

馬克思主義與基督教之交匯： 質疑後現代自由主義

Marxist and Christian Convergence:
Interrogating Postmodern Liberalism

[美]謝大衛 撰 武田田 譯

David JEFFERY

Abstract: While this paper begins with observation on the intellectual decline in Western universities, now a subject of Marxist as well as classic liberal and Christian critique, it will conclude with some reflections of Chinese scholars which suggest a wider possibility of fruitful dialogue on underlying issues for which postmodern intellectual fragmentation is merely symptomatic. I would begin with Marx's observation that all social criticism begins in criticism of religion, note the rise of some western disciplines initially justified as religion substitutes, especially literary studies (Matthew Arnold eg) and comment on the eventual bankruptcy of that substitution now in the early 21st Century as a result of the "hollowing out" and loss of transcendent meaning in the humanities curriculum and culture generally. I would conclude by suggesting briefly that while the academic Christianity Marx opposed in his own era was susceptible

to his critique, current critiques of decadence in fields such as literary criticism in the West bring Marxist and more rigorous Christian criticism closer together in some respects than could have been imagined in the nineteenth century. This proximity invites us to consider whether Marx, even if perhaps inadvertently, does not in fact provide us a helpful lens for understanding what a more authentic Christianity contributes to realistic understanding of the human condition.

Keywords: crisis in humanistic studies, radical orthodoxy, Marxism, neo-Marxism, Christianity, transcendence

4 四五十年前，馬克思主義與基督教在任何形式上的共通都被視為是不可能的，無論這共通之處體現為對現存文化的批判還是辯護。隨後出現的解放神學改變了這一切，尤其是它在二十世紀最後二十五年中在拉丁美洲所產生的巨大影響。儘管解放神學在歐洲或者美國的影響相對小一些——特別是拜馬克思主義在歐洲的衰落和基督教被邊緣化所賜——在英國、加拿大和美國，尤其是知識份子圈子裏，一種馬克思主義對制度的批判無論在傳統的自由主義者那裏還是在激進的正統基督教徒那裏都找到了共鳴。其結果對雙方都有一種強化作用。具體說來，這種批判的出現與許多人認為頗為嚴重的西方大學中的知性危機聯繫在了一起。本文試圖闡明這一危機及馬克思主義和基督教對人文學科（特別是我最熟悉的文學研究）的批判。最後筆者的結論將落在這一點：基督教與馬克思主義的視角在更廣闊層面能夠交匯，這種交匯不僅僅是為了文化批判，而是為了在未來的人文研究對話中有更深層次的豐碩知識成果。

一、人文學科的知性危機

哈佛大學前任教務長哈裏·李維斯（Harry Lewis）與佛羅里達州立大學歷史學家約翰·索馬維爾（John Sommerville）教授曾公開批評美國大學，此批評獲得了其他學者的認同。中國的知識份子可能對此批評也很熟悉。兩位學者的批評是：為了錢，美國大學正在喪失自身創造價值的功能。之所以這樣認為，是因為大學所做出的實際文化教育上的貢獻已經變得過於昂貴。另外，正如上面兩位教授和如今很多人認為的，^①部分原因在於當今的大學教師不再具備並無法持續一貫的文化使命。這種缺失導致學生群體變得自私自利、視野狹隘、無法無天，著實令人擔憂。總的說來，批評者的意見是：大學對個人或者小團體事務的追求過多，對學校整體共同利益的審慎考慮太少。在很多學科當中，例如女性主義、性別政治議題和環境批評等各種時髦但卻狹窄的課題在課程表上佔據大塊區域已經變得稀鬆平常；其最終的結果即是特殊利益群體對大學知性生活的殖民，這種侵略常常以整個知識份子圈的品質以及對它的健康和未來發展的均衡判斷為代價。

我相信，這種狀況的造成，與二十世紀後半葉西方文化中馬

^① Harry R. Lewis, *Excellence Without a Soul: How a Great University Forgot Education* (Washington, DC: Public Affairs, 2006); John C. Sommerville, *The Decline of the Secular University* (New York: Oxford University Press, 2006); also Richard H. Hersh and John Merrow, eds., *Declining by Degrees: Higher Education at Risk* (London: Palgrave Macmillan, 2006); Alvin Kernan, *The Death of Literature* (New Haven: Yale University Press, 1992)及其編輯的一卷, *What's Happened to the Humanities?*(Princeton: Princeton University Press, 1997); John Ellis, *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities* (New Haven: Yale University Press, 1990).

