

November 2021

Can Faith Heal the Cracks in Cultural Politics? On the Theological Turn of Terry Eagleton in the New Century

Jian Wang

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Wang, Jian. 2021. "Can Faith Heal the Cracks in Cultural Politics? On the Theological Turn of Terry Eagleton in the New Century." *Theoretical Studies in Literature and Art* 41, (6): pp.121-128.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol41/iss6/7>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

信仰能修复“文化政治”的裂痕么？

——论伊格尔顿新世纪的神学转向问题

王 健

摘 要：随着宗教问题的日益突出，伊格尔顿理论中“神学转向”的部分也逐渐为国内学界所注意。伊格尔顿在理论中构造了一个重视创造性、关爱他者、承担罪责的上帝，并借助对理想神学的阐述抵达对可共建、可分享的共同文化的构建，这种做法延续并发展了英国新左派借“文化政治”探索社会主义目标的尝试。理论的创新源于实践的困境，相比雷蒙·威廉斯，伊格尔顿需要在政治退潮，文化变得个体化、散碎化的语境中寻找能转理论思考为社会实践的力量，神学在成为其应对问题的资源的同时也成了其掩饰困境的方法。

关键词：神学； 启蒙； 文化政治； 马克思主义； 主体

作者简介：王健，哲学博士，湖南师范大学文艺学讲师，主要从事马克思主义文论及中国现当代思想史研究。通讯地址：湖南省长沙市岳麓区麓山南路36号湖南师范大学文学院，410081。电子邮箱：wangjian_3322@163.com。本文系国家社科基金后期资助项目“伊格尔顿理论的伦理问题和现实意义”[项目编号：19FKSB022]的阶段性成果。

Title: Can Faith Heal the Cracks in Cultural Politics? On the Theological Turn of Terry Eagleton in the New Century

Abstract: With the increasing prominence of religious issues, the “theological turn” in Eagleton’s theory has gradually drawn attention of academics in China. In his theory, Eagleton constructs a god who values creativity, cares for others, and bears the responsibility of crime. Through interpretation of ideal theology, Eagleton constructs a common culture that can be jointly built and shared. This practice continues and develops the attempt of the New Left in Britain to explore the socialist goal through “cultural politics.” The theoretical innovation originates from the conundrum of practice. Compared with Raymond Williams, Eagleton needs to find the power to transform theoretical thinking into social practice in the context of the fading tide of politics, the culture of individualism and fragmentation. Theology thus has become both the resource to deal with problems and the method to conceal the practical conundrum.

Keywords: theology; enlightenment; cultural politics; Marxism; subject

Author: Wang Jian, Ph. D., is a lecturer in the School of Liberal Arts, Hunan Normal University. His area of academic specialty is Marxist literary theory. Address: School of Liberal Arts, Hunan Normal University, 36 South Lushan Road, Changsha 410081, Hunan Province, China. Email: wangjian_3322@163.com This article is supported by the Post-funded Project of National Social Sciences Fund (19FKSB022).

21世纪以来，伊格尔顿的作品里出现了大量关于神学的论述，国内理论界也注意到了这些现象，出现了很多对此进行论述的作品，比如阴志科的《特里·伊格尔顿发生“神学”转向了吗？》（《社会科学论坛》2016年第4期）、王曦的《伊格尔顿谈文化与上帝之死——兼评西方左翼的“神

学转向”》（《文艺理论研究》2017年第2期）等。事实上，神学之于伊格尔顿并非新鲜的主题，他一直都有神学的背景，最早出版的书便是《新左派教堂》（1966年）。理论界所注意到的“神学转向”实则是伊格尔顿对神学问题的论述从20世纪60年代后的潜在转到21世纪以来显在的过程。

究其缘由,外因是随着以宗教为名的恐怖主义兴起,宗教和神学重新变回热门话题;内因则在于这是伊格尔顿内在的文化研究思路的一部分,他在新书《激进的牺牲》中如是说:“这本书的主题是更大工程的一部分,其中一系列观点目测已成为我最近工作的中心:死亡、悲剧、牺牲、剥夺,诸如此类。”(Eagleton, *Radical Sacrifice* ix)对这些话题的讨论在伊格尔顿2003年的作品《理论之后》中就已出现,当下对神学的讨论也契合这些思考,是伊格尔顿问题意识的延续。

为什么伊格尔顿会将死亡、悲剧、牺牲等话题作为近期思考的对象?神学又在其中扮演了怎样的角色?要回应这些问题,需要先将伊格尔顿近期的神学思考作为问题,以“伊格尔顿想要怎样的神学”作为论述的出发点。实际上,伊格尔顿近期论述神学主要集中于两次系列讲座,后来分别以《理性,信仰与革命:关于神学争论的沉思》与《文化与上帝之死》为题出版。再加上最近出版的《激进的牺牲》,这三部作品构成了伊格尔顿神学之思的核心文本。

一、理想的神学是怎样的?

