陀思妥耶夫斯基与俄罗斯宗教人类学

王志耕

（南开大学文学院 天津，300071）

摘 要: 陀思妥耶夫斯基继承了俄罗斯文化中既有的宗教人类学观念，将解读人的奥秘视为自己的使命，又以艺术探索的形态建立起自己的人类学体系，其中包括：肯定人的神性，通过对“自由”概念的解读说明人的形而上存在状态，并试图提出一个最终解决现世之恶的拯救方案。尽管这一思想因其宗教绝对性而无法具备实际意义，但它却丰富了俄罗斯思想和整个人类的精神宝库。

关键词: 陀思妥耶夫斯基；宗教人类学；神性；自由

中图分类号: H106.99 **文献标识码:** A

陀思妥耶夫斯基在 18 岁的时候就说：“人是一个秘密。应当猜透它，即使你穷毕生之力去猜解它，也不要说虚度了光阴；我正在研究这个秘密，因为我想做一个人。”（Ф.М.Достоевский 1985：63）从此之后，他真的以自己毕生的文学实践去探索人的奥秘，在这一过程中，他继承了俄罗斯既有的宗教人类学资源，并以自己的创作丰富与助成俄罗斯现代正教人类学观念的确立。如正教思想家别尔加耶夫所说：“陀思妥耶夫斯基首先是一个伟大的**人类学家**，一个研究人性及其隐秘的专家。他的全部创作都是人类学的尝试和体验。陀思妥耶夫斯基不是一个现实主义艺术家，而是一个实验者和人性的经验形而上学的创造者。陀思妥耶夫斯基的全部艺术都在于人类学探索与发现的方法。”（Н.А.Бердяев 1994：152）

一

应该说，在俄国的文化传统中并没有形成自己完整的人类学观念，基督教义中对统一性（единство）的强调往往将个体的人消解于无形。但是，如森科夫斯基所说：“如果一定要给俄罗斯哲学做出某些总体定性（就其自身而言将无法做得准确周延），我首先会推举出俄罗斯哲学探索中的人类中心主义（антропоцентризм）。俄罗斯哲学不是上帝中心主义（теоцентризм）的（尽管其代表人物中有很大一部分具有浓重的宗教品性），也不是宇宙中心主义（космоцентризм）的（尽管自然哲学问题很早就引起了俄国哲学家的兴趣），俄罗斯哲学占主导地位的命题是关于人的，关于人的命运与历程，关于历史的意义与目的。”（В.В.Зенковский 1991：16）也就是说，无论如何，在俄罗斯文化中对人的关注是其核心内容。如 18 世纪的宗教哲学家斯科沃罗达就已建立起自己明确的人类学观念，他将人视为存放“上帝火花”（искра Божия）和“圣灵”的隐藏之所。尽管他在人类本体论上是一个二元论者，即认为每个人内心深处都有着“神之国”和“恶之国”两种元素的争斗，但他对人自身神性始基的强调可称是俄罗斯特有的基督教人本主义的滥觞。（В.В.Зенковский 1991：64-81）

到了 19 世纪，由于西方哲学、尤其是德国哲学的影响，有关个性的话题在俄罗斯开始为广大知识阶层所关注。然而在德国唯心主义哲学流入俄国的同时，俄国人对人的理解更多地倾向于对人性恶的关注。如谢林的恶本源说，他将恶的始基归于上帝，因而人作为上帝的

造物也不可避免地接受了恶因。因此，个体与恶便具有了密不可分的关系。这一观点影响深远，如 К.С.阿克萨科夫便宣称："个性之始便是恶之始。"（В.Н.Белопольский 1987：34）另一方面，斯拉夫派往往把西方所理解的个体（индивидуум）视为个体主义（индивидуализм）而加以否定。如 И.В.基列耶夫斯基就把对西方的批判与对俄国社会的美化联系起来，他说："基于西方文化的部分的、个性的独特意识，就像社会专制一样，在我们这里很少为人所知。人属于世界，世界属于人。土地私有在西方是个人权利的根源，在我们则是社会的属性。个人不仅参与所有权，同样也融入到社会的构成之中。"（И.В.Киреевский 1979：148） Н.Ф.费奥多罗夫深受基列耶夫斯基观点的影响，他在批判资产阶级文化的同时，将个性原则与类属（родовое）原则加以截然对立，他的口号是："个性解放惟有对共同事业的背弃。"他的理想是重新确立一个人类的共同的乌托邦，一个过去、现在、未来的全人类的统一体，个人的幸福只有与全人类的幸福统一起来才有可能。甚至他在否定个体的同时也否定了利他主义，因为利他主义同样是为另一个体的，"生活不应当是为自己和为他人，而是与所有人一起并为所有人而生活。"（Н.Ф.Федоров 1982：254 ）

在俄国第一个明确为个性辩护的是 П.Я.恰达耶夫。作为一个宗教哲学家，他也强调普遍目标，但他认为在这一目标的实现过程中，个体使命却起着决定性的作用。他在其著名的《哲学书简》中说："在基督教中，应该区分出两种完全不同的东西：它对单个个人的作用和它对普遍理性的影响。这两种东西在高等理性中会自然地交融，并不可避免地走向两个不同的目标。但是，这一神的智慧之永恒使命的实现期限，却不能被我们有限的目光所包容。因此，我们应当将在人的生活中某一特定时间显现的神的作用与在永恒中完成的一切区分开来。在那一天，当赎罪的事业最终完成，所有的心灵和大脑都汇流为同一种情感、同一种思想，那时，使各个民族和各种宗教相互隔离的所有墙壁都将倾塌。但是今天，每个人都必须清楚自己在基督教的普遍使命中所处的位置，也就是说，他能在身内和身外找到什么手段来促进全人类所面临的那一目标的实现。"（恰达耶夫 1999：17）在恰达耶夫看来，个人应以其有限理性实现普遍理性或无限理性的目标，人的有限理性也已表明他是一种精神的存在，并在普遍目标的实现过程中获得自身充分的价值。如他在《箴言集》说的，"毫无疑问，随着时间的推移，个人智慧在其自由天性的作用下应该获得解放，脱离泛世的理性，作为一个主体获得发展，从这一时刻起，充分的无知就会成为个人存在向普遍存在的不可避免的回归，堕落的'我'将再生。……在人们那赎罪的牺牲被带向各各他的那一天，世界的理性被放置进了个人的理性，并永久地在其中占据了一个位置。从此之后，人便开始**能动地**具有了绝对的善和绝对的真理"。（恰达耶夫 1999：118）

