

Globethics Repository



宗教性的種子——梅列日科夫斯基與俄國「新基督教運動」

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository.
More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Xu, Liming
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-09-14 10:15:47
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167114

宗教性的種子

——梅列日科夫斯基與俄國「新基督教運動」

徐黎明（重慶行政學院社會學系教授）

一八六五年八月二日，梅列日科夫斯基出生在彼得堡。父親是亞歷山大二世宮廷的二等文官，一八八一年退休。梅列日科夫斯基中學階段就開始發表詩歌。一八八八年，於彼得堡大學歷史語文系畢業，通過副博士學位論文，並出版了第一本詩集。十九世紀最後十年是他心路歷程最重要的轉折時期，這正值俄國文化史上「白銀時期」前期。

這一時期，梅列日科夫斯基寫完了《背教者尤里安》（1891），又開始寫《列奧納多·達·芬奇》（1892），並構思《彼得與阿列克謝》。這三部長篇小說構成他的第一個三部曲，合稱《基督與敵基督者》。其中，《背教者尤里安》即被譯為法文，是他走向西歐的第一步。他還用了近三年的時間來寫作《托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基》，一八九八年完稿，同時還寫了些零星文章，評介國內外新的與舊的作家、社會活動家，集成《永恆的旅伴》（1896）。此書在一戰前幾年特別普及，有的中學甚至用它做獎品。梅氏精通數種外語，也一直在翻譯作品。詩歌方面，他還出版了集子《象徵》（1892）。

梅氏的這些詩是俄國現代象徵主義詩歌最早的作品，

當時俄國其他象徵主義詩人還沒有出頭。如剛露頭角的巴爾蒙特儘管未脫前人窠臼，但已顯得很有特色；索洛古布還是舊路數；明斯基正在告別自己的「第一批公民詩」；杜勃羅留波夫暫未正式露面；勃留索夫尚在莫斯科的預科學校學習，當時（1892年秋），學校裏的學生們都讀梅列日科夫斯基的詩集《象徵》，而梅氏本人也打算在「頹廢派」（象徵主義）詩歌中一展宏圖。他年青的妻子吉皮烏絲呢，雖說五年前在第比利斯還是一名垂着淺褐色大辮子的中學生詩人，寫些納德松式的詩，如今，自與梅列日科夫斯基於一八八九年結婚，在彼得堡開始新生活之後，就開始寫散文、小說，詩也脫出納德松的腔調，拒寫那種有悖於納德松的利多夫式自由詩（半押韻散文）。被譽為「世紀末之歌」的《歌》，寫於一八九三年。由此，吉皮烏絲成為俄國象徵主義詩歌第一浪潮中的翹楚。

在這個浪潮中，梅列日科夫斯基除了詩歌創作，一八九三年還發表了「俄國當代文學衰微的原因和新流派」的演講，成為俄國象徵主義者的第一個宣言。

一八九四年，勃留索夫和巴爾蒙特推動的第二波象徵主義浪潮，形成了莫斯科狂熱偏執的一群，與彼得堡的梅列日科夫斯基夫婦憂傷抑鬱的一群相呼應。兩群人交往很勤。此時，新的一批詩人，如勃洛克、別雷、沃洛申、伊萬諾夫等，正積蓄力量，準備第三波象徵主義浪潮。梅列日科夫斯基跟他們中的絕大多數人都有交往，甚至很有交情。

新文人社團林立：梅列日科夫斯基每逢週一都去的文藝社、清新純樸的米勒小組、老套的謝美夫斯基小組、封閉的莎士比亞小組，還有吉皮烏絲的角落。令人奇怪的是：有的小組成員不是文學評論家，大部份是律師；文藝

社主席對文藝毫無興趣，卻來操辦文事——文學太熱。

文學活動極為頻繁。梅列日科夫斯基常去參加各種活動。像文學基金會舉辦的晚會，連四、五十年代的詩人邁科夫和普列謝耶夫都是老人了，也登台朗讀自己的新作。俄國當時很少了解尼采，有人在小組裏做了關於尼采的報告。《背教者尤里安》完稿後，一時沒有刊物敢登，邁科夫就在家裏舉辦講讀會，連政府官員也來參加。

這些小組時而親近，時而排斥，時而重新組合，甚至人各為陣。道路自然交叉、重疊。到一八九八年，由一批藝人和文人的「傑出人士」組成了佳吉列夫小組。這個小組影響最大。開初時，梅列日科夫斯基與它關係甚密。這個小組組織討論，舉辦展覽，出版《藝術世界》雜誌。梅列日科夫斯基的《托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基》完稿後，三年無處發表，最後還是發表在這份雜誌上。後來名氣很大的別雷簽名為「大學生、自然科學家」的書信體文章也在這裏首發。

舉薦納德松的《繪畫評論》發表過梅列日科夫斯基早期的詩作。正是從這份雜誌上，吉皮烏絲第一次認識了梅列日科夫斯基。梅氏還在《北方通報》和《外國文學通報》任職。他的《背教者尤里安》幾經編輯部武斷地修改，才發表在《北方通報》(1895)上。此外，當時頗有影響的時政雜誌如《歐洲通報》、《觀察者》、《新時報》都與他發生過聯繫。

這一時期，梅列日科夫斯基的圈子主要在知識界。與之交往的，除了大批象徵主義詩人，還有思想家索洛維約夫、羅扎諾夫以及文壇上的好幾代人，如十九世紀四、五十年代的詩人普列謝耶夫、邁科夫，六、七十年代的舍列爾、加爾申、博雷金、安德烈耶夫斯基、布列寧、烏斯賓斯基，八、九十年代步入文壇的利多夫、福法諾夫、契訶

