

March 2015

Terry Eagleton's Borrowing from Aristotle's Metaphysics Thought

Zhike Yin

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



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Yin, Zhike. 2015. "Terry Eagleton's Borrowing from Aristotle's Metaphysics Thought." *Theoretical Studies in Literature and Art* 35, (2): pp.171-179. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol35/iss2/15>

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.

特里·伊格尔顿对亚里士多德“形而上学”思想的借鉴

——兼论其“神学转向”是否发生

阴志科

摘要:关注神学和形而上学问题对伊格尔顿(Terry Eagleton)来说不是转向,而是一个从潜层到表层、从隐蔽到彰显的过程。他的“神学思想”不完全是宗教意义上的神学,神在他这里是“本质”的代名词;他认为,讨论任何问题都要有个基础,反本质的后现代主义者们使用的范畴其实都是改头换面的“神”。伊格尔顿提出,人的最终依据即人本身,亦即人的本质;本质不是共性,本质是本性,本质即形式。亚里士多德的目的论对伊格尔顿有重要影响。

关键词:伊格尔顿; 亚里士多德; 形而上学; 神学

作者简介:阴志科,山东大学文学院文艺美学中心博士生,研究方向为文艺理论、西方美学。电子邮箱:yinzhike@163.com

Title: Terry Eagleton's Borrowing from Aristotle's Metaphysics Thought

Abstract: Terry Eagleton's attention to theology and metaphysical issues is not a theology turn, for his thoughts on theology is not fully explicable in religious sense. God, for him, is a substitution for "essence." He insists that the postmodernists who deny the essence are actually essentialists with masks. Eagleton believes that the ultimate reason for human being is man itself, that is, the essence of man. Essence, for him, is not common feature but the nature, and the nature is the form. The paper therefore argues that Aristotle's teleology has greatly influenced Eagleton.

Keywords: Terry Eagleton; Aristotle; metaphysics; theology

Author: Yin Zhike is a Ph. D. student in the School of Literature and Journalism, Shandong University (Ji'nan 250100, China), with research focus on Western aesthetics and the comparative aesthetics. Email: yinzhike@163.com

当伊格尔顿近年来发表了一系列与神学相关的著作(如 *Holy Terror*(2005)、*The Meaning of Life*(2007)、*Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*(2009)、*On Evil*(2010)、*Culture and the Death of God*(2014))之后,其“神学转向”开始成为学者们的讨论热点。有学者提出,伊格尔顿试图从神学伦理学中寻找理论资源,在对悲剧的研究中,他试图发掘宗教的革命潜力(柴焰 114);有学者明确表示,伊格尔顿在 2000 年之后明确地出现了“神学转向”(耿幼壮 4)。尽管这些观点准确地描述了伊格尔顿的学术兴趣转换,但在本文看来,这些认识未能突出他对于本质主

义的反复强调,未能突显他对于建构宏大体系的兴趣,尤其未能把握亚里士多德形而上学(神学)思想对伊格尔顿的重要影响,而理清这些关系,对于重新认识伊格尔顿自上世纪 90 年代以来的哲学、美学观点非常重要。

一、怎样理解“神学转向”中的“转向”?

在谈到自己的著作《人生的意义》时,伊格尔顿承认:“显然我的这本书所受的影响之一是神学。我是从一个业余神学家的角度开始写这本书

的”,他还说,“在我关于悲剧观念的著作中就是如此”,“悲剧提出了非常深刻的问题,它不仅涉及马克思主义,而且还涉及神学、人类学、精神分析等众多其他领域”(王杰 徐方赋,“我不是”86),我们知道,他讨论悲剧的著作是《甜蜜的暴力》(2003年),在此书中他把悲剧比作一种“世俗化了的神学”,因为悲剧的主角在不可抗的命运面前失败了,而在面对令人恐惧的崇高之时,想象力也会因胆怯而萎缩,在悲剧和崇高这两个范畴当中,“无限性”通过将有限性暴露出来才得以彰显(Eagleton, “Sweet” 121)。如此看来,这种无限性岂非神学中的“神”?难道这暗示了所谓的“神学转向”?

其实伊格尔顿对自己的所谓“神学转向”有过明确表述。在《神圣的恐怖》(2005年)的作者序言当中,他说:“我本人在最近这些年已经发生了某种形而上学或者神学转向(或称回归)^①”,“尽管这种转向有人欢迎,但也激怒了另一些人,因为在后者看来,作为一名左派学者,伊格尔顿怎能对神学这种保守的意识形态感兴趣”(“Holy” vi)?面对质疑,伊格尔顿自问自答,他认为神学话语中,诸如撒旦、狄俄尼索斯等角色同样暗含着政治激进性,而这并不亚于左派们诸如帝国霸权、游击战术之类的正统话语;更重要的是,他认为研究诸如死亡、邪恶之类的神学或形而上学概念,是为了扩张左派的表达方式并向右派提出挑战。可见,伊格尔顿不仅关注神学话语体系当中尚未被充分展现出来的反抗性力量,而且他试图利用神学和形而上学资源来为左派知识分子提供更具针对性的话语武器。

问题就在这里——首先,既然伊格尔顿是把“神学”和“形而上学”放在一起连用,那么,将这两者分开解读就有违作者原意。其次,既然“转向”(turn)和“回归”(full circle)在原文中是前后紧跟、不可割裂的,那么我们就不能将“转向”从字面上简单理解成“180度大转弯”。

