

# 论莫尔特曼游戏神学的审美解放论 性质——兼与马尔库塞之比较

On the Essence of Aesthetic Liberation in Moltmann's  
Theology of Play: A Comparison with Herbert Marcuse

宋旭红 著

SONG Xuhong

87

**Abstract:** The Theology of Play, which has been proposed originally in *Die Ersten Freigelassenen der Schopfung* (1971) by Jurgen Moltmann, can be intertextualized with such labels on Moltmann's theology as "the Theology of Hope" or "the Theology of Liberation", and thus also can be characterized by the concept of "Aesthetic Liberation". As a result of the Moltmann's participation of "the Dialogue between Christianity and Marxism" in 1960s, the Theology of Play, when compared with the thought of Herbert Marcuse, shares the same foundation with the latter: a criticism on Marxism as "a

materialistic illusion” of “the changing of conditions without changing man” (Moltmann). However, in order to rectify the illusion, its way of “changing man” is not returning to the long tradition of “Aesthetic Liberation” in the history of modern German thought or reaffirming the value of sensibility and arts, but is reinterpreting some important concepts of aesthetics, such as liberty, play, pleasure and sensibility, into the Christian context by regarding the Creation and Incarnation as the play of God, and accordingly emphasizing the gratefulness and joy of the human beings. Through this the Theology of Play seems to be able to “liberate” the traditional theological anthropology which has been entangled deeply in the Original Sin on the one hand, and on the other, to “liberate” the aesthetics which has been burdened and thus failed the task of liberating the human beings. Although it may be another Aesthetic Utopia, we should, I think, confirm at least its value in providing a new answer for the human liberation.

88

**Keywords:** Theology of Play, Aesthetic Liberation, Jorgen Moltmann, Herbert Marcuse

于尔根·莫尔特曼 (Jurgen Moltmann, 1926—) 是二十世纪最具影响力的新教神学家之一。在当代神学中, 有多个重要的概念是直接或间接由于他的影响而广为人知的, 人们也往往习惯于拿这些概念作他的神学思想 (或其中某一维度) 的标签, 比如盼

望（希望）神学、生态神学、解放神学等。<sup>①</sup> 不过，笔者认为也许还有一个概念可以位列其中，那就是：游戏神学。1971年，莫尔特曼出版了一本名为《创造中首先被解放的人》的小册子。<sup>②</sup> 与他的许多广为人知的神学著作（如前期的所谓“希望三部曲”和后期的“弥赛亚五部曲”<sup>③</sup>）相比，这本书无论篇幅还是影响均远为逊色。但是，莫尔特曼在本书中提出的“游戏神学”概念在笔者看来却非常重要。它与上述各个神学概念均有密切关联，是构成莫氏神学独特面貌的一个重要组成部分。不仅如此，这一概念还因其既以“解放”为旨归、又具有丰富的美学内涵，从而与现代西方思想史中源远流长的“审美解放论”话语传统形成了难得的对照关系。本文试图通过研究这种关系，揭示该话语传统的问题所在、并凸显莫尔特曼的游戏神学对于我们反思这些问题可能起到的镜鉴作用。

<sup>①</sup> “希望神学”出自莫尔特曼同名之作（*Theologie der Hoffnung*, 1964.）；“生态神学”之于莫尔特曼主要指他1985年发表的《创造中的上帝：一种生态的创造论》一书；“解放神学”一般指20世纪60年代开始在拉丁美洲出现的一种激进的天主教神学理论。据信这一神学思潮的形成受到了莫尔特曼思想的影响，人们有时也称莫尔特曼的神学是一种“解放神学”。

<sup>②</sup> 德文原题为 *Die Ersten Freigelassenen der Schöpfung* (Christian Kaiser Verlag, München, 1971)。英文版题为 *Theology and Joy* (SCM Press Ltd, 1973)。本文以下所有引用该书的引文均出自英译本，但因德文原题符合本文题旨，在所有提及此书处则沿用原书名。

<sup>③</sup> “希望三部曲”指：《希望神学》（1964）、《被钉十字架的上帝》（1972）和《圣灵力量中的教会：论弥赛亚的教会论》（1974）；“弥赛亚五部曲”指：《三位一体与上帝之国：上帝论》（1980）、《创造中的上帝：生态的创世论》（1985）、《耶稣基督之路：弥赛亚维度中的基督论》（1989）、《生命的灵：一个整体的圣灵论》（1991）、《上帝的来临：基督教末世论》（1995）。

## 游戏神学·喜乐神学：一种审美解放论

在《创造中首先被解放的人》一书伊始，莫尔特曼直奔当时已困扰欧洲思想界多时的一个核心问题：在这个充满苦难的世界上，人类还会有欢笑和希望吗？在二十世纪中叶、特别是六十年代，在从史无前例的罪恶所造成的巨大痛苦中清醒过来以后，人类还有没有希望与未来、或者说人类还能期望一个什么样的未来，这几乎是所有西方思想家必须面对的问题。对此，莫尔特曼没有一开始就从神学中找答案，而是从批判席勒的自由游戏理论入手。这当是就欧洲思想传统而言，“笑”如果不是与喜剧的“滑稽”相关（古典传统），那就应该是在审美的游戏中才会出现（现代传统）<sup>①</sup>。而在他看来，尽管现代以来有很多人都讨论过游戏理论，席勒仍然是他们中最重要的一位，是涉足该理论领域的一个当然的出发点。他对席勒的批评并无太多新意，基本上是认同法兰克福学派的观点，认为席勒这一学说“非常明确地受到了法国大革命的激发、并有意从理智上和文化上将之中立化”<sup>②</sup>；但是就其实质而言，莫尔特曼以颇具嘲讽意味的口吻说：该学说使得“美代替了政治解放……自由的革命发现自己在被政治滥用扼杀以后，却在艺术美的幻觉中找到了自己的完成形式”<sup>③</sup>。换句话说，审美是以貌似“中立”的姿态在偷偷执行着它的社会—政治功能，而它之所以要如此，

<sup>①</sup> 在西方美学传统中，对“笑”的阐释主要与喜剧相关，最早可溯源至亚里士多德的《诗学》；现代美学对“笑”的阐释则分为两大方向，一种是从新的角度（如心理学）延续古典传统；另一种将“笑”笼统地理解为“快感”或“愉悦感”。审美愉悦感被视为审美主体的基本心理状态。

<sup>②</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 29.

