

中原大學基督教學術叢書 翻譯系列  
CYCU Christian Studies | Translation Series

3



# 天國的批判（上）

論馬克思主義與神學

羅蘭·博爾 著

莊振華 譯

Criticism of Heaven

On Marxism and Theology vol. 1

Roland Boer

*Translated by Zhuang Zhenhua*

中原大學宗教研究所 聯合出版  
台灣基督教文藝出版社

# 天國的批判(上)

——論馬克思主義與神學

著者：羅蘭·博爾  
譯者：莊振華  
主編：曾慶豹  
責任編輯：郭書玲  
總策劃：中原大學宗教研究所  
出版者：台灣基督教文藝出版社有限公司  
臺北縣中和市連城路236號3樓  
電話：(02)3234-1063 網址：blog.yam.com/cclmolive  
傳真：(02)3234-1949

發行人：梅翰生  
發行：華宣出版有限公司 CCLM Publishing Group Ltd.  
臺北縣中和市連城路236號3樓  
電話：(02)8228-1318 傳真：(02)2221-9445  
郵政劃撥：19907176號 網址：www.cclm.org.tw

香港地區：橄欖（香港）出版有限公司  
總代理 Olive Publishing (HK) Ltd.  
中國香港荃灣橫窩仔街2-8號永桂第三工業大廈5樓B座  
Tel:(852)2394-2261 Fax:(852)2394-2088

新加坡區：益人書樓Eden Resources Pte Ltd  
總代理 29 Playfair Road #02-00 Lin Ho Building, Singapore 367992  
Tel:6343-0151 Fax:6343-0137  
E-mail: eden@eden-resources.com  
Website: www.edenresource.com.sg

北美地區：北美基督教圖書批發中心 Chinese Christian Books Wholesale  
經銷商 16405 Colima Road, Hacienda Heights, CA 91745  
Tel:(626)369-3663 Fax:(626)369-3873  
Website: www.ccbookstore.com

加拿大區：神的郵差國際文宣批發協會  
經銷商 Deliverer Is Coming International Publishing  
B109-15310 103A Ave. Surrey, BC Canada V3R 7A2  
Tel:(604)588-0306 Fax:(604)588-0307

澳洲地區：以勒資源中心Jireh C Import Co.  
經銷商 榮耀書局Glory Bookstore  
1/38 The Avenue, Hurstville NSW, Australia 2220  
Tel:(612)9585-2474 Fax:(612)9585-2394

封面完稿：李君懿  
承印者：世和印製企業有限公司  
行政院新聞局登記證局版台業字第3701號  
出版日期：2009年11月  
年份：17 16 15 14 13 12 11 10 09 08  
刷次：10 09 08 07 06 05 04 03 02 01

Copyright © 2007 by Roland Boer  
Originally published in English under the title  
*Criticism of Heaven.*  
by Koninklijke Brill NV,  
P. O. Box 9000, 2300 PA Leiden  
All Rights Reserved  
Cat. No.A53TW1303  
ISBN 978-957-9186-52-0 (平裝)  
財團法人基督教橄欖文化事業基金會 襄助

Printed in Taiwan

## 國家圖書館預行編目資料

天國的批判 上，論馬克思主義與神學／羅蘭博爾 (Roland Boer) 著；  
莊振華譯。——臺北縣中和市：臺灣基督教文藝出版社：華宣發行，  
2009. 11 面：公分 (中原大學基督教學術叢書研究系列:3)  
譯自：Criticism of heaven: on Marxism and theology  
ISBN 978-957-9186-52-0 (平裝)  
1. 神學 2. 馬克斯主義 3. 西方馬克思主義

242

98020212

中原大學基督教學術叢書

## 學術委員會

### 主編

曾慶豹 中原大學  
CHIN KEN PA Chung Yuan Christian University, Taiwan.

### 「翻譯系列」學術委員

莫特曼 德國杜賓根大學  
JÜRGEN MOLTMANN Tübingen University, Germany.

陳文團 台灣大學  
TRAN VAN DOAN National Taiwan University, Taiwan.

陸敬忠 中原大學  
JING-JONG LUH Chung Yuan Christian University, Taiwan.

博爾 澳洲紐卡塞大學  
ROLAND BOER Newcastle University, Australia.

楊克勤 美國西北大學迦勒神學研究院  
KHIOK-KHNG YEO Garrett-Evangelical Theological Seminary,  
America.

## 總序

當今世界所有的人，都在分享著同一種至關重要的體驗模式，關於時間和空間、自己與他人、生存的可能和危險，都將全人類緊密連接在一起，所有的「體系」都崩解了、一切曾被視為理所當然的東西都煙消雲散了，這就是「現代性」及其伴隨而來的「後現代」。基督教研究面對著前所未有的艱鉅挑戰，已遠非靈性、聖經知識、教會傳統、信理主張等討論可以應對的了。

現代社會以多元思想見稱，這意味著作為學術公共領域中的基督教研究存在競爭與對話的身份和能力問題，尤其在漢語社會的文化語境中，基督教研究面對來自多元宗教挑戰的問題是在西方社會所未曾遭遇過的，因此，基督教研究實際上應該置於現代性的思想語境中來形構其自身的潛力和資質，而且，隨著現代性的問題意識的逐漸成熟，發展學術體制下的基督教研究，成為維持學術公共領域中基督教的競爭不可或缺的力量。

除此以外，現今大學的學科也通過分殊化或專門化給各個學科明確的定位，也正是分殊化或專門化帶來的後果，任何的學術研究若封閉在自己的領地中，正顯露出其理解力的衰竭和判斷力的片面，不足以應付現代社會的複雜多變，基督教沒有理由不正視此現實。

早在百年前，梁啟超在評價晚清的中國基督教之時，已說過了此種現象：「各派教會在國內事業頗多，尤注意教育。然旨筮舊，乏精神；對於數次新思想之運動，毫未參與，而間接反有阻力焉。基督教之在清代，可謂無咎無譽；今後不改此度，則亦歸於淘汰而已」。在台灣一片以淺薄的自由主義和工具理性佔主導地位的大學學術單位，以及頑固封閉於狹隘的教會論述之神學院建制，基督教學術之於今天的台灣，是否仍是「無咎無譽」？儘管並未「歸於淘汰」，但它在大學學術體制中的「邊緣化」卻是一個事實！

因此，不管是大學的學術單位或是教會神學院體制，不能將基督教研究視為僅僅是教會建置的思想遺產，我們必須把它視作為是經歷過漫長西方歷史精鍊的人文學科之一。在「西學」中，基督教研究是一個不可或缺的理论資源，它最為誘人之處在於它對生存具有感召力，同時，對於行動實踐的問題也富有強烈的批判性和反省性力量。基督教研究這兩方面的思想內容，恐怕是大學體制和教會建制都極為陌生的遺產。

—

中原大學是一所具有基督教傳統並以此精神辦學的大學，宗教研究所秉持此一傳統的文化遺產和學術為志業，並以推進「基督教學術」作為我們共同的方向和理想。

在漢語的學術語境中，「基督教研究」可理解為三個領域，分別為：「經」、「史」、「論」，相比擬於佛學研究中的「經」、「律」、「論」。「經」是指聖經研究，包含新約聖經及希伯來聖經，或可擴及猶太經典；「史」是指基督教歷史，尤其是放置於我們的脈絡底下所形成的「漢語基督教

史」，這樣的「漢語基督教史」之研究主要涉及東西文化交流的層面；「論」是指基督教思想方面，包含面較廣，計有神學、宗教理論、哲學及文化理論等。

宗教研究所重點發展並設定以「基督教學術」研究為主，從主辦此一領域之國際學術會議至國際期刊和外文學術論文集之出版，充份地展示了我們對於此領域的理解和把握，表現於非局限在「宗教學」之範疇，相反的，我們更多以「人文學」的背景切入基督教學術，基本的發展方向和特色，主旨包括三方面：

- 「推進東西文化交流」：東西文化交流一直是漢語學界自引進西學始便持續進行的工作，「漢語基督教」此一現象本身即是東西文化交流的重大成果。此一文化交流之現象最為深層，屬於文化內核的碰撞與交融的過程，成了民族人類學、社會學、文化研究等極為關注的對象。
- 「深化西學研究」：對於西學的研究和推進是今天漢語學界的大學學術經營的主力方向，理工農商等學院無不為「西學」的基地，人文學中的哲學系、政治學系、社會學系等一樣是在西學的框架下進行，這意味著若要進一步深化對西學的認識和把握，必然要碰觸到西學的一個重大傳統：猶太—基督教傳統。作為西方文化不可或缺的部份，基督教研究是非常值得推進的，過去三百年，各種西學的研究挺入漢語的大學學術體制，對於基督教的研究卻發展得很晚，這種現象正努力於改善中。
- 「奠基漢語基督教經、史、論之研究」：「漢語基督教學術」（含中國、台灣、香港、澳門）包括經、史、論三大領域，其實學界在「漢語聖經研究」、「漢語基督教

歷史」、「漢語基督教思想論著」這三方面已有一定的累積，但仍需更深化地以回顧性的方式評價並給予更新的發展。

本學術叢書之出版可以視為是關於基督教遺產的繼承，也可以看作是基督教佈教的工具，但作為大學體系中的基督教研究，它則是以「思想資源」的方式保持在思想文化公共領域中的發言權，這些現象都說明了當代知識社會分化下的多元結果。本學術叢書系列基本的規劃有三方面：

「論著系列」：以創作性的研究論著成果為主

「研究系列」：以主題性的學術會議論文為主

「翻譯系列」：以經典性的翻譯著述傳譯為主

本學術叢書為「中原大學宗教研究所」與「台灣基督教文藝出版社」聯袂出版。「中原大學宗教研究所」是一所清楚標誌自己以研究基督教學術為主的學術單位，此系列出版計劃獲得大學研發單位以「特色研究領域」之目支助；「台灣基督教文藝出版社」的前身為中國現代歷史上頗負盛名的「廣學會」，此次與大學學術單位合作，再次涉足公共領域的學術耕耘。我們共同冀望，此三方面的學術叢書系列出版，可以共同為漢語基督教的學術發展略盡推進的作用。

## 目錄

中文版序.....	Roland Boer 11
中文版前言.....	曾慶豹 13
第一章 路易·阿圖塞的教會雄辯屬靈旅程， 後現代路徑.....	21
第二章 亨利·列弗維爾的諸種異端.....	97
第三章 安東尼奧·葛蘭西的普世主義.....	165
第四章 特里·伊格爾頓的叛教.....	243

## 中文版序

我非常高興《天國的批判·上》的中文譯本能夠如此快的出現，本書的英文原著在二〇〇七年11月才剛出版而已。由於曾慶豹教授對於將本書翻譯成中文的熱情，使得這本書的中文譯本能夠在原著出版後的廿四個月內上市。為此，我要深深感謝曾慶豹教授，台灣基督教文藝出版社的編輯，以及本書的編輯者。

讓我在此向中文讀者們講解幾句話。《天國的批判·上》呈現了關於二十到二十一世紀四位重要馬克思主義者的研究：阿圖塞 (Louis Althusser)、列弗維爾 (Henri Lefebvre)、葛蘭西 (Antonio Gramsci) 與伊格爾頓 (Terry Eagleton)。他們也許可以被稱為「天主教的馬克思主義者」，因為他們受天主教模式的思想影響頗深。阿圖塞與列弗維爾兩人在加入共產黨之前都曾經是法國的虔誠天主教徒。葛蘭西書寫過許多關於義大利的羅馬天主教的作品，並且對宗教改革印象深刻。伊格爾頓曾經是位英國天主教左派的年輕領袖，在最近幾年中，他回到了過去曾感興趣的某些神學議題上。

是什麼吸引我書寫這些馬克思主義者與神學呢？原因是，他們無法在生活中與著作中逃脫神學與教會。他們都書寫過大量關於神學與教會的著作。伊格爾頓曾經寫過大量的神學書籍，阿圖塞早期有一些非常有趣的神學著作，葛蘭西曾廣泛的對教會進行評論，而列弗維爾極力的克服他過去在詹森教派 (Jansenist, 一個天主教的異端) 中所受到的養成教育。因此，當我開始書寫時，我希望找出為何他們對神學如此的感興

趣，為何他們要這樣說，以及神學如何影響他們的思維。對我而言其中一個明顯的結論就是，儘管馬克思主義的傳統拒絕了宗教，馬克思主義仍然無法在沒有神學的情況下被理解。

近來人們對於這一工作的興趣已經大幅增加，我猜測原因之一必然是一九八九年以後世界的轉變。尤其是柏林圍牆的倒塌，標示了共產主義在東歐的結束，但這並不意味著對馬克思主義的興趣的結束，而是開啟了許多新的探索路徑。其中之一，便是神學在馬克思主義者的思想中所扮演的和持續扮演的那個角色。這一轉變同樣的也發生在你們的世界中，而我一直希望最近能夠再次造訪。如同你們知道的，馬克思主義曾經有過輝煌的歷史，特別是在中國和台灣最近這半個世紀多以來的歷史中。台灣與中國的關係正在提升，而宗教變得越發重要。我希望本書能夠在重新評價部份的歷史特徵時扮演一個謙卑的角色。

這本書同時也是關於神學的，我相信這些重要的人物也能夠對神學有所貢獻。如同我在書中所提到的，阿圖賽對教會與意識型態做了許多的揭示。列弗維爾提供了一套分析方式，分析神學與其對立空間相互連結的途徑。葛蘭西開啟了新途徑思考普世主義和具有包容性的一般化。而伊格爾頓指出寬恕如何同時成為神學上的與政治上的德行。我希望能使用這些及其他的理念，發展出一個神學上的系統，這也是我目前正在著手進行的工作。

我期待你們能從這本書中獲得些許的真知灼見，就如同我自己書寫過程中所獲得的一樣。

Roland Boer  
The Hill  
January 2009

## 中文版前言

曾慶豹

早已不少人說過，在馬克思這位猶太裔思想家的著作中充斥著許多的神學想像，但對於馬克思的徒子徒孫輩們，卻鮮少人去挖掘深藏在他們著作背後的神學元素，儘管大家都注意到了新馬克思主義的一個重要派別：法蘭克福學派或批判理論第一代的學者都是猶太裔，而且，他們的思想也確實存在著許多猶太的思想元素，布洛赫、班雅明、阿多諾等人尤其地顯著。但是，通常人們都會將他們的馬克思主義思想與無神論劃上等號，因此也就順理成章地認定他們的思想不可能與宗教有太直接的關係。

然而，本書的作者博爾(Roland Boer)則企圖努力地顛覆這些長久以來習以為常的偏見，並且，經由他抽絲剝繭地揭示那些馬克思主義者鮮少在文字上直接援引宗教詞彙或思想背景，讀出他們如何地受惠於神學並如何通過神學來思考他們的共產主義或唯物論等，我相信博爾的這本書可以給漢語學界的讀者以一種全新的視角來理解馬克思的徒子徒孫輩們。

博爾是當代西方學界一顆新星，目前為澳州紐卡塞大學神學系的研究教授(Senior Research Fellow, University of Newcastle)，該校聘任他為專職的寫作教授，所以他不需要

授課，除了寫作，其餘的時間都在「周遊列國」、「遊山玩水」，喜歡上山下海的他尤其最熱衷於騎自行車，他經常獨自一人背著簡單的背包渡過數十天在外的旅歷生活，我們這些友人都喻他作是「自行車的切·格瓦拉」，雖然他把很大部份的時間都放在其寫意的遊山玩水上，但卻絲毫不影響他的寫作，成了一位名附其實的「自由作家」。

博爾在知名的網路書店阿馬遜上有專屬的網頁([http://www.amazon.com/Roland-Boer/e/B001JOONZE/ref=sr\\_tc\\_2\\_0](http://www.amazon.com/Roland-Boer/e/B001JOONZE/ref=sr_tc_2_0))，他在他同輩的朋友間是以傑出的領航者和批判型代表性人物的形象出現。他正在主持一個跨國的學會EuroRELPOL: Religion and Political Thought，邀請約兩百位當代已在學界嶄露頭角的青年學者們加入，不定期地在不同的國家召開會議，形成一股新興的學術力量。二〇〇四至二〇〇七年間，他曾是《聖經與批判理論》(*The Bible and Critical Theory*)這份著名期刊的創辦人，其中並主持了多期的議題。關於著作方面，除了博士論文《詹明信與耶羅波安》(*Jameson and Jeroboam*)一書，博爾最早的成熟之作是《馬克思主義者的聖經批判：馬克思主義文學理論與聖經引論》(*Marxist Criticism of the Bible: A Critical Introduction to Marxist Literary Theory and the Bible*, 2004)，這本書展現出他旺盛的學術企圖，嘗試在馬克思主義和聖經研究兩者之間進行一種跨學科之整合，結果證明他是成功的，並且成了一個繼續發展和推進的研究方向和領域，已然在這方面成了重要的發言人。

近期，在一份名為〈一項關於聖經研究的宣言〉(*A Manifesto for Biblical Studies*)一文中，博爾一方面對當前的聖經研究如何地被濫用或利用提出了強烈的批判，基本上即是要將聖經研究從服務於神學建制或充當為意識形態背書的困局中

解放出來，另一方面則以其批判性的觀點為未來的聖經研究刻劃出可茲發展的路向。基本上，該文與《拯救聖經》(*Rescuing the Bible*, 2007)一書相呼應，目的是使聖經可以在不同的學科研究的視野中打開更多的可能性，給學界豐富的思想資源，並導向於更具批判性實踐的聖經觀點。由於受到馬克思主義思想的激發，博爾在思想上具有高度的批判性和實踐性，所以他敏感的意識到，聖經研究必須從各種為建制服務的意識形態中解放出來，對他而言，這恰好是使聖經對所有人說話的機會，而非被限制於教派性的框架中，以釋放出更多可能性。這種意向和倡議，最終招惹來了基督教右派分子的強烈撻伐，這顯然是博爾早已料到的事。

博爾平均每一年都有一至兩本著作出版，近期還特別為慶祝「加爾文五百年」發表了一本研究加爾文的專著《政治性恩寵：約翰加爾文的革命性神學》(*Political Grace: The Revolutionary Theology of John Calvin*, 2009)，讓我們見識到了一種非改革宗立場的閱讀是如何可能的，本書的確顛覆了傳統以來對加爾文的印象，值得大家仔細閱讀。《天國的批判：馬克思主義與神學》(*Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*)是他於二〇〇七年出版的巨著，不到兩年的時間已再版，接著，二〇〇九年其姐妹作《宗教的批判：馬克思主義與宗教》(*Criticism of Religion: On Marxism and Theology II*)跟著出版。於是，我們看到了，原來博爾早已規劃了一系列關於「馬克思主義與神學」的研究和出版，目前得知已規劃到五卷本之多，分別題為：《天國的批判》、《宗教的批判》、《神學的批判》、《大地的批判》和《天國與健康的批判》，也許還會有卷六或更多，我們拭目以待。從博爾的著作和思路中可以充份地窺見其學術根柢和思想立場，表現於對文化研究和批

判理論的高度熟悉，且帶有某種程度左派的熱情關懷，這份熟悉和熱情使得他可以如此自如地應用那些艱澀的理論，將之發揮到對聖經研究上並取得重大突破，得出非凡的創見，使馬克思主義者不得不認真面對神學的挑戰，也使神學研究或聖經研究者不得不取徑於馬克思主義的思想力度。因此就「馬克思主義與神學」的主題上，其源源不絕的思緒和見解使人們回憶起班雅明 (Benjamin) 在《歷史哲學提綱》所倡議的「歷史唯物論與神學的聯手」，見到了具體而微的表達和理解。

毫無疑問的，上述的著作表現出了博爾對於馬克思主義者思想論著的熟悉並有深入的研究和了解，而且，他最主要的工作即是證明：沒有神學，馬克思主義是無法理解的，正如博爾所言的：「左派需要的，是更加精巧地面對那些來自某些神學傳統產生出來的論點」，於此同時，他也說明了：正因為馬克思主義是如何地分享到許多神學上的真知灼見，並且，還可以通過他們對神學或教會的批判來理解到神學本身的限制或教會應該深切反省的問題，特別是如何取得在意識形態上的突破和具有更強的理論性批判和實踐性格，以便釋放出聖經對這個世界更為直接和可能的影響力，使聖經不再被局限於教會或神學院的四面牆內，畢竟上帝的話是對所有人而非特定的群體的人說的。

《天國的批判》已有多個語言的譯本，考慮到本書的篇幅稍為巨大，我們仿倣丹麥譯本的做法，並徵得博爾的同意，將它分作上、下兩卷出版，有趣的是本書所選列的八位馬克思主義者，恰好可以歸類為「天主教」和「新教」兩大陣營，他們分別以「天主教篇」的四位代表：阿圖塞、列弗維爾、葛蘭西和伊格爾頓，以及「新教篇」的四位代表：布洛赫、班雅明、紀傑克和阿多諾。當然，這裡的分類並非是指這些馬克思主義

者為天主教徒或新教徒，事實上他們都視自己為標誌清楚的馬克思主義者，甚至還宣稱自己為某種意義的「無神論者」，所以這裡的歸類主要是指他們的思想傾向，或指他們所受到天主教或新教神學傳統的影響，可以概括地歸結為是天主教或新教。事實上，博爾主要的目的是在說明，無論是那種類型的思想家，儘管他們是無神論者或馬克思主義者，但他們仍受惠於神學或很難不從神學傳統中找到重要的思想元素；也或者是，不管他們如何地批判宗教，但他們仍帶著某種程度對神學或基督宗教思想的依戀和同情，甚至是在他們發揮或理解馬克思、唯物論或共產主義時重要的思想背景和參照點。

儘管大部份非神學背景的學者都會同意，馬克思主義與神學最為親緣性的部份即是表現在歷史哲學上所具有的終末論或彌賽亞主義性格，但在本書中，博爾表現出了他的閱讀能力和卓越的分析性眼光，幫助我們從龐雜和表面看似不相干、大量的馬克思主義者之著作中，挖掘出了他們受到神學影響的部份，發現到這方面的內容比我們所理解的還要多。

廿世紀法國馬克思主義者中，阿圖塞無疑地仍然是一位非常具有影響力的思想家之一，甚至還形成某種意義的「阿圖塞學派」。博爾注意到了阿圖塞思想的「大公性」(catholicity)，提出了他的共產主義思想是如何地作為實現天主教的價值，且不無弔詭地說：正是阿圖塞放棄了天主教，卻理解到了一個基督徒所熱切關注的價值是什麼。一般上，學界對阿圖塞的注意力，主要聚焦於「意識形態理論」與「國家機器批判」，但博爾則留意到了阿圖塞在聖經批判方面的見解，尤其是通過了創世記中的異化問題，以此來思考勞動異化及其克服。

像列弗維爾這樣的馬克思主義者，一般學界對他的熟悉即主要是在空間理論或日常生活批判方面，而且，列弗維爾那些

稱為「筆記」的非系統性寫作極不容易辨認出他的思想與宗教或神學究竟存在著何種關係。可是，博爾卻耐心地向我們引介了這樣的一位匠心獨具的思想家，留意到他是如何地將他對資本主義的批判與對羅馬天主教會的分析聯繫起來，因此博爾注意到了列弗維爾如何通過了對於羅馬天主教會的分析來揭露資本主義的異化問題，即羅馬天主教會本身即是在異化現象方面最具代表的例子。

關於葛蘭西，這位義大利的馬克思主義者，他同樣也特別關注羅馬天主教會，博爾正面的應用於去驗證他所說的Hegemony概念如何的與「改宗」的問題聯繫起來，看出葛蘭西如何想從天主教會的某些經驗中找到一種支持共產主義如何可能的問題，在本書中，博爾發揮了葛蘭西在天主教會和馬克思主義間存在著普世主義與大公性、知識份子與神職人員的思想觀念，並彼此分享對方的思想睿見：即「將教會當作一個涉及共產主義之本性，諸種活動和問題可能的模式」，全書篇章中，博爾對葛蘭西的分析最令我折服。

對於伊格爾頓，大家最為熟知的即是他在文學理論方面的貢獻和地位，但博爾則認為，伊格爾頓是一位在尋找唯物主義神學的做法方面最為積極且具貢獻的馬克思主義者，因為他有許多的著作都有意識的將神學的問題成了他在文學理論的處理上，甚至可以這麼說，伊格爾頓最令人震驚的是幾乎他的所有神學反思都圍繞著基督論打轉，他是本書所提及四位「具天主教思想背景的馬克思主義者」中，對神學的思考最為自覺的一位。伊格爾頓有許多的著作已有了漢譯本，相信讀者可以從本書中看到一位我們既為熟悉、但又似乎不太熟悉的文（神）學理論家伊格爾頓，必須重新去閱讀這些我們原來「讀不太懂」的部份。

本書得以順利的出版，主要還是要感謝博爾為我們解決了版權的問題，他的熱情與真誠使得我們之間的合作取得了非凡的成果，至少本書的出版可以改變漢語學界馬克思主義研究者的「神學偏見」得以獲得正面的對待，也感謝本書的譯者莊振華博士，他為本書所付出的辛勞見證了翻譯工作同樣須要具備熱忱與理想。總之，這本書得以出版，最重要還是見證了與博爾的友誼，是思想的，也是實踐的，通過這本書，本人希望對所有對馬克思主義思想仍帶有期待或喜好者說：左派能在政治上向神學學習，我們可以坦蕩蕩地面對存在的事實：沒有神學，馬克思主義是無法理解的。

---

## 第一章

---

# 路易·阿圖塞的教會雄辯 屬靈旅程，後現代路徑

107

我將這段時期銘記為這樣一個時期，或許我負起了某項後來化為泡影的宗教使命，並有著某種教會雄辯方面的傾向 (*pour l'éloquence ecclésiastique*)。<sup>1</sup>

馬克思並沒有「什麼都說」，這不僅是因為他沒有時間，而且是因為「什麼都說」對於一位科學家而言沒有任何意義；只有宗教才能假裝「什麼都說」。<sup>2</sup>

對於一個曾經受某種宗教使命所吸引，但後來又僅僅將其描述為某種「教會雄辯」<sup>3</sup>的人來說，阿圖塞 (Althusser) 對宗教的忽略似乎是很徹底的。<sup>4</sup>因此，在「列寧與哲學」一文中，論到一九〇五年十月革命失敗之後於布爾什維克黨人中形成的召回派 (Otzovist) \*時，他寫道：「這個群體中的某些布爾什維

---

<sup>1</sup> Althusser 1994b, 第306頁；Althusser 1992, 第299頁。

<sup>2</sup> Althusser 1990, 第59頁。

<sup>3</sup> Althusser 1994b, 第306頁；Althusser 1992, 第299頁。

<sup>4</sup> 許多批評家追隨他，完全忽視了阿圖塞與神學的交通。參見Callinicos 1976, Elliott 1987, Clarke 1980。

克甚至想在馬克思主義中融入一些宗教的『本真的』(authentic)人性價值 (humane values)，為達此目的，他們自稱為『築神者』(God-builders)。但我們可以忽略這一點」。<sup>5</sup>在他的許多著作中的確看似「忽略這一點」了，因為唯物主義這一無產階級的「世界觀」，早已堅決抵制資產階級的唯心主義了。然而阿圖塞對宗教的排除有點過於匆促了，因為他從來都不太能在他的進路上掃清宗教——或者更具體地說，教會。

