

宗教与革命的伦理

——兼论卢卡奇与布洛赫的思想共生关系

张双利

[摘要] 本文通过考察卢卡奇与布洛赫的思想发展历程,指出来自宗教方面的思想资源在他们走向马克思主义的道路上起到了重要的作用。正是借助于宗教方面的思想资源,他们才能重新走上人本主义的道路,并把它具体地落实为革命的伦理。在此基础之上,文章进一步指出马克思本人的思想也以革命的伦理为核心内容,革命的伦理被直接地落实在无产阶级的普遍性身上。通过辨析无产阶级的普遍性所包含的各个不同环节,文章进一步回答了为什么在20世纪初卢卡奇与布洛赫等需要通过建构马克思主义与宗教的联盟来重构革命的伦理。

[关键词] 宗教 革命的伦理 无产阶级的普遍性 人本主义 卢卡奇 布洛赫

长期以来,人们一直认为,由卢卡奇的《历史与阶级意识》所开创的西方马克思主义传统是一种黑格尔主义的马克思主义。在这方面,既有卢卡奇本人的明确表述,也有后人的进一步认定。^①但与此同时,人们也承认在他与恩斯特·布洛赫之间有着极其密切的思想共生关系。布洛赫曾明确指出,在青年时期,他们相互之间的思想关系就好比是一个连通器,一直保持着思想发展的同步性,以至于很难分清在《历史与阶级意识》和《乌托邦的精神》中哪些思想是卢卡奇的,哪些思想是他的。^②然而,对于布洛赫的思想,人们所强调的却是他对于犹太教——基督教传统的独特解读,以及他在此基础上建立起来的马克思主义与宗教的联盟。^③如此一来,西方马克思主义的思想形象就显得有些分裂了,一方面是卢卡奇对黑格尔主义的理性主义传统的继承,另一方面是布洛赫对于宗教方面的思想资源的开掘,二者之间仿佛是分离的关系。如果这样,那么我们究竟该如何理解卢卡奇与布洛赫之间的思想共生关系呢?

本文在仔细研读二者早期著作的基础上指出,在卢卡奇和布洛赫的思想发展历程中,他们都同时受到了来自宗教方面的思想资源和来自黑格尔的哲学的双重影响,宗教方面的思想资源在他们走向马克思主义的思想历程中起到了重要的作用。对于他们来说,宗教一方面是帮助他们找到走出欧洲文明的末世论危机的现实出路的思想资源,另一方面还

为他们进一步建构革命的伦理提供了最直接的资源。只有在这两个环节都得以完成的前提之下,黑格尔的辩证法才能够被重新接纳,并融入他们对马克思主义的独特理解之中。在这个意义上可以说,他们之所以能够提出一条独特的马克思主义的道路,宗教方面的思想资源起到了决定性的作用。

在此基础之上,本文将进一步追问,这对于我们今天重新理解马克思主义具有什么样的意义。如果说卢卡奇和布洛赫是通过借助宗教方面的思想资源才成功地建构起了革命的伦理,那么,与之相比较,在马克思那里是不是就没有革命的伦理?本文将指出,虽然卢卡奇和布洛赫都是借助了宗教方面的思想资源才完成了对革命的伦理的建构,但马克思本人的思想中也并不存在伦理的空场。在马克思的一系列文本中,他是通过对无产阶级的普遍性的探讨来回答革命的伦理问题的。然而,在他关于无产阶级的普遍性的思想中存在着内在的张力。本文将通过考察这些内在张力的真实意味,以及它在20世纪资本主义世界中的消失,来进一步回答后来的马克思主义者为何需要借助它来重新建构革命的伦理。

一、宗教和他们走向马克思主义的道路

要理解卢卡奇与布洛赫的思想关系,首先要明白他们是如何共同地走向马克思主义的。他们走向马克思主义的道路并不完全相同,但二者之间却又

相互呼应,他们曾经有过一段共同成长的思想历程。卢卡奇和布洛赫都出生在被同化的犹太人家庭之中,西方现代文化的危机是他们展开各自的思想历程的共同基本处境,这一危机直接地体现为激进的民族主义和反犹太主义的兴起。

以卢卡奇为例,他出生和成长于19世纪末20世纪初的匈牙利。此时的匈牙利,自由主义遭到了极大的挑战。一方面,随着资本主义中产阶级的崛起,大量的匈牙利贵族在经济上、政治上和社会上遭受了严重的损失;另一方面,自由经济的飞速发展也严重地影响了农民的生活。作为这两股力量共同作用的结果,在匈牙利兴起了激进的民族主义,它的首要内涵就是反犹太主义。犹太人问题在当时成为最为重要的公共问题。身处于这样的处境中,卢卡奇与布洛赫都清醒地意识到,犹太人问题并不是一个仅仅关系到他们个人身份的问题,而是整个现代世界的问题。就是在对现代世界危机的自觉回应中,他们开始了各自的思想历程。刚开始的时候,他们二者的道路是极其不同的:布洛赫直接从犹太人的问题开始,而卢卡奇则似乎走了一条间接的道路。他首先选择的是现代主义的道路,站在现代主义的立场上来拒斥和批判这个无意义的现代世界。但到后来,他们二者的思想道路又逐渐汇合到了一起,宗教成为二者共同的思想资源。

1. 现代主义的环节

卢卡奇走向马克思主义的思想历程大概包括现代主义、克尔凯郭尔化的黑格尔主义和革命的马克思主义这三个环节。在这整个历程中,无论是从第一个环节向第二个环节的跨越,还是第二个环节向第三个环节的跨越,宗教方面的思想资源都做出了直接的贡献。他的现代主义的时期主要包括“塔利亚”剧社时期(1904—1907)和《心灵与形式》(1907—1911)时期。