<sup>③</sup> *Ibid.*, 30.

就是因为它实际上是代替不了政治、实现不解放的。这样的评论应该说的确击中了席勒主义的软肋。不过莫尔特曼并没有因此否定席勒所开创的“审美—游戏—解放”这一理论向路的价值。相反，他坚信：要谈论人类的解放，“如果仅仅因为那些自由游戏的理论已经或正在被滥用而弃之不用，那它是不可能实现的。”<sup>①</sup>于是问题转换为：自由的游戏如何才能突破软弱无力的艺术美的幻觉、真正实现革命的目的？莫尔特曼的做法是：先把所有的现实情状放在一边（无论是艺术还是大革命），从直接追问自由与解放的终极目的入手。真正的自由与彻底的解放意味着人类超越了一切束缚与压迫。而对于人类来说，最大的束缚是他必死的命运，最深的压迫来自于人性当中的罪恶。由是，莫尔特曼将现代德语思想传统中的自由游戏理论带进了神学，因为只有神学才能够在终极意义上讨论死亡与罪恶问题。于是他说，“在这里，我们发现自己已经站在了游戏神学的核心处，那就是：与上帝在一起的信仰的解放游戏，用以对抗对恶的恐惧以及死亡带给我们的灰色的重压。”<sup>②</sup>

那么，何谓“与上帝在一起的信仰的解放游戏”？莫尔特曼分别从创世论、基督论、终末论、人类学和教会论等多个神学主题层面给予了阐释。他首先谈到创世论，这当然是因为，在神学语境下，上帝的创造才是人类存在之源与终极依据。他指出，传统的创造论始终纠结于一个问题：“上帝为什么创造世界？”而关于这个问题的回答总是会令神学自身陷入两难境地：如果说上帝是出于某种目的创造了世界，世界的存在就是必然的，但这同时就意味着上帝不再是绝对自由的创造者——这显然与上帝的本性相悖；如果说上帝创造世界乃是一种随心所欲的偶然之举，这等

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 34.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 38.

于说上帝随意就将世界从永恒中放逐，使之进入了可朽、易逝的不幸之中。这不啻于说上帝就是一个魔鬼。鉴于此，莫尔特曼认为，不是我们没能找到正确的答案，而是问题本身错了——它看似将上帝置于至高无上的位置，事实上却是在用人类世界的功利主义态度对待上帝，即“用上帝取悦世界”（use God to enjoy world）。莫氏认为，面向未来的神学应反其道而行之，“用世界来取悦上帝”（use world to enjoy God），即：把创造看作是上帝自由的游戏。如同人类的游戏一样，上帝的创造“有意义，但并非必须”。<sup>①</sup>“上帝带出他的造物是为了欣赏它、展现它的光彩、并在所有事物中荣耀他自己。”<sup>②</sup>

除了创世，上帝的另一重要行为“道成肉身”也被莫尔特曼理解为“自由的游戏”。众所周知，“道成肉身”是整个基督教信仰的核心教义。耶稣基督是“与父同质”的上帝的爱子，他受父的差遣降世为人，在十字架上流血而死，以此救赎原罪链条中的人类。因此，十字架事件一直是神学最为看重的基督论阐释中心。然而对于这一传统，莫尔特曼同样也提出了大胆质疑：如果我们仅从罪恶—救赎的角度来看待十字架事件，那么，“这在神学传统上解释了上帝为何‘不得不’成人，却没能说明他为何‘想’成人”以及为何是拿撒勒的耶稣这个人？”很显然，与对创世论的解释一样，莫尔特曼反对任何有悖于上帝自由本性的、以人的需求来规定或解释上帝的神学。在他看来，道成肉身及十字架事件和上帝的创世一样，也是一场自由的游戏，出于上帝对人类的最深刻的本质之爱，而不是为人类的罪所迫。至于恰恰是“拿撒勒的耶稣这个人”，莫尔特曼认为这个带有偶然性的结果正好说明了

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 41.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 42.

