



上海三联人文经典书库

35

自由精神哲学

基督教难题及其辩护

[俄] 尼古拉·别尔嘉耶夫 著 石衡潭 译

Философия свободного духа

Проблематика и апология христианства



上海三联书店



上海三联人文经典书库

35

自由精神哲学

基督教难题及其辩护

〔俄〕尼古拉·别尔嘉耶夫 著 石衡潭 译

Философия
свободного духа

Проблематика и апология христианства



上海三联书店

图书在版编目(CIP)数据

自由精神哲学:基督教难题及其辩护/(俄罗斯)别尔嘉耶夫
著;石衡潭译. —上海:上海三联书店,2016.4

(上海三联人文经典书库)

ISBN 978-7-5426-5418-2

I. ①自… II. ①别…②石… III. ①基督教—宗教哲学—研究 IV. ①B97

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2015)第 299980 号

自由精神哲学——基督教难题及其辩护

著 者/[俄]尼古拉·别尔嘉耶夫

译 者/石衡潭

责任编辑/黄 韬

装帧设计/鲁继德

监 制/李 敏

责任校对/张大伟

出版发行/上海三联书店

(201199)中国上海市都市路4855号2座10楼

网 址/www.sjpc1932.com

邮购电话/021-22895559

印 刷/上海展强印刷有限公司

版 次/2016年4月第1版

印 次/2016年4月第1次印刷

开 本/640×960 1/16

字 数/300千字

印 张/20.25

书 号/ISBN 978-7-5426-5418-2/B·447

定 价/48.00元

敬启读者,如发现本书有印装质量问题,请与印刷厂联系 021-66510725

总 序

陈 恒

自百余年前中国学术开始现代转型以来,我国人文社会科学研究历经几代学者不懈努力已取得了可观成就。学术翻译在其中功不可没,严复的开创之功自不必多说,民国时期译介的西方学术著作更大大促进了汉语学术的发展,有助于我国学人开眼看世界,知外域除坚船利器外尚有学问典章可资引进。20世纪80年代以来,中国学术界又开始了一轮至今势头不衰的引介国外学术著作之浪潮,这对中国知识界学术思想的积累和发展乃至对中国社会进步所起到的推动作用,可谓有目共睹。新一轮西学东渐的同时,中国学者在某些领域也进行了开创性研究,出版了不少重要的论著,发表了不少有价值的论文。借此如株苗之嫁接,已生成糅合东西学术精义的果实。我们有充分的理由企盼着,既有着自身深厚的民族传统为根基、呈现出鲜明的本土问题意识,又吸纳了国际学术界多方面成果的学术研究,将会日益滋长繁荣起来。

值得注意的是,20世纪80年代以降,西方学术界自身的转型也越来越改变了其传统的学术形态和研究方法,学术史、科学史、考古史、宗教史、性别史、哲学史、艺术史、人类学、语言学、社会学、民俗学等学科的研究日益繁荣。研究方法、手段、内容日新月异,这些领域的变化在很大程度上改变了整个人文社会科学的面貌,也极大地影响了近年来中国学术界的学术取向。不同学科的学者出于深化各自专业研究的需要,对其他学科知识的渴求也越来越迫切,以求能开阔视野,迸发出学术灵感、思想火花。近年来,我们与国外学术界的交往日渐增强,合格的学术翻译队伍也日益扩大,

同时我们也深信，学术垃圾的泛滥只是当今学术生产面相之一隅，高质量、原创作的学术著作也在当今的学术中坚和默坐书斋的读书种子中不断产生。然囿于种种原因，人文社会科学各学科的发展并不平衡，学术出版方面也有畸轻畸重的情形（比如国内还鲜有把国人在海外获得博士学位的优秀论文系统地引介到学术界）。

有鉴于此，我们计划组织出版“上海三联人文经典书库”，将从译介西学成果、推出原创精品、整理已有典籍三方面展开。译介西学成果拟从西方近现代经典（自文艺复兴以来，但以二战前后的西学著作为主）、西方古代经典（文艺复兴前的西方原典）两方面着手；原创精品取“汉语思想系列”为范畴，不断向学术界推出汉语世界精品力作；整理已有典籍则以民国时期的翻译著作为主。现阶段我们拟从历史、考古、宗教、哲学、艺术等领域着手，在上述三个方面对学术宝库进行挖掘，从而为人文社会科学的发展作出一些贡献，以求为 21 世纪中国的学术大厦添一砖一瓦。