别林斯基则从辩证的角度来看个人与整体的关系，他认为，"人民之外的个人是一个幻影，而个人之外的人民同样也是一个幻影。两者互为条件。人民是土壤，它蕴含着所有文化的生命汁液；个人则是这一土壤上的花朵和果实。"（В.Г.Белинский 1956a：368）但在个性受到专制制度压抑的时代，他更为突出个性的重要，将其视为社会进步的促进力量，他呼吁道："该是将不幸的人的个性从不合理现实的桎梏中解放出来的时候了。"（В.Г.Белинский 1956b：13）而赫尔岑面对黑暗的农奴制，主张在俄国恢复村社（община）制度，从而给个性以充分发展的空间。他说："我们正在跨进的新时代的任务是，在科学的基础上有意识地发展我们村社自治的成分，使个人获得充分的自由，绕过西方文化不可避免地盲目经过的那些过渡形式。我们的新生活应当把这两种遗产融为一体，以使自由的个性挺立于大地之上，使村社成员成为充分自由的个体。"（А.И.Герцен 1957：183）与这些无神论者殊途同归的是，著名神学家霍米亚科夫的人类学观点也带有明显的宗教辩证色彩。他认为"单独的个性是极为脆弱的，是一种不可调和的内在无序"，只有在与社会整体建立的充满活力并具有健康道德的关系中，个性才能获得力量，即单独个性的价值体现在与"精神教会"的"聚合"（соборнование）之中。（А.С.Хомяков 1995：279）

我们应当看到，即使是阿克萨科夫等人所否定的也只是欧式的个体主义，而并非个性存在的意义，在这一点上，斯拉夫派与西欧派并无本质上的区别。而在 19 世纪中后期，以索洛维约夫为代表的新派神学家开始以还原基督教义的主张建立一种正教人道主义，从而充分肯定了个性的神圣意义。索洛维约夫在其著名的《神人类讲座》中否定了天主教对个性的漠视，他说："天主教是最高的原则，是普遍原则，它要求部分的和单一的原则服从自己，要求人的个性服从自己。但是，成了外部力量之后，它就不再是最高原则了，因此丧失了对人的个性的统治权利（因为人的个性拥有内在的力量），事实上的统治只能是暴力和镇压，这就引起了个性的必然的和公正的反抗，新教的意义及其合理之处就在这里。"此后他明确提出："绝对的神的原则与人的个性之间自由的、内在的联系之所以可能，只是因为人的这个个性自身有绝对的意义。人的个性自由地、内在地与神的原则相连，只是因为人的个性自身在一定的意义上是神性的，或准确地说，参与神。人的个性，不是一般意义上的人的个性，不是抽象的概念，而是现实的、活生生的个人，每一个个别的人都有绝对的、神性的意义。基督教与当代世俗文明在这个论断上是一致的。"（索洛维约夫 2000：16-17）洛斯基对索洛维约夫的评价是："索洛维约夫的哲学就其性质来说乃是人本中心主义的。人是受造物的顶峰，世界的再生是上帝与人一起实现的，而人同样体现着神的人性思想。"（洛斯基 1999：130）

对于《圣经》，尤其是《新约》中所体现出来基督教人类学思想，人们有一种习惯的错误理解，尤其是当我们在谈论文艺复兴与人文主义时，一般都认为，基督教把人视为上帝的奴仆，人在上帝面前是绝对服从的，人没有自己的意志，基督教伦理学以放弃自我的需求为至善，等等。这其实并不是基督教的基本教义，而是历史教会的误导。因为教会在历史的形成过程中逐渐成为了一种权力机构，而为了维持这一权力机构的运作，它必然也会像世俗政权一样，要创造一种有利于统治的学说。并且较之世俗政权而言，教会建立这样一种学说有着天然的优越条件，他们可以借助上帝的名义将他们的思想塞进神圣教义之中。而"人"也就是在这样的背景下被贬抑的。别尔加耶夫指出："历史上基督教的人类学在讲到人时几乎无一例外地将其说成有罪者，需要教他们学会如何救赎。只有在尼斯的格列高利那里能够找到较为高深的关于人的学说，但在他那里，人的创造尝试仍旧没有得到领悟。"而真正的基督教"宣传的是人的上帝形象和上帝类似，以及上帝的人化。关于人、关于人在宇宙中核心作用的真理即使在基督教之外被揭示出来时，它仍然有着基督教的根源，离开了基督教，这一真理便无法领悟。……把基督教与人道主义对立起来是错误的。人道主义起源于基督教。"（Н.А.Бердяев 1990：127-128）

