

*Terry Eagleton*

# 回归古典

新世纪伊格尔顿  
文论研究



阴志科◎著



*Terry Eagleton*



中国社会科学出版社

# 回归古典

新世纪伊格尔顿  
文论研究



阴志科◎著



中国社会科学出版社

## 图书在版编目(CIP)数据

回归古典：新世纪伊格尔顿文论研究 / 阴志科著. —北京：中国社会科学出版社，2019. 1

ISBN 978 - 7 - 5203 - 1585 - 2

I. ①回… II. ①阴… III. ①伊格尔顿—文学研究  
IV. ①I561.065

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2017)第 288098 号

---

出版人 赵剑英  
责任编辑 慈明亮  
责任校对 沈丁晨  
责任印制 戴 宽

---

出 版 中国社会科学出版社  
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号  
邮 编 100720  
网 址 <http://www.csspw.cn>  
发 行 部 010 - 84083685  
门 市 部 010 - 84029450  
经 销 新华书店及其他书店

---

印刷装订 北京君升印刷有限公司  
版 次 2019 年 1 月第 1 版  
印 次 2019 年 1 月第 1 次印刷

---

开 本 710 × 1000 1/16  
印 张 14.75  
插 页 2  
字 数 220 千字  
定 价 58.00 元

---

凡购买中国社会科学出版社图书，如有质量问题请与本社营销中心联系调换  
电话：010 - 84083683

版权所有 侵权必究

# 目 录

导论 .....	(1)
一 “可怕的”伊格尔顿 .....	(1)
二 如何理解“四面出击”的伊格尔顿 .....	(8)
三 回归古典：伊格尔顿与亚里士多德 .....	(14)
四 连接亚里士多德与伊格尔顿的“总体性” .....	(31)
五 古典视野的现代意义：从亚里士多德到伊格尔顿 .....	(40)
第一章 《理论之后》的后四章解读：亚里士多德的浮现 .....	(44)
第一节 “理论”的现状：沉溺于形而下 .....	(45)
第二节 批判“理论”的原因：遗忘政治 .....	(50)
第三节 伊格尔顿的“形而上”新视角：伦理与政治 .....	(52)
第四节 亚里士多德伦理学的浮现：从《理论之后》到 《文学事件》 .....	(57)
第二章 伊格尔顿论“摹仿”与“虚构” .....	(63)
第一节 摹仿是什么？ .....	(65)
第二节 伊格尔顿论摹仿与行动的“双重性”困境 .....	(67)
第三节 伊格尔顿论虚构：摹仿中的普遍性与必然性 .....	(72)
第四节 伊格尔顿论摹仿与虚构：表演、述行与功效 .....	(80)
第五节 伊格尔顿论摹仿与虚构的意义 .....	(87)
第三章 伊格尔顿论“审美”与“道德” .....	(96)
第一节 悲剧摹仿与伦理、道德的关系 .....	(96)

第二节	伊格尔顿论经验主义美学中的“摹仿”	(99)
第三节	身体、道德、审美：伊格尔顿的 “唯物主义伦理学”	(102)
第四节	伊格尔顿论康德美学中的道德与审美	(114)
第五节	伊格尔顿对康德伦理学与亚里士多德伦理学的 美学解读	(128)
第六节	伊格尔顿论德性伦理学与文学 艺术的关系	(145)
<b>第四章</b>	<b>伊格尔顿论“本质”与“形式”</b>	<b>(151)</b>
第一节	新世纪新“转向”：从“反本质主义”到 “本质主义”	(151)
第二节	伊格尔顿理解的“本质主义”与“反本质主义”	(155)
第三节	重返“本质主义”源头：亚里士多德的本质与 本质主义	(159)
第四节	伊格尔顿论文学的“本质”与“功能”	(168)
第五节	从亚里士多德视角解读伊格尔顿的文学 “本质”与“形式”	(180)
<b>第五章</b>	<b>亚里士多德视野中的伊格尔顿“神学”</b>	<b>(203)</b>
第一节	由隐而显的学术资源：伊格尔顿的“神学”	(203)
第二节	对“神学”话语的人文反思	(207)
第三节	对“神学”与“形而上学”误读的反思	(214)
第四节	余论	(221)
<b>参考文献</b>		<b>(225)</b>
<b>后记</b>		<b>(232)</b>

# 导 论

## 一 “可怕的”伊格尔顿

三十多年前伊格尔顿 (Terry Eagleton) 的《文学理论导论》(*Literary Theory: An Introduction*) (以下简称《导论》)甫一出版,很快就成为风靡全球的学术畅销书,传说查尔斯王子曾惊呼:可怕的伊格尔顿 (dreadful Eagleton)!《泰晤士报文学增刊》的评价更夸张:《导论》出版之前,英语文学根本就没有什么必读教科书!