译序：苦难之后我们如何接受神？

——别尔嘉耶夫宗教哲学的主要问题及其对中国人的吸引力

别尔嘉耶夫是国人比较熟悉的俄罗斯宗教哲学家，他的主要著作大都已经翻译成了中文，关注与讨论他思想的人们越来越多，他的格言警句也到处被人们所引用。现在，几乎到了不读别尔嘉耶夫就不能谈俄罗斯宗教哲学的地步了。不过，我们对这位先知式的俄国思想家真正有多少了解呢？我们知道他思想的来龙去脉吗？我们了解他的成就与局限所在吗？我们清楚他究竟为什么受国人欢迎吗？这些问题只是进入了少数研究者的思考领域，但似乎还没有进入普罗大众的视野范围。这说明我们对别尔嘉耶夫其人及其思想的了解还处于翻译与介绍阶段，而真正的消化与理解尚需待以时日。

一、别尔嘉耶夫宗教哲学的主要问题及其解决思路

传统的中国学问强调“知人论世”，这个原则是具有极大普遍性的，它对于我们理解别尔嘉耶夫也很有帮助。要了解一个人，最主要的是要了解他的问题所在，他提问的方式和他为什么提出这样的问题。凭我对别尔嘉耶夫的有限了解，我认为他心中最大的一个问题是：经历苦难之后我们如何接受神？当然，他还提出了许许多多的问题，如自由的问题、恶的起源与意义问题、创造的问题、末世论问题等等，但所有这些问题都与前面这个大问题相联系，或者是它的前提，或者是它的发展。

他之所以提出这样的问题与他的个人生活命运及其所处的时

代是密切相关的。这些方面,中国研究者在已经出版的书籍与论文中作过了许多的介绍,此处就不详细叙述了,只是稍稍提一下他所亲历和看到的几件大事。就政治生活大事而言,有第一次世界大战、俄国革命及随后的国内战争、第二次世界大战;就个人际遇来说,有被逮捕审讯、被关押流放、被驱逐出境,且不是在同一个政治制度之下,而是在彼此对立的两种绝然不同的政治制度之下。就是说,他经历了这个时代的诸多苦难,看到了这个世界的诸多罪恶。正是这一切促使他给自己也给世人提出这一惊心动魄的问题。

说这个问题惊心动魄是对于具有深厚东正教信仰传统的俄罗斯而言的,特别是对这个时代的俄国知识分子而言的,而对于我们来说,这样的问题不至于惊心动魄,我们也不大习惯提出这样的问题。别尔嘉耶夫同时代的俄国知识分子几乎都在为这样的问题而苦恼,都在绞尽脑汁想要解决之。但俄国世俗知识分子与教会知识分子对这一问题的思考与解决方式是大不相同的,别尔嘉耶夫自己这样总结到:“纯粹的神学家代表教会去思考,并且主要依据圣经和教会传统,是从信条出发的,而宗教哲学家的认识活动,是从自己的宗教体验和信仰出发的。”^①别尔嘉耶夫等一代俄国世俗知识分子的探索与追寻,就构成俄国社会思想史上被称为“寻神派”的独特景观。简单地说,“寻神派”就是不满于传统神学的神观念和种种教义、信条,而试图用自己的思想来重新诠释之,以回应时代所提出的挑战,以使他们自己的心灵得到安顿。别尔嘉耶夫是其代表人物之一,而这部《自由精神哲学》又是其成熟期的代表作。

在这部书中,别尔嘉耶夫一生所思考的主要问题得到了全面的思考,他的认识论与方法论也得到了全面的阐释。这部书不仅在主题上包罗宏富,触及攸关,而且在学科上有极大的跨越,可以说

① 别尔嘉耶夫:《俄罗斯思想》,转引自徐凤林《俄罗斯宗教哲学》(北京:北京大学出版社2006年版,第266页。)

涉及到哲学、人类学、神智学、神话学、历史学、文学等诸多领域。他目光敏锐，思想深邃，见解独到，令人惊叹。

别尔嘉耶夫首先遇到的是恶与苦难的问题。在他看来，在基督教历史上，奥古斯丁与莱布尼兹都只是从神的存在来否定恶，只是从理论上消解了恶，无化了恶，奥古斯丁把现实之恶看作非存在，并且把恶的责任归给了人的自由意志；莱布尼兹则把现有世界与神意完全等同起来，恶只是从局部来看的结果，若从整体来看，恶则为善之部分。别尔嘉耶夫指出，要是更进一步追问自由意志的来源的话，必然要追究到神的头上；要是把这个世界看作完美无缺的，那就实际上贬低了神的至善与全能。而他在现实中所看到的恶与苦难确实如此之深重，所以，他认为：传统的神观念与神学在恶与苦难的现实存在面前已经无力支撑，穷于应对了。而他要开辟一条解释恶与苦难起源之新道路。

