

# 白银时代俄罗斯宗教哲学的思想路向和主要贡献

19世纪末、20世纪初尽管被称为俄罗斯文化的白银时代，但就哲学而言，它堪称是俄罗斯历史上最为辉煌的一页。那是个极富创造力的时代，几乎每年都有卓越的著作涌现出来。文化（主要是文学）上的白银时代成了哲学上的黄金时代。在俄罗斯，哲学果实成熟要晚于文化的其他领域，正应验了黑格尔的名言“密那发的猫头鹰黄昏时才起飞”。我们可以从十月革命前后俄罗斯宗教哲学著作的出版情况窥见宗教哲学复兴之一斑：

1914年：帕威尔·弗罗连斯基：《真理的支柱和堡垒》；

1915年：西蒙·弗兰克：《知识的对象》；

1916年：尼古拉·别尔嘉耶夫：《创造的意义》；

1917年：谢尔盖·布尔加科夫：《永不熄灭的光》；

1918年：特鲁别茨科伊：《生活的意义》；诺夫哥拉德采夫：《论社会理想》；罗札诺夫《我们时代的启示》。

二十世纪的俄罗斯宗教哲学大致可以分为三大类别：一是以布尔加科夫和弗洛连斯基为代表的宗教宇宙论，主要思想倾向是继承柏拉图主义和东方教父哲学传统，强调宇宙万物的神性和对造物世界的神化改造。另一派是以别尔嘉耶夫、舍斯托夫、卡尔萨文为代表的基督教人本主义，其特征是把人类与社会历史作为哲学思考的核心和出发点，特别关注人的存在和命运、人的自由、人与上帝的关系等问题。弗兰克的哲学本体论、宗教伦理学和社会学也属于这一派别。第三种是以洛斯基和弗兰克为代表的所谓“纯粹哲学”派，它侧重于认识论的建构，不过这种认识论是一种本体主义的认识论，它企图超越当时西方流行的主观主义、心理主义，强调认识不是主体对客体的反映或概念把握，而是一种生命体验，是存在自身中的直觉。当然，这种划分并非绝对的，也并非每个哲学家只归属于其中的一类，如弗兰克就既属于第二类，又属于第三类。其中最能体现俄罗斯精神、影响最为巨大的是人本主义派别或存在主义派别。这种哲学渗透着深刻的人文精神，是在现代社会对人的精神世界之实在性的确证。

## 1. 精神世界的独特性与人的神性本原

宗教哲学认为，认识世界就是认识人，世界的谜底隐藏在人当中。“一种哲学，如果它竭力否定人在世界上的特殊意义、否认人是对世界的奥秘和意义的认识的特殊来源，就会陷入内在矛盾，身染致命的顽症。”<sup>[1]</sup>“意识到人是世界的中心，人身上隐藏着世界的谜底，并且超越于世界万物之上，这种意识本身是任何哲学的前提，没有这个前提就没有办法谈论哲学。”宗教哲学家并不认为人是世界的一部分，他本身就是一个完整的世界。人不仅仅限于他的外部表现，而是另外一种大不可量的东西。这就是人的精神世界。在俄国哲学家眼中，精神不是简单的肉体的对应物，而是一种具有神性的超越之物，是人的最高本质的表现。他们不是把人的精神生命作为现象世界的一个特殊领域，作为主观的领域或经验世界的映象，而是作为一个独特的世界，一种独特的实在。

俄罗斯哲学家对人的精神性的确证既是对近代西方哲学中居主要地位的抽象理性主义的批判（这种哲学思维是把思想过程客体化并变成独立的外在实体，而把精神自然主义化）；同时也是对现实的经验世界合理性的质疑（揭露人在其中的奴役与生存悲剧）。对理性主义和经验世界的不满导致对另一种世界的渴望，这就是精神的世界。他们充分肯定了这个精神世界的价值和意义，揭示了人的精神世界的实在性，这是一个更合理、更完全、更深刻的存在，它蕴含着现实世界中所没有的绝对真理、最高幸福和终极意义。

这个精神世界既有别于中世纪的上帝，也非先验的形而上学的构想，更非脱离现实的主观臆造。它是一种真实的存在，与经验存在具有同样的实在性，弗兰克说：“我所寻求的东西不仅存在着，而且它的光已达到了世界并对世界发生了作用。”

