

晚期俄罗斯帝国时代中的内在精神革命

——论梅烈日柯夫斯基的象征主义宗教思想

The Inner Spiritual Revolution in the Latter Days of Czarist Russia

刘小枫 香港汉语基督教文化研究所

Liu Xiaofeng Hong Kong Institute of the Study of Sino - Christianity

[英文提要]

Dimitrij Sergeevic Mereskovskij (1866 - 1941) is not only the pioneer of modernism in Russian literature, he is also one of the champions of the renewal movement in religious thought and culture which resulted from the complex and violent clash of social values that marked the moribund era of Czarist Russia. He is also the major figure in the Petersburg Society of Religious Philosophy, the largest of the three Societies of Religious Philosophy in his day.

Russian symbolism not only represents a breakthrough in literature, but also a breakthrough in the society's thinking and value system. In the course of modernization and social change during the last days of Czarist Russia, all kinds of revolutionary thinking emerged to explore the significance of the history of symbolism. Its significance lies in the fact that it precipitated factionism among intellectuals and heightened the conflict between rival schools of thought in the formative period of the Russian nation.

Mereskovskij is a literary figure and a unique Christian thinker. He is not an official theologian of the church. Rather, he operates as an independent intellectual, in spite of his Orthodox background. This paper symbol-

ism from the vantage points of the history of social thought and the history of religious thought. It focuses on how the intellectual who subscribed to Russian liberalism broke out of the Slavic vultural tradition development of a Christian culture from the seedbed of liberalism, wherein iles its cultural significance. The liberal, intellectual, Christian culture of that time is not a particular modern cultural phenomenon, it is a universal modernist phenomenon. Therefore, it should not be a surprise if a similar Christian culture shoule emerge from the worle of thought and culture in China today.

梅烈日柯夫斯基(Dimitrij Sergeevic Merezkovskij, 1866—1941)20多岁进入文坛,即成为开一代精神风气的人物。这个人通常被看作俄国现代主义文学的先驱:1893年,他出版了《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》,该书据说是俄国现代主义文学的宣言书,提出了俄国象征主义的文学主张。^① 不错,梅烈日柯夫斯基是出色且多产的文学家:写过诗歌、小说、剧本、散文(游记、书信),翻译过古意大利小说、古希腊悲剧。然而,梅烈日柯夫斯基也是19世纪末至20世纪初俄国知识界出现的宗教思想文化更新运动的一位主将,三大“宗教—哲学学会”中最大的“彼得堡宗教—哲学学会”(另两个是“莫斯科宗教—哲学学会”和“基辅宗教—哲学学会”)的中心人物,以他为中心的知识人圈子的思想文化活动一直持续到流亡西欧的时期。^②

象征主义在俄国不仅是文学运动,也是有明确精神取向的宗

^① 梅烈日柯夫斯基在俄国现代主义文学和思想发展过程中的先驱作用,参见别尔佳耶夫《俄罗斯思想》(雷永生、丘守娟译,北京:三联书店1995年版,第215—222页);亦参见兰珀特《俄国现代主义》一文相当轻浮、泛泛的简要描述,见布雷德伯里、麦克法兰编《现代主义》,胡家峦等译,上海外语教育出版社1992年版,第115—116页。

^② 十月革命后,梅烈日柯夫斯基流亡西欧,至1941客死异乡巴黎,十余年著述不辍,其主要著作的西文译本流传比俄文本更广(有的著作的西文译本直接从手稿移译,如著名的长达1200多页的“耶稣三部曲”的后两部——《来临者耶稣》和《死与复活》)。

教思想运动。别尔佳耶夫的如下看法是有理由的：俄国象征主义与法国象征主义不同，前者是社会思想的突破，而不仅是文学思想的突破。的确，在晚期俄罗斯帝国最后 20 年复杂、剧烈的社会思想冲突中出现的宗教文化更新运动，与俄国象征主义运动是迭合的。在《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》一书中，梅烈日柯夫斯基提出：

从失掉灵魂的实证论迈向神性的理想论、在宗教和哲学上与不可认知者和解的时代来临了……社会小说和市民小说已不堪卒读，令人厌倦；必须在诗和散文中去寻求表达，诗和散文开启了进入永恒的门扉。只有一种文化是真实的，这就是寻求上帝的文化，只有一种诗是真实的，这就是象征主义的诗。^①

这一象征主义文学宣言明显同时是新的思想宣言，如果考虑到这一思想宣言的提出是在晚期俄罗斯帝国现代化的社会转型时代，其时社会民主主义革命思想暗流涌动，象征主义出现的思想史意义就颇值得探讨。可以问的问题很多：“寻求上帝的文化”与“象征主义的诗”是什么关系？新的宗教精神与社会民主主义革命精神是什么关系？显然，探讨梅烈日柯夫斯基的象征主义思想，可以有各种取向：文学思想史的、社会思想史的和宗教思想史的取向。由于十月革命后，“无产阶级”的文化政局视宗教文化更新运动的思想是“反动思想”，研究宗教文化更新运动思想已无可能，欧美学界则有不少研究成果。近年来，汉语学界也开始关注晚期俄罗斯

^① 梅烈日柯夫斯基，《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》，转引自 Fedor Stepun, *Mystische Wilschau: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus* (《神秘的世界观：俄国象征主义的五位形象》)，München 1964 年版，第 7-8 页。

帝国现代化转型时代的文化思想,这显然有助于开掘中俄现代性文化思想的比较课题。本文的兴趣是,以晚期俄罗斯帝国现代化转型时代知识人的分化和社会思想的冲突为背景,探讨梅烈日柯夫斯基的象征主义宗教思想的意涵。

从文体的角度说,梅烈日柯夫斯基是文学家,但同时又是极富特色的基督宗教思想家,其神学论著和政论文也都带有文人气。不过,梅烈日柯夫斯基不是教会性的神学思想家,而是自由知识人式的基督宗教思想家。自由知识人式的基督宗教思想大家自近代以降代不乏人,就富于文思的大思想家而言,梅烈日柯夫斯基之前有基尔克果,之后有薇依,前者是新教背景的,后者是大公教背景的,而梅烈日柯夫斯基则是东正教背景的。自由知识人式的基督宗教思想看来不是个别的现代文化现象。如果从社会思想史和宗教思想史的角度探讨梅烈日柯夫斯基的象征主义思想,具体问题就是:在晚期俄罗斯帝国时代斯拉夫文化派与西欧文化派对立、自由主义与民粹主义冲突的文化格局中,宗教更新运动的历史含义是什么?象征主义宗教思想在基督宗教思想的现代发展中的含义是什么?如果有一种自由主义的基督宗教文化,自由主义与所谓基督宗教文化是什么关系?

