

在教会与国家之间：东正教政治理念辨析*

——兼评俄罗斯教会之依附性悖论

吴舒屏

提 要：长久以来，东正教在政教关系层面具有“依附性”的观点一直为国内学界所认同，甚至已经作为一种政治理念演化为解析当代俄罗斯政治生活的重要范式之一。本文对前述观点提出了质疑。笔者认为，被学界泛化为解释工具的依附性政教关系，并非东正教之原初政治理念。后者缘起于拜占廷帝国，是由东正教的“出世性”价值取向所界定的社会主流意识形态；在尊崇世俗权威的表象之下，所彰显的是“教会—国家共同体”观念。与之相对，自彼得一世以来，俄罗斯东正教会更倾向于在行政意义上突显世俗权威的核心地位，进而使其政教关系陷入了某种依附性悖论：即教会对世俗权威的行政依附程度愈深，则对其在意识形态层面的认同感就愈加弱化。

吴舒屏，史学博士，辽宁师范大学历史系教授。

关键词：拜占廷 俄罗斯 东正教 政教关系

自 20 世纪 90 年代始，东正教在政教关系层面具有依附性的观点既已为国内学界所认同。多数学者认为，无论在拜占廷抑或沙俄帝国，东正教会皆以世俗权威为宗教领袖，其教权为皇权所控制；只是比之于拜占廷教会，沙俄时代东正教会的依附性更为突显而已。^①

进入本世纪后，伴随着东正教在俄罗斯大势渐成，依附性政教关系再度为学界所关注。在某种意义上，它甚至已经被泛化为解析俄罗斯“新权威主义”政治倾向的重要范式之一。例如，刘莹就曾论及，新权威主义源自俄罗斯民族文化心理中的君主情结和民族自觉意识，是东正教“君权神授”思想和“第三罗马”理论的产物。^②戴桂菊亦指出，东正教会在新时期与官方达成的协作关系是传统的延续，即“复兴后的俄罗斯东正教在国家中仍发挥着传统的政治职能，它是俄罗斯联邦中央集权的忠实维护者”。^③应该承认，前述解析模式在理论上无可厚非，其重点在于强调民族文化心理的持久性影响。或言之，复兴后的东正教并非借助教义、仪礼等宗教手段去规范世人的政治行为，而是唤醒了俄罗斯人心中的依附性政教关系情结。然而，东正教所标识的政治传统究竟为何？是否可以将其彼得一世以来的俄罗斯政教关系简单地理解为“依附性”之强化？

笔者认为答案是否定的。前述被学界泛化为

解释工具的依附性政教关系并非东正教的原初政治理念。后者缘起于拜占廷帝国，是融入了东正教终极价值观念的社会主流意识形态。在帝国政治文化中，它具象为“教会—国家共同体”观念，其间的政治分野十分模糊。在后文中，笔者拟将以“出世性”价值取向为依托，探究拜占廷东正教^④的依附性本质及其影响，并在此基础上解析彼得一世以后俄罗斯东正教之依附性悖论。

一、东正教依附性之原初理念—— “教会—国家共同体”

东正教依附性之原初理念缘起于拜占廷帝国，它是教会和世俗权威共同承认的社会主流意识形态。就其外部特征而言，我们很容易发现拜占廷世俗权威与教会之间的权力差距，即俗权高于教权。据学者分析，世俗权威的优势集中体现在拜占廷皇帝对教会所拥有的“至尊权”上。后者不仅包括皇帝作为教会最高领袖可以实施的全部行政管理权，而且还涵盖了世俗人士无法行使的宗教神权。正如 D. J. 基纳勾普洛斯所言，除任免君士坦丁堡牧首、召集普世会议以及评定主教职位等级以外，“至尊权”还表现为“皇帝具有某种与教士相似的礼仪特权，如向会众布道、焚香，甚至还可以亲自为圣体血祝圣”。^⑤

教会对于这种政教关系模式亦持肯定态度。

早在4世纪，教会神学家们即从理论上对依附性政教关系进行了梳理，并为之提供了神学依据。其中，以恺撒里亚的主教尤西比乌斯的观点最具代表性。他提出：“基督教罗马帝国是天国的预示，正如天国只有一个上帝，人间也只有一个君主，那就是罗马帝国皇帝。皇帝是上帝在人间的代理，是教会和国家的有形首脑。”^⑥此后，“教会从属于上帝加冕之君”的观念便日益深入人心。