在下文中，我將追溯阿圖塞反對教會的恒久努力，這種反對有賴於教會在他的著作中不斷出現。事實上，我主要的論點正是這一點：亦即阿圖塞將教會從他的生活和著作中排斥出去的做法，反而允許教會瀰漫於他所有的著作之中。教會，與其說是以受壓制者的方式回返，不如以阿圖塞自己的話來說，教會變成他哲學裡那個不在場的原因 (absent cause)。因此我將追隨教會事物的這種地下的在場 (subterranean presence)，它的種種不足之處和有希望之處，對於阿圖塞自己的思想而言的種種可能性和局限性。因而阿圖塞可以說是一位「大公的」馬克思主義者，他在教會（尤其是羅馬天主教教會）自身的大公性 (catholicity) 和馬克思主義（它乃是在特定民族—國家的那種特殊的動力機制中展開的）的國際主義之間滑動。阿圖塞本人具有的「大公性」變成了他反對羅馬天主教教會的必然特徵。

在此，我要將我的討論組織為兩個概括的層面：阿圖塞與教會訣別的艱難道路，以及教會作為一個不在場的原因持續瀰漫於他的後期作品中。在第一部分中，我認為阿圖塞並不是以

\* 譯者註：也被稱為「抵制主義者」(Boycotters)，屬於布爾什維克，反對在合法組織——如工會、合作社等——內工作，要求從議會召回社會民主黨人，認為在反動時期黨只應該從事非法工作。

<sup>5</sup> Althusser 1972，第26頁；Althusser 1969c，第10頁。

神學或聖經的途徑來拒斥宗教的形式，而是透過教會的途徑。在多年的涉入和投身於宗教之後，他與教會之間有著一種揮之不去的聯繫。在這方面，一個羅馬天主教國家的脈絡是關鍵性的，在階級鬥爭採取了一種明確的制度形式的情況下，教會成為主要的參照點 (point of reference)。不僅他的作品形式仍然保留了教會制度與其社會發源 (social matrix) 的印記，而且宗教和教會方面的種種問題以一種驚人的規律性出現在他後期的馬克思主義文本中。這位羽翼豐滿的馬克思主義哲學家的作品，拖帶了早期作品的塵土。

在本章的第二個主要部分，我追溯了教會在最具影響力的一些作品中的殘留。阿圖塞或許不太情願轉回到這樣的立場上來：馬克思主義本身也必須考察宗教。畢竟宗教也屬於唯物主義自發的「世界觀」之列。這一點並不像看起來的那樣吊詭，因為與倫理的、法律的、政治的和審美的「實踐意識形態」(practical ideologies) 相同，<sup>6</sup>宗教也屬於下面這種實踐意識形態：唯心主義和唯物主義的世界觀都與之一起運作。當這樣的立場變成了「理論性的」——對於阿圖塞而言，這就是科學與關於科學、科學家的種種意識形態之間的關聯——之時，哲學就出現了。作為「理論中的階級鬥爭」，作為某種從唯心主義與唯物主義的自發的世界觀中學來的事物，哲學也必須與宗教打交道。阿圖塞思想中這個維度的邏輯意味著，他也必須從馬克思主義內部來考察宗教。

<sup>6</sup> Althusser 1972，第18頁；Althusser 1998，第152-3頁。

## 一、教會形式：神學著作

考慮到阿圖塞自己之前對羅馬天主教教會的投入，下面這一點或許是不可避免的：阿圖塞會採取「反對教會」的形式來反對宗教。但這就在他的哲學發展中賦予（自）傳一種先在的和構成性的地位了。毋寧說，自傳在阿圖塞的理智工作中最後的、最終的和唯一持續不變的一幕裡，出現在他的著作中了，因此我會在我的結論中轉向傳記問題；有點像馬賽聖夏爾（Saint-Charles in Marseille）中央車站——他「一直鍾愛」的那個「終點站」，<sup>7</sup>而不是作為一個設置了隨後一切事情之排程的起點。

我可以從很顯見的下面這點開始：阿圖塞似乎無法在缺乏任何機構的情況下存在——不管是教會、大學（天主教的或者索邦的（Sorbonne））、精神病院或者共產黨（共產黨對正統和正統實踐有著壓倒一切的關注）。<sup>8</sup>但我更願意關注那些只能被稱作他的「神學著作」的作品——這種描述疏離了通常將阿圖塞解讀為一位科學的馬克思主義者的做法。<sup>9</sup>特別是，我對采自阿圖塞早期對黑格爾極感興趣（他後來反對黑格爾）時所寫的如下這些著作的文本給出了詳細的評注：〈有正派感的國際〉（*The International of Decent Feelings*）、<sup>10</sup>〈一個事實問題〉（*A*

<sup>7</sup> Althusser 1994b, 第82頁；Althusser 1992, 第75頁。

<sup>8</sup> Althusser 1990, 第63頁。阿圖塞在對他於1980年干涉拉康尋求解散巴黎佛洛德學派（*École Freudienne de Paris*）的那次會議的行為的解釋——題為「致與雅克·拉康團結在一起的精神分析物件和精神分析師們的公開信」——中寫道：「因為我喚起了關於對我那時正參加其會議的那個組織之外的兩個組織（亦即天主教教會和法國共產黨）的體驗」（Althusser 1996, 第132頁）。

<sup>9</sup> 只有幾個批評家能忍受提及阿圖塞早期「對教會的參與」，更別提他的「神學著作」了。比如說，瑪格麗特·馬宗巴（Margaret Majumbar）就窘迫而簡短地略過了這個短語，更願意從他加入法國共產黨（PCF）這個環節開始。Majumbar 1995。

<sup>10</sup> Althusser 1997, 第185–96頁；Althusser 1994a, 第261–75頁。

*Matter of Fact*)、<sup>11</sup>〈論婚內猥褻〉（*On Conjugal Obscenity*）、<sup>12</sup>他關於黑格爾某些神學環節的論文，<sup>13</sup>和致讓·拉克魯瓦（Jean Lacroix）的信件。<sup>14</sup>第一篇文章寫於一九四六年到一九五一年間，那時他正處在加入共產黨的過程中，該文是為天主教雜誌《我們的青年筆記簿》（*Cahiers de notre jeunesse*）而寫的，但被退回了；第二篇文章作為宗教社團《教會青年》（*Jeunesse de l'Église*）的第十期（*Cahier*）之首篇文章而出現，他因而與該社團一直保持緊密的聯繫；〈論婚內猥褻〉一文直到他死後，才在《哲學與政治著作》（*Écrits philosophiques et politiques*）一書的第一卷發表<sup>15</sup>；論黑格爾哲學的文章和致拉克魯瓦的信也是直到一九九四年的這本文集出現時才被發表。

在這位陌生的阿圖塞身上，我們發現了一位批評家，他安於神學論證和教會學的種種問題，他徹底探究神學與教會，而不是尋找各種反對這二者的方式。如果說黑格爾論文和〈有正派感的國際〉不加掩飾地是神學的，那麼〈一個事實問題〉和〈論婚內猥褻〉則明顯是屬於教會學的領域。最令我感興趣的是這些著作本身的性質，尤其是由他的論證中的種種滑動和突破所揭示出來的那些關切。因為在我看來，似乎在這些早期神學論文中可以找到阿圖塞對宗教的處理方式的先兆。

因此，在那篇碩士論文的許多論點中，他追溯黑格爾的辯證法如何開始在其早期神學文本中運作——尤其是《青年時期神學著作》（*Theologische Jugendschriften*）。<sup>16</sup>引起我注意的並不

<sup>11</sup> 同上。

<sup>12</sup> Althusser 1997, 第231–40頁；Althusser 1994a, 第327–39頁。

<sup>13</sup> Althusser 1997, 第36–169頁；Althusser 1994a, 第59–238頁。

<sup>14</sup> Althusser 1997, 第197–230頁；Althusser 1994a, 第277–325頁。

<sup>15</sup> Althusser 1994a。

<sup>16</sup> 參見Hegel 1971中對*Theologische Jugendschriften*的翻譯。其他部分出現於Hegel 1984。

是對黑格爾本人的關切，而是阿圖塞輕易就滑入了神學。請允許我再用阿圖塞的一個涉及神學與黑格爾的論點，作為一個擴展性的例子：既作為辯證法發展過程中一個主要的步驟，同時作為向康德和自我意識觀念邁出的一個邏輯上必然的步驟，阿圖塞在基督論的問題上選擇了黑格爾。對於阿圖塞而言，黑格爾在希臘世界中看到了一種失落了的統一與和諧，在這個世界裡，宗教是一種內在的生命操練 (exercise of life)，不含有啟示的超越性。基督毀壞了這個世界，他從天父那邊帶來了一種超越性真理而後又回到了那裡。在新約文本中，基督的到來分離了人們，使之相互對立，帶來了劍，而不是和平；這些文本表達出基督教對希臘世界的那種彼岸性的毀壞。然而基督教的實證 (positive) 內容不會那麼輕易就丟失掉：「處於危急之中的是這樣一種企圖：恢復真正的實證性 (positivity) 方面的含義，也就是說，恢復對啟示內容的實際運用，及其在行為舉止上的具體實現」。<sup>17</sup>當然，阿圖塞對於黑格爾作品內容的問題感興趣，而且他在黑格爾那裡發現了一個將體現其思想之特徵的步驟：基督可能毀掉了希臘的和諧，但他卻給那無望地碎片化了的 (fragmented) 猶太民族帶來了和解。當亞伯拉罕帶著他的畜群穿越空曠的沙漠時，一位帶有敵意的上帝正在空曠的蒼天之上注視著他，這幅景象變成了這種碎片化 (fragmentation) 的象徵，在一種無可跨越的超越性之中與上帝的絕對分離。在這種脈絡之下，基督的道成肉身就成了這樣一種斷裂被克服的方式。律法被注入了愛：基督完成了律法。因此，黑格爾就以揚棄 (Aufhebung) —— 通過愛實現的偉大和解 —— 來解讀羅馬書十章4節：「律法的總結 (telos) 就是基督，使凡信他的都得

<sup>17</sup> Althusser 1997, 第47頁; Althusser 1994a, 第75頁。

著義。」<sup>18</sup>辯證法繼續前進——基督的和解在一種壞的實證性 (他返回到天父那裡) 中失敗了，這種壞的實證性乃是在基督徒社群中將猶太人意識的客觀支解轉換為主觀支解的結果，並且成為對當代基督教派系之爭的一種激烈批判的基礎——這樣，黑格爾就能到達康德和主體性意識了。換句話說，我們所得到的，就是借助於基督教，從意識向自我意識的轉化，以及——在一種對黑格爾自己的理智發展而言是「龐大歷史敘述的微縮」的情況下——使他到達康德那裡的那個必要的階段。<sup>19</sup>

阿圖塞總是會回到黑格爾，儘管很難保持著同樣的情緒，但這個例子至少表明，有人對神學論證十分在行。我在後面也會回到黑格爾，在那一節裡我將提出，阿圖塞在其後期作品中涉及黑格爾的論證的邏輯，導致了他對宗教的一種重新考察。

更有趣的，而且最明顯是神學性文本的——我在「對上帝的反思和深思」這個最純粹的含義上來看「神學」——是〈有正派感的國際〉一文。<sup>20</sup>阿圖塞的論證的勇敢和流暢，已經在這份文本中有所展現了，只是它們產生了一種奇怪的疏離效果。在這份文本中，就像在〈一個事實問題〉和〈論婚內猥褻〉中一樣，我們同時發現了一位基督徒和一位共產主義者的批判。儘管兩種批判所接觸的問題是阿圖塞在十分不同的方

112

<sup>18</sup> 阿圖塞在這裡誤讀了希臘文本，在註腳 (Althusser 1997, 第158頁, 注28; Althusser 1994a, 第220頁, 注28) 中說 (Aufhebung) 是用來對譯希臘詞 (pleroma)，而不是 (telos) 的。

<sup>19</sup> 「因此，黑格爾青年時期在宗教方面的種種沉思的這種現象學式的發展，就逐漸導致了從意識到自我意識的某種轉化；它預示了《精神現象學》中的種種分析。我們從意識的空虛 (void) 出發，這種空虛先是表明自己是一種失落了的豐富性，進而又表明自己是對這種豐富性的產生；它最終揭示自己是意識的本質。這種新發現的如其本然的主體性意識 (consciousness of subjectivity) 在當代思想中有一個名字：康德。」 (Althusser 1997, 第51頁; Althusser 1994a, 第81頁)。

<sup>20</sup> Althusser 1997, 第21–35頁; Althusser 1994a, 第35–57頁。

向上所處理的問題，他還是將它們帶到了一種無法延續下去的聯盟關係中。然而基督教和共產主義的聯盟扮演的是從其中一方向另一方的滑動，而且這種滑動將會促使某些神學立場的產生，在他對教會的效忠終止之時變成他後期那些馬克思主義論證的特色。

因此，在〈有正派感的國際〉一文——該文是為他的朋友弗朗索瓦·里奇 (François Ricci) (他屬於那些將要加入共產黨的人之列) 編輯的雜誌撰寫的——中，阿圖塞對第二次世界大戰和冷戰時期主張「時代徵兆」的天啟式解讀習慣 (habit of reading) 發難。在這種解讀中，戰爭本身既成了罪，也成了上帝憤怒的懲罰，集中營是最後審判 (Last Judgement)，莫斯科審判是耶穌受難，原子彈是上帝的意志，而原子彈面前平等的死亡則等同於上帝面前的平等。

對於阿圖塞來說，這樣的術語氾濫走向了兩個方向。首先，神學範疇與歷史事件的天啟式混合——這種混合同樣地可以在卡繆 (Camus)，以及作為天主教徒的馬賽爾 (Marcel)、莫里亞克 (Mauriac) 和波舒埃 (Bossuet) 那裡發現——導致了戰後關於「恐懼的無產階級」和「體現人類境況的無產階級」這兩種流行的觀念。阿圖塞整合了政治和神學兩方面的批判，來反對這些口號。關於前者，這是一種對階級差異的一般化 (generalising)，它拾起「無產階級」這個術語，是為了談論作為一個整體的人類，以便否認無產階級的特殊政治內容。對於無產階級而言，戰爭的威脅和原子彈並沒有改變他們日常生活中的剝削和貧窮現象。在文章的後面，他那特殊的馬克思主義本性的分析走到了前臺：「〔人與其命運的〕\*和解預設了從

\* 譯者註：中括弧為原文所有。下同。

資本主義向社會主義的轉化，這種轉化借助的是勞動無產階級的解放，後者通過這種行動，不但解脫了自身，也解脫了所有處於矛盾衝突之中的人，而且將他們從困擾他們的那種天啟方面的恐慌中釋放出來了」。<sup>21</sup>就在加入共產黨的不久前，阿圖塞看到的是無產階級身上希望的種種可能性，而不是某種將會通過法令消除無產階級的意識形態轉化。

這一新興的馬克思主義論證與阿圖塞在神學方面的評價是不同的，儘管我們需要謹慎的閱讀，以免被吸入他自己對神學和政治的混和中去。先看一下兩份文本：

恐懼不是某種祖國，同樣的勇氣也不是……；而且，人的境況也非人的祖國。或許當他們出現在上帝面前時，它會是人的祖國；因為我們是基督徒，我們就稱這種境況為「原罪」。對於不是基督徒的人，以及雖身為基督徒卻並沒有篡奪上帝之位的人來說，人的祖國並不是體現了人的境況的無產階級，它簡單地就是無產階級，它將整個人類引向其解放。這種無產階級具有一種實在的內容。<sup>22</sup>

因為作為基督徒，我們相信有一種「人類的境況」；換句話說，我們相信上帝面前人人平等，以及他的審判，但我們並不希望上帝的審判在我們眼皮底下被拐走；我們也不希望看到非基督徒以及——偶然地——基督徒犯下瀆神之罪，即將原子彈當作上帝的意志，將死亡面前

<sup>21</sup> Althusser 1997，第31頁；Althusser 1994a，第49頁。

<sup>22</sup> Althusser 1997，第27頁；Althusser 1994a，第42-43頁。

的平等當作上帝面前的平等……，以及將集中營裡的折磨當作最後審判。<sup>23</sup>

這裡令我感興趣的是基督徒和非基督徒之間的隨意跳躍，以及某些聯盟被設立的方式。因此，在第一段引文中，在「因為我們是基督徒」(*parce que nous sommes chrétiens*) 之後，<sup>24</sup>緊跟著「對於不是基督徒的人、以及雖身為基督徒卻並沒有篡奪上帝之位的人來說」(*Pour l'homme non chrétien et chrétien qui n'usurpe pas la place de Dieu*)。<sup>25</sup>同樣地，在第二段引文中，「作為基督徒」(*comme chrétiens*) 之後，<sup>26</sup>緊跟著談論「非基督徒以及——偶然地——基督徒」(*non chrétiens et de chrétiens parfois*)。<sup>27</sup>這一轉換很是靈巧，因為初看之下，在「我們是基督徒」和「作為基督徒」等句子中，似乎阿圖塞與一般的基督教會眾結盟了，而且他所提及的神學立場既適用於他，也適用於這些基督徒中的某一個。但基督教很難在任何一點上是統一的，即便人們允許天主教以「天主教信仰即為基督教」(*Catholicism is Christianity*) 這一無意識的假定來讓合格者出現：他真正關注的，是那些並未篡奪上帝之位的基督徒，或者偶爾與不信上帝者站在同一邊的基督徒。這些沒有爬到上帝腳凳之上的基督徒的獨有特徵，就是他們與不信上帝者的同盟關係。

然而，在這兩段引文之間還是有一點差別的：對於第一段來說，這種同盟關係是積極的，而在第二段中，它是消極的。

<sup>23</sup> Althusser 1997, 第27頁, 重點號為原文所有; Althusser 1994a, 第43頁。

<sup>24</sup> Althusser 1994a, 第42頁。

<sup>25</sup> Althusser 1994a, 第42-43頁。

<sup>26</sup> Althusser 1994a, 第43頁。

<sup>27</sup> 同上。

在第二段中，非基督徒和那些古怪的基督徒發現自己被那種使用「時代徵兆」的天啟式解讀所欺騙了，這種解讀是阿圖塞和他的基督徒夥伴們——「我們」——毋寧會避免的一種瀆神做法。在第一段引文中，那種並不企圖向其他人逞威風的基督徒，和並不是基督徒的人，知道馬克思主義的真理：「無產階級」並不是對整個人類境況的一種一般性描述，而是具有某種特殊的、分明具有救世意圖的內容。

而且借助阿圖塞後期對基督教和教會的絕對反對來看，正是這種積極的關聯引起了我的興趣。在這份文本出現時(1947)，他仍然是相當正統的，主張像原罪和最後審判這樣一些教條。但阿圖塞在希求與「非基督徒」形成一種同盟的時候，避開了對「恐懼的無產階級」這一觀念的一種十分不同的、神學上的批判。我們所希望看到與早期那借助「階級」一詞進行的馬克思主義分析——亦即人的境況是一種原罪的境況，是一種在上帝的審判面前人人平等的境況，該分析本身與階級分析大異其趣——的主要差異，落入了期待中的同盟關係這一背景之中。相反，那些我們現在可以解讀為馬克思主義者與共產黨符碼(*code*)的非基督徒們，和那些讓上帝負責的基督徒，在無產階級的特殊階級維度方面的看法是一致的。不久之後，阿圖塞就從基督徒的行列滑向了共產黨員之列，而他在此文中試圖主張的那種困難的同盟也消退了。但在此之前，他至少努力讓腳步跨得盡可能小些。雖然不在本文中，但如果有著後見之名，他將會說，公教進行會(*Catholic Action*)將基督教教義與政治行動聯繫起來的努力，造成了政治的神秘化和基督教教義的稀釋(*dilution*)。

他現在還不會為非基督徒提供根據，因為後來在那篇文章中，那些批評更明顯地是基督教的，而且儘管他想在他自

己的基督教立場和馬克思主義之間看到連續性，他還是無法避免一種特定的張力。這方面的跡象早就出現了：在注意到一系列將神學事物與最近諸種事件相等同的做法的過程中，他沮喪地注意到，「沒有人比基督徒更容易被這種術語混淆勒索了」。<sup>28</sup>而他用來反對這樣一種「對宗教的曲解」——這種曲解帶有太多德國教會努力克服它們在戰爭期間對希特勒的支持的味道了<sup>29</sup>——的特殊基督教立場，就是對偶像崇拜的批判。在阿多諾(Adorno)的手中，這樣一種批判將採取禁止聖像(*Bilderverbot*)或者禁止肖像(*ban on images*)的形式，這種形式是從出埃及記第二十章和申命記第五章裡的第二誡所引導出來的。

對於阿圖塞來說，偶像崇拜特別具有基督教特色：他借助新約對假先知的那些警告來使用「對於那種並沒有篡奪上帝之位的基督徒來說」<sup>30</sup>這個重要的短語。對於阿圖塞而言，馬可福音第十三章(尤其是第22節)和馬太福音第二十四章、路加福音第二十一章中那些天啟式警告變成了一種吊詭的徵象：假先知本身成了末日的一個標誌，儘管他們本身之所以為假，正是因為他們預言了長久以來被期待的那個終結：

在世界的假終結之時，到處都是假先知〔首要的例子就是卡繆和馬爾羅(Malraux)〕，他們宣佈假基督，而且將一種事件(*event*)當作基督降臨(*Advent*)。但基督已經告訴過我們，<sup>31</sup>要警惕假先知，也告訴我們，假先知們會

<sup>28</sup> Althusser 1997, 第27頁; Althusser 1994a, 第43頁。

<sup>29</sup> Althusser 1997, 第29頁; Althusser 1994a, 第46頁。

<sup>30</sup> Althusser 1997, 第27頁; Althusser 1994a, 第43頁。

<sup>31</sup> 「那時若有人對你們說『看哪，基督在這裏』，或說『基督在那裏』，你們不要信。因為假基督、假先知將要起來，顯神跡奇事，倘若能行，就把選民迷惑了。你

在末日臨近時再次出現。這裡的吊詭之處是很明顯的：迫近所有基督徒的終結，並不是歷史上那些假先知的終結。<sup>32</sup>

一種最終的扭轉等待著我們，因為儘管對偶像崇拜的批判可能會採取新約中提醒注意末日假先知的那種特定形式，偶像崇拜的問題卻不在於人們與神祇的象徵聯繫得太緊，受到蠱惑，認為那實際上就是上帝。最終的問題毋寧是，人們以另一種什麼東西替代了上帝，將各式各樣的偶像提升到他的位置上。而新約對這種偶像崇拜的說法是，這些替代物就是人類自身。在涉及馬太福音七章21節——「凡稱呼我『主啊，主啊』的人，不能都進天國；惟獨遵行我天父旨意的人，才能進去」——時，阿圖塞提出，偶像崇拜最終的形式就是人將自己提升到上帝的位置上去：「當我們單純只想求主時，我們服從的並不是我們懇求的主，而是另一個我們並未懇求的事物」。<sup>33</sup>就是在這一點上，來自歐洲教會的各種姿態——凱斯特勒(Koestler)對歐洲左派的說教，馬爾羅勸告西方群體警惕美國、蘇聯，以及莫里亞克對萊昂·勃魯姆(Léon Blum)的贊同——都變成了假先知的標誌(馬太福音7:15)。

如果阿圖塞堅持他的基督教思想路線，那麼他正好就會排除掉他採取的那個步驟，那個步驟是為了提出，這些假先知並沒有看到真正的問題，亦即在資本主義制度下對無產階級的

們要謹慎。看哪，凡事我都預先告訴你們了。」(馬可福音 13:21-23)馬太也在稍稍改動的情況下記下了同樣的話，儘管還補充了下面的話：「若有人對你們說，『看哪，基督在曠野裏』，你們不要出去；或說，『看哪，基督在內屋中』，你們不要信。」(馬太福音 24:26)

<sup>32</sup> Althusser 1997, 第28頁; Althusser 1994a, 第44頁。

<sup>33</sup> Althusser 1997, 第30頁; Althusser 1994a, 第47頁。

剝削。這些假先知所錯失的真理，就是社會主義的本性。他們尋求「沒有階級鬥爭的社會主義」，「一種口頭的、道德化的社會主義」，<sup>34</sup>政治中的、而絕非政府中的社會主義。但在將社會主義的真理、無產階級與階級鬥爭等同起來時，阿圖塞難道不正是在玩他所批評的那些人們所玩的遊戲嗎？他將這一點作為一種免於偶像崇拜的正確的基督徒立場提出來，但從一個基督徒的角度來看，將希望放到無產階級的腳下的做法是一種偶像崇拜的類型，不論他在多大的程度上將自己視作真正的先知，這一做法都將召喚他成為一位假先知。對於他後期所持的馬克思主義來說，上帝本身成了使階級鬥爭本身混亂的那種迷惑人的、進行偶像崇拜的形象。

我停下來考察這篇論正派感的文章，不僅僅是因為論證本身，或者說，實際上是因為天主教和共產黨之間那種張力的跡象，以及阿圖塞從天主教轉向了共產黨。因為關於這篇文章，還另有兩件別值得注意的事情：首先，他採取並相信了像原罪、道成肉身和最後審判這樣一些核心的基督教教義。不像布洛赫 (Bloch)、阿多諾或者葛蘭西 (Gramsci)，他將自己置於信徒之列。此外，在這篇文章中出現了一個盲點，這個盲點顯露出「天主教的」這個詞的模糊性。這個詞負擔過重，涵括了一系列的含義：從法國羅馬天主教教會的特殊性，一直到一般意義上的天主教徒。但阿圖塞常常錯將法國羅馬天主教教會的特殊性普遍化、因而掩蓋了這種特殊性。當然，這樣一個步驟對於「天主教的」這個術語本身而言乃是地方性的，但我會繼續在這一點上提到他，因為他在共產黨內的那些年裡，也會重複這種做法。

<sup>34</sup> Althusser 1997, 第28頁; Althusser 1994a, 第48頁。

在〈一個事實問題〉一文——這是一篇特別富有教會學特徵的文章——中，<sup>35</sup>所有涉及大公性的假定都展示出來了。該文於一九四八年十一月（在他加入共產黨後三個月）發表於《教會青年》名為「被擄的福音」(The Captive Gospel) 的一期中，該文集的主題是「可曾有好消息 (Good News) 向我們時代的人宣佈了？」。阿圖塞以近乎要點式的風格指出，問題指向的是那種「病態的人」的可悲狀況，指向的是教會。而他的基本論點涉及的是教會在歷史方面的脫節：既然他在社會、意識形態和政治方面有賴於封制度和資本主義制度的結構，它本身的結構就「陌異於 (étrangères) 我們的時代」了。<sup>36</sup>簡言之，教會仍然繫於某個社會和經濟世界，沒有這個世界，就無法設想它的存在，上帝本人就成了「一個概念的宇宙的囚徒，這個宇宙對於我們這個時代的人們而言，沒有任何意義」。<sup>37</sup>所有這一切，都迫使教會為那些反動的政治立場辯護，為的是支持那些將它層層掩蓋於其下的過時世界觀和結構。

解決的辦法何在？非常簡單，那就是將教會從封制度的和資本主義的結構中解放出來，這種解放將會進一步導致對一種本真的宗教生活的重新徵用 (re-appropriation)。如果說對教會的外在解放需要與無產階級那種改變世界的力量進行結盟，那麼宗教生活的再生必定是通過教會內部那些廣布四方的激進單元而發生的，比如「教會青年」(Youth of the Church) 或者後來成了拉丁美洲的羅馬天主教教會的基本團體的那種組織（阿圖塞會以很大的興趣瞭解解放神學）。阿圖塞論及對一種

118

<sup>35</sup> Althusser 1997, 第185–96頁; Althusser 1994a, 第261–75頁。

<sup>36</sup> Althusser 1997, 第186頁, Althusser 1994a, 第263; 參見Althusser 1997, 第187–193, Althusser 1994a, 第263–72頁中的細節。

