现代哲学

基督宗教、马克思主义和“历史终结”

——以解放神学为例串起的历史分析

张 宪*

（中山大学哲学系比较宗教研究所，广东 广州 510275）

【摘要】本文以解放神学为例考察了基督宗教与马克思主义的内在关联性，对中国基督宗教的处境化作了初步的分析。

【关键词】世俗化；基督宗教；马克思主义；解放神学；

Abstract: This article, based on the liberation theology, expounds the inner relationship between Christianity and Marxism, and makes a primary analysis on the contextualization of the Chinese Christianity.

Key words: secularization; Christianity; Marxism; liberation theology;

中图分类号：B089.1 **文献标识码**：A **文章编号**：1000-7600（2003）03-0042-09

宗教的世俗化（secularization）是一个历史范畴。韦伯（Max Weber）对新教伦理与资本主义精神所作的考察表明，“世俗性”（secularity）是了解近代欧洲基督宗教生活的基本概念。①虽然如此，但事实上，宗教的世俗化并非近代资本主义发展的产物，从某种意义上说，它开始于耶稣基督的宗教革命。因此，所谓近代以来基督宗教的世俗化，实际上并非祛基督宗教化（de-christianization），而是使基督宗教本身更加丰富充实——从相信个人精神灵性的重生到追求人类的现实解放。[1](P15) 正是这种基督宗教的世俗化进程，使得20世纪70年代出现了解放神学——基督宗教与马克思主义在特定历史境况中的一种联姻。②无疑，双方都共同认为：人类的解放首先是要摆脱资本主义社会政治和经济的奴役，其次是在历史中了解真正自由的涵义，由此确立人的主体性。但也有不同点：马克思主义者相信人类从阶级社会向无阶级社会的过渡中，无产阶级专政是历史的必然；而解放神学则强调人类的获救完全是出自上帝的礼物，人不过是响应上帝救赎的呼召，因而，人类在灵性上对自己罪性的认识，用爱来创造新的存在，这才是人类解放历史的最

---

* 作者简介：张宪（1954-），广州人，中山大学哲学系副教授，主要研究方向：宗教哲学，基督教思想史，现代西方哲学。

① 参见哈特穆特·莱曼和京特·罗特编的《韦伯的新教伦理——由来、根据和背景》，辽宁教育出版社，2001年。

② 有学者甚至把马克思主张的共产主义看作“世俗的”基督宗教一种早期的和极端的形式。参见 Paul Oestreicher 主编《基督教徒与马克思主义者的对话》（*The Christian Marxist Dialogue*, Writings sparked by the international conversations between radical Marxist and radical Christians, The Macmillan Company, USA, 1969），页4。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

终结局。[2](PP.136-137)无论是马克思主义还是基督宗教，这样一种基于历史性的看法都受到美籍日裔政治学理论家福山（Francis Fukuyama）的挑战。[3](P205)本文将探讨从耶稣基督开始就处于世俗化中的基督宗教，分析它自20世纪与马克思主义历史性会遇以来的进展情况，尝试从基督宗教解放神学的角度对福山"历史终结"的观点作出回应。

一、基督宗教的革命性

众所周知，基督宗教源自于希伯莱民族信仰的犹太教。在世界历史中，希伯莱民族可算是一个独特的民族，因为它在自己的整个历史发展中始终保留着宗教的意味。因此，犹太人的历史就成了历史上一个未解决的问题，同时也变成历史内在意义上的线索。基督宗教在犹太教基础上形成，耶稣在开始传道时就经过约翰的洗礼，表明他保留了以色列人的宗教生活。耶稣很清楚，自己和那些忠于希伯莱民族宗教发展并希望完成各种应许的人是站在一起的。他出去传道正如约翰所说："上帝的国快实现了，你们应当悔改！"（《马可福音》第一章14）这是要劝人在完成社会发展的过程时应当有一种精神上的革命。

耶稣的教训从一开始时就集中在天国观念方面，其着重点首先在于揭明上帝国的真正意义，其次还在于表明上帝国在尘世建立的条件。这两方面结合起来就可以实现人类宗教冲动的意义，并且构成一种实践纲领，以促进人类社会历史自觉的发展。因此，我们不得不承认，犹太教经由耶稣裂变出另一基督宗教，这表明宗教获得了自身生命的自觉，就是能知道它的本质和它的使命。