一、小说类型与晚期俄罗斯帝国知识 人的分化和社会思想冲突

俄罗斯帝国最后20年社会演变的基本格局与晚清帝国有些相似:尽管帝国政府推行了转向宪政建设的改革,最终还是出现了激进民主主义的社会革命。1861年的解放农奴法令以来,沙俄帝国统治者推行了地方行政、司法制度、教育体制乃至军事体制的现

代化改革。可是,帝国并未很快变得强盛,资本主义工业化和自由主义的宪政改革面临种种难题,知识人对国内的政治和社会状况以及俄国作为现代民族国家在国际竞争格局中的地位都不满,思想界处于极度分化状态,各种社会思想剧烈冲突。晚期俄罗斯帝国从自由主义的现代化改革转向激进民主主义的现代化革命,是必然的,还是偶然的?仅仅提出这一问题,对汉语学界来说,就已是思想格局的突破。^①显然,当时俄罗斯帝国思想状况的复杂与晚清帝国的思想状况又不可同日而语。从外部原因来看,俄罗斯的现代化进程从彼得大帝时代算起,已有两百年历史,俄国思想界与西欧思想界的脉搏基本上齐律,各种启蒙后的“主义”思想早已在俄国思想界繁殖。对晚期俄罗斯帝国知识分子的分析,一般分为三大类:改革派、保守派和革命派。^②然而,这种划分可能也是过于笼统了。属于革命派的民粹主义、无政府主义和马克思主义知识人明显有分别,属于改革派的自由主义知识阵营亦相当含混,歧见纷扰,并不统一,有启蒙理性主义者,也有反启蒙理性的现代主义者。文化史家公认,象征主义思想的出现标志着现代主义在俄国的出现。^③新宗教运动的知识人虽然属于自由主义改革派,与启蒙理性主义的自由派或经验理性主义的自由派却并无多少共识。

因此有必要探究俄国自由主义知识人的思想差异。在此之前,先看梅烈日柯夫斯基的象征主义思想与革命派和保守派的思想对立。梅烈日柯夫斯基提出新宗教精神,表明对旧的宗教精神

^① 参阅山内封介《俄国革命运动史》,卫仁山译,上海:太平洋书局1928年版,卷五;苏文,《传统、改革与革命:1917年俄国革命再认识》,见《二十一世纪》,1997(5),第4页及以下。

^② 参阅 M. Raefi《独裁下的嬗变和危机:俄罗斯帝国两百年剖析》,蒋学祯、王端译,上海:学林出版社1996年版,第160页及以下。

^③ 参阅 Christa Ebert, *Symbolismus in Russland*(《俄国象征主义者》), Berlin, 1988, 第18-19页。

不满。什么是旧的宗教精神?传统的东正教正统教会和民粹主义的社会革命宗教。在梅烈日柯夫斯基提出“寻求上帝”文化之前,也即是70—80年代,俄国思想文化界主要受民粹主义思想支配,而民粹主义思想又是对俄国化的德国思辨理性主义启蒙思想的反动:从别林斯基到车尔尼雪夫斯基、杜勃罗留波夫的文学批评的发展,体现了这一思想发展轨迹。民粹派指责资本主义工业化和城市化加深了农民的苦痛,带来种种新的社会罪恶;他们赞美农民德性、村社乡土性和所谓东方土地的道德传统。民粹主义思想并不反对现代化,只是反对资本主义(等于西方)式的现代化,主张有俄罗斯东方特色的现代化道路,即基于俄国“村社”传统实现社会主义的现代化,并具体提出知识人“到民间去”与农民相结合的社会行动。

然而,民粹主义并非仅是“到民间去”的社会行动,它也通过文学(尤其小说和特写)叙事和文学批评形成了民粹主义的政治文化。民粹派最出色的小说家乌斯宾斯基在其有影响的作品《土地的威力》中,赞美土地具有超历史的道德力量——据说这“土地”“不是什么比喻的或者抽象的、寓意的土地,而是你以泥巴的形式粘在套鞋上从街上带回来的土”,“黑油油、潮乎乎的土”。“土地”被宣称为俄罗斯人民的根,土地性被道义化为人民性,亦即道德性,如此民粹主义的三位一体论使俄罗斯的“土地”和“人民”具有反西方资本主义的道义力量。乌斯宾斯基说,俄国农民若不离土,就能“肩负人间一切重担,为我们所热爱,替我们医治心灵的伤痛,就会保持其刚强而温顺的天性”;反之,“使农民脱离土地,脱离土地带来的心事和利益……,那么,俄国人民、人民的世界观、人民发出的热便不复存在。剩下的只是空虚的人体和空屋的器官。”^①

^① 参见乌斯宾斯基《土地的威力》,见《俄国民粹派小说特写选》,上册,北京:外国文学出版社1987年版,第183—184页。

如此思想和情绪可谓卢梭的浪漫民主主义的东方俄罗斯版本,其中心观念是共同体的人民及其德性品质。俄国民粹主义是后来的俄国马克思主义的前驱,两种主义的思想质地上是相同的,一如卢梭思想与马克思思想质地上相通。

民粹主义在赞美农民性的同时,又赋予与农民结合的民粹知识人——乌斯宾斯基所谓的“人民知识分子”一种启蒙的身位,它是土地性—人民性—道德性的“另一个重要因素”。

人,即庄稼人,在从土地、从大自然中接受道德指南时,有意无意地把过多的丛林倾向,过多的幼稚的丛林兽性,过多的幼稚的狼的贪婪带进了人类生活。……人民知识分子恰恰把这种并非动物界和丛林界中信奉的真理,而是上帝的真理带到民间去。他们扶起被无情的大自然抛弃、孤苦伶仃地听任命运摆布的弱者。他们帮助,而且总是以实际行动帮助人们抵抗动物界真理的过分凶残的进逼。^①

这里可以看到一种知识人的启蒙式宗教身分,其使命是把“上帝的真理带到民间去”。从这一意义上说,民粹主义也是一种近代启蒙思想的类型——与卢梭的启蒙精神同质、与英格兰的启蒙精神异质的启蒙思想。“人民知识分子”是掌握着“上帝的真理”的知识人,他们开启沉睡在人民身上的“人民性”。实际上,所谓“人民性”不过是“人民知识分子”制造出来的一种想象的德性。所谓“上帝的真理”又是什么呢?社会主义的人世天国。柏林看得很清楚:民粹派社会革命家的情怀是宗教情怀,他们自视为献身大义和人

^① 乌斯宾斯基:《土地的威力》,见《俄国民粹派小说特写选》,上册,北京:外国文学出版社1987年版,第195页。

民的革命教士:在人民知识分子的指引下,革命之火可以消灭独裁、剥削、不平等,然后从革命之火焚烧资本主义的灰烬中建立起一个自然、和谐、公正的社会,达到尘世天国。柏林还看出,民粹派的这个世俗版的宗教想像与受国家东正教压制的俄国旧教徒有深厚的渊源。旧教徒传统是在17世纪的宗教大分裂时形成的,它攻击国家化的东正教正统。^①民粹派与俄国旧教徒一样,强调共同体的价值,成为“代共同体立言”的知识人,诋毁个体自由的价值。共同体精神与个体自由精神的冲突,是晚期俄罗斯帝国文化思想界的基本张力结构^②。由于民粹派把“村社”共同体及其德性视为东方特色的现代化道路的基点,民粹派实际延续和发展了斯拉夫派的文化民族主义立场。”^③

与民粹派小说同时发展的,还有以屠格涅夫为代表的“市民小说”。屠格涅夫反对民粹派革命党人的社会和思想主张,讥民粹派祭起的俄国农民性为“羊皮大衣”,还让自己小说中这类人物以自杀了结,可见其用心。屠格涅夫在《前夜》、《父与子》中所表达的,也是一种社会思想——冷静、旁观的社会思想。

在《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》一书中,梅烈日柯夫斯基对“社会小说”和“市民小说”都不满,尤其抨击民粹主义的“社会小说”,指其为“实证论”和“功利主义”思想的体现。梅烈日柯夫斯基提出宗教小说类型来与之对抗,其代表是陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰。梅烈日柯夫斯基继《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》一书之后的《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基

① I. Berlin:《俄国思想家》,彭淮栋译,台北:联经1987年版,第285页。

② 参见金雁、卞悟《农村公社、改革与革命:村社传统与俄国现代化之路》,北京:中央编译出版社1996年版,第21-26页。

③ 我没有采纳柏林的见解,他认为民粹主义有别于斯拉夫主义者,因为他们不相信俄国民族有何特殊的性格和命运。参见I. Berlin《俄国思想家》,彭淮栋译,台北:联经1987年版,第278-279页。民粹主义与斯拉夫主义确有不同,这就是其实现“村社”社会主义的现代化主张。

