

马克思主义与基督教之交汇：质疑 后现代自由主义

Marxist and Christian Convergence: Interrogating
Postmodern Liberalism

【美】谢大卫 著 武田田 译

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 C 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

四五十年前，马克思主义与基督教在任何形式上的共通都被视为是不可能的，无论这共通之处体现为对现存文化的批判还是辩护。随后出现的解放神学改变了这一切，尤其是它在二十世纪最后二十五年中在拉丁美洲所产生的巨大影响。尽管解放神学在欧洲或者美国的影响相对小一些——特别是拜马克思主义在欧洲的衰落和基督教被边缘化所赐——在英国、加拿大和美国，尤其是知识分子圈子里，一种马克思主义对制度的批判无论在传统的自由主义者那里还是在激进的正统基督教徒那里都找到了共鸣。其结果对双方都有一种强化作用。具体说来，这种批判的出现与

许多人认为颇为严重的西方大学中的知性危机联系在了一起。本文试图阐明这一危机及马克思主义和基督教对人文学科（特别是最熟悉的文学研究）的批判。最后笔者的结论将落在这一点：基督教与马克思主义的视角在更广阔层面能够交汇，这种交汇不仅仅是为了文化批判，而是为了在未来的人文研究对话中有更深层次的丰硕知识成果。

一、人文学科的知性危机

哈佛大学前任教务长哈里·李维斯（Harry Lewis）与佛罗里达州立大学历史学家约翰·索马维尔（John Sommerville）教授曾公开批评美国大学，此批评获得了其他学者的认同。中国的知识分子可能对此批评也很熟悉。两位学者的批评是：为了钱，美国大学正在丧失自身创造价值的功能。之所以这样认为，是因为大学所做出的实际文化教育上的贡献已经变得过于昂贵。另外，正如上面两位教授和如今很多人认为的，^①部分原因在于当今的大学教师不再具备并无法持续一贯的文化使命。这种缺失导致学生群体变得自私自利、视野狭隘、无法无天，着实令人担忧。总的说来，批评者的意见是：大学对个人或者小团体事务的追求过多，对学校整体共同利益的审慎考虑太少。在很多学科当中，例如女

^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)及其编辑的一卷, *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).

性主义、性别政治议题和环境批评等各种时髦但却狭窄的课题在课程表上占据大块区域已经变得稀松平常；其最终的结果即是特殊利益群体对大学知性生活的殖民，这种侵略常常以整个知识分子圈的质量以及对它的健康和未来发展的均衡判断为代价。

我相信，这种状况的造成，与二十世纪后半叶西方文化中马克思主义和基督教思想的转移（devolution）不无关系。我用了“转移”这个词是想说明，在较富裕的西方国家里，那些我们曾打算将其与马克思主义或者基督教相联系的文化构成的独特视角，已经被销蚀，或者（从广义上讲）被狭隘个人主义利益的矢量所征用了。在这些负面影响当中，最突出、最声名狼藉的当属性政治（sexual politics）。在这种观点的影响下，个人的性自由被许多人当作文化的最大益处之所在。另一个被广泛采用的观点即对个人财富和娱乐的最大化的追求。这些发自个体而非公众的欲求已经在事实上战胜了更加普遍的社会目标，例如：从需求中获取自由（马克思），或者以自我为中心获得自由（基督）。很显然，在各种形式的娱乐活动以及建立在消费主义而不是社会共同目标基础上的社会价值的推波助澜之下，对自由放纵的性关系的关注与马克思主义和基督教最初所传达的理念都是相抵触的。马克思主义与基督教能够做的，是提供一个可被称为“公众视野”（public vision）的契机。（相比之下，自由资本主义则越来越诉诸对个人幻想不加限制的获取。）在这两种情况下，一个更高的公众的或共有的远景（vision）（尽管其代表的成功等级不尽相同）已被马克思主义和基督教各自的信念保留了下来。这个远景就是历史拥有一种能够超越个体的视域的意义，但是这种意义同时又能够给分享它的个体提供更高层次的意义和目的。

