

別爾嘉耶夫的基督徒人學思想

劉錦昌¹

繼上文樂峰所作〈今日俄羅斯東正教〉，讀者得一窺基督宗教存留在俄羅斯文化中的寶貴精神遺產及其影響力。本文將更進一步以本世紀最具特色的神、哲思想家別爾嘉耶夫，具體介紹其基督徒人學思想，以具實了解東正教當今的神學思路。

引言 簡介別爾嘉耶夫

本世紀俄羅斯思想家別爾嘉耶夫（Nikolai Berdyaev, 1874~1948）是一位頗有特色的哲學家、神學家，可惜在台灣甚少被注意或提及，筆者初次接觸這位大思想家，是大學時期在項退結教授《現代存在思想家》一書裡頭得知。項老師提到別氏是七十年代俄國知識分子、大學生所熱愛的作家，且別氏的思想成爲當時俄國道德再生運動的支柱²，後來讀趙雅博神父

¹ 本文作者：劉錦昌，台灣基督教長老會牧師，輔大宗教學系碩士，輔大神學院神學碩士畢，現任教於台南神學院，並爲輔大神學院神學博士候選人。

² 項退結，《現代存在思想家》（台北：現代學苑／先知，1974再版），再版序9頁；項老師於《現代存在思想家》一書再版時加入介紹Berdyaev的專文。在台灣最早介紹別爾嘉耶夫思想的人，可能是已故的名教育思想家田培林教授，在1954年以前就撰寫一文〈巴達耶夫和他的思想體系〉刊登在《大陸雜誌》五卷四期，後來收集在田氏遺著《教育與文化》（下）書中。【參：田培林，《教育與文化》（下）（台北：五南圖書，1985五版），780~797頁】。

本文以下所引用項教授的文字，均採用台北東大圖書（1986年版）的《現代存在思想家》一書。

所著的《存在主義論叢》，書中又再度看到 Berdyaev 的名字與思想簡介，可惜當接著要更進一步找尋有關他的資料就不是那麼容易了，彼時坊間只有三、四本別爾嘉耶夫著作的中文翻譯作品³。近年來，我們發現中國大陸的學者似乎頻頻出版別氏的著作，1998年恰為別爾嘉耶夫逝世五十週年，或許這些書籍趕著出版是為紀念這位大師的卓越貢獻。

有關別爾嘉耶夫在思想史上的重要性在此稍予簡介。我們今日熟悉的拉丁美洲解放神學家 J. L. Segundo，他在巴黎 Sorbonne 大學所寫的神學博士論文就是專門研究別爾嘉耶夫的思想⁴；項退結教授也說：「許多俄國人把他（別氏）看作新時代的先知」⁵；而劉小楓在別氏的思想自傳《自我認識》中譯本前言裡頭，告訴我們一段有關別爾嘉耶夫的趣事與榮譽：

「1947年，第二次世界大戰剛結束不久，英國劍橋大學擬頒授榮譽神學博士給一位同時代的基督教思想家，以誌基督教思想界在本世紀初以來的混亂和殘酷的時代啓為維護自由、維護上帝之愛而付出的思想抗爭。獲得提名的有瑞士新教神學家卡爾·巴特、俄國思想家別爾嘉耶夫和法國具天主教背景的哲學家馬利丹。這三位思想家均著述豐富，在思想界功績卓著，且分別傳承了基督宗教思想的不同傳統：卡爾·巴特傳承路德的福音主義傳統；

³ 當時台灣所發行別氏的作品計有：《人在現代世界中的命運》（光啓版）、《奴役與自由》（長鯨版）、《馬克斯共產主義之本源》（黎明文化版）、《俄國思想史》（政工幹校），以上資料參看項退結，《現代存在思想家》，224頁；其中《俄國思想史》此書幾乎無法購得，至於別爾嘉耶夫不同的中文譯名也出現在各譯本上。

⁴ 王崇堯，〈J. L. Segundo 的釋義學循環〉《神學與教會》（24卷2期），227頁。

⁵ 項退結，〈寫在前面〉，參 Berdyaev，《人在現代世界中的命運》（台北：光啓、先知聯合出版，1974），4頁。

馬利丹傳承托馬斯·阿奎那的理智主義傳統；別爾嘉耶夫則通過一種創造性的綜合，傳承了德國的思辨神秘主義和俄國的東正教神秘主義，並參與了基督宗教存在哲學的發展……。別爾嘉耶夫獲得了劍橋大學的榮譽神學博士學位……。別爾嘉耶夫是本世紀最有影響的俄國思想家……，思想的突出特徵是馬克思主義與基督宗教神秘主義之間的衝突：別爾嘉耶夫早年對馬克思主義哲學有興趣，不久便發生了思想轉向：從馬克思主義轉向自由主義的哲學。……他的自由主義哲學的基礎是基督宗教的神秘主義。……其資源是從波墨、巴德到謝林的基督宗教的思辨神秘主義傳統和陀思妥耶夫斯基、索洛維約夫的俄國東正教神秘主義。從馬克思主義到自由主義哲學的「轉向」，乃是自由理念日益奠定在基督宗教神秘主義思想傳統之上。⁶」