《导论》在国内的情况也类似,不但出了三个中译本,而且中国文学、外国文学的教材、硕博学位论文的参考文献几乎处处可见其踪影。人们对这本书的常见评价:风趣幽默、深入浅出、视野开阔、逻辑清晰……一言以蔽之:好读!

然而,进入新世纪后,尤其自《理论之后》(*After Theory*) 2009年中文版问世以来,我们对伊格尔顿逐渐产生一些新看法,他似乎对形而上学、恐怖主义、基督教神学、伦理学等抽象问题特别感兴趣,被公认为“马克思主义文学批评家”的他在本著后半部分居然没有讨论什么文学话题,俨然一位“全职伦理学家”!那几年,人们一度怀疑:伊格尔顿勾勒的“理论之后”蓝图要逃离文学了?这孙悟空金箍棒式的理论是要变得更大还是更小呢?话音未落,人们忽然又碰到了新的尴尬——伊格尔顿以每年一至两本的速度连续出版了《英国小说导论》(*English Novel: An Introduction*)、《神圣的恐怖》(*Holy Terror*)、《怎样读诗》(*How to Read a Poem*)、《陌生人困境》(*Trouble with Strangers: a Study of Ethics*)、《理性、信仰与革命:对上帝之争的反思》(*Reason, Faith, and Revolution: Reflections on the God Debate*)、

《论邪恶》(On Evil)、《文学事件<sup>①</sup>》(The Event of Literature)、《文化与上帝之死》(Culture and the Death of God)、《文化》(Culture)——他既谈文学，也谈宗教、哲学、美学、伦理学，话题分散，云山雾罩，如今的伊格尔顿一言以蔽之：难读！

就阅读本身而言，好读或者难读都是有道理的。

“好读”大致有两个原因：作品符合读者期待与认识水准；“难读”同样如此，或者读者与作者差距过大，或者作品与读者的期待严重不符，或者兼而有之。

在中国文学研究作为学科初步发展之时，在文学承载着思想解放甚至意识形态任务之时，在文学研究与哲学、美学、历史甚至其他社会科学研究交叉融合并行前进之时，《文学理论导论》遇上了好年景，人心思齐，众口易调，但更主要的推动力恐怕在于，伊格尔顿在该著作中提出的“政治批评”——一切批评都是政治批评——在一定程度上解决了本土与外部理论的对接问题，既强调作品的审美因素，也不忘记作品的实践功能，还满足了我们迅速掌握西式话语的理论渴望，“好读”简直是一个皆大欢喜的最优结果。

可关键在于，三十多年过去了。

如今，一提到伊格尔顿我们难免有些羞愧，我们的脚步有点“跟不上趟”，尽管国内学界近年来对当代西方理论的译介几乎处于同步状态，可怎么在这个人头上会出现如此尴尬的结果？总有一方出了问题，要么是伊格尔顿，要么是我们：或者他跑得太快，我们跟不上；或者他飞得高、飘得远，我们根本没必要去追赶。

其实，伊格尔顿并没有像我们假想的那般“漂移”到形而上学或者神学的抽象问题领域。单单从其作品所涉及话题的广泛度而言，伊格尔顿那种言在此而意在彼的跳跃式思维其实还是有迹可循的，这种写法恰恰证明了他在不停地读书，他把海量的阅读几乎随时随地转化

