

Н.А. Бердяев

人的奴役与自由

[俄] 尼古拉·别尔嘉耶夫/著

徐黎明/译

贵州出版集团 贵州人民出版社

MODERN SOCIETY AND MAN

“现代社会与人”名著译丛

B512.59/10

2007

Н.А. Бердяев

人的奴役与自由

[俄] 尼古拉·别尔嘉耶夫/著

徐黎明/译

陈维政 冯 川/校

贵州出版集团 贵州人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

人的奴役与自由:人格主义哲学的体认/(俄罗斯)
别尔嘉耶夫著;徐黎明译.—2版.—贵阳:贵州人民出版社,
2007.8

(“现代社会与人”名著译丛)

ISBN 978-7-221-02874-7

I. 人... II. ①别...②徐... III. 人格—研究 IV. B825

中国版本图书馆CIP数据核字(2007)第102118号

责任编辑:黄筑荣

装帧设计:曹琼德

人的奴役与自由

——人格主义哲学的体认

[俄]尼古拉·别尔嘉耶夫 著

徐黎明 译

陈维政 冯 川 校

出版发行:贵州出版集团

贵州人民出版社

(贵阳市中华北路289号)

邮 编:550001

经 销:新华书店

印 刷:贵州兴隆印务有限责任公司

开 本:1/16 960×660mm

印 张:15.25

字 数:232千字

版 次:1994年4月第1版 1994年4月第1次印刷

2007年8月第2版 2007年8月第1次印刷

书 号:ISBN 978-7-221-02874-7/B·52

定 价:34.00元

别尔嘉耶夫哲学思想概述

——代中译序

在世界中有一种最高的圣秩制度，亦即唯
——崇高神圣的制度——为真理献身。^①

19 世纪初，西方科学理性—人本精神东渐，叩开了俄罗斯古老的国门。国粹与舶来品在这片土地上争战不已。那场颇具声势的精神文化运动^②是俄罗斯文化的转型，而苏维埃政权则是它的社会—政治转型。这种近代向现代过渡的转型其基本价值基础究竟建立在哪儿，或者说，这种转型的终极价值根据究竟是什么，当历经近两个世纪后，至少时间在冲刷了那些历史之流、生活之流的表象后，已使它透明多了。而且，人实在无法再闭着眼不看自己的现实历史境遇。无疑，这是当代俄国人面临的一切问题的症结所在，也是预示整个人类未来的警世木铎。俄国存在哲学便紧紧扼住了这一具有决定意义的主题。

俄国存在哲学产生于第一次世界大战前后，索洛维约夫、舍斯托夫和别尔嘉耶夫是它的现代先驱。20 世纪 20 年代初，这一批青年思想家（别尔嘉耶夫、布尔加柯夫、舍斯托夫、梅列日科夫斯基等）流亡巴黎，在那里形成了 30 年代俄罗斯文化的“繁

① 别尔嘉耶夫：《我的末世论哲学》，载于《哲学译丛》1991 年，第 4 期。

② 产生于 19 世纪末至 20 世纪初，各种新兴的文化思想自西涌入，各种流派应运而生，在人文科学的诸多领域中都产生了精神的飞跃。文学上的象征主义、语言学中的形式主义、哲学中的形而上学批评、社会学、心理学、哲学等是这场精神文化运动结出的果实。它在诸多方面都与德国的古典文化运动相似。

荣”。从世界思想史看,是俄国存在哲学影响并勾连德国(一战后、二战前)和法国(二战后)的存在哲学。

近代以来,当人成为西方思想所关注的中心后,中世纪的“神本中心世界”便转换成了“人本中心世界”。这时,虚无主义开始徜徉上市。其一,“活着,就是使荒诞活着”^①,还要信仰做什么?其二,竭力把俗世的一切神圣化,并恪守这种根植于经验形态中的伪信仰。可以说,正是这种道德和宗教上的虚无主义,造成了人类精神的崩溃和基本价值的混乱。被杀死的不仅是上帝,而且还有人。因此,对终极价值根据的追问,首先表现为对虚无主义的拒斥。存在哲学的主要特色也正在这里。具体地说,即存在哲学不仅要找到被遗忘了的人的存在,也要找到被遗忘了的神圣的存在。在这种找寻中,存在哲学不完全听凭经验感,不遁入非理性,不建构形而上学的知识体系,而立足于神性的景观,亦即通过与神圣的存在发生关系来确定人的存在。一句话:面向上帝,找寻人的位置。

这方面,俄国存在哲学由于长期受俄罗斯精神——基督宗教性和道德感的浸渍,发展得最为充分。就在黑格尔刚刚说过“那远在彼岸的内容,由于它徒具形式,已经失掉了它的真理资格”^②的时候,俄国的陀思妥耶夫斯基便借佩西神父之口,说过这么一席振聋发聩的话:

