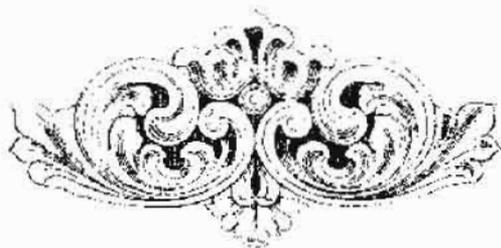




谨将本书献给  
研究、关注人道主义问题的  
学界前辈、同仁及朋友们！



## 《西方人道主义思想史》丛书编委会

主任委员 邓朴方  
副主任委员 王新宪 汤小泉

主 编 雷永生  
副 主 编 吕世明 王智钧  
编 委 张宝林 王 涛  
杜丽燕 尚新建  
赖辉亮 陈希米  
李玉璞

# PREFACE

## 总序

人类有许多发现，任何人都无法一一细数。这些发现对人类文明进程产生重大影响，有的大些，有的小些。然而，若有人问，人类最伟大的发现是什么呢？答案是：人！！

忒拜城国王之子俄狄浦斯，是个赫赫有名的人物。不过，让人们记住他的，却是一个不伦的名誉，即所谓“恋母情结”。而他真正的伟大之处在于，正是他发现了人。当年，美女头，狮子身的双翼怪物斯芬克斯出现在忒拜城外，她蹲在一座悬岩上，向过路人提出智慧女神教给她的种种难解之谜。倘若路人解不开，就会被怪物撕碎吃掉。她给俄狄浦斯出了一个难题：早晨四只脚走路，当午两只脚走路，晚间三只脚走路。脚最多的时候，正是速度和力量最小的时候。俄狄浦斯坦然回答：这是人呀！在生命的早晨，人是软弱而无助的孩子。他用两脚两手爬行。在生命的当午，他成为壮年，用两脚行走。但到了老年，生命迟暮，他需要扶持，因此拄着杖，作为第三只脚。斯芬克斯被俄狄浦斯挫败，羞愧气恼之极，从悬岩跳下摔死。<sup>1</sup>

斯芬克斯之谜的谜底是人，可以说这个怪物提出的问题是：“人是什么？”人若解不开人之谜，意味着人不知道人是什么。一个不知道自己是什么的族类，只能有一个归宿，就是成为纯自然的存在，进入自然的食物链，其命运当然是被怪物所吞食。俄狄浦斯解开斯芬克斯之谜，意味着他回答了“人是什么”的问题。在这个意义上，我们可以说，俄狄浦斯首先发现了人。从答案可以看出，俄狄浦斯发现的人是自然的人，即处于自然序列中的人。

也许神话故事中的俄狄浦斯并没有料到，他到底解开了怎样一个谜！解开斯芬克斯之谜，如同打开了潘多拉怪盒。与人相关的种种问题，都被这个谜释放出来。人类从此踏上了漫长的解谜之路。俄狄浦斯虽然解开斯芬克斯之谜，故事却没有结束，他犯下弑父娶母的不伦之罪，已经坠入罪恶之中。当人认识并且界定自己的自然本性、在自然序列中找到自己所处的位置时，又坠入新的谜团之中。人之为人，仅仅拥有自然本性是不够的。当你借助女神赐予的智慧认识人的自然本性的时候，宙斯手中的正义释放了新的谜团：人之为人应该有德行，何谓德行？如何获得德行……西摩尼德斯诗云：

有个故事说，德行  
住在难攀登的高山，  
由纯洁女神们掩护，  
凡人眼睛看不见，  
除非从心底里流出血汗，  
才能攀登上这人性高峰。

有哲人认为，人类从三个不同的方向攀登人性的高峰：人是什么？我是谁？你是谁？第一个问题是希腊人提出的，第二个问题是奥古斯丁提出的，第三个问题是现代哲学提出的。这三个问题代表了探索人性的不同方向，而对这三个问题的回答，恰恰构成西方人道主义思想史的主题。从希腊到中世纪、近代、现代，西方人道主义传统对人的看法，对人性的理解有很大的不同，亦发生不少争论，这便构成了西方人道主义思想斑斓的色彩。从问题的提出到现代，哲人确实“从心底里流出血汗”，艰难地“攀登上这人性的高峰”。人们不仅通过这些问题和争论认识人，理解人，而且塑造人，教化人，使人成之为人。用王太庆先生的话说，就是“把人当人”。因此，人道主义不仅是思想层面的东西，也反映在社会、政治、法律、科学、经济等各个方面，并凝结在各类制度和秩序中。可以毫不夸张地说，西方人道主义是全部西方文明的精髓。尽管humanism一词到文艺复兴时期才出现，但人道主义思想早在荷马时期就萌发了。

孟德斯鸠在评论蒙田的作品时说，“在大多数作品中，我看到了写书的人”；在蒙田的书中，他“看到了思想的人”。我想补充一句，当我们在茫茫书海中梳理西方人道主义思想的线索时，我们从那些思想的哲人那里读懂了人，真正的人。这人凝聚着人类几千年艰难探索的结晶，血与汗的结晶。古希腊诗人萨福说：

有人说世间最好的东西  
是骑兵，步兵和舰队。  
在我看来最好的是  
心中的爱。<sup>2</sup>

对，是爱！上帝是爱，信仰上帝是爱，由上帝而生的理性是爱，因此，人性是爱。世界上最美好的东西确实是人“心中的爱”。人所构想理想人性是仁爱，是善，因而人性的根本应当是爱。如果说人道主义就是“人之为入之道”，那么这个“道”就是爱。爱即善。西方人道主义塑造人，就是要塑造善的人性，就是要让人认识善、拥有善、行善。罗马人用paideia（教化）和areté（德行，也有译作善行）指称希腊人道主义，着实是非常贴切的概括。

20世纪初,随着西学东渐,西方人道主义思想进入中国。一些相关的译作和研究作品以及当时出版的工具书,使国人知道了人道主义这个词。不过从总体看,对于西方人道主义,我们是陌生的。近百年来,几乎没有出现过系统的研究。我们以为,人类不同的种族之间是有文化差异,但是,涉及人类深层的东西,不同文明之间有相当程度的共识。为了使国人能够更好地了解西方文明,从中汲取人类文明的精华,我们决定共同撰写“西方人道主义思想史”。本课题组成员来自不同的单位,但共同的责任感,共同的研究课题,把我们组合在一起。我们的想法是:把西方人道主义思想发展的脉络,尽可能完整地献给读者。

西方人道主义传统有几千年的历史,与此相关的作品浩如烟海,从中勾勒这一思想的历程,不是一件容易的事情。我们课题组从20世纪90年代中期开始研究西方人道主义,历时10余年。古人云,十年磨一剑。此剑如何,尚不知晓。如果能让读者从中享受到世间最美好的东西,我们将不胜欣慰。

邓朴方同志从上世纪80年代开始就高举人道主义旗帜,从特定的角度阐发了人道主义理论,对人道主义诸多问题提出了新的见解,对学术界深入研究人道主义思想给予了极大的支持与鼓励,他尤其关注对西方人道主义思想发展史的研究工作,并对此倾注了大量心血。在丛书出版之际,我们向朴方同志表示深深的敬意,感佩他为宏扬人道主义思想和推进人道主义研究所做的巨大贡献。

《西方人道主义思想史》丛书从创作到出版,还有赖于学界同仁和朋友的支持。在丛书即将出版之际,我们课题组向国际人道主义与伦理学学会(IHEU)和保罗·库兹(Paul Kuzs)教授表示衷心的感谢,感谢学会和教授长期对我们工作的大力支持,感谢我们的老师汪子嵩先生和王太庆先生,感谢我们的朋友朱德生教授、王树人教授、钟少华教授,特别要感谢张祥龙教授。

我们尤其感谢邓朴方主席,感谢他为弘扬人道主义思想和事业所做的一切,感谢他和残疾人联合会为本丛书给予的出版资助。感谢华夏出版社领导为促成本丛书的出版所做的不懈努力。感谢华夏出版社李玉璞女士和陈希米女士,她们辛勤的劳动为本丛书增色不少。感谢华夏出版社与本丛书出版相关的部门和诸先生女士,他们的工作使本丛书以光彩照人的形象面世。

在本丛书出版之际,我们谨向一切关注人道主义研究,热爱人道主义事业的朋友们表示深深的感谢。

雷永生  
中国青年政治学院教授  
2005年5月4日

1 关于俄狄浦斯的故事可参见斯威特所著《希腊的神话和传说》,楚图南译,人民文学出版社,1977年,第221页。

2 《古希腊抒情诗选》,水建霞译,人民文学出版社,1988年,第123页。



# CONTENTS

## 目 录

导 论 俄罗斯人道主义的历史地位	/1
第一章 19 世纪至 20 世纪初俄罗斯多元人道主义思想产生的历史渊源	/6
第一节 俄罗斯历史与文化发展的特殊性	/8
一、鞑靼入侵之前的俄罗斯文化	/9
二、鞑靼入侵和占领期间(13 世纪中叶至 15 世纪)的俄罗斯文化	/13
三、彼得大帝改革前的俄国文化	/15
四、俄国最初的“西化”——彼得大帝的改革	/17
第二节 知识分子：东方文化与西方文化之争	/22
一、西方派与斯拉夫派辩论的先声——恰达耶夫的呐喊	/23
二、西方派与斯拉夫派的大辩论	/29
第三节 东正教：独特的文化资源	/31
第二章 19 世纪俄罗斯文学中的多元人道主义思想	/38
第一节 对自由、平等、博爱的追求	
(普希金、莱蒙托夫、果戈里、屠格涅夫)	/40
一、上个世纪的先声	/41
二、普希金：关于人的命运的诗意沉思	/46
A 生平与创作	/46
B 普希金的人道主义思想	/49
三、莱蒙托夫：对自由的追求与对现实的悲观	/50
A 生平与创作	/50
B 人道主义思想	/63
四、果戈里：文学中的宗教人道主义	/69
A 生平与创作	/69
B 宗教人道主义思想	/76
五、屠格涅夫：世俗人道主义思想的延伸	/82
A 生平与创作	/82
B 启蒙—理性人道主义思想	/86
第二节 陀思妥耶夫斯基：对人性的探索	/92
一、生平与创作	/92
A 青少年时代	/93
B 彼得拉舍夫斯基小组，流放十年	/95



# 东西文化碰撞中的人

## 东正教与俄罗斯人道主义

C 重整文坛 /98

二、人道主义思想 /100

A “穷人”的尊严 /100

B 人性的探索 /103

C 以暴易不了暴 /109

D 孩子的眼泪——基督教人道主义的困惑 /111

E 人道主义思想史上的地位 /114

### 第三节 列夫·托尔斯泰：理性和爱可达至善 /115

一、生平与创作 /115

A 家庭与青少年时代 /115

B 大学与军队 /118

C 解放农奴与兴办教育事业 /122

D 《忏悔录》之前的创作 /124

E 《忏悔录》 /127

F 《忏悔录》之后 /130

二、人道主义思想 /132

A 对奴隶制度的抗议 /133

B 对人性的探索 /136

C 道德的自我完善 /139

D “勿以暴力抗恶” /141

E 为托尔斯泰的人道主义思想辩护 /143

### 第三章 19世纪下半叶俄国民粹主义的世俗人道主义思想 /148

#### 第一节 俄国民粹主义的奠基者的人道主义思想 /151

一、赫尔岑：“俄国未来的人是农人” /152

A 生平与创作 /152

B 建立合理的人道的社会 /158

二、车尔尼雪夫斯基：“合理的利己主义” /166

A 生平与创作 /166

B 极端的世俗人道主义思想 /170

#### 第二节 革命民粹派的世俗人道主义思想（拉甫罗夫） /174

一、生平与创作 /175

二、对社会和文化进行人道的改造 /177

A 人类文明的进步是以多数人的牺牲为代价的 /177

B 享受文明成果的少数人应该忏悔 /179

C 有学养的人的人道主义义务 /180



# CONTENTS

## 目 录

- D 如何对社会和文化进行人道改造 /182
- 第三节 自由民粹派的世俗人道主义思想(米海依洛夫斯基)/185**
- 一、生平与创作 /185
- 二、世俗人道主义思想 /186
- A 个人的整体而全面的发展是社会进步的标志 /187
- B 人民应受信任;人民应当教化 /190
- 第四章 索洛维约夫的宗教人道主义思想 /194**
- 第一节 生平与创作 /196**
- 一、少年时代 /196
- 二、大学生涯 /198
- 三、在广表的天地中的神学和哲学探索 /201
- 四、宗教社会理想的理论与实践 /204
- 五、最后十年 /207
- 第二节 完整知识理论——宗教人道主义思想之基础 /210**
- 一、西方哲学的危机 /210
- 二、西方文明之末路 /218
- 三、人类历史发展的最高目标 /220
- 四、完整知识的基本原理 /222
- 第三节 人的地位与命运 /224**
- 一、人的绝对性与相对性 /224
- 二、人——神的世界和经验世界的中介 /226
- 三、人的命运 /226
- 第四节 人神之间 /231**
- 一、基督——神人 /231
- 二、基督与人 /232
- 第五节 自由的神权政治——自由、平等、博爱之真正实现 /234**
- 一、实现自由、平等、博爱之主客观条件 /234
- 二、神权政治乌托邦 /235
- 第六节 人的幸福、完善和尊严——通向“神人类”之路 /238**
- 第七节 真正的爱——和谐世界的保证 /240**
- 一、对性爱的探讨 /241
- 二、性爱与上帝之爱 /243
- 三、真正的爱情与和谐世界 /246



# 东西文化碰撞中的人

东正教与俄罗斯人道主义

## 第五章 19世纪末至20世纪初俄国“新精神哲学”的人道主义思想 /250

### 第一节 别尔嘉耶夫：回归基督教人道主义 /253

- 一、生平与创作 /253
  - A 少年时代 /253
  - B 精神的苦斗 /255
  - C 在俄罗斯“文化复兴”大潮中 /259
  - D 宗教的体验 /262
  - E 流亡生涯 /264
- 二、基督教人本学——别尔嘉耶夫的宗教人道主义思想 /267
  - A 基督教人本学基本原理 /267
  - B 人的命运及其解放 /278
  - C 人道主义的历史演变 /289

### 第二节 弗兰克：善恶之辩 /307

- 一、生平与创作 /307
  - A 少年时代 /307
  - B 大学生活 /309
  - C 转向唯心主义 /310
  - D 转向宗教 /315
  - E 十年之间(1912-1922) /316
  - F 流亡生涯 /318
- 二、直觉主义的宗教人道主义思想 /320
  - A 宗教人道主义之世界观基础 /321
  - B 宗教人道主义的若干问题 /326
  - C 西方人道主义思想之梳理 /340

### 第三节 舍斯托夫：旷野呼告 /346

- 一、生平与创作 /346
- 二、独特的宗教人道主义思想 /349
  - A “哲学是一种伟大的、终极的斗争。” /349
  - B 以人为本的“悲剧哲学” /350
  - C “因神得救”的“圣经哲学” /350

结束语 /367

参考书目 /368

后 记 /375



# 导 论

俄罗斯人道主义的历史地位



俄罗斯民族是一个极具个性的民族，俄罗斯国家是一个颇具特色的国家。从它的国土来说，它既有欧洲部分，又有亚洲部分。这种地理位置决定了它既属于西方，又属于东方。这不仅是在地缘意义上来说的，而且是就文化意义上来说的。<sup>①</sup>就此意义来说，俄罗斯的文化就不是单一的文化，而是在东方文化与西方文化的长期碰撞和融合过程中形成的。在俄国出现的西方主义与斯拉夫主义的长期争论正是这种碰撞和融合的体现（当然，我们在这里所说的东方文化也不是泛指，而是具体地指谓拜占庭文化与鞑靼文化）。俄国著名哲学家、文化学家别尔嘉耶夫正是这样分析俄罗斯文化的精髓——俄罗斯精神的，他说：“俄罗斯精神所具有的矛盾性和复杂性可能与下列情况有关，即东西方两股世界历史之流在俄罗斯发生碰撞，俄罗斯处在二者的相互作用之中。俄罗斯民族不是纯粹的欧洲民族，也不是纯粹的亚洲民族。俄罗斯是世界的完整部分，巨大的东方—西方，它将两个世界结合在一起。在俄罗斯精神中，东方与西方两种因素永远在相互角力。”<sup>②</sup>正是考虑到这种历史和文化的大背景，我们把本书题名为《东西文化碰撞中的人：东正教与俄罗斯人道主义》。

本书考察的是19世纪至20世纪初的俄罗斯人道主义思想。所以把考察的时段放在19世纪至20世纪初，首先是因为这一时期正是俄罗斯文化异常繁荣的时期，人道主义思想也达到了历史的高峰。其次是因为我们把俄罗斯的人道主义思想放到整个西方人道主义思想的历史发展过程之中，深深感到这一时段的俄罗斯人道主义思想在整个西方的人道主义思想史上起了承上启下的作用。对此在这里要做一点说明。

西方人道主义思想与西方文明有着同样久远的历史，它起源于古代希腊，而不像国内某些学者那样说它起源于文艺复兴时期（例如邢贲思著：《欧洲文艺复兴时期的人道主义》）。在古希腊的神话传说中就已经包含有人道主义思想，后来经过智者派奠定了它的基础。从毕达哥拉斯、苏格拉底、柏拉图、亚里士多德到晚期希腊的斯多葛派，一直在发展这种以善行和教化为中心的人道主义思想。不过，这时的人

<sup>①</sup> 贾泽林先生在《俄罗斯思想》（索洛维约夫等著，浙江人民出版社，2000）的中译本前言中说：“初看上去会以为‘地理环境’和‘地缘’只是一国的‘外部因素’或‘外部条件’，跟自然条件没什么区别。实则不然。应当说，自从人类有历史以来，历史从来就是在人造的‘第二自然界’中进行的，已不存在纯粹自然科学意义上的‘地理’和‘地缘’。相对于一个国家或民族来说，‘地理环境’和‘地缘’在很大程度上已成为社会文化、社会历史概念，即一种人文概念。”（见该书，第10页。）

<sup>②</sup> （俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第2页。

道主义思想受到当时社会环境和社会制度的制约，不可能具有较大范围的普遍性，它只可能是城邦的人道主义。西方现代思想家中，最早提出古希腊是人道主义故乡的是俄罗斯“白银时代”的哲学家 C. 弗兰克（1877 - 1950）。他在 1946 年出版的《上帝与我们同在》中说：“古希腊罗马世界就是‘人道主义’的真正故乡，是最早认识并以高尚形式逐渐阐明人的尊严、人形象之美和意义的地方。使徒保罗在对雅典人发表的演说中，引证古希腊诗人的一句话：‘亦同圣类’。指的就是这种以人与神相似为基础的古希腊罗马的人道主义。”<sup>①</sup>稍后，海德格尔在其《关于人道主义的书信》（发表于 1947 年）中也发表了类似的观点。他说：“我们在罗马碰到了第一个人道主义。因此第一个人道主义在本质上仍然是一种特殊的罗马现象，此种特殊的罗马现象是从罗马人与晚期希腊人的教化的相遇中产生出来的。”在这里，他并不把希腊当作人道主义的发源地，但是，他强调罗马的人道主义来源于希腊的“教化”：“在罗马共和国时代，Humanitas（人性或人道）第一次在它的名称之下被着重地深思与追求着，人道的人与野蛮的人相对立。在此，罗马人用‘吞并’从希腊人接受下来的‘教化’的办法提高了罗马道德，而人道的人就是指这些罗马人。”可见，海德格尔是从概念的出现与应用上来确认人道主义之起源的。不过，他接着又说：“希腊人的教化是指艺术与科学中的教化，这样了解的教化就被译为‘Humanitas（人性或人道）’。罗马人的真正的罗马特点就在于这样的人性或人道中。”<sup>②</sup>既然如此，我们觉得还是弗兰克将古希腊罗马一起作为人道主义的故乡更确切一些。

西方人道主义思想的第二种形态是基督教的福音人道主义思想。在罗马帝国时期，原有的、受到地域和社会体制限制的希腊城邦人道主义，已经被亚历山大东征所建立的大帝国逐渐突破：各个不同民族的人走出原居住地而在地跨欧亚非的大帝国内流动；希腊化——东方文化与西方的碰撞；隶农制的出现；特别是民族矛盾和阶级矛盾的加剧；等等，使希腊城邦人道主义面临巨大的危机。时代在呼唤一种新的、能够适应时代变迁的、普世的人道主义思想。正是在这种时代背景下，基督教的福音人道主义思想应运而生。这种人道主义将人与神联结在一起，信仰至善的上帝；以“爱上帝、爱邻人”为基本教义，打破民族的、地域的、等级的限制，平等地对待世上所有的人（甚至包括恶人）；它以“末世论”的警示挽救世人：“天国近了，你们要忏悔！”这种建立在“爱”的基础上的人道主义，具有巨大的吸引力，它使基督教首先在社会的底层获得了极大的成功。在罗马统治者的血腥镇压之下，它不但没有灭亡，反而愈益壮大。最终，罗马统治者也只有承认它的地位，并于公元 313 年发布米兰敕令，宣布在罗马境内有信仰基督教的自由。基督教在获得信仰自由并成为罗马帝国的国教之后，其在社会生活中的地位发生了巨大的变化，它的人道主义思想影响也愈益扩展。随着基督教神学之日益理论化（菲洛—柏罗丁—奥古斯丁—托马斯·阿奎那），福音人道主义也逐渐系统化、理性化。但是，由于基督教在

<sup>①</sup> С. Франк. С Нами Бог. Париж. 1946. Стр. 193.

<sup>②</sup> 孙周兴选编：《海德格尔选集》，上卷，上海三联书店，1996，第 364 - 366 页。



中世纪的意识形态领域的独尊地位，它的福音人道主义思想也就逐渐脱离它的现实宗教活动和社会生活。同时，为了服务于基督教会的现实利益，福音人道主义也被扭曲，它用神权淹没人权，用神的全能贬低人的价值，使人在神的面前只能俯首贴耳。这样，基督教的福音人道主义就转向了反人道主义。并由此引发了新的、反对神权的人道主义的诞生。

这样的人道主义是在西欧文艺复兴时期出现的。由于这种人道主义是与人从神权政治统治下的解放运动紧密相连的，因而它也就以反对宗教的形式出现。它视上帝为暴君、专制者，认为只有打倒神，人才能获得解放，所以它把文艺复兴看作人反抗神的光荣起义。与此相关，同时也由于科学的兴起及其影响，这种新的人道主义反对信仰而弘扬理性，高举“自由、平等、博爱”的旗帜，为人类提供了一个理想的社会蓝图。在这里，要强调它与基督教的福音人道主义的不同，虽然二者都倡导人的平等和博爱，但文艺复兴时期的人道主义将其建立在人的理性的基础上，而基督教的福音人道主义则将其建立在对上帝的信仰的基础上。所以，我们将这种新的人道主义称为启蒙—理性的人道主义。由于它与宗教的人道主义之对立，故尔又称之为世俗人道主义。随着资本主义民主社会的建立和发展，随着科学和哲学的发展，这种启蒙—理性的人道主义一直在西方与宗教人道主义相抗衡，这种人道主义以康德的名言“人是目的，而绝不能是手段”为其最高成就。

但是，启蒙—理性的人道主义，或曰世俗的人道主义，自身包含着逻辑上的矛盾。由于它贬低神而抬高人，推崇人，把人的一切都看成是绝对的、神圣的，甚至把人看作神，看作世界的主人，当然也是自然的主人。同时，它又与自然主义相结合，把人看作自然界长期发展的产物。这种情况必然导致逻辑上的矛盾。正如弗兰克所说：“这种形式的人道主义中包含着深刻的和完全无法克服的矛盾：人的崇拜、对人负有统治世界和在世界确立理性与善的统治的伟大使命的乐观主义信仰，是和对人的理论观念，即把人看作从属于自然王国并从总体上服从自然的盲目力量的实体的观念，结合在一起的。”<sup>①</sup>“这种人道主义和人类政治论的意志支点是如此伟大，它竟然违反逻辑，与自然主义相结合，与人是由自然低级原生物而产生的观念相结合。”<sup>②</sup>18世纪法国唯物主义者拉梅特利（Lametli）的名言“人是机器”和爱尔维修（Helvetius）的人性论（趋乐避苦是人的本性），是这种人道主义思想的极端表现。

正是启蒙—理性人道主义（世俗人道主义）在逻辑上所包含的这种无法克服的矛盾，导致它在实践上必然走向自己的反面。不论是把人当作善和理性的唯一化身，不论是把人看作自然本原的合理体现，最后都没有什么好结果：或者走向个人崇拜，或者走向自然主义、物质崇拜、物欲横流。19世纪末至20世纪所出现的极权政治和个人崇拜，与这种人道主义是有内在联系的。人道主义再次走向反人道主义。

作为对启蒙—理性人道主义的反省，在19世纪末至20世纪初的俄国出现了“新精

① С. Франк. Свет во тьме. Париж. 1949. Стр. 150.

② С. Франк. С Нами Бог. Париж. 1946. Стр. 199.



神哲学”的人道主义。俄罗斯本是一个宗教和入道主义传统极为深厚的民族，它的人道主义长期与宗教即东正教结合在一起，从传承来说，它是一种基督教的福音人道主义。尽管它具有俄罗斯自身的特点，但其本质与西方的基督教福音人道主义是一致的。这种人道主义在俄罗斯具有巨大的影响。18世纪以后，西方的启蒙—理性人道主义随着强劲的西方思潮一起涌入俄罗斯，与俄罗斯传统的人道主义形成对峙的局面。19世纪末，一批俄罗斯的思想家对于俄罗斯传统的宗教人道主义和从西方传入的启蒙—理性人道主义进行了全面的反省与思考，对入道主义思想发展的历史进行了认真的考察，并在此基础上提出了“新精神哲学”的人道主义。这种人道主义剖析了启蒙—理性人道主义的逻辑上的矛盾及其对实践的影响，否弃了将人神化，将人推为至尊的原理，也否弃了自然主义、无条件地颂扬人的物欲的倾向；同时它也否弃了传统的东正教人道主义中所包含的“旧约圣父意识”（这种意识强调圣父是至高无上的世界君主），将上帝拯救人类的事业当作人自身创造和净化的过程。它不是将人的价值绝对化，而只是在社会生活领域视人为最高价值，从而提出“人高于所有制原则”的原理。可见，它既是对基督教福音人道主义的回归，又是对它的改造和发展。

20世纪初的俄罗斯人道主义思想已经呈现出多元化的现象，这预示着20世纪整个西方世界人道主义思想发展的走向。随着西方现代哲学的多元化，随着宗教及其神学发展的多元化，西方人道主义思想在20世纪也展现出多元化的趋势。在这个世纪，先后出现了存在主义的人道主义、实用主义的人道主义、西方马克思主义的人道主义、现代基督教的人道主义，以及“反人道主义”（这实际上也是一种人道主义），等等。现代人道主义思想的多元化，充分说明人道主义之万流归宗的特点。不论各种流派有多少分歧，但在充分肯定人的价值方面，却几乎是一致的。正是这种情况，给了人们一种信心：创建一种综合各种派别之人道主义内容而又超越不同派别之分歧的人道主义思想体系，应该是可能的。

从上面西方人道主义思想发展过程的描绘中，可以看到，俄罗斯的人道主义思想在西方人道主义思想发展史上占有一个特殊的、重要的地位。它在19世纪至20世纪初这段时间里，同时拥有西方人道主义思想史上的各种不同的思想，同时，它也对这些思想进行了梳理和反思，使之成为它自身的人道主义思想的生长点。在这一时期它在人道主义理论上所提出的问题及对其的解决，都具有深刻的理论价值和实践意义。正因为如此，它在西方近代和现代的人道主义思想史之间架起了一座牢固的桥梁。

本书对于西方人道主义思想发展的历程的概括，对于俄罗斯人道主义思想发展历史的梳理，都是初步的。这里的学术观点绝大部分来自我们自己的研究与认识，凡是借鉴其他学者的成果之处，都一一列出出处。在此特向这些学者表示感谢。由于人道主义思想涉及的范围极广，文献浩瀚，我们的水平有限，尽管课题的研究已经进行多年，但书中仍会存在不少缺点和错误，还望专家学者不吝赐教。

人道主义和入道主义思想史的研究在我国还刚刚起步。历经磨难，我们终于等来了不必“谈人色变”的时代，让我们努力工作，在理论上弄清和深化人道主义，在实践上尽力消除违反人道主义的现象。这就是我们研究人道主义问题的初衷。



# 第一章

19 世纪至 20 世纪初  
俄罗斯多元人道主义思想  
产生的历史渊源



俄罗斯文化中蕴含着丰富的人道主义思想，而且源远流长。本书之所以专门论述19世纪至20世纪初的俄罗斯人道主义思想，是因为这一时期的俄罗斯人道主义思想特别辉煌，富有独创性，在世界的人道主义思想史上占有特殊的地位，并且具有承上启下的作用，其中的道理在导论中已经做了解释。为了阐明西方人道主义思想的发展和传承，应当将其放在16至18世纪的启蒙—理性的人道主义思想之后，现代西方多元人道主义思想之前。这样，才能将整个西方人道主义思想的发展联结起来，也能凸显俄罗斯人道主义思想之地位。

总起来说，欧洲文艺复兴时期以来的文化，特别是18世纪的法国文化、18至19世纪的德国文化，对俄罗斯产生了巨大的影响，其中也包括了这一时期的启蒙—理性人道主义（即世俗人道主义）的影响。这种影响对于俄国文学和哲学的发展、民粹主义的发展和马克思主义在俄国的传播都起了重要的作用。

当然，俄罗斯19世纪至20世纪初的人道主义思想有其深刻的历史渊源。俄罗斯自古以来也有自身的人道主义思想传统，这种传统与西方的人道主义思想的碰撞与交融，使俄罗斯在19世纪至20世纪初出现了各种不同的人道主义思想，特别是与俄国的宗教哲学相结合，创造了独特的俄罗斯宗教人道主义，为人道主义思想的发展做出了杰出的贡献。

本章的任务是概括地阐明俄罗斯人道主义思想产生的历史渊源，为全书的论述提供民族的和历史的文化基础。

## 第一节 俄罗斯历史与文化发展的特殊性

远古时代的俄罗斯，其领土是在欧洲。从文化上说，落后于周边国家。当其从蛮荒状态逐步解脱时，受到外来文化的强烈影响。可以说，它的文化是在接受外来文化的基础上形成的。对其文化产生强烈影响的有：斯堪的纳维亚文化、拜占庭文化、蒙古鞑靼文化和西欧文化（特别是德国和法国文化）。就是在东西方文化的碰撞和交融中，俄罗斯文化得以形成，并因此而具有自身的特点。在2000年出版的《文化理论和俄罗斯文化史》一书中，对此有这样的阐述：“外来文化对俄罗斯文化的发展有很大的影响。它对于俄罗斯来讲更像是一种激励因素，因为俄罗斯的发展需要一种外力的推动。9世



纪的罗斯接受的是斯堪的纳维亚的影响，10世纪受到的则是拜占庭的熏陶，13至15世纪这种外力源自蒙古鞑靼人，而18至20世纪则分别源于西欧和美国。”<sup>①</sup>

## 一、鞑靼入侵之前的俄罗斯文化

俄罗斯最早受到的主要是斯堪的纳维亚文化与拜占庭文化的影响。从8至9世纪东斯拉夫人的国外贸易路线就可看出这一点。当时这种路线有两条，一条是从伏尔加河，经里海以达东方。一条更重要的路线是：“始于斯堪的纳维亚半岛，经芬兰湾、涅瓦河、拉多加湖，逆沃尔霍夫河至伊尔门湖，再由此到达洛瓦梯河，在这里把船运上岸，通过水陆联运，进入亚德维纳河上游，接着，从第聂伯河上游，顺河而下，经基辅，进入黑海，最后抵达拜占庭首府君士坦丁堡。”<sup>②</sup>这条路线被称为“从瓦格良人至希腊人之路”，这里所谓的“瓦格良人”原是斯堪的纳维亚半岛的人，斯拉夫人把他们称为“罗斯人”，后来他们南下融入斯拉夫人的社会。所谓的“希腊人”则是指希腊化时代的拜占庭人。

我们首先来看斯堪的纳维亚文化的影响。当斯拉夫人从蛮荒状态逐渐解脱之后，从斯堪的纳维亚接受了公国—军事体制，在政治体制上实行的是大公统治与限制大公权利相结合的议事制度。按照俄国当代著名历史学家利哈乔夫（Д. С. Лихачёв, 1906—1999）的看法，这种公国—军事体制在相当大的程度上是“靠自己的国家性和社会性传统支持的：市民大会的规章和地方行政官吏的习俗”。对大公权利的限制表现在两个方面，一是决策的集体化，二是祖先财产共有制。从前者来说，大公从来不是个人决定重大事情。“在蒙古统治前，罗斯大公在开始自己的日程时，就常常与自己的侍卫和大贵族坐在一起‘思考杜马’。与‘市民们’‘男修道院院长和神甫’及全体人民的大会是经常性的，他们奠定了具有确定的届次和各个阶层代表的缙绅大会的坚固基础。16至17世纪的缙绅大会具有书面报告和决议。当然，伊凡雷帝曾经残酷‘戏弄民众’，但是他还是不敢取消‘与整个国家协商’的古老习俗，至少还得装出他是‘按古老仪规’统治国家的样子。”<sup>③</sup>俄国著名历史学家瓦·奥·克柳切夫斯基（В. О. Ключевский, 1841—1911）指出，大公“作为罗斯国土的最高保护人，‘考虑和思考关于罗斯国土的事情’，关于自己和自己的亲属的荣誉”。“对领地的管辖、亲属的评判、亲戚的照料和整个国土的保护，都属于大公的职务。不过，大公在领导罗斯和他的亲属的时候，遇到比较大的事情并不由他一人裁决，而是召集王公们开全体会议，他负责这个亲属会议的决议的执行，一般说来，他是整个专制王族的意志的代表者和执行者。这就可以说明王公之间的关系，这种关系大家都认为是正确的。”大约在9世纪下半叶到12世纪，这里并没有纯粹的君主制，而是

① 叶·米·斯科沃尔佐娃：《文化理论与俄罗斯文化史》，王亚民等译，敦煌文艺出版社，2003，第152页。

② 孙成木等主编：《俄国通史简编》上卷，人民出版社，1986，第12页。

③ （俄）利哈乔夫：《解读俄罗斯》，吴晓都等译，北京大学出版社，2003，第34页。



实行“以年长者为首的共同统治制”，克柳切夫斯基说：“在历史上我们不可能再看到这样独特的政治制度。”<sup>①</sup>这种政治制度基于当时社会的一个最基本的特点，即“最高政权是集体的，属于整个王族”。<sup>②</sup>就后者来说，祖先财产之共有集中体现于各个王公对于领地统治的暂时性。当时，王公们“并不把祖先的财产分成固定的部分，也并不把每个人分得的部分按照遗嘱传给自己的儿子。他们都是流动的统治者，按照一定的顺序从一个领地递升到另一个领地。这种顺序是由这些人的长幼次序确定的，并且在现有的那些王公和王公的许多领区或领地之间确定了一种固定的、经常变动的关系，现有的一切王公按照长幼次序构成一种宗系的阶梯。整个罗斯的土地也是同样地按照各个领地的大小和收入的多寡而形成一种阶梯”。<sup>③</sup>每当王公中有人去世，就会依这种顺序更动其他王公们的领地。这种关系可以表述为：长幼次序是不变的，而每块领地的主人却是经常变动的。所以，个别的王公只是暂时管辖这部分或那部分领地。进而，对于最高政权的继承和对于某一等级的权利的继承，也是按照长幼次序来进行的。在这个顺序中只要有人去世，就会在权利上有所变动，但不论怎样变动，都要依照这个不变的长幼次序。这就是以长者为首的共同统治制。

这种政治制度的来源是这样的：原来生活在斯堪的纳维亚半岛的瓦良格人（东斯拉夫人称之为罗斯人），受东斯拉夫人的邀请，保护他们的国土。这些雇佣军因为军事实力而成为统治者（参见《往年纪事》<sup>④</sup>）。这时，他们就已经“形成了紧密的氏族集体，而不是一群偶然结合的寻求商业利益和丰裕的供养人。他们竭力用大家必须遵守的长幼次序制度作为固定的规则，来代替凭个人勇敢或个人成就而采取的不合制度的意外行动，并且认为自己不是雇佣的、契约规定的国土保卫者，而是根据权利，或者根据对战斗和捍卫工作的胜任程度而落在每个人身上的继承性义务来保卫国土的。”这种原来只在罗斯各公国实行的制度虽然在11和12世纪已经开始瓦解，但它对俄罗斯的政治文化却具有深远的影响，以致当沙皇无后时，选择新皇帝并不只在皇族中，而往往要在贵族中进行。

在6世纪时，斯拉夫人已开始从游牧文明转向农业文明，它的多神信仰也建立在这种文明的基础上。他们不仅有着对动物的崇拜，而且更突出了对大地、江河、气候及农作物的崇拜。随着定居生活的变化，又开始供奉一些与家庭有关的神，诸如家神、院神、浴神、烘禾神、酒神等等。既基于自己的生活，又受到周边文化的影响，在他们的神话中，对人及其命运有很很重要的关注。“他们认为，是大地之神创造了人，而命运之神与她的两个助手幸运之神和霉运之神，铺就了人的生活之路。……他们认为，人是宇宙的唯一使者，他纵横捭阖，与宇宙万物保持着密切的联系。人有着不朽的灵魂，死而不灭。斯拉夫人祭祀祖先的宗教仪式正源于此。”斯拉夫人

①（俄）克柳切夫斯基：《俄国史教程》第一卷，张草纫、浦允南译，商务印书馆，1992，第173页。

② 同上书，第174页。

③ 同上书，第173页。

④ 关于古罗斯国家的起源，一直是俄国史学界争论不休的问题。对于完成于1113年的《往年纪事》也有不同的看法，但是大多数史学家都主张尊重这一宝贵史料的真实性。



的神话明显地受到古代印欧语系的民族关于宇宙两大对立元素相对立的宇宙观的影响，他们把宇宙间两大对立元素——光明与黑暗——的斗争看作“阳神与阴神的斗争，并由此引出了‘现实世界’和‘冥界’两个概念。”<sup>①</sup>

拜占庭文化对俄罗斯有着巨大的影响，以致从古到今不少的学者都认为，俄罗斯真正的文化史始于罗斯受洗。著名的俄罗斯神学家格·弗洛罗夫斯基（Г. Флоровский，1893 - 1979）指出：“罗斯是从拜占庭受洗的。而这件事立刻就决定了她的历史命运，她的文化历史道路。这件事立刻就把她纳入了明确的和已经形成的关系和影响范围中。罗斯受洗是俄罗斯精神的觉醒，——是召唤她从‘富有诗意的’幻想走向精神清醒和深思熟虑。与此同时，古罗斯通过基督教同所有周边文化世界产生了创造性的和活跃的相互影响。”<sup>②</sup> 基督教文化成了罗斯在 10 世纪所受到的拜占庭影响的主要内容，尽管她所接受的是东方教派的文化，但其基本的核心的内容仍然是与西方教派一致的，它的核心教义就是爱：既爱上帝，又爱他人。正是这种基本教义使基辅罗斯在确立基督教为国教之后，并没有对原有的多神教采取任何强暴的取缔手段，而是在一段时期里采取宽容政策，使其逐渐溶入基督教之中，以至将基督教与多神教的某些礼仪和节日合二为一（当初，君士坦丁大帝也是以缓和的方式对多神教取宽容政策）。这样，在基督教传入罗斯之后的很长一段时间里，在罗斯境内出现了多神教与基督教两教并存的现象，并在并存的过程中相互融合。这时，“俄罗斯人民表现出了一种前所未有的纳新但不弃归的精神，也正是这种精神决定了俄罗斯文化的实质。……俄罗斯人善于应变，因此他们很快适应了基督教的宗教生活，按该教的规定去做各种礼拜。礼拜和弥撒成了他们宗教生活的主要内容，这也证明了人们不再按古代节历生活了，……古代的节历与基督教的宗教节历融合到了一起，如：多神教的新年与基督教的圣诞节同为一天，伊凡·库巴拉节与圣约翰节合而为一，雷神节与伊里亚先知节融为一体，祭祀莫科什的节日也改头换面而成了夏至节。古斯拉夫人祖祖辈辈的露天圣地，在基督教时期变成了带有围墙的庙宇。……原来的圣地改头换面，原来的众神更名改姓，给以往的一切节庆活动披上了官方教会的外衣，……在人们的意识中有关圣地的概念越来越有思辨的成分，古代的世界观体系也发生了全盘的变化。……基督教的世界观建造了一个等级森严的世界，它打破了世界固有的自然秩序，首先确定了圣界与尘世之间的主从关系，……根据这些来协调宏观与微观的关系”。<sup>③</sup>

当我们再从基督教扩展到整个拜占庭文化对罗斯的影响时，那就可以知道，这种影响从整体来说并不是东方的，而是西方的。的确，拜占庭文化呈现出非常多样的、东西方文化融合的独特性，但是，在这种融合中，还是西方文化占了绝对的优

①（俄）叶·米·斯科瓦尔佐娃：《文化理论与俄罗斯文化史》，王亚民等译，敦煌文艺出版社，2003，第 161 - 162 页。

② Г. Флоровский：Путь русского боголовия，Париж，1937，стр. 4。

③（俄）叶·米·斯科瓦尔佐娃：《文化理论与俄罗斯文化史》，王亚民等译，敦煌文艺出版社，2003，第 173 - 174 页。



势。根据我国学者新近的研究，拜占庭文化“是以希腊和希腊化的拜占庭人为主体的，以希腊语为传播媒介，以古典时代的希腊罗马文化为基础，兼收并蓄古代东方文化和基督教文化，经过千余年的发展，形成了独立的、特点鲜明的、内容丰富的文化体系”。这种文化体系在中世纪和文艺复兴时期起到了非常重要的作用，这种作用不仅在其周边国家，而且延及欧洲世界：“它以中古基督教的特殊方式保护古典文化不为历史的尘积所掩埋。通过传教的方式启蒙了整个斯拉夫世界，极大地影响了中古东地中海沿岸各民族文化和西欧文化的发展，并给意大利的文艺复兴运动提供了珍贵的文化素材和资源，为新兴资产阶级提供了表达思想的理想方式，因而在世界发展史上占有极其重要的地位。”<sup>①</sup> 这就是说，拜占庭文化尽管包含了一些东方的因素，但其主要内容是希腊罗马文化传统和基督教文化传统（即学界常常简称的“两希文化”——希腊文化和希伯来文化），而这两种文化传统正好是西方文化的核心内容。由此可以判断：当初，俄罗斯从拜占庭所接受的文化，就其主体来说，不是东方的，而是西方的。

拜占庭文化的影响对于俄罗斯进入欧洲文明是一个重要的契机，对其文化的发展具有不可估量的作用。概括起来，这种影响可以分为以下几个方面。

第一，基督教的东方教派是政教合一的，与政权有着极为密切的关系。罗斯基督教会一开始就与政权合作，政教合一不仅是这一时期的特点，而且成为俄罗斯长期的社会发展和政治文化的基本特征。

第二，基督教在不同民族中的传播，使它们都陆续进入基督教文明范围，这样也就“不断缓和了多民族国家形成中不可避免的矛盾对立和痛苦过程。古罗斯国家并不是在单一民族的基础上发展起来的，而是在统一宗教的基础上发展起来的”。<sup>②</sup>

第三，古罗斯确立基督教为国教，使其进入国际基督教世界，也就改变了其国际地位，“使其成为可依照欧洲公认的行为规范行事的文明主体”。<sup>③</sup>

第四，罗斯受洗（公元988年）之后不久，就出现了文化的“黄金时期”，古罗斯的文学和艺术诞生。这是由于它借助于拜占庭文化，也就是借助于“两希文化”的传统和遗产，发展出自己的文学和艺术的独特形式。例如，10世纪末开始出现石结构的建筑物，989年什一大教堂在基辅落成；出现了早先没有的圣像画艺术和水彩壁画艺术；在希腊文字和旧斯拉夫语的基础上，形成了古罗斯的文学语言，并用它写成了《罗斯法典》、编年史《往年纪事》、史诗《伊戈尔远征记》，等等。

第五，拜占庭的宗教信仰对古罗斯人的精神生活有着长期而深刻的影响。“基督教的修道生活特别对罗斯北部和东部边区的东斯拉夫移民社会心灵的形成，打下了深刻的烙印。它使人们注重个人内心生活的自由，而不关心世俗政权；对生活意义的理解不在于外界的财富，而在于内心精神生活的和谐一致，在于社会的正义性。这一切，又为

① 陈志强：《拜占庭帝国史》，商务印书馆，2003，第12页。

② 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第44—45页。

③ 同上书，第44页。



日后俄罗斯文明的形成奠定了基础，使东正教成为俄罗斯文明的核心。”<sup>①</sup>

## 二、鞑靼入侵和占领期间（13世纪中叶至15世纪）的俄罗斯文化

蒙古鞑靼人的入侵改变了俄罗斯原来的文化走向。“如果说10至11世纪的罗斯具有拜占庭文化的色彩，那么，13至15世纪的罗斯则深深地打上了蒙古文化的色彩。”<sup>②</sup>1218-1223年，成吉思汗亲率蒙古军队进行第一次西征，大败罗斯军队；1235-1242年，蒙古大汗派遣拔都率军进行第二次西征，打败梁赞公国、弗拉基米尔-苏兹达尔公国、诺夫哥罗德公国、基辅公国等，占领了罗斯的大片土地。接着，又入侵波兰，进攻捷克，匈牙利和克罗地亚等国，直抵亚德里亚海沿岸。然后，还师伏尔加河下游草原地带，在萨赖巴图定都，建立了金帐汗国。从此，在250年的时间里，俄罗斯基本上处于蒙古人的统治之下。蒙古鞑靼人的入侵和占领“是民族的灾难和国家的惨祸。按同时代人的说法，‘罗斯的大片土地陷入异教徒手中’，‘残酷无情的人来到这块土地上，他们抛弃上帝，我们的土地也变得荒芜了’。”<sup>③</sup>蒙古人的侵略，在当时的世界里被认作是最大的灾难。与成吉思汗同时代的著名的阿拉伯历史学家伊宾·阿昔儿（1160-1233）曾说：蒙古人的入侵是“从来没有发生过的巨大灾难，它降临到每一个造物的头上，特别是伊斯兰教徒的头上；若有人说自从万能的至高无上的安拉创造了人类后，直到现在世界上还没有遭遇过（任何）类似的灾难，那他是正确的，因为的确史册中没有什么（或多或少）与此类似或相仿的事件。在他们所描写的事件中，最可怖的是那胡豁朵那镇儿屠杀以色列人并毁灭了耶路撒冷。但耶路撒冷与被这些万恶之徒所蹂躏的那些国家相比又算得了什么？那里的每个城市都比耶路撒冷大一倍。以色列人与那里被杀害的人相比又算得了什么？须知（每）一个城市里被屠杀的居民，就比〔全部〕以色列人还要多……鞑靼人对谁也不怜悯，他们屠杀男子、妇女、幼儿，剖孕妇之腹，戕杀胎儿。……这个事变的火花四溅，祸及一切人；它像乌云被狂风吹卷，布满四处。”<sup>④</sup>

蒙古鞑靼人的入侵造成了罗斯文化的衰落。在蒙古鞑靼人占领的250年的时间里，从强制和潜移默化两个意义上，蒙古鞑靼文化都成为影响俄罗斯文化的最重要因素。这种影响首先和集中地体现于政治文化上。

12至13世纪的鞑靼人已经完成从原始氏族社会向封建社会的转变。“1206年，蒙古游牧贵族最有声望的代表在斡难河上召集了忽里勒台（大聚会），宣布铁木真为全蒙古的汗。从这时起，可以认为蒙古国家正式成立了。按照蒙古游牧社会的体系，这个国家的结构形式如下。全体‘住在毛毡覆盖的帐幕里的儿孙们’也即蒙古民族，以成吉思汗的氏族为首。所有蒙古部落与氏族是这个民族的兀鲁思<sup>⑤</sup>。”国家的各部

① 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第44页。

② 孙成木等主编：《俄国通史简编》上卷，人民出版社，1986，第48-48页。

③ Г. Флоровский：Путь русского боголюбия. Париж. 1937. Стр8

④ 转引自（苏）格列科夫等著：《金帐汗国兴衰史》，余大钱译，商务印书馆，1985，第42页。

⑤ 指依附于成吉思汗氏族的部落、氏族等。



分分封给成吉思汗的氏族的成员，在每块封地上的首领（那颜）及其亲兵（那可儿）以及平民和奴隶都属于他们。“整个社会同时又是军事组织，它被划分为土绵（万户）、千户、百户及十户。……大的区划单位（千户、万户）的首领是游牧贵族的代表，当诸王（成吉思汗氏族的成员）或成吉思汗本人一发出征召令，他们就率领民兵到来。位于庞大的蒙古民兵之上的是成吉思汗有名的护卫军。”<sup>①</sup> 牧民必须向政府或封主缴纳牲畜及畜产品，并担负军役和杂役，没有封主的准许不得迁徙。在蒙古还有众多的奴隶，他们没有任何权利，他们的人身或者属于贵族，或者属于牧民。蒙古鞑靼人利用当时俄罗斯各公国之分裂状态，征服了他们，又利用这种分裂状态进行统治，继续维持封建割据的政权，使各公国对鞑靼的金帐汗国效忠。为了有效地进行统治，金帐汗国除了使用各种阴谋手段之外，还采取了以下的重要措施：第一，扶持投靠自己的俄罗斯王公，使之成为自己统治的助手。1243年，弗拉基米尔-苏兹达尔公国的新大公雅罗斯拉夫·弗塞沃洛多维奇（Ярослав Всеволодович）被召到萨赖巴图，蒙古统治者封其为弗拉基米尔大公，号令其他公国必须服从他的领导，凡是反抗者都将遭到残酷的镇压。第二，扶持东正教会，抵制罗马天主教会的渗透。蒙古统治者不仅册封罗斯的大主教，而且给予教会和神职人员以各种特权，免除他们的赋税，还明文规定：“不干涉修道院长、修道士、牧师及崇奉圣母神像和圣僧的人。”金帐汗国还出兵讨伐企图投靠罗马的加利奇公国的王公。第三，对罗斯进行户口调查，登记造册，作为征收贡赋、征集士兵和摊派徭役的依据。第四，最重要的是，他们将蒙古的军事政治组织形式移植于罗斯，建立由蒙古军官统领的十户长、百户长、千户长、万户长组织，用以监督整个罗斯的政治和社会生活。

总地说来，蒙古鞑靼人的统治将罗斯引向东方专制主义，使其原有的西方文化的趋向受到了阻碍。对此，18世纪的学者卡拉姆津<sup>②</sup>曾沉痛地指出：“蛮人的阴影遮蔽了罗斯的地平线，当有益的知识与习惯在欧洲日益增多……出现各种大学……的时候，阴影却挡住我们的视线，使我们看不见欧洲。此时受蒙古人宰割的罗斯将全副力量用来保存自己免于灭亡……”“忘记了民族的骄傲，我们学会了卑下的奴隶般的狡猾……”“人民的品性永远由环境决定……俄罗斯人今天的性格还流露出蒙古人的野蛮手段加在他们身上的污迹”。在鞑靼的影响下“国家的内部秩序”改变了，“凡是具有自由与古代公民权利形式的东西都受到限制，不复存在”。<sup>③</sup> 1980年出版的《苏联百科全书》则指出：“1243-1480年蒙古鞑靼封建主对俄罗斯国土所实施的剥削制度”（史称“蒙古鞑靼羁绊”）“阻碍了经济、政治和文化的发展，是罗斯落后于西欧先进国家的主要原因之一。”<sup>④</sup> 在这些论述中，我们特别注意到蒙古鞑靼人在政治制度方面所强加给罗斯的，正是东方专制主义。这不仅在当时巩固了蒙古

①（苏）格列科夫、雅库甫夫斯基：《金帐汗国兴衰史》，余大钧译，商务印书馆，1985，第36-37页。

② 卡拉姆津（Карамзин，1766-1826）俄国作家、历史学家、思想家、俄罗斯感伤主义文学的奠基人。先后任《莫斯科》杂志和《欧罗巴导报》的主编。主要著作是《俄罗斯国家史》（1-12卷）。

③ 转引自《金帐汗国兴衰史》第207页。

④ 《苏联百科全书》，中国大百科全书出版社，1986，第904页。



鞑靼人的统治，而且对于罗斯后来的发展产生了巨大的影响。虽然罗斯人最终赶走了蒙古人，但是这种蒙古鞑靼的政治文明的影响并没随着蒙古人的失败而消失。相反，它在俄罗斯大地上长期起着加强封建专制制度的作用。

不过，也不能把蒙古鞑靼人占领时期看成文化完全凋零的时期。占领者终究还要使被占领土繁荣起来，而不能一味地对于经济和文化采取灭绝政策。因而在疯狂的劫掠之后，占领者也设法恢复生产和繁荣贸易、发展文化。他们在宗教信仰上取宽容政策，不仅扶持东正教，而且容许其他宗教的存在，因此出现了多种宗教并存的状态。这种状态多少改变了东正教完全依附于统治者的地位，获得了一定的自由。其他教派也获得了自己的生存空间。这种状况直接影响了当时人们的观念和各种文化。首先，基督教文化与多神教文化不是完全排斥，而是在一定程度上融合。这表现在许多方面，比如，基督教的一神观念与多神教的万物有灵观念可以共存；教会仪式与民间传统的巫术、迷信文化并存。“甚至官方谙熟基督教典籍的人士，也不再排斥民间娱乐和民间宗教。整个中世纪无论是统治阶级还是民众，都参加熊戏、驱鬼、滑稽戏、民间集会等活动。”<sup>①</sup>在艺术上，得到特别发展的是建筑，与之相关的则有造型和实用艺术的繁荣，这些也有赖于宗教的宽容。同时，异族的人侵也使爱国主义进入了文学领域，进入了文化传统，《俄罗斯大地陆沉记》（成书于1236—1246年）和《拔都毁灭梁赞纪实》都是重要的作品。这些作品都启发了俄罗斯人的民族意识。所有这些都说明蒙古鞑靼人的占领的确阻碍与延缓了俄罗斯文化的发展，但并不能使其完全停滞。

## 二、彼得大帝改革前的俄国文化

公元14至15世纪，莫斯科公国逐渐发展为东北罗斯的政治、经济、文化的中心，成为驱逐蒙古鞑靼统治者和统一罗斯的核心。经过长期斗争，终于在1480年结束了蒙古鞑靼人的统治。1485年，在不断的征战与兼并之后，莫斯科公国的大公伊凡三世正式称为“全罗斯的大公”。接着，他继续扩大领土。到1533年，俄罗斯国家的领土已从43万平方公里扩大到280万平方公里，北达白海，南至奥卡河，西抵第聂伯河，东到乌拉尔山脉的支脉，成为欧洲幅员最大的国家。幅员的辽阔，民族的众多，需要建立一个中央集权的制度，以便于统治。同时，自身的封建政治与经济的基础，特别是250多年来东方专制主义的长期影响，使这一中央集权的统治制度成为政教合一的专制独裁政权。伊凡三世本是莫斯科公国的大公，现在则变成俄罗斯国家的唯一君主，统治权力高度集中于他一人之手。他不但对人民握有生杀予夺之权，而且对其他王公亦可任加惩治。在许多文件中已称其为“专制者”和“全罗斯的皇帝”。他还被尊为“真正的东正教世界的首领”，成为人民精神上的统治者。1492年，俄国东正教的都主教佐西玛（Зосима）称伊凡三世为“君士坦丁堡的新皇

<sup>①</sup>（俄）叶·米·斯科瓦尔佐娃：《文化理论与俄罗斯文化史》，王亚民等译，敦煌文艺出版社，2003，第186—187页。



帝”，莫斯科是“新的君士坦丁堡”。普斯科夫修道院长菲洛费依（Филофей）提出，上帝赋予世界历史的使命展示为三个世界性王国的更替，这三个王国由上帝选定的三个民族建立。前两个王国——罗马和新罗马（君士坦丁堡）——由于背叛上帝而毁灭。现在，历史使命落在了罗斯国家的身上，莫斯科成了“第三罗马”。菲洛费依在称颂伊凡三世时说：“妇人（按：指东正教会。喻启示录中被大龙迫害者）开始从罗马奔向新罗马，但在这里也不平静。在宗教会议上由于与拉丁教徒（按：指天主教徒）合并，君士坦丁堡教会将被蹂躏而毁灭。”于是“又往第三罗马奔跑，也就是奔向新的伟大的俄罗斯。……整个基督教会在你这里合为一体，因为两个罗马已经陨落，第三罗马屹然不动，第四罗马是不会有；你的基督教王国不会成为一瞬即逝的晨霜，……你是普天下的基督徒的唯一君主”。这样，伊凡三世就不仅掌有权柄，而且这个权力完全被神圣化，他成了世俗和宗教两界的绝对独裁者。公元1589年，俄罗斯建立独立的牧首公署，文件送君士坦丁堡教会牧首签署（当时该教会仍是各东正教会之首）。由于大量行贿，该牧首不仅自己签字，而且说服其他三个地区的牧首签字，根本不在乎文件中俄国自称“第三罗马”。<sup>①</sup>这样，俄罗斯东正教会不仅成为独立的教会，而且合法地成为拜占庭之后的东正教世界的中心，伊凡三世也就合法地成为东正教世界的首领。

这个统一的中央集权的俄罗斯国家——莫斯科公国具有强烈的东方专制主义国家的色彩。它是以农奴制为基础建立起来的，是在服役贵族的大力支持下建立起来的，所以它必然要巩固农奴制，保护农奴制。1497年，它颁布了全国统一的法典，这部法典从法律上把封建主的特权固定下来，把农奴制关系固定下来，是农奴制开始在全国范围内确立的标志。<sup>②</sup>15世纪末所确立的社会制度为俄国社会所长期沿袭，直到彼得大帝改革时为止，俄国一直在缓慢地沿着巩固农奴制和加强君主专制的道路上前行。期间，虽然曾有封建割据状态的再起，势力集团争夺王位的倾轧，甚至还有等级代表君主制的兴盛（17世纪上半期，当时皇帝决定重大事情都要召开缙绅会议讨论决定）。但是，所有这些都不能扭转俄国的基本方向：巩固农奴制和加强君主制。甚至在17世纪的等级代表君主制衰落之后，出现的是更加严重的绝对君主制。伊凡四世对此做了强硬的解释，他说，要把一切权力集中在君主手里，而决不分散给任何人，不论是世袭贵族，还是教会。这是因为王权是神授的，“如果上帝没有授给，那么就得不到政权”。“无论什么地方都可以看到，教皇所掌握的国家总是要解体的”，“僧侣不应做皇帝的事”。他用血统论来论证自己统治的合理性：“朕朝乃圣弗拉基米尔所创。朕生于皇家，长于朝中，掌握自家天下，并非窃自他人，罗斯君主自古以来皆亲临朝政，贵族大臣不得干预。”<sup>③</sup>这一时期尽管也有一些人具有反对君主专制和农奴制的思想，但极其微弱，几乎没有什么影响。

<sup>①</sup> 参阅（苏）克雷维列夫：《宗教史》上卷，王先睿等译，中国社会科学出版社，1984，第357页。

<sup>②</sup> 参阅孙成木等主编：《俄国通史简编》上卷，人民出版社，1986，第76-77页。

<sup>③</sup> （苏）施潘诺夫主编：《俄国哲学史论文集》，三联书店，1957，第91页。



从文化上来说，在 14 世纪末至 15 世纪曾在一些地方出现过被利哈乔夫称之为“前文艺复兴”的现象。他在《诺夫哥罗德文化的世界意义》一文中这样解释这种现象：“在宗教意识范围里，14 世纪的文化趋向人，趋向对人的更为现实主义的描绘，它在更大程度上反映了人的利益，在各个方面变得更加人化。基督教本身在以前的世纪里在一定的程度上是思辨性的，经院性的，现在则在人的情感感受方面获得了新的支柱。”由于 14 世纪以来俄国经济的发展，城市的兴起，手工业和商业的繁荣，为发展前文艺复兴现象提供了基础。从而也加强与拜占庭和南部斯拉夫国家的文化交往，使“俄罗斯成为欧洲东部前文艺复兴的重要中心之一”。这时出现的一些艺术作品和异端运动都是前文艺复兴的现象。但是，“无论是在诺夫哥罗德，还是在俄罗斯其他地区，文艺复兴都不可能得到完全的发展。阻碍它发展的原因在于：它剥夺了人民的力量，诱使这种人民的力量离开文化任务的解决”。<sup>①</sup>后来，彼得大帝的改革可以看作是前文艺复兴现象的不全面的延续。

#### 四、俄国最初的“西化”——彼得大帝的改革

西方文化在俄国传播的决定性步骤是从 18 世纪开始的，是由彼得一世即彼得大帝（Петр I Великий，1672—1725）倡导和领导实施的。这是俄罗斯文化启蒙非常重要的一步，它不仅缩小了俄国与欧洲在物质文明上的差距，而且开启了民智，打破了俄国在精神上的闭塞状态，使俄国人在思想上和文化上开始融入西方世界。我们可以说，彼得的改革从根本上改变了俄国倾向东方的状态，改变了俄国历史发展的方向，因而这一改革是俄国历史上的重大事件。尽管这一改革与此前的历史有着密切的关系，“以前的进程为其做了准备”，<sup>②</sup>“彼得改革时代是由俄罗斯文化发展的各条线索造就的，其中许多兴起于 14 世纪。不只是一个 17 世纪造就了向近代的过渡，而一切都是俄罗斯文化‘自然的’和合乎规律的发展”，<sup>③</sup>但是这并不能减弱彼得改革的巨大意义。<sup>④</sup>著名俄国哲学家别尔嘉耶夫说：“过去的俄罗斯处于封闭状态之中，那种状态使它受到鞑靼人的压迫，保留着莫斯科王国的亚洲风格的全部特色。俄罗斯应当从封闭状态中走出来，走到广阔的世界中去。彼得大帝的改革对人民来说是如此巨大的痛苦，但是，没有彼得的强制性改革，俄罗斯就不能完成自己在世界历史中的使命，也不能在世界历史上讲自己的语言。”<sup>⑤</sup>历史证明，彼得所进行的改革使俄国在军事、经济、科学、文化等各方面都摆脱了原来极端落后的状态，缩小了与西方先进国家的差距，使俄国的西方化成为不可逆转的趋势。这对俄国历史发展的作用是不

①（俄）利哈乔夫：《解读俄罗斯》，吴晓都等译，北京大学出版社，2003，第 145—146 页。

②（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第 14 页。

③（俄）利哈乔夫：《解读俄罗斯》，吴晓都等译，北京大学出版社，2003，第 163 页。

④ 对于彼得的改革，在俄国历史界历来有着不同的看法。许多人认为这一改革改变了俄国历史发展的方向，使俄国走向西方，融入西方世界的潮流之中。也有人认为，俄罗斯从开始是西方国家，东方对其的影响极其微弱，彼得的改革只是更加巩固和加强了原有的方向。

⑤（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第 14 页。



可估量的。即使是对彼得改革评价较低的利哈乔夫也承认，彼得的年代是俄罗斯向西方过渡的“高潮点”。它之所以是高潮点，他说是“因为正是在这个时期发生了‘符号体系’的更换”，而且“在整个中世纪文化符号体系内彼得大帝造成的断裂也是合乎规律的。在他之前，这个过渡没有被意识到，而在彼得大帝时代才开始意识到。对过渡的意识使他更改了符号体系：穿欧洲人的衣服，刮‘大胡子’，穿新制服，按欧洲的调子改革全部国家和军事术语，承认欧洲的艺术。而这个‘符号体系’的更换又加速了文化中发生的现象，它赋予在这之前以半清醒形式产生的过程以自觉的方向”。<sup>①</sup> 利哈乔夫同意 18 世纪历史学家谢尔巴托夫<sup>②</sup>的看法：“对于没有彼得大帝的彼得改革时代可能需要七代人，并且俄罗斯的改造就得到 1892 年才能结束。”

下面我们稍为具体一点地回顾一下彼得大帝的改革。

彼得于 1682 年即位，经过十几年的宫廷斗争，于 1698 年站稳了脚跟。为了富国强兵，决心进行改革。当然，彼得的改革也并非空穴来风，17 世纪的俄国已经处于分裂的状态，西方的思想和教育已经开始对俄国产生影响。彼得正是在与西方文明接触的过程中，痛感到俄罗斯的落后与黑暗，因此才横下心来，不顾皇族和大贵族的强烈反对，执意进行改革。

彼得曾对其亲信指出：“改革工作是分三个阶段进行的，每一个阶段为 7 年。1700 年至 1707 年，为积蓄力量阶段；1707 年至 1714 年为俄国荣耀兴盛阶段；1714 年至 1721 年为建立良好秩序阶段。”<sup>③</sup> 他所领导的改革包括非常广泛的内容，有行政改革、军事改革、宗教改革、经济改革和文化改革，等等。在这些改革中，彼得大量吸收了当时西方国家的许多具体措施和社会成果，但是，由于他的改革并不是政治制度的根本改革，而是在巩固和加强君主专制制度的大前提下的改革，因而改革的成果也是有很大局限性的。比如，他的行政改革和宗教改革并没有触动社会的基本制度，没有朝向政治民主化和政教分离的方向发展，其主旨反而是为了加强中央集权的专制制度，强化君主手中的权力。为此，他把全国分成 8 个大省，每省设总督一人，同时拥有行政和军事大权，之下设主管税收财政、司法监督等部门的高级官员。省总督直接听命于中央，因而使国家的行政管理权更为集中。为了防止省总督搞地方割据，便在每省设立参议会，成员由贵族选任，对省总督进行监督。至于中央行政机构的改革，更为彼得所重视。由于贵族会议（波雅尔杜马）代表几乎全是世袭贵族和封建王公，对彼得改革持反对态度，彼得就避开它而亲自决定重大国事。他在法令中明确宣布：“沙皇陛下是专制君主，世界上没有一个人的事他不该管。”1711 年 2 月 22 日，彼得正式签署了建立参政院的诏令，它后来成为直属于沙皇的国家最高管理机构，它管理着从中央到地方的所有行政系统，从财政预算、贡赋征收到海陆

①（俄）利哈乔夫：《解读俄罗斯》，吴晓都等译，北京大学出版社，2003，第 264 页。

② 谢尔巴托夫（М. М. Щербатов, 1733-1790）公爵，俄国历史学家、政论家，彼得堡科学院名誉院士。著作有《论俄国风俗之败坏》《俄罗斯远古史》等。

③（法）亨·特鲁瓦亚：《彼得大帝》，齐宗华、袁荣庆译，天津人民出版社，1983，第 304 页。



军的编制；它还有权制定各项重大法令。为了监督参政院的工作，彼得还设立了总检察官，总检察官只接受沙皇的审讯。在参政院之下，彼得废除了臃肿腐败、人浮于事、效率极低、官僚主义盛行的旧衙门，用各种专业委员会来代替它。在宗教改革方面，彼得不顾教会势力的反对，对教会财产进行限制或没收，对宗教管理机构进行改组。1701年彼得下令将部分教会财产收归国有，并提出要由世俗官员管理修道院的领地。但是，诏令下达后的20年里，教会和修道院的财产和土地不但没有减少，反而增加了很多。鉴于此，彼得认识到，要想限制它们的财产、土地，就必须限制教会的权力。1721年颁布了宗教事务管理条例，废除了总主教的职衔。政府建立了管理宗教事务的宗教委员会，后来改名为宗教事务管理总局，局长和高级官员均由沙皇亲自任命。沙皇本人则被称为东正教的“最高牧首”。这一改革的结果是：东正教会被完全纳入沙皇政府的管辖之下，沙皇管理教会就像管理政府的一个部门一样。为了确保宗教事务管理总局对沙皇的忠诚，它的成员都必须向沙皇宣读如下的誓言：“我宣誓，永远听命于我的天然和真正的国君，以及他根据不容置疑的权力而选定的崇高接班人，永远做他们的忠实仆从，并服从他们的意志。我承认国君是我们这个神圣组织的最高裁判官。”彼得的这些做法，当然完全违背政教分离的政治走向，实际上他也根本不想政教分离，而只是想将东正教会进一步控制在自己的手中，使之成为加强君权的工具。

上面我们论述了彼得改革的基本局限性，这是为了说明：在封建主义专制体制的框子里进行改革，是不可能对社会进行根本性的改造的。但是，我们并不因此而否定彼得改革的伟大成就。实际上，尽管彼得改革有很大的局限性，它仍然是俄罗斯走向近代的关键步骤。它在黑暗落后的俄国点燃起一盏明灯，照亮了俄罗斯前进的方向。总起来说，彼得改革的重大成就有以下几个方面：

第一，大力吸收西方近代自然科学的成果，大力引进在自然科学基础上发展起来的西方技术和工业成果，用以促进俄国的工业和科学技术的发展。同时，由于工业的发展，相应地促进了资本主义生产方式的兴起。在彼得一世以前，俄国只有个体小手工业生产，俄国历史上的工场手工业时期，正是从这时开始的。18世纪初，俄国的手工业作坊内部已经有了分工，规模也比较大，有的已经有上千工人。这些企业中，私营企业所占比重很大，就冶金业来说，从1711到1725年，新增的官办企业只有5家，而私营企业则有10家，且规模都很大。就呢绒业来说，1715年以前，没有一家像样的私营企业，而到1725年，已经有了10家较大规模的呢绒企业。为了加强军事力量，彼得特别注重发展军火工业以及相关的采矿、造船、制革、火药、帆布、麻布等工业。近代技术和工业企业管理的引进，为俄国走向世界提供了物质基础，为俄国资本主义的发展提供了物质前提。

第二，文化、教育、科学事业有了重大的进展。彼得认识到，不发展科学技术和文化教育事业，就不可能摆脱俄罗斯的落后状态，也不可能巩固改革的成果。所以，在发展经济和军事力量的同时，也大力改变俄国在科学和教育方面的落后状态。在教育方面，首先，他改变了过去教育由教会一手把持的状况，把教育大权交给政府。其次，他要求改革学校的教学内容，增加一些实用性的科学技术。1714年，彼



得下达敕令：在全国各省城设立初等算术学校，招收10~15岁的儿童入学。为了工业和军事的需要，还在全国设立了培养专门人才的矿业学校、军事学校和各种专门学校。政府还规定，贵族少年必须进校学习，否则以后不准结婚。在其他方面：1725年，根据彼得的命令，成立了俄国科学院，下设数学、物理和社会科学三大部。它不仅是科学研究机构，也是一个教学单位，附设大学和中学，直接培养科学工作者。他还不断地向国外派遣留学生。1710年，彼得下令采用新字体，代替比较复杂的教会斯拉夫字体。新字体的采用，方便了印刷业，各种书籍得以大量印行。出版业的繁荣也促进了创作和翻译事业的发展。彼得执政期间还在俄国出版了第一份正式印刷和发行的报纸（《新闻报》），建立了第一个博物馆，第一个公共图书馆，第一批公众剧院，第一批公园。同时，在公共卫生事业方面，彼得也有贡献（应该说，这是君主们最不关心的事情了）。他让所有的大城市都开设药房，并在莫斯科创建了第一所军事医院，不久又建立了一所外科医院，一个解剖室。他还致力于旧习俗的改革，强迫男人剃掉大胡子，强迫男女穿西式服装，带头跳欧洲流行的舞步，还规定10岁以上的贵族妇女必须出席“大跳舞会”，否则将受严惩，等等。

第三，在制度文明方面，彼得虽然不会触动君主专制的根本制度，但也有一定的改革。其中意义重大的有这样的几项：1. 城镇行政管理改革。彼得把城镇居民分为三个行会，第一类是豪商富贾、钱庄老板、医生和手工业主；第二类是小手工业主和商贩；第三类是普通工人、粗活工和自由小市民。每年由全体居民改选市长，管理城镇的终身行政官则由第一类行会和市长任命。这种管理体制给予城镇以微弱的自主权，尽管极其有限，但也表明彼得对于新兴的资本主义力量的关注。2. 在全国建立了义务兵役制。规定：凡贵族子弟，年满15岁必须应征入伍，并在某一兵团当普通士兵。在通常情况下，富裕家庭和世家的子弟参加近卫军，贵族子弟参加前线部队。即使你是一个亲王，也要和普通士兵一样，站岗放哨，干重活，在吃、住、军饷等方面与普通士兵毫无两样。只有经过这样的阶段，才能一级一级地升上去。凡是弄虚作假和企图逃避者，将被没收全部家财。可以说，彼得对贵族的要求更为严格，认为身为贵族就必须为国家贡献自己的一切。他自己也身体力行，在军队中从一名鼓手做起，历任投弹手、中士、旗手、上尉、上校直到少将。为了打破贵族的旧有门阀制度，彼得于1724年发布敕令：出身卑微的士兵可以晋升为军官，并得到世袭贵族的头衔。在这里，功绩取代了血族关系。旧贵族的行列被大量涌进的平民所冲垮。“在俄国历史上占有显赫地位的贵族门阀的清单上，又增添了一大批带有农民或商贩气息的新贵的姓名。”<sup>①</sup> 1722年，彼得为了把“量才施用”“论功行赏”的原则以正式的法律形式肯定下来，公布了“官秩法”。该法把文武官员分成14个等级。在文职方面，从十四等文官到一等文官；在武职方面，从准尉和炮长到大将、元帅。根据这个法令，非贵族出身的人只要获得八等官衔，就可以得到贵族称号。这个法令保证了一些有才干的人来担任各级文武官员，使一些非世袭贵族和出身微

<sup>①</sup>（法）亨·特鲁瓦西：《彼得大帝》，齐宗华、裘蒙庆译，天津人民出版社，1983，第308页。



寒的人也能擢升到高位上去；而一些庸碌无能、无所作为的贵族则失去了进阶之机。它大大地打击了传统贵族的势力，提高了普通平民为彼得政权效力的积极性，扩展了彼得政府选才的社会基础，从而大大提高了政府的工作效率和军队的战斗力。实施这一法令的重要结果是，在彼得周围形成了一个新的国家统治集团，这个集团里有“曾任糕点师而如今跃升为帝国最显赫人物的缅希科夫，曾任布匹商而如今跃升为帝国副首相的沙菲洛夫，父亲是莫斯科路德派教堂的管风琴手、自己如今却跃升为参议院总监察官的亚古津斯基，曾在商船当海员而如今被封为彼得堡警察署长的葡萄牙籍犹太人德维埃”，<sup>①</sup>等等。彼得的这些措施虽然并未从根本上打破旧的封建传统，但在一定程度上却打乱了原有的封建秩序，照顾到其他社会阶级的利益，对社会发展起到促进的作用。

对于彼得大帝的改革，历史上从来就褒贬不一。不过，如果从文化启蒙的角度来看，我们主要应当看到它对俄罗斯发展的巨大意义。别尔嘉耶夫在概括这一改革的成就时说：“全部彼得大帝时期俄罗斯的历史，就是西方与东方在俄罗斯灵魂中斗争的历史。彼得的俄罗斯帝国没有实现统一（按：这里系指亲东方势力与亲西方势力的统一），也没有形成自己统一的风格，但它为异乎寻常的进程提供了可能。……从彼得大帝起，我们完全进入了批判时代。”“彼得大帝是在可怕的黑暗中、在蒙昧主义的环境中进行工作和开始改革的，他被背信者所包围。能否把不公正完全归罪于彼得，还值得研究，但是彼得的强制性使人民的精神受到了创伤。”不过，“我们看到，由于彼得改革事业而形成的知识分子，适应了彼得的全面性，适应了彼得之面向西方、进而排斥帝国的特点”。<sup>②</sup>

在论述了彼得大帝改革的重大成就之后，我们还要再次强调这一改革的历史延续性。这种延续性表现在：对过去来说，它是17世纪历史进程的继续。正如克柳切夫斯基所说，“整个17世纪是为彼得大帝改革做准备的时代”。17世纪不仅在实践上进行了许多改革的实验（尽管是谨小慎微的，犹豫不决的，反复无常的），而且在许多人，特别是上层许多人的思想中已经具有了强烈的改革观念，他们已经意识到不能再如往常一样地生活下去了，意识到新的需要和自己的知识水平的矛盾。他们中的杰出人物已经提出了各方面的改革计划，如果将这些计划总和起来，就可以构成一个相对完整的改革纲领。克柳切夫斯基甚至说：“这些改革任务总和起来就是彼得大帝的改革纲领：这个改革纲领早在这位改革者开始活动以前就已经具备了。17世纪莫斯科国务活动家的作用在于：他们不仅造成了这位改革者成长起来的环境和他耳濡目染的气氛，而且勾画出了他行动的纲领，在某些方面这个纲领大大超出了他所做到的事情。”<sup>③</sup>对未来来说，这一改革奠定了俄罗斯的近代的全面发展，特别是近代文化发展的基础，它使“旧的思想模式、生活行为方式完全被打破”，为俄罗斯

①（法）亨·特鲁瓦西：《彼得大帝》，齐宗华、袁荣庆译，天津人民出版社，1983，第322页。

②（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第15-16页。

③（俄）克柳切夫斯基：《俄国史》第三卷，左少兴、张草纫等译，商务印书馆，1996，第362-363页。



文化发展提供了良好的前提。在下一世纪，“俄罗斯文化取得了解煌的成就，各个领域都出现了众多经典之作，文化史上称之为‘黄金时代’”。<sup>①</sup>随着文化的繁荣，知识分子的队伍更加壮大，思想也更加活跃起来，对社会的人性关怀和对俄罗斯历史命运的关注，成为知识分子探索的两大主题。正是在此基础上，发生了斯拉夫派与西方派的大辩论。

## 第二节 知识分子：东方文化与西方文化之争

任何民族的文化启蒙都离不开知识分子，知识分子由于自身在文化知识方面的优势，能够在精神上超越国界，吸收其他民族和国家的文化成果，因而成为本民族的先知先觉者。启蒙运动的旗帜就是由他们高擎着的。彼得改革培养了一批面向西方文化的人（包括贵族青年，也包括少数普通人），但是，他们还不过是彼得专制统治的工具，他们的知识也大都是与实用技术相关的，最重要的是，他们还不具备知识分子的内在品质——自由思想，所以他们还不是真正的知识分子。

由于彼得以后的几位皇帝逐渐放松了对贵族服役的要求（从终身服役到服役 25 年，再到可以不服役），年轻贵族从为皇帝服役中解脱出来，获得自由，可以从事文化学习和研究，并对重大问题进行理性思考。从这些人中诞生了俄罗斯最早的知识分子。所以，俄罗斯最早的知识分子是贵族知识分子。

这些知识分子虽身为贵族，但却接受了西方的先进文化，首先是法国的伏尔泰、卢梭等人的启蒙思想和圣西门、傅立叶的空想社会主义思想。然后是黑格尔、谢林、费尔巴哈等人的德国古典哲学。他们将欧洲资本主义社会与俄国的君主专制和农奴制社会相比较，痛感俄国之黑暗与落后，从思想深处产生了彻底改变俄国现状的愿望。1825 年的十二月党人起义促使俄国知识分子迅速觉醒，因为这次直接反对君主专制和农奴制的贵族青年起义极大地震撼了俄国，它把俄罗斯的命运问题尖锐地提到知识分子面前。赫尔岑（Герцен，1812—1870）曾经回忆说：“莫斯科举行盛大祈祷会来庆祝尼古拉处死 5 人（按：指十二月党人）的胜利，菲拉列特总主教在为杀人而感谢上帝。……我当时还是一个 14 岁的孩子，失散在群众之中也参加了这次祈祷会。在这里，面对着被血腥的祈祷亵渎了的祭坛，我发誓要为处死的人报仇，决心献身于和这个皇帝、这个祭坛、这些大炮的斗争。我没能报仇是因为近卫军和皇位、祭坛和大炮依然如故。但 30 年来，我始终站在这面旗帜下，从未离开过它。”<sup>②</sup>正是由于十二月党人的深刻影响，使俄罗斯的知识分子即使在起义被镇压后的尼古拉一世的长达 30 年（1825—1855）的专制统治下，仍然奋不顾身地批判专制制度和

<sup>①</sup>（俄）斯科瓦尔佐娃：《文化理论与俄罗斯文化史》，王亚民译，敦煌文艺出版社，2003，第 222 页。

<sup>②</sup> 转引自（俄）出奇金娜：《十二月党人》，曹天才、曹安保译，商务印书馆，1989，第 149—150 页。



农奴制，并在 19 世纪 30 年代末开始了西方派和斯拉夫派的大辩论。这场大辩论充分展示了俄罗斯知识分子内在良知和外在风范。

## 一、西方派与斯拉夫派辩论的先声——恰达耶夫的呐喊

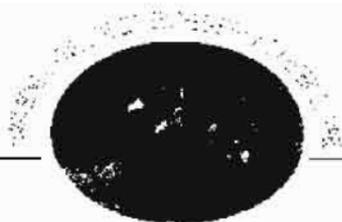
首先向反动制度进行尖锐揭露和批判的是彼·恰达耶夫（П. Чаадаев，1794—1856）。他生活在俄国黑暗的尼古拉时代，这位皇帝为了加强对人民思想的控制，于 1826 年颁布了新的出版检查条例，严禁议论政府和动摇东正教信仰的言论。为了欺骗人民，国民教育大臣乌瓦洛夫（С. Уваров，1786—1855）于 1832 年提出了“三位一体”的“官方人民性”教育纲领。所谓“三位一体”就是指东正教、专制制度和人民性的统一，而所谓“人民性”则是指“坚持俄国的斯拉夫风尚而非西欧的斯拉夫风尚，即无限忠于专制制度”。他告诫教师们要按此来进行教学，而不要“独出心裁”。1835 年，政府废除了 1804 年开始实行的大学自治制度。就是在这种政治日趋黑暗的时候，恰达耶夫发出了他的呐喊。在叙述他的《哲学书简》发表时的形势时，赫尔岑写道：“长期与人民隔绝的那部分俄国人（按：指当时的知识分子），在单调乏味、无所作为、不能提供任何补偿的桎梏下，默默地忍受着苦难。每个人都感到了压力，每个人都有话要说，然而大家沉默着。最后来了一个人，他按照自己的看法讲出了这些话。他的话句句沉痛，没有一点光明，他的观点也没有一线光明。这就是恰达耶夫的《哲学书简》，它是毫不留情的痛苦的呼声，是对彼得的俄国的谴责。”<sup>①</sup>

恰达耶夫的书简在发表以前已经在亲友中传阅，它的第一封信直到 1836 年 9 月才在《望远镜》杂志上发表。这封信尖锐地揭露了俄罗斯的落后、无能和无望。他说：每个民族都有自己的青春时期，即自己的民族能力充分发展的时期，“可我们却完全没有这样一个时期，首先是野蛮的不开化，然后是愚蠢的蒙昧，接下来是残暴的、凌辱的异族统治。这一统治方式后来又为我们本民族的当权者所继承了——这便是我们的青春可悲的历史”。<sup>②</sup> 这个民族的可悲之处特别体现在：首先，它被放置在世界之外。“我们从未与其他民族携手并进；我们不属于人类的任何一个大家庭；我们不属于西方，也不属于东方，我们既无西方的传统，也无东方的传统。我们似乎置身于时间之外，我们没有被人类的全球性教育所触及。”<sup>③</sup> “看一看我们，便可以说，人类的普遍规律并不适合于我们。我们是世界上最孤独的人们，我们没有给世界以任何东西，也没有教给它任何东西；我们没有给人类思想的总体带去任何一个思想，对人类理性的进步也没有起过任何作用，而我们由于这种进步所获得的所有东西，都被我们歪曲了。自我们社会生活最初的时候起，我们就没有为人们的普遍利益做过任何事情；在我们祖国不会结果的土壤上，没有诞生过一个有益的思想；在我们的环境中，没有出现过一个伟大的真理；我们不让自己花费力气去亲自想出

①（俄）赫尔岑：《往事与随想》中册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第 152 页。

②（俄）恰达耶夫：《箴言集》，刘文飞译，云南人民出版社，1999，第 8 页。

③ 同上书，第 6 页。



什么东西，而在别人想出的东西中，我们却又只接受欺骗的外表和无益的奢华。”<sup>①</sup>其次，俄罗斯民族的文化是无根的文化，所以，它不可能有内在的东西，不可能正常地发展。他说：“我们每前进一步，过去的一瞬间就会无可挽回地消失。这是一种以借用和模仿为基础的文化之自然而然的的结果；每一个新思想都不留痕迹地挤走了旧思想，因为每个新思想都不是从旧思想中派生出来的，而是从天知道的什么地方冒到我们这里来的。我们所接受的永远仅仅是现成的思想……我们在成长，可我们却不能成熟；我们在向前运动，可是却沿着一道曲线，也就是说，在走着一条到不了终点的路线。我们就像那些没有学会独立思考的孩子，在成年的时候，他们体现不出自我的东西来。”<sup>②</sup>再次，为什么如此？恰达耶夫认为，一是由于东正教的兴盛，二是由于与西方的隔绝。东正教自称正教，自封为基督教的正统，但实际上却是异常地保守、僵化。俄国又从来没有进行过西方式的宗教改革，更使俄国野蛮、迷信、愚昧，安于奴役性的没有自由的统治。

正如有的学者所说，恰达耶夫的书简“是一种强烈的、全然的自我否定。但只有经过这种自我否定，才能获得俄罗斯的自我意识，才能形成独特的俄罗斯思想。”<sup>③</sup>恰达耶夫认为，对于这样一个落后和黑暗的国家，不能一味地歌功颂德，而要让它猛醒。他说：“我宁愿去抨击我的祖国，宁愿使她伤心，宁愿贬低她，也不愿意欺骗她。”“一个人只有清晰地认识了自己的祖国，才能成为一个对祖国有益的人；我认为，盲目钟情者的时代已经过去了，现在，我们首先要献身于真理的祖国。”“那种怡然的、慵懒的爱国主义与我是格格不入的”，恰达耶夫认为现实的俄罗斯是让人极为失望的。<sup>④</sup>

针对恰达耶夫的这种强烈的失望情绪，他的好友普希金（А. Пушкин，1799 - 1837）写道：

朋友，你要相信，  
迷人的幸福会像朝霞一般升起，  
俄国会从酣睡中醒来，  
而在专制暴政的废墟上，  
人们会把我们的名字写上。

但是，朝霞没有升起。反之，《望远镜》杂志随即被查封，担任书报检察官的莫斯科大学校长博尔德列夫被撤职，发行人纳杰日金被流放，恰达耶夫则由尼古拉下令宣布为“疯子”，并被迫具结永不写作，警察局长和医生每周要为其检查身体。这是一种特殊形式的迫害。但是，恰达耶夫没有屈服。后来，普希金又致信给他说：

恰达耶夫，往事可还记得？

①（俄）恰达耶夫：《箴言集》，刘文飞译，云南人民出版社，1999，第13页。

② 同上书，第9页。

③ 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第289页。

④（俄）恰达耶夫：《箴言集》，刘文飞译，云南人民出版社，1999，第146-155页。



曾几何时我怀着青春的狂热，  
要把灾难深重的名字，  
呈献到另一片废墟上？  
如今心灵的火已被风暴吹熄，  
剩下的只是懒散和宁静，  
但在令人感奋的回忆中，  
我要在神圣的友谊之石上，  
刻写我们的姓名！<sup>①</sup>

其实，恰达耶夫的思想并非完全是悲观主义的，他在后来的书信中，发表了不少关于俄罗斯民族未来的深刻见解。这些见解大部分都满怀对祖国美好未来的向往。尽管他非常重视向西方学习，因为西方有许多先进的东西可以作为俄罗斯的借鉴，但是，他也看到俄罗斯自身也不是一无是处，她有不少好的传统，也出现了非常值得珍惜与弘扬的事物。恰达耶夫甚至认为，不论俄罗斯民族现在多么落后，历史的重任将不可避免地落在它的头上。现在落后于西方固然不好，但这也使它能不受西方的局限，而能放眼世界，成为有更伟大抱负的民族。他热情地说：“我们不必照抄西方，因为我们自己并不是西方。俄罗斯只要领会了自己的使命，它就应积极倡导推行各种伟大的思想，因为它不具有欧洲的情结、热情、观念和兴趣。那么，我们为什么不可以这样说：俄罗斯实行民族政策，其能力绰绰有余，它在世界上的政策是人类的政策。……天意已使我们成为利己主义者，它已使我们超越了民族利益并肩负起人类利益：我们在生活、科学、艺术中的所有思想都应以此为出发点和归宿，而这将是我们的未来，我们的进步……这将是我们的长久孤独的逻辑结果：一切伟大之物均来自荒漠。”<sup>②</sup> 虽然“过去已经不服从我们了，但是，未来却取决于我们”。<sup>③</sup> 恰达耶夫表示“深深地希望：我们将要解决社会制度的大部分问题，我们将使旧社会中所产生的大部分思想走到尽头，我们将回答人类所研究的最重要的问题”。<sup>④</sup>

恰达耶夫较早地提出了俄罗斯民族的历史地位和历史命运问题，这标志着俄罗斯知识分子的觉醒。进一步说，这也标志着俄罗斯民族意识的觉醒。面对欧洲迅速发展的资本主义文明、先进的科学技术、逐渐发展的民主制度、不断深化的学术研究，俄国人自愧不如，心向往之，身却不能自由。勇敢的具有民族良心和追求真理精神的知识分子，自然要呼吁，要呐喊。恰达耶夫就是他们中的佼佼者。不论他的思想中有多少毛病，多少缺点，作为知识分子觉醒的代表，他的历史地位是不容置疑的。

从恰达耶夫的思想可以看出，他既不是西方派，也不是斯拉夫派。也可以说，他既是西方派，又是斯拉夫派。在恰达耶夫身上，这两个派别还没有分化。正因为

① 转引自（俄）赫尔岑：《往事与随想》中册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第160页。

② 转引自（俄）洛斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第59页。

③ （俄）恰达耶夫：《箴言集》，刘文飞译，云南人民出版社，1999，第148页。

④ （俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第36页。



如此，后来这两派都从他这里寻找思想资源。

## 二、西方派与斯拉夫派的大辩论

恰达耶夫的《哲学书简》中所提出的俄罗斯的历史地位的历史命运问题，是引发西方派与斯拉夫派得以形成并进行辩论的导火线。本来，在莫斯科就有一些知识界的沙龙，学术界和文学界的人物经常在这里聚会，阅读和传阅新的作品，并对各种学术问题和社会问题进行争论。赫尔岑这样描绘这些沙龙里的人物：“这类天赋不凡、学识渊博、多才多艺、纯洁无疵的人，以后我在任何地方，不论在政界的顶端或文学界的头面人物中，都未曾遇到过。”<sup>①</sup>就是这些人后来形成了西方派和斯拉夫派。当1842年赫尔岑“从诺夫哥罗德回到莫斯科，发现两个阵营已经壁垒分明。斯拉夫派戒备森严，做好了战斗准备；它的轻骑兵由霍米亚科夫<sup>②</sup>率领，非常迟钝的步兵则以舍维廖夫<sup>③</sup>及波戈金<sup>④</sup>为首，此外还有前沿阻击兵和志愿兵”。斯拉夫派中的重要人物还有：阿克萨科夫兄弟<sup>⑤</sup>、基列耶夫斯基兄弟<sup>⑥</sup>、萨马林<sup>⑦</sup>等。西方派的重要人物则有格拉诺夫斯基<sup>⑧</sup>、斯坦凯维奇<sup>⑨</sup>、安年科夫<sup>⑩</sup>、别林斯基<sup>⑪</sup>、赫尔岑<sup>⑫</sup>等。

在叙述这两个派别的不同观点之前，我们要强调他们的共同之处。这是知识分子之间的争论，他们之所以进行这种争论，乃是由于他们都是有着强烈的社会责任

① (俄) 赫尔岑：《往事与随想》中册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第116页。

② 阿·霍米亚科夫(А. Хомяков, 1804-1860) 宗教哲学家、作家、诗人、政论家，彼得堡科学院通讯院士。既崇尚东方教父学，又具哲学理想主义色彩，赞成废除农奴制，实行言论、出版自由。

③ 斯·舍维廖夫(С. Шевырев, 1806-1864) 评论家、文学史学家、诗人，彼得堡科学院院士。与波戈金共同创办《莫斯科人》杂志，曾在杂志上宣扬“官方的人民性”思想。

④ 密·波戈金(М. Погодин, 1800-1875) 历史学家、作家，彼得堡科学院院士。出版《莫斯科通报》《莫斯科人》等杂志，赞颂“官方的人民性”理论。

⑤ 科·阿克萨科夫(К. Аксаков, 1817-1860) 和伊·阿克萨科夫(И. Аксаков, 1823-1886) 皆为政论家和社会活动家，主张废除农奴制但保持专制政权。

⑥ 伊·基列耶夫斯基(И. Киреевский, 1806-1856) 和彼·基列耶夫斯基(П. Киреевский, 1806-1856) 前者为兄，是宗教哲学家、文艺批评家、政论家，斯拉夫主义的创始人之一。他认为独特的俄国哲学的任务是按照东方教父学来改造“欧洲文明”。后者是民俗学家、古文献学家、政论家。

⑦ 尤·萨马林(Ю. Самарин, 1819-1876) 哲学家、历史学家、政论家，社会活动家，斯拉夫主义思想家。曾参与起草自由派贵族废除农奴制计划。

⑧ 特·格拉诺夫斯基(Т. Грановский, 1813-1855) 历史学家，社会活动家，莫斯科大学世界史教授。在俄国开创了中世纪史研究。反对农奴制，反对专制。

⑨ 尼·斯坦凯维奇(Н. Станкевич, 1813-1840) 哲学家、诗人、社会活动家。1831年组织斯坦凯维奇小组(哲学文学小组)，1837年流亡国外。认为教育是历史进步的基本动力，宣传人道主义思想是知识分子的基本任务。

⑩ 帕·安年科夫(П. Анненков, 1813-1887) 文学评论家、回忆录作家。

⑪ 维·别林斯基(В. Белинский, 1811-1848) 哲学家、文艺批评家、政论家，《祖国纪事》和《现代人》杂志的重要撰稿人。

⑫ 阿·赫尔岑(А. Герцен, 1812-1870) 哲学家、作家，社会活动家。曾被流放。西方派左翼领袖。1847年移居国外。后成为民粹派的创始人之一。自传体著作《往事与随想》是俄罗斯文学的杰作。



感和民族良心的人。他们都反对反动的农奴制，大部分人反对君主专制制度。只是由于不同派别的人的理论出发点不同，所受的教育和修养不同，才在一系列重大问题上产生了严重的分歧。赫尔岑在安葬斯拉夫派领袖人物阿克萨科夫时所写的悼词中说：“是的，我们是对立的，但这种对立与众不同。我们有同样的爱，只是方式不一样。从早年起，一种强大而无法克制的、生理性的炽烈感情，已在他们和我们的心头诞生；他们认为这是往事的返照，而我们却认为这是未来的先兆；这是一种无边无际的、笼罩着整个生命的爱，对俄国人民、俄国生活方式、俄国思想气质的爱。我们像伊阿诺斯或双头鹰，朝着不同的方向，但跳动的心脏却是一个。”“我们的账是算不清的，谁也没有权利说自己是绝对正确的；时间、历史和经历使我们走到一起，不是为了让他们把我们拉过去，也不是为了让我们把他们拉过来，而是为了使我们在今天比当年在杂志上激烈鏖战的时候更接近真理。何况即使当年，我也不记得曾怀疑过他们对俄国的热爱，或者他们曾怀疑过我们。这种互相信任，这种共同的爱，使我们有权向他们的坟墓俯首哀悼，给安息在墓中的人们撒上我们的一撮黄土，对着他们发出神圣的祝告：但愿在他们的墓上和我们的墓上，生长出一个繁荣昌盛的年轻的俄国！”

具体谈到两派的分歧，主要体现在这样几个重大问题上：

第一，与西方相比，俄罗斯的传统与现实究竟有没有宝贵的东西？

前面说过，两派中大部分人反对君主专制，都认为农奴制是不合理的。斯拉夫派认为，除此之外，在俄罗斯的传统与现实中还有非常宝贵的东西，而且是构成俄罗斯民族之根的东西，这就是东正教和农村的村社。首先来看村社。俄国农村长期存在着村社，这一直是农民的自治机构，拥有很多的自主权。农奴制确立后，国家、贵族、村社与农民的关系是：农民属于村社，村社属于国家，而国家则将其赐予贵族（领主）。农民虽然对领主有人身依附关系，但贵族并不直接管理农民，而是通过村社管理农民。村社设有选举产生的长老会，还有成年男子参加的乡会（“米尔”）；村社实行“连环保”，国家征税“对社不对户，贫户所欠富户补”，村社可以减免贫困户负担，农民则不仅要对自己负责，还要对全村社负责（甚至要求承担本村社犯罪人缴纳不起的罚款）；村社实行劳动组合并组织在共耕地上的集体劳作，还定期重新划分土地，以免贫富差距过大。对于这样的组织，历来有许多不同的看法。斯拉夫派对它非常珍爱，认为它是俄罗斯社会整体和谐的基础，它的存在使俄罗斯民族在道德上大大优于西方，因为“西方社会生活的整个大厦是建立在财产私有权的发展之上的，而在俄罗斯从古就是土地归村社所有”。伊·基列耶夫斯基描述说：“你在想象古代俄罗斯社会时，绝对看不到任何城堡，任何城堡四周的平民，任何贵族骑士，任何与他们相斗的国王。你所看到的只是稀稀落落分散在整个俄罗斯大地上的无数小村庄，每个村社地位相当，各有自己的村长，每个村社都过着自己单独的和谐生活并构成自己的一个小天地；这些小天地的和谐生活汇合成另外的、大的和谐生活，并由此形成一个在整个俄罗斯大地上的、总的、巨大的和谐生活。”<sup>①</sup> 俄罗斯

<sup>①</sup> 转引自（苏）巴甫洛夫-西利万斯基：《俄国封建主义》，吕和声等译，商务印书馆，1998，第6-7页。



农村村社的珍贵之处正在于此。它所体现的社会关系，不像西方的社会关系那样，使人与人之间、人与国家之间形成分裂，以至成为势不两立的阶级，并导致革命。恰恰相反，它“追求的是内在和外在的整体性”，是“对全部世代与永恒、对人类与神之间关系的恒久怀念”。旧俄罗斯的生活就是这样的，其特征迄今仍存在于人民之中。<sup>①</sup>其次，东正教也被斯拉夫派看作是俄罗斯非常宝贵的东西。在这方面，明显地表现出他们对东正教的偏爱。他们认为，与天主教和新教相比，东正教保留了更多的基督教本色，它不干预世俗事务，而只热心于精神和信仰，而西方教会则不断地与王权争夺世俗事务的管理权和统治权，也就是注重精神和信仰以外的外在的事情，这就使俄国与西方的发展出现了根本性的区别：俄罗斯民族的发展是沿着“内向”的道路，即沿着道德完善和精神发展的道路前进，而西方则沿着“外向”的道路，即沿着表面合理的道路发展。霍米亚科夫认为，东正教会是按照统一性与自由相结合的原则建立的，而这种结合是建立在“爱上帝及其真理”和“爱上帝者之间的爱”的基础之上的。因此，它高于天主教会和新教教会。他对三种基督教信仰的区别做了如下的描述：“在欧洲可以听到三个压倒其他声音的声音：罗马说：‘你们必须服从和信仰我的那些律令。’新教说：‘你们是自由的，请试着为自己创立某种信仰。’而教会（按：指东正教会。霍米亚科夫只用这个词称呼东正教会）则说：‘让我们彼此相爱，让我们一致信仰圣父、圣子和圣灵。’”这个意思很清楚，这是说，天主教有统一而无自由；新教有自由而无统一；只有东正教达到了自由与统一的结合。<sup>②</sup>基列耶夫斯基对此则说：“基督教仅仅通过罗马教会的教义深入到西方各族人民的头脑之中，在俄罗斯它则是在整个东正教的油灯上点燃起来的：西方的神学带有伦理的抽象性，东正教的神学则保持了心灵的内在的完整性；那里将智慧的力量一分为二，这里则力求其有机结合。”<sup>③</sup>在他看来，西方教会是从外部将教义灌输到教徒的头脑中，而东正教则以其整体性将爱的力量渗入全社会。

东正教和村社，在斯拉夫派看来是那么珍贵的东西，而在西方派看来却是非常保守和僵化的东西。它们不仅不是什么珍宝，反而是俄罗斯前进中的绊脚石。“契切林认为，俄国中世纪的村社本没有土地公有制，也没有土地重分和迁徙权的限制。而19世纪的土地重分型公社是把农民固定在土地上并强迫他们纳税服役的村社，它是由国家在16世纪重新建立起来的。”<sup>④</sup>它的建立，进一步将农民束缚于土地之上，也就是束缚于封建领主的统治之下。这种统治是通过村社这一中间机构的，因而村社也就必然阻碍农村和农业的发展，事实上俄国农业发展之缓慢是与村社直接有关的。至于东正教，别林斯基在许多著作和书信中都以非常轻蔑的口吻谈论它，在他致果戈里的信中，曾肯定俄罗斯人民将作家看作把民族“从君主专制、东正教义和

①（俄）洛斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第21页。

② 同上书，第39页。

③（俄）巴甫洛夫-西利万斯基：《俄国封建主义》，吕和声等译，商务印书馆，1998，第6页。

④ 转引自曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第299页。



民族至上的昏天黑地里解放出来的救星”。<sup>①</sup>从中可以看出他对东正教的厌恶。当然，西方派在这个问题上也不是完全一致，比如，赫尔岑对于俄国的村社就抱有强烈的好感，甚至认为村社是通向社会主义的基本形式。虽然他因为斯拉夫派将东正教理想化而对他们进行猛烈的抨击，但他由于受了空想社会主义的影响，却认为俄国农村的村社和劳动组合包含着社会主义因素，甚至农村村社就是实现了的农民社会主义。赫尔岑正是因此而认为可以和斯拉夫派和解，在《莫斯科的泛斯拉夫主义与俄国的欧洲主义》（1851）一文中他写道：难道社会主义“不会像我们一样地也为斯拉夫主义者所接受吗？在这座桥上我们可以携手共进”。<sup>②</sup>

第二，俄国要走西方的道路，还是走自己独特的发展道路？

既然西方主义者认为俄罗斯没有什么独特的可以珍贵的东西，它是西方世界的一部分，但又是西方世界的落后部分，那么，不论多么缓慢，它终究要走上西方国家的发展道路；同时，它要想尽快地跻身于世界民族之林，就要大力改革，迎头赶上，自觉地走西方国家所走的道路。他们主张：为了迅速走上西方的发展道路，“必须坚决改变风俗和立法，改变有关个人的、行政的、司法的和宗教的组织，需要改变所有制和工业的条件、富人和穷人的关系……一句话，必须进行根本的改革，如果这种改革不是来自上面，那么它将不会推迟而从下面出现”。<sup>③</sup>西方主义者都深受西方的理性主义、人道主义和个性自由等观念的影响，他们所追求的社会改革的目标不仅是国家的富强，更重要的则是个性的解放和“自由、平等、博爱”的实现。他们认为这些都是西方社会先进的标志，是人类普遍追求的目标。别林斯基说：“现在，我认为人性的人格高于历史，高于社会，高于人类。”<sup>④</sup>个人的命运受到他的高度重视：“主体、个体和个人的命运要比全世界的命运和中国皇帝的健康重要得多。”<sup>⑤</sup>赫尔岑说得更为精彩，他说：“历史发展的进程不是别的，而是人类个体不断摆脱一个接一个的奴隶状态，一个接一个的权势束缚而达到理性与活动的最大符合的进程，人在这一符合中感觉到自己是一个自由的人。”<sup>⑥</sup>这样一种对西方道路的理解甚至引导他们向往社会主义，赫尔岑向往的就是农民社会主义。不过，他并不把社会主义绝对化，辩证法使赫尔岑相信社会主义只是人类社会发道路上一个阶段。他在1849年时写道：“社会主义正在自己的各个阶段上彻底地崩溃，那时将从革命少数人的巨人般的胸怀中发出否定的呼叫，殊死的斗争将重新开始，在这一斗争中，社会主义将站在今天的保守主义的地位上，并将被未来的、我们尚且不知的革命所战胜。”<sup>⑦</sup>不过，在变革俄国的手段和方式上，他们都反对以暴力的方式进行

① 转引自（英）柏林：《俄国思想家》，彭怀殊译，译林出版社，2001，第210页。

② 转引自（俄）洛斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第40页。

③ （俄）费多罗夫：《苏联历史（19世纪至20世纪初）》，人民出版社，1960，第116页。

④ 转引自（英）柏林：《俄国思想家》，译林出版社，2001，第203页。

⑤ В. Белинский: Избранные сочинения философия Том1, М, 1948, с. 578

⑥ А. Герцен: Избранные сочинения философия Том2, М, 1940, с. 298

⑦ Там же, с. 102 - 103.



疾风暴雨式的革命，而主张以渐进的方式改造俄国，认为这样可以避免暴力所带来的巨大损失。

斯拉夫主义者则大力强调俄罗斯民族的特殊性，他们利用黑格尔的“绝对精神”来证明每一个国家和民族都是历史发展的一个阶段或一个方面，因此不能用西方国家和民族来抹杀俄罗斯国家和民族，而必须承认它的独立性和独特的发展道路。霍米亚科夫认为，如果从各自的独立性来看的话，俄罗斯不仅不应被看作绝对落后的，反而应该预见到它的美好未来。“在西欧历史发展的过程中，对基督教理想的实现因这些理想受到理性主义的曲解及其民族的妄自尊大而受到阻碍。俄罗斯从拜占庭那里接受的是‘纯净而完整’的基督教，它没有沾染上片面的理性主义。俄罗斯人民的温顺，对神圣理想的虔诚和爱，对以农村村社或劳动组合（建立在互助的基础之上）形式出现的社会组织的喜爱，所有这些使我们有理由相信：在实现社会正义和找到将资本与劳动两者的利益结合起来的道路这些问题上，俄罗斯将走在欧洲的前面。”<sup>①</sup> 被西方主义者视为珍宝的理性主义，在斯拉夫主义者看来，却正是人类精神的灾难。他们认为，西方社会过高地评价了逻辑认识方式和理性的力量，因而它无力实现生活整体性这一基督教的理想。逻辑认识形式并非不好，理性也是需要的，但是，它们必须与对现实的超逻辑理解结合在一起。在这方面，俄罗斯民族有着自己的优势，它虽然对理性和逻辑认识形式重视不够，因而发展得缓慢，但是这方面的补救是容易的，而西方社会所缺乏的对现实的超逻辑理解，却是难以补救的，因为他们的基督教已经被彻底地理性化了。由此霍米亚科夫得出这样的结论：“俄罗斯注定要成为世界文明活动的中心。历史将赋予它以这样的权力，因为它所遵循的那些原则具有终极性和全面性的特点。这一权力只能给予这样的国家，这个国家的公民们承担着特殊的义务。俄罗斯并不想成为最富有的或最强大的国家，它追求的目标是成为‘所有人类社会中最基督化的社会’。”<sup>②</sup> 当然，斯拉夫主义者并不是那种盲目排外的“爱国主义者”，也不是食古不化的复古主义者。过去苏联和中国的一些书籍将他们说成是反动分子是完全错误的，不公正的。实际上他们的思想是比较复杂的，他们大都非常痛恨农奴制，非常重视人的自由。有的作者甚至说：“他们都是坚定的民主主义者，他们认为斯拉夫人包括俄罗斯人是极善于将民主原则付诸实现的人。”<sup>③</sup> 他们特别关注农村村社是因为在村社里保留了“米尔”这种民主形式。当然，他们所主张的民主——人民自由是极其有限的，因为他们一般都不反对沙皇掌权，他们所主张的是沙皇政权下的人民民主和自由，即所谓“政权归沙皇，人民则有提意见的权利。”<sup>④</sup> 他们主张重新召开由社会各阶层选举代表组成缙绅会议，帮助沙皇解决各种重大问题，特别是农奴制问题。当然，重大问题的解决都应在沙皇政

① 转引自（俄）洛斯基：《俄国哲学史》，浙江人民出版社，1999，第40页。

② 同上书，第41页。

③ 同上书，第47页。

④ （俄）费多索夫：《苏联历史（19世纪至20世纪初）》，人民出版社，1960，第115页。



府领导下自上而下地进行，避免出现自下而上的革命的混乱状态。在解决问题时，还要从整体性原则出发，兼顾不同阶层的利益。比如，既要废除农奴制，解放农奴，使农民获得土地，又要保留村社和领主的土地。这样，就可以使整个社会得到和谐的发展。对于斯拉夫派，弗·索洛维约夫（Ф. Соловьев，1853—1900）的评价比较公允，他说：“‘奴隶枷锁的烙印’和‘法庭的黑暗不公’是莫斯科罗斯的直接遗产，是前彼得时代的残余。斯拉夫主义不得不同西方论者一道为了他人的、欧洲的理想而同这些原始——俄罗斯现象作斗争。他们不可能不知道，他们时代的农奴制只是古代农奴制的温和形式（由于彼得大帝及其后继者才变得温和），前彼得时代的法庭和惩罚并不比尼古拉时代的官僚机构更加清廉。尽管斯拉夫主义者希望把我们的全部罪孽都加到欧洲头上，但他们无论如何也不能把无人权的农奴制和贪赃枉法看做是欧洲的成果；相反，他们无论愿意不愿意都应当承认，我们当地人病痛减轻是从彼得大帝时代开始、在欧洲文明的影响下才发生的。……西方论者和斯拉夫主义者惟有在作为欧洲人的时候才能同我们的社会不公作斗争，因为他们只有在欧洲思想的宝库中才能为这一斗争找到动机和得到辩护。”<sup>①</sup>

西方派和斯拉夫派的争论所涉及的都是有关俄罗斯前途的重大问题，对于俄罗斯民族特点和命运、前途的讨论，标志着俄罗斯民族意识的觉醒。这种觉醒是在俄罗斯内外的思想碰撞和交流的基础上衍生出来的。这是彼得大帝改革所开辟的道路的延续，没有彼得大帝的改革，俄罗斯仍然处于封闭状态的话，也就不可能出现西方派和斯拉夫派的大辩论。就此方面来说，这场辩论乃是俄罗斯民族启蒙之旅上的里程碑。这场讨论表明，此时俄罗斯民族的整体意识已经开始觉醒，面对俄罗斯大大落后于西方的状况，不仅自惭形秽，而且要唤起民众，迎头赶上，争取俄罗斯民族应有的地位，承担俄罗斯民族所应承担的世界历史使命。不过，他们对于人道主义思想的重要内容——人的个体的重视仍然很差，西方派尽管比较重视这个问题，别林斯基和赫尔岑都曾为个性解放而大声疾呼，但是，这种呼声常常被民族命运和地位问题的议论遮盖过去，使得它听起来变得非常微弱。至于斯拉夫派则由于强调整体性而忽视个性解放的问题，甚至有人认为个性解放会妨碍整体性原则的实现。

### 第三节 东正教：独特的文化资源

俄罗斯的民族精神，特别是其人道主义思想，深植于俄罗斯大地的沃土，诸多文化因素培育了她。其中一个重要而不可忽视的因素就是东正教。宗教是一种特殊的文化现象，从总体来说，世上各民族的精神和思想无不受到宗教的影响。但其影响的程度各有不同，持续的长度亦不相同。就俄罗斯民族来说，从公元988年基辅罗斯确立基督教为国教时起，到1917年十月革命时止，在近千年的时间里它一直是俄

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《俄罗斯与欧洲》，徐凤林译，河北教育出版社，2002，第196页。



罗斯帝国的国教。直到今天，基督教的东方教派——东正教仍然对俄罗斯人的精神生活有着很强烈的影响。别尔嘉耶夫说：“俄罗斯民族，就其类型和其精神结构而言，是一个信仰宗教的民族。宗教的困扰也是不信教的人所固有的。俄罗斯的无神论、虚无主义、唯物主义都带有宗教色彩。出身于平民和劳动阶层的俄罗斯人甚至在他们脱离了东正教的时候，也在继续寻找上帝和上帝的真理，探索生命的意义……就连那些不仅没有东正教信仰而且开始迫害东正教教会的人，在内心深处也保留着东正教所形成的痕迹。”<sup>①</sup>可以说，不了解俄罗斯的东正教，就不能很好地了解俄罗斯的人道主义思想。

基督教之分裂为天主教和东正教，经历了几百年的时间。自从公元395年东罗马帝国与西罗马帝国正式分立时起，便出现了基督教会的两个中心。名义上罗马教会仍为首，但罗马教会与君士坦丁堡教会之间一直存在着权力与地位的激烈斗争，以致在公元9世纪以后双方各自召开会议，谴责对方为异端，革除教皇或牧首的教籍，直到酿成1054年的东西方教会大分裂。后来，东方教会受到穆斯林的威胁，原指望西方基督教兄弟的支援，但西方教会的十字军战士对东方基督徒的蹂躏丝毫不亚于穆斯林对他们的蹂躏。十字军第四次东征时侵入君士坦丁堡，大肆劫掠烧杀，从而完全失去了东西方基督教会弥合的可能。（直到1956年，罗马教皇保罗六世与君士坦丁堡牧首阿斯纳戈斯一世才宣布取消教会相互间的绝罚）

分裂之后，东方教会自称正教，即 *orthodoxia*。此希腊文之原意为正统。这表明东方教会自认为是基督教之正宗，忠实地继承了基督教的传统，而将西方之天主教会视为异端。当然，客观地说，对于天主教和东正教，不能将谁定为正统或异端，因为二者在基本教义、教理、礼仪及重要节日等方面，并无不同，因而从来没有人将它们哪一派从基督教中清理出去。就此而言，基督教的基本精神，包括其人道主义思想，既影响着欧洲人，也影响着俄罗斯人。但是，也应承认，东正教较多地保留了早期基督教的传统，不像天主教那样受到理性主义过多的冲刷，因而东正教也具有较多的神秘主义因素。同时，它还具有其他一些独特之处，这些特点使它在俄罗斯社会发展和精神演变中发挥着与天主教在西方社会不同的作用，这也是需要认真研究的。

下面我们先简要地说明东正教的几个重要特点：

第一，坚持教义的正统性。

基督教认为，《圣经》为教义的第一和基本的来源；圣传（指虔信上帝之人以其自身为榜样或其语言世代相传而形成的传统。通过它，教导人们应如何信仰、如何生活、如何进行圣事及礼仪。主要包括前七次普世主教会议所确立的教义及宗法规、教父们对信仰所做的说明、殉教者的文献、主要祭仪、古代教会关于节日、圣地、礼仪等活动的实际经验等）也是教义的来源。东正教会认为，除此之外，不应再添加任何别的内容，不然就会有损于基督教义的纯洁性，因而坚决反对天主教对原有

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第246页。



教条的修改和擅自增加新的信条。在这方面，它与天主教会的最激烈争论是：1. “和子”句问题。公元325年尼西亚会议确认“圣灵从父出”，而公元589年罗马教会却宣布“圣灵从父和子出”。东正教会坚决反对这一修正，认为它混淆了圣父、圣子和圣灵的位格，将圣灵降低到圣子以下，从而破坏了“三位一体”的统一性，这是对基督教义不可容忍的篡改。2. 罗马教皇的绝对地位问题。公元1302年，罗马教皇卜尼法斯八世发布《神圣一体教谕》，宣称教皇具有至高无上的权威，“永无谬误”，“任何人要得救都要服从罗马教皇”。<sup>①</sup> 东方教会则认为，尽管在某种情况下罗马教皇显得准确无误，但是，说他具备其他主教所没有的“永无谬误”的神授能力，那是没有任何证明的。除了这两大问题之外，东正教会还反对天主教会关于天堂与地狱之间存在炼狱的信条；关于圣母、圣徒所作多余善功可以贮藏于“善功宝库”的信条；关于圣母玛利亚为其母亚拿贞洁受孕而生的信条；关于买卖赎罪券的信条，等等。

#### 第二，教权置于王权之下。

西方的教权和王权是分立的，教权与王权经历了几百年的激烈斗争。而东正教的教权却一直处于王权的支配之下。拜占庭人并没把教会和国家看作两个相对立的实体，而认为二者是融合的整体。这个传统一直延续下来，从而使皇帝君临于教会之上。1396年，君士坦丁堡宗主教安东尼在致俄罗斯大公瓦西里的信中说：“对基督教来说，拥有一个教会而不拥有一个皇帝是不可能的。教会和皇帝具有一种伟大的统一性，同在一个伟大的共同体之中，他们不可能相互分隔开来。”<sup>②</sup> “我们现代人所认为的教会和国家间的区别，在拜占庭人看来是毫无意义的。他们并没把教会和国家视为两个相对的实体，依靠合作或斗争而存在；而是认为社会是一个单一的、融合的整体。皇帝承担着宗教和民事义务，他关注自己臣民生活的全貌，因而在其他事情之中，对人们敬拜上帝的方式也表示关注。君士坦丁说过：‘就我的皇帝职位而言，还有什么职责比消除错误、制止草率的判断，以及因此使全体人民向全能的上帝献上真正的宗教、真诚的和谐和恰当的崇拜更高尚呢？’”<sup>③</sup> 教会与皇帝的这种统一性就体现于教权服从于王权。宫廷主教优西比乌这样来说明这一点：人间如同天堂，皇帝的世俗统治再现了上帝在天上的统治，“皇帝是按照天上的王权形象加冕的。他目视上方，按照上帝的原型指导和引领着世人”。<sup>④</sup> 所以，他是上帝在世上的代理人，教会的总保护人，有权管辖教会，而教会就应像服从上帝一样地服从他。俄国宗教哲学家弗兰克（С. Франк，1877-1950）对此做过非常精彩的说明：“在俄国，最初的国家政权不是从世俗化和与神权政治斗争的过程中成长起来的，而是产生于东正教信仰内部：‘沙皇老爷’，接受登基涂油礼的天子，在民众的意识中，是宗教真理的社会经验存在的唯一体现者和最高层次，是把宗教信仰和历史构建联结起来的

<sup>①</sup> (英) 约·麦克莫勒主编：《牛津基督教史》，张景龙等译，贵州人民出版社，1995，第576页。

<sup>②</sup> 同上书，第111页。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 同上书，第112页。



唯一纽带。这就使君主获得了无限巨大的力量，从而使国家历史范围内的任何权力，甚至东正教会的力量，都无法与之抗衡。”<sup>①</sup>

### 第三，议事制的教会结构。

东正教继承早期基督教传统，在结构上是议事制而非君主制（天主教的结构则是君主制）。它的最高权力机构是普世性的大公会议，皇帝可以召集会议，但不能超越会议来决定教会的事情。所以如此，由于根据教义，教会是基督的身体，每个教徒只是教会的一分子（包括皇帝和牧首），每个地方教会也只是基督身体的一部分。因而，任何人、任何地方教会，都不能完整地领会主的真理，而只有普世性的大公会议才能做到。这种议事结构的理论根据是：真理寓于普世的教会里，它不是某个权威单独可以证明的，它只有通过上帝的所有臣民的共识才能体现出来。这种议事制结构也使各地方教会之间的关系有别于天主教会。在东方教会里，没有统一的管理中心，没有作为绝对权威的最高教会。君士坦丁堡教会的牧首虽被尊为首席牧首，但他无权干预其他教会的事务。各地方教会的关系是：在尊重按荣誉排列次序的原则下，各地方教会有制定本地的和临时的规定的自主权；在主要礼仪统一的条件下，可有具体礼拜仪式上的自由。

### 第四，比西方基督教世界更加普遍的修道生活。

东正教对修道极为推崇，9世纪的一位修道院长圣奥多尔曾说：“修道士是教会的支柱和基石。”还有人说：“基督教传授荣耀在于隐修士的生活。”所以如此，有两方面的原因：一方面，修道生活一开始就是基督教禁欲精神的新的表达方式。早期基督教在罗马帝国的高压之下培育了一种高尚的殉道精神和禁欲精神，成千上万的殉道者的鲜血洗涤着世世代代的基督徒的灵魂，使基督教有一种禁欲主义传统。但是，当君士坦丁堡帝皈依基督教、迫害基督徒的行动停止以后，基督教的处境大为改善，并逐渐获得愈来愈多的特权，这种地位的根本改变使很多基督徒忧心忡忡，深怕基督教丢失了早期的优良传统。他们在心灵和良知深处缅怀昔日的殉道者，他们就以修道的方式保持着富有自我牺牲精神的活力。正如东正教研究专家凯·韦尔（K. Ware）所说：“作为官方基督教的一种平衡力量，他们随时在提醒教会，不要把上帝的王国等同于任何人间的王朝。通过这种方式，他们成功地发挥了末世论的作用，……充当了预言基督再临的先知。”<sup>②</sup>另一方面，东正教有一种极强的群体意识。他们认为得救决不是个人的单独行为，正如俄国宗教哲学家霍米亚科夫所说：“人死去时，都是独自死去的；但是，没有一个人是单独得到拯救的。在教会中得救的人，是教会的一员，而且是和其他成员在一起的。任何有信的人，都与他人共享信仰；……正如我们每个人都需要所有人祈祷那样，每个人也都是为了大家。”<sup>③</sup> 修道士的

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《俄国革命的宗教历史意义》，载索洛维约夫等著《俄罗斯思想》，贾泽林、李树柏译，浙江人民出版社，2000，第302页。

<sup>②</sup>（英）麦克曼斯主编：《牛津基督教史》，张景龙等译，贵州人民出版社，1995，第116-117页。

<sup>③</sup> 转引自（英）赫克：《俄国革命前后的宗教》，高聿、杨缤译，学林出版社，1999，第40页。



主要任务就是祈祷，通过祈祷——对完美境界的全心全意的追求——来帮助社会，使人人得救。因而，从本质上说，修道士从事的绝不是他个人的事，非修道士的基督徒期望于修道士的，正是“代祷”（替他们祈祷）和在危机时刻为自己提供化险为夷的忠告，给他们以灵性上的指引。

#### 第五，基督崇拜——圣母崇拜——圣像崇拜。

东正教的宗教崇拜之核心内容是基督崇拜，它因此而被新教批判为“基督教极端的希腊化”。东正教不仅在教义上崇拜基督，而且整个教会生活都离不开基督。在东正教会史上，曾发生过基督一性（只有神性）还是二性（既具神性又具人性）的激烈争论，但最终教会还是承认了基督二性论。二性的耶稣·基督拉近了人与神的距离，使信徒产生极强的亲切感。

圣母崇拜在东正教中也是很突出的。东正教认为，不承认圣母的圣洁，怀疑圣母之神圣，就会使“道成肉身”的教义失去全部意义。完美的神人（耶稣）是由圣母的圣化所造成，圣子耶稣由圣母而具有人性，圣子亦因圣母而认识人类，因而，圣母不仅是上帝成人（“道成肉身”）的工具，而且是上帝成人的积极条件，是上帝成人的人类方面。圣母是耶稣降生之前的人类保护者，后来虽然升天，但仍为人类之母，所以教会和教徒都向她祈祷、求其帮助和庇护。“祈祷崇敬圣母在东正教中有不受规定的地位，……与崇敬圣母相联的是一种特殊的热情。”<sup>①</sup>不仅如此，“圣母和自己的人性密切相联，但这人性在天上又和女性本原相联，而本原就在她之中，并通过她在虔诚中找到自己的位置，这便是圣灵的主要显现。圣灵不临世为人，但在人身上显示出来，而这个明显表现圣灵行为的个人，即灵魂附体者，就是‘主之女仆’童贞马利亚”。<sup>②</sup>

圣像崇拜也是东正教的突出特点。尽管在历史上圣像崇拜派与反圣像崇拜派曾经有过激烈的斗争，但公元 843 年的宗教会议还是最终确认了圣像崇拜的合法性。东正教至今仍把此看作“正教的重大喜庆”。<sup>③</sup>圣像崇拜既有其教义的根据，又有其心理根据。从教义上来说，既然承认“道成肉身”，既然耶稣·基督是通过肉身显现于世的，那么，用线条和颜色来描绘他的面孔和身体是完全可能的。拒绝描绘耶稣·基督，在某种意义上就是对他的人性的怀疑。这样，圣像画就成了完全必要的了。就宗教心理来说，圣像崇拜乃是广大教徒全面虔诚之需要。圣像使得抽象的神变得具体可感，如基督、圣母之显现。公元 787 年的宗教会议指出：“当我们敬重和仰慕一个圣像时，我们就受到了圣化。”神的形象化给信徒提供了与神相交的中介：面对圣神，信徒就被带到了上帝的面前。所以，圣像信徒的家中和教堂里是必备之物，东正教的礼拜活动离开了它们是难以想象的。在文盲占人口大多数的俄国，圣像崇拜更是非常普遍，许多信徒甚至相信圣像会显灵，是一种创造奇迹的力量。

①（俄）布尔加科夫：《东正教》，董友译，香港三联书店，1995，第 165 页。

② 同上书，第 165-166 页。

③（俄）克雷维列夫：《宗教史》上卷，王先睿等译，中国社会科学出版社，1984，第 187 页。



## 第六，浓重的神秘主义。

在基督教的三大教派中，比起天主教和新教来，东正教的神秘主义更加浓重。它的教会生活和它的神学家们都更加推崇冥思、灵修和神秘感受，而较少喜好理论思辨。

东正教的全部宗教生活都充满神赐异象，这是其本质的内容。无论进行什么圣礼，都不单单将其看作外在的形式。信徒以虔诚之爱进行圣礼，呼唤主之名。进行祈祷，会使其产生内在的神秘体验，与神灵世界接触，共同参与基督、圣母和圣者的生活，从而成为不可见世界的参与者，甚至在圣光的异象中与基督照面。通过这种异象，照亮信徒的灵魂。为之指点生活之路，以便成为与基督一致的人。这是在世界末日到来之前向上帝之国的接近。东正教神学家布尔加科夫（С. Булгаков，1871 - 1944）甚至说：“东正教生活同异象密切相联，没有这种异象就没有东正教生活。”<sup>①</sup>从神学上说，东正教的这种浓重的神秘主义的根据就是上帝的内在性和与超在性。东正教始终不渝地坚持基督教启示中的这一悖论：上帝是万物的造主，所以他是超然物外的；但他又存在于造物之中，是造物中最核心的内容。同理，上帝是人的造主，所以超越于人；但他又是人的存在之核心。从其超在性来说，他是不可感的；从其内在性来说，他又是可由人的灵魂领悟、晤见的。可见，上帝的内在性和超在性的统一，就是东正教神秘主义之最根本的依据。

东正教的这些特点对于俄罗斯社会和文化的发展自然有着多方面的影响。由于东正教会一直处于王权的统治之下，使它在一定程度上成为沙皇的精神统治工具；由于它一直强调正统，坚持基督教的原初教义、礼仪，反对改革，所以，它也就十分保守、僵化；由于它的浓重的神秘主义，也就相当顽固地拒绝理性主义，使其不能改造自身以适应时代的变化和发展；由于其坚持严格的教阶制，内部等级森严，使其不能解决自身在精神上和物质上的分裂的对立，在东正教的历史上，纷争不断，无法实现许多神学家所宣扬的“整体性”。

但是，从其他方面看，俄罗斯的东正教也有一定的积极作用。首先，不论它有什么特殊性，它总是坚持着基督教的基本传统，以“爱”（爱上帝、爱邻人即爱其他人）为自己最基本的教义；以“平等”（上帝是父亲，人人是兄弟——上帝面前人人平等）为自己最基本的生活准则；以“拯救”（使每个人的灵魂得到拯救）为自己最基本的目标。这里包含着基督教人道主义的最核心的内容。因而，从宗教意识来说，东正教一直发挥着伦理道德的教化作用，这是应该肯定的。其次，农村村社的生活方式与基督教人道主义精神相结合，使东正教在广大农村有着巨大的影响。农民彼此之间“人人为大家”，“亲如兄弟”，同情他人的不幸和贫困，互相关心和帮助；同时又向往着上帝的“父亲般的关怀”。这种源于农村村社的社会心理又为广大乡村教士的宗教活动所强化，东正教的“较低级的神职人员，尤其是乡村的教士，从职务中获得的好处极少，他们大体是依赖他们教区居民的拥戴，对于国家为了政

<sup>①</sup>（俄）布尔加科夫：《东正教》，董友译，香港三联书店，1995，第203页。



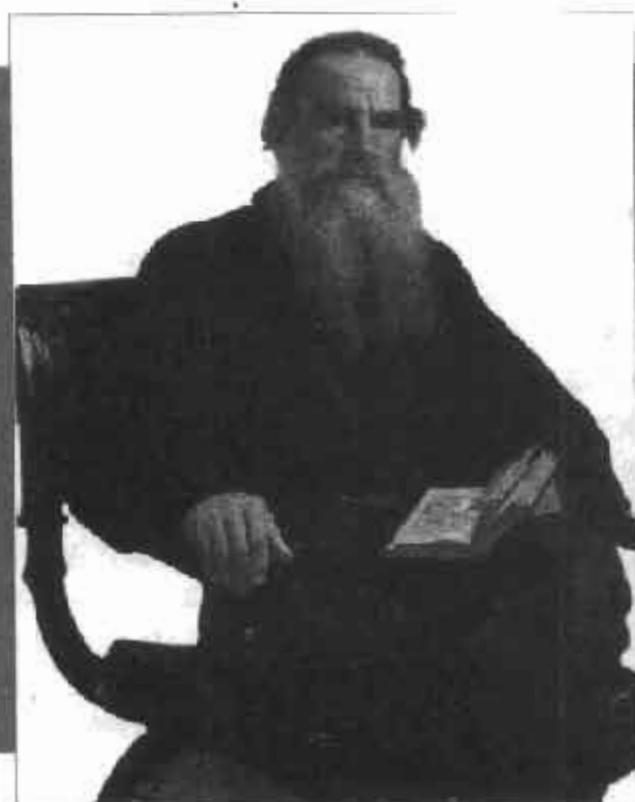
治目的而滥用教会职能的做法，一般表现出消极的反抗。受传统和习惯的影响，他们对政治都不感兴趣，对神圣议会和高级神职人员的政治手段一般都不予理睬。”<sup>①</sup>甚至可以说，下层神职人员和高级神职人员分属于不同的社会阶层。这种社会地位使他们与民众的关系融洽而很少对立。他们继承着和培育着东正教的人道主义传统，他们总是祈祷上帝保护穷苦农民，祈求神来保证人道的实现。他们认为，现实的世界是恶的，是摧残人性的，他们在布道中总是批判现实之恶，传播上帝的福音，给人们以希望。处于农奴制压迫之下同时又生活于村社之中的农民很容易接受这种带有原始基督教色彩的思想，并用这种思想为标准去认识现实生活，这样，就会使农民既憧憬上帝之国的美好生活，又增强使不人道的现实社会人道化的决心。再次，东正教的基本精神大大强化了俄罗斯知识分子的人道主义思想。别尔嘉耶夫指出：“与现实不调和，志在未来，向往更好的、更加公道的生活——这是知识分子的特点。”<sup>②</sup>俄罗斯知识分子的强烈的人道主义思想与东正教的影响是分不开的，这种宗教人道主义思想与西方的世俗人道主义不同，它不是将世间之恶归于宗教，而是认为世间之恶正是违背了基督教的教义。十二月党人彼斯捷尔<sup>③</sup>在他的《俄罗斯法典》中用上帝来论证人人平等，从宗教立场上来批判不人道现象：“一切人都是为幸福而降生，因为人都是上帝所创造的，所以仅仅把贵族称为高贵的乃是不公正的。因此应当废除被称为高贵等级的贵族特权。”“把别人当作自己的财产一样来占有，把人当作物品来出售、抵押、赠送和继承，任凭自己的专横，无需事先同他们商定，只为自己的利益和收益，有时是为了自己的癖好来使唤人，乃是可耻的，违反人类、违反自然法则、违反神圣的基督徒身份，最后还是违反诫条和神的意志的事情。”<sup>④</sup>这就是说，世上的恶交不是由神造成的，恰恰相反，那正是人的违反神意的行为。因此，反对和消除不人道现象，不是要打倒上帝，而是要在上帝的关怀和爱中加以实现。人类社会的人道化过程，实际上是人与上帝合作的过程，而不是排斥上帝的过程。东正教的影响使俄罗斯的知识分子的人道主义思想充满了神圣感，他们把这种人道主义思想视为上帝的感召，从而产生出坚韧不拔的精神。

① (英)赫克：《俄国革命前后的宗教》，高骊、杨缤译，学林出版社，1999，第26-27页。

② (俄)别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第26页。

③ 帕·彼斯捷尔(П. Пестель, 1793—1825)十二月党人，上校。十二月党人南方协会创始人和会长，共和派。起草《俄罗斯法典》。1825年被处绞刑。

④ 《苏联历史文选》第二卷，莫斯科，1949，第565-566页。转引自孙成木等主编：《俄国通史简编》下卷，人民出版社，1986，第10页。



## 第二章

19 世纪俄罗斯文学中的  
多元人道主义思想



19世纪的俄罗斯文学大放异彩，登上了当时世界文学的顶峰。这与18世纪彼得大帝的改革密切相关。彼得大帝的改革打破了俄国闭关自守的落后保守的局面，使俄国受到西方文化的强烈影响，西欧的启蒙主义、理性主义的哲学思潮和古典主义等文学思潮之风吹遍俄罗斯文学界，推动了俄罗斯文学的发展。“从18世纪下半叶开始，经过冯维辛、克雷洛夫、格里鲍耶陀夫等作家的努力，至19世纪初由普希金集大成，俄国文学经历了古典主义、感伤主义和浪漫主义，最后走上批判现实主义的道路，完成了确立自己的民族文学的任务。”<sup>①</sup>当然，这里所说的只是在不同时期占主要地位的创作风格和创作方法，实际上，当一种流派占主要地位时，其他流派的创作风格和创作方法也有不同程度的表现。也正因为如此，19世纪的俄罗斯文学才展现出多彩的盛况。

19世纪俄罗斯文学之繁荣，与俄国的现实有着密切的联系。俄罗斯文学中所浸透的人道主义思想，既与俄罗斯的文化传统有关，更与俄国的现实有关。19世纪的俄国，内外矛盾交织；农奴制虽然在1861年被废除，但农民的生活状况反而恶化，不但在君主专制制度统治下仍然受着封建势力的残酷剥削和压迫，同时由于资本主义势力的兴起，他们又面临着失去土地的危险；沙皇政府为了加强专制统治，进一步控制意识形态，镇压知识分子和进步人士的抗议言行。其间虽然进行过短暂的行政改革和教育改革，但都半途而废，转而更加专制。统治者与人民群众的矛盾一直得不到缓解。所以争取自由与平等始终是人民斗争的焦点。文学作为社会生活的晴雨表，充分地反映了这一活生生的现实。在这一基础上，19世纪的俄罗斯文学也就蕴涵着丰富的人道主义思想。

## 第一节 对自由、平等、博爱的追求（普希金、莱蒙托夫、果戈里、屠格涅夫）

面对俄罗斯大地上的罪恶和痛苦，大部分作家痛心疾首；对于处在社会底层的农民、工人、小商人、小职员、下层神职人员，以及妓女、流浪汉等等，寄予无限

<sup>①</sup> 曹清华主编：《俄苏文学史》第一卷，河南教育出版社，1992，第1页。



的同情；对于制造罪恶的压迫者、剥削者、特权者、统治者，则给予无情的鞭挞。在他们眼中，所有的人，不论是王公贵族，还是农奴百姓，都是平等的，他们的尊严都应得到完全的尊重，他们的人权都应得到保证。世上所有的人都应以爱相待。这样的人道主义情怀充分地体现于许多文学作品之中。同时，俄国的黑暗与落后，俄国统治当局对人们的自由的极大限制，他们都有切身的体验，他们从内心深处发出要求自由与民主的呼喊，认为自由乃与生俱来的权利，保证每个人的自由乃实现人道的基本要求。

这样，19世纪俄罗斯文学中的人道主义思想，首先就普遍地体现在对“自由、平等、博爱”的追求上。但是，这种人道主义思想与西方文艺复兴时期兴起的启蒙—理性人道主义思想还是有区别的，因为西方的启蒙—理性人道主义思想基本上是在反对教会以至无神论的基础上的，而俄罗斯的作家们一般并不是无神论者，宗教情怀则是普遍存在的。为了实现人世间的公正与人道，他们不仅诉诸于理性，也诉诸于上帝。从对现实的批判来说，他们更多地诉诸于理性；而从对未来美好世界的憧憬来说，他们则更多地诉诸于上帝。当然，从其主体来说，还是理性的成分占据主导地位。对于这种既有理性成分又有宗教成分的人道主义思想，很难给出一个确切的名称，我们姑且称之为理性—宗教人道主义。在那个时代，这种人道主义思想是许多作家所具有的，当然，也还有的作家有更加浓重的宗教色彩，有的作家则更接受于无神论，还有不少作家虽然并非无神论者，但却尖锐地批判教会。但是，无论他们在宗教观念上有多少差别，他们有一个共同之处，就是人道主义思想。著名的英国意识流小说大师伍尔夫（Woolf）曾经对俄罗斯文学做过这样的论述：“单纯朴素的风格、流畅自如的文笔，假定在一个充满不幸的世界中对我们主要的呼吁就是要我们去理解我们受苦受难的同胞，而且‘不要用头脑来同情——因为这还容易做到——而是要出自内心’——这就是笼罩在整个俄国文学之上的那片云雾，它的魅力吸引着我们，使我们离开自己黯然失色的处境和枯燥灼热的道路。到那片云雾中去舒展。”<sup>①</sup>这就是说，深入骨髓的人道主义是俄罗斯文学的灵魂，也是她最动人心魄之处。

## 一、上个世纪的先声

实际上，在俄罗斯文学中，对于“自由、平等、博爱”的追求，并不是自19世纪开始的，很早以前，俄罗斯文学中就体现出对此的向往，尽管比较模糊。但是，到了18世纪，这种追求已经变得清晰和明确了。许多诗人、小说家就在批判和揭露现实生活中最不人道的专制制度时，从人道主义的高度宣示人的平等和自由。例如，安·德·康杰米尔<sup>②</sup>在他的《讽刺诗》中说：

<sup>①</sup>（英）伍尔夫：《论小说与小说家》，瞿世镜译，上海译文出版社，2000，第242页。

<sup>②</sup>安·德·康杰米尔（А. Д. Кантемир, 1708—1744）诗人，外交家。启蒙主义的启蒙作家，俄国讽刺诗体裁古典主义创始人之一。代表作《讽刺诗》发表于1729—1731年。



在自由人与奴仆的身体中，  
 流着同样的血，  
 长着同样的骨肉。

他认为，做法官要光明正大，不能受贿赂，对待穷人要有同情心。在法庭面前，穷人和富人应一律平等，真理高于一切。他把诗人看作社会的医生，要与各种社会弊端作斗争，就是“给社会放血”。<sup>①</sup>

再如，诗人加·罗·杰尔查文<sup>②</sup>这样表现自由被专制制度窒息的状况：

人们抓住一只歌声嘹亮的小鸟，  
 却用手紧紧握住它。  
 可怜的小东西用吱吱的叫声代替了歌唱，  
 人们却一再说“唱吧，小鸟，唱吧！”

他在《致君王与法官》中，用上帝的惩罚来警戒君王与法官：

那至高无上的神勃然而起，  
 要对尘世的帝王们加以审理；  
 要到何时，说呀，要到何时  
 你们才不对恶人宽容姑息？

保护法律是你们的职责；  
 不要看那些权贵的脸色，  
 不要抛弃那些孤儿寡妇，  
 他们毫无保障，衣食无着。

你们的职责是使无辜免遭不幸，  
 而使不幸的人们都得到庇护；  
 保护弱者不受强者欺凌，  
 帮助那些穷人摆脱桎梏。

他们不听！看见也装看不见！  
 贿赂已经迷住了他们的双眼；  
 罪恶勾当震撼了大地，  
 欺骗手段动摇了苍天。

<sup>①</sup> 转引自徐雅芳：《俄罗斯诗歌史》，北京大学出版社，1998，第17-18页。

<sup>②</sup> 加·罗·杰尔查文（Г. Р. Державин，1743-1816）俄罗斯诗人，古典主义文学代表。他的诗作主要是颂诗，其中充满希望国家强盛的思想，嘲讽达官贵人，向往自由，代表作有《费丽察颂》《权贵》等。



沙皇们！我想你们都是权威的神，  
任何人都无权把你们审问；  
但你们和我们一样充满了情欲，  
也和我们一样逃不脱死亡的命运。

你们也会倒在地上，  
就像树上的枯叶飘落在地！  
你们同样也会死亡，  
正如你们的最下等的奴隶！

复活吧，上帝！无辜者的上帝！  
请倾听他们的祈祷呼吁！  
快来审判并惩治那些魔鬼吧，  
你将是人间唯一的皇帝！<sup>①</sup>

在《纪念碑》中，诗人说要为自己建立一座“美妙、永恒的纪念碑”，它永远不会倾倒，因为它纪念的是诗人对真理和自由的向往，因为诗人“敢于用由衷的纯朴谈论上帝，并面带着微笑向沙皇诉说真理”。诗人热情地歌颂道：

啊，缪斯！你为正义的功绩而自豪吧，  
谁要轻视你，你也要蔑视他们；  
你要用自由的镇静的手  
将不朽的霞光辉映在你的头顶。<sup>②</sup>

贵族出身的作家阿·尼·拉吉舍夫<sup>③</sup>的《从彼得堡到莫斯科旅行记》极为显明地体现了作者的人道主义思想。在这里，他以亲眼所见的事实揭露了俄国专制制度的黑暗和反动，如实地展现了农民的苦难。他把君主专制制度和农奴制比作一头怪物：“这头怪物身躯庞大，肥胖臃肿，张开百张血盆大口，狺狺而吠。”就是这种制度造成了许许多多的人间苦难，这深深地震撼了拉吉舍夫：“我举目四顾，人们的苦难刺痛了我的心。”他强烈谴责贵族残害农民，告诫贵族说，农民“同你们一样沐浴着美好的阳光，和你们有同样的躯体与感情，并有同样的权利使用它们”。因此，他们应当与你们平等，与你们一样拥有自己的土地，所以，农奴制应当废除。

拉吉舍夫的长诗《自由颂》非常明确地体现出他的启蒙—理性人道主义思想。首先，他将自由看作上帝对人的最高恩赐，是人与生俱来的珍宝：

① 《俄国诗选》，魏荒弩译，湖南人民出版社，1988，第10—11页。

② 同上书，第12页。

③ 阿·尼·拉吉舍夫（А. Н. Радищев，1749—1802）俄罗斯革命思想家、作家。代表作有诗歌《自由颂》、传记小说《乌沙科夫传》和纪实作品《从彼得堡到莫斯科旅行记》。由于后者而被流放到西伯利亚，从流放地回来后，提出法律改革方案，重申废除农奴法的主张。1802年自杀。



啊，上天最丰美的馈赠，  
一切伟大事业的根本，  
啊自由，自由，你无价的奇珍！  
让一个奴隶来把你歌颂。

你（按：指自由）跟随我来到了人间，  
我的手上本没有钉铐，  
我能用我自由的手  
挣得我活命的面包。  
哪里叫人高兴，我便到哪里，  
凡我懂的，我才能听取；  
我说的话，正是我想的，  
我能爱，也被人爱惜；  
我做了好事，受人尊敬；  
我的意志就是我的法律。

但是，后来自由被剥夺，专制暴君用暴力和欺骗使人们失去了自由，于是，黑暗的时代来临了：

沙皇高仰着倨傲的头，  
手拿铁制的权杖，  
威严地坐在阴森的宝座上，  
认为人民不过是卑贱的愚氓。  
他有生杀予夺的大权，说什么  
“只要我高兴，恶棍都可以饶过，  
权力，我可以随便赐予；  
我在哪儿笑，哪儿一切都笑，  
我凶狠地一皱眉头，一切都吓得磕头；  
我叫谁活，谁才能活下去。”

不过，自由的渴望一直在人们的心中激荡，它将汇聚成推翻暴君统治的巨大力量，最终人们将重获自由：

我们头脑冷静地听见，  
那个吸我们血的贪婪坏蛋，  
经常不容争辩地骂我们，  
给我们的愉快生活增添苦难。  
所有骄横的人都恭顺地  
跪倒在御座的四面。  
但是，发抖吧，复仇者就要来到！



他预言，自由一定要实现，  
他的呼声遍及各地，  
自由的声音到处传遍。

忽然间狂风大作，  
掀起了万顷碧波，  
自由的呼声有如阵阵春雷，  
人民都奔向了市民议会，  
砸烂那铁铸的宝座，  
犹如昔日的参孙，  
把那诡计多端的神殿摇毁；  
伟大啊，伟大，自由的精神，  
你本身就是创世的上帝！

维护社会不公的专制政权是自由的死敌，推翻它是应该的。但是，只有压迫到了极限，才有可能推翻它。因此，失去自由的人们，应当不屈不挠地为自由而斗争：

这一直是自然法则，  
从来也没有改变过；  
它支配着各族人民，  
冥冥中永远统治着；  
压制到了最大极限，  
便不知不觉把锋利的毒箭  
射进了自己的心窝；  
平等从酷刑中诞生；  
只要有平等，就能击溃专政。  
只有受凌辱，才能导致权利的复兴。

一旦推翻了专制政权，要建立怎样的政府才能保证人们的自由呢？拉吉舍夫向往的是美国所建立的共和制政府。这从以下的诗句可以看得很清楚：

我的激奋的心向往着你，  
向往你这著名的地方，  
你曾被压得弯腰驼背，  
你的自由曾被踩在地上；  
你在欢呼！我们却独自忧伤！  
我们也一直渴望获得自由；  
我们就是要效法你的榜样。  
我没有参与你的光荣战斗——  
如果我有不甘驯服的勇气，



那就让我的灰烬埋在你的岸上。

拉古舍夫的一生是献身于自由事业的一生，无论什么样的迫害都不能使他屈服，他把献身于自由事业当作人生最大的光荣：

但愿我那冰冷的遗骨  
能得到我今天歌颂的自由的庇护。  
让那渴望光荣的青年  
来到我那荒凉的墓前，  
怀着深切的同情说道：  
“在专制的压制下诞生，  
戴着镀金的镣铐，  
你第一个向我们把自由预报。”<sup>①</sup>