2008年,伊格尔顿受邀参加美国耶鲁大学的特里讲座,主谈神学与科学的问题,次年,讲座内容集结成《理性,信仰与革命》一书出版。书中,伊格尔顿从批判理查德·道金斯(Richard Dawkins)和克里斯托弗·希钦斯(Christopher Hitchens)所撰写的以科学启蒙为导向的无神论读物出发——比如他们笔下神学与世俗相对立的成因及后果,他们为什么会认为神学是专断、迷信甚至偏执的,他们为什么会认为神学与科学不能共存等——并通过批判他们的无神论观点来构建自己理想的神学理论。伊格尔顿认为,欧洲启蒙以来的“理性”逐渐转变着欧洲知识分子对待宗教的态度,历史当中的宗教裁判所、现实社会中的宗教人肉炸弹等现象支撑起了这些观念,希钦斯和道金斯对宗教的批判皆是源自于此。但这些观念却也截取了宗教的意义,无法涵盖后者全部的实践行为。伊格尔顿借此区分开了对宗教的理解观念与宗教的现实行为两个层次,立足于未被触及的宗教行为构建新的神学认识,通过批判三种流行的神学理解观念来阐释自己的神学内容。

第一是对象化的神学。

在伊格尔顿这里,对象化有两种表现形式:首先是对象化地看待神学,这指的是道金斯、希钦斯切断理性与信仰的联系并借进化论将它们截然对立的作法。启蒙以后,信仰和宗教就逐渐成了理性与科学否定的对象,宗教被视为蛮荒时代的妄想,神学的上帝变成了被科学所证伪的过时之物。伊格尔顿认为这种否定是肤浅的,因为神学不仅是知识体系,还是思维结构:它是面向更高维度进行探索、为之负责的超越性的思维方式,这在科学化、世俗化的现代社会并没有被抛弃——世俗化的过程也是人们为这种超越性的上帝寻找代理人的过程,科学也是其代理之一。其次是对对象化地看待信仰,这是当下所盛行的神学自由主义的信条。对此伊格尔顿的解释是:“我们已经看到自由的多元主义无法为涉及对所信内容无动于衷的信仰提供帮助,因为自由社会与其说持有信仰,不如说相信人们已被允许自由地信其所信。”(Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution* 144)宗教在此被视为个人私事,每个人都能可以信其所信、互不干涉。在伊格尔顿看来,自由神学的代价是宗教丧失了公共性的一面。将价值都安置于自由个体,公共性也很容易变为压迫性的代名词。

第二是封闭化的神学。

与批判对象化的工作相连的是伊格尔顿对启蒙以来理性化过程的反思。无论理性化还是个体化,都是强调彼此之间的不同,这很容易会忽视事物相互的联系而造成彼此区隔,将至高者的内在律令变成了只为自身负责的理解模式,从而形成封闭的信仰。更有甚者,封闭的信仰会被政治层面的敌我之分攫取,将彼此不同推进为彼此矛盾,从而成为滋生宗教极端势力的土壤:表现在知识层面,即科学对神学的蔑视;表现在政治层面,即世俗国家对宗教国家的鄙夷。伊斯兰恐怖主义袭击即是以显性暴力回应这些知识中的隐性暴力——它位于我们的认识之内而非之外。伊格尔顿在这些问题中反思启蒙以来对神学理解观念的误区,他认为无论科学、神学还是其他,这些相互对立的因素最初都有面向社会创造性的弥合实践的共同起点:“的确,我支持(这个说法),对于基督教而言科学与神学距离最近之处不在它们对世界的看法,而是包含了两项工程在内的创造性想象的行为——一种信仰者在圣经当中能够获得资

源的创造性行动。”(7)这种实践是为共同生活的群体创造更好的共存秩序,而非给被拆成无数封闭事物的未来提供安慰。换言之,它需要探索共同体未知但充满可能性的更好未来,而不是坚持科学、理性等已知信条所给出的承诺。遗憾的是,启蒙以来的理性培养出了越来越多的信条主义者,所以基于共同未来的信仰也变得越来越没有生存土壤。