---

<sup>①</sup> 原著 *The Event of Literature* 由耶鲁大学出版社 2012 年出版，引进版权后，笔者有幸将其译为中文，但“文学事件”一名在翻译合同签订时便依照约定俗成的译法固定了下来，盛宁先生一再表示应当译为“文学的发生”（参见 <http://www.regus.com/hzcdysbl/383403.html>），笔者也曾试图说服出版社参考盛先生意见，怎奈出版社表示译名已报备出版总署，很难更改。希望这个书名不至于像“理论之后”那样广受争议，甚至造成误读。

成为片段式的、批注式的跨学科思考。我们经常会看到，这里讨论过的问题在此前几部著作都曾经出现过：比如他对亚里士多德的德性伦理学的思考，最早出现于《美学意识形态》，近年又频繁出现在《理论之后》《陌生人困境》《文学事件》等著作当中；比如，拉康想象界、象征界、实在界与近现代美学理论的关系，同样是从《美学意识形态》一直讨论到近几年《陌生人困境》《文学事件》。由于伊格尔顿十分热衷将按语式的推断、猜测、联想置入自己关注的兴趣点和擅长的理论话题当中，出版社又迫切希望快速占领市场，它们自然十分中意这种马赛克式的话语“拼贴”，所以我们眼下看到的、脉冲式的、高深理论著作和普及性读本的“轮番轰炸”便是伊格尔顿和出版社倾力打造的战果。

出版社并没有什么错，学术著作受到追捧无论如何是每一个学者求之不得的。但作为读者我们必须把目光投向自身，看看自己是不是在哪里出了状况。伊格尔顿在《理论之后》里打过一个比方，你绝不会在打开一部植物学教科书之后，由于看不懂里面的内容而怒气冲冲地把它扔到一边！同样的，我们不能因为看不懂、读不进伊格尔顿近年的高论，就把责任推到他的头上，似乎他在指东打西、左顾右盼的理论兴趣当中随意徜徉、闲庭信步。“行有不得，反求诸己”。我们欠缺的大概是没能及时跟上这位前牛津教授、剑桥高才生的读书速度、深度和广度。如果知道他读了什么，我们当然可以找到共同对话的场域，进而，共同讨论才是可能的，也会更加深入。

大体上，从《美学意识形态》开始，伊格尔顿的“难读”已经显现了出来。《理论之后》是一个比较明确的转折点，《陌生人困境》与《文学事件》则代表了“难读”的新境界。我们要做的，就是从这几本书——我们把它们暂时看作“读书笔记”——当中尽量把他关注的思辨对象还原出来。

在《美学意识形态》（亦译作《审美意识形态》）一书中，伊格尔顿不仅讨论了我们十分熟悉的马克思、康德、席勒、尼采、弗洛伊德，还专设章节分析了莎夫茨博里、休谟、叔本华、克尔凯郭尔，如果说本著的核心话题是讨论美学观念参与了现代社会意识形态和新秩序下人类主体性的建构，阐释启蒙时代美学与资产阶级政治之间的复



杂关系，但在结论部分，伊格尔顿为什么又从古希腊城邦一直讨论到后现代思潮中的利奥塔、福柯呢？他自己声明，这本书不是美学史，可我们从头到尾看，它依然还是一种总体化的、寻求美学支撑的政治观念史。在细读此著作时，应当把注意力放在伊格尔顿对某一个理论家的论断，还是应该把握他对于现代美学本身的看法？如果是后者，我们拿什么当作“整体”？美学既服从于意识形态，又对后者进行了质疑与挑战——得出这样一个看似辩证又略显简化的结论是否意味着万事大吉？我们对莎夫茨博里、休谟、克尔凯郭尔这条线有什么新的认知吗？这本书蕴含的悖论：非美学的美学、反历史的历史，有没有给我们其他方面的启示？显然这类问题没有得到令人满意的回答。

这本书还有一个更复杂的问题没有得到深入讨论。从18世纪英国经验主义美学到康德、黑格尔、马克思、克尔凯郭尔、尼采、弗洛伊德、福柯，这些理论家们以各自不同的术语一起阐释了身体与艺术品（人工制品）之间的伦理学关联，要么排斥身体，要么呼唤身体，要么压制身体，要么解放身体……诸如此类的“身体”话题应该如何理解？在最后一章伊格尔顿为什么又要呼吁建立一门基于身体的唯物主义伦理学？这与舍勒的“质料伦理学”有没有关系？这说法是不是亚里士多德伦理学和马克思“人的自由全面发展”理论的变体呢？总之，这些问题及其概念并没有得到类似于知识考古学的清晰梳理。