拉古舍夫的思想达到了18世纪俄罗斯人道主义的顶峰。他的人道主义思想已经从理性—宗教人道主义向革命人道主义接近了，因而在社会矛盾尖锐化的俄国产生了极大的影响。具体说来，他的思想首先强烈地影响了俄罗斯的伟大诗人普希金，以至传记作家列·格罗斯曼（Л. Гроссман）在《普希金传》中说：“在普希金的创作史和政治观念发展史上，这是最重要的名字之一。‘拉古舍夫——奴隶制的敌人’，从皇村学校的课堂一直到死前写的《纪念碑》，在整个创作过程中始终陪伴着他。”<sup>②</sup>

## 二、普希金：关于人的命运的诗意沉思

### A. 生平与创作

伟大的俄罗斯人民诗人亚历山大·谢尔盖耶维奇·普希金（Александр Сергеевич Пушкин，1799—1837）出生于一个衰落的贵族家庭，从小受到浓厚的俄罗斯文化和西欧启蒙文化的熏陶。虽然父母不太关心他，但是他的伯父瓦·普希金（Василий Пушкин，1770—1830，亦为诗人）却对其寄予厚望，并精心地加以培养。普希金8岁即可用法语写诗；他的外祖母和奶娘让他知道了大量的民间传说、童话和各种故事。1811年，他进入皇村学校学习。这是一个贵族子弟学校，而且官方意欲把它办成为专制政权和教会培养人才的基地，所以“学校的机构是以‘虔诚’和密探的独特结合为基础的”<sup>③</sup>。但是，这里仍然有一批受到启蒙思想影响而强烈追求自由的教师，也有一批热爱自由、讨厌专制的学生。普希金则是其中的重要人物，他不仅才华出众，而且敢于向专制政权的卫道士、告密者进行斗争，他甚至成为反对副校长兼训导主任皮列茨基（后来证实，他是秘密警察的暗探）运动的领袖，最

① 《俄国诗选》，魏荒等译，湖南人民出版社，1988，第18—46页。

② 《俄》格罗斯曼：《普希金传》，王士双译，黑龙江人民出版社，1993，第80页。

③ 同上书，第75页。



终赶走了这个沙皇的走狗。在皇村学习的时期，正值拿破仑入侵俄国，俄国爆发了全民参与的卫国战争，这大大激发了少年普希金的爱国热情，热爱祖国，热爱俄罗斯大地和人民，成了他的创作的重要主题。在皇村学校读书期间，他还结识了恰达耶夫，并由衷地敬佩这位骠骑兵少尉。在他早期的许多政治诗中，都把恰达耶夫比作在罗马率众赶走暴君的布鲁图斯。这表明此时的普希金已经通过恰达耶夫等人的影响而接近了争取自由解放的思想，在思想上接近了十二月党人。实际上，他已经成为皇村学校里违背官方教育方针而开辟自由创作天地的“另类”。

然而，这种“另类”学生恰恰是俄罗斯文学的希望。1815年，普希金在一次考试时朗读自己的诗作《皇村回忆》（作于1814年），受到大诗人杰尔查文的称赞，普希金开始成名。1816年7月8日，杰尔查文去世。在他弥留之际，曾说：“世界上就要出现第二个杰尔查文，这人就是普希金。他还在皇村学校读书，可是已经胜过所有的作家。”<sup>①</sup> 1817年，他以拉吉舍夫的《自由颂》为榜样，创作了自己的《自由颂》。这首诗在1820年才大量散发，从而引起了沙皇政府的注意。由于它对沙皇专制制度和农奴制的尖锐抨击，对自由的向往和呼唤，再加上他在当时所写的许多政治讽刺诗，激怒了从沙皇到政府和教会的一批掌权者，他们决定要让普希金尝尝苦头。本来他们要把普希金流放到西伯利亚或索洛夫基，作为对污辱最高当局的惩罚，但是，迫于强大的社会舆论的压力，便改成把他调到南方省份，用职务调动来掩饰政治流放。

不过，流放南方不但没能使普希金“改邪归正”，反而给他的自由思想一个新的发展空间。由于他仍然算是外交部的一个十等文官，所以处事温和的总督对他的看管并不严格：完成了上司布置的文字工作之后，他可以自由活动。于是，普希金在这里结识了不少具有自由思想的军人：奥尔洛夫将军（师长）、拉耶夫斯基少校、维尔特曼、奥霍特尼科夫、瓦西里·达维多夫等。这些人都是沙皇政府的反对派，都对专制制度和农奴制恨之入骨，而且多是后来的十二月党人。他们虽然是军人，但并非没有文化的粗俗武夫，而是有着很高文化素养的贵族军官。年轻的普希金得到了他们的喜爱，同时也从他们那里吸取了多方面的营养，这不仅包括政治上的坚定，而且包括其他领域的知识。格罗斯曼说：“如今到了基希涅夫，军中的好友帮助他重新学习。……弗拉基米尔·拉耶夫斯基曾大力帮助普希金研究历史和地理；诗人同奥尔洛夫、维尔特曼、奥霍特尼科夫的谈话，‘促使普希金对于各种重要科学的思考能力进一步发展’。”<sup>②</sup> 这对他今后的创作起了非常重要的作用。他的这些朋友都在准备进行武装起义，但是他们并不鼓动普希金参与其中，他们希望他用诗歌作为武器，继续为争取自由而斗争。这些人当中，拉耶夫斯基对普希金的影响最大，“普希金在许多场合都遵从他的指教，并在这位‘第一个十二月党人’的影响下，从事有关俄

<sup>①</sup> （俄）格罗斯曼：《普希金传》，王士夔译，黑龙江人民出版社，1993，第118页。

<sup>②</sup> 同上书，第189页。



国古代历史题材的创作”。<sup>①</sup> 1822年2月6日，拉耶夫斯基被捕。他在狱中托人带出对普希金的问候，并附上一首诗《致基希涅夫的朋友们》。在诗的结尾处对普希金说：“高加索的歌手啊，冷漠的囚徒送给你这样一副桂冠，把爱情留给别的歌手吧。当血雨腥风的时候，怎么能歌唱爱情？”普希金深深地被感动了，他在致拉耶夫斯基的答诗中说：“你从幽暗的监狱深处向我发出呼唤，决不会白费……”正是由于普希金的社会交往和他的诗作，使沙皇政府极为不安，加上他在文坛上声誉日高，秘密警察更加紧了对他的监视。1824年，沙皇政府以他在致友人的信中有“亵渎上帝”的话为由，宣布“由于这个原因，皇上为了使他认识到自己罪过深重，……将他从外交部花名册中除名”，并规定要迅速把普希金押送到他父母的庄园，交给地方当局监管。于是，这个政治流放中的诗人，又被实行了“流放中的流放”。

1824年8月9日，普希金回到了米哈伊洛夫斯科村，随即向省长报到。他被定为国家要犯，由地区最高当局直接管辖。规定他不得随便离家，不得散布任何危害社会安定的“不体面的文字和言论”。他的父亲没想到儿子的问题如此严重，觉得他给家庭带来了灾难，因此与普希金的关系极为紧张。这种环境使普希金感到极为压抑。后来他的父母离开庄园，他才得到安宁。在这里，他远离城市，远离文学界，远离朋友们，感到非常孤寂。于是，他一方面整理旧作，一方面又有意识地接近农民，搜集民间故事、民间诗歌，记录民间语言，开拓了新的创作源泉。“在民间诗歌的启发下，普希金曾写了《鲁斯兰与柳德米拉》的序言，极成功地吸收了民歌中的鲜明形象和优美音韵。这一时期，普希金还创作了仿民歌体的诗歌《斯金卡·拉辛之歌》（1826），以及《求婚者》（1825）等。历史哀歌《安德列·雪尼埃》（1825）是一篇政治性的作品。政府当局认为这首诗是配合十二月党人起义的政治诗，……在米哈伊洛夫斯科村完成的主要作品是历史悲剧《鲍里斯·戈都诺夫》和《叶甫盖尼·奥涅金》的四、五、六章。”<sup>②</sup> 在此期间，他更加清醒地认识了沙皇及其政府的本质，已经对其不抱任何希望。1824年11月在给弟弟列·谢·普希金的信中，他说：“我不想向政府请求开恩。那只是治标的办法，而且是最可怜的治标办法。让他们把我留在这儿好了，直到皇上决定我的命运为止。我既然知道他这么固执，也可以说是顽固不化，我是不会指望我的命运有什么转变的。他对待我不仅是严厉的，而且是不公平的。”<sup>③</sup>

1825年，十二月党人起义失败后，沙皇尼古拉一世在审讯中发现普希金对十二月党人有很大的影响，但是，普希金也的确没有参与起义的活动。为了表示“宽大”，所以召普希金来首都，在面谈后允许他返回莫斯科居住，但宣称要亲自审查他的作品。一年后，又允许他去彼得堡。1833年，为了使普希金年轻貌美的妻子冈察洛娃（1831年与普希金结婚）能经常出席宫廷舞会，尼古拉可以经常见到她，沙皇

<sup>①</sup>（俄）格罗斯曼：《普希金传》，王士葵译，黑龙江人民出版社，1993，第190页。

<sup>②</sup>徐雅芳：《俄罗斯诗歌史》，北京大学出版社，1998，第83页。

<sup>③</sup>《普希金文集》第七卷，张铁夫等译，人民文学出版社，1995，第389-390页。



授予普希金“宫廷侍卫”职位。这个职位通常授予20岁左右的年轻人，所以对于普希金来说，这实质上是一种侮辱。在这种情况下，普希金在莫斯科和彼得堡时期并没有屈服于沙皇的淫威，没有成为宫廷诗人，仍然坚持自己的不妥协的立场，坚持按自己的意图写作，创作了叙事长诗《加甫利里亚德》，完成了诗体小说《叶甫盖尼·奥涅金》，小说《上尉的女儿》，长诗《青铜骑士》，并利用宫廷档案写作《彼得大帝史》。

实际上，普希金并没有得到自由，不仅他的作品要受到审查，而且他还一直受到警方的监视，连他与妻子之间的通信都受到秘密审查。未经宪兵总监下肯多尔夫的许可，普希金甚至无权给亲友朗诵自己的作品。这一时期他在精神上感到非常痛苦，这从他1836年10月19日致恰达耶夫的信中可以看得很清楚。他在信中说：“我个人虽然依附于皇帝，但我远非对我周围看到的一切感到满意；作为文学家，它们叫我气愤，作为一个有成见的人，我感到受了侮辱。”他对恰达耶夫说：“您信中的许多话是完全正确的。的确应该意识到，我国的社会生活是令人悲伤的。那种缺乏公众舆论的现象，那种对责任、正义和真理等一切事物漠不关心的态度，那种对人类思想和尊严的厚颜无耻的蔑视，真是要把人引到绝望的境地。”<sup>①</sup>为了摆脱这种痛苦而尴尬的境地，他多次请求辞去公职，返回乡间，专事写作，但均被驳回。在他与官方的矛盾日益加深的情况下，私人生活又出现了问题，逃亡俄国的法国人、荷兰驻俄公使的义子丹特士，不断纠缠普希金的妻子，上流社会又制造许多流言，甚至在彼得堡流传着一封侮辱普希金和冈察洛娃的匿名信。普希金忍无可忍，提出与丹特士决斗。政府虽知此事，但并不制止。1837年1月27日，普希金在决斗中负重伤，29日含恨弃世。第二天，彼得堡的报纸登出这样的消息：“我们的诗之太阳陨落了！普希金正当盛年，在他伟大生命的中途夭折了！……对此我们无能为力，而且也无需说更多的话；每个俄罗斯人的心里都明白这种不可挽回的损失的全部价值。每颗俄罗斯人的心都会碎裂。普希金！我们的诗人！我们的骄傲！我们民族的光荣！”伟大诗人的逝世引起广大人民的无限悲痛，纷纷前往吊唁。沙皇政府害怕人民的愤怒，偷偷地在夜里将普希金的灵柩运出彼得堡。普希金被安葬在家乡圣山教堂墓地。

## B. 普希金的人道主义思想

普希金是俄国浪漫主义文学运动的杰出代表，又是俄国现实主义文学的奠基人。当代著名文史专家利哈乔夫这样评价普希金：“与其他任何作家或诗人相比，普希金同俄罗斯文化的联系更加紧密。没有普希金就没有俄罗斯长篇小说的基本主题，就没有主要的俄罗斯戏剧，就没有俄罗斯抒情音乐重要形式的俄罗斯浪漫曲。普希金的确是我们的一切。”<sup>②</sup>在普希金的创作中，人道主义是一个永远的主题，无论诗歌、

① 《普希金文集》第七卷，张铁夫等译，人民文学出版社，1995，第464页。

② （俄）利哈乔夫：《解读俄罗斯》，吴晓都等译，北京大学出版社，2003，第284页。



无论戏剧，无论小说，无不体现着人道主义的情怀。1837年，他逝世前不久写作的诗歌《Exegi monumentum》（拉丁文，意为“我建起了一座纪念碑”）可以看作是他一生创作的准确概括，也是他的人道主义情怀的完整写照：

我将长时期地受到人民的尊敬和爱戴：  
因为我用竖琴唤起了人们善良的感情，  
因为我歌颂过自由，在我的残酷的时代，  
我还曾为死者呼吁同情。

啊，我的缪斯，你要听从上天的吩咐，  
既不怕受人欺侮，也不希求什么桂冠，  
什么诽谤，什么赞扬，一概视若粪土，  
也不必理睬那些笨蛋。<sup>①</sup>

具体说来，他的人道主义思想突出地表现在以下几个方面。

第一，强烈地追求自由，一直贯穿在他的全部作品之中。

首先，在人道主义者普希金看来，自由是人的基本权利。每一个人，正因为是自由的，才能突破自然的限制，在活动中进行创造。可以说，人的生存无法离开自由的活动，这正是人的根本特征。当然，人之获得自由是一个不断奋斗的过程。在这一过程中，人不仅要与自由进行斗争，而且要不断地改革社会的生存方式，因为在社会生活层面总有许多因素在阻碍甚至扼杀人的自由。同时，在争取自由的过程中，也还有一个客观条件的问题，自由虽然总是体现在人的主观方面，但它的实现却也总是需要一定的客观环境。由此看来，自由的实现是一个很复杂的问题。不过，当人类社会发展到一定程度时，压制自由和争取自由往往成为社会斗争的焦点，统治者和统治集团扼杀了大多数人的自由，因而成为社会大多数人获得自由的障碍。他们人数虽少，但是却掌握了权力和专制工具，从而窒息了整个社会的自由空气。普希金生活的时代，就是俄国专制制度全面扼杀人的自由的时代。从少年时起，普希金就把争取自由看作自己生活的根本目的，在一生中从没放弃这个目的。“从《自由颂》（1817）—《短剑》（1821）—《致大海》（1824）—《安德烈·谢尼耶》（1825）可以把脉住一股热流，它是诗人发自心底的自由的呼声，一浪高过一浪。”<sup>②</sup>可以说，在普希金的诗作中，无不回响着自由的声音。

……青年歌手的竖琴  
在唱什么？它在歌唱自由：  
它始终没有变心！<sup>③</sup>

① 卢永编选：《普希金诗选》，人民文学出版社，1996，第433-434页。

② 查晓燕：《普希金——俄罗斯精神文化的象征》，北京大学出版社，2001，第106页。

③ 普希金：《安德烈·谢尼耶》，见卢永编选《普希金诗选》，第264页。



我这只平凡而高贵的竖琴，  
从不为人间的上帝捧场，  
一种对自由的自豪感使我  
从不曾为权势烧过香。  
我只学着颂扬自由，  
为自由奉献我的诗篇，  
我生来不为用羞怯的缪斯  
去取媚沙皇的心欢。<sup>①</sup>

如果认真地进行分析，就可以看出，普希金的作品中对自由的呼唤是具有不同内涵的。这种内涵可以归纳为以下几个层面：

在最普遍的层面上，他所争取的自由是指从反动的专制制度和黑暗势力的统治、压榨之下获得解放。在《自由颂》中，这个18岁的青年，自命为“自由的歌手”，笔锋直指沙皇和专制制度：

你在哪里啊，劈向沙皇的雷霆，  
你高傲的自由的歌手？  
来吧，掀下我头上的桂冠，  
把这娇柔无力的竖琴砸烂……  
我要向世人歌颂自由，  
我要抨击宝座的罪愆。

唉！无论我向哪里去看，  
到处是皮鞭，到处是锁链，  
法律蒙受致命的羞辱，  
奴隶软弱的泪水涟涟；  
到处是非正义的权力，  
在偏见的浓重的黑暗中  
登上高位——这奴役的可怕天才，  
和光荣的致命的热情。

要想看到沙皇的头上  
没有人民苦难的阴影，  
只有当强大的法律与  
神圣的自由牢结在一起，

<sup>①</sup>（俄）普希金：《致娜·雅·波柳斯科娃》，见卢永编选《普希金诗选》，人民文学出版社，1996，第132页。



只有当它的利剑，被公民们  
忠实可靠的手所掌握，  
一视同仁地掠过平等的头顶。<sup>①</sup>

在《囚徒》中，他满怀压抑又充满希望：

我坐在铁栅里阴湿的牢房中，  
窗前，一只不自由的年轻的鹰——  
我的忧伤的伙伴，一边展翅，  
一边把血淋淋的东西啄食。

它啄啄停停，又望望窗外，  
仿佛它跟我想到了一块。  
它用目光和叫声呼唤着我，  
“我们飞走吧！”它想对我说。

“我们是自由的鸟儿；是时候了，兄弟！  
飞往乌云后泛白的山峰，  
飞往泛着蓝色的宽阔的海洋，  
飞往只有风……和我漫游的地方！”<sup>②</sup>

其次，比这更高层次的意义，则是指与法制联系在一起的政治自由。在他看来，这是一种理想的政治制度和人民生活状态。在这种政治制度之下，法律是根据人民自由和理性的原则制定出来的，因而，人民和沙皇同样受着法律的约束，沙皇亦不能高踞于法律之上。他在《自由颂》中说：

当权者啊！是法理，不是上天  
给了你们冠冕和皇位，  
你们虽然高居于人民之上，  
但该受永恒的法理支配。<sup>③</sup>

在他那首献给拉耶夫斯基的诗《安德列·谢尼耶》<sup>④</sup>中，普希金描绘了自己的理想：

大地将会万象更新。  
你那智慧的诗才已在闪光，

① 卢永编选：《普希金诗选》，人民文学出版社，1996，第123-124页。

② 同上书，第205-206页。

③ 肖马、吴笛主编：《普希金文集》（抒情诗），人民文学出版社，1995，第336页。

④ 安德列·谢尼耶（Andre Marie de Chenier, 1762-1794）法国诗人、政论家。他的哀歌再现了古希腊的明媚风光，是法国浪漫主义诗歌的先声。他还写有政治性强烈的颂诗和组诗《柳扬格》。虽然他欢迎法国大革命的最初步骤，但反对其进一步的发展，后被处死。



神圣的流亡者的英灵  
已经光荣地跨入不朽的伟人庙的殿堂，  
从岌岌可危的宝座上  
剥掉偏见护身的外罩；  
一双双镣铐落地。法律  
以自由作为靠山，向人民宣布了平等，  
于是，我们欢呼：好极了！

这里虽然直接表述的是法国大革命的场景，但这也正是普希金所向往的。虽然这种自由与法律均能得以实现的历史是短暂的，法国大革命后来“又把杀人犯、刽子手（按：指罗伯斯庇尔和国民公会）推上宝座”，从而使法制荡然无存，自由又离人民而去，但是，普希金相信：

人民一旦品尝过你（指自由和法制）那神圣的甘露，  
总要寻找再次啜饮的时机；  
仿佛酒神使人民受到刺激，  
他们四处流窜，口渴心急；  
人民毕竟会找到你。人民在平等的阴凉下，  
将在你的怀抱里，甜蜜酣畅地歌惠；  
黑风阴雨也一定会这样过去！

那就是一个“光荣、幸福的时代”。<sup>①</sup>

再次，普希金所向往的自由的最高含义则是个人无拘无束的自主生活，那是诗人满怀激情的创作的自由，那也是平静安宁不受任何干扰的生活。在他于1834年所写的一首未完成的诗中唱道：

我的朋友，时不我待！心儿祈求安宁——  
日子一天天地逝去，我们的生命  
随着岁月点点滴滴地消失，我同你  
才要去享受生活，可是余生已所剩无几。  
世上毫无幸福可言，但宁静与自由还有。  
我早已向往得到这令人钦羡的自由——  
我这个疲惫不堪的奴仆早曾想过，  
要深居简出，生活安乐，从事创作。<sup>②</sup>

在1830年他所写的《给诗人》中，这种自由的渴望更加明显：

诗人！切莫看重时人的癖好。

① 卢永编选：《普希金诗选》，人民文学出版社，1996，第265-266页。

② 同上书，第419页。



狂热捧场的片刻喧闹即将平静；  
你会听到蠢货的指责、群氓的嘲笑，  
但是，你要镇静，你要沉着、坚定。

你就是主宰；你要掌握自己的方向，  
走上自由的智慧指引的自由大道，  
要把你自己设计的作品细刻精雕，  
这种高尚的业绩并不要求奖赏。

作品是你的创造。你是自由最高的裁判；  
你会比别人更苛刻地对它进行评断。  
你是否感到作品完美，严格的艺术家？

感到完美？那就任他们去胡说，  
任他们在燃烧你的心火的祭坛前作恶，  
任他们顽童一般摇晃你那三脚架。<sup>①</sup>

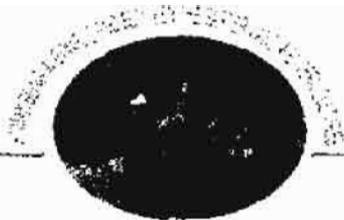
第二，他将反动的专制制度及其代表人物与人民鲜明地对立起来，从人性和道德的高度，对他们所制造的反人道的罪行进行了无情的揭露和批判。

别尔嘉耶夫曾说：“人性是俄罗斯思想之最高显现。俄罗斯较高文化阶层和人民中的优秀人物都不能容忍死刑和残酷的惩罚，都怜悯犯人。他们没有西方那种对冷漠的公正的崇拜，对他们来说，人高于所有制原则，这一点决定了俄罗斯的社会道德。对于丧失了社会地位的人、被欺辱的与被损害的人的怜悯、同情是俄罗斯人很重要的特征。……在俄罗斯的重要时期，道德评价决定了对农奴制政权的抗议。这反映在俄罗斯文学之中。”<sup>②</sup> 普希金正是这方面的典型代表，他的许多作品都是对农奴制和专制政权的强烈的道德谴责。可贵的是，他在这种道德谴责的基础上，既深刻地指出了这种所有制的黑暗和荒谬，又为人民的反抗行为进行道义上的辩护。比如，他在《鲍里斯·戈都诺夫》《青铜骑士》《上尉的女儿》等作品中塑造了俄罗斯历史上重要的人物形象，如彼得大帝、普加乔夫、鲍里斯·戈都诺夫等等。利哈乔夫说：“他在塑造他们时仿佛揣测到了他们身上俄罗斯历史往昔的基本冲突：人民与专制沙皇。”<sup>③</sup> 他用众多的作品从多方面描述了这个基本冲突，既揭露历代沙皇宫廷的各种阴谋和杀戮，又揭露“没有心肝的野蛮老爷”用“强暴的鞭条”把“耕作者的劳动、财产和时间据为己有”。（《乡村》）正因为这些人的作恶多端，所以，人民有权利制裁他们。他在《短剑》中赞扬刺杀暴君；在《囚徒》中赞美雄鹰之冲出牢

① 卢永编选：《普希金诗选》，人民文学出版社，1996，第368-369页。

② （俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，曹永生、邱守娟译，三联书店，2004，第88页。

③ （俄）利哈乔夫：《解读俄罗斯》，吴晓都等译，北京大学出版社，2003，第284页。



笼。十二月党人起义失败后，义士们或被处死，或被流放西伯利亚，普希金在极度的悲愤中写下了《致普希钦》《在西伯利亚的矿山的深处》等诗作，深情怀念这些“珍贵的朋友”，希望“在西伯利亚矿山深处”的朋友们“保持住你们高傲的耐心”；他相信：

沉重的枷锁定会被打断，  
监牢会崩塌——在监狱入口，  
自由会欢快地和你们握手，  
弟兄们将交给你们刀剑。<sup>①</sup>

普希金的这些作品在俄国产生了巨大的影响，赫尔岑曾说：“雷列耶夫和普希金的革命诗可以在帝国最边远的地方的青年人手中发现。没有一个受过良好教育的姑娘不知道把这些诗背诵出来，没有一个军官不会把这些诗带在行军背包中，没有一个僧侣之子不会不从这些诗上抄下十来份副本。……整整一代人深受这种热烈而充满朝气的宣传的影响。”<sup>②</sup>

1830年8月，在料理了他非常亲近的伯父的丧事之后，普希金来到了乡下。在这里，他亲眼看到濒临毁灭的农奴制下的乡村和苦难深重的农民，同时，“也在诗人面前打开了一个县城的刀笔邪神、边远地方的贪官污吏的特殊世界”。<sup>③</sup>他以无限悲愤的心情描述了这里的状况，在鲍尔金诺的笔记里，他写道：

到处是无言的石头、  
坟墓和木头十字架，  
多么单调，多么凄凉……

在《戈柳辛村史》中，普希金深刻地揭露了农村破败的原因：农奴由于“天气不好”或者老爷的心绪不佳就要挨打，他们被送去当炮灰，被送去坐牢，由于来了一个吸血的管家，“三年之内，戈柳辛村就完全变穷了，一片破落景象，集市空荡荡的，阿尔希普·雷瑟的歌声也听不见了，孩子们都外出讨饭去了”。<sup>④</sup>总之，普希金对于这个非人的世界的人道主义抗议是一以贯之的，几乎成了他的作品的主旋律。

第三，普希金对于农民以外的被压迫、被损害、被欺侮的“小人物”也充满同情，他在自己的作品中塑造了大量这样的典型，用以唤起读者对于他们命运的关注。

例如，在《青铜骑士》中，作者对于叶夫盖尼这个小职员寄予了深厚的感情。叶夫盖尼只想依赖自己的诚实而辛苦的劳动获得温饱，获得自己做人的尊严。但是，在那种社会制度下，这种起码的要求都得不到实现。当他有了一些积蓄，正准备与心爱的贫苦姑娘芭拉莎结婚时，一场洪水使他的理想化为泡影，芭拉莎母女被洪水冲得无影无踪。悲痛使得叶夫盖尼精神错乱，他举起拳头向青铜骑士发出愤怒的诅

① 卢永编选：《普希金诗选》，人民文学出版社，1996，第316页。

② 《赫尔岑论文学》，上海文艺出版社，1962，第58页。

③ （俄）格罗斯曼：《普希金传》，王士燮译，黑龙江人民出版社，1993，第367页。

④ 同上书，第366-368页。



咒，但在“威严的沙皇”面前他又惶惶不可终日，最后在绝望和恐怖中死去，人们在一个岛上的破屋前发现了他冰冷的尸体。在这个小人物的悲剧面前，圣彼得堡那富丽堂皇的外表显得是那样地冷酷，好像一个艳丽的外壳裹着无数遍体鳞伤的躯体。我国的俄罗斯文学史家认为：“普希金第一次把彼得堡下层人民的生活和悲惨命运带进俄国诗歌。不久以后，果戈里的散文作品《彼得堡的故事》问世，它同样以彼得堡的‘小人物’的痛苦生活为基本内容。两个杰出的俄国作家在相同的时间内都致力于这一题材的开拓和挖掘，标志着俄国文学中现实主义的加强，为40年代‘自然派’的出现开拓了道路。”<sup>①</sup>

在普希金所塑造的这些人物中，还有一些颇为引起人们的注意，那就是既追求自由又没能找到正确道路的贵族青年，如《高加索的俘虏》中的“俘虏”，《茨冈》中的阿乐哥，诗体小说《叶夫盖尼·奥涅金》中的奥涅金，等等。这些青年虽然出身高贵，但却看透了上流社会的虚伪和堕落，他们在那里感到没有自由，自己的价值得不到实现，于是就逃避现实。“俘虏”和阿乐哥都远离“文明”社会，投身到大自然中去寻找自由，最后，一个成了高加索山民的俘虏，另一个自愿加入了茨冈人的流浪行列；奥涅金则一直生活于彷徨与苦闷之中。他们都没有明确的生活目的，既厌恶自己生活的上流社会，又由于出身和经历等原因而没有对下层民众的同情，因而也远离人民。奥涅金感到自己是“多余的人”，对社会，对他人一无用处。普希金塑造了俄国文学史上第一个“多余的人”的形象，后来又有许多这类形象问世。对于“多余的人”，普希金还是怀着深深的同情来描绘的。这类人之消极悲观、无所作为，并非其人之本性使然。他们的感情需要和理性潜能得不到实现，也不能完全归罪于他们自己。归根结底，这一切都是由于不人道的社会造成的，由于冷漠而严酷的社会环境造成的。读过普希金的这些作品，任何人都会得出这样的结论。

### 三、莱蒙托夫：对自由的追求与对现实的悲观

#### A. 生平与创作

米哈伊尔·尤里耶维奇·莱蒙托夫（М. Ю. Лермонтов，1814 - 1841）1814年10月3日生于莫斯科。父亲尤利·莱蒙托夫是一个退休的大尉，母亲则出身名门——斯托雷平家族。外祖母本不同意这一婚姻，但母亲执意嫁给尤利，最后外祖母只好让步。但婚后他们并不幸福，母亲郁郁寡欢，在莱蒙托夫还不到3岁时就去世了。

母亲去世后，外祖母与父亲争夺对他的抚养权。外祖母以财产继承权相要挟，为了莱蒙托夫的未来，父亲最后放弃了抚养权。因而，莱蒙托夫一直在外祖母的关爱下长大。他的外祖母对他的影响是双重的，一方面，这是一个有着较高文化修养的老人，特别注重对莱蒙托夫的培养，使他从小就受到良好的文化教育。为了让外孙上一个好学校，她与外孙一起离开自己的庄园，去到莫斯科。先是在莫斯科大学

<sup>①</sup> 曹靖华主编：《俄苏文学史》第一卷，河南教育出版社，1992，第119页。



附设的贵族寄宿中学读书，后又考入莫斯科大学。同时，她又聘请了不少家庭教师，给莱蒙托夫以多方面的文化营养。她对莱蒙托夫的爱真挚而又深厚，在莱蒙托夫遭遇沙皇政府的迫害时，她心急如焚，到处托关系，甚至亲自上书沙皇，来解救自己的外孙。另一方面，她又是一个广有财产的女地主。对待她的农奴，她也像一般的地主那样，残酷地剥削和压迫他们，甚至经常鞭打他们。在她的庄园里，农奴的生活极为悲惨，甚至农奴的女儿的婚事都不能自主，都要听她的指派。当说到这个女地主时，农奴们说：“老太太，哎呀呀！抠钱痨，吝啬鬼，从农民身上榨取最后一个戈比。”从文化修养来说，莱蒙托夫的确得到很好的教育，这要感谢她的外祖母。但是，对于她的另一面，莱蒙托夫则从童年起就明显地表现出反感，甚至公开表示抗议。当地农民保留着对莱蒙托夫少年时的极好回忆：“千万不要以为当著米哈伊尔·尤利耶维奇的面有谁会挨鞭打。他还是小孩子时就不允许这样做。有一回，他看到农民遭受鞭打，立即跑到外祖母跟前，说：‘外婆，这是怎么回事，打人？我不答应。要知道，他们也是和我们一样的人。’于是，女主人停止了鞭打……”还有这样的回忆，“当外祖母责骂农奴时，他便责备她起来，并且持着顺手操起的棒子、刀子扑向传令的人”。一次，他看见人们把一位农奴姑娘带到马厩去鞭打，他“阻住人们，对外祖母喊：‘不许打人！’他自己哭了起来。外祖母撤去了命令，但警告外孙：‘哼，说情人！为这个我要打你自己！’”<sup>①</sup>他在田地里，在织房里，在农民劳动的任何地方，都看到农民从事艰苦而不情愿的劳动；他不但没有歧视他们，反而对他们寄予极大的同情，他与他们的孩子一起玩，觉得他们都是善良的人。从这方面说，他当然与外祖母保持着相当大的距离，一直对她反感，甚至由此而引发了他对更广大范围的农民的同情，对农奴制的厌恶。这也正是他能继承普希金的人道主义传统的根本原因。

1827年秋，莱蒙托夫来到了莫斯科，第二年，考入贵族寄宿中学。在这文学气氛甚浓的学校里，莱蒙托夫开始写诗，而且一写起来便欲罢不能。从诗歌的内容来看，他的早期诗作的基本主题是追求自由。这表明他继承了普希金和十二月党人的优秀传统，并要将其发扬光大。这决不是偶然的，除了莱蒙托夫原有的思想基础之外，新的环境也给予了他追求自由的新的动力。这所学校对于这些贵族青年的影响的主要倾向是进步的。当时的宪兵队长和第三厅厅长本肯多夫（Бенкентолф）认为，贵族寄宿中学是革命的策源地，他在1830年的《上皇帝书》中说：“在高等法政学校和莫斯科大学附属寄宿中学的学生中……接受了许多幻想革命、相信在俄国能够实现立宪统治的充满自由主义的思想。”<sup>②</sup>在那镇压十二月党人起义后的社会普遍不满的环境中，在那“乌烟瘴气、专横、默默地衰落、无声无息地灭亡、好像嘴里塞了手帕一般痛苦”（赫尔岑语）的王国里，莱蒙托夫更加强烈地激发起对专制制度和农奴制的愤怒，在《土耳其人的哀怨》中，他假借指责土耳其专制制度下的罪恶来痛斥俄罗斯的黑暗，在诗中说：

<sup>①</sup>（俄）伊凡诺夫：《莱蒙托夫》，克冰译，上海译文出版社，1993，第31页。

<sup>②</sup>《珍贵文献》，第38卷，莫斯科，1930，第141页。转引自伊凡诺夫《莱蒙托夫》，第44页。



你知道暑热的阳光下这个野蛮地方吗？  
在那里从林和草原在开着惨淡的花朵，  
在那里狡猾和任性给狠毒致送着贿赂，  
在那里人们的心灵为种种苦难所折磨，  
在那里有的时候也曾出现  
如同铁石一样冷静而坚强的才华，不过  
他的力量常常地为不时的哀怨所扼杀，  
而早早熄灭了他心中善良的平稳的火，  
在那里人们的生活一开始就是痛苦的，  
在那里人们呻吟在那奴役和锁链之下，  
在那里紧跟着欢乐常飞来意外的灾祸！……  
朋友！这地方……就是我的祖国！<sup>①</sup>

莱蒙托夫在寄宿中学没有毕业。沙皇尼古拉一世突然到此视察，认为寄宿中学具有危险的自由主义倾向，于是在1830年3月29日下令将其改为普通中学。在领到学校发的证明后，莱蒙托夫离开了它。

1830年秋，莱蒙托夫顺利地通过考试，成为莫斯科大学伦理政治系的学生。

莫斯科大学是俄国的最高学府，在当时的社会中起着巨大的作用，特别是在传播民主自由的新思想方面，它是一个坚强的堡垒。赫尔岑曾说：“莫斯科大学和皇村学校，在俄国教育史上和最近两代人的生活中，发挥了相当大的作用。1812年后，莫斯科大学的重要性随着莫斯科一起增长了。彼得大帝取消了莫斯科作为沙皇首都的地位，拿破仑皇帝却有意无意地（主要是无意地）使它取得了俄罗斯人民的首都的地位。人民得知莫斯科被敌人占领的时候，从痛苦的经历中意识到了与它血肉不可分割的联系。从那时起，它开始了一个新的时代。莫斯科大学日新月异，成了俄国教育的中心。它具备发展的一切条件：历史的重要性，地理位置，没有沙皇等。彼得堡在保罗一世之后形成的慷慨激昂的思想活动，由于12月14日事件悲惨地夭折了。尼古拉带来的是五座绞刑架，流放、苦役和兵营，以及穿蓝制服的本肯多夫。一切后退了，但怒火从心头升起，在风平浪静的表面下，潜伏深处的活动在展开。莫斯科大学巍然不动，从无边的迷雾中首先显露了头角。”尼古拉一世采取了许多严厉的措施，企图改变它的倾向，但是，“失宠的大学的影晌还是与日俱增；它像一个大水库，容纳着来自俄国各地和各阶层的年轻力量。在它的讲堂上，学生们清除了从家庭中沾染到的偏见，统一了思想认识，建立了兄弟般的友谊，然后又分散到俄国各地和各阶层中”。<sup>②</sup>和莱蒙托夫同时在这里学习的还有别林斯基（В. Г. Белинский, 1811 - 1848）、赫尔岑（А. И. Герцен, 1812 - 1870）、斯坦凯维奇（Н. В. Станкевич, 1813 - 1840）、奥加辽夫（Н. П. Огарёв, 1813 - 1877）等人。当

① 《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第6页。

② （俄）赫尔岑：《往事与随想》，上卷，项星耀译，人民文学出版社，1998，第108-109页。



时，在莫斯科大学的学生中有许多自发组织的小组，莱蒙托夫也组织了一个小组。在小组里，他们讨论文学、哲学和政治问题，相互激励和争论。这些都给了他以更多的创作灵感。同时，他还从大量的阅读中深化着自己的思想。从他的创作中可以看出，英国诗人拜伦对他的影响很大。在读了拜伦的传记以后，他写道：

我年轻；但心中沸腾着好多声音，  
我一心想望的是能够赶上拜伦；  
我们有同样的苦难，同样的心灵；  
啊，如果是我们也有同样的命运！……

同他一样，我寻求着忘怀与自由，  
同他一样，我童年时心已经烧透，  
我爱过高山的落日、汹涌的水流，  
和那人间与天国的风暴的怒吼。<sup>①</sup>

他努力学习拜伦，但又不愿等同于拜伦，所以，他又表明：“我不是拜伦，我是另一个还未可知还未可量的年轻诗人，同他一样，是人世放逐的流浪者，但却是深蕴着一颗俄罗斯的心。”<sup>②</sup>

大学期间是他紧张思考积极进行文学创作的时期。人民和他们的命运，成了莱蒙托夫思考的焦点。在其于 1831 年 7 月完成的剧本《怪人》中，无情地揭露地主对农民的残酷与狠毒，认为他们完全丧失了人性：“人啊！人啊！——一个女人，一个有时像安琪儿一般的人，竟会这样残暴……噢！我诅咒你们的微笑、你们的幸福、你们的财产——用血泪换来的一切。”<sup>③</sup> 莱蒙托夫还自觉地以普希金为自己的榜样，沿着普希金的道路前进，甚至有的诗篇如《海盗》《罪犯》《两个女囚》《巴赫奇萨的喷泉》等在素材和情节上都与普希金的一些作品相似。当时，别林斯基就已指出他们二人之间的继承关系，说“我们……就像看待普希金的继承者那样看他”。这说明两位伟大的俄罗斯作家之间在世界观和创作上的血脉相连，“莱蒙托夫的创作在总路轨上发展了俄罗斯文学、普希金流派”。对此，莱蒙托夫公开坦白地承认：

散布去吧，我有守旧派的名声，  
对我反正一样——我甚至还高兴，  
我摹写奥涅金的式样；  
朋友们，我照着旧曲歌唱……<sup>④</sup>

但是，这并不是说莱蒙托夫只是普希金的继承者，不是的，他是在继承普希金的精

① 《给\*\*\*》，见《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第 37 页。

② 《不是的，我不是拜伦，我是另一个》，同上书，第 126 页。

③ 转引自（俄）伊万诺夫：《莱蒙托夫》，克冰译，上海译文出版社，1993，第 75 页。

④ 同上书，第 80 页。



神和创作道路的基础上进行创新的，他们二人之间仍有巨大的差别。别林斯基曾经深刻地分析了莱蒙托夫作品的特点，他说：“我们会看到，鲜洁的香味，华美的艺术形式，形象的诗情的魅力和高贵的朴素，充沛的力量，强有力的语言，钻石一般坚实，金属一般铿锵的诗句，饱满的感情，深刻而丰富的思想，包罗万象的内容，这些便是莱蒙托夫诗歌的特征及其将来伟大发展的保证。……（比起普希金来）显然，莱蒙托夫是一位完全属于另外一个时代的诗人，他的诗歌是我们社会的历史发展锁链中的一个完全新的环节。”<sup>①</sup>

莫斯科大学虽然是全国教育的中心，但是，对于莱蒙托夫来说，它却越来越不能让人满意了。他几次与教授发生冲突，没有参加1832年春的考试，最后被迫于6月1日向学校递交了“因家庭状况”而申请退学的呈文。6月18日，校方“根据个人愿望”，“建议退学”。于是，莱蒙托夫结束了两年多的大学生活。虽然他没能读完大学，但是在大学期间，的确是他创作的异常活跃时期。他“在1830年下半年至1832年写下了200多篇抒情诗，约占他全部抒情的一半”。<sup>②</sup>在此期间，他还创作了不少叙事性的短诗，开始写作描写普加乔夫起义的长篇小说《瓦吉姆》。大学期间的创作是获得了丰收的。

离开莫斯科大学后，他与外婆来到了彼得堡。由于彼得堡大学不承认莫斯科大学的两年学历，他不想再从头上一次大学，所以决定进军校。1832年11月，他考入了近卫军骑兵士官学校。过了两年的“可怕”军校生活（这里甚至不许学生自己阅读文学作品）。但是，这并没有中断莱蒙托夫的创作与学习，他不仅读了许多书籍，而且继续写作长篇小说《瓦吉姆》，写了长篇叙事诗《哈志·阿勃列克》，还开始写作长诗《恶魔》。

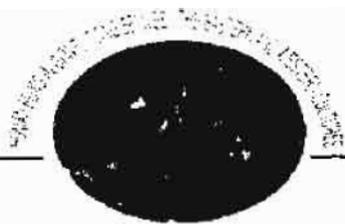
1834年11月，莱蒙托夫从士官学校毕业，取得骑兵少尉军衔，并被派往驻扎在彼得堡附近的皇村的骠骑兵团服役。军官的服役比起士官学校的学习要轻松得多，莱蒙托夫有更多的时间和精力进行创作了。1835年发表了长诗《哈志·阿勃列克》，这是他第一次正式发表的作品，从此他开始引起文坛的关注。从1835年起，他又紧张地开始了长诗《贵族奥尔沙》、剧本《假面舞会》、中篇小说《里戈夫斯卡雅公爵夫人》等的创作。

1837年1月29日，普希金由于在决斗中受伤过重而去世。消息传来，举国震惊。莱蒙托夫沉浸在巨大的悲痛之中，他奋笔疾书，写下了传世之作：《诗人之死》。这首诗是社会良知对普希金逝世的悼念，也是俄罗斯人民对迫害伟大诗人的恶势力的抗议。

诗人死了！——光荣的俘虏——  
倒下了，为流言蜚语所中伤，  
低垂下他那高傲不屈的头颅。

<sup>①</sup> 《别林斯基选集》，第二卷，满涛译，上海译文出版社，1979，第476—477页。

<sup>②</sup> 《莱蒙托夫诗选》译本序，余振撰，上海译文出版社，1980，第11页。



胸中带着铅弹和复仇的渴望！……  
诗人的心灵再也不能够容忍  
那琐细非礼的侮辱和欺压了，  
他挺身而出反抗人世的舆论，  
依旧是匹马单枪……被杀了！

……你们首先这样凶狠地  
迫害了他那自由勇敢的天才，  
而你们为了给自己寻欢取乐  
又把那将熄灭的大火煽扬起来？  
好？称心了……他已经  
再也不能忍受这最后的苦难：  
稀有的天才已像火炬般熄灭  
那辉煌壮丽的花冠已经凋残。<sup>①</sup>

为了回答反动贵族集团对普希金的污蔑，莱蒙托夫又在原诗之后加上更尖锐的批判：

你们，这蜂拥在宝座前的贪婪的一群，  
扼杀“自由”“天才”“光荣”的屠夫啊！  
你们躲在法律的荫庇下，对你们  
公论和正义——一向是噤口无声！……  
但还有神的裁判啊、荒淫无耻的婊子！  
严厉的裁判者等着你们；  
他决不理睬金银的清脆声响，  
他早已看透你们的行径。  
那时你们想求助于诽谤也将徒然无用：  
那鬼蜮伎俩再不会帮助你们，  
而你们即使用你们那所有的污黑的血  
也洗涤不净诗人正义的血痕！<sup>②</sup>

《诗人之死》产生了巨大影响，它迅速传遍俄罗斯大地，人们在被诗歌强烈感染的同时，又庆幸普希金的事业后继有人。这首诗也立即传到沙皇及其爪牙的手中。于是，迫害开始了。第三厅厅长本肯多夫向沙皇报告说：“我已把骠骑兵军官莱蒙托夫的诗送给魏马伦将军，以便他审讯这个年轻人并将其监禁在总参谋部，使其无权与外来任何人接头……这篇作品的序诗是放肆的，而结尾——无耻的自由思想。”沙皇在这个报告上批道：“真是好诗！我派魏马伦到皇村检查莱蒙托夫的字纸，如果还

① 《诗人之死》，见《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第178-180页。

② 同上书，第182页。



发现别的可疑的什么，则将其查封。我……吩咐禁卫军老医生去看看这位先生，证实一下他是否疯了；而后按照法律处置他。”<sup>①</sup>正直而倔强的莱蒙托夫在供词中说：“我不否认它……我不会的：真理永远是我的圣物。”<sup>②</sup>1837年2月，他被调到高加索，在正与山民作战的尼日哥罗德兵团中服役。这是变相的流放，沙皇企图在弹雨中解决莱蒙托夫的问题。生活中的这一变故，不仅激化了莱蒙托夫与反动势力的矛盾，而且使他的创作进入了成熟期。这一时期以诗篇《波罗金诺》为标志，表明诗人已经步入了现实主义。

变相的流放不能摧毁诗人的意志，正是在高加索期间，莱蒙托夫陆续结识了别林斯基和由西伯利亚转到高加索的一些十二月党人（包括诗人奥陀耶夫斯基）、格鲁吉亚的一些知识分子代表人物，这些交往都促使他的思想走向开阔和成熟，他还从高加索得到许多古老的传说、武士故事和民歌，大大丰富的他的创作素材。

调回彼得堡原来的兵团。这时，他已经是全国闻名的诗人了，俄罗斯文学界将他视为普希金的继承人，同时，上流的贵族社会也对他敞开大门。在这样的环境中，莱蒙托夫爱憎分明，在作品中表现了对贵族社会的厌恶和否定，甚至对自己一代人的无所作为感到羞耻和愤慨，认为他那一代人将因碌碌无为而为后代所轻蔑，这将是那一代人的命运（《咏怀》，1838）。别林斯基评论他的这首诗时说：“它以金刚钻般坚实的诗句，奔涌激情的雷霆万钧的力量，高贵愤怒和深刻哀愁的巨大威力，震惊了所有的人……这些诗句是用鲜血写成的；它们发自被凌辱的灵魂的深处！这是一个认为缺乏内心生活比最可怕肉体死亡还要难受千万倍的人的哀号，呻吟！”<sup>③</sup>这时，他与进步文学界的交往在其生活中起着关键的作用，《祖国纪事》杂志与其关系很好，几乎每期都要发表他的新作。别林斯基参加杂志的工作以后，莱蒙托夫与杂志的联系更加紧密，甚至可以说，是别林斯基与莱蒙托夫使《祖国纪事》成为当时俄国较好的文学和社会杂志。莱蒙托夫还与果戈里、屠格涅夫、茹科夫斯基等保持着友好的关系。这种充实的有益的交往使他更加讨厌上流社会的圈子，尽管后者极力想把他吸引到自己的生活中来。莱蒙托夫在给友人的信中说：“这一月间，我一时成了引人注目的对象。他们互相争先恐后地争夺我。所有那些被我在诗中提到的人，都极力试图对我献媚。……然而我感到无聊。……他们巴结我，到处欢迎我……我渐渐对这一切讨厌了起来……要知道，没有一处不是那么庸俗、可笑，……傻瓜们那样力求达到和那样羡慕的东西，是那样令人暗暗好笑……”<sup>④</sup>对于上流社会的空虚和伪善，莱蒙托夫在《假面舞会》《里戈夫斯卡娅公爵夫人》等作品中做了入骨三分的揭露。

诗人于1839年写作了长诗《童僧》，1838-1841年完成了《恶魔》，这两篇作品

① 转引自（俄）伊万诺夫：《莱蒙托夫》，克冰译，上海译文出版社，1993，第230-231页。

② 同上书，第235页。

③ 《别林斯基选集》，第二卷，满涛译，上海译文出版社，1979，第508-510页。

④ 转引自（俄）伊万诺夫：《莱蒙托夫》，克冰译，上海译文出版社，1993，第276页。



与长篇小说《当代英雄》一起，标志着莱蒙托夫创作的顶峰。特别是《当代英雄》塑造了在奥涅金之后的另一个“多余的人”的形象——毕巧林，使其在俄罗斯文学中占有重要的地位。毕巧林同普希金的奥涅金同为“多余的人”，但是，二者是不同时代的“多余的人”，故而仍有重大区别。他是一个内心充满矛盾并时时在反思这些矛盾的人，因而常常对自己的行为和思想不满，感到自己的“多余”，深陷于精神的痛苦之中，进而走向愤世嫉俗、玩世不恭。苏联时期权威的莱蒙托夫专家艾兴包姆<sup>①</sup>精辟地指出，毕巧林并不是作为与普希金的奥涅金相吻合的形象而构思的，而是与奥涅金相争论的；毕巧林并不是作为上流社会的一个代表而塑造出来的，也不是作为这个社会的牺牲品，而是作为对它的某种抗议；奥涅金心灰意冷，毕巧林满腔怨恨，这正像奥涅加河与毕巧拉河是两条气质不同的河流一样，它们并行不悖，一条是平静地徐缓地注入大海，另一条则是源自深山峻岭而曲折迂回汹涌澎湃。<sup>②</sup>莱蒙托夫对毕巧林采取了严厉的批判态度，这表明了他的积极人生的生活观，但更重要的是，他通过批判毕巧林实质上是在谴责那个产生这种“多余的人”的社会。

1840年2月16日，在一个舞会上莱蒙托夫与法国公使的儿子巴兰特发生冲突，巴兰特要求决斗。2月18日，进行决斗。巴兰特先开枪但没命中，莱蒙托夫向空中放了一枪，决斗就算完结。但莱蒙托夫却被军事法庭审判。结果再次被调到正在高加索作战的兵团。1840年6月，他到达高加索不久就参加了瓦列里克河上的战役。1841年1月，因外祖母再三的奔走、活动，他得到了两个月的假期。休假期满他于1841年4月13日离开彼得堡，返回高加索。途中在五岳城疗养，遇到士官学校的同学，曾被他取笑的马尔泰诺夫。在当地休养的几个贵族暗中挑唆马尔泰诺夫与莱蒙托夫决斗。7月15日，莱蒙托夫在决斗中身亡。这是一次事先策划好的谋杀：现场没有医生，也没有马车，无法抢救。在与无边的黑暗坚强抗争中，伟大诗人与世长辞了，享年还不足27岁。

## B. 人道主义思想

就人道主义思想来说，莱蒙托夫主要是继承和进一步发扬了普希金的人道主义传统，视自由与平等为人之根本的权利；揭露和批判现实社会生活中的不人道现象；深切同情被压迫被侮辱被损害的人；追求自由平等博爱之理想社会。但是，他的人道主义思想也有两个重要的特点。一是带有感伤的色彩。在内心深处他对现实社会抱有绝望情绪，认为理想社会是难以实现的。因而，在他的作品中，强烈的叛逆精神与感伤的凄苦情调总是融为一体，渴望斗争、行动与悲观失望也总是密切结合。二是批判的矛头不仅指向沙皇为代表的专制制度、农奴制度，以及反动贵族、地主、

<sup>①</sup> 艾兴包姆 (Б. М. Эйхенбаум, 1886 - 1959) 苏联文艺学家，侧重于诗学和文学论战问题的研究 (早期著作有论述莱蒙托夫和果戈里的创作)，并结合哲学、历史和社会分析研究列夫·托尔斯泰的著作。编辑出版了许多俄国经典作家的作品。

<sup>②</sup> 转引自《当代英雄》译者序 (周启超撰)，漓江出版社，1995，第3页。



官僚组成的上流社会，而且指向这种反动统治所毒化的社会氛围和愚昧的人群。这两个特点都与他所处的时代有密切的关系，他生活的时代正是十二月党人起义被镇压、尼古拉一世在全国进行黑暗统治的时代，尽管许多先进人士不断地进行抗争，但总的趋势是，这种抗争越来越弱，反动气焰愈益嚣张。在这种情况下，许多热血青年变得消沉，庸俗之风则日趋严重。这就使得莱蒙托夫的作品往往带有感伤的甚至悲观的色彩。但是，他又是一个决不向反动势力妥协的青年，因此也就不愿与庸俗、消沉同流合污，而是不断地对这种风气进行斗争。在他于1838年写作的《咏怀》中充分地体现了这两个特点：

我在悲伤地注视着我们这一代人！  
我们的未来——不是黑暗便是空虚，  
同时，我们在认识与怀疑的重压下  
早已经在无为中一天天地衰老下去。  
我们对于善和恶都可耻地漠不关心，  
刚走上竞技场没有斗争便退败下来；  
在危难面前我们是怯懦地畏缩犹疑，  
在权力面前——是下流卑贱的奴才。

诗的幻想、艺术的创造，拿它们的  
愉快的热情也激动不了我们的心灵；  
我们把感情的残渣，吝啬掩盖起的  
无用的宝藏贪婪地埋在我们的心中。  
我们倒也在憎，我们倒也偶尔在爱，  
但对于憎、对于爱，什么都不愿牺牲，  
当着烈火般的热情在血液中沸腾时，  
在心中主宰的却是一种神秘的寒冷。  
祖先的豪华的欢乐，和祖先的那些  
天真的无度的放荡，我们感到厌恶；  
我们就这样地没有幸福也没有光荣  
匆匆奔向坟墓，还讥笑地频频回顾。<sup>①</sup>

如普希金一样，莱蒙托夫的人道主义思想的核心是人的自由，他对人的地位、人的命运、人的幸福与不幸的观察和判断，都是以此为坐标的。也就是说，在启蒙思想中所包含的基本观念（自由平等博爱等等）中他最重视的就是自由。这是最基本的人权。从他的作品中可以看出，自由是他生活的基本诉求，但他决非只看重自己个人的自由，而是把自由当作所有人的基本权利，因而他不断地为任何人的自由、

<sup>①</sup> 《咏怀》，见《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第207-209页。



人类的自由鼓与呼。

1831年所写的《自由》充分体现了诗人对自由的无限热爱。诗中说，他生来没有亲人，是个“可怜的孤儿”，

但是上帝给了我  
一个年轻的配偶，  
自由呀自由，  
无比可爱的  
自由；  
同她在一起，我便又有了  
另样的母亲、父亲和弟兄；  
我的母亲——广阔的草原，  
我的父亲——寥廓的天空；  
他们给我吃，给我喝，  
养育着我、抚爱着我；  
我的兄弟们在森林中——  
高大的白桦和苍松。  
我要是在骏马上奔驰——  
草原便同我一应一呼；  
我要是在深夜里漫步——  
月亮便给我照明道路……  
自由给我筑好一个家，  
像世界般大——没有尽头！<sup>①</sup>

在那黑暗的时代，莱蒙托夫很快就知道并非只有他自己缺乏自由，举目望去，究竟有多少人能有自由？又能有多大的自由？于是，在他的诗中越来越多地揭露恶势力对人们的压迫，对人们自由的剥夺，也越来越多地出现人们对恶势力的反抗，人们争取自由的斗争。长诗《童僧》是他的人道主义思想的代表作。在这里，他塑造了一个坚持“不自由，勿宁死”信义的少年形象。他本是“自由之子”，但在6岁时被俄军俘去，送到寺院中成为童僧。在寺院里那种僵化的生活中，他的身心受到莫大的束缚，他无时不在向往过去的自由的生活：

我只知道一种思想的威力——  
唯一的——但却是火般的热情；  
它像条小虫，住在我心中，  
咬碎我的心，烧干我的心。  
它呼唤着我的幻想飞向那

<sup>①</sup> 《自由》，见《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第69-70页。



激动与战斗的奇异的世界，  
在那里山峰高耸在云层里，  
人们像苍鹰般自由自在。<sup>①</sup>

而当下自己却失去了可贵的自由：

我孤独而又阴郁，  
像一片被雷雨打下的树叶，  
生长在阴暗的围墙里。以心灵说，  
是孩子；以命运说，却是个僧侣。

那些美好的向往都幻化了，

……我死后在他乡的泉壤中，  
像活着时，依然是奴隶和孤子。<sup>②</sup>

在那些日子里，他千百次地思索：

想知道，我们生到这世上来  
是为了牢狱，还是为了自由。<sup>③</sup>

终于在一个风雨交加的夜晚，他逃出寺院，踏上了返乡的道路。这时，他得到了渴望已久的自由。但是，这种无拘无束的自由，他只享受了3天。由于与雪豹搏斗受了重伤，并且在林中迷了路，最后居然又回到了寺院。这时，他懊丧到了极点：

我不禁悚然，我很久工夫  
不能理解，我怎么仍然  
回到原来的那个牢狱；  
这许多日子，原来我却是  
徒然地怀着那神秘的心思，  
忍耐着、烦恼着而又痛苦着，  
一切是为了什么？……为的是  
趁年轻看一看这个世界，  
而在深林的大声喧嚷中  
看自由的幸福究竟何在……<sup>④</sup>

在生命垂危之际，他无论在幻觉中，还是在清醒时，仍然在向往自由，甚至把短暂的自由看得比天国的生活还要珍贵：

① 《童僧》，见《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第466页。

② 同上书，第466-467页。

③ 同上书，第472页。

④ 同上书，第486页。



……愿我的幽灵  
在天国、神圣的云外境界  
能够找得个栖身的所在……  
唉！——我甘愿拿天国与永恒  
去换取在我那童年时候  
陡峻而阴沉的山岩间  
嬉戏过的几分钟的时辰……①

童僧显然具有象征的意义。莱蒙托夫用他来隐喻专制统治下的先进青年，用童僧的行动表征先进青年对于自由的向往和斗争的渴望，同时，也以他的遭遇说明争取自由之艰难，从而歌颂为自由而牺牲的正义性。

莱蒙托夫的人道主义情怀渗透在他的生活的一切方面，对于人们所受到的非人的待遇，对于任何人的自由之被剥夺，都寄予无限的同情；对于施压于别人的国家、机构和个人，都给以无情的鞭挞。在他那里，人及其价值是高于一切的，这是他衡量事物的最高标准。《乞丐》一诗从一个侧面表现了他的这种情怀：

在那神圣的修道院门口  
站着个乞讨施舍的老人，  
他形容枯槁，有气无力地  
忍受着饥饿、干渴与苦辛。

他只是乞求着一块面包，  
目光显示出深沉的苦痛，  
但有人却拿了一粒石子  
放进他那只伸出的手中。

同样，我带着眼泪和哀愁  
在向你虔诚地祈求爱情；  
同样，我那些美好的情感  
永远为你所欺骗、所戏弄！②

他不仅同情穷苦人，怜悯自己，即使对于有过罪过的人，也给以理解，寄予同情。他的另一首长诗《恶魔》对此有出色的描绘。《恶魔》（1829-1841）同样是一首隐喻式的作品。作者用“恶魔”这一形象比喻那敢于反抗上帝、渴望自由、追求理性、蔑视规范的精神。“恶魔”本是上帝之子，但他不愿安享荣华富贵的生活，具有反叛精神的“恶魔”与上帝发生了尖锐的冲突，于是受到了上帝的惩罚，被逐出

① 《童僧》，见《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第493页。

② 《乞丐》，同上书，第39页。



天堂。他孤身一人在天地间漂泊。由于孤独和高傲，他憎恨“眼前所能看到的一切”。

一个世纪接着一个世纪，  
如同一分钟后又另一分钟，  
按单调的顺序很快地飞去。  
他统治着这个渺小的人世，  
散播着罪恶而得不到欣喜。<sup>①</sup>

但是，当他遇到美丽纯洁的姑娘塔玛拉时，原来的情况出现了变化。塔玛拉使他看到了人世间的“爱、美、善”，促使他去追求精神和道德的完美。不过，不管他如何从善，上帝都不宽恕他，使他一直在世上忍受寂寞和痛苦的折磨，“孑然一身，没有期望也没有爱情，同以往一样”！<sup>②</sup> 莱蒙托夫对“恶魔”寄予了极大的同情：“恶魔”追求自由并非大逆不道，追求自由就不可能不超越原有的规范，上帝对此过分追究，其实是不宽容的表现；退一步讲，“恶魔”虽然不安分，但他并非十恶不赦，他还一直怀念着旧日的生活，那时他“还有着信仰，还有着爱憎，不知道什么是怀疑和罪行”。即使在遭到上帝的惩罚被逐出天国以后，他也并非完全丧失了天良，尤其在遇到塔玛拉以后，“爱、美、善”在他心中复活了。此时上帝为什么不能饶恕他、重新接纳他？难道要让他永远沦为恶魔吗？这不仅没有人道，更没有神道！实际上，《恶魔》所隐喻的正是当时的俄国社会。这种专制制度统治下的社会不允许青年越雷池一步，而且将青年所追求的自由视为洪水猛兽，必欲置追求自由的人于死地。“恶魔”的命运就是如此。应该说，在《恶魔》中不仅反映了莱蒙托夫为自由和理性而斗争的激情，而且也反映了他在反动势力的高压之下的悲观情绪。

在实际生活中，莱蒙托夫从为人的个性自由所做的斗争上升到反对不人道、不公正的社会制度的斗争，这种斗争不仅表现于直接对暴君和反动势力进行的批判，如《给\*\*\*》（1830）、《诗人之死》（1837）、《请你千万不要讥笑我这预言的悲哀》（1837）、《被囚的武士》（1840）等等，而且还表现在对反动社会势力压迫下被毁掉的人生的控诉。这种控诉特别体现于他的小说《当代英雄》。在这部小说中，莱蒙托夫塑造了又一个“多余的人”的形象——毕巧林。毕巧林本是一个出身贵族性格刚毅有着远大抱负和“无穷力量”的青年，但是在那种社会制度下却无所作为，从而变得玩世不恭，变成冷漠无情的利己主义者。在虚伪和堕落的上流社会里，他的热情遭到嘲笑，他的抱负受到冷遇，于是，他变了，他在回忆自己成长的变化过程时说：“还从童年起，我的命运就是这样的！大家都在我脸上识读出一些恶劣品性的标记，那些恶劣品性并不存在；可是，一旦有人把它们设想出来——它们也就生成了。我本来很谦逊——人们却指责我滑头；于是我就变得城府很深。我深深地体验着善与恶；谁也不曾爱抚我，大家全都欺负我，于是我就变成一个很记仇的人；

<sup>①</sup> 《恶魔》，见《莱蒙托夫诗选》，余振译，上海译文出版社，1980，第496页。

<sup>②</sup> 同上书，第541页。



我小时是阴郁的——别的孩子性情快乐而夸夸其谈；我觉得自个儿比他们高明，——人们却把我看得比他们低劣。这样我便变成一个易于嫉妒的人。我本来是准备要热爱整个世界的，——可是谁也不理解我；于是我就学会了憎恨。我的没有光彩的青春岁月，是在与自个儿与社交圈的搏斗中逝去的；由于害怕嘲笑，我把最好的情感都埋藏在内心深处：那些情感也就在心底枯死了。我诉说真情——人们不相信我，于是我就开始撒谎行骗；在好好地了解社交内情下功夫熟悉上流社会的内幕之后，我便深谙人生的学问，于是，我看到别人不凭本事也能活得很幸福，不费心血也能享受到我正在这样孜孜以求的那些好处，于是我胸中就萌生了一种绝望——不是那种人们常用手枪枪口去医治的绝望，而是一种冷冰冰、软绵绵的绝望，是以那种客客气气温厚和善的微笑而掩饰着的绝望。我变成了一个精神上的残疾人；我的心灵的一半已不复存在了，它已然干涸，已被蒸发，已经枯死，……”<sup>①</sup> 尽管他一直珍惜自由，宣称“我决不会出卖我的自由”，但是，他又在自由问题上非常困惑：“我何以这样珍视自由呢？我在这自由上又能得到什么呢？……我要让自己向哪个方向发展呢？我对未来有什么样的期望呢？……说真的，什么也没有。这乃是某种天生的恐惧，这乃是某种无法理喻的预感。”<sup>②</sup> 在一次决斗之前，毕巧林“在记忆中把我过去的经历全都回溯了一遍，我不禁问起自己：我这人活着是为了什么？我生下来是要达到怎样的目标？——啊，想必，这目标是存在过，想必，我这人肯定肩负着一个崇高的使命，因为我觉得我的心灵里充满无穷无尽的力量……但我就是没有猜透这一使命是什么，我醉心于那些空幻而轻浮的情欲的诱惑，经过情欲的熔炉的锻炼，我便变得像铁一样又硬又冷，但却由此永远失去了那些高尚的 pursuit 的热情”。<sup>③</sup> 他的人性被扭曲，他的人生被毁灭，这是一种杀人不见血的反人道现象。这种现象之出现与他个人有关，但更重要的是与不人道的社会相关，因为这种社会剥夺了青年进行积极的社会活动的权利。因而，莱蒙托夫既对毕巧林抱着批判的态度，同时也对其抱有一定的同情。

#### 四、果戈里：文学中的宗教人道主义

##### A. 生平与创作

尼古拉·瓦西里耶维奇·果戈里（Н. В. Гоголь，1809 - 1852）俄国批判现实主义的奠基人，俄罗斯文学中宗教人道主义思想的主要代表。1809年3月19日，他出生于乌克兰波尔塔瓦省索罗青采镇一个小贵族家庭。家庭的文化氛围和宗教氛围都十分浓厚，少年时的果戈里经常到附近一个大庄园做客，非常喜欢那里的戏剧和乐队，他对戏剧和文学的爱好就是从这时培养起来的。1821年5月他进入涅任中学，直至1828年毕业。这段时间十分重要，这是他的世界观形成的时期。尽管这时的俄

① 《当代英雄》，周启超译，漓江出版社，1995，第171-172页。

② 同上书，第199页。

③ 同上书，第209-210页。



国处于尼古拉加强专制的时代，沙皇政府加紧对学校进行控制，但是涅任中学却有些特殊。它“是用私人慈善资金建立起来的，在它成立的头几年里，没有受到当时官办学校所规定的各种规章制度的影响。涅任中学的这种特殊情况首先表现在它的教师和教授并不是像在……通常的所做的那样要经过仔细的挑选。”<sup>①</sup>这里的许多教师都受到启蒙的自由主义的思潮的影响，并且敢于在课堂上大胆地讲出自己的观点，甚至有些教师（包括校长奥尔拉伊）参加了秘密社团。1827年，在教授中发生了轰动一时的“自由思想案”，主犯是别洛乌索夫（Белоусов）、沙帕林斯基（Шапоринский）和兰德拉任（Рандражн）等教授。当局指控他们在学生中传播“自由思想”，散发各种书籍给学生阅读，其中包括伏尔泰、爱尔维修、孟德斯鸠、洛克等人的书籍，并且纵容十二月党人的禁诗在学生中流传。应当说，所有这些指控并没有冤枉这些教授，他们确实学生在学生中产生了极大的影响。比如，别洛乌索夫公开在课堂上发表自己激烈的政治主张，他不仅主张每个人都有不可侵犯的天赋人权，而且提出：“任何人都不能独断专行地管理国家。”在一次讲课时，他居然问学生们：“如果国王是卑鄙的，他滥用人民委托给他的权力，那应该对他怎么办？”学生们沉默不语，他就说：“应当推翻这个国王，杀死他。”<sup>②</sup>当然，这些教授都被撤职了，但是他们播下的自由思想的火种已经在学生的心中燃烧起来。果戈里是别洛乌索夫的热心崇拜者，他在1827年3月致友人的信中说：“我不知道，可不可以对这个罕见的人进行恰如其分的赞扬。他对待我们大家完全和对待自己的朋友一样，反对校务委员会和浅薄的教授们的要求，替我们说好话。老实说，如果不是他，我就没有耐心在这里学完这门课程。”<sup>③</sup>

进步教授及他们所形成的学校的氛围对果戈里的影响，还体现在他在中学时代所立下的志向。他在1827年3月24日给母亲的信中说：“我将试一试我的力量，进行一项重要和高尚的工作，即为了祖国的利益，为了公民的幸福和他们的生活福利而尽心尽力。”对他来说，为祖国和为公民的幸福工作，首先就是要为实现社会的公正而工作。但是，在当时的社会里，充斥着司法不公的现象，所以他立下志愿要到司法部门工作。他说：“我看到这里可做的工作最多。只有在这里，我才能施惠于人，只有在这里，我才会真正对人类有益。不公平的裁判是世界上最大的不幸，它比什么都厉害地折磨着我的心。”<sup>④</sup>可见，学生时代的果戈里是一个满怀自由平等的观念、愿为实现理想的公正的社会而献身的青年。然而，这样的青年在黑暗的年代势必要与社会特别是黑暗势力发生尖锐的冲突。

中学毕业以后，果戈里来到彼得堡谋求发展，但是，他没能实现到司法机关工作的愿望。费了九牛二虎之力，才在国家产业及公共房产局找到一份小职员的工作，

<sup>①</sup>（俄）赫拉普钦科：《尼古拉·果戈里》，刘逢祺、张捷译，上海译文出版社，2001，第64页。

<sup>②</sup> 同上书，第66页。

<sup>③</sup> 同上书，第67页。

<sup>④</sup> 同上书，第71页。



在刚刚踏入社会时，他就已经察觉到“彼得堡完全不是我所想的那种样子”。“人民死气沉沉，所有的职员和官员都在谈论自己局里和部里的事情，一切都萎靡不振，整个社会陷入了微不足道的猥琐工作之中，人们就在这些工作里白白消耗着自己的生命。”他在这里的生活使他与“小人物”有许多的接触，因而对于社会的底层有了较深的了解，甚至亲身感受到“小人物”的悲伤与困难。这对他日后的文学创作有着重大的作用。我们在他的书信中感触到的是一个蔑视权贵、安于清贫的知识分子的高傲心灵：“我在生活中忍受着极端的贫穷，我不是一个有钱人，也没有任何关系，但是我能骄傲地鄙视前者，也不寻求后者。”<sup>①</sup>他一方面做机关的小职员，一方面以主要的精力从事文学活动，结识文学界人士，练习写作。

1829年，果戈里发表他的处女作《意大利》，这首短诗没有引起人们的注意。接着，他又自费出版了长诗《汉斯·古谢加顿》。这首长诗由于人物形象模糊，没有典型性，再加上他初次发表作品，没有一点名气，因而发表的评论文章都极尽讽刺挖苦之能事：“在《汉斯·古谢加顿》里有那么多不合情理的东西，画面又常常那么离奇古怪，作者在藻饰、文笔乃至格律方面又是那么肆无忌惮，以致可以断定，如果这位青年天才的第一次试笔束诸高阁的话，世间是不会有任有损失的。”波列伏依在引用果戈里的诗句“我的余生是一块小小的补丁，它将去堵这个凶险故事的漏洞”后说：“堵住漏洞的‘补丁’应当是将这种诗句束诸高阁。”<sup>②</sup>这次失败无疑是对果戈里的一大打击，他将余书收回，付之一炬，并且决定改写小说。

1831年，果戈里发表了第一部小说集《狄康卡近乡夜话》，翌年，发表了《夜话》的第二部。这部作品使他一举成名。虽然波列伏依仍然持否定态度，但是小说却得到许多肯定的评价，连布尔加林都发表了有保留的赞扬文章。普希金更是褒扬有加：“刚刚读完《狄康卡近乡夜话》。它使我感到惊喜。这才是真正的快活呢，真挚，自然，没有矫饰，没有拘束。有些地方是多么富有诗意，多么富有感情啊！这一切在我国文学中是那么不寻常，以致我直到现在还没从陶醉中清醒过来。……工人在排他这本书时都笑得要死，……我祝贺读者有了一本真正快活的书，衷心祝愿作者今后不断获得新的成就。”<sup>③</sup>

1834年，果戈里在短期担任彼得堡大学历史系世界史副教授之后，就专门从事文学创作。1836年完成讽刺喜剧《钦差大臣》，当年就在彼得堡上演，轰动一时。随之而来的则是激烈的争论。发表在1836年第9期《杂谈报》上的署名“A. B. B”的文章《剧场纪事》中说：“作家的天才和作品的现实性这两者使果戈里取得了辉煌的成功；但这两者也同时使庸碌无才之辈和似是而非的观念觉得受了侮辱，给作者招来了肆无忌惮的敌人、忌妒者、诽谤者。法·维·布尔加林和奥·伊·森科夫斯基教授先生从《钦差大臣》刚一问世便抓住它，徒劳地要把它拽到他们文学论断的断

① (俄)赫拉普钦科：《尼古拉·果戈里》，刘逢祺、张捷译，上海译文出版社，2001，第74页。

② 袁晓禾、陈殿兴编：《果戈里评论集》，复旦大学出版社，1993，第1-2页。

③ (俄)普希金：《〈狄康卡近乡夜话〉读后感》，见《果戈里评论集》，第14页。



头台上；他们徒劳地发表文章，妄图要人们相信这部作品是陈腐、荒谬、难以置信的；……但这一切都是徒劳的。……《钦差大臣》站住了脚。抖擞精神，它的一些片断演遍了莫斯科的偏僻小巷，并且已在莫斯科河南岸恭顺的、贵族居住的阿尔巴特区的一些客厅里接待这位彼得堡来客时也上演了。报刊上对《钦差大臣》的诽谤辱骂是徒劳的，没有起作用。”<sup>①</sup>诗人、评论家彼·阿·维亚泽姆斯基（Вяземский，1792—1878）发表文章逐条列举了对《钦差大臣》的各种攻击，如说它“不是喜剧，而是闹剧”；说它“不逼真，不准确”；说它“立意根据不可信”；说它的语言“粗俗”说它是“不道德的喜剧”，等等。作者对此进行了全面的反驳，他特别针对道德问题提出这样精辟的见解：“我们只把那些诱人堕落的作品看作不道德的作品。冷静、客观地讲述堕落本身可以不是不道德的。作者在这方面遵循上帝的旨意，容许邪恶出场，让读者和观众的意愿和良心根据自己的情感和规则去接受所提出的教训。”<sup>②</sup>但是，这些为《钦差大臣》辩护的文章抵不过那些劈头盖脸而来的猛烈攻击，因为沙皇和第三厅的密探们都因愚蠢而上当了，他们都把它当成了一个轻松喜剧的剧本而允许上演，现在才知道了它的厉害，所以务求压垮它，那些御用文人则将《钦差大臣》说得一无是处。事实上，果戈里心里是这样思考此剧的目的：“如果要嘲笑的话，那么最好狠狠地嘲笑应该受到嘲笑的一切东西。在《钦差大臣》里，我决心把我当时所了解的俄国的所有恶劣的东西，把在最要求人的公正的所有地方和所有场合所发生的所有不公正现象都收集到一起，一并加以嘲笑。”<sup>③</sup>他不过是将真实的生活资料进行了艺术加工，但是，却为上流社会所不容。尽管这并不能动摇他的信念，不过，他还是感到懊丧。他在给友人的信中说：“当你看到在我们国家作家处于何等可怜的地位，是很令人悲伤的。大家都反对他，而且没有任何在力量上堪与反对者匹敌的一方支持他。”<sup>④</sup>正是带着这种心情，果戈里在《钦差大臣》的争论声中出国了，他想要在另一种环境中来完成另一部重要作品《死魂灵》的写作。

此时，尽管他受到猛烈攻击而心情不好，但他对于文学上的是非仍然非常清醒，仍然不放弃自己早先的选择。《死魂灵》中有这样一段话：“这样的作家是幸福的：他绕过枯燥乏味、令人生厌、以其可悲的真实性使人震惊的人物，去接近那些代表着人类崇高品德的人物；他从日夜转动不息的形象大漩涡中只挑选一些少数例外；他从不改变他那七弦琴的高雅音调，从不肯从他那高高在上的宝座上走下来去俯就他那些可怜的卑微的同胞；他从不接触大地，总是置身于自己那些超凡脱俗、备受崇敬的形象之间。他那美好的命运更是加倍令人羡慕：他写起那些形象来真是得心应手，左右逢源，而他的名声却远近震动、遐迩皆知了。他用醉人的烟雾迷住人们的眼睛；他巧妙地阿谀他们，把生活中可悲的现象掩饰起来，只拿完美的人给他们

<sup>①</sup> А. В. В. :《剧场纪事》，见《果戈里评论集》，袁晓禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第37页。

<sup>②</sup> （俄）维亚泽姆斯基：《钦差大臣》，见《果戈里评论集》，第52—57页。

<sup>③</sup> （俄）果戈里：《作者自白》，转引自《尼古拉·果戈里》，刘逢祺、张捷译，上海译文出版社，2001，第328页。

<sup>④</sup> 同上书，第388页。



看。……然而，另一类作家的命运和遭遇就不同了，因为这类作家胆敢把每时每刻显示在人们眼前而又为冷漠的眼睛所视而不见的一切——那像绿藻一样阻碍我们生活之船前进的可怕的、令人怵目惊心的渣滓，那充斥在有时悲苦而乏味的人生之路上的冷酷、猥琐、平庸之辈的各种隐私——全都翻腾出来，并挥动那无情的刻刀以雄浑的力量使它浮雕般鲜明地呈现在人人的跟前！这类作家听不到民众的掌声，看不到感激的热泪，得不到心潮澎湃的读者的交口称誉；……他逃脱不了当代评论家的审判，伪善、无情的当代评论家会把他的呕心沥血之作判为猥琐、卑下之品，会把他打入污蔑人类的作家之列而使他处在屈辱的地位，会把他所描写的那些主人公的品德强加在他的身上，会夺去他的心，他的灵魂，他的神圣的天才火焰。”<sup>①</sup> 不管遇到什么风雨，果戈里坚持不做第一类作家，而自愿地选择后一类作家的道路。这也正是他能写出《死魂灵》的根本原因。

《死魂灵》原计划写作三卷，第一卷开始写于1835年秋。1836年果戈里在瑞士接着往下写，1839年秋完成初稿，1841年定稿，并于同年返回俄国。1842年5月第一卷出版。

《死魂灵》引起了比《钦差大臣》更为激烈的争论。还是那位波列伏依，现在又以更为严厉的口吻攻击《死魂灵》了，他说：“在这儿我们看到，天才会离开正路多远，当他走在错误的道路上时，他会创作出多么丑恶的东西来。《钦差大臣》开始的事情，由《奇奇科夫》（按：即《死魂灵》）结束了。”他指责果戈里对描写生活的黑暗面、描写污秽和恶习抱有特殊的偏爱，因而故意选择各种“丑恶事物”来描写，他甚至对果戈里以及为其辩护的人无限上纲，说：“如果你们认为你们那个可诅咒的城市是在俄国，那你们就是在诽谤，不只是诽谤人，同时也是在诽谤自己的祖国。我们对俄国的了解比你们更多，我们走遍了俄国各地，……因此我们才大胆地把《死魂灵》里的描写叫做撒谎和臆造。”<sup>②</sup> 但是，更多的评论则是对这部作品的赞扬，多数评论家都承认《死魂灵》对俄国的震撼力，承认它的作者是“透过世人看得见的笑和世人看不见、不理会的泪来观察”，因而它深刻地但又是在幽默中揭示了“俄国生活的粗鲁的动物性、物质性的一面”，这就“赋予这部长诗极其重要的现实意义，使这部长诗表面看来可笑而实质上却令人感到忧伤”。我们“要感谢他揭示了俄国生活基础的许多内在奥秘，这种奥秘只有具有强大的生活洞察力的诗人敏锐目光才能看出来”。<sup>③</sup> 许多评论家充分认识到果戈里的创作的伟大意义，认识到“果戈里在我国文学中是这样一种新的、伟大的、迄今尚未以清晰形态出现的力量代表，这种力量造成的无数结果能够引起我国文学的彻底改革，这种力量被称为俄罗斯民族力量。……因为在他的心灵深处蕴藏着特殊的声音，因为在他的语言里闪烁着特

①（俄）果戈里：《死魂灵》，陈殿兴译，湖南文艺出版社，1995，第158-159页。

②（俄）波列伏依：《奇奇科夫的经历或死魂灵》，见《果戈里评论集》，袁晓禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第66、71页。

③（俄）舍维廖夫：《奇奇科夫的经历或死魂灵》，同上书，第103页。



殊的色彩，在他的幻想中生活着只有那个新鲜的、深刻的、在模仿外国时尚未失去个性的俄罗斯民族才会有的特殊形象。”<sup>①</sup> 我国学界认为，《死魂灵》是“果戈里批判现实主义创作的顶峰”<sup>②</sup>。别林斯基所以重视《死魂灵》，正是由于它代表了俄国新的批判现实主义发展的方向。

当《死魂灵》第一卷尚未完全成稿时，果戈里就开始考虑它的续集的内容了。因而在第一卷出版后便立即进行第二卷的创作。这部作品他写得很苦，他对自己的劳动成果常常感到不满，经常进行彻底的修改，以致在1845年把已经写好的稿子烧掉。晚年，他还一直在不停地写作第二部，但始终没能完成。于是，这成了果戈里研究中的一大课题，至今仍然众说纷纭。与此密切相关的问题是：如何看待他在1847年发表的《与友人书简选》。

果戈里经常使文学界和社会发生“地震”，《与友人书简选》的问世也是如此。但是，这一次的社会反响却与《钦差大臣》和《死魂灵》的反响完全不同，原来攻击他的人却对此书表示欢迎，而别林斯基等过去赞扬他的一些人却尖锐地对此书进行批评。为什么会发生如此之大的反差呢？这要从《与友人书简选》的内容说起。在这本书里，尽管果戈里一如既往地揭露了俄国许多黑暗和落后的东西，比如，“出现了贿赂行为，这是人的任何手段无法根除的。我还知道，形成了不按国家法律的另一种非法的行为方式，而且它几乎已经变成合法的了，结果法律不过是摆摆样子而已”。比如，“俄罗斯确实是不幸的……不幸是因为抢劫和撒谎，它过去还没有达到过这样厚颜无耻的地步”。比如，“几乎……所有的人都彼此看不见，几乎剥夺了每一个人为自己的国家做好事和带来真正利益的自由，这一切都是在出现了普遍混乱和普遍脱离本国精神的现象，以及出现了无耻的滑头、枉法者和掠夺者的情况下发生的，而这些人好像乌鸦一样从四面八方飞来啄食我们还活着的身体，并且在深水里捞取自己可鄙的好处”。<sup>③</sup> 但是，所有这些并不能改变《与友人书简选》的基本政治与道德倾向。果戈里在这里表现了一种保守主义倾向，他认为俄国社会生活的基础是“宗法制”和“东正教”。他说“俄国还有光明，还有获救的途径和道路”，这道路就是维护“宗法制”，就是发挥贵族的力量：“我们的贵族好像血管一样，在这血管里有高尚的道德，这种道德应当迅速传遍整个俄罗斯大地，以便使其他阶层都知道，为什么高等阶层被称为人民的精华。”根据这种看法，果戈里甚至不惜贬低自己的作品，在谈到《钦差大臣》时，他说：“在这部书里，许多东西写得不真实，写得不像现有的那样，而且也不像俄国真正发生的那样，这是因为未能了解到的情况……”<sup>④</sup> 果戈里的这本书理所当然地引起进步文学界的批评，这种批评集中地体现在别林斯基的文章中，别林斯基尖锐地指出：“您看不到，俄国认为自己的获

① K:《略谈果戈里在俄国文学中的意义》，见《果戈里评论集》，袁晓禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第154页。

② 曹靖华主编：《俄苏文学史》，第一卷，河南教育出版社，1992，第202页。

③ 转引自《尼古拉·果戈里》，刘逢祺、张捷译，上海译文出版社，2001，第585-586页。

④ 同上书，第583页。



救之路不在神秘主义，不在禁欲主义，不在虔诚主义，而在文明、教育、人道精神的进步。……当前最迫切的全国性问题是：消灭农奴制，废除肉刑，起码把目前已有的法律付诸尽可能严格的实施。”至于东正教会，那并不是真正人道主义的体现，别林斯基说：“基督破天荒第一次向人们宣传了自由、平等、博爱的学说，并用自己的苦行说明、证实了自己的学说的真理性。”但是，“这个学说只有在没有组成教会、没有把正统原则作为基础的时候才是人类的救星。而教会却等级森严，因此它是不平等制度的卫护者、政权的谄媚者、博爱行为的敌人和迫害者，——直到目前仍然如此。”在这方面，果戈里“您不过是糊涂，而不是醒悟；您既没明白我们这个时代基督教的精神，也没理解它的形式”。总之，这本书使得许许多多“高尚的心灵”受到了沉重的打击，他们不仅为果戈里感到惋惜，甚至感到愤怒。<sup>①</sup>

对于外界对这本书的反应，果戈里感到难以接受。他在致阿克萨科夫的信中说：“我向您再说一遍，您想错了，您怀疑我有某种新的倾向。从很年轻的时候起，我就只有一条路，我现在还在走这条路。……现在您给我下的论断和结论，其原因是我自己的力量已达到成熟，充满自信，大胆地说出了以前应该缄口不言的话……这就是我的神秘主义的全部历史。”<sup>②</sup>当时，屠格涅夫曾去拜访他，后来回忆说，我们亲眼看到这个事件的“创伤是多么疼痛。果戈里开始用突然变了的、急促的声音对我们说，他不能理解，为什么某些人在他从前的作品中看出有某种反对派的立场，看出有某种他后来背弃了的东西；他说，他从来都遵循同样的宗教原则和保守的原则……”<sup>③</sup>对于这个问题，直到现在学界还在不断地研究和讨论，尽管不同意见的分歧很大，但是，随着讨论的深入，研究水平的确在不断提高，应该说，一些新的看法更加接近果戈里的思想真实。<sup>④</sup>

晚年，果戈里一再地续写《死魂灵》的第二部，又不断地将手稿毁掉。对此文学界有着不同的解释，长期占主流地位的解释是：错误的指导思想使他不可能正确地展示生活的真相，也写不出生动真实的艺术形象。另一些学者则从其宗教神秘主义出发，寻求更合理的说明。比如，俄国作家巴·雅·布留索夫（В. Я. Брюсов, 1873-1924）说：“从小就在果戈里心灵中燃烧的宗教狂热之火在他的晚年燃成了致命的烈焰”，“将他燃成了灰烬”。<sup>⑤</sup>

1852年3月4日，果戈里与世长辞。当局惧怕他的影响，下令所有报刊不许登载悼念文章。屠格涅夫写了一篇悼念文章，设法在《莫斯科新闻》上登了出来，结果被

<sup>①</sup>（俄）别林斯基：《尼·果戈里与友人书简选录》，《致果戈里的一封信》，见《果戈里评论集》，袁晓禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第160-181页。

<sup>②</sup>《果戈里书信集》，安徽文艺出版社，1999，第360-361页。

<sup>③</sup>（俄）屠格涅夫：《文论·回忆录》，张捷译，河北教育出版社，1994，第582页。

<sup>④</sup> 请参阅金亚娜等著：《充盈的虚无——俄罗斯文学中的宗教意识》第二章“恶之火与神之火”（于明清撰），人民文学出版社，2003，第15-50页。

<sup>⑤</sup>（俄）布留索夫：《燃烧成灰的人》，《果戈里评论集》，袁晓禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第277页。



“以不听话和违反书报检查规则的罪名在区警察局监禁一个月”。<sup>①</sup>这样，在文学大师逝世的时候，俄罗斯大地一片沉寂，这是何等的悲哀！但是，正如屠格涅夫的文章所说：“他的死现在使我们有权利，有这痛苦的权利称这个人为伟大的人；这个名字标志着我国文学史上的一个时代；我们把这个人当作我们的一种光荣而引以自豪！”<sup>②</sup>

## B. 宗教人道主义思想

与其他作家不同，果戈里文学作品中所体现出来的宗教人道主义思想是很系统的。这充分说明他不仅是个文学家，而且是一位宗教思想家。他用自己的文学作品阐述自己的宗教人道主义思想，应该说是很自觉的。所以，别尔嘉耶夫说得很对：“果戈里不仅属于文学史，而且属于俄国宗教史和宗教—社会探索史。宗教问题折磨着伟大的俄罗斯文学。关于生活的意义问题，关于从恶与苦难中拯救人、人民和全人类的问题在艺术创作中是占优势的问题。俄罗斯作家没能停留于文学领域，他们超越了文学界限，他们进行着单新生活的探索。……19世纪的俄罗斯文学带有教育的性质，作家们希望成为生活的导师，致力于生活的改善。”这正是果戈里文学创作的目的。但是，他又对自己的作品有着深深的怀疑，怀疑它们能否起到改善生活、净化灵魂的目的，因而“他经历了令人痛苦的宗教悲剧。最后在始终是神秘主义的环境中烧毁了《死魂灵》的第二部，他的悲剧在于怀疑自己的作品……”。<sup>③</sup>其实，果戈里的人道主义思想注定要带上悲剧的色彩，这是由于其打上了深深的乌托邦神权政治观念的烙印，这种观念也来源于他的宗教悲剧。

### 1. 呼唤超越一切的基督之“博爱”：“愿不可知的十字架的力量重新缚住魔鬼”

果戈里的文学作品大都是在给人们带来笑声的同时使人落泪。表面看来，它们很少直接歌颂人类之爱，相反，却是在狠狠地讽刺、挖苦世间之恶、人性之恶，无情地鞭挞丑陋和无耻的事物。所以，如果从作品来看，“基督教作家果戈里是俄国作家中人道精神最少的，是人道精神最强的文学中最少人道精神的。非基督教徒屠格涅夫、契诃夫比基督徒果戈里更富人道精神。他因罪孽而沮丧，几乎成了中世纪的人”。<sup>④</sup>但是，如果全面地审视果戈里，特别是结合他的生活与其他论著和言行，就可发现，果戈里其实是一个真正的基督教人道主义者。

的确，无论《钦差大臣》，无论《死魂灵》，都在揭露丑恶和黑暗。是的，周围世界的一切都让果戈里失望，因为它变得如此可怕，处处都有许多痛苦，即使是冷酷无情的心也要由于悲悯而变得破碎。但是，“一种前所未有的同情的力量正在呼唤另一种前所未有的爱的力量”，果戈里预感到某种前所未有的心灵的激发，“人的内心燃烧着对全人类的爱的激情。——这种爱是从来都未曾有过的。但是任何人也

① (俄)屠格涅夫：《文论·回忆录》，张健译，河北教育出版社，1994，第588页。

② 同上书，第586页。

③ (俄)别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第80-81页。

④ 同上书，第81页。



不可能从我们这些个别人的身上感受到这种完全的爱，这种爱还只是观念或思想，而不是实际行动；只有那些把爱所有人当作必然的律法的人，才能充满这样完全的爱。只有爱自己国家里的一切，包括所有阶层和职业的每一个人，把国家里的一切，无论是什么，都当作自己的身体来对待，为所有人操心劳神，为自己多灾多难的人民而痛苦、哭泣，为他们日夜祈祷，只有这样，君主才能获得这样一种爱的强大感召力，只有这种感召力才能为身患重病的人类所接受”。弗洛罗夫斯基指出，这实际上是理想的“乌托邦的神权政治君主的形象”。<sup>①</sup> 这里体现了果戈里的保守主义思想，他想保留俄国的君主制度，但是，他并不无条件地接受所有的沙皇，所有的统治者，他所向往的是一个具有巨大博爱情怀的君主，在这个君主身上能够体现基督的那种对于所有人的爱。只有这种热爱人民、能为人民操心劳神、关心人民、体贴人民、与人民共患难的君主才能被上帝所认可，为人民所接受。爱，把君主和人民联在一起；爱，使社会实现整体的和谐。他希望博爱的感召力使君主都能洁身自好，从而得到人民的爱戴。在19世纪40年代欧洲各国出现政治危机和革命的预兆时，果戈里忧心忡忡，他希望俄罗斯不出现破坏性的社会动荡，希望俄罗斯给欧洲做一个榜样，带头创建一个真正和谐的社会，于是，他求助于基督教人道主义的博爱精神，并且真诚地期盼着它的实现。因此，当别林斯基批评他是“皮鞭的宣扬者，愚民政策的使徒，蒙昧主义和黑暗势力的卫士，野蛮行为的歌手”<sup>②</sup>时，那是有失公允的。

果戈里的这些想法当然是乌托邦，而且正如弗洛罗夫斯基所说，是神权政治乌托邦。那么，果戈里自己是否知道这一点呢？虽然他长期生活在国外，但是，他并非完全不了解俄国，所以他也对现实的情况感到担忧。弗洛罗夫斯基指出，果戈里“强调了在19世纪博爱精神的枯竭。‘不幸的19世纪的人已经忘记了，在这一天（指复活节）没有任何低级下流的人、卑鄙可耻的人。所有人都是同一大家庭的兄弟，每一个人都叫兄弟，而不是别的’”。他说当许多人都梦想改造全人类时，有半数的人都已郑重承认：只有基督教有能力做到这一点。但是，他们忘了只有通过爱自己的邻舍才能爱上上帝。“很难爱上一个谁也没有看到过的人。惟有基督给我们带来了并告知了我们一个秘密：只有通过兄弟们的爱，我们才能获得对上帝的爱……到大众中去吧，并请首先具有对兄弟们的爱。”<sup>③</sup> 弗洛罗夫斯基指出，“这里的全部意义都在‘首先’一词，正是这个词具有打动人心的意义”。<sup>④</sup> 所以，在果戈里那里，博爱不是抽象的，而是极为具体并具有可行性的，就是爱身边的每一个人，爱世界的每一个人。如果不爱世上的人，不爱自己身边的人，那么，说什么爱上上帝，那就完全是假话。

果戈里的这些观念不是说教，不是空话，而是他一生严格遵守的原则。在《与友人书简选》中有这样一些话：“我是主创造的，主没有向我隐瞒我的使命。我降生

① Флоровский: Путь русского боголовня. Париж. 1937. Стр. 267.

② (俄) 别林斯基:《致果戈里的一封信》，见《果戈里评论集》，袁晓禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第174页。

③ (俄) 果戈里:《与友人书简选》，《果戈里全集》第七卷，吴国璋译，河北教育出版社，2002，第106页。

④ Флоровский: Путь русского боголовня. Париж. 1937. Стр. 269.



人世，完全不是为了开辟文学领域的一个时代。”“我的事情——是心灵和人生的永久事业。”<sup>①</sup>这个事业就是爱上帝和爱邻人，具体说来，就是热爱俄罗斯祖国和俄罗斯人民，为俄罗斯服务。但是，前面说过，他在如何服务的问题上是非常清醒的，即不是一味地对俄罗斯歌功颂德，趋炎附势，甚至掩盖罪恶与黑暗，而是要改造俄罗斯，涤除她身上的一切污泥浊水，将她引向上帝之国。他视世人为兄弟，视拯救世人为自己的使命。正是这种最基本的基督教人道主义思想使他在自己的作品中对于损害自己“兄弟”的人都要进行无情的批判（例如，在《外套》中，他就让辱骂过“小人物”巴施马奇金的“大人物”受到了惩罚）；同时，他不仅讽刺、嘲弄、揭露、鞭挞那些充斥于俄国的丑恶现象，而且对于改造人性的丑恶方面抱有极大的期望。在他看来，人的身上既有恶的方面，也有善的方面，这善的方面是上帝放到人的身上的，只要人被召唤到上帝面前，就会去恶扬善。所以一部好的文学作品不应只是揭露恶，而且要使人的善得到复苏。他说：“我的朋友！我们投生于世的使命并不是为了消灭和破坏，而是要像上帝本人一样使万物趋向于善，——甚至使那已被人破坏和已被人变为恶的事物也趋向于善。”<sup>②</sup>他正是以这样的思想为指导来设计《死魂灵》全书的写作的。《死魂灵》本应有三部，第一部是“地狱”，第二部是“炼狱”，第三部是“天堂”。这部作品的字里行间渗透着人在上帝的帮助和启示下进行道德完善的精神，体现着俄国的芸芸众生如何在“爱”的指引下从“地狱”进入“天堂”，“从恶走向善，从黑暗走向光明。”<sup>③</sup>所以，在其第一部中，展现出了黑暗、腐朽、愚昧、落后的俄罗斯现实，这是一座人间地狱。不过，果戈里又深信，那些恶棍身上也有善的因素，是可以改造好的；只要相信上帝的博爱，只要能“爱一切人”，包括爱罪人，那么，也就能激发出他们心灵中隐藏着的善。也正因为如此，他在《死魂灵》第二部中所要表现的就是乞乞科夫这类的罪人如何醒悟，如何出现了善的萌动，如何感到“够了！得过另一种生活啦。该变成一个正经人啦。”<sup>④</sup>这些集中体现了果戈里对于罪恶之人的殷切希望。当然，恶人之改恶从善，并非一朝一夕之功，只有经过这样刻骨铭心的忏悔、改造，恶人才能从“炼狱”而升入天堂。在天堂里则是上帝主宰的爱的世界，即使在那里仍然有君主，但他也绝不是世间的专制统治者，而不过是执行上帝爱的意志的工具，必须成为博爱的典范，所以，他已经不具备世间君主的特质。可惜的是，果戈里没能完成这个宏伟的计划。他对自己的作品要求非常严格，他觉得第二部手稿“没有立刻像白天一样清楚地给每个人指出通向崇高和美的路”<sup>⑤</sup>，所以他将其烧毁。“现在我们看到的第二卷五章残篇，是根据清理果戈里遗物时在5个笔记本里发现的草稿整理而成的。”<sup>⑥</sup>尽管如

①（俄）果戈里：《与友人书简选》，《果戈里全集》第七卷，吴国璋译，河北教育出版社，2002，第104页。

② 同上书，第78页。

③（俄）金亚娜等著：《充盈的虚无》，人民文学出版社，2003，第33页。

④（俄）果戈里：《死魂灵》，陈殿兴译，湖南文艺出版社，1995，第411页。

⑤（俄）果戈里：《与友人书简选》，《果戈里全集》第七卷，吴国璋译，河北教育出版社，2002，第104页。

⑥ 陈殿兴：《死魂灵》译序，见《死魂灵》，陈殿兴译，湖南文艺出版社，1995，第10页。



此，我们从这些残篇中已经可以看到果戈里的善和博爱的观念。

## 2. 实现“博爱”之途径

果戈里自然知道实现博爱之困难，因为现实生活与博爱世界的反差是如此之大，人们几乎是被罪恶所包围着，他的诗歌、小说都反映了这种令人沮丧的情况。但是，他既然怀有强烈的拯救俄罗斯及其人民的使命感，他就要努力去实现博爱的世界。那么，实现这一博爱世界的途径何在呢？前面已经说过，首先要有一个博爱的君主，由他来实现上帝的愿望。但是，这还不够。如果只有一个爱的典范，而不能使所有的人都能博爱，那么一个君主也无法实现上帝的愿望。所以，要有一个教养有素而又在社会中很有影响的社会力量来帮助君主。这种社会力量就是贵族。果戈里对贵族寄予极大的希望：他们能够从事一项伟大的事业：教育属于他们的农民，“让他们成为整个欧洲这一阶层的榜样，……现在欧洲有许多人在亲身感受到当今的一些法规和设施对农民状况的改善无能为力之后，开始认真地思考起古老的宗法制生活方式了，而这种生活方式的称心如意的环境除了俄罗斯之外到处都消失了，他们还开始公开地谈起我国农民的生活方式的种种长处。”<sup>①</sup> 贵族是这种宗法制的基础，因而他们也是社会的支柱。他们的品德无愧于这种地位，“我们的贵族好像血管一样，在这血管里有着高尚的道德，这种道德应当迅速传遍俄罗斯大地，以便使其他所有阶层都知道，为什么高等阶层被称为人民的精华。”<sup>②</sup>

实现博爱之另一重要途径就是宗教，具体说来就是东正教。他认为，俄罗斯人将在东正教会的启迪下实现博爱，因为教会也是俄罗斯社会的坚实基础。应当从他的整体思想来认识这个问题。在他看来，爱是上帝之恩，也是人类之福，但是，由于人类之恶阻挠了爱之实现。如若想让人回归上帝之爱，单靠尘世的力量是不行的，还必须依靠上帝的力量，只有上帝的声音能够使人知道：上帝创造我们并不是为了让我们在世上横行，而是要我们珍爱他，珍爱我们的兄弟，珍爱世界。但是，上帝是神秘的力量，只有通过教会，他才能变得具体而亲切，才能真正从现实中帮助我们。因此，教会是我们得救之不可或缺的基础。可见，在他看来，宗教不仅是一种精神力量——把善与美结合起来的力量，而且是社会改造的基本组织。

果戈里上述的这些思想遭到了别林斯基等人的严厉批判。这些批判主要是从政治上进行的，也就是说，主要是从果戈里这些思想的政治后果来考虑的，因而也就不免有其脱离果戈里的思想真实之处，但是，他们指出果戈里之脱离俄国之现实却是完全正确的。果戈里由于担心19世纪40年代在西欧出现的革命风潮涉及俄国，惧怕动乱会给俄国造成巨大损失，他总是在希望：“俄国还有光明，还有获救的途径和道路。”<sup>③</sup> 因而幻想由爱民的君主和贵族以及完全忠于上帝的教会来挽救俄罗斯，这

<sup>①</sup> (俄) 果戈里：《与友人书简选》，《果戈里全集》第七卷，吴国璋译，河北教育出版社，2002，第180页。

<sup>②</sup> 同上书，第178-179页。

<sup>③</sup> 同上书，第248页。



与俄罗斯当时的现实相差何止十万八千里！别林斯基说得对：“这并不是因为您不是一个思想家，而是因为您许多年来一直惯于从您的美妙迷人的远方眺望俄国；大家都知道，要把事物看成我们希望看到的那样，再没有比从远方来看更容易的了。”<sup>①</sup>

从方法论的意义上说，要实现博爱，正面的宣教固然重要，但是果戈里更看重的是从反面对黑暗、腐朽、落后的东西的揭露和嘲弄。他的这种揭露和嘲弄，不是为了简单的戏剧效果，而是出于一种正面的道德理想的思虑：要让人们十分厌恶社会存在的恶劣的东西，知耻方为善。他说：“作者感到有趣的是听到这样的指摘：为什么他的人物和主人公都不吸引人呢？其实他在用一切办法使人们对这些人物产生反感。哪怕有一个正直的人安排在喜剧里，而且安排得非常吸引人，那么大家就会毫无例外地站到这个正直的人的方面来，并且会完全忘掉那些现在使他们非常害怕的人物。”“由于集中在一起的罪孽和恶习非常鲜明，在每个人的头脑里已自然而然地形成了对立物。”<sup>②</sup> 他要把与善和博爱对立的東西暴露无遗，把人们在生活中习以为常的东西加以放大、漫画化、戏剧化，让它们得到应有的讽刺，使人们在笑声中受到道德教育。这是非常深刻的想法，在实践中也收到了显著的效果。但是，也正是由于此，果戈里不断地受到攻击，说他只对“黑暗面”感兴趣。例如，波列伏依在长篇评论文章中说：“从自然和生活中只挑选黑暗的一面，从它们中间只找出泥污、粪便、堕落和罪恶来，你们难道不要陷入另一个极端，这样难道能够准确描写自然和生活吗？自然与生活，在实际上总是向我们同时呈现生与死、善与恶、光与暗、天与地的。你们只把死、恶、黑暗、大地选进你们的画面，这样难道你们能够准确地描写自然和生活吗？以往的艺术中的英雄们厌倦了，那么就给人指给我们看吧，是的，指给我们看的要是人，不是坏蛋，不是怪物，要是人，不是一群骗子和恶棍。否则我们宁愿接受以往的英雄……”<sup>③</sup> 于是，偏好阴暗面、走极端，被说成是果戈里创作思想之错误的基本指责。实际上，艺术创作总不应求全责备，一个面面俱到的作品很可能是一部非常平庸的作品。当一个社会变得非常黑暗的时候，当恶劣之事充斥着社会的时候，对于黑暗的揭露是最重要的，这个时候还在强调歌功颂德，甚至有意掩饰，只许进行“正面教育”，则只能是助纣为虐，成为黑暗势力的帮凶。

### 3. 对“小人物”的同情与关怀

除了果戈里的最著名的两部著作以外，他还创作了许多短篇和中篇小说。在这些著作中，他对“小人物”的同情与关怀是非常明显的，这也是他的人道主义思想的充分体现。比如，在《狂人日记》中，描写了彼得堡的一个小公务员波普里希钦，他已不年轻，但是仍然是机关里最低等级的办事员。他的科长对他说：“喂，你瞧瞧

<sup>①</sup>（俄）别林斯基：《致果戈里的一封信》，见《果戈里评论集》，袁晚禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第172页。

<sup>②</sup>（俄）果戈里：《戏剧散场》，转引自《尼古拉·果戈里》，刘逢祺、张捷译，上海译文出版社，2001，第350页。

<sup>③</sup>（俄）波列伏依：《乞乞科夫的经历或死魂灵》，见《果戈里评论集》，袁晚禾、陈殿兴编，复旦大学出版社，1993，第70页。



你自己，想想你是个什么东西？你是个窝囊废，别的什么也不是。你身上一个子儿也没有。”<sup>①</sup> 由于不能升迁、生活拮据而没能成婚。他爱上了一个姑娘，但是姑娘的父亲是一个趋炎附势、脑满肠肥的家伙，他坚决地拒绝了这个小公务员的请求，因而使他陷入极大的痛苦之中。在痛苦之中，他出现了幻想：把自己想象成有权有势的西班牙国王，对那些欺压百姓的大臣和将军们颐指气使，用以发泄自己的愤怒与仇恨。小说《外套》则塑造了另一个命运更加悲惨的小公务员巴施马奇金。巴施马奇金是一个九品文官，在机关里的具体工作就是抄写公文。为了生存，他把自己的生命都奉献给了那枯燥无味、无需任何创造性的工作上。“未必在哪能找到一个像他那样忠于职守的人。说他非常努力地服务，还嫌说得轻了；不，他简直是以迷恋之心在服务。……除了抄写之外，仿佛什么东西对他都不存在似的。”<sup>②</sup> 他薪金微薄，为了积蓄一点钱，只好紧衣缩食，每花一个卢布就往小箱子里投放一枚半戈比铜币，半年后兑换成银币。他的外套破得不能再穿了，他不得不去买一件新的外套。不幸的是，一次，在他参加朋友聚会后回家的路上，外套被歹徒抢走。这对他来说可是一件重大的事情。他不得不到警察局报案，谁知不但得不到同情，反而受到将军的一番训斥，说他违反程序，要他一级一级地报上来。九等文官这样的小角色根本没有人尊重，在机关里地位最低受侮辱最多的巴施马奇金，被将军吓得当场昏了过去，醒过来以后只好在寒风中返回家中。但是，惊吓与受寒使他病倒了，几天之后竟去世了。他的遗物只有“一束鹅毛笔，一帖公文白纸，三双袜子，两三颗裤子上脱落的扣子和那件破损的旧外套”。<sup>③</sup> 果戈里悲愤地写道：“一个任何人都不能保护，不被任何人所重视，任何人都不得觉得有趣，甚至连在显微镜下仔细观察苍蝇的自然观察家都不屑一顾的生物，消失了，隐没了。”<sup>④</sup> 一个本应过上人道生活的人，在经历了在精神和物质上的非人一生以后，就这样离开了人世。

果戈里在这些描写“小人物”的作品里，写的都是日常生活，看似琐碎，但是却在平常生活中提出了一个大问题：为什么这些人都失去了做人的权利？为什么连起码的生存权、起码的人道都不能保证？这样的不幸的根源是什么？任何看过这些小说的人都不只是同情巴施马奇金们的遭遇，而是一定会深入思考上述这些问题的，也一定会将小说中的各种人物凝聚为一个活生生的社会，从而了解整个社会的腐朽和阴暗是巴施马奇金们的悲剧的根源。这也就是果戈里小说的真正的社会意义。

在俄国人道主义思想史上，果戈里占有一个非常重要的地位，他对“小人物”的同情固然是继承了以往俄罗斯文学的传统，但是，他的宗教人道主义思想却具独特的意义。在他以后的许多俄罗斯文学家、哲学家，如索洛维约夫、陀思妥耶夫斯基以及19世纪末-20世纪的“新精神哲学”的代表们，都曾受益于他。弗洛罗夫斯

① (俄) 果戈里：《狂人日记》，见《果戈里全集》第三卷，徐振亚译，河北教育出版社，2002，第167页。

② (俄) 果戈里：《外套》，见《果戈里全集》第三卷，徐振亚译，河北教育出版社，2002，第123页。

③ 同上书，第145页。

④ 同上。



基指出：“只是在俄国的新浪漫主义时代，果戈里的浪漫主义宗教主题才重新活跃起来。果戈里内心的惊惶不安，他对社会风暴和动乱的预感，使他有别于斯拉夫主义者并远离了他们。果戈里曾长期在西方生活，而且正是在西方最‘社会性’的年代，在乌托邦和山雨欲来的时代，在暴风雨的前夜。正因为如此，在果戈里身上既有启示录精神的战栗，又有对乌托邦方案的‘盘算’，这正是‘虔信主义’所特有的。”<sup>①</sup>

## 五、屠格涅夫：世俗人道主义思想的延伸

### A. 生平与创作

伊凡·谢尔盖耶维奇·屠格涅夫（И. С. Тургенев，1818 - 1883）1818年10月28日生于奥廖尔市的一个贵族家庭。他的父亲是一个退伍的上校；母亲虽有文化修养但却等级观念极强，是一个对于农奴极为严厉的女地主。屠格涅夫从小对母亲有一定的反感，后来他在小说《木木》中所描写的任性而残酷的女地主形象中就包含了他母亲的因素。他的童年在乡下度过，那是一种“贵族式的、散漫的、自由自在的琐碎的生活……这种生活中通常总是少不了家庭教师和来自瑞士或德国的教师，也少不了家仆和家奴”。<sup>②</sup>自然，在这里一方面使屠格涅夫亲近和熟悉大自然，这对他日后描写俄罗斯的自然风光大有好处。另一方面，又使幼年的他开始亲身体会到农民的痛苦以及贫富对立所造成的社会不公，在他内心中埋下了追求正义的思想种子。

1827年，屠格涅夫一家迁往莫斯科。1833年，不足15岁的屠格涅夫进入莫斯科大学文学系学习。但是，他在这里只学习了一年便转到了彼得堡大学哲学系语言专业。1837年在彼得堡大学毕业。翌年就出国到柏林大学学习古典语文和哲学，在这里他结识了斯坦凯维奇<sup>③</sup>，后来又与巴枯宁<sup>④</sup>同室而居（当时巴枯宁尚未从事革命活动）。1841年回国，并于1842年在内务大臣办公室供职，但是，“工作上表现很不好，自由散漫，于是便在1843年辞职。也就在这一年，他的文学生涯开始了——出版了一部篇幅不大的长诗《帕拉莎》”。<sup>⑤</sup>诗作虽然没有引起多大反响，但屠格涅夫却由此结识了别林斯基。后来别林斯基曾对《帕拉莎》有以下评论：“……《帕拉莎》刚一问世，它就以诗歌的通畅，幽默的活泼，俄罗斯自然风光画面的逼真，更主要的是以成功地、具体而细腻地刻画地主生活的风貌特写引起了读者的注目。但是，这部长诗却没有获得经久不衰的成功，妨碍它的原因是作者写作它时，想到的

① Флоровский: Путь русского боголюбия. Париж. 1937. Стр. 270.

② 《屠格涅夫自传》，朱克生译，江苏文艺出版社，1998，第1-2页。

③ 尼·弗·斯坦凯维奇（Николай Владимирович Станкевич，1813-1840）俄国社会活动家、诗人、哲学家。把教育看作是历史进步的主要力量，认为宣传人道主义思想是俄国知识分子的基本任务。1831年组织哲学小组，1837年流亡国外。

④ 米·阿·巴枯宁（Михаил Александрович Бакунин，1814-1876）俄国革命家，无政府主义理论家，革命民粹派思想家。

⑤ 《屠格涅夫自传》，朱克生译，江苏文艺出版社，1998，第2-3页。



根本不是风貌特写，他是在苦心孤诣地撰写长篇，而撰写这种类别的长诗他是没有独具特色的才能的。正因为如此，长诗中的某些优秀之处似乎是一闪即逝的偶尔凑巧的神来之笔。”<sup>①</sup> 在以后的两年里，他又创作了一些诗歌，但他自己都很不满意，以至“在1846年年底出国之际，他决定完全终止或改变自己的文学活动；但他留在刚刚复刊的《现代人》杂志编辑部的一篇题为《霍尔与卡里内奇》的小型散文作品的成功，使他又回到文学工作上来”。<sup>②</sup>

接着，在《现代人》杂志上陆续发表屠格涅夫的一些特写，这些作品总称为《猎人笔记》。《猎人笔记》不仅以描写俄罗斯的田园风光为特长，而且明显地体现出强烈的反对农奴制的倾向。这些作品为屠格涅夫赢得了很大的声誉，但是，同时也引起了沙皇政府对他的注意。“《猎人笔记》单行本问世之后，1852年8月12日，国民教育大臣向尼古拉一世呈上一份特别条陈，其中对屠格涅夫这部作品的评价是：‘收入〔书中〕的大部分作品带有侮辱地主的绝对倾向，一般说来，地主不是被表现得滑稽可笑，就是常常被弄得极不体面而有损于他们名誉的样子。’在这份条陈里，国民教育大臣请求沙皇罢黜书刊检查官里沃夫公爵，因为他竟批准屠格涅夫的这部作品付印出版。沙皇批准了撤销里沃夫职务的呈请”，对屠格涅夫也要给予惩处。<sup>③</sup> 因此，当他为悼念果戈里而写的《彼得堡来信》在《莫斯科新闻》上刊登以后，警察局就找到了借口，以“不服从并违反书刊检查条例”为名，将他关押一个月。期满以后又将他放逐到他的农庄。当时彼得堡的督学兼书刊检查委员会主席穆辛-普希金，为了加重屠格涅夫的罪名，甚至歪曲事实地报告说：他曾亲自召见屠格涅夫，并将禁止发表他的文章的禁令交给他，但他仍然一意孤行地发表了它。屠格涅夫说：“我从来没有见过穆辛普希金先生，从没有和他做过任何解释。”但是，“政府是不可能怀疑一个它委任的高级官员会如此歪曲事实真相的！”所以，他也就受到了严厉的惩罚。不过，这也给了他亲身观察生活的机会：“拘捕和后来的乡居生活给我带来了无可怀疑的益处：它使我接近了通常我不会注意到的俄罗斯生活的某些方面。”<sup>④</sup> 在这期间，他创作了中篇小说《木木》，更强烈地批判农奴制。

1853年他获准回到彼得堡，《现代人》杂志为他的重返举行了盛大的宴会。从此开始了屠格涅夫一个创作的高峰期。在50年代，他创作了一系列长篇和中篇小说，如《多余人日记》（1850）、《两朋友》（1854）、《僻静的角落》（1854）、《雅科夫·帕辛科夫》（1855）、《书简》（1856）、《罗亭》（1856）、《食客》（1857）、《阿霞》（1858）、《贵族之家》（1859）等。其中，《罗亭》和《贵族之家》成为他50年代的代表作。

《罗亭》是屠格涅夫写作的第一部长篇小说，它的出版是19世纪50年代俄国文

<sup>①</sup>（俄）别林斯基：《1847年俄国文学一瞥》，见《屠格涅夫论》，高文凤编译，辽宁人民出版社，1986，第5-6页。

<sup>②</sup>《屠格涅夫自传》，朱克生译，江苏文艺出版社，1998，第3页。

<sup>③</sup>（俄）普斯托沃伊特：《猎人笔记》，见《屠格涅夫论》，高文凤编译，辽宁人民出版社，1986，第150页。

<sup>④</sup>《屠格涅夫自传》，朱克生译，江苏文艺出版社，1998，第64页。



学生活甚至社会生活的一件大事。“屠格涅夫在第一部长篇小说里提出的思想方面的主要任务是尽量充实地全面的再现把‘多余人’造就成30-40年代先进人物的所有因素，并且站在50年代中期俄国社会所要求的角度上来批判地重新评价他们。”<sup>①</sup>罗亭，这个出身于破落地主家庭的贵族知识分子，具有一颗追求正义与公正的纯洁的心灵，也具有把这种追求付诸实现的热情。他不仅以激动人心的言词打动了许多人，而且也力求去做有意义的事情。但是，他却一事无成。这个结果是怎么造成的？当然，他偏好言论而疏于行动，好思而少行，这是他主观方面的原因。但是，更重要的是，当时的社会环境阻止他去发挥自己的光和热，阻止他去做对社会有益的事业，特别是阻止他做社会改革的事业。那样黑暗的社会，那样庸俗的风气，那样罪恶的人群，都使罗亭这样的人无法适应，无法冲破，无法改变，这样一堵坚硬的墙碰得他头破血流，使他在别人眼里成为一个“多余的人”。他的朋友列日涅夫是真正了解他的人，他对罗亭说：“你唤起我的敬意……有谁不让你在在你的那个地主朋友家里一年又一年地呆下去？我深信，只要你肯巴结他，他一定会让你牢牢保住你的地位。为什么你在那所中学待不下去，为什么……不管抱着什么公开主张开始干一番事业，到头来每次必然是牺牲自己个人的利益，总不肯在和自己格格不入的地壤里扎根，不管那地壤是多么肥沃？”<sup>②</sup>为什么？他回答说，这是因为“一团热爱真理的火在你心里燃烧，而且，很明显，尽管你一生坎坷，这团火在你心中却燃烧得很炽热，比许多甚至自命为并不自私、还把你称为阴谋者的人们心中的火烧得更旺。”“你已经尽力而为，一直坚持奋斗”。<sup>③</sup>正因为这样，罗亭最后才把生命献给了1848年的法国革命。可见，罗亭决不同于奥涅金，也不同于毕巧林，这是一个40年代先进的贵族知识分子的形象。高尔基曾给予很高的评价，他说：“不，罗亭不是可怜虫（通常对他有这样的看法），他是一个不幸者，但他是当代的人物而且曾做出不少好事来，……罗亭——是巴枯宁，是赫尔岑，而且部分地就是屠格涅夫自己，……这些人物……并没有虚度一生，而且曾留给我们以绝好的遗产。”<sup>④</sup>

如果说罗亭是19世纪40年代早期贵族先进知识分子一直坚持奋斗的典型，那么，《贵族之家》中的拉夫列茨基则是40年代末期贵族先进知识分子逐渐失去历史作用的典型。屠格涅夫用历史的眼光审视了19世纪40年代贵族知识分子发展变化的过程，拉夫列茨基的“无力回天”说明贵族知识分子的历史作用已经完成。贵族之家——“拉夫列茨基一家的族谱是用来帮助读者观察地主逐渐背离人民的过程，阐明拉夫列茨基怎样与生活‘隔绝’的。同时，它证明贵族在社会上的毁灭已不可避免；靠他人供养而生活，这种可能把人逐渐导致蜕化没落。”<sup>⑤</sup>作为贵族之家的成员，拉夫列茨基生活无忧，但他并非是一个庸碌之人，他有理想有抱负，他热爱祖国，

①（俄）叶菲莫娃：《罗亭》，见《屠格涅夫论》，高文凤编译，辽宁人民出版社，1986，第157页。

②（俄）屠格涅夫：《罗亭》，见《屠格涅夫文集》第二卷，人民文学出版社，2001，第151页。

③ 同上书，第152页。

④（俄）高尔基：《俄国文学史》，缪灵珠译，上海文艺出版社，1962，第306页。

⑤（俄）扎哈尔金：《贵族之家》，见《屠格涅夫论》，高文凤编译，辽宁人民出版社，1986，第191页。



不满当时俄国的状况；他同情农民的苦难，愿意为农民做好事。但是，他的个人生活却极不幸福，常常是在遭到个人生活的极大不幸时，转过头去做应该做的事业。小说的最后说：“拉夫列茨基是有权利满足的：他真的变成了一个好的当家人，他真的学会了种地，而且，他劳动不单是为自己，他还竭尽全力保证和巩固他的农民的生活。”<sup>①</sup>但是，拉夫列茨基却并不满足，他“回顾了自己的一生，他心中充满惆怅，然而并不沉重，也不悲伤。懊悔他是有的，但是问心有愧的事——却没有。‘……我们……在黑暗中探索自己的道路，斗争、跌倒了又爬起来；我们苦苦地想方设法要活下来——而我们中间却有多少人没有能活下来！……在生命行将结束，在等待着我的上帝面前，我心中虽然满怀忧伤，却没有妒忌，也没有一丝阴暗的情感，我要说：欢迎你，孤独的晚年！燃尽吧，无用的生命！’”<sup>②</sup>事业和幸福的矛盾使拉夫列茨基经常是牺牲个人幸福而去完成应做的事业，这种矛盾的深刻根源存在于社会的黑暗、教育的落后和民智的不开化之中。

19世纪60年代，屠格涅夫发表了几部重要的长篇：《前夜》（1860）、《父与子》（1862）和《烟》（1867）。当俄国社会矛盾进一步尖锐化、废除农奴制问题已经提到日程上的时候，屠格涅夫的思想斗争也更加激烈。他的自由主义倾向与革命民主主义者的倾向是不同的，“虽然他反对农奴制，赞成解放农民”，但是，“他是革命活动的反对者”。<sup>③</sup>这样，就使他与坚持革命民主主义立场的《现代人》杂志发生了不可避免的冲突，1860年10月，屠格涅夫与《现代人》断绝了撰稿关系。于是，《前夜》《父与子》便都在具有自由主义倾向的《俄国导报》上发表了。尽管如此，坚持现实主义的屠格涅夫仍然在自己的作品中客观地反映了俄罗斯的社会生活。《前夜》塑造了一个献身于祖国解放事业的保加利亚青年知识分子英沙罗夫，这与他以前塑造的罗亭、拉夫列茨基都不同，他不是贵族，而是一个出身平民的知识分子，他全身心地投入反对土耳其占领者的民族解放事业，积劳成疾而去世。他是一个意志坚强、目标明确、步伐坚定的爱国者，而不是语言的巨人、行动的矮子。意味深长的是，在英沙罗夫去世之后，他的俄国女友、书中的女主人公继承了他的理想，奔向保加利亚，投身于民族解放事业。因而，在《前夜》里出现了与“多余的人”不同的知识分子形象。这说明，屠格涅夫已经看到生活中所出现的“新人”，他忠实地描绘了这样的“新人”。当然，屠格涅夫也在英沙罗夫身上涂上了自己思想的色彩：英沙罗夫所进行的是民族解放事业，而不是革命。

《父与子》更加深化了《前夜》中的主题。随着自由主义者与民主主义者之间矛盾的尖锐化，屠格涅夫也感到思想的困惑，但是，他忠实于生活的现实主义态度没有丝毫的改变。他与时代一起前进，在《父与子》中形象地说明贵族的没落，揭穿

①（俄）屠格涅夫：《贵族之家》，见《屠格涅夫文集》第二卷，人民文学出版社，2001，第347—348页。

② 同上书，第348页。

③ 任光宣、张建华、余一中：История русской литературы. 北京大学出版社，2003，第113页。



一些贵族的伪自由主义，特别是塑造出平民民主主义知识分子的形象，并对之给予肯定的评价。当然，对于《父与子》中的主角巴扎罗夫评论界有很大的争论，这是因为巴扎罗夫不仅是农奴制的坚决反对者，而且要求改造整个社会，甚至要求否定一切，除了能够由自然科学证实的东西。因此，诗歌和艺术也都在否定之列。据此，许多人把巴扎罗夫称为“虚无主义者”，从而责备屠格涅夫歪曲革命民主主义者的形象。对此，屠格涅夫并不讳言，他在1861年4月14日给斯卢切夫斯基的信中说：“如果他（指巴扎罗夫——引者）被称为虚无主义者，那么应该读作：革命者。”<sup>①</sup>尽管如此，巴扎罗夫仍是他心目中的“当代英雄”。也有的评论家为屠格涅夫辩护，说他所塑造的只是60年代激进青年的一员，“屠格涅夫描写巴扎罗夫时，指的不是革命民主主义的领袖。连车尔尼雪夫斯基都错误地认为，《父与子》和巴扎罗夫形象是屠格涅夫对杜勃罗留波夫仇恨的公开表露，说作家在小说里‘不仅表现出用间接的暗示给杜勃罗留波夫抹黑的企图，而且通过巴扎罗夫给他画了幅肖像’。屠格涅夫坚决驳斥这种指责，他说：‘我有什么理由写讽刺杜勃罗留波夫的文章呢？……要知道，他无论作为一个人，还是作为一个作家，我对他的评价都是很高的。’屠格涅夫的这个声明完全是真挚的。”<sup>②</sup>应该说，在巴扎罗夫身上，我们可以看到屠格涅夫对于当时的平民出身的民主主义知识分子的态度，他既客观地肯定这些人物的真实性和进步性，但也反对他们身上的虚无主义倾向。他所描绘的就是60年代民主主义青年的一定派别的代表人物的具体历史面貌。

70年代，屠格涅夫定居巴黎，与侨居国外的俄国民粹派代表拉夫罗夫（Равлов）、克鲁泡特金（Кропоткин，1842-1921）等人过从甚密，对于民粹派的思想与活动有很多的了解。1877年，屠格涅夫发表了最后一部长篇小说《处女地》。小说客观地反映了70年代俄国所发生的民粹派“到民间去”的运动，艺术地显示俄罗斯农村的贫困和民粹派青年对人民的热爱。

1883年8月22日，屠格涅夫逝世于巴黎。

## B. 启蒙——理性人道主义思想

从人道主义思想的发展来分析，屠格涅夫主要是继承了普希金的启蒙—理性人道主义的传统。人道主义情怀，成了他的作品中的主线。无论是对黑暗落后的现实的揭露，还是对“小人物”的命运刻画，还是对于自由主义、民主主义和民粹主义的态度，人道主义都是他的出发点。

### 1. 深深的人道主义情怀

屠格涅夫对于人类有着深深的热爱，这种热爱不仅表现于他对具有善良、勇敢、坚韧等高尚品质的人的赞美和颂扬，而且特别表现于他对人类的苦难的深深同情，表现于他总是想竭力帮助那些受苦受难的人，表现于他对造成人的苦难的人与事的

① 转引自《屠格涅夫论》，高文风编译，辽宁人民出版社，1986，第248页。

② （俄）彼特罗夫：《父与子》，同上书，第249-250页。



憎恶和谴责。所有这些，都在他的作品中有着充分的体现。

在《纪念尤·彼·弗列夫斯卡娅》中，他满怀激情地赞美富有人道主义精神的弗列夫斯卡娅（她在1877年夏季到俄土战争前线做护士，第二年1月末病死在保加利亚）：“一颗温柔、仁爱的心……还有那种力量，那种牺牲的精神！去帮助那些需要帮助的人……她不知道世间还有别的幸福……一切别的幸福都在她身边滑过去了。可是她早已不去计较这些——她整个燃烧着不灭的信仰之火，献身为她的邻人服务。在她的心底，在她的灵魂的深处，究竟埋藏着什么珍宝呢？没有人知道……何必要知道呢？她做出了牺牲……她的事业完成了。”而且，“她自己不好意思，不愿接受任何的感谢”。<sup>①</sup>在屠格涅夫眼里，弗列夫斯卡娅是人道主义精神的完美体现，信仰之火使她热爱一切人，甘愿以任何代价，甚至牺牲自己，来为他人服务。在《门槛》中，他又描写了另一位高尚的人（实际上是为俄罗斯人民的解放事业而献身的代表人物）。这是一个勇往直前、奋不顾身的“俄罗斯姑娘”，她站在一座阴森黑暗的大楼前，从大楼深处传来这样的声音：“啊，你要跨过这道门槛来吗？你知道里面有什么在等着你？”她说：“我知道。”“寒冷，饥饿，憎恨，嘲笑，蔑视，侮辱，监狱，疾病，甚至于死亡？”她说：“我知道。”“跟人们疏远，完全的孤独？”她说：“我知道……我准备好了。我要忍受一切的痛苦，一切的打击。”“你准备牺牲吗？”她说：“是。”姑娘最终跨进了门槛。在她后面，有人说她是“一个傻瓜”，但是也有人说她是“一位圣人”。<sup>②</sup>屠格涅夫热情地歌颂了这位为人道主义事业而英勇赴义的“俄罗斯姑娘”。当然，他也往往为这些英雄人物的事业得不到人们的理解而忧伤，在《干粗活的工人同白手的人》中，那个白手的人向干粗活的工人说：“我这双手整整戴了6年的手铐……因为我努力为你们谋幸福，想使你们这些困苦无知的人得到自由；我反抗那些压迫你们的人，我造反……他们就把我关了起来。”干粗活的工人却说：“关得好！那么你还敢造反？”两年后，那个白手的人被判绞刑了，干粗活的工人和另一工人说起此事，不但没有任何悲伤，反而说：“我们可不可以去把绞死他用的绳子弄一节回来？人家说，那东西会给家里带来大大的好运气。”<sup>③</sup>

屠格涅夫的人道主义情怀更多地体现于他对普通人的热爱，对受损害受压迫的人的关怀。他对战争给人们带来的痛苦深恶痛绝。在俄土战争后，他写道：“小鸟的歌儿不再能使我轻快，我也不再想自己的创伤。另外的、无数的、大张着口的创伤在折磨着我；从这些伤口里，亲人们的珍贵的血，变成一股一股紫红色的血流在流着，没完没了、十分荒谬地流着，就像雨水从高高的屋顶上向肮脏、泥泞的街道上流注。我的千千万万的同伙、同胞，在远方那屡攻不下的要塞城墙下死去；成千上万被那些无能的领袖扔向死亡的大张着口的同胞。他们毫无怨言地死去；人们毫不翻悔地毁灭他们；他们并不怜惜自己；那些无能的领袖也不怜惜他们。”他为此而悲

<sup>①</sup> 《屠格涅夫文集》，第六卷，人民文学出版社，2001，第48-49页。

<sup>②</sup> 同上书，第36-37页。

<sup>③</sup> 同上书，第30-31页。



伤，但是，“究竟我的创伤意味着什么？我的痛苦意味着什么？我甚至不敢哭泣。但是，头脑在燃烧，心灵也屏住了呼吸——而我，像一名罪犯，把头藏在可憎的枕头下。点点火烫的、沉重的水滴涌了出来，滑过我的双颊……滑到我的唇边……这是什么？是眼泪……还是血？”<sup>①</sup> 他控诉战争，控诉战争对于人民的摧残，屠格涅夫的心灵中为人民的苦难而流血。

这个世界是个不平等的世界，贫富差别与对立本来就是不合理的。从最一般意义的人道主义来说，缩小这种差别与对立，首先就要求富人尽力救济穷人，甚至每一个人都应尽力帮助需要帮助的人。由此出发，屠格涅夫一直赞扬慈善事业。但是，他从每个人所从事的善事中看出了更为深刻的意义。首先，他认为不同的人所进行的善事的深度是不同的，这并不以金钱多少为标准。在《二富豪》中他叙述了这样的故事：富豪罗特希尔特“从他莫大的收入中拿出上万元的钱来教育儿童，治疗病弱，周济老人。我听见人称赞他的时候，我也赞美，而且深受感动”。但是，还有一家贫苦的农民，把孤苦的侄女带回家抚养。农夫说：“我们要带她回来……汤里没有盐也行。”屠格涅夫说：“罗特希尔特比这个农人还差得很远呢！”<sup>②</sup> 其次，每一个帮助他人的人，并非一个绝对的善人，被帮助者也并非一个绝对的被帮助者，因为你在帮助他人的同时，你自己也得到了帮助：被帮助者的感激与回应对你也是一种精神的帮助。屠格涅夫这样叙述他的感受：一天，“我正在街上走……一个乞丐唤住了我，他是个衰弱的老人。……他呻吟，哀求一点施舍”。可是，“我把袋子摸遍了……我什么也没有带。……我慌张起来，很不好意思，我把他那只颤抖的脏手紧紧地握住，我说：‘弟兄，原谅我，我什么也没有。’乞丐拿他的红肿的眼睛注视我的脸；他的发青的嘴唇微笑了，——他也捏紧我的冰冷的手指。‘兄弟，哪儿的话！’他低声说。‘兄弟，我谢谢你这个——这也是周济啊，兄弟。’我明白我也从我的弟兄那里得到了周济”。<sup>③</sup> 是啊，从“四海之内皆兄弟”的原则出发，人与人之间难道不是在互相帮助吗？

屠格涅夫在涅克拉索夫去世之后所写的《最后的会晤》充满了人道主义的感人情怀。“我们从前是亲密、知己的朋友……可是一个不幸的时刻来了……我们怀着仇恨分开。许多年过去了……我来到他住的那个城市，听说他病得快死了——他想见我。……我差一点不认识他了。上帝啊！病怎么拿他变成了这个模样！……我的心往下沉……对着这可怕的惨象我不由自主地埋下我的眼睛，我也伸出我的手去。可是我觉得握着我这只手的并不是他的手。我觉得还有一个高高的、静静的白衣女人在我和他的中间。她从头到脚都罩在一件长袍里面。她一双深邃的、灰白的眼睛什么也不看；她那苍白的、冷酷的嘴唇不发出声音。这个女人把我们的手放在一块儿

<sup>①</sup> 《鹁鸟》，见《屠格涅夫文集》，第六卷，人民文学出版社，2001，第72-73页。

<sup>②</sup> 《二富豪》，同上书，第47页。

<sup>③</sup> 《乞丐》，同上书，第12页。



……她使我们永久和解了。是的……死神给我们带来了和解。”<sup>①</sup> 是啊，死亡使人们意识到一切恩怨最终都没有意义，只有和谐相处才是最美好的。死神，也是人道主义之神。

## 2. 对于不人道社会的揭露和批判

屠格涅夫从人道主义出发，无情地揭露和深刻地批判不人道的社会和制度。他的作品，无不体现着这种不妥协的精神。而这就表明他与其所出身的阶级的彻底决裂。他在回忆青年时代时说：“那种生活，那个社会，特别是其中我所属的（如果可以这样说的话）那个部分，即地主的、农奴制的部分，没有任何东西可以留住我。相反，我在自己周围所看到的一切，几乎都使我难为情和愤怒，此外还有厌恶。我不能长时间地犹豫不决，或者应当屈服，温顺地按常规走路，走那条人们习以为常的道路，或者立刻与一切断绝关系，推开‘所有的人和物’，甚至去冒丧失许多感到亲近和珍贵的东西的危险。”他选择了后一条路，因为“我无法与我所仇恨的东西沆瀣一气，无法与它并存……我必须远远离开我的敌人，以便能从我所在的远方对它发动更有力的攻击。在我的眼中，这个敌人有着清楚的外形，有人所共知的名字；这个敌人就是农奴制。我把我决心与之斗争到底并发誓与之永不和解的一切都归到和集中到这个名字下面……这是我的终身不渝的誓言”。<sup>②</sup>

作家对于社会的揭露和批判总是要通过他们的作品，即通过他们所塑造的人物形象及其命运来显示的。屠格涅夫在许多作品中都具体而尖锐地揭露了农民所受到的非人的待遇：地主泰然自若地任意鞭打仆人，还说是在关心他们的幸福，“为了爱而惩罚”；<sup>③</sup> 他们任意剥夺农民合法婚姻的权利，只要他们认为那婚姻不合他们的意；他们把农民当作牛马，随意驱使，还吹嘘自己对农民有多大的恩典；这些老爷们制造了许许多多的人间悲剧，但却坦然自若，因为他们的逻辑是：“老爷就是老爷，农人就是农人。……这是有区别的。”“贼的儿子还是贼，不管你信不信。……唉，血统，血统——这非常重要。”在这种思想教育下，老爷们的人性被严重地扭曲，甚至丧失殆尽。在他们眼里，“那些农人都非常坏，受过惩罚的”。他们把“还没轮到的人全都送去当兵了”，还说“就得这样把他们打发掉；但斩草也没除根儿，有什么法子呢？这些可恶的人繁殖得特别快。”<sup>④</sup> 他们对待农民“好像玩弄木偶，翻来覆去一阵子，弄坏了，就丢开了”。随着1860年农奴制度被废除，农民的生活境况是否有根本的改善呢？并没有什么改善，只不过他们受剥削的方式有所改变而已。屠格涅夫在《处女地》中写到了这方面的情况：当激进的民粹主义者马尔凯洛夫讲到农奴解放事业的时候，他说这一事业的后果是始料不及的：“我们的先驱者计划解放农奴的时候……他们能够料到农奴解放的一个后果却是产生了一个放高利贷的地主阶

① 《最后的会晤》，见《屠格涅夫文集》，第六卷，人民文学出版社，2001，第34-35页。

② 《文学和生活回忆录·代前言》，《文论·回忆录》，张捷译，河北教育出版社，1994，第517页。

③ 《两个地主》，见《猎人笔记》，蒋宁译，远方出版社，2000，第183页。

④ 同上书，第182页。



级吗？这种人把一石腐烂的黑麦作价6个卢布卖给农民，却从他们那儿拿回来：第一，价值6个卢布的劳动，此外整整一石上好的黑麦——还要加上利息！实际上他们把农民的最后一滴血都吸干了！”<sup>①</sup>另一位比较稳健的民粹主义者索洛明则向贵族地主卡洛美依采夫说：“现在，我们的商人是强盗，他利用他的私产去抢人……你又怎么办呢？他们抢你，你也去抢别人。”而老百姓则受到双重的“抢劫”。<sup>②</sup>正是由于俄国社会的这种不人道性质没有因废除农奴制而得到改变，所以俄国仍然面临着社会改造的繁重任务，仍然面临着强烈的社会动荡。在这种形势下，一批富有高尚的人道主义精神和诚心诚意为农民服务的自我牺牲精神的青年知识分子发动了“到民间去”的运动。

### 3. 《处女地》——人道主义实践的文学写照

俄罗斯文学中最早集中描写19世纪70年代的“到民间去”的民粹主义活动的文学作品，就是屠格涅夫的《处女地》。虽然这部作品引起了很大的争论，很多人说他歪曲了民粹主义运动，书中所塑造的“到民间去”运动及其代表人物是不够真实的，屠格涅夫本人在猛烈的攻击之下甚至承认了这部作品的失败（他在写给哥哥的信中说：“正如你所说的，《处女地》是失败了，而且我开始想，它的这种下场是理所应当的。不能想象所有的杂志会串通一气，群起反对我；倒是应该承认是我的错误：我承担了一项力不胜任的劳动，被它压垮了。的确，不生活在俄国，是不能写俄国的。”<sup>③</sup>），但是，从人道主义思想发展史的角度来看，它却具有极为重要的价值：它不仅从思想上强调了“爱他人”的道德价值，而且从行动上提出了一个真正的人道主义者的做人的原则：应当像对待兄弟一样地关心、同情和切实地帮助他人，不管这个人如何对待你。

《处女地》描写的是19世纪70年代民粹主义者的“到民间去”的运动。屠格涅夫的小说中出现了具有不同主张的民粹派，有主张用暴力手段改变俄罗斯现行制度的激进分子马尔凯诺夫；有主张用渐进方式做深入细致的甚至琐屑的下层工作，逐渐改变俄国面貌的改良主义者索洛明（屠格涅夫将他算作处于民粹阵营和贵族阵营之间的中间派，实际上，从他的主张与实际行动来看，他仍然属于民粹阵营）；也有动摇于二者之间的早期民粹主义者涅日达诺夫。他们虽然出身不同，处境不同，但是却有一个共同之处，就是政治上的抱负和人道主义情怀。从政治上说，他们都极为痛恨农奴制和专制制度，为俄罗斯的落后与黑暗而痛心疾首，并立志要改变祖国的面貌。索洛明曾说：“我的目的和马尔凯诺夫的目的——一样；只是走的路不同。”<sup>④</sup>这种政治抱负在现实生活中转化为对于受到这种制度压迫而生活在痛苦之中的人民的无限同情与真诚的爱，甚至导致对于自己的无忧无虑的生活的一种罪恶感。贵族出

①（俄）屠格涅夫《处女地》，巴金译，人民文学出版社，1986，第174页。

② 同上书，第205页。

③（俄）普斯托沃依特：《处女地》，《屠格涅夫论》，高文凤编译，辽宁人民出版社，1986，第322页。

④（俄）屠格涅夫：《处女地》，巴金译，人民文学出版社，1986，第270页。



身的玛利亚娜的话很具典型性：“我有时觉得我在替全俄国受压迫的人、贫苦的人受苦……不，不是在受苦，我是在替他们生气——替他们不平……我准备着为他们……牺牲我的生命。我觉得不幸，因为我是一个小姐——一个寄食的人，我什么事都不会做！……我多么厌恶我自己，厌恶所有那些安闲、富足的人。”<sup>①</sup> 他们中的许多人，并没有必胜的信心，但是为人道主义所鼓舞，仍然要为穷人奋斗。就是那个在不同的政治纲领之间摇摆的涅日达诺夫在给西林的信中说：“前途一片黑暗——我们正一块儿冲进这个黑暗里去。我用不着告诉你，我们要去什么地方，并且挑选了什么样的工作。玛利安娜和我并不追求幸福；我们并不不要享乐，我们要站在一块儿，共同奋斗，互相支持。我们的目标明显地摆在我们的面前，可是要走什么样的路才能达到它——我们不知道。……请你远远地向我们两个人伸出你的手来，祝我们忍耐，祝我们保持自我牺牲的力量，……还有你们，我们并不认识你们，可是我们却拿我们的整个身心，我们的每一滴血爱着你们，你们，俄罗斯人民，请接待我们（不要太冷淡），教导我们吧”。<sup>②</sup> 总之，他们的一个最基本的信念就是：“应当习惯做为人民服务的事。”<sup>③</sup> 为他们做家务的塔季雅娜对他们说：“我看见你们真高兴，甚至叫我心疼！唉，我亲爱的！你们把你们挑不起的重担放在你们的肩头！像你们这样的人正是那些沙皇的官儿想抓起来坐牢的！”她从侧面赞颂了人道主义者的自我牺牲精神。

尽管在俄国当时的情况下他们受到两个方面的打压（一方面是沙皇政府的政治迫害，另一方面是农民对他们的不理解，甚至对立），因而他们的事业遭到了镇压并最终失败，但是，他们却始终坚持着自己的人道主义精神，对于农民没有抱怨，对于自己的事业没有抱怨，反而是一直认为自己的事业是正确的，所以失败是由于自己的能力不够和方法不对（马尔凯洛夫说：“这一切都不错……只是我做得不对，我没有弄明白，我讲的、做的都不成！”<sup>④</sup>）。同时，他们的人道主义精神最终还是在人民中产生了不可磨灭的影响：不管农民如何不理解民粹主义者的行动，甚至把他们扭送到政府去，但他们最后还是了解了这些人的人道主义情怀。当马尔凯洛夫出庭受审时，“连那些捉了他并且到法庭作证揭发他的农民们——连他们也动了感情，还说他是——一位‘老实的’、心肠好的老爷。”<sup>⑤</sup>

屠格涅夫看到了民粹主义者“到民间去”运动的失败，也揭示了这种失败之社会原因。正是由于对于这种原因之洞悉，所以在《处女地》中才非常细致地描写了这场运动的许多可笑与可悲之处。但是，对于民粹主义者的人道主义情怀和献身精神，他却并没有任何讥讽和嘲笑之意。读过这本书的人，对于那些人，都会产生尊敬之感和惋惜之情。对于索洛明，屠格涅夫更是将之看作俄罗斯之希望，他借巴克

①（俄）屠格涅夫：《处女地》，巴金译，人民文学出版社，1986，第106-107页。

② 同上书，第227-228页。

③ 同上书，第239页。

④ 同上书，第314页。

⑤ 同上书，第338页。



林之口说：“使我们痛心的事，索洛明也感到痛心，我们恨的东西，他也恨——不过他的神经很镇静，他的身体可以由他充分控制……他是个有理想的人——却又不说空话；他受过教育——却又是从老百姓中间出来的；纯朴却又有点精明……”，“他这样的人——才是真正的人物。……未来是属于他们的。”<sup>①</sup>索洛明自己则说：“以前的渐进派都是从上而下的，我要试着从下面做起。”<sup>②</sup>他的渐进改良的政治纲领和从事点点滴滴的具体工作的求实精神，正是屠格涅夫所期望的。1877年3月17日在他写给热姆丘日尼科夫的信中说：“我意识到生活正向这个方向奔跑，我勾勒出一个轮廓，指出了一条真正的道路……”<sup>③</sup>这条道路不是革命的道路，也不是民粹派的道路，而是渐进改良的道路。屠格涅夫所以选择这条道路，并不是由于和黑暗落后的俄国社会制度妥协，更不是由于舍不得自己的贵族地位和财产，而是由于欧洲1848年革命对他的思想所产生的影响，他觉得革命所付出的代价太大，作为一个人道主义者，他不愿看到人的生命遭受涂炭，更不愿看到战争屠杀人民，他希望能够找到代价最小的改造俄罗斯的道路。同时，尽管自己所选择的道路与巴枯宁、赫尔岑等不同，但是他仍然尽力帮助他们。当巴枯宁已成为政府的要犯的时候，屠格涅夫仍然帮助他的妻子从西伯利亚逃出来。在官方追究他的这一行为时，屠格涅夫这样说明这件事情：当巴枯宁请求屠格涅夫帮他时，“我看到站在我面前的不是一个我早已与之没有任何共同之点的政治流亡者，而是一个遭到不幸的人，是青年时代的老朋友，同情心要求我帮助他，良心也不禁止这样做”<sup>④</sup>。他尽了自己最大的努力，既出力又出钱，最终使巴枯宁的妻子离开了西伯利亚。从屠格涅夫的生平事迹中，完全可以认为，索洛明就是他寄予最大希望的人；在他看来，索洛明的奋斗就是最有价值的生活。

## 第二节 陀思妥耶夫斯基：对人性的探索

### 一、生平与创作

费奥多尔·米哈依洛维奇·陀思妥耶夫斯基（Федор Михайлович Достоевский，1821—1881），19世纪俄国最伟大的批判现实主义大师，杰出的人道主义思想家。高尔基曾经评价说：“陀思妥耶夫斯基的天才是无可争辩的，他的才华只有莎士比亚可以与之并列。”<sup>⑤</sup>他既是文学家又是哲学家。美国学者苏珊·李·安德森（S. L. Anderson）在其《陀思妥耶夫斯基》（On Dostoevsky）一书中说，所以把陀思

①（俄）屠格涅夫：《处女地》，巴金译，人民文学出版社，1986，第347—348页。

② 同上书，第165页。

③ 《屠格涅夫论》，高文凤编译，辽宁人民出版社，1986，第312页。

④（俄）屠格涅夫：《文论·回忆录》，张捷译，河北教育出版社，1994，第495页。

⑤（俄）高尔基：《文学论文选》，人民文学出版社，1958，第340页。



妥耶夫斯基归入哲学家，主要是由于他“痴迷于哲学难题……（他致力于回答两个根本的哲学问题：1. 什么是人的困境？2. 如果给出了1的答案，那么我们应该如何过我们的生活？第一个问题把陀思妥耶夫斯基带入形而上学的沉思——关于自由意志、自我的本性，以及上帝的存在——而第二个问题则把他引入伦理学和元伦理学的领域。他所关注的哲学问题，最重要的是这样一个问题：人拥有的最重要的属性是自由，在明确了这点并且认识到这种自由有毁灭的可能时，他寻求一种与这种自由相适应的限制性力量”。作者还说：“不管我们是否同意他的最终立场，我们都不能怀疑陀思妥耶夫斯基对人的理解达到了一种罕见的高度。”<sup>①</sup> 弗洛罗夫斯基则说：“陀思妥耶夫斯基在俄罗斯哲学史上占有一席之地，不是因为他建立了哲学体系，而是因为他大大地扩展并深化了形而上学经验。”<sup>②</sup> 现代存在主义哲学研究者则将陀思妥耶夫斯基看作存在主义的先驱。<sup>③</sup>

## A. 青少年时代

陀思妥耶夫斯基1821年11月11日生于莫斯科一个医生的家庭，是这个医生第二个孩子。他的父亲原是一个军医，退役后在莫斯科一个贫民区里的济贫医院工作。家境不好，使他非常暴躁。为了改善家庭的经济生活，他拼命工作，同时又非常吝啬。后来他买下了有500亩地和100个农奴的庄园（这个庄园比较贫瘠，也没有河流和森林），并登记为贵族（陀思妥耶夫斯基的弟弟在回忆录中说：“我们家源出一支古老的贵族，然而，或者是由于我父亲离乡背井，未将所有的出身证件带在身边，或者是由于其他什么原因，他在担任公职做到八等文官，获得三枚勋章〔这在当时使他得到世袭贵族的权利〕之后，便将自己和所有的孩子登记为莫斯科省的贵族”。<sup>④</sup>）。他对待农奴也很残暴，因而造成与农奴的尖锐对立，农奴都非常仇恨他。陀思妥耶夫斯基的母亲去世后，他更是肆无忌惮，竟然欺侮农奴家的女孩子。1839年，在与农民的冲突中他被农民杀死。他的一个孙女柳博芙·费奥多罗夫娜这样讲述此事：“在一个盛夏的日子里，他离开达罗沃耶田庄去切列莫什纳田庄巡视，从那以后就再也没有回来。人们后来在半路上发现了他的尸体，他是被人用一块马车上的坐垫堵住嘴憋死的。车夫和马匹均逃之夭夭，与此同时，有几个农民也从村里失踪……我祖父田庄里的其他农奴都纷纷议论说，这是有人向他寻求报复，因为老头子平时对待自己的农奴太残酷了。他喝酒愈多，就愈爱发火动怒。”<sup>⑤</sup> 陀思妥耶夫斯基自小就对父亲没有好感，评论家们都认为《卡拉马佐夫兄弟》中的老卡拉马佐夫

① (美) 安德森：《陀思妥耶夫斯基》，马寅宾译，中华书局，2004，第2-3页。

② Флоровский：Путь русского боголовия. Париж. 1937. Стр. 300.