6 克思主義和基督教思想的轉移(devolution)不無關係。我用了“轉移”這個詞是想說明，在較富裕的西方國家裏，那些我們曾打算將其與馬克思主義或者基督教相聯繫的文化構成的獨特視角，已經被銷蝕，或者（從廣義上講）被狹隘個人主義利益的向量所徵用了。在這些負面影響當中，最突出、最聲名狼藉的當屬性政治(sexual politics)。在這種觀點的影響下，個人的性自由被許多人當作文化的最大益處之所在。另一個被廣泛採用的觀點即對個人財富和娛樂的最大化的追求。這些發自個體而非公眾的欲求已經在事實上戰勝了更加普遍的社會目標，例如：從需求中獲取自由（馬克思），或者以自我為中心獲得自由（基督）。很顯然，在各種形式的娛樂活動以及建立在消費主義而不是社會共同目標基礎上的社會價值的推波助瀾之下，對自由放縱的性關係的關注與馬克思主義和基督教最初所傳達的理念都是相抵觸的。馬克思主義與基督教能夠做的，是提供一個可被稱為“公眾視野”(public vision)的契機。（相比之下，自由資本主義則越來越訴諸對個人幻想不加限制的獲取。）在這兩種情況下，一個更高的公眾的或共有的遠景(vision)（儘管其代表的成功等級不盡相同）已被馬克思主義和基督教各自的信念保留了下來。這個遠景就是歷史擁有一種能夠超越個體的視域的意義，但是這種意義同時又能夠給分享它的個體提供更高層次的意義和目的。

我們並不常常考慮馬克思主義和基督教之間的共同利益，這可以理解。無需贅言，在歷史上，馬克思主義一直站在所有宗教的對立面。馬克思本人在1844年斷言說：“宗教批判是所有文化批判的前提。”^①因此，作為一門唯物主義和自然主義的哲學，馬

^① Karl Marx, *Selected Early Writings*, trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton (New York: Vantage Books, 1975).

克思主義認為任何形式的宗教與它所主張的促進社會進步的機制都是不相容的。馬克思最早的觀點實際上就是從歐洲宗教團體內部間的辯論中得出的。他發現自啟蒙運動以來在基督教和猶太教的傳統中，宗教權威尤其是聖經的權威被削弱了，而僵化的國家教會所起的已經是限制社會自由而不是推進社會自由的作用。不僅如此，他還作出了比自由的宗教家們所能作出的更為清晰的預言，即由於這種可信的權威和超越性的喪失，歐洲的國家教會註定將變得越來越無能。就此而論，他的建立一個極度世俗化社會的建議準確地預見到了已在迅速世俗化的歐洲基督教不可避免的衰微。

馬克思曾預見到的發展軌跡如今已然發生。正如我們所看到的，主流新教在歐洲和其他英語國家嚴重衰退，而世俗化的或“自由的”基督教也相應地退化為一種建設性的社會力量。在歐洲許多國家，它已變成了公眾意識中微不足道的存在。二十世紀歐洲文化和英語國家文化的歷史告訴我們，一旦被世俗化，基督教就再也不能有效地批判文化了。它變成了世俗文化的另一個方面。當有名無實的基督教會及其相關的機構喪失了存在的明確理由時，它就將一直萎縮下去。

二、自由新教主義和人文研究

需要特別回憶的是，哪怕是在馬克思寫作的年代，基督教神學已經被邊緣化成了僅在大學中出於知識的目的而講授的典據。在德國這種傾向變得非常明顯；1809年，威爾海姆·馮·洪堡（Wilhelm Von Humboldt）在重新定制柏林的課程表時將神學從人文學科中分離了出去，並因此極大地阻滯了自然的學科交叉，

同時妨礙了將人視為精神、物質及政治存在的更為整全的觀點。^① 洪堡的模式影響深遠，尤其是在美國。具有諷刺意味的是，一旦從它們與神學之間的辯證關係中“解放”出來，某些人文學科實際上就變成了宗教的替代品，打著人文學科的旗號行宗教之實。這種現象在諸如本國文學研究這樣的學科中尤為顯著，本國文學一般是在十九世紀引入大學課程的。心理學、社會學、哲學和宗教研究等學科也出現了相似的發展，在每一個學科當中，我們都能看到神學反思的人類學化傾向。在英國，與之後的美國一樣，各學科中都存在一種有意識的同化作用，作為社會規範為通識教育理論服務，例如：約翰·杜威（John Dewey）。

