

从犹太感性到弥赛亚^{*}

——恩斯特·布洛赫思想中的犹太之维

孙可嘉 陈影^{**}

【摘要】恩斯特·布洛赫作为20世纪重要的德裔犹太哲学家,其思想中的犹太维度长期被学界忽视。本文通过分析布洛赫的犹太身份及其对弥赛亚观念的独特诠释,揭示其哲学中的犹太感性如何贯穿他的乌托邦与末世论。布洛赫成长于世纪之交的德国,其思想的形成受到犹太复国主义的影响,并逐渐摆脱启蒙理性的束缚,转向具有末世论色彩的弥赛亚主义。弥赛亚在布洛赫哲学中体现为三种特质:辩证统一(复苏与乌托邦冲动)、灾难性末世观及无政府主义倾向。这些特质塑造了其“尚未存在”的本体论和革命性乌托邦思想,并强调了通过毁灭旧秩序实现新世界的救赎。布洛赫的弥赛亚观念不仅批判了资本主义与启蒙进步观,也凸显了犹太传统中人的能动性与解放潜能。从犹太感性到弥赛亚主义是理解布洛赫思想的核心线索,其哲学在希望与现实的张力中,展现了犹太传统对现代批判理论的深刻影响。

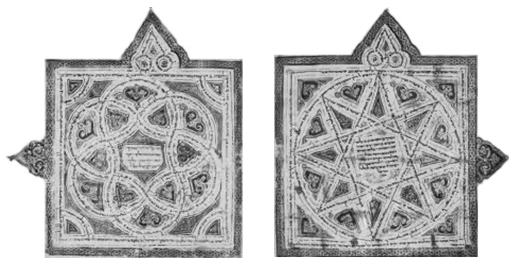
【关键词】恩斯特·布洛赫;犹太感性;弥赛亚;乌托邦;末世论

一、引言

德国哲学家、文化批评家恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)的身份定位一直存

* 本文系国家社会科学基金项目“犹太喀巴拉神秘主义对本雅明文化批判理论的影响研究”(23BZJ062)阶段性成果。

** 孙可嘉,中国人民大学外国语学院英语系博士生,中国人民大学世界文学与全人类共同价值研究中心学生研究员;陈影,中国人民大学外国语学院英语系教授、博士生导师,中国人民大学世界文学与全人类共同价值研究中心研究员。



在多重面向。他是早期西方马克思主义思想家,却因对经典马克思主义的颠覆性诠释而被视为异端^①;他关注宗教,被贴上“唯心主义者”“泛神论者”的标签,但他并非传统意义上的教徒,其思想也极少被系统纳入神学论域^②。布洛赫对音乐、法学、政治、心理学、社会学等所有当今意义上的人文社科领域都有涉猎,被誉为“百科全书式的哲学家”。^③ 但贯穿这些思想触角的主线,往往是布洛赫被人忽视的犹太身份及犹太传统的影响。

在讨论布洛赫所受的思想传统影响时,学界多聚焦于黑格尔、康德、谢林、海德格尔等德国哲学传统和马克思主义对其的影响。^④ 而关注布洛赫作品中的宗教维度时,则多偏重基督教维度,对其犹太传统关注较少。^⑤ 其原因有二:第一,布洛赫本人对基督教传统的论述篇幅更长、更深入。譬如《基督教中的无神论》《作为革命神学家的托马斯·闵采尔》等著作中,对基督教的讨论较犹太教更为明显。第二,犹太教和基督教在内涵上多有重合,比如布洛赫对于《旧约》的诠释既关联着基督教传统,又植根于犹太传统。其实肖勒姆(Gershom Scholem)在《关于犹太神学的思考》中就明确表示,犹太传统的真正继承人就是“我们中怀着革命弥赛亚意识形态的人:恩斯特·布洛赫,瓦尔特·本雅明(Walter Benjamin),西奥多尔·阿多诺(Theodor Adorno)和赫伯特·马尔库塞(Herbert Marcuse)”^⑥。很明显,忽视布洛赫思想中的犹太维度,无助于我们全面审视和勾勒布洛赫的思想地图。

犹太身份是贯穿布洛赫一生的关键词。布洛赫的学术生涯横跨整个 20 世纪,这也是犹太民族经历迫害、流散和崛起的关键时期。布洛赫的思想是在一战前后的反犹思潮中形成的^⑦,其代表作《乌托邦精神》便是在 1918 年问世。1900—1933 年,犹太身份和犹太传统连接了布洛赫与其他的学者如瓦尔特·本

① 参见 Ivan Boldyrev, “Ernst Bloch,” The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2023 Edition), eds. Edward N. Zalta and Uri Nodelman, URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/bloch/>。

② 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch* (London: The Macmillan Press Ltd, 1982), 1。

③ 同上。

④ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 5。

⑤ 参见陈影 Chen Ying,〈恩斯特·布洛赫对基督宗教的人本主义解读〉[Bloch's Humanistic Interpretation of Christianity],于《基督教文化学刊》[Journal for the Study of Christian Culture],2013 年第 30 期[2013, Issue 30],183-197。

⑥ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays* (New York: Schocken Books, 1976), 287。

⑦ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 5。

雅明、肖勒姆、卢卡奇(Georg Lukács)等,形成了犹太知识分子圈。^① 本文将布洛赫思想中的犹太维度界定为犹太感性(Jewish Sensibility),它直接影响了布洛赫对犹太传统中“弥赛亚”的解读,而“弥赛亚”这一核心概念又直接关联着布洛赫的乌托邦思想与末世论。

二、布洛赫与犹太感性

在20世纪成为一名犹太学者有着特殊的含义。20世纪初期,德国犹太人陷入了一种自相矛盾的困境:一方面,启蒙的理性允诺了一种现实政治的自我实现。这意味着他们放弃指向超验的犹太教传统和受难概念,转而注重个人的德国公民共同体身份。^② 对于他们来说,康德、歌德与席勒在19世纪的卓著成就与教化理想(Bildungsideal),带来了一种“启蒙、普世价值、艺术自律与一神教”之间不可分割的感觉。^③ 以赫尔曼·科恩(Hermann Cohen)、罗莎·卢森堡(Rosa Luxemburg)为代表的新犹太知识分子以拥抱启蒙与理性的姿态,冲淡了犹太身份与传统绑定的苦难。然而,德国自由派中出现的反犹情绪击碎了犹太人对启蒙共同体的幻想。德国的反犹情绪有多种根源,内维尔(Peter Neville)以图表的形式展现了这种复杂的根系^④,其中包括对马克思主义的恐惧、来自宗教的偏见、极端爱国主义、德国种族优越论等。到19世纪90年代,德国的反犹情绪已经十分强烈;最具反犹主义色彩的群体,大多是来自中产阶级的清教徒。德国中产阶级虽然是启蒙理性引领者,但在工人阶级整体的崛起与德国社会民主党(SPD)在议会中占领统治地位的事实面前,他们选择了与同样信任德国共同体的犹太同僚割席。^⑤ 这种被同化的犹太人反被抛弃的感受,学者莱茵哈兹