③ 参阅(美) 考夫曼：《存在主义》陈鼓应等译，商务印书馆，1987；(美) 巴雷特：《非理性的人》杨照明等译，商务印书馆，1995。

④ (俄) 安·米·陀思妥耶夫斯基：《〈回忆录〉选》，见《残酷的天才》(上)，俞文达译，上海译文出版社，1989，第44页。

⑤ 转引自李春林：《复调世界——陀思妥耶夫斯基其人其作》，安徽文艺出版社，1999，第12页。



身上有着他父亲的影子。西方有些评论家更是认为他有着“弑父”情结。济贫医院里贫苦百姓的贫病交加，自己家的庄园里农奴的悲惨生活，都给了少年陀思妥耶夫斯基以深刻的印象，使他对穷人充满了同情，对人间的不平充满了悲愤。这给他今后的文学创作奠定了人道主义的思想基础。他的母亲则从另一方面巩固了这一基础。这是一位善良、仁慈、贤慧、富有同情心而又颇有文化修养的女人。她虽然出身于小手工业者家庭，但是却喜爱文学艺术，并有很好的素养，这可能得惠于她那做印刷厂文字校勘工作的父亲。她曾尽力影响她的丈夫，但却受到他的凌辱，使她郁郁寡欢，早逝于1838年，这时陀思妥耶夫斯基才17岁。

1837年5月，陀思妥耶夫斯基与其哥哥一起考入彼得堡的高等军事工程学校。这是父亲为他们选择的学校，他经常对孩子们说，你们要想法学习能够养活自己的本事，不然的话，我死了以后你们都没有饭吃。用现在的话说，他们选择这个学校就是为了将来他们能够有“铁饭碗”。但是，陀思妥耶夫斯基热爱的是文学，对于工程学校的那些测绘学、筑城学等等都不感兴趣。这决定了他在毕业后不可能长期从事军事工程工作。他于1843年在高等军事工程学校毕业，被分配到彼得堡工程兵团工程局测绘处工作，每天大部分时间与丁字尺、测绘仪等等为伴，令他极为烦恼，感到极不自由，因为他觉得自己是个诗人，而不是工程师。于是，在一年零两个月之后，尽管刚刚晋升为少尉，还是毅然决然地辞职了。

这样，从1844年10月开始，他成为一个向往已久的自由职业者。虽然还没有作品问世，但他已全身心地投入文学事业了。这时他23岁。

1844年，陀思妥耶夫斯基的译作《欧也尼·葛朗台》发表，这是他的第一个文学作品，尽管是一个译作。这给了他很大的信心。

1845年，完成小说《穷人》，1846年1月，发表于涅克拉索夫主编的《彼得堡文集》上。《穷人》引起了很大的轰动。这是一部描写穷人——一个九等文官和一个备受欺辱的少女的友情的故事。他写作此书有很长时间的酝酿，它的情感基础是对穷人的同情，而“对穷人和没有自卫能力的人的同情，在费道尔·米哈伊洛维奇身上大概很早就产生了，至少是在童年时代，他生活在莫斯科的父亲的家时就有了”。<sup>①</sup>用文学形式为穷人呐喊，是他从事文学事业的初衷，他的第一部小说以穷人生活为题材，完全是顺乎自然的。“他后来说他‘是饱蘸深情，几乎含泪写完这部小说的’。”<sup>②</sup>当涅克拉索夫读完这部作品时，高兴地对别林斯基说：“一个新的果戈里诞生了！”而别林斯基读后也是兴奋之极，陀思妥耶夫斯基回忆当时的情况说：“（他）眼放金光，急切地说：‘但是，你，你自己，明白’。他向我重复了几次，一边叫喊着，这是他的习惯——‘你所写的东西！’……‘对你来说，作为一个艺术家，真理已经被展现出来和宣布出来；它作为一件礼物来到你的身边。这样，珍宝，

<sup>①</sup>（俄）萨维里耶夫：《回忆费·米·陀思妥耶夫斯基》，见《残酷的天才》（上），翁文达译，上海译文出版社，1989，第111页。

<sup>②</sup>（美）安德森：《陀思妥耶夫斯基》，马寅卯译，中华书局，2004，第22页。



你的天才，如果忠实于它，你就会成为一个伟大的作家！”陀思妥耶夫斯基接着写道：“我感到我生命中一个庄严的时刻发生了，某种甚至在我最大胆的梦想中都不曾期望的事情（在那些日子里，我是一个疯狂的梦想者）。“哦，我置身于如此伟大的真理中吗？”——在一种忐忑不安的痴迷状态中，我害羞地问自己……我会赢得这种赞扬！……这是我毕生中最激动人心的时刻。”<sup>①</sup>当时，他感到别林斯基等人很是亲切，庆幸自己文学事业上的好运。但是，好景不长，当陀思妥耶夫斯基发表了两篇新作（《双重人格》和《普罗哈尔钦先生》）以后，别林斯基毫不留情地进行了批评，他在《1846年俄国文学一瞥》中指出：“在《穷人》中对于初次练笔是可以原谅的一切缺点，在《双重人格》中却是骇人听闻的缺点。这一切都归结为一点：不善于用过分丰富的天才的力量为自己所酝酿的思想的艺术发展定出一个合理的程度和界限。……在《祖国纪事》第10期上出现陀思妥耶夫斯基君的第三部作品，中篇小说《普罗哈尔钦先生》，这部小说给所有景仰陀思妥耶夫斯基才华的人一个不愉快的惊讶。小说中闪耀着天才的火花，然而这火花在那么浓重的黑暗中闪耀，它的光华使读者毫无所见……”<sup>②</sup>前不久刚刚受到高度赞美的陀思妥耶夫斯基，无法接受这种异常尖锐的批评，前后的这种反差太大了，因而使他不能不怀疑此前的诚意。于是，他与别林斯基、涅克拉索夫等人的友谊结束了，此后他再也没有走进他们的圈子。不过，此时他却走入了另一个圈子。

## B. 彼得拉舍夫斯基小组，流放十年

1846年，陀思妥耶夫斯基结识了米·瓦·彼得拉舍夫斯基<sup>③</sup>，不久就参加了他所领导的小组的活动。

在谈到当时的社会形势时，陀思妥耶夫斯基的朋友亚·彼·米留科夫<sup>④</sup>说：“整个欧洲世界似乎在酝酿着一场普遍的变革。……然而这时俄国依旧处在沉重的停滞的笼罩之下；科学与刊物的出版越来越受到限制；社会生活遭到压制，没有表现出一丝一毫的活力。通过走私的途径，从国外有大量的自由派的著作流入国内，既有学术性著作，又有纯文学著作，尽管都是些阉割过的报纸，上面却不断出现鼓动性的文章。与此同时，在我们国内，科学与文学活动却比从前更加受限制，书报检查

①（俄）陀思妥耶夫斯基：《作家日记》，转引自安德森：《陀思妥耶夫斯基》，马寅卯译，中华书局，2004，第22-23页。

②（俄）别林斯基：《1846年俄国文学一瞥》，转引自《残酷的天才》（上），董文达译，上海译文出版社，1989，第167页注1。

③ 米·瓦·彼得拉舍夫斯基（Михаил Васильевич Петрашевский，1821-1866）俄国革命家，空想社会主义者，法学副博士。彼得拉舍夫斯基派领导人。主张在俄国实行民主政治制度，解放农奴。1849年被判终身苦役。

④ 亚·彼·米留科夫（Александр Петрович Милюков，1817-1897）俄国作家，教育家，文学史家，评论家。著有《俄国诗史纲要》（1848），《古代世界与新世界文学史》（1862，与科斯托马罗夫合著），《俄国诗歌的珍宝》（1874），《文学界的全见与交往》（1890）等。



机关害了极厉害的恐惧书籍症。这一切自然使青年人感到恼火，一方面，他们从国外流传进来的书籍中不仅了解了自由派的思想，而且还了解了社会主义的最极端的纲领；另一方面，他们看到，国内对任何自由思想，哪怕只有一点点，都要进行迫害。”于是，人们在公开场合都非常小心，谨慎言行，但是，他们在私下里则需要交流思想，“这样，在彼得堡，年轻人按思想方式相近而开始逐渐形成一些小组，这些年轻人不久前刚离开高等学校，怀着唯一的目的开始在友人家里聚会，交流信息与传说，交换思想，自由交谈，而不必顾忌旁人的不知廉耻的耳朵和口舌”。<sup>①</sup>

彼得拉舍夫斯基小组是当时彼得堡许多此类小组中的一个，但是它的政治色彩比较浓重，尽管它主要也是讨论问题和交流思想，并没有真正的行动，甚至“组里没有成文的章程，……没有明确的纲领，无论在何种情况下都不能称之为秘密团体”<sup>②</sup>，但它仍然受到沙皇政府的高度重视。“对彼得拉舍夫斯基小组早就在密切注意中，内政部有一个年轻人，假装成同情自由主义思想的青年，打入晚会，积极参加聚会，主动引诱别人发表激进的言论，然后把晚会上说过的话记下来，交给有关方面。”为了调查这个小组，当局甚至“成立了专门的审查委员会，以要塞司令纳博科夫将军为首……”<sup>③</sup>

当时，陀思妥耶夫斯基虽然积极参加小组的活动，但是在思想上并没有全部接受彼得拉舍夫斯基的主张，他同情穷人，反对富人的为富不仁，特别反对俄国的农奴制，因而很容易地接受了空想社会主义的人人平等幸福的“和谐社会”的理想，不过，在实现这一理想的途径和手段问题上，他反对暴力革命，主张以宣传教育的方式实现之。他在参与小组活动的同时，主要精力仍然放在文学创作上。

1849年4月15日，陀思妥耶夫斯基在小组会上朗读了别林斯基致果戈里的那封著名的信，信中那些对农奴制进行猛烈攻击的话使得朗读人和他的听众热血沸腾。沙皇得知后非常震怒，下决心要惩治这个小组的成员。4月22日，沙皇下令逮捕他们，4月23日凌晨，包括陀思妥耶夫斯基在内的33人被捕，所有的书籍和文件全部被查封。5月6日，陀思妥耶夫斯基作为“国事犯”被秘密审讯委员会提审。在审讯中，陀思妥耶夫斯基表现了极为美好的品德：尽力开脱他人而自己尽量承担责任；大无畏地坚持自己的政治理想，阐述空想社会主义之正确，批判政府的书报检查制度之荒谬。最后，33人中的14人被判处枪决，其中包括陀思妥耶夫斯基。但是，12月22日，在行刑前的那一刻，在神父让他们吻了十字架，甚至都换上了有尖顶风帽的白色殓衣时，军官已经发出了装弹药、举枪、瞄准的命令，一个沙皇的侍从武官却纵马来到刑场，递交文件，于是，检察长宣读了沙皇的判决：为死刑犯减刑，免去死刑，改为流放与苦役。沙皇玩弄这一手“假枪决”，是为了用死刑摧毁犯人的意

①（俄）米留科夫：《文学界的会见和交往》，见《残酷的天才》（上），翁文达译，上海译文出版社，1989，第213-214页。

② 同上书，第217-218页。

③ 同上书，第224页。



志，使他们彻底放弃原先的追求。但是，这对陀思妥耶夫斯基来说，并没起到什么作用，他在当晚给哥哥写信时说道：“我的哥哥，我并未感到灰心丧气。生命无处不在。生命在我们自身之中而不是在我们自身之外。在我的旁边还有人们，重要的是，无论多么不幸，都不要绝望，不要倒下——这就是生活的目标，这就是它的目的。我现在认识到了这一点。这种思想已经进入到我的肉体 and 血液之中……生命是一个礼物；生命是幸福，它的每一分钟都可能是永恒的幸福。哥哥，我向你发誓，我不会丧失希望，我将保持我的精神和心灵的纯粹。”<sup>①</sup>

两天后，当他踏上流放之路前，又对哥哥表示在流放结束时要立即开始写作。由此可以看出，陀思妥耶夫斯基的意志是多么顽强！

免去死罪后，陀思妥耶夫斯基被判流放西伯利亚，做4年苦役，然后到军队中无限期地当兵。1849年12月25日，在宪兵押解之下，开始向西伯利亚进发。途中，在托博尔斯克停留时，几位十二月党人的妻子特来探望。这些抛弃舒适生活、伴随自己丈夫来到西伯利亚服刑的、具有崇高的自我牺牲精神的伟大的俄罗斯女性，深深地打动了陀思妥耶夫斯基，他对她们无比敬佩，她们的形象后来出现在他的多部作品中，她们赠送他的《圣经》（其中还藏有一张10卢布的纸币）成了他的终身读物。

他的4年苦役是在当时西伯利亚的军事与民政管理中心——鄂木斯克的苦役监狱度过的。作家彼·库·马尔季扬诺夫（П. К. Мартьянов, 1827 - 1899）在其《世纪的转折时期》一书中说：“这个监狱就是费·米·陀思妥耶夫斯基在《死屋手记》中描写过的那座臭名昭著的监狱。当时里面关着两名彼得拉舍夫斯基分子：费·米·陀思妥耶夫斯基及谢·费·杜罗夫。……这些从前出色的彼得拉舍夫斯基分子那时是一副极其凄惨的景象。身穿普通的囚服——半灰半黑的短上衣，背上有黄色棱形的方块，夏天戴同样半灰半黑的无檐软帽，冬天穿短皮袄，戴耳朵套及手套，还戴着脚镣手铐，每走一步啷当作响。从外表看，他们和其他囚徒毫无区别。只有一点，那就是无论怎样也永远消除不掉的受过教育和有教养的痕迹，使他们与许多囚犯有了差别。”<sup>②</sup> 4年的苦役生活，就是一天天的折磨和无尽的苦难，那些以犯人的痛苦为乐的狱官想把监狱变成囚犯们的坟墓。对于这种非人的生活，陀思妥耶夫斯基以顽强的意志终于熬过来了。这4年他并没有白过，虽然不允许读书，但他却用身心读懂了《死屋》这本书，他不仅亲眼看到了人性之恶，而且也深入思索了人性之恶的后面所隐藏着的东西；特别是他在苦难中对于改善人性的思考，改变了此前他对空想社会主义的信仰，开始探索宗教在改造人性与社会中的作用。

1854年1月底，苦役生活结束，陀思妥耶夫斯基被派往靠近中国新疆的小城塞米帕拉金斯克当兵，而且是无期限的。尽管他还是处在监视之下，但是已经允许他

<sup>①</sup> 转引自（美）安德森：《陀思妥耶夫斯基》，马寅卯译，中华书局，2004，第25页。

<sup>②</sup> （俄）马尔季扬诺夫：《〈世纪的转折时期〉一书节选》，见《残酷的天才》（上），翁文达译，上海译文出版社，1989，第282页。



读书和写作了。幸运的是，此时此地的检察官亚·叶·弗兰盖尔（А. Е. Франгел, 1833—?）是一个具有自由主义倾向又非常善良的人，富有同情心，很有教养。自从在1854年与陀思妥耶夫斯基相识以后，就竭力帮助他，这种友谊一直持续了很长时间。当时，陀思妥耶夫斯基与弗兰盖尔的关系非常密切，几乎每天在兵营里的工作完成之后，他都要到弗兰盖尔的家中来。我们从弗兰盖尔的回忆录中可以了解陀思妥耶夫斯基此时的精神状况。弗兰盖尔在给自己亲属的信中说：“命运驱使我和一个人接近，他无论心地还是资质都是罕见的人物；这个人就是我们不幸的青年作家陀思妥耶夫斯基。我非常感激他，他的话、他的意见和思想将一辈子增强我的力量。我每天和他一起工作，现在我们要翻译黑格尔的哲学和卡鲁斯的《心理学》。他是个极其虔诚的人，身体有病，但意志如铁。”弗兰盖尔对陀思妥耶夫斯基的思想观念有这样的描述：“陀思妥耶夫斯基待人的宽厚简直世间少有。他为人的最丑恶的方面寻找辩解的理由，把一切都归之于人的缺乏教育，归之于人所生活、成长的环境的影响，有时甚至归之于他们的性格和禀赋。‘噢，亲爱的朋友亚历山大·叶果罗维奇，你可要知道，是上帝把他们创造成这样的呀，’他说。一切受命运打击的人，不幸的人，患病的人和贫穷的人他都格外同情。对他有深刻了解的人都知道，他的心地善良是非常突出的。……我也经常和他谈谈政治性的话题。关于他自己的案件，他不知为什么愁闷地闭口不谈，我也没有问他。我只听见他说过，他不喜欢彼得拉舍夫斯基，很不赞同他的意图。他发现，在俄国，政治上的变革暂时还是毫无意义的，还为时过早。至于按西方形式的宪法，在民众尚处于愚昧无知状态的时候，连想想也是可笑的。我有一次从哥本哈根写信给他，俄国还没进步到可以实施宪法的地步，而且很长一个时期内也达不到，倒是需要一个咨议性的缙绅会议。对此，陀思妥耶夫斯基回信说，他在很多地方同意我的意见。”<sup>①</sup> 这些资料说明，此时的陀思妥耶夫斯基虽然仍是专制制度和农奴制的坚决反对者，但是他已经放弃了社会主义的观念，因为他觉得那些思想太脱离俄国的现实了，只是一种不能实现的空想。

为了改善自己的处境，特别是为了能和自己心爱的女人生活在一起，陀思妥耶夫斯基费了九牛二虎之力，才将申诉书呈送到皇帝手上，沙皇在1856年10月批准提升他为准尉，但仍不批准他要求发表作品的请求。1859年3月，陀思妥耶夫斯基被批准退役，同时，允许他居住于国内任何地方，只有彼得堡除外。最重要的是，允许他发表作品。到了这年年底，则允许他到彼得堡居住了。计算起来，他被流放了整整10年。

### C. 重登文坛

还是在当兵期间，陀思妥耶夫斯基已经开始写作了。4年的苦役监狱的生活，为他积累了大量的宝贵素材，这些素材在他进行文学加工以后，成了震撼读者心灵的

<sup>①</sup>（俄）弗兰盖尔：《（回忆陀思妥耶夫斯基在西伯利亚）选》，见《残酷的天才》（上），鲁文共译，上海译文出版社，1989，第299—300页。



《死屋手记》。在此期间，他还创作了短篇小说《小英雄》《舅舅的梦》《斯捷潘奇科沃村》，开始写作长篇小说《被欺凌与被侮辱的》。1857年5月当局恢复他的世袭贵族身份，8月他就发表了《小英雄》。接着，在他退役那年（1859），发表了《舅舅的梦》和《斯捷潘奇科沃村》。此后近10年光景，几乎每一两年就有一部长篇问世：1860年，当局准许他到彼得堡定居，转年他发表了《被侮辱与被损害的》；1862年则有《死屋手记》问世；1864年发表《地下室手记》；1866年，发表《罪与罚》和《赌徒》；1868年，发表《白痴》。这是他创作的高峰期。此后，由于身体和其他原因，创作速度慢下来了，但是，创作更加贴近政治和道德上的现实问题，作品的影响也与过去不同，过去的作品引起争议的很少，几乎是众口一词地赞扬，而70—80年代的重要作品都引起比较大的争议，这就是1873年的《恶魔》和1880年的《卡拉马佐夫兄弟》。这不仅是由于他在世界观和社会观上的变化与成熟，也是由于俄国社会酝酿着重大变革，对《恶魔》等作品的争论正是这种变革在文学上的反映。

在其晚年，他还创办了极其特别的刊物《作家日记》，这个刊物只刊登他本人的政论、短篇小说和随笔。

长期艰苦的流放生活严重地损害了作家的身体健康，不停顿的连续写作更加重了身体的负荷，使他常常处于多病状态；多愁善感、情绪不稳定、爱情生活不顺遂（直到晚年才获得幸福的婚姻），极大地影响了他的心理健康。陀思妥耶夫斯基以顽强的意志与病魔搏斗，在任何情况下都坚持进行写作。以他的身体状况，能够写出那么大量的优秀作品、传世之作，简直是个奇迹！

1881年1月底，陀思妥耶夫斯基因为继承权问题与他最喜欢的妹妹发生了争吵，使他几天里都激动不安。“1月25日，陀思妥耶夫斯基写作时笔筒掉在地板上，滚到书架下面去了，为了拾笔筒，他把书架挪动了一下。书架很重，陀思妥耶夫斯基不得不使劲用力，结果肺动脉突然破裂。”<sup>①</sup>两天后大出血。1月28日，“他请求随意翻开那本从流放地带回的福音书，朗读打开的页面最上面的几行，每逢祸患临头，他都是这样做的。安娜·格里戈里耶芙娜依照他的吩咐，大声朗读《马太福音》第三章第二面：‘但是耶稣回答他说，不要阻拦我，因为这是伟大的真理，我们必须遵行。’‘听见没有，’陀思妥耶夫斯基说，‘不要阻拦我，这意味着我要死了。’”<sup>②</sup>当天晚上，他与世长辞。

数万人参加了陀思妥耶夫斯基的葬礼，沉痛悼念这位伟大的人道主义作家。与他友情甚笃的哲学家弗·索洛维约夫（В. Соловьёв，1853—1900）说：“俄罗斯不只失去了一位作家，她失去的是她的精神领袖。”索洛维约夫这样表达他的期望：“当我们在对他的热爱中团结起来时，让我们尽我们所能去注意：这种爱也能够有助于我们的和解。只有那时，我们才能够给俄罗斯人民的领袖某种东西来回报他的著作

<sup>①</sup>（美）斯洛尼姆：《陀思妥耶夫斯基的三次爱情》，吴兴勇译，广西师范大学出版社，2003，第290页译注。

<sup>②</sup> 同上书，第290页。



和他的伟大的苦难。”<sup>①</sup>

## 二、人道主义思想

陀思妥耶夫斯基是一个伟大的人道主义者，这已由他的生命和生命的凝聚物——作品所证实。然而，他不是—一个普通的人道主义者，他的人道主义思想包含着非常深刻的理念，渗透着他对于人和人性的深思。他的人道主义思想在俄罗斯的人道主义思想史上占有重要的地位，对于同时代的和后来的人道主义思想具有巨大的影响，这种影响甚至延续到现在。

在谈到陀思妥耶夫斯基的基本理念时，他的好友、哲学家弗·索洛维约夫说：“他所爱的首先是人类活生生的无处不在的灵魂，他所信仰的是，我们都是上帝的人类，他相信的是人类灵魂的无限力量，这个力量将战胜一切外在的暴力和一切内在的堕落。他在自己的心里接受了生命中的全部的仇恨、生命的全部重负和卑鄙，并用无限的爱战胜了这一切，陀思妥耶夫斯基在所有的作品里都预言了这个胜利。在灵魂里他看到了能够冲破人的任何无能的神性力量，因此，他认识的是上帝和神人。上帝和基督的现实对他来说就在内在的爱和宽恕一切之中，他把这个宽恕一切的天赐力量当作在人间外在地实现真理的王国的基础来宣传，他一生都在等待这个王国，一生都在追求这个王国。”<sup>②</sup>正是基于这种认识，索洛维约夫把陀思妥耶夫斯基看作是神秘主义者、人道主义者和自然主义者。应该说，索洛维约夫是以自己的宗教哲学观点来解读陀思妥耶夫斯基的作品的，在他看来，后者的人道主义是一种以基督信仰为基础的宗教人道主义。当然，也有一些学者并不这样同意这种看法，甚至认为陀思妥耶夫斯基是一个无神论者（例如安德森）。这种分歧与陀思妥耶夫斯基本人思想中的矛盾有关，他经常处于这种相互矛盾的思想冲突的苦恼之中，所以，不能简单地断定他是一个无神论者，或者相反。但是，在最终的意义上说，索洛维约夫的概括还是站得住的，因为对于上帝的怀疑在他的思想中并不占主导地位。对此，我们在后面将有所论述。

### A. “穷人”的尊严

陀思妥耶夫斯基第一篇成名作是《穷人》，书中的主人公是穷人；接着，在《被欺凌与被侮辱的》中的主人公也是穷人，穷人即被欺凌与被侮辱的人；接着，在《死屋手记》中，主人公是更穷的人，在监狱中的犯人；接着，在《罪与罚》中，主人公还是穷人……在他的书中，富人如果是主要角色的话，那么，他常常是坏人（当然也有好人），压迫者、剥削者，为富不仁，贪婪无耻，流氓成性……而穷人则多是好人（当然也有坏人），善良、道德高尚、勤劳刻苦、热爱上帝、同情他人……

<sup>①</sup> 转引自（美）安德森：《陀思妥耶夫斯基》，马爱驹译，中华书局，2004，第35页。

<sup>②</sup> （俄）索洛维约夫：《纪念陀思妥耶夫斯基》，见方珊等编选《觉醒救个性》，山东友谊出版社，2005，第183-184页。



这些作品可以说就是一幅幅富人欺凌穷人、剥夺穷人、践踏穷人、侮辱穷人和穷人与富人抗争的画卷。这些画卷不仅现实地描绘了人吃人的社会，而且细致入微地揭示了不同地位、不同境况、不同命运的各种人物的内在心理及其变化，从而把导致穷富分野的诸种复杂因素充分地暴露出来，使读者对社会不公现象有了深层次的了解。

陀思妥耶夫斯基的人道主义情怀，最充分地表现在他在作品中对穷人的同情和理解。他不仅描写了他们的贫困和痛苦，而且阐述了他们所以贫困的各种客观原因和主观因素。总起来说，他们的贫困是由于客观原因造成的，无论是《穷人》中的九等文官杰渥式庚和瓦莲娜，还是《被欺凌与被侮辱的》中的伊赫缅涅夫及其女儿娜塔莎、作家伊凡·彼得罗维奇和他所救助的孤女涅莉，还是《死屋手记》里的“我”和许多犯人，还是《罪与罚》中的失业的小公务员马尔美拉陀夫一家（特别是他的女儿索尼娅）、失学的大学生拉欺柯尔尼科夫一家（特别是他的妹妹杜妮娅），还是《白痴》中的梅思金公爵和娜斯泰谢，等等，都是由于社会和家庭的原因使他们陷入极端的贫困和痛苦之中，而这些客观因素又是他们所绝对无法改变的，他们的命运就是如此。因而，对于他们来说，“贫穷不是罪恶”。<sup>①</sup>

是的，贫穷不是罪恶，但是，由贫穷所引发的许许多多痛苦却要由穷人来承担。这是社会不公的最明显的表现。这种痛苦常常是由于人的最低需求得不到保障而产生的，由于贫穷，他们的生存受到威胁，这已是人的需求的底线。多少人由于这个底线需求得不到满足而冻饿而死，或者干出法律所不允许的事情，或者出卖自己的人格和贞操，这些并不是他们心甘情愿之所为，而是为生存所迫。但是，社会不为此承担任何责任，而要对此进行惩罚。这是社会不公的进一步表现。这种社会不公将把穷人的一生毁掉，这是社会黑暗的最有力的证明。据此，陀思妥耶夫斯基大声责问：这是谁之罪？他在《死屋手记》里说：“这些人都是一些不平凡的人，他们也许是我国人民中最有才华、最强有力的人。然而，他们那强大的力量白白地被毁灭掉了，被疯狂地、非法地、无可挽回地毁灭了。这是谁的过错呢？”<sup>②</sup> 在陀思妥耶夫斯基的作品中，描述任何一个故事总是要把它放到大环境中去，而对大环境的刻画实际上是他对造成人间的贫穷、痛苦和罪恶的社会的控诉：“这是一个阴森可怖的故事，在彼得堡阴沉的天空下，在这座大城市的那些黑暗、隐蔽的陋巷里，在那令人眼花缭乱、熙熙攘攘的人世间，在那愚钝和利己主义、种种利害冲突、令人沮丧的荒淫无耻和种种隐秘的罪行中间，在毫无意义的反常生活构成的整个这种地狱般的环境里，像这种阴森可怖、使人肝肠欲断的故事，是那么经常地甚至可以说是神秘地在进行着……”<sup>③</sup> 在这样的社会里，人们的生存被忽视，人们的人格被践踏，人们

①（俄）陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，朱海观、王汶译，人民文学出版社，1991，第16页。

②（俄）陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，曹宪溥、王健夫译，人民文学出版社1997，第378-379页。

③（俄）陀思妥耶夫斯基：《被欺凌与被侮辱的》，南江译，人民文学出版社，1993，第230页。



的精神被腐蚀，人们的思想被毒化，于是，罪恶接踵而来；于是，也就有了陀思妥耶夫斯基笔下的这些悲惨故事。

在这里需要强调的是，陀思妥耶夫斯基作品中的这些主人公尽管受尽了欺凌与侮辱，在精神和肉体上承受了许许多多的痛苦，但是他们仍然保持着做人的尊严。不论是《穷人》中的瓦莲娜和杰渥式庚，不论是《被欺凌与被侮辱的》中的娜塔莎和涅莉，不论是《罪与罚》中的杜尼娅和索尼娅……都是承受着极大痛苦但又是极为坚强而自尊的人。《穷人》中那个贫穷而又年老的九等方官杰渥式庚在结识了瓦莲娜以后，自我意识觉醒了，明确地意识到：“在心灵和思想上我是一个人！”<sup>①</sup>《被欺凌与被侮辱的》中那个倔强不屈的小女孩涅莉牢记母亲去世前对她说的话：“要做一个穷人，涅莉，我死了以后，不管什么人说什么话，你都不要听。别去求任何人；你就一个人过，做个穷人，去找活儿干，要是找不到活儿，就去讨饭，别去求他们。”还说：“穷，不是罪过；富，而且欺负别人，这才是罪过。”<sup>②</sup>她（他）们不仅自尊，而且非常善良地尊重他人，她（他）们相信，“一个最受压、最卑微的人也是一个人，而且是咱们的兄弟！”<sup>③</sup>她（他）们的精神无比高尚，既自尊又可为他人而牺牲自己，在《罪与罚》中，当拉斯柯尼科夫谈到他的妹妹时说：“她宁可光吃黑面包喝白开水，也不会出卖自己的灵魂，她不会用她的精神上的自由去换取舒适……她宁可去给美国的农场主当黑奴，或者在波罗的海东岸的日耳曼人那里做一名拉脱维来的农奴，也不愿使她的灵魂和道德堕落，为了一己的私利而永远委身于一个她既不尊敬而又跟她丝毫合不来的人！即使卢仁先生是纯金打的，或者是一整块金刚钻做的，她也不会去做卢仁先生的合法的姘妇！……为了她自己，为了她自己的舒适，甚至为了使她自己免于死亡，她决不会出卖自己，但是现在为了别人她出卖了自己！……为了哥哥，为了母亲，她可以出卖自己！”<sup>④</sup>这是一个多么高贵的妇女啊！在陀思妥耶夫斯基的作品中，不少穷困的妇女都具有这样高贵的品格，她们身上体现的是对人的价值的尊重。对这种精神境界的揭示，是陀思妥耶夫斯基作品的人道主义的突出表现。有的学者对此做了这样的评价：“（《穷人》的）主人公杰渥式庚的呼叫‘在心灵上和思想上我是一个人！’这一句话是响彻着俄国文学的人道主义的新的宣言。因为在《穷人》之前，俄国小人物往往只是悲悯、同情的对象；而在陀思妥耶夫斯基这里，他们才成长为具有强烈的人的自尊自觉、人的自我意识感的人物，成长为精神世界异常优美的人物。正是在这一点上，陀思妥耶夫斯基超越了果戈里。”<sup>⑤</sup>

①（俄）陀思妥耶夫斯基：《穷人》，周朴之译，《白夜》（陀思妥耶夫斯基文集），上海译文出版社，2004年，第83页。

②（俄）陀思妥耶夫斯基：《被欺凌与被侮辱的》，南江译，人民文学出版社，1993，第422-423页。

③ 同上书，第36页。

④（俄）陀思妥耶夫斯基：《被欺凌与被侮辱的》，南江译，人民文学出版社，1993，第56-57页。

⑤ 李春林：《复调世界——陀思妥耶夫斯基其人其事》，安徽文艺出版社，1999，第59页。



为穷人呐喊，也就是对社会和恶势力的抗议，也就是要把统治集团竭力要掩盖的东西揭示出来，因而必然激起统治集团及其御用文人的恼怒。陀思妥耶夫斯基在其小说《穷人》的开头，特意借用当时俄国的作家和音乐评论家符·费·奥托耶夫斯基（Ф. Ф. Отоевский，1804—1869）的小说《活尸》中的一段话来剖析统治者的心态：“咳，这帮小说家呀！他们总不肯写点令人赏心悦目、得益匪浅的作品，却爱把地底下埋藏着的东西翻将出来！……我早该禁止他们写！哼，这还成什么体统：读了这些东西，不由自主地要思考，——于是各式各样的念头纷至沓来。我一定要禁止他们写作，干脆完全禁止他们写作。”陀思妥耶夫斯基在写穷人悲惨生活的小说开端写上这些话，既是揭露统治者害怕事实的丑恶嘴脸（他们以为，只要剥夺老百姓的知情权，让他们什么也不知道，就会天下太平，其实这是愚蠢之极，老百姓一旦知道了真相，就会彻底丧失对统治者的信任），又是表明自己的意志和决心：我就是要把“地底下埋藏着的东西翻将出来”，让它见一见天日，让全国甚至全世界都知道穷人过的是什么日子，他们受到怎样不公正和不人道的待遇，他们的苦难是多么深重。这突出体现了陀思妥耶夫斯基作为一个作家的良心。

## B. 人性的探索

陀思妥耶夫斯基不仅要把地底下的东西翻将出来，而且要把人的心灵深处的东西翻将出来，这集中表现为他对人性的探索。

人类社会所存在的苦难使陀思妥耶夫斯基极为震撼，积多年之经验，他知道这些苦难主要是由于形形色色的罪恶造成的。应该说，这种看法不会引起分歧，当时或以前许多作家、思想家都会承认这个意见。但是，对于罪恶是怎么造成的，即人为什么犯罪的问题，则有许多不同的看法。一些人认为，这是由于社会环境造成的；另一些人则认为这是由于某些人的天性使然，即这些人生来就是恶人，像是魔鬼一样；还有的人认为，这是由于人性之恶的方面之膨胀，以致压倒了人性之善的方面，从而走向犯罪的深渊。总起来说，陀思妥耶夫斯基主张最后这种观点，反对对此问题的简单化处理。他深入人的心灵深处，对于许多案例进行细致的心理分析（他的主要作品几乎都有重要的案例），并且还有深刻的理论探讨，这就使他的作品成为研究人性的哲理小说。

在这个问题上，他坚决反对“社会环境决定论”。虽然他并不否认社会环境对于一个人的重要影响，但是他认为人性也是决不能忽视的重要因素。他与“性善论”者不同，认为人心就有向善的方面，决不能不从人性方面考虑恶的起源问题。在《罪与罚》一书中，当检察官波尔费利和法学大学生拉祖米欣讨论“社会主义者”关于犯罪问题的观点时，针对他们的“犯罪是对社会制度不正常的抗议”理论，拉祖米欣说：“他们把一切都归之于‘环境的影响’，——此外就再没有别的了！……从这单直接得出：如果把社会正常地组织起来，一切犯罪行为就会立刻消失，因为再也没有什么可抗议的了，大家转眼之间就都成了正人君子。”在他们那里，天性是不被考虑在内的。天性是被排除的，天性是不应该存在的！他们不承认，只要人类一



直沿着活生生的历史道路发展下去，最后自然而然会组成一个正常的社会；相反，他们认为，由一种数学头脑设计出来的社会制度，立刻会把全人类都组织起来，使他们刹那间变成无罪的正人君子，而且这先于任何活生生的历史道路！”拉祖米欣把“社会主义者”这种理论归结为对犯罪行为的逻辑分析，他认为：“单凭逻辑是不能超越天性的。”<sup>①</sup>那种“社会环境决定论”靠逻辑进行推论而得出结论，恰恰忽视了现实生活中的犯罪事实的复杂性，忽视了人的天性在犯罪事实中的作用。

拉祖米欣的观点也就是陀思妥耶夫斯基的观点。他在自己的作品中塑造了不少恶人的形象，《被欺凌与被侮辱的》中的瓦尔科夫斯基公爵，《死屋手记》中的刑吏热列比亚特尼科夫、囚犯卡津和贵族出身的囚犯A，《罪与罚》中的卢仁和斯维里加诺夫，《白痴》中的罗果静，《群魔》中的斯塔夫罗金，《卡拉马佐夫兄弟》中的老卡拉马佐夫，等等。这些人不仅把自己的快乐建筑在他人痛苦的基础上，而且甚至以制造他人的痛苦为乐。那个瓦尔科夫斯基公爵为他的罪恶捏造了一连串的“依据”：一是“自我中心论”，他居然宣布“一切都是为了我，整个世界都是为我创造的”。所以他可以为所欲为，因为“我早就摆脱了一切羁绊乃至一切责任，只有在这些责任能给我带来某种好处的时候我才愿意承担”。二是美德即利己，美德即舒适。他说：“人类一切美德的基础乃是极端的利己主义，……一件事越是德性高超，其中的利己主义也就越多。爱你自己——这是我承认的唯一准则。”因此，“从来也没有什么事使我感到于心有愧。只要我过得舒服，我什么都能同意，像我这样的人多不胜数，我们也的确过得很舒服。……我们永远会浮在最上层”。他们过着罪恶的生活，却毫无罪恶感，却心安理得，就是因为他们认为“道德其实跟舒适并没有什么区别，也就是说，发明道德的唯一目的，就是追求舒适。三是理想无用论。在他看来，理想是空幻的，只有现实的快乐才是美好的。他说：“生活中还有那么多美好的东西！我喜欢名望、官衔和高楼大厦；喜欢在打牌的时候下很大的赌注。然而主要的，主要的却是女人……各种各样的女人”，那么，理想还有什么用呢？“我没有理想，也不想有理想，我从来也没有感到需要理想。没有理想照样能在世上逍遥自在生活。”<sup>②</sup>他的这套人生哲学实际上也就是陀思妥耶夫斯基其他作品中的恶人的人生哲学，只是他们各自的罪恶各不相同罢了。比如，《死屋手记》中的那个刑吏“把行刑当作一种享乐，发明创造出了各种惨无人道的用刑方法，以使他的精神振奋，使他极度空虚的灵魂得到满足”。他甚至向犯人们叫嚣：“我就是沙皇，我就是上帝！”<sup>③</sup>那个老卡拉马佐夫荒淫无耻，贪婪自私，冷酷暴戾，两次结婚都既是为了谋取人家财产，又是为了猎取女色；他完全不顾孩子死活，任凭他们由命运支配；他甚至奸污疯女丽莎。他的行为不仅为世人所不齿，而且遭到孩子们的极端憎恶……

<sup>①</sup>（俄）陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，朱海观、王汶译，人民文学出版社，1991，第337-339页。

<sup>②</sup>（俄）陀思妥耶夫斯基：《被欺凌与被侮辱的》，南江译，人民文学出版社，1993，第340-347页。

<sup>③</sup>（俄）陀思妥耶夫斯基：《死屋手记》，曹克博、王健夫译，人民文学出版社1997，第240页。



在陀思妥耶夫斯基看来，这些恶人的形成，当然有环境的影响，但是，不能把一切责任都推给环境。事实上每个人的心中都有向善的因素，这也正是现实中恶之不可避免的原因，也是人之原罪的根据。因而也就不能期望建立一个合理化的社会就能杜绝犯罪。他说：“毫无疑问，人类的灵魂深处就隐藏着恶……无论在哪一种社会制度之下，恶是不可避免的，人类的灵魂仍然是不正常状态和罪过的发源地。”<sup>①</sup>因而，对于现实生活中的罪恶和“恶人”，既不能用“环境决定论”为之减轻罪责，似乎一切都是由环境决定的，所有罪恶都可以从环境中得到理解，个人不承担什么责任；也不能不加分析地诉诸于惩罚，而不去对恶人进行拯救。陀思妥耶夫斯基主张，要对恶人的心理进行分析，加以理解，从而抓住他们犯罪和作恶的心灵动因，用人之爱去化解他们心中之恶，使之幡然悔改，重新做人。他相信：“人是能够变得美好而幸福的，而且绝不会失掉在世上生存的能力。”<sup>②</sup>所以如此，乃是由于任何一个人的心灵中都存有善良之根，恶人只是让罪恶的因素在自己的心灵中恶性膨胀，从而淹没了善良之根，只要能够用爱化解那些罪恶因素，就会使他们放下屠刀，告别罪恶。在他的作品中，那些“恶人”虽然作恶多端，罪行累累，但是，他们即使在幡然悔改之前，也常常有良心发现的短暂时刻，证明其善根未泯。那个灵魂异常丑恶的老卡拉马佐夫在遇到后来成为他的第二个妻子的索菲娅时，“她的天真无邪的态度使他这个以前只知罪恶地玩赏女性美的好色之徒为之惊愕不止”。他后来虽然是“无耻地、怪模怪样地嘻笑着”，但是仍然说出一句触及灵魂的话：“这双天真无邪的眼睛当时在我心灵上像剃刀似的划了一刀。”<sup>③</sup>在《罪与罚》中，大学生拉斯柯尼科夫在杀死贪婪恶毒的放高利贷的老太婆以后，虽然在理性上有一套理论（“从一方面说，那个老太婆又愚蠢、又无用、微不足道、心狠手毒、衰老多病，不但对谁都没有用，相反，对大家都有害”；“从另一方面说，年轻的新生力量由于得不到支持而白白地毁灭掉。这种情况何止千千万万……用老太婆……的钱，可以举办和整顿成百上千件好事和创举！可以使成百也许使成千上万的人走上光明大道；可以把几十户人家从贫穷、破败、毁灭、堕落和花柳病医院里拯救出来——这一切用她的钱都可以办到。杀死她，拿走她的钱，然后借助她的钱使你自己为全人类和公众的事业服务”<sup>④</sup>）在支持他，使他觉得心安理得。但是，实际上，由于他毁灭了一个人的生命，无论多少理由也不能使他平静，使他无时不在罪恶感中煎熬，以至他对心爱的姑娘索尼娅说：“我杀死的是我自己，而不是老太婆！我一下子就把自己毁了，永远地毁了。”<sup>⑤</sup>最后，他在索尼娅的帮助下，决心以苦难来赎罪。陀思妥耶夫斯基无限

① 《陀思妥耶夫斯基散文选》，百花文艺出版社，1997，第167页。

② （俄）陀思妥耶夫斯基：《一个荒唐人的梦》，见《陀思妥耶夫斯基中短篇小说选》，人民文学出版社，1997，第658页。

③ （俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（上），耿济之译，人民文学出版社，1991，第13页。

④ （俄）陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，朱海观、王汶译，人民文学出版社，1991，第85-86页。

⑤ 同上书，第558页。



欣慰地写道：“爱，使他们复活了，一个人的心里装着滋润另一个的心田的取之不尽的生命的源泉。他们决定等待和忍耐，他们还得等待7年（按：拉斯柯尼科夫被判7年徒刑）；在这以前，将要受到多少难以忍受的苦难，享受多少无限的幸福啊！但是，他已经复活了……他那已经复活的整个身心完全感觉到了这一点。”<sup>①</sup> 拉斯柯尼科夫的善良之心已经完全战胜了罪恶之心。这就是“复活”的含义。在这里，陀思妥耶夫斯基是从基督教人道主义出发来思考问题的：人即是上帝按照自己的样子创造的，人就必然包含有上帝的神性，这就是人的善良之心。人只要具有善良之心，就能与上帝融为一体，所以，上帝就在我们的心中。我们对于任何人，包括“善人”和“恶人”，都要从这个基本点上去认识，去理解，这样，那些“恶人”“罪人”就不仅是罪人，而且也是我们应该给予关怀的“不幸之人”。<sup>②</sup>

由此可见，在陀思妥耶夫斯基看来，人的灵魂既隐藏着恶，也蕴涵着善，因而人性是一个极为复杂的东西。《白痴》中的梅什金公爵用人的思想的复杂性来说明这一问题：“两个想法（指对同一事物的正反两种想法）同时产生，这是常有的。在我身上就不断出现。……有时候我甚至以为人人都这样，以致我开始对自己采取默许的态度，因为这种双重思想极难克服，我有体会。天知道它们是怎样来到头脑里，怎样萌生的。”接着，列别杰夫对他说：“……您能看到人的内心深处。嘴上说的也罢，实际做的也罢，谎话也罢，实话也罢——在我身上全都糅合在一块儿，而且是完全真诚的。实话和行动表现为我的真诚忏悔，……而空话和谎言表现为一种可恶透顶（而且始终存在）的念头”。<sup>③</sup> 对一个具体的人来说，在其生活中是善的本性压过了恶的本性，还是恶的本性压过了善的本性，决定了此人在世界上行动的性质。不过，这里有一个使陀思妥耶夫斯基长期感到困惑的问题，即人之善的本性本自上帝，那么，人之恶的本性又来自何处呢？如果只说人有以恶为乐的天性，那还是一个神秘的答案，等于什么也没有说。陀思妥耶夫斯基苦苦地思索这个问题，最终找到了自己的回答，而且往往是令人非常意外甚至惊讶的回答：人的自由！自由本是好东西，正因为人有了自由，所以人才能区别于动物以及其他事物，才能具有创造性，才能活动于广袤辽阔的空间，也才能从事精神生产；但是，正如世上一切事物一样，没有绝对好的东西，自由也是如此，它也包含着危险的因素，因为自由就意味着人的选择的自主性，意味着突破限制，而自主性和突破限制，都是从自我的爱好出发的。在这种情况下，人们很少去考虑他人，考虑社会，考虑上帝，于是，就会像伊凡·卡拉马佐夫所说的那样：“一切都可以做！”在这个时候，人就既可能为善，也可能作恶。当然，如果人只是理性的，那么，为恶的可能性就小得多，但是，人又有非理性的方面，如果一个人非理性地对待自由的话，那么，为恶的可能性就

①（俄）陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，朱海观、王汶译，人民文学出版社，1991，第727-728页。

②（俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（下），耿济之译，人民文学出版社，1991，第769页。

③（俄）陀思妥耶夫斯基：《白痴》，荣如德译，上海译文出版社，1991，第285-286页。



大大地增加了。《卡拉马佐夫兄弟》对此的描述可谓是淋漓尽致，当阿辽沙对丽莎说“人有些时候是爱犯罪的”时，丽莎立即高兴地附和说：“对呀，对呀，您说出了我的意思，爱的，大家都爱，什么时候都爱，并不是‘有些时候’。告诉您，大家就仿佛什么时候约定好了说谎，于是从那时候起大家就说起谎来。大家全说他们憎恶坏事，暗地里却都爱它。”<sup>①</sup>可见，人们“自由地”选择自己的生活道路，他如果为恶的话，那是与他们的快乐与爱好相关；由于自己的快乐与爱好而去作恶，那又与人的非理性相关。阿辽沙选择上帝，伊凡怀疑上帝，老卡拉马佐夫不要上帝，这都是他们个人的自由选择，但是，其结果是大不相同的，其结果之不同则是由于自由选择时的指导原则有着根本的差异。

陀思妥耶夫斯基这样深入地剖析人的自由，并不等于说他讨厌自由。不，他是非常珍视自由的。他在许多作品中揭露人世之苦难时都把“人无自由”当作重要内容，并把争取自由当作争取人的幸福的根本标志。在他看来，失去自由也就失去了做人的根本，一个奴隶无异于一个被奴役的牛马。所以，别尔嘉耶夫说：“关于人，陀思妥耶夫斯基有很高的理想，他为人辩护，为人的个性辩护。在上帝面前他要保护人，他的人类学在基督教中是新的语言。他是人的自由的最热情而激烈的保卫者。只有人类思想史知道他是如何保卫人的自由的。”<sup>②</sup>但是，他也在许多作品中反对个人的绝对自由，反对对个人的绝对肯定。他认为，那些恶人、罪人，虽然是“不幸之人”，但是，他们是没有道德、没有信仰、没有良心、损人利己、鬼迷心窍的人，是危害社会、给他人制造痛苦的人，自然应当受到谴责和惩罚。他们之所以走到这一步，就是因为滥用了自己的自由。滥用自由，其实质就是自我的绝对肯定，就是自我崇拜。《少年》中的主人公不是说吗：“个人的自由，也就是我自身的自由，应该放在首要的地位。”<sup>③</sup>“地下室人”也说：“我维护……自己的任性，主张在需要时我能确保随心所欲地使性子。”还为这种任性提供理论根据：“人（不管何时何地，也不管他是谁）喜欢照他所愿意的那样，而完全不是按理智和利益驱使他的那样去行动……自己本身的、随心所欲的和自由的意愿，自己本身的即便是最野蛮的任性，自己本身的、有时甚至是被激怒到发狂的幻想，——这一切便是那最容易被遗漏的、最为有利的利益，……人只需要独立的意愿，不管这种独立的价值如何，也不管它会导致什么。”<sup>④</sup>事实上，他们这样“任性”的结果，只能是恶的生成和发展。对此，别尔嘉耶夫也有恰当的评价，他说：陀思妥耶夫斯基“也揭示了人类自我肯定、不信宗教和空泛的自由之命中注定的结果。在陀思妥耶夫斯基那里，当人走向人的崇拜，走向自我崇拜时，同情心和人性就转化为残忍性和非人性”。<sup>⑤</sup>别尔嘉耶夫这些话准确地概括了陀思妥耶夫斯基对人道主义思想的深刻认识，陀思妥耶夫斯基天

①（俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（下），耿济之译，人民文学出版社，1991，第880页。

②（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第90页。

③（俄）陀思妥耶夫斯基：《少年》，张沈愚译，海天出版社，2002，第58页。

④（俄）陀思妥耶夫斯基：《地下室手记》，商务印书馆，1995，第49页。

⑤（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第90页。



才地洞察到西欧文艺复兴时期兴起的启蒙—理性人道主义（即世俗的人道主义）思潮的内在矛盾及其不可避免的演变，从而看到了这种人道主义思想的局限性：由于它是针对教会的，是对上帝专制的反叛，是要瓦解对上帝的崇拜，因而造成了一种理论与情感上的反弹——由上帝崇拜走向自我崇拜，“它的最高成就就是人的崇拜”。<sup>①</sup>陀思妥耶夫斯基的作品表明他的一个重要思想：这种人道主义最终将走向反面，成为反人道主义。这具体体现为人性的变化，体现为人对自由的态度上的巨大变化。《卡拉马佐夫兄弟》中的“宗教大法官”一章最鲜明地体现了这种历史与思想的逻辑。这是伊凡对阿辽沙讲的一个故事：在某个地方，宗教大法官假借上帝和耶稣的名义进行专制统治。当耶稣到来时，群众向他致礼并且哭诉他们生活之不自由，希望他能解救他们。宗教大法官知道后，却命令士兵将耶稣抓了起来，投入监狱。夜晚，宗教大法官到监狱里向耶稣讲了一通自己进行专制统治的合理性的道理。他说，上帝赋与人们自由，让人们在自由的基础上信仰上帝，是犯了大错。因为“人类生来就比你们想象的要软弱而且低贱”<sup>②</sup>，根本就不配享有自由，“他们由于平庸无知和天生的粗野不驯，根本不能理解它，还对它满心畏惧，——因为从来对于人类和人类社会来说，再没有比自由更难忍受的东西了！”<sup>③</sup>为什么呢？因为自由就是要自我选择，而这令他们不知所措。他们从来没有离开过上帝，现在让他们独立地进行选择，他们哪有那个能力？他们根本不知道如何在现实生活中进行合理的选择，一选择就错，就互相冲突，就酿成灾难，甚至连饭都没的吃。结果，自由成了他们最大的负担。这时“人们深切关心的是寻找一个对象，以便把随自己这个可怜的生物与生俱来的一份自由赶快交付给他”。在他们由于自由而陷于无能无助的时候，宗教大法官出现了。于是，人们好像遇到了大救星。宗教大法官说：“他们对我们惊叹，把我们看作神，因为我们作为他们的领袖，竟甘愿把他们所惧怕的自由承担下来而统治着他们，——因为他们到后来觉得做自由人真是太可怕了！”大法官得意地说：“我们改正了你的事业，把它建立在奇迹、神秘和权威的上边，人们很喜欢，因为他们又像羊群一般被人带领着，从他们的心上卸去了十分可怕的赐予。”他吹嘘说这才是对芸芸众生的真正的爱，它比耶稣答应的“未来天国的面包”要现实得多。这样，宗教大法官攫取了人们的自由，为自己树起了绝对的权威；他使人们失去了自由，但是，据说却使他们获得了“平静而温顺的幸福，软弱无力的生物的幸福”，——至少获得了赖以生存的面包。然而，失去自由的生活必然是受到强制的生活，宗教大法官的强制无所不在：他强迫他们劳动，“允许或禁止他们同妻子和情妇同居，生孩子或不生孩子，——全看他们听话不听话”。甚至连他们的思想和灵魂也都交由宗教大法官管理：“压在他们良心上的一切最苦恼的秘密，一切一切，他们都将交给我们，由我们加以解决。”于是，宗教大法官便“承受了罗马和恺撒的宝剑”，

①（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第90页。

②（俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（上），耿济之译，人民文学出版社，1991，第383页。

③ 同上书，第379页。



成为既“占有他们的良心”又“握有他们的面包”的“地上的王，唯一的王”。他自认为自己的专制统治是异常巩固的，即使今天许多人向耶稣顶礼膜拜，但是，宗教大法官对耶稣说：“明天你就可以看到这个驯顺的羊群在我一挥手下，会纷纷跑来把炙热的柴火加到你的火堆上面，我将在这上面把你烧死，因为你跑来妨碍我们，因为最应该受我们火刑的就是你。”当伊凡讲完这个故事以后，阿辽沙一针见血的指出：“这就是他们（按：指宗教大法官）的理想，并没有什么神秘和崇高的忧虑。……就像是未来的农奴制度那样，而由他们来充当地主，……这就是他们向往的一切。也许他们对上帝也并不信仰。”<sup>①</sup>

宗教大法官的故事寓意深刻，陀思妥耶夫斯基在这个故事里所传达的思想非常明确：自由本是人与生俱来的天性与权利，尊重人的自由是人道主义的应有之义。但是，不应将个人的自由绝对化；如果将之绝对化，脱离了上帝的约束，脱离了“爱上帝、爱邻人”的戒律，便会走向反面：每个人都要自己的绝对自由，“任性”，就必然会争斗不已，一片混乱，最后只得把自己的自由交给统治者，以便维持自己的生存。于是，原先的上帝崇拜现在变成了统治者崇拜，丧失了自由的人们只得服从统治者的高压和专制统治，甚至连房事与生不生小孩都要听从统治者的命令。这样，每个人的自由的丧失成就了统治者个人自由的膨胀，个人绝对自由的丧失完成了统治者个人自由的绝对化，于是人道主义就走向了反人道主义。正因为此，别尔嘉耶夫评论说，陀思妥耶夫斯基“反对对人的本质的乐观主义认识，他转向了‘实际生活的现实主义’，而且不是那种肤浅的现实主义，而是深刻的、揭示了人的本质深处的全部矛盾的现实主义”。以自己的作品“郑重地宣告了人道主义王国的终结”。<sup>②</sup>当然，这里所说的人道主义是特指西方的启蒙—理性人道主义，而不是泛指一般的人道主义。

陀思妥耶夫斯基关于启蒙—理性人道主义发展的辩证法的揭示，在人道主义思想史上是一个重大的贡献，它为后来的俄罗斯哲学家所关注，他们继承了陀思妥耶夫斯基的基本思想，并从理论上加以深化，成为俄罗斯人道主义思想的重要组成部分。

### C. 以暴易不了暴

暴力问题，从来就是人道主义思想所特别关注的重大问题之一。一般说来，人道主义者都认为暴力是恶，但是，细究起来，还不那么简单。那些为了善的目的而施行的暴力，比如，为了推翻旧的社会制度而进行的暴力革命，是恶还是善？为了实现美好的理想而使用的暴力手段，是恶还是善？那些为了惩罚罪犯而施行的暴力行为，是恶还是善？甚至那些为了惩治恶人而采用的暴力行为，是恶还是善？……这些问题都是非常现实的，在19世纪下半叶的俄国更是人们面临的迫切问题。作为

<sup>①</sup>（俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（上），耿济之译，人民文学出版社，1991，第380-389页。

<sup>②</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第90页。



人道主义者的陀思妥耶夫斯基当然也非常关切这个问题，他用自己的文学作品艺术地回答了它，我们只要认真地阅读他的《罪与罚》《卡拉马佐夫兄弟》和《群魔》，就可找到非常明确的答案。

陀思妥耶夫斯基对于暴力行为（手段）进行了整体性的区别，虽然作为行为和手段的暴力是恶的，但是从施行暴力的目的来说，却不一定全是恶的，有些暴力行为和手段是为了善的目的而采用的。其实，困难也就在于那些以善为目的暴力行为和手段是否具有合理性？

如果概括陀思妥耶夫斯基诸多作品中对此的回答的话，那么，答案也是非常明确的，那就是：不论是为了推翻旧的社会制度，不论是为了惩罚恶人，也不论是为了实现美好的社会理想，均不应采用暴力行为和手段。为什么？一方面，暴力是恶，以暴易暴并不能除去恶，只能以善制恶，才能除恶。另一方面，这是在赋予少数人即使是最优秀的人以一种特殊权力——以暴力裁决和惩罚其他人的权力。这样也就将人分成了两类，一类人（少数）高踞于众人之上。当初，拉斯柯尼科夫（《罪与罚》中杀害放高利贷的老太婆的大学生）就是由于信奉这类理论而理直气壮地犯罪的。他对好友拉祖米欣说：“根据自然法则，人一般地可以分成两类，一类是低等人（平凡的人），也就是，可以说吧，只是一种繁殖同类的材料，一类是名副其实的人，即具有在他们自己的环境里说出新见解的才能或者禀赋的人。……第一类……的禀赋是保守的，循规蹈矩的，他们在顺从生活中生活，而且乐于做顺民。……他们应该做顺民，因为这是他们的本分……第二类人全部犯法，根据能力大小，他们是破坏者或者倾向于破坏的人。……他们大多数在形形色色的声明中要求为了美好的未来而破坏现在。但是，如果这种人，为了实现他的思想，需要跨过一具尸体，或者涉过血泊，那么，我想，他会在内心中，在良心上，允许自己涉过血泊的。”<sup>①</sup>

正是在这种理论支持下，拉斯柯尼科夫在预谋杀杀人时，就“断定在他实现预想的计划的理性和意志将会坚强如故，唯一的原因乃是他所设想的计划‘不是犯罪’”。<sup>②</sup>而在杀了那个老太婆以后，也不觉得自己有什么过错，他说：“我动手干那桩事并不是为了我一己的私欲，而是抱着一个崇高的、美好的目的。”<sup>③</sup>后来又对索尼娅说：“我不过杀了一只虱子，……一只毫无用处的、可恶的、有害的虱子。”<sup>④</sup>同样，《群魔》中的那些为实现一种社会理想而采取流血的暴力手段的人们更是认为自己是理直气壮的，他们从不怀疑自己这样做的合理性。

不过，陀思妥耶夫斯基的看法与此相反。在《罪与罚》中，他让拉斯柯尼科夫在杀死老太婆之后良心长久不得安宁，甚至被折磨得精神失常，几近发疯，直到被索尼娅的真挚的爱所感动，接受了她的鼓励：“去受难，用痛苦来赎罪，应当这样。”<sup>⑤</sup>

①（俄）陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，朱海观、王汶译，人民文学出版社，1991，第344页。

② 同上书，第93页。

③ 同上书，第364页。

④ 同上书，第553页。

⑤ 同上书，第558页。



勇敢地去自首，并在流放中忏悔自己的罪过，重新学会了爱他人。在《群魔》中，他将那些为“理想”而谋杀、纵火、制造骚乱、伤害无辜的人们的罪行及其危害淋漓尽致地揭露出来，让世人对他们有所警惕。在陀思妥耶夫斯基看来，即使是对于恶人、罪人或者恶的社会，采用这样的暴力手段只能伤其外表，而不能拯救其灵魂，更不能实现理想的社会目标。要想拯救人的灵魂，要想实现美好的理想社会，只有依靠上帝之爱。在他的作品中，那些罪人们或者是受了他人的无私的、诚挚的爱的感动，或者是受了基督的崇高的、献身的爱的感召，从而使他们的善良本性重新萌动，这才下定决心跟随基督，改恶从善。在《卡拉马佐夫兄弟》中，德米特里（即米卡）对其弟阿辽沙说的一段话充分地体现了陀思妥耶夫斯基本人的思想：“在同样的囚犯和凶手的身上，也可以找到一颗人类的心，和它融合无间的。……可以使囚犯身上僵化了的心复活起来，可以花费许多年的光阴来照顾他，最后终于从黑暗的深渊中培育出高尚的心灵、慈悲的胸怀，让天使再生，使英雄复活！……大家都应为一切人承担罪责。”<sup>①</sup>

陀思妥耶夫斯基毫不怀疑上帝之爱是改造人的灵魂和改造社会的根本力量，在他的作品中，不论是恶人之得救，不论是善人之得福，几乎都是由于信仰的力量，上帝之爱的力量。《罪与罚》中索尼娅对拉斯柯尼科夫说：“只要您有了信仰，或者找到了上帝，即使别人把您的肚肠挖出来，您也会挺身站在那儿，向折磨您的人微笑。好，您去寻找您的信仰吧，找到了，您就可以活下去。”<sup>②</sup> 德米特里·卡拉马佐夫则在流放前感觉到“一个新人在我身上复活了！他原来就藏在我的心里，但是如果如果没有这一声晴天霹雳，他是永远也不会出现的”。现在他从一个不信神的人变成一个上帝的信徒，他的心灵有了依靠，因而也就获得了安宁。他对弟弟说：“我们将身带锁链，没有自由，但是那时，在我们巨大的忧伤中，我们将重新复活过来，体味到快乐，——没有它，人不能生活下去，上帝也不能存在，因为它就是上帝给予的，这是他的特权，伟大的特权。……罪犯是少不了上帝的，甚至比非罪犯更少不了他！”他在这时才明白：“如果没有上帝，他还能有善吗？”<sup>③</sup> 上帝与善紧密相连，这才是拯救每个人和整个世界的力量，依靠暴力只能使暴力更加严重。这是陀思妥耶夫斯基的基督教人道主义思想的核心。

#### D. 孩子的眼泪——基督教人道主义的困惑

陀思妥耶夫斯基是一个基督教人道主义者，这从以上的论述可以看得十分清楚。人道主义，可以说是他判断是非的根本标准，正如有的作者说的，他的作品的基本内容就是苦难和同情。任何政治理念，任何生活态度，任何社会制度，他都要拿到人道主义的天平上称一称，由此来决定他对其的态度。在寻求个人拯救和社会出路的问题上，他最终还是求助于宗教和信仰。一般地说，我们的这种看法可以得到他

①（俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（下），耿济之译，人民文学出版社，1991，第894页。

②（俄）陀思妥耶夫斯基：《罪与罚》，朱海观、王汶译，人民文学出版社，1991，第611页。

③（俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（下），耿济之译，人民文学出版社，1991，第895—896页。



的代表作品的支持。

但是，也应看到，在信仰的问题上，陀思妥耶夫斯基并不是很坚定的，他还存有许多困惑。其中最大的困惑就是上帝的仁慈和现世的苦难之矛盾的问题。虽然，他在自己的作品中不断地宣扬苦难不是坏事，人只有通过苦难才能得救，才能真正信仰上帝，才能获得真正的爱，也才能懂得爱他人，但是，出于对受难者的同情（他亲身感受到苦难对人的摧残），出于深深的人道主义情怀，他仍是不能理解为什么上帝要使无辜者受难。他往往在作品中提出这个问题，也总想给予令人满意的回答，不过，这种回答常常是软弱无力的。这正说明他对此的困惑。例如，在《卡拉马佐夫兄弟》中，当阿辽沙要他二哥伊凡向他解释“为什么不接受世界”的问题时，伊凡对他长篇大论地讲述了这个现实世界之可怕，它充满了苦难，而且是让无辜者承受太多太多的苦难。其中特别使人激动的是他对小孩子所受苦难的描述。他说：人自以为神圣，实际上还不如野兽，“野兽从来不会像人那样残忍，那样巧妙地、艺术化地残忍。老虎只是啃、撕，只会做这些事。……而这些土耳其人却津津有味地折磨孩子，包括用匕首从母亲的肚子里剖出婴孩，一直到当着做母亲的面把吃奶的幼儿抛向空中，再用刺刀接住”。而“本国人的例子，甚至比土耳其人的还要精彩”。俄国不少人都虐待孩子，他们“每个人的身上都潜藏着野兽，——听到被虐待的牺牲品的叫喊而情欲勃发的野兽……”。“有一个农奴的男孩，还很小，只8岁，在玩耍的时候不留神抛了一块石头，把将军心爱的一只猎狗的腿弄伤了。……将军看了他一眼，‘把他抓起来’！于是把他从母亲手里夺了去，抓了起来，整夜关在牢房里，早晨天刚亮，将军就全副排场地出外打猎，……男孩从监牢里被带了出来，……被剥得精光。……将军下令说：‘赶他！’狗夫就朝他喊：‘快跑，快跑！’男孩跑了。……‘捉他呀！’将军厉声地喊着，放出所有的猎犬向他扑去。这些猎犬就在孩子的母亲眼前捕住了‘猎物’，一群猎犬把这孩子撕成了碎块！”<sup>①</sup>他在列举了大量儿童被虐待的事实后，激愤地对阿辽沙喊道：“你明白不明白，这个甚至还不太明白人家在怎样对待她的小小的生物，在肮脏的处所，在黑暗和寒冷中，用小拳头捶着痛楚异常的小胸脯，流出善良温顺的痛苦血泪，向‘上帝’哭泣，求他保护她，——你明白这种荒唐事情吗，……你明白为什么要有这样的丑事，它是怎样造成的？”他的结论就是：“我们的全部认识也不值这婴孩向‘上帝’祈求的一滴眼泪。”<sup>②</sup>他不能接受基督教的宽容的教诲、爱你的敌人的教诲，“我不愿使母亲和唆使群狗撕碎她的儿子的人最终互相拥抱！她不应宽恕他！……关于她的被撕碎的孩子的痛苦，她并没有宽恕的权利，不应该宽恕折磨者，……我不愿有和谐，为了对于人类的爱而不愿。我宁愿执着于未经报复的痛苦。……和谐被估价得太高了，我出不起这样多的钱来购买入场券。所以我赶紧把入场券退还”。“我决不接受最高的和谐”，原因很简单，

<sup>①</sup>（俄）陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》（上），耿济之译，人民文学出版社，1991，第356—363页。

<sup>②</sup> 同上书，第356—362页。



“这种和谐的价值还抵不上一个受苦的孩子的眼泪，……他的眼泪是无法补偿的”。  
“他们为什么也应该受苦，他们为什么要用痛苦去换取和谐？为什么他们也要成了肥料，要用自己去为别人培育未来的和谐？”<sup>①</sup> 他的宣言就是：“我不是不接受上帝，我是不接受上帝所创造的世界，而且绝不能答应去接受它。”<sup>②</sup>

对于这样尖锐的问题，阿辽沙是如何回答的呢？他说：“不，我不能那样想，哥哥，你刚才说全世界有没有一个人能够宽恕而且有权利宽恕？但这样的人是有的，他能宽恕一切人和一切事，而且代表一切去宽恕，因为他曾为了一切人和一切物而流出了自己清白无辜的血。你忘记了他，而大厦正是建立在他的上面的，大家也正是对他呼喊：‘你是对的，主，因为你指引的道路畅通了。’”<sup>③</sup>

对比伊凡和阿辽沙两人的谈话，读者都会感到前者的话多么激昂有力，而后者的话又是多么苍白无力。其实这正是反映了陀思妥耶夫斯基自己思想中的矛盾，伊凡的问题也就是他的问题，阿辽沙不能有力地反驳伊凡的观点，也正是由于陀思妥耶夫斯基对此问题心存疑惑。“陀思妥耶夫斯基同别林斯基及彼得拉谢夫斯基派分子争论过上帝和宗教，……别林斯基是直接从无神论开始和他争论的。陀思妥耶夫斯基从童年时代起就是个信仰宗教的人；但是他后来在一封信中写道，他一辈子都有意无意地为神的存在问题而苦恼。”<sup>④</sup> 他为什么为神的存在问题而苦恼？从他作为一个伟大的人道主义者来说，主要是由于人世间存在的苦难：上帝那么仁慈，为什么世上无辜的人要忍受那么多的苦难？他不禁要仰天高呼！当然，正如他同时代的谢苗诺夫-天斯基所说：“陀思妥耶夫斯基从来不是革命者，也不可能是革命者，然而，作为一个重感情的人，当他看到对被侮辱和被损害的人施加暴力时，他会沉浸在愤怒甚至憎恨的感情中。”<sup>⑤</sup> 现实的苦难使他极度痛苦，使他不能不心中生疑，伊凡的那句话完全道出了他的心声：我不是不相信上帝，我是不相信上帝创造的世界。在他看来，上帝赋予人以自由，使人得以具有神性。但是，自由是一把双刃剑，它是善之源，亦是恶之根。于是，人类社会便成了善恶双生的世界，也就出现了大量的罪恶和苦难。人类只能通过苦难才能回归上帝的家园。在这个过程中，虽然上帝道成肉身，承担起人所遭受的苦难，宽恕人的一切罪过，最终拯救人的灵魂。但是，这一过程实在太严酷了，陀思妥耶夫斯基在情感上无法忍受，特别对孩子们受难无法容忍，因而也就不能不对上帝创造的世界产生疑问。他的一生就在这种矛盾中苦苦挣扎。张鹤先生说：“陀思妥耶夫斯基一直在人与上帝之间寻找着一条中间道路，这条路使人既能保持着人的自由与个性，又不至于因崇拜自己而骄傲自大，同时，

<sup>①</sup> (俄) 陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》(上)，耿济之译，人民文学出版社，1991，第365-367页。

<sup>②</sup> 同上书，第352页。

<sup>③</sup> 同上书，第367-368页。

<sup>④</sup> (俄) 留利科夫：《陀思妥耶夫斯基与同时代人》，见《残酷的天才》(上)，翁文达译，上海译文出版社，1989，第19页。

<sup>⑤</sup> 同上书，第17页。



这条路也能够使人在认清自身恶的因素之时，还能够看清，恶的状态虽然不易消解，却绝不是人的健康、正常状态，这条路就是陀思妥耶夫斯基的独特的基督教人道主义，这也是其人道和宗教‘双向观’共同发展的结果。”<sup>①</sup>

## 五、人道主义思想史上的地位

对于陀思妥耶夫斯基的作品与思想，关注的人愈来愈多，研究也愈益深入，过去那种“左”的“评价”已如弃履，他的影响已经远远超出了俄罗斯文学界。

在人道主义思想史上，陀思妥耶夫斯基占有非常重要的地位。对此，一般的文学史只是简单地肯定他是一个人道主义者（甚至是一个伟大的人道主义者），但是，对于他在人道主义问题上的贡献并没有深入的分析。在这方面，别尔嘉耶夫做过专门的研究，并且也有精辟的见解，这些见解在《俄罗斯思想》中有简要的叙述，而在他的《陀思妥耶夫斯基的世界观》一书中则进行了详尽的说明。在这里，我们摘引别尔嘉耶夫的论述作为本节的结束语。

“陀思妥耶夫斯基的创作不只意味着人道主义的危机，而且是人道主义的崩溃、它的内部之被揭穿。陀思妥耶夫斯基的名字在这方面应与尼采的名字相提并论。在陀思妥耶夫斯基和尼采之后，已经不可能回到老的唯理论的人道主义那里去了，人道主义已经被超越。人道主义的自我确证和自负，在陀思妥耶夫斯基和尼采那里结束了。接下来的道路或者是走向神人，或者是走向超人即人神。只讲人的道路已经不可能了。……人道主义任性和自我确证的最后界限就是人在超人中的死亡。超人中保留不住人，人作为可耻和耻辱，作为无能为力和微不足道的东西而被抑住。人只不过是超人出现的一种手段，超人是偶像、神像，……对于识透了诱惑的超人来说，人道主义已经不可能诱惑人了。……但是，早在尼采之前，陀思妥耶夫斯基在其关于人的天才辩证法中，已经揭示出人道主义的这种命定的不可避免的结局，人神道路上的死亡。陀思妥耶夫斯基和尼采之间有着巨大的差别，陀思妥耶夫斯基懂得人神的诱惑，他深入地研究了人之任性的道路。但是他懂得另一种东西，看到了暴露出人神黑暗的基督之光，他是精神上有远见的人，而尼采则拘泥于人神思想，超人思想在他那里毁灭了人。人在陀思妥耶夫斯基那里自始至终都得到保全。只有基督教才能拯救人的思想，从而永久地保全人的形象。人的存在要以上帝的存在为前提，杀害上帝就是杀害人。在两种伟大思想——上帝和人的陵墓上站起了杀死上帝和人的巨大怪物的形象——未来人神、超人、反基督者的形象。在尼采那里既没有上帝也没有人，而只有玄秘的超人。在陀思妥耶夫斯基那里则既有上帝也有人。他那里的上帝从不吞食人，人也不隐匿在上帝中，人永远始终存在着。在这一点上，陀思妥耶夫斯基是最深刻意义上的基督徒。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 张鹤：《地獄仰望天国——陀思妥耶夫斯基与无辜受难者的灵魂对话》，见《充盈的虚无——俄罗斯文学中的宗教意识》，人民文学出版社，2003，第64页。

<sup>②</sup> Бердяев Н. А. Мировоззрение Достоевского. Прага. Стр. 60 - 61.



### 第三节 列夫·托尔斯泰：理性和爱可达至善

与陀思妥耶夫斯基不同，列夫·托尔斯泰（Лев Толстой，1828—1910）走了另一条生活道路，他的人道主义思想也呈现出与前者大不相同的特色。对于他的一生和他的思想主张，以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）曾经做过这样的概括：“他不是羡慕西方的激进知识分子；他不是斯拉夫主义者，易言之，他不是基督教君主政体与民族主义君主政体的信徒。……他也像那些激进人士，素来谴责政治压迫、武断暴力、经济剥削，以及一切在人间制造与维护不平等之事。但是，‘西化’眼光的其余部分——知识阶层意识形态之核心，诸如凌掩一切的公民责任感，以自然科学为所有真理法门的信念，对社会改革与政治改革、民主、物质进步、世俗主义的信念这团著名的混合物，托尔斯泰早年已率直拒斥。他相信个人自由，而且也的确相信进步，不过，是在他自己的奇特层次上相信。他鄙视自由主义者与社会主义者，更痛恨他当代的右翼党派。”<sup>①</sup>我们还应当补充说，他对宗教也有自己的看法，既抱有基督教的信仰，又反对教会及其对基督教的解释，主张：“人类生命的唯一意义在于通过促进天国的建立而为整个世界服务。”“天国的到来不会有外在的显现；它们也不会说，看，在这里！或者说，看，在那里！因为，看哪，天国在你心中！”<sup>②</sup>托尔斯泰是俄罗斯文学的巨擘，也是俄罗斯人道主义思想史上的重镇。

#### 一、生平与创作

##### A. 家庭与青少年时代

1828年8月28日（俄历，即公历9月9日），托尔斯泰诞生于俄国图拉省雅斯纳雅·波良纳村。后来他在《回忆录》中说，他“在这里度过了一生中最美好、最纯洁、充满着欢乐与诗意的童年时期。这个时期一直延续到14岁。”<sup>③</sup>这个被森林、草地和田野环绕的美丽庄园对于托尔斯泰的一生都极为重要，他的长子谢尔盖曾说：“雅斯纳雅·波良纳，这不仅是托尔斯泰出生和度过他一生大部分时光的地方，不仅是他写作大部分作品的地方，也是埋葬他的骸骨的地方；是在这里，他为自己的创作积累了丰富的素材，这些素材通过他的笔变成了艺术描写和艺术形象。”<sup>④</sup>

托尔斯泰出生在一个传统的大贵族家庭。他的父系传承人——高祖、曾祖、祖

① [英] 以赛亚·伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，译林出版社，2001，第285页。

② [俄] 谢·列·托尔斯泰：《天国在你心中》，丹晚春译，吉林人民出版社，2004，第307页。

③ [俄] 谢·列·托尔斯泰：《回忆录》，转引自 [俄] 康·洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李毓译，天津人民出版社，1981，第3页。

④ [俄] 谢·列·托尔斯泰：《列·尼·托尔斯泰作品中的雅斯纳雅·波良纳》，转引自 [俄] 康·洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，第4页。



父、父亲——都是军人。曾祖父彼·安·托尔斯泰参加过彼得一世的亚速夫远征，受封为伯爵；祖父伊·安·托尔斯泰先服役于海军，后在禁卫军供职；父亲尼·伊·托尔斯泰参加过1812年的卫国战争，以中校军衔退伍。他的母系亦是世袭名门——伊·姆·加洛文家族。伊·姆·加洛文与彼得一世过从甚密，曾一起在荷兰学习造船。加洛文的一个女儿是普希金的曾祖母，另一个女儿则是托尔斯泰母亲的曾祖母。因而，“普希金成了托尔斯泰四服内的表舅”。<sup>①</sup>

托尔斯泰对于母亲的记忆很少，因为在他还不到两岁的时候母亲就去世了，他对母亲的了解大多来自他人的讲述。通过这些讲述，他知道他的母亲受过很好的教育，她懂5国语言，钢琴弹得很好，并且具有特殊的讲故事的才能。她待人谦和，从不谴责别人。托尔斯泰回忆说，在自己的想象中，母亲“出现在我面前，是一个那么崇高、纯洁和超凡的人，以至于在我中年时期，在与无数难于抵抗的诱惑斗争的时候，我向她的灵魂祈祷，求她帮助我；而这种祈祷对于我总是有很大的帮助”。<sup>②</sup>对于父亲，列夫·托尔斯泰有着许多亲身的了解，但是由于在10岁时父亲离开人间，这种亲身了解过早地有了终结，因而对父亲的回忆中也掺杂了许多间接的内容。但是，总的说来，父亲还是给他留下了美好的印象。“他一点也不残忍，相反倒显得过分善良和软弱。当他在世的时候，我从没听说过他施用体罚……平素在家他除了经营财产、教育孩子外还大量地读书。他搜集图书，其中包括当时风行的法国古典主义作品、历史著作和自然历史著作……我可以断言，他对科学没有什么兴趣，但却是他那个时代一个有教养的人。”<sup>③</sup>英国的托尔斯泰专家艾尔默·莫德（Almo Mode）概括托尔斯泰长辈的情况时说：“他父母两家的人，都不同情继亚历山大一世初期的自由主义倾向以后的反动的君主专制的统治，也不赞成对待农奴的残酷的办法。托尔斯泰的一个表兄是十二月党人，他在1825年尼古拉一世继位的时候，参与了无结果的推翻专制政体的企图。以后他被放逐到西伯利亚，服30年苦役，有时做苦工还要戴着镣铐。他的妻子自动地陪伴他到西伯利亚去。……托尔斯泰的父母和祖父母家里，都弥漫着强烈的家庭的爱。甚至他们死后，托尔斯泰的性格还是在富有浓厚的爱的氛围中成熟的。他的很多强烈的爱憎都不是他自己所独具的，而为这个家庭的其他成员所共有。”<sup>④</sup>

我们还必须提到的一个人，虽然不是托尔斯泰的直系亲属，但却对他的一生产生了巨大影响，这就是他的三服内的姑妈塔吉安娜（Тадьянна）。她与托尔斯泰的母亲非常要好，在托尔斯泰的母亲去世以后，她就负起了养护3个小孩的责任，全部

①（俄）谢·列·托尔斯泰：《列·尼·托尔斯泰作品中的雅斯纳雅·波良纳》，转引自（俄）康·洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李德译，天津人民出版社，1981，第6页。

②（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第9页。

③（俄）洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李德译，天津人民出版社，1981，第9页。

④（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第16页。



精力都用在他们的教育上。她这一生除了短暂离开之外，一直都居住在波良纳村。托尔斯泰在回忆录中说她是“具有崇高道德品质的女人”，“果决、坚定、精力充沛而又富有牺牲精神的人”。<sup>①</sup>说到她对自己的影响时，则坦言：“塔吉安娜姑姑对我的影响最大。从我很小的幼年时代，她就教给了我爱的精神方面的快乐。她不是用言语教我这种快乐，而是用她整个的人，她使我充满了爱。我看见，我感到，她怎样喜欢去爱别人，于是我懂得了爱的快乐。这是第一件事。第二，她教给了我一种从容不迫的、安静的生活的爱好。”<sup>②</sup>

从童年起，托尔斯泰就显得与众不同。尽管他生活在优越的生活环境中，处在家人温暖的怀抱里，但是聪慧好学的他，很小就对周围的世界睁着探寻的眼睛。法国作家罗曼·罗兰（Romain Rolland, 1866 - 1944）曾经感慨地说：还在他童年的时候，“人们已经窥到他未来的天才的萌芽：使他痛哭身世的幻想；他的工作不息的头脑，——永远努力要想着一般人所想的问题；他的早熟的观察与回忆的官能（注：在他1876年时代的自传式笔记中，他说他还能记忆襁褓与婴儿时洗澡的感觉。……）；他的锐利的目光，——懂得在人家的脸容上，探寻他的苦恼与哀愁。他自言在5岁时，第一次感到，‘人生不是一种享乐，而是一桩十分沉重的工作’。”<sup>③</sup>正是由于他的这种早熟，也就必然动摇了传统的信仰，他说：“由于我很早就开始大量阅读和思考问题，我对教义的否定早就是自觉的。我从16岁开始不做祷告，自己主动不上教堂，不做斋戒祈祷。我不再相信小时候教给我的一切”，但是，这并不意味着他已经没有任何信仰，只不过此时的思想处于混乱之中，“我还总有某种信仰。究竟我信仰什么，那我是怎么也说不清楚的。我也相信上帝，或者更确切些说，我不否定上帝，究竟是怎样的一位上帝，我也讲不清楚。我也不否定基督和他的学说，而这些学说的实质是什么，我同样讲不清楚。”到了1878年，他在《忏悔录》中回忆少年时代的这种状况时曾说：“现在，回忆那段时间，我看得很清楚，我的信仰，即除了动物本能推动我生活的力量，也即我的唯一的信仰，是信仰完善。但是完善的本质，它的目的，我讲不清楚。我努力在智力方面完善自己，我什么都学，只要我力所能及，只要生活促使我这样做。我努力完善自己的意志——制定我努力遵守的准则，体力上完善自己，做各式各样的体操，锻炼体力和灵活性，通过艰难困苦来培养自己的韧性和耐力。我认为这一切都属于完善。最根本的当然是道德的完善，但不久它就被一般的完善所代替，即不是希望在自己或上帝面前，而是希望在别人面前表现得更好些，而且很快这种愿望又被想比别人强些的愿望所代替，即要比别人更有名、更重要、更富有。”<sup>④</sup>

从以上这些回忆中可以看出，少年托尔斯泰是一个早熟的孩子，头脑聪慧而好学深思，因而在尚无人生体验和知识准备不足的情况下，早于别的孩子思考人生重

①（俄）洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李艳译，天津人民出版社，1981，第13页。

②（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第18-19页。

③（法）罗曼·罗兰：《托尔斯泰传》，傅雷译，商务印书馆，1995，第10页。

④（俄）列夫·托尔斯泰：《忏悔录》，冯增义译，华文出版社，2003，第11页。



大问题时，不免会产生一些思想上的混乱和感受上的模糊。这是不足为奇的。好在托尔斯泰不是浅尝辄止的人，这些重大问题将会成为他终生不断思索的问题，因而也就使他在思想深度上超乎常人，使他的作品具有巨大的震撼力量。

## B. 大学与军队

由于父亲、祖母和第一个保护人的去世，作为第二个保护人的近亲姑妈要求托尔斯泰的兄弟姐妹到喀山去。于是，托尔斯泰在喀山生活了6年。1844年，他作为“自费生”进入喀山大学哲学系东方专业，他所以学习东方专业，是因为此时他想做一个外交官。顺便说一句，他有着非常好的语言天分。但是，一年级大学生托尔斯泰并不是用功的好学生，他热衷于进入喀山的社交界，参加各种舞会、音乐会和私人的戏剧演出活动。因而期末考试自然得不到好成绩，他不愿重读东方专业一年级，便转到法律系学习。过了一段时间，他开始“严肃地用功了”，在法律系一年级的期终考试中也得到了好成绩，于是顺利地升到了二年级。不过，在二年级的期中考试时，教授们却因他经常不来上课而给了坏分数。1847年，托尔斯泰以“身体健康不佳”为由申请退学。

托尔斯泰没能完成大学学业，并不能完全归之于他的兴趣之不稳定和喜欢娱乐，他对大学教育之不满是更根本的原因。他喜欢集中钻研某个问题，他可以在一段时间里把精力完全集中在这个问题上，搜集大量资料，不顾其他方面的问题。因而他对教授们的“系统讲授”不感兴趣，认为那没有什么用处。“有一天上历史课时，碰巧纳扎列夫和托尔斯泰都迟到了，并且被督学禁闭在一起，……托尔斯泰……注意到同伴手里正拿着一册卡拉姆津（И. М. Карамзин, 1766 - 1826）的《俄国史》，他就‘攻击历史，说它是一切科学中最沉闷而且差不多最无用的一门，是一堆谎言和无用的琐事，夹杂着一大堆不必要的数字与专有名词。……谁要知道伊凡雷帝第二次和杰姆鲁克的女儿结婚是在1562年8月21日举行的，他第四次和安娜·阿列克赛耶夫娜·柯托尔斯卡雅结婚是在1572年举行的呢？可是他们想要我死记这一切，要不然，主考人就会给我个1分’。”接着，托尔斯泰又指着他和自己说：“我们两个人都有权利希望我们离开这座神殿后成为有知识的有用的人。可是我们真正从大学里得到的是些什么呢？……我们会有什么用呢？谁又对我们有什么需要呢？”<sup>①</sup>从这里可以看到托尔斯泰后来发展起来的独特的教育思想的萌芽，正是这种虽然尚不精确和充实但已经相当清晰和坚定的看法，使托尔斯泰对于喀山大学完全失望，使他觉得这种教育与他已经确立的生活目标距离太远（此时他在日记中写道：“人生的目的是什么……我所得到的结论永远是：人类生存的目的是尽最大的努力，使一切存在的事物得到最全面的发展。”<sup>②</sup>），因而不想在这里继续“深造”了。1847年复活节刚

<sup>①</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、梁迅译，北京十月文艺出版社，2001，第43页。

<sup>②</sup> 同上书，第45页。



刚过去，他就请求退学。他决定要经过两年自学，通过大学的校外考试，取得法律系的毕业证书。

1848年秋，托尔斯泰离家来到了莫斯科，继续准备大学的结业考试。第二年，又去了彼得堡，并且通过了彼得堡大学的候补博士学位的两门功课的考试。但是，不要以为在这近两年里他在苦读，不，他大部分时间过着放荡不羁的生活，把时间消磨在上流社会的交际和消遣上，对赌博的喜好使他经常债台高筑。不过，对于这种生活，他也常常自责，他在给哥哥的信中说：“愿上帝保佑我改邪归正，帮助我早日成为正正经经的人……”<sup>①</sup>但是，类似的话不知说了多少，他的自制力没能战胜“过快乐生活”的欲望，克服这种懒散还要假以时日。不过，在此期间还是有积极的东西出现，那就是他开始萌生了写作的念头，并且已经动笔了。只是写的作品都没有成形。

1850年年底，托尔斯泰当炮兵军官的哥哥尼古拉来到莫斯科，动员他一起去高加索。于是托尔斯泰放弃了考试与谋职的计划，在次年与哥哥一起到高加索去了。在高加索，托尔斯泰开始了军队生活。这又是他的人生道路的重要一步。

当时，“俄罗斯军队除了他们自己的要塞和营地以外，几乎没有推进到捷列克河以南和高加索山脉以北。他们最大的困难是对付强悍的车臣部落”。<sup>②</sup>托尔斯泰曾以一个志愿兵的身份参加了进攻车臣部落的战役。1852年年底，他通过考试成为士官生，以后又参加了多次战斗。这种生活不仅使他开阔了视野，丰富了人生的经历，为其日后的创作积累了大量的素材，而且使他大大改变了对人生的看法，对其一生都有不可磨灭的影响。

首先，在这里，生死问题常常摆在面前的地方，他开始不断地忏悔自己前些年的浮华生活，从碌碌无为的生活中醒悟过来。在他给塔吉亚娜姑姑的信中说：“宗教和我的生活经验（不管它是多么少）教育了我，人生是一场磨炼。在我的情形，它不只是磨炼，并且是对我的过失的赎罪。我认为我到高加索去旅行的轻浮念头，是一个受圣灵感动而产生的念头。是上帝的手在指引我——因此我一直感激他。我感到在这里我变得好些了（这样说并不过分，因为我本来是很坏的），并且我深信在这里可能发生于我的一切，都一定只能是为了我好，因为它们都是由于上帝自己的旨意而发生的。……无论如何这是我的信念。这就是为什么我忍受我所提到的那些疲劳和物质方面的贫困……而毫不怨恨的原因。”<sup>③</sup>在他的日记中，还写道：“前些时候，由于人生中最好的岁月的丧失而引起的忏悔，开始折磨我，而这是因为我开始感觉到我能够有所作为……我自身的有一些东西迫使我相信，我是生来就与别的人不相同的。”<sup>④</sup>

<sup>①</sup>（俄）洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李艳译，天津人民出版社，1981，第28页。

<sup>②</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第71页。

<sup>③</sup> 同上书，第83页。

<sup>④</sup> 同上书，第91页。



其次，身处于战争的危险之中，在敌我双方面对面的战斗之中，托尔斯泰的心灵不但没有被无情的厮杀所污染，反而变得更加善良。他的反战情绪也正是在此时萌生起来的。他在战地所写的小说《哥萨克》中写了一个哥萨克杀死一个鞑靼“勇士”而后为众人所敬佩的事，小说中的主人公却这样想：“这是何等荒唐的事！一个人杀死了另一个人，却好像他做了什么了不得的事那样快乐和得意。难道就没有办法让他明白这是绝没有庆祝的理由的吗？难道没有办法叫他明白幸福不在于杀人，而在于牺牲自己吗？”<sup>①</sup>书中的话实际上正是托尔斯泰自己的心声。这位主人公在另一个地方更明确地表述了什么叫“牺牲自己”：“‘我要怎样生活才能幸福呢？我以前为什么不幸福呢？’于是他回想起了从前的生活，他感到厌恶自己。……突然，好像有一道新的光明向他显现了。‘幸福’，他对自己说，‘在于为别人而生活，那是明显的。人人内心都有要求幸福的欲望，因此这是合理的。假使我们要自私地为个人追求财富、声誉、享受或是爱情去满足这个欲望，境遇可能发生变化，使这些欲望的满足成为不可能。由此可以看出，不合理的是那些欲望，而不是对幸福的要求。但是什么欲望可以不问外在的环境而常常可以满足呢？是什么欲望呢？爱，自我牺牲！’……‘是的，我自己既然不需要什么，那么，为什么不为他人而生活呢？’”<sup>②</sup>这里所描绘的也正是此时托尔斯泰本人的心态。他不仅忏悔自己过去曾经有过的荒唐的生活，而且发掘出内心中最可宝贵的东西：善良。在他的日记中，有这样的记述：“有一个时候我以我的知识、我在世界上的地位和我的名声自负；可是现在我知道，而且感觉到，若是我自身有什么善良的地方，若是我有什么要感谢造物主的地方，那就是一颗善良的心，能够爱也易于感受爱。这是造物主乐意赐给我使我保存着的。”<sup>③</sup>

在军队中，除了打仗、操练、演习之外，托尔斯泰还把主要的剩余时间都用在了写作上。1852年7月2日，他完成了《童年》。这是他第一部成形的作品。他把它寄给当时彼得堡最好的杂志《现代人》。很快，杂志主编涅克拉索夫来信肯定作家的初作，并决定要发表它。不久，这篇作品被身在西伯利亚的陀思妥耶夫斯基看到了，他兴奋得直问这个托尔斯泰是谁。

作品的发表并没有改变他的生活，他仍在军队中服役，过着一如既往的军人生活。但是，从这一时期他的书信和日记可以看出，他对自己的要求更加严格了，自律的自觉性大大增强。他很勤勉，不再赌博。在他的日记中写道：“凡是以追求自己的幸福为目标的人，是坏的；凡是以博得别人的好评为目标的人，是脆弱的；凡是以使他人幸福为目标的人，是有德行的；凡是以上帝为目标的人，是伟大的……凡是对他人有害的，对我也是有害的；凡是对他人有益的，对我也是有益的。良心总

<sup>①</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《哥萨克》，刘辽逸译，见《托尔斯泰文集》第3卷，人民文学出版社，1989，第273页。

<sup>②</sup> 同上书，第267页。

<sup>③</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第92页。



是这样说的。……生活的目标是善良。这是我们的灵魂所固有的一种感情。生活良好的方法，是能够分辨善恶。只有当我们尽全力向着这个目标不断地努力时，我们才是善良的。”努力使自己善良，努力改掉过去的恶习，是他向上帝祈祷的主要内容：“我这样祈祷，上帝啊，拯救我脱离罪恶，这就是说，脱离作恶的诱惑；赐给我善良，这就是说，给我行善的能力。”<sup>①</sup>从这时的日记来看，托尔斯泰是把上帝当作道德的保证来看待的。

在高加索的两年多的时间里，托尔斯泰在写出了《少年》之后，又在写《哥萨克》《一个地主的早晨》等作品。和过去一样，他仍然要不断地克服自己的坏习惯，克服赌博和女人的诱惑。不过，总的说他还是越来越向好的方向发展。紧跟着，战争的考验来了。

1854年11月，由于托尔斯泰的坚决要求，上级批准他到被土耳其军队和英法联军包围的塞瓦斯托波尔，参加保卫战。在这里，他不仅亲身体会到战争的残酷，而且亲身感受到俄罗斯人高涨的爱国主义情怀。他在到达阵地不久写给他哥哥谢尔盖的信中说：“……我，还一次没有参加过战斗，可是感谢上帝，我看见了这些生存在这个光荣时代的人。”这些俄罗斯人，以劣势的装备和大大少于敌人的军队，不仅“能够保持阵地，而且胜利”。“一个海军连队，因为有人想把他们从他们在炮弹下面坚守了30天的炮台上撤换下来，他们几乎造反。……妇女们给棱堡上的士兵们送水，许多人被打死打伤。神父们举着十字架走上棱堡，迎着炮火诵读祈祷文。第24旅一个旅当中，就有160多名伤员不肯离开前线。”托尔斯泰感叹道：“这真是一个了不起的时代！”<sup>②</sup>后来，他被委派到塞瓦斯托波尔要塞中最南边也是最危险的第四棱堡，领导在那里据守的一个连队。他在战斗中表现得非常勇敢，因而获得了四级安娜勋章。

战争中所经历的一切，使托尔斯泰不禁拿起笔来记叙和抒发。在此期间，他写作了一系列关于塞瓦斯托波尔保卫战的特写。“《1854年12月的塞瓦斯托波尔》和《1855年5月的塞瓦斯托波尔》是在围城当时写成的，《1855年8月的塞瓦斯托波尔》是在城市陷落之后而战争还在继续进行时开始写的。……从第一篇文章里的爱国主义到第二篇里对战争的谴责，这个转变是非常突出的。他在第二篇特写里赤裸裸地暴露了战争的丑恶，剥夺了战争的一切浪漫色彩，在他以前没有任何作家这样做过”。<sup>③</sup>正是因为前后两篇文章的不同，故尔《1854年12月的塞瓦斯托波尔》受到了沙皇的称赞，并指令将其译成法文，而《1855年5月的塞瓦斯托波尔》则被删改得面目皆非。对此，托尔斯泰心中早就有底，他在给友人的信中说：“虽然我深信它（按：指《1855年5月的塞瓦斯托波尔》）要比第一篇好得不可比拟，但是我

<sup>①</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第100页。

<sup>②</sup> 同上书，第133-134页。

<sup>③</sup> 同上书，2001，第153-154页。



准知道它一定不讨好。我甚至恐怕它根本不会被允许刊出。”<sup>①</sup>

正是对于战争的态度根本转变，不仅使托尔斯泰决心退出军队，而且奠定了他日后战争题材的创作的人道主义基调。

### C. 解放农奴与兴办教育事业

1855年，托尔斯泰被从塞瓦斯托波尔前线调到为海军服务的彼得堡信号弹工厂，他的生活掀开了新的一页。在这里，平时工作并不繁忙，所以有很多时间可以埋头写作。到了1856年11月，他就正式退役了。在退役前后，他发表了一系列的作品，包括《暴风雪》《两个骠骑兵》《一个地主的早晨》和《青年》。他真正走入了文学界，与许多文学家和文学评论家，如屠格涅夫、涅克拉索夫、潘纳耶夫、费特建立了友谊。更准确地说，他是走入了《现代人》杂志的圈子，但是并非与圈子里所有的人都相处得很好。他与两个极端的人（一方面的代表是车尔尼雪夫斯基<sup>②</sup>，另一方面的代表是德日鲁宁<sup>③</sup>）都不和睦，也不想委曲求全。特别是在对时政的看法上，他更加坚持自己的观点，不愿苟同于别人的见解。

这个时期正是俄国内部酝酿实行改革的时期。改革已经在行政事务方面有所进展，但是，最重大的改革则是废除农奴制的问题。“在1856年3月间，亚历山大二世向莫斯科贵族致词，说农奴的解放总有一天是要实行的，所以‘与其将来自下而上，不如现在自上而下’。在内政部，逐渐地解放个别地主所有的农奴的计划，拟定并且批准了。”<sup>④</sup>托尔斯泰竭力想第一批实行解放农奴，他起草了解放农奴的计划书，并于1856年5月28日在领地宣读。他的计划是这样的：“（农奴）所耕土地的主权，应从托尔斯泰转移到为村庄的公社所有。每一家各得12俄亩，其中半俄亩不收费，其余则每一俄亩每年应付5个卢布，大约30年还清。……签好合同，农奴对地主就不受任何约束而立刻自由了。”<sup>⑤</sup>托尔斯泰不是一时头脑发热而下的这个决心，他早已觉得农奴制是异常不合理的，他在日记中说，农奴制就“仿佛两个强壮的人被一条结实的锁链锁在一起，这使得两人同样痛苦，一个动一下，一定会伤害另一个，而且这两人谁也不能自由自在地工作了。”<sup>⑥</sup>托尔斯泰满怀热情地要解放自己的农奴，

<sup>①</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第155页。

<sup>②</sup> 车尔尼雪夫斯基（Николай Гаврилович Чернышевский，1828-1889）俄国革命民主主义者，作家、学者。1856-1862年为《现代人》杂志的领导人之一。“土地和自由社”的精神鼓舞者。1862年被捕；1864年被流放到西伯利亚；1883年获释。主张俄国通过农村村社向社会主义过渡。著作有长篇小说《怎么办？》（1863）和《序言》（1869）。

<sup>③</sup> 德日鲁宁（Александр Васильевич Дружинин，1824-1864）俄国作家、文学评论家。代表作有中篇小说《波林卡·萨京斯》（1847），50-60年代提倡“纯艺术”论。

<sup>④</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第175页。

<sup>⑤</sup> 同上书，第177-178页。

<sup>⑥</sup> 同上书，第179页。



然而出乎他意料之外的是，农奴们拒绝了他的计划，“他们不要自由”。<sup>①</sup>这是由于沙皇政府还没有向社会发布公告，农奴们对个别地主的解放行为表示怀疑。这样，托尔斯泰只得收回计划，他的农奴也只有到了 1861 年才得以解放。

尽管如此，托尔斯泰还是想为农民做更多的事情。他很早就认真地读过卢梭的《爱弥儿》，深受其教育思想的影响，认为农民所以受苦是由于没能受教育；他们的孩子如果继续不受教育，即使自由了也仍然不能从苦难中得到解脱。这个想法在他出国旅行的过程中似乎更加强了。他于 1857 年 2 月出国，行经法国、英国、德国等地，在途中，他写道：“最重要的是，我明晰地、强烈地想到了在我自己的乡村，为全地区的教育开办一所学校，总之，是这一类的活动。”<sup>②</sup>

“从 1859 年秋季开始，托尔斯泰投身于村里农民孩子的教育工作，这件事他干了 3 年。此间他还曾出国考察教学法，并于 1861 至 1862 年间出任‘调解人’，这是在农奴解放以后为调解地主和农民之间的土地问题而特别委任的官员。”<sup>③</sup>托尔斯泰对于教育有自己的一套想法，这种想法与当时俄国的教育制度甚至欧洲一些国家所实行的教育制度大相径庭。他深信，俄罗斯的进步必须建立在普及教育的基础上。但是，普及教育也不应强迫施行。他在访问了俄国和欧洲的许多学校之后，对于强制实行的教育非常反感。他说，你在这些学校“能看到的，只是孩子们愁眉不展的面孔，填鸭式的硬灌，再就是急不可耐地等待下课，恐惧万分地等待教师的提问，这种提问往往是逼着孩子们做昧心的回答”。<sup>④</sup>他认为，实行强迫教育的学校，“不是给羊群一个牧羊人，而是给牧羊人一群羊”。<sup>⑤</sup>他批判从中学到大学的一切教育，指出“它们的基础是一个同样的原则：由一个人或一小群人依照他或他们的意思支配人民的权利”。<sup>⑥</sup>托尔斯泰决心改变这种状况，他要实行一种新式的教学法。

他在自己的家乡开办了“雅斯纳雅·波良纳学校”，并且创办了《雅斯纳雅·波良纳》杂志。他在这个杂志上发表了许多有关教育的文章，阐述他的教育思想。他要求学校的秩序要建立在学生自觉和自由的基础上；要让学生喜欢上学校，喜欢课程，使学生在学校里感到快活，学习有兴趣。在这个学校里，托尔斯泰尽力使学生得到全面发展，知识面广博，开设了 12 门课，包括“阅读、书信、文法、俄国历史、数学、绘画、自然科学讲座、绘图、唱歌”等等<sup>⑦</sup>。学校虽然强调学生的自由而反对强迫，但是，由于教学内容适合学生的需要，学校秩序井然。托尔斯泰在 1861 年 7 月

①（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第 179 页。

② 同上书，第 227 页。

③（英）亨利·吉福德：《托尔斯泰》，龚义、章建刚译，中国社会科学出版社，1989，第 28 页。

④（俄）洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李槐译，天津人民出版社，1981，第 44 页。

⑤（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第 288 页。

⑥ 同上书，第 289 页。

⑦（俄）洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李槐译，天津人民出版社，1981，第 45 页。



的一封信中说：“要描写他们是怎样的孩子是不可能的——你必须看见他们。在我们的那个可爱的阶级里，我从来没有遇见过像他们这样的人。只要想一想，在两年之间，并且完全没有训育，没有一个男孩子或者女孩子被责罚过，而且也绝没有任何懒惰、鲁莽、讨厌的恶作剧，或者粗鲁的村话。”<sup>①</sup>托尔斯泰还为学生们编写了课本，他所编写的《识字课本》《阅读课本》一直流传下来，成为儿童读物的典范。

在这里所进行的教育工作，使托尔斯泰得到了极大的精神满足。但是，正当他兴趣盎然地从事这一工作的时候，他所从事的另一工作却对此有了干扰。前面说过，他于1861年被委任为调解地主和农民之间纠纷的调解人。在农奴解放的高潮中，这个角色非常难当，各方都力图维护自身的利益，托尔斯泰尽力做得公平公正。但要公平公正，往往就使贵族和地主觉得自己受了损害。他们本来就是社会的强势力量，于是就采取各种手段刁难、打击托尔斯泰，托尔斯泰当时写道：“所有的贵族都对我恨之人骨，恨不得把我钉上十字架。”<sup>②</sup>有人举报说，托尔斯泰的庄园里有秘密印刷厂。1862年夏，在托尔斯泰不在家的情况下，宪兵闯入他家，搜查遍及整个庄园，包括托尔斯泰创办的学校，也没搜出什么印刷厂。带队搜查的宪兵上校在报告中说托尔斯泰“作为一个和平的居间人……他对农民和利益表现得特别热心”。<sup>③</sup>这似乎点出了搜查的原由。

虽然在托尔斯泰强烈抗议并要求赔偿之后，沙皇亚历山大二世复信给他表示抱歉，但此事对他的精神打击仍然很大，于是，他辞去了“调解人”的工作。后来又不得不关闭学校，停办杂志。

在这两三年的时间里，托尔斯泰的思想情感有了巨大的变化，他对贵族地主的丑恶和沙皇专制制度的黑暗有了切身的体验，对于农民的苦难和朴实也有了亲身的了解，这对他以后的创作和生活有着深刻的意义。

#### D. 《忏悔录》之前的创作

1862年9月23日，托尔斯泰与索尼娅·安德列耶夫娜·别尔斯（Софья Андреевна Берс, 1844—1919）小姐在克里姆林宫的教堂里举行婚礼。在这之前，“一种新郎的正义感使托尔斯泰把他的日记交给了未婚妻。日记里面，混合着希望、祈祷、自我批判、自我谴责，记录了他的独身汉时期的犯罪和放纵。那女孩子原把他当作美德的象征，这一个启示仿佛是晴天霹雳，可是失眠了一夜，为此痛哭了一夜之后，她交还了日记本，宽恕了过去的一切”。<sup>④</sup>

婚后不久他即萌发了写作一部以1810—1820年的历史为背景的作品的想法，在

①（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第329页。

②（俄）洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李慎译，天津人民出版社，1981，第47页。

③ 同上书，第47页。

④（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第344页。



他于1863、1864年所写的书信中，可以发现笔者在不断地谈论这部作品，这就是《战争与和平》。为了这部作品，他放下了酝酿了很长时间的《十二月党人》的写作，以便集中精力。在1863年10月的一封信中说：“我从来没有感觉到自己的智力以至我的全部精神力量是这样自由，这样适合于创作。我现在正是在创作。这是一篇描写1810—1820年这一段时期的长篇小说，它从秋天起就吸引住我……我现在在用我的全部精力来从事我的创作，我在写作和构思的是我从来还没曾写作和构思过的东西。”<sup>①</sup>这部作品的主题是如此地吸引他，以至他赋予它以前所未有的精神和智力投入。罗曼·罗兰在分析托尔斯泰写作《战争与和平》时的心路历程时讲的很有道理，他说：“他的思想的自然的动作，使他从关于个人命运的小说，引入描写军队与民众、描写千万生灵的意志交融着的巨大的人群的小说。他在塞瓦斯托波尔堡围城时所得的悲壮的经验，使他懂得俄罗斯的国魂和它古老的生命。”他想创作史诗般的作品，因而他的关注已经远远超越了对个人命运的关怀，“巨大的《战争与和平》，在他的计划中，原不过是一组史诗般的大壁画——自大彼得到十二月党人时代的俄罗斯史迹——中的一幅中心的画。”<sup>②</sup>

从1863年秋季开始写作，直到1869年11月，托尔斯泰完成了一部史诗般的巨著。

在这些年里，托尔斯泰的生活态度和思想方式已经有了许多重大的变化，他已经完全改变了青年时代的懒散习惯，变成一个生活勤奋、有规律、热爱劳动、拒绝奢侈、爱护人民的人。他不仅忙于写作，还要管理产业，也参加一定的体力劳动。同时，还为维护下层人民的利益出力（他曾为一个士兵出庭辩护）。在总结他在婚后10年的变化时，艾尔默·莫德说：“让我们再来注意一下，当时他的生活态度和思想方式有多少是接近了他晚年的训诫的吧！举凡这一切——他对农民的人道态度，他对许多近代文明表现出的谴责，他的衣服和家庭的朴素，他的足资模范的家庭生活，人道的教育的理想，对诚实和勤恳（包括体力劳动）的深深的爱，寻找真理和改进自己的热忱，他日复一日地接近旁人、关心旁人，他的无可置疑的对家庭的爱，对‘暴行’的恨——举凡这一切都证明他晚年的理想，即便是在他的《忏悔录》中所称的转变之前，在当时已经相去不远。”<sup>③</sup>

1872年初，托尔斯泰又开办了学校，并动员他的夫人和孩子来教小学生们。他还为学生们编写了新的《初级课本》。在课本写作完成之后，他又要动手写作新的长篇了。

1873年初，托尔斯泰开始写作《安娜·卡列尼娜》。他曾向别人讲述开始写作这部小说时的情景：“那回也和现在一样，是在午饭后，我躺在一张沙发上，抽着烟。

<sup>①</sup>（俄）洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李槐译，天津人民出版社，1981，第122页。

<sup>②</sup>（法）罗曼·罗兰：《托尔斯泰传》，傅雷译，商务印书馆，1995，第41—42页。

<sup>③</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第378页。



当时是在沉思，还是在和瞌睡作斗争，现在记不清了。忽然间在我眼前闪现出一双贵妇人的裸露着的臂肘，我不由自主地凝视着这个幻象。又出现了肩膀、颈项，最后是一个完整的穿着浴衣的美女子的形象，好像在用她那忧郁的目光恳求似的凝望着我。幻象消失了，但我已不能再摆脱这个印象，它白天黑夜追逐着我，我应该想办法把它体现出来。《安娜·卡列尼娜》就是这么开始的。”<sup>①</sup> 托尔斯泰的夫人索菲娅则在日记中这样回忆：“昨天晚上他告诉我，他想象出一个妇女的典型：出了嫁的、出身上流社会但又不安于自己的处境……他刚一想象出这个典型，所有人物和业经构想出来的一些男人的典型立刻找到自己的位置，聚拢在这位妇女的周围。”<sup>②</sup>

1875年头4个月的《俄罗斯导报》上刊登了《安娜·卡列尼娜》的前几章；1876年前4期和12期的《俄罗斯导报》上又登出了后续的几章。直到1877年4月才全部出齐。这部出色的文学巨著不仅在俄国引起了轰动，而且在世界文坛的影响也长久不衰。英国作家高尔斯华绥(J. Galsworthy, 1867-1933)写道：“《安娜·卡列尼娜》……不失为俄罗斯人性格的出色的描绘，俄国社会的一幅卓越的图画——直到战争发生之前，这一幅画始终是正确的。”<sup>③</sup> 德国作家托马斯·曼(Thomas Mann, 1875-1955)更加具体地指出了这部作品的深刻意义：“这部我不揣冒昧地称之为各国文学中最伟大的社会小说的作品，其实是一部反社会的小说。……作品的道德动力无疑是要鞭挞那个社会，它冷漠残忍地斥责了一个由于热恋而失足但本质上是高傲的、胸怀磊落的女人，而不是任凭上帝来对她的罪孽给予报应。……小说显示了安娜的命运注定不可避免的性质。在她触犯了道德律法以后，这命运就由此一步步地、不可思议地发展，终于到达那个可怕的结局。”<sup>④</sup> 说它是反社会的小说，完全点明了托尔斯泰创作的根本动机，即对罪恶的社会进行批判。

在创作《安娜·卡列尼娜》的这些年，托尔斯泰的亲人和好友们都深深地感觉到，他的思想正在经历深刻的变化。“他不单有规律地上教堂去，早晚还把自己关在书斋里面祷告；而且他旧日的兴高采烈的情绪也没有了，他所希望做到的温顺和谦卑也日益明显起来。他改变态度的一个结果是他透彻地看到了有任何敌人都是错误的。”<sup>⑤</sup> 他在这些年里实际上是在经历着精神上和思想上的危机。在俄国社会发生巨大动荡的形势下，社会的良心和道德上的责任感都在不断地冲击着他的宗教观念和政治观念，使他在极端的精神痛苦中艰难地探索着真理。正是这种痛苦的体验为他

① (俄) B. 伊思多明：《晚霞中·回忆录》(手稿)，转引自(俄)洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李槐译，天津人民出版社，1981，第193页。

② 《索菲娅·安德列耶夫娜·托尔斯泰娅日记。1860-1891》，转引自(俄)洛穆诺夫：《托尔斯泰传》，李槐译，天津人民出版社，1981，第192页。

③ (英)高尔斯华绥：《〈安娜·卡列尼娜〉序》(1928)，见《欧美作家论列夫·托尔斯泰》，陈桑选编，中国社会科学出版社，1983，第184-185页。

④ 托马斯·曼：《安娜·卡列尼娜》(1939)，见《欧美作家论列夫·托尔斯泰》，第406-407页。

⑤ (英)艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》(上)，宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第436页。



写作《忏悔录》准备了条件。

### E. 《忏悔录》

《忏悔录》是在1879年完成的。对于这部重要的、显示托尔斯泰心路历程的著作，各种传记作者有着不同的说法，但是多数还是认为它是托尔斯泰思想发生根本转变的标志。在这里，托尔斯泰无情地剖析着自己，甚至有的地方对自己的生活和写作动机的暴露过于苛刻，以至完全否定了其中真实存在的好的方面。例如，他说：“在打仗的时候我杀过人，为了置人于死地而挑起决斗。我赌博，挥霍，吞没农民的劳动果实，处罚他们，过着淫荡的生活，吹牛撒谎，欺骗偷盗、形形色色的通奸、酗酒、暴力、杀人……没有一种罪行我没有干过”<sup>①</sup>。至于写作的目的，也没什么高尚，“我们真正的、内心深处的想法是，我们希望获得金钱和称赞，越多越好”。<sup>②</sup> 阅读全书，我们也能明白其用心之良苦：他这样严格地剖析自己，是为了非常明确地非常理性地看到自己生活根基之荒唐，从而痛改前非。

托尔斯泰坦白地描述了他在精神和思想上所经历的痛苦过程：“5年前我身上开始出现一种奇怪的现象。起先，我有些迷惑不解，生命停顿了，似乎我不知道我该如何活着，该做什么，我惶惶不安，心情抑郁。……后来，迷惑不解的时刻越来越频繁，而且总是具有相同的形式。这种生命的停顿常常以相同的问题表现出来：为什么？那以后会怎样？……不管我如何绞尽脑汁，我都无法解决它们。……‘你在萨马拉省拥有6000俄亩土地，300匹马，那又怎样呢？’……‘你的声誉比果戈里、普希金、莎士比亚、莫里哀，比世上所有的作家都高，那又怎么样？’我什么都不能回答。”<sup>③</sup> 起初，他从知识中寻求答案，但是，无论在自然科学中，还是在哲学和社会科学中，都找不到答案：“我在人类知识之林中，在数学和实验科学的光照间，在思辨科学的昏暗中徬徨徘徊。数学和实验科学在我眼前展现了清晰的地平线，但按其方向不可能找到人家；我在思辨科学领域走得越远，陷入黑暗就越深，结果我深信，出路是没有的，也不可能有的。”<sup>④</sup> 更有甚者，在哲学家，如苏格拉底、叔本华的教诲中，告诉人们生命的意义就在于寻求死亡。那么，活着还有什么意义呢？这种哲学不正是证明生命的无意义吗？

托尔斯泰是一个穷根究底的人，问题得不到解决，他就得不到安宁。于是，他从另一个方向寻找答案了。“我在知识中得不到解释，便开始在生活中寻求解释，指望在我周围的人身上找到它。”<sup>⑤</sup> 不过，他发现，在他那同一类型的人中间，仍然寻求不到积极的答案。他们或者“浑浑噩噩”，或者“寻欢作乐”，或者“使用强力手段”，或者“无所作为”，他们实际上是用这些方法来摆脱生命意义这个重大问题。

①（俄）列夫·托尔斯泰：《忏悔录》，冯增义译，华文出版社，2003，第13页。

② 同上书，第18页。

③ 同上书，第25-29页。

④ 同上书，第53页。

⑤ 同上书，第67页。



“如果我想活下去并理解生命的意义，我就不应该向那些已经丧失生命意义并想自杀的人，而应向亿万前人和今人，构成生活并把自己的与我们的生活担在肩上的人那儿去寻找生命的意义。我回过头来观察过去和现在的众多的普通人，不是学者和富人，我就发现完全不同的情况。”<sup>①</sup>

托尔斯泰在这里发现，人们是在宗教里获得了生命的意义。“无论何种宗教信仰，不管给什么人提供什么答案，它的任何一个答案都赋予人的有限生命以永恒的意义，这种意义不会因为痛苦、贫困和死亡而消失。也就是说，只有在宗教信仰中才能找到生命的意义和生存的可能性。……没有信仰，人就无法生存。”<sup>②</sup> 信仰的力量就在于它把人的有限生命与无限的永恒紧密结合起来，使人在有限的人生中看到了永恒的无限力量，而这正是人之生存的真正意义。不过，托尔斯泰并不是在东正教的僧侣、神学家这些在宗教领域中有学问的人中发现这种意义的，“因为我发现，被他们当作宗教信仰的，不是对生命意义的一种说明，而是一种模糊的概念”。<sup>③</sup> 实际上，他是在“贫穷、朴实、没有学问而有信仰的教徒、香客、修士、分裂派教徒、农民”中发现这一真理的。他发现，“信教的劳动者的全部生活是对宗教信仰的认识赋予生命的意义的一种肯定。……他们有真正的宗教信仰，他们的宗教信仰对他们来说是不可缺少的，而且只有它才指出生命的意义并使活下去成为可能。……他们了解生和死的意义，安详地劳动，忍受贫困和痛苦，活着或死去，并在其中看到善，而不是虚无。”<sup>④</sup>

这对托尔斯泰来说是关键性的感受，由此，他终于完成了一个根本性的转变。“我爱上了这些人。……我身上发生了激变。这激变早就在我身上酝酿着，它的萌芽一直存在。……我的圈子——富人和有学问的人的生活，不仅使我厌恶，而且丧失了任何意义。我的一切行为、议论、科学、艺术在我看来都是胡闹。我明白了，从这方面去寻找生命的意义是不行的。创造生活的劳动人民的行动在我看来是唯一真正的事业。我明白了，这种生活所具有的意义是真理，所以我接受了它。”<sup>⑤</sup> 托尔斯泰从来对劳动人民有一种亲近感，他对农民的贫困有浓重的同情感，所以在1861年之前他就想解放他的农奴。现在他从同情感进而发展为对劳动人民的热爱，发展为与自己圈子生活的决裂，所以说在他身上发生了根本性的转变。

正是由于这种转变，使他的生活态度和价值观也都接连发生了重大的改变。在批判过去的的生活的基础上，他在寻找真正有意义的生活道路。“我们的生活的富裕条件剥夺了我们理解生命的可能性。为了理解生命，我应该理解的不是特殊的生命，不是我们这些生命的寄生虫，而是普通劳动人民的生命，是创造生命的人，是他们赋予生命的那种意义。在我周围的普通劳动人民是俄罗斯人民，我求助于他们并研

① (俄)列夫·托尔斯泰：《忏悔录》，冯增义译，华文出版社，2003，第79-80页。

② 同上书，第87页。

③ 同上书，第93页。

④ 同上书，第96-99页。

⑤ 同上书，第99页。



究他们赋予生命的那种意义。这种意义……是这样的：任何一个人都是按照上帝的旨意来到世界上。上帝创造了人，使他既可毁灭自己的灵魂，也可挽救自己的灵魂。人一生的任务就在于挽救自己的灵魂。为了挽救自己的灵魂，必须按照上帝的旨意生活，就必须抛弃生活中的一切欢乐，要劳动、驯服、忍耐，有怜悯心。”<sup>①</sup>由此我们就可以知道，托尔斯泰的这种转变有两个基点，一是对劳动人民的同情和热爱，二是宗教信仰。对于前者，他一直没有动摇过，而对于后者，他却常常陷入苦闷的沉思。这是因为，在俄国，宗教信仰也就意味着东正教的信仰，这也就意味着对俄国东正教会的所作所为的信任。正是在这一点上，托尔斯泰是做不到的。如果说让教徒为沙皇祈祷，托尔斯泰还可以忍受的话（他是这样理解这种祈祷的：“他们比别人更容易受到诱惑。”<sup>②</sup>），而祈求以武力征服敌人，则是完全违背博爱精神的。对于一些基本节日和礼仪，他都难以理解，比如，复活节、圣餐礼等等。至于东正教对于其他教派的仇视（以及其他教派对东正教的仇视），更使托尔斯泰感到气愤。他认为，这些都是必须解决的重大问题，但“教会对这些问题的解决是与我赖以生存的信仰基础相反的，这就迫使我彻底断绝了与正教的联系”。<sup>③</sup>经过认真思索，他说：“我恍然大悟。我寻求信仰、生命的力量，而他们寻求的是在人们面前完成一定的人的义务的最好办法。在完成这些人间事务的时候，他们自然是按人间的方式去完成的。”<sup>④</sup>于是，才有了那些与基督教的根本精神相左的做法。这时，他说：“我不再怀疑，而是完全确信，我所赞成的那种信仰不完全是真理。……在人民的宗教信仰中谬误是和真理混杂在一起的。”“教义中存在真理，这我并不怀疑；但其中有谬误，这也是毫无疑问的。因此我应该找出真理和谬误，并把它们区分开来。我现在就着手做这件事。”<sup>⑤</sup>后来，这成为托尔斯泰晚年生活中的一个重要内容。

对于《忏悔录》，历来褒贬不一。在极“左”思潮统治的年代，它常常被看作托尔斯泰从唯物主义转向宗教的标志。有的著作则只强调其向劳动人民靠拢的方面，对于其中的宗教困惑却只字不提（如本书也引证了其中一些资料的洛穆诺夫的、原版发表于1978年的《托尔斯泰传》）。但是，托尔斯泰传记作者、托尔斯泰的好朋友艾尔默·莫德却极高地评价了这本奇书。他说：“写《忏悔录》是一个勇敢的行动，几乎没有人会有这种大勇来实践它。托尔斯泰在他的《忏悔录》中，向那两个强迫他的同时代人服从的权威挑战了。”这两个权威就是科学和宗教。正是由于这种挑战，“这部作品招致了受过教育的有学问的一部分俄罗斯人的蔑视，而同时由于攻击了正教教会的理论与实践（还附带攻击了所有的教会）又险些遭到神圣宗教会议的令人不快的注意。况且他还不能指望他的朋友们会赞成他这样离开小说，而探索人

①（俄）列夫·托尔斯泰：《忏悔录》，冯增义译，华文出版社，2003，第115页。

② 同上书，120页。

③ 同上书，第126-127页。

④ 同上书，第131-132页。

⑤ 同上书，第134-135页。



生的大问题——我们与无限的关系的大问题。”<sup>①</sup> 尽管如此，尽管这部书官方不准出版，但是，它仍然是一个创举。它所提出的问题不仅引起人们的深思，而且它长期被秘密印行，广泛流传。艾尔默·莫德指出，所以如此，乃是由于这部书的成就：“对于一个人，特别是像托尔斯泰那样有名望又善辩的人，出来站在两派人的中间，明明白白地说：你是对的——宗教是必须的；你是对的——一般的宗教教条是虚伪的；这真是伟大的成就”。因为“他指出了两个极端之间的分界线”。<sup>②</sup>

### E. 《忏悔录》之后

《忏悔录》所提出的问题一直困扰着托尔斯泰，使他的心灵不得安宁。不论是撰写论文，还是创作小说，甚至书写信件，往往都围绕着生命的意义这一主题。为了探索这一问题，他研究《圣经》，并写出《四福音书之综合与翻译》（1880-1882）、《我信仰什么》（1883）、《哪里有爱，哪里就有上帝》（1885）、《论生命》（1887）、《天国在你心中》（1893）、《理性与宗教》（1894）、《宗教与道德》（1894）、《什么是宗教》（1902）等等。在这些论著中体现出来的宗教观，与正统的东正教会的宗教观大相径庭，因而时常被禁止发表。更有甚者，东正教的神圣宗教会议竟然在1901年2月22日发出革除托尔斯泰教籍的命令的文告。文告说：“在我们的时代，上帝允许一个新的虚伪的教师出现——列夫·托尔斯泰伯爵。托尔斯泰伯爵是一个世界知名的作家、俄罗斯人，受正教洗礼和正教教育。他在因智力而自负的诱惑下，傲慢地反对上帝和他的基督，反对他的神圣传统。在众目睽睽之下，公开抛弃抚育并教育他的正教母教会，把他的文学活动和上帝赋予他的才能，用于在人民当中散布与基督和教会不一致的学说，破坏人们心目中的天然信仰——正教信仰。正教信仰为全世界所坚信，我们的祖先在其中生活和得救，现今俄罗斯仍对之坚信并在其中繁荣壮大。”文告在列举了托尔斯泰大量的“异端邪说”之后，宣布：“在他忏悔并恢复他与教会的交流之前，教会不承认也不能承认他为教会的成员。”<sup>③</sup> 文告发出之后，全国一片哗然。虽然有人拥护，但是大学生（甚至中小学生）、工人、普通百姓却在街上向他欢呼，大批人群拥入他的家里，向他表示支持。托尔斯泰风趣地说：“我坚决拒绝接受祝贺！”

接着，托尔斯泰给神圣宗教会议写了一篇答复，表示自己在宗教信仰问题上的决心：“不论我的信仰是否使什么人生气、悲痛，或证明对他是个绊脚石，或妨碍了什么东西，或使什么人不愉快，我决不能改变它们，正如我不能改变我的躯体。我必须自己度过我自己的一生，我必须自己独自死亡（为时已很快了），因为我只能信我——在准备到派我来到人世的上帝那里去时——所相信的。我并不认为我的信仰

<sup>①</sup>（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（上），宋蜀碧等译，北京十月文艺出版社，2001，第472-473页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 转引自（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（下），宋蜀碧、徐迅译，北京十月文艺出版社，2001，第1039页。



永远是唯一不容置疑的真理，但是我没有看见另外的更易懂、更清楚、更能满足我的理性和我的心灵的全部需要的信仰。如果我找到这样的信仰，我将立刻接受它；因为上帝什么也不需要，只需要真理。但是我再也不能回到我经历了那样的痛苦才逃脱的那种信仰，正如一只飞鸟不能重新回到它从那里出来的蛋壳里。”<sup>①</sup>

在他生命的最后 20 多年里，在文学创作上最重要的是在 1899 年完成的长篇小说《复活》，另外，在 1889 年完成的《克莱采奏鸣曲》也是很出色的作品。《复活》“是一部真正了不起的书，充满了高尚的目的，孕育着一个伟大善良的人成熟的思想。它对生活的描写异常真实，把人们由于习以为常而对之麻木不仁的罪恶清楚地明白地显示出来。几乎没有什么引起社会关心的问题它没有涉及的，特别是它使许多国家的人们重新考虑监狱生活和审判制度的罪恶。”<sup>②</sup> 特别值得我们注意的是，通过《复活》，托尔斯泰实际上传达了他对社会动荡即将来临的一种看法，而且还明显地表现了他对革命者的好感。但是，他并不赞成疾风暴雨式的革命，他反对暴力，宣扬基督的圣训，主张通过信仰改造社会。这些也在《复活》中体现出来，正如罗曼·罗兰所说，“他的宗教掺入他的写实主义”。尽管如此，罗曼·罗兰仍然给予《复活》以极高的评价，说它是“歌颂人类同情的最美的诗，——最真实的诗，也许，我在本书中比他在别的作品中更清楚地看到托尔斯泰的清明的目光，淡灰色的，深沉的‘深入人的灵魂的目光’（托尔斯泰夫人信中语），它在每颗灵魂中都看到神祇的存在。”<sup>③</sup>

在《复活》中所反映出来的托尔斯泰对于以极端手段变革社会的理论和实践的反感，一直延续到他生命的最后。但他对专制制度和为之服务的教会的憎恶，却一直在加强。他虽然有对耶稣学说的信仰，但这与教会是两回事，他在致友人的信中说：“我认为自己是基督徒。耶稣基督的学说是我的生活基础。如果我在这一点上犹疑不定，我就不能生存；但是，东正教跟教会和政权纠缠在一起，我觉得对我是一切诱惑的根源，它阻碍人们看见上帝的真理。”<sup>④</sup> 他写了大量的时评，无情地抨击俄国的专制制度和沙皇政府和教会的倒行逆施。《当代的奴隶制度》《不可杀人》《论末世》《论俄国革命的意义》《我不能沉默》等等，在当时都引起很大的反响，但也遭到反动当局的仇视，他们拼命打压，不许报刊刊登；不敢直接迫害托尔斯泰，就惩罚报刊编辑、查封刊物，甚至在 1908 年逮捕了托尔斯泰的秘书古谢夫（Н. Н. Кушев），并予以流放。可见，即使托尔斯泰主张不抵抗主义，但是由于他对黑暗势力的不妥协立场，沙皇政府和教会也不会放过他。

在晚年，托尔斯泰的负罪感愈益强烈，他不愿再过原先的生活。他要将土地分

<sup>①</sup> 转引自（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（下），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第 1042 页。

<sup>②</sup> 同上书，第 1028 页。

<sup>③</sup> （法）罗曼·罗兰：《托尔斯泰传》，傅雷译，商务印书馆，1995，第 98 页。

<sup>④</sup> 转引自（俄）亚·托尔斯泰娃：《父亲——列夫·托尔斯泰的生平》，启星等译，湖南人民出版社，1985，第 409 页。



给农民，他要过真正劳动者的生活。1882年，他放弃了伯爵称号；1885年，他成为素食主义者；1891年，他放弃版权，将财产分给家人。他希望在死后家人不再享有版权，而由出版社任意印刷，以表明这些作品属于人民，而不属于私人。他的这些想法遭到家人，特别是他妻子的坚决反对，因而在遗嘱问题上产生了许多烦恼。为此，托尔斯泰萌生了出走的想法。并于1910年10月28日离家出走。但是，年老多病之躯无法抗拒严寒，没几天就病倒了。11月7日，逝世于阿斯塔波沃。当局害怕托尔斯泰的葬礼聚集太多的人，下令不准开出前往雅斯纳雅·波良纳的特别快车，结果使许多人滞留在莫斯科的车站上，赶不上参加葬礼。就是这样，仍然有3000多人参加了葬礼。农民们扛着横幅，上面写着：“列夫·尼古拉耶维奇，我们，成了孤儿的雅斯纳雅·波良纳的农民永远不会忘记您的恩惠。”一位当时亲自参加了葬礼的人写下了自己的感受：“一切都进行得很简单，可是，比起那些有成千上万人参加的葬礼上的热闹景象来，简单之中自有一股更为强大的力量。好像有什么人在暗中提示大家，在这种时刻应该有什么样的举动。所以这一次在树林里，在‘伯爵预定地’的一角，共有3000到3500人参加托尔斯泰的葬礼是无愧于托尔斯泰这样一位人物的……或者说得更确切一些，是无愧于俄国的……”<sup>①</sup>

## 二、人道主义思想

托尔斯泰是一个伟大的人道主义者，他不仅亲身践履，以人道主义思想指导自己的人生，而且提出了许多深刻的人道主义思想，他的富有人道主义精神的论著震撼人心，感人肺腑。他对俄罗斯人道主义思想宝库做出了杰出的贡献。由于托尔斯泰不仅是一个文学家，而且是一个思想家，还是一个与众不同的思想家，故对其人道主义思想的把握，必须与对其人的整体把握相结合，方能做到比较准确。这里，我们引述英国理论家以赛亚·伯林（Isaiah Berlin）对托尔斯泰之概括，作为理解其人道主义思想之基础。伯林指出：“他不是羡慕西方的激进知识分子；他不是斯拉夫主义者，易言之，他不是基督教君主政体与民族主义君主政体的信徒。……他也像那些激进人士，素来谴责政治压迫、武断暴力、经济剥削，以及一切在人间制造与维持不平等之事，但是，‘西化’眼光的其余部分——知识阶层意识形态之核心，诸如凌掩一切的公民责任感，以自然科学为所有真理法门的信念，对社会改革与政治改革、民主、物质进步、世俗主义的信念，这团著名的混合物，托尔斯泰早年已率直拒斥。他相信个人自由，而且也的确相信进步，不过，是在他自己的奇特层次上相信。他鄙视自由主义者与社会主义者，更痛恨他当代的右翼党派。”<sup>②</sup>我们还应当补充说，他对宗教有自己独特的看法，既抱有基督教的信仰，又反对教会及其对基督学说的解释，主张“上帝和天国就在人们心中”。

<sup>①</sup>（俄）瓦·普·勃柳查夫：《在托尔斯泰葬礼上的见闻与观感》，见《同时代人回忆托尔斯泰》（下），上海译文出版社，1984，第682页。

<sup>②</sup>（英）以赛亚·伯林：《俄国思想家》，彭怀德译，译林出版社，2001，第285页。



## A. 对奴隶制度的抗议

托尔斯泰处于一个农奴制度开始瓦解的时代，作为一个人道主义者的他，从来对农奴制度十分厌恶，并千方百计地改善他的庄园里的农民的生活，以至解放他们。在他的作品中，充满了对农奴的同情和赞美，并对自己圈子里的生活有深深的负罪感，直到晚年还想彻底抛弃原有的生活，像一个农民那样生活。他觉得过去的那种生活的舒适是建立在农民辛勤而艰苦的劳动的基础上的，那是一种不平等、不合理的制度。他甚至觉得作家和艺术家的生活方式本质上也是如此：“这些人脱离了自己生存必需的劳动，把它从自己身上卸下推到被这种劳动压垮的人身上，他们享用这种劳动并断言：他们那些不为他人所理解又不为人们造福的工作，却能赎回由于脱离自己生存必需的劳动并侵吞别人的劳动而带给人家的全部祸害。”<sup>①</sup>在他看来，这种奴隶制度并没有随着农奴制的废除而消灭，现代西方的资本主义制度就是一种“现代的奴隶制度”，因为它并没从根本上改变奴隶制度的本质。

由于人类社会长期形成的体力劳动与脑力劳动的分离，因而从事脑力劳动的人们（更不要说那些过着不劳而获的生活的人们）就习以为常地认为这种分工是合理的，把此看作是“完全合理的相互服务。……你们供我吃，供我穿，替我干我所需要而你自幼干惯了的一切粗活，我将为你们做我所擅长而又已经干惯了的脑力劳动。你们给我物质食粮，我将给你们精神食粮。好像这笔账算得完全不错”，但是，托尔斯泰尖锐地揭露了这种交换之不自由：“精神食粮的生产者说：为了我能够给你们精神食粮，请你们供我吃，供我穿，替我清除我的垃圾。物质食粮的生产者却不提出任何要求，就给了物质食粮，虽则他并未得到精神食粮。”如果物质食粮的生产者要求在得到精神食粮以前，不能提供物质食粮，那么，“在他那边的道理，要比脑力劳动者这边的多得多”。因为“体力劳动者所提供的劳动，比之脑力劳动者所提供的劳动更为重要，更为必需”，何况，他自己还吃不饱，穿不暖，“他自己还缺乏物质食粮，这也就妨碍他提供这种物质食粮”。<sup>②</sup>总之，在托尔斯泰看来，现存的体力劳动与脑力劳动的“分工”和对立实际上是极不合理的，是以牺牲体力劳动者的利益为代价的，这实际上就是一种奴隶制度，因而也就是不人道的。

有人说，科学、技术、文学、艺术等等脑力劳动的成果，体力劳动者也能享受，也使体力劳动者的生活得到改善，所以，体力劳动与脑力劳动的分工是合理的。托尔斯泰在承认脑力劳动成果对人类生活的意义的同时，更深刻地指出，对这些成果的享用，劳动人民是很有限的，甚至“特别不幸的是（这一点科学界的人士也承认）迄今为止，这些成就不是使大多数人即工人的境况有所改善，而是使其恶化。如果说工人可以不再步行而乘坐火车，那么火车却烧光了他的森林，从他眼前运走粮食，

<sup>①</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《那么我们应该怎么办？》，译成生译，见《托尔斯泰文集》，第14卷，人民文学出版社，1992，第39页。

<sup>②</sup> 同上书，第40-41页。



使他陷于近乎资本家的奴隶的地位。如果说，多亏蒸汽机和机器，工人能廉价买到不耐用的印花布，那么这些蒸汽机和机器却使得他不能在家里干活挣钱，从而陷入完全全的工厂主奴隶的地位。……工人的生活却没有因此有所改善，因为由于同样的不幸，这一切他都不能享用”。<sup>①</sup>

不仅如此，在人们视为进步与文明的资本主义制度之下，奴隶制并没有被消灭，反而更为严重地保存了下来。托尔斯泰具体地分析了“现代”的工商业制度，指出它的奴隶制的本质和危害。在对连续工作 37 小时的装卸工人的情况进行调查之后，托尔斯泰说，“被认为是自由的人们，为了挣得仅够他们糊口的几个钱，不得不去从事这样的劳动。就是在农奴制时代，任何一个最残酷的奴隶主也未必会迫使自己的奴隶这样劳动。何必说奴隶主呢，就是任何一个车夫也未必让自己的马这样干活，因为马是值钱的，而这种 37 小时的力不胜任的工作会夺去值钱的牲畜的生命，这是不划算的”。<sup>②</sup> 说这种制度仍然是奴隶制度，其根本原因在于，这是一种完全违背工人的自由和自愿、强制性的、为他人的劳动。“不管在铁路上，还是在丝织厂和任何其他工厂、企业，工人的贫困状况不在于工时的多少（农民们，如果认为自己的生活是幸福的，有时一昼夜连续劳动 18 至 36 小时），不在于工资的微薄，也不在于铁路或工厂不归他们所有，而在于工人被迫在充满了罪恶的诱惑和不道德的城市牢笼生活的那种有害的、不自然的、常常是危险的和摧残生命的条件下劳动，为别人进行强制性的劳动。”<sup>③</sup> 接着，托尔斯泰进一步指出，“当代的奴隶不仅是所有的工厂工人（他们为了生存，把自己完全出卖给工厂主），几乎所有的农民也都是奴隶，他们在别人的土地上手不停歇地为别人种粮食，收获以后，把粮食储到别人的谷仓里去，即使耕种自己的土地，也只是为了偿付银行家那些还不完的债务的利息；还有数不清的听差、厨子、使女、妓女、杂役、车夫、澡堂工人、侍者等等，这些一生都在执行着违反人的本性也为他们本人憎恶的职责的人也都是奴隶”。所以，“奴隶制度不折不扣地存在着”。<sup>④</sup>

社会的真实情况是如此，但是人们却被告知这是合理的社会分工和合理的社会分配。一方面的欺骗和另一方面的愚昧，维持着现有的制度。托尔斯泰非常同意英国空想社会主义者罗伯特·欧文（Robert Owen, 1771 - 1858）的看法，特意把他的一段话引在《当代的奴隶制度》一文的开头：“支配着世界人民的行动的体制，建立在最粗暴的欺骗的基础上，建立在最深厚的愚昧无知的基础上，或者是二者兼而有之。因此，不论这种体制赖以存在的原则怎样千变万化，它都不能给人们造福，相反，它的实际后果只能是恶，而且是经常不断地产生恶。”但是，不

<sup>①</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《那么我们应该怎么办？》，邵殿生译，见《托尔斯泰文集》，第 14 卷，人民文学出版社，1992，第 47 页。

<sup>②</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《当代的奴隶制度》，刁绍华译，见《列夫·托尔斯泰文集》第 15 卷，人民文学出版社，1989，第 405 页。

<sup>③</sup> 同上书，第 412 页。

<sup>④</sup> 同上书，第 425 页。



管这种欺骗和愚昧扩展到什么程度，劳动者终究是会明白的，因为实际生活是最好的教科书。托尔斯泰引用英国作家、艺术理论家约翰·罗斯金（John Ruskin, 1819 - 1900）的话来表明自己的观点：“问题在于他们感到自己注定要从事的那种劳动是下贱的，在毁坏他们，使他们变得比人低贱，由此产生一种自卑感，这是他们无法忍受的。”<sup>①</sup>

但是，照托尔斯泰看来，如果不去深究奴隶制度产生的根源，只是愤怒于奴隶制度之恶、之不平等、之不人道，还不能使人们从奴隶制度下解放出来，因而研究工作必须进一步深入。他在许多文章中都在探讨这个问题。我们可以把他对这个问题的看法概括成几句话：奴隶制度来源于法律；法律来源于能够制定法律的人们；制定法律的人和法律依靠政府的支撑；政府依靠暴力的支撑；少数人能够使用暴力进行统治则依靠欺骗。下面对此做比较详细的解释。

托尔斯泰看到法律对于固定奴隶制度的重大作用，从而将奴隶制度产生的直接原因归结为法律。他说：“起初，人们拥有直接的奴隶是有利的，他们便制定了关于人身奴役的法律。后来，拥有私人的土地，征收捐税，保持所得物品等成为有利的了，他们又制定了相应的法律。现在，人们保持现存的劳动分配和分工制度是有利的，他们就制定了迫使人们在现存的劳动分配的分工下进行劳动的法律。因此，奴隶制度的根本原因是法律，是有一些人具有制定法律的可能性。”<sup>②</sup> 与此相联系，他尖锐地批判了当时法学界关于法律是全体人民意志之体现的观点，并这样来确定“法律”的内涵：“法律，就是掌握着有组织的暴力的人所制定的规章，不执行这些规章的人就要遭到殴打，被剥夺自由，甚至被处死。”<sup>③</sup> 政府，就是被这些人控制的、以暴力来执行法律的所谓国家机构。托尔斯泰强调，这种机构现在完全是不需要的，不仅不需要，而且是有害的，“它之所以有害而危险，是因为在这种机构之下，社会上存在的一切罪恶，不仅不能减少，不能消除，反而只能增加和增强。这罪恶之所以能增加和增强，是因为它或者得到辩护并披上华丽的外衣，或者是被隐蔽起来”。这与政府的欺骗行为有着紧密的联系：“在靠暴力管理的所谓完善的国家里，我们所见到的人民的昌盛幸福，只不过是一种装潢门面的虚假的外表。所有能破坏这富丽堂皇的外表的東西——饿肚子的、患病的、有失体面的二流子，都被藏到人们看不到的地方。但是看不见这些人，并不说明这些人不存在。相反，这种人越多，就越得把他们藏起来，而造成这种人的那些人，对待他们就越是残酷。”<sup>④</sup>

奴隶制度本来就是少数人对多数人的统治，这种统治不依靠暴力是不可能的，“而政府暴力的可能性的产生，跟所有的少数人对多数人行使的暴力一样，经常只是

① 《当代奴隶制度》正文前引文，见《托尔斯泰文集》第15卷，人民文学出版社，1989，第398 - 399页。

② 同上书，第436页。

③ 同上书，第439页。

④ 同上书，第440 - 441页。



由于少数人拥有武装，或者少数人的武装胜过多数人”。<sup>①</sup>但是，托尔斯泰指出，从前，人民往往是直接被暴力征服的。现在，虽然政府的权力仍然是以暴力为依托，但是统治者更多地是采用欺骗手段，“人民不是直接用暴力征服的，而是用欺骗征服的”，“这一切都是用欺骗的手段进行的。欺骗表现在少数统治者从其前人那里取得了征服者所确立的权力。他们对大多数人说，你们人数多，但你们愚蠢，没有教养，既不能管理自己，也不会安排社会事业，因此我们就承担起这些任务，我们保护你们不受外来敌人的欺压，在你们中间建立和维持内部秩序，裁决你们中间的是非，给你们兴办和保护社会事业，如学校、交通、邮电，总之关于你们的一切福利。为此，我们只是要求你们服从一切法律，这些法律，我们是为了你们的安全和利益而制定的，你们在一定的年龄里要当兵，要缴纳捐税，我们用这些钱来雇用军队。”人们之所以受骗，主要是由于“政府，即少数欺骗者，知道自己的欺骗，使用所有的手段（他们的手段是很多的），灌输给人们一种信念，要他们不仅相信没有政府和军队，他们就不能生存，而且要相信管理他们和指挥军队的那些人是值得尊敬的，对他们应该忠诚，甚至崇拜”。<sup>②</sup>