的生平和创作》一书,具体探讨了这类宗教小说的内涵。^①梅氏分析说,自彼得大帝的现代化改革以来,俄国思想界一直存在西化派和斯拉夫派的思想冲突(近似我国的西化派与国粹派的冲突)。西化派推崇全欧文化理念和彼得大帝的开放,斯拉夫派流连于“对往昔浪漫而模糊的惋惜,或对未来同样浪漫而模糊的憧憬”,吟哦“已经死亡或尚未诞生之物”。^②但到了80年代,西化派和斯拉夫派的思想界限变得模糊起来,俄罗斯思想界出现了对近代欧洲问题作出俄罗斯式回答的著述,这就是托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的小说,它们使俄罗斯思想界要重返单纯的西化派和斯拉夫派变得不可能了。19世纪上半叶俄国思想界的启蒙思想家(西化派)不过是些“德国形而上学过分顺从、胆小如鼠的小学生”,“天真烂漫的黑格尔主义者”,斯拉夫派则不过“头晕目眩地迷醉于民族虚荣心”。托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的宗教小说中的思想超越了这两种心态和思想情怀。

梅烈日柯夫斯基的这一论点表明,宗教小说的意义在于现代性问题意识的转换,无论西化派还是斯拉夫派,都没有真正触及现代性问题。这里的现代性问题其实就是韦伯所谓的现代社会中个体生命的意义问题,韦伯在论及这一问题时,曾以托尔斯泰的小说为例。在梅烈日柯夫斯基看来,就作为个体生命意义的现代性问题而言,陀思妥耶夫斯基比托尔斯泰还要深刻。梅烈日柯夫斯基注意到陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰在西欧引起关注,被视为俄罗斯思想对发掘现代性问题作出重大贡献的思想家,但他以为,西欧

^① 参见梅烈日柯夫斯基《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基:生平与创作》,杨德友译,上海:学林版(即出),导言部分。我国学界没有注意到梅烈日柯夫斯基对陀思妥耶夫斯基和托尔斯泰的具有思想史地位的评论。例如,《世界文论》编委会编《陀思妥耶夫斯基的上帝:陀思妥耶夫斯基研究论述》(北京:中国社科文献出版社1994年版)和倪蕊琴编《俄国作家批评家论托尔斯泰》(北京:中国社会科学出版社1982年版)均未选入梅氏文。

^② 参见梅烈日柯夫斯基《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基:生平与创作》,导言部分。

思想家对两人的认识多半不得要领。这两个人既有深刻的共同点,也有同样深刻的对立。托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基都是矛盾性人物,思想也充满矛盾,精神带有悲剧性的个体冲突,但陀思妥耶夫斯基的悲剧性思想冲突远比托尔斯泰的思想冲突更深地碰触到现代性问题的神经。

何以见得?梅氏提出的理由是,陀思妥耶夫斯基思想中的矛盾是魔鬼与上帝结合的结果,这与尼采的思想矛盾同质。梅氏把尼采看作欧洲人中最具欧洲人特质的人,把陀思妥耶夫斯基看作俄国入中最具俄罗斯特质的人,“他们从两个不同的、对立的方向走向同一个深渊”,即分别独自提出了超人理念。我们不难注意到,尼采和陀思妥耶夫斯基的思想产生的背景,都是现代化社会转型时期,其时社会动荡,各种社会改制主张剧烈冲突(尤其自由主义与激进民主主义)。在如此政治文化语境中,尼采和陀思妥耶夫斯基突兀地提出“超人”问题,就显得是现代性问题意识的重大转向。陀思妥耶夫斯基思想的意义,不在于突显了俄罗斯思想传统的文化特性,而在于从俄语思想织体中切入了现代性问题的纵深——尼采同样如此。在他们两人那里,现代性问题意识的重大转向超越了现代性问题的社会政治层面和民族国体的文化特性层面,按梅氏的解释,这种转向是从历史平面转向宗教深渊:

超人,是具有忿怒孤寂、离群索居之个体永恒根源的欧洲哲学伟大山脊的极点,最突兀的顶峰。没有更多可去的地方,历史之路已经走完,往后就是悬岩和深渊,或堕落或飞跃,是超历史之路,是宗教。^①

^① 参见梅烈日柯夫斯基《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基:生平与创作》,导言部分。

韦伯曾说,不了解马克思和尼采,就不会理解现代性问题。马克思思想和尼采思想正分别表征出现代性问题的历史方维和宗教方维。梅烈日柯夫斯基推举尼采和陀思妥耶夫斯基分别从不同方向走向历史终结之处,表明他关注的是从现代性问题的历史方维转向宗教方维,而非如韦伯关注这两个方维的关系。韦伯与梅烈日柯夫斯基的宗教理论完全不同,就是可以理解的了。

尽管尼采和陀思妥耶夫斯基都从历史之路的绝境走向宗教,但梅氏注意到,他们是从不同的方向完成了现代性问题意识的转向。怎样的不同方向?尼采走的是从人至神的超人(反基督)之路,陀思妥耶夫斯基走的是从神至人的超人(基督)之路。于是,梅氏问道:

尼采为人神而与神人斗争,战胜了神人吗?陀思妥耶夫斯基为神人而与人神斗争,战胜了人神吗?不仅俄罗斯文化,而且世界文化的前途,都取决于这一问题。^①

陀思妥耶夫斯基认为,人神与神人的冲突是“全部的世界性问题”,也是“全部的世界性矛盾”。在梅氏看来,这就是现代性问题的核心。陀思妥耶夫斯基的宗教小说以俄罗斯式的精神力量,踏入了这个世界性的现代化问题的核心,不仅超越了西化派与斯拉夫派的思想冲突,也超越了民粹派社会小说和旧贵族市民小说的思想视野,把解决“尘世中可能存在的两种最为对立的理念的冲撞”视为自己的使命。托尔斯泰虽然也有个体性的基督教信仰皈依,有自己内在的悲剧性思想冲突,但在梅氏看来,其基点与陀氏完全不同。托尔斯泰的基督教道德论不过是异端基督教的现代表

^① 参见梅烈日柯夫斯基《托尔斯泰与陀思妥耶夫斯基:生平与创作》,导言部分。

达,基督教形式的敌基督的表达,与陀氏的“文化的基督教意识”隔着巨大的历史深渊。

梅烈日柯夫斯基的象征主义宗教思想从陀思妥耶夫斯基的现代性问题及其“文化的基督教意识”出发,推导了一场新宗教精神的文化更新运动。民粹主义的社会小说及其文学批评如前所述是一种政治文化,象征主义的文化更新诉求同样以文学创作和文艺批评的形式形成了一种政治文化,因而与社会小说和市民小说及其社会性文学批评形成了论争格局。梅氏在象征主义文学主张中对所谓单纯艺术的追求,带来的是社会思想和政治文化的转向:在别林斯基、车尔尼雪夫斯基的文学批评中,弥漫着德国历史哲学、浪漫派哲学和民粹主义的社会思想主张,梅烈日柯夫斯基的象征主义文学批评挑战这些文学批评,就是挑战德国思辨历史主义和民粹主义的政治文化。十月革命之后,“无产阶级”的政治文化恢复了德国思辨历史主义和民粹主义的政治文化在思想史上的法统地位,梅烈日柯夫斯基及其宗教文化就只有流亡一途了。

二、宗教文化复兴与自由主义思想的含混

社会小说和市民小说及其文学批评是一种社会思想的表达,梅氏的现代主义宗教文学及其批评也是一种社会思想的表达:即自由主义思想的表达。象征主义思想的出现与俄国马克思主义的出现几乎同时(19世纪90年代),前者表明了自由主义知识人的进一步分化,后者表明了民粹主义知识人的分化。新宗教精神运动阵营的知识分子,笼统地说,都与民粹主义—马克思主义知识人的思想气质不和。然而,新宗教精神运动亦非统一的思想运动,尽管这个群体的知识人都可以被称为自由主义知识人。自由主义知识人本来就不是一个思想统一的群体,不仅宗教性的自由主义知