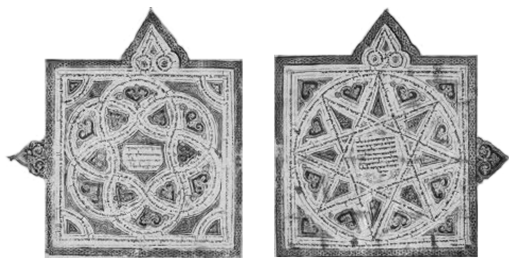
① 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985): 83; Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” trans. Renée B. Larrier, *New German Critique* 20 (1980): 112。

② 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985): 79。

③ 同上, 78。

④ 参见 Peter Neville, *The Holocaust* (Cambridge: Cambridge University Press, 1999), 8。该图表以“德国反犹主义”为中心,列举了六大历史根源,并标注了相关的代表性人物或组织。(1)宗教偏见,关联人物:马丁·路德(Martin Luther)。(2)反马克思主义,关联人物:施特克尔(Adolf Stöcker)。(3)种族理论,关联人物:戈比诺(Joseph Gobineau)、张伯伦(Houston Chamberlain)。(4)极端民族主义,关联组织:泛德意志联盟(Pan-German League)。(5)将犹太人视为“异族”与“非德意志”的观念,关联人物:费希特(Johann Fichte)。(6)德国“文化优越论”,关联人物:费希特、瓦格纳(Wilhelm Wagner)。

⑤ 参见 Peter Neville, *The Holocaust*, 7-8。



(Jehuda Reinharz)在其著作《母国或应许之地:1893—1914 年德国犹太人的困境》中概括为在母国(Fatherland)和应许之地(Promised Land)之间的挣扎与选择。^① 仍旧选择停留在共同体之中的被同化的犹太人,被迫陷入了自我证明之中。1893 年,面对日益汹涌的反犹浪潮,拉斐尔·罗恩菲尔德(Raphael Loewenfeld)写了一本小册子——《养尊处优的犹太人抑或国家公民?》(*Schutzjuden oder Staatsbürger?*),其中的表述,甚有卑微之感:

1.我们不是德国犹太人,我们是有着犹太信仰的德国公民。

2.作为公民,我们不索要任何合法权益之外的保护。

.....

5.我们的道德与其他德国公民没有不同。^②

在这样的环境之下,犹太感性(Jewish Sensibility)应运而生。一言以蔽之,在这一语境中的犹太感性是已经陷入僵局的归化犹太性的反题(antithesis)。^③ 与后者注重理性、尊重共同体、忽视犹太传统与超验性的特质相反,这种新的犹太感性可以被概括为“末世论的、灾难性的、乌托邦的、悲观的”。^④ 洛维(Michael Löwy)进一步认为,正是一种重新发现犹太传统(尤其是弥赛亚传统)并对过去抱有乡愁的情绪,松散地组织起了一批思想多元异质,却面对着同样处于困境的犹太思想家,包括布洛赫、本雅明、肖勒姆、卢卡奇、布伯(Martin Buber)、卡夫卡(Franz Kafka)。^⑤ 阿什海姆(Steven E. Aschheim)也指出,这一批犹太学者之间的一致性,不体现在对具体出路的共识上,而体现在一股共同的冲动上,这种冲动让他们重新思考一切,并且带着“弥赛亚式、末世论式的性情”。^⑥

布洛赫的思想脉络可以放置在这种“1914 一代”的犹太感性的诞生过程中进行考量。实际上,凭借着其关于乌托邦与末世论的出色理论建构,布洛赫成为这种犹太感性的重要代表人物。阿什海姆就认为,布洛赫的《乌托邦精神》是一

① 参见 Jehuda Reinharz, *Fatherland or Promised Land: The Dilemma of the German Jew, 1893-1914* (Ann Arbor: The University of Michigan Press, 1975)。

② Raphael Löwenfeld, *Schutzjuden oder Staatsbürger?* (Berlin: Schweitzer & Mohr, 1893), 3, 11.

③ 参见 Béla Balázs, “Notes from a Diary (1911-1921),” *New Hungarian Quarterly* 47 (1972): 125-126。

④ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” *New German Critique* 34 (1985): 81。

⑤ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 111。

⑥ 参见 Steven E. Aschheim, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises* (London: Macmillan Press Ltd, 1996), 35。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

部反映当时犹太情绪的代表性杰作,有着急剧的撕裂感与虚无主义的崩溃感。^① 布洛赫生于 1885 年,学界普遍认为,一直到 1914 年都是其思想的重要形成期。可以说,他的思想就是在这种犹太性“母国与应许之地”之间的挣扎中成长,并逐渐成为反对归化犹太人理论,另辟蹊径,臻于成熟,形成“现代犹太弥赛亚主义”(Modern Jewish Messianism)的。

在上述 19 世纪末 20 世纪初犹太自觉产生分歧的大背景下,布洛赫的思想形成历经了几个关键节点,但总体来说,呈现为在犹太民族问题上“批判—重建”的过程。1907 年,布洛赫在维尔茨堡学习哲学、物理和音乐,并通过一位犹太复国主义朋友对喀巴拉和犹太神秘主义产生了兴趣。^② 1908 年,他在赫尔曼·科恩的指导下完成了研究海因里希·李凯尔特(Heinrich John Rickert)的博士毕业论文。科恩是启蒙运动之后提倡理性的代表性犹太学者,也是新康德马堡学派的创始人。当时的布洛赫就开始批判他的导师对理性的过度推崇,以及“无法把握历史中的超验的冲动”。^③ 在这之后的 1909—1913 年,布洛赫受到了犹太复兴潮(Jewish Revival)^④的影响,其中又以马丁·布伯的影响为甚。^⑤ 早期布伯同样反对理性对新康德主义的世俗化,提倡超验性,强调神秘的犹太经验的复归。^⑥ 这与布洛赫在 20 世纪初对于犹太问题的理解不谋而合。1908—1911 年,布洛赫在柏林师从西美尔(Georg Simmel),并与卢卡奇结识。西美尔生命哲学中对“人”的关注,给了布洛赫巨大的启发。不过在那时,西美尔已经受反犹主义

① 参见 Steven E. Aschheim, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises* (London: Macmillan Press Ltd, 1996), 35。