中國學者雷永生在所著《別爾嘉耶夫》中，則形容別氏說：

「從 20 世紀七十年代起，……一些作者認為他是俄國本世紀僅有的少數真正的哲學家之一。蘇聯解體後，俄羅斯及獨聯體的一些國家仍在持續地重新發表他過去論著，他的作品成為學界研究的熱點之一，大多數研究者都把他的精神產品視為俄羅斯思想寶庫中的珍貴遺產。⁷」

閱讀過別氏作品的人，可以感受他的思想與文字似乎散發一種吸引力，國內已故社會主義專家鄭學稼就說別氏的論述對讀者具有啓示性，而且可以發現他思想的獨立性⁸；蔡英文教授

⁶ 劉小楓，〈中譯本前言〉，參 Berdyaev，〈自我認識－思想自傳〉（上海：三聯書店，1997），1~2 頁。

⁷ 雷永生，〈別爾嘉耶夫〉（台北：東大圖書，1998），2 頁。

⁸ 鄭學稼，〈譯者序〉，Berdyaev，〈俄羅斯共產主義之本源〉（台北：黎明文化，1978 再版），1~2 頁。

也曾指出別氏的文字中帶有光芒⁹。別爾嘉耶夫的思想涉及領域甚廣，本文只討論他在人學幅度的言論，特別專注別氏對人的本質、自由、人的命運、成爲基督徒的意義等方面作反省。

本論 別爾嘉耶夫的基督徒人學思想

一、別爾嘉耶夫的思想大貌

要認識別爾嘉耶夫的思想，不能不讀他的《自我認識—思想自傳》一書；在其自傳中我們會發現，別氏最後的哲學是集中探討末世論的課題，我們知道別氏向來重視宗教哲學與歷史哲學的思考，而宗教哲學及歷史哲學的出路何在？端在人類整體的結局之圓滿上，這是基督信仰中末世生命幅度的內容，也是人類命運新的精神力量的轉化之所在。

F. Nucho 在《別爾嘉耶夫的哲學》書中提到，研究別氏哲學的方法仍需注意到，貫穿他整體思想的基本弔詭（fundamental paradox）—自由與必然之間的衝突，他的存在式自由哲學，就是環繞此一基本母題不斷尋找出路¹⁰；而 G. Seaver 在《別爾嘉耶夫思想導論》一書，則將別氏思想畫分五個範疇來討論：人與上帝的關係、人與基督的關係、人與他人的關係、人與自我的關係及時間到永恆的關係，但是 Seaver 指出，其實別氏的中心思想乃在「人的神性與人性」（Divine-Humanity of man）對立問題上¹¹。

從上述的研究者文中，我們可以感受到別氏思想存在著一

⁹ Berdyaev 著，蔡英文譯，《奴役與自由》（台北：長鯨出版社，1978），2頁。

¹⁰ F. Nucho，〈別爾嘉耶夫的哲學〉（NY: Anchor Books, 1966），8-9頁。

¹¹ G. Seaver，〈別爾嘉耶夫思想導論〉（Plymouth: James Clarke, 1950），11頁。

種對立衝突的辯證性，他的基本思想就是在探討人的本質究竟是什麼？而他便是從神學、基督信仰、哲學、俄羅斯文化歷史發展等切面中，去尋根溯源為能瞭解真相。

別爾嘉耶夫曾自述：

「我的思想一貫屬於存在主義哲學。在我的思想中可以找到諸多矛盾：精神掙扎的矛盾、自己生存的矛盾。這些矛盾一一困擾著我，無法用邏輯的統一掩蓋得住。思想中真正的統一關連於個體人格的統一。這不是邏輯的一，而是生存意義上的統一。生存性彰顯矛盾。……我以為，人終究是矛盾的，且懸置在對立的兩極上。¹²」

由於他的哲學一反學院式的哲學，雖然別氏自認他的哲學是存在哲學，其實與歐美流行過的存在主義所探索的方式有所區別，既不是論述式，也非戲劇或小說的表達方式。他表示幾乎「從來不屬於任何一個學院」¹³。他行筆類似箴言般自由流露，隨心伴意完全不受拘束。

他的作品¹⁴不時展現多重主題，例如《奴役與自由》一書既討論了生命哲學，實在也是一本社會哲學的書籍；《自由的哲學》是別氏第一部宗教哲學的著作，卻也涉及了一種對精神自由之深思，同時別爾嘉耶夫指出，這部書所討論的也是直覺

¹² Berdyaev, 〈代序—我思想中的諸多矛盾〉，參《人的奴役與自由》（貴州：人民出版社，1994），代序2頁。

¹³ 同上，代序5頁。

¹⁴ 自傳中別氏曾經表示，在所寫的作品中他比較得意的有下列書籍：《創造的意義》（1916）；《歷史的意義》（1923）；《論人的使命》（1931）；《（人的）奴役與自由》（1939），此書表現別氏的極端思想；《末世論形上學的經驗》（1947），此書充分反應別氏形上學。上列第一、二本屬於別氏早期成果，第三、四本乃在巴黎克拉馬（Clamart）時期的作品，第五本則屬晚期著作。參：《自我認識—思想自傳》，276-277頁。

