

---

March 2017

## Eagleton on Culture and the Death of God: A Discussion of "the Theological Turn" of Western Leftists

Xi Wang

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



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

---

### Recommended Citation

Wang, Xi. 2017. "Eagleton on Culture and the Death of God: A Discussion of "the Theological Turn" of Western Leftists." *Theoretical Studies in Literature and Art* 37, (2): pp.206-213.  
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol37/iss2/7>

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.

# 伊格尔顿谈文化与上帝之死

## ——兼评西方左翼的“神学转向”

王曦

---

**摘要:**伊格尔顿作为在西方文化左派中锋芒正盛的批评家,自本世纪伊始即将其理论批判的重心从文化领域移向时下政治热点。在他看来,当今西方社会早已从世俗化年代过渡到了一个以由宗教冲突引发的严重暴力事件为特征的新时期,马克思主义批评家有责任进入宗教与政治之间危险的交叉地带,正视当代西方政治的两难选择。伊格尔顿的新作《文化与上帝之死》即试图回应这一难题,尝试在世俗主义与宗教狂热的两极之外开出重返信仰本质的第三条道路。质言之,伊格尔顿投身新时期西方左派神学转向思潮,试图在宗教话语中寻找辅助左派政治实践的思想资源,谋求解决当前文化与政治问题之道。这恰从一个侧面显示出西方知识界左翼是如何经历这场神学转向的。

**关键词:**伊格尔顿; 神学转向; 后世俗; 文化与上帝之死

**作者简介:**王曦,女,安徽宿州人,复旦大学中文系文艺学专业博士生,纽约社会研究新学院访问学者,研究方向为西方左翼文论。电子邮箱: fudanwangxi@sina.com 本文系国家留学基金委“2016 年国家建设高水平大学公派留学项目”资助下的阶段性研究成果。

---

**Title:** Eagleton on Culture and the Death of God: A Discussion of “the Theological Turn” of Western Leftists

**Abstract:** As a well-renowned critic of Western cultural leftists, Eagleton turns his research focus from cultural sphere to political issues in the new era. He reminds the intellectuals that the secular age seems to have been replaced by a new era, namely, the post-secular era, where metaphysical conflicts have caused various kinds of vital threats to world peace directly. He argues that Marxist critics have the responsibilities to venture into the overlapping areas of religion and politics. Eagleton's new work *Culture and the Death of God* attempts to correspond to the above aporia and open up the third way of returning to the doctrine of faith, differing from the opposite poles of liberal secularism and religious fanaticism. In the new wave of theological turn of criticism, Eagleton tries to assist cultural leftists' political practice by virtue of theological discourse, so as to find solutions to contemporary cultural and political problems. Meanwhile, Eagleton's efforts also act as an explanation to why the Western leftists have such a theological turn.

**Keywords:** Eagleton; theological turn; post-secular; culture and the Death of God

**Author:** Wang Xi, is a Ph. D. student at Fudan University (Shanghai, 200433 China), and a visiting scholar at New School University (New York 10003, USA), with research focus on literary theories of Western cultural leftists. E-mail: fudanwangxi@sina.com

---

近十年来,“后世俗”(post-secular)<sup>①</sup>概念日益成为中西方学界关注的焦点。2013年11月召开的“北京论坛”,即以“后世俗时代中对人类的再思考”为题展开理论对话,提出在当前这一历史时期,人们开始承认世俗主义世界观的局限,由此反思理性与信仰、世俗与去世俗化

(desecularization)的辩证关系,突显对人文价值体系的关注。美国杂志《目的》(“Telos”)2014年夏季刊将“后世俗”诊断为本世纪的时代精神,集中探讨在这一语境下西方批评理论“神学转向”(theological turn)<sup>②</sup>的新趋势。该杂志主编、斯坦福大学教授拉塞尔·伯曼(Russel A.

Berman)在序言中提出,自由主义将现代化与世俗化等量齐观的旧思路受到了沉重打击,将世俗化视为现代化的前提的老生常谈已不合时宜;在这一形势下,原被断定将退出历史舞台的宗教与神学思想,再度引发人们的关注。这期杂志的首篇文章《当代批评理论的神学转向》列举了上世纪末以来可归在“神学转向”的大趋势下的众多理论家,哈贝马斯、罗尔斯、齐泽克、巴迪欧、德里达、卡普托等学者皆位列其中。荷兰蒂尔堡大学教授特奥·德维特(Theo de Wit)的“Laïcité:法国的世俗主义与后世俗社会的转向”一文,通过对政教分离制度在法国的发展历程,反思宗教与政治之间危险的制衡关系。印度学者维都·维尔马(Vidhu Verma)在《后世俗年代的公共宗教》中指出,这一批评理论的新趋势回应了西方自由主义民主政治在现代化进程中愈发明显的困境,即民主、正义等现代政治价值日益退化为“程序性的”,乃至沦为政治操控工具。虽然各国学者在探讨理论界神学转向的新趋势时各有侧重,但都试图直面以下现实政治问题:一方面,操纵“普世”世俗主义话语的西方霸权和绑架宗教话语的极端势力之间的冲突已进入白热化阶段,严重威胁世界和平;另一方面,全球范围的世俗化进程仍在持续,积弊丛生的资本主义政治由于无力继续征用宗教的形而上学资产而遭遇到新一轮的意识形态危机。