在“塔利亚”剧社时期,卢卡奇选择了现代主义道路来反抗这个无意义的现代世界。这也就是说,在反犹太主义兴起的背景之下,他没有选择针锋相对的激进的道路。他既没有选择激进的自由主义的道路,也没有选择犹太复国主义的道路(虽然他一直保持着对这条道路的关注)而是选择了现代主义的道路。他们创办“塔利亚”剧社的目的就是向匈牙利介绍那些现代主义的剧作。在艺术的实践中,这种现代主义的立场又被具体地落实为唯美主义的主张。卢卡奇及其周围的朋友们之所以选择唯美主义,是因为它不仅仅是艺术领域中的一种潮流,而且具有社会文化的内涵。它意味着人们已经丧失了对自由

主义价值体系的信心,已经痛感到现代世界中的生活毫无意义。唯美主义主张“为艺术而艺术”,就是要彻底远离自由主义价值体系的各种规则,要在这样的前提之下来表达生活中的真实。对于卢卡奇来说,这一立场的重要性还在于,它直接地与新康德主义对实证主义的批判相呼应。卢卡奇此时在哲学上深受西美尔的新康德主义哲学的影响。与资本主义的客观的文化(或资本主义的文明)相对立,西美尔主张主观的文化,并对实证主义哲学进行尖锐地批判,指出它起源于资本主义的客观的文化。卢卡奇已经自觉地意识到,艺术领域中的唯美主义的主张与西美尔的主观的文化的立场是基本一致的,并认为它们是解决现代文化的危机的真正道路。

但在接下来的《心灵与形式》中,卢卡奇与现代主义的关系却发生了变化。《心灵与形式》一书集中表达出了卢卡奇与现代主义之间的紧张关系。一方面,他依然对现代主义的立场持非常同情的态度,另一方面,他又已经开始对它进行深入的批判。在该书中,卢卡奇明确指出,唯美主义企图在完全与生活相分离的条件下来表达生活的真实,但实际上它只能表达出生活的虚无。或者说,由于唯美主义植根于分离的经验,这包括人与世界的分离、人与人的分离和人与自身的分离,它往往能够达到对各种不同的分离的经验的强烈表达,但它却无法再进一步,无法表达对分离的超越。因此,在根本的意义上,现代主义无法达到对现代世界的真正批判,它最终只能停留于绝对的主观主义。至于卢卡奇对待现代主义的态度为何在这时会有这样的转变,有学者指出这也许是由于他经历了与爱玛(Ima Seidler)的爱恋关系。一旦他在与爱玛的关系中真实地体会到了人与人之间的亲近关系,这种关系能够真实地超越人与人之间的分离,那么他就能更加敏感地洞见到种种企图超越这种分离经验的道路的虚假性。^①随着与现代主义的这种紧张关系,卢卡奇进入了思想成长历程中最为困难的时期,这同时意味着对新康德主义哲学立场的怀疑。卢卡奇明确地意识到,西美尔的新康德主义立场与现代主义立场有着同样的缺陷,对于这个无意义的现代世界,二者同样处于无力的状态。他指出,西美尔的思想与印象派(属唯美主义立场)遥相呼应,都对当代文化进行了有力的批判,但却无法超出否定的、破坏的立场。因此他注定是一个过渡性人物,将被新的形而上学所超越。^②

2. 克尔凯郭尔化的黑格尔主义

那么,卢卡奇在哪里才能够找到新的思想资源,来帮助他批判旧的自由主义文化,创建新文化呢?

正是在这个关键的时候,布洛赫对卢卡奇的思想发展产生了重要影响。这一段经历的基本背景是,他们在海德堡重新相逢于马克斯·韦伯的圈子里,并开始产生强烈的相互影响。自从在柏林西美尔的圈子里第一次会面之后,他们似乎经历了相似的思想发展历程,以至于此时他们二者有着非常接近的思想立场。“他们都想要超越新康德主义哲学的纯批判的、分析的特质,想要加速实现一种有机的文化,来代替19世纪的破碎的个体主义,在所有这些愿望里隐含着一种模糊的宗教或乌托邦立场。”^⑥正是对这一模糊的新立场的寻求,才不断地激发了卢卡奇和布洛赫的极大的思想创造力,使得他们能够实现对各种思想资源的创造性融合。

如前文所述,布洛赫的思想发展历程与他犹太人问题的回应和反思直接相关。他对犹太人问题的回应首先体现在他既反对同化的道路,也不赞成犹太复国主义道路。这一立场后来在他的《乌托邦的精神》(1918年版)的附录《犹太人,象征》(Jews: the Symbol)中有明确的表述。在该文中,布洛赫指出,同化的道路和犹太复国主义的道路,其实是同一水平的对立的两极。同化的道路企图通过完全取消犹太人的独特身份来彻底地接纳自启蒙以来的西方文化;而犹太复国主义道路强调要重新回到犹太人的独特身份,只是对前者的简单反对。导致犹太人问题的根本原因是西方现代文化的危机,而上述的两条道路没有一条真正地切中这个问题,更不用说对它的解决了。就此二者都无力超越西方现代文化的危机而言,二者处于同一水平。在此基础之上,布洛赫试图站在更高的水平之上来实现对西方现代文化危机的诊断和克服。他所选取的道路是重新复活犹太教的弥赛亚主义传统。布洛赫认为,只有通过犹太教弥赛亚主义的道路,犹太人才能真正地担当其被拣选(chosenness)的责任,通过被拣选,犹太人不仅承担着对犹太民族的责任,而且承担着对所有人的责任。犹太教弥赛亚主义的道路的内涵是他者性的真理,即对于光明和善的洞见,该真理与当前世界中的虚假和罪恶正相反,它意味着对这个虚假和罪恶的世界的破坏。

