

当代

/ 国 / 外 / 马 / 克 / 思 / 主 / 义 / 与 / 后 / 马 / 克 / 思 / 思 / 潮 / 系 / 列 /



学术棱镜

译丛

丛书主编 张一兵 副主编 周 宪 周晓虹

甜蜜的暴力 ——悲剧的观念

[英]特里·伊格尔顿 著

方杰 方宸 译



南京大学出版社



I053/6

2007

南京大学学



当代学术棱镜译丛

主 编 张一兵 副主编 周 宪 周晓虹

-国外马克思主义与后马克思主义思潮系列-

甜蜜的暴力

——悲剧的观念

[英]特里·伊格尔顿 著

方杰 方宸 译



南京大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

甜蜜的暴力：悲剧的观念／

[英] 伊格尔顿著；方杰，方宸译．—南京：南京大学出版社，2007．9

(当代学术棱镜译丛)

ISBN 978-7-305-05287-3

I. 甜... II. ①伊... ②方... ③方... III. 悲剧—研究

IV. I053

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2007)第 154640 号

*

Sweet Violence: The Idea of the Tragic (1st edition)

© 2003 by Terry Eagleton

This edition is published by arrangement with

Blackwell Publishing Ltd, Oxford.

Translated by **Nanjing University Press** from the original English language version.

Responsibility of the accuracy of the translation rests solely with the **Nanjing University Press** and is not the responsibility of **Blackwell Publishing Ltd**.

Chinese language copyright © by Nanjing University Press 2004.

All rights reserved.

登记号 图字：10-2004-166 号



当代学术棱镜译丛

甜蜜的暴力——悲剧的观念

出版人 左 健

[英] 特里·伊格尔顿

方 杰 方 宸 译

责任编辑 范 瑜 编辑热线 025-83686308

南京大学出版社发行

南京市汉口路 22 号 邮编 210093

电话 025-83594756

网址 <http://press.nju.edu.cn>

sales@press.nju.edu.cn (销售部)

电子信箱 nupress1@public1.ptt.js.cn

全国各地新华书店经销

江苏省通州市印刷总厂有限公司印刷

开本 635×965 1/16 印张 22.5 字数 390 千

2007 年 9 月第 1 版 2007 年 9 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-305-05287-3

定价 39.80 元

版权所有 侵权必究

凡购买南大版图书，如有印装质量问题，请与销售商联系调换

《当代学术棱镜译丛》

总 序

自晚清曾文正创制造局,开译介西学著作风气以来,西学翻译蔚为大观。百多年前,梁启超奋力呼吁:“国家欲自强,以多译西书为本;学子欲自立,以多读西书为功。”时至今日,此种激进吁求已不再迫切,但他所言西学著述“今之所译,直九牛之一毛耳”,却仍是事实。世纪之交,面对现代化的宏业,有选择地译介国外学术著作,更是学界和出版界不可推诿的任务。基于这一认识,我们隆重推出《当代学术棱镜译丛》,在林林总总的国外学术书中遴选有价值的篇什翻译出版。

王国维直言:“中西二学,盛则俱盛,衰则俱衰,风气既开,互相推助。”所言极是!今日之中国已迥异于一个世纪以前,文化间交往日趋频繁,“风气既开”无须赘言,中外学术“互相推助”更是不争的事实。当今世界,知识更新愈加迅猛,文化交往愈加深广。全球化和本土化两极互动,构成了这个时代的文化动脉。一方面,经济的全球化加速了文化上的交往互动;另一方面,文化的民族自觉日益高涨。于是,学术的本土化迫在眉睫。虽说“学问之事,本无中西”(王国维),但“我们”与“他者”的身份及其知识政治却不容回避。但学术的本土化决非闭关自守,不但知己,亦要知彼。这套丛书的立意正在这里。

“棱镜”本是物理学上的术语，意指复合光透过“棱镜”便分解成光谱。丛书所以取名《当代学术棱镜译丛》，意在透过所选篇什，折射出国外知识界的历史面貌和当代进展，并反映出选编者的理解和匠心，进而实现“他山之石，可以攻玉”的目标。