俄罗斯正教人类学观念在 19 世纪末和 20 世纪初得到进一步完善，它在神正论（теодицея）的基本阐述中隐含了深刻的人正论（антроподицея）观念。如谢·布尔加科夫在其代表作《亘古不灭之光》中就以近一半的篇幅专论"人"，以确立一种新型人正论思想。他说："对人的**上帝形象**应当现实地去理解，就像某种**重复**，它无论在任何情况下也不是对原型的同一化，相反，它不可避免地将有别于原型，但与此同时，它在本质上与之相联系。这种形象与原型之间的关系的现实性由圣经叙述中的特点可以见出，上帝向人体**吹入**气息，于是这时便发生了某种神性的导出，产生了创造性幅射的种类。因此，人类可径直称为**神的种类**。"（С.Булгаков 1994：242）基于这一理解，作为受造物的人便具有了某种绝对的意义。或者说，他既是绝对中的相对，同时也是相对中的绝对；他既是受造物，也是非受造物（не-тварь）。由于人具有了神的形象与气息，他便成为潜在的神。从"道成肉身"的学说来看，基督降临使神性的完满归于了人的身体，而同时，基督具有了充足的人性（基督一性论在正教看来是异端邪说），由此而言，他既是天上的主，也是地上的主，因此，人具有完满的神的形象，而由神性所揭示的一切在某种意义上也是人性的。人除了拥有上帝的形象之外，还具有"上帝类似"（богоподобие）的品质，就是说人具有延续上帝创造的使命与能力，他会继续自身与世界的创造性活动。因为人的神性是潜在的，是一种必然性与指定

性，而不是现实性的，所以他尚有着继续完善与创造的空间，人因此而成为悖谬性的一种存在。布尔加科夫在谈到这一点时说："人是按照上帝的形象和类似创造出来的。人被赋予了上帝的形象，这一形象放置于人，就成为人存在的不可消除的基础，所谓类似是指那些在这个形象基础上实现为人的、作为人的生命**任务**的东西。人在创造时不可能一下子就成为完善的生命体，在这个生命体中，形象与类似，理想与现实，都应是彼此相适应的，这样的话，他就可能在本质上、而不是在天赐和相似上成为上帝。但这样一来，人类生命无论什么样的自我存在都无从谈起。人的形象与类似的不符，更确切点说，他的潜在性和现实性、此在性和指定性的不符，正是这些构成了人的独特性，他以自己位格的自由而形成陷于某种不确定性的理想形象。不仅人的肉体承受着地上尘土的重量，而且人的灵魂也仿佛被淤泥所累。"（С.Булгаков 1994：268）这样，他不仅为人的神性正名，也为人类对恶的选择做出了合理的解释。

二

正因为有着这样的宗教人本主义文化基础，陀思妥耶夫斯基的创作才表现出了对人的浓厚兴趣，而当他面对人类信仰堕落的现实，更是以自己深刻的艺术表达昭示出了隐藏在"人身上的人"——人的神性始基。

在陀思妥耶夫斯基心目中，人民与正教是息息相关密不可分的，他说："俄罗斯人民全部处于正教和正教的思想之中。此外在他们的内心和手中别无所有——当然也不需要别的，因为正教就是一切……谁不懂得正教，谁就无论何时、无论如何也无法懂得人民。"（Ф.М.Достоевский 1984：64） 不懂得人民也就不懂得人，当然也就无法弄懂人的奥秘。因此，探索人的奥秘的前提是理解正教的人类学观念，而陀思妥耶夫斯基对此的归纳很明确：基督教的主要思想之一就是"承认人的个性及其个性自由"，（Ф.М.Достоевский 1981a：37）而人所秉有的这种个性便是由神性派生出的种种美好品性。他在《作家日记》中曾讲述过他参加一次生日舞会的情景，他面对着舞厅中旋转的人群，突然由内心生出感叹："如果所有这些可爱而可敬的客人哪怕只有一瞬间想到要成为一个真诚而质朴的人，——那么这个令人憋闷的大厅将会一下子变成什么样啊？如果他们每个人突然间洞悉了这一秘密，那将会怎样？如果他们每个人突然间懂得，在他们身上蕴含着多少真情、尊严、最为真诚而发自内心的快乐、纯洁、高贵的情感、善良的愿望、智慧（何等的智慧啊！）、最为巧妙而最富感染力的机敏，这些就存在于他们每个人身上，毫无疑问，是在每个人身上！"陀思妥耶夫斯基这里所揭示的其实就是那个隐藏在"人身上的人"可能显现的现实品质。但这个"人"是潜在的，是不断实现着的"人"，它不是当下显现与完成的，因为它的"上帝类似"决定着它仍是肩负"任务"的，是处在走向完善阶段的。这一过程需要人的自省与努力，而这正是陀思妥耶夫斯基所忧虑的，因为人在历史尘灰的遮蔽下很难意识到这一点。所以他同时说："可敬的人们，在你们每个人身上，这些都存在和蕴含着，而你们不管哪个人，不管哪个人，都对此毫无觉察！啊，可爱的客人，我发誓，你们每一位先生和女士都比伏尔泰更聪明，比卢梭更富有激情，比亚西比得、唐璜、卢蕾齐娅、朱丽叶和贝雅特丽齐更富有无与伦比的魅力！你们不相信你们会如此之美吗？可我实话对你们说，无论莎士比亚，无论席勒，还是荷马，假如把他们放在一起，也不会找到任何像此刻在你们中间、就是在这个舞厅中可以找到的那种美好的东西。说什么莎士比亚！在这里本来有着我们的哲人们做梦也想不到的东西。但不幸的是，你们对你们自己是何等之美却一无所知！知道吗，甚至你们中的每个人，只要他愿意，他立刻就会给这个大厅里所有的人带来幸福，使所有的人都自我陶醉。你们每个人都具有这样强大的力量，但它隐藏得是如此之深，以至它早已变得令人难以置信。"（Ф.М.Достоевский 1981b：12-13）小说《群魔》中基里洛夫有一句后来成为陀思妥耶夫斯基名言的话："人之所以不幸，是因为他不知道他是幸福的；仅仅是这个原因。这就是一切，一切！谁要是明白了这一点，他此时此刻马上就会变得幸福起来。"联系上述