世间的科学集结成一股巨大的力量,特别是在最近的一个世纪里,把圣经里给我们遗留下来的一切天国的事物分析得清清楚楚。经过这个世界的学者残酷地分析之后,以前一切神圣的东西全部一扫而光了。他们一部分一部分地加以分析,却盲目得令人惊奇地完全忽略了整体。然而,这整体仍像先前一样不可动摇地屹立在他们眼前,连地狱之门都挡不住它。难道它不已经存在了十几个世纪,至今存在于每个人的心灵里和民众的行动里么?甚至就在破坏一切的无神派自己的心灵里,它也仍旧不可动摇地存在着!^③

① 加缪:《西西弗斯神话》,见《文艺理论译丛》第3辑,第352页。

② 黑格尔:《哲学史讲演录》,商务印书馆,1983年版,第4卷,第17页。

③ 陀思妥耶夫斯基:《卡拉马佐夫兄弟》,人民文学出版社,1981年版,上部第249页、250页。

而就在此时,俄国另一位被誉为“最伟大的哲学天才”——索洛维约夫,也发表了她的力作《哲学的历史性事业》。^①他在追问“哲学做了些什么”后,肯定地说:哲学除了要在人中实现真正的人的本原之外,还要服务于上帝的本原。

于此,我们确实会像老卡拉马佐夫一样叫道:整个俄罗斯人的气质就在这里显现——刻一个记号,记载下来!这气质即是:在关注个体人的命运、在沉思终极价值根据时,尽管表达的方式和风格不同,但他们都敢于信赖神性整体。这神性的真理:

天国之王背负着沉重的十字架,
身上穿着奴服,
曾经走遍了亲爱的大地,
到处给人们赐福。^②

是它,使俄罗斯之魂以罕见的敏锐,首先捕捉到了虚无主义的幽灵,并给予抗击虚无主义一个十分清晰和坚实的支点。

俄国存在哲学的生存历经了不同凡响的痛苦,它是在地下室中、在火刑柱上流出来的,它带着受苦者从绝望深渊中的呼号——这是它的重要特点之一。其实不用说,这也显而易见。因为,存在哲学家要打破那些被我们的习惯性所视为永恒真理的全部基础,要在沙漠上拓出精神之魂,这就不能不艰难倍生。也许生存的辩证法就是这样:跃出深渊,需陷入深渊。

作为存在哲学家的别尔嘉耶夫,他的思想正是在这种背景下出现的。他既受俄罗斯精神的洗礼,又将这一精神火种传承至今。

尼古拉·亚历山大罗维奇·别尔嘉耶夫(Николай Апександрович Бердяев)1874年出生在俄罗斯基辅一个贵族家庭。1884年进过本地的武备学校。后来,转入基辅

① 《卡拉马佐夫兄弟》问世于1879年,《哲学的历史性事业》问世于1880年,此文见《哲学译丛》1990年,第3期。

② 丘特契夫(1803~1873年):俄国诗人,此句见《可怜的乡村》一诗。

圣弗拉基米尔大学自然科学系学习。

当时的俄国社会经过名义上的废除农奴制以后,一切翻了个身,又都睡了下来。对此,俄国的有识之士均有同感,而问题的症结是:出路在哪里?现在该怎么办?这也是当时别尔嘉耶夫哲学思想形成的路标。因此,大学时期的别尔嘉耶夫,虽然涉足于自然科学领域,但却与同时代的许多贵族知识分子一样,开始广泛接触民粹主义者和马克思主义者。1894年,他在基辅一个社会民主主义小组中研究社会主义理论。这正如他说:“在大学时期,我对社会现实十分关注,马克思影响着我,使我审视一系列问题时,变得非常实际、具体。”^①这一时期可视为作者的青年马克思主义时期。这里应指出,别尔嘉耶夫对社会最初的关注一直持续终身,当然,他所关注的是社会生活中人的精神问题。他说,他思想的基本矛盾维系于社会生活,思想的圆圈始终留驻在社会哲学领域中。^②

据别尔嘉耶夫自述,当他几乎还是孩子时,托尔斯泰的书使他确信文明的根基是伪理,历史充满大罪,社会垒筑在不公平的基础上。^③然而更重要的是,他整个一生都始终把这种确信贯注在行动上。对专制政体的反抗,是他的热情所在。1898年他因参加学生运动被捕入狱,1901至1902年被流放到沃洛格达。以后,他的整个晚年都在流放中度过,直至瞑目之日。

在大学时期和后来,别尔嘉耶夫读了大量的哲学著作。其中,康德、叔本华比柏拉图、黑格尔、谢林更深刻地影响过他。1901年,他开始发表第一部专著《社会哲学中的主观主义和个人主义:论尼·康·米哈伊洛夫斯基》,提出了“伦理社会主义”的思想。至此,别尔嘉耶夫不再拘于某一固定的视点,而成为了一个批判的马克思主义者,他试图把马克思的唯物论与德国的唯心论调和起来。