此时,卢卡奇受到了布洛赫对犹太教弥赛亚主义的热情的强烈影响。玛丽安妮·韦伯这样描述这个充满宗教热情的年轻人:“这些青年哲学家被一种末世论的希望所打动,期待着一个超越的上帝能派来一个新的使者,他们在一个由兄弟之谊建立起来的社会主义社会秩序中看到了救赎的依据。对于卢卡奇来说,世俗文化的光辉,尤其是他的审美内容,

意味着敌基督,意味着 Lucifer对上帝的有效性的挑战。但是这个领域理应得到充分发展,因为个人在他和超越者之间进行抉择并不是那么轻而易举。上帝和撒旦的最终决战将会来到,而这将有赖于人类的决心。”^⑦从这段文字我们可以清楚地看到,卢卡奇此时已经深受各种宗教思想的影响,其中既有犹太教的弥赛亚主义,也有基督教的末世论。玛丽安妮·韦伯在接下来的叙述中告诉我们,除此之外还有俄罗斯的托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的宗教思想。这些宗教思想对于卢卡奇和布洛赫的重要意义在于,它们指引着他们去寻找走出现代文化危机的另一条道路。

在他们求索这一新道路的过程中,还有另外两方面的重要思想资源,即黑格尔哲学和克尔凯郭尔化的黑格尔哲学批判。正是由于这两方面思想资源的加入,才使得他们迈向下一个思想环节,即克尔凯郭尔化的黑格尔主义。对于这一重要的思想转变过程,布洛赫曾有过明确交待:“我们之间的关系是一种互为师生的关系。卢卡奇引导我走进了克尔凯郭尔和德国神秘主义;而我则教会他更加深入地研读黑格尔。”^⑧在卢卡奇接下来的思想中,我们就会发现,犹太教弥赛亚主义等宗教方面的思想已经被融入克尔凯郭尔化的反资本主义的浪漫主义立场之中。这样,新康德主义哲学的纯粹批判的立场就被转变为对彻底变革这个世界的渴望,或者说,被转变为对一个彻底的全新世界的渴望。

这种克尔凯郭尔化的黑格尔主义立场直接体现在《小说理论》中。该书写作于一战时期,卢卡奇在1962年的新版序言中具体交待了当时的思想立场:“这就是为什么‘现在’在《小说理论》中并不是按照黑格尔的术语来被理解和规定的,而是按照费希特的表述,被理解为‘绝对罪孽的时代’。这种对待现在的有着伦理色彩的悲观主义态度并不意味着从黑格尔向费希特的倒退,而是意味着对黑格尔的历史辩证法的‘克尔凯郭尔化’。”^⑨在这里,卢卡奇特别标明了他的立场与费希特的主观主义立场的不同,它指向对于这个世界的彻底变革。也就是说,黑格尔的历史辩证法在这里已经被完全改变了面貌,它与‘现在’之间不再是温暖的和平的关系,而成为激进的乌托邦立场的具体内容。与此同时,在布洛赫的《乌托邦的精神》中,我们也可以看到同样的克尔凯郭尔化的黑格尔主义立场。在这个意义上可以说,宗教方面的思想资源的加入,使得卢卡奇和布洛赫坚守对一个彻底的全新世界的信心,并在此前提下创造性地融合了黑格尔和克尔凯郭尔的思想。

3. 革命的伦理

在卢卡奇和布洛赫最终转向马克思主义的关节点上,宗教再一次地起了决定性的作用。它一方面使得十月革命对于这批欧洲知识分子具有了彻底改变世界的意义,另一方面又帮助他们直接地建构起了革命的伦理。表面上看来,卢卡奇等转向马克思主义,是由于十月革命在俄国爆发,这一事件在当时对大批的欧洲知识分子都产生了强烈的影响。但问题是,十月革命为何会对他们产生如此决定性的影响?如果我们仔细阅读卢卡奇在这一时期的著作,就会发现陀思妥耶夫斯基的宗教思想是其中最为重要的原因。前文已经提到,卢卡奇自海德堡时期以来就受到各种宗教思想的影响,其中也包括陀思妥耶夫斯基的宗教思想。在写作《小说理论》的过程中,卢卡奇已经开始追问,陀思妥耶夫斯基的宗教世界是否能够现实地带来一个全新的世界,在这个宗教世界里,人与人之间的分离被彻底打破,每个人都与所有的他人处于密切的关系中。^⑩正是因为他们对陀思妥耶夫斯基的宗教世界满怀期待,卢卡奇等才会把十月革命在俄国爆发看作是打开了一扇通往新世界的大门。对此,布洛赫后来有清醒的分析:“如果革命是在法国爆发,他绝对不会对他产生同样的影响。那将只会是在他的头脑中留下些印象的一个简单的事件,但是它在俄国爆发,那就会是一个激动他的心灵的事情。”^⑪当然,布洛赫本人对此也有完全相同的经历。在《乌托邦的精神》中,他明确地写道,俄国的十月革命是新的古罗马禁卫军的行为,他们“第一次拥立基督为王”。在后来的访谈中,布洛赫进一步指出:“这就是俄罗斯的基督教,是托尔斯泰和陀思妥耶夫斯基的精神世界。”^⑫

卢卡奇等一旦确信,通往新世界的大门已经打开,接下来的问题就是我们怎样才能实现这个新的世界。在这个关节点上,卢卡奇将不得不直面革命的问题。他在决定加入匈牙利共产党之际,先后写下了两篇短文,直接论述这个问题。1918年,他先写作了《布尔什维克主义是一种伦理的困境》一文。紧接着,几个月之后,他又写下了《策略与伦理》一文。在这两篇文章中,他都在直接讨论革命的伦理问题,即我们为什么有革命的责任。他首先清楚地看到黑格尔的体系是没有伦理学的,因而对于马克思主义的立场也充满担心,担心它完全继承了黑格尔的这一遗产,伦理问题成为这一时期的核心问题。但在两篇文章中,卢卡奇的立场却完全不同,在前一篇文章中,他还坚持康德的形式伦理学的立场,并最终得出结论:革命将永远无法成为一个伦理的行为,哪怕