可见，在托尔斯泰看来，奴隶制度这种极不人道的制度，无论从其现实性来说，还是从其本质和根源来说，都是十分罪恶的制度，都是应当消灭的。只有消灭了奴隶制度，才有可能使人获得自由和尊严，实现真正的平等和幸福。无论人们对他的这种理论分析有什么不同的看法，但都会同意其中的人道主义精神。至于如何消灭奴隶制度，托尔斯泰则坚持其非暴力原则，这也是他的人道主义思想的体现。这些待后面再详加论述。

## B. 对人性的探索

和陀思妥耶夫斯基一样，托尔斯泰也非常重视人性的问题，不仅在其文学作品中浓重地艺术地体现出他对人性的看法，而且专门写作关于人性问题的论著，集中从理论上进行阐述。这特别体现于他 1887 年撰写的《论生命》和 1893 年撰写的《天国在你心中》两部著作中。中间相隔 6 年的这两部著作，从其内容的差异上可以看出托尔斯泰关于人性的思想的变化，不过，在其基本点上，二者是完全一致的。

《论生命》的基调是以理智之爱抑制动物性的幸福追求。托尔斯泰首先肯定，“任何人活着只是为了能够称心如意，为了追求自己的幸福。人若感觉不到追求自己幸福的愿望，他也就感觉不到自己是活着的。……对于每一个人，活着就是希望并达到幸福。希望并达到幸福就是活着”。<sup>③</sup>不过，此时人就与其他生物一样，“只感觉到自己的生命和自己的幸福，认为只有自己的生命才是重要的和真正的，而其他

<sup>①</sup>〔俄〕列夫·托尔斯泰：《当代的奴隶制度》，刁绍华译，见《托尔斯泰文集》第 15 卷，人民文学出版社，1989，第 446 页。

<sup>②</sup> 同上书，第 447—448 页。

<sup>③</sup>〔俄〕列夫·托尔斯泰：《论生命》，倪蕊琴译，见《托尔斯泰文集》第 15 卷，人民文学出版社，1989，第 288 页。



切生物的生命只是实现他的幸福的工具。他看到，每一个生物，完全像他一样，应该准备着为了自己的小幸福去剥夺所有其他生物，包括像他一样有思考能力的人的幸福，甚至生命”。你是这样想，其他人也会这样想，于是，“人就会发现，他视为生命意义所在的他个人的幸福不仅不可能被他轻易获得，而且大概会被夺去。人活得越久，这样的论断就越为经验所证实，人也就会看到，他参与其间的那个由相互联系着的，一个想要消灭并吞食另一个的个体所组成的人间生活，对于他不仅不可能是幸福，而且大概是巨大的灾难。”<sup>①</sup> 托尔斯泰的这些论述不由得让我们想起17世纪英国哲学家霍布斯（Thomas Hobbes, 1588 - 1679）关于人性的论断：“人对人像狼一样。”虽然这时托尔斯泰还没有直接使用“动物性生命”一词，但是，这里阐述的内容已经完全是这一概念的内涵了。如果我们使用弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856 - 1939）的概念，那么这里所说的也就是人的动物性本能。在托尔斯泰看来，这是人的天性，是不可能没有的。

这种以个人为中心的追求幸福的天性，并没有使人得到幸福，“即使一个人处于有利条件下，即他能顺利地和别人进行斗争、不为自己担惊受怕，理智和经验也会很快地向他指出，他作为个人享乐品从生活中抢来的那些类似幸福的东西，也不是幸福，而仿佛是幸福的样品，给予他仅仅是为了使他更真切地感受到经常与欢乐并存的痛苦而已。人活得越久就会越清楚地看到，欢乐越来越少，而苦闷、厌烦、操劳、痛苦却越来越多”。他还发现自己的生存……每时每刻，每动一动都在接近虚弱、衰老和死亡。“那个对于他重于一切、为他需要、他以为是唯一真正活着的东西，也就是他自身，将要灭亡，变成骸骨、蛆虫，反正不是他了。”<sup>②</sup>

人除了这种动物性本能之外，还有理性，“理性是人的生命不可或缺的最高能力”。正是理性，使人感受到生命的痛苦。这是人区别于其他生物之根本：“在整个周围的世界里，在生物中间，他们兼有的能力为他们所需要，为他们所共有，并且影响着他们的幸福。植物、昆虫、动物，服从于自己的法则，过着自在、欢快、宁静的生活。突然，人的本性的最高特征在他身上引起了不能忍受的痛苦”，这种痛苦甚至使人结束自己的生命，以求“从当前已紧张到极点的使他痛苦的内心矛盾中解脱出来”。<sup>③</sup> 按照托尔斯泰的说法，此时的理性尚处在没有觉醒的状态。

那么，出路何在？托尔斯泰认为，“只有当动物人的幸福被否定时，表现在人的理性意识对待动物人的态度中的人的真正生命才能开始。而对动物人的幸福的否定开始于理性意识觉醒之时”。<sup>④</sup> 当理性意识还没觉醒之时，它会一味地扩大人的动物性幸福的需求，因而只能增加人生的痛苦。只有当它觉醒了，它才能遏止这种导致人的痛苦的幸福追求。不过，这种否定并不意味着弃绝人身，弃绝人的生命。人的

<sup>①</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《论生命》，倪蕊琴译，见《托尔斯泰文集》第15卷，人民文学出版社，1989，第289页。

<sup>②</sup> 同上书，第292页。

<sup>③</sup> 同上书，第293页。

<sup>④</sup> 同上书，第295-296页。



生存需要各种条件，应当“利用这些条件”，但是，“不能，也不应该把这些条件当作生活的目的来看待。不弃绝人身，而弃绝人身幸福，并且不再把人身认作生命，这就是为了恢复一致性，为了能够达到构成他的生活宗旨的幸福所应该做的”。<sup>①</sup>

托尔斯泰将理性觉醒了的人称为“理性人”，用以与“动物人”相区别。但是，二者并非那么经纬分明。即使理性觉醒了的人，在清楚地看到了动物人的幸福不会得到满足之后，他还无法使生命走出困境，他最初给人指出的出路，仅只是逃避生活。人要想得到真正的幸福，还必须另觅蹊径。

“动物人要求幸福，理性意识向人指明一切相互搏斗着的人的灾难，向人指明动物人的幸福不可能有，而他唯一可能有的幸福是这样的：任何人之间不会有争斗，幸福不会终止，不会满溢到令人腻烦的程度，不会预感到死亡，也没有死亡的恐怖。”理性给人指明的这唯一可能的幸福路是什么？这就是爱之路，“在这条道路上进行的活动就是爱”。它能“解决一切人的生命的矛盾，能给人以最大的幸福”，甚至，“爱是人的唯一的理性活动”。<sup>②</sup>在托尔斯泰看来，妨碍人获得幸福的是人的动物利己性，它必须用爱的利他性才能消除。爱的利他性真正使人与人之间达到团结友爱，使人获得真正的幸福感。

当然，在人的实际生活中，起先都是爱一部分人，不爱其他人。托尔斯泰号召人们在生活中不断地扩大爱，这样就能“在爱的扩大中看到自己的生命”，<sup>③</sup>也就是说，充分感悟到自己生命的意义，从而得到最大的幸福。

几年以后，托尔斯泰写作了《天国在你心中》这一重要论著。它不仅继续发挥了《论生命》中的思想，而且明确地将其与自己的信仰结合在一起。从前者到后者，实际上思想的发展是极其自然的，正如罗曼·罗兰所说：“托尔斯泰并不如一条水流枯竭的河迷失在沙土里那般达到信仰。他是把强有力的生命的力量集中起来灌注在信仰中间。”<sup>④</sup>他自己则说：“宗教的基本精神在于人类前瞻性预见的本能，以及指出人类进步的必由之路的本能，在于对生活意义的重新定义——与以往不同的人生观——从这种新的人生观出发，将会产生人类未来的全部行为。”<sup>⑤</sup>

在这篇新著中，托尔斯泰将人性的内容明确地概括为两个方面，即与神类似的神性方面和与尘世万物相仿的动物性方面。他说，“两种永恒的力量”“混合而成为人的生命”，“这两种力量构成了平行四边形的两边：人的动物本质的力量和他作为上帝之子的意识的力量”。<sup>⑥</sup>不过，二者在人的生命整体中的地位和作用是大不相同的，动物性的力量并非人的真正生命的真正内容，它不能决定人之为人；决定人之

<sup>①</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《论生命》，倪蕊琴译，见《托尔斯泰文集》第15卷，人民文学出版社，1989，第298页。

<sup>②</sup> 同上书，第302页。

<sup>③</sup> 同上书，第304页。

<sup>④</sup>（法）罗曼·罗兰：《托尔斯泰传》，傅雷译，商务印书馆，1995，第61页。

<sup>⑤</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，孙晓春译，吉林人民出版社，2004，第72页。

<sup>⑥</sup> 同上书，第80页。



为人的是神性的力量。动物性力量所决定的只是人的躯体，而这个躯体只不过是生命整体的工具，它在人的整体生命过程中不断地损耗，最后结束于死亡。因而它是有生有死的。只有上帝所赋予的力量和生命才是不朽的，它不随着人的躯体的生死而生死，它的具体体现就是人的神性，亦即向善的道德追求。托尔斯泰认为，由于动物性的躯体具有各种欲望，欲望的满足会产生快感，因而人们常常以为这就是自己的幸福。托尔斯泰的作品中描写了大量这样的人物，无论官员，还是商人、地主，都沉浸在吃喝玩乐之中，千方百计地满足自己的各种欲望，或者拼命地挣钱，或者拼命地往上爬，不辞辛苦，为的是过上好生活。他们的动物性力量化解了神性的生命，所以道德堕落，最后像动物一样地死去。按照托尔斯泰的说法，这些人的生命在向动物性靠近，所以他们并不是真正的人，也不了解真正的生命是什么。

那么，人如何才能成为真正的人呢？人怎样才能获得真正的生命呢？托尔斯泰明确地说，要“使人的生活偏离它的动物本性，在可能的生活范围内朝着绝对的完满不断努力”。又说：“根据基督的教义，人的真实生活就在于这种力量（按：即神性力量）的解放与强化之中。……真实的生活在于最大限度地接近绝对的完满，并且在这种接近过程中他是自觉的，在于持续地更加接近于使他自己的愿望与上帝的愿望达到融为一体。”<sup>①</sup>这就是说，人在自己的一生中应努力向上帝靠近，不断净化自己的心灵，这样才能摆脱动物性的束缚。有的学者以《安娜·卡列尼娜》中列文与安娜两个人物的对比很好地说明了托尔斯泰的这一思想：列文迷惑于死之奥秘，进而苦苦地追寻生的意义。他试图放弃部分财产，尝试与农民一起劳动，想在平凡的生活里体验生命的价值，但并不能解除心灵的苦恼。农民普拉东的话启发了他：人应该“为上帝、为灵魂而活着”。他终于明白，上帝不是高高在上的神秘存在，“神力的明确无疑的表现，就是藉着启示而向人们显露的善的法则，而我感觉到它就存在于我的心中”。这样，列文在向神靠近的过程中得到了精神上的新生。安娜则没有获得这种新生，“因为她过于关注个人的幸福——几乎完全以身体幸福的获得为满足，从未感受到内心神性的存在，也从未通过理性的方式去寻找过心中的神性，从未有过向神性靠近的努力。所以，安娜最终只能在精神错乱的状态下走向死亡，走向作家早已预设的一个结局”。<sup>②</sup>

### C. 道德的自我完善

人之生命最有意义的过程，就是人向上帝靠近的过程。在托尔斯泰看来，这是一个人人自己可以实现的过程，而不是如教会所说必须通过教会和神职人员才可实现的过程，在这方面，人人是平等的。正因为如此，所以说是道德的“自我完善”。

按照东正教会的标准，托尔斯泰的确不是一个合格的基督徒，但他又的确是基督

<sup>①</sup> [俄] 列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，孙晓春译，吉林人民出版社，2004，第80-81页。

<sup>②</sup> [俄] 金正都等著：《无益的虚荣》第四章“天国在你心中”（张鹤龄），人民文学出版社，2003，第104-105页。



学说特别是《福音书》的信徒。他在宗教问题上持开放态度，并不专以正教的一套为正宗，甚至他还接受了新教的影响，力求克服东正教的神秘主义因素，将理性主义引入他的宗教理论之中。我们需要从这个背景上来理解他对道德自我完善的观点。

在他看来，人之向上帝靠近，亦即道德的自我完善，就是追求真理。而一个人“承认或者不承认某种特定的真理，并不取决于外部的原因，而只是决定于人的某种内在的原因”。<sup>①</sup>他认为这种内在的原因就是人的自由。托尔斯泰反对将自由绝对化，反对将自由理解为随心所欲地行事，而认为自由就是对真理的自觉或不自觉的选择。他说：“人的自由不在于他能够使自己的行动本能摆脱生活过程，摆脱现实因素的影响，而是意味着通过承认和信仰显示在他面前的真理，在由上帝或者世界的生命所执行的终极的、无限的事业中，他能够成为一个自由、快乐的参与者。或者，由于不承认那个真理，使他成为这个真理的奴隶，被痛苦地强迫着去往他不乐于去的地方。”实际上，不管人们如何选择，最终都要走上真理之路，因为“真理不仅指明了人类生活的道路，而且也提示了人类生活唯一可能的道路。所以，所有人都必然自愿或不自愿地遵循这条道路——一些人自愿地完成生活为他们设定的任务，另一些人不自愿地服从生活的律法。一个人的自由在于这种选择之中”。<sup>②</sup>在他看来，不论路途多么遥远，人类终究要走向真理的王国，这表现了他对真理的信心。而要想获得真理，就必须依靠理性，因为只有理性才能分辨真理与谬误、真实与虚伪。

为什么托尔斯泰要像新教那样，用理性主义去冲刷基督教的神秘主义呢？纵观他的宗教和道德学说，我们可以知道，他认为，信仰问题实际上主要是一个人的道德完善化的问题，而理性在道德自我完善过程中起着关键的作用。能够认识真理的理性是引领人类实现道德自我完善的力量；如果没有理性，人类就会分不清动物性和神性，就会追求动物性躯体的幸福，受到那种幸福的诱惑和欺骗，就会被动物性生命牵动而湮没了神性，那还何谈道德的自我完善呢？同时，其重要性还在于，道德完善是个人的行为，而个人在这方面除了理性这一手段之外，别无他物，只有依靠理性的力量。

除了理性之外，道德自我完善还需要依靠爱。托尔斯泰不仅将上帝理解为真理，而且将其理解为爱。上帝爱人，爱生命，所以把自己的这种本质根植于人的生命之中。这种爱与动物性躯体由于欲望的满足而产生的、以自己利益为中心的爱是根本不同的，那种爱永远也达不到对上帝的爱和对他人的爱。即使“社会集团生活”中所形成的爱的观念也与上帝之爱有一定的距离，它是有一定的对象和需求的。它可以成为达到上帝之爱的先导，所以基督教并不拒斥它，而是引导它。托尔斯泰说：“基督教教义引导人们回归于基本的自我意识：不是作为动物的自我，而是作为上帝之子的自我——与天父有着同样的品质但却被一层动物的皮囊包裹着的神圣自我的火花。这种作为上帝之子的自我意识，其最主要的品质就是爱，也能够满足那些有

①（俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，孙晓春译，吉林人民出版社，2004，第292页。

② 同上书，第294-295页。



着社会人生观的人们提出的扩大爱的范围的全部要求。为了灵魂的获救，随着爱的范围的不断扩大，爱便成了一种需求，爱本身与爱的对象是相互适应的——自我、家庭、社会和人类。”但是，“按照基督教的人生观，爱不是一种需求，不服从于任何其他事物，而是人的灵魂的本质。因为爱这个人或那个人就会对一个人有利，人们就不会有爱，然而，因为爱是灵魂的本质——他无所不爱”。正因为爱是灵魂的本质，所以，他不会为了幸福而去爱，他的幸福也“不会因为他爱这个人或那个人而到来，而只能来自爱万物之源——上帝”，只有这种爱才会“扩展到所有人和所有的事物”。<sup>①</sup>可见，这种最高的、真正的爱，与人的现实利益与喜好无关，而是和人的信仰和理性紧密联系在一起，一旦人“失掉了上帝及爱，人便不能爱所有人和所有物。失掉这个基础，将使得人之爱堕落成为利益性和回报式的感情施舍”。<sup>②</sup>托尔斯泰在这里对两种不同的爱所做的区别是很有意义的，在人道主义思想史上是一个贡献。将基于个人利益、需要和喜好所产生的爱与出于人之本质的、纯洁的、超越于个人利益和喜好的、不图回报的、非工具性的爱区别开来（在托尔斯泰看来，前者是基于动物性生命，后者则是基于神性的生命），不仅可以分清爱的不同层次，而且可以引导人们明确自我道德完善的目标。实际上，在托尔斯泰那里，最高的爱，即基于神性生命的爱，纯洁的、无私的、超越尘世的爱，也就是善，甚至是至善。爱与善在这里是统一的，他在这里为人道主义设定了一个崇高的境界。尽管这个境界很难达到，但它却可以使人的道德境界得到不断的提升，道德水平得到不断的升华。（在《复活》中，无论玛丝洛娃，无论聂赫留朵夫，都通过艰苦的历程使自己的道德精神——神性生命开始复活，并在不懈的努力之中，使之愈益净化、升华，直到道德精神完全复活）古往今来，正是在这种精神境界的鼓舞下，越来越多的人道主义者为了无私的爱而贡献出自己的青春和生命。

#### D. “勿以暴力抗恶”

由上述的道德自我完善理论必然会得出“勿以暴力抗恶”的论断。托尔斯泰在一封书信中说：“理智即上帝……理智是我借以看见事物的一束光（流明），为了不至于迷路，我从不逾越它。因此，对我来说，爱上帝就意味着爱理智之光；为上帝服务就意味着为理智服务；靠上帝生活就意味着在理智之光的照耀下生活。”这是说理智是上帝引导人从善的指路之光。正是这种理智之光使人走向博爱，走向彻底的人道主义：“这种理智的实质在于，幸福不表现为造成别人的哪怕是极小的一点痛苦，而表现为直接促成别人的快乐和幸福。照我看来，它在这一方面可以最简明地表达为：幸福在于勿抗恶，宽恕和热爱他人。这不是一道命令、一条规定，而是确定在基督教理智之光照耀下的幸福是什么。如果人们不害怕这种光，那他们的意愿

①（俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，孙晓春译，吉林人民出版社，2004，第88-89页。

② 转引自蔡建法：《作为新生命观的信仰》，刊于《基督教文化评论》1999年第9期。



就会自然而然地向它追求。”<sup>①</sup>

可见，托尔斯泰所谓的“勿以暴力抗恶”是从理智（理性）和爱出发的，是为了实现他的理想世界而提出来的。因此，不能将这一原则孤立起来，然后把它说成是完全反动的、为反动统治者助虐的说教。著名的托尔斯泰研究者和托尔斯泰著作翻译者艾尔默·莫德指出，“他十分真诚而本能地坚持的立场，与他的目的是完全符合的。他向全世界宣布，他的目标是一个道德和宗教的目标，他谴责使用暴力”。<sup>②</sup>关于他的理想世界及其实现，托尔斯泰在因开除其教籍而致东正教神圣宗教会议的复信中说：“我相信生命的意义，对于我们中的每个人，只是助长人生的爱，我相信在这人生中，发展我们的爱的力量，比任何其他的力量，不啻是一种与日俱增的幸福，而在另一个世界里，又是更完满的福乐；我相信这爱的生长，比任何其他的力量更能助人在尘世建立起天国，换言之，是以一种含有协和、真理、博爱的新的系统来代替一种含有分离、欺骗与强暴的生活组织。”<sup>③</sup>后来，他在《天国在你心中》中进一步阐述他的这一看法：他所要实现的变革是“要以真实的基督教、为真实的基督教所承认的一切人平等和人类所固有的真实的自由——一切人的自由，去取代被歪曲的基督教以及由它支持的一些人的统治权力和另一些人的奴隶地位”。<sup>④</sup>原先的不平等不合理的社会是以暴力为支撑的，要建立美好的社会就要消除暴力，然而，“减少暴力这种恶的唯一办法是不使用暴力”。<sup>⑤</sup>

“勿以暴力抗恶”原则不仅是与托尔斯泰的理想紧密相联，而且它自身也包含有两方面的内涵。其一是对现实的暴力统治的抗议。暴力是恶，现实的暴力是现实的恶，这是此原则的基本要义。正是基于这一要义，托尔斯泰在他的许多著作中都尖锐地揭露了现实的暴力之残酷与丑恶。他揭露“法院无非是一种行政工具，用来维持对我们的阶级有利的现行制度罢了”，揭露监狱长和看守们“十分心安理得地用尽一切力量去虐待人们”，揭露那些将军们的“职责就在于把男女政治犯监禁在地牢和单人牢房里，而且把这些人囚禁得不出十年就死掉一半”，揭露他们“为了消除一个真正危险的人，宁可利用惩罚来消除十个没有危险的人”，等等。艾尔默·莫德概括说：“‘不抵抗’的学说意味着不得以暴力强迫任何人做他不愿做的事，或使他停止做他喜欢做的事。这包含不赞成雇用警察的中央政府和各级地方政府，一切刑事或民事诉讼，征收一切并非纯粹出于自愿的赋税，以及使用暴力保护生命或财产。”<sup>⑥</sup>

① 《托尔斯泰文学书简》，湖南人民出版社，1984，第672-673页。

② （英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（下），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第723页。

③ （法）罗曼·罗兰：《托尔斯泰传》，傅雷译，见《巨人三传》，安徽文艺出版社，1989，第398-399页。

④ （俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，上海人民出版社，1997，第339页。

⑤ 同上书，第348页。

⑥ （英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（下），宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第721-722页。



在其《托尔斯泰传》中谈到《天国在你心中》时，他说：“这部著作的要点是：凡是使用暴力、制造战争、保持监狱、通过刑法，并以强迫人民纳税来抢劫人民的政府，基本上都是不道德的，它们是为有钱有势者的利益而存在的，对于穷人只能造成损害。它进而主张，我们的责任是拒绝和这样的政府有任何关系，不管是当选举人、部长、警察，还是士兵。”<sup>①</sup>后面这句话已经涉及这一原则的第二个方面，即对如何铲除暴力的思考。托尔斯泰认为，暴力是恶，即便是为了铲除暴力也不能使用暴力，因为铲除暴力所使用的暴力也是恶。如果以暴易暴，最后仍然是暴力的胜利，暴力的统治，仍然是恶的世界。有人以为，既然暴力统治残害了人民，那么人民就有权力以暴易暴，这才是平等的。托尔斯泰则认为，“基督教不承认那种以眼还眼、以牙还牙、以命抵命的信条，因为这种教义是对于不道德的辩护，并不具有真理性，而且也不过是一种虚假的平等。……每一种社会的法律都是以改善人的生活为目的，那么，怎么能够毁灭一个人的生命而去改善另一个人的生活呢？毁灭生命并不是改善生活的行为，只不过是一种自杀行为”。<sup>②</sup>所以，“要取得实际上的自由，不能靠街垒，不能靠杀人，不能靠任何新的暴力机关，而只能靠停止服从他人的意志”。而要使人们停止服从他人（首先是作为暴力机关的国家和政府）的意志，就必须使人们在理性上掌握真理，“使自己和别人摆脱掩盖真理的谎言和伪善的束缚，那么，不用费劲，不用斗争，那个折磨人们并且很显然将给他们带来更大苦难的虚伪的生活制度顷刻之间便会土崩瓦解，代之而起的将是天国，或者人们根据自己的认识已经准备迎接的天国的第一阶段”。<sup>③</sup>在他看来，让人们掌握真理是最难的，但是，只要做到这一点，那么，其余的事情就好办了。你想，如果那些官吏、军官、士兵、狱卒，甚至贵族、地主、资本家，甚至沙皇，都认识了真理，都良心发现，因而舍弃了自己的权力和财富，旧的制度自然就会失败，旧的社会自然就会崩溃，理想的社会也就会到来。对此，托尔斯泰在书中还是表现了充分的信心，他说：“一个时代将会到来的预言已经不再是梦想，而将是一种新的生活。到了那时，每个人都将接受上帝的教诲，人们不再知道什么是战争，将铸剑为犁，把矛熔为修理树枝的剪刀（用我们的话说，就是所有的监狱、堡垒、兵营、宫殿和教堂都将空空如也，所有的绞架、枪支和火炮都将废弃不用）。人们将以从来没有过的速度进入这个时代。”<sup>④</sup>

#### 五、为托尔斯泰的人道主义思想辩护

托尔斯泰，作为文学家一直受到充分的肯定，被尊为文学史上的杰出大师。但是，作为人道主义者却长期遭到嘲笑、讥讽甚至严厉批判，说他的人道主义思想是空想性、宗教性的，是保守甚至反动的（参见曹靖华主编的《苏俄文学史》）。今天，

①（英）艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》（下），宋蜀碧、徐达译，北京十月文艺出版社，2001，第795页。

②（俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，吉林人民出版社，第261页。

③（俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，上海版，第347页。参见吉林版，第296-297页。

④（俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，吉林人民出版社，第232页。



当人类走过漫长的历史道路以后，在人类面临新的严峻挑战的时候，原来的那种对托尔斯泰人道主义思想的评价恐怕很难成立，我们应该更多地从托氏思想的普世价值上进行重新评价。（其实，不仅对托尔斯泰，对于陀思妥耶夫斯基也有同样的甚至更为激烈的批判。现在对于陀氏的研究和评论很多，评价也日益提高，而对托尔斯泰进行重新研究的就要少得多了。因而本书在托尔斯泰人道主义思想的评价上多费一些笔墨，其实这也是具有普遍意义的。）

第一，毫无疑问，托尔斯泰的人道主义思想中含有空想主义的成分，但是，不能因此而否定其中所包含的丰富的现实主义成分。

在以暴力统治为基础的社会里，人道主义从来就被认为是空想主义的，因为人道主义主张博爱，反对暴力（或者主张有节制地、以达到制止暴力为限度地使用暴力）。这与此等社会之基础恰恰相反。可以说，人道主义正是对暴力统治的反动。也正因为如此，人道主义就必然为把暴力当作必须手段的阶级、集团、政府或个人（当然是领袖人物和他们的思想家）所不齿，或者伪善地承认而实践上根本不屑为之。事实上，正是由于在漫长的暴力统治的历史中，人类才体悟出做人的应有之道，体悟出从善与为恶的根本区别，因而才有了对人之善根的发掘，才有对人类之爱的呼吁。比如，基督教的福音人道主义之产生，就是由于罗马帝国的暴力统治所造成的深重灾难；文艺复兴时期的启蒙人道主义之产生则是对中世纪基督教神权统治的反抗；俄罗斯文学中的人道主义传统也是在沙皇专制制度统治下形成的。从这方面来看，人道主义思想有着丰富的、鲜活的现实内容，其中包括：对人类长期遭受暴力之苦的深刻反思；对暴力所造成的严重危害之强烈抗议；对人性的深刻探索；对人类的善良本性的肯定；对人类之可塑性的研究，等等。就此而言，托尔斯泰的人道主义思想含有丰富的现实内容，是不容怀疑的。应该说，对于包括托尔斯泰思想在内的人道主义思想，绝不能从总体上确定为空想主义的，而应做细致的分析。

有的人认为托尔斯泰关于人的“道德自我完善”的思想完全是脱离现实的，然而我们在现实的人道主义者身上，难道不能看到这一学说的力量吗？在这一学说中，托尔斯泰对于两种不同的爱做了区分，将基于个人利益、需要和喜好所产生的爱与出于人之本质的、纯洁的、超越于个人利益、需要和喜好的、不图回报的、非工具性的爱严格区分开来，这不仅可以分清爱的不同层次，而且可以引导人们明确自己道德完善的目标。实际上，在托尔斯泰那里，最高的爱，即基于神性生命的爱，纯洁的、无私的、超越尘世的爱，也就是善，甚至是至善。爱与善在这里是统一的。他在这里为人道主义设定了一个崇高的境界，尽管这个境界很难达到，但它却可以使人们的道德得到不断的净化和提升。因而，这一思想并非空想主义的，不现实的，古往今来，正是在这种精神境界的鼓舞下，越来越多的人道主义者为了这一伟大的事业贡献出自己的青春，甚至生命。他们所体现的爱，就是那种无私的、纯洁的、不图回报的、广博的爱。在当今这个拜金主义盛行、世风日下的世界里，在许多人都被利益蒙住了眼睛的社会里，托尔斯泰所倡导的道德的自我完善，正如一副清凉剂、一副猛药，正是一切正直的人都应提倡和遵循的，我们怎能因其实现之难而宣



称其为空想呢？

第二，关于托尔斯泰人道主义思想的宗教性问题。一般地说，把人道主义理想建立在宗教的基础上，不免陷于神秘。但是，不能因此而全盘否定宗教人道主义。实际上，各种宗教人道主义思想中都包含着非常宝贵的内容。托尔斯泰的人道主义思想，以上帝为人道世界之保证，看似荒诞，然而，只要认真分析其具体内容，就可看到异常宝贵的东西。首先，他不是把上帝看作一个简单的人格神，而是将上帝与真理、至爱、至善结合在一起，形成一个理想的道德境界。在他看来，人性之善即来源于这一境界，这就是他所说的“神性的生命”。当然，这种说法包含有神秘主义的因素，它并不能真正说明善之来源。不过，对于这个问题，至今学界也还不能给予科学的解释，各种理论，包括无神论者的解释，都带有神秘主义的色彩。托尔斯泰的人道主义并不注重对这种来源的解释，也不注重上帝这一名称的特殊含义，而是注重爱与善的培养与提升，注重于真理的追求。他认为人类社会之改造只有通过这一途径才能实现。如果非要追问“上帝”的特殊意义，托尔斯泰则将其视为人类之道德楷模，人类在道德上获得拯救的指路明灯——“救世主”，上帝就是这样一个信仰对象。其次，如果我们将这一崇高的道德境界中的上帝剔除出去，更可见到其意义之重大。在这里，他将真知、至爱与至善紧密结合起来，为至善提供了一个衡量的标准和达于至善的途径，这是思想史的一个贡献。苏格拉底弘扬至善，但是他将善与知识结合在一起，因而他是以知识衡量善，真知即至善。这种理论的缺陷显而易见，因为有知者未必能够达到至善，甚至未必达于善。基督教弘扬博爱；西方的基督教神学经过理性主义的冲洗，又包含了浓重的理性主义因素；因而在基督教中包含有理性、至爱与至善等重要因素，它要求信徒在爱与真的基础上行善，但其尚没有将真理、博爱与至善非常明确地结合在一起，托尔斯泰对此的认识则异常清楚。在他看来，广博的、无私的、不图回报的、施于每一个人的爱，是最圣洁的，因而它是至善。要想达到博爱与至善，则必须唤醒“良知”。能够分清是非、辨明善恶的“良知”是每个人所固有的，它“存在于每个人的身上”，只不过它常常处于沉睡状态，这种状态使人往往看不清楚它的存在。事实上，“尽管这些人的良知在沉睡，可是它依然存在着，并且随时都会觉醒”。<sup>①</sup>只要它觉醒了，人就会去寻找真理，为真理而献身。所以，人的最高道德境界就是获得最高真理，达于至爱与至善的境界，这个境界不是神秘莫测的天上王国，而就是在现实世界所实现的人间天堂。

其实，托尔斯泰的宗教感是比较差的。俄国著名神学家弗罗洛夫斯基在其名著《俄罗斯神学之路》中说道：“托尔斯泰确实具有传教士或道德家的热情，但是，他却毫无宗教体验。托尔斯泰根本不是宗教信仰者，他在宗教信仰方面平庸无能。……托尔斯泰读过使徒行传，又读过教父和禁欲主义者的作品，——全部重新进行选择 and 挑选，删去一些宗教信条和奇迹，这正是改造过的基督教体系。”接着，弗罗洛夫斯基选录了托尔斯泰在1855年3月5日的一段日记，以证明他的观点。这则日

<sup>①</sup>（俄）列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，孙晓春译，吉林人民出版社，2004，第273页。



记说：“关于神灵和信仰的谈话使我产生了一种伟大的、宏大的思想，我感到自己能够献身于实现这一思想。这个思想——新宗教的基础，它符合人类的发展，符合基督教的发展，而这个基督教消除了信仰的神秘性；这是实践的宗教，不许诺未来的快乐，却给人世间以极乐。我明白，只有几代人为此目的而自觉地工作，才能实现这一思想，将这种思想代代相传。总有一天，人们的热情和理性会实现它。我希望有意识地统一人们的宗教信仰，这就是我的思想的出发点，它激发我的热情。”弗罗洛夫斯基评论说：“在这里与法国的空想社会主义存在着某种相似。”又说：“托尔斯泰的学说是一种特殊类型的道德实证主义，在某种程度上颇像斯多葛派。……托尔斯泰使自己的基督教世界观完全脱离了福音书。他按自己的观点校订福音书，轻率地删减并修改了福音书。对他而言，福音书是很多世纪以前由‘缺乏知识和迷信的人’编写的，不能全盘接受。”<sup>①</sup>由于托尔斯泰用理性主义和实证主义去审视基督教的经典，因而使他的“新基督教”的确过于理性而缺乏神秘，就像费尔巴哈（L. Feuerbach, 1804 - 1872）的“爱的宗教”一样，没有多少宗教的特征，因而必然被教会视为异端。就此而言，托尔斯泰最终被开除教籍，也并非对他的冤枉，而是他“罪”有应得。

第三，“勿以暴力抗恶”原则所含有的宝贵内容。

托尔斯泰在阐发这一原则的内涵时，充分揭露了暴力对人类的心灵和肉体的严重危害，从而确定暴力是最大的恶。因为以暴易暴，最后仍然是暴力的胜利，所以并不能铲除恶。他的这一思想当然是走极端，因为铲除现实暴力之恶，仅仅诉诸于不合作，诉诸于说教，常常无济于事；或者要付出太大的代价（原始基督教虽然最终取得了胜利，但由于它对罗马帝国的高压取不抵抗态度，多少基督徒被屠杀，甚至被投入斗兽场，让狮子吃掉）。因而在不使用暴力就无法铲除恶的情况下，也不能绝对拒绝暴力的使用。这样说来，托尔斯泰的这一思想就完全没有意义了吗？否。他的这一原则还有一个非常重要的作用，就是郑重告诫人们暴力是恶，它有巨大的危害，因而要拒绝它。我们在充分考虑人的现实世界的状况后，可以把他的警告延伸为：对于暴力，要尽量不使用，要谨慎使用；如果非得使用不可，也要以达到目的为限；在达到目的时要即刻停止使用；而且还要努力消除使用暴力所带来的恶果（包括物质上的和心理上的）；特别要防止将暴力手段永恒化、合理化，以至于将其从手段变成目的——由于暴力手段是消除目前之恶的最快捷最“有效”的手段，它就会使得一些人对之产生偏爱，以为它是在世上除恶的最好手段，由爱好而忘乎所以，以至完全不去理会托尔斯泰的警告，将暴力由有限的手段变成目的，任意使用暴力，结果这种为了铲除恶所不得不使用的有限手段便获得了普遍、绝对的意义，这样，它也就转化为绝对的恶。就托尔斯泰大力揭露暴力之恶的本质的论述而言，它对于人类具有永恒的意义。尽管许多历史学家和哲学家从历史发展的角度，推崇黑格尔关于恶在历史上的作用原理，但是恶终究是恶。恶，尤其是暴力，总是造成人的生命和财产的巨大损失，总是对人性产生极大的扭曲，因而人民从根本上是厌

<sup>①</sup> Г. Флоровский. Путь русского богословия. Париж. 1937. С. 404 - 406.



恶恶的，是痛恨暴力的，总是希望这个世界上暴力越来越少，希望尽快地铲除恶。总有一天，人类会从根本上拒绝暴力，拒绝歌颂暴力、战争和一切的恶。托尔斯泰的话正体现了人民的这些希望：“暴力的使用越来越少……暴力最终必然会消失。”<sup>①</sup>

最后，我们还想再次强调，托尔斯泰并非空谈家，他是言行一致的人。他的妻弟别尔斯曾说他在1887年见到托尔斯泰时，他“已成为‘爱你的邻人’这个思想的化身”。<sup>②</sup>托尔斯泰竭尽全力以实现自己的理想，放弃财产和贵族称号，兴办各种慈善事业，亲事农耕，组织全家人投入救火，善待农民及一切贫苦之人……，总之，他不愧为一个伟大的人道主义者。

<sup>①</sup> (俄) 列夫·托尔斯泰：《天国在你心中》，孙晓春译，吉林人民出版社，2004，第204页。

<sup>②</sup> 转引自(英) 艾尔默·莫德：《托尔斯泰传》(下)，宋蜀碧、徐迟译，北京十月文艺出版社，2001，第831页。



# 第三章

19 世纪下半叶俄国民粹主义的  
世俗人道主义思想



“民粹主义”现今已经成为涵义广泛的概念，但是，其经典性含义是由俄国人奠定的，19世纪下半叶出现的俄国民粹主义是历史上经典的民粹主义。19世纪60年代在俄国开始出现“民粹主义”（народничество）和“民粹主义者”（народники亦释为“民粹派”）两个概念，这两个概念都以“人民”（народ）为词根，强调人民才是民族之精粹，是民族优秀传统文化的继承者，而在当时俄国的情况下，农民占了人口的大多数，又由于俄国村社的特殊性，这里所说的人民也就是指的农民。在该世纪的70年代，“到人民中去”的运动兴起后，“民粹主义”和“民粹主义者”这两个概念就广泛流传开来（根据薇·妃格念尔〔В. Фигнер〕的回忆，直到1876年秋，民粹派分子还没有使用这些概念。见《俄罗斯暗夜》，谢翰如译，三联书店，1992，第121页注）

1861年底，赫尔岑在他的文章中对青年知识分子发出这样的号召：“到人民中去，到人民中去——那儿有你的位置，从知识的宝座上流放自己，你将成为代表俄国人民的勇士。”<sup>①</sup>在19世纪60年代末，各种民粹主义小组已经遍布俄国各大城市和大学，当时主要是进行宣传鼓动，并为“到人民中去”（实际上是到农民中去）做准备。1870年，赫尔岑逝世。但是，他所提出的这一号召却更加深入知识青年的心灵。“1874年夏，俄国自发地爆发了一场男女青年从城市到农村的运动。他们满怀热情与信心，从大学校园走向农村。知识分子和理论家的著作和告诫给予这些年轻人以鼓舞和激发，使得他们具有了革命的观点并坚信国家需要从根本上进行变革以改变旧的社会秩序。他们进行信仰方面的宣传和教育，但主要是促使农民起来反抗沙皇。尤其是这些年轻的知识分子深信，只有农民才具备沿袭传统和开创未来的俄罗斯的伟大智慧。”<sup>②</sup>他们是非常真诚的，但是，由于农民对青年知识分子的不理解和自身思想的保守，并不与他们合作，甚至将他们出卖给当局。沙皇政府本来就对他们采取镇压的手段，农民的态度更加激起沙皇政府的反动，于是变本加厉地迫害他们。来自农民和政府两方面的压力使这场运动在延续了近10年以后夭折。由于对农民的失望而又坚持革命的立场，使不少民粹主义者转用极端手段开展活动。这就是俄国历史上非常著名的民粹主义运动。

<sup>①</sup> 转引自（英）保罗·塔格特：《民粹主义》，袁明旭译，吉林人民出版社，2005，第65页。

<sup>②</sup> 同上书，第61页。



这场由19世纪下半叶开始的俄国民粹主义思潮和运动一直延续到世纪末。<sup>①</sup>“19世纪下半叶俄国社会生活的各个方面都受到民粹主义运动的冲击和影响，列宁主义的俄国根源就直接源于俄国民粹主义运动；俄国之所以走上非西方的社会主义道路，在许多方面也是由民粹派运动所引导。”<sup>②</sup>

对于民粹主义运动的评价一直都存在着分歧。当普列汉诺夫（Плеханов）和列宁与民粹派论战时，往往过于强调民粹主义的错误，而对其正确以至进步的方面却往往估计不足。当代世界学者一般能够比较客观地评价这一理论与实践，有的学者认为，“民粹主义在俄国是小资产阶级农民民主观念的体系”；<sup>③</sup>有的学者则更具体地分析俄国民粹主义思想，指出它的“‘村社社会主义’反映了俄国农民反对农奴制和沙皇专制制度的要求，争取土地和平等的朴素愿望，用恩格斯的话说，在政治上是正确的，他们为了实现自己的革命理想不惜抛头颅洒热血，谱写了可歌可泣的壮丽篇章，但是他们的上张在经济学形式上是错误的，他们不懂得历史发展的客观规律，企图‘倒转历史车轮’，‘宁肯让农民继续停留在因循守旧的宗法式的生活当中，也不要农村中给资本主义扫清道路’的想法是愚蠢的、会被时代抛弃的”。<sup>④</sup>本书不是讨论民粹主义的专著，而只是探讨民粹主义中包含着的人道主义思想，因而对于民粹主义的专门问题不过多涉及。

如果从人道主义思想史的角度考察民粹主义的话，就应承认，民粹主义的理论与行动都深深地渗透着人道主义精神，这种根植于俄罗斯大地上的、由基督教义长期浇灌的、由文学艺术不断哺育的、由进步思想加以升华的人道主义精神，是民粹主义思想的核心内容，是它的精髓，也是它得以长期能够坚持的精神力量。同时，民粹主义的理论与行动也为俄罗斯的人道主义思想的发展做出了杰出的贡献。

## 第一节 俄国民粹主义的奠基者的人道主义思想

俄国民粹主义的思想渊源，一方面可以追溯到斯拉夫主义，另一方面则来自革命民主主义。斯拉夫主义对俄国农村村社极为珍视，将村社看作俄罗斯历史的特殊

① 关于民粹主义运动的起止时间问题，学界存在不同的说法。有的将其开始的时间推到19世纪中期（见伯林著《俄国思想家》中文版，第251页），更有人将斯拉夫主义者看作民粹主义最早的代表（见利尔嘉耶夫著《俄罗斯思想》中文版，第102页）；对于下限，伯林说其“至沙皇亚历山大二世遇刺而达于极盛，此后，迅速衰颓”。这样，大约在80年代也就结束了。我国学者曹维安则认为，它延续到20世纪初的社会革命党时期（《俄国史新论》，第332页）。本书将其上限定在赫尔岑与车尔尼雪夫斯基为之奠定理论基础，排除了斯拉夫派，以避免将历史渊源与其本身混为一谈；将其下限定在米海依洛夫斯基，并将社会革命党排除在外，因为社会革命党已明显地有别于民粹派。

② 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第332页。

③ Пол ред. И. Т. Фролова. Философский словарь. Москва 1981. с. 445.

④ 金雁：《俄国民粹主义的缘起》，见《学习时报》第284期。



道路之根据，甚至是俄罗斯超越欧洲及世界各国之希望。俄国民粹主义正是吸取了斯拉夫主义这方面的观念，因而当资本主义在俄国迅速发展之时，将农村村社看作继承和保留俄罗斯传统、可以避免资本主义而建立社会主义的根基。但是，俄国民粹主义又反对斯拉夫主义对于俄国专制制度的维护，而从农民立场上吸取了革命民主主义观念，主张唤起民众变革俄国的沙皇专制制度。这两方面的内容已经构成俄国民粹主义思想的核心。

19世纪70年代俄国民粹主义社会运动建基于民粹主义的理论，这种理论的奠基者是赫尔岑和车尔尼雪夫斯基。

## 一、赫尔岑：“俄国未来的人是农人”

### A. 生平与创作

#### 1. 少年时代

亚历山大·伊万诺维奇·赫尔岑（Александр Иванович Герцен，1812—1870）是大地主雅科夫列夫（И. А. Яковлев）与其德籍女家庭教师的私生子，此一身份对于他的思想有着不可磨灭的影响。少年读书甚丰，经常流连于父亲与伯父的图书室，似懂非懂地阅读各种书籍。父亲命他参加各种宗教活动，他虽服从，但却对此感到迷惘。只是对于父亲让他阅读的福音书，却百读不厌，引起他由衷的、深深的敬意。十二月党人起义和被严惩激起了他的愤怒，立志要继承他们的事业，献身于改变俄国专制制度和俄国人民的解放事业。他后来回忆说：“关于叛乱和审讯的消息，莫斯科扰攘不安的气氛，给了我强烈的印象。一个新世界在我眼前展开了，它日复一日地成为我精神生活的中心。我不知道这是怎么形成的，但是尽管我还不理解它的意义，或者还很模糊，我已感到，我生来不是属于霰弹和胜利、监狱和锁链一边的。佩斯捷利<sup>①</sup>及其同志们被处决，终于从童年的迷梦中惊醒了我的灵魂。”<sup>②</sup>他的这种观念决非一时之冲动，实际上已然从自己的生活中为之打下了思想基础。

赫尔岑虽然出身于生活富裕的上层家庭，但是，父亲的愤世嫉俗和母亲特殊的社会地位都在他的思想中产生一定的影响。更重要的是，他在童年时就不顾各种禁忌而经常在仆人房中玩耍，与仆人们的经常接触使他对这些处于社会下层的人们有了很深的了解，产生了很深的感情。特别是当他拿他们与社会其他阶层的人们相比较后，让他更加热爱这些人。这种感情潜移默化地渗入赫尔岑的灵魂，使他后来成为劳动人民的代言人。他在回忆童年及少年时的思想经历时，这样叙述当时的认识：“我们经常谈论仆人，特别是农奴的道德严重败坏。确实，严格地说，他们的行为不

<sup>①</sup> П. И. 佩斯捷利（Павел Иванович Пестель，1793—1826）十二月党人，上校，维亚特卡步兵兵团团长。曾参加1812年卫国战争并参加国外远征。“救国协会”和“幸福协会”会员，十二月党人南方协会的创始人和会长，共和派。起草《俄罗斯法典》。1825年12月13日被捕，1826年7月25日被处绞刑。

<sup>②</sup> [俄] 赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第54页。



足为训，他们的精神堕落也很明显，只要看他们对一切都逆来顺受，很少反抗，就知道了。但问题不在这里。我倒想请教，俄国哪一个阶层比他们高尚？难道是贵族或官僚吗？或者是教士吗？”他明确地说：“我憎恨……花言巧语奉承群众，但贵族老爷们对人民的诬蔑，更令我发指。剥削者把仆人和奴隶描摹成放荡的野兽，是为了转移别人的视线，扼杀自己良心的呼声。我们不见得比老百姓高明，只是表现方式比较温和，更善于掩盖自己的私心杂念罢了。我们的欲望轻易就能得到满足，经常不受约束，因此看来才不那么粗野，那么刺目。我们不过因为有钱，度着温饱的生活，这才可以自命清高。”赫尔岑引用法国剧作家博马舍（Pierre-Augustin Caron de Beaumarchais, 1732-1799）的喜剧《塞维勒的理发师》中的话来说明主人对仆人的要求之不合理：“如果仆人必须具备这一切优良品质，老爷中间恐怕也找不出几个配当仆人吧？”<sup>①</sup>他非常细腻地分析了富人家的孩子与仆人之间的关系：“孩子讨厌大人的老爷作风，那种高高在上、妄自尊大的态度，因为他们很明白，对于大人，他们只是孩子，而对于仆人，他们是人。”另一方面，“仆人非常喜欢跟孩子做伴，这完全不是奴性的奉承，这是弱者与普通人的互相依恋”。<sup>②</sup>对于赫尔岑来说，农奴制不是抽象的制度和规定，而是活生生的现实，他从他家的仆人和农奴中对于这一制度的黑暗与反动有着切身的体验，他概括地指出，“前室（按：指仆人房）没有对我产生任何坏影响。相反，从我早年起，它就在我心头培植了对一切奴役和一切暴政的不可克制的憎恨。”<sup>③</sup>正是由于这种重要的影响，才使这一富家子弟从少年时起就立下了宏大的志愿：为真理和信仰而斗争。当他在回忆与奥加辽夫<sup>④</sup>的友谊时，特别清晰地叙述了他们的志向：“世上没有任何东西，能像崇高的全人类利益那样，激发一个少年的良知和正义，保护他不受邪恶的侵蚀。我们珍重蕴藏在我们身上的未来，彼此把对方看成为完成某种使命来到世上的‘选民’。”<sup>⑤</sup>

## 2. 大学生活

1829年，赫尔岑考入莫斯科大学数理系学习。他所以选择学习自然科学，与他的伯父之子、绰号“化学家”的堂兄不无关系。这位“化学家”极为轻视社会科学，特别蔑视文学，认为只有自然科学才能造福人类。赫尔岑自然不会同意这种极端态度，但是却从他那里培育了对自然科学的尊重，认识到“没有自然科学，现代人就没有出路；不接受这种有益的营养，不对思想实行实事求是的严格训练，不接触我们周围的生活，不承认客观实际的独立性，那么在我们的灵魂深处，必然会保存着僧侣的隐修室，潜伏着神秘主义的种子，有朝一日它就会用愚蠢的毒液侵蚀我们的

①（俄）赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第25-26页。

② 同上书，第29页。

③ 同上书，第38页。

④ Н. П. 奥加辽夫（Николай Платонович Огарев, 1813-1877）俄国革命家、诗人、政论家。1830年莫斯科大学革命小组的组织者之一。1834-1839年被流放。1856年流亡国外。《钟声》报的发起人和编者。参加筹建“土地和自由社”作品有浪漫主义抒情诗和长诗（包括《幽默》1-3卷）。

⑤（俄）赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第76页。



全部理性”。这样，“化学家的影响促使我选择了数理系”。<sup>①</sup>不过，莫斯科大学的学习并没有使他成为一个自然科学家，反而使他成为一个革命家和作家。

大学期间，正值俄国历史上极黑暗的尼古拉一世统治时期，但是，这也是俄国青年觉醒的时期，即使在学习自然科学的学生中间，对黑暗的反抗和对进步的向往也毫不逊色，学生们从自然科学中获得关心现实的营养。赫尔岑说，当时“科学兴趣还没来得及退化成空谈理论；科学不是把人与周围的苦难生活隔开，对它不加干预。这种与生活的共鸣，前所未有地激发了大学生的公民意识。我们与我们的同学在教室中公开谈论头脑中想到的一切；禁诗的抄本从一双手传到另一双手，禁书被加上了注解传阅。尽管这样，同学中没有一个告密的，没有一个奸细。有些青年胆小怕事，他们回避，躲开，但仍保持沉默”。<sup>②</sup>不仅如此，赫尔岑还与奥加辽夫一起，组织了有6人参加的小组，更加坦率地讨论各种重大的社会与政治问题，如法国七月革命、波兰起义、农民问题、社会主义问题，等等。

大学生赫尔岑与他的朋友奥加辽夫一起在寻找拯救民族和解放人民的道路，更确切地说，是在探索指导他们找到这条道路的正确思想。当时，寻找正确思想的人少，一些人投身到俄国历史的研究中，一些人则埋头于德国古典哲学，赫尔岑说：“我与奥加辽夫既不属于前者也不属于后者。我们与某些思想已经结下了不解之缘，不能马上丢开它们。……在这动荡不定、莫衷一是、对那些使我们困惑不安的问题力求做出回答的时期，我们弄到了圣西门主义者的一些小册子，了解了他们的理论和案情。这一切震动了我们。……现在到了改变态度、承认这些社会主义先驱者的时候了。”赫尔岑等立即接受了这种理论：“新世界要挤进门来，我们的灵魂、我们的心，向它敞开着。圣西门主义成了我们信仰的基础，它的重要性始终没变。”<sup>③</sup>临近毕业的大学生认为，自己的思想达到了一个新的高度，于是他向着新的方向前进的脚步更加踏实有力了。

1833年，赫尔岑完成了题为《哥白尼太阳学说的分析》的毕业论文，以优异的成绩毕业，获得学士学位。

### 3. 流放与创作

还是在大学期间，赫尔岑及其小组的活动已经引起反动当局的注意。当他们为受迫害者募捐时，他们的名字就上了黑名单，奥加辽夫和小组的几个成员都被警察局传讯过，并受到严重警告。1834年，当局对他们下手了。沙皇警察首先逮捕了奥加辽夫，然后又逮捕了赫尔岑。罪名是在一次青年人的聚会上散布反对沙皇的言论，唱嘲笑沙皇政府当局的歌曲。但是，实际上，这只是借口，因为他们二人根本没参加那次聚会。就是在这种没有证据的情况下，进行审讯，目的是要“揭露”赫尔

①（俄）赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第115页。

② 同上书，第120页。

③ 同上书，第173-175页。



岑那些“不符合政府精神的思想，那种贯穿着圣西门的危险学说的革命言论”。<sup>①</sup>最后，还是以原先的罪名宣判。赫尔岑记叙了当时的情况：法官“诚惶诚恐地开始宣读圣旨。它是这么表达的：皇上审阅了委员会的报告，特别注意到罪犯们的年轻无知，下旨免除对我们的法庭审理，向我们宣告：我们唱了叛逆的诗歌，凌辱了皇上，按法应予处死，即使从轻发落，也应终生流放从事苦役。但皇上宽宏大量，慈悲为怀，决定对大部分罪犯不加追究，允其在原地居住，由警察看管。对罪情较重者则采取感化办法，无限期送往边远省份担任文职工作，由当地长官管教”。<sup>②</sup>赫尔岑和奥加辽夫都属于“罪情较重者”，赫尔岑被送往彼尔姆省，奥加辽夫则被送往奔萨省。这就是专制制度下的法制！要整你，可以给你扣上莫须有的罪名，你根本没有参加那个聚会，却非说你参加了，而且是“罪情较重”！而那些真的参加了聚会、唱了凌辱皇上的歌的年轻人，却“不加追究”。（那支歌的确非常动听：“俄国大皇帝，一命归西天；医生动手术，剥开他肚皮。全国办丧事，家家哭嚎啕；接位是哪个？康斯坦丁丑八怪。皇帝想享福，不管人间事；奏折写上天，要求禅帝位。天主读奏折，发了慈悲心；送来尼古拉，一个大坏蛋。”）

就这样，赫尔岑开始了流放生活。流放，虽然对于正常生活的人来说，都是不正常的、受侮辱、受迫害的生活。一个被流放的人，如果在强权的重压之下低头，在艰难生活的折磨之下消沉，生命意志被摧毁，那么，他的肉体 and 灵魂都会一点点地萎谢下去。但是，赫尔岑是个强者，强权的重压和生活的磨难不但没能消蚀他的意志，反而使他更加看清了专制制度的黑暗和腐朽，更加具体地了解到农民和一切下层人民的苦难，从而更加坚定了与专制制度斗争到底的决心。

1840年，赫尔岑获释。他从流放地回到彼得堡，在内务部任职。但是，在一封给父亲的信中，他谈到了彼得堡的岗警杀人抢劫事件，这封信落在了特务手上，于是，皇上震怒，下令重新流放。赫尔岑向特务机关头子抗争：“1835年我为我没有参加过的酒会被流放；今天我又为众所周知的谣言（按：其实并非谣言，但官方一口咬定是谣言）受到惩罚。这命运太不公平了！”<sup>③</sup>不过，正如特务头子所说，这是“皇上的旨意……您向我说什么，或者我向您说什么，这都无关紧要，都是废话”。<sup>④</sup>这一次，他被流放到诺夫戈罗德。后来，赫尔岑在谈到当时他的心情时说：“我不是怀着自我牺牲的精神和坚定的意志，而是怀着懊丧和愤怒的心情到达那里的。第二次流放的平庸性质使我生气，而不是痛苦；它不是那种可以振奋精神的灾难，它只是使人心烦意乱，其中既没有新鲜的趣味，也没有危险的刺激。”<sup>⑤</sup>他在流放地的省政府勉强度过了两年多，终于向当局辞职。正好皇上也下令允许他回到莫斯科。于是第二次流放也就结束了。

①（俄）赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第220页。

② 同上书，第231页。

③ 同上书，第63页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第93—94页。



返回莫斯科使赫尔岑的生活掀开了新的一页。他活跃在文学界的朋友中，参加各种进步的社会活动。同时，他又如饥似渴地进行学习和研究，文学、哲学和自然科学，都进入他钻研的领域。在讲述此时的心情时，赫尔岑说：“在彼得堡和诺夫戈罗德紧张不安的情绪消失了，内心的风暴平静了。痛苦的自我解剖和互相解剖，这种对不久前的创伤所做的不必要的指摘，这种对一些不幸的遭遇的反复议论，现在也已结束了。相信自己并无罪愆的思想，经过这一番波折之后，使我们能更严肃、更正确地对待生活。”<sup>①</sup> 专制制度所施予的迫害和折磨不能摧毁他的意志，“我们非常清楚，我们的活动会把我们带向哪儿，但是我们没有停止。我们不是一时冲动，而是深思熟虑地走着我们的路，我们的步子是安详的、沉着的，它是经验和家庭生活熏陶的结果。这并非表示我们老了，不，我们依然那么年轻，正因如此，一些人在走上大学讲坛的时候，另一些人在发表文章或出版报纸的时候，每天都冒着被捕、撤职和流放的危险”。<sup>②</sup>

值得特别注意的是，在这一时期，赫尔岑在研究哲学和自然科学的基础上形成了自己的世界观。1843年，在《祖国纪事》上发表了他的长篇论文《科学中华而不实的作风》。赫尔岑认为，其中的第四部分“科学中的佛教”“具有巨大的意义。他在1843年2月4日的日记中曾经写道：‘波特金称这篇哲学论文是一首 *symphonia eroica*（意大利语：英雄交响乐）。我接受这种称赞——事实上它正是我带着火热而兴奋的心情写就的。这就是我的诗篇，我所谈的科学问题是与一切社会问题联系在一起。我在这里可以把充塞胸中的话用另一些言语吐露出来。’”<sup>③</sup> 1844-1845年赫尔岑又发表了《自然研究通信》等著述。这些论著非常清晰地阐述了他已形成的哲学观点和一般社会观点，表明他已批判地吸收了德国古典哲学的优秀成果，特别是黑格尔唯心主义辩证法和费尔巴哈的人本主义的唯物主义，将黑格尔的辩证法看作“革命的代数学”，肯定费尔巴哈的唯物主义的与自然科学的一致性；同时，又批评黑格尔哲学的唯心主义思辩性和费尔巴哈哲学的直观性。他强调人是从事改善生活、改善社会秩序的积极活动的社会动物，他要完成自己的使命，就不能像哲学家那样，只在书斋中苦思冥想，而要从事社会活动。然而，只有在正确的哲学和科学的指引下，才能从天然而直接的生活转向自觉而自由的生活。这里，他强调的是真理的现实意义，即真理对于实践的指导作用。对于赫尔岑的哲学思想，列宁曾给予极高的评价，他说：“他在19世纪40年代农奴制的俄国，竟能达到当时最伟大的思想家的水平。……这位思想家甚至在今天也比无数现代经验论的自然科学家和一大群现时的哲学家即唯心主义者和半唯心主义者高出一头，赫尔岑已经走到辩证唯物主义跟前，可是在历史唯物主义前面停住了。”<sup>④</sup>

①（俄）赫尔岑：《往事与随想》中册，项星耀译，人民文学出版社，1998，第115-116页。

② 同上书，第116页。

③ 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《十八至十九世纪俄国哲学》，商务印书馆，1987，第123页注。

④（俄）列宁：《纪念赫尔岑》（1912），《列宁选集》第二卷，人民出版社，1995，第2284页。



也正是在这个时期，赫尔岑一方面与斯拉夫派进行激烈的争论，成为西方派的主将，另一方面，则开始了文学创作活动。他非常自觉地将文学创作与革命活动联系起来，所以他的创作愈益倾向于现实主义，可以说，政治上的革命民主主义和文学上的现实主义相结合，就是他在文学创作上的特点。在移居国外前，他的作品有：《一个青年人的札记》（1840—1841）《谁之罪？》（1841—1846）《克鲁波夫医生》（1847）等。

思想上发生的巨大变化，通过他的作品充分地表现出来。正是由于这种变化，使赫尔岑与他先前的朋友之间的距离拉大了，但是，他的作品却受到了青年学生的热烈欢迎。赫尔岑说：“新的一代已经察觉了，他们是非常接近我的观点的。莫斯科大学和皇村学校的青年，都竞相阅读我的《论科学中的一知半解态度》和《论研究自然的信》，连神学校的学生也不例外。”有人告诉他，“高年级学生怎样如饥似渴地读我对各种体系的历史叙述”。通过这些情况，赫尔岑非常清楚地看到了大学生们的哲学倾向，他说：“他们的倾向完全是现实主义的，即是彻底科学的。”<sup>①</sup>青年们的反响当然使他高兴，但是，朋友们的不理解 and 疏远却也使他黯然神伤。不过，身边总算还有奥加辽夫，于是，二人互相鼓励，继续朝前走去。

……忧伤和寂寞不能使我沮丧，  
世上本无不散的筵席；  
我把严峻的真理在友人间宣讲，  
友人们却带着孩子似的惊慌走了。  
那位被我当作骨肉同胞的人，  
我所挚爱的人，他也离我而去！  
……  
我们仍将踏上孤独而忧伤的征途，  
不倦地呼号真理，  
哪怕希望扬长而去，人们毫不眷顾！（奥加辽夫作）<sup>②</sup>

#### 4. 移居国外

1847年，赫尔岑举家迁往法国（巴黎）。“不久，意大利爆发反对奥地利压迫者的民族解放运动，赫尔岑又赴罗马。1848年，法国爆发二月革命，他立即赶到法国。法国当局认为赫尔岑是个危险分子，下令把他驱逐出境。这样，赫尔岑又被迫离开法国，到了瑞士。1848年6月，法国大批工人惨遭杀害，欧洲革命失败……1851年，赫尔岑来到法国，随后到达英国。1853年在伦敦建立了自由俄罗斯印刷所。1855年，赫尔岑着手创办文艺和政治丛刊《北极星》，在创刊号上，赫尔岑以十二月党人5位领袖的侧面像作为封面，并连续登载被沙皇政府查禁的作品、别林斯基给果戈里的

<sup>①</sup>（俄）赫尔岑：《往事与随想》中册，项星耀译，人民文学出版社，1998，第227—228页。

<sup>②</sup>同上书，第233页。



信，以及有关十二月党人的回忆材料。1857年，赫尔岑又与奥加辽夫合办《钟声》报，发表了许多文章，力主废除农奴制度。这些报刊被大量地秘密运回俄国，促进了解放运动的发展。”<sup>①</sup>

赫尔岑在思想上本来倾向西方派，推崇西欧的发展道路。但是，当他亲身来到西欧各国时，却令他非常失望。他认为资本主义存在许多严重的弊病，特别是并没能真正实现启蒙思想家所向往的“自由、平等、博爱”；他原本希望通过1848年的革命使西欧走向社会主义，从而为俄国做出一个榜样。但是，革命失败了，他的希望落空了，他曾一度苦恼彷徨。他的回忆凸显出这种情绪：“1847年的巴黎惊醒了我，我很早就睁开了眼睛，但是又被周围汹涌澎湃的事件陶醉了。整个意大利在我眼前‘觉醒’了！我看到那不勒斯国王怎样顺从民意，教皇怎样谦卑地向人民乞求慈爱；旋风卷起了一切，也带走了我；整个欧洲打起背包跟着前进——这一阵梦游症的狂热被我们当作了觉醒。等我清醒的时候，一切都消失了——梦游病人给警察一吓，滚下了屋顶，朋友们散了，或者不顾一切地互相厮打……剩下我孤零零一个人，站在棺材和摇篮中间——我要做它们的守卫者、保护人和复仇者，然而什么也做不成。”“从1848年下半年起，我已没有什么可讲了，有的只是痛苦的磨难、无法洗雪的冤屈、不应得到的打击。”甚至说：“我也失去了一切信念，一切幸福，我看到的是背叛，是从阴暗的角落发出的冷箭。总之，是你们所想象不到的精神堕落。”<sup>②</sup>在这种情况下，他重新把希望寄托在俄国自身，企图另外开辟一条解放的路径。他说，在这种精神的苦苦追求中，“对俄罗斯的信心，使我在精神崩溃的边缘上得到了解救”。<sup>③</sup>

1850年前后他所写的《论俄国》《俄罗斯人民与社会主义》和《俄国革命思想的发展》等论著，说明了他对俄罗斯的信心是什么，那就是对俄罗斯农民及农村村社的信心。在这些论著中，赫尔岑提出了农民社会主义的理论。正是这一理论，为俄国的民粹主义运动奠定了理论基础。1861年的俄国自上而下的农奴制改革令赫尔岑大失所望，他更坚定地站在革命民主主义的立场，通过《钟声报》号召人民以革命手段实现社会的改造。1868年完成的巨著《往事与随想》充分反映了他的思想的发展变化，特别显明地体现出他为了追求真理而百折不挠的战斗意志。但其晚年对于革命手段多有反省，在《致老友书》（给巴枯宁的信）中认为革命手段得不偿失，不能达到革命的根本目的，所以，应当采取“渐进”的手段。

1870年1月21日，赫尔岑逝世于巴黎。

## B. 建立合理的人道的社会

赫尔岑是一个作家，同时又是一个革命家。他有坚强的革命意志，一生都在为

① 曹靖华主编：《俄苏文学史》第一卷，河南教育出版社，1992，第253-254页。

② 〔俄〕赫尔岑：《往事与随想》中册，项星耀译，人民文学出版社，1998，第309-310页。

③ 〔俄〕普罗科菲耶夫：《赫尔岑传》，黑龙江人民出版社，1987，第86页。

消除社会不平等和寻找合理的社会而奋斗。他这样的革命信念和意志，他对人民特别是农民的热爱，都是建立在他对俄国黑暗的专制制度的深刻认识和亲身体会的基础上的。所有这些，都充分体现着他的人道主义情怀。

#### 1. 沙皇专制下的俄国是一个残酷、腐朽、堕落和不人道的国家

由于家庭出身的原因，赫尔岑能够近距离地观察俄国的上层社会和官场，流放生活使他更是亲身感受到这个社会领域的黑暗，因而，他对沙皇专制下的俄国有着深层次的认识。

赫尔岑在俄国的官场上看到的是一片腐朽和堕落，经过深思，他得出了这样的结论：“彼得大帝的改革的最不幸的后果之一，就是官僚阶层的形成。这个阶层弄虚作假，不学无术，贪得无厌，除了当官做老爷什么也不会干，除了公文格式什么也不懂。这是一批世俗的僧侣、法庭和衙门中的神父，他们贪婪、卑鄙，张开了千百张大嘴吮吸人民的血。”<sup>①</sup> 这个官僚阶层在遥远的东北各省和西伯利亚就更加恣意妄为，“山高皇帝远，大家参与分赃，掠夺成了共同的事业。……政府的一切措施都无济于事，一切都要遭到歪曲：它被欺骗，被愚弄，被蒙蔽，被出卖，而这一切又都是在忠心耿耿、奉公守法的外表下进行的”。<sup>②</sup> 尽管也有立志图新的领导人，力图改革腐败的吏治，如 M. M. 斯佩兰斯基<sup>③</sup>制定西伯利亚行政改革计划，“起先他把地方官弄得惶惶不安，以致官员纷纷向农民行贿，怕他们检举揭发。但过了两三年，官员们发现，对于他们的升官发财，新制度不比旧制度坏”。<sup>④</sup> 于是，一切又照旧进行。更有甚者，有的总督根本就什么也不管，有的总督则胡作非为，横行霸道，还不许老百姓向上面告状，他派密探严密看管，割断西伯利亚与彼得堡的一切联系，封锁所有的消息，而在他们管辖的范围内则一切靠暴力解决问题。即使看起来相对平静的地方，如“乌拉尔山脉这边，”赫尔岑说，“几年来我奔走在省长的办公厅和餐厅中，仍听到了不少贪官污吏滥用职权、营私舞弊的故事，如果要写，是罄竹难书的。”<sup>⑤</sup>

赫尔岑痛斥俄国吏治之腐败，认为在不触动沙皇专制制度的基础上是无法解决这个问题的，他说：“要消灭它只有两个办法：把一切公之于众；彻底改组整个机构，重新实行仲裁法庭、口头诉讼、地方官员民选制度等彼得堡政府所敌视的一切具有人民因素的措施。”<sup>⑥</sup> 不过，这些办法沙皇政府是望而生畏的。

更使赫尔岑震惊和愤怒的是，反动政府和富人对于穷人、农民甚至知识分子的压榨和迫害。他揭露了政府官员和不法商人如何勾结起来，侵占农民的土地。农民

① (俄) 赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第 270 页。

② 同上书，第 271 页。

③ M. M. 斯佩兰斯基 (Михаил Михайлович Сперанский, 1772 - 1839) 俄国国务活动家，伯爵。1808 年起为亚历山大一世亲信，制定自由主义改革计划，倡议建立国务会议。1812 - 1816 年被流放。1819 - 1821 年任西伯利亚总督，制定西伯利亚行政改革计划。1826 年后，主持编纂俄罗斯帝国国家基本法。

④ (俄) 赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第 271 页。

⑤ 同上书，第 275 页。

⑥ 同上书，第 272 页。



告到更高的政府机关，这些机关也不会保护农民的利益，农民只有自认倒霉。这种事情愈益增多，政府、富人与农民、穷人的积怨愈深，往往引起暴动事件；政府再用暴力镇压，把抓起来的农民进行审讯，审讯时则不断地进行鞭打，鞭打后又成批地将农民流放到西伯利亚。这样，表面上事情被压下去了，但是社会矛盾更加尖锐。面对如此情况，沙皇政府不但不知改善，反而沿着他们的轨迹一直滚动下去，有时甚至达到发疯的地步。比如，1836年政府发布的关于解决维亚特卡地区的流浪的吉卜赛人问题的命令，就是一个政府“发疯”的例证：先是要无身份证的吉卜赛人在限定之日前到当地政府登记，然后又宣布：“全部适龄壮丁应立即征召入伍，其余人员，除男性儿童另行安置外，一律送往西伯利亚永久流放。”赫尔岑称它是“发疯的命令”<sup>①</sup>。发疯的政府发布发疯的命令，发疯的命令又使下属各级政府进入发疯状态。不管吉卜赛人如何反抗，最后还是“秩序胜利了，瘸腿的警察局长夺走了孩子，带走了壮丁，其余的人被押送到各地定居”。<sup>②</sup>但是，夺来的孩子无法安置，于是发疯的政府又想出了绝招：先把孩子送往养老院，由老人们抚养。赫尔岑讥讽地说：“让小孩与垂死的老人住在一起，强使他们呼吸死亡的气息，并委托需要安宁的老人免费照料孩子……”，这真是“诗人的天才”！<sup>③</sup>专制政权的任意横行可见一斑。

沙皇政府不仅迫害劳动人民，同时也迫害不合它的心意的知识分子。那些反抗它的专制统治的知识分子当然是它所镇压的对象，即使一般的并不直接反抗它的统治而只是专心于自己专业的知识分子，也往往成为它所迫害的对象，或者在它的各种所谓的“传统”和繁文缛节的折磨中成了牺牲品。赫尔岑说：“在这些畸形的和猥琐的、卑鄙的和丑恶的人物和场面、事件与标题之间，在这些森严的衙门和官僚的天地之中，我想起了一个艺术家忧郁而高尚的形象，这人是在政府残酷无情的压迫下毁灭的。”<sup>④</sup>他就是维特贝格。亚·拉·维特贝格（Александр Лавлентьевич Витберг，1787—1855）是俄罗斯天才的建筑师，他响应亚历山大的号召，为纪念1812年卫国战争的胜利而呕心沥血地设计了具有帝国风格的莫斯科大神庙。他的设计得到了亚历山大的赏识，决定采用他的设计，并任命他为神庙的建筑师和修建委员会主任。“亚历山大没有想到，他给艺术家戴上的不仅是一顶桂冠，也是一顶荆冠。”<sup>⑤</sup>他被一群大官僚和骗子包围，那些骗子“把俄国看作交易所，把当官看作赚钱的买卖，把职务看作发财的捷径。不难理解，他们在维特贝格脚下挖洞。但是，要使他落进陷阱永远爬不出来，单单盗窃还不够，还需要一些人的嫉妒，另一些人被伤害的虚荣心从旁协助”。那些官僚们就扮演了这样的角色，他们看不起他，又嫉妒他：“一个没有经验的艺术家，对官场内幕一窍不通的年轻人，为什么要占据主任委员的位置？”于是，“他们与其他人一起陷害他，污蔑他，最后又无动于衷地毁灭

①（俄）赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第294页。

② 同上书，第294页。

③ 同上。

④ 同上书，第298页。

⑤ 同上书，第300页。



他的一生”。<sup>①</sup> 他们让他办不成事，却又把所有的责任都推到他的身上。当支持他的亚历山大皇帝去世、亚·尼·戈利岑大臣下台之后，迫害就正式登台了，他被控告，并以“非法利用亚历山大陛下之信任，使国库蒙受损失”的罪名，被撤职流放。在流放中，“他不能获得最低限度的生活资料，家庭经常处在饥寒交迫中”。<sup>②</sup> 一个天才建筑师就这样被沙皇专制国家毁灭了，要知道，他并没有做什么对国家不利的东西。这个事件最典型地反映了沙皇俄国的黑暗、堕落和不人道。

别尔嘉耶夫曾说：“把人民看作真理的支柱，这种信念一直是民粹主义的基础。它把人民与民族区别开来，甚至将这两个概念对立起来。……比起民族来，人民更深地受到土地的折磨，更深地受到灵魂的折磨，而民族是与国家联系在一起的合理的历史的产物。人民是现实的人们的具体统一，民族则是更加抽象的观念。……在非宗教的、革命的民粹主义中，人民和劳动阶级的社会范畴是等同的，人民的利益和劳动的利益是等同的。人民性和民主性（社会意义上的）是混同的。”<sup>③</sup> 对于赫尔岑来说，这些论述都是合适的。无论他的小说，无论他的政论，都明显地站在人民一边，揭露和控诉万恶的农奴制度和封建专制制度的罪恶。这是他的人道主义情怀的思想基础。

## 2. 西欧资本主义社会仍然是一个不人道的社会

在俄国社会发展道路的大辩论中，赫尔岑本来是一个西方派，虽然认为保留俄罗斯的传统是必要的，但坚决反对斯拉夫派的主张，认为西欧的资本主义道路也就是俄国未来的道路。不过，移居国外以后，他的思想发生了变化。在这里，他目睹了资本主义的种种弊端，认定俄国虽然还要向西方学习，但是不能走资本主义道路。从根本上说，这是因为资本主义并没有真正实现自由平等博爱，并没有建立一个人道的社会，它仍然是一个富人压迫和剥削穷人的社会。因而他产生了超越资本主义的想法。还是在国内时，他就被圣西门的空想社会主义所吸引；移居国外后，更加认真地研究各种社会主义理论。他非常向往这些社会主义学说所提供的思想，但又看不到其在西方实现的希望，他说：“我们清楚地看到……资本的特殊王国和财产的绝对权力终于到了末日，正如从前的封建和贵族的王国之寿终正寝一样。正如1789年以前中世纪世界的半昏厥状态开始于意识到中间阶层的不公正的隶属地位一样，现在的经济变革则开始于意识到社会上对工人的不公平待遇。正如当时贵族的顽固退化促成了自身的灭亡一样，顽固而退化了的资产阶级也正把自己拖进坟墓。”<sup>④</sup>

不过，赫尔岑认为，在西方无法将已走入绝境的资本主义社会消灭，因为如果采取暴力手段的话，“为火药所炸毁的整个资产阶级世界，等硝烟吹散、废墟清除干净以后，会重新成为稍有变化的任何一种资产阶级世界，因为它内部并没有终结，还因为在建造中的世界和新的组织，也都没有成熟到可以完满实现的地步。现代制

① (俄) 赫尔岑：《往事与随想》上册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第304-305页。

② 同上书，第306-307页。

③ (俄) 别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，曹永生、邱守娟译，三联书店，2004，第102页。

④ (俄) 赫尔岑：《致老友书》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译：《十八至十九世纪俄国哲学》，商务印书馆，1987，第205页。



度所依靠的基础，那些应该崩溃和改造的基础，一个也没有薄弱和不稳定到足可用暴力铲除、消灭”。<sup>①</sup>这就是说，西欧的资本主义社会虽然并没有实现启蒙时代所提出的理想，仍然是一个不合理的社会，但是，它本身也还有发展的基础；尽管现在面临危机，但也并不是以外在的暴力可以消灭的。暴力可以破坏一个世界，但是暴力并不能建立一个世界，所以面对现时的资本主义，暴力是无用的。这正是赫尔岑从1848年革命中所得出的结论。他认为，只有在原有世界中开始建造新的世界和新的组织，才可能在其成熟时替代旧的世界。但在西欧尚看不到这种新的组织的力量。赫尔岑失望地看到，西欧还得在资本主义制度下生活，社会主义在现有条件下是不可能实现的。那么，如果改变了俄国黑暗的专制制度，而又像西欧一样地实现资本主义制度，则是以一种不合理的制度代替了原有的不合理制度，那是赫尔岑所不愿看到的。所以，他要为俄国另辟蹊径，要在俄国自身寻找朝着合理的、人道的社会发展的基础。

### 3. 从俄国自身寻找实现合理而人道的社会的基础

赫尔岑是一个务实的理论家，他坚决反对夸夸其谈，反对空谈理论而贬低实践。他承认科学理论的重要性，认为“科学必须先于……行动；缺少知识，缺少完全的意识，就没有真正自由的行动”<sup>②</sup>但是，科学理论更无法离开历史行动，“历史的每一步骤，都是囊括并实现该时代的全部精神，它有它的完备性，一言以蔽之，即生气勃勃的个性。各族人民感觉到登上世界舞台的使命，听到了宣布它们的时机以届的声音，于是就满怀灵感的火花，获得了两重生命，表现出任何人都不敢设想它们会具有的，就是它们自己也没有想象到的力量；在草原和森林的四周建筑起村庄，科学艺术繁荣了，巨大劳动的完成是为了给未来的思想准备好长途商队的宿泊处……这些商队宿泊处并不是思想的外在旅舍，而是它的骨肉，没有这些骨肉，思想也就无法生存”。<sup>③</sup>他认为，不应空谈西方的社会主义理想，更不应把西方的社会理想强行塞入俄国的现实，而应从俄罗斯大地上找到合理社会的种子，精心培育，使之发扬光大，成为新的合理的、人道的社会的基础。

那么，俄国有没有可以逐渐消除旧的世界并建造新的世界的社会组织 and 力量呢？赫尔岑充分研究了普鲁士政府顾问哈克斯特豪森<sup>④</sup>的三卷本著作《俄国国民生活，特别是农村机构内部关系之考察》（1847-1852），认为书中的叙述与自己对于俄国农村的了解完全一致，学术著作中关于村社的特点的调查材料更加坚定了赫尔岑的认识，以至认为农村村社之共同占有土地，就是俄国所特有的社会主义因素。这种认

<sup>①</sup>（俄）赫尔岑：《致老友书》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八至十九世纪俄国哲学》，商务印书馆，1987，第205-206页。

<sup>②</sup>（俄）赫尔岑：《科学中华而不实的作风》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八至十九世纪俄国哲学》，商务印书馆，1987，第147页。

<sup>③</sup> 同上书，第149-150页。

<sup>④</sup> 哈克斯特豪森（August Haxthausen，1792-1866）德国经济学家，男爵。1843年周游俄国。他所撰写的关于俄国土地制度和村社的著作，对于19世纪中叶的俄国社会思想有一定的影响。

识使他兴奋，认为在西欧实现不了的社会主义可以在俄罗斯大地上依靠农村村社而逐步实现。其实，当初在与斯拉夫派论战时，赫尔岑就与一些西方主义者不同，认为俄国农村的村社不应完全否定。现在，他把这一看法更加提高到寻找俄国特殊道路的高度上来认识。1851年，赫尔岑写给法国历史学家米希勒<sup>①</sup>的信充分说明了他对俄国农村村社所抱的希望，信中说：“俄国人民的生活到目前还没有超出村社的范围，他们只承认自己对村社及其成员的权利和义务。村社以外的一切，在他们看来都是以暴力为基础的……村社组织虽然严重动摇了，但它还是坚持反对政权的干预；村社组织顺利地维持到了社会主义在欧洲发展起来的时候。这种情况对于俄国是极端重要的……从这一切您可以看到，村社没有消灭，个人所有制没有粉碎村社所有制，这对俄国是多么幸运的事，因为这种文明毫无疑问会破坏掉村社，这种文明本身目前已通过社会主义而达到了自我否定。……俄国未来的人是农人，正如法国未来的人是工人一样。”<sup>②</sup>正是由于俄国存在着村社这样的组织，就给社会主义在俄国的实现提供了基础。所以，赫尔岑呼吁，要“回到农村和劳力组合，回到村社大会和哥萨克自由体”。但是，“重建这一切决不是为了使它们停滞不动，变成凝固的亚细亚社会，而是为了发展和解放它们所赖以建立的基础，清除一切杂质和畸形物，清除附生在它们上面的浮肉”，<sup>③</sup>从而由村社而发展到社会主义。这就是俄国不同于西欧各国道路的特殊道路，由此俄国也就能避免资本主义的各种弊病。当然，赫尔岑认为，村社只是实现社会主义的“基石”，“但基石毕竟只是基石……没有西方的思想，我们未来的大厦将始终只是一片地基而已”。<sup>④</sup>因而它还需在实践中与西方的社会主义思想相结合。这特别是因为俄国的村社所具有的还只是宗法式的社会主义因素，并不能由之直接过渡到自觉的社会主义。受过西方文化熏陶的俄罗斯知识分子则是将二者结合起来的酵母、沟通俄国人民和革命欧洲的媒介。

#### 4. 社会变革应取人道的手段

“赫尔岑的农民社会主义日后不但成为整个19世纪下半期俄国民粹派的思想旗帜，而且还成为社会主义在俄国实践的开始。”<sup>⑤</sup>不过，后来的社会主义实践与赫尔岑原来的设想有着巨大的距离，这不仅表现在它的目标、方案、途径等等方面，还特别表现在实现社会主义所采用的方式与手段上。

那么，在俄国实现社会主义究竟应取何种手段呢？暴力的，还是和平渐进的？赫尔岑早年也曾主张要采取革命暴力的手段，非常同情1848年的革命。但是，在那次革命之后，特别是在60年代，他认真地思考并研究了暴力手段之起因及其后果之后，思想有了很大的变化。在1869年致巴枯宁的信中，他说：“你依然怀着你当作

<sup>①</sup> 米希勒（Jules Michelet, 1798-1874）法国具有理想主义倾向的历史学家、思想家。主要著作有《法国历史》（到1789年）、《法国革命史》。

<sup>②</sup> 转引自（俄）波克罗夫斯基：《俄国历史概要》上册，三联书店，1978，第236页。

<sup>③</sup> （俄）赫尔岑：《往事与随想》中册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第163页。

<sup>④</sup> 同上书，第164页。

<sup>⑤</sup> 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第310页。



创造的激情其实是破坏的激情往前冲……摧毁种种障碍，只尊重未来的历史。我不相信以前的革命道路，我正努力去理解过去和现在的人的步伐，以便知道如何同它一致前进，不落后，也不跑到远处去。”<sup>①</sup> 他说要“怜惜人，也怜惜物”，而革命暴力是不会怜惜人也不会怜惜物的，它“产生不出伟大的变革”，而会杀人、流血、破坏一切有价值的东西。“被迫爆发的、无法控制的暴烈行动，是什么东西也不会顾惜的；它将为了个人的困苦对那根本不属于个人的财富采取报复行动。随同高利贷者积聚的财富一起，将要毁灭的还有另一种财富，一代传一代、一个民族传一个民族的财富。在这种财富里，凝聚了各个时代的特点和创造，它本身就是一册人类生活编年史，就是历史……不受约束的破坏力在毁掉界标的同时，也将毁掉混沌初开以来人类力量在各方面取得的那些成就。”<sup>②</sup> 可见，社会变革的暴力手段是要付出极大代价却不能实现理想目标的手段，因而是不可取的。赫尔岑最终是主张“渐进过程”的。那么，这种渐进过程要依靠什么手段呢？他认为，主要靠宣传和教育。这是因为“我们的力量在于思想的力量，在于真理的力量，在于言论的力量，在于历史的趋向”。历史的趋向说明真理在自己一边，而真理如果被人们了解，人们就会服膺真理，旧的社会秩序就会孤立，也就会走向灭亡；而要让人们了解真理，就要靠思想和言论，也就是靠宣传和教育。赫尔岑说：“我不相信那些宁愿要破坏和暴力而不要发展和协议的人是严肃的。人们需要宣传，要时刻不停地宣传，要一视同仁地对工人和雇主、对农夫和市民进行宣传。我们首先需要的不是前卫军官和搞破坏的工兵，而是使徒，是既向自己人也向敌对者宣传的使徒。”他要求向敌我双方都进行宣传，就是要人们一致地服膺真理，和谐地走向新世界，而不是为了实现理想而先消灭一部分人。故尔他说：“向敌人宣传——这是具有博爱精神的壮举。”对于敌人，赫尔岑说：“我怜惜他们，犹如怜惜病人，犹如怜惜背着财富重负、站在悬崖边缘、眼看着就要被这重负压进深渊的那些被损害者，——需要的是使他们睁开眼睛，而不是挖出眼睛，以便他们也能得救，如果他们愿意的话。”<sup>③</sup> 这些话充分表明，作为一个人道主义者的赫尔岑的博爱胸怀，也说明他在思想深处所受到的基督教的影响。但是，他对自己的思想能否被人民接受，是很怀疑的，因为他知道被复仇情绪支配的人们会激烈地进行破坏，而很难向敌人进行耐心的宣教，所以，他又说：“人们不会跟我去，也不可能跟我去的。”<sup>④</sup>

##### 5. 社会理想的合理性

有一次，法国的“强硬的社会主义派”路易·布朗<sup>⑤</sup>对赫尔岑说：“人的一生是

<sup>①</sup> (俄) 赫尔岑：《致老友书》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八至十九世纪俄国哲学》，商务印书馆，1987，第215页。

<sup>②</sup> 同上书，第224页。

<sup>③</sup> 同上书，第217-223页。

<sup>④</sup> 同上书，第215页。

<sup>⑤</sup> 路易·布朗 (Louis Blanc, 1811-1882) 法国空想社会主义者，断言不必通过革命斗争只通过建立公共作坊和实行普选，就可以消除资本主义关系和社会压迫。1848年革命期间，任临时政府成员。



履行重大的社会责任；一个人应该不断地为社会牺牲自己。”赫尔岑突然问道：“这是为什么？”路易·布朗说：“怎么为什么？要知道，人生的全部目的、全部任务，便是为社会造福。”赫尔岑则说：“如果大家只是牺牲，却没有一个人可以享受，这样的社会是不可能存在的。”<sup>①</sup> 赫尔岑在这里的回答并不是玩笑话，表明了他对于社会理想及其实现过程的想法。正如伯林所说：“赫尔岑体现了他的核心原则——生命的目标在生命本身，为某种模糊且不可预测的未来而牺牲现在，是一种错觉，结果将摧毁人与社会仅有的可贵之处——亦即，将会以理想化的抽象事物为祭坛，平白牺牲活生生人类的血肉。”<sup>②</sup> 真正合理的社会必须是能够使每个人既能实现自身生命的价值，又能造福社会，而不是将二者对立起来。只有在这种前提下来理解人的使命才是合理的、人道的、非片面的，他说：“人的使命不只在于逻辑，而且也在于在社会历史的世界、精神自由和积极行动的世界中进行建设；在这个世界里面不仅有抽象理解的能力，而且也有可称为积极的理性和创造的理性的意志；人是不能拒绝参与其周围正在实现着的人的行动；他必须在一定的时间一定的地点从事活动，——他对世界肩负的使命即在于此。”<sup>③</sup> 这种使命对他来说并非完全的牺牲，而是他的幸福之所在，因为“只有行动才可以使人得到十分的满足”。<sup>④</sup> 正因为如此，他坚决反对将现有的一代人当作谋取后代幸福的牺牲品，而主张要谋求现代可以得到的幸福。他质问那些宣扬“长远目标”的社会主义者说：“你们追求什么目标呢？一项计划？一种秩序？谁构想的计划和秩序？谁独得这计划与秩序之秘？这计划和秩序是无可避免的东西吗？……如果无可避免，我们是不是木偶？……或者，我们是一部机器里的轮子？人生，以及历史，我宁愿想成一个既得目标，而不愿视为达成他物的手段。”<sup>⑤</sup> “自由何以可贵？因为它本身就是目的，因为自由就是自由。将自由牺牲于他物，就是活人献祭。”<sup>⑥</sup> 伯林延伸赫尔岑的思想说：“争自由，目的不是明日的自由，而是今天的自由，要让活着、各自有其目的的个人获得自由，使他们自由追求他们认为神圣、他们运动、奋战、也许舍身以赴的目的。”如果为了“扫地（模糊不）明、无从保证、我们毫无所知的……未来幸福，而摧毁他们的自由、他们的追求，而破坏他们的目的——这，首先是盲目……其次就是邪恶，……因为这等于假借抽象事物……而践踏人性的需求。”<sup>⑦</sup>

①（俄）赫尔岑：《往事与随想》下册，项星耀译，人民文学出版社，1993，第47-48页。

②（英）以塞亚·伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，译林出版社，2001，第232-233页。

③（俄）赫尔岑：《科学中华而不实的作风》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八至十九世纪俄国哲学》，商务印书馆，1987，第138页。

④ 同上书，第130页。

⑤（俄）赫尔岑：《彼岸书》，转引自（英）以塞亚·伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，译林出版社，2001，第235页。

⑥ 同上书，第236页。

⑦ 同上书，第236页。



## 二、车尔尼雪夫斯基：“合理的利己主义”

### A. 生平与创作

对于车尔尼雪夫斯基，别尔嘉耶夫曾说，19世纪“60年代俄国社会思想的中心是车尔尼雪夫斯基，他是思想领袖”。又说：“就个人的道德品质而言，车尔尼雪夫斯基不仅是最优秀的俄国人之一，而且是近于神圣的人。”<sup>①</sup> 他的社会思想接近于赫尔岑的民粹主义思想，但是，在一些重大问题上，二者又有分歧，他们属于不同的年代。别尔嘉耶夫在分析19—20世纪初俄国的革命思想时，曾经指出：“比较温和的40年代的‘理想主义者’被比较激烈的60年代的‘现实主义者’所代替。同样，后来比较温和的民粹主义者被比较激烈的马克思主义者所代替，比较温和的孟什维克被比较激烈的布尔什维克所代替。”<sup>②</sup> 赫尔岑是40年代理想主义者的代表，而车尔尼雪夫斯基则是60年代现实主义者的代表。

车尔尼雪夫斯基（Николай Гаврилович Чернышевский，1828—1889）生于一个尚为富裕的东正教神甫的家庭，自幼喜好读书而且兴趣广泛，父亲所藏的18世纪和19世纪初的很多作品都被其“饱览”，因而在后来上学时常觉得老师所教没有什么新东西。父亲不仅自己订了许多报刊，而且还经常从朋友处借来新的报刊，因而车尔尼雪夫斯基也就从小就接触到当时俄罗斯一些知名的报刊，如《祖国纪事》《读书文库》和《现代人》等等。这些报刊给他带来新的信息，使他受到一定的影响，他在上大学之前就已经读过赫尔岑和别林斯基等人在杂志上发表的论著。1936年，车尔尼雪夫斯基开始在教会中学学习，这里能够教给他的东西的确可怜，他主要还是在家庭中学习。

除了书本上的知识以外，少年车尔尼雪夫斯基还从生活中进行学习。他从小就观察到一般老百姓生活的艰辛。他看到伏尔加河岸边的纤夫、搬运工的贫困，也看到成群结队的囚犯在街上被驱赶，更看到城市广场上鞭笞犯人和处决犯人……这些，在他年少的心灵中产生了不可磨灭的印象。

1845年12月，为了报考大学，车尔尼雪夫斯基向教会中学提出退学的申请。学校给予他的评语是：“哲学、语文和俄国历史——特优；东正教、圣经、数学、拉丁语、希腊语和鞑靼语——优；很有天分，非常用功，品行良好。”<sup>③</sup> 1846年，他以优异的成绩考入彼得堡大学哲学系历史—语文专业。进入大学，是车尔尼雪夫斯基生活的一个重大转折，在这里，他比过去更加自由地阅读、思考、争论，视野大大开阔，思想像自由的鸟儿一样不断地向远处飞翔。大学中虽然有一大批保守的教授，但也总还有一些学问很好而又思想解放的老师，这些人给他很大的影响。同时，还

①（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，曹永生、邱守娟译，三联书店，2004，第107页。

② 同上书，第110页。

③（俄）鲍戈斯洛夫斯基著：《假死罪犯——车尔尼雪夫斯基传》，叶瑞安、晓歌译，湖南人民出版社，1987，第23—24页。



有很多热血青年，他们都关心俄罗斯的未来，希望能在俄国复兴的事业上有所贡献；他们为崇高的社会理想所吸引，有着共同的爱好，这使车尔尼雪夫斯基感到非常愉快。正是在这里，他成为一个理想主义者。

在大学期间有两个人对他产生比较大的影响，一是米·拉·米哈伊洛夫<sup>①</sup>，另一则是阿·巴·哈内科夫<sup>②</sup>。前者用自己的知识的见解帮助他开阔视野，特别是引导他走入俄罗斯的现代文学与政治。他们在一起阅读《现代人》和《祖国纪事》等刊物，一起通宵达旦地谈论文学、政治及学校的事情。车尔尼雪夫斯基曾说：“我们常相往来……他对我开诚布公，以诚相待……我对他也比对任何人更为坦率。不能不喜爱他，因为他心地十分善良。……随着我对他了解的加深，我越来越喜爱他，虽然我并不认为他身上的一切我都喜欢。即便这样，在朋友中我还是最喜爱他。”<sup>③</sup>可惜的是，在他们相交几个月之后，米哈伊洛夫就被迫离开了彼得堡。当然，他们的友谊还一直在继续。后者对他的影响更大一些。当时哈内科夫正在努力宣传傅立叶的社会主义思想，通过他，车尔尼雪夫斯基开始与彼得拉舍夫斯小组的人们接触，并使他进一步深入研究社会主义理论。

1848年革命失败以后，随着欧洲各国对于人民运动的镇压，俄国国内的形势也越来越险恶。在这种高压下，许多大学生的政治热情趋向冷漠，而车尔尼雪夫斯基对社会问题却更加关注，革命运动的低潮使这个年轻的大学生对于各国政府和沙皇政府的反动更加愤慨，这种形势把他推向革命者的道路。在日记中，他写道：“假如我坚信自己的信念是正确的，并将取得胜利，那么为了我的信念的胜利，为了自由、平等、博爱和富裕的胜利，为了消灭贫困和罪恶，我丝毫不吝惜自己的生命；假如我相信这一切将得胜，我就不会因看不到胜利的日子和平等博爱主宰人间而感到惋惜；只要我坚信这一切，我就会含笑而不是流着眼泪地死去。”<sup>④</sup>事实证明，车尔尼雪夫斯基用自己的一生实践了这一誓言。那么，当时他认为什么才是真正的自由、平等、博爱的事业呢？那就是社会主义事业，当然是圣西门、傅立叶等人的社会主义。他在1848年的日记中有过这样明确的表白：“我觉得，照我对人类最终目标的信念来说，我已经成为社会主义者、共产主义者和极端共和主义者的第一个坚决拥护人。”<sup>⑤</sup>

<sup>①</sup> 米·拉·米哈伊洛夫（Михаил Ларионович Михайлов，1829-1865）俄国作家、革命家。《现代人》杂志撰稿人。写过抒情诗，长篇小说《候鸟》，翻译过海涅的作品，还写过论妇女问题的文章，发表过《随笔集》等等。1861年因散发与舍尔古诺夫共同起草的革命传单《致年轻一代》而被判6年苦役。

<sup>②</sup> 阿·巴·哈内科夫（Александр Васильевич Ханьков，1825-1853）俄国彼得拉舍夫斯基分子，大学生。被判处死刑，后改为发配奥伦堡边防营当列兵。

<sup>③</sup> 转引自（俄）鲍戈斯洛夫斯基：《假死刑犯——车尔尼雪夫斯基传》，叶瑞安、晓歌译，湖南人民出版社，1987，第44页。

<sup>④</sup> 同上书，第97页。

<sup>⑤</sup> （俄）尼·米·车尔尼雪夫斯卡娅：《车尔尼雪夫斯基生平和大事记》，转引自曹靖华主编《俄苏文学史》第一卷，第392页。



1850年，车尔尼雪夫斯基从大学毕业后回到家乡萨拉托夫任中学语言教师。但他不能安于在边远的封闭的地区做一辈子教师，他要投身于时代的大潮当中去。所以，他在1853年又回到彼得堡，开始给《现代人》杂志撰稿，接着又被涅克拉索夫聘入编辑部，甚至在涅克拉索夫缺席的情况下被托主持工作。在他的参与和领导下，《现代人》成了革命民主派的喉舌。特别是在1861年解放农奴法令颁布前的那些年，当农民问题成为社会关注的焦点时，车尔尼雪夫斯基发表了大量的关于解放农奴问题的文章，支持正在风起云涌的农民运动，如1857年写的《论农村生活的新条件》，1858年写的《俄国人赴约》等。在1857年还进行了一场关于农民问题的论战。在反驳代表地主利益的经济学家观点时，车尔尼雪夫斯基坚持土地必须归村社农民所有的原则。他在《Studien》（评加克斯特高津男爵的《有关俄国内部关系、人民生活，特别是有关俄国农村设施的论著》《论土地所有制》《对反对村社所有制的哲学偏见的批判》《迷信和逻辑规则》等文章中提出，要在根本改革社会政治制度的前提下维护农村村社，这样，村社才会成为农民获得福利的重要保证。到1862年《现代人》被查封前，车尔尼雪夫斯基还在刊物上发表了许多哲学研究和文学评论的文章，其中最重要的有：《资本与劳动》《哲学中的人本主义原理》《艺术对现实的审美关系》《俄国文学果戈里时期概观》《莱辛》等。除此之外，他还写了一些号召农民革命的传单。当时，车尔尼雪夫斯基已经成为革命民主主义者的思想领袖。

沙皇政府的密探早就盯住了《现代人》和车尔尼雪夫斯基。“1858年4月，根据书报检查总局的要求，国民教育部办公厅开始审查关于《现代人》杂志发表有关农民问题言论的案件。宪兵头目多尔科鲁科夫公爵要求国民教育部长立即报告《论农村生活的新条件》一文是谁写的，此文是否经过在中央书报检查委员会工作的内务部代表的审查。……上述文章的某些地方引起了亚历山大二世的‘关注’。”这两个部门审查的结果是：这篇文章被定为“与政府的意图完全背道而驰的带煽动性的作品”，“禁止在任何著作里提及”。<sup>①</sup>后来，则更加强了对车尔尼雪夫斯基的监视。1861年指示各省省长不许发给车尔尼雪夫斯基出国护照；第三厅的密探日夜监视他的住所，报告所有来访者的情况；反动报刊加强了对他的攻击和诽谤；反动地主的告密者甚至在交给第三厅的信中这样说：“如果你们不把他铲除掉，必定要出事——将要发生流血事件——俄国没有他容身的地方——他处处带来危险……赶快使他不能活动……为了天下太平，让我们尽快摆脱车尔尼雪夫斯基这个灾星吧。”<sup>②</sup>1862年夏天，《现代人》被勒令停刊8个月。接着，在7月7日，警察搜查了车尔尼雪夫斯基的家，并将其逮捕。关于这次逮捕，亚历山大二世在给他的兄弟的信中这样说道：“据伦敦来的情报，在我启程的当天还要进行几次逮捕，其中包括逮捕谢尔诺-索洛维耶维奇和车尔尼雪夫斯基。获得的文件清楚地证明，他们与赫尔岑有联系，有一

<sup>①</sup>（俄）鲍戈斯洛夫斯基：《假死刑犯——车尔尼雪夫斯基传》，叶瑞安、晓歌译，湖南人民出版社，1987，第293页。

<sup>②</sup> 同上书，第372页。



套在俄国进行革命宣传的计划。这些文件也指明了各省会及地方上的其他主要活动分子。因此，我们可望找到了万恶之源。”<sup>①</sup>

在狱中，车尔尼雪夫斯基以顽强的意志和巨大的毅力，创作了他最重要的社会和政治小说《怎么办？》。同时，他又以高超的策略和手段使小说“蒙混过关”，通过当局的审查，得以发表。他在监狱中向警方申请说：“我已着手写文艺小说，内容当然是无害的，取材自家庭生活，与政治问题毫不相干。”警察局当时注重的是他的非法活动，对于这种创作并不重视。当作品写出后，竟然也顺利地通过了审查。只是当涅克拉索夫将其在《现代人》上发表后，遭到了敌对阵营的猛烈攻击，才引起当局的关注。

1864年，沙皇政府判处他在矿场服14年的苦役，并终身流放西伯利亚。后改为7年苦役，但当局又在彼得堡的梅特宁广场举行假死刑，对其进行公开的侮辱，然后就被押送到西伯利亚。赫尔岑就“假死刑”在《钟声》杂志上发表文章说：“你们逼使车尔尼雪夫斯基在耻辱柱跟前呆了一刻钟，而你们乃至整个俄国将要在这根柱子上捆绑多少年？该诅咒你们，一旦可能还要对你们进行报复！……难道就没有一个俄国画家能把车尔尼雪夫斯基被绑在耻辱柱上的情形画出来吗？这样一幅指摘性的画对子孙后代来说无异于是一帧圣像。”接着，他又发表了《七年》一文，进一步阐述这一事件的意义：“卑鄙的俄国因侮辱车尔尼雪夫斯基反而向人民展示了一个新的俄国……新人遭到一次又一次的打击，他们被彻底击败了，但事业并没有被击败……沙皇播下的种子不会在苦役中消失，它们将发芽生长，穿透监狱的厚墙和覆盖着冰雪的矿井。”<sup>②</sup>车尔尼雪夫斯基在苦役和流放中度过了21年，苦难并不能摧毁他的革命意志，他是一个百折不挠的革命民主主义战士。普列汉诺夫曾说：“在这整个文学史里，再也没有比车尔尼雪夫斯基的命运更悲惨的了。我们很难想象这位文学上的普罗米修斯骄傲地忍受了多少沉重的苦难啊！”<sup>③</sup>就是在这样艰苦的条件下，他仍然坚持写作，现在还有一部小说完整地保存下来，这就是以1861年围绕废除农奴制的改革所进行的斗争为内容的带有自传性质的小说《序幕》。

1883年他获准返回俄罗斯的欧洲部分，先是居住在阿斯特拉罕。1889年，当局才允许他回到故乡萨拉托夫。不幸的是，长期艰苦的苦役和流放严重地损害了他的健康，他于同年10月29日逝世，享年61岁。“伟大的革命作家和学者逝世的噩耗震动了整个进步的俄国社会。尽管宪兵们采取了防范措施，车尔尼雪夫斯基的葬礼结果还是变成了大规模的游行示威。成千上万的人群随着灵柩缓缓行进，灵柩上覆盖着来自全国各城市的代表团敬献的鲜花和花圈缎带。唁电和唁函从俄国各地传到萨拉托夫，对这一重大损失表示深切的哀悼。”<sup>④</sup>

①（俄）鲍戈斯洛夫斯基：《假死刑犯——车尔尼雪夫斯基传》，叶瑞安、晓歌译，湖南人民出版社，1987，第379页。

② 同上书，第407-409页。

③（俄）普列汉诺夫：《车尔尼雪夫斯基评传》，湖南文艺出版社，1992，第18页。

④（俄）鲍戈斯洛夫斯基：《假死刑犯——车尔尼雪夫斯基传》，叶瑞安、晓歌译，湖南人民出版社，1987，第486页。



## B. 极端的世俗人道主义思想

### 1. 革命理想高于一切，手段服从于目的

别尔嘉耶夫评论说：“车尔尼雪夫斯基的社会主义拉近于赫尔岑的民粹主义的社会主义：他同样想依靠农村公社和工人劳动组合，同样希望避免资本主义的发展。”<sup>①</sup>但是，在实现这一理想的方法与手段的问题上，赫尔岑后来强调要避免采用激烈的暴力的革命手段，以防止社会的剧烈动荡和人民生命财产受到严重破坏。而车尔尼雪夫斯基则一直在号召进行暴力革命。在他看来，革命的理想是最根本的，为了实现这一理想，不应忌讳激烈的手段。他曾在日记中这样写道：“我对我国的想法是这样的：我极其渴望革命早日到来。虽然我明知，长时间也许非常长的时间不会有什么好结果，也许很长一段时间只会扩大压迫——这有什么关系？一个不为理想化所迷惑的人，一个善于根据过去评价未来的人，一个会赞扬历史上某些时代——尽管这些时代起初也带来了灾难——的人，是不惧怕这一点的；他知道，不能期待于人们别的东西，平平静静地发展是不可能的。让我也抽搐吧——我知道，没有抽搐历史上就不会有进步。难道没有抽搐，血液会在人体流动吗？心脏跳动难道不也是一种抽搐吗？……认为人类可以沿着平坦笔直的道路一往无前是愚蠢的，从来没有这样的事。”<sup>②</sup>他所谓“抽搐的历史”也就是革命的历史，他认为由于革命而引起的历史的抽搐完全是合理的，不论是“长时间内不会有什么好结果”也好，不论是“起初也带来了灾难”也好，都是实现理想所必须付出的代价。他为这种革命的实现过程进行道德合理性的辩护：“历史的大道不是涅瓦大街的人行道；它要穿过开阔地，灰尘漫漫，遍布泥泞，有时还要穿过沼泽和丛林。如果担心沾染灰尘，弄脏靴鞋，那就永远不能参加群众运动。如果真的受到为人类造福信念的鼓舞，那么这就是一种值得庆幸的活动，但是这不是一种特别清洁的活动。然而，确定道德纯洁性的方法是各种各样的。”<sup>③</sup>在他看来，一个人“如果真的受到为人类造福信念的鼓舞”，就不应拒绝革命的手段，不应害怕革命弄脏了自己的双手，因为不这样就不能推翻沙皇的专制制度，所谓的“造福人类”的理想也就不能实现。就此而言，使用革命的暴力手段——不论它会带来什么损失——也就是合乎道德的。车尔尼雪夫斯基自己笃信这种原理，为了实现革命的理想，也心甘情愿付出自己的一切，因为他完全相信这种理想的实现将是受压迫的广大人民特别是农民的真正解放，所以这就是最人道的事情。

车尔尼雪夫斯基虽然出身于东正教神甫的家庭，自小受到宗教的熏陶，使他在道德修养上有着良好的底蕴，特别是对于人民有着深厚的爱。但是，上学以后，由

① [俄] 别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱宁娟译，三联书店，2004，第108页。

② [俄] 鲍戈斯洛夫斯基：《假死刑犯——车尔尼雪夫斯基传》，叶瑞安、晓歌译，湖南人民出版社，1987，第128-129页。

③ 转引自 [英] 汤普森：《理解俄国：俄国文化中的圣愚》，杨德友译，牛津大学出版社，1995，220页。



于现代科学的影响，他逐渐改变了对于神的信仰，甚至转向了唯物主义和无神论。因而他也从宗教人道主义转向了世俗人道主义，并将自己的革命思想与这种人道主义相结合，产生了极端的世俗人道主义，即革命人道主义思想。这时，他就坚决地反对宗教人道主义将上帝作为人的幸福之保证的思想，认为人在世上受难，特别是好人在世上受难的事实已经证明了上帝之不存在。所以，革命事业无需考虑是否违反上帝之爱。他自身生活的基本目的就是通过无情的农民革命推翻君主专制制度，改造黑暗的俄国社会。

## 2. “合理的利己主义”

车尔尼雪夫斯基的全部政治思想的理论基础就是“合理的利己主义”。他的这一思想也是与宗教人道主义相对立的，他不相信人有无私的爱，当然也就不会相信人能无私地爱上上帝和爱邻人。他通过《怎么办？》中的罗普霍夫之口，说出了他的看法：“人并不是注定要献身的。这样的人十分罕见，谁也不会做这种牺牲，牺牲是一个虚假的概念，是胡说八道。怎样做你感到愉快，你就怎样去做。”<sup>①</sup> 车尔尼雪夫斯基不相信那种传统的（由基督教的神学家们所主张的）对于人性的观点，即人性中既有动物性的一面，又有神性的一面。他从唯物主义和生理主义出发，得出了“人本主义”的结论，他所谓的人本主义“这个原理是要把人看作只具有一种本性的生物，而不应该把人的生命切成属于各种不同本性的几半。应该把人的活动的每个方面看作是从头到脚都包括在内的人的整个机体的活动；而如果它是人的机体中某个特殊器官的机能，那么，就应该在它和整个机体的天然联系中去考察这个器官。”<sup>②</sup>

那么，从人的整体上去看人的活动，会得出什么认识呢？车尔尼雪夫斯基说：“人们根据经验知道，每个人都是为自己设想，关心自己的利益要超过关心别人的利益，并且差不多总是用牺牲别人的利益、荣誉和生命来成全自己的利益。总而言之，每个人都看到，所有的人都是利己主义者。所有理智强的人在实际事务中总是抱着下面这种看法：利己主义是支配他们与之发生关系的每一个人的行为的唯一动机。”在这方面他说得非常绝对：“在人的动机中和在他的生活的一切方面一样，没有相互不同或彼此对立的两种不同的本性、两种基本的规律；而在人的行动动机的范围内的现象的全部多样性，就像整个人的生命现象的全部多样性一样，是由同一个本性和按照同一个规律发生的。”但是，在生活中，人们的确看到一些人为了别人的利益、祖国的利益、亲人的利益、朋友的利益而牺牲了自己的利益，甚至生命，这又如何解释呢？车尔尼雪夫斯基认为，“只须稍加留意那些表现为大公无私的行为和情感，我们便可看到，它们的基础仍然是那种关于个人利益、个人快乐、个人福利的思想，即依然是称作利己主义的情感。”丈夫死了，妻子悲痛欲绝，哀泣道：“你把我扔给谁？没有你，我怎么办？我活在世上无味！”孩子死了，母亲悲诉道：“我

<sup>①</sup>（俄）车尔尼雪夫斯基：《怎么办？》，魏玲译，译林出版社，1998，第134页。

<sup>②</sup>（俄）车尔尼雪夫斯基：《哲学中的人本主义原理》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八世纪至十九世纪的俄国哲学》，商务印书馆，1987，第377页。



的安琪儿，我多么爱你啊！你的死使我的希望破灭了，我的一切快乐全都幻灭了！”看，“这里依然还是那些‘我’‘我的’等等。在最真挚和最温柔的友情中同样很容易发现利己主义的基础”。甚至为了心爱的人或东西而牺牲了自己的生命，也谈不上什么大公无私，因为“尽管他甚至为它牺牲了生命，但是牺牲的基础仍然是个人的打算或利己主义的热衷。所谓自我牺牲的大部分场合都不值得说成是自我牺牲：这一名字对他们来说是非常不体面的”。即便萨古特城的居民为了不活活地落到汉尼拔的手里而全体自杀，也算不上什么自我牺牲，因为“他们宁愿忍受一分钟的可怕而致命的痛苦，也不愿忍受多年的折磨”。还是出于利己的考虑，“原来发生在任何人身上的所有好的和坏的、崇高的和卑贱的、英勇的和胆怯的事情都来自一个源泉：怎么做更愉快，人就怎么做，他的出发点是放弃较小的利益或较小的满足以获得较大的利益或较大的满足”。<sup>①</sup>

既然人人都是利己主义者，那么还有没有善呢？车尔尼雪夫斯基承认善的存在，他说，“善和恶之间的巨大差别值得我们充分注意”，但是，他又强调“善没有任何永久的、独立的和属于普遍定义之列的概念，它的概念是纯粹有条件的，根据人们的意见和人们的意愿而有所不同的”。在他看来，这决不意味着善的概念完全是相对的，“善这个概念决不是模棱两可的，相反地，当我们发现善的真正的本质，发现到善就是利益的时候，它是最鲜明和最精确地巩固着和确定着的”。人们都把对自己有利的事情称作善，就证明了这一判断。但是，难道二者——善和利益——是等同的吗？对此，车尔尼雪夫斯基的回答是：“如果在善和利益之间有某种差别的话，那么，这种差别恐怕也只在于善这一概念十分强烈地显示出恒久巩固性、富有成效性，以及良好的、长久的和无数的成果的丰富性等等特点。”再明确一点，他说：“善好像是利益的最高级，好像是最有利的利益。”“如果我们以为，‘善高于利益’，我们只是说，‘很大的利益高于不很大的利益’。”他以为这样就把善与利益的关系说清楚了：“合乎自然科学精神的道德概念的分析方法剥下了物体的纷繁的外表，使物体转入了非常简单的、自然的现象领域，这样就给了道德概念以十分牢固的基础。”<sup>②</sup>

很明显，从车尔尼雪夫斯基的上述思想可以看出，这基本上是18世纪法国唯物主义的人性论和社会观，并且受到19世纪约翰·穆勒<sup>③</sup>的功利主义的深刻影响。从人道主义思想来说，他的思想是启蒙—理性人道主义的延续，是与宗教人道主义相对立的世俗人道主义思想，而且是极端的世俗人道主义——革命人道主义思想。这种人道主义否认人身上的神性，只承认人身上的唯一本质——生物性的利益。人的生存就是为了满足利益的需要；如能满足，也就实现了善；如不能满足，就成为恶。沙皇俄国不仅不能满足人的利益需要，甚至还大大地损害人民的利益，因此它是极

<sup>①</sup>（俄）车尔尼雪夫斯基：《哲学中的人本主义原理》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八世纪至十九世纪的俄国哲学》，商务印书馆，1987，第365—369页。

<sup>②</sup> 同上书，第369—374页。

<sup>③</sup> 约翰·穆勒（John Stuart Mill, 1806—1873）英国哲学家、经济学家、社会活动家。英国实证论的首创者。在伦理学方面，将把利己主义（功利主义）原则与利他主义结合起来。



不人道的，应该推翻它。在这种体制下，“在个别人的手中更多地集中着和人的机体无关的、能影响其他人的命运的那种手段，这种手段就是势力和权力。权力或势力所带来的想必也是害多利少”。<sup>①</sup> 他就是用这种哲学去批判旧俄的专制制度的，也是以此号召青年对恶势力进行斗争的。而他所理想的社会主义社会则是能够最大限度地满足人们利益的社会。对于这种极端的世俗人道主义，我还要再来谈谈自己的看法。按照人道主义的原义，它是不容忍暴力的，不论是一般的暴力还是所谓“正义的”“革命的暴力”。当然，这样的话，就要把那些真正为了实现人道而主张使用暴力的人们排除在人道主义者的队伍之外。也就是说，彻底的人道主义是坚决排除暴力的，无论是从目的（理想）的意义上，还是从手段（方法）的意义上，都是如此。但是，在历史发展过程中面临的现实问题，特别是腐朽黑暗的社会制度以及维护它的势力还很强大，拥有反动的暴力，没有革命的暴力手段很难战胜它，也就很难实现人道主义的目的和理想。在这种情况下，在力图解决理想与方法之矛盾的过程中，在世俗人道主义思想中便出现了一种极端的思潮，即革命人道主义。那些真正抱有人道主义改造社会的理想，但又感到暴力手段之必要（大多是不得已而为之）的革命者便可纳入这一范围。车尔尼雪夫斯基正是这样的人，他真诚地希望对社会进行人道主义改造，虽然在黑暗势力面前感到不使用暴力手段无法战胜之，但他对于使用暴力之不良作用是有清醒认识的，所以，他说革命是“历史的抽搐”，甚至“起初也带来了灾害”等等，所以，在他看来，使用暴力手段是革命不得已而为之，人们要注意它的负面作用。

车尔尼雪夫斯基是一个言行一致的人，他在社会生活中选择了善，即为最大利益而牺牲较小的利益。在他看来，整个社会的利益，或者人类的利益，就是最大的利益，而个人的利益则是较小的利益。他用自己的的一生实践了这样的理想，即为了社会和人类的利益而牺牲自己的利益（如果彻底贯彻他的利己主义原则，从另一面来说，这种牺牲也是一种利益，因为他把它看作是个人的快乐。——当然，这里有逻辑上的矛盾）。就此而言，他是一个真正的人道主义者。别尔嘉耶夫高度评价他的品德，他说：“车尔尼雪夫斯基的哲学微不足道，但却充满于他的意识的表层。不过，他的道德本质之深刻却足以使他对生活做出十分正确而纯洁的评价。他富有人性，他为人的解放而斗争。”“车尔尼雪夫斯基不仅是最优秀的俄国人之一，而且是近于神圣的人。……他像基督徒一样地忍受自己的苦难。他说：我为自由而斗争，但是我并不期望只有自己的自由。不能设想我是出于自私的目的而斗争的。车尔尼雪夫斯基这位‘功利主义者’就是这样说和这样写的。他自己没有任何希求，他所做的完全是奉献。”<sup>②</sup> 这个评价是完全公正的。

<sup>①</sup>（俄）车尔尼雪夫斯基：《哲学中的人本主义原理》，见北京大学哲学系外国哲学史教研室编译《十八世纪至十九世纪俄国哲学》，商务印书馆，1987，第376页。

<sup>②</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，曹永生、邱守娟译，三联书店，2004，第113页。



## 第二节 革命民粹派的世俗人道主义思想（拉甫罗夫）

俄国民粹主义运动经历了不同的阶段，在19世纪60-70年代是革命民粹派时期，代表人物主要是拉甫罗夫、巴枯宁和特卡乔夫；80-90年代是自由民粹派时期，主要代表人物是米海依洛夫斯基。

1861年，俄国沙皇亚历山大二世颁布了解放农奴的法令。这个法令当然是不可能只有利于农民的，它实际上是一个折中的方案，因为在当时俄国的条件下，不对地主让步是不可能进行农村改革的。对于这个法令及其作用，过去苏联和中国史学界只是单方面地谴责沙皇没有诚心进行改革，是在牺牲农民利益的情况下才勉强进行这种虚伪的改革，因而必然引起农民的强烈不满，抗议和暴动遍布全国，等等。这些年，我国史学界开始有了新的声音。比如，刘祖熙的《改革和革命——俄国现代化研究（1861-1917）》一书中关于这次法令的颁布是这样说的：“尽管有许多地主-农奴主反对，亚历山大二世在登基6周年之际，即1861年2月19日（3月3日）（引者按：前为俄历，后为公历。下同）签署了《关于农民脱离农奴依附关系的总法令》和废除农奴制的《宣言》。3月5日（17日），《宣言》和《总法令》正式颁布。亚历山大二世是继彼得一世以后的‘改革者’沙皇，又获得‘解放者’沙皇的称号。”<sup>①</sup>曹维安则更具体地分析了这次改革的得与失，他说：“亚历山大二世的大改革是国家、地主和农民各种对立利益之间进行复杂的协调、折中的结果。政府被迫对地主做了多种多样的让步，没有这些让步要和平解放农民看来是不大可能的。2月19日法令的许多缺点和改革明显的不彻底性由此便可以做出解释。法令规定把大约一半的土地留给了地主，只把另一半分给了从前的农奴，而且后者还须为他们所获得的土地付出赎金，以赔偿前者所受到的损失。另一方面，农民虽有了一半土地的所有权，但这些土地并没有成为他们的私产。这些土地一经赎回，就变成了古老的村社的集体财产，村社能够把一定的土地重新分配。村社保留了连环保，集体负责向国家纳税和缴纳赎金，故它可以阻止农民从村庄迁走，以免让那些留下来的人负担全部赎金。这样，俄国农民在解放后仍没有充分的个人行动自由，他们在思想上、行动上和法律义务上，都受到村社的约束，就像当年他们曾受到他们的主人的约束一样。”不过，作者认为：“即便如此，亚历山大二世及其助手所采取的改革的‘中间’道路，还是近乎于最适宜的选择，因为即使不彻底的改革也总比农民暴动要更为社会所接受。这样大的社会结构的变革，至少暂时在俄国没有引起大的社会动乱。”<sup>②</sup>根据亨廷顿在《变化社会中的政治秩序》一书中所引的资料，在1861年法令颁布后有1186个领地发生了骚乱，1862年有400个地方发生骚乱，1863年有386

① 刘祖熙：《改革和革命——俄国现代化研究（1861-1917）》，北京大学出版社，2001，第19页。

② 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第103页。



个地方发生骚乱，而到1864年，由改革引起的混乱已经没有了。<sup>①</sup>

应该说，当时俄国的农民尽管还有许多不满，但还是暂时接受了这次改革。但是，激进的知识分子却不能接受这个现实，其中最激进的一派认为，“当人民中积聚了许多易燃物的时候，一点小火星就足以引燃火焰，而一股火焰就能引起燎原大火。现在农民的状况就是只缺这一点火星。知识分子可以成为小火星。当人民起来时，运动将是无秩序的、混乱的，但人民的智慧将把他们引出混乱，他们能够按照新的公正原则来处理一切”。<sup>②</sup>另外一派则认为，组织问题最重要，“妥善解决这个问题就为革命事业立一大功，因为这可以保证革命的连续性，积累经验，逐渐锻造出最卓越的组织”。<sup>③</sup>不过，“两派在一点上是一致的：都承认在民间进行活动是唯一的活动”。<sup>④</sup>

正是在这种政治和思想背景下，在70年代出现了“到民间去”的民粹派活动。几千名知识青年满怀热情来到农村，但是，他们“在民间进行的活动都一败涂地。也就是说，在实现他们所理解的纲领时，他们不论在人民中或在国内政治生活中都遇到意想不到的、无法克服的障碍”。<sup>⑤</sup>“有时，农民把民粹派知识分子出卖给当政者，而这些知识分子本来是要为人民献出生命的。”<sup>⑥</sup>尽管如此，他们中的许多人仍然坚持自己的革命原则，愿意献身于改造俄罗斯的伟大事业，“他们中比较有经验的人，不顾一再的逮捕，开始总结过去，制定新的革命实践原则”。<sup>⑦</sup>这时，在民粹派中出现了比较明显的分化。

对于70年代民粹派“到民间去”运动失败的原因，有各种不同的分析。归根结底，在于知识分子对于农民的需求缺乏真正的了解，往往以自己的想法去替代农民本身的需求。曹维安认为，“在19世纪中期，很少有人认识到最需要的是提高全民族特别是占人口绝大多数的农民的综合文化素质，需要的是把农民法律上的解放转化为人道的现实：土地、教育识字、农业技术、卫生保健、政治意识，等等”。<sup>⑧</sup>

尽管如此，从人道主义思想的发展史来说，俄国民粹派的理论和思想，特别是拉甫罗夫的思想，仍然占有重要的地位，而且在俄国后来的思想史上也产生了巨大的影响。

## 一、生平与创作

彼得·拉夫洛维奇·拉甫罗夫（Петр Лаврович Лавров，1823—1900）是一个哲

①（英）莫斯：《亚历山大二世和俄国的现代化》，转引自（美）亨廷顿：《变化社会中的政治秩序》，三联书店，1989，第347—348页。

②（俄）薇·妃格念尔：《俄罗斯的暗夜》，谢翰如译，三联书店，1992，第119页。

③ 同上。

④ 同上书，第118页。

⑤（俄）薇·妃格念尔：《俄罗斯的暗夜》，谢翰如译，三联书店，1992，第120页。

⑥（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第114页。

⑦（俄）薇·妃格念尔：《俄罗斯的暗夜》，谢翰如译，三联书店，1992，第120页。

⑧ 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第105页。



学家、社会学家、政论家，革命民粹主义的思想家。他于1823年6月2日生于梅列霍夫的一个地主家庭。1842年毕业于彼得堡炮兵专科学校，1844-1866年在彼得堡军事学校教授数学。1858年被授予上校军衔。从1852年开始发表关于军事技术、自然科学方面的文章；从1857年起则开始发表政论方面的作品；在50年代末他的文章转向教育学、哲学和物理-数学史。1861年拉甫罗夫公开在学校的大学生集会上发表演说，反对当局逮捕书写革命传单《致年轻一代》的米·拉·米哈伊洛夫<sup>①</sup>，反对大学当局整治大学生的反动计划。

1862年，拉甫罗夫开始接近车尔尼雪夫斯基，并且参加了秘密的革命组织“土地与自由社”。在1863-1866年是《国外通报》杂志的不公开的编辑。1866年4月4日，伊舒京派<sup>②</sup>的成员德·夫·卡拉科佐夫（Дмитрий Владимирович Каракозов，1840-1866）谋杀沙皇亚历山大二世未遂，由此引发了对伊舒京派的大审判，受到侦讯的有2000多人，被告36人。卡拉科佐夫被判绞刑，8名被告判处苦役，9名被告判处流放。受到此案的牵连，拉甫罗夫也被逮捕，并被军事法庭判处解除职务并流放沃洛格达。正是在这里他写出了最重要的著作《历史信札》。1870年2月他在友人的帮助下从沃洛格达逃出，并于当年3月到达巴黎。1870年8月，由于一个法国工人运动活动家的推荐，拉甫罗夫加入了第一国际，参加了1871年的巴黎公社。受公社的委托，他于1871年5月来到伦敦，这使他得以接近卡尔·马克思和弗·恩格斯。在1873-1876年间，他主持《前进》杂志的编辑工作，《前进》杂志不仅是宣传俄国革命的机构，而且是国际工人和社会主义运动的论坛。1877年，拉甫罗夫又从伦敦回到巴黎，1878年他组织了俄罗斯-波兰革命者小组，与华沙的社会主义地下组织取得联系，后来又与俄国的秘密组织“土地平分社”（Черный передел）<sup>③</sup>和“民意党”（Народная воля）<sup>④</sup>取得联系，他自己并且成为“民意党”在国外组织的领导者。1883-1886年编辑《民意导报》。在1870-1890年间，他与德、美、英、法、波兰、塞尔维亚、克罗地亚等国的革命运动领导人保持着联系，并为他们的报刊撰稿。同时，他还用近60个笔名在俄国的合法刊物上发表文章，这使俄国内外的革命运动都感受到他的影响。

① 见167页注①。

② 伊舒京派1863-1866年间俄国莫斯科的秘密革命团体，领导人为Н. А. 伊舒京。由参加“土地与自由社”的小组发展而成。建立过合作企业，准备在人民中进行宣传。1866年初组成一个很小的领导核心（“地狱”）和秘密的协会（“组织”），以及合法的“互助会”。因卡拉科佐夫案件而被判刑。

③ 土地平分社1879-1882年彼得堡的革命民粹派组织，“土地和自由社”出现后分裂，坚持原来的纲领，对政治斗争和恐怖活动持否定态度，在工人中进行宣传。

④ 民意党：俄国最大最有势力的革命民粹派组织。1879年8月诞生于彼得堡。其纲领是推翻专制制度、召开立宪会议、要求民主自由、将土地交给农民。领导成员有：А. 热里雅鲍夫、А. 米哈伊洛夫、С. 佩洛普斯卡娅等。机关报为《民意报》。主要活动：在各阶层中进行宣传、采取恐怖活动——8次谋杀亚历山大二世（1881年3月1日刺死）。1881年以后遭到大规模逮捕，思想上和组织上陷入危机。后来一些人力图恢复，均未成功。



1900年1月25日，拉甫罗夫逝世于巴黎。

## 二、对社会和文化进行人道的改造

在自然观上，拉甫罗夫是一个唯物主义者。作为一个原以自然科学为专业的人，他在哲学上深受孔德<sup>①</sup>、穆勒<sup>②</sup>、斯宾塞<sup>③</sup>和费尔巴哈（Ludwig Andreas Feuerbach, 1804—1872）的影响。在本体论和认识论上坚持唯物主义，不仅承认客观事物的独立存在，而且承认只有通过我们感官的正常活动获得经验，才能认识对象。正因为如此，哲学只有以人为中心，也就是正确地认识人的本质，才能真正了解客观知识获得的过程，以及人与自然、社会的关系。“按照拉甫罗夫的观点，哲学对象是‘完整的人’，因此他的哲学可以称之为‘哲学人本主义’。在他看来，只有经由进行历史的和个体的体验的人，才能找到对外在现实的真正的哲学理解。”<sup>④</sup>人是拉甫罗夫哲学的出发点；具有批判思维的个人，则被他看作推动历史的动力。

在他看来，一个具体的具有个性的“完整的人”，他所包含的内容是很复杂的，不仅包含有意识和知识，而且包含有生命的创造，包含有各种需求。这些也就引申出他与自然的关系（生存与知识），还引申出他与社会、他人的关系（个人与集体、我与你、道德与责任等等）。可见，拉甫罗夫的人本主义是以个人为本位的（他曾说过，“历史的全部实际内容仍然在于个人的活动”）。<sup>⑤</sup>正是在考察具体的具有个性的人的需求、道德、责任、人与人的关系、人与社会的关系等问题时，他阐述了一系列的人道主义思想。

### A. 人类文明的进步是以多数人的牺牲为代价的

拉甫罗夫从人类社会文明发展史的研究中发现，人类文明发展中的最重要的事实是：文明的进步是以多数人的牺牲为代价的。远古以来，在人类的生存斗争中，只有少数能够结成一定的联盟的氏族，由于自身的强大，能够战胜恶劣的自然条件和弱小的氏族。“在氏族、部落、民族之间的斗争”中，“当仅仅是为了生存而进行斗争的时候，被击败的敌人总是被残忍地消灭掉；然而，别人的生命能给自己的生活的舒适带来好处的最初经验是不可能被白白地丢掉的。想增加自己享乐的愿望促使人们考虑：有时不把战败者杀掉，是否更有利呢？如果战胜者只从事于培养自己

① 奥·孔德（Auguste Comte, 1798—1857）法国哲学家，实证主义社会学的奠基人之一。主要哲学著作有《实证哲学教程》、《实证政治体系》等。

② 约·穆勒（John Stuart Mill, 1806—1873）英国哲学家、经济学家，社会活动家。英国实证主义的首创者，追随孔德。在伦理学方面，把利己主义（功利论）原则与利他主义结合起来。

③ 赫·斯宾塞（Herbert Spencer, 1820—1903）英国哲学家和社会学家，实证主义创始人之一，社会学中的有机学派的奠基人。在伦理学方面是功利主义的拥护者。对原始文化研究做出了重大贡献。

④ Лавров. Энциклопедия. www.krugosvet.ru/articles.

⑤ （俄）拉甫罗夫：《历史信札》、《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，1983，第89页。



身体和思想的灵巧，而把为获取生活必需品所进行的劳动转嫁在他人身上，是否更为有利呢？那些想到了这种实利主义原则的史前时期人类的天才人物，在人类中奠定了尊重别人生命和个人尊严的基础。他们也因此不自觉地给自己以及后代提出了发展体魄和智力、发展文化和科学的任务，并且以此为道德的理想境界。他们使自己和后代有了闲暇，以求得不断的进步。他们在人类中间创造了进步，正如他们的天才而幸运的前辈在兽类中间创造了人类，在人的个体同处于半动物状态的集团的斗争中创造了人类社会和人类家族，创造了未来进步的可能性一样。可是，这少数人的进步，是以多数人受奴役为代价换来的，多数人被剥夺了体魄和思想灵巧的可能性，而这种灵巧则是文明的代表们的优越之处。一方面，少数人在自己身上发展了脑力和肌肉，并在军事活动以及其他各种各样的、穿插着空闲和休息的活动中，肌肉系统得到了全面的发展。另一方面，多数人则注定要为别人的利益不停地从事单调的、使人疲倦的和平劳动，他们没有闲暇去进行思维工作，在灵巧方面也不如自己的统治者，因此一直没有能力使用自己的巨大力量去为自己争取发展和过真正人的生活权利。”<sup>①</sup>

在拉甫罗夫看来，这种情况是人类社会发展的现实，是不可避免的现实，但却是不人道的。从道理上来讲，文明进步虽然是少数人所为，但是，没有大多数人的牺牲，也是不可能实现的。因此，少数人本应宣传文明，使文明为大多数人所接受，从而使文明的成果能够减轻他们的劳动。但是，少数人却往往反其道而行，“在所有文明社会中，享有文化利益的人中的绝大多数根本不去考虑没有享受并且不可能享受文明的那些人，更不去考虑他们为了获得生活和思想的利益曾经付出了多大的代价”。甚至还有“不少这样的人，他们生活在文明的各个阶段上，认为这个阶段就是社会发展的极限，因而愤怒地反对对该阶段持任何批判态度，反对把文明的利益扩展给更多的人，减轻那些没有享受文明的多数人的劳动的苦难，使思想具有更多的真理，使社会形态更为公正。……这些鼓吹停滞的人们极少有可能给社会带来好处”。

人类历史发展的这种苦难历程，固然有“自然灾害”的作用，这是由自然规律决定的。但是，“超出这些规律的范围，就要由世代的人，尤其是文明的少数人来负责了。历史上，除了直接为争取生存而进行的斗争之外，在对于人的生活权利多少有了明确认识的时代所流的全部鲜血，都是罪恶的结果，要由流了这些鲜血的那一代人负责。任何文明的少数人，由于他们不愿成为最广义上的文明化的人，而要对他们同代人和后代人的一切苦难负责，因为如果他们不是只去充当文明的代表者和保存者的角色，而是负起文明的推动者的角色的话，他们本来是能够消除这些苦难的”。<sup>②</sup>正是由于这种情况，“世世代代的受苦受难的多数人已经死去，他们没有

<sup>①</sup>（俄）拉甫罗夫：《历史信札》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，第58-59页。

<sup>②</sup> 同上书，第62页。



减轻自己身上的劳动，现代的文明的少数人正在享受着他们的劳动和苦难。更有甚者，他们还享受着自己同时代的许多人的劳动和苦难，并且影响到加重他们子孙后代的劳动和苦难”。<sup>①</sup>

在这里，拉甫罗夫是从文明的角度揭露现存（以及以往多少年）的社会的不公正、不人道，多数人从事繁重的劳动，承担着无尽的苦难，而少数人则享受着他们劳动的成果，少数人在文明上的贡献实际上是建立在多数人的劳动和苦难的基础上的。但是，少数人却不但不知感恩，反而垄断着文明，使它成为他们的私产。这样，人类文明的进步就要不断地、以世世代代的多数人的劳动和苦难为代价，以多数人的牺牲为代价，才能获得。

## B. 享受文明成果的少数人应该忏悔

在这样不人道、不公正的社会现象面前，人们会有各种想法。前面说到的是那些享受到文明，即得到文明之好处而又顽强地坚持原有社会状态的人们的想法。而为文明做出牺牲的人们则有不同的想法。“那些每天为了自己生存而斗争的多数人中的某个成员会对自己这样说：尽你所知，尽你所能去斗争吧；捍卫你自己和你所依恋的那些人的生存权利吧！这是你父辈曾遵循的准则，你的境遇不比他们好，这也是你唯一可以遵循的准则。”而“这些多数人中更为不幸的人（文明在他身上虽然唤起了对人的尊严的意识，然而仅限于此）会对自己这样说：尽你所知，尽你所能去斗争吧；捍卫你自己和别人的尊严吧；如果需要，就为它去死”！<sup>②</sup>

前面所说的那种享受文明而又顽强坚持原有社会状态的少数人的那种态度，说明他们在那种生活中根本没有任何的良心责备，而是心安理得。这样，也就使多数受苦的人产生了激烈的斗争的态度，这完全是被逼无奈。拉甫罗夫从社会真理出发，认为那些富人、贵族、地主们的态度是完全错误的，是违背真理和道德的。他把改造这种不合理社会的希望寄托在少数人中的“一小部分成员”身上，这些人会真诚地对自己原有的生活进行忏悔，他们会对自己说：“我所享受的每一种生活舒适，我有闲暇去获得或形成的每一种思想，都是用千百万人的鲜血、苦难或劳动换来的。过去的事，我无法去纠正；我所得到的教养无论付出了多么昂贵的代价，我也无法拒绝；这种教养正是促使我去从事活动的理想。……灾祸应该尽可能去消除，而这只有在生活中才能做到。灾祸应该偿还。如果我用自己的学识去减少当前和未来的灾祸，我就能解除自己因这些学识而付出的血的代价的责任。如果我是一个有教养的人，我就有义务做到这一点；这个义务对我是非常轻松的，因为它正好和构成我所享受的东西相吻合；探索更多的真理，弄清什么是最合理的社会制度并竭力去实现这种制度，这样，我就增加了自己的享受，同时，也就为现在和未来的饱经苦难

<sup>①</sup>（俄）拉甫罗夫：《历史信札》，见《俄国国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，第63-64页。

<sup>②</sup> 同上书，第64页。



的多数人做了我所能做的一切。”这样的人只遵循一条准则，就是“按照一个有教养的人给自己提出来的理想去生活”！<sup>①</sup>很明显，拉甫罗夫在这里所说的这些人，正是19世纪下半叶所出现的“忏悔的贵族”，也就是俄国上层社会中的那些具有强烈人道主义精神的人。拉甫罗夫从理论上分析了这种人道主义精神的来源及其合理性，他的理论也对这些青年产生了深远的影响。今天，重读他的著作，会使我们更清楚地理解当时民粹派青年“到民间去”的思想和行动的理论根据和心理根据。

### C. 有学养的人的人道主义义务

在推动文明进步和社会发展方面，拉甫罗夫寄希望于有学养的人。他十分痛恨那种将少数人的幸福建立在多数人的痛苦基础上，社会文明成果被少数人所享用的社会，他一生的精力都献给了改造这种社会的事业。但是，他认为，只有个人，才能成为推动历史发展和文明进步的动力；而这种个人，又必须是有学养的人。当然，他也肯定甚至高度评价受奴役的多数人在历史上所起的一些作用。然而，那不是根本性的。他说，对于那些“一辈子都为生计而挣扎的人”，人们不应有任何非难，“如果进步与他们毫不相干，使他们得不到任何发展，那么他们只不过是进步的牺牲品。如果智力的发展触及了他们，如果对美好事物的意识在他们胸中点燃了对谎言和罪恶的怒火，而环境却压制了这种意识的任何表现，并使他们的生活局限于为谋生而操劳；如果在这种情况下，他们依然保持了人的尊严，那么他们以自己的榜样，以自己的生存，仍不失为进步的最坚毅的活动家。在这些没有做出辉煌业绩的、人类的平凡的英雄面前，就历史意义来说，那些最伟大的历史活动家也显得黯然失色。如果没有前者，后者也就永远不能实现自己的任何一项创举。……在任何伟大的历史时刻，正是由这些平凡的英雄构成了改革的基础。他们在自己身上保存着未来的全部可能性。如果社会上没有这些人，任何历史进程就会马上终止”。<sup>②</sup>应该说，这样的评价也还是够高的，拉甫罗夫完全看到被压迫的人民群众是社会改革和革命的基础和重要力量，没有这种力量的参与，任何改革都不会成功。

但是，多数人的这些活动仍然具有局限性。拉甫罗夫说：“这些坚毅的活动家仅仅包含着进步的可能性。由于十分简单的原因，实现进步的任务永远不属于也不可能属于他们：他们中的任何一个人，刚一着手去实现进步，就会饿死或者丧失自己的人的尊严，而在这两种情况下，他都将从进步活动者的行列中消失。”<sup>③</sup>所以出现这种情况，根本在于他们摆脱不了生活的重负。拉甫罗夫明确地说：“实现进步的任务属于那些摆脱了谋生重荷的人，这些人当中任何一个具有批判思维的人都能在人类中实现进步。”<sup>④</sup>这样说来，既然只有这些人才能实现社会的进步，那么，对于他

<sup>①</sup>（俄）拉甫罗夫：《历史信札》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，第65页。

<sup>②</sup> 同上书，第67—68页。

<sup>③</sup> 同上书，第68页。

<sup>④</sup> 同上。



们来说，实现人类进步就是无可推卸的义务。

不过，那些摆脱了谋生重荷的人们实在有负于拉甫罗夫的期望，他们中的多数并不能真正自觉地肩负起实现进步的重任。生活在现实世界的他们，其生活态度也是非常“现实”的：他们并不愿意改变现有的、自己感到舒适的世界。正因为如此，拉甫罗夫才无情地批判了那些缺少良心的有学养的人们。他说，本来，“如果每个具有批判思维能力的人，经常地积极追求美好的事物，那么，无论他的活动范围如何窄小，无论他的生活领域如何狭隘，他仍将是一个能起作用的进步推动者，他将能偿还为了他的发展所付出的那一份巨大代价”。然而，令人遗憾的是，他们并不这样做。“请看这位进步派艺术家，他歌颂言论自由，虽然他全然不拒绝参加书报检查机关；他在自己的艺术工作室之外，从来不想一下坏事和好事有何区别。更不要说所有那些人——他们简直是数不胜数——他们顺着小小的诗歌的、音乐的、绘画的、雕刻的、建筑的创作阶梯往上爬，以求得到养老金、勋章、高官、宅邸。”学者们的情形如何呢？他们是否会比文学家、艺术家们好一些呢？“请看这位进步的教授，他准备根据情况把自己渊博的学识变成随便某个学派的宝库。还有多少麻木不仁的、只知道提出论据和进行实验的人类仪器，他们一辈子只是观察化学化合和分解，观察细胞的繁殖和肌肉的收缩，只知道研究希腊词语的变格和变位，研究梵文和波斯古经中的语音间断，……他们从来不想一下，他们的智慧和知识是以多少代人的苦难为代价换来的一种力量，是他们理应偿还其代价的一种力量；这种力量使他们负有义务”。<sup>①</sup>

这样，拉甫罗夫就提出了一个重要的问题：单纯从事文学艺术创作和科学研究，是不是一种促进文明和社会进步的事业？文学家、艺术家和学者是否一定要关心社会的改革？对此，拉甫罗夫明确地说，“无论是文学、艺术，还是科学，都不能解救不道德的冷淡主义。它们本身不包含也不制约进步。它们只是为进步提供工具。它们为进步积蓄力量”。因而并不是从事这些工作就一定能推动文明的发展和社会的进步。“只有这样的文学家、艺术家和科学家，当他尽一切可能把自己获得的能力用来传播和加强自己时代的文明，和丑恶进行斗争，并把自己的艺术理想、科学真理、哲学观念和政论意图体现在和时代共命运的作品之中，体现在和自己力量大小完全一致的活动之中，才是真正地为人民服务。”以艺术家为例，拉甫罗夫说：“艺术家作为一个艺术家，与任何一种完全没有人道意义的、强大的物理的或有机的过程完全一样。无论是声音，还是血液循环，都能成为思想、善良愿望、办事决心的来源，然而它并不就是思想、善良和决心。为了使艺术家本人成为文明的力量，他应该自己把人道主义纳入作品之中；他应该在自己身上培育出进步的源泉和实现进步的决心；他应该着手进行充满进步思想的工作；那时，在创作过程中，他将会毫不勉强地成为一个自觉的历史活动家，因为透过他所追求的美好理想，对真理和正义的要

<sup>①</sup>（俄）拉甫罗夫：《历史信札》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，第69-70页。



求将对他也永远闪耀着光芒。”<sup>①</sup>

由此，拉甫罗夫得出了这样的结论：“一旦出现了活动的可能性，一旦在社会中有了斗争和生活的因素，有学识的人就没有权利逃避这个斗争。尽管在泥泞的洼地中寻找道路是多么令人厌烦，可是仍然需要去寻找。”不管有多么劳累，不论有多少人害怕、逃跑，甚至背叛，有学识的人都不能退却，因为“随着自己学识的增长，应该更多地偿还人类为了他的学识所付出的代价……他负有道义上的责任去选择只有他才能从事的广阔的社会活动范围”。<sup>②</sup>

#### D. 如何对社会和文化进行人道改造

既然有学养的人负有对社会进行人道主义改造的义务，那么他如何才能负起这个义务呢？从社会形态来说，它又是怎样才能得到改造呢？

拉甫罗夫从一般的社会的文化构成上来分析这个问题。根据他的分析，每一个社会都存在着传统文化与习惯，然而必须将其中的不同因素加以区别。区别何在呢？一方面，“每一代都从自然界和历史得到在很大程度上取决于文化习惯和传统的需求和爱好的总和。每一代人都以继承下来的社会设施、手工工艺以及陈陈相因的技术来满足这些日常生活的需求和爱好。所有这一切构成这一代的文化，或人类生存中的动物性因素。”这与蚂蚁、海狸等并没有多大差别。不过，另一方面就不同了，就把人与动物区分开来了：“在从任何一种文明继承下来的习惯中，都含有批判的习惯，而正是它引起历史人道因素，引起发展的需求和由这种需求导致的思维活动。”他具体解释这种活动的意义：“对科学的批判可以使世界观包含更多的真理；对道德的批判可以在生活中更广泛地运用科学和正义；对艺术的批判可以更完善地掌握真理和正义，使生活更加和谐，使文化更加富于人的优雅。”<sup>③</sup>可知，他所说的这种批判习惯，其实就是人的批判性思维，它虽然不是现有文化的物化成分，但它却是千百年来文化发展过程中所形成和继承下来的、推动社会和文化进步的动力。

正是因为如此，“在社会中，在多大程度上文化因素占优势，而思维活动受压制，社会就在多大程度上接近于蚂蚁和黄蜂的组织，尽管它的文化多么灿烂”，反之，“在社会中，在多大程度上具有强有力的思维活动和对自已文化的批判态度，社会就在多大程度上更为人道，更独立于低等动物”。<sup>④</sup>

在拉甫罗夫看来，人类社会的进步，关键在于批判的思维习惯。那么，何人具有这种批判的思维习惯呢？当然是有学养的人。在这里，他又从社会和文化发展的角度论证了有学养的人的社会义务。不过，前面已经说过，并不是所有有学养的人都会从事这种批判性思维活动，往往只有少数有良心的学人才这样做。这样，拉甫

<sup>①</sup> (俄)拉甫罗夫：《历史信札》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，第70—73页。

<sup>②</sup> 同上书，第79—80页。

<sup>③</sup> 同上书，第84页。

<sup>④</sup> 同上。



罗夫就把社会和文化发展（人道化）的希望寄托在少数人身上。这些人要具有自我牺牲精神，要有伟大的胸怀，而不能贪恋俗气的幸福：“温顺的妻子和可爱的女儿，优裕的生活和显赫的地位，无疵的工作和无瑕的良心，渊博的学识和学者的声望，艺术家的公认的才华和作品的优厚的报酬，——所有这一切都是美好的，所有这一切都是幸福，然而所有这一切不过是人的文化生活的一套结构。在这绚丽多彩的外壳里，在这永不停息的忙碌中，人可能不像一个人，而像一个会推理的蚂蚁那样度过一生，只会一年年、一代代地产生生儿育女的父母、挥霍钱财的资本家、移交事务的官吏、书写论文的学者和满足人们美感的艺术家。”<sup>①</sup>

那么，什么叫做批判性思维呢？这就是对现存的一切进行否定性思考，比如，“我认为真理和正义应该具有另外一些形态，而不应是现有的这些形态，我在现存事物中指出虚伪和非正义，并且想去反对这些被认识到的虚伪和非正义。”<sup>②</sup>反之，“如果个人在自己周围看到的都是善良，都是幸福，都是理智，那他可以确信，他对很多事物都没有以批判的态度加以深思熟虑，由于疏忽或由于天性的精神上的近视，他对许多事物都没有看清。他缺乏决心或缺乏能力去做一个完全具有批判思维能力的个人。”<sup>③</sup>

一个对周围事物进行否定性思考的人，会招来许许多多的反对、咒骂、打压甚至迫害，“怎么，个人！单独的、微不足道的、软弱无力的个人居然想批判地对待由各族人民的历史、由人类的历史形成的社会形态！个人居然认为自己有权并且有能力把社会上其他人们认为神圣的东西当作偶像来打倒！这是犯罪的”。<sup>④</sup>但是为人类服务和为大多数人服务的思想会使真正的思想勇士一往无前，因为他们知道：“如果我得以做到把更多的真理和正义体现在社会形态之中，那么对于以后许多代的人来说，他们将能享受到带给生活的一部分好处，因而祸害的数量将会减少。如果我不这样做，他们的苦难将会增加。”<sup>⑤</sup>他们坚信，归根结底，自己的事业的目的是使人类社会和人本身更加“人化”。<sup>⑥</sup>这样，由于他们的坚定，也由于反动势力的坚定，斗争将是不可避免的，而人类社会和文化则是在这种不断的斗争中得到改造：“历史是怎样发展的呢？谁推动它的呢？是一些单独的、进行斗争的个人。他们是怎样做到这一点的呢？他们形成了并且肯定会形成一种力量。……个人反对社会形态的斗争，只有个人不能形成一种力量的时候，才是狂妄的。历史证明，这是可能的，甚至是历史上实现进步的唯一途径。”<sup>⑦</sup>

对现有社会和传统文化的批判，必然导致在行动上对其的改造。批判思维者的

①（俄）拉甫罗夫：《历史信札》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，第88页。

② 同上书，第89页。

③ 同上书，第87-88页。

④ 同上书，第88页。

⑤ 同上书，第90-91页。

⑥ 同上书，第91页。

⑦ 同上书，第95页。



活动当然不可能局限于思维活动，他们必然会将思维与行动结合起来。这样，就会引起改革甚至革命。作为一个革命民粹派，拉甫罗夫并不否定革命的手段，他着眼于长远的利益：“即使由思维活动、由对现存事业的批判所引起的斗争造成了可悲的情景，采用了社会革命或思想革命的武器，破坏了社会的安定和秩序；只有通过暂时的骚动和混乱，只有通过革命，才能取得对大多数人未来安定和秩序的更好保证，这是屡见不鲜的事情。”在这种情况下，“付出某些混乱和骚动的代价是值得的”。<sup>①</sup>这是他的世俗人道主义思想中极端的方面。

但是，拉甫罗夫认为，使用革命手段要十分谨慎，必须要到时机完全成熟之时，才能进行革命。在这之前，主要的工作是进行宣传，故尔当时在民粹派中称他这一派为“宣传派”，而称主张立即进行革命的一派为“暴动派”。1873年拉甫罗夫在《前进》杂志上发表的《前进，我们的纲领！》一文是他的这一思想的典型体现。他在文中说：“或许，为了争取俄国的美好未来，革命的道路是不可避免的；对革命合适的时刻什么时候到来，谁也无法预言，但是俄国的国家职能越是集中在一个地方，集中在一个人身上，革命的时刻就会来得越突然。为了迎接这一时刻，需要增长见识、积累生活经验、锻炼自己的坚强性格。让俄国人民做好革命的准备，向他们讲明他们的真正需要，他们永恒的权利，他们的艰难的义务，他们的强大的力量。最后，一旦革命的时刻到来，就同人民一起去夺取这些权利，去履行这些义务，去发展这支力量。”<sup>②</sup>一个革命者，不能莽撞行事，必须在人民中进行艰苦细致的准备工作，才能避免无谓的牺牲，所以，他坚决反对巴枯宁、特卡乔夫的立即起义论，耐心地向革命者说明：“只有向人民讲清楚他们的需要，使人民准备好去进行独立的自觉的活动以达到他们所明确理解的目的，才能认为自己是现时准备实现俄国美好未来的事业的真正有益的参加者。”特别应当强调的是，“只有当历史事件的潮流指出了变革的时刻，指出了俄国人民已对此做好了准备的时刻，才能认为自己有权号召人民去实现这一变革”。<sup>③</sup>这些论述表明，拉甫罗夫虽然不反对在必要时使用革命暴力的手段，但是，由于他的人道主义情怀，使得他处处小心谨慎，告诉人们要慎重地避免无谓的牺牲。

拉甫罗夫的人道主义情怀还表现在他对未来的人类生活的理想状态的憧憬：现时为了进行斗争，人民需要团结。这一重要思想会引导人类实现大同：“为了便于斗争而团结起来的思想，最后能够……发展到把全人类都包括在内，使全人类作为一个团结一致的兄弟社会，而与另一个矿物、植物和动物的世界相对立。”<sup>④</sup>

<sup>①</sup>（俄）拉甫罗夫：《历史信札》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，第84—85页。

<sup>②</sup>（俄）拉甫罗夫：《前进，我们的纲领！》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史编译，人民出版社，第293页。

<sup>③</sup> 同上书，第292页。

<sup>④</sup>（俄）拉甫罗夫：《社会主义和生存斗争》，转引自1875年11月12—17日恩格斯致拉甫罗夫的信，《马克思恩格斯选集》第4卷，人民出版社，1995，第624页。



### 第三节 自由民粹派的世俗人道主义思想 (米海依洛夫斯基)

在“到民间去”运动失败以后，革命民粹派中的一部分人仍然主张革命时机尚未到来，主要的工作还应是向农民进行宣传；另一些人则认为革命时机已经成熟，应立即号召农民举行起义；还有一些人则滋生了恐怖主义情绪，认为只有使用恐怖手段才能推翻沙皇政权。农民对这些仍然不予理会。随着恐怖主义的失败，民粹派不得不对自己的行动纲领进行认真的思索，于是在19世纪80—90年代出现了自由民粹派，它的思想领袖就是米海依洛夫斯基。

#### 一、生平与创作

尼古拉·康斯坦丁诺维奇·米海依洛夫斯基（Николай Константинович Михайловский，1842—1904）杰出的俄国社会学家、文学评论家、思想家、政论家、自由民粹派的理论家。他出生于一个小地产贵族的家庭。在科斯特洛马中学读四年级时，他成了孤儿。于是，他来到了照管他的一个采矿工程师在彼得堡的家里。他在彼得堡矿山工程学院学习得很好，得到了充实的物理、数学、历史等方面的知识。但是，他没能结业，因为在他参加了1863年的大学生风潮之后被迫离开了监护人的家。他从1860年开始从事文学活动，到60年代中期，则成了专业的文学评论家和政论家。从1868年起，为进步的、民主主义的杂志《祖国纪事》撰稿，后来则成为它的编辑。在这里发表了他的著名文章《进步是什么？》《为个性而斗争》《达尔文的理论和社会的科学》《英雄与群氓》《作为人的伏尔泰和作为思想家的伏尔泰》等等。他认为，进步的实质就在于将人民群众提高到自觉个性的水平；为个性而斗争——成了他一直到70年代的主要理论命题。

米海依洛夫斯基寄希望于改革，认为改革可以挽救俄国，使之避免“资本主义的祸害”，还可以赋予普遍提高农民利益的可能性。当他明白这种“理论上的可能性”也许会变成“纯朴的幻想”时，他就接近了民粹派，给他们的地下出版物撰稿。在亚历山大二世被刺杀后，米海依洛夫斯基审校了《民意党执行委员会致亚历山大三世的信》。在民意党被解散、《祖国纪事》被封闭以后，米海依洛夫斯基也被驱赶到诺夫哥罗德，后来又去维堡，在那里一直呆到1886年。1891年，因为参加H.B.舍尔古诺夫<sup>①</sup>葬礼上的游行示威而再次被流放。

<sup>①</sup> 舍尔古诺夫（Николай Васильевич Шелгунов，1824—1891）俄国革命民主主义者、政论家、文学评论家。19世纪60年代俄国革命运动的参加者，起草过一些宣言。1866年为《事业》杂志的主要撰稿人之一，1880—1884年实际担任杂志的编辑。著有《回忆录》。1891年逝世，他的葬礼成为俄国工人社会主义者的第一次政治游行示威。



从1892年起，米海依洛夫斯基开始主持自由民粹派的《俄罗斯财富》杂志，他在这里发表自己的见解。他不赞成以革命手段解决俄国的问题，而寄希望于自由主义的改革。他与正在俄国传播开来的马克思主义进行论战，普列汉诺夫、列宁发表了许多反驳他的政治观点的论著，当然在这些文章中，普列汉诺夫、列宁也肯定了他的一些成绩。

米海依洛夫斯基在文学评论上做出了很大的成绩，他对列夫·托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、乌斯宾斯基<sup>①</sup>、高尔基等人的作品都有精彩的评论。<sup>②</sup>

别尔嘉耶夫称他为“那个时代左派知识分子的精神领袖”，说“米海依洛夫斯基是最令人感兴趣的，他是具有智力才能的人，提出许多有意思问题的社会学家”。<sup>③</sup>伯林则认为真正体现民粹主义理论与主张的是拉甫罗夫和米海依洛夫斯基，因为“民粹主义的最深理路与中心眼光，应推拉甫罗夫与米海依洛夫斯基的个人主义与理想主义。”<sup>④</sup>

## 二、世俗人道主义思想

从经历来讲，拉甫罗夫与米海依洛夫斯基有着某些相似之处，他们同样都是学习自然科学的，后来才转入社会科学的研究，因而对于这两个不同领域的特点有着较深的了解，这使他们不仅看到二者之间的联系，更重要的是看到二者之间的重大区别。不过，在世界观与方法论上，他们二人的观点还是有着相当大的不同。拉甫罗夫认为，全部科学，包括自然科学在内，都不仅有客观的内容，而且具有主观的内容。因为只有通过具体的个人的体验和感受才能真正认识对象，而具体的个人的体验和感受都不可能是纯客观的。米海依洛夫斯基则认为，在自然科学中，应当使用客观方法，从而得到客观真理，即对自然现象的因果性学说。而在社会科学领域则不同，在这里，不仅要使用客观的方法，而且要使用主观的方法。使用客观方法是为了了解真正的社会事实，这样得到的是“事实真理”（客观真理）；但是，“人之作为有理性的生物总是带着新的力量，他‘极少能够满足于感觉和印象（人从事物自然进程的过程和结果方面获得的）组合’。人试图按照自己的目的和理想来改变现实。人的这种活动需要得到道德评价。但是，道德范畴是主观性的，因此在社会学中不仅应当使用客观方法，也应使用主观方法”。<sup>⑤</sup>在《什么是进步》中，他说得很明确：“我们知道自然既不会欢笑也不会哭泣，它没有目的、没有企图、没有利

<sup>①</sup> 乌斯宾斯基（Глеб Иванович Успенский，1843—1902）俄国作家。他真实地反映了城市贫困和受压抑的生活、资本主义关系在农村的发展（《遗失街风气》，1866；《破产》，1869；《土地的威力》，1883；等等）。作品充满了民主主义和人民革命的思想。

<sup>②</sup> 以上关于米海依洛夫斯基的生平资料来源：1. И. К. Пантин. Михайловский. www. booksite. /full-text. 2. Михайловский Николай Константинович. www. hrono. ru/biograf/mihalovski. html.

