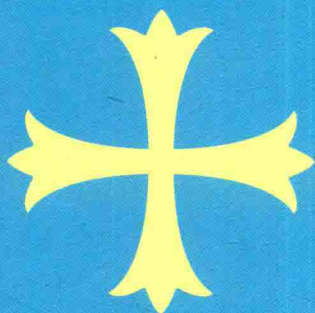


上河·文化生活译丛 * 主编 陶东风 副主编 郑以然



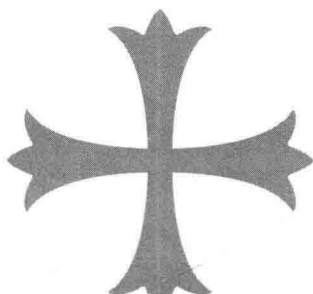
Culture
and
The Death
of God

文化与上帝之死

(英) 特里·伊格尔顿 著 宋政超 译

T E R R Y E A G L E T O N

上河·文化生活译丛* 主编 陶东风 副主编 郑以然



文化与上帝之死

(英) 特里·伊格尔顿 著 宋政超 译

 河南大学出版社
HENAN UNIVERSITY PRESS

图书在版编目 (CIP) 数据

文化与上帝之死 / (英) 伊格尔顿著 ; 宋政超译 . — 郑州 : 河南大学出版社 , 2016.3
ISBN 978-7-5649-2285-6

I . ①文… II . ①伊… ②宋… III . ①宗教哲学—研究—西方国家 IV . ①B920

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2015) 第 308307 号

Terry Eagleton

CULTURE AND THE DEATH OF GOD

Copyright © 2014 Terry Eagleton

Simplified Chinese edition copyright © 2016 by HNUP

This edition arranged with Yale University Press

Through Bardon-Chinese Media Agency

All rights reserved

豫著许可备字-2015-A-00000391

文化与上帝之死

著 者 (英) 特里·伊格尔顿

译 者 宋政超

责任编辑 谭笑 王明娟

封面设计 周伟伟

出 版 河南大学出版社

地址：郑州市郑东新区商务外环中华大厦2401号 邮编：450046

电话：0371-86059701 (营销部) 网址：www.hupress.com

制 作 北京大观世纪文化传媒有限公司

印 刷 郑州瑞光印务有限公司

版 次 2016年3月第1版 印 次 2016年3月第1次印刷

开 本 889mm × 1194mm 1/32 印 张 8.125

字 数 162千字 插 页 2

定 价 38.00元

版权所有，侵权必究

(本书如有印装质量问题，请与河南大学出版社营销部联系调换)

目录

1	前言
4	第一章 启蒙运动的局限
52	第二章 唯心主义者
107	第三章 浪漫主义者
134	第四章 文化的危机
169	第五章 上帝之死
194	第六章 现代主义及其后
230	索引

前 言

认为宗教无聊透顶、不值一提或者令人不快的人们无须被这本书的书名打消读下去的念头。这本书与其说是在谈上帝，不如说更多的是探讨由于上帝的明显缺位而引发的危机。循着这个主题，本书的探讨始于启蒙运动而终于伊斯兰原教旨主义的勃发和所谓的反恐战争。我自上帝如何在 18 世纪的理性主义中存活下来而展开论述，以他戏剧般地重临于我们自己假定的信仰缺失的时代作结。在其余的部分中，我必须讲述一个关于无神论并不像其表面看上去那么简单的事实。

宗教已经成为政治主权合法化最有力的途径之一。诚然，使宗教沦落到这样的功能是荒谬的。如果说它为权力提供了怯懦的辩护，它还时不时地在旁边扮演着荆棘的角色。然而上帝在维护政治权威中扮演了如此至关重要的角色，以至于即便那些完全不信神的人也无法平和地接受上帝在这个世俗时代影响力的减弱。从启蒙理

性到现代派艺术，一整个系列的现象因此承担了提供超验的替代形式的任务，填补上帝曾出现过而留下的缺口。我的部分观点就是文化是这些代理者之中最为资源丰富的，从这个术语的广义而非狭义角度来讲。