思想中完成了的凝固的一元论根本不存在,真正的哲学家决不会终止自己的思想拓展。人正面临历史剧变即精神的重大转向,精神需要一种全新的价值定向,生活的态度要立足于更为真实、更为人性的尺度上——这一点,被一直苦苦追寻真理本身的别尔嘉耶夫敏悟到了。精神究竟去向何方?在这方面,别尔嘉耶夫虽然对康德的二元论感兴趣——因为它给予人极大的主体性,也给予自由以独立的领域,但是,他不满意康德把认识真实界存在的权力统统交给理性,而几乎完全杀死了精神。同样,他虽然

① 本书作者的《代序——我思想中的诸多矛盾》。

② 同上。

③ 同上。

极敬佩托尔斯泰,并从中受益匪浅,但他却从来不信仰托尔斯泰的道德主义。显然,在别尔嘉耶夫那里,理性和道德都不是精神的最后宿地,精神必须寻找到一个比它们更为坚实且高于它们的东西。这一时期,易卜生关于个体人格对集体的反抗、陀思妥耶夫斯基对个体人命运的关注、尼采的价值重估等,都汇成一股潜在的力量影响着他。另外,与培根同时代却站在培根对面的德国第一位哲学家雅各·波墨,也深深地影响着他。雅各·波墨的基督教的三位一体思想,进到别尔嘉耶夫的哲学视域中。这种超自然主义的神性景观,对于他是一个全新的支点。这一时期,别尔嘉耶夫被各种哲学思想灼烫着,他太热了,用他的话来说,即处在“精神的困苦挣扎”之中。

1904年,别尔嘉耶夫参加《新路》^①杂志的工作。当时来看,他哲学心路的最终目标是建立一种还不太清楚的宗教哲学。1905至1906年,别尔嘉耶夫又同布尔加柯夫一起编辑《生活问题》杂志,力图汇集当时社会、政治、宗教、哲学、艺术中的各种新潮流。紧接着在几年中,别尔嘉耶夫连续发表了许多作品:《从永恒的观点出发——哲学的、社会的和文学的经验(1900~1906年)》(1907年)、《新的宗教意识和社会生活》(1907年)、《知识分子的精神危机》(1910年)等。可以看出,在精神困苦挣扎中的别尔嘉耶夫,对人的沉思已脱出一般的(即民族的、社会的、阶级的)视野,而进入了更高的境界。在别尔嘉耶夫那里,人既有人类普遍性,同时又有不可重复和不可置换的个体性。这时,他的哲学思想的定向已渐趋明朗。他所主张的解放,是人内在的精神解放,即人摆脱自然的受限状态,臻至神性的真理。

1911年,他的《自由哲学》出版了。这是他这一时期哲学思想的小结。此书的第一部分猛烈抨击了传统的形而上学—神学本体论,说它一直把那个空洞的概念,即巴门尼德的存在,当作生命的第一实在,并由此制造出一套纯属思辨理性的认识论来遮掩人的生存。因此,首先被纠正的应该是存在本身。集子的第二部分,探寻了历史的意义,旨在重建基督教的本体论。

随后,他的《创造的意义》(1916年)一书问世。这本书第一次充分传达了他的宗教哲学思想。^② 他的用意这时已十分清楚:当科学意识摧毁了自然主义的人类中心论后,必须新的基础上建构新的人正论,即在宗教基础上建构哲学人学。

为此,他首先对自己的哲学进行本体论的转换,与以自然为对象和奉行唯一终极

① 此为梅列日科夫斯基在彼得堡组织的“宗教哲学会”的喉舌。

② 晚年的别尔嘉耶夫在《自我认识》中回顾自己的哲学思想历程时说,他对青年时期的著作只喜欢其中的《创造的意义》和《历史的意义》两书。

实在的理性主义哲学划清界限。

他的哲学关注人,以人的自由、创造和爱为主题,认定存在的中心是人。他提出“猜破人的奥秘,也就是猜破存在的奥秘”^①。二十五年后他撰写《人的奴役与自由》,提出“要解开人这桩世间最幽邃的谜题”^②,这与此一脉相承。当然,这仅仅是第一步。问题还在于:对人究竟作什么样的理解。在《创造的意义》中,别尔嘉耶夫确认他的哲学是“自觉地以关于人的宗教启示的事实为目标”的哲学。他认为:人由于受“此世的诱惑”,即受理性主义的特别是受自笛卡尔以来的自然机械观的束缚,人朝向物质必然性,已失却自身的自由,堕入低等级的自然领域。那么接下来,该如何展开人的救赎呢?他认为,“人要恢复自己的尊严,唯有通过绝对的人——圣子的出世,通过神的化身才能实现”^③,即“通过基督再生为新的精神的人的亚当”^④。显然,作者在这里告诉我们,人的救赎不以社会历史进程的所谓规律或者人的自然本性为依据,必须经由上帝来完成。而且,他对十字架意义的强调,使这位上帝不再是一个在彼岸的抽象物,而是与人在一种活的关系中。这样,别尔嘉耶夫不仅从根本上批判了近代以来把人的价值观建在自然实在性上的谬误,而且还给人与上帝在存在意义上的交会找到了契合点。那么,人为什么可以通过基督走近上帝呢?别尔嘉耶夫认为:“人不仅出自此世,而且出自别世,不仅出自必然,而且出自自由,不仅出自自然界,而且还出自神。”^⑤一句话,这是由人的意识的二重性所决定。也正立足于此,别尔嘉耶夫指出,人不是自然的客体,是超自然的主体,是“存在的中心”、“全人”、“原初的亚当”、“小宇宙”。我们见到,在别尔嘉耶夫建构的哲学人学中,他把基督教精神与生存的本体论连接在一起,在神性整体的真理那里,找寻人的位置。至此,他对这种超验的价值原则和基础终身不渝。