夫、高爾基、安德烈耶夫等。

一九〇四年，梅列日科夫斯基和吉皮烏絲到波良納拜訪了老托爾斯泰。後來，他們結識了布爾加科夫、阿赫瑪托娃，法國流亡時又結識了蒲寧、什麥廖夫和扎伊采夫。可以說，梅列日科夫斯基聯繫了俄國十九世紀下半至二十世紀初以來所有的俄國知名文化人。

二十世紀最初幾年，梅列日科夫斯基的圈子從知識界擴展到宗教界。他接觸了許多普通教徒和教會（主要是彼得堡）神職人員如：正教院總監、都主教、大主教和神學院的院長、教授、學生等，還去俄國分裂派教徒的偏遠山區考察。

十九世紀末，梅列日科夫斯基就與吉皮烏絲以及其他友人（如佩爾佐夫）整日談論《福音書》、世界教會、耶穌。這個時期被他們稱為「上帝的季節」，是梅列日科夫斯基心路歷程最重要的轉折階段。吉皮烏絲尤其記得一八九九年前後的情形。新世紀伊始，梅列日科夫斯基雖然依舊接近佳吉列夫小組和《藝術世界》，內心已充滿了關於基督教及其教會的新思想。

一九〇一年十一月，以梅列日科夫斯基為首，成立了彼得堡宗教哲學協會。「協會」廣泛討論各類神學問題，開展各種學術活動。為實現「協會」的宗旨，梅列日科夫斯基甚至去都主教和大主教的「官邸」，宣講自己才完成的書。一九〇二年十一月，梅列日科夫斯基和吉皮烏絲創辦了《新路》雜誌，專門發表「協會」的作品，比如吉皮烏絲談高爾基和勃洛克的文章，陀思妥耶夫斯基札記中從未發表過的片段。梅列日科夫斯基這時完稿的《果戈理與馬特維神父》（1901）和《彼得與阿列克謝》（1903），都刊登在《新路》上。

「協會」僅存在了一年多，一九〇三月四月被當局封閉。

後來被稱為俄國的「新基督教運動」，其實是二十世紀初才真正出現並產生影響的。

在一九〇五年革命到一九一七年十月革命這段時期，政權更替與歐戰混成一片，俄國各界人士在一九〇五年革命前後就普遍好談時勢政治。梅列日科夫斯基也在體驗未曾體驗過的「社會性」第一課，這對其基督思想的心路歷程產生了重要影響。

對政治形態中的政黨、革命、戰爭等，梅列日科夫斯基僅從宗教角度審視，但較之以前更為關注。他說：「不徹底了解誘惑，就不可能戰勝誘惑。」這一時期所發生的重大事件如：流血的星期日、加邦演講、祖巴托夫主義、拉斯普京、謝季寧、貝利斯案件、國家杜馬、臨時政府、列寧及其《新生活》報、聯合政府、立憲會議、冬宮射擊、科爾尼洛夫事件、白色運動……以及後來波蘭抵抗布爾什維克的鬥爭，都衝擊着梅氏的宗教思考。這些事大多為他親身所歷，有的甚至與他有密切聯繫。

梅列日科夫斯基一向很少與黨派人士往來，這時也認識了社會革命黨的一些要員如布納科夫、薩溫科夫以及昔日的馬克思主義者別爾嘉耶夫、布爾加科夫、司徒盧威、圖甘—巴拉諾夫斯基等。《新路》為開闢社會政治欄目，順理成章地轉給了別爾嘉耶夫，更名為《生活》(1906)。梅列日科夫斯基甚至還結識了政界和軍界頭目如克倫斯基、畢蘇斯基等。

這一時期，梅列日科夫斯基和吉皮烏絲多次去歐洲，短則數月，長則幾年。在巴黎，梅列日科夫斯基想進入法國天主教圈子，尤其想進入現代主義運動的圈子，以便了

解新的有關現代主義的確切消息。他們以各種方式接觸巴黎各界人士如：修道院院長波爾塔爾、拉貝爾托尼埃爾神父、柏格森、法朗士、努羅克，……以及工團主義者、議員、社會黨領袖等。巴黎是俄國僑民的中心，聚集着許多新老僑民。梅列日科夫斯基也與三教九流的俄國僑民交往：老民粹派份子（柴可夫斯基、布拉諾夫）、社會革命黨領袖、甚至恐怖組織分子、因國內局勢動盪被迫出境的工人、士兵、水手以及詩人、作家（明斯基、巴爾蒙特、別雷等）……都是他的常客。漸漸地，在梅氏家裏形成了一個家庭式的混合層——「星期六」沙龍。

這一時期，梅列日科夫斯基完成了另一個三部曲：《保羅一世》（劇本，1907），《亞歷山大一世》（長篇小說，1912），《12月14日》（長篇小說，1918）。梅列日科夫斯基還任《俄國思想》雜誌的小說編輯，給《俄羅斯言論報》撰稿，後結集出版。一九一四年，亞歷山大劇院首演梅氏的劇本《浪漫主義者們》。一九〇六年一到巴黎，梅列日科夫斯基立即着手出版文集《沙皇與革命》和《不是和平而是劍》，籌辦出版法文刊物，在巴黎高校舉辦法語講座，為巴黎的俄國僑民舉辦講座。

十月革命後，梅列日科夫斯基流亡波蘭、巴黎，自此未能再返俄羅斯。梅列日科夫斯基在某種意義上獲得了新的自由，一種從未有過的體驗進入了他的生活。從梅列日科夫斯基的上述活動中，我們知道他絕非書齋中的文人。他生活在人群中，渴望交流和溝通，需要結伴而行：「我知道我在往哪兒走，而那地方，一個人是走不到的。應該大家一起走。」

十九世紀末以來，俄國充滿了運動、革命、戰爭、飢饉、流亡，可以說，俄國歷史上幾乎沒有一代文人像梅列

日科夫斯基一代人那樣命運多桀。特別重要的是，梅列日科夫斯基主動投入時代的顛波，其基督思想和宗教學說都受孕於這個動蕩的時代。所以，吉皮烏絲多次說，談梅列日科夫斯基必須談及時代，不可以把他與時代分開。

