

学林出版社

历史的意义

（以1911年辛亥革命
为例）





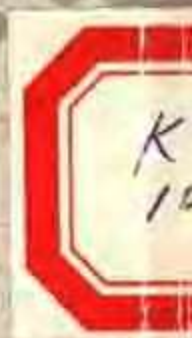
欧洲思想系列

定价: 12.00元

ISBN 7-80616-991-1



9 787806 169919 >



学林出版社

1-01
123

历史的意义

[俄]别尔嘉耶夫著
张雅平译

图书在版编目(CIP)数据

历史的意义/(俄罗斯)别尔嘉耶夫著;张雅平译.上海:学林出版社,2002.6

(欧洲思想系列)

ISBN 7-80616-991-1

I. 历... II. ①别... ②张... III. 宗教哲学—研究—西方国家 IV. B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2001)第 076816 号

历史的意义



作 者——[俄]别尔嘉耶夫 著

译 者——张雅平

责任编辑——黄 晶 曹坚平

封面设计——朱 也

出 版——学林出版社(上海钦州南路 81 号 3 楼)

电话:64515005 传真:64515005

发 行——新华书店上海发行所

学林图书发行部(上海钦州南路 81 号 1 楼)

电话:64515012 传真:64844088

印 刷——常熟市东张印刷有限公司

开 本——850×1168 1/32

印 张——6

字 数——13.5 万

版 次——2002 年 6 月第 1 版

2002 年 6 月第 1 次印刷

印 数——5000 册

书 号——ISBN 7-80616-991-1/B·80

定 价——12.00 元

出版说明

本书是俄罗斯思想家别尔嘉耶夫关于历史哲学的一部代表性著作。他从历史形而上学的角度出发,对于人类命运的发展规律,人类历史的本质意义进行了深刻的阐释,并重点强调了宗教意义上的神秘精神是维系人类文化永恒性的内在力量。

作为一位经历曲折的思想家,别尔嘉耶夫对于历史现实的洞察和批判有着较为深厚的生活基础和漫长复杂的思辨历程,因此也就包含着与众不同的真知灼见,在剖析西方古典文化和各种不同的宗教形态在人类社会发展史中所起的本原作用,人文主义的内在矛盾,和现代社会进步学说的本质缺陷等历史命题的过程中,体现了超越历史时段局限的远见卓识。

但是,从根本上讲,别尔嘉耶夫的历史哲学是主观唯心主义哲学,他对宗教神秘主义的绝对强调、对马克思主义和社会主义某些批判与否定都存在着较明显的思想认识上的局限性和个人偏见。为了使我国读者能较为全面地了解他的思想内容,编者

尽量保存了他的文本完整性,相信读者在阅读时能作出符合历史的分析与判断。

学林出版社

2001.12

前 言

19世纪俄罗斯思想涉及最多的是历史哲学问题。在各种历史哲学体系上逐渐形成了我们的民族意识。而斯拉夫派与西欧派关于俄罗斯和欧罗巴、关于东方和西方问题的争论，成了我们精神需要的中心，这并非没有原因。恰达耶夫和斯拉夫主义分子早已对俄罗斯思想提出过历史哲学的课题，因为俄罗斯、俄罗斯的历史命运这个谜，曾几何时正是历史哲学之谜。看来，构筑宗教历史哲学乃是俄国哲学的使命。自成一体的俄罗斯思想诉诸终极的末世论问题，它弥漫着启示录的情调——这就是它与西方思想的区别之所在，这也首先赋予了俄罗斯思想以宗教哲学的特点。我向来对历史哲学问题情有独钟，世界大战和革命更激发了我这种兴趣，致使我把主要精力投入这方面的研究。于是我拟定了一个计划，要写一本关于宗教历史哲学基本问题的书。把这一计划付诸实施的作法是，我于1919年至1920年之交的冬季里在莫斯科一家私立的精神文化院开办了一系列讲座，每次的讲演笔记就成了这本书的基础。同时我建议把我

1922年写的篇题为《争取生命的意志和争取文化的意志》的文章收入书中，因为这篇文章对于说明我的历史哲学观点非常重要。

目 录

前 言	
第一章	历史的本质·传说的意义····· 1
第二章	历史的本质·形而上学的和历史的····· 16
第三章	天国的历史·神与人····· 34
第四章	天国的历史·时间与永恒····· 50
第五章	犹太教的命运····· 68
第六章	基督教与历史····· 85
第七章	文艺复兴与人文主义····· 102
第八章	文艺复兴的终结和人文主义的危机·机械的引进 ····· 119
第九章	文艺复兴的终结和人文主义的危机·人的形象 的分解····· 135
第十章	进步说和历史的终结····· 150
结束语	争取生命的意志和争取文化的意志····· 168
	译者后记····· 183

第一章 历史的本质·传说的意义

世界历史上特定时刻里特别剧烈的历史灾难和骤变,总会引起历史哲学领域的普遍思考,人们试图了解某一历史过程的意义,构筑这种或那种历史哲学。过去总是这样的。世界历史中基督教时代建立的最早的优秀的历史哲学,即仙逝的奥古斯汀的历史哲学,在很大程度上预先注定了历史哲学以后的建构。它恰好与世界史上一个最惨痛的时刻——古代世界的毁灭和罗马衰落同时发生。前基督教时代的另一独特的历史哲学,也是人类所知的最早的历史哲学——但以理先知书,同样是与犹太民族命运中最悲惨的一些事件息息相连的。法国大革命和拿破仑战争以后,人类思想也转向了历史哲学领域的理论,试图以这种或那种方式弄清历史过程。历史哲学在日·杰·梅斯特尔^①和博纳德^②的世界观中起着不小的作用。我想,无可争辩的是,不仅俄罗斯,而且全欧洲和全世界都正进入一个悲惨的发展时

① 杰·梅斯特尔(Joseph Marie de Maistre, 1753—1821),法国政论家、政治活动家、宗教哲学家。——译注

② 博纳德(Louis Gabriel Ambroise Bonald, 1754—1840),法国政治活动家和政论家、哲学家。——译注

期。我们生活在历史大变革时代,一种崭新的历史时代开始了。历史发展的整个节奏正在彻底改变。它已不再是世界大战开始以前和追随过世界大战的俄国和欧洲革命以前那样,而完全成了另一种节奏,这种节奏只能称作极危险的节奏,不可能被称作别的。火山的根基原来是在历史的底层土壤中,一切都动摇了,我们得到的是“历史”极紧凑极剧烈变动的印象。我想,这种强烈的感觉对于人类思想和意识重新认识历史哲学的基本问题,尝试建立全新的历史哲学来说,显得尤为重要。我们迈进的这个时代,人类意识将比以往更加关注这些问题。现在集中论述一下这些问题。在论述历史哲学或更确切些说是历史形而上学的基本问题中最主要的东西之前,我应该作一个导论来分析“历史的东西”的本质。

什么是“历史的东西?”为了理解“历史的东西”,为了领会“历史的东西”,认识其意义,必须先说一说二元性。在一些时代,人类精神完整有序地处于某种完全定形、完全僵化和积淀深厚的状态,在这样的时代产生不出哲学问题、历史运动和历史意义的问题,因为这些问题的产生需要相应的敏锐。一个时代的完整存留现象不利于历史认识和历史哲学的建立。历史生活和人类意识中必须发生分化,出现二元性的东西,从而有可能使历史的客体与主体出现矛盾现象;必须有一种主观反射出现,历史认识才能开始,历史哲学的建立才成为可能。因此,我认为,可提出对待“历史的东西”的三个时期的图式。我现在就来确定,每种时期怎样对待历史认识。第一时期是直接地、完整地、有组织地存于某种固定的历史制度中的时期。这一时期对于历史认识来说固然有趣,但历史认识尚未在这一时期萌生,这个时期的思想在其中是静态的,因而客体的纷繁多变性并不能很好地为人类思维所了解。第二时期是不可避免地、灾难性地、随时随处

出现二元性的分化时期。这一时期,业已确立的历史基础开始从根本上动摇,历史运动、历史灾难和历史激变层出不穷,它们可能以不相同的节奏发生,但是井然有序的基调和完整生活的协调已不复存在。于是二元性和分化开始了:认识主体并不感到自身直接和完整地存在于历史客体当中,历史认识之反射开始发生。这一时期对于历史科学是重要的,但对现存的历史哲学体系、对现存的历史过程意义的思考毕竟是不适宜的,因为此时主体和客体之间发生断裂,反射之主体脱离出他直接所在的生活,与这内在生活本身,与“历史的东西”本身脱离。“历史的东西”和认识之间发生矛盾,认识疏远了“历史的东西”的内在本质。这一时期出现了历史科学,甚至可能出现一般文化观上的历史主义。而这正是这一领域中的离奇现象之一(我们下面将不断地回到这个问题上来)，“历史的东西”和“历史主义”不可同日而语,它们之间存在很大差别甚至矛盾。历史科学所特有的历史主义往往远离“历史的东西”的奥秘,前者不可能接近后者,历史主义丧失了与“历史的东西”相通的所有能力。历史主义不去认识和了解“历史的东西”而且还否定它。要想着手研究“历史的东西”的内在奥秘(在井然有序的、完整的时代中,尽管人直接生活在这种奥秘之中,却不认识和反射它),要想思考“历史的东西”的意义,必须透过认识主体与被认识客体的矛盾状态,以崭新的方式穿透二元性奥秘,进入“历史的东西”的奥秘。必须回到历史生活的奥秘及其内涵,即历史之内在灵魂,以便思考其意义,建立真正的历史哲学。这就是第三时期,是回归“历史的东西”的时代。当我说灾难性的历史的时刻对建立历史哲学特别有利时,指的是人类精神上的这样一些惨事,当人类经历了某种生命攸关的历史制度及和谐生活被毁灭的过程,经历了分裂和二元性的时刻之后,才可能把历史中的两种时刻——直接存

在和与之的分化——加以比较和对照,从而向精神的第三种状态过渡。这种状态赋予意识特殊的敏锐,使它具有特殊反射能力,人类精神在这种状态下向“历史的东西”的奥秘转移。这也就是对提出历史哲学问题特别有利的状态。为使我所讲的内容更加明白,这里我要强调,二元性和反射的第二时期虽然产生历史认识,使历史哲学得以建立,但这一时期还不够深刻,还缺乏认清历史奥秘的能力,这一点永远是它的不幸。为此,我应该谈一谈人们称之为人类的文化“启蒙”时代的特征。我们所说的“启蒙”时代不仅指近代历史“启蒙”的经典时期,即18世纪的启蒙时代。我想,所有时代所有民族的文化都要经过“启蒙”时期。所有民族的文化发展中都有一个可知的周期性。这种文化过程的相似性说明文化在发展中的本质特点。希腊文化是人类所知道的最伟大的文化之一,也曾有自己的“启蒙”时期,它内在地与人类18世纪所经历的那个时代相似。智者时期乃是希腊文化的某种繁荣,它完全具有18世纪启蒙时代作为表征的那些特点,尽管曾是希腊特有的特点。大体上说,希腊文化的“启蒙”时代破坏历史上的神圣的东西,破坏了传统文化、历史传说,正如18世纪启蒙时代所起的作用一样。“启蒙”时代在每个民族的生活中乃是这样一种时代:人所固有的自信的理智把自己看得比存在之奥秘、生活之奥秘还要高,比那些生成整个人类文化和世界各民族生活的诸神之奥秘还要高(上述文化和生活像从自己的根里那样由诸神的奥秘中生成)。于是在“启蒙”时代,人类理智开始被置于生活这些直接的奥秘之外或者之上。试图用渺小的人类理性评判世界奥秘和人类历史的奥秘是这一时代的特点。在这种情况下,人自然要脱离历史的直接存在。“启蒙”时代否定“历史的东西”,把“历史的东西”作为特定的现实加以否定。它分解历史,解剖历史,使人的历史不再是使之成其为“历

史”的那种原初的完整的现实。它把人类精神和人类理智与“历史”分开。因此,18世纪的“启蒙”时代曾经是一个深刻的反历史的时代。虽然在18世纪已产生“历史哲学”这一术语(最早由伏尔泰使用),有一大批历史著述问世,但18世纪的反历史主义也十分普遍,这一点根本无须多加说明。惟有19世纪初以反对18世纪的启蒙运动为目的的浪漫主义运动、浪漫主义反动,才在历史哲学中真正获得普遍承认,使我们第一次接近历史奥秘,使真正认识历史运动成为可能。只有这种反动才使我们从精神上回归启蒙时代所继承却又消灭了的那些东西,如历史的古老神话和传说。这种反动试图以自己的方式认识和说明那些神话和传说。“启蒙”的理性,18至19世纪启蒙时代的理性,乃是自我肯定自我克制的理性。它不是从内心接近世界历史即历史本身之理性的那种理性,因为真实地存在着一种历史理性,而内在地与之割断联系并站在它头上对之加以评判的便是上述启蒙的理性之所为。“启蒙的”理性谋求充当评判井然有序的历史理性的角色,但事实上,一种高层次的理性应该不仅涵盖一个有序的时代,比如带有许多时代缺陷的18、19世纪所特有的人类自我意识的内容,即人类理性的内容,而且应当也吸收人的原始智慧,接近存在之第一感觉,即生活的第一感觉。这些感觉最早产生于人类历史的初期,甚至前历史生活时期,用所有民族原始阶段所特有的万物有灵论理解世界。这种原始时代固有的智慧随后透过整个历史的内在的、神秘的和深刻的生活,透过基督教的产生,透过中世纪,直至当代。只有这种理性能够了解每个时代所固有的内在光明,只有这种理性将成为真实的、对人有所启迪、使人清醒的理性。然而这种“启蒙”理性在18世纪已经给自己庆过功,这种理性所知甚少,接近内在的东西不多,孤陋寡闻,内在地与大部分历史生活的奥秘相当疏远。“启蒙”理性因其盲

目地自我肯定、自我满足,从而不仅把整个人类的东西划归自己统辖,而且把属性上超人类的的东西也划归自己统辖,这使得它受到内在的惩罚。

在“启蒙”的理性的胜利号角中诞生了一种科学,它将认识主体与被认识的历史客体对立起来,在这个方面成绩斐然:它得以成功地搜集、积累了许多东西,并分门别类地加以认识,然而所有这一切在认清“历史的东西”的最本质方面都深感无能为力,一种过程渐渐发生:被认识的东西本身游离出去,不见了,不再作为那种惟其如此才能被称为“历史的东西”、才能揭示历史奥秘的原始现实而存在。这一过程在历史评论领域表现得尤为明显。真正的历史科学只是在19世纪才成为可能,因为在18世纪人们还坚信诸如宗教是由祭司们杜撰出来欺骗人民的说法,而这种情况在19世纪已不可能。同时,上述过程在对教会史的圣书传说所做的工作方面也可以看得非常清楚。这是一个以前曾为禁区的新领域。细看这批判性工作中发生的是一种什么过程是十分有趣的。基督教世界中的一切统统构筑在圣传上,构筑在对这种传说的神圣的继承性上。历史的批判首先破坏了它,这始于改革时代。宗教改革运动率先开始怀疑圣传,不再顾及那些传说,但由于一切改革都必然带有不彻底性,因而留下一部圣经。之后,这种破坏圣传的事情越来越多,最终导致圣经遭破坏。其实圣经正是圣传本身不可分割的一部分,而不是什么别的东西。因此,圣传一旦被否定,圣经也必然被否定。举这个例子是为了说明,为什么这种历史批判对于说明宗教现象本身之奥秘是绝对无能为力的。它围绕着基督教产生的奥秘兜圈子,但无论如何也认识不了它。德国这方面的大量批判文献对于加工各种材料无疑卓有功勋,但即便是通过这样的文献,要认识基督教的奥秘也是不可能的。一切从手中溜走,一切从视

野中消失。曾被吸收进传说的,曾吸收主体加入客体的那种主要奥秘消逝着,留下来的仅仅是已经死去的历史材料。我认为,在教会史领域发生的那种过程,也在整个历史领域发生了,因为实际上不仅有教会上的圣传,而且有历史的圣传,文化的圣传,即神圣的内在传统。只有当认识主体与内在生活不分离的情况下,认识主体才能开始研究生活的内在实质;而如果分离着,则最终应该经过自我否定。这样就不仅得到一些历史碎片,而且历史上一些神圣事物也接连不断地被揭示出来。

我认为,历史哲学领域最有趣的派别之一是经济唯物主义,它的功绩恰恰在于,对揭示历史上神圣事物和历史传说的那一过程(在历史学中始于启蒙时代)作了最后的总结,在这方面彻底地不间断地揭示和扼杀着历史上所有神圣事物和传说,毫不妥协、完全彻底地这样做的。对“历史的东西”的内在奥秘的猜测——始于启蒙时代的、在宗教领域始于改革时代、在19世纪一度繁荣并已作为整个历史科学的成果——已半途而废。所有广义上的唯心主义的历史科学派别,都不能彻底揭示和扼杀历史传说。原本什么样的历史碎片照样还是那些碎片,只有经济唯物主义怀疑一切传说、一切圣书历史继承性,以革命的极端形式最彻底地反对一切“历史的东西”。经济唯物主义观点认为,历史过程最终表现为精神的消失。灵魂的内在神秘和内在的奥秘生活无论何处都不会再有。对神圣事物的怀疑引发出一种观点,即物质的生产过程乃是历史过程惟一真实的现实,由生产产生的经济形式是惟一本体论的、真正第一性的和现实的,其他一切事物不过是第二性的,不过是映象,是上层建筑。整个宗教生活、精神文化,整个人类文化、艺术,整个人类生活,都只是反映、映象,而不是真正的现实。

使历史丧失应有的精神,通过揭示历史的主要奥秘扼杀其

内在奥秘的最后过程正在发生。按照经济唯物主义的观点,历史的主要奥秘就是物质生产的奥秘,是人类生产力的增长。由此,“启蒙”时代业已开始的批判性破坏工作得以贯彻到底:它否定“启蒙”本身,因为经济唯物主义从“启蒙”的理性主义形式上,即中世纪已达到繁荣的那种形式上克服它,论证一种独特的历史进化论,从而将“启蒙”道路上的繁荣也显露出来。再往前已无路可走,经济唯物主义清醒地发现在这条路上不可能获得有关内在命运、民族精神生活的奥秘,不能认识人类的命运。人类的命运作为一个问题被简单地否定了,它只被认为是一个由可知的经济条件产生的不切实际的问题。然而经济唯物主义在这里暴露出一个基本矛盾,这一点它自己也没有想到,因为它没有能力跳出这个矛盾。不过否认这种哲学裁判学说的人却看到了这一点。

事实上,如果经济唯物主义认为所有人类意识不过是经济关系的上层建筑,那么,那个充当经济唯物主义的直接代言人的理性——高踞于经济关系消极反映之上的理性又是从哪里来的?经济唯物主义学说追求的是一种理性,它可以超出经济关系的消极映象。但如果经济唯物主义作为思想学说仅仅是可知的生产关系的反映,比如说是19世纪无产阶级和资产阶级斗争的基础上的那些关系的反映,那么,经济唯物主义的代言人用什么方式能够获得比也是这一映象的其他仅仅是自欺的学说体系更大的真实性呢?这一点人们不能理解。这大概是当时那一经济现实引起的幻想之一。因此在经济唯物主义中,对“启蒙”理性的追求和自我主张得以贯彻到底。经济唯物主义认为,具有一种启蒙的和教育的理性,它高于人类的世界历史命运和整个精神生活,高于所有人类意识形态,所有事物都是它们的假象和幻想,而这些假象和幻想是如理性本身那样的经济过程的反映

这是一种要使对启蒙理性的追求与对救世主降临说的追求——近似于古代犹太教的救世主降临说的追求结合起来的意向,因为这是对惟一的、载负光明的意识的追求,这光明不希望成为一种幻想,而要成为惟一的、彻底的、揭示历史过程奥秘的光明。但是,它揭示的不是历史过程的奥秘,而是这种奥秘的反面,即人类历史命运的极度虚弱和人类历史可怕的无聊的显现,是人类精神的非存在,即整个人类的精神生活——宗教、哲学,所有人类的创造——科学、艺术等等的非存在。经济唯物主义确信,所有这些都是非存在。这里表现出马克思主义的独特力量和强大。我认为,经济唯物主义学说的否定功绩非常之大,它打倒了19和20世纪形成的所有模棱两可的半唯心主义的学说,提出了二者必择其一:或者面对上述非存在之奥秘,陷入非存在的无底洞中;或者返回到人类命运的内在奥秘,与内心的传说、内心的神圣事物重新合为一体。后者的途径在于经受频繁的实践和难以抵御的诱惑的考验,经历这种破坏性的、批判性的和否定性时代的所有阶段。

历史认识和历史哲学应当像人类认识的任何领域那样,具有自己的认识论和自己的知识理论。我此前所讲的内容恰恰可以归为这个方面。归根到底它们统统都是为了一个目的——认清“历史的东西”这一构成存在之现实生活层面中某种特殊的现实的本质。这种认识是对极特殊、极独特的客体——不可分解为其他物质的或精神的客体的认识。当然,绝不能把“历史的东西”看成是生理学的、地理学的或其他什么物质秩序的现实。将历史现实分解为某种心理现实也是完全不可思议的。“历史的东西”乃是某种特质,乃是特种现实,即存在之特殊阶段和特殊秩序的现实。因而,承认历史传说、历史传统和历史继承性对于认清这种特殊的“历史的东西”是极有意义的。历史传说范畴以

外的历史思维是不可能的。承认传说等于承认某种在先的东西——在任何历史认识看来是某种绝对范畴,在它之外仅仅是一些碎片。在历史之上制造历史唯物主义的那种过程,不可避免地使历史现实变得零散,将历史变成流沙。历史现实首先是具体的,而不是抽象的,任何历史以外的其他种具体现实并不存在,也不能存在。“历史的东西”恰恰是存在的孪生形式。因为就直意来说,具体的也就意味是结合的,这是和绝对的,被割裂的,被分成单独的、分散的现象相对立的。历史上没有任何绝对的抽象物。所有绝对的东西实质上都是与历史的东西对立的。这是有关抽象的绝对事物的社会学,而历史只与具体事物发生关系。社会学与这样一些概念打交道,诸如阶级,社会集团,这些概念属于抽象范畴。社会集团,阶级都是被思考出来的学说,实际上并不存在,“历史的东西”完全是另一序列上的客体。“历史的东西”不仅是具体的,而且是个别的,就像社会学不仅绝对化而且一般化一样。社会学不与任何个别的概念打交道,而历史只与这些概念打交道。一切真正的历史东西都具有个别的和具体的特点。卡尔列利说,无土地的约翰来到这个世界上的那一天,对历史学家是个最具体最个别化的日子,历史就是这么回事。甚至有人尝试在康德哲学的原则基础上建立历史哲学。文德尔班派的李凯尔特的尝试建立在这样的基础上:历史认识区别于自然科学之处在于,它永远加工有关个别的概念,而自然科学加工一般概念。李凯尔特以这种方式提出这一点,未免太片面了,但无论如何,他提出了一个有趣的问题,即在历史中我们确实与具体的和个别的東西发生关系。这个问题的提出从另一方面看也是荒谬的,因为一般本身也可能成为个别。让我们以“历史上的一个民族”这个概念为例。这是一般概念,但同时,历史上具体的一个民族又是一个极其个别的概念。唯名论者与实

在论者整个世纪的争论表明,深入了解个别的东西的奥秘还不够。柏拉图也未能揭示个别的东西。对存在的认识,如同个别的一个阶段,并不意味着就是唯名论,因为“一般”可能为个别所承认。弄清历史的与社会学之间的矛盾对于以后的研究非常重要。我的著作不准备探讨社会学问题,而只研究历史哲学和对历史命运的认识问题。因此我称自己的作品为《人的命运》——这是历史哲学的一个具体题目。历史哲学、历史认识乃是通向认识精神现实的途径之一。这是关于精神的科学,它使我们得以面对精神生活的奥秘。它与具体的精神现实息息相关,而这种精神现实要比已揭示的,例如单个的人的心理生活丰富得多,复杂的多。恰恰是历史哲学将人置于他精神本质的具体完满之中,而心理学,生理学以及其他与人相关的知识领域对人的认识并不具体,它们只从某些方面予以说明。历史哲学把人放在所有世界力量的综合作用中,也就是放在极大的圆满和极大的具体性中来把握。与这种具体性相比,其他一切考察人的方法都是抽象的。人的命运只有通过这种具体的历史哲学的认识才能弄明白,而不能通过其他科学学科来研究,因为人的命运乃是一切世界力量作用的总和。这一世界力量的总和生成高级序列的现实,我们称之为历史现实。这是一种特殊的,高级的精神现实。虽说物质力量和经济因素也对世界发生影响并在其中起巨大的作用,但是,作用于历史现实的物质因素本身也具有其深刻的精神基础,说到底,它是一种精神力量。历史的物质力量是精神的历史现实的组成部分。人类整个经济生活有其精神基础。当我准备讨论历史哲学的各种实质问题时,不得不重新回到精神基础问题。

人是最高等的历史动物。人处于历史之中,历史也存在于人之中。人与历史在原始基础上存在着如此深刻、如此神秘的

孪生现象和相当具体的相互依赖性,要想将它们割断是不可能的。因此,绝不能把人从历史中分离出来孤立地看待,也不能把历史和人分离开,抛开人去研究历史;同样,也不能抛开历史深刻的精神现实去研究人。我认为,不应当如历史哲学的各种流派经常试图做的那样,把“历史”仅仅看成一种现象,如经验教给我们的从外部领会的世界现象,不应当从那么一种意义上,如康德所做的,把历史与现实,与存在的本质——内在隐秘的现实对置起来。我认为历史和历史的东西不仅仅是一种现象,“历史的东西”还是本体——这是历史哲学的最根本的先决条件。真正意义上的“历史的东西”揭示存在之本质,揭示世界之内在精神实质,而不只说明外在现象和人的内在精神本质。“历史的东西”就其实质而言具有深刻的本体性,而非现象性,它深入某种极内在的原始存在的基础,将我们带入其中并加以理解。“历史的东西”是一种发现,发现世界现实的最深层本质,发现世界命运和作为世界命运中心点的人类的命运。“历史的东西”是对本体的现实的发现。透过人与历史,人类命运与历史上有力量的形而上学者之间的深邃、具体的联系可以接近本体的“历史的东西”。为了深入了解“历史的东西”这一奥秘,我首先应当深入了解“历史的东西”和历史,如同要深入了解我的“历史的东西”,了解我的历史,了解我的命运一样。我应当把自己置于历史命运中,同时把历史命运置于自己独特的个人的内心。人的灵魂深处存在某种历史命运。从原始时代到历史顶峰的当今时代,一切历史的时代都是我的历史命运,都是我的“历史的东西”。批判地、破坏性地对待历史过程的作法将人的精神和历史分隔开,使这些领域不可理喻、相互敌对和彼此陌生,而我们这里必须另辟蹊径。应当了解,整个历史过程不是异己的东西,不是我应当反对的过程,不是硬塞给我的东西,不是压制和奴役我,使我在

现实和认识中必须反抗的那种东西。这样认识问题只能走向空泛的解说,使历史及人自身绝望。应当追寻的,经此建立真正的历史哲学的,与上述认识相反的道路,乃是历史命运和人类命运之间融为一体之路,正因如此,它对我是极亲近的。我应当从人类的命运中认识我自身的命运,从我的命运中认识历史的命运,只有这样才能深入到“历史的东西”的内在奥秘当中去,发现人类最伟大的精神命运。反过来说,只有这样才能于自身中发现自己的孤独性并非没有内容,才能通过自身与世界历史整个财富的比较,于自身中认识一切财富和有价值的东西,将自己内心个别的命运同世界历史命运结合起来。所以,历史哲学的真正道路乃是通往建立人与历史之间、人的命运与历史形而上学之间的同一性的道路。因此我把自己的作品叫作——人的命运(历史的形而上学)。

历史作为一种最大的精神现实,并非是我们获得的经验,纯粹实际的物质。以此种面目出现的历史并不存在,也无从认识。历史通过历史的回忆被认识,历史回忆是某种精神上的能动性,是对“历史的东西”所抱的确定的精神状态,是内在的,从精神上洗旧翻新和充满创造精神的东西。只有在历史回忆这一洗旧翻新的和充满创造精神的过程中,历史的内在联系和灵魂才变得明了起来。这对于认识人类精神是可信的,对于认识历史精神也是可信的,因为人的未经回忆联系为某种统一物的个性,不可能把人类精神作为某种现实来认识。但是,历史回忆作为认识“历史的东西”之方法,是与历史传说不可分割地联在一起的,除此也就不存在历史回忆。抽象地利用历史文献永远不能认识“历史的东西”,后者不接纳前者。除对上述历史回忆进行研究以外(这种研究自然是十分重要和必要的),研究与历史回忆相关的历史传说的继承性亦十分需要。惟有在这里,在把人类精

神命运和历史精神命运连在一起的深处才能系成某种结。通过另一种历史回忆的发现,你会了解到自己的精神的过去,自己的精神文化和自己的祖国;但是,你不会懂得任何伟大的历史时代,无论是文艺复兴时代,产生出早期基督教的中世纪文化繁荣时代,还是希腊化文化繁荣时代,你不可能懂得其中的任何一个时代。你必须将自己的精神命运置于所有伟大的时代之中,以便认识这些时代。如果你只从外在的东西上把握这些时代,它们对于你从内心说也是死的。然而使我们从内心加入到“历史的东西”中的这种历史回忆,与历史传说是不可分割的联系在一起的——一个历史传说也就是载入历史的命运的这种内在的历史回忆。历史哲学乃是某种将历史过程变得充满灵性和面目一新的工作。从一定意义上说,历史回忆说明永恒与时代之间的残酷斗争,而历史哲学永远证实永恒对时代和腐朽事物的绝对胜利。历史哲学述说着不朽事物的胜利。它是不朽的精神战胜腐朽的精神的纪念碑。历史认识和哲学所针对的实质上并不是经验性的东西,它们把死后的生存作为其对象。像有一个阴间世界一样,当人谈论个体生存时,当我们面向伟大历史往事时,也就是回归彼岸世界了。因此在历史的回忆中,在向往事的回归中,永远有一种投身另一世界的极特殊的感觉,而不仅是投身那个经验的现实的感觉,经验的现实像恶梦一样从四面八方压迫我们,我们必须战胜之,以便站到新的高度上去;也不仅是投身历史现实的感觉,历史现实不过是另外一些世界的真正发现。因而,历史哲学不是经验现实的哲学,而是阴间世界的哲学。当你漫游罗马帝国这一神秘地糅合了阴间世界与历史世界,这一使历史之物已对自然界造成影响的国度时,你就置身在另外那么一种生活,接受以往的神秘,阴间世界的神秘,接受着其间永恒战胜腐朽和死亡的那个世界的全部神秘。因此,真正的历史

哲学乃是真正的生命战胜死亡的哲学,乃是人向着另外一种、比他因直接经验而陷入的那个现实无可比拟地宽广和丰富的现实的回归。如果对个体的人来说不存在向历史经验回归的道路,那太可惜了,人自身的全部内容将是多么空虚,他是必死的!然而一个真正生活着的人,不仅在他建立历史时(他绝少从事这件事),而且在其生命的许多精神活动中,都在通过历史回忆,通过内心的传说,通过其内心个体精神命运归向历史命运的行为,寻求着伟大历史世界中的真实现实。他投身于无限丰富的现实,以此战胜腐朽和自身的渺小,克服自己贫乏、狭窄的视野。

第二章 历史的本质· 形而上学的和历史的

历史不是客观经验的赐予,历史是神话。神话亦并非杜撰,神话是现实,只不过是在另一序列上,是比所谓客观经验的赐予更现实的现实。神话是民间回忆中保存下来的故事,它讲述以往发生和做成的事情。神话故事抹杀外在客观事实的界限,揭示最理想的、主客观一致的事实。根据谢林深邃的学说,神话学乃是人类最早的历史。除了那些已成为久远往事的神话以外,各个历史时代都被神话创造的成分所充斥着。每个伟大的时代,甚至在人类近代史这一与神话学根本不相宜的时代,也充斥着神话。例如,发生还不太久的法兰西大革命是处于光辉的理性主义时代,但大革命的历史也充满神话,有关大革命的神话被创造出来,神话受到维护,很长时期内没有历史学家来破坏它,只是当泰纳^①在其革命史中破坏了这一神话时,稍后历史学家们才开始这样做。这类神话在文艺复兴时代、宗教改革时代和

^① 泰纳(Hippolyte Taine, 1829—1893)法国文学家、哲学家。文化史学派创始人。著有《历史与批评文集》、《艺术哲学》等。——译注

中世纪都存在,在更遥远的、理性之光尚不能穿透其意义的一些历史时代,就更不用说了。我们不能了解非常客观的历史,但我们需要与历史客体有内在的、深层的、神秘的联系。不仅需要客体是历史的,而且需要主体是历史的,以便历史认识之主体从自身进行感觉和从自身揭示“历史的东西”。人只有从自身揭示“历史的东西”,他才开始了解所有伟大的历史时期。没有这种联系,没有这种特有的内在的“历史性”,他就不能认识历史。历史要求信仰,历史并不是将外在客观事实强加在认识主体头上的简单的力量,而是改变历史往事的某种行为,在此行为中,内在认识历史客体,内在使主体与客体接近起来的过程得以完成。在主体与客体完全隔绝的情况下,认识不可能进行。所有这些使我认识到,应当把柏拉图关于认识是回想的学说作一些修改,将其推广到历史认识。事实上,对任何一个伟大的历史时代的认识,只有当它也必然是内在地对人类历史中整个伟大事业的回想、回忆,是把认识者内心深处即内心思考的东西与当时某种历史的,即不同时代发生的事加以结合,使其吻合的过程,这种认识才富有成效,才是真正的认识。

每一个人就其内在本质而言都是一个大世界——小宇宙,其中反映和保存着整个现实世界和一切伟大的历史时代,他不能想象包含着小世界的某种大世界的片断,他自己就是某种大世界。这个大世界对他的意识状态而言可能尚在封闭之中,但如果人的意识得到扩展和被开启,世界内在的东西便昭然若揭了。在这种意识深化过程中,所有伟大的历史时代,世界的整个历史以及与之相关的、通过对文献、历史记载和考古学等诸如此类的批判进行的历史科学,都会被显示出来。但如果说某种深刻的回想具有外在的原因、推动力和出发点,那么,人就应当从自身去认识历史。例如,揭示希腊化时期那些最深层次,以便真

正认清希腊历史；揭示古犹太世界那些最深层次，以便认清古犹太的历史。于是可以说，上述小宇宙中包含以往所有历史时代，人不可能以时间和最近的历史生活的积层磨灭这些东西，它们只可能被掩盖，但永远不可能被彻底泯灭。这一内在开化和内在深化的过程应有一个指向：即通过这些时间积层，人闯入到时间深处，即内部，因为进入时间深处则意味着进入自身深处。人只有在自身深处才能真正找到时代的深层，因为时代的深层并不是什么外在的、对人陌生的、从外面赋予人和束缚人的东西，而是人自身内心极隐秘的一些成分，它们只是被掩盖着，只是被意识的狭隘性排挤到次要或更次要的地位去了。历史神话对于上述回想过程有极大意义。历史神话中辗转传到民间回忆里的故事有助于在人类精神深处回忆某种与时代深处有关的内在成分。启蒙的批判、意识的批判造成主体与客体的疏离，这一过程可以为历史认识提供材料，但既然它杀死神话，割断时代深处与人之深处的联系，因此它也割裂人与历史。所有这些使得我们必须重新评价传说对于内在地认识历史的意义。历史评论想毁坏这种历史传说，即一条回想的、具有隐秘行为的途径，而事实上，在历史传说中人所具有的并非外在的动因，并非从外部束缚着他的异己的事实，人具有内心隐秘的、被掩藏着的、对神秘的内在生命的冲动，他通过这种冲动认清与之不可分割的整体的自身。这绝不是说，传说不该经受历史的评论，人们应毫不迟疑地按照传说现存的样子去接受它们，历史科学应当靠信仰建立在传说上——我并不是这个意思。我认为，历史评论对具有客观不容置辩性和客观科学性的传说的批评做得很多，以致使恢复以传说为基础的传统历史没有了根据。我以为传说中有内在价值，这价值并不在于它指出一切曾如此这般发生过（像一般说的，如在创立罗马帝国的传说中，一种传说曾被尼布尔及后来的

历史学家推翻过),而在于:在保存于民间回忆的传说中隐含着某种暗示,即该民族历史命运的象征物,它对于建立历史哲学和认识历史的内在含义具有头等重要的意义。历史传说是较之对历史生活的认识更重要的认识,因为通过具有象征意义的传说可以揭示出内在的生活,即深层的现实生活,这种生活与人通过内在精神的自我认识揭示的东西有继承性的联系。传说与自我认识中揭示出来的东西的这种联系,是高级的无价之宝。历史的外在事实也有重要意义,但对于建立历史哲学来说,外在流动的延续性中不间断地存在的内在神秘生活的意义显得要重要得多。正是这种内在的神秘生活告诉我们,历史赋予我们内在的东西,而非外在的东西,我们在感受历史的时候,归根结底更多地依赖我们意识的内在状态,意识的内在深度和广度,我们构造历史也更多地与这些方面有关。于是,意识的、自我认识的状态,这种由历史评论和客观的历史科学定出并为其前提的状态,作为惟一可信的状态,成了被极大地浓缩并被抛到表层上来的意识状态,这是历史评论的误识。在历史评论中,许多东西仅仅对于最初的意识表层是客观的,不必验证和使人信服的,而当你步入深层时,当你扩展意识时,就会看到这不是真正的意识,深层的东西在历史现实的内部。当你读一本科学的历史书,比如说关于古代各民族历史的书时,就会明显地感到,精神的东西由于这些民族文化的历史而最终受着折磨,内在的生命受着折磨,因为它们给与你的是一种外在的构图、表面的图画。所有这一切都说明,所谓“历史批判”不过是历史发展中的一个时刻,人在其认识中经过的这一时刻,并非最重要的时刻,也不那么深刻,在这个时刻之后,人进入一个完全不同的时期,以另外的态度对待历史过程。于是,那种内心的传说被改变,以全新的方式被加以思考,那种历史内在的神话在历史批判时期遭到了否定。

一开始我已经谈到,世俗生活中人的命运是历史的课题,人的命运实现于民族历史中,它首先应该被看作是具有认识的人的命运。世界历史、人类历史不仅在客观上完成,不仅客观地在大世界中完成,而且也在小世界中完成。小世界内的历史和大世界内的历史的这种联系对于历史形而上学是必需的,以至于要求历史和形而上学特别接近,保持特殊的关系。把历史的东西和形而上学的东西加以对比,可以较好地认识长期过程中的科学、哲学和某些宗教意识。印度教意识就排除历史中有形而上学的东西的可能性。印度教认为,历史事实仅仅是外在的、经验的事实,因为它在方法论上总是与整个形而上学的东西不相容。另一种观点则认为,形而上学的东西可以直接进入历史方面并在其中反映出来。这种观点如我们以下所要看到的,对建立历史哲学特别有用,这种观点认为,必须先有形而上学和历史得以统一的某种历史中心。正如我要努力说明的那样,惟有在基督教的历史哲学中,形而上学与历史才真的接近并融合了起来。关于传说,我说过,可以把它当作最深刻地认识历史现实和精神现实的源泉,这样的理解等于接受传说,把它当作认识着的灵魂的内在生命,而不是当作权威。一个传说如果与人类精神形同陌路,则可能表明它是外部强加上去的東西。其实应当这样看待一个传说,它是人内心某种自由的、精神上有着承续性的联系,它表示内在的东西,而不是某种强加于人的传统性的东西。这才是对传说真正的理解,这样理解才有可能建立哲学。

让我们从一些新的角度、新的观点来探讨历史的本质。现在提一个问题,“历史的东西”在人类思想史,即人类精神历史中是怎样合成的?人类意识怎样最终认清了历史上所发生的事情即历史过程?意识以什么方式得知一个历史正在完成,得知有我们称之为历史世界、历史运动、历史过程的这种特别实在的现

实存在？为解决这些问题，我们必须面对希腊时代和犹太教世界。必须说明，欧洲的意识是由这样两种起源——希腊的起源和犹太教的起源为基础的；二者的结合形成了基督教世界，基督教于自身统一了以往这两个伟大的世界，同时开辟了崭新的生活。我想，对于任何研究历史的人来说，有一点是清楚的，这就是，希腊文化、希腊世界、希腊意识与历史意识形同陌路。希腊世界中没有历史完成这一概念，最伟大的希腊哲学家也没能达到历史完成的意识，在他们那里也绝对找不到历史哲学，无论是柏拉图、亚里士多德，还是任何一个最伟大的希腊哲学家，都没有对历史加以说明。我认为，这与希腊人的处世态度和希腊式感知世界的方式有很大关系。希腊人从美感的角度感知世界，把世界看作是已完成的和谐的宇宙，在最伟大的希腊人身上最能体现希腊精神——通过他的力量，而不是他的软弱无力。希腊人以静态的方式感知世界，视其为某种与宇宙相配合的古典式的直观物，所有希腊思想家都具有上述思维特点，他们不能感知历史过程、历史所完成的事件，因为历史过程没有起源，没有终结，也没有基础，一切都在那里重复，都处于永恒的循环往复之中。这种过程上的循环性乃是希腊世界观的特点，希腊世界观想象的一个历史运动就是一次循环。希腊意识总是不面对未来——历史在未来完成，历史的中心和结论在未来，希腊意识只面对过去。希腊意识的特点在于它对已完成的和谐状态进行直观，即从不把它们与未来联系在一起。因此，希腊意识对未来不曾抱有那样一种态度，即把未来作为感知历史过程的出发点，使历史作为某种正在上演的剧目的意识成为可能。历史其实就是一出剧，从第一幕到最后一幕，有其开始、发展、高潮、波折及完成。这种把历史理解为悲剧的作法与希腊意识风马牛不相及；历史之完成的思想在希腊世界中无从寻找，而必须在古代以色