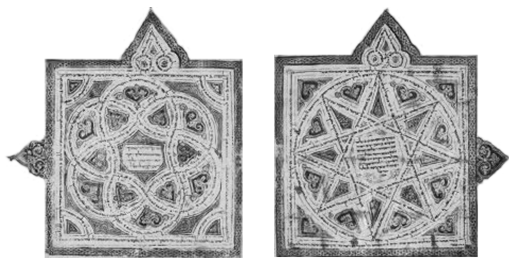
② 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*。

③ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 99。

④ 这里提到的犹太复兴潮(Jewish Revival)大体分为两部分。一部分是马丁·布伯在犹太复兴中扮演的重要角色:马丁·布伯在 1909—1918 年进行了一系列关于犹太复兴与犹太复国主义的演讲,对当时的犹太知识界产生了深刻影响。布伯主张犹太教的改变与复兴,把关注重点从犹太传统的存续转向犹太人的解放。他注重犹太教的内在作用,声称要发扬属于先知的犹太教。参见 Martin Buber, *On Judaism*, ed. Nahum N. Glatzer (New York: Schocken Books, 1967), 44-45。另一部分指的是更为广义的内容,犹太知识界在 20 世纪初产生的反对资本主义和自由主义的犹太观念,反对启蒙理性,特别是反对 Bildung 概念的思潮。布洛赫、本雅明、卢卡奇、肖勒姆等人都可被归入此思潮。阿什海姆具体论述了魏玛德国时期这一犹太复兴潮的发展,参见 Steven E. Aschheim, *Culture and Catastrophe: German and Jewish Confrontations with National Socialism and Other Crises* (London: Macmillan Press Ltd., 1996), 31-44。这两部分的犹太复兴潮虽然在时间上有所重合,在内涵上实则存在不同的侧重。

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 88。

⑥ 参见 David Biale, *Gershom Scholem: Kabbalah and Counter-History* (Cambridge: Harvard University Press, 1982), 37-39, 43-47。



兴起的影响,无法在柏林找到一份正式的教职。^① 布洛赫对此是有所意识的,当1914年西美尔选择支持一战时,他认为考虑到西美尔受到的种种不公,这种选择是不可理解的。布洛赫给西美尔写信说:“您从未对任何事情寻求过明确的答案,从未。……恭喜您!现在您终于找到了。对您来说,形而上学的绝对现在就是德国的战壕!”^②虽然在那之后,布洛赫还是去听了西美尔的演讲,但却认为演讲“完全”“支持战争”,是“极端的全德式,完全无法理解”。^③ 可以看出,在1914年,布洛赫在完善自身哲学体系的同时,也明确了自己的政治立场。

布洛赫和卢卡奇的相识更像是犹太知识分子在一战前的惺惺相惜。卢卡奇在布洛赫身上看到了德国古典哲学复兴的可能,并称布洛赫有着“古代哲学家的母语”^④。卢卡奇在当时已经展现出了充分自觉的犹太特质,特别是对弥赛亚与末世论的关注。^⑤ 卢卡奇的密友贝拉·巴拉兹(Béla Balázs)更是感叹:“卢卡奇的新的伟大哲学是弥赛亚主义!他发现了自己身上的那个犹太人……只有我被留在原地。”^⑥卢卡奇这种对弥赛亚的偏好实际上是与布洛赫相互影响的结果。^⑦ 尽管后期卢卡奇摆脱了布洛赫的弥赛亚倾向,但事实上,有学者认为,在当时,布洛赫、卢卡奇、肖勒姆、布伯、卡夫卡与许多其他中欧犹太知识分子形成了一个松散的关注犹太教救赎概念与弥赛亚的群体,这个群体之间有着密切的引力。^⑧ 随后,经卢卡奇介绍,布洛赫加入了马克斯·韦伯(Max Weber)的圈子,并因对犹太神秘主义与末世论的关注而被韦伯反感,韦伯甚至直言布洛赫在科学问题上并不可信。^⑨ 在那时,韦伯的妻子如此描述布洛赫:“忽然之间,一个犹太哲学家出现了……他可能认为自己是新的弥赛亚!”^⑩

在20世纪第一个十年的种种试探、观察、交往与分道扬镳之后,布洛赫在1912年完成了为数不多的、讨论犹太人身份的文章。他在《标志:犹太人》

① 参见 Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch—Leben und Werk* (Bühl-Moos: Elster Verlag GmbH, 1987), 34。

② 同上, 39。

③ 同上。

④ 同上, 41。

⑤ 参见 Michael Löwy, *Redemption and Utopia: Jewish Libertarian Thought in Central Europe*, trans. Hope Heaney (London: Verso, 2017), 116。

⑥ Béla Balázs, “Notes from a Diary (1911-1921),” 124-126。

⑦ 同上。

⑧ 参见 Tyrus Miller, *Georg Lukács and Critical Theory: Aesthetics, History, Utopia* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2022), 38。

⑨ 参见 Peter Zudeick, *Der Hintern des Teufels: Ernst Bloch—Leben und Werk*, 45。

⑩ 同上。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

(*Symbol: The Jews*)中写道:“终于,身为一个犹太人的骄傲感觉醒了。”^①这种觉醒的犹太身份不同于他在思想形成期一直反对的归化犹太人身份,因为归化犹太人推崇理性、现世和政治共同体;布洛赫所关注的是现代犹太弥赛亚主义或曰上文所述的“犹太感性”。在这个时期,布洛赫反对“自由主义的毒药”,反对泛滥理性主义,并在韦伯的影响下,将关注放在文化分析角度,逐渐形成了一种犹太式的世界观。这种世界观既包括乌托邦的冲动,也含有弥赛亚的历史概念。他摒弃狭隘的犹太复国主义,认为只有弥赛亚主义才能真正地反映犹太历史的根本矛盾:现世同化与无法摒弃的传统之间的矛盾。^②他指出,抛弃了弥赛亚中核心的拯救概念的犹太复国主义,是毫不妥协的,因此也是危险的。

梳理布洛赫思想的形成脉络,不难发现犹太身份始终是他在学术、社会生活和政治上的重要归属。犹太人的民族身份以不同的形式影响着布洛赫,而犹太感性则将布洛赫与20世纪初期的其他同样怀旧、关注复苏、警惕启蒙的犹太学者关联到一起。这种关联在很大程度上体现在弥赛亚的观念上。

三、从犹太感性到现代弥赛亚主义

布洛赫把握自身的犹太感性的过程,也是他逐步形成自己“现代弥赛亚主义”的过程。他明确了与归化的小布尔乔亚犹太知识分子的分歧,并不认为自己的犹太身份应该放置于公民身份之后。^③同时,他也不认可狭隘的犹太复国主义,或是以布伯为代表的过度强调个人超验经验的倾向。^④在布洛赫的哲学中,犹太感性的维度指向的是弥赛亚。他认为,弥赛亚概念一方面体现了犹太历史的根本矛盾,另一方面则保留了真正解放的可能。^⑤布洛赫这种基于自身犹太感性做出的选择,深刻地形塑了他的哲学,影响了他的尚未存在本体论、乌托邦哲学和末世论概念。

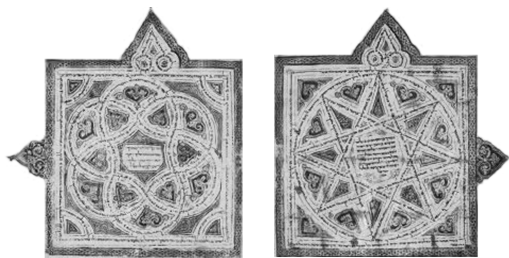
① Ernst Bloch, *Geist der Utopie* (Munich: Duncker & Humblot, 1918), 319.