所有这些补缺者都还有其他任务在身。它们并非仅只是神的替代形式。宗教并非仅仅由于采取了若干巧妙的伪装而生存了下来，正如它也没有被世俗化所驱逐那样。然而尽管事实上艺术、理性、文化等都有自己繁荣的生命，它们仍然不时地被迫承担起意识形态责任，对此它们总是被证明无法胜任。在我的论述之中这些上帝的代表没有一个能够证明是可信的。全能的神已经明确地被证明是难以取代的。事实上，这或许是本书的论述之中最为不同凡响之处。一次又一次，至少持续到了那个看似真正的无神论实则并非如此的后现代主义的降临。

我论证的另一个反复出现的特征是宗教具有的将理论与实践、精英与大众、精神与感觉相结合的能力，一种文化永远无法企及的能力。这就是宗教可轻松被证明是最顽强和最普遍的流行文化形式的原因之一，虽然你并不会通过迅速翻阅一些大学文化研究报告去质疑此观点。“宗教”这个词总是会在提出“我们必须保护精英文化的价值不受大众文化玷污熏染”这个命题的著作中突然出现。当今时代的几乎每一位文化理论家都以沉默来回避数以亿计的普通男女的某些最重要的信仰以及活动，仅仅由于这些恰好不符合他们的个人口味。他们中的大多数同时还是最激烈的反歧视者。

本书脱胎自我在诺丁汉大学 2012 年的弗斯演讲，我想感谢项目的组织者托马斯·欧洛克林教授，他是这么亲切而高效的主办者。同样非常感谢约翰和埃里森·米尔班克在我逗留诺丁汉期间所给予的友谊与殷勤帮助。皮特·迪尤斯和保罗·汉密尔顿以他们娴熟的洞察力和敏锐的感知力阅读了打印稿并且提供了有益的建议。

特里·伊格尔顿

第一章 启蒙运动的局限

社会并不是在全面摒弃宗教之时才变得世俗化的，而是在其不再特别被宗教所煽动之时。^[1] 在 2011 年英国的一项调查中，61% 的调查对象声称有宗教信仰，但其中仅有 29% 的人表示自己是虔诚的。大概他们是想表达他们隶属于某个宗教团体然而事实上并没有多热衷。如智者所言，当宗教开始干涉你的日常生活时，你就该放弃它了。在这方面它与酒精依赖极为相似。另一个世俗化的指标是宗教信仰在政治领域不再利害攸关，而不仅仅是去教堂礼拜的人数直线下降或者罗马天主教徒难以解释的后继无人。这并不必然意

[1] 世俗的社会学并非我在本书中所关注的问题之一。关于这个主题近期有益的研究，见 Talal Asad, *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity* (Stanford, 2003), Vincent P. Pecora, *Secularisation and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity* (Chicago and London, 2006), Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass. and London, 2007), Steven D. Smith, *The Disenchantment of Secular Discourse* (Cambridge, Mass., 2010), 以及 Bryan S. Turner, *Religion and Modern Society: Citizenship, Secularisation, and the State* (Cambridge, 2011).

味着宗教在形式上的私人化，与政治国家的分离；但即便当它并非如此，宗教实际上还是被从公共事务中剔除并萎缩成一种私人消遣，类同饲养沙鼠或者收集瓷器，在公共世界中获得的共鸣越来越少。在哀伤的情绪中，马克斯·韦伯意识到了在现代，“根本的与最为崇高的价值已经退出了公共生活，要么进入神秘生活的超验领域，要么进入直系亲属和私人人际关系的友爱之中。”^[1]就好像上帝的王国给布鲁姆斯伯里圈（Bloomsbury Group）让位了似的。

