

第一章 引论：陀思妥耶夫斯基与惯性之形而上学^{*}

1864 年，陀思妥耶夫斯基写道：“四月十六日。玛莎（Masha）躺在桌子上。我还能不能再见她？”^[1]她指的是他妻子，玛丽亚·德米特里耶夫娜（Marya Dmitrievna）。她因患肺结核前一天刚刚去世，正等待安葬。她死于圣周（Holy Week）期间。这席话写于神圣的星期四（Holy Thursday），那是最后晚餐的周年纪念日，而圣餐典礼就起源于最后晚餐。在圣餐仪式上，信徒们分享基督的血与肉，以此为自己的死而复生做好准备。^[2]他问自己还能否和妻子再次相逢。其实，他追问的问题是，人能否死而复生。这则笔记的其余部分，也是他在亡妻尸体面前写就的。在这里，陀思妥耶夫斯基沉思生命、死亡和永生。他向自己解释，永恒生命是如何以其对死亡悄无声息的颠覆之势而形成，而发生的。^[3]

1864 年圣周的经历，并非陀思妥耶夫斯基有生以来第一次思考死亡与来世。大约 15 年之前，也就是在 1849 年 12 月 22 日，他被指控犯有政治罪，就要被执行死刑了。在他所谓的“等待死神降临时极度恐怖、异常惨痛的几分钟”内，他对一个名叫斯佩什尼奥夫（Speshnyov）的同犯说：“Nous serons avec le Christ.”（我们就要与基督在一起了）。而斯佩什尼奥夫则回答说：“Un peu de poussière。”^[4] [一缕尘埃] 不过最后，陀思妥耶夫斯基还是被免除了

* 本书原有注解皆按照原样体例，一律置于正文之后。所有页下注，除特别声明外，均系译者所加。——编者

死罪。虽然如此，这种“与死亡擦肩而过”的经历，这种“面对最后瞬间”的感受，以及“又活过来了”的体验，从此再也没有离开他半步。^[5]当然这也不是他最后一次遭遇死神。1868年，就在他创作《白痴》时，他的长女，只有3个月大的索菲娅（Sophia）不幸夭折。1878年，当他开始创作《卡拉马佐夫兄弟》时，他的儿子，3岁大的阿列克谢（Aleksi）又随风而去。

在这则笔记中，他记录了自己对爱妻去世的反应。陀思妥耶夫斯基由此提出了一个重要问题，而正是这个问题，构成了陀思妥耶夫斯基全部虚构作品的一大根基。究其本质，可以把这个问题视为对死亡和颠覆死亡之可能性的全面沉思。他确立了一个模型，借此模型，对于这些终极问题的冥想，终于因为一具尸体的出场，而得以展开了。无论这一出场是字面性的，隐喻性的，还是隐含性的，都是如此（这与陀思妥耶夫斯基在小说中对丧子之痛作出的回应如出一辙）。正像1864年圣周期间那则重要笔记所显示的那样，他的思虑已经由爱妻之死，转向了基督复活。同样，陀思妥耶夫斯基在小说中描述的任何一起死亡事件，都极易令人想到基督之死。

在那则笔记中，陀思妥耶夫斯基提出了这样一个问题：他能否再次见到亡妻。他宣称，“爱人如己，遵守基督的圣训，是根本行不通的。”他的结论是，人总是与这种爱无缘，因为“自我的法则总是风行于世尘之中”；“自我挡在路中。”（20:172）接着陀思妥耶夫斯基表达了自己的信念：人可以克服那些障碍，并努力实现基督之爱这一理想，遵守基督的圣训。^[6]在这里，在陀思妥耶夫斯基所谓“基督的圣训”中，由他爱妻之死所适时地引发出来的思考，与宗教历法（liturgical calendar）叠加在一起了：根据《约翰福音》，正是在最后的晚餐上，基督说过：“我赐给你们一条新命令，乃是叫你们彼此相爱。我怎样爱你们，你们也要怎样彼此相爱。”（《约翰福音》13:34）^[7]