《作家日记》中的感慨，就知道基里洛夫的话恰恰是陀思妥耶夫斯基心声的吐露，而且是与正教人类学相一致的。

在正教“道成肉身”的思想中，作为基督的“神人”体现了上帝对人的拯救与激励，他以其肉身化形式预示了人的得救，昭示给人应在基督的受难中体味到自身的堕落，基督的复活则象征着人在灵魂被遮暗状态下的新生。陀思妥耶夫斯基在为《群魔》所准备的材料中借助沙托夫之口说：“基督的降临是为了让人类懂得知识，懂得人的灵魂的本性可以在那种天国的光芒中显现，实际上就是在肉体中，而不是仅仅在幻想和理想中，这是自然而然的，也是可能的。大地因此而得以获证。基督的追随者们崇拜着这闪耀灵光的肉体，在最为残酷的痛苦中证明着，在自身的这个肉体中负载着何等的幸福，仿效着这一形象的完善并信奉着肉身的他。”(Ф.М.Достоевский 1976：112-113) 在陀思妥耶夫斯基的作品中，基督降临的形态是通过一系列受难者的形象而得以显现的，如《穷人》中的杰武什金和瓦尔瓦拉、《罪与罚》中的索尼娅等。作者借助于这些肉体卑微、甚至“堕落”的形象所要说明的是，神性就存在于苦难与低贱的肉体之中。而他们的神性就体现在心灵的宁静与个性的独立。如弗里德连杰尔所说的，这已“不是内心简单而肤浅的‘穷人’，而是复杂并且有独立思维的‘穷人’。”（Г.М.Фридлендер 1987：9）而就在这独立性之中，作家要在这些小人物身上发掘出大人物的潜质，发掘出在世俗秩序中处于底层的人内心世界的神性同构。如别尔加耶夫所说：“陀思妥耶夫斯基道德世界观的核心是，承认任何一个人的生命的绝对意义。最为卑下者的生命与命运面对永恒也具有绝对意义。……最堕落的人类生命也保留着上帝形象和上帝类似。陀思妥耶夫斯基的道德情致就在于此。不仅‘大人物’——有着高尚‘思想’的，不仅‘卓尔不群’之人，如拉斯科尔尼科夫、斯塔夫罗金、伊万·卡拉马佐夫，具有绝对的意义，就是‘小人物’比如马尔梅拉多夫、列比亚特金、斯尼吉廖夫，或者可憎的放高利贷的老太婆，也都具有绝对的意义。”（Н.А.Бордяев 1923：106-107）此外，即使在那些神性已被遮蔽的人身上，仍会有“上帝的火花”最终闪现。他始终坚信，尽管有的人彻底丧失了实现上帝类似的能力，但是，上帝植入其内心的神圣的种子是永存的，上帝在人之初对他所讲的话语同样将在他的记忆中永存，这一记忆必将伴随他走到个体时间的尽头。斯麦尔佳科夫从杀人走向自杀便是一个完整的阐释。斯特拉霍夫回忆道，陀思妥耶夫斯基较之所有人都更为大胆地去描绘生活的阴暗画面、去刻画人类灵魂的种种堕落，然而他并没有成为一个邪恶的宣扬者，这根本就在于“他坚定地相信自己，相信人”。“陀思妥耶夫斯基之所以如此大胆地将低贱的和可怕的人物、将种种灵魂的痈疽搬上舞台，原因是他善于或者自认为善于对他们做出最高的审判。他在最为堕落与扭曲的人身上发现了神性的火花；他捕捉着这种火花最微小的闪烁，并从我们惯于蔑视、嘲笑和厌弃的现象中洞悉灵魂之美的特征……这种柔情的高度人道精神堪称为他的缪斯，正是这缪斯给了他衡量善恶的标尺，他就带着这把尺子深入到一处处极为可怕的灵魂的深渊……”（Б.Бурсов 1974：31）

陀思妥耶夫斯基在俄国前所未有地描写了恶，但其根本的目的不是要完成一个“自然派”的任务，而是要探寻人类神性火花的显现方式与程度。“人神”（человекобог）之路在陀思妥耶夫斯基的心目中是人类之恶的根本性体现，拉斯科尔尼科夫的“犯罪有理”，基里洛夫的独立意志，都将人引向对上帝的背离。但是，“上帝的火花”是不会在任何人身上熄灭的，拉斯科尔尼科夫最终皈依福音，而基里洛夫的自杀也并未说明人是可以完全脱离上帝意志的。基里洛夫在自己的房间里摆放着耶稣像，并在像前点燃着蜡烛，在别人看来，他比神甫更信基督，然而，他只不过是把基督作为一种对象，一种模仿的对象，而不是崇拜的对象，因为他自己要做基督，他要向上帝证明他不需要上帝。他要靠自身的力量证明：“要是上帝存在，那末一切意志都是他的意志，我也不能违背他的意志。要是他并不存在，那末一切意志都是我的意志，我也必须表达自己的意志。……难道整个地球上就没有一个人在抛弃了上帝并相信了他自己的意志以后，敢于在最重要的问题上表达他自己的意志？这就像一个穷人，一旦获得一笔遗产却害怕起来，认为自己渺小无能，不配把它拥为己有，因此也就