<sup>37</sup> Althusser 1997, 第188頁; Althusser 1994a, 第264頁。

解放性的基督教—無產階級聯盟的需求時，甚至比在〈有正派感的國際〉中還說得更顯白。換句話說，教會的希望與無產階級同在，無產階級現在大量出現在阿圖塞的文本中。而在這場世界—歷史運動中，基督教——現在很明顯是以單數形式出現的——必須扮演某種積極的角色。儘管那種使人不安的聯盟在很大程度上仍然是諸多代辦事項中的一部分，從早前的文章那裡卻分明發生了一種轉變，因為在〈一個事實問題〉一文中，重心決定性地轉移到了無產階級身上：他們擁有克服教會中種種社會與經濟境況之可悲狀態的手段，而那些（在社會方面進步的）基督徒的唯一可行的選項就是加入〔無產階級〕。

我想集中討論〈一個事實問題〉中的幾件事情，亦即，將神學作為意識形態來討論的轉換、「基督教（擴而言之，宗教本身）並不必然進行疏離」的可能性，以及對大公性的廣泛接受。讓我首先討論第二個問題。在仍然繫於一種異化理論——這種理論在這種情況下乃是通過繫於封建制度的和資本主義的結構之上而產生的——之上的情況下，阿圖塞仍能期待一種被轉化了的教會。而這樣一來，我們就發現了一些至少以廣為人知的後期阿圖塞的眼光來看是非凡的論述：「教會將會感謝那些通過鬥爭、以及在鬥爭中再次發現下面這一點的人：道 (the Word) 生於人們中間，並居於他們之中；也會感謝那些已經在人們中間為它準備一個屬人的地方的人」。<sup>38</sup>教會並非先天地就是反動的、甚或疏離的，它可以採取一種此前未曾預見到的、非疏離性的形式，這種形式將適合於共產主義社會：「如果宗教並非先天地就是一種異化形式，這種還原將會讓基督徒奪回一種本真的宗教生活，他必定已經開始在鬥爭中界定這種

宗教生活的種種條件與界限了。」<sup>39</sup>這裡，他在與馬克思早期的那個論點相鬥爭：宗教是社會和經濟異化的標誌，而且將在那些實在的境況緩解之時消失。後來，他將放棄這樣一種立場，在更傳統的意義上變成馬克思主義者，而教會將成為一種意識形態國家機器，但這乃是發生在〔他〕怪異的轉向支持意識形態之永恆性的論點之後。

在「神學和意識形態」這個問題上，也就是我上面所提到的第一個問題中，已經有一些即將發生轉化的跡象了。因此，在一使人感興趣的段落裡，<sup>40</sup>他主張在意識形態和神學之間進行區分，將後者當作前者的一個子集。神學（或者至少是羅馬天主教神學）基於一種過時了的多馬斯主義和 / 或奧古斯丁主義哲學複合體，而這哲學複合體本身則依賴於柏拉圖和亞里斯多德的哲學體系之上。這個體系能通過使阿奎那和奧古斯丁相鬥的方式處理問題，它鼓吹教會在經濟、道德、政治、教育和——最重要的——神學方面的那些思考方式；簡言之，對於教會而言，真理（啟示）只有以這些方式才是可能的。對於阿圖塞而言的簡便步驟將是提出（他的文章也有此傾向）：這整個體系已然筋疲力竭了，它等待著輕輕的一推，使之轟然倒地。但使他感興趣的事實是：「很明顯，即使作為一種幻象延續下去，它也必須在生活中有一些停泊點」，<sup>41</sup>而這些停泊點 (attaches) 無非就是中世紀世界那些實在的殘留物。在這一觀點上，阿圖塞的意識形態觀念的複雜性已經開始展現出來了：位於教會之核心的種種中世紀結構，鼓勵並幫助教會內的人堅持一種過時的意識形態構造物，但那些結構之所以繼續存在，僅

<sup>39</sup> Althusser 1997, 第194-5頁; Althusser 1994a, 第274頁。

<sup>40</sup> Althusser 1997, 第188-9頁; Althusser 1994a, 第265-6頁。

<sup>41</sup> Althusser 1997, 第188頁; Althusser 1994a, 第265頁。

僅是因為意識形態維持了那些結構不變。阿圖塞採用自然法的例子顯示這個概念和其他一些概念「由那些至今仍為許多我們時代的人『住』在裡面的那些具體結構所支撐著，這些人需要那些概念，正是為了給他們在其中出生、成長和死去的那些結構辯護，並使之合法化和永久化」。<sup>42</sup>這一觀點的很大一部分將會在他論意識形態國家機器——包括教會在根本上具有的中世紀本性（在這一脈絡下，它曾是統治性的國家機器），以及意識形態本身的複雜辯證法——的那篇著名論文中重新出現。然而在〈一個事實問題〉中發生的，是將神學和意識形態關聯起來——後者最終將會成為前者的損害物。然而正如我下面將要提出的，這種做法在阿圖塞的意識形態理論中打上了明顯的烙印。

第三個問題是阿圖塞在大公性方面的盲點，我已追蹤過這個盲點在〈有正派感的國際〉一文中的軌跡了。除了“*L'Église*”（教會）一詞中那明顯單數大寫字母洩露出某種被假定的統一體之外，阿圖塞的語言也反復地洩露那個盲點。他寫到「教會的巨大世界」，<sup>43</sup>「全球規模的政策」，<sup>44</sup>教會在「全球資本主義與社會主義的鬥爭中」對於世界性的反應有著深層、和解性的義務」。<sup>45</sup>但讓我將該文開頭的一段話作為最能支持這一點的例子：

首先，〔「好消息」方面的〕\*問題採取了一種普遍的形式。一方面，世界再也不聽從於教會，教會的話沒能達

及我們時代的人；對於已然成為這個世界之當前與未來的廣大人群來說，教會已經變成了一個虛幻的陌生人。另一方面，當我們考察那些對教會忠誠的人時，「他們的忠誠是否還是宗教性的」這個問題就產生了。這種歷史處境同時也是基督徒生活於其中的歷史脈絡，也是所有人——無論是否是基督徒所——時時會遇到的一種現實。<sup>46</sup>

阿圖塞並沒有在一個全球問題——「普遍的形式」、「所有人」——上費太多筆墨，而是使爭論讓位於所探討的制度。不僅有一種單數的基督教，對於它來說，「教會」乃是作為一種符碼在運作，而且它的種種問題也是一些全球性的問題。教會之特殊性的問題，在他列舉教會種種需要改革的部分的句子中爆發了出來——「教會觀念中的宇宙、神學、道德體系，其關於家庭、教育、天主教行動、教區等等的理論」。<sup>47</sup>當然，這些都是特別具有羅馬天主教特色的領域。但我想提出的是，正是對（法國）羅馬天主教教會之特殊性的這樣一種失明，使得阿圖塞像是一位「天主教」哲學家，尤其是在他那篇明顯為教會學的論文中，更是如此。這裡的關鍵在於，當他討論制度本身，吸收了那些正好偷走了他的論證的力量的假定時，這樣一種大公性就出現了。因為在這篇文章與同時期的另一些文章中，以及在馬克思主義和羅馬天主教教會之間結盟的努力中，開啟了一條走道，這條走道使得夜間穿越兩端的越界得以為他偷渡那些他將要繼續保留在身邊的貨品。

然而阿圖塞不會讓我輕易提出這個涉及他在天主教方面盲

<sup>42</sup> Althusser 1997, 第189頁；Althusser 1994a, 第266頁。

<sup>43</sup> Althusser 1997, 第195頁；Althusser 1994a, 第275頁。

<sup>44</sup> Althusser 1997, 第191頁；Althusser 1994a, 第269頁。

<sup>45</sup> Althusser 1997, 第191頁；Althusser 1994a, 第269頁。

\* 譯者註：中括弧為原文所有。

<sup>46</sup> Althusser 1997, 第186頁；Althusser 1994a, 第262頁，重點號是我加的。

<sup>47</sup> Althusser 1997, 第194頁；Althusser 1994a, 第274頁。

點的論點。就在我似乎能將一種一以貫之的阻礙物追溯到法國羅馬天主教教會之特殊性和他以一種天主教的方式進行普遍化的傾向時，阿圖塞在這個早期階段的倒數第二篇文章——那篇非凡的〈論婚內猥褻〉，<sup>48</sup>他將該文視為一種對「婦女運動以及（第二位地）『女性主義』」的貢獻——<sup>49</sup>表明，他十分清楚這種特殊性。我要提出的是，在這些文本中對教會的否定性批判和肯定性批判之間，存在著一種差異；存在著一種在他非難教會時就變得特殊、在看到了某些有價值的事物時就變得普遍的趨勢。但首先是這篇文章本身的論點：在這裡，他追溯了法國羅馬天主教教會中那種公開的婚姻神學的偽善之處。

從一九三〇年代起，教會對婚姻聖禮（也就是〈論婚內猥褻〉一文的主題）的革新，將婚姻和性從家庭範圍的黑暗和私語領域中拖出，端正的放到了公共舞台上。性變成了夫妻相互支配（！）的一項聖禮，它再也不僅僅是為了生育，而是為了相互取悅的。夫妻們將宣稱他們是已婚的基督徒，是有性的存在者，並且不憚於公開談論它——一種「敢作敢為的表現癖」，<sup>50</sup>這種表現癖同時也譴責那些非宗教性的婚姻形式。

這是一篇特別具有教會學特徵的文章，因為阿圖塞關注的是法國社會中的羅馬天主教教會的狀況。他提出，在法國，  
122 教會在公教進行會（Action Catholique）的庇護之下的各種新方向，無論是不是農業、都市、青年、學生、工人、經理人、老闆、已婚夫婦方面的方向，都是一種政教分離後的教會傳統的一部分。在沒有西班牙或義大利等國教教會在政治方面的影響的情況下（然而他將自己舉的例子僅限於羅馬天主教教會，忽

<sup>48</sup> Althusser 1997，第231-40頁；Althusser 1994a，第327-39頁。

<sup>49</sup> 阿圖塞晚到1978年之後才評論了這篇文章，引自Matheron 1997，第19頁。

<sup>50</sup> Althusser 1997，第233頁；Althusser 1994a，第331頁。

略了英國、德國或荷蘭的那些新教的國教教會），法國教會通過發展一種自發的精神傳統，彌補了它在國家權力方面的缺失。在公教進行會之前，這種傳統大體上是被動的和基於教區的，但公教進行會本身卻招收了大量篤信而又積極參與教會的各種鬥爭形式的成員。因此，公開的婚姻聖禮活動必須被解讀為法國社會生活的這種更大的辯證法的一個部分。我們再次找到了一種論證，該論證同樣多地受惠於馬克思主義和羅馬天主教思想，它具有極深的政治和社會學色彩，但仍是關注教會的。

但這種關注越來越富有批判性。即便阿圖塞關注的是天主教左派的邊緣群體（他在〈一個事實問題〉一文中號召這些群體加入共產黨員和無產階級的行列，以便造成教會和社會的某種改變），但在〈論婚內猥褻〉一文中，這些群體的其中之一卻受到了無情的批判。哄抬婚姻和性行為價值的問題在於，它同時也重視多子和家庭生活的價值。阿圖塞決不是過分拘謹的人：這裡討論的「猥褻」並不是那場運動的公開本性，甚至也不是性的一精神的結合，而是它那激進的刃口強化了羅馬天主教關於婚姻的反動立場。生育和撫養小孩，再也不是羅馬天主教家庭的一項義務；現在它變成了公開的婚姻聖禮上的某種慶典。這樣一來，那些開始面對其他選項的女人們發現，正是通過這一主張性與精神方面平等的意識形態，他們〔反而〕被綁縛於懷胎、生育和教養不計其數的子孫的長期勞作之上。對解放的一瞥（對於傳統的天主教徒來說）現在變成了對性之「聖禮化」（sacramentalisation）的公然冒犯，回過來導致了對家庭問題上最反動的天主教立場的強化，除非這裡討論的女人們是懷著「她們的道路是一條激進的道路」這種被誤導了的信念行事的。換句話說，通過女人眼中那種新的分離，她們頭一次在教

會內部有了與男人在精神和性方面的平等。內在於教會本身對女人的壓抑與壓制，以一種新的偽裝登場了。如果阿圖塞阻止了下面這種理論上的可能性，那麼在這場運動本身中，這種可能性就微乎其微了：這場運動可以走另外一條路線，不將女性基督徒當作母親和主婦。最終，將性從秘密狀態轉入敢作敢為的公開狀態的努力，僅止是將教會自身的反動議題公開而已。對於阿圖塞而言，對解放的那種明顯的體驗無外乎是一種新的奴役，是神秘化 (mystification) 的一種經典而又嚴肅的形式。教會仍然居於支配地位：「撤銷禁止令的權力，就是建立起它的那種權力：立法的權威，也能撤回它」。<sup>51</sup>

乍看之下，阿圖塞似乎從自己眼中取出了原木，能清楚地考察那些將法國羅馬天主教教會與其他教會（比如義大利和西班牙的）區分開來的特定特徵了。盲點明顯消失了。但在〈論婚內猥褻〉一文和我考察過的其他那些文章之間，有某種區別在：在之前的諸篇文章中，有某種阿圖塞希望從羅馬天主教教會中加以復興的東西，不管是那些特殊教義，還是天主教左派與馬克思主義的那些部分與片段之間的某種結盟。而且在這些文章中，天主教的盲點——將這種制度本身某種未獲承認的特徵加以普遍化的傾向——開始運作。然而在〈論婚內猥褻〉一文中，他將一種致命的神秘化形式和法國羅馬天主教教會內部的異化等同起來。只有當他發現，在教會的某個特定方面並沒有任何可復興的東西的時候，他才能變得特殊。

然而他仍然處在教會內部。如果說〈論婚內猥褻〉一文展示出一個越來越富有批判性的阿圖塞，展示出他對「教會對改革保持開放」這一點的信念逐漸崩潰了的話，那麼他主要的關

切仍然是教會及其種種問題。所有這些最終都將在致讓·拉克魯瓦——一位前教士——的那封長長的、傳奇性的信中得以澄清。在批判性地討論天主教和馬克思主義——他大體上贊同後者——時，這封致拉克魯瓦的信標誌著他迄今為止尋求建立的那種聯盟關係的瓦解，標誌著他不再委身於教會。我對那些主要是回應拉克魯瓦 (Lacroix) 的《馬克思主義，存在主義，人格主義》(Marxisme, existentialisme, personnalisme)<sup>52</sup>一書的部分感興趣，它們處在信的結尾部分。<sup>53</sup>在這裡，阿圖塞回應了拉克魯瓦對馬克思主義的「神學」維度——（神的）審判，歷史與永恆，超越性，以及真理——的那些批判。

關於歷史性判斷 (historical judgement) 和對歷史的判斷 (the judgement of history)，阿圖塞反對那種將馬克思主義作為「一種以某個超歷史的理想來判斷歷史的神義論」來加以批判的做法。拉克魯瓦的批判可歸結為如下論點：馬克思主義不可避免地是神學的，但它的神學是不正確的。而這又是因為，馬克思主義者們蒙蔽了他們自身：他們認為他們在提供對歷史的一種內在的 (immanent) 判斷，但事實上他們作出的是一些超越性的判斷。在這麼做的時候，他們篡奪了上帝的位置，將其從實存 (existence) 中驅逐出去。阿圖塞對拉克魯瓦的種種指責的回應在於提出，馬克思主義者們所承認的唯一的超越性視域就是歷史本身，任何判斷都是內在於歷史而又被歷史呈現為超越的：「我們保持在歷史之中。就讓上帝——如果他實存且意欲如此的話——詛咒或者拯救希特勒吧；那不是我們的事」。<sup>54</sup>在對拉克魯瓦的這一回應中發生的便是對將馬克思主義和神學相互

124

<sup>51</sup> Althusser 1997, 第239頁；Althusser 1994a, 第338頁。

<sup>52</sup> Lacroix 1950。

<sup>53</sup> Althusser 1997, 第211-20頁；Althusser 1994a, 第295-308頁。

<sup>54</sup> Althusser 1997, 第214頁；Althusser 1994a, 第299頁。

系在一起的那些繩索的逐步切斷，因為阿圖塞終究沒有在歷史這個關鍵問題上，為二者之間留下任何可能的關聯。

在時間和永恆的問題上，他滿足於展示拉克魯瓦含蓄的神學論點中的各種張力。我並不想追蹤這一論點中的種種細節——將包含永恆的問題作為「理解和掌握時間的行動」（人們在掌握永恆之前難道還需要理解它的意義嗎？），或是任何具體的永恆概念的無意義（它並沒有增益任何東西）<sup>55</sup>——除非是強調阿圖塞在下面這一點上的堅持：拉克魯瓦停止了以哲學粉飾他的神學論點，以理性粉飾神學的荒謬核心。阿圖塞承認你們所崇拜的那種絕對的超越性，說道：

125 ……這種超越的存在體 (entity) 具有你們以你們靈魂的全部力量熱望並加以珍愛的某種內容，而且我堅信你們珍愛它。但這種內容如此「超越」，乃至嚴格地說，你們必然對它一無所知；甚至你們的熱望和你們精神的旅程也不是你們熱望的那種內容的標誌和保證……因此人們可以看到，這種熱望甚至不是對它本身的證明，而且這種永恆從其自身開始就是對一切意義的毀滅，也是絕對的荒謬性 (absurdity) 的條件（或者毋寧說，甚至還不是這個，因為荒謬性仍然有某種意義，不論你們說這意義是什麼）。<sup>56</sup>

神學，特別是它的反思物件——上帝，似乎在甚至沒有留下一

<sup>55</sup> 「將人們對時間的理解稱作『永恆』，這就像在不改變地點和居民的情況下改變一條街道的名稱；這是一項細微的郵政改革和一次瑣細的市政儀式」（Althusser 1997，第215頁；Althusser 1994a，第301頁）。

<sup>56</sup> Althusser 1997，第216頁；Althusser 1994a，第302頁。

縷尾煙以標記其逝去的情況下，就離開了這個宇宙。這文本是阿圖塞與神學分離的標誌嗎？在某個層面上，它是的，但在另一個非凡的層面上，阿圖塞希望拉克魯瓦成為一位更好的神學家。拉克魯瓦在其使「永恆」成為一個可行的哲學概念的一切努力中，沒能成功地表達出上帝的他異性 (otherness)。只有這樣一種極端的超越性才適合像「永恆」這樣一種觀念，除非拉克魯瓦所指的是他所避免的東西。

然而考察超越性並不是阿圖塞的種種反對意見的目的，因為任何一個半正派的 (half-decent) 神學家都知道，超越性既不是內在性的基礎（這是拉克魯瓦的立場），也不是它的結果。毋寧說，它們兩者都無法離開對方而存在。因此，阿圖塞才號召拉克魯瓦公正地對待內在性：

或者，再一次地，這種超越的存在體具有一種可指定的內容，也就是說，你們認為那裡必然存在一些價值可以對歷史做出解釋，可以作為歷史的內在規律 (law)，同時既在歷史之中在場，又支配著歷史，但在那種情況下說這樣的話，命名它們，並且嚴肅地、真誠地將它們與其所分有的歷史對峙，而非躲避到那個據說是時間中的「在場」且「構造了」歷史的永恆後面；如果有必要的话，「使它們化身為形體」……。<sup>57</sup>

這裡對基督論 (Christology) 的暗示很難說是偶然的，因為在神學中，超越性與內在性之悖論的中心正是取決於基督——以不

<sup>57</sup> Althusser 1997，第216頁；Althusser 1994a，第303頁。

可解釋的方式道成肉身成為「人」的上帝——的形象。我想提出的是，阿圖塞是以兩者之中更優秀的神學家的面目出現的：如果說拉克魯瓦準備提出一些神學觀點的話，那麼他就應當承認並且這樣說。

儘管阿圖塞的訓斥充滿了對一種正派的神學論點的懷舊，那卻不是在他眼中他所做的事情。毋寧說，神學和哲學之間的一種適當的分界——就像在孟德斯鳩著作中政治科學與神學之間的那種分界一樣<sup>58</sup>——幫助他將神學拋到身後去，儘管他以  
126 緩慢的速度前進並努力不回頭看。這樣，哲學成了對無產階級所提供的各種真相的解釋，或者就像他後來著名的說法講的那樣，變成了理論中的階級鬥爭。他再也不想將他在拉克魯瓦著作中發現的兩種東西混合在一起了，儘管這正是他在不久前所尋求的那種聯盟。<sup>59</sup>

在〈有正派感的國際〉和〈一個事實問題〉兩文中如此熱切以求的那一聯盟的崩潰之中，阿圖塞迄今為止已採取了兩種不同的策略：馬克思主義和神學之間種種不可能的張力，以及神學和哲學的分界。他希望再採取一種策略（取自階級問題），從而提出，拉克魯瓦的那些立場——「一種歷史，『不同於』人們實際經歷的那種歷史，到『精神的含義』，到神的審判，或者到掩蔽於神秘氛圍之中的種種概念」<sup>60</sup>——不過就是哲學家和君王們用來為不公正辯護的一些立場而已。換句話說，阿圖塞援用了標準的馬克思主義關於神秘化的論點，即宗教和神學的語言不過是對壓制的一種辯護，因此是異化的一種標記。但令我感興趣的是這裡用來反對拉克魯瓦的聖經引文：

<sup>58</sup> 參見Althusser 1972，第21–22頁；Althusser 1959，第10–11頁。

<sup>59</sup> 參見Althusser 1997，第206頁；Althusser 1994a，第288頁。

<sup>60</sup> Althusser 1997，第218頁；Althusser 1994a，第305頁。

「你們中間誰有兒子求餅，反給他石頭呢？」（馬太福音7:9）在阿圖塞手中，聖經文本變成了對拉克魯瓦的神學神秘化的一種批判：「我們能將石頭給那些給我們餅的人嗎？」阿圖塞已經不是第一次這麼做了，<sup>61</sup>在這裡，他的步驟中的模糊性是不可避免的：聖經反對哲學家和君王們的那些准—神學的(quasi-theological)論點。但這樣一來（就像我在對布洛赫和班雅明(Walter Benjamin)的討論中提出過的），就很難說聖經和神學是融洽的夥伴了。

在共產主義者和進步論的基督徒（尤其是天主教左派中的那些團體）之間的聯盟崩潰的長久過程中，阿圖塞向他以前的老師表明了他自己的步驟中「天主教式」的吊詭：

……在主動向勞動階級集結的過程中，我們不僅沒有棄絕以前曾成為我們的生存理由的那些東西，反而通過充分實現它們，而解放了它們。我認為從我們沒有輕視我們的過去這一點來看，我們就配得上我們的未來——即便從王爾德(Wilde)的觀點來看也是如此：我們看著我們的過去在我們內部生長，並且以一種超越了我們年輕時的種種希望的方式結出果實。我一度所是的那個基督徒無論如何也沒有放棄他的種種基督教「價值」，但如今我在這些價值中生活（這是一種……「歷史性的」而非上帝的審判(judgement)），而早前我曾熱望在它們之中生活。<sup>62</sup>

127

<sup>61</sup> 「至於永恆，就像聖約翰說的那樣，除了聖子之外沒有任何人看見過它」（Althusser 1997，第214頁；Althusser 1994a，第300頁）；「約翰說，沒有任何人看見過上帝」（Althusser 1997，第216頁；Althusser 1994a，第302頁）。

<sup>62</sup> Althusser 1997，第221頁；Althusser 1994a，第308–309頁。

很明顯，這裡標示著從基督教到獻身於馬克思主義之長期轉化中的一個決定性的環節，而且我並不是第一個提出這一點的人。雖然如此，這裡所發生的，還不僅僅是這些。因為這段長長的「告白」敷陳的是以奇怪的方式使用馬太的福音來反對神學家拉克魯瓦：在我看來，撇開阿圖塞本人的看法不論，他提供給我們的，是對他自已那種不可避免的天主教信條的一種不自覺的承認。而且他乃是以我在這些早期著作中一直在追索的那個盲點，做到這一點的。他寫到的那些「價值」是愛、望和信，是關於至福的極端政治、道德訓條，以及其他的登山寶訓（馬太福音五至七章）。這裡的目的論與布洛赫支持無神論為聖經與基督教之合乎邏輯的結果的那個論點相對抗。但被阿圖塞的那些評論模糊了的，乃是他的思想中持之以恆的東西，亦即在他拋棄了「羅馬」這個稱號和大寫字母之後仍然留存的大公教會。<sup>\*</sup>換句話說，我要提出的是，阿圖塞在他的共產主義中所實現的天主教「價值」包括了他所吸收的天主教背景。而那些東西當他是一個基督徒時，是無法實現的。事實上我還想更進一步：關於基督教「價值」的觀念乃是達到「大公教會」的一種手法。

從黑格爾論文到致拉克魯瓦的信（我將其刻畫為「神學和教會學著作」），我主張阿圖塞尋求在激進的天主教和馬克思主義之間建立的那種麻煩的聯盟逐漸崩潰了，也主張他從一個滿足於神學論點的人轉化為一個具有高度批判性的、更傾向於使神學和哲學各得其所的人，也主張在大公性方面的某個盲點在起作用。最後，這種大公性是最讓我感興趣的。它不僅通過馬克思主義與天主教左派之間的那種先被嘗試、後被放棄

<sup>\*</sup> 譯者註：指對「Roman-Catholic（羅馬天主教）」中的「Rome」與大寫字母「C」的改寫，表示從羅馬天主教這種特殊的天主教形態轉向一般意義上的天主教。

的聯盟，而在他的作品中延續下去，還在這些早期作品的大公性中——就在他希望堅持他所重視的那些取自天主教的因素的時候——留下了印跡。在這些因素方面，當他採取了、而又沒有承認下面這一點的時候，天主教的盲點出現了：他所談到的那些特殊的羅馬天主教問題是一些普遍的問題。盲點的吊詭之處在他明確承認他與教會分離的時候，以最尖銳的方式顯現出來了。或者毋寧是——就像他根據自己的基督教信仰所說的那樣：只有當他放棄獻身於天主教的時候，他才能理解作為一個基督徒所熱望的那些價值。對這些術語——它們被從其特殊的羅馬天主教背景中切除下來，被普遍化為一般的價值和允諾——的使用，表明了阿圖塞那裡的大公性所具有的廣泛性。

128

## 二、從缺席的原因到宗教哲學

因為如果我們切近地考察這個問題，我們就會開始認識到，哲學既不滿足於統治科學，也不滿足於「說出」科學的真理。哲學在同等的程度上將其統治施加到宗教和道德、政治學和美學、乃至經濟學上。<sup>63</sup>

對於一個否棄了信仰和教會的人來說，值得注意的便是阿圖塞多麼頻繁地返回到他所謂的「宗教」上去。但我並不想偷懶，只追蹤宗教在他的作品中的不斷出現。毋寧說，我感興趣的是一個唯物主義哲學家如何談論「一種關於諸種宗教與道德信念的真正社會學理論」的可能性的？<sup>64</sup>當然，阿圖塞寫到他偏愛的孟德斯鳩那裡的這一情況，但我懷疑這一點是否也適用

<sup>63</sup> Althusser 1990，第245頁。

<sup>64</sup> Althusser 1972，第23頁；Althusser 1959，第13頁。

於他自己。換句話說，一旦他反對教會並與共產主義者站在同一立場上，那麼他的作品之根據就會慢慢發生轉化：對宗教不斷的指涉最終為宗教本身的哲學提供了基礎。我想提出的是，在阿圖塞的反思中有兩個合乎邏輯的階段：其一是他到達某個點的過程，撇開他自己不論，在那個點上，哲學的一個合適的主題就是宗教；其二涉及的是他所謂宗教的「實踐意識形態」的各種不同的要素。

## 129 （一）邏輯上的必然性

因此我們發現了這樣的一位阿圖塞——他採取了一系列迷人的步驟，這些步驟將他帶到了反思他所謂的「宗教」哲學的必然性的觀點：「馬克思的新歷史科學需要一種新的哲學」；\* 他後期借助列寧投身到黑格爾那裡去的做法的內涵；哲學在科學和意識形態之間做為中介，並重新考察像宗教這樣的實踐意識形態的必要；以及一種宗教理論在無產階級意識形態中可能的地位。