特里·伊格尔顿正是在这一语境下,直接回应了理论界神学转向的新趋势,开始涉足新时期西方知识分子对宗教与世俗化、信仰与理性、暴力与非暴力等热点议题的探讨。秉承将批评理论视为与政治权力直接相关的社会话语实践的一贯立场,伊格尔顿出于文化左派的身份自觉将新时期争夺话语表述权的阵地从传统的美学、文化领域移步至宗教、信仰领域。他新千年以来的著作《甜蜜的暴力》(2002年)、《理论之后》(2003年)、《神圣的恐怖》(2005年)、《论邪恶》(2010年)、《陌生人的麻烦:伦理学研究》(2008年)、《理性、信仰与革命:反思上帝的争论》(2009年)、《文化与上帝之死》(2014年),既试图回答极端宗教势力在当前持续世俗化的环境中为何卷土重来,又试图从宗教和神学思想中寻找左派政治实践的话语,以探求当代政治问题的解决途径。

## 一、“愤怒的上帝再抬头”

伊格尔顿在其新作《文化与上帝之死》中调侃地提出了“上帝为何死不了”的新奇论断:虽然晚期资本主义的无信仰被建构成一种日常实践,市场持续以无神论的方式运作,但上帝却永远无法安详地躺在历史的坟墓中,总是在政治危机之时被文化精英们屡屡请出。这一上帝借尸还魂的意识形态统治术,构成了伊格尔顿所谓的僭用宗教信仰,进而将不公典律化、将压迫体制化的世俗宗教谱系。伊格尔顿指出,当代资本主义虽然正在进入一个

后神学,后形而上学、后意识形态,乃至后历史的时期,行将就木的上帝却依然不得安生,又在世界的另一端以新面目出现。地方宗教与恐怖暴行联袂演出,构成了对世界和平的现实威胁,伊格尔顿将其形容为“复仇的上帝重新复活”。他这一论断的标新立异倒并不在于比喻的新奇,而在于他将西方知识分子深陷其中的世俗宗教谱系,与被诋毁为“非人的邪恶”的恐怖势力在源头上等而视之,大胆作出如下判断:“西方资本主义不仅成功促生了宗教怀疑论,也同样促生了原教旨主义,这是辩证法一项声名卓著的功绩。屠杀了上帝之后,现在它发现自己正帮助上帝重新复活”(Eagleton, *Culture and the Death of God* 197)。

伊格尔顿指出,自资本主义制度确立以来,长达三个世纪的世俗宗教谱系,既造成了尼采意义上的“上帝之死”,使人们的信仰持续堕落,又将西方文化送入了危机。而在当前的政治局势下,这一积重难返的世俗宗教谱系,终究还是孕生出了内部的颠覆势力:“西方资本主义发现自己在外被屠杀性的宗教包裹,在内亦被孤立无援的,排斥于资本主义优先秩序之外的原教旨主义者们的愤怒和偏执抨击”(Eagleton, *Culture and the death of God* 198)。虽然伊格尔顿在其它文字中也把恐怖主义称作“最为强烈的偏执”“嗜血的偏狭”;但他同时认为,如果西方继续拒绝对这一现象进行深层历史文化原因的分析,依然停留在对敌手的道德丑化阶段,将敌手视作完全与文明相悖的“非人的邪恶”,那么在新一轮的反恐战争中,西方势必由于对敌手的低估和自我的无知而毫无胜算(Eagleton, *On Evil* 210; “Reason” 61)。在伊格尔顿看来,被界定为邪恶的极端宗教势力,实际上该被看作西方意识形态的寄生物,它与西方政治哲学家们为应对资本主义文明的合法性危机而创制的世俗宗教脱不开干系,寻求当前政治问题的解决之径,仰赖知识界对西方僭用宗教信仰的意识形态统治术进行历时性考察。

有鉴于此,在《文化与上帝之死》中,重现西方意识形态的营构者们如何不恰当地挪用宗教话语,进而反思信仰与理性、政治与宗教的辩证关系,就被伊格尔顿定位为亟待执行的一项文化政治任务。凭一贯的文学史梳理功底,伊格尔顿将列奥·施特劳斯、阿诺德·孔德,至阿尔都塞、哈贝马斯以来的西方政治哲学史,改写为一部无信仰者的世俗宗教史。伊格尔顿感慨道,宗教虽然几经演化得以幸存,却也因此被政治哲学家们改造为阶级统治工具,降低至政治仆从的位置。伊格尔顿尤其强调了精英与大众在这一世俗宗教谱系中的分化,他将这一由知识分子创制的,隔开信仰与日常实践的世俗宗教史称作“勉强无神论”(reluctant atheism)的宗教谱系。伊格尔顿对百弊丛生的西方宗教史作出过这样一番概括:

我们看到“勉强无神论”的宗教谱系已时日

久长,自马基雅维利以来就认为,宗教教义无论多么虚无,都是一种应对恐怖行径的策略,是平定暴乱的有效途径[……]阿诺德用他诗化了的基督教教条来应对与宗教信仰日行渐远的工人阶级,而这一教条也被他自己蔑视。奥古斯都·孔德,一位彻彻底底的世俗主义者,以世俗化的神职人员团体将这一可疑的宗教世系推向了荒谬的极致。杜克海默从没有和上帝打过交道,但他认为宗教是陶冶情操的宝贵资源,列奥·斯特劳斯认为宗教对社会秩序是必须的,尽管他自己一刻也不信神。这些哲学精英们意识到的政治智慧:政治社会没有稳定基础这一点,无论花费多大代价也要在大众面前遮蔽起来。(Culture and the Death of God 207)