列人的思想和精神中寻找。历史的思想是被犹太人引进世界历史的,我并且认为,犹太民族的主要使命就在于,把历史之完成的思想带进人类精神的历史,以此区别希腊意识提出的过程乃为循环的观点。古代犹太教意识总是把这一历史过程与救主降临说即末世论思想联系起来考虑。犹太教意识不同于希腊意识,前者永远面对未来,忧心忡忡地期待某种决定犹太人命运的伟大事件到来。犹太教意识认为整个世界命运不是封闭的循环。历史思想认为将来必有某种事件决定历史。这一构筑历史过程的特点最早在犹太教意识中形成,这里第一次出现“历史”意识,因此历史哲学应当在犹太教的历史中寻找,而不应当到“希腊的”哲学史中去寻找。但以理先知书即为此类历史哲学。从该书中可以感觉到人类历史的进程,如同某种悲剧,达到一个确定的目标。但以理对纪布甲尼撒的梦幻的解释,乃是人类历史上第一次对建立历史模式的尝试,这一作法后来在基督教历史哲学中又得到重复和进一步的发展。耶利米先知的历史观点是,上帝不断惩罚民众。耶利米喜爱尼布甲尼撒,把它作为上帝的工具。犹太人意识中的这种功利主义思想,这种对未来的向往,不仅构筑了历史哲学,还构筑了“历史的东西”。希腊世界的特征是直观地将宇宙视为和谐,犹太世界则与这种观点格格不入,其使命在于揭示人类命运的历史剧,这已被当作犹太民族乃至整个人类命运中所完成的某种伟大事业的基础。这就是古代犹太教的救主降临思想。它是犹太民族所特有的思想,也是犹太世界带进人类精神历史的一种独特的思想。

现在我用一些参照的事物来说明我的思想。问题是,曾把若干极伟大的发现引进人类精神历史的希腊人既不知道也不了解历史吗?既不知道也不了解“历史的东西”吗?我想,这是因为希腊世界不知道真正的自由——不论是希腊宗教,抑或希腊

哲学都没有真正将自由揭示出来。对命运古典式地服从乃是希腊世界、希腊意识和精神面貌的最大特点。作为创造历史的主体的自由意识与希腊世界大相径庭,没有自由意识就不可能有历史,不仅不可能有历史的完成,亦不可能有对历史的认识。这是因为,在希腊世界中,形式永远比内容优越;在希腊的艺术、哲学、政治及其所有生活领域中,形式之尽善尽美的本原即外观的本原总是高于物质本原,高于与人类生活之非理性本原相关的内容。这种非理性本原乃是自由本原,它稍晚被引进了基督教世界。基督教世界揭示内容,而非形式;它揭示非理性本原并由此揭示人的自由和自由之创造主体,没有这种创造主体就不可能认识历史过程。在基督教意识中,由于犹太教意识的缘故——既然它构筑“历史的东西”,而揭示出一种恶的自由,排除这种恶的自由绝不可能理解和认识历史过程。因为,如果真的没有与人类生命基本本原相关的恶之自由,没有这一黑暗本原,那么,也就没有历史;世界就不会从头开始,而是从末尾开始,从那种被想象成尽善尽美之宇宙的、完善的神的王国开始。可是,世界历史并非始于上述完善的宇宙,它始于自由——恶的自由。伟大的历史过程的孕育即是始于此。历史不是由于希腊意识——它的目标首先是完善的宇宙形式——才被揭示出来。我认为,在雅利安纯粹抽象的意识中,在雅利安人的一元论中,“历史的东西”和“形而上学的东西”永远结合不起来。当代一些思想家如张伯伦和哈特曼派哲学家德列乌斯^①自认为是纯粹雅利安精神的代表,他们饶有趣味而又独具匠心地把形而上学的东西和“历史的东西”置于极端对立的位置,这并非偶然。他们对基督教中闪族人成分的批判全是基于一点,即看到基督教不合

^① 德列乌斯(1865—1935)德国哲学家,研究早期基督教史。——译注

规律地融合着形而上学的东西和“历史的东西”——它承认形而上学的东西已深入历史事实,得以具体化、与之融会贯通,结果,形而上学的东西与历史变得难解难分。这一纯粹的雅利安意识甚至未被用于希腊式的雅利安文化,而被用于印度教文化这一更原始、同时也许更严谨的雅利安精神的纯粹形式,在那里——在印度教意识中寻求对形而上学的、完全自由的白璧无瑕的、毫无杂质的“历史的东西”的纯粹的表达。印度教意识乃是世界上所有意识中最反历史的,印度教所说的命运乃是各种命运中最无历史的。印度所有最深刻的东西,均与历史无缘。印度不曾有真正的历史,不曾有真正的历史进程。对于印度民族来说,精神生活首先被想象为个体的精神生活;高级世界、天国统统通过与历史命运毫不相干的途径在这种个体的精神命运深处展示出来。印度教为保持其意识的纯洁性而割裂和分离历史现实与历史命运,因为任何纠缠都会使精神变得暗淡无光。这种使“历史的东西”与形而上学的东西互不联系的观点导致了把历史仅仅看成是若干毫无内在计划和内在意义的表面现象的聚集。这是外在的经验世界,低级的现实,低级的秩序,必须加以克服和摆脱,以便进入形而上学的真实,进入牢牢打上精神印痕的高级精神世界的真实。这是纯粹的雅利安人的一元论,人们通常把它与犹太教和基督教意识加以比较。

历史哲学就其历史起源而言,与末世论有不解之缘。它告诉我们,为什么历史起源于犹太民族。末世论乃是关于历史的终结、关于出路、关于世界历史的解决的学说。这种末世论思想对于历史思想的被意识和被构建,对于意识有意义的运动和完成,是完全必要的。没有历史完成的思想就没有对历史的了解,因为历史就实质而言是末世论的。历史提出一个灾难性的所为,从那里得以开始一个崭新的世界,崭新的现实,而不是希腊

意识揭示的那种与末世论格格不入的现实。这一点在历史上已得到证实：除犹太人外，古代世界的所有民族中只有波斯人曾有历史感和历史命运感。这是惟一意识到“历史的东西”的一个雅利安民族。波斯人宗教意识中的末世论内容非常强烈，他们的启示录对犹太教的启示录产生了极大的影响。波斯人是发现末世论内容的先驱，是除犹太民族以外其历史命运在解决终结问题的前景中得到揭示的惟一一个民族。阿胡拉·玛兹德与阿赫里曼^①的斗争经历大灾难而得解决，此后历史走向终结，换了一副样子继续开始。没有这种终结的前景，一个过程就不可能作为历史运动被理解；一个运动没有终结的前景，没有末世论，则不成其为历史，因为它既无内在计划、内在含义，也无内在的完成。归根结底，当一个运动并不向解决性的终结行进，不拥有终结时，它无论如何只能是循环。因此，去除历史过程的含义就不可能了解这一过程。

如果说历史哲学的可能性最早只在犹太民族中被意识到的话，那么，现今的历史哲学，作为精神认识的一个特殊领域和从精神方面了解世界的特殊形式，则仅为基督教世界、基督教意识所特有。基督教中融和了希腊世界和犹太世界的所有启示，基督教所特有的独特历史性为古代世界，或许连同犹太世界本身也不理解。谢林有一种极有趣极深刻的思想，即基督教在最高程度上符合历史事实，基督教是神在历史中的启示。基督教与历史之间有一种在任何宗教、任何世界精神力量中都不具有的联系。基督教带给历史以动力，即历史运动的特殊力量，并为历史哲学创造了可能性。我确信，基督教不仅创造了那种在信仰

^① 古代神话中的天神与恶魔，分别代表光明和黑暗。双方约定以9千年为限一决胜负。——译注

意义上被称作基督教的历史哲学,诸如奥古斯汀或者博叙埃^①的历史哲学,而且创造了所有后来的历史哲学,直到马克思的历史哲学。马克思连同其固有的历史动力论也是基督教历史时期所特有的。基督教带来了动力论,因为它带来了一次性的即事物不可重复的思想,这是多神教世界所做不到的。多神教具有的是多次性,即事物具重复性的思想,这种思想使了解历史成为不可能。其实,基督教意识带到历史现实中来的一次性、不可重复性和惟一性,说明对于基督教意识来说,世界过程和历史过程的中心存在某种一次完成的、惟一的、不可重复的事实,它与任何事实不可比较,与任何事物不相似,一次存在,不能重复,它既是历史的事实又是形而上学的事实,即揭示着生命深处——耶稣基督出现的事实。历史是内在意义上的一种完成,有开端和终结,有中心,它是一幕接一幕相互联贯的宗教神秘剧。历史走向耶稣基督出现这个事实,也从这个事实走来。这一点决定着最深刻的历史动力。历史向世界过程的中心运动,也从这个过程的中心开始运动。希腊世界从未揭示过这种认识的可能性,它不知道这种历史的,同时又是形而上学的事实。对于希腊世界来说,暂时的历史过程中见不到神的东西,希腊意识只有在永恒的自然界才能见到真理、神的价值和神的和谐。希腊人不知道有一种历史运动可以载负所有世界走向一个大灾难的事实。只有当历史能被理解时,比如说世界过程被理解为灾难过程,历史才是可能的。对历史作灾难过程的认识,先须有某种中心,历史事实被赋予这个中心,神的东西展现出来,内在的东西变得外在化了,具体化了。这恰恰是希腊意识所陌生的东西。即便深

^① 博叙埃(Jacques—Benigne Bossuet, 1627—1704),法国作家、大主教。——译注

邃的印度精神对此也全然没有认识,因为印度恰恰对历史的这一伟大中心事件没有紧迫的预感。印度精神生活的所有伟大之处,仅仅表现在个体的人的精神深处。基督教第一次将希腊世界所不理解的那个自由概念引进意识,它对于建立历史和历史哲学是十分必要的。没有决定着历史过程的紧迫性和悲剧性的自由概念,就认识不了历史,因为悲剧性产生于自由,即现实的自由;产生了恶的自由,黑暗的自由。这种自由决定历史中紧张的斗争,紧张的历史运动,而运动在那种把一切想象成至善、至美、至真的意识中是没有的。希腊意识的想象正是如此。基督教给予历史和历史思想的是:它第一次完完全全承认,永恒的东西在暂时的东西中是有出路的,永恒和暂时不可分割地并存着,永恒包含在暂时中,暂时亦包含在永恒中。在希腊意识中,暂时的东西是循环,而基督教将它割断了,克服了循环思想,确立了历史在时间上的完成,揭示了历史的意义。基督教带来了紧迫性和一种开放性本原,这种本原创造了西方民族暴风雨般沸腾的历史,这一历史又成了最优越的历史。信奉基督教的民族较之不信奉基督教的民族(古代的或现代的),其命运也是优越的,因为他们的命运与历史上所有大事件、与历史的最中心休戚相关。这与基督教带来的那种自由和那种动力有关,基督教赋予那些形而上学的和历史的事实以一次性的意义。基督教给历史过程注入了一种紧张性,它是除犹太民族以外的其他非基督教民族所不具备的一种特殊的紧张性、特殊的内在的紧迫感、特殊的历史节奏。极其伟大的基督教世界形成了——它是动态的,这点不同于希腊世界,希腊世界与之相比是静态的。希腊的静态世界与内在的生存感相关;对于希腊意识和希腊对生命的感觉来说,只存在天体封闭的圆顶,人类的全部生活都在它之下或在它内部流通。对这个世界来说,超验的突破和超验的未来是

不可能的,所有美,所有生命之美都是精神上的、神明的,只能在自然界的循环中内在地展开。而在基督教世界中,未来已昭示和展现出来,天体的圆顶是洞开着的,对未来的趋向性造成历史的动态性,造成一出历史剧,它吸引着那些从基督教意识中失落,但就其命运仍不失为基督徒和历史的人的人们和民族。因此,我认为,那种 19 世纪和 20 世纪所特有的,由于远离基督教和舍弃基督教之光明而引起的历史风暴,仍然与基督教有关,它产生于基督教土壤之上。基督教的这种动力,这种割断了界限的自由,这种与生命内涵联系在一起的非理性本原,决定着历史进程。基督教的动力、基督教的历史性为其他任何意识所不具有。惟有基督教承认人类普遍的终极目的,意识到人类的统一性,并因此创造了历史哲学的可能性。正如我已多次指出的,历史现实须以非理性的东西为前提,非理性东西使动力因素成为可能,因为非理性本原是躁动之本原,是必须装饰的、引起光明与黑暗之对立物冲撞斗争的本原,没有这一本原便不可能有历史,不可能有历史的动态形式。我们不应当从李凯尔特理解的意义,即将个别的东西作为非理性的、一般的东西作为理性的,并将它们对立起来这种认识论的意义上理解非理性本原,而应当从另外一种、本体论的意义上理解它,即承认存在本身的非理性本原,从舍此本原便不可能有自由和动力的角度来理解非理性本原。

历史的前提是神人合一。宗教过程和历史过程的特点的前提是神与人之间最深刻的冲突和相互作用,即神意、天命、神的必然与人的不易理解的、神秘的自由之间的冲突和相互作用。若是只有一种本原起作用,即一种自然的必然性本原,或一种神的必然性本原,或一种人的必然性本原起作用,便没有了历史的许多剧幕,即没有了实际上作为神与人在自由基础上的最深刻

的冲突和相互作用的愈演愈烈的悲剧。这里我们看到一些不可分割的本原、二律背反和对立性。凭借基督教意识,它们才得以进入人类精神的历史。没有人的精神自由这一自在本原,就不可能到达神的自由,也不可能到达神的必然;没有这一非理性本原,世界历史便无从解释。如果说只存在神的自由、神的必然,或者只存在自然的必然,那么就不存在名副其实的历史,历史就根本不会形成。如果只存在一种神的必然、神的本原、神的自由,历史则只能始于神的王国,如此也就没有了历史。而如果只存在一种自然的必然,则导致:一些外部事实毫无意义地聚集,这些事实中不会有被想象成许多剧幕即导致某种决定性终极的悲剧的内在完成。因此,一元论哲学,所有认为只存在一种本原的纯粹的一元论,都不利于建立历史哲学和了解历史动力论。纯粹的一元论就其本质而言是反历史的,它总是倾向于否定人的自由,否定这一非理性的恶的自由是历史的基础。

现在我想从其他方面再作一些说明,以强调我的主要观点和对历史哲学的基本了解。首先必须指出,现代意识在看待历史过程方面,有一种十分普遍的误识,认为历史是已死的、无法从内部认识的过程。现代的错误之一是反历史地、无政府状态地、反叛地对待历史过程,当个体,即个人感到已脱离整个“历史的东西”,与之割断联系以后,就起来反对历史过程,如同反对暴力。但这归根结底不是自由人的状态,而是奴隶的状态^①。因为谁激烈地反对神和人的伟大历史,他就不把历史作为一种特殊的、展示其内部事物的东西来认识,而认为它是从外部束缚自己的东西。这种反叛的、无政府状态的认识的基础,乃是精神上

^① 此处自由人、奴隶等术语不属于社会范畴,而指意识结构的问题。——译注

的奴隶状态,而不是精神自由。谁感知的历史不再是从外部束缚人的东西,而把它视为内心精神现实的一个事件,视为独特的自由,他在精神上就是自由的。事实上也只有以此自由和自由人的态度才能了解历史,视历史为人的内心自由、人在天国尘世之命运的一个方面。人类在历史中经历其特有的受难者的旅程,而其中所有大的历史内容、最可怕和最艰难的东西原来是这种人类命运的内在成分,因为历史乃是其内部充满戏剧性的人类命运的完成。而那些只看历史之空虚不看其真实,不愿承认历史过程中这种伟大的人类命运的人,只把历史看成外在的,从外部束缚人的东西。

事实上,历史是两种因素,即两种成分——保守成分和创造成分——的混合,否则便不可能有历史。没有其中任何一种成分的参与,历史过程便不可能。我理解的保守成分是精神上与过去的联系,是内部的传说,是对过去那种神圣无比的事物的接受。而排除动态的创造成分、连续的创造、历史的完成、创造性地解决历史问题的意向,要想理解历史也是不可能的。如此说来,既应有与过去的内在联系,即深切关注以往的遗产,又应有创新精神,二者缺一不可——排除保守成分或动态的创造成分,等于取消历史的存在。纯粹抽象的保守主义不赞成接续历史,认为一切均已完成,现在的问题不过是保存。这种态度不可能认识历史。与过去的联系,与过去神圣的东西的联系,乃是与创造性的动态生活的联系;信仰过去的遗训乃是信仰我们祖先在创造性的动态生活中的遗训。因此,联系——与祖先、祖国,与所有神圣事物的联系,永远同时又是与一种创造性的动态过程的联系。这种过程面向将来,面向解决和完成,创造新世界和新生活,力求把新世界和旧世界结合起来。这种结合是在永恒中、在某种内部统一的历史运动和创造性的动态运动中发生,在永

恒的生活中完成的。如此认识历史过程,暂时的东西与永恒的东西得以结合,历史的东西和形而上学的东西彼此接近,它们被等量齐观;历史事实和具体的历史表现所赋予我们的东西,以及最深刻的精神现实中所揭示的东西,导致尘世历史与天国历史的统一。

应当如何理解天国的历史呢?在天国历史中,即在深层的内在的精神生活中,预先规定着一种历史,这种历史通过尘世生活、尘世的人类命运及我们称之为尘世历史的人类历史命运揭示和展现出来。这是天国的开端,它预先确定尘世人类的命运。历史哲学应当成为历史形而上学,揭示规定历史命运的那种天国开端,揭示内在精神的历史,因为天国乃是我们内心精神的天国。这也将揭示历史和形而上学之间那种真实的联系,我把这种联系视为整个基督教历史哲学最深意义之所在,它克服分离和矛盾,认清极大的结合、接近、同一、神秘的先在、一物向另一物——天国的向尘世的、历史的向形而上学的、外在的向内在的——神秘的转变。历史哲学及思考历史哲学的尝试,乃是某种像针对未来的神启一样的针对过去的神启,因为在事实上,历史哲学所揭示的并不是客观现实,它不领悟实际历史过程,它预见性地洞察过去,同时预见性地洞察未来;因为过去的形而上学的历史恰恰是作为将来展现出来,而将来又作为过去展现出来。将二者割裂开来的作法只能使我们陷入迷茫,那样便无法了解历史过程。有些人惯于做这种割裂,他们对伟大历史之过去深感疏离,又不能品味伟大历史之将来;对伟大历史之过去深感束缚,对伟大历史之将来因其不可知、不可理喻和不可认识而深感胆怯。这种作法可以跟在命运中探索个人命运的作法加以对比,后者永远把过去与未来连在一起,这样才能使历史内在的精神力量得到揭示,它们对于那种以静止的态度去理解现存事物

因而也以同样方法去理解过去和未来的人来说,是封闭着的。那种不以动力论的态度去认识过去和未来,不把它们放在内在的动力关系中、内在的精神联系和完成中,而是将其割裂、抽象而不具体地去认识,将其理解为某种死点的作法,是不正确的。这种对待历史过程的态度,无论它显得多么具有进步性,其实质也是一种静态角度的理解,因为如果认识主体割断自身与过去和未来的联系、脱离运动内在的继承性、脱离过去和未来的内在完成,这种现在的静止状态就不仅妨碍他认识现在,而且使过去成为一种死的进化、死的内在运动,而并非活的进化和活的内在运动。历史滞留在过去。只有从神启的角度对待以往的历史,才可以把历史带进运动;只有从神启的角度看待未来,才能把未来与现在和过去以某种充满内在精神运动的方式联结起来;只有从神启的角度对待历史,才可以复活失去生机的历史,给濒死的静止状态播进精神运动的火种。

人类命运不仅是尘世的,而且是天国的;不仅是历史的,而且是形而上学的;不仅是人的,而且是神的;不仅是一部人的戏剧,而且是一部神的戏剧。要想把死的进化、死的运动变成活的、运动着的、充满内在精神的运动,只有从神启的角度对待历史和过去才能做得到。这个含义,我似乎完全是在说出了它之后才明白了它。我所写的有关历史的本质、历史哲学的本质的所有读物,其基本结论在于:人与历史、人的精神世界与历史的大世界不能相比。这种比较乃是对人和历史的扼杀。我们追求的历史形而上学,并不是把历史作为外在客体和认识对象(这种客体对我们来说仍然是外在的对象世界之客体)加以叙述,历史形而上学乃是对历史及其内在本质的深入,是对历史本身、历史的内在生命、内在剧、内在运动和完成的揭示;它与主体和客体都有关。这种历史主体与客体同一的精神贯穿在我有关历史形

而上学的作品中。对历史作了这种理解之后,另一种谬论和错误意识应该不攻自破了——这就是一种普遍的、把历史割裂为“此岸”和“彼岸”并将二者对立起来的观点。这种错误意识是将现代观点用于人类蒙昧时代、用于早期人类历史造成的。我们在历史的东西和形而上学的东西之间,在尘世历史和天国历史之间,划分一条明确的界限,这条界限不符合真正的现实生活,它只是我们意识上的抽象物。其实,在圣经和神话学所反映的人类早期历史中(根据谢林的讲演录,神话学是人类最早的历史),所有正在完成的东西并不像现代、当代尘世那样,是历史过程中的某种成分。在久远的历史深层,天国与尘世的界限模糊不清。圣经神话既讲述人类尘世的历史命运,也讲述天国的命运,即人类神话的历史。天国的东西和尘世的东西之间的界限显得模糊不清,因而在人类的早期历史中,这种界限一般也模糊不清。只是到后来它们的界限才固定起来,尘世的东西与天国的东西开始分离。在此基础上,我们建立最早的历史。而且,作为一种内在的和浓缩的东西,它只有被当作一种假设才能理解和认清,即假设不存在上述界限被固定下来的情况,没有那些界限,假设人类尘世命运的第一阶段孕育于天国,孕育于某种精神现实,同时,这一精神现实也是历史现实。历史科学与之有关,经受历史评说的文物古迹所述说的人类学也与之有关。历史形而上学研究人的命运。人在内心彼此接近,人在天国和尘世的命运是内在同一的。

第三章 天国的历史·神与人

人在天国的历史和天国的命运预定着人在尘世的命运、尘世的历史。天国有一个开端,世界历史从这里被给定,世界历史的主题从这里提出。天国的历史是什么呢?它就是历史的真正的形而上学的基础。天国和孕育了历史过程的天国生活,乃是极深层的内在的精神生命,而不是什么别的。因为天国不仅高高在上,处在远离我们的某个地方,作为一种超验的范围,几乎不可及,天国还是我们精神生命的最深处。当我们从表层走到这种深处,事实上我们就在与天国生活进行交汇。在这深处沉积着与尘世现实生活迥然不同的精神体验,这精神体验扎根至存在既深覆盖且广,其乃为历史之源。历史具有内在的、精神现实方面的来源,在人类精神的体验中,人类精神已不是某种远离神的精神或与之对立的東西,而是与神的精神直接交通;神与人的相互关系在那里得到揭示。从这个意义上说,天国的现实乃是最深层现实中神人关系的主题,人对待生命之源的认识主题从那里提出,这种认识范围有着相当的深度,在此,历史得到孕育,历史的内核得以揭示,世界历史的主要过程被预定下来。如果说历史不仅是一种外在现象,如果说它具有某种绝对意义,

与绝对生命有联系,如果说历史中真的包含本体论的东西,那么也就意味着,历史应当生成并完成于绝对者深处,即存在的深处,与之在最核心交汇的是精神生活和精神体验。而这又表明,如果以这种方式看待深层的精神生活(我把它称作天国生活)对历史过程的先定作用,那么,我们就不得不承认,历史运动是在绝对者深处、在神本身的生命中孕育而成的。简言之,神的生命本身就是历史,就是一部历史剧、历史的宗教神秘剧。正是历史剧和宗教神秘剧推动着历史命运在神的生命中完成,这一特征否定了彻底的、极端抽象的一元论。只有抽象的一元论才将神想象成一种完全静止的东西,想象成与一切过程、一切动力作用、一切最深层精神力量的碰撞引起的内在的苦难悲剧完全对立的東西。这种绝对抽象的一元论认为,一切运动只属于未完成的多元的世界,而这个世界是现象的、经验的、派生的,并非真正现实的,它不过是多元性得以运动,历史命运的动力冲突得以发生的载体。一元论想象的这种世界无非是一种幻想的和感觉的世界,而不是真正存在的世界。运动仅与相对的世界有关,不向绝对世界即神的生命深处扩展。

这种彻底的一元论割裂精神生活的深处即神的本性,割裂世界这一多元性的、处于矛盾和运动中的全部用以完成着历史的世界,它包含着不可克服的内在的不道德性。这一内在世界的历史命运之特征,无论从何种意义上说,不仅不能被用于真正的神的生命深处,而且无论如何不能与之联在一起。没有哪种彻底的抽象的一元论能内在地解释多元世界的发生。不可思议的是,以对人的绝对生命的这种理解,通过对任何历史运动都不适用的、对任何多元性本原、任何冲突和矛盾都不适用的、非动的、单一的神的绝对生命深处,如何能够解释那个多元性的生物世界的产生和本原,解释历史过程得以完成的世界,解释我们所

眷恋、我们从中掠取、我们与之分担命运(作为我们人类自己的命运)的世界呢?这一点不论是在视世界为虚幻的印度式泛神论的一神论那里,还是在巴门尼德那里,不论是在没有克服单一、静止和多元运动的二元论的柏拉图那里,还是在普罗提诺,以及在希腊唯心主义的抽象的一元论那里,都是不可思议的。对他们来说,这是一个无法解释的秘密。归根到底,所有这些流派必定陷入无宇宙论:他们必定承认单一的、绝对的、非动的神的真实存在,而认为自身包含若干内在冲突的、运动的、多元性的世界,在名副其实的本体论意义上说是不实在的。有一个非常有趣的情况恐怕必须引起注意,这就是,从讽刺的意义上说,抽象的一元论的追随者们正陷入一种特有的不可克服的二元论:他们一方面引起神的绝对完善中的单一与静止的尖锐断裂,另一方面又引起世界(这世界是运动的世界,充满悲剧性的冲突的世界,多元的、即因多元性而产生若干矛盾的世界)与人的尖锐断裂。他们带有这种矛盾性,即由此向彼铺架桥梁的不可能性,自然可以说是极端的不可克服的二元论形式。为避免这种二元论,必须抛弃认为真的只存在单一、静止的绝对者的一元论形式,这种一元论将导致不可克服的二元论。所有既了解一元论同时又了解二元论的哲学或宗教思想,都能克服上述二元论的无望;它们在两种世界之间架设桥梁,因而能认识多元性的东西的意义和命运,认识悲剧式地经历其历史的世界,并且在看待人的问题上把他与绝对者的命运——在绝对神的生命深处完成的命运——联系起来,它们认为这种命运是一幕被预先放在人身上的内在悲剧。

用我试图描述的两种基本形式来理解这种绝对神的生命本性,又该怎样看待基督教意识呢?这是一个复杂且有争议的问题。因为根据教会官方的教义学和占统治地位的教会哲学可以

感到,对于基督教意识说来,根本不允许对神的生命深处作任何可能存在运动和历史过程的假设。基督教思想中非常流行的一种学说认为,运动和悲剧命运的原则不能推及至神的本性。但我深信,基督教关于上帝不动、绝对者静止和历史原则仅扩展到被创造的、相对的、本质上不同于绝对者的世界的学说,乃是一种人人都可传授的、外在的学说,它并不涉及神的学说中那种最内在的、最隐秘的真理。甚至可以说,这种关于神的生命静止不动的学说,这种害怕承认神的生命的活动性、神的生命中存在内在戏剧性的态度,与基督教最主要的秘密——关于神的三位一体,关于基督是神的生命之中心的学说,关于各各他的基督教神秘剧——是极其矛盾的。因为事实上,基督教从更深层次上把存在的本质、把真正的现实生活、真正的实在理解为内在的宗教神秘剧、内在的戏剧——神的悲剧;因为事实上,神之子被钉死在十字架上的命运,构成了基督教最大的秘密,这无非是充满悲剧性激情的宗教神秘剧,而不是什么别的。这一宗教神秘剧之所以由神来承受,是因为要求把运动原则,即内在的悲剧性冲突原则用于神的生命本性。如果作为上帝之子的耶稣本人经历了悲剧命运,如果历史的命运、历史的运动就在他身上,那么就等于承认由神的生命所经历的悲剧。决不能只肯定上帝之子的悲剧命运,即他的赎罪之死,而不承认神生命中的运动。基督教意识正是根据这一点来确定悲剧式运动原则也可以用于神之内在本性的。那种纯粹的一元论,即否认神的三位一体,认为承认神的三位一体等于将众多本原引入神的生命的一元论,对于否定神之本性中的运动实在是很有利的。因为基督教的全部秘密就在于引入了三位一体本原,在于其内部愈演愈烈的充满悲剧激情的命运,基督教正是基于对绝对者之本性的这种理解,认为世界本身的创造是先定的。其实,对基督教而言,世界因有了上帝

之子才得以被创造。上帝的创造活动乃是上帝与其子关系中最深的奥秘。对于基督教的深层意识来说,运动本身、过程的可能性本身取决于:神的秘密在神的生命,即精神生活的最深处得到展现,在这深处揭示上帝内心的极度渴望,内心对自己的“另一个”的思念(“另一个”对于上帝可能是最伟大的至爱之客体)。上帝的思念和对那“另一个”的爱和极度渴望,从“另一个”那里获得依赖感,成为被爱的。上帝对其“另一个”的这种内在的爱的悲剧,以及对回报的爱的期待,乃是神的生命之隐秘,创造世界和创造人的工作均与之有关。因为世界和创造人的过程不外是一种内在运动,它是神的生命中充满紧张情节的历史,是上帝与自己的“另一个”之间的神性之爱的历史,而不是什么别的。从三位一体的意义上理解上帝,神之三位一体的第二个位格即神之子位格,被理解为无限的爱,这既是神的悲剧的核心,也是世界悲剧、世界命运的核心。在这里,两种命运发生内在的结合,即神的生命之历史命运与世界生活这一人类生活的历史命运的结合。不这样理解神的生命这一精神生活的深层,就不可能了解历史,了解世界及人类真正命运的产生,因为当把精神生活的深层作动态性理解时,它就是一种创造活动,一种悲剧命运。

把精神生活深处——精神现实理解成不动的静止和任何历史命运的对立物是否有什么根据呢?我想,这既是宗教范围的,又是哲学范围的基本的和最深奥的问题之一,这个问题给人类自我意识的漫长历史划上了一条分界线:一方面,动态地理解精神现实;另一方面,静态地理解精神现实,把它作为静止。早在希腊哲学中,以后整个历史过程中所发现的所有哲学流派的基本类型已被先定下来,上述两类基本观点的永恒模式在那里已萌芽。巴门尼德和埃利亚派就把最深刻的精神现实、神的现实、真正的实在、形而上学地存在的东西理解为惟一的和静止的;当

时世界上最伟大的哲学家之一赫拉克利特则把形而上学的现实理解为火的运动。在哲学自我意识的整个历史中,始终存在上述两类观点的矛盾和斗争。必须说明的是,在哲学中巴门尼德的观点一直占上风,即论述真实存在物的静止性、从形而上学的角度论述运动世界的非实在性、历史命运之世界非存在的特点的学说一直占上风。正是这一基础、这一哲学传统成了基督教意识内部下述观点的来源之一:它们不以动力学认识神的生命,而将其理解为静止的、与历史命运对立的東西。但是,这一传统与基督教神秘剧,即与它的宗教激情、与上帝之子受难及其历史命运等主要奥秘发生了不可克服的矛盾。

有一种哲学观点反对绝对的东西内部存在运动的可能性,它在形式上带有唯理论的特点。这种观点的结论在于,如果允许运动、历史和历史命运在神的生命中发生,就会与神的完善发生无法调和的矛盾,因为任何运动、任何命运和任何历史都有缺陷,它们并不完善。有一种推测,认为既然神的生命内有某种需要、某种内在的苦闷、某种不得满足的东西,绝对者本身就不完善,这种推测不能成立。这种形式上的唯理论的观点未必被人接受,在用于说明神的生命最深处的奥秘时未必显得特别擅长和有力。它是对所有有关神的认识中那种内在的自相矛盾的否定,是对“绝对者”的本性所作的朴素的、唯理论的理解。它逐渐退化成毫无生气的有神论或抽象的一元论,对它来说,世界的生成根本不可理喻,整个世界命运根本不明不白。根据同样的论据,不仅可以肯定地认为,历史运动原则被用于神的内心生活表明绝对者生命中存在缺陷;而且也可以确认它的反面,即绝对者内部缺乏创造性的运动、创造性的历史命运,同样意味着绝对者的缺陷和不完善。因为事实上,创造运动是对缺陷的补充,说明有未获满足的要求,而且也是存在之完善的标志。任何已丧失

创造运动的存在恐怕只能是有缺陷的存在；它缺乏一些成分，即创造运动、创造性的命运和创造性的历史中的一种。因此，顺便说说，那种在官方教义学的基督教哲学中非常流行的观点带有受限于唯理论思维的烙印，而且事实上与神的本性相反。因为，如果承认绝对生命的二律背反（因为这种矛盾乃是我们接触到精神生活最深处的奥秘的主要标志）才可能接近认识这种生命的话，那么我们就不能在形式逻辑的朴素范畴里触及到它。其实，认识精神现实之秘密的真正途径，认识为世界历史和人类历史开端并奠基的那种神的生命的真正途径，并不在于抽象的哲理——它或许是按照形式逻辑的若干原则构建的，而在于具体的神话学。研究这两种认识精神的、神的生命之最深奥秘的不同途径，或许非常重要。它们不可能通过抽象的哲理加以认识。有一种哲理被置于抽象的一元论框架中最完美：斯宾诺莎的一元论，印度教的一元论，甚至黑格尔的一元论（有些复杂，因为他的绝对者中有过程），自然都是矛盾最少和最完美的论述神的生命的哲理。但恰恰是这种一元论与基督教意识的本质尖锐冲突。最重要的是，一元论哲学完全不能解决世界问题：世界的多元性、世界的产生、世界历史、世界的悲剧性冲突、悲剧性命运及其经历的内在矛盾等问题。因此我认为，惟有依靠具体的神话学才能接近神的生命的若干奥秘，不仅如此，而且要寻求解释与之相关的世界生活和人类生活之秘密、极其复杂的历史命运之秘密的关键。神的生命不是通过抽象的哲学这一根据唯理论的形式逻辑的原则构建起来的思想所能认识的，而是通过有关神的生命的具体神话，如通过起具体作用的圣徒的命运，作为神的充满激情的命运才能被认识。这不是哲理，而是神话学，这一神话学在诺斯替派里有。因此，尽管诺斯替派多有不足，尽管诺斯替主义的某些形式带有模糊性，它们还是比那些作哲学交易的

抽象的哲学家们更了解神的生命这一历史命运的奥秘。这种神话学为认清天国历史的本质、神的生命诸阶段、神的生命的“移涌”^①或年岁及若干时期提供了可能性。“移涌”概念是一个与神的具体命运有关的概念,就其实质来说,任何抽象的哲学都无从把握和理解。只有神话学把神的天国生命理解为天国的历史,理解为一部爱的戏剧和上帝与其“另一个”(上帝爱着又渴望依赖的)之间愈演愈烈的争取自由的戏剧的神话学,只有承认上帝的苦闷,才能给出天国历史的谜底,并以此指示揭开世界和人类命运之谜的内心道路。惟有这种上帝的自由和人的自由,上帝和人类在其最深层的、内在的、悲剧性的相互关系中表现出来的这种爱,才是认识一切历史命运根源的经验之路。惟有从命运当中才能发现命运的开端。某种拟人观应当得到我们的肯定,自觉、大胆的肯定,而用不着羞羞答答和胆怯。的确,只有内在地理解神的生命和神的命运,从它与人类命运和人类内心生活在最深层次上内在地同源这一角度认识它,才是历史形而上学猜测神的生命的线索。只有这样具体的神话成分能把形式化地从哲学上构建成的泛神论的一元论所完全不懂的东西变成内在地可以理解的东西。对于泛神论的一元论来说,人的产生、人的命运的意义完全不可理解,因为它其实不理解为什么在单一、静止的神的生命深处能够产生与人的命运有关的那种悲剧性运动。只有理解神的生命,把它作为内在地与人的悲剧同源的东西,才能理解人的产生及其命运的意义,也就是理解神人关系,这一关系乃是上帝与世界的相互关系之谜。因为事实上,世界

^① зоны(Aeon)表示至高神的无数流出体。诺斯替教用语。诺斯替教认为,与物质世界“浮兮斯”(Phusis)相平行,有一个真实存在的精神世界,它由至高神的无数流出体“移涌”所充满。——译注

的中心是人,人的命运——通过人并且为了人——决定着世界的命运。于是,神的内在生命的最深奥秘和运动的多元化的世界生活的奥秘便可以理解了。这是神人关系的奥秘、爱与自由的奥秘、自由的爱的奥秘。正是这种把内在的神人关系看作一幕自由的爱的悲剧的认识,暴露和揭示出历史的根源。事实上,历史的全部命运无非就是人的命运,而不是什么别的;而人的命运无非就是人神之间最深层的内在关系的命运,也不是什么别的东西。这种内在关系或通过宗教经验,或通过外化为历史的命运昭示出来。对于我们来说,了解其中一种就必定能了解另一种。它的前提是把神的生命理解为神与其“另一个”之间的悲剧,悲剧的中心是圣子,它既是完善的神又是完善的人。因此,基督的奥秘也就是神人关系的奥秘,是自由的爱的悲剧。这就是神话学。神话对我来说并不是与事实对立的东西,而正相反,神话指示最深层的现实。这种神话学也许是猜测历史形而上学的真正线索。

我谈的一些问题也许看上去与历史哲学离题甚远,也许这里的关系不是所有人都能明白,但接下来便会知道,为什么这些前提对于历史哲学完全不可避免和非常必要,为什么为了过渡到历史形而上学必须谈及存在形而上学的那些基本问题。现在,为了进一步说明我对历史起源的理解,即我认为历史起源于绝对者内部、神的生命本身,那里有悲剧运动的本原(这是秘传的基督教历史哲学的真正前提),我要就一种非常深刻而又独特的德国神秘论学说谈几句。这一学说甚至影响到德国哲学,它对于揭示和认识绝对者中存在运动的可能性这一点非常重要。我所指的是伯麦关于“神的黑暗本性”的学说。伯麦是德国神秘论者,是最伟大的神秘论者之一,他的学说可以说与我所说的对理解历史形而上学的基本前提的具体描述有着极深的联系。我

认为该学说是德国精神最重要的发现之一。实际上,德国精神在德国旧神秘论方面有许多极其了不起的发现,这些发现继而通过德国哲学,部分地通过德国艺术,而总体上通过德国文化得到了扩展。我认为,充当这一宗教文化之第一根据的,乃是对存在的认识,对极深的、第一性的存在这一就其基础来说是非理性的和黑暗的东西(并非在恶的意义上所说,因为黑暗是直到善与恶分别开来的那一刻才有的)的认识。在无可比拟的深层有一种无根据性,无根据性存在的地方,不仅任何人类语言对它不适用,而且连存在非存在的范畴对它也不适用。这个深于一切的东西也是第一源,正如伯麦及其后来者谢林所教导的,它构成了“神的黑暗本性”。在神的本性中、在比神更深的地方,有某种起始的、黑暗的深渊,从这深渊的极深处形成神谱的过程、神诞生的过程;这一过程较之上述最早的、无根据的、非语言所能形容的、绝对的、非理性的、无论什么范畴都不可比拟的深渊来说已经是第二性的了。有一种初始源、存在契机,从那里涌出一股永恒之流,神的光自古以来被带进这一永恒之流,神的降生在这流中完成。承认这种非理性的、黑暗的第一根据乃是揭示和认识运动在神的生命中之可能这一奥秘的途径之一。因为,这种初始的黑暗之源、初始的黑暗本性的存在,表明了神的生命具有悲剧命运的可能性。如果说在神的生命中受难的悲剧愈演愈烈,上帝和上帝之子受难在神的命运中占据中心位置,如果说这种受难行为是对世界的抵偿和拯救,那么对此只能作一种解释:在神的生命深处本身就有这种悲剧性冲突、悲剧性运动和悲剧性受难的深层根源。这一点正是整个朴素的唯理论关于上帝的理论和一切经过修饰的、惊慌失措地拒绝把悲剧性运动引入神的生命学说所要否定的,因为人们谈论的神如果失去了任何内在矛盾和内在冲突,那么它就已经被彻底地逻辑化和理性化了。

这是德国神秘论所成就的最伟大的发现,即便不是前无古人,也是最具说服力的。它在很大程度上决定了整个德国哲学的命运,因为事实上,整个德国哲学所揭示的东西就是:某种非理性意志的本原是存在的第一基础;世界过程的全部意义和本质在于,通过天体演化学和诸神世系学来领悟这种黑暗的非理性本原。由此可以得出一个结论:尘世命运预先由天国命运决定,天国生活中领悟和拯救的悲剧通过上帝受难得以完成;这一悲剧又决定着世界历史中的领悟过程。这个结论将被我作为历史形而上学的前提。