請讓我從他如下著名的論點開始：馬克思打開了人類思想上一個決定性的新環節。阿圖塞的隱喻是新「大陸」，關於歷史的新的科學理論。他將其與希臘人在西元前五世紀開啟的數學新「大陸」，以及伽利略和後來的牛頓開啟的物理學新「大陸」相比較。<sup>65</sup> 這樣一些發現的內涵必定遵從他的如下論點：每一種新科學都會接著產生一種哲學，以及對「產生足夠新科

\* 譯者註：原文中「歷史」一詞為大寫。

<sup>65</sup> 參見Althusser 1972，第38-46頁；Althusser 1969c，第23-32頁，更早地，在Althusser 1972，第39中，在1968年，他使如下可能性懸而未決：佛洛德本人開啟了一個新大陸；但一年之內他似乎又放棄了這一提法（Althusser 1972，第72頁）。

學之用的一些範疇」的需要。按照同樣的方式，柏拉圖和希臘哲學乃是隨數學的發現而來的，而笛卡爾和牛頓的哲學則隨物理學而來，因此馬克思主義哲學也只能在發現一種新的歷史理論之後出現。這一論點也解釋了一種合適的馬克思主義哲學的出現為什麼會有一定的時間延遲，阿圖塞暗示，這樣一種哲學在很大程度上乃是在他那裡開始的。

但還有一些比阿圖塞所中意的哲學道路更寬廣的內涵。他附帶提到，人文和社會科學也必須將馬克思的發現納入考慮之列——經濟學家、歷史學家、社會學家、社會心理學家、心理學家、語言學家和精神分析學家、藝術和文學史家、宗教和其他意識形態方面的歷史學家。這不過是蜻蜓點水地提了一下，但對於阿圖塞而言，馬克思的「發現」必定也有宗教（或者更具體地說，宗教意識形態）方面的含義。

第二個、也是更具體的和合乎邏輯的步驟，與黑格爾有關。即便阿圖塞表達了對黑格爾的一種深深的反感，或者毋寧說，即便他認為，最徹底科學的馬克思只有在最終褪去黑格爾主義之後才會出現，他還是永遠不能全盤非難黑格爾。因為畢竟列寧迷戀黑格爾。而且，如果我們認為阿圖塞拋棄了黑格爾的神學，那麼正是列寧讓他返回到那種神學之中——現在是以宗教哲學的形式。撇開他對黑格爾辯證法的所有厭惡之情不論，他臨近於阿多諾對祁克果（Kierkegaard）的那種自相矛盾的批判，也就是說，他既反對神學，同時又以辯證的方式解讀它。他在列寧那裡同時發現了對黑格爾神學的這一反應的兩個方面。因此，阿圖塞援引了列寧認為黑格爾對康德的批判是正確的那一主張：「康德為了給信仰讓路而貶損知識：黑格爾提升了知識，斷言知識就是關於上帝的知識。唯物主義者提升了

130

關於物質、關於自然的知識，將上帝以及為上帝辯護的那些哲學上的烏合之眾判為一堆廢物」。<sup>66</sup>或許很明顯的是，對神學的廢棄在這裡相當徹底了。

但列寧為阿圖塞提供了另一種可能性。除了「『關於上帝的知識』是通往『關於物質的知識』的一個必要的步驟」這一點（但只是在讀了《資本論》之後才明白這一點）之外，阿圖塞還探究了列寧對於黑格爾《邏輯學》最後一章關於絕對理念的討論的迷戀。因為這裡表面看來是黑格爾特有的對上帝的接近，列寧則在黑格爾思想中發現了唯物主義的最大可能性。換句話說，使用了黑格爾自己的辯證方法之後，他越是唯心主義的，就越是變成唯物主義的了。<sup>67</sup>彷彿這樣說還不夠似的，阿圖塞還給出了更進一步的說明：在我們徹底追索馬克思自己在其上站立的黑格爾背景之後，我們在《邏輯學》的這一節所發現的就是，絕對理念不外乎是一個沒有某個主體（上帝）的過程——歷史、自然、方法等等。因為在黑格爾自己的書寫中，上帝似乎很奇怪地在《邏輯學》的最後這個部分中消失了，而阿圖塞的論點是，是馬克思澄清了這一點。最後呈現的是歷史的過程，\*馬克思以一獨特的方式來理解該過程本身，創發了這一科學。

換句話說，黑格爾的神學論點承受著其方法的結局：當阿圖塞追隨列寧，反對神學（唯心主義的一種特定的形式）時，他同時也被神學辯證式的顛倒為唯物主義所迷住了。在這裡，

就如同阿多諾，在阿圖塞的作品中不僅有著一種矛盾（同時既反對又利用神學，以及對有些過多地帶有黑格爾味道的一種辯證論點的利用），而且還有著一論證的基礎——從唯物主義的角度非常不同地迫近神學。

若是考慮到阿圖塞以一種好戰的方式擁護列寧在哲學方面的資格，這樣講似乎就足夠了，但對於對哲學在宗教上的考察則還有一種更進一步的正當化。而這一辯護來自一九六七年著名的講座課程「哲學與科學家們自發的哲學」，該課程令人望而生畏的標題可能會使人期望，我們在堅實的科學領域之上。然而這課程處處可見對宗教的反思，尤其是處處可見兩種阿圖塞所喜愛的區分——科學和意識形態的區分，以及一般意識形態和實踐意識形態的區分。但令他感興趣的並不是這些區分本身，而是在與之相關聯的哲學任務。

因此，即便是哲學——哲學對於阿圖塞而言是理論中的階級鬥爭——本身，也關注對理智和社會生活的那種革命性的轉化，它既非一種科學，也非一種意識形態。只要在阿圖塞的觀點下來看，不管馬克思要在多大的程度上為歷史科學的創發負責，哲學本身都不是一門科學。那麼它就是某種形式的意識形態了嗎？再一次地，答案是否定的，但有意思的是，他是如何設法說「不」的。他提出，哲學並不試圖提供老舊神學關於人類歷史的命運和本源、最終目的和究極本源等問題的解答。換句話說，哲學並不試圖取代神學或教會的位置，即便它在傳統上這麼做過。而理由何在呢？這些問題和學科是一些唯心主義的命題，是道德和宗教思想的領域。或者更具體地說，它們不是一般意識形態，而是**實踐意識形態**，是意識形態各種不同的特殊形式，這些形式表現了在一種特殊的社會構成中行為的支配形式：「**實踐意識形態**是一些複雜的構成物，它們

<sup>66</sup> Althusser 1972，第116頁。引自Lenin，*Collected Works*，第38卷：第171頁。還有這樣的話：「一般而言，我嘗試以唯物主義的方式解讀黑格爾：黑格爾是曾以頭著地的唯物主義（根據恩格斯的說法）——這就是說，我在極大程度上拋棄了上帝、絕對、純粹理念等等。」（Lenin，*Collected Works*，第38卷：第104頁，在Althusser 1972，第115頁中被引用）。

<sup>67</sup> 參見Althusser 1972，第120-21頁。

\* 譯者註：原文中「歷史」一詞為大寫。

將諸觀念—諸再現—諸圖像 (notions-representations-images) 塑造為一些行為—舉止—態度—姿態 (behaviour-conduct-attitude-gestures)。集合體 (The ensemble) 作為一些實踐規範 (norms) 支配著人們接受的態度和具體立場，使其走向他們的社會性存在和個體性存在中的種種實在目的和問題，也使其走向他們的歷史」。<sup>68</sup>

132 請注意這裡發生的事情：在表明哲學不是意識形態的過程中，他援用了「實踐意識形態」的觀念。關於在阿圖塞那裡意識形態本身和下面的種種意識形態之間的這種區分，我還有更多的話要說，但我在這裡的觀點是，從阿圖塞的論點出發，已經出現了一個可行的範疇——宗教的實踐意識形態。或者毋寧說，宗教是諸種實踐意識形態之一。對宗教的實踐意識形態的引入促使他的論證中發生了一種非凡的轉變，我將這種轉變解讀為對哲學的一種處置，這種處置使得哲學可以談論宗教了：「讓我們僅僅注意這一點：從現在開始，哲學被一雙重關係界定了——與科學的關係和與實踐意識形態的關係。」<sup>69</sup> 哲學既不是一種科學，也不是斷然與實踐意識形態對立的。毋寧說，它在它們中間做為中介，由它們之間的關係建構，而且因此，不僅必須澄清它與它們之間相關連的地位，也必須對它們的本性進行反思。換句話說，哲學特有的任務之一就是對像宗教這樣的實踐意識形態加以分析。偶爾有幾次，他同樣的說道：哲學，作為整體的觀看，關注的是人所有的觀念和實踐，包括宗教，使它們受制於一種激進的哲學形式，這種哲學形式以自身的方式將它們解體與重構。<sup>70</sup>

<sup>68</sup> Althusser 1990，第83頁。

<sup>69</sup> Althusser 1990，第83頁。

<sup>70</sup> 參見Althusser 1990，第245、252頁。

## (二) 一種唯物主義宗教哲學的諸要素

這樣，教會就在阿圖塞的思想中留下了某種奇怪的殘餘——我曾提出的這種殘餘為了某種宗教哲學、或者毋寧說一種關於宗教的實踐意識形態的哲學，而以一种邏輯起點 (logical opening) 的形式來到。但實際上這只是第一步，因為在為阿圖塞的宗教哲學建立起種種合乎邏輯的可能性之後，還有第二步，開始了形成和塑造宗教的實踐意識形態的諸種不同要素的工作。不意外的，該計畫圍繞著意識形態的問題來進行，而我的興趣在於那篇論宗教質詢 (interpellation) 以及關於意識形態工具的文章最後被忽略了的部分。更進一步地，我會考察那條蔓生到作為最陌生的、亦即唯物主義的聖經批評家的阿圖塞的道路。換句話說，我會考察一種可能的唯物主義哲學的兩個要素：意識形態和神話。

### 1. 意識形態

133

撇開〈意識形態和意識形態國家機器〉一文中的歷史化 (historicising) 功能——資產階級逐漸從教會的手中奪取意識形態的控制權，並將其重置於教育之中<sup>71</sup>——它還為一種宗教理論提供了某種建築材料。有三個要素：「意識形態是永恆

<sup>71</sup> 「從十六世紀到十八世紀的所有開始於宗教改革的第一波衝擊 (first shocks) 的意識形態鬥爭，都濃縮於一種反教士的和反宗教的鬥爭之中，這絕非偶然；毋寧說，這正是宗教方面的意識形態國家機器的統治性立場所具有的功能」(Althusser 1972，第151頁)。他所描繪的在法國大革命後攻擊教會、減小其權力、消解其功能，以及以另一種統治性的意識形態國家機器替代它的那個過程，在他的分析中扮演了某種積極的角色。這種鬥爭並不僅僅是對教會進行反控制的結果，對於下面這兩者而言，它也是必然的：資產階級的霸權，以及「對資產階級生產關係的再生產所不可缺少的意識形態霸權」(Althusser 1972，第152頁)。

的」；「這種意識形態具有某種物質方面的實存」；以及質詢敘事 (interpellation narrative)。而在這三者中的每一論點裡，阿圖塞思想中的大公性——他早期在教會中停留時留下的獨特殘餘——都以一種非凡的復仇的形式返回了。

在他涉及意識形態論點的第一步中，他就形成了或者可以稱為一種「神學轉化」(theological transition) 的東西。我指的是他那富有爭議的論點：意識形態沒有歷史，它是永恆的。這是他對一種關於一般意識形態——與那些因階級而不同的各種特定意識形態形成了對照——的理論進行追尋的一部分。諸種特定的、歷史性的意識形態依賴於這種一般意識形態，這種一般意識形態沒有任何歷史。儘管他努力將他的論點與佛洛伊德 (Freud) 對一種永恆無意識 (eternal unconscious) 的設定聯繫起來，這個步驟還是神學的，或者毋寧說，這是對神學上關於上帝的種種論點的一種扭曲的徵用 (appropriation)：「如果『永恆』所指的並不是超越於所有（時間性的）歷史，而是全在的 (omnipresent)、超歷史的，因此也是在歷史的全幅進程中採取不可移易的形式的，我將會接受佛洛伊德的每一個詞，並寫下『意識形態是永恆的』，正像那無意識一樣。」<sup>72</sup>我對這裡面與馬克思主義者亟欲主張的「歷史是任何分析的最終範疇」論點所形成的明顯爭論沒有太大興趣，而是對於這裡徵用那原本是關於上帝的神學論點感到興趣。這樣一種徵用所隱含的邏輯並不是將神學偷帶進來，而是一種關於神學本身的內在邏輯的實現：對上帝之本性的深思熟慮實際上談到了某種別的東西。而那「某種別的東西」就是一種意識形態，上帝就是這意識形態的一種特徵：並非上帝本身是全在的、超歷史的和不可移易

134

<sup>72</sup> Althusser 1972, 第161頁, 重點號為原文所有。

的，而毋寧說，上帝在其中佔有一席的那種意識形態是如此。但這樣做就等於將宗教意識形態置於所有其他形式之上了（我們將要等待阿圖塞本人這麼做）。相反，阿圖塞所做的，就是充分利用基督教神學的大公性：對上帝的永恆性、全在性等等的主張給他提供了語言和思想體系來主張意識形態本身的大公性，而宗教意識形態只是其一部分而已。

對這種永恆意識形態的一般定義就是那句著名的「意識形態再現了個體與其實在的生存境況之間的想像關係」。<sup>73</sup>雖然如此，這僅僅是關於意識形態之結構與運作的第一個論題，而且即便在這裡，主要的例子仍然是上帝問題。上帝並不僅僅是對實在的生存境況的一種想像性再現；毋寧說，宗教信仰是對於實在境況的想像性關係的一種再現。如果它是永恆的，它將不會消失，但現在已經遠離任何實在境況了。

雖然如此，阿圖塞通過教會這個主要的例子，以第二個論題——「意識形態有一種物質性的實存」——轉而更接近宗教、或者毋寧說教會學了。該文中的這一節已經吸引了偶或有之的評論者們，指出了他的論證具有的極端斯賓洛莎主義的形式。<sup>74</sup>特別是，阿圖塞回應了斯賓洛莎這樣的論點：原因只能存在於其諸種結果之中，上帝做為一位基於某種意圖和計畫而行動的創世者，因而不可能是一種外在的力量。相反，上帝是一種內在的原因，沒有了他的創世，他就是不可設想的，他的諸種意圖和命令只有在那創世中實現才得以存在。<sup>75</sup>意識形態

<sup>73</sup> Althusser 1972, 第162頁；也參見Althusser 1990, 第24-25頁。

<sup>74</sup> 參見Montag 1995。正如阿圖塞就在幾頁之後評說的那樣，「成為一個斯賓洛莎主義者還是成為一個馬克思主義者……這正是同一件事情」（Althusser 1972, 第175頁）。

<sup>75</sup> 正如蒙塔格 (Montag) 援引斯賓洛莎的話說的那樣：「上帝不能先於他的種種天命而存在，他也不可能在沒有它們的情況下而存在」（Benedict Spinoza, *The Ethics*。

的情況同樣如此，意識形態內在於其諸種實踐和機構中，不可能離開它們而存在。那麼，對這個論意識形態之物質性實存的論題的闡釋會非常輕易地滑向神學的語言，而這很難說是一種巧合。

135 而這樣一來，在主張意識形態的物質性、而非精神性實存的過程中，他走向了諸種特定的或者實際的意識形態（宗教的、倫理的、審美的，等等），它們中的每一種不僅有一段歷史，而且在一種工具、一種意識形態國家機器及其種種實踐中有其位置。但現在，阿圖塞將他的一般性定義——對與實在境況的想像性關係的再現——帶入了實際意識形態這個特殊的領域，並且給出了教會這個例子。現在，我們對於他以教會來處理宗教的方法，而且是一種斯賓洛莎主義式的扭曲，不會再感到奇怪了。首先，個體對上帝的信仰——一種「意識形態的『概念性』裝置」<sup>76</sup>——產生了主體的重要態度 (material attitude)，如彌撒、跪拜、禱告、告解、贖罪、懺悔等等。即便是與其他那些導致矛盾行為的觀念之間的張力，也展現了「『觀念』實存於行動之中」這個論題。而在這裡，阿圖塞將意識形態置於意識形態國家機器之中了：

這種意識形態談論諸種行動；我要談論被嵌入諸種實踐之中的那些行動。而且我要指出的是，在一種意識形態工具的質料性存在，及使只是那種工具中很小的一部份，這些實踐乃是由它們被銘刻於其中的那些儀式所統領的：一間小教會中的一場小彌撒，一場葬禮，一個

Samuel Shirley [英] 譯 (Indianapolis: Hackett, 1982)，命題33，注釋2，轉引自 Montag 1995，第63頁。

<sup>76</sup> Althusser 1972，第167頁。

體育俱樂部 (sports' club) 中的一場小型比賽，一個教學日，一次政黨會議，等等。<sup>77</sup>

他最後的一個步驟就是給巴斯卡 (Pascal) 的公式塗上一種唯物主義的色彩，借著這些實踐本身，如跪拜、禱告等等，就產生了信仰。因此，一種「宗教意識形態可以在沒有系統神學的情況下與諸種規條、儀式等等共存；神學的出現代表了對宗教意識形態某種程度的理論體系化」。<sup>78</sup>而在這種倒置中，隨著對觀念（作為精神性的事物）在意識形態中的首要地位的廢除，一種明顯具有唯物主義特徵的宗教哲學開始出現了。然而他只有通過回復到另一個教會學的例子中才能做到這一點——一場小彌撒、一次葬禮。或者毋寧說，阿圖塞以一種斯賓洛莎的方式誤讀巴斯卡，是為了指出使觀念、信仰與其行動、儀式相分離的不可能性：信仰並非經常隨行動而來，但信仰和觀念都總是已經被嵌入到諸種實踐之中了，而且不可能在沒有它們的情況下存在。<sup>79</sup>

一旦我們開始這種方式的解讀，教會這個例子出現在阿圖塞論意識形態國家機器的那篇文章中的次數之多，就會令人驚奇。<sup>80</sup>但我們不會為此驚奇，因為正如我早前提出的，儘管他如今已將教會遠遠拋在後面了，它仍然在他那裡到處都留下了印跡。然而教會不僅僅是一個例子，因為它在論意識形態

136

<sup>77</sup> Althusser 1972，第168頁。

<sup>78</sup> Althusser 1990，第27頁。

<sup>79</sup> Montag 1995，第67-69頁。

<sup>80</sup> 與「意識形態國家機器」一文以及「馬克思主義和人道主義」一文中對意識形態的討論 (Althusser 1969b，第221-47頁；Althusser 1996，第225-49頁) 之間的對比再尖銳不過了，因為在後面一篇文章中，致力於討論意識形態的那幾頁 (Althusser 1969b，第231-36頁；Althusser 1996，第238-43頁) 提到了他的大部分主要觀點，而根本沒有談到教會。

國家機器的那篇文章中重複出現的次數太多了，乃至已經無法容納於這個範疇了。<sup>81</sup>我毋寧會提出，那兩篇論意識形態的文章——對想像性關係和物質性實存的再現——的形式，類似於信仰與實踐之間的區分，尤其是在強調儀式與宗教實踐的羅馬天主教教會中。換句話說，這個被偏愛的「教會」的例子暗示了教會與他的理論之間有一種更深層次的關聯：神學思想的範圍和複雜性，已經為阿圖塞對意識形態理論那影響深刻的重鑄提供了必須的概念工具。然而他的理論並不是一種隱含的神學，或者裝扮成哲學的神學（他對讓·拉克魯瓦的指責），而是一種本己意義上意識型態的唯物主義理論，這種理論實現了神學本身的內在邏輯，就如同列寧對黑格爾的解讀一樣。

論〈意識形態國家機器〉一文的最後一個部分——那著名的質詢段落——保持了對教會和神學問題的強調。或者毋寧說，隨著這一節之後出現的文字做到了這一點：這裡我指的是取自基督教宗教意識形態中的那個最終的和擴展了的例子，一個在獨特的晦澀中苦思的「例子」。<sup>82</sup>然而這兩節——質詢敘

<sup>81</sup> 儘管如此，請注意〔他的〕如下主張：斯賓諾莎對猶太宗教意識形態（以其諸多會堂、祭司、獻祭、教規、儀式）之物質性（materiality）的反思深刻地影響了他的意識形態觀（Althusser 1994b，第217頁）。是否應將這一點解讀為對「意識形態」一文〔譯者註：指「意識形態國家機器」〕中彌漫的神學傾向的神經過敏呢？

<sup>82</sup> 即便是保羅·呂格爾（Paul Ricoeur），我們期待他會就「意識形態」一文最後部分在教會和神學方面的特徵作出評論，在這裡也只是給了它最匆促的一瞥：他所講的僅僅是，質詢觀念基於基督教的「天召」觀念（Ricoeur 1994，第64頁）。米謝勒·巴雷特（Michèle Barrett）也順帶注意到了這個關鍵性的最後一節（Barrett 1991，第101頁）。湯瑪斯·佩珀（Thomas Pepper）對該文中的宗教問題的無甚助益的討論（Pepper 1995）關注的是早期對巴斯卡的指涉，而完全忽視了這最後一節。瓦朗·蒙塔格（Warren Montag）敏銳的文章（Montag 1995）識別出了早期那些論文帶來的斯賓諾莎特徵，但忽略了本文的最後部分。阿什拉夫·H·A·魯什迪（Ashraf H. A. Rushdy）是個例外（Rushdy 1992，第35-42頁），儘管他提出宗教方面的「例子」有所不足，因為國家——阿圖塞公開的主題——不像上帝。這一批判在某種程度上沒有打中目標。而加布里埃爾·阿爾比亞克（Gabriel Albiac）簡短的解讀（1997）則

事（the interpellation narrative）和宗教例子——不可避免地互相歸屬，因為質詢敘事所開啟的最後一個論點，如果沒有那個被錯誤命名的「例子」就是不完整的了。

質詢的那一節是處理意識形態的最後一個維度——主體——的一次嘗試。因此在那裡，不僅「除了由主體造成和為了主體的意識形態之外，就沒有任何意識形態了」，而且「意識形態也質詢了作為主體的個體」。<sup>83</sup>這兩處表述都指出了主體和意識形態之間一種辯證的互動：「主體」作為一個範疇，對於一切意識形態而言是絕對必須的，但「只有在一切意識形態具有將具體個體『構建』為主體的功能（這功能界定了它）的情況下，『主體』範疇才對一切意識形態具有建構作用」。<sup>84</sup>意識形態要求主體發揮作用，但創造主體本身就是意識形態的功能。這也意味著，對於阿圖塞而言，「主體」具有一種意識型態地被建構起來的含意，同時自發地活在意識型態之中。

因此，質詢敘事嘗試回答「意識形態如何將個體作為主體構建起來了」這個問題，而阿圖塞所選擇的隱喻就是質詢或招呼（hailing）的隱喻。然而這一敘事也是在意識形態彌漫一切之上的背景下理解意識形態的一次努力，它表明即便在一種對意識形態的分析中也無法逃避意識形態。事實上，在這一著名的敘事之前，已經有一些敘事指出了〔意識形態的〕這樣一種在場，〔只不過該敘事〕如今是以意識形態方面的承認的形式表述的。對於阿圖塞來說，「是我」（It's me）回應了「誰在那裡？」（Who's there?）這個問題，而大街上的一句法文的「你好，我的朋友」則展示出了這樣一種意識形態的承認。

提出，「意識形態」一文的最後一節將阿圖塞自傳中所說的宗教主題設立起來了，但卻沒有充分闡釋其論點。

<sup>83</sup> Althusser 1972，第170頁。

<sup>84</sup> Althusser 1972，第171頁。

考慮到逃避意識形態是不可能的，特別是在阿圖塞已經界定了這一點的情況下，隨之而來的質詢敘事就不太像是一種逃避的嘗試，而像是一種承認這種瀰漫一切的現象本身的嘗試了。

因此我要提出，意識形態是以這樣一種方式「活動」或者「發揮作用」的：它正是通過我稱之為「質詢」或者「招呼」的、也可被設想為最常見的那種員警的（或者其他人的）招呼（「嘿，那邊那個人 (Hey, you there)！」）一類的操作，在個體中「徵募」主體（他徵募了他們所有人），或者將個體「轉化」為主體（它轉化了他們所有人）。

138 假設我在理論上所設想的場景發生在街道上，那個被招呼的人就會轉過身來。通過這種一百八十度的物理轉向，他就變成了一個主體。為什麼？因為他已經認識到，那招呼「真的是」向著他的，而且「真的是他被招呼了」（而不是任何其他的人）。經驗表明，這種隔空呼叫的招呼是有效的，極少錯過所招呼的那個人：通過口頭上的呼喊或者口哨，那個被招呼的人總是能認識到，被招呼的真的是他。然而這是一個奇怪的現象，而且人們不能只用「負罪感」(guilt feelings) 來解釋它，儘管有大量的人「良心有愧」。<sup>85</sup>

阿圖塞渴望強調，那種敘事序列給出了一種錯誤的「前因後果」，因為意識形態和對個體的招呼是同一回事。這就是說，

<sup>85</sup> Althusser 1972，第174頁。

個體總是已經被意識形態當作主體來質詢了，因此個體總是已經是主體了。

雖然如此，論證並沒有終止於此，因為在接下來的「例子」中，他採用宗教意識形態來進一步發展這論證。撇開表面現象不論，它並不因為「一切意識形態的形式性結構總是相同的」，因而是一個具有各種變體的特殊例子。<sup>85</sup>儘管對摩西的呼召似乎是聖經中的典範，阿圖塞還是採取了一個明顯具有羅馬天主教特徵的招呼個人的例子。<sup>86</sup>我上面引用的那部分著名的文本隱含的「天主教」色彩在下面的文本中清楚地呈現出來了，下面這部分文本值得更詳盡地引用，原因正在於它不那麼有名：

基督教的宗教意識形態說了某些類似於此的事情……我自己對你——一個叫做彼得的人（任何個人都是在被動的意義上被呼喚其名，永遠不可能由這個人提供出自己的名字）——講話，是為了告訴你，上帝是實存的，而且你對他負有責任。它補充說：上帝自己通過我的聲音對你講話。……它說：這就是你所是的：你就是彼得！這就是你的本源，你是為了一切的不朽為上帝所造的，儘管你出生在我主紀年的一九二〇年！這就是你在世界上的位置！這就是你必須做的事情！通過這些手段，如果你察覺到了「愛的律法」，你將會得救，〔就是〕你，彼得，而且會變成基督榮耀的身體的一部分！如此等等。

139

<sup>86</sup> Althusser 1972，第177頁。

<sup>87</sup> 魯什迪認為「那敘事應給被稱作『摩西式質詢』」的主張完全錯失了那個例子在羅馬天主教方面的特殊性（Rushdy 1992，第35頁）。

現在可見，這是一套常見的、陳腐的論說，但同時也是一套令人驚奇的論說。

這之所以令人驚奇，是因為如果我們考慮到宗教意識形態實際上是對各個人講話的，為的是通過質詢彼得這個人，而「將他們轉化為主體」，為的是使他成為一個主體，使他能自由地選擇遵循或者不遵循這要求，（亦即）上帝的誡命；如果它以這些個人的名字來稱呼他們，便是承認他們總是已經作為具有某種人格性身份的主體而被質詢了（甚至於巴斯卡那裡的基督會說：「這血是我為你而流的！」）；如果它是以這樣的方式質詢他們的，乃至主體回應說：「**是的，真的是我！**」如果它從他們那裡得到了一種**承認**，即承認他們真的佔據了它在世界上指派給他們的地方，一個固定的居所：「真的是我！我在這裡，一個工人，一個老闆或者一個士兵！」在這苦難塵世；如果它從他們那裡得到了對終結的承認，即依他們對「上帝的誡命」的尊重或者鄙棄而帶來的終結（永恆的生命或者詛咒），律法變成了愛——如果一切都按這種方式發生（在洗禮、堅信禮、聖餐禮、告解和臨終塗油禮等等……這些著名的儀式的實踐中），我們就應該注意到，所有這些設立基督教宗教主體的「步驟」都是被一奇怪的現象所統領的：只有在下面這個絕對的條件的基礎上，才可能有這大量的宗教主體——有一個獨一無二的、絕對的、**他異的主體** (*Other Subject*)，亦即上帝存在。<sup>88</sup>