② 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 101.

③ 同上, 99. Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Faksimile der Ausgabe Von 1918, Gesamtausgabe Band (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1971), 319-332.

④ 关于布洛赫对犹太复国主义的态度, 参见 Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Faksimile der Ausgabe Von 1918, Gesamtausgabe Band, 321-322. 布洛赫对布伯的态度, 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 100.

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 101.



弥赛亚是传统犹太教中的救世主,将在弥赛亚世纪(Messiah Age)降临。从时间的意义上看,弥赛亚世纪代表着终极意义的来临,同时也意味着犹太民族流散的结束和地上的天堂开始。在《密什那》和《以诺书》中,弥赛亚的降临是前存在(pre-existent)的存在,是在创世之前就已经决定的七样事物之一。^①《巴比伦塔木德》也指出,弥赛亚是“在伤口之前出现的拯救”^②。弥赛亚是大卫王的后裔,是耶和华的使者,是持守戒律之人的化身。他早已诞生,但何时出现并无定数,他的出现发生在时间的尽头。经由弥赛亚,个体生命和民族的历史命运紧密相连、息息相关。弥赛亚概念也涉及犹太教和基督教的关键区别。肖勒姆指出,犹太教的弥赛亚和基督教的弥赛亚重大的区别是,基督教强调个人的拯救,但犹太教的拯救必然发生在物质世界中,换言之,犹太传统中的弥赛亚是一种历史观或时间观。^③

然而,19—20 世纪存在对传统弥赛亚概念的不同诠释,包括传统拉比文本的解读,以迈蒙尼德(Moses Maimonides)为代表的理性主义解读,以及以科恩为代表的自由主义改良式的诠释等。^④ 这些诠释反映了犹太知识分子面对自身宗教传统的不同价值取向。布洛赫的现代弥赛亚主义具有强烈的末世论色彩,是回溯与乌托邦冲动的辩证统一。^⑤ 他对弥赛亚这一面向的诠释与继承,实际上与上文他面对世纪之交危机的态度是同构的。哈德森(Wayne Hudson)认为布洛赫是一位“马克思主义的弥赛亚主义者”^⑥。肖勒姆则进一步地捕捉到了其弥赛亚倾向背后的犹太感性,认为布洛赫等人因其对弥赛亚主义的沿袭,才是犹太传统的真正继承人。^⑦ 他指出,在当下,弥赛亚已经不能再寄希望于科恩的启蒙理性、永恒进步的乌托邦,却能从布洛赫等人的文本中找到它世俗化的路径。^⑧ 总体来说,布洛赫与肖勒姆、本雅明等同具犹太感性的知识分子,对弥赛亚观念在 20 世纪再发现与发扬的面向是相类似的。

因此,本文在分析布洛赫的现代弥赛亚主义倾向时,参考了肖勒姆提出的犹

① 参见 Pesachim 54a. and 1 Enoch 48:4-6。

② Babylonian Talmud, Megila. 13b.

③ 参见 Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” in *Judaica I* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1963), 20。

④ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 109。

⑤ 同上,111。

⑥ Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 8。

⑦ 参见 Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, 287。

⑧ 同上,285。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

太教弥赛亚理想类型(ideal type of Jewish Messianism)。^① 这个理想类型主要包含三个彼此关联、同时成立的特质:(1)弥赛亚是两种冲动(tendency)的辩证统一。弥赛亚一方面有着向后看的复苏(restorative)的冲动,另一方面有着向前看的乌托邦冲动。(2)弥赛亚本质上是一种关于灾难的理论,它关注的救赎,究其本质,是一种具有强烈毁灭性的末世观念。(3)弥赛亚具有无政府特征。^② 通过这三个特征,可以反观布洛赫哲学的现代弥赛亚主义维度,而这一维度,实际上是其犹太感性在哲学层面的综合反映。

首先,布洛赫的哲学本身包含了复苏的冲动与乌托邦冲动,是回溯性和创造性的综合。布洛赫的乌托邦冲动十分明晰:1918年出版的《乌托邦精神》是他思想的奠基之作,他后期以《希望的原理》为核心构筑的希望哲学,更是一种“向前看”的哲学。然而,布洛赫的乌托邦概念仍旧包含着过去的维度。他的乌托邦概念依托于其“尚未存在”的本体论,在其《图宾根哲学讲稿》中,布洛赫用这样的一句话概括其本体论:S尚不是P(S is not yet P)。这个关于存在的逻辑表述是动态的、过程性的。在这一本体论表述中,主词(S)被内化了变化的可能,并持续地处在变化和变化的潜势之中。理想的状态是主词(S)最终成为宾词(P)。布洛赫写道:“那个宾词(P)必须被越来越多地表达……成长、确定,直至实现其自身。”^③在这个意义上,主词(无论是个人还是社会)得到拯救的希望,恰恰就存在于自身之中。未来在过去中孕育,主词将真正地实现、恢复自身全部的潜能。这接近洛维提到的希伯来词汇“Tikkun”代表的回归、补偿与改革三位一体、同时发生的概念。^④ 进一步地,我们可以看到“尚未存在”如何与肖勒姆对弥赛亚的诠释相呼应,肖勒姆写道:“修复性的因素也在发挥作用……全新的秩序中完全包含着旧有秩序的元素,但这个旧秩序并不存在于真正的过去之中。这更像是一个被启蒙之梦的光芒所转化和升华的过去。”^⑤不难发现,“全新的秩序中完全包含着旧有秩序的元素”,和“尚未存在”本体论中宾词(P)内化了主词(S)相吻合。过去通过转化与升华成为未来,这便是复苏与乌托邦的冲动之间的辩证统一。如布洛赫在《乌托邦精神》中所写,“这意味着:终极的、真正的、超神圣的未

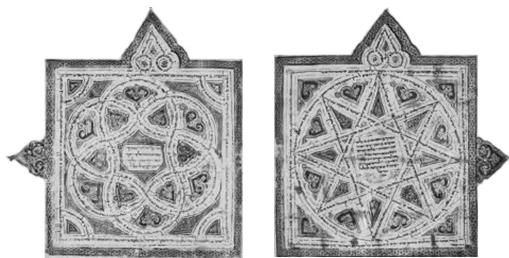
① 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 106。