我们要了解耶稣在自身和这世界所完成的宗教革命，就必须认识现实的宗教与幻想的宗教之间的区别。显然，耶稣的教训具有一种现实主义色彩，因为他没有把信仰问题简单化约为一个纯属心灵的理想问题。同时，耶稣使他的民族宗教变为普遍化，却没有失去它的具体性。天国仍然是他前辈所说的地上的国度，包括人类日常普遍的生活要素。宗教的普遍化是根据它对人类社会的真正的把握，我们通过圣经了解耶稣所说的撒玛利亚人的比喻，从中可以看出他对于天国观念的革命作了最明白的表示。这个故事本来答复"谁是我的邻舍？"这一问题。提出这个问题的人是要确定我们可以实行"爱邻如己"这条诫命的某种界限，但耶稣的答复——它绝对否认那些依据任何特殊关系而联结人类的自然结合，断定人类的社会结合仅基于共同的人性——却说明社会的性质超出任何界限的。① 这就是基督宗教之所以普遍化的根本依据。耶稣以为，人类社会的组成，既不根据自然结合的血统关系，亦不根据政治上或宗教上的组织关系，却根据任何两个人中间凭着他们共同人性而得以共享的生活。因此，我们就可以使一切人结合而成社会，不论他们的种族、国籍、性别或宗教如何。天国也就变成了人与人之间根据团结精神而组成的大同社会，在这社会里的成员都可以分享人类生活上的各种需要。

这种大同社会的观念实在是人类思想上一次极大的革命，因为大同世界的创造就是人类宗教冲动的真正含义。它是人类一切真切努力的目标，同时也是上帝对人生的旨意。因此，在耶稣思想中，上帝与人是有密切关系的——上帝成了共同的天父，人生就是神意的启示。这样一来，宗教的使命就完全可以看明白了。当然，天国虽然是人生的理想实体，但还是要人去创造实现的。所以，主要的问题是在于实现那些创立人世天国的条件。

耶稣在最初选择门徒时就清楚意识到这一点。他毫不犹豫地从他自身所属的平民阶级中挑选门徒，以帮助他做实现天国来临的工作。② 耶稣清楚，通向天国之路是现存制度的毁灭，所以，他坚决放弃有产阶级和统治阶级。这种平常人的发见就是耶稣对世界社会史的一大贡献，它

① 参见《新约圣经·路加福音》第十章第26-37节。

② 这点特别得到解放神学家们的重视和赞扬。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

也就是社会民主主义的基础。确实，耶稣对于统治阶级的态度充满冷漠仇视，这是他生活中不容易为人所发觉的一个特点。我们在四福音书中不时看到，他和统治阶级成员直接谈话时，几乎总是抱着批评与反抗的态度。事实上，耶稣一生的大部分经历，着眼点都在于改造犹太社会：一方面通过正面的道德宣讲要求犹太人悔改；另一方面是直接与统治阶级进行斗争的对抗。

从社会历史学家的眼光来看，耶稣生平的独特性在于他对人生有远大的眼光，对完成使命的条件也有深刻的见解。耶稣的教训是和他的生活紧密相联的、而且是从生活中体验出来的言论。耶稣的言与行是完全一致的，二者的有机结合就使耶稣的生活成为卓越的宗教生活。基督宗教从而也就实现了宗教的世俗化，成为真正参与改造社会的精神力量。

二、基督宗教在世俗化历史中与马克思主义的会遇——解放神学

这种精神力量向基督徒表明，上帝的爱通过历史、通过旧约的契约和新约的“道成肉身”成为基督徒团结一致的力量源泉。当他们面对社会罪恶时，上帝的意旨在爱的表征下来证明上帝的革新态度，同时也呼召跟随他的人加入这个革新社会的行列。这是基督徒世俗性生活中一个重要的信仰基础，由此才能确定基督宗教与马克思主义的结合。阿根廷解放神学家伯尼诺（Jose Miguez - Bonino）1976 年发表《基督徒与马克思主义者》，处理两者在世俗化社会中的互动关系。伯氏是一激进的解放神学家，完全赞同马克思认为资本主义社会本身没有可供自身进行调整的资源，要由人民起来用急进解放方式取而代之的看法。于是，基督徒可以和马克思主义者一起工作，共同改变现存的社会制度。

在伯氏看来，基督徒与马克思主义者都认为，知识并非一种理论上对抽象真理的沉思，而是一种对现实反应的具体行动，两者都是“行动者”。同时，基督徒和马克思主义者分享一种人类团结一致的伦理价值，尽管本质上有所不同，想达成正义社会的目标却是一致的。因此，基督徒可以同意马克思主义者的人性论倾向，即由社会分析、具体政治 - 社会纲领和人的实践解放斗争来达到历史和解的需要。[4](P7)