<sup>③</sup> （俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，第114—115页。

<sup>④</sup> （英）以赛亚·伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，译林出版社，2001，第267页。

<sup>⑤</sup> （俄）洛斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第82页。



益，因而我们可以把尸体分解这件事情，只是当作一个客观的评价。但是人类有自己的目的……这个事实要求评价一定是主观的。这不仅是由于客观的评价不能给出完满的社会生活的图景，更因为人们在生活中所遇到的事情不仅是客观的评价所不能给的，而且这种客观的评价是不可想象的也是不可能的。”因而“绝对的客观的方法在社会科学中也是不可能的”。<sup>①</sup>在他看来，使用主观方法得到的是“正义真理”（主观真理）。他追求的是事实真理和正义真理的一致和结合。他认为，这是可以做到的，“创造历史，将历史推向自己理想的方向，因为这正是历史规律所昭示的。”<sup>②</sup>概括地说，米海依洛夫斯基认为，在社会生活领域的研究中，将客观方法与主观方法相结合，就能得到与事实真理相一致的正义真理，从而指导人们在现实生活中做到历史创造活动与历史规律的一致。他将自己的理论称之为“主观社会学”。

然而，只是提出“主观社会学”，还不足以表明个体的历史活动与历史规律之一致，因为对社会发展的主观观念可以有好多种，究竟哪一种才与历史规律相一致呢？所以，还必须提出它的理论目标（这里，也就包含着对这一理论的道德评价）。米海依洛夫斯基的主观社会学以“个人得到整体而全面的发展”为其理论目标，也就是说，他的理论就是要论证这一目标的合理性，并且要指导人们为实现这一目标而奋斗。正是在他对自己的“主观社会学”的目标及原理的阐述中，人们可以发现丰富的人道主义思想。

#### A. 个人的整体而全面的发展是社会进步的标志

与拉甫罗夫不同，米海依洛夫斯基虽然也在一定程度上肯定了达尔文、孔德、斯宾塞等人的功绩，但是，在原则上他并不同意这些人关于社会的理论。他认为，这些人都是单纯从社会整体的进步与发展来衡量社会生活的，而他们所谓的进步与发展，主要指的是社会整体的平衡和统一。斯宾塞认为，只有社会中的每个成员都通过社会分工而日益专业化，才能使整个社会达到平衡和统一，成为一个完美的有机体。可以看出，斯宾塞的理论是随着工业文明的出现与发展而产生的，它与资本主义的发展是一致的。米海依洛夫斯基认为，这种理论所赞美的所谓的社会普遍进步，是靠牺牲个人的整体而全面的发展取得的。因而，如果从个人的发展角度来看，它并不是一个进步，而是一种倒退。

为了论证自己的观点，米海依洛夫斯基将人的机体与社会机体做对比。他运用当时动物学家的成就，指出人的机体是由各种器官组成的一个极其复杂而完整的整体，只有各种器官都能有效地发挥自己的作用，人的机体之整体才能健康地成长；如果各种器官不能有效地发挥自己的作用，那么，作为这些器官之整体的机体，也就会出现问题。所以，各种器官之间的分工和专业化是完全必要的。个人机体之全面发展必须建立在各种器官之专业化的发展基础上。一个社会，是由许许多多个人

<sup>①</sup> 转引自夏根平：《俄国民族主义再认识》，中山大学出版社，2005，第119页。

<sup>②</sup> （俄）海斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第82页。



组成的。由于社会分工的发展，使得人们日益专业化，也就是被安置在各种不同的专业岗位上。按照斯宾塞的理论，这种社会的构成与人的机体的构成相似，因而日益发展的分工是社会进步的表现；人们只有像是机体的一个器官，在自己专业化的岗位上尽力做好本职工作，这个社会才能达到平衡和统一。米海依洛夫斯基尖锐地指出，必须严格区别人的机体与社会机体：社会虽然是由许多个人组成的，但是，与众多器官之构成完整的个人完全不同：个人并不是社会的一个器官，或者一个工具；每个人都是一个完整的有机体。如果一个社会把个人当作自己的一个器官、一个工具，那就会要求个人只发展本性中的一个方面，而牺牲本性中的其他方面，这样也就会使个人得不到全面的、整体的发展；一个正常、健康的社会则应以个人的整体而全面的发展作为自己的目标，从而使社会的发展和个人的发展达到高度的一致。只有在这个意义上才能确定合理的进步概念：“进步是逐渐接近不可分者的整体性，接近器官之间的更完全和更全面的分工和人们之更少的分工。一切阻止这个运动的是不道德的、非正义的、有害的、非理性的。只有那些减少社会的差异性和加强社会的各个成员的差异性的东西，才是道德的、正义的、理性的和有益的。”<sup>①</sup>这样的进步才是真正的进步，而不是以牺牲个人完整性为代价的所谓进步。

很清楚，米海依洛夫斯基在这里所批判的正是人的异化现象（尽管他并没有使用这个概念）：人在现实的社会活动中，将自己客体化、片面化、工具化，成为单向度的人，成为异化的人；社会分工愈细，社会使用个人的才能愈片面，异化现象愈严重，人愈加得不到全面而整体的发展。从人的潜质和才能的发展来说，这当然是不人道的，因为它使人成为物（器具、工具、零件、螺丝钉）。马克思在《1844年哲学经济学手稿》中深入地剖析了人的异化现象，并且深刻地指出它是对人道主义的背离。可惜米海依洛夫斯基没能看到这部经典性著作，不然的话，他会更加靠近马克思和他的学说。

但是，正如普列汉诺夫指出的那样，米海依洛夫斯基在历史观上是从“人的天性”“人的需求”出发的，而这正是与马克思主义有着根本区别的。马克思当时已经提出了比较完整的唯物主义历史观，他强调历史发展的客观规律性，强调生产力与生产关系在社会生活和历史发展中的决定性作用。<sup>②</sup>米海依洛夫斯基长期生活在欧洲，并且与马克思、恩格斯有过接触，他不会没看过他们的著作。那么，他为什么没有接受他们的历史观呢？这里恐怕是他的俄国情怀在作怪。

作为一个俄国的先进人士，米海依洛夫斯基最为关心的还是俄国的命运，他的一生都在探索俄国走向进步的道路。即使在国外，他仍在不停地思考这个问题。与赫尔岑一样，他原先也把希望寄托在西方的资本主义，但是，资本主义世界的现实不禁使他们大失所望，特别是前面所说的异化现象，更使他深恶痛绝。于是，

<sup>①</sup> 转引自（俄）普列汉诺夫：《论一元论历史观的发展》，博古译，见《普列汉诺夫哲学著作选集》第一卷，三联书店，1961，第624页。

<sup>②</sup> 参阅马克思的著作：《神圣家族》《德意志意识形态》《资本论》《政治经济学批判》等。



像许多人一样，他又回过头去寻找俄国的特殊道路，把希望寄托在俄国农村的村社上。

但是，此时的俄国农村已经不是过去的农村了。自从农奴制被废除以后，资本主义也逐渐地渗入俄国的农村，并迅速地发展。如何看待这种现象，成了进步人士关注和争论的大问题。米海依洛夫斯基等民粹派将此看作是俄国面临的灾难，大声疾呼要避免这一道路；而当时以列宁和普列汉诺夫（原来也是民粹派，后来转变为马克思主义者）为代表的马克思主义者则用唯物史观论证资本主义在俄国发展的必然性。正是这种根本分歧使米海依洛夫斯基不会接受马克思主义。他特别对于马克思主义关于必然性的概念进行批判，认为它完全否认了人的精神的作用，否认了人的需求：“必然性的范畴，是如此普遍和不可反驳，它甚至包括最愚蠢的希望和最无意义的顾虑，而对于这些东西，它的使命显然是要和它们战斗的。从必然性的观念看来，把脑壳去碰破墙壁，不是愚蠢而是必然性，完全同样地，克伐齐姆多不是白痴，而是必然性，卡因和犹大不是恶人，而是必然性。总之，在实际生活中单单以它为领导，则我们将陷入于某种幻想的无边际的领域，那里没有观念和事物，没有现象，而只有观念和事物的一色的暗影。”<sup>①</sup> 将必然性看作“一色的暗影”，看作能为所有现存事物辩护的万金油，以为它完全不顾人的主观因素在历史上的作用，这固然是对马克思主义的一种误解。但是，米海依洛夫斯基也的确看到了将必然性范畴加以滥用的严重后果。我们在马克思主义后来的传播中，也的确看到将必然性抽象化简单化的大量现象，一些所谓的马克思主义者不对历史和现实做艰苦的研究，任意挥洒必然性的威力，将它“放之四海而皆准”，严重地败坏了学风。

不过，在俄国的发展道路问题上，米海依洛夫斯基否认资本主义发展的必然性，却是错误的。正如普列汉诺夫所指出的，“从农奴法取消之后，俄国就已经显然走上了资本主义发展的道路。主观主义者清楚地看到这点，他们自己也肯定：旧的经济关系在我们这里以惊人的而且日益增加的速度瓦解着。可是这不要紧——他们彼此互相说道——我们把俄国放上我们的理想的小舟，它便会离开这一道路，便会到辽远的王国去。”<sup>②</sup> 他斩钉截铁地说：“没有根据可以使人希望俄国将迅速抛弃其在1861年后走上的资本主义发展的道路。这就是一切。”<sup>③</sup>

尽管如此，米海依洛夫斯基的人道主义情怀仍应得到肯定。不管历史必然性如何决定了俄国发展的资本主义道路，这一道路究竟给人民带来了什么，实现过程中人民要付出怎样的代价，是否可以减少人民的苦难，还是要研究的。我们从历史中可以发现，即使在革命中人道主义思想也是不应排斥的，真正具有人道主义情怀的革命者必须使革命的代价减少到最低限度。这正是晚年马克思所以研究跨越“卡夫

<sup>①</sup> 转引自（俄）普列汉诺夫：《论一元论历史观的发展》，博古译，见《普列汉诺夫哲学著作选集》第一卷，三联书店，1961，第764页。

<sup>②</sup> 同上书，第791页。

<sup>③</sup> 同上书，第790页。



丁峡谷”问题的原因。米海依洛夫斯基的思想基本代表了一般民粹派的思想，对于他们，还是伯林的评价比较中肯，他说，他们“固然着重经济或社会论证，但基本取径、语气及眼光仍以道德为主调，偶尔也近乎宗教意味。这些人信仰社会主义，并非因为社会主义不可避免，而因为社会主义有效，不是因为社会主义才理性，而是因为社会主义才公道。政治权力之集中，资本主义，中央集权国家，都践踏人权，使人在道德与精神上成为跛子”。他概括“整个民粹主义传统的论调”就是：“社会行动之目的不在谋国家之权力，而在求人民之幸福；一面使国家致富，壮大国家的军事与工业力量，而一面破坏公民的健康、教育、道德、一般文化水平，固然可行，但，是邪恶的做法。”<sup>①</sup>

## B. 人民应受信任；人民应当教化

与大多数民粹主义分子一样，米海依洛夫斯基真诚地信任人民，这包括信任人民的进步本质，信任人民的革命精神，信任人民自我解放的能力。但是，自从70年代“到民间去”运动失败以后，如何看待人民（主体是农民）就成了民粹主义者总结历史经验所提出的重大问题。人民究竟在历史中扮演什么角色？推动历史的是“英雄”还是“群氓”？成了人们关注的具有现实意义的课题。

针对这些问题，米海依洛夫斯基进行了深入的研究，写出《论英雄与群氓》《再论英雄》和《再论群氓》等长篇论文。在这些论文中，作者几乎吸收了当时欧洲及俄国所有研究这个问题的成果，采百家之长，在此基础上得出自己的看法，使得它们有别于其他民粹派分子的文章，具有很强的学术性。

在历史发展中，群众运动是非常重要的现象，它对历史发展的作用非常之大。但是，历史学界对它并没有足够的重视。米海依洛夫斯基指出，“群众运动作为一种社会现象，具有自己内在的独自的特点，有自己发生、继续和终止的规律”，但是“它至今仍然是一个空白点。……对于了解群众运动的本质来说，迄今为止，历史学提供的只不过是一大堆材料。除此之外，还有历史学的贵族老爷作风。尽管谈论并且反对这种作风的人很多而且由来已久，但是它依然相当顽固，在一定程度上流露出对群众运动的鄙视”。<sup>②</sup>当然，关于群众运动，可以研究的问题有许多，米海依洛夫斯基不想陷入大而无当的、抽象空洞的高论之中，所以给自己限定的一个界限：“对我们说来，重要的仅仅是作为一种推动力的英雄与群氓的关系。……我们要努力弄清这种关系，明确其产生的条件，包括当时所处的历史时机，当时的社会制度，英雄的个性，群众的心理状态，或其他因素的特点。”<sup>③</sup>

那么，什么叫英雄？什么叫群氓？首先必须有一个严格的定义。米海依洛夫斯

① [英] 以赛亚·伯林：《俄国思想家》，彭淮栋译，译林出版社，2001，第273-274页。

② [俄] 米海依洛夫斯基：《论英雄与群氓》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，1983，第823页。

③ 同上书，第822页。



基明确地说：“以自己的榜样带动群众从善或行恶，去干最崇高的事或最卑鄙的事、合乎理性的事或毫无理性的事的人，我们将把他称作英雄。能够被最崇高的或最卑鄙，或者既不高尚也不卑鄙的榜样带动的人，我们将把他称作群氓。”因而，在这里他“选择‘英雄’和‘群氓’两个术语，并没有什么褒贬的意思”<sup>①</sup>，只是要对它们进行客观的考察。

关于“英雄”。米海依洛夫斯基既反对像卡莱尔<sup>②</sup>那样，夸大英雄在历史上的作用，又反对像机械决定论那样，把英雄看作“顶多是实现至高无上的普遍历史规律的一个不自觉的工具”。一方面，他承认“伟人并不是从天上掉到地下来的，而是从地下长到天上去的。创造伟人的环境就是产生群氓的环境，只不过是伟人身上集中体现了分散在群氓中的力量、感情、本能、思想和愿望”。<sup>③</sup>另一方面，他又肯定“我们的英雄，……是法国人所谓的第一个‘破冰’的人，他们迈出决定性的一步，而群氓则胆战心惊地等待着这一步，尔后便像潮水一样朝着某个方向冲去”。<sup>④</sup>在这里，米海依洛夫斯基强调的是英雄在群众运动中的作用，所以他说：“我们认为英雄本身并不重要，英雄仅仅对他所掀起的运动才是重要的。”英雄“可以是疯子、坏蛋，可以是蠢材、微不足道的人”，但是在某个时刻他们由于自身的榜样作用，却可以掀起一次群众运动。<sup>⑤</sup>

那么，群氓为什么会跟着英雄掀起运动呢？米海依洛夫斯基依据大量社会生活的实例以及心理学、社会学等的研究成果，认为这主要是由于“模仿”。“生活实践证明，往往有一种不可抗拒的力量驱使人们去模仿他人。”见到别人笑，自己也忍不住要笑；看见别人哭，自己也禁不住要哭。单独一个人和置身于群众之中的一个人，在这方面又有着极大的不同，在群众中的个人极易受到大家的感染，在这里，“榜样具有压倒一切的作用”。<sup>⑥</sup>当然，这只是着眼于个人的心理因素，只有人们的模仿，也不一定会发生群众运动，这里还要有产生群众运动的一般社会条件。米海依洛夫斯基指出，“我们应当把任何群众运动中一般的条件加以区别，一种是直接影响运动每个参加者的一般条件，另一种是促使他们不自觉地去进行模仿的一般条件。第一个条件，显然会是各式各样的。例如，在所谓民族大迁徙时期推动一大群野蛮人从亚洲向欧洲移动的一般条件，就同在十字军远征时期一大群欧洲人向亚洲移动的一般条件截然不同。……但是，显然在这一般条件中有一股相同的潮流，决定了一切

<sup>①</sup>（俄）米海依洛夫斯基：《论英雄与群氓》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，1983，第815页。

<sup>②</sup>卡莱尔（Thomas Carlyle, 1795—1881）英国政论家、历史学家、哲学家。提出“英雄崇拜”的历史观，认为英雄是历史是唯一创造者。

<sup>③</sup>（俄）米海依洛夫斯基：《论英雄与群氓》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，1983，第815页。

<sup>④</sup>同上书，第818页。

<sup>⑤</sup>同上。

<sup>⑥</sup>同上书，第824—825页。



群众运动，不问其起因如何，毫无例外地都具有模仿的性质”。<sup>①</sup>

这里，进一步的问题就是：模仿又是如何产生的呢？有的生理学家认为：“模仿，想与周围的人们合拍的愿望是人的重要特性，是人的生理本性的重要特征，这种特征是由大脑神经机制本身所赋予的。”米海依洛夫斯基虽然引证了这些话，但是他并不同意将模仿完全归之于生理因素的作用，他还要对此进行更深入的探讨。他以中世纪群众为例来说明模仿何以产生：“中世纪的群众，可以说是最理想的群氓。由于丧失了一切独创精神和坚定性，由于印象的单调和个人生活的贫乏已经到了不能容忍的地步，因此他们似乎经常在期待着英雄的出现。只要在他们那种永远单调乏味、使人难以忍受的静止的生活中闪现出任何一个特别突出的形象，这就是英雄，于是群氓便跟随着他走去。”<sup>②</sup>所以，那种悲惨的生活条件是群氓进行模仿的根本原因。他特别指出，“随着分工使社会产生了日益深刻的界线，……模仿是印象单调所造成的，所以它最能从有严格分工的社会制度中吸取营养”。<sup>③</sup>这种看法必然得出的结论就是，分工日益发达的资本主义，必然使群众更多地群氓化。概括以上的意思，可知米海依洛夫斯基是把个人生活的单调乏味、缺乏创造性和独立性当作模仿的社会原因和心理原因，而个人生活之所以如此，又是由于他们的处境造成的，这种处境就是贫困、没有受过教育、缺少文化，并且被分工束缚在一个狭窄的空间。这样，他们既没有生动的生活情趣，也没有新鲜的信息输入，平庸、枯燥、乏味的氛围缠绕着他们，因而整个人经常处于麻木状态。因而当生活中具备了一定的条件，又突然“闪现出一个特别突出的形象”时，他们就会被这种极强的刺激所震动，模仿着“英雄”又掀起一场运动。“这时人们除了意识和意志因无谓的斗争和操劳而受到抑制之外，只要受到震动，便会忘记一切盘算，而去完成某种不寻常的、可能是英雄的业绩。”<sup>④</sup>

与当时流行的一味诅咒群众的各种论调不同，米海依洛夫斯基科学地对群众运动进行冷静、客观的分析，将批判的矛头不是指向群众，而是指向社会，这的确是石破天惊的一笔。正是在此基础上，他针对卡莱尔的英雄史观，指出，没有群氓任何英雄也是不能成功的。针对塔尔德的群氓有罪论，他不但指出英雄或好或坏，他们都处在指挥的地位上，群众运动的方向是他们指引的；如果某一运动有罪的话，那也应当归罪于他们；而且特别引证许多资料说明：“有时在群氓当中明显地使人感到有一种善、真、无私、浑厚的精神。”<sup>⑤</sup>这种精神往往使他们影响运动向着不同的方向发展。群众运动往往是“一种很复杂的活动，因此，模仿的途径也一分为二”，

①（俄）米海依洛夫斯基：《英雄与群氓》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，1983，第852页。

② 同上书，第904页。

③ 同上书，第906页。

④（俄）米海依洛夫斯基：《再论群氓》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，1983，第1005页。

⑤ 同上书，第1002页。



在19世纪的霍乱骚动中，不仅有“群氓残忍地对待医生、医士、医院、药房”，而且还有“群氓以同样的态度对待他们所遇到的道义上相对立的潮流，这种潮流向闹饥荒、后来又流行伤寒、坏血病和霍乱的地方提供各种援助并组织‘慈善’事业”。当时对此事进行调查的奥布宁斯基特别注意了这个非常时期的慈善事业的深刻意义，米海依洛夫斯基特地援引了他的话，他说：奥布宁斯基“认为慈善事业除了援助救济、大发慈悲之外，还包括‘保护被压迫者、拯救被压迫者的舍己精神和公民的英勇精神，这种精神不仅存在于做了好事的人的身上，而且也存在于不做坏事并因此而牺牲了自己的前途，或者不让别人干坏事的人的身上，等等。’”<sup>①</sup>在这里，米海依洛夫斯基实际上提出了一个人道主义者如何对待群众运动的问题，那就是：要努力减少它的破坏因素，而保护它的善良、健康的因素，使得群众身上的善、真、无私、浑厚的精神发扬光大，这当然是一件非常艰难的事情。

为了能够减少群氓的破坏因素，奥布宁斯基认为“唯一的挽救办法就是要对愚昧的群众进行教育，靠学校和预防性反自发措施”，米海依洛夫斯基拥护这个主张，也认为“办学校是一件伟大的事业”。<sup>②</sup>但是，改善群众的生活条件，不仅包括教育一项，还有许多事情要做，对此他没有更多地涉及。不过，从文章整体来看，他对减少群众运动中的破坏因素好像信心不足。

别尔嘉耶夫曾经这样评论米海依洛夫斯基：“米海依洛夫斯基并没有崇拜人民的心理，他是知识分子的代表，对他来说，有义务为人民的利益工作，但没有义务听取人民的意见。他完全没想努力使自己平民化。他把荣誉的工作和良心的工作加以区分，前者是劳动人民所从事的，应发扬光大；后者应当是享有特权的、受过教育的阶级所特有的，他们应当在人民面前赎自己的罪。”<sup>③</sup>分析了米海依洛夫斯基关于英雄与群氓的理论，对于别尔嘉耶夫的话当会有更深的理解。

应当承认，以米海依洛夫斯基为代表的自由民粹派的理论中包含有很丰富的人道主义思想，这些思想对俄国后来的人道主义思想的发展起了很重要的作用。同时，人道主义思想也是自由民粹派行动的指导思想。有的学者说得很好：“什么是自由民粹派？如果不是按照抽象的教条行事，那么，自由民粹派就是充满了人道主义精神的、拒绝进行秘密和恐怖主义活动的、注重要群众中进行合法教育工作的农民民主主义者。”<sup>④</sup>

<sup>①</sup>（俄）米海依洛夫斯基：《再论群氓》，见《俄国民粹派文选》，中共中央马恩列斯著作编译局国际共运史研究室编译，人民出版社，1983，第1003页。

<sup>②</sup> 同上书，第1007—1008页。

<sup>③</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第114页。

<sup>④</sup> 曹维安：《俄国史新论》，中国社会科学出版社，2002，第364页。



# 第四章

索洛维约夫的宗教人道主义思想



在西方派与斯拉夫派的争论中，不仅显示出西方思想对俄罗斯的深刻影响，而且也出现了创造俄罗斯自己独立的哲学思想体系的意图。这一点在斯拉夫派中表现得比较明显。在批判西方文明的缺陷及其危机时，斯拉夫派的代表人物阿·霍米亚科夫和依·基列耶夫斯基强调俄国不仅要社会发展上走一条与西方不同的道路，而且在精神和文化上也要创造俄罗斯自己的东西。基列耶夫斯基甚至说：“英国和德国现在已经达到了欧洲文明的顶峰；……它们的内在生命已经结束了自己的发展，正在经受着成熟期带来的片面性的折磨，这种成熟使它们的教养变成仅为它们自己孤芳自赏的东西。”他认为，“在它们之后，将轮到俄罗斯了，它将把握欧洲文明的各个方面并将成为欧洲的领袖”。<sup>①</sup>他们的这一思想无疑对于俄罗斯的人道主义思想发展具有重大的意义。

19 世纪下半期，俄罗斯出现了一位具有极大创造性的哲学家，他所创造的哲学体系继承了俄罗斯文化的光辉传统，具有深厚的俄罗斯文化底蕴，又批判地吸收了当时欧洲的优秀文化成果，因而使他能够成为独立的俄罗斯哲学的开创者。他的思想对于当时及后来的俄罗斯文化，特别是哲学和文学，产生了极其重要的影响。他的思想中包含有丰富的宗教人道主义思想，这些思想奠定了俄罗斯特有的宗教人道主义思想的基础。他就是弗拉基米尔·谢尔盖耶维奇·索洛维约夫。

## 第一节 生平与创作

### 一、少年时代

弗·谢·索洛维约夫（Владимир Сергеевич Соловьев，1853 - 1900）于 1853 年 1 月 16 日生于莫斯科的一个具有虔诚的宗教信仰和浓厚的学术氛围的家庭。他的祖父米海依尔·瓦西里耶维奇·索洛维约夫（Михаил Васильевич Соловьев）是莫斯科经贸学校的神甫，同时兼任法律教师。他的信仰对童年的索洛维约夫产生了重要影

<sup>①</sup>（俄）海斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第 14 页。



响，“米海依尔去世时，索洛维约夫刚满8岁，但是他终生敬爱地怀念自己的祖父，到他的墓地凭吊。很可能，当他在创造《关于反基督的故事》中的约翰长老的神秘形象时，他想到的正是他的作为神甫的祖父”。<sup>①</sup>

他的父亲谢尔盖·米哈依洛维奇·索洛维约夫（Сергей Михайлович Соловьев，1820—1879）是著名的历史学家，莫斯科大学教授，还曾做过莫斯科大学校长。他的多卷本的《俄国史》影响深远。他对自己的儿子有很高的期望，也使他受到很好的教育。从他身上，索洛维约夫继承了对知识的热爱，对科学的信仰和在“科学性”面前的敬重。“除了对科学知识的崇拜之外，父亲传给儿子的还有自己的历史世界观，自己对人类发展进程的关注。”作为哲学家，索洛维约夫虽然建立了宏大的历史性的体系，但是，“他的推动因素和方向却来自《俄国史》的作者”。“在父亲和儿子的著作之间的比较还可以更深入一步：儿子实现了父亲在年轻时的想法。父亲在自己的《札记》中曾经这样写道：‘我从小就是基督教的热烈拥护者。在中学时我还宣称，谁能清晰地证明基督教的神圣性，最终战胜异教徒，谁就是哲学体系的奠基人。’这个体系的奠基人却命中注定是他自己的儿子。”<sup>②</sup>索洛维约夫在少年时代曾经发生过信仰危机，“在索洛维约夫的宗教危机时期，在他处于绝望的这个时期，父亲‘没有给予他以直接的劝导’”。但是，“父亲知道孩子失去了信仰，‘因为——索洛维约夫写道——我不再与家人一起去教堂’。……他继续写道，在这种情况下，‘父亲以自己的态度让我感觉到宗教就是正义的力量。’”……<sup>③</sup>这些都说明父亲对索洛维约夫的深刻影响。

索洛维约夫的母亲波里克森娜·弗拉吉米洛夫娜（Поликсена Владимировна）是18世纪乌克兰著名思想家格里高里·萨维奇·斯科沃罗达<sup>④</sup>的近亲。据波里克森娜说，他们家属于波兰的布勒任家族。有的学者说：“这种传承性是否能够说明索洛维约夫对波兰和天主教的同情。”<sup>⑤</sup>波里克森娜是一个善良、有修养的女人，索洛维约夫的神秘的天赋，年轻时炽热的情感，诗意的想象力和喜好幻想，这些大多来自母亲。<sup>⑥</sup>

索洛维约夫一家都属于知识阶层，他的哥哥弗谢沃罗德（Всеволод，1849—1903）是当时有名的历史小说家；妹妹波里克森娜（Поликсена，1867—1924）是女

① Мочульский Владимир Соловьев Жизнь и учение Парюж. YMCA-Press. 1936. I. Детство и отрочество (1853—1869).

② 同上。

③ 同上。

④ 格·萨·斯科沃罗达（Григорий Саввич Сковорода，1722—1794）乌克兰哲学家、诗人、教育家。70年代起过着流浪的贫穷哲学家的生活，他的著作以手稿的形式流传。继承了乌克兰文化的民主传统，创作出表现人民反教权主义的讽刺作品。

⑤ Мочульский Владимир Соловьев Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. I. Детство и отрочество.

⑥ 同上。



诗人，以笔名 Allegro 发表作品。<sup>①</sup>

索洛维约夫自小在浓厚的宗教氛围中长大，但是在 13 至 14 岁期间却发生了信仰上的危机。他 11 岁进入莫斯科第五中学学习，尽管这里的课程也有浓重的宗教内容，但是，中学教育毕竟还是大大打开了索洛维约夫的眼界，对于这样一个智慧早熟的孩子来说，眼界的开阔必定会使他对原有的观念产生冲击。好奇心本来就是少年的特点，它使索洛维约夫看了许多非宗教的著作，于是思想出现的激烈的变化，甚至出现了前面说过的信仰危机。他把圣像扔出窗外，“在 14 岁时不再去教堂；在 4 年的时间里，他沉迷于自身的极端否定，沉迷于激烈的无神论。后来（1896 年）他写道：‘童年时我的头脑被宗教对象所占据，而 14 到 18 岁时我却通过不同的理论上的和实践上的否定阶段而长大。’理论上的否定是指他研究了‘所有的使基督教真理的信仰发生动摇的学说’；实践上的否定是指‘专心研究圣像破坏运动’”。<sup>②</sup>对于此时的索洛维约夫，他的少年时代的好友列夫·米海依洛维奇·洛帕京<sup>③</sup>曾经这样说过：“在他生活的这个时期，他成了一个完全的唯物主义者。……后来任何时候我再也没有遇见像他这样怀着炽烈的深信不疑的信仰的唯物主义者，这是 60 年代典型的虚无主义者。对他来说，唯物主义从根本上发现了新的真理，这些真理应该取代以往所有的信仰，彻底改变人类的理想与概念，创造全新的幸福的和理性的生活。”<sup>④</sup>洛帕京的话告诉我们，少年时代索洛维约夫信仰危机的发生不只是由于孩童自己的心理变化，而且也是由于当时社会思潮的影响，因为 19 世纪 60—70 年代在俄国青年知识分子中正是民粹主义兴盛的时期，民粹主义带来了一股批判传统信仰和皈依唯物主义的风气，极端的民粹派甚至走向虚无主义。这也必然深深地影响了索洛维约夫。

尽管索洛维约夫出现了信仰危机，而且一直到中学毕业也没有解决，但他的学习成绩却极为优秀。17 岁时以优异成绩毕业，并获得金质奖章。就在这一年（1869），他带着唯物主义观念走入莫斯科大学。

## 二、大学生涯

开始时，索洛维约夫本是被莫斯科大学历史—哲学系录取的，但不久他又转到物理—数学系。不过，他对于自然科学的兴趣并不浓厚（在自然科学中，比较而言，对于生物学的兴趣倒比物理和数学更强一些），故尔在大学三年级（1873）时通过考试转入历史—哲学系。

索洛维约夫入学时的莫斯科大学，由于 1863 年的政府规章而陷入死气沉沉的状

① 徐凤林：《索洛维约夫》，台湾东大图书公司，1995，第 16 页。

② Мочульский, Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. УМСА-Press. 1936. I. Детство и отрочество.

③ 列·米·洛帕京（Лев Михайлович Лопатин, 1855—1920）俄国哲学家、心理学家。（哲学和心理问题》杂志编辑，莫斯科心理学会主席（1899 年起）。用人格主义的思想来解释亚希尼兹和洛采的弟子学说，论证过意志自由。

④ Мочульский, Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. УМСА-Press. 1936. I. Детство и отрочество.



态，教授处于政府的监督之下，学生则被当局看作怀疑对象。索洛维约夫在致友人的信中说，大学是“绝对的虚空”。因此，他很少去听课，也很少与同学们交往。后来他的同班同学卡列叶夫（Н. И. Кареев）回忆说：“作为大学生的索洛维约夫是不存在的，在大学中他也没有志同道合的人。”<sup>①</sup>

尽管如此，大学时代仍然是索洛维约夫精神发展和智慧探索的时期。随着阅读和思考的深入，他的思想愈益自由，为了显示自己思想的自由，他甚至把长发蓄得更长。也正是在不懈的探索中，他逐渐克服了自己的信仰危机。

在这一过程中，斯宾诺莎（B. Spinoza, 1632 - 1677）的哲学起了关键性的作用。在阅读斯宾诺莎的著作时，起初他还用唯物主义精神去理解斯宾诺莎的哲学思想，后来感到这样的理解完全是不正确的。洛帕京说：“由于斯宾诺莎，神，尽管还是十分抽象和自然主义的，第一次重新回到索洛维约夫的世界观之中。”<sup>②</sup>但是，洛帕京接着说：“索洛维约夫最深刻的转变则是由研究康德（I. Kant, 1724 - 1804）特别是叔本华（A. Schopenhauer, 1788 - 1860）所引起的。”<sup>③</sup>由于这些研究，索洛维约夫终于摆脱了教条主义的束缚而获得思想上的解放，通过这些哲学家的认识论，他得出了这样的结论：知识并不与信仰相对立；科学与宗教是完全统一的。钻研康德的著作，对他来说，就像是进行思维广阔的哲学训练，但是，对于他要探索的上帝的问题，康德的认识论不能使他满意，因为康德的上帝不是活生生的，而是一个抽象的概念、“实践理性的公设”。在这种情况下，索洛维约夫迅速地迷上了叔本华。然而，对叔本华的研究也只是他的思想前进道路上的一个暂时的驿站。“在叔本华之后——洛帕京写道——索洛维约夫系统地研究了德国的唯心主义者：费希特（J. G. Fichte, 1762 - 1814）、谢林（F. W. J. Schelling, 1775 - 1804）、黑格尔（G. W. F. Hegel, 1770 - 1831）……在这个时期谢林的同一哲学给了他以强有力的影响。”<sup>④</sup>后来，他又研究了孔德的实证主义哲学，在这种哲学中他看到了西方哲学的终结。因为它拒绝认识存在的本质，而将知识局限于现象世界，从而扼杀了许多世纪以来西方思想的发展。

就是在这样的探索过程中，索洛维约夫通过深入的理性思考，克服了自己的信仰危机。对此，他后来回忆说：“至于我自己，我在那个年龄不仅怀疑和否定了先前的信仰，而且发自内心地憎恨这些信仰——我甚至羞于回忆我当时的言行所造成的愚蠢的亵渎。结果，一切信仰都被推翻了，年轻的心获得了完全的自由。许多人停留在这种抛弃了一切信仰的自由之中并为之感到自豪；后来他们一般成为务实的人或骗子。而那些没有加入此行列的人，则力图在被毁坏的信仰之处建立起新的信仰体系，用理性知识取代盲目信仰……具有理性思考的人已经不可能信仰他儿时所信

<sup>①</sup> Мочульский, Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 2. Студенческие годы. Религиозное обращение (1869 - 1874).

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上。

<sup>④</sup> 同上。



仰的东西了；如果这个人只具有表面的或有限的智慧，那么他就会仅仅停留在对自己童年信仰的简单否定上。然而我们从另一方面看到，一切大思想家无不是真正的虔诚的教徒。实证科学之父培根的话是众所周知的，他说：小智者哲学修养不高者远离上帝，大智者哲学修养更高的人又会走向上帝。”<sup>①</sup>

在1872年致表妹罗曼诺娃（Романов）的信进一步说明了他此时对科学与信仰的关系的看法，这种看法不仅是他解决信仰危机的总结，也是他在三年级时转系的根由。信中说：“科学不能成为理性信仰的基础，因为它只懂得外在现实和个别事实而别无所知；科学拒绝说明事实的真正意义，拒绝对自然与人之关系的理性解释。许多人诉诸抽象哲学，但哲学仅在于逻辑思维领域，却把活的现实和生命拒之门外。而人的真正信仰不应是抽象的，而是活生生的；不在于某种理性判断，而在于人的全部精神生活；人的信仰应当成为他的生命的主宰；它不仅包括概念世界，还包括行为世界。这样一种活的信仰无论科学或者哲学都不能提供。那应向何处寻找呢？于是出现了可怕的情况——内心的完全空白、黑夜、生命中的死寂。抽象理性证明了自身的不可靠性。但这种黑暗已是黎明的先兆，因为当人不得不说‘我是虚无’的时候，就等于说出了‘上帝就是一切’。”<sup>②</sup>

1873年9月，索洛维约夫迁居到郊区，并且到莫斯科神学院听课。他的这一举动使在莫斯科与其交往的人们议论纷纷。一些人说，索洛维约夫想做修道士，甚至想做高级僧侣；另一些人则认为他成了宗教狂；更有一些人认为他简直就是发疯。实际上，70年代是实证主义占据了绝对的统治地位的时代，因而索洛维约夫的举动很自然地被许多人不理解，甚至看作发疯。对此，他自己非常清楚，在致友人的信中说：“我并没有发疯，我知道：即使发狂的神，也要比智慧的人类更加智慧。”面对那些不理解，甚至攻击，他明确地说：“我没有感到缺乏勇气和自信，我也不怀疑最终会获得成就。”<sup>③</sup>对此，莫楚利斯基（Мочульский）评论说：“索洛维约夫的‘自信’不是来自对自己的信任，而是来自对于自己事业的信任。他知道，他走上了一条艰辛的献身之路，他并不期望对自己有什么好处。生活完全证实了他的预感。”<sup>④</sup>

当然，他也并非永远都充满着勇气和自信，他也不能永远都生活在“神的王国”的理想中，有时他也感受到自己的软弱。有时更感觉到理想与现实的冲突。他充满爱心，“他想爱所有的人，他想看到每一个人都是‘真正的人’，然而他却常常不得不承认那个‘著名的真理：在人类中，人只占极少数，大多数则是不同程度的兽，如狼、狐狸、猪等等’。”<sup>⑤</sup>尽管如此，他仍然对神的事业充满信心，相信神的事业会

① 徐凤林：《索洛维约夫》，台湾东大图书公司，1995，第18页。

② 同上书，第18-19页。

③ Мочульский Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 2. Студенческие годы. Религиозное обращение (1869-1874).

④ 同上。

⑤ 同上。



战胜人的非人性，并愿意献身于这个事业。

在新的居所里，他主要是把自己关在屋子里读写而很少去听课。他知道，要理解基督教，必须认真研究古希腊的宗教史，以及东方和西方教父的著作。所以，在这里，他读了许多这方面的书，同时，也读了德国哲学和神学的书。他还继续写作《古希腊宗教意识的历史》，同时撰写他的硕士学位论文《西方哲学的危机》。

在神学院，他听了伊万佐夫—布拉托诺夫（А. М. Иванцов - Платонов）教授、格尔斯基（А. В. Горский）教授、穆列托夫（М. Д. Муретов）教授、戈鲁宾斯基（Дм. Ф. Голубинский）教授的课。其中，对他影响最大的是戈鲁宾斯基。根据弗洛连斯基<sup>①</sup>的研究，索洛维约夫在神学院时比较接近戈鲁宾斯基，而戈鲁宾斯基的父亲是著名的大司祭和哲学家弗·阿·戈鲁宾斯基<sup>②</sup>，他深刻地提出了“索菲娅”（София）思想。“Дм. Ф. 戈鲁宾斯基是教父意识和思想遗产的崇拜者，相信他也把这些传给了索洛维约夫。”索洛维约夫也正是在神学院发现了“索菲娅”思想。弗洛连斯基（Фроленский）说：“在我看来，索洛维约夫到神学院的直接目的是为了掌握神学和教会史的知识，但当他发现了‘索菲娅’思想后，就抛弃了学院神学而去专门研究‘索菲娅’。当然，这只是我的猜测。”<sup>③</sup>索洛维约夫后来的思想进程完全证实了弗洛连斯基的猜测。

至此，索洛维约夫已经在独立研究的道路上走出了很大的一步。1874年夏，他从莫斯科大学毕业，留校担任哲学教学与研究。同年的11月24日，他的硕士论文《西方哲学的危机（反对实证主义者）》在彼得堡大学答辩通过。不久，他又被选为莫斯科大学哲学教研室的副教授，此时他只有21岁。

### 三、在广袤的天地中的神学和哲学探索

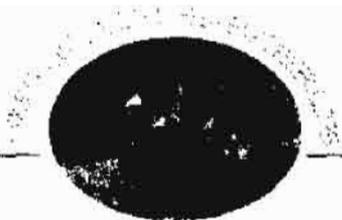
副教授索洛维约夫的教学工作进行了没有多久，就在1875年被派往英国深造，主要进修印度哲学、中世纪哲学和诺斯替派<sup>④</sup>哲学。当年6月，他离开莫斯科，经过两昼夜的颠簸才到达目的地——伦敦。在这里，白天他在不列颠博物馆工作，晚上

① 弗洛连斯基（И. А. Фроленский，1882—1943）俄国宗教哲学家、数学家、物理学家。其继承索洛维约夫的“万物统一”和“索菲娅”学说，并运用于各个具体领域。主要著作有《论宗教真理》《唯心主义的意义》《造型艺术作品的空间和时间分析》等。

② 弗·阿·戈鲁宾斯基（Федор Александрович Голубинский，1797—1854）俄国大司祭、哲学家、神学家。1842年起任莫斯科神学院教授。力图为神的存在寻找思辨的根据，在批判黑格尔绝对观念的基础上试图建立东正教的哲学体系。他对19世纪俄国的唯心主义哲学有很大影响。

③ Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. 2. Студенческие годы. Религиозное обращение (1869—1874).

④ 诺斯替派（Gnosticism）晚期希腊宗教流派，起源于1世纪。它的教义综合了晚期希腊哲学（主要是新柏拉图主义、毕达哥拉斯主义）东方宗教神话以及基督教的某些观念，形成了有别于早期基督教教义的基督教异端。它对于基督教中的非正统神学家一直具有很大的吸引力。



有时拜访一些英国学者，但大部分时间则一个人独自读书和写作。

他在这里结识了一些招魂术者，但是，不久他就与他们终止了来往，因为他觉得这种招魂术过于幼稚。尽管如此，他对通灵术、神秘的知识的兴趣并没随着与招魂术者交往的中止而减弱，他在不列颠博物馆里更加全神贯注地研究神智学和诺斯替派的学说。不过，在伦敦时期，他的主要精力还是用在思考自己的“重要著作”上。他在给友人的信中说：“我现在从事着很大的很重要的著作，它需要我投入全部的精神，而不能分心去干别的事情。”<sup>①</sup>实际上，他这里说的也只是暂时的情况，一旦出现令他神往的事情，他也会置写作于不顾。果然，在伦敦呆了3个月后，他突然决定要到埃及去。

这是为什么呢？《弗·索洛维约夫生平与学说》一书的作者说：“非常明显，索洛维约夫所以要到埃及去，不是为了科学考察……不是为了游览埃及的名胜古迹……不是为了研究阿拉伯的语言……他是为了了解对他来说最重要的事情。”<sup>②</sup>（当时，还有人猜测他是为了寻找信奉希伯来神秘哲学的信徒的团体）那么，什么才是对他最重要的事情呢？

索洛维约夫无论在什么时候都没有脱离神秘世界，他感到自己是宗教社会的改革者，他产生了末日临近的意识，并且希望能加速它的到来。他在不列颠博物馆中研究有关“索菲娅”的资料，他期待她的到来，期待她的光辉的降临。所以，当他听到她的声音时，他就抛弃了一切，义无反顾地决定要到埃及去。关于他与“索菲娅”的这次相遇，他在名为《三次会晤》的诗中有所阐述。

今日蔚兰天空下展现的一切  
都是我的女皇——  
心儿在甜蜜的兴奋中跳荡。  
在新的一天里，  
灵魂闪烁着静谧的光芒……<sup>③</sup>

于是，索洛维约夫在1875年10月16日离开的伦敦，开始了他的埃及之旅。他在这里呆到1876年初，然后回到欧洲。当年的夏天返回自己的祖国。这样算起来，他在埃及探索的时间只是一个季度。不过，他在这个具有浓厚的东方宗教神秘氛围的国度里，却在宗教感受上和思想上有着重大的收获。他之所以能够克服信奉某种宗教的人们的狭隘性，不囿于基督教甚至东正教的成见，而承认各种宗教的价值，并在实践上提出普世宗教的号召，都与这一段的经历有关。从根本上说，正是在这里，他开始创造了自己的宗教观的理论基础——万物统一哲学。在1875年的会晤中，他感到天和地都“充满了欢乐”，索菲娅在天空中显示出紫红色。而他自己的光感则

<sup>①</sup> Мочульский. Владимир Соловьёв. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 4. Путешествие в Лондон и Египет (1875 - 1876).

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 徐凤林：《索洛维约夫》，台湾东大图书公司，1995，第24页。



是生长的：开始时是弥漫于浓雾中的蔚蓝色，然后蔚蓝色燃烧成为金黄色，最后则变成紫红色。他认为不同的光都是一个光源，因而说：“我感觉到并且知道，全体就在一之中。”在这次会晤中，他发现了神的统一的世界，这种统一就是“女性的美的形式”。后来他在《三次会晤》中回忆道：

我看到了全体，  
全体仅仅是一，  
——一则是女性的美的形式。

这种统一显现为完全的时间、完全的空间和无限。也可以说，时间、空间和物质都像幻影一样地消失了。在这里，内在的东西并不与外在的东西相矛盾，统一也不与多样性相对立，一切就是一。索洛维约夫看到了世界之个性的神的基础，但是，事物的多样性并没有完全与统一物融为一体，大海、河流、森林和山脉都还保持着自己的特质，万物仍然是“为我之物”，同时，万物又统一为一。一切都相互联系又相互区别。宇宙的统一、“世界灵魂”，并不是模糊不清的混合物，而是有个性的形式——永恒的女性。

他在埃及的这些收获还处于直觉阶段，“索洛维约夫的进一步的哲学工作，就是要将这种神秘的直觉转化为形而上学的概念，并且将其展开为索菲娅历史的、伦理学的和宗教社会学的构造体系。”<sup>①</sup>

1876年夏，索洛维约夫回到莫斯科大学，重新开始了教学生活，讲授逻辑学和哲学史。但是，没过多久，他就辞去了教职，于1877年初离开了莫斯科大学，他自己承认辞职的原因是不愿卷入教授们之间的派系斗争。他来到圣彼得堡，在人民教育部下设的学术委员会供职。与此同时，他也在大学和高级妇女讲习班开办讲座。1878年初开始举办的关于神学人类学的公开讲演轰动了首都，大批文化界人士涌入讲堂，连大作家列夫·托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基都前来听讲。“一位参加者生动地描写了在圣彼得堡大学举行的第一次讲座的情景，也刻画了青年索洛维约夫的外貌特征：‘大家一下子安静下来，几百双眼睛一齐向门口望去。一个穿着朴素的年轻人低着头静静地走进教室。这就是索洛维约夫。最先映入眼帘的，是他的一张漂亮的、精力充沛的脸，略白而微瘦的面颊，不大的分向两边的胡须，浓黑的垂至肩头的长发。他慢步走上讲台，环顾一下听众。只见在他浓黑的眉睫下，是一双蓝黑色的大眼睛，深邃、热烈、充满思想，又似蒙着一层神秘的雾。嘴角流露著一丝亲切温柔的笑意。听众没有像通常那样以热烈的掌声欢迎新教授，而是异常宁静，从一些“语文学家”那里发出了稀疏的掌声，但马上被众人的“嘘——嘘”声所制止……索洛维约夫仍然带着那种淡淡的微笑开始讲课了。开始时他声音很轻，温和平缓，继而音量渐高，甚至变得慷慨激昂。他讲到基督教理想；讲到超越了死亡和时间的爱

<sup>①</sup> Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 4. Путешествие в Лондон и Египет. (1875 - 1876)



的不可战胜；讲到蔑视“沦落恶中”的世界；得到生命是一种伟大的英勇行为，它的目的就在于尽可能接近基督所表现的那种完美，这样的生命使“神化人类”成为可能，预示着“世界之爱”和“宇宙团结”的天国的到来……这就是他讲座的开篇辞。他以一个深深的俯首礼结束了讲演。几秒钟的沉寂，忽然爆发出热烈的掌声，全场听众都在鼓掌，无论是自然科学家、法学家还是语文学家。终于，讲演者举起手，全场立刻安静下来。显然，他已经以自己的精神力量征服并感染了听众……他说：“我想告诉大家，先生们，——或者说，我请求大家，如果哪一位不同意我现在所讲和以后要讲的基本原理，请在我讲完之后向我提出来，谢谢。”又一次爆发出热烈的掌声。”<sup>①</sup>

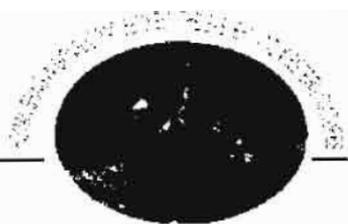
从1877年始，索洛维约夫进入了自己的哲学创造时期。在以后的5年中，他构造了一个完整而广大的哲学体系，其中包括有：形而上学、认识论、伦理学和历史索非娅（историсофия）。在这段时间里，他发表了几部重要著作：《完整知识的哲学原理》（1877）、《神人论讲义》（1878，此即其神学人类学讲座的讲稿）、《抽象原理批判》（1877-1880）。这几部著作奠定了他的整个学说的基础，甚至奠定了后来的俄罗斯宗教哲学运动的基础。他的《抽象原理批判》则是他于1880年4月6日在彼得堡大学通过博士论文答辩的学位论文。对于他的神学与哲学体系和内容，我们将在后面加以叙述，这里我们只来引证俄罗斯著名神学家弗洛连斯基对其的中肯评论，以凸显其特点。弗洛连斯基说：“索洛维约夫是在这样一种信念下开始自己的哲学活动或布道的：‘抽象的、单纯理论认识意义上的哲学，已经结束了自己的发展，并且一去不复返了’。新的哲学应当面向生活，转向行动。‘正是现在，在19世纪，对于哲学来说，到了这样的时刻：走出理论的抽象性和学院的封闭性，宣布自己在生命事业中的最高权利。’对索洛维约夫来说，‘抽象的’理论认识的不足首先正是由周围世界的不完善决定的。在经验世界不存在也没有给定作为真理的认识之基础的真正的现实性。这种真正的现实性还需要从头和重新创造。‘当然，真理永远在上帝之中，但由于我们内心没有上帝，我们也就不是生活在真理中；不仅我们的认识是虚假的，而且我们的存在，我们的现实也是虚假的。这样，为了真正地建立知识，就必须建立现实。而这已不是作为接受思想的认识的任务，而是作为创造思想的认识的任务。’”<sup>②</sup>哲学必须为创造真正的现实服务，为此，它本身就必须是具体的，而非抽象的，而所谓具体，就是反对其与具体事物的分离，而追求万物的统一。万物统一，是其哲学的核心，也是其神学、人类学、社会学的基础。

#### 四、宗教社会理想的理论与实践

获得博士学位之后，索洛维约夫曾想重新回到莫斯科大学或者彼得堡大学的讲

<sup>①</sup> 徐凤林：《索洛维约夫》，台湾东大图书公司，1995，第25-26页。

<sup>②</sup> Г. Флоровский. Пути русского богословия. Париж. 1937. Стр. 309-310.



台。但是，“他的希望落空了。莫斯科大学的哲学讲台被他的反对者特洛伊茨基（Троицкий，1835 - 1899）占据着，而彼得堡大学的校长没有支持他的申请。”<sup>①</sup>他以编外副教授的资格在大学和贝斯图若夫女子学院讲课。他想过平静的、有经济保证的生活，以便完善自己的哲学体系，但是，没能如愿。这一挫折在一定程度上决定了他以后的命运。其实，他的这一挫折恰恰与他自身的特点相吻合，“他生来就不是书斋中的学者，他的身上有着传教士和战士的气质。对于一个满足于撰写哲学论文的人来说，他是一个过于幻想、奇特和不安分的人。他过着没有住房、艰难的、无保证的生活，充满激情，进行着表面看来无希望的战斗，——他的特质就体现在这里。他没有写出一本《美学》，但他做的比这更多：实现着自己的个性；把悲剧性的高级生命和深刻难解的秘密移交给我们。……他不是某一学派的哲学家，而是广义上的哲学家。”<sup>②</sup>也正是由于他的这些特质，所以他的探索也决不以哲学的一般原理为限，而要以此为基础，进行实践问题上的研究。

80年代，他的研究重点转向社会，创造了“神权政治乌托邦”的社会理想，探讨关于社会、宗教、民族等等问题。这些问题与哲学不同，它们与政治距离很近，当局十分敏感，也十分关注。这样，也就注定索洛维约夫在生活中的不顺和艰难。80年代初，他仍然在教育部任职，并在各处讲学。1881年3月他的生活发生了重大转折。3月1日，民意党人暗杀了沙皇亚历山大二世。在这之后，3月13、26、28日，索洛维约夫有3次公开演讲。还是在第一次演讲中，他就坚决谴责了这种暗杀行为所代表的“俄国革命运动”。他批判了当时俄国占主导地位的世界观，这种世界观脱离了神学的原理，脱离了个性的形而上学观念，结果使它只保留了兽性，暴力就是这种兽性的产物。他说，“如果人们不能谴责兽性状态，那么，以暴力为基础的革命是没有指望的”。<sup>③</sup>这表明，索洛维约夫从一开始就明确地反对这种暗杀行为。但是，在3月28日的那次题为“现代教育批判和世界进程的危机”的演讲中，他还呼吁沙皇宽恕民意党人，并表示反对死刑。这下子触怒了当局，他的言论被视为“为弑君者辩护”，成了当时的一大“社会事件”。为此，索洛维约夫被逐出圣彼得堡。1881年11月，他向教育部递交了辞呈，教育部长尼古拉（Николай）伯爵虽然说“我并没有要求这个”，但仍然接受了他的辞呈。从此索洛维约夫完全脱离了大学的教学工作，成为自由职业者，当然，他的自由职业仍然离不开理论研究和对现实问题探讨。

这一事件不但没能使索洛维约夫减弱自己对社会问题的关注，反而使他更加热衷于对此的研究，以至暂时中断了哲学的探索。这也是他的性情使然。离开大学以后，开始时他参与《罗斯》《斯拉夫公社》和《东正教评论》等杂志的编辑

① Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 8. Перелом в жизни Соловьева: речь о смертной казни (1881).

② 同上。

③ 同上。



工作，但这个工作并没有做多久，1883年他就中断了与斯拉夫主义者的联系，并且转入了《欧洲导报》。“但是，政论并不是他的主要事业，他把所有的空闲时间都用来写作关于神权政治的书，在这本书里，阐述了他‘自己生活的基本思想’。这时，他遭到了最大的打击：书报检查机关禁止在俄国出版他的这部著作，他只有设法到国外去出版，而这就大大减弱了它对俄罗斯社会的直接影响。这样，一步紧似一步，索洛维约夫走上了‘贫困化’之路。”<sup>①</sup>不过，就是在这样艰苦的情况下，索洛维约夫在80年代还是创作了大量的关于基督教教义、教会史、民族和社会问题的论著，其中重要的有：《生命的精神基础》（1882-1884）、《大争论和基督教政治》（1883）、《神权政治的历史和未来》（1886）、《俄罗斯与宇宙教会》（1889）等。这些著作的内容非常广泛，但是，最为他看重的是他的关于未来宗教社会的理想，这就是他的神权政治观念。另外，引起宗教界和文化界极大重视的是他关于普世教会的思想，他不仅批评天主教和新教，而且批评东正教，认为三者都有成就，也都有片面性，因而应当各自克服自己的片面性，肯定其他教派的成就和长处，在共同的基础上联合起来，建立普世性的教会。在这种观点的基础上，他还尖锐地批判了俄罗斯极端民族主义者的狭隘性。他的这种观点引起了许多俄国人的不满，甚至引发了他与斯拉夫主义者和民族主义者持续几年的争论。这使他不得不疏远甚至中断了与一些斯拉夫主义者的关系，如阿克萨科夫（И. Аксаков，1823-1886）、丹尼列夫斯基（Н. Данилевский，1822-1885）等。他与一些作家朋友的关系也逐渐淡漠，以至断绝，如费特（А. Фет，1820-1892）、列昂季耶夫（К. Леонтьев，1831-1891）等。列昂季耶夫对索洛维约夫的评价之变化，可以显示他们之间的决裂是如何之深：“列氏曾说过索洛维约夫‘无疑是现代欧洲最杰出最深刻的哲学家和作家’，但他却不能理解索洛维约夫的宗教政治学说。他在后来的信中宣称‘应尽一切努力将索洛维约夫永远驱逐出国。’”<sup>②</sup>

尽管代价如此之大，但是，到了1891年，“索洛维约夫终于可以总结斗争的成果了：敌人已经最终被消灭了。他写道，‘斯拉夫主义者在现时已经没有什么现实的影响了，他们已经没有任何一个“有影响的人物”，……斯拉夫主义死了，这个事实是不可改变的……’”<sup>③</sup>当然，这些话并不能作为他完全否定斯拉夫主义者的贡献的证据。事实上，他对霍米亚科夫、基列耶夫斯基等杰出的斯拉夫主义者一直是充满敬意的，并且充分肯定他们在历史和文化上的贡献。只不过他对他们那种狭隘的民族主义（甚至“爱国主义”）不能容忍罢了。他是一个普世主义者，最广泛的人道主义者，他坚决相信人类之大同，并为之奋斗不息。我们今天也只能从这个角度来理

① Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 8. Перелом в жизнь Соловьева: речь о смертной казни (1881).

② 徐凤林：《索洛维约夫》，台湾东大图书公司，1995，第31页。

③ Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 9. Церковно - общественная работа. Разрыв с славянофилами. Национальный и еврейский вопрос.



解他与斯拉夫主义者的论战，理解他所说的斯拉夫主义死亡的这些话。而且，我们也对这些话的准确性有些怀疑，因为索洛维约夫在80年代所从事的这些在今天看来具有重大意义的理论活动，在当时响应的人似乎并不太多，他经常处于孤立的地位。只是在19世纪末的宗教哲学运动中，他的这些思想才被重视起来，并成为“新精神哲学”的一笔宝贵的财富。

## 五、最后十年

“90年代之始，索洛维约夫的生活画出了一条清晰的线。教会问题退居次要地位，开始慢慢地阐述他的神权政治思想——他的最后的悲观的拯救尝试，也是令他心碎的最后的打击。哲学家从莫斯科迁往彼得堡，标志着他与以前的朋友——斯拉夫主义者的最终决裂和向西方主义者的靠近。”<sup>①</sup> 他知道许多人当时还不能接受他的那些理论和观点，为了能够和其他人合作，然后逐渐地使人们了解和理解他的理论，此时他“暂时隐藏起自己的形而上学思想，局限于对现实的政治和哲学、艺术批判的问题的讨论，并且与被戏称为‘怀疑主义者’的自由主义者结盟。”<sup>②</sup> 这个时期，他除了参与编辑《欧洲导报》以外，他还与Н. 格罗特（Н. Грот, 1852 - 1899）一起创办了《哲学和心理学问题》杂志，与Л. 古列维奇（Л. Гуревич）一起编辑《北方导报》，参与编辑В. 格杰布洛夫（В. Гайдебуров）的《周刊》。因而他的写作量是很大的。

1891年，他被委任主持《布罗克塔乌斯和耶弗龙百科全书》哲学部分的工作，在两年的时间里，他不仅做编辑工作，而且写了不少的辞条，这些辞条内容广泛，既包括了康德、黑格尔、孔德等哲学家，还包括了很多的历史内容的辞条，如“中国与欧洲”“日本”“原始多神教”等等。同时，他还不断地在高层次的学术领域做学术演讲。1891年，他在刚成立的彼得堡哲学学会上做了关于柏拉图、普罗泰戈拉、孔德、莱蒙托夫、别林斯基等人的学术报告。同年10月19日，他又在莫斯科心理学会做了题为“论中世纪世界观的衰落”的学术报告。这个报告引起了很大的争论，因为他在报告中认为，历史上的基督教越来越变得不像真正的基督教了；他将矛头指向“教会的教条主义、伪唯灵论和个人主义”；他强调要寻找另外类型的文化之路。

到了1893年，索洛维约夫已经身心疲惫到了极点，于是他决定再次出国。在这一年的夏天，他先到芬兰，再到瑞典，再到苏格兰，最后到法国，在巴黎呆了几个月，于1894年春天回到彼得堡。在巴黎期间，他认识了“天主教社会主义”的新一代的代表，“他对‘天主教社会主义’运动抱有很大的同情。他在90年代所写的文章无疑处于这个学说的影响之下。他的这些文章的‘宗教性’进一步远离了‘东正

<sup>①</sup> Мочул-ской, Владимир. Соловьев Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 12. Борьба за теократию (1889 - 1891).

<sup>②</sup> 同上。



教’，远离了‘教会性’，远离了‘教条主义’。”<sup>①</sup>在他的一首幽默诗《自白》中，他认为自己成了更加个人主义—神秘主义的人了。1898年，他再次到埃及，可能是为了重温青年时代的神秘梦想。回国后他写了自己认为最好的诗篇《三次会晤》，所谓会晤，是指他与“索菲娅”的神秘交往。

90年代，他的学术思想日臻完善和成熟，这体现在几部重要的论著上：1892—1894年完成的《爱的意义》；1894—1897年完成的系统的伦理学著作：《善的证明——道德哲学》；1897年发表的《上帝概念（维护斯宾诺莎哲学）》；1897—1899年完成的《理论哲学》（三篇论文）；1899年完成的《关于战争、进步和世界史终结的三篇对话》。

索洛维约夫终生未娶，但是曾经有过两次对他看作“索菲娅”化身的女人的深情眷恋，结果对这两位女士的眷恋都以巨大的痛苦告终。在他第一次罗曼史结束时，他在给友人的信中痛不欲生地说：“你问我活得怎样，我不能直接回答，因为我完全不是在活着，我已经死了。”<sup>②</sup>当1894年即将到来之际，他写了一首《新年祝语》的诗，献给他旧日的情人，表达了诗人沉痛而刻骨铭心的爱：

新年，是一方新的墓地，  
旧岁，已不堪新生命的拥挤，  
喜庆的话，说出的分明是忧郁——  
一个不幸的老友，仍要道一声‘新年好’的祝语！  
厄运的威严，抑或我们羸弱的身躯，  
它能比罪恶的激情充满幸福的爱意——  
干杯，我们仍将感激，  
任激情烧干了躯体，我们又进入自由天地。<sup>③</sup>

长期思想探索的紧张，来自官方的挤压，原先一些朋友的离弃，爱情的失败，居无定所的生活，以及他那易冲动的性格，严重地损害了他的健康。几年中他染上了霍乱、肾炎、动脉硬化等疾病，1899年又有一只眼睛视网膜脱落。这不仅影响了他的读书和写作，而且对他的情绪也是严重的打击。“1900年7月14日，索洛维约夫来到莫斯科，但意外地病倒了。”<sup>④</sup>在他的坚决要求下，他被送到好友、莫斯科大学教授谢尔盖·特鲁别茨科依<sup>⑤</sup>及其弟弟叶甫根尼·特鲁别茨

① Мочульский Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 14. Полемика с Розановым. Акт 18 февраля 1896г. Соловьев в девятностые годы (1893—1896).

② 徐凤林：《索洛维约夫》，台湾东大图书公司，1995，第33页。

③ 同上书，第33—34页。

④ Мочульский Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 18. Смерть.

⑤ 谢·特鲁别茨科依（Сергей Николаевич Трубецкой，1862—1905）俄国公爵，宗教哲学家、政论家、社会活动家、教授，1905年选举产生的第一任莫斯科大学校长。在哲学上服膺索洛维约夫的学说，在其自己的理论体系中力图克服纯理性主义、经验主义和神秘主义的片面性，以其“具体的唯心主义”发展了索洛维约夫的“万物统一”哲学。



科依<sup>①</sup>的家（莫斯科郊区的乌兹科耶庄园）中养病。不过，由于长期的积劳成疾，他的病情日趋严重，由于动脉硬化、尿毒症、肾硬化等病症导致他的身体机能全面衰竭。虽经大力抢救，仍然无效，最后于 7 月 31 日晚安静地逝世，年仅 47 岁。“他在生命的最后一天曾说：‘大概我同时做的工作太多了。’临终前他说的最后一句话是：‘主的工作是困难的。’”<sup>②</sup>

索洛维约夫的葬礼在大学教堂举行，他的遗体被安葬在莫斯科新处女地公墓。

生前，他历经坎坷，常常在逆境中奋斗，那么多人敌视他，还有那么多人不理解他，虽然给他带来很多烦恼，但都动摇不了他那坚定的理论立场，终于使他成就了具有俄罗斯特点的、充满了人道主义情怀的宗教哲学体系，在俄国哲学史上开创了一个新的时代，并对于俄国“白银时代”的文学产生了重大影响。对于自己的生活道路，索洛维约夫做了如下的描述：

在浓雾弥漫的清晨，我迈着迟疑的脚步  
走向神秘而奇异的岸边。  
朝霞与残星争光，  
梦境尚未消逝——我那被梦所缠绕着的心灵  
正在向未知的上帝祈祷。  
在寒冷苍白的天气里，我像从前一样，  
形只影单地向未知的国度进发。  
浓雾散尽，景物清晰呈现在眼前，  
山路是那般崎岖，那般漫长，  
常常出现在我脑海里的幻象依然遥远。  
我迈着坚定的脚步，走到深夜  
一直奔向我时时期盼的彼岸，  
在山上，在新星照耀下  
我那朝思暮想的殿堂  
正沐浴在胜利的火光之中。<sup>③</sup>

别尔嘉耶夫这样评价索洛维约夫：他“被认为是 19 世纪最杰出的俄罗斯哲学家。与斯拉夫主义者不同，他写了一系列哲学著作，并且形成了完整的体系。”<sup>④</sup>“俄罗斯宗教思想的各种流派，20 世纪初俄罗斯宗教的各种探索都将继续索洛维

<sup>①</sup> 叶·特鲁别茨科依（Евгений Николаевич Трубецкой，1863 - 1920）俄国公爵，宗教哲学家、法学家、社会活动家；谢·特鲁别茨科依之弟。力图将索洛维约夫的“万物统一”哲学与正统的基督教义协调起来。著作有《索洛维约夫的世界观》（1913）《11 世纪西方基督教的宗教社会思想》（1897）《生命的意义》（1918）等。

<sup>②</sup> Мочульский. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. YMCA-Press. 1936. 18. Смерть.

<sup>③</sup> （俄）洛斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第 113 页。

<sup>④</sup> （俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，三联书店，2004，第 164 - 165 页。



约夫的精神崇拜工作。他是在对基督教的解释中任何基督一性论倾向的反对者，他确信在基督的神人事业中人的积极性，他把人道主义和人文主义的真理引进了基督教。”<sup>①</sup> 在他那里，“爱被认识的原则所承认，它保证着对真理的认识。爱是宗教真理的源泉和保证。爱的交往和共同性是认识的标准。这是与权威相对立的原则。”<sup>②</sup> 别尔嘉耶夫的这些话基本上描述了索洛维约夫的宗教人道主义思想的轮廓。

## 第二节 完整知识理论——宗教人道主义思想之基础

索洛维约夫的学说不仅仅是一种哲学，而且是包含哲学在内的关于完整真理的整体理论。在《完整知识的哲学原理》（中译本将之译为《完整知识的哲学本原》）一书中，他把这称作“自由神智学”，认为它“是神学、哲学和经验科学的有机综合”，而且认为“只有这样的综合，才能囊括知识的完整真理。舍此，则科学、哲学和神学只能是知识的个别部分或方面，即被割下来的知识器官，因此和真正的完整真理毫无共同之处”。<sup>③</sup> 他将这种完整真理称之为“完整知识”，他的人道主义思想就奠基于此完整知识的理论之上。为了深入了解他的人道主义思想，首先必须剖析他的完整知识理论。

虽然索洛维约夫的完整知识理论并非单纯的哲学，而是神学、哲学和经验科学之综合，但是，在论证这一理论之必要及其形成之路径时，他仍然是从哲学出发的。他的基本思路是这样的：揭示西方哲学之危机——进而揭示西方文化之末路——克服西方哲学和西方文化之危机，凸显综合哲学、神学和经验科学之必要——构建完整知识之理论。现在，让我们循着这一思路了解索洛维约夫的基本理论。

### 一、西方哲学的危机

索洛维约夫对于西方古典哲学和近代哲学有着深入的研究。在他看来，西方哲学一直没有解决二元对立的问题。二元论一直是它的基本特点，但是，二元论则意味着分裂与对立，而不能将其完整地统一起来。在古代，柏拉图将理念世界与经验世界对立起来，而理念世界实际上是一个信仰的世界，而经验世界则是一个现实的世界，是一个个人可以直接接触和认识的世界。柏拉图的理论可以看作是哲学的典型体现。因为索洛维约夫对于哲学的产生及其特点有独特的看法。他认为，“当思维着的人把自己的思维和一般信仰区分开来，并使之与作为外在事物的这种信仰对立

①（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，三联书店，2004年，第176页。

② 同上书，第159页。

③（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学本原》，见《西方哲学的危机》，李树柏译，浙江人民出版社，2000年，第195页。



起来时，也就开始有哲学了”。从而得出结论说：“西方哲学以作为智力的个人思维与作为权威的全民信仰的分裂为起点。”<sup>①</sup>

“知识和信仰即智力和权威之间的这种关系，对中世纪的哲学即所谓的经院哲学，具有决定性的基本意义。”<sup>②</sup>在中世纪的大部时间里，哲学家与神学家们都在努力调和知识与信仰，或理性与信仰之间的矛盾，但最终总要使知识、理性服从信仰和权威。这种情况到了中世纪的后期则有了改变：“时近中世纪末，我们看到，哲学大家们已不像过去的经院哲学家们那样，调和理智和信仰、亚里士多德和《圣经》，而是完全转向遭到反对的古典哲学方面，将之与理性视为同一，直接承认理性与宗教权威之间的矛盾，承认哲学真理与宗教教义之间的矛盾，认为这是现实的不可调和的矛盾；对一个哲学家来说，这无异于否定宗教教义。”<sup>③</sup>这里他所说的就是文艺复兴时期的情况。也正是在文艺复兴时期，理性在与信仰的冲突中占据了优势，信仰问题被押上了理性的审判台。因而，在西方的近代哲学中，信仰问题已无法与理性抗衡，双方力量的失衡使信仰与理性（知识、智力）的二元论成为明日黄花。

“在近代哲学的起始处也存在二元论，但不是理性与信仰之间的二元论，而是理性和自然即作为理性之对象的外在世界之间的二元论。”<sup>④</sup>在新的矛盾面前，理性雄心勃勃，对自己的胜利坚信不移。这都是一个新时代开始时的规律性现象，“在近代哲学中，作为独立本原的理性……应当吞没即同化自己的对象——外在世界即自然。”<sup>⑤</sup>无论是培根的“知识就是力量”，无论是笛卡尔的“我思故我在”，都是在颂扬理性和知识。理性主义所确认的真理的标准——清楚、明白——完全奠基于思维主体自身之内，与外在对象没有关系；经验主义虽然认为，真理在于认识与外界事物之符合，然而，归根结底仍然是以主体的感觉经验为真理的标准。这样，在理性与自然的二元对立之中，理性、主体明显地占据了主导地位。在这种情况下，在主体无条件地占据优势的前提下，理性本身的矛盾扩展了，理性分裂了，出现了唯理论与经验论的二元对立。16-18世纪的西方哲学实质上就是在此二元对立的基础上展开。18世纪末，康德企图调和二者之间的矛盾，一方面，肯定主体通过感性认识所得到的外在世界所提供的认识材料；另一方面，则肯定主体的先验认识形式。这样，他就在承认认识的主观性的前提下，承认了客体的存在。但是，我们只能认识它的“现象”，这个客体本身则是不可认识的。康德留下了一个充满矛盾的“自在之物”，费希特把它消除了，但也把哲学进一步引向主体化，黑格尔则将精神主体绝对化，在他那里，“一切存在物都是绝对本原的自我发展，……一切存在物都是概念自身的自我发展。一切只在概念中有其存在，或一切都是概念的存在。黑格尔的原则

①（俄）索洛维约夫：《西方哲学的危机》，李树柏译，浙江人民出版社，2000，第5页。

② 同上。

③ 同上书，第8页。

④ 同上书，第9页。

⑤ 同上。



即是如此”。当然，黑格尔是个辩证法家，事物在他那里又都是辩证地发展的，然而这种发展的本质仍然是概念：“一切存在的东西都是概念的这种辩证发展，该概念的直接设定（正题——抽象的统一，知性因素）中，包含着矛盾，因此能转化为对立物（反题，反省，否定的理性因素），该概念通过这种对立找到其自身的本质，因此能通过否定之否定回归自身，但它已经是表现出矛盾的概念了，因此也就是摆脱了矛盾的概念（合题，——更高的具体统一，肯定的理性因素或思辨因素）。”<sup>①</sup>黑格尔使理性主义达到登峰造极的地步，然而，物极必反，唯心主义的绝对理性主义的辉煌所照亮的恰恰是其自己的绝路。“这个从以前的哲学发展中产生的绝对理性主义体系，……却不许沿老路继续运动。因为黑格尔原则的本质在于，它自身之中很明显地包含着自我的否定，……因为在该体系的范围内，任何矛盾都是作为逻辑的必然性而由体系自身设定的，并在具体概念更高的统一中再次被扬弃；所以这是一个绝对完美的自我封闭体系。”<sup>②</sup>不管这个体系看起来是多么圆满和完整，但它从根本上讲是囿于主体的、将主体包装成主体-客体统一的样式，并不能掩盖其主观主义的本质。这样一个主观主义的体系，如何能满足人类征服客体的雄心呢？它的失败是注定的。

“纯逻辑的或先验的哲学世纪，带着这种对独立的、不依赖于概念的现实的要求，结束了；肯定哲学的开端正在奠定，大门已为经验敞开。不言而喻，首先获得基本意义的是最切近和最易解的一类经验，即外在感性世界的经验——所谓自然科学领域。当这些科学的对象——物质存在——被设定为绝对始因时，即赋予其唯一独立现实的意义时，就会出现唯物主义体系。的确，继黑格尔主义之后，我们看到的是唯物主义的统治。”<sup>③</sup>这不仅指费尔巴哈的人本主义的唯物主义，而更重要的是指后来出现的庸俗唯物主义，所以，索洛维约夫说：“唯物主义的代表人物大多数都不是……哲学家，而只是经验学者、化学家或动物学家。”<sup>④</sup>

唯物主义者不愿吸收理性主义的优秀成果，“唯物主义者从自己的观点出发，……为了自己原则的崇高地位，必须公然否定逻辑哲学最鲜明的原理”，这就是它的致命伤，“因为经验本身尚不能提供任何普遍性的体系”，而“唯物主义的宗旨恰恰在于，以外在经验为基础来构筑普遍性体系，因此唯物主义就迫不得已地要研究哲学，于是逻辑必然性就发挥作用了，唯物主义必须尽快自我否定”。<sup>⑤</sup>这种否定直接表现为向实证主义的转化。

这种转化有其一定的基础：唯物主义和实证主义都承认认识的对象是外在的物质存在。但是，实证主义将唯物主义的物质存在，做了一点“小小的”修正：“唯物主义的自在的物质存在，应当只是外在现象。与现象对立的是独立自在之物，因此

①（俄）索洛维约夫：《西方哲学的危机》，李树柏译，浙江人民出版社，2000，第34-35页。

② 同上书，第36页。

③ 同上书，第40页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第41-42页。



现象是在他物中存在和为他物而存在的东西，即意识中的表象。”<sup>①</sup>这样，实证主义就是否定了外在物质的独立存在，而只承认由意识所接受的“现象”（甚至表象）的存在，还声言它只知道“现象”的存在，而那个物质本身的存在是无法知道的。这样，它也就从康德的立场上更向后倒退：连不可知的“自在之物”也不承认其存在，实证主义的科学家们都把物质实体的存在问题当作“形而上学”而加以摒弃。在索洛维约夫看来，实证主义的这一基本原则，既包含着重大贡献，也引导它走上绝路。为什么呢？因为实证主义的基本论断，实际上是一个“毋庸置疑的重要真理：在外在经验中无法得出独立的现实”。<sup>②</sup>人们在意识中所得到的经验具有极大的局限性，囿于经验，还只是在主观范围里讨论问题；超出经验又违背实证主义的原则，因而也就无法证明外在现实的独立存在。或者这样说：在实证主义者看来，人们所知道的只是在经验之中的东西，经验以外的东西都是“形而上学”的抽象。索洛维约夫认为，实证主义的这个原理是正确的，因为独立的“现实存在物”是不可能由外在经验认识到的。他说：“我们能否通过外在经验现象直接认识现实存在物呢？绝对不能，但这并不是因为它们的现象，而是因为它们是次要现象，因为在外在经验中，我们获得的不是现实存在物对我们意识的直接表现，而是已经被我们外在感觉的经验属性和我们知性的先验形式以各种方式制约和规定着的表现；在上述属性和形式的作用和反作用下，存在物显现为外在的或物质的对象，因为它不能通过其内在本质而被认识。这种外在性或物质性也就是遮盖物，它使我们无法通过外在经验看到真正的遮盖物，它也是把现实性和可见性分开的帷幕。”<sup>③</sup>所以，实证主义是有重要贡献的。然而，由于实证主义只有这样一条认识的路径，除此之外，再也不会提供人们其他的认识，那么，它就既否定了人类认识外在独立客体的可能，又否定了人类确定自身的独立存在的可能，这样，它就不仅堵塞了人类其他认识的路径。同时，也背离了西方哲学一直追求的目标，即主体与客体的统一。这恰恰表明了西方哲学走入了死胡同，显现了西方哲学的危机。

在此之后，也曾有人力图挽救这个危机，索洛维约夫举出了叔本华<sup>④</sup>和哈特曼<sup>⑤</sup>两人（以叔本华为主）。他认为这两人的努力是有贡献的，但也没能挽救西方哲学的危机。他们的贡献表现在什么地方呢？上面说过，索洛维约夫认为，实证主义由于只承认现象，也就无法获得对于独立的现实存在物的认识。再往前延伸，无论理性主义，还是经验主义，由于囿于认识的范围，它们实际上谁都解决不了主体和客体

①（俄）索洛维约夫：《西方哲学的危机》，李树柏译，浙江人民出版社，2000，第44页。

② 同上书，第47页。

③ 同上书，第49-50页。

④ 叔本华（Arthur Schopenhauer, 1788-1860）德国哲学家，唯意志论代表人物。在主要著作中将世界本原解释为非理性的意志，认为只有经过怜悯、无私的美感直观和禁欲主义，才能在近似佛教的“涅槃”境界中“摆脱”世界。他的悲观主义哲学在19世纪下半叶的欧洲流传甚广。

⑤ 哈特曼（Eduard von Hartmann, 1842-1906）德国哲学家。认为绝对无意识的精神因素——世界意志是万物的基础。在伦理学中，继叔本华之后，提出悲观主义观念。



的实在性和现实性问题。叔本华和哈特曼企图超越原有的主体观念，他们提出了前无古人的“意志”和“无意识”等非理性概念，用以丰富主体的内容。这种做法，从形式上看是将非理性因素绝对化，但从实质上说则更接近于主体的现实性，因为主体并不是一个单纯的认识者，它还是一个行动者。他们“正是在表象的形式成了根本不能令人满意的认识手段的地方，向我们展现出另一个内在的和直接的认识源泉。”比如叔本华，他提出意志作为主体活动的始原，我们只要通过自己的内在意识就可体验到：这是主体的本质。我想抬手、手的运动本身，在外在观察中呈现为物质对象在空间和时间里并按照机械因果律进行的运动，这是实证主义者所承认的表象；但是，同样的运动在内在意识里则是作为意志行为被直接认识的，“躯体的活动无非是对象化了的，即进入了直观的意志行为”。或者更确切地说，“间接现象中，对象性的外在观察或表象中的东西，是物体的运动；自己的直接现象中的东西，则是意志行为。我们称作自己的愿望的认识，不是所谓的观察或具体表象……，但它也不是抽象的概念，相反，它比其他任何东西都更加现实。再者，它也不是形式上的先验认识，相反，这里的内在经验给定物，完全可以 *a posteriori*（后验地）被认识。因此，只能承认，在这里，在我们的意志的内在意识中，我们能够直接地意识到存在物——康德称作 *Ding an sich*（自在之物）的真正本性”。<sup>①</sup> 简言之，在我们的内在经验中，我们意识到意志是人的本质，因为它是人的直接行动的动因。这是现实的存在物，是主体的根本内涵，因而是与康德的“自在之物”同义的东西。就此而言，叔本华的学说是西方哲学史上的一个突破。

然而，叔本华的学说也存在无法克服的内在矛盾，它首先表现在普遍意志与个体意志的矛盾。普遍意志，具有形而上学的意义，它是世界的本原，一切都是意志所产生的，意志之外无物，它不是个人的内在经验所能把握的，必须依靠抽象思维。而个体意志则是具体的，是体现于每个人的每个具体行为上的，“这个经验意志本身没有任何独立意义。因为它始终取决于主体意识中的动机，意志被这些或那些已知动机所决定，意志的这种决定性依赖于每个人的个性，……经验主体的个人意志，正如它在这些主体的个别行动中表现出来的那样，并不是独立的，不是自由的，而是被决定的，这一点也是毋庸置疑的。……不论是普通人的意识，还是所有真正的哲学家，都一致承认这个事实。”<sup>②</sup> 那么，叔本华是如何解决这个矛盾的呢？索洛维约夫解释说：“整个现象世界中的一切运动和变化，一方面是来自内部的——作为一切现象之始原的意志行为，另一方面则是被纳入表象领域的、必然受外来的某种局部原因制约着的意志行为……普通的观点承认两个完全独立的运动本原……相反，叔本华断言，两个本原不可分割地同时决定一切运动：不论是石头坠落，还是人的行动；因为，其实并没有两个独立的运动本原，而只有一个，不过是从不同的方面

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《西方哲学的危机》，李树柏译，浙江人民出版社，2000，第63-64页。

<sup>②</sup> 同上书，第66页。



加以认识罢了。”<sup>①</sup>叔本华要强调的是，不论怎样的外在现象，实质上都是统一的意志之体现，“所有个体存在本身，都只是唯一意志的现象，……所有这些个体的内在本质都是同一的”。<sup>②</sup>他就是在这种思想的基础上，建立起自己的伦理学的。这种伦理学认为，所有个体的同一性直接表现为单个存在物与其他存在物的“共鸣”，“叔本华把这种共鸣设定为一切道德的基本本原”。<sup>③</sup>这种共鸣特别体现为个体对于其他个体的痛苦的同情。

个体对于其他个体的共鸣与同情是非常重要的，因为在叔本华看来，世界充满了痛苦，这种痛苦不是个别事件、偶然事件，而是具有普遍性、形而上学性的。所以如此，则是由世界的本质——意志所决定的：“意志，愿望，要求有愿望的对象，但是作为一切之本质的世界意志，不可能有任何外在于自身的对象，因此只能想它自己，因此必然是自我存在——Wille zum Leben（意志本身）的愿望。不过，任何愿望，就其本性讲，都是无法满足的追求，即是不满。因此，在无休止地确认作为愿望的自身存在的同时，世界意志也在无休止地确认自己的不满，因此也是无休止的痛苦，永恒的饥饿。只要意志尚存，不管它表现为何种形式，它必然是始终无法满足的追求，所以，一切以意志为其形而上学基础的存在物，就其本质讲，都是痛苦。既然如此，那么自在与他物的同一即共鸣，必然是同情。叔本华把自己的道德归结为同情。”<sup>④</sup>可见痛苦与同情，就是以意志为本原的存在物（特别是人）的命运。

这样，是否就能解决叔本华学说的矛盾了呢？否。因为在他这里，虽然“标志着整个西方哲学进程中完成了一次变革”，但是，在他这里，“作为形而上学本质的意志，没有任何实际意义，因为一般的意志，没有任何向往的对象，即没有目的、没有表象的意志……显然是个空洞的词藻。”<sup>⑤</sup>它仍然与个体意志对立着，因为个体意志总是有意向性，有目的的，它总是“能认识到个别事物及其与他个人的关系，那么个别事物就会变成其愿望不断再现的动机”。<sup>⑥</sup>世界意志的空洞与个体意志的具体一直也无法融合在一起，叔本华的哲学就这样结束了。即使后来哈特曼力图用他的“无意识”哲学来修补它，也无济于事了。西方哲学就这样继续着自己的危机。

叔本华哲学的第二个内在矛盾是，“他断言，意志本身会感到痛苦”。这与他对世界意志与个体意志的整体阐述是不相符的。因为“意志本身是万物统一的本质，它没有任何外在于它的东西，它显然不会受任何外在的东西所决定，即是说，它不可能有客观意义上的痛苦（因此也不会有心理意义上的痛苦，因为这只是同一件事的另一个方面）。所以，叔本华关于意志的痛苦的所有夸夸其谈，实际上仅只属于有愿望的有限主体的痛苦，因为它们是有局限性的”，……每个个别的、有愿望的人，

①（俄）索洛维约夫：《西方哲学的危机》，李树柏译，浙江人民出版社，2000，第68页。

② 同上书，第71页。

③ 同上。

④ 同上书，第73页。

⑤ 同上书，第74页。

⑥ 同上书，第72页。



由于其实在规定性，都不可避免地要感到痛苦；但是，“‘意志会痛苦’，这是逻辑混乱，……是十足的废话。”<sup>①</sup>

叔本华（与哈特曼）的努力所以不能从根本上挽救西方哲学，从根本上说，就是因为它们也不能跳出原有的二元对立的结构，无法达到“一切统一”的境界。索洛维约夫从这里得出教训，超越经验主义、理性主义、神秘主义，另辟蹊径，将理性与信仰、知与行、知识与生命统一起来，建立完整知识的体系。

## 二、西方文明之末路

西方哲学之危机只是西方文明之整体危机的一个方面。在索洛维约夫看来，西方哲学的危机是西方社会危机在理论上的体现。为了更深刻地认识这种理论危机，单纯在哲学上进行研究是远远不够的，必须深入剖析西方社会的全面情况，才能对这种理论危机给予正确的阐释。

索洛维约夫把西方社会放入人类社会发展的历史中加以考察。在他看来，“整个人类生存的基本形式，在决定人的真正本性的因素中，应当有其根源。人的真正本性呈现出三种基本存在形式：感觉、思维和能动的意志”（按照他的思想，这里所说的感觉应当广义地理解为情感）。“只有努力用其客观表现认证其直接状态的那种感觉，只有追求一定的对象性内容的那种思维，只有指明某些一般目的的那种意志，才可能对人类生命具有肯定本原的意义。换句话说，以客观的美为其对象的感觉，以客观真理为其对象的思维（因此也就是认知思维或知识）和以客观利益为其对象的意志，才有上述意义。”<sup>②</sup> 根据人的这样三种生存的基本形式，人类社会存在着三个领域：以意志为主观基础的实践活动领域；以思维为主观基础的知识领域；以情感为主观基础的创造领域。每个领域又有从低级到高级的三个发展形态（又可名为三个阶段、三个环节）：在实践活动领域，先后出现的是经济社会、政治社会（国家）、精神社会（教会）；在知识领域，先后出现的是实证科学、抽象哲学、神学；在创造领域，先后出现的是技艺、高雅艺术、神秘（绝对的美）。

这些形态并非绝对地一个个地更换替代，它们往往呈现出非常复杂的现象。

在人类历史的第一个时期，即远古时期，“全人类生活的各个领域和阶段的混合性，或曰非独立性，具有占统治地位的性质。……最初，精神社会、政治社会和经济社会之间，没有明显的区别”。<sup>③</sup> “经济联盟的最初形式——家庭和氏族，同时具有政治和宗教意义，既是最初的国家，又是最初的教会。神学、哲学和科学，神秘、高雅艺术和技艺，同时也都混在一起。精神权力的代表者——祭司——同时又是社会的统治者和主宰，他们也是神学家、哲学家和科学家；他们能与存在的力量直接

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《西方哲学的危机》，李树相译，浙江人民出版社，2000，第87-88页。译文有改动。

<sup>②</sup>（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树相译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第161页。

<sup>③</sup> 同上书，第170页。



进行神秘的沟通，同时他们又为了这种沟通的目的而从事艺术和技术活动。”<sup>①</sup>

索洛维约夫认为，基督教的产生在人类历史上是极为重要的事件，“对整个人类意识来说，原始融合从根本上被彻底动摇，还只是基督教产生之后的事情；直到那时，神圣的和非神圣的才首次被完全分开。在这方面，作为对外在的和不愿意的统一给予致命一击的基督教，才是真正自由的始端。”<sup>②</sup>而在现实社会中，也由此根本改变了远古时期教会与国家完全融合的状况，出现了教会与国家的彻底分离，这以西方社会最为典型。另一方面，“在中世纪的西方，我们首次看到政治社会和经济社会——国家和地方自治机构的明显分离”。<sup>③</sup>总括地说，人类历史的第一个时期的各个领域和各个状态的混合状况，在中世纪及其后已经被完全改变，不同领域及不同形态的分离成为社会的主导状况。这是人类历史的第二个时期，这个时期一直在西方延续着，直到现在。它的发展趋势是：不同领域和不同形态的分离愈益严重，以致无论在实践活动领域，还是在知识领域和创造领域，都无法达到完整的统一。

在实践活动领域，欧洲革命，特别是法国大革命，“把最高权力转交给人民；真正的革命树立起民主政治原则，以取代封建的出身门第原则，取代君主专制的政治—神学原则。但是在这里，人民是指单个人的简单的总和，他们的完全统一在于愿望和利益的偶然一致——一种可能不存在的一致”。因而，革命虽然推翻了旧的原则，但是它并没有建立起真正统一的原则，“就革命的否定性质讲，它不可能提供新东西：它解放了个人，赋予他们以绝对意义，但也使他们的活动失去了必要的土壤和养料。因此我们看到，当代西方个人主义的恶性膨胀，直接导致其对立面——导致普遍的个性丧失和庸俗化”。<sup>④</sup>不仅如此，革命所追求的自由和平等在现实中并没有实现，“财富集中于少数人手里，在资产阶级中又造就出一个特权阶级，而绝大多数没有任何财产的工人，尽管享有各种抽象的自由和平等，实际上却正在变成被奴役的无产者阶级”。<sup>⑤</sup>这样，西方社会就仍然处于高度分裂的状态。从这种状态中必然引申出社会主义的要求：“劳动的一方，即工人，力求握有资本，这就构成了社会主义最近的任务。”这种社会主义也不能弥合整个社会，反而使实践活动领域中的三种状态更加分离，因为“当代社会主义要求社会形态只决定于经济关系，要求国家政权只充当民众多数获取经济利益的工具。至于精神社会，则被当代的社会主义理所当然地完全否定了”。<sup>⑥</sup>索洛维约夫认为，正是因为社会主义也无法满足人类生活本身的那些永恒的要求，因而即使它的任务完成了，“所有人都同样享受到文明生活的幸福和舒适，这些有关生命的内在涵义、关于人类活动的崇高目的永恒问题，仍然强有

① (俄)索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第171页。

② 同上书，第172页。

③ 同上书，第175页。

④ 同上书，第178-179页。

⑤ 同上书，第179页。

⑥ 同上书，第179-180页。



力地和无休止地提到我们面前”。<sup>①</sup> 因为只有宗教才能解决这些问题，而社会主义承认的是无神论，当然对此也就无能为力。

在知识领域，前面已经说过，索洛维约夫梳理了西方哲学发展的进程，指出了它的理性主义——经验主义——实证主义之轨迹。他认为，“实证主义不仅否定神学和哲学，而且赋予实证科学以绝对的意义，但在这个科学自身之中，它又想消灭原因认识和现象认识本身的差别，而只肯定后一类认识。总的来说，知识领域的实证主义完全符合社会领域的社会主义，而且代表其领域中的西方发展的必然的最新成就”，对于这种西方知识领域中的最高成就，只要“从全人类的角度，而不是从有局限的西方主义观点去看实证主义所宣扬的经验科学的专制主义，那么我们就不会看到，它是微不足道的。正像社会主义一样，即使它的全部空想都实现了，也丝毫不能满足人类意志的根本要求——精神安宁和无上幸福的要求”。<sup>②</sup> 因为实证主义及其所吹捧的经验科学，并不回答本质、原因和目的等原则问题，而“只考虑毫无趣味的存在什么或显现什么的问题”，因而它也就“承认自己在理论上站不住脚，同时承认自己无力赋予人类的生命和活动以崇高的内涵”。<sup>③</sup>

那么，在创造领域中的情形又如何呢？索洛维约夫认为，这里也和其他两个领域一样，它不能赋予生命以理想的内容，因为“它自己把这内容丢掉了”。<sup>④</sup> 如果从历史发展来考察，就可以发现：“在西方的创造领域，我们也能看到这三种统治的更替。中世纪不存在自由的艺术，一切都屈从于神秘。从文艺复兴时代起，一方面由于宗教本原的普遍衰弱，另一方面由于被重新发现的古典艺术的特殊影响力，出现了高雅的艺术形式，最初是绘画（和雕塑），然后是诗歌，最后是音乐。本世纪开始了第三种统治——纯实在的和功利主义的技艺的统治。”<sup>⑤</sup> 这种技艺的统治的特点是什么呢？“模仿肤浅的现实，狭隘的功利主义思想——所谓的倾向性——这就是今天对艺术作品的全部要求。艺术变成了手艺活。”它既没有纯宗教性质的创造的深度，又没有纯形式上的创造的精美，“它的唯一可取之处，就是肤浅、通俗”。<sup>⑥</sup> 西方艺术沉浸于现实的功利之中，也就失去了它原有的理想力量和精美形式。

可见，在索洛维约夫所划定的人类生存的三个领域中，西方都走到了末路，即走到它自己无法进一步发展的地步。“社会领域的经济社会主义，知识领域的实证主义，创造领域的功利主义的唯实主义，这些就是西方文明的最新成就。……由于西方文明达到的有限结果具有否定性和低劣的性质，因此这些成果不可能变成真正普遍的和全世界的成果，不可能内在地从根本上废除较高的旧本原，这些旧的本原

<sup>①</sup> （俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第181页。

<sup>②</sup> 同上书，第183页。

<sup>③</sup> 同上书，第178-179页。

<sup>④</sup> 同上书，第184页。

<sup>⑤</sup> 同上。

<sup>⑥</sup> 同上。



只是被它们从大多数人的肤浅意识中排挤掉了。”<sup>①</sup>大量事实证明，肤浅、低劣的成果不能消灭旧有的本原，这些本原，即宗教性神圣的和纯形式的本原，仍然存在于人类的社会和意识之中。索洛维约夫引用列夫·托尔斯泰的诗句来说明：

真理永存！即使在阴冷的黑暗中，  
对灵感的圣洁之星，也要坚信，  
以美的名义搏击逆流，协力同心！

……

划吧，朋友！哪管诽谤者，  
傲慢无理地凌辱我们，  
我们将登上彼岸，这胜利者的大军，  
带着我们的圣物，昂首阔步向前进！<sup>②</sup>

索洛维约夫把西方文明所达到的最新成果看作低俗的、没有出路的，“如此狭隘和渺小的西方文明的最新成果，只能满足同样狭隘和渺小的头脑和心灵”，而不能满足更高水平的人类的需求。“只要人类还有宗教情感和哲学求知精神，只要人类还有追求永恒和理想的意向，那么迄今为止，神秘、纯艺术、神学、形而上学和教会，就仍然是不可动摇的，尽管低级阶段不断取得成功，而且贪得无厌，但它们的传播者只不过是智力和道德上的 *vulgus*（乌合之众）。这些低级阶段之所以不能取代高级阶段，其原因正如：动物要求得到满足，不能取代精神要求的满足，庸俗的爱神不能拥有天上的爱神的冠冕。”<sup>③</sup>

索洛维约夫斩钉截铁地说：“个人的私利，偶然的事实，细枝末节——生活中的原子论，科学中的原子论，艺术中的原子论——这就是西方文明的最后成果。……西方文明造就了生命的个别形式和外在大材料，却没有赋予人类以生命本身的内在内容；它把单个的因素孤立起来，使它们达到只有个体才能达到的发展极限，却使它们失去了与活生生的精神的有机联系，致使所有这些财富都成了僵死的资本。”<sup>④</sup>西方文明已经走到尽头，必须要有新的文明来代替它。

当然，西方文明的出现也不是偶然的，它是人类历史发展的第二阶段，是由第一阶段向第三阶段发展的过渡阶段。人类也只有通过这个阶段才能创造出新的、与神圣本原相联系的文明，那将是人类生命的最崇高的生存形式。

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第184页。

<sup>②</sup>（俄）A. K. 托尔斯泰的诗：《逆流而上》。转引自（俄）索洛维约夫《完整知识的哲学原理》，李树柏译，浙江人民出版社，2000，第185页。

<sup>③</sup>（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第185-186页。

<sup>④</sup> 同上书，第187页。



### 三、人类历史发展的最高目标

西方的哲学，甚至西方的文明都已走入绝境，这也预示着一个人类生命发展的新的历史时期的开始。人类面临创造新的哲学与新的文明的艰巨任务。谁能承担这一历史重任呢？

在这个新的历史时期里，“能够赋予人类发展以绝对内容”的力量，只能是“崇高的神的世界的大启”，但是，这种神秘的天启不能直接作用于人类社会，而只能借助世上的一些人来显现自身。而这些人“必定是人类和超人类现实之间的中介者，是这种超人类现实的自由和自觉的工具”。那么，能够充当这种“中介”和“工具”的人有什么条件呢？索洛维约夫说，“这样的民族不应有任何特殊的有限任务，它的使命不是研究人类存在的形式和因素，而只能是传递活的灵魂，通过把人类和整个神圣的本原结合起来的途径，使支离破碎半死不活的人类，凝聚成一个整体”。它要“摆脱一切局限性和片面性，超越狭隘的特殊利益；要求它别一门心思在生活 and 活动的某个低级领域确认自己，要求它心平气和地对待这整个生命及其细小的利益，对崇高的世界的肯定的现实要有充分信赖，对该世界要抱着听其自然的态度”。<sup>①</sup>

索洛维约夫充满自信地断言：“这些特性无疑专属斯拉夫民族性格，尤其是俄罗斯民族性格。”他甚至说：“历史条件也不允许我们寻找第二种力量的其他体现者，因为历史上的其余各个民族，皆受制于人类发展的两大低级特殊潜力之一：历史上的东方民族受制于第一种潜力，而西方则受制于第二种潜力。只有斯拉夫民族，尤其是俄罗斯民族，始终置身于这两大低级本原之外，因此能够成为第三大本原的历史传播者。”所以，“第三种力量……的唯一体现者，唯我斯拉夫民族和俄罗斯民族”。<sup>②</sup>在这里，我们明显地看到，索洛维约夫在俄罗斯民族的特殊使命问题上的认识与态度，是与斯拉夫派一致的。这种认识与态度，既有历史的渊源，又在往后的长时期里主导了俄罗斯人的意识，成为俄罗斯思想中的重要内容之一。不过，在这个问题上，索洛维约夫与斯拉夫派还是有着重大的区别，因为他并非一味地强调俄罗斯的特殊性、特殊地位，甚至对世界的领导作用，而是在承认俄罗斯民族特殊历史使命的前提下，提出促进人类之全球化的目标，以达到世界大同。

那么，人类将要奋力达到的第三阶段，即最高阶段是怎样的具体状态呢？索洛维约夫在《完整知识的哲学原理》一书中对其做了这样的阐述：

总的说来，这个阶段的整个人类有机体，“应处在完全内在的自由结合或综合状态。……整个人类有机体是一个复杂的机体。首先，它的一般的或观念的存在的三个高级阶段，即创造领域的神秘、知识领域的神学和社会生活领域的教会，共同构成一个有机的整体，可以用旧名称其为宗教（因为它是把人类世界和神的世界联系

<sup>①</sup> 〔俄〕索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第188-189页。

<sup>②</sup> 同上书，第189页。



起来的中间环节)”。<sup>①</sup> 第二，它并不是一个与以前的各个阶段截然分开的时期，而是与以前各个阶段实现了有机和内在结合的时期，这样，“该整体每个部分再和与之相应的领域的低级阶段结合，和它们共同构成一个特殊的组织”。<sup>②</sup> 比如，作为创造的最高阶段的“神秘”，与创造的其他阶段，即“高雅艺术”和“技艺”相结合，就形成了创造的统一体——“整体创造”或“自由巫术”。作为知识领域最高阶段的“神学”，与知识领域的其他阶段，即“哲学”和“科学”相结合，构成了知识的统一体——“完整知识”或“自由神智学”。作为社会领域最高阶段的“精神社会”或“教会”，与社会领域其他阶段，即“政治社会”和“经济社会”相结合，构成了社会的完整的统一体——“整体社会”或“自由的神权国家”。总之，人类完整机体的这三大领域到此结合成一个统一的有机体，而这一有机体之所以是完整的，除了它的各个领域之统一之外，还由于它是高中低各级的有机统一，所以，它是万物统一的最高境界。这也就是人类历史发展的最高目标。用索洛维约夫的话说，“在历史发展的这个第三阶段，亦即终极阶段，整个人类存在的各个领域的阶段，必将构成一个其基础和目的的统一、其器官和部分是三重的多形式有机整体”。<sup>③</sup>

索洛维约夫对于这一最终目标的实现满怀信心，因为世上有实现这一历史使命的民族，即俄罗斯民族。但他还是冷静地指出，如果第三种力量还不能临世，世上还有其他力量在活动，俄罗斯民族“只能本能地、无意识地静待其使命”，而不能强求。一旦第三种力量降临，俄罗斯民族也不能一拥而上，“一开始只能借助于俄罗斯民族中的一个较为狭小的联盟、团体或协会”。不过，由于“完整的综合性生活，就其本质讲，已经弃绝一切局限性和一切民族片面性，所以它必然向人类的其余部分扩展，那时历史进程本身将迫使人类弃绝其一切旧的衰老本原，而自觉服从新的最高本原”。<sup>④</sup>

上面所论述的是索洛维约夫所认为的人类历史发展的完整过程，这个过程在他看来是客观的。既然如此，作为一个具体的人，就应服从和服务于这个过程，而不是反对和破坏这个过程。他说，人类存在的目的就是“完整的人类组织的构成，其形式是整体性创造或曰自由的巫术，整体性的知识或曰自由的神智学，整体性的社会或曰自由的神权国家”。<sup>⑤</sup> 人类生存的这一目的决定了个人行为的道德标准：“自觉地和自由地服务于这个共同的目的，将其与自己的个人意志合而为一。”当这种同一实现时，也就实现了人的解放。而要实现这种统一，就个人来说，就要认识人类生存目的的真理性，“认识真理吧，真理会使你们自由”。<sup>⑥</sup> 而要认识真理，就必须依靠“完整知识”，即“自由神智学”。

① (俄) 索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第190页。

② 同上书，第190页。

③ 同上书，第192页。

④ 同上书，第192页。

⑤ 同上书，第193页。

⑥ 同上书，第193-194页。



#### 四、完整知识的基本原理

索洛维约夫认为，在人类有机而完整的存在的三个领域中，有两个领域，即创造领域（自由的巫术）和社会领域（自由的神权国家），“个别人自身无能为力，既不能开始，也不能加速正常的构成”，只能听其自然。但是，在另一个领域，即自由的神智学或曰完整的知识领域，“人才是真正的主体和活动家；在这里，个人的观念意识已经是该领域实现过程的开端。因此在这个领域里，对每个意识到人类发展正常目的的人来说，劳作都是责无旁贷的”。<sup>①</sup>正是基于这样的观念，这样的责任感，索洛维约夫把自己的主要精力贡献于完整知识的创造。

在索洛维约夫看来，完整知识即自由神智学，亦即他所开创的最新型的哲学。这种新型哲学，突破以往哲学的藩篱，将不同知识领域的神学、哲学和实证科学综合在一起。在哲学领域内，又将历史上存在过的三种类型的哲学，即经验主义、理性主义和神秘主义，有机地综合在一起。因而它才能称得起是完整知识。这种综合，并非无序的堆集，而是有主有次，有根有属。这种主次和根属关系，决定于完整知识所反映的绝对存在物与万物之关系，也决定于人的意识对绝对存在物的认识过程。完整知识首先要确定绝对存在物的存在，这不是以往的哲学和实证科学所能确定的，更不是经验主义和理性主义所能确定的，因为它的确定不能靠外在经验的接收（实证科学和经验主义），不能靠理性的逻辑论证（哲学和理性主义），而只能靠神秘的内在直觉。这是很明显的：经验主义只能确定个别事实，不能证明完整整体；理性主义依靠抽象来论证整体，但流于空洞。只有依靠神秘的直觉，才能确定绝对存在物的存在。因而神秘主义在完整知识中占有首要的地位。不过，它不能孤立无援地独树一帜，“在抛弃经验主义和理性主义的虚假原则和荒谬结论的同时，真正的哲学应当吸收这些流派的客观内容，以之充当次要的或从属的因素”。这样，三者就处于如此的关系中：“神秘主义就其绝对性质讲，具有头等重要意义，因为它决定着哲学知识的最高本原和最终目的；经验主义就其物质性质讲，可充当外在基础；最后，理性主义因素即哲学因素本身，就其以形式为主的性质讲，表现为整个体系的中介或普遍联系。”<sup>②</sup>这三者之间的内在的自由结合，其基础是“三个知识阶段（按：即神学、哲学和实证科学）的全面综合，而后则是整个人类生活的全球综合”。<sup>③</sup>索洛维约夫所以将神学和神秘主义放在整个体系的首位，那是因为他认为它以内在于绝对信仰的形式提供了对于本原的直接知识，而这正是哲学乃至全部完整知识的基础。这里的体系结构正说明了索洛维约夫在宗教基础上调和信仰与理性的意图。

在确定完整知识的构成之后，最重要的任务则是构筑它的基本原理，其中最重

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第194页。

<sup>②</sup> 同上书，第211页。

<sup>③</sup> 同上书，第212页。



要的就是，确定绝对存在物是一切存在物的绝对本原。索洛维约夫说：“充当一切真理之基础的伟大思想在于承认所有的一切本质上都是唯一者，这个唯一的東西不是任何实有或存在，但它比一切存在更深奥、更崇高。所以，一般来讲所有存在都只是外表，它下面隐藏着作为绝对唯一者的真正存在物，这个唯一者构成我们自己内在的本质，所以超越一切存在和实有的我们，能直接感受到这个绝对实体。这种绝对的唯一性，是绝对始原的第一个肯定的规定。”又说：“该本原绝对是我们的全部哲学的第一原则。”<sup>①</sup>

用哲学的话说，这唯一的绝对存在物是“绝对本原”，而用宗教神学的语言来说，它就是“上帝”。对此，索洛维约夫并不讳言。在他论述下面这一原理，即唯一者与一切事物的关系时，讲的非常明白。绝对存在物是唯一者，其外无物，但这并非抹杀其他事物的存在。它不但不排斥其他事物，而且“必然永远包含一切存在和整个现实，因而高于该存在和该现实”。<sup>②</sup>如果更准确地规定绝对存在物的特点，那么应当这样说：“第一，它被规定为自在的、独立的或摆脱一切他物的，所以对这个他物是否定的，即否定地对待一切个别的、有限的和多数的东西——被规定为摆脱了一切的、无条件的唯一者；第二，它在对他物的关系上是肯定的，即它拥有一切，而不能有任何外在于它的东西……这两种意义必然在绝对存在物中融合在一起，因为二者互为前提，缺一不可，它们只不过是同一种规定的两个不可分割的方面。”<sup>③</sup>这就是索洛维约夫所说的“万物统一”的含义。这个拥有一切又高于一切的绝对存在物，并不是高高在上的统治者，而是对万物极为关爱的慈父，它不仅决定个别存在的本质，而且赋予它们以自身的规定性；它还要通过个别存在体现自身，因而它也需要万物。对人来说，“绝对存在物必然是为我们的，即是我们的理智、我们的情感和我们的意志所需求的。……在所有人的身上，都有着对绝对现实性的直接知觉，它比任何特定的感觉、表象和意志都更为深刻；通过这种知觉，绝对物的作用可以直接为我们所感知，也可以说，我们通过它而与自在的存在物相沟通”。<sup>④</sup>绝对存在物是唯一，又是万物。当它是万物时，它就把它自身的优美的规定洒向万物，使相对的万物都感受到绝对的因素，都成为绝对唯一者的组成部分。这是什么？这“只不过是对爱的伟大肉体和精神事业的抽象表述。爱是存在物的自我否定，是通过这种否定对他物的肯定，然而通过这种自我否定实现的，则是存在物的更高的自我肯定”。因为所有的他物实际上也都是绝对存在物自身的部分。所以，索洛维约夫说：“当我们说绝对始原就其规定本身讲，是自己和它的否定统一体时，我们只不过是在较为抽象的形式上，重复一位伟大的圣徒的话：上帝是爱。”<sup>⑤</sup>索洛维约夫在《完整

①（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第242-243页。

② 同上书，第253页。

③ 同上书，第252页。

④ 同上书，第253页。

⑤ 同上书，第256页。



知识的哲学原理》用这样一首诗来艺术地描绘唯一者：

统一，不可分割，整体，  
全部创造皆出自自己，  
凌霄其上，载誉其中的  
亘古以来说是上帝。  
就中的现实清澄见底，  
却无人能洞悉个中奥秘：  
不可调和的能够和谐一致，  
过去和未来已融为一体，  
创造和休憩兼而有之，  
既能爱如烈火，又能心如铁石。  
她的创造一再成为永恒的体系，  
她始终和宇宙分离，  
又永远和它结合在一起，  
心儿对她确信无疑，  
理智对她知根知底。<sup>①</sup>

总之，以“绝对始原”为基础的“一切统一”（有的译者译为“万物统一”），就是索洛维约夫的与神学、实证科学综合在一起的新型哲学的基本原理。他的人道主义思想就莫基于此。

### 第三节 人的地位与命运

#### 一、人的绝对性与相对性

人道主义的重大问题之一，就是人的价值问题。这个问题又与人的绝对性与相对性问题紧紧相连。在中世纪，人被看作完全屈从于神之下的相对性的存在，西方在文艺复兴时期从根本上颠覆了这个观念，“把人的个性、人的自我从宗教传统赖以建立在其上的历史联系中解放出来”。索洛维约夫高度评价这一历史，他说：“从宗教改革开始的历史过程的伟大意义在于，它使人的个性独立了，把它还给了自己，以便使之能够有意识地、自由地转向神的原则，与神的原则建立一种完全是有意志的和自由的联系。”<sup>②</sup>从他的这段话我们可以了解，他对文艺复兴时期和宗教改革过程的评价与当时及后来的一些人文主义者并不一致。那些人文主义者认为人的解放

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树桂译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第258-259页。

<sup>②</sup>（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第17页。



在于人从崇拜神转向崇拜自己，在于人打倒了神，认为这样才是人的真正解放。索洛维约夫当然也歌颂人的个性之从宗教束缚下获得独立，歌颂人所获得的自由，但是，他并不因而割断人与神之间的联系，而是认为这样会使人自由地接近神，而不用像过去那样被迫地顺从神。他反对那些人义主义者外在地理解人与神的关系，而认为人与神有一种内在的有机联系，“绝对的神的原则与人的个性之间的自由的、内在的联系之所以可能，只是因为人的这个个性自身有绝对的意义。人的个性自由地、内在地与神的原则相连，只是因为人的个性自身在一定的意义上是神性的，或准确地说，参与神”。他甚至说：“人的个性，不是一般意义上的人的个性，不是抽象的概念，而是现实的、活生生的个人，每一个个别的人都有绝对的、神性的意义。基督教与当代世俗文明在这个论断上是一致的。”<sup>①</sup>

在这里，索洛维约夫明确地否定了将人只当作相对性事物的看法，认为人也具有绝对性。正是在这一点上，他说基督教与当代世俗文明具有一致性。不过，他又否定世俗文明将人绝对化的观念，而确认人既有绝对性又有相对性。他从宗教神学的角度对此进行了深入分析，认为人的绝对性与神的绝对性之不同在于，它要从“否定的绝对性”过渡到“肯定的绝对性”：“否定的绝对性……指的是超越任何有限内容的能力，不停留、不满足于有限内容而要求更多东西的能力……实际上这就声明了自己是自由的，……不满足于任何有限内容和部分的、有限的现实，这同时也是对完整现实的要求，对完整内容的要求。”<sup>②</sup>这种否定的绝对性自身不能自我满足，它不满足于现状，要发展，如果没有完整的现实、完整的内容，它的要求与渴望都要落空。所以，个人要努力从否定的绝对性过渡到肯定的绝对性，所谓“肯定的绝对性就是指获得完整的现实和完整生命”。<sup>③</sup>他明确地说：“真理的原则是确信人的个性不但在否定的意义上是绝对的……即它不愿意，也不可能满足于任何相对的、限制性的内容，而且人的个性还可以获得肯定的绝对性，即它可以拥有完整的内容和完满的存在。因此，这个绝对的内容和完满的存在不仅仅是想象、主观的幻想，而且是真正的完整的现实。”<sup>④</sup>

索洛维约夫的意思很明确：人是具有绝对性的存在，这种绝对性既表现为否定的方面也表现为肯定的方面。其否定的方面，说明人是有限的、暂时获得、片面的存在，也就是相对的存在，正由于这种有限、暂时、片面和相对，所以他才不满，才渴望，才要求完整的内容和完满的存在，而完整的内容和完满的存在只能是神的内容和神的存在。虽然从人的有限、暂时、片面来说，他是相对的，但是，从他不满这种相对性来说，他又具有绝对性，这种绝对性也就是人的神性的体现。对此，索洛维约夫用更明白的话这样说：“对自己的信仰，对人的个性的信仰，同时就是以

① (俄) 索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第17页。

② 同上书，第17页。

③ 同上书，第17-18页。

④ 同上书，第23页。



上帝的信仰，因为神性同属于人和神，区别只在于，神性在上帝那里是永恒的现实，而人只能达到它，获得它。在此，神性之于人只是可能性，只是渴望。人的我在可能性上是绝对的，在现实中是渺小的。在这个矛盾中包含了恶和痛苦，人的不自由和内在的奴性就在这里。从这个奴性中解放出来只有通过获得绝对的内容和完满的存在，这个完满的存在由人的无限渴望所确定。”<sup>①</sup>

人的这种绝对性与相对性的根源，在于他与神和经验世界，即自然界的联系。首先，从起源来说，“人不是无中生有地创造出来，而是上帝活动的结果，是上帝的创造成果；人同时又是大地的杰作，这是物质构成的原因，人的本质由双重性构成，可称上帝—大地之子”。<sup>②</sup>这是人之相对性与绝对性的最根本的根据。

同时，根据“一切统一”的原理，世界万物皆统一于绝对始原，但这并不是说任何一个存在物的全部皆囊括于绝对始原之中，那样的话，绝对始原不就成了非常庞杂非常混乱的庞然大物了吗？而且在经验世界中的事物都是变动不居的，把所有这些东西统一在一起又有什么意义呢？按照索洛维约夫的思想，绝对始原所统一的只是一切存在物的内在的、稳定的、永恒的质，它只是与这些质内在地统一在一起。他按照柏拉图的做法，将这些内在的质称作“理念”。明确地说：“作为永恒的和不变的理念是一切变动不居的存在物和现象的基础，它们构成绝对原则的真正内容，或者就是永恒的、不变的一切。”<sup>③</sup>这样，从根本来说，绝对始原与人和万物本是统一世界的成分，人与万物的内在的质都是由它决定的，这就决定了它们在全体上的一致性，也就决定了人与万物都分有了绝对始原的神性。这种神性也就是人的绝对性的来源。

绝对始原虽然内在地决定了一切事物的质，但是，它并不包办人和万物的发展变化，也不强迫人和万物丝毫不差地执行自己的指令。人和万物都生活在经验世界里，每个人都是经验世界中的一个事实，这就决定了他的相对性，因为经验世界的东西都是暂时的，可变的，有生有死的。如果完整地表述，就应该说，“一方面人是有绝对意义的、绝对权利和要求的存在物，但同样还是这个人却只是有限的、暂时的现象，是众多的其他事实中的一个事实，人从一切方面都受到这些事实的限制，信赖于它们，而且，不仅个人、整个人类都如此”。<sup>④</sup>可见，人的相对性来自经验世界。

## 二、人——神的世界和经验世界的中介

绝对始原就是上帝、神，绝对始原的世界就是神的世界，这是一个绝对完满的世界，也是一个统一一切的世界，但它所真正容纳于自身的只是理念，它对经验世

① 《俄》索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第23页。

② 《俄》索洛维约夫：《神权政治的历史和未来》，张百春译，华夏出版社，2001，第60页。

③ 《俄》索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第52页。

④ 同上书，第16页。



界的统一不是直接的，而是通过一个中介进行的。这个中介就是人。在索洛维约夫看来，人为什么能承担这一任务呢，从根本上说，是由于只有人能够从“自然人”发展成“精神人”，而其他事物则不可能发展成精神性的事物。也就是说，神的世界原则上是一个精神性的世界（它的统一是一切理念的统一），因而只有对于精神性的事物才能“完全地开放”。当然，“我们的自然世界必然地与神的世界处于密切的联系之中……因为这两个世界之间没有也不可能有任何不可逾越的深渊”，然而并不是所有的自然世界的事物都可以以理性触及神的世界，只有“作为属于这两个世界的人，通过理性直观的行为，可以而且应该触及神的世界，在斗争和混乱恐惧的世界里，却可以参与同荣耀和永恒之美的王国里的光明形象的交往。”<sup>①</sup> 索洛维约夫特别用诗歌来说明这一点：

凭着预感的心灵，我豁然开朗，  
凡道所生来的一切，  
都沐浴在爱的海洋，  
道，是万物的归宿，  
每一股生命之流，  
都服从爱的律法，  
义无反顾地，依靠存在的力量  
归向上帝的怀抱。  
到处是声音，到处是光，  
万物共有的是一个根源，  
自然界里的一切，  
都靠上帝之爱的滋养。<sup>②</sup>

神的世界和经验世界（或自然世界，或可见世界，都是一样）之间必须要有一个中介来连接，这一方面是神的需要，另一方面是由于这两个世界在“状态”上的对立。从前者来说，“上帝为了真正地 and 现实地存在，应该表现自己和自己的存在，那么由此就断定了这个他者存在的必要性”。“以上帝的作用为基础的上帝的现实要求有接受这个作用的主休，即要求有人的存在，而且是永恒地要求人的存在，因为神的作用是永恒的。”上帝要表现，“表现就要求他者，上帝就是为了这个他者，向这个他者显现的，即要求有人”。<sup>③</sup> 索洛维约夫深受德国古典辩证法的影响，在哲学上总要从对立统一的观点看待问题，在绝对始原与万物、神与人的关系上也是如此。因而在他看来，上帝、神就不单纯是一个脱离了对立物的绝对者，他的爱不仅是出自自身，而且还要有受爱者，这就是他需要有人接受他的作用的原因。从后者来看，神的世界与经验世界、自然世界存在着“状态”上的对立：“自然世界的真实存在是

①（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第113-114页。

② 同上书，第115页。

③ 同上书，第119页。



不应该的或不正常的，因为它与神的世界的存在（作为绝对规范）相对立；……这个对立，即恶，仅仅是个体存在物的状态，是它们之间的一定的相互关系，而不是某种独立的本质或独特的原则。”<sup>①</sup> 索洛维约夫这里所指的“恶”，就是自然世界中的每个个体都用自己的意志肯定自己而否定他物，因而造成由于反抗而出现的痛苦，造成“这些元素之间的相互分裂和敌对的状态”。<sup>②</sup> 这是与神的一切统一原则相违背的不正常状态，或“变态”。索洛维约夫不仅反对人类自相残杀，而且反对在自然界里的所谓“弱肉强食，适者生存”的法则，认为那是与神的原则背道而驰的。他说：“这个对待一切的不正常的态度，这个片面的自我肯定，或利己主义……这种把自己与其他一切的对立和对其他一切的实际否定，就是我们自然界的根本的恶，因为这个恶属于所有的存在物，因为自然界里的所有存在物，所有的动物，所有的昆虫和草木，在自己的存在里，都把自己和一切他者分开，渴望成为对自己来说的一切，进而吞没或排斥他者……那么就有，恶是自然界的普遍特征。”<sup>③</sup> 这里所说当然也包括人在内，人也是自然界里的造恶者，因为每个个体的人也处于这种分裂和对立之中。不过，索洛维约夫认为，神还是对人寄予最大的希望，因为人与神有相通之处，即精神，人通过精神的各种形式——意志、思维、感觉可以触及神的世界，并将神性在自然世界中发扬光大；另一方面，人又必然地与自然界有着不可分割的联系，因而神将人置于两个世界相联的特殊位置：“这个世界自己的，即是被产生的统一，即世界的中心，同时也是神的外围，就是人类。”<sup>④</sup> 因而，索洛维约夫说：“必须承认每一个实际的人的最深刻的本质根植于神的永恒世界里，承认他不仅是可见的现象，即一系列现象和一组事实，而且是永恒的和特殊的存在物，是在绝对的整体里必须的和不可代替的环节。”<sup>⑤</sup>

### 三、人的命运

神对人的期望虽高，但是人的现实表现却着实让神失望。人在经历了神的绝对统一阶段和与神的初步分离阶段（在这个阶段里，神不满足于对自身的单纯直观，而要使属于自身的众多存在物获得现实性），便达到了神人关系的第三阶段。在这个阶段里，“每一个客体形象，在按照自己的方式接受神的无限意志时，由于自己的独特性，便接受了这个意志，即把它变成自己的；因此，这个意志已经不再仅仅是神的了，当神的意志被一定的形象（理念）所接受时，它因此就获得了自己确定的特殊性，所以，它也成了这个别客体形象的属性”，此时，“每个存在物都丧失了自己与上帝的直接统一”。<sup>⑥</sup> 这种独立性的获得是必然的，是神人关系的必经之路，因为

①（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第129页。

② 同上书，第129-130页。

③ 同上书，第128页。

④ 同上书，第119页。

⑤ 同上书，第124页。

⑥ 同上书，第135页。



神的爱虽然伟大，但是人类总是要经历痛苦而曲折的过程才能真正有所认识，也才能自由地接受。在这以前，由于它获得了有限的自由并滥用这种自由而忘却了神的原则，这样便成了命运多舛的一族。

那么，人又是如何滥用自己的自由而走上背离上帝的道路呢？

前面说过，起初，人（索洛维约夫把它称为“世界灵魂”）“在众多的活的存在物（它们构成了世界灵魂的生机的现实内容）和神的绝对统一（它代表着世界灵魂的生机的理想原则和规范）之间占有中介地位”。此时，“作为一切被造物的活生生的中心或灵魂，同时是神的现实形式——被造存在的实在主体和神的作用的实在客体；这个灵魂参与神的统一，同时包含着一切众多的灵魂，这就是一切统一的人类，或世界灵魂，它是个有双重性质的存在物；它在自身里包含了神的原则和被造物的存在”。正因为如此，它并不被两个因素所完全确定，它由此获得了自由，“它所固有的神的原则使它从自己的被造本质里解放出来，而它的被造本质使它相对于上帝成为自由的”。<sup>①</sup> 谁知这就成了人走向堕落的开端。

本来，人之所以能把自然世界的一切统一起来，只是因为它所接受的神的原则，也就是说，它是“借助于它所固有的神的力量”才“把众多存在物联结起来，并使它们服从自己”。<sup>②</sup> 用通俗的话来说，人要成为万物的中心，使万物服从自己，人自身必须把所有的自然存在物当成统一世界的一员，并善待之。但是，人却忘掉了自己的有限性，当它获得自由以后，就“希望以另外的方式拥有一切，即可以像上帝一样从自身出发、拥有一切”，他以利己主义态度对待一切存在物；它“渴望，使得在属于它的存在的完满之中，再加上一种绝对的独立性，以便独立地拥有这个存在的完满，但这个绝对的独立性是不属于它的”。更重要的是，它“把自己的生命的相对中心与神的生命的绝对中心分开……在上帝之外肯定自己”。<sup>③</sup> 在现实生活中，这也就是人否定上帝的绝对性，而将自己绝对化，实现自我崇拜。结果必定陷入深渊：它这样做不仅背离了神，即背离了自己的成为两个世界之中介的根据，而且随即脱离了自然世界的一切存在物而陷于孤立，因为它自身的绝对独立之日，就是丧失统一自然世界资格之时。“随着世界灵魂的独立，……世界有机体的个别元素在世界灵魂里就丧失了共同的联系，它们自己代表自己，获得了分离的利己主义的存在”。此时，“所有的造物都陷入了混乱和对腐朽的服从，但不是自愿地，而是按照压迫它的世界灵魂的意志”。<sup>④</sup> 自从人脱离了神并宣布自己的至高无上性之后，人与自然的关系发生了根本性的变化，人将自己绝对化，宣称“人定胜天”，不但不尊重自然世界，而且以自己的意志“改造”之，即“压迫”自然事物，结果完全破坏了人与自然的和谐。

①（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第137页。

② 同上。

③ 同上书，第138页。

④ 同上书，第139页。



人的自我崇拜就是人的堕落，这是人的悲剧，但这悲剧却是必然的过程，没有痛苦的磨难，人不会清醒，不会重新回到上帝的身边。不过，索洛维约夫与一般的基督教意识相一致，认为只有人自己的力量是不能拯救自身的，它必须依靠神的力量，因为它自己无法分清真理与谬误，无法分清善与恶。不过，在具体解释神对人的拯救问题时，索洛维约夫的思想有其独特之处。按照他的观点，神痛心于人的背离，人的堕落，希望使人认识到自己的有限性，从而重新回到神的原则上来。但是，神又珍惜人在历史进程中所获得的自由，他并不希望人与自然都重新回到原初的统一状态，即万物的个性都潜藏在深处而不表现出来，他既希望人重新回到一切统一的轨道上来，又希望保持人的自由的个性。那么，神为什么这么重视人的个性和自由呢？索洛维约夫认为，人的个性和自由，都是人的主观因素，“在一切中肯定主观因素，这个特征可能成为巨大的恶的载体，也可能成为伟大的善的载体。因为个性的力量在自己的孤立中肯定自己，它就是善和恶的根源，但同样是这个力量，如果使自己服从最高的原则，同样的热情，被神的光明所渗透，于是就成了普世的无所不包的爱的力量。如果没有自我肯定的个性力量，没有利己主义的力量，那么人身上的善自身就是无力的和冷淡的，只能显现为抽象的理念。”<sup>①</sup>

所以，他要根据人的特性使人内在地发生变化。那么，具体地说，要如何实现这一愿望呢？“神的原则要实际地克服人的恶的意志和生命，它就必须自己向灵魂显现为个性的力量，能够渗透到灵魂里并控制它；神的逻各斯（按：神的原则在现实生活中的力量）必须不仅从外部作用于灵魂，而且要在灵魂里产生，不去局限灵魂，不去启发灵魂，而是使之再生。……神的原则与灵魂的实际结合必须有个性化的形式。”<sup>②</sup> 不过，作为一切统一的神又怎样向世界显现为个性的力量呢？这里就要接触到基督教的本质了：上帝让圣子来体现这种个性的力量，“作为这个统一的积极原则的基督，为了恢复这个统一，应该下凡到现象世界，受同样的外在规律的限制，并由永恒的中心变为历史的中心，在一定的时刻显现，……分裂和敌视的恶的精神永恒而无力地反对上帝，并在时间之初战胜了人，这个恶的精神应该在时间之中间被圣子和人类之子所战胜，人子是整个人类中最先的，以便在时间的最后，把恶从整个的被造物里赶出来”。<sup>③</sup> 只有基督在人类中的降生（上帝取得了个性化的形式），并在人类现实生活中渗透神的原则，使神性重新在人的身上生长，人才能得救，才能重归上帝的天堂。

单纯的人：完全从属于神的原则——自然人：主要从属于物质原则——精神人：神的原则在人身上再生，自由地从属于神的原则。这就是人的命运。当然，这是一个极其曲折而漫长的历史过程，其中充满了不幸和痛苦，也有顽强的搏斗与得救的欢乐，最后人类终归要走向上帝之国。

① （俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第158页。

② 同上书，第156页。

③ 同上书，第161页。



## 第四节 人神之间

宗教人道主义思想中的一个重大问题，就是人与神之间的关系问题。由于宗教是以上帝为本位的，所以，不少人就认为宗教原则上是贬低人的，因而也就无所谓宗教人道主义。其实不然，我们深入分析这些宗教人道主义思想，就会发现，它们的基本原则是用神的名义来保护人，维护人的基本权利，甚至维护人的自由。它们认为，把人奉为本位，并不能真正维护人的基本权利和人的自由，无神论往往走入极端，导致极权和专制。这些观点值得人们重视，而不能简单地加以否定。

对于索洛维约夫的人道主义思想来说，人与神的关系也是重大的问题。几乎在他所有的著作中都要涉及，对此，他常常提出与传统基督教不同的解释，因而也常常被教会视为异端。

关于人与神的根本性的关系，当然是：人是神的“一切统一”中的有机因素，而且人是神的世界和自然世界之中介，居于自然世界之中心。这些前面已经谈过，这里不再赘述。这里着重论述的是基督与人的关系，这是基督教人道主义的最重要的内容。

### 一、基督——神人

在索洛维约夫看来，耶稣·基督是基督教意识中最核心的内容，也是基督教与其他宗教之不同之处。基督既是神的原则的体现，又具有人形。这就是基督教所说的“道成肉身”。

现在我们就来看看索洛维约夫对此“道成肉身”的解释：

第一，“道成肉身”之含义。

“在耶稣身上化身的不是先验的上帝，不是绝对封闭于自身存在之完满（这当然是不可能的），而是上帝—道化身了，即道向外显现，是存在的边缘作用的原则，道在个体的人身上的个性化身。”<sup>①</sup>这就是说，在耶稣身上化身的不是上帝本身，而是上帝的“道”，即上帝的原则，这些原则是以爱为核心的。道成肉身，就是神的原则的向外显现，也就是通过耶稣向世人的显现。因而，耶稣首先是神的原则的体现，首先是神；然而，他又是有着肉身的神，有着人形的神，有着个体特征的人形的神。耶稣实现了上帝关于既要体现“道”又要具有个性特征的“神人”的理想。这里的个性化原则是必须的，因为神不愿强迫人信仰自己，而要人能自由地信仰自己，所以，他要在耶稣身上体现个性化的原则，以使人能效法耶稣。这样的理解在传统基督教看来，似乎也是画蛇添足，因为历来基督教只是从上帝牺牲自己之子以拯救人类的意义上解释“道成肉身”，很少顾及个性化和自由的问题。

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第163页。



第二，上帝所以要将自己的“道”化身成耶稣，不仅是为了从恶中拯救人类（这点前面已经说过，这里再引一段更明白的话：“第二个亚当出生在人间不是为了实现形式的法律过程，而是为了实在地拯救人类，为了把人类从恶的力量统治下实际地解放出来，为了在人类里实实在在地启示上帝的国。”<sup>①</sup>），而且也是世界发展之必然。

这又是索洛维约夫观念之独特之处。在他看来，耶稣之出现是世界历史上之大事，因为他是“第二个亚当”。从发展的观点看，“第一个亚当”诞生时，那是地球上的破天荒的事件，因为在他以前从未有过具有神性的事物，他的出现使自然界出现了新的因素，使原有的自然界出现了断裂。此后，世界仍在发展，并不停留在“第一个亚当”的水平上，因而世界就渴望出现更高于“第一个亚当”的事物。“上帝在人的肉体里显现，只是比其他一系列不完善的、预备性的和具有改变性的神显更完整，更完善的神显。从这个观点看，精神的人的诞生，第二个亚当的诞生并不比自然人在地球上的出现，即第一个亚当的诞生更难以理解。二者都是世界生命中的新的、从未有过的事实，在这个意义上二者都是神奇的；但这个新的前所未有的事实是由此前已经有的事实所准备的，它是以前的生命历程所希望的、所渴望的，整个自然界渴望和向往人，整个人类的历史都指向神人。”<sup>②</sup> 第一亚当的子孙渴望着与上帝结合的力量，而上帝作为“积极的创造力量……愿意把世界灵魂（按：即人）所寻找和所渴望的东西赋予给它，这个东西就是一切统一形式下的存在的完整性，这个力量愿意与世界灵魂结合，并从世界灵魂里产生上帝的活的形象”。<sup>③</sup>

## 二、基督与人

基督是神人，他虽具有双重性质，但其人形只是次要的因素，只是上帝为了使自身更加贴近人而设置的；从根本上说，他是神的化身。从他身上，可以感到神对人的无限的爱。这是基督教人道主义的核心内容。这一“事实”，用基督教会的通俗语言来说，这是上帝为了拯救人类而牺牲自己的儿子。用索洛维约夫的宗教哲学的语言来说，则是这样的：“在神人的个性里，神的原则对待他者，不是通过外在的作用，……而是通过内在的自我限制，在自身里给他者以地位，与他者的这个内在结合是神的原则的实质的自我牺牲”（按：这里的“他者”就是指人性因素），正因为这种结合，“在这里神的原则确实下降了，贬损自己，自己接受了奴仆的形象”。<sup>④</sup> 这是上帝荣耀的降低，是上帝为了人类而屈尊。本来，神的原则无所不在，既是内在的力量，又是外在的力量，现在，当道成肉身之后，神的原则由于基督身上的人性因素而受到限制，它“不再是外在的力量，……而是内在的善”。不过，由于基督是

①（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第162页。

② 同上书，第163页。

③ 同上。

④ 同上书，第166页。



一个完整的整体，因此，他的人性也就“实实在在地获得了这个善”。<sup>①</sup>这也就决定了作为神人的基督，尽管有人性因素的限制，但却由于内在的善、内在的神的原则，而能突破那些限制，坚持和发扬善。这就保证了耶稣·基督在人世间从事神的事业时，能够经得起任何尘世的诱惑，战胜恶，一直坚持着神的原则，拯救人类于水火。

从最根本的关系来说，基督的事业就是人的事业，基督的使命就是重新使神的原则与人结合起来，他的作用就是作为二者之间的中介。这是基督与人的最基本的关系。不过，这个中介的任务之完成却是极为艰难的，因为它不能依靠神的强制，而只能依靠基督的榜样和教导，基督必须在人的面前自我牺牲，以便震撼人类那麻木了的心灵。在《圣经》里，我们看到具有肉身的（即物质的）耶稣不断战胜魔鬼的（实际上是物质世界的）各种诱惑，包括权力的诱惑。他知道，人是具有感性本质的，要使他们摆脱尘世的各种诱惑，只有通过自身的感性本质的受难过程，即“痛苦和死亡”，因而“基督的人的意志还是迫使它在自身里彻底地实现神的意志，即在身体的痛苦和死亡的物理过程中”。基督之死撼动了人心，撼动了大地，人心重归于神，“人的原则使自己处在同神的原则的应有的自愿服从或一致关系之中，神的原则在这里就是内在的善，因此，人的原则重新获得了神和自然界的中介和联合原则的意义。自然界通过十字架上的死亡获得了净化，摆脱了自己的物质分化和重负，成了神的直接表现和工具，成了真正的精神的身体。”<sup>②</sup>

基督之死亡与复活，是人类历史的转折点。他在复活之后建立了教会，教会就是基督的身体，是其在尘世的化身。虽然这个历史转折点意义如此重大，但是又出现了新的曲折。索洛维约夫指出，“历史上，基督教会由所有的接受了基督的人构成。但是，接受基督可以通过外部方式和内部方式”。内在地接受基督，就是“承认基督所启示的这个新的生命是绝对应该的生命，是善和真理，自愿地使自己的肉体和人性的生活服从于这个生命，内在地与基督结合，基督是这个新的精神生命的始祖，是新的精神王国的首脑”。<sup>③</sup>这当然是非常正当的。但是，也有的人是外在地接受基督，他们“只承认神的实质为了拯救人而神奇地化身了，只按照字面的意义接受他的训诫，把训诫当作外在的必然法律”。索洛维约夫认为，“这样的外在的基督教包含着陷入恶的原则的第一个诱惑的可能”。<sup>④</sup>由于把训诫当作外在的法律，而不是内在的道德规范，就使这些人不是自愿地服从基督的教诲，常常从宗教权力的角度来看待它，因而也就“陷入宗教权力的诱惑”，以为可以用暴力来强迫人们信仰。他批评“罗马统治的教会有一部分就陷入了宗教权力的诱惑”，指出“这条路的实质错误在于，其根源里包含一种隐藏着的不信仰”，因为，“如果假定基督的真理，即永恒之爱的真理和绝对之善的真理，为了自己的实现，需要异己的甚至是与自己直

①（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第166页。

② 同上书，第168页。

③ 同上书，第170-171页。

④ 同上书，第171页。



接对立的暴力和欺骗手段。那么就意味着承认这个真理是无力的，意味着承认恶比善更有力，意味着不信仰善，不信仰上帝”。<sup>①</sup>

这样，人类注定还要经过许多磨难才能与神结合，这中间不仅包括着人性的改进，而且还包含着社会的改造，在索洛维约夫看来，后者是更重要的事情。从前者来说，是使人走向最后的归宿——“神人类”，即是在精神上得到了复兴的人类；从后者来说，则是建立“神权政治国家”。

## 第五节 自由的神权政治——自由、平等、博爱之真正实现

自由、平等、博爱之思想，古已有之。只是到了欧洲大革命时期才把它概括成为具有普世价值的观念，并在社会改造过程中成为一个重大的标准。当然，由于社会条件的不同，自由、平等、博爱所实现的程度各不相同。时至今日，这一人道主义目标的实现仍是全球性的伟大任务。索洛维约夫极为重视这方面的思想及实践，也把它作为衡量一个社会的合理性的标准。

### 一、实现自由、平等、博爱之主客观条件

人类之走向“神人类”，依赖于道德的充分而全面的实现，即依赖于人人都能具有神所要求的高贵品德，这种内在的努力是人之净化的根本保证。不过，这种境界之达到，不仅要靠个人的努力，而且要依靠整个社会和国家的改造。只有那些真正体现神权政治的社会和国家，才能以自己的力量帮助人们走向“神人类”。这里就有一个个人与社会、个人与国家的关系问题。过去的社会、国家不可能实现这一任务，因为它只是某些人、某些集团、某些阶级的工具，而不是维护整体利益的机构，因而它所制定的法律和规范，不具备起码的人道主义精神，不能体现真理与正义。索洛维约夫从人的本性的特点和演变来说明过去为什么没能实现人道主义的原则，他说：“人在本质上相互之间是不平等的，因为人们拥有不同的力量，由于力量的不平等，他们必须依靠力量来维持互相的服从，于是，他们在本质上是不自由的；最后，人们之间在本质上是相互异在和相互仇恨的，自然人类无论如何不是博爱的团体。”<sup>②</sup>自由、平等、博爱要求人们放弃自己的许多利益，甚至做出自我牺牲。如果每个人都为了自己的利益而努力实现个人的力量，就像欧洲大革命所鼓吹的那样，那么，他们行为的准则只能是利己主义的，因而也就不能实现真正的自由、平等、博爱。那么，怎样才能实现自由、平等、博爱呢？索洛维约夫说：“只有当人们之间实现着绝对的、高于人的原则时，相对于人们的爱和自我牺牲才是可能的，相对于

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第171页。

<sup>②</sup> 同上书，第8页。



这个绝对的原则，所有的人都同样地代表着非真理，所有的人都应放弃自己的非真理。”<sup>①</sup>也就是说，只有在一个比所有的人都要高的原则面前，人才可能是平等的，也才能获得同样的自由；只有在此基础上，才能实现人与人的博爱。

那么，在尘世里有这样的高于人的原则吗？当然没有。尘世里有的只是人的原则，在这种原则的基础上，是无法使人与人之间达到真正的和谐的。这样，就“逻辑地导致了对生活中绝对原则的必然性的承认，即对宗教的承认”。<sup>②</sup>为什么必然是宗教呢？索洛维约夫解释说：“宗教是人和世界同绝对的、完整的原则的结合。这个原则是完整的、无所不包的，它不排斥任何东西，所以同它的真正的结合，即真正的宗教，不会排斥、压制或者强迫人和人的世界中的任何因素、任何力量服从自己。”<sup>③</sup>在他看来，真正的宗教是上帝在地上的代表，是上帝之爱的体现，上帝的爱是博大的；在上帝的原则面前，任何人都是平等的；上帝也不会强迫人信仰，而是让人们自由地信仰。从根本上说，正是由于上帝与人是统一的，上帝希望与要求人的是团结，而不是分裂和对立，因而，人们才能在宗教里真正达到自由、平等、博爱。总之，“宗教原则是对自由、平等、博爱的唯一的真正的实现”。<sup>④</sup>

宗教原则，即承认上帝是世界的绝对生命的原则，这就是真正实现自由、平等、博爱的客观条件。

仅有客观条件还不够，还必须有人主观方面的条件。从这方面说，索洛维约夫强调创造主观条件之道路的复杂与艰辛。他指出：“拯救之路，实现真正的平等、真正的自由和博爱之路在于自我否定。但是要自我否定必须先自我肯定；为了放弃自己片面的意志，首先必须拥有它；为了使个别的原则和力量同绝对原则自由地结合，它们应该首先同这个原则分开，应该坚持自己的东西，努力争取片面的统治地位和绝对的意义，因为只有这个自我肯定的实际经验、明显的矛盾，以及被体验到的根本的不合理性，才能导致对这个自我肯定的自由的放弃，产生同绝对原则结合的有意识的自由的愿望。”<sup>⑤</sup>这就是说，人与上帝的结合，并不是能够直接达到的，人是有意志、有思维、有情感的，它不会什么也不做就放弃自己的愿望，它总是希望成为绝对的力量；上帝并不希望在这种情况下与人结合，因为这时的结合肯定是勉强的、不自愿的，这种结合本身就违反了自由的原则。所以，上帝允许人自由地进行选择，即使它争取绝对统治的地位，也允许它去试一试。人只有在这种绝对肯定自身的努力失败之后，它才体验到上帝的绝对性，才能自愿地放弃原先的努力，否定原先的自我，平等地对待自己的同类，自由地与上帝结合，真正实现自由、平等、博爱。

这是一个漫长而痛苦的过程，其间有多少辛劳，有多少奋斗，甚至有多少战争。

① (俄) 索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第8页。

② 同上。

③ 同上书，第10页。

④ 同上。

⑤ 同上书，第10-11页。



人们放弃利己主义是不容易的，宗教原则的在现实生活中的净化也是不容易的。所以，真正的宗教原则的实现——上帝的光照大地的统治，也必然经历着曲折、艰难的进程。

## 二、神权政治乌托邦

上面所说的宗教原则就是指上帝对世界的完整的、绝对的统治，这种统治被索洛维约夫称作“自由的神权政治”，而实现了这种统治的社会就是自由的神权政治社会。只有在这样的社会里才能真正实现自由、平等、博爱。

索洛维约夫认为，人类社会的发展经历了三个阶段：多神崇拜时代、基督教时代、神权政治社会时代。基督教的产生是第一时代和第二时代的分界线；第二时代和第三时代的分界线尚未出现，因为我们现今仍处于基督教时代，对于未来的神权政治社会时代，即人类社会发展的最终目的，人们只能进行预言。

索洛维约夫认为，一个完整的社会总是由三个方面所组成，即精神社会、经济社会和政治社会。精神社会以教会为其组织；经济社会以不同的经济组织为其代表；政治社会就是国家。在自由的神权政治实现之前，这三者之间往往处于众多的矛盾之中，从根本上说，三者都想占据绝对的地位，因而在利益上有许多冲突。只有经过了这些冲突和矛盾之后，人类才能醒悟，这是在基督教产生之后逐渐实现的，从此才开启了通向自由的神权政治的大门，因为此时“神的原则作为已经被化身了的原则，成了稳固的基础，人类生命的基础，成了人类生命的本性，所要寻找的是回应神的原则的人类，即有能力从自身出发与神的原则结合，并接受神的原则”。<sup>①</sup> 由于历史是人的活动，所以，要实现神权政治，除了神的原则的力量之外，最重要的是要有“理想的人类”，它是“历史的起作用的原则，是运动的原则，是进步的原则”。这样的人就是“人-神”，即“接受了神性的人”；同时，它不是指单个的、孤立的人，“人-神必须是集体的和普遍的，即是全人类，或普世教会，神人（按：指耶稣·基督）是个性的，人神则是普遍的”。这是“因为人只能在自己的绝对完整性中接受神，即与所有的人一起”接受神，成为“神人类”。<sup>②</sup> 究其根源，我们知道，神是博爱的，与神结合，如果只从个人出发，只为了个人，神是不会接受的，因而只能有“神人类”，而没有单个的神-人。

神人类这种在精神上与神的高度一致，是实现神权政治社会的根本保证，因为人的行动都是由人的精神决定的。在社会的三个组成因素中，占据统治地位的也是精神社会，即教会。其他两个社会因素都要服从精神因素的领导。对于三者的关系，索洛维约夫说：“社会领域的正常关系决定于，该领域的最高阶段或曰宗教整体的第三部分——精神社会或曰教会，与政治社会和经济社会的自由内在联盟，构成一个完整的机体——自由的神权国家或曰整体社会。教会本身不干预国家事务和经济运

①（俄）索洛维约夫：《神人类讲座》，张百春译，华夏出版社，2003，第177页。

② 同上。



作，但给国家和地方提出最高目的及其活动的绝对规范。换言之，国家和地方在使用其自身的各种手段和力量上是完全自由的，只要它们随时想着决定精神社会的最高要求就行，这样精神社会就如上帝，他自己岿然不动，却能推动一切。”<sup>①</sup>当然，如果政治社会（国家）和经济社会（地方自治机构）滥用自己的权力，背离了精神社会（教会）的最高要求，那就会破坏神权政治的完整性，就要遭到神和人两方面的反对，直到它们改正为止。

关于神权政治的历史，索洛维约夫在《神权政治的历史和未来》一书中有详细的阐述。他认为，神权政治也不是在基督教时代之后突然出现的，而是在第一和第二个时代里萌芽、生长和逐渐发展起来的，但是，在那两个时代里，它局限于个人神权政治和民族神权政治的范围里，不能成为普世性的神权政治，不能在那些时代里占据主导地位。只有到了第三个时代，才能成为具有普世意义的、真正在世界上实现的完整的自由神权政治社会。那种阐述过于繁琐，与我们的主题关系不大，故尔略之。其中，他对自由的神权政治社会的实质和实现条件的说明，倒是值得我们重视。他说，自由的神权政治的实质，就是“上帝和人类的真正联合。为了这样的联合与上帝的万寿和仁慈相适应，同满足人的内心深处的需要相适应，联合应当是：1. 完全是自愿的；2. 完全是现实的；3. 充分包罗万象的。这三条当中任何的限制都同样与上帝的尊严和人的的人格相对立”。<sup>②</sup>在解释这些条件时，他还特别强调人与人之间的团结的重要性：“真正的神人联合要求上帝和大众结合。但这真正的大众应当是集中在一起的。没有这样的集中，我们只有不明确的有限的少数人，其实他们当中无论哪一个人都不能单独地自由地和完全地联合。如果连这样的联合都不能实现，无论是哪一个人按自己的意志去联合，那么意味着大众在一起是更不能够了。因为从许多的不完美中出不了一个完美，许多有限的数组不成一个无穷大的数。”<sup>③</sup>

从索洛维约夫的神权政治社会的思想可以看出，他认为单靠人类自己是无法实现自由、平等、博爱的，也是无法实现一个公正的理想社会的。如果没有神的启示和帮助，人类的自然本性就会恶性膨胀起来，人与人之间就会永远处于分裂和对立之中，人类中的强者、骗子和野心家就会冒充绝对的力量，甚至使用暴力和欺骗，扼杀人们的自由，将人类置于自己的统治之下（在这方面，索洛维约夫的思想与陀思妥耶夫斯基的《宗教大法官》中的思想很相似）。因此他寻求一种高于一切人的绝对力量，用它来保证人类公平合理社会的实现。这种力量既然要保证人类自由、平等、博爱之实现，它就不能像人间的君主一样地统治世界，而要以爱来普照大地。作为上帝在世上的代表的教会，也是克服了自身的分裂，而成为普世的完整的教会，用以体现上帝的博爱。这样，神权政治虽然是上帝的统治，却是与以往的任何统治

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《完整知识的哲学原理》，李树柏译，见《西方哲学的危机》，浙江人民出版社，2000，第191-192页。

<sup>②</sup>（俄）索洛维约夫：《神权政治的历史和未来》，张百春译，华夏出版社，2001，第263页，译文有改动。

<sup>③</sup> 同上书，第264页，译文有改动。



都不一样难以望其项背的，这种统治充满了人道主义精神，并且是由被统治者——人直接参与的。

显而易见，索洛维约夫的神权政治社会思想是一种乌托邦，他自己在晚年也意识到它的空想性质，在现实生活中难以实现。不过，如果我们认真研究他这种理论之目的和思路，那么，就会看到它的人道主义性质。索洛维约夫是在对西方和东方的社会现实感到失望之后，努力探索人类社会的出路时提出这一理论的。不仅如此，他还努力在现实生活中去实践，一方面利用各种机会宣传他的这一理论，告诫人们克服利己主义，在道德上为自由的神权政治社会的到来做好准备；另一方面，为天主教、新教和东正教的教会联合，甚至基督教、伊斯兰教的联合大声疾呼，力图实现普世性的教会。应该说，在一生的绝大部分时间里，索洛维约夫都对自己预言之实现充满信心，充满乐观精神。

对于索洛维约夫的这一理论与实践，弗洛罗夫斯基曾有非常精辟的评论，他说：“对绝对根据（按：即绝对原则、神的原则）的这种热情在索洛维约夫那里是十分强烈的。他直捷主张预定论。他直到生命的最后都对恶无知无觉，就是与此相联系的。他的早期世界观可以称作‘乐观的基督教’，这是一种关于进步的美好的乌托邦，……这种形而上学的无忧无虑主要是由有机论的世界观决定的，——把世界看作是‘有机整体’，其中一切都是互相适应和互相从属的……这样，全部世界过程就是发展。”即使是恶，也不可怕，因为“恶的根源和力量在于利己主义，在于分裂、孤立、封闭于自身和隔绝于他人的意向，……第一，这种分裂的意向是不能完成的，是不能实现的，因为‘对统一力量的不自觉的向往总是更为强大’（正如万有引力定律构成世界的自然统一一样），合理性总是必然战胜无理性。……第二，分裂本身是合理性的自我揭示的必要前提。……恶只是自由的某种赎金。世界灵魂的堕落是它自由重建的道路。堕落的自然，‘处于罪恶之中’的世界，对于索洛维约夫来说，‘只不过是同样构成神的世界之存在的那些成分的另外一种不应有的相互关系’”，它“只是在状态上区别于应有的东西”。将来必定要发展成“应有的东西”的状态。<sup>①</sup>索洛维约夫对于这种理想的自由神权政治社会的实现充满信心，甚至对恶的现象都抱着乐观主义的态度，认为那虽是必然的，但也只是暂时的。

## 第六节 人的幸福、完善和尊严——通向“神人类”之路

前面说过，自由的神权政治社会的实现有赖于客观条件（社会的改造）和主观条件（人自身的改造）之结合。在人自身的改造方面，索洛维约夫谈了许多关于人的牺牲、人的痛苦，人对恶的诱惑之抵抗等等，认为这是人在走向“神人类”过程中的必由之路。那么，在此世上，人只有痛苦和牺牲吗？在这条如此艰难的道路上，

<sup>①</sup> Фроловский. Путь русского богословия. Париж. 1937. Стр. 314 - 316.