我们并不常常考虑马克思主义和基督教之间的共同利益，这

可以理解。无需赘言，在历史上，马克思主义一直站在所有宗教的对立面。马克思本人在 1844 年断言说：“宗教批判是所有文化批判的前提。”^①因此，作为一门唯物主义的哲学，马克思主义认为任何形式的宗教与它所主张的促进社会进步的机制都是不相容的。马克思最早的观点实际上就是从欧洲宗教团体内部间的辩论中得出的。他发现自启蒙运动以来在基督教和犹太教的传统中，宗教权威尤其是圣经的权威被削弱了，而僵化的国家教会所起的已经是限制社会自由而不是推进社会自由的作用。不仅如此，他还作出了比自由的宗教家们所能作出的更为清晰的预言，即由于这种可信的权威和超越性的丧失，欧洲的国家教会注定将变得越来越无能。就此而论，他的建立一个极度世俗化社会的建议准确地预见到了已在迅速世俗化的欧洲基督教不可避免的衰微。

基督教的发展轨迹如今已然发生。正如我们所看到的，主流新教在欧洲和其他英语国家严重衰退，而世俗化的或“自由的”基督教也相应地退化成为一种建设性的社会力量。在欧洲许多国家，它已变成了公众意识中微不足道的存在。二十世纪欧洲文化和英语国家文化的历史告诉我们，一旦被世俗化，基督教就再也不能有效地批判文化了。它变成了世俗文化的另一个方面。当有名无实的基督教会及其相关的机构丧失了存在的明确理由时，它就将一直萎缩下去。

二、自由新教主义和人文研究

需要特别回忆的是，哪怕是在马克思写作的年代，基督教神

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

学已经被边缘化成了仅在大学中出于知识的目的而讲授的典据。在德国这种倾向变得非常明显；1809年，威尔海姆·冯·洪堡（Wilhelm Von Humboldt）在重新定制柏林的课程表时将神学从人文学科中分离了出去，并因此极大地阻滞了自然的学科交叉，同时妨碍了将人视为精神、物质及政治存在的更为整全的观点。^①洪堡的模式影响深远，尤其是在美国。具有讽刺意味的是，一旦从它们与神学之间的辩证关系中“解放”出来，某些人文学科实际上就变成了宗教的替代品，打着人文学科的旗号行宗教之实（？）。这种现象在诸如本国文学研究这样的学科中尤为显著，本国文学一般是在十九世纪引入大学课程的。心理学、社会学、哲学和宗教研究等学科也出现了相似的发展，在每一个学科当中，我们都能看到神学反思的人类学化倾向。在英国，与之后的美国一样，各学科中都存在一种有意识的同化作用，作为社会规范为通识教育理论服务。（例如：约翰·杜威(John Dewey)）

作为马克思在英国的同时代人，前任学校巡视员，后任诗歌教授的马修·阿诺德（Matthew Arnold）认为，理论上文学研究应当取代神学，并为建立“现代的”世俗宗教打下基础。阿诺德是牛津大学历史上第一个专门以英语讲授诗歌的教授（1857），他至今仍然被视为作为现代大学一门学科的文学研究的创始人。阿诺德支持国教教会，并对持异议的非公办权威教会所提倡的宗教自由表示反对，因为他宣称这会导致无政府状态（《文化和无政府》，*Culture and Anarchy*, 1869）。作为一位启蒙思想家，他认为

^①参见 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*.

需要一种“国家的正当理性”以对上层社会、高雅文化的敬意来取代所有传统的神学和宗教实践。（《文学与教条》，*Literature and Dogma*, 1873）。尽管阿诺德认为圣经中关于超越性的描述诗意盎然，他仍排斥以下的看法，即圣经作为特殊的秘密来源可深入挖掘到超验的上帝的本性或者人类内心的本性。他也否认圣经包含任何历史意义的真理。与此相矛盾的是，他仍希望出于文学目的把圣经保留在课程当中（《上帝和圣经》，1875）。幸运的是，在某些方面，正如他倡议的那样，“作为文学作品的圣经”在很多西方大学里仍然被讲授，因为如果没有圣经，英语文学经典将毫无疑问地变得难以理解。传统的神学超验性现在已渺无可寻，而阿诺德推崇的“世俗的圣经”仍未取得足够的文化权威，以获得阿诺德及其继任者所想象的那种社会凝聚力量。^①尽管如此，直至二十世纪后半叶，这些继任者还在不遗余力地推行这种文学（或其他人文学）的研究模式。

三、新马克思主义和文学研究

自笛卡尔以来的西方思想者都有这样的倾向，即将思想的主体（自身）变成所有领域当中的言说主体。^②这种倾向进一步加剧了思想的支离破碎，这是那些一直在寻找宗教替代品的思想家始

^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) 提供了更为详尽的解释。另可见 Ann Hartle, *The Modern Self in Rousseau's Confessions: A Reply to St. Augustine* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983).