上述关于绝对者的理解对于德国的神秘论,从某种程度上说还有德国哲学——特别是谢林哲学和巴德尔哲学来说,都是有代表性的,它也符合较深层次上对基督教的理解。所有这些使我们认识到,在进一步发挥我们的历史形而上学之前,必须先揭开发生于存在深处的最早的宗教神秘剧,即存在的最初之剧。这种剧的内容是什么?它是神人关系之剧。我们将怎样理解这一初始之剧呢?我想,这一初始之剧,或说基督教的奇迹之剧,乃是神在人中诞生和人在神中诞生的宗教奇迹。这一奥秘其实就是基督教的基础。这一奥秘的两个方面,在基督教的不同时期或多或少地有所展露。在历史命运中较多地被揭示的是神在人中诞生的奥秘。如果说神在人中诞生是此世的世界命运、人类命运、尘世命运的中心的话,那么,与此同时在神的生命深处完成的、人在神中诞生的奥秘,就不是太深奥的秘密了。因为,如果说存在一种人对神的苦思,对这种苦思的反应是神对人做出启示和神在人类精神中的诞生的话,那么,也存在一种神对人的苦思和人在神中的诞生,存在一种想要自由地被爱和爱人的苦思,对这种苦思的反应就是人在神中的诞生。人类时代的过程之奥秘得以完成。此种运动乃是对神的运动的一种反应。如

果说存在一种神的运动,神由此而诞生,那么也就存在一种回应的运动,人由此而诞生,人获得启示就是人向神的运动。这就是精神上最初的宗教奥秘,存在上最初的宗教奥秘剧,也是基督教的中心的神秘剧。因为在基督教中心,上帝之子基督的形象结合了两种奥秘。实际上,神在人中诞生和人在神中诞生,都由基督的形象完成,在这一奥秘中,神人之间自由的爱见诸实现,不仅神显现为完善,而且人也显现为完善,完善的人作为对神的运动的回报,第一次对神显现。这是神的现实中内在的隐秘过程,是一种最深层的神的历史,它反映为人类全部外在的历史。历史其实不仅是神的启示,而且是人对神回应的启示。历史过程的全部复杂性就在于这两种启示的相互作用和内在的相互影响,因为历史不仅是神的启示的蓝图,而且是人自身回应的启示,因而历史就成了如此可怕、如此复杂的一幕悲剧。倘若历史只是神的启示和人对这一启示按部就班的领会,历史就不会是如此悲剧性的了。历史的悲剧性预先已被神的生命所确定,这是因为,历史的奥秘是自由的奥秘;自由的奥秘不仅是神的启示的完成,而且是人类意志回应的启示的完成,是神的生命内部所期待的人的启示的完成。世界因上帝生来想要自由之故而发生。倘若上帝不想要、不等待自由,就不会有世界进程。一个静止不动的、从一开始就已臻完善的神的王国作为一种必然的、预定的和谐,也许本来可以取代世界进程。世界进程之所以成为可怕的悲剧、血腥的历史,上帝之子被钉在十字架上这一受难之举之所以成为历史的中心,其实全是因为上帝想要自由,因为世界上最早的宗教神秘剧、最早的剧目乃是上帝与其“另一个”关系中的神秘剧和自由剧,上帝所爱的人,正是希望被爱的那个人,爱只有在自由中才有意义。这种初始的、理性所不能理解的、就其第一起源完全是非理性的、不被引向任何去处的自由,

正是世界历史悲剧的谜底。上帝对人的启示和人对上帝的回应的启示均在这种自由中完成,因为自由乃是产生运动、过程、内在冲突和内心感受的矛盾的根源。因此,自由与历史形而上学的联系是割不断的,认识神的生命这一悲剧命运和认识世界、人类生活这一悲剧命运和历史的关键都在于,要以认识自由为基础。没有自由就没有历史。自由是历史形而上学的第一基础。对于我们人类精神而言,惟有通过耶稣基督才能领悟历史的启示,因为耶稣基督是完美的人和完美的神的结合体,是神在人中和人在神中的诞生物,是神对人的启示和人对神回应的启示。绝对的人——耶稣,既是上帝之子也是人子,他置身于天国历史和尘世历史的中心。他是这两种命运的内在的精神纽带。没有这根纽带,便不能认识世界与神的联系,即不能认识众多与惟一,以及世界现实、人类现实与绝对现实之间的联系。因而历史只能是:耶稣位于它的中心。耶稣既是最深刻的神秘论和形而上学的基础,又是历史及其动态的悲剧命运的根源。天国的激烈运动和世界人类的激烈运动都是从它那里来又到它那里去。没有耶稣基督就没有运动,运动也就无法理解。历史之所以从犹太民族开始,因为那里曾有一种神秘的预感,预感到天国历史与尘世历史的联系已在他们当中发生。通过耶稣,形而上学的东西和历史的东西真的不再是彼此分开的了,它们联结起来变得可以等量齐观,形而上学的东西变成历史的东西,历史的东西变成形而上学的东西;天国的历史变成尘世的历史,尘世的历史又被理解成天国历史的一个阶段。存在之最初的宗教神秘剧和最初的悲剧可以理解为自由的爱的悲剧,理解为上帝想要自由。这种理解还有另一方面,即:上帝想要人,开始思念人(如果用神话学的术语和表达方法而不是用抽象的哲学术语和表达方法来说的话)。而且,说上帝想要人,意思是上帝想要自由地爱人。

世界历史命运的课题正是在这一点上建立,又在这一点上展开的。这将是贯穿我所有作品的一条红线,其中我要谈到:反映为我们多样化的现实的、最初的宗教神秘剧的悲剧,神人关系的悲剧,伴随最初的悲剧所固有的所有苦难和无法调和的矛盾,自由的爱的悲剧等是怎样在世界历史的不同阶段愈演愈烈起来的。在自由的爱中实际上不仅包含世界史的课题,而且已经提供了这一课题的解决方法——并不通过必然是通过自由来实现。这一课题赋予世界历史一种血腥可怖的特点,迫使许多人开始怀疑是否存在一种神的事业;迫使人不得不思考:莫非整个世界历史都在排斥上述事业的存在。似乎那种可怕的命运、世界的恶本原对善的战胜与神的事业是不可调和的。但是,如果将神的存在本身和生命初始的宗教神秘剧理解为自由的爱的悲剧,那么,上述表述就不仅不可信,而且相反——整个世界历史的悲剧性的、苦难的命运恰恰只是对这种爱的内在的宗教神秘剧的表达,表达的意思是:世界命运在不可知的自由的神秘中已被指定,自由衍生了世间人类生活的一切痛苦,这些痛苦或许可以由必然终止,由神的强制终止。然而这又可能与上帝通过自由的爱完成人类命运这种意志相矛盾。因此,世界历史中所有追求建立和谐、战胜黑暗、对付不安分的自由倾向,由善的强制力量必然取代,都只表明,它们是由神的自由这种惟一、最初的宗教神秘剧派生的。从基督教意识的角度看,它们很有代表性,应当被揭示为一种伴随人类命运始终的诱惑。基督教的重大奥秘(它是基督教的基础)是神赐的奥秘,这奥秘无非就是基督教知道调和和克服自由与必然这一致命的矛盾,而不是什么别的。也就是说,既克服“不幸的”自由,又克服“不幸的”必然。“不幸的”一词在这里表示一种不完善的、与现实内在的东西不相适应的、反映我们的词汇和语言不完善的形象。自由本身包含黑暗

的非理性本原,它并不提供任何内在的保障以使光明战胜黑暗,以使神圣的课题获得解决,即对上帝提出的关于自由的爱的课题给以答复。自由可以是“不幸的”,自由对黑暗进行战斗,可能足以导致存在的毁灭。自由这种不幸的特点已经成为必然的本原。倘若世界历史只取决于某一个方面——无论如何无法澄清的自由,或无论如何无法界定、跟自由有关的必然,即天命,那么,世界过程在内部就是没有出路的;世界过程在自由的爱——作为完善的神和完善的人的基督显现在世界中心的爱——中就找不到自己的出路。不论是无法澄清的自由,还是必然,都不能确保自由之爱的世界悲剧得到解决。因此要有神赐,它表示自由与必然的冲突会通过自由与神的天命之间某种神秘的和解得到解决。神赐与自由并不矛盾,神赐与自由内在同源,神赐战胜自由之非理性的黑暗,并引导自由达到爱。因此,基督教的主要秘密与神赐密切相关,也就是与克服自由的厄运与必然的厄运之间的冲突密切相关。恰恰是通过神赐,神人关系才变得现实,上帝的悲剧这一课题才得到解决。所以,在世界历史、世界命运和人的命运中,不仅人的自由起作用,不仅自然的必然性起作用,而且上帝的神赐也起作用,没有神赐就没有上述命运的实现,就没有宗教神秘剧的完成。

这就是以揭示历史中的人为其对象的整个基督教历史哲学的诸基本要素之一。历史有三种本原——必然本原、自由本原和实现着神赐的本原——它们极其复杂地相互发生作用。这三种本原的相互关系又决定了人类历史命运的全部复杂性,从中应能看到作用于历史的最初的形而上学的力量。例如在我将引为重点的人文主义的命运中,神赐、自由和必然三者之间的相互关系明显地被割裂开了。整个世界过程处在“人”的标志下,这个“人”不是小写的人,而是大写的人,他的中心是人的命运——

由最初的神的悲剧所决定的人的命运。惟有“人”的神话——作为世界命运的中心和神的命运本身的一个阶段的人的神话,才能揭开历史形而上学的基本问题的谜底,预先规定那些起主要作用的精神力量。只有神谱、宇宙起源论和本体论诸过程之间的联系才能解释历史,把它看作形而上学的内在的和精神的本原,而不是反形而上学的、与内在的精神现实相对立的本原。上述联系并不是割裂的,而是结合为某种内在的统一,通过我们的精神体验赋予我们。我确信,人类的精神体验只要确实是深刻的,就能揭示形而上学的东西与历史的东西之间的这种联系,揭示天国现实这一深层的精神现实与尘世现实之间的联系;精神体验使人认清已深入神的命运中的人类命运;认清历史——视历史不仅为世界历史、人类历史,而且还是天国历史。现在我们将被引到这样一些属于另一序列的极其复杂的问题上来了,它们是:时间的本质、时间与永恒、过去与未来的关系,这些问题是我们进一步认识历史形而上学的前提,舍此便不可能有真正的历史形而上学。

第四章 天国的历史· 时间与永恒

毋庸置疑,时间的意义和时间的本质问题是整个历史哲学的基本问题和前提,因为历史乃是一段时间里的过程,是暂时的完成,是一段时间里的运动。所以历史被赋予的意义也就与我们赋予时间的那种意义直接相关。时间有没有形而上学的意义?一种本质上达到存在之最深内核的东西是否与时间有关,抑或时间只是现实世界的形式和条件?时间与真正的存在有关呢,还是只在现象学上与现象有关,并不扩展到存在的内在本质即它的内核?毫无疑问,整个形而上学,它将在历史的东西中看到存在深层的某种本质的东西,它与承认时间的本体论意义不无联系,也就是与这样一种学说有关:时间为存在的本质而生存。这是有关时间与永恒的关系问题。时间与永恒若是存在不可调和的矛盾,二者之间就不可能有任何联系;时间若是永恒的否定,时间就是一种在永恒的生活中不具任何根基的状态。这是一种观点。或许,时间能够深入到永恒中并与之发生关系?这就是我想要讨论的问题,我提出这个问题作为历史形而上学的中心问题,它是理解历史过程的重要前提。它导致一种认识,

似乎存在两种时间——不好的时间和好的时间,即真实的时间和非真实的时间。有一种业已遭到破坏的时间,也有一种深层的时间,它参与永恒,在其中未经破坏。这个问题把不同的哲学流派区别开来。有一个哲学流派在哲学思想史上地位并不优越,但它的观点我十分赞同,它认为,正如永恒可能进入时间一样,当某种永恒的本原在时间中起作用时,时间的封闭性可能被割断,时间进入永恒。时间并不是封闭的圆环,令永恒的任何东西不能渗透,时间是某种断开的东西,此为其一。其二是,时间本身就是某种已深入永恒深处的东西。在我们的世界历史过程中,在具有时间上的过程的世界现实中被我们称之为时间的东西,正是永恒本身某种内在的时期、内在的时代。这就是说,在我们世俗的现实生活中,不仅有尘世时间,而且有真实的天国时间,时间深入天国时间,天国时间反映和显示时间;也就是说,根据诺斯替教徒的说法,有一种神的存在深处的“移涌”。这些“移涌”指示出:存在之基础本身也有时间,那里有一种暂时的过程,暂时的过程不仅仅是我们这个封闭的、与某个深层现实对立的、现实生活的一种形式,似乎与时间毫无共同之处。它不是这样的形式。现实中有其天国的、神的时间。这就导致了一种观点,认为暂时的过程(在我们时代里完成的世界历史过程)始于永恒,那种在我们现实中完成的运动亦始于永恒。对于许多哲学流派来说,例如对于一切现象论,不论它以康德的批判主义形式出现,还是以英国经验主义的形式出现,其特点都是错误地割裂时间和永恒。一切现象论都认为,在以时间形式表现的世界现实和存在的本质之间,在现象与存在之物之间,不存在任何直接沟通的途径。这是一些不可比的范围和状况。它们内在上完全分离,不能有结合。我们生活在以时间形式表现的世界上,那个真实的深层现实中的无论什么东西都不能直接

进入这个世界；那个真实的现实不由时间决定，时间的本质亦不扩展到那个真实的现实。在康德那里这一点是以终结学说的形式表达的，这就是，空间和时间是感性的超验形式，即知觉的形式，而这些形式对于我们是可知的世界。这个从外在感知的世界以空间和时间的形式表现出来，而从内在的精神生活感知的世界只能以时间的形式表现，因为空间不具内在的精神现实的形式；然而不论空间形式还是时间形式都不能扩展到存在的内核。在柏拉图的学说和古印度哲学中，时间与存在的内在本质应该说没有联系。存在的内在本质被理解成没有时间性的东西，不作为具有自己的时间、自己的时代的某种过程，而作为不动的永恒，与所有时间过程相反。这种对永恒与时间的关系的理解又给整个基督教意识打下了独特的烙印，因为基督教意识中也有一股思潮，认为时间本质不能扩展到神的生命深处。与之直接相关的问题是：运动的本质、过程的本质是否被扩展到神的生命？我谈论的正是这个问题，只不过是从另一个方面考虑而已。我想，如果有人说神的生命不包含任何时间，那么这并不表示最后的认识深度，它带有人人都可传授的特点。同时说明，人人都可传授的特点是一种非常普及的、而且在宗教意识中可能占主导地位的状况。历史的本质并不扩展到神的生命，因为人类历史与时间不可分割地连在一起，时间以外不可能有历史。如果推测我们的历史过程中有已遭破坏的、坏的时间，那么也就可以推测，在存在之最深层、神的生命中有某种好的、真实的时间；它与永恒并不矛盾，而是提供永恒内在的时刻、永恒的某种时代。当代的时间、当代的世界、当代整个世界过程——由起始那一刻到终结那一刻——乃是永恒生命的时代、时期、“移涌”，深入到永恒生命中的时期或时代。因此，在这个世界过程中，我们与所有既神圣又神秘的极深层的力量之间并非隔绝，永恒世

界里的这些东西可以进入当代世界过程。这跟固守旧习的意识发生极深的矛盾。对于固守旧习的意识来说,当代世界的现实、当代完整的世界和与之同时发生的过程之圆环是封闭着的,那种意识不理解从具有另一种作用力的世界可能进入这个世界,不理解当代的世界过程可能影响另一个世界、另一个现实及其深层。我认为,唯有以动态方式而不是以静态方式去理解世界过程的本质,才能建立真正的历史形而上学。

如果说这种封闭的作法存在于宗教意识中,是出于暂时需要要把这个世界与另一个世界隔绝的话,那么从另一方面说,在实证科学的意识及其最极端的形式中,如在唯物主义意识中,这种历史“移涌”的封闭性则得到认可,另一世界被否定。存在之全部实质只限于我们意识到的这些暂时的过程。另一个世界是没有的,当代现实的圆环是封闭的。把当代这个现实封闭起来的作法可导致对任何另外的世界的否定,打开这个圆环则可导致容许另外的世界的生存。对于建立历史形而上学来说有一个基本前提必不可少,这就是把“历史的东西”引入永恒,使之在永恒中扎根。历史并不是因失去了与存在之根基的联系而被抛到世界过程表面来的东西,历史为永恒所必需,为永恒制作某种剧目所必需。历史是永恒与时间最深层次上的相互作用,是永恒向时间的不断侵入,而不是什么别的。如果说基督教具有非凡的历史性,如果说它构建过历史,那么这一点恰好表明,对基督教意识而言,永恒的东西正在时间中显现,永恒的东西能够在时间中得到体现。在当代的时间里,在当代暂时的过程——世界的和历史的过程中,基督教的生存说明:永恒性——神的现实能够深入时间,割断时间的链条,作为主导力量进入时间链。历史不仅在时间中完成,以时间为前提(没有时间就没有历史),而且是永恒对时间的不断争战。这是一种长期争战,是永恒的东西在

时间中的稳定的反作用力,是永恒本原为战胜永恒性而进行的不懈努力——并非在摆脱时间、否定时间的意义上,并非在过渡到与时间毫无联系的状态的意义上而言的战胜——那样的话便成了对历史的否定,而是指在时间的舞台上,即在历史过程中对永恒性的战胜。永恒性与时间的这种斗争乃是生与死在整个历史进程中不间断的、戏剧性的斗争,因为永恒本原与时间本原的相互作用和撞击正是生命与死亡的撞击,而不是什么别的东西;因为时间最终从永恒中分离、时间的东西对永恒的战胜如果是死亡对生命的战胜,从时间最终进入永恒则只能是对历史过程的逃离。事实上还存在第三条路和第三种本原,生命之永恒性与时间之死亡性之间的斗争通过永恒的东西向暂时的东西侵入,其斗争实质即可归结于这种本原。

要想了解历史,就完整的历史作一解释和理解,先须以历史的终结为前提,也就是先须有这种世界“移涌”的结束,有被我们称之为当代历史的现实、当代历史的生活的那一永恒性的世界时代的结束为前提。这是对所有易朽的、时间的或死亡的东西的克服——通过在时间的历史现实中节节获胜的永恒本原;这是对黑格尔称之为坏的无限性的那种东西的战胜。坏的无限性是指时间中缺乏终结,是时间中无限的过程,这一过程见不到最终的战胜和解决。对无限过程的这种理解恐怕会使历史过程变得没有意义,使之不能被作为可以解决的悲剧。有关这一点我将在论述进步、进步与历史终结的关系时谈到。暂且我们需要设定:作为历史的前提的历史时间,也就是当代世界的现实、历史进程中的时间、人类尘世命运的“移涌”,是处在永恒中;由于历史处在永恒中,时间才能获得本体论的意义。这一在尘世“移涌”中完成的历史的意义在于,使这一“移涌”进入某种永恒的圆满,摆脱其不完善的、有缺陷的状态,进入永恒生命的某种圆满

存在。历史形而上学的这一前提是与时间和永恒的关系问题连在一起的,它往往导致一个问题的提出,这个问题更接近所有具体历史,这就是过去、现在和未来的关系问题。这一问题构成了历史的本原,没有它们就没有历史。如果说历史现实与时间不可分割地联系在一起,如果说历史现实是时间中的过程,这过程是暂时的并对存在提出某种特殊的、本体论的即本质的时间意义,那么人们要问,过去与未来之间是什么关系?当代世界的现实的时间和当代世界“移涌”的时间是已遭破坏的时间,是坏的、包含恶即死亡本原的时间,是没有价值的、被分成了过去、现在和未来的时间。在这方面,圣奥古斯汀有关时间的学说见解独到:时间不仅被分割成几部分,而且一部分对抗另一部分。未来对抗过去,过去反对未来消灭本原。时间中的历史过程乃是这些被分割的时间——未来与过去之间长期的、悲剧性的、痛苦的斗争。这种割裂由来已久且十分可怕,以致于最终把时间变成了某种主观幻想的东西。因为,如果把过去、现在和未来这三部分时间加以分解的话,我们就可能陷入绝望:这三种时刻原来全是主观幻想的东西,因为既没有过去,没有现在,也没有未来。现在不过是持续得无限短的瞬息,当过去已经过去,未来尚未到来之时,它本身只是某种抽象的点,不具备现实性。我们之所以说过去是想象出来的,因为它已不存在;之所以说未来是想象出来的,因为它尚未存在过。这种时间上一个部分对另一个部分的吞噬,可以导致取消时间中的任何现实性和任何存在。时间中有恶本原,即致命的和消灭的本原,因为过去的死亡其实由无数的下一个瞬间带来;这些瞬间陷入非存在的黑暗,这种非存在也是在时间中完成的,它是死亡的本原。未来是过去所有瞬息的杀手。恶时间分成过去和未来,它们中间是某个无法把握的点。未来吞噬过去,随后也变成过去;这个过去又被随之而来的

未来吞噬。割裂过去与未来是当代世界现实的主要疾患,主要缺陷,时间上的主要的恶。如果承认只存在当代的、恶的、有缺陷的时间(在这一时间中过去和未来被割裂),就绝不可能认识和承认真正实在的历史现实,它或许完成于某个确实完整的、真正实在的、未被割裂的和不带来死亡的时间中,即带来生命而不是死亡的时间中。当代世界的现实时间只带来外在的形式上的生命,实际上则带来死亡,因为它在创造生命的同时,把过去推进了非存在的深渊;因为任何未来的事物都必须变成过去的事物,必须陷于未来的吞噬流,而不具备真正的、未来的那种实在性——在这种实在性中应该包含存在之全部圆满,真正的时间战胜坏的时间;在这种实在性中,割裂被消除,完整的时间成为永恒的现在或永恒的今天;而在今天的时间里,一切都正在合成,在今天的时间里,没有过去和未来,它只是一种真实的现在和曾经真实的时间。让我们进一步认识一下当代不好的时间的本质和在时间中完成着的历史的本质。是不是可以像各种历史哲学和各种研究历史过程的观点常说的那样,认为未来是实在的,过去不如未来那么实在,或者说过去不如现在那么实在呢?如果说,过去已经流逝的(哪怕只过去一秒钟)和那些被割裂的、正进入永恒的部分丧失了自己的实在性,而惟有现在和产生着明天的未来才是真正实在的现实的话,那么,我们就必须彻底否定历史的实在性,因为历史的东西的实在性无非就是过去的东西的实在性,而不是什么别的。与历史有关的全部历史现实乃是那部分已被割裂的时间的现实,这部分时间被纳入过去,在这部分时间中,所有“未来的东西”被排挤为“过去的东西”。而所有历史现实,所有伟大的历史时代,所有伴随着最伟大的创造、充满最伟大的时代精神的人类生活究竟是怎样被划归到过去的呢?无须多说,过去是存在过的,犹太人的历史、古埃及的历史、

希腊和罗马的历史、基督教的、中世纪的、文艺复兴时代的、宗教改革时代的、法国革命的等等历史都是存在过的,但必须承认,所有这些以往被纳入历史的东西,本质上都不是实在的东西,不过它们属于真正的现实,这种现实与那种尚未诞生的、明天将穿越世纪的、未来的实在性和现实是不可比的。这一观点非常流行,归根结底它导致对历史的东西的真正现实性的否定,因为它在对待历史现实和历史完成的整个过程方面引出一种观点,以那种观点来看,一切都在转化为某种瞬息万变的東西,归根结底转化为若干想象中的瞬间,它们被随之而来的、正陷入非存在之无底深渊中去的、同样必死的瞬间所取代着。历史形而上学必须承认历史的东西的持续性,承认被我们视为过去的那种历史现实是真正的现实,它存活着,没有消失,没有死亡,而是进入了某种永恒的现实;它是这一永恒现实中的内在阶段、同在时期;永恒的现实被我们纳入过去,我们不能领悟过去,正如我们领悟现在仅仅是由于我们生活在已遭破坏的、有缺陷的、零碎的时间里一样,它不过是当代存在之零碎性的反映(不影响完整性),而不是什么别的东西。我们可以生活在历史的过去,就如同我们生活在历史的现今,以及指望将生活在历史的未来那样。有一种完整的生活把时间的三个阶段——过去、现在和未来糅成一个完整的统一体,因此,流逝为过去的历史现实就不是已死的历史现实;比起此瞬间正在完成的现实,抑或在未来将完成的现实,以及我们同样不理解而只是指望和期待的现实来说,它并非更不实在。过去遗留下来,存活着,靠着当代人类存在的割裂性和局限性延续:我们不生活在这个完整的过去,我们与之隔绝,被封闭在当今的瞬间——过去与未来之间,我们把过去理解为消逝的东西。过去乃是永恒的现实。过去拥有若干历史时代,在这永恒现实中,我们每一个人通过自己深刻的精神体验克服

自身存在的支离破碎性。只有当一个人很好地了解历史时，他才能在世界现实的流程中生存。事实上，宗教意识不容许这么一种说法，即真正活着的东西可能死亡、消失。基督教之所以成为最伟大的宗教，首先由于它是复活的宗教，它不容忍死亡和消逝状态，它追求一切真正存活物的复活。

在当代历史现实中，在当代生活中，在不好的、被割裂的时间中，过去似乎已经消逝，未来尚未诞生，我们被封闭在令人怀疑的现今的瞬间，那么，是什么本质、什么力量在跟时间上恶的必死性作斗争呢？这是永恒性的精神斗争，没有这种精神，便不可能有历史的联系、历史的完整和时间的联系，而没有时间的联系，过去、未来和现在之间的分离便可能成为不可逆转的彻底分离，以致于世界的现状可能很像一个没有理智的人，完全丧失了记忆，因为事实上，记忆的丧失乃是疯狂的主要的和基本的标志。记忆正是与致死的时间本原进行不间断的斗争的那种本原。记忆为了永恒而与致死的时间统治进行斗争。记忆乃是在当代不好的时间里领会过去之实在性的基本形式。在当代不好的、被割裂的时间里，过去只有通过记忆才能存活。历史记忆乃是永恒精神在当代时间现实中最伟大的表现。它维持着历史在时间上的联系。记忆是历史的基础。没有这种记忆便没有历史，因为，假如历史正在进行，那么在这一被割裂的时间里，现在与未来和过去就无可救药地被割断了，致使了解历史成为不可能。所有历史知识无非是头脑中对往事的重现，是记忆战胜潜在精神的这种或那种形式，而不是什么其他东西。通过记忆我们重建这种远离我们而去的、已死的、如同陷入暗无天日的无底洞中的过去。因此，记忆乃是永恒的、创造整个历史基础的本体论本原。记忆保存父亲的本原，即当代与父辈的联系，因为与父辈的联系就是现在、未来与过去的联系。倘若彻底忘却当代的

父名,就等于彻底忘却过去。这也许就是一种疯狂,在这种情况下,人类只能在一小块一小块的时间里,在被割裂的、没有任何联系的时间的瞬间里渡过。所以,未来主义对生命的感觉被建立在崇拜未来和崇拜眼下的每一瞬间上,未来主义的这种世界观恐怕会成为人类现今的疯狂,在这种情况下,存在的联系被彻底隔断,时间在记忆中失去所有联系,理解这种联系的任何可能性均遭到破坏。历史过程具有双重属性,因为事实上,历史过程一方面进行保存,一方面又进行破坏:从一方面说它是过去与未来的联系,从另一方面说它又是同过去的断裂;它同时具有保守和革命的双重属性。唯有这两种本原的相互作用创造着历史。它们当中的一种本原的作用导致现今时间的断裂,事实上,历史的完成不仅在于对现在、未来和过去的保存,而且还在于过去能在未来中延续;它不仅不允许我们由于过去的伟大财富而贫穷,而且不允许我们放弃用创造未来而丰富我们自己的可能性。因此,上述两种本原的融和对于历史过程是必不可少的。历史就其实质而言就是这样一种联系,历史是被联结的完成。在历史中,穿越有缺陷的和不好的时间——破坏、消灭和把当代生活变成墓地(那里是已死父辈的白骨堆)的时间,忘却了父辈的儿子们把一种崭新的生活建立起来,真正的时间、未被割断的时间、维持联系的时间在那里发生作用,在这种时间里,过去、未来和现在没有间隙,时间是内在的,而不是现象的。所以,对于真正的历史意识来说,没有比确立对过去和未来应有的态度更重要的了。各种进步理论所特有的那种特别崇拜未来而割断过去的作法,使生活服从支离破碎的、致死的、消除整体时间中的联系的、破坏现实在统一时间中的完整性的本原。受时间和时间必死的统治的奴役,妨碍人们把人类命运的意义作为天国命运来理解。在不好的时间里,形而上学的东西和历史的東西发生断

裂,但是历史形而上学的产生应当在两者之间建立联系。割裂永恒的东西与暂时的东西的联系是意识的最大错误,也是产生真正的历史哲学的障碍。

现在我来谈谈历史形而上学的最后一个基本前提。因为我所谈及的有关天国历史的一切,归根到底都涉及历史的宗教前提。排除首要的宗教前提,就不能弄清历史,这一前提是,承认恶的自由本原是历史的基础,因为真正的自由本原就是承认恶的自由的自由的本原,排除这种自由,历史过程不可能被认识。排除这种自由,历史过程只可能在时间上、在建立这种或那种法律的意义被认识,但不能达到认识历史形而上学,不能达到历史最深层。古代神话传说进入了历史的较深层次,较多地提供了深入认识历史内在本质的东西。这些神话传说告诉我们,恶的自由本原曾经是世界历史过程的基础。如果真的承认人的命运是历史形而上学的基本论题,那么在这方面有两种主要观点可作陈述:一种观点曾在19世纪占主导地位,从表面上看它似乎完全排挤了另一种观点,这就是进化论的观点。根据进化论人是进化而来,并在世界历史过程中不断得到提高,是世界生活的产物。人乃是世界的产儿,是从低级状态、动植物和半动植物状态经由进化和改良发展变化的产物,人之成其为人,在于他不停地上升到越来越高级的状态。这是观点之一。第二种观点在19、20世纪曾受到科学思想的排挤,它认为,在人的命运中,人的降格以求的行为、堕落行为、对神的生命本源和最高真理的背离发生在进化过程之前,进化过程是第二性的,局部的。这是有关原罪的神话传说基础,是《圣经》和基督教意识的基础,同样也是其他许多宗教意识的基础。宗教意识比较习惯于认为存在过一种人背离生命本源的过程,在此之后人的命运才得以在世界生活中进行。科学观点在认为不能把人的命运与世界命运混为一谈

的同时,不容忍那种预先决定人的命运的、世界之先的过去。在现实中,彻底的、纯粹的进化论观点否认存在人的命运这一历史形而上学课题。你们假定有一种进化过程,在此过程中人从低级状态上升到人类状态,在人类状态中,人直线性地越来越得到完善,他受到若干世界力量的制约,是世界的产儿。这种说法不能表示承认人的命运是历史形而上学的课题。要想承认人的命运在世界历史中存在,必须承认人的先在性,必须承认,人的命运起始并决定于世界现实产生之前(进化论理论想要说明的所有进化和发展、人的产生及其以后的发展、运动都是在这个世界现实中被加以完善的)。上述说法实质上是对人的命运的否定。人的命运要求以存在最初的人的本性——高级的神的本性所创造的、在世间经受人悲剧命运的本性——为前提。有一种说法认为,有一些先于世界的、主宰人的力量在起作用,人从中汲取内在的力量源泉以完成自己的命运。排除这一点绝谈不上什么名副其实的命运。如果说人是神之子,而非世界之子,才可能存在人的命运。我认为历史形而上学的真正的、宗教-形而上学的前提是:人乃是在世间经受悲剧命运的神的子民,人身上有堕落过程和发展过程,因为神的子民曾享有的最初自由是这种命运的基础、命运的源头,神之子民是造物主真实的表象。神之子民——人所分享的自由之所以成了人类命运的悲剧根源,成了载负所有冲突和灾难的历史的悲剧根源,是因为自由就其本质而言,必须不仅是善的,而且是恶的。倘若只存在善的自由和神的自由作为某种人的命运中的先定,那么世界过程就不可能存在。正是由于善恶自由、脱离高级的神的生命本源的自由和重新皈依于它的自由成了世界过程和历史过程的基础,这些过程才得以存在。这种恶的自由乃是历史的真正基础。关于人的堕落,即亚当和夏娃堕落的古代传说,以简短的历史形式讲述着

世界过程出现之前于存在之历史中发生的事情,它是有关沉睡在现实之外的、将当代的时间与永恒分割开来的历史开端的中篇。这种被载入古代神话传说的第一性行为,并非完成于当代时间界内,而是完成于永恒中,它孕育于永恒。这一行为弄坏了当代的时间,造成当代时间上的恶;恶分割了时间,把统一、完整的时间分割成过去、现在和未来。人的最高尊严和最高自由在于,意识到自己先于世界的和高级的起源,意识到人的命运的开端。后来,人的命运受到整个社会力量的作用,科学以其进化理论对这些力量进行研究。这并不是说,整个进化论学说都是虚伪、不可信的,而只是说,它另有内涵。进化论在很大程度上正确地论述了人的起源和人在世间的命运,但它只涉及了第二性的过程,而没有涉及第一性的过程。对于那些更深层次的、先于当代世界现实即当代的时间的本质,对于宗教传说所论及的那些过程,进化理论只字未提,唯有形而上学的认识才能理解那些过程。事实上,这里并不存在两种观点的交锋,而只是一种观点对另一种的说明。科学进化论理论所研究的环境对人产生的影响,不过是在人的第二次命运中发生的,即发生在当代的世界范围内;而我们则是根据当代世界现实出现之前的某种更深层的现实、先于世界现实发生的事件来解释现在的世界。于是,人类历史只能被理解为人类精神力量的自由体验,理解为对原有的堕落罪(由于人固有自由而犯下的)的补偿。这种决定当代世界现实中的人的命运的自由,其最伟大的意义反射于历史范围内的人的命运本身。这说明,在世界历史范围内,上帝不需要任何强迫性地不自由地实现最高神的意志和最高神的真理的行为;人的完善倘若作为必然性过程的结果,作为强制,理当受到上帝的摒弃。所有不自由的东西上帝都不喜欢。其实,也许可以用宗教大法官责备基督时所说的话(也许不表示责备,而是一

种赞扬)^①,作为说明人之生存本质的最伟大的宗教真理,他说:“你愿意人享有自由的爱,为的是他受你吸引、被你俘虏,自愿地跟你走”。自由就其实质来说乃是一种悲剧性本原——悲剧的二元性的和分裂的本原被置于最初的自由中,没有自由,悲剧命运便不可思议。可以想象发展过程或分裂过程,但这不是名副其实的命运。命运中包含基督教世界的最伟大的启示,基督教世界正是以此区别于古希腊罗马世界的,它以自由为基础,而古希腊罗马世界不懂自由。这一点我们从古希腊罗马的悲剧中可以看到,它的命运在劫难逃。自由感在古代多神教世界中被遗忘了,那里对自由只存在过模糊的预感。而在基督教世界中,这种情况已得到根本改变。在基督教世界中,人的命运跟最初的自由联在一起。因此可以说,只有基督教意识接近“神意”思想,“神意”奠定了最早的历史哲学学说——圣奥古斯汀学说。神意不是必然性,不是强制,不是神的意志与人的自由二律背反的结合。

从有关人最初的自由以及由此导致的最初的堕落这一古代传说的观点看,人在尘世的历史命运究竟是怎样开始的呢?在当代的世界现实中,在当代时间里,人的历史命运始于人向自然界内部的沉溺,按照神智学的术语说,也就是始于退化。向自然界的沉溺发生了,其必然结果是,自主地选择了脱离最高神的生活源泉,此后,自由丧失,变成某种内在的必然性和拘谨性。生物学、人类学和社会学所研究的人的与生俱来的自然命运始于原始的恶,这是沉溺于自然界的人的命运,不是按照神的形象创造出来的上帝的子民的命运,不是自由灵魂的命运,而是自然而然的自然生存的命运,是世界的子民的命运。在整个历史过程

^① 参阅陀思妥耶夫斯基的小说:《卡拉马佐夫兄弟》。——译注

中,人原来是现在仍然是二重性的生存物,人参与两个世界:自身既反映高级的神的世界,即自由世界,也反映天然的自然界世界——人沉溺于此,分担其命运,同时,这个世界又通过种种途径影响人,束缚人的手脚,使人的思想变得狭隘,忘记自己高尚的起源和自己对高级精神生活的参与。人对自然界的这种依赖,对自然必然性的沉溺,与高级的神的现实脱离(人从神的现实中获得自己的命运,从而进入另一个自然的现实,获得必然性形象;同时,自然的现实在人身上打下自己律法的烙印)——在人类史的初期阶段反映为神话过程,即最早的神话所赋予的那种意识过程。谢林从根本上揭示出神话学学说正是世界过程中人类精神和意识的重复。自然界自然过程的历史、自然界宇宙起源形成的历史在人类意识的早期阶段以神话学的形式反映于人类的意识、人类的精神,并在人类的意识和精神中得到重复;因此,神话学思想充满着宇宙的神话,揭示了人这一与自然之灵息息相关的生物,揭示了人与世界被创造和最初形成过程的联系;这个世界处在比物质坚硬度更深的地方,科学的意识从物质硬度开始研究世界进化过程。早在这种物质硬度之前很久,自然界的某种深刻过程已经发生,脱离了高级的精神生活源泉的人的命运被注入其中,与这些过程紧密地交织在一起。因此可以说,人类最早的历史、人类历史之前的历史乃是某种宗教神话学过程。神话学是人类历史的最初来源;是在天国命运之后,即在天国历史中完成的序幕之后人类尘世命运故事的第一篇章。在叙述神人关系、人的自由及人的堕落的序幕过后,接下来的一幕,已经是在自然界中以神话学过程进行。这一神话学过程在永恒中是第二幕,而在尘世的人类史中则是第一幕。在时间的最深层,即在人类第一命运得以进行、人类第一次能够明确区分当代现实与永恒时间的界限的那个深层,在我们历史时间这个

最初阶段的深层,溶于永恒的那些时刻才被感受到;只是在后来已属另一种的时间里,当代世界的“移涌”逐渐硬化,连接起来,开始与永恒对抗。我们称之为天国之永恒的那种东西,变成遥远的超验的东西,似乎从这个世界中销声匿迹。然而,在最初的一些宗教神话中,在人类的各种传说中,永恒与时间的所有界限尚未明确划定,这正是妨碍人们了解古代宗教生活的诸多重大奥秘之一。我们的意识已如此习惯当代世界现实,习惯它的封闭性,习惯那些将世俗现实与永恒和另一种真正的时间区分开来的界限,以致我们很难打开我们意识上的这种结,达到人类命运早期上述界限尚未形成时的那种最初意识。在圣经和最早的宗教传说、世界神话中,并没有这种界限。因此,尘世与天国历史的交织、时间与永恒的穿插变得那么不易理解:所有看来是当代这个世间、当代时间和当代世界现实中发生的事情,却在另外一个时间里,世界出现之前的另外一个世界上也发生着。所以,在历史学、地理学、地质学和人类学等领域圣经所提供的那些最初的、在历史科学之前形成的历史知识,都被看作是科学的认识。这种作法后来被哲学认识和科学知识的进一步发展所动摇,圣经中朴素的科学丧失了它的全部意义。但这并不完全说明,圣经传说中的宗教真理在某种程度上可以被上述哲学科学批判所触动,因为所有神话传说中的宗教真理并不完全在于,它们提供了什么与现代历史学、地理学和地质学等学科抗衡的自然科学认识或历史认识,而在于,它们象征性地揭示了那些发生在把我们“移涌”时代与另一个永恒的现实分开的界限以外的最深刻的过程。整个哲学的科学批判不可能达到这种启示。由于教会的人的宗教思想试图冒充强制性的科学,因而与科学形成对立,也使宗教真理变得缺乏保护。但是,对于宗教哲学思想来说,有一点是清楚的:上述领域都可以划定各自的界限。而隐藏

在古代神话传说中的宗教含义,虽然不是客观意义上的科学,不能与科学竞争,但它对真理的揭示却要深刻得多,它在其他许多领域得到传播。圣经中提供了天国历史与尘世历史的交点,提供了人的天国命运的开端和尘世命运的开端,圣经中的伟大真理应当从新约的角度而不是从旧约的角度得到哲学上的和宗教上的解释。必须指出,基督教内部曾有人从旧约角度解释圣经,整个圣经中的宇宙起源论和人类学都受到信仰旧约的人特有的那种意识的局限。正是这些方面向信仰旧约圣经的人揭示着神的真理。上述诸方面反映在圣经里;圣经中的启示也体现人类的局限性,并且传到受这种局限的人更高水平上的宗教意识。被圣经真理采用的那些教会的人的宗教意识,来自旧约启示,即接受犹太人命运中及与犹太人有着千丝万缕的联系的那些民族的命运中启示的那些方面。这一点已经反映在信仰基督教新约的人的意识当中。基督教的人类学和宇宙起源论,关于人的起源的学说,主要都受到旧约时代信仰者的意识之局限。这一点也影响到基督教教义学,甚至影响到基督教的历史形而上学,因为它与圣经中的人类学和宇宙起源论有关。旧约圣经中的思想妨碍创建真正的历史形而上学,因为就其基本引证方面,历史形而上学应当消除信仰旧约的人意识上那些即便在基督教中也尚未被根本克服的界限,因为旧约亚当的意识中的人的形而上学,在人类古代启示中得到揭示,也在人类历史的新约时期继续划出自己的范围。这一点也影响到历史形而上学的建立。我们有必要从新约的角度、从新亚当的角度即新人的角度加工使之变成人的内心的历史。对于新人来说已不存在信仰旧约的人所受的那种压迫:自然必然性的压迫和愤怒的上帝的压迫,这后一种压迫使人不能直接与上帝相见,人们说,如果见到上帝的面,人就会化成灰。这是旧约里对上帝的感觉,是对自然界的感觉。