人一旦实现了这一理想，就不再需要为了什么而生命不息、奋

斗不止了，因为人已经“完成了自己尘世的存在”。陀思妥耶夫斯基继续写道：“人为了实现这一目标而努力奋斗，但在实现这一目标后，如果一切都归于荡然无存——即是说，如果人在实现这一目标之后不再有生命，那么在我看来，实现这一目标也没有任何意义。由此可知，存在着未来，存在着天堂生命。”（20:173）在为永恒生命的存在作了如此一番论证之后，陀思妥耶夫斯基开始沉思，为了达到这一目标，人究竟应该做些什么。他最终勾勒出两种选择：“唯物主义的教义是普遍的惯性和物质的机械化，它意味着死亡。真正哲学的教义是根除惯性，它就是思想，它就是宇宙的核心，它就是宇宙与其外部形式、质料的综合，它就是上帝，它就是永生。”对于陀思妥耶夫斯基而言，在两种可能之间作出理论上的抉择是易如反掌的，他赞成上帝和“真正哲学”。但那些最终导致永恒生命的“根除惯性”，却不会轻而易举地一蹴而就。陀思妥耶夫斯基拒绝这种唯物主义教义，但是他明白，人作为肉体的存在物，要听命于支配宇宙万物的法则的统治。人既要听从这些法则的制约，又要顺乎与此相关的“自我法则”的主宰，最终将走向死亡。只有克服这些法则，根除惯性，人才能获得永恒的生命。

在沉思由爱妻去世所引发的永恒生命问题时，陀思妥耶夫斯基触及到了他在虚构作品中表达出来的形而上的关切。^[8]在这些形而上的关切中，至关重要的是根除惯性和获得永生。陀思妥耶夫斯基的小说世界受到了惯性及其他物理法则的困扰。在陀思妥耶夫斯基的小说世界里，有些主人公以种种方式奋起抑制这种机械力，有些主人公则对之俯首称臣、甘拜下风。陀思妥耶夫斯基通常描写主人公对这一机械原理的回应，意在揭示该主人公在人类存在的终极问题上所坚守的立场，而他本人也在爱妻死去之时，思考着人类存在的终极问题。

陀思妥耶夫斯基早期在工程学方面接受的训练，在某种意义上，为他形而上学思想的确立奠定了基础，因为这使他熟知了物理

学的诸多原理，他后来在作品中探讨了这些物理学原理包含的丰富意蕴。陀思妥耶夫斯基 1838 年进入军事工程学院学习。虽然如此，他至少学过一门物理学方面的课程。^[9]1844 年，他放弃了军事工程的学习，但他对科学的兴趣却没有凝固于这个短暂时期。1854 年 3 月 27 日，他因为参与政治活动而被流放（差一点被处死）。流放中，他要哥哥寄些书籍，并恳求哥哥“理解这些精神食粮是何等的必要”。他要的书中包括了历史、哲学和神学著作，还包括他所谓的“皮萨列夫物理学”（Pisarev's physics），那是一本刚刚出版的物理学著作。^[10]不管陀思妥耶夫斯基是否收到和阅读过这本书，他的请求本身即可证明，他对物理学怀有持久的兴趣。对他而言，这一学科和历史、哲学、教父哲学（patristics）一样生死攸关。从流放地归来后，陀思妥耶夫斯基一直追逐着科学发展的浪潮，这在某种程度上是通过他与尼古拉·斯特拉霍夫（Nikolai N. Strakhov, 1828—1896）保持密切联系实现的。斯特拉霍夫是陀思妥耶夫斯基所办杂志 *Vremia*（《时报》）和 *Epokha*（《时代》）的重要撰稿人，这两份杂志时常发表斯特拉霍夫等人撰写的科学文章。斯特拉霍夫在科学和哲学方面都十分博学，因而是陀思妥耶夫斯基获得科学和哲学知识的一大源泉，虽然在如何阐释这些知识的问题上，他们并不能时时保持一致，处处保持统一。

不仅如此，陀思妥耶夫斯基还不断激励别人理解科学知识对心灵生活的重要性。例如，1868 年他在国外时，曾经给心爱的侄女索菲娅（Sophia）写信，告诉她必须“毫不迟疑”地阅读一篇文章，这篇文章发表在一个名为“英国自然科学家代表大会”的俄文杂志上（28. 2:317，第 354 封信）。在这次代表大会上，科学家们讨论了“宗教与科学的调和”问题，而在主旨演说（keynote address）中指出，科学家必须正视他们在解释宇宙神秘性方面的有限能力。^[11]以同样的心情，在 19 世纪 70 年代，陀思妥耶夫斯基带着与此类似的迫切感，向他当时主编的一份杂志《公民》（*Citizen*）的校对工

波钦科夫斯卡娅 (O. Pochinkovskaia) 建议说, 要想成为一个 “真正有教养的女性”, 就必须阅读亚历山大·赫尔岑 (Alexander Herzen) 的《自然研究通讯》 (Letters on the Study of Nature)。此文发表于 19 世纪 40 年代, 推测起来, 陀思妥耶夫斯基大概那时就已读过。^[12]在这部著作中, 赫尔岑试图追溯自古希腊以来自然科学发展的丰富内涵。因此, 和他的许多同代人一样, 陀思妥耶夫斯基也认为, 把科学兴趣与人文兴趣融为一体是至关重要的。