就前述政教关系模式的确立而言，传统史家将其归因于拜占廷教会与强势皇权^⑦之间的实力对比。在实力论解析之下，拜占廷教会势必象所有受制于世俗权威的宗教一样，服从于皇权，并且以“君权神授”论为之提供合法性依据。相应地，教会与皇权之间依附关系即可以解读为行政意义上的“服从”或“从属”。然而，尽管该结论与依附性的外化特征颇为相符，但实力分析却无法解释教会对其从属地位的持续性认同。从客观历史发展进程来看，拜占廷皇权的实力指数始终沿着波形曲线高低跳跃，从君士坦丁王朝到帕略奥格王朝，几乎每一次王朝更迭过程都与政治危机相伴；若以实力论观之，教会对依附性政教关系的认同必然是间歇的、断续的，然则历史的真实图景却完全相反。

如果不关乎实力水平，那么，导致拜占廷教会认同依附性政教关系的稳定诉求究竟为何？这种依附性的本质究竟是行政意义的从属，抑或他者？对此，结构功能学派的分析似乎展现了一个崭新的研究视角。社会学家艾森斯塔特曾基于对社会组织结构的分析，阐释了既定宗教的价值取向与世俗政治体制之间的关联模式。在分析模型中，他将发展较成熟的宗教群体划分为“政治自主型”和“政治从属型”两类。艾氏视“政治自主型”为宗教群体发展到一定程度后所显现的常态。他提出：发展较为成熟的宗教群体大都具有“力行主义”和“普遍主义”倾向，前者指其对于道德和宗教虔诚的强调，后者则看重其信徒的涵盖范围。在此基础上，宗教往往发展出一种自主的（独立于国家现存政治体系）意识形态取向和行动体系。它所加之于人的责任，并非简单地混溶于礼仪性与宗教性的活动中，而是意味着更具专门性的社会政治活动。^⑧与之相对，“政治从属型”宗教组织，是指那些未能适时地衍生出自主意识形态取向的宗教组织。在社会政治生活中，它们是相对消极的组织形态。艾氏认为，自主性意识形态的缺失，主要与“出世性”宗教价值取向有关。他曾以东正教为个案进行过分析：“就一般而言，力行主义为宗教活动提供了其自

身的自主能动性，提供了组织不同社会活动与群体的动力，提供了裁判世俗现实之各个方面的自主标准。然而，在某些案例之中，例如东正教，……其取向是出世的，这就决定了它们对政治生活的相当消极的态度。”^⑨笔者在原则上同意艾氏的逻辑，即东正教的“出世性”价值取向使其漠视尘世、漠视包括社会政治生活在内的一切现实图景。不过，当政治演变为不可规避的社会现实之时，东正教在消极处世心态下究竟是被动顺应还是相反呢？艾氏对此并未细述。

笔者认为，关于“出世性”价值取向与政教关系模式之间的关联有必要进一步探讨。在理论上，所谓“入世性”或“出世性”价值取向，不过是将既定宗教的终极价值与“入世性”抑或“出世性”行为加以融合而已。它们皆无法改变宗教组织的普遍主义和力行主义水平，而只能构建出某种行动导向，进而影响其运作范式。换言之，成熟的宗教组织都会尝试根据终极价值去组织、评价和改造世界，只是“入世性”和“出世性”宗教组织所采取的运作方式不同。在“入世性”取向的影响下，宗教组织基本上会演变为独立的行动体系，依据其终极价值标准去规范现实。例如，罗马天主教会逐渐衍生出一种独立于中古西欧世俗政权之外的行动体系，即根据基督教终极价值去组织、评价和改造世界的罗马教皇权及相关机构；而伊斯兰教却趁阿拉伯半岛的世俗政治建制尚未完善之际，于7世纪构建了政教合一体制，进而完全以宗教体系取代了世俗政治。与之相对，在“出世性”价值取向的作用下，宗教组织一般不会朝政治组织方向发展，以致于当政治生活演变为不可规避的社会现实之时，它只能是在世俗政治框架之下“创造”一席出尘之地，并在政教关系上显现出依附性。然而，这种依附性绝非被动顺应之态，而是一种选择。“出世性”宗教总是在现存制度下将其终极价值观念融入主流意识形态，并在此基础上形成对世俗权威的认同。

拜占廷东正教会堪称“出世性”成熟宗教的典型代表。首先，其宗教价值取向或终极价值观念具有明显的“出世性”特征。“出世主义”理念始于第一代隐修者安东尼（252—356），后为东部教会所承继。它在修道目标上强调彻底否定尘世生活，在修道手段上主张自我戒罚，在与尘世的关系上重视远离尘嚣或道德避世。^⑩尽管东正教的修道活动与教会生活在本质上是分离的，但由于拜占廷人对修道者极端尊崇^⑪，因此“否定尘世”的价值取向还是越过修道院墙而进入世人内心；相应地，东正教会在上帝观、教会观、