的哲學、人學的哲學¹⁵。從這些跡象顯示，別氏思想豐富，舉凡歷史、文化、社會、宗教哲學、哲學人學以及若干神學課題，都在他的關心項目中，而且這一切基本上也證明了他的心從來沒有離開祖國俄羅斯過，他告訴人們要了解他的思想，不能抽離他的周遭環境¹⁶。

項教授也指出「別氏的基本觀念則已在他的幾本重要著作中表達得相當清楚，尤其在《創造行為的意義》、《歷史的意義》、《人之使命》、《自由與奴役》四本之中」¹⁷，項教授他將別氏思想歸納為七樣基本觀念¹⁸：

1. **人本主義的悲劇**：人類若放棄精神價值，將淪落在自然、機械奴役之下，成為反人本主義的後果。
2. **對象化與奴役**：對象化就是物化，乃忽略人位格的創造性、自由與精神性，將人神化造成「非人」現象。
3. **人性化、位格、創造與自由**：恢復位格尊嚴、固有地位，方能產生人性化、自由。
4. **個人與人類史的命運**：強調個人的重要性，人的神性與人性對立又同時展現的過程構成歷史。
5. **過去、現在、未來與永恆**：歷史的意義在使世間的時代性得以分享永恆的完美性。
6. **神與空無的基礎**：受 Boehme 影響，主張神是愛、也渴望

¹⁵ Berdyaev, 《自由的哲學》(上海：學林出版社，1999)，導言1。

¹⁶ 對於別爾嘉耶夫整體思想的認識，除了Nucho, Seaver等人的著作外，近年來中文的書籍裡，有雷永生的《別爾嘉耶夫》及其相關著譯研究(如：〈精神的苦鬥—別爾嘉耶夫的走向基督教之路〉《基督教文化評論》7期，1998年8月，258~269頁)、汪建釗編選的《別爾嘉耶夫集》(上海：遼東出版社，1999)，以及前面所提及項退結的專論等出版，值得有興趣者參考。

¹⁷ 《現代存在思想家》，238頁。

¹⁸ 同上，239~254頁。

人的愛，神自由地創造世界，也是空無的基礎。

7. **基督宗教、教會與世界末日**：信仰基督宗教，但批判教會組織，強調基督教會末日的完成。

汪建釗在《別爾嘉耶夫集》裡，則提出五項探討的主題¹⁹：

1. **俄羅斯靈魂的界定**：強調俄羅斯文化的特性與宗教感，俄羅斯人有強烈末世意識，渴望完美新天地。
2. **知識分子的精神危機**：普遍具有流亡、孤獨、無根性、對上層社會反動，對下層社會的無知、無奈。
3. **個性、自由、創造**：人的個性人格能否實現與（精神）自由密切相關，自由是創造性、個性力量的顯示。
4. **人的精神拯救**：上帝需要人，人也需要上帝來提升自己，成爲完善、精神的新造之人。
5. **認識自己（自我認識）**：人的生命乃一條創造性，對抗與掙扎的精神歷程。

至於雷永生的《別爾嘉耶夫》此書，乃目前爲止中文書籍中研究別氏思想最完整的作品，雷永生所囊括的範圍，基本上不出上述項、汪二位的論題之外，當然雷氏的討論詳盡多了。

二、論人的本質

雷永生指出：「人的問題是別爾嘉耶夫哲學研究的起點，也是他的哲學之核心內容」當中主要涉及的尤其是人的本質、人的命運、人的解救這些課題²⁰。

「人是甚麼？」這是西方哲學人學（philosophical anthropology）思考的焦點，對於人本質的探討自然牽涉到人的命運、人的解救（救贖）或出路等問題。別爾嘉耶夫對人的

¹⁹ 汪建釗編，《別爾嘉耶夫集》，編者前言：4~16頁。

²⁰ 雷永生，《別爾嘉耶夫》，71頁。

本質思考相當獨特，他從「人格」（個體人格）此一角度來思索。在《人的奴役與自由》²¹書中，他就人的人格特性開始展開談論，別氏認為人乃世間最幽邃的謎，人因為他是一個人（a person），擁有人格（personality）所以才產生了謎，人格是人成為人的特異性之所在，人渴望尋求了解他自己，這也是哲學認識的根源，人在自己的內在深處發現自己具有二重性的矛盾存在；別爾嘉耶夫指出人由兩種途徑認識他自己，且經常陷於此一狀況²²：

人的自我認識

從上認識： 從人自身的神性源頭（人自身的光亮、向上超越之力量）

從下認識： 從人自身的魔性源頭（人的幽黯、潛意識中之自我中心）

別氏更列舉哲學思想史上幾位大家的說辭，顯示像巴斯卡（Pascal）以及十九世紀的杜思陀也夫斯基、祁克果、尼采等頗具反省深度的思想家，他們對於人的本性裡頭此一雙重性、基本矛盾的透視；但是也因為人的內在有此一人格核心、壯偉的本質，人格彰顯他是一主體（a subject）、理性存有（rational being）、自由存有（free being），人格乃是我整個的思考、我整個的意志、我整個的感情、我整個的創造行為；人格同時也是倫理性的與精神性（靈性）的²³。