这种旧约里对上帝的愤怒感到的恐惧,是人落到自然生命的较低范畴以后才开始有的感觉,新约启示通过新亚当克服上述感觉,使神极大地接近了人;而新约意识中的那种自由感,即摆脱了古代世界折磨人类的诸自然神灵的感觉,就是人类在其全部基督教的历史中的基本命运。人类全部的基督教的历史与多神教世界和圣经世界的历史的区别在于,它完成了某种内在的、精神上的飞跃,使人类在内心上得到解放:一方面,它通过赎罪的奥秘使人摆脱了自然界的神灵的统治,另一方面,又摆脱了犹太人那种神对人的压制(犹太人感到神是一种离人类很遥远的可怕的愤怒的力量,与之直接会面对人来说是不可怕而且危险的)。从这种新的启示和新的人类本性的角度,不仅全部基督教的新历史可能被理解,就连整个古代史和整个圣经史也变得可信了。基督教意识中的这一过程至今尚未充分显露出来,而且应当指出,新约在揭示圣经真理方面,较快的途径是通过一个个大神秘主义者的成果,例如伯麦在其《神秘论》中那样,而不是通过优越的基督教哲学。这是历史哲学的奠基石。从基督教时代所揭示的那种新人类本性的观念看,历史哲学的基本内容是:整个世界过程以新亚当——耶稣为标志。一个全新地认识历史的本质和意义的时代已经开始。我在这里结束我对人的天国历史的解释而转向人的尘世历史和尘世命运。从犹太民族的命运里,我看见上述天国命运与尘世命运从始至终激烈相撞的一个点。因此,人类尘世命运的哲学可以从犹太历史哲学即犹太民族命运的哲学开始。这里需要找出世界历史的中心。犹太人的命运提出的一个课题被放在整个世界历史过程中加以解决。

第五章 犹太教的命运

犹太教在历史意识的发生和对历史命运产生紧迫感方面扮演了极其特殊的角色，“历史的东西”之本原正是由犹太教带到人类世界的生活中来的。因此，我常常想探究犹太教本身的历史命运及其在世界历史中的意义。犹太教以其特有的使命而成为世界本原之一，它对世界发生绵延不绝的影响，时至今日仍然如此。犹太教在历史上具有中心的意义，犹太民族就其优越的地位来说是历史的民族，人们从其历史命运中可以感到神的命运之不可知性。人们不可能从唯物主义的角度去解释这个民族的历史命运，也绝不可能从历史实证论的角度去解释它，因为，在这种命运中极清晰地表现出“形而上学的东西”，而我所说的在形而上学与历史之间成为认识历史之内在含义之障碍的那种界限，恰恰是在这里，在犹太民族的命运中趋于消失。回想我年轻的时候，每当我被唯物史观吸引，根据各民族的命运努力地去相信唯物史观时，就感到，理解犹太民族的历史命运的最大障碍，就是用唯物主义的观点根本解释不通。应当指出，从任何唯物主义的或历史实证论的观点出发，这个民族都早该不复存在了。它的存在乃是一种古老的、神秘的和不可思议的现象。这

一现象说明,这个民族的命运与特殊的预定有关。这种命运不能用唯物论试图说明许多民族的命运时所运用的那种适应过程来说明。犹太民族在历史上能继续生存而未被消灭,它作为世界最古老的民族之一,在极其特殊的条件下得以延续,在历史中起着决定性的作用——所有这些都说明,这个民族的历史命运有其特殊的神秘的基础。犹太教的历史不仅是一种现象,而且是我谈到历史上的现象与本体之对立时已指出过的那种特殊意义上的本体。我已经说过,历史的东西所揭示的不仅是外在的现象,而且可能显露本体,即存在物本身。这就是犹太民族命运的特殊性,即不论是作为基督教之前的古老的命运,还是作为基督教时代的命运,它均具有不可解释的特点。犹太教在世界上的历史作用从本质上说不可能因科学对传统圣经的历史批判而动摇,其命运的神秘性始终是不可侵犯的。犹太教对“历史的东西”的极其特殊的参与性和它带给历史的独特的紧迫性不能因上述批判而不被人们提及。围绕犹太教的命运,可以特别紧迫地感受到历史的悲剧色彩。在纯粹的雅利安精神中没有这种紧迫性,雅利安人只有某种平淡性。无论希腊精神、印度精神多么有意义,甚或犹太民族的超越精神,毋庸置疑都不能成为上述精神和文化武库的历史特点。历史命运、历史戏剧性、历史活动和历史运动的紧迫性不能直接由上述的精神产生出来。印度还保持着非常古老的文化模式,论实质它不是历史的、内在的精神直观的、深层上的文化,也不是对世界历史产生直接的和戏剧性影响的文化。从另一种意义可以这样评论希腊,她于一种举世无双的世界文化艺术和哲学的直观中发现了雅利安精神,然而,这是一个封闭的静态世界,其中没有紧张的历史活动。希腊在构建“历史的东西”方面贡献很少。这是为什么呢?因为“历史的东西”具有宗教基础。历史的基础要以这种或那种宗教意识为

基础,这是基本前提。犹太民族和犹太精神的宗教性中原本就有这么一种规定其历史紧迫性和紧迫的历史命运之本原。首先,如果把犹太人的宗教与其他基督教之前的宗教即信仰多神的宗教相比较,可以说(这点已不止一次指出过),犹太教的历史是神对一个民族的历史命运的启示,而那些多神教则是神对自然界的启示。犹太人的宗教与雅利安人的多神教在宗教基础上的这种差别决定了犹太教的历史性。犹太教中渗透了救世主思想,这是犹太教的中心。以色列人期待过审判日,把末日审判当作本民族摆脱其悲惨的历史命运的出路,当作向世界的某个能解决一切问题的崭新时代的过渡。救主降临思想决定了这个民族的历史戏剧性。诉诸和热望未来的弥赛亚,造成犹太民族宗教意识的双重性,这种双重性成为犹太民族命运和人类历史命运的焦点。它被转化为历史运动,用于解决历史问题。犹太精神表现为特殊的类型,与其他所有种族不同,它在 19 和 20 世纪保留了类似于古代以色列精神的基本特点。从现代犹太教可以知道当时那个民族的命运,但是,历史生活和命运呈无限纷繁的内容。19 和 20 世纪的犹太精神与古代犹太精神有内在的联系。其中有失去原意的不正常的另一种弥赛亚主义,有真正的弥赛亚被犹太教否定之后的对另一种弥赛亚的期待,有对未来的呼唤和那种长久而顽强的要求,为的是让未来带来解决一切问题的本原,带来某种判决一切的真理和人间的正义,为此,犹太民族愿意对一切历史传统和神圣的东西、对整个历史继承性宣战。犹太民族就其本性而言是一个历史的、有生气的和有意志的民族,它与被选择的雅利安民族在精神生活繁盛时期所固有的那种特殊的直观性格格格不入。马克思是很典型的犹太人,他在很久以后解决了那个古老的圣经题目:人必须汗流满面才能得到自己的食物。犹太人那种从土地上得到快乐的需求在马

克思的社会主义理论中以新的形式和另外一种社会条件得到了说明。表面上看马克思的学说与犹太教宗教传统已割断了联系,它反对任何神圣物,然而,马克思却把留传在犹太民族——上帝选民中的弥赛亚思想移用到了无产阶级身上。类同的是,原来的选民是以色列人,现在新的以色列人是工人阶级,工人阶级成了上帝的选民,被号召去解放和拯救世界。上帝的选民的所有特点、弥赛亚的所有特点都被挪到这个阶级身上,正如曾几何时被用到犹太民族身上一样。那种戏剧性,那种激情,那种不宽容的态度过去都是跟上帝的民族——以色列人连在一起的。犹太民族永久地成了神的民族,即具有悲剧性历史命运的民族。犹太民族的神在被视为唯一神、世界造物主和上帝之前,曾是犹太人全民族的神,是民族神。这种将一神教思想,即唯一神思想与上帝的选民之民族命运联在一起的做法,成为犹太民族宗教命运的全部特点和特征。我们在这里看到的是犹太人宗教意识中区别于雅利安人的宗教意识的另一个方面,这一宗教意识决定了犹太民族独特的历史。犹太民族有关神的意识是超验性的,它提供了很长一段距离,使人与神面对面的交往成为不可能,除非冒生命危险。闪族人从低处向无限高处仰望神。神的这种遥远性和可怖性,对于神的处于人之外又高于人的这种超验意识,极有助于历史戏剧性意识的形成,并且引发紧张运动,即在人、民族和超验的神之间产生戏剧性的关系,使得一个民族通过历史才能与神会见。典型的雅利安人感受神的态度在印度人的意识中和古代印度教中达到至纯程度,这是一种内在论意识,把神作为人自身最深层的东西加以感觉。这种意识对历史运动不是特别有利,它造成那么一种直观形式,向内心深入的形式,而这种形式与创造着外部世界历史运动的宗教生活是矛盾的。犹太民族宗教意识的全部原则都对历史运动有利。犹太人对神

的具体观念是这样的,即把它作为人格的神,有他个人对人的态度。这是民族历史的基础。这种人与神、民族与神的关系的历史性源于外在的戏剧性状态。犹太民族根据自己最早的生活感受,曾渴望世俗命运中的民族公正。我认为,犹太民族要求实现世俗命运中的公正和敲诈式地面对未来的特性,预定着此历史命运中的全部复杂性。典型的雅利安人即希腊人从未有过对公正的幻想,这种观念对于希腊精神是完全陌生的;即便有过,在希腊精神中也不占主要地位。所有这些都与对待个人的态度问题和对待灵魂不死的这种或那种态度密切相关。希腊人在加工灵魂不死观念问题上做得最多,这是希腊民族在其精神生活最高层次上的独特幻想。希腊在奥菲士教、柏拉图和希腊的神秘论中,都达到了上述观念。希腊创造出心理概念,它对于当时不仅看重人的个体命运,而且看重民族命运的犹太人来说是陌生的。灵魂不死的观念几乎是直到犹太民族历史的最后阶段,即基督教产生前夕才在犹太人的宗教观念中出现。他们接受个人不死的观念非常晚。在犹太人理解的神人关系中只有上帝是不死的。对犹太人的意识来说,个人不死的观念似乎有狂傲自大的意思,因此他们的意识中只有民族不死的观念。列南(Пe-HaH)是一个优秀的、但并不深刻的作家,他在宗教方面没有建树,但却不曾放弃心理学观察,他在《犹太民族史》中(这或许是他写的最有趣味的一部著作)出色地描述了犹太民族的性格特征,尽管过于极端,对犹太民族的宗教命运理解得也欠充分。例如,他准确无疑地说:“古代闪族人不承认其他民族所想象的彼岸生活的所有幻想形式。只有神是永恒的,而人只可以活若干年;如果有不死的人,那他也成神了。人只能通过自己的子孙延长其短暂的、昙花一现的生存”。我想,这也就是我用来说明犹太教的历史命运的关键,即,在犹太教意识中,犹太民族对实现

世俗的公正、世俗的真理和世俗的善的渴望与个人不死的观念发生了冲突。犹太民族的弥赛亚观念存在两重性,这是犹太教不幸命运的根源:这里有对必定在犹太民族中出现的上帝之子、真实的弥赛亚的等待,也有对否定耶稣的虚假的弥赛亚的等待。犹太人的弥赛亚观念的这种两重性,使得犹太人除被选择的部分使徒和为数不多的早期基督徒外,都不能认识弥赛亚。犹太人认不出耶稣是弥赛亚,否认耶稣及其受难行为。而这一点正是世界历史的中心事件,世界历史归向于它,由它发生,这一事件似乎使犹太教成了世界历史的中心。犹太教提出的论题已在世界基督教史中得到解决。问题在于,在犹太教迫切要求实现人间的真理、公正和幸福的意愿中,不仅有某种真实的、被宗教证明为正确的本原,其实也有某种虚假的、损害神的本原,即不愿意接受神预先决定的命运,反对神和神的世界秩序,同时又有人类的专断:认为民族命运,作为按照神的意志或某种我们人类理性难以置信更不明就里的含义被安置在世界历史和生活中的命运,可能与人类对公正和真理的理解是对立的;真理应当在此地,在尘世,在地球上实现,整个生命的重心应当逐渐挪到真理上,因为另一种永恒的、不朽的生命似乎并不存在。这是对人的不死的否定,是对人类全部命运之含义在其中得以实现的那种无限生命的否定。人的命运充满不为人理解的、在以从出生到死亡这段时间衡量的不长的生活片断内无法补偿的灾难和痛苦,人的命运应当在另外某种生活中获得解决,它超越渺小的人类理智和渺小的人类道德意识上的公正性的逻辑。犹太民族不仅真实地追求和期待过世界历史以弥赛亚终结,战胜非正义,也曾错误地奢望过向神意挑衅,这种奢望在实质上与生命不死的思想相冲突,因为这个必死的世俗生活中的一切本应要结束,要得到解决。根据这一思想,公正应当无论如何已经在这个世界

中实现。“有一位犹太人思想家,他像现代虚无主义者那样坚持一种主张,他说,如果在世界上正义不可思议,那么就让世界根本不存在吧!”(列南)《约伯记》是圣经中最令人震动的篇章之一。它所揭示的内在的道德的辩证法源于这么一种情况:一个正直的人应享用尘世的幸福生活,因此不公正地落到正直的约伯头上的苦难在他心中引起了深刻的宗教道德危机。苦难在永生和某种无限的生命里解决,无论永生和某种无限的生命是否存在,约伯之命运的论题均已被提出来。真理和公正应在约伯这种尘世命运中彻底实现,因为它们不可能在别的什么地方实现。别的生活里的奖赏或惩罚在作为约伯记之基础的宗教前提中并未提到。于是世间暴露出人类精神的一个基本大论题的辩证法,这就是,遵守教规者可能在人间受苦,而有罪的恶人则可能坐享幸福,无比欢乐——这个论题是永恒的,它至今仍在人类精神的伟大作品中被反复说到。这个论题在犹太民族那里受到他们宗教意识的局限,即他们在把人的命运置于永恒生命的前景中时表现得软弱无力。这种局限又造成了犹太民族在世俗生活中的全部的历史紧迫感,具体地说是因为,人的命运、民族的命运未被置于永恒的生命中,而仅仅被置于现世历史生活的前景中。犹太人给这种现世的历史生活带来极大的能动精神和宗教含义,虽然雅利安民族已近乎提出个人命运的问题。雅利安民族很难想到世俗生活的历史命运的意义。雅利安人的意识在这种生活中指示了一条对永恒生活直观的路线,人类历史命运在它看来似乎一片空白,虽然也有对另一些精神世界的直观。归根到底,希腊世界精神生活的高级阶段没有现世历史命运意义上的宗教意识。如果以希腊最伟大的精神现象哲学家柏拉图为例,那么可以说,他缺乏宗教和形而上学含义上的历史命运意识:他转向了存在的最初形式,转向了理念世界,由此认

识第一性的、静止不动的现实,并且不可能再回到运动着的经验世界,内在地思考历史过程。此时人们可以感触到希腊世界宗教意识的边缘。

一个民族在历史上的永生与个人永生之间的矛盾对于犹太民族的整个命运来说尤有代表性。甚至预言过基督教的启示的先知们也没有不死观念。严格地说,犹太教中也没有神话学,没有神秘,没有形而上学。德国犹太哲学家柯亨(Koehn)是新康德主义的代表,他后期开始对宗教溯本求源,开始宣传经过批判的哲学思考净化的、独特的犹太现代主义。柯亨断定他的宗教是职业化的宗教,实质上是面向未来世界的宗教,因为任何神话的宗教都是面对过去、与以往事件连在一起的。神话是故事,永远同以往事件连在一起。犹太教宗教意识的这种职业化,把犹太教看得高于其他一切宗教,说明犹太教中没有神话成分。从柯亨的观点看,犹太教的这种职业化主要赋予它道德的修饰。赫尔曼、柯亨在解释犹太主义时用康德哲学比附犹太主义。他忘了犹太教中也有一个神话,不过是面向未来的而不是面向过去的神话:末世论的神话。犹太人的意识中固有的末世论是犹太民族的神秘主义基础,犹太教的历史生活与这个神话息息相关。神话这个词在我的言谈里有现实的意义,而不是与现实对立的东西。犹太人意识的这一特殊性也是他们历史命运的特殊性,这就导致了一个结论,社会主义作为某种世界历史本原具有犹太教的起源。社会主义不是我们今天的现象,但在今天获得了特殊的力量,并对整个历史进程产生极大影响。社会主义是世界历史本原之一,然而世界历史的所有本原,正如所有具有古老起源的本原一样都在各个时代深层有自己的根,它们经常不断地发生作用,与若干对立的本原进行斗争。我认为,社会主义有犹太教的宗教根源,此根源又与犹太民族的末世论神话、与其意

识上深刻的双重性,不论对犹太教史还是人类史都是悲剧的双重性密不可分。恰恰是犹太人历史意识中的这种双重性造成了犹太宗教的千年天国说,这种理论面向未来,迫切要求和期待上帝的千年王国在人间实现和审判日来临,届时善最终战胜恶,人类世俗命运中的不公正和苦难得到惩办。这种建立在信仰千年天国说基础上的期待是社会主义进行宗教粉饰的最初来源。与此有关的一种说法是,犹太教就其精神实质而言是集体主义的,而雅利安人的宗教是个人主义的。这种犹太教精神与民族命运纠缠在一起的状况,这种在民族生存、犹太人的命运以外不能想象个人命运的情况,这种向历史的民族高于个人生活的重心转移,使得这个民族成了集体主义的民族,而在雅利安文化和雅利安精神中我们第一次发现了个人主义本原,即对个人主义的赞扬。犹太教精神与个人自由思想和个人有罪的情感格格不入。在犹太教中,自由思想不是个人的,而是民族的,是集体构建起来的自由;罪孽也不是个人的,不是单个人的,而是民族在神面前的罪孽。这种宗教的和社会主义的要求——要使真理无论在尘世获胜的要求,这种对真理和民族整体命运中独特的真理和公正的胜利之期待,成了一种主要推动的精神本原,犹太民族否定耶稣的悲剧由此愈演愈烈。这一点成了耶稣为什么受到犹太民族拒绝的主要动机、主要理论根据。

在这个问题上,列南带着其固有的片面性对雅利安和闪族两种类型的差别给予了尖刻的评论。他说:“雅利安人一开始就允许神不公正,他们不靠那种强烈的愿望获得世上的幸福。他们不对生活中的快乐信以为真,沉溺于自己对彼岸生活的空想(只有这种空想可以推动人去做伟大的事业),雅利安人为永恒建造自己的房屋,而闪族人希望趁自己活着时看见善的降临。雅利安人不想等待,你要是感觉不到光荣和幸福,它们对你就不

存在。闪族人过于相信神,雅利安人则过于相信人的永恒;闪族人把自己交给了上帝,雅利安人则把自己交给了灵魂不死。”上述评论非常片面,就其极端形式而言并不符合复杂的历史现实,但这里包含一定的真理成分,解释了犹太人对弥赛亚的期待的特殊紧迫性,即期待神的幸福王国在尘世到来的那一天。这里有某种东西似乎预定着犹太教救主降临说的两重性。我们来看一下《以赛亚书》中的一处描写。如果对这处描写加以细究,我们会感到吃惊,它一方面可能是对世俗王国的真实期待之根源,另一方面也有对某种神的弥赛亚世界的期待:“豺狼必与绵羊羔同居,豹子与山羊羔同卧。少壮狮子与牛犊,并肥畜同群,小孩子要牵引他们。牛必与熊同食,牛犊必与小熊同卧,狮子必吃草与牛一样。吃奶的孩子必玩耍在虫蛇的洞口,断奶的婴儿必接手在毒蛇的穴上。在我圣山的遍处,这一切都不伤人、不害物,因为认识耶和華的知识要充满遍地,好像水充满洋海一般”。^①

对那个幸福日子的到来,对神的真理、神的王国这种如饥似渴的企盼,除了在弥赛亚观念中以外,在任何地方,任何一个民族中从未有过。不仅如此,这种弥赛亚观念还可以有其相反的一面。在犹太民族中对弥赛亚的期待可能变为对一个世俗帝王的期待,这个世俗的帝王将把以色列人的王国、以色列民族的王国在人间付诸实现,而最后的幸福必将降临到这个王国。古代犹太教启示录中总是出现使人对弥赛亚观念作上述理解的可能性。列南说:“一个真正的以色列人就是一个倍受不满情绪折磨的人,他永远被难以满足的对未来的愿望所控制。”这种愿望便是对人间天国到来这一天的渴望。“犹太教徒不能如基督徒那

^① 见《旧约全书》“以赛亚书”,11:6—9。——译注

样安心于预言。对一个基督徒来说,一贫如洗、卑躬屈膝是一种德行,而对一个犹太教徒来说,是一种灾难,必须与之进行抗争,基督徒对徇私舞弊和暴力行为逆来顺受,犹太教徒则对之大加赞赏。”这里已划出犹太教意识与基督教意识的界限,对于不曾克服自己的犹太教的犹太人来说,基督教意识是不能接受、不能与之共存的。犹太教宗教意识的革命性之基础正在于此。犹太人很容易变成革命分子和社会主义者。犹太人支持那种把人压迫人说成历史之基础的虚假神话。我并非在狭隘的现代意义上说这一点的,而是在评论一种类型,在向命运和落入这一命运的经历和苦难挑战的意义上说的,这种挑战是为实现世俗命运中的真理和幸福的一种持久、强烈和迫切的要求。犹太人的人间天国观念并不是非宗教的、世俗性的,而是一种宗教的、神权政治的观念。与此相联系,犹太人对和平意义上的国家、世俗的国家的感情相当淡漠。这里我们看到一个矛盾,虽然从来没有哪个民族如此强烈地渴望实现本民族的人间天国,但恰恰是这个民族在其历史中丧失了别的民族所没有丧失的基本的东西。犹太人丧失了拥有自己独立国家的可能性。想要实现自己民族的人间天堂的这种强烈愿望最终导致了相反的极端——在犹太民族那里没有像其他从未这样渴望实现人间天国的民族那样出现过王国。这是犹太教命运中与其救主降临说相关的一种反论。犹太民族的宗教生活必当导致基督出现和基督受难。基督没有实现犹太民族的愿望,没有成为人间的王,也没有实现以色列人的人间王国。这又导致了犹太民族命运中的根本矛盾。虽然犹太人否认受难,但这个民族的命运却正如被钉在十字架上一样。这是它整个宗教命运的主要矛盾。犹太民族的这种狂热的幻想,是近代对实现人间社会的王国这种狂热幻想的前奏;近代所幻想的已不是犹太民族的王国,而是全人类的、社会主义的、社

会主义人间天堂的王国；它不是通过弥赛亚，而是通过弥赛亚的阶级——无产阶级来实现。这种对世俗的历史命运的狂热态度与犹太民族的主要精神特点不无联系，与生命不死的期望格格不入，因为实现最高神的真理不能被转用到最高的不死的生命上。信仰不死的人应当清醒地对待世俗生活，并看到，在世俗生活范围内不可能最终克服黑暗的非理性本原，看到这一生活中的苦难、恶和不完善都是不可避免的。不死的情感在犹太人——其宗教在基督教之前达到最高程度——的民族中，比在波斯人或埃及人中淡泊得多。在伟大的东方雅利安人——波斯人中曾产生出对不死和复活真正信仰的萌芽，埃及人也曾对复活——死者肉体的复活怀有极强烈的渴望，在此基础上，整个埃及的历史建立了起来。金字塔的建造是人类精神的伟大丰碑，它驳斥了唯物史观、唯物主义对生命的态度的所谓正确性。^①归根结底，犹太人通过其往后的历史命运必定趋向相信不死，相信复活。它走过的正是其他民族在基督教历史纪元开始之前所走过的那条路。犹太民族是一神论的民族，他们对上帝的实在性有极其强烈的感受。上帝这种震撼的实在性和具体性控制着犹太民族，以致排挤了其他所有情感、认识和理解。然而理解灵魂不死观念的意义在往后的历史命运中显然是必须的。犹太民族得到了这种新的经验和体验，紧接着他们面临了这个问题。这时犹太世界中开始怀疑世俗命运的公正性，如在希腊世界和整个古代世界（相信善、真理和遵守教规者在此尘世获胜）所出现的情况那样。此时，他们开始对世俗的公正丧失信心，感到真理、善和遵守教规者在现世得不到应得的报应。遵守教规者在

^① “众多的大金字塔是我们所了解的最终形成有组织的社会的、最古老的、最感人的见证”。（布雷斯特德，美国东方学家、历史学家，1865—1935）

受苦,被钉在十字架上。这一点起初在《约伯书》、《箴言》、俄尔浦斯教和柏拉图那里感觉得到,以后对另一种世界、从另外的方面解决个人命运的寻求便开始了。像在希腊世界那样,古代犹太世界也产生了遵守教规者受难、即创造了最大的善的人受难这一宗教方面的大问题,只是形式不同而已。在希腊文化中,遵守教规者的受难问题通过苏格拉底的命运被提出来,它同时成了柏拉图哲学转向宗教的推动力。苏格拉底之死迫使柏拉图同那个使遵守教规者遭受不应有的惩罚的世界疏远了,他去寻找另一个遵守教规者不致遭受不公道的牺牲的、善和美的世界。这一动机在古代世界到处重复出现:在多神教世界如此,在犹太世界也是如此。随着这种独特而又敏感的宗教经验的产生,人们开始转向从另一个更高级的世界去寻求人类命运的解决。在基督教世界之前,宗教生活中这种宗教经验的产生,无非是民族宗教意识的储备向个体宗教教意识储备的过渡,即宗教个人主义发生,而不是什么别的。这种宗教个人主义在古代世界随处可见,成为针对尘世现实中人民和民族的生活的客观主义的前期阶段。结果是,人们在试图说明世俗范围内人类命运的问题上转向了个人主义的深层次。客观主义时期被个人主义时期代替。这是一个过渡时期。这种主观主义的发生乃是基督教的萌芽期。基督教真理正是在旧的民族宗教性开始瓦解、动摇,人类在人类命运问题上开始为人的个体命运担心(不论在新旧约中还是多神教中都找不到出路)的时候展示出其精神生命的。这种从客观的人民的宗教性向主观的个体的宗教性的过渡,是与弥赛亚观念在犹太民族的命运中的发展和动摇相联系的。弥赛亚观念开始在民族的还是普遍的二者之间分化,前者唯独针对以色列民族命运,即这个民族世俗的历史命运,后者则等待某个不仅为以色列民族,而且为全球的人类带来福音的神出现,后者

以其普遍性给每个个体的人的灵魂带来福音。分解和分化过程在民族宗教的旧的库藏中发生,观念以个体途径发展,但又与较大的普遍性不无关系。弥赛亚思想不仅给全人类带来福音,而且给每一个个体的人的命运带来福音。这一提法使整个悲剧得以解决。它为基督教的形成准备了条件。从犹太民族中本当产生基督,面向未来的、对未来充满历史紧迫感的犹太民族本当完成世界历史中心的显现——这个世界和另一个世界内在论的超验性的显现。最伟大的人类悲剧在这里完成,犹太民族的命运在此悲剧中与整个基督教历史的命运联系起来。犹太教的作用在于,它承担了世界上任何一个民族不曾被赋予的那种对弥赛亚的等待。唯独犹太教被赋予直接等待弥赛亚在世界上出现的权利,而多神教世界的其他民族只获得朦胧的预感,不曾获得直接面对未来弥赛亚的意识。然而,这个曾被赋予弥赛亚意识的民族,这个必定在他们当中产生弥赛亚的民族,没能经受自己意识上和等待中的两重性的考验,没能明白受难者的出现。犹太教与基督教之间愈演愈烈的悲剧实质在于,弥赛亚必定出现在犹太人,犹太人却没能接受苦难的弥赛亚,没有接受而且拒绝了弥赛亚,因为他们不能接受以奴隶形象出现的弥赛亚,他们等待的是作为国王出现的,能实现以色列人的人间王国的弥赛亚。犹太人这种迫切的期盼使他们具有了宗教社会主义的形象。犹太人没能接受受难的奥秘,没能接受基督,因为基督以温顺的形象而没有以庄严的形象出现在真实的世俗生活中。基督用自己的生命和自身的牺牲否定了犹太人对人间天国的期望。因此,在基督教中,虽然犹太民族作为必定在其中出现基督的民族得到认可,但除此之外,如果在其他什么意义上说犹太民族是上帝的子民则被否定。既然基督在犹太人中出现,犹太人自然是上帝的子民;但他们在拒绝基督之后,他们就不再是上帝的子民。

犹太人的任何旧的意义上的救主降临说在基督出现以后都成为不可能,对弥赛亚的期待在基督出现之后也就成了虚假的期待,成了对与基督相反的弥赛亚的期待,民族性的救主降临说和阶级性的救主降临说一样,都是这种或那种形式上的向犹太教的回归。社会主义的救主降临说有其犹太教根源,在基督教世界中乃是对虚假的基督——反基督的期待。在基督教中,选民即加入教会的人。犹太教的救主降临说一方面归向基督的弥赛亚,另一方面又与反基督的意向——以强制的革命性方式实现世俗的真理——有关,这种二重性导致了世界整个历史过程中曾出现过的排斥基督的种种作法,这些作法从来都是以基督曾遭犹太人虚假的救主降临说所否定的那些根据和理由为根据和理由的。这是以实现人间天国的名义用强制手段对精神自由的否定。基督之所以被否定,乃是由于他死在了十字架上,而没有施展为王的能量去消除恶与苦难,开创一个幸福、公正的历史。这就造就了那种奇谈怪论,以及不久前去世的法国杰出的天主教作家列昂·勃鲁阿(此人理应声名显赫,可惜知名度不太高)所描述的犹太人命运中的那种矛盾。列昂·布鲁阿这样描述犹太民族的主要悲剧:“犹太人只在基督从十字架上下来时才投奔他,而基督只有在犹太人投奔他时才会从十字架上下来”(Le Salut par les Juifs《以犹太人的名义拯救》)。这尖刻的言词不仅使犹太民族的悲剧昭然若揭,而且把基督教世界的悲剧暴露无遗,这是一种反基督教的基本说法,基督教并没有在世界上实现,并没有成功,正如人们常说真理没有在现世获胜,苦难仍然存在一样。基督作为救世者和赎罪者在两千年以前已经到来,而恶、苦难、灾祸、痛苦等仍持续不断。这种反基督教的观点是犹太人错误的救主降临说的典型说法,其根据是:上帝之子弥赛亚的出现必当在尘世实现善,战胜恶,最终遏制一切

苦难、痛苦和黑暗,建立幸福生活。这种对基督的摒弃乃是犹太人式的摒弃,但是雅利安民族在这方面所抱的态度并不比犹太教徒逊色。这导致了整个犹太教史和基督教史上的一个主要的奇谈怪论,即没有犹太教就没有基督教,没有基督教史。基督教在与犹太精神的内部斗争中形成它的历史。怎样对待犹太教对于基督教精神来说是一种内在的考验,因为不论基督徒那种使他们受控于犹太精神的顺从和软弱,还是随时可转变为暴力的种族上的反犹太人运动,都毫无二致地禁不住这种考验。反犹太人运动不懂得犹太人问题中全部宗教上的严肃性。种族上的反犹太人运动常常染上运动所激烈反对的那种错误的犹太精神。仇视犹太人并非基督教的情感。基督徒应当按照基督教的方式对待犹太人。在基督教自身的历史中,犹太教本原和希腊本原长期相互作用,二者都是我们整个文化的主要来源。我认为,在基督教会范围内也存在这两种本原的碰撞。基督教精神固有的特征在于,它是与犹太教精神嫁接生成的,没有这种嫁接就不可能有基督教的历史命运。犹太史提出来的有关犹太的古老题目,即犹太人的弥赛亚二重性的题目也是世界历史的题目。世界历史围绕这个题目愈益变得活跃,中心是基督。世界新纪元始于基督。这是由于,犹太问题在历史范围内得不到解决。犹太复国主义是犹太教中最高尚的流派,然而它无力解决犹太问题。由《圣经》提出的犹太问题在19世纪和20世纪继续成为引人入胜的论题。洛希尔财团的资本主义和马克思的社会主义在物质上把眼光盯住这个世界,皆因思想方面受囿于犹太教,虽说此局限与犹太人并无必然联系。围绕犹太教,冲动和流血斗争愈演愈烈。然而与基督教敌对的犹太教可能并不为犹太人所特有,反过来说犹太血统的人也可能排斥犹太教。任何庸俗的反犹太运动都不可能从宗教角度论证犹太教的命运。犹太问题

最终只能从末世论方面解决。这将在基督和反基督斗争的最后行动中对世界历史命运的解决,排除犹太教的宗教自决,世界历史的难题就不能解决。

第六章 基督教与历史

我在前面的一个章节中对基督教与历史的特殊关系、基督教的历史性谈了很多,我引用了谢林在《学术研究方法演讲录》中一针见血地表达的一种思想:基督教首先是历史的,是神在历史中的启示。因此,我说过,基督教就其实质而言,是极其动态性的,而不是静态的,它是历史中一种急切的力量,这一特点使之与静态的古代世界的直观有着天壤之别。这种动态性如此剧烈,只要背弃基督教的行为发生,基督教就发动运动。此时动态性表现为另外一些形式,如起义、反抗命运的暴乱,它们为基督教的历史时期所特有,因为基督教要么是真正的历史运动的源泉,要么是错误的狂热运动的祸根。基督教这种独特的历史性和动态性首先是由于,基督教的中心事件——基督出现是一次性的和不可重复的事实,而一次性和不可重复性乃是整个“历史的东西”的基本特点。整个世界史归于这一不可重复的中心事件,又从它出发。在基督教世界中,历史的这种一次性和不可重复性、天国历史与尘世历史的这种联系被历史性地复杂地构建出来,以往宗教史上所有的主要势力在其中得到反映,这里首先有两种本原——犹太教本原和希腊本原——相互起作用。只有

当犹太教和希腊这两种本原相会和相互作用时才创造了历史上的基督教。基督教中常见的情况是,时而这一本原占优势,时而那一本原占优势;时而犹太教本原占优势,时而希腊本原占优势。每一本原只决定这繁复多样的基督教世界的此一方面或彼一方面。犹太教内容即旧约的原则、启示律法的原则,在许多时候它们可以使基督教变成按照旧约实行制裁的东西,与恩赐、爱和自由格格不入;它们可能成为基督教世界内部伪善行为的根源。从另一方面看,那些原则也是与之对立的、要求以新方式完成启示的启示录精神的根源。启示录精神的作用在于直接反对旧约原则。但无论前一种还是后一种犹太教本原都是极具历史性的,因为无论巩固了历史继承性的法律内容,还是面向未来的启示录内容,其作用无一例外都是历史性的。一般来说,基督教会就其属性的本质而言,主要是一种历史的力量,基督教乃是启示在人类历史组织中的折射,它从宗教上指示人类的命运、民众的命运。教会是历史性的指导力量,它继承了基督教中那些大多成为教会的历史内容的犹太教原则。基督教内部的希腊原则构成基督教的财富,但这些原则不太具有能动性。基督教直观的方面大多与它们有关。基督教的全部直观的形而上学,连同其教义学和直观的神秘论都具有希腊的起源。就其精神而论,它们比犹太教要希腊化得多,因为神之存在这一伟大直观更多地为希腊精神所有,而不是狂热地推动历史的犹太精神的特色,所有美学、所有美感都与带希腊成分的基督教有关,因为希腊世界永远是基督教世界乃至整个世界美感的摇篮和源头。基督教文化的所有美感与古希腊成分紧密相联。新教清除基督教中多神教成分的所有尝试只能削弱基督教的美学和形而上学,也就是削弱与古希腊精神有关的那种东西。

基督教独特的历史性和动态性在于,它率先将精神自由的本原这一古代世界不知道的东西彻底昭示于世,所用的方式连犹太教也是陌生的。基督教的自由透过自由主体即自由精神的活动推测历史活动的解决。能动的主体的自由活动参与历史的解决,对于基督教之本质和历史之本质至关重要,因为,不假定有这种自由活动的主体,即以其自由的能动性决定人类命运的主体,历史的构建自然是不可能的。希腊人肯定必然性、善的理性化。他们把善理解为一种理性的必然,理性获胜的结果。苏格拉底是古希腊这种理解方式的表述者。善中自有规律、理性无法抵抗的若干原则在起作用。偶然的非理性的原则与上述规律相反。希腊人对善的理解与自由无关,在希腊哲学中,甚至在希腊哲学的鼎盛时期,善的真正概念都从未找到过适合自身的表述。基督教则肯定善的自由。基督教确认善是精神自由的产物,只有本身作为精神自由之结果的那种善,才具有真理的价值,才是真正的善。基督教否认善的强制性的理性必然性,这是基督教世界观的重要标志。基督教不仅肯定自由,把自由作为一种高尚的成就,作为神的高尚的理性的胜利,而且肯定另一种自由,即决定个人命运和人类命运,创造历史的自由。在基督教中,预见本身和预见活动都是自由,而不是天意。基督教不容忍古代世界所容忍的那种对命运的顺从,对顺从命运这一只有人才能获得的高级睿智,在希腊悲剧和希腊哲学中得到表达。基督教精神中有某种与顺从命运不调和的不安分的本原,但是,选择的自由,在意志深层而非理性中生根的、肯定的善的自由,都是以创造主体、活动主体的自由为前提的,没有这种主体的自由,真正的历史动态性是不可能的。无论印度还是中国的古文化的完全非历史性或反历史性,都与创造主体的这种自由的封闭性有关。在最伟大的哲学体系之一吠檀多派哲学中见不到自

由,在某种意义上把自由确定为人的精神与神的精神的绝对融合、绝对同一的那些哲学家也没有表述过自由。印度过去不知道人类的精神自由,这与印度特有的全部文化成果的不充分的历史性不无关系。基督教第一次揭示了这一基督教之前世界所不知道的、创造主体的自由。基督教揭示了历史内在的动力本原,表述了个人、民族和人类之历史命运的完成,因而最终创造出在人类历史的基督教时期得到认识、基督教以前只为预备期的沸腾的世界历史。

什么是世界史上第一论题?我认为,被置于人的精神与自然界的相互作用中的人类命运的论题是世界史的基本论题。这种相互作用、这种自由的人类精神在自然界——宇宙中的活动,乃是历史的第一根据、第一本原。在人类历史中我们可以看到人的精神与自然界的目的是不同形式的相互作用,它们贯穿各个历史时代。历史最初阶段是人疏远神,这一天国历史的悲剧、堕落的悲剧,作为自由的悲剧,其行为的直接后果是使人和人的精神滑进了自然必然性的深渊。人类滑落到自然界的深渊,受自然界束缚,在自然界中人的精神由魔法(妖邪力量)控制,人靠自身力量无论如何逃脱不了,解不开那种将他推到自然的必然性环境中去的可怕魔法。人类历史的所有最初阶段对于野蛮和愚昧状态,对于古代文化和古代世界的最初历史尤其代表性,所有这些最初阶段都与人的精神沉溺于自然界有关。自由的人类精神一旦丧失自己最初的自由,就不再意识到它。滑到必然性之深渊中的人类精神,在其哲学意识方面,不能像创造性精神主体那样上升到对自由的自我意识、对自我的自我意识。原因是,真正的自由本原在古代世界尚未出现,由魔法控制着的人类精神,由于其最初疏远神灵而丧失了自己的自由;蜕化一旦发生——自由蜕化为必然,精神就上升不到宗教启示的自由或

哲学认识的自由。世界历史中人类命运的论题乃是有关人类的创造精神从自然的必然性深渊中、从这种对自然的依赖性和受低级的自然原则奴役的状态中摆脱出来的论题,在古代世界,在希腊,在整个古老的多神教世界中,一切问题的提出和解决都与这一论题有关。人类精神沉溺于自然界,与人类沉重的依赖性和面对自然界的恶魔感到恐惧有关。堕落的、沉溺于自然界生活中的人类精神受着自然界的奴役,同时又与自然保持一种内在的深层的联系。自然界本身的精神生活对于人类来说较之以后各个阶段都更明朗,人类感觉自然界的生活,把它们当作有生命的、充满崇高精神的、住着精灵的有机体的生命,并且与这些精灵长期交往。古代神话学家们讲述着人类与这些自然界精灵交往的故事。在此基础上产生了所有古代神话,形成了人类与自然相互影响的状况。堕落的人类精神没能成为自然界的主人,根据自己在安宁环境里的自由意志,人类成了与其不可分割的一部分的自然界的奴隶。这种被自然界奴役的状态,这种对自然界的依赖,在人类历史的最初阶段是以跟自然界联系的形式表达出来的。多神教世界是精灵居住的世界。人类无力超越这些精灵之上,主宰自然环境。当时人的形象不类似高级的神的自然,倒类似低级的、初级的精灵占据的自然。人所堕入的低级的自然界将他染成什么颜色,他就变成那种颜色,自然界改造了人,人靠着自身力量无法摆脱自然界。基督教在世上所成就的最伟大的事业在于(虽然这一点在基督教世界内部尚未被充分认识到),它通过基督诞生,通过为人类和世界赎罪的宗教奇迹,把人类从低级的自然界的统治下,从精灵的统治下解放出来。基督教仿佛是一种力量,将陷入自然界的人类拔出来,使之在精神上站立起来;它把人类与那个低级的自然界分开,使人类在远处,成为独立的精神实体;它把人类从俯首贴耳地面对整个

自然界的处境里提升出来,区分出来,送到天国。只有基督教才把人在若干精灵、自然神和自然力量的统治下丧失的精神自由(如基督教以前世界有过的)又还给了人。这一点应被看作是基督教在解救人、在自由地解决人的命运方面的重要内容,看作是救赎——从外在的和内在的奴役地位,从作用于人自身内部的恶的自发力中救赎的最伟大的意义。人在自然界的精灵那里受怎样的奴役,在自己那里、在自身低级的自发力那里也受怎样的奴役。由于这种受奴役地位,自由在人自身转变成了必然,人便不得解脱。人因自己的罪削弱了他所必需的自由的强力。找回这种自由的强力,找回人作为高尚的神的起源印记,从其形象中清除奴隶的印记、野兽起源的印记,所有这些只有通过基督教的救赎,通过神性的人、即神人,作为神的三位一体的第二位格的人的显现,才能得以完成。只有神性的显现,只有由他承担人在尘世所犯的罪,只有他在十字架上受难和他救赎的鲜血,只有这种救赎的宗教奇迹才能还人以自由,使人不再受制于低级的自发性,而在高级形式上重新找回失去的人子地位。许多古代宗教也救赎。事实上,基督教救赎的典型事例在所有古代宗教神秘仪式中都有。俄赛里斯的宗教神秘仪式、阿谏尼的宗教神秘仪式、狄俄尼索斯的宗教神秘仪式无一不是对真正的救赎这一宗教奇迹的朦胧预感和热烈渴求。人极度渴望通过这些宗教神秘仪式摆脱受自然奴役的状态,渴望获得永生,摆脱低级的自然神灵的统治。但是,古代世界的宗教从来没有把人从什么地方彻底解救出来,因为它们全然陷进了低级的自然界的循环。那是一些内在的、自然界的宗教神秘仪式,人在那些仪式中只能免除自发的自然循环内部的存在之痛苦。例如,狄俄尼索斯的宗教神秘仪式是根据自然界生活本身的循环,即自然界的死和生、自然界的冬和春进行的。这些宗教神秘仪式没有将人的地位提