它是为了所有人的利益。但在《策略与伦理》中,他的立场就发生了明确的变化,他鲜明地指出,我们能够有一种革命的伦理。他的立场之所以会有这样跳跃性的转变,是因为他直接接受了陀思妥耶夫斯基的双重伦理的思想。陀思妥耶夫斯基认为,形式的伦理并不是唯一的伦理,它只对生活在此世中的相互分离着的个人有效。但与此同时,我们还生活在另一个宗教的世界中,在那里人与人之间没有相互分离的关系,每个人都对所有的其他人负有责任。相对于形式伦理而言,这就是第二伦理。作为同时身处两个世界中的负责任的个体,我们也就同时生活在双重的伦理责任之下。在这样的处境中,我们没有任何办法能够保全自身的道德完美性,必须在两个相互矛盾的伦理责任之间做出抉择。“伦理的自我意识非常清楚地告诉我们,存在着这样的处境——悲剧性的处境。在这样的处境中,我们不可能在不背负上罪恶的情况下有任何行为。但它同时也告诉我们,当我们面临着要在两种犯罪之间进行抉择的时候,我们应该发现一个标准,这个标准同时在衡量着正确的行为和不正确的行为。这个标准就是牺牲。”^⑬这也就是说,在相互矛盾着的两种伦理责任之间,卢卡奇最终选择了第二伦理,选择在革命中对所有他人的解放负责。但同时他也清楚地意识到,这意味着违背第一伦理,他因此将牺牲掉自己的道德纯洁性,背负上道德的罪责。在这个意义上,我们可以说,卢卡奇最终选择了马克思主义,也就是选择了做一个革命的殉道士。

革命的伦理问题对于布洛赫来说,也是一个首要的问题。与卢卡奇一样,他也清楚地看到,黑格尔哲学已经失却了伦理的维度,与现存世界之间已经不再具有张力。他对待黑格尔哲学的办法是把黑格尔哲学中的具体内容再重新融入到一个伦理的立场当中。他在表述自己的思想历程时,把这个过程表述为从黑格尔开始,经由克尔凯郭尔对黑格尔的批判回到康德,然后再通过吸收黑格尔哲学来实现康德的实践哲学。此时的康德哲学就不再是无内容的形式,它一方面包容进了大量的具体内容,另一方面又具有伦理的高度。当然,更重要的是,由于克尔凯郭尔思想的加入,这个伦理高度才能真正实现。也就是说,这种实践哲学的伦理高度是以宗教方面的资源为支撑的。^⑭布洛赫就是在这种有着宗教色彩的伦理立场之上来接受马克思主义的,在《乌托邦的精神》的结尾处,他为我们描绘了这样一幅画面:“我们要知道,对于任何世界都有两重看法。一个表明它的外在的方面,即这个世界在它的外在形式中的一

般规律。另一个则表明这个世界的内在本质,即人们的灵魂的本质。与之相应,也有两种不同程度的行为,即工作和苦修。……正是在这种相互呼应中,马克思主义与宗教统一在了一起,二者在功能上相互呼应,一方以去除人们的各种负担为己任,而另一方则以精神本身为己任,二者共同统一于那个朝向新的王国的意志之中。也正是在此二者之间的相互关联和相互呼应之中,才流淌出一条汇聚了所有支流的主线:灵魂、弥赛亚、末日灾难,它代表着在总体性中觉醒的行为,提供了让我们去做和去认识的最后动力,构成了所有政治和文化的先天形式。”^⑤在这个画面中,我们可以看到,马克思主义已不再是关于外部世界的冷冰冰的法则,而是被宗教温暖着,它直接关联着我们的灵魂。

二、宗教、人本主义和无产阶级的普遍性

从前文的论述我们可以清楚地看到,宗教在卢卡奇、布洛赫等走向马克思主义的道路上发挥了重要的作用。但问题是,对于20世纪初期的这批欧洲知识分子,宗教为什么会有如此重要的意义?他们创造性地吸取宗教方面的思想资源,是否就意味着他们重新接受了宗教信仰的立场?或者反过来说,如果去除掉宗教方面的思想支撑,马克思主义是否就只能是一套空洞的理论,根本不可能实际地转化为人们的伦理实践?为回答这些问题,本文将首先指出,卢卡奇、布洛赫的思想立场在根本上是一种人本主义的立场,不是宗教的立场。也就是说,他们借助于宗教方面的思想资源重新建立起了人本主义的立场,而且,以宗教方面的思想资源为中介,该人本主义立场已不再是抽象的人道主义,而是以革命的伦理为具体内容。这也正是他们经由宗教方面的思想资源而最终走向马克思主义的真实含义。在此基础上,本文还将进一步指出,在马克思本人那里,也有同样的人本主义立场,它也以革命的伦理为具体内容。这种革命的伦理就具体地落实在无产阶级的普遍性上。在无产阶级的普遍性的内部蕴含着张力,只有依靠这种内在的张力,它才能被具体地落实为无产阶级的革命实践。一旦这种内在的张力被资本主义世界消耗殆尽,人们就不得不去寻找其他的资源来重新激活它。对卢卡奇、布洛赫等20世纪初期的这批欧洲知识分子来说,这份思想资源就是宗教,因此才会有宗教与马克思主义的联盟。