在此意义上，宗教追随着艺术与性的脚步，后两者可以被看作象征领域的两个重要组成。随着现代社会的到来，它们也从公共事务转向私人化。曾歌颂上帝，奉承保护人，娱乐君主或是庆祝部族的军事功绩的艺术在今天极大程度上成为了一种个人的自我表达。虽然它未被束之高阁，活跃的区域却也不再特别集中于法院、教会、宫殿以及公共广场等。与此同时，新教徒在个人生活最为内在的隐秘之处找寻到了上帝。当充当了主教角色的艺术家们不再可能被处绞刑之时，我们就能够确知现代性来临了。他们对此却并未足够重视。1688年后的英格兰，政教问题的处理情况表现为进行宗教辩论在很大程度上无需担心政治诘难或者丧失人身自由。在巴黎被认为是具有煽动性的思想在伦敦则可以自由散播。宗教热忱对国家根基并不会构成什么挑战。“别过分”（Pas de zèle）是一个标语。

[1] Max Weber, 'Science as a Vocation' (学术作为一种志业), 见 H.H. Gerth and C. Wright Mills (eds), *From Max Weber: Essays in Sociology* (New York, 1946), p. 155.

宗教怀疑论者并不倾向于行叛逆之事。因此英格兰启蒙运动引人注目的和平形象，就这样在社会和政治构建之中大体上维持着安适的姿态。

从哲学角度来讲，它发生的时代背景是经验主义的而不是理性主义的，是洛克式的而非斯宾诺莎式的。当被称作光荣革命的主流文化向前者取经之时，激进的、半隐蔽式的启蒙运动却从后者寻求着自己的灵感。对像夏夫兹伯里伯爵这样的辉格党贵族来说，神实质上是一位英国绅士。他当然不是被那些异常愤怒地咆哮着的17世纪平民所尊崇的古怪的盲信者，一位评论者将其称为“狂热的心灵变态”^[1]。“他们只愿称异教徒为破产者，”伏尔泰对英国的考察如是说^[2]。今天的英国怀有同样的对宗教狂热的羞怯情绪。一个人不会指望女王的牧师去查明自己是否已经被羔羊血所洗。

象征领域的私人化是完全相对的事情，尤其是想到维多利亚时代关于科学与宗教、文化工业、国家对性的管理等等的争论。今天，对宗教已经从公共生活中消失这个观点最明确的反驳之一即是我们所知的美国。晚期现代性（或后现代，如果有人更愿意这么讲）将这些符号实践中的一部分重新划归大众所有。这里面就包括了宗教，它以各种各样的复兴主义和原教旨主义的面目再一次化身为值得注意的政治力量。审美也同样从社会边缘被召回并将自己

[1] Frank E. Manuel, *The Changing of the Gods* (Hanover and London, 1983), p. 51.

[2] 引述自 James Byrne, *Glory, Jest and Riddle: Religious Thought in the Enlightenment* (London, 1966), p. 34.

的影响范围扩大到了日常生活之上。性别也重新变得政治化，尤其表现为女权运动的形式以及激进的性少数群体的兴起。高度现代性 (High modernity)，相比之下，则是以符号化和政治经济学的诀别为特征的，它在解放符号化运动并且赋予其新的可能性的同时也将它们边缘化了。因而失去和收获便同时发生了。如果风纪警察不再冲破你卧室的门，在一定程度上是因为性的问题在个人主义的文化中除了你自己之外与他人无涉。

18 世纪发生于法国、德国、荷兰以及欧洲大陆其他区域的启蒙运动确实为宗教信仰问题而激动^[1]。正因如此，它是前几个世纪导致整个欧洲大陆四分五裂、血流成河的残忍的宗教冲突转为较为平和手段的延续。现在，它是一种与理性相对的信仰而不是天主教和新教的对抗，是论辩而不再是激战。在老生常谈的思想中，虽然启蒙运动充斥着科学、本质、理性、进步和社会改造等观点，宗教却是最接近其核心、最易激起其敌意和道德恐慌的事物。乔纳森·伊斯雷尔主张启蒙运动“在其前一个半世纪的历史中主要关心的问题与最显见的主题就是与教会权威、神学世界观以及被看作是社会和政治组织与压迫手段的宗教的无休止的斗争”^[2]。弗兰克·曼纽尔认为“出于相信和不相信，启蒙时期的人们总是深深为作为人

[1] 关于宗教在启蒙运动中的重要性，参阅 P. Harrison, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment* (Cambridge, 1990), 以及 P.A. Byrne, *Natural Religion and the Nature of Religion: The Legacy of Deism* (London, 1989).