作為馬克思在英國的同時代人，前任學校巡視員，後任詩歌教授的馬修·阿諾德（Matthew Arnold）認為，理論上文學研究應當取代神學，並為建立“現代的”世俗宗教打下基礎。阿諾德是牛津大學歷史上第一個專門以英語講授詩歌的教授（1857），他至今仍然被視為作為現代大學一門學科的文學研究的創始人。阿諾德支持國教教會，並對持異議的非公辦權威教會所提倡的宗教自由表示反對，因為他宣稱這會導致無政府狀態（《文化和無政府》，*Culture and Anarchy*, 1869）。作為一位元啟蒙思想家，他認為需要一種“國家的正當理性”以對上層社會、高雅文化的敬意來取代所有傳統的神學和宗教實踐。（《文學與教條》，*Literature and Dogma*, 1873）。儘管阿諾德認為聖經中關於超越性的描述詩意盎然，他仍排斥以下的看法，即聖經作為特殊的秘密來源可深

^① 參見 Stephen Prickett, *Origins of Narrative: The Romantic Appropriation of the Bible* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 180ff., and his *Words and the Word: Language, Poetics, and Biblical Interpretation* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), passim.

入挖掘到超驗的上帝的本性或者人類內心的本性。他也否認聖經包含任何歷史意義的真理。與此相矛盾的是，他仍希望出於文學目的把聖經保留在課程當中（《上帝和聖經》，1875）。幸運的是，在某些方面，正如他倡議的那樣，“作為文學作品的聖經”在很多西方大學裏仍然被講授，因為如果沒有聖經，英語文學經典將毫無疑問地變得難以理解。傳統的神學超驗性現在已渺無可尋，而阿諾德推崇的“世俗的聖經”仍未取得足夠的文化權威，以獲得阿諾德及其繼任者所想像的那種社會凝聚力量。^①儘管如此，直至二十世紀後半葉，這些繼任者還在不遺餘力地推行這種文學（或其他人文學）的研究模式。

三、新馬克思主義和文學研究

自笛卡爾以來的西方思想者都有這樣的傾向，即將思想的主體（自身）變成所有領域當中的言說主體。^②這種傾向進一步加劇了思想的支離破碎，這是那些一直在尋找宗教替代品的思想家始料未及的。眾所周知，法國和美國等國家中人文學科的過度膨脹致使一些“分支學科”（如女性研究，性別研究，多文化研究）等極大繁榮，但同時也導致主流學科本身在這種影響下被重新定

^① Northrop Frye, *Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978); Nicholas Boyle, *Sacred and Secular Scriptures: A Catholic Approach to Literature* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005).

^② John A. Macmurray, *The Self as Agent* (London: Faber and Faber, 1959; 1967); 作者的另一本著作 *Persons in Relation* (London: Faber and Faber, 1961; 1970) 提供了更為詳盡的解釋。另可見 Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St. Augustine* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).

位了，每一個學科都滿懷一種宗教的熱忱孜孜以求。所有的這些一時看來都十分令人激動，許多新的文化和社會議程甚至已將自己看作或宣傳為馬克思主義思想的延伸。事實上，“新馬克思主義者”是“文化研究”領域中許多這樣的專業人士用來自述的術語。他們的行為主要是名義上對霸權的批判，無論是政治的、制度的、文化的還是宗教的霸權。但，他們是馬克思主義者嗎？如果是的，他們的主義則是一種奇怪的馬克思主義；在他們眼中，“異化”被當作群體崇拜的美德而不是需要克服的問題，而他們的論述語言也有意地十分含混、高高在上。這些知識份子所追求的東西的理論化，遠不及我們所想到的馬克思的計畫那樣普遍；而且這種舉動愈來愈偏離了更廣闊的全球文化的綜合視野。它已傾向聚焦於更為現時而不是未來的事物上。換言之，儘管如解構主義、拉康式分析和性別研究等後結構主義運動盡可能地發展出有用的批判工具和辯論策略，但他們在發展積極知性目標方面則全面失敗了。

在當今的西方大學中，激進的個人主義和宗派主義社會建設變成了一枚硬幣的兩面：兩者顯然都將各自意識形態的訴求建立在對流行的或者傳統的公眾利益的反對之上。由此導致的矛盾並不總是觀念的碰撞，而往往造成知識上的分割破碎。大學環境裏存在一種避免各說各話、可以互相理解的對話傾向（羅蒂〔Rorty〕），但這種傾向進一步銷蝕了對一切事物的嚴肅哲學思考，包括各學科之間與公眾利益有關的知識的形成和交流。這些對宗派主義的擁護帶著其排外性、極端性且常常是無比誇大的主張，毫不令人意外地明顯導致大學中人文學科普遍喪失權威性。