对人的精神实在性的证明，表现了俄罗斯哲学家对现代人类生存与命运的热切关注和深刻反思，这与现代西方人本主义不谋而合。不过俄罗斯哲学家所倡导的不是传统意义上的人道主义，而是基督教人道主义。在俄罗斯哲学家那里，人的东西与神的东西具有不可分割的内在联系，但又不能完全等同。人的灵魂深处固有神的本原，但它并不对人轻易显现，只有痛苦的内在修行才可能找到这一本原；只有找到这一本原并生活于其中的人才能成为完满的人、完全幸福的人。有意义的生命就是走向这一本原的过程。同时，神也只是人的神，离开了人的神，或在人之外的神，就不是真正的神，而是僵死的“偶像”。换言之，这也就是上帝的内在性。在俄罗斯宗教哲学中，上帝不是至高无上的外在权威，而是在人的内心深处揭示出来的，或者说是在人生的痛苦与悲剧中找到的。只有沉入到自己灵魂的最深处，才能“与活的上帝相遇”。所以，在俄罗斯观念中，“拯救”与“恩典”也不是来自外部，而是在人的生命之中对上帝的内在把握，是对生命的精神改造。甚至天堂与地狱、天使和魔鬼，都只存在于人的心里，是人的精神生命之不同状况的表现。别尔嘉耶夫精彩地表达了这一思想：“地狱之悲剧不在于上帝不能为有罪者洗清罪孽，而在于有罪者自己不能给自己洗清罪孽；地狱不是有罪者在其中受苦的外在环境，而正是一种绝对的孤独，在这里，生命中被压低的良知的呼声，用可怕的不灭之火焚烧着罪孽者”。

## 2. 对民粹主义的批判

俄罗斯宗教哲学既是对肇始于基列耶夫斯基和霍米亚科夫的早期斯拉夫派的思想路径的肯定和继承，又是对俄国革命民主主义、民粹主义、社会主义、激进主义等思想传统和流行思潮的反思和抗击。说俄罗斯的宗教哲学家是一群不谙世事、离群索居、只

知埋头于书房的怪异知识分子是有违历史真相的。俄罗斯宗教哲学的滥觞直接刺激于俄罗斯的社会现实，是对当时盛行的历史理性主义、功利主义、道德虚无主义的批判。他们的贡献在于他们重申了个体价值的至上性，将精神置放到了一个突出的位置，而精神的至高无上性只有在宗教的背景下才能够得到保证和被理解。尘世的伦理学无法取代信仰的力量。无神的道德规范只具有有限的效能，在更广泛和更深层的领域它便失去了威力。宗教哲学批判了在俄罗斯有着深厚传统根基的而在当时又颇为流行的民粹主义思想潮流，弗兰克认为，民粹主义有三个基本特征，即虚无主义的功利主义、道德主义和反文化倾向。虚无主义的功利主义表现为否认一切绝对价值，把为多数人（或人民）主观物质利益服务当成唯一的道德目的；而道德主义则要求个人的严格的自我牺牲和私人利益（虽然是最高的和最纯粹的）对社会服务事业的绝对服从；而反文化倾向则是企图把所有人都变成“工人”，为了实现道德要求中的普遍平等和团结而把最高想要压缩到最低极限。弗兰克所言的民粹主义非指某种特定的社会政治流派，而是一种广泛的精神潮流，集各种各样的社会政治理论和纲领于一身。民粹主义的潮流从大约19世纪七十年代起至20世纪初的十多年时间里在俄国社会和知识分子当中占据了主导地位，知识分子的上帝是人民，唯一目的是多数人的幸福，他们相信这种道德努力的目标一定能够实现，而且是以绝对形式实现的。高于人民的东西来自魔鬼，因而应当否定其价值并与之作战。上帝只有一个，那就是“人民”，其他所谓的上帝如高尔基所言只能是伪上帝、偶像或魔鬼，追随他就意味着追随幽灵。抹煞绝对价值、对他人（“人民”）主观利益的神圣化的合乎逻辑的结论就是生命没有任何客观的、内在的意义，生命中唯一的幸福是物质充裕和主观需要的满足，因此人应当做的只是把自己的全部力量献给大多数人的命运之改善，拒绝这一点的一切人与事都是恶，都应当无情地消灭。

俄罗斯宗教哲学拒斥价值颠覆的意向，看到了道德虚无主义的严重后果并对其进行了狙击，力图深入到最后根柢、通过揭示虚无主义的道德和宗教哲学基础，肯定宗教价值的绝对性以及人与上帝相遇的必要性和可能性，以此来校正虚无主义的错误和片面性。这可以说是俄罗斯思想家们对世界文化的一大贡献。刘晓枫说：“虚无主义就是俄罗斯文人首先站出来与之抗争的。当虚无主义尚未像瘟疫一样在思想界蔓延，俄罗斯文人就开始反驳它，与之作殊死的搏斗。”<sup>[2]</sup>