在2008年出版的《伊格尔顿:批判性读本》一书中,作者詹姆斯·史密斯(James Smith)针对“回归”(full circle)问题提出:“伊格尔顿明确地返回到(return to)神学话语,并非代替其政治关切,而是将之视为拓展激进文化批评视野的一条途径”(140)。史密斯还提到了伊格尔顿早在2001年出版的著作《守门人:伊格尔顿自传》(*The Gatekeeper: A Memoir*),认为这本书“将作为政治

话语资源的伊格尔顿宗教观念明确地摆放到最显著的位置”(Smith 141)。如此看来,按照该作者的看法,伊格尔顿的神学话语就如同政治话语的“语料库”,伊格尔顿念念不忘的是政治,只不过他需要借助一些新材料。

关注神学(形而上学)问题对伊格尔顿来说,不是“从无到有”的最终结果,而是一个从潜层到表层、从隐蔽到彰显的动态过程——在2012年接受《牛津人评论》的采访时,伊格尔顿表示:将马克思主义的左派政治和宗教(尤其是天主教)结合,是自己学术生涯的主要议题,只是它们最近才浮出了水面,而在此前的所谓“阿尔都塞阶段”,这些问题仅仅是一股潜流(Barker and Niven)。早在2008年他便说:“我一直对研究神学(形而上学)和政治之间的关系感兴趣。我的著作曾一度离开这个主题,但近年以来,我又回到这个主题”(王杰 徐方赋,“我的平台”25)。詹姆斯·史密斯则发现,早在1960年代,“伊格尔顿的介入有一个清晰明确的政治目的,即在天主教左派话语和更广泛的新左派话语之间建立起直接关系”(Smith 154)。可见,伊格尔顿和他有意强调的话题之间类似于分分合合、时隐时现的关系。

我们还发现,《理论之后》前四章关注的侧重点明显与后四章不同,前半部分伊格尔顿侧重于对后现代主义的批判,对抛弃政治的文化理论提出了严厉批评;但在后半部分,伊格尔顿开始大谈特谈美德、伦理、客观性、基础、死亡、爱之类的伦理学、形而上学甚至神学话题。如果说前半部分与文学有关,后半部分则明显和文学无关,以至于拉曼·塞尔登等人在《当代文学理论导读》中误认为伊格尔顿的“后理论其实是更多的理论”,塞尔登觉得伊格尔顿的“新构想包罗甚广,但却缺少了一个重要的话题或范畴,那就是艺术[……]也可以说是文学”(338)。有了伊格尔顿对自己的回答,现在我们便知道,他其实是将早期一直都关注着的话题重新“提取”出来,而不是什么逃避或者忽视文学问题。况且,伊格尔顿在《理论之后》引起轰动之后,仍然马不停蹄地发表了诸如《英国小说》(2004年)、《怎样读诗》(2007年)、《文学事件》(2012年)、《如何阅读文学》(2013年)等重要著作,如今回头再看塞尔登等人的论点,显然过于仓促、武断。

所以詹姆斯·史密斯在其读本中意味深长地

表示:“如果说,伊格尔顿近来的著作因其与神学理论范式的重新接触而引起人们注意,这些理论范式最初在1960年代提出,随后又引起了人们对于‘形而上学转向’观点的质疑,那么,通过《英国小说》和《怎样读诗》等著作,伊格尔顿与直接的文学话题之间也发生了值得注意的重要接触”(Smith 159)。史密斯使用了“重新接触(re-engagement)”,也使用了“形而上学转向(metaphysical turn)”,由是观之,一方面,神学和形而上学在伊格尔顿这里是不可分割的,而它们和伊格尔顿的关系也不是从无到有、“被发现”的;另一方面,从中文的字面意义上理解turn(转向),忽视return、full circle、re-engagement等相关词汇的确切含义,容易让读者误以为伊格尔顿在新千年里的兴趣和观点发生了转移,因此,对于这类结论需要人们的认真审视。

在本文当中,我们还要进一步讨论,“神学”和“形而上学”在伊格尔顿这里的具体涵义。为什么他要把二者放在一起表述?二者之间有何关系?伊格尔顿如何扩张了左派的表达方式?

二、重提神学与形而上学

在伊格尔顿的理论话语当中,神学、形而上学的术语有重叠部分,且经常被混合使用,他的“神学”观点并不完全是宗教层面上的“神学”,还混合着亚里士多德神学的成分。

我们都知道伊格尔顿是天主教徒,但我们还应该了解,西方马克思主义和神学之间并非风马牛不相及,有学者曾如此描述二者间关系:“在马克思异化思想和基督教末世学说的理论背景下,诉诸受压迫群体的独特经验和边缘话语,对现实社会和人类生存处境进行否定性批判乃至抵抗,进而寻求一种乌托邦/弥赛亚希望和审美/政治解放”(耿幼壮 2)。伊格尔顿显然没有排斥二者间的联系,他甚至说:“面对最糟糕现世的同时却期待着最完美的未来,基督教和马克思主义在这问题上要比自由理想主义严肃得多,它们将罪恶或者剥削视为历史的决定性(definitive)条件;但是这二者却比实用主义或者保守主义乐观轻松得多,因为它们确信无论男女都是有价值的,并且能够比现在有价值得多”(“Sweet” 40)。