第三是远离穷人与失败者的神。

在伊格尔顿看来,知识论的封闭来自持有知识的人的封闭,也是社会阶层的封闭。在启蒙的理性与神学之争中,神学被讨论成了治理术的一部分,变成了社会上层的权力之争而忽略掉了它在社会的阶级关系中提供的粘合剂工作——即它安慰病难、扶助贫苦的一面。伊格尔顿在讲座中感慨:“基督神学已经从穷人和被剥夺者这边转向富人和侵略者那边很久了。”(55)他甚至认为,马克思主义就是在神学背离社会关怀的初衷后取而代之的产物。在《文化与上帝之死》中,伊格尔顿借助对基督教的论述更加明晰了自己的观念:“耶稣提供给追随者的生活方式并不是一种社会整体而是教士与政治机构的丑闻。这是那些成为无家者、无业者,流浪者,禁欲者,社会边缘人,被亲属鄙视的人,反对财富占有的人,放逐者和流放者之友,制度的刺头和富人与当权者眼中钉的问题。”(Eagleton, *Culture and the Death of God* 147)伊格尔顿塑造了一个救济苦弱的上帝,其理由是不需要看上帝说了什么,而是看他在现实之中是怎么做的。在社会性责任的层面,全世界的宗教都有一致性:东南亚战乱时期,佛教徒们承担救死扶伤、组织生产的活动;基督教在中世纪也承担了部分类似的工作,其面目不仅仅只是宗教裁判所;当代爱尔兰人挖苦教职人员却不反对教会,因为无论在历史还是现实中,后者同样承担着扶助贫困、提供慰藉的工作。宗教行动承担的责任即为世界抹除苦难,其拯救者就是现实生活中的承担者。基督教与马克思、神学和社会主义在这个层面上被结合在了一起。

理想的神学,即理想的对待世界的方法,伊格尔顿借对神学的阐释提倡“爱”的实践,其核心目的就在于消除区隔——无论在知识还是现实阶级的层面上。在他看来,“基督精神被证明过对一些大众具有直观吸引力的原因在于它将爱置于它

对世界想象的中心位置——即便,如我们所见,他的爱的想象是一种特殊的非爱”(Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution* 31)。这是一种执拗地打破封闭幻象以致酷似“非爱”的实践之爱,伊格尔顿认为耶稣对家庭、社团的否定并非否定它们本身,而是否定它们变成了只为内部成员负责的封闭共同体。当下的理性、国家也是如此,它们都构成了封闭之爱。伊格尔顿试图借助转移构建基础的方式去打破这些封闭:“如果它将自身大范围置于物质利益与政治主导,而不是爱的忠诚或和平共同体的一些形式上,信仰与理性将会彼此区别开来,变成了他们所熟悉的僧侣主义和理性主义的那些冷血的讽刺画。”(149)伊格尔顿借助神学转换而来的“爱”的伦理色彩淡化了其内部蕴含的物质与政治因素,以阐释爱上帝的的方式并非表现为消灭异端以保障自我,而是能够构建可以容纳他人、彼此相互实现的更大共同体:“一种更具激进意识的共同文化不是那种每个人都信奉同一事物的形式,而是每个人在协作决定一种共同生命形式中有平等的地位。”(153)这种基于平等与互惠的信仰就构成伊格尔顿理论中神学与宗教人肉炸弹的区别。而且,面向共同生存、更好未来的实践之“爱”最终会形成新的平等政治。

理解伊格尔顿神学的第一个关键脉络,即欧洲的启蒙传统。他通过对道金斯、希钦斯等人的批判重建理性与神学的关系,也反思启蒙世俗化形成的神学当中的个体性(其中也包括克尔凯廓尔、蒂利希等大名鼎鼎的神学家的理论)。在反思启蒙的工作中,伊格尔顿将神学问题从个体挪向集体,从认识转向伦理。这些论述虽有价值,放在20世纪欧洲神学的思考中却并不新鲜,我们能在迪特里希·朋霍费尔、J. B. 默茨等一连串的名字中找到很多类似的观点。伊格尔顿对神学的论述的新鲜之处不在其内容,而在其落脚点。不同于朋霍费尔等人的是,伊格尔顿并没有将理论落实到教会,乃至基督教改革中去,而是与一个更加宏大的词紧密相连,即文化。信仰、理性与科学都处于我们的文化当中,与我们的认知与现实的规则相连。