本丛书所选书目大抵有两个中心：其一，选目集中在国外学术界新近的发展，尽力揭橥域外学术 20 世纪 90 年代以来的最新趋向和热点问题；其二，不忘拾遗补阙，将一些重要的尚未译成中文的国外学术著述囊括其内。

众人拾柴火焰高。译介学术是一件崇高而又艰苦的事业，我们真诚地希望更多有识之士参与这项事业，使之为中国现代化和学术本土化作出贡献。

丛书主编

2000 年秋于南京大学

悲剧在当今是个过时的话题,而这正是讨论它的一个很好理由。悲剧意味着有男子气概的武士和被献祭的处女,宇宙的灾难和禁欲主义的默许。就这个用其令人难以忍受的优雅的存在刺痛后现代意识的文类而言,存在着一种本体论的深度和高尚的严肃性。作为诸多艺术形式中的贵族,它的语气对于一种流行于街面上的怀疑论文化来说过于庄严和可怕。当然,这个术语很难与后现代语汇擦上边。在有些女性主义者看来,悲剧艺术过于迷恋献祭、虚假的英雄行为和一种非常男性化的高贵精神,它是一种知识分子版本的适合男子看的极好的传奇故事。对于一般意义的左派来说,悲剧笼罩着一种令人讨厌的氛围,这种氛围与众神、神话、血统崇拜、形而上罪状和无情命运有关。

如今确实就悲剧撰写著作的古怪的左派,通常理所当然地接受关于这种形式的一种非常反动的说法,然后紧接着又会将其否决。这是一种极其省气力的策略。它颇像是假定所有非马克思主义哲学都否认物质世界的存在,因此使自己可以不去理解这个世界的烦闷一样。乔纳森·多利莫尔(Jonathan Dollimore)似乎假定,悲剧总是与宿命论、屈从和必然性有关¹,而弗兰西斯·巴克爾(Francis Barker)却用不赞成的口吻谈到悲剧“以丧失充分依据的形式颂扬君权的在场”²。巴克爾认为,悲剧本质上是非历史性的,这是一种更适合他本人的悲剧观而不是悲剧自身的性质。他和多利莫尔两个人都讲明了这种形式的本质,别人曾以肯定的态度这样做过,而他们却以否定的态度这样做,这是有充分根据的。巴克爾颇为勉强地得出他那出色研究的结论,承认“居住在一个似乎平凡的地球上的我们并非全都以同样的空间、有效性和愉悦这样做,我们所处的这种境况可以合适地被描述为具有悲剧性”。确实如此,事实上,如果这不值得用这个标题,那么就很难发现什么是值得的。然而,巴克爾却不得不立刻提出如下警告:“但并不是被界定为一种不可避免和无可挽回的已知事物、一种

X 不可救药的历史主义或一种神秘条件的[悲剧]。”³当然不是,可是我们为什么允许我们的政治对手垄断对悲剧的定义呢?而我们,就像巴克尔一样,却正好在这种意义上谨防使用这个术语。可是这居然令人难以置信地发生了,而且是在一个比以前历史上任何时候都有更多人被杀害或故意地任其死亡的时代。⁴最近对20世纪的“百万人死亡”进行的估算是一亿八千七百万,等于是1900年的世界人口中每10个人就有一个以上死于非命。然而,悲剧依然还是一个显然令左派惴惴不安的字眼。

如果说某些后现代主义者对悲剧的态度稍显肤浅的话,那么有些后结构主义者总的来说对它又过于认真。最近出版了一本在力度、范畴、复杂程度上都令人钦佩的论文集《哲学与悲剧》⁵,其中几乎没有多少批评性的字眼表达诸如命运与英雄主义、神与本质、酒神节的疯狂、苦难使人高贵的作用、上帝的特征、为了整体而牺牲个体的必要、悲剧性主张的超验本质之类的经典悲剧观念,以及传统悲剧理论的其他此类高尚的陈词滥调。看起来,后结构主义的作用就是对这个概念进行重新阐释,而不是加以改变。尽管这本文集具有毫无疑问的深刻洞见,其中暗含的悲剧政治,对于那些只要稍微提及飘浮的能指(floating signifier)就会伸手去拿他们那万古长新的索福克勒斯智慧的学者们来说,也是完全可以接受的。该文集从头至尾难得有一句话谈到作为人之悲痛、崩溃和沮丧的悲剧。我们将会发现,它讨论的是这个有说服力的命题:在现代,悲剧一直是通过其他途径对哲学的延续;不过它似乎并没有意识到悲剧本身对历史范畴的崇高在理论上的蔑视,代表着哲学与悲剧两者之间这种共谋不那么诱人的一面。