别尔嘉耶夫主要朝两个方向致思，一是重新诠释神，一是重新理解人，而将神与人连接与统一起来的是自由、精神与个性，耶稣基督则是这种连接与统一的完美代表。

别尔嘉耶夫认为，希腊哲学的本体论主义渗透到了传统基督教神学之中，它对存在的理解同样运用于对神的理解之中。神与存在往往等同了起来，神被当作了最高存在、最完善存在、最后根据。“本体论主义应该承认存在为神，将存在神化并将神定义为存在。”^②按照古希腊哲学的观念，存在是一，是绝对的，永恒的，不动的，不可分的，运动则意味着不足与缺乏。因为如果一个东西有运动，即从一种状态变到另一种状态，那么这意味着它本身有欠缺，意味着他本身的不完满，它还需要另外的东西、另外的状态来补充自身。而神作为万物的根基与本原，作为最完满的存在，应该是永恒不变的。神是纯动，是不动的推动者。由神的不变性与完满性就引出了神的不动情性，即神不可能感受痛苦，神也不可能受人间苦难的影响。由此，“公开的——理性主义的神学不得不接受这样

② 别尔嘉耶夫：《末世论形而上学尝试》第213页，共和国出版社，1995年俄文版。

一种残酷的概念：认可神没有任何需要地，任意地，没有任何内在动因地创造了世界，他的创造物是微不足道的，外在于神的且大部分是注定要毁灭的。”^③别尔嘉耶夫反对这种传统神学的神观念：“关于神绝对不动、神之中绝对静止的神学和形而上学是公开的和理性主义的教义，它表明了一切关于神的逻辑概念之局限。”^④也不同意在这种神观念之下对人的理解，认为这是对人的贬低与轻视。

在别尔嘉耶夫看来，传统神学的根本问题出在对神与人及其关系的理解上。在此，他提出了“精神”与“自然”两个核心概念。“精神”一词在俄文中是 Дух，兼有中文的“灵”与“精神”含义。俄文中的“圣灵”就是 Святой Дух，就是“神圣的灵（精神）”。在基督教信仰中，神是一个灵，而人则是神按照自己形象与样式所创造的有灵的活物。“神是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。”（《约翰福音》4：24）别尔嘉耶夫紧紧抓住了这一点，并且指出：传统神学的错误恰恰在于，把作为灵（精神）存在的神与人实体化、客体化了，把神与人看作了与石头一样的自然存在，把他们看成静止不动的物体，而不是活泼运动的生命。“理性认识觉得神之中的运动是与神的完善是相对立的，是神之中的不完善和缺陷。但对神的思考只能作悖论性的思考，在神之中有矛盾的同一。神对自己的他者的渴念、对所爱者和他自由回应之爱的渴念并不表示神存在的缺乏与不足，而恰恰显示了他存在的完满与完善。不能静止地、抽象地思考绝对的完满与完善，而只能动态地、具体地思考，把他当作生命，而不是当作实体。”^⑤神是个灵，而人是有灵的活物；神是创造者，人是被造者，而神又是按照自己的形象与样式创造了人，那么，人身上必然有从神而来的品行，人必然接受了来自神的礼物。别尔嘉耶夫认为，这其中最重要与最大的就是自由。