陀思妥耶夫斯基觉得, 惯性作为一种机械原理, 只有被彻底根除, 才会形成永恒的生命。在他那个时代, 惯性凸显在物理学和哲学之中。在 1687 年出版的 *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica* (《自然哲学的数学原理》) 中, 牛顿把惯性视为第一运动法则中一切自然物质都具有的天然特性。彼得大帝 (Peter the Great) 努力把西方科学输入俄罗斯 (他很可能在伦敦见过牛顿), 这在一定程度上使牛顿学说迅速在俄罗斯传播开来, 并且要在新建的圣彼得堡科学院中扮演重要角色。^[13]尽管牛顿式的圣约 (covenant) 遭到了宗教界的抵制, 但俄国没有可以与牛顿的新体系比肩的坚实稳固的科学传统, 这或许为牛顿的新体系牢牢地控制俄罗斯人的心灵出了大力。^[14]既然近代早期的俄罗斯学者——诸如康捷米尔 (Kantemir) 和罗蒙诺索夫 (M. V. Lomonosov) ——都深深卷入了近代俄罗斯科学的建立, 那么, 对于牛顿的回应一开始就渗透到了纯文学 (belles lettres) 之中, 是丝毫都不奇怪的。^[15]在卡特琳娜大帝 (Catherine the Great) 统治期间, 牛顿的影响继续保持强劲走势, 这在一定程度上是因为, 她受到了狄德罗 (Diderot) 的影响, 她为俄罗斯大学制定的计划特别强调牛顿物理学原理的重要性, 而把其他学科 (诸如近代语言学) 视若乌有。^[16]此外, 她还受到了伏尔泰 (Voltaire) 的影响, 伏尔泰是牛顿的仰慕者。米哈伊尔·斯别兰斯基 (Mikhail Speransky) 是在圣彼得堡神学院开始自己的教师生涯的, 后来成为亚历山大一世 (Alexander I) 治下的重要政治家。他是如

此钦佩牛顿，以至他在为神学院的学生撰写的物理学讲义中，融入了许多的牛顿教条。这些讲义包括了诸如此类的评论：“依我看，在上帝创造世界的时候，牛顿之心就已大白于天下了。”^[17]对于牛顿的回应同样也凸显于卡拉姆津（Karamzin）和拉季什切夫（Radishchev）之类的文化名人的著述之中。职是之故，陀思妥耶夫斯基在其 1864 年 4 月 16 日的日记中，在其毕生的文学作品中，都在向以机械论为核心的牛顿体系发起进攻，号召“根除”惯性。这时，陀思妥耶夫斯基所要颠覆的就不仅仅是牛顿物理学了，它还包括俄罗斯文化中的一股重要潮流，这股潮流和近代俄罗斯文学一样古老。

当牛顿说到惯性力或 *vis inertiae* 时，他指的是在一切自然物体中体现出来的对于变革的天然抵抗，无论这些物体是处于静止状态还是处于匀速运动状态。^①在陀思妥耶夫斯基的著作中，这一概念被写为 *kosnost'*、*inertsia*，更多的时候是无以名之、悄无声息地暗指机械力，正是这种力量使自然变成了一部机器。在俄语中，与斯拉夫语中的 *kosnost'* 相比，由拉丁语衍生出来的 *inertsia*，与牛顿的机械力学对应得更为严格。*kosnost'* 还具有这样的内涵：行动迟缓，裹足不前，缺乏活力。但在陀思妥耶夫斯基时代，*kosnost'* 一方面指关于惯性的机械原理，如牛顿在第一运动定律中所界定的那样。但在更多的时候，它还指“听命于机械的必然性”。^[18]在俄文术语中，牛顿的惯性概念还被界定为 *samonediatel'nost'*（自我窒息），即事物 *nedeiatel'nost'*（半死不活）和 *orbezdeistvie*（休止）的法则。^[19]

有关物理原理的界定，通常都以否定性术语表述，比如把惯性

一般说来，力是物体间的相互作用，是物体发生形变或改变运动状态的原因。从力效应的真实性判断，有些力是真实的，如引力、弹力、摩擦力、电磁力、分子力，有些力是不真实的，如惯性力和科氏力等，因为它们不会产生力的真实效应。何以陀思妥耶夫斯基选择了惯性力而没有选择其他“力”作为自己的核心范畴，这个问题值得探讨。