需要补充的一点是,据别尔嘉耶夫多次述说,在他哲学思想拓展的过程中,他之所以皈依基督教,关键在于接受了陀思妥耶夫斯基塑造的那位传说中的宗教大法官的形象。^⑥我们见到,这位宗教大法官多少悟到了自由的辩证法。自由本来是入天性中的

① 别尔嘉耶夫:《创造的意义》的第2章,载于《哲学译丛》1990年,第3期。

② 见本书第一部分。

③ 别尔嘉耶夫:《创造的意义》,载于《哲学译丛》1990年,第3期。

④ 同上。

⑤ 别尔嘉耶夫:《创造的意义》,载于《哲学译丛》1990,第3期。

⑥ 陀思妥耶夫斯基:《卡拉马佐夫兄弟》,人民文学出版社,1981年版,上部“宗教大法官”一节。

根本秘密,人需要信仰自由和自由的信仰。但现实中的人,却往往无力承受上帝的赐与,不能净化自己的内灵,反而确信天上的面包与地上的面包不可兼得,甚至为了地上的面包,打出这样的旗帜:先给食物,再问他们的道德。于是,对自由的需求蜕变成对权威的需求,而自由,也变成了最令人难以忍受和最令人恐惧的东西。于是,大地上的精灵们纷纷起来,率领人群造反,在推倒圣殿的废墟上修造新的大厦。于是,羊群被搅散,走上了谁都不熟悉的道路——这便是人的自由的辩证法。追究起来,在自己的生存中,人从信仰自由走向否弃自由,这源于人自身的罪性,即人做了上帝的叛逆者和俗世的囚徒。无疑,这对以沉思人的自由、创造和爱为主题的别尔嘉耶夫具有重要的启迪。如果按照霍布斯的“自由即消除对人的障碍”,那么,在别尔嘉耶夫晚年写成的《人的奴役与自由》中,自由不再指消除人在自然生命需要中、在自然界中以及在道德良心进行社会选择中的障碍;自由更重要的是指消除人深层次上的内在的精神障碍。简言之,自由即精神自由,即人的个体人格向着上帝进行超越。

以后,爆发了俄国二月革命和十月革命。一开始,别尔嘉耶夫对此都倾注了巨大的热情,撰文预言革命的胜利。但随着时间的推移,社会革命所表现的精神的粗糙叫他不能忍受,幻灭感折磨着他。1918年,在他的宗教哲学的反思批判下,他写成了《不平等的哲学——给社会哲学方面的论敌的信》。对这一时期的战争与革命的总结,集中体现在他的《新的中世纪——关于俄国和欧洲命运的沉思》(柏林,1924年)一书中。

1918年,别尔嘉耶夫还创建自由精神文化学院,举办各种研讨班,讲授他自己的宗教哲学和历史哲学。1920年,莫斯科大学历史系和哲学系推选他为教授。1921年,他因涉嫌“策略中心”案被捕,次年再度被捕。1922年,他流亡欧洲,从此开始了他的漂泊生涯。

在欧洲,他先侨居柏林,1924年又迁至巴黎。这时的别尔嘉耶夫已经历了种种磨难。他在自传体的《梦与实体》一书中写道:“我经过三次大战,其中两次是世界大战,另外一次则是1905年与1917年的俄罗斯革命。在20世纪,我也经历了俄罗斯的精神文化的复兴阶段,经历了俄罗斯共产政治的统治;在欧洲,我体认了整个欧洲文化的危机,目睹了中欧的动荡不安、法国的沦陷、德国军队的掠城。就我个人而言,我至今依旧在流放之中,至我瞑目之日,依旧是一位放逐者。”对此,那些精神贫乏、缺少个性的人会漫不经心,会把它视作个人履历表上的事实。但这对于精神体验型的哲学家,却是再重要不过的了。因为他们的哲学认识朝向具体的生活,不是概念的抽象组合,