在上述论断中,伊格尔顿实则说明了运作于世俗宗教之中的“政治智慧”:世俗宗教是精英们为控制大众思想而创制的一套意识形态修辞术,上帝只不过是统治阶层随时操纵的傀儡,仅仅在政治危机之时复活演出。这一意识形态的营构历史,也就被伊格尔顿比喻为统治阶层不断创制上帝新替身的政治发明史。在他看来,18世纪的启蒙理性主义、19世纪的美学和高雅艺术、20世纪末以来泛滥的文化主义,都是其中最为杰出的发明。

伊格尔顿提醒读者注意,这一替换上帝新代理人的统治权更迭游戏,在西方愈演愈烈的政治危机面前,却遭受了最大的质疑。如果换掉伊格尔顿关于上帝替身的过于滑腻的譬喻,在他看来,当下西方意识形态危机的症结,事实上也就要从探寻这一问题入手:为何包括文化在内的诸多意识形态新样式都只能是宗教不合格的替代者,无法完满履行原始宗教的意识形态职能?

为了解答这一问题,伊格尔顿先从现代性进程中的学科分化谈起,尝试对西方“去魅”的世俗宗教史进行一次“再去魅”。科学、美学、文化、政治,各学科分立的新局面,被他描绘成不肖子孙急于瓜分祖辈遗产的场景。原本浑融整全的宗教被分化至各个领域:科学理性主义继承了宗教教义的确定性,审美捍卫了宗教的内省精神和道德维度,文化持存了宗教的社群精神和整合功能,激进政治则秉承了宗教改造世界面貌的使命。

伊格尔顿指出,这些宗教的后继者们都妄图否认自身学科的来源,在对宗教遗产的拣选中,他们不仅将最核心的宗教信仰抛之脑后,更为重要的是,连宗教的社会批判功能也被直接扔进了历史的垃圾桶。伊格尔顿将此称为“俄狄浦斯式的僭越”。他试图引起我们注意的是,正因为后继者们对原始宗教职能的这一背离,才使他们只能是不合格的继承者。伊格尔顿强调指出宗教与权力本应维持的张力关系:“宗教一向是将政权合法化的重要方式之一,将它降至这一功能的确是荒谬的。如果说宗教

提供了对权力的懦弱辩护,那它也间或充当生长在权力边侧的荆棘”(Culture and the Death of God 3)。

事实上,正因为宗教总是反抗既定权力关系,抗拒被完全吸纳进社会秩序之中,才使它具备后继者无法比肩的社会包容性。统治精英们苦心孤诣营造的大众信仰神话,也正是在这一点上和宗教拉开了距离。伊格尔顿尤其强调了运作在资本主义的文化、美学等意识形态新样式中的不平等的权力关系。他指出,这些不合格的后继者们对内将不公正的社会秩序典律化,对外将帝国主义的侵略行径神圣化,因而违背了宗教的原始教义,必然在严重的知行不一中耗尽宗教的象征资源。

如果像伊格尔顿描述的那样,在西方意识形态史中,惯用的策略就是以上帝的替身游戏暂时性地克服危机,那么在与原教旨主义关联的地缘宗教面前,这一愈演愈烈的内部危机将直接暴露在光天化日之下。而伊格尔顿所言的西方“勉强无神论”的宗教世系家族,虽然在18世纪的理性主义中得以幸存,但在当下与地方具体文化的遭逢中,必将遭遇它的限度。伊格尔顿强调说,世俗宗教谱系使弱势群体长期处于被奴役的地位,这就使弱势群体汇集在宗教形式下反抗西方社会具有了必然性。他将之形容为“愤怒的上帝再次抬头”:“在这个非常时段,一个愤怒的上帝再次抬头,急于抗议他的讣告被过早张贴。全能上帝出现了,最终没能被安全地钉死在他的棺材里,他仅仅换了个地址”(Culture and the Death of God 199)。

伊格尔顿这一极富修辞性的论述,亦是当下地方具体文化与西方一般文化遭逢的真实写照。被实用主义、文化主义、享乐主义、相对主义装点的西方意识形态现在遭遇了以地缘宗教形式出现的有血有肉的反抗。从今天来看,这一对立已从纯粹文化观念的冲突,演变为一种全球性的现实政治问题。伊格尔顿指出,当西方一般文化伴随着资本扩张不断试图将地方具体文化囊括进它的统摄范围之时,就直接暴露了西方社会积重难返的体制弊端。以工具合理性将信仰、道德完全驱逐出政治领域的西方,现今遭到了将宗教信仰“武装到牙齿”的地缘政治势力,对地方意识形态完全一无所知的西方,在这场一般文化与地缘文化的对决中毫无胜算可言。

## 二、重构理性与信仰的辩证命题

伊格尔顿新世纪以来的其他几本著作皆着力探讨西方为何在饱受恐怖主义和宗教极端势力之苦的同时,在对对手的了解方面又显出惊人的无知。他认为,值得警醒的是,由于对政治对手的意识形态知之甚少,西方各国政府与知识界的精英们在实际应对措施和原初政治目的上往往南辕北辙。具体而言,在《理性、信仰与革命》《论邪恶》《神圣的恐惧》及最近发表的《文化与上帝之死》等一系列讨论西方政治僵局的著作中,伊格尔顿都将理性