这里，我们感兴趣的是要确定基督宗教的世俗化意义，使它和马克思主义可以互相比较。我准备从实践、阶级关系、人的本质这么三个方面来作一个初步的分析。

首先是关于实践的问题。实践是将理论（theory）和现实（reality）联系起来的一种建构。事实上，马克思本人并没有很彻底地对这个概念加以定义，尽管这样，实践观点仍然是马克思思想体系的重要基础。实践（praxis）在希腊语言中指实际现实活动，与表示理论或思想活动的字眼“poesis”相对。同时，实践（Praxis）与应用（practice）也有不同涵义，一般学者认为实践强调“有意识的活动”，而应用则多指“一般的活动”。黑格尔在《精神现象学》里所说的“实践”，主要是一种精神生活或活动，也就是自我意识中的活动。马克思承继这个思想但给予新的发挥，指出“实践”主要是人在社会生活或物质生活中有意识的活动，它包括了劳动、创造、理解、美和革命等等有意义的生活。实践对马克思来说，是改变历史过程的手段和评价历史的标准。另外，在 1844 年《经济学哲学手稿》中，马克思也把实践问题应用到人的异化状况的理论分析中。他在《手稿》中一直强调人是自然存在和社会存在的统一体，而且只有通过有意识的活动才能实践生命。然而，异化理论却揭示了，在资本主义社会里，人无法成为真实的人；因此，人必须起来推翻造成异化的私有财产制，才能消除异化而实现真正自由。

对于解放神学家来说，神学是基督徒在圣经光照下对神人关系的理论反思和批判响应，而基督徒的实践显然与他们所生存的经济、政治、文化和意识形态有关。[5](P86) 因此，解放神学是从牧养关顾行动开始，尝试去重建一个正义的社会——“只有在福音宣告下的一种对解放的使命

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

感，具体有效地与被压迫阶级团结一致来促成；只有参与到人民的挣扎，才能了解福音的内涵，让它在历史中造成影响。"[5](P269)

拉美解放神学家认为人类历史是开放的，直到终末来临。在此过程中，人类正义的活动是向着上帝国的进展来展开。这样，历史中的解放与上帝的拯救有了关联。虽然，上帝国不能与任何政治纲领等量齐观，却也并非与人类尝试建立的正义社会完全无关。因为，终末的应许必定在历史中才能完全实现。[5](P168)这里，解放神学家十分强调的是，人类的本质是参与上帝救赎的呼召，以行动来改变社会，建立人性环境，即上帝拣选所有人来共同完成其世界的创造，这也就是创造论和拯救论的相互关联。

其次是关于阶级关系的分析。马克思认为，在资本主义商品社会条件下，由于生产工具、生产数据和劳动力的使用都属于资本家，所以资本家决定了生产和分配的方式。这种资本主义占有制造成了劳动的异化，主要表现为：

1. 劳动产品的异化。工人与其所生产的劳动"疏离"，产品本来是为了工人需要，现在却变成掌管工人的生活，这点可以从现代消费主义来证明。

2. 劳动本身的异化。因为资本家控制了工人的生产活动和工具，以致劳动不是一种自我创造的本质，而是单调的苦工。

3. 劳动者人性的异化。这种异化使劳动的人性功能成为只为个人存在，使一个人与其外在社会生活、人类生活脱离，从而造成类的异化。

4. 类的异化，也就是人人相互"疏离"。而经济性竞争的特性，更使人人疏离的结果在私有财产制下造成阶级。[6](PP.54-57)

其实，马克思即使在《资本论》第三卷的最后一章（第五十二章）讨论过阶级，却从来没有给阶级下过定义。但无论如何，根据马克思的理解，阶级的形成与生产手段的关系有关，即以出卖劳力来赚取工资维生的是劳动阶级，而具有生产手段，且不须直接参加劳动即可获得利润的是资产阶级。[7](PP.1000-1001)当社会财富被少数资本家控制时，阶级之间的冲突必然出现，阶级斗争因而无法避免。马克思自谦说阶级斗争并非他的发明，以往资产阶级思想家都有论述；他说自己的贡献在于进一步指出，阶级斗争必然导致无产阶级专政，而无产阶级专政是人类从阶级社会走向无阶级社会的过渡性历史阶段。①