高到自然界之上和给予他真正的救赎。古代世界认识了这些宗教神秘仪式极度渴望解脱,到了古代末期,这个世界比任何时候都更强烈地被面对自然界神灵的恐惧感所笼罩。在古代世界存在的后期,宗教神秘仪式声势日见扩大,举办日见频繁,上述恐惧感达到极限,实际上已变得无法忍受。渴望摆脱这种恐惧感、渴望获得救赎的人们的生活实际上成了悲剧性的。只有基督教才把人拉出了自发的自然生活的循环,使人站立起来,给人的精神恢复了自由。基督教开辟了人类命运的崭新时期,这就是人的命运开始通过自由行动的主体加以决定和解决、人意识到自由的时期。

这种摆脱自然界的自发力的过程也有其负面,它被痛苦地称作“伟大的潘^①之死”。正是古代世界终结和基督教起始标志着人与自然界那种异己的、内在的深层生活的某种脱离。“伟大的潘”对古代世界敞开、对堕入自然界内部的古代人亲近,现在被赶到自然界深处并对人封闭着自己。隔阂在走上了救赎之路的人与自然界之间形成。基督教严密封闭了自然界的内部生活,不允许人去接近它。基督教似乎在扼杀自然。这就是基督教完成的拯救人类精神这一伟大事业的负面效果。为了使人类精神不再受自然界奴役,应当封闭通往自然界神灵内部生活的道路,因为在达到一定的精神年龄之前,在完成救赎的宗教奇迹之前,在人的精神达到成熟状态即他真正站立起来之前,任何使人重返以惧怕自然界神灵为其终结的古代多神教状态的做法都是危险的和导致人重新堕落的。基督教通过与自然界内部生活的分离完成了解放人类精神的过程。自然界依然陷在那个本当被摒弃的多神教世界里。这样持续了差不多整个中世纪。自然

① 牲畜神名称。——译注

界的内部生活令人恐惧。妖法承担了与自然界神灵交往的使命。在信基督教的人那里仍然保留了对自然界的恐惧作为与多神教的血缘联系。基督教带来了摆脱这种恐惧和奴役状态的福音,它宣告,要与人心中和人以外的自然进行不调和的、猛烈的和英勇的斗争,要作禁欲主义斗争,这种斗争表现在令人振奋的一些圣者身上。这种与自然的决裂,这种对开启自然界之内部生活钥匙的丧失,是历史上基督教时期不同于前基督教时期的首要特点,这一后果从表面上看似是而非。基督教时期的效果和后果是自然界的机械化,虽说自然界对于整个多神教世界,对于整个古代世界文化曾经是活生生的有机体。自然界在基督教时代一开始是可怖可怕的,引起不安全感,因此害怕认识自然,逃离自然和与之进行精神上的斗争。稍晚,到了近代早期,技术开始影响自然界,自然界因之被理解为死的机器而非活的有机体而开始机械化。这种机械化乃是基督解救人类脱离精灵论这一过程中第二性的或第三性的结果。为了还人以自由并使之有序,使之脱离并高于自然界,基督教将自然界机械化了。不管这是多么似是而非,但对于我有一点是清楚的:只有基督教使得实证的自然知识和实证的技术成为可能。只要人还处在与自然界诸精界的相互影响中,只要他还根据神话学的世界观构建生活,他在认识自然科学技术的活动中就不可能超越自然。如果惧怕自然界的精灵,就绝不建造铁路,绝不传导电话电报。在人类生活中,必定使视自然界为有灵、为神物的情感愈益淡漠下来,使人与自然界直接联系的目的仅在于能够驾驭自然,像驾驭机器一样。机械论的世界观与基督教相抵触,但机械论的出现又是基督教使人类摆脱自然界和自然之精灵这一行动的内在的精神结果。陷于自然界的人与内在的自然生活水乳交融,他不能科学地认识自然,不能从技术上控制它。这种结果当可说明以后

人类的全部命运。基督教把人从自然的统治下解放出来,在精神上把他置于世界中心的地位。存在的人类中心感对于古代人是陌生的。他们感到自身是自然界不可分割的一部分。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。伴随其所有矛盾的新历史已成为不可能,因为业已出现上述人类中心感,即把人提高到自然界之上、肯定人的中心地位的、完全取之于基督教的感觉。基督教的一切新敌人都充分意识到他们对基督教这一来源的依赖性。

基督教把人从自然界中解放出来的历史必定导致如下结果: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。基督教伟大的苦行僧和修士们与世界恐惧感所进行的声势浩大的斗争完成了拯救人于低级自然力的事业。人应摒弃自然,以锤炼新亚当出现而带来的新人性,虽说古代世界的人是以旧约中作为陷入了低级、自发的自然界中的亚当的形象出现的人类群而付诸实现的。新人的个性必定按照已摆脱世界致命的自然力的任何压迫,摆脱低级的自然神灵统治的新亚当的形象加以锤炼。新亚当新个性的这种锤炼,开辟了历史上的基督教时期,它始于较早时期的独居修道,经过中世纪的僧侣生活,又经过了所有为之进行过斗争的时代。基督教率先承认人的灵魂具有无限价值。基督教带来一种思想:人的灵魂高于世上所有王国,因为“得到整个世界而丧失自己的灵魂何益之有?”这是福音书基本学说之一。基督教与自然自发势力的斗争对于基督教成了至关重要的内容。它制造了基督教中精神和自然的二元论。这并不是本体论的二元论,基督教这种精神和自然的二元论是最高程度的动力论即运动本原。没有这种二

元论,没有动作的主体与主体所反抗、与之斗争、处于主体以外的客观自然环境的矛盾,就不可能有历史的二元论。主体沉溺于客体的时期对历史二元论不适合。

基督教以前的整个古代世界之命运应当从两方面,即两个环节上结束,其中每个环节对构建世界历史、开启新纪元都有着极其重要的意义。归根结底,整个古代世界应当走向全球整体的统一,也就是去克服任何割据主义。东方和西方的割裂,一系列古代文化和民族的割裂,众多分立的宗教的割裂,归根结底应当被引上联合的进程,建立全球完整的、精神上和物质上的伟大统一。在这一联合进程中,马其顿的亚历山大所完成的事业对于东西方统一具有重大意义。精神的统一始于东西方各种宗教得以融汇的伟大的希腊化时期;这一时期的特点是混合主义,其中汇集了所有出类拔萃的古代世界文化类型。统一的世界国家,罗马帝国的形成是古代世界联成整体这一过程的结果,它使世界历史成为可能。人类统一的世界史起始于东西方合并时期。基督教历史性地产生在这世界所有古代文化过程大荟萃的时期,它因此得以开展。在这一时期,东方文化和西方文化结合起来;在这一时期,希腊文化与东方文化的结合折射为罗马文化。这种古代世界的统一,这种希腊化时期的混合主义,为统一的人类的形成创造了条件,而在此之前,古代犹太精神从未被加以升华,尽管它蕴藏着预见力,尽管它是基督教的摇篮。割据主义为整个古代世界所固有。基督教的世界性作为人类世界的本质过程预先确定了东方和西方联合为希腊化文化和世界性的罗马帝国。基督教由一个弱小的民族中产生,当时罗马城或亚历山大城所发生的事至关重要,而这个小民族在那时的历史中并不占中心地位。在巴勒斯坦这个割据的、具有民族特性的国度里,成就了世界史上最伟大的事实(不仅基督教承认它),这就是

伯利恒^①发生的那件事,它指引了整个世界历史。虽说历史舞台上出现过诸如罗马、埃及和希腊等地的伟大事件,发生了合并过程,形成了民族和文化归于统一的全人类的包罗万象的统一体,但它同时聚焦成一个点,尽管从表面上看它完全不是中心,但神的最崇高的流出、最伟大的启示、从上和从下进行的过程的联合,即由古代历史之流合并到统一的世界之流的过程在其最后阶段得以完成,崭新的基督教世界形成了,全球古代世界所不曾认识的历史开始了。这就是结局之一。

结局之二是既可怕又带悲剧性的,即古代世界不仅必定联合,建成统一的整体,而且必定衰落,它的衰落,是古代世界的伟大衰落、多神教的伟大衰落。希腊世界最大的文化衰落了,世界上最伟大的国家——罗马国衰落了。这种衰落与世界性状态的获得同时完成。古代世界高度繁荣时,国家相对不大,它们不追求世界性意义,没有达到辉煌和强盛;而这一世界繁荣的衰落恰恰是与古代世界变得世界化,世界国家形成,最精微的希腊化文化的形成同时发生的。我认为这是世界史中最中心的事实之一,它较之其他事实更能使人思索历史过程的实质和重新评价历史过程的许多理论。古代世界的这种衰落并不是偶然的。它不仅取决于诸野蛮民族的入侵——这些民族破坏了古代世界有价值的东西,开辟了野蛮化时期,而且也是由某种内患决定的。越来越多的历史学家承认,这种内患从根本上破坏了古代文化,使之恰恰于其表面看最辉煌的时期的衰落成为不可避免。罗马和古代世界的衰落告诉我们两样截然相反的东西。它告诉我们,在文化中包含所有世俗事物和所有世俗成就的不牢固性和

^① 位于耶路撒冷以南8公里。《旧约圣经》称其为大卫王的故乡。《新约圣经》称其为耶稣诞生地。故犹太教、基督教皆尊为圣地。——译注

脆弱性；它时常提醒我们，在永恒面前，在永恒的命运面前，世俗文化的一切成就，即便以最稳固最灿烂的形式出现，也是易朽的，它们自身包含致命的疾患。但是，从当代史的角度看，这种衰落不仅告诉我们文化的必死性，告诉我们一种文化要经历新生、繁荣和死亡的阶段，而且也告诉我们，文化乃是永恒的因素，因为实际结果令人吃惊：不仅伟大的古代世界衰落了，以野蛮和黑暗为特点的、被称作野蛮化时期的中世纪早期（7、8、9 世纪）出现了，而且永恒地留下来一种文化。这种文化作为一种最深刻的成分，进入到基督教会的生活。进入基督教会的不仅有希腊文化的艺术、哲学及其所有成就，而且有与天主教会息息相关的罗马文化。罗马和古代世界的衰落并不表明它们的死亡，而意味某种历史灾难，此时地面上一切互相靠拢，有的东西进入内部，古代文化的根本因素永久地存活下来。罗马法永恒地活着，希腊艺术、哲学及古代世界的一切其他因素永恒地活着，它们构成了我们惟一、永恒而又经历着不同时期的文化的基础。古代世界的衰落首先告诉我们，有关进步的一切直线性学说在什么地方都不适用，它们经不住任何批评；这种沿直线的进步根本没有。所有重要历史事件实质上都在否定这一理论。一位知名的古代历史学家埃·迈尔^①认为，文化均需经历发展、繁荣、鼎盛、死亡和衰落时期。归根结底他认为，古代世界有过一些伟大的文化，以后的时期较之它们只表明向以往回复；例如巴比伦古文化就十分完善，它在许多方面并不比 20 世纪的文化落后。这一点对于历史哲学非常重要。在希腊启蒙时期对诡辩论有过类似于 18 世纪的毁灭性的批判。它本应沿直线发展而获胜，但

^① 迈尔(Eduard Meyer, 1855—1930)德国古代世界史学家，主要著作作为 5 卷本的《古代史》。——译注

我们看到,这一启蒙时期猝然中断了,一次由苏格拉底和柏拉图所体现的唯心主义的、神秘论的伟大反动开始了。这一反对禁欲主义-唯理论的启蒙时期的伟大的精神反动贯穿整个中世纪,在历史上占据了一千年以上的相当长的时期,它明确地驳斥启蒙主义的理论。从进步的启蒙主义观点出发,这完全不可理解。世界上何以能发生如此长时期的反动?许多希腊历史学家,如别洛赫(Белок)都以敌对情绪对待这一精神潮流,从柏拉图开始,他们看着这一反动运动延续至文艺复兴时代。“启蒙主义”的发展究竟为什么得以延续呢?这里提出了一个饶有兴味的历史哲学问题。

基督教产生于古代文化繁荣和精致(它与希腊化时期一脉相承)时期。在基督教中绝找不到古代宗教和古代人所固有的那种天真。基督教为文化精致时期的人敞开。我想这对于确定基督教的性质是至关重要的因素之一。基督教就其性质而言不是自然的自然宗教。倘若将宗教分类,基督教则不应被认为是与感觉自然和反映自然界整个神秘过程相联系的自然宗教,而应当被认为是一种文化的、历史的宗教,生命的奥秘和神的奥秘在这里通过远离了天真和远离了与自然界相联系的灵魂二元论得到揭示。这一点对评价基督教的性质是极重要的。在基督教中,世界史的两股洪流汇合,交融,世界史的中心和基本的论题之一——东方和西方的论题以新的方式提出和得到解决。基督教乃是东西方精神的和历史的力量的汇合和交融。没有这种交融基督教便不可思议。这是惟一的世界性宗教,它有其东方的直接发源地,但它首先是以自身反映西方全部特点的西方宗教。基督教产生于人类通过罗马帝国和希腊文化形成统一、东方和西方彻底联合的时期。因此,世界历史的前提在基督教中得到孕育,没有这一前提,历史哲学便根本不可能。当一个新的

宗教在东方和西方结合的土壤上产生之时,人类统一和作用于历史命运的神意统一的前提就得到孕育。于是,基督教将历史的重心从东方转移向西方。基督教是世界运动的交点,它就像太阳一样从东方向西方运行,世界历史跟在它后面走。世界历史最终由东方移到西方,那些谱写下人类历史最早的篇章、创造出第一批伟大的文化、充当过所有文化和宗教的摇篮的东方民族,仿佛逐渐脱离了世界历史。东方变得越来越静态;历史的动态力量整个向西方转移。基督教将历史的动态带进西方各民族的生活。东方走入内在并离开世界历史舞台。既然东方不再是基督教的,它也就无法靠近世界历史。那些不接受基督教的东方民族,不能汇入世界历史之洪流。这又一次以经验证明一个真理,即基督教是最伟大的动态力量,那些最终离开基督教、不跟随基督教的民族,就不再是历史的民族。这并不是说东方正在死亡,东方不可能有生活。我甚至倾向于认为,东方民族仍会重新进入历史潮流,并在世界上发挥作用。我们经受其灾难的世界战争,将有助于把东方民族拉进世界历史的新潮流中;或许世界战争会导致欧洲文化范围之外的又一次东西方的世界性联合,我们将经历某种类似于“希腊化”时代的东西。然而,关于过去,我们必须说,东方从某个时刻起已不再是历史的推动力量。我所理解的东方不是俄国,因为俄国不纯属东方,而是东方与西方的独特结合体。这一点造成了俄国历史命运的全部复杂性,虽说这一点赋予了俄国历史命运以另外的不同于东方民族的非基督教的特点。

我所谈论的这一切:关于人类精神从自然界内部的解放,关于人的个性,关于人相似于神的形象,关于基督教之前的历史时期所固有的、最初人类对低级自然力的顺服,所有这些都说明,有关个人的论题是由基督教第一次有意识地提出来的,因为只

有基督教率先提出个体的永恒的命运问题。而多神教的古代世界和犹太世界不可能真正深入地提出个人的命运问题。基督教承认人的本质的精神原初性和精神第一性,认为个人既不是某种低级的自然界的,也不是历史时期的最伟大的、意想不到的结果之一。因此,文艺复兴时代表面的创造性繁荣才成为可能,因为它已在中世纪深处孕育着。倘若人不曾经过节制力量挥霍的禁欲主义培训,那么,他就不可能以其进入文艺复兴时代时的风貌——充满创造力和果敢精神地进入近代历史。这其中有着中世纪与近代历史之间的对立。如果现在欧洲人精疲力竭地从近代历史中逃脱出来,那么就等于离开了积聚起无穷力量的、在禁欲论的学校里变得秩序化了的中世纪历史。僧侣形象和骑士形象走在了文艺复兴时代的前面,如果没有这些形象,人的个性无论如何不可能跨上一个应有的高度。

然而,中世纪历史的终结理所当然地导致了一个新的历史,文艺复兴和人文主义时代是从某种非人类的环境中脱胎出来的。基督教把个人与高级的神的本性、与其神的起源直接联系起来,因此基督教与进化论的自然主义对人的理解大相径庭。进化论的自然主义视人为世界之子孙、自然界之子孙,否定人具有精神第一性这一高贵的人的起源,基督教则恰恰肯定人的原初本性,及其不依赖于低级的自然过程的特点。这就第一次使得人的个性及其高尚的品格成为可能。历史对个性的加工只是在基督教时期才逐步真正完成。我想,个性的锻炼和加强是在那样一个相当长的时期——从人文主义的观点看,这个时期对个性是不利的——中世纪时期完成的。中世纪繁荣时期通过两条途径——僧侣和骑士制度被加以巩固和秩序化了。僧侣和骑士的形象恰恰是严守秩序的个性形象,人的个性正是在他们身上才大有价值。在他们那里,个性穿上了铠甲,不论在体力方面

还是在精神方面,都已能独立于外部自然力量(外部自然力量曾将个性打成碎块)。人们没有充分注意到,文艺复兴时代对个性的锤炼,使人精力充沛地完全站立起来、创造性地宣告自己的权利,这件事有多么巨大的意义;没有充分注意到,对于这个人来说,集中内在的精神力量、树立骑士和僧侣的形象、锻炼人的个性、加强人的自由的中世纪具有何等的意义。整个基督教的禁欲论则具有那种把人的精神力量集中起来不允许其挥霍掉的意义。人的精神力量内在得到了调整、聚集。而且,如果这些创造力量不能经常有足够的自由表现和发挥,那么,它们往往就聚集保存起来。中世纪的终结表明,中世纪时期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,这方面的不成功导致了文艺复兴时期和人文主义时代的人的崛起。中世纪最伟大的功绩不仅在于它宣告了自己的思想,而且在于它暴露了这一思想的内在矛盾和不现实性。中世纪理所当然地走向了崩溃。神权政治没有付诸实现,也不可能通过强制加以实现。但是,中世纪的功绩在于它为创造一个新历史聚集起了人的精神力量,而不在于这种聚集本身为自己制定了怎样的目标。一个历史运动的结果,通常并不是它的制造者们有意识地追求的那样,而完全是另外的东西。例如,使罗马帝国得以建成的运动,其最伟大的结果并不在于这个帝国建立起来了。罗马帝国的存在是短暂的,它衰落了,毁灭了,但它毁灭的结果是形成了统一的人类,这种统一的人类又成了世界基督教会的基础。我想,中世纪人们意识之外的东西是,他们为新的世界历史时期锤炼了人的个性,尽管在他们意识里有未获成功的神权政治思想和封建主义思想,或许还有昙花一现的、已被近代历史扫除了的骑士精神(骑士精神中内在的、意识的东西则需要分离出来,因为这种东西是永恒的)。要知道,早在中世纪的13、14世纪已有

过基督教的文艺复兴时代,出现了向希腊罗马形式的回归;已有过中世纪经院哲学对古希腊罗马哲学形式的战胜,但丁则代表了中世纪文艺复兴时代的最高成就。

第七章 文艺复兴与人文主义

在中世纪,人的力量仿佛在内部从精神上集中起来,但并没有在外部充分地表现出来。中世纪以基督教的复兴宣告结束,因为在其中,西欧文化已经发展到登峰造极的程度。我指的是以约阿基姆^①的预言、方济各^②的圣洁和但丁的天才为基础的神秘主义意大利的早期文艺复兴。这就是达·芬奇的绘画和早期意大利艺术整个进程与之相连的中世纪基督教复兴。总的说来,这是西欧精神文化中一个异乎寻常的要素。其中提出了纯粹基督教复兴的伟大任务,奠定了纯粹基督教的人文主义、即与近代史上那种后起的人文主义不同的人文主义的基础。这种基督教人文主义,高于西欧精神文化所赋予我们的一切。宗教文化在中世纪的整个意图就其深邃的底蕴和普遍的规模来说,就其幻想之驰骋来说,也许是历史上最宏伟的意图。同幻想联系

① 约阿基姆(Joachim OF FioRe,1130/1135—1201/1202)意大利神秘主义者、神学家、圣经注释家、历史哲学家。——译注

② 方济各(Franciscus Assisiensis,1181或1182—1226)方济会创始人。1205年起,以组织新修会为名,与其会内“小兄弟”麻衣赤足,步行各地宣传“清贫福音”。——译注

在一起的,是奢望在尘世建立无比美妙的天国的宗教文化。在幻想中,已经部分地复归于古代的基础,因为一切复兴总是返回到希腊文化渊源。宗教文化的这一卓绝宏伟的意图并未获得成功,中世纪的天国没有也不可能见诸实现。这场基督教复兴的最大成就是非同寻常的,因为圣方济各的圣洁和但丁的天才是非同寻常的。但是,这是一种精神上的创造性的经验。由此表明,人类不可能走中世纪的整个意识所预定的那条道路。往后的道路离开了中世纪的这种文化。那是另一条道路,由此实现的不是基督教的复兴,而大抵是反基督教的复兴。在复兴中,早期基督教的人文主义和反基督教的人文主义都起过作用。这是全部历史哲学的中心主题,即关于人的命运的主题。这是人的命运中一个决定性的环节。中世纪的意识在自身中包含某些缺陷、缺点,必然在中世纪末期和近代初期暴露出来。由于中世纪这种天国观念的缺憾,中世纪必然完结,神权文化未能取得胜利,而必然在内部崩溃,中世纪的历史必然结束,新人的历史必然开始,其中出现了那种同中世纪的精神作斗争的精神。那么,这种天国观念的缺憾究竟何在呢?我想,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,在这个意义上,由基督教以及历史上中世纪的基督教时期锻造出来的那些人的精神力量并没有体验自由。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。要在世界上创造宗教文化,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,使人能够自主地建设神御文化,并且发挥自

己的创造力来建立天国。近代经验无非是自由地发挥人的力量的经验。历史上出现新型欧洲人的人文主义,这对于人的创造性自由真正得到体验来说是必然的。中世纪把人的各种精神力量集中起来使之有条不紊,并且加以维系。中世纪把各种精神力量置于精神中心的统辖之下,致使整个人类文化百川朝宗。这种统辖合乎中世纪的文化。在近代初期,集中转为分散,人的创造力得到释放。这些创造力迸发出来,也就产生了我们所说的文艺复兴,其影响一直持续到19世纪。整个近代是历史上的文艺复兴时期。这一历史时期以如下的特征为标志: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、各界舆论和整个文化,统统都是自主的。这一区分和自主的过程,也就是所谓的人类文化的世俗化。甚至就连宗教也都世俗化了。在近代,艺术和知识、国家和社会沿着各条世俗化的途径前进。社会生活和文化生活的一切领域不再受到束缚,都已变得自由。这是整个近代史的一个显著特点。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。从精神深处——人的力量与之相连,在内部向之依附——转向外部,这不但是解救人的力量,而且也是面向人类生活,从深处转向外周,从中世纪的宗教文化转向世俗文化。于是,重心由神灵深处转移到纯粹人类的创造。人同生活中心的精神联系,开始越来越减弱。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。

布尔克哈特说,文艺复兴时代发现了人,发现了个体。但人的发现是什么意思呢?确切点说,中世纪曾经发现了内部的人,因为那时进行了内部的精神活动,因为那时人居于基督教信仰

和基督教处世态度的中心,但那时对人的态度同文艺复兴时代相比完全两样。文艺复兴时代重新发现了自然的人,而基督教从它降世时起,则发现了精神的人,即跟基督教以前世界的那个旧亚当不同的新亚当。基督教为了从精神上炼就人,为了救赎人,向自然的人宣战,声称要同那些低劣的原质作斗争。中世纪的基督教约束自然的人,束缚人的力量,使人弃绝自身的自然和周围世界的自然。在人的一生中自然都遭受禁锢。面向自然是古代生活的一个基础,古代生活同自然具有深厚的联系。因此,新人面向自然和面向古代,二者是彼此相连的。文艺复兴无非是人面向自然并且面向古代。面向人类生活的自然基础,在自然领域发挥创造力,这是人文主义的深层根源所在。人文主义意识由面向古代和面向自然这双重面向所引起。它把人从精神的人转向自然的人。它解放人的自然力,同时割断人与精神中心的联系,把自然的人与精神的人分离开来。面向自然力,在此基础上开发新意识,这就使得人对自己及其创造性潜能充满青春般的信心。人的力量是没有止境的,人在艺术和知识、国家生活和社会生活方面的创造也是没有止境的。近代人正在欢度蜜月。他感觉自己的力量获得解放,感觉同直接的自然生活、同与自然相连的古代有着极其深刻的联系。值得注意的是,正是在人的自由创造力旺盛的意大利,不曾直接反抗基督教。在意大利,同古代的联系实质上通过罗马一直保留下来而从未失去。意大利的全部历史是和古代一脉相承的。意大利的文艺复兴不曾与天主教会决裂,它同天主教信仰奇异地并存。这种并存的局面非常严重,以致神甫竟然是文艺复兴的庇护者。文艺复兴的精神在梵蒂冈强健有力地表现出来。在这方面,天主教本身得到充实。拉丁语系民族的气质在这点上区别于日耳曼语系民族的北方人气质,后者终于导致抗罗宗的起义。意大利人乃至

拉丁人的气质对崇拜怀着审美的依恋感,不曾导致这种革命性起义。对于过去时代宗教上和精神上的东西与其说表示反抗,毋宁说从正面进行创造。

面向自然和面向古代,其实质究竟何在呢?这种面向原本是在人类创造的一切领域内对种种完美形式的探索。在人类创造中追求这种形式方面的本原,总是在文艺复兴中面向古代。我不止一次地说过,对于整个希腊文化宝藏来说,重要的是臻于内在完美的形式居于首位。把思想、艺术创造、国家生活和法律生活加以装饰使之具有形式的一切企图,都是面向古代的。我想,在教父学思想中,既然面向柏拉图和亚里士多德,也就是用希腊思想来装饰基督教的精神内容使之具有形式。对新的完美形式探索带有两重性。一方面,直接面向古代艺术,面向古代哲学,面向古代国家。另一方面,在自然本身中探索完美形式。文艺复兴把人转向自然时,指引人朝着自然在自然本身并通过自然揭示完美形式的方向去进行创造性探索。预先决定在自然本身的完美形式中探索完美之源的艺术方向。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。这在走过中世纪历史的新精神看来是对完美形式的歪曲,这种新精神同古代精神不相仿佛,但以新的方式面向古代艺术、古代知识、古代国家,面向古代生活的一切形式。在文艺复兴中,基督教生活的新的精神内容,即对今世已经不能满足而对超验的彼世苦苦思念的人的灵魂,在整个中世纪愈益同永恒生生不息的古代形式发生冲突。那是渴望救赎并洞悉古代世界所不知道的救赎奥秘的灵魂;这种灵魂为基督教的原罪意识和两个世界的二重化所毒化,不能满足于自然生活形式和文化生活形式。意识的这种从中世纪的经验承袭下来的二重性,以及上帝和魔鬼、天堂和尘世、精神和

肉体等一切二重化,给文艺复兴打上了烙印。其中,基督教的断绝一切界限的超验意识同古代自然主义的内在意识结合在一起。整个文艺复兴一刻也未能完整,它不可能是对异教的回归。整个文艺复兴基于人性的异教原则和基督教原则、即永恒的内在原则和超验原则的激烈冲突,内容纷繁复杂。这就推翻了旧的看法:文艺复兴是异教的复兴;其中复兴了面向自然生活的异教生活乐趣;文艺复兴时代的人同基督教原则彻底决裂;整个时代带有某种清一色的情调。有修养的历史现今承认,文艺复兴是两种原则的激烈碰撞,其中异教原则和基督教原则都是强有力的。我们从本维努托·契利尼的生平自述可以特别清楚地看到这一点,他留下了关于文艺复兴时代的非常出色的文献。本维努托·契利尼称得上16世纪的异教徒。他犯了对他那个世纪来说极其典型的严重罪行,他给自己的时代打下了烙印。但是,这个本维努托·契利尼始终是一个基督教徒。在圣安琪儿监狱,他遇见宗教幻影。如果这种幻影对于生活在文艺复兴时代——距离中世纪基督教原则最远的时代——晚期的本维努托·契利尼来说是真实的,那么,这种幻影对于基督教各个更早的阶段来说尤为真实。生活在15世纪的所有人都以这种二重性为特征。文艺复兴表明,历史上的基督教时期不可能有形式的古典完美性和古典鲜明性。在天穹为之敞开的基督教精神看来,世界的界限(生活对于它不可能是内在地封闭起来的)扩大了。在这个世界里,不可能达到完美的形式——对于这些完美的形式,古代希腊世界曾经能够登峰造极。古代希腊世界创造了人间天堂的形象,即尽善尽美的尘世生活的形象。这在世界史上只能有一次。在基督教历史上,往往试图复兴和回归,热切地思念希腊美,但在基督教世界里,无法达到精神的鲜明性和完整性,因为基督教意识在尘世生活和天堂生活、暂时生活和永恒

生活、内在地封闭起来的世界和超验的无限世界之间所作的割裂,在尘世历史、尘世文化的范围内是无法克服的。

基督教建立了一种文化类型、创作类型,其中一切成就都是象征的。例如,基督教世界的艺术其实不是古典的,而是象征的;象征的成就永远不是完美的,从来没有鲜明性,因为象征的成就需要这样一种形式,它是某种完美的东西在尘世成就范围以外存在的符号。象征是架在两个世界之间的桥梁。象征说明,完美形式只是在某种界限以外取得的,而不是在这个封闭的俗世生活圈里取得的。无法达到形式的完美,这在文艺复兴的中心时期——15世纪显然感觉得到。这一伟大的探索时期的特点是形式不完美。这种尘世形式的不完美说明非尘世的完美。艺术并不创造完美,它是说明对完美的思念,并且象征地描绘这种思念。整个基督教文化库藏都是如此。如果拿哥特式建筑和古典建筑的区别来说,这就特别清楚。古典建筑在此世极臻完美,如万神殿圆顶。哥特式建筑其实都不完美,也不追求形式的完美。整个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,热切地思念完美。这是整个基督教文化的一个特点。基督教文化其实是无法完成的。这种文化所标志的是开始永恒地探索,忧愁和苦闷,向上伸入天穹,并且仅象征地描绘这一界限以外可能有的东西。基督教灵魂和异教灵魂的这种二重性,在15世纪最伟大的画家波提切利的创作中得到了最细致最精美的表现。在波提切利的艺术中,文艺复兴时代的人的这种二重性,异教原则和基督教原则的这种冲突,达到特别紧张的程度。波提切利的整个创作道路是这样结束的:他跟着萨瓦纳罗拉走,经历了像果戈里那样的悲剧,而果戈里在马特维的影响下焚烧了自己的手稿。从波提切利的创作中感觉到的是,基

基督教的艺术无法达到完美的形式,基督教的灵魂沦于病态的沮丧,文化创作未能取得成功。关于波提切利,据说,他的维纳斯们离开了尘世,而圣母们则离开了天穹。圣母的完美形象不可能留在尘世,这是波提切利精神的一个显著特点。他的主要忧愁就在于此。在我看来,波提切利的艺术是极为精美的,同时也教给人们,文艺复兴必定遭到内部的失败。文艺复兴的本质和宏伟也许正在于,文艺复兴未曾取得成功也不可能取得成功,因为在基督教的世界里,不可能有古代的异教的复兴,不可能有尘世完美形式的复兴。对于基督教世界来说,必然探索完美的形式并且面向古代的形式,但同时也必然对这些形式在此世见诸实现大失所望。在历史上的基督教时期,不可能在文化创作中内在地实现完美。文艺复兴的失败,或许也就是文艺复兴最伟大的成就,因为在这种失败中实现了最伟大的创作美。在15世纪的二重化形象中,对基督教历史时期的人的命运已达到深刻的认识,就人的创造力在什么范围内可能得到发挥,提供了伟大的经验。在基督显示以后,在救赎实行以后,已经不可能在古代的内在完美的形式方面有所创造。

对此可能有人反驳,他们说16世纪达到了形式的更大完美。在米开朗基罗和拉斐尔的艺术中,仿佛达到真正的完美。但是,16世纪意大利艺术极臻完美的命运是令人惊叹的:拉斐尔艺术中登峰造极的这一成就,曾是文艺复兴时代衰落的开始。在拉斐尔身上,其创作达到结构的完美,但已开始内部失去原有的精神。在他身上,没有那种在15世纪艺术中感觉到的内部飞动的神韵。在15世纪的艺术之后,开始了博洛尼亚学派和巴洛尼学派,标志着文艺复兴时代的衰退。面向以往的创作时代,通常不是简单地重复这些时代,而是旧的永恒的原则在新的原则中折射出来。在文艺复兴时代,不是简单地重复古代创作,回

归古代创作,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。归根到底,古代和文艺复兴时代之间的相似被夸张了。在文艺复兴时代的艺术中没有古代艺术的那种完美,因为一般说来,在任何时候,没有什么东西是重复的。文艺复兴时代的柏拉图主义很少像古代的柏拉图主义。在艺术领域如此,在建立人为的国家形式的领域也是如此,其中并不重复什么同古代形式相似的东西。外部相似是骗人的。实际上,文艺复兴时代的整个创造性文化跟希腊文化繁荣时期的那种人类历史上永远不可超越的创造性文化相比要不完美得多,与此同时,跟较为简单较为完整的希腊文化相比在探索方面要丰富得多、复杂得多。

近代史的内部的精神,对文艺复兴给以鼓舞并且不仅对 15 和 16 世纪的文艺复兴时期,而且对整个近代史上的整个文艺复兴时期继续给以鼓舞的精神,只在现今才走到终结。这个精神就是人文主义,它为全新的处世态度奠定基础。人文主义的新纪元开始了。不但在意大利,而且在整个欧洲,文艺复兴开始了。文艺复兴的一个最伟大的表现应当公认是莎士比亚的创作。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。文艺复兴在欧洲各国重复出现,但在意大利极臻繁荣。人文主义是近代史的基调。懂得新的人文主义精神,就是懂得近代史的实质,懂得人在近代史上的整个命运,懂得人在近代史上即在现代以前所经历的那些考验是不可避免的,并且领悟和说明这些考验。我想,在人文主义的基原中具有深刻的矛盾,揭露这一矛盾乃是近代哲学的主题。近代史上的一切挫折,人的命运中那些窥伺人的自由、败坏创作愉情的挫折,我们迄今所经历的一切苦楚的绝望,都是基于这一根本的矛盾。这个矛盾是什么呢?

人文主义,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。这是人文主义的一个方面。据说,人文主义揭示人的个性,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的自由道路前进。但是,在人文主义中也有相反的本原。在人文主义中,不仅有根据推崇人,揭示人的创造力,而且有根据贬低人,削弱人,使人的创造力衰竭,因为人文主义在文艺复兴时代把人转向自然,把人的个性的重心从里面转移到外面。人文主义把自然的人同精神的人分离开来,给自然的人以创造性发展的自由,远离生活的内部意义,脱离神的生命中心,脱离人的本性自身的最深刻的基础。人是神的形象和模样,人是神灵实体的反映,人文主义对此予以否定。人文主义以其占优势的形式肯定,人的本性不是神灵本性的形象和模样,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,因此,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。可见,人文主义不仅肯定人的自信心,不仅推崇人,而且贬低人,因为人文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。人文主义借此降低人的等级。于是,人的自我肯定无需乎神,不复感觉和意识到自己同至上的、神的绝对本性即自己生命的最高源泉相联系,致使人遭到破坏。人文主义摒弃了基督教精神中的那种本原,即把人推崇为神的形象和模样、推崇为神的产儿和被神视为义子的本原。基督教关于人的意识开始减弱。可见,在人文主义内部,揭示出自我毁灭的辩证法。

人文主义经历了各个不同的阶段。人文主义越是接近基督教的、天主教的以及古代的源泉,人的创造就越发优秀而强健有

力。人文主义越是远离基督教的中世纪,它同古代的基础就越发隔绝,创造力就越发衰竭,人的精神美也就越发微弱。这是近代史上揭示出来的一个明确无误而又乖谬悖理的论断。与此相关,人文主义的开端和终结发生齟齬,两者之间极不相符,人文主义的开端促使文艺复兴臻于繁荣,其中感觉得到人的个性的这种中世纪基督教的、天主教的基础,并且存在同古代的联系,而人文主义的终结则同中世纪天主教的基础以及同古代愈益脱离开来。人在自己的历史道路上,在自己的意识中,越是远离中世纪的原则,他就越发远离古代的原则,背叛文艺复兴的原旨。古代的原则实质上从未被消灭,在拉丁语系民族那里尤其如此。在近代史上显露出来的那种新精神,指引人沿着既与中世纪的命运之路不同、也与古代命运之路不同的那些全新的道路前进。然而,人的精神基础实际上有两个:一是古代的即希腊的基础,一是中世纪的即基督教的或天主教的基础。这个乍一看来乖谬悖理的论断,光辉地证实了关于人的全部辩证法。这一辩证法就在于:人的自我肯定导致同最高目的没有联系的人的自我毁灭,导致人的力量自由竞争的展开,导致创造力的衰竭。满怀热情地力求创造形式的美和完善——历史上的文艺复兴时期由此开始——结果导致破坏和减弱形式的完善。这点,我们在人类文化的一切领域都将看到。

在人文主义时期,人的自由得到伟大的体验。这种体验是注定不可避免的。除非自由地体验人的力量,才能建立天国。尘世神权国家在中世纪的意图,并不包括人的力量的这种自由体验。没有自由,没有自由的创造,人类就无法到达神的王国。但是,肯定近代史上这一过程不可避免,势在必行,并且看到人类所经历的人文主义漫游的深刻意义,这是一回事;肯定人文主义就其基础和途径包含真正的最高真理,肯定人的力量和自由

体验极为高深,又是一回事。我想,人经过失落和沉沦,感受到了后果,但他本当为了一切自由体验的极其伟大的意义而通过这条道路。人文主义的这一矛盾也就是近代哲学的主题。经过这一矛盾的展开,我们必定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文主义的终结。近代史以此结束。于是,我们进入某个全然不知的时期,即世界史上还没有名称的第四个时期,在这个时期,人文主义彻底结束,文艺复兴彻底过时和结束。

近代史上人文主义发展的下一个时期,即在文艺复兴中空前强大地显示人的自由创造之后以内部必然的辩证法进行的那一个时期,乃是宗教改革的时代。在宗教改革时代,担当使命的是另一个种族。文艺复兴是在南方,在拉丁语系民族开始的,而宗教改革则是北方民族,主要是日耳曼语系民族发起的。宗教改革由另一种种族气质造成,其中揭示出另一种精神。宗教改革是人的宗教起义,但它不是以正面创造的形式,而是以抗议和宗教否定的形式举行的起义。这既是由于日耳曼种族的积极特性,也是由于其消极特性使然。在日耳曼宗教改革中曾经有日耳曼精神的某些特征,在某些方面把日耳曼精神摆得高于拉丁精神之上。这就是特别深奥、精微,追求精神的纯洁。这些特征致使文艺复兴和人文主义采取宗教的形式。在拉丁天主教世界里掀起的人文主义的创造性的文艺复兴,未曾采取反抗天主教会的形式。神甫们庇护文艺复兴,并且本人为文艺复兴的精神所感染。但在天主教会内部,在其人事方面,暴露出诸多腐朽的过程,这些过程遭到日耳曼种族当中抗议精神的奋起反对。这与其说具有建设性,毋宁说具有造反性。人文主义显露于宗教改革,就是肯定真自由,以反对天主教世界对人性的压制,同时也就是肯定假自由,其中人已经开始自我毁灭。这对于宗教改

革的实质来说是很有代表性：一方面，宗教改革肯定人的自由，其真理的成分和积极的使命就在于此；另一方面，宗教改革对人的肯定不如天主教意识那么强烈。这也许是一个不够清楚的思想，有待于展开。天主教的基督教意识肯定两个本原，即神和人，肯定人在神面前的独立，承认两个本原的相互作用、两种自然的独特性，而抗罗宗的路德派的基督教意识归根结底只肯定一个神和神圣自然的存在，否定人类自然的独立。这就是一元论，但这是同自然主义一元论相对立的一元论。抗罗宗的宗教神秘主义意识肯定一个神和神圣自然，否定人的独特性、人的自由的本性论基础。路德肯定宗教信仰自由，他在反抗天主教时肯定人的宗教意识之自由性，但他否定人的自由的基原。他赞同奥古斯汀关于神恩的学说，指出这一学说没有给自由以位置。这不仅对于宗教改革，而且对于整个日耳曼精神也是很可作为表征的，因为日耳曼精神为德国哲学即德国唯心主义一元论奠定了基础。统一的神圣本原在人内部得到揭示，但人的独立的本性在神圣本原面前遭到否定。在抽象的德国神秘主义和抽象的德国唯心主义看来，人的本性不属于存在的实体本身，它非真实的本性。这种学说在宗教改革中已经具有。可见，宗教改革不仅肯定人的自由，而且开始在形面上学方面否定人的自由。在宗教改革中，不仅有人文主义本原，而且有反人文主义的本原。此外，宗教改革希冀从基督教中消除异教的本原、敌视基督教的古代源泉即希腊源泉。宗教改革给那种日益脱离古代美和古代形式的精神派别奠定基础。这是人文主义的内部辩证法中一个非常典型的和重要的环节。我只拟揭示这一辩证法的一些基本要素，从而转到论述文艺复兴的终结这一主题。