问题远不止于此。一方面,伊格尔顿喜欢在

神学当中寻找诸如解放、平等、自由等等话语资源;另一方面,伊格尔顿希望利用神学和形而上学来建构一个拥有更坚实基础的、本质主义的、反“后现代”的、横跨文学、美学、伦理学、政治学的庞大思想体系,而这需要返回到亚里士多德,返回到那个将哲学、神学、自然哲学、政治学、伦理学、艺术有机融合在一起的古希腊。我们先来简单梳理一下神学和形而上学的关系。

通常情况下,在当代日常生活当中,我们是在信仰尤其是宗教层面上去理解神学的,但在现代社会形成之前,尤其在启蒙运动发生之前,科学和神学最初并非敌对,在那部与无神论者辩论的著作中,伊格尔顿告诉我们,神学“在17世纪总体上并未将科学视为上帝的威胁,在早期现代社会,科学家们会为了宗教的正统观念去辩护,自然神论^②是一种允许科学和宗教并存的策略”(“Reason” 76)。在《理论之后》一书中他还说:曾几何时,知识分子们在神学当中安营扎寨,后来哲学又给了知识分子们栖身之所,到了19世纪,秉承实证主义的自然科学才逐渐成为此后人类知识的范式(“After” 80-81)。可以认为,一方面,哲学和自然科学的诞生与发展都受到了神学的哺育;另一方面,正是经院哲学中的唯名论革命促成了现代性的兴起,从此以后,人本主义才开始强调人自身的个体价值。这样的话,简单地认为神学与现代科学相对立是不得要领的。

对“形而上学”我们也存在认识误区。总体上说,形而上学是西方哲学研究的核心,超验的或者超自然现象,是经验科学的前提。形而下的学科,比如物理学,研究存在之物的特征,但形而上学研究的却是存在之物何以存在,它们存在的前提是什么。不过,这些超验的东西不仅仅指人格化的神,诸如理念、最高存在、不动的动者之类也属于形而上学的研究对象。而在我们通常的理解当中,大家往往受到恩格斯的影响,把形而上学的思维方式看作与辩证法相对立;恩格斯又受到黑格尔的影响,黑格尔为了区别自己的辩证法,才把近代形而上学称为知性思维。此时,恩格斯的使用方式就是“对形而上学概念的泛化”(张志伟 3-4),我们容易把形而上学看成是“低等”思维。

当然,还有学者指出,近代形而上学和自然科学一道反对传统神学,通过祛魅促进了现代化进程,用自然(Nature)来消解神学的目的论,寻找世

界本质的洛克、笛卡尔、斯宾诺莎、莱布尼茨都是这样的代表(彭立群 19)。可见,形而上学也并非一贯地属于“落后”思想。

综上可知,在我们的“前理解”里,或者把神学狭隘地理解为宗教,或者让神学和自然科学完全对立,或者将神学和形而上学看作“低级知识”或者“落后思想”,这些认识妨碍了我们对于整个西方思想史的客观解读。所以,当伊格尔顿在《神圣的恐怖》一书中说自己发生了某种“神学或形而上学转向”时,我们依然在用有色眼镜看他,给他贴上偏离马克思主义的标签,这是个误会。

伊格尔顿的“神学思想”是复杂的。在2012年出版的《文学事件》中,伊格尔顿说:“依其智慧,上帝本不应当把乌龟或者三角形造出来,因为,如果他是自由的,他就没必要这么做”(“Event” 4)。确实,在上帝万能这个问题上,伊格尔顿和无神论者们一样,用个人理智对上帝是否存在表示怀疑。他还在《理论之后》举例说,《新约》的作者为了证明弥赛亚诞生的预言,“冷静地发明了罗马人口普查,指令罗马帝国的每个人要回到自己的出生地以便登记”(“After” 196)。他认为这明显是一种“难以置信的叙述手段”,因为这种让整个罗马帝国的人回归故里去登记是个鲁莽的做法,将造成举国混乱,交通大堵塞会贯穿整个帝国,可实际情况却是历史上并没有相关记载。显然,伊格尔顿并不是一个盲信的神学家。

伊格尔顿的“神学思想”并不完全是宗教意义上的神学,^③也不是反对自然科学的神学。他经常引用托马斯·阿奎那的神学观点。在《文学事件》中伊格尔顿说:“对阿奎那和其他神学家来说,让一事物成为存在物,是源自上帝的一种赏赐,不是什么逻辑推理或者严格的必要性。这是爱,不是必要(need) [……]事实上,阿奎那和他的导师亚里士多德一样,认为世界可能并没有什么起源”(“Event” 4)。由于以阿奎那为代表的一些中世纪经院哲学家,运用理性的力量为上帝存在辩护,伊格尔顿借鉴了这个思路,但他不是为了证明上帝存在,而是在提醒我们,要学会运用理性来思考问题。当无神论者们说要望远镜和显微镜表示感谢,因后者让人们摆脱了“上帝的欺骗”,伊格尔顿却认为,上帝根本就没想过成为万能解释,上帝并非单纯的因果必然性推理中的原因或前提,无神论者假定了某些因果必然性的逻