²¹ 此書的譯文我們參照《人的奴役與自由》（由俄文中譯）、《自由與奴役》（蔡英文由英文中譯）及註23由R. M. French的英譯版本。

²² 《人的奴役與自由》，3頁；《奴役與自由》，21頁。

²³ Berdyaev, 《奴役和自由》（Glasgow: The University Press, 1944 reprinted），pp.24-25。

1. 人的對象化景況

由人格自我認識往下沈淪所產生的，是罪性的事物，用別氏的話來說，就是奴役、非人化的現象。別氏曾經強烈表示他獨特的社會哲學與人學觀點：

「面臨世界，個體人格意識與惡的生存相關。惡發揮著社會定型化的作用，個體人格則反抗世界惡的統治。個體人格是選擇，選擇即抗爭—抗爭世界奴役，抗爭人對世界奴役統治的順從。²⁴」

接著他指出個體人格的塑造乃在與罪惡、環境的衝突，也就是說，人格須對罪敏感，不能無視於罪惡與犯罪現象的存在，否則就導致罪的人格化。罪的普遍化會扼殺、削弱人格的懺悔意識和責任感。人可能犯罪，但這不是說他整个人格就是惡的，我們不能將人視為罪惡的化身，別氏慎重提醒我們：「人的個體人格不能社會化。人的社會化只能是部分的，人若社會化就無法拓展人格的深度、良心及與生命源頭的關連」²⁵。

人的個體人格不能對象化（objectivization）與外在化（exteriorization），不然將產生奴役的現象、人性的疏離及人格的摧毀²⁶。從知識論上，別氏認為客體世界乃主體的產物，但是客體的對象化過程卻可能奴役主體人格：

「當主體的精神失去自己真正的家園，阻隔了與上帝的關聯，一味沈溺於自己的造物—客體時，...於是主體人的本質—精神便失去其固有的品質而墮落。²⁷」

²⁴ 《人的奴役與自由》，39 頁。

²⁵ 《奴役和自由》，57~58 頁。

²⁶ 同上，64~65 頁。

²⁷ 《別爾嘉耶夫》，118 頁。

別爾嘉耶夫認為，人有三種狀態，三種意識結構²⁸：

1. **統治者**：具有為自己生存的意識，經由奴隸而生存。
2. **奴隸**：缺乏自由人的意識，精神被異化，為他人而生存的意識。
3. **自由人**：為自己而存在，且走出自己、走向他人及一切。

別氏指明人的存在狀況乃一方面渴望自由，一方面喜歡當奴隸的矛盾現象，而人的最大墮落在於人是暴君且始終趨向成為暴君。

別爾嘉耶夫的思想，來自他的生命歷程：

「經歷了我的祖國和全世界的災難性時代。我目睹了整個世界的毀壞和新世界的產生。...經歷了三次戰爭（其中兩次可以稱作世界性的）、兩次俄國革命（小的和大的）...經歷了放逐...坐過四次牢...被流放到北方三年，險些被永遠遷移到西伯利亞；被從自己的祖國驅逐出來.....²⁹」

他表明自己具有公民義務感，卻不是從事政治活動的人，關心社會問題卻是屬於非社會的；所以他深刻認識人性，知道奴隸的意識、統治者意識與自由人的意識之真正區別，體會人格在自我認識時，對象化過程中會產生的罪惡掙扎，以及精神解放的重要性。這麼說是否要認定「對象化」應該就是不好的？不，對別氏而言，人的主體其精神的認識作用必然經過對象化，但是當人的精神對象認知化為對象、客體時，若主體不受客體奴役，就不會產生對象化的奴役狀況，所以關鍵是在主體自己是否受自己意向的對象左右³⁰。

個體人格的對象化可以呈現多方面，例如在哲學領域內也

²⁸ 《人的奴役與自由》，41~43頁。

²⁹ 《自我認識—思想自傳》，緒言3~4頁。

³⁰ 《別爾嘉耶夫》，119頁。

會有人的對象化的奴役情況產生，別氏認為從柏拉圖以降，傳統的形上學專注在存有論（ontology）問題的思考上，一直延續到今天仍然主宰著人們，以為概念世界與普遍共和才是真實的³¹；別爾嘉耶夫則主張自由高於存有、存在主義哲學才是真實正確的，靠著理性不能沈思精神，理性將生命導向客體對象，他呼籲精神才是主體、自由以及創造的行動。

除了哲學－存有論的對象化奴役情境外，還有宗教信仰上、受改造過科技性的自然，與社會（學）等對人的奴役；此外，更有國家、革命、文明與文化及自我等對人的對象化奴役諸現象³²。其中別爾嘉耶夫敘述「人受上帝的奴役」此說法時，值得我們謹慎面對，基本上，我們發現別氏深刻體認到上帝是精神、自由、奧秘（God is Mystery）、愛及解救者，上帝不是統治者卻是主體，乃脫離對象化而存在的；不是上帝奴役人，而是神學使上帝偶像化來奴役人³³。

2. 非人化

在別爾嘉耶夫所寫《人在現代世界中的命運》一書中，他討論了「非人化」（dehumanization）的現象。本書是別氏對當今世紀弊病所給予的一種思想診斷，書籍寫作的背景正處二次大戰爆發前夕，彼時俄羅斯、德國、義大利皆在極權主義當政宰制之下，至於東方的日本也是軍國主義氣焰正盛，他發現人類正在面臨非人化時期的開端，而非人化的獸性行爲，有其思想及人性論幅度的根源，身為哲學家的他，想爲人類的滅絕性集體傾向把脈並尋找藥方，反人性的非人化時代風潮或說「獸化運動」，正是這位宗教哲學家思想診斷切入之所在。