人生观乃至伦理规范上，也随之显现出对现实世界的漠视。以教会伦理观为例。早期基督教的伦理观念原本十分质朴，《登山宝训》中所强调的基督徒品德规范尽在“贫穷”、“温顺”、“虔诚”、“同情心”以及“清心寡欲”（《马太福音》5：1—11），皆未超越常规范畴。然而，伴随着“出世主义”修道理念的融入，拜占廷教会开始以修道者的品德去衡量普通教徒的虔诚。于是，东正教的宗教伦理规范便归于“灵性生活”原则。一份尚存的拜占廷“灵性导师”的《指导准则》曾这样记载，“追求灵性生活之人，必须经历禁食、祈祷、悲痛及悔悟，并由此而进入平衡状态。他并非单纯地弃绝了人类之情感，而是要恒久地敬仰上帝”。^⑩其次，拜占廷东正教又是一个颇具影响力和行动力的宗教组织。一方面，作为帝国之国教，它无疑具有强烈的普遍主义倾向，其群众基础遍及帝国的每一个角落；另一方面，从其向世人普及教会婚姻观念的种种举措也可以看出，它对于宗教虔诚和道德的强调也并非只停留在理论层面。

由“出世性”价值取向所界定的依附性政教关系，与实力论所解析的“行政依附”迥异。它揭示了东正教依附性原初理念之本质特征。从“出世性”的视角观之，东正教之依附性则可以理解为教会在意识形态层面对世俗权威的认同。该过程的神学图景可以复原为以下两个步骤：其一，由于“自主性意识形态”之缺失，拜占廷东正教在无法规避的政治现实中，将比那些“入世性”宗教更容易接纳世俗政权，进而为其构筑基督教版本的“君权神授”论；其二，作为一个颇具影响力和行动力的宗教组织，拜占廷东正教会在神化皇权的同时，亦将“出世性”终极价值观念付诸于实践：于是，原本蕴涵于“君权神授”理论之中的神学预设——“世俗帝国是上帝之国在尘世中的映像”，便在现实生活中具象为“教会—国家共同体”观念。其终极目标是将拜占廷帝国转化为尘世中的上帝之国。

综上所述，东正教依附性之原初理念虽然承认拜占廷皇帝的“至尊权”，但其本质并非行政意义上的命令与服从；在尊崇世俗权威的表象之下，所彰显的是“教会—国家共同体”观念。

二、“教会—国家共同体”之政治分野

在“教会—国家共同体”观念的作用下，拜占廷帝国的政治图景经常令人感到困惑。在教会与国家之间，其政治分野极为模糊。经典作家马克思曾从东正教会的角度谈及过该现象：“东正教不同于基督教其他各教派的特点，就是国家与

教会、世俗生活与宗教生活混为一体。”^⑪那么，究竟何为拜占廷式的“教会—国家共同体”观念？其政治分野又如何界定呢？

在4世纪，“教会—国家共同体”观念仅是一种神学预设。在尤西比乌斯主教的前引文中，除“教会从属于上帝加冕之君”的观念外，实际上还蕴涵着某些为后世学者所忽视的政治理念——基督教罗马帝国是天国的预示，教会与国家之间的利益相互联系。此乃教会神学家们愿意构建“君权神授”论以及承认“至尊权”的前提，同时也是“教会—国家共同体”观念之雏形：只有在“尘世的上帝之国”中，世俗权威才会为教会所认同和服从。

及至6世纪，《查士丁尼法典》进一步阐释了世俗权威与教会之间的权力范畴，并从法律角度再次肯定了二者在本质利益上的一致性。《法典》明确提及：“教会权威和帝国权威是上帝出于怜悯而给予人类的最大祝福。教士主管神圣之事，帝国权威被设置来管理人间事务；但两者都出自同一源泉，都装点人类的生活。对皇帝而言，没有什么比教士的尊严与荣耀更值得关心；而当他们为皇帝而祈祷的时候就更值得关心。”^⑫《查士丁尼法典》的法律释义对于“教会—国家共同体”观念的形成至关重要。一方面，它界定了“教会—国家共同体”观念的基本框架，即在教会与国家之间，只存在一种权力象征，那就是拜占廷皇帝；但教会是与之共存的，教会是皇权存在的合法性保证。另一方面，它还标志着“教会—国家共同体”观念已经开始转化为社会意识形态，一种为拜占廷皇帝、教会以及臣民普遍认同的政治理念。