在别尔嘉耶夫看来，存在着两种不同含义的自由：“对自由的

③ 别尔嘉耶夫：《自由精神哲学》第130页，共和国出版社，1994年俄文版。

④ 同上书。

⑤ 同上书。

一种理解就是：原初的非理性的自由，先于善与恶并决定其选择的自由；另一种理解就是：最后的自由，理性的自由，善之中的自由，真理之中的自由；亦即一种把自由理解为起点与道路，另一种把自由理解为终点和目的。苏格拉底与希腊人只承认第二种自由、赋予理性、真理与善的自由。圣经中的话语：“你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”*这说的是第二种自由，在真理之中和出自真理的自由。……但还有另一种自由，人所从来的自由，人通过它而选择自己的道路并接受真理和善本身。有作为生命黑暗源泉的自由，作为第一性经验，作为深渊的自由，此深渊比存在处得更深并决定着存在。”⑥别尔嘉耶夫更关注的是这第一种自由，这种自由不是在神之中的自由，而且是与神的关系上的自由，他称之为非被创造的自由。“自由不是被创造的，因为它不是自然，自由先于世界，它根源于原初的无。神对存在是全能的，但对无、对自由不是全能的。因此，存在恶。”⑦人在这种自由中，可以选择接受神，归向神，也可以选择拒绝神，排斥神。神不可能也不愿意强制人归向自己，神只是向人发出呼唤，而希望人自由地接受他，归向他。别尔嘉耶夫认为，恶产生的根源就在这里。恶就是人不听神的呼唤，就是人要背离神，就是人要返回无之深渊。恶的本质是谎言，是对存在秩序的颠倒，是把非存在当作存在，是把低级的放到高级的位置上。“恶是存在的谎言，存在的漫画，是存在的歪曲与病态。恶是对存在之神的等级的破坏，而这种存在来自非存在，恶是等级中心的混淆，是贬低高级的，抬高低级的，是从存在的本原和中心的堕落，而这个中心决定了世界上一切事物的地位。”⑧这种对恶的本质之揭示是非常深刻的。

别尔嘉耶夫这样一种对恶的起源问题的解释就卸下神的重担，

* 《约翰福音》8:32。

⑥ 别尔嘉耶夫：《自由精神哲学》第92页，共和国出版社，1994年俄文版。

⑦ 同上书，第112页。

⑧ 同上书，第116页。

而把恶的责任归到了人的肩上。这样,他就把全知全能的神变成了与人共同承担苦弱的神,把主宰一切的神变成了向人发出呼唤的神。而人也从单纯听命的仆人变成了神伟大事业的参与者。别尔嘉耶夫对恶的起源问题的重新解释实际上是对人的自由的辩护,是对人的创造使命的辩护。首先,世界上存在的恶与苦难会唤起人对这个世界的不满,而想要追求与创造一个更美、更完善的世界。“如果没有损害我们世界的恶,那么,人类就会满足于自然世界。摆脱了任何一种恶与苦难之自然世界成为人惟一的神。如果没有恶以及由它们所产生的痛苦,那么,就不会有拯救的要求。证明着恶存在之痛苦与苦难是人类所经过的伟大宗教学校。在这个世界上,不知道恶、摆脱了一切痛苦与苦难的生活导致了自足与自满。恶的存在不仅为难我们对神的信仰,恶的存在同样是神存在的证明,它证明这个世界并不是惟一的与最终的。恶的经验使人朝向另一个世界,唤起对这个世界的神圣不满。”^⑨其次,战胜恶的经验能够使人得成长与丰富,并且这是通向善的道路。“恶本身不能丰富精神生活,因为非存在不可能给与任何丰富,对恶之空虚的内在揭露使之丰富,恶在其中耗尽的苦难使之丰富,被体验到的悲剧,黑暗中所见到的光明使之丰富。任何一种在恶中的自满、对恶的欣赏、把它当作通向最高状态的道路,都是毁灭,都是向非存在的运动并且剥夺了人的丰富经验。认识恶意味着认识到它的非存在,因此认识恶不是对它的辩护。只有对恶及其在自身中激起的毁灭做毫不留情与饱经患难的揭露才把恶变成通向善的道路。并非恶是走向善的道路,而是在对恶的经验中揭露和认识到它的非存在,才是走向善的道路。”^⑩

别尔嘉耶夫在对基督教历史的考察中看到,教父神学的主要力量放在对神与神的属性的讨论上,而对人、人的本性及其使命没有给予足够的关注,文艺复兴以来的人文主义恰恰是解决这一问题