人还有没有自己的幸福、快乐和尊严呢？它们与完善又有怎样的关系呢？

索洛维约夫完全肯定人的幸福、快乐和尊严的存在，他既从最高原则上论述幸福、快乐、尊严与完善之间高度一致的关系，又从一般原则上说明二者之间的区别，可以说是充分考虑了现实关系的复杂性。

从最高原则来说，既然人的神性就是人超越物质局限的愿望和对完美理想、高尚精神的追求，那么，这种神性的实现当然就是人的最大的幸福、最大的尊严和最高的完善。索洛维约夫认为，人生命的道德含义“在于服务于善——纯粹的、全面的和万能的善”，完善的道德的善将导致绝对的善，在其中善、幸福和极乐是不可分割地结合在一起。从这个意义上来说，“善本身无疑就是幸福”。<sup>①</sup>这当然是二者完全一致的状态，也就是说，在这里是分不清善与幸福的区别的。

然而，从一般原则来说，二者则是有区别的。也就是说，在人之善尚没有达到那种道德高度时，善并不取消人之尘世幸福和快乐，相反是承认其之合理性的。既然人是具有双重性的，那就不能要求它完全没有尘世需求以及由于尘世需求之满足而产生幸福和快乐。从它的双重性来说，它的幸福就不仅与神的原则有关，而且也与被造物的需要有关。所以，在一般状态下，善的原则允许人的幸福和快乐的存在。保有一定的幸福和快乐也与保证人的尊严有关，永远处于贫困与苦恼的人，往往很难保有自己的尊严。不过，在这一原则的范围内，有一个必须注意的问题，就是个人的幸福和快乐不能越过道德的底线，用索洛维约夫的话说，任何幸福，“为使它不致成为虚假的或虚幻的，就应受善的制约，即受执行道德要求的制约”。<sup>②</sup>如果个人只顾自己的幸福与快乐，因而侵害了他人，违背了基本的道德原则，那就要发生转化：幸福可能转化为不幸。

当人之善达到了完善的地步，那就是善与幸福完全统一的程度了，这时，人的幸福只与神的原则有关，而与被造物的需求无关。我们可以想象，当人达到道德完善程度时，那就应当是“以善为乐”的境界了。

综上所述，可以知道，索洛维约夫还是将幸福概念的内容设定得比较宽，只是要求在日常生活中人们用善去制约它，以防止人们以个人幸福为由去破坏善。在这里，善成了一道防洪堤，防止个人追求幸福的行为出界。只有当善达到了完善的程度，那才可以自由地与幸福结合在一起，因为此时的善已经包容了一切，幸福自不会超出它所允许的范围。

不过，要想达到完善的程度是非常困难的。索洛维约夫甚至说，如果没有神的“仁慈”，没有“神助”的行为，人是永远也无法达此境界的。神了解这一点，所以上帝以“神人”的身份（即耶稣·基督）进入尘世的历史进程之中。“真正的神人用自己的言词和自己生命的业绩——从战胜道德方面的恶的各种诱感到复活，即到

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《善的证明》，转引自洛斯基《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第138页。

<sup>②</sup>同上。



战胜生理方面的恶（战胜死亡和腐朽规律〔按：指耶稣死后复活〕），为人打开了神之王国的大门。”<sup>①</sup> 这也就是说，如果没有神人的活生生的榜样，没有他的话语启示和行为启示，人是很难觉醒的，人的神性会永远沉睡下去，这样，也就无法战胜恶，无法使人高尚起来，人道也就无法通过神道而发扬光大。所以耶稣降生是“神助”的具体体现。

“神助”是必须的，不过，在索洛维约夫看来，神人只是神之王国的个体显现，而世界历史的目的却在于使这一“神助”在人类的整体中得到普遍的显现。这样，单靠耶稣的言词和业绩就不够了，还必须通过人类自身的努力，通过各种考验，使自己完善起来，以达到与神人的结合。所以，这就需要一个长期的过程。那么，即使有神人的言词和生命业绩的启示和感召，人类是否能够觉醒，是否能够自我完善起来呢？索洛维约夫对此充满信心。他认为，人类本性中有三个“初始属性”，即“羞耻感”（人为自己的动物性而感到羞耻）、“恻隐心”（人对其他人和所有有生命之物均有恻隐之心，对它们的苦难有着深深的同情，愿意与它们同甘共苦。由此产生出团结精神，使社会生活得以可能）和“虔敬心”（对高于自身的本原的一种虔诚和尊重的心理及感情）。这三种“初始属性”的基础是人对自己存在的完整性的追求。在现实社会里，人的完整性被多种因素破坏，比如，人“自由地”远离上帝、男女两性的分立、利益的驱使使人们分裂为敌对者、分裂为剥削者和被剥削者，等等。在现实生活中不完整的人总是向往着完整性，向往着人与绝对者、人与人、人与其他存在物的完整统一。这种向往和追求，有了羞耻感、恻隐心和虔敬心的支持，就会在“神助”下逐渐得以实现。而当人类的完整性得到完全的实现时，那就是人类的理想状态。那时，人类将成为“神人类”，神的王国将在这个把神道与人道紧紧结合在一起的世界里实现。

从人类到“神人类”，尽管路途漫长而艰难，索洛维约夫却相信，人类终究要达到这一将幸福、快乐、尊严和善完全统一起来的理想境界，人们都应为此而共同努力。

对于索洛维约夫的这一思想，别尔嘉耶夫给予了很高的评价，他说：“神人类的思想意味着在人道主义中克服了人的自给自足性，同时又确认人的积极性、人的最高尊严、人身上的神性。……神人现象和未来的神人类现象意味着创造世界的继续，……神人类的思想致力于宇宙的改造，这一点几乎完全不同于官方的天主教和新教。”<sup>②</sup> 当然，也不同于俄国的东正教。

## 第七节 真正的爱——和谐世界的保证

爱，这是索洛维约夫最为关注的问题之一，甚至可以说，除了“一切统一”之

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《善的证明》，转引自洛斯基《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第138页。

<sup>②</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第171-172页。



外，爱是他最为关注的了。这与他的整个学说的目的有直接关系，他的理想是建立全世界和全人类的和谐关系、和谐秩序，这种理想之实现，说到最后，要依靠爱；上帝对其造物（人与自然）之爱、人对上帝之爱、人与人之爱、人与自然之爱。正是由于爱，万物才能统一，甚至可以说，“一切统一”就是爱，二者浑然天成，融为一体。对于爱在索洛维约夫思想体系中的作用，别尔嘉耶夫曾这样说过：在他的哲学里，“爱被认识的原则所承认，它保证着对真理的认识。爱是宗教真理的源泉和保证。爱的交往和共同性是认识的标准”。<sup>①</sup>

在各种各样的爱中，上帝之爱是整体性的、最高尚的爱，因为世上的一切都是他的创造，因此他的爱普照一切，即使对于堕入泥淖的造物，也关爱备至。这自不必多言。但是，说到人之爱，就要复杂多了。这又是由于人之本质的双重性所致，那神性的方面固然使人不断地净化灵魂，从而将真正的爱献给上帝、自然和他人；但是，人的物质本性又使它成为利己主义者，此时它的爱就呈现出虚伪性，因而背离了真正的爱。人能否获得真正的爱，并将真正的爱呈献给上帝、自然和他人呢？索洛维约夫对此做了肯定的回答。

## 一、对性爱的探讨

他从性爱开始自己的探讨，认为性爱的特点使我们看到了社会和谐、人类和谐和世界和谐的希望。“索洛维约夫的文章《爱的意义》是他所有著作中最出色的，甚至是基督教思想史上无与伦比的最有独到见解的谈论爱神的文章。……索洛维约夫是按照现代方式承认个人，并且认为男女之爱没有传宗接代的含义的第一个基督教思想家。”<sup>②</sup>

基督教（无论是天主教、新教，还是东正教）推崇爱，这是人所共知的。但是，传统的基督教看重的是普世之爱（爱上帝、爱邻人），对于性爱，则有贬低之意，仅仅把它看作人类繁衍之手段，也抹煞爱之个性意义；它的禁欲主义也含有否定性爱的意义。索洛维约夫反对这种传统观念。他用生物界的事实说明，动物的存在有两个极端，一方面是无性爱的繁殖，另一方面是无任何繁殖的性爱。性爱与繁殖，它们各有其独立意义，一方的存在并不在于成为另一方的工具。从动物界发展到人类，其性爱比其他动物强烈得不可比拟，它完全可以和繁殖分开。在这里我们看到“爱的激情的力量同后代的价值之间没有什么比例关系，……最强烈的爱情往往只是一种单相思，所以不能产生任何后代。……特别强烈的爱情大都是不幸的，而不幸的爱情通常会导致这种或那种形式的自杀。……在所有这些事件中，爱情的力量实际上都排除了生产任何后代的可能性”。<sup>③</sup>至于那些“在强烈的爱情没有变成一幕悲剧

①（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第159页。

② 同上书，第174-175页。

③（俄）索洛维约夫：《爱情的意义》，赵永穆、蒋中翰译，见《关于厄洛斯的思索》，辽宁教育出版社，1998，第7页。参阅董友、杨郎译：《爱的意义》，三联书店，1996。



而相爱的一对幸福地活到老年这种罕见的事例中，爱情依然没有结出果实”。所以，索洛维约夫概括出这样的规律：“第一，强烈的爱情往往得不到回应；第二，虽然有相互的激情，却在生育后代之前以悲剧而告终；第三，幸福的爱情，即使它是非常强烈的，通常也没有结出成果。”<sup>①</sup>

在将性爱与传宗接代区分之后，索洛维约夫专门考察了两性之爱的特点。在他看来，性爱具有绝对的个体性，同时又能克服人之顽疾——利己主义。为了充分说明这个问题，他从人的根本特点讲起，他认为，动物的种群生存往往压倒个体生存，而人的个性则具有独立意义，因此要特别强调人的个性。所以如此，是因为“与自然界的其他生物相比，人的长处是他有认识和实现真理的能力，而且这不仅仅是种属的能力，也是个人的能力：每一个人都能够成为对整体的活生生的反映，成为世界生命的自觉而独立的器官”。<sup>②</sup>在这个意义上，个体意识与行为不是与整体对立，而是与整体统一。通过个人意识，不管是科学意识还是宗教意识的提高，都可使共同意识得到进一步的发展，在这里，个人智慧不只是个体生命的器官，而且是整个人类甚至整个大自然的回忆和猜测的器官。如果我们说整个世界具有绝对意义，那么也应该说，人的个体、个性，也具有绝对意义，因为“人类的任何一个主体作为活力的独立中心，作为不断完善的一种潜力（可能性），作为能够在认识中和在生命中容纳绝对的真理的一个生物——每一个人就这种品质而言都具有绝对的意义和价值，都无疑是不可替代的”。<sup>③</sup>从“一切统一”的原理来看，任何一个人都是其中的一分子，都有其特殊的地位和价值，独特的能力和智慧。在性爱中这种特殊性更是明显，完全是不可替代的。

但是，个性、个体的这种绝对意义，只有在与万物的统一之中，才是现实的。然而“个体的人起初也同动物一样并不直接存在于真之中：他看到自己是世界整体的一个小小的独立部分，因而把自己的部分存在于利己主义中加以肯定，自认为这就是整体，因而希望脱离整体（真）而成为一切。利己主义作为个体生命的实际主要基础，贯穿在整个个体生命之中并且支配着它，具体地决定个体生命中的一切，因此不可能单凭对真的理论认识就足以战胜、消除利己主义”。必须要有与利己主义对立的“生动力量”才能真正克服它，索洛维约夫说：“只有一种力量能够从内部、从根本上破坏利己主义，而且也确实破坏着利己主义，这就是爱，而且主要是性爱。”<sup>④</sup>为什么？因为利己主义的罪过和虚伪在于，唯独承认自我的绝对意义，而不承认他人的绝对意义。理性告诉我们，这是毫无根据的不公正，但是，理性是抽象的，还不能在现实中消除这种利己主义，“而爱情则直截了当地在实际上取消了这种不公正的态度，迫使我们不是在抽象的认识上，而是在内心的感情和生命的意志中

①（俄）索洛维约夫：《爱情的意义》，赵永穆、蒋中鲸译，见《关于厄洛斯的思索》，辽宁教育出版社，1998，第8-9页。

② 同上书，第14页。译文有改动。

③ 同上书，第7页。参阅董友、扬郎译《爱的意义》，三联书店，1996，第16页。译文有改动。

④ 同上书，第14-17页。



承认另一个人的绝对价值。我们在爱情中不是抽象地，而是实际地认识另一个人的真，把自己的生命的中心实际上转移到自己经验的特殊性之外。这样就表现了而且实现了我们自身的真和自己的绝对价值，也就是有能力超越自己实际的存在界限，不仅生活在一己之中，而且生活在别人之中”。<sup>①</sup> 这样，通过爱，特别是爱情（性爱），人就不仅克服了自己的利己主义，而且保持了自己的绝对意义，保存了自己的个性。可见，爱，不仅是我们的一种感情，而且是全部生活兴趣之从自身向他人转移，是私生活中心之重新配置。炽烈的爱情，具有更全面更彻底的相互感情，只有这样的爱，才能导致两个生命实际而不可分地结合成为一体。

据此，索洛维约夫给爱下了这样的定义：“控制着人的内部存在，而且的确引导他从虚假的自我肯定中摆脱出来的那种活生生的力量就是真，它被人们称为爱。”<sup>②</sup> 至此，我们也就不难理解别尔嘉耶夫为什么说他的观点是“无与伦比”的“独到见解”了。

## 二、性爱与上帝之爱

从上面所说的索洛维约夫对爱所下的定义可知，并非只有性爱才能克制利己主义，因为任何的爱都是一种活生生的力量，都可以引导人们摆脱虚假的自我肯定状态。所以索洛维约夫说，“任何一种爱都是这种能力的表现”，但是，同时他又指出，“并不是任何一种爱实现这种能力的程度都是相同的，也不是任何一种爱都同样激烈地破坏利己主义”，因为“利己主义不仅仅是一股现实的力量，而且是根植于我们存在的深层中心，并在那里渗透、包围了我们的全部现实的一股主要的力量，一股在我们生存的各个细节中不停地发挥作用的力量。要想真正地破坏利己主义必须要有一种与之对立的、具体而明确的、渗透在我们的全部存在之中、无处不在的爱。”<sup>③</sup> 但是，我们的许多爱并不具备这样的条件，索洛维约夫列举了各种爱来说明这点。比如，“在神秘主义的爱中，爱的对象归根结底是吞噬了人的个性的绝对冷漠；在这里利己主义的消除非常不够，如同人在沉睡状态……不时会有利己主义一样。”一旦他“回到自身时，爱的对象又消失了”，他又重新回到利己主义的现实中。再如，父母之爱：“人类的母爱往往达到牺牲自己的高度（这在母鸡之爱里是看不到的）”，但“母爱中不可能有充分的互爱和生命的交往，因为爱与被爱双方属于不同的世代，因为被爱者的生命在于未来，它有新的、独立的利益和任务，老一辈人在其中不过是一些苍白无力的阴影。对子女而言，父母不可能像子女之于父母那样成为他们生活的目的。母亲为子女操劳，她当然是放弃了自己的利己主义，但她同时也失去了自己的个性，而在子女身上如果说母爱支持了他们的个性，那么同时也保留了甚至加

①（俄）索洛维约夫：《爱情的意义》，赵永穆、蒋中敏译，见《关于厄洛斯的思索》，辽宁教育出版社，1998，第17页。

② 同上书，第15页。

③ 同上书，第17-18页。



强了利己主义”。再如，朋友之爱，则是“缺少相辅相成的品质之间全面的、形式上的差异”。再如，“爱国主义和对人类之爱”。这种爱虽然重要，但“凭其自身不足以具体而有活力地取消利己主义，因为爱和被爱双方是不可比量的，无论是人类，还是民众，对于个别人来说，都不是像他自身那样具体的事物。……在这种泛爱的基础上将自己创造成一个新人，表现出并且实现真正的人的个性却是不可能的。在这里，处于实际的中心位置的仍然是那个旧的、利己主义的‘我’，而人类和民众则作为理想的对象而被置于意识的外围。对科学、艺术等等的爱，情况也是如此”。<sup>①</sup>

与其他的爱相比，性爱是最能克服利己主义的，因为“只有性爱才能满足在与其他人充分的生命交往中彻底清除利己主义的两项基本要求。”这两项基本要求是：第一，“爱慕者和被爱者之间的同类性、平等和相互作用”；第二，“两者相辅相成的品质的全面区别”。<sup>②</sup>

不过，在现实生活中，并非所有的性爱都能起到这样的作用，索洛维约夫甚至认为“爱情迄今为止从来不曾实现过”，“爱情今天之于人类正如当初理性之于动物界；它还处于胚胎状态，而不是既成事实”。<sup>③</sup>人们会问，这是为什么？难道人类几千年的性爱都不是真正的爱情吗？索洛维约夫回答说，这是因为爱情是“人类自身生命的最高阶段”，就全人类来说，离此阶段尚远。<sup>④</sup>就常人来说，他的话很不好理解，因为爱情似乎从来就是贴近我们生活的现实的，为什么要说它还没有真正实现呢？

索洛维约夫这样解释这个问题：

“对于作为动物的人来说，通过一定的生理行为来不加限制地满足自己的性要求是完全正常的，可是人是一种有道德的生物，认为自这种行为对自己的高级本质而言是可憎的，并为之感到羞耻。作为社会性动物的人，自然要用社会—道德的法来限制属于另一种人的生理功能。”这是说在人身上有两种因素，即动物性因素和社会—道德的因素，后者要限制前者。同时，人“还有第三种最高因素——精神因素、神秘因素，或者说神灵的因素”。它最重要，它“在爱情和性关系的领域中也是奠基石和边界石”。从三者的关系来说，前二者是低级因素，后者则是高级因素。“两个低级因素……在它们自己的位置上也是自然的，但是如果把它们同这个高级因素隔离开来，而且认为它们足以取代后者，那它们就是反常的了。在性爱领域中，对人而言，不仅任何混乱的、类似动物的那种感官上的满足，而缺乏高级的、精神的圣洁化，……是反常的，而且男女之间仅仅依据公民的法，完全是为了社会—道德的目的，而排除了人自身的精神因素、神秘因素的结合，对人而言也是不足取的、反常的。”<sup>⑤</sup>

关键的问题是，“正是这种从人的整体观点看来是反常的关系倒置却在我们的生

①（俄）索洛维约夫：《爱情的意义》，赵永穆、蒋中鲸译，见《关于尼洛斯的思索》，辽宁教育出版社，1998，第18—20页。

② 同上书，第18页。

③ 同上书，第22页。

④ 同上书，第22—23页。

⑤ 同上书，第36—37页。



活中占据了主导地位”。<sup>①</sup> 更具体地说是这样的：“在我们的现实中，处在第一位的是本应处在末位的动物生理联系。它被认为是整个关系的基础，而其实它只应是关系的最后结局。”<sup>②</sup> 在许多人看来，这里的基础同结局是吻合的，只要得到性满足就可以了，“因为他们并不想走得比动物的关系更远”；还有一些人，则是想在动物因素的基础上“建立起合法的家庭联合的社会—道德建筑”，他们顶多满足于第二种因素的要求；“纯粹的精神之爱作为一种极为罕见的现象只存在于为数极少的人身上”，但即使在他们身上，这种精神因素也已经不纯粹了，因为精神因素的“全部真实内涵早已被低级的联系所取消，因此它只得作为一种幻想的、无结果的感受，而没有任何实际的任务和生命的目的”。<sup>③</sup> “这种纯精神之爱，显然同纯生理之爱和纯生活之爱联合一样，也是一种反常现象。”这三种因素之不能正常结合，就是人类真实的性生活，因而基本上是反常的。正常之爱的绝对标准，只能是“恢复完整的人的本质”。<sup>④</sup>

那么，怎样在爱情中恢复完整的人的本质呢？关键在于，正确理解精神之爱及其与其他因素的关系。于是，索洛维约夫用心研究了精神之爱的涵义。在他看来，精神之爱实际上就是信仰，它是爱情之首要因素：“真正的爱情首先就是以信仰为基础。爱情的根本含义，……在于承认另一个人具有绝对的意义。”但是，理性告诉我们，“在自己经验的、属于真实的感官知觉的存在中，这个人并不具有绝对的意义，因为他按品格而言是不完备的，按生存而言是短暂的”，那么，我们怎样才能承认他具有绝对意义呢？“我们只能用作为期望的事物的信息、看不见的事物显示的信仰来肯定它具有绝对的意义。”这样才能产生“奉若神明”的结果。<sup>⑤</sup> 这种现象在生活中屡见不鲜。人们常说，爱情是神圣的，爱情又是神秘的，其实就是因为其中包含有信仰的因素。

索洛维约夫进而从他的“一切统一”的神智学观点来说明这种情况：每一个人都是统一的宇宙的有机的组成部分，因而他既有相对性，又有绝对性。前者由他的自然本性决定，后者则由上帝的完整性决定。因此，虽然一个个体的人都是相对的，但他们只要统一于上帝的有机的完整存在之中，他们也就具有绝对性。由此决定了“真正的爱情对象不是单纯的，而具两重性：我们爱的首先是我们应当将其引入我们真实世界的那个理想的（不是抽象意义上理想，而是指它属于存在的另一个领域、高等领域）生物，其次我们爱的是那个自然界的生物——人，他提供了生动的个人材料来实现这个理想。而他自己又由此而被理想化了，……所以说，真正的爱情包含着不可分割的上升之爱和下降之爱”。<sup>⑥</sup> 人的爱情中的信仰因素实际上是上帝决定

①（俄）索洛维约夫：《爱情的意义》，赵永穆、蒋中鲸译，见《关于厄洛斯的思索》，辽宁教育出版社，1998，第37页。

② 同上。

③ 同上书，第37-38页。

④ 同上书，第38页。

⑤ 同上书，第40-41页。

⑥ 同上书，第43-44页。



的：“在真正被理解、被实行的性爱中，这个神的实质获得了在一个人个体生命中最终地、彻底地体现自己的手段，获得了同他最深刻的同时又最外在的、最现实的、最可感知的结合的方法。由此产生了伴随着爱情……而出现，又使得爱情……成了人类和众神最大的享受的那种非尘世的幸福的闪光和非人间的欢乐的气息。”由此就可以解释爱情过程中出现的各种情况，如，痛苦：“无力把持住自己的对象，而离他越来越远的爱情，其最深沉的痛苦……由此而生”；“奉若神明”和“无限忠诚”等，由于信仰而具有自己的“合法地位”。<sup>①</sup>

这样，索洛维约夫就得出了自己关于爱情的完整解释：“我们爱情的天上对象只有一个，它对所有的人始终都是一样的，这就是上帝的永恒女性；但是真正的爱情的任务不仅仅在于崇拜这个最高的对象，而在于在同样具有女性形式的另一个生物、低级生物的身上实现这个对象，体现这个对象。”<sup>②</sup>这样，索洛维约夫也就在宗教哲学的基础上阐明了爱情的神秘意义和现实意义。

### 三、真正的爱情与和谐世界

真正爱情的实现不是独立的事情，而是与人们的生活环境紧密联系在一起。爱情如果和环境隔绝，那就是爱情的死亡；同时，“没有整个外部环境的相应改造，性爱本身的实现也是不可能的。也就是说，个体生命的统一必须要求社会生命和世界生命范围内也实现相应的统一。”在爱情中所应有的原则在社会和世界中也应如此：“在个体之爱中，两个彼此不同但是平等而且等值的人，彼此不是否定的界线，而是有补充。在集体生命的各个领域情况也应是这样：任何一个社会机制对于它的成员来说，不应当是限制其活动的外部界线，而应是有益的支柱和补充。对（个人生命的范围内的）性爱而言，个别的‘另一个’同时也就是一切，而社会的一切由于它的全体成员肯定的一致，对于每一个成员而言就应当是真实的统一，仿佛是在新的、更广阔的领域里）补充他的另一个有生命的物体。”<sup>③</sup>

这样，就不仅仅为真正爱情的实现创造了良好的环境，而且建立了社会与个人的良好关系。正是在这样的环境里，才能真正实现世界的和谐。索洛维约夫对此充满期待，他说：“如果说社会的个别成员彼此之间的关系应当是兄弟关系（及亲子关系——就同过去的世代及其社会代表人物的关系而言），那么，他们同各种社会领域（地区的、民族的以及宇宙的领域）的联系就应当是内部的、全面的和重要的。积极的人的因素（个人的因素）同体现在社会的精神—生理机体中的大统一理念的这种联系应当是生动的融合关系。不是服从于社会领域，也不是凌驾于社会领域之上，而是同它处于爱的相互作用之中，作为它活跃而有成效的运动因素，并在其中找到

<sup>①</sup>（俄）索洛维约夫：《爱情的意义》，赵永穆、蒋中雄译，见《关于厄洛斯的思索》，辽宁教育出版社，1998，第44页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上书，第55页。



充分的生存条件和可能性——这就是真正的人类个性对最接近自己的社会环境、对自己的民众，以及对人类的态度。”<sup>①</sup> 这种从爱情引申出来的理念就是：“确立人对自我的社会环境、自然环境及世界环境的真正的爱恋关系，或者说融合关系。”<sup>②</sup>

在这里，索洛维约夫特别强调要建立人一自然的正确关系，他说：“迄今为止，自然界要么是孩提时代的人类至高无上的、专制的母亲，要么是异己的奴仆和物品。”这是不对的，“必须改变人和自然的关系，人应当同自然建立融合的统一，并用它来确定他在个人领域和社会领域中的真正生命”。<sup>③</sup> 只有在人与自然界的统一中，才能确定人在世上的地位，而不是在凌驾于自然界之上的情况下来确定人的地位。对于今天的人类来说，这种中肯的生态语言的确是具有震撼力的。当西欧文艺复兴以来的人道主义思想大力宣扬人在世界上的中心地位、“人定胜天”的思潮甚嚣尘上的时候，索洛维约夫却对人在世界上的地位、人与自然的关系做出了另一种解释，此解释似乎预见到下一个世纪人类破坏与自然的和谐关系的恶果，不能不令人惊叹。

建立人对社会、自然、世界的爱恋关系，即融合关系，这是可能的吗？索洛维约夫满怀信心地说，“历史进程无疑是向这个方向发展的，逐渐破坏人类联合的形式和不完备形式（父权制形式、专制形式、片面的个性形式），同时逐渐接近作为一个整体的全人类的联合，和建立这种全人类统一的、真正的融合形象。随着大统一的理念通过人的个性因素的巩固和完善而逐渐切实地实现，人在时间和空间上虚假的隔绝（或者说不渗透性）形式必然日益削弱和消除”，<sup>④</sup> 世界的和谐就一定能够实现。

不过，这样美好前景的实现不是一蹴而就的，它必须经过艰苦的过程。在这里我们又看到索洛维约夫对于俄罗斯民族使命的预言，他认为，俄罗斯人民的理想本身就带有宗教性质，他们天生具有不计个人得失的精神特性。洛斯基说：“索洛维约夫用‘与其放弃良知，不如放弃爱国主义’这句话来表达俄罗斯人民的这一特征。他认识到，伟大民族的文化使命不在于取得特权地位和进行统治，而在于为其他民族和整个人类服务。”<sup>⑤</sup> 前面已经说过，索洛维约夫认为现代人类历史正是要由这样的民族带领，才能走上正路。

在现实生活中，不但有公开反对世界和谐、全人类和谐的势力，而且也有歪曲或利用世界和谐思想以谋私利的势力。“索洛维约夫与那些歪曲普遍和睦的基督教理想并打着为崇高事业服务这一虚假借口的幌子为自己谋私利的人进行了不懈的斗争。这首先涉及的是为反对沙文主义和民族主义而进行的斗争。索洛维约夫说，许多人以为，为了满足自己人民的特定利益，‘怎么做都是允许的，目的由手段来证明，黑

①（俄）索洛维约夫：《爱情的意义》，赵永穆、蒋中鲸译，见《关于厄洛斯的思索》，辽宁教育出版社，1998，第55页。

② 同上书，第57页。

③ 同上书，第56-57页。

④ 同上书，第56页。

⑤（俄）洛斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第144页。



的可以变成白的，假的优于真的，暴力可以被看成是善行……这首先是对我们想为之服务的那一民族的侮辱’。事实上，‘只有当一国的人民不把自己当成目的本身，而是把崇高的和普遍的理想幸福当成自己的目的时，他才能幸福并变得高尚。’”<sup>①</sup>更有甚者，有的政府尽管不公开反对和谐，但它所实行的制度却实实在在地扼杀和谐，其结果就是社会道德水平的普遍降低，离和谐越来越远。索洛维约夫在《斯拉夫主义及其蜕化》一文中尖锐地指出：“政府尽管有无限的权力却达不到公正和诚信：没有社会意见自由，这就是不可能的。大家都互相说谎，看到了这一点，还是继续说谎，不知将达到何种地步。社会道德的普遍堕落或降低达到了巨大规模……这已不是个人罪孽；这里出现了社会状况本身、整个国内制度本身的不道德。所有这些恶都主要来自我国政府的压迫制度，即对生活自由、意见自由和道德自由的压迫，因为在俄国对政治自由基本不敢奢望。对任何一种意见和任何一种思想表现的压制达到了如此程度，乃至有些国家政权的代表甚至禁止发表对政府有利的意见，因为禁止发表任何意见……这种制度将带来何种结果？将导致人的完全冷漠，导致人的情感的完全泯灭……假如这种制度达到目的，那么它就将使人变成唯命是从的动物，不做判断，没有信念。”那还何谈和谐社会，何谈世界和谐！<sup>②</sup>

可见，索洛维约夫不仅是在理论上提出世界和谐、人类和谐的思想，而且在自己的生活中还努力为它的实现而奋斗。他是一个有着人类情怀、宇宙视野并将之付诸实践的学者，他是一个真正的人道主义者。

对于索洛维约夫的思想，尽管存在不同的看法，但它对俄罗斯思想界的影响却是不可低估的。从哲学方面来说，“19世纪后半期至20世纪初，形成了俄罗斯所特有的哲学流派——‘万物统一哲学’流派，与当时流行的新康德主义、实证主义、唯物主义流派相抗衡。这一流派的开创者和第一阶段的代表人物便是索洛维约夫；第二阶段的形成则表现为一批‘新宗教意识’思想家对索洛维约夫的重新发现和在此基础上的进一步研究”。<sup>③</sup>从文学方面来说，索洛维约夫的思想对于“白银时代”的俄国作家，特别是象征主义流派的影响是巨大的，勃洛克（А. Блок，1880 - 1921）、别雷（А. Белый，1880 - 1934）、伊万诺夫（В. Иванов，1866 - 1949）、勃留索夫（Брюсов，1873 - 1924）等杰出的诗人和作家都直接受到他的影响。故尔有的研究者称：“在生命创造领域，象征主义者最近的俄国前辈当然是弗·索洛维约夫。”<sup>④</sup>

在学术风格上十分严谨的弗洛罗夫斯基在整体上对索洛维约夫做了如下的评论：索洛维约夫“是一位非常敏锐的思想家。他一直是伟大的唯心主义传统的解释者，从柏拉图和新柏拉图主义到德国唯心主义。他有非常罕见的柏拉图主义天赋——善

①（俄）洛斯基：《俄国哲学史》，贾泽林等译，浙江人民出版社，1999，第145页。

②（俄）索洛维约夫：《斯拉夫主义及其蜕化》，徐凤林译，见《俄罗斯与欧洲》，河北教育出版社，2002，第210页。

③ 徐凤林：《索洛维约夫》，台湾东大图书公司，1995，第254页。

④（美）奥尔加·马蒂奇：《爱的象征主义意义：理论与实践》，见《西方视野中的白银时代》（上），林精华主编，东方出版社，2001，第17页。



于触动思想。从索洛维约夫那里学到方法是不可能的，但从他那里却可以点燃灵感。的确，善于指出哲学的历史‘事业’，善于引导俄罗斯意识经受这种哲学思考的严峻考验。他的全部作为都是对他的时代的宗教苦恼和不安、对这种宗教怀疑和怨言的积极和真心回应。这的确是精神的壮举。在索洛维约夫的整个精神气质中即便没有英雄主义，也有许多侠义和高尚”。<sup>①</sup> 弗洛罗夫斯基是一个神学家，他着眼于宗教和神学，因而尽管评论深刻，但视界终究受到一些限制。我们可以将他上面这段话中的“宗教”理解成“信仰”，这样就能更充分地估价索洛维约夫思想的意义了。

---

<sup>①</sup> Фроловский. Путь русского богословия. Париж. 1937. Стр. 318 – 319.



# 第五章

19 世纪末至 20 世纪初俄国  
“新精神哲学”的人道主义思想



19世纪下半叶后期，俄国的思想界出现了“新精神哲学”运动，它在思想上既区别于民粹主义和马克思主义，又区别于传统的斯拉夫主义和正统的东正教会意识。这一运动的参与者之结合“首先基于一种政治文化立场：抵制世俗的革命宗教的社会思想，希望通过‘真正的’宗教克服世俗宗教。真正的宗教是基督教，但不是教会传统的基督教，而是未来的基督教”。他们提倡一种“新宗教精神”，这也就是他们所说的“真正的未来的基督教”的精神。具体说来，“‘真正的、未来的基督教’是一种个体性的基督教精神想象，陀思妥耶夫斯基所谓‘文化的基督教意识’”。它不仅与正统的东正教会的意识相悖，而且与世俗的、以革命为宗教的意识相悖，而倡导一种个性的自由的宗教意识。它的一个重要特征就是象征主义，这一运动的“主要思想家大多是象征主义者，索洛维约夫及其思想继承人别尔嘉耶夫虽然攻击梅列日科夫斯基的象征主义圈子，但他们自己的思想倾向其实也是象征主义的，只是对象征主义的具体理解不同。象征的与宗教的含义重叠，象征是连接两个世界的符号，对这符号意指的另一世界的理解不同，对象征主义乃至宗教的理解自然也就不同”。

“新精神哲学”运动的参与者在反对民粹主义和马克思主义的社会思想、主张象征主义两个方面有共识以外，最大的共同点就是：他们都在“新精神哲学”中弘扬宗教人道主义思想，开创了西方人道主义思想史的新篇章。此外，再难有其他的共识，他们“各自寻求思想的个体尖锐性”。

这一运动的出现和发展与几次大的思想活动及其代表人物有关：“1903-1904年间出现的‘寻神派’群体以及随后的‘彼得堡宗教-哲学学会’‘莫斯科宗教-哲学学会’和‘基辅宗教-哲学学会’的成立及其活动，使‘新精神哲学’成为文化思想界的一场精神运动。‘彼得堡宗教-哲学学会’的活动历时最长，群体构成也不同。‘莫斯科宗教-哲学学会’的主导者是莫斯科大学经济学教授、神学家布尔加科夫，成员多为教授和国家机构中的知识人；‘基辅宗教-哲学学会’的主持人是基辅神学院院长，成员多为东正教界反教会即存体制的神学家；‘彼得堡宗教-哲学学会’圈子以自由职业的文人、诗人、艺术家、哲学家为主，其来源有两个：梅列日科夫斯基的象征主义文人化思想家群体和一批聚集在索洛维约夫思想遗产旁的哲学家、政治经济学家、法学家。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 以上所有引文均引自刘小枫为《20世纪俄国新精神哲学精选系列》所撰写的《编者序》，该系列丛书由学林出版社于1999年出版。后续部分由河北教育出版社于2002年开始出版，至今尚未完成。



由上述可知，“新精神哲学”运动的思想家们各自仍有许多不同之处。不过，如果从思想上的贡献来说，当推“彼得堡宗教—哲学学会”的两个方面的人员，他们不仅在哲学和宗教方面提出了很多新颖的观念，而且在俄罗斯的宗教人道主义思想史上占有特殊的地位，这也成为本书选择论述对象的理由。

## 第一节 别尔嘉耶夫：回归基督教人道主义

在“新精神哲学”运动的代表人物中间，别尔嘉耶夫虽不能说是思想最深刻的，但是，说他是著作最多、在世界上影响最大的俄国哲学家，却是无可怀疑的。有的作者甚至称他是“20世纪俄国的黑格尔”“当代最伟大的哲学家和预言家之一”。<sup>①</sup>

### 一、生平与创作

#### A. 少年时代

尼古拉·阿列克赛洛维奇·别尔嘉耶夫（Николай Александрович Бердяев，1874—1948）于1874年3月6日生于基辅，他的家庭属于俄国的文明贵族阶层。

从父系来说，他的先辈几乎都是立有战功，地位显赫的高层军官。他的祖父是顿河军的长官，战功卓著。当其还是一个近卫重骑兵团的年轻中尉时，就曾在1814年的库利茅斯克战役中，率军打败了拿破仑的军队。战争开始时，法国军队曾经战胜了俄国和德国的军队，当时其所在的俄国部队的指挥部，从将军到低级军官几乎都阵亡了，俄军面临全军覆没的危险。这时在总指挥部任职的他挺身而出，指挥部队奋勇抵抗并转入反攻。法国人以为敌军得到了增援，于是军心动摇，向后溃败。由于这次战功，他获得了乔治十字勋章和普鲁士铁十字勋章。后来，别尔嘉耶夫的父亲常向儿子夸耀说：“你祖父战胜了拿破仑！”还说他是一个很讲人道的将军，对于士兵非常好，这在以野蛮纪律著称的沙皇军队中，是非常罕见的。

与先辈相比，别尔嘉耶夫的父亲在军队中服役的时间较短，他也曾是近卫重骑兵团的军官，退役后成为地方的贵族领袖；后又参加土耳其战争，战后担任西南地区土地银行的主任。他是一个没有什么功名心的善良的人，只是脾气暴躁，贵族气派浓厚，这使他的生活中充满了不和与冲突。尽管如此，他也是一个饱读诗书的人，对于西欧文化有浓厚的兴趣。

从母系来说，别尔嘉耶夫继承的也是贵族血统。他的外祖母是法国贵族，所以他的母亲被称为“半个法国人”。她在法国和波兰有许多亲属，都属于贵族阶层，她的一个堂姐甚至是沙皇家族的亲戚。别尔嘉耶夫的母亲年轻时生活在法国，受的是法国式的教育，法文极好，而用俄文写信却不通顺。

<sup>①</sup> Р. Галицева. Н. Бердяев. Литературная газета. 1989. 8. 2.



可见，这个家族既有古老的俄罗斯贵族的传统，又有经过资产阶级革命洗礼的西方贵族传统，这是很显然的。这也决定了别尔嘉耶夫终生都无法去掉的贵族气派。但是，由于他们长期居住在俄国的西南地区，特别是基辅，所以受到西方文化的影响更强烈些。自从彼得大帝实行重大改革以来，由于西南地区从地理位置上最接近西方，因而成了西方文化输入的直接通道，大量西方文化的涌入，使这一地区成为俄国在思想上最开化、文化上最先进的地区。作为这一地区文化中枢的基辅，当然更能感受到世界文化潮流的气息，因而使它十分西化。生活在这里的别尔嘉耶夫的家庭，又由于自身与西欧的密切联系，就更加“洋化”。别尔嘉耶夫曾说：“我的家庭虽然原籍是莫斯科，但它属于西南地区的贵族阶层，受到西方很多影响（这种影响在基辅一直很强）。”<sup>①</sup>由于国外有许多亲戚，所以，别尔嘉耶夫从童年起就经常出国，因而很早就接触并接受了西方的文化。如果说他一生都保有贵族气派，那么，可以说这种气派打上了西方的烙印。

更重要的是，西方文化的影响使他从小就在相当程度上摆脱了俄国狭隘领域的束缚，使自己在世界文化的天地里成长，这使他不仅能深切地了解自己的祖国，而且深切地了解西方——当时世界上最先进的地区。这对他的一生都具有特殊的意义，使他能够站在世界文化的高度审视一切，既审视东方的文化，又审视西方的文化，居高望远，博大深透，以至对历史和政治的发展做出相当准确的预言。

别尔嘉耶夫一生都在寻求自由，推崇创造，从幼年起就喜欢独特的东西，而厌恶千篇一律、共同性、相似性、规范性，甚至孩子与父母在相貌上的相似都会引起他的反感，他喜欢的是有特色的人，“非一般的公式化的人”。但是，命运却不允许他做一个非一般的人。

由于家庭出身和先辈的功绩，别尔嘉耶夫从少年起就被列为 *Паж*，即贵族子弟军官学校的当然学生，准备将来成为俄国王室的侍从武官或者近卫兵团的军官。这在当时的社会里是一种殊荣，可是对于别尔嘉耶夫来说却成了沉重的负担。他那追求奇特的性格、孤傲的贵族气派与军校的刻板而严厉的纪律、日复一日的千篇一律的生活无法相容。尽管军校特许他在家居住（这也是特殊待遇），他仍然无法喜爱这个学校和它的课程，对于将来当军人，更是深恶痛绝，绝对服从、步伐一致，什么都按口令统一进行，实在无法忍受。因而他在军校的表现不佳，各科中只是历史和语文得到好成绩，其他均是平平，军事科目则是很差。因而最后家里不得不同意让他退学。

别尔嘉耶夫虽然不喜欢军校的课程，但他却非常喜欢读哲学书。他少年老成，对哲学问题有浓厚的兴趣，常常从别人习以为常的事情中引申出不平常的结论。比如，他的家庭和总督、省长、将军们都有密切的来往，少年别尔嘉耶夫从这种交往中竟然领悟到这些人在人格上的两面性，以致认为这些官僚们在其职权范围之内处于半兽状态。这是因为他看到，这些人虽然在上流社会的会客室里都是彬彬有礼的，

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第10页。



但在他们管辖的衙门里却是另一种样子。有一位宪兵将军到他家拜访时，甚至对他这个孩子都很客气，但当别尔嘉耶夫在监牢和审讯室见到他时，看到的则是一副狰狞的面孔。

先进文明的影响和爱好思考使这个少年对自己所处的贵族世界产生了极大的反感。按他的天性来说，他是强烈反传统的。贵族世界顽固的传统积习、繁琐的刻板礼仪，都与他的个性格格不入。对此，他从小就不适应，当他走入更广阔的天地以后，这种不适应逐渐变成了厌恶。同时，面对灾难深重的祖国和贫困交加的人民，他产生了沉重的压抑感。下层世界的苦难和贵族世界的奢华之间的明显反差，使他感到悲愤。在贵族世界亲身感受到的伪善、妄自尊大、权力崇拜和宗法制度使他窒息。他不像许多贵族子弟那样随波逐流，以致与这个世界同流合污，而是陷入深深的思索之中，这使他从少年时代起就继承了俄罗斯几代知识分子的优良传统，对普通人命运的同情和关心占据了他的心灵。把人从重压之下解放出来，成了他天经地义的责任。这样，尽管他个人仍未能摆脱贵族的积习，但从思想上却与贵族世界产生了根本的断裂，成为社会的叛逆。后来他回忆说：“我很早就感受到与贵族社会的断裂，我脱离了那个社会。对我来说，那个社会里的一切都是不可爱的和引起很多愤怒的。”<sup>①</sup>

我们从少年别尔嘉耶夫身上已经可以非常明显地看到他的二重性，一方面，他具有贵族性，孤傲清高，贵族气派，特别是贵族文人的特质，视个人的精神自由如生命一般宝贵，而鄙视对物质财富的追求；另一方面，他又具有革命性，厌恶贵族社会，视贵族特权为草芥，同情和关心普通人的命运，愿意为个人的自由，为被压迫的人的解放而奋斗。

军校上不成了，家里只能同意他去上基辅圣弗拉基米尔大学（简称基辅大学）。

## B. 精神的苦斗

### 1. 接近马克思主义

1894年，别尔嘉耶夫进入基辅大学自然科学系学习，这是他的革命性进一步发展的新起点。在这里，他不仅接触到大量的贵族圈子以外的人，而且置身于更广阔的社会生活之中，外在因素的重大变化使他更深入地思考社会、历史和人生问题。面对沙俄政权的专制制度，及其对人民的残暴和对精神自由的扼杀，别尔嘉耶夫企图从历史上找到对其的解释。但当他阅读了大量的历史书籍以后，得出的却是对国家、政权以至政治的普遍性的道德评价。他认为，无论国家、政权，无论政治，都是恶的东西，因为它们不是保护人的存在的主体性，而是扼杀这种主体性，把人的存在抛于其自身之外，使之客体化。国家强制人们接受它的统治，权力酿造着奴隶制，而政治则是控制人们的虚构物，是吸吮人们鲜血的寄生物。从根本上讲，它们都否定人的本性，取消人的自由，扼杀人的精神，强迫人们无条件地服从。过去的

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第104页。



世界、社会和文明都在歌颂国家的伟大、权力的至上、政治之开明，其实这些都是奠基于谎言之上的。历史中实际上充满了扼杀人性、扼杀精神、扼杀自由的罪行，过去的世界不去揭露它们，反而美化甚至神圣化那些罪恶的历史事件，再用神化了的历史事件去折磨现存的人们。

这些认识就是别尔嘉耶夫的革命性的思想基础，他的这种革命性明显地具有无政府主义和个人主义的特点，他自己也坦白地说：“无政府主义、人格论的无政府主义倾向是我所固有的。”<sup>①</sup>对于这种革命性，别尔嘉耶夫还做过这样的解释：“当我脱离了贵族——特权阶级的世界以后，首先陷入孤独状态。我觉得，无论和谁都没有共同点，我没遇到在精神上与我相近的人。……但是，当我走出孤独状态并进入社会的、革命的世界时，我的生活有了内容。我的本性中是何种根据战胜了我，使我走上了这条道路呢？是我的革命性。这种革命性在那惨无人道的时代在不断增强。我的革命性是复杂的现象，它大概带有俄国大多数知识分子所没有的那种性质。它首先是精神革命性，是精神的起义，我所说的革命就是自由，就是反对奴役、反对世界之荒谬的意思。”<sup>②</sup>

这样，别尔嘉耶夫所向往的革命也就与许多人不同，实际上他最热衷的是精神革命，而不是政治革命，他甚至说：“我实质上是微不足道的政治革命者，在我们的政治革命中我是很不积极的，我甚至用精神上的革命起义来反对这种政治革命，有时，我觉得这些政治革命是精神上的反动，我在这种革命中发现了对于自由的厌恶，对个人价值的否定。”<sup>③</sup>可以说，这种对革命的基本态度他终生未变。

由于对个人精神自由的强烈向往，由于周围世界特别是俄国的专制制度对精神自由的扼杀，别尔嘉耶夫认为俄国革命不仅是合理的，而且是必然的、不可避免的。为了准备和迎接这场革命，为了实现他的理想，别尔嘉耶夫刻意培养革命禁欲主义的坚毅性，这种坚毅性是俄罗斯几代知识分子的传统，这些知识分子的禁欲主义与一般宗教的苦行不同，它是在被迫害中的坚忍的禁欲生活，是极为高尚的为理想献身的行为。此时，当别尔嘉耶夫向往着未来时，那条通向未来的道路为他展示的就是忍受苦难，就是为了信念而做出牺牲。他总是这样想：“监牢、流放、国外的艰难生活在等着我。这些无论何时也没有使我害怕。”<sup>④</sup>

大学生的别尔嘉耶夫思想是非常激进的，不仅贵族世界让他反感，所有追求虚荣、名利、特权的现象都使他反感，因而对于一些文学家、教授、律师们的团体也没有好感。上大学后，曾有人介绍他参加《神的世界》杂志所联系起来的进步文学家的集会，他却对那里的气氛感到格格不入，认为那些人是虚伪的，尽管名声很大，实际价值并不高。

① (俄) 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第105页。

② 同上书，第101页。

③ 同上书，第101-102页。

④ 同上书，第106页。



迎接革命到来的紧迫感使他如饥似渴地寻觅并阅读有关的书籍，对他曾经起过一定作用的有托尔斯泰和米海依洛夫斯基的著作，从前者那里他吸取了文明批判和人道主义思想，从后者那里他吸取了个人主义的社会主义思想，但是，总的说这些著作并不能使他感到满意，因为它们不能回答他的根本性的问题。

正当他苦苦寻找思想出路时，和正在俄国兴起的马克思主义相遇了。这是在1894年。

大学一年级时，别尔嘉耶夫和同系的洛哥文斯基（Логвинский）相识并建立了很好的关系（后来洛哥文斯基在遭到长期监禁之后被流放到西伯利亚，并在流放地逝世）。“通过他，别尔嘉耶夫接近了大学生的团体——‘促进自我发展的马克思主义中心小组’的成员，这个组织是当时基辅最具代表性的年轻人的结合。特别要指出的是，在成员中有阿·瓦·卢那察尔斯基（А. В. Луначарский, 1875 - 1933）。”<sup>①</sup>别尔嘉耶夫参加他们的集会，聆听关于马克思主义的报告。尽管他对这些报告并不那么满意，但是仍被马克思主义的学说所吸引，并大量地阅读马克思主义的著作。虽然他对此有一些保留，但仍给以充分的肯定，并受到它很大的影响。

首先，别尔嘉耶夫认为，处在社会大变动和大革命前夜的俄国，各种社会力量急剧分化，精神文化领域的解放迫在眉睫，马克思主义在俄国的兴起可以促进俄罗斯精神文化的解放；第二，它具有崭新的理论形态，在文化水平上要高于俄国知识分子中流行的众多学说；第三，它的历史哲学很有气魄，对于历史前景的描述也很宏伟；第四，它以资本主义的制度、思想和文化为自己的批判对象，并预言资本主义灭亡的必然性。这对既反对封建主义又不满资本主义的别尔嘉耶夫来说，是很容易接受的；第五，“当旧的革命派遭到失败的时候，马克思主义揭示了革命胜利的可能性”，<sup>②</sup>这使俄国的革命知识分子受到极大的鼓舞。

正是由于别尔嘉耶夫当时对马克思主义有如此之高的评价，受到它很大的影响，所以，他也就接受了（尽管是有保留地）马克思主义，并参加了社会民主党的活动。

不过，如果以为别尔嘉耶夫完全融合于马克思主义团体之中，那就错了。他是一个思想开放的人，不可能把一种理论当作权威来崇尚。所以他在参加马克思主义小组活动的同时，还与其他非马克思主义的团体和个人交往，其中对他影响最大的是切尔帕诺夫（Г. Челпанов）和舍斯托夫（Л. Шестов, 1866 - 1938）。前者是大学的哲学教授，别尔嘉耶夫经常去听他的批判唯物主义的课，周六则到他家进行长时间的谈话，这些谈话使别尔嘉耶夫视野更加开阔。后者也是哲学家，当时已经出版了他的第一批著作。他论述尼采和陀思妥耶夫斯基的书特别使别尔嘉耶夫感兴趣，他们过从甚密，经常在一起讨论哲学问题，这使别尔嘉耶夫开始关心马克思主义以外的学说。

尽管如此，他的主要思想倾向还是马克思主义的，他不仅在理论上进行探索，

<sup>①</sup> А. Валимов. Жизнь Бердяев. Россия. Berkeley slavic specialties. 1993. Стр. 33.

<sup>②</sup> (俄) 别尔嘉耶夫：《自我认识》，曹永生译，广西师范大学出版社，2001，第109页。



而且是实际的革命运动的参加者。他参加了受马克思主义影响的大学生运动和社会民主运动，因此而两度被捕，并被流放。第一次是由于参加基辅大学生的示威游行，他和被捕的人被罚做了几天苦役便被释放了。

第二次是在1898年。这是由于参加俄国首次大规模的社会民主运动。这一次他不仅被学校开除，而且被审判和流放。宪兵首脑对他说：“从你的文稿看，你企图推翻国家、教会、私有制和家庭。”这是不可饶恕的。即使别尔嘉耶夫出身显贵，仍然被判流放沃洛格达3年。

## 2. 新的转向

在等待判决起到整个流放期间，别尔嘉耶夫阅读了大量书籍，与被捕和被流放的同志研究和争论问题，并且开始撰文叙述自己的思想。

1899年，考茨基<sup>①</sup>主编的《新时代》杂志上刊登了别尔嘉耶夫的第一篇文章《朗格和批判哲学及其对社会主义的态度》。考茨基欢迎他的文章，并声称在理论上发展马克思主义方面，对俄国的马克思主义者寄予厚望。但是，俄国的马克思主义者却产生了怀疑，因为他们从这篇文章的观点上感到别尔嘉耶夫不是“他们的人”。

接着，别尔嘉耶夫的第一本书《社会哲学中的主观主义和个人主义》出版了，它的非正统的革命理论观点在革命知识分子中引起了极大的争论。争论的起因自然是别尔嘉耶夫的观点，他在书中提出：第一，存在着两种意识，即心理的意识和先验的意识，前者依赖于社会环境和阶级地位，后者则依赖于逻辑和伦理。真、善、美皆非心理意识，而是先验意识，与社会环境、阶级地位和革命无关。所以，所谓“阶级的真理”就是荒谬的词组；只有阶级的谎言，而无阶级的真理。第二，既然真理不依赖于社会环境和阶级地位、阶级斗争，那么，它本身就应具有独立性，只有承认这种独立性才能保障思想的自由。第三，顺理成章，无产阶级不仅要从旧的社会制度和阶级地位中解放出来，还要被赋予有利的社会条件、心理条件，以便掌握真理和正义。这两方面都是革命的目的。

普列汉诺夫读过《社会哲学中的主观主义和个人主义》之后，对别尔嘉耶夫说：“你的哲学表明，你不可能仍然是个马克思主义者。”而波格丹诺夫<sup>②</sup>则称他是“从马克思主义走向唯心主义”的流派的主要表达者之一。

马克思主义的权威们的尖锐批评并没能使别尔嘉耶夫却步，他说这一时期的“内在转变”为其“展示了一个新世界”，这个世界是美妙的，它“决定了我的生活

<sup>①</sup> 卡尔·考茨基 (Karl Kautsky, 1854 - 1938) 德国社会民主党和第二国际领袖和理论家之一，《新时代》杂志编辑。第一次世界大战后提出“超帝国主义论”，否认无产阶级革命不可避免，反对无产阶级专政。对十月革命抱敌视态度。

<sup>②</sup> 阿·阿·波格丹诺夫 (Александр Александрович Богданов, 1873 - 1928) 又姓马利诺夫斯基 (Малиновский)。俄国医生、哲学家、经济学家、革命活动家。1896年起成为社会民主工党党员，1905年任中央委员，1908年起成为“召回派”，1918年成为“无产阶级文化协会”思想家，1926年组织输血研究所，任所长，在自身试验中殉职。



的复杂化，也决定了我的新感情的丰满”。<sup>①</sup> 他的研究兴趣愈益浓厚，研究范围愈益广泛，他把许多时间和精力用来研究尼采、陀思妥耶夫斯基、列·托尔斯泰、易卜生和俄国象征主义作家；从理论主题上来说，则是对于精神自由的关注，对于个人命运的关注。他在流放时思想上的变化，反映在他发表于《唯心主义问题》（文集）上的两篇文章（《为唯心主义而斗争》和《从哲学唯心主义观点看伦理学问题》）中。文章不仅表现了别尔嘉耶夫向康德的接近，而且渗入了尼采哲学的旋律。文章肯定创造新世界的合理性，但又认为对这种合理性的论证，只能以人的自由和人的创造性活动为基础，而不能以（经过社会革命阶段的）社会辩证进程为基础。文章还认为，20世纪初，俄罗斯大地将要出现新的、繁荣文化的精神潮流，这种潮流要冲破俄罗斯知识分子的传统的世界观和传统的精神结构，冲破极权主义，冲破对自由和精神的压抑，使长期忧郁的精神获得解放。

这些思想与当时俄国革命知识分子左派的正统马克思主义即辩证唯物主义是有根本分歧的，别尔嘉耶夫的论著表明他已经离开马克思主义而转向唯心主义。因而当然地被左派知识分子特别是社会民主党人视为对马克思主义的背叛，马克思主义的报刊对他进行批判和指斥，说他是“贵族派”“个人主义者”“尼采主义者”等等。这使他感到非常痛苦，因为他这时在政治上没有什么变化，对封建主义和资本主义的批判立场没有改变。不过，他在思想上转向唯心主义，这是确定的事实，也是左派知识分子所不能容忍的。因而，别尔嘉耶夫被马克思主义者疏远了，但他也没有加入自由党人的行列，他和那些人也格格不入，那些人也嘲笑他的探索是无关系紧要的小事。他也不去接近立宪民主党，认为那是资产阶级的政党。这样，从流放的后期开始，他就陷入深深的苦闷之中。

### C. 在俄罗斯“文化复兴”大潮中

俄国1905年革命前后，在文化领域出现了纷纭变幻、炫人耳目的局面。这是社会危机在文化上的体现，不论是哲学、宗教，还是文学、艺术，到处派别林立，学说纵横。文化人的精神兴奋到了极点。谁都感到大厦将倾，末日来临，谁都看透了沙皇专制制度的腐朽和没落，谁都在预测未来，设计未来。道德观、社会观、价值观、历史观等等都被重新加以审视，历来被视为天经地义的一切都成了怀疑的对象。这是一个文化复兴的时代，文化空前繁荣的时代，同时又是一个文化领域的斗争空前激烈的时代。文化领域的斗争不仅存在于进步文化与维护沙皇统治的御用文化之间，还存在于精英文化与革命文化之间。

1903年，别尔嘉耶夫从流放地回到基辅，面对文化复兴大潮，当然感到兴奋，但是同时也感到非常孤独。在流放期间他已经被马克思主义者疏远，并不断遭到批判。可以想象他当时处境之艰难。作为具有革命性的青年来说，他仍然坚信政治革命与精神革命的必然性，并且倾向于社会主义的理想；作为具有较高文化修养的学

①（俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第114页。



者来说，他要独立思考，要从文化的高度审视一切，包括革命。这样，他就被夹在精英文化和革命文化的断裂层中：从同情下层群众的革命要求和行动来说，他应属于革命文化的领域；但从尊重文化传统、保护文化成果、自由地发展高层文化来说，他又应属于精英文化范围。这种特殊状态使他开始时还与两方面都保持着联系，但这是不可能长久的。事实上，处于断裂之中的人们最终发生了分化，至少在行动上都归到了不同的方面。别尔嘉耶夫也是如此。不过，不论他处于哪个方面，都不能很好地适应，都感到孤独，因为他要保持自己的独立性。

直接参加俄罗斯民族的解放运动的渴望和当时的处境，使别尔嘉耶夫参加了“解放协会”（Союз освобождения）的活动。“解放协会”是俄国第一个重要的自由政治团体，于1903年9月在哈尔科夫成立。别尔嘉耶夫与它的创始人有着密切的关系，被吸收参加了1903年和1904年在国外召开的两次会议。这个组织在1905年的革命中起了积极的作用，它从自由主义的立场上推动了俄国的改革，其纲领是实行君主立宪和争取普选权、将部分土地分给农民。

1904年秋，为了参与编辑《新路》杂志，别尔嘉耶夫移居彼得堡。在此之前，他结识了后来成为他的终生伴侣的杰出女性莉季娅（Лидия，？-1945）。莉季娅不仅照顾着他的生活，而且影响着他的心灵。

《新路》的出版人是梅列日科夫斯基<sup>①</sup>，别尔嘉耶夫负责哲学和政治方面的稿件。出版几期后停刊，接着又出版了新的杂志《生活问题》，出版人仍是梅列日科夫斯基。这个杂志是当时文化复兴所出现的各种新潮派别的汇聚地，它的编辑人员从不同的世界走来，又沿着不同的路径散开。在它周围聚集着各种流派的代表人物，这使作为编辑的别尔嘉耶夫大开眼界，他后来回忆说：“在彼得堡的环境中我终究接受了许多新东西，发现了生活的新的方向。我提问题很复杂化了，我与文学、艺术的关系很丰富了，我认识了许多有意思的人。”<sup>②</sup>当时对他产生较大影响的有：梅列日科夫斯基、布尔加科夫（С. Булгаков，1871-1944）、洛扎诺夫（В. Розанов，1856-1919）、司徒卢威（П. Струве，1870-1944）等。

身处俄国文化复兴高潮中，别尔嘉耶夫特别感受到宗教意识的勃兴。与梅列日科夫斯基的接近使他过去的宗教意识进一步发展起来。在1907年科游历巴黎后定居莫斯科时，他俩参加了为纪念弗·索洛维约夫而成立的“宗教-哲学协会”的活动。对他来说，这个协会比彼得堡的文学团体更有吸引力，在参与它的活动的过程中，他对宗教的严肃性和宗教的现实主义愈益向往，他要探索宗教的奥秘。因而认真地阅读索洛维约夫和霍米亚科夫等人关于宗教的著作，并在思想上大有收获。

尽管这一时期他在思想上和学术上都大有长进，但直到1910年之前，他还没发

<sup>①</sup> 德·谢·梅列日科夫斯基（Дмитрий Сергеевич Мережковский，1866-1941）俄国作家、思想家。主编《新路》《生活问题》等杂志。彼得堡宗教-哲学协会的创始人之一，“新基督教”的倡导者，俄国象征主义的理论奠基者。著作甚多，包括长篇小说、诗歌、文学评论等。1920年与妻子吉皮乌斯一起流亡国外。

<sup>②</sup> （俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第131页。



表什么研究性著作，他还在紧张地观察、思考、探索和研究，只是发表了一些与社会形势相关的文章。不过，令人惊奇的是，他在这些文章中所提出的对俄国政治和文化形势的分析和预言，后来竟被现实的发展所充分地证实。

别尔嘉耶夫高度评价俄罗斯的文化复兴运动，认为它是俄罗斯大地上空前的壮举，它从文化上瓦解了旧的帝国。但是，别尔嘉耶夫又清醒地看到，这个壮举却被局限在狭小的领域之中，它是脱离广泛的人民运动的。他分析说，在社会的高层文化与低层文化之间出现了极深的断裂，尽管二者都是反对旧的帝国的。从19世纪60年代以来，小部分知识分子中的虚无主义渗透到广大的民众中间，由此逐渐形成了具有特点的民众文化，知识分子中存在的浅薄思想在这种文化中占了上风，而新颖的、深刻的创造则被推到了后面。这种情况对即将来临的大革命产生了严重的影响：革命要依靠广大民众进行，而民众接受的是虚无主义的教育、功利主义的教育和无神论的教育。那么，革命只能在这种文化层次上发动群众，并在这种浅层文化的旗帜下进行。这就必然使未来的革命排斥高层文化和高层知识分子，即文化精英，并在革命成功后不可能有正确的发展文化的方针。因此，当时别尔嘉耶夫就预言，由于在整个世纪所准备起来的未来革命中，俄国知识分子中的浅薄思想占了上风，因而即将来临的俄国大革命尽管在政治上、社会上进步的，而在精神上、文化上则是反动的，因为它的思想体系是落后的。当一些知识分子盲目乐观地高论俄国的大革命将是自由与人道的胜利时，别尔嘉耶夫却清醒地预言：当真正的俄国革命发生时，胜利者将是布尔什维克。

别尔嘉耶夫将俄国革命前的现象与法国大革命相比较，指出二者是如此之不同：法国大革命中，革命活动家们都站在当时先进文化思想的高峰，他们既是革命活动家，又是文化活动家，而俄国准备革命时期的革命活动家则没有站在高峰，使他们振奋起来的是虚无主义和唯物主义，他们不关心文化复兴提出的问题，不关心列·托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、索洛维约夫等人提出的问题，而只满足于赫尔岑、车尔尼雪夫斯基等；他们在文化上没能高出于普列汉诺夫，更没能高出于马克思的辩证法。他们用肤浅的世界观去引导民众，文化水平极低的民众极易接受这种浅薄的文化，并由其指引去进行革命。对于没能用自己的创造性思想吸引广大民众的精英文化及文化精英来说，革命将是一场浩劫。这些知识分子从文化上摧毁旧帝国的行动最后将同时是完成了自杀行为。这是俄国历史发展的必经之路，是在政治上、社会上完成革命所必须付出的代价！

精英文化阶层与革命文化阶层的深刻断裂还有意识内容上的原因。19世纪末至20世纪初，俄国文化上层为狄奥尼索斯（酒神）精神所吸引，诗人们、艺术家们要寻找那远离现实的东西所具有的美，要体验这种美所产生的激情，酒神精神行进在俄罗斯的大地上，酒神主义成了时髦。这些人很少关心现实问题，甚至不关心超验的乌托邦问题；在他们这里，爱战胜了逻各斯，道德问题被挤出视野之外。这种迷狂的甚至颓废的色彩使精英文化更加远离民众。当革命即将来临时，道德上的善恶问题上升到了社会的首位，而这些精英们却漠不关心。相反，革命活动家却是紧



紧地抓住这个问题，以论证革命的合理性。

总之，别尔嘉耶夫认为，不论从内容上说还是从形式上说，精英文化都是远离民众、远离现实的，而革命文化却是贴近民众、贴近现实的，这样形成的断裂是无法弥合的。最后，必然是以牺牲精英文化来完成革命。

不过，别尔嘉耶夫对于文化复兴运动的前途的看法并不是完全悲观的，他虽然说这个文化运动及其代表人物必然遇到劫难，但同时也从历史发展的大趋势来预言：20 世纪初创造精神高涨时期的成果是不可能被消灭的，很多东西都将保留下来，并将在未来重新复兴起来。历史恰恰也证实了他的这一预言。

#### D. 宗教的体验

在文化复兴的潮流中，别尔嘉耶夫原有的宗教神秘主义气质进一步发展起来，原先的潜意识现在变得清楚明白了：“我的第一性的信仰是固有的，不可动摇的。我有宗教体验，这种体验很难用语言表达出来，我沉醉于深处，在奥秘的世界、一切奥秘存在的面前生长着。每一次对我具有穿透性的刺激都使我感觉到，世界的存在不可能是自我满足的，不可能在它之后没有大的深刻的奥秘、神秘的意义，这个奥秘就是上帝，人类不能发明更高的词了。只能在表面上否定上帝，在深处否定它是不可能的。”<sup>①</sup>上帝，这是俄罗斯民族深厚的传统，现在别尔嘉耶夫亲身感受到这种传统了。不过，他对这种传统的现实体现——俄罗斯东正教，既没有深入的了解，也没有太多的好感。

为了更切近地了解东正教，别尔嘉耶夫在迁入莫斯科之后，就通过已经转向东正教的布尔加科夫，与他“过去曾格格不入的”东正教团体会晤了。他积极参加了诺沃谢洛夫（М. Новоселов）为中心的东正教团体的集会，积极地参加辩论，“关心这个世界”，“真诚地想洞察东正教的奥秘，希望找到比彼得堡文学团体那里更多的严肃性”。但是，他失望了，因为他在这里看到了过多的教权主义和禁欲主义。这个团体中泛滥着狭隘宗教的宗派主义和敌视科学文化的保守主义的浓重情绪，这使别尔嘉耶夫无法忍受，他下定决心：“我是不会走这条道路的。”<sup>②</sup>

后来，他又与一些朋友去造访著名的修道院，想听听被尊为精神导师的长老们的教诲，但仍然让他失望，因为他们的所谓教导也不过是保守主义和禁欲主义的陈词滥调。别尔嘉耶夫产生了非常沉重的感觉。他要克服精神上的危机、震荡，要在精神体验中进行创造，但是，在东正教这里不能得到任何真正的帮助。他感到，依照原始基督教精神和自己的哲学世界观所理解的东正教与现实的东正教存在着惊人的差距，这既使他震惊又使他清醒，也使他深思。后来的事实证明，他并没有抛弃东正教，而是创造新的宗教哲学，力图改革东正教。

除了与官方东正教会的接触以外，别尔嘉耶夫还与民间教派有许多的接触。这

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第 174 页。

<sup>②</sup> 同上书，第 174-176 页。



些教派人士在思想上比较自由，常常在某些问题上出现大胆的见解；他们突破了官方东正教的狭隘圈子与死板教条的束缚，许多教派的共同主张是：拯救依赖于真理，因此，探求真理是正当的甚至高尚的行为；只有探求真理才能与上帝相通，而教会那一套陈规旧习并不是最重要的。别尔嘉耶夫认为他们是宗教无政府主义者，对他们的精神及活动给予了极高的评价，甚至说：“我遇到的所有这些寻求在上帝怀抱中的虔诚生活的人都是革命者，虽然他们的革命性是精神上的而非政治上的。”<sup>①</sup>

与俄罗斯民间教派人士的接触，使别尔嘉耶夫更加加强了原有的宗教无政府主义倾向，加强了改革东正教的决心。同时，这也体现了他的人格特征：他虽出身贵族，并且一直向更高、更深层的文化攀登，同时，他又“向下关照，同情怜悯尘寰中的一切”，<sup>②</sup> 尊重任何一个个体人格，关心和接近下层民众，善于从他们中汲取营养。

在这几年的时间里，他还致力于自己在理论上的创造。1909年，他与一批志同道合的知识分子一起，编写了一本引起极大震动的文集《路标》。“它在<sup>③</sup>世纪俄国思想史上起过举足轻重的作用。近百年过去了，A. 索尔仁尼琴仍说：‘时至今日，在我们看来，《路标》仿佛是从未来寄来的。’文集的作者们指出，狂热信奉任何的理论纲领都带有危险性，轻信某种社会理想会具有普遍价值是没有道理的，并批判了激进主义者自身固有的弱点。”别尔嘉耶夫在文集上发表的文章是《哲学的真理和知识阶层的现实》，这篇文章凝聚着他这一时期对于哲学与宗教问题的研究心得。<sup>④</sup>

1911年，他的专著《自由的哲学》出版；1916年，他的更重要的一部著作《创造的意义》出版。这两部书基本奠定了他的哲学思想的基础。从此直到被驱逐出境，他再没能在国内出版其他的著作。

无论是自己的学术研究的心得，还是深人民间教派所得到的印象，还是与东正教直接接触的感受，都使别尔嘉耶夫对俄国的东正教会愈益反感。他说，参加东正教会的集会的人“都会得到这样的印象：东正教会和反动派、保守派、君主专制制度、‘黑帮’思潮有着密切的联系”。<sup>⑤</sup> 俄国东正教的现状和他的世界观、他的理想和追求产生了尖锐的冲突：教会人士常常把东正教会与君主专制制度紧紧地绑在一起，以至于认为君主专制制度的覆灭就是东正教会的覆灭；而在教会内部，他们所坚持的所谓正统观念，也是君主专制阴影下的观念，他们把上帝看作专制独裁的君主，把上帝与人的关系想象为君主与奴隶的关系。这些使别尔嘉耶夫非常反感，也非常痛苦。他说：“我的宗教悲剧首先在于，对于通常的、正统的上帝概念和上帝与人的关系的概念的体验，使我异常痛苦。我不怀疑上帝的存在，然而我在某个瞬间

① (俄) 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第187-188页。

② (俄) 别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第4页。

③ (俄) 阿格诺索夫：《20世纪俄罗斯文学史》，凌建侯等译，中国人民大学出版社，2001，第5页。

④ 《路标》中文版名《路标集》，彭甄、曾子平译，云南人民出版社，1999出版。

⑤ (俄) 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第190页。



会在头脑中出现可怕的思想：如果他们，正统思想者，从社会学的角度思考上帝与人的关系，把它看作如统治者和奴隶的关系一样，他们是正确的吗？”<sup>①</sup>在艰难的思想苦斗过程中，他萌生了改革东正教的念头，萌生了在其哲学世界观的基础上创建新的宗教哲学的念头。他认为这种工作具有重大的意义，它是要恢复被东正教会中断了的俄罗斯民族的精神传统，是要继承和发扬索洛维约夫的宗教人道主义精神，以使俄罗斯东正教得到改造，并适应新时代。

这样大胆的设想，这种创造的意向，使别尔嘉耶夫不仅在革命前就与教会发生尖锐的冲突，而且在被驱逐出境之后受到境外侨民教会的歧视与攻击。别尔嘉耶夫的真理之路布满了荆棘。

麻烦很快就来了，而且是大麻烦。“由于在阿弗恩的赞名派<sup>②</sup>（他们采用俄国的官阶制度，并使用外交手腕）之事，我写了怒气冲冲的文章《精神的摧残者》来反对主教公会。……我对在精神生活中使用暴力感到愤怒，对俄罗斯主教公会的卑下，非精神性感到愤怒。刊登这篇文章的报纸被没收，我因渎神罪而被审，并被判流放西伯利亚。我的律师认为事情没有指望了。但由于战争，不可能传唤所有的见证人，事情被放在一边。这样，事情拖延到革命，而革命则中止了这件事。”他后来回忆说，“如果没有革命，我不会在巴黎，而是在西伯利亚永久流放”。<sup>③</sup>

那么，别尔嘉耶夫又是如何到了巴黎的呢？

原来，在1917年十月革命之后，由于别尔嘉耶夫坚持自己的宗教哲学立场，不愿与当局所信奉的意识形态相妥协，并且举办各种活动宣传自己的思想，因而与当局的矛盾日益尖锐。终于，在1922年和160名“为反革命帮忙的作家、教授”（列宁语）<sup>④</sup>一起，被苏联驱逐出境。

## E. 流亡生涯

别尔嘉耶夫一行先从彼得堡到波兰的斯德丁，然后转去柏林。德国政府热情地接待了他们，1922—1923年他就生活在柏林。

由于苏俄政府的放逐，使当时的柏林集中了一大批俄国科学界的精英。起初，别尔嘉耶夫参与了组建俄国科学院的工作，继而又与弗兰克等人一起建立了宗教—哲学科学院。它与别尔嘉耶夫在俄国建立的精神文化科学院类似，主要举办报告会、演讲会和组织学术讨论。它以别尔嘉耶夫的“论俄国革命的宗教意识”的报告开始了自己的活动，吸引了许多人（不仅是俄国侨民，还有不少西方人士）参加。

别尔嘉耶夫读过许多德国的哲学著作，对于德国哲学存有敬意。到了德国以后，积极地拜访当时著名的哲学家，并与马克斯·舍勒（Max Scheler, 1874—1928）和赫

①（俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第193页。

② 赞名派：1910—1912年产生于希腊旧圣山的一些正教修道院的教派。与正统教派不同，它主张人只可赞神的名字，不可颂神的本身。赞名派被希腊正教会革除，逐到俄国。

③（俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，第190页。

④《列宁文稿》第10卷，人民出版社，1988，第224页。



尔曼·凯泽林 (Hermann Veyserling) 建立了良好的关系, 德国哲学家很关心他, 凯泽林还帮助他出版了《历史的意义》的德文版, 为之写序, 对其思想给予很高的评价。

1923年, 别尔嘉耶夫完成了新著《新的中世纪》。这是他在柏林时期的重要成就, 在书中他对不久的将来做了历史性的预言。它很快被译成14种文字, 许多人写文章进行评论, 这使别尔嘉耶夫在欧洲成了知名人士。

在第一次世界大战的战败国——德国, 别尔嘉耶夫感到压抑和沉重。因而在1924年移居巴黎, 并把“宗教-哲学科学院”迁到了巴黎。在这里, 他开展了更为活跃的文化活动。1926年, 创办《道路》杂志, “它是俄国宗教和哲学思想的喉舌, 它存在了14年, 由宗教-哲学科学院出版。……《道路》联合了所有著名的知识分子, 但排除了明显的蒙昧主义派别和恶意的反动派别”。然而它也“不是战斗的机关, 它只是给在东正教基础上的创造思想提供表现的园地”, 所以, 作为主编的别尔嘉耶夫实行的是很宽容的方针。<sup>①</sup> 不过, 在杂志上发表的他本人的文章, 则是旗帜鲜明、战斗力很强的。他不能忍受右派侨民中的社会观点, 对那种希望在俄国复辟旧时代的倾向批判得十分激烈, 这甚至使一些人误认他是“准布尔什维克”。对此, 他解释道: 我不是那样的人, 但“我是新时代的人, 在我身上有19世纪后半叶才能发现的那种灵魂的激动不安、智慧和怀疑, 那种冲突和主动性”。<sup>②</sup> 这使他终于与许多人分道扬镳。

巴黎当时是欧洲文化的中心, 许多文化名人汇集于此, 这使别尔嘉耶夫有机会与众多的思想家交往。他自己也说: “对我来说, 最有意思和最有教育意义的是和西欧的接触和交往。”<sup>③</sup> 他首先关注宗教领域的精神交往, 发起举行一系列的国际性宗教会议, 这是俄国的东正教徒和法国的天主教徒、新教徒的具有历史意义的会晤。有许多著名人士参加了会议, 在各种宗教的联合问题上进行了探讨。

别尔嘉耶夫的知名度越来越大, 因而不少国际会议邀请他参加, 不少大学和研究机构请他去演讲, 其中最有意义的是在著名存在主义哲学家格·马赛尔 (Gabriel Marcel, 1889-1973) 家里举行的哲学集会。这是当时欧洲最高水平的哲学会议, 经常参加会议的有现象学大师埃·胡塞尔 (Edmund Husserl, 1859-1938)、著名存在主义哲学家马·海德格尔 (Martin Heidegger, 1889-1976)、卡·雅斯贝斯 (Karl Jaspers, 1883-1969)、著名现象学家马·舍勒等。别尔嘉耶夫被看作是基督教存在主义的代表, 受到这些哲学家的重视。

在这个思想自由和言论自由得到保障的环境里, 别尔嘉耶夫在创作上得到了极大的收获。对此, 他这样描述: “我在巴黎……生活的这些年是我致力于哲学创作的时期, 我写完了一系列的哲学著作, 自认为这些著作对我是最有意义的。我写了

① (俄) 别尔嘉耶夫:《自我认识》, 雷永生译, 广西师范大学出版社, 2001, 第236页。

② 同上书, 第237页。

③ 同上书, 第240页。



《自由精神的哲学》《论人的使命——不同寻常的伦理体验》《我和客体世界——一个体的共同的哲学体验》《精神与现实——神人的精神方面的体验》《论人的奴役和自由——人格主义的哲学体验》《世界末日论的形而上学体验——创造性和客体化》《神的和人的存在主义辩证法》。其他类型的书有：《人在现代世界中的命运》……和《俄罗斯思想》。这些书较好地表述了我的哲学世界观，比过去的那些书要好。过去的书中我给予真正肯定评价的只有《创造的意义》和《历史的意义》。”<sup>①</sup> 在他新写的书中，他认为明快、简洁而又非常尖锐地表述了他的基本思想的是《论人的使命》和《论人的奴役和自由》。

他在巴黎写作的这些著作的确达到了新的水平，这些著作的思维更加清晰，术语更加精确和统一，在内容上克服了一些原有的矛盾而更加彻底。他按照威·狄尔泰（Wilhelm Dilthey, 1833 - 1911）对哲学的分类（将哲学分为自然主义、客观唯心主义和自由唯心主义），将自己的哲学归为“自由唯心主义”。按其倾向来说，是存在主义和人格主义的。他还将自己的哲学概括地称为“基督教人本学”，笔者以为，从人道主义的角度说，这个名称最为准确。

别尔嘉耶夫所预言的人类大灾难果然来到了。希特勒上台后发动了新的战争，陷人类于血火之中。德国军队侵入了法国。这时美国对他发出的邀请，但他不愿离开法国。战争期间他一直生活在法国。尽管他因写过反对希特勒、反对国家社会主义、反对“排犹”的文章而面临危险，但他反纳粹的立场一直坚定。德国军队入侵苏联的野蛮行径深深地震动了他，他痛苦地说：“我的俄罗斯遭到死亡的威胁，它可能被肢解和被奴役。”然而他“深信俄罗斯是不可战胜的”。虽然他与红色政权有许多矛盾，但在此时他说“我感到自己与红军的成就融在一起”。<sup>②</sup> 他拒绝与占领者有任何的来往，埋头于自己的写作，他的家成了具有爱国主义情感的俄国人聚集的中心之一。

战后，他曾想返回自己的祖国，但是，苏联当局迫害持不同政见的知识分子的事件使他却步，他意识到“正是哲学家回到俄国没有意义”，所以不得不打消这个念头。

1947年是别尔嘉耶夫极为荣耀的一年，春天，剑桥大学授予他荣誉神学博士学位，这标志着对他的学术水平的高度评价。在此之前，俄国只有柴可夫斯基（П. Чайковский, 1840 - 1893）和屠格涅夫获得过这种荣誉。同时，从瑞典传来消息说，别尔嘉耶夫被提名为诺贝尔奖的候选人。秋季，以“技术进步与道德进步”为主题的日内瓦国际会议邀请他出席并做报告。这一年，他的著作被更广泛地介绍到世界各地。

同时，这一年也是他极为苦恼的一年。他为自己的祖国的命运忧虑，又为世界的命运忧虑：战争结束了，但是人民的苦难并没有结束，极权主义并没有真正消灭，

<sup>①</sup> （俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第263页。

<sup>②</sup> 同上书，第304页。



真正的自由还没有保证。他期望“千年王国”在世上实现，但在这之前人类还要走很长的路。他期望基督教（包括东正教）发生巨大的变化，真正变成“神人性”的宗教，但却看不到希望。他是一个胸怀世界的哲学家，痛苦注定要伴随他的一生，即使非常的荣誉也不能使之解脱。

何况，他已是一位70多岁的老人，长期流亡生活的郁闷，经济上的拮据，高度紧张的精神创造，严重地损害了他的健康。1947年，他描绘自己的状态时说：“我已经变老了，生命也疲劳了，虽然精神还很年轻，并且还迷恋着创造的精力。但是，我和我的亲人一样，被各种疾病搅得不得安宁。”<sup>①</sup>他还有不少的写作计划，但是已经不容许他完成了。

1948年3月23日，别尔嘉耶夫在写字台前溘然长逝。他走了，带着他的内心的矛盾，带着他的崇高的人格，也带着他的终生遗憾，永远地走了。但是，他留给人世的那一份丰厚的精神遗产，却使人们永远不能忘怀。

## 二、基督教人本学——别尔嘉耶夫的宗教人道主义思想

人的问题是别尔嘉耶夫宗教哲学研究的起点，也是其之核心。具体说来，关于人的本质、人的命运和人的解放的学说构成他的学说的最重要的内容。

### A. 基督教人本学基本原理

别尔嘉耶夫把自己的哲学称为人本学哲学，因为它是以人为出发点的，或者确切地说，是以人的自我意识为出发点的。他说：“研究哲学的人，不能不肯定人对任何哲学都有特殊意义，不能不把这种特殊的自我意识作为出发点。”因而，“人本学，或者确切地说，人本学意识不仅先于本体论和宇宙论，而且先于认识论，先于任何哲学、任何认识”。<sup>②</sup>

但是，别尔嘉耶夫的人本学不是一般的人本学，而是基督教人本学，实质上它就是基督教的人道主义。

#### 1. 基本原理：人是微观宇宙

别尔嘉耶夫认为，在茫茫宇宙之中，人绝不是它的零碎部分，微不足道的自然物。在人身上可以发现宇宙的各个层次，从最低级的到最高级的。这就是人的多成分性和复杂性。人身上所包含的最高层次以下的各种因素、成分，表面看来，与其他各层次的自然物无甚区别，动物吃喝，人也吃喝；生物新陈代谢，人也新陈代谢。但是，人的这些层次的因素、成分统统要受其最高层次的制约和指挥。而其最高层次的因素决定了人之为人，人之区别于其他自然物，人之自物质发展链条上的断裂，人之超越自然界。整个宇宙由于人的出现而越出自身的物质困境，使其包容了更高级的成分。就这个意义来讲，宏观宇宙已经包含有从最低级到最高级各个层次的因

<sup>①</sup> (俄) 别尔嘉耶夫：《自我认识》，曹永生译，广西师范大学出版社，2001，第318页。

<sup>②</sup> Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 294 - 295.



素、成分。人自身的情况与宏观宇宙的情况恰好相似，就其包含了各种层次（直到最高层次）的情况来看，可以说人是微观宇宙。

不过，如果仅仅限于在组成成分上将人与宇宙加以对比，从而得出人是微观宇宙的结论，那还是肤浅的、表面的认识。更重要的是从人与宏观宇宙的“互渗”关系上去理解：既然人是超越其他自然物的存在，他就必然在宏观宇宙中处于特殊位置，他虽然处于宏观宇宙之中，但不像其他自然物那样，只能受自然律的支配。只能顺从自然而生活。他能支配其他事物，更重要的是，他与宇宙融为一体，甚至能创造新的存在，使他自己处于宏观宇宙的中心。这种情况证明了人是微观宇宙。别尔嘉耶夫说：“人是小宇宙、微观宇宙——这就是对人的认识的基本真理和认识的可能性本身所设定的基本真理。宇宙可以进入人之中，被人同化，被人认识和理解，仅仅因为人中有整个宇宙，有宇宙的全部力量和品质，因为人不是宇宙的零碎部分，而是完整的小宇宙。认识的内渗和外渗只有在微观宇宙和宏观宇宙之间才有可能。人在认识上洞察宇宙作为大的人，作为宏观人的意义。宇宙进入人之中，受到作为小的宇宙、作为微观宇宙的人的创造力的支配。人和宇宙作为同等者互相比量。”<sup>①</sup>人“在自己身上包含着大宇宙的全部品质，使自己在宇宙上留下印记，也使它在自己身上留下印记”。<sup>②</sup>

别尔嘉耶夫这些话的中心意思就是：尽管其他自然物也处于宇宙之中，但它们不能像人那样形成对宇宙的认识，不能同化宇宙，更不能产生新的存在物，只有人才能做到这些，只有人才能克服局部状态，突破自然的限制，才能与宇宙“互渗”。这是对人的微观宇宙本性的最有力的证明。

据此，别尔嘉耶夫认为：“人身上隐藏着某些神秘的、玄妙的、不为正宗的科学和人的日常意识所知晓的宇宙力量。这一点几乎是不容置疑的。这种意识不断增长，而不是在减退。它正在排挤正宗科学和正宗常识的意识。神秘主义的永恒真理很快就会成为公开的无疑的真理，要回避它除非躲到虚无中去。”<sup>③</sup>

那么，人的这种超自然的微观宇宙本性是从哪里获得的呢？

别尔嘉耶夫肯定地确认它来自神，来自上帝。他援引犹太教神秘主义体系的基础著作《光辉之书》的话说：“人同时既是创造的结果又是创造的最高点。因此他是在第七天被创造出来的，人一旦产生，一切——无论高级世界还是低级世界——就立即终结了，因此，一切都蕴藏在人之中，人把一切形式结合在一起。”“他不仅是世界的形象，普遍存在物（包括绝对存在物）；他同时还主要是神的形象，即其无限属性的总和。他是神在地上的存在。”别尔嘉耶夫明确地说，“人产生于上帝中，人在神的生命中孕育”，所以，“人是宇宙的中心、精华、理想、焦点。在他之外的一

① Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 295.

② 同上书，Стр. 299.

③ 同上书，Стр. 299 - 300.



一切都只是‘创造物的零碎部分’，在人身上一切都以极和谐的方式组成为微观宇宙”。<sup>①</sup>

不过，受特殊恩惠者必有特殊之使命，人不能白白地具有微观宇宙的本性，他要“为整个自然体系负责，他身上的一切都在整个自然界留下印记”，他应“以自己创造的自由使自然界获得生命，获得精神”。为此，他必须“弃绝‘此世’的诱惑，掌握‘世界’”，提升自然界，使之“人化、自由化、活化和精神化”，以便“把宇宙改造成新天和新地”。<sup>②</sup>这是上帝给人的特殊恩惠之目的，也是作为微观宇宙的人之真正意义。

可见，别尔嘉耶夫的基督教人本学一改基督教圣父意识的传统，将人置于宇宙的中心，揭示人的超越自然、超越尘世的本性，赋予人以改造和创新的使命。这使他的宗教人本学从一开始就少有以消极等待为特点的救赎渴望的色彩，而显出发向上的特点。

## 2. 基本原理：创造

然而，人能承担起这样伟大的使命而不使神失望吗？别尔嘉耶夫尽管生活在一个灾难重重、罪恶丛生的时代，仍然满怀信心地认为，只要恢复人的创造本性，就能与神一起建设一个美好的世界。

### a. 创造是人的本性

说人是小宇宙，说人身上具有从低级到高级各个层次的因素，这已经包含着承认人的多成分性的含义。事实上，别尔嘉耶夫是将这种多成分性概括为二重性的，他说：“人是这个世界的现象之一，是自然界物质循环中的万物之一；人又作为绝对自在的形象和相似物而越出这个世界，高于自然界的万物。这是一个奇特的生物，它分为两个并含有双义。它具有帝王的外貌和奴隶的外貌，它是自由的和受束缚的，有力的和软弱的，把伟大和渺小、永恒和易逝结合在同一个存在中。”<sup>③</sup>总之，奇特之处就在于，尘世的东西和上天的东西结合于人之于一身。这就是人的二重性。

人的本性的二重性十分明显，问题在于，这两种本性在人身上孰重孰轻，我们应当更重视尘世的东西还是更重视上天的东西？“人可能认为自己是自然界的一部分，这只是人的意识的第二性因素。第一性的是：人认定自己和体验自己为自然界之外和世界之外的事实。人比自己的心理学及生物学因素更深刻，更具第一性。”人的精神存在证明自然界并非唯一存在的世界、终极的世界，因为“就其本质而言，人已经是自然界中的断裂，自然界容不下他”。<sup>④</sup>别尔嘉耶夫认为，人那与自然断裂的一重性，实际上是他的真正的本性，因为在宇宙中只有人是上帝按照自己的形象

① Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 303 - 304.

② 同上书，Стр. 307.

③ 同上书，Стр. 296.

④ 同上书，Стр. 297.



造成的，人是上帝的相似物。这并非是讲外貌的相似，而主要是指具有心灵：“心灵永远和永世都是上帝——造物主创造的，心灵的原初基础是神性的和不依赖于世界过程及其时尚的东西。心灵的先在是一个绝对形而上学的真理。”所以，在人的“生命性中烙有创造者的形象和相似物”。<sup>①</sup>

心灵上的相似主要体现在创造上，创造既是上帝的本性，也是人的本性。宇宙和人的存在就是上帝创造性之证明，因为这一切都是上帝创造活动的结果。上帝既按自己的形象造人，也就必然将其最本质的东西赋予人，因而人也就成为“自由的创造者”。<sup>②</sup>

当然，人的创造性与上帝的创造性还是有区别的。前者是相对的，而后者是绝对的。这个相对与绝对的界限在于，人不可能创造出自身的相似物，即造出另一个心灵，而上帝则有这种能力。别尔嘉耶夫说：“在有生命之物和人的创造活动与神的创造活动之间有着永恒而不可逾越的界限，有生命存在物不能创造生物，只有造物主才能创造生物；有生命存在物不能创造人，只有上帝才能创造人。人永远是在上帝中被创造的。”“人不是绝对物，因此不具有绝对能力。”<sup>③</sup>

#### b. 创造的特点

那么，究竟什么是创造呢？

别尔嘉耶夫并没给创造下一个定义（他好像从来不愿对概念下什么定义），但从他对创造的各种说明阐释中可以明了他的见解。

首先，他说：“只能把具有增加世界之强力的能力的独特实体所产生出来的东西称之为创造。凡自外部产生、靠对实体进行更新组合而形成的那种东西，都算不上是创造。创造是世界诸部分的新的相互关系，创造是世界个体实体的本真的行为。”又说：“创造是从从前不曾有过、在它之前不曾存在过的东西中创造新的力，……而不是改变和重新配置旧有的力。在一切创造活动中都有绝对的增益和增加。”而那种“既与的、现成的事物的再配置，只是一种演变”。<sup>④</sup>他在这里强调创造是“新的力”的增加，而不是原有的事物、“旧有的力”的重新配置，这是有针对性的。长期以来，在科学和哲学中都在强调能量守恒，即宇宙的总能量不变，谁也不能创造新的能量；世界上所谓的创造，不过是原有能量的相互转化。别尔嘉耶夫从宗教哲学出发，认为上帝创造世界，使宇宙从无到有。从无到有，这就是创造和创造活动的基本特点。当宇宙创造出来以后，上帝并未停止创造，因此宇宙并非永远不变，也并非只是原有存在物的相互关系的变化，相互配置的调整；宇宙仍然会不断地有新的存在物被创造出来。

别尔嘉耶夫的这种观点是要说明，上帝创造的宇宙是一个开放的存在，也只有

<sup>①</sup> Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 355.

<sup>②</sup> 同上书，Стр. 362.

<sup>③</sup> 同上书，Стр. 367.

<sup>④</sup> 同上书，Стр. 360 - 361.



开放的存在才能给人的创造活动提供广阔的空间。当然，从无中进行创造并不是说创造不需要利用原有的材料、触媒，而是说如果局限于原有的材料、触媒时就不能进行创造；当人进行创造时必然已经冲破了原有存在物的限制，进入虚无中创造原先没有的存在物。

第二，创造是精神性活动。别尔嘉耶夫明确地说：“创造只在精神中，只能在人的精神创造中完成。”<sup>①</sup> 这种精神创造的作用是“促成存在的创造能量增长，创造前所未有的价值，在真、善、美中实现前所未有的升华”。<sup>②</sup> 实际上，别尔嘉耶夫认为人的精神创造是超越现有宇宙、实现更加完满的宇宙和谐的力量，因为这种和谐决非物质活动可能完成的。人负有使自然界“提升”“人化、自由化、活化和精神化”的使命，这一切都只能通过精神的创造才能完成。而为了“提升”自然界，人首先要提升自己，人的精神升华是最重要的创造，没有这种创造，一切宇宙的和谐都是空话。因为宇宙的和谐皆由神（即天）与人合一所致，而人唯有在精神中才能克服主体与客体的断裂，达到二者的绝对统一。

别尔嘉耶夫严格区分作为主体的人改造客体的创造与他的人本学的创造。他认为前者那种创造的前提就是主体与客体的对立，那种活动是物质性的，是将主体力量融入客体之中，实际上是主体力量的“客体化”。长久以来，许多哲学家都认为这是人的力量的最高体现，甚至是人的本质的体现，而别尔嘉耶夫却认为这恰恰是人的堕落。因为作为人的本质的创造被物质化了，精神被物质化了，在这林林总总的“客体化”世界里，人的精神失去了自己的家园，忘掉了自己之本而淹没在物质中，结果反而成了自己创造的东西的奴隶。人“创造”的这个客体化的世界，实际上是个僵死的没有能动性的机械的世界，人的精神也堕落成了僵死的、没有能动性的、机械的东西。照笔者理解，别尔嘉耶夫这里实际上指的是人的实践活动所产生的异化现象，这种异化现象的确是大量存在的：人所创造的产品成为制约、束缚甚至损害人的力量。小至化妆品，大到战争武器，对人产生了极大的负面效应，金钱财物更是使人变得卑劣肮脏，而异化现象的最害人之处则是精神的堕落。当然，他也并非完全否定人在物质世界中的创造，他也承认这种创造中包含着许多珍贵的东西，但是，他认为这种创造只具有象征性的意义，并不是世界的现实改造，不是新的天地的诞生。

第三，创造的个性和自由。别尔嘉耶夫所说的创造既然是精神的创造，那它必然是个性化的，因为精神活动只能是个体的活动，或者是属于个体的活动。所谓集体的精神、群体的精神、民族的精神等等，不过是对个体精神的抽象概括，离开个体活动，它们也就失去了基础，它们并没有独立的存在。他说：“创造活动只内在作为自由和独立之力为个人所具有。……创造是世界个体实体的本真的行为。”这里所谓本真的行为就是指的 精神活动，他极为强调这种本真性的个体性，连上帝也不

<sup>①</sup> Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 355.

<sup>②</sup> 同上书. Стр. 363.



例外：“上帝是具体的个性，因此是造物主；人是具体的个性，因此是创造者；存在的整个组成部分是具体的、人格化的，因此而具有创造力。”创造就是“由实体的内在能力、由其个体本真性派生出来的过程”。<sup>①</sup>

创造不仅是个体化的，同时又必须是自由的，无自由即无创造。如果屈从于必然，也就没有创造。自由给人以创造的空间，它的创造的先决条件，正是自由将创造和进化区分开来，“创造是自由，而进化则是必然性”。<sup>②</sup>他将个性和自由放在他的理论的重要地位：“关于创造发展的学说要求把自由看成必然性的基础，把个性（个人）看成是一切存在的基础。”<sup>③</sup>

#### c. 人的创造的使命和意义

人的创造本性表明，他决非一般的上帝造物，因为人的身上有神因素，有与神同一的因素。可见，“上帝完全超验于人，但又内在于人。在人身上揭示的不仅有人、人性，而且有上帝和神”，“人应孕育于上帝之中”<sup>④</sup>人与神在创造上的同一，既拉近了人与神的距离，又赋予人以特殊的神圣使命。

别尔嘉耶夫认为，人的创造本性的揭示，对基督教的“《旧约》圣父意识”是一个沉重的打击，甚至可以说“《旧约》圣父意识”的时代结束了。既然“在人的个性中都有着本真的创造能力”（与上帝具有的相类似），那么，二者的关系中就包含了平等的因素，上帝对人来说就不再是君主，他对世界的管理就不再是圣父意识所认为的专制和独裁。

当然，人与上帝的亲情关系，特别是由于基督而产生的，因为基督既是神又是人，他具体而生动地体现了神人的统一。人通过基督而领悟到自由与上帝的统一和同一，领悟到自己身上存在的神性——创造。“上帝通过基督，对我们将不再是主人、君主、发号施令者，上帝的行为将不再是独裁。从此开始了人与上帝的内在、共同而亲密的生活，开始了人对上帝本性的直接参与。没有基督是很难接受上帝的。……没有基督，上帝就是可怕而遥远的，不可能得到证明的。”<sup>⑤</sup>

人与上帝的距离拉近了，人（通过基督）在上帝那里找到了自己的精神家园，他不会只满足于充当一个上帝恩惠的受惠者，也就必然参与上帝的事业。同时，他的创造本性也一定促使他去和上帝一起进行创造。这也就顺理成章地得出了人的创造的神圣使命：“人注定要延续上帝创造的事业。”不过，这里首先要破除“《旧约》圣父意识”，那种意识认为上帝的创造事业早已结束，最初的七天已经创造出了一切，以后就再也没有创造世界的事情了。上帝都不创造了，何况人呢？所以，上帝创世以后的世界的主要任务乃是消罪和赎罪。别尔嘉耶夫尖锐地指出：“基督教的宇宙学和天体演化学实际上仍是《旧约》性质的，它们都只是从圣父角度来理解世界

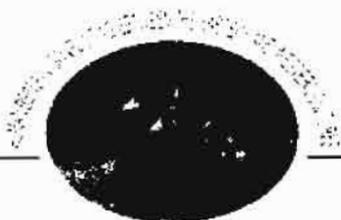
① Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 361.

② 同上书，Стр. 364.

③ 同上书，Стр. 364.

④ 同上书，Стр. 360.

⑤ 同上书，Стр. 362.



及其创造。基督教意识尚不知创造启示的如下涵义：人和世界的任务在于创造前所未有之物，完善和丰富上帝的创造。世界过程不可能只是消罪和赎罪，只是战胜邪恶。世界过程是七日创世的继续。……世界过程是启示的创造过程，造物主和有生命存在物一起参与了这个过程。”<sup>①</sup> 这就是说，目前，创造世界的过程并没有完结，它仍在继续，人应当与上帝一起进行创造，参与上帝继续创世的过程，“继续和完成世界的创造，这是神人的事业，上帝与人一起的、人与上帝一起的创造”。<sup>②</sup>

当然，在实现这一使命的过程中，充满了坎坷。由于人的堕落，由于人之沉溺于物质生活，因而丢掉了创造的本性；基督教的“《旧约》圣父意识”又歪曲人与上帝的关系，这就使人长期不能参与上帝的创造事业。别尔嘉耶夫认为，现在是揭示基督启示的真正意义的时候了，用新的基督教人本学开启人的心灵的时代到来了。

### 3. 基本原理：自由

#### a. 自由是人的另一本性

别尔嘉耶夫非常看重自由，认为“自由，首先是自由，——这是基督教哲学的灵魂，这为其他任何抽象和唯理论哲学所不能领悟”。<sup>③</sup> 他还经常直截了当地称自己的哲学为“自由哲学”。他认为，承认了人的创造本性，也就必然要承认人的自由本性，因为创造和自由是密不可分的，“人的创造行为和世界中新事物的产生是不可能从封闭的存在体系中得到了解的。创造只有在容许自由的条件下才是可能的，它不是被存在所决定的，不是从存在中引申出来的”。<sup>④</sup> 他一再强调，不能从决定论去理解创造，那样就取消了自由。他所讲的创造“离不开自由”，所以“只有自由物才能进行创造”。<sup>⑤</sup>

在他看来，凡是真正的创造活动（即不是现有世界组成部分的重组，而是世界的绝对增益、新东西的产生）都不是决定论的、进化的、必然的，而是自由的。上帝如此，人亦是如此。这种自由特别表现为一种意志的选择。上帝创世时经过了他的意志的自由选择，人在进行现实的创造时，也要经过自己意志的自由选择。比如，信仰的确立就是意志的自由选择，因为没有他人也没有神去强迫谁去信仰，这不是由于必然性所强制产生的行为，实际上是个人冲破必然性的束缚而进行的精神创造行为。

特别需要强调的是，别尔嘉耶夫认为自由与创造不同，它不是由上帝赋予的，它有更奥秘的源泉。“自由是一种极限之物，它不能从任何他物中引申出来，也不能归结为他物。自由是存在的无根据的根据，它比任何存在都要深刻。从理性上触及

① Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 363.

② (俄) 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第209页。

③ Бердяев. Философия свободы. Москва. 1989. Стр. 22.

④ (俄) 别尔嘉耶夫：《自我认识》，雷永生译，广西师范大学出版社，2001，第207-208页。

⑤ Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 368.



自由的根底是不可能的，自由是深不见底的井，它的底就是最后的奥秘。”<sup>①</sup> 别尔嘉耶夫一再地强调：“原初的自由……根植于虚无、非存在。”“自由的因素不是来自圣父，它先于存在。”“这个虚无是原初的、不可测度的自由，虚无的自由，非被造的自由。”<sup>②</sup> 既然一切存在产生之前的自由，扎根于非存在，亦即“无”之中，那么，对这种自由也就无法形成概念。人的自由即源于这种原初的自由。为了明了别尔嘉耶夫所说的自由，可以把它理解为不受限制。原初的宇宙是“无”，是非存在，因而也就是自由，因为没有任何存在可以限制和妨碍它。创世以后的自由，会受到存在的限制和妨碍，因而此时的自由主要表现为对存在的超越，即不受其限制和妨碍。

由此可知，在别尔嘉耶夫看来，在人身上有两种本性，一种是上帝赋予的，就是创造；另一种则是源自虚无、原初的自由，就是人的自由。这也是别尔嘉耶夫的人本学的一个独特之处。

#### b. 自由是人的特殊的精神能力

按照别尔嘉耶夫的思想，上帝是从虚无中创造出世界的存在的，“不可测度的自由”、原初的自由也根植于虚无，相对于上帝创造的存在而言，它是非存在。“造物主上帝对存在是全能的，但对非存在则不总是全能的。”因而它不能完全支配自由。但是，原初的自由却“进入了被造的世界，这就是说它对创世表示了同意”。<sup>③</sup> 然而，它并非进入所有的被造世界，而只是进入了人之中。上帝对它之进入世界也是同意的，因为他不想让人成为奴隶，而想让人成为能够进行自我选择，也就是具有自由的精神能力的人。别尔嘉耶夫认为，上帝的慈悲也就酿成了他自身的悲剧，因为自由不是他能完全控制的，当人不能正确对待自由时，就会有恶的发生。于是，上帝不能不使自己“所做的一切都是为了照耀这个自由，使它与自己关于创造的伟大理念相一致”。<sup>④</sup>

具体体现于人身上的自由又是怎样的呢？别尔嘉耶夫特别从人与自然物的区别上加以说明：“在自然界的决定论秩序中，创造是不可能有的，能有的只是进化。自由与创造表明的是，人不只是自然生物，而且也是超自然生物。而这则意味着，人不只是自然肉体存在物，而且也不只是自然意义上的心理存在物。人是自由的超自然的精神、微观宇宙。”在这一界定的前提下他进一步确定：“自由是一种肯定性的创造力，它不由什么东西论证，不受什么东西……的制约。自由是能够从无中进行创造的一种能力，是一种不从自然世界而从自身出发进行创造的精神能力。自由的正面表现和确认就是创造。人以实体方式拥有自由能量即创造能量。”可见，“自由是肯定性的创造能力而不是否定性的恣意妄为”。<sup>⑤</sup>

别尔嘉耶夫认为对自由内涵的这种揭示极为重要，因为它可以防止人们对自由

① Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 369.

② (俄) 别尔嘉耶夫：《论人的使命》，张百春译，学林出版社，2000，第41-42页。

③ 同上书，第41-42页。

④ 同上书，第42页。

⑤ Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 370-371.



的曲解，可以把握自由的正确方向，使自由真正为善服务，为神服务，发挥创造的力量，推动世界的改造。不然的话，被曲解了的自由就会变成一种逆反方向的力量，就会制造罪孽，危害神的事业。所以，他非常强调自由的内容和目的，反对无内容无目的否定性的自由。他说：“犯罪堕落的自由就是这种否定性的形式自由、虚无、非存在、为自由而自由，即‘不受约束的’自由，而不是‘为……什么’的自由。犯罪堕落中的自由不是为从事创造活动的那种自由，为创造性的自由。”所以出现这种否定性的自由，主要是由于脱离了上帝，“脱离上帝将使自由丧失内容和目的，使得自由空洞贫乏、软弱无力。否定性的、形式上的、空洞的、无内容的自由将蜕变为必然性，在其中存在将发生质变”。<sup>①</sup>

由于人既是上帝的相似物，又是自然物，因而他的自由虽为自己的本性，但它就不能不受这两方面的影响。从自然方面来说，物质世界的各种诱惑就使他的自由有被滥用的危险。人类历史证明，人常常滥用自己的自由，制造罪孽，使自己堕落。所以，对人来说，自由就是一把双刃剑，必须正确对待。

#### c. 自由的整体性与个体性

自由是人的本性，但人不是抽象的，而是个体的，具有个体性，因而自由也应是个体性的，这是顺理成章的事。但是，别尔嘉耶夫警告说，千万不要把个体性与个体主义混为一谈。个体性是与整体性结合在一起的，而个体主义则是与整体性分离的。因而“个体主义中的自由并不创造宇宙，而是与宇宙对立。个体主义中的自由是与世界割裂和疏离的自由”。“对个体主义者来说，世界始终都是笼罩在他头上的暴力。极端的、彻底的个体主义企图将人的个体性与世界等同起来，并试图在此种膨胀的人类个体性之外来否定整个世界。”<sup>②</sup>个体主义把个人孤立起来，变成脱离宇宙的一叶孤舟，看似自由，其实极不自由，因为它将自己与整个宇宙对立起来，这样他就任什么也创造不出来。所以，别尔嘉耶夫说：“个体主义者急于使自己摆脱世界、宇宙，这样做却只能陷入奴隶状态。因为使自己内在地脱离宇宙，必然外在使自己受它的奴役。个体主义是使个体性空洞化，使它变得贫乏，蔑视它的世界内容，即倒向非存在。这样的个体主义的个体性是不可能宇宙中持久存在的，与宇宙、与生物序列绝对割裂和疏离的个体性将变成非存在，它会消失得无影无踪。”<sup>③</sup>

真正的个体性坚决摒弃个体主义和教派主义，而与整体性紧紧相联。只有在宇宙的整体性中，个体性的自由才能得到保证，因为“人是世界的、宇宙的序列之有机的成员，他的内容的丰富程度与其和宇宙的结合程度成正比。人的个体性只有在普遍的、宇宙的生命中才能得到充分的表现”。<sup>④</sup>这时人的自由才是内容充实的。

别尔嘉耶夫这里所说的整体性实际上是指上帝的神圣事业。鉴于近代的世俗人道主

① Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 372.

② 同上书，Стр. 376.

③ 同上书，Стр. 379—380.

④ 同上书，Стр. 376.



义（即无神论的人道主义）的弊病，别尔嘉耶夫特别警惕那种片面膨胀个人力量、个人自由以至神化个人的恶果，因而他特别强调：“如果没有比人更高的东西，没有上帝，人就将极为贫乏和没有内容；如果有比人更高的东西，有上帝，人就将无限丰富和内容充实。如果没有高级的和神性的东西，无处运动，运动于人就是不可能的。使人类个体性摆脱上帝和世界，这将是人的自杀，这种解放是魔鬼式的奴役。人的自由与世界的自由相联，而且只能在世界的解放中得到实现。”<sup>①</sup>

实际上，他在这里是强调人的自由的相对性，否认人有滥用自己的自由的权利。至此，我们可以了解，按别尔嘉耶夫之意，自由尽管是人的本性，自由尽管是无前提的，从其根源来说是绝对的、高于一切存在的东西，但就其实现和实施来说，却是有条件的和相对的。制约人的自由的条件就是上帝的事业（即宇宙的整体性）。人必须将自己的自由融入宇宙整体的自由，即上帝的自由之中，方可成为真正的自由；人如滥用自己的自由，脱离宇宙整体的自由，则必成为魔鬼的自由，终必丧失自由，被必然性所奴役。

#### d. 自由与必然性

那么，自由与必然性有着怎样的关系呢？

自从斯宾诺莎（Spinoza, 1632 - 1677）提出“只依照理性的指导的人是自由的”，<sup>②</sup>因为理性能够认识必然性的思想以来，经过德国古典哲学家和马克思主义的弘扬，“自由是对必然的认识”这一命题已经传播甚广，不少哲学家都承认这是一个深刻的辩证法原理。

别尔嘉耶夫却大不以为然。他尖锐地批判这个原理，直截了当地指出：“自由并不像德国唯心主义者教导的那样是什么意识到了的必然性。”必然性不仅不与自由“辩证统一”，而且二者是直接对立的，“必然性是……走向恶的方向的自由，即堕落的自由的结果”，“必然性是坏的、不自觉的自由，是未经逻各斯启示的自由”，他甚至说“必然性是自由的产物，是由过分地利用自由而产生的”。<sup>③</sup>

前面说过，别尔嘉耶夫认为自由是人的精神本性、创造本性，它的特点就在于无前提性。而“自由是对必然性的认识”这一原理则要肯定必然性是自由的前提，别尔嘉耶夫当然是不能接受的。在他看来，自由以必然性为前提，也就是要受必然性的束缚和限制，这种自由就是假自由，根本也不成其为自由。

更重要的是，别尔嘉耶夫认为，真正的自由只能与上帝的事业相联，而不能与物质必然性相联。这种物质必然性对人的作用是强制性的，人一旦受其强制，也就堕落成物质世界里微不足道的、被物欲紧紧缠住的颗粒，使其真正的自由丧失殆尽。所以，他说：“必然是堕落着的自由，是敌对和分裂的自由，是混乱和无序的自由。”

<sup>①</sup> Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 378.

<sup>②</sup> (荷) 斯宾诺莎:《伦理学》，贺麟译，商务印书馆，1962，第200页。

<sup>③</sup> Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 373 - 374.



人一旦沉溺其中，便只有“负担和压力”，只有“一部分为了另一部分而发生的物质化”。<sup>①</sup> 世上的一切，甚至包括石头在内，都对我们产生一种强制性，这样也就谈不上真正的自由了，即使你对这样的必然性有所认识，又能于事有补吗？

总之，人的创造是自由的，它“不可能从整体上被世界所赋予的物质所决定；在创造中存在新的事物，它不可能被外在的世界所决定。这里有那种自由的成分，它混杂于所有真正的创造行为之中，创造的秘密就在于此”。这种创造是“自由的放射”，它不可能被必然性所决定。<sup>②</sup>

#### e. 人之走向自由的道路

自由虽为人之本性，但人之获得真正自由却需要经历一个艰苦的过程。何以如此？这也是基于自由的特点。自由是个体性的，同时又是个人内在具有的，外在力量无法制约。因而能否实现真正的自由，主要取决于个人的自觉。个人向善，自觉投入上帝的事业，就会获得真正的自由；个人向善，背离上帝，放纵任性，就会失去自由，沦为必然性的奴隶。

人类的历史证明，人恰恰经历着一个获得自由——失去自由——再度获得自由的过程。人的始祖亚当本来是有自由的，但在他的那种自由中“潜藏着堕落和犯罪的种子。亚当似乎应在绝对顺从和绝对随意之间做出选择”<sup>③</sup> 亚当的堕落正是他的自由使然，也是他的自由的局限性的体现。亚当的堕落也就是人类的堕落，这一堕落证明了存在着“两种自由：神的自由和魔鬼的自由”，人的自由中包含这两者的可能性，一旦他走向魔鬼的自由，恶的自由，就会被物质必然性所奴役，终于丧失自由，因为“魔鬼的自由就是彻底的必然性，彻底的服从”。<sup>④</sup> 丧失了自由，也就丧失了真正的创造，也就不可能与上帝一起继续创造世界，于是，一方面是上帝致力于人的拯救，另一方面则是人在罪恶的世界里愈陷愈深。

只有当基督出现以后，人的拯救才有了希望。基督是神，又是“绝对的人”，他以其言行向人类显示何谓真正的自由。别尔嘉耶夫说，真正的自由“通过绝对人——基督而得到揭示”。这时魔鬼的自由对基督进行“最终和最后的对抗，即灭绝和选择非存在的道路”。当基督的时代已经到来之时，当基督已经显示神的事业之伟大及神的自由之光辉时，魔鬼的自由则以“反基督者、绝对人的虚假相似物”（按：指“超人”及极权制下的被崇拜者）和“非存在的极乐状况”来“迷惑人”。这是魔鬼的自由的最后招数。当人被基督所感召，从内心回归上帝及其事业时，便将自己的自由与神的自由联在一起，彻底摆脱了魔鬼的自由，摆脱了必然性的束缚和奴役，重新回归上帝的家园，与上帝一起继续创造世界的事业。

① Бердяев. Философия свободы. Москва. 1989. Стр. 65.

② (俄) 别尔嘉耶夫:《自我认识》, 雷永生译, 广西师范大学出版社, 2001, 第200-201页。

③ Бердяев. Смысл творчества. Москва. 1989. Стр. 371.

④ 同上书, Стр. 373.