与信仰这组辩证命题在公共政治领域的截然二分,作为加剧资本主义政治内忧外患局面的一个主要原因提到其讨论的中心位置。

在伊格尔顿看来,理性与信仰的二分造成的直接后果是西方与其政治对手之间的意识形态鸿沟愈来愈不可弥合。这将产生伊格尔顿称之为“盲信”(fanaticism)的政治误区。他指出,盲信是信仰未经理性检视的结果,仿佛它独立于一切领域(“Reason” 137)。虑及当前的西方政局,伊格尔顿提醒我们注意的实际是这一西方政治的恶性循环:极端势力绑架宗教话语,并在很长时段内免受公共理性的检视,事实上与西方自由主义政治话语拒不承认信仰具有“深思熟虑的理性内容”脱不开干系。为呈现理性与信仰这组辩证命题的丰富内涵,伊格尔顿尝试从托马斯·阿奎那的神学思想中汲取资源。<sup>③</sup>

秉承阿奎那理性不可能有违于信仰而是达不到信仰的观点,伊格尔顿既承认“没有理性,我们将凋萎”,但同时指出“理性并非始终有效”(“Reason” 109),这是因为人类虽然无时无刻不在提供原因,但这些原因从来不是终极性的,倘若在某点上,我们提供给事物的原因停滞不前了,这个时候我们亟需召唤信仰。值得注意的是,与对某种具体宗教教义的宣扬截然不同,伊格尔顿倾向于将信仰表述为人们对某一具体处境的认知性信念,并强调积极的“献身”(commitment)是真正理解该处境的前提;这正如倘若我们没有献身于正义的事业,将无理由以合乎情理的方式为正义论辩一样(“Reason” 121)。与此同时,这种无法被求证为真的信仰体验又不排斥理性反思,在他看来,即使“人们被一种献身掌控着发现自己完全不能够移开脚步”,信仰仍然没有与理性的深思熟虑完全隔绝,人们借助对信仰的献身与追索,赋予思想以实质内容(“Reason” 137)。如此,借助将信仰重构为一种不排斥理性思虑的日常生活实践,伊格尔顿一则试图抵制脱离日常处境的极度简化的工具理性,二则警告人们孤立于事实和理性的信仰将会带来的危害。

与此同时,伊格尔顿还试图从滋长于西方社会内部的科学进步论出发,反过来解释为何在自由主义世俗话语霸权下,理性与信仰的裂隙将愈加不可弥合。他将争论的矛头直指近年凭借攻讦宗教的言论在民众中影响甚广的几位公共知识分子,也即被冠以“新无神论四骑士”(Four Horsemen of Non-apocalypse)头衔的英国生物学家理查德·道金斯(Richard Dawkins)、美国作家兼神经科学博士萨姆·哈里斯(Sam Harris)、美国记者克里斯托弗·希钦斯(Christopher Hitchens)和美国哲学家丹尼尔·丹尼特(Daniel Dennett)。伊格尔顿在多部著作中将这四人作为靶子大加谐谑,尖刻指出其“愚昧的进步主义”对现实政治有百害而无一益。

道金斯等人在《上帝的迷思》《上帝并不伟大》等书里将神学弃之如敝屣,以数理逻辑推导阿奎那的上帝存在

的五点论据之荒谬,又拿一款新型大脑模拟软件讽刺宗教在基本科学常识上的“愚蠢”。伊格尔顿则指出道金斯等人只停留在堆砌肤浅的宗教逸闻的层面,并未能理解神学真正值得追溯的教义。他反唇相讥道:倘若上帝不再如道金斯等人所言的那么“愚蠢”,他就从出于爱而创世、对其造物无所欲求的超验存在,陨落至一个对其造物颐指气使、发号施令的“脾气暴躁的独裁者”抑或工于计算的“企业奇才”(“Reason” 15)。

伊格尔顿认为,在当代公共政治生活中神学有两个至关重要的层面被知识界普遍忽视,但又真正担得起当代西方政治困境的“解毒剂”。神学真正值得追溯的原初教义其一,在伊格尔顿看来为圣经解释学中完全“非功利性”“无目的性”的上帝形象。他调侃说上帝并不擅长数目计算,对末日邻近的预计早已被证明是误算;上帝也不懂井井有条的现代经营,他既不会是一位好的注册会计师也不会是一位合格的石油高管。这一与支配社会各领域的合理化原则完全相悖的上帝形象,在伊格尔顿看来虽然完全没法被那些科学进步论者和实用主义者理解,却真正值得引起我们的注意。

这实际与伊格尔顿对理性僭越其应有界限的警惕直接相关。他试图强调的是,当计算理性的原则被提升为支配各生活领域的唯一原则,并成为当下唯一现实的生活形式之时,也同时损害了这些本具有异质性运作原则的生活领域的所有实体性环节。这也解释了为何纯然静观的、满溢着创生力的上帝形象,在道金斯等人看来完全是个被排斥在当下生活世界之外的异类。在伊格尔顿那里,与人的生命经验和感官感受相脱离的理性是令人惊恐的破坏力,“一旦理性脱离了身体感觉的约束,就会发疯般地攻击人性并将其肢解”,“越是将道德构筑于理性之上,它就越能够剥夺你的主动权”(Culture and the Death of God 32, 49),“理性的极端将颠覆为疯狂,转为它试图征服的野蛮之镜像”(“Holy Terror” 11)。在启蒙事业的草创期作为人类主体性的光辉成就的理性,倘若背离了其捍卫、促进丰裕生命的本质,在伊格尔顿看来必将走向对主体性的泯灭。