诚然，作为一个中央集权的世俗帝国，拜占廷在《法典》中公开强调“教会与国家根本利益一致”，似乎有悖于君主政体的运作范式。无论如何，“君权神授”才是为君主制提供政治合法性的核心观念；而且，一般而言，世俗君主大都会运用政治手段反复强化该观念，进而使之转化为社会主流意识形态，即政治意识形态。那么，为何“教会—国家共同体”观念能够取代“君权神授”演变为拜占廷社会的主流意识形态呢？笔者认为：这主要源于拜占廷教会对“出世性”价值取向的坚守。如前文所述，拜占廷教会在构筑“君权神授”理论时，既已为之赋予了强烈的出世性色彩，将拜占廷帝国诠释为“尘世间的上帝之国”。换言之，教会将“君权神授”和“教会—国家共同体”观念有机地融为一体。其后，伴随着教士的布道与教堂内庄严而隆重的圣礼，尘世天国观念中所蕴涵的出世情结，便在拜占廷

民众心中引发了强烈的共鸣。拜占廷人在本质上是极具出世色彩的群体。由于帝国版图一度囊括了埃及、小亚细亚、两河流域以及波斯，所以崇尚古典的拜占廷人亦深受东方神秘主义文化的影响：他们认同狄奥尼修斯^⑤的观点，接受遁世主义修道理念，尊崇修道者，甚至于14世纪衍生出一种极端的出世性修道方式——“绝对冥思”。对于尘世天国之说，他们自然也会顺应本能而选择接受。由此，虑及民众之心理倾向，拜占廷皇帝在强调“君权神授”时便不能将“尘世间的上帝之国”弃置一旁；相反，还要极力彰显其出世主义精神。从六世纪至十世纪，帝国强化“君权神授”之种种举措，“教会—国家共同体”观念也逐渐得以政治化，并转变为拜占廷社会的主流意识形态。

以政治学视角观之，“教会—国家共同体”观念所衍生的政教关系结构具有双重性。其一，依据“至尊权”，拜占廷皇帝对教会拥有全部行政管理权以及部分宗教神权，教会以世俗权威为最高领袖，俗权高于教权。其二，在拜占廷教会与国家之间总是弥漫着合作氛围，皇权与教权并存共荣，其权力分野也十分模糊。E. 贝克在分析君士坦丁堡牧首与拜占廷皇帝的关系曾作过如下描述：“他们彼此居住得很近，是社会关系中密切的成员，是共同的知性生活中的搭档……更重要的是，他们还拥有共同的心灵；这意味着他们拥有共同的生活方式或生活态度，意味着拥有共同的意识形态。”^⑥在此，E. 贝克所指的“意识形态”，即是“教会—国家共同体”，抑或“尘世上帝之国”。正是也只能是在此意识形态之上，拜占廷帝国的皇权与教权才能彼此认同、相互合作。

然而，必须承认，就前述双重性政教关系结构，尤其是教会与国家之间的合作氛围而言，无论是E. 贝克式的描述，还是经典作家注释，均没有在理论上将之阐释清楚。所谓合作氛围抑或模糊的政治图景，究竟是凸显了教权还是皇权？笔者认为：在制度文化的意义上，教权与皇权之间关系只能被界定为“至尊权”，所谓“合作氛围”根本无法在这个平台上得到有效阐释。与“君权神授”相比，“教会—国家共同体”观念的确彰显了教会的权力，但并未在拜占廷帝国促成与中古西欧社会相似的二元政治格局。教俗权力分野不明现象，衍生于制度文化以外的心态文化平台，其运作主要表现在社会文化心理和认知领域。

作为拜占廷帝国的主流意识形态，“教会—国家共同体”观念至少在两个层面引导了拜占廷

社会的政治生活。首先，在制度文化层面，它强化了“君权神授”理论，进一步彰显了帝国政治统治的合法性，进而巩固了以“至尊权”为核心的教俗体制。纵观拜占廷帝国的历史，从查士丁尼时代、希拉克略时代到毁坏圣像运动时期，几乎在每次社会整合运动都伴随强化“教会—国家共同体”观念的举措。以希拉克略的社会整合为例。在面对异族入侵、国库资源枯竭以及宗教纷争等问题的困扰时，他曾为重建世人对帝国政治权威的信心做出了许多努力，特别规定，拜占廷皇帝每年都要参加在圣·索菲亚教堂中所施行的加冕礼。尽管部分学者认为：“该礼仪行为在本质上可能是一种隐语，暗含着中古拜占廷的政教关系的紧张”^⑦，然而，在笔者看来，这项一年一度为圣器熏香所举行的礼仪活动，实际上是在强调皇帝和神圣事物之间的联系，其目的在于突显世俗权威的神圣性。在心理学上，这种现象应称作“角色异位”，它与拜占廷宫廷艺术中将“皇帝”与“天使”形象异位的创作理念如出一辙。当然，“教会—国家共同体”观念也在政治运作过程中产生了负面效应。它完全模糊了宗教与政治领域的界限，致使拜占廷人在政治决策过程中同时虑及政治与宗教双重利益，进而导致了一系列决策失误。在诸多政治决策悲剧中，拜占廷帝国晚期皇帝曼努尔二世（Manuel II, 1391—1425）的外交政策即是对政治利益原则弱化的最佳诠释。陈志强先生曾对其进行过评述：在其外交决策过程中，即使面对国家的利益亦或民族的尊严，宗教利益始终是牢不可破的首要原则。^⑧的确，在后世学者看来，这种政治决策纯粹属于精神错乱。然而，从“教会—国家共同体”观念的角度看，曼努尔二世的抉择却是拜占廷社会主流意识形态下的常态反应。教会与国家利益是一致的，放弃了教会的利益也就等于放弃了国家的利益。在此，政治利益原则已为宗教利益所限定。类似结论在约翰八世（John VIII, 1425—1448）统治时期进一步得到了印证：虽然约翰八世以牺牲教会纯洁性为代价与罗马天主教会签署《佛罗伦萨东西教会统一协议》，但这种符合政治利益原则的决策在拜占廷民众那里并未获认同，从拜占廷教会与国民坚决否认该协议的情形来看，政治利益原则最终还是受到了宗教利益的分割。