描绘为在变革方面的无能为力。陀思妥耶夫斯基曾请求哥哥寄给他一本物理学教科书，这本教科书就以下列术语界定惯性：“任何处于静止状态的物体，都无法凭借自身的力量发生位移。任何处于运动状态的物体，都无法凭借自身的力量改变自身的运动状态。”^[20]随后，范德尔弗利特（I. Fan-der-Flit）在布罗克豪斯－埃弗龙百科全书（Brockhaus-Efron Encyclopedia）中这样描述惯性的特征：“惯性的特征是严格的否定性的特征；它是物体在改变自身运动状态方面绝对的无能为力。”^{①[21]}诸如此类的定义，使得惯性好像成了某种过失或缺陷，而牛顿当初是以肯定性的术语归纳此一原理的：“任何物体都会持续〔保持〕其静止状态，或持续〔保持〕沿直线进行的匀速运动状态，除非有外力强加于它，迫使它发生变化。”^[22]

正如牛顿所清晰阐明的那样，惯性与亚里士多德物理学的基本原理是相抵触的，因为它暗示，自然世界受力学的支配。亚里士多德《物理学》所研究的“大自然”，被界定为“自发运动或变化的力量，它与因为缺乏或拥有外在力量所导致的运动截然相反。”^[23]在对力学和自然的理解上，亚里士多德与牛顿存在着差异，对此，柳比莫夫（N. A. Liubimov）曾经作过探讨。柳比莫夫是物理学方面的历史学家，他还曾和陀思妥耶夫斯基一道工作，凭借自己的才能成为《俄罗斯信使》（*Russkii vestnik*）的编辑，该杂志发表了陀思妥耶夫斯基的大部分小说。^[24]在追溯物理学的发展时，柳比莫夫注意到，在亚里士多德的物理学中，自然物体“在自身之内拥有动静自如的资源”。他解释说：“对于我们而言〔即，对于那些接受了牛顿假说的人们而言〕，自然物体充满了惯性并顺从机械的必然性；但在亚里士多德那里，充满惯性的物体都是人造物。对于我们而

① 真是英雄所见略同，我国《现代汉语词典》也是这样定义惯性的：“物体保持自身原有运动状态或静止状态的性质，如行驶的机车刹车后不马上停止前进，静止的物体不受外力作用就不变位置，都是由于惯性的作用。”（467）

言，自然即机械；对于亚里士多德来说，机械恰恰是反自然的，是依靠外部力量的。”^[25]正如柳比莫夫所指出的那样，在牛顿的世界里，“自然即机械”。这样，柳比莫夫以科学的方式使陀思妥耶夫斯基在其艺术地再现自然中表达出来的东西变了味，走了调。陀思妥耶夫斯基把自然视为无生命的机器。

当牛顿归纳自己的定律时，他给人类心灵带来了一场革命。亚历山大·科伊莱（Alexandre Koyré）称之为“自两千年以前古希腊人创造宇宙以来，人类心灵所实现——或遭受——的最深刻的突破和变化之一，即使不是最深刻的突破和变化的话”。^[26]所谓牛顿式的世界机器，暗含了对诸神（Gods）在宇宙中的作用的重新定义。在莱布尼茨那里，上帝被看成了一个钟表匠——甚至是一个相当糟糕的钟表匠。^[27]上帝是一个钟表匠，这个隐喻具有长久的生命力。陀思妥耶夫斯基认为，牛顿物理学不仅使信奉有神论的基督徒改弦更张，而且使古希腊人对自然的经典领悟烟消云散。陀思妥耶夫斯基的这一见解或许在某种程度上要归功于席勒，他公开声称席勒是他最喜爱的作家。陀思妥耶夫斯基在自己的著作中^[28]，不只一次提到过席勒的《希腊诸神颂》（Die Götter Griechenlands）（1789），他的哥哥米哈伊尔（Mikhail）还在1860年翻译发表了此诗。在这首诗中，席勒在完美的希腊世界与牛顿之后的世界（post-Newtonian world）这两者之间展开对比：在完美的希腊世界里，诸神积极参与人的生活，而牛顿之后的世界却是被钟表匠上帝遗弃了的世界。在希腊世界里，“神圣意义已经被润物细无声一般地灌输到自然之中，从摇篮开始，凡人处处被成群成队的诸神围在当中，其乐融融。”相形之下，当席勒的牛顿之后的抒情主人公环顾四周时，他发现，“全部自然都已黯然消逝；「在自然中」不会看到优哉游哉的诸神。”^[29]牛顿之后的自然不仅“看不到上帝之手”，而且不会“享受人的乐趣”；这样的自然“对创造者和造物全都薄情寡义，就像一只无知无觉的钟摆，只忠诚于万有引力。〔自然〕毁灭了自身的