[2] Jonathan I. Israel, *Enlightenment Contested: Philosophy, Modernity, and the Emancipation of Man 1670-1752* (Oxford, 2006), p. 102.

类本性探索活动的宗教而激动”^[1]。J·G·科廷厄姆坚持“启蒙运动的连贯性和信心都有赖于宗教基础”^[2]。历史无一不表现为世俗与渴求权力的神权阶层的斗争。黑格尔在《精神现象学》中提到启蒙运动不变的主题就是与宗教的抗争——虽然他同时也强调了由于宗教信仰不论在何种境况之下总是作为一种理论知识或者关于神的学说被置于命题的 (propositional) 地位, 它也就同围攻它的理性主义一样几乎没有什么发展。我们之后将会在本章里面再次讨论到这个主题。

乔纳森·伊斯雷尔在他对激进启蒙运动的权威性注解中评述“神学辩论是早期启蒙运动的核心”。他认为:“既非科学……也非新大陆的发现, 甚至并非哲学本身, 而是新旧神学术语之间难以调和的困境, 最终在 1740 年代, 随着那个创造一个撼动宗教信仰和价值判断的, 涵盖了神学、哲学、政治学和科学的综合体的企图显而易见的失败, 引发了那个推动现代西方世俗化的规模空前的信仰危机。”^[3]伊斯雷尔指出这一精神危机根源于彻底的物质史之中——17 世纪末 18 世纪初欧洲的商业主义和帝国主义扩张, 迅速增长的国际性垄断, 大批移民造成的混乱, 新型的社会流动性与多样性, 新技术的影响, 传统社会阶层以及与之相伴的符号系统的分崩离析

[1] Manuel, *The Changing of the Gods*, p. xii. 努力超越其绚丽形式的人还能够从 Paul Hazard, *European Thought in the Eighteenth Century* (Harmondsworth, 1954) 中发现一些洞见。Frank E. Manuel (ed.), *The Enlightenment* (New York, 1965) 包含了主要启蒙运动人物的经典文本。

[2] J.G. Cottingham et al.(eds), *The Philosophical Writings of Descartes*(Cambridge, 1985), vol. 2, p. 19.

[3] Israel, *Enlightenment Contested*, p.65. 其他评论家可能会对 Israel 这里的某些设想提出质疑。

等等。

启蒙运动或许被困于信仰问题之中，但却并非是特别反宗教的。“它只是质疑，”恩斯特·卡西勒写道：“……我们基本上可以将启蒙运动看作一个无宗教的或者抵触宗教的时代……根本目的（特别是德国启蒙运动）并非瓦解宗教而是瓦解它‘超验的’正当性及其基础。”^[1] 我们应该还记得“无神论”一词直到 16 世纪才出现在现代欧洲的语汇之中，并且此后很长一段时间它都被质疑是否真正站得住脚。正如马尔科姆·布尔挖苦的那样：“无神论一边到处被人抨击，一边又被认定为并不存在。”^[2]（即便如此，有人可能会指出，1666 年的下议院能够引证托马斯·霍布斯的无神论导致了伦敦的大火与瘟疫。）^[3] 众多被教会抨击甚至处以火刑的所谓无神论者其实并非完全是不敬神的。正如布尔注意到的，第一批可谓无可争议的无神论者是在“无神论”这一词汇诞生一个世纪之后才登上历史舞台的，并且直到 18 世纪“无神论”才成为一个常见词。他指出，无神论的出现早于无神论者，正如无政府主义观念早于现实生活中的无政府主义者，虚无主义的出现也早于虚无主义者的出现。

[1] Ernst Cassirer, *The Philosophy of the Enlightenment* (Princeton, NJ, 1951), pp. 135, 136. 同时参阅 Alistair E. McGrath: 'The strongest intellectual forces of the German Enlightenment were ... directed towards the reshaping, rather than the rejection, of the Christian faith' (*The Blackwell Companion to the Enlightenment*, Oxford, 1991, p. 448).

[2] Malcolm Bull, *Anti-Nietzsche* (London, 2011), p. 8.