料未及的。众所周知，法国和美国等国家中人文学科的过度膨胀致使一些“分支学科”（如女性研究、性别研究、多文化研究）等极大繁荣，但同时也导致主流学科本身在这种影响下被重新定位了，每一个学科都满怀一种宗教的热忱孜孜以求。所有的这些一时看来都十分令人激动，许多新的文化和社会议程甚至已将自己看作或宣传为马克思主义思想的延伸。事实上，“新马克思主义者”是“文化研究”领域中许多这样的专业人士用来自述的术语。他们的行为主要是名义上对霸权的批判，无论是政治的、制度的、文化的还是宗教的霸权。但，他们是马克思主义者吗？如果是的，他们的主义则是一种奇怪的马克思主义；在他们眼中，“异化”被当作群体崇拜的美德而不是需要克服的问题，而他们的论述语言也有意地十分含混、高高在上。这些知识分子所追求的东西的理论化，远不及我们所想到的马克思的计划那样普遍；而且这种举动愈来愈偏离了更广阔的全球文化的综合视野。它已倾向聚焦于更为现时而不是未来的事物上。换言之，尽管如解构主义、拉康式分析和性别研究等后结构主义运动尽可能地发展出有用的批判工具和辩论策略，但他们在发展积极知性目标方面则全面失败了。

在当今的西方大学中，激进的个人主义和宗派主义社会建设变成了一枚硬币的两面：两者显然都将各自意识形态的诉求建立在对流行的或者传统的公众利益的反对之上。由此导致的矛盾并不总是观念的碰撞，而往往造成知识上的分割破碎。大学环境里存在一种避免各说各话、可以互相理解的对话倾向（罗蒂(Rorty)），但这种倾向进一步销蚀了对一切事物的严肃哲学思考，包括各学科之间与公众利益有关的知识的形式和交流。这些对宗派主义的拥护带着其排外性、极端性且常常是无比夸大的主张，毫不令人意外地明显导致大学中人文学科普遍丧失权威性。

举例而言，近十年来在英语文学研究中出现了大量书籍和论文，讨论安德鲁·戴尔班科（Andrew Delbanco）称为“英语文学之衰微”这个话题。^①对于戴尔班科这样典型的自由主义者来说，这个说法意指马修·阿诺德的准则的衰微；如果放在美国的语境下，同样指拉尔夫·瓦尔多·爱默生（Ralph Waldo Emerson）的后基督教世俗个人主义的衰微。戴尔班科伤感地认为，这种衰微的结果就是文学研究现已“丧失了道德中心”。这没什么可惊讶的：那些自称的“新马克思主义者”实际上只是颓废的自由主义者，他们总觉得“道德中心”这个概念既无意义又令人不快。他们毫不渴望道德上的诚实和正直，因为诚实所包含的所有概念——事实上是真理所包含的所有概念——对他们而言都是编造和构建出来的而且仅为寻求政治权力而服务的。简言之，“公众利益”的理念已变得越来越站不住脚，以至于不以意志为转移的普遍真理也被当作是毫无意义和“乏味的”。

四、人文学科中的真理、自由和超验性

大学是一种为更大的文化服务的知性文化这一原初理念产生于基督教的前提，即集众人之智寻求真理（*unus plus versus*），众智所集终归一宗。^②当这种目的所蕴含的统一性丧失的时候，毫不意外，大学是集体寻找智慧之场所的理念就陷入了困境。这种困境现在连大学之外的人也能看得清清楚楚，更为大众媒体广泛批

^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), 对此核心观念的发展进行了精彩的概括性论述，从约翰·亨利·纽曼的《大学之理念》（John Henry Newman's *Idea of the University*）一书中的中世纪大学论述至二十世纪后期的语境。