也不是讨论式的思想。别尔嘉耶夫就曾多次强调,他不是经院式的哲学家,他的哲学是与他个人的经验相联系的个体哲学,是由他的信念决定的,是从精神体验中诞生的。^①他说:“我有原初自由的体验,有与此相联系的关于创造新奇事物的体验和恶的体验,有关于个性及其与一般世界、与客体化世界之间冲突的尖锐体验,有摆脱一般政权的体验,有仁慈和怜爱的体验,有关于作为哲学唯一对象的人的体验。”^②

至此,别尔嘉耶夫进入了创作的黄金时期。在巴黎生活的几年中,他写了一系列他自认为最重要的著作,其中有:《自由精神哲学》、《论人的使命——悖论伦理学尝试》、《自我与客观化世界——孤独与交往的哲学体验》、《精神与现实——神人的精神基础》、《人的奴役与自由——人格主义哲学的体认》、《末世论形而上学的尝试——创造与客体化》、《神的東西与人的东西的生存的辩证法》。此外,他还写了另一类著作:《人在当代世界中的命运》^③、《俄罗斯共产主义的源泉和意义》、《俄罗斯的观念》。他认为,其中《论人的使命》和《人的奴役与自由》两书最具有特殊的意义,他的基本思想在此获得了最充分的表述。

这些年除著书之外,别尔嘉耶夫还在柏林创建了宗教哲学学院,到法国后仍继续积极开展活动。1925年,他创办《道路》杂志。在此期间,别尔嘉耶夫广泛地与文化各界主要人士进行交流,他在巴黎郊区的寓所成了法国的思想中心之一。

1948年3月23日,别尔嘉耶夫溘然长逝于写字台前。他整整走过人生77年。在创造中,他得到了安息。

二

别尔嘉耶夫曾多次强调,《人的奴役与自由》一书对于他有特殊的意义,最能体现他的形而上学的思想,^④印证着他为了价值重估进行过一场长期痛苦的精神挣扎,是他在找寻真理的漫长的哲学道路上结出的果实。^⑤的确,这本书可谓别尔嘉耶夫的“百科全书”,囊括了他所有的基本思想;而且,别尔嘉耶夫还竭力想借此书来反思自己一生的哲

① 别尔嘉耶夫:《我的末世论哲学》,载于《哲学译丛》1991年,第4期。

② 同上。

③ 别尔嘉耶夫认为此书比《新的中世纪》更好地表达了他的当代历史哲学。

④ 别尔嘉耶夫:《自我认识》,载于《哲学译丛》1991年,第4期。

⑤ 见本书作者的“代序”。

学历程。作者放在全书之首的《代序》，与其说是对全书钩玄提要，不如说是对他作为哲学家一生的评价。

在别尔嘉耶夫的哲学思想中，他自认为最重要的是：自由高于存在^①，精神高于自然，主体高于客体，个体人格高于共相—普遍的事物，爱高于规律。^②而其中最基本的是：自由与客体化的相互对立。

在他看来，客观的现实是不存在的，存在着的只是由精神的某种意向所产生的现实的客体化。这里，一方面整个世界生活和历史生活都由精神主宰，都只是精神的回声——在这点上，难怪有人称他为“20世纪俄国的黑格尔”；而另一方面，精神又必须对象化，要在对象化中获得自身的形式，这便是他所说的“客体化”。因此，在别尔嘉耶夫那里，“精神”和“客体化”具有形而上学的意义，显示了他对整个世界和人的基本看法。毫无疑问，如要进入别尔嘉耶夫的思想，必须首先弄清他的“精神”和“客体化”的含义。

别尔嘉耶夫的“精神”，与属于逻辑决定论、仅是一个概念的黑格尔的“精神”完全不同。它从生存论出发，指涉存在的终极价值，是个体人陷入存在的深渊、面临无意义时向上帝的哭告，即指主体性，在主体性中发生超越，亦指自由、创造活动、个体性和爱。也正在此意义上，别尔嘉耶夫把自己的哲学称为“精神哲学”、“自由精神哲学”。另外，“精神”在别尔嘉耶夫那里具有二重性：既可以返回内在自身，也可以自我异化、外化。同样，在人的生活中，“精神”也具有二重效果：既使人自由、独立，也使人的意识变得狭隘起来，仅受某种观念的支配。那么，实际上，“精神”对于人究竟显示了哪一重性和哪一重效果呢？别尔嘉耶夫认为，在自然力的统治下，人受自然界的挤压，于是发明科技，征服自然界，以回到主体的位置。但当人回到主体的位置后，在找寻走出封闭的主体性的出路时，精神的意向发生了迷误：没有引导人沿着超越的方向，去与上帝进行存在意义上的交会，却引导人走进客体化世界。这里，“精神意向的迷误”就是精神的客体化。

那么，客体化是指什么呢？别尔嘉耶夫认为客体化即异化、外化、自然化。具体说，客体化不再仅仅是社会历史的范畴，仅指经济—劳动（马克思）；也不仅限于人的意识形态、宗教领域（费尔巴哈）；更不单指“人们中间的普遍的社交方式”（卢卡奇）。客体化指人的本质存在与历史境遇之间的冲突，指在这种冲突中人自身本质的扭曲，