虽说《美学意识形态》一书在人文学科中的被引用率高高在上，但陈陈相因的重复引用偏多，确切地说，从这本书开始伊格尔顿理论兴趣的“触角”已经伸向了18世纪以来的美学史与哲学史，甚至返回到了古希腊时期的政治/伦理学，我们这些曾经像孩子一般观赏“西洋景”的读者，还没有适应这种逆流而上的读书方法。伊格尔顿这条大鱼开始洄游了，我们还停留在现代理论概念的海洋里，苍苍茫茫，水天一色。

2000年以后，随着更多译著的出版，大家都知道伊格尔顿对所谓的反本质、反普遍性的后现代主义颇有微词。在后现代主义者看来，所谓的宏大话题：本质、真理、道德、邪恶、理性之类，不过是一些空空如也的“词”，它们背后没有指涉物，没有相应的“实体”，

讨论这类问题不是陷入形而上学的泥淖，就是堕入神学的深渊。后现代主义者关心的是当下，关心的是身体、接吻、交欢、亚文化、电子游戏、吸血鬼电影……这些才是实实在在的“现实”。原本在《文学理论导论》发表的年代，伊格尔顿还对反本质主义的后现代思想有些兴趣，抱着希望，可是随着时代变迁，在《理论之后》一书中，他忽然发现类似于“文化研究”之类的反本质主义，打着回归日常生活、尊重差异性的旗号，最终却把自己“怎么都行”（anything-goes-ism）的口号当成了“本质”，这岂不是自欺欺人？普遍性的话题被视为本质，意味着霸权，但后现代推崇的个别性、差异性问题在这个年代不也摇身一变成了霸权？不讨论这些“形而下的”“有关欲望的”“个别的”话题在政治上就不正确了吗？<sup>①</sup>

在《文化的观念》中伊格尔顿将“读者反应批评”理论的代表人物斯坦利·费什（Stanley Fish）称为“文化主义者”，因为后者认为人是文化的囚徒，伊格尔顿反驳说，绝非如此，人的本性可以自我反思，重塑自我；到了《理论之后》，他依然对这位一贯“反理论”的美国人一不依不饶，因为后者坚信理论是解释的产物，就如同文化是信仰和生活方式的产物一样，自我反思是不可能的，不同文化共同体（意识形态）中的解释千差万别，如何解释作品本身就是理论，如何解释信仰本身就是信仰，你的理论就是你的解释行动，阐释理论就如同拔着头发把自己拽出地球一样可笑；<sup>②</sup>所以在《异端人物》这部评论集中伊格尔顿嘲讽说：费什被人们追捧为左派，可实际上他是个大大的“右派”，<sup>③</sup>他以美国式的骄傲自大否定了人们试图反思自身现状的可能，费什口头上说要尊重不同的文化信仰，可他骨子里并不希望现状有任何改变，因为改变现状就意味着否定自我、质疑信仰、反思文化，而这一切都是“不好的”。

貌似激进实则保守的后现代理论家斯坦利·费什讨厌普遍性、拒绝本质，他是一位彻头彻尾的反本质主义者，反本质主义者认为差异

① 《理论之后》，商正译，商务印书馆2009年版，第98页。

② 同上书，第53—54页。

③ [英]特里·伊格尔顿：《异端人物》，刘超等译，江苏人民出版社2014年版，第192—193页。

性、个别性才是终极性的，<sup>①</sup>可是真正激进的伊格尔顿却始终强调着普遍性和本质性，而这普遍性和本质性的问题就是他那种专注本身、塑造未来、改变生活的“自我反思”。不同文化、不同信仰、不同阶级之间的男男女女是可以沟通的，彼此之间的思想与行动方式是可以反思的，否则怎么解释近年来不断发生的信仰冲突甚至恐怖主义问题？