评。^①但是如果我们以历史的视角审视知识的现代性，从审视对某些学科的特殊批评来考察公众的批评是适宜的；这些学科须在历史上郑重申明，希冀公众能支持其提供的非宗教性社会和道德目标，甚至是某种世俗的超验目标。在英语文学研究中，目前或许最为犀利的批判就是针对“新马克思主义”（neo-Marxist）的后现代主义批评，它来自一位颇有原则的马克思主义者，特里·伊格尔顿（Terry Eagleton）。他的公开批评并非独树一帜——事实上在一些典型自由主义代言人如乔治·斯坦纳（George Steiner）、安德鲁·戴尔班科以及哲学家伯纳德·威廉姆斯（Bernard Williams）那里早已有先声，在许多的基督教徒那里也能寻到踪迹，^②而作为后天主教马克思主义者的伊格尔顿尤其值得重视。伊格尔顿认为，二十世纪六十年代以后文学研究难以跟上社会主义革命的道德步伐，这种失败是他批评的主要部分。文学到文化理论的转变已逐渐沦落为一种时髦的、社会化的却全然自恋的自我中心主义。在这种状态下，“轻声细语的中产阶级学生们勤勉地聚集在图书馆里，钻研诸如吸血鬼、挖眼、机械人和色情电影之类哗众取宠的

^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.

还有笔者本人的“后理论语境中的文学研究”（“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); 也可参见 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).

主题，”却将更为广阔的道德上的必要性抛之脑后。^①这些兴趣的偏离所导致的与众不同的短暂性一旦常态化，不仅仅会因为其内在逻辑联系的丧失而带来一场知性的危机（如：漫不经心地抛弃“不矛盾律”（principle of non-contradiction）），更会促使公众的政治良心和公益服务向激进而混乱的自我沉溺转化。^②也就是说，阿诺德曾在《文化与无政府》一书中深感担忧的混乱即将变成文化现实，这并非缘于总有人不断地践行宗教自由，而是因为有太多的人追随阿诺德，相信排除了精神超验性仍有持久的公民道德存在。阿诺德这番老生常谈失去了效力，被证明是毫无意义的陈词滥调，最终导致了公民道德和社会目标的混乱的倒退。如果独立的道德真理已经无存，那么人们为什么不一门心思地寻求自己本身的欲望呢？伊格尔顿在著作《理论之后》（*After Theory*）中对轻易颠覆阿诺德高贵信心的那种苍白无力的反思表示了愤怒，因为在阿诺德看来，受到理性光辉照耀的准则能在现代世界中起到牢固维系道德目标的作用。马克思主义理论中的“异化”（*Alienation*）这个概念由于被边缘化已经不再被人们看作一个棘手的问题。伊格尔顿嘲讽地写道：“在街道和工厂里失败了”的解放

^① Terry Eagleton, *After Theory* (London and New York: Basic Books, 1983; 2003), 2—3; 可以认为,伊格尔顿是对哈贝马斯 1981 年“现代性对后现代性” (“Modernity versus Postmodernity”)一文中的批评进行了反思; 同样,伊格尔顿针对无神论对基督教进行的辩护,体现在 *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven: Yale University Press, 2009)一书中,也响应了哈贝马斯在《多变的时代》(*A Time of Transitions* (Cambridge: Polity Press, 2006), 150—51)中及 2006 年与约瑟夫·卡蒂诺·雷辛格(现为十六世教皇)(Joseph Cardinal Ratzinger (now Pope Benedict XVI)的颇为肯定的对话中表达的批评思想。此对话刊印在 *The Dialectics of secularization*(San Francisco: Ignatius Press, 2007)。

^② This is a basic contention of John M. Ellis in his *Against Deconstruction* (Princeton: Princeton University Press, 1989).