辑前提,但是神学话语远远大于这个范围,上帝爱世人,所以每个人也应该爱他人,这都是无需理由的,你如此行善,是因为上帝也是这样做的,此时的神学是个伦理学问题。

其实,上帝在伊格尔顿这里更多是一个“本质”、“基础”的代名词。我们都知道,伊格尔顿在《理论之后》中明确表达了对“反本质”的后现代主义的强烈抗议——后现代主义者们拒绝讨论死亡、苦难和政治,他们讨厌“一成不变”的东西,他们不讨论任何有关本质的问题,包括人的本质以及全人类必须共同面对的问题——伊格尔顿却认为讨论任何问题都要有个基础,人的问题也一样;后现代主义者们只关心现世的、肉欲的、肤浅的东西,却把重大的、先验的、深刻的问题抛诸脑后,这是对人类自身的不负责任。由于后现代主义盲目地反对本质,伊格尔顿说:“只要我们使用深度、本质、基础等词汇,后现代主义者就坚决认为,我们仍需面对那个令人敬畏的全能上帝”,但事实远比后现代主义者们描述得复杂。伊格尔顿提醒道,实际上我们并没有“轻易地将上帝杀死或者掩埋,我们只是简单地给他一连串威严的新名字:本质、人、理性、历史、权力、欲望等等。我们并没有撤除掉那套完全过时了的形而上学和神学装置,我们只是赋予它一个新的内容”(“Meaning” 17)。人文主义者的“人性”,弗洛伊德的“性”,列维-斯特劳斯的“结构”,新实用主义者的“文化”,诸如此类,哪一个不是改头换面的“上帝”呢?

由于本质主义一定要先设定一个“本质”,柏拉图设定了“理念”,神学家则把本质(动力、目的)归于上帝或者真主,所以后现代主义者们对此很不以为然,他们认为这些都是虚构的,可同时,他们又跳不出本质主义的逻辑来终结这些问题。伊格尔顿的思路是,从生活在政治关系当中的个人入手,追问人的价值问题,这个价值问题的前提是人本身,人本身就是“人的本质”,和死亡、苦难、身体、性、道德、爱等等“一成不变”的问题紧密联系在一起。而这些问题正是亚里士多德思想体系中最重要的一部分,在古希腊时期,亚里士多德哲学认为具体事物的本质(是其所是)就在具体事物本身,而不是什么事物以外的“相”、“理念”。由于这些“一成不变”的问题始终伴随人的一生,所以若要理解伊格尔顿的本质主义,必须先理清它和亚里士多德哲学之间的关系。

三、对亚里士多德“形而上学”思想的借鉴

“基础的问题是,总有可能在基础底下再塞进一个基础”(伊格尔顿,“理论”186),而要避免这种无止境的回退,需要的就是不言而喻的、不证自明的基础,发明“上帝”可以解决这个死循环问题。但伊格尔顿检视了一通之后发现,只有“人性或者类存在物(species-being)”最适合成为人类自身问题的“基础”,他认为“这是本质主义的一种形式”,因为“人类有些东西不会改变”,像“死亡、无常、语言、社会性、性功能、苦难、生产等等[……]这些是人类生存的必需条件”(“理论”185),所以,在伊格尔顿这里,本质、基础之类的东西不是后现代主义者们所设想的、抽象的、类似于柏拉图式的“理念”,而是最能反映个人欲求和社会需要的、关于人自身的问题。

(一) 亚里士多德对伊格尔顿的影响

亚里士多德在伊格尔顿的著作中很常见。早在1990年的《审美意识形态》中他就说,现代伦理学以为伦理是个人化的,与公共政治无关,但“它忘记了亚里士多德的观点,伦理学是政治学的分支,是有关和谐生活的问题,以及在全社会达到幸福和宁静生活的问题。[……]唯物主义伦理学坚持认为,当我们达到这种最高价值的时候,我们正表现出我们本质中最好的可能性。这样一种伦理学也是美学,关于愉快、满足和创造”(417),“对于马克思来说——与亚里士多德相一致——人类生活的目的不是真理,而是幸福或美好的生活”(222)。彼时,伊格尔顿开始把亚里士多德和马克思放入伦理学的语境中相提并论。

在2012年的《文学事件》中,他把亚里士多德的伦理学和文学联系了起来,他说:“文学作品代表着一种实践或者行动中的知识,在此意义上它类似于古典意义中的美德。文学作品在实践意义而非理论意义上,其形式与道德知识相同”,“像美德一样,文学作品有它们自身的目的”(“Event”64)。由于在亚里士多德那里,美德的目的是美德^④自身,是去“行”,而不仅仅是“知”,在完成有德行的行为当中才能实现美德。在这个意义上,文学的目的也不在文学之外,就在文学之内。此时的伊格尔顿同时引入了亚里士多德的伦

理学和“形而上学”:一方面文学是一种伦理学意义上的实践活动;另一方面文学的本质不在于什么外在于文学的“文学性”,而在于文学活动本身,这借鉴了亚里士多德的形而上学思想。由于形而上学是亚里士多德思想当中最核心、最复杂的部分,从这个根本问题入手,才能清楚地理解伊格尔顿数十年来的学术思想演变。