不理解“反思”二字就很难准确理解伊格尔顿。

他对理论本身和现实生活的反思简直停不下来。在《理论之后》一书中，伊格尔顿曾说，不把恐怖主义者划到“非理性”的框架中，我们就必须客观评估“我们”和“他们”之间有什么共同之处，只有“共性”作为基础才有“沟通”的可能，可是这样的工作我们不愿意做，粗暴地把“他们”归入“他者”，归入“物自体”那个不可言喻的领域，我们才能“舒服一点”，因为那样恐怖主义者就成了“难以理解”的纯粹邪恶。<sup>②</sup>然而，这样做是不是放弃了反思呢？这样做能够解决问题吗？

都说近年来作为马克思主义者的伊格尔顿，转向“神学”了，开始讨论基督教问题了，可在《文化与上帝之死》这部书中，伊格尔顿讨论的仅仅“宗教”或者“神学”吗？显然不是。伊格尔顿详细梳理了启蒙主义、德国唯心主义、浪漫主义、现代主义以及它们提出的理性、人性、想象力、美学、文化之类的“终极”范畴，这些“大词”都试图替代宗教并行使其意识形态整合功能，可最终结果都失败了，为什么呢？因为当我们回顾历史的时候就会发现，在整合理论与实践、精英与大众、理性与经验、有限与永恒等二元对立的问题上，没有哪个范畴可以取代“宗教”。我们被那个近现代以来畅通无阻的、简化版的、擅长运用“稻草人”谬误的“无神论”蒙蔽了双眼，却不愿意主动摘下这个貌似合理的有色眼镜。

还有更难读的，有豆瓣豆友哀叹：读着读着就睡着了——伊格尔

---

① [英] 特里·伊格尔顿：《异端人物》，刘超等译，江苏人民出版社2014年版，第199页。

② 《理论之后》，商正译，商务印书馆2009年版，第207—208页。

顿的《文学事件》第一章标题是“唯名论与实在论”，在哲学界鼎鼎大名的阿奎那、“奥康的威廉”、邓斯·司各脱纷纷出现在文学理论的著作里。二十多页的篇幅过后，伊格尔顿直到第二章才阐明其真实意图，他说自己三十年前认为文学没有本质，但现如今发现文学还是有本质的。要理解这个貌似矛盾的论断就得先理解实在论与唯名论之争，实在论者认为（大体上）本质决定了现象，本质是一种实体，没有本质就没有现象，但本质是一种独立的“共相”（the universals）；唯名论者则认为（大体上）现象当中就有本质，本质并非独立的实体，每一个个体就意味着独立存在，“殊相”（the particulars）也是本质性的，事物的此性（thisness）直接与上帝沟通。对文学及其本质的讨论而言，此论争最大的启发就在于：一方面，文学有本质，不讨论人类道德问题、不注重语言本体价值的文字必定不属于文学；另一方面，文学又没有本质，文学是评价性的术语，不同时代有不同的评价标准，莎士比亚在当时绝非高雅文学，但我们也不敢保证若干年后他不被踢出经典序列，<sup>①</sup>文学的“本质”是被发现的，并非天然存在在那里的。也就是说，文学既是“共相”也是“殊相”，既是普遍性的范畴，也是特殊性的范畴，一方面，古今中外的读者都会从某些固定的策略或者角度出发定义文学；可另一方面，随着时代变迁，文学的内涵和外延又处在不断变动中。因此，历经三十载，伊格尔顿对自己进行了“反思”，但我们对自我的“前理解”是否做了足够的反思？

早在《美学意识形态》一书中，伊格尔顿曾谈到克尔凯郭尔的“审美境界”（或称审美的人生观），并指出：审美的人生是病态的。<sup>②</sup>被称作“存在主义先驱”的克尔凯郭尔，其文字既有文学性又有思想性，但伊格尔顿的“凶狠”之处在于，他把克尔凯郭尔和拉康煮成了一锅“杂拌汤”：拉康的“镜像阶段”理论认为，孩童在镜子面前会惊异于自己的影像，他迷恋于那个镜中像，但继而又会对其产生恐惧，因为镜像是完整的、和谐的，而自己的身体却是分裂的、不协调的，孩童的焦虑式“反思”本质上是一种镜像式“折射”；而克尔