这一反思直接促使伊格尔顿转向神学领域,在他看来神学思想中有这样一种奠基于生命感受的伦理资源,能够直接挑战支配当下社会各领域的合理化原则,为重新打开各个领域错落有致的伦理生活世界提供了可能。伊格尔顿指出,信仰的救赎功效,并非源自以特定体制形式自居的宗教,而与人们彼此间日常关联的属性直接相关(“Reason” 19)。④神学思想中蕴藏的对整体性生活方式与日常生命经验的重视,正是伊格尔顿要借鉴的地方,而政治与伦理领域早已失落的东西——“捍卫或促进丰裕生命的重要本质”,在他看来有望借助对神学思想的探究而重新寻回(After Theory 139)。

神学值得追溯的原初教义其二,在伊格尔顿看来是

与自由主义进步史观直接相对的悲剧性的历史观。在接受马修·博蒙特采访时,伊格尔顿指出自由主义进步史观的秉持者以简单丢弃诸多“压制性障碍”(譬如宗教问题、阶级关系、社会关系等)的办法来掩盖社会矛盾,当他们陶醉于资本扩张在本世纪取得的累累硕果与惊人成就之时,却忽视了文明进步的光环笼罩之外的区域和人们,正在同一历史时间中忍受着血腥的屠戮和非人的剥削。伊格尔顿进而声明,自己在作品中试图呈现一种“持重的、微明的政治世界观”,以期唤起人们对剥夺、苦难及不幸的敏锐感知,这在他看来既是基督教福音与真正的悲剧历史观相通之处,也是逐渐丧失了政治反思力的资本主义政体最为缺失之物(Beaumont 259—64)。

对当下资本主义政治生活中悲剧意识匮乏的反思,在伊格尔顿的作品中是一以贯之的,这也是他重返神学思想的最重要因由。在《理论之后》《理性、信仰与行动》《神圣的恐怖》等书中,伊格尔顿勾勒出一位与被驱逐者、被剥夺者、穷人(anawims)紧密相连的耶稣形象,将圣经阐释学中背负“世界罪孽”的耶稣的替罪羊形象,<sup>⑤</sup>与悲剧中承担城邦净化功能的替罪羊意象并提。伊格尔顿追溯了雅典年复一年的净化城邦的替罪羊仪式,在仪式中人们遴选出丑陋畸形者或肢体残损者,并将城邦的罪行和暴力投射在他们身上。伊格尔顿指出,这些被驱逐者的非人处境,让城邦完成了必不可少的制度修复,但在这种诉诸替罪羊达成的“社会治疗”中,城邦共同体的罪恶却被完全推卸,似乎“魔法般的摆脱了它的缺陷”,并继续维持着对自身缺陷的盲视。伊格尔顿因而直接将替罪羊判定为体制原罪的标记,认为这一意象最集中地证明了权力的虚弱性和无根基性,在这里共同体制度的修复,完全仰赖将脆弱无力者界定为“堕落的”外部世界的成员。

伊格尔顿虽然给出的只是古典城邦献祭的一个政治性版本,但在他看来这种替罪羊版本绝非停留在一种前现代的意象上。伊格尔顿明确将《约翰福音》中背负着“世界罪孽”的耶稣的替罪羊形象,与标记当下资本主义真实矛盾的受苦受难者等量齐观,伊格尔顿指出:“现在的替罪羊(pharmakos)既不是一个被焚烧的牺牲,亦非一群被招募的囚犯,而是地球上的受苦受难者,是全球资本主义中的浮渣”(“Holly Terror” 130—33)。在伊格尔顿看来,替罪羊的形象给出了完全不同于自由主义政治的卫道士们所提供的另一幅图景:它作为社会的体制性罪恶的标记,时刻提醒人们资本主义的现有繁荣以压迫和剥夺为前提,而西方自由主义政治奉为圭臬的民主、自由、人道等价值,并不担保人类共善的实现。

至此不难看出,借助与被驱逐者、孤苦无告者结盟的耶稣形象,伊格尔顿试图找寻的也即与流行的进步历史观相对的,能够将现行的社会权力带入审判的异质性力量,以抽离掉自由主义政治自我正当化悬设的超验维度。同时作为替罪羊与救世主的耶稣形象,在伊格尔顿那里

实际标示着与自由主义进步史观相对的悲剧的人文主义,这意味着真正的人类救赎源自对社会苦难真实来源的正视,而非以驱逐、压制弱者群体的方式无视社会的阴暗面。正如伊格尔顿在解读《以赛亚书》之时提及的,救赎“事关济贫扶弱、吸纳移民、安抚伤病、庇护弱者”(After Theory 168),它源自对剥削和非正义现实的认知,这显然不是奉理性为圭臬的自由主义进步论者们给出的教义,却是宗教信仰领域值得回返追溯的资源。而如何借助对神学资源的追溯,方能重新寻回宗教的后继者们(科学理性、美学、文化、政治等)在对宗教资源的瓜分豆剖中丢弃的社会批判职能,以重建理性与信仰、宗教与政治的新框架?这在伊格尔顿对文化左派的身份反思之中更清晰地呈现出来。

### 三、文化左派的理论反思

出于文化左派的身份自觉,早在伊格尔顿写作《甜蜜的暴力》之时,他就将这一思索作为文化左派的新任务提出。在该书的序言中,伊格尔顿将宗教领域定位为左派尚未充分关注的新战场。他先是承认宗教在漫长历史时期被当权者僱用、进而沦为统治工具的现实命运,并指出政治神学家们创制的世俗宗教谱系在很多方面“都代表了作用于这颗行星的一种可憎形态的政治反映,对人类自由的一种扼杀,以及对有钱有势者的一种支撑”,但伊格尔顿同时强调宗教话语中尚存在一种未被发掘的宝贵遗产,而一直在文化理论中兜兜转转的左派兴许可以在这里找到打破理论瓶颈的资源,他将之称为一种“启蒙性神学教义”(Eagleton, *Sweet Violence* 9)。