⑨ 别尔嘉耶夫:《自由精神哲学》第111页,共和国出版社,1994年俄文版。

⑩ 同上书,第127页。

的一种可贵的尝试，即使它没有完全正确地解决这一问题，但它把这一问题大胆地揭示了出来。“作为基督教世界内部现象的人文主义之所以出现是由于在基督教中关于人的全部真理还没有被揭示，人性仍然处于秘密与隐秘状态，它还没有被圣化与被表达。基督教世界中的人文主义现象是悖论，它应该悖论性地来理解。新时代的人文主义深刻地不同于古典人文主义，它只可能出现于基督教历史阶段。它与某种令人痛苦的和没被解决的基督教主题相关。”^①人文主义的错误不在于它竟敢触及人这一重大主题，而在于它想要脱离神圣来看人，脱离奥秘来看人，在于它停留在人的表面，而没有进入其深度。“人文主义仅仅把人理解为自然存在，自然世界之子。人文主义人类学是自然主义人类学。人文主义自我认识在人身上已经看不到属于两种世界、两种存在秩序的存在，看不到崇高精神世界与尘世自然世界的交织点。对于人文主义认识而言，人不再是谜与奥秘，不再是这个世界自满自足的经验反驳。人文主义否定了原罪，因此不能理解自然世界的产生。人文主义完全把人放置在这个世界领域，让他定居在大地平面上。如果说教父人类学具有（并非原则上，而是事实上）一性论的一种倾向，那么，人文主义人类学则是相反一极的一性论倾向。”^②但不管怎样，从基督教世界的内在发展来解释西方人文主义的起源与形成而不把它仅仅当作外部力量作用的结果，这是有其独到之处的，这样能够帮助我们更深入地了解人文主义内涵与本质，知道它的成就与局限。当代美国学者斯坦利·罗迈·霍珀也指出：“突出强调文艺复兴与中世纪世界观的形而上学的对立，这样做是不可能理解文艺复兴的失败的。”^③

如果说在文艺复兴以来的人文主义中，基督教关于人的全部真

① 别尔嘉耶夫：《自由精神哲学》第144页，共和国出版社，1994年俄文版。

② 同上书，第145页。

③ 斯坦利·罗迈·霍珀：《信仰的危机》瞿旭彤中译本，北京，宗教文化出版社，2006年，第56页。

理并没有被揭示,神对于人的旨意、神赋予人的使命并没有被阐明,那么,它们究竟应该如何来揭示、如何来阐明呢?别尔嘉耶夫认为,要解决这些问题,就需要我们懂得神的心理学,就需要我们去揣测神的心意。而他自己所得出的结论是:创造。即创造是神对于人的最深的旨意,是神赋予人最大的使命,这也是人的自由之最终目的。“创造应该是法术的,应该是神与人的合作,亦即是神人的。创造是人对于神召唤的回答。”^⑭

首先,神是创造者,而人是神按照自己的形象与样式创造的,那么,被创造的人也必然继承与获得了创造者的本性与才能,包括创造本性与才能。“创造者给与人——自己的形象与样式——以自由创造的力量。人的创造类似于神的创造,不是一样和等同,而是类似。人不是绝对的,因此不可能具有绝对的力量。人在自己的创造中与其他人和其他存在世界相联系,他不是全能的。但在人的个性中有类似神的独特力量。”^⑮

其次,神的创世行动并没有完成,这个世界并不完美与完善,神还要继续创造,他也希望人参与他的创造,这是神创造世界的第八天。“按照创造者所交给他的使命,按照人的理念他则应该创造。”^⑯“创造、对整个生活的创造的态度不是人的权利,而是人的责任和义务。”^⑰“基督教意识尚不知道创造的启示在于:人和世界的任务在于创造前所未有之物,在于完善与丰富神的创造。世界进程不可能只是除罪和赎罪,只是战胜恶。世界进程——是创造的第八天,是继续创造。”^⑱“世界不仅是由神创造的,而且也是由人创造的,世界是神人的事业。创世的完成也就是这个世界的终结。”^⑲

但是,在圣经中并没有提到人的创造,并没有把创造当作人的

⑭ 别尔嘉耶夫:《末世论形而上学》第258页,共和国出版社,1995年俄文版。

⑮ 别尔嘉耶夫:《创造的意义》第361—362页,真理出版社,1989年俄文版。

⑯ 别尔嘉耶夫:《论人的使命》第45页,共和国出版社,1993年俄文版。

⑰ 同上书,第121页。

⑱ 别尔嘉耶夫:《创造的意义》第363—364页,真理出版社,1989年俄文版。

⑲ 别尔嘉耶夫:《末世论形而上学》第249页,共和国出版社,1995年俄文版。

使命之明示，别尔嘉耶夫如何来解释呢？“但人创造的奥秘、他创造本性的奥秘仍然是隐秘的，它没有在圣经中直接揭示。如果人创造的奥秘在圣经中启示和记载了，那么就不会有创造的自由，也不会有创造的功绩了，也就不可能有神对人的期待了。”^⑩