舉例而言，近十年來在英語文學研究中出現了大量書籍和論文，討論安德魯·戴爾班科（Andrew Delbanco）稱為“英語文學

之衰微”這個話題。^①對於戴爾班科這樣典型的自由主義者來說，這個說法意指馬修·阿諾德的準則的衰微；如果放在美國的語境下，同樣指拉爾夫·瓦爾多·愛默生（Ralph Waldo Emerson）的後基督教世俗個人主義的衰微。戴爾班科傷感地認為，這種衰微的結果就是文學研究現已“喪失了道德中心”。這沒甚麼可驚訝的：那些自稱的“新馬克思主義者”實際上只是頹廢的自由主義者，他們總覺得“道德中心”這個概念既無意義又令人不快。他們毫不渴望道德上的誠實和正直，因為誠實所包含的所有概念——事實上是真理所包含的所有概念——對他們而言都是編造和構建出來的而且僅為尋求政治權力而服務的。簡言之，“公眾利益”的理念已變得越來越站不住腳，以至於不以意志為轉移的普遍真理也被當作是毫無意義和“乏味的”。

四、人文學科中的真理、自由和超驗性

大學是一種為更大的文化服務的知性文化這一原初理念產生於基督教的前提，即集眾人之智尋求真理（*unus plus versus*），眾智所集終歸一宗。^②當這種目的所蘊含的統一性喪失的時候，毫不意外，大學是集體尋找智慧之場所的理念就陷入了困境。這種困境現在連大學之外的人也能看得清清楚楚，更為大眾媒體廣泛批

^① Andrew Delbanco, “The Decline and Fall of Literature,” *The New York Review of Books* (Nov. 4, 1999).

^② Jaroslav Pelikan, in *the Idea of the University: A Re-examination* (New Haven: Yale University Press, 1992), 對此核心觀念的發展進行了精彩的概括性論述，從約翰·亨利·紐曼的《大學之理念》（John Henry Newman's *Idea of the University*）一書中的中世紀大學論述至二十世紀後期的語境。

評。^①但是如果我們以歷史的視角審視知識的現代性，從審視對某些學科的特殊批評來考察公眾的批評是適宜的；這些學科須在歷史上鄭重申明，希冀公眾能支援其提供的非宗教性社會和道德目標，甚至是某種世俗的超驗目標。在英語文學研究中，目前或許最為犀利的批判就是針對“新馬克思主義”（neo-Marxist）的後現代主義批評，它來自一位頗有原則的馬克思主義者，特裏·伊格爾頓（Terry Eagleton）。他的公開批評並非獨樹一幟——事實上在一些典型自由主義代言人如喬治·斯坦納（George Steiner）、安德魯·戴爾班科以及哲學家伯納德·威廉姆斯（Bernard Williams）那裏早已有先聲，在許多的基督教徒那裏也能尋到蹤跡，^②而作為後天主教馬克思主義者的伊格爾頓尤其值得重視。伊格爾頓認為，二十世紀六十年代以後文學研究難以跟上社會主義革命的道德步伐，這種失敗是他批評的主要部分。文學到文化理論的轉變已逐漸淪落為一種時髦的、社會化的卻全然自戀的自我中心主義。在這種狀態下，“輕聲細語的中產階級學生們勤勉地聚集在圖書館裏，鑽研諸如吸血鬼、挖眼、機械人和色情電影之

^① 最近有一篇文章非常值得注意，是 Patrick J. Dineen, “Science and the Decline of the Liberal Arts,” in *The New Atlantis* 26 (Fall 2009/Winter 2010), 60-68. 還有筆者本人的“後理論語境中的文學研究”（“Literary Studies in a Post-theoretical Context,”）*Foreign Literatures Quarterly* (Beijing: in Chinese) 108.4 (2007), 30-37.

^② George Steiner, *After Babel: Aspects of Language and Translation* (Oxford: Oxford University Press, 1998); *Real Presences* (Chicago: University of Chicago Press, 1991); Bernard Williams, *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy* (Princeton: Princeton University Press, 2002); 也可參見 Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991); 以及 *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition* (Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2009).