秉承这一开拓性任务,伊格尔顿在《文化与上帝之死》的第四章《文化危机》中,专门在宗教视域下重新反思左派的文化批判实践。在讨论后现代文化危机的问题时,他先是不厌其烦地重申了后现代看似多元、反中心、颠覆权威的文化如何是实质上的铁板一块,而其内部又如何预设了权力支配关系,这似乎和他在《理论之后》等著作中探讨文化问题的思路如出一辙。但值得注意的是,在这本新书里伊格尔顿对后现代文化危机的探讨已不拘囿于当下,以追回“启蒙性神学教义”为旨归,他将20世纪末的文化危机之滥觞,推至两个世纪以前的维多利亚时代,从文化精英主义者阿诺德等人如何歪曲宗教教义谈起。

伊格尔顿评述了阿诺德在《文学与教条》(1873年)中援引希伯来传统改造《新约》的行为,将阿诺德试图重建的新宗教称作精英分子的文化道德学。伊格尔顿指出,阿诺德宣称的接近大众、投身尘世的新宗教,实际是在美学不具备政治重建性之时,援引希伯来圣经所强调的敬畏、臣服的宗教情绪,作为抵抗社会动乱的壁垒。在伊格尔顿看来,阿诺德试图在《新约》的道德内省维度与

《旧约》的行动主义维度间谋求平衡,只是为了扩大自身道德学的影响范围,以文学修辞调动起普泛的社会情绪。伊格尔顿因而将阿诺德的新宗教称作“被情绪强化、激发、点燃的道德学”,指出它以知识分子施加的有限道德影响来维系政权,却预设了大众的臣服。他强调说:“阿诺德没能考虑的是这一潜在可能,宗教与大众的相关性并非源于他们对政治稳定的需要,而是犹太教圣经中呈现的这一事实,耶和华,作为穷苦无告之士的声援者和拥护者,那个轻视宗教仪式,斥责拜物教和偶像崇拜,拒斥头衔和圣象,并带领他的人民摆脱奴役的非神祇”(Culture and the Death of God 137-38)。

文化精英们提前规划的道德学,由于忽视了民众的参与,必然浸透了权力支配关系,一个讨论救赎的、事关赈济贫弱的文本,据此被简化为一种情绪问题。如伊格尔顿在《理论之后》中预见的那样,文化试图取代宗教的年代行将结束,事实上文化更易反映社会阶层的分隔,而非将之综合,它无力从意识形态工具的地位中摆脱出来,将大众的祈望与需求带到权威的庇护之下。而一旦社会纷争浸透进文化概念自身,文化就从解决之径转为问题自身了。

伊格尔顿借助追溯形形色色世俗化的宗教形式,尤其是文化这一最“差强人意”的宗教代理人为何难担重任,以解答左翼批评何以发生神学转向的问题。伊格尔顿判定,这一历时久长、甚至颇为精致的世俗宗教谱系,在当下与恐怖主义的遭逢中彻底破产。这体现为一方面宗教极端势力抛弃文明外观,简单诉诸武力的行径,使宗教在世俗社会的诸多变体与新代理人彻底丧失了弥补资本主义意识形态真空的作用,美国不得不开始重新思考价值的形而上学问题,为资本主义生活方式的合理性提供新的辩护;与此同时,为了捍卫诸如“自由”等现代政治价值,西方社会却愈来愈处于扼杀自由的危险境地,因为以暴力对抗恐怖,也意味着完全剥除自由主义的文明外衣(“Holly Terror” 72)。

在这一政治现实下,宗教与政治之间危险的依赖关系最为强烈地凸显出来。既然世俗宗教谱系与宗教极端势力在本质上互为镜像,皆作为政治权力对宗教的不恰当征用,在伊格尔顿看来,调转局势的重任义无反顾地落在了文化左翼的肩上。他直接区分出“统治性的宗教”与“革命性的宗教”两种对立的宗教形态,并强调为政治权力征用的基督教因抛弃受苦受难者和被压迫者“背叛了它的革命性起源”,也辜负了它的奠基性原则(“Reason” 55)。与之相反,激进政治的倡导者需果断抛弃任何体制化的宗教外衣,恢复宗教的社会批判职能,以对抗政治权力对宗教的非正当征用,无论这种征用是以原教旨主义的面目出现,还是表现为资本主义世俗政体发明的种种伪宗教。

伊格尔顿在《文化与上帝之死》的末尾部分,明确提

出将宗教从政治仆役的地位中解放出来,进而重建革命神学的呼吁。他号召道:“我们的日常生活形式如果将要作为公正和富于同理心的社会重生,必须历经一场激烈的瓦解,瓦解的标识是穷苦无告者联合成的共同体。它是一个信仰的新框架,文化和政治将会由此重生”(Culture and the Death of God 207-208)。伊格尔顿援引宗教中反抗权威与涅槃重生的教义,为激进政治行动张本,在这里提出的西方左翼政治运动与宗教救赎精神的联合,可作为最明确的政治行动口号来看待。不同于以往梳理审美与文化问题时的迂回曲折,伊格尔顿以最迫切的方式,提出无产阶级联合者重铸社会秩序的行动号召。