1. 宗教的人本主义与革命的伦理

卢卡奇和布洛赫的立场在根本上是人本主义的

立场,对此我们可以在《乌托邦的精神》的两个版本的差异中找到明确的证据。前文已经提到,初版的《乌托邦的精神》(1918年)以《犹太人,象征》一文为附录。这篇附录的内容鲜明地体现出布洛赫的思想受到了犹太教弥赛亚主义的极大影响。在文中,面对着近在眼前的欧洲文明的末世论危机,他找到的道路是跟随弥赛亚的真理,与这个虚假的世界相对立、相斗争。但对于这条道路,我们既可以做神学的解读,也可以做人本主义的解读,到了《乌托邦的精神》的第二版,我们就发现,布洛赫赋予了这条道路明确的人本主义内涵。在再版的《乌托邦的精神》中,附录的内容被换成了“卡尔·马克思、死亡和末日灾难”。在这篇新的附录中,作者真正关注的是革命的伦理,即我们为什么必须与这个虚假的世界作战,哪怕它意味着要冒死亡的危险,要付出生命的代价。在正面回答这个问题的时候,虽然文章依然具有宗教的色彩,但布洛赫已经非常明确地强调,只有我们才应该而且能够真正担当起走向新的王国的使命。最终能带来那个新的王国的是我们,而不是上帝。当马克思主义与宗教统一在朝向新的王国的意志中,我们就能够成为最终实现真理者,这个世界将在我们的手中重新变得真实。“我们是伟大的;只有非正义者才依靠上帝而存在,但是正义者——上帝则通过他们而存在,他们的手上承载着对上帝之名的圣化的职责,担当着使上帝得以被确认的使命,上帝是我们内心的跳动者,是被我们提前感知到的大门,是最为黑暗的问题,是作为问题而不是已然作为事实存在着我们的极度充溢的内在(exuberant interior)。”^⑥在这里,布洛赫非常清晰地指出,上帝不是那位将赐予我们救赎的绝对的他者,不是那样的一个圣洁的上帝,而是我们自身的存在的充溢的内在,它规定着我们的存在本身;不仅如此,更重要的是,通过我们对存在的秘密这个永恒的问题的不断追问,我们还能够通过我们自己的双手让存在的真理成为现实。这个永恒的过程也就是我们与虚假的世界的永恒不懈的斗争过程,在这个过程中,关于那个最为黑暗的问题的真理将成为现实。所以,在1963年撰写的后记中,布洛赫对整本书的立场做了这样的评价:“在总体上,这个原则适用:‘世界是不真实的,但是它想通过人、通过真理而返回家园。’”^⑦

但问题是,从犹太教弥赛亚主义传统中获取的思想资源为什么没有直接地带来对他者性的上帝的信仰,弥赛亚的真理在这里怎样被转化成了人的存在本身的内在的维度?对此,布洛赫在《乌托邦的精神》的《关于我们的黑暗的形而上学》一节中有具体

的论述。综观全书,我们发现有两方面的重要原因促成了这一创造性的转化。首先是,他已经分明地意识到,我们现在已经处在“人本主义”的生存境况之中。“我在,我们在,那就已经足够。现在我们不得不开始。生活已经被交至我们的手中。它本身很久以前就已经变得空洞。它毫无意义地前后折腾,但是我们却牢牢地站立着,我们要成为它的动因,成为它的目的。”¹⁸这是全书的开端之句,如果我们把整本书比作一首乐曲,它就好似那循环出现的主旋律。它清楚地告诉我们,我们已经不可能再重返上帝的怀抱,再凭靠着上帝的恩宠来支撑起生活。生活已经被交付到我们的手中,我们应该而且能够对生活负责。在这个意义上,我们可以说,他已经看到,“人本主义”的生存境况是我们的命运。但是,“人本主义”在这里只是一种命定的生存境况,它并不同时意味着我们已经实在地担当起了生命的责任。相反,这种生存境况本身对于我们而言是巨大的挑战,我们也有可能彻底被生活压跨,从而在这条人本主义的道路上陷入毁灭。《乌托邦的精神》写作于一战时期,与卢卡奇同时期的《小说理论》一样,作者在此时都看到了摆在人类眼前的毁灭性的危机。其思想意义就在于,在面对着这场毁灭性的危机时,要坚强地把人本主义的道路坚持下去。

他们完成这一创造性的转化的另一个重要原因就是克尔凯郭尔思想的影响。可以说,正是通过克尔凯郭尔,他们才发现了把这条道路继续下去的新的可能。在克尔凯郭尔那里,他们看到宗教的超越的维度被内化为人的存在的超越的维度。“有一个人,他把所有的仅仅是外在性的东西抛在脑后,专注于那些只与我们真正相关的事情。只有克尔凯郭尔把所有那些异己的、外在的东西都抛开,他是我们的休谟,他以完全不同的方式把我们再次从独断论的迷梦中惊醒,他在我们身上完成了更重大的转变。我在:仅仅是这一点才是我们唯一的关注,在这个关注中,所有的真正根本性的东西都已经蕴含在其中了……只有在此在(Da Sein)的模糊的、闪烁不定的方面,我们才感觉到并且想要认识自身,我们才与那真正无限的、直接的一切合为一体,真理就是从这真正无限的和直接的一切中在注视着我们:它是道德的,是人之为人的品质。”¹⁹从这段话我们可以清楚地看到,克尔凯郭尔引导着布洛赫找到了这条人本主义道路的真正支撑,那就是我们的存在本身。在这里,弥赛亚主义真理与虚假的世界之间的张力被具体地转化为人的存在的内在无限性与这个异己的世界之间的张力。寻求人本主义的真理就意味着寻

求关于人的存在本身的真理,而人的存在的真理是无限的,它不可能具体地被落实在某一个定论上。所以,克尔凯郭尔的思想意味着对所有独断论的去除,独断论的根本特征就在于把关于人的存在的真理落实在一个个虚假的结论上。不仅如此,关于人的存在的真理还意味着与这个虚假世界之间的永恒紧张,它意味着我们的道德实践,在我们的道德实践中,存在的真理得以流淌。从这里可以看得出来,布洛赫等不仅通过克尔凯郭尔对犹太教弥赛亚主义的思想资源进行了创造性的转化,而且也同时完成了对克尔凯郭尔思想的转化。在他们的眼中,克尔凯郭尔思想的宗教意义已经淡化,它的首要意义是伦理的。之所以如此,是因为他已经认定“人本主义”是我们命定的生存境况,我们已经不能返回到宗教的时代。