俄國發生的這些大事變是社會變革的產物，整個十九世紀都一直沒有間斷。暴動（十二月黨人）、皇帝改革（亞歷山大二世）、發動民眾（民粹派運動）、刺殺（民意黨的恐怖活動），在社會改革家和革命者看來都不湊效。從廢除農奴制到「打死沙皇君主制度這個蠱賊」，改造社會的呼聲愈來愈高，在俄國匯成了各個社會解放運動。一九〇五年革命和十月革命「縫合了歷史的所有焦點」（帕斯捷爾納克），最後是蘇維埃紅色政權劫取了果實。

梅列日科夫斯基在這種背景下成長起來的，但卻站在這個大潮的對面。要深入了解梅列日科夫斯基的宗教思想，必須了解這一切。對此僅作現象描述，並不十分困難。困難的是：這一切為什麼會發生，動因是什麼？構成時代的脈搏和歷史表象的，是社會解放運動，但這個運動究竟有什麼樣的思想傳統、氛圍和心態？

十九世紀四十至六十年代，俄國出現了民粹主義思潮，以赫爾岑、別林斯基、車爾尼雪夫斯基、杜勃羅留波夫為代表。儘管他們哲學思路的起點不太相同——赫爾岑和別林斯基更受黑格爾的影響，車爾尼雪夫斯基受費爾巴哈的影響，但他們都為法國大革命的勝利激動過。特別是車爾尼雪夫斯基，讀大學時正值歐洲一八四八年革命，用他的話說，當時他幾乎要成恐怖份子了。車爾尼雪夫斯基猛烈抨擊古典語言文學家們：「夠了，夠了！有許多東西比那些變格重要得多，有趣得多……譬如一七八九年……近代哲學……眼下的法國。」十八世紀的法國大革命、空

想社會主義、無神論、唯物主義、理性精神養育了這群布爾什維克黨人的精神導師。

他們的社會思想的目標相當一致，「一切問題都歸結到與農奴制及其殘餘作鬥爭」。他們相信俄國的全部希望就在於社會解放，俄國需要社會革命：「俄羅斯，舉起斧子來！」「沒有抽搐，歷史就不會有任何進步。」當然，首要的是政權：「誰要是沒有政權，就不能免受壓迫，也就不能免受貧困和愚昧」。可以說，只是在手段和道路方面，這群知識分子有時缺乏共識，其他一切都可以囊括於這一思想傳統。

這種社會思想在十九世紀六十時代漸趨成熟，梅列日科夫斯基稱之為「六十年代派」。

六十年代派知識人並不為了思想本身，也不僅僅為了生活，而為了真理而要革命。他們是真理的探索者——「給我喚來真理！」為此，他們不惜一切代價。車爾尼雪夫斯基就幾乎在流放中渡完了自己的一生。他們見到了真理麼？是什麼樣的真理呢？車爾尼雪夫斯基在日記中寫道：「照我對人類最終目標的信念來說，我已經成為社會主義者、共產主義者和極端共和主義者的第一個堅決擁護人。」看得出，他是歐洲理性主義和法國大革命的狂熱崇拜者。

這群知識分子還一直在尋找新人——「我召喚生存者！」或者說，他們自己就是新人。他們的實踐意向極強，要盡可能地投入社會，發動一場廣泛的解放運動。當然，像奧涅金、羅亭那種貴族式的新人業已過時。他們的新人是平民巴扎羅夫，這種新人只需要戰鬥。如何戰鬥？「凡我們認為有用的事情，就依據它行動。」何謂有用？「目前最有用的就是否定（破壞）」。要先把人生的箱子騰空。於是，這群知識分子否定農奴制、傳統、權威、信

仰、藝術、科學、人類(包括國家、財產和法律)的一切準則……，也否定浪漫的愛情、單純的正義，甚至還想試一試否定死。陀思妥耶夫斯基稱這種新人是感覺的虛無主義者。車爾尼雪夫斯基顯然不滿意這類新人，在《怎麼辦》中塑造出了另一類新人。他們相信理性，比巴扎羅夫堅實得多，不再單純地否定(破壞)、把建設置之度外，而是用理性設計未來(韋拉的第四個夢)，視理性為未來的依據。在日常生活中，他們遵循合理的利己主義。就連那位職業革命家拉赫梅托夫過斯巴達式的生活，也以理性為出發點。無怪乎人們說，這部小說更像伏爾泰的啟蒙哲理小說。

這個社會解放運動、即六十年代派的整個思想傳統，承接了歐洲近代文化的理性精神，脫離了俄羅斯古老的聖父文化的神性精神，脫離了東方基督教傳統，它是西化的、外來的，不是有機的，切割了俄羅斯人的內在生活。

到十九世紀八十、九十年代，梅列日科夫斯基正式登上文壇時，這股民粹主義思潮勢頭更足，主導了整個思想界。凡脫出這一主流意識的思想如唯靈論、唯心主義、宗教以及美學，都是「反動派」(「我們是人們取笑的對象」)。據吉皮烏絲回憶，當時，高等女校的學生把頭髮剪得短短的，讓人想起《怎麼辦》的舊小說和一切舊式的「大學生風度」；知識份子(六十年代派)滿口皆是平淡的唯物主義；而《歐洲通報》一類的刊物謹守嚴格的自由主義，拒絕關於宗教的任何暗示。

隨着亞歷山大二世(1881)遇刺、政府終止溫和的結構性改革、民粹派的分裂、作古，普列漢諾夫引薦馬克思的思想，更激進的政治力量(「未來風暴中的年輕舵手」)找到了最新的方式——無產階級革命，醞釀着在新世紀把俄國