② 同上,107、109。

③ Ernst Bloch, *Tübinger Einleitung in die Philosophie* (Berlin: Suhrkamp Verlag, 1970), 213-220。

④ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 106。

⑤ Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” 12-13。



知之神——我们全体的启示——虽未被‘加冕’或‘客体化’，却已‘活着’，并且活在我们之中。^①

布洛赫对过去怀抱着一种怀旧之情。他认为可以从既有的或曾有之物中发现真正的拯救的可能。他的《乌托邦精神》大体分为三个部分：第一部分探究历史上的造型艺术，第二部分是对于音乐的讨论，第三部分则是“卡尔·马克思与末世论”。布洛赫对于造型艺术，尤其是器皿的描述（“通过解读一只简单陶罐，鸣响我们形象绽放的序曲”）^②，令我们联想起肖勒姆所说的弥赛亚世纪：“此时的上帝之国不再仅限于实现尘世良善，而是要统治所有受器皿破碎（shevirat hakelim）影响的无限创造领域。”^③此处的器皿破碎，折射出了犹太弥赛亚的历史观：我们所拥有的，不过是神光收缩后器皿留下的神性碎片。而布洛赫则认为，我们能从这些碎片中辨认出一个理想未来的样貌。洛维由此指出，这种关于过去的浪漫的怀旧之感，即对素未谋面的故乡的乡愁，这与马克思主义不谋而合。^④布洛赫的确曾对1917年的俄国革命有着浪漫的想象。奥斯卡·内格特（Oskar Negt）就认为布洛赫是一个“十月革命的哲学家”，因为对布洛赫来说，十月革命是一个伟大的末世论时刻，是“爱的突破”。^⑤在自己的哲学思想中，布洛赫实际上很好地综合了革命怀旧与新世界的矛盾，他写道：“让归乡之门在世界中回响，正是乌托邦哲学的终极准则。”^⑥

如果放在历史的脉络中考量，回溯性的冲动与乌托邦的冲动实则是布洛赫的犹太感性对现实政治的回应。布洛赫指出，在宗教，特别是犹太教中，有一种希望的维度：乌托邦的冲动给予了人们忍受当下痛苦的可能，让人们得以构想一种从未存在过的现实。^⑦在这个意义上，布洛赫的现代弥赛亚主义重新正视了20世纪初的历史：历史不是空洞虚无的连续体，而应该被视作一个又一个的纪

① 参见 Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, trans. Anthony A. Nassar (Stanford: Stanford University Press, 2000), 201.

② 同上, 3.

③ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays* (New York: Schocken Books, 1976), 285.

④ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 106.

⑤ 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, trans. J.T. Swann (London: Verso, 2009), xxvii.

⑥ Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 206.

⑦ 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “‘To Brush History against the Grain’: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” *Journal of the American Academy of Religion* 51 (December 1983): 641.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

元。历史的内部蕴藏着解放的可能,甚至需要虔诚地呼唤存在于过去的命运。^①进一步地,布洛赫将 20 世纪最深刻的现实与一个可能的希望的将来联系起来。布洛赫对这两种冲动的诠释具有强烈的时代与身份色彩,既时时处在战前德国的知识分子之间,又时常处于某种意义上的边缘之中。^②哈贝马斯(Jürgen Habermas)就指出,这种呼唤命运、怀有乌托邦希望的特征,实际上是属于特定一代人的建构。诞生于世纪之交与犹太感性的兴起之际,布洛赫的弥赛亚希望具有一种不属于 21 世纪的理想主义色调。^③换言之,这实则是 20 世纪其中一种被我们丢失的遗产——在布洛赫之后,新世界已成旧时代。

其次,布洛赫的乌托邦具有厚重的末世论色彩。他认为应该将乌托邦与末世论结合起来,以规避乌托邦本身的异于此世的疏离感。^④他提出了“作为所有革命灵知之实现的世界末日”^⑤。事实上,其著作《乌托邦精神》的原名就是《末世论的人》,可见在布洛赫心中,末世论和他的乌托邦观念是不可分割的。因为末世论和启蒙乌托邦实则是相互矛盾的,所以相比起启蒙的乌托邦,布洛赫的乌托邦更多是弥赛亚式的乌托邦。而弥赛亚末世论的一个重要面向,恰恰就是反对启蒙对乌托邦观念的改良。许多塔木德的文本都暗示了弥赛亚概念“与末日共生”的性质:弥赛亚只在最堕落的年代、最绝望的时刻中降临。^⑥在《米德拉什·诗篇》(*Midrash Tehillim*)中,犹太人问上帝:“你什么时候会将拯救降临于我们?”上帝的回答是:“当你们已经堕落到最深渊之处时,我将为你们带来救赎。”^⑦因此,在弥赛亚的概念中,从无意义的堕落世界到得到拯救的王国之间完成的是一次“跳跃”,而不是循序渐进的改革。这和提倡进步与日臻完善的现代性截然相反,在后者的理念中,乌托邦应该是一段不断上升的阶梯的终点。而弥赛亚的阶梯是向下的,甚至是断裂的:只有对现存秩序的彻底的、暴力的摧毁才能带来真正的拯救。肖勒姆写到,救赎不是任何持续的进步的结果,而是对现存

① 参见 Jürgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” *Salmagundi* 10-11 (fall 1969-winter 1970), 314。

② 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 211。

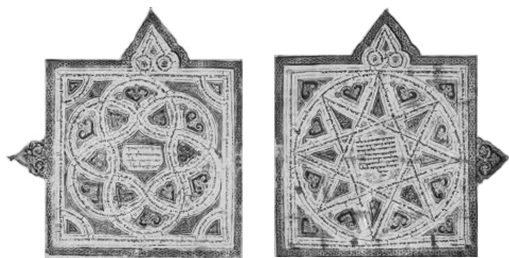
③ 参见 Jürgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” 316。

④ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 29。

⑤ Ernst Bloch, *Geist der Utopie*, Gesamtausgabe vol. 16 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977), 430-442。