## B. 人的命运及其解放

几十年来，别尔嘉耶夫孜孜不倦地反复深入研究人的问题，不断深化他对人的本质的看法，逐渐形成了“个体人格”和“客体化”两个极为重要的概念。在此基础上，更加深入细致地探讨了人的命运和人的解放问题。

### 1. 个体人格

#### a. 什么是个体人格？

人是复杂的整体，由许多因素构成。但是，别尔嘉耶夫认为其中最重要最珍贵的是个体人格。

个体人格一词源自拉丁语 *persona*，此词本来表示“面具”“伪装”，与戏剧角色有关。经长期演变，失去戏剧角色之意义。经中世纪经院哲学的使用，其词意逐渐确定为“个体人格”，即表示理性的、个别的生存。后来，莱布尼兹（Leibniz, 1646—1716）把个体人格的本质界定为自我意识，即把个体人格的意象与意识联系在一起。后来，康德、施蒂纳（Max Stirner, 1806—1856）、马克斯·舍勒等人都对其进行过研究和阐释。对此，别尔嘉耶夫都有所借鉴，但也都有所批评。那么，他又如何确定个体人格的含义呢？

他认为，要为个体人格下定义是非常困难的事，要了解个体人格，首先要从多方面考察它的特点，了解它的地位及其与众多事物的关系。只有在此基础上才能从整体上对其进行概括。

最重要的是，要区分“个体人”与“个体人格”。

二者虽然只有一字之差，但意义却很不同。“个体人属于自然主义的、生物学的、社会学的范畴。”<sup>①</sup>它是关联于某一整体的不可分的原子，是种族、社会、自然宇宙这些整体的部分；一旦脱出整体，它也就不再成其为个体人。个体人的主要形式关联于物质世界，它来自物质界（它由双亲生出，为种族进程的延续，无种族即无个体人，这是它的生物学基础），受种族遗传性决定。同时，它也受社会遗传性决定。因而，个体人总是为着在生物的、种族的、社会的进程中的生存而竞争。别尔嘉耶夫所说的个体人并不就是自然人，而是属于自然和社会的人，或者说是人的受自然和社会制约的方面。

个体人格则不同。“个体人格不是自然主义的范畴，而是精神的范畴。个体人格不是关联于种族、社会或者宇宙这种整体的不可分的原子。个体人格是自由，它卓然独立于自然、社会、国家。”对于自由的精神而言，自然、社会、国家都无法制约它，“人的个体人格不受生物遗传性和社会遗传性的决定，它是人的自由，是人克服世界决定化的一种可能性”。<sup>②</sup>这就是说，它不仅不受社会和自然的决定，而且能够超越社会与自然。这是精神创造性的体现，任何一个人的精神，都有其独特性，个

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第18页。

<sup>②</sup> 同上书，第19页。



个不同，这种独特的精神绝不能说其来自自然或社会的遗传，而只能说其来自独立的创造。

个体人格不仅是自由与创造的精神，而且是“小宇宙”。因而它又是“一个基本的整体和统一体”，<sup>①</sup>是“共相”。别尔嘉耶夫在这里所讲的“共相”，实际上是指人的本质，他说：“这共相的事物并非来自量的体认，不是派生的，而是基质。”<sup>②</sup>人的本质是指决定人之为人的东西，是人人都具有的，因而它不是“殊相”，而是“共相”。不过，别尔嘉耶夫强调，“共相的事物在个别的事物之中，即在个体人格之中”，它不是游离于个体之外的抽象概念，“共相的事物不置于理念的、超个体的表层，而置于占据着生存位置的个体人格之中”。<sup>③</sup>因此，个体人格就是蕴涵着共相的殊相，或者说是共相-殊相统一体。正因为如此，“个体人格才固有内在的统一和整体性，而个体人则只有一个‘硬壳’”，个体人格可以冰清玉洁地挺立于任何强大的客体面前，而个体人“即或个体性生气盎然，也无法抵御外在世界的力量”。<sup>④</sup>

从上述可以知道，别尔嘉耶夫所说的个体人格即是人的本质之凝聚。首先，它是精神；同时，它是自由、创造、小宇宙。人的本质的这些要素凝聚而成为个体人格。他认为，只有个体人格，才能显出人与人的相同之处，又能显现人与人的不同之处。这个人在法西斯面前大义凛然，宁折不弯；那个人却在法西斯面前奴颜婢膝，摇尾乞怜。这种强烈的反差决不是用“个体人”所能说明的，也不是单纯用人之“共相”能解释的，个中奥秘只有依照“个体人格”的理论才能揭示，一个充盈着个体人格的人和一个人丧失了个体人格的人，显现出截然不同的具体的人的本质。

#### b. 个体人格与“他者”的关系

为了更深入地揭示个体人格的内涵，别尔嘉耶夫认为，除在人自身区别个体人与个体人格之外，还要考察个体人格与“他者”的关系。这个“他者”既包括上帝，也包括世界（宇宙）和他人。

##### 个体人格与上帝的关系。

个体人格不是世上最终的和最高的存在，它之生存也不是与生俱来和永恒不变的，事实上，它是一个生成的过程，需要有更高的存在加以引导和提升。“如果没有比个体人格更高的存在，如果没有一个可供个体人格进入的冰清玉洁的世界，就没有个体人格。”“如果没有超个体价值，没有生命的神性巅峰——上帝，个体人格便不能走出自身，不能实现自身的全部生命。”<sup>⑤</sup>上帝，超个体价值的存在，为个体人格提供了一个楷模，一个导师，一个崭新的世界，使个体人格领悟到那才是自己真正的家园，因而才不仅能洁身自好，而且能不断升华。如果有谁任意吹捧个体人格，“判定人的个体人格为终极意义上的最高存在，或者否弃上帝，视人为上帝，均是一

① (俄) 别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第19页。

② 同上书，第21页。

③ 同上。

④ 同上书，第20页。

⑤ 同上书，第23页。



套落井下石的理想骗局。”<sup>①</sup>

但是，上帝也不是个体人格的统治者、君主。“人与上帝的关系不是因果关系，不是普遍与部分、目的与手段、奴仆与主子的关系。人与上帝的关系同客体世界（自然、社会）中的任何事物和任何关系都没有相似之处。”因而，“以为超个体价值高居于人，上帝是目的，个体人格是实现这项目的手段，皆大谬不然。鼓噪上帝为着荣耀自身而创造人的神学教义，既侮辱人，也侮辱上帝”。<sup>②</sup>

其实，上帝之所以不是个体人格的目的、统治者，最重要的原因是上帝亦为个体人格，这就是上帝与人的相通相会与相似之处。同时，上帝又是最高的个体人格，它无限高于人的个体人格，这又是二者之区别之处。

正是基于这种状况，人与上帝必然形成这样的关系：“个体人格——上帝，不想充当人的统治者，他提升人，荣耀人；个体人格——人，应成为上帝的荣耀，感领上帝的恩泽，响应上帝的召唤，与上帝进行爱的相遇。”<sup>③</sup>这说明，“人的内在也蕴含了神性因素，人具有两种本性，人是两个世界的交叉点，人自身携有人的意象和上帝的意象。人的意象即是上帝的意象在世界中的实现”。<sup>④</sup>

个体人格与世界（自然、社会）的关系。

个体人格并非封闭自足的主体世界，它不仅与上帝发生关系，而且必然生存于世界（自然与社会）之中，与世界发生不可避免的关系，因为它虽然与个体人不同，但又与个体人紧密结合在一起。

别尔嘉耶夫批评了莱布尼兹、洛斯基和舍勒等人关于个体人格的理论。这些人的个体人格理论的共同点是，认为世界是一个有机的分等级的整体，它由各种不同等级的个体人格组成，每一等级的个体人格都隶属于上一等级的个体人格；而人的个体人格则被排列在低等级上，它隶属于民族、人类和自然宇宙的个体人格。这样，人的个体人格仅仅因为分成等级的整体才得到自身的价值，而其所显示的价值也仅在于其与分成等级的整体之关联。别尔嘉耶夫认为这种理论恰恰是本末倒置。它的错误有三：第一，它认为宇宙事物均有个体人格。实际上，个体人格仅仅为人所有，人类社会、民族、自然宇宙等均无个体人格。“在与人的个体人格的关联中，集体的个体人格和超越个体的个体人格仅仅是幻象而已。……这种客体的个体人格并不存在，存在着的仅仅是主体的个体人格。”<sup>⑤</sup>第二，只有个体人格具有整体性与统一性，其他的事物均谈不上整体性与统一性，“个体人格之外，没有绝对的统一，没有全面性。个体人格之外，一切都只是部分”。<sup>⑥</sup>第三，不是个体人格由于民族、社会、自然、宇宙而获得自己的价值，而是相反，是民族等等由于个体人格而获得其价值。

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第23页。

② 同上书，第22页。

③ 同上书，第23页。

④ 同上书，第28页。

⑤ 同上书，第25页。

⑥ 同上书，第24页。



“实现个体人格，使个体人格力量现实化、集中化，便可以内在地含摄太阳甚至整个宇宙、整个历史、整个人类。”<sup>①</sup>这样，也就使这一切客体有了真正的意义。

从上面的论述可以看出，别尔嘉耶夫是把个体人格置于主体的地位，而将社会与自然的一切置于客体的地位。但他认为真正的个体人格并非封闭性的“不走出自身”的自我中心主义，那种“封闭的自我中心主义滞留于自身，会因缺乏空气而窒息”，个体人格要走出自身，要与客体靠近，使自己的力量在客体中得到现实化，从而使自己的生命得到“拓展”。<sup>②</sup>

个体人格之间的关系。

每个人都有个体人格，那么，各个个体人格之间是什么关系呢？别尔嘉耶夫肯定“一切个体人格都有自身目的”，“个体人格与个体人格……之间，不是手段与目的的关系”。<sup>③</sup>个体人格之间不应有奴役的关系，而应有平等的、交会的关系。“个体人格走出自身，走向‘他者’，但这不意味外化和客体化，个体人格是我与你，即我走进你，与你交会。这个你是另一个我，是个体人格。……凡是个体的，都得进入‘他者’。但‘他者’不是外在的、异化的事物，个体人格同‘他者’发生的关系绝不是外化。”他特别强调个体人格之间的关系是交会，这种交会不是交往，因为“交往即客体化，交会即生存”。<sup>④</sup>关于客体化概念，我们放到后面去谈，这里主要强调别尔嘉耶夫主张个体人格之间应有平等关系，反对世俗生活中人与人之间的奴役与被奴役的关系；个体人格之间的‘交会’即其精神上的融合，在这一境界中，各个个体人格都是自由的。

#### c. 个体人格的建构

个体人格并非现成的既与之物，每个人的个体人格都有一个建构的过程。别尔嘉耶夫认为，这个过程不能一蹴而就，它是一个相当艰苦的过程。当然，每个人都具有个体人格之潜能，这是人终能建构个体人格的基础。但是，如果没有艰苦的锻炼，则不会成为现实。所以，别尔嘉耶夫说：“每个人都应催生它，从而使自己脱出自然本能的图圈。……以回应上帝的呼唤，以创造性开掘自己内在潜能的使命。”一旦人建构起个体人格，“意识到自身的个体人格时，便不再会低眉向外，而会聆听内在的声音”。<sup>⑤</sup>

由于人既是具有神性的存在，又是自然和社会的存在，所以，他就经常处于矛盾之中。他必须以强烈的神圣使命意识，努力抗拒社会与自然的奴役，才能“铸成个体人格，展现个体人格的个性的力量”，因此，苦炼是不可避免的，“个体人格与苦炼同在，以苦炼为前提。具体地说，即凝聚内在力量的精神运作，即选择，即人的内在力量拒斥周遭世界的非个体性力量”。这种苦炼与历史上的基督教曾提倡过的

① (俄) 别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第25页。

② 同上书，第26页。

③ 同上书，第22页。

④ 同上书，第26页。

⑤ 同上书，第31页。



苦行、苦修不是一回事，因为传统的苦行、苦修是抹杀个体人格的，是否认人的自由的，是对周遭世界的消极逃避。而别尔嘉耶夫所说的苦炼则是：“积极抗争，抗争世界奴役的统治，抗争世界对个体人格的摧残，以护卫个体人格的形式和意象的完整。”传统的苦行、苦修是奴隶式的，而个体人格的苦炼则是“英雄主义的”，“苦炼一旦质变为奴役，一旦转换成它的那些历史的形式，便当立即废止”。<sup>①</sup>

个体人格首先要体验痛苦。这是由于它与上帝的关系而产生的。别尔嘉耶夫说，上帝“具有痛苦和悲剧的源头”，“上帝的儿子不仅像人那般体认痛苦，也像上帝那般体认痛苦。上帝的痛苦与人的痛苦并存，上帝的痛苦是分领了人的痛苦。上帝企盼自己的‘他者’，企盼响应的爱”。<sup>②</sup>这种企盼实际上也是一种煎熬、痛苦。个体人格以上帝为皈依，并非只是分享欢乐，而且也要分担痛苦。这就是人与上帝的交会、交融。本来，上帝的痛苦来自人间，现在，人间的个体人格又去分领上帝的痛苦。正是在这种交会中个体人格得到了升华，因为与上帝交会之后所产生的痛苦已远远超越了个人的范围，已经成为具有博大精神的痛苦。

在别尔嘉耶夫更加具体地分析个体人格建构和实现过程中的体验时，鲜明地表现出他的人本学之存在主义特点。在他看来，当个体人格面临“他者”而力图实现自身时，人就会体验到“畏”（furcht）和“怕”（angst）。当人面临经验的世界时，由于人要反抗的对象力量之强大而产生“畏”；当个体人格面向超越的存在时，“面临神秘的存在与非存在，面临超越的深渊，面临强烈的不可知”时，便会产生“怕”。不仅如此，当人为个体人格的实现而奋斗时，还会体验到“烦”，它既来自向上的渴求，也来自对尘世的厌。

不过，别尔嘉耶夫更强调的是，个体人格的建构不仅是与“畏”“怕”“烦”相关联，而且与“爱”相关联。这一过程不仅是爱的展示，而且是爱的拓展。爱是由个体人格必须与两个世界发生关系所决定的。别尔嘉耶夫指出：“爱分两种：向上超升的爱与向下介入的爱。个体人格在这两种爱中实现自身。”<sup>③</sup>当人仰望完美、至善、完满之上帝时，“那巅峰的重力，那向上的运动，那醉人的颂诗，那对残缺和失去的补足——便是爱欲之爱”，也就是神圣之爱。世间男女的爱蛰伏着这种因素，友爱、乡土之爱中也存有这种因素，对艺术、哲学的理想价值之爱和宗教生活中也都存有这种因素。另一种爱，即向下的爱、怜悯之爱则“介入尘寰，它不为着自身的丰盈去寻找什么，它是奉献、给予、牺牲。它置身于痛苦的世界，它在世界中痛苦着”。两相对照，“爱欲之爱需要互惠，怜悯之爱却不然，而这正是怜悯之爱的力量和财富所在。爱欲之爱凝视着它所爱的上帝的意象和上帝关于人的观念，深浸在他所爱的美之中；怜悯之爱饮啜痛苦，俯向世界的黑暗和丑恶”。<sup>④</sup>

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第31页。

② 同上书，第33页。

③ 同上书，第37页。

④ 同上。



个体人格之爱特别体现于个体人格之间的互动，即从个体人格走向个体人格、相互之间的关联。别尔嘉耶夫要求个体人格之爱要脱出“普遍的”、非个体性的世界，反对把爱变成空泛的情感以至空洞的概念，这样才能肯定自身的和他人的个体人格的具体性和永恒性。在个体人格的互动中，既有爱欲之爱，又有怜悯之爱，二者有机地结合在一起，这才是真正的个体人格之爱。如果将二者割裂将要走入歧途。别尔嘉耶夫说：“对待他人，这两个过程必须相随相伴，不可亲疏有别。因为纯粹的爱欲之爱携带着魔鬼的破坏基因，而纯粹的怜悯之爱也会贬损他人的价值。”<sup>①</sup>

正由于个体人格的建构过程与爱相关联，所以使人既体验到高尚的喜悦，又体验到深切的痛苦。无论向上的超升的爱，还是向下介入的爱，都是人的高尚情感，它之高尚正在于个体人格之建构，亦即人的本质的升华。但是，由于它是对更高人格的向往和对尘世的痛苦人生的悲悯，因而它带给人的体验绝不仅仅是喜悦，同时也是痛苦。这正是爱之复杂之处。

别尔嘉耶夫还强调，个体人格的建构过程还是与恶抗争的过程。尘世有恶的存在，甚至有恶的统治；人本身也有恶的方面，这就决定了个体人格之建构必须与恶进行抗争。这是不言而喻的事情。他说：“面临世界，个体人格意识与恶的生存相关。恶发挥着社会定型化的作用，个体人格则反抗世界上恶的统治。个体人格是选择，选择即抗争——抗争世界的奴役，抗争人对世界奴役统治的顺从。”<sup>②</sup>这种抗争有其复杂之处，即对人自身之恶的估计及处理问题。人有其恶的方面，这表现于其对恶的统治的顺从，又表现于其对统治、奴役他人的爱好，这决定了每个人在建构个体人格的过程中都要进行痛苦的内心忏悔和斗争，也要进行反抗他人奴役倾向的不懈斗争。不过，别尔嘉耶夫警告说，对“如何审视每个人所存有的恶”的问题上，一定要把握住根本之处，不然就会夸大人之恶的方面。这个根本之处就是，充分认识“任何人都不是恶的化身和恶的人格化，……人的主要本质不是恶，……人不可能不犯罪，但人不是罪人，不是罪的化身”。因为“人是整体的个体人格，携带着上帝的意象。人是上帝王国的子民，不是恺撒王国的公民”——“这是处罚人和审判人的最重要的原则和界限。”<sup>③</sup>

总之，个体人格的建构是一个既艰苦又复杂的过程，它既不是既成的事物，也不是一劳永逸的一次性苦炼过程，建构和拓展个体人格是人一生的使命，永无休止，因为上帝的个体人格是我们每个人的个体人格的楷模。

但是，个体人格的建构并非一帆风顺，因为它面临着人的“客体化”的危险。

## 2. 人的“客体化”

个体人格之建构极为复杂，人的内在改造与向上超升绝不能离开与客体化世界的紧密关联，或者说，只有在与客体化世界的抗争中个体人格的建构才能完成。不

① (俄) 别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第38页。

② 同上书，第39页。

③ 同上。



然，个体人格的建构就成为空泛的幻象。这就涉及别尔嘉耶夫的人本学的另一重要概念——客体化。

#### a. 客体化概念的涵义

别尔嘉耶夫曾说：“在对整个世界的哲学沉思中，我最重要和最核心的思想是：客体化与生存、自由的相互对立。”这种对立虽然在现象上经常彼消此长，但在事实上“自由高于存在，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，爱高于法则”。<sup>①</sup>这与他的宇宙观的总体观点相关，在他看来，宇宙的主体与原初生命是人，之所以如此，是由于人来源于宇宙的创造者——上帝。人与上帝同源，上帝是宇宙的主体，人亦为宇宙的主体。这样，人与外界客体的关系，就不是客体决定主体，而是主体决定客体。所谓独立自存的客观世界并不存在，存在的只是主体精神意向所产生的现实对象化，这种对象化的结果便是客体世界的形成。简单地说，“客体是主体的产物”。<sup>②</sup>

但是，客体虽是主体的产物，它却可能奴役主体。当主体的精神失去自己的精神家园、阻隔了与上帝的关联、一味沉溺于自己的造物——客体时，它便从创造者变成了奴隶，于是主体的本质——精神便失去其固有的本质而堕落，不但不能超越客体，反而成为客体的一部分，融于客体世界之中，完全失去了主体性。这就是别尔嘉耶夫所说的“客体化”。他指出：“客体化是对精神的奴役，是中断、远离和敌视主体、个性、精神—实体的结果。”<sup>③</sup>

这会令人想起黑格尔的异化（*entfremdung*）概念，也的确有人认为别尔嘉耶夫的客体化概念与黑格尔的异化概念没有什么区别。实际上这样说是不对的。

黑格尔的异化与外化、对象化是同义的概念。凡是主体的东西转化为客体的东西（在他那里，也就是精神的東西转化为物质的东西）皆为外化、对象化，同时，这也就是异化。因为这里成为客体的东西原本虽是主体的东西，但它现在已经用与主体异己的形式存在了，这样也就带来一系列与主体不同的甚至对立的特征。可见，黑格尔是不将异化与外化、对象化相区别的。别尔嘉耶夫则不然，在他那里，客体化与对象化并不是一回事。作为主体的人的精神，必然要对象化、外化，但并不一定会客体化。如果主体的精神对象化为客体之后，并不受客体的奴役，那么就不会出现客体化。是否出现客体化，关键在于主体是否受到自己意向的产物——客体的奴役。这一点就使他的客体化与黑格尔的异化区别开来。

马克思亦很重视异化概念，别尔嘉耶夫曾受到他很大的影响。他的客体化概念亦包含有马克思异化概念的成分，但二者仍有重大的区别。马克思以实践观为基础，用异化概念分析人的劳动，认为在资本主义制度下，工人作为劳动的主体不但不能成为劳动及劳动成果的主人，反而被自己的劳动过程和劳动成果所奴役；自己不但

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》序，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第4-5页。

②（俄）（俄）别尔嘉耶夫：《自我认识》，曹永生译，广西师范大学出版社，2001，第264页。

③ 同上书，第265页。



不能在劳动过程中实现主体的力量，反而增强了奴役自身的力量；不但不能实现人的本质，反而使人的本质转移到客体的身上。显然，马克思是在物质生产劳动的社会使用方面采用异化概念的，这就与别尔嘉耶夫的客体化概念大相径庭了，别尔嘉耶夫的客体化是指作为主体的人的精神的对象化（当然这种对象化在形式上往往以物质现象出现）及这种对象化客体对人的精神的奴役。

#### b. 客体化种种

尽管别尔嘉耶夫区别了对象化与客体化，但他还是承认客体化的普遍性，认为人的精神意向只要对象化了，产生了客体，接踵而来的往往就是客体化，就是主体受到自己对象化产物——客体的奴役，就是个体人格的丧失。他详细列举了人的客体化的种种表现，细致入微地分析人受奴役的各种具体情况。这里只能举其要者示之。

传统的宗教观念、上帝观念对人的奴役。

别尔嘉耶夫是传统的基督教哲学的革新者，他之所以要进行革新，是因为在历史上宗教及宗教所宣扬的神学不但不能保卫个体人格，反而使人产生严重的客体化，使人受到宗教和上帝观念的奴役。

上帝观念是宗教的核心和支柱，那么，传统的宗教（包括基督教）及其神学所描绘的上帝是什么样子呢？他们的“上帝是所有人的一切，上帝之手操纵所有的一切；唯上帝是真实的存在，而人和世界是空空然，是‘无物’；唯上帝是自由的，而人不具有真正的自由；唯上帝在创造，而人匮乏创造力，一切皆因于上帝”。<sup>①</sup>“上帝是一位生死与夺的君主，他为建造自己的荣耀，为构筑普遍的世界秩序，利用世界的每一个部分，奴役一切个体性。”因此，人与上帝的关系也就成了奴隶与君主的关系，在上帝面前，人失却了自己的本质和力量，只能匍匐在上帝脚下哭诉，只能以苦修赎罪，还能有什么个体人格呢？所以，别尔嘉耶夫说：“这样的上帝才正是一切非正义性、一切恶和个体的痛苦的证明。”<sup>②</sup>宣扬这种上帝观的神学是完全错误的，它只能将上帝变成奴役人的客体，既歪曲了上帝的本质，也歪曲了上帝与人的关系，“既侮辱上帝的尊严，也侮辱人的尊严”。<sup>③</sup>在别尔嘉耶夫看来，上帝并不是奴役人的客体，而是与人一样的主体，是个体人格的精神家园。上帝也没创造什么必然性的世界秩序和前定和谐，让人必须在其中过奴隶般的生活。这才是真实的上帝。

多少年来，人们受传统的宗教观念、上帝观念的奴役，即使别尔嘉耶夫给了人们一个真实的上帝，也并不能完全使人们从传统观念中解脱出来。所以如此，与传统观念产生的根由有关。别尔嘉耶夫指出，这里存在着悖异：“客体化的上帝异化并统治人，但这样的上帝却是经由人意识的有限性造出，是人的意识的有限性的反映。……人以自己的意象去模塑上帝，因此，投给上帝的，不仅有美好的，也有卑劣的。

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第71页。

<sup>②</sup> 同上书，第70页。

<sup>③</sup> 同上。



被人意识模塑出来的上帝，印着‘上帝人形论’和‘社会变形论’的遗痕。”“存于人的观念中的上帝所反映的仅是人的社会关系和主仆关系。”<sup>①</sup>这也就是说，传统宗教将人的社会中的统治与奴役的关系、主人与奴隶的关系加于上帝的观念上，将君主、统治者的形象想象为上帝的形象，于是就将上帝当作统治世界的“万能的主”，当成取消人的自由的绝对偶像。这是异常典型的客体化，也就是将主体（人）的精神产物变成主宰主体（人）的客体，实则为人自我奴役。所以，别尔嘉耶夫说：“不是上帝奴役人，而是神学奴役人。”<sup>②</sup>

自然对人的奴役。

传统宗教的上帝观念对人的奴役，人早有察觉，因而对其的反抗也早已开始。但是，别尔嘉耶夫指出，“人却一直无视自己受自然的奴役”。<sup>③</sup>在许多人看来，做自然的驯服奴隶不但是不得已之事，而且是幸事，这实在非常悲哀。

首先，需要对自然进行界定。别尔嘉耶夫说：“我所使用的‘自然’一词，不作為文化、文明、超自然和神賜的对立物，不取其宇宙和神造的含义，不是那个有别于灵魂的物质空间。”“我所理解的自然不指涉动物、植物、矿物或者星星、森林、海洋，因为它们都具有内在的生存，都属于生存的世界，而不属于客体化世界。”<sup>④</sup>这就是说，上帝创造的宇宙万物自身并不是奴役人的自然，它们由于上帝而获得自己的生存，它们的存在对人并不构成任何威胁。他认为，真正奴役人的是另一种自然，即是具有决定性、因果性、必然性、规律性、目的性、机械性的自然，这样的自然迫使人去服从它，强迫人放弃自由，甚至使人变成它的一个因素，一个分子。他说：“我界定自然，首先把自然作为自由的对立物，首先审视自然秩序与自由秩序之间的区别。”<sup>⑤</sup>可见，他所说的自然并非原初的自然，而是由自然科学和技术所阐释和改造了的自然。

这种自然对人的奴役有多种形式。

形式之一：人受自己对自然的解释的奴役。

长期以来，人不断地以自然为对象进行各种解释，这种解释首先将自然当作客体而与人对立起来，使自然具有异己性，人也就由此而与自然格格不入。人对自然的态度则以对自己是否有利为标准。其次，这种解释将自然看作是由因果性、必然性、规律性统治的决定论系统，其中的秩序一成不变，不可侵犯。在这种决定论的秩序面前，人的自由无计可施，只能俯首贴耳，绝对服从。“在这里，受‘世界’奴役性和生存的僵死性的束缚，不仅人，甚至动物、植物、矿物都一并沦为奴隶。”<sup>⑥</sup>绝对的决定论的规律进行着全面的统治。再次，不仅自然科学，而且神学也加入对

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第64页。

② 同上。

③ 同上书，第65页。

④ 同上书，第76页。

⑤ 同上书，第64页。

⑥ 同上书，第77页。



自然的客体化解释，宣扬‘自然’的目的论，认为整个自然从宏观到微观都在追求一个既定的目的。第四、哲学对‘自然’进行整体性解释，认为自然具有整体性。这种不切实的解释也增强了自然的客体化力量，使人在自然面前更加畏葸。

事实上，人对自然的这些解释并不与自然本身相符，但人却以此为自已画了一个牢笼，使自己受其奴役达数千年之久。别尔嘉耶夫说：“因果关系并不彰显任何意义，自然王国并不意味着完全是连续的、平顺的必然性和因果性，自然中也会出现断裂、突变、‘万一’。”至于规律，人们都是通过统计得出来的，这种统计结果并不具有必然性。所以，“必须终止因果性和规律的统治。规律仅仅是给定体系中的力量的对比关系。即使自然是决定论的秩序，也不是封闭的体系，另一种力量的秩序也可以进入其中，从而改变原来体系中的相互关系的结果。”<sup>①</sup>人向自然去寻找规律、统一、整体，结果找到的只是部分。自然科学和哲学总要以认识整体的世界规律为己任，总以发现自然的整体特征自诩，这实在大谬不然。从基督教人本学出发，别尔嘉耶夫指出：“整体存于精神，不存于自然。可以体认整体的只有上帝……即使有关于自然的科学，也无力扮演世界整体和宇宙统一的角色，它仅能认识自然的部分性。”任何科学的结论，都是根据部分得出来的，都无权自认为是整体的规律。如果说科学的结论尚有实证的根据，那么，哲学所得出的整体性、规律性则是出于想象，连实证的根据都没有。由此，别尔嘉耶夫得出结论说：“没有整体的规律，没有自然的规律。整个世界的规律不是自然规律，即使有自然规律，它也仅仅是部分的，也仅能朝向部分。”<sup>②</sup>

#### 形式之二：主体被客体化。

人之所以能成为主体，是由于精神。人虽有自然的方面，但不能将人等同于自然界的客体。然而，人却常常混迹于自然世界之中，丢掉了自己的主体性，愈益物质化，甚至把自己变成自然王国的一分子，完全成为客体，这就要受自然秩序的奴役。“在这里，一切被转换成客体，客体即意味着外在的决定化、异己性、向外抛出、非个体性。”这时的人就会丢掉自由，丢掉精神，愈益物质化，哪里还会有什么个体人格？别尔嘉耶夫说：“物质显示依赖性和外在的决定性，所以它是客体。不断增长着的物质性强化人的奴役地位，奴役即物化。物质自身除给予人以沉重的客体性，便空空然矣。”简言之，“物质性即客体化，即生存的物化”。<sup>③</sup>一个人如果被物质欲望所牵引，贪图物质享受，成为行尸走肉，那就是完全物质化了；而如果只知从事物质劳动，变成一架机器，那也接近于完全的物质化。总之，人的本质是精神、自由与创造，丢弃了这些也就丧失了主体性，不仅受物质客体的奴役，甚至自身也变成物质客体了。所以，别尔嘉耶夫说：“奴役人的最酷烈的形式莫过于物质性和物

① (俄) 别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第77页。

② 同上书，第80-81页。

③ 同上书，第78页。



质的必然性，因为这一形式总是轻捷地攻占这一切。”<sup>①</sup>

形式之三：人受自己发明的科学技术的奴役。

真实的自然具有自发力量，这种自发力量也对人进行奴役。为了反抗这种自发力，人类发明了科学技术。这时就像马克思所说，人造出了一个“人化自然”、新自然，这种自然显示着人的技术的威力，使人们在一定程度上克服了自然的自发力的奴役。但是，别尔嘉耶夫指出，“在这种技术权力中，当人部分地脱出自然的自发力的奴役时，却又轻易地陷入另一张网络，即受自己造出来的技术的奴役。技术和机器烙印着宇宙进化论的印记，它们是一种新自然，人被置于它们的权力的统治之下”。在这个过程中，精神经由自身的挣扎，揭示对自然的科学认识，创立技术。可是，当精神外化为外在的技术和机器时，就包含着失去精神自由的危险。一旦精神不能保持自己的自由，沉迷于自己的造物而丢失自己真正的家园时，就受到客体化的奴役，“精神自身便丧失独立性，便发生外化和客体化”。别尔嘉耶夫把精神的这种“创造——客体化”的过程称作“精神的辩证法”<sup>②</sup>，意指这个过程之不可避免。回顾历史，我们当知他说的不错：科技的进步既有其人性面，又有其非人性面；它既帮助人战胜自然的自发力，又成为束缚人的精神自由、精神创造力，甚至危及人的正常生存（如武器）的物质力量。

社会对人的奴役。

“社会奴役是人受奴役的最重要的形式之一。在几千年的文明中，人全然成了社会化的生存物，有关人的社会学理论也一再鼓噪社会化造就了人，而人，则睡眠惺忪，完全沉溺在社会的这种催眠术中，很难把握自己的命运，去同社会奴役抗争。”<sup>③</sup>

总起来说，社会对人的奴役表现为社会高于个人，个人应服从社会，无条件地献身于社会；社会是整体，个人只是部分；社会是必然的，个人没有自由；社会是有机体，个人只是其中微不足道的一分子；社会是神圣的庇护者，个人则是微小的被保护者；社会是强大的实体，个人无能反抗，个人没有主体性。所以，在社会面前，个体人格丧失殆尽。几千年来，人都以为这是无法动摇的永恒法则，不论在什么时代，社会总是具有整体性、神圣性、实体性，个人无法动撼它。当有人想反抗社会时，总要受到警告：“你面前矗立的是一堵铁壁铜墙！”

别尔嘉耶夫尖锐地指出：“人处在对社会的愚蠢的、奴性的依赖性之中，是他自己制造了这个依赖性，因为他把社会实在化，制造了关于社会化的神话。”<sup>④</sup>人所设想的社会，各种社会学理论所描述的社会并非是真的社会，顶多是片面的社会；如果从个体人格的角度去看，所谓的社会的整体性、有机性、神圣性、实体性，都子虚乌有。

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第78页。

<sup>②</sup> 同上书，第79页。

<sup>③</sup> 同上书，第84页。

<sup>④</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役与自由》，张百春译，中国城市出版社，2002，第134页。参阅徐黎明译本，第95页。



首先，所谓的社会整体性问题。许多社会学理论都把社会看作整体，而把人看作它的组成部分，把社会与人的关系理解为整体与部分的关系，甚至认为人是社会的创造物。由于社会的恩赐，个人才能拥有一切。所以，个人应为社会奉献和牺牲。别尔嘉耶夫认为，事实上，“个体人才是社会的一部分，才服从社会；而个体人格则不是社会的一部分，不服从于社会；相反，社会却是个体人格的一部分并应服从它”。<sup>①</sup>这就是说，社会具有真实的存在，这种存在当然与个人具有真实的关系。但是，不能笼统地、抽象地说社会是整体，而个人是部分，社会由个人组成。因为只有就自然人（即个体人）来说，社会才是整体。而就个体人格来说，则是独立于社会的，社会并不能成为自由的个体人格的整体而高居于其上。他在这里强调的是个体人格的独立自主。更进一步说，由于人是小宇宙，个体人格是这个小小宇宙的凝聚，因而个体人格所应对的大千世界是多方面的，其中也包括社会，从这一角度来说，社会就不但不是整体，反而成了个体人格的部分。自由、创造，这是个体人格的质，社会永远不可能统摄它，相反，它却可以将社会当作自己统摄的对象。

#### 第二，关于社会的有机性问题。

与社会的整体性相连，许多社会学理论总是把社会看作有机性的整体。所谓有机性，无非是说社会和社会生活都具有整体结构，这些结构具有规律性和必然性。讲到结构，这些理论便导致等级论的合理性；讲到规律性和必然性，这些理论便要得出任何社会现象（包括各种社会制度，各种革命以至各种罪恶和不公正）的合理性。这样，人在这种社会结构和社会现象面前，便成了听凭命运摆布的奴隶。所以，别尔嘉耶夫说：“社会有机理论堪称生物学的类比游戏。科学法则被纳入社会生活并绝对化。这是机械的类比游戏。把决定论实体化，构想自身在社会生活中握有生死予夺的绝对力量，以及把必然性和规律性精神化，这一切均为了开释社会的恶和社会的不公正，均无任何真实性，均是对人的奴役。”<sup>②</sup>

从个体人格的角度看，“社会不是有机体，而是合作社”。诸多个体人格结成自由人的共同体；在这共同体中，任何个体人格都是独立的、自由的，彼此之间则是平等的、合作的。“自由人的社会是精神式的，不是等级式的；是人格主义的，不是决定化的；是自由的，不是统治的；是互助、仁慈的，不是强权暴力的。唯有这样的社会，才不是奴隶式的社会。”<sup>③</sup>

当人丢失了个体人格，只从个体人（自然人）的角度去看社会，便产生了精神的客体化，即将自己对社会有机性的解释当成真实的客体性，从而使自己受它的奴役。

至于社会的神圣性，完全是由社会的整体性、有机性的观念引申出来的。正是由于人们对社会有机性、整体性怀着深深的敬意和某种畏惧，才赋予其以神圣的光

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第95页。

② 同上书，第91-92页。

③ 同上书，第88页。



环，在其神圣性面前感到自己的渺小，这是一种力量很大的信仰。但是，别尔嘉耶夫说：“凝聚社会的信仰并非全是真理，也可能是伪理。奉社会和国家为圣物，把社会和国家凌驾于人和个体人格之上的信仰，便是伪理。……在社会的基石中总少不了神话和象征，大众缺少它们，便无法存活。”当保守主义的神话和象征解体时，受其支撑和凝聚的那个社会也立即逝去，大众便从旧的社会的神圣性中解脱出来。但是“随着革命的到来，又会孕育出新的神话和象征”。<sup>①</sup>人们又要受到新的社会神圣性的奴役。

总之，社会的整体性、有机性、神圣性，都不是真实的存在，只是个体人的体认。真实的社会是个体人格的应对的部分，是个体人格与个体人格之间的“交会”。但是，真正使人从神圣性和象征性的社会中解放出来，则是非常漫长而艰巨的过程。

国家对人的奴役。

人不仅受社会的奴役，更受国家的奴役。国家亦为人造之物，人造国家本为自己，所以，别尔嘉耶夫说，“国家和帝国再伟大，也不能与人相提并论”，因为“国家的生存是为了人，而不是人的生存为了国家。政权和政府仅是服务而已，仅是人的权利和国家的有限功能的护卫者。即便那种可以为人接受的国家，充其量具有人的价值和象征，而不具有国家的伟大”。<sup>②</sup>国家既然是人造出来并用之为自己服务的机构，它就必须具有一定的功能，不然它无法为人服务。它在这些为人服务的功能上应努力拓展，“例如，国家不能姑息经济生活中的剥削，不能容许社会生活出现饥饿、贫困、失业，否则就意味着国家渎职。杜绝这一切现象的出现是国家的重要职能。国家主要应是一个发挥保障、监督和检查作用的机构。国家对经济的关注，其主旨不在于扩充国家的经济生活的权力，而在于拓展和保障个体经济生活的权利”，从而根除经济上的特权，实现人的个体人格。为此，“国家有责任保护个体人自主的秩序”。别尔嘉耶夫认为，国家对人所显示的必要性，证明国家在价值的诸多等级中“列于末位”<sup>③</sup>，因为它的价值仅仅在于为人服务，保证人的个体人格和自由的秩序，它是为主体服务的，并不具有独立于主体之外的客体性。

然而，在长期的历史中，国家早已超出了自己应有的功能，变成凌驾于人之上的庞大的独立的客体，它仅在极小的限度内还保留着应有的功能，而在其他方面则大大扩展，结果不是它为人服务，而是人为它服务。别尔嘉耶夫说：“人不停地寻求自己的王国，然后终其一生建造这个王国，并施行自己的统治，到头来人也被铸成了它的奴隶。”<sup>④</sup>国家掩耳盗铃地宣称自己拥有至高无上的意义，自己能代表一切，自己是人的生活的最高目的，而人的生存则应成为国家的手段，这就酿就了人类生活的最大悲剧：人抢劫自己，抢劫了独立性，抢劫了个体人格；一切以国家的目的

① (俄) 别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第93页。

② 同上书，第128页。

③ 同上书，第128-129页。

④ 同上书，第118页。



为转移，以国家的是非为是非，即使国家施行法西斯主义，个人也要绝对服从并加以颂扬。国家就是霍布斯（Thomas Hobbes，1588-1697）所说的怪兽利维坦（Leviathan）<sup>①</sup>，在它的统治之下，人间社会出现了多少罪恶！战争暴行、巧取豪夺、制造冤狱、隐善扬恶、奢侈腐败……都是在实现国家之“伟大”目的的名义下进行的；个体人的头上高悬着国家的利剑，使个体人格丧失殆尽。所以产生这种情况，别尔嘉耶夫认为完全是由国家的特性造成的：“国家，按其天性就要集权，就不可能给任何人和任何事物以主权。”<sup>②</sup> 国家把权力尽量集中在自己手里，“把自己凌驾于人和生活之上，并倾向于无限制地行使强权。这就是国家的真实性”。<sup>③</sup> 国家的这种特性就被政治野心家或其集团所利用，他们把持国家政权，并以普遍利益之代表自诩，压力与欺骗并用，溺人民于国家的威权之下而不能自拔。由此看来，即使是最为人称道的所谓国家的伟大领袖、伟大的政治家都无任何伟大可言。“被誉为国家和政治的伟大活动家实在无任何睿智可言，他们老朽、保守、唯唯诺诺、套话连篇，重复公众的意见，迎合低档次人的口味。……连拿破仑都不是什么奇才，只是由于法国大革命，他才有可能攫取到关于世界民主政治和欧洲代表议会的思想。至于拿破仑本人，则居心叵测，他受魔鬼般的强力意志的教唆，做着帝国的迷梦。”“大历史人物的多数以及拥有国家级智慧的大部分人，他们无非仅代表犯罪、伪善、凶狠、残忍，没有这些便造不出政治家。”<sup>④</sup> 由之他得出结论说：“政权增生恶且服从于恶。大凡握有权杖的人，难免不败坏，难免不集大恶于自身。”<sup>⑤</sup>

国家的集权特征还必然产生官僚主义。官僚主义出自国家政权的根本原则，“国家不能缺少官僚政治，当然，国家更不会剪除官僚政治。”无论任何制度的国家，即使宣布自己是最民主的国家，或者宣布只有自己这里才实现了真正民主的国家，实际上都是实行的官僚政治。别尔嘉耶夫说：“我们看到，社会主义国家最沉重的负面价值是它自身会不断地扩充和加强官僚政治。”这种官僚政治对个人的自由和个体人格不感兴趣，在它看来最有价值的不是人的自由，而是“非人性的单位——数字”。<sup>⑥</sup> 只要为了数字（经济发展数字、军事力量数字、政治运动的各种数字、文化数字等）的增长牺牲人的自由甚至人的生命都在所不惜。总之，由国家的特性所生出的一切，“无论是官僚政治，或是金钱、谍报、谎言、暴力……都只存于客体化的、异化的、决定论的、非人性的世界。这是一个失去自由、个体人格和人的意象的极端形式。”<sup>⑦</sup>

但是，人又为什么受到本应服务于自身的国家的奴役呢？这种客体化又是如何产生的呢？别尔嘉耶夫认为，从根本上说，仍源于人的两重性。当人沉溺于尘世为

① 利维坦是《圣经》里记载的一种巨大的水生怪物，霍布斯用其比拟国家。

② （俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第119页。

③ 同上书，第123页。

④ 同上书，第122页。

⑤ 同上书，第128页。

⑥ 同上书，第130页。

⑦ 同上书，第130-131页。



尘世的权力和利益所诱惑而不思向更高的境界建构和升华自己的人格时，便会被国家的假象所迷惑。从这里所论的问题来说，存在着上帝的王国和尘世（恺撒）的王国，发生客体化的“症结是：人不仅没有深思上帝的王国和上帝的真理，反而驯服于尘寰的力量”。<sup>①</sup>“世上的一切王国都仇视上帝的王国。谁寻找恺撒的王国，谁就不会再寻找上帝的王国。恺撒王国的强盛伟大意味着人受奴役。”<sup>②</sup>更简捷地说，这是由于人的堕落。人不顾上帝王国的召唤，不顾自己内在良心的谴责，把“现实”的利益看得高于一切，把获得和保护这些利益的希望完全寄托在尘世的王国身上，“人自身心甘情愿地把自己的创造的本能投放在国家的建设中，人不仅企望受国家羽翼的庇护，还担心不能为它竭忠尽诚。人的主要的恶和人受奴役的孽根也正在这里”。所以，“国家最终也是人自身状态的外化和客体化的投射。国家政权的巨大诱惑之所以不可战胜，是由于人的特定状态和人的生存的某些特性。准确地说，这是人的堕落状态”。<sup>③</sup>

革命对人的奴役。

革命在人类社会是一种长久的现象，几乎一切时代都留驻它的足迹。各个不同时代的受压迫的劳苦大众为反抗奴役和等级制，无不诉诸革命。可见，这是一项重要而不断的活动。那么，它对个体人格会产生什么作用呢？

别尔嘉耶夫认为，革命具有两重性。一方面，它作为对恶的反抗，“将荡涤奴役人的某些形式。新的人民阶层总赋予历史创造的积极性”。<sup>④</sup>没有革命，奴隶主、封建主、暴君、专制制度等的统治无法被推翻；在革命中出现的人民的创造积极性也是空前的，这些都应肯定。但是，另一方面，革命并不能使人得到彻底解放，最终人仍沦于奴役之下。这种客体化是极为严重的，“本来，人寄希望于革命，渴慕革命把人从国家强权、贵族、布尔乔亚的统治下解放出来，从虚幻的圣物和偶像下解放出来，从一切奴役中解放出来，但是不幸得很，新偶像、圣物和暴君不断地被造出来，它们不断地奴役着人”。<sup>⑤</sup>别尔嘉耶夫着力于分析这种情况。

革命为什么达不到人们的预期目的？为什么发生这种客体违背主体意愿反而奴役主体的状况呢？

首先，由于革命的自然力具有极大的破坏性。这种自然力表现为暴力和战争。本来，旧的奴役形式不用暴力是难以克服的，但这种反抗旧的奴役形式的自然力是人所控制不了的，于是就出现恐怖。最后，新的王国则由暴力的恐怖所建立。别尔嘉耶夫说：“革命的天意正在于此：它不可避免地导向恐怖，而恐怖意味着失去一切人的自由。……胜利者并不由于胜利而表现得宽容仁慈，而是更加冷酷残忍，肆意摧毁一切。”恐怖镇压着失败者，恐怖也腐蚀着胜利者，“人们平常只看到被战胜者

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第121页。

② 同上书，第132页。

③ 同上书，第14页。

④ 同上书，第174页。

⑤ 同上书，第167页。



是奴隶，却没有从更深的层面上发现胜利者同样是奴隶，甚至可以说，胜利者更匮乏自由人的气质，其良心、人性和理智早被魔鬼劫走。”而且，这种恐怖主要“由集体有组织地施行，以胁迫人们归顺政权”，因而更加残酷。所以，“这种恐怖堪称人类生活中最卑劣的行径，标志人的堕落和人的意象的沦丧”，它与反革命的恐怖并无本质的不同，只不过“反革命的恐怖更卑劣、更易被人识破罢了”。<sup>①</sup>

其次，由于革命颠倒着目的与手段的关系。

如果说暴力是克服旧的奴役形式不得已而采取的手段，那么，采用这种手段就应以目的的实现为限度，并将其控制在一定的程度上。但是，在革命中并非如此，“关联于革命的恐怖，它不是目的，却被当成了目的”。革命者以为，“为着将来的自由、人性、欢乐，现在便可以不择手段。或者说，只要将来是一片乐园，现在何妨是一片废墟？一句话，目的既然高尚，手段便无可非议”。其实，他们所认作将来才应实现的伟大目的，事实上是“永远不能实现的目的”。这样，原先的目的成了幻象，而极端的手段成了目的。别尔嘉耶夫指出：“这里的逻辑是：革命寻找胜利→胜利给予力量→力量即暴力。”<sup>②</sup>

第三，由于“在革命与时间的关联中，革命败坏了时间”。<sup>③</sup>

别尔嘉耶夫认为，这是一个有关革命的形而上学的重要问题。尘世的时间分为过去、现在、将来。革命无疑发生在“现在”，革命者理应听命于“现在”。但是，革命更加重视的是“过去”和“将来”。“革命伊始，为引发人们的斗争热情，常常拚命刺激人们的记忆，期望人走入过去。这时，历史由记忆整形”，从而动员人们去推翻旧的奴役形式。而在革命中，它又把人的目光引向将来，极端乐观地对待将来，过去和将来成了革命最重要的动力。这样，“由于革命太关注过去和将来，所以它并不认识也并不拥有现在”。<sup>④</sup>不能把握“现在”的革命则听由“过去”和“将来”牵着走，不可避免地引发出许多不合理的东西，或者受某些传统的制约（虽然它要打倒传统，但“过去”的阴影终会使其产生阴暗的成分），或者出现超越现在的过激行为。

革命败坏时间的另一表现是，革命将其要打倒的对象放入时间之中，而将其自身放在时间之外。革命只注重行程，只任性地往前走，而不知自己亦是处于时间的“过去——现在——将来”的系统之中。最突出的表现就是它忘记自己是从“过去”走来的。别尔嘉耶夫说：“令人吃惊的是，革命忘记自身的历史，忘记人们曾举双臂恭迎它。为它奉献和牺牲，做它的先锋、斗士、鼓吹者、创造者。革命记不得这一切，更不道感恩戴德，于是成批的志士仁人被它杀死。”<sup>⑤</sup>

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第171页。

② 同上书，第170-171页。

③ 同上书，第172页。

④ 同上。

⑤ 同上。



综上所述，“革命也许是必需和正义，但无论如何不是神圣”。<sup>①</sup> 依靠尘世间的这种革命，不可能彻底消除奴役，只能以新的奴役方式代替旧的奴役方式。别尔嘉耶夫并不完全否定革命，甚至充分肯定革命的意义。比如，他说：“在这个世界上不可能以和平和无冲突的方式长入幸福，阶级所利用的那种幸福和繁荣，垒筑在相对的不幸和牺牲之上。这种相对的不幸和牺牲积累起来就会引发革命，这是必然的。谁也不能要求人们长期忍受这种不幸和牺牲。革命虽会造成死亡，革命虽是“部分的死”，但革命的本意则是“以部分的死换取全新的生”。<sup>②</sup> 从理论上说，这也是合乎正义的。问题在于，在革命过程中，不可避免地发生客体化，使这一过程及其结果形成对人的新的奴役。

归根结底，尘世间的这种革命不是真正的革命，它也只能更替人的奴役形式，别尔嘉耶夫认为，“真正深刻的和具体的革命发生在人的意识中，即需要更新人的意识结构，更新人与客体化世界的关系，历史上的革命终究无法成就这一奇迹，因为历史处在决定论的位置上，它受命运主宰，不受自由的引导”。这种革命总是以“革命的精神”对抗“精神的革命”<sup>③</sup>，岂不知没有精神的革命，人的精神得不到升华，个体人格被淹没，人将永遭奴役之苦。

#### 文明和文化对人的奴役。

别尔嘉耶夫深入考察了文明、文化与个体人格的关系，指出它们对人的奴役也是非常严重的。他认为文明与文化不是同一的概念，“发明和创造技术工具，包括原始人的制作，就是文明。它是社会的过程，……文明更应指社会的集体的过程”，它“意味着客体化和社会化的重要阶段”；而文化则指“个体人的趋达深层面的过程，……意味着精神活动对物质的加工，意味着形式取胜物质”。所以，“文化更贴近个体人格和精神”。<sup>④</sup>

总起来说，不论是文明还是文化，都是主体的产物，都是主体力量的外化。“为着从自然的自发力之胁迫下解放出来，人创造了文明。人发明和制造工具，把工具放置在人与自然之间，以作为人抵御自然的一块盾牌。……接下去，人则无止境地改进和完善这些工具。”人逐渐忘记了创造文明是为了自己，自己才是文明的目的，“无论如何，文明不是人生存的最后目的和最高价值。文明应解救并给人以解救的手段”。但是，由于文明是“人的生存的客体化，所以，文明携带着奴役的基因”，当文明成为独立于人的客体时，就存在着把主体——人变为它的奴隶的危险。事实就是如此，人为了发明技术而奋斗，为了改进工具而献身，文明成了必须小心伺候的主人。这样，“文明阻止人拓展自身的整体性和自身园融充足的生活，把人变成了奴隶”。<sup>⑤</sup> 文明发展到今天，“人感受到自身被文明世界的多样性所挤压，人被置于一

① (俄) 别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第172页。

② 同上书，第168页。

③ 同上书，第174页。

④ 同上书，第102-103页。

⑤ 同上书，第98-99页。



种特殊的工具统治下。这正是人受到的奴役和人面临的困境。当今，在每个人的生活里，物质的多样性与日俱增，致使人无法摆脱物质的诱惑和统治。复杂化了的文明给予人的仅仅是：人栖息于文明的种种规范和条件之下，人自身也被规则化。换言之，在文明中，人的一切生存都被客体化，即外化和向外抛出”。他激烈批判文明的负面效应，指出：“文明化的野蛮早已令人怵目惊心，早已不再散发丝毫‘自然的’气息，人早就完全笼罩在机器和技术这头怪物之下。工业技术文明就是不断增长着的文明的野蛮，就是人的质的堕落。”<sup>①</sup>除了文明发展给人带来的肉体和精神损害以外，别尔嘉耶夫还指出，文明是“经由恐怖的社会压迫和社会不平等”而产生的，文明的长足进步更是“置大多数人（劳苦群众）于被压迫和被剥削的深渊”。<sup>②</sup>因此，他像卢梭（Rousseau, 1712-1778）、列·托尔斯泰一样，认为文明的发展与人的发展背道而驰，呼吁人们从这种客体化之下解放出来。不过，他并不同意从文明返回自然，而认为“从文明进到自由”，才是解放之路。<sup>③</sup>

别尔嘉耶夫对文化的评价较高，他认为文化体现了人的精神的高层追求，即对真理、正义、爱和美的追求，这种追求是个体人格的特质。但是，由于人无法脱离社会，人的这种追求和创造体现在文化上就必然变成客体，受到社会的制约，反转过来奴役人本身。他说：“人的创造之举产生文化和文化价值。人为此投注自己的巨大能量，展示自己的天才性，但与此同时，人也造生了创造悲剧，即创造劳动、创造动机与创造产品相悖。具体地说，创造是火花，文化却是火化的熄灭；创造行动是向上腾飞，攻克客体化世界，突破决定论，创造产品却是向下沉沦，仅作为一种‘触觉’；创造行动展现在主体性中，创造产品却移到了客体性中。一句话，人的本性在文化中发生了异化和外化。这亦是受文化产品和文化价值奴役的原因。”<sup>④</sup>人的创造产品构成文化，而文化则被社会化，被安置在为国家、社会服务的位置上，于是它成为统治机器的组成部分，对人进行统治。别尔嘉耶夫这样描绘文化人及其创造物的命运：“令人惊心动魄的是，创造者及其创造出来的一切经常轻易被社会的统一化所销蚀。低价值（如国家）总是企图奴役和统治高价值（如精神生活、认识、艺术）。”“当文化上流人士接纳模仿性、顺应传统时，他的一切行动的基点便转移到社会，他就不再是真实的个体人格，……文化销蚀天才的火化，把猛兽驯化为家畜。”<sup>⑤</sup>一些具有独立创造精神的设计人士变成追名逐利的御用文人，就是这种客体化的例证。

除此之外，高层文化人士的自命清高、孤芳自赏、自我封闭、自封偶像，或者人们把艺术、其文化产品偶像化，使人受这些偶像的奴役，也是非常显著的客体化

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第100页。

② 同上书，第98页。

③ 同上书，第99页。

④ 同上书，第105-106页。

⑤ 同上书，第193页。



现象。别尔嘉耶夫指出，“文化性的唯美主义、绅士主义等是奴役人的主要形式”。<sup>①</sup>他推崇“精神贵族”，认为他们的贵族主义“与自己的服务意识相连，不与自己的权益禄位相连。贵族主义渴望进入精神的自由，卓然独立于周遭世界，不苟合于人的数量，而只聆听内在的即上帝的和良心的声音。贵族主义是个体人格的一种现象，不能把它混淆于物质世界的奴役”。也不能把它混淆于“由社会进程产生的种姓的贵族”，那种贵族主义是“虚伪的贵族主义”。<sup>②</sup>问题在于，当下具有真正贵族主义的精神贵族实在是太少了。

### 3. 人的解放

#### a. 人的解放是精神的要求

人的客体化，人之受到多方面的奴役，这是人在相当长的时间里的历史。在此过程中，人往往对奴役习焉不察，甚至感到舒适。但是，由于在种种奴役中精神最易感受到痛苦，随着时间的推移，这种痛苦的感受也愈加强烈，因而对解放的企盼也就愈加强烈。与此相应，首先希冀得到解放，获得自由的总是具有高质文化的人。当他们求解放、爱自由之心愈益强烈之时，大多数人仍身陷奴役而乐在其中，这特别是由于获取自由实在非常艰辛，处在被奴役的位置上反倒轻松得多（这往往也决定了知识阶层是社会的精神最为痛苦的群体）。别尔嘉耶夫由此得出结论说：“人自身存有独立于世界即不受世界决定的精神源头，人的解放是精神的要求。”<sup>③</sup>

同时，人的解放也首先须是精神的解放。如果没有精神的解放，其他的奴役都不可能消除，因为人受各种奴役都要先经由人的意识，不在精神中消除奴役性的意识，如将客体偶像化，对目的和手段的颠倒认识，奴隶式地审视“自我”与“非我”，对社会、国家与人的关系的错误认识，对文明的美化等等，消除各种奴役则无法做到。

由此可见，人的解放不能从物质与精神的二元对立的角度的去理解，以为人的解放只是精神从物质的奴役下的解放。因为精神不仅受物质客体的奴役，同时也受扭曲的精神的奴役；扭曲的精神之客体化，必然造成更加严重的奴役。所以，别尔嘉耶夫强调“基本的二元对立不指精神与物质，而指自由与奴役。精神的胜利不仅要遏制人对物质的极度依赖，更重要和更困难的是要攻克人至今仍陷在其中而很少意识到了的幻象。”<sup>④</sup>

#### b. 人的解放过程

别尔嘉耶夫认为，人的解放有两个相互关联的进程，我们可以把它们概括为初步解放和最后解放。

人在客体化世界受到各个方面的奴役和挤压，他沉溺于这一世界，穷于应付，

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第108页。

② 同上书，第110页。

③ 同上书，第221页。

④ 同上书，第223页。



完全忘记了自己的高贵本质，成为失去自由、失去精神、失去主体性的存在。当他终于由于精神源头的作用而觉醒时，已经陷得太深，所以他的解放就不可能一蹴而就，而必须经历一个漫长而艰苦的过程。在这一过程中，首先要做到“精神的中心化”。这时，人“不在客体化世界的表层体认自己，而在精神的中心位置上体认自己”，用以拒斥客体性，恢复人自身的主体性。<sup>①</sup>这也就是使人的精神从客体化的奴役下“挣扎着”解脱出来，自觉到精神在人身上的核心地位；同时吸收过去精神生活的全部教训，改变人的精神扭曲的状况，恢复其本真的面貌。这样，就能“给予人以精神力量和独立性，从而使人远遁那种折磨人的多样性”。<sup>②</sup>这就是人的初步解放，它的结果就是使人认可走精神之路。

然而，这种初步解放有很大的局限性。当人终于认可走精神之路时会产生一种危险，就是受自我观念的支配，精神变得狭隘起来。观念常取抽象的形式，它会引导精神脱离具体，受抽象观念的诱惑和奴役，于是便“跌进抽象的精神性，会受普遍观念统治的决定”。这样，“在人的精神活动中有可能发生精神的分裂、抽象和蜕化”。<sup>③</sup>因而，初步解放有可能产生新的奴役。同时，人的精神中心化如果局限于自我之中，会使自我膨胀起来，产生亲的自我中心主义观念，以为依靠自己就完全可以获得解放，自身就是宇宙的中心和目的，无视最高的存在，这就又要重走客体化之路，即重新被精神的产物（自我的幻象）所奴役。别尔嘉耶夫所以认为文艺复兴时期的人道主义走向了反人道主义，就是因为那种人道主义专注于人自身的价值，却割断了人与上帝的联系，把人膨胀成神，结果又使人受到自身的奴役。“人从过去的偶像膜拜中解放出来，又陷入新的偶像膜拜”，他据此批评马克思的人道主义，指出马克思“一开始就承认人的绝对的首要地位，人是最高的价值，不从属于任何更高的东西”，但是，根据决定论，他仍然要给人的存在确定一个根据，所以“他最终把人看作社会、阶级的特殊产物，并使人完全服从新的社会，理想的社会集体”。“俄国的共产主义由此得出了直接的结论，并且不是根据目的而是根据手段而摒弃了俄罗斯的人性。”别尔嘉耶夫还批评了尼采的“超人”哲学。他概括地说，所有这一切都证明：“如果确认人是在神之外的，那么，便将永远如此。”<sup>④</sup>

可见，只有初步解放是绝对不够的，还必须进行最后解放。这种解放要“通过人的精神与上帝的精神的联合”，这种解放要使人的精神彻底摆脱孤立无助的状态，找到自己真正的家园。所以，它“意味着朝向比人自身所具有的精神源头更深的层面，意味着朝向上帝，向上帝请愿”。<sup>⑤</sup>这样才能使精神真正得到升华，使之找到最纯正又最可靠的保证。当然，在这里必须清除对上帝和神恩的各种荒谬和歪曲的学说，不能把上帝看作君主、统治者，不能把上帝看作在必然性和规律性中发生作用

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第222页。

② 同上。

③ 同上。

④（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，三联书店，2004，第96-97页。

⑤（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第222页。



的控制者、人的命运的操纵者，如果那样的话，又是“步入歧途”。所以，别尔嘉耶夫要求在最后解放的过程中“须不断净化”。<sup>①</sup>

### c. 个体人格的整体性实现

别尔嘉耶夫所说的人的精神的解放，实际上也就是个体人格的整体性实现。他一再地强调这是一个长期艰苦的过程，他甚至说，个体人格之“整体性实现，同时也是不断地挣扎”。其“关键不是攻克物质的决定化统治，……其关键是整体性地攻克奴役”。<sup>②</sup> 所以，所谓个体人格的整体性实现就是指全面而彻底地战胜奴役（包括物质方面和精神方面的奴役），实现人的最后解放。他认为，基督教人本学的根本任务就是揭示这一过程，以帮助人获得解放。从这个意义上说，这也是基督教人道主义的最根本的意义。

既然个体人格的整体性实现和精神的彻底解放要历尽艰辛，“不断地挣扎”，那么，人要怎样才能更好地实现这一过程呢？

别尔嘉耶夫认为，最重要的是战胜恐惧和进行创造。

关于前者，他说：“精神战胜奴役，首先要战胜恐惧，要战胜人对生与死的恐惧”。<sup>③</sup> 人活在世上，面临生存和死亡。作为个体人（自然人），当其由于客体化而受到方方面面的奴役时，可能产生的恐惧并不太强烈，因为个体人格的泯灭，使他并不感到失去自由和被奴役的痛苦，甚至以此为乐，此时即使有恐惧也是“习惯性的”，这种恐惧是“导向卑下的恐惧”，也就是说，并不导致人的抗争，而是导向对现实的妥协，对奴役的驯服。“当人陷于日常生活中，当人被自己的利益所俘获，这时，人则远离生命的深刻，远离系于这层意义上的不安。”甚至面对战争和大规模的屠杀，那种极度的恐惧会被弱化，使人变得麻木不仁。这就是别尔嘉耶夫所说的“向下运动和趋向习惯性，则弱化生与死的恐惧”。<sup>④</sup> 一旦个体人格被唤醒，人在感受丧失自由的极度痛苦的同时，又会感受极度的恐惧，因为此时人才真正认识到客体化对自己的奴役，并决意克服这些奴役，重获自由，而这就必须与客体化抗争，与奴役自己的强大的社会、国家、自然等进行斗争。主体意识升腾起来，决心与客体争一高低，同时又深感主体与客体力量之悬殊，因而产生恐惧是很自然的。不过，此时的恐惧已经与那种“习惯性的恐惧”截然不同，因为这是“导向向上的恐惧”，它“向上运动和朝向超越”，会“战胜生与死的恐惧”。<sup>⑤</sup> 所以如此，是由于此时的恐惧是基于克服客体化获取自由的内在要求，这种内在要求实际上就是对真理、自由和上帝之爱。人要与上帝结合，要实现和拓展自己的个体人格，从而彻底战胜奴役，获得解放，这种崇高的目的会使人产生无限的勇气去战胜恐惧。所以别尔嘉耶夫说：“真理启示无畏”，“无畏是人的高级状态。……认识真理需要战胜恐惧，需要

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第222页。

② 同上书，第223页。

③ 同上书，第224页。

④ 同上。

⑤ 同上。



无畏的美德，需要拒斥危险。……认识真理，不给人以恐惧，而是战胜恐惧”。<sup>①</sup>

对于创造，别尔嘉耶夫更为重视，因为它更富于建设性。要建构和拓展个体人格，战胜恐惧还只是个前提条件，更重要的是进行创造。“创造是脱出奴役的解救”，这首先是由于它战胜了时间。个体人（自然人）隶属于时间的统治，在时间中定形，所以他不可能战胜时间，只能随时间流淌。个体人格则由于创造而超越时间，这正是其之自由。“人在创造高潮的状态中，是自由人。创造是瞬间的心醉神迷。创造成果放置在时间中，创造行动却走出时间。”时间不可能限制创造，创造会使人走向无限，走向永恒，去与上帝结合。因而别尔嘉耶夫说：“创造不仅战胜死的恐惧，也战胜死的本身，这便意味着实现个体人格本身。个体人格不能在有限中实现，它必须以质的而非量的无限性（即永恒性）为前提。个体人终究会死去，因为个体人产生在种族过程中。唯个体人格不朽，因为它不是产生在种族过程中。……战胜死亡是创造，是上帝与人的共同创造，是自由结出的果实。”<sup>②</sup>这样，人也就得到解放，到达上帝之国。可见，对“精神性的世界即上帝王国，我们不仅要企盼它，更要以创造之举去恭迎它；而对已感染了客体化病毒的这—个世界，则要进行创造性的转化，这是精神的革命”。<sup>③</sup>人的解放并非消极等待救世主的降临，而是与上帝一起进行创造（上帝的创造事业并没有完成），懒汉是得不到解救的，只有怀抱崇高的目的，进行艰苦卓绝的奋斗的人，才有可能“从奴役走向自由，从分裂走向整合，从个体人格的混灭走向个体人格的觉醒，从被动走向创造”，受到上帝的接待，找到自己的家园。<sup>④</sup>

### C. 人道主义的历史演变

别尔嘉耶夫特别深入地研究了人道主义的历史发展和演变问题，在他的许多著作中都对此有所阐述。

在别尔嘉耶夫看来，西方和俄国各有其人道主义传统，这源于俄罗斯文化与西方文化的不同。“施本格勒很尖锐也很准确地揭示了俄罗斯的特点，他说，俄罗斯是以启示录反对古希腊罗马文化。这确定了俄罗斯与西欧之间的深刻区别。”<sup>⑤</sup>这也确定了西方与俄罗斯在人道主义思想上的重大区别。

#### 1. 西方人道主义思想的历史演变

别尔嘉耶夫认为，“最初，西欧的人道主义完全不意味着承认人的自满自足，也不意味着把人神化，它的根源不仅在古希腊—罗马文化中，而且也在基督教中”。<sup>⑥</sup>这就是说，他认为古希腊—罗马已经有了自己的人道主义思想，后来基督教又产生

①（俄）别尔嘉耶夫：《人的奴役和自由》，徐黎明译，贵州人民出版社，1994，第224—225页。

② 同上书，第226页。

③ 同上书，第228页。

④ 同上。

⑤（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生，邱守娟译，三联书店，2004，第88页。

⑥ 同上。



了自己的人道主义思想。这两种人道主义思想都不是讲人的崇拜，而是讲人神互动，但以神为中心。不过，这两种人道主义都给予人以特殊地位。比如，“基督教把人从自然界中解放出来的历史必然导致如下结果：人进入内心精神世界，在那里完成一种反对自然力的伟大的英勇斗争，克服人对低级自然界的服从，造就人的形象，锤炼人的自由个性。这一伟大的、人类命运中最重要的事业已经由基督教的圣者们所完成。……基督教带来一种思想：人的灵魂高于世上所有的王国”。<sup>①</sup> 别尔嘉耶夫强调说：“这种人类中心感只有基督教才能给予，并且成了近代的主要动力。”<sup>②</sup> 当然，这里所说的“人类中心感”仅只是对世界范围而言，在神的面前，人则退居次要地位。

然而，基督教没能将自己的人道主义思想一直发展下去，在中世纪，由于基督教坚持用《旧约》神学去塑造尘世，不能用基督的眼光去看待和处理上帝与人的关系，所以它“没能解决那些已经提出的问题。中世纪的上帝王国思想没有付诸实现”。“神权政治没有付诸实现，也不可能通过强制加以实现。”<sup>③</sup> 别尔嘉耶夫解释这一目标没能实现的原因时说：“中世纪意识的缺点首先在于，人的自由创造力没有真正发挥，在中世纪的世界，人并未获得释放来进行自由的创造性的业绩，自由地建设文化。……中世纪的清心寡欲增强了人的力量，但人的力量并未获得释放，并未去体验文化的自由创造。结果表明，要强制实现天国是办不到的。强制而没有赞同，没有自由自主的人类力量参加，就不可能建立天国。要在世上创造宗教文化，就得启迪人的力量，启迪人的创造，使人经过悲剧式地体验自己力量的自由这一困难的时期，最终到达最高的宗教意识形态，使人能自主地建设神御文化，并且发挥自己的创造力来建立天国。”<sup>④</sup> 原来，天国并非单纯的神赐，没有人与上帝共同的创造，它是不会降临的。中世纪在“这方面的不成功导致文艺复兴时期和人道主义时代的人的崛起”，而中世纪则“理所当然地走向了崩溃”。<sup>⑤</sup>

中世纪的终结就是文艺复兴时期的开端。不过，别尔嘉耶夫所说的文艺复兴时期与一般历史学上所讲的论功行赏时期不同，他根据文艺复兴时期的主流思想——人道主义的发生发展直至危机的过程，把这一时期一直延长到近代之末，即19世纪末—20世纪初。

文艺复兴时期兴起的世俗人道主义表现出与中世纪的文化完全不同的特点。在中世纪，各种精神力量被置于精神中心的统辖之下，使整个人类文化百川朝宗，而一直延续到19世纪，即整个近代的文艺复兴时期则“以如下特征为标志”：第一，“释放人的创造力，在精神上由集中转为分散，脱离精神中心，区分社会生活和文化

<sup>①</sup> (俄) 别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社，2002，第93页。该译本中的“人文主义”一词，本书皆译为“人道主义”。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上书，第100页。

<sup>④</sup> 同上书，第193—194页。

<sup>⑤</sup> 同上书，第100页。



生活的各个领域，而人类文化的一切领域都是自主的。科学、艺术、国家生活、经济生活、各种舆论和整个文化，统统都是自主的。这一区分和自主的过程，也就是所谓的文化的世俗化”。<sup>①</sup> 第二，人的精神之重心从上帝转向人。“从中世纪向近代过渡，就是从神转向人，从神灵深处，从内部集中，从精神内核转向外部，转向外部的文化表现，……面向人类生活”，“于是重心由神灵深处转移到纯粹的人类的创造。人同生活中心（按：指神）的联系，开始越来越弱。整个近代史就是欧洲人沿着逐渐远离精神中心的道路、沿着自由地体验人的创造力的道路前进的历史”。<sup>②</sup> 第三，面向自然，面向古代。中世纪约束自然的人，束缚人的自然力量，使人弃绝自身的自然和周围的自然。人道主义则使人的精神面向自然，解放人的自然力，力图在自然中进行创造。同时，面向自然是古代生活的基础，古代生活与自然有深厚的联系，所以，人道主义在面向自然的同时也必然面向古代。别尔嘉耶夫说：“文艺复兴无非是人面向自然并面向古代，面向人类生活的自然基础，在自然领域发挥创造力，这是人道主义的深层根源所在。”<sup>③</sup>

带着长期聚集起来的力量，面向久违的自然与古代，怀着回归自我的喜悦和激情，人在尘世的各个领域大展身手，进行自由创造，获得了极为辉煌的成就。文学、艺术、哲学、科学、技术、国家生活……出现前所未有的繁荣。人高视阔步，追求完美，认为自己无所不能。别尔嘉耶夫认为，把中世纪的艺术和文艺复兴时期的艺术加以对比，就可看出后一时期的人道主义的特点。中世纪的基督教文化的特点是“形式不完美，这种尘世的不完美说明非尘世的完美”。比如，中世纪的哥特式建筑在忧愁和苦闷中伸入天穹，“说明只有在彼世，在天穹才能达到完美，在此世则不能达到完美，此世只有忧愁和苦闷，只能热切地思念完美”。<sup>④</sup> 而面向古代的文艺复兴时期的艺术则满怀信心地追求完美。例如，“文艺复兴的整个艺术既向自然学习形式的完美，也向古代艺术学习形式的完美。文艺复兴精神的最深刻的本质就在于此”。<sup>⑤</sup> 当然，文艺复兴时代也不是简单地重复古代的创作，“而是以新的精神、新的内容折射古代的形式，对一切成果进行改造，推陈出新”。比如“文艺复兴的一个最伟大的表现应当是公认的莎士比亚的创作。这是人的创造力自由竞争的一种显露，这种显露是在人的创造力获得释放以后开始的”。<sup>⑥</sup>

然而，这一时期的人道主义并非绝对地好。当人在回归自我的道路上意气风发、目空一切之时，人道主义的内在矛盾已经逐渐由潜在状态显现出来，它不管人的主观感受，任由自身的发展，以至终于把人道主义导向危机。所以如此，乃是由于人道主义的基原中存在的矛盾。

①（俄）别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社，2002，第104页。

② 同上。

③ 同上书，第105页。

④ 同上书，第108页。

⑤ 同上书，第106页。

⑥ 同上书，第110页。



这种矛盾是什么？别尔嘉耶夫指出：“人道主义，顾名思义，就是推崇人，把人摆在中心地位，加以拔高、肯定和揭示。这是人道主义的一个方面。”它“让个性充分发展，把个性从中世纪生活有过的压制下解放出来，指引个性沿着自我肯定和创造自由的道路前进”。<sup>①</sup>但是，同时，人道主义也有“贬低人”、“削弱人，使人的创造力衰竭”的本原，这种本原肯定“人的本性不是神灵的本性的形象和模样，而是世界本性的形象和模样，人是自然的实体，是世界的产儿。大自然的产儿，为自然的必然性所创造，与自然界血肉相连”。这样，人道主义不仅将人与神的联系割断，使人脱离神、脱离神的本性，而且使人“分担自然界的局限性以及自然存在中所具有的一切毛病和缺点”。这样，人道主义也就“降低人的等级”，“使人遭到破坏”。“可见，人道主义不仅肯定人的自信心，不仅推崇人，而且贬低人，因为人道主义不再认为人是具有最高神灵起源的实体，不再肯定人以天穹为故乡，而开始肯定人惟独以尘世为故乡，并具有尘世的起源。”<sup>②</sup>

这种人道主义的内在矛盾有其发展的过程，这决定了文艺复兴的各个不同的时期。在文艺复兴的开端，人道主义在推崇人的方面还不太突出，远离神而连接自然的方面也不太明显，这时，它还和中世纪和基督教有很多的联系（比如，意大利的早期文艺复兴），这时的人道主义还能显示出它的基督教基础，后来则内在矛盾愈益发展，人的自由愈益得到伟大的体验，但它也愈益将这种自由与神脱离开来，而与自然结合起来。终于，“经过这一矛盾的展开，……到达文艺复兴的终结，到达我们以非常尖锐的形式所经历的那种人道主义的终结。近代史以此结束”。因而别尔嘉耶夫说：“人道主义的这一矛盾也就是近代哲学的主题。”<sup>③</sup>

具体地说，文艺复兴时期的人道主义是怎样由兴起走向终结的呢？

别尔嘉耶夫充分估价了这种人道主义的繁荣的意义，认为人在这一历史时期创造了众多方面的优秀成果，充分发挥了自己的自由创造力。然而由于他与神割断了联系，妄自尊大，在自己的成就面前，自我膨胀，认为自己的个体人格与神没有关系，认为自己无所不能，甚至可以在尘世实现永恒的幸福，依靠自己就可以建立神圣的王国。这种意识发展到启蒙运动，则达到登峰造极的地步。启蒙学者最终用无神论和唯物主义歪曲人的自由、创造和个体人格，同时又将自然神化，认为人是自然的产物，人应当洞悉自然并与这融为一体。这里已经出现了推崇人与贬低人的矛盾。别尔嘉耶夫说：“在这里，我们已经看到人道主义自身解体的开端。”<sup>④</sup>

启蒙运动的一个伟大成果就是法国大革命。与一般历史教科书的评价不同，别尔嘉耶夫认为这次革命是以失败告终的，尽管它是人类力量的一次伟大试验。他评论说：“从人道主义方面自我肯定的人必定要达到法国大革命完成的那些业绩，人的

①（俄）别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社，2002，第111页。

② 同上。

③ 同上书，第112-113页。

④ 同上书，第114-115页。



自由力量的体验也必定要转移到这个领域。文艺复兴在科学和艺术中的成就，宗教改革在宗教生活中的成就，启蒙时代在理性领域中的进程，必定要转变为社会的集体行动。在社会集体行动中，必定要表现出人的这种信仰——相信人作为自然的实体，是完全自由的，能够擅自改变人类社会，改变历史进程。人在这方面毫无拘束，人应当宣誓实现自己的权利和自由。革命走上了这条道路，并且完成了一个极其宏伟的人道主义实验，……用以检验脱离精神基础的那种人道主义的内部矛盾、人道主义的任务和人道主义的成果。”但是，革命没有成功，“革命无力实现自己的任务，实现人权和人的自由生活。革命遭到严重的失败，革命只能使人蒙受压制和凌辱”。别尔嘉耶夫认为革命的失败要由较长时间的后果来检验，他说，“整个19世纪暴露出法国革命的这种失败，揭示精神上的反动——这种反动产生于19世纪初期，持续至今”，不但没能实现革命所许诺的人权与自由，而且出现了反自由的思潮。可以说，“19世纪在很大程度上是对18世纪和革命的反动”，<sup>①</sup>这种反动终于使人道主义走向反人道主义。

使人道主义走向反人道主义，还有另一重要方面，那就是人与自然的关系。在文艺复兴之始，人就转而面向自然。这时人的精神已经具有与古代不同的特点，“在这里进行的已经不是精神对自然原质的斗争，而是征服和战胜自然力，以期把自然力变成达到人类目的、谋取人的利益和幸福的工具的斗争”。人认为自然界是为自己服务的，他进行科学研究，想洞悉自然的奥秘；他发明各种技术去驾驭自然力量。但他忘记了，“从外部征服自然界，这不仅改变自然界，不仅造成新的环境，同时也改变人本身。人本身在这一过程的影响下，发生根本的彻底的变化，有机类型转变为机械类型”。如果说“16、17、18世纪是一个过渡时期，尚未受机械支配”的话，那么，到了19世纪便出现了“机器的胜利”，即“由于机器引进人类社会生活而发生的转变”。<sup>②</sup>机器的发明以及随之而来的机械化，一方面使人发财致富，一方面造成新的依附和奴役，“这种奴役较之从人对自然界的直接依附所感觉到的那种奴役要厉害得多。某种神秘的力量仿佛与人和自然界作对，进入人类生活；某种既非自然的也非人类的第三个环节获得威风凛凛的权柄，对人和自然界进行统御。”<sup>③</sup>它好像是一个新的本原，插在人与自然之间，使人与自然隔离开来，使人失去了自身，陷于被自己的造物奴役的客体化境地。

别尔嘉耶夫在分析人的这种悲剧命运时指出，如果人在自身中不带有最高的神圣的形象，人就会受另一种本原——自然本原的支配，受人本身所引起的那种矫饰的自然界支配，使人失去个性，失去力量。“为使人的个体性、人的个性得到肯定，人的个体性、人的个性必须意识到自己同比自身更高的本原有联系，必须承认有另一个神圣本原。如果人的个性除自身之外什么也不承认，人的个性就会分化，让卑

① (俄) 别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社，2002，第115-116页。

② 同上书，第121页。

③ 同上书，第121页。



劣的自然原质侵入其中，自身就会在这种原质中衰竭。”<sup>①</sup>

当人愈益客体化、愈益丧失个体人格、愈益被自己的造物所奴役时，世俗人道主义的危机也就到来了。这种危机集中体现为人道主义转化为反人道主义。别尔嘉耶夫认为，“人的自我肯定按不同的方式转变为人的形象的否定，而这是由两种完全相反的途径来实现的。”人道主义在尼采身上结束了自己悲剧式的历史，这点在查拉斯图拉（Zarathustra）<sup>②</sup> 的一句话里表现出来：“人是羞愧和耻辱，人应当被克服。”在这里，“人道主义以超人观念的形式被克服而转化为反人道主义。”<sup>③</sup> 因为“相对于超人来说，人仅仅是通道，几乎仅仅是为培育超人的田地上施上的肥料”。<sup>④</sup>

世俗人道主义之转向反人道主义并非只限于思想和理论，它还特别表现在国家的政治生活之中。“这时人道主义的君主政体和人道主义的民主制度的基础都将发生震荡，这时在其内部将揭示出新的原则，而且是某些隐蔽的非人道的原则，它们对 人道主义的君主政体和人道主义的民主制度一概加以反对。国家的命运，不仅我们俄罗斯国家在我国革命中的命运，而且欧洲国家的命运，都在进入深刻的危机时期。”<sup>⑤</sup> 别尔嘉耶夫指出，德国的法西斯主义的国家社会主义其实质是反人道主义的，各个大国所实行的追求权力和势力的帝国主义政策，也是反人道主义的。由此也就“发生了人的命运中难以补救的某种灾难，发生了人的自我感觉沮丧的灾难，发生了人的自我肯定转化为人的自我否定的不可避免灾难，发生了离开自然生活、背弃和疏远自然生活的灾难。”<sup>⑥</sup> 这种灾难说明，文艺复兴的末期已经来临。

别尔嘉耶夫总结说：“抱着不信神的人道主义态度，致使人道主义自我否定，人道主义蜕变为反人道主义，自由转化为强制，近代史就这样结束了。”从这里人应接受什么教训呢？他认为，“人应当重新约束自己，以期收拢自己，人应当重新把自己置于至高者（按：指上帝）的统辖之下，以期不要彻底毁灭自己”。<sup>⑦</sup> 在这方面，俄罗斯的人道主义进程可以给人们以深刻的启发。

## 2. 俄罗斯人道主义思想之独特性

俄罗斯的人道主义思想沿着与西方不同的道路前进，因而也就呈现出与西方人道主义思想不同的特点。别尔嘉耶夫对此也有深入的研究，表述了不少精湛的观点。

别尔嘉耶夫认为，俄国在 19 世纪对于人的问题的重视以及对此问题研究的特点，与几个世纪以来俄罗斯文化传统密切相关，而这种传统与西欧的文化传统差别极大。他说：“俄罗斯没有体验过西欧意义上的文艺复兴，我们这里没有出现文艺复兴。”但是，“如果说俄罗斯没有西欧文艺复兴意义上的人道主义，那么，人性问题

①（俄）别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社，2002，第 123 页。

② 查拉斯图拉，尼采著作《查拉斯图拉如是说》中虚拟的东方先知、超人。

③（俄）别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社，2002，第 124 页。

④（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第 91 页。

⑤（俄）别尔嘉耶夫：《历史的意义》，张雅平译，学林出版社，2002，第 132 页。

⑥ 同上书，第 134 页。

⑦ 同上书，第 145 页。



则是它所特有的。这个问题有时可以有条件地称为人道主义”。<sup>①</sup>这样，就出现了俄罗斯人道主义与西方人道主义的第一个区别。

那么，这种作为俄罗斯文化传统的人性，作为“俄罗斯固有的特征”的人性，作为“俄罗斯思想之最高显现”的人性，究竟包含着怎样的内容呢？别尔嘉耶夫指出，它的重要内容就是“人高于所有制原则”，不能为了所有制而牺牲人。这一点决定了俄罗斯的社会道德：“对于丧失了社会地位的人、对被欺辱与被损害的人的怜悯、同情，是俄罗斯人的很重要的特征。俄罗斯知识分子之父拉吉舍夫是极富同情心的，……如果弟兄们在受苦，别林斯基并不希望自己幸福，不希望只有千分之一的人幸福。如果庄稼汉都没有权利，米海依洛夫斯基也不希望自己有权利。全部的俄国民族主义都起源于怜悯与同情。在19世纪70年代，忏悔的贵族放弃了自己的特权，走到人民中间，为他们服务，并与他们会合在一起。俄罗斯的天才、富有的列·托尔斯泰一生都被自己的特权地位所折磨，他想放弃一切，想平民化，成为庄稼汉。另一位俄罗斯的天才陀思妥耶夫斯基为苦难和对受苦人的怜悯折磨得精神失常。苦难和同情成为他的作品的基本主题。”<sup>②</sup>

西欧文艺复兴时期出现的人道主义的主要斗争矛头指向宗教和神学。它用理性反对信仰，颂扬人的能力与价值，要求以人作为宇宙的中心。与此同时，它要求以人们之间的“自由、平等、博爱”代替对上帝的虚幻的爱，它力图通过批判宗教达到人的自我确认。

俄罗斯的人道主义则是从对世界之恶、历史之恶和文化之恶的不能忍受中诞生的，在对反动、残酷的农奴制度的抗议中发展的。它要求实现真正的人性。它认为这个世界的政权是恶的，对世界的管理是愚蠢的，“应当对世界和人组织另一种管理，在这种管理之下将没有不可忍受的苦难，人与人将不再是狼，而是兄弟”。<sup>③</sup>它反对世俗的政权，不愿接受帝国，但却希望充满人性的上帝来实现他们的愿望。别尔嘉耶夫说：“俄罗斯人信仰上帝的原初的充满激情的根据就在这里。”<sup>④</sup>

可见，俄罗斯的人道主义是有神论的人道主义，同时又带有无政府主义和社会主义的印记。这是它与西欧文艺复兴时期的人道主义的第二个区别。

由之便能引申出二者的第三个区别，即西欧的这种人道主义由于是无神论的人道主义，所以必然由对神的否定而达到对人的崇拜，而俄罗斯的人道主义由于是有神论的人道主义（具体地说，是基督教的人道主义），所以便不会达到对人的崇拜，而是使神渗透着人性。别尔嘉耶夫认为，尽管19世纪俄罗斯的人道主义者的思想彼此有很大的差别，但是，他们大多并不把宗教与人道主义对立起来，而是从宗教上思考人道主义的意义。他们认为，基督教的基本思想是上帝人化的思想，所谓上帝人

①（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第87-88页。

② 同上书，第88-89页。

③ 同上书，第89页。

④ 同上。



化，就是神的本质与人的本质相结合。这样，就不会用神来贬低人，恰恰相反，它要求的是解放人的能动性、主动性。以往的基督教会没能做到这点，因而应当进行改革，应当恢复基督教义的本来面目。别尔嘉耶夫指出，上述思想成为俄罗斯宗教哲学的奠基石，从而，人道主义成为上帝人化的宗教教义的组成部分。在这种宗教里，世俗人道主义并非被消灭，而是被扬弃了，它的合理内容被宗教人道主义吸收了。“人道主义尽管在意识中可能是非基督教的，但却由此获得了宗教的意义。没有这种人道主义，基督教的目的反而不能实现。”<sup>①</sup>这样，俄国19世纪的人道主义之主流就是基督教的人道主义，就是由人化的上帝来保证的人道主义，因此，它也就不可能像西欧的人道主义那样，以人的崇拜为最高和最后的目的。

二者的第四个区别是，发展运动的前景不同。别尔嘉耶夫认为，由于人道主义运动的辩证法，西欧的世俗人道主义便从人的崇拜导致尼采现象，并使人道主义变成了反人道主义。俄罗斯的人道主义则与此不同，尽管在俄国文化史上也出现过类似尼采的思想，但其构不成主流；尽管它也追求“人的神化”，但却由于它的根基与西欧的人道主义不同而没能转变为反人道主义。这是因为它所追求的“人的神化”不是绝对独立的，而是与“神的人化”相结合的，因而实现“人的神化”的途径就不是人的自我肯定和自我确认，而是人的本质与神的本质相结合。这样，它就会避免出现“超人”，即不受任何约束、将他人当作垫脚石的“人神”，而是使人趋向于神所要求的那种道德。别尔嘉耶夫以列·托尔斯泰为例来说明这个问题。他说，托尔斯泰是俄罗斯的人道主义者，他具有俄罗斯式的人性，他要求人的灵魂的净化，从中引申出对历史的非议，对各种暴力的抗议，对朴实的劳动人民的爱。“托尔斯泰是与尼采正相反的人，是尼采在俄罗斯的对立面”。<sup>②</sup>

根据这样的分析，别尔嘉耶夫概括地指出了俄罗斯人道主义的一般特征，他说，“如果存在上帝和‘神人’（按：即具有人性的神），那么，人类只是偶然地保持了自己的最高价值、自己的自由以及对自然和社会权力的非依赖性。这是俄罗斯思想的主题”。<sup>③</sup>更具体地说，由富有人性的上帝来保证人类社会的人道化，这就是俄罗斯人道主义的基本特点。

在分析了俄罗斯人道主义与西欧世俗人道主义的区别之后，别尔嘉耶夫还考察了这两种人道主义在俄国的地位及其影响。他的分析表明：尽管俄罗斯人道主义根植于俄罗斯大地，尽管它符合几个世纪以来的俄罗斯文化传统，但它并不一定能够永远成为人道主义思想的主流。在一定时期，西欧的世俗人道主义也会成为俄国大地上的主旋律。但是，俄罗斯自己的传统的人道主义终究还会重新回归。历史充分证实了他的这一预言。

<sup>①</sup>（俄）别尔嘉耶夫：《俄罗斯思想》，雷永生、邱守娟译，三联书店，2004，第93页。

<sup>②</sup> 同上书，第93-94页。

<sup>③</sup> 同上书，第97页。



## 第二节 弗兰克：善恶之辩

与别尔嘉耶夫关系比较密切的、观点比较接近的宗教人道主义思想家，当属弗兰克。他们不仅在十月革命前一起从事俄国文化复兴事业，而且一起被红色政权驱逐出境，又一起在国外继续宗教哲学的创造活动。虽然晚年在一些问题上有所分歧，但却对他们的关系没有大的影响。当然，这种一起的合作并没有淹没他们个人的创造，他们每个人都显示出自身的特色。弗兰克虽然对于现实的政治和文化问题也有很大的关注，但他的最大兴趣和最大精力还是献给了哲学，在这方面也取得了突出的成绩。因而有人说他是“俄罗斯最伟大的智者之一”，杰出的俄国哲学史家津科夫斯基<sup>①</sup>甚至称他是“所有的俄国哲学家中最伟大的”。<sup>②</sup>在这里，我们还要说，弗兰克还是一个杰出的人道主义思想家。

### 一、生平与创作

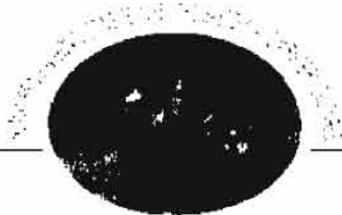
#### A. 少年时代

谢苗·路德维果维奇·弗兰克（Семён Людвигович Франк，1877 - 1950）1877年1月16日生于莫斯科。他的祖父是一个地主庄园的管家，他们的家族属于一个犹太社团，这个犹太社团可能是15世纪末从西班牙逃出来的。所以，弗兰克是有犹太血统的。他的父亲原在维尔纽斯大学上学，但是，1863年的波兰起义中断了他的学业，直到1872年才在莫斯科大学医学系毕业，并获得了医生证书。在俄土战争期间，他成了一名战地医生，由于他的优异成绩获得了非世袭贵族称号，并向他颁发圣斯坦尼斯拉夫三级勋章。由于他是在战争中唯一立有功勋的犹太公民，因而又授予他的儿子谢苗·路德维果维奇·弗兰克“荣誉公民”的称号。

弗兰克的母亲的祖先来自德国，她于1856年出生，后来在莫斯科第一女子中学读书，受到了典型的俄罗斯资产阶级的教育。她在18岁时嫁给弗兰克的父亲，并为他生了3个孩子。她是一个很有修养的人，弗兰克的同母异父兄弟（他母亲于1891年改嫁）列夫·扎克（Лев Зак）曾说，弗兰克的天赋首先要归功于她，“妈妈是一个热情、好动肝火而又非常善良的人”，在好动肝火方面，弗兰克与她毫不相像；但是，“我一直认为，妈妈身上积蕴着不一般的潜在的天赋，这是能够感受到的，只是没有能够表现为创造性的行动。我想，谢苗的天赋和特质——深刻的哲学思维和非

<sup>①</sup> 瓦·瓦·津科夫斯基（Василий Васильевич Зеньковский，1881 - 1962）俄国宗教哲学家，俄国哲学史家。著有《俄国哲学史》等专著。1919年迁往国外。

<sup>②</sup> Губбайер, С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа 1877 - 1950. Перевод с английского языка М. 2001. Стр. 7.



凡的记忆力，掌握巨大学术知识的能力——他的所有这些精神能力是从母亲那里继承来的”。<sup>①</sup> 扎克的这些话虽不免有些夸大，但是弗兰克的母亲是一个极具智慧的人，他从母亲那里的确得到了智力的传承，这却是可以肯定的。

少年弗兰克是一个安静的和一本正经的孩子，在他的兄弟们玩游戏的时候，他常常都在看书。家中丰富的藏书对于他来说是一个取之不尽的宝藏，他可以从中学到许多东西，尽管还经常是半懂不懂的。

1886年春，在还不满10岁时，弗兰克就进入拉扎列夫东方语言学校学习。由于在此之前已经有家庭教师的教育，所以他一开始就上了二年级。

1892年春，弗兰克进入地区中学读书。这时的中学，都很重视经典和语言，30%的课时安排的是拉丁文和希腊文，更多的课时则安排的是俄罗斯文学、俄罗斯语言和数学。他学习很好，在毕业时得到了学校颁发的金质奖章。

弗兰克虽然学习很好，但他不是一个死读书、不关心窗外事的孩子。19世纪末的俄国的黑暗现实使这个早熟的高年级中学生心中无法平静，他要为国家和民族寻找一条新路，使它能摆脱黑暗和落后的境地，使人民不再饥饿和愚昧。正是基于这样的思想和情感，他接触了马克思主义，并参加了一个马克思主义小组。这个小组的成员在一起阅读普列汉诺夫和克柳切夫斯基<sup>②</sup>的著作，并且讨论马克思、恩格斯和拉萨尔的论述。弗兰克在这里第一次读了马克思的《资本论》。

不过，在当时俄国各种思潮像潮水一般涌来的情况下，弗兰克并没有局限于思潮中的一种，他要尝试了解更多的东西。于是，在参加马克思主义小组的同时，他又参加了一个民粹派的小组。实际上，这类民粹派的组织主要是属于他父母一代人的，而马克思主义小组则主要是大学生的组织。他在这二者中间看到了它们的不一致和不谐调，当时的马克思主义者捍卫马克思主义的坚决性使他们拒绝任何的民粹主义。

尽管后来弗兰克发现马克思主义与民粹主义有许多类似之处，但是当时他还没有这种认识。他自己倾向于马克思主义的，他发现马克思主义可以满足他和其他青年知识分子的关于世界观的全面阐释的需求。后来他回忆当时的情况时说：“马克思主义以自己科学形式的外观，也就是所谓‘科学的’社会主义，使我信服。马克思主义认为，人类的社会生活可以在其规律性中被认识；研究它，就像自然科学研究自然一样。这个思想深深地吸引了我。”<sup>③</sup> 他在当时正在研读斯宾诺莎的著作，他感到马克思的思想与斯宾诺莎有许多相通之处，这也是他比较容易地接受马克思主义的一个原因。但是，他对马克思主义的接受仍然有一定的保留，只是这种保留还不够清晰，“我虽然把马克思主义所固有的革命的和伦理的倾向当作正确的和必然

① Буббайер. С. Л. Франк: Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 17.

② 瓦·奥·克柳切夫斯基 (Василий Осипович Ключевский, 1841 - 1911) 俄国历史学家、俄国自由主义历史编纂学的最主要代表，彼得堡科学院院士。有《俄国历史教程》《古罗斯贵族社马》以及关于农奴制、社会等级、财政等历史和历史编纂学方面的著作。

③ Буббайер. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 24.



的东西接受了，但是我的心灵对它仍不放心”。<sup>①</sup>虽然他并没有说明这种“不放心”的具体原因，但是我们从他的其他议论可以知道，马克思主义是唯物主义一元论，而弗兰克却一直是一个二元论者，他甚至认为自己是一个柏拉图主义者。在他看来，在经验的、外在的物质世界之外，还存在着一个内在的、精神的、“另一个”世界。这样看来，他对马克思主义的信服是打了折扣的，这也是他后来成为“合法马克思主义”者的思想渊源，也是他最终走向宗教的内在根据。

知识学习的广博、对现实社会的不满、对马克思主义的有保留的信服、对民粹主义的某种同情、对宗教信仰的哲学基础的探索，弗兰克带着这些混杂的精神和观念告别了自己的少年时代。

## B. 大学生活

1894年6月弗兰克到莫斯科大学法律系注册入学。新的时期开始了，但是，他并没把学习放在第一位。参加地下的社会民主主义小组的活动和进行宣传工作常常代替了上课。这一时期的政治活动的具体情况不是很清楚，只是在1895-1896年间他开始对自己从事的地下活动产生了疑问。他在学期结束后到下诺夫哥罗德时认真地思索这件事，再开学时他已经决定放弃这种让他失望的工作，于是他退出了小组，并让自己安静下来认真读书。所以，从1896年以后，弗兰克就更多地参加到大学的学习中去。当然，他的政治情怀并没有完全消失，后来还时不时地参加一定的政治活动。

开始，他对法律系的课程并不太感兴趣，后来情况有了变化。第二年他选了《法哲学》，很认真地听了诺夫哥罗德切夫（П. И. Новгородцев）教授的课。

那个时期在教授中对他影响最大的是楚布洛夫（А. И. Чупров），这是一个自由主义民粹主义的杰出代表，于1878-1899年在莫斯科大学任政治经济学和统计学教授。弗兰克说“他是一个卓越的教师，更是一个卓越的人”。他在同学中组成小组，到楚布洛夫的住处讨论政治经济学问题，教授的住宅几乎成了他们的俱乐部。楚布洛夫的观点与处于地下政治状态的人的期望有很大的差距，他是一个宽容的人，不喜欢绝对性的判断，他曾十分谨慎地对能否科学地证明“社会主义是资本主义进化的必然结果”表示怀疑。<sup>②</sup>

在学习的过程中，弗兰克的思想发生了重大的转变，这大约发生在1896年。当时他对社会的思潮之变化有了自己的想法。他认为，原先占主导地位的以普列汉诺夫为代表的马克思主义的社会民主主义的思潮已经被司徒卢威为代表的、继承了俄国“西方派”传统的“俄国社会思想的总的理想倾向”所代替。司徒卢威在1894年底出版了《关于俄罗斯经济发展问题的批判性札记》一书，书中提出一句名言：“承认自己的落后并走进资本主义的学校。”在司徒卢威的影响之下，弗兰克成了一位

<sup>①</sup> Буббайер С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 24.

<sup>②</sup> 同上书，Стр. 29.



“合法的马克思主义”者。当时被称为“合法马克思主义”者的，除了司徒卢威、弗兰克之外，还有布尔加科夫、别尔嘉耶夫，图甘-巴拉诺夫斯基<sup>①</sup>等，他们并没有组成什么严密的组织，而只是一些观点相近的人们松散的结合。他们的共同倾向是更多地从理论上看待马克思主义，而不是从政治上看待它。自此以后，弗兰克就积极地参加了大量的“合法马克思主义”的工作，主要是为其报纸和杂志撰稿。1897年，俄国女出版家玛·伊·沃多沃佐娃（Мария Ивановна Водовозова，1869-1954）主持出版《新语言》杂志，弗兰克做了许多翻译工作；沃多沃佐娃又出版报纸《开端》，弗兰克以作者身份参加了它的工作。现在，他把这种工作看作他继续革命事业的新形式。

过去虽然他对地下政治活动感到失望，但他的政治热情仍然存在。尽管他的主要精力已经转向学术研究，但参与一定的政治活动仍是他生活的一部分。1898年初，他参加了激进大学生的群众集会的准备工作，在集会进行时当局逮捕了一部分人，后来又逮捕了弗兰克，因为当局认定他是大学生们的思想指导者，他也因此而被判驱逐出莫斯科两年。

### C. 转向唯心主义

沙皇政府企图用惩罚来消磨弗兰克的斗争精神，弗兰克却利用被驱逐的时间到国外去充实自己。这两年他一直待在德国，在柏林和慕尼黑等地学习，同时在继续撰写他的书稿《马克思的价值论及其意义》。两年里，他的思想有了很大的变化。原先对马克思主义的保留成分更加扩大，并且从新的视角来考察马克思的理论。在《马克思的价值论及其意义》中，他试图将马克思的劳动论与主观学派的理论结合起来。他认为，劳动是重要的，但它不是商品交换中所有价值的唯一因素。

弗兰克思想之转变更重要的表现是在哲学上。

前面说过，弗兰克很早就对哲学发生了兴趣，最早是斯宾诺莎哲学，后来是马克思的哲学。不过，当时他关注的重点还是经济学和法学。直到1896年，他参加了莫斯科心理学界纪念笛卡尔诞辰300周年的集会，在会上听到尼·雅·格罗特<sup>②</sup>和列·密·洛帕廷<sup>③</sup>等人的发言，受到很大的启发，后来他称这次会议对他之选择哲学为专业方向是“第一次推动”。既然是“第一次推动”，当然也就与格罗特等人的观点有关。尼·雅·格罗特是宗教哲学家弗·索洛维约夫非常亲近的朋友，他于1889年主办了第一份俄国的哲学杂志《哲学与心理学问题》，它的主旨是在知识分子中进

<sup>①</sup> 西·伊·图甘-巴拉诺夫斯基（Михаил Иванович Туган-Барановский，1865-1919）俄国经济学家、历史学家、“合法马克思主义”代表人物之一。

<sup>②</sup> 尼·雅·格罗特（Николай Яковлевич Грот，1852-1899）俄国哲学家、莫斯科大学教授、莫斯科心理学会会长，《哲学与心理学问题》杂志创办人和编辑。在哲学上原来持实证主义观点，后来则将形而上学建立在实验科学的资料基础上。

<sup>③</sup> 列·密·洛帕廷（Лев Михайлович Лопатин，1855-1920）俄国哲学家、心理学家、莫斯科心理学会主席，《哲学与心理学问题》杂志编辑。用人格主义解释哲学史上的问题。



行反对实证主义的战斗，杂志团结了一批以唯心主义和宗教精神进行写作的作者。格罗特属于那样的圈子：他们为1900年一批“合法马克思主义”者转向唯心主义做了准备。

1901年冬天到1902年，弗兰克受邀参与关于唯心主义问题的文集的准备工作，并撰写文章。文集于1902年11月出版，书名为《唯心主义问题》，在其中发表文章的还有别尔嘉耶夫、布尔加科夫、特鲁别茨科伊、茹科夫斯基等等。弗兰克在文集中发表了《尼采和“爱远人的伦理学”》，文章充分肯定了尼采学说的积极意义。他为什么被尼采学说所吸引？这从他脱离马克思主义的社会民主主义的角度完全可以理解：当时他的真理观是与离开革命传统并从人为的、强加于人的教条之下解放出来的感受相联系的。他在尼采这里很自然地发现了绝对道德的观念，还借用尼采的理论论述自己的激进个人主义的思想。他强调个人的创造性的发挥：“按照这种伦理学体系的思想来说，斗争与创造，应当献给为人的全部精神能力的自由发展和为人的精神需要的自由满足而构建条件。”<sup>①</sup>当时他把尼采哲学看作“唯心主义的激进主义，也就是以个性的道德权利为目的的激进主义”。就此而言，尼采给了弗兰克以新的道德哲学的基础。在此基础上，弗兰克对民粹主义的伦理学进行了批判。同时，尼采还向他启示了一种精神的、形而上学的关于世界的观点，正是这种观点使他拒绝了当时俄国知识分子中流行的“科学的”实证主义。后来，他在回忆这段思想变化过程时曾说：“我成了一个‘唯心主义者’（不是康德主义意义上的，而是唯心主义-形而上学意义上的），一个精神体验的体现者，……我成了‘哲学家’，……这种转变的哲学上的完成还需时日，……但是我的精神存在的基础已经奠定，……而这正是在1901年冬天到1902年这段时间。”<sup>②</sup>

在一段时间里，弗兰克受到司徒卢威很大的影响，两人的关系极为密切。1906年秋天，弗兰克搬进了司徒卢威的家，与他们一起生活了两年。也就是在这一年，弗兰克找到了工作，在一所女子中学教书，后来又到这所中学所设的高等夜校讲授历史哲学和法律课程（这所夜校是为没能进入大学学习的青年开设的）。1907年，他又到贝斯图热夫女子学院讲课（他在这里一直工作到1917年）。司徒卢威、洛斯基、列·柏·卡尔萨文<sup>③</sup>、涅·阿·科特利亚列夫斯基<sup>④</sup>、帕·依·诺夫哥罗采夫<sup>⑤</sup>等人也在此任教。这些人观点相近，组成一个学术圈子，弗兰克也属于这

① Буббайер С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 43.

② 同上书，Стр. 44.

③ 列·柏·卡尔萨文（Лев Платонович Карсавин，1882 - 1952）俄国宗教哲学家、历史学家。有关于中世纪意大利、历史哲学、个性哲学等方面的著作。

④ 涅·阿·科特利亚列夫斯基（Нестор Александрович Котляревский，1863 - 1925）俄国文艺学家、彼得堡科学院院士。接近文化史学派。有论述西欧和俄国感伤主义、浪漫主义及十二月党人的文学创作等方面的著作。

⑤ 帕·依·诺夫哥罗采夫（Павел Иванович Новгородцев，1866 - 1924）俄国法学家、哲学家、莫斯科大学教授。他反对科学社会主义，其法学以观点的哲学基础是新康德主义。

个圈子。

正是在那所女子中学里，弗兰克结识了未来的妻子塔吉亚娜·谢尔戈夫娜·芭拉切娃（Татьяна Сергеевна Барцева）。他们的关系日益亲密，于是，成家立业的任务摆在了弗兰克的面前。现在，他已经有了固定的收入，有了独立生活的可能，因而在1908年春天搬出了司徒卢威的家，并于夏天结了婚。1908，这个年头对他意义非凡，除了生活上的重大变化之外，还意味着他在思想上的独立。后来他曾这样说：这个时刻“意味着我的生活中的、被德国人称为 *Lelr-und Wanderjahrer*（学习与漂泊）的时期——即青年的、学习的、思想不成熟的、寻找自己生活的内在和外在道路的时代——的结束”。在这一时刻，“我最终选择……哲学创作和哲学教学作为自己专业的方向，我已经系统地了解了我的哲学形成中的问题，并且准备着硕士学位的论文。同时，我的理智的和精神的形成阶段也已经完成。也正是在这个时期，我最终确定了自己的哲学世界观。”<sup>①</sup>

正像弗兰克自己所说，他生活的重要内容之一就是在学校中讲课。在结婚之后，他仍然在原先的学校里上课。从1912年开始，他在彼得堡大学授课，1914年始又在综合技术学院授课。此外，他还给一些杂志撰稿，并在《俄罗斯思想》杂志任职。这些都说明他已经在学术界活跃起来。

1908年10月，密·奥·格尔申宗<sup>②</sup>写信给弗兰克，邀请他参加一本文集的准备工作，这本文集的主旨是研究当前俄国知识分子问题。弗兰克答应参加工作，并亲自撰写一篇文章。文集在1909年出版，书名为《路标。论俄国知识分子》（云南人民出版社的中译本书名为《路标集》），除了弗兰克之外，在其上发表文章的还有：别尔嘉耶夫、布尔加科夫、格尔申宗、伊斯柯耶夫（Изгоев）、基斯嘉柯夫斯基（Кистьяковский）和司徒卢威。

弗兰克在《路标。论俄国知识分子》上发表的文章题为《虚无主义的伦理学》，它的副标题是“评俄国知识分子的道德世界观”。他在文章中认为，在1905年革命失败以后，俄国知识分子应该认真思索失败的原因，不能一味地归之于反动势力的镇压，还要反省自身的问题：“由于一切运动无论其目标还是其策略，归根结底都遵从和取决于知识分子的精神力量——他们的信仰、生活经验、他们的评价与兴趣、理性与道德气质。因此，政治问题本身就成为文化——哲学和道德问题，知识分子之事业的失败问题，就触及了更广泛更重要的知识分子之信仰的价值问题。”<sup>③</sup>那么，知识分子的精神和文化有什么问题呢？弗兰克尖锐地指出，“理论价值、审美价值、宗教价值都不能统治俄国知识分子的灵魂，他们对这些价值的体验是模糊和薄弱的，

<sup>①</sup> Буббайер, С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 68.

<sup>②</sup> 密·奥·格尔申宗（Михаил Осипович Гершензон, 1869 - 1925）俄国文学史家、社会思想史家。从唯心主义立场出发论述西欧派和斯拉夫派、恰达耶夫、普希金和屠格涅夫的作品。

<sup>③</sup> （俄）弗兰克：《虚无主义的伦理学》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第46页。参阅《路标集》，云南人民出版社，1999。



并且在一切场合总是被牺牲于道德价值”。而这种道德价值却是带着功利主义色彩的。<sup>①</sup>

功利主义的道德主义实质上必然是虚无主义的，因为它只承认相对的暂时的利益，而“否定或不承认绝对（客观）价值”，真、善、美在他们那里都是没有用处的，“只有当追求的客体是丧失了绝对价值的相对福利，即满足主观的人的需要之时，道德……才被绝对化并成为一切实践世界观的基础”。<sup>②</sup> 这些知识分子进行革命的一个根本目的就是满足人们的物质需要，凡是高于这一目的的其他文化需求都被认为是不合理的、荒谬的，因而尽管他们的目的说起来很堂皇，却是与人类的最高价值对立的。弗兰克指出：“虚无主义的道德主义是俄国知识分子精神面貌的最基本最深刻的特点：从对客观价值的否定生发出对他人（人民）主观利益的神圣化，由此就应当承认人的最高的和唯一的任务就是为人民服务，而同样由此产生对阻碍或仅仅是不能促进这一任务之实现的一切事物的禁欲主义的憎恨。生命没有任何客观的、内在的意义；生命中的唯一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——这就是俄国知识分子的一切行为和评价所遵循的古怪的推理链条，它在逻辑上缺乏根据，在心理上却是紧紧衔接的。”这样一来，他们就必然成为文化上的虚无主义者，因为“文化可以被定义为在社会——历史生活中所实现的客观价值的总和。从这个观点看，文化不是为某人的幸福或利益存在，而只为自身存在；文化创造意味着人的本质的完善和理想价值的实现，这也正是人的活动的最高的和独立自主的目的”。因而，“对文化的极端功利主义的评价是与纯粹的文化观念不能相容的，正如对科学和艺术的极端功利主义的评价会破坏科学和艺术的本质一样”。<sup>③</sup>

由此可知，俄国的这些知识分子正是把他们的虚无主义的功利主义当作最高的道德，这就是他们的道德主义。从民粹主义到马克思主义，都是沿着这条路线前进的，马克思主义中也渗透着民粹主义精神。不过，弗兰克把民粹主义的精神发展区分为两个阶段，采取了两种不同的形式：“直接的利他主义的为人民需要服务”和“人民幸福之绝对可实现的宗教”。前者是指19世纪70年代的以“到民间去”运动为代表的民粹主义，那种民粹主义者“是我们民粹主义的最高的、最纯粹的和有道德价值的成果”，他们的道德“体现了民粹主义道德中的一切积极成果；他仿佛吸收和发展了民粹主义的生命之根——利他主义”。后者则是所谓的“战斗的民粹主义”，“它以革命的社会主义形式在近几十年的社会生活中起着无比重大的作用”。<sup>④</sup>

①（俄）弗兰克：《虚无主义的伦理学》，徐凤林译，见《俄国知识分子与精神偶像》，学林出版社，1999，第48页。

② 同上书，第52页。

③ 同上书，第54-55页。

④ 同上书，第57-58页。



弗兰克将分析的重点放在“战斗的民粹主义”上面。首先，他指出它的宗教性：“它在心理上同这样一种理想或信仰合为一体，即相信道德努力之目标——人民幸福——能够实现，而且是以绝对的形式实现。这种信仰在心理上确实类似于宗教信仰，并且在无神论知识分子意识中取代了真正的宗教。”其次，他分析这种民粹主义与利他主义的民粹主义的不同：“战斗的社会主义民粹派不仅排斥而且在道德上污蔑利他主义民粹派，认为是肤浅的、廉价的‘慈善事业’。社会主义民粹派自持把握了人类普遍拯救的简单而正确的钥匙，就不能不藐视和指责那种日常的无止境的直接利他主义活动。”第三，最重要的是他揭露它已经背离了利他主义，从而揭示了它的本质：“关于遥远将来的绝对幸福的抽象理论却扼杀了人对人的具体道德关系以及对切近的当代人及其当前需要的爱的这种活的情感。社会主义者不是利他主义者；他当然也追求人类幸福，但他所爱的已非活生生的人，而是自己的思想，亦即全人类幸福的思想。他为这一思想牺牲自己，也毫不犹豫地为此牺牲他人。……就这样，从对未来人类的巨大的爱中产生了对人的巨大的恨，建立人间天堂的激情变成了破坏的激情，具有信仰的民粹派社会主义者变成了革命者。”<sup>①</sup>第四，指出它实现目标的手段就是斗争和破坏。在他们看来，“社会斗争和对现存社会制度的暴力破坏是实现道德——社会理想的基本的和内在必然的方式。这一信念作为基本方面进入社会主义民粹派的世界观，并在其中起着宗教信条的作用”。在他们那里，“破坏不仅被认为是创造的手段之一，而且一般地被等同于创造，或者确切地说，完全占据了创造的地位”。同样，对斗争也发展出一种近乎崇拜的信念和态度：“他们视政治斗争并且是最激烈方式的政治斗争——密谋、暴动、恐怖等等——为通往人民幸福的最切近、最重要之路这一倾向，完全来自这样一种信仰，即斗争、消灭敌人、对旧社会制度的暴力的机械的破坏本身，就能保证社会理想的实现。”<sup>②</sup>第五，他们所追求的具体目标实际上只是分配的公平。当然，弗兰克指出，“毫无疑问，分配是社会生活的必要功能，生活财富和负担的公平分配是合理的必要的道德原则，但是把分配绝对化并因而忘却生产或创造，则是哲学上的错误和道德上的罪孽。……这种精神最终消耗人民的精力，使人民永远处于物质与精神的贫困之境”。接着，他更加尖锐地批评说：“知识分子爱的只是财富的公平分配，而不是财富本身；与其如此，毋宁说他们甚至憎恨和害怕财富。在他们的灵魂中对穷人的爱变成了对贫穷的爱。他们希望供养一切穷人，但其最深的潜意识的形而上学本能却反对在世上普及真正的富裕。”<sup>③</sup>

弗兰克对战斗的民粹主义做了一个总的概括，他说：“知识分子的虚无主义将其引向功利主义，使其把物质利益的满足看作是唯一真正需要的和实在的事业；而道

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《虚无主义的伦理学》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第60-61页。

<sup>②</sup> 同上书，第61-62页。

<sup>③</sup> 同上书，第66-68页。



德主义则使其倾向于拒绝需要的满足，使生活平民化，禁欲主义地否定财富。……大部分知识分子所自觉信奉和宣传的正是这样一种个人禁欲主义同普遍功利主义的理性结合。”这是一种逻辑上矛盾的结合，它在哲学上缺乏深思熟虑，而他们则回避这一矛盾。这种情况对于俄国和俄国革命绝不是福音。

最后，弗兰克提出自己的主张：“我们应当从徒劳无益的、反文化的虚无主义的伦理主义走向创造文化的宗教人道主义。”<sup>①</sup>

《虚无主义的伦理学》可以说是弗兰克思想转变的一个里程碑，它不仅表明弗兰克已经与暴力革命的主张和一味强调物质利益的唯物主义分道扬镳，而且表明他的精神境界的提升，表明他更加重视高层文化的意义，从而也预示了他对未来的革命结果的担忧。

《路标。论俄国知识分子》文集出版后，引起了轰动，引起了巨大的争论。在 1909—1910 年间，具有不同政治态度的代表人物都发表自己的意见，共发表了总数超过 200 篇文章，有赞同的，有反对的，列宁更称其为“自由派变节行为的百科全书”。<sup>②</sup>

#### D. 转向宗教

弗兰克在《路标。论俄国知识分子》中的文章虽然并没把宗教问题当作重点，但也表现了他对宗教价值的重视。实际上，弗兰克对于宗教（狭义理解的）的价值一直是尊重的，只是在很长时间里他并没有直接与宗教接触。对弗兰克的思想深有了解的宗教史学家卡尔塔谢夫（А. В. Карташев）曾经说过，弗兰克在 1905 年就认为自己是一个基督徒，当然只是在思想上的。<sup>③</sup>那时，他只是一般地肯定宗教，但是绝对不能容忍对于宗教教条主义的信仰，更不能容忍用东正教会的教条代替马克思主义的教条。在这方面，他坚决反对梅列日科夫斯基的所谓“新宗教意识”的观念，因为后者设想，在马克思的位置上换上基督，在社会主义的位置上换上神的王国，这样就可以把革命与对神的信仰结合起来。弗兰克说，这些做法都没有意义，现在应当特别强调的是，必须对知识分子进行内在的、文化—道德上的和宗教上的改造，而不是把宗教与某种革命理论“结合”起来。直到 1906 年前，在弗兰克的论著中都找不到任何宗教的色彩。

当时弗兰克对宗教信仰还有一种广义上的理解，这种意义上的宗教信仰并不局限于具有特定的宗教形式的信仰，只要实质上是信仰，即带有宗教性，就可归入宗教信仰一类。如果从这个意义上说，他也不是尊重所有的“宗教信仰”，而是将“宗教信仰”分为两种，一种是“对于权威的信仰”，另一种则是“对于自由的理性权利

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《虚无主义的伦理学》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第 77 页。

<sup>②</sup> 转引自《苏联百科辞典》，中国大百科全书出版社，1986，第 829 页。

<sup>③</sup> Губбайер С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа 1877—1950. М. 2001. Стр. 91.



的信仰”。由此便可以区分两种不同的宗教，一种是“可怕的宗教”，另一种则是“爱的宗教”。<sup>①</sup>在他的理解中，基督教当然是爱的宗教，它所推崇的信仰就是对自由的理性权利的信仰。

1907年10月，弗兰克参加了彼得堡宗教-哲学协会的第一次会议。这个协会是为了纪念索洛维约夫而成立的，它的主要成员有：梅列日科夫斯基、吉皮乌斯、别尔嘉耶夫、卡尔塔谢夫、埃恩、洛扎诺夫和阿格耶夫神甫（K. M. Arceev）等。这使弗兰克进一步关注宗教和宗教哲学问题。不过，真正使他在思想上有了朝向宗教的重大转变，并在论著上体现出来，应该说那已经是1909年的事情了。鲍勃拜尔举出一个很有说服力的证据：在1906年的论著中他倡导的是“人道主义的个人主义”，而在1909年则出现了新的概念“宗教的人道主义”。<sup>②</sup>

弗兰克的信教与他的个人体验有很大的关系。他后来回忆说，在1910年时，他已经在考虑正式办理入教手续的问题了，这时（1910年10月），俄国举国悼念托尔斯泰。弗兰克感觉到，仿佛随着托尔斯泰的去世整个俄罗斯民族都倒下了。这一事件大大增强了弗兰克的宗教感，使他更加接近宗教。当年10月16日，彼得堡宗教-哲学协会举办了悼念会，在会上发言的有弗兰克、司徒卢威和吉皮乌斯。弗兰克在发言中预言，托尔斯泰的逝世“可能是社会意识在精神上根本转变的开端”。

不论社会意识是否因托尔斯泰去世而发生根本转变，但这一事件却的确让弗兰克的思想发生了重大转变，无疑，它推动了弗兰克在1912年正式受洗入教。

## 五、十年之间（1912—1922）

1912年5月底，弗兰克受聘担任圣彼得堡大学哲学教研室的编外副教授，同时受聘的还有洛斯基、韦坚斯基<sup>③</sup>和拉普申（Лашин），他们4人都在贝斯图热夫女子学院任职，被称为“四套马车”。

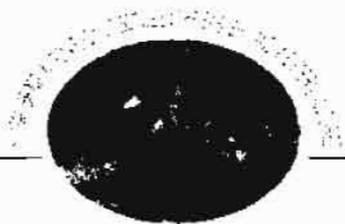
此时，弗兰克的哲学兴趣主要集中于认识论，他准备写一部关于认识论的专著。为了收集资料，他特地于1913—1914年到德国去了近两年的时间。经过紧张的研究和写作，1915年出版了他的专著《知识的对象》，该书的副标题是“论抽象知识的基础和界限”。当时，洛斯基已经出版了关于直觉问题的著作《直觉主义的基础》，认为直觉亦即直接领悟将成为“本体论的认识论”的基础。“弗兰克在致洛斯基的信中说，《直觉主义的基础》一书的出发点是直觉事实，但这一事实的条件仍然没有得到解释；他自己的书的目的就是提示这样一些本体论条件，……（说明）直觉是何以可能的。”<sup>④</sup>在这里，弗兰克把知识分为两种，一种是由理性获得的关于对象的知识，这就是概念体系的知识；另一种则是由个人的生命存在所直觉到的知识，它是

① Вуббайер. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 91.

② 同上书，Стр. 92.

③ 阿·伊·韦坚斯基（Александр Иванович Введенский，1856—1925）俄国哲学家，俄国新康德主义的主要代表。圣彼得堡哲学学会主席，有心理学和逻辑学方面的著作。

④（俄）洛斯基：《俄国哲学史》，曹译权等译，浙江人民出版社，1999，第341页。



直觉—知识、生命—知识，由于这种知识，我们了解的存在，不同于前一种知识所认识的存在，因为那种存在实际上是由我们主观建构的。后者则不同：我们之所以知道存在，是由于我们自身的存在，由于我们的生命；在这种情况下，存在的始原直接地显现于我们的生命中，这种始原就是“万物统一”。适应于知识的这种区分，弗兰克认为在认识论中存在着两个王国，那个直觉—生命的知识王国是第一位的，只有在此基础上才能承认另一个知识王国，也就是说，只有在真正体验到“万物统一”，才能构筑我们所了解的世界。这就样，弗兰克认为自己克服了唯心主义和现实主义的的对立。

弗兰克承认自己继承了索洛维约夫的哲学传统，同时也承认自己的柏拉图主义思想，在这方面继承了柏拉图、普罗提诺、奥古斯丁和库萨的尼古拉的传统。在纯哲学的意义上，这部书奠定了他的理论的基础。

在《知识的对象》发表以后，弗兰克马上又开始了新的课题的创作，这部新的著作就是后1917年出版的《人的灵魂》，副标题是“哲学心理学导论”。与此同时，他还积极参加了由司徒卢威创建的“俄罗斯文化联盟”的活动，在“联盟”的刊物《俄罗斯自由》的创办中弗兰克起了很大的作用。在司徒卢威的影响下，杂志在革命问题上采取了一般的否定的基调。弗兰克原则上同意这个调子，但他怀疑这种调子的后果。

1916—1917年，弗兰克在经济上明显地感到困难。这时，他被邀请担任新建立的萨拉托夫大学的历史—哲学系教授，他虽然不太愿意，但是，为了在经济生活上能有所保证，还是答应了。于是在1917年9月到了萨拉托夫。但是，到了萨拉托夫才知道这里的生活也很艰难，不过，他也只能无奈地生活下去。他在这里一直生活到1921年秋季。在大学中担任了许多课程，包括逻辑学、古代哲学、康德的形而上学、心理学和社会哲学等。在十月革命以后，政治变革来到了学校。布尔什维克占领了学校，他们要求学校的全体人员在党的领导下振奋精神，努力工作；要求学校所有的工作人员在经济上平等。大学的图书馆在下午两点闭馆，以便师生们参加“解放”大会。与此同时，大学生也愈益政治化，许多学生不再安心学习，而热衷于政治活动。1918年秋，成立了大学生共产主义联盟，弗兰克所在的系也成立了大学生革命委员会。大学生们集会反对所谓的“过时的思维方式”，并要求自治。到了1919年，社会科学系（原为历史—哲学系）已经成为马克思主义的中心。

这种情况引起弗兰克的极大反感，这使他对于革命进行更加深入的思索。在《对俄国革命的思考》一文中，他判定俄国革命是农民革命。这个结论不仅出于冷静而客观的分析，而且基于个人的体验：可怕的饥饿、趁火打劫的盗匪、残酷的屠杀、国内战争……所有这一切不能不使弗兰克对革命进行重新认识。他理解革命就是对长久压抑着的人民能量的拍击，这也正是他在国内战争中所看到的现象的概括。他认为，为了战胜布尔什维克，必须有一个在人民中长期改变意识的过程。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> Буббпйер. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877—1950. М. 2001. Стр. 133.



1918年，别尔嘉耶夫成了莫斯科大学的哲学教授，大学里还建立了专门的哲学研究所，弗兰克受到了邀请，于是他于1920年来到了莫斯科。此后他就不仅在大学中工作，还参与了别尔嘉耶夫创建的“自由的精神文化研究院”的各项活动。这个研究院在一定意义上可以说代替了原先的宗教-哲学协会的作用，在首都产生了广泛的影响（比较详细的情况本书已经在介绍别尔嘉耶夫时有所说明）。别尔嘉耶夫以此为基地，将莫斯科优秀的文化人集结在一起，其中有别雷、伊万诺夫等。弗兰克也成为它的成员，并在研究院讲授“哲学概论”。

1922年春季，弗兰克又与别尔嘉耶夫一起，在研究院的名下开办了哲学与人文科学系，弗兰克担任系主任。开办这个系的目的是要使大学生们能够掌握系统的知识。不过，到了夏末，由于布尔什维克逮捕一批学者和思想家，这个系也就关闭了。

在“新经济政策”时期开始时，莫斯科的政治和学术氛围是比较宽松的，但是，没过多久，在1922年8月举行的布尔什维克党的第七次代表大会决定，不仅要对社会革命党人和孟什维克使用强制手段，对于“资产阶级民主主义的知识分子”的代表人物也要使用强制手段。不久，弗兰克就被捕了，他是当局拟定的160名“最积极的资产阶级思想家”名单中的一个。和别尔嘉耶夫等一起，在1922年9月被驱逐出境。

其实，弗兰克并不是一个热衷于政治的人，他的兴趣都集中于学术上，集中于哲学和宗教上。虽然他对十月革命和布尔什维克有着自己的看法，但这只是思想认识上的分歧，并没诉诸任何的行动。苏维埃政府的不宽容造成历史上的大错，使大批人才流失，使人们对红色政权望而生畏。而且这样的流放国外并不能完全消除这批学者的影响，弗兰克的学生给他的信说明了这个问题。信中说：“我们想告诉您，您将科学的严谨性和富有灵感的对生命真理的探索结合在一起的哲理思考，您的具体知识，在我们进一步努力深入真理王国的道路上，将永远照耀着我们。我们相信，与您一起工作的日子一定会到来，亲爱的谢苗·路德维果维奇。”<sup>①</sup>

## F. 流亡生涯

和别尔嘉耶夫一样，弗兰克怀着矛盾的心情离开自己的祖国，来到了德国柏林。

1922年10月，弗兰克和别尔嘉耶夫一起，建立了宗教-哲学科学院，由别尔嘉耶夫、弗兰克和卡尔萨文讲课，听众则主要是俄国移民。在别尔嘉耶夫离开柏林到巴黎（1924年）以前，宗教-哲学科学院成了俄国知识分子在柏林的中心。布尔加科夫从巴黎来到这里，德国著名哲学家马克斯·舍勒<sup>②</sup>也来讲课。但是，当别尔嘉耶夫去了巴黎以后，宗教-哲学科学院的影响就没有过去那么大了。

弗兰克没有随着别尔嘉耶夫离去，他一直坚持在宗教-哲学科学院讲课，后来

<sup>①</sup> Бубблер, С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 137.

<sup>②</sup> 马克斯·舍勒 (Max Scheler, 1874 - 1928) 德国哲学家。哲学人类学、价值哲学和“认识的社会学”的奠基人之一，从胡塞尔的现象学转变到泛神论的人格主义形而上学。

还在柏林大学讲课。1923年，他在柏林出版了自己的文集《俄国革命思想问题》。

弗兰克还参加了约·布·盖森<sup>①</sup>建立的学院，它也被称为柏林的俄罗斯大学。它的宗旨是为了继承和发展俄罗斯的民族文化。在1923年初开始招生，别尔嘉耶夫、洛斯基、卡尔萨文等人参与了教学工作。但是，在当年的秋天学校就部分地迁到了当时已逐渐成为俄罗斯学院派在欧洲活动的中心的布拉格，后来就全部迁到了那里。弗兰克一直在这里从事教学工作，并在1932年成了校长。他在这里开了许多课，包括心理学、现代哲学、论基督教世界观等等。

弗兰克的教学活动是与科学研究紧密结合在一起的，他所讲述的往往都是他自己研究的成果，他的教学与科学研究可以说是相得益彰。不过，从他本人的兴趣来说，他更加重视科学研究和理论著述。出国以后，在言论与出版自由的环境里，他的专著不断地发表，使他的哲学体系逐渐地趋于完善。在德国期间，出版了《活知识》（1923）、《宗教与科学》（1924）、《偶像的毁灭》（1924）、《生命的意义》（1926）、《马克思主义原理》（1926）、《作为世界观的唯物主义》（1928）、《个人生活与社会建设》、《社会的精神基础——社会哲学导论》（1930）等。

1933年，希特勒成为德国总理，翌年其独揽了总理与总统大权，整个德国为法西斯所控制。犹太人出身的弗兰克在德国待不下去了，于是在1937年来到法国。在这里，生活变得艰难，别尔嘉耶夫等人尽力帮助他解决各种问题，不仅为他取得了居住证（弗兰克当时所持有的还是苏维埃政府发的身份证），还为他争取到一笔科学研究的资助。在法国，尽管他生活条件艰苦，心灵因预感世界战争将要来临而压抑，但是仍然一直在从事自己的创作活动。在出版了《作为政治思想家的普希金》（1937）以后，则为大部头著作《不可知物——宗教哲学的本体论导论》的出版而奔忙。这本书终于在1939年问世。

当时的巴黎，几乎成了俄国流亡者的家。由于弗兰克有一定的知名度，因而许多人都来拜访他，其中不少人都是有一定成就的知识分子。俄国宗教思想家丰达敏斯基（И. И. Фондаминский）特别邀请弗兰克到他所组织的经常讨论宗教、哲学、文学等方面问题的集体（以“圈子”命名）参加活动，后来弗兰克还到这里做过关于普希金的演讲。在巴黎，通过别尔嘉耶夫，弗兰克还结识了许多法国的学者，这对于他的学术的提高无疑起了很大的作用。

战争期间，他还完成了《黑暗中的光明——基督教伦理学和社会学》和《上帝和我们在一起》两书。但是，由于各种原因，这两本书出版都很晚，前者是在1949年，而后者则在他去世以后的1964年。

战争期间还有一件令弗兰克非常难过的事，就是司徒卢威的逝世。司徒卢威于1943年逝世，弗兰克感到像“失去了亲人”一样悲痛，他说，“除了自己的家人以外，司徒卢威是他在世界上最亲近的人”。他称司徒卢威是“天才”，是“特别具有

<sup>①</sup> 约·弗·盖森（Иосиф Владимирович Гессен，1866-1943）俄国立宪民主党首领之一，律师、政论家。第二届国家杜马代表。后流亡国外。



尊严的人”。他高度评价司徒卢威的功绩，说他在革命前的俄国所进行的是反对唯物主义和实证主义的进步的战斗，他可以与赫尔岑相媲美。司徒卢威逝世后，他立即拿起笔来写纪念文章，这就是后来发表的《司徒卢威的生平》。<sup>①</sup>

战后，在流亡的俄国知识分子面前摆着一个现实的问题，就是是否返回俄罗斯的问题。一些知识分子虽然是由苏联政府驱逐出境的，但是二战的胜利使他们中的一些人认为苏联政府会改变对他们的态度（他们在反对纳粹德国方面是与苏联政府一致的），因而很想回到自己的祖国，别尔嘉耶夫就是其中的一个。但是，弗兰克却坚决反对他们的想法，为此还与别尔嘉耶夫大吵了一顿。他认为反对法西斯的一致并不能消除红色政权与他们的冲突，斯大林的极权主义并没有改变，因而现在谈论回国是极不现实的。事实证明弗兰克的看法是完全正确的，苏联政府迫害持不同政见的知识分子，彻底打碎了别尔嘉耶夫们的回国之梦。

1945年，弗兰克移居伦敦。他的家庭在这里的生活仍然是很艰难的，自己没有什么钱，基本上靠资助度日。基督教团体给了他很大帮助。为了维持生活，也为了弘扬俄罗斯的文化，他在自己创作之外，还接受了编选俄罗斯哲学—宗教思想文集的工作。在文集中他收录了托尔斯泰、索洛维约夫、别尔嘉耶夫、布尔加科夫、梅列日科夫斯基、伊万诺夫、菲多洛夫、弗洛连斯基、舍斯托夫、特鲁别茨科伊等人和他自己的论著。另外，还编辑了索洛维约夫的选集。这些文集到了1950年才得以出版。

弗兰克在伦敦期间最大的成果是于1947年底年完成的专著《实在与人》。这是一部他的宗教—哲学的总结性著作，也是一部系统的人本学著作，可以视为他最重要的代表作，可惜他生前没能看到它的出版。

弗兰克的晚年很凄苦，老友相继去世，继司徒卢威之后，布尔加科夫于1944年逝世，别尔嘉耶夫于1948年逝世。这对弗兰克的精神是很大的打击。他虽然与别尔嘉耶夫有一些分歧，但二人的关系一直是非常紧密的，弗兰克说别尔嘉耶夫是他在自由探讨真理过程中最主要的伙伴。当后者去世时，弗兰克说自己成了精神上的孤独者。

“弗兰克最后岁月的精神状态在他的生命中具有重要的意义。宗教观念使他的精神陶醉，他出现了某种神秘主义的体验，这种体验让他相信他所有的用文字写下来的东西都与向他启示的真理不相符。用他的话来说，他仿佛登上了高山之顶，但是看到的景色却与自己的想象完全不同。他写道，‘对我来说，哲学已经衰老了。’”<sup>②</sup>

1950年12月10日，弗兰克的心脏停止了跳动，享年73岁。

## 二、直觉主义的宗教人道主义思想

世俗人道主义与宗教人道主义之根本区别在于世界观之不同，然而世界观之不

① Буббьер, С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 212.

② Буббьер, С. Л. Франк. Жизнь и творчество. 1877 - 1950. М. 2001. Стр. 253.



同并不能否定二者都是人道主义。当今世界的一些世俗人道主义者极力批判宗教人道主义，认为只要是宗教，就只能是反人道主义的，决不能把宗教与人道主义联系起来。这是一种肤浅的看法，人们只要认真了解一下弗兰克的宗教人道主义思想，就一定会承认它的合理性，甚至深刻性。

弗兰克的人道主义思想建立在其基督教世界观之基础上，而其基督教世界观之前提又是直觉主义的认识论，因而我们称其宗教人道主义为直觉主义的宗教人道主义。

### A. 宗教人道主义之世界观基础

#### 1. 人道主义之根本问题：生命的意义

弗兰克在1926年出版了《生命的意义》一书，这本书是他关于人道主义思想的重要著作，因为它提出并回答了人道主义的根本问题，即人的生命的意义问题。他在书中说：“生命原本有没有意义？如果有，它到底是什么？生命的意义何在？”……那些关于真与善的理想，关于生命的精神力量和意义的理想，从少年时代起就激动着我们的灵魂，使我们想：我们不是‘徒然’而生的，我们应当在世界上实现某种伟大的、决定性的事业，因而实现自身价值。为潜藏在我们内心又仿佛构成了我们‘自我’的真正本质的精神力量……提供一条创造性的出路——这些理想能不能得到某种客观的证明？有没有某种客观的根据，如果有，那是什么？……人对爱和幸福的渴望，面对美而流下的激动的眼泪，对能够照亮和点燃生命、实现生命的真正价值的幸福快乐的热烈向往，——这一切在人的存在中有没有坚实的基础，还是说，这些只是那种盲目朦胧的欲望在人的激动的意识中的反映？而对献身于善的渴望，对为了伟大的光明的事业而牺牲的渴望，是不是较之神秘而无意义的飞蛾扑火更有意义呢？”<sup>①</sup> 这个人生的根本问题，虽然很多人都在回避它，以使自己沉溺于眼前利益、争权夺利、党派斗争、世俗成就等等，然而，“即使是最愚钝的人，‘心宽体胖’的人，精神沉睡的人，也不可能永远回避这一问题：死亡的临近，不可避免的衰老和疾病，时光和生活的一去不复返，这些事实都在沉重地提醒我们被搁置一旁的尚未解决的关于生命之意义问题的存在。……这个问题如此严重，甚至比饥饿中的面包问题还严重得多。”<sup>②</sup>

许多人会问：有那么严重吗？弗兰克特别指出，在经历了20世纪初的世界大灾难以后，这个问题更加尖锐地摆在人们的面前：“正是我们，在今天的处境和精神状态下，无法回避生命的意义问题，希望用某种替代品来偷换这个问题也是徒劳的。我们的时代正是这样的时代，……一切从前曾诱惑我们和遮挡我们眼睛的偶像，都一个个地毁灭了，一切粉饰和掩盖生命的帷幕都坠落在地，一切幻想都自己破灭了。

<sup>①</sup> (俄) 弗兰克：《生命的意义》，徐从林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第151页。

<sup>②</sup> 同上书，第152页。



剩下的只有赤裸裸的生命本身，是沉重的和无意义的生命，等同于死亡和虚无的生命。上帝在西奈山上通过古代以色列人向人们提出一个永远的任务：“我给了你生与死、祝福与诅咒：你们当选择一种生命，为了你自己和你的后代”。这个任务就是要学会区分真正的生命和等同于死的生命，学会理解真正生命的意义。”<sup>①</sup>

这个生命的意义问题在现实中往往演变成：怎么办才能使生命有意义？这是19世纪以来俄国知识分子特别关注并令其苦恼的问题，他们不甘心过“大家都一样”的生活，认为那是在浪费生命，那么，怎样的生活才能使生命有意义呢？弗兰克指出，“对于过去时代的大部分知识分子来说——从上个世纪60年代甚至有的从40年代直至1917年以前——这种意义上的‘怎么办’问题都得到了一个完全确定的回答：改善人民生活的政治和社会条件，消灭那个由于其不完善而将导致世界毁灭的社会政治制度，它能保证公正与幸福的人间王国并因而给生命带来真正意义。”<sup>②</sup>俄国知识分子满怀激情地投入斗争甚至暴力革命，以为这样就真正实现了自己生命的价值。但是，当目的达到时，才发现“不仅世界没有被拯救，不仅生命没有变得有意义，而且，代之从前的生活……而来的，是完全无意义的生活”。<sup>③</sup>托尔斯泰主义者反对暴力革命，认为只有通过“道德完善”才能改造和拯救世界，从而实现生命的绝对意义。但是，他们也没能让生命具有这样伟大的意义。

弗兰克概括这些不同的思潮所具有的共同点：“它们的基础都是直接确信：有一种伟大的共同事业，它能够拯救世界，参加这一事业能赋予个人以生命的意义。”他肯定“这样提出问题的基础是深刻的、虔诚的（虽然是朦胧的）宗教感。其潜意识的根源是同基督教对‘新天地’的希望相一致的”。但是，“这种观念没有意识到自己的前提，在其自觉的信仰中包含着一系列矛盾，因而导致了在对待生命的正确关系上的根本扭曲”。<sup>④</sup>其根本矛盾就在于它对生命意义的信仰是无根据的，你想拯救世界，那么对这种可能性的确信又是根据什么呢？实际上，人所确信的就是他自己对完善和理想的追求，就是他自己的道德力量。弗兰克指出，“这种思潮的代表就是明显的或潜在的人道主义”。<sup>⑤</sup>弗兰克这里所说的人道主义不是宗教人道主义，而是文艺复兴时代兴起的、建立于无神论基础上的世俗人道主义（后来弗兰克将之称为“庸俗的人道主义”），这种人道主义把人绝对化，用人代替神，相信人的理性之万能，因而也就相信人能用自己的力量拯救世界。

事实证明，这种思想是没有结果的。之所以如此，“不仅在于拯救世界之计划本身的错误性，而且首先在于人就不适合充当‘拯救者’（无论是企图实现所设想的真理和消灭恶的运动领袖，还是相信这些领袖的人民群众）：这些‘拯救者’，正如我

①（俄）弗兰克：《生命的意义》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第158-159页。

② 同上书，第162页。

③ 同上。

④ 同上书，第164页。

⑤ 同上书，第165页。



们现在所看到的那样，由于盲目的恨而无限夸大了过去时代的恶和现有的经验生活的恶，同时也由于盲目的自傲而无限夸大了自身的理性力量和道德力量”。<sup>①</sup>因而他们认为自己具有绝对的力量和绝对的价值，完全忘记了自身的局限性。所以，“想在某种事业中、某项成就中寻找生命意义，就是陷入幻想，仿佛人可以自己创造生命意义，无限夸大有局限性的人的事业的价值”。<sup>②</sup>事实上，人类历史已经证明人的这种理想和事业的破灭，弗兰克说，人类历史就是“人类理想破灭之历史，……世界历史完全不是在走近这一目标，现在人类与这一目标的距离较之一个世纪、两个世纪或二十个世纪以前，并没有更近。甚至人类都没能保留住从前所取得的成果”。现在，“文明的、被科学理性所照亮的、被人文道德理想所净化的欧洲，已经走到了无人性的、无意义的世界大战，已站在了无政府主义的、丧失理智的、新野蛮的门槛上……难道俄国所发生的可怖的历史灾难、那种被我们奉为‘神圣的俄罗斯’的东西、那种我们引以自豪的‘大俄罗斯’的理想，不正是对‘进步理论’的有力揭露吗？”<sup>③</sup>

既然生命的意义不可能由人自己创造出来，那么，它是怎样来的呢？

弗兰克强调，“生命的意义——无论它确实有还是没有——在一切场合都应当被作为某种永恒的本质；一切在时间中完成的东西，一切有生有灭的东西，都只是生命意义的一部分。人所做的一切事业都是从人自身、人的生命、人的精神本质中派生的；而人生的意义无论如何都应当是人所赖以支撑的东西，应当是人的存在的唯一不变的、绝对可靠的基础”。<sup>④</sup>意义不是外在的，不是自己创造出来的，而是生命最深刻的基础。寻找这个基础，正是人的本性。君不见那些名人在功成名就之后，却也和一事无成的人一样，产生了很大的烦恼，不知道人生究竟是为了什么，他们都在苦苦地思索人生的意义。这也证明了世俗的事业并不能使生命具有意义。

那么，我们到那里去寻找这个基础呢？弗兰克认为，在世俗世界的事业里是找不到的，必须到另一种事业中去寻找，这种事业“与某种外在的人的事业，都没有任何共同之处，而是完全归结于人通过弃绝私利、忏悔和信仰而获得内在的再生的‘事业’”。<sup>⑤</sup>弗兰克具体地说明这种事业的内容：“耶稣再次提醒了两条永恒的戒命：爱上帝和爱邻人如同自己：‘你这样行，就必得永生。’对上帝的尽心、尽性、尽力、尽意的爱和由此而产生的对他人的爱——这就是拯救生命的唯一的‘事业’。……在这里神的话深刻地指出了一切人的事业都是无关紧要的琐事，而唯一的、人所真正

①（俄）弗兰克：《生命的意义》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第165-166页。

② 同上书，第169页。

③ 同上书，第192页。

④ 同上书，第165-166页。第169页。

⑤ 同上书，第171页。



需要的、拯救生命的事业，是弃绝私利和信仰。”<sup>①</sup>

弗兰克在这里所讲述的人生的苦难、生活的艰难、精神的苦闷、社会的不公、“理想”事业之不理想的后果、人类历史的倒退等等，都是真实的；他所揭示的人的精神之超现实的追求、寻找永恒意义的本性等，也是正确的。但是，这里必须解决一个重大的问题，就是神的存在的问题，也就是生命意义的基础的问题。如果不能合理地阐释这个问题，弗兰克的宗教人道主义思想也就没有了根基。

## 2. 神的存在证明

弗兰克在理论上是一个追求彻底的哲学家，他从来不回避任何理论困难，而是力图严谨而合理地加以解决。当他认定人生的意义问题在世俗领域内无法解决，只有在超世俗领域，也就是神的领域才能得到解决时，他就努力论证这个领域的存在。

这里首先就有一个必须回答的问题，那就是“从根本上说能不能‘谈论’神，把神当作哲学思索的对象？”<sup>②</sup>因为一般说来，人们都认为神只是信仰的对象，而不是理性的对象，而理性与信仰又是无法沟通的，所以，神并不是哲学思索的对象。当然，从思想史上说，过去的确有许多人对神和其存在进行了哲学探讨，就西方来说，从柏拉图到帕斯卡尔，对此都有精彩的论述。但是，从理论上说，这样做是否允许和可能呢？弗兰克对此做了肯定的回答。他认为，理性与信仰之间并没有不可逾越的鸿沟，“在某一深层应当存在着这两个不同类的领域之间的联系”。<sup>③</sup>这种联系之根据就在于一般经验与宗教经验有某种共同的东西：在一般的关于自然的经验中，在对具体事物的感知基础上，人们往往还去追寻深层的东西，因而也就有了形而上学的经验。弗兰克认为，这种经验本身就已经是“超自然”的了；而宗教经验的内容中也“包括了可以称之为形而上学的经验的那种一般内在经验，那种生命知识的因素”。这表现在人对神的看法上，“在宗教体验中人们把神看作一个单个的具体的人，我们同他处于个人的主观的关系中；同时神又被看作永恒的、无所不包和无处不在的生命，看作任何存在的绝对基础。就后一种身份来说，他与一切存在物都有着密不可分的联系”。<sup>④</sup>这种联系就像一般经验中的具体的客观现实与其深层基础，即形而上学经验的联系。既然有此类似，哲学、理性就可以思索神的问题，就像思索一般经验中的形而上学因素一样。“正因为如此，哲学——对存在的深入思索的认识——是与宗教有机地联系着的，而不是与它隔着不可逾越的鸿沟；同时，也正是因为如此才可能……从哲学上认识宗教经验本身以及它的对象——神的意义。”<sup>⑤</sup>

在回答了这个问题之后，弗兰克就来论证神的存在。

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《生命的意义》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第172页。

<sup>②</sup>（俄）弗兰克：《实在与人》，李昭时译，浙江人民出版社，2000，第108页。

<sup>③</sup> 同上书，第113页。

<sup>④</sup> 同上书，第114页。

<sup>⑤</sup> 同上书，第115页。



首先，他从自己独特的认识论来论证这个问题。还是在他的《知识的对象》(1915)中，弗兰克就开始从认识论上为这个问题的解决奠定了基础。后来又在一系列著作中不断深化自己的认识，特别在《实在与人》(1956)中做了系统的总结性的回答。在他看来，人的认识能力不仅局限于理性(包括感性认识和理性认识)，而且还有直觉能力。直觉与理性不同，它直接来源于人的生命；由于人的生命对于存在的直接感悟，才产生了与理性不同的认识，这种生命感悟使人了解到自身不过是万物统一的整体的组成部分。正是由于这种直觉，人才能具有对于自身的超越感：不满足于当下的生活状态，向往更高的层次；产生自身欠缺性的意识，追求与万物统一的始原的联系。弗兰克说：“人的本质在于，在其自觉地存在的任何时刻，他都在超越一切实际给定之物的范围，包括实际给定的他自己的存在。没有这种超越，人的自我意识行为(它是人格的全部奥秘所在)就是不可想象的。”<sup>①</sup>这样，在人的生活中就形成了两个领域：实际给定的经验领域和理想的领域，“人只有从这高于一切实际给定的东西的另一个领域中才能获得他在‘这个’世界中的能动性的指南和力量”。<sup>②</sup>人们在日常生活中经常用理想来指导自己，就证明了这一领域的存在。“人的生活就是斗争和相互作用，是人的存在的两种领域——实际领域和理想的高级领域之间的一种经常被打破和恢复的平衡，是它们既不分离又不融合的两仪一体。在这种平衡被彻底打破，两仪一体不再是人的生活基础的地方，要么就是人的衰亡和麻木，要么就是可怕而神秘的自杀，这是只有人才会做出的行为，在这种行为中，人的内在的实在脱离了自己自然的始基，成为自己的死敌，要消灭人的经验的存在本身。”<sup>③</sup>所有这些都证明人与其他自然物完全不同，而他的这种精神的超越性也完全不是自然的赐与，它必然另有来源；同时，这种精神的超越性所体现的是自身的欠缺和对完满境界的向往，这种特性也必然有其来源。这些都是神的存在的证明。弗兰克说：“人感到需要自己存在的绝对稳固的自我肯定的基础，这个基础就是我们所说的神。”又说：“人的存在的这种根本的基础、超验的中心和最高的等级，就是神。”<sup>④</sup>而人对神的实在性的感知，则“是在对作为个性的我的存在的感知中就内在地给定的。因为正是我既意识到我的存在在原则上不同于全部客观现实，同时又意识到它是不充足的，不完善的，在自己的纯粹内在的本质中失去了完备性、稳定性、内在的根据充分性”。这就迫使我们“在我们之外去寻找神”。<sup>⑤</sup>

进一步，弗兰克做出这样的概括：“唯一的，但完全适用的‘神的存在的证明’是人的个性本身的存在，对这种存在，必须从人的个性的深度和重要性上来认识，即从人的个性作为超越自身的本质的意义上来认识。”<sup>⑥</sup>他在这里从上述认识论意义

① (俄) 弗兰克：《实在与人》，李昭时译，浙江人民出版社，2000，第142页。

② 同上书，第145页。

③ 同上书，第143页。

④ 同上书，第142-143页。

⑤ 同上书，第136-137页。

⑥ 同上书，第134页。



上的人的超越性进而扩大到整个人生意义上的超越性，将人的个性的欠缺与不足扩展到生活的各个方面，进而说明寻求庇护与完满的根据。他说：“我们的‘心灵’，我们的‘我’，在两个方面表现出它所固有的不足和缺陷，表现出它的存在的某种内在的悲剧。”

一方面，“由于它具有真正的自我意识，它注定会意识到自己是孤独的，自己在客观现实之中无所归依，尽管它命中注定要参与客观现实并在一定程度上受其支配”。在这个世界上，我们自己最隐密的愿望无法实现，我们的希冀被世界上的各种事件之进程所无情地粉碎，我们在世界上的命运在很大程度上不取决于我们自己，而取决于我们所陌生的外部状况，取决于我们所陌生的“规律”支配的事件的发展。不仅在自然界中的生活是如此，在社会中的生活更是如此，在这里，不管是集体生活，还是个人之间的关系，都是冷冰冰的，“例如，国家及其全部作用，用尼采的话来说，是‘一切冷漠的怪物中最冷漠的’，社会生活的全部‘公共’方面对我们来说也具有同样的性质。历史经验告诉我们，这个‘世界’对我们的统治不是在减弱，而是在不断加强”。个人之间的关系也很不好，“他人的内心生活摆在我们面前，是一种不可清除的客观事实，它限制和束缚着我们内在的本质，或者对它漠不关心”。因而，“人们的生活，甚至是表面上看来最成功的生活，在很大程度上也是一根长长的失望与挫折之链，是十足的无法解决的需求。人心的永恒的理想——使个人生活与社会生活的外在运行和安排同人的精神的内在的需求协调起来，——注定是无法实现的‘乌托邦’”。<sup>①</sup>

另一方面，当我们试图躲开这冷冰冰的、对我们漠不关心或怀有敌意的世界，遁入我们自身的深处，在我们自己的内在生活中建立自己静谧的居所时，“我们又会碰到我们的生存中最令人费解的、最可怕而又悲惨的事实，——对我们真正的隐密的本质抱敌对态度，或者至少是抱漠不关心态度的盲目的力量，在我们自己的心灵中也对我们进行控制。……我们内心生活的独特的‘主观性’就在于它的无根据性，就在于内心生活中的愿望、感觉、情绪都是自发地产生的，并不依赖于我们的‘我’本身的导向性意志。这种自发的力量给我们的生活带来混乱和矛盾，往往会把我们引向死亡之路”。<sup>②</sup>

这两种不幸与悲剧（外在的和内在的）导致我们最根本的需要，这就是“善待我们的保护性力量”，它能从外在和内在两个方面拯救我们，使我们“既摆脱‘世界’的冷漠和盲目造成的苦难，又摆脱从我们的内部统治我们的力量的那种致命的无根据性和盲目性”。<sup>③</sup> 这种力量应当与我们的个性的本质相近，这样才能成为我们心灵的栖身之所；它还“应当不仅比我们更强大，而且还必须不同于我们，不是无根据的，不是盲目的，相反，却是绝对内在地有理性的，必须具有不言自明的（在

①（俄）弗兰克：《实在与人》，李昭时译，浙江人民出版社，2000，第126页。

② 同上书，第126-127页。

③ 同上书，第127页。



这个意义上是绝对可靠的)根据。它应当是绝对最高级的力量”。<sup>①</sup>只有这样的力量,才能是我们的救助和维护的力量,才能给我们以栖身之所,给我们充分的满足和幸福。这个最高等级的力量就是神。

那么,我们又如何知道这就是神呢?弗兰克解释说,这是因为“在我们内心生活中,我们同这个等级处于密不可分、两位一体的关系,我们把它看作唯一真正救助和维护我们的力量和崇拜的对象,看作能使我们因无私赞美和献身而得到快乐的绝对价值”。从而我们知道,“这个等级就是我们所说的‘神’”。<sup>②</sup>

### 3. 人生的意义就在于献身于最高的、绝对的幸福

在肯定了神的存在之后,我们再来看看弗兰克对于人生的意义之回答。

既然人在经验的现实领域中遭遇那么多的不幸和悲剧,既然人在现实领域中又不断地超越这一领域而向往理想领域,那么,当他一旦认定了最高的、绝对的、能够拯救自己和提升自己的力量的存在时,他就必然会心向往之。这就表现为他对最高的绝对的幸福的追求。弗兰克说:“为了使我们的生命有意义,它就应当献身于最高的、绝对的幸福。”在他看来,献身于最高的绝对的幸福并不是完全抛弃自身的幸福,毫不利己,专门利人,而是在这种献身中包含了自身的幸福。“只有当生命献身于绝对的最高幸福时又不丧失自身,而是确立和丰富自身的时候,只有当它献身于绝对幸福,这种幸福也是自己的幸福的时候,生命才是有意义的。或者换言之,只有那种既是自足的、超越一切我个人利益的,同时又是为了我自己的幸福,才可以认为是绝对无可争议的幸福。这种幸福同时既是客观意义上的,又是主观意义上的,也是我们所追求的最高价值,是能够充实和丰富我自身的价值。”<sup>③</sup>那么,为什么在献身于绝对的最高的幸福的同时又要保证我自己的幸福呢?这里显示出弗兰克对于当时一些革命者所鼓吹的“舍弃个人的一切,彻底献身于革命事业”的说法之不屑,他认为,我献身于最高的绝对的幸福也正是为了使我的生命有意义,因而这种献身也就是我个人最大的幸福,这二者是完全一致的,“应当把这两个方面融为一体,在其中这两方面作为单独的成分被消解了,而只呈现出两者的统一。我们所追求的不是主观的生命,无论它多么幸福;但也不是冷漠的、无生机的客观幸福,无论它本身有多么完善,——我们所追求的是满足,是对我们灵魂之空虚与痛苦的充实;我们所追求的正是有意义的、客观上完满的、有自足价值的生命。”<sup>④</sup>当然,弗兰克一再说明,这里的所谓价值并不是个人的享乐,而是“永恒的幸福的安宁,是自己意识到、体验到的完全的自我满足”。<sup>⑤</sup>

不过,幸福终究是一个比较模糊的说法,要想让人们能够体验到幸福,必须做

① (俄) 弗兰克:《实在与人》,李昭时译,浙江人民出版社,2000,第127页。

② 同上书,第128-129页。

③ (俄) 弗兰克:《生命的意义》,徐凤林译,见《俄国知识人与精神偶像》,学林出版社,1999,第176-177页。

④ 同上书,第178页。

⑤ 同上。



进一步的解释。弗兰克将之具体化为爱：“这种幸福的具体榜样就是爱。”在现实中，爱也是各式各样，这种作为最高的绝对的幸福的爱，又是怎样的呢？“爱不是冷漠的、空虚的、利己主义的享乐渴望，但爱也不是奴隶式的献身，为他人而毁灭自己。爱是对我们自私的个人生命的克服，正是这种克服赋予我们真正生命的幸福完满，因而使我们生命有意义。……爱的幸福是通过克服了‘自我’之物与‘他人’之物、主观之物与客观之物的对立而获得的生命幸福。”<sup>①</sup>进而，弗兰克还将这种幸福与真理联系起来，指出“最高幸福不仅应当在客观上是真的，不仅应当被我理解为真的（因为只是对我来说是真的，就不能排除它被怀疑和被忘却的可能性），它本身应当成为真理本身，成为照亮我的知识之光。”<sup>②</sup>

这样，人就能寻找到一条将真、善、美结合与统一起来的生命之路。弗兰克对此进行了这样的概括：“生命之所以成为有意义的，是因为它既自由地又自愿地献身于绝对的和最高的幸福。而这种幸福又是永恒的生命，是人生的永恒基础和真正完成，同时也是绝对真理，是穿透和照亮人生的理性之光。”<sup>③</sup>

人的这种最高理想和最高幸福之实现，“必须有两个条件：一是上帝的存在，一是我们自己参与其中，即我们达到上帝中的生命或上帝的生命。”<sup>④</sup>前者，即是使我们生命具有意义的基础，这个基础就是“作为永恒堡垒、永恒生命、绝对幸福和包容一切的理性之光的上帝”。这个不必多说了。但是，如果我们在这样的上帝面前仅仅是他的“造物”和奴隶，仅只是“陶匠匠任意捏制的陶器”，那还是不能得到幸福，上帝也不希望这样的子民。一定要使自己“参与其中”，即是“使我们自己成为上帝的生命本身的参加者和一部分，使我们在献身于上帝的时候不削弱自己的生命，而是相反，是确立、丰富和照亮自己的生命”。<sup>⑤</sup>此时，我们把上帝的事业当作自己的事业，在献身于它的时候，上帝本身的生命、光、永恒性和幸福也就都成为我们的，因而也就使我们得到“神化”。这就是生命最伟大的意义。

当然，要使自己的生命具有这样伟大的意义，并非易事，人必须克服来自自身的盲目无知和世俗欲望，还要克服压制我们和左右我们的现实生活中的一切盲目的和恶的力量，在此过程中，又必须经历许多的痛苦。但是，只要坚持真理，终会找到正确的道路。

## B. 宗教人道主义的若干问题

### 1. 人与神的关系

既然宗教人道主义的世界观基础是承认神的存在，那么，它首先要面对的问题

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《生命的意义》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1999，第179-180页。

<sup>②</sup> 同上书，第182页。

<sup>③</sup> 同上书，第183页。

<sup>④</sup> 同上。

<sup>⑤</sup> 同上书，第183页。



就是人与神的关系问题。因而弗兰克在他的重要著作如《生命的意义》《黑暗中的光》《实在与人》和《上帝与我们同在》中，都给这个问题以极大的关注。

弗兰克认为，这个问题要从人的本质谈起。

和索洛维约夫、别尔嘉耶夫一样，弗兰克也认为，“人同时属于两个世界，仿佛是它们会合和交叉的地方。一方面，人的‘自然的’活物，是动物的、有机的世界中许许多多多个品种之一，人通过自己的身体和内心生活（因为人的内心生活受到生理过程的制约，而且一般说来要受自然规律的支配）属于自然界或者世界，属于我们所说的‘客观世界’。另一方面，通过自己的自我存在（因为它是自为的和自显的存在），人属于另一个世界——实在的世界，而且扎根于它的深层”。<sup>①</sup>后者实际上就是指人的精神世界的存在。对此，他做了这样的解释：这种存在“在一定的意义上说是自足的、十分确定的原初的实在。这种实在比客观现实更有分量，更加重要。因为我可以一定程度上对客观现实‘闭上眼睛’，离开、回避、摆脱它，断绝同它的联系，但是无论如何也不能躲开内在的实在，躲开我自己的‘我’的实在；它现在就在而且总是在我里面，它就是我的存在的本质本身。”<sup>②</sup>

正是由于人同时属于两个世界，在自身中包含着超越现实世界的等级，他才与动物有了决定性的区别。更由于他的精神存在，他就与神发生了本质性的联系。正如我们在前面说过的，由于人的精神存在，人才感到在这一世界上“需要自己存在的绝对稳固的自我肯定的基础，这个基础就是我们所说的‘神’”。弗兰克说，“这种需要……同样也属于人的本质本身”。<sup>③</sup>他甚至更明确地肯定“人同神的关系，人与神的联系，是人的本质的决定性特征”。<sup>④</sup>

当然，这种说法还要具体化，即要说明：为什么与神的联系是人的本质的决定性特征？

弗兰克认为，从根本上说，人之所以为人（即与动物有着根本的区别）并非由于自身的创造，而是由于神的作用。他说，“使人成为人的东西——人的人性因素，就是他的神人性”，<sup>⑤</sup>所谓神人性，也就是指与神相通的人性。神是这种神人性的根源，因为“神既是实在（按：指精神存在）的本原与中心，同时又贯穿全部实在，仿佛是普照着它的无所不包的完满。由于人也属于实在领域，所以神在自己的存在的这一方面也贯穿人、普照人、置身于人之中，因而也内在于人。因此，既然人是实在，神，或者说神圣因素就构成人的本质本身”。<sup>⑥</sup>这就是说，只有精神才是决定人之为人的本质，而神是精神世界的本原和中心，人的精神皆来源于此并属于此，因而只有与神的密切联系才能使人具有真正的本质。

①（俄）弗兰克：《实在与人》，李昭时译，浙江人民出版社，2000，第140页。

② 同上书，第29页。

③ 同上书，第142页。

④ 同上书，第143页。

⑤ 同上书，第143页。

⑥ 同上书，第144页。



既然人与神处于这个层次的联系中，那也就决定了这种联系的性质和特点。因为神是精神世界的本原和中心，那么，他就不会像是古老的宗教观念中的宇宙统治者和霸王的形象，也不会把人当作驯服的奴隶和无意志的工具；而人既然也贯穿着神圣的因素，具有自己的精神，那么，他也就会具有精神的自由和自我的意志。二者之间的关系绝不会是统治者与奴隶之间的关系。基督教正是体现了这种合理的神人关系的宗教，在这里，神不但不再是威严、专权、无比强大的统治者，而且也不再是爱护自己奴隶的“主人”，而是“慈爱的父亲”。弗兰克说：“就其本质来说，基督教信仰是一种救世宗教，它要把人类从它尘世的生存的渺小和孱弱中拯救出来。它是先知意识的最高度的完成，这种意识认为神和人之间存在精神上的联系，神像是慈爱的父亲与人们相近。在他的庇护下，人可以获得他自古以来对自己的本质的需要的最终满足。这种信仰的焦点和支柱就是完美的神人耶稣基督——集于一身的真正的神和真正的人。——通过对他的归附，人摆脱自己作为神造物的本性的渺小，获得成为‘神的儿女’的权利（《约翰福音》第一章，十二）。”<sup>①</sup>

当然，基督教的这种意识也并非一直得到发扬，曾有一个时期基督教会所遵循的是《旧约》中的观念，将神看作至高无上的君主，压抑了人的精神，以致造成了人的精神的反弹，以致抛弃了神（这些我们将在下节详细论述）。最后，经过许多苦难，才又回到了正确的道路。

从根本上说，人与神的关系既是超验的（即超越经验世界的），同时又是内在的，即二者在精神上是相通的。弗兰克说：“基督教意识是神与人关系中超验性与内在因素的和谐与平衡。”当然，这种和谐与平衡有一个过程：人开始时在经验世界徘徊，后来通过直觉才知道“人可以而且应当‘神化’，——内在地归附于神的因素，并且接受它。作为自己存在的唯一真实的和最深层的基础。但是只有当人强烈地意识到神的因素是超越于纯粹受造的、外在于神的人的本质的条件下，这种神的因素才能成为人的存在的内在基础。为此人应当摒弃自我，摒弃自己的自我中心主义，把自己存在的中心或支点从自己纯粹自然的本质移到神身上。人只有摒弃自己的自足的、非神性的自然存在，自愿地服从神的意志，才能首次获得自己，获得自己真正的本质的完满。离开神的人是渺小的、较弱无力的，注定要失败的；而通过自己对神的服从、自己与神的联系，内在地投身于神，——通过自身的神人性而实现了自己最高的和真正的本性的人则是强大的，灵魂得救的。——这两个方面就是这样结合的”。<sup>②</sup>人与神就是这样紧密地结合的，二者是不可分离的，如果将二者孤立起来，则都将是无意义的。

正因如此，弗兰克得出结论说：“基督教是一种并非因为神与人对立而敬神，而

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《实在与人》，李昭时译，浙江人民出版社，2000，第151页。

<sup>②</sup> 同上书，第151-152页。

是因为神与人深度地相近而敬神的宗教。基督教是人性的宗教。”<sup>①</sup>在人神关系上，这种特点的最高体现就是爱：上帝爱人，上帝之光照耀着每一个人；人爱上帝，投身于上帝的事业，真诚地爱自己的“邻人”。

## 2. 基督教人道主义的核心内容

### a. 善恶并存之根据

善恶问题是人道主义之核心问题，弗兰克首先阐述世界中善恶存在和相互斗争的根据：人与神的联系说明，人虽是自然界的组成部分，具有自然属性，但由于其在神本身的存在中有其基础，所以，人才能超越自然界，具有自己的尊严。弗兰克说：“人的这种尊严也是由人与神同源决定的。……也就是说，这种尊严是由人的本质之神人基础所决定的。人的这种特权地位，构成了民主的根据：人的最高价值、所有人的天赋权利的普遍性。自由、平等、博爱的理想正是在此而具有真正的起源。……兄弟情谊是共同的父亲的孩子之间的关系，按其本质来说，它以共同的神子性为前提。后来的人道主义的全部企求都以人的神子性的福音为其来源。”<sup>②</sup>在弗兰克看来，真正的人道主义之各项主张实际上都来自神人性。

尽管如此，人仍然具有自然性的方面，他还是属于两个世界，而不是属于一个世界。所以，现实地说，人不可能体现出纯粹的善，也不可能体现出完全的恶，而总是善恶兼而有之。这样，在人类生活中，也就出现明辨善恶、扬善制恶的问题。用弗兰克的话来说，就是：“一切人毫无例外都属于人类和人性的包容一切和贯穿一切的统一体；由于这种共同的属性，所有的人都有一个共同的本性……但是，这一共同本性，按其本质来说是两面性的：人作为精神存在物是‘神’的孩子；他有来自圣灵的东西，因而是‘天国’的潜在参加者；他有扎根于神里面的内心深层。同时，人本身又有来自他的肉体本性的软弱无力和不完美的特点，这同他来自世界内部、受‘这个世界’的统治有关。一切人毫无例外都是某个大‘争斗’的共同参加者。——这是崇高的精神因素和卑劣的肉体因素的斗争，是‘光明’与‘黑暗’的斗争。”<sup>③</sup>

既然如此，人在现实世界中又如何明辨善恶、扬善制恶呢？人又如何遵循上帝关于爱的诫命呢？基督教教会又如何在其生活中体现这一诫命呢？弗兰克认为，这也正是基督教宗教人道主义的重大问题。

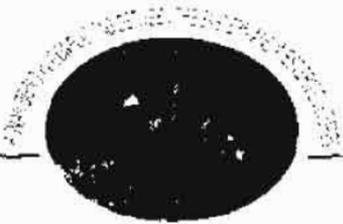
弗兰克的宗教人道主义是以基督教的世界观为基础的，又是以适应基督教会的生活为目的的。它在宗教世界观的基础上，首先肯定人的两面性，进而确认基督教生活的两重性，再步入人的道德生活之方方面面的分析。这是一个相当严密的体系。

基督教教会是耶稣基督的教会，这决定了它的神性；同时，它又是千千万万基

① (俄) 弗兰克：《实在与人》，李昭时译，浙江人民出版社，2000，第156页。

② С. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949. Стр. 125 - 126.