引上極端的階級鬥爭大道。

這時的文壇大事是高爾基成名，他在《北方通報》發表自己的處女作後編輯部為此設宴，在那裏，梅列日科夫斯基和吉皮烏絲認識了他。吉皮烏絲說，作家高爾基會成為活動家高爾基，高爾基具有的和引發的趣味在俄國將涵蓋一切。梅列日科夫斯基敏銳地關注這一動向，稱之為「高爾基現象」。

高爾基是另一類新人。他深知自一八六一年廢除農奴制到現在，知識界的父輩是在何種氛圍裏長成的，若干特點至今還留存在他們身上。他不滿意由這種舊酵母發酵的巴扎羅夫——「戰鬥的虛無主義者」，也不滿意拉赫梅托夫——「革命的舊教徒」。在他看來，這些人是從頭到尾再走一遍十九世紀前期貴族所走過的路，現在需要的是無產階級的新人，這才是「未來水晶宮殿的創建者」。

梅列日科夫斯基認為，這些新人，無論貴族的、平民的、無產者的，都屬於社會解放運動及其思想傳統，都是六十年代派。不管多新，仍是舊式人物。因為，他們都以理性為依據，是理性主義者；都反叛神性真理，是無神論者。當然，他們也有區別：拉赫梅托夫是個人主義的新人，高爾基是集體主義的新人。

梅列日科夫斯基唱出絕望的歌：

任憑何事發生——反正一樣。

容顏衰老的帕耳卡們，

編織錯綜複雜的生命線；

喧嘩吧，紛紜！

不難設想，在十九世紀末，梅列日科夫斯基感受到的

是悲劇氣氛：世紀末充溢着悲劇性，這在許多人（索洛維約夫、勃洛克等）身上，都能感受到。世紀末意味深長。

二十世紀初的兩次社會大革命尚未到來，梅列日科夫斯基感覺到革命會軟弱地繳械，猶如重劍擊幻影，連敵人的一根毫毛也動不了。其實，當列寧剛從國外回到俄國，《新生活》報剛開始發行時，梅列日科夫斯基就有所預感——吉皮烏絲稱為「卡珊德拉預言」。革命爆發了，在他看來，一九〇五年「流血的星期日」何等骯髒和令人恐懼，一九一七年的十月革命簡直是「無名巨怪」。這一天深夜，冬宮在激烈槍戰，梅列日科夫斯基和吉皮烏絲站在住宅的陽台上，望見天空在熊熊火焰中顫動。就在此時，梅列日科夫斯基還預感「火災」會燃遍歐洲，說俄國具有「無量」和「無邊界」的特點。

梅列日科夫斯基看得很透，不像有些人迷亂、含混。例如，別爾嘉耶夫激流勇進，後發現社會革命的功利性極強，才審慎起來。詩人勃洛克衷心歡呼社會大革命的到來——「大概這就是舊世界毀滅的巨響了」，儘管其詩中仍有「另一個靈魂」。而詩人明斯基左右搖擺，變化太快。高爾基則要到革命成功很久以後，才有所覺悟。

既然革命注定要失敗，按經典定義——「歷史的必然要求和這個要求實際上不可能實現」，這當然是悲劇了。十九世紀末，正是實現這個「必然要求」的前夜，無怪乎梅列日科夫斯基感受到的「悲劇氣氛」。究竟是天才的敏悟？秋蟲的哀鳴？還是神靈的啟示？一百年後的今天，有誰能解？

說到底，這種預感基於梅列日科夫斯基不信任理性，他懷疑理性的極權。正如陀思妥耶夫斯基悟出的：理性是「雙刃利劍」，純理性主義是反道德、反宗教的。在梅列日

科夫斯基看來，理性必須借助啟示，必須引入神性景觀，才能克服自身的弱點。理性的火炬應由上帝點亮。因此，梅列日科夫斯基否認由理性設計的社會藍圖和政治秩序是最高理想——一種政治彌賽亞主義；他認定與舊秩序的鬥爭只要局限於一個維度（現實歷史）、一個層面（政治），就不可能徹底勝利，不可能使俄國人最終擺脫困境。這樣，俄國人會永遠沒有開端，沒有完結，個體人會因缺乏超越的絕對他者，無法超越自己，從而中斷自己的內在連續性。

梅列日科夫斯基對俄國專制制度是否缺乏批判呢？不錯，他寫《托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基》時，把俄國專制制度與東正教聯繫在一起，視它為一種積極的宗教力量的一種通向神權國家的途徑。但是，俄國的生活事件啟發了他，寫《未來的下流人》和《俄國革命的先知》時，梅列日科夫斯基開始批判自己：「我已經知道，專制作為宗教確實力量很大，但這是負面的魔鬼的力量；不理解這股力量，乃是俄國革命者諸多失利的原因。」只是，梅列日科夫斯基對專制制度審慎得多，不作簡單否定或肯定，也不認定極端的革命是唯一可行的形式，即便革命旨在以更合理的社會形態取代不合理的社會形態。他把自己的這一心路歷程概括為「了解誘惑、戰勝誘惑」。

十九世紀末，是梅列日科夫斯基心路歷程最重要的轉折階段。當時「在俄國，有的事物正遭破壞，有的落伍，有的在誕生或者復興後正向前發展……朝着哪個方向發展呢？誰也不知道。」人是被未來領着走的（對超越現實性的渴望）。無方向感即意味着未來不確定。未來不確定，被看作是從未來投射出來的現在，令人迷亂。對此，陀思妥耶夫斯基早在《群魔》中就描述過。老托爾斯泰也作過一個對比：不知路徑便在茫然無際的大海裏航行，漂向連是否

存在也是個問題的國度，這只能是一種瘋狂；但航向不確定的未來比這更痛苦——那裏什麼也沒有。

梅列日科夫斯基感到俄國「有什麼東西斷裂了」，「我們缺少某種重要的東西」，「我們一無所知」，「俄羅斯重病在身」。在他看來，這「某種重要的東西」即指被道德的和宗教的虛無主義所勾銷的神性景觀和宗教真理，被理性主義切割了的俄羅斯邏各斯，大半個世紀以來，六十年代派的思想傳統背離了的俄羅斯聖父哲學。釀成俄國「重病」、「悲劇」、「絕境」和未來不確定的原因正在於此。