① 《二十世纪西方文学理论》，伍晓明译，北京大学出版社2007年版，第11页。

② 《美学意识形态》，王杰等译，中央编译出版社2013年版，第160页。

凯郭尔曾表示，审美的人生是直接的、不考虑时间的、没有计划且随遇而安的，这种人生观最终会让人绝望，因为在这个阶段中，人是环境的猎物，貌似随遇而安，实则是断梗流萍，这种绝望就源自主体对那种不确定性的深深恐惧，这种恐惧和绝望可以看作另一种形式的自我“反思”。<sup>①</sup> 不得不说，伊格尔顿这一招给自己那源源不断的“反思”找到了一个很不错的哲学“借口”。

三十多年来，伊格尔顿不停对自己的理论进行着反思，这些反思呈现出某种进三步退两步的逻辑状态，那些电光石火式的思考火花难免灼人，因为我们确实很难一下子从上下文来判断它的来源。可事实上，如果我们再耐心一些，再细致一些，多往前走一步，想必这种“难读”的表象不过是障眼法，伊格尔顿并不可怕，可怕的是我们在阅读精度与广度上面的懒惰。

## 二 如何理解“四面出击”的伊格尔顿

2015年1月8日，《泰晤士高等教育》刊出一篇题为《局外人》(The Outsider)的采访<sup>②</sup>，该文提出，伊格尔顿年轻时是一位庄重、高傲、冷酷的知识分子，可自打20世纪80年代以来，他竟将“浅薄”(low-minded)的拿腔捏调、讽刺挖苦、插科打诨奉献给世人。

伊格尔顿的冷嘲热讽确实有些刻薄，比如，他说斯坦利·费什是一位“厚脸皮的唯心主义哲学家”<sup>③</sup>；“没有上帝，理查德·道金斯就失业了”<sup>④</sup>；理查德·罗蒂和斯坦利·费什等人的反理论观点，在伊格尔顿看来则是“中世纪唯信论这种异端邪说的最新形式”<sup>⑤</sup>；他还对大洋彼岸的知识界颇有微词：“美国脑力衰退的次要症状之一便是，

① 《美学意识形态》，王杰等译，中央编译出版社2013年版，第156页。

② 参见 <http://www.timeshighereducation.co.uk/features/interview-terry-eagleton/2017733.fullarticle>。

③ Terry Eagleton, *The Event of Literature*, New Haven and London: Yale University Press, 2012, p. 192.

④ Terry Eagleton, *Reason, Faith, and Revolution (Reflections on the God Debate)*, New Haven and London: Yale University Press, 2009, p. 9.

⑤ [英]伊格尔顿：《理论之后》，商正译，商务印书馆2009年版，第54页。

斯坦利·费什被当成一个左派”<sup>①</sup>。

这位毕业于剑桥又曾执教于牛津的沃顿英文与文论讲席教授，怎会如此热衷于唇枪舌剑？

为了把握新世纪伊格尔顿文论的基本脉络，我们需要采用某种本质主义的视角去研究这些问题，从“流动的”现象下面寻找“不变的”本质是本研究的宗旨，否则，凭着某种后现代主义“怎么都行”的思路，将这些表象理解为“随口说说”“口无遮拦”，用“任其自然”“一笑了之”的态度去把握伊格尔顿的学术思想必定会被这些洋洋洒洒的“奇谈怪论”牵着鼻子到处跑，更将陷入一片混沌。

所以，斯坦利·费什被称为“厚脸皮的唯心主义哲学家”不能被简单地视为一句气话，相反，它大有深意可挖；一贯反宗教的生物学家道金斯眼中的“上帝”和伊格尔顿理解的“上帝”之间有怎样的区别与联系，同样值得深思；反理论者的信条为什么被伊格尔顿称为“唯信论”，费什在伊格尔顿眼中为何算不上左派，这些问题同样值得继续讨论——而如何理解并回答这些问题，我们只有站在某种“本质主义”的立场上方可厘清此中纷繁复杂的思想脉络。

这仅仅是困惑之一，它要求我们务必找到一个有效的支点或者杠杆。

困惑之二：自 21 世纪《理论之后》发表以来，伊格尔顿忽而关注文化理论、批判后现代主义，忽而讨论神学、邪恶问题、恐怖主义，忽而又研究英国小说、诗歌理论、伦理学，偶尔还写自传、出书评……他以几乎每年出版一两本的速度，从这个领域跳到那个领域，人们不由得认为他的理论转向仍在继续着<sup>②</sup>。