<sup>88</sup> Althusser 1972，第177-78頁。

第二部分文字難道不能被解讀成對第一部分文字的一種註解嗎？在前一部分引文中，阿圖塞將我們那個已經被質詢的主體置於街道上，然而第二部分引文的背景卻絕不是明顯的，儘管它召喚出一幅一個人在教會下跪、聽上帝講話的圖像。但這決不是必需的，因為第二部分文字補充了許多在隱密的第一部份中懸而未決的細節。撇開它們都是質詢敘事這一點不論，第一部分文字的核心是「物理轉向」，一種在如此眾多的層面上運行的轉向：在街道上轉身、宗教上的改宗、以及對這種「轉向 / 改宗」\*的察覺——它一向如此，並且之前的方向是「錯誤的」。第二部分文字呈現了這一「轉向 / 改宗」，以上帝對某個人的講話來闡釋它。或者毋寧說，它是「基督教宗教意識形態」向某個人說話，宣稱上帝通過這樣一種意識形態來向他說話，在這過程本身將上帝和那個人構建為主體了。

140

雖然如此，我首先想強調第二部分文字中羅馬天主教的無處不在，來追問它是如何促進阿圖塞的意識形態理論的。這段文字很難在沒有羅馬天主教的情況下被設想：上帝通過「宗教意識形態」——亦即教會——向個人講話；作為樣本的那個名字正是「彼得」；一個新名字被給予，且這人自覺地認識到了教會的呼召的時刻，就是其所隱含的堅信禮的儀式時刻；各種儀式和聖禮本身，洗禮、堅信禮、聖餐禮、告解，尤其是臨終塗油禮；對遵守誡命（「愛的律法」）的強調；以及對巴斯卡（他已經出現過了）的引用。

阿圖塞使我相當清楚這一點了，因為這裡討論的基督教宗教意識形態正是羅馬天主教的宗教意識形態。但為了探明這

\* 譯者註：這裡的「轉向 / 改宗」只對應原文中的“conversion”一個詞，這裡是依據原文的雙義性，酌情翻譯的。

是如何極其輕易地將一切都轉入阿圖塞的「大公性」，請讓我追溯論證的餘下部分。這一「宗教意識形態」呼召了一特定的人，這人由上帝所創造，必須對這一呼召作出回應。上帝通過聖經和教會對這個人說話，而如果這個主體對愛的律法作出回應了，他將會擁有永恆的生命，如此等等。儘管如此，宗教意識形態中有著許多的主體與上帝——一個單數大寫主體\*\*——產生關係，或者反映他。這些主體進而互相關連，除了在基督教意識形態中，那大寫主體也變為主體，也就是基督，為的是向許多主體呈現一個「救贖」的例子。這裡的關鍵是，一切意識形態都有一個反映結構 (mirror structure) ——將大寫主體複製為諸多主體，也將大寫主體複製為主體—大寫主體 (subject-Subject) ——在絕對的大寫主體 (Absolute Subject) 中心。既然宗教意識形態同時有複多的主體、一個單一的大寫主體（上帝），以及設置於兩者之間的某種關係，他就提出：一切意識形態都具有如下特徵：

- (1). 對作為主體的「諸個體」的質詢；
- (2). 他們對大寫主體的服從；
- (3). 諸主體與大寫主體之間的相互承認，諸主體之間的相互承認，以及最後主體對本身的承認；

141 (4). 絕對者 (the absolute) 保證，一切真的都是如此，而且在諸主體承認了他們之所是並依此行動的條件下，一切都會很好的：阿們——「事就這樣成了」(So be it)。<sup>89</sup>

\*\* 譯者註：在這裡及緊接下來的文字中，凡直接譯作「主體」者，皆對應於原文中的“subject”，「大寫主體」則對應於“Subject”。

<sup>89</sup> Althusser 1972，第181頁。

伴隨著最後的「阿門」及其轉化形式的普遍的要求（一切意識形態），前面引文中那有一整個段落長的句子的湧現，但最重要的是對任何意識形態核心的那唯一 (the one) 絕對他異性的大寫主體的辨認——所有這些，都暗示了一種說出有關意識形態的一切事情的欲求。這篇文章的最後一節討論天主教的文字遠非是一個例子，它在教會中將對質詢的討論引向了結論。

當這個四重系統運作起來之後，主體就可以在沒有監督 (supervision) 的情況下完美地進行了。通過意識形態以及意識形態國家機器 (ISA) 的各種儀式，主體承認了現存的事態，並在它們之內操作。這一切都使阿圖塞走向他最後的公式：「個人作為一個（自由的）主體受到質詢，是為了能自由地服從大寫主體的各種誡命，亦即為了能（自由地）接受他的服從狀態」。<sup>90</sup>

只有通過宗教這個對阿圖塞的論證而言是絕對必要的「例子」，他才能得到稍早時提出的問題的答案：為什麼人們尋求再現他們想像性關係與其真實存在情境之間的關係？答案只在最終才出現：這樣人們就能「合乎規範地」工作和生活，亦即自由地使他們自身服從那大寫主體。即便在這裡，阿圖塞也採納了基督教神學傳統中的一項悖論，亦即自由意志和決定論之間的張力，並將它投射到一種特別的羅馬天主教形式中。儘管大部分傳統都試圖使這關係維持某種平衡，不管這平衡有多麼吊詭，其所強調的終究還是傾向於落到一方或者另一方上。在我看來，似乎阿圖塞遵循了一條詹森主義 (Jansenist) 的路線：即便意識形態預定了他們達到這一確切的立場，當諸主體相信

<sup>90</sup> Althusser 1972，第182頁。

他們遵循的是他們自己的自由意志時，意識形態就成功地運作起來了。

討論意識形態國家機器的這篇文章是一篇非凡的文章，而且下面這一點並非無所謂的：它在對阿圖塞的考察方面，是一個主要的關注點。但在我看來，他在這裡似乎走了一條很好的路線。讓我這樣來表述：他走出傳統馬克思主義意識形態觀（後者將意識形態當作錯誤的意識）的努力，是否被證明為代價太高了？可以在兩個層面上回答這個問題。首先，阿圖塞本人對於這一更為粗糙的意識形態版本的許多情況是難辭其咎的。現在，我完全贊同添加一劑世俗的馬克思主義，只是它使我們走得太遠了。因此，在〈理論，理論性實踐和理論性構型：意識形態和意識形態鬥爭〉(Theory, Theory Practice and Theoretical Formation: Ideology and Ideological Struggle) 一文<sup>90</sup>中，阿圖塞提出這樣一種意識形態的觀念——由諸種表像構成的一個體系，由一個錯誤的世界概念所統領，這個世界概念助使統治階級和被剝削階級認同其相互關係。而且他還主張，宗教是意識形態的第一種形式，<sup>91</sup>在這種形式之後，才出現道德的、司法的、審美的、政治的和哲學的形式。由馬克思和恩格斯的觀點可以推出，宗教不僅變成了首要的意識形態，而且它直到十八世紀為止都占統治地位，它是農民起義以及工人運動早期階段的特徵所在。因此，它是錯誤意識的首要實例，是最厚重的神秘化層面，在進入其他層面之前必須先被拋棄。

在這樣的表述方式之下，共產主義社會就變成了第一個去神秘化的社會。在這個社會，意識形態的虛弱化影響 (debilitating effect) 已經被一勞永逸地拋棄了。儘管偶爾會有

<sup>91</sup> Althusser 1990, 第1-42頁。

<sup>92</sup> Althusser 1990, 第25頁。

一些變形，阿圖塞仍然時時受到這種立場所吸引。因此，在《馬基維里和我們》(Machiavelli and Us) (1999) 一書的最後一章中，他贊同將宗教當作是一種必要的意識形態工具，在成功且統一的屬於全民的國家中做為產生共識的工具。作為諸種意識形態國家機器之特徵的那些張力明顯缺席了。儘管如此，問題在於，這樣一個社會將其本身看作超越善惡之上的，也就是說，它將其本身崇拜為神。阿多諾要在這樣一些論證和現實狀況中找到偶像崇拜邏輯的回返，儘管對於他而言，它在同等程度上既適用於左派，也適用於右派。

阿圖塞走上了一條不同的軌道。而從他那裡產生的問題是，如果意識形態瀰漫於一切人類活動，那麼任何外在於意識形態的立場——一種可以識別出意識形態之謬誤與真理的立場——就是不可能的了。當然，這是對意識形態理論的標準批判。因而有了：「知識份子生活於文化中，正如魚生活於水中；但魚看不到它們游動於其中的水」。<sup>93</sup>知識份子是否能看到他們生活於其中的文化？在這裡，他將主張理智勞動的直接性和「在它們後面」進行操作的、更寬廣的意識形態體系之間的某種裂縫、某種斷裂，後面的這一意識形態體系提供了足夠的空間來鑒別意識形態的種種工作。但阿圖塞走上一條甚至更為激進的道路，主張意識形態投射 (projection) 是一切社會不可或缺的功能 / 虛構 (function/fiction)。它是符號化的條件，透過他，社會為世界和其本身賦予意義。在我看來，正是在這裡，他的大公性的力量勝利了。最後，阿圖塞只能經由教會學和神學方面的那些論證，尤其是天主教教會方面的那些論證，來發展他自己的意識形態理論。換句話說，神學方面的這個背景為

143

<sup>93</sup> Althusser 1990, 第95頁。

他成熟的意識形態理論提供了突破和深度，而後他就可以從基督教意識形態形式往外推，提出除上帝之外，「大寫主體」也可以指涉國家、責任、正義等等。基督教的特殊形式所具有的大公性，在這裡變成了他的意識形態理論的普遍性的先驅。

## 2. 神話

如果說對於任何唯物主義宗教理論而言，意識形態乃是作為一個耀眼的範疇而發生的，那麼第二個範疇——神話——就不這麼明顯了。但阿圖塞藉以達到神話問題的那個手段，卻是最有誘惑力的：聖經批判。作為一個神學思想家的阿圖塞可能是夠奇怪的，但作為一個聖經批評家的阿圖塞呢？在別處，我曾從阿圖塞的作品中抽取一些材料來提供一種對創世記的讀，<sup>94</sup>但阿圖塞本人有一兩次給出了他自己的評注。他的聖經評注理所當然地出現在某個註腳中，而且那是他唯一一次直接處理聖經文本。但這樣一來，它就是一個令人驚異的註腳了，這個註腳頗為詳盡地處理了創世記第一到第三章。請允許我從該文本本身著手：

一旦產物 (product) 脫離生產者的控制、不再與創造者被放在等同的地位時，產物便投入到自然之中了。這一投入使我們對創世神話有了一種更好的把握。在最純粹的概念層面，上帝是愛的循環；他在其本身就是充足的、不假外求。從字面上來看，創世就是這種循環的一個斷裂：上帝並不需要創世，因此從定義而言，被造物就

<sup>94</sup> 參見Boer 2003，第1章。

不同於創造者。創造者及其被造物的這種不同一性就是自然的出現。工作的上帝 (God-who-works) 的產物擺脫了他的控制（因為它對於他而言是多餘的）。這種墮落 (fall) 就是自然，或者說是上帝之外。這樣，在創世中，人們無意中壓制了工作的本質。但他們所做的還不止於此：他們恰好要嘗試消除工作的本源。在日常實行中，工作對他們而言是一種自然的必要性（為了生存，人們不得不工作，工作是由墮落帶來的一種自然規律——就像在夏娃神話中呈現的那樣：「你必汗流滿面才得餬口」）。此外，工作也固有地受制於自然，因為工作者轉化了一種被現成給定的自然。在創世神話中，工作的這種自然特徵消失了，因為造物主不受制於任何規律，並且是從無中 (*ex nihilo*) 創世的。在上帝這個造物主那裡，人不僅思考自然的誕生，而且嘗試通過展示下面這些，來克服這種誕生所具有的自然特徵：創世沒有任何本源（因為上帝是在沒有義務或者需求的情況下進行創造的）；墮落沒有任何自然本性 (nature)；而似乎統治工作的那種自然本性，在根本上只是和產生自工作的那種（被生產的）自然同樣必要而已。

發展和深化這個神話，或許會助使我們預料到馬克思所謂的「正在運作中的人與自然之同一性」的意思。照此進路，這種同一性將有兩個方面。一方面，在人與其產物相同一的意義上，人們與自然同一；他們的產物對於他們而言變成了自然（這種通過工作得來的直接同一在革命行動中再次出現了；人們因此可能會說，這種異化已經在思想中被克服了——人們無需再用一種神話來再

現它，因為它已經變成了經濟科學的對象了）。另一方面，人們也會與那迫使他們工作、並且通過工作所轉化的自然相同一；這第二種同一性將會通過對第一種同一性的反思而得到澄清。雖然如此，在這裡，我們將只有一種萌芽性的預期。因為在明顯的、基本的意義上，同一仍然超出了人們的把握能力。人們足夠清楚地看見，自然世界是現成被給予他們的，而且他們本身得以生存，乃是因為他們在它之上實施了某種控制措施，這要歸功於他們的知識和工業；雖然如此，他們並沒有徹底克服自然的異化：他們受制於各種自然要素、疾病和年老，為了生活，他們也不得不工作。此外，如果科學知識與對世界的轉化這兩方面的工作本身就是自然之異化的一種重現和恢復 (*reprise*)，那麼這種恢復就是不完全的：循環並未被重建起來，而且人的循環無疑會在自然的循環之前被建立起來（馬克思主義者們說，在一個社會主義世界裡，人們仍然需要克服自然的異化）。這方面的欠缺解釋了為什麼回復到神話中，對於構想一種迄今仍未到達其概念的總體性 (*totality*) 而言是必須的；依據這種觀點，正是在創世故事中，人們才沉思自然之異化的恢復 (*reprise*)。<sup>94</sup>

145

這份文本採自阿圖塞論黑格爾的碩士論文，那是在他極快地忽略早期的、人道主義的馬克思——尤其是在整個異化問題上——之前。在這裡，在早期阿圖塞這裡，我們正好發現了一種對異化和自然等問題——尤其是借助創世神話——的集中投

<sup>94</sup> Althusser 1997，第168頁，注252；Althusser 1994a，第236-38頁，注252。

入。但在我沉入阿圖塞的文本之前，我要評說一下該文直接的背景。阿圖塞試圖借助馬克思涉及「人類勞動的產物落 (*Fall*) 入自然之中」的論點，來解讀關於墮落 (*Fall*) 的敘事。這一論點是隨著一場關於異化的討論而來的，在這場討論中，經濟決定論的明顯原始形式實際上就是人為的產物：儘管經濟顯現為自然事物，人們受制於它，它如此顯現僅僅是因為，它從人類那裡異化了。因此，理解到人的自由就是重申這種自然的必然性為一人的必然性 (*human necessity*) 的過程。勞動也是如此，在產物離開人們雙手的那一刻，它就落入自然之中，完美地顯現為自然事物，成為勞動異化的一種徵兆（對於早期馬克思而言是如此的；阿圖塞在摒棄這本著作以及異化理論，將其視為不那麼正統的馬克思之前曾經如饑似渴地閱讀過早期的馬克思）。我仍然認為，阿圖塞過早地忽略早期的馬克思了，尤其是在整個異化的問題上。因為這問題是一個非凡的註解，若要拋棄它，阿圖塞必須將其隨同早期的、人道主義的、非馬克思主義的馬克思主義一起拋棄掉。

接下來討論這個註腳。他的論證中有三個階段，我要詳加評注：作為勞動之異化的墮落敘事；作為這樣一種異化之對立面的創世故事本身；以及這樣一個神話可能繼續發揮作用的地方。

阿圖塞只有一次引用過聖經（創世記3:19），而且這還是一次誤引，我等一下會回到這一點上來。但這次孤零零的經文引用表明他的解讀具有濃重的神學性質，在這種解讀之下，創世記一至三章的敘事被覆蓋上了許多基督教教義：上帝的自足性、從無中進行創造 (*creatio ex nihilo*)，以及原罪。從第一句中提到「創世神話」——當然，他指的是希伯來聖經中的、後來被基督教徒們徵用的那個創世神話——到後面兩句討論上帝自

146

足性的過渡並沒有他表面上看起來的那麼平順。我們太輕率地認為，當他引用基督教關於上帝的特定教義來解釋創世記的敘事時，他仍然在談創世記一至三章裡的創世神話（儘管即便在這裡，我們有兩個神話）。而這就是多馬斯關於上帝之自足性的教義：上帝並不需要世界或者任何外在於他的三位一體本性的事物，就能成為完全的，否則，他將是不完全的，因此就不是上帝了。這樣，上帝的愛就變成了一種純粹的賞賜，在這種賞賜中，上帝之所以愛世界，正是因為他並不需要這麼做，這種愛與他沒有任何相互性，完全是上帝的造物不配享有的。關於上帝自足性的教義是否為了便利這樣一種愛的觀念而發展起來的，或者這一自足性是否產生了一種關於愛的特殊概念，在很大程度上決定了西方對愛的感知及實踐。但這些問題都不甚重要。

固然，創世記第一和第二章裡的種種創世敘事都曾被用來為上帝之自足性的教義辯護，但很難說這份文本就是對該教義的一種純粹的、甚或被污染了的再現。我們在聖經文本中發現的兩種古代近東神話形式，表明了那個不確定脈絡的所有標識(marks)。從複數形式的諸神(plural gods)（「我們要照著我們的形像，按著我們的樣式造人」〔創世記1:26〕），到創世記一章1節的第一個短語的模糊之處，這個短語既可能是說「起初上帝創造了」，也可以說成是「當上帝開始創造諸天和地時，地是空虛混沌」。第二種譯法基於一種時態結構。這裡的 *bereshith*，即「當〔上帝〕\*開始」（字面意思是「起初」），暗示了實際上一開始就有某種事物，上帝由這種事物開始進行創造，而非「從無中進行創造」(*creatio ex nihilo*) 這一教義所假

\* 譯者註：中括弧為原文所有。

定的那種巨大的空虛。在這裡，我們發現了阿圖塞在對創世記一至三章的討論中採用的第二條基督教傳統教義，這一教義在面對文本時，面臨著大量的麻煩。

儘管如此，我的興趣不在於指責阿圖塞是一位不夠精明的希伯來聖經注釋者，而在於指責他為這樣一種具有濃厚神學色彩的解讀賦予的種種內涵。首先，那裡字字句句都可以看出天主教教會專橫的在場：因為羅馬天主教教會最為堅持的一點是，教會設置了聖經解釋的標準議題，它提供了一些理解聖經所必須借助的手段和含義。這有很好的理由，因為對實際文本的解讀會為教會珍視的那些教條帶來永久性的問題。然而羅馬天主教只明確表示了任何型態的基督教都分有的那部份，也就是說，表明解釋總是由制度(institution)本身所決定的。這一觀點所採取的最微妙形式就是下面這種加爾文的(Calvinist)觀點：聖經本身就是自足的，只有在沒有任何外在因素施加某種外來解釋的情況下，它才能解釋其自身。我無需在此詳述這論點如何「正好確保了它試圖加以壟斷的東西」，因為任何與制度相悖的解釋都被作為處在聖經本身的自足性之外的因素摒棄掉了。

但阿圖塞在他對創世神話的（具有濃厚神學色彩的）解讀方面做了些什麼呢？上帝的自足性或者自一生(auto-generation)和自為目的(auto-telism)的教義使他得以提供一種對該教義的解讀，並且在早期馬克思的異化觀點下間接地對墮落敘事提供一種解讀。考慮到關於上帝的三位一體自足性神學——儘管不必然是聖經的——教義（阿圖塞稱之為「愛的循環」），創世就只能是一種外在於上帝之外的事物了。它不可能內在於上帝（泛神論），這樣，自然對於神的計畫(divine economy)而言就是多餘的了。具有啟發性的一個步驟，是從「自然是上帝與

其造物的非同一性 (non-identity) 的結果」這一論點開始，從而辨認出「上帝是對其勞動產物失去控制的工人」。基於這種解讀，上帝就變成了工人的典範（儘管「這樣一個工人是否在資本主義環境下生活」這一點還不清楚），這工人的產物在其被完成的那一刻就落入自然之中了；或者毋寧說，墮落本身就是自然。但就在我們似乎看到了阿圖塞的一個關鍵點——將創世神話以神學的方式解讀為工作類型 (pattern of work) 的奇特先驅——時，他實行了一種雙重的急轉：「這樣，在創世中，人們無意中壓制了工作的本質」。<sup>96</sup>上帝的創世是工作的典範，因為它是一個神話，「人們」才講述它以闡釋工作的意義。但又不儘然如此，因為阿圖塞寫道：「人們無意中壓制了」：他們並未表達、闡釋或者闡明工作的本質，而是壓制了它。換句話說，阿圖塞在其上覆以創世神話的基督教創世教義是對勞動異化的一種敘事。在上帝的自足性中，在他那陌異於他的、不屬他本性之一部分的造物方面的自一生中，存在著勞動的異化。但什麼被壓制了呢？由於早期的阿圖塞受惠於早期的馬克思，這受到他所說的創世神話所壓制的，將是非異化的 (un-alienated) 勞動。

作為黑格爾和早期馬克思的忠實讀者，在這一點上，阿圖塞不僅在對勞動產物的客觀化中，也在與自然本身的關係中發現了異化 (Entausserung)。而創世神話中的上帝也是這種異化的代表。自然被系統地切除 (excised) 了：上帝超越了規律，從無中 (ex nihilo) 進行創造，進而變為義務和需求的缺席（一種創世本源的同語反復式的缺席），並將自然侷限為工作的產物（這產物在它被生產的那一刻就落入了自然之中）。阿圖塞的列表

<sup>96</sup> Althusser 1997, 第168頁；Althusser 1994a, 第237頁。

中的這些項目，除了在很大程度上是基督教關於上帝自足性和從無中創造 (creatio ex nihilo) 的教義的一部分之外，也屬於自然的哲學範疇，但並不屬於創世記中的那些創世神話本身。這並不是說，這些神話在某種程度上免除了屬於它們自身的一系列問題——其中許多都圍繞著性別、意識形態、政治、拉康的符號等等問題。<sup>97</sup>儘管如此，阿圖塞對創世神話的神學式解讀確實說出了這些神話的另一個關鍵性因素，亦即勞動問題。

在我看來，這份重要的材料似乎事實上可以被解讀為一相對而言較大的政治神話的一部分，這一神話從創世記持續到了約書亞記，圍繞著對一個民族和一片土地的允諾所產生的種種問題。如果說前者只有在雅各家到達埃及（在整個創世記一書中亞伯拉罕耗盡其一生的那片土地之外）時，才以一種模糊的方式實現了的話，那麼後者則不可避免地要被延遲，直到它於約書亞記這部摩西五經（從創世記到申命記）之外的第一卷經書中才得到騷亂不寧的完成。但創世和墮落的神話確實探究的問題，是勞動分化的問題，並且以除了神話之外其他體裁無法達到的方式揭示並嘗試處理這樣一個問題所蘊含的無數種張力。而處在勞動分化之核心的，是「性別差異這條線在邏輯上（如果不是在歷史上的話）首要的劃分」這個讓人爭論不休的問題。

透過古怪的短語和錯誤，而非明確承認，阿圖塞暗示了勞動分化和性別差異問題可能成為創世記解讀之核心的幾種方式。讓我回到墮落問題上來，對於阿圖塞而言，墮落問題現在變成了上帝創造性行動中的一部分。墮落並不是人類在創世完成之後發起的某種事物（在這活動中上帝被移除，因而無須負

<sup>97</sup> 關於這一點，參見我即將出版的 *Political Myth* (Duke版) 一書。

責)。依據阿圖塞的解讀，墮落毋寧是創世本身內在固有的。他無意中說到創世記一至三章中整個創世—墮落敘事裡的一種張力：如果創世是完滿的，為什麼上帝會將兩棵禁樹（一棵是分別善惡之樹，一棵是永恆生命之樹）置於伊甸園中？這難道不是大衛·若布林 (David Jobling) 所提出，像是水晶中的一個瑕疵，被拿來做為必要的敘述元件，以帶來天堂的崩潰嗎？阿圖塞在其所熟練的多馬斯主義創世教義中領悟了這一矛盾的真相：墮落位於創世行動本身之中。他現在將這一行動解讀為異化勞動的一種敘事。

那麼包含在創世記三章1-24節中傳統意義上的墮落又如何呢？它是否僅僅是創世活動中真實墮落的某種補遺？通常被識別為「墮落」者，變成了一種「消除工作的真正本源」的一種努力。<sup>98</sup>在這裡，通過一種錯置工作之本源的病源學敘事 (etiological narrative)，工作變成了一種自然意義上的必然：作為他們的違抗的後果，他們在蛇、然後是女人的引誘下吃下分別善惡之樹上的果子，並帶來上帝對蛇、男人和女人三者的詛咒。那蛇要以腹部行走，吃土，並與女人及其子孫為敵；女人要增加懷胎的苦楚，戀慕丈夫並且為其所管轄；而男人要發現土地受到詛咒，滿是荊棘和蒺藜，他為了生存就必須在這土地上工作：「你必汗流滿面才得糊口，直到你歸了土。」（創世記3:19）對阿圖塞而言，這一敘事並不是關於工作之本源，而是工作本源敘事的消除，它為如下觀點提供了辯護：人們為了生存，就必須工作，這是「被墮落賦予權力的自然律」。<sup>99</sup>

150 在這裡，阿圖塞的論證有一種略微不同的轉向，這種轉向要比開啟他這部分討論的那句「仍然更多」(still more) 更多

<sup>98</sup> Althusser 1997, 第168頁; Althusser 1994a, 第237頁。

<sup>99</sup> 同上。

一些。他沒有以「有一種非異化的勞動形式」這一潛藏的假設（他將回到這一點上來）進行操作，而是提出，對於馬克思而言，工作本身並不是一種現成給定的事物。「對於馬克思而言，勞動變成了一個本體論上的範疇，變成了人類的一種永恆的需求」，鮑德里亞 (Baudrillard) 的這一批判，<sup>100</sup>乃是受到阿圖塞觀點所影響的。對於阿圖塞而言，「勞動是一種自然的需求」這一觀念構成了對工作之本源的消除。這其中的內涵是，以合適的方式來理解，工作並不是一種自然規律，並不是一個本體論上的範疇，而是受制於歷史的種種反復無常、具有其自己的關於開始與結束的敘事。對於馬克思而言，勞動的本源與——如果我能用這個術語的話——本性 (nature) 在於人類與自然 (nature) 的互動：工作並不是自然的一部分，並不是這樣一種自然的必需品。