該怎麼辦呢？在自己的體驗和歷史沉思中，梅列日科夫斯基明確地說，他已經知道自己正在往哪兒走，他已經意識到自己正在不斷走近基督的真理。對這個宗教真理，他作了具體的闡釋。由此，未來於他很確定：在歷史結束的地方，宗教就開始了；在懸崖邊上，我們自然地、不可避免地會想到翅膀、飛翔，想到超歷史的道路——宗教。

在改革社會方面，梅列日科夫斯基主張以宗教為本復興俄羅斯，「全人類聽命於宗教聯合」。梅列日科夫斯基的政治理想是建立神權國家，實行神權政治，即國家共同體和政治須置於純正的基督教基礎中，須以宗教真理規範自身。這樣，在梅列日科夫斯基看來，才能避免把世俗的政治形態神聖化，在審視和批判現世時，才能脫出現實的局限。梅列日科夫斯基非常強調這一點，將此視為宗教的社會性。也正據於此，梅列日科夫斯基主張，君主專制和教皇統治都可以成為通向理想的政治形態的途徑。

至於怎樣實施這一理想，怎樣形成救贖的第三種力量，似乎不太容易。梅列日科夫斯基受到歷史持久地「折磨」。暴力、流血、革命、戰爭……以及與此相關的祖國、人民、民族充滿了悖論和矛盾。俄國兩次社會大革命

前後、歐戰期間和他流亡歐洲時，神權政治一直是梅列日科夫斯基沉思的主要對象。他甚至接近並寄望於社會革命黨的一些要員（昔日的民粹派份子），在巴黎曾多次與他們交談，想從思想上說服他們，因為這些人雖然本質上親近基督教，但宗教的和基督教的自我意識卻不夠成熟。

在改革東正教方面，梅列日科夫斯基尤其敏銳。自彼得改制以來，特別是十九世紀末政權受革命威脅時，俄國教會更加依靠帝國法令，完全成了國家機構。另一方面，俄國教會又長期不與知識份子（「世俗的無神論者」）合作，幾乎沒作過一次這種嘗試，而自身內部分裂，教義僵化。

老托爾斯泰這時疏遠教會，不無原因。梅列日科夫斯基猛烈抨擊教會喪失信仰、靈性和職能，沒把上帝引入生活，是一個「毫無內容的正教」。但是，他跟陀思妥耶夫斯基、羅扎諾夫一樣，是護教者，不想否定教會的存在。在他看來，教會是「上帝的載體」，倘若不由教會的代表來表述，又怎麼能聽見上帝的聲音？他敏感到教會勢必很快面臨強大力量的挑戰——不是國內和地方的力量，而是歷史舞台上向基督教挑戰的各種世界性力量，認定教會憑借其裝備，不可能復興俄國的事業。可供選擇的只能是改革教會，要求教會接受新事物，求生存和求發展。

教會改革首先是溝通、「會晤」。這真需要回天之力。數百年來，教會內部教派林立；教會外部，有神論者與無神論者對立。可以說，近代俄國的「精神分裂症」正在於此。西方自十九世紀以來持續不斷的普世教會運動，也正是要解決這樁難題。東正教一點不例外。在俄國，單看這聖俗兩「界」就溝壑極深：對於教會，知識界是一群需要皈依的非教徒；對於知識界，教會是一幫「無知之輩」。無怪乎人們稱這兩界是「兩岸」。

梅列日科夫斯基歷盡艱辛，終於獲準成立彼得堡宗教哲學協會。他在「協會」開幕式上的報告是《知識界與教會》，向兩界人士鮮明提出「聽命於人類的宗教聯合」。後來在「協會」一系列活動中，兩界人士不斷交往和交流。這種情形在當時極令當事者吃驚和陌生，因為從未發生過。一九〇八年別爾嘉耶夫所主持的彼得堡宗教哲學協會上，也從未發生過——那裏實際上只有一「界」（知識界）。

對改革東正教，有的人偏重教權、教儀、教制，梅列日科夫斯基更偏重思想、觀念。因此，知識界與教會相互溝通的基礎和目的是什麼，更令他沉思。在這方面，他一直被譽為「新基督教哲學家」、「新宗教哲學的創造者」。

梅列日科夫斯基提出的世界教會思想，與索洛維約夫極近。在「協會」成立之前（1899），梅列日科夫斯基曾明確地講：「基督的真正教會應該是唯一的世界性教會。它不可能產生於現有教會的聯合和協議中，也不可能從現有教會的臨時性妥協中產生出來。它是全新的，儘管也許會從現有的教會中成長出來。這裏仍有許多東西需要我們去認識……」這種思想當然非常大膽，既批判了歷史的和現存的所有教會，也為基督教的現代發展重新確定了方向。可以說，通過基督找回失去的神聖性的終極價值，這是基督教現代改革的脈搏，讓梅列日科夫斯基準確地捉摸到了。

梅列日科夫斯基還提出了「真理從天堂降臨，真相從大地升起」的思想。他相信這種思想來自基督教，只不過因為教會脫離「大地」，摒棄世俗性，將此變成了凝固的公式。由此，他反覆強調宗教的社會性，要求教會形成關於國家的宗教理論、關於世俗政權的宗教理論、關於基督的社會理論，使天堂的一切與大地的一切聯合起來。

近代以來，俄國教會不乏宗教改革的現代意識，但在

知識界中，梅列日科夫斯基是開創性的。一九〇六年，他和吉皮烏絲暫住巴黎，發現那裏由杰扎爾堅發起的現代宗教運動，其實質跟他所倡導的十分相似。令他遺憾的是，這種新思想運動沒有取得顯著的成效，沒能遏制後來俄國所發生的革命事件。