解放神学家也接受马克思关于异化的看法，但把它称为"罪"。基督宗教肯定罪恶是反人本的价值，同样背叛上帝对人类救恩的计划；人被人压迫剥削，而人被异化的根源就在于罪的问题。它已经深植于一个不公义的剥削的社会体制里。[5](P175)于是，赎罪的问题就成了一个在现实社会中获得解放的问题。当然，解放神学并非把解放的涵义限制在政治行动范畴，宣称惟有参与人性和罪性历史过程的解放，异化的根源才能彻底消除。这里需要思考两个层面的问题：第一，解放不只是社会关系政治层面的解放，也是通过历史有责任地回应其人性的解放；第二，从罪的解放到与上帝的复和，后者从上帝来的解放，可以作为政治解放和历史上人性解放的必要基础。[5](P177)无论如何，对于解放神学来说，人类的终末是上帝的礼物和恩赐，而非仅凭人力所能达到。正如德国新教神学家莫特曼所说，"终末论首先影响到个人的信仰。然后得出在世界中的新生命。最后，从这个新生命中产生了身体得赎的盼望和全世界改变成上帝国的期盼"。[8](P7)基督新教的意义正在于此，它是对人类权力的误用、人的根本焦虑、害怕和毁坏的一种严正的抗议。

最后是关于人的本质问题。马克思对人的本质的理解，以《经济学哲学手稿》来说，可分为两种不同但相关的模式：一种是经济学模式，"劳动性"被视为人的本质的基本要素；另一种是历史学模式，"社会性"被看成人的本质的另一基本要素。马克思认为作为一个真实的人，就是能从异化状态解放出来，而且能在他自己个人和社会的生活中，有自动自发的创新活动，并且

① 受历史条件的限制，马克思只是考察了"巴黎公社"的经验。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

与别人建立一种非剥削的平等互助关系。具体来说，首先，在我的生产过程中，我使我个人和我的特殊性具体化，也就是我享受生产过程中所获得的个人性的生活。其次，在他人使用我的产品的满足中，我有了自己良知上的满足，即知道我的产品能满足人类的需要。再次，我将成为他人和其他物品的媒介者，而他人也将经验我如同一个能使他的本质复原的媒介和他生命必须的一部分，我将在他人的思想和爱的意志方面成为肯定的因素。最后，在我个人生活中，我将直接创新我与他人连结的生活，而我个人的活动也使我立即肯定和认识，我是一个真实的人并且具有社会的本质。①

自我创新是了解马克思对人的本质看法的一个要点，尽管马克思早期作品和晚期作品对此在论述上有所不同。一般而言，马克思认为人创新的劳动是形成历史的因素，而历史本来具有一种连续性，即人创新的劳动也受着先前历史结构的制约。因此，人除了自我创新之外，还要有自我决定：一是对先前历史形成是否加以维持进行自我决定，一是进入自我创新历史新阶段的自我决定。[9](P116)基于劳动性和社会性来理解马克思提出的自我决定，首先就得注意到，历史由人们在劳动中或生产过程中形成，所以，真正的自我决定需要一个没有被异化的劳动过程来加以保证。另外，如果人民必须去推翻现存体制来建立一个没有被异化的劳动环境，那么他们需要某种知识，这个知识可以在革命的形成中来证实。[9](P118)

解放神学家相信，人的本质虽然来自上帝的形象，却更因为社会性而非个人性的罪，使人性产生扭曲。由此，基督宗教的“新人”和“上帝国新社会”，成了当今时代救赎和盼望的象征。新人和正义社会是终极上帝国的先决条件，除了基督的解放恩典，没有人能提供这个条件。当然，所有如马克思所说的对异化和剥削的斗争，也是向着一个解放的正义社会前进。[5](PP.176-177)不过，这里基督宗教与马克思主义的根本区别在于前者的宗教性。

从关于人的基督宗教观点和人的构成的关联性，可以说各种内在于历史的救世论形式都为解放神学家所摒弃。由于人与上帝的构成的关联，人不可能完全成为自己的主人。因而，上帝国的新社会是一种来自上帝的礼物，非人类社会所能达成。“新人”的再生，无疑也是信仰的问题，不仅仅是消除劳动异化就能进达“新人”。人不可能完全独自地从自己的历史中解放出来，彻底地重新开始。甚至革命者也会被自己造成的历史所缠绕，他们也需要宽恕、救赎和获得新生的恩典。② 不错，革命——充其量如此——可以给后代提供一个希望。但是，对于过去和现在的受苦人，被压迫者和失败者又将如何呢？他们仅仅是别人幸福的手段吗？如果希望和正义对所有人、甚至死者都是可能的，那么，只有当上帝是生与死的主宰，并且是起死回生的上帝时这一切才有可能。毫无疑问，存在着一些在来世寻求安慰的错误做法，但是，当任何形式的来世的安慰都被作为空洞的应许而遭摒弃时，这个世界也就被剥夺了一切安慰。[10](P57)