儘管如此，在來到阿圖塞對創世神話的重新解讀的最後一部分之前，我想討論一下在符號論方面對創世記的一些誤讀 (misreadings)。這些誤讀都不是簡單地錯了，而毋寧在文本自身中發現一模糊之處，使之朝向一種出乎意料的方向發展。第一種誤讀出現在該文本中使我極感興趣的那個長長的註腳之前，關注的是創世記二章9節、二章16-17節和三章1-3節中的兩棵樹。阿圖塞寫道：「在伊甸園，亞當和夏娃可以吃生命樹上的果子，但被禁止吃知識樹上的果子。」<sup>101</sup>當然，黑格爾所感興趣的正是知識樹（阿圖塞的碩士論文正是關於黑格爾的）。但在這個簡短的句子裡，阿圖塞使文本中的一個模糊之處走上了它自己的道路。在創世記二章9節中，「園子當中又有生命樹和分別善惡的樹」，被從上帝使之生長並悅人耳目

<sup>100</sup> Baudrillard 1975。

<sup>101</sup> Althusser 1997, 第65頁; Althusser 1994a, 第99頁。

的所有別的樹那裡分別出來了。在第16和第17節，我們發現禁止吃分別善惡之樹上的果子，但上帝要求，「園中各樣樹上的果子，你可以隨意吃。」（創世記2:16）這其中的內涵就像阿圖塞在解讀黑格爾時說的那樣：亞當和夏娃實際上可以隨意吃生命之樹上的果子。但這並非那麼清楚。在蛇與女人之間的對話的那個開頭的環節，她回應蛇的問題說，「惟有園當中那棵樹上的果子，神曾說：『你們不可吃，也不可摸，免得你們死』。」（創世記3:3）但是在二章16節中，\*「園中」這個短語只適用於生命之樹，而非其他的樹。實際上，夏娃拒絕指定她說的是哪棵樹，只有蛇才在接下來的那一節中指定神所說的是分別善惡之樹。三章3節是對樹的某種錯誤辨別的暗示——難道兩棵樹都是被禁止的嗎？難道夏娃不是已經在她所說的話中默認要吃分別善惡之樹的果子了嗎？——在三章22節中得以展開了，在那裡，人可能會吃生命樹的果子，並因此永遠活著的風險，促使（複數形式的）上帝將人趕出了園子：「那人已經與我們相似，能知道善惡。現在恐怕他伸手又摘生命樹的果子吃，就永遠活著……。」唯一一處對生命之樹的明顯禁止遲遲而來，在亞當和夏娃開始了首要禁令的問題時，這一禁止發揮作用了。阿圖塞根據創世記二章9節和二章16-17節的解讀，所根據的是一個完全可行的解讀方法，只可惜它就像大部分解讀一樣，在採取一種解讀的同時，拋棄了其他的選項。但它是一種解釋，它接近了對這份文本極為熟悉的那些讀者的期待。

最後，阿圖塞笨拙的解釋除了可能的暗示了他處理文本的方式之外，並沒有什麼了不起的收穫。它預示了我剛才略微考察了的那個註腳中更多對創世記三章19節的「誤讀」。他引用

塞貢 (Segond) 版聖經——該書在他去世後在他的藏書中被發現了——寫道：「就像在夏娃神話中呈現的那樣：『你將用你額頭上的汗水掙來你的麵包』」。<sup>101</sup>「掙 (earn) 來你的麵包」(gagneras ton pain)，而不是希伯來文中的「吃 ('kl)」，這便更適合於一種隱喻性的解釋了，儘管這種解釋並沒有被「吃你的麵包」排斥在外。但令我感興趣的，是「就像在夏娃神話中顯現的那樣」(comme on le voit dans le mythe d'Eve)<sup>102</sup>這奇怪的短語。他並沒有寫「就像在上帝對夏娃說的話中顯現的那樣」，後一種說法嚴格來說是錯誤的，因為上帝的那些話是對亞當說的，而非夏娃：亞當才是那個應當工作的人。嚴格來說，它也不是一個關於夏娃的神話，而是一個關於墮落的神話。即便這樣，阿圖塞似乎還是將上帝的那些話當作是對夏娃說的。然而在創世記第三章中，她的「勞動」並不是在滿是荊棘和蒺藜的地裡工作，不是為糊口而辛勞。相反地，上帝對夏娃說：「我必多多加增你懷胎的苦楚，你生產兒女必多受苦楚。」（創世記3:16）

我們可以用許多不同的方式來解讀阿圖塞的這一失誤。<sup>152</sup> 首先，他無意中將〔這裡的〕問題與整個勞動問題本身等同起來了，也就是說，是男人在工作，並且在其工作中被異化了，而女人孕育、生產和撫養小孩的過程中並不工作：這是一種超出了勞動領域之外的自然過程。在這裡，他對墮落神話的批判開始有了這樣的含義：將「工作」等同為自然之物的做法甚至更適用於母親的身體。如果說對工作之本源的消除在於「男人為了生存必須工作」這一觀念，那麼「生孩子是一個自然的過程」這一觀點就是對工作之根源的一種更大的消除了，是勞動

\* 譯者註：原文中為二章17節，但該短語出現在通行和合本聖經的第16節中。

<sup>102</sup> Althusser 1997，第168頁；Althusser 1994a，第237頁。

<sup>103</sup> Althusser 1994a，第237頁。

之異化的終極形式。然而這一點並沒有走得足夠遠，而且我在這裡預見到了他對創世神話的重新解讀的一些後來的階段。阿圖塞的誤讀無意中造成的第二個結果——如同阿多諾和霍克海默 (Horkheimer) 首先提出的——是女性主義批判的老生常談：將女人等同於自然。在將夏娃而不是亞當指明為工作詛咒的接收者時，阿圖塞揭示了創世記敘事的真相：女人生產的痛苦與男人生產麵包的辛勞是一樣的。阿圖塞後來會在他自己與「自然是一種現成給定的事物」這一陳述的爭論中將他當作關鍵性的假設，但在這裡，他以這樣一種等同對問題給出了一瞥。

然而解讀阿圖塞的誤引的第三個層面發現了創世記敘事的最後一個模糊之處。在這個層面上，同時也也是在這裡，我預見到了他對非異化工作之可能性的討論。因而問題變成了對女人和對亞當兩者的詛咒之間的某種平行關係。他將在土地上辛勞揮汗才得以生產麵包；她將痛苦分娩才得以從自己的身上生產出孩子。在這兩種情況下，他們都在工作，一個是在地裡工作，一個是以身體工作。但兩者的問題是，通過墮落神話，他們從事的工作變成了一種自然的必然性。因此他們的工作——與痛苦和辛勞相等同——成了自然的一部分，成為不可避免的。然而對於阿圖塞而言，解決難題的關鍵在馬克思的如下觀點之中：在自然和工作之間存在著一種等同，但這等同並不使得異化勞動成為一種自然規律。只要女人和男人的工作產物落入自然之中，他們就會是異化的，也就是說，持續地變成外在於他們自身，且與他們不等同的某種事物。而只要有痛苦、死亡、疾病、自然災難等等事物，人類就會異化於迫使他們工作的自然。在這個具有高度末世論意味的論點中，阿圖塞又回到了我關注過一會的創世記第三章的最後一部分之上了。我也預見了他的論證後來的部分，我很快會回到這個部分上。

然而在我這麼做之前，我想回到對阿圖塞的誤讀的第一種解讀上去，在那裡我提出，創世記第三章對夏娃的詛咒的問題在於，它使得生小孩成為一個自然過程，而不是工作。現在，所有這一切都被倒轉了，或者至少變成在辯證法的另一個層面上的一個新問題了：最根本的異化是——如果我能以這樣一種迴轉的方式來說的話——對那本身就與自然本身異化的勞動的自然化，或者，毋寧說這種勞動本身就是自然與工作之間的某種異化。換句話說，第一種異化是將自然過程轉化為工作，而第二種異化則是使這種工作成為自然的一部分。我按照這種方式來解讀阿圖塞對創世神話的評論：「在上帝這個造物主那裡，人不僅思考自然的誕生，而且試圖克服這種誕生所具有的自然特徵」。<sup>104</sup>生育勞動的異化在造物主的創世行動中發現了其終極的表達，因為在這裡，就在書寫關於自然之誕生的神話時，「人們」抹去了這一種誕生所具有的自然特徵。當然，正如我早先提過的，阿圖塞依賴於黑格爾關於「勞動產物與自然本身的異化」的觀點，但我想提出的是，正是通過這些麻煩的範疇，他才能夠達到一種深刻的洞見，不管以多麼間接的方式——儘管他馬上就會反對這些範疇。一旦到了那裡，他（或者毋寧說是我）就可以丟掉他先前藉以到達那裡的梯子了。

在阿圖塞的註腳的第二段——我曾詳細評注過這一段——裡，他試圖闡釋、或者毋寧說發展和深化了諸種創世神話（或者單數形式的神話 (myth) ——就像他繼續徵引的那樣，這種單數形式實際上成了猶太教和基督教的用法）。目的在於：探明它如何「預見到」馬克思那著名的短語：「人與自然在工作中相等同」。這裡的「預見到」是含混的，因為儘管他提出，對

<sup>104</sup> Althusser 1997, 第168頁; Althusser 1994a, 第237頁。

154 創世神話的一種更有根據的解讀可能會使它成為馬克思自己的那一表達的先驅，他終究還是以馬克思的方式解讀這一神話。這種「發展」以一種馬克思的方式將這神話呈現為一種對馬克思的那些範疇的預見。這是辯證的，還是含混的？我不確定，但在我的解讀中，我已經提出，阿圖塞在其早期文本中為唯物主義宗教哲學提供了一些最詳盡的可能性。而他在第二段文字所做的，就是找出非異化勞動的一些可能性，第一種選擇就是工人和產物相等同，第二種就是工人和迫使他工作的自然相等同。我發現這一段文字中很多話不如第一段文字那麼有發展空間，因為阿圖塞逃回到被他的其他論點——特別是「自然是一種現成給定的事物」這一觀念——所困擾的那些假定裡了。

因此，在第一點——工人與產物的等同，因此也與自然等同——上，阿圖塞迅速地轉而提出，這樣一種等同發生在革命行動中。他將接下來的那個步驟棄之不顧，但我要將它從阿圖塞隱晦的論證中取出來：革命的另一面也將體現工人和自然之間的這樣一種等同。雖然如此，令我感興趣的是那個結論性的觀察，「這種異化已經在思想中被克服了，人們不再需要一種神話來再現它，因為它已經變成了經濟科學的對象了」。<sup>105</sup>它再也不是創世神話本身，而是所有被討論的神話。對於阿圖塞而言，神話本身將會逝去，而且這樣一種逝去的條件就是對異化的克服。並非在現實中的，就階級、政治和經濟而言的克服，而是思想中的克服。當思考一種非異化的條件成為可能時，對神話的需求就會消失，經濟科學將會執掌大權。除了對阿圖塞後期的科學馬克思主義的預見之外，他在這一點上還分享了像班雅明、阿多諾這樣一些馬克思主義者們那些有問題的

<sup>105</sup> Althusser 1997, 第168頁；Althusser 1994a, 第237頁。

假定。對於後兩者來說，帶有其一切模糊性的神話最終而言只是否定性的。不同於班雅明（對於他而言，資本主義的神話是一種帶有夢中幻影的神話）和阿多諾（神話和歷史的辯證法，以及自然和神話的交纏，意味著神話不會這麼輕易就消失，因此人們需要的是一種持續不斷的神話方面的猜疑），阿圖塞在這裡依賴早期馬克思一貫的觀念：神話本身是意識形態的一部分，而意識形態本身又是神話化 (mystification) 和錯誤的意識，是異化的標誌和結果。消除了異化，神話也將隨之被消除。

我並不確定，這樣一種關於神話的立場是否有許多益處，而且阿圖塞只會對神話的功能變得更沒耐心。無論如何，下面這些原因是很明確的：他後期關於意識形態的理論暗示了神話在一切政治經濟構成物中的某種持續在場；神話變成了再現與諸種實在社會境況之關係的一種永恆的模式。他在「工作與自然之等同」的第二個要點（「另一方面」）上暗示了這一點。不同於在革命行動的允諾中（即勞動與其產物的統一）所包含對神話的廢除，神話仍然溝通了勞動與迫使人類工作的那個自然。換種方式說，人們可以設想人類與被轉化的自然（作為人類工作之結果的自然）之間的等同，但人類與未被轉化的自然（我們起初投入工作本身時所依憑的那個自然）之間的等同則至今尚未深入人的意識中。或者用他稍後使用的術語來說，「人的循環」(human circularity)，對人的異化的克服（這一說法是對早前用來論說上帝的語言的迴響），是可以設想的，但自然的循環則不可設想，因為「馬克思主義者會說，在一個社會主義世界中，人們仍將必須克服自然的異化」。<sup>105</sup>

儘管如此，就在我感到我可以指責阿圖塞落回這樣一種

<sup>106</sup> Althusser 1997, 第168頁；Althusser 1994a, 第238頁。

神話理論，將神話當作斷裂的填充物、作為達到一種合適的社會主義社會之前的某種暫時性措施時，他的論證又變得遠遠更為複雜了。我必須避免利用他下列的主張，因為這種誘惑只是「明顯的、基本的含義」：自然是一種「現成給定之物」（難道它就像一位未獲承認的、未獲酬勞的勞動者——比如女人——嗎？），生存依賴於「控制」、「知識」和「工業」（這一觀點是否將自然當作一種具有敵意的他者，在威脅人類的生存呢？）。<sup>106</sup>但我可以指出，從阿圖塞寫作的時候以來，自然已經不再以這樣一種方式在人的意識中發揮作用了，即再也不是一種人類必須與之角力的被現成給定之物了，自然是那些人類選擇不去開發，選擇加以保存的或小（國家公園，荒地和世界遺產地區）或大（南極洲）的地區。或者提出：疾病、衰老的在場，以及人類仍然受制於自然元素這一事實，都是一種深刻的共產主義烏托邦景象。即便如此，阿圖塞仍然從他的自然異化之標記的名單最後一項的暗示裡，亦即從工作的持續在場那裡（這工作本身是為了生存對自然的一種互動和轉化），繼續前進——「此外」（就像他寫的那樣）。這種工作，就如同科學知識和轉化世界本身的工作，並不僅僅是到達

156 共產主義社會、克服自然異化的一個必要的過程，而是更重要的，一種「對自然異化不完全的重現 (recurrence)，以及從中而來的恢復 (reprise)」。<sup>107</sup>工作本身，做為對自然的互動和轉化的需求，在阿圖塞的文本中變成了異化本身的一個標誌，成為自然異化的一種重現，以及從那種異化中而來的一種恢復。我可以將這種重現與恢復的連結解讀成一個陷阱，解讀成對於進入共產主義的任何可能性的封閉，因為如果「恢復」這一模

<sup>107</sup> Althusser 1997，第168頁；Althusser 1994a，第237頁。

<sup>108</sup> Althusser 1997，第168頁；Althusser 1994a，第238頁。

式就是使自然異化變為永恆的同一過程，那麼出路就永久性地被堵塞了。然而，我將在如下意義上以一種不同的方式進行解讀：倘若達到了共產主義社會，那麼從基本的馬克思主義的意義上來理解的工作（包括阿圖塞後期在其理想的馬克思主義中非常鍾愛的科學工作）將會消失。這將是對阿圖塞用以開啟其第二段的那個馬克思短語，同時也是對阿圖塞自己的解釋更激進的解讀。簡單地說，如果工作是自然異化——人類與自然中那些他們無法離棄的部分之間的對抗——的標記之一，那麼對自然異化的克服就意味著廢除任何已知意義上的工作。在這裡，我們來到了任何語言的限制之處，訴說一個徹底不同的世界（這樣一個世界的語言還是不可設想的）。一種沒有自然異化的徹底共產主義的社會是不可想像的，這不就是阿圖塞最終的觀點嗎？

最後，神話的情況又如何呢？讓我再次引用阿圖塞註腳的最後一句話：「這方面的欠缺解釋了為什麼回復到神話中，對於構想一種迄今仍未到達其概念的總體性 (totality) 而言是必須的；依據這種觀點，正是在創世故事中，人們才沉思自然之異化的恢復 (reprise)」。<sup>109</sup>關鍵在於這個法語詞彙「reprise」，它有重獲 (resumption)、返回 (return)、修復 (repair) 和修補 (amending) 的意思。他已經在關涉到工作和一個免除自然異化的共產主義社會的時候使用過這個詞了；現在，神話採取了一種堪與工作相比的功能：自然異化的重獲或返回（就像在網球運動中那樣）以及修補（就像一隻襪子一樣），對於工作和神話而言都是關鍵性的。我想採用織補或者修補一隻襪子這個奇妙的圖像來訴說神話。和「仍然有必要」所暗示的神話的斷裂

<sup>109</sup> 同上。

157 填充物的功能，或是「仍未到達其概念」所暗示的前科學 (pre-scientific) 思考模式不同，神話在阿圖塞最後的這一個句子裡採取了一種更具實質性的功能，這種功能既是烏托邦的，又是辯證的。

當然，這兩者是密切相關的，尤其是在路易·馬林 (Louis Marin) 那裡。因此，神話產生了「迄今仍未到達其概念的總體性」。<sup>110</sup>這種說法要比列維·斯特勞斯 (Lévi-Strauss)——將神話當作「解決社會矛盾的成果」這一影響更為廣泛的理解方式——更多地指向未來（阿圖塞後期對意識形態的定義更接近列維·斯特勞斯了）。作為一種思想和想像的類型，尋求避開言語的種種限制，用以言說某個不可表達的未來，神話可以被理解為從那個未來中提取術語的不可能嘗試。我曾在本書稍早部分與瓦爾特·班雅明一道提出過這一點：神話的辯證跳躍不在於它使用了另外的一些手段、用了另一種類型來言說一個被欲求的世界（就其本身而言，這已經足以對那些不斷重複神話的原生名號，將其當作是「循環的，並因而封閉於不變的重複之中」的神話理論形成挑戰了），而是神話本身就是一種從未來獲得其術語與操作模式的不完美的思想類型，這種思想類型進行跨越，以一種鬆散和滑動的方式抓住了對那尚待達成的總體性的一瞥。

在阿圖塞的句子中，分號的另一側，給我們一個關於神話的烏托邦功能（這種功能一直與馬林一道以挖苦的神情在凝視我）的特定機制——如果我可以這麼說的話。對於阿圖塞而言，神話作為自然異化的恢復 (*reprise*)，既是它的返回，又是它的修補，被證明是一種徹底辯證性的操作。重現和修復、永

恆化 (perpetuation) 和克服、（或者用我鍾愛的方式來說）返回和修補的那種不可能的連結，與其說是神話的陷阱，倒不如說是辯證法的烏托邦式的功能。我不禁要以阿多諾的方式來解讀，在〔阿多諾〕那裡，人們推進辯證法的每一項，這個術語能到達多遠，就將它推進多遠，直到它勉強讓步於另一項為止：而在這裡，神話所提供的修補條件則依賴於自然異化的重現。換句話說，只有通過自然異化的返回，神話的修復和織補功能才是可能的。但那個更困難的對應面 (obverse) 也同樣適用：在徹底實行之後，修補看到的正是人們尋求修復的那種自然異化的重現。但在這裡，馬林變得極其有益了，因為烏托邦的種種可能性不是在這些術語的內容之中展開的，而是在阿圖塞於此處加以陳述但沒有詳盡發揮的辯證法形式中展開的。對於馬林而言，當辯證法的各術語被允許充分運行、被放  
158 行而不是被遏制住時，烏托邦才變得可能，所有這一切使他歸結出「中立狀態 (neutralisation) 是烏托邦的關鍵性特徵」這一觀念。既非矛盾，亦非矛盾狀態，甚至不是對辯證的解決 (resolution)，而是被釋放的各術語的中立狀態。<sup>111</sup>

除此之外，我在這裡所提出對於阿圖塞的馬林式解讀中，仍然有馬林可能會視為不可能的那種連結，即神話和烏托邦之間的聯合。對於馬林而言，這兩者互不相容，神話堵塞了通往烏托邦的道路，而烏托邦則認為神話不得要領。在我看來，似乎阿圖塞打開了一條思路，在這條思路下，神話與烏托邦不完全是對抗的，還是必要的盟友——用馬林的話來說。對我曾潛入其中的那份文本的後面部分，我們再給出最後一處評論：在這個注的結尾，阿圖塞回到他開始的地方，因為它並不僅僅

<sup>110</sup> 同上。

<sup>111</sup> Marin 1984。

是神話本身（儘管我為了談一會神話，先已獲得了充分的根據）。毋寧說，不管在阿圖塞的解讀多麼具有神學色彩，他在這裡所書寫的「創世故事」不僅可以解讀為在敘事形式下處理勞動異化的努力，而且可以解讀為自然異化的恢復 (*reprise*)、它的返回和修補、以及那尚未構想出來的總體性。

在這關於神話，圍繞著阿圖塞如何解讀創世記的創世神話的冗長論述中，我在他著作中的兩個部分之間闢出了一條道路（而他激烈地試圖將這兩個部分分開）。因為我們在這個討論神話的長長註腳中所發現的，滿是黑格爾、早期馬克思和神學本身的術語與概念，後期的阿圖塞作為一個好戰的科學馬克思主義者，將所有這些術語和概念都棄置不用了。難道這意味著宗教和由此宗教而來的唯物主義哲學的種種可能性，都屬於一種成熟之後會將其拋棄的年輕氣盛的狂熱，屬於對青年時期語言和思想的拋棄嗎？不，因為我的論點不僅在於，阿圖塞在對黑格爾和早期馬克思——尤其是在異化和勞動的問題上——的拒斥方面太徹底了，而且在於，有可能在不認可他達到其結論所使用的手段的情況下，徵用他關於神話的那些結論。在我看來，似乎任何忽視神話的唯物主義宗教哲學都是不完善的。神話在一種唯物主義宗教哲學中的功能是什麼？作為自然異化的恢復 (*reprise*)，它正是通過這個術語本身的張力，在阿圖塞的著作中為「烏托邦」概念提供了空間。

### 159 三、結論：（自）傳的終結？

在這一章中，我追蹤了阿圖塞那裡的大公性的各種不同形態：在他的早期神學著作中尋求和加以驅散的諸種聯盟關係、在同樣一些文本中天主教方面的盲點，以及他與教會的分離所

必然採取的教會形式。但阿圖塞著作中最迷人之處並不僅在於我們在他的後期著作中發現了教會的殘餘物，也不僅在於他的一些主要貢獻無法在沒有神學的情況下被想像，而在於他也提供了一種唯物主義宗教哲學在邏輯上的可能性和種子。

但現在——最後——的問題，是（自）傳。我將這個問題留到了最後，是因為它容易以這樣或那樣的方式影響幾乎所有的阿圖塞所研究，特別是對埃萊娜 (Hélène) 的謀殺以及隨著她的死而來的那些事件，同時也包括某種兩極心理狀態下長期發作的壓抑和狂躁創作力。〔阿圖塞的〕傳記似乎遵循了阿圖塞批判中的多條路線：其中之一完全忽略了它——或許除了一位傑出人物生命中一系列不幸的事變以外；另一條路線則試圖避開對阿圖塞主義本身的那種毀滅性的影響；而第三條路線，則試圖在他那困惑的心智中，以及與埃萊娜的困難關係中找到打開他的著作的鑰匙。如果說後一種選項本身走過頭了，那麼前一種則是以一種永恆的壓抑感在言說。

然而，如果我將關注的焦點移到阿圖塞與羅馬天主教教會的關係上，那麼傳記中的每一處似乎都確認了我關於他的著作中教會方面的那種缺席的原因的論點：他為參加巴黎高師 (École normale supérieure) 入學考試而於花園公立中學 (Lycée du Parc) 在讓·吉東 (Jean Guilton)、讓·拉克魯瓦 (Jean Lacroix)、約瑟夫·烏爾 (Joseph Hours) (佩爾·烏爾 (Père Hours)) 這些天主教知識份子那裡接受的訓練；<sup>112</sup>吉東和烏爾則持續的影響他的一生；<sup>113</sup>在一九四六到一九六六年間，像《活潑的上帝》 (*Dieu Vivant*)、《基督教見證》 (*Témoignage Chrétien*) 和《光

<sup>112</sup> Althusser 1994b, 第92-94頁; Althusser 1992, 第83-87頁。

<sup>113</sup> Althusser 1994b, 第162、205、315、346頁; Althusser 1992, 第154、197、309、338頁。

與生命》(*Lumière et Vie*) 等形形色色的天主教出版物；<sup>114</sup>在公立中學時，於公教進行會中建立有眾多牧師參與的「第一個政治單元」(first political cell)，並到特拉比斯修道院(Trappist monastery)中靜修；<sup>115</sup>對「教會青年」(*Jeunesse de l'Église*) 這個團體和左派天主教的「基督教進步聯盟」(*l'Union des Chrétiens Progressistes*) 的持久興趣——許多出身於後者的活躍份子，比如莫里斯·卡韋恩(Maurice Caveing)、讓·謝諾(Jean Chesneaux)、弗朗索瓦·里奇(François Ricci) 和阿圖塞，都加入了共產黨這個在目的方面正好相反的組織；<sup>116</sup>在這樣一種轉變中，佩爾·烏爾(Père Hours) 的政治圖像對於阿圖塞本人的影響；<sup>117</sup>與在莫里斯·蒙蒂克拉爾(Maurice Montuclard) 指導下位於小克拉馬(Petit-Clamard) 的宗教團體「教會青年」的密切關係，以及後來在他的生命中，受到修道院關於貞潔、體力勞動和寂靜的誓言所吸引，將其作為對他所有問題的解決方式；<sup>118</sup>他為見教宗——不管是庇護十二世(Pius XII) 還是若望二十三世(John XXIII) ——而進行的旅行；<sup>119</sup>對解放神學的興趣；<sup>120</sup>以及像「我過去仍然是一個信徒」<sup>121</sup>和「我在很長時間內，直到一九四七年或者一九四七年左右為止，都保持了我的『信仰』」這些陳述。<sup>122</sup>

<sup>114</sup> 參見Matheron 1997。這裡討論的各項見：Althusser (作為Robert Lecloux) 1946，5月10日和17日，Althusser 1946，以及Althusser 1969a。

<sup>115</sup> Althusser 1994b，第95–96頁；Althusser 1992，第87–88、299頁。

<sup>116</sup> Althusser 1994b，第205–206頁；Althusser 1992，第197–98頁。

<sup>117</sup> Althusser 1994b，第205、315頁；Althusser 1992，第197、308–9頁。

<sup>118</sup> Althusser 1994b，第96頁；Althusser 1992，第88頁。

<sup>119</sup> Althusser 1994b，第122–3頁；Althusser 1992，第114–5、338頁。

<sup>120</sup> Matheron 1997；Breton 1993。

<sup>121</sup> Althusser 1994b，第123頁；Althusser 1992，第114頁；譯文有改動。

<sup>122</sup> Althusser 1994b，第205頁；Althusser 1992，第198頁。

當然，以自傳為基礎，為阿圖塞的「天主教」馬克思主義辯護，是最不可靠的，儘管道格拉斯·約翰生(Douglas Johnson) 在《來日方長》(*The Future Lasts a Long Time*) 一書序言中盡力做到了這一點。<sup>123</sup>他提出，阿圖塞與教會的關聯仍然是曖昧不清的。儘管批評(非正式的)《精神》(*Ésprit*) 雜誌主編埃馬紐埃爾·穆尼耶(Emmanuel Mounier，他曾經出版過阿圖塞的某些著作)，嘲笑讓·伊夫·卡爾夫(Jean-Yves Calvez) 對馬克思的解釋，他仍然與讓·吉東這樣一些天主教徒保持了個人關係。在獲得里爾大學(University of Lille) 的學位時，約翰松提出，在天主教教育之下，又是作為天主教青年會(Catholic youth) 的一位前領導人，阿圖塞仍然對社會天主教運動(social-Catholic movement) 以及「工人—牧師」這一理念保持同情，一直尋求調和天主教和共產主義。