⑥ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 107。

⑦ Midrash Tehillim to Psalm 45:3。



历史的闯入和摧毁。^① 在布洛赫早期乌托邦思想的形成年代,除了布洛赫代表的政治弥赛亚主义,德国实际上流行着以赫尔曼·科恩为代表的启蒙归化的犹太思想。作为马堡学派的代言人,这位新康德主义思想家支持“不被打断的历史进步,不断完善的人性观念”^②。布洛赫反对这种思潮,在《基督教中的无神论》一书中,他明确地写道:“他(科恩)忽略了同样源自犹太传统的福音书和新约启示录材料,将弥赛亚主义割裂为‘理性的伦理’,而将末世论贬为所谓的‘神话感染’——这种割裂是任何基督教神学家都无法容忍的。这是为凸显圣经和末世论的现代特征所付出的不必要的高昂代价。更具启示性的是,这种反神话的情绪已演变为彻底对立,实际上不仅剔除了弥赛亚主义中任何弥赛亚式人物(如《约伯记》中反耶和華的形象),还抹去了启示文学中所有关于‘总体性的未来’的痕迹。”^③ 肖勒姆更加直白而尖锐地指出,科恩眼中的犹太传统,是在小布尔乔亚时代的种种幻想中做出的改编本,科恩的悲剧“太肤浅、太轻贱”^④。总体来说,布洛赫的弥赛亚倾向使他的乌托邦摆脱了科恩的小布尔乔亚幻想。他在《希望的原理》中,进一步要求人们识别虚假的解放,并学会在其中辨认真正的乌托邦的核心。因此,他的乌托邦是毁灭之后的新王国:“他会立刻发现自己置身于存在之外的世界,在时间破碎的耶路撒冷,在一瞬间突然转变,并成为这一瞬间:成为那曾被揭示的天国,他曾经黑暗而幽深的哥特式圣所,曾经的存在与潜伏。”^⑤ 布洛赫的乌托邦反对资本主义、反对消费主义编织的稳定梦想,甚至反对对现实政治共同体的妥协:“人们应当在此理解并铭记:就其本质而言,解决方案至少永远不会在一本书中表达,也不会 in 世俗的教堂或任何学院哲学中表达——一旦人们最终将正确理解的问题重构为绝对的危机,而这场危机的降临,便意味着这个世界的必然终结。”^⑥

如弗洛尔(Paul R. Mendes-Flohr)所言,在启蒙走向失败与覆灭的年代里,人们,特别是部分不满小布尔乔亚同僚的犹太知识分子,重新燃起了对于末世论的兴趣。^⑦ 可谓“关于生存与灭亡的忧虑,连带着对于救赎的渴望一起,深深地

① 参见 Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” 12-13, 20, 24-25, 27-28, 29-30.

② Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 107.

③ Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, 45.

④ Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, 289.

⑤ Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 197.

⑥ 同上。

⑦ 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “‘To Brush History against the Grain’: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” 631.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

影响了犹太知识分子群”^①。布洛赫、卢卡奇和本雅明等非传统的犹太知识分子，颠覆性、异质地选择继承了19世纪的乌托邦传统，将其与犹太弥赛亚的末世论相结合。^②加迪纳(Michael Gardiner)进一步总结，末世论的转向实则深深地扎根于20世纪中欧边缘化的、无法顺利被启蒙理性归化的知识分子的土壤之中。^③巴克·莫尔斯(Susan Buck-Morss)则认为，对于这部分犹太知识分子来说，末世论意味着无论经受怎样的欲望与苦难，现存希望尚未被耗尽，革命永远有冲破历史的时机。^④与前后冲动的辩证统一一样，犹太感性对末世论的关注是基于自身政治与存在危机的考量。然而与前者不同的是，末世论和启蒙有着更深刻的背反关系，这种根植于二者深处的分歧，实际上将布洛赫等犹太学者放置在了同样矛盾、撕裂的处境当中。

如果从犹太感性的角度重新审视其哲学，会发现末世论式的乌托邦让布洛赫在现实政治中摇摆不定。一方面，诞生于第一次世界大战与十月革命的毁灭性力量之中，布洛赫的末世论是对现实政治的一种诠释。正如他在一战后出版的小册子《军事上的失败究竟会毁灭还是拯救德国？》的题名所暗示的，他认为德国应从一战的毁灭中得救。^⑤他在《乌托邦精神》的导言中也表达了对于欧洲政治乃至西方文明正处于堕落之中的批判，他写道：“其所谓‘本土性’的悲情，只能将西方文明拖向动物般的麻木与无信仰的湮灭……而今日只剩文明的萎靡、庞大的舰队，以及对历史持续流逝的悲观记录……但对欧洲而言，唯有迫近的、永恒的死亡。”^⑥他认为当时的德国应该转向革命，或是至少应该彻底地摧毁禁锢人的陈旧秩序。而另一方面，因为拒斥了启蒙与渐进的改革，布洛赫的乌托邦观念在某种意义上又是不切乎实际的（尽管切乎实际的可能是错误的、堕落的）。拉宾巴赫(Anson Rabinbach)指出，建基于弥赛亚的乌托邦因为其对灾难性的拥抱，从而获得了熊熊燃烧的必要性。但是这样的信仰在一个理性和危机的年

① 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “‘To Brush History against the Grain’: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” 632。

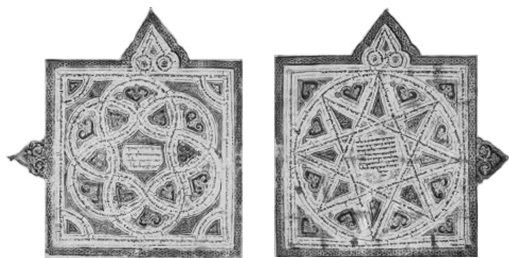
② 参见 Michael Gardiner, “A Postmodern Utopia? Heller and Fehér’s Critique of Messianic Marxism,” *Utopian Studies* 8 (1997): 89。

③ 同上, 91。

④ 参见 Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project*, 243。

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 110。

⑥ Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 2。



代,从根本上是不可靠的。^① 弥赛亚的拯救是可疑的,因为它对世界彼岸的描绘充满了密教的、神学的言辞模糊性,而对世界的此岸又具有太过强烈的颠覆冲动。在这个意义上,弥赛亚很可能“颠覆自我,走向马基雅维利主义,忽略公民自由与道德伦理”^②。费伦茨·费赫尔(Ferenc Feher)认为,布洛赫、本雅明的理论之所以能得到发扬,恰恰依赖一些他们所反对的启蒙特质:比如对异见的包容。^③ 连肖勒姆也承认,科恩的观点具有一定的现实意义。肖勒姆认为,不否认犹太人的历史,尤其是当代史,这与伴随并削弱该历史的弥赛亚驱力之间形成的割裂,已经构成了一个真实的问题,而这个问题是任何当代犹太神学都无从回避的。^④ 这让布洛赫无法将雅努斯双面神式的理想,转变成一个明确的政治解放的蓝图。^⑤ 这也是布洛赫的弥赛亚在灾难面前表现出暧昧态度的根源。