道成肉身的神圣游戏性质。

将上帝的创世和道成肉身均解释为“自由的游戏”，这一创举可谓完全改变了基督教信仰及其神学的语境，实现了神学从“以人为本”的迷途重返以“以上帝为本”的源始方向。在此基础上，信仰中的人的状况也发生了根本的改变：在无望的罪恶深渊中苦苦挣扎的人变成了诞生于上帝自由的游戏之中、充满感恩与喜乐地参与该游戏的自由的人。在创世论中，当上帝不再是“为了”什么、只是作为一场自由的游戏去创造，那么，作为其造物的人的生活也不再必须“为了”某种目的才有意义（甚至也不包括加尔文所说的“为了荣耀上帝”）。“人将荣耀归于那真正的上帝，在上帝和他自身的存在中欢欣喜乐。这本身已经足够有意义了。喜乐就是人类生活的意义，在感恩中喜乐、喜乐着感恩。”<sup>①</sup> 这大概就是本书英文版将题目改为《神学与喜乐》（*Theology and Joy*）的原因。或者说，“游戏神学”就是“喜乐神学”，二者分别表述了莫尔特曼神学理想中上帝与人的基本状态。不过，这种理解是否也适用于莫尔特曼的基督论呢？就算道成肉身可以是神圣上帝的自由的游戏，那么人呢？在人的维度上，耶稣基督意味着欢笑吗？圣经中几乎没有关于耶稣发笑的记载<sup>②</sup>。十字架更是意味着痛苦、血腥和眼泪。既如此，道成肉身也能属于“喜乐神学”吗？对此，莫尔特曼解释说，“人们不喜欢、也不会喜欢十字架。但是，只有这位被钉十字架者才带给人们自由。这自由可以改变世界，因为享有这自由的世界不再惧怕死亡。”<sup>③</sup> 也就是说，上帝在十字

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 42.

<sup>②</sup> 也许唯一的例外是在《路加福音》10章21节：“正当那时，耶稣被圣灵感动就欢乐……”

<sup>③</sup> 莫尔特曼著、阮炜等译，《被钉十字架的上帝》，香港：香港道风山基督教

架上的痛苦对人而言恰恰意味着自由与希望。因此，不是上帝被钉十字架、而是被钉十字架的上帝于三日后复活，才是基督信仰的关键。复活意味着背负了人类全部罪恶的基督彻底战胜了死亡，将人类从罪与死中解放出来、获得真正的自由。因此莫尔特曼说，十字架属于眼泪，但是复活节属于欢笑，它“展现了在恩典之中此世的愉悦。它意味着复活、自由与喜乐”。<sup>①</sup>

有基督的复活，才有人类对基督重临的盼望。莫尔特曼认为，基督教神学应该就是面向未来、充满盼望的神学。这不仅是莫尔特曼早在《希望神学》一书中已经阐明的思想，也是贯穿莫氏全部神学著作的一条主旋律。在《创造中首先被解放的人》一书中，莫尔特曼再次从历史神学的角度表达了他的终末论思想。与创世论一样，莫尔特曼同样不喜欢神学以目的论方式讨论人类的历史。他说，“基督教终末论从来不将历史的终点看作是某种已完成的目标，而是认为它完全没有目的，犹如一首永恒喜乐的赞美诗，一曲在三一上帝的完满中永不停歇的圆舞曲，是灵与肉的完全的和谐。它所渴望的并不是脱离了肉体的、非尘世的灵魂天堂，而是被灵穿透、摆脱了死亡束缚的新的肉体。”<sup>②</sup>天国不在彼岸，而在上帝重临的此世；因此，历史的终点也不是启示录般可怕的毁灭，而是充满永恒喜乐的更新。

当上帝与人的关系得以重构、神学成为“游戏神学”与“喜

---

丛林，1994年。《对主题的说明》，第1页。

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 51. 被钉十字架的痛苦与复活的喜乐，这看似相反的两面却发生在同一位耶稣基督身上。关于这一辩证关系的思考后来构成了莫尔特曼基督论的核心内容。因此，安希孟教授将《创造中首先被解放的人》一书称为莫尔特曼“从希望神学到十字架神学的转折点”是十分准确的。

<sup>②</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 55.



乐神学”，人与人的关系也必然呈现出全新的面貌。《创造中首先被解放的人》第四章和第五章主要谈人类学和教会论问题，也就是人类的个体解放与群体解放的问题。由于“人类解放”问题差不多是自文艺复兴、宗教改革以来、特别是启蒙时代以来的近现代西方思想的一条主线，莫尔特曼通过对一些重要的“人类解放”思想——如马克思主义和路德神学——的评介与批判，阐述了自己的观点。比如在个体解放方面，莫尔特曼赞成西方马克思主义者对经典马克思主义的批判，即：当代文明的发展已经证明，社会生产力的进步、物质文明的极大丰富并不能必然带来人类的解放。真正的人类个体的解放意味着人“不仅要从外在的统治与剥削中、在更深的内涵层面上还要从‘他是他所生产之物’的强制性观念中解放出来”<sup>①</sup>。而要实现这一彻底的解放，莫尔特曼援引著名宗教史家赫伊津哈和范·德·略夫的观点，认为宗教是一条必经之途——不是马克思主义所说的那种作为“人民精神鸦片”的宗教，而是宗教史家们通过考证发现的、在原始人那里娱神的、作为“游戏、表演与想象”的宗教，因为这样的宗教不仅仅属于“必然王国”（马克思主义宗教观），它还作为“纪念的游戏、喜乐的表达以及对人类在上帝面前的本性的最富有想象力的希望”而属于“自由的王国”。<sup>②</sup> 换句话说，作为游戏的宗教能够实现人的解放、将人从必然王国带入自由王国。至于群体的解放，在神学语境中主要体现在教会论方面。众所周知，随着现代的到来和世俗化的加剧，教会与世界的关系一直是所有基督教宗派都必须面对的一个令人尴尬的问题。针对这种局面，基督教世界一直有两种截然不同的主张，一种是所谓现代派，主张教会应向现代社

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 74.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 75.