³¹ 《人的奴役與自由》，55~56 頁。

³² 《別爾嘉耶夫》，122~144 頁。

³³ 《奴役和自由》，82~83 頁；《人的奴役與自由》，64~65 頁。

別爾嘉耶夫認為，「非人化運動之所以產生，是因為神的肖像在人身上已經黯淡，人們已經失去基督信仰所啓示給人的：人乃神的子女的感覺」³⁴。他指出非人化其實就是一種非基督化，非人化明顯地表現在兩方面，此即科技主義與走向自然（主義）。當人類非人化時，「人已經失蹤，留下的只是人的某些機能而已。把人分解為某些官能便是科技文明的初果」，當人肖似他的新神明—機器時，人便消失了，不再是人，別爾嘉耶夫重申「人不能是自然或機器的肖像。人是神的肖像」³⁵。

非人化的過程也滲透在文學、哲學的領域內，十九世紀以來的實證論、觀念論、唯物論、哲學自然主義等思潮，皆反應了非人化運動已經普遍流行在文化圈中，甚至不知不覺地成為人們的價值觀。

非人化更是顯示在歐洲宗教信仰與神學裡頭，別氏認為「巴特（K. Barth）的辯證神學就是非人化的基督宗教」，因為巴特的神學雖對神的熱切信仰仍在，但他所信的神與人之間隔著一道深淵。別氏指出巴特的上帝仍存在著，巴特的世界與人類卻是無神的。

別爾嘉耶夫順道批判聖多瑪斯學說中也隱藏某些非人化的思想³⁶。站在整個思想受非人化現象影響的觀點下，別氏也提醒我們連自由主義也只是限制在「一度世界」的幅度內；個體人格所擁有的真正人性自由則非如此。

別氏告訴世人真正的自由，不可建立在社會實證的基礎觀點上，不可以為社會是人生的根源，或以為「社會至上」，我們應該思想自由的精神基礎是甚麼，他指出「自由必先設定選

³⁴ 《人在現代界中的命運》，36頁。

³⁵ 同上，37頁。

³⁶ 同上，42~43頁。

擇真理的前提」，別氏特別陳明基督信仰啓示並肯定人類同時屬於精神王國與自然的社會，基督信仰且堅持此兩者不能用同一尺度衡量，他歎息我們是生活在一個放棄啓示與精神自由的時代，別氏認為堅持人類具有上帝的形象乃最重要的³⁷。

別爾嘉耶夫堅定地告訴世人，世界生命中需要一種新的力量，而「唯一足以挽救世界空前危機的力量是基督宗教」³⁸。基督信仰可使世界再度人性化—神人一體的基督完成的工程，只有在基督—神人合一者之內，人類才能獲救³⁹。基督宗教將再度成爲人類唯一、最後的避難之所，但這須以一種融合人格與團體動力的社會主義的方式，真正基督化並在聖神新而有力形式下顯露的生命才有可能⁴⁰。

3. 人的解救之道

從個體人格對象化、非人化的問題所引伸的就是人的解救，而人的解救首先是精神的解救，有了精神的解救，其它的奴役現象才能消失，因爲人的各種奴役都經由人的意識，是以若不先消除奴役性的意識，就無法達到消除各種奴役的狀況。人的解放、解救，並非只是將精神從物質奴役狀態下救出，我們人類的精神既可以受到物質的奴隸，也可以受扭曲的精神所奴役，而扭曲的精神其對象化會造成更嚴重的奴役事實；別氏指出，基本的二元對立不是指精神與物質對立，而是自由與奴役的根本對立⁴¹。

因而對別爾嘉耶夫而言，人的解救至少需經歷兩種階段：

³⁷ 同上，54，57頁。

³⁸ 同上，7，131頁。

³⁹ 同上，130頁。

⁴⁰ 同上，130-131頁。

⁴¹ 《別爾嘉耶夫》，145頁。

首先需有「精神的中心化」，即排斥對象化而恢復人的自由主體性，從對象化世界的奴役之中脫離出來，能夠自覺到精神在我人身上的真正地位，改變我人精神所受扭曲的景況，這是我們較易體會走向精神之路的初步解救階段，然而經歷此一階段的解放卻仍是受限重重，初步的解放可能產生新的奴役現象，這時往往容易脫離具體世界而走向抽象的觀念世界，受普遍觀念所宰制，並極易進入自我中心主義⁴²。

可見，人格的脆弱性，所以不能只停止在初步的解救階段上，需進行最後的解放—通過人的精神與上帝的精神聯合，向上帝求救，使得人真正可以朝向比人自己的精神更深的源頭，使得人的精神得以昇華，找到最純正可靠的保證，在不斷被淨化中達到最後的解救⁴³。