最后,布洛赫的哲学很大程度上是无政府主义的,这也是弥赛亚的重要遗产。在众多塔木德和喀巴拉文本中,都体现了一个共识:在弥赛亚世纪,原先的托拉律法会被新的、救赎性的律法(the Torah of Redemption)所取代。^⑥ 在新的世纪、新的王国,应当具有新的律法。在新的律法中,旧有的禁忌和限制都将不复存在。肖勒姆指出,对希伯来传统文本的诠释可以准确地呈现这种特质。如《诗篇》的146:7中“耶和华释放被囚的”一句,“囚禁”应解读为“约束”,结合前面的“释放”转义为“化为碎片”,整句亦可解读为“耶和华解除禁令”。^⑦从这个角度看,弥赛亚时代是一个废除原先统治、规则与束缚的无政府王国。曼海姆(Karl Mannheim)就认为,在这种无政府主义的情绪中,人们所需要的仅仅是生命、激情、真正的解放与自由。^⑧ 布洛赫承继了这种鲜明的无政府主义色彩,进一步将

① 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 123。

② 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 123。

③ 参见 Ferenc Feher, “Arato-Breines and Lowy on Lukics,” *New German Critique* 23 (Spring/Summer 1981): 134。

④ 参见 Gershom Scholem, *On Jews and Judaism in Crisis: Selected Essays*, 289。

⑤ 参见 Anson Rabinbach, “Between Enlightenment and Apocalypse: Benjamin, Bloch and Modern German Jewish Messianism,” 124。

⑥ 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 108。

⑦ 参见 Gershom Scholem, “Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum,” 41-50; Gershom Scholem, “The Crisis of Tradition in Jewish Messianism,” in *The Messianic Idea in Judaism* (New York: Schocken Books, 1971), 55。

⑧ 参见 Karl Mannheim, *Ideologie und Utopie: An Introduction to the Sociology of Knowledge* (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2015), 190。

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

其拓展为无神论,以此强调人的价值。

布洛赫的弥赛亚比起圣经《新约》中带来温顺之爱的基督,更像是《希伯来圣经》中改变世界的勇者。^① 在这一逻辑下,布洛赫的耶稣便成为一名斗士,一个异端:原始基督徒就是无神论者。因为他们不是信奉权力之神朱庇特,而是信奉一个拿撒勒出身的犹太人。^② 布洛赫重新诠释了《创世记》以降的圣经文本,总结出一条由异端和革命者组成的脉络:从伊甸园中的蛇,经由摩西、约伯、耶稣、托马斯·闵采尔、弗洛里安·盖尔,直至俄国十月革命的革命者。^③ 他认为,这些人物接近宗教的本质,因为他们促成了绝对希望的爆发(而不是其他律法,或是强调一个超验性的全能神)。他反复提及神子变为人子,占绝对统治地位的神性让位于颠覆性的、革命性的人性。在摩西于西奈山受戒的时候,“比起一个完成的神话,一个未完成的目标出现了……可见的自然神让位于不可见的正义裁决”^④。在《约伯记》中,约伯是比造物主更加正义的希伯来普罗米修斯;在《出埃及记》中,重要的是“我是我所是的/我将是那将是”的。布洛赫明确表示,他所认为的弥赛亚主义的本质是反叛。

随着“未来态”(Futurum)成为神的真实存在模式,从一切旧有雅威观念中“出逃”成为可能——这种可能性远超过对亚伯拉罕的插叙式应许。《出埃及记》由此诞生:它反抗法老化的雅威(祂只创造了埃及,而非迦南,更非“新天新地”)。简言之,在“我将是那将是”摩利亚山上,反叛、先知见证和不再隐匿的弥赛亚主义,已半身冲破牢笼,踏入自由的光芒之中。^⑤

由此可见,在布洛赫的心中,一旦新天新地出现,原先的雅威就是旧神了,因为“祂只创造了埃及”^⑥。布洛赫吸取了弥赛亚概念中的颠覆性、毁灭性的特质,从而摆脱了他所言的旧神束缚。在这个意义上,布洛赫继承并发扬了犹太传统中的“人神同形同性论”(Anthropomorphism)。但布洛赫并没有认为人神同形同性只是单纯的神显;他认为真正的弥赛亚是从人之中诞生的,“是人,这个最初

① 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, xxvii.

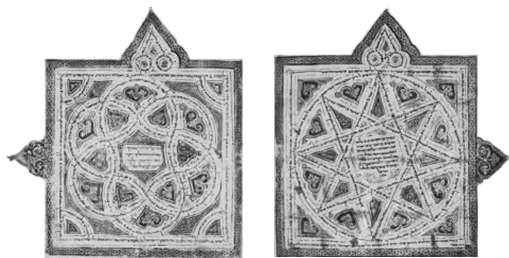
② 参见 Ernst Bloch 恩斯特·布洛赫,《基督教中的无神论:关于出走与王国的宗教》[*Atheism in Christianity: The religion of the Exodus and the Kingdom*], 梦海 Meng Hai 译(北京[Beijing]:中国社会科学出版社[China Social Sciences Press], 2017)。

③ 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, xxvii.

④ Ernst Bloch, *Atheismus im Christentum, Gesamtausgabe* vol. 14 (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1968), 126-148.

⑤ 参见 Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, 79.

⑥ 同上。



的,最后的,也是最自由的存在赋予了自己弥赛亚,并在对弥赛亚的期盼之中日夜劳作。或是说得再赤裸一些,是我们赋予了自己弥赛亚”^①。可以看出,犹太弥赛亚对布洛赫的第三个影响,即无政府或无神论,反过来促进了布洛赫对弥赛亚概念的创造性诠释。布洛赫从弥赛亚概念中提取了一种足以毁灭一切律法和权威的希望,这个希望反过来可以摧毁任何源自宗教的名号。这也是自称无神论者的布洛赫不相信救赎发生在世俗教堂中的原因。实际上,布洛赫并没有摆脱一种本质主义的弥赛亚冲动——一种在犹太性和世界性之间游离的张力。^②因为归根结底,救赎始终是世界的救赎。

布洛赫的无政府主义放在其所处的时代背景中,实则是犹太感性与马克思主义交织,是其无神论的特征与宗教启示结合的结果。哈贝马斯论述了布洛赫的思想背景:马克思在《关于费尔巴哈的提纲》中对宗教提出了批判,但是这种批判中诞生了新的诠释。“上帝死了,但是他曾经存在的地方留下了一个阙如的空间,无神论者终于明白,测度这样的空间的尝试,正勾勒出一个未来自由王国的蓝图。”^③权威已经缺失,剩下的只是旧神背后的欲望与力量本身。布洛赫公开自身的无神论身份,批判宗教束缚了《圣经》文本中蕴藏的末世论式的启迪与解放。^④他的“我们自己成为第七天”的乐观主义,是在各种思潮交织、此消彼长的时刻,对弥赛亚颠覆精神最直接的继承。^⑤

四、结语

犹太传统对布洛赫的影响是多面、复杂而深刻的。与其说布洛赫具有固化的犹太身份认同,不如说他在对犹太传统的批判继承与对时代使命的深思熟虑之上,形成了自己的犹太感性。他在一个动荡而又微妙的世纪成长,在其中形成了自己的哲学体系,同时又被卷入对于自己身份的反思中。犹太感性的维度意味着,在20世纪,成为一个犹太人,在很多情况下并不是自由选择,而是在各式社会思潮——犹太教的自由派、科学派、哈西德派中挣扎求生。布洛赫的犹太感性最终选择了弥赛亚这一概念,在一种同化的悲情中把握了自身的传统,诞生

^① Ernst Bloch, *The Spirit of Utopia*, 180.