(二) 形而上学与神学

亚里士多德学说的基础是“形而上学”。形而上学(metaphysics)是“第一哲学”,是一切科学的基础,研究存在本身,研究先验的、超自然的对象,是经验的前提和依据,是“关于世界终极目的因的学问”,研究“作为实体的本原和原因的东西”,这是“一类特殊的实体、最高的实体”,这些实体“是所有实体运动的本原和原因,是它们存在的终极目的因”(聂敏里,“存在”6-7)。亚里士多德认为世间万物运行、生灭都是有目的的,但还存在一种不运动的、不可感知的事物,后者是前者的本原,即最高的实体,推动事物进行永恒的生灭变化。正因为如此,亚里士多德在《形而上学》第六卷中把第一哲学界定为神学,^⑤认为形而上学研究的是特殊存在者,它是没有生灭的、静止的,独立于一切变化之外的,这个自身不动却推动万物运动的存在物,亚里士多德称之为“神”。

不过,核心问题在于:这个“神”和我们现在理解的“神”不同,我们通常会把“神”人格化、具象化,但在亚里士多德那里,“神”是“理性”,正所谓“生命本为理性之实现,而为此实现者唯神”(1072b 25-30),^⑥神是自我实现的,是至善,是永恒。学界通常认为,亚里士多德的“神”是“思想和愿望的对象”,是“最高意义上的快乐、幸福”,是“神圣的思想或理性”,是“万物的动因和目的”(黄颂杰 95)。由于思维活动本身既是活动的主体,又是活动的对象,所以只有它是最完满的,是无求于外的,因此神就是“自己思想自己的思想活动本身”(聂敏里,“亚里士多德”86)。

既然神是自我实现的,无求于外的,那么神就是自主和自由的,思想活动也是如此,所以思想或者理性活动本身,就是最神圣的。人最高的幸福就是让理性在探索当中永续不断,故而在《形而上学》中亚里士多德说理论学术(吴寿彭译法,聂敏里译作“静观的知识”)在三门人类学问中是最高级的,高于实用学术与制造学术(聂译“实践的

知识与创制的知识”)(1026a 21-25)。

这个观点启发了伊格尔顿,他在《文学事件》中提出:“一首诗或一幅画的形式完全与自由一致,这种自由应当被理解为积极主动的、自主自决的自由,而不是消极的、从束缚当中解放出来的自由。因为艺术作品中的每一个特征都是用来强化其他特征的,都是为了促进其他特征实现其最大潜能,每个特征自我实现都是所有特征自我实现的前提条件”(“Event” 141-42)。伊格尔顿从文学的形式问题出发,发现文学和思想活动(理性)之间的共同点,即,尽管文学难以定义,但文学一直存在,其表明了人类理性思维的自由,并成为人类发挥自身潜能并自由实践的范例。

(三) 对亚里士多德“形而上学”思想的借鉴

伊格尔顿还借用了“神”在亚里士多德“形而上学”思想体系中的另一特点,即存在一个最终的基础,这个理性的神,和后来人格化的上帝一样,都起着基础作用。

伊格尔顿多年来之所以对“反本质主义”、“后现代主义”嗤之以鼻,主要原因就在于,后现代主义者对“本质”、“基础”之类的范畴唯恐避之不及。伊格尔顿嘲讽说,“反本质论主要是哲学票友和哲学无知的产物”,因为实际上,本质论并不意味着没有差别,“本质论并不一定忽视自然和文化现象间的差异”(“理论” 117),相反,“只有在共同的框架之内,冲突才可能发生”,“差异是以相似性为前提的”(“理论” 152-53)。反本质论放弃本质论,强调差异性,其实是对相似性、共同性的故意忽略,而这种忽略,其实是放弃了对本质和基础问题的思考。

比如说,自20世纪后半叶起,人们突然发现,原先被“人”终结的“神”,如今却披上了符号、结构、文化、无意识的外衣,后现代主义者热衷于这些术语。以斯坦利·费什、理查德·罗蒂^⑦等反理论家为例,他们认为理论就是解释自己行为的理由,而这是不可能的,也是没必要的,“文化就是文化”,“它没有任何理性基础”(伊格尔顿,“理论” 54)。既然如此,文化就成了一个无需理性证明的东西,那么,评价文化差异也是不可能的,因为各有各的说辞;同样,反思文化自身也是不可能的,因为人不能通过揪头发拔高自己——伊格尔顿说,这不就是“用一种基础锚代替了另一种基础锚”吗?这不就是把“文化”,而非“上帝

或自然”当作了“世界的基础”(“理论” 58)吗?如此说来,其实所有的理论都是本质主义的,后现代主义也不例外,“每个人都是基要主义者,因为每个人都心怀某些基本信念[……]它们必须是你生活方式的根本”(“理论” 191)。由此我们得知:伊格尔顿对“反本质主义”的反驳正是要寻找一种解释上的最终依据,神、信仰、理论、本质、基础,这些概念其实是同义词。如果说,在伊格尔顿这里,本质、基础、信仰、神都起着相同的作用,那么,我们就可以从“本质”这个词入手去探究它对于伊格尔顿美学与文学理论的重要意义。

首先,本质不是共性。在《形而上学》第十二卷当中,亚里士多德提道:现代哲学家(指柏拉图学派的哲学家)认为事物的本原是普遍的、不变的东西(如“相”、理念等),但古代哲学家(指先于亚里士多德的早期希腊哲学家)探讨事物的本原时却把特殊的、变化的东西(比如水、火、土等具体元素)当作第一实体(1069a 25-30)。亚里士多德显然更强调具体、特殊的事物,这和强调共性的柏拉图哲学形成了鲜明对比,因为在后者那里,世上的马存在是因为它们分享了马的理念,世上的白色存在是因为它们分享了白的理念,理念是所有事物都具有的共性。伊格尔顿正是在这个问题上找到了理论依据,他所反驳的后现代主义者信仰恰恰就是柏拉图式的“理念论”翻版。