识人与政治自由主义的知识人不同,宗教性的自由主义知识人群体的思想分歧同样巨大。这里,我将着重论析宗教性的自由主义知识人群体的思想分歧,宗教性的自由主义知识人与政治自由主义知识人的思想差异,同样重要,但在这里无法顾及。无论如何,必须认识到晚期俄罗斯帝国文化思想界中自由主义知识人的思想类型是相当歧异的。

在《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》中,梅烈日柯夫斯基提出“寻求上帝的文化”才是“真正的文化”。“寻神派”的名称由此而来。在1903—1904年间出现的“寻神派”群体以及随后的“彼得堡宗教—哲学学会”、“莫斯科宗教—哲学学会”和“基辅宗教—哲学学会”的成立及其活动,使新宗教精神成为文化界的一场运动。“彼得堡宗教—哲学学会”的活动历时最长、最活跃,而且,与“莫斯科宗教—哲学学会”和“基辅宗教—哲学学会”的知识人群体的构成成份不同。“莫斯科宗教—哲学学会”的主导者是莫斯科大学政治经济学教授布尔加柯夫,成员主要是大学教授和其它国家建制中的知识人,布尔加柯夫偏向教会神学的思想方向,与莫斯科东正教教廷合作,他本人后来还被选入教廷最高会议成员;“基辅宗教—哲学学会”的主持人是基辅神学院院长,成员多为东正教界中较有自由思想趋向的神学家,只有“彼得堡宗教—哲学学会”圈子以自由职业的文人、诗人、艺术家、哲学家为主。这个圈子关注的思想问题是:教会与知识人、教会与国家的关系、教会组织的权威性、宗教信念的自由以及教会与艺术、宗教与文化、宗教与民族的关系等。

“彼得堡宗教—哲学学会”是历史上曾有过的最大的自由知识人基督信徒群体,其来源主要有两个:梅烈日柯夫斯基的象征主义文人化思想家群体与一批追随索洛维耶夫思想遗产的哲学、政治

经济学、法学家。^① 梅烈日柯夫斯基圈子原是以迪佳基列夫(Sergej Djagilev)为中心的文人、诗人、艺术家群体,形成于1895年,1899年开始出版同仁刊物《艺术世界》,主要编辑即梅烈日柯夫斯基和他才华横溢的妻子吉皮乌丝(Z. N. Gippius)、罗扎洛夫(V. V. Rozanov)、明斯基(N. M. Minskij)和彼科夫(P. P. Percov)等具有宗教思想的文人、诗人、艺术家。梅烈日柯夫斯基很快就成为这个圈子的思想领袖。

索洛维耶夫比梅烈日柯夫斯基年长10余岁,40多岁英年早逝。^② 索洛维耶夫与梅氏都毕业于历史语文学系,喜欢哲学、神学、历史学和文学,但两人思想方向不同。索洛维耶夫的著述主要是哲学和理论神学的,开创了俄国思辨化神秘主义的宗教哲学思想方向,主导观念是神智论,其思想在一段时期有相当的文化民族主义色彩,而且提倡所谓新神权政治哲学;梅烈日柯夫斯基本质上是欧洲主义者,注重个体、身体、爱欲,其著述主要是文学的,开创了俄国文学化象征主义的宗教思想。索洛维耶夫思想圈子是别尔佳耶夫、布尔加柯夫、弗兰克等为主要代表的“路标”群体,他们原都不同程度地信奉过民粹主义和马克思主义(《路标》本是这些哲学家表达思想忏悔的文集),后受索洛维耶夫和梅烈日柯夫斯基影响,转向宗教哲学,作为哲学和社会思想爱好者,他们受索洛维耶夫的影响远大于梅烈日柯夫斯基。^③

推崇索洛维耶夫的人大多看不起梅烈日柯夫斯基圈子。别尔佳耶夫称梅烈日柯夫斯基圈子是一帮“搞文学的人”,他们大多有

^① 参见 Jutta Scherre, *Die Petersburger Religios - Philosophischen Vereinigungen: Die Entwicklung des religiösen Selbstverständnisses ihrer Intelligencija Mitglieder, 1901—1917*(彼得堡宗教 - 哲学学会:及其知识分子成员的宗教性自我理解的发展), Berlin, 1973, 第39—85页的详细研究。

^② 索洛维耶夫的生平和思想详述,参见徐凤林《索洛维耶夫》,台北:东大出版社1995年版。

^③ Helmut Dahm, *Grundzüge russischen Denkens*(《俄国思想家的基本特性》), München 1979, 第50—59页。

“期待着赞扬自己诗作的诗人的自我中心主义”。尽管别尔佳耶夫曾深受梅烈日柯夫斯基及其圈子的精神气质的影响,却终于合不来。^①按别尔佳耶夫的自述,梅烈日柯夫斯基与他合不来,是由于梅氏认为别尔佳耶夫的思想太政治化,仍然未脱马克思主义的味道;别尔佳耶夫还认为,梅氏的宗教思想强调身体和爱欲,是一种“尼采式的基督教”,而他强调的是精神宗教。^②

的确,与别尔佳耶夫、布尔加柯夫、弗兰克等人不同,梅烈日柯夫斯基不是从民粹社会主义或马克思主义转向基督教的(索洛维耶夫年轻时也崇拜过车尔尼雪夫斯基),而是一开始就反对民粹主义思想,尼采对他的影响也很明显。但别尔佳耶夫没有突出陀思妥耶夫斯基对梅氏思想的决定性作用,就有失偏颇。这里涉及到对自由理念的不同理解。

发挥托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的宗教思想,是“白银时期”宗教更新运动的基本论题,几乎所有的思想家都写过这一题目,尤其是陀思妥耶夫斯基的思想。^③在这一意义上说,陀思妥耶夫斯基才是宗教更新运动真正始祖。首先把陀思妥耶夫斯基解释成哲学—宗教大思想家的,是索洛维耶夫、梅烈日柯夫斯基和舍斯托夫,他们都强烈地受陀思妥耶夫斯基问题意识的影响,又依各自不同的思想个性分别奠定了俄国思想界理解陀思妥耶夫斯基哲学—宗教思想的基调。^④这三位思想家都是“寻神派”的思想先驱,由于舍斯托夫与当时的知识人圈子的关系并不紧密,对宗教更新运动的知识人圈子产生影响的主要是索洛维耶夫和梅烈日柯夫斯基

^① 参见别尔佳耶夫《自我认识:思想自传》,雷永生译,上海:三联书店1997年版,第130页及以下。

^② 同上,第134—139页。

^③ R. Lauth在其著作的导言中列举的仅只一隅,参见R. Lauth《陀思妥耶夫斯基哲学:系统论述》,沈真等译,北京:东方出版社1996年版,第3页。

^④ 索洛维耶夫《纪念陀思妥耶夫斯基的三次演说》作于1881—1883年,刊行则晚些;舍斯托夫的《悲剧哲学:陀思妥耶夫斯基与尼采》(刘小枫、苏克译,上海:学林出版社,即出)刊行于1900年。