那么,我们究竟该怎样理解我们存在的内在无限性(或者说我们的存在的充溢的内在)呢?它为什么能够支撑起我们的永恒的伦理实践?我们为什么因它而能够与这个虚假的世界进行持续不断的战斗?卢卡奇在《策略与伦理》一文中曾经把这个问题的尖锐性表述得极其透彻。一方面,他告诉我们,只有在个体的层面,才会有真实的伦理实践:“关于为什么的问题(即我为什么要投身革命等问题。——引者注)只有在个体的层面才会出现,它除非与个体相关,否则就毫无意义。在这点上,它与策略的问题形成鲜明的对照,策略的问题关系到客观的正确性,我们只能在群体的集体行为中才能找到对这些问题的解决。因此我们应该这样表述我们所面对的问题:‘个体的良知和责任感是如何与在策略上正确的集体行为相关联在一起的?’”²⁰在这里,卢卡奇清楚地看到,个体的伦理实践必须发自我体的良知和责任感,因而它必须直接地来自个体;但另一方面,他也同时告诉我们,这种伦理实践要能够真实地解决问题,又必须同时是集体的行为,只有在集体的行为中,我们才有可能触动真正的问题,并进而带来对问题的解决。

解决问题的关键就在于如何理解我们的存在的内在无限性,卢卡奇和布洛赫分别以不同的方式指出,个体的存在同时就具有普遍的意义。只有当个体的存在同时具有普遍的意义,我们才有力量把世界作为内容包容进我们的存在之中,从而不断地实现存在的真理。在卢卡奇那里,解决问题的第一步是借助陀思妥耶夫斯基的思想资源,指出人除了在这个世界上是相互分离的个体之外,还同时存在于陀思妥耶夫斯基的宗教世界中,在这个宗教世界里,

每一个人的存在都同时与所有的他人相关,人的存在本身具有普遍的性质。在此基础之上,他在转向马克思主义的立场之后,又进一步指出,人除了在这个物化的世界中是相互孤立的原子之外,还可以上升为无产阶级的自觉一员。在无产阶级的自我意识中,个体的存在同时具有普遍的意义。

布洛赫同样强调,我们的存在的内在无限性同时就是我们的存在的普遍性。他指出,我们对存在的不断追问,最终将朝着普遍的自我遭遇(the universal self encounter),而不是与那个孤立的自我的遭遇。在克尔凯郭尔的影响下,布洛赫在《乌托邦的精神》中开启了追问存在本身的道路,他称这条道路为内在的旅程,它将一直通向我们的存在的充溢的内在。“本书提供了一份关于我们自身的指南,它指向那正在长成的我们之间的聚合:在我们对一把旧水壶的解读中,它(指我们之间的聚合或我们自身。——引者注)已经开始被我们聆听到,接着,它作为所有的造型艺术的先天的、潜在的主题被我们倾听到,但是,对于音乐的魔力来说,它才是真正的关键;接着,它最终是在那自我遭遇中,即在被理解了的存在的一瞬间的黑暗中。当存在的黑暗越出自己,在那不可解释的绝对的问题,即当聆听到自身的时候,就有了自我遭遇,即被理解了的存在的一瞬间的黑暗。这就是内在的旅程首先能够达到的地方,即它朝向我们所说的自我遭遇。”^②在这段导论性的文字中,布洛赫已经明确地告诉我们,对存在自身的追问指向关于我们的存在的真理,因为自我遭遇实际上意味着对我们自身的问题的不断解答。这也就是说,在这个追问的过程中,我们所不断得到的是关于我们的存在的普遍性的无限真理,在这种普遍性中,人与人不再相互分离,而是处在相互聚合(blossoming gathering)的关系中。

在此基础之上,在附录里,他又特别指出,我们的存在的普遍性同时就意味着与这个虚假的世界之间的决战,而且也只有通过与这个虚假世界之间的不断决战,我们的存在的真理才能被不断地实现出来。也正是因为这点,布洛赫才会特别地认同马克思主义的立场。在他看来,马克思主义之不同于其他的批判的立场,最关键之处就在于它坚持与这个虚假的世界相对立,并把这种对立具体地落实到实践斗争当中。在这种不懈的斗争中,我们的存在的真理的普遍性得以呈现,它就实际地体现为对个体的死亡的超越。对布洛赫而言,死亡并不是生命中的决定性事件。相对于我们的存在而言,死亡只是第二性的事件。我们实际上无法直接地面对死亡,

而只能从对他人的死亡经验中间接地推知自身的死亡。不仅如此,他还进一步指出,个体的死亡并不意味着对一切的终结,对死亡的挑战的勇敢面对,所带来的恰恰是我们的存在的真理的实现。我们的存在的真理的普遍性就在对个体的死亡的超越中得到了最具体的表达。用布洛赫自己的话来说,我们主动地去迎接死亡的挑战所带来的将是灵魂的转世。^③在这个意义上,我们可以说,卢卡奇和布洛赫最终都是在人的存在的普遍性的高度上重新成就了人本主义的道路。这条道路不仅充满着伦理的责任,而且还意味着自觉的牺牲。卢卡奇在这条革命的人本主义道路上献出的是道德的清白,而布洛赫则准备献出个体的生命。