二、文化的传统与问题

文化难以定义,却是伊格尔顿理论中长久的

主题,他在《文化的观念》(2000年)中对文化的描述是:“文化可被松散地总结为构成特殊群体生活方式的价值观、习性、信仰和实践的复杂体。”(Eagleton, *The Idea of Culture* 34)一直到《论文化》(2016年)一书为止,其描述都大致类似,它分为两方面的内容。首先是某种生活方式的体现。它既体现为个体的意识,也承载了社会秩序的建构。其次是过程性的,它强调现实问题是历史的结果,社会秩序乃至个体意识既是问题的所在之地也是解决问题的途径。不同群体诸如知识分子、统治者、工人等都会有不同生活方式,他们在社会的共同秩序的构建中形成了多样性的参与方式。伊格尔顿继承了老师雷蒙·威廉斯的论点,后者在其《文化与社会》(1960年)与《关键词》(1976年)等作品中都有关于“文化”的类似论述。

在论及文化价值的时候,威廉斯与伊格尔顿师徒二人都提到了马修·阿诺德。在阿诺德那里,文化被视为一种具有修复作用、带有共同未来维度的信仰,这是威廉斯和伊格尔顿都较为看重的。伊格尔顿对阿诺德工作的论述是:“此时,文化,必须要把这些不受欢迎的社会阶层容纳进社会整体当中。如果不这么做——如果,如阿诺德所言,它不能够将伦敦东区与自身保持一致——它就会发现自己正处于毁灭途中。”(Eagleton, *Culture and The Death of God* 129)共同化的作用在于融合更多的社会争端,而以往的文化涉及的都是政治或文化精英对大众的治理,缺乏“共同决定”的维度——阿诺德的文化设想却包含了以往所缺乏的内容,这也是威廉斯与伊格尔顿共同看重的维度。对共同文化的塑造,也是伊格尔顿想要理想的神学发挥效力的地方。

在2012年,以诺丁汉大学的弗斯演讲为蓝本结集而成的《文化与上帝之死》一书中,伊格尔顿尝试对神学在文化中的价值问题作进一步推进,建构理想神学面临的问题,也即建构共同文化面临的问题。如上所述,理性与神学的对立部分是因为社会上层的治理方式难以容纳底层的生活形态所形成的对立——对神学的阐释也包含了这种对立,启蒙以来的政府与知识界都强调有理性的信仰,但蕴含在理性中的知识门槛却让普罗大众难以迈进,后者就成了理性始终无法涵盖的领域。伊格尔顿对此的论述是:“此时,理性被假定为普

适的,却甚至在单个国家内都无力让自己普遍化。它是智慧深不可测的渊藪,但盲从的大众却是其脆弱性的一个尴尬的提醒。大众的易受骗性或许有助于维护你的统治,却又会让你籍以统治的价值观遭受威胁。即便如此,尽管宗教或许是智性的冒犯,它也是希望与安慰的重要源泉,从这个意义讲它在政治上不可或缺。”(23)理性与信仰的对立也是社会中阶级对立的尴尬延伸。启蒙既是欧洲知识界构建理解世界新方法的尝试,也是在社会层面构建更完备的组织形式的探索,它需要取代神学在中世纪于社会组织中所承担的角色,但启蒙运动、唯心主义和浪漫主义以自己的方式处理了个体与大众、直觉与理性、现实与未来之间的裂痕,却都难以超越阶级而将大众弥合在一起。这也是伊格尔顿认为当下仍然需要返回神学的原因:“在我的论证中另外反复出现的特色是宗教具有联系理论与实践、精英与大众、精神与感觉的能力,这是一种文化永远不能仿效的能力。”(ix)基于神学之“爱”的共同性在此闪现出了价值,伊格尔顿借助于对“爱”的呼唤将神学作为资源融入共同文化的构建中去,试图以此修复从启蒙以来一直隐含在社会当中的阶级裂痕。或者说,“此时文化要做的,是从各种派系政治的自我中提取出我们共同的人道主义,从这些意识中救赎出精神,在短暂中夺取不变,从多样性中采取统一性。这既象征着一种自我区分也是一种文化治愈,鉴于此我们乖戾的、世俗的自我并没有被抛弃,而是被一种更为理想的人道主义从内部改善了”(Eagleton, *The Idea of Culture* 6-7)。基于修复裂痕、带有共同性质的文化理念一直是伊格尔顿理论的核心部分,他旨在建构能对社会阶级中的区隔现象进行弥合的文化实践。突破区隔的过程也是共同文化的实现过程,神学当中对封闭幻象的打破与对“爱”的提倡也都被纳入了这种思考当中。

回到文化的阶级话题,也带出了我们理解伊格尔顿神学的第二个脉络,即马克思主义。英国的特殊性在于它是在文化层面上发挥马克思主义的效力、从构建共同文化的视域出发进入启蒙以来的阶级斗争史的。伊格尔顿与威廉斯的相同点是他们都将共同文化的构建带到了马克思主义的资本主义批判视野中。对于资本主义的内核,伊格尔顿的判断是:“理性的或启蒙的自利带来了