③ 同上书，Стр. 205.



信徒的家，这又决定了它的“俗性”，因而它就既有神赐的一面，又有尘世生活的一面。同时，人的两面性也反射于基督教生活之中，使基督教生活具有两面性。弗兰克说：“基督教存在的普遍两面性——‘在神里面生活’和服从于这个世界的力量之间的两面性——必然反映在道德方针的两面性上，反映在道德生活的决定性原则的两面性上。这种两面性就是：由基督教信念的本质所决定的人的精神存在的内心结构的形成和人在尘世的道德积极性所决定的行为。”道德方针的这种两面性，是“同个人走向神的内在道路与每个人形而上学地并且在道德上有根有据地参与世界总命运之间的两面性结合在一起的。”<sup>①</sup> 所以如此，都是由于“这种神赐的‘在神里面’的存在，是在人居住于世界即居住于不明亮的、非神赐的存在领域这种情况和条件下实现的。”<sup>②</sup> 这样复杂的情况当然会给教会同时也给每个人提出一系列道德上的问题。那种只承认神的世界而拒斥尘世的做法，固然在道德问题上会减少很多麻烦，但却无法真正面对人所面临的现实，这种现实是每个人都不能回避的。弗兰克认为道德问题都非常具体，把人抽象化，否认人之存在的真实情况，那种伦理学是毫无价值的。

#### b. 基督教生活的道德方针之第一方面

弗兰克将基督教的道德方针，即道德生活之决定性原则，表述为两个方面。关于其第一个方面，弗兰克说，“基督教生活在自身的某种终极本质和意义方面只有唯一的一个目标，它只知道唯一的善——‘神的王国’。这种生活充满了神圣的真理之光。正是基于这一点，生活才是拯救的，才是‘怡然自得’的。——显然，这是福音书的遗训，因为这明显地来源于福音书的整个精神，甚至不能引起丝毫的疑问”。当人们领悟神圣王国时，它向人们展示了一条光明之路，即通往耶稣基督的道路。“《新约》严嘱人们树立唯一的生活目标——追寻神圣王国。”他说，应该在这意义上理解“不可同时侍奉二主”的古老遗训。<sup>③</sup> 如果说这是基督教道德方针的两面性中的一面的话，那么，应该说这是根本性的一面，它不仅是重要的，而且渗透于另一面，成为另一面的灵魂。弗兰克告诫人们：要防止两面性锐化为个性在道德上分裂成为两半，同时为两种矛盾的目的或价值服务。必须意识到，“这种两面性是有机的、完整的二位一体。也就是说，必须理解贯穿于它的、决定人的生活的整个道德结构的内在统一，从而使这种统一削弱并限制了上述的两面性”。<sup>④</sup>

现在让我们来深入了解道德方针之第一方面的特点。弗兰克强调这个方面是由基督教信念的本质决定的、人的精神之内在结构的形成和完美化。或者更清晰地说，人之最善就在于灵魂之净化，即改造灵魂使其神性发扬光大。这是神赐力量对人的召唤，也是人对神的召唤的回应。这一过程没有任何神的强迫和人的恐惧。这是极

① С. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949. Стр. 208.

② 同上书，Стр. 239.

③ 同上书，Стр. 272.

④ 同上书，Стр. 246.



为自由的过程，甚至可以说是以人的自由为基础的过程。任何由于恐惧而皈依上帝的灵魂，都不能得到真正的拯救。弗兰克指出，“基督教启示决定人的生活，不是通过行为律法的形式，而是通过恩赐给人的灵魂的那种赎罪的、拯救的神赐形式，经过信仰活动，因而也是在自由中实现的。既然人的灵魂对神赐作用是敞开的，并且充满了神赐力量，那么，人的灵魂就已经不受律法的支配，不服从于律法了”。这就是所谓“圣灵所在的地方就有自由”。<sup>①</sup>可见，福音书所传达的基督的遗训并不是人的行为的准则，而是决定人的正确的内心存在的原则。因而按照道德方针的第一方面，“恩赐给基督徒的神赐力量，不是帮助他去进行这样或那样的行动，而是要成为必须成为的人，以便‘引入永生之门’”。从神这方面来说，“基督来到世界，不是为了审判，而是为了‘拯救’”，所以，“他的遗训不是行动的律法，而是真正内心存在的发现；恩赐给基督徒的神赐力量的目的不在于使人变得在奉公守法意义上的虔诚，而在于从内心医治人的道德毛病和较弱无力的本质”。所以，“‘在神里面生活’，基督向我们揭示的走向这种生活的道路，以及他帮助我们取得的这种生活，不是律法规定和限定的那种生活，不是像奴隶服从统治者的命令和禁令的那种生活，而是新的自由的内在发光明亮的存在”。<sup>②</sup>

这种最高的善，就是人的拯救。这种拯救，不是单纯靠人的力量就能完成的，最根本的拯救力量是神。神是全善，他不仅给人以净化灵魂的力量，而且给人的灵魂拓展出无限的空间，使人的灵魂飞跃于神的国，从而获得前所未有的升华。这是人之得救的根本，弗兰克将此称为“真正的本质的拯救”，强调它是建立在上帝之爱的基础上的：上帝珍爱人，不忍人在黑暗中挣扎，在罪孽中痛苦，他以神赐力量拯救人的灵魂，使人从根本上脱离恶，皈依神的国，如果没有上帝之爱，人将永无拯救之日。因而这种拯救是“崇高的神赐力量的事业”。<sup>③</sup>当然，上帝之爱也必须得到人的回应，正是在人深深感受到上帝之爱的情况下，人的灵魂也必然充满对上帝之爱，并在这种爱的引导下走向神的王国。

现在，我们可以把弗兰克关于基督教生活的道德方针之第一方面的思想做一概括：在宇宙中人虽亦为自然物，但其独特之处在于其具有灵魂。人的灵魂本有善根，本不向恶，但它在尘世中堕落了，忘却了自己的天国之根，甚至成了为恶之源。尘世之恶，尽管有千万种，但最根本的是灵魂之恶，因为人的行动都是由灵魂支配的。要想消除人世之恶，必须从根本做起，即要拯救人的灵魂。但是，灵魂之根在天国，仅用尘世的力量无法使其回归，必须依靠神赐的力量才可拯救它。这样，拯救灵魂，使人的内心形成完美的精神结构，便成为最大的善，最高的善。这是神的事业，同时又必须有人的自由参与。在这一过程中，个人不仅可以实现自己的完美化，而且

<sup>①</sup> С. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949. Стр. 234-235.

<sup>②</sup> 同上书，Стр. 236-237.

<sup>③</sup> 同上书，Стр. 220.



可以帮助他人走向神的国。但是人的作用有限，他“只能是而且应当是这些崇高力量的传导者”，而不可能成为他人灵魂的拯救者。<sup>①</sup> 弗兰克特别强调凡人绝对不能成为世界和人的拯救者，因为那是神的事业。历史证明，凡是想做世界和人的拯救者的人，最终不但不能成为“人民的大救星”，而且不是成为独裁者就是成为骗子，或者二者兼而有之。

c. 基督教生活的道德方针之第二个方面

关于这个方面，弗兰克有较多的论述，这些论述的特点是：既高屋建瓴，又贴近现实。因而对基督徒以至其他人的实际生活有很强的指导价值。

首先，他强调道德方针的第一方面对第二方面的重大意义。在他看来，这两个方面是统一的，而非分裂的。这种统一性体现为第一方面对第二方面的指导和统帅上，他说，通过道德生活方针的第一方面，我们知道“神就是爱”，所以，“在神里面的存在就是贯穿了并浸透了神的爱的神赐力量。如果说这个存在一方面是灵魂的某种内在状态，那么，由于爱按其本质来说是真正的能量，所以这个存在同时又是爱的神赐力量在外面的放射；内心充满爱的灵魂，就这样自然地、必然地在爱，光就是借助于这样的爱在放亮。有这样的场合，灵魂似乎沉溺在神里面，似乎满含着神的深意，可是不在爱，不把神赐力量——爱、痛苦、同情心——下意识地倾注在周围世界上，首先倾注在活生生的人的灵魂里，——所有这样的场合……都证明内在的宗教生活本身的虚幻、失真和扭曲”。这一大段话说明：根据基督教生活的道德方针的第一方面而接受神赐力量、“在神里面”生活的人，必定也在尘世具有道德积极性，因为不仅他个人得到了神的爱，而且能像神一样地去爱他人；他“在神里面”生活使他更加关注尘世中人所遭受的痛苦，更加同情他们，更加深切地急迫地要去帮助他们（就是所谓“爱的神赐力量在外面的放射”）。现在他关怀世界有了一个新的、更高的起点，有了一个更完满的指导原则，这个起点和指导原则使他对善恶有着更为清晰的认识，有了更强的道德意志，更准确的道德标准，更切实的道德分寸。可见，“爱是基督教存在的规定，在这一规定中消除了或克服了面向神或在神里面生活的内心存在和在外面的道德积极性之间的差别性本身。因为，正像光一样，这是内心状态，它的本质在于向外面放射。因此，我们通过爱具有了决定基督教生活的统一的因素”。<sup>②</sup>

至于基督教生活的道德方针之第二方面本身，弗兰克认为它具体地体现了基督教生活的博爱精神。作为一个基督徒，不能独善其身，亦不能坐视世界之恶的猖獗，他有责任去关心他人，关心世界的改造。他要维护世界，使其避免恶；他要关心他人，使他们得救；至少要帮助他们获得自己正当需要的东西。这就是一个基督徒在世界应有的道德积极性。为什么要关心尘世中人的需要？或者我们只关心他们的灵

<sup>①</sup> С. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949. Стр. 220.

<sup>②</sup> 同上书，Стр. 260 - 262.



魂得救而不顾其他是否可以？弗兰克认为那是不能允许的，因为人在世界上的许多需求是其生存的必需，如果人不能生存下去，还谈什么走向神的国？爱他人就必须在这个方面帮助他。圣训在嘱我们寻找神的真理的同时，还嘱我们要“给他人施舍”，“供他人食物”，即关心他人的尘世物质需要的满足。弗兰克指出，这种具体的爱他人的任务有着重大的宗教意义：“对于人类灵魂的未来裁决，对于‘为创造世界而准备的王国’的继承，直接取决于这些任务的执行情况。”<sup>①</sup>

再往深处说，弗兰克认为，我们爱他人，从根本上是由于他和我们一样，也是上帝之子。他虽为生物，然而在其生物性中包含有神圣性。我们对他的爱也就体现着上帝对人之爱。“这一切本身就证明了人类的爱心是有一定的深度的，这种深度完全超出了人的纯肉体本性的范围，所有这一切都是人的某种内心激情的反映，即归根结底是上帝在人的内心中的作用，而这种作用始终是不知不觉的。……基督教意义上的爱，就是敞开心灵以便领悟‘他人’（任何人的心灵本身）的神圣性和绝对价值。”<sup>②</sup>因而这种爱完全是无私的、不图回报的、圣洁的。

人在实践这一道德方针时，有着许多复杂的情况，其中最令人头痛的是如何对待现实的恶的问题。恶在世界中猖獗，给人类造成严重的灾难。如何铲除它？原始基督教的殉道者和托尔斯泰主义者都告诫人们：“勿以恶抗恶”，“勿以暴抗暴”。这从最高原则上来说是正确的，因为“任何尘世的、外在的、负起罪孽重担的措施，任何暴力和强制性的控制办法都绝不能从本质上克服恶，决不能从本质上使世界健康化，并在世界上生长出善来。任何暴力——直到从肉体上消灭恶的体现者——都不能从本质上、实体上消灭恶的任何一个原子。恶及其本质只能由善来消灭，由爱的神赐力量来消灭，就像黑暗只能由光来照亮才会消失一样”。<sup>③</sup>但是，如果神赐力量还不能战胜恶，恶根本不理睬善的感化，那又如何是好呢？比如一个小孩遭到强盗的毒打，需要解救。在这种情况下，托尔斯泰主义者还一味追求道德上的纯洁，即无论在什么情况下也绝不能使用暴力，以免使自己沾上恶，而只知向强盗进行道德说教，因而在恶的面前显得苍白无力。弗兰克认为，这种为了保持自己道德上的“纯洁”而不敢负任何道德上的罪责的做法，会流于伪善。它的“致命错误就在于：把世界的本质上、精神上完美化这一任务和采取单纯维护他人和世界，使他们避免恶的毁灭力量的打击的手段来帮助他人和世界的任务对立起来”。<sup>④</sup>好像按后一种方式行动，就必会有损于自己的道德纯洁性。

弗兰克认为，当善不足以制止恶，如不采取恶的手段对付恶将更恶时，采取恶的手段就是合理的，应该的。这种以恶制恶的做法，尽管不会产生善，也不会消灭恶（因为正义者所使用的也是恶的手段），但却可以制止恶、避免恶。这也是一种道

<sup>①</sup> С. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949. Стр. 265.

<sup>②</sup> 同上书，Стр. 278 - 279.

<sup>③</sup> 同上书，Стр. 221.

<sup>④</sup> 同上书，Стр. 221.



德行为，尽管为了这种道德行为，人要付出高昂的代价，有时甚至要负一定的罪孽之责。但是，有一点是与原有的恶根本不同的，即出发点的不同，这是为了制止恶而不得不为之的行为，这是从根本的道德原则——爱出发的。弗兰克说：“在反对恶的斗争中，人应当遵循的是他的行为的最大效益的原则。既然他无力战胜和彻底铲除遍布于世界之恶，同时又意识到自己对此负有责任，他就应当采取一切措施来有效地对抗恶，并且最大限度地维护自己的邻人去避免恶。换句话说，在我们对待他人、对待世界的关系上，只有最大限度地加强我们对他人命运负责的意识，加强我们帮助他人的意志，这才可能是衡量我们个人完美化的尺度。”<sup>①</sup>用前面的例子来说，当我们用善无法救出小孩时，“我们的良心、我们的道德本能暗示我们做出完全明显的决定：必须从强暴者手里救出儿童。也许必须把强暴者捆绑起来，押送牢狱。如果不能做别的事情的话，至少必须让强暴者不能继续作恶，甚至可以打死他。换句话说，必须采取制止恶行所必要的一切手段——直到犯下可怕的杀人罪”。由此看来，在我们维护他人和整个世界以避免恶、减轻痛苦这样的基督教义方面，我们对他人和世界的现实效应所负的道德责任，始终可能使我们采取（在没有别的办法的情况下）世俗斗争的方法，不可避免地要负起罪孽的重担，“也就是在某种意义上走上与内在的精神完美化道路有分歧的道路。在这个范围内，基督教的职责迫使我们宁可作孽，做亏心事，也不要恪守我们个人的纯洁和圣洁性，而不投入反对恶的斗争，消极无为，从而在恶之战胜世界中成了罪人。……消极无为的罪孽会比与积极反抗恶有关的罪孽更大。”因为那种罪孽只是具有道德的假面，实际上则是“假仁假义”。<sup>②</sup>在弗兰克看来，一个道德高尚的人，他如果在尘世生活，就不可能回避现实生活中的道德问题。这时他的道德标准就不仅是个人精神的完美化，同时还要看他的尘世生活的道德积极性，后者不仅不与前者相矛盾，而且正是前者的补充和具体体现。就这样，弗兰克将二者统一起来，使其的宗教人道主义思想更具现实性。

一个有道德积极性的基督徒不仅要爱上帝，爱他人，还要爱世界。乍听起来，好像与前面所讲的不一致，其实不然。在弗兰克看来，尽管世界充斥着恶，生长着罪孽，到处是黑暗，但它作为神的造物，仍然潜藏着神圣性。他列举《圣经》特别是福音书上多处的话，说明世界是上帝创造的，说明世界是借助于神之“道”——逻各斯——而开始存在的，没有神之“道”，“一切都不会有开始”，但是，这个原初的神的造物后来堕落了，它生长出罪恶和黑暗，它不接受光了。所以，《约翰福音》中说，神“不爱世界”；但是，同一本《约翰福音》又说，神“爱世界”。神甚至将他的独子赐给了世界，并且宣布：“我来到世界上不是为了审判世界，而是为了拯救世界。”这说明神即使在恶劣和有罪的孩子身上也仍然看到他珍贵而纯洁的生命灵

<sup>①</sup> С. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949. Стр. 218 - 219.

<sup>②</sup> 同上书，Стр. 221 - 223.



魂，仍然深爱自己的孩子。神不爱的只是世界的恶，但他知道恶只能削弱而不能消除世界的神圣本原，所以他仍然珍爱世界之根、之源、之本体论基础。

弗兰克认为，世界之所以潜藏有神圣本原，与人有着密切的关系，“世界的现实存在，由于它与人的相似性，也就具有了高尚价值和尊严。如果在一种意义上世界作为‘肉体’是敌对、抵抗和抗拒精神的本原，那么，在另一种意义上，世界也和‘肉体’或‘身体’一样，又是人类精神的‘体现者’，使精神为自己获得了自身所涉及的活动范围；如果说人的身体不仅仅是贬义上的‘肉体’，同时也是来自上帝的‘圣灵的殿堂’（《哥林多前书》第6章第19节）的话，那么，整个世界也是某种‘一般意义上的身体’，是圣灵在其中的‘殿堂’”。<sup>①</sup>上帝创造世界就好像创造了一个容器，在这个容器中逻各斯被人化了，甚至具体化了。因而，世界和属于它的组成部分的人相似，在某种程度上都带有逻各斯的特征，“世界和人一样（尽管是另一种形式），‘形象类似于上帝’”。从这个意义上说，“应该……把人的拯救想象为整个世界的拯救”；人的拯救“是和整个造物的拯救联系在一起的”。<sup>②</sup>

明了了世界本身的二重性以后，就必会产生如何对待它的问题。弗兰克的思想一以贯之，认为世界之恶的根本铲除，世界之根本拯救，要到世界末日，即要到神之最终降临。任何人想要替代神来拯救世界，都会走向“魔鬼乌托邦”。即使你有善的愿望，也不能改变这种最终的结果。那么，在世界的根本拯救之前，我们应如何对待这一充满了罪恶的世界呢？怎样做才真正符合道德要求呢？

前面说过，虽然世界充满了罪恶，但其自身仍潜藏有神圣的本原，这种神圣本原使世界在罪恶的包围中还保存着原初的存在。弗兰克说，这种原初的存在就是“其应该存在，符合上帝关于世界的构想的成分”。具体地说，这种神圣的原初本原究竟在世上表现为什么呢？弗兰克认为，这就是“以世界存在的各个部分和功能的和谐统一的具体形式在世界上存在和起作用的，简言之，这种具体形式就是秩序或制度”。<sup>③</sup>它“可以保卫世界免遭恶的力量的破坏”。<sup>④</sup>他反复强调这种秩序和制度“是上帝自身关于创造构想的表现和作用，甚至体现了世界的肯定的神圣本原”，所以，“我们的道德职责就是维护这个肯定原则，在保卫世界免遭恶的、破坏的力量影响而崩溃的过程中，我们好像是这种肯定原则的宣道者——即在我们的道德生活中，服从自然法规，服从上帝的律法，承认法律和法规的权威性，就像承认世界和人类生活的规范化原则”。<sup>⑤</sup>

我们要强调的是，弗兰克这里所说的法律法规并非指世间的各个国家中的各种法律法规，而是“上帝的律法”“自然法规”，这些是“世界和人类生活的规范化原

① С. Франк. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949. Стр. 286.

② 同上书，Стр. 287.

③ 同上书，Стр. 290.

④ 同上书，Стр. 295.

⑤ 同上书，Стр. 299.



则”，只有它们，才具有“权威性”，才可能防止恶的力量的破坏。那些压制人民、为恶的力量张目的法律法规，自然不可能体现上帝的神圣性。这两种不同的“法律法规”之间，实质上存在着善与恶的尖锐斗争。联系到弗兰克在一些著作中对于科技发展所带来的对自然的破坏的谴责，也可知道他对“自然法规”的神圣性的敬畏。他的这些思想都充满了人道主义情怀。

弗兰克一生经历了两次世界大战和俄国的两次革命，对于战争的罪孽和极权的暴政有着深切的感受，他的宗教人道主义思想不仅是他研究基督教教义的成果，同时还是他对于世界的亲身体验的总结。在他的人道主义思想中，我们不仅可以听到对神的呼唤，对上帝拯救人类的期望，而且还可以看到对人在尘世道德行为的期待和鼓励。这里既表现了人对恶之横行于世的无奈，但也表现了“以恶（当然是从爱出发的、对之有着清醒认识的、有着合理限制的）抗恶”的勇敢和积极。他虽然呼吁和平与稳定，但又要求人发挥尘世的道德积极性，限制恶对世界的破坏和黑暗的蔓延。可见，在他看来，在神的拯救到来之前，人不可以消极等待，而必须积极地面对世界之恶，以最大的能力弘扬人道主义，扬善抑恶，让世界变得更美好。

#### d. 区分道德方针之两个方面的根据

介绍了弗兰克所说的道德生活方针之两个方面的具体内容之后，区分此二者的根据也就比较清楚了。这个根据就是他一贯坚持的神与人在“拯救”的职责与能力上的根本区分，还是在《虚无主义伦理学》和《偶像的毁灭》中，他就阐明了自己的这一观点：人和世界的“拯救”有两种，一种是根本性的拯救，一种则是部分性的拯救。前者是神的事业，后者才是人的事业。

他的这种观点看似神学的，实是现实的。这是他对痛苦的现实生活的总结。他说，20世纪是一个偶像树立而又破灭的世纪，应该总结这个过程的教训。在这个世纪中，人间的偶像被赋予神的特征，这些人间偶像也常常自认为神，所以，就金口玉言，一句顶一万句；自以为他所设计的世界蓝图是最美好的，是对世界和人类之根本性的拯救。他最珍爱这一蓝图，为了实现它可以毫不犹豫地牺牲他人，甚至千百万人、几亿人；他不屑于干那些国计民生的“小事”，他要引导人民去干轰轰烈烈的惊天动地的大事，以便千秋万代铭记他的伟绩。在20世纪的历史中，这些人间偶像一个个地成了暴君。人们可能在很长时间里狂热地崇拜他，绝对地服从他，义无反顾地跟随他，但当他成为暴君之后，人们就会慢慢地疏远他，远离他，甚至抛弃他。如果我们以最大的善意去理解这些人，便可以说，他们最初一般都是“相信道德努力的目标——人的幸福——能够实现，而且是以绝对的形式实现”。<sup>①</sup>而人们也就轻信了这种理念。弗兰克认为，这里有一个根本性的错误，就是人的自我意识的恶性膨胀。实际上，任何一个具体的人，都不可能成为神，都不可能设计最美好的、能够拯救世界和人类的天堂，更不要说去实现它。自古以来，人类不知设计了多少

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《虚无主义伦理学》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1998，第59页。



美好蓝图，什么“理想国”，什么“乌托邦”，什么“大同世界”，没有一个能够真正实现。那些人间偶像自称可以拯救人类，使人类实现永远的幸福和无穷的快乐，但他们究竟带给人们的又是什么呢？那些死于“地上天堂”的冤魂可以告诉我们。弗兰克认为这些都是人类超越自己能力的结果。经过了这么多的苦难，人们应当回首反思。他从宗教观念出发，指出：对人类的根本性的拯救，只能是神的事业，任何一个人都无法成功这样的事业，因为即使是一个伟大的人，也要受时代和文化的限制，要受自然和社会的限制，不可能超越时空，不可能跳出人圈，因而也只能完成具体的时代提出的任务，做一些帮助一部分人解除痛苦的具体事情。一个真正伟大的人，应当深爱具体的人，痛其所痛，苦其所苦，切实地帮助他们，而不应用“绝对幸福的抽象理想”扼杀“人对人的具体的道德关系以及对切近的当代人及其当前需要的爱这种活的感情”。<sup>①</sup>任何伟人所能完成的也只是这样一种有限的拯救；至于根本性的拯救，那是上帝的事，只有上帝才能从根本上使人脱离苦海，升入“千年王国”。人虽然可以在有限的拯救事业中心向上帝，自觉地把有限的拯救与上帝的事业联系起来，但它顶多也只是为上帝的根本拯救事业所做的准备，而不是上帝的事业本身。

在无神论者看来，弗兰克严格区分两种拯救也许是毫无意义的，因为无神论者根本不承认上帝的存在，当然更谈不上上帝的拯救了。但是，即使否定神的拯救，只注意弗兰克对于人自身的拯救的论述，也不得不承认它的重大意义。经过了那么多的灾难之后，人们应当承认弗兰克所言不谬。我们必须现实地承认人的局限性、具体性，不再去迷信什么“救世主”，不再去幻想什么“最美好的社会”；不要再去给自己树立一个绝对权威的偶像，然后把自己的自由完全交给他，而要做自己命运的主人，真正地实现“自己拯救自己”；在改造现实的事业中，则要切实地从自己的时代和环境出发，从现实中得出理念，而不迷信抽象、空洞的臆造理念。这样才会使我们少走弯路，避免大的灾祸，让现实在人民手中得到逐步改善。总之，弗兰克宣告的个人崇拜时代的终结，对现实的世界和现实的人来说，意义非比寻常。

e. 对于“以恶制恶”的必要补充

人们在不得已的情况下，“以恶制恶”是允许和应该的，原因在前面已经说明。不过，弗兰克认为，还必须对此进行更细致的阐释，以避免产生错误的理解。

弗兰克认为，人道主义的“以恶制恶”与恶本身有本质上的区别，这种区别表现在各个方面。首先，表现在根本目的和出发点上，这在前面已经讲过。其次，表现在其使用“恶”的手段上的谨慎性上，这就是要防止恶的手段之不适当的使用，更要防止它由手段变成目的。在总结人类社会灾难的教训的基础上，弗兰克指出，一方面要使手段严格地服从目的，防止手段的滥用；另一方面还要区分手段和目的，

<sup>①</sup>（俄）弗兰克：《虚无主义伦理学》，徐凤林译，见《俄国知识人与精神偶像》，学林出版社，1998，第60页。



永远不能让手段变成目的。就前者来说,虽然可以“以恶制恶”“以暴制暴”,但决不能无限制地使用暴力,更不能以“目的高尚”为口实而滥用恶的手段、暴力手段。使用暴力要以达到目的为限度。弗兰克沉痛地说,20世纪以来,多少罪恶的行径都是假以高尚的名义进行的,好像只要是目标高尚(实际上只是名义上的),就什么手段都可以使用,目的的“高尚”可以抵消一切罪过。就后者来说,将恶的手段变成目的,就是将它从相对因素变成绝对因素。弗兰克举出破坏和斗争这两种手段进行阐述:破坏本是服从于创造的手段,因为有时为了进行创造不得不先从事破坏,扫除了旧的才能进行新的创造。但是,破坏永远是从属的因素,它永远不能成为具有绝对价值的目的。可是,无政府主义者巴枯宁却说:“破坏的激情就是创造的激情。”这样,“破坏就不仅被认为是创造的手段之一,而且一般地等同于创造,或者确切地说,完全占据了创造的地位”。<sup>①</sup>这样,就会不顾后果地大肆破坏。在“高尚”的名义下,多少人类文明的精华被毁于一旦,多少生灵遭涂炭。在弗兰克看来,破坏一旦脱离了创造和建设的管辖,就会像魔鬼冲出被封住的瓶口,成为无法控制的、完全的恶。至于斗争,弗兰克同样承认它在人类生活中一定的作用,但他又强调斗争本身只是手段,绝不能使之成为目的。他说:“创造的劳动与斗争生活,生产与军事仍具有根本的区别:只有前者才有自身的价值并带来真正的成果,而后者只是为了前者和作为前者的证明才需要。这种相互关系适合于人类生活的全部领域。”“无论在哪里,斗争即使是必要的,也不直接是人类的生产方式,不是善,而是不可避免的恶。如果它取代了真正的生产劳动,则将导致相应的生活领域的贫困和衰落。”“积俄国革命之经验,弗兰克写道:“我们现在可以说,革命主义的基本道德-哲学错误就是把斗争因素绝对化并因而忽视了最高的、普遍的生产因素。”<sup>②</sup>历史经验证明,斗争手段之转化为目的,斗争因素之绝对化,必将使恶横行于天下。

### C. 西方人道主义思想之梳理

在西方人道主义思想史上,弗兰克还有一个重大的贡献,就是第一个对西方的人道主义思想进行了梳理。

#### 1. 古希腊罗马是人道主义的故乡

在西方思想史上,人道主义思想出现得很早,但人道主义概念却出现很晚,直到19世纪才有人用 Humanism 来概括文艺复兴时期的人道主义思想和人文学科。这就使很多人忽略了在文艺复兴以前的人道主义思想和人文学科,而将人道主义的起源确定在文艺复兴时期,因而他们也就只承认反宗教的人道主义,即现在一般称之为世俗的人道主义。(这种观念在我国广为流传,至今许多著作仍在说人道主义起源于文艺复兴时期,如邢其思的《欧洲文艺复兴时期的人道主义》)

<sup>①</sup> (俄) 弗兰克,《虚无主义伦理学》,徐凤林译,见《俄国知识人与精神偶像》,吉林出版社,1998,第62页。

<sup>②</sup> 同上书,第64-65页。



其实，这种观点是站不住脚的。人道主义思想源远流长，它绝非以宗教和反宗教为自己的界限，似乎宗教都是反人道主义的，而反宗教和无神论都是人道主义的。事实并非如此，很多反宗教和无神论思潮恰恰是反人道主义的，而世界上的宗教又大多都是主张人道主义的，因而应该说，既有反宗教的人道主义，也有宗教的人道主义。弗兰克正是基于对历史上的人道主义思想的全面考察，才能比较清晰地梳理出西方人道主义思想发展的脉络，为后世的研究打下了一个比较科学的基础。

在弗兰克看来，古希腊罗马世界才是人道主义的真正故乡。在那时的宗教意识中，虽然占统治地位的是“人无能为力的痛苦意识，即必然受到神的摆布的或者茫然莫测的厄运的意识”，但是，同时神灵本身却认为“自己本身也是有限的，而不是万能的”。所以，总的说来，神与人都是有限的。就此而论，“人与上帝相似的思想在这里表达得最为清楚，并且具有很大的作用”。弗兰克以古希腊罗马的传说和诗歌为例说，在那里“神与人竟然如此相似，往往不能把他们区别开来。英雄和领袖人物大都是神的后裔，是半个神”；“一般说来，神与人具有共同的起源和共同的或非常相似的本性，他们之间的主要差别是死与不死的不同：神是不死的人，人是必死的神”；另外的区别就是神的安乐存在和人的痛苦存在的差别，但是这种差别在民间的宗教意识中也容易被消除：“英雄人物易于神化，被认为是不死的；而神虽然不死，但毕竟会走下世界活动舞台，被新一代的神撵走；况且，神和人一样易于产生激情与纷争，因此也易于受苦受难。”在这里，人的力量“虽然有限，但却是具有高级本体基础和崇高价值的动物，好似神的兄弟。世界，用斯多噶派有名的定义来说，乃是‘神人国家’”。弗兰克由此得出结论说：“古希腊罗马世界就是‘人道主义’的真正故乡，是最早认识并以高尚形式逐渐阐明人的尊严、人的形象的美和意义的地方。使徒保罗在对雅典人发表的演说中，引证古希腊诗人的一句话‘亦同圣类’，指的就是这种以人与神相似为基础的古希腊罗马的人道主义。”<sup>①</sup>在现代思想家中，弗兰克是第一个指出古希腊罗马是人道主义的故乡的人，他的发表这一观点的《上帝与我们同在》一书完成于1941年，出版于1946年。我们看到，几乎与此同时，德国哲学家海德格尔（Martin Heidegger, 1889 - 1976）的《关于人道主义的书信》中也有类似的观点，而这篇文章是写于1946年，而发表于1947年。在这篇文章中，海德格尔说：“我们在罗马碰到了第一个人道主义。因此第一个人道主义在本质上仍然是一种特殊的罗马现象，此种特殊的罗马现象是罗马人与晚期希腊人的教化的相遇中产生出来的。”在后面的论述中，他一直把“第一个人道主义”称作“罗马的人道主义”。<sup>②</sup>在这里，他并不把希腊当作人道主义的故乡，但是他强调罗马的人道主义来源于希腊的“教化”：“在罗马共和国时代，Humanitas（人性或人道）第一次在它

<sup>①</sup> С. Франк. С нами Бог. Париж. 1964. Стр. 192 - 193.

<sup>②</sup> (德) 海德格尔：《源于人道主义的书信》，见孙周兴编《海德格尔选集》（上），上海三联书店，1996，第365 - 366页。



的名称之下被着重地深思与追求着。人道的人与野蛮的人相对立。在此，罗马人用‘吞并’从希腊人接受下来的‘教化’的办法提高了罗马道德，而人道的人就是指这些罗马人。”可见，海德格尔是从概念的出现与应用上来确认人道主义之起源的。不过，他接着又说：“希腊人的教化是指文艺与科学中的教化，这样了解的教化就被译为‘Humanitas（人性或人道）’。罗马人的真正的罗马特点就在于这样的人性或人道中。”<sup>①</sup>既然如此，我们觉得还是像弗兰克那样将古希腊罗马一起看作人道主义的故乡更确切一些。

## 2. 基督教人道主义的诞生与演变

罗马帝国晚期出现了基督教。弗兰克认为，从思想上说，基督教是古希腊罗马人道主义思想的改进和发展，这种改进和发展特别突出了爱的意义，因而基督教的人道主义才是真正的宗教人道主义。在他看来，古希腊罗马人道主义有一个严重的问题，就是不能真正将人与神联结在一起，因为人与神相似还不能保证人与神的联结、联合一致和内在联系。这样，就可能出现人对神的怀疑和无信心，二者“缺少在绝对信任和一致基础上的内部联结、联合地参与共同生活。”因此，构成了古希腊罗马社会中复杂的图景：“古希腊罗马社会是一个深刻的宗教世界，任何人都不得怀疑神的存在。但是，古希腊罗马世界又都充满这样一种永恒的怀疑：神是否关心人的命运，能否指望神帮助确立真理，指望神的仁义。人向神祷告好似碰运气，人期望于神的与其说是善，不如说是恶。”<sup>②</sup>比如，祈求神帮助打攻敌人。

只有在基督教的意识中，才不仅具有神与人相似的思想，而且具有神与人之间存在有机联系的思想。弗兰克认为，这种思想的最初根源是基督教关于上帝乃慈父、天堂乃人类灵魂的栖息所的启示。由此出发便可发现，将神与人紧密联系在一起的乃是爱，“上帝和人之间的联系就是爱的联系——上帝本身就是爱，这个上帝的本原便是人存在的基础”。<sup>③</sup>只有在此基础上才能建立起上帝与人之间全新的、唯一公道的关系。不过，他也强调：尽管人与上帝之间存在着有机联系，但基督教的人道主义绝不把人与上帝等同起来，上帝终究是高级本质，而人则是低级本质，前者是后者的根源、依据和服侍的对象。“上帝本身中被认为是绝对实现了的东西，就是潜在地构成我们本质的东西；上帝是……人之真正本性完美的始祖。”<sup>④</sup>这样是否会使人受到贬低而丧失了人道主义的本义呢？不。因为真正的人道主义并不主张人的放纵和自我膨胀，也不认为人的自我实现是“为所欲为”和“主观欲望的满足”，而是“人对自己、对自己崇高的天赋、对自己积极创造生活和乐善好施的能力的信念”，这种关于自己本性的信念，“人只有找到和证实比他自己高级的本原时，他才能找到和证实自己的真正人性——把他同动物区别开来的东西”。因而，人“使自己低级本

<sup>①</sup>（德）海德格尔：《源于人道主义的书信》，见孙周兴编《海德格尔选集》（上），上海三联书店，1996，第364—365页。

<sup>②</sup> С. Франк. С нами Бог. Париж. 1964. Стр. 194.

<sup>③</sup> 同上书，Стр. 194—195.

<sup>④</sup> 同上书，Стр. 202.



原服从于高级本原，实现绝对真理”，把自己融入上帝的崇高事业之中，才能实现人的崇高价值。<sup>①</sup>

从弗兰克的主要著作中可以看出，他与别尔嘉耶夫一样，将基督教圣经中的《新约》和《旧约》做了严格的区分。他所论述的基督教人道主义思想的主要依据均出自《新约》，而对《旧约》中的上帝的严厉形象和上帝与人的主奴关系却持批判态度。他说，虽然“在《旧约》中就有人与神类似的思想”（上帝造人是“按照我的形象，按照我的样式”），这是古希腊罗马人道主义思想的延续；但是，“在《旧约》的宗教意识中，这种动因还不那么明显，占首要地位的仍是人微不足道和奴隶般服从的动因”。在《旧约》中，人世间的一切乃至个人一生的命运，都是由上帝决定的。在人的面前，耶和华会大喜大怒，会降下各种奇迹，或奖赏，或惩罚；为了保护他的选民，不惜给其他民族降下灾难。因此，弗兰克说：“就古典圣经所说的形象而言，人无非是‘陶土’制造而又随时可以打碎的瓦罐。由此便产生了自己无能为力、完全依赖于创造他的本原、奴隶般服从本原的意识。用普希金在他模仿古兰经的诗中的话来说，人是一种‘战栗的’动物。这是《旧约》占统治地位的观念。”<sup>②</sup>弗兰克坚决反对这种“关于神——万能的创造者和人——微不足道和无能为力的生灵之间绝对对立的观念”（别尔嘉耶夫称之为“《旧约》圣父意识”），认为基督教的人道主义思想主要来源于《新约》，特别是福音书。根据《新约》得出的是真正的人道主义观念：“人道主义，人对自己、自己崇高的天赋、自己积极创造生活和好行善事的能力的信念——这一切都完全正确；寂静主义、消极、安于自己微末地位的决心——这一切是有罪的大谬误。上帝期望于人的不是消极无为，而是紧张的精神和道德的积极性。人不应是神意和神力作用的简单客体，而是有积极作用的、有责任心的、意识到自己力量的主体——上帝的积极助手；谁没有这种意识，谁就是懒惰而奸狡的奴隶。”<sup>③</sup>

弗兰克认为，从基督教中引申出人道主义观念绝不是偶然的，这是由基督教的本质决定的，因为“基督教是人的个性宗教；它道出人的圣洁、绝对价值；它宣扬对人的信心；如果它同时令人想到人的罪恶意识，那么这种意识之所以如此沉重和紧张，那是因为罪恶状态与人的真正本质相矛盾，是对人的本质的歪曲，是它从本来的高度反常地‘跌落’的结果”。<sup>④</sup>

可惜，这种真正的人道主义并没能基督教中一直延续下来。

自从基督教建立了教阶制度，特别是成为罗马帝国的国教以后，情况便发生了变化。到了中世纪，这种变化愈益加剧，不仅上帝恢复了《旧约》中的形象，而且耶稣基督的形象也从《新约》倒退到《旧约》，从神人变成了单纯的神，成了站立于

① С. Франк. С нами Бог. Париж. 1964. Стр. 201.

② 同上书，Стр. 189.

③ 同上书，Стр. 199.

④ 同上书，Стр. 201.



众人之上的、统治众人的君主。用弗兰克的话来说，就是“在通俗的占统治地位的基督教意识中，这种全面而深刻的成果，后来又遭到严重破坏：基督又被单纯地想象为神——具有人的形象的神，这样一来，他在宗教心理方面由于物力而成为欺骗形象”。<sup>①</sup> 这样，在中世纪的基督教中，由于神与人之间重新陷于主奴关系，人道主义也就让位于反人道主义了。

### 3. 文艺复兴时期的“庸俗人道主义”的出现与其危机

到了文艺复兴时期，这种反人道主义便激起了新的人道主义的勃兴。但是，这种新的人道主义不仅反对中世纪基督教的神与人的观念，而且反对宗教本身。这种人道主义是反宗教的人道主义，或者说是无神论的人道主义。它推倒中世纪的宗教中占统治地位的神的观念和人的观念，同时又将人神化。弗兰克说，在近几个世纪占统治地位的这种人道主义观念中，“人开始意识到自己是一个专制君主、最高统治者和自己存在及整个世界的主人——天赋自由的、按照自己意图创造生活的、驾驭一切自然力量的、使它们服从和造福于人的人。人在这里感到自己是地上的一位神”。这种关于人的本质的观念，“作为对将神绝对化的观念的反抗而产生和发展，被看作人反对奴役势力的光荣起义，是人的解放、独立意识觉醒的伟大运动。人的尊严被视为自豪的自我肯定，对一切奴役、压迫和非人上司的反抗”。它反对一切宗教，“把神只想象为主宰者、专制暴君，从而否定神的权利——神权政治，想用人权——人类政治取而代之”。<sup>②</sup>

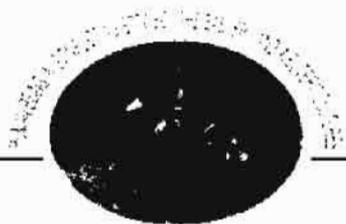
表面看来，这种新的人道主义的出现似乎是人的彻底胜利，是对人的信仰战胜了对神的信仰。然而，弗兰克却认为，在它胜利行进的同时，它也内在地包含着不可克服的矛盾。这个矛盾特别表现为它与自然主义、唯物主义世界观的结合，这样，它就使原来的人道主义变成“庸俗的人道主义”（弗兰克用语，现在一般称之为“世俗的人道主义”）。他指出这种人道主义所包含的“深刻的和完全无法克服的矛盾”就是：“人的崇拜，对人负有统治世界和在世界上确立理性与善的统治的伟大使命的乐观主义信仰，是和对人的理论观念，即把人看作从属于自然王国并从总体上服从自然的盲目力量的实体的观念，结合在一起的”，<sup>③</sup>“这种人道主义和人类政治论的意志支点是如此伟大，它竟然违反逻辑，与自然主义相结合，与人是由自然低级原生物产生的观念相结合”。<sup>④</sup> 弗兰克这些话的意思是：文艺复兴时期的人道主义，一方面把人捧上了天，进行神化，赋予人以统治世界和改造世界、使世界完美和理想化的使命，认为人是宇宙的中心；另一方面，却又声称人是自然界的产物，也就是说，是从低级原生物进化而来的，自然界的力量又是人所不可逾越的。这两方面形成了尖锐的矛盾：如果人是世界的统治者，他就不可能为自然界的盲目力量所左右；如

① С. Франк. С нами Бог. Париж. 1964. Стр. 200.

② 同上书，Стр. 189 - 190.

③ 同上书，Стр. 150.

④ 同上书，Стр. 199.



果他是自然界的产物，他也就不可能成为世界的统治者。正因为这种人道主义认为人是自然界的产物，所以它甚至把满足人的自然需求作为它的第一要义，认为人的自然需求是天然合理的。事实上，把人的自然需求神圣化，正是自命为正统人道主义的18世纪法国唯物主义的核心内容，它的极端表现就是拉美特利（Lametli, 1709-1751）的名言：“人是机器。”在弗兰克看来，人的这种物质需求正是人性的恶的方面的本原（他称之为“兽性本原”），人只能在基本需要的层面上满足它，而“庸俗的唯物主义”却把它神圣化，这样就会使人性的恶的方面得到理论上和实践上的支持，使恶膨胀起来，并把恶诡辩为善，把罪孽诡辩为善行，把恨说成是爱，因而使人把追求物质利益当作人生的最大需要，在人们的心中彻底打击了真正的善，打击了上帝之爱和对上帝之爱，贬斥人与人之间的爱，毁掉了人的灵魂之善的根源，从而导致了恶在世上的猖獗。

可见，正因为“庸俗的人道主义”在理论上包含着这样无法克服的矛盾，所以它在实践中必然走向反人道主义。不论是把人当作善和理性的唯一化身，还是把人看作自然本原的合理体现，最后都没有好结果；或者走向个人崇拜，或者走向自然主义、物质崇拜、物欲横流。而这种人道主义走向反人道主义的转变的实践也必然反映在理论上。弗兰克与别尔嘉耶夫一样，也认为它的理论表现就是从“庸俗的人道主义”走向尼采哲学。他说，“尼采的简洁的话‘人是应当被克服的’是庸俗人道主义之内在崩溃的总结，是这种人道主义的死亡判决书”。<sup>①</sup>在尼采看来，过去被崇拜的人的东西（包括理性、物质需求等）应当被克服，代之以“超人”的东西。这样，“庸俗的人道主义”就变成了巨人主义、权威崇拜，其所包含的平等、人道等内容便都丧失殆尽。弗兰克认为“庸俗人道主义”命中注定的不幸命运就是如此：最初就使其分裂的内在矛盾，导致对人的伟大而崇高的使命的信仰，导致对人的崇拜；最终则亵渎人的生命中所有神圣的东西，无耻地以恶（兽性本原）为荣，丧失了自己的人的神圣形象。正因为人以自然的物质需要为神圣的第一需要，从而排斥了其他高尚的精神和道德需求，所以也就将自己降低到动物的水平，弱肉强食，道德沦丧。每个人都以自己为最高标准，陷入盲目的自我崇拜。在这种情况下，尼采的“超人”就来拯救世界了，人人的自我崇拜被“超人”的个人崇拜所代替。于是，众人便成了一文不值的芸芸众生，成了培育“超人”的牺牲品。这样，人道主义所主张的平等、自由、善行等都荡然无存，人道主义走向自己的反面。弗兰克认为，20世纪初欧洲和俄国所出现的极权政治、法西斯主义等等即是人道主义走向反人道主义的明证。

处于19世纪末20世纪初的弗兰克，目睹文艺复兴时期的人道主义正在走向反人道主义，人类正面临空前的大劫难，因而大声疾呼，力图唤醒世人警惕反人道主义势力的猖獗，奋起抗争，重新回归真正的人道主义，那将是人道主义的新阶段。

<sup>①</sup> С. Франк. Свет во тьме. Париж. 1949. Стр. 365.



当然，弗兰克所说的真正的人道主义就是他所主张的基督教人道主义。在他看来，真正的人道主义必须将人与上帝密切地结合在一起，才能使人实现自身的价值。他说：“人在呼吁上帝、献身和服侍上帝时，自我第一次全面地实现了；只有与上帝结合在一起，人才能找到自己真正的本质……上帝是人的灵魂的故乡故土；上帝本身具有人性，像人具有潜在的神性一样。”<sup>①</sup> 所以，他认为新的人道主义并非完全抛弃文艺复兴时期的人道主义，而是将其中关于人的价值、人的尊严的思想吸收到自身之中，只不过要将这些价值和尊严放在上帝之爱的普照之下。

从上述可以看出，弗兰克基本廓清了从古希腊罗马到20世纪初西方人道主义思想的脉络，并对各种人道主义思想的成就和局限做了相当深刻的揭示。其中，他对人道主义之走向反人道主义的危险的警示极富启发性，能使人们更为深刻地认识历史的教训，更为敏锐地观察历史发展过程中的陷阱。

### 第三节 舍斯托夫：旷野呼告

在19世纪末至20世纪初的俄罗斯的宗教人道主义思想潮流中，有一位思想家可称得上特立独行。他既不参与东正教会的事务，又很少参加教会外的宗教人道主义思想家的团体；既批判梅列日科夫斯基的“新宗教意识”，又不附和别尔嘉耶夫、弗兰克等人的宗教人本学。他创造了自己独特的哲学，这种哲学无论在俄国，还是在西方，都是独树一帜。正是在这种独特的哲学中体现出他深深的人道主义情怀。

#### 一、生平与创作

列夫·舍斯托夫（Лев Шестов），原名列夫·伊萨科维奇·施瓦茨曼（Лев Исаакович Шварцман），1866年2月13日出生于一个犹太商人的家庭。他的父亲由经营小商铺而发展成为拥有巨大资本的“施瓦茨曼公司”的老板，这个公司在俄罗斯的南-西地区非常出名。他的父亲不仅善于经商，而且对于犹太古典文献有一定的研究，能够自由地阅读古犹太文的书籍。尽管他也去犹太教堂，当地的犹太人仍称他为 эпикойрес，意即自由思想者。<sup>②</sup> 他教育孩子要尊重传统，教他们犹太文，不过后来舍斯托夫完全忘掉了这种语言文字。

舍斯托夫先后在基辅和莫斯科读中学，毕业后于1884年进入莫斯科大学数理系学习，后转入法律系。但是，由于与出名的学监布雷兹哥洛夫（Брызгалов）发生冲突，他又离开莫斯科大学，转入基辅大学，并于1889年在此毕业。

在大学里，舍斯托夫关注于经济和财政问题，在莫斯科大学时选了很多这

<sup>①</sup> С. Франк. С нами Бог. Париж. 1964. Стр. 197.

<sup>②</sup> Герман Ловикий. Лев Шестов по моим воспоминаниям. Библиотека «Вехи».



方面的课程。同时他也关心俄国的工人运动问题，在基辅完成了《论工人阶级在俄国的地位》的学位论文。不过，当论文送交莫斯科的审查委员会时，却被否决，甚至被没收。委员会告诉作者说：“如果允许这本书发表，将会在俄国引发革命。”

大学毕业以后，舍斯托夫继续进行经济学和财政问题的研究，同时还在父亲的企业中从事现实的经济工作。但是，他对文学和哲学的兴趣却越来越浓，并在1895年首次发表了文学和哲学的论文：《论弗·索洛维约夫》（《艺术与生活》杂志）和《乔治·勃兰兑斯论哈姆雷特》（《基辅言论报》）。

1896年，他出国治病，这也给了他在国外进行考察的机会。几年里，他游历了维也纳、柏林、慕尼黑、巴黎、罗马等地，并且抓紧一切时间进行文学与哲学的研习，阅读了大量的原著，特别是康德、尼采、莎士比亚、勃兰兑斯等人的著作，使他的思想受到很大的震动，有了极大的提高。他说：“在这段时间里我读了康德、莎士比亚和《圣经》，现在，我感到自己成了康德的对立面。莎士比亚却使我有了巨大的转变，他的书让我晚上不能入眠。……在欧洲时我还读了尼采，我感到，在他那里，世界完全被翻转过来。”<sup>①</sup> 在国外时，他还完成了两本著作：《莎士比亚和他的批评家勃兰兑斯》和《托尔斯泰伯爵与尼采学说中的善》。前者出版于1898年，后者出版于1899年。

1898年，舍斯托夫回国。在圣彼得堡，他一方面写作《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》一书，一方面撰写关于梅列日科夫斯基的评论。即使在1901年回到基辅协助经营父亲的企业时，也还在从事写作。1903年，《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》出版于彼得堡。

至此，舍斯托夫通过书籍和文章所传达出的他的思想，已经引起学界的关注。更加引起人们重视的是1905年出版的《无根据颂》，这本书引来了一系列的评论，比如，巴扎洛夫在《教育》杂志上的文章、洛扎诺夫在《新时代》上发表的文章、列密佐夫在《生活问题》上发表的文章、别尔嘉耶夫在《生活问题》上发表的文章，等等。（别尔嘉耶夫又将这篇文章收入他的文集《Sub Specie Aeternitatis》）别尔嘉耶夫在这里对舍斯托夫做了一个总的评价，他说：“我看到舍斯托夫在对各种实证主义、各种常识性观念进行尖锐的、深刻的心理学批判上取得的巨大成就，尽管这是在唯心主义的伪装之下进行的。”<sup>②</sup>

从19世纪末到20世纪初出版的这几本舍斯托夫的著作，可以算是他的早期著作。不过，由于他的思想一以贯之，所以这些早期著作已经将他的基本思想发表了出来。对此，C. 布尔加科夫做了精当的评论，他说：“舍斯托夫的许多著作涉及许多论题，但在这五花八门的论题中不难找到一定的统一性，甚至是千篇一律。舍斯托夫属于那类思想专一的人，他没有思想的演进。他的思想宗旨在早期作品中就已

<sup>①</sup> Герман Ловцкий. Лев Шестов по моим воспоминаниям. Библиотека «Вехи».

<sup>②</sup> 同上。



确定。”<sup>①</sup>

1905 年，舍斯托夫还参与了《生活问题》杂志的工作。

对于政治，他的态度是相当冷淡的。他冷漠地对待不同党派的争吵，倒是乐意参与各种不同倾向的刊物的工作，从最左的派别到极端自由主义派别的刊物，除了黑帮分子的刊物。当为此而受到责难时，他回答说：“我不害怕被各种不同政治派别染上色彩，让他们害怕被我的色彩染上吧。”<sup>②</sup>

1908 年，舍斯托夫全家迁往德国。直到 1914 年才又返回俄罗斯。这期间国内出版了他的文集。在莫斯科，他参加了宗教—哲学学会，与别尔嘉耶夫、布尔加科夫、伊万诺夫等人一起合作；并在各种杂志上发表作品。1915 年，当选为莫斯科心理学协会会员，并在该会发表题为《钥匙的统治》的演讲。该演讲稿于 1916 年发表于《俄罗斯思想》杂志。

1917 年革命时，舍斯托夫是在莫斯科度过的。过后不久，他便于 1918 年率全家迁往基辅。在那里他给人民大学的学生讲授古希腊哲学。同时，准备出国。

1920 年离开俄国，定居巴黎。

在舍斯托夫来到巴黎之前，这里几乎没有人听说过他的名字，也没有出版过他的著作的法文本。1922 年，一家法文杂志刊登了他的论文《克服自明性——纪念陀思妥耶夫斯基百年诞辰》。1923 年初，一家出版社出版了他的著作《死亡的启示——论列·托尔斯泰的晚期著作》的法文译本。1926 年，又出版了他的《钥匙的统治》《凡人皆有一死——论埃德蒙德·胡塞尔的认识论》等书的法文译本。同时，1922 年他受邀到巴黎大学的斯拉夫学研究所俄罗斯历史语言系任教，1923 年又在索邦大学讲授“陀思妥耶夫斯基与帕斯卡尔的哲学思想”。这些活动使他在欧洲的知名度愈益升高，他经常被邀请到柏林、哈雷、弗赖堡、布拉格、阿姆斯特丹等地参加各种学术会议。这样，也就使他与欧洲的许多思想家有了不少的交往，其中特别值得一提的是与胡塞尔的交往。

作为现象学大师的胡塞尔<sup>③</sup>，从思想和理论来说，与舍斯托夫有着严重的分歧。舍斯托夫在自己的论著中对胡塞尔也进行了极为尖锐的批评。但是，在一次会议上，当胡塞尔向美国同行介绍舍斯托夫时，却说：“没有一个人像他那样尖锐地攻击过我，正因为这样，我们反而成了亲密的朋友了。”<sup>④</sup>舍斯托夫对胡塞尔的评价很高，

① С. Н. Булгаков. Некоторые черты религиозного мировоззрения Л. И. Шестова. Сочинения в двух т. Москва. 1993. Т. 1. Стр. 552.

② Герман Ловцкий. Лев Шестов по моим воспоминаниям. Библиотека «Вехи».

③ 埃德蒙特·胡塞尔 (Edmund Husserl, 1859—1938) 德国哲学家、现象学主要代表。曾在莱比锡大学、柏林大学和维也纳大学学习数学，后在哈雷大学、哥廷根大学和弗莱堡大学讲授哲学。他将现象学发展为一种纯粹的、非经验的科学。他在《纯粹现象学和现象学哲学的观念》(1913) 一书中提出了对意识及其对象进行系统研究的纲领。

④ (俄) 舍斯托夫：《纪念伟大的哲学家埃德蒙特·胡塞尔》，谭湘凤译；见方珊编《舍斯托夫文集》第五卷（思辨与启示）附录，上海人民出版社，2005，第 350 页。



说他是“一流的哲学家”，“他的著作是为我们的知识寻找支柱的一种伟大而光辉的努力。”但是，当舍斯托夫对他说“哲学是一种伟大的、终极的斗争”时，“他立即尖锐地回答道：不，哲学是一种反思”。他在给舍斯托夫的信中不断地强调“我们两人的方向是不同的”，但是，他又申明：“我理解，并且重视你的那些问题。”<sup>①</sup>应该说，与胡塞尔的交往，使舍斯托夫受益匪浅。虽然他不同意胡塞尔的观点，但是和胡塞尔的争论却使他更加深化了自己的理论。

此外，舍斯托夫与马克斯·舍勒也有较深的交往。与海德格尔也多次见面并讨论问题。

在不断的研究与探讨过程中，他的思想更加成熟，1929年出版的《在约伯的天平上（灵魂中的漫游）》、1938年出版的《雅典和耶路撒冷——宗教哲学论》和1933年出版的《旷野呼告——克尔凯郭尔与存在哲学》是他的思想的代表作。

晚年，舍斯托夫一直在继续自己的研究，并且不断扩大探讨的领域，甚至对印度的哲学发生了浓厚的兴趣。同时，他的活动领域还在扩大，不仅在原来的学院讲课，还应工人联盟文化部之邀到巴勒斯坦作报告；到巴黎电台作“陀思妥耶夫斯基的创作”的广播讲演，等等。直到他生命的最后，还在不停地写作，1938年9月动笔撰写论胡塞尔的文章，两个月后，11月20日，舍斯托夫逝世于巴黎。12月4日，在犹太教堂举行追悼会。12月18日，在宗教哲学学院举行了隆重的纪念舍斯托夫大会。

## 二、独特的宗教人道主义思想

舍斯托夫是一个宗教哲学家，所以这样说，是因为他的哲学以信仰为依据，以人类之得救为目的。这种哲学与宗教不同，它并不以神为本，而是以人为本；但又与一般的人本主义不同，是以信仰为基础的。它不抛弃神，因为神是人之信仰的对象，而信仰正是人之得教的途径。

### A. “哲学是一种伟大的、终极的斗争”

舍斯托夫对于哲学的看法与传统哲学大相径庭。即使他所钦佩的胡塞尔企图用“哲学是反思”来说服他时，他仍然坚持认为“哲学是一种伟大的、终极的斗争”。后来，他在自己最后的著作《雅典和耶路撒冷》一书中再次强调这一基本观点，并做了更为详细的说明。他说：“宗教哲学不是寻求永恒存在，不是寻求存在的不变结构和秩序，不是反思（*Besinnung*），也不是认识善恶之别（这种认识向受苦受难的人类许诺虚假骗人的安宁）。宗教哲学是在无比紧张的状态中诞生的，它通过对知识的拒斥，通过信仰，克服了人在无拘无束的造物主意志面前的虚假恐惧（这种恐惧是诱惑者给我们始祖造成的，并传达到了我们大家）。换言之，宗教哲学是伟大的和最

<sup>①</sup> Л. Шестов. Памяти великого философа Эдмунда Гуссерля. Вопросы философии. 1989. No1.



后的斗争，为的是争取原初的自由和包含在这种自由中的神的‘至善’。”<sup>①</sup>

后面这段话明确了几个问题：

第一，舍斯托夫自己的哲学不是一般的哲学，而是宗教哲学。因而他在与胡塞尔争论的同时，也还充分肯定胡塞尔的成就，说他是一个“伟大的哲学家”。可以认为，舍斯托夫并非完全否定传统的哲学，而是批评传统哲学只关注知识的获取，而不关心人的生命的体验及其面临的生死攸关的重大问题。他要确立一种新的哲学维度，即以人的生命体验为出发点的维度，从而建立与传统哲学完全不同的哲学。

第二，这种哲学不是主体对客体的认识，而是主体争取原初自由的伟大斗争。它源于人类自身生命过程中的不自由和苦难，正是由于有了这种不自由和苦难，人才不满足于客观知识的获取（因为那种知识只适应于和平、宁静、富裕的生活，而在人类生命中却充满了不自由和苦难），而要进行争取原初自由的斗争。哲学不应只是闲暇生活的点缀，而要参与人类与命运抗争，争取自由的伟大斗争。这里所谓的“斗争”并非指人的行动和实践，而是指思维活动，但是这种思维活动不是客观冷静的观察和思考，而是与人的生命攸关的、艰苦的思维斗争。对于传统的理性来说，它是另类思维。

第三，这种哲学开辟了一个新的领域，这个领域的中心是人，出发点是信仰，基础是上帝的存在，最终目的是人之得救；因而它是人本主义的。正是在承认上帝存在的基础上，人的生命得以战胜苦难并获得充盈，最后得到拯救。所以，这种哲学就是为使生命和灵魂得救而进行的一种痛苦的探索，也是人向上帝的呼告。

下面，我们将对他的人本主义宗教哲学进行更深入的分析。

## B. 以人为本的“悲剧哲学”

### 1. 传统哲学对人的命运的冷漠

舍斯托夫认为，传统哲学一向以知识为自己的追求对象，这是从苏格拉底开始的。“受苏格拉底迷感的柏拉图和亚里士多德，还有他们之后的近代哲学，笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨，以及康德，他们都以人所能有的全部热情去追求普遍和必然真理，也就是追求他们认为唯一称得上知识的东西。”<sup>②</sup>传统哲学所追求的这些东西对人有什么作用呢？只有一个作用，就是让人们安于现实，不论现实生活多么不幸，不论“必然性”多么违反人的意愿，只要学习了这些哲学，就能像斯宾诺莎所建议的那样，“勿哭，勿笑，勿诅咒，只要理解”。就能像苏格拉底教导的那样，达到极高的境界：“人的最高幸福莫过于在谈论美德中度日。”

事实上，每一个人都生活在现实中，都有自己的喜怒哀乐，都有生活的苦难。哲学和哲学家却不管这些，他们只管研究普遍性和必然性的规律，只要听到必然和普遍，就脱帽致敬；并且要求人们“理解”这些规律，遵守这些规律，和他们一起

<sup>①</sup>（俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第22页。

<sup>②</sup>同上书，第5页。



对之俯首贴耳。舍斯托夫指出，“这些人善于在从事理论工作时忘记世界、人们和生活”。<sup>①</sup>因而他们所创造的哲学也与人的现实生活无关，或者只能用普遍与必然的规律束缚人的手脚，使人成为必然性的奴隶，完全丢掉自己的自由。他们还将知识与道德结合起来，用“知识即美德”来衡量一切人的行为，使人们的行为不越理性的雷池一步。“道德的存在，就像每一个政权的存在那样，不敢去想或者去议论：这里需要的是——服从！”<sup>②</sup>哲学、道德是这样，科学也是如此。因而它们都是不关心人的，都是脱离现实甚至自诩为超越现实的。舍斯托夫同意尼采对这些东西的批判，认为它们都是没有“良心”的。他援引尼采的话说：“您想一下，在一切时代，任何优秀的东西在自己一方都有良心吗？科学，它已无疑是一种优秀的东西，但它长期以来都没有良心，它运用到生活中来，没有任何激情，总是秘密地、转弯抹角地、隐藏在假面具和外罩之下，就像一个罪犯，或者说得好一点，带着一种走私贩应该有的那种感情。”<sup>③</sup>

这种哲学将要把人引导到什么地方去呢？它真能使人得到自由吗？尽管斯宾诺莎说过，自由就是对必然性的认识，认识和顺从必然就是自由。但按照这种说法，自由不会毁灭吗？舍斯托夫认为，如果把顺从必然性作为自由的话，那就是宣布自由的死亡，因为作为必然性的奴隶还能奢谈自由吗？而人一旦失去了自由，那就要走上悲惨的道路了。“对于唯理性是从的人来说，既然自由已永远丧失，那么剩下的就只有使自己和他人学会把不可避免的东西看作是最好的东西。应当认为自己在法拉里斯的公牛<sup>④</sup>里是幸福的，应当意识到世界是谁也逃避不了的规律统治的，因此就应当带着这样的意识饿死在两捆草料之间。理性渴求普遍必然的真理，人们应当把理性看作是他们身上的‘最好’部分，完全服从理性，在这样普遍必然的真理中寻求和获得自己的幸福。如果上帝的思想和不死的思想在与人同样的距离上招引人，那么人不会走向它们，他不能自由决定，他知道他的决定不在自己的掌管之下，他将走向必然性指给他的道路，习惯于‘内心平静地对待和忍受具有无上权力的命运带给他的一切’。全部哲学 docet（教导）（它们同样违背人的意愿，从探索真理变成了说教）必然使我们走上这条道路。”<sup>⑤</sup>可以看出，传统哲学（以及科学、道德）都是让人忍受必然性的奴役的，实际上是主张逆来顺受的。这无疑是在苦难人生中使人更加痛苦。舍斯托夫说，归根结底，这种哲学的目的就是使人变成理性的奴隶。当斯宾诺莎说“自我满足起于理性”时，他就表明了自己的目标：“说服人确信，人

①（俄）舍斯托夫：《悲剧的哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第309页。

② 同上书，第308页。

③ 同上。

④ 古代西西里的一个僭主法拉里斯异常残暴，传说他把自己的牺牲品放入铜制的公牛里烧死，公牛的外壳会把这受害者的惨叫变成悦耳的声音。

⑤（俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第118页。



的生存理想是被赋予意识的石头。”他和其他哲学家的是“把活人变成石头”。<sup>①</sup>

然而，传统哲学却以乐观主义自诩，吹嘘自己可以带给人以幸福。它虚伪地向人们宣称，它的“理念自身是生活中所最必需的：理念在人悲伤的时刻是慰安者，而在困难时刻是聪明的谋士。有了理念，即使是死也不那么可怕——理念会作为人世间唯一不会腐朽的财富，和人一起埋进坟墓”。<sup>②</sup>实际上它带给人的幸福就是奴隶的“幸福”，这并不是真正的幸福，因为它用抽象的概念掩盖了苦难的真实，用普遍性的说教麻醉人的神经，使人浑浑噩噩地过日子，而一旦人们了解了真相，他的内心将更为凄苦。即使在物质上满足了肉体的需要，也无法抚平心灵的创伤。从这个意义上说，那种哲学所应许的幸福诺言就是谎言，而人类在几千年里正是在这种谎言的欺骗中生活着。

传统哲学不仅是对人的命运的冷漠，对人的幸福的不负责任虚伪的许诺，而且是对人的强制。舍斯托夫说：“任何哲学都无条件地力求达到自我辩解的目的，尽管它并没解释清楚。这一目的是唯心主义所固有的（按：唯物主义也是一样，因为在舍斯托夫看来，唯物主义不过是唯心主义的‘通俗的表现形式’<sup>③</sup>）。它给人们提出任务，并且推崇那些乐意接受这些任务的人，而咒骂和侮辱那些拒绝这些任务的人，并且不愿忍耐，不想去查明自己学说在一定情况下遭拒绝的原因（常常是这样！），唯心主义早就准备解释自己的任何失败。它把自己之所以不被接受的原因推诿于人们的无理和恶意。它制定了绝对命令的原则。这一原则使它有权把自己视为专制君主，合法地去看一切拒绝服从的人，一切被用刑和处死的倔强的造反者。每当它的要求受到干涉时，绝对命令就表现出极端的残酷性！”<sup>④</sup>一旦有人提出与其不同的世界观，就会遭到它的攻击、打压和孤立，它不宽容任何“异端邪说”。这是由于它或者受到权力的支持，或者作为思想的主流力量，占据了原有的思想阵地，使用自己的优势打压新起的“另类”的思想。

那么，除了这种对人冷漠的哲学之外，还有没有其他的哲学，关心人的命运、体验和拯救人的生命的哲学呢？舍斯托夫一生的主要精力就是在寻找这种哲学。

## 2. 悲剧哲学

舍斯托夫首先探索的就是莎士比亚、陀思妥耶夫斯基、尼采和克尔凯郭尔<sup>⑤</sup>的哲学，并将其加以引申，他把这种哲学命名为“悲剧哲学”。

所谓悲剧哲学就是指人在悲剧现实中的痛苦与反抗。这里有几层意思：第一，

①（俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐风林译，浙江人民出版社，2000，第30页。

②（俄）舍斯托夫：《无根据颂》，张冰译，华夏出版社，1999，第28页。

③（俄）舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第191页。

④ 同上书，第192页。

⑤ 克尔凯郭尔（Soren Kierkegaard, 1813-1855）丹麦神学家、存在主义哲学家、作家，以个人主观的（“存在的”）辩证法批判黑格尔的“客观主义”辩证法；认为人通过美的、伦理的和宗教的三个阶段而达到通往上帝之路。他的思想对20世纪的辩证神学、存在主义及丹麦文学的发展都产生了一定的影响。



人所处的世界是一个悲剧性的现实世界；第二，这种悲剧性的现实世界必然给人带来极大的痛苦，这种痛苦首先就是对人的自由的剥夺；第三，人并不甘心顺从悲剧的现实，他要反抗，要抗争，要想改变自己的命运。下面我们将按照这个顺序概述悲剧哲学的内容。

舍斯托夫宣称，我们生活在一个悲剧的世界里，我们的现实生活就是悲剧。这种悲剧的根源就在于人的自由与现实的矛盾。用舍斯托夫非常推崇的克尔凯郭尔的话来说，“自由就是可能性”<sup>①</sup>，自由也只有在可能性中才能得到体现；如果没有多种可能性，自由也就是一句空话。但是，“生活中呈现给一个人的可能性，比较而言十分有限。人不能见识一切，不能理解一切，不能爬得离地面太高，也不能潜入地心深处。从前总是隐蔽着的，将永远隐蔽——我们无法测知或许也无法知道，我们身上永远也长不出一对翅膀来。现象的规律性一成不变，它为我们的追求和向往设定了边界，将我们逼进一条狭窄的、日常生活的老生常谈之路，也不让我们在其上纵横驰骋。我们必须小心翼翼地看着脚下，每迈一步都得停一停，因为在生活中只要稍不留意，我们就会遭遇到死亡的威胁”。当然，你也可以设想另外的生活，比如，“在那种生活里，‘死亡’一词根本就不存在；在那里，对行为所负的责任，即便不是被彻底取消，也不会像我们这里那样，具有致命和偶然的性质；从另一个角度说，在那蒙昧的生活里，‘规律性’是没有的，所以，那里有的只是无以计数的可能性。在那里，恐惧感——这是一种使人万分耻辱的感情——消失了。”问题在于，设想终究是设想，它无法实现，因为“这种看法没有任何根据”。<sup>②</sup>人终究还要生活在现实的世界里，这个世界的事物不是必然就是偶然，必然的事物人无法改变，正如亚里士多德所说“必然性不听劝告”。偶然的事物人无法预料，更无法控制。于是，人完全面对一个与自身对立的世界。这就注定他的命运是悲剧性的。

由此也就引发出人的“痛苦万分的怀疑”：“一切都是可以猜想和解释的。如果把我们的知识与古人的知识相比，我们便会是伟大的智者。可是，对于永恒的正义之谜来说，我们和初人、和杀人犯该隐（按：《圣经》中人物，为亚当和夏娃之子，因忌恨而杀死其弟）一样，知道的同样少。进步、文明及人类理性的所有成就，都未能给这一领域带来任何新东西。看到丑陋、疾病、疯狂、赤贫、衰老和死亡，我们也会和我们的先人一样，惊恐而又困惑。智者们的迄今为止所能做到的一切，就只是把尘世的恐惧转化成为问题：也许——他们对我们说——一切可怕的事，其可怕仅在于外表，而一种全新的东西，正在这条充满痛苦的道路的终端等待着我们。”但是，智者们的这种“也许”完全是不可靠的东西。种种情况表明，对于人类的命运，谁也不能给出一个英明而确切的预言，不论普通人，不论智者，实际上都是怀疑主义者。只不过智者要用气壮如牛的理论加以掩饰而已。因而，舍斯托夫得出结论说：“我们是一个正在衰落的文明的孩了，我们是一些生来的老人，而在这一点上，我们

<sup>①</sup>（俄）舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，1999，第185页。

<sup>②</sup>（俄）舍斯托夫：《无根据颂》，张冰译，华夏出版社，1999，第41-42页。



和初人一样年轻。”<sup>①</sup>

正是这种境况决定了人的命运，我们不得不生活在一个异己的世界（自然和社会）里。尽管我们发明了科学，企图控制世界，结果呢？许多预料不到的事情发生了：正当我们改造物质事物使之为我们的生活服务的时候，我们却也发明了越来越精良的武器，用来谋杀自己的同类；正当我们以所谓的文化成果提高和娱乐自己的时候，这种成果的负作用却也同时腐蚀了我们的灵魂，毁坏了我们的身体；正当我们越来越接近实现现代化的时候，我们也污染了整个自然界——我们赖以生存的家园；正当我们信心百倍地以为要实现“理想社会”时，我们却造就出一个“人对人像狼一样”的贫富对立的社会；……于是，前所未有的各种罪恶和苦难都出现了，富人和有权势者花天酒地，但精神紧张而又空虚；穷人则度日如苦役，终生不得解脱。

人一旦体验到这种现实的苦难，就什么说教都不起作用了；那些道德说教被押上了审判台，成了怀疑的对象，因为这些说教与人亲身的体验南辕北辙。这个过程并非是有意识地进行的，“人类存在着无意识的精神领域，人们只是不由自主地步入这一领域的”。而这也“就是悲剧的领域”。舍斯托夫说：“一个人进入了这一领域，就会有不同的想法，不同的感觉，不同的愿望。大家所感到亲近和珍贵的一切，对于他来说，是不需要并且是格格不入的。确实，他还和自己过去的的生活有着某种程度的联系，在他身上还保留着孩提时代就已有的某种信念。一些过去的恐惧和愿望多少又在他身上复活。也许，他不止一次地苏醒过来，痛苦地意识到自己所处状况的可怕，并且力图回到自己的平静的过去。但是，‘过去是回不来的’，船被烧了，一切后退的道路都被断绝了。”<sup>②</sup>这就是说，一旦进入了悲剧领域，便等于脱离了日常生活的领域，进入了一个非同寻常的领域，一个反叛传统哲学和道德的领域。

人能进入这一领域，说明人与动物的根本区别，这是与人的自由密切相关的。既然人人都有自由的属性，所以，一般的人，普通民众，实际上早已进入这个领域，尽管是不自觉的。比如，哲学家们都在努力将必然性与自由统一起来，证明合理的自由与必然性是一回事，并且要求人们这样理解自由与必然性的关系，在生活中让自己的自由意志服从必然性，说这才是合理的自由。但是，民众却往往有自己的行为意愿，这就是舍斯托夫所说的，“在人的心灵深处有一种无法消除的需要和永恒的梦想——按照自己的意志生活。但既然要合理还要必然，那么这还算什么自己的意志呢？有这样的自己意志吗？人在世间最需要的是按照自己的意志生活，哪怕是愚蠢的意志，只要是自己的意志”。<sup>③</sup>于是，他们尽管也不对哲学家们的理论提出什么反驳，但却有自己的行为标准，“人们重复、经常重复所听到的，但生活和行动还是

①（俄）舍斯托夫：《无根据颂》，张冰译，华夏出版社，1999，第52页。

②（俄）舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第196-197页。

③（俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第282页。



我行我素：‘看见好的我就称赞，但我遵循坏的。’<sup>①</sup> 民众就是这样：他们看见也同意自由与必然是一回事，看见思辨所提出的高于现实的概念和规则，同意这种思辨所宣布的是真理，但一到实际行动，就好像世界上从来没有过思辨者，从来没有过理想观念本质似的。思辨者寻求观念本原，直感则提示普通人说，观念本原来自魔鬼”。<sup>②</sup> 一般民众就是这样处理观念与现实的矛盾的，他们不愿为了理论和观念而牺牲自己的意志自由，但又不愿公开与理论和正统观念闹翻，而是以阳奉阴违的办法求得自身的安全与良心的宁静。这种情况也说明传统的哲学、科学和道德的统治并不稳固，因为这种统治终究与人的自由本性相悖。

但是，那些完全自觉地清醒地意识到人的悲剧境地的思想敏锐的人，则处于极度的痛苦之中。他们不能像一般民众那样，阳奉阴违地对待现实。他们要公开地与传统的哲学、科学和道德斗争，由于传统力量的强大，舍斯托夫形容这种斗争就如同“以头撞墙”。这是一个非常痛苦的过程：“他开始感到，年轻时代所行不通的那些幻想是虚假的、骗人的和反常的。他痛恨而又无情地抛弃了曾经相信和热爱的一切。他试图告诉人们自己新的心愿，但大家都害怕他，误解他。在他那张被可怕思想所折磨的脸上，在他那闪烁着陌生光泽的眼里，人们想看见疯狂的特征，以便有理由回避他。他们求助于唯心主义和可靠的认识论。由于这些理论，很久以来他们一直能够平静地生活在眼前发生的莫名其妙的可怕现象之中。……唯心主义和认识论警告他们：他是疯子，是精神失常的人、犯人、死人。”<sup>③</sup>

每一个与传统分裂并探寻新的道路的智者，无不经历着许许多多极为艰难的思想孤独、苦恼、紧张、激烈的斗争，莎士比亚、尼采、陀思妥耶夫斯基、克尔凯郭尔甚至列·托尔斯泰等人的经历的确证实了舍斯托夫所说的“哲学是伟大的斗争”。他们的处境就是悲剧的处境。这种处境正如刘小枫所说，“所谓悲剧乃是个体的灵魂永远告别了一切先验判断，一切普遍性，一切必然性，一切稳靠性，永远告别了一切稳靠的根基和基础时的必然遭遇的处境”。<sup>④</sup> 他们的经历也就构成了悲剧哲学的主要内容：处于痛苦乃至绝望状态下的人，以自己全部生命存在（既包括智力，更包括情感、意志等）为得救所进行的斗争。这种斗争包括：1. “以头撞墙”——无情地批判理性哲学、科学和道德；2. 寻找摆脱生活悲剧的出路。

不论就前者来说，还是就后者来说，都遵循着一个统一的原则，即“认识之树就是生活之树”。<sup>⑤</sup> 这一原则是说，每个人并不仅是依靠理性得到真理的认识，而是要通过自己的生活，通过全部的生命获得真理。那些勇敢的智者之所以能“用头撞

① 出自古罗马诗人奥维德的长诗《变形记》V II. 20-21. ——原注

② (俄) 舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第282-283页。

③ (俄) 舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第197页。

④ 刘小枫：《走向十字架上的真理——20世纪神学引论》，香港三联书店，1994，第20页。

⑤ (俄) 舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第224页。



墙”，就是认识到了这个原则；他们之所以能够探索到摆脱生活悲剧的途径，也是由于遵循了这个原则。在这里，舍斯托夫提出了一种与传统认识论完全不同的新的认识论，它表明：人要获得真正的认识，不能仅仅依靠奠基于理性的传统认识论，传统认识论只能获得对外在于自身的客体的表面特征的认识，只有基于生命体验的认识论才能真正面对和深入生死攸关的重大问题；传统认识论是没有人生体验介入其中的，“在那里，思索上平静的、合乎理性的，曲高和寡也有点紧张，但却在没有找到探索物之前，毫无痛苦地从一个结论转到另一个结论”。<sup>①</sup>而在新的认识论中，探索者不能无动于衷地进行思索，不能将自己的体验弃之不顾，在这里“思索就是痛苦、难受、痉挛”。<sup>②</sup>

舍斯托夫经常在剖析作家、哲学家的思想演变的过程中表述自己的哲学思想，这虽然使得他的论著比较生动，但也往往使读者不易分清他本身的思想与论述对象的思想。现在，我们尝试地考察舍斯托夫对陀思妥耶夫斯基的思想历程的具体分析，从中了解他的悲剧哲学的具体内容。

舍斯托夫依据“认识之树就是生命之树”的原则，特别注重陀思妥耶夫斯基的特殊生活之路：充满理想和热情的青年时代被逮捕、判刑、假死刑所打断；十年流放；流放后的文学生涯。他认为，正是在这样曲折而又艰苦的生活历程特别是苦役生活中，陀思妥耶夫斯基“曾幻想的新生活的希望消失了，同时对以前曾看来是不可动摇的和永远真实的学说的信仰也熄灭了。毋庸置疑，不是学说支持着希望，而是相反，希望支持着学说。按照这种思想来看，对于人来说，千年的‘理智和良心’的王国结束了。新的时代——‘心理学’的时代开始了。这一时代在我们俄国是由陀思妥耶夫斯基开拓的”。<sup>③</sup>舍斯托夫更详尽地解释这一过程是如何发生的：“只有当事实说明唯心主义承受不住现实的压力的时候，只有当人的命运和意志与实际生活面对面发生冲突、突然恐惧地看到一切美妙的先验论都是虚伪的时候，只有在这个时候，人们才会第一次产生极大的怀疑。这一怀疑一下子就摧毁了旧的虚幻的看来是很牢固的墙。苏格拉底、柏拉图，以及一切过去的天使和那些使人的无辜的心灵免于怀疑主义和悲观主义侵蚀的圣人，他们的善、人性和思想都消失得无影无踪，人面对自己最可怕的敌人第一次在生活中感到可怕的孤独。因此，人无论如何也不能保持一颗纯洁和火热的心。这就开始了悲剧哲学。希望永远地丧失了，而生活却存在着，在前面还有许多生活在等待着。”<sup>④</sup>在这种情况下，陀思妥耶夫斯基只得另寻出路，就是依据自己的生命体验去探索生活的道路。由于在这条道路上，探索者要一直与旧的文化进行斗争，所以，坚定的意志是必需的，他要“宁肯把头在这堵

<sup>①</sup>（俄）舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第320页。

<sup>②</sup> 同上。

<sup>③</sup> 同上书，第225页。

<sup>④</sup> 同上书，第245页。



墙上碰破，也不愿同墙的不可测性相妥协”。<sup>①</sup>

当传统的文化在自己的心中破灭以后，陀思妥耶夫斯基的写作也发生了转向，“现在他所心爱的主题是——罪行与罪犯。在他面前总是摆着一个问题：‘苦役犯是何许人呢？为什么我感到他们仍然有权来蔑视我，为什么我不由自主地感到自己在他们面前是如此地渺小，如此地软弱，说得厉害些，如此地平庸。难道这是真理吗？需要把这个告诉人们吗？’”<sup>②</sup> 在他的探索过程中，得出了与传统道德完全不同的观念，他“有着自己的独创的、非常独特的思想。他在同恶做斗争时提出了即使是恶自己从来都不敢奢望的为其辩护的理由。良心本身是在和恶打交道！”<sup>③</sup> 之所以如此，是因为苦役犯们、罪犯们所以犯下罪行，都有其生命的命运问题，这些并不是用传统道德中的善恶概念就能判定和解决的，许多苦役犯、罪犯并不是“恶人”，传统的善恶标准并不适用于他们。在与他们一起生活的岁月里，陀思妥耶夫斯基发现了他们内心的许多秘密，甚至发现了他们心灵中的美丽之处；即使是那些罪大恶极之人，他也了解了他们的苦难经历，了解了他们内心的极度痛苦。在这种非正常的生活中，陀思妥耶夫斯基发现，现实生活对待他们是非常不公道的，当局和舆论只看他们某些行为的结果，并用抽象的道德标准和法律规定对他们歧视和惩罚。实际上，在他们身上，传统的善恶标准是不适用的，这里需要的是超越善恶，即“在善与恶的彼岸”。<sup>④</sup> 这也就是要求比善与恶更高的标准，在这一标准之下，现世的人不应分为“善人”和“恶人”，而都应归入“凡人”一类，而与“超人”相对。至于这个标准是什么，那就是舍斯托夫的“圣经哲学”要解决的问题了。

那么，人们应当如何对待那些苦役犯们呢？过去很长时间里都宣称要帮助这些受苦的人，要同情他们，爱他们，待他们如兄弟，等等。现在，陀思妥耶夫斯基已经对此提出非议了，在他看来，这些没有实际意义的同情是可恨的，因为它只是眼泪的廉价奉送，并没对受苦的人有任何真正的帮助。所以“陀思妥耶夫斯基……已经不再想念爱的万能了，并且不珍惜同情和感动的眼泪了。对于他来说，无力帮助是最终的和毁灭一切的结论。”人们无论如何都要真正地帮助别人，“力图使最底层的人不再是最底层的人，而成为上等人！如果这个不能实现，那么就让爱见鬼去吧，取代它的就是永恒的仇恨”。<sup>⑤</sup> 而在舍斯托夫看来，对他人，包括苦役犯，最好的帮助就是告诉他要建立信仰。在苦难中，无论理性，无论科学，无论道德，都帮不了人的忙，因为它们只是要你承认现实，忍受苦难，而不能给你指出得救的路。在这种情况下，只有信仰能够支撑着你，鼓舞着你，使你能够战胜苦难。这里包含有陀思妥耶夫斯基本人的深刻体验：他在苦役中一直带在身边的是被流放的十二月党人

① (俄) 舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第251页。

② 同上书，第258页。

③ 同上书，第259页。

④ 同上书，第269页。

⑤ 同上书，第266页。

的妻子们送给他的一本《圣经》。

### 3. 对“悲剧哲学”的人道主义评论

根据舍斯托夫自己论著中的提法，一般把他的哲学分为悲剧哲学和圣经哲学。（应该说，这是研究者对其思想的梳理得出的，舍斯托夫本人并没有像某些哲学家构造体系那样地将自己的哲学建构成一个严整的体系）悲剧哲学论述的是人的困境及其对传统文化（哲学、科学、道德等）的抗争；圣经哲学则指出人的得救的道路。当结束对其悲剧哲学的叙述时，我想从人道主义的角度对其进行概括的评论。

舍斯托夫的悲剧哲学继承了俄罗斯精神中的重视生命体验的传统，对人的命运有着刻骨铭心的关注。它不是仅仅关心人的幸福，而是更加关心人的苦难。它有一个基本的、贯穿始终的要求，就是要面对真实的人生，要让人“活个明白”，要与一切掩饰人生苦难的“真理”进行斗争，不能再让人受其欺骗。所以，它的人道主义精神首先体现在一个“真”字上。这是对所有人的苦难的关注，但更是对社会底层人、地下人、苦役犯们的命运的关注。正是这种哲学的新的维度，与传统的理性主义哲学发生了尖锐的冲突，也与传统的道德观念发生了重大的分歧。不过，凡是严肃的哲学家不会由于观念的不同而轻视舍斯托夫的悲剧哲学，反而重视它的角度和所提出的问题，正如胡塞尔所做的那样。

同时，舍斯托夫的悲剧哲学还反对抽象的空洞的人道主义观念，比如万能的爱等等。它认为，抽象的空洞的人道主义观念对于正在受苦的人来说，没有任何实际意义，它不会改善人们的处境，不能拯救他们于水火，也不能给他们指出得救的出路。即使给了他们同情，也是暂时的，如过眼烟云。要想真正帮助受苦的人，就要讲究实效，要进行具有实际意义的救助。当然，这种实际意义的救助不仅是指物质意义的帮助，而且更重要的是精神上的救助、心灵的关怀。因而它的人道主义精神又体现在一个“实”字上。这种人道主义精神的要求，也是对长期以来人类受到谎言的欺骗和愚弄所产生的一种反弹。面对尘世的各种道德欺骗和理性谎言，舍斯托夫进行了尖锐的抗争，他对那些自命为民众导师的人说：“说教者的最后的安慰被剥夺了：他们已经不再被看作是人民的行善者和神医了。人们过去对他们说过，现在正在说着：治治医生自己吧。换句话说，去寻找自己的任务吧。你们自己的事情不在于治疗我们的疾病，而在于自己的身体。关心一下自己吧，只是自己。”<sup>①</sup>悲剧哲学要求的不是说教，而是全心全意脚踏实地地关怀受苦之人。

当然，在与传统文化（哲学、科学、道德等）抗争的时候，舍斯托夫不免矫枉过正，批判过头，常给人以全面否定的感觉。但是，他又在不同的地方对其有一些肯定的评论。这说明他也并非完全否定理性的成果，只是在理性与生命的其他因素的关系的处理上不够恰当。不过，当他要突出自己的主张，而这主张又被认作是非正常的时候，我们对他的矫枉过正也就能够理解了。

<sup>①</sup>（俄）舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第275页。



### C. “因神得救”的“圣经哲学”

舍斯托夫的悲剧哲学表明，追求普遍与必然的规律性的理性只能教人听命于命运，而不能通过与命运的抗争来拯救自身。悲剧哲学给人指出得救的出路：信仰。他的圣经哲学就要揭示信仰何以能够使人得救。

#### 1. 信仰何以使人得救

对于信仰，传统的哲学总是将其与理性完全对立起来，认为其是神秘的、不可理解的，因而是荒谬的。即使有的哲学家也讲信仰，但却把它放在理性的监视之下。在他们看来，讲信仰就会使人想入非非，而不遵从必然性来生活，就会给自己带来许多的不适应；只有听从理性的话，顺应必然性而生活，才能得到幸福。不过，舍斯托夫尖锐地指出，这些哲学家的内心并非像他们的教导一样，完全受理性的统治，不！他们的内心深处常常出现神秘的、不可理解的问题，也就是说，他们也并没有解决信仰的问题。比如，“顺从时代的斯宾诺莎讲述了笛卡尔，颂扬了明晰性和清楚性。但是，在灵魂深处，斯宾诺莎像帕斯卡尔一样，虔诚地尊敬神秘，鄙视和憎恨清楚明晰地认识的一切。对于一切人来说，对于他所谓的愚氓来说，……必须是明晰的。必须使庶民循规蹈矩，对于不服从法律明晰清楚要求的人，必须用法律和惩罚来吓唬他们”。但是，“斯宾诺莎本人就没有忘记使徒保罗的话：法律降临，为的是增加犯罪。（按：意思是世俗的法律并不能解决犯罪和恶的问题）……先知和使徒的精神想在那里呼吸就在那里呼吸。他们的真理，用斯宾诺莎的话来说，不是历史的真理，而是‘在永恒的形式下’的真理”。<sup>①</sup>

请看，即使像斯宾诺莎这样的哲学家，公开号召人们“勿哭、勿笑、勿诅咒，只要理解”的大学者，居然内心也有信仰的秘密，居然也承认自己的真理只是历史性的，只有“先知和使徒”的真理才是永恒的真理。而他们所讲的必然性、清楚和明晰的认识等等，不过是说给普通人听的。接下去还要继续发问吗？还要问他为什么先知和使徒的真理是永恒的吗？答案是显然的：因为先知和使徒的真理是有关上帝的真理，或者更明白地说，是上帝的启示。

舍斯托夫就是这样突出了信仰的地位，并且向理性主义哲学家提出了挑战。

那么，为什么连那些崇尚理性的哲学家也逃避不了信仰的问题呢？按照舍斯托夫的观点来看，那是由于人并非单纯的认识主体，只是追求对客体的认识；人是完整生命，是生活在复杂的现实生活中，他要面对人生的一切，包括生老病死，包括幸福与灾难，包括生存的需求和欲望的满足。……理性哲学声称发现了世界的根本性的真理，要求人们按照它的教导生活。但它早已越界了，它根本无法面对人生的各种问题，因为它只给人指出一条道路，即顺从自然（和社会）而生活，它否定了除此之外的任何可能性，因而也就使人变成了自然界和社会的奴隶。“思辨哲学失

<sup>①</sup>（俄）舍斯托夫：《在约伯的天平上》，董友等译，三联书店，1988，第275页。



去必然性理论就不能存在：它需要必然性就像人类需要空气、鱼需要水一样。”<sup>①</sup> 但正是必然性理论不能解决人的生存和生命问题，不能解决人所面临的各种各样的问题，特别是苦难和死亡；它的作用就是“逼迫”人们接受它的理论——这就是舍斯托夫的结论。

在这种情况下，人类只有依赖信仰。“信仰，并且只有信仰，才能摆脱人的罪孽。信仰，并且只有信仰，才能使人从必然性的真理的支配之下解脱出来，而必然性真理掌握了人的知识是在他尝了禁树之果以后。只有信仰才能赋予人以勇敢无畏的力量，去正视死亡和疯狂，而不是优柔寡断地向它们顶礼膜拜。”<sup>②</sup> “‘知识’扭曲、摧毁了人的意识，把他打入有限可能性的冷宫里，这些有限可能性现在决定了他的尘世和永恒的命运。”<sup>③</sup> 信仰的第一个重要作用就在于解放思想，让思想从理性的禁锢之下解放出来，去寻找战胜各种困难的可能性，去勇敢地冲破“知识”设置的各种屏障，自由地为自己生命的得救而斗争。当初，尤其是在中世纪，宗教信仰曾经使理性屈服于自己的淫威之下，甚至以血和火相威胁。因而才有文艺复兴时期的理性抗争和人的解放。但是，当理性特别是思辨哲学占了统治地位之后，却封堵了信仰之路。于是，又产生了新的思想解放的任务。正是在此意义上，信仰也可说是争取自由的斗争。

信仰的第二个重要作用就在于提供了新的思维维度。在考察了克尔凯郭尔的思想演变之后，舍斯托夫做了如下非常具有代表性的评论：“只有信仰，也就是符合圣经的信仰，克尔凯郭尔才会理解作为夺取可能性或用我们的话说，争取不可能的疯狂的斗争。因为信仰就是战胜自明性，也只有信仰，才能推倒我们身上漫无节制的原罪负担，让我们能重新挺直腰‘站起来’。这样一来，信仰就不是对我们所闻、所见、所学的东西的信赖。信仰是思辨哲学无从知晓也无法具有的思维之新的一维，它敞开了通向拥有尘世间存在之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>④</sup> 后来，他在《雅典与耶路撒冷》一书中又明确地说：“这里我们所说的是这样一种东西，它使圣经哲学、圣经思想，或者确切地说是圣经思维，在根本上不同于人类历史上几乎所有大哲学家为代表的思辨思维。”<sup>⑤</sup> 他这里所说的另一种思维，即圣经思维，是指对《圣经》的基本观念的阐释，以及在此基础上所进行的思维。实际上也就是在基督教教义的基础上对人的命运的思维。不过，这种思维与理性和思辨不同，它不是那种基于逻辑规律的思维，而是一种信仰的直观、顿悟和呼告，是对上帝启示的回应。正因为有此区别，才能显示出它是思维的新的维度。

信仰的第三种重要作用就是给人以希望和力量。人生充满苦难，正是在苦难面

① (俄) 舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，1999，第15页。

② 同上。

③ 同上书，第20页。

④ 同上。

⑤ (俄) 舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第11页。



前理性无能为力。要知道，深重的苦难会使人完全失去希望，失去意志，处于孤立无援的、绝望的境地。此时，理性能够帮你吗？它只不过要告诉你：这是必然的，要正确“理解”和忍受。它连一点安慰和希望都给不了你。最后，当你完全被苦难所压倒时，它也只能躲在一边冷眼旁观，它对人的苦难是冷漠的，它在任何情况下都只告诉你一个“真理”：“日常经验或意识的直接现实是人们关于真理的最高审判级别：无论经验带给我们什么，无论‘现实’告诉我们什么，我们都接受，都把它叫做真理。在理性主宰的世界上，同‘现实’作对是明显的发疯。人能够哭。能够诅咒经验向他展现的真理，但他深知，要克服这些真理是谁也做不到的，应当接受它们。哲学则更进一步：现实不仅应当接受，而且应当赞颂。”<sup>①</sup> 舍斯托夫尖锐地批评说，哲学（理性）不但不能给苦难中的人们以实际的帮助，反而让人们安于苦难，甚至赞颂苦难。哲学甚至为自己的这种行为辩护：“用斯宾诺莎的话来说，哲学要成为真，而不是好，‘真’与‘好’之间没有任何联系。”<sup>②</sup> 它应当为此感到“羞耻”。反之，信仰则能给予苦难中的人以安慰和希望，“只有信仰才为人开辟通向生命之树的道路”。<sup>③</sup> 正是这种信念使人有了希望和力量。他在论述克尔凯郭尔的思想时，甚至用其的话来具体说明信仰如何给人以希望：“设想一下，一个人非常痛苦地想象某个史无前例的骇闻，不可忍受的骇闻。突然间这可怕的怪物拦住了去路，按照人的理性，他必死无疑。但他孤注一掷地挣扎，恳求绝望允许他（如果可以这样表达的话）寻找绝望中的平静。这样，如人们常说，生还对于他是不可能的，但对于上帝是一切皆为可能的。因为只有可能打开了生还之路。如果人昏厥过去，人们会替他取水、配药。但当人陷入绝望，我们则在吼叫：可能，可能。只有可能会拯救他。可能来了，绝望的人复苏了，开始了呼吸。没有可能，就像没有空气一样，人会窒息而死。有时创造性的幻想似乎会产生可能。但最终只剩一个：上帝是万能的。这时只为信仰开辟了道路。”<sup>④</sup>

信仰的第四种重要作用就是为人提供了真正的“家园”。对于舍斯托夫来说，上帝是人的信仰对象，但这并非只是一个人格神，并非只是人的救世主，它还是人的真正的家园。所以这样说，是因为上帝本是人和世界的创造者；他钟爱自己的造物，即使它们犯了罪，他仍一如既往地爱护他们，只不过他要让他们在痛苦中体验这种爱；他对人的拯救是根本性的，是对人的灵魂的拯救；人类只有真正地信仰上帝，净化自己的灵魂，才能回到上帝的家园，从而达到“至善”。舍斯托夫在《旷野呼告》中借路德之口说明自己对此的信念：“当摩西直接面对上帝时，一切真理、一切法律都消失不见，无踪无影，就像它们压根儿就从未存在过一样。摩西无力自卫，只是因此他才成了预言家——接受了上帝的力量。一切恐惧、一切

①（俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第164页。

②（俄）舍斯托夫：《在约伯的天平上》，董友等译，三联书店，1988，第390页。

③（俄）舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，1999，第129页。

④ 同上书，第67页。



忧虑都逼迫人去寻求支撑、保护、支援，但恐惧和忧虑好像突然一眨眼间就会烟消云散。理性之光也黯然失色，法律的镣铐被砸开了。人在这一原初的‘黑暗’中，在这一无限的自由里重新接触到了我们始祖致命的堕落之前充满尘世亘古长存的‘至善’。”<sup>①</sup>

## 2. 在善与恶的彼岸

善恶问题是伦理学中的重大问题，是现实生活中具有实际意义的重大问题，也是舍斯托夫圣经哲学中的重大问题。正是在这个问题上，显示出舍斯托夫的思想的重要特征。

首先，舍斯托夫认为，善恶问题在上帝创造的原初世界中是不存在的，只是当人类的始祖亚当和夏娃偷吃智慧果时才出现了恶，即出现了善恶问题。上帝在创世时是按照最好的标准进行创造的，因而创造出来的人和万物都是最好的，那里存在的只是“至善”：“知善恶树（按：即智慧树，或知识树）是上帝栽在生命树旁边的，但不是为了让人吃它的果实。善恶对立本身，确切地说，恶的出现，不应认为是在创造世界的时候——那时只有‘至善’——而应认为是在我们始祖堕落的时候。在此之前不仅神的自由，而且人的自由，都是无任何局限的：一切都是好的，因为这是神之所为；一切都是好的，因为这是照神的形象被造且与神相似的人所为；这就是令我们费解的圣经中的 добро зело（至善）的实质。”<sup>②</sup> 这就是《圣经》的《创世记》中所说的：“神看着一切所造的都甚好。”“神就照着自己的形象造人，乃是照着他的形象造男造女。神就赐福给他们。”<sup>③</sup>

为什么世界之初没有善恶之别，没有恶的存在？很简单，因为一切均出自上帝之手。这是《圣经》的基本精神，当然也是舍斯托夫圣经哲学的基本出发点。对此，他在《旷野呼告》中做了详细的解释，他说：“我们在‘创世记’的开首就看到，一切都是造物主创造的，一切都有开端；然而，这不仅不是存在的残缺性、不足性、缺陷性和罪孽性的条件，而相反，却是宇宙里一切可能的善美的保证。换言之，上帝的创造行为是一切善美的唯一源泉。在创造的每天傍晚，主一边瞧着被造物，一边说‘至善’。在最后的一天，上帝回顾他所创造的一切，他明白一切都是至善。无论世界还是人类（上帝赐福于他们）都受造于造物主。正因为如此，它们才完美无缺并且毫无瑕疵：在上帝创造的世界里，既不存在恶，也不存在恶之源——罪孽。恶和罪孽是后来出现的。”<sup>④</sup>

那么，善恶问题，或者说罪孽问题，究竟是怎样出现的？为什么亚当和夏娃吃了知善恶树的果实就出现了罪孽呢？舍斯托夫按照《圣经》对此加以解释说：“上帝在伊甸园里的各种树之间，种植了生命之树和善恶知识之树。”他不让人吃善恶知识

①（俄）舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，1999，第185页。

②（俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第248页。

③《圣经》（和合本），《创世记》1.26

④（俄）舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，第3页。



之树上的果实，但是，“人接受了诱惑，尝了禁果，于是他的眼睛睁开了，并且懂得了善恶。他看到了什么？他又懂得了什么？他看到的正是希腊哲人和印度贤明所看到的：上帝的‘至善’不能自圆其说——在被创造的世界里，并非一切都是善；在被创造的世界里，也正是因为它是被创造的，不能不存在恶，而且是难以计数的恶和难以忍受的恶。我们周围的一切——意识的直接材料——都以不容争议的明晰性证明了这一点；只要‘睁开双眼’，看看世界，只要‘知道善恶’，就不会做出相反的判断。从人‘知道善恶’的时刻起，罪孽就与‘知识’一起进入了世界，而恶是紧跟在罪孽之后的”。舍斯托夫充分肯定自己的这种解释，断言“《圣经》就是这样说的”。<sup>①</sup>

上帝创造的世界，他自己认为是‘至善’，因为他是全能全善的；但是，人吃了知善恶树的果实却认为它不是‘至善’，而且也有自己的根据，就是被造物都是不完善的。这二者都有道理，但是二者如何统一起来呢？按照舍斯托夫的思想，这个世界虽为造物，但它处在上帝之光的普照之下时，它就是完善的；而当亚当和夏娃吃了那个果实之后，就用自己的眼光来看这个世界，将它与上帝对比，也就是离开上帝之光来单独看待这个世界，于是在眼中出现的只能是一个有限的、不完善的世界。人的这种行为本身就是将上帝与他的造物分裂的罪过；而且，人既然知道了世界的不完善，他也就不能装作不知道，再回到过去的上帝家园的境界。从此他也就必然陷入脱离上帝之光的尘世之中了，善恶问题从此也就紧紧跟着他。

其次，舍斯托夫认为，尘世的善恶问题与知识密切相关。

尘世的人们相信哲学和科学的真理，并从此推论出人世生活的道德标准：凡是遵从必然性而生活的就是善，反之则是恶。这样，在道德领域，也和科学领域一样，只把人当作理性的动物，而根本不管人的生命的整体需求。舍斯托夫将此与古代酋长的假面相比，他说：“有些野蛮人以为他们的酋长根本就不需饮食，而且，从来就不吃不喝。可实际上，酋长们不但吃喝，而且比普通人更喜欢吃喝……然而，这件事却不能让任何人看见，也不能让任何人知道……在我看来，那些形而上学论者便与这些野蛮人的酋长极其相似。他们想要让大家以为经验主义，亦即现实生活，对他们来说，根本就不存在，人们所需要的，仅仅是纯粹的理念罢了。而为了保持这一幻觉，他们便总是穿着由崇高的语词织就的朱罗衣向人们显现。”<sup>②</sup> 在这里充分显示出尘世道德的虚伪性。当一个人由于生命的需要而不能听从理性的命令并做出了超出道德允许的范围的行为时，他便会受到社会道德的谴责。“我们已知，所有‘你应该’都同统治世界的必然有内部紧密的联系。因为它想成为无条件的（即像福音书中非受造的、摆脱了上帝的人）。当必然宣布‘不可能’时，伦理就以‘你应该’予以协助。‘不可能’愈是绝对、不可战胜，‘应该’就愈是威严、毫不留情。”<sup>③</sup> 但

①（俄）舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，第3-4页。

②（俄）舍斯托夫：《无根据颂》，张冰译，华夏出版社，1999，第29页。

③（俄）舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，1999，第111页。



是，由于尘世道德的虚伪性，由它所判定的善与恶就不一定是真正的善或恶，有时甚至会恰恰相反。因而对于尘世的道德必须了解它的相对性，并揭穿那种宣扬道德绝对性的骗局。尘世的道德自身是相对的，没有绝对性，但它却往往要求绝对性，因为它是衡量一切人的行为的标准。不过，它本身对于“被善所遗忘的人”<sup>①</sup>来说，却是极不公平的，因为这些人现实生活中没有获得幸福的条件，却处于苦难的深渊之中，让他们与有权有势的人、欺凌与压迫他们的人受同样的道德标准约束，他们只有死路一条。陀思妥耶夫斯基的许多著作都提出了这种问题，这些小说体现出作者是多么厌恶那种抽象的善！

舍斯托夫认为，正是由于尘世的道德与知识紧密相关，所以尘世是消灭不了恶的。知识只知道承认必然性和普遍性，只要是具有必然性和普遍性的事物，不论善恶，它都承认，即使明显的恶，它也能“理解”。道德呢？不过是要人们在知识的指导下生活，因而它也是容忍恶的，只要它不违反普遍性与必然性。舍斯托夫讥讽地说：“‘从属于普遍者是美妙的’——这是我们熟悉的思想，无论苏格拉底还是斯宾诺莎，都不仅对我们说了这个思想，而且用其全部生命实现了这一思想。但我们也记得另一方面：普遍必然的真理要求人‘镇静地’接受命运派遣给他的一切，直到法拉里斯的公牛，它要求人们从‘有思想之物’变成‘最卑鄙的驴子’。”<sup>②</sup>因而，“苏格拉底的美德不能使人摆脱罪恶。积善者是顺从的骑士。他经受所有与必然面前的无能联系的耻辱和恐惧并到此为止”。<sup>③</sup>

最后，舍斯托夫认为，只有在上帝的家园才能真正消灭恶，使善恶问题得到解决。

在尘世无法解决善恶问题，一方面是由于善恶本身的相对性，另一方面是由于知识和道德只管普遍与必然，而不顾善恶。要解决善恶问题，就必须超越善恶，也就是彻底消灭恶。这只有在上帝的家园才能做到。在上帝的家园，即天国，现在仍然和原初一样，因为都在上帝之光的普照之下，因而一切都是好的，没有善恶之分，恶在这里已经变成了虚无。所以，这里是“善恶的彼岸”。归根结底，人要得救，就要摆脱善与恶的纠缠，“应当寻找那高于怜悯、高于善的东西。应当寻找上帝”。<sup>④</sup> 这里的意思非常明显，就是说只有上帝才能拯救人类，而人类灵魂之得救也就是回归没有善恶的上帝家园。那么，怎样才能回归没有善恶的上帝家园呢？还是那句话，只有依靠信仰。“生存哲学（按：舍斯托夫的圣经哲学实际上也就是生存哲学，只有它才能给人指出生存之路）是从深处（de profundis）的哲学。生存哲学不询问，不审问，而是呼求，用自己的奇迹和对思辨哲学而言无法认识的维度丰富思想。生存

①（俄）舍斯托夫：《悲剧哲学——陀思妥耶夫斯基与尼采》，张杰译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第276页。

②（俄）舍斯托夫：《雅典与耶路撒冷》，徐凤林译，浙江人民出版社，2000，第159页。

③（俄）舍斯托夫：《旷野呼告》，方珊、李勤译，华夏出版社，1999，第71页。

④ 同上书，第302页。



哲学不从我们的理解、不从我们的视觉中等待回答，而是从上帝那里等待回答。”<sup>①</sup>

### 3. 对“圣经哲学”的人道主义评论

如果说悲剧哲学主要是披露人的现实生活的悲剧性，批判传统的理性主义哲学、科学和传统道德之不人道，那么，圣经哲学则主要是根据《圣经》的教义阐明人类得救之路。尽管舍斯托夫这些论述都建立在基督教的经典教义的基础上（当然，舍斯托夫对这些教义做了自己的解释，有些解释并不符合正统神学的意义），但是他的全部理论都突出地显示着他对人的命运的深深关怀，也特别鲜明地体现出他对现代的哲学、科学和道德的深深失望。在用理性解决不了人的命运问题的时候，他企图给人指出另外一条道路，就是非理性的、信仰的道路。不论这条道路在许多人眼里是多么虚幻，但是舍斯托夫那颗关怀人的命运的火热的甚至焦灼的心是任何人都会感觉得到的。别尔嘉耶夫对他有非常恰当的评价，说：“舍斯托夫是这样一位哲学家，他以自己的全部存在进行哲学思考，对他来说，哲学不是学院专业，而是生死事业。他是一位孤独的思想者。他独立于周围的时代潮流。他寻找上帝，寻求人摆脱必然性的统治。这也是他个人生命问题。他的哲学属于存在哲学类型，这种哲学类型没有把认识过程客体化，亦即没有使其脱离认识主体，而是把认识过程同人的整个命运联系起来，认为存在的奥秘只有在人的生存中才能认识。对舍斯托夫来说，人的悲剧、人生苦难和恐惧、绝望的体验，是哲学的源泉。”<sup>②</sup>

在舍斯托夫的哲学中，人们还能明显地感到其对西方现代文明的强烈失望。在他看来，西方文明由于片面的发展，被科学技术牵着鼻子走，已经走到不顾人的生存状态，不顾人类的苦难，甚至牺牲人的全面发展的需要而极度异化的地步，人的生存和发展已经不是社会的目的，而成了理性和科学、道德的手段。这也就是说，人在世上创造了最大的恶，这种恶最终将吞噬整个人类。而且人自身无法消灭这种恶，因为人的贪欲是恶的最大支持。可见，世界正在非人道化，而且还在沿着这个方向加速度地滑向深渊。正是在这种深深的失望和忧虑的情况之下，舍斯托夫转向了宗教，认为只有上帝才能拯救人类，只有信仰才能净化人的灵魂，只有宗教人道主义才能解决人世的问题。他在自己的著作中一以贯之的内容之一，就是呼吁人们从科学迷信中解放出来，正视人类现实的生存状态，用信仰破除现代文明的异化，追求人的终极价值。

人道主义精神在舍斯托夫哲学中的另一重要体现，就是对于社会底层的人们的关怀，对处于深重苦难中的人们的关怀。他所以能够提出思维的“新的维度”，就是由于考察了弱势群体的生活状况（或者通过自身的考察，如他对俄国工人运动的考察；或者通过陀思妥耶夫斯基等人的作品），设身处地地想象他们的处境，体会他们

<sup>①</sup>（俄）舍斯托夫：《尼古拉·别尔嘉耶夫——灵知与生存哲学》，张百春译，见《思辨与启示》，上海人民出版社，2005，第81页。

<sup>②</sup> Н. Бердяев о русской философии. 2 (2). Свердловск. 1991. С. 104. 转引自徐风林著：《俄罗斯宗教哲学》，北京大学出版社，2006，第284-285页。



的心灵痛苦，因而才能得出“理性”（传统哲学、科学和道德）不顾人的生存的结论。可以说，他的“旷野呼告”既是为全人类的呼告，更是为社会底层的人们的呼告。

总之，尽管舍斯托夫的思想具有神秘性、宗教性、虚幻性，但是，它终究是一种独特的哲学，也是一种独特的人道主义。



## 结束语

19世纪至20世纪初的俄罗斯人道主义思想呈现出一派五彩缤纷的景象。各种不同的人道主义思想尽管存在着许多分歧，但是它们有一个共同之处，就是对于人的命运的深切关怀。这既与俄罗斯的传统有关，更与这一时代俄罗斯人的生存状况相连。人生的苦难愈是深重，人道主义的呐喊愈是响亮，这是不言的事实。错综复杂的国内与国外的矛盾，使俄罗斯人面临着革新与保守、革命与改良、战争与和平、善与恶、幸福与苦难等等尖锐的问题，这些问题都与人道主义相关，也是人道主义必然要关心和探讨的。这就是这一时期人道主义思想极为活跃的根本原因。

正是由于众多的作家、思想家、社会活动家的关心和研究，使得俄罗斯的人道主义思想得到了长足的进步与发展，不仅研究的视角愈益多样，而且观察与体验的深度和广度也更加扩展，因而这一时期的俄罗斯人道主义思想取得了很大的成就，它已超越了西方原有的世俗人道主义，在西方人道主义思想史上占有重要的地位。

可惜的是，那次大革命打断了人道主义思想的正常发展。极权政治与意识形态专政将不同见解的人道主义思想视为异己，甚至进行镇压。极权政治自身则利用钦定的意识形态来掩盖自己的不人道行为。于是，人道主义的研究被中止了，甚至人道主义这个词语也已经从苏联理论界和出版物中被取消。那些不断为人道主义呼吁的思想家一批批地被驱逐出境，他们只得在自己祖国以外的世界里进行研究，尽管这种研究获得了很好的成绩，但是在他们的祖国却无人知道。

1927年，赫克教授（Julius F. Hecker, 1881-?）在其《苏维埃制度中的宗教》<sup>①</sup>一书中说：“知识分子阶层离开本土流亡国外是其悲剧的顶点。这种情况还要持续多久呢？已经过去十年了。新一代在成长，他们有新的思想和新的希望。这些老知识分子迟早将会回来，或者至少他们的著作将会传入新一代的手中。但是新一代能够理解他们、赏识他们吗？谁能说得上来？”<sup>②</sup>现在，那些为俄罗斯人道主义思想做出贡献的思想家们虽然早已作古，但是，他们的著作已经被俄罗斯人承认为民族的珍贵遗产，他们所弘扬的人道主义思想将会永植于人们心中。

---

<sup>①</sup> 中译本的书名为《俄罗斯的宗教》，高群、杨埃译，与赫克的另一本书《苏联的宗教与无神论》合编为《俄国革命前后的宗教》，学林出版社1999年出版。

<sup>②</sup> 赫克：《俄国革命前后的宗教》，第159页。



## 参考书目

### 一、俄文部分

- Бердяев Н. Философия свободы. Москва. 1989.
- Бердяев Н. Смысл творчества. Москва. 1989.
- Бердяев Н. Значение свободы. Париж. 1929.
- Бердяев Н. Смысл истории. Париж. 1969.
- Бердяев Н. Мирозревание Достоевского. Прага. 1923.
- Бердяев Н. Марксизм и религия. Париж. 1929.
- Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. Париж. 1955.
- Бердяев Н. О России и русской философской культуре. Москва. 1983.
- Белинский В. Избранные сочинения философии. Москва. 1948.
- Буббайер Ф. С. Л. Франк. Жизнь и творчество русского философа. 1877 – 1950. Москва. 2001.
- Булгаков С. Православие. Очерки учения православной церкви. Киев. 1991.
- Вадимов А. Жизнь Бердяева. Россия. Oakland. 1993.
- Вехи. Москва. 1909.
- Галицева Р. Н. Бердяев. Литературная газета. 1989. 8. 2.
- Герцен А. Избранные сочинения философии. Москва. 1940.
- Гившивили Г. Феномен гуманизма. Москва. 2001.
- Гулыга А. Русская идея и ее творцы. Москва. 1995.
- Девичкий С. Очерки по истории русской философской и общественной мысли. Посев. 1981.
- Зенъковский В. История русской философии. Париж. 1948.
- Ловцкий Г. Лев Шестов по моим воспоминаниям. Библиотека «Вехи». 2004.
- Мочульский К. Владимир Соловьев. Жизнь и учение. Париж. 1936.
- Полторацкий С. Русская религиозно – философская мысль 20 века. Питтсбург. 1975.
- Соловьев В. Сочинения в двух томах. Москва. 1989.
- Франк С. Свет во тьме. Опыт христианской этики и социальной философии. Париж. 1949.
- Франк С. С нами Бог. Париж. 1964.
- Фролова И. Философский словарь. Москва. 1981.



- Флоровский Г. Путь русского богословия. Париж. 1937.  
Шестов Л. Киркегард и экзистенциальная философия. Москва. 1992.  
Шестов Л. Достоевский и ницше. Философия трагедии. Париж. 1971.  
Шестов Л. Сочинения в двух томах. Москва. 1993.

## 二、中文部分

- (英) 阿伦·布洛克. 西方人文主义传统. 董乐山译. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 1997.
- (德) 海德格尔. 关于人道主义的信. 《海德格尔选集》(上). 孙周兴编. 上海三联书店. 1996.
- (美) 大卫·戈伊科奇. 人道主义问题. 杜丽燕等译. 北京: 东方出版社. 1997.
- (美) 保罗·库尔茨. 保卫世俗人道主义. 余灵灵等译. 北京: 东方出版社. 1996.
- (美) 保罗·库尔茨. 21世纪的人道主义. 肖峰等译. 北京: 东方出版社. 1998.
- (英) 凯蒂·索珀. 人道主义与反人道主义. 廖申白、杨清荣译. 北京: 华夏出版社. 1999.
- (美) 拉蒙特. 作为哲学的人道主义. 吉洪、吴永泉译. 北京: 商务印书馆. 1963.
- (德) 卡西尔. 人论. 甘阳译. 上海译文出版社. 1985.
- (美) 托马斯·内格尔. 人的问题. 万以译. 上海: 上海译文出版社. 2000.
- (美) 埃·弗洛姆. 人的希望. 都本伟、赵桂琴译. 沈阳: 辽宁大学出版社. 1994.
- (日) 池田大作、(德) 狄尔鲍拉夫. 走向21世纪的人与哲学. 宁成有等译. 北京: 北京大学出版社. 1992.
- 陆象淦主编. 西方学术界新动向——寻求新人道主义. 北京: 社会科学文献出版社. 2005.
- (美) 埃伦费尔德. 人道主义的僭越. 李云龙译. 北京: 国际文化出版公司. 1988.
- 人道主义、人性论研究资料(1-5辑). 北京: 商务印书馆. 1964.
- 马克思恩格斯论人性、人道主义和异化. 中国人民大学编. 北京: 人民出版社. 1984.
- 马克思主义人道主义问题(译文集). 中国社会科学院情报所. 国外社会科学动态编辑部编译. 西安: 陕西人民出版社. 1982.
- 沈恒炎、燕宏远主编. 国外学者论人和人道主义(1-3辑). 北京: 社会科学文献出版社. 1991.
- 陆梅林、程代熙编选. 异化问题(上、下). 北京: 文化艺术出版社. 1986.
- 关于马克思主义人道主义问题的论争(译文集). 哲学译丛编辑部编译. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 1981.
- 王若水. 为人道主义辩护. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 1986.
- 胡乔木. 关于人道主义和异化问题. 北京: 人民出版社. 1984.
- 人是马克思主义的出发点(论文集). 北京: 人民出版社. 1981.



- 马克思主义与人（文集），北京大学哲学系编，北京：北京大学出版社，1983。
- 张世英、朱止琳编，哲学与人，北京：商务印书馆，1993。
- 朱德生，实践、异化和人性，台湾：森大图书有限公司，1992。
- 薛德震，人的哲学论纲，北京：人民出版社，2005。
- 魏金声主编，现代西方人学思潮的震荡，北京：中国人民大学出版社，1996。
- 孙成木、刘祖熙、李建主编，俄国通史简编，北京：人民出版社，1986。
- 陈志强，拜占廷帝国史，北京：商务印书馆，2003。
- 陈志强，拜占廷研究，北京：人民出版社，2001。
- 曹维安，俄国史新论，北京：中国社会科学出版社，2002。
- （俄）B. 克柳切夫斯基，俄国史教程，第一卷，张草纫、浦允南译，北京：商务印书馆，1992。
- （俄）B. 克柳切夫斯基，俄国史教程，第三卷，左少兴、张草纫等译，北京：商务印书馆，1996。
- （苏）格列科夫、雅库埔夫斯基，金帐汗国兴衰史，余大钧译，北京：商务印书馆，1985。
- （苏）B. 马夫罗金，俄罗斯统一国家的形成，余大钧译，北京：商务印书馆，1994。
- （俄）H. 巴甫洛夫-西利万斯基，俄国封建主义，吕和声等译，北京：商务印书馆，1998。
- （俄）B. 克柳切夫斯基，俄国各阶层史，徐昌翰译，北京：商务印书馆，1994。
- （苏）苏科院历史所列宁格勒分所，俄国文化史纲，张开等译，北京：商务印书馆，1994。
- （俄）M. 泽齐娜等，俄罗斯文化史，刘文飞、苏玲译，上海：上海译文出版社，1999。
- （俄）叶·斯科瓦尔佐娃，文化理论与俄罗斯文化史，王亚民等译，兰州：敦煌文艺出版社，2003。
- （俄）普列汉诺夫，俄国社会思想史（1-3卷），孙静工译，北京：商务印书馆，1988-1996。
- （苏）B. 马夫罗金，彼得大帝传，余大钧译，北京：商务印书馆，2000。
- （法）亨利·特鲁瓦亚，彼得大帝，齐宗华、裘荣庆译，天津：天津人民出版社，1987。
- 金雁、卡悟，农村公社、改革与革命，北京：中央编译出版社，1996。
- 金雁，苏俄现代化与改革研究，广州：广东教育出版社，1999。
- 陶惠芬，俄国彼得大帝的欧化改革，桂林：广西师范大学出版社，1996。
- （苏）M. 涅奇金娜，十二月党人，黄其才、贺安保译，北京：商务印书馆，1989。
- （美）马克·斯坦伯格、（俄）弗·赫鲁斯塔廖夫，罗曼诺夫王朝覆灭，张蓓译，新华出版社，1999。
- （俄）德·利哈乔夫，解读俄罗斯，吴晓都等译，北京：北京大学出版社，2003。



- (俄) 弗·日里诺夫斯基. 俄罗斯的命运. 李惠生等译. 北京: 新华出版社. 1995.
- 孙成木. 俄罗斯文化1000年. 北京: 东方出版社. 1995.
- 刘祖熙主编. 斯拉夫文化. 杭州: 浙江人民出版社. 1993.
- 白晓红. 俄国斯拉夫主义. 北京: 商务印书馆. 2006.
- 蒋路. 俄国文史采微. 北京: 东方出版社. 2003.
- 乐峰. 东正教史. 北京: 中国社会科学出版社. 1999.
- (苏) 尼科利斯基. 俄国教会史. 丁士超等译. 北京: 商务印书馆. 2000.
- (苏) 克雷维列夫. 宗教史. 北京: 中国社会科学出版社. 1984.
- 曹靖华主编. 俄苏文学史(1-3卷). 郑州: 河南教育出版社. 1992.
- 任光宣等. 俄罗斯文学史. 北京: 北京大学出版社. 2003.
- (俄) 高尔基. 俄国文学史. 缪灵珠译. 上海: 上海文艺出版社. 1962.
- (俄) 高尔基. 文学论文选. 北京: 人民文学出版社. 1958.
- (英) 伍尔夫. 论小说与小说家. 瞿世镜译. 上海: 上海译文出版社. 2000.
- 徐雅芳. 俄罗斯诗歌史. 北京: 北京大学出版社. 1998.
- 金亚娜等. 充盈的虚无——俄罗斯文学中的宗教意识. 北京: 人民文学出版社. 2003.
- (俄) 伊·巴纳耶夫. 群星灿烂的年代. 刘敦建译. 上海: 上海译文出版社. 1995.
- (俄) 恰达耶夫. 哲学书简. 刘文飞译. 北京: 作家出版社. 1998.
- 普希金文集(1-7卷). 北京: 人民文学出版社. 1995.
- (俄) 列·格罗斯曼. 普希金传. 王士燮译. 哈尔滨: 黑龙江人民出版社. 1983.
- (英) T. 比尼恩. 为荣誉而生——普希金传(上下). 刘汉生、陈静译. 2005.
- 刘文飞. 阅读普希金. 北京: 人民文学出版社. 2002.
- 查晓燕. 普希金——俄罗斯精神文化的象征. 北京: 北京大学出版社. 2001.
- (俄) 谢·伊凡诺夫. 莱蒙托夫. 克冰译. 上海: 上海译文出版社. 1993.
- 果戈里全集(1-7卷). 沈念驹主编. 石家庄: 河北教育出版社. 2002.
- (俄) 屠格涅夫等. 回忆果戈里. 蓝英年译. 天津: 天津人民出版社. 1985.
- (俄) 赫拉普钦科·尼古拉·果戈里. 刘逢棋、张捷译. 上海: 上海译文出版社. 2001.
- 袁晚禾、陈殿兴编. 果戈里评论集. 上海: 复旦大学出版社. 1993.
- 屠格涅夫文集. 北京: 人民文学出版社. 2001.
- 屠格涅夫自传. 朱宪生译. 南京: 江苏文艺出版社. 1998.
- (俄) 屠格涅夫. 文论. 回忆录. 张捷译. 石家庄: 河北教育出版社. 1994.
- 屠格涅夫论. 高文凤编译. 沈阳: 辽宁人民出版社. 1986.
- (俄) 鲍戈斯洛夫斯基. 屠格涅夫传. 曹世文译. 长沙: 湖南文艺出版社. 1995.
- 别林斯基选集(第一卷). 满涛译. 北京: 人民文学出版社. 1959.
- 别林斯基选集(第二、三卷). 满涛译. 上海: 上海译文出版社. 1979.
- (俄) 赫尔岑. 往事与随想(上中下). 项星耀译. 北京: 人民文学出版社. 1998.



- 赫尔岑论文学。上海：上海文艺出版社，1962。
- (苏) 弗·普罗科菲耶夫。赫尔岑传。张根成、张瑞璠译。北京：商务印书馆，1992。
- (苏) 列宁。纪念赫尔岑。列宁选集(第二卷)。北京：人民出版社，1995。
- (俄) 列·格罗斯曼。陀思妥耶夫斯基传。王健夫译。北京：人民文学出版社，1987。
- (美) 安德森。陀思妥耶夫斯基。马寅卯译。北京：中华书局，2004。
- 残酷的天才(上下)。翁文达译。上海：上海译文出版社，1989。
- 李春林。复调世界——陀思妥耶夫斯基其人其作。合肥：安徽文艺出版社，1999。
- 赵桂莲。漂泊的灵魂——陀思妥耶夫斯基与俄罗斯传统文化。北京：北京大学出版社，2002。
- 何怀宏。道德、上帝与人——陀思妥耶夫斯基的问题。北京：新华出版社，1999。
- (德) 赖·劳特。陀思妥耶夫斯基哲学——系统论述。沈真等译。桂林：广西师范大学出版社，2005。
- (美) 斯洛尼姆。陀思妥耶夫斯基的三次爱情。呈兴勇译。桂林：广西师范大学出版社，2003。
- (俄) 索洛维约夫。纪念陀思妥耶夫斯基。方珊等选编。爱拯救个性。济南：山东友谊出版社，2005。
- (苏) 格·弗里德连杰尔。陀思妥耶夫斯基的现实主义。陆人毫等译。合肥：安徽文艺出版社，1994。
- (德) 赫·海塞等。陀思妥耶夫斯基的上帝。斯人等译。北京：社会科学文献出版社，1999。
- 蓝英年。被现实撞碎的生命之舟。广州：花城出版社，1999。
- (美) 考夫曼。存在主义。陈鼓应等译。北京：商务印书馆，1987。
- (美) 巴雷特。非理性的人。杨照明等译。北京：商务印书馆，1995。
- 列夫·托尔斯泰文集(1-17卷)。汝龙等译。北京：人民文学出版社，1992。
- (英) 艾尔默·莫德。托尔斯泰传(上下)。宋蜀碧、徐迟译。北京：十月文艺出版社，2001。
- (俄) 洛穆诺夫。托尔斯泰传。李桅译。天津：天津人民出版社，1981。
- (法) 罗曼·罗兰。托尔斯泰传。傅雷译。北京：商务印书馆，1995。
- (英) 亨利·吉福德。托尔斯泰。龚义、章建刚译。北京：中国社会科学出版社，1989。
- (俄) 列·托尔斯泰。生活之路。王志耕译。桂林：漓江出版社，1998。
- 列夫·托尔斯泰长女回忆录。晨曦、蔡时济译。北京：北京出版社，1985。
- (苏) 瓦·布尔加科夫。托尔斯泰的最后一年。萨石等译。北京：新华出版社，1987。
- 同时代人回忆托尔斯泰。上海：上海译文出版社，1984。
- 欧美作家论列夫·托尔斯泰。陈焱选编。北京：中国社会科学出版社，1983。
- (英) 保罗·塔格特。民粹主义。袁明旭译。长春：吉林人民出版社，2005。



- 夏银平. 俄国民粹主义再认识. 广州: 中山大学出版社, 2005.
- 金雁. 俄国民粹主义的缘起. 学习时报, 第 284 期.
- 俄国民粹派小说特写选(上下). 北京: 外国文学出版社, 1987.
- 俄国民粹派文选. 中央编译局国际共运史研究室编译. 北京: 人民出版社, 1983.
- 恩格斯致拉甫罗夫的信(1875年11月12-17日). 马克思恩格斯选集第4卷. 北京: 人民出版社, 1995.
- 十八至十九世纪俄国哲学. 北京大学哲学系外国哲学史教研室编译. 北京: 商务印书馆, 1987.
- (苏) 鲍戈斯洛夫斯基. 假死刑犯——车尔尼雪夫斯基传. 叶瑞安、晓歌译. 长沙: 湖南人民出版社, 1987.
- 罗永年, 郭鐸权编著. 车尔尼雪夫斯基. 沈阳: 辽海出版社, 1998.
- (俄) 普列汉诺夫. 车尔尼雪夫斯基评传. 长沙: 湖南文艺出版社, 1992.
- (英) 伯林. 俄国思想家. 彭淮栋译. 译林出版社, 2001.
- (英) 汤普逊. 理解俄国: 俄国文化中的圣愚. 杨德友译. 牛津大学出版社, 1995.
- (俄) 薇·妃格念尔. 俄罗斯的暗夜. 谢翰如译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1992.
- (俄) 洛斯基. 俄国哲学史. 贾泽林等译. 杭州: 浙江人民出版社, 1999.
- 刘小枫. 走向十字架上的真理——20世纪神学引论. 香港: 三联书店, 1990.
- 张百春. 当代东正教神学思想. 上海: 三联书店, 2000.
- 徐风林. 俄罗斯宗教哲学. 北京: 北京大学出版社, 2006.
- 徐风林. 索洛维约夫. 台湾: 东大图书公司, 1995.
- (俄) 索洛维约夫. 西方哲学的危机. 李树柏译. 杭州: 浙江人民出版社, 2000.
- (俄) 索洛维约夫. 神人类讲座. 张百春译. 北京: 华夏出版社, 2003.
- (俄) 索洛维约夫. 神权政治的历史和未来. 张百春译. 北京: 华夏出版社, 2001.
- (俄) 索洛维约夫. 爱的意义. 董友、杨朗译. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1996.
- (俄) 索洛维约夫. 俄罗斯与欧洲. 徐风林译. 石家庄: 河北教育出版社, 2002.
- 林精华主编. 西方视野中的白银时代(上下). 北京: 东方出版社, 2001.
- (俄) 阿格诺索夫. 20世纪俄罗斯文学史. 凌建侯等译. 北京: 中国人民大学出版社, 2001.
- (俄) 阿格诺索夫. 白银时代俄国文学. 石国维、王加兴译. 南京: 译林出版社, 2001.
- 李辉凡、张捷. 20世纪俄罗斯文学史. 山东: 青岛出版社, 1998.
- 张杰、汪介之. 20世纪俄罗斯文学批评史. 南京: 译林出版社, 2000.
- 汪介之. 远逝的光华——白银时代的俄罗斯文化. 南京: 译林出版社, 2003.
- 列宁文稿. 第10卷. 北京: 人民出版社, 1988.
- 雷永生. 别尔嘉耶夫. 台湾: 东大图书公司, 1998.



- (俄) 别尔嘉耶夫. 自我认识——思想自传. 雷永生译. 桂林: 广西师范大学出版社. 2001.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 俄罗斯思想——19世纪至20世纪初俄罗斯思想的主要问题. 雷永生、邱守娟译. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 2004.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 人的奴役与自由. 徐黎明译. 贵阳: 贵州人民出版社. 1994.
- 路标集. 彭甄、曾子平译. 昆明: 云南人民出版社. 1999.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 论人的使命. 张百春译. 上海: 学林出版社. 2000.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 历史的意义. 张雅平译. 上海: 学林出版社. 2002.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 俄罗斯的命运. 汪剑钊译. 昆明: 云南人民出版社. 1999.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 末世论形而上学. 张百春译. 北京: 中国城市出版社. 2003.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 精神与实在. 张源等译. 北京: 中国城市出版社. 2002.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 自由的哲学. 董友译. 桂林: 广西师范大学出版社. 2001.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 精神王国与恺撒王国. 安启念、周靖波译. 杭州: 浙江人民出版社. 2000.
- (俄) 别尔嘉耶夫. 俄罗斯灵魂. 陆肇明、东方珏译. 上海: 学林出版社. 1999.
- (俄) 弗兰克. 俄国知识人与精神偶像. 徐凤林译. 上海: 学林出版社. 1999.
- (俄) 弗兰克. 实在与人. 李昭时译. 浙江: 人民出版社. 2000.
- (俄) 弗兰克. 社会的精神基础. 王永译. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 2003.
- (俄) 舍斯托夫. 在约伯的天平上. 董友等译. 北京: 生活·读书·新知三联书店. 1989.
- (俄) 舍斯托夫. 雅典和耶路撒冷. 徐凤林译. 杭州: 浙江人民出版社. 2000.
- (俄) 舍斯托夫. 旷野呼告. 方珊、李勤译. 北京: 华夏出版社. 1999.
- (俄) 舍斯托夫. 无根据颂. 张冰译. 北京: 华夏出版社. 1999.
- (俄) 舍斯托夫. 钥匙的统治. 张冰译. 上海: 上海人民出版社. 2004.
- (俄) 舍斯托夫. 思辨与启示. 方珊、张百春等译. 上海: 上海人民出版社. 2005.
- 安启念. 俄罗斯向何处去——苏联解体后的俄罗斯哲学. 北京: 中国人民大学出版社. 2003.
- 圣经(现代中文译本). 香港: 圣经公会. 1979.

(注: 俄罗斯作家的文学作品没有列入本书目)



## 后 记

写完此稿，心中一点轻松感也没有。多年来，一直沉浸在俄罗斯作家和思想家对于人道主义的呐喊声中，徜徉在人道主义理想的王国中。现在，反观身陷其中的现实世界，尽管满街的灯红酒绿，心中涌起的却不是美感，而是无尽的忧虑与沉重。人道主义，谈何容易！人类正在相互厮杀，不是在战场上，就是在商场上（甚至学校和医院也都成了商场），“人和人像狼一样”，霍布斯的名言不断在耳边响起。我不禁怀疑起自己所做的事情是否带有欺骗性，是否在给苦难中的人们灌迷魂汤。忙于“竞争”和厮杀的人们需要人道主义吗？

俄罗斯的人道主义者们给了我回答。他们正是在极其黑暗的社会里，发出了人道主义的最强音，这声音震撼了正在堕落的人们的灵魂，给弱势者以慰藉，给绝望者以希望。他们是人类灵魂的拯救者，尽管在现实生活中他们抵不过政治的强权和经济的压迫，但是，他们仍然前赴后继，勇往直前，从而构成了俄罗斯人道主义的珍贵传统。在我看来，不论他们的思想有多少分歧，但都一致地把人的灵魂的拯救看作根本的事业。我想，当今世界的改造和人类的拯救也只有依靠灵魂的净化了。

在史无前例的无产阶级文化大革命之前，我虽然没有专门研究过人道主义和人性论问题，但是，我却毫不怀疑地相信主流意识形态所说的人道主义和人性论是“地主资产阶级的意识形态”，无产阶级和马克思主义坚决反对和无情批判这种反动的、虚伪的思想，因为它宣扬“超阶级的爱”，模糊了阶级界限，腐蚀了革命者的斗志，败坏了革命事业。“文革”使我比较彻底地明白了许多事情，其中特别重要的就是明白了要正确对待人道主义。从那时起，我一直认为，正是多年对人道主义的无情批判，才使“文革”中的反人道暴行肆意猖獗。所以，必须为人道主义正名，为其争取生存的权利。在这种思想的支配下，我积极参加了上个世纪80年代的人道主义大讨论。尽管这次讨论涉及的理论层面很窄，只限于“人道主义与马克思主义的关系”；尽管讨论遭到了政治的干预，最后以胡乔木的小册子为讨论做了结论，但是，这次讨论的意义还是深远的，人道主义问题终究引起了广泛的关注，同时也打开了一个“社会主义的人道主义”的理论窗口。

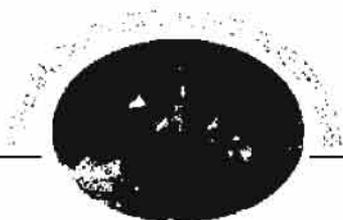
在那次讨论之后，关于人道主义问题的研究沉寂下去了。我们实在不甘心就此罢手，于是在上个世纪80年代末开始组建了“西方人道主义思想史课题组”，想从思想史入手，弄清人道主义思想的来龙去脉，为人道主义在理论上创立一个坚实的基础。我们的工作得到了“国际人道主义和伦理学学会”（IHEU）的大力支持，它的前任主席、美国纽约大学教授、美国普罗米修斯出版社社长保罗·库



尔茨 (Paul Kurtz) 给了我们无私的帮助。正是在他们的帮助下，我们组织、编译了“人道主义研究丛书”，向国内介绍了一批海外的人道主义研究著作。同时，我们在极其困难（没有经费，得不到任何支持）的情况下，坚持对人道主义的概念内涵、理论领域、发展线索等问题进行探讨，并分别在各自的研究领域搜集资料、研读文献、梳理观点，进行了长期艰苦的研究工作。在这里，我要向课题组的全体成员表示敬意，还要特别对杜丽燕教授表示衷心的感谢，她不仅承担了整套丛书的几乎一半的写作任务，而且在框架研究、联系出版等方面都做了大量的工作，她的努力是应当赞扬的。

在西方人道主义思想史中，俄罗斯的人道主义思想占有重要的、承上启下的地位。撰写西方人道主义思想史，不但不能缺少这个部分，而且要把俄罗斯的人道主义思想当作必须的、重要的篇章来写。在课题组中，这个任务只有由我来承担。但是，对于俄罗斯的文化，我也是个外行。恰好此时有了一个机会：刘小枫博士在国内组织翻译俄罗斯“新精神哲学”的代表者的著作，原先是由北京师范大学董友教授负责，但他在90年代初即患病，身体状况越来越差，已无力负担此工作。此时刘小枫找到我，希望我能把这个工作接下来。我虽自知水平甚差，但是在阅读了别尔嘉耶夫的著作之后，受到很大的震撼，甚至爱不释手；同时考虑到这是一项集体的工作，我主要负责的还是组织工作，于是就答应下来。自此也就将人道主义研究与俄罗斯研究结合起来，也就开始为此书的写作进行准备。如果这样算起来，从准备到成书，也有十年的时间了。不过，尽管十年是一个不短的时间，但是，由于我的基础差，水平低，面对浩如烟海的俄罗斯文化思想资料，从事这项研究，十年时间不是太长，而是太短，因而常有力不从心之感。不过，我也不能长期拖延下去，拖整套丛书的后腿。所以，只能把这不成器的砖头抛出去，任由学界批评，希望由它引出真玉。

在写作过程中，我得到了许多师友的热情帮助，令我非常感动。首先，我要感谢汪子嵩老师，他一直在鼓励我从事这一研究，并且不顾高龄，亲自为我复印和邮寄有关资料。朱德生教授也经常关注我的工作，给我以信心和力量。董友教授生前曾与我一起工作，给了我很多的指导，他的帮助和爱护令我终生难忘。我和北大哲学系的徐风林教授、中国社会科学院情报所的吴安迪教授一起合作非常愉快，他们在业务上给了我不小的帮助；徐风林每次到俄罗斯去都要为我寻找有关资料。我还要特别感谢香港汉语基督教文化研究所及其行政总监杨熙楠先生、前任学术总监刘小枫博士，他们不仅为我提供了到香港访问、交流的机会和大量的资料，而且提供园地发表我们的一些研究成果。我要感谢《世界宗教研究》《基督教文化评论》《博览群书》《东方文化》《基督教文化丛刊》等学术刊物，为我们提供发表研究成果的园地，特别要感谢《中国青年政治学院学报》为我们课题组开辟专栏。在写作过程中，我参阅了大量有关俄罗斯政治、文化的论著（包括批评我的文章），吸取了许多有益的营养，在此一并对作者表示感谢。没有这些师友和学术界的帮助，这个成果的出现是不可想象的。



虽然我已进入古稀之年，但是无论在人道主义的研究上，还是在俄罗斯文化的研究上，还是一个小学生。自当更加严谨和勤奋，向学界前辈和同仁学习，为人道主义在中国的理论建树做一点工作。

雷永生

2006年10月26日于乐道斋