基督教中对人的创造使命的揭示不在官方教会正统的神学中，而在神秘主义者的思想学说中。神秘主义者一直在做这样的探索与努力，他们的本质与意义也在于此。“神秘主义是对被造性的克服。这是神秘主义本性最深刻与最本质的定义。在神秘主义经验中，没有超自然与自然之间、神的与被造的之间不可克服的二元论，其中自然的变成了超自然的，被造的被神圣化了。但克服被造性、与神完全合一并不意味着人的消失和两种本性的差别没有了。被克服的只是被造的无。神秘主义是关于克服自然、被造存在之道路的学说，是人与世界神圣化道路的学说。”^⑪

别尔嘉耶夫指出，神秘主义者不同于圣徒，他们具有不尽相同的目标与道路；神秘主义、创造与圣洁也没有必然联系，它们不以圣洁为最高成就，也不以圣洁为前提，特别是在艺术创造中。“具有神秘天赋的人，他们被赋予了独立于圣洁成就的神秘主义世界感觉与世界理解的超凡能力。圣徒可能不具有神秘主义的天赋，而具有神秘主义天赋的不一定是圣徒。这仍然是令我们激动的关于人的天赋、无从获得的超凡恩赐、天才性的难题，天才性不是完善与圣洁的结果。”^⑫别尔嘉耶夫特别欣赏普希金的说法，“暂时不要要求诗人向阿波罗作圣洁的牺牲”。他认为：“在创造生活中有自己的规则，没有它创造就会瓦解；有自己的虔诚，没有它创造者就会失去其力量。”^⑬创造也不同于谦卑，创造是另一种素质，另一种状态。创造是灵感的爆发，是迷狂，是幸福的颤栗。而人在

⑩ 别尔嘉耶夫：《自由精神哲学》第145页，共和国出版社，1994年俄文版。

⑪ 同上书，第160页。

⑫ 同上书，第165页。

⑬ 同上书，第154页。

谦卑状态下,在体验到自己有罪和软弱、无能为力、微不足道时,人在学术研究、文学艺术、科学技术、社会政治等活动中的创造力量就可能难以迸发出来。应该为作为精神经验的创造灵感、创造迷狂作信仰上的辩护。“如果在创造的灵感中,在创造的热情中,人回应了神的呼唤、神的要求,让人创造,参与神的创造,那么,创造就得到了信仰上的辩护,就是可以理解的。”^{②4}

在别尔嘉耶夫看来,世俗的发展与进步理论上与他所理解的基督教中的创造论相关。它们是对基督教弥赛亚思想、基督教对神的王国的寻求与期待的一种世俗化与歪曲。世俗的发展观是自然主义性质的,与必然相关,是一种出自必然性的发展,而实际上发展出自自由,发展与创造与共。“发展只是发生在内部的外在表现,内部发生的是创造性的,从自由走向精神揭示与展开。”^{②5}“人创造性地参与了神的世界创造,我们把这一结果理解为发展。”^{②6}在实证主义看来,世界上只有没有目的与意义的进化,而不存在所谓进步。因为进步以高于它并决定其意义的精神价值为前提。别尔嘉耶夫肯定了进步是存在的。但进步思想本身,亦即向历史进程的绝对的、最高的目的运动,只是由于基督教才成为可能,它从来不可能诞生在希腊认识的土壤上。但十九世纪以来占主导地位的进化与进步理论又把发展问题简单化了,并用自然主义的乐观精神来解释它。这种理论的最大问题就是根本否定了发展与自由及创造的关联,切断了与发展实在源泉的联系。进化论不知道发展的主体,也就否定了发展本身。“进化论是静止的,它把现代自然秩序投射到了以往的等级结构中,把它们硬拉成了先后相继的时间序列。它不知道起源的奥秘。”^{②7}实际上,人类历史并非直线发展,有许多东西可能发展了,进步了,可也有另外一些东西退步了,

②4 别尔嘉耶夫:《自由精神哲学》第154页,共和国出版社,1994年俄文版。

②5 同上书,第196页。

②6 同上书,第196页。

②7 同上书,第196页。

失去了。如古希腊人所达到的美与和谐，现代人难以想见；古代人的那种坚韧、刚毅、力量，也是现代人所不具备的。历史上所发生的事件也具有双重性，如：“人文主义进程不仅减少了残酷，摆脱了强制，肯定了人个性的尊严，但也同样导致了新的残酷与强制，导致抹平个人性，导致无个性的文明，导致无神与无灵魂，导致对内对人的否定。”^②