[3] 参阅 Ellen Meiksins Wood, *Liberty and Property* (London, 2012), p. 242.

如果启蒙运动像其现代的卫道士们所假设的那样，采取了一种富有攻击性的世俗化运动的形式，本身就是不可思议的。谈到宗教，大量无畏而机智的计划使得我们回落到距离原点不远之处，而饰以新的、看似可信的原理。任务也并非是推翻最高的存在以使用可以使河岸街咖啡馆里的谈话变得优雅的宗教信仰取代那个愚昧的版本。很大程度上，这些运动关注的与其说是全能的神，不如说是神职人员。^[1]对基督教的激烈反对说到底是与教会的政治角色的抗争。^[2]确实，皮特·哈里森主张那个作为一种社会实践制度的宗教概念其实是启蒙运动的产物。传统上，特别是中世纪，相关的术语是“信仰”而非“宗教”。我们所指称的宗教概念，是在一个制度性探究的文本中出现的。它是一个可以从外部进行科学调查以及比较性研究的社会学现象（对宗教的比较性研究是启蒙运动思想的核心）。^[3]这一术语与事物明智地维持着一臂之隔。从这个意义上讲，现代宗教概念与对其历史起源和影响的理性研究是相伴而生的。

[1] 我在这里使用“运动”这一术语是有几分疑虑的。目前较明智的观点是认为启蒙运动实际上是一系列时而相互矛盾的民族的、政治的、思想的潮流。Ann Thomason 在她的 *Bodies of Thought* (Oxford, 2008) 中论证了启蒙运动的多元化，关于这一时期的活力论者的有趣的唯物主义研究。

[2] 参阅 J.A.I. Champion, *The Pillars of Priestcraft Shaken: The Church of England and its Enemies, 1660-1730* (Cambridge, 1992), p. 9.

[3] 启蒙运动的普遍主义绝非全盘地无视文化差异之现实。Montesquieu (孟德斯鸠) 的 *Spirit of the Laws* 将一定程度的文化多元论结合进普遍历史，更为纯正的赫尔德也如此。航海、贸易、探险和殖民主义是 18 世纪欧洲全球化的各个方面，以明显优越可行的秩序使得普遍理性直面各种相异的文化，也因此在此（帝国）时代有摧毁它需维护之设想的威胁。Swift 的 *Gulliver's Travels* 正是一部启蒙运动内在批判的著作，其不无讽刺地思虑这些要素。

大多数启蒙运动者视之为标靶的正是这种制度意义上的宗教。这些人之中只有极少数是彻底的无神论者也就并不奇怪了。若事实并非如此，那么就会如大批早期的欧洲知识分子今日证明是托洛茨基主义者一样使人震惊。事实上在知识分子之中的确有一部分讨厌的无信仰者。戈德温、霍尔巴赫、爱尔维修、狄德罗、拉美特利、孟德斯鸠、本杰明·富兰克林（或者）还有休谟正是例证。然而许多其他的思想家却并不是如此确定信仰的空虚性。如果霍尔巴赫们将宗教视作癫狂或者传染性疫病，其他人则会强调其公民必要性（civic necessity），或者是它的慈悲。这种自发的无神论是由启蒙运动催生的典型的自然主义社会秩序，而非运动本身。将普罗大众考虑在内的话，世界上必然是绝大多数人都相信天使的存在而鲜有人信奉无神论。（然而，随着 18 世纪的临近，迷信巫术的人是越来越少了。）普遍性的信仰缺失的确紧随着启蒙运动的兴起，但后者并非前者的主要原因。这种怀疑论的基础取决于社会条件。正如我们将会看到的那样，现代社会本质上就是无信仰的。起决定作用的是具体表现于每个人日常生活实践中的信仰坚定与否，而非大主教或者好战的世俗科学家们争辩的内容。吕西安·戈德曼认为中产阶级首登历史舞台展现的“并不仅仅是一个普遍缺失信仰的阶级，而是不论其形式上的宗教信仰如何，在某些关键领域（例如经济）中的行动和思维是根本上非宗教化的，且完全疏离了圣性的范畴”^[1]。

[1] Lucien Goldmann, *The Philosophy of the Enlightenment* (London, 1973), p. 55.