不敢走近这一袋黄金。我可要表明自己的意志。哪怕只有我独自一人，但我还是要这么办。”那么，基里洛夫如何表达自己的意志呢？显然，他无法像基督那样拥有创造奇迹的能力，于是他选择了向上帝最有力的武器——死亡挑战，他要以自杀来表明他的“独立不羁”和“新的可怕的自由”，从而证明上帝对人的统治已经失效，人可以脱离上帝而存在。但是，请注意，在基里洛夫自杀之前有一个细节或许是容易被忽略的，那就是韦尔霍文斯基走近他时，他竟疯狂地狠狠咬了韦尔霍文斯基的手指一口，此后高喊了一连串“马上”才开枪自杀。这个细节告诉我们，他是在极度的恐怖之中自杀的，他并不能彻底控制自己的意志。根据上面我们所引述的他的话，反过来也就证明，如果他不能完全控制自己的意志，则说明并非一切意志都是“我”的意志，于是这就说明上帝的意志仍然存在于基里洛夫的潜意识之中。这一形象与其说是陀思妥耶夫斯基对“人神”之路的否定，不如说是他要借此说明，“上帝的火花”是永恒的，耶稣基督随时会在每一个肉体上降临。

三

但陀思妥耶夫斯基毕竟不能仅凭对人的神性的肯定来建立完整的人类学观，他必须面对现实之恶。而从这里出发，他对俄罗斯的正教人类学做出了重要贡献，这就是对自由这一命题的艺术阐释。别尔加耶夫指出：“对陀思妥耶夫斯基来说，关于人及其命运的论题首先是关于自由的论题。……自由在陀思妥耶夫斯基的世界观中居于最核心的位置。他最隐秘的情致便是自由的情致。令人吃惊的是，对陀思妥耶夫斯基的研究尚未充分意识到这一点。”（Н.А.Бердяев 1923：64）俄罗斯 19 世纪关于人的本体论观点在很大程度上受到谢林哲学的影响，即认为人自身存在着恶的本性。谢林在人的问题上不是一个二元论者，他并不认为善与恶的始基分属于上帝与撒旦，他对善与恶的理解其实是辩证的，在他看来，恶甚至也不具有单独的始基，恶在某种意义上是善的扭曲与变异，因此，既然善是上帝本身所固有的，则恶同样如此；而人作为上帝的造物也先天地秉有了恶的本性。这种恶的本性体现为人不仅是整体和类属意志的载体，同时也是部分与个体意志的载体，而后者则构成了恶的倾向。（В.Н.Белопольский 1987：19）谢林借助意志（воля）的概念将人的问题引向了对自由（свобода）的辨析，而陀思妥耶夫斯基也就是在自由这一问题上为俄罗斯正教人类学做了重要的补充。

世俗的自由这一概念本身是相对的，它只有在“诫律”中才能体现。或者可以说，假如上帝不为人类始祖制定诫律的话，人是无法意识到自身具有什么样的自由的。如布尔加科夫所说的，“上帝给人制定了**律法**或**诫条**，以唤醒人对其受造物的自由的意识：‘主上帝吩咐他说：园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。’（《创世记》2：16-17）如果说在制定诫条的时候已看到了人的任性妄为，这是不可能的；相反，诫条强调指出了人作为受造物的与其必然性相关的自由，也正因为有了诫条这个‘绝对命令’的存在，人才能够得以表现自己。诫条的内容是由人对世界的关系导出的。”（С.Булгаков 1994：269）然而人的不幸就源于他对自由的错误理解，他在世界的种种诱惑面前歪曲并滥用了自身所携带的神性，从而导致了恶的产生。人也由此而成为形式上的双重人格（двойник）。

陀思妥耶夫斯基在他的整个生命历程之中一直在思索人的两重性问题，他青年时代的第二篇小说便是《双重人格》，可见那时他已对这一问题有了深入的思考，并急欲通过艺术形象将其表现出来。而到他晚年的时候这一问题仍在困扰着他。一方面，他认为两重性是人的普遍特点，而人能够意识到自身的两重性则是一种道德的必要，其实也就是最终使自身获得救赎、归于神圣统一的必要。1880 年一位年轻女画家写信给陀思妥耶夫斯基，请教在她自身感受到的两重性问题，他在回信中说：“您身上的这种**分裂**与在我身上发生的、并且在我一生中都能感受到的情形恰恰相同。这是很大的痛苦，同时也是很大的享受。这是一种强大的意识，是一种对自省的需求，表明在您的天性中存在着对自我与人类恪尽道德义务的需