### 3. 建构基督教的人道主义

俄国的人道主义打上了基督教的烙印，是基督教的人道主义。在俄国哲学家眼里，基督教精神与人文主义精神是一致的，甚至可以说基督教精神就是人文精神。但是，无论是基督教精神还是人文精神，俄国宗教哲学都有与传统不同的理解。传统的基督教把上帝当作万能的主来信仰，认为上帝是人和世界的统治者、管理者和审判者，是至高无上的权威；而文艺复兴时代则产生了与此直接对立的意识并在此后的几百年里一直占据着统治地位：人一反自己弱小和受奴役的地位，一跃而成为专制的君主、最高的统治者及整个世界存在的主人，先前上帝的宝座让位于人，人成了地上的神。俄罗斯宗教哲学力图在二者之间寻求一条中间道路，既反对神的专制，也反对人的专制，这就是神人性思想。俄罗斯宗教哲学家并不认为神人性思想是他们的首创。他们在古希腊罗马世界看到了这第三种观念的统治，“按照这种观念，人既不是毫无内在价值的动物，也不是生命的专制主人，而是力量虽有限，但具有高级本体论纲目和崇高价值的动物，好似神的弟兄。”<sup>[3]</sup>古希腊罗马是最早认清并以高尚形式逐渐阐明人的尊严、人形象和美的地方，因而是“‘人道主义’的真正故乡”<sup>[4]</sup>。

但是，这种人道主义存在着一个严重的缺陷，这就是人与神相似缺少在绝对信任基础上的神人间的一致和内在关系，人们难免会产生这样的怀疑：神是否关心人的命运？这样一种缺陷被基督教克服了，基督教给它补充了神和人之间有机联系的思想。宗教哲学家认为，在基督教中，上帝是一位慈父，上帝与人之间的联系就是爱的联系。在这样的基础上建立起来的是一种全新的、公道的、健康的关系，而不是人对上帝奴隶般地服从或反抗。反抗也是一种奴性的表现，因为“只有奴隶才需要为自己的自由而斗争，推翻暴政，抛掉自己身上的枷锁和镣铐。自由民，尤其是贵族，不举行革命；皇太子，王位继承人，并不感到自己愿为父亲效力的自由有任何损害和限制，因为他自己就是父王利益和尊严的共享者”<sup>[5]</sup>。自由人的尊严，要求他不把自己看作是执拗的奴隶，而是看作身居高位倍受崇敬的人。人得到了上帝的庇护，属于上帝的“家族”，同时，人又在向上帝呼告，献身、参与和服务于上帝的事业。“上帝和我们同在”，在这种同在在中，人才能找到自己真正的本质并全面地实现自己。人离不开上帝，但上帝也同样离不开人，只有神一人才能创造奇迹。人身上固有的神性使人趋向于上帝，基督的神人性就是人本质中蕴含的可能性的实现。“真正的人是一种比只是人更大的东西。可以说，人的人道就是人的神人性。”<sup>[6]</sup>

正因为上帝不是判官，不是绝对的君主，而是拯救者，人才不会心存恐惧地面向上帝，而是怀着虔敬之心奔向上帝。奔向上帝的路不是通向奴役的路，而是解放之路，自由之路，实现之路。人是一种需要不断拓展自己的存在物，它必须走出自己封闭的小圈子，在走出自己的小圈子之前，人还不能说是真正的人，他只具有了人的外观，是潜在的人。人如何脱出潜在状态而使自己充满实在的内容呢？苏格拉底开出的药方是反思自己的生命，反思就是与自我的分离，就是作为一个旁观者和超越者来审视自己，这种审视具有居高临下或局外人的意味，仿佛审视的不是自己而是别人。马克思提出的对策是社会实践，社会实践使人由自然状态走向社会状态，人的潜能在社会实践中得到了培养和发挥，人得以从自己原初封闭状态走出来，在一个无限广阔的舞台尽情表演。别尔嘉耶夫则认为真正的超越是通向上帝之路，在这里，发生了人与上帝、与他人、与世界的内在生存的交遇。这条道路是生存的交会，不是客体性的交往。个体人格只有通过这种方式才能实现圆满人格，舍此都将导向客体性，使人的本性异化，迷失在茫茫的客体世