三、历史终结了？

当人们还需要用各种形式来为自己的不幸遭遇给予安慰，当人类历史还在苦难中延续，匆匆宣布历史已经终结，这不是蜗居“象牙塔”学府的学者的天真，便是现存罪恶社会制度的卫道士的愚昧。福山在1989年发表了一篇题为《历史的终结?》的论文，主要证明两点：首先，在过去几年里，取代诸如专制寡头、法西斯主义以及最近的共产主义，在世界各国出现了这样一种政府体系，它引人注目地一致关心自由民主的合法性；其次，自由民主可能构成“人类意识形态进化的终结点”和“人类政府的最后形式”以及由此构成“历史终结”。在他看来，“历史终结”的到来，意味着经济的和政治的自由主义在世界历

① 这正是存在主义和马克思主义的根本区别，前者执著个体生存境况的当下体验，后者则追求社会性的解放。

② 可以阅读俄国作家帕斯捷尔纳克的小说《日瓦戈医生》对主人公命运的描写。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

史舞台上取得公然的胜利，意味着崇尚商业消费的西方文化的胜利，意味着选择西方自由主义是最后惟一可行的道路。

数年后，福山在此基础上发表了一本专著《历史的终结与最后的人》，集中批评基督宗教和马克思主义的历史观。他说，"基督宗教与共产主义都是奴隶意识形态（后者为黑格尔所未及预料），两者仅获部分之真理。但是，两者的非理性东西和自我矛盾皆随时间流逝得以看清：尤其是共产主义社会，尽管承诺自由平等之原则，却十足是奴隶主原则之现代变种。其中，最大多数人的尊严得不到承认。80年代末期马克思主义意识形态的崩溃，在某种意义上反映了生活在这样社会中的那些人的理性更高程度的成果。因为，他们清楚地知道，理性的普遍认识只有在一个自由社会秩序中才可能"。[3](P205) 在福山看来，历史曾不可避免地朝着"victory of VCR"（视听媒介社会的胜利）方向发展。就是说，朝向由自由民主所表征的普遍同质状态——它既体现在容易切入VCR的政治领域，也体现在经济领域的高保真——发展。柏林墙的倒塌，表明自由民主和自由市场是人类社会的范形，是最好地"满足人类最基本欲望"的政体。[11](P241)

许多基督徒也从内心深处对这种发展表示满足，相信资本主义非常适合基督宗教。所以，他们以极大的喜悦宣布"我们现在全是资本主义者"。同时，他们还幸福地加入庆祝"资本主义革命"的大合唱。① 但是，更多的人，特别是那些生活在亚、非、拉的贫穷基督徒，则悲叹这种发展，认为资本主义既远离基督宗教，也不标志历史发展达到顶点，实际上是与信仰相对立，并且妨碍历史走到自己真正的终结。

从人类社会目前的状况来看，欧美资本主义政治制度并没有拉近历史的终结，而且，人的渴望也没有在资本主义市场中找到自己的满足。毋宁说，历史发现自己远没有在资本主义政党游戏和市场竞争中得以终结。相反，在那个呼叫"宽恕他们吧！"而被钉十字架的耶稣身上，或许可以窥见谈论历史终结的意义。② 进一步可以这样明确地说，资本主义与基督宗教之间的当代斗争将支配历史的终结，赎回失落的人性。现在的问题是，资本主义穷尽了人类解放的所有可能性吗？我们所有人必须屈从于VCR和华尔街的势力吗？或者说，基督宗教有助于抵抗资本主义吗？基督宗教能够使人的渴望从资本主义中解放出来吗？换一个问法，历史终结之后将出现什么？

按照基督宗教的传统说法，尽管在那些于耶路撒冷城门外被迫害死的基督徒身上已经看到历史的终结，但历史并没有因耶稣受难而结束。作为一个在历史空间中发生的事件，那个在十字架上受难的人再次复活。因此，"历史终结之后将出现什么？"基督宗教的回答将回到具有象征意义的今天城门外发生的事情，回到当代的历史空间。我们尤其要分析拉美解放神学家，以及他们对"穷人的教会"的说明。无疑，"穷人的教会"在最近几十年的出现，可以检验资本主义社会的优劣。这些解放神学家执著地在拉美穷人中间工作，提出"优先拣选穷人"的主张。结果，他们用震撼心灵的语言，合乎逻辑地提出基督徒反抗资本主义的问题。所以，拉美解放神学家为贫穷基督徒团体的工作是非常值得注意和钦佩的。