類嘩眾取寵的主題，”卻將更為廣闊的道德上的必要性拋之腦後。^①這些興趣的偏離所導致的與眾不同的短暫性一旦常態化，不僅僅會因為其內在邏輯聯繫的喪失而帶來一場知性的危機（如：漫不經心地拋棄“不矛盾律”（principle of non-contradiction），更會促使公眾的政治良心和公益服務向激進而混亂的自我沉溺轉化。^②也就是說，阿諾德曾在《文化與無政府》一書中深感擔憂的混亂即將變成文化現實，這並非緣於總有人不斷地踐行宗教自由，而是因為有太多的人追隨阿諾德，相信排除了精神超驗性仍有持久的公民道德存在。阿諾德這番老生常談失去了效力，被證明是毫無意義的陳詞濫調，最終導致了公民道德和社會目標的混亂的倒退。如果獨立的道德真理已經無存，那麼人們為甚麼不一門心思地尋求自己本身的欲望呢？伊格爾頓在著作《理論之後》（*After Theory*）中對輕易顛覆阿諾德高貴信心的那種蒼白無力的反思表示了憤怒，因為在阿諾德看來，受到理性光輝照耀的準則能在現代世界中起到牢固維繫道德目標的作用。馬克思主義理論中的“異化”（Alienation）這個概念由於被邊緣化已經不再被人們看作一個棘手的問題。伊格爾頓嘲諷地寫道：“在街道和工廠

^① Terry Eagleton, *After Theory* (London and New York: Basic Books, 1983; 2003), 2-3; 可以認為伊格爾頓是對哈貝馬斯1981年“現代性對後現代性”（“Modernity versus Postmodernity”）一文中的批評進行了反思；同樣，伊格爾頓針對無神論對基督教進行的辯護，體現在 *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven: Yale University Press, 2009)一書中，也回應了哈貝馬斯在《多變的時代》（*A Time of Transitions*）（Cambridge: Polity Press, 2006），150-151）中及2006年與約瑟夫·卡蒂諾·雷辛格（現為十六世教皇）（Joseph Cardinal Ratzinger (now Pope Benedict XVI)）的頗為肯定的對話中表達的批評思想。此對話刊印在 *The Dialectics of secularization* (San Francisco: Ignatius Press, 2007)。

^② 這是約翰·艾裡斯（John M. Ellis）在其 *Against Deconstruction* (Princeton: Princeton University Press, 1989)中的觀點。

裏失敗了的解放運動可以轉而在濃烈的色情和游離的能指中得以實行。”^①

觀念會導致結果，即使在大學當中也是如此。毫不令人吃驚的是，考慮到學生註冊人數的減少和公開名望的降低，現在談論文學研究的“危機”變成了很平常的一件事，就好像這不過是場經濟危機似的。無論是面對學生人數不斷減少的現實還是面對各種哲學方面的不足，總有人努力尋找具有更廣泛訴求的一貫性資源。出於各種各樣的目的，道德目標的實質、對公眾視野的關注以及對超驗性的確認都在偉大作家的經典作品中娓娓道來，為人們對“偉大作品”的重新關注和興趣起到了推波助瀾的作用。在批評界，針對文學研究偏離校園的問題，斯坦利·費什（Stanley Fish）及其他人所定義的“宗教轉向”（turn to religion）成為了基督徒和猶太知識份子首先提出的相似回應。^②而且，這種關注具備了更為廣泛的基礎，並在哲學家們中引發了哈貝馬斯的聲援；哈貝馬斯影響巨大，且自稱是與馬克思主義共鳴的無神論者，近來對基督教的知性傳統持維護的態度。在著作《轉型時期》（*A Time of Transition*）中，他指出：“基督教，只有基督教，才是自由、良心、人權和民主的最終基礎。”他還說：“我們不斷地從這個

^① Eagleton, *After Theory*, 29. 另可參見伊格爾頓的 *The Illusions of Postmodernism* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1996).

^② Stanley Fish, “One University, Under God?” *The Chronicle of Higher Education* (7 January, 2005), 1; also “Does Reason Know What it is Missing?” *The New York Times* (April 13, 2010); also Susan Felch, “A Seminar on Christian Scholarship and the Turn to Religion in Literary Studies,” *Christianity and Literature* 58.2 (2009), 213-303 (see especially the article by Kevin Hart). 更新的一本書為安德魯·桑頓-諾裏斯（Andrew Thornton-Norris）所著，這本名為《英語精神史》（*The Spiritual History of English* (London: The Social Affairs Unit, 2010)）的書聲稱由於宗教超驗性的喪失，英語文學已經衰退。

源泉汲取營養，所有其他的一切都是後現代主義的嘮叨。”^①

五、 基督教批判

基督教對人文學科危機的批判與伊格爾頓這樣的馬克思主義者對人文學科危機的批判一樣明白無誤，即便它較少使用戲劇化的術語。這是因為有原則的基督教文化批判在很大程度上與馬克思主義批評一樣持守對公眾利益的承諾及對確信歷史具有意義。當然，兩者之間也存在差異。在我看來，尤西林在“基督教在中國現代化進程中的雙重意義”一文中就捕捉到了這些異同：

當世俗社會禁止一個善良的人以正直的方式行事時，基督教就會對這樣的世俗社會進行批判。另一方面，基督教否認人自動擁有道德立場，因此拒絕接受因對世俗人性失望而導致的任何道德虛無主義。所以，對上帝的信念和對耶穌的自我奉獻這個絕佳範例的信念激勵著個體的基督徒信奉道德準則並踐行善事，哪怕他/她所處的環境罪惡滔天。其結果就是，基督教展示了其道德價值的內在力量，並對現代化的濫用形成了挑戰。^②

^① Jurgen Habermas, *A Time of Transitions* (Cambridge: Polity Press, 2006), 150-151.