正如尼采所承认的，中产阶级社会适得其反地成功冠宗教以恶名，尽管他们本不想如此。在此方面，科学、技术、教育、社会流动性、市场作用以及其他许多世俗因素比孟德斯鸠或者狄德罗扮演了更为重要的角色。那些哲学家们本身则普遍意识不到这一情况，他们往往把自己反对神权斗争的失败归咎于神职人员对既得利益的保护和自己对下层人民 (*canaille*) 的忽略，而不是深深嵌入长久的生活模式之中的虔敬与教条靠一点动人的辩论并不能被根除这一事实。在反对教会的运动中，启蒙运动被自己天真的理性主义信仰即人类必须依靠理念 (*ideas*) 生存这个观点所阻碍了。阻碍它的因素还包括有助于世俗主义的社会力量也都尚处于发展的初级阶段。

虽然理念并未能独力改写历史，却也仍然对那个时代产生了一些令人瞩目的社会影响。乔纳森·伊斯雷尔写道，“1650年到1750年间，西欧和美国对世俗化、宽容、平等、民主、个人自由和言论自由的追求主要归功于‘哲学’及其在政治和社会领域的广泛传播。”^[1]他认为，这些理念孕育了新的激发大众去反对权威、反对传统的叛逆性的话语。启蒙运动是政治文化而不仅仅是一系列哲学文本。作为具有社会颠覆性的无神的代名词，令人敬畏的斯宾诺莎的名声受到的称赞或者贬斥都早已不仅仅限于学术圈子。这场运动或许未能成功根除宗教信仰，或者其实它本就无意如此，但其绝不仅仅是一帮持不同政见的知识分子组成的小团体。

[1] Israel, *Enlightenment Contested*, p. 669.

大多数理性 (Reason) 的狂热信徒依然保持着某种宗教信仰。牛顿和约瑟夫·普里斯特利是基督徒，洛克、夏夫兹伯里、伏尔泰、廷德尔、托兰、潘恩和杰弗逊是自然神论者 (Deists)。苏格兰启蒙运动很大程度上既是反无神论的也是反对唯物主义的。^[1] 卢梭是有神论者，至于吉本，尽管其宗教怀疑论声名狼藉，也坚持宗教于社会生活而言还是具有生产力的，尤其是在与像雅各宾党人那样的无神论者战斗中充当了堡垒作用。甚至据传说他在自己生命的最后阶段又重新皈依了宗教。^[2] 赫尔德虽然是个牧师，但拒斥私人化的上帝这一观念，同时他还算得上是一个游走于超自然主义和唯物主义之间的斯宾诺莎主义者。即便如此，他依然认为宗教处于文化的核心位置。^[3] 皮埃尔·贝尔在他批判歧视、迷信和教会专制的著作《历史与批判辞典》中将现存宗教视作精神疾病，并且相信“野蛮人和异教遗物所引发的恐惧同样也属于精神疾病”^[4]。然而他却承认上帝的存在。康德，这位最伟大的启蒙思想家，也绝非宗教的反对者。

启蒙运动力图在理性的基础上重塑道德，但是就像阿拉斯代尔·麦金泰尔 (Alasdair MacIntyre) 指出的，这些道德律令大部分依然来自基督教。^[5] 强硬的启蒙思想批评家约翰·格雷评论说在尼

[1] 参阅 Jonathan Israel, *A Revolution of the Mind* (Princeton and Oxford, 2010), p. 177.

[2] 参阅 Patricia B. Craddock, *Edward Gibbon: Luminous Historian* (Baltimore and London, 1989), p. 61, n. 3.

[3] 参阅 Frederick C. Beiser, *The Fate of Reason* (Cambridge, Mass., 1987), Ch. 3.

[4] Frank E. Manuel, *The Eighteenth Century Confronts the Gods* (Cambridge, Mass., 1959), p. 81.

[5] 参阅 Alasdair MacIntyre, *After Virtue* (London, 1981), p. 38.