拙著倒不是悲剧的历史研究。⁶更确切的说,这是一部悲剧的政治研究。历史和政治这两个术语并非同义语。当然,我几乎想说它们今天在某种程度上正处于实际上成为对立面的危险之中。我曾经在其他地方主张(虽然收效甚微),进行历史化本质上绝对不是一种激进的做法。⁷从埃德蒙·伯克(Edmund Burke)到迈克尔·奥克肖特(Michael Oakshott),历史主义在政治上大多是保守的。假如左派认为对历史性地语境化拥有垄断权,那就是受到了蛊惑。进行历史化确实至关重要;如今有一种特殊的左派历史主义正在时兴,这种历史主义好像更得益于资本主义的意识形态,而不是社会主义的理论。在一个崇尚短期合同、准点递送、不断缩小和改造、时尚隔夜就变、资本投资、身兼数职、多用途生产的世界上,这样的理论家似乎令人惊奇地以为,主要的敌人是那些

被归化、静态、不变之人。然而,真实的情况是,世界各地有千百万疲倦不堪的工人,这些人中没有多少学究似的人物,对于他们来说,暂时中止活力、变形和拥有多重身份,将会是一种令人愉悦的放松。 xi

对于多元性、可塑性、分解、破坏平衡以及无止境的自我创造力——所有这一切的信心,虽然在某些语境中毫无疑问是激进的,但也带有一种特殊的西方文化和发达资本主义世界的意味。当然更具体地说,它带有西方文化之特殊一角,也就是美国的意味,在那个国家里,自我型塑的意识形态,与一种积极自我肯定的对自然的塑造一起,总是比各种欧洲文化更为强制性地控制着想象力,因为欧洲文化表现出更多的不可知论、自我疑虑和宿命论。在资本主义生产的一个较晚阶段,我们如今面临着没有主体的自我型塑的单一景观,这种现象是合理的。对于文化“他性”的一种开放性随之而来,它被预先包裹在与变化多端、临时性、表述行为性的范畴相关的观念中,而这些观念也许会作为显然的外来品攻击正在被讨论的某些文化的他者。不过,不那么令人吃惊的是,那些对文化差异极其敏感的人,居然在不知情的情况下将他们自己那片天地的意识形态投射在整个人类上。这毕竟是很久以来他们的统治者一直在做的事情。

那么,显而易见,这是一种在受历史窒息而死于里斯本与因缺乏历史而沉闷于洛杉矶之间的选择。然而,这种颇为乐观的历史主义,在何种意义上冒着成为激进政治之反面而非其知识同盟的危险呢?仅仅因为它受到这样一种政治必须关注的许多问题的妨碍:仍然固执存在着的古老的权力结构;似乎拥有龙卷风般固执的教条;不轻易服从变化的根深蒂固的欲望和反抗。如果更不成熟的那种历史主义是正确的,我们不久之后如何使得自己从这种沉闷的连续性中重新被创造出来了呢?而且,那些用令人怀疑的惊呼声坚持事物之延展性的人,倾向于忘却存在着各种极其令人不快、不受欢迎的变化,它们就像有待确认和称赞的各种形式的永恒性和连续性一样存在着,对他们来说,“动态的”明明白白是个肯定的术语,如同“静态的”显然是个否定的术语一样。资本主义可以因许多缺陷理所当然地遭到谴责,但缺少活力则很难算是这些缺陷中的一个。这让人想起沃尔特·本雅明(Walter Benjamin)的至理名言:革命不是一列逃亡火车,而是紧急制动闸的应用。无政府主义、放纵无度、难以控制的是资本主义,而有节制、平凡、现实的则是社会主义。这至少是无政府主义、放纵无度的后结构主义一直对它保持谨慎的原因之一。无论如何,只要人类主体确实永远是在历史意义上构成的,那么这里至少存在一个极其重要的非历史的真实。