界中。

#### 4. 对自由的崭新理解

俄罗斯宗教哲学的一个突出问题是自由问题，宗教哲学家对自由的思考同样离不开人与上帝的关系。传统的基督教对上帝的理解以及对神人关系的规定似乎没有给人的自由留下空间，所以才有文艺复兴对神的统治的反叛，在俄罗斯宗教哲学看来，对上帝的信仰不仅并不妨碍人的自由，而且还是自由的保障。宗教哲学所理解的自由主要是精神自由，精神自由不同于西方学院哲学所说的“意志自由”，在传统哲学中，自由等同于意志自由，而意志自由又等同于选择的自由，即既可以向右转也可以向左转的自由。而在宗教哲学那里，自由意味着某种完全不同的东西，别尔嘉耶夫说：“人的自由的根源在上帝中，人的自由与他的生命有着同样的源泉。”<sup>[7]</sup>自由是人的独立性和内在的决定性；它是一种创造性力量，而不是人在所遇到的善恶之间进行的选择，它是对善和恶的创造。宗教哲学家的自由观与萨特的存在主义有着很大的不同，萨特强调自由是不得已的，人被判了自由的徒刑，他不得不时时作出选择并对自己的行为负责。宗教哲学家无法忍受这种自由。在他们看来，不得不作出选择的那种状态给人的是压迫的、非决定性的、甚至是不自由的感觉。自由是不受任何限制，它既从内在的束缚中解放出来，又从外在的束缚中解放出来：自我限制对他来说与外在的压制一样的不自由<sup>[8]</sup>。自由实质上是神的生活，只有上帝中的生活才是自由（别尔嘉耶夫）。宗教哲学当然并不排除自由意志，但认为它只是“最初的自由”，他们所理解的自由意义要比这更多。这就是第二种意义上的自由，即作为一种创造力的自由（它突出地表现在艺术创造中）。宗教哲学家把自由看作“精神的内在动力学”<sup>[9]</sup>、精神生活的原则，它与精神相近：

“精神是不受外界和客体限制的自由，在那里，深刻的和内在的东西决定一切。”<sup>[10]</sup>自由是自我决定的精神，但这并不意味着被人身上的既定的生理学的或心理学的因素决定，因为自由能够被解释，被理性地推导。它不是精神本身以外的任何因素的结果，不能被散漫的理性范畴所掌握。

自由不可能从自然世界中导出，因为这是必然的或决定论的王国。那么，什么是自由的起源呢？别尔嘉耶夫有时称自由是没有原因的、无根据的。并引进了 *Ungrund* 这个概念，这个概念主要来自神秘主义作家雅可比·波墨，它是指“处于宇宙的整个生活的中心”的神秘的深渊（abyss）。别尔嘉耶夫宣称：Ungrund中既潜伏着恶的可能性（不是它的现实性），也潜伏着假想的自由。

宗教哲学看出了两种自由（意志自由和创造自由）都可能会堕落，变成它的反面。“形式的”自由的实施可能会导致独裁和利己主义，每个人只寻求他或她假定的利益采取选择恶的形式，不顾他人或以他人作为代价的自我肯定。个人从而在其本性上变成更低级因素的奴隶，罪的奴隶。至于作为创造力量的自由，它能导致以普遍的福利或幸福的名义的社会的创造，自由在这种创造中被消灭了。要避免自由的堕落，基督的恩典就是必须的，基督的恩典照亮而不压迫。“只有基督教的启示，神一人的宗教，才能够调和两种自由。”<sup>[11]</sup>

自由的精神不仅抵制客体化的自然的压力，而且抵制社会的压力。例如，它并不以消极的态度接受社会教导的伦理准则或道德信条。“基督教的良心被迫承认精神独立于社会，个人的良心在其全部深度上不依赖于任何社会的集体性。”<sup>[12]</sup>。“人精神上最重要的东西肯定不是来自社会的影响，不是来自社会环境；它来自内部，不是来自外部。”<sup>[13]</sup>。社会的压力或影响容易把人塑造成一个模型，然而每个人都是独一无二的和不可重复的。在这种意义上，一个人进入世界意味着连续性的断裂。当然人不应当被视作“没有窗户的单子”、与社会分离的个体，显示于真正的共同体中的社会关系，在其中每个人的独一无二性被认可和受到尊敬并同时丰富了共同体。换句话说，一个人的社会应当体现 *Соборность* 的俄罗斯理想。然而，按照别尔嘉耶夫，人不能仅仅在社会中得到实现，而是倾向于无限和神。个性是一个宗教范畴。就是说，人只有在与上帝相关时才是人。的确，如果宗教的维度不被认可，如果人不只是一个社会成员这一点不被理解，那么就不可能有真正的人的社会。真正的人道主义要求对上帝和人类上帝定向的信仰。只有以这种方式个人的价值才能被充分认识。一个人的社会应当允许每个人个性的自由发展，因为个性不是某种从一开始就以完成了的形式给定的东西，而是不得不通过创造性自由的实践来形成。这种发展包括精神生活的发展，在上帝中的生活的发展。