① 指巴门尼德的“存在”。

② 见本书作者的“代序”。

人被向外抛出。这里的“客体化”不是一种中性现象和肯定的事实,它标志世界的堕落和人受奴役,同时,它又是产生这种现象的原因。也正在这层意义上,别尔嘉耶夫说:“只有主体才是存在的。”“世界真实地存在于非客体化的主体中。”^①

在精神的客体化中,别尔嘉耶夫认为最主要的是:思想过程的客体化。这一客体化的集大成者,则是自然主义的形而上学。他说,从高尔古尔,特别是从巴门尼德开始,便一直把一个空洞的概念——存在奉为终极价值根据,从而掩盖了个体人的真实生存,霸占了人求索真理的决定权。其实,这个存在即康德所说的“超验的幻象”,它是“客体化的抽象思维的极致”。因此,别尔嘉耶夫强调,真正的自由精神根植于“无物”、“无底”、“非存”,要从深渊(Unground)中导出。他极尖锐地说:哲学面临的选择只有两种,要么承认存在高于自由,要么承认自由高于存在。^②我们看到,别尔嘉耶夫的一生和《人的奴役与自由》全书,都在首先抗击这种作为虚无主义本源的西方传统形而上学。他把这视为正义的、神圣的、基督教的反抗。

当然,不仅在哲学上,而且在宗教、政治、道德、艺术和生活上,他也坚决反抗由这种概念实在论建立起的一整套有关国家、社会、民族、教会等方面的理想的或现实的等级秩序。他认为这些都是客体化的产物,他把这些统称为“客体化世界”。这亦即一个普遍的、法则的、必然性的王国,一个充满种种幻象的虚拟的王国。通常所说的“世界统一”、“世界和谐”、“历史规律”等,是这个王国的上等公民。它们纯粹维系于逻辑的、自然的、国家的法则,都以个体人生存的痛苦为抵押。因此,别尔嘉耶夫认为,从生存论出发,可以毫不夸张地说,它们连一只猫、一只虫豸的价值也不抵。过去,陀思妥耶夫斯基不能接受的,也正是这种不抵一个受苦孩子的眼泪价值的世界最高和谐。现在我们又看到,别尔嘉耶夫也把这张进入世界最高和谐的门票退了回来。

但是,人的倒错恰恰正在这里:把经验领域中即客体化世界中的有限之物神圣化,信仰不具有真实的终极价值的代用品。这种不问信仰的对象性实质,不责难究竟是什么冒充了上帝的做法,难道还没有被人类20世纪的苦难史所证实?这种代用品的虚假性,难道还没有被它们在人的历史境遇中所发挥的作用彻底揭穿?对历史的过去,我们无法负责,但现在的我们,还有什么理由再让一些人假最高真理之名,再去虐杀千百万无辜的良民?价值的全面重估难道还不是我们的当务之急?显然,《人的奴役与

① 别尔嘉耶夫:《我的末世论哲学》,载于《哲学译丛》1991年,第4期。

② 见本书第二部分第1章“存在与自由”。

自由》一书正基于此义。它把现实的各个领域纳入它的视域,对存在^①、上帝^②、自然、宇宙、社会、文明、自我、权力、国家、战争、民族主义、贵族主义、资产性、财产、金钱、革命、集体、乌托邦、社会主义、爱欲、性、美感、艺术等,进行了全面地剖析。完全可以说,这本书所触及的范围之广、力度之深,在别尔嘉耶夫那里,也是仅此唯一的了。

在此,更重要的,当然是关于人的救赎的沉思。

陀思妥耶夫斯基曾说“精神是双刃利剑”,这话一点不错。别尔嘉耶夫也认为,既然世界的堕落和人受奴役是精神所致,那么,救赎的重任也只能委以精神。换言之,救赎不是人的本性的、道德的和理性的要求,也不是历史现实的要求,而是精神的要求。用别尔嘉耶夫的话来说,即是向着精神奇迹复归,即精神返回自身,返回自由。他的理由是:人的本性中含摄着自发的魔性源头,使人囿于自然^③力;理性没有整体性和个体性,总趋向于类概念的思维;道德虽然在个体人那里凭藉个体人格、良心可以践行,但在集体那里就往往难以实现;历史现实是经验形态中的有限之物,能提供的仅仅是自由精神用以活动的场所和材料而已——一句话,唯自由精神,能引导人走出万劫之邦,这是人救赎的希望所在。为此,他热切地呼唤我们企盼强大的震撼人心的新信仰的确立,呼唤我们企盼新精神热潮的到来,呼唤我们准备新王国。这自由精神,当然指基督教的精神,亦即《圣经》中的上帝关于超自然的启示,亦即福音书中关于上帝之国来临的福音。这不是无数个真理中的一个,而是真理的本身,是一系列形而上学真理的基础。