对陀思妥耶夫斯基思想的解释。陀思妥耶夫斯基的“宗教大法官传说”的叙事本身极富象征意味,要探明究理,绝非易事。^①“宗教大法官传说”中提出的自由问题,对“寻神派”思想家们来说相当基本,问题也颇为复杂,这里不能详细展开。简厄地说,索洛维耶夫和梅烈日柯夫斯基对陀思妥耶夫斯基的阐释完全不同,他们所影响的宗教知识人圈子对陀思妥耶夫斯基在其“宗教大法官传说”中提出的自由问题的解释方向自然不同。首先是思想质料上的差异:索洛维耶夫受谢林的思辨神学影响很大,对自由问题的解释是在思辨理想主义的思想质料中展开的。^②别尔佳耶夫转向基督教后,把自由作为自己思想的主导观念,但他的自由哲学实际推进了索洛维耶夫的思想方向,从比谢林更早的波默的思辨神秘主义那里去发掘思想质料。此外,马克思哲学也讲自由——一种精神的和关于未来完美社会的自由想象,别尔佳耶夫的自由哲学在某种程度上确留有马克思思想的迹印,以至看起来倒像一种思辨神学化的马克思自由哲学。这种自由哲学的建构不是不可想象的,如果人们记得萨特也大讲自由哲学。

梅烈日柯夫斯基的自由哲学不是思辨神秘论的,而是爱欲神秘论,与罗扎洛夫的思想相近。^③别尔佳耶夫批评梅烈日柯夫斯基跟随罗扎洛夫强调个体的身体和爱欲,不推崇自由理念,不过表明他对自由理念的理解与梅烈日柯夫斯基和罗扎洛夫不同而已,因为后者的自由哲学的思想质料是尼采和陀思妥耶夫斯基。然而,无论思辨神秘主义化的自由理论还是爱欲神秘论的自由理论,

① 关于陀思妥耶夫斯基在其“宗教大法官传说”中提出的自由问题,我将另文专述。

② 关于谢林的自由哲学,参见谢林《人的自由之本质》,邓安庆译,香港汉语基督教文化研究所版(即出);亦参见古留加《谢林传》,贾泽林、苏国勋等译,北京:商务印书馆1990年版,第187-220页及325页及以下。

③ 关于罗扎洛夫的思想,参见郑体武《罗扎洛夫其人其文》,见郑著《危机与复兴:白银时代俄国文学论稿》,成都:四川文艺出版社1996年版,第321-345页。

都与英国自由主义讲的自由理念非常不同,前者是生存论的,核心问题是恶和意志,后者是政治论的,其哲学基础是经验主义和功利主义,在人生哲学的价值论上与前者完全异趣。^①这两种自由主义推导出的政治思想,自然也会完全不同。对于汉语思想界来说,的确需要小心辨析不同自由主义思想的具体含义,不可把不同类型的自由主义思想混为一谈。不然的话,对自由主义的面目本来就认识含糊的人会更稀里糊涂。

自由观的分歧只是这种短暂的“寻神派”知识人群体的诸多思想分歧之一,尤其需要提到,“寻神”派思想家也并非都钻进了东正教经卷的故纸堆,成了俄罗斯的民族文化保守主义者。梅烈日柯夫斯基、伊万诺夫^②和舍斯托夫的论著很少或根本不涉及东正教。别尔佳耶夫也承认,他们不是在俄国文化的视野上,而是在整体欧洲文化的视野上思考和写作的。若仅以《路标》群体来概括“寻神派”的思想取向,显然就以偏概全了。^③梅烈日柯夫斯基是“寻神派”的作俑者,《路标》群体受其影响不小,但梅氏群体与《路标》群体的思想冲突一直很激烈。这两派自由知识人的临时结合,其共同观点主要在于政治思想中的一点:拒绝世俗的革命宗教思想。只有通过“真正的”宗教,才能克服这种世俗宗教。真正的宗教是基督教,但不是历史的教会建制的基督教,而是陀思妥耶夫斯

^① 英国功利主义哲学的自由观绝不仅是一种政治理论,也是一种人生价值观念理论:这种价值论否认人生价值问题的终极解决的可能性,主张人生意义的价值是个体自决的。参见 I. Berlin《穆勒与人生的目的》,见《自由四论》,陈晓林译,台北:联经 1986 年版,第 279—340 页。与这种自由主义思想相近的俄国思想家,按柏林的看法,是流亡期的赫尔岑,参见 Berlin《赫尔岑与巴枯宁论个人自由》,见《俄国思想家》,同前,第 109—152 页。关于晚期俄罗斯帝国时代自由主义的详细分析,参见 Victor Leontowitsch, *Geschichte des Liberalismus in Russland* (《俄国自由主义史》), Frankfurt/Main 1975; G. Fischer, *Russian Liberalism: From Gentry to Intelligentsia*, Cambridge Mass., 1958。

^② 伊万诺夫 (Wjatcheslaw Iwanow, 1866—1949) 是俄国象征主义思想的集大成者,在诗歌、哲学、语言学乃至自然科学方面都相当出色,索洛维耶夫、梅烈日柯夫斯基能写诗文,但的确算不上高手,只是思想家,别尔佳耶夫与文学基本无缘,而布洛克、别雷等诗人则又不通哲学。

^③ 参见金雁、卜梧《农村公社、改革与革命:村社传统与俄国现代化之路》,北京:中央编译出版社 1996 年版,第 222—234 页。

基所谓的“文化的基督教”。从这一意义上说,宗教更新运动提出的是进行内在精神革命(转向)的诉求。

三、圣灵之国与象征主义的宗教意识

基督教是一种主张两重世界景观的宗教,新宗教精神运动主要思想家的象征主义思想与这种二重景观有内在联系。索洛维耶夫及其思想继承人别尔佳耶夫虽攻击梅烈日柯夫斯基的象征主义圈子,但他们的思想也具有象征主义的因素。所谓“象征是两个世界之间的联系,是另一个世界在这个世界上的标记。象征主义作家相信有另一个世界。”^①这是两个不同群体的“寻神者”的共识。可是,“象征是一种符号。在这符号中意指和说出的,绝不是一个单一的确定观念;一种符号与观念的固定构造只会把所有充满奥秘的象征变成一种元素式的象形体,使象征主义艺术变成密码式的谜语。”^②象征是一种言说的动态原则,它与大地、生死、性别、认知、和解有不同的意义关系。因而,新宗教精神运动的主要思想家对象征的具体理解不同,是很自然的事。现在我们就来看看梅烈日柯夫斯基的象征主义宗教观的具体意涵。

在《论俄国现代文学衰微的原因及各种文学新潮》一书中,梅烈日柯夫斯基抨击民粹派的文学和社会批评,摒弃“描写环境的现实主义文学”,提倡“理想的诗”,主张小说也应是抒情诗。^③他推崇契诃夫的某些小说是“单纯、简洁”的抒情品格的典范,同时批评

^① 别尔佳耶夫:《俄罗斯思想》,北京:中央编译出版社,第224页。这一象征论乃是索洛维耶夫的象征论的复述,参见徐凤林《索洛维耶夫》,出版社同前,第259-261页。

^② 转引自Fedor Stepun, *Mystische Weltanschauung: Fünf Gestalten des russischen Symbolismus*, 出版社同前,第222页。

^③ 梅烈日柯夫斯基的妻子、杰出的象征主义作家吉皮乌丝写的小说,的确具清澈透明的抒情味。参见《俄国象征派诗文集》,见《外国文艺》,上海:译文版,1981(4),第243-288页。

契诃夫的社会小说有损艺术的抒情之真。什么叫“理想的诗”？对梅烈日柯夫斯基来说，诗是一种人无法支配的灵性、一种“永恒的天然力量”的品质。听起来，这种象征主义文学观好像是纯艺术论，其实梅氏自己的文学写作表明，他主张的是“具(灵性宗教)思想意识的诗”，一种哲学—宗教思想与诗和抒情散文的结合，因而梅氏只是更换了文学的观念基础而已。正如别雷指出的，梅烈日柯夫斯基不过用另一种思想观念——不同于民粹主义的思想观念来支配文学，尽管这实际上改变了俄国文学的精神状况和政治文化趋向。^①