总之，在俄罗斯宗教哲学中，自由是个非常重要的课题，别尔嘉耶夫甚至称“我把自由，而不是存在，置于我哲学的基础位置”<sup>[14]</sup>，“自由的问题是著作的中心”<sup>[15]</sup>。自由是无价的，不是某种用来交换或转让的东西，它不只是个道德问题，而且也关乎真理。只有通过自由和在自由中才能够接受真理。宗教哲学家反对各种形式的极权主义，不管是德国国家社会主义的极权主义还是共产主义的极权主义。认为个人只有作为社会有机体的一个细胞才有价值，这种看法，他认为是可憎的。“肯定国家是人的奴仆而不是更高级的价值是最为根本的。”<sup>[16]</sup>人类应当在社会中认识他们自己，而不是作为与他们的同类孤立的单元，这一点无疑

是正确的。但是认为他们仅仅为社会而存在就否定了自由人的价值。

## 5. 俄罗斯的存在主义

俄罗斯的宗教哲学明显地带有存在主义的倾向，尽管多数宗教哲学家们也像海德格尔、雅斯培、马塞尔等一样不接受这个标签。俄罗斯的存在主义是基督教的存在主义，其核心和要旨是尊重个人的价值，强调人的精神自由。有意思的是西方的哲学和文化运动在彰显人的价值时，首先是推倒了神的座席，以理性代替信仰。而俄罗斯理念则并没有剥夺信仰的地盘，相反他们是在信仰中找自由。在高扬人的价值时，他们没有借助理性的力量，也没有把理性抬到至高无上的地位，像18世纪法国的启蒙运动那样，一切都拿到理性的法庭前审判，而是走了一条截然不同的道路，他们发现理性并非一种解放人的力量，而是钳制和压迫人的思想工具。在冷冰冰的理性前，人毫无自由和尊严可言，理性不是表征和拓展了人的自由，而是限制和扼杀了人的自由。他们充分看到，确切地说是感知到了理性的限制，并以近乎夸张的形式表达了对这种限制的抗议。最突出的例子要数陀思妥耶夫斯基和舍斯托夫。

舍斯托夫继承了早期斯拉夫主义者和索洛维约夫所开创的批判西方理性主义的传统，拒绝承认在知识的获取中，理性具有至高无上的地位，坚持认为其他的因素，特别是直觉在认识中也有着重要作用。

舍斯托夫认为西方的理性主义哲学扭曲了生活，理性主义形而上学只承认那些能够被塞入他们的精神结构、他们的体系的因，而把其他东西归进偶然的和不重要的领域。在他看来，自亚里斯多德以来，理性成了生活的霸主，活着就是思考（to live is to think），把生活和思想划了等号，这是非常荒唐的。他与这种在西方思想生活中占据了统治地位的理性主义传统进行了不懈的和殊死的斗争，把矛头不厌其烦地对准了理性主义哲学和科学主义。

理性主义的真理是雅典的真理，还有一种真理也许更为重要，却被人们忽视了，这就是耶路撒冷的真理。舍斯托夫明确地把雅典与耶路撒冷对立起来。与欧洲中世纪经院哲学不同的是他并未企图让信仰投靠到理性的旗下，中世纪哲学在绞尽脑汁地为上帝的存在寻求证明，以使信仰有一个牢靠的根基，这时他们感觉到他们唯有求助于理性，因而他们不仅没有驳倒理性，反而强化了理性，事实上在中世纪并未像表面上所显示的那样，理性成了信仰的奴婢，而是信仰成了理性的奴婢。舍斯托夫并不认为上帝的存在能够被证明，上帝的存在也不需要证明。在他看来，对上帝的信仰基于宗教体验而不是基于诸如由托马斯·阿奎那所提供的证据。