如何理解和实现这种精神,其关键在于:人具有什么样的本质和价值。《人的奴役与自由》全书的第一段话,向我们传达了别尔嘉耶夫对此的基本看法,他认定,人不是自然事实的存在,不以自然实在性为根据。这里的“自然”不作为文化的、文明的或者超自然的、神赐的对立物,也不取其宇宙之意,更不是一种与灵魂有所区别的物质的空间世界。别尔嘉耶夫的“自然”,是自由的对立物。在这点上,他把康德对自然秩序与自由秩序的划分称作“永在的魅力”,认定是康德之所以没有像后来德国唯心论大师们那样陷入泥潭的原因所在。为此,别尔嘉耶夫认为基本的二元论应指自然与自由、自然与精神、自然与个体人格的对立,并认为二元论比一元论正确。接下来,他进一步把“自然”界定成“客体化世界”、“异己性”、“决定性”、“非人格”。具体说,“自

① 指巴门尼德的“存在”。

② 指传统的思辨神学中的“上帝”。

③ 指与自由相对立的另一维,而不仅指自然界。见本文后面对“自然”的解释。

然”即指宇宙自然、社会、民族、国家、教会等共同体以及它们所彰显的共同性。这样，在别尔嘉耶夫那里，人作为一种非自然的存在，就不以这些共同体和共同性为自己的本质和价值。他批判近现代入学的根本错误即在于，把人放在这些自然实体上，让有限之物遮盖了人自身携带的上帝的意象；而这也正是《人的奴役与自由》全书所论及的人的奴役之最。所以他认为，人要获救，人的本质和价值的重心必须发生根本的转移，即必须从外在的自然实体移至人内在的精神。

在别尔嘉耶夫那里，“人即个体人格”，“人这桩谜由个体人格铸成”，“人的问题即个体人格的问题”。“人格”在希腊语中是 *ὑπόστασις*，表示“移近”、“置换”；在拉丁语中是 *persona*，表示“面具”、“伪装”。后来，经长期演变，词义才逐渐固定下来，即表示“理性的、个体人的存在”。但是，在不同的哲学家那里，这却有不同的理解。托马斯主义把它与物质联系在一起，莱布尼兹把它规定为自我意识，康德把它放进道德领域，系于自由，至此，人格虽然不再是诸多自然现象中的一桩，但因为康德的道德是理性化的产物，这等于又杀死了人格。而当代的舍勒，则强调人格与行动的关系。别尔嘉耶夫把人格视为一项行动、一个姿态、一种意象，指涉精神、自由、创造、超越、爱。他强调人格的个体性、整体性、潜在性以及它的不可重复、不可置换、不可模拟等特性。由此，他提出必须重新审视：一、整体与部分的关系；二、共相与个别的关系；三、一与多的关系。

但当别尔嘉耶夫把人界定为个体人格时，更重要和更有特色的是：他有一个新的神性景观，即反对人的不要上帝的自我完成，不把人仅仅放在经验层面上，而是把个体的价值与超个体的价值结合在一起，在人的生存中引入神圣的本源。在他看来，个体人格自身不能自足，“如果没有一项比个体人格更高的存在存在着，没有一个可供个体人格进入的冰清玉洁的世界，那么，个体人格则不可能走出自身，去实现自身丰盈的生命”^①。这里所言及的“他者”、“更高的存在”、“另一个世界”，即指《圣经》中的上帝。对此他曾多次说：“我不怀疑上帝的存在，我的烦恼痛苦不在这里。人无法杀死上帝。”^②“我只相信，对上帝和天国存在的精神—经验的证明。”^③“我一直向往着不同于‘这一’世界的另一个世界，并以为这另一个世界不是别人的，而是我自己的。”^④

① 本书的第一部分。

② 别尔嘉耶夫：《自我认识》，载于《哲学译丛》1991年，第4期。

③ 同上。

④ 同上。

由此我们见到,在审视人时,别尔嘉耶夫既脱出传统的概念实在论,又不像尼采那样强调人的自我超越性而超越的目标却又是缺如的,以至于总给超越蒙上一层虚幻性,“超人”总好像是“云雾中的彩色配偶”。这里,别尔嘉耶夫把人格主义的全部要义规定为:在内在世界,个体人格凭藉上帝的意象拓展自身,即人要贯注神性,要透过神的折射,要由神性启明;在外在世界,真理的实现则意味着现实世界、社会和历史对个体人格形式的隶从。^①