创造物，用腐烂物质创造了新物质，这些创造物全都围绕着同一个轨道旋转，它维持着其全部世界，就是缺乏思想。”^[30]正如索洛维约夫（Solovyov）要说的那样，自然在此显现为“死亡机器”（*dead machine*）。^[31]为上帝遗弃的宇宙，只是一味屈从于牛顿的物理定律，这样的意象展现在这首诗中，也充斥在陀思妥耶夫斯基的作品之中（当陀思妥耶夫斯基在 1864 年的神圣星期四哀悼亡妻时，他或许正在默诵此诗；正如这首诗所表现的那样，与被上帝遗弃的牛顿之后世界相比，在由“希腊诸神”支配的世界上，坟墓的胜利（*victory of the grave*）尚未如此猖獗。^[32]

根据科伊莱的看法，“在 18 世纪末，随着拉普拉斯（Laplace）的《天文力学》（*mécanique céleste*）的出现，……牛顿的上帝作为一个 *Dieu fainéant*（游手好闲的上帝）获得了至高无上的荣誉，但这实际上是把从这个世界上驱逐了出去（‘我并不需要那个假说’，当拿破仑就上帝在他体系中的位置这一问题询问拉普拉斯时，他这样回答道：”^[33]在这样回答拿破仑的问题时，拉普拉斯借用了牛顿的见解，因为他以科学真理的名义，宣布自己不再需要“捏造假说”。但是，那些对牛顿的著作和生活了如指掌的人会很快发现，在牛顿那里，上帝在宇宙中依然发挥着无可替代的作用：牛顿的上帝是“一个极其活跃的存在，他不仅给这个世界机器提供动力，而且根据他自己随心所欲地确立的法则，积极能动地‘启动’这个宇宙。”^[34]

尽管牛顿的发现从来没有能够迫使他放弃有神论，但他似乎感受到了科学法则与宗教规则之间存在的矛盾：

牛顿会耗尽其余生，把自然和宗教这两个并不完全相容的原理焊接成一套单一的哲学。根据自然的原理，自然受制于神圣不可侵犯的自然法则体系，而自然法则体系是可以为理性人所理解的。根据宗教的原理，全能的上帝在

这个受到自然法则制约的物质、运动的体系中，会继续积极地表达自己的意志。当然，危险在于，诸如笛卡尔（Descartes）和霍布斯（Hobbes）那样激进的机械哲学家，会把上帝与其创造物分割开来，这样就消除了上帝存在的主要论据，或者，即使无法否定上帝的存在，也要否定他继续出场的必要性。从牛顿的观点看，人们不仅需要一個从不抛弃自己创造物的上帝，而且需要一个永远不会任意改变事物法则的上帝——他的创造物就是根据这些法则运行的，否则就无法根据科学的术语解释他的创造物。在成年生活中，牛顿一直被这些想法搞得痛苦不安，只有在沉浸于远古时代的圣经经文和教父们的注释时，或者在做那些允诺打开新的宇宙景观的实验时，才会感到些许的轻松。虽然没有找到上帝，但他从未否认上帝的存在。^[35]

牛顿在其科学信仰与宗教信仰之间感受到的张力，在许多方面都与陀思妥耶夫斯基极其相似，因为陀思妥耶夫斯基也试图调和科学法则与宗教规则之间的矛盾。陀思妥耶夫斯基感到，在某种程度上，上帝受到了他所谓的“物质力学”、“普遍惯性”的威胁，这可以从他把上帝等同于根除惯性（20:175）的做法中看出来。终其一生，陀思妥耶夫斯基都在追随科学的发展，他盼望科学“打开新的宇宙景观”，实实在在地超越牛顿的《自然哲学的数学原理》，并创造一种能把科学与神学统一起来的形而上学。

有很多人想回到自然神论那里，对于他们来说，牛顿的世界机器完美地体现了他们的信仰，并“对社会的、经济的和科学的进步抱有好感”，^[36]这是陀思妥耶夫斯基决不接受的。科伊莱这样解释了此一发展过程：

诸神在世界上现身和行动，这样的上帝观构成了 18

世纪世界观的精神基础，并解释了其特定的情绪结构：它的乐观主义，它对自然的崇拜，等等。在人们的心目中，自然和自然法则就是上帝的意志、理性的体现。因此，除了善，它们还会是什么？追随自然，把自然法则当成至高无上的规范加以接受，丝毫无异于遵循上帝的意志和法则。