^② 参见 Michael Löwy, “Jewish Messianism and Libertarian Utopia in Central Europe (1900-1933),” 113.

^③ Jürgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” 313.

^④ 参见 Paul R. Mendes-Flohr, “To Brush History against the Grain: The Eschatology of the Frankfurt School and Ernst Bloch,” 637.

^⑤ 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 218.

JEWISH STUDIES

犹太研究

第26辑

了自己坚定、果断的弥赛亚哲学。

如果我们从犹太感性的角度出发,检视布洛赫的思想面向,会发现其独特的理论运思。比如,布洛赫被称为马克思主义的异端^①,但这种“异端”恰恰是对马克思主义传统在 20 世纪面临的危机的一种有力回应。哈德森(Wayne Hudson)就指出,马克思主义在当代急需重建与革新,而布洛赫的哲学为其提供了关键的机遇。因为布洛赫“是来自马克思主义另一侧的思想家”,能够看到此侧被忽略的事物。^② 布洛赫通过犹太感性的视角,重新阐释与激活了马克思的乌托邦维度,使其摆脱了机械的历史唯物主义与庸俗的决定论的桎梏,并将现代弥赛亚主义重新引导到时代的视阈当中。在这个意义上,布洛赫真正地证明了,“在 20 世纪,神学是马克思主义不可缺少的盟友”^③。马克思主义有着关注乌托邦的传统,《共产党宣言》就提及了乌托邦社会主义思想家先驱。^④ 在布洛赫的视角中,马克思主义可以进一步超越单纯的历史因果论,而化身成为一种“关乎期待启明(Vorschein)^⑤的哲学”^⑥,怀抱着这种对于期待的自觉,历史与命运得以窥见解放的可能。受到布洛赫的影响,马尔库塞也提出,马克思曾过度聚焦历史的连续性,而有可能我们需要的,反而是“从科学走向乌托邦”^⑦。

可以看到,这种“神学—唯物主义的辩证法”实际上是 20 世纪初犹太感性思潮的一种关键理论建构。哈贝马斯也认为,是犹太感性将一些原先只属于卡拉主义和神秘主义的愿景重新带入马克思主义的视野。^⑧ 讨论本雅明的哲学时,巴克-莫尔斯指出,神学赋予了马克思主义超验的维度,而后者也给予了神学经验性的历史。弥赛亚主义和马克思主义实际上是共生的。^⑨ 这个论断对布洛

① 参见 Wayne Hudson, *The Marxist Philosophy of Ernst Bloch*, 1。

② 同上, 213。

③ Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, 219。

④ 参见 Karl Marx, Friedrich Engels, *The Communist Manifesto* (New Haven & London: Yale University Press, 2012), 113。

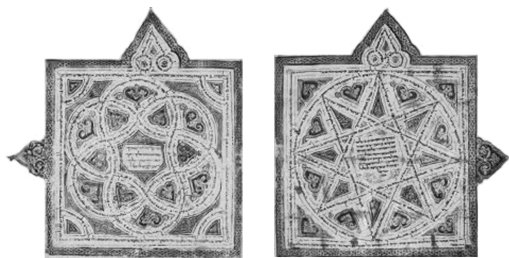
⑤ 关于 Vorschein 的翻译,沿袭詹姆逊(Fredric Jameson)和齐佩斯(Jack Zipes)的思路翻译为“期待启明”,具体见陈影 Chen Ying,〈布洛赫艺术乌托邦中的“期待启明”〉[A Study of “Vor-Schein” in Ernst Bloch’s Artistic Utopia],于《比较文学与世界文学》[Comparative Literature and World Literature],2014 年第 1 期[2014, Issue 1],166—171。

⑥ Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory* (New York: Columbia University Press, 2016), 69-70。

⑦ Herbert Marcuse, *Five Lectures: Psychoanalysis, Politics, and Utopia*, trans. Jeremy J. Shapiro and Shierry M. Weber (London: Allen Lane The Penguin Press, 1970), 62。

⑧ 参见 Jurgen Habermas, “Ernst Bloch—A Marxist Romantic,” 316。

⑨ 参见 Susan Buck-Morss, *The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project* (Cambridge & London: The MIT Press, 1989), 249。



赫同样适用——对于布洛赫、本雅明,以及一些同时代的犹太思想家来说,马克思主义传统亲密而微妙的冲突摆在他们面前^①,科学与启蒙理性已经辜负了他们,而辩证的历史观念仍旧保留了回溯与希望的空间。犹太感性呼唤一种更具有温度与希望的历史,一种可以和当下息息相关的历史观,进而探寻可以从 20 世纪前半叶无穷无尽的失败、失望与幻灭之中找到出路的可能。在这个层面上,尽管常常游走在希望与无力之间,但布洛赫仍旧提供了传统—现代的理论重构的范例。他拥抱了犹太宗教传统中蕴含批判的希望与倾覆性的愿景,吸收了其中辩证的冲动、末世论的情怀与无政府的特质,将其与马克思主义对人的解放与历史命运的关注结合起来,完善了关于人的哲学概念,描摹了人“尚未存在”本体论的趋势与潜势,提出了渐进理性之外人对世界的理想与义务,并最终提炼出人创造新世界的使命。正如布洛赫自己所说:“希望无法摆脱理性而存在,理性亦无法脱离希望而生存。他们将在马克思主义的辩证维度结合起来,除此之外,再也没有有未来的科学,亦没有有科学的未来。”^②

① 特拉维索(Enzo Traverso)在他著作中的“重读马克思”这一节具体解释了这种冲突:“马克思的著作揭示了一个根植于 19 世纪文化的深刻矛盾:一方面是基于实证主义的模式揭示资本主义运行规律,另一方面是将历史视为社会关系总和所生冲突结果的辩证视野。因此,马克思的著作映射出其时代典型的‘双重诱惑’——他既渴望构建一门‘科学’(正如《资本论》序言中对达尔文的致敬所显示的),又因与黑格尔辩证法的血脉联系,始终将阶级斗争视为历史发展的动力。”参见 Enzo Traverso, *Left-Wing Melancholia: Marxism, History, and Memory*, 215。

② Ernst Bloch, *On Karl Marx*, trans. John Maxwell (New York: Herder and Herder, 1971), 33.