在《理论之后》中伊格尔顿指出:反本质论者“讨论本性就是阐明^⑧某些事情的共同性,在高度评价差异的时代里,这是件不讨好的事”(114)。他还借用约翰·奥尼尔的话说,“本质论相信:有些东西之所以这样,是因为它们具备了一些必需的特性”(“理论” 117)。比如,要成为铜,就必须具备延展性、可塑性、可熔性、导电性等。此处,反本质主义者自己绘制了一个论敌,错把共同性(common nature)当成本质(nature),可对伊格尔顿来说,归为同一类的事物,未必都要具备某一种或者几种特性,他推崇的本质不是共性,这和亚里士多德对柏拉图的反驳是一致的。在《文学事件》中,伊格尔顿借用维特根斯坦的“游戏说”反思了传统上关于文学本质的观念,即,不能因为找不到一个或者几个所有文学所共有的本质属性,便下结论说,文学是不存在的——所有被称为游戏的活动同样也没有共有的本质属性——所以文学的本质并不是文学的共性,^⑨把本质等同于共

性未能逃出“理念论”的阴影。

其次,本质在自身。在亚里士多德这里,本质还有一个特点,它并不外在于事物,事物的本质就在它们本身。简单地说,事物的本质就是决定事物成为“这一个”的内部原因。在亚里士多德的《形而上学》中,实体的本质就是它的定义,亚里士多德称之为“是其所是”,“认识每一个东西也就是认识‘是其所是’[……]二者必然是一个东西”(1031b 19-23)。由于事物的本质和事物是同一的,亚里士多德便反驳了从事物之外寻找本质的所谓“理念论”,他认为决定事物成其自身的“本质”和事物是一体的。

一般来说,文学总被人们认为是“虚构作品”,但虚构作品却未必是文学,因此,人们常说,虚构不是文学的本质属性。原因很简单,虚构是文学的必要条件,但不是充分条件。这种分析哲学的思路在伊格尔顿看来是有问题的,原因就在于,进行这样的论述时,人们把文学作品和现实生活放到了同一论域当中,非要把文学和现实的关系当成文学是否存在的前提条件。伊格尔顿认为:“虚构首先是一个本体论范畴,而不是一个文学类型。一首热情洋溢的抒情诗和《洛丽塔》一样都是虚构的。虚构是一个有关文本如何起作用的问题,是一个关于我们如何对待文本的问题,而不是什么文类问题,更不是什么真假问题”(“Event” 111)。亚里士多德的形而上学常被称为“本体论”,伊格尔顿亦受此影响。如果我们把文学看成一种事物,把现实生活看成另一种事物,那么文学的本质怎么能从现实生活当中寻找呢?文学就是文学,现实就是现实。所以,虚构决不是什么文类,而恰恰是文学本身的一个本质特性。这个本质就在文学自身内部,并不由外物来决定。

伊格尔顿还用了身体和外部世界的关系来阐释文学文本,他说:“身体和文本都是自我决定的(self-determining)”,“这种自我决定的活动与它们(指身体和文本)对其周围事物(surroundings)产生影响的方式不可分割”(“Event” 209),“身体并不是处在一个‘外在’(external)于自己的世界当中,世界是身体的栖居之地,而不是一个包围着身体的外部空间”(“Event” 210)。所以他认为:文学作品和身体一样,“都悬浮于真相与扮演之间,结构与实践之间,材料和语义之间”(“Event” 209)。伊格尔顿的意思是,当语言不

通时,身体动作也是交流方式,此时的肉体就等于语义;而身体虽是动物性的肉体,却有自己的目的性,可以自由行动,类似于精神和肉体的相互依赖关系,身体就是某种“徘徊于主体和客体之间的不确定空间”(“Event” 208)。就文学来说,它的自我决定性既是它的主观目的,也是它对读者和世界产生的客观影响,文学既是真相,也是扮演;既是现成的构造之物,又在具体的阅读传播过程当中被重新构造。而作品的内部世界和它所栖居的外部世界又无法划定界限,同样一部作品既可以作为客体被阅读、分析、解释,又能成为主体深深地影响到读者的思想和行为——那么文学的本质不在其自身,又在哪里呢?难道所谓的“外部世界”和“作品世界”是两个世界?最终他的结论是,文学就像我们的身体一样,都把世界看成是自己的延伸,文学的存在方式和人的存在方式没有不同,我们在存在和本质上是合一而非分裂的。

第三,形式才是本质。

亚里士多德的《形而上学》中有一对极为重要的概念:形式/质料。铜是铜像的质料,铜像是铜的形式,决定“这一个”铜像存在的本质不是其质料,而是形式。之所以说形式才是事物的本质,原因在于,形式是关于“这一个”事物的,但质料可以属于这个事物,也可以属于那个。