2 无产阶级的普遍性与革命的伦理

如果说卢卡奇、布洛赫等是通过借助宗教方面的思想资源才赋予了人本主义的道路以革命的伦理,那么马克思本人的思想状况又怎样呢?马克思从批判宗教开始自己的思想历程和革命历程,这是否就意味着在他那里根本就没有革命的伦理呢?在《策略与伦理》一文中,对于马克思主义,卢卡奇的确曾有过这样的判断:“黑格尔的体系没有伦理学;在他的著作中,伦理学被关于物质的、精神的和社会的善的体系所取代,这个体系最终在社会哲学中达到顶点。在本质上,马克思主义挪用了这种形式的伦理学(例如,在考茨基的《伦理学与关于历史的唯物主义概念》一书中),他们只不过用其他的价值取代了黑格尔的价值,但却根本没有提出这样的问题;对于社会地正确的价值的追求,或者,对于社会地正确的目标的追求——在不考虑到它们的内在行为动机的情况下——是不是本身就是符合伦理的,虽然我们也很清楚,伦理的问题只能从那些社会地正确的目标开始。”^④卢卡奇在这里直接批判以考茨基为代表的马克思主义者,指出在他们所建构的马克思主义体系中,只有符合历史规律的正确性问题,而根本没有落实到个体的革命良知的伦理问题。在《历史与阶级意识》中,他还进一步指出,正因为缺乏伦理的高度,马克思主义在考茨基和第二国际的理论家那里才会变成空洞的理论。

那么,在马克思本人的思想中有没有伦理的维度呢?如果我们仔细研读马克思的著作,尤其是早期的一些著作,我们就会发现,伦理的动机是马克思开始其独特的思想和革命历程的唯一真实动机。马克思在他早期的宗教批判思想中明确地表达了自己的立场。“反宗教的批判的根据是:人创造了宗教,而不是宗教创造人。就是说,宗教是还没有获得自

身或已经再度丧失自身的人的自我意识和自我感觉。但是,人不是抽象的蛰居于世界之外的存在物。人就是人的世界,就是国家,社会。”^②在这里,我们可以看到,马克思的出发点与后来的卢卡奇和布洛赫惊人地相似,他们都清醒地意识到,宗教的道路已经不再是我们的道路。马克思指出,宗教其实是人的创造,即我们只有一个世界,那就是人的世界;后来,卢卡奇和布洛赫更进一步指出,生活已经被交到我们自己的手上,我们必须担当起对它的责任。马克思在这里还同时指出,人的世界就是国家和社会,因此我们要担当起对生活的责任,就必须具体地进入到国家和社会的领域中。一旦进入到国家和市民社会,马克思看到的就是这个世界与我们的敌对:“德国理论的彻底性从而其实践能力的明证就是:德国理论是从坚决积极废除宗教出发的。对宗教的批判最后归结为人是人的最高本质这样一个学说,从而也归结为这样的绝对命令:必须推翻那些使人成为被侮辱、被奴役、被遗弃和被蔑视的东西的一切关系。”^③于是,在这个唯一的人的世界中,我们承担起生命的责任的唯一方式就是与这个敌对的世界做彻底的斗争,这就是革命的道路。在这个意义上,我们可以说,马克思思想的核心就是革命的伦理。

但问题是,在马克思看来,我们怎样才能承担起这样沉重的责任?在这个关节点上,马克思直接把这份责任落实在了无产阶级的肩上,并展开了关于无产阶级的普遍性的思想。首先,无产阶级的普遍性根基于私有财产的普遍性质之上。在《共产党宣言》中,马克思、恩格斯明确指出,共产主义革命的真实含义是取消私有财产:“从这个意义上说,共产党人可以把他们的理论概括为一句话:消灭私有制。”^④私有制之所以成为革命的主要对象,首先是因为马克思、恩格斯已经明确地看到,市民社会是整个历史的基础。国家可以在与市民社会的关系中得到说明,并被揭示为是一个虚幻的共同体;意识的各种不同形式也可以从市民社会出发得到说明,那些看似独立的意识其实也只是“关于真正经验的束缚和界限的观念”。^⑤其次,在市民社会中,人与人之间的物质联系又进一步地表达为私有财产的关系。在《1844年经济学哲学手稿》中,马克思首次明确地提出了私有财产的普遍本质的思想。他通过对异化劳动概念的分析指出,异化劳动一方面以私有财产为前提,另一方面又实际地以私有财产的不断生成为结果。在此基础之上,他明确阐述了私有财产的普遍本质:“私有财产作为外化的劳动的物质的、概括的表现,包含着这两种关系:劳动者同劳动、自己的

劳动产品和非劳动者的关系,以及非劳动者同劳动者及其劳动产品的关系。”^⑥在这里,马克思强调指出,私有财产同时涉及到工人和非工人的存在,二者在私有财产的关系中同属于人的异化。因而取消私有财产将不仅仅意味着对工人的解放,而且还同时包含着普遍的人的解放。在《德意志意识形态》中,马克思、恩格斯又进一步深化了关于私有财产的普遍性质的思想。马克思除了强调私有财产同时关联到资本和劳动这两方面之外,还特别强调,私有财产是受分工制约的个人的共同劳动的结果,因而是一种社会力量。在《共产党宣言》中,马克思、恩格斯则更加明确地指出:“资本不是一种个人力量,而是一种社会力量。”^⑦这样,在私有财产的普遍性质中,工人的劳动就具有了普遍的性质,或者说社会的性质。这种普遍性质一方面超越了工人与资本家之间的分离,另一方面也超越了工人与工人之间的分离。

但是,私有财产的这种普遍性质在资本主义社会中却又是根本无法得到实现的。在资本主义社会里,私有财产的现实一方面意味着工人与资本家之间的分离,另一方面又同时意味着工人与工人之间的相互分离。在《共产党宣言》中,马克思、恩格斯对此做了最明确的揭示:“在资产阶级社会里,活的劳动只是增殖已经积累起来的劳动的一种手段。”^⑧这里揭示了资本与劳动之间的对立关系。“资产阶级生存和统治的根本条件,是财富在私人手里的积累,是资本的形成和增殖;资本的条件是雇佣劳动。雇佣劳动完全是建立在工人的自相竞争之上的。”^⑨这里马克思、恩格斯揭示了工人与工人之间的对立关系。面对着这样的处境,马克思、恩格斯特别强调了无产阶级的普遍性质的第二个环节:工人彻底地处于财产关系之外。这也就是说,要想实现私有财产的隐含的普遍性质,工人的存在又必须意味着对私有财产的私有性质(与其内在的普遍性质刚好相反)的直接否定。