^② You Xilin, “Christianity’s Dual Meaning in Chinese Modernization,” in Yang Huilin and Daniel H.N. Yeung, eds., *Sino-Christian Studies in China* (Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006), 47. 對於相容的西方基督教批評，人們很可能將此運動稱為“激進正統主義”，此思想較為著名地體現在以下這些學者的著作當中：John Milbank, Catherine Pickstock, and Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999); also Stephen D. Long, *Divine Economy: Theology and the Market* (London: Routledge, 2000).

六、理想主義的馬克思主義 與傳統的基督教：一種交匯？

馬克思主義也許會像尤西林、楊慧林和其他學者所說的那樣以一種特殊有力的方式帶來現代性；然而，由於它建立在唯物主義而非神聖超驗的預先假定之上，它在構造現代性批判方面就變得不那麼有效了。馬克思主義能夠針對目前代表西方後現代文化的劣等自由概念提供有效的批判，但與此同時，它也承擔著這樣的風險，即以一種前後不一致、甚至頗為縱容的態度看待由私欲和個人野心導致的公眾理想主義的敗壞。

16 無論如何，我們現在處於馬克思主義與基督教的交匯點，兩者都比其他人更為激進地忠實於自己的源頭。在許多非常重要的方面，這塊交匯之地與大多數十九世紀和二十世紀的自由神學家和人文主義者所佔據的那一塊都不一樣。部分原因是兩種思想的共同點更多地產生於密切共用的知識歷史和譜系。事實似乎真實如此。在媒介與這種資訊之間有一種無法預料卻有創造性的共同作用（synergy），將二者的任何一方面都無意識地並置在一起。在近些年的歷史演進當中，我們觀察到馬克思主義已經拋棄了“使命”或終極意義這個提法，並實際上在人的自由這個概念上陷入了矛盾。我認為，這種矛盾心理產生的原因是超驗性範疇的喪失。儘管西方衰落的自由主義傾向於將自由降低為消費選擇和道德通行證——這正是讓伊格爾頓憤怒的地方——在許多地方，馬克思主義仍然被認為會以降低自由為代價達到抽象的政治目的。這兩種情況中現存的問題都是如何定義自由的問題。如今，無論是在後現代主義西方的模式還是在更為權威的馬克思主義模

式中，我們需要提供一種新的定義來解釋抗拒淪落的人類自由。這是在此處我們或許可以期待用聖經對人類自由的定義來批判東西方的觀點。

中國對當代西方對自由所下的定義抱有懷疑，以嚴格的基督教視角來考察，這在某種程度上是有道理的。在較傳統的基督教定義中，自由指為他人著想的“慷慨”（generosity）和自我隱沒（self-effacement）。在啟蒙運動以前，這些還都是基督教文學當中頗為顯著的特徵，但是被近代西方個人主義的“自主”和“選擇”等概念取代了。同時，基督教所肇始的從束縛下解放人類的理想（被馬克思吸收）也在別處被取代了。我們目光所及之處是人類自由在深層意義上極其貧瘠的證據。最近一家美國信用卡公司在電視廣告裏引用了滾石樂隊的一句歌詞，無意之中卻很好地解釋了這一點：“無論何時何地，我想要甚麼就有甚麼。”很顯然，信用卡公司的目的是鼓勵以長期被債務束縛為代價的即時性自我放縱。這種對自由的定義也許適合市場，但決不適合基督徒，也不適合傳統的馬克思主義。考慮到公眾的利益，它既不前後一致亦不可持續。正如包利明警告的那樣，“自由主義的自由觀終將被證明是不充分的”。^①不幸的是，就像德·托克維爾（de Tocqueville）和其他人指出的那樣，自由這個觀念本身——並非僅僅政治解放而是精神的自由——如果缺乏一種自我超驗的信念去相信經濟富足之外的東西，同樣也是不可持續的（西方人至今還在為此“吃苦頭”）。相比之下，包利明繼續指出：“信仰是終極的價值，是內在自由的重要源泉，也是中國現代化的基石。”希望包利民的這番評估將被證明是有先見之明的。這種將自由的

^① Bao Limin, “The Intellectual Influence of Christianity in a Modern China Society,” in *Sino-Christian Studies*, 272.