会看齐，尽量地参与到现代社会事务中去，以免被时代抛弃；另一种是保守派，认为教会应固守其传统，因此他们往往以信仰的最后守护者自居、因教会的堕落而痛心疾首。莫尔特曼显然对这两派都不以为然。在他看来，基督教会现代世界中被边缘化非但不是一种可悲的处境，相反，这恰恰有可能是它回归本质——即作为“与上帝在一起的信仰的解放游戏”之参与者的基督徒团体——的大好契机：当基督徒们真正能够面向未来、满怀希望和感恩地享受他在此世的生活时，基督教会就不仅仅是“为他者而在”的团契，而是成为“与他者（在自由中）共在”的团契，成为“被解放者的联盟”，一个真正的、在此世之中的“上帝之国”。

综上所述，在《创造中首先被解放的人》中，莫尔特曼展示了他对基督教神学的全新理解，即：在上帝自由的游戏基础上、人类充满感恩与喜乐地“与上帝在一起的信仰的解放游戏”。“游戏神学”与“喜乐神学”应是描述这种神学路向的两个最恰当的词汇。从莫氏神学整体来看，它们与“希望神学”、“解放神学”、乃至其后期更为具体的“生态神学”和“安息日神学”等术语构成了一个彼此之间有着强烈互文性关系的词汇群，共同建构起莫氏神学的独特结构与风格。不过，与这些术语相比，它们具有一个十分明显的特征：美学性。众所周知，自由、游戏、欢乐、感性，这些都是现代西方美学中的重要概念，它们共同的指向正是现代西方思想的宏大主题：解放。

一般而言，首先将这些概念播种于美学园地之中的是现代美学学科的奠基人康德。康德美学赋予美学沟通人类知识领域和意志领域、促使人从“必然王国”走向“自由王国”的重任，其中，“游戏”概念的引入是连接审美与自由的一个重要环节（这应是上文所引莫尔特曼认为游戏的宗教可以解放人类之观点的出处）。康

德认为，非功利性的审美活动，即“以愉快的情感作为直接意图”的“自由的艺术”，我们把它“看作好像只能是游戏，即一种本身就使人快适的事情而得出合乎目的的结果（做成功），而后者（与之相反的‘雇佣的艺术’）却是这样，即它能够作为劳动，即本身并不快适（很辛苦）而只是通过它的结果（如报酬）吸引人的事情，因而强制性地加之于人。”<sup>①</sup>游戏在与劳动的区别中得以凸显自身的特征：本身就令人愉快、或曰自由。由此，自由、游戏、愉快和美构成了一个互文性概念群，这不仅直接为席勒进一步发展“审美游戏说”奠定了基础，也为马克思主义批判异化劳动开启了思路。因此，无论是席勒对“审美王国”的向往还是马克思恩格斯对现实王国的批判，其理论根基都是康德为美学奠基时已经绘制的“审美—自由—解放”论蓝图。这个蓝图的影响是如此深远，以至于在现代西方、特别是在德语思想界，“审美解放”论成为许多思考“人类解放”宏大命题的思想家们的共同归宿，形成了自康德、席勒、马克思恩格斯、尼采、弗洛伊德、海德格尔、直至马尔库塞和哈贝马斯等人的蔚为壮观的“审美解放”论传统。

二十世纪六十年代，莫尔特曼参与了“基督教与马克思主义对话”<sup>②</sup>。然而，人们通常只将《盼望神学》的产生直接受益于当

<sup>①</sup> 【德】康德著、邓晓芒译：《判断力批判》，北京：人民出版社，2002年。第147页。

<sup>②</sup> 指二十世纪六十年代在欧洲的基督教教会人士和学者与马克思主义者之间发生的一场思想对话。该对话发生的历史背景是冷战即将结束，在捷克出现了“人道主义面孔的社会主义”，在西欧则正值“梵蒂冈第二次大公会议”为天主教会和整个基督教世界带来“面向世界”的新潮流。对话最初由时任罗马教宗的若望二十三世与意大利共产党领袖 Palmiro Togliatti 发起，吸引了大批欧洲知识分子参与其中，产生了许多有价值的思想成果。对话于1968年苏联军队入侵捷克、占领布拉格之后结束。

时著名的犹太马克思主义者布洛赫的《盼望的原理》一书这一事实视为莫尔特曼与西方马克思主义之间关系的铁证，而对他《创造中首先被解放的人》这本书中十足的“审美解放”论味道与西方马克思主义之间的可能关联却相对忽视。就时间来看，这本书写于“基督教与马克思主义对话”结束（1968）后不久，可以把它看作是莫氏对这场对话的一个总结；就话语特征来看，尽管其中的思想几乎全部都在莫氏后来的神学著作中得以继承与发展，但是除了本书，莫氏其他的著作并没有如此重要和密集地应用美学话语。因此我们有理由相信：《创造中首先被解放的人》这本书是莫尔特曼与西方马克思主义者对话的另一项重要成果。可能正是从西方马克思主义者那里，他获得了将美学（游戏）与盼望（解放）联系起来的灵感；进而，由于有着完全不同于上述现代德语思想中的“审美解放”论传统的基督教神学视角，他看到了这一传统的弊病所在（比如前述对席勒游戏理论的批判），并将其基本思路放入到神学语境中去加以重新阐释，从而一方面获得了一个全新的神学视野，另一方面也间接地为我们反思“审美解放论”传统提供了一面极好的镜子。本文以下就将把著名的西方马克思主义者、也是“审美解放论”在当代最主要的提倡者马尔库塞的相关思想放在这面镜子面前，通过对二者的比较来把握现代西方审美解放论思想的一些问题。

## 审美解放：马尔库塞与莫尔特曼

众所周知，作为法兰克福学派的重要人物，马尔库塞一生思想的主线正是“审美解放”论。他也是这一理论在当代最主要的命名者和提倡者。如果说马克思主义是对启蒙主义以来欧洲有关