难道在这位坚定的马克思主义者身上，真的发生了什么“变化”甚至“转向”？

显然，从我们非常熟悉的马克思主义视角出发，伊格尔顿是一位研究文化政治与意识形态的重量级学者，可他经常“跑题”，竟然去

<sup>①</sup> [英] 伊格尔顿：《异端人物》，刘超等译，江苏人民出版社 2014 年版，第 192 页。原文中的 minor symptom 被译为微小症状。

<sup>②</sup> 曾艳兵：《理论之后与理论转向》，《中国图书评论》2011 年第 2 期。

关注马克思主义与基督教神学、原教旨主义间的联系，2009年伊格尔顿在《理性、信念与革命（对上帝之争的反思）》一书中讨论了神学与科学之间的渊源；在《论邪恶》一书中，他又讨论了恐怖主义和原教旨主义的由来。有人于是提出，伊格尔顿发生了“神学转向”<sup>①</sup>，我们感到奇怪的是：伊格尔顿跑进基督教神学的领地去做什么？

从我们更为熟悉的文论视角出发，伊格尔顿是一位出色理论阐释者，30多年前的《文学理论导论》居然很“畅销”，21世纪初那本影响深远的《理论之后》则在后四章大谈特谈道德、基础、真理、本质、死亡、邪恶、非存在，以至于人们认为现今的伊格尔顿已经偏离了文学主题<sup>②</sup>，可话音未落，几年之后《英国小说：导论》（2005）、《如何读诗》（2007）又出版了，难道我们因此便下结论说，伊格尔顿“回归文学”了？

2012年，伊格尔顿又出版了一部艰深的文学理论著作：《文学事件》（*The Event of Literature*），但本书讨论了大量哲学、伦理学甚至神学话题，第一章标题即为《实在论与唯名论》，伊格尔顿从经院哲学当中常见的“共相”与“殊相”入手讨论了哲学、语言学、文学和理论当中的普遍性与个别性问题；他还提到托马斯·阿奎那对于世界本原的看法，提到了唯名论者对于上帝如何存在的种种观点；而在第三章“什么是文学（2）”中，伊格尔顿又比较了康德义务论伦理学和亚里士多德德性伦理学之间的差异，并以此为基点讨论了文学与道德之间的关系。我们的不解之处在于：他为什么要隔三岔五地讨论哲学、形而上学甚至伦理学问题呢？在《文学事件》一书中，伊格尔

---

<sup>①</sup> 参见耿幼壮《编者絮语：西方马克思主义与神学》，《基督教文化学刊》2010年第2期，第4页；《奇迹与革命性反转：特里·伊格尔顿的神学转向》，《汉语基督教学术评论》第14期，台湾中原大学出版社2010年版，第111—130页；以及耿幼壮《唯美、道德、政治：读伊格尔顿的〈圣奥斯卡〉》，《外国文学评论》2014年第4期，第136页。

<sup>②</sup> 比如拉曼·塞尔登等人便这样认为，参见《当代文学理论导读》，北京大学出版社2006年版，第338页。再如汤拥华《理论如何反思？——由伊格尔顿〈理论之后〉引出的思考》，《文艺理论研究》2009年第6期。

顿为何打算“通过伦理学的途径去探讨本质主义话题”<sup>①</sup>呢？他所说的“伦理学途径”究竟又指向哪一条途径呢？

而在美学领域，伊格尔顿对美学史的理解可谓别出心裁，他发现了现代社会当中艺术审美与伦理（道德）、政治之间的隐秘连接，尤其在《美学意识形态》一书中，他敏锐地看出18世纪英国经验主义美学、康德美学和资产阶级意识形态之间的关联，可是在这本书结尾部分，他又清楚明白地提到了亚里士多德所处的那个“认识、伦理—政治和利比多—审美三个重要领域紧密结合”的时代<sup>②</sup>，伊格尔顿此举有何用意？他为何如此反感伦理（道德）与政治各行其是的“现代伦理思想”<sup>③</sup>？他为什么在《美学意识形态》与《理论之后》当中，对现代性的“超越”“无限性”“自由意志”表现出强烈的批判态度？