这一辩证法的下一个环节，是同文艺复兴时代新人的出现紧密相连的 18 世纪启蒙运动。在这里，我们已经看到人文主义

自身解体的开端。18世纪启蒙运动就其精神而言,同我们在文艺复兴中所看到的那种人类创造的原初的繁荣不相类似。在启蒙运动的唯理论中,决不能凭借自己的知识来通晓那种在文艺复兴时代所遇到的热情洋溢的信仰。在文艺复兴时代,我们遇到无限的信仰——相信人能够洞悉神圣自然的奥秘。在认识自然奥秘方面的这种异乎寻常的高潮,在文艺复兴的神智学派别和自然哲学派别中,在自然学科的最初一些天才的发现中,都是感觉得到的。神智学派别和自然哲学派别把自然当作神圣自然和生物自然来感觉,认为人应当洞悉自然并与之融为一体。

在“启蒙”时代,尽管信仰理性,但并未陶醉于对自然的认识。理性本身开始被破坏,理性的品质开始降低,因为那种把人同神圣宇宙结合起来的最高理性开始黯然失色,人同神圣宇宙的联系逐渐失去。这是那种使人变得孤单、脱离精神本原、因而也同宇宙生活隔绝的本原。其影响我们在19世纪已经看到。近代人文主义精神在文艺复兴、宗教改革和18世纪启蒙运动中那种强健有力的表现,我们在法国大革命中也可看到。这是历史上文艺复兴时期的命运中、人从人文主义方面自我肯定的命运中的一个重要的环节。从人文主义方面自我肯定的人必定要达到由法国大革命完成的那些业绩,人的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内的流程,必定要转变为社会集体行动。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,改变历史行程,人在这方面毫无拘束,人应当宣誓并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文主义实验。革命就是一种实验,用以检验脱离精神基础的那种人文主义的内部矛盾、人文主义的任

务和人文主义的成果。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。如果说文艺复兴有过失败——文艺复兴是人类创造的伟大标志,但没有力量把尘世的形式完全付诸实现,如果说宗教改革有过失败——宗教改革向往自由,但暴露出宗教软弱无力,它只破不立,那么,革命则遭到更大的失败。革命没有取得成功,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,也暴露出这种失败的实质和意义。人通过走革命道路,没能实现人权和自由,没能谋得幸福。如果说1789年的革命为人权的感奋、自由的感奋所推动,那么1793年的革命竟已全盘否定人权和自由。革命吞噬自己,在革命的根基中看不出有那种从本体论上巩固人权的本原。所表露出来的是,遗忘着神权的人权正在消灭自己,因而使人不能得到解脱。19世纪初期极具深邃的思想的精神反动已说明了这一点,这些思想在整个世纪成效显著。19世纪在很大程度上是对18世纪和革命的反动。19世纪以之为特征的社会主义不单是法国革命的产物,也是对法国革命的反动,是对以下情况的反动:法国革命未曾履行自己的诺言,未曾实现自由、平等、博爱。社会主义对神权观念作了唯物主义的和无神论的歪曲。社会主义想要实现人的幸福,但对文艺复兴的解放运动加以限制。法国革命的可悲的历史基于从人文主义方面对人的自我肯定,它暴露出内部的矛盾,不许人权得到真正的解放和实现,因而引起不可避免的反动。一位值得注意的法国思想家法布尔·德奥利维在《哲学的人类历史》一书中试图承认在人类社会历史上存在着三种经常处于相互作用的本原:必然性(Le Destine)、天意(La Providence)和人的自由(La Voloté de L'Homme)。在法国革命中,人的自由、人的意志的本原同天意

的本原作对,同神灵的本原作对,脱离神灵本原而起作用,它对革命的反动无非是必然性的作用。必然性开始起来抵抗人的任意性。拿破仑原本是起来抵抗人的任意性的那种必然性的工具。对于人的那种恣情纵欲的自由,对于人的那种把人同最高本原分割开来的漫无节制的矜夸自大,必然性尽其所能发动猛攻。必然性的这种本原也曾对法国革命发动猛攻。必然性的抨击原本是对人文主义自由的虚伪所施的惩罚。在人文主义自由中,自然的人脱离精神的人,从而不复感到自由的精神意义。反动由任意性承受,但必然性的这种反动无力抵抗精神上的自由。

第一次文艺复兴面向古代,而往后在19世纪文化中有过的历次文艺复兴已经带有回归中世纪的色彩。个性在浪漫主义运动中的创造性探索就是如此。这也是人文主义的表现,但这种表现希冀拯救人类的创造,使之富有中世纪的原则。在中世纪,人们为人类创造寻求精神滋养。浪漫主义的文艺复兴想要为人类创造恢复那种同基督教意识联系的高超状态,并借此防止其衰落。面向中世纪的原则,这也是19世纪末期的特征,当代在某些精神文化界出现神秘主义运动。还应当指出,当人文主义在纯粹的人道当中,譬如在德国文艺复兴中,在歌德的天才个性中保持下来时,它就会获得完善的发展,达到人类创造的顶峰。这是纯粹的、理想的人文主义的最后表现。赫尔德把人道看作是历史的最高目的。他是最后一个真正的人文主义者。在赫尔德看来,人是第一个获得自由的动物,人直着站立。人按其自由来说是万物之王。在赫尔德的人文主义中,人的形象还与神的形象联系着。这是宗教人文主义,不过赫尔德的宗教全在人道。人是两个世界之间的中介。人是为了永生而造出来的,人的力量中蕴涵着无限。赫尔德的感奋跟莱辛的感奋一样,在于教化人类。人的目的在于自身,即在于人道。在赫尔德和歌德的德

国文艺复兴以后,在浪漫主义派别后,人文主义发生根本蜕变,失去了同文艺复兴时代的联系。19世纪揭示出来的已经是正相反对的原则。人文主义出现危机,文艺复兴精神开始衰竭。显现出来的是对立的深渊。

第八章 文艺复兴的终结和人文主义的危机·机械的引进

现在,我们来考察历史哲学讲座最中心的主题——文艺复兴的终结和人文主义的危机。我感到我们进入的时代是历史上文艺复兴时期的末尾。为什么近代文艺复兴的动能枯竭了,为什么文艺复兴的创造性精神逐渐熄灭了而产生出另一种精神,这需要作特别的阐释。要洞悉这一过程的深刻本质,必得诉诸整个历史过程的原初基础,就像我在上文已经描述的那样。历史过程的基础是人的精神对自然界的联系,以及人的精神在同自然界发生这种相互作用中的命运。这就构成历史过程的原初内容。人对自然界的联系可以确定为三个时期。原初时期——基督教以前时期,即异教时期,其特征是人的精神沉浸于自发的自然界,并且直接地有机地同自然界融合一体。人的精神沉浸于自然界,这是人与自然界之联系的原初阶段。在这一时期,人用万物有灵论来感受自然界。人对自然界的联系的下一个阶段同基督教相联系,并且持续于整个中世纪。这个阶段以人的精神对自然原质、对自然力作英勇的斗争为标志。人的精神同自然界作斗争的这一过程,其特征是人的精神背离自然界而转向

里面,转向深处,把自然界当作罪孽之源、当作人卑劣原质的迷惑之源来对待。最后,人的精神对自然界的关系的第三个时期,始于文艺复兴时代,其特征是人的精神重新面向自然生活。但是,人的精神之重新面向自然生活,跟世界史由以开端的作为精神和自然界之间相互作用的最初阶段的那种与自然界的直接交往截然不同。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、谋取人类利益和幸福的工具的斗争。文艺复兴时代开始的那种朝着自然界的转向,并非一下子显示出这种关系,起初这只表现为艺术上和认识上对自然奥秘的直观,后来才显露出人对自然界的新关系。外部自然界为人所征服和战胜,人本身也由此发生变化。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。如果说先前的阶段以人同自然界发生有机的关系为标志,而人类生活节奏适合于自然生活节奏,如果说人类物质生活本身是作为有机的生活进行的,那么,从一定的历史时刻起,根本性的进展和转变发生了,即开始向机械的和使用机械的生活方式过渡。文艺复兴时期的历史持续了几百年,但同确切意义上的文艺复兴并不相符。16、17、18世纪是一个过渡时期,尚未受机械支配。人的力量被释放出来进行创造性的活动。人已经越出社会的和个人的本性上的生活的内核。人从那种同以前所隶属的本性上的中心建立起来的强制性联系中摆脱出来,分离出来,解放出来。但没有形成新的联系,没有同新的中心挂钩,也还没有机械这种新的制度和新的并列从属结构。这一内容丰富的历史时期,是作为人的创造力竞赛的自由来表现来感受的。在这一时期,人既不受旧的中心支配,也不受新的机械中心支配。

在人类历史上究竟发生过什么？是什么彻底改变了整个生活方式和生活节奏？是什么快速地给文艺复兴时代的——在19世纪形成而在20世纪达到最尖锐表现的——末期，树立了起点？按照我的深刻信念，曾经发生过历史上绝无仅有的最伟大的革命——人类的危机。这场革命没有那些认定在某年发生的外部特征，就像法国革命那样，但较之法国革命要激进得无与伦比。我说的是由于机器引进人类社会生活而发生的转变。我想，机器的胜利出现是人类命运中一次最大的革命。我们尚未充足地估价这一事实。一切生活领域内的转变都是从机器的出现开始的。人仿佛脱离了自然界的内核，整个生活节奏发生变化。从前，人同自然界发生有机的联系，人的社会生活是按照自然生活形成的。机器彻底改变了人和自然界之间的这种关系。机器摆在了人和自然界之间。机器不仅在外表上使自然原质屈服于人，而且也征服人本身。机器不仅在某些方面解放人，而且按新方式奴役人。如果说人从前依附于自然界，人的生活因之贫乏，那么，机器的发明以及随之而来的生活机械化，一面使人发财致富，一面造成新的依附和奴役，这种奴役较之人从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。这种新的可怖的力量，使人的诸多自然形式归于崩溃。它使人经历肢解和分化过程。因此，人仿佛不再是先前那样的自然实体。在这里，我们遇到乍一看来非常荒诞的莫名其妙的奇谈怪论，仔细加以推究，我们定会从近代史上懂得许许多多的东西。奇谈怪论在于，历史上的文艺复兴时代是从面向自然、探索完美的自然形式开始的。由此开始了文艺复兴时代的艺术和认识。人们仿佛把人的社会生活自然化。这种转向开辟了一个新

纪元,行将代替中世纪人对自然界的斗争、对自然界的背离。但是,文艺复兴的往后发展、人文主义的往后发展在这种转向中揭示出这样一个本原,这一本原按新方式并且深刻得多地把人同自然界隔离开来,而人在中世纪从未如此被隔离。达·芬奇不仅在艺术方面,而且在学术方面,都是文艺复兴时代一位最伟大的天才。按照他的创造便可研究文艺复兴时代人的精神,在他身上有许多东西都是从新精神萌发出来的。达·芬奇虽则从自然界中寻找艺术和认识的完美形式的源泉,并且也许比别人更多地经常谈到这一点,但他是人类生活机械化和机器化的未来过程的造因者之一,凭借这一过程终究使文艺复兴时代朝着自然界的转向消极起来,把人同自然界隔离开来,按新方式把机器置于人和自然界之间,把人类生活机械化,并且把人封锁在这一时期所创造的矫饰的文化中。可见,文艺复兴时代朝着自然界的转向不是精神的人的事情,而仅仅揭示出自然的人,其中对防止如下的过程毫无保障:这一过程势必引诱人离开自然界,并开始把人本身当做自然实体来肢解和分化。这一过程在近代史末期快速进行,它是同文艺复兴的基本原则相反的一种全新的现象。人的创造力由于人同精神生活中心相脱离而渐趋衰竭,人只有转向生活的外周,与此同时一切人文主义幻想归于破灭。基督教在中世纪所炼就的那种人的个性、人的形象发生了动摇和分解。在早期文艺复兴时代,精神的人的创造初露锋芒。但往后,自然的人一旦同精神的人相脱离,就不能保证自己的个性,也不再具有取之不尽、用之不竭的创造源泉。人退到生活的外周,把自己的力量用于建立使用机器的机械王国。人的创造力所以加强,是由于在人身上揭示出深刻的超乎人的神圣本原。人一旦同这种神圣本原相脱离,一旦在自身中堵塞了通往神圣本原的道路和通往自身的道路,人就在自身中动摇人的形象,人

就越来越变得没有内容,而人的意志也就越来越变得没有对象。最高的创造源泉和最高的目的——不可能是人的创造源泉和目的——逐渐消失,创造的源头被堵塞,创造的对象逐渐消失。创造——按其本性必须承认不仅是人的创造,而且是超乎人的创造——生活中的源头趋于穷竭,创造的目的和对象——必须承认是超乎人的创造目的和对象——趋于消失,这意味着人逐渐分解,因为人在走上唯独自我肯定的道路之后,当人不再承认最高的本原时,当人承认自己是自满自足的实体,按照必然的内部辩证法消灭自我时,人就否定自我。要使人自始至终肯定自我,而又不失去其创造的源泉和目的,人就不得不肯定自我,而且肯定神。人必须在自身中肯定神的形象。如果人在自身中不带有最高的神圣自然界的形象,人就会失去任何形象,开始受卑劣的过程、卑劣的原质支配,开始分解为人自身的自然界的因素,人开始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,遭受消灭。为使人的个体性、人的个性得到肯定,人的个体性、人的个性必得意识到自己同比自身更高的本原有联系,必得承认有另一个神圣本原。如果人的个性除自身以外什么也不想知道,人的个性就会分化,让卑劣的自然原质侵入其中,自身就会在这种原质中衰竭。如果人除自身以外什么也不承认,人就不再感觉自身,因为要感觉自身,还得承认非自身。要自始至终都是个体性,就得不仅承认另一位个性和个体性,还得承认神圣个性。这也就使人的个性有所感觉。而无限的自我肯定,不愿知道有什么东西凌驾于自我之上,原本是人文主义途径的穷极,其结果导致人的丧失。人文主义旨在反对人,也反对神。如果没有什么东西凌驾于人,如果没有什么东西高于人,如果人除那些封闭在人事范围以内的东西以外不知道任何本原,人就连自身也不再知道。否定最高本原的结果是,人命中注定

不祥地受卑劣的本原即并非超乎人的而低于人的本原支配。这是近代史上无神论人文主义整个漫长道路导致的必然结果。个人主义既然没有止境,不使自身受任何东西支配,就会动摇个体性。我们从近代史的最新成果中看到,人类命运发生奇怪而神秘的悲剧。一方面看到,个体性观念被揭示出来,这种观念是先前时代所未曾有过的,在人类文化中发现某种新东西,带来某些新价值;另一方面看到,人的个体性前所未有地发生动摇。由于个人主义没有止境和不可遏止,个体性遭到毁灭。我们看到历史上整个人文主义过程的实际结果,就是人文主义转变为反人文主义。

为了特别敏锐地感觉人文主义转化为自己的对立面的这一过程,让我们举出 19 世纪最后几十年和 20 世纪初叶的两位思想主宰者、两位天才人物为例——他们属于人类文化的对立两极,彼此毫无共同之处,各自代表两种完全不同的和敌对的精神结构,但同样不可磨灭地给人类命运打上了自己的烙印:一位给精神文化的个人顶峰打上了自己的烙印,另一位给人类大众、给社会环境打上了自己的烙印——我所说的就是尼采和马克思。这两个人无论何时何地从未会见,只能互相疏远,但他们都结束人文主义而转到了反人文主义。在他们那里,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。尼采是人文主义的亲骨肉,同时也是为人文主义罪过而献出的血腥祭品。在他那里,人文主义由个人主义宣告结束。在他的形象中,在他的命运中,近代史为在人文主义原著中所散布的虚妄言论而得到清算。人文主义在尼采身上结束了自己暴风雨般的悲剧式的历史。这点在查拉斯图特拉的一句话里表现出来:“人是羞愧和耻辱,人应当被克服。”在尼采那里,人文主义以超人观念的形式被克服而转化为反人文主义。在文

化鼎盛时,人文主义以超人观念宣告结束。在新的反人文主义的道路上,为了超人,人作为羞愧,作为耻辱而被否定。在这点上表现出对超乎人的东西的狂热的需求。但是,尼采转到超人,这标志着对人的否定,对人的形象、人的个性的自我价值的否定,对其绝对意义的否定。承认人的灵魂的绝对意义,这是基督教启示的最深厚的基础之一,是由基督教引入精神生活的东西,而尼采对此予以否定。人只是瞬间即逝的环节,只是最高实体幻形入世的手段。人完全用以祭于这一超人。为了超人,人被否定,被摒弃。尼采把人文主义看作在对超人的肯定的道路上的最大障碍而奋起反对。可见,在人文主义的个人主义中,命运发生转变。在尼采以后,要返回到人文主义,已经不可能了。他深刻地揭露了人文主义的各种矛盾。在精神文化极臻繁荣之时,欧洲人文主义归于结束,中庸的人文主义王国、纯粹人道的王国归于消亡。具有人文主义学科和艺术的文化变成不可能。尼采在精神上朝着人文主义的另一方面、即标志着人文主义最深刻的危机的方面,开辟了某种新纪元。在尼采以后产生的那些深刻的精神流派并不带有人文主义的性质。这些流派确定地带宗教神秘主义色彩。人文主义原则成为昨日黄花,已经不能抱着不放。在愈益深入的过程中,人文主义的文化类型被推到第二位。于是,以最大的天才人物之一尼采为代表,人文主义衰落下来。在他的受苦受难的命运中,人文主义衰落下来。但是,尼采仍然抱着深切的忧愁转向文艺复兴。他由于文艺复兴的力量衰竭而感到忧愁。他在自身感到文艺复兴的力量消耗殆尽,而这点从诸如把采扎里·博金的形象理想化这样一些他所特有的表现中看得出。在描述文艺复兴时代的这位英雄时,他力求恢复日见消耗的创造力,仿佛要创造新的文艺复兴的可能性。但是,尼采创造性的天才的个性所标志的,不

是新的文艺复兴,不是文艺复兴的复兴,而是文艺复兴的危机、文艺复兴的终结。尼采热情洋溢地肯定创造性的个体性,竟至在肯定个性方面采取果断的态度。在他那里,人的形象黯然失色,浮现出来的是既神秘而又惊心动魄的超人形象,这种超人的特征只是幻想出来的,在他身上对某种最高的状态有某种真正的宗教的期望,但同时也有反基督教的不信神的撒旦宗教存在的可能性。

在另一个人身上,在马克思的形象中,同样敏锐地经历着文艺复兴的终结和人文主义的危机。他赋有格外敏锐的智慧和巨大的力量,而他的形象跟尼采的创造性的和富有魅力的形象丝毫不相仿佛。在尼采的个性中,人由于个人主义而自我否定,人文主义由于个人主义而自我否定,而在马克思身上,人文主义由于集体主义而自我分解,人的形象由于集体主义而发生动摇。像尼采一样,马克思也不能仅抱住人的东西,不能仅肯定人,肯定人的个体性。他也转到非人的和超人的东西。马克思的非人的和超人的意识不同于尼采的非人的和超人的意识。像尼采一样,马克思也否定人的个体性和个性的自我价值,否定基督教关于人的灵魂及其绝对意义的启示。在他看来,人只是非人的和超人的本原显现的工具。为了这些非人的和超人的本原,他同样向人文主义道德宣战。在这两种对立物中,在这两个极端的想象中,有形式上的相似之处,有历史上文艺复兴时期的两种终结,有摆脱人文主义危机的两种出路,有人文主义转变为反人文主义的两种方法,有人的自我消灭的两种形式。马克思也是人的自我肯定的产儿,人的矜夸自大的产儿,他奋起反对神,仅仅肯定和承认自我和自己的人的意志,把人的意志看作最高的意志。马克思一出马就摒弃任何超人的神秘本原。无怪乎他在哲学上遵循费尔巴哈的人文主义。在费尔巴哈看来,人变成了神,

宗教的奥秘原本是人性的奥秘。在人的自我肯定、人的矜夸自大和仅只承认人的意志的这些道路上,人从内部坍塌下来。正如在尼采那里,显出为之对人加以否定的那个超人行将出现的一些不清楚的特征,同样,在马克思那里,显出为之对人加以否定的那个集体的一些不清楚的特征。人被认为是那个集体出现的手段和工具,在其中人的形象必定要受新的集体整体的支配。在马克思看来,人文主义道德的遗教失去了任何价值。在他看来,人文主义道德是历史上文艺复兴时期的旧的资产阶级道德,整个人文主义文化也是旧的资产阶级文化。在旧的资产阶级王国,宣布了人权。这个旧的资产阶级王国应当灭亡,它将归于崩溃,代之而起的是新的非人文主义的王国,其中将有新的非人文主义的道德和文化,连同自己新的“科学”和“艺术”——这也就是“集体”的一种新现象。在马克思身上,跟在尼采身上一样,揭示出了人文主义的界限:在尼采那里,这一界限是在文化的顶峰揭示出来的,在马克思那里,这一界限则是在群众的底层揭示出来的。彻底洞悉在西方和在俄国都给人类生活的近几十年打下了可怖烙印的这两个人所带来的东西,必定在人文主义蜕变过程的内在实质方面揭明很多东西。在马克思身上,彻底弃绝了文艺复兴时代所有的遗教。如果说尼采怀念文艺复兴的伟大创作,并且想要使其创作源泉活跃起来,那么,马克思已不怀念。他向文艺复兴的本源宣战,并把文艺复兴的全部创作宣称为以人对人的剥削占统治地位的经济基础的思想上层建筑。文艺复兴的时代正在衰萎,人文主义的危机正在完结。文艺复兴时代生活感受的快乐,同人类生活的这一自由时期、同自由的炽热的力量竞赛相联系,这种快乐正在消失,已经没有年华去寻找了。在新时期,自然界的形象和人的形象都开始动摇。在这种动摇中,由于机器被引进人类生活而发生的那种人类生活的变化起

着巨大的作用。我们在马克思身上看到的那种变化,同机器的引进具有极其深刻的联系。这一事实使马克思大为震惊,以致他把这一事实奠定为自己世界观的基础,使之成为全部人类生活的第一性的事实,并从而揭示出这一事实对人类命运的极其伟大的意义。

文艺复兴时代末期的到来,是由于民主化过程带来重大损失,最终否定着复兴的可能,因为文艺复兴按其本性是贵族式的。我想,整个人文主义和人道王国按其实质都是贵族式的。文化的民主化,文化之推广于人民大众,以及大众之深入于文化,改变整个生活方式,使中等贵族的人道王国成为不可能。这一过程使整个人类历史走上完全不同的另一些轨道,另一些道路。到近代史末尾,在人文主义危机时期,人深深感到孤独、失落和被抛弃。在中世纪,人生活在行会中,生活在有机的整体中,并不感到自己是一个游离的原子,而是整体的一个有机的部分,觉得自己的命运与整体休戚相关,血肉相连。所有这些,在近代史的末期中断了。新人游离出来。人一旦变成被隔绝的原子,他就充满莫名的恐怖感,他靠联合为集体来寻找出路,以期克服和停止这种孤独和失落,免受死亡的威胁、精神上和物质上饥饿的威胁。在此基础上,由这种原子化也就产生转向集体主义的过程,建立新的本原,人从中寻找摆脱孤独的出路。

随着文艺复兴时代人的自我感觉,随着这由于人进入近代史而开始的那种新的自我感觉,人产生一种信心,相信自己有无限的创造力,能够凭借艺术来建设生活,相信自己的认识,即对大自然奥秘的洞察是无限的。人的这种自信早就开始减弱,代之而起的是对于人的力量的局限性、对于人的创造威力的局限性的意识,代之而起的是人的二重化、人对自我的反思。人的自

我信念和自我肯定由个人的变成集体的。但是,关于人在各个领域的强大威力的局限性问题,关于人在否定整个超人的东西、否定人与超人的东西之间有任何联系的道路上的强大威力的局限性问题,归根到底导致实证哲学的胜利。人只肯定自我,而在自我中否定那种比人的东西更多的东西,这归根到底破坏着自己威力的意识。这是近代整个人文主义的一个乖谬悖理的矛盾。当人开始肯定人在其认识和艺术中、在人类社会的重建中、在其他一切领域中的威力时,人惟独沉溺于自我,而与整个超人的东西隔绝,结果是人开始怀疑自己力量的无限性。人文主义的这种危机,人的这种反思式的怀疑,早已开始。它表现在人类文化的一切领域。人文主义的这种分解见于一切领域。让我们先从认识领域来看。文艺复兴时代,人狂热地致力于认识,对洞悉大自然的奥秘充满信仰。原来,天主教信条给人的认识设下界限,而新人则希冀从这些界限中挣脱出来。在文艺复兴的自然哲学中,在文艺复兴的自然科学中,在文艺复兴时代以各种形式盛行的巫术自身中,人感到自己的认识有无限的威力。人对自己的认识手段没有反思,没有怀疑。后来,只肯定人类认识的威力的这一过程,把认识同他在中世纪以及在基督教以前的古代世界里与之有过联系的那些最高的宗教基础和精神基础割裂开来,结果破坏了人的认识手段。反思开始了,这在康德哲学中得到天才的表现。文艺复兴结束的一些精神征兆在康德主义中就已觉察得到。康德的激情已经不是文艺复兴的激情,不是对认识、意识其无限前景感到愉快的激情。康德的激情是对认识的界限进行反思的意识,是对法律论证的需要。人的这种认识的自我感觉已经是文艺复兴时代认识能量衰竭的开端。文艺复兴在认识领域的高潮,推动以伽利略、牛顿为代表的科学家迅猛发展。康德则把数理自然科学变成批判反思的对象。这种批判

从怀疑人的无限认识能力开始,引起人们对认识中人本主义和人文主义原理作整体上的斗争,这种批判到柯亨和胡塞尔那里达到了特别尖锐的程度。在同哲学人本主义作斗争中,所有指向都在于这样提出问题:人原本是实现认识活动的障碍。这一哲学流派的一个信徒和代表使用了这样一个奇怪的乍一看来荒诞可笑的说法:人的主观主义的存在乃是哲学认识的最大障碍。就是说,有某种非人的认识活动,清除了所有人文主义的东西,如果把这个词导源于人这个词。这一切都是文艺复兴和人文主义在认识领域结束和被克服的征兆。应当说,文艺复兴的这一终结或许以更加鲜明的形式,早已为欧洲在实证主义现象中所体验。实证主义现今已经过时,没有强大的捍卫者,但在19世纪曾经起过很大的作用。实证主义是一种反文艺复兴的现象,是人文主义的危机。孔德是一位非常出色的思想家,比他创始的实证主义流派所能显示的要出色得多,他是一种明显地返回到中世纪某些因素的现象。孔德的实证主义向往中世纪,企图在认识领域,在精神生活和社会生活领域,使文艺复兴时代所特有的那种人类创造力的自由竞争归于结束。孔德企图克服他所谓的“精神无政府状态”,认为这种状态是由于法国革命而引起的。他企图从生活的批判类型转到生活的有机类型,就是说,企图在精神上集中起来,使新人务必按照中世纪的样板服从某个精神中心,企图停止个人肆意妄为,停止创造力的擅自的和无政府的表现。跟马克思一样,他企图使全部生活服从某个强制性中心,但他认为马克思是学术界的“精神贵族”。孔德企图创立实证宗教,为此采取了中世纪天主教崇拜的一切形式:实证圣者崇拜、实证历法、全部生活的宗教条例、学位等级的建立——所有这一切返回到没有上帝的天主教。采取了天主教的一整套做法,只不过信神被信仰最高实体即信仰人类所代替,为了人类,

建立了“永恒女性”崇拜。孔德在自己的房间里给女人设立祭坛。他借此证明,人的宗教本性不可能被任何实证的虚构所抑制。这是部分地回到中世纪精神的一种现象,是文艺复兴时代自由个人主义的完结。孔德的文艺复兴的这种终结,在圣西门的空想社会主义中也可感觉到。在其中,对法国革命,对18世纪哲学,对整个自由人文主义,也发生深刻的反动。诚然,孔德的无神论宗教跟圣西门的宗教一样,就其内容而言同中世纪毫无共同之处。但是,圣西门起来反对启蒙运动和法国革命所完成的批判,他企图建立生活体系,就像在中世纪曾经存在神权政治体系那样。圣西门和孔德对约瑟夫·梅斯特都同样给予了崇高的评价,这不是没有原由的,因为他天才地表现了中世纪对18世纪和革命的反动。他们设法从精神上克服个人主义。文艺复兴结束的这一过程,也在国家生活中进行。在这里,我们遇到一个饶有趣味的现象。全部近代史,不仅在法国革命以后,而且在法国革命以前,都存在着人文主义的君主政体。路易十四的国家是人文主义的国家。当路易十四说:“国家就是我”的时候,他对于自己的合乎人道的意志作了自我肯定。路易十四的君主专制制度乃至17和18世纪所有与之同类的君主政体的整个风格不可能以更加清楚的形式来表达,这是人文主义的自我肯定的风格。对于君主政体的这种人文主义的自我肯定,法国革命以民主制度的人文主义自我肯定做出回答,人民说:“L'état c'est moi”,革命的人民说:国家就是他。与一种人文主义的自我肯定相对比的是另一种人文主义的自我肯定。人文主义的民主制度是对人文主义君主政体的回答。人文主义的君主政体不可能没完没了地存在下去,它必定要终结。一旦人失去自己生活的超人的基础,一旦只是肯定政权的人道原则,就会开始革命的内部过程,导致最后的人文主义极限,即革命的民主制

度。在西方,这一过程以古典的形式发生于法国革命。但是,就连俄国君主专制制度的衰落也同以下一点有深刻的联系,这就是在其中完成了人道的自我肯定的过程,在尼古拉二世的君主政体中达到自己的极限,并且必定引起革命的自我肯定的过程,作为对君主政体的人道的自我肯定的自然惩罚。可见,历史上文艺复兴时期的国家以两种现象为特征:一是人文主义的君主政体,一是人文主义的民主制度。同时,这一人文主义时期对于建立民族国家这样封闭的民族有机体,是很可作为表征的。我想,现今我们正进入历史上文艺复兴时期的人道主义民族国家的危机和终结时期。如果说人文主义的君主政体在其发展的往后过程中,必定转为人道主义的民主制度,那么,这样一个时期就会到来,这时人文主义君主政体和人文主义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,这些原则已经不是人文主义的原则,而是某些隐蔽的非人道的原则,它们对人文主义的君主政体和人文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,都在进入深刻危机的时期。在西方,人文主义的民主制度连同其谎话连篇的议会制,连同数量力学,发生危机。这一危机早已开始,这一生活制度带有机械性,其内部存在缺陷,也不可能凭借这些形式的人文主义原则继续生存下去,这是早就感觉到的。显而易见,必须出现另外某种有机的原则来代替。有人开始发表复归中世纪的观点,诸如关于社团代表制的学说,这绝非偶然。社团代表制建立在如下的观念上面:人类社会应当不是由原子组成,而是由类似行会的有机社团组成,它们应当具有自己的有机的代表制。这仿佛是在新的基础上回到中世纪的行会制度。这种观念是由于实质上谁都感到不满的代议制国家的危机而产生的。在社团代表制观念中也有健康的内核。所

有大国都开始实行世界帝国主义政策。帝国主义脱离民族国家的人文主义基础,产生追求权力和势力的欲望,以至称雄世界的欲望。其中也有超人本原的胚芽。这就是存在于集体主义中的那种超人本原。

在道德生活领域内,也经历着人文主义的危机和人文主义的终结。毋庸置疑,我们正在经历曾被认为是整个近代史、近代史整个时期道德生活之花的那种人文主义道德的终结过程。这种人文主义道德,在19世纪末和20世纪初的整个一系列现象中走向终结。在世界大战中,以及在世界大战所带来的那些后果中,也显出人文主义道德的彻底终结,不过这种人文主义道德及其所有幻想开始走向终结要早得多。例如,尼采揭露人文主义道德的矛盾,首先给予人文主义道德以最厉害的打击。19世纪末和20世纪初与尼采有关的那一精神文化的整个派别,对人文主义说教表示怀疑。他们不再把人及其合乎人道的利益、幸福和需求当作关注的中心。人文主义道德也沿着其他各种路线发生动摇。毋庸置疑,一方面,原本具有人文主义之源的各种革命无政府主义流派破坏人文主义道德,另一方面,在19世纪末和20世纪初出现的各种宗教神秘主义流派也动摇人文主义道德基础,他们给道德提出超乎人道的目的,开始否定人道本原的独立自主的性质。居间的人文主义王国即赫尔德所说的那个人道王国结束了。赫尔德教导说,人道是世界历史的最高目的。这个人文主义王国只有居于某个之间才能存在。就是说,还不曾区分到最后的最深的层次。这个人文主义王国只有在较为表面的文化层次中才能存在,这时文化的最后命运还没有在人的意识中安排下来,这时整个文化库藏保持着一个度,没有断裂为两个对立的极端,没有分解为两个对立的本质。这种平衡存在于历史上的人文主义时期,致使文化得以繁荣。

一旦提出终极的问题、最后的和极限的问题,文化就超出人道的范围,由纯粹人道的王国断裂为两极对立的本质。于是,居间的人道王国也就消失。尼采之所以结束人文主义,就因为他提出最后的极限的问题。马克思之所以结束人文主义,也因为他提出极限的社会性问题。人文主义宗教之所以自行分解,也因为提出在居间的人道王国里无法坚持的那些最后的终极的任务。

我已经谈到人文主义王国、人文主义文化——尚未同神灵的本质相断绝,而是把神灵的东西和人的东西和谐地结合起来——的最高点,已经谈到哥德现象。哥德的人文主义内在地从宗教上得到论证。但是,哥德尽管在精神上豁然开朗,但毕竟处在居间的人道王国中。哥德的伟大艺术和他对自然界的伟大认识,并未达到最后的极限。在哥德的意识中,并不存在什么转向人和世界终极命运的启示的东西。哥德的一生标示这种新的灾难性处世态度到来之前人类创作极臻繁荣。这是人文主义创作的最高表现。在他之后,19世纪末20世纪初德国文化中所曾有过的人文主义,在这种真正的最高的人文主义之后,同自然界的鲜明形象相联系的真正美妙的人文主义,越来越成为不可能的了。开始了一个不幸的过程——内部败坏,二重化,灾难增多,从历史内部火山喷发,已经不能回到这个美妙的人文主义王国,不能回到人文主义的道德和艺术,回到人文主义的认识。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的灾难,发生了离开自然生活、背弃和疏远自然生活的灾难。这一过程就是在整整一个世纪中发生的可怖的革命,这场革命结束了近代史,开辟了新纪元。

第九章 文艺复兴的终结和人文主义的危机·人的形象的分解

首先,我想谈谈文艺复兴在社会主义中发生的十分突出、十分典型的危机。社会主义具有巨大的意义,它在 19 世纪下半期和 20 世纪初叶的生活中占有很大的位置。这不仅是经济生活中,而且也是欧洲文化的命运中的一种现象,是欧洲文化里面各种内部过程的显露。我将把社会主义当作一种完整的现象,当作精神的一种现象来看待,而不是从某种专门经济的意义上来看待。可是,这种完整的社会主义的一切基础是跟文艺复兴的基础深刻对立的。文艺复兴的本质在于,它显出人的创造自由、充盈。社会主义则不是在富裕的土壤上,而是在不足和贫乏的土壤上展开的一种现象。在社会主义中,获得释放的人又重新依附于强行组织起来的和强行安排出来的生活。社会主义实质上是和个人主义的口号针锋相对的一种现象。但是,产生社会主义和个人主义的土壤具有许多共同之处。

社会主义是人们极其深刻地与世隔绝这种生活的反面。由于害怕遭到遗弃,害怕听天由命,孤立无援,与他人没有任何联络,因而强行安排社会生活和人的命运。这就说明,社会主义是

产生个人主义的那个基础上产生出来的,社会主义同样是人类社会和全部历史过程原子化的结果。如果说文艺复兴的激情曾经是人的个体性的高涨,那么,社会主义的激情则是新的机械性集体的形成。这种集体把一切置于自己的统辖之下,沿着自己的道路,为着自己的目的来指引全部生活。这种集体在原子化社会的基础上产生出来,意味着文艺复兴的终结和人类社会生活中新时代的开端。

人类文化的希腊原则在社会主义中被摆到第二位。如果说作为我们文化的基础的是犹太原则和希腊原则的结合,那么,在这里占上风的则是犹太原则。新的力量即社会主义在欧洲文化中出现、取胜并且传播的那一过程,标志着与近代史由此开始的那一过程相对立的奴役的开端。奴役的过程同戴克里先皇帝的时代、即早期中世纪的时代的那一过程相类似。带来社会主义的那种本原同早期中世纪产生的这一过程很相类似。在戴克里先皇帝时代、在行将结束的古希腊罗马世界里发生的那些过程,我们在最进步、最革命的社会主义原则中也能察觉到。在社会主义中,显露出某种本原,这种本原是从内部对整个近代史的反动,是对整个文艺复兴解放时期的反动,也是对法国革命的反动。为了弄清我们所考察的过程,确定这一点是重要的。对社会主义的向往不仅对于我们,而且对于整个欧洲也是明显的,只不过在欧洲可能是以另外的形式。但是,社会主义过程将会发生,应当把这些过程看作是对近代史的解放过程即曾经把人的个体性解放出来的那些过程的反动。在这里,人的个体性被加以自我否定,人开始逃离自我,并寻找新的组合,因为文艺复兴时代曾经就是从人被分割出来并自作安排这点开始的。而在这里,社会生活和文化生活的一切领域开始受到新的强制性中心支配。19世纪的社会赖以建立的那些基础必定要暴露出来各

种矛盾。这些基础暴露了自身的无根据性,因而引起反动。人文主义和个人主义没能决定人类社会的命运,二者本当分解。本当要出现统摄一切、囊括一切的新机体或——确切点说——新机器的反文艺复兴的形象,以代替自由的那种文艺复兴的形象。

文艺复兴在社会主义中显出终结,同样,在无政府主义这一欧洲社会命运中的最大流派中也显出终结。无政府主义就其实质和精神而言,是反文艺复兴的。无政府主义外表上造成一种印象,显得它是具有自由激情、要求自由、提出了个性自我肯定的本原的一种学说。但是,无政府主义不是由于自由充盈而产生的,也没有洋溢的创造性。无政府主义是由于嫉妒和报复而产生的。报复的激情,对过去,对过去的文化,对历史上的一切东西的凶狠仇恨的激情,对无政府主义来说十分重要。但是,这种凶狠的复仇心、这种苦难和贫穷的激情是反文艺复兴的激情,它不知道文艺复兴时代充盈的创造的快乐。因此,无政府主义也不具有创造的本性。创造的本性决不能到致使创造力衰竭的凶狠的和复仇的否定中寻找。这种否定没有给积极的创造留下地盘。无政府主义不知道也不可能知道自由创造、自由充盈的快乐。在这点上,无政府主义跟社会主义一样,没有文艺复兴的本性。在无政府主义中发生一个十分有趣的过程,就是自由的自我否定。自由在其中似乎作为吞没自我、从内部焚毁自我的东西而被确认。这不是那种提供创造性的个体性兴盛的快乐的自由——理想主义的人文主义的自由。这是某种令人极度忧郁和痛苦的自由;它使人的个性枯萎和死去,使人心力交瘁,自由因此转化为暴力。各种无政府主义学说多半最终肯定集体主义或共产主义的形式。巴枯宁和克鲁泡特金的纲领就是如此。依我看来,在无政府主义这一欧洲社会的最大流派中,无疑也显

出文艺复兴的衰竭和终结,因为无政府主义没有人文主义的性质。在无政府主义中,整个道德,对切身的人际关系的整个评价,在海德、哥德或洪堡的人道主义的意义上说,并不是人道主义的。在无政府主义中,显出内部的反动的本原,显出对近代史以之为特征的那种人文主义的文艺复兴时期的内部反动。无政府主义归根到底是对文化举行反动起义的一种形式,它不肯接受具有文化不平等现象的、具有文化苦难而同时又具有极其巨大的文化高潮和繁荣的文化,为了对所有高升起来的东西进行平衡、磨灭和改换而不肯接受文化。无政府主义内部的反动流派,正如社会主义内部的反动流派一样,是人文主义危机和文艺复兴终结的一种形式。

但是,在现代各种艺术流派中,文艺复兴终结的征兆显得特别清楚。文艺复兴的这一终结很早以前就开始有所显露。在印象派中已表现出文艺复兴的终结。艺术中的所有分析肢解过程都带有这种反文艺复兴的性质。但是,文艺复兴的真正终结,同文艺复兴传统的彻底决裂,我们是在各种形式的未来派中见到的。所有这些形形色色的流派,都同样与古代决裂,标志着人类创作中文艺复兴的终结。所有这些流派都带有以下特征:人的形式深刻动摇和肢解,完整的人的形象业以死亡,同自然界相脱离。对完美的自然界和完美的人的形式的寻求原本是文艺复兴的激情,文艺复兴同古代的联系就在于这一点。在未来派中,作为最伟大的艺术主题的人消亡着。在未来派艺术中,人已经没有了,人被撕得粉碎。在一切中开始包括一切。世界上切切实在都以自己的个体的地点移动。在人身上开始包括实物,灯、沙发、街道,从而破坏人的实体、人的形象、人的独特面貌的完整性。人消失在周围的实物世界里。严谨的形式开始遭到破坏,而形式的严谨性正是鼓舞近代史上人的创造的那种艺术创作的