梅烈日柯夫斯基的“具(灵性宗教)思想意识的诗”的宗教意识究竟是怎样的呢？梅氏喜欢说“我们”，即他的象征主义文人圈子，他有一首题为“黑夜的孩子”的诗作，其中用“清晨的严寒”、“深渊上的阶梯”表达了这个“我们”的含义：

我们全神贯注地
望着破晓的东方，
黑夜的孩子，不幸之子，
期待着我们的先知到来。

于是，心中满怀着希望，
离开人世之际，我们思念
这个创造得不完善的世界，
我们预测鲜为人知的未来。

我们的语言，果敢大胆，

^① 参见 Christa Ebert, *Symbolismus in Russland*, 出版社同前, 第 46 - 47 页。

只是预兆来得太早，
但死亡的劫运终究难逃，
只是春天延迟得太晚。

被深埋的要复活
于是，在沉沉的黑夜中，
有公鸡在长夜里歌唱，
而我们是清晨的严寒。

我们是渊渊上的阶梯，
黑暗之子，等待太阳，
我们把将要看见的光明当阴影，
我们将在它的光芒中死亡。^①

诗中的意象显得是陀思妥耶夫斯基宗教思想的诗句化。前文提及，梅烈日柯夫斯基是依陀氏宗教思想发展自己的象征主义宗教思想的，他自称是陀思妥耶夫斯基的学生，“一同受苦者，一同受诅咒和得救”。理解梅烈日柯夫斯基的象征主义宗教意识，最好先看他对陀思妥耶夫斯基宗教思想的具体解释。

梅烈日柯夫斯基以为，陀思妥耶夫斯基宗教思想是一种矛盾体，预感到“未来的基督”，同时又向这位未来的基督提出了最可怕的反基督的指控。梅烈日柯夫斯基对陀思妥耶夫斯基思想中的反基督一面提出了怯生生的批评，指陀氏是俄国专制政体、国家东正教和民族性的捍卫者，专制政体、国家教会、民族性等等都是反基督的诱惑，然后又马上为他开脱：陀思妥耶夫斯基的确

^① 引自黎皓智译《俄国象征派诗选》，浙江文艺1996年版，第122-123页。

是反基督的诱惑者，不过，这并非他的过错，因为走向未来的基督的唯一道路，必须穿过所有反基督者的道路。毕竟，陀思妥耶夫斯基把握到了未然形态的基督教，这是陀氏宗教思想的划时代意义之所在：

陀思妥耶夫斯基的真正的宗教既不是东正教，也不是历史上的基督教，甚至不是一般意义上的基督教，而是超越了基督教、超越了新约的宗教，是启示录、应该来临的第三约、第三神圣身位的启示——圣灵的宗教，尽管他自己没有意识到，但这肯定在他无意识的生命深处。^①

据此，梅烈日柯夫斯基提出了自己的基督宗教思想的基本主题，即所谓第三圣国（圣灵之国）即临的思想。这一思想的要义如下：圣父是第一圣国，圣子是第二圣国，圣灵是第三圣国，“拯救世界的唯一希望是圣灵的第三契约”。圣灵是人的灵魂的唯一源泉，圣灵出自圣父和圣子，圣灵完成最终的拯救：“圣父开始拯救世界，圣子继续拯救世界，圣灵将完成拯救世界。”^② 圣灵降临此世、入驻人的心中，就是圣灵之国的来临。但圣灵降临此世，必引致敌基督的此世对抗，圣灵入驻人的心中，是个体生命的重生过程，也是灵魂与恶魔的争斗过程。通过保罗、奥古斯丁、约阿希姆、但丁、路德等圣徒，圣灵可能从基督走向我们。但只是可能而已，因为，耶稣知道区分圣灵和不洁之灵，而大圣徒们不一定能区分。例如，路德其人和其事业的主要且致命的弱点之一，就在于他混淆了不同

^① Merezkovskij, *L'ame de Dostoievsky: Le prophete de la revolution russe* (《陀思妥耶夫斯基之魂：俄国革命的先知》), Paris, 1922, 第9页。

^② 梅烈日柯夫斯基：《路德与加尔文》，杨德友译，上海：学林出版社1998年版，第57页。

的灵。^① 通过圣灵,人或教会回到基督,通过不洁的灵,人或教会走向反基督。在现存的教会制度结构中,都可以看到接近基督和反基督的结合点。

梅烈日柯夫斯基的主要著作大多是小说体的人物传记,比如托尔斯泰、陀思妥耶夫斯基、果戈里、路德、加尔文、奥古斯丁、圣方济各、朱利安、阿利克西·达·芬奇(40年代已有中译本《诸神复活》,北京三联1988年重版),其原因就在于,惟有如此才能表现圣灵入驻人心时个体的生命重生过程和灵魂争斗的痕印。“保罗、奥古斯丁、路德、加尔文、帕斯卡,都是标志着圣灵在近2000年间、在各民族间——从耶稣到我们——之进程的里程碑。”^② 传记体小说其实就是梅烈日柯夫斯基的神学论著——以象征主义手法描绘圣灵之国来临时的个体性事件的论著。看惯学究式神学论文,或只是小说当小说来读的人,都难领会梅烈日柯夫斯基的小说体人物传记的意味。巴特在其《罗马书释义》中曾援引梅氏的文句,可见未把梅氏的作品仅当小说看。

圣灵降临此世、入驻人心,用神学语言来讲,就是基督与此世的关系问题。1902—1903年,彼得堡的“寻神派”知识人举办了一次独特的以“基督与此世”为题的宗教—哲学会议,其特别之处是,教会神学家与非教会性的自由知识人一起共同讨论基督与此世的关系问题。会议的中心议题“基督与此世”是由梅烈日柯夫斯基和罗扎洛夫拟定的,其具体议题是精神与肉体、基督教群体与社会、教会与艺术、婚姻与贞洁、福音与异教的关系。在会议上,梅烈日柯夫斯基提交了关于果戈里的报告,尖锐提出基督教与艺术的关系,具体到果戈里,即是其文学创作与东正教的关系。梅氏由此想

^① 梅烈日柯夫斯基:《路德与加尔文》,杨德友译,上海:学林出版社1998年版,第20—21页。

^② 同上,第434页。

说明,福音与文化的关系既是可融的,又是不相融的。^①在这一意义上,福音在此世就是一个象征的世界,它在此世,却意在世外。

象征的主要特性之一是其不可认知,充满奥秘。梅氏的基督论可谓象征主义的不可知(只可信)论的基督论:耶稣对于此世来说,是“未知者”。《未知者耶稣》是梅烈日柯夫斯基最大的一部三部曲传记体小说《耶稣》的第一卷。其实,说这三部曲是传记体小说,我一直以为不妥,因为该书的叙事虽以新约全书为素材,却基于大量神学思想史文献(从希腊—罗马哲学、希腊—拉丁教父、中世纪经院神学到近现代思辨神学和哲学有关基督的论述)以及19世纪末至20世纪初的新约研究文献,令人叹为观止。梅氏也以博学著称,别尔佳耶夫对此亦十分敬佩。梅烈日柯夫斯基的传记体小说,显得像是把学术论文变成了叙事体。《耶稣》三部曲的文体具有独创性,据我看,它是叙事体的新约释经学著作。^②在19世纪以来的各种耶稣生平研究著作中,此书的形式就是独特的,可谓象征主义的耶稣生平研究。这部大著的母题是《约翰福音》中的这样一句话:“道在世上,上帝藉着他创造世界,而世人竟不认识他。”(约1:10)耶稣的门徒也不认识耶稣,是福音书的一大主题,为什么不认识基督?梅烈日柯夫斯基以为,“耶稣身上最难认识的是耶稣这个人与其他人的个体关系,即耶稣的个体身位与世人的关系,这还不是指我与耶稣的关系,而是指耶稣与我的关系。”^③个体性关系是两位个体在者之间的关系,不可能与一个不在者有个体性关系。因而,耶稣与我的关系实质是这样一个问题:耶稣在吗?对能回答这一问题的人来说,耶稣一定不会只是曾在,而也是现在和