不存在所谓的发展规律，也不可能建立发展的形而上学，因为这些都与必然相关，都是对自由与创造的限制。有个人性的发展，也有历史的、社会的、世界的发展。基督教也面临着发展的新阶段，时代改变了，一切都应该跟着改变，旧皮囊不能装新酒。“人的灵魂在一切的考验之后、在悲剧性地经受人文主义主体之后变成另样了，带着新的要求与痛苦。基督教旧样式已经不适用现代灵魂的结构了，但这一灵魂还在寻找基督教的永恒真理。”^③不能把世界及其诱惑拦阻在外，因为我们所处的时代与以往的时代已经有很大的不同。现在不是基督教占统治地位的时代，而是各种宗教包括无神论并存的时代；不是全体人民都过虔诚信仰生活的时代，而是诱惑无处不在、无孔不入的时代。“他既沉浸在‘世界’及其诱惑之中，就应该从内部，在自由中来战胜它们。我们每一个人分担着世界与人类的命运。不能把任何人放置在温室里。所有的温室已经被打碎，所有的栅栏已经被拆除。人既已进入世界、人类的命运，就应该承担起自己对所有人的责任，应该为了改变世界而在世界上工作。神的恩典内在地作用于人的自由，内在地改变它。”^④

别尔嘉耶夫还对传统神学的天堂地狱观念发起了挑战，认为它们是把精神经验与精神道路客体化为自然世界范畴的结果，是自然主义的教义。关于地狱痛苦的教义是野蛮与残酷时代的产物，但丁所描绘的地狱就是这样。而这样的观念与现今的时代精神不

② 别尔嘉耶夫：《自由精神哲学》第204页，共和国出版社，1994年俄文版。

③ 同上书，第205页。

④ 同上书，第206页。

符合,需要做大的调整与改变。“新基督教灵魂在道德上不能容忍旧末世论。很难接受这样一种形而上学,按照它,灵魂的永恒命运由其从生到死的暂时生活所彻底地决定。在这种理解下,我们的短暂的尘世生活原来是一个陷阱,而永恒的价值是由微不足道的暂时经验所决定的。”^⑩别尔嘉耶夫提出了一种主观地狱论,认为地狱是人的一种心理状态,是人背离神的一种主观经验。“地狱的心理学就是这样。地狱是追随人自由的趋向而不能爱神,是背向神和远离神,封闭于自身。永恒地狱痛苦的思想产生于这样的经验,由于这种我们在生活中所经历的每一次地狱的痛苦,我们把它想象为永恒了。不永恒的痛苦好像就不是地狱的。”^⑪别尔嘉耶夫认为,只有在人完全自由的情况下。即地狱不是外在地强加于我的,而是我主动的选择的时候,才是可以接受的。而为他人建立地狱,是可怕的强制与压迫。“无论如何不合常情,地狱都是人精神自由的道德公设。需要地狱不是为了让正义取得胜利,恶人得到惩罚;而是为了让人不被迫行善,被迫进入天堂,亦即在某种意义上人具有进入地狱的道德权利,具有自由地喜欢地狱甚于天堂的权利。”^⑫

对于教会的本性和教会的合一问题,别尔嘉耶夫也提出了自己独到的理解。教会固然具有外在的、可见的形式,如教堂、教会组织、礼仪等等,但“教会真正的、存在性的实在是隐秘的,它神秘地居住在教会、等级、仪式、会议等等教会外在界石之外。教会的本性——是精神的。教会属于精神世界,而非自然世界。”^⑬教会的一个重要特征就是其聚和性,就是说,所有信徒在精神上、在基督中的交流与合一。“不仅活着的一代属于教会,同样所有死去的世世代代都实在地属于教会,所有在教会中活着的,都与他们所有人有实在的沟通。这是教会的本质标志。在教会中、在聚和的精神中,

⑩ 别尔嘉耶夫:《自由精神哲学》第206页,共和国出版社,1994年俄文版。

⑪ 同上书,第207页。

⑫ 别尔嘉耶夫:《论人的使命》第229页,共和国出版社,1993年俄文版。

⑬ 别尔嘉耶夫:《自由精神哲学》第209页,共和国出版社,1994年俄文版。