浪费,失业,可憎的不平等,蛊惑人心的广告,以自身为目标的资本积累,整个生活都依赖于市场的随机变动的非理性。”(Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution* 71) 封闭共同体之间彼此的区隔虽不是资本社会所独有,但其以资本为核心的组织形式却会将共同体的建构安置到不稳固的自利与竞争关系当中,这也是形成当下一系列封闭个体与共同体的成因。唯心主义等思潮也曾面对这些资本社会的问题进行思考,但它们无法转换其理性内核中蕴含的基于自私、以工具理性为导向的商业逻辑,也无法阻止因资本逻辑的不断发展而深化的社会阶级对立。20 世纪 50 年代英国文化马克思主义的兴起继承了历史思潮中对资本主义社会秩序与文化的批判与思考,独辟蹊径地探索在社会中构建共同制度的认识形式,试图借更新认知带动社会实践以改变现实问题。在这个层面上,伊格尔顿和雷蒙·威廉斯“漫长的革命”的传统一脉相承,后者认为:“推动漫长的革命得以进行的人类力量源自于这么一种信念,即坚信通过破除旧的社会形势所造成的各种压力和束缚,通过发现新的共同的制度,人能够主导自己的生活。”(威廉斯 362) 在这个脉络中,面对强大的资本秩序,新的共同的社会秩序建构需要奠基于共同意识的认识与探索。

共同的目标下,伊格尔顿与雷蒙·威廉斯的不同之处便更值得注意了,为什么他将雷蒙·威廉斯所忽视的神学视为自己构建共同文化的资源? 这与伊格尔顿所处语境的不同有关,他面临的不仅有极端宗教的兴盛、越来越严重的阶级区隔,还有《理论之后》(2003 年)的前言中的感慨:“回忆一部震撼世界的政治史,至少对左派来说,很大程度上是回忆一部失败史。不管怎么说,一个新的吉凶未卜的世界历史阶段开始开启,甚至最与世隔绝的学究们也无法漠视它。”(伊格尔顿,《理论之后》9) 这个失败史并非苏联解体的失败,它指的是为面对资本主义的社会秩序,以“共同文化”为核心的文化探索的式微,体现为两方面的内容:

一是社会现实的转变,它不仅体现为全球社会主义政治实验的普遍衰落,还体现为政治意识在公共空间的衰退。与革命浪潮如火如荼的 20 世纪 60 年代比,理论已不再能形成社会共鸣继而引发思潮了。雷蒙·威廉斯的乐观主义与 60 年

代前后英国乃至世界的语境相关:此时全球改革浪潮的兴起,英国也处于战后的重建期,知识分子能够通过文化研究与社会舆论直接影响到政治的决策。文化研究隐含的是对新的社会结构的探索。这些乐观情绪在伊格尔顿早期的作品中还能体会到,但在《理论之后》中就明显变化了,英国青年越来越很少有人关注政治建构中的未来图景,转而成了贪图现实享乐的消费拥趸,以致文化理论越来越失去共鸣而显得形单影只。其间,伊格尔顿在英国、爱尔兰各个高校辗转,显然对此感受颇深。

二是改变世界的理论的危机。这里说的是文化研究的危机,是文化研究当中所蕴含的共同文化构建的危机,它在资本批判的层面起作用,承载着作为更好维度的未来的探索:“的确,文化在传统上几乎意味着资本主义的对立面,文化的概念是作为中产阶级社会的批判,而不是作为它的盟友成长起来的。文化讨论的是价值而不是价格,是道德而不是物质,是高尚情操而不是平庸市侩。它探索的是作为目的本身来开发人的力量,而不是为了某个不光彩的功利动机。这些力量形成了一个和谐的整体,他们并非是一堆专门的工具。”(25) 伊格尔顿认为,在当下,文化研究依旧贡献着力量,只是它被更为激进的后现代主义、女性主义转换为争取自我权力的运动。共同性的政治目标被转化为个体或群体争取权力的目标,它建立在相互竞争而非共同实现的基础上,这与资本主义逻辑下的封闭共同体并无二致。如此基于散碎化、封闭化的反抗是无法形成构建共同文化的合力的,伊格尔顿在论述神学的过程中所否定的现象也是这更大层面现象的一部分。

三、未来主体与现实之殇

语境的变化改变了伊格尔顿思考问题的路径,他在《马克思为什么是对的》中如是说:“的确,当变革已经成为空谈,很难说服人们维持对变革的信念,但这个时候人们最需要的恰恰就是追求变革的坚定决心。”(伊格尔顿,《马克思为什么是对的》11) 这对伊格尔顿而言是更为致命的现实问题:此时理论的目的在于讨论如何维系对变革的信心,在失败的语境中探索怎样将新的认识转换为新的实践。当雷蒙·威廉斯所强调的共同