最后是实现无产阶级的普遍性的第三个环节,即无产阶级与这个私有财产世界之间的自觉的对立。它以第二个环节为条件,在资本主义社会中将具体地表现为无产阶级革命的实践。在这个环节上,马克思、恩格斯特别强调了它的普遍性的两种实现形式。首先是在革命中,无产者之间的关系将上升为自觉的阶级认同关系,取代之前的自由竞争关系。“资产阶级无意中造成而又无力抵抗的工业进步,使工人通过结社而达到的革命联合代替了他们由于竞争而造成的分散状态。……它首先生产的是它自身的掘墓人。”^⑩马克思在这里强调指出,工人

在与资本的敌对中,不断地扬弃掉工人们相互之间的分离关系,而上升为自觉的阶级。不仅如此,一旦工人与工人之间的分离关系被打破,工人与作为社会力量的私有财产的关系也就随之上升为自觉的关系。于是,资本就被变成“公共的、属于社会全体成员的财产”。^③其次,无产阶级革命的普遍性还表现为对工人与资本家之间的阶级对立关系的取消。这又将具体地通过夺取国家政权和取消国家的政治性质这两个步骤来实现。

正是在这最后一个环节上,后来的卢卡奇、布洛赫等和马克思、恩格斯采取了不同的立场。面对1848年的欧洲革命风暴,马克思、恩格斯一再指出,无产者与这个私有财产的世界之间的敌对关系已经是正在展开的现实。这种敌对关系已经在欧洲被实际地表达为共产主义的运动。但对一战时期的卢卡奇和布洛赫来说,却根本看不到这样的现象,他们所看到的只有人与人之间的彻底分离。在人与人相互分离的关系中,同时发生的是人与对象世界的分离和人与自身的分离。如果借用马克思的理论来描述当时的处境,那就是人们已经似乎彻底沦为拜物教的信徒。在这个拜物教的世界中,工人似乎也已被卷进了财产的关系中,虽然他们不可能真正拥有财产;也正因如此,无产者与这个世界之间的敌对关系似乎已经不再可能现实地展开。在这样的处境之下,才有了知识分子对宗教思想资源的渴望,也正是在这样的处境中,才有了马克思主义与宗教的联盟。

注释:

- ① 卢卡奇本人在《历史与阶级意识》1967年的新版序言中明确指出:“对任何想要回到马克思主义的人来说,恢复马克思主义的黑格尔传统是一项迫切的义务。《历史与阶级意识》代表了当时想要通过更新和发展黑格尔的辩证法和方法论来恢复马克思理论的革命本质的也许是最激进的尝试。”后来的马克思主义学者们则一再地强调卢卡奇在这方面的独特贡献。美国的著名马克思主义学者马丁·杰在《马克思主义与总体性》一书中特别指出:“在马克思主义的理论在反思的复杂性和深刻性方面远远落后于其资产阶级的对手的时候,卢卡奇几乎是单枪匹马地又重新在欧洲的思想界为它赢得了令人尊敬的地位。”(Martin Jay *Marxism and Totality* the University of California Press p. 102)
- ② 参见 Michael Lowy “Interview with Ernst Bloch”, *New German Critique* 1976 no. 9 pp. 35—45
- ③ 关于这一联盟,布洛赫在《乌托邦的精神》等著作中有明晰的交待,参见 Ernst Bloch *The Spirit of Utopia* trans. Anthony Nassar, Stanford University Press 2000

p. 278

- ④⑤⑥ Mary Gluck *George Lukacs and His Generation 1900—1918*, Harvard University Press, 1985 p. 128 p. 147 p. 150
- ⑦ Marianna Weber *Max Weber: A Biography* New York: John Wiley and Sons 1975 p. 466
- ⑧ Michael Lowy “Interview with Ernst Bloch”, *New German Critique* 1976 no. 9 p. 37.
- ⑨ Georg Lukacs *The Theory of the Novel* trans. Anna Bosworth, The MIT Press 1971 p. 18
- ⑩ Mary Gluck *George Lukacs and His Generation 1900—1918*, Harvard University Press 1985 p. 92
- ⑪⑫ Michael Lowy “Interview with Ernst Bloch”, *New German Critique* 1976 no. 9 p. 44
- ⑬ Georg Lukacs “Tactics and Ethics”, in *Political Writings (1919—1929)*, trans. Michael McCorgan ed. Rodney Livingstone, NLB 1972 p. 10
- ⑭⑮⑯⑰⑱ Ernst Bloch *The Spirit of Utopia* trans. Anthony Nassar, Stanford University Press, 2000 pp. 173—187 p. 278 p. 278 p. 279 p. 1 p. 198
- ⑲ Georg Lukacs “Tactics and Ethics”, in *Political Writings (1919—1929)*, trans. Michael McCorgan ed. Rodney Livingstone, NLB 1972 p. 7.
- ⑳ Ernst Bloch *The Spirit of Utopia* trans. Anthony Nassar, Stanford University Press, 2000 p. 3 pp. 257—266
- ㉑ Georg Lukacs “Tactics and Ethics”, in *Political Writings (1919—1929)*, trans. Michael McCorgan ed. Rodney Livingstone, NLB 1972 p. 6 p. 7.
- ㉒⑳㉓㉔ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第1—10 286 83页。
- ㉕ 马克思:《1844年经济学哲学手稿》人民出版社1979年版第56页。
- ㉖⑳㉗⑳㉘ 《马克思恩格斯选集》第2版第1卷第287 287 284 284 287页。

(作者:复旦大学哲学学院副教授,复旦大学当代国外马克思主义研究中心专职研究员)

(责任编辑:周凡)