现在，如果说秩序与和谐是如此显而易见地弥漫在自然界中，那么为什么秩序与和谐在人的世界中又是如此显而易见地匮乏？答案似乎很清楚：无序和混乱是人为的，是由人的愚蠢、无知造成的——人竟然企图篡改自然的法则，甚至想压抑自然的法则，用人造的法则取而代之。疗救的方案似乎也很清楚：让我们回到自然，回到我们的本真状态，完全依据其法则生活和行动。^[37]

这种自然“疗法”，是由卢梭及其他 *hommes de la nature et de la vérité* [自然而真实的人] 开出的处方，陀思妥耶夫斯基每次提到它都语含讥讽，因此他是不会接受这种观点的。^① 正如他在爱妻去世时在笔记本上所记录的那样，“因此，人类在尘世上努力实现一个理想[基督之爱]，这与人类的本性是背道而驰的。”(20:175) 深藏在陀思妥耶夫斯基心中的理想就是基督之爱，人类一旦拥有了它，就会获得永生。在他看来，自然的法则只能滋生自私自利和独断专行，这有违于基督之爱；因此，人类必须千方百计摆脱这些法则。

切斯瓦夫·米沃什 (Czesław Miłosz 在《乌尔诺国》(*The Land of Ulro*) 中说道：“对于人类而言，在过去 200 年的历程中，最根本的问题莫过于接受还是拒绝那些被人称为‘科学真理’的一堆假

卢梭在《忏悔录》中自称“自然而真实的人”，在当时引起极大震动，因为他主张吐露作者的真情和心声，甚至可以自我控诉。

说。”^[38]各色人等都曾拒绝科学真理甚至向牛顿宣战，对此米沃什都加以讨论。在这些人中，米沃什特别关切奥斯卡·米沃什（Oscar Milosz）、斯威登伯格（Swedenborg）、陀思妥耶夫斯基和布莱克（Blake）。他认为，布莱克对待大自然的态度，同样适合于陀思妥耶夫斯基：

布莱克厌恶大自然，一如大自然厌恶自己一样——这是圣保罗（Saint Paul）说的：“我们知道一切受造之物，一同叹息劳苦直到如今。”（《罗马书》8:22）……在自然神论信仰者把大自然当成一部精妙的机器加以崇拜的年代里，在卢梭为这个腐烂的文明诊病开方予以疗救的年代里，在感伤小说和早期浪漫诗歌大力赞美灵魂升迁的年代里（灵魂是在与泛神论者眼中的大自然的交流中得以提升的），布莱克却在竭尽全力地反对这些时髦的膜拜，他与圣保罗一道，期待着“上帝之子的显灵”——期待着那位被美化的人物最终把大自然从痛苦和毁灭中拯救出来。^[39]

站在与圣保罗完全一样的立场上，陀思妥耶夫斯基“厌恶”大自然：对他而言，正如对圣保罗和布莱克而言，大自然代表着永无休止的死刑宣判。

1864年，就在陀思妥耶夫斯基对复活进行冥思苦想的时候，他把“普遍惯性”、“物质力学”等同于死亡。他认为，物理学定律最终会导致衰败与死亡。陀思妥耶夫斯基似乎奋身一跃便得出了结论，因为牛顿的惯性原理预言，如果没有外力的干预，运动（或静止）将永无休止地持续下去。但实际上总会有一定程度的能量损耗，结果机械运动将最终趋于渐渐静止。^[40]更何况，在陀思妥耶夫斯基的年代里，威廉·汤姆森（William Thomson）（1852）、赫尔曼·赫尔姆霍茨（Hermann von Helmholtz）（1854）、鲁道夫·克劳修斯

(Rudolf Clausius) (1865) 的发现, 使得牛顿在其《光学》 (*Optics*) 中直觉到的能量损耗定律, 变得一清二楚了。根据能量损耗定律, “任何一个孤立系统的熵, 总是趋于渐渐增加之势。”^[41] 这一原理被称为热力学第二定律, 它意味着, 只要宇宙还是一部由机械力量推动着持续运动的机器, 那它就不可能持之以恒地运动下去——“热寂” (*heat death*) 乃其最终结局。

热力学第二定律“意味着, 时间不是一个中性的数学变量, ……它有明确的方向, 被称为‘时间之箭’——它总是从过去指向未来。”^[42] 这意味着, 时间和某些过程 (其中包括死亡) 是不可逆转的。随着热力学第二定律广为人知, 悲观主义的气氛弥漫开来, 它甚至一度引起社会恐慌。正如英国物理学家威廉·汤姆森所言, “对于那些俗不可耐、浅薄无知的历史学家来说, 这仅仅意味着, 堆积如山的尸骨在一天一天地增长着。”^[43] 当陀思妥耶夫斯基于 1864 年把力学与死亡等同起来时, 他或许只是简单地表达了自己的直觉而已, 这些直觉是他以种种方式亲身感受到的。但是这个特定直觉只是在被推崇为科学定律的过程中得来的, 直到那时他才意识到这一点。^[44]