xii 我们今天的左派历史主义大多是归约主义。它不承认历史被装饰了与变化速度有关的条纹。如果存在“环节”之迅速的短暂性,也就存在一种生产方式的恒久性,这种生产方式有时似乎就如同这颗行星本身一样,不露形迹地在这两者之间的某个地方改变政治国家的中程时间(the medium-range time)。一个特殊的历史事件——比如,罢工——可能会涉及到所有这三者。只关注它们中的第一个,正如弗兰西斯·穆尔赫恩(Francis Mulhern)表明的,就是将历史归约为变化。⁸不过,在人类的纪录中还有许多不变化或只是循序渐进改变的东西,这是激进政治能够开始运作的原因之一。现在的许多时刻是由过去构成的。穆尔赫恩坚持认为,历史在很大程度上就是连续性。它属于不能永久翻新的复杂的物质重负。即使当我们设法将它改变时,我们仍然会发现其重负如同梦魇般压在生者的大脑上。

这是朴素现实主义而非政治绝望的一个秘诀。唯物论关切的是政治局面的突然休克、政治力量平衡中的戏剧性变化。苏维埃集团几乎一夜之间被推翻而且几乎没有引发暴力,在仅仅几年前,谁会预料到这样的事件会发生呢?不过,与历史主义的相对论或唯心论相对立的是,名符其实的唯物论也关注作为我们这个物种之永恒结构的生命的那些方面。它关注我们生命的动物性、生态性向度,而不光是文化价值观和历史主体性。这些当中包括苦难的现实。泰奥德·阿多尔诺(Theodor Adorno)非常好地评论道:“不停地滚动——偶尔会喘息——直至今天的每个人,都将会在目的论意义上成为绝对的受难者。”⁹

这里没有机会提出这种可预知的文化主义或历史主义的反驳:这样的受难在语境上永远是明确的。曾经历过自己人民之种族灭绝的人,怎能会没有注意到这个呢?这就仿佛某个人也许会指出晚上每个人都戴着厚厚的绿色风镜这个事实的奇怪之处一样,只不过他却难堪地得知人们戴眼镜的原因各不相同。阿多尔诺的立论并非说痛苦和不幸是无语境的,而是说它们以如此令人担忧的规律性突然出现在从新石器时代到北大西洋公约组织的那么多的语境中。这个事实虽然是“非历史性的”,难道就不值得注意吗?它的超历史性难道不正是其意义吗?假如左派的某些人一想起超历史范畴就本能地惶惶不可终日,部分是因为他们没能把握恒久性正如田园诗或国会一样同属于人类历史组成部分的事实,部分是因为他们能够想象到的历史性变化的唯一选择对象乃是无始无终的本质。他们的想象在这方面为何如此受制于唯心论,这是另外一个问题。他们不会允许唯物论本身为这种偶然性/实在论的结合提供某种更为似是

xiii

而非的选择对象,因为他们对归约论的生物学充满忧虑。不过,他们似乎不那么担心归约论的历史主义。他们好像也没认识到变化与永恒之间的区别和文化与自然之间的对比并不相同。改变某些遗传结构比损害资产阶级或父系社会在我们时代要更加切实可行,这一点正在证明之中。