在文學方面，梅列日科夫斯基是俄羅斯現代主義文學的先驅。這當然與俄國人的現代處境密切相關。可以說，直到十九世紀末，俄國知識界才勉勉強強發生痛苦的斷裂（分化、轉向），出現了一批不同於六十年代派的文化人：索洛維約夫、羅扎諾夫、別爾嘉耶夫、勃留索夫、勃洛克、索洛古布等，以及佳吉列夫小組。他們創造了所謂俄羅斯文化的白銀時代。吉皮烏絲稱他們為新人，說以後人們一定會想起他們（現在果真如此）。

這一批新人，不盡相同。梅列日科夫斯基與羅扎諾夫、與別爾嘉耶夫頗有分歧，時時發生激烈論爭；後來，梅列日科夫斯基夫婦也與佳吉列夫小組分道揚鑣。但總體上，他們渴望轉換，渴望成為「大地的轉換者」（里爾克），渴望恢復原初的統一。當俄國人要麼太沉溺於對象化的統治，要麼無力克服自己天性上的主觀相對性時，他們努力使自己成為新人，努力復興俄羅斯的正教文化。

應該說，象徵主義文學就是這種精神取向的表述。

俄國文壇上，小說巨著的創作高潮隨陀思妥耶夫斯基的去世已退潮，雖然老托爾斯泰還在；詩壇是納德松「公民詩」的一再翻版；畫界唯有「巡迴畫派」。總之，這裏一直持續着現實主義的勢力，沉溺於對象化的統治。相比之下，法國於十九世紀中期已發生了變化，象徵主義詩歌在八十年代已經崛起。

俄國象徵主義文學的出現，突破了現實主義的和浪漫

主義的舊格局，把無限的東西引入有限的東西。回憶的瞬間匯進精神的歲月，永恆的真理統攝個體破碎的經驗，創作中的「相對論」、「通感」，不僅僅指心理活動、回憶方式。本雅明就談到，這或許可以描述為一種證明：在危機的形式中尋找重建自己的經驗，而且這只有在宗教儀式的範圍裏才是可能的。

梅列日科夫斯基在詩歌、小說、戲劇方面都做了這種嘗試，甚至連他的學術論著《托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基》也是一種新的嘗試。

梅列日科夫斯基對一切宗教，包括佛教、泛神論，以及它們的歷史、基督教的教會和非基督教的教會……都感興趣，都有研究。重要的是，這並非僅是研究，是篤信，而且在其生命的最後幾十年中一以貫之，從而被稱為「宗教性的種子」。

梅列日科夫斯基是如何走上這條路的？根源何在？

自然不能忽視環境因素。可是，梅列日科夫斯基成長的那個時代已無宗教氛圍。《父與子》中的阿爾卡狄，做了大學學士回到鄉下，看見教堂一片衰敗：磚砌的，泥灰剝落；木頭造的，十字架歪斜，墓園裏長滿荒草——令他想起寂寥寡歡的嚴冬的白色魔影。這是俄國十九世紀六十年代的社會圖景，烙印着六十年代派的無神論思想傳統。

吉皮烏絲說，小米佳（指梅列日科夫斯基）的童年沒有受到任何宗教氣息甚至教皇派氣息（這是重要區別）的陶冶；往後讀中學，更可想而知；在大學裏，梅列日科夫斯基遇見的是另外一類同學。他的家庭呢？信教者不是常常緣於家庭麼？梅列日科夫斯基的父親有神秘主義的愛好，晚年十分迷戀招魂術和神智學。這與當時宮庭上下被「神人」拉斯普京左右，十分吻合。青年梅列日科夫斯基自然

不信這些，對母親逝世時家中所搞的祭禱、出殯和集會極為冷漠。梅列日科夫斯基和吉皮烏絲是在教堂結婚的，但拒斥一切禮儀。婚後第一次過復活節時，吉皮烏絲想去做晨禱，他感到驚訝。不過，婚後那些年，他們兩人還是常去做晨禱。

在信仰危機、迷信四起的時代裏，梅列日科夫斯基對宗教性的確認，一開始就有自己的體驗，全不囿於潮流、教條、偏見和習俗。他這粒「宗教性的種子」是由生活本身所引發，即由俄國生活事件、世界歷史和人的生存境遇所引發。如前所述，他體驗到有什麼東西斷裂了，悲劇氣氛瀰漫，俄羅斯重病在身，未來沒有方向，個體人生活驚魂不定。就在尼采預言「陰影必將罩照歐洲」之後，梅列日科夫斯基預言俄羅斯將進入「地下狀態」。

面對這種境況應取何種態度，梅列日科夫斯基非常明確：走出「地下」，克服孤獨。路在何方呢？梅列日科夫斯基也非常明確：訴諸人內心的精神革命，使宗教真理在人身上海得以顯現，解決宗教真理與人相關聯的問題。

宗教真理究竟是什麼？在梅列日科夫斯基看來，存在着兩種本源即兩種真理，把這兩者結合起來，就是宗教真理：「基督教講的是天堂的真理，多神教講的是塵世的真理；將來，這兩個真理結合起來，宗教真理就完滿了。」

梅列日科夫斯基認為基督教有某種欠缺。吉皮烏絲回憶說，梅氏轉向宗教首先不是轉向基督教，而是轉向基督。這自然涉及對基督教的批判。至少，梅列日科夫斯基認為基督教為拯救靈魂，鄙棄和壓抑肉體，宣揚了苦修主義。他渴求充實富足的生活，憎惡苦修主義扭曲人性，把這歸結為缺少塵世的真理。這一時期，梅列日科夫斯基集中沉思基督教的一個主要思想，其中包括自然肉體慾望的