古代基础。同古代和文艺复兴时代的这种深刻的决裂,可以从诸如最引人注目的立体派时期的毕加索这样一些画家身上去观察。在毕加索那里,我们看到人的完整形式被分割、拆散、用立体派手法一层一层揭开来的过程,看到人被分解为各个组成部分,以便深入下去探索组成人的那些原初的基本的形式。而在文艺复兴的艺术中,则是对人的形式完整地感知。在这一完整的探索中,形式模仿自然界(这些形式在自然界中被神创造出来),模仿古代艺术。毕加索的艺术同自然界的榜样和古代的榜样脱节,它已经不是探索完美的完整的人。它失去了完整感知的能力,它一层一层揭去掩复,以便暴露自然实体的内部结构,它一步一步深入,展示毕加索以其力量和表现力创造出来的真正怪物的形象。可以说,所有未来主义流派比毕加索绘画的意义都要小得多,他们在没落的过程中越走越远。一旦在画面中嵌进一些纸片或一条条报纸上的广告,或者一旦在画面里你们看到垃圾坑的各个组成部分,那就最终明白,它们已没落得无以复加,非人道化过程正在发生。人的形式跟任何自然的形式一样,终于走向死亡和消失。完善的人的形式的这种丧失也是安德烈·别雷的特征。安德烈·别雷的创作大抵和未来派相似,虽则他的创作较之大部分未来派的创作重要得无可比拟。在安德烈·别雷的创作中,在他的优秀小说《彼得堡》中,人消失于宇宙的无限性,把人同实物世界区分开来的那些人的形式被推翻和移位。某种非人道化的过程,人同非人的东西、同宇宙生活的原初精灵相混合的过程开始了。古代和文艺复兴时代意义上的那种形式的完善在这一艺术中消失了,宇宙分散的新节奏开始了。这就是安德烈·别雷创作中确定无疑的反人文主义的原则。在近代艺术顶峰,把人剖开和分散,这一过程在别雷那里愈益深入地进行下去。近代人在自己创作道路的最终成果中,已

接近对自己形象的否定。人作为个体化的实体,不再是艺术的主题,人沉没和消失在社会集体和宇宙集体里。

同样的文艺复兴的终结、同样的反人文主义原则,在其他各种文化流派中也可揭示出来。例如,神智学流派带有反文艺复兴的和反人文主义的性质。这一点初看起来也许还不太清楚,但若缜密思考神智学和通灵术流派,这一点并不难揭示。在这些流派中,人的个体性受宇宙的各级精灵支配。人不再起着他在历史上的人文主义的文艺复兴时期曾经起过的那种中心的独特的作用,人进入另一些宇宙格局,开始感觉自己受魔鬼和天使统御。这种感觉造成一种情绪,一种生活观感,在这种情绪和观感之下,文艺复兴时代那种自由的火热的创造力的竞赛无法从内部加以论证,它成为不可能和不容许的了。在诸如鲁道夫·施泰纳学说这样的神智学和通灵术流派中,人没有中心的独一无二的位置。人归根结底只是宇宙演化的工具,是各种宇宙力作用的产物,是各种行星演化的交叉点,而在这个点上形成不同世界的碎片——人在世界的演化中是瞬息的。在施泰纳的学说看来,人智说的名称是不能成立的。在这类派别中,非文艺复兴的性质和文艺复兴的情绪是十分清楚的。如果把现代神智学者施泰纳和文艺复兴时代的神智学者帕拉采利斯加以比较,文艺复兴精神和反文艺复兴精神的对立便一目了然:帕拉采利斯在洞悉大自然的奥秘时充满创造的充盈的快乐,从大自然的内核挖掘出隐蔽的奥秘,而施泰纳却没有创造的充盈的快乐,相反,他指出人的训练的艰苦道路,这种训练终于使得人揭示出自己对宇宙的各级精灵的依附。在这里,人感到很不自由,感到生活过程非常沉重、极其困难,同时对近代感到失望,这是我们时代的一切社会现象和文化现象的特色。19世纪末20世纪初的宗教运动和神秘主义运动对于这个时代是十分突出的,它们代替

了实证主义派别和唯物主义派别,它们也显露出反文艺复兴的和反人文主义的性质。这些运动狂热地寻求精神的生活中心,意识到必须受其支配,不可能靠不受任何东西支配、不为任何东西调整的自由的创造性竞赛的途径继续生活下去。于是,跟人类历史上整个新兴的文艺复兴时期占统治地位的那些原则相反,出现了向与中世纪相类似的精神基础的回归。如果说在文艺复兴时期表现出巨大的智力自由,而文艺复兴就从这种自由开始,那么,在这一时期的末尾,智力自由丧失了,人在这种无穷的智力自由中,仿佛竭尽了自己的智力,并开始奴役自我,否定人在整个近代所进行的那一智力活动的成果。

极其巨大的创作危机和极其深刻的文化危机近几十年来显示出愈益增多的征兆。这种创作危机以果敢地渴求创作为特征,这种危机可能是前所未有的,同时在创作上又软弱无力,因而对人类文化史上各个更加完整的时代怀着羡慕的心情。原本是文艺复兴时期的结果的那些内部的矛盾暴露出来。由于这些矛盾,一切创作成果不能令人满足,与创造的任务不相适合。创造的任务标志着为了建设新生活和新存在而向上腾飞,而创造的实现则标志着为了创造各种分门别类的文化产品而向下垂落。创造的高涨企图建设新存在,结果得到的是诗篇、图画、科学书籍或哲学书籍,被造出来的是立法的新形式、人权的新形式。人类创造的一切产品给自身打下了尘世郁闷的烙印。它们不是最高的存在,不是最高的生活。它们得到的是与创造的高涨不相适合的时代。因此,创造的成果令创作者深感不满。创作的基本矛盾就在于此。在当代,这一矛盾空前地尖锐起来。我甚至想,当代最有力和最深刻的方面在于,这个时代彻底领悟了创作的这一危机。文艺复兴时代的人们快乐地从事创作,感觉不到被创造出来的并不是所提出来的那一任务之全部苦涩。

文艺复兴时代的巨匠创作了自己的图画,他们感到创作的未被二重化意识的苦涩所毒化的快乐,这就使得他们能够成为伟大的巨匠。当代的各大流派都具有这样一个特征:他们内心深感不满,痛苦地寻找出路,以摆脱人类创作受到的窒息的绝境。诸如尼采、陀思妥耶夫斯基、易卜生这样一些创作大师体味到创作的悲剧,他们由于面临创作的内部危机,无法建树在创作高涨中所提出的东西,因而焦灼不安。所有这一切都是文艺复兴终结的征兆,暴露出使得文艺复兴时代往后的人类力量——这些力量创造出各门科学和艺术,创造出国家、习俗、立法以及在这一时期内所创造出来的一切东西的形式——的自由竞赛成为不可能的那种内部的矛盾。在这里,显露出内部的二重化,显露出内部的分裂,这在先前的时代,在文艺复兴创作的时期是从来没有过的。在人类文化的深处,涌现出某些内部的野蛮原质,有碍于古典文化、古典艺术和科学形式、古典国家形式、古典风俗习惯形式的进一步创作。居间的文化王国的终结到来了,从内部发生爆炸,四处火山喷发,这些以各色各样的形式显出对文化的不满情绪和文艺复兴时代的终结。欧洲在几百年间曾经如此灿烂地繁荣昌盛,认为自己是最高文化的垄断者,并且有时如此横霸地把自己的文化强加给它以外的整个世界,而现在欧洲的衰落到来了。人文主义的欧洲走向终结,开始回到中世纪。我们进入新中世纪之夜。当前所面临的是各个种族和各种文化类型的重新混融。这也就是认识历史哲学的一个成果。我们应当掌握这一成果,以便知道等待欧洲各族人民和俄罗斯的是什么命运,人文主义欧洲的这一终结以及进入历史之夜的时代又意味着什么。

近代史的终结以之为特征的是,在其一切领域内,在其一切成果中,都经历着极为深刻的失望,即对近代史上所有主要意

图、宿愿和幻想的失望。在近代史的每个方面,我们都能找到这种失望,无论在认识领域——在科学和哲学中,无论在艺术创作领域,无论在国家生活领域,无论在经济生活领域,无论在实际统治自然界的领域,这些意图没有一个见诸实现。人的那些曾经使他在这一文艺复兴时期展翅翱翔的崇高的宿愿,统统化为泡影。人变得平庸。人不得不以某种特殊的方式苟且偷安。人抱着关于无限地认识自然界的崇高宿愿,结果徒然认识到认识总有界限,科学无力洞悉存在的奥秘。科学渐渐浅薄起来,并且为反思所损坏。哲学由于感到反思的痛苦,由于永恒地怀疑人的认识能力而彻底地败下阵来。各个最新的认识论派别也达不到对存在的认识本身,他们在对世界的真正的哲学认识的门槛前停住了。哲学总是通过二重化,因而不相信靠哲学的途径能够获得完整的认识。哲学开始出现危机,内在地感到软弱无力,为哲学寻找宗教基础,就像在古代世界的末期发生的那样——当时,哲学开始染上神秘主义色彩。在艺术领域,情形也是如此。以往时代的巨大而雄伟的艺术仿佛一去不复返;艺术开始被弄得支离破碎、委琐庸俗,出现了未来派艺术,它已经不再是人类创作的形式,其中创造性活动开始衰落。在各个社会派别中,也可看出同样深刻的二重化。无论空洞的自由,无论强制的博爱,都不能给人们以快乐。这一点,越来越为敏感的人们有所意识。法国革命的理想破灭了。他们开始越来越意识到民主毫无内容和虚无缥缈。于是,对社会主义和无政府主义深感失望。靠所有这些途径,无法解决人类社会的命运。总之,在近代史的一切方面弥漫着苦涩的失望感,对创作的高涨——人以这种状态进入近代史,精力充沛,敢想敢干——和创作能力——人以这种状态离开近代史——二者的不相适应感到痛苦。人以二重化结束近代史,此时人已深感失望和沮丧,在创作上弄得山穷水

尽。这种创作的衰竭同创作的渴望相结合,乃是人的软弱无力状况的一个十分突出的结果。这种状况是对人在近代史上的自我肯定、对人文主义的自我肯定的惩罚。当时,人不愿把自己置于任何超人的东西统辖之下,徒然失去自己的形象,耗费自己的精力,而这一点又是近代史末期的现代人与古代世界结束时期的人相似的一大特征。古代的人也感到心力交瘁,感到思念高超的创作,思念另一种高超的生活,而同时又感到无法付诸实现。所有这一切指出,在人类历史上有同一些环节周而复始,这不是说,这些环节实质上能够重复,任何历史上个体的东西是不会重复的,而是说,有形式上的相似,这有助于洞悉我们的时代,把当代同古代世界的时代和基督教新纪元的开端加以比较。

当谈到从中世纪向文艺复兴时期的过渡时,我已经试图阐释近代人的精力的这种消耗。历史上的中世纪得以通过禁欲主义、僧侣生活和骑士精神,蓄养人的精力以使其免于消耗和衰落,在文艺复兴初期能够创造性地旺盛起来。历史上的整个人文主义时期否定了禁欲的清规戒律和对最高超人本原的隶属地位。这一时期以人的精力的消耗为特征。人的精力的消耗不能不引起衰竭,最终导致中心在个人身上的丧失,个人不再循规蹈矩于自身。个人必定逐渐不再意识自身、自己的自我、自己的特性。我们在近代文化的一切派别中,在社会主义中,在君主主义中,在帝国主义中,都毫无例外地察觉到这一点;在近代艺术流派和现代通灵术流派中也可察觉到这一点。在一切的一切中,无疑都感觉到,人的形象发生动摇,基督教所造就的那种个人——一个人的造就原本是欧洲文化的一项任务——衰落下去。个人开始被削弱,从内部失去自己的形象,失去自己的自我意识。个人失去了内部的精神支柱。于是,开始寻找精神中心,因为同精神中心相联系,就会恢复个人的业已颓丧的精力。个人

感到,在文艺复兴时期的个人所走过的那些自由的道路上,个人受到自由愈益衰竭和丧失的危险。个人寻找凌驾他、领导他的本原。个人给自己寻找圣地,他渴望自由地受到统辖,以图重新获得自我。如果人把自我置于最高的超人的本原之下,并寻找超人的圣地以作为自己人生的内容,那么,人也会获得自我,肯定自我,相反,如果人摆脱最高的超人的内容,那么除了自己那个与世隔绝的个人小天地以外,他在自我身上就什么也找不到,人就会失去自我。要肯定个人,就得包容万有。这一点为近代文化、近代历史的一切成果所证明,这一点在一切领域,在科学、哲学、艺术、道德、国家、经济生活和技术等等领域都得到证明,并在经验上显露出来。已经证明并且表明,抱着人文主义的态度不信神,致使人文主义自我否定,人文主义蜕变为反人文主义,自由转化为强制。近代史就这样结束了,而开始另一段历史,我称之为新的中世纪。在这个时代,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的统辖之下,以期不要彻底毁灭自己。为了使个人重新获得自我,为了使基督教对人的形象的造就——这是人在世界历史命运中的一个重要的环节——继续下去,为了这一切,必须按新的方式回到中世纪禁欲主义的某些因素。那种中世纪超验地经历过的东西,应当内在地被经历。人自由地进行自我限制,自由地恪守戒律,坚毅地把自我置于超人的圣地统辖之下,这种功夫可以防止人的创造力彻底衰竭,致使新的创造力积蓄起来,从而使得新的基督教文艺复兴成为可能——这种文艺复兴在超群出众的那部分人类看来,只有在强健个人的基础上才会到来。中世纪——其中有它的精神实质和高度激情——以内在的超脱世界为基础。这种对世界的超脱造就了伟大的中世纪文化。中世纪的天国观念乃是导致统御世界的出世观念。这也就是中世纪文化史学者如艾肯

等人所揭示的那一中世纪的基本的悖论：教会对世界的否定导致教会对世界统御的观念。这是不能实现的，对此我已经说过。精神的自由并没有真正在中世纪的意识中展示出来。近代史之剧内在地不能避免。但是，曾经给自己提出统御世界这项任务的新人的经验使他沦为世界的奴隶。处于这种奴隶地位，他丧失了人的形象。因此，人现在应当重新超脱世界，以期战胜自我中和自我周围的世界，以期成为统御者而不是奴隶。这也就是人在近代史的末期、在新纪元的门槛前面陷入其中的那种精神状态。

我思索着这个新纪元，它为人开拓两条道路。在历史的顶峰发生的是彻底的二重化。人有自由走那条把自己置于最高的神圣的生活本原统辖之下的道路，并在这一基础上强健自己个人；人也有自由使自己臣服于另一些非神灵的和非人的超人本原，并从而使自我沦为奴隶。这就是如下的一个主题：为什么世界史内在地揭示着启示录。个人在近代史的顶峰，不能忍受社会和自然界的奴役，同时他感到越来越受自然界和社会的奴役。人本想使用机器，发展物质的生产力来掌握自然原质，可是不但不能达到此目的，反而成为他所创造的机器和他所创造的物质社会环境的奴隶。资本主义已经暴露出这一点，未来的社会也将表明这一点。整个近代史的悲剧的结局、悲剧的挫折，就是如此。但是，近代史的这种挫折并不是说近代史荒诞不经，叫人抱着彻底悲观主义的态度去看待历史的命运。这种挫折具有内在的意义，如果把世界史当作悲剧来看待的话，世界史正是应当这样被看待。只要认为历史之得到解决，不可能是内在的，不可能是在历史本身内部，而只能是在历史范围以外，只要这样看待历史，那么，历史的挫折就得到深刻的内在的意义，而我们也开始懂得，历史的意义并不在于某个历史时期所提出的任务得到

实现。历史的任务在历史范围以外得到实现,这恰恰显出历史的极其深刻的内在意义,因为如果在历史的某个瞬间,历史的任务得到实现,历史的这种挫折实质上就会显出历史荒诞不经,不管这看起来是怎样的奇谈怪论,因为历史的真正意义并不在于历史的某个瞬间,在某个时期得到解决,而在于揭示出历史的一切精神力量、历史的一切矛盾,在于历史悲剧的内在运动,而只是在结尾,全盘解决的真理才显示出来。只是在那时,历史之最终解决才对历史上前此一切时期投射返回的光辉。那时,虽然历史的任务在一个瞬间之得到解决,但这也许并不意味历史的任务在历史的一切时期、在历史的全过程中得到解决。现在我认为重要的是要指出,我对历史的严重挫折的看法完全不是说,我肯定历史荒诞不经,因为在我看来,这种挫折本身在某种意义上说是神圣的挫折。这种挫折本身说明,人和人类的最高使命是超历史的,因此只能对历史的一切基本矛盾作超历史的解决。

还必须指出,俄罗斯在文艺复兴终结的这一过程中处于空前严峻的地位。在俄罗斯,没有经历过文艺复兴本身,而我们却感受着比西方任何地方都更加深刻的文艺复兴的终结和人文主义的危机。俄罗斯历史命运的特征和奇特性就在于此。我们不曾感受文艺复兴的快乐,我们俄罗斯人从来没有人文主义的真正激情,我们不晓得充盈的创造力自由竞赛的快乐。全部伟大的俄罗斯文学,我们在西方面前引以为自豪的那些极其伟大的作品,按其精神并不是文艺复兴的。在俄罗斯文学和俄罗斯文化中,只有一个时刻、一点闪光显示过文艺复兴的才能,这就是普希金创作的现象,就是亚历山大一世的文化时代。那时,在我国稍微露出了一点文艺复兴的东西。然而,这只是一个短暂的阶段,并没能决定俄罗斯精神的命运。19世纪的俄罗斯文学尽管以普希金魅力无穷的天才开其端,但并不是普希金式的文学。

俄罗斯文学显出它不能有普希金的创作和普希金的精神。我们是由于痛楚和苦难而进行创作的。奠定为我们伟大文学的基础的是深重的灾难,对赎罪和拯救的渴望。在我们这里,从来就没有充盈创作的快乐。请回忆果戈理及其创作的整个性质吧!这里悲哀而痛苦的创作命运。两位最伟大的俄罗斯天才——托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的命运也是这样。他们的全部创作都不是人文主义的,不是文艺复兴的。俄罗斯思想、俄罗斯哲学、俄罗斯道德风貌和俄罗斯国家命运的整个性质,带有某种同文艺复兴和人文主义的欢乐精神相对立的令人感到痛苦的东西。现在,我们在我国社会生活和文化的一切领域内经历着人文主义的危机。这就是我们的命运非常反常、我们的本性具有某种独特性的地方。我们也许能比欧洲各族人民更加敏锐地揭示出居间的人文主义的矛盾和欠缺。陀思妥耶夫斯基对于了解人文主义的内部破产极为重要,十分值得注意。人文主义在陀思妥耶夫斯基身上经历了巨大的破产。正是陀思妥耶夫斯基在这方面大有发现。陀思妥耶夫斯基如此关心人,关心人的命运,把人当作自己创作的唯一主题,然而,正是他揭示出人文主义内在地毫无根据,把人文主义的悲剧暴露在光天化日之下。陀思妥耶夫斯基的全部辩证法旨在反对人文主义的实质。他本人的悲剧性人文主义是同文艺复兴的历史所依据的、欧洲伟大的人文主义者所宣扬的那种历史人文主义深刻对立的。俄罗斯东方的这些特点表明它在认识文艺复兴的和人文主义的终结方面所负有的特殊使命。正是俄罗斯在这里有所发现,也正是俄罗斯关于最终的历史命运表述了某种特别敏锐的思想。无怪乎在俄罗斯宗教哲学的顶峰,俄罗斯思想总是诉诸启示录。从恰达耶夫和斯拉维亚诺菲洛夫开始,接着在弗拉基米尔·索洛维约夫那里,在K·列昂节夫和陀思妥耶夫斯基那里,俄罗斯思想总是致力于

历史哲学的主题,而这种俄罗斯历史哲学是启示录的。俄罗斯革命按其形而上学的实质是人文主义的破产,因此,也就抓住启示录的题目来做文章。这样,我们就接近了历史形而上学的最后一些问题,即历史的进步和终结等问题。

第十章 进步说和历史的终结

在历史形而上学看来,进步观念是一个中心的观念。从 18 世纪末叶开始以至整个 19 世纪,进步观念在欧洲人的处世态度中起着决定性的作用。然而,首先必须指出,进步观念虽然是由“先进”人类意识的最后时期创造出来的很新的观念,但跟一切真理一样,实质上具有深远的宗教根源。既然这一观念同历史生活的远古时代有本质的联系,其中也就暴露出这一古老的起源。我们决不能把进步观念同进化观念混为一谈,这点已充分予以说明。进步观念要有历史过程的目的,要揭示历史过程对这一终极目的的依存意义。进一步说,进步观念要有历史过程的目的,这种目的并非内在于历史过程,就是说,并非同某个时代,同过去、现在或未来的某个时期联系,而要超越于时代。惟其如此,它才能断定那种隐藏于历史过程内部的东西具有意义。这一观念的古老根源可以追溯到关于弥赛亚的宗教学说。这就是犹太教关于靠弥赛亚来解决历史、关于弥赛亚即将来临、关于在尘世解决以色列的命运而以色列的命运变成了各族人民的命运的古老观念,就是犹太教关于天国——至善王国、真理和正义王国——会要到来、迟早定要实现的古老观念。这种弥赛亚和

千禧年观念在进步说中被加以世俗化,就是说,失去其明显的宗教性质,并获得世俗的、往往是反宗教的性质。可以有充分的根据说,进步说对许多人说来曾经是一种宗教,19世纪的人们信奉过进步宗教,进步宗教对他们说来取代了他们所放弃的基督教。对这种按其追求带有宗教性的进步观念必须给以分析,以揭露其基本的内在矛盾。

在人类意识的最后时期,人们对进步信仰表示怀疑,推翻了进步的偶像,并且做了许多事情来批判进步观念。进步说中必须加以揭示的、而从我的历史形而上学来看非常清楚的一个基本矛盾在于,进步说对时间问题,对过去、现在和未来,采取的虚妄态度。进步说首先凭借现在和过去把未来加以神化,这无论从科学的、哲学的或道德的观点来看都纯属虚妄,是站不住脚的。进步说表现为宗教信仰,因为科学的实证的进步说无法论证,因为只有进化论可以科学地实证地加以论证,而进步说只能是信仰、指望的对象。进步说是“对看不见的事物的指明”,即对未来的指明,是“指望者的通知书”。可是,靠与进步说相联系的这种信仰、这种指望,不可能解决历史形而上学的最悲惨的问题——时间问题。我已经说明了时间问题对于历史形而上学的中心意义,并企图揭示时间的那种有缺陷的本性,指出,时间分为过去和未来,时间是无法抓住的,在时间中,任何实在都是分散的、零碎的和割裂的。进步说受这种割裂性支配。进步说假定全世界人类历史的任务将在未来得到解决,人类历史上、人类命运中将会达到最高完善状态的某个时刻行将到来,而在这种最高完善状态中,人类历史命运所充满的一切矛盾都将得到调和,一切任务将得到解决。对于这一点,孔德、黑格尔、斯宾塞、马克思都曾表示相信。这种假定是否合理呢?我们有什么根据相信这一点呢?就算有这个根据,为什么这一点能引起我们的

热情呢？为什么这一点必定为我们在道义上所接受呢？为什么这种希望可以令我们快乐呢？对此，其实任何根据都没有，除非在进步说中无意识地隐藏着、秘密地存在着对于全世界历史的结尾的某种宗教上的指望，即对全世界历史的悲剧定将终结的希望。这一悲剧的解决就是进步的目的。但是，正如19世纪出现的那样，实证的进步说中的这种宗教信仰和宗教希望受到压制，被有意识地加以排斥。相反，各种进步论者都把进步与信仰、希望和指望对立起来。可是，如果完全消除进步观念的这一宗教内核，实质上还剩下什么呢？为什么进步可以内在地被接受呢？原来，作实证理解的进步在于，在实现人类历史命运的时间流程中，一代更替一代，人类上升到某种异在于自我的不可知的顶峰，向前，向上，走到最高状态，同这一状态相比，先前的世世代代只是各个环节，只是手段、工具，而不是目的自身。进步把人类的每一代、每一个人，把历史的每一时代，转变为实现最终目的的一种手段和工具，这就是未来人类的完善、强大和幸福——对此，我们当中谁都不会有份。实证的进步观念是内在地不能接受的，在宗教上和道德上是无法洞察的，因为这一切观念的本性导致：生活的苦难、各种悲剧的矛盾和冲突，对于整个人类，对于人类的世世代代，对于一切时代，对于曾经生活在任何时代的命运多舛的一切人们，都不可能了结。这一学说显而易见地有意断言，对于无穷无尽的人类时代，对于无限系列的时间和时代，存在着的只有死亡和坟墓。他们曾经生活在不完善的痛苦的充满矛盾的状况中，而只有在历史生活的某个顶峰，才会最终在以往世世代代人们的腐朽骸骨上出现一代幸运者，他们将登上历史生活的顶峰，获得最充实的生活，最高的幸福和完善。一切世代统统只是实现这一幸福生活、造就这代幸福精英——他们定将在某个不可知的异在于我们的未来出现——的

一种手段。进步宗教只把人的一切世代，一切时代当作未来的工具和手段来看待，认为就其本身来说既没有价值和目的，也没有意义。这就是进步说在宗教上和道德上的基本矛盾，这一矛盾使进步说内在地成为不能接受和不能容许的。进步宗教乃是死亡的宗教，而不是复活的宗教，不是为了永生而使芸芸众生死而复生的宗教。没有任何内在的根据认为有朝一日登上历史生活顶峰的那一代人的命运，较之注定要为之准备幸福的、只是受苦受难的一切世代的人们要好。任何未来的完善，都不能赎回以往世代的一切折磨。把人类的一切命运置于将登上进步顶峰的那一代人的某种弥赛亚盛宴的摆布之下，这在宗教上和道义上引起人类良心的忧患。进步宗教把未来的一代幸运者神化，并以此为基础，对现在和过去毫不宽贷；它一面对未来抱着无限的乐观主义，一面对过去抱着无限的悲观主义，并把二者结合起来。基督教指望一切死者的复活，指望世世代代、祖祖辈辈的复活，而进步宗教同这种指望南辕北辙。基督教观念所依据的是，指望历史以摆脱历史悲剧、清除一切历史矛盾的结局告终，同时人类的世世代代将参与这一结局，在任何时候生存过的人都将为了永生而复活。而19世纪的进步观念只让不可知的一代幸运者参加弥赛亚盛宴，于是这代幸运者同以往世世代代相比则成了吸血鬼。他们在祖先的坟墓上安排那种盛宴，忘记了祖先的悲惨命运，这未必能引起我们对进步宗教的热情——这种热情是卑鄙的。

时间问题无法解决，这是进步论的主要缺陷。因为如果说全世界历史的命运及其种种基本矛盾能够解决，那就除非战胜时间，就是说，除非克服过去、现在和未来之间的割裂，克服把时间分为互相敌视和互相吞噬的若干环节这种做法。时间的这种有缺陷的本性必须彻底加以克服，全世界历史的命运才能真正

得到解决。但是,任何进步说在自身中并不包含这类指望,并不提出这类任务,也没有这种意义。进步论并不在时间以外的东西中,在永恒中,在大同中,在历史本身的范围以外去解决人类历史的命运,而是容许在历史的时间流程以内,在未来时间的某个瞬间,来解决这个问题。这一瞬间同其余一切瞬间相比是吸血鬼,因为未来是过去的吞噬者和杀害者。进步观念把自己的指望建立在死亡上面。进步不是永生,不是复活,而是永恒的死亡,是未来永恒地消灭过去,后一代永恒地消灭前一代。万般齐备的极乐在未来时间的某个瞬间到来,而未来时间的某个瞬间也是片断的、分散的,也是被吞噬的和吞噬着的——吞噬过去并被未来所吞噬。时间的这一矛盾使得整个进步说带有缺陷而不中用。进步说是19世纪的暂时性学说,反映出19世纪欧洲人的意识状态及其本身的全部局限性和时代的全部局限性。进步说是与一定的时代相适应的,如果除去它在歪曲宗教解决人类历史命运的指望时无意地包含进去的真理,其中就再无放之四海而皆准的永恒真理可言。

同进步说和进步指望密切联系着的是人间天堂、人间极乐世界的乌托邦。人间天堂这一乌托邦,同样也是对宗教关于神的王国在历史终结时降临人间的观念的歪曲和误解,亦即无意识的千禧年主义。这一乌托邦接二连三地受到打击,它被思想工作所破坏,在实际生活中遭到摧毁。人间天堂的乌托邦在自身中包含着进步说中的那些基本矛盾,因为它同样假定某种完善的状态会在时间内、在历史过程的范围内达到。它假定在历史力量的封闭圈——其中完成着各民族的历史和人类的历史——以内能够解决人类历史命运。它认为,全世界历史的悲剧有可能从内部得到解决,完善的状态有可能出现。跟任何进步观念一样,人间天堂的乌托邦建立在对待时间的虚妄态度上,

认为时间的悲剧在未来将得到解决。按照某些人的意见,人间天堂的乌托邦必定在不久的将来实现;而按照另一些人的意见,则是在遥远的未来实现,在这种条件下——并未将全部过去纳入自身——思考那种未来的完善的和极乐的状态,是没有原则性意义的。人间天堂的乌托邦断言,全部历史过程不过是实现乌托邦的一种准备、一种手段;在历史过程终结时出现于某处的那些幸运者在尘世达到的极乐和尽善尽美,将把以往人类世世代代的苦难和不幸统统赎回。人间天堂的乌托邦假定,在尘世的暂时的历史生活的相对条件下,人类生活的绝对状态会要来到。然而,尘世的现实按其本质不可能在自身中容纳绝对生活;绝对生活装不进这种方方面面受压制受局限的现实。人间天堂的乌托邦是一种信仰——即使人间天堂迄今尚不曾见,也要相信彻底实现的那一时刻定会在历史的相对的现实到来。人间天堂的乌托邦断言,相对的历史现实不必超越界限和范围而转到存在的另外某个方面,不必从受局限的三个维转入某个第四维,它想要绝对生活的第四维完全被装进这三维空间。人间天堂的乌托邦在形而上学上的基本矛盾就在于此。这一矛盾使得人间天堂的乌托邦内在地站不住脚,因为它不是通过尘世历史向天国历史的转化去寻找到达绝对生活的途径,而是假定,人类命运在这一相对的尘世现实中彻底得到解决,彻底被装进具有各种局限性的三维之中。人间天堂的乌托邦想要把绝对的完善和极乐纳入这一相对的尘世现实中,殊不知绝对的完善和极乐只有在天上的另一种现实中才能达到,只有在第四维中才能包容。人间天堂的这一乌托邦为各种社会学说和历史哲学所固有,因而受到哲学思想和宗教意识的打击,不能恢复元气。整个历史过程的深刻的悲剧性和二重性越来越变得清晰可见。沿直线进行的尽善尽美的进步,即未来的一代因之比先前的一代站

得更高的那种进步,在历史上是没有的,人类幸福的进步也是没有的。有的只是存在这两种内在本原悲剧性地愈演愈烈地展开,只是互相对立的两种本原的展开,诸如光明与黑暗,神性与魔性,善与恶。人类历史命运的最伟大的内在意义就在于揭示这些矛盾,显示这些矛盾。如果说在人类意识史上可以肯定某种进步,那也就是,意识由于人类存在的这一悲剧性矛盾内在地展开而激化。而无论如何不能像进步说那样断言,肯定的东西靠否定的东西才得以经常地成长。在历史过程中,诸本原趋于复杂,包含各种对立的本原。如果说相信进步乃是日益接近绝对的神灵生活,而由此认为那些即将出现在历史顶峰的世代特别接近于绝对,而所有其余的世代,或者远离神灵生活的源泉,或者同这一源泉没有什么联系,只是给历史上下一个世代充当手段,来参与神灵生活,那是不正确的。而如L·兰克,认为整个历史过程中所有的人类世代统统都与绝对有关,统统接近神灵,才是正确的。神灵的正义和神灵的真理就在于此。倘若只有那些处于进步之巅的世代才能洞察神灵生活的奥秘,正义将会遭到何等严重的破坏!进步说恰恰使人怀疑神意的存在,于是那个使所有人类世代无法接近而只让处于历史之巅的世代接近自己的神灵,只能是残暴的,它对于大部分人类持不公正态度,肆意狂暴。伊凡·卡拉马佐夫^①便是以此为根据,把自己的入门券退还给了神,因为实际上没有这么回事。实际上每一代在自身中具有目的,在其自身的生活中,在其所创造的价值中,在其接近于神灵生活的精神振兴中,都具有效果和意义,而不仅作为往后的世代的手段和工具。难道19世纪的人们较之先前世纪的人们不是离神更远吗?

^① 陀思妥耶夫斯基《卡拉马佐夫兄弟》一书的主人公。——译注

通常用一个科学实证性的反驳便可动摇进步说的基础。我们只要考察一下历史上各个民族、各种社会形态和各种文化的命运,就会发现,所有文化、社会形态和民族在其命运中都经历了几个不同的时期:生成、幼稚、成熟和繁盛,迟暮、衰老、凋萎和死亡。文化的价值是不朽的,文化中有不死的本原。而各个民族却如生命有机体一样历尽其命运,是有死的,它们在极臻繁盛时期以后,往往开始走下坡而变得衰微。所有伟大的民族文化,无一不经历凋萎的过程。对于进步说极其鲜明的反证,即巴比伦文化。这一伟大文化在基督诞生之前已存活 3000 年,曾极臻完善,开启了世纪文化之先河,甚至在某些方面超过了 19 世纪文化,但它终于死了,消失的几乎无影无踪。在很长的时间里,人们甚至不复料想它的存在。由于考古发掘以及许多更加缜密的认识古代文化的方法,巴比伦文化才得以被发现,并引起世人对它的浓厚兴趣。这也促使她 E·迈耶这样的大历史学家坚决否定人类沿直线上升这种进步的存在。只有某些类型的文化还在发展,而且后起的文化甚至并非总是上升到先前文化所达到的那一高度。这些意见未必导致悲观主义的结论,因为完全没有根据格外地过高评价后代的意义,由此汲取乐观主义,提挈自己的勇气,确定自己对于生活的创造。认为后代比所有前辈更加实在,这种信念根本站不住脚。只要更加深入地考察这个问题,就不应该认为,属于现在(虽说这个词是非常游移不定的和模棱两可的,因为“现在”转瞬即逝)的我们当中的每个人,或者经过 50 年甚或 100 年出生的未来一代人,在我们的意识看来,同 50 年、100 年甚或 5000 年前的以往世代相比,更加实在,更加有价值。时间分为现在、过去和未来,我们没有根据断言,未来比过去更加实在。从现在的观点来看,未来并不比过去更加实在,我们的创造性工作必定不是

为了未来而进行的,而是为了未来和过去在其中得以统一的那种永恒的现在而进行的。过去已经没有了,在我们看来无非存在于我们的记忆中,未来也还没有,并且不知道会不会有。从一定的意义上甚至可以说,过去比未来更加实在,过去的人们比还没有出生的人们更加实在。假设会有未来,而且我们应该为之准备好高级生活的人类会世代生活下去,这种假设给我们以生活的意义、生活的乐趣和生活的勇气,这就是19世纪宣扬的进步宗教的一个最可悲的偏见。实际上,我们必须同这种与未来相连的希望、期待和信仰彻底决裂。我们必须在我们的信仰和我们的期待中(这种信仰和期待使我们超越现在的瞬间,使我们不仅成为被隔绝的现在的人们,而且成为伟大历史命运的人们),彻底克服被隔绝的和有缺陷的时间——现在、过去和未来的时间,而进入真正的时间——永恒。我们的一切信仰和希望必须同人类命运在永恒中得到解决这点相联系,我们必须在完整的永恒性的前景上,而不是在被隔绝的未来的前景上,建立自己的生活前景。我们在未来这一遭分割的时间内所进行的创造性业绩的成果会是怎样的,这不由我们自己判断,也不由我们预定。这是另一些世代才能解决的问题。但是,我们在我们历史命运的每一时期、每一瞬间的事业,就是在永恒面前,在永恒的法庭面前,确定自己对生活的态度,确定自己对历史任务的态度。如果我们把人类命运和历史命运置于永恒的前景,那么,未来不会比过去更加实在,现在不会比过去和未来更加实在,因为在永恒的法庭面前,任何被分割的时间内在上都带有罪恶的,有缺陷的。可是,进步宗教却想要阐明这种罪恶和缺陷并使之合法化。

进步说的罪恶的矛盾,暴露出进步的人文主义前提内在上站不住脚,是虚伪的。近代人文主义赖以建立的那些根据把人

投入尘世的一节一节的时间流,而并未把人引向永恒。因此,它们不能真正解决人类生活的命运,人类历史的命运。这些人文主义前提自身中包含的矛盾和缺陷,迟早总要暴露出来。我把这种暴露称为人文主义的危机和文艺复兴的终结。我们决不能再相信人文主义的进步说。进步观念是历史上人文主义时期的伟大观念,整个19世纪充满着对进步的梦想。进步说采取非宗教的形式,即采取同宗教真理性内核相脱离的形式,无非是把以下一个基本的人文主义假设推崇为一个体系、一个完整的理论,即:人能够独立存在,自满自足,能够靠人内在的力量来解决自己的命运,而不需要神灵的力量,也不需要神灵的生活目的。如果说进步说中显露出人文主义前提及其幻想的虚假,那么,从另一方面也不能说,人文主义没有一点肯定的结果。我想,在人文主义中也包含肯定的本原,它对于人的未来命运和人的历史具有极其重要的意义:人本当经历人文主义的自我肯定和人文主义的自我满足,本当在自由基础上显示自己的力量,以经验检验那种人文主义意味着什么和导致什么。人文主义显露出自身不能导致肯定的结果的人类潜能,但这种显示本身将对人类以后的命运发生很大作用,届时,人文主义时期的一段历史,过渡为另外某个尚不为人知的时期,我们就处在这个时期的前夜。在人文主义文化的精神振兴中曾有一种新的宗教启示的潜能。宗教精神始终寓于在这一时期的独创性里。

事实上,历史乃是通往另一世界的甬道——历史的宗教内容正在于此。但是,在历史内部不可能出现某种绝对完善的状态,历史任务只能在历史的范围以外加以解决。这就是历史哲学得出的基本的和主要的结论。这就是历史过程内在的奥秘。人类一直力图通过从一个时代向另一时代的过渡在历史内部解决自己的命运问题。当人类所达到的不是自己所期待的状态

时,方感到历史的圆环并无出口,于是开始意识到,在历史过程内部不可能解决历史的任务,开始意识到,解决历史任务的出路惟有依靠超验的方法。为了解决与时间属性紧密相关的历史的任务,必须尝试把整个历史前景转向内在,把历史从时间的历史完成中分离出来,跳出历史的圈子,突破历史的范围,使之进入超历史,允许尘世现象中一种崭新本质的天国事件——基督即将显现——进入历史封闭的圆环。历史形而上学最终的思想是:历史的终结不可避免,这也是历史形而上学的理论前提。

倘若从内在论解决历史任务的观点出发(在时间长河内解决)来看待历史过程,就不能不得出最悲观无望的结果。因为从这一观点出发,在所有时间里解决所有历史任务的一切尝试全部是不成功的。在人类的历史命运中,实质上一切都不曾成功过,而且有根据认为,无论何时永远不会成功。历史过程内部所提出的计划一个也没有完成。那些成为某个历史时代的任务和目标的東西无论何时都不曾实现。倒是想象出来的东西,诸如思想,或多或少应该见诸实现。如果我们从整体上把握历史过程,那么,这一过程的整个儿失败将令人惊诧,而且必须承认,神的王国在历史过程中不会获得成功。如果神的王国作为对人类命运的解决办法曾被提到历史过程中,那它也从未实现,即便是接近实现也没有过。如果把带有若干历史任务的某部分时间定格,那么这些时期的内在缺陷和不能实现历史任务的内在性质同样会使人吃惊。如果我们把整个人文主义近代史剥离出来看,它十足的失败更令人大惑不解,因为文艺复兴时代并没有成功,它所创造的一切,并不真正符合它的任务和设想。基督教世界内部连文艺复兴时代也不可能有一——基督教世界具有二元性的缺陷,这一缺陷使得文艺复兴时代的蓝图达不到完美,基督教世界的理想不可能在古典意义上实现。把确立宗教自由作为自

己的伟大目标并导致宗教破灭的宗教改革,也遭到同样的失败。提出自由、平等、博爱的法国革命亦是如此。革命暴露出若干矛盾,揭示并最终粉碎了法国革命整个意识形态的虚妄性。人们不但没有看到平等、博爱和自由,反而看到新形式的不平等和人们彼此间的仇恨。可以确信无疑地预言,我们时代赖以生存的那些基本思想和任务通通不会成功。正紧锣密鼓地付诸实现的、在我们进入的这个时代或许将起重要作用的这个社会主义,就其正在实施的境况来看,完全不是社会主义者们所追求的样子。它暴露出人类生活中新的内在矛盾,这些矛盾使得社会主义运动提出的那些任务不可能实现。它从未实现马克思所梦想的对人类劳动的解放,不曾把人引向幸福,实现平等,而只会制造人们之间新的敌对态度,新的隔阂和闻所未闻的压迫。与社会主义进行较量的无政府主义也注定要失败。无政府主义从未实现那种它所主张的漫无节制的、超限度的自由,相反,它暴露出更大的奴役性。从实质上说,在历史范围内从未有一次革命获得成功,因为假若革命在民族命运中处于重要时刻——它是民族命运的必然结果也是完成民族命运所不可避免的历史片断——那么,革命就从未解决过它所面临的那些任务,任何时候都没有解决,也永远不会解决。归根结底,历史上这些失败的经验只是伟大的经验,是富有成效的,因为人们在经验中发现了对人类有用的某些新东西。通常,事情的终了与人们预想和追求的往往南辕北辙。在这种反动中也暴露出某种新东西,引发对亲身经历的经验的反思,虽说反动往往伴随着对自身的一系列否定,并在一定程度上使人类社会倒退。例如,19世纪初的宗教反动就是革命带来的最积极的结果之一。宗教复兴的过程从这一反动中开始。它虽具有重大意义,但并不符合革命赋予自己的那些社会目标。甚至可以进一步说,世界历史中最伟大的