激进主义者怀疑超历史的范畴,其原因是它暗示存在着不可改变的事物,从而助长政治宿命论。这里当然有很好的理由让人怀疑。但真实的情况是,既存在着不可改变的事物,又存在一些极不可能改变的事物,而且,在某些情况下,这是一个有待庆祝而非悲叹的问题。让人放心的是,不在仪式上残杀所有那些 40 岁以上的人,这似乎是人类文化一个相当持久的特征。还有其他不能改变但不会产生什么特别危害的情形。悲剧处理的是针锋相对的历史危机,不过,鉴于存在着同样根植于我们这个物种生命受苦受难的诸多方面,它还注意到人性的这些更加自然、重要的实事。正如意大利哲学家塞巴斯琴诺·庭帕纳若(Sebastiano Timpanaro)指出的那样,诸如爱情、衰老、疾病、对自己死亡的恐惧、因别人死亡而忧伤、人生的短暂与脆弱、人性的弱点与宇宙显然的无限之间的对比一类的现象,这些是人类文化反复出现的特征,尽管它们也许是用形形色色的方式表征的。¹⁰然而,左派历史主义也许会怀疑普遍原则是统治阶级的阴谋,实事是我们无论如何都会死亡。当然,对于多元论者来说,这倒是一种可给人以安慰的想法:我们以如此丰富多样的系列方式面对死亡;源于存在的我们的生活方式如此壮观的不同;不存在令人可怕的实在论的“死亡”而只有广为散布的不同文化类型的死亡。当然,我们也许应该说死亡是受到“挑战”的一种方式,一种既不劣于也不优于而只是不同于呼吸或做爱的存在形式。也许死者并非真正死了,而只是以不同的方式被赋予能力。但无论如何我们还是会死亡。

庭帕纳若指出,文化连续性“已经被这个事实变成了可能,作为生物存在的人类从文明之初到现在没有发生本质性的变化,而且与人类生活的生物学事实最紧密的那些情感和表征变化也很小”¹¹。虽然文化主义者可能会对“情感和表征”与“生物学事实”的这种唇齿相依的搭配退避三舍,可是问我们何以会同

xiv

情菲罗克忒忒斯,这是一个由伪历史主义导致的伪问题,这想必是不会错的。我们同情菲罗克忒忒斯,是因为他正遭受由化脓肿胀的脚带来的痛苦。假称他的脚是一个费解的他性的王国,我们现代的观念只有以野蛮地殖民过去为代价才能把握,这是毫无用处的。就菲罗克忒忒斯的蹒跚和咆哮而论,不存在任何

在阐释学意义上的含混不清之处。固然,对于他出现在其中的艺术形式来说,尚有许多我们浑然不知的东西。比如,安提戈涅宣称她不会为了丈夫或儿子而与兄弟作对,违抗法律,这会让我们感到茫然和震惊。这不是一位好心的自由主义者会说的那种话。但是,只要他的痛苦存在,我们理解菲罗克忒忒斯的方式与我们理解周围人痛苦的方式大致相同。并非因为这种反应是非历史性的,而是因为人类历史包括身体的历史,几个世纪以来,它在关于身体的痛苦方面几乎没有什么变化。尽管有一些视角很好的关于痛苦身体的叙述,但是它几乎一直没能成为以身体为导向的学术机构中最受欢迎的话题,难以与性的、受规训的或狂欢的身体相匹敌,这无疑就是其原因。它对某种与历史可塑性有关的情形就更不会轻易做出肯定。而且痛苦的身体在很大程度上是一种消极的身体,不适宜于某种关乎自我型塑的意识形态。被告知他们的痛苦在文化意义上得以建构,这对于痛苦的受害者来说没有什么特殊的安慰意义,也许,这就如同被告知一个人在性征或种族划分等级中低下的地位是一个可以改变的历史事件一样。

当前对身体的偏见部分是作为一种针对某种理性主义、客观主义的观点做出的反应形成的。这具有反讽意义,因为人的身体乃是给予我们一个客观世界之物。它是客观性的扎根之处。固然,存在着一大群文化世界,全都要求得到某种客观的身份,但是它们只有在由“物种身体”(species-body)本身形成的母体中才可能是客观的。不可能存在一个人们定期用大剂量硫酸为彼此的成就干杯的文化世界,一个没有任何社会关系的世界,一个没有涉及确实如此的某种东西之概念的世界。即使这样的世界能够产生,它们很快就会不复存在,而且这样的世界是不可能产生的。这也许就是路德维希·维特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)在《哲学研究》中意义含糊地做出如下评论时心中之所想:假如狮子会说话,我们将不会明白它说的话。即使我们能明白,我们也不能就情形是怎么回事展开争论,因为狮子面对的情形不同于我们面对的情形。