在西方社会的政治危机频繁以宗教形式出现的当下,伊格尔顿在此借宗教话语重述的,其实是他在《本雅明或走向革命的批评》中就已申明的观点:“革命的批评”理应勾连起过去历史之中被奴役者的记忆,书写被压迫者的历史,进而将资本主义统治者书写的由意识形态编码的线性进步历史引入质疑,为无产阶级的社会主义革命重新创制条件(Eagleton, “Walter Benjamin” 104)。而自由主义的进步史观却使孤苦无告者成为湮没无闻的彻底失声者,也阻断了思索更好的政治秩序与社会生活的可能性。当伊格尔顿提及马克思主义的历史观与宗教思想共享“正义、解放、审判日、反抗压迫的斗争、无产者权力的到来,和平和富足的未来”等教义之时,他也暗示了当下西方左翼前后相继地投身宗教领域,并不单单作为宗教战争为主导的自由主义政治现实的夸大回声。

伊格尔顿在《文化与上帝之死》中明确提及身处其中的左翼的神学转向:“一系列声名卓著的左翼思想家,从巴迪欧、阿甘本,从德布雷到德里达,哈贝马斯和齐泽克,因而皆转向了神学问题,转向作为政治侍从的宗教自身的苦恼和困惑”(Culture and the Death of God 204)。伊格尔顿表明世俗主义世界观对解决当今的政治难题无所助益,并尝试回应英国哲学家西蒙·克里奇利(Simon Critchley)在《无信仰者的信仰》(2012年)一书里提出的问题:没有宗教作支撑的西方左翼激进政治运动究竟有无可能获得成功?在伊格尔顿看来,克里奇利的疑惑也正是转向神学领域求助的左翼学者们真正关注的。倘若能够充当恐怖主义解药的,并非作为其镜像的自由主义世俗政治,那么两者病症的医治,则仰赖思想家们能从其他社会领域发掘出与当下资本支配原则形成对抗的异质性质话语资源。

如果伊格尔顿以“无信仰者的信仰”来概括左翼近来的思想转向的确妥当的话,那么这一概括即是表明,这一“神学转向”和跻身这一思潮的左翼学者的宗教背景无甚关联。或者说,在这些学者强调神学资源值得我们重视的同时,几乎无一例外的处在一种无神论的立场上,并有意避开了其宗教背景的拘囿。<sup>⑥</sup>英国剑桥大学社会系

主任戈兰·瑟伯恩(Göran Therborn)在《从马克思主义到后马克思主义》一书中对当下这一左翼思潮给出的概括性评价——“话语神学”,或许从某些方面切中这一神学转向的要害。瑟伯恩指出,这一神学转变体现为左翼学者学术兴趣的转移方向,以及他们在哲学和政治辩论中使用宗教范例,形成一种与拉美解放神学相对照的“话语神学”(144—47)。不难想见在当下西方社会,当自由主义的政治生活被神圣化为新的绝对,当资本主义制度成为将所有人囊括其中的似乎牢不可破的“铁笼”之时,如何能在宗教领域发掘出异质性话语资源,对抗以资本为唯一支配原则的现行统治秩序,走出西方当下的政治僵局,才是这一“神学转向”的应有之义。

伊格尔顿在一篇谈末日审判的文章中指出,基督教和马克思主义在当下的社会范式中皆被视作伪问题,日益远离人们的关注视线,这正从反面说明了这些资源需要得到历史性的重估(Eagleton et al., “The View”)。在无产阶级革命等话题在西方社会已完全淡出问题视阈,自由主义民主政治和资本主义市场经济一统天下似乎已成为唯一合理的生活方式,甚至成为福山所谓的“历史的最后形态”之时,伊格尔顿重提本雅明诠释下的弥撒亚时间结构和末日审判,其用意就相当明显了。

当今西方左翼已无意在泛滥的文化理论里徘徊不前,转而向宗教领域寻求行动支撑,弥撒亚的时间结构与保罗神学传统则为激进变革提供了一套话语资源。在这一传统中的末日审判主题,以及以耶稣基督复活来界定新纪元的信仰,都赋予中断既有历史秩序的革命行为以神圣意义,这就改变了政治哲学家们营造的那套西方世俗宗教的话语秩序,无产阶级革命不再是暴力、流血、乌合之众的代名词,它意味着普遍救赎与涅槃重生。阿甘本的《剩余的时间:解读〈罗马书〉》(2000年),巴迪欧的《圣保罗:普遍主义的根基》(1997年)皆援引保罗神学传统为革命张本,而齐泽克的《木偶与侏儒:基督教的倒错核心》(2003年)则直接呼应本雅明《关于历史的哲学论纲》(1940年),将本雅明置于保罗主义的传统中再解读。伊格尔顿虽然在上世纪70年代就远离了天主教会,但却始终保持着对宗教教义与政治变革问题的思考,“革命神学”可以说一直是伊格尔顿思想的潜在脉络。概言之,跻身西方左翼神学转向的大趋势中,伊格尔顿的独特之处在于其自觉将当下的文化危机,置放于西方政治哲学家们营造的世俗宗教话语谱系中予以深入考察,呼唤一种重建宗教、文化与政治的新框架的可能性。

#### 注释 [ Notes ]

①“后世俗社会”(postsäkularen Gesellschaften, post-secular societies)这一最早源自哈贝马斯的理论术语,近十年来被越来越多的学者讨论使用,其涵义在具体的语境中可能不尽相同,但一般包含以下两个层面:一方面,

在资本主义世界持续世俗化的环境中,宗教问题在经历了现代科学语言的打压之后再度抬头,重新成为人们关注的焦点;另一方面,新近出现的“非世俗化”(或者宗教定义下的“神圣化”)现象,与西方进入现代化以来社会持续的世俗化进程脱不开关联。关于哈贝马斯对“后世俗社会”的探讨可参 Gordon, Peter E. . “Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde, and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany,” *Social Research*, Vol. 80: No. 1, Spring 2013.