其次，在制度文化以外，“教会—国家共同体”亦在心态文化层面彰显了教权在社会文化心理和认知领域的重要性，进而在潜意识中规范着世人的政治行为。20世纪50年代以来，伴随着结构语言学的研究方法日渐成熟，部分拜占廷学

者亦尝试将中古希腊语的语言现象同世人心理、社会及文化联系起来。“教会—国家共同体”观念对拜占廷社会文化心理所产生的影响，亦因之而得以证明。例如，D. M. 尼克尔曾从语言学的角度阐释过拜占廷人的“帝国”概念：“在拜占廷人的语言中，不存在与拉丁语‘基督教世界’对等的词。该词反映在拜占廷人的脑海中就是‘帝国’。所谓‘奉基督之名的人’构成的基督教社会就是普世帝国的特权居民，其领袖是受上帝保护的统治者，是教会秩序和信仰的保卫者。”^⑨另一位学者 A. 施莫曼在探究拜占廷东正教会历史沿革时亦发出如是感慨：“拜占廷教会的悲剧就在于它只是拜占廷的教会，它不仅从行政上而且还在心理上和自我意识上，深深地将自己融入拜占廷帝国。”^⑩以上两位学者的观点都涉及到了拜占廷时期典型话语——“帝国”与“基督教会”。前者谈及了“帝国”与“基督教世界”的语义趋同，而后者则隐含了“帝国”与“上帝之国”在内涵之间的联系。笔者认为，此间的“帝国”概念的语义变化主要源自“教会—国家共同体”观念的影响。它强调拜占廷帝国是“尘世间的上帝之国”，同时也促使民众对“基督徒”、“臣民”以及“罗马人（拜占廷人）”等概念的认知日益趋同。伴随着拜占廷社会的精神共同体与政治共同体在心理层面融合为一体，“帝国”便成为拜占廷民众和教会心目中的神圣不可侵犯的“上帝之国”。

在“教会—国家共同体”观念的作用下，拜占廷人在认知领域所发生的变化亦同样凸显。随着该观念逐渐演变为社会主流意识形态，神学在拜占廷帝国逐渐被推向极致，并在认知模式中扮演着越来越重要的角色。J. 哈尔顿曾经这样描述过查士丁尼时代，言称“只有在基督教的词汇中，东罗马帝国（拜占廷帝国）才能被描绘成查士丁尼及其同时代人所能理解的‘世界’。那是其用宗教界定的思想世界，人们的经验和对世界的理解，无论是世俗的还是精神的，都必须通过宗教的词汇来表现”。^⑪此外，世人所关注的问题也越来越受到宗教的影响，对神学问题的重视与社会实际问题等同。E. 贝克就非常遗憾地谈及过拜占廷政治学的神学化现象：“与神学相比，不能被忘怀的社会事物都将隐现于其后。……政治学演变为神学化的政治学，在讨论皇帝的目标与作用的法律文献中，竟然也要记下他必须关心的对超验的问题的看法。”^⑫

三、俄罗斯东正教之依附性悖论

拜占廷帝国灭亡后，俄罗斯继之而成为东正

教世界的领袖，称“第三罗马”。尽管俄罗斯教会在教义和礼仪上明显地回归于传统主义，但在教会组织上，尤其是政教关系层面，它并没有一直延续拜占廷模式。笔者认为，依附性政教关系在俄罗斯的发展，基本上以1721年彼得一世的教会改革为界划分为两个时期：改革前的俄东正教会强调“教会—国家共同体”观念，其依附性则可以理解为教会在意识形态层面对世俗权威的认同；在改革以后，教会的依附性则转变为行政意义上的从属，进而使其政教关系陷入到某种依附性悖论之中。