但最近以来，拉美解放神学家已经意识到自己革命的努力正陷入混乱。桑地诺民族阵线选举的失败、古巴革命强化的影响、东欧社会主义的崩溃以及全球性革命潮流的消退，拉美解放神学家普遍感到危机，因为那些力量本来希望预示一个"穷人加入"革命浪潮的新时代。可以说，正是在这样一种情形下，福山的历史终结带着对革

① 参见 Michael Novak《天主教伦理和资本主义精神》（*The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: The Free Press, 1993），页101；Peter Berger《资本主义革命》（*The Capitalist Revolution*, New York: Basic Books, 1986）。

② 施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）认为，只有神人结合的耶稣基督，才把人的感觉意识和上帝意识统一了起来，把人性和无罪性统一了起来，所以"基督的发展必须被视为完全免除我们不得不认为是冲突的东西"。参见他的《基督教信仰》（*Christian Faith*, 2d ed., ed. H. R. Mackintosh and J. S. Steward, Philadelphia, Fortress, 1928）节93，页382。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

命期盼的抑制，唤出这样的幽灵，资本主义的胜利不仅标志历史发展达到顶点，而且同样表明基督宗教作为抵抗那种秩序的有效源泉也达到了顶点。用肯特（John Kent）的话来说，现时代很可能被回忆为“一条生长线的终端，一个马克思主义和基督宗教都不能阻止，甚至当它们在‘解放神学’中结合时也无法阻止的终结”。[12](P8) 资本主义有可能在两千年前社会权力和最高统治者做不到的地方取得成功吗？西西弗斯使劲推升的石头又带着永无尽头的折磨劫难滚落回原处吗？在这种情形下，肯特提出建议说，一种求生的神学（theology of survival）也许比解放神学更能切中要点。因此，与其寻找不知所终的解放，倒不如用生存的勇气来拒绝终止痛苦。当然，拒绝终止痛苦充满困难；也没有直接唤起生存的想象。我个人认为，基督宗教抵抗资本主义秩序之所以可能，是因为有那些称为“被钉十字架的人”接受了上帝赠予的宽恕。

我们可以断定，资本主义与基督宗教之间的冲突，不是别的，正是渴望反对技术的碰撞。一直以来，基督宗教设想人都是有愿望追求的。奥古斯丁有句名言，“我的心如不在你的怀里则得不到安宁”，很可以表达这种情感。人怀有渴望，对上帝的渴望。但是、基督宗教的传统也声称，渴望被腐化了。人的罪扭曲了自己的愿望追求，用非自然的手段拽住并歪曲了愿望，训练并且奴役愿望。只要不带偏见，我们可以看到，资本主义就是这样一种对愿望的训练。它是罪的一种形式①，一种抓住并扭曲人的欲求，以适应市场生产金规则的生活方式。② 假如对于主要人性来说这种训练具有令人可怕的后果，那么，很可以把资本主义视为一种疯狂的形式。另一方面，基督宗教是关于人罪性治疗的宗教，或者说，使欲求得以从罪中解放出来的宗教。正是这样一种心理治疗，一种生活方式，使欲求从其负担中得以释放。它医治资本主义带来的疯狂，人的理性欲求由此才有可能像它曾经创造过善那样再次流溢出来。

当了解了基督宗教在现时代世俗化生活中的全部性质时，我们也可以立即认识，马克思主义的整个理论在积极方面与基督宗教其实并非水火不兼容。如果马克思主义正是伪基督宗教的对立者，那么它就是真基督宗教内必须重新建立的否定的因素。我们只有否认了基督宗教保守传统之肯定因素并确认它里面的否定因素，才能把马克思主义的立场与基督宗教的立场通合起来。共产主义应为基督宗教留有空间，而它的否认基督宗教不过使它脱离自己发展的条件。基督宗教也包含共产主义，而它的否认共产主义不过使自己脱离了真实性。所以，我们的问题是要使两者不仅在理论上而且在实践上综合起来。