②关于后世俗语境下西方批评理论“神学转向”的探讨参 Telos, 167: 2, Summer 2014, 或参 *Social Research*, 80: 1, Spring 2013.

③伊格尔顿对托马斯主义神学观的继承可参 Sigurdson, Ola. *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope* (New York: Palgrave & Macmillan, 2012)。在这本书里,作者分别从伊格尔顿对耶和華“非神”属性的再阐释,伊格尔顿对拜物教的批判,伊格尔顿征用“道成肉身”的神学教义强调伦理与日常生活密不可分等几个层面,呈现伊格尔顿对托马斯主义神学观的继承。这一思想关联亦可参 Smith, James. *Terry Eagleton: A Critical Introduction* (Cambridge: Polity Press, 2008)。作者谈及对青年时期的伊格尔顿影响很大的多明我会士、哲学家、神学家赫伯特·麦凯布(Herbert McCabe, 1926年—2001年),并提及其与托马斯·阿奎那的思想渊源。

④在伊格尔顿看来,神学资源中蕴藏着将日常行为和律法规范完美融合的典范,是基督教而非法国知识分子发明了日常生活的概念,伊格尔顿对“道成肉身”的神学理论的再阐释,及他对《保罗书》中摩西律法的解读即是例证。参 Eagleton. *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate* (New Haven: Yale University Press, 2009), pp. 21—22. 及伊格尔顿:《理论之后》(商正译,北京:商务印书馆,2009年),139页。

⑤圣经中多次直接以替罪羊指称耶稣,参《哥林多前书 5: 7》:“因为我们逾越节的羔羊基督,已经被杀献祭了”及《约翰福音 1: 29》:“约翰看见耶稣来到他那里就说:看哪,神的羔羊,除去(或作“背负”)世人罪孽的”。

⑥关于这一问题可参马修·博蒙特 特里·伊格尔顿:《批评家的任务》(王杰、贾洁译)北京:北京大学出版社,2014年)。伊格尔顿指出这一时期包括齐泽克、阿甘本、巴迪欧在内的左翼学者皆以一种无神论的立场,直言不讳地表达神学领域蕴藏着值得为之抗争的思想资源。

亦可参 Roland Boer. *Political Myth: On the Use and Abuse of Biblical Themes* (Durham/London: Duke University Press, 2009)。罗兰·波尔指出,虽然齐泽克始终号召“成为坚定的唯物主义者,必然历经宗教经验”,且坚持基督教遗产值得我们为之抗争,但他那里的神学概念其实可视作“死亡驱力”的替代,齐泽克只是尝试寻找能揭示当下政



治秘密的替代意象。

引用作品[ Works Cited ]

- Boar, Roland. *Political Myth: On the Use and Abuse of Biblical Themes*. Durham/London: Duke University Press, 2009.
- Critchley, Simon. *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*. London/New York: Verso, 2012.
- Eagleton, Terry. *After Theory*. London: Penguin, 2004.
- . *Culture and the Death of God*. New Heaven: Yale University Press, 2014.
- . “Introduction: The View from Judgment Day”, *Common Knowledge* 14: 1, Winter 2008.
- . *On Evil*. New Haven: Yale University Press, 2010.
- . *Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- . *The Holly Terror*. Oxford/New York: Oxford University Press, 2005.
- . *Trouble with Strangers: A Study of Ethics*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009.
- . *Walter Benjamin or Towards Revolutionary Criticism*. Verso, 2000.
- Gordon, Peter E.. “Between Christian Democracy and Critical Theory: Habermas, Böckenförde, and the Dialectics of Secularization in Postwar Germany.” *Social Research*. Vol. 80: No. 1: Spring 2013.
- Sigurdson, Ola. *Theology and Marxism in Eagleton and Žižek: A Conspiracy of Hope*. New York: Palgrave & Macmillan, 2012.
- 特里·伊格尔顿:《文化的观念》,方杰译。南京:南京大学出版社,2003年。
- [Eagleton, Terry. *The Idea of Culture*. Trans. Fang Jie. Nanjing: Nanjing University Press, 2003.]
- :《理论之后》,商正译。北京:商务印书馆,2009年。
- [---. *After Theory*. Trans. Shang Zheng. Beijing: The Commercial Publishing Press, 2009.]
- :《甜蜜的暴力》,方杰、方辰译。南京:南京大学出版社,2007年。
- [---. *Sweet Violence*. Trans. Fang Jie and Fang Chen. Nanjing: Nanjing University Press, 2007.]
- :《论邪恶》,林雅华译。湖南:湖南人民出版社,2014年。
- [---. *On Evil*. Trans. Lin Yahua. Hunan: Hunan People's Publishing Press, 2014.]
- 戈兰·瑟伯恩:《从马克思主义到后马克思主义》,孟建华译。北京:社会科学文献出版社,2011年。
- [Therborn, Göran. *From Marxism to Post-Marxism*. Trans. Meng Jianhua. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2011.]
- 马修·博蒙特 特里·伊格尔顿:《批评家的任务》,王杰、贾洁译。北京:北京大学出版社,2014年。
- [Beaumont, Matthew, and Terry Eagleton. *The Task of the Critic: Terry Eagleton in Dialogue*. Trans. Wang Jie and Jia Jie. Beijing: Peking University Press, 2014.]

(责任编辑:王嘉军)