事件基督教——它是历史的中心,是开启历史之谜的钥匙——开辟了一个新纪元,决定了整个历史命运,然而基督教的历史也是彻头彻尾的失败。基督教的许多敌人满怀愤恨地指出这一点,据说,作为反基督教的最有力的论据,是因为基督教没有成功,也不可能尘世成功。当然,这一点也完全可以站在别的宗教立场上,用另一种宗教情绪说出来,赋予另外的含义。但无论如何,历史上的基督教,像一切历史事件未能成功一样,也没有成功。基督教信仰、基督教思想所提出的那些任务从未在两千年进程中付诸实现,在当代时间界限内和当代历史范围内也不会实现,因为它除非在超越时空,在向永恒的过渡中,在通往超历史过程、对历史的克服中才能实现。然而,基督教的最大失败莫过于它的失败成为反对它的最高真理的论据,就像历史的最大失败莫过于它被用来说明历史的无意义及其内在不被需要和虚空一样。事实上,历史的失败完全不能说明历史没有意义和历史只有在虚空中才能完成,就像基督教的失败并不表明基督教不是最高真理一样,它作为反基督教的一个论据仍被利用,或许是因为存在着想要成功和使历史现实化的企图。应该指出,内在论的实现本身就是站不住脚的。历史和一切历史的东西就其属性而言是这样的:任何完成的现实在它们的时间流里都是不可能的。但是,那个在历史命运中所揭示出来的伟大经验,在可行性和现实化以外具有非常重大的意义。它在历史范围以外得到揭示。被纳入我们的视野的、使我们在历史的时间内、时间的尘世现实范围内感到惊讶的那种有缺陷的此岸的失败,并不意味着彼岸的某种失败,它只不过说明,人和人类用自己的命运呼唤自身潜能的最高实现,这种实现无限地超越人在自己历史生活中所追求的所有那些现实。所有改良、革命和所有“历史的东西”的失败都只是描绘了人的不连贯性,人应当在

比所有这些得以完成的现实更高级的、更绝对的实际中解决自己的命运。如果说基督教经受了历史范围内的失败,这并不表明基督教本身的失败,因为这是一个并不十分完善的词汇,极端歪曲的一种转达(它暴露我们语言的不完善),实际上这不是基督教的失败,不是基督教留在世纪里的、未被地狱之门控制的绝对真理的失败,而表明任何相对的、支离破碎的时间的不可避免的失败、有限的尘世现实的失败。这不是神的失败,正如专事反基督教的这一论据的那些人所想的那样,而是人类的失败。人类的这种失败仅仅表明,人在自己的命运中要求站的地位更高,要求在永恒的时间里、在比他企图实现潜能的现实更高级的现实里实现自己的潜能。如果说是基督教的失败,那么,反基督教的论据双倍地没有道理。这是因为,在基督教世界里人们先是改变基督教的真理,进而背信弃义痛斥基督教,攻击它,说它没有成功。但是,基督教未获成功的原因恰恰在于,那些对它提出反对意见的人放弃了它。因此这一论据中就有双重的错误了。

人类只有把生活的重心置于另一个世界时,才能创造世俗世界的美妙。世俗世界极致美妙的获得,与人类把其世俗目的置于现在的现实中无关,而只与把这种目的置于世俗世界范围之外联系在一起。那种吸引人类向往另一世界的情绪上的振奋,在世俗世界体现为惟一可能的、最高的美妙,它永远具有象征的属性,而不具有现实属性。如果说现实中最终的实现只在时间以外、历史以外的某种最高存在中才成为可能的话,那么象征的实现在此世界、在世俗的现实中作为最高现实的标志就是可能的。这一点通过艺术的属性表现得最为明显,因为艺术作为人类创造的顶峰,通过其最高尚的表现而具有象征的意义,艺术的这种象征性的获得说明,人追求另外某种更高的现实。

我在谈论天国历史时,把它作为尘世历史的序幕,随后过渡

到尘世历史。我把人类整个命运中纠缠不清的悲剧建立在两种启示的存在上——神对人的启示和人对神的回应的启示。存在之全部悲剧乃是人神之间内在的自由关系的悲剧——神生于人和人生于神，神对人的启示和人对神回应的启示。人的全部历史命运贯穿于人对神的这种回应的启示；在人类的创造中，在自己的历史命运中，人回应着神对他所说的话。但是，人的回应的启示的深层内在含义隐藏于他的自由中。只有人的自由的启示、自由的创造能愉悦神；既然它由神提出，就只有它能回应神对人的思念。神等待着人自由创造的果敢精神。但是在人类历史命运中，在具体的人类历史中，常常发生无法选择自由之路而走上强制和必然之路的情况。整个人类历史充满了诱惑，从强制的天主教或拜占廷的神权政治诱惑，到强制的社会主义的诱惑。自由的道路是艰辛的和悲剧性的，因为事实上没有什么比选择自由之路更需要负责任、更需要英勇无畏和受苦的了。任何必然和强制之路都是较为轻松而且不那么富有悲剧色彩，也不需要太多的英勇无畏精神。因而人类在自己的历史旅途中往往屈从于诱惑，摒弃自由之路而代之以强制之路。无论在宗教生活中抑或在非宗教生活中无不如此。陀思妥耶夫斯基的《宗教大法官》^①对此有独到的揭露。宗教大法官以全人类的幸福为己任，祈望卸掉人们身上自由的负担。这一诱惑在过去造就了历史上的宗教裁判所，它建立在以强制之路偷换自由之路的基础上，从人身上卸掉悲剧的自由的负重。在这一基础上，伴随着自由本原和强制本原的长期斗争、从一种本原向另一种本原的漫长过渡的历史之剧愈演愈烈起来。

但是，如果否定进步说，如果推翻了奉后代为神明的理论，

^① 参阅陀思妥耶夫斯基：《卡拉马佐夫兄弟》。——译注

如果不从未来中看出肯定善的、肯定光明的、肯定完美和幸福的稳定实质,那么,未来历史命运的内在意义又何在呢?这种意义还有吗?基督教哲学回答这个问题并不困难,因为基督教历史哲学就其实质来说不可能不是启示录的,因为在小福音启示录和大福音启示录——约翰福音中,已被赋予浓缩了的历史命运的象征。启示录的预言作为关于总体解决历史终结的启示是针对历史的完成而作的。历史形而上学从启示录的角度揭示着未来的二重性,通过启示录,它既揭示了肯定的基督教的力量——必须由基督未来的显现所完成,又揭示着否定的反基督教的力量——必须由反基督者的显现完成。反基督者乃是一个历史形而上学的问题。反基督者不是人类历史早期阶段遗留的那种旧的恶的现象,而是一种新的恶,未来世纪的恶,它比旧的恶更可怕。未来面临着善与恶、神与魔、光明与黑暗之间异乎寻常的斗争。历史的意义在于揭示这些对立的本质,揭示两种本原的对抗和一种本原对另一种本原最终的悲剧性冲突。在这一愚蠢时期,反基督教的本原将控制人类,在存在之有限格局中,奴役和征服人类世界。但是,应当从象征意义和内在意义上对启示录加以解释。于是,对于基督教历史哲学来说,那种在未来将不仅形成善,还将形成恶,不仅形成基督教本原,而且形成反基督教本原的学说并不可怕,完全不会导致对历史内在含义的否定,因为基督教的预言恰恰正是就此问题而言的。这只不过证实了基督教有关完成历史的预言的真实性。外在的启示录不过是对人类精神的内在的启示录的象征性的和有条件的表述,它所论述的只是当代世界进程的命运,而并非存在之最深层的命运。

到此,我想就我开头的话题作一结束。我开头谈到天国历史的序幕,以便过渡到尘世历史,从尘世历史应该再回到天国历史。历史只有在一种情况下才有肯定的意义,这就是如果它会

有终结的话。我试图用自己这本书所揭示的整个历史形而上学,引导人们去意识历史终结的不可避免性。倘若历史是一个无限的过程,那么历史就没有意义。时间的悲剧性或许无法解决,历史的任务或许无法见诸实现,因为它在历史的时间内不可能见诸实现。人的命运是历史的基础,它要求超基督教的目的、超基督教的过程,要求在另一个永恒的时间里对历史做出超基督教的解决。尘世历史命运应该重新进入天国历史,应该使区分此岸世界和彼岸世界的界限趋于消失,正如在很久以前世界活动初端时没有这些界限那样。神话为我们陈述了天国的东西和尘世的东西最初的混融状态。因此在历史终结时,此岸世界即我们尘世现实将不再具有封闭性。当今世界进程正在老化,像一个熟透了的果实涨破它的外壳一样分割着它与另外的世界。这一点,启示录预见性地有所说明。时间的链索正在断开,现实世界封闭的圆环不再存在;别的一些类型的现实的能量正源源不断地输入,当今世界时间的历史将趋于结束,惟其如此才获得了历史的意义。我们个体生命的孤立的一天本身没有任何意义,它只有融进与我们生命的所有日子的联系中才能获得意义。

历史不能解决人的个体命运,在陀思妥耶夫斯基的富有创造性的活动中,命运成为重要的启示课题。整个历史形而上学与之相关。个体命运问题在历史范围内得不到解决,个体命运与世界命运、与整个人类命运的悲剧性冲突在历史范围内亦得不到解决。因而,历史应当终结。世界必须进入一个高级的现实、一个完整的时间,在那种现实和时间中,人的个体命运问题将得到解决。这种个体命运与世界命运的悲剧性冲突终究可以找到解决的出路。历史首先是一种命运,它理当被作为命运、悲剧命运加以深入思考。悲剧命运像任何悲剧一样,最终必定有

解决的办法。在悲剧中灾难不可避免。历史在当代时间里之所以不具有无限的发展、不具有自然现象的规律,恰恰就是由于历史是命运。历史形而上学的最后结论和最后结果就是如此。我们必须通过对历史各个时期人类命运的考察,证实人类命运在历史范围内不能解决。历史形而上学教导我们,在历史范围内得不到解决的东西在历史范围以外可以得到解决。而这正是有利于说明历史不但并非没有意义、而且拥有最高意义的最有力的论据。如果说历史只有内在的尘世的意义,那么正是在这种情况下它没有意义,因为那样的话,所有与时间属性相关的主要困难都将得不到解决,或者所有解决都是虚假的,使人感到不真实。这种相对悲剧的历史形而上学隔断了与神化未来的若干幻想的联系,推翻了进步思想,但它巩固了一种希望,即指望在永恒的前景中,解决现实历史的一切苦难。这种悲观的历史形而上学,从彻底的和深层的意义上来说,较之那些号称乐观主义,号称进步,然而却给一切生物最终带来凄凉和死亡的学说则更加乐观。因此,需要有某种内部的推动,此后世界历史将不再面临毁灭性的时间流——如同从精神的深层被抛到外面来的东西似的,而将面临永恒,面临天国历史。世界历史将回复到深处,像亘古就有的神灵神秘剧时期一样。

结束语 争取生命的意志和 争取文化的意志

—

在当代,没有比有关文化与文明、有关两者的区别与联系这一主题对于认识 and 生命更尖锐的主题了。这是有关我们未来命运的主题。而无论什么都不能像人的命运那样令人忧虑不安。施本格勒描述欧洲末日的一本书之所以获得非凡的成功,是因为他如此尖锐地把人的命运问题提到了文明人类的意识面前。在历史转折关头,在危机和灾难的时代,人们开始严肃地思考民族和文化历史命运的动态。世界历史的时针指示着不祥的时间、临近黄昏的时间,这时应当燃起篝火,准备度过长夜。施本格勒承认文明是任何文化的劫运,文明以死亡为其终结。这个题目并不新颖,早已为我们所知。这个题目特别接近俄罗斯思想、俄国历史哲学。俄国一些最重要的思想家早已开始认识文化与文明两种类型之间的差别,并把这一题目与研究俄国和欧洲的相互关系联系起来。所有我们斯拉夫主义的思想都曾被敌

视欧洲文明而不敌视欧洲文化的态度所浸透。有一个论题叫作“西方在腐烂”，它指出，伟大的欧洲文化正在死亡，欧洲文明——不讲精神、不讲宗教的文明节节获胜。霍米亚柯夫、陀思妥耶夫斯基和列昂季耶夫都曾满腔热情地对待欧洲伟大的过去，对待这一拥有若干神圣奇迹的国度，对待她的宗教文物、她的古老的墓窟。但是，旧欧洲更改了过去，摒弃了过去。无宗教的庸俗的文明在那里战胜了神圣的旧文化。俄国与欧洲的，即东方与西方的斗争变成了有生气的东西与无生气的东西、宗教文化与不讲宗教的文明的斗争。人们愿意相信，俄国不会走上文明之路，俄国只要有可能，就会坚持宗教基础上的文化，真正的、精神的文化。在俄罗斯意识中，这一题目十分尖锐地被提了出来。

可是，这一题目对于西方意识是陌生的吗？欧洲自己的思想在此题目提出之前没有过升华吗？只有施本格勒一人涉及了这一题目吗？尼采的出现就与尖锐地意识到西方文化这一不详的题目有关。尼采对于悲剧的、狄奥尼索斯文化的苦闷乃是产生于获胜的文明时代的苦闷。西方一些优秀人物已经感觉到了这种令人窒息的、由于玛门^①在古老的欧洲获胜、由于宗教文化——神圣的和象征的文化在没有灵魂的、技术的文明中的死亡而引起的忧患。西方所有理想主义者无一不是遭受挫折而几乎垮掉的人，获胜的文明跟他们的精神如此地格格不入。有预见力的卡尔·列利奋起反对摧残精神的文明。列昂·勃鲁阿在对“资产阶级”睿智的研究中激烈地反对“资产者”，也是对文明的

① Мамонизм 亚兰文 Mamona 的音译，意为“金钱财利”。基督教《圣经》词汇。据《马太福音》载，耶稣说：“你们不能又事奉上帝又事奉玛门。”西方文字借用为利欲和贪婪的代称；有时也将其人格化，作为财神之名。——译注

反抗。所有法国天主教徒——无论是象征派还是理想派都逃遁到了中世纪这一遥远的宗教国度,以便从当今获胜的文明所带来的窒息中解脱出来。西方人士对昔日的文化时代或异域的东方文化的执著,意味着从精神上反抗文化最终向文明的过渡,尽管这种反抗过于精致、颓废和苍白。从日益逼近的文明的非存在出发,晚些时候的没落文化人士已无力转到真实的存在、永恒的存在,他们惟有通过躲进死不复生的遥远的古老世界,或东方寂静停止的陌生的文化世界,以求解脱。

于是,庸俗的进步理论遭到破坏。由于这一理论,未来永远比过去完善、人类沿直线上升到高级形式的生命这一点得到信任。文化并非无限发展的,它伴随着死亡的种子。文化中包含一些本原,将它不可逆转地引向文明。而文明乃是文化精神的死亡,它全然是另外一种存在或非存在的现象。然而人们必须去理解这一现象,它对于历史哲学、对于历史思考是那么典型。施本格勒在深入认识这一历史最初现象的含义方面也没有提供任何东西。

二

任何文化,在繁荣、驳杂和精致之后,由于创造力的枯竭、精神的远离和挥霍,精神的消退便开始了。文化的整个方向在改变。它被指向实现实际中的强盛,使实际生活变得有序并在地球上越来越大的范围内扩展它。“科学与艺术”的繁荣、思想的深入与精致、艺术创作的高涨、圣者和神祇的直观——所有这些都不再作为真正实在的生命被感觉,所有这些已不能鼓舞人。应运而生的是愈益紧迫的、争取“生命本身”的意志,即争取实践“生命”、强大“生命”、享受“生命”、主宰“生命”的意志。这种过

于紧迫的追求“生命”的意志危害着文化,给文化带来死亡……人们太关心“生命”,希冀建设和组织文化没落时代的“生命”。文化繁荣时代要求限制争取生命的意志,心甘情愿以牺牲克制对生命的渴求。当对生命的渴求在人民大众中极度弥漫开来时,它的目标总是不再被放在贵族式的、讲究质量而不讲究数量的、高级的精神文化方面。人们开始把目标放在“生命”本身,放在它的实践、它的力量和幸福方面。文化不再具有自身价值,因而争取文化的意志便趋于死亡。没有无畏的追求独创性的意志,就不能产生更多的天才。人们已经不想要与实际利益无关的直观、认识和创造。文化不可能滞留在一个高度,它不可避免地要滑坡、衰落。文化无力维持高质量,数量的本原是它的克星。文化不能得到永恒的发展的原因,在于从一开始便存在于它的创造者们精神中的那些目标和任务未能见诸实现。

文化并非要实现一种新生命、一种新存在,文化要使若干新的有价值的东西见诸实现。所有的文化成就都是象征性的,不具有实在性。文化不在于实现生活的真、善、美,使生命中强有力的东西和神圣的东西现实化。它仅仅实现认识中即哲学和科学书籍中的真;实现道德中的善和社会体制中的存在;实现诗画书刊中、雕塑和建筑文物中、舞蹈戏剧作品中的美;而神圣的东西——仅仅存在于礼仪和宗教象征物中。创造行为低于文化并使之变得臃肿。新生命和高级的存在只有在临摹品的形象和象征中才能见到。认识的创造行为产生了科学书籍;艺术的创造行为产生出风尚和社会设施;宗教的创造行为产生了礼仪、教条和象征性的教会制度(类似天国教阶的制度)。“生命”本身究竟在何处?现实的表述在文化中似乎高不可攀。成型的文化内部的动态运动不可逆转地趋向于寻找文化以外的出路,寻找“生命”实践和力量。在这些路途上完成着文化向文明的过渡。

我们在 18 世纪末 19 世纪初的德国看到了文化的高涨和极度繁荣,当时德国成了“诗人和哲人”的光荣国度。在一个世纪里能实现这样一种创造性意志实在千载难逢。在几十年的时间里,世界上出现了莱辛、赫尔德、歌德和席勒,康德和费希特、黑格尔和谢林、施莱尔马赫和叔本华以及所有浪漫主义作家。以后的几个世纪都将不无钦佩地回想起那个伟大的时代。文化衰落时代的哲学家文德尔班在回想这段时间创造的精神价值时,曾把它们誉为失去的天堂。但是真正高级的“生命”在歌德、康德、黑格尔和诺瓦利斯的时代是否真的有过?那一时代的所有优秀的人都曾证实,当时德国的“生命”是贫困的、庸俗的和压抑的。德意志国家当时既弱小又悲惨,分散为几个小部分,无论在哪些方面或何处都不曾实现“生命”的强大,文化的繁荣只出现在生活状况低下的德意志人的少数精英中。那么,文艺复兴时代这一不平凡的创造高峰时代,也是否有过高级的真正的“生命”呢?让尼采这样的对文明充满仇恨的浪漫主义者像迷恋真正强大的“生命”那样去迷恋文艺复兴时代吧,可惜这种生命在那里却不曾有过,那里有过的“生命”是可怕的、恶的生命,其中从未实现尘世理想境地的美。文化永远表现为生命的大失败。文化与“生命”之间似乎存在着对立。那么文明呢?文明企图实现“生命”。文明创造强大的德意志国家,强大的资本主义和与资本主义相关的社会主义;文明实现着争取世界强盛和世界有序的意志。但是,在这个强大的、帝国主义的和社会主义的德国,已不再有歌德,不再有伟大的日耳曼的理想主义者,不再有伟大的浪漫主义者,不再有伟大的哲学和伟大的艺术——在德国,一切都将成为技术性的,哲学思想(在认识论流派中的)也将成为技术性的。全盘收获的方法克服着从整体直观上对存在的深入认识。同样,在不列颠帝国强大的文明中莎士比亚和拜伦已不

可能,在建成征服罗马纪念碑的意大利,在社会主义运动的意大利,但丁和米开朗基罗也已不可能。这就是文化的悲剧和文明的悲剧。

三

任何文化,当它发展到相当的阶段,破坏文化精神基础的本原就开始显露出来。文化与崇拜不无关系,文化从宗教崇拜中得到发展,是崇拜异化的结果,它把崇拜的内容推广到不同的方面。哲学思想、科学认识、建筑术、油画、雕塑、音乐、诗歌、道德——所有这些都作为有机的整体,以尚未割裂和分化的形式包含在教会的崇拜中。最古老的文化之一——埃及文化便始于教堂,文化与祖先崇拜、传说和传统有关。它充满神圣的象征,从那里可以找到另一精神现实的标志和相似物。任何文化(甚至物质文化)都是精神文化;任何文化都具有精神基础——它是精神对自然界之自然物进行创造性加工的产物。但是文化自身暴露出一种有别于自己的宗教和精神基础、否定自己的象征的倾向。不论古希腊罗马文化,还是西欧文化,都超越了“启蒙”这一与宗教文化的真理割裂、瓦解文化的象征的过程。这里暴露出了文化的致命的辩证法。文化发展到一定阶段,似乎必定要怀疑自己的基础,瓦解这些基础。文化将自身与其有生命力的源泉分离开来,自己为自己挖掘了坟墓。文化从精神上消耗自己,漫射自己的热情。它从“本性的”阶段过渡到“批判的”阶段。

为了弄清文化的命运,必须仔细分析它的进程,深入研究其致命的辩证法。文化乃是一种活的过程,活的民族命运。于是我们发现,文化不可能永远保持在繁荣期它所达到的那种中心

的高度,它的稳定性不是永恒的。在任何已成型的历史文化类型中,都发现有断裂,有转化为已经不能称其为“文化”的那种状态的不可逆转的滑坡。文化内部显露出过于强烈的争取新“生命”的意志,争取权力和强盛、争取实践、争取幸福和享受的意志。争取强盛的意志无论如何是文化中的文明倾向。文化在自己的最高成就方面是无私的,文明则永远是与利害相关的。“开明的”理智为利用“生命”和享受“生命”而扫除精神障碍之日,争取强盛、争取有序地控制生命的意志达到高度紧张之日,也就是文化终结和文明开始之时。文明乃是从文化、从直观、从有价值的东西的创造向“生命”本身的过渡,它探寻“生命”,把自身汇入变得有序的“生命”之流,以富有生命力而自我陶醉。文化中暴露出讲究实利的、“现实的”,也就是文明人的倾向;大的哲学和大的艺术像宗教象征那样不需要更大,不代表“生命”。文化中得到揭示的是代表高级的东西,即文化的最高成就,而文化之神圣的和象征的特点并没有通过各种途径揭示出来。宗教文化在文明时代现实“生命”的审判面前,被认为是尚未摆脱意识、即尚依赖于意识的幻想和自我欺骗,是社会因其非组织性而产生出来的虚幻的东西。生活的组织技术应当把人类从文化幻想和欺骗中彻底解放出来;它应当创造完全“现实的”文明。文化上的宗教幻想因生活没有组织性、生活技术软弱而毁坏,它逐渐消逝,逐渐被克服,因为文明正掌握技术并组织生活。经济唯物主义是文明时代极富代表性的和典型的哲学。这一学说道出了文明的奥秘,揭示出其内在的感召力。经济主义的统治并非为经济唯物主义所杜撰,精神生活贬值的罪过也不应由经济唯物主义承担。现实本身就说明了经济主义的统治,整个精神文化在现实中变成了“上层建筑”,所有的精神实在性早在经济唯物主义的学说对其表述前便已遭瓦解。经济唯物主义的特点是对现

实生活进行反射,它是文明时代颇具代表性的、最激进的意识形态。经济主义不可避免地要在文明时期占统治地位;文明就其本性而言是技术的,文明条件下的任何意识形态、任何精神文化只能是上层建筑,是幻想,而不是实在的东西。任何意识形态的和精神文化的虚幻性都将被揭穿。文明将过渡到“生命”、强盛事物的有序状态、技术,以作为对这种“生命”的真实再现。文明作为文化的对立面,就其基础来说已不是宗教的了。“开明的”理性在文明中获胜,然而这一理性已不是抽象的理性,而是实用的理性。文明作为文化的对立面,并非象征的、教阶的、有机的。它追求生命的“现实的”成就,而不要象征的成就;追求实在的生命本身,而不要另一世界的模拟物、标志和象征物。在文明中,在资本主义中,如同在社会主义中一样,集体劳动压制了个体创造,文明使个性丧失殆尽。个性的解放似乎本应与文明形影相随,这对于个人的创造性性命攸关。个人的本原只在文化中得到揭示。追求“生命”强大的意志灭绝着个性。历史的怪诞就是如此。

四

文化向文明的过渡与人激进地改变对待自然的态度有关。人类命运中的一切社会变革均与人在对待自然方面新异的态度有关。经济唯物主义以意识能理解的文明形式道出了这一真理。机器被成功地引进人类生活之日,便是文明时代开始之时。生活不再是本性上的生活,它丧失了与自然和谐联系节奏。在人与自然之间,人创造的环境成了人企图利用自然环境以使其服从自己的工具。在这方面暴露出人追求权力、追求实在地享受生活、反对中世纪禁欲思想的意志。人与自然的关系已从

听天由命和原始直观,过渡到控制自然、组织生活和提高生命力量。但这并没有使人接近自然、接近自然的内在生命和灵魂。相反,人最终在使用技术支配自然和有组织地控制自然力量的过程中远离了自然。组织性扼杀了原发性。生活变得越来越技术化。机器给人的精神和人类活动的各个方面打下了烙印。文明以非自然的机器为基础,文明首先是技术化的。在文明中,技术战胜精神,战胜有机体。在文明中,思维本身越来越带有技术性,任何创造、任何艺术都带有越来越多的技术特点。如同象征派艺术与文化的关系那样,未来派艺术也以文明为其表征。同样,认识论、方法论和实用主义在文明中占据统治地位的事实,对于文明也极具代表性。“科学”哲学思想产生于文明时期争取强盛生命的意志,产生于获取被赐予力量的方法的愿望。在文明中,专业化本原占上风,这里没有文化倡导的精神价值。所有的人都正在变成具有专门知识的人,所有的人都必须具有专门知识。

机器和技术还是文化的智力运动,是若干伟大的文化发现的产物。然而这些文化成果却破坏了文化的基础本原,扼杀文化的精神。文化在向文明的过渡中日益变得没有灵魂,精神正在衰退。质量由数量取而代之。人类因肯定其追求“生命”、强盛、组织和幸福等意志,而在精神上走向衰落,因为倘若没有禁欲和听天由命的态度,就不可能有高级的精神生活。历史命运的悲剧就是如此,厄运正在于此。认识、科学成了把追求强盛和幸福的意志付诸实现的手段,成了技术战胜生命的独特手段,因而也成了享受生命的手段。许多与全部文化血肉相连的庙宇、殿堂、寺院正在转变为“展览厅”,它们只能令人联想到文化僵尸。文明是珍贵的博物馆,它是承上启下中仅有的联系。生命崇拜起始于生命的含义之外。一切都已不具自身价值。无论

是个体生命瞬间,还是一种生活经历,都不具有深刻内涵,不趋向永恒。任何瞬间、任何经历都不过是加速生命过程、使之更快地到达坏的无限性的手段,它们成了吞噬未来、吞噬未来的强盛、未来的幸福的吸血鬼。在文明愈益加速的快节奏中,既无过去,也无现在,更没有通往永恒的出口,有的只是未来——文明是未来主义的。文化则企图直观永恒。文明的这种快速度,这种面对未来的独特的目的性是由机器和技术造成的。而有机体的生命较为缓慢,节奏不那么急促。在文明中,生命被从内部抛到表层,变得表面化。文明是反常的。文明乃是被生命的手段、生命的工具偷换了生命的目的的异化。生命的目的由此渐渐淡化,被掩盖起来。文明人的意识专门追逐生命手段、生命技术;生命的目的成为虚幻,而生命的手段则被认为是实在的。技术、组织以及生产过程——是实在的,精神文化不是实在的。文化必定只是生命技术的手段。在文明中,生命的目的与手段之间的相互关系被混淆被颠倒了,它宣称一切为了“生命”,为了“生命”日益强盛,为了“生命”有序,为了享受“生命”。但“生命”本身是为什么?有没有目的和意义?在这些途径上文化的灵魂在死亡,文化的含义渐趋衰微。机器对人获得了魔法般的统治。

但是,如果对机器作浪漫主义的否定,对作为人类命运的一个阶段、作为益智的一种经验的文明简单地不予承认,也是苍白无力的。对文化直截了当进行复原已不可能。文化在文明时代永远是浪漫主义的,永远面向以往有过的本性上的宗教时代,这是一条规律。古典的文化风格不可能存在于文明中,所有优秀的19世纪的文化人都是浪漫主义者。不过,克服文化现实的途径只有一条,这就是在宗教方面进行改革。

五

文明,就其属性和精神的深层含义而言,是“资产阶级的”。“资产阶级性”乃是文明人在此世争取有序的强盛、争取享受生命之意志的文明王国。文明精神是市俗的精神,它深入和依附在腐朽、过时的东西上,并且厌恶永恒。“资产阶级”乃是腐朽事物的奴隶,憎恨永恒的东西。欧美的文明是世界上最完美的文明,它创造了资本主义工业体系,这一体系不仅是强大的经济的发展,而且是一种毁灭宗教的精神现象;文明的工业资本主义是永恒精神的掘墓人,是神圣事物的毁灭者。近代的资本主义文明谋害了上帝,这种文明是彻底的无神的文明。灭神的罪魁祸首正是近代的资本主义文明,而不是革命的社会主义。诚然,资本主义工业文明并没有全盘否定宗教:它愿意承认宗教实际的好处,承认宗教的必需性。但在文化中宗教是象征性的,在文明中宗教却成了实用性的。宗教对于组织生活、增强生命力可以发挥有益的促进作用,而文明总的说来是要讲实用的。因此,实用主义在美国这一正统的文明国家如此普及,这绝非偶然。社会主义否定宗教的这种实用性,却实用主义地保护无神论,认为无神论对于使生活强盛和大多数人民群众的生活享受更为有利。但是,以实惠的态度对待宗教,这在资本主义世界已经成了无神和精神空虚的真正根源。一旦神成为有利于文明成就和资本主义工业发展的、满足其实际需要的神,就不可能还是真正的神。神可以轻易被曲解。社会主义在对这样的神的否定意义上是正确的。宗教启示的神、象征文化的神早已远离资本主义文明而去。资本主义工业文明远离了所有本体论的东西,它是反本体论的、机械论的,它只创造虚构的王国。这种文明的机械论

和技术论与全部存在之有机性、宇宙性和精神性都是对立的。经济本身并非机械论的和虚构的,经济具有真正存在的、神的基础,人也有从事经济活动的义务和使经济发展的崇高使命。但是,经济与精神相割裂,经济被提高到生活的最高原则,并且用整个生活去代替本性上的东西——所有这些便把经济变成了虚幻的、机械的王国。给资本主义文明奠定基础的淫欲,机械地制造着虚幻的王国。资本主义工业文明体系破坏经济的精神基础,从而为自己准备了坟墓。劳动不再是精神含义上的劳动,不再具有精神的根据,劳动进而反对整个资本主义社会体系。资本主义文明在社会主义中受到应有的惩罚,但社会主义也在继承文明事业,它是“资产阶级”文明的另一翻版:社会主义企图进一步发展文明,而不加进任何新精神。由此可见,造成虚假和幻象的文明的工业化不可避免地破坏劳动的精神约束和精神动因,并因此导致自我的毁灭。

文明在企图实现它无限发展强大世界的理想方面显得无能为力。巴比伦文明之塔将不会建成。我们在世界大战中看到,欧洲文明衰落,工业体系崩溃,“资产阶级”世界赖以生存的幻影分崩离析。历史命运悲剧性的辩证法就是如此。文化摆脱不了这种辩证法,文明也同样摆脱不了这种辩证法。我们对一切事物绝对不能从统计学的角度去理解,而只能从动力学的角度去理解。只有这样才能发现,历史命运中的一切是怎样地具有转向自己反面的倾向,一切事物怎样包含着若干内在矛盾,并且自身孕育着死亡的种子。帝国主义是文明的技术的产物。帝国主义不是文化。它是追求世界强大、使世界生活有序化的一种火热的意志。它与资本主义工业体系联在一起,就其本质来说是技术性的。19、20世纪“资产阶级的”帝国主义,英国、法国的帝国主义无不如此。但是,我们必须把上述帝国主义与以往时代

神圣的帝国主义——神圣的罗马帝国和神圣的拜占庭帝国——加以区别,后者是象征性的,属于文化,而不属于文明。透过帝国主义可以看出历史命运的不可克服的辩证法。属于文化时代的、民族国家的历史的东西化解和分散在帝国主义追求世界强大的意志里。不列颠帝国乃是英格兰作为民族国家的终结。然而,在帝国主义中萌生起来的意志中也有死亡的种子。帝国主义在其无度的发展中破坏自己的基础,准备着向社会主义过渡的条件;社会主义也被追求世界强盛和世界生活有序化的意志所支配,它只不过表示更进一步的文明程度,不过是文明的一种新形象。在帝国主义自行瓦解,社会主义、工业资本主义生成的时代,文明节节获胜,文化趋于没落。但这并不说明文化正在死亡。在更深的意义上说,文化是永恒的。古代文化似乎死亡了,但它作为现存物的一种深层积淀,继续活在我们身上。在文明时代,文化不仅以质量的形式,而且以数量的形式继续存活,它进入到深层。人们在文明中开始发现野蛮化过程,经文化加工过的完善形式要不变得粗陋、要不就是遗失。这种野蛮化可能采用五花八门的形式。古代文化之后,罗马世界文明之后,野蛮的早期的中世纪时代开始了。这种野蛮行为与自然自发力不无联系,它是由于流着新鲜血液、带着北方森林特有的气味的新人群的涌入引起的。欧洲和世界文明鼎盛时期可能产生的野蛮又不同于此。它将是出于文明本身的野蛮,带着机器气味而不是森林气味的野蛮,是置身于文明的技术中的野蛮。文明本身的辩证法就是如此。文明使精神潜能枯竭,遏制精神——文化之源泉。于是,对人类精神施行统辖的不再是自然力量,即褒义上的野蛮力量,而成了偷换真实存在的机器和机械化之魔力的王国。文明产生于人追求实在的“生命”、实在的强大、实在的幸福意志,这些东西与文化之象征、直观的特点恰恰相反。引导人

从文化走向“生命”、享受生活的途径之一——靠技术享受生活的途径就是如此。人必定要走上这条道路并彻底展示所有技术力量。然而这条路并不通向真正的存在,它只能毁灭人的形象。

六

文化内部也可以炽热地焕发出另一种争取“生命”、争取“生命”面目一新的意志。文明并不是从文化——自身与“生命”悲剧式地对立——向“生命”本身的洗旧翻新地过渡的惟一途径。尚有一条通过宗教改变生命,达到真实存在的道路。在人类历史命运中可以划定四个时代或四种状态:野蛮、文化、文明和宗教的革新,这四种状态并非按照特殊的时间顺序排列,它们可以并存——这是人类精神各不相同的指向性使然。但是,在这个或那个具体的时代,只能是一种状态占主要地位。在古代罗马帝国文明统治的时代,追求宗教变异的意志理所当然要从深处爆发出来,于是出现了基督教。基督教的显现于世首先作为对生活的改变,是一个奇迹,它又创造了若干奇迹。追求奇迹的意志永远与追求改变现实生活的意志连在一起。然而,基督教在其历史命运中经历了野蛮,经历了文化,经历了文明。它并非所有时期都扮演一种宗教变异。在文化中,基督教主要是象征的,它只提供改变生活的摹拟品、标志和形象;而在文明中,它则主要是实用的,变成了提升“生命”过程和精神秩序的技术手段。在文明的鼎盛时期,追求奇迹的愿望被削弱,受到压制。文明时代的基督教徒虽继续信奉以往的奇迹,但不再企盼奇迹,他们不具备教徒式的、追求改变生命的奇迹的意志。所谓教徒式的意志是追求精神方面的根本改变,而不是机械地从技术上改变,它必定显示和确定另一条与体验文明的人不同

的从受压制文化到“生命”本身的道路。宗教不会沦落为被生活驱赶到边远角落的、微不足道的部分。宗教应能对生活完成本体论上的实在的改变,它是象征性的,它获得文化并仅在技术上获得文明。假若如此,我们或许会走过一段舒适的文明时期。

俄国是一个令人揣度的、尚弄不清自己命运是什么的国家,这里蕴含着用宗教改变生活的强烈幻想。追求文化的意志在我们这里永远被争取“生命”的意志束缚着,争取“生命”意志有两种指向——通过文明对生活进行社会改变的指向和利用宗教,即追求在人类社会命运、民族命运中出现奇迹以改变生活的指向,二者常常被混淆。我们尚未充分体会文化,便开始经历文化危机。俄罗斯人永远对文化感到不满足,不希望建立模棱两可的文化;不希望滞留于半途而废的文化。普希金和亚历山大时代才是俄罗斯文化的顶峰。19世纪伟大的俄罗斯文学和俄罗斯思想已经不是文化,它们的目的明确指向“生命”,指向宗教变革。果戈里、托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基是如此,索洛维约夫、列昂季也夫、费多罗夫是如此,近代宗教哲学流派也是如此。文化的付诸实现在我们这里总是过于软弱,我们建造着不成体统的文明。野蛮的自发力永远那么强烈。我们争取宗教变革的意志源于某种病态的幻想性。但俄罗斯意识对文化危机和历史命运之悲剧的了解,较之有福的西方人士更加尖锐和深刻。在俄罗斯人民心中也许有更大的潜力,以至显示出争取用宗教变革生活之奇迹的意志。我们像世界所有民族一样需要文化,尽管我们也不得不走过文明之路,但我们永远不会像西方人那样受文化的象征性和文明的实用性的双重束缚。俄罗斯人民的意志需要净化和强化,一旦我们的人民经过大忏悔,她改变生活的意志就会使她有权确定她在世界上的使命。

译者后记

翻译别尔嘉耶夫的《历史的意义》一书,可以说付出了艰辛,也丰富了精神体验。由于传统思维定势和知识结构的局限,初读此书,即感到与别尔嘉耶夫思想的恢弘差之甚远,一度对书中某些地方几乎不知所云,继而深入进去,潜心琢磨,才能逐渐阅读和理解,并被其中思想含量之丰厚,及作者思辨形式之独特魅力深深吸引,每每受其思想的逻辑力量牵引,欲罢不能,及至有不译不快之感。现在,看到这近 20 万字的译稿摆在而前,喜悦之情,难以言表。相信虽然译者水平有限,但读者亦会从别氏的书中感受到我曾感受过的思想震撼。

别尔嘉耶夫(1874 - 1948)是一位在世界范围内知名度很高的思想大师,19 世纪末 20 世纪初俄国思想文化的杰出代表人物之一,自由主义思想家,宗教哲学家。他一生坎坷,流亡国外 26 年,直至客死巴黎郊外自己寓所的书案前。他早年参加马克思主义小组,因异常活跃,两度被捕。1906 年在基辅与一律师的女儿结婚,之后移居彼得堡、莫斯科,曾任莫斯科大学教授。第一次世界大战的爆发,以及之后发生的俄国资产阶级二月革命、十月社会主义革命,对别尔嘉耶夫历史哲学观的形成影响深巨,他开始对现有的各种历史学说进行反思。由于坚持自己的观点,1922 年受驱逐。1924 年在法国巴黎建立了宗教文化研究

和出版中心。从此以后潜心著述,一生发表 24 部论著和数十篇论文和评论。他的这些文字已先后被译成近 20 种语言流传于世,在西方得到广泛重视并受到极高评价。近十多年来,汉语思想界也开始重新肯定以别尔嘉耶夫为代表的俄国流亡学者的思想价值,他们的学术著述在俄国学界形成了研究热点。当今俄国学者认为,别尔嘉耶夫的思想遗产内容丰富,涉及面广,可以从许多不同的角度进行研究,如宗教的、哲学的、文化的、政治学的、伦理学的、历史哲学的等等。我国学界亦对其在世界思想文化宝库中的地位给予热情的关注。

《历史的意义》是别尔嘉耶夫从宗教意识为出发点对人类历史各个时期进行哲学思考的一部专著。他阐述对历史命运的认识,并试图对人的命运这一不解之迷从宗教哲学角度给出答案。他的研究方法本身和独特视角无疑为我们的认识提供了广阔的思考空间,使我们从正反对比中,思路得以扩展和深化。比如他认为,我们在感受历史的时候,归根到底更多地是依赖我们意识的内在状态、意识的深度和广度,我们构造历史也更多地与这些方面有关。又比如,他深入挖掘了神话传说中的宗教含义,认为它不是客观意义上的历史事实,不能提供具体知识,但对其真理奥秘的揭示却要比史实记载的深刻得多,它渗透人类文化其他领域,并在过去、现在乃至未来的整个人类历史进程中发挥着影响。再比如别尔嘉耶夫对时间与永恒的关系问题作了深刻论述,对犹太教和基督教、文艺复兴时代与人文主义现象作了敏锐的考察和鞭辟入里的分析,对进步与进化,对文明与文化,都作了区别理解,其见解之独到,耐人寻味。

别尔嘉耶夫的思想遗产饱含着他个体生命的痛苦体验和对理想社会执着追求。这份遗产不是学究气十足的一个体系,而是与现代人之间充满激情的对话,是摆脱了教条主义的自由交

谈。别尔嘉耶夫作为一个思想家早在半个世纪前对现代社会文明进行的历史和哲学的考察——某些思想、观点和评价，对当今的东西方思想学术界仍具有重大启示和参考价值。

还是就此打住，书中内容留待读者去自我品味和评价吧。

译者

2002.8.22

[G e n e r a l I n f o r m a t i o n]

书名 = 历史的意义

作者 =

页数 = 1 8 5

SS号 = 1 1 5 4 5 1 1 8

出版日期 =

封面
书名
版权
前言
目录
正文