人类解放思想的一次批判性总结的话，马尔库塞则可以说是对马克思主义以来的西方“解放”理论又进行了一次批判性总结。在他的思想起点处，胡塞尔现象学和海德格尔存在主义的影响很大，这使得他在二十世纪三十年代经由黑格尔转向马克思主义以后，并未采用后者的阶级分析方法、而是始终从“实存中的个体”角度出发来思考人类的解放问题。可以说在这一点上，马尔库塞和稍晚于他登上思想舞台的莫尔特曼一样，认为企图“不改变人而改变环境”的做法是行不通的<sup>①</sup>。因此，“改变人”就成为他思考人类解放问题的基本目标。

那么，如何改变人呢？马尔库塞在弗洛伊德那里找到了有力的思想武器。在《爱欲与文明》中，马尔库塞创造性地将弗洛伊德主义与马克思主义结合起来。众所周知，马克思主义对资本主义社会人的不自由状态的分析主要集中于劳动的异化和人的物化问题上，并将其根源主要归结为工业化的生产方式，由此才得出依靠社会革命手段获得解放的结论。马尔库塞则运用弗洛伊德的无意识理论来重新解释异化问题，认为异化的实质正是弗洛伊德所说的生命本能（性欲—爱欲）受到了压抑的结果，因此，人类的解放仅仅依靠外部手段是不行的，它首先需要的是爱欲的解放。不过，在关于如何实现爱欲的解放方面，马尔库塞最终还是回到了法兰克福学派的思想根据地——启蒙主义时代，特别是德国古典美学。他在《爱欲与文明》第九章专门讨论了“美学”一词。众所周知，作为一门现代学科的“美学”是由德国哲学家鲍姆加通最早命名的，其直译名称应为“感性学”，不过正如马尔库塞所说，在德语中，“感觉（感性）与肉欲是同一个术语 *Sinnlichkeit*。

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 71.

它既指本能的（特别是性欲的）满足，也指感性知觉和表象（即感觉）。”<sup>①</sup>由此可见，在爱欲、感性与审美三者之间存在着天然的同构性关系。这样我们就很好理解马尔库塞思想发展的轨迹：由五十年代的“爱欲解放论”到六十年代的“感性解放论”再到七十年代的“审美解放论”。不过在我看来，从马尔库塞一开始就竭力抹杀弗洛伊德学说当中的破坏性力量、强调“爱欲”与“性欲”的差别、强调爱欲可以与文明和解，到他从六十年代起不再高举弗洛伊德主义的大旗、而是转以“作为一种广义的非暴虐”的“新感性”<sup>②</sup>作为指导左派学生运动的思想纲领，再到七十年代学生运动落潮之后他以某种失落的心境回到席勒式的审美乌托邦，这个过程可谓既淋漓尽致地展现了“审美”在现代二元论世界观图景中作为唯一可行的人类解放之途的地位，同时也透露出这一解放之途的可疑之处，或曰“审美解放论”自身的局限性。

从现实层面来看，二十世纪六十年代的西方社会现实可以说恰好逐一击破了马尔库塞编织的解放神话。如果说“性解放运动”是以一种最本真的方式实现了“爱欲解放”，风起云涌的左派学生运动更是直接接受了作为其精神导师的马尔库塞的“感性解放论”的指导。但是很显然，二者都没有带来真正的全人类的解放。在学生运动落潮之后的七十年代，马尔库塞在冷静反思中放弃了激进的本能革命和实践性的人性革命路线，重新回到早已由康德—席勒等人开辟出的“审美解放”路线上来。从某种意义上来说，这是一次必然的回归。因为无论是马克思主义还是弗洛伊德主义，

<sup>①</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《爱欲与文明：对弗洛伊德思想的哲学探讨》，黄勇、薛民译，上海：上海译文出版社，2005年。第140页。

<sup>②</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《审美之维》，李小兵译，桂林：广西师范大学出版社，2001年。第12页。

都建基于现代西方的二元论世界观之上；而当这种世界观把世界的本质理解为社会与自我、理性与感性、道德与本能等等二元因素的对立时，人作为必然处于这种对立关系之中的存在，任何一种片面强调其中一元的做法都只会使人更加远离他自己的本质，因而会更加痛苦、更加不自由。在此意义上，马克思主义的激进社会革命和弗洛伊德的激进本能革命其实并无二致。人只能寻求一种尽可能沟通、缓解、乃至消弭这些对立关系的方式来使自己从分裂性存在的状态中解放出来。而在现代西方思想语境中，唯有以“感性学”立世、又成功打入理性所主导的现代学术思想体系之中的美学具备这种可能性。因此，以高扬感性的价值来对抗现代文化中理性的过度统治就成为西方文化现代性的基本逻辑，也是所有“审美解放论”的立论根基。马尔库塞在其最后一部著作《审美之维》中是如此表述这一根基的：“让艺术作品借助审美形式的变换，以个体的命运为例示，表现出一种普遍的不自由和反抗的力量，去挣脱神化了（僵化了）的社会现实，去打开变革（解放）的广阔视野。”<sup>①</sup>

然而，这个根基可能并不那么可靠。连马尔库塞自己都说：“我们无意否认内在于这种对美学的关注中，有一种绝望的因素：即逃避到一个虚构的世界，去克服和变革现存条件。”<sup>②</sup>事实也的确如此。一个明显的例证是：《审美之维》发表于1978年，在其中，马尔库塞所赖以证明艺术审美的解放功能的却“主要是针对18和19世纪的文学”<sup>③</sup>，即所谓现代主义文学艺术。然而我们知道，当其时，现代主义早已是穷途末路，后现代主义正在崛起。