但約翰生暗示了玩笑(*canular*)，<sup>124</sup>或者說是惡作劇，在一位師範學校學生(*normalien*) 的生平和著作中所扮演的角色，儘管阿圖塞這樣的玩笑僅限於戴高樂(*de Gaulle*) 在大街上向他借火的自傳性描述，<sup>125</sup>或者宣示他自己是一個冒充哲學家的騙子，從來沒有讀過許多書(尤其是馬克思的書)，也沒有為準備考試學習過。而編者們——科爾佩(Corpet) 和布唐(Boutang) ——提出，整本自傳同時是一個瘋子和一位哲學家合作的作品，是事實和錯覺、幻覺的混合。

與其玩著從他生命的「事實」中查出何者屬於幻想的遊戲，<sup>126</sup>在我看來，似乎有一個更巧妙的主題顯示在該著作本身

<sup>123</sup> Johnson 1994。加布里埃爾·阿爾比亞克(Gabriel Albiac) 在其對阿圖塞自傳的解讀中，注意到了很普通的一點：「……自傳是一種在本質上進行神秘化的文學類型」(Albiac 1997，第81頁)。

<sup>124</sup> Johnson 1994，第xvi–xvii頁。

<sup>125</sup> Althusser 1994b，第347頁；Althusser 1992，第339頁。

之中，尤其是在羅馬天主教教會方面。從他青年時代起就對他產生了影響的兩個人，讓·吉東和佩爾·烏爾（一位是在理智方面，另一位是在政治方面產生影響），以一種扭曲的和具欺騙性的方式在他的著作中出現了。

佩爾·烏爾在政治上獻身於天主教左派，阿圖塞將他表現為政治事件的一位精明的觀察家，一位雅各賓派 (Jacobin) 和教會自主論者 (Gallican)，一位反資產階級人士。烏爾為阿圖塞提供了「最初對政治及其相關危險的看法」。<sup>127</sup>然而烏爾扮演了某種模糊的角色：他在天主教左派中比較好戰，具有敏銳的政治頭腦，他既對教會的那些含糊的解決方案負有責任，也為阿圖塞自己走向馬克思主義指路：

事實上教會通過教士和教宗通諭，讓他們自己的那些鬥士意識到了「社會問題」，我們中的大多數人完全不知道這些問題。當然，一旦我們認識到有某種「社會問題」，而人們提出的療治方案又是荒謬的，那麼我們探索天主教那些混亂不清的口號背後的東西（於我而言，只需要「佩爾·烏爾」那種深奧的政治圖像即可），並在加入共產黨之前迅速轉向馬克思主義，就毫不費事了！<sup>128</sup>

阿圖塞宣稱，烏爾的對立面，讓·吉東，教給他的是純粹通過工作的形式，便能以無知冒充知識的那種欺騙人的能力。在吉

<sup>126</sup> 在這方面，我如果那樣做的話，將只是在複製Moulier Boutang 1992（尤見第99-171頁）中詳盡的傳記。

<sup>127</sup> Althusser 1994b，第95頁；Althusser 1992，第87頁。

<sup>128</sup> Althusser 1994b，第205頁；Althusser 1992，第197頁。

東於里昂 (Lyon) 教授他的期間，阿圖塞在第一次作業不及格之後，學會了以清晰而有說服力的方式寫最晦澀的主題。

就在那之後不久，我們被指派了第一次的作文。我們在一間大教室裡寫作，年齡大點的一些男生在課後聚在一起寫。他們都是些老手，知道寫作的所有竅門。吉東給我們的題目是「現實和虛構」。當我還在徒勞地努力，試圖想起一些模糊的概念，並且再一次地迷失在其中時，那些年齡較大的男生中的一個手裡拿著好幾頁寫好了的紙走過來說「這些拿去吧！它們或許對你有幫助。不管怎麼說，它們是關於同一主題的」。

果然如此；吉東去年一定出了同樣的題目，年長的男生淘氣地把吉東自己的清稿給了我。我當然滿心羞愧，但我更絕望了。我一刻也沒遲疑，拿起老師的清稿，保留了大部分（整體的設計，觀念的進展，以及結論），盡我所能地以我自己的方式改寫了它——換句話說，我就是這樣把握住了吉東的思路，包括他的寫作風格。當吉東在課堂上將作業發還給我們時，他似乎非常吃驚，而且毫不吝惜地給了我真誠的讚揚。我是如何在這麼短的時間裡取得了這麼大的進步的啊！我在二十個人中排第三名。<sup>129</sup>

結果是：阿圖塞變成了獲獎學生，成了少數幾個獲准進入巴黎高師的學生之一，成了吉東最喜愛的學生，而這一切都是

<sup>129</sup> Althusser 1994b，第92頁；Althusser 1992，第84頁。

通過一次「極大的欺騙和虛偽行為」實現的。<sup>130</sup>這難道象徵著教會在阿圖塞的著作和生活中的地位嗎？我表示懷疑，主要是因為，這一行為並未導致阿圖塞對吉東的鄙視。毋寧說，吉東這位「偉大的哲學家」和天主教徒，教會了他兩種在他身上持續延續的、真正的學術德性：「首先，在寫作的時候要盡可能努力達到最大的清晰度，其次，是在任何論文題目之上建構與闡釋一個論點的藝術（那一向都是一種虛偽），這種論證是先天的，而且似乎是通過純粹的演繹進行的，它連貫而有說服力」。<sup>131</sup>如果說羅馬天主教教會方面宣稱的那種內容和真理不再吸引他，並從他的生活和作品中褪去，那麼教會的形式——在這裡，就是它那全然具有經院哲學嚴格性的思想形式——對於他的理智生活而言，依然是根本性的。但它這樣一種形式是基於某種欺騙的，是對教會本身的不在場因的某種嘲諷。

<sup>130</sup> Althusser 1994b，第93頁；Althusser 1992，第85頁。

<sup>131</sup> Althusser 1994b，第93-94頁；Althusser 1992，第86頁。

## 第二章

### 亨利·列弗維爾的諸種異端

163

我是否曾是最後一個有信仰的人？<sup>1</sup>

一九六八年5月，超現實主義、達達主義、階級戰爭的龐客 (Punks)、綠黨、法國共產黨、性，以及——按照不可能的方式——宗教，尤其是與教會意見分歧的羅馬天主教神學，和一些其他要件，可以視作亨利·列弗維爾 (Henri Lefebvre) 造成的種種影響中的頭幾項。不管這些各式各樣的要件多麼令人愉快，我關注的卻是列弗維爾在宗教方面持久的磋商 (negotiation)，尤其是持續造訪列弗維爾著作的那個羅馬天主教和大公性的奇怪幽靈。就如同阿圖塞，當使用到「宗教」時列弗維爾指的是一種特殊種類的教會學，教會在他著作中留下的印跡可以被指認為我在下面將會探究的各種不同意義上的「大公性」——所有這些事實都表明了馬克思主義知識份子們在第二次世界大戰前後法國那種特殊的處境和軌跡。就像阿圖塞一樣，列弗維爾一度曾有過宗教方面深刻的投入和涉入，但後來被放棄了。也像阿圖塞一樣，列弗維爾曾是一位哲學家（還有其他許多身份）和法國共產黨的一員，儘管他並沒有在共產黨

<sup>1</sup> Lefebvre 1991，第221頁。

內待很久。但列弗維爾的思想採取了一條非常不同的道路，這條道路包括：神秘主義，終其一生對馬克思中「異化」主題的強調，以及對傾向於黑格爾那一面的馬克思的偏愛。對阿圖塞而言，這種偏愛最終造成被革出教門的結果，但卻在羅馬天主教徒那裡得到了一些回應（這讓列弗維爾很懊惱）。事實上，對於兩人的所有那些共同之處來說，他們其實是分別處在蹺蹺板兩側的兩個人：阿圖塞以其科學的、後期的馬克思，處在一側，而列弗維爾以其早期人道主義的馬克思（其核心觀念是異化觀念），處在另一側。

儘管我懷疑個人生活上那種被假定的一致性是一種陷阱，但幾乎列弗維爾的所有著作，在某種意義上來說都是自傳性的，尤其是取自一九四七年的那本極有影響力的《日常生活批判》（*Critique of Everyday Life*），屬於「成熟」期的列弗維爾的那份關鍵文本，更是這樣：「寫於法國鄉下某個星期日的筆記」。<sup>2</sup>這篇文章將成為我對列弗維爾的分析的焦點，我也會在本章的大部分文字裡提供對它的某種詳盡的注釋和回應。

我們在這裡發現作者對宗教的討論回溯到古希臘及其節日，進而關注比利牛斯山（Pyrenées）中的納瓦朗（Navarrenx）附近的鄉村小教堂，期望瞭解教會為什麼、以及如何能夠不僅在整個社會和政治中，還在他自己的生活中產生這樣一種影響。該文將會促使我考察他思想中的其他維度，尤其是關於異化、空間、婦女和日常生活的觀念——特別是在這些觀念似乎削弱了他對教會的致命的攻擊，並揭露了這一交戰中的種種矛盾。我也會考察列弗維爾對異端立場鮮明的喜愛，包括他早期否認，但卻從埃克斯·昂·普羅旺斯（Aix-en-Provence）大學羅馬

天主教神學家莫里斯·布隆代爾（Maurice Blondel）這位教會的異議份子那裡所接受的極端神秘主義、詹森主義（Jansenism），與神學教育。

## 一、門檻

現在讓我們暫時走進一個被墓地環繞的鄉村小教堂。<sup>3</sup>

乍看起來，列弗維爾對教會的拒斥似乎要比阿圖塞更為堅決，他的仇恨更加堅定且狠毒。列弗維爾最終關切的，是教會——他具體說的是羅馬天主教教會——與資本主義的異化互相同謀。而隨著這是他一生的計畫的實現，也就是異化的克服，教會必定會與資產階級以及資本主義的種種制度一道被掃除盡淨。我將在後面回到異化問題上來，但現在請讓我暫時關注一下這篇充滿激情的文章。我樂於想像，列弗維爾在戰後不久的難得獨處時間裡，在他從小長大的納瓦朗村子外偏僻的教堂墓地中，在一個小筆記本上寫作。但我懷疑，這裡被稱作「筆記」的東西事實上是在他返回巴黎的路上口述的。下面這句插語很能暗示這一點：「我忘記它〔指由一位業餘畫家裝飾了星星的教堂墓穴〕\*是不是朝向耶路撒冷和日出的方向了。」<sup>4</sup>

最後，我對這份文本的形式以及對這樣一種解讀可能會揭示出的種種線索更感興趣，但首先，請允許我概括一下那似是而非的內容以及形式方面的一些問題。這裡的論證從對鄉村裡

<sup>2</sup> Lefebvre 1991，第201-27頁。

<sup>3</sup> Lefebvre 1991，第213頁。

\* 譯者註：原文所有。

<sup>4</sup> Lefebvre 1991，第214頁。

周而復始的農民生活——充滿了節奏感和平衡感，以及豐盛的節日和慶典——的討論開始，進展到在財富方面的分化（富裕地主的興起和統治）和教會這一有組織的宗教方面的分化兩者所產生的災難性影響。不管多麼循序漸進，財富和教會都是後來才產生的，在這一片景觀和社會中成了疏離者，而此地如果沒有它們，本可以更好的。但正是教會，處在列弗維爾攻擊風暴的路上，在幾頁暗示性的挖苦、嘲笑並對教會在像納瓦朗這樣的鄉村社區裡的角色去神秘化之後，他以如下主張作結了：馬克思主義對日常生活中普遍而又令人窒息的異化提供了唯一的解決方案。

166 至於形式問題，一旦他進入了教堂，他一直細心建造的論證似乎（而且經常如此）就有被他對於教會那激烈的仇恨所淹沒的危險。在這樣的時刻裡，他看不到主要的論點，只在文章結尾處回到異化問題中。第一人稱代詞充斥著頁面，<sup>5</sup>乃至到了複述他計畫中對教會的一些反抗形式的地步。他的攻擊洪流，直到最後在結論時宣導馬克思主義時才被打住。在風格方面，馬克思主義部分的要點式回應以及前述小教堂旅遊的流暢句子、段落（最後三段滿是省略號）兩者之間的對比，自有一番味道。但此時，馬克思主義和教會之間的距離，不能再拉得更開了。

事實上，我要在形式問題上停留一會，在結尾的時候再回到內容上去，因為似乎在我看來，一旦文本中其他的象徵被更進一步的稍加探索，內容——羅馬天主教的教會和宗教以更一般的方式作為那種只有馬克思主義才能加以克服的異化之主要因素——就開始以另一副面貌顯現了。將這些「筆記」維繫

<sup>5</sup> Lefebvre 1991，第213-24頁。

在一起的那種全面的結構，並不是他在開篇幾頁中如此集中地加以評價的那種鄉村生活和節日的節奏；毋寧說，某個羅馬天主教主日早晨禮拜的節奏變成了一條線索，這條線索使得整篇文章連貫起來，同時又揭示了教會的無以回避的在場（以列弗維爾思考和寫作的方式）。從他在想像中喚起的教堂墓地形象（四十四歲的列弗維爾在禮拜儀式之前坐在教堂外面的景象）出發，遵照這個次序，鄉村農民生活的諸種類型、鄉村本身、教堂墓地、進入教堂、穿過漆黑的內室，然後是儀式，或者彌撒，從禮拜的人們聽到教堂的鐘聲，到方言的佈道，最後到領受聖餐為止。在禮拜儀式結構方面的連貫性之外，另一條連貫性的線索是自傳中個人的線索，這頗像盧卡奇 (Lukács) 在《小說理論》(*Theory of the Novel*) 中的論點：英雄敘事，尤其是關於個人生命的連貫的年表，將一個離析的世界中迥然不同的片段維繫在一起了。而列弗維爾所追溯的，則是資本主義和羅馬天主教這一有組織的宗教兩者所產生的離析後果。在這個脈絡下，自傳，尤其是從教會到馬克思主義的軌跡，試圖將一切都維繫在一起。作為組織原則，儀式和自傳都起著聚合的作用，但它們也產生了敘事的張力。因為列弗維爾為自己離開教會的那條途徑，建立起了激情的批判，這種批判永遠威脅著要在所有方向上開炮。但正是因為儀式和自傳這兩種因素之間的火星，使得這篇文章如此迷人。

我已經提出過，這份文本的儀式性結構表現了某種大公性。這份文本的一些特殊的點同樣表現了這種因素，其中第一個點便是他走入教會這個關鍵性轉折——「現在，讓我們走進小教堂片刻」。<sup>6</sup>我要加重這一「謙遜的、樸實的門檻」全部

<sup>6</sup> Lefebvre 1991，第201頁。

167 的份量，因為這也是作者論證中的門檻，是進入他轉換方法之處的轉折點。在某個層面上，這一整個在教會中關於存在的遊歷——一種紐約 (New York City) 的德塞爾托 (de Certeau) 或者在洛杉磯 (Los Angeles) 伯文圖 (Bonventure) 的詹明信 (Jameson) 都會去複製的書寫模式——建立在一個篤信者會進入羅馬天主教會堂的方式之上，而後又損毀了這種方式。因為在門檻處的停步，最初是做為進入聖堂 (sacred space) 之前的某種禮敬：屈膝和快速畫十字。列弗維爾不是這樣：他的停步充滿了對他將會碰到的東西的預知：憤怒、不安、兒時的回憶、以及迷戀。

我在這個謙遜的、樸實的門檻那裡停步了，因某種領會而躊躇。我知道我將會碰到什麼：一個空蕩蕩的、能產生回音的空間，裡面有一些隱秘的壁龕，壁龕中裝滿了數百個物品，每一個都發出沉默的呼喊，這使其成為一種標識。多麼奇怪的一種力量啊！我知道我不可能會不理解它們的「意義」，因為有人在數年前就向我解釋過它們了。你不可能在這些符號面前閉上你的眼睛和摀上你的耳朵：它們佔據了你，它們直接就搶先佔據了你，它們堅持不懈而且悄悄的進行——因為它們的簡單性，這種情況就更甚了。我已經有了一種不安之感，有一種被壓制的憤怒，混雜著對於被基督教所塑造的童年和青春期勉強但又頑強的回憶。……而且我知道，這種被壓制的憤怒是那種力量的另一個面向，是那種對「聖」物初期的迷戀。不可能將我自己從中解脫出來。對於我而言，這個空間永遠不可能像任何其他空間一樣。但正是因為我感受到了這種模糊的情緒，我才能開始理解其模糊的原因。所以我不可絕望，鬥爭還在繼續。……<sup>7</sup>

對於列弗維爾而言，正是在入口處的猶豫給了他與教會的徹底控制之間互相鬥爭的可能。而這種鬥爭包含著對教會施於他本人和法國社會之上的那種力量的原因的追尋，不管那些原因多麼難於發現。因此，塞滿了羅馬天主教堂建築內室的那些物品——充滿了他非常熟知的那些意義，對他仍然施加了它們的力量，一種奇怪的力量——的沉默反而意味著它們的呼喊。它們以其簡單性，浸透了他的思想——或者毋寧說感情。不論他多麼努力地要抹去它們，他都無法對他們閉上自己的眼睛和摀上自己的耳朵。但請注意那一連串否定的話：「我知道我不可能會不理解它」；「不可能對它閉上眼」；「不可能將我自己從它之中解脫出來」；「對於我而言，這個空間永遠不可能像任何其他空間一樣」。<sup>8</sup>不可能會不，不可能，永遠不：他過於強烈聲明的那種對「它」恆常的否定，簡單而又能說明問題，他每一次的反抗都恰好承認了教會對他的控制。他往下深掘，費力地發現了他的情緒及其成因藏在這棟古老建築陰濕的壁龕和角落裡，發現了這兩者的模糊之處。儘管他努力地要將其切除，那些回憶仍然頑強地浮現，教堂中填滿了上百種物品的隱蔽壁龕，如今成了那些回憶的諷喻。而他努力壓制的那種憤怒，輕易就宣告了這樣的事實：他事實上的確承認了教會，因為只有當他既不憤恨也不愛教會的時候，他才能真正說他從教會中解脫了。

儘管如此，列弗維爾倒的確保留了一個他明確承認的那種教會之控制的區域。從他到他年輕時的鄉村小教堂的旅遊寫起的這整個段落，仍然停留在情緒反應的領域，這情緒是教堂的空間與儀式所喚起的一些感受。這樣一來，當他試圖對教會之

168

<sup>7</sup> Lefebvre 1991，第213-14頁。

<sup>8</sup> 同上。

力量提供一種理由充分的描述時，他止不住要表明那些壓抑的情緒反應，一次又一次地爆發出來，為這些情緒反應所控制：

「啊！現在這裡有某種更好，或更精確的事物」；<sup>9</sup>「星期天的早晨！」<sup>10</sup>；「一個寡婦！那是一個寡婦！」；<sup>11</sup>「我認出了你，我童年的卑劣的寧靜！但要想解脫，僅僅只想毀掉這些灰燼，得經歷多少苦痛啊！」；<sup>12</sup>「這是怎樣一種結合——迷戀的方式和控制的方式」；<sup>13</sup>「神聖的奧秘是多麼天真、多麼簡單而又多麼深奧」；<sup>14</sup>「我不可被激怒」；<sup>15</sup>「但這些東西是多麼冰冷，有多麼乾枯啊！」；<sup>16</sup>「人性的笨拙模仿！深奧嗎？深沉嗎？不！」。<sup>17</sup>小教堂的「門檻」也是論證之整體的

169

門檻，因為從這裡開始，教堂幽暗的內室所引出的，遠遠多於一個理由充分的論證所能包含的東西。

列弗維爾使得我能非常容易地為教會的傳統來辯護：它的各種空間、各種符號、它在情緒方面的訴求。但他做不到的，則是合理地分析教會對他的種種思想和行為的持續影響。他嘗試過某種奇怪的平衡做法，即在探求教會的力量（尤其是它對他的那種控制）的同時，語帶刻薄地突破教會的影響。但這裡令我感興趣的是列弗維爾採用的種種拒絕和反對的模式。

<sup>9</sup> Lefebvre 1991，第214頁。

<sup>10</sup> Lefebvre 1991，第218頁。

<sup>11</sup> 同上。

<sup>12</sup> Lefebvre 1991，第219頁。

<sup>13</sup> Lefebvre 1991，第220頁。

<sup>14</sup> Lefebvre 1991，第221頁。

<sup>15</sup> 同上。

<sup>16</sup> Lefebvre 1991，第222頁。

<sup>17</sup> 同上。

## 二、勘探

除了作為門檻的這一段以外，還有一種空間上的移動穿越了這小教堂的建築，列弗維爾本人表現得部分像是個導遊、部分像是一種民族誌導覽的文化批評者，部分像是重訪熟悉事物的日記作者。該文中這個空間的方面藉助於他將空間的運作、再現的空間和空間的再現三者之間著名的區分，以進行某種分析，但我暫時會贊同這一做法。毋寧說，這裡令我感興趣的是語言本身，就像至今為止它以各種不同的方式令我感興趣一樣。除了第一人稱敘事以外，列弗維爾筆下流出的那些形容詞和名詞，都有其本身在情緒方面的力量：「一個空蕩蕩的、能產生回音的空間」；「隱秘的壁龕」；「堅持不懈而又有誘惑力」；「模糊的」；「絕望」；「又小又暗」；「蒼白的光」；「髒兮兮的小玻璃方格」；「小的，暗的，神秘的」；「黴爛的、發黴的氣味」；「笨重的」；「失去顏色的和磨損的」；「在這個流淚谷中爬行的人類小家庭」；「骯髒的秘密」；「可怕的深處」；「驚恐」、「擔憂」、「疑懼」和「絕望」；「被驚嚇的」、「被折磨的」、「焦慮」、「苦難」和「軟弱」；「無人性的」和「最狡詐的」；「人類貧困的歷史」；「大規模的去人性化」；「活生生的惡魔」；「狡猾陰沉的伎倆」；「兩面派，三面派」；「空洞的抽象」；「威逼的，作威作福的」；「憂鬱」、「天真」和「衰老」；「難以言表的枯燥，難以言表的陰鬱死靜」；「褪色的」；「蕭條的」和「錯誤的虔敬與謙遜」；「錯亂的」；「難以表達的沉悶的平靜」；「可鄙的」；「可鄙的寧靜」；「折磨」和「痛苦」；「失去的幻想」和「痛苦的傷疤」；「不可避免的大災難」；「沉悶到想哭」；「偽裝」；「分泌物」和「積累起來

的沉澱物」；「天真的」和「簡單的」；「因絕對者的春藥、平靜的毒液和純真的沉悶平靜而負重、得病和受毒害者」；  
170 「精神上的折磨」；「渺小的權威」；「虛弱的胸腔」；「無意義的重量」；「滑稽的」；「冰冷的」和「乾涸的」；「無限性的無趣象徵」；「沉寂」；「去人性化了的人」；「惡魔般的」和「可怕的」；「可疑的」；「膚淺的」和「可笑的」；「超乎尋常的幼稚」；「一套枯燥、冰冷的理論」；以及「那一直在場的陰濕，和它的氣味」。<sup>18</sup>

我很難期望任何一個人能完整地讀完這名單，但你們即便將目光在這上面稍稍掠過，也能對列弗維爾的描述用語有一個鮮明的印象。要指責他為了言說教堂，在詞語的選擇上有所克制，是不可能的。怨恨之辭從教堂溢出，達乎眾人、村民和農人，甚至達乎他自己的種種反應和反抗。從教堂外長椅和越過門檻的步伐到這裡所進行的轉換中，最清晰的標記之一便是術語上的轉向，這樣一種轉向清楚地展示了教會在他身上引起的全然仇恨。

但當列弗維爾再也無法克制自己時，怨恨更加集中到了某些延展語句之中。這些延展語句從這樣的文本中爆發出來：這份文本常常至少嘗試給予教會應得的評價，嘗試盡其所能地闡釋教會對他的殘留影響。或者毋寧說，這篇文章使兩項議題彼此抗衡，其一是弄清教會是如何施展其魅力的，其二則是弄清那些讓他不耐煩的地方，並讓教會去擁有它。第一項議題組織了他穿過這建築本身的旅行，這一動作是在他跨進門檻之後，並且在以教堂的鐘聲和禮拜的開始做為標誌的下一個轉換之前。<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Lefebvre 1991，第213-23頁。

<sup>19</sup> Lefebvre 1991，第214-18頁。

這樣一來，在這最終貫穿所有感官的召喚中——拉丁語和方言的聲音、虔信物品和晦暗的神像的景象、嘴唇對聖安東尼 (St. Anthony) 腳趾的碰觸、聖餐的味道（至少是對於神父而言），以及濕氣和薰香的氣味——他找到了教會的吸引力和控制，不管它有多麼的隱伏不明。它將熟悉和陌生，神秘和黴氣，異鄉情調和陳腐平凡結合起來了；而當他踏進教堂建築時，所有這一切都完全處於一團混亂的氣味之中。

世俗與超越的混雜不僅在列弗維爾的天主教小教堂那些吸引人的氣味中，也在處處可見的藝術品、各式古董以及虔敬物品中。不管是由「一位笨拙但有靈感的藝術家」<sup>20</sup>繪製，顯示了上帝所創造的宇宙秩序，以星星裝飾的藍色邊飾；還是那喚起太陽或聖靈之想像的晦暗單調的主燈；還是小禮拜堂裡的守護神聖勃拉修斯 (Blasius) (牛) 和聖羅克 (Roch) (羊) 的神像——由一幅受到斑斑水漬所威脅的粗糙油畫所包裹，農人們給他們供上了一些取自病牛尾巴的燒焦的鬃毛；還是聖安東尼的小雕像——腳趾已經因為親吻而磨損、弄髒；還是那與冷淡的父形成對比的無所不在的聖母馬利亞像——她集聖母與貞女於一身，概括了「女性的整體」，並將成為一位偉大的女神（如果這不是因為一套聰明而巧妙的神學將其角色限於中保的話）；或者天上家庭——兩位父親（一位是實在的，在天上的，另一位……），一位母親和一個兒子——與塵世間那些來旅遊並致以敬意的家庭的結合。悄悄溜出的反諷無處不在，隨時可見，加強了天堂與塵世間各種關連的聯繫。如果說我們在他對拱頂邊上修飾的星辰的描繪之中，或者在那位於中間、代表太陽的晦暗主燈中，品味到了這一點，那麼它便是在對上帝

171

<sup>20</sup> Lefebvre 1991，第214頁。

自身的描繪之中爆發出來的。聖父那施行報復和稱義的力量得到了溫和而又有兄弟情誼的聖子的調節，它有崩潰的危險，並做為附帶說明的；「啊！他們在虔敬的談話和教區報紙中講述的，那些關於聖體流血和說話的故事，關於突發的死亡和出乎意料的改宗的故事」。<sup>21</sup>

列弗維爾可以允許自己偶爾有一兩次在所有這些事物中表現出崇敬之情，比如聖母馬利亞的那些有吸引力的名字（天堂之門、晨星、象牙塔和苦難者的安慰），或者這棟小型的、一般的建築的能力：「概略地向我們提供世界和人的戲劇」<sup>22</sup>與歷史本身。但迄今為止他極少能克制，在一個幾乎長達兩頁的段落裡爆發出來的，是一次次的帶著嘲諷和輕蔑的警視。

他開始就說：「噢教會，噢聖教會，當我最終設法逃出你的控制時，我問我自己，你的力量來自何方」。<sup>23</sup>他離開了那些事物，憤怒、蔑視和恐懼全都混合到一股洪流中去，在列弗維爾的全部共產主義中，明顯沒有給教會留下任何空間：