^① 参见 Merezkovskij, *Gogol: Sein Leben und seine Religion* (《果戈里生平及其宗教》), München - Leipzig, 1914。

^② 1992年,曾有莫斯科神学院一位新约教授到巴塞尔大学神学系讲现代俄国神学中的福音书释经学,未提及梅氏。笔者问他如何看待梅氏的这部《耶稣》三部曲,他的回答是:“那是小说。”笔者不以为然。

^③ Merezkovskij, *Jesus der Unbekannte* (《未知者耶稣》), Leipzig, 1932, 第13页。

将在。问耶稣是否在,实际是问耶稣是谁。耶稣是神话?历史?幻影?身体?对梅烈日柯夫斯基来说,这一问题是福音书的基本主题。要把幻影与身体混淆,只需要闭上眼睛;但盲人也可以伸手触摸,由此分清幻影和身体。之所以世人把耶稣视为神话或幻影,根本在于耶稣作为一个神性个体是另一世界(上帝的灵国)的象征——在世界历史中的超世象征,人类眼中的一颗永恒之星。象征作为一个认知对象的特质是,无论你怎么看,也看不够、看不全、看不尽其意味。耶稣既然是神圣个体性的灵国象征,如何描绘这一不可知的象征?基督教叙述年逾千祀的努力都是徒劳?历史上各民族的基督教文化的确都不过是耶稣形象的马赛克式画像的一块碎片。至今还是可以提出这样的疑问:拿撒勒的耶稣真的就是我们所认识的那样?对梅烈日柯夫斯基来说,基督教自古以来的基本问题一直是,世人是否认识耶稣?亿万双眼睛看了耶稣近两千年,没有认识他。梅氏提出的问题仍然是:现代人是否像耶稣的同时代人那样不认识他?

复活的耶稣与自己的门徒一起,两位门徒认不得他。但重要的是,未被自己的门徒认出的复活的耶稣与门徒同行。(路 24:13—31)耶稣同世人走的路就是世界的历史,在这历史中,世人认不得他。人类过去的历史如此,我们时代的情形同样如此,“我们的心不是像火一样地燃烧吗?”(路 24:32)为什么世人不认识与自己同行的耶稣?不是因为世人没有读福音书,而是因为世人的眼睛像两位门徒一样,不懂得如何认识上帝国的象征。认识耶稣,不能用眼睛看,而要用心灵看,正如认识象征要用心灵看。

无论上帝还是基督的不可知性,都是从世人的在世性这一方面而言的。在基督信仰中,上帝和基督就不是不可知的了。世人的在世局限使世人达不到对上帝的认知,耶稣的上帝走向世人的局限地,让自身能被世人认知。“我们尚未认识耶稣的身体形象”

本是希腊教父 Irenaus 的一个著名说法,梅烈日柯夫斯基把这一说法变成了其象征主义叙事体神学论著的主题。^①但这仅是其象征主义宗教意识的起点而非终点。梅氏的《耶稣》三部曲的第二部的主题不再是“未知者”,而是“来临者”。这部叙事体神学论著的中心论题是耶稣的门徒和使徒保罗与耶稣相遇时面对的两个身体:躯体的身体和圣灵的身体——耶稣的身体和基督的身体。耶稣作为灵国的在世象征体的形体特征,正是这两个不同身体的同一身体。信仰的发生因此是与耶稣相遇者(世人)自己身体感的双重化,即世人自身中圣灵的身体的诞生。《耶稣》三部曲第三部的主题是死与复活——耶稣受难的主题,按梅烈日柯夫斯基的理解,耶稣受难的含义是世人的意志的碎裂;耶稣复活的含义是上帝的意志的实现。^②耶稣复活之后,上帝的话已经说完了;在世人这一方面,基督的不可知问题变成耶稣的不可信问题,即是否相信耶稣的复活。信仰耶稣根本是对耶稣复活的信仰。“对复活的信仰是整个基督教人性的动力。”^③这些论点表明,梅烈日柯夫斯基对基督信仰的释义相当精当,与保罗的思想是一致的。

《耶稣》三部曲是梅氏最重要的神学论著,别尔佳耶夫说梅氏很少谈基督,依我看,恐怕别尔佳耶夫没有理解梅烈日柯夫斯基象征主义基督宗教意识的意蕴。

四、现代革命与新教精神

如果说《基督》三部曲是叙事体的新约释经学论著,梅烈日柯夫斯基的《路德评传》和《加尔文评传》就是叙事体的神学思想史论

① Merezkovskij, *Jesus der Kommende* (《来临者耶稣》), Leipzig, 1934, 第7页。

② Merezkovskij, *Tod und Auferstehung* (《死与复活》), Leipzig, 1935, 第11-17页。

③ 同上,第360页。

著:基于大量原始文献和研究文献,梅氏通过对路德和加尔文的生平和思想的叙事发挥其一贯的主题:圣灵的在世冲撞、基督与敌基督的冲突。梅烈日柯夫斯基对新教如此评说充分显明了这一主题:

人类的全部信仰起初都是刚刚下出的蛋,然而,可惜,很快就变成了臭鸡蛋。宗教改革的命运也是这样可悲的。成百上千的新教小教派在旧世界和新世界繁衍出来。在旧世界,他变得枯干、僵化;在新世界,则发霉,并发出了“已不新鲜的鸡蛋”的气味。^①

新教运动使教会产生出一百二十二个教会,使奠基教会的磐石分裂成如此之多的破碎的小块。路德和加尔文开创的事业不是变革,而是动荡和革命,并使历史的教会与未来的教会之间的深渊难以跨越。^②

《路德评传》写于1938年,《加尔文评传》写于1939年,正是二次世界大战即将爆发的年代,梅烈日柯夫斯基对新教的神学反思与现代的自由、权力、国家等问题的反思交织在一起,显然与他亲身经历的从俄国革命到国家—民族社会主义(纳粹)的社会变革的历史事件相关。现代世俗的宗教性革命的精神根源,是梅氏这部叙事体神学思想史论著关注的要点之一。关于现代世俗的宗教性革命(法国革命、俄国革命)的精神根源的解释,历来见仁见智:或谓基督教末世论的世俗化(洛维特),或谓诺斯替主义的现代化(沃格林)。梅烈日柯夫斯基则认为:新教—尤其加尔文的新教精神才是现代世俗的宗教革命的“精神火山口”。

^① 梅烈日柯夫斯基:《路德与加尔文》,出版社同前,第431页。

^② 同上,第57页。

对现代世俗的宗教革命的精神品质,陀思妥耶夫斯基在《群魔》中有过精深的论析,以至被视为对布尔什维克革命的“先知性分析”。^① 陀思妥耶夫斯基的宗教小说可看作是叙事体的宗教哲学论著,例如《群魔》就是叙事体的政治—宗教哲学的精彩范本,其中心论题触及到现代世俗的宗教革命的精神品质——以崇高的人生价值论面貌出现的虚无主义。^② 梅烈日柯夫斯基的《加尔文》以叙事体的神学论述深化了陀思妥耶夫斯基的探究方向,在他看来,现代世俗的神圣革命,都是加尔文神义论的结果:加尔文是卢梭的老师、卢梭是罗伯斯庇尔的老师。“在日内瓦神义论中,出现了把改革与革命连结起来的牢不可破的关系。断头台上的大铡刀是在塞尔维特火刑柴堆上锻炼出来的。”^③