运动可以转而在浓烈的色情和游离的能指中得以实行。”^①

观念会导致结果，即使在大学当中也是如此。毫不令人吃惊的是，考虑到学生注册人数的减少和公开名望的降低，现在谈论文学研究的“危机”变成了很平常的一件事，就好像这不过是场经济危机似的。无论是面对学生人数不断减少的现实还是面对各种哲学方面的不足，总有人努力寻找具有更广泛诉求的一贯性资源。出于各种各样的目的，道德目标的实质、对公众视野的关注以及对超验性的确认都在伟大作家的经典作品中娓娓道来，为人们“伟大作品”的重新关注和兴趣起到了推波助澜的作用。在批评界，针对文学研究偏离校园的问题，斯坦利·费什（Stanley Fish）及他人所定义的“宗教转向”（turn to religion）成为了基督徒和犹太知识分子首先提出的相似回应。^②而且，这种关注具备了更为广泛的基础，并在哲学家中引发了哈贝马斯的声援；哈贝马斯影响巨大，且自称是与马克思主义共鸣的无神论者，近来对基督教的知性传统持维护的态度。在著作《转型时期》（A Time of Transition）中，他指出：“基督教，只有基督教，才是自由、良心、人权和民主的最终基础。”他还说：“我们不断地从这个源泉汲取营养，所有其他的一切都是后现代主义的

^① Eagleton, *After Theory*, 29. 另可参见伊格尔顿的 *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). 更新的一本书为安德鲁·桑顿-诺里斯（Andrew Thornton-Norris）所著，这本名为《英语精神史》（*The Spiritual History of English* (London: The Social Affairs Unit, 2010)）的书声称由于宗教超验性的丧失，英语文学已经衰退。

唠叨。”^①

五、基督教批判

基督教对人文学科危机的批判与伊格尔顿这样的马克思主义者对人文学科危机的批判一样明白无误，即便它较少使用戏剧化的术语。这是因为有原则的基督教文化批判在很大程度上与马克思主义批评一样持守对公众利益的承诺及对确信历史具有意义。当然，两者之间也存在差异。在我看来，尤西林在“基督教在中国现代化进程中的双重意义”一文中就捕捉到了这些异同：

当世俗社会禁止一个善良的人以正直的方式行事时，基督教就会对这样的世俗社会进行批判。另一方面，基督教否认人自动拥有道德立场，因此拒绝接受因对世俗人性失望而导致的任何道德虚无主义。所以，对上帝的信念和对耶稣的自我奉献这个绝佳范例的信念激励着个体的基督徒信奉道德准则并践行善事，哪怕他/她所处的环境罪恶滔天。其结果就是，基督教展示了其道德价值的内在力量，并对现代化的滥用形成了挑战。^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. 对于兼容的西方基督教批评，人们很可能将此运动称为“激进正统主义”，此思想较为著名地体现在以下这些学者的著作当中：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, 2006).

六、理想主义的马克思主义 与传统的基督教：一种交汇？

16

无论如何，我们现在处于马克思主义与基督教的交汇点，两者都比其他人更为激进地忠实于自己的源头。在许多非常重要的方面，这块交汇之地与大多数十九世纪和二十世纪的自由神学家和人文主义者所占据的那一块都不一样。部分原因是两种思想的共同点更多地产生于密切共享的知识历史和谱系。事实似乎真实如此。在媒介与这种信息之间有一种无法预料却有创造性的共同作用（synergy），将二者的任何一方面都无意识地并置在一起。我认为，这种矛盾心理产生的原因是超验性范畴的丧失。尽管西方衰落的自由主义倾向于将自由降低为消费选择和道德通行证——这正是让伊格尔顿愤怒的地方。这两种情况中现存的问题都是如何定义自由的问题。如今，无论是在后现代主义西方的模式还是在更为权威的马克思主义模式中，我们需要提供一种新的定义来解释抗拒沦落的人类自由。

中国对当代西方对自由所下的定义抱有怀疑，以严格的基督教视角来考察，这在某种程度上是有道理的。在较传统的基督教定义中，自由指为他人着想的“慷慨”（generosity）和自我隐没（self-effacement）。在启蒙运动以前，这些还都是基督教文学当中颇为显著的特征，但是被近代西方个人主义的“自主”和“选择”等概念取代了。同时，基督教所肇始的从束缚下解放人类的理想（被马克思吸收）也在别处被取代了。我们目光所及之处是人类自由在深层意义上极其贫瘠的证据。最近一家美国信用卡公司在电视广告里引用了滚石乐队的一句歌词，无意之中却很好地解释了这一点：“无论何时何地，我想要什么就有什么。”很显然，