<sup>①</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《审美之维》，李小兵译，第190页。

<sup>②</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《审美之维》，李小兵译，第192页。

<sup>③</sup> 同上，第190页。

这种以解构意义与无限复制为基本特点的新的艺术潮流已经不再坚守肯定生命本能、否定社会现实的职责。因此，历史地来看，马尔库塞的“审美解放论”是不合时宜的，或者说，它的确是在“逃避到一个虚构的世界”。事实上我们看到，大多数审美解放论的基本模式都是这样：企望审美能带领人“逃离”这个糟糕的世界、奔向彼岸的自由。然而，审美真的能完成这一重任吗？我们知道，如同兼具肉体与灵魂的人不可能抛弃前者而存在一样，从其诞生之初就被定义为跨越感性与理性的美学也不可能逃避感性世界的“有限性”法则。按照康德的分析，审美观照在客体方面仅涉及对象的“形式”，在主体方面则涉及情感。然而，事物的存在总是有限的，何况形式。即使是作为崇高对象的所谓“无形式”，也只是相对于人的感觉能力而言，并非哲学意义上的“无限”；同时，那种纯粹由事物的形式之美所引起的“审美愉悦”，我们姑且不论其与“感官的快适”和“道德的快适”的区分在现实中是否可行，就其自身而言，它的产生一方面要维系于有限的客体之上、另一方面又有赖于启蒙时代关于“普遍人性”的假设（审美共通感）。然而，即使审美共通感存在，每一个具体的审美行为的发生也必然是有限的：它必然发生于一定的时空和主客观条件下。其中，时间的有限性又是最根本的，它意味着：审美不可能是一个能够在时间上无限延续的行为；换言之，即使审美能使人自由，它也不可能是永恒的自由。这大概就是自启蒙时代以来的所有审美解放论均无法终结“人类解放”话题的最根本原因。

马尔库塞其实早已注意到了这个问题。他在《爱欲与文明》中指出：“持久满足的死敌乃是时间，即内在的有限性和各种条件的短暂性。因此人的完整解放的思想就必然包含与时间搏斗的见



解。”<sup>①</sup>不过，对于如何与时间斗争乃至“征服时间”，他在这时还未能提出有益的见解，只能以“如果审美状态的确就是自由状态，那么它最终必须战胜时间的破坏进程”之类的空洞宣言来敷衍了事。<sup>②</sup>直到最后，在《审美之维》中，我们似乎看到他给出了一种消解或克服审美在时间上的有限性的途径：“艺术与革命实践之间的接近与对立……都预示着一个天地：这个天地虽然根源于现存的社会关系，但同时也会使个体从这些关系中解放出来。艺术预见的这个图景，看来正是革命实践的永恒未来。”<sup>③</sup>这段话的核心内涵就是两个字：希望。“作为现存存在物的一部分”，艺术无论是否直接参与革命实践，它本身都是无法克服自身的有限性的；但是，它却可以通过持续不断地发挥否定现实原则的作用、“变革男人和女人的意识和冲动”，为人们预见“革命实践的永恒未来”图景。换言之，艺术可以将现实世界和生活于其中的人带入到对“未来自由解放世界”的不断地盼望当中。这就是马尔库塞留给我们的遗言。从这一意义上说，他在七十年代反思学生运动、改变“激进的感性革命”路线而转为审慎地强调艺术应该自律、应该与革命实践之间保持一定的距离，并不一定如人们所批评的那样是一种妥协、保守或退步。它有可能是一种更深刻、更现实、更坚韧的革命策略。正因为此，有学者称“马尔库塞是一位面向未来的预言家”。<sup>④</sup>

在对马尔库塞的分析进行到这里时，我们很惊讶地发现：我

<sup>①</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《爱欲与文明：对弗洛伊德思想的哲学探讨》，黄勇、薛民译，上海：上海译文出版社，2005年。第147页。

<sup>②</sup> 同上，第148页。

<sup>③</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《审美之维》，李小兵译，第236页。

<sup>④</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《审美之维》，李小兵译，第20页。

们遇到了莫尔特曼。在《盼望神学》中，莫尔特曼指出：“基督教就其根本而言正是终末论，是盼望、向前眺望和向前运动，因此是当下的觉醒和转化。”<sup>①</sup>可以说，立足当下、盼望未来、并由此盼望带来“当下的觉醒和转化”，这正是莫尔特曼终末论神学的真谛所在。同时我们看到，这也可以说是马尔库塞晚年对“审美解放论”最深刻的理解。于是我们看到，在某种意义上，马尔库塞与莫尔特曼，这两位几乎同时代、并同样终生关注同一个思想主题（即“人类的解放”）的德语思想家，他们可谓是殊途而同归。

首先，如果说谈论人类解放问题的前提是要解答：人类生活于何种不自由状态之中？马尔库塞主要是借助弗洛伊德学说发现人类不自由的根源在于生命本能被压抑，而莫尔特曼则认为人类身上最根本的束缚是传统神学人类学带来的“罪感”。如所周知，由于深受奥古斯丁的影响，“原罪说”一直是基督教人类学的起点，导致整个西方文化向有“罪感文化”之称。莫尔特曼认为，这种“绝望之罪”在现代主要呈现出两种表现方式：一种是“过早地、武断地预期上帝实现盼望”的“狂妄恣肆”，其代表人物是十九世纪的歌德、席勒、马克思等；另一种是“过早地、擅自预期上帝不实现盼望”的“绝望丧志”，其典型表现是二十世纪前叶盛行的存在主义。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 【德】莫尔特曼：《盼望神学：基督教终末论的基础与意涵》，曾念粤译，香港：汉语基督教文化研究所有限公司，2007年。第10页。