求。这就是这种两重性的含义。假使您的智性不是如此发达，假使您的目光平庸一些，那便会少些良知的谴责，也便不会有这种两重性了。相反，就会滋生大而又大的自负感。但无论如何这种两重性是很大的痛苦。”（Ф.М.Достоевский 1988：149）就陀思妥耶夫斯基的理想而言，他希望人们能够选择对自身悖谬性的自觉意识，能够在罪孽的泥淖中承担起实现自身的神性，从而在痛苦中获得真正的复活。然而这仅是其思考的一个方面。另一方面，他由自身以及现实之中充分感受到放纵个人意志的诱惑，以及人对痛苦的拒绝。因此，他在堪称其创作巅峰的宗教大法官的传奇故事里集中展示了他对自由问题的思考，他借助宗教大法官之口对人所获得的自由权利提出了质询。宗教大法官对耶稣说：“你不去提供使人类良心一劳永逸地得到安慰的坚实基础，却宁取种种不寻常的，不确定的，含糊可疑的东西，人们力所不及的东西，因此你这样做，就好像你根本不爱他们似的，——而这是谁呢？这竟是特地前来为他们献出自己的生命的人！你不接过人们的自由，却反而给他们增加些自由，使人们的精神世界永远承受着自由的折磨。你希望人们能自由地爱，使他们受你的诱惑和俘虏而自由地追随着你。取代严峻的古代法律，改为从此由人根据自由的意志来自行决定什么是善，什么是恶，只用你的形象作为自己的指导，——但是难道你没有想到，一旦对于像自由选择那样可怕的负担感到苦恼时，他最终也会抛弃你的形象和你的真理，甚至会提出反驳么？他们最后将会嚷起来，说真理并不在你这里，因为简直不可能再比像你这样做，更给他们留下许多烦恼事和无法解决的难题，使他们纷乱和痛苦的了。因此你自己就为摧毁你自己的天国打下了基础，不必再去为此责备任何人。” 尽管这些话并不代表陀思妥耶夫斯基本人的声音，但从宗教大法官无可辩驳的论证中，我们无疑可以体会到作者在人与自由问题上的忧虑。人拥有了自由，便拥有了选择的可能性，于是形成了人性的张力，这也就是人的两重性的根本起因。人可以选择善，同样也可以选择恶，陀思妥耶夫斯基所忧虑的正是后者。拥有神性的人却未必能够善待自由的权利，这种权利对于他们来说便是那“不确定”而“力所不及”的东西。人可能会自恃神性而忘掉其崇高使命。然而，这并不是说人自身存在着恶的始基，这只能说人在自身神性的基础上存在着多种可能性。别尔加耶夫的看法是公允的：“陀思妥耶夫斯基有着关于人的崇高思想，他为人、为人的个性辩护，在上帝面前他要保护人。他的人类学是基督教中崭新的语汇。他是人类思想史上仅见的对人的自由最热情而极端的捍卫者。但是，他也揭示人类自我肯定、不信上帝和空洞自由的致命后果。在陀思妥耶夫斯基笔下，当人走向人神、走向自我成圣时，怜悯与人性就转化为非人性与残忍。”（Н.А.Бердяев 1990：120-121）

在自由之路上，人最基本的选择是“神人”，还是“人神”，即，是坚守对基督的信仰，通过去蔽的过程而复归神性，还是拒绝信仰性内省（созерцание），无限扩张自我而成为君临万物的“人神”。就宗教理性而言，陀思妥耶夫斯基显然是肯定“神人”而否定“人神”的，但是从感性的角度而言，他无疑已深切感受到人间的痛苦过于沉重。因此，不仅作者本人，而且在接受者的阅读期待之中，个性原则（个人意志）便成为我们的肯定性选择。也就是说，我们对持有向“恶”选择的人物的态度，不仅仅是如巴赫金所说的“再造”一个独立的生命并与之处于平等地位，而且是我们在潜意识中与之认同。请看伊万所讲述的宗教大法官对耶稣的反诘是何等有力：“再过许多世纪，人类将用智慧和科学的嘴宣告，根本没有什么犯罪，因此也无所谓罪孽，而只有饥饿的人群。在旗帜上将写着：‘先给食物，再问他们道德！’人们将举起这旗帜来反对你，摧毁你的圣殿。”遮蔽了神性的人就是这样，为了逃避痛苦，为了世俗利益便会放弃一切信仰！这也就是我们人人都能设身处地感受到的现实的人。而基里洛夫是这样说的：“如今人们是为了痛苦和恐惧而活着，这完全是个骗局。现在的人还不是他将来那个样子。将会出现一种新人，幸福而自豪的新人。谁能把生死置之度外，他就会成为新人。谁能战胜痛苦和恐惧，他自己就能成为上帝。因为真正的上帝也做不到这一点。” 拉斯科尔尼科夫的“犯罪有理说”也是如此。这其实都是人类为了获得世俗幸福而设想的捷径，与其说他是要战胜痛苦，不如说他是要逃避痛苦。而我们每个人都本能地站在了这一立场之上。但是，另一方面，类属的和整体的原则在超自我的层面上永远是

我们的道德选择。因此，在这一立场上，我们又与之形成对话。就此而言，各种人物的独立性，乃是阅读者自身同样处于自由选择态下的观照结果。

陀思妥耶夫斯基当然不会到此为止，他现在面临的是如何解决人类这种本能的背离上帝的选择。他的艺术实验证明，人在自由之路上的偏离行为可能导致两种结果：一种是在肉体的有限时间中丧失复归神性的能力，因而也无法在自身实现“上帝类似”，或许只有肉体的消亡才能显现他们身上神性的存在。比如，斯维德里加伊洛夫、彼得·韦尔霍文斯基、永久的丈夫、基里洛夫、斯麦尔佳科夫等就是如此。另一种结果就是“罚”。罚不是来自国家的法律，而是来自人的内心。能够感受到“罚”的力量，在陀思妥耶夫斯基看来，是人的神性复苏的体现。因此，他几次强调，人的本性不仅追求幸福，而且追求痛苦，因为只能在痛苦中人才可能复归神性。在《地下室手记》中他借地下室人之口说：“也可能人所爱的不只是一种幸福？也可能他同等程度地爱那苦难？苦难对于他，也许就像幸福那样，程度相等地同样有利？而人有时强烈地爱上苦难，爱到了吓人的程度，这一样也是事实。……我深信人不会拒绝真正的苦难，也就是说永远不会拒绝破坏和混乱。苦难——须知那就是感觉的惟一原因呀。” 显然，在对背弃神性与“罚”的描绘中，陀思妥耶夫斯基更为看重罚。因为罚的存在，说明着他对人的根本认识，即神性的张力永存；罚的存在，说明着道成肉身的意义，说明着人对苦难的感受与对获救的希望，如辛尼科夫所说，“人的悖谬是悲剧性的，同时也是拯救性的，因为它是人的道德复活的条件。”（Г.К.Щенников 1976：6）而别尔加耶夫的公式则更为简捷明了：“痛苦抵偿了恶”。（Н.А.Бердяев 1990：201）这样，陀思妥耶夫斯基通过“罚”为人的自由选择制定了一个强大的制约力。