XV

尽管我们敬奉雪貂并且尊重鼯鼠本体论意义上的自主性,怀疑主义必须在认识论意义上站得住脚,如果不是在道德意义上的话;然而,客观性的概念则意味着我们可以总是就情况如何而互相争吵。换句话说,因为我们共享一种肉体形态,冲突被建构进入我们的生命,如同它没有被建构进入我们与獾子的关系一样。身体本身是一种符号,我们存在于其中,有点相当于意义存在于单词之中;不过它还意义本身设定了外部的界限。历史主义正确地坚持认为,我们

的物种存在 (species-being) 给予我们的世界, 决不会总是最有意义或令人激动的。普遍的范畴可以是极度微不足道的。需要我们注意的, 并非俄瑞斯忒斯必须睡觉或者考狄莉娅有膝盖的事实。但是在对唯物论夸夸其谈的同时却完全忽视物种身体的意义, 这是不符合逻辑的。

历史主义的错误在于, 它相信属于我们物种存在的东西必须总在政治上是倒退的或不相关的。它确实可能是这样的; 但是人们也许希望, 文化相对性的这种献身者在其看法上存在少许不怎么易变的普遍性倾向。被动的、受限制的、迟钝的我们的物种存在, 确实有很多不易变的普遍性。不过这也许是激进政治的来源, 而不是其障碍。比如, 我们的被动性与我们的弱点紧紧绑在一起, 任何真正的政治一定都被固定在其中。悲剧可以首先是与我们的限制和脆弱达成的一种象征性妥协, 没有了这个, 任何政治计划都可能失败。不过, 这种弱点也是一种权力的来源, 因为这就是我们的某些需求生根的地方。倘若这些需求遭到拒绝, 那么它们后面就会出现一种比纯文化的力量更难应付的力量。变化多端的优胜者没能意识到, 难以处理的有时恰恰就是我们所需要的。假如我们能够成功地面对带来死亡的压迫性力量, 那并非是因为历史不过是我们手中的文化粘土, 或者(相同意识形态的一种更加庸俗化的版本) 因为有志者事竟成。虽然这个目标是在文化意义上拟定的, 但那是因为摆脱压迫获得自由的冲动似乎如同肉体生存的驱力一样执拗和难以平息。这绝不是说它到处都显而易见, 或者它将永远获胜。

我已经讨论了好几种意义, 根据这些意义, 悲剧的某些方面起到反对文化左派正统学说之本质的作用。这些方面通常并没有对这种形式进行界定, 这种形式, 正如我力图说明的那样, 并不能合起来成为一个整体。而且, 这种形式中存在着直接与这些背道而驰的关切因素。不过我在本书中感兴趣的, 是某种悲剧艺术以何种方式强调我们周围容易消亡的、受限制的、脆弱的、运动缓慢的一切, 作为对傲慢的文化主义或历史主义的一种拒绝。它强调我们如何被施加影响, 而非如何坚定地具有进取心, 以及我们往往拥有的可以施展谋略的可怜的空间。当然, 这种认识是对命运的一种神秘化信仰中积极的一面。对于某些人暗示宿命论或悲观主义的东西, 对于其他人则意味着某种朴素的现实主义, 这是有效的伦理观或政治唯一可靠的基础。我们只有通过把握我们所受限制的方式, 才能建设性地采取行动。