“人不能够证明上帝，人也不能够在历史中寻找上帝。上帝是‘反复无常’的化身，他反对所有的保证。他像人们认为是自己的具有最高价值的东西一样，超然于历史之外。”<sup>[17]</sup>在理性的尽头，信仰显明了自身。舍斯托夫把信仰与理性、思辨对立起来：“信仰是思辨哲学无从知晓也无法具有的思维的新的一维，它敞开了通向拥有尘世间存在的一切的创世主的道路，敞开了通向一切可能性之本源的道路，敞开了通向那个对他来说在可能和不可能之间不存在界限之人的道路。”<sup>[18]</sup>在舍斯托夫看来，对上帝的存在所作的本体论证明不过是准备让耶路撒冷去雅典法庭受审罢了。启示之所以是启示，正因为它与一切明证性背道而驰，上帝因荒谬而可信。思辨哲学把自己所容纳不下的一切作为不存在和虚构的东西加以弃绝，这本身就是理性的虚构。理性所要寻求的是规律，普遍性和可靠性是它的上帝，规律是本原，它凌驾于一切之上，离开了规律，人便似乎生活在虚空中，失去了根基。“有一些规律开天辟地就有，如果没有或超越这些规律，那就意味着死亡。”<sup>[19]</sup>舍斯托夫坚决地反对普遍性，他把普遍性看作是压迫人的东西，在他那里，一大于全体，个性高于共性，单数优于复数。科学与理性是客观的、冷静的，它冷静地观察有罪和无罪，既不知怜悯，也不只愤恨。“但是，没有怜悯和愤恨的地方，对于有罪和无罪漠不关心的地方，一切‘现象’只有分类而没有评断的地方，都不可能有的重要的东西，也不是重要的东西。”<sup>[20]</sup>理性要解决是什么和不是什么的问题，而根本不考虑这是人的或非人的。因而理性是无视人的尊严的，人并不能靠理性知识获得自由。“自由不是通过知识而是通过信仰而到达人的，信仰消除了我们的恐惧”<sup>[21]</sup>。

舍斯托夫阐明了“圣经哲学与思辨哲学的根本对立”<sup>[22]</sup>，并把圣经哲学置于思辨哲学之上：“上帝高于伦理学也高于我们的理性，他承揽了我们的罪、清除了生活的恐怖。”<sup>[23]</sup>他宣称“Judaeo-Christian哲学既不能接受理性哲学思想的根本的问题或原理，也不能接受其技术。”<sup>[24]</sup>然而尽管他无疑希望他能够发展他的“Judaeo-Christian哲学”，一种基于信仰的哲学，尽管他指明了它所要排除的一些信仰和态度，但事实上，他并没有积极地发展它，一些东西显而易见地表明这种发展是不可能的。如果宗教和哲学真的相互对立，那么就不可能有“宗教哲学”。舍斯托夫可能已经回答了不可能有真正宗教的理性主义哲学，但可能有智慧意义上的宗教哲学。然而事实上舍斯托夫的思想路线的核心之处是理性与信仰之间的选择，哲学家的上帝（或者没有上帝）与圣经的上帝之间的选择，圣经的上帝通过信仰而非思辨哲学为人知晓。

## 6. 直觉主义

对直觉主义思维方式的强调和发展可以说是批判理性主义的最大成果。

俄国直觉主义的最大代表是洛斯基，洛斯基的思想是受了索洛维约夫的影响的。索洛维约夫认为知识的来源除去经验和理性之外，还有第三个源泉，这就是“理智直觉”（intellectual intuition）<sup>[25]</sup>，他称之为“构成统一知识的真正基本形式”<sup>[26]</sup>，是“对绝对现实的瞬时经验”<sup>[27]</sup>。经验的和理智的认识方式是外在的，理智直觉的认识方式是内在的，是从人的绝对存在的方面来认识事物的。洛斯基显然是接受并继承了索洛维约夫的这种分类办法。他认为我们是直接意识到外在的客体本身的，尽管这种知识是片面的和破碎的。按照洛斯基，对象进入意识并内在于意识。洛斯基对直觉的对象（客体）作了分类，有的既属于时间领域，又属于空间领域如树；有的在空间上无定形，但却有时间性，如精神状态；有的干脆不属于时空领域，如数学真理。除去这些之外，还有另一种形式的直觉，即对绝对的神秘直觉，它是超逻辑的，既不能为感官直觉（sensory intuition, sense-perception）所达到，也不能为理智直觉所达到。洛斯基把他的直觉主义看作是打开了通向形而上学的门。洛斯基认为直觉主义拓宽了认识的领域，通过感官或理智所获得的知识只是关于外部世界的感觉材料或者最多不过是间接知识，而直觉知识可以使我們认识到“理想的存在”。他承认他的知识论目的是为形而上学的有效性辩护的，而且他认为直觉理论使得各种极其不同的形而上学学说的结合成为可能，相反，经验主义和康德的知识论以不同的方式堵塞了通向形而上学的门。他认为感觉和理智不仅在形而上学的问题和关于上帝的知识上是无能为力的，而且它们也不能把握和领悟活生生的现实本身。这种思想不独洛斯基有，几乎所有的直觉主义者、甚至宗教哲学家都持此看法，或者与此类似的想法。弗兰克就认为上帝不能够通过冷冰冰的理性思想或争辩的过程发现，他只有通过内在的体验才能被寻求和发现，通过这种直觉体验，我们与实在本身，也就是说与上帝发生了直接的联系，在这种体验中，实在显现了它自身。