在面對非人化問題時，別氏主張基督信仰乃現今世界一股新的力量，但是別爾嘉耶夫也曾提醒我們，基督宗教雖然是出自上帝的啓示，然而純淨的天啓也曾攙雜人性墮落的因素，所以基督教會界在歷史上有犯錯的可能性，基督教會並非上帝也非基督本身，裡頭具有喬妝神聖的東西⁴⁴，所以人的精神解救不能是在基督教會組織制度上，而是需尋找到最純正的上帝精神，別氏指出「在基督以外，失落的人，沒有救援可言」，基督是人性尊嚴、自由、創造性唯一的保障，保障人類真正以人性來對待他人⁴⁵。

我們需防止別氏向來擔心的「所有宗教都為反對奴役而奮鬥，甚後又建立客體（對象）化的新奴役」這樣歷史重演的悲

⁴² 同上，146頁。

⁴³ 同上，147頁；《人的奴役與自由》，222頁。

⁴⁴ 《人在現代世界中的命理》，119~120頁。

⁴⁵ 同上，126頁。

劇，而要真正將上帝的精神成爲談論的前提，沒有這前提就無從談論整體的真理，但是別爾嘉耶夫又醒說「關於上帝，關於精神，關於真理的神話之現實性是不能也無須證明的。這是最後選擇的問題，它以自由爲前提」⁴⁶。

他認爲人類精神的解救是一種對整體真理的愛好與認識，「統一完整的真理就是上帝」，對真理的認識即是向神性生活邁進，唯有經由精神的認識才能認識真理，精神的認識是一種「神人認識」，是依靠整體的精神進行的認識；哲學所追求的真理是通過精神體驗才能產生，而他所主張的正是「真正的存在主義哲學是精神的哲學」⁴⁷。

三、人的自由哲學

在別爾嘉耶夫的心目中，哲學研究的對象是作爲精神實體的人，而「作爲精神實體的人，其固有的本質就是自由」⁴⁸，因著人有此一自由，他可以選擇、創造；創造幾乎可以視爲人的另一本質。當別氏對馬克斯主義失望並轉向基督信仰後，曾經表達自己的宗教體驗感⁴⁹：

「我是信教的自由思想家。我的思想是自主的，完全自由的……我有宗教的體驗，這種體驗很難用語言表達出來。我沈醉於深處，在奧秘的世界、一切奧秘的存在面前生成著。每一次對它具有穿透性的刺激都使我感覺到，世界的存在不可能是自我滿足的，不可能在它之後，沒有大的深刻的奧秘、神秘的意義。這奧秘就是上帝，人類不能發明更高的詞了。只能在表面上否定上帝，在深處否定祂

⁴⁶ 《別爾嘉耶夫集》，226 頁。

⁴⁷ 同上，228 頁。

⁴⁸ 《自由的哲學》，中譯本前言 6。

⁴⁹ 《自我認識－思想自傳》，179~180 頁。

是不可能。」

在宗教思想方面德國的 J. Bohme (1575~1624) 之學說以及基督徒神秘主義者對別氏的影響很大⁵⁰，別爾嘉耶夫認為「人所面臨的一切問題，是關於上帝的問題」，但是他警告世人，沈思上帝是不能採用與上帝不相像的理性概念來沈思，有關上帝的真理只存在於啓示神學裡頭，他指出要「建造上帝存有論是不可能的」⁵¹；上帝是精神，唯有用精神體驗的象徵語言方能談論上帝，別氏述說動態地觀點才能理解上帝與人的關係，至於靜態理性方式地理解上帝乃不可能的，而基督宗教的聖經則具有高度戲劇性與動態化，這才是沈思上帝的途徑，靜態的存有論方式是屬於古希臘哲學的⁵²，而非基督信仰的。

在《自由的哲學》書中他討論人的本質：自由。但是深入探討人的本質，便觸碰哲學入學，別氏認為哲學無法脫離宗教，《自由的哲學》是他完全轉向宗教後寫作的理論座標，要深入理解人不能離開自由與基督信仰對人性的陳述；以宗教為基礎的哲學才能透過宗教得以把握生命的奧秘，而這種哲學就是自由的哲學。但是人的自由、精神解放，不是自己可以完成的，救贖端賴神子基督，人的救贖也有賴教會。別氏特別看重基督信仰中的自由以及教會的神秘主義，從人的宗教哲學角度仰望，這是人的自由真正之出路。

1. 基督教會的神秘（密契）主義

別爾嘉耶夫的密契主義傾向十分明顯，F. Nucho 曾經指出別氏的哲學思想主要是受 V. Solovyev (1853~1900)，J.

⁵⁰ 同前引書，193頁。

⁵¹ 《別爾嘉耶夫集》，231頁。

⁵² 同上，232頁。

Boehme，康德、祁克果等人所影響⁵³，其中 Solovyev, Boehme 兩人可以說都是密契主義者，而祁克果雖然談不上是密契主義者，但是卻有濃厚的基督教主觀主義、存在主義色彩，強調個人主體性（subjectivity）的經驗，至於康德則是倫理的主觀主義，對於主體自由堅持到底。

別氏在如是的思想影響下發揮自由的真諦，並從自由的觀點述說宗教—基督宗教的意義，他指出基督「復活的奇蹟，只有自由才能明白」，基督宗教是十字架上的真理之宗教、是自由的宗教，所以十字架的真理只能自由地來接受無法強迫⁵⁴。