希望寄予超驗性的理解顯然在馬克思主義神學中早已埋下伏筆，但是從基督教的角度考察的話，正如包利民和其他學者所認為的那樣，這種理解並未實現。因此，對很多人而言失望不可避免。在卓新平看來這種失望是“面對個人主義、金錢崇拜，缺乏崇高理想和情感的殘酷現實”而產生的“一種新的悲觀主義情緒”。^①我認為這種悲觀情緒現在已經傳染到了西方，只不過在西方它的源頭並不像卓新平所描述的那樣清晰可循，在這點上卓的認識顯然比伊格爾頓更為清楚。

我們該做些甚麼呢？這是全球後現代主義不斷衝擊我們的巨大問題。傳統的基督徒和傳統的馬克思主義者是否擁有彼此對話的基礎以供探索前路？我謹慎但充滿希望地相信是有的。我以為，在這種對話的早期階段，我們也許需要直接討論如自由與超驗性這樣的相關話題。顯然傳統的基督徒與傳統的馬克思主義理想主義者對自由的看法都會與流行的後現代西方思想家不同。張憲在他的論文《基督教、馬克思主義和歷史的終結》中頗有說服力地論述了這一觀點。^②當然，基督教和馬克思主義在超驗性方面的看法也不盡相同。然而，使我吃驚的是，在許多有思想的中國知識份子中間，理想主義的馬克思主義即便遭遇了文化上的失望與挫折，已經扮演了先知的角色。如果運用一個聖經類比，他們一如傳播新約基督教理念的“施洗約翰”。這樣看來，也許馬

^① Zhuo Xinping, "The Significance of Christianity for the Modernization of Chinese Society," in *Sino-Christian Studies*, 254.

^② Zhang Xian, "Christianity, Marxism and the 'End of History': An Analysis of History Strung together with Examples of Liberation Theology," in *Sino-Christian Studies*, 216. 也可參看 Daniel M. Bell, Jr., *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (London: Routledge, 2001).

克思主義和基督教在超驗之主體問題上的近似與差異都需要更多的反思。筆者贊同卓新平之觀察：“基督教之超驗概念為人類行為中的肯定與否定之辯證關係提供了可能：人類的歷史意義是……持續的肯定與否定。”^① 必須承認，這種既鼓勵又批評的辯證能力已經在許多西方大學的知識份子生活中萎縮退化了。

我誠摯地希望中國的知識份子在這些問題上不要仿效西方的“心猿意馬”（absent-mindedness）。^② 也許，通過對馬克思主義與基督教之間的歷史知性進行相互謹慎的互動，我們能夠鼓勵一種更富建構性、更有成果的選擇，以對抗東西方消費個人主義和自我放縱所造成的世界的扭曲。如果真的能夠這樣，長於神學反思的知識份子應當能夠在培育這種對話的活動中起到關鍵的作用。

參考文獻：

1. Bao Limin, “The Intellectual Influence of Christianity in a Modern China Society,” in *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006.

2. Bell, Jr., *Daniel M. Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering*. London: Routledge, 2001.

3. Boyle, Nicholas. *Sacred and Secular Scriptures: A Catholic Approach to Literature*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2005.

4. Delbanco, Andrew. “The Decline and Fall of Literature,” *The New York Review of Books* (Nov. 4), 1999.

^① Zhuo Xinping, 259. 顯然筆者的思路尤其受到卓新平、包利明和尤西林這幾位學者的影響，但由楊慧林和楊熙楠等學者編纂的非常有價值的文集當中的許多文章也激發了我的不少想法。在此向他們表示謝意。

^② 筆者在此推薦普利策獎獲得者小說家瑪麗蓮·羅賓森（Marilynne Robinson）的近作——她 2009 年在耶魯大學“特裏講座”（Terry Lectures）的演講，後被收入文集。參 Terry Lectures at Yale University for 2009, collected as *Absence of Mind* (New Haven, Yale University Press, 2010)。

5.Dineen, Patrick J. "Science and the Decline of the Liberal Arts," in *The New Atlantis* 26 (Fall 2009/Winter 2010), 60-68.

6.Eagleton, Terry. *After Theory*. London and New York:Basic Books, 1983; 2003.

7._____. *The Illusions of Postmodernism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1996.

8._____. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press, 2009.