信用卡公司的目的是鼓励以长期被债务束缚为代价的即时性自我放纵。这种对自由的定义也许适合市场，但决不适合基督徒，也不适合传统的马克思主义。考虑到公众的利益，它既不前后一致亦不可持续。正如包利明警告的那样，“自由主义的自由观终将被证明是不充分的”。^①不幸的是，就像德·托克维尔(de Tocqueville)和其他人指出的那样，自由这个观念本身——并非仅仅政治解放而是精神的自由——如果缺乏一种自我超验的信念去相信经济富足之外的东西，同样也是不可持续的（西方人至今还在为此“吃苦头”）。在卓新平看来这种失望是“面对个人主义、金钱崇拜，缺乏崇高理想和情感的残酷现实”而产生的“一种新的悲观主义情绪”。^②我认为这种悲观情绪现在已经传染到了西方，只不过在西方它的源头并不像卓新平所描述的那样清晰可循，在这点上卓的认识显然比伊格尔顿更为清楚。

我们该做些什么呢？这是全球后现代主义不断冲击我们的巨大问题。传统的基督徒和传统的马克思主义者是否拥有彼此对话的基础以供探索前路？我谨慎但充满希望地相信是有的。我以为，在这种对话的早期阶段，我们也许需要直接讨论如自由与超验性这样的相关话题。显然传统的基督徒与传统的马克思主义理想主义者对自由的想法都会与流行的后现代西方思想家不同。张宪在他的论文《基督教、马克思主义和历史的终结》中颇有说服力地

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

^② Zhuo Xinping, "The Significance of Christianity for the Modernization of Chinese Society," in *Sino-Christian Studies*, 254.

论述了这一观点。^①当然，基督教和马克思主义在超验性方面的看法也不尽相同。然而，使我吃惊的是，在许多有思想的中国知识分子中间，理想主义的马克思主义即便遭遇了文化上的失望与挫折，已经扮演了先知的角色。如果运用一个圣经类比，他们一如传播新约基督教理念的“施洗约翰”。这样看来，也许马克思主义和基督教在超验之主体问题上的近似与差异都需要更多的反思。笔者赞同卓新平之观察：“基督教之超验概念为人类行为中的肯定与否定之辩证关系提供了可能：人类的历史意义是……持续的肯定与否定。”^②必须承认，这种既鼓励又批评的辩证能力已经在许多西方大学的知识分子生活中萎缩退化了。

我诚挚地希望中国的知识分子在这些问题上不要仿效西方的“心猿意马”（absent-mindedness）。^③也许，通过对马克思主义与基督教之间的历史知性进行相互谨慎的互动，我们能够鼓励一种更富建构性、更有成果的选择，以对抗东西方消费个人主义和自我放纵所造成的世界的扭曲。如果真的能够这样，长于神学反思的知识分子应当能够在培育这种对话的活动中起到关键的作用。

^① 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. 也可参看 Daniel M. Bell, Jr., *Liberation Theology After the End of History: The Refusal to Cease Suffering* (London: Routledge, 2001)。

^② Zhuo Xinping, 259. 显然笔者的思路尤其受到卓新平、包利明和尤西林这几位学者的影响，但由杨慧林和丹尼尔·H.N.·岳等学者编纂的非常有价值的文集当中的许多文章也激发了我的不少想法。在此向他们表示谢意。

^③ 笔者在此推荐普利策奖获得者小说家玛丽莲·罗宾森(Marilynne Robinson)的近作——她2009年在耶鲁大学“特里讲座”(Terry Lectures)的演讲，后被收入文集。参 her Terry Lectures at Yale University for 2009, collected as *Absence of Mind* (New Haven, Yale University Press, 2010)。

作者简介：谢大卫（David Jeffrey），美国贝勒大学。

Introduction to the author: David Jeffrey, Baylor University,
the USA. Email:David-Jeffrey@baylor.edu

译者简介：武田田，北京林业大学外语学院。

Introduction to the translator: WU Tiantian, Forestry
University of Beijing. Email:Wutiantian2005@yahoo.com.cn