文化不再自然而然时,伊格尔顿需要重新在现实困境中将之确立,向神学调借信仰不失为一个回应问题的办法。

与语境的不同相关的是,雷蒙·威廉斯是直接面向社会结构的改革来思考,但伊格尔顿越来越多地将落脚点放在了伦理塑造上,他更迫切地要借助共同文化方向将现实个体塑造为理想主体。在当下,个体性成了现实个体普遍理解自身的方式,不仅资本主义的社会秩序在塑造以利益为导向的经济个体,从启蒙到后现代主义等思潮也都在塑造所谓自由与独立的个体,伊格尔顿需要将共同文化的传统落实到对这些个体性的批判当中,从这里就能看出伊格尔顿调用神学资源想要带来的文化影响了:他并非仅仅要树立一个上帝,还想要召唤由神学所带来的面向他者、救助穷苦的维度,这会打开现存个体性所忽视的对政治与集体问题的重视。

在《理性、信仰与革命》中,伊格尔顿对基督教信仰的描述是:“基督教信仰,据我所知,并非首要确立一个最高存在的议题,而是通过人类存在的最低限度所证实的一种保证,立足于黑暗、痛苦和困惑,却依然对超越之爱的许诺保持信仰。”(Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution* 37)信仰的价值,首先在于给了个体所需要的超越性的具体指向,超越性所指的共同意识能够丰满在商品逻辑中已日趋贫瘠的个体性内容;其次是从神学中援引信仰的力量,面向当下的“失败”困局,坚持呼唤能够化困境为力量的理想主体——这是带有悲壮色彩的主体。

在与《理论之后》近乎同时出版的《甜蜜的暴力》中,伊格尔顿开始将悲剧作为自己的论述主题,这与他对自己理想主体的思考相关,也有在共同文化构建的探索与失败中呼唤革命伦理学的尝试:“[……]通过他们以命相搏、英勇顽强的全然投入到另一种真理秩序中所开创的革命伦理学,这是一种揭示主体的否定性而非使显性的政权合法化的真理,这就是雅克·拉康所指出的实在界或者令人恐惧的物的深渊。”(Eagleton, *Sweet Violence* 280)在此,共同文化就成了一个现实中未曾出现、决然归属于未来的维度,它只有在不断的失败中才闪现其可能性,这也形成了一种否定性的主体,伊格尔顿使理想神学中“爱”的内核通向了这种主体的塑造——革命伦理学的主体是

献身未来的主体。这便能够理解伊格尔顿在《激进的牺牲》中所谈的主题的价值了:除悲剧外,死亡、牺牲的主题都与对这一主体的塑造相关,其用意是从失败的阴郁中探索未来的可能性与价值,这种实践所形成的主体承载了革命伦理学所赋予的新价值,它通过决然的否定,在失败的现实语境中打开被遗忘的共同文化的建构历程,以此完成对启蒙的区隔化与极端宗教中人肉炸弹现象的批判。基于这些理论构想,伊格尔顿也形成了一种在《理性、信仰与革命》中被总结为“悲剧性人道主义”的理论的轮廓:“悲剧性人道主义,无论在社会主义,基督神学还是精神分析的种类,坚持着只有通过自我放逐与激进改造的进程才能让人道主义回归自身。这种转变后的未来的诞生并没有保证。”(Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution* 169)神学作为资源,自此就转化成了未来主体构建的一部分。理想的神学,甚至可以说理想的耶稣形象就成了这种悲剧性人道主义的道成肉身,他图绘了这种理想的主体。这种借助神学所构建的理想主体就成了生产性、开放性与共同性的主体,它不同于建立在消费社会或者后现代主义理论中那些封闭的、被动的与个体化的主体形式。在共同文化构建的方向中形成以理想主体为核心的探索模式,这是伊格尔顿的创新之处,也是他基于失败现实所作出的新的理论回应,神学即其在这些回应中所动用的新的资源。

伊格尔顿借助神学修复文化政治的探索可谓精彩,他想要将我们带回到20世纪50年代英国左翼形成的“漫长的革命”传统中去,但这种传统所期冀的文化政治路径是否就是救世良方呢?文化政治有一个众所周知的起点,即其方法的开启与英国左翼学者脱党化、去苏联化的尝试相联:包括E.P.汤普森、雷蒙·威廉斯等人,探索的都是靠文化带动独立社会主义探索的路径。德沃金对英国文化马克思主义者探索策略的总结是:“文化马克思主义者首要关注的是:重新定义结构和动力之间的关系,因为传统社会主义的动力即工业的工人阶级正遭受质疑。他们试图认识战后研究的特征,重新定义社会斗争,阐明与发达资本主义社会中民主的和社会主义的政治相适应的新的抵抗形式。在这个计划中,处于核心地位的是‘文化’。它一方面指示了这种政治被重新思考的领域,另一方面认识到这个领域是政治斗争的