四

我们说，世俗的自由是相对的。但是，作为一种宗教人类学而言，绝对的自由也是存在的，这就是基督降临后的自由。用福音书中的话说就是“你们必晓得真理，真理必叫你们得自由。”（《约翰福音》8:32）这里所说的“晓得真理”就是对耶稣基督的最后皈依。别尔加耶夫曾由奥古斯丁的学说引出两种自由的观点。他认为，人所面对的一种是低级的、原始的自由，一种是高级的、终结的自由。前者是人获得神性的初始状态，是人中的自由，是第一亚当的自由：在这种自由之中，人处于选择的、具有丰富可能性的状态。后者是人的必然性状态，是基督中的自由，也即是人在获得拯救后的第二亚当的自由。（Н.А.Бердеев 1923：65-66）在这种自由中，人处于最终救赎的状态，他的奥秘也将获得最终的启示而不复存在。陀思妥耶夫斯基在其艺术创作中试图用一种特殊的形象来说明这种自由的存在，这就是人的婴孩形态。耶稣基督曾告诫人们说：“我实在告诉你们：你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。所以，凡自己谦卑像这小孩子的，他在天国里就是最大的。”（《马太福音》18:3-4）“我实在告诉你们：凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”（《马可福音》10:15，《路加福音》18:17）在陀思妥耶夫斯基看来，成年人因为历染风尘，打破了贞洁，而成为吞食了禁果的人，因此他们的受罚是应该的。而孩子则纯真无邪，用伊万·卡拉马佐夫的话说，他们“在 7 岁以下的时候，是同大人们有天壤之别的：他们仿佛完全是另一种生物，有着另一种天性”。陀思妥耶夫斯基对婴儿形态的展示标明耶稣基督化身在每一个肉身上的绝对自由境界。

法国思想家本雅明在谈到《白痴》时也曾发现：“正如陀思妥耶夫斯基在政治上一再将纯粹民族性的复苏称作最后的希望，在这部作品中，他将儿童视为治疗青年人及其国度的惟一的良方妙药。不必提起陀思妥耶夫斯基在《卡拉马佐夫兄弟》里赋予儿童生命以无限的疗救力量，单从这部小说中，科利亚和梅什金公爵的具有最纯净的孩童气质的形象，就可以看出这一点。……读陀思妥耶夫斯基的作品，总能清楚地看出，只有处于儿童的精神状态，人的生命才能从民族的生命中纯粹而充分地发展起来。”（本雅明 1999：142）梅什金的天真、质朴、纯洁，使他始终像一个未成熟的孩子，在一般人看来，这就是“白痴”。他在瑞

士治病时，只跟孩子们在一起，以致他的监护人也坚信他“完完全全是个孩子”，“也就是说，孩子气十足，我只是身材和脸长得像大人罢了，可是在智力发展程度、心灵和性格上，也许甚至在智商上，我都不是个成年人，哪怕活到 60 岁，也依然故我”。他自己承认：“我的确不喜欢和成年人，和大人在一起，——这点我早看出来了。我所以不喜欢，因为我跟他们合不来。不管他们对我说什么，也不管他们对我多好，跟他们在一起，不知道为什么，我总觉得别扭，如果我能够赶快离开他们，去找自己的同伴，我就非常高兴，而我的同伴从来都是孩子，这不是因为我自己是孩子，而是因为孩子们对我有一种说不出的吸引力。” 在陀思妥耶夫斯基的心目中，这正是第二亚当的自由状态。梅什金始终保持着孩子的天性，这意味着他在抽象的意义上展现着人类由上帝所赋予的原初神性。他总是避免与罪孽缠身的成年人打交道，因为他所身处的是一种超越的境界，他一旦从这个境界跌落到成人世界，也就会失去绝对的自由。

陀思妥耶夫斯基笔下的婴孩形象是超越了世俗伦理与世俗欲望的。以梅什金与两位女主人公的关系为例，梅什金对她们的爱没有肉体的成分，没有任何罪孽的意味，这种爱中蕴含着对人的完美性的尊崇，以及对这种完美性遭到毁灭时的悲悯。请听他第一次看到纳斯塔西娅照片时所说的话：“一张令人惊奇的脸！我相信，她的命运一定很不一般。脸是快乐的，但是她一定受过很大的痛苦，对不对？这双眼睛，这副颧骨，以及脸颊上端，眼睛下面的这两个点，都说明了这一点。这是一副高傲的脸，非常高傲，就是不知道，她是否善良？唉，如果善良就好啦！一切就有救啦！”因此，梅什金惊叹纳斯塔西娅的美或在这种美面前显得手足无措，并非受制于情欲力量的支配，而是在美面前的一种自由观照，同时蕴含着拯救的意味。而他对阿格拉娅的感情，仍然不是肉欲的，同样含有拯救的意味。因为在梅什金看来，阿格拉娅她美丽、真诚、高傲、善良，正是属于可以最先得到救赎的人。梅什金爱阿格拉娅，但并不沉迷，当他好不容易弄清阿格拉娅喜欢着他，他来到叶潘钦将军家的晚会上时，看到了快乐起来的阿格拉娅，于是自己也感到快乐而幸福，只是不停地说：“好了，感谢上帝，感谢上帝！”而在众人喧闹的时刻，他“甚至没有发现别人在跟阿格拉娅说话和献殷勤，甚至有时候他也差点忘了他就坐在她身边。有时候，他真想离开这里，随便到什么地方去，从这里完全销声匿迹，他甚至希望到一处漫漫黄沙、荒无人迹的地方去，只要能让他独自一人去想他的心事就行，并且不让任何人知道他的行踪”。当他看着阿格拉娅时，“他的目光十分古怪：他看她的那副神态，就像看一件离他两俄里远的东西似的，或者像看她的肖像画，而不是看她本人”。也就是说，梅什金在这些关系中从来没有被欲望所支配。而人类的世俗欲望正是使他们滥用自由的祸根，人只有铲除这一祸根，才能真正进入绝对的自由之中。