为此，一定要认真对待对马克思主义和共产主义的各种批评。长期以来，共产主义理论的批评者认为，共产主义社会使人丧失自由。这种批评当然不是空穴来风、无的放矢，值得共产党人深思。不错，一种限于经济而反对宗教的共产主义，的确比一种容纳宗教的共产主义更限制了人个性的自由发展；一种基督宗教的共产主义（或者基督宗教的马克思主义），比一种反基督宗教的共产主义当然要更为重视个人自由。但是，这绝对不可以说，一种有名无实的资本主义的民主主义，一种只执著市场经济的自由主义，比一种反基督宗教的共产主义更可以令人接受。后者在

---

① 例如，Michael Novak 写道，“资本主义并非一套没有道德倾向的中性的经济技术和效率。它在实践上一定带有道德和文化的态度、需要和要求”。同样，在谈到资本主义道德状况时，他说，“资本主义本身甚至没有接近上帝之国……。各种用来理顺民主机构和资本主义机构的预定、风俗、道德习惯和生活方式，并没有充分表达出基督宗教的或者犹太教的信仰。而且，它们的确部分地与基督宗教的和犹太教的信仰的完全超越的要求发生冲突”。参见他的《天主教伦理与资本主义精神》，页 227－228。

② 资本主义的特点基于向外扩张的市场生产过程的技术欲求，换言之，造成资本主义与众不同的是这样一种方式，其中所有欲求都服从市场生产的需要。所以，我们可以说，资本主义主体观点的多元性分有一种“家族相似”（维特根斯坦为人熟知的概念）：它们全都服从市场生产的公理。因此，我们探讨的焦点既不是那种主体的资本主义生产，亦不是那种需要来抵抗资本主义的主体。毋宁说，这里所关心的是那种也许能够把欲求从资本主义训练中释放出来的技术。换言之，分析焦点首要地是抵抗，因为只有抵抗才无疑将滋养丰富多样的主体性。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

理论上对自由的理解当然有某种合理的成分，但在事实上都不能在任何社会里实现出来。我们可以毫不犹豫地说，牺牲最多的假自由而换取最少的真自由，还算是划得来的社会交易行为。真的自由——尽管目前还是那样的少——毕竟和社会里全体成员间的平等是成正比例的，因为一个人要使自己得到自由，只有在别人也得到自由时才能成功。所以，宗教信仰自由，就是相信别人是自由的。一个人只信仰自己的自由，不能算是一种真正的德行。如果一个社会里全体成员都能享受同等的自由，那么这个社会就算达到最大程度的自由了。

当财富的追求与积聚成为生产和市场交换之目的，私有产权的概念成为它合理化的依据，财富对人就产生负面影响。贫富悬殊现象一旦形成并且拉大，社群便出现一个鸿沟。同时，少数富人势必因其财势成为决定社会发展优先次序的人，相反穷人便趋于边缘化。早期教父如拉唐修司（Lactantus）清楚，贫富可以将本来在上帝面前平等的人分成等级。他指出："罗马人和希腊人都没能够掌握公义，因为他们将人不平等地分成很多等级，从贫穷到富有，从卑微到权贵……。人一旦分成等级，社会便没有平等可言，不平等本身是排斥公义的，只有那些一同生于平等境况中的人，才有机会达成平等。"[14](P603) 显然，财富的创造及运用，假如只谋求私利，就会对社会其他成员造成不公。例如，现代资本主义工业发展，财富积累的背后有极大的社会代价——工业制造所产生的污染，影响了大自然的空气、流水和土质。不少发达资本主义国家的跨国公司在某个地方赚取大量利益直至无利可图时便撤走，留下来的是环境污染和社区破落之种种问题。在他们的财富里面，有着别人所要承受的损失。所以，财产私有的绝对性便值得人们深思。

市场经济的另一个支柱——个人自由，也需要批判反省。市场经济背后的社会观以社会纯粹为一个契约的结合，基于此结合的人基本上是一个个独立存在的原子自我。每个原子自我完全自足，个人存在最大的目的在于自决地追求一己之成全。换言之，市场经济条件下人的存在，只须为一己利益及权利的保障而努力。这种人观及社会观与基督宗教信仰殊不兼容。圣经将人带入生命相互成全、彼此承托的关系中；人绝非独立而存的个体，乃生命相连的立约伙伴；立约不是功能、手段，而是生命展开以至最终实现的目标。人生命的成全乃在人与神、人与人互相契合的境界中才能达到。因此，为自我成全也辩证地蕴含着自我限制、自我舍弃以至自我否定的情操。个体价值当然要肯定，但不能加以绝对化。由此，基督宗教对自由的理解也很不同。追求自由不仅是追求免受限制，更是追求一种超越自我进而达到承担、委身的自由，即是爱的自由。因此，基督宗教传统所肯定的社会是一个立约的互爱群体。这群体不希望人为一己私利而努力，而是为爱的最终实现而努力。无疑，每个人生存的发展都是一种召唤，为超越自我私利目标作出响应。由此，个人自由并非绝对，社群的福祉同样甚至更为重要。因为，个人的幸福只能实现在群体的幸福之中。当个人自由在对他人承担中才显出真实，自由与承担便成为相辅相承的生命动力。这样，才可以创造出既肯定个人生命空间亦充满人情与公义的社会。[15](P37)