陀思妥耶夫斯基把科学法则视为毁灭性力量。他选择了惯性, 将其作为死亡的象征, 这呼应了在哲学中表达出来的惯性观。例如, 谢林和黑格尔都在各自的著作中把惯性当成死物的特性。^[45] 康德断言, “物质的惯性只是 也只意味着毫无生气 它和物自体 (*matter in itself*) 是一样的。” 惯性与生命截然相对: “生命意味着能够依据内部原理决定自身行动的一种实体的能量, 意味着能够决定自身变革的有限实体的一种能量, 意味着决定自身或运动或静止、随心所欲地改变自身状态的物质实体的能量。”^[46] 就俄罗斯传统而论, 在《自然研究通讯》中 (据我们所知, 陀思妥耶夫斯基早就读过这部著作, 或许在 1864 年又读过一次), 赫尔岑对“机械的自然观”作了一般性的消极回应, 他把“机械的自然观”归功于牛顿。^[47] 赫尔岑断言:

“真正的存在不属于僵死的惯性。”^[48]陀思妥耶夫斯基在《地下室手记》（*Notes from the Underground*）等著作中努力传达的，正是这种观点。

陀思妥耶夫斯基时代的物理学家认为，在宇宙中，在活的躯体与其他物质实体之间，存在着本质的区别。皮萨列夫斯基（Pisarevsky）在那本陀思妥耶夫斯基流放期间请求哥哥寄来的著作中，断言惯性是一切自然物质的固有属性，但面对着明显的自相矛盾，颇费了一番口舌：

尽管我们实实在在地看到，动物和人都能凭借自身的力量从静止状态转变为运动状态，但我们千万不要忽略了这样一件事：这样的属性并非物质（不同物体就是用这种物质制造出来的）所有，而是依赖于一个特定的原因，即我们通常所谓的生命力（vital force）。一旦消除了这种力量（在生物生命的整个历程中，这种力量都活跃于生物的有机体之中），每个生物的躯体都会变成石头一样的无机体；在这种情形下，生物的躯体不再能凭借自身的力量，从静止状态转变为运动状态。^[49]

皮萨列夫斯基引入了他称之为“特定的原因”的“生命力”，以回答这样的问题：何以活的存在能够决定自身的运动，抵制惯性的法则。对于“生命力”，皮萨列夫斯基没有提供任何科学上的解释。为什么活的存在能够打破物质的静止状态，而毋需听命于牛顿力学的决定论？他需要回答这个问题。在回答这个问题时，皮萨列夫斯基似乎一瞬间放弃了他物理学家的角色。

皮萨列夫斯基声称，从物理学的角度看，一旦死去——他把死亡描述为“〔生命〕活力的根除”——躯体就会变成石头一样的东西。不过，在教父思想传统（the tradition of patristic thought）中，存

在着与此大相径庭的看法，例如 4 世纪时的神父格雷戈里（Gregory of Nyssa）的见解就颇具代表性。（格雷戈里的著作那时正在俄罗斯翻译出版。）^[50]格雷戈里写道：“灵魂就隐藏在一度容纳它的那些元素之中，它不必结束与那些元素的和谐相处，从中退出。”^[51]这就是说，即使在肉体腐烂之后，灵魂依然与构成肉体的物质元素同舟共济。就教父哲学对肉体复活的理解而言，这个信仰是至关重要的。格雷戈里解释说：

因而，灵魂熟悉构成肉体的单个元素，而它就藏身于这样的肉体之中，即使在这些元素分解之后，也是如此。即便自然因为它们存在着本质差异而使它们天各一方，阻止它们与其对立物混为一体，灵魂也会与那些元素生死与共，并借助于知（Knowing）的力量维持自身的存在。它会居留于那些元素之中，直到相互独立的各个部分再次和睦相处。这就重新整合了业已消散的存在，因而被正确地称之为“复活”。^[52]

人死后究竟会发生些什么？对于这个问题，物理学和教父哲学（patristics）给陀思妥耶夫斯基作了两种颇为不同甚至相互矛盾的回答。物理学暗示他，一旦亡妻的“生命力”被“根除”，她的尸体就无异于一块石头；而教父哲学告诉他，她的灵魂依然藏身于她肉体的每个元素之中，即使尸体腐烂变质了，依然如此。于是，如果他想“再见到玛莎”，他只要看那些物质元素就可以了，虽然她已经变了形。