別氏認為宗教信仰乃永遠處於神秘主義、自由意志選擇、自由之愛這種神秘主義深處，倘若斬斷此一密契主義的根源，宗教便失去其全部的花果；而我們要成為自由的人唯有透過基督，「沒有基督就是奴役和強制」，他堅信整個教會是建立在愛的自由之上，教會生活是神秘的生活，因為只有作為神秘的存在，才能舉行基督教會的全部聖禮，才能實現生者與死者的教會（聖徒）相通，教會只能以神秘地來接受⁵⁵；他重申教會是自由和神恩的教會，教會本身不可能成為國家，也不可能服從於國家，教會將成為一個地上與天上的天國，新郎與新娘結合變成自由和神恩屬於基督的⁵⁶。

他稱此為教會的密契主義，只有這種密契主義方能具有歷史中和改變此實存世界相關連的奧秘，真正的密契主義不是避世乃需改造世界⁵⁷。在宗教生活內，人透過一種回歸到存有的

⁵³ F. Nucho，〈別爾嘉耶夫的哲學〉，31~48頁。

⁵⁴ 《自由的哲學》，203頁。

⁵⁵ 同上，204~205頁。

⁵⁶ 同上，210頁。

⁵⁷ 同上，215頁。

最後奧秘—密契主義而獲得新的生命，宗教體驗就是必然與終極奧秘碰觸，神秘的會遇將人帶到與神性的上帝面對面，別氏認為密契主義乃使得宗教開花結果的土壤⁵⁸，密契主義其最大的奧秘與奇蹟，是將餅和酒再實現成爲基督的血和肉，這是在宇宙中世界的神秘改變，而其奧秘不是人的理性所能認識的，「只有通過教會，存在的再實現，變化的奇蹟、自由和神恩的奇蹟才能變成現實。只有教會才有神恩的、自由的、超自然的秩序」，他更指出「只有教會的神秘主義是歷史的肉體的神秘主義」⁵⁹，只有教會的神秘主義確認肉體的價值，期待肉體的改造（復活），也唯獨在教會的密契主義中，男性與女性適當結合；真正的密契主義才能將歷史的教會和宗教信仰結合，並深化宗教體驗，別爾嘉耶夫主張教會與密契主義是相互作用，使得「教會意識成爲更加神秘的，神秘主義成爲更加教會的」，他堅稱教會自身就是完全密契主義的，教會的生活就是密契主義的生活⁶⁰。

別氏對於密契主義給予最高的評價，他曾經如來此形容密契主義⁶¹：

「人們常常忘記神秘主義是一個學科，通向神秘主義的心醉神迷的道路不是混亂和愚昧，而是神志清明和外觀裝飾。神秘主義是以加強而非削弱意志、能力爲前提，不是以熄滅智慧之光爲前提。所有偉大的神秘主義者都是這樣教導的。神秘主義在任何意義上都不是角落頹廢，而是增強生長。」

⁵⁸ Berdyaev, 《自由與精神》(London: Geoffrey Bles, 1935), 239 頁。

⁵⁹ 《自由的哲學》，216 頁。

⁶⁰ 同上，219 頁。

⁶¹ 同上，228 頁。

他提醒我們說教會的密契主義首先是自由的密契主義，這就正如教會的哲學是自由的哲學一樣，自由是密契主義生活的自的與終點，也是此生活的基礎與開端，自由的奧秘即真正密契主義、真正哲學的真諦⁶²。

別氏所謂的教會，一般而言並非指羅馬天主教或者宗教改革後的更正教會，他所指的主要是他自己出身的東正教，雖然東正教常常表現出保守主義、禁慾主義色彩，顯得關閉自封的感覺，別爾嘉耶夫曾經批判東正教會背離基督精神，但是終其一生他深具東正教信仰風格也以此嚴厲批評天主教會與更正教會，他對東正教—俄羅斯宗教有極深入的研究⁶³。

別氏告訴我們他個人之所以受基督信仰是因為基督宗教是神人的宗教，他說道：「我之成為基督教徒，並不是因為中止了對人，對人的價值和最高意義，對人的創造性自由的信仰，而是因為我找到了這種信仰的更深刻和更本質的根據。……我的信仰……是建立在神關於人所想的基礎上。」這是一種奧秘與啓示—上帝在人中誕生，而人也在上帝中誕生⁶⁴；東正教神學—真具有強調與奧秘、密契與基督生命結合的傳統，這也是別氏以外當代俄羅斯東正教神學家像 S. Bulgakov, V. Lossky 等人一致的見解，Lossky 更認為密契神學乃指導一切神學論說的基礎，是密契神學將神學引向冥思如此才使得神學成為神學，「神學不過是神秘經驗的理論表達」⁶⁵。

2. 自由與創造

在人學思想上別爾嘉耶夫經常談論創造此一主題，創造是

⁶² 同上，232 頁。

⁶³ 《別爾嘉耶夫》，44~45，48~49 頁。

⁶⁴ 《自我認識—思想自傳》，172~173 頁。

⁶⁵ V. Lossky，《東正教神學導論》（香港：漢語基督教文化研究所，1997），中譯本導言 XVI。

上帝的本性，但是人也具有這一特性，區別在於上帝的創造是絕對意義上的，而人的創造只是相對意義的，人不是絕對的所以不具絕對能力，人永遠是在上帝中被創造而已，不過我們不能忽略人在宇宙中的特殊地位⁶⁶。