场所。”(德沃金 5)他们不是在传统的政党政治与公有经济建设的层面去探索共同秩序建构的可能性,而是在日常生活中借塑造新的政治认识与对现实问题的批判来召唤未来维度,以此关联起文化革新与政治革命。这种探索形成了冷战两极之外的“第三条道路”。

文化马克思主义的“第三条道路”一直都是伴有争议的,基于对苏联的反对,其共同文化的建构一开始就对国家主义、政党政治等问题有所警觉。并非所有英国左翼学者都是如此,但伊格尔顿显然处于反苏的脉络当中:他对“失败”的评论几乎没有包括过对苏联的论述,也多次将斯大林与希特勒相提并论。如果这些将是否反对苏联模式视为个人选择,这本是无可厚非的事,但这会给他们的文化政治构想带来问题:伊格尔顿试图借助神学在个体当中打开共同体的维度,但鉴于对苏联的警惕,他对个人和集体之间的群体维度并不信任,比如政党,比如国家,在警惕它们形成封闭共同体的同时,也拒绝了它们可以转化为更大共同体的中介作用——这恰恰是列宁理论的核心之处。究其问题的形成,它们不仅仅来自伊格尔顿的思考缺陷,而是和英国文化马克思主义的存在方式密切相关:

首先在于英国几乎没有形成过具有影响力的马克思主义政党。戴维·麦克莱伦对英国共产党的历史回顾是:“但是,对马克思主义理论的兴趣并未带来共产党员人数的增加。共产党的规模依然很小。”因此,“这种情况意味着,在英国,革命左派几乎是托洛茨基主义者的同义语。”(麦克莱伦 337)二战之后,第一代英国新左派与工党之间若即若离的关系也放大了他们对政党政治的警惕。这些都造成了即便遇到了文化政治的低潮,伊格尔顿在援引神学的同时也并未对苏联的实验高看一眼。

这种文化政治的起点也构成了伊格尔顿思考神学问题的背景,造成其隐含问题也在于:在共同意识转化为实践的探索中,因为警惕群体政治,伊格尔顿很少涉及现实的组织维度,几乎是主动放弃了一党、一国、一地形成群体阵地战的可能性——它们往往被归为封闭共同体而受到批判,忽视了以它们为中介打开更广阔区域的可能。如此造成的共同文化意识更像打一场全面战争:在社会组织形式中找到阶级对立与压迫,在压迫中

找到未来的弥赛亚种子,回头将它编织到改变社会组织形式的意识觉醒中去,却在实践中反对被现实的政治机构、政党所收编继而被权力化,提倡的是在文化层面进行托洛茨基式的“不断革命”。这种基于不落实于现实群体的共同文化意识很容易形成“all or not”的选择,伊格尔顿将理想神学转换为对“all”的信仰,更像是靠悲剧式的人道主义,在现实中丢出一个个可能孕育有未来种子的漂流瓶,寄希望于它们有朝一日借因缘际遇忽然发展为一种世界性的弥赛亚——这种探索虽有价值,但首先带有浓重的理想主义色彩;其次也会让其探索变得单薄。因为警惕苏联模式而对现实群体政治近乎全盘忽视,也容易让共同文化的落实缺乏更多可借鉴的路径,更容易囿于抽象。这个问题在英国左派与工党的合作时期表现得尚不明显,但在伊格尔顿的“失败”语境中就被无限放大了,他试图转化神学的资源为文化政治续命,却在转换中放大了其蕴含的问题。资源有时也是局限之所在。

问题形成的另一个原因在于自伯明翰学派以后,英国马克思主义的学院化特点越来越明显,这也构成了他们谈共同体、谈政治的起点——伊格尔顿亦是如此。约翰·斯道雷的判断是:“文化研究自始至终都是体制空间中的一种学术实践。但这并不意味着文化研究的诞生没有受到大学外的社会和政治力量的诱发。不过从未存在过一种纯粹的政治性文化研究,自由驰骋在教育空间的状况之外。”(斯道雷 114)这个起点的结果是,无论在经济还是政治中,这群左翼研究者们都是社会秩序改革的参与者而不是决策者。这些研究放大了文化的意义,但也会让文化脱离政治、经济的配合而形成孤军冒进的概念,政治和经济的问题都被他们视为认识中的文化问题。对文化认知中复杂性的强调,固然能为政治与经济的变化预警或补漏,但这种介入是带有寄生性的,一旦脱离具体的政治或经济行动,或需要将文化直接变成政治与经济的实践时,它就会暴露出自身羸弱的一面。想事的和做事的,在思考问题的方式上毕竟是不同的。