我所考虑的悲剧的这些方面以最大的严肃性对待导致死亡以及给予生命

xvi

的遗产,现在就部分是由这些遗产构成的,而且引起记忆缺失的后现代主义便利地压制了它们。倘若我们不能根据我们的选择塑造自我,如同亨利克·易卜生(Henrik Ibsen)所理解的那样,那是因为压得我们步履蹒跚的历史重负,并不光是因为现在的种种限制。这个真理在那些历史最少的社会里也许最不被理解。不过,即便如此,它也是一个普遍性的真理。就悲剧而论,普遍性的问题不能借助一种油腔滑调的排他主义避开。固然,在一种意义上,所有的悲剧都是具体的:存在着关于特别的人、性征、国家、民族的种种悲剧。有英国手摇纺织机织工的毁灭、非裔美国奴隶身份的持久低下、妇女日复一日受到的侮辱,更不用说卑贱个体的生命所遭遇的那些不为人知的灾难,因为他们甚至连一种集体政治称谓带来的尊严都没有。而这些经验中没有任何一种能够在抽象意义上与其他经验相交换。除了苦难的事实以外,它们没有共同的本质。不过,苦难是一种可以共享的非常强大的语言,一种许多不同的生命形态可以用来建立对话的语言。它是一种意义的公共性。它是今天许多所谓的激进分子如何渐渐远离社会主义的一种迹象,如果他们乍看起来曾经处于靠近它的某个地方,那么对于他们来说,所有关于公共性的谈话都是一种阴险的神秘化。他们似乎并没有注意到,差异、多样性、不稳定性乃是跨国公司的一种时髦。不过一个苦难的共同体与团队精神、沙文主义、同质性、有机统一,或者一种专制意义上标准的舆论,并非是相同的东西。因为这样的一种共同体、伤害、分裂、对抗,是你们共用的通货。

悲剧使得左派文化方面的某些人因为其令人为难的可怕“深度”而惊慌失措。当然,有些读者无疑将会发现本书过于玄妙,不适合他们的口味,因为它大谈什么恶魔和撒旦,用过时的理论行话说明政治现实。考虑到就范围、吸引力和资历而论,悲剧乃是人类已知的最重要的符号形态,政治左派对宗教的缄默 **xvii** 就令人奇怪。连体育运动与之相比也黯然失色,更不用说艺术。可是那些急于研究通俗文化的人尴尬地忽略了悲剧的这种全球性的、持续最长的、最为有效的方式,而那些认真对待斯宾诺莎式唯理论或者谢林式唯心论的左派,却以最拙劣的姿态将其当作纯粹的虚假意识而摒弃。不多的一个例外是研究资本主义与新教教义之间关系的大量有启发性的历史著作。至于后现代主义者,颇为奇怪的是,他们居然会如此恭敬地与其他文化协调一致,可是对于这些文化中往往显得如此重要的宗教信仰,这种老一套的西方自由主义者却采取漠然置之的态度。在涉及到基督教时,自夸对原始宇宙论(Aboriginal cosmology)有着

见多识广理解的知识分子,却恬不知耻地展示为不同反应而作的极度好战的、还原性的漫画。那些习惯于用令人羡慕的冷静态度讨论任何其他问题的人,在这个问题上可以变得极其没有理性。

在一种意义上,这完全是可以理解的。宗教,也许尤其是基督教,已经在人类事务中造成难以讲述的浩劫。偏执、虚假的慰藉、残忍的独裁主义、性压迫,这些只是宗教在历史的法庭上接受审判的一小部分特征。它的作用,除了一些可敬的例外,一直是将掠夺进行神圣化并且对不公实施典律化。在其许多方面,宗教今天都代表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。但是,还存在可以在政治意义上具有启蒙性的神学观念,而本书首先就是探讨这些观念的。因此,也许值得在最开始就提到我在结尾处所证明的一切——即使文化左派所需要的并非恰好就是一种形而上的、神学的或者基本的话语,扩大其理论视野并且拓展它目前被困于其中的目光短浅、反复兜圈子的成见,这肯定会大有裨益。这些成见根本不应该被抛弃,简单地在回声中得到深化。本研究首先就是为此目的而进行的。

[注 释]

1 Jonathan Dollimore, *Death, Desire and Loss in Western Culture* (London, 1998), p. xviii. 即便如此,在这部雄心勃勃、涉及面广、充满热情的严肃著作中,有许多值得称赞的东西。

2 Francis Barker, *The Culture of Violence* (Manchester, 1993), p. 213. 如果不对这位杰出、言辞犀利、尽职尽责的学者,我的朋友和我过去的学生的过早去世表示悲哀,我就无法谈及他的著作,更别说对它评头论足。