当人们从艺术的角度来看梅什金、阿辽沙等形象时，自然会发现它们缺少性格的发展和变化，但从我们的角度来看，这也正是陀思妥耶夫斯基人类学中的最高境界。人类只有进入到回归到婴儿的状态才能彻底摆脱由现世之恶所带来的困惑，也便使潜在的神性升华为与基督同在，而获得最终救赎。当然，陀思妥耶夫斯基的人类学在这一层面上也就终止了前进的脚步，它的宗教绝对性使它只能作为一种理论形态而存在，而失去了作者试图拯救世界的实际意义。但是，我们还是说，陀思妥耶夫斯基的人类学思想不仅丰富了俄罗斯正教人类学的内蕴，而且在现代性的背景之下，也成为整个人类制约物质理性过度膨胀的一种宝贵资源。

附注

①“人道主义起源于基督教”这一重要命题在三联书店版的《俄罗斯思想》中被错译为“基督教起源

于人道主义”，不仅是对原文的误解，更是对别尔加耶夫思想的误解及基督教与人道主义关系的混淆。这也许是那个译本连篇累牍的错译之中最重要的一处。

参考文献

[1]Достоевский Ф.М. 1985 Письмо М.М.Достоевскому от 16 августа 1839 // Полн. Соб. Соч., т.28,Л.

[2]Бердяев Н.А. 1994 философия творчесева культуры и искусства[M]. М.

[3]Зенковский В.В. 1991 История русской философии[M].Л.

[4]Белопольский В.Н. 1987 Достоевский и философская мысль его эпохи[M].Ростов.

[5]Киревский И.В. 1979 Критика и эстетика [M].M.

[6]Фёдоров Н.Ф. 1982 Сочинения[M]. М.

[7]Белинский В.Г. 1956a Сельское чтение. Книжка четвертая // Полн. Соб.соч.т.10[C].M.

[8]Белинский В.Г. 1956b Письмо В.П.Боткину от 15 января 1841 // Полн.соб.соч т.12[C].M.

[9]Герцен А.И. 1957 Полн. Соб.соч.[C].M.

[10]Хомяков А.С. 1995 О значении слов «кафолический» и «соборный»[A]// Сочинения богословские[C].Спб.

[11]Бердяев Н.А.1990 Русская Идея [A] // О России и русской культурес.M.

[12]Булгаков С. 1994 Свет Невечерний. Созерцания и умозрения[M].M.

[13]Достоевский Ф.М. 1984 Записи литературно-критического и публицистического характера из записной тетради 1880-1881 гг. // Полн. собр. Соч.т27[C].л.

[14]Достоевский Ф.М. 1981a Дневник писателя. Полн.собр.соч.т23,л.

[15]Достоевский Ф.М. 1981b Дневник писателя. Полн.собр.соч.т23,л.

[16]Достоевский Ф.М. 1976 Подгодовительные материалы к «Бесам» // Полн. собр.Соч.т.11, Л.

[17]Фридлендер Г.М. 1987 Достоевский и гоголь[M] // Достоевский. Материалы и исследования.т.7 Л.

[18]Бердяев Н.А. 1923 Миросозерцание Достоевского[M]. Прага

[19]Бурсов Б. 1974 Личность Достоевского[M]. Л.

[20]Достоевский Ф.М. 1988 Письмо Е.Ф.Юнге от 11 апреля 1980 // полн.собр.соч.т.30, кн.1, Л.

[21]Щенников Г.К. 1976 Мысль о человеке и структура характера у Достоевского[A] // Достоевский. Материалы и исследования[C]. Л.

[22]恰达耶夫 1999 箴言集[M]，云南人民出版社。

[23]索洛维约夫 2000 神人类讲座[M]，北京：华夏出版社。

[24]洛斯基 1999 俄国哲学史[M]，杭州：浙江人民出版社。

[25]陀思妥耶夫斯基 1999 卡拉马佐夫兄弟，北京：人民文学出版社。

[26]陀思妥耶夫斯基 1982 地下室手记 // 《世界文学》第 4 期。

[27]本雅明 1999 评陀思妥耶夫斯基的《白痴》[A]// 经验与贫乏[C]，天津：百花文艺出版社。

[28]陀思妥耶夫斯基 1996 白痴，南京：译林出版社。

[29]陀思妥耶夫斯基 1986 群魔，北京：人民文学出版社。

Dostoevsky and Russian Religious Anthropology

WANG Zhi-geng

(The School of Literarure of kai University, Tianjin 300071, China)

Abstract: Dostoevsky inherited the religious anthropology idea inside of Russian culture, thought exploring the profound mystery of mankind as his own mission. Through a special kind of art form he established his own anthropology system, such as, affirming human's divinity, emphasizing the transcendent state in everybody's life by interpreting the concept of "freedom", as well as trying to provide the redemption projects to eliminate the evil in this life. Although his thought has little practical significance owing to its religious absoluteness, it enriched Russian thought and the whole spirit treasury of mankind.

keywords: Dostoevsky; religious anthropology; divinity; freedom

收稿日期: 2003-09-11

作者简介: 王志耕（1959—），男，河北任丘人，现任南开大学文学院教授，主要从事俄罗斯文学及中西文论比较的研究和教学。

[责任编辑：刘　锟]