在2009年的《陌生人困境》（*Trouble with Strangers: A Study of Ethics*）一书中，伊格尔顿明确把亚里士多德的德性伦理学<sup>④</sup>和康德的伦理学<sup>⑤</sup>放在一起进行比较，他还将“摹仿”（*Mimesis*）视为亚里士多德和18世纪英国经验主义美学之间的关键联结点；在《批评家的任务》一书中，他更是直截了当地说：“康德一脉相承至今的伦理意识形态，可以用糟糕透顶来形容，它是相当反政治的，……由于康德的那一脉危害极大的世系，从亚里士多德和阿奎那到黑格尔、马克思和尼采的另一脉系举步维艰。”<sup>⑥</sup>伊格尔顿为什么要激烈反对康德的

① Terry Eagleton, *The Event of Literature*, New Haven and London: Yale University Press, 2012, p. 17.

② [英]伊格尔顿：《审美意识形态》，王杰等译，中央编译出版社2013年版，第349页。

③ 同上书，第397页。

④ 近年来，已有学者敏锐地感受到伊格尔顿和亚里士多德之间的隐秘关系，如朱彦振《晚期马克思主义之意识形态理论评析》，《哲学研究》2011年第7期；胡小燕《论伊格尔顿理论的重建策略》，《江西社会科学》2012年第2期；以及王金林《美国马克思主义研究的新视点》，《学术月刊》2009年第11期。

⑤ 最早提出伊格尔顿批判康德伦理学的文章是黄应全《特里·伊格尔顿的意识形态观》，《北京行政学院学报》2004年第4期，本书将深入讨论伊格尔顿对亚里士多德和康德两种伦理学思想体系的扬弃。

⑥ [英]伊格尔顿：《批评家的任务》，王杰等译，北京大学出版社2014年版，第276页。



伦理学体系？他为什么又对亚里士多德情有独钟？而这些伦理学思考又和文学研究有何关联？

总体来看，这些问题在令我们绞尽脑汁的同时，似乎又透露出几束指向远方的微弱亮光。

首先，伊格尔顿没有远离文学，但也没有就文学谈文学，他认为文学理论和哲学、神学一样，只是提供了某种“别样的理性思考的机会”，文学承担了“被其他学科放弃了的、知识分子的任务”<sup>①</sup>。同样，“神学”也不是伊格尔顿的“终极目的”，它只是提出了一些“根本性问题”（fundamental questions），为伊格尔顿提供了某种“元话语”（meta-discourse）。所以，即便在《论邪恶》这样的著作当中，第一章标题仍然是“文学经典中的邪恶”，伊格尔顿选取了戈尔丁的《品彻·马丁》、奥威尔的《动物庄园》、托马斯·曼的《浮士德博士》作为例证，此举是为了论证无限性与有限性、自主性与依赖性、自由与必然之间的永恒矛盾，理解了这些问题，才能理解“邪恶”之存在实际上是对“因果必然性”的某种抵抗形式。与之类似，在《理性、信念与革命（对上帝之争的反思）》列举托马斯·曼的《魔山》、艾略特的《米德尔马契》、劳伦斯的《虹》、《恋爱中的女人》，也可以说明同样的问题。也就是说，我们所理解的“文学”“神学”“哲学”在伊格尔顿这里不过是其整个思想建筑中异彩纷呈的不同侧面。

其次，伊格尔顿所讨论的哲学、美学、伦理学以及文学问题，往往是相互交织，甚至前后照应的，比如说，哲学当中关于共相（普遍性）与殊相（个别性）的讨论和文学当中对理论（普遍性）和作品（个别性）的讨论相映成趣；同样，美学当中关于感性（特殊性）与理性（抽象性、概念性）的讨论与伦理学当中关于个人品性（道德）与公共责任（伦理）的讨论也有不少共通之处。这种横跨多个学科，同时又能利用某个话题来扩展思考空间的学术讨论方式，伊格尔顿运用起来颇有些得心应手。21世纪以来，伊格尔顿又在诸多领域发表

---

<sup>①</sup> [英] 伊格尔顿：《批评家的任务》，王杰等译，北京大学出版社2014年版，第78页。