自988年东正教传入至1721年教会改革，俄罗斯教会的政教关系模式具有鲜明的拜占廷特征。伴随着教会在国家政治实践中的作用日益突显，“教会—国家共同体”的政治构架也得越来越清晰。早在罗斯公国时期，凭借自身所蕴含的政治及文化优势，东正教会既已是一个超越普通臣民之上特殊群体。它不仅拥有什一税权和独立司法权，而且还间或参与国家政治生活。进入封建割据时代，神职人员自然而然地担当起“内廷王公调停人”和“外交使节”的角色；同时，他们在割据封邑内的政治特权也随之而扩展，部分高级主教甚至可以参与法令制定以及其它重要决策过程。^⑬在异族统治的两个世纪中，基于东正教会对民族独立和国家统一进程的神学诠释，俄罗斯民众得以构筑起强大的民族凝聚力和自信心：反抗鞑靼人和统一国家的斗争就是为建立“尘世中基督教帝国”而战。尽管此时国已不国，但不可否认的是，“教会—国家共同体”观念却比以往更为深入人心。在莫斯科统一中央集权国家建立后，虽然世俗君主对教会权力的限制已经初露端倪，但“教会—国家共同体”的政治构架依然存在。其中，尤以罗曼诺夫王朝米哈伊尔统治时期（1613—1645）的政教关系最为经典：“东正教牧首拥有国父地位，获得大君主称号。其意见和建议十分受重视，进而成为国家政策的制定人，一切高层法规都是以两个人的名义签署，重要报告需经两人共同审核，外交使节由二人共同接见。”^⑭总之，在彼得一世废除牧首制以前，俄罗斯政教关系一直尊依着“教会—国家共同体”观念，拜占廷色彩极为浓郁。与笔者所得出的结论相似，米罗诺夫在论及18世纪以前沙皇制的权力特点时，也特别强调其神权性质。他指出：“俄国是由上帝和沙皇共同治理的和谐的东正教王国（建立在真诚的信仰、真理及公正的基础之上）。如同圣经里的耶路撒冷一样，俄罗斯王国被视为‘新耶路撒冷’，而俄罗斯人则如同古罗斯人一样，是上帝的新选民。由沙皇率领

自己的臣民走入上帝之国，这就是俄国历史的结论。”^⑧

纵观 18 世纪的沙俄帝国，彼得一世及其后世统治者进行了一系列教会改革，促使俄国东正教的政教关系模式发生了根本性改变。改革的核心内容主要包括两个方面。第一，废除牧首制，并代之以“主教公会”。1721 年颁布的《宗教章程》规定：主教公会将把教会的管理完全交给了国家。它没有常设委员，所有成员都是由沙皇从高级神职人员、修士大司祭和大司祭中聘任。主教公会主席和副主席也由沙皇任命。1722 年，彼得一世又出台了补充文件：在主教公会设立世俗“总监”，后者将作为“国君的眼睛和国家事务的稽查人”来监督主教公会履行政府的章程和法令，制止违规违法行为，并将重者上报沙皇；主教公会通过总监而得知政府的一切法令。^⑨第二，彻底实行教会财产国有化，由隶属于参政院的“经济委员会”接管，并于 1764 年将各教区神职人员都转而成为国家在编的薪俸领受者。^⑩从以上内容不难看出，改革后的教会在本质上已经不再是一个自治的宗教组织，而是国家机构的组成部分。沙皇不仅是教会最高领袖，而且也切实地管理着教会内部事务。尽管部分学者认为，改革后的教会依然是“一个与国家机构平行的且享有很大自治权的特殊机构”^⑪，但无论在管理体制上还是在经济上，俄东正教会都已经丧失了“与沙皇共治东正教王国”的物质基础；如若论及依附性，则其对沙皇的尊崇，亦不再是意识形态层面的认同，而是行政意义上的从属。

对于东正教依附性之原初理念而言，“行政依附”实际上已经陷入了某种依附性悖论：即教会对世俗权威的行政依附程度愈深，则对其在意识形态层面的认同感就愈加弱化。首先，“行政依附”会导致沙俄政治体制中“出世”情结之缺失。前文曾论及，东正教原初政治理念是建立在“出世性”价值取向之上的依附观念。东正教淡漠尘世，从未衍生出与罗马教皇的“神权君主国”相类似的政治理念。面对不可规避的政治生活，它依然坚持固有的“出世性”价值取向，将东正教的终极目标融入“君权神授”理论，借以将世俗君主国转变为“尘世中的上帝之国”。在这个弥漫着东正教出世情结的国度中，尽管世俗权威才是居于权力中心的政治领袖，但教会亦为不可或缺之存在——虔诚的监督者。然而，如果政教关系演变为俄东正教对沙皇的“行政依附”，则意味着“教会对国家的监控权被取缔”^⑫，或言之，俄罗斯政治体制中的“出世”情结已不复存在。在这个意义上，俄东正教会的“行政依附”