四、困境的成因与反思

从伊格尔顿对理想神学的构想出发,我们切

入他在现实困境中探索如何实现共同文化目标的问题。借助于对理想主体的塑造,借助于“悲剧的人道主义”的提出,伊格尔顿挪用神学的信仰在资本主义现实中为共同文化复魅,试图将失败的探索转换为新的实践力量。他敏感地察觉到了英国文化政治的问题,却忽视掉了其起点的困境。因此伊格尔顿虽然弥合了神学与理性的对立,却在过程中暴露出了他对群体中介的不信任感所造成的共同制度构想的问题。面对这些问题,我们需要越过伊格尔顿的自身经验,在其困境中返回英国文化政治在20世纪50年代的起点,对其排除掉的内容进行再思考。社会主义探索本身就有限,默认其中区隔的存在只会让有限的经验变得更加单薄。

信仰能修复“文化政治”的裂痕么?鉴于所存在的种种局限,我们需要对伊格尔顿的探索持谨慎态度,但了解他的探索与局限对我们却并非毫无意义:其理论探索的价值更多地在于促使我们在其局限中返回英国文化马克思主义的探索起点,在其基础上重新审视伊格尔顿背后的文化政治与苏联模式之间的异同——这不是要在英国文化马克思主义与苏联模式之间做一道孰优孰劣的选择题,而是尝试在伊格尔顿困境的基础上纳入更多可以借鉴的资源,这将对我们重新思考未来应该怎样,以及怎样通向未来的问题有所帮助。共同的目标、共同的现实困境并不能决定我们共享彼此的探索方式——这是反思伊格尔顿时需要注意的问题,也蕴含在国内理论界对英国文化研究的接受问题中:随着20世纪80年代国内改革开放与全球化思潮的兴起,英国文化研究的方法论在国内逐渐风靡,借助对伊格尔顿神学问题的研究,我们能够在接受文化理论时对可能存在的困境有所警醒,更加促进理论自觉意识——而非在承接伊格尔顿所批判的问题时不假思索地用他的视角和理论继续探索出路。或者更甚,在面临伊格尔顿困境的时候,却依旧想着用雷蒙·威廉斯式的乐观去面对。

引用作品[Works Cited]

丹尼斯·德沃金:《文化马克思主义在战后英国——历史

学、新左派和文化研究的起源》,李丹凤译。北京:人民出版社,2008年。

[Dworkin, Dennis. *Cultural Marxism in Postwar Britain*. Trans. Li Danfeng. Beijing: People's Publishing House, 2008.]

特里·伊格尔顿:《理论之后》,商正译,欣展校。北京:商务印书馆,2009年。

[Eagleton, Terry. *After Theory*. Trans. Shang Zheng. Ed. Xin Zhan. Beijing: The Commercial Press, 2009.]

---. *Culture and the Death of God*. New Haven and London: Yale University Press, 2014.

---. *Radical Sacrifice*. New Haven and London: Yale University Press, 2018.

---. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven and London: Yale University Press, 2009.

---. *Sweet Violence: The Idea of Tragic*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd, 2003.

---. *The Idea of Culture*. Oxford: Blackwell Publishers Ltd, 2000.

——:《马克思为什么是对的》,李杨等译。北京:新星出版社,2011年。

[---. *Why Marx Was Right*. Trans. Li Yang, et al.. Beijing: New Star Press, 2011.]

戴维·麦克莱伦:《马克思以后的马克思主义》,李智译。北京:中国人民大学出版社,2016年。

[McLellan, David. *Marxism after Marx*. Trans. Li Zhi. Beijing: China Renmin University Press, 2016.]

约翰·斯道雷:《记忆与欲望的耦合——英国文化研究中的文化与权力》,徐德林译。桂林:广西师范大学出版社,2007年。

[Storey, John. *The Articulation of Memory and Desire: Culture and Power in British Cultural Studies*. Trans. Xu Delin. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2007.]

雷蒙德·威廉斯:《漫长的革命》,倪伟译。上海:上海人民出版社,2013年。

[Williams, Raymond. *The Long Revolution*. Trans. Ni Wei. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2013.]

(责任编辑:赵勇)