俄国宗教哲学家对直觉主义认识论的强调是基于这样一个假定，即实在是一（Reality is one），不能把认识对象看作是外在于我们的东西，上帝也不是我们之外的存在，西方哲学以及流行的宗教思想按照惯常的主客二分思维方式把上帝看作是被理性地确立起来的存在，这样，上帝被客体化为一个“彼岸”（out there）的对象，它不是存在于这个世界，而是在这个世界之外和之上。实在被人为地分裂成两个部分，一个是此世，一个是世外的上帝。无论是经验主义还是理性主义，所持的都是一种外在的认识道路，它只能达到对存在的一种外在的理解，而不能达到存在本身。俄罗斯哲学家认为，要认识实在，就只有深入到存在中，对存在进行“内在证明”，通过直觉和内在的体验而进入这一对象。他们反对把观点抽象地、纯理性地系统化，而主张对存在、对其隐含的深刻内容进行纯内在地、纯直觉地、神秘主义地理解。“这种理解不诉诸逻辑概念和定义，而仅仅靠象征，靠形象，借助于想象力 and 内在的生命动力（Lebens Dynamic）。”<sup>[28]</sup>

## 7. 小结

总的来说，俄罗斯的宗教哲学家探讨问题的着眼点在于人，人和上帝的关系。他们最为关注的是人的自由。与西方的自由主义传统不同，他们的自由不是靠理性来保障的，人的理性并非通向自由的通途，他们虽然并不一般地反对理性，但拒绝承认理性具有统摄一切的霸权，认为人对实在本身、对上帝的认识绝非理性、或者说仅靠理性所能奏效却已成了他们的共识。非理性的因素，直觉、信仰等等不仅也是一种认识手段，而且还是自由的根本保障。理性只是在有限的范围内适度地使用才有助于自由的实现，一旦将其限度和力量无限夸大，便会蜕变为一种箝制人的力量。宗教哲学家所一再强调的直觉、信仰等正是为了校正西方理性主义的偏颇，把人们从理性主义的迷误中解放出来。直觉和信仰从根本上说是一种个体性行为，它不强求在理性的普遍规范下去“运思”，而是追求一种属于本己的言说方式，它相信只有通过这种“属我”的方式才能直达事物的根柢，获得活生生的知识。

最后，作为对20世纪初俄国宗教哲学的复兴的总结，需要指出的是：

I. 宗教思想家们的思想转变并不意味着他们放弃了社会关怀，他们的思想取向是与消极避世的态度毫不相干的。例如，别尔嘉耶夫在其从马克思主义转向东正教之前和之后都关注着人类的再生，而布尔加科夫则宣称正是他对社会理想的牢固基础的研究使他走向了宗教。

II. 宗教哲学的复兴并不是一个孤立的现象，它是19世纪末20世纪初文化复兴的一部分，而文化复兴不仅限于哲学界，在文学界也有突出表现，以勃留索夫、索洛古勃、别雷、布洛克、梅列日科夫斯基、伊万诺夫等为代表的象征主义不仅在俄国名噪一时，而且具有世界性的声望。这是普希金以来俄罗斯文学史上最为繁荣的时期。而且这些人的活动也并不局限于文学的圈子里，他们与当时的哲学家布尔加科夫、弗罗连斯基、别尔嘉耶夫等有着广泛的接触，相互间经常举行各种形式的讨论会和讲座，并创办杂志，发表各种意见。