就文学来说,无论是讲述道德问题还是反思社会问题,都有许多优秀作品,但作品的最大价值并不在它所要表达的所谓内容,而是作品的具体表现形式。文学是特殊的文字,但要“依其表达方式来理解其表达内容”,“文学的内容和呈现它的措辞不可分割”(How to Read Literature 3),我们是“越过”形式“直达”内容,还是通过对形式的欣赏让内容得以呈现?显然后者才是文学存在的意义。那么,究竟哪些属于形式,哪些属于内容?伊格尔顿认为,文学的内容包括意义、行动、性格、观念(idea)、故事情节(storyline)、道德观、论据等,文学的形式则包括语气、音高(pitch)、节奏、发音(diction)、音量、韵律、情态(mood)、叙事语态、称呼(address)、神韵(texture)、结构、音色(quality)、句法、音域(register)、视点、标点符号等等(How to Read a Poem 66)。当然,这种分法只是学术意义上的,实际上这二者密不可分,如同铜像和铜一般,这正像形式和质料的关系。

伊格尔顿想要突出强调:文学的形式,诸如

“语气、节奏、韵律、句法、谐音、文法、标点之类也可以创造意义”，“改变其中任意一项都会改变意义本身”(How to Read a Poem 67)，在日常生活当中，言语的内容也由它的形式所决定，“内容是形式的产物”，“所指(意义)是能指(语词)的结果，意义关乎我们运用语词的方式”(How to Read a Poem 68)。我们知道，语言要表达的意义和它所指涉的现实无需用逻辑真假来判断，“龙”不存在，但不妨碍我们用它来表达。可是当我们判断文学价值的时候，却要用是否符合或者反映现实的标准衡量之，岂不是把“现实”当成了质料，把“文学”当成了形式？这种思路用来讨论现实主义作品或许有一定作用，但在本体论意义上评价文学却行不通，因为，所谓的“现实”难道不是语言建构出来的？语言不仍旧属于一种“形式”？

有人会问，亚里士多德的“摹仿说”不就是艺术对于生活的摹仿吗？非也。从整个亚里士多德思想出发，我们知道，以诗为代表的艺术对现实的摹仿并不是去再现某些存在的东西，而是去表现人的本性，亚里士多德的摹仿对象是人这种存在(或称“是”)的本质意义，艺术是用来洞察人生的，所以汪子嵩等先生指出：“亚里士多德的摹仿，是一个特定的美学范畴，不同于手工制品摹仿自然，而是指在‘诗’这种创制技艺(艺术创作)中，表现人和人的生活”(1160)。所以，亚里士多德在《诗学》中说，人天生具有摹仿的禀赋，这是人的天性，正因如此，诗才是一种比历史更严肃、更富有哲学性的艺术。理解了这层涵义，我们就能理解伊格尔顿的下列说法：“文学中的道德事实(moral truths)是展现而非声明出来的，文学作品更适合用海德格尔有关真理显现或澄明的概念来表述”(“Event” 65)。文学显现了人的存在真理，揭示了人的存在本质，文学关注的不是现象，而是本质。我们顺着这个逻辑还可以推论：如果把文学形式看作艺术“摹仿”的形式，那么，文学内容从更广义的视角来看，也是一种形式。因为，所谓的伦理与道德问题、社会与文化问题、政治与经济问题，不都是人类生存本质的具体展现形式吗？

余 论

亚里士多德的“神学”与形而上学，被人冠以“目的论”，他认为自然万物都是有目的的，人亦

如是。人的选择、行为、性格都有一个向善的最高目的，神就是那个推动万物的“目的因”。而对伊格尔顿来说，没有只写给自己看的文学，也没有不产生任何效用的文学，他认为最早形式的文学批评就是修辞学，修辞是关于形式与内容的学问，是为政治和伦理服务的。如此看来，只有深入理解了亚里士多德横跨哲学(形而上学)、伦理学、政治学、修辞学、诗学等多个学科的宏大思想体系，才可以清晰地理解伊格尔顿的文学观点，而这需要更多学者的关注和共同努力。

注释[Notes]

① 此处括号系伊格尔顿本人所加，回归的原文是 full circle。

② 关于自然神学与科学的关系，可参考高秉江：“自然神学与科学”，《华中科技大学学报》(社会科学版)4(2004):9-13。该文认为宗教与科学虽有诸多对立，但对立表象之下也存在通融性和互补性，神学在诸多问题上启示和推动过近代科学的形成与发展。

③ 当然，伊格尔顿也讨论宗教意义上的神学，尤其会讨论天主教神学的背景下的人的解放、人的自由以及苦难、邪恶、原教旨主义问题。

④ 需要注意的是，现代人往往把美德(virtue)理解成“美的道德”，但在古希腊，所谓美德是指优秀、卓越的品质，廖申白在译《尼各马可伦理学》时将其译为“德性”，指“使一个事物状态好并使其实现活动完成得好的品质”，可有来指人，也可用来指物。参见：《尼各马可伦理学》译注者译(北京：商务印书馆，2003年)xxvi。

⑤ 关于亚里士多德神学和形而上学的关系讨论，可参考汪子嵩等：《希腊哲学史》第3卷(北京：人民出版社，2003年)890-900。

⑥ 亚里士多德的著作按希腊文标准版统一了页码和行次，这是国际通行的标准编码，学者们一般参考希腊文和英文对照的 The Loeb Classical Library 版本，本文标注遵循惯例。引文主要参考吴寿彭译：《形而上学》(北京：商务印书馆，1981年)；汪子嵩等：《希腊哲学史》第3卷；聂敏里：《存在与实体》。