<sup>②</sup> 【德】莫尔特曼：《盼望神学：基督教终末论的基础与意涵》，曾念粤译，第18—19页。这段话表明莫尔特曼的确在其思想成长之初就已从神学的高度洞悉了现代西方“启蒙辩证法”与“审美解放论”的“绝望”处境，因为他所指出的两种人类“绝望之罪”恰好就是现代西方关于人类解放问题的思考的两种不断循环反复的状态：对解放的盲目乐观与解放失败之后的悲凉无奈。

因此，要解放人类，马尔库塞认为首要的是解放人的生命本能，实现爱欲的“非压抑性升华”；而对于莫尔特曼来说，必须首先将人从罪中释放出来。为此，他选择将创世论、而不是原罪说作为基督教人类学的新起点。通过扭转传统神学以人类功利主义的视角看待上帝和上帝行为的做法、将上帝的创世理解为一场自由的游戏，他提醒我们：在神学中，“人”的最原初的本质不是罪，而是上帝自由创造的产物。由于现代美学对游戏（审美）、包括游戏（审美）的产物（如艺术作品）的一个基本界定是非功利性，人也因此跳出所有功利性关系，自由于是成为可能。这大概就是《创造中首先被解放的人》这个题目的真正意涵。

对照以上对现代西方思想二元论世界观的分析，我们看到，莫尔特曼的“游戏神学”从创世论入手其实也就是从导致审美解放论困境的最根本原因入手：改造二元对立的世界观模式、恢复基督教一元世界观的原貌。在创世论语境中，神与人之间不再隔着从神圣天国到罪恶深渊的遥远距离，整个世界，包括人与自然，都被纳入到上帝自由游戏的秩序当中。而在这个不存在二元对立与分裂的世界里，审美与其说是人类的解放之途，不如说是被解放以后的人类的存在方式：感恩、喜乐、赞美上帝。这个新的世界观图景彻底改变了审美解放论话语的语境。它使得莫尔特曼在以下几个方面明显地克服了传统哲学审美解放论话语的缺憾：

一、它克服了审美的有限性问题。大致而言，在莫尔特曼神学中我们可以看到三组主要的审美关系。第一组是上帝与其造物——人和世界。当他说上帝的创世和道成肉身都是“自由的游戏”时，他其实是将上帝看作是一个审美的主体。这一主体至高无上的神圣性使得他的审美活动不需要任何外在的条件，而是“无中生有”，仅凭自身善的意志和自由的本性来进行，是真正、绝对的自由。

因此从某种意义上说，上帝创世行为是一种“元审美”，它是一切人类审美活动（尤其是艺术创造活动）的原型。它突破了人类审美行为的有限性，真正彰显了审美与自由、解放的内在关联。如果这种理解能够成立的话，莫尔特曼的观点就不仅仅是提供了一种关于基督教神学创世论的新解，还给出了审美解放论的神学原型；第二组审美关系是人类与上帝。当他反复强调被钉十字架的上帝及其复活的肉身性、此在性，以及人类在复活的基督面前的感恩与喜乐之时，人成为审美主体，上帝则是唯一的审美对象。这对象的唯一性和永恒性也突破了人类审美对象的有限性，从而使人类的审美活动与信仰合一。信仰永恒，审美亦永恒。只有在这里，马尔库塞所说的那种“与时间搏斗”才会获得真正的成功；第三组是人类与自然。这一组审美关系在莫尔特曼后期重要著作《创造中的上帝》中表现得更为完整。在这部生态神学力作之中，莫尔特曼批判现代西方文明奴役自然的态度，重申了自然与人类同为上帝造物的地位。在此背景下，当人“面对所有被造物之美，面对它们自身就具有意义的被造物，有关‘生产’某种事物的可能性，或者有关功利的问题，都被忘却。”<sup>①</sup>人与自然结成“创造物的共同体”，共同赞美和荣耀创造主。因此，这一组审美关系的主客体虽然与世俗审美一样，但由于它们都笼罩于那从上帝而来的创造的荣耀之中，都属于永恒的“创造物的共同体”，个别审美行为的发生与终结已经无损于这个“共同体”赞美和荣耀上帝的永恒性。

二、它克服了现代哲学审美解放论话语只“改变人”而不能“改变环境”的现象。在《创造中首先被解放的人》中，莫尔特

<sup>①</sup>【德】莫尔特曼：《创造中的上帝：生态的创造论》，隗仁莲等译，北京：三联书店，2002年。第289页。

曼曾经批评马克思主义的解放理论企图“不改变人、只改变人类生存条件的做法是一种唯物主义的幻觉”，与之相对的是路德神学，后者企图“不改变人类生存的条件、只求改变自我和人类性格性，是一种唯心主义的幻觉”<sup>①</sup>。二者均无法完成解放人类的宏愿。在我看来，莫尔特曼对路德的批评其实也可以适用于现代西方审美解放论传统，也就是说，绝大多数的审美解放论话语其实也是只求“改变人”、却无法“改变环境”的“唯心主义幻觉”，这大概是因为，美学一开始就被界定在人类认识论和心理学范围内，后来又转变成“艺术哲学”。总之在美学中，人是中心，环境因素（无论是自然环境还是社会环境）是次要的。并且，若就更为根本的世界观构成体系来看，人与环境是对立关系，因此，没有哪一种审美解放论能够在成功地“改变人”的同时也成功地“改变环境”。从德国古典美学到马克思主义，再从经典马克思主义到西方马克思主义，解放理论其实一直在二者之间左右摇摆，非此即彼。

作为西方马克思主义的中坚人物，马尔库塞也是出于对“不改变人而改变环境”的不满才去弗洛伊德那里寻求“改变人”的良方的。但是他也试图在“改变人”的同时不偏废马克思主义在“改变环境”方面的优势。于是我们在他六、七十年代那些明显为指导现实革命而作的论述中看到了不少关于“自然解放”和“社会解放”的言论。比如在1969年发表的《论解放》中，他热情洋溢地向青年学生宣称：“新感性已成为实践：新感性诞生于反对暴行和压迫的斗争，这场斗争，在根本上正奋力于一种崭新的生活方式和形式；它要否定整个现存体制，否定现存的道德和现存的

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 71.