9.Ellis, John M. *Against Deconstruction*. Princeton: Princeton University Press, 1989.

10._____. *Literature Lost: Social Agendas and the Corruption of the Humanities*. New Haven: Yale University Press, 1990.

11.Felch, Susan. "A Seminar on Christian Scholarship and the Turn to Religion in Literary Studies," *Christianity and Literature* 58.2 (2009):213-303.

12.Fish, Stanley. "One University, Under God?" *The Chronicle of Higher Education* (7 January), 2005.

13._____. "Does Reason Know What it is Missing?" *The New York Times* (April 13), 2010.

14.Frye, Northrop. *Secular Scripture: A Study of the Structure of Romance*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1978.

15.Grant, George. *Philosophy in the Mass Age*, ed., with introduction by William Christian. Toronto: University of Toronto Press, 1995.

16.Habermas, Jurgen. *A Time of Transitions*. Cambridge: Polity Press, 2006.

17.Hartle, Ann. *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St. Augustine*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

18.Hersh, Richard H. and John Merrow, eds., *Declining by Degrees: Higher Education at Risk*. London: Palgrave Macmillan, 2006.

19.Jeffrey, David Lyle, and Dominic Manganiello, eds., *Rethinking the Future of the University*. Ottawa: University of Ottawa Press, 1998.

20._____. *People of the Book: Christian Identity and Literary Culture*. Grand Rapids and Cambridge: Eerdmans, 1996; trans. Yi Li, Beijing: Renmin University Press, 2005.

21. _____. "Literary Studies in a Post-theoretical Context", *Foreign Literatures Quarterly* (Beijing: in Chinese) 108.4 (2007), 30-37.
22. Kernan, Alvin. *The Death of Literature*. New Haven: Yale University Press, 1992.
23. _____. ed., *What's Happened to the Humanities?* Princeton: Princeton University Press, 1997.
24. Lewis, Harry R. *Excellence Without a Soul: How a Great University Forgot Education*. Washington, DC: Public Affairs, 2006.
25. Liu Xiaofeng, "Sino-Christian Theology in the Modern Context," in *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006.
26. Long, Stephen D. *Divine Economy: Theology and the Market*. London: Routledge, 2000.
27. MacIntyre, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Enquiry*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1991.
28. _____. *God, Philosophy, Universities: A Selective History of the Catholic Philosophical Tradition*. Lanham, Maryland: Rowman and Littlefield, 2009.
29. Macmurray, John A. *The Self as Agent*. London: Faber and Faber, 1959; 1967.
30. _____. *Persons in Relation*. London: Faber and Faber, 1961; 1970.
31. Marx, Karl. *Selected Early Writings*. trans. Rodney Livingstone and Gregor Benton, New York: Vantage Books, 1975.
32. Milbank, John and Catherine Pickstock, Graham Ward, eds., *Radical Orthodoxy: A New Theology*. London: Routledge, 1999.
33. Pelikan, Jaroslav. *The Idea of the University: A Re-examination*. New Haven: Yale University Press, 1992.
34. Prickett, Stephen. *Words and the Word: Language, Poetics, and Biblical Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
35. Prickett, Stephen. *Origins of Narrative: The Romantic Appropriation of the Bible*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
36. Sommerville, John C. *The Decline of the Secular University*. New York: Oxford University Press, 2006.
37. Steiner, George. *Real Presences*. Chicago: University of

Chicago Press, 1991.

38. Steiner, George. *After Babel: Aspects of Language and Translation*. Oxford: Oxford University Press, 1998.

39. Thornton-Norris, Andrew. *The Spiritual History of English*. London: The Social Affairs Unit, 2010.

40. Williams, Bernard. *Truth and Truthfulness: An Essay in Genealogy*. Princeton: Princeton University Press, 2002.

41. You Xilin, "Christianity's Dual Meaning in Chinese Modernization," in Yang Huilin and Daniel H.N. Yeung, eds., *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006.

42. Zhang Xian, "Christianity, Marxism and the 'End of History': An Analysis of History Strung together with Examples of Liberation Theology," in *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006.

43. Zhuo Xinping, "The Significance of Christianity for the Modernization of Chinese Society," in *Sino-Christian Studies in China*. Newcastle: Cambridge Scholars Press, 2006.

作者簡介：謝大衛 (David Jeffrey)，美國貝勒大學。

Email: David-Jeffrey@baylor.edu

Introduction to the author: David Jeffrey, Baylor University, the USA.

譯者簡介：武田田，北京林業大學外語學院。

Email: Wutiantian2005@yahoo.com.cn

Introduction to the translator: WU Tiantian, Forestry University of Beijing.