在陀思妥耶夫斯基时代，“生命力”这一概念因为神秘莫测而备受攻击。包括克洛德·贝尔纳（Claude Bernard）在内的许多科学家反对这一概念，陀思妥耶夫斯基后来在《卡拉马佐夫兄弟》中曾与他展开论辩。贝尔纳拒不接受“活力论”（vitalism），他发明了

“决定论”(determinism)一词,以描述活机体的行为。他认为,活机体的行为之所以稀奇古怪,是因为科学还没有找到完全解释其行为的法则与先决条件。^[53]陀思妥耶夫斯基的朋友斯特拉霍夫同样反对生命力这一概念。1866年,他翻译出版了贝尔纳的《实验医学研究引论》(*An Introduction to the Study of Experimental Medicine*)。其实早在1857年完成的硕士论文中,斯特拉霍夫就认为,“作为一种主张,生命力尚无法为人认可。……关于有机体,物理学的全部发展都要依据无法回避的自然法则进行,这 and 无机体的情形毫无二致。”^[54]

列夫·托尔斯泰同样鄙视这一概念。^[55]在《战争与和平》(1863—1869)的后记中,托尔斯泰使用了“生命力”这一术语,但又对其作了贝尔纳式的扭曲。他认为,“生命力”只是一个包罗万象的容器,里面装满了科学家尚未发现的东西:“在实验科学中,我们把已知的东西叫做必然性的法则;把未知的东西叫做生命力。生命力不过是对我们所知道的生命实质以外的未知的剩余部分的一种叫法。……同样,在历史中,我们把已知的东西叫做必然性的法则;把未知的东西叫做自由。就历史来说,自由不过是对我们已知的人类生活法则中未知的剩余部分的一种说法。”^[56]托尔斯泰企图破除笼罩在“生命力”一词上的神秘莫测。托尔斯泰还提到了惯性,把它视为处于支配地位的自然力的一种:“自然的生命力存在于我们之外,不为我们所认识,我们就把这些力叫做重力、惯性、电流和动物力(animal force),等等;但是人的生命力是为我们所认识的,我们就把它叫做自由。”^[57]这篇后记体现出来的,是被化约为力学和微积分学的宇宙观。

关于惯性,弗拉基米尔·索洛维约夫(Vladimir Solovyov)在《神人演讲录》(*Lectures on God-manhood*)中的理解类似于陀思妥耶夫斯基。^[58]索洛维约夫论证道,听命于惯性的机械必然性的束缚,与哲学上对构成血肉存在之物的理解,是相互抵牾的。他说:“一

个血肉存在必须具有能动的力量，必须能运动和变化，因此僵死、迟钝之物不是血肉存在。”^[59]无论是科学家的“生命力”，还是哲学家的“自由意志”，这都意味着，在某种程度上，人可以不受自然法则的束缚。

正如陀思妥耶夫斯基在爱妻去世时记下的笔记所展示的那样，他不相信，人类的存在受制于机械的必然性。陀思妥耶夫斯基时代的实证主义者和唯物主义者，或多或少都在信奉这一机械必然性。19世纪60年代，他们的“优势地位”使得牛顿主义在俄罗斯声誉鹊起。^[60]尽管陀思妥耶夫斯基在理论上依然拒不接受这些唯物主义者的见解，但他已经认识到，在他的信仰与人类顺乎自然法则的束缚之间，存在着某种张力。正如他所言，人类必须超越自然法则，但亡妻的尸体就放在桌子上，这显然是人类顺乎这些法则的无情束缚的铁证。陀思妥耶夫斯基不得不渐渐开始面对这一冲突。

同样，在陀思妥耶夫斯基创造的艺术世界中，物理必然性不言自明地显现在那里。他的许多主人公都相信，他们有自由意志，但又发现他们并不能行使自己的自由意志。这例证了穆勒（John Stuart Mill）所描述的大惑不解（陀思妥耶夫斯基对穆勒的观点很不以为然）。穆勒说：“我们的内在意识告诉我们，我们拥有一种力量；但人类种族的全部外在经验都告诉我们，我们从来都无法使用这种力量。”^[61]在描述精神信仰与物理必然性之间存在的张力时，陀思妥耶夫斯基的作品以艺术的形式体现了人身上的这一基本二元性。弗拉基米尔·索洛维约夫把这种二元性视为一切哲学思想的根基。他在《抽象原理批判》（*Critique of Abstract Principles*）中开始驳斥唯物主义，他这样说：

生命与人类意识的二元性是一切思想与哲学的真正根基。人类一方面拥有内在的自由感，另一方面又要面对外部必然性。他确信，有关他的存在和生命的驱动原理，就