文化，它认定了建立这样一个社会的权利：在这个新的社会中，由于贫困和劳苦的废除，一个新的天地诞生了，感性、娱乐、安宁和美，在这个天地中成为生存的诸种形式，因而也成为社会本身的形式。”<sup>①</sup>这段话表达了马尔库塞希望他的“感性解放”路线不仅改变人，而且还能通过革命实践活动达到改变社会的目的。此外，在1971年的《阻碍革命与反抗》中，马尔库塞还专门讨论了自然与革命的问题。他赞赏马克思在《1844年经济学哲学手稿》中所揭示的自然的革命作用，认为解放人性和解放自然都应是社会革命的重要组成部分。在他看来，“自然界是有其自身存在权力的主体——一个应当共处于人性宇宙中的主体”。<sup>②</sup>尽管随后马尔库塞就极力想要撇清他的这一主张与基督教神学之间的关系<sup>③</sup>，但在我们看来，将自然视为主体的看法很难洗尽其神学意味——只有在基督教神学的创世论中，这种看法才能找到最坚固的依据。于是我们看到：由于刻意要远离神学，马尔库塞最终也没有说明自然如何能成为“另一主体”；相反，在莫尔特曼的游戏神学中，自然真的成为了“另一主体”，看到了与人的解放同时进行的“自然的解放”：在游戏神学的创世论语境下，自然的最原初本质与人一样，是上帝自由创造的产物，而不仅仅是人类“管理”（现代以来发展为越来越触目惊心的奴役和掠夺）的“对象”。

三、作为一种终末论神学，游戏神学真正将此在世界带入充满希望的未来。尽管我们已经指出，莫尔特曼和马尔库塞思想的最终落脚点都是“盼望”，然而很显然，神学的盼望似乎更为坚固。

<sup>①</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《审美之维》李小兵译，桂林：广西师范大学出版社，2001年。第100页。

<sup>②</sup> 同上，第122页。

<sup>③</sup> 同上，第126—127页。

在莫尔特曼，神学之盼望的根基由两大教义支撑，一是道成肉身的基督论，一是基督重临的终末论。道成肉身以一种令人类不可思议的神迹的方式将此世、肉体、感性等等原本在希腊二元论世界观中被视为“不存在”、实际上却是人类最真实的存在境遇的因素带入至高无上的神圣领域。它不是此世以抛弃自身为代价对终极自由境界的追求，而是无限地自由主动进入（神学上更经常的说法是“下降”）到有限的世界之中。这种“主动进入”就是神学盼望最充足的依据。莫尔特曼非常强调十字架事件的游戏性和肉身性。在这场神圣者的自由的游戏里，整个属人的世界其实已经被解放、被救赎。因此，终末论的盼望，即基督徒对基督重临的盼望，其实已经不同于犹太教弥赛亚主义、以及任何一种人类在深陷苦难无法自拔时对救世主的盼望。它其中没有逃离现实的急切感。毋宁说，按照莫尔特曼的逻辑，这种盼望也已经是一场游戏，是上帝、人和自然共同参与的、充满喜乐与荣耀的神圣的游戏。这就是为什么莫尔特曼强调：“自由不仅应被实现，它还应被庆祝”<sup>①</sup>——在游戏神学中，解放已经实现，盼望就是庆祝，恰如前引莫氏对历史神学的描述：“……历史的终点……完全没有目的，犹如一首永恒喜乐的赞美诗，一曲在三一上帝的完满中永不停歇的圆舞曲，是灵与肉的完全的和谐。”<sup>②</sup>

以上的比较似乎在导向这样的结论：莫尔特曼从神学语境建构的审美解放论要远比现代世俗哲学传统中的审美解放论高明得多。这确实算是本文的一个基本立场。不过，如果要用“高明”这个词的话，我希望它的意思只是：神学的视角和语境的确有助于凸显、并且解决现代德语思想中审美解放论传统的诸多难题，

<sup>①</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 45.

<sup>②</sup> Jurgen Moltmann, *Theology and joy* (SCM 1973), 55.

而不是在对这两人的思想、或者说是两种不同路向的审美解放论话语做出价值高下的评判。事实上，恐怕任何一个并非纯粹站在基督教信仰及其神学立场上的研究者都会立刻感到：也许莫尔特曼游戏神学的审美解放论话语存在着更大的问题，因为它的立论前提和运思逻辑几乎完全建立于基督教信仰与神学传统之上，这意味着一旦跳出这一视域，它的完美将轰然坍塌。因此我们甚至可以说，莫尔特曼又在神学领域建立了一座“审美乌托邦”。然而恰如马尔库塞所说，“想象的乌托邦已经充满了历史的现实性”。<sup>①</sup>我们应该还是需要这样的乌托邦的，为了有盼望地生活，也为了反思我们的盼望。

作者简介：宋旭红，中央民族大学。

**Introduction to the author:** SONG Xuhong, Minzu University of China. Email: songxuhong2003@yahoo.com.cn

---

<sup>①</sup> 【美】赫伯特·马尔库塞：《爱欲与文明：对弗洛伊德思想的哲学探讨》，黄勇、薛民译，上海：上海译文出版社，2005年。第120页。