上帝創造的宇宙是一個開放的存在，因此也只有開放的存在才能給人類的創造活動提供廣闊的空間，對別氏而言他所謂的創造，主要是指人的心靈、精神的創造，人具有此精神創造的作用，可以讓人超越現有世界去實現更加完滿的宇宙和諧之力量；換言之，人類的精神昇華是最重要的創造，有這一創造性的流露才有神人合一，所以合一是精神性的，人唯有在精神中才能與上帝合一⁶⁷。

能夠活動地創造乃人的天職，也是人的責任與義務，別氏認為聖保羅關於各種恩賜（神恩）的教導所處理的就是有關人的創造性活動的問題；他指出創造包含變化與成長，真正的創造並非進化，更是超越了革命，「進化是必然性，創造則是自由的」，創造乃決定（命定）的缺席⁶⁸。

別氏進一步主張「自由是精神的自由」，自由的基礎不在我們的意志而是在精神⁶⁹。自由的理念是基督宗教若干領導性的理念之一，缺乏了自由此一理念，則世界的創造、墮落、救贖等成爲無從理解，而信仰的現象就停留在不可思議，但是要注意精神的自由其宗教問題，是無法以一種理性的哲學來解決的⁷⁰。

⁶⁶ 《別爾嘉耶夫》，86~87頁。

⁶⁷ 同上，89頁。

⁶⁸ F. Nueho，《別爾嘉耶夫的哲學》，99頁。

⁶⁹ 《自由與精神》，117頁。

⁷⁰ 同上，119~120頁。

別爾嘉耶夫區分兩種人的創造型態：一種是作為主體的人改造客體對象的創造，這是將主體力量融入客體對象中，是一種物質性的創造，實際上也是主體力量的客體對象化，他認為這正是人的墮落，人的本質性創造卻物質化了一種精神被物質化，一種精神墮落的異化現象⁷¹；另外所指的是精神性、個性與自由的創造，他堅持「創造活動只內在地作為自由和獨立之力為個人所具有」，他認為上帝具有個性是造物主，而人也具有個性是創造者，創造是個性化同時又是自由的⁷²。真正的創造活動不是決定論的、非進化的、也不是必然的，乃是自由。

人的創造本性是上帝所賜給的，但是自由則是深不可測的最後奧秘，理性更是無法觸及，他發語說自由是存在無根據的根據，一切存在發生之前的自由紮根於非存在—「無」之中。因此我們對於這種自由無法形成概念，別氏指出原初的「無」是最大的自由⁷³；別氏從存有論立場述說自由，以「無」詮釋最大自由—非存在，在此我們可能很難進行思考而只可意會。

結 論

別爾嘉耶夫人是一位有著強烈末世意識的宗教哲學家，他在《自我認識—思想自傳》裡頭，表達了他最後之哲學。一般在哲學中不談末世論，由於他深刻的基督信仰，而提出一種積極的創造性的末世論，此種末世論要求改造世界，將被對象化的世界轉變成為具有主體性的自由王國，迎接基督所戰勝的死亡⁷⁴，他認為明示歷史終結的世界末世論的歷史哲學，才是真

⁷¹ 《別爾嘉耶夫》，86~87 頁。

⁷² 同上，90~91 頁。

⁷³ 同上，94~95 頁。

⁷⁴ 《自我認識—思想自傳》，283~284 頁。

正的歷史哲學，歷史的終結是創造的主體性戰勝對象化⁷⁵；末日是神一人的事業，缺少人的自由則不可能完成⁷⁶。

別氏的末世論與人學思想乃一貫相承，人類是在自由創造、自己的歷史命運中，來回應上帝對他所說的話⁷⁷。天國是透過人的自由與真正的創造行為來到現在，使得此刻變成永恆，而當我們深深體驗到上帝的光明產生了喜樂之時，我們進入永恆，在我們從事精神的革命、精神的活動，體驗到改造世界的聖神降臨時，就是我們替天國來臨作預備⁷⁸。

別氏在俄帝時期大學尚未畢業，就因參與民主示威活動被捕下獄、遭流放，但是他不斷寫作出版與深度的批判見解，到了1920年曾經被莫斯科大学歷史—哲學系選舉為教授，並逐步踏入世界哲學家之林，他的作品表達了高度的創造性、先知的遠見、知識分子的良心、信仰的獨特思考，他的教會密契主義思想也反應一種積極的末世論傾向，其中散發自由、創造的芬芳氣息，並帶領人親近基督信仰面對非人化的世界，使人預嚐天國與永恆的滋味，揭舉人的精神解救之道。

1947年獲得劍橋大學名譽神學博士學位，並受提名為諾貝爾獎候選人，可惜隔年因病逝巴黎而未果；他的一生顛沛流離卻真誠敢言，時常發令人深省之語，雖然在神學上未必所言皆真，倒也值得斟酌參考。

⁷⁵ 同上，288頁；另參《人奴役與自由》，238頁。

⁷⁶ 同上，291頁。

⁷⁷ 《別爾嘉耶夫》，178頁。

⁷⁸ 《現代存在思想家》，254頁。