程度越高，则其尘世天国的理念越将流于形式；相应地，其对世俗权威的认同感也随之而弱化。其次，“行政依附”亦会迫使俄东正教大行“入世”之道，进而弱化教会的“出世性”价值取向。戴桂菊在论及俄东正教会在 1721 年教会改革后的变化时曾指出：教会已经成为国家意识形态的宣传工具。神职人员的布道不再是为了使人向善，而是为了维护沙皇专制和培养顺民。更有甚者，从 1722 年开始，各教区神职人员已经被迫扮演起政府密探的角色，将其在私人忏悔中发现的谋反倾向密报上级。^⑬伴随着主教公会“总监”权限的扩展，类似的入世之举已经越来越常规化。笔者认为，这类入世行为会迅速弱化东正教的“出世性”价值取向。这一点很快便在“白神品”（在婚神职人员）阶层得到了证明。至 19 世纪后期，当“白神品”被定位为自由职业阶层后，其思维模式基本上已经与世俗人士无异。米罗诺夫曾对 1914 年间俄国宗教培训班学员的毕业去向进行过分析：只有 47.1% 的人愿意担任教职，其余学院则到世俗宗教机关、国家机关和学校等部门工作。这些僧侣后代之所以抛弃教职，主要是因为基层神职人员工作繁重、地位不高以及报酬较低等。^⑭

结 语

如前所述，俄罗斯东正教的政治传统在 1721 年后已经发生了根本性变化。在“行政依附”前提下，教会对于世俗权威的尊崇实际上已经陷入依附性悖论，甚至其“出世性”价值取向也呈现出弱化之势。那么，当东正教在 20 世纪 90 年代再次复兴以后，其政治传统究竟会归于何处？是尊崇还是否定世俗权威呢？

笔者以为，依据当前俄东正教的生存现状，答案应该是后者。复兴后的东正教会在价值取向上带有明显的“入世性”。2000 年，莫斯科东正教高级僧侣大会所出台的《俄罗斯东正教社会概念框架》阐释了东正教与国家的关系，具体包括：第一，在不采取明显反对东正教信仰和教会道德传统的前提下，允许神职人员和信徒拥有政治主张。第二，教会及其神职人员不参加竞选，不撰文支持竞选者，不参加党派斗争；但是，教会并不放弃对社会重大问题发表自己观点的权利。第三，不允许阻止和剥夺神职人员和教民使用公民投票方式来表达个人意愿。^⑮透过前述内容，我们不难看出，东正教对世俗政治生活的积极参与。无论此举是源自当今时代的影响，还是延续了沙俄帝国教会的入世之道，无疑都是东正教“出世性”价值取向弱化的表现，同时，也是

阻碍东正教依附性原初理念在当代俄罗斯复兴的重要原因。在“出世性”价值取向缺失的时代，俄罗斯东正教很难唤醒拜占廷式的政治传统。既然对权威并无意识形态层面的认同与尊崇，那么，当代俄罗斯东正教徒对于权威的态度就必然遵从世俗的政治规范。

至于究竟如何看待东正教在当代俄罗斯政治生活中所起到的作用？笔者认为，东正教于现代社会而言，更多地是一种文化心理积淀，一种道德准则或价值尺度。事实上，普京政权也是倾向于将其列入传统文化。2000年，普京在《千年之交的俄罗斯》中提出：一个国家必须要有一些基本的、极为重要的价值观，即我们的爱国主义、我们的文化、我们的宗教。2005年，普京政权再次强调了其主流意识形态与东正教之间的联系，但也只是提及，主流意识特征应该是国家主义、反西方主义和以东正教为基础的传统主义^⑧。具体到2008年俄罗斯所提出的“可控民主”和“主权民主”，笔者认为，这的确可以视为俄罗斯对“自由民主价值观”的本土化解读。然而，其中本土化的根源究竟在何处？是否就是东正教？其间的关联尚需进一步证明。

（责任编辑：甘棠）

* 基金项目：教育部人文社科项目“拜占廷心态文化研究”阶段性成果（09YJA770024）；教育部留学回国人员科研启动基金“拜占廷与现代东正教世界”阶段性成果（教外司留（2011）1568）。