加尔文神义论在神学上是如何形成的?按梅烈日柯夫斯基的看法,其思想逻辑的基础是福音书的旧约化,勾消了“旧约与新约之间不可调和的矛盾。”“加尔文是依西乃山律法条文实现福音的新摩西”,他只把基督教看作旧约律法的装饰。对于保罗来说,基督是律法的完结,对于加尔文,律法是基督的完结,最终以律法取代了福音。梅氏依据史料指出,塞尔维特正是因为批评加尔文以旧约严重歪曲福音书,才被加尔文用国家化的宗教权力判为异端烧死。^④ 加尔文的预定论是加尔文神学的主干,在这种“日内瓦的神义论”中,“上帝的义”的概念实际上包含了两个对立的上帝——上帝和反上帝(魔鬼),它完成的是“一种丧失了形而上学本质的、从新约向旧约、从自由向律法回归的尝试”。现代的“文明”作为宗教改革的产物,因此完全背离了基督教的福音原则,陷入反基督

^① 参见 Fedor Stepun, *Der Bolschewismus und die Christliche Existenz* (《布尔什维克主义与基督教的实存》), Kosel, 1959, 第 223 - 252 页。

^② 关于《群魔》的简扼思想分析,参见 R. Lath《陀思妥耶夫斯基哲学:系统论述》,出版社同前,第 276 - 286 页。

^③ 梅烈日柯夫斯基:《路德与加尔文》,出版社同前。

^④ 同上,第 268、431 页。

教,“陷入一种全然的宗教虚无”。^①这一论点明显是陀思妥耶夫斯基在《群魔》中的论点的进一步推衍。

把福音书旧约化的第一个结果是自由的信仰变成了律法的信仰。宗教改革之初的路德以基督的名义赞颂自由,但在宗教改革的追随者加尔文那里,自由与基督之间的联系却被打断了。教会成为国家是加尔文新教的特色,其后果是扼杀精神的自由。梅氏指责加尔文没有理解上帝给予人的最大赠礼是自由,个体自由中包含了“上帝真正的映像”包含了寓于人之面貌中的上帝面貌最为辉煌的光明。加尔文把教会建制国家组织化,没有看到国家在本质上无视个体。而教会的本质是通过福音使个体得自由:“国家的要素以法律,归根结底是一种加诸个体的强力。教会的要素是爱,归根结底是个体的解放和复活。国家把人祭献给国家。在教会里,全部世人所不珍惜的那一位(耶稣基督)为了世人而牺牲自己。”^②梅烈日柯夫斯基攻击国家化的教会,乃至攻击国家本身,与民粹派对国家的攻击不同。民粹派认为国家的恶的本质在于它是不平等制度的体现,不平等是最大的恶;梅烈日柯夫斯基则认为,国家的恶的本质是压制个体的自由。首要的价值诉求是自由还是平等,是区分自由主义与民粹主义的基本尺度。

福音书旧约化的另一结果是,新教精神制造了现代民族国家的精神法则:路德改教的精神是民族与教会结合起来,加尔文则把民族国家与教会结合起来,“在路德那里,有民族的意志,在加尔文那里,有普遍的意志。后者首先把宗教改革从路德强加于它的那种特有的日耳曼民族精神中解放出来。”^③但这种解放的方向是把民族精神改塑成国家精神,对于加尔文来说,重要的是同一的意

① 梅烈日柯夫斯基:《路德与加尔文》,出版社同前,第278、429页。

② 同上,第18页。

③ 同上,第262页。

志——普遍性的意志。于是，在加尔文宗的教会建制里，就权力的统一和强制性而言，绝不逊于罗马教会。由于加尔文宗的教会理念并非如罗马教会那样是大公性的，其权力的统一和强制性就有如现代四分五裂的民族国家的自主形体。就教会宗派组织的全权形式而言，加尔文宗与大公教的耶稣会是一类型，但耶稣会毕竟嫡属罗马教会，其自主权仍有上限，而加尔文宗就不是如此。对加尔文来说，国家权力和教会权力都是 *ordinatio Dei*（神性秩序）。世俗国家的最高权力虽然来自教会，由于教会与国家的一体化，最高权力也来自国家。这样一来，基督不再是为一个属灵的教会作证，而是为一个教会—国家的机构——日内瓦教务会议作证。加尔文的神义论便成为现代民族国家与教会合一的合法性论证，日内瓦教会的权力与国家权力的合一成为现代式的民族—地域性自治神权国家的原模。

加尔文式的新教通过西方（尤其美国）的宣教活动，对现代基督教的发展有相当的影响，而新教改革与近代自由主义民主政治的关系，绝非流俗的论点所意味的那么简单。^① 梅烈日柯夫斯基的观点也许不无偏颇，但却足以促使我们审慎看待新教改革的政治哲学含义。对于开启思路，则不无裨益。举例来说，梅氏认为，旧约偏重“上帝的人民（子民）”，新约偏重“个体的神圣性”。旧约与新约的差异，并非只是“公义的上帝”与“爱的上帝”之别。

在旧约的神权政治之后，在这里，在日内瓦，重新出现的不是一个神圣的个人，而是神圣的人民；国家和教会

^① 关于路德、加尔文的政治思想的概述，参见 Leo Straus/Joseph Cropsey 的《政治哲学史》，上卷，李天然等译，石家庄：河北人民出版社 1993 年版，第 361—412 页。对自由主义宪政制度作出理论贡献的既非路德、亦非加尔文，而是胡克，参见 Carl Friedrich，《超验正义：宪政的宗教之维》，周勇、王丽芝译，北京：三联书店 1997 年版，第 45—55 页。胡克的巨著《论教会体制的法则》正是为反驳加尔文清教徒而写的。

的目标不再是个体的神圣性,而是集体的神圣性;以色列的上帝重新向选民宣告:“因为我是神圣的,你们也是神圣的。”^①

“人民”与个体的对立,是梅烈日柯夫斯基思想中的一贯论题,我们已经知道,“人民”理念是民粹主义的核心,梅氏对加尔文的民族国家教会的论析,与其对民粹主义的论析是一致的。梅烈日柯夫斯基在此重申了他的教会观:教会是一匹从尘世的耶稣奔向上帝国的基督的骏马,但为了得救,世界必须走与教会相反的方向:从上帝国的基督到尘世的耶稣。教会的路向是走向不可知的基督,世界的路向是走向不可知的耶稣。梅烈日柯夫斯基对未来教会的看法是:“基督教的生死存亡,不是指两派分立教会,即西派和东派之一的生死存亡,而是指独一无二的普世教会的生死存亡。”未来的普世教会是唯一圣灵的教会。加尔文是圣经至上,梅烈日柯夫斯基是圣灵至上,这是两者对教会的不同看法的根本原因。所以,梅氏声称,“未来唯一的和普世的教会可能不在基督教之内,而在基督教之外,不在圣了的第二契约之中,而在圣灵的第三契约之中。”^② 大公教与新教的大论争是彼得与保罗的对立,协调两者的奥秘是圣父、圣子、圣灵的统一。据梅氏说,约翰最知道这奥秘——圣灵的奥秘:

约翰结束了世世代代各民族中的这场“大论争”;基督教两派被分离的两半,天主教和新教这两个教会将要被基督教东派,即正教联合起来;不是过去的、现在的,而

^① 梅烈日柯夫斯基:《路德与加尔文》,出版社同前,第355页。

^② 同上,第57、434页。

是未来的正教，在圣灵的第三契约中的约翰的教会。^①

圣约翰被东正教视为教会理念法统的奠基人，梅烈日柯夫斯基的论点显得是从东正教传统的教义立场出发的，其实不然，因为他同样否定了“过去的、现在的”东正教。圣约翰对福音的洛各斯个体化的意义，显然超出了东正教教会对圣约翰的教义化解释。

^① 梅烈日柯夫斯基：《路德与加尔文》，第 59 页。