問題。羅扎諾夫也在研究基督教與性的關係，兩人頗有共識。他們相信耶穌基督不僅靈魂復活，肉體也復活了。這不是靈肉分離，而是道成肉身，靈肉結合，以趨和諧。當然，梅列日科夫斯基認為這一真理原本已進入教義，只不過被教會抹去了。因此，他更多的涉及對教會的批判。對靈與肉，梅列日科夫斯基明確地說：「我們不想要教會原諒罪孽深重的肉體，是要教會祈求上帝賜福於肉體，使之神聖」。在教會的基督教領域中，應包容宇宙世界和人類世界。宗教的社會性和世俗性也正體現在這裏。

要強調的是，如前所述，梅列日科夫斯基在批判基督教及其教會時，並沒有否棄它們。他的宗教思想和學說的核心是基督教的。拓展宗教真理與人相關聯的這條路，只有通過基督教的「三位一體」、聖靈降臨、聖訓降臨，只有通過耶穌基督，「天堂的一切與大地的一切聯合在基督門下」。吉皮烏絲說，梅列日科夫斯基最後十年的全部著作都具有這個主要的也是唯一的思想。

這條路，只能是「我」的路。他把這條路概括為從「一分為二」到「合二為一」。他相信讀者如果基點相同，如果願意自由探索，願意一起去追求真理，就會成為同路人。他反覆述說，這條路於他十分曲折崎嶇，有時甚至黑暗恐怖，他在此不斷感受矛盾的痛苦，幾盡絕望。因為什麼呢？因為這條路充滿了兩種本源即兩種真理的鬥爭。

梅氏說自己的全部著作都是這根「鏈條」上的「環節」，都反映了這種鬥爭。三部曲《基督與敵基督者》描寫在世界歷史上（過去）的這種鬥爭，《托爾斯泰與陀思妥耶夫斯基》、《萊蒙托夫》、《果戈理》描寫在俄國文學中（現在）的這種鬥爭，《未來的下流人》、《不是和平而是劍》、《在平靜的洄流中》、《病重的俄羅斯》描寫俄國社會生活中的這

種鬥爭，《保羅一世》、《亞歷山大一世》描寫俄國未來命運中的這種鬥爭。《古老的悲劇》、《意大利故事》、《永恆的旅伴》、《詩集》分別是引導他走上這條路的各個路口的路標。

讓我們具體剖析一下三部曲之一的《背教者尤里安》。

不錯，作者在此展示了發生在世界歷史上的兩種真理的鬥爭。奧林波斯諸神（神廟）代表塵世的真理，基督教的上帝（教堂）代表天堂的真理。諸神戰勝上帝時，人們用石頭建造出一個個神廟；以後，上帝戰勝諸神時，人們又拆除神廟，用這些石頭建造基督教的教堂，掩埋死去的基督徒；再往後，尤里安當了羅馬皇帝，又開始修復神廟。神廟與教堂輪番出現，標誌着兩種真理即兩種本源的不斷爭鬥。不用說，此間各族各民都在奉自己的真理之名，野獸似的廝咬和殘殺——人類生存充滿紊亂。在世界歷史上，這股使人類世代受折磨的煙（兩種真理的爭鬥），永遠升騰着。

實際上，個人靈魂在求救的路上同樣如此，也充滿了這種鬥爭，梅列日科夫斯基深入地展示了靈魂中的兩種真理的鬥爭。可以肯定，書中寫的是尤里安求救，卻烙印着梅列日科夫斯基自己走這條路的體驗。

小尤里安生活在皇室的血腥傾軋中，天天可能赴死，當務之急無疑是拯救肉體，自然無法接受基督教神學關於恭順（「蛇的習俗」）的教義——此乃勝利者的台階。他喜歡柏拉圖和荷馬，熱愛山洞裏的潘神，吻聖潔的阿佛洛狄忒雕像；因為這一切散發着生命的氣息，遠離塵世的苦難。另一方面，他也渴望好牧羊人（加利利人），不僅崇敬，而且恐懼；因為個體人生命太脆弱，因為這繫着遙遠的童年的夢。由此我們看到，諸神（塵世的真理）和基督（天堂的

真理)都同時佔據了小尤里安的內心。

今後的尤里安怎樣走這條路呢？

青年時期(前期)，他雖然繼續受死亡的威逼，畢竟強壯了些，他不願做精神的貧兒，強烈渴望理解——理解為孩童的智力所不能理解的一切。在尤里安看來，那些玩弄神的概念的論辯術和語法學家、演說家、歌功頌德者，盡是古希臘羅馬的僵屍；哲學家們關於神和世界理念的論辯隔岸觀火；有著深刻書本知識的新柏拉圖主義，充其量是智慧果的皮；智慧果的核呢？浸透着蛇的狡黠，那是致命的——因為：它只有理智發光；就算有信仰，信仰的也是虛無。面對這一切，尤里安痛苦地反問：「既然如此，何必生生不息永無休止？」顯然，尤里安不願意和不能相信這些。他趴在老師腳下，不敢碰它，只是吻着老師腳下的地面。

馬克西穆愛尤里安，指示他見到了想見而且應當見到的東西：提坦、啟明天使和被棄者基督。前兩者代表塵世的真理，後者代表天堂的真理，其實，它們都曾佔據過小尤里安的心。如前述，在梅列日科夫斯基看來，這兩個真理應結合為一個宗教真理——「合二為一」。馬克西穆也說：「要是能做的話，把這兩個真理結合起來，那你就會比一切人都偉大。」但是，神聖的真理被荊棘纏繞。馬克西穆是哲人，也是誘惑者、魔術師。

面對這兩種真理，尤里安相信什麼呢？相信基督，去曠野荒漠做殉教者(實為偏見)？他當然不願意。像這樣離開人群，只會變成頑石，所以尤里安執意要把隱修院的阿西諾婭帶走。相信諸神(提坦、啟明天使、阿波羅等)，做人世間的強者、自由人，贏得整個世界——這太有誘惑力了，特別是對一個死囚來說。