⑦ 关于新实用主义、反基础主义之间的关系，可参考任红杰：“后现代主义反基础主义的取向”，《首都师范大学学报》2(1999):31-36；吴开明：“论罗蒂对基础主义的拒绝”，《厦门大学学报》1(2005):81-87；张桂枝：“罗蒂的反基础主义思想探析”，《国外社会科学》1(2008):32-36。

⑧ 商正译本中，bring out 被译为“显现了”，但综合上下文看，此处译为“阐明”更符合伊格尔顿的意思。

⑨ 当然，文学也有“共性”。伊格尔顿说：“悲伤和哀恸对所有而言都要共同面对”(How to Read Literature 185)，

“伟大的诗和小说都是那些超越了时代并对所有人都言之有物的作品,他们论及的都是人类永恒的、不朽的话题——快乐、苦难、悲伤、死亡、情欲,这些绝不是什么区域性的或者偶然性的东西”(How to Read Literature 183)。伊格尔顿对文学本质主义的探讨和他对以悲剧为代表的文类研究是并行不悖的,他强调人类必须共同面对的本质问题:死亡、苦难等等,是为了反驳后现代主义者、文化主义者对这类重大问题的回避,另文论述。

引用作品[Works Cited]

- Barker, Alexander, and Alex Niven. "An Interview with Terry Eagleton." *The Oxonian Review* (2012). 4 June. 2002 < <http://www.oxonianreview.org/wp/an-interview-with-terry-eagleton> >.
- 柴焰:“伊格尔顿的后现代主义文化批判之路”,《理论学刊》11(2012):112-15。
- [Chai, Yan. "Terry Eagleton's Approach to Cultural Criticism of Postmodernism." *Theory Journal* 11 (2012): 112-15.]
- Eagleton, Terry. *After Theory*. New York: Basic Books, 2003.
- . *The Event of Literature*. New Haven and London: Yale University Press, 2012.
- . *The Meaning of Life*. Oxford: Oxford University Press, 2007.
- . *Holy Terror*. New York: Oxford University Press, 2005.
- . *How to Read a Poem*. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- . *How to Read Literature*. New Haven and London: Yale University Press, 2013.
- . *Reason, Faith, and Revolution (Reflections on the God Debate)*. New Haven and London: Yale University Press, 2009.
- . *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.
- 伊格尔顿:《理论之后》,商正译。北京:商务印书馆,2009年。
- [Eagleton, Terry. *After Theory*. Trans. Shang Zheng. Beijing: The Commercial Publishing Press, 2009.]
- .《审美意识形态》,王杰等译。桂林:广西师范大学出版社,2001年。
- [---. *The Ideology of the Aesthetic*. Trans. Wang Jie, et al. Guilin: Guangxi Normal University Press, 2001.]
- 耿幼壮:“编者絮语:西方马克思主义与神学”,《基督教文化学刊》2(2010):1-18。
- [Geng, Youzhuang. "Editorial Forward: Western Marxism and Theology." *Journal for the Study of Christian Culture* 2 (2010): 1-18.]
- 黄颂杰:“实体、本质与神”,《哲学研究》8(2008):91-96。
- [Huang, Songjie. "Substance, Essence and God." *Philosophical Researches* 8 (2008): 91-96.]
- 聂敏里:《存在与实体:亚里士多德形而上学 Z 卷研究》。上海:华东师范大学出版社,2011年。
- [Nie, Minli. *Being and Substance*. Shanghai: East China Normal University Press, 2011.]
- :“亚里士多德的形而上学”,《形而上学的历史演变》,张志伟编。北京:中国人民大学出版社,2010年。
- [---. "The Metaphysics of Aristotle." *The Development of Western Metaphysics*. Ed. Zhang Zhiwei. Beijing: China Renmin University Press, 2010.]
- 彭立群:“从本质在先到存在在先:西方形而上学的自我救赎路径”,《学术研究》2(2006):16-21。
- [Peng, Liqun. "From Essence-a prior to Existence-a prior." *Academic Research* 2 (2006): 16-21.]
- 塞尔登等:《当代文学理论导读》,刘象愚译。北京:北京大学出版社,2006年。
- [Selden, Raman. *A Reader's Guide to Contemporary Literary Theory*. Trans. Liu Xiangyu. Beijing: Peking University Press, 2006.]
- Smith, James. *Terry Eagleton: A Critical Introduction*. Cambridge: Polity Press, 2008.
- 王杰 徐方赋:“我不是后马克思主义者,我是马克思主义者:特里·伊格尔顿访谈录”,《文艺研究》12(2008):81-87。
- [Wang, Jie, and Xu Fangfu. "I'm not a Post-Marxist, I'm a Marxist: An Interview with Terry Eagleton." *Literature & Art Studies* 12(2008):81-87.]
- :“‘我的平台’是整个世界:特里·伊格尔顿访谈录”,《文艺理论与批评》5(2008):22-27。
- [---: "My Platform is the Whole World: An Interview with Terry Eagleton." *Theory and Criticism of Literature and Art* 5(2008):22-27.]
- 汪子嵩等:《希腊哲学史》第三卷。北京:人民出版社,2003年。
- [Wang, Zisong, et al. *A History of Greek Philosophy*. Vol. 3. Beijing: People's Publishing House, 2003.]
- 张志伟编:《形而上学的历史演变》。北京:中国人民大学出版社,2010年。
- [Zhang, Zhiwei, ed. *The Development of Western Metaphysics*. Beijing: China Renmin University Press, 2010.]

(责任编辑:王嘉军)