3 Ibid., p. 233.

4 See Eric Hobsbawm, *Age of Extremes: The Short Twentieth Century 1914 - 1991* (London, 1994), p. 12.

5 See Miguel de Beistegui and Simon Sparks (eds), *Philosophy and Tragedy* (London, 1994), p. 12.

6 这一类出色的、真正有不朽价值的研究, see Walter Cohen, *Drama of a Nation* (Ithaca, NY, 1985)。

7 See, for example, Terry Eagleton, *The Illusions of Postmodernism* (Oxford, 1996).

8 See Francis Mulhern, *Contemporary Marxist Literary Criticism* (London, 1992), p. 22.

9 T. W. Adorno, *Negative Dialectics* (London, 1973), p. 320.

10 See Sebastiano Timpanaro, *On Materialism* (London, 1975), chapter 1.

11 Ibid., p. 52.

《当代学术棱镜译丛》

已出书目

* 媒介文化系列 *

- 第二媒介时代 [美] 马克·波斯特 16.80 元
电视与社会 [英] 尼古拉斯·阿伯克龙比 26.00 元
思想无羁 [美] 保罗·莱文森 24.00 元

* 全球文化系列 *

- 认同的空间——全球媒介、电子世界景观与文化边界
[英] 戴维·莫利 20.00 元
全球化的文化 [美] 弗雷德里克·杰姆逊、三好将夫 20.00 元
全球化与文化 [英] 约翰·汤姆林森 22.00 元
后现代转向 斯蒂芬·贝斯特 道格拉斯·科尔纳著 25.00 元
文化地理学 [英] 迈克·克朗 18.00 元
文化的观念 [英] 特瑞·伊格尔顿 16.00 元
主体的退隐 [德] 彼得·毕尔格 18.00 元
反“日语论” [日] 莲实重彦 19.80 元
酷的征服——商业文化、反主流文化与嬉皮消费主义的兴起
[美] 托马斯·弗兰克 38.00 元

* 通俗文化系列 *

- 解读大众文化 [美] 约翰·菲斯克 22.00 元
文化理论与通俗文化导论(第二版) [英] 约翰·斯道雷 29.80 元
通俗文化、媒介和日常生活中的叙事
[美] 阿瑟·阿萨·伯格 19.80 元
文化民粹主义 [英] 吉姆·麦克盖根 18.00 元

*** 消费文化系列 ***

- 消费社会 [法]让·波德里亚 19.80 元
消费文化——20 世纪后期英国男性气质和社会空间
[英]弗兰克·莫特 20.00 元
消费文化 [英]西莉娅·卢瑞 18.00 元

*** 大师精粹系列 ***

麦克卢汉精粹

- [加]埃里克·麦克卢汉 弗兰克·泰格龙 49.00 元
卡尔·曼海姆精粹 [德]卡尔·曼海姆 22.50 元
沃勒斯坦精粹 [美]伊曼纽尔·沃勒斯坦 33.00 元
哈贝马斯精粹 [德]尤尔根·哈贝马斯 36.00 元

*** 社会学系列 ***

- 孤独的人群 [美]大卫·理斯曼 19.00 元
世界风险社会 [德]乌尔里希·贝克 16.00 元
权力精英 [美]查尔斯·赖特·米尔斯 33.00 元
科学的社会用途——写给科学场的临床社会学
[法]皮埃尔·布尔迪厄 10.00 元
文化社会学——浮现中的理论视野
[美]戴安娜·克兰 39.00 元
白领：美国的中产阶级 [美]C. 莱特·米尔斯 39.00 元
论文明、权力与知识 [德]诺贝特·埃利亚斯 20.00 元

*** 新学科系列 ***

- 后殖民理论——语境 实践 政治 [英]巴特·穆尔 25.00 元
趣味社会学 [芬]尤卡·格罗瑞 16.00 元
跨越边界——知识 学科 学科互涉
[美]朱丽·汤普森·克莱恩 26.00 元