诚然，我们离这样的社会还相当遥远。但是，这不妨碍我们把它作为理想来追求。历史的终结如果只是我们赋予自己历史的意义的一种解释，一定与某种当下的新的开始相联。诚如布尔特曼援引福克斯（Ernst Fuchs）的话所说，"历史的意义总是存在于当下，在这个当下由基督宗教信仰设想为终末论的当下时，历史的意义便实现了"。[16](P155)

[参考文献]

[1] 参见 FR Barry《世俗的和超自然的》（*Secular and Supernatural*, SCM Press LTD, London, 1969）。

[2] 参见 Andre Neher《摩西和犹太民族的神召》（*Moses and the Vocation of the Jewish People*, New York, Harper & Row, 1959）。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net

[3] 参见福山《历史的终结与最后的人》（*The End of History and the Last Man*, London: Hamish Hamilton, 1992）。
[4] 伯尼诺《基督徒与马克思主义者》（*Christians and Marxists*, Grand Rapids, William B. Eerdmans, 1976）。
[5] 古铁雷斯《解放神学》，（*A Theology of Liberafion*, *Orbis books*, New York, 1999）。
[6] 马克思《1844经济学哲学手稿》，人民出版社，1979年。
[7]《马克思恩格斯全集》第25卷，人民出版社，1974年。
[8]《来临中的上帝——基督教的终末论》，香港道风书社，2002年。
[9] 参见《神圣家族》，载《马克思恩格斯全集》，第2卷，人民出版社，1957年。
[10] 卡斯培（Walter Kasper）《上帝耶稣基督》（*De Gott Jesus Christi*, Gruenewald, 1983）。
[11] 福山“对历史终结的反思——五年后”（*Reflections on The End of History*, Five Years Later），载 Timothy Burns编的《历史之后：福山及其批评》（*After History: Francis Fukuyama and His Critics*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 1994）。
[12] 肯特《线的终结：基督宗教神学在过去两个世纪中的发展》（*The End of the Line: The Development of Christian Theology in the Last Two Centuries*, Philadelphia: Fortress Press, 1982）。
[14] 卡道史（C. J. Cadoux）《早期教会和世界》（*The Early Church and the World*, Edinburgh: T&T Clark, 1995）。
[15] 参见波托默尔（Tom Bottomore）《现代资本主义论》（*Theories of Modern Capitalism*, London: George Allen & Unwin, 1985）。
[16] 布尔特曼《历史与终末论——永恒性之临在》（*History and Eschatology——The Presence on Eternity*, Harper Torchbooks Publisher, New York, 1962）。

责任编辑：林　中

简　讯

中山大学“马克思论坛”第二、第三讲举办

2003年6月6日、6月15日，中山大学“马克思论坛”第二、第三讲分别举办。第二讲的主题是“当代俄罗斯的马克思主义研究”，主讲人是莫斯科大学哲学系弗·吉托夫教授，其主要内容见本刊本期首篇文章。第三讲的主题是“西方马克思主义与后马克思思潮”，主讲人为南京大学副校长、博士生导师张一兵教授。

张一兵教授从三联书店2001年新书《法国1968：终结的开始》谈起，引出欧洲当代史上一次著名的学生运动——1968年法国“五月风暴”，并以之为界，纵贯西方马克思主义的前后期发展，以别具一格的话语方式呈现了西方马克思主义发展的历史脉络；然后着重分析了在后现代语境下西方马克思主义转向后马克思思潮的问题视域转换与话语体系变迁。

在讲座的最后，张一兵教授指出，后马克思语境下的马克思思想研究仍然具有强大生命力，他激励后继研究者抱持“十年磨一剑”扎实研读文本的精神，以开放心态、广阔视域切实面对人的真实生存，真正以马克思的方法来面对马克思研究，把民族的哲学事业向前推进。

© 1994-2013 China Academic Journal Electronic Publishing House. All rights reserved. http://www.cnki.net