当个体人格只有面向上帝才能进行超越、实现自身的生命,即人的存在只有导入神性的本源时,人的全部精神性问题的焦点自然指向有关上帝的理论。而且,现实生活中往往“有病乱投医”,这个世界太破碎,太扭曲,太混乱无序,人太渴求一种聚合力,为减轻俗世的痛苦,上帝则愈来愈理所当然地成为人偶像崇拜的最后栖身之地。因此,上帝究竟是哪一位?这种追问就显得十分重要和紧迫。别尔嘉耶夫和他的《人的奴役与自由》,也正扼住了这个问题。他认为,那种人观念中的上帝、客体的上帝,是人意识的客体化产物,携带人意识的有限性,烙印着传统形而上学和各种人文学的痕迹。在那里,上帝要么被抽象为一项概念,是“所有一切的统一”;要么被具体用来与社会和自然中的任何事物、任何关系进行类比,即上帝是君主,是判官,是护身法,是世间的手艺人……因此,实际上,人类认识上帝的历程更多地把魔鬼当成了上帝。但无论如何,真正的上帝只有一个。正基于此,别尔嘉耶夫肯定,费尔巴哈的正确不表现在对上帝的态度上,而表现在对上帝观念的态度上。^②他认为,那种把自己视为上帝,为了自己而摧毁上帝的无神论不足挂齿;但为了上帝而摧毁人们陈腐观念中和幼稚幻想中的上帝,则是一副极有效力的醒脑剂。这种无神论是否定的神学。也正基于此,他有力地批判了种种伪神学,它们貌似以谈论上帝的话为己任,但却亵渎和侮辱了上帝。他说,神学和形而上学的理智概念游戏,把上帝变成了一位绝对的、至高无上的君主,从而推行共相—普遍对个别—特殊的统治。其中,尤以思辨神学炮制的神正论为上乘。

那么接下来,在别尔嘉耶夫那里,上帝究竟是哪一位呢?这当然指《圣经》中的、福音书精神^③的上帝。这位上帝是“大神秘”,是“自由精神”,是“与人在存在意义上的交会”,是“牺牲的、受苦受难的十字架上的启示”,是“钉死的爱”,是“与客体化世

① 本书的第一部分。

② 本书第二部分第2章“上帝与自由”。

③ 别尔嘉耶夫把福音书精神与福音书的寓言作了严格的区分。在后者中,上帝的形象是判官,不是拯救者,蕴含着暴虐的因素,体现了强烈的复仇观。这常成为正统的地狱维护者的依据。

界秩序的抗争”。或许,其他称名的上帝,也不乏这位上帝的某种特性,但别尔嘉耶夫之所以认定是“这一位”,重要的是:这位上帝克服了与人之间的鸿沟,是活的存在,即作为超个体的上帝与个体人之间有了关联域;而这正是通过上帝的仁爱——牺牲自己的儿子以拯救受苦之人来实现的。被钉死的基督显示着上帝与人同在。这有十字架为证,有别尔嘉耶夫自身的精神-经验的证实,因此,别尔嘉耶夫强调,人“通过基督而再生为新的精神的人的亚当”,其意义也正在这里。对于怎样才能走近上帝,他指出,作为一种内在的精神体认,这取决于个体人在发掘生命意义时的内在深度,取决于人意识结构的变革。^①在他看来,人的意识结构由“奴隶”、“统治者”和“自由人”三种成分组成。意识结构的变革意味着人不做“统治者”和“奴隶”,只做“自由人”。对于怎样才能传达出人走近上帝的这桩事实,虽然他一再表示这极为困难,但态度却非常鲜明:上帝的真理在约定和象征的形式中,不能取用概念的形式去表达。

现在我们已知道,别尔嘉耶夫把人格主义革命视为一条通往另一个世界的途径;而另一个世界——上帝之国,这不仅是人格主义革命的前提和基础(“没有超验的,也就没有人的超越”),也是人的希望、未来和理想。对上帝之国的信仰,涉及末世论的问题。这对于他不仅仅是一种情感,他曾说自己一直有着很强烈的末世论情感,一种临近灾难和人世终结的情感;为此,他甚至把自己的哲学称为“末世论哲学”,把基督教主要地理解为一种末世论的东西。在此,别尔嘉耶夫剖析了上帝之国与乌托邦的本质区别。乌托邦自身含有整体性,因而,也具有凝聚力;正基于此,乌托邦自身比那些理性化的蓝图更真实得多。但乌托邦的价值依据,却要么建在历史规律上,要么建在人的道德理性上,要么建在教皇国的神权政体的基础上。其实,这些都是上帝之国在人意识中的扭曲,都遮盖了上帝之国的本真面目。他指出,真正的上帝之国实现在精神的启示之中,以人的内在精神解放为尺度。这种上帝之国意味着世界终结、历史终结,亦即客体化终结。为此,他提出以个体人格的不朽战胜死亡的恐惧,提出时间的三个维度,即“宇宙时间”、“历史时间”、“存在时间”。

当代许多大哲学家都拒绝把自己复杂深奥的思想从著作中抽出来加以解说,甚至怀疑能否抽得出来。当然,别尔嘉耶夫也有同感。他曾多次强调他的思想中存在着矛盾、悖论和非理性的倾向,他没有完全了解自己,他无法述说自己。

① 见本书第一部分。