表面上看，青年尤里安選擇了信仰塵世的真理，外部還向他提供了成功實現這一真理的一切條件：登上皇位（凱撒的歸還給凱撒）；接受多神教秘密祭典的洗禮，靈魂成為太陽神的一個部份。尤里安自己也確實想大幹一番事業；而且真想做生命的使者，做好牧羊人，他說：「我要前進，為的是把人們想也不敢想的自由、歡樂給予大地。」

這位羅馬皇帝幹這番事業成功了嗎？沒有。我們像他的情人阿西諾婭一樣，想知道他在自己的路上是否得到了唯一的真理（即那個宗教真理），想知道他來到了什麼地方。因為這位羅馬皇帝不僅是實踐家，還依舊是雲遊的哲學家，一生始終保持內心的純潔，求索真理不止。

信仰塵世真理的尤里安，確實從諸神那裏得到了巨大的力量——理智、美和歡樂；但唯一致命的是，他不能像基督那樣融合善與惡，融合謙恭與傲慢，就像晨曦融合光與影。他不懂得「魔鬼的王國和天神的王國不分上下」，你得既侍奉阿里曼，也侍奉奧爾穆茲德。這兩個世界，像柏拉圖所說，在基本平面上是分離的，在頂尖則重合在一起。《新約》中「太陽平等照耀着正義與邪惡」，其深層含義，也正在於此。尼采和陀思妥耶夫斯基最終就走向了「善惡的彼岸」。梅列日科夫斯基懂得這一點。這是受基督的啟發，所以，他迷戀基督，肯定地說，只有以耶穌的名義，才能解救俄國和世界。羅馬皇帝尤里安不懂得這一點，在他的仁慈中，摻合着憤怒、解恨、冷漠、復仇。他嘲笑自己是「一場醜惡而愚蠢的夢」。他依舊建功立業，戰死在流血的戰場上：他做不了好牧羊人。

尤里安是否全然不懂得這一點呢？或者說，他是否全然不願意把這兩種真理結合成一個宗教真理呢？不是。靈魂在獲救的路上掙扎，在尤里安一生中爭戰不已。戰場就

在他的心中。因於矛盾的痛苦，有時甚至是絕望的痛苦，他的這條路曲折崎嶇，甚至黑暗恐懼。梅列日科夫斯基在這裏不想成為哲學家，不想抓住一個思想，窮追到底，求出一個統照全體的東西，只想真實地描述自己一貫的內心感受。尤里安傳達出了這種心聲。

表面上、行動上，尤里安信仰塵世的真理，信奉諸神，是敵基督者，「要是我信他就好了」。但骨子裏、內心深處，卻又始終沒有勇氣完全不信，「我忘不了加利利人說的也是真理。我無法忍受存在着兩個真理（一分為二）」。望着大理石浮雕上好牧羊人的畫像，不是由於崇敬，而是由於恐懼——這是一樁永遠也猜不透的奧秘。在另一部長篇小說《列奧納多·達·芬奇》中，梅列日科夫斯基之所以讓列奧納多畫了十二年壁畫《最後的晚餐》仍未畫好，就因為每每構思耶穌的頭部都感到惶惑、無力——他太深奧了。可以說這位羅馬皇帝一生最大的痛苦，不是主宰別人，而是主宰自己，在二元（信與不信）之中選擇，以使自己自由。

尤里安這顆深沉的二元的心，終於徹底了解了誘惑，終於在死之前追問：理智難道就這麼無能？一個用古代智慧哲理武裝起來的希臘人（指自己）就這麼死去？他要朋友轉告人們自己是怎樣死的，要人們記住返回的路，不要被誘惑。這時，尤里安與加利利人已和解，已相信基督的真理。阿西諾婭評判說，尤里安不是背教者，他們自己才是背教者。

最後的懺悔無助於緩解靈魂的痛苦——尤里安畢竟痛苦過了。在梅列日科夫斯基看來，尤里安命該如此。原因很簡單：他沒有把塵世的真理與天堂的真理結合在一起——「合二為一」，而是「一分為二」。如果作更深層的追問，則

是人的存在僅依靠自身(理智、良心、生命等)，依靠歷史和科學。由於缺乏超自然、超歷史的景觀，人最終無法擺脫自然本性的限制，無法戰勝世俗的誘惑；再說，人也沒有這麼大的勇氣讓自己的手腳被釘子穿透釘在十字架上。馬克西穆一生不去實踐，尤里安至死方悔，阿西諾婭中途知返，就是一種見證。

相反，兩個真理已融合在耶穌基督——上帝之子身上。梅列日科夫斯基肯定地說：「在他那裏的真理不僅是完備的，同時也在不斷地被完善，不斷地成長，永無止境。除他之外，再不會有別的。」

迷戀基督是梅列日科夫斯基信賴基督教的真正起點。心路歷程拓展開去，他自然要轉向基督教，要回答基督教是什麼。在一部文集的序言中，他開宗明義地向現代人提出了這個問題，並指出回答這個問題就是貫串在整體的各個部份之間的聯繫。

時間上追溯起來，吉皮烏絲回憶說，梅列日科夫斯基是從《背教者尤里安》(1891)開始轉向和深入基督教的，儘管這種轉變在下一部小說《列奧納多·達·芬奇》中表露得尚不明顯。在這條去路上，梅列日科夫斯基緩慢地、不斷地成長，變化是成長的階段，是沒有變化的變化。

人必曉得真理。為這顆永恆的果實，或者說因於自身的真理感，人一代又一代地走在這條路上，從一個台階到另一個台階。精神何其緊張！生存何其艱辛！

車爾尼雪夫斯基和梅列日科夫斯基都過去了。不隨死者消逝而進入生存轉化的，難道不是作為整體精神的那個真理和他們的求索精神？！¹

1. 本文引文均據吉皮烏絲，《回憶梅列日科夫斯基》，Paris，1943，俄文版。