- ① 乐峰先生是持该观点的学者之一。他曾提出：在拜占廷帝国时期，尽管皇权控制教权，但教会与国家是彼此合作的。其后，沙俄帝国强化了对教会的控制。自彼得大帝废除牧首制以后，教会即完全演变为沙俄政府的附庸。详见乐峰著：《东正教史》，北京：中国社会科学出版社，1999年，第46—47页。
- ② 刘莹：《俄罗斯新权威主义探源》，《俄罗斯研究》2002年第4期，第37—41页。
- ③ 戴桂菊：《东正教与俄罗斯改革》，《东欧中亚研究》2001年第2期，第54—60页。
- ④ 笔者注：本文中的“拜占廷东正教会”，不仅指1054—1453年间的拜占廷教会，而且也涵盖了更早的“东部教会”。尽管罗马天主教和东正教均以1054年教会大分裂作为其产生的标志，但早在395年东西罗马帝国分立之时，西部教会和东部教会就已经显现出教义、组织以及礼仪层面的差异。因此，东正教原初政治理念之缘起，可以追溯到4世纪。
- ⑤ Justinian, “Novella VI: Imperial Authority over the Church”, in D. J. Geanakoplos, *Byzantium: church, society and civilization seen through contemporary eyes*, Chicago: 1984, p. 136.
- ⑥ Eusebius, “The Universal Empire and the Universal Church”, in D. J. Geanakoplos, *Byzantium: Church, Society and Civilization seen Through Contemporary eyes*, p. 131.

- ⑦ 学界普遍认为，自君士坦丁大帝开始，拜占廷帝国的政治体制已经显现出中央集权特征。详见陈志强著：《拜占廷学研究》，北京：人民出版社，2001年，第42—44页。
- ⑧⑨ [美] S. N. 艾森斯塔得著，阎步克译：《帝国的政治体系》，贵阳：贵州人民出版社，1992年，第62—65、66页。
- ⑩ 详见拙文《试析东正教的遁世主义修道理念在拜占廷时期的发展》，《世界宗教研究》2002年第1期，第58—66页。
- ⑪ 在拜占廷帝国，隐修者是理想基督徒的代表。在世人心目中，他们比教士更有威望，甚至象殉道者一样被封为圣徒。详见 G. Cavallo, *The Byzantines*, Chicago Univ. Press, 1997, p. 257.
- ⑫ J. M. Hussey, *The Orthodox Church in the Byzantine Empire*, Oxford: 1986, p. 363.
- ⑬ 《马克思恩格斯全集》（第10卷），北京：人民出版社，1965年，第141页。
- ⑭ Justinian, “Novella VI: Imperial Authority over the Church”, p. 136.
- ⑮ 笔者注：拜占廷人在本质上极具出世色彩。狄奥尼修斯是6世纪拜占廷神秘主义思潮的代表人物，强调以否定的方式来讨论上帝的属性。参见拙文《试析东正教的遁世主义修道理念在拜占廷时期的发展》，第58—66页。
- ⑯ E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium*, Oxford: 1957, p. 12.
- ⑰ George P. Majeska, “The Emperor in His Church: Imperial Ritual in the Church of St. Sophia”, in H. Magurie, *Byzantine Court Culture from 829 to 1204*, London, 1997, p. 20.
- ⑱ 陈志强：《帕略奥格王朝外交政策研究》，《南开学报》1997年第1期，第39—59页。
- ⑲ D. M. Nicol, *Church and Society in the Last Centuries of Byzantium*, Cambridge University, 1979, p. 4.
- ⑳ A. Schmemmann, *The Historical Road of Eastern Orthodox*, New York, 1963, p. 39.
- ㉑ J. F. Haldon, *Byzantium in the Seventh Century: the transformation of a culture*, Cambridge University Press, 1979, p. 25.
- ㉒ E. Barker, *Social and Political Thought in Byzantium*, p. 13.
- ㉓⑳㉑ 戴桂菊著：《俄国东正教会改革（1861—1917）》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第46—47、63、78页。
- ㉔⑲ [俄] 鲍里斯·尼古拉耶维奇·米罗诺夫著，张广翔等译：《俄国社会史》（下卷），济南：山东大学出版社，2006年，第112、126页。
- ㉕⑳ [苏] 尼·米·尼科利斯基著，丁世超等译：《俄国教会史》，北京：商务印书馆，2000年，第221—222、229—232页。
- ㉖⑳ [俄] 鲍里斯·尼古拉耶维奇·米罗诺夫著，张广翔等译：《俄国社会史》（上卷），济南：山东大学出版社，2006年，第91、94—95页。
- ㉗ 邱赤峰：《东正教对俄罗斯政治的作用和影响概述》，《国际资料信息》2004年第10期，第30—33页。
- ㉘ 张昊琦：《俄罗斯保守主义与当代政治发展》，《俄罗斯中亚东欧研究》2009年第3期，第5—17页。