III. 俄罗斯宗教哲学家们的思想并不是铁板一块，他们存在着深刻的意见分歧，有些还是根本性的，他们的差异并不比共同点少。

IV. 宗教哲学的直接先驱是索洛维约夫、陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰，他们为20世纪初俄国宗教哲学的复兴作了直接的准备。但宗教哲学复兴的远因可以上溯至19世纪上叶的基列耶夫斯基和霍米亚科夫。

V.宗教哲学思想的根本理路在于唤起人们对基督教世界观的同情式的理解，依照基督教改造人们的精神世界，使人生存的世界实现根本的改变，并最终走向上帝之国。

VI.宗教哲学家们基本上都是马克思主义的反对者，但他们对马克思主义也不乏同情，他们承认马克思主义在社会学方面的真理性，认同马克思对资本主义的批判，并甚至认为共产主义正在进行的是一项被基督教所忽略的事业。马克思的著名命题“哲学家只是以不同的方式认识世界，而问题在于改变世界”，与他们对哲学的理解和赋予哲学的使命不谋而合。

VII.宗教哲学家们反对西方的理性主义，认为理性并不具有凌驾于人的各种认识能力之上的特权，理性并不是万能的，理性不能把握活生生的认识对象，不能认识作为整体的世界，直觉在认识中应占据一席之地，甚至应居于非常重要的地位，只有直觉才能参透世界的秘密。在对待上帝的问题上，理性是无能为力的，上帝不能靠理性去证明，上帝只能去信仰，靠人们的体验去把握。

VIII.宗教哲学家有着鲜明的人本主义、甚至人类中心论的倾向，他们非常关注个体的价值、精神和自由，反对以集体的名义或允诺将来的幸福来牺牲个体的或眼前的利益，反对把个体看作集体的工具，把过去和现在看作仅仅是将来的准备。就这个意义而言，他们是天生的存在主义者。

IX.在上帝王国的实现中，宗教哲学家反对消极地等待，主张人的积极参与，认为它是人神的共同事业，正是在人的创造性行为中，才能实现基督的二次降临，才能在地球上建立起天国。上帝王国不是存在于将来的某个时刻的遥不可及的梦想，它就在我们实际的创造性行动中。

X.宗教哲学不同于神学，它是对宗教问题的哲学思考。它并不受神学教条和圣经经文的约束。从根本上说，俄罗斯宗教哲学是用西方哲学的术语来表达和阐述东正教的信仰，而宗教哲学家们对东正教信仰的理解本质上又不同于东正教教会的理解。

---

[1] 别尔嘉耶夫：《人、微观宇宙和宏观宇宙》（《创造的意义》第二章），见《哲学译丛》，第5页。

[2] 刘晓枫：《走向十字架上的真》，上海三联，第七页。

[3] 弗兰克：《上帝和我们在一起》，第二编第四章，Paris，1964年版，转引自刘晓枫主编《20世纪西方宗教哲学文选》，第191页。

[4] 同上。

[5] 同上书，193—194页。

[6] 同上书，199页。

[7] Berdyaev: *freedom and spirit*, p136.

[8] 这种自由观更接近于叔本华的意志观：按照叔本华，任何限制都给意志这种非理性的、盲目的和自我确证的因素带来痛苦。

[9] Berdyaev: *freedom and spirit*, p. 121.

[10] 同上书，117页。

[11] 同上书，第135页。

[12] Berdyaev: *Towards a New Epoch*, p. 34.

[13] Berdyaev: *The Divine and the Human*, translated by R.M.French, p. 135 (London, 1949)

[14] Berdyaev: *Dream and Reality*, p. 46.

[15] 同上书，p.100.

[16] *Towards a new Epoch*, p. 11.

[17] 舍斯托夫：《在约伯的天平上》，第97页，此处译文参照英译本In Job's Balances, p. 82，有所改动。

[18] 《旷野呼告——克尔恺郭尔与存在哲学》，北京，1991年，第22页。

[19] 《在约伯的天平上》，第179页。

[20] 同上书，第51页。

[21] Шестов: Умозрение и откровение, p. 295.

[22] *Athens and Jerusalem*, p. 59.

[23] Шестов: Умозрение и откровение. 259. (Paris, 1964). 思辨与启示。

[24] Шестов: *Athens and Jerusalem*, p. 372.

[25] 索洛维约夫有时也把这第三种源泉叫做信仰，如在《抽象原理批判》中。他的“理智直觉”的思想来自谢林。

[26] SS, I, p. 316. PP, 3. II III.

[27] SS, I, p. 347. PP, 4.

[28] 洛谢夫：《俄罗斯哲学》，见《文化与艺术论坛》，第310—311页。