「現在我可以看見人類異化的那種可怕的深度和可怕的現實了！噢聖教會，多少世紀以來，你開發和積累了每一幻象、每一虛構、每一空想、每一挫折」。<sup>24</sup>他對教會的指責是什麼？那就是：它包含了某種範圍廣大的欺騙，提供了一種總體化的 (totalising) 立場，這種立場將一切處在它的道路上的對象都吸收進來，同時又不能容忍任何在它之外的事物；通過這樣一種欺騙和總體化，它尋求在人類生活的所有方面控制他們。

在第一和第三點——欺騙和控制——上，列弗維爾推進

<sup>21</sup> Lefebvre 1991, 第216頁。

<sup>22</sup> 同上。

<sup>23</sup> 同上。

<sup>24</sup> 同上。

了這樣一條思路：教會以其大批卑鄙的秘密和謊言，通過一系列詭計，老練地做著它的勾當。特別是，神職人員們運用「超過二十世紀所積累起來的技巧」，<sup>25</sup>為的是使巨大的謊言變作永恆，其最終目標乃是控制人的生命。從生到死，生命變成了一個長程的恐怖、擔憂、希望和失望；僧侶們在人們懷疑、害怕和焦慮的時候趁機向他們暗示自己的訊息。在世界歷史背景下，人類戲劇的宏大敘事變成了一串的壓迫和鎮壓。

在這些點上，列弗維爾重申了啟蒙運動對迷信和欺騙的舊批判，而且趨近於阿圖塞所不能接受的那種關於意識形態的立場。對於阿圖塞而言，意識形態再現了個體與其真實生存境況的想像性關係。這一定義的關鍵在於當中兩層遠離「真實境況」的做法：再現，和想像性關係。阿圖塞試圖反駁下面這種錯誤的假設：意識形態是構想人們的真實生存境況的一種想像性方式。在這個層面上，從現實到意識形態之間只有一站，只差了一步：也就是說意識形態是一種幻相，並不與現實（對上帝的信仰，正義，等等）相符，但它的確暗示了現實。而列弗維爾似乎就是在這個層面上運作。接下來在解釋方面的任務就是穿透幻相，找到其暗示之處，並為這一想像性再現背後的現實定位。阿圖塞識別出了各種不同的解釋類型——機械式的解釋（上帝是對國王或暴君的想像性再現）和詮釋學式的解釋（教會的教父們，費爾巴哈 (Feuerbach)，卡爾·巴特 (Karl Barth)，等等），在後者那裡，為了重新發現真正的來源，只需讓意識形態的想像性倒轉啟動即可。

至於人們為什麼在製造某種想像性變換（以向自己再現其真實生存境況）的過程中需要這樣一種事物，曾有兩個標準

<sup>25</sup> Lefebvre 1991, 第217頁。

173 答案。第一個是，一群憤世嫉俗的教士和暴君為了讓人們在服侍他們的時候相信自己是在服事上帝，而建構了這樣的謊言。其次，這種想像性再現是人的異化的一個結果（費爾巴哈和馬克思）：人類為了在其真實生活中與這種異化打交道，就建構了一個想像的和異化的領域。列弗維爾似乎有同時採取兩種立場——憤世嫉俗的教士和異化本身的立場——的問題。我準備在後面回到整個異化問題上，尤其是借助我在前一章的論點：阿圖塞在異化問題上扔掉了太多的東西——既有手段方面的，也有目的方面的。因此，請讓我停留在憤世嫉俗—教士這一選項上：在這一論點中，宗教性的文本、制度或教條，是由宗教與文士精英所產生出來，利用這些材料來表達作者群體的意識形態假設：教士們生產與教士相關的文件，男人生產攸關男性利益的文件，政治團體則提出他們自己的口號。列弗維爾冒險接近了這樣一種立場：教會是由一個小圈子，一群試圖欺騙他們的反對者和 / 或大眾，以使他們追隨自己的意識形態的操控者所組成的。換句話說，他將宗教——或者更具體點說，教會——理解為無仲介的 (unmediated) 意識形態的一個例子，用阿圖塞的話來說，就是理解為無中介的對真實生存境況的想像性再現。

在我看來，似乎列弗維爾無論如何都負有責任。並且，將教會描繪為一個憤世嫉俗的操控者的小圈子的這種做法，最終並未真正影響到他。教會的問題在於，它對所有個體都提出了全面的要求：「不服從我者即反對我」變成了這樣一種主張——基督教提供了一個將任何他者都排斥在外的完滿而又封閉的體系。就像所有由形式開始的分析一樣，內容總是會返回來，在我目前的討論中就已經是這樣了。換句話說，我們在這裡發現的是泰坦之間的衝突，基督教和馬克思主義這兩個在他

們的時代中成為最巨大的總體化的體系，無人能比的陳述他們的意識型態。<sup>26</sup>在這幾頁中，列弗維爾一次又一次地運用總體化的一些範疇：「噢聖教會，多少世紀以來，你開發和積累了每一幻象、每一虛構、每一空想、每一挫折。你像儲存珍貴的莊稼一樣將它們儲存在你的居所內，而且每一世代，每一時期、每一時代都會增添某種新的東西到其中去」。<sup>27</sup>像個巨大的海綿一樣將所有可能的立場都吸收進去，我前面所討論過的控制和欺騙這兩種策略都變成了這總體化的一個面向。那麼，對教會的定義就是，它「不多不少正是吸收和積累非人性事物 (the inhuman) 的那種無限能力」。<sup>28</sup>

174

雖然如此，列弗維爾說的並不是基督教本身，而是教會，尤其是羅馬天主教教會。我將繼續堅持，這趟穿過納瓦朗的鄉村教堂，存在主義式的旅遊所具有的特殊性：它是一座法國的羅馬天主教教堂。而列弗維爾與它的關係則是自相矛盾的。一方面，他不太情願地承認教會仍然對他施加了某種力量，而且有必要解釋和打消這種力量；而另一方面，他對教會有著未承認、也未償付的債務。請讓我展示一下這些債務。

首先，就像阿圖塞那裡的情況一樣，他在他的反對中，將羅馬天主教教會的普遍性變成不朽的了：它是「大公」教會，\*這個術語首先被用於基督教時代起初的幾個世紀，不是用來包容，而是用來排斥和分裂的。早期基督教信條中的「聖而公教會」一語乃是對於亞流派信徒 (Arians)、多納派信徒 (Donatists) 和一切形式的諾斯替派信徒 (Gnostics) 加入教會的

<sup>26</sup> Lefebvre 1991, 第216-18頁。

<sup>27</sup> Lefebvre 1991, 第216頁。

<sup>28</sup> Lefebvre 1991, 第217頁。

\* 譯者註：「大公教會」即為「天主教會」(Catholic Church)，這裡是根據行文的需要按字面意思翻譯。

拒斥。更不用說在復活節日期問題上與正教會之間的分裂了。極為常見的是，對「大公教會」的潛藏預設乃是關於普世教會 (Church Universal) 的神學教義，基督教壯觀的分支和派別依然聯合在同一種信仰之下，而現在則體現於世界基督教協進會 (World Council of Churches) 之中（有許多年中並不包含羅馬天主教）。但正如我要在我對葛蘭西的討論中提出的，羅馬天主教教會的普世性或大公性並不是一種普世教會運動的普世性，而是進行排斥的普世性。而且這一點在列弗維爾自己的爭論中也展現出來了，因為他接受了具有高度特殊性的羅馬天主教教會的普世性。

其次，將教會描繪為一個慣於吞併的，吞噬越多便越巨大的狂暴怪物，這種做法由於它所具有的一切否定性，仍然預設了一種在邏輯上將觀念推到極端的「大公性」。第三，他談的不是基督教 (Christianity)，而是教會 (Church)。這是對基督教本身必然具有的制度本性的一種機敏的觀察，但也無法對羅馬天主教關於「教會之外別無拯救」這一教義視而不見。在這方面，教會對人們提出了一項全面的要求：你要是選擇加入，那麼我們便期待你完全獻身、順服和虔信。此外，你不是被迫，而是自願的想要做這一切（正如阿圖塞指出過的，這是意識形態終極的勝利）。最後，也是從這一點繼續推論下去的，對教會的反對只能是一種全面的反對。沒有任何折衷辦法，沒有為保持朋友關係而進行的任何禮貌性允諾，對於列弗維爾而言，分離必定是最終的，他身後的大地已經燒毀殆盡，乃至沒有任何回頭路了。但在這麼做的時候，他仍然將他對教會的感知與體驗中的「大公性」永恆化了。

在這樣的情節下，當馬克思主義登場時教會就必須離開這舞臺：教會，做為去人性化 (dehumanisation) 和異化的主角，

將會與馬克思主義所允諾的對異化的顛覆一同煙消雲散。對於列弗維爾而言，這要麼是一切，要麼什麼都不是。他在羅馬天主教與馬克思的交戰中，在公教進行會（該進行會欲對路易·阿圖塞施以曖昧的吸引）中看到了這種讓位的一些跡象。儘管列弗維爾並沒有特別點名，他的指涉還是清楚的。對於列弗維爾而言，對馬克思的徵用是教會在求取控制的種種精微努力中最狡詐、也最大膽的一次：「而現在，你們厚顏地拾起人 (Man) 的理由，允諾要將昨天的奴隸變為明天的主人！不。這個詭計太明顯了，而且首先，這項任務也太艱巨了」。<sup>29</sup>

關鍵在於，對於列弗維爾的所有爭論而言，正是那些天主教左派的思想家在與他交戰，既從他那裡汲取養分，又對他的著作進行批判。這場戰鬥是關於馬克思一八四四年手稿中的人道主義的問題，因為這是列弗維爾和他的那些合作者們——其中的一邊是諾貝爾·居特曼 (Norbert Guterman)，另一邊是形形色色的羅馬天主教思想家，尤其是加斯東·費薩爾 (Gaston Fessard)、讓·達尼埃盧 (Jean Daniélou) 和亨利·德呂巴克 (Henri de Lubac) ——的共有疆域。<sup>30</sup>這些羅馬天主教思想家中的每一位都既想與列弗維爾的黑格爾式的、浪漫主義的馬克思主義戰鬥，也想徵用它。關鍵性的文本是《小部分選集》(Morceaux choisis)，一本由列弗維爾和居特曼在一九三四年編輯的馬克思早期著作集；<sup>31</sup>以及他們一九三六年的《神秘化的良心》(La Conscience mystifiée)，<sup>32</sup>在這本書裡，他們試圖以「神秘化」(mystification) 的方式來拓寬「異化」的概念。

<sup>29</sup> Lefebvre 1991, 第217頁。

<sup>30</sup> 進一步的問題可參見Curtis 1997, 尤其見第151-84頁。

<sup>31</sup> Lefebvre and Guterman 1934。

<sup>32</sup> Lefebvre and Guterman 1936。

176 在後一本書中，針對教會的爭論就已經出現了。列弗維爾和居特曼攻擊教會是反人道主義者，是神秘化意識的表達和更進一步神秘化的肇因，也是對人類生存的種種矛盾和問題的一種錯誤的解決方案。相反的，馬克思主義則是真正的人道主義，它提供了「宗教的力量……而不成為一個宗教」(*la force d'une religion... sans être une religion*)。<sup>33</sup>馬克思主義可以借助其關於「全人」(*l'homme total*)的觀念信守那些教會曾經給出的承諾，因為基督教是必須掃除的異化的一個部分。

費薩爾、達尼埃盧和德呂巴克以不同的方式作出了反應。費薩爾提出，早期馬克思還不夠辯證，他並採用了列弗維爾反對世俗馬克思主義的那些論點；而達尼埃爾則在天主教思想和列弗維爾、居特曼的人道主義信仰之間尋找一條路。德呂巴克另擇他路，為了一種絕對的世俗主義而強調放棄本體論上的超越性所帶來的缺點。他並將這世俗主義回溯到馬克思無神論最早的觀點，亦即《費爾巴哈論綱》(*Theses on Feuerbach*)。不論是誰，這些羅馬天主教思想家都在馬克思主義中發現了重要價值，並努力將馬克思主義的洞見整合到神學中。並且他們是借助列弗維爾而這麼做的，這一點似乎使他驚駭，並令他有些困窘。

列弗維爾並不確定他要走哪一條路，因為一方面，他希望這是一種足以導致教會瓦解的巨大矛盾，他嘗試將馬克思主義解放人的那種動力本身與教會的廣泛謊言結合起來。但這個詭計是否走得過頭了？另一方面，他知道教會在接受、吸收和轉化它遇到的一切事物方面已經是老手了。在過去，它成功的秘密就在於這種調和論方面的 (*syncretistic*) 巨大雄心。因此他所

<sup>33</sup> Lefebvre and Guterman 1936, 第58頁。

能做的一切，與這樣一個問題相近：「所有可設想的神話和空洞不切實際的觀念的積累，集所有曾存在過的國家之瑕疵於一身，卻不曾與任何人民或任何民族的生命發生一點關聯的古怪組織，將會變成什麼呢？」。<sup>34</sup>換句話說，究竟是馬克思主義會監督教會的讓位，還是教會會吸收馬克思主義呢？

### 三、禮拜

177

我想將教會與馬克思主義之間關係的探討——這篇文章最重要的主題——留到稍後一點，因為還有第三個階段（進入和逗留在小教堂內部），在這個階段，縝密的分析與各種爭論互相推擠。大部分謹慎的分析（點綴著反諷的嘗試）最後都理解到禮拜儀式（或者說是彌撒）的吸引力，而我則會在這一點上停留一會，然後折回去考察〔作者〕對到達的禮拜者所進行的詳細觀察（在那裡，列弗維爾的憤怒再次的擊敗了他）。

那麼，彌撒這種羅馬天主教特有的、然而也具有某種可識別的一般性結構的禮拜形式的情況如何？禱告、唱詩、佈道、聖餐、給出或者採取了某些事物，尤其是對某些要件而非其他要件的潛在的神學辯護。列弗維爾提出，我們既可以將這一不無瑕疵的事件解讀成超過了一場悲劇，也可以將其解讀為夠不上一場悲劇，這一事件有其主角（神父），聽眾（會眾），歌隊，以及這個團契的創立者——後者僅僅為了復活他本人和這個團契，而走向可怕的終結。超過了悲劇嗎？在這裡，他或許開放了最寬廣的範圍，探究彌撒離奇的吸引力和多變性：「這是怎樣的一部詩劇啊，在那裡，所有並非麻木或遲鈍的

<sup>34</sup> Lefebvre 1991, 第217-18頁。

觀眾都被挑戰了，（如果可以這樣說的話）被想像力的風格和洪流攪住——被迫參與，甚至被感官吸引到神學含義的領域之中！」。<sup>35</sup>而從一座大教堂裡富麗堂皇的高級彌撒，一直到長椅和倒扣過來的板條箱上最粗糙的彌撒，這樣一種吸引力都在發揮其神秘氣息。夠不上悲劇嗎？帶著戲劇評論的那種嘲諷口氣，列弗維爾引述了那揮霍著彌撒的力量、失落於許多世紀的喧囂中的一切：抽象概念、符號、姿勢、語言，這些事物的重量都使得禮拜本身淪為使人厭倦的事物。

厭倦必將成為坐在教堂長椅上的人們的典型狀態，尤其是由佈道產生的狀態。或許解讀接下來的那些沉思，解讀與列弗維爾的那種自由組合的反思一道出現的那些零星的拉丁短語的最好方式，就是處理禮拜儀式本身——尤其是佈道（在列弗維爾的小教堂裡唯一使用法語宣講的儀式）——當中的令人厭倦的部分。各種不同的機關，老謀深算的猶太人、長矛與步兵團、猶滴 (Judith) 和荷羅孚尼 (Holofernes)、青年和道 (Word) 等等的彙集，都觸發了列弗維爾的思想之流。他不時指責自己的疏忽——「但要安靜！我們不可輕率胡言。要注意……我不可被激怒。」<sup>36</sup>但這一切都還不是聖餐禮，在羅馬天主教會眾中，對於聖禮而言，佈道不過是一個前導而已。

而在這裡，隨著禮拜的結束以及整個論證在不遠處的結束，列弗維爾最終回到了他由以開始的那個論題上，亦即由教會對鄉村節日的徵用而產生的逐漸異化。但我是從這篇文章的中間，從跨過門檻進入教堂、進入他論證的不同階段的那一刻開始對本文進行分析的。在他這篇文章中，在我所考察的那一節（列弗維爾存在主義式的參訪）裡的那種全面的論證，沒什

<sup>35</sup> Lefebvre 1991，第220頁。

<sup>36</sup> Lefebvre 1991，第221頁。

麼意義。事實上，撇開對異化的指涉不論，到此為止都沒有與較早階段的任何論證互相關聯。彌撒的高潮（也就是聖餐禮）有什麼問題？一切有生命、享受、溫暖和有活力的事物，似乎都被排除在那一餐之外了。對列弗維爾而言，在虛構的和抽象的社群之外，就沒有任何社群了。對聖餐參與者的那些描述：內省、錯誤的虔誠、被吸收到沉悶之中、口渴與寒冷，甚至與狂熱、與滿杯溢出的葡萄酒和啤酒、與從不停止的食物、也與吃喝的感官快樂等等完全不相符。列弗維爾想讓聖禮成為一場慶典（希臘詞「*eucharistein*」的原意），充滿了振奮、活力、食物、飲料和人群：「那些滿溢的杯子、被祝聖的大塊麵包在哪裡呢？」<sup>37</sup>但他並不打算找一些來，因為它們已經被系統化地抽出基督教的聖餐禮之外了。

#### 四、考古學

禮拜儀式隨著聖餐禮的高潮而結束，我們回到了列弗維爾在這篇文章中的主要論證，以及這個時刻的特別內容上。在可以追溯到古希臘和羅馬的鄉間農人社群中，生活和社群有一種節奏，這節奏大體上是由農事季節本身決定的，具有一種非凡的平衡和和諧。經過許多世紀經驗的磨造，每一年的生活類型既尊重包圍著它們的那個決定一切的自然，也得到了這個自然的許可。在列弗維爾看來，當代法國鄉村的生活（他寫於一九四五年）和古希臘時代相比並沒有多大的改變。

或者毋寧說，它不斷的被貶低和被貧困化，負載著過多社會分化和有組織宗教所帶來的異化的影響——也就是那些被

<sup>37</sup> Lefebvre 1991，第222頁。

列弗維爾將稱作「社會之謎」的東西。討論鄉村的這簡短的幾頁被擠入到關於鄉村平衡的廣泛烏托邦式沉思，<sup>38</sup>和那些指向教會的刻薄語彙兩者之間，它們實際上構成了整篇文章的樞紐。這是一種非常具有黑格爾味道的論證，它由未分化的類型走向了分化，然後通往烏托邦方面的一種解決方案；因此才有了他對田園式牧歌的迷戀。如果討論教會的那一節——裡面混合著理解和譴責這兩方面的努力——表現了造成異化的原因，如果對田園生活的平衡的召喚提供了一種非異化的狀態，那麼鄉村本身就提供了這兩部分之間的聯繫。實質上，列弗維爾這裡所做的，就是對他眼前的這個村莊承擔起在文化和精神方面的一種考古，向前或向後推斷，既尋求法國鄉村生活的吸引之處，又嘗試處理它逐漸衰落的問題。這種考古的努力有兩個方面，一方面基於「不均衡發展」的觀念，另一方面則基於一種關於遺跡或殘存物的理論。如果社會和文化的發展是不均衡的，如果某些部分走的是一條不同的道路或者走得慢一些，那麼當代的優等社會結構與過去的一種或多種社會結構之間的比對，就成為可能了。在研究古代近東地區和聖經（我對這些材料再熟悉不過了）的社會科學進路上，從所謂的「原始」社會出發進行的人類學研究，就被用於提出某些涉及古代社會的假設，並使得某些文本方面的材料有意義。與此密切相關的是關於殘存物的觀念，在這一觀念之下，人們可能會在當代社會中發現一些在社會、政治和文化方面更早的實踐形式。在他的那個無名的村子裡，社會分化和宗教的異化並沒有完全抹去他極為讚賞的那些舊的實踐形式。為了到達那裡，他掀開了各種不同的異化層面，以求揭示出那底下的理想社群：關於社群及其

<sup>38</sup> Lefebvre 1991，第210-13頁。

消亡的神話，冬至慶典如今被覆上了耶誕節，帶有其狄奧尼索斯和赫卡特 (Hecate) 遺跡的春節慶典 (spring festivals)，如今已被抽乾了所有歡樂和慶典的味道，獻祭和慈善行為被降格為「屬靈」上的投資，而古代的姿態和儀式，如今已經死去、沒有任何意義。

關於「遺存」——半掩埋於當代的種種形式之下——的觀念，在列弗維爾的著作中還有另外一種更具有啟發性的外形。這一觀念本身可以聚焦在過去的遺跡之上，這過去容身於現今的各個不同層面之上，人們也可以聚焦於各種轉變之上，這轉變由一特殊的生產模式在早前的各個部分與片段之上運作。當列弗維爾在討論基督教的嚴肅信仰（或者神秘主義、唯靈論、素食主義或是某種特殊的道德規條）以及希臘諸神（如阿波羅 (Apollo) 或維納斯 (Venus) 等，缺乏這樣一種嚴肅性）的信仰之間的差別時，強調的正是這第二個面向。下面這一點除外：藝術家們和愛人們召喚阿波羅和維納斯，要遠遠多於上帝、耶穌、或聖靈。原因何在？在於資本主義從不同生產模式中徵用和轉化眾多元素時所採用的那種異質的方式：「資本主義社會攜帶著所有種類的過時了的形式，它將這些形式提升到『現代水準』」。<sup>39</sup>事實上，資本主義的獨一無二之處，不在於發明了一些新的文化和經濟學術語（比如家長制、金錢、宗教、獨立資產階級之家 (detached bourgeois house) 和其他一些必要的術語），而在於轉化和結合那些已經存在的事物。

列弗維爾絕非那種進行第一波冒險，企圖將鄉村社會學自身建構為一門學科的社會學庸人。我打算對他關於宗教之發展的那些論點持更批判性的態度，但在我看來，由於所有關於

<sup>39</sup> Lefebvre 1991，第191頁。

鄉村平衡的考古學形式，對於它的描繪不太像是一種關於過去之物的圖像，而是為未來提供一種烏托邦可能性。只有當他在文章的最後召喚馬克思主義的時候，那浪漫得危險的<sup>40</sup>和具有侵犯性的田園風光，才將其本身建立在某種版本的社會主義之上。換句話說，生活的完滿，在慶典的極度放縱中挑戰自然的危險性，全都只是一種理想圖像的一部分。我想提出的是，這種圖像做為一幅過去的圖畫，遠遠不如做為共產主義之下未來烏托邦的圖像。這就是列弗維爾的「原始共產主義」(primitive communism) (即便那是一幅非常具有封建意味的圖畫)，是一種在資本主義讓位之時得到實現的生活方式的雛形。在這裡，

181 他接近了布洛赫的烏托邦解釋學，這一解釋學永遠在過去和當前的材料中尋找烏托邦的跡象。只有隨著財富和地產的出現，也就是那些在每年的節日上總是比別人更慷慨的富裕地主的出現，分割和不平等才會出現：分化開始取代早前那個未分化的狀態。這是成為資本主義的第一步，但不確定這裡列弗維爾指的是封建社會等級制，還是資本主義最初的一些跡象。為了避免區分的問題，他對古希臘的召喚，令人想到了政治經濟學的一個更早的環節。

列弗維爾將要舉手承認一幅古希臘的浪漫的、烏托邦的圖像。因此，在《現代性導論》(*Introduction to Modernity*)一書中，他援引了他自己的《新雅典》(*The New Athens*)一書裡面的話：

雅典的民主——被奴隸制損汙了，雖不完滿，但卻實在，它是自由的起因，也是自由的結果——是隨著獨立

<sup>40</sup> 其他的馬克思主義者已習慣拿列弗維爾的浪漫主義來開刀。(參見Lefebvre 1991, 第54-5頁。)

之後才消失的。雅典作為一個城邦國家，既不是它那個時代最重要的力量，也不是那時最不重要的力量。雅典共和不可與強力的波斯相抗衡，但它大大超過了斯波拉提斯群島(Sporades)和地中海的一些小鎮和港口。在它四周，聚集了大量的城鎮，由雅典人創造或保護。直到他們在政治上不再存在，他們在商業、哲學和科學方面才熱絡地活躍起來。他們使他們的觀念和貨物一道流通，使他們的金錢和邏輯(心靈的金錢)一道流通。如果說他們在力量方面不是最強大的(亞歷山大和羅馬先後征服了他們)，那麼他們在精神方面則是最強大的。我們很有可能在精神高尚的概念(雖說還相當不清晰)上，受惠於他們。就我們對他們的理解，雅典人相互之間的關係結合著某種文雅和實踐理性，以及大量的能量、活力和勇氣；如果說他們知道如何在他們家中享受他們的生活，那麼他們也能護衛他們的城市，而且他們那有時顯得過度的禮貌文雅並未阻止他們時而進行的可諒解的暴力活動，也沒有軟化他們頑強的權力意志。儘管如此，當我們被他們的社會生活迷住時，他們的罪行和殘忍馬上就消退了，這種社會生活成功地將魅力與對真理的一絲不苟的追求結合起來了。難道在現代世界沒有任何地方可供我們建立新雅典和新希臘了嗎？——那是一個國家，它將既不太大，也不太小，它將能夠靠自己的雙腳站立起來，把勇氣和老練結合起來。難道我們的勞動階級不是世界上最有天賦，並知道如何最好地發揮生命功效的嗎？它沒有輕易被欺騙。法國的無產階級知道，人活著並不僅僅是為了最好地發揮生命之功效；他們知道，為了生活，人必須工作，而為了活得很好，

人必須好好工作。他們的社會實踐似乎帶回了十八世紀資產階級的一些技巧：幸福的技藝，一種理智上的伊壁鳩魯主義，一種感官享受的技藝。他們無法這樣的譴責唯物主義哲學。他們態度極為溫和地學會了他們的生活實踐，非常合理（就像希臘人，沒有過度，沒有走極端），也非常自發。首先，我們永遠不可在他們肩上放上英雄主義、生產主義 (productivism)、科學或者政治行動的重負：這些東西將會使他們已經取得和堅持的事物大打折扣。因為，或許正是他們，將會重建充滿熱情的、具體的理性。或許正是他們，將會重新發現那失去了的和諧的秘密，重新發現一種教育的秘密（這種教育將會訓練個體適應生活的技藝，將會控制技術），重新發現一種溫和的人道主義的秘密（沒有自大狂，也沒有巨人），這種人道主義以個體生命的完滿為其目的。<sup>41</sup>

我詳盡引用了這段話，因為與他對教會的描繪形成的對比再尖銳不過了。他對自己早先所持有的這個圖像的評論，把這一點全都講出來了：「是的，它根本是一場夢，是那個經典神話的一個浪漫的、烏托邦式的版本，是一個關於新希臘的神話。」<sup>42</sup>但他也宣稱，「希臘，最初的來源，提供了唯一的理想和關於人的諸種可能性的唯一理念。」<sup>43</sup>因為列弗維爾將樂於堅持這樣一幅關於雅典的圖像：這是為無產階級服務的一幅圖像，是要在階級衝突的日常鬥爭中奮力爭取的某種事物。

在包含於《日常生活批判》中的這篇文章裡，他喚起了一

<sup>41</sup> Lefebvre 1995，第86-87頁；也參見第226-28頁。

<sup>42</sup> Lefebvre 1995，第87頁。

<sup>43</sup> Lefebvre 1995，第226頁。

幅關於古希臘的，但稍微有些不同的圖像，同樣具有浪漫的、烏托邦的色彩（不管在多大的程度上是合格的）。這一次，它不再是作為鄉村風光和鄉村的雅典了。不再做為未分化的田園詩，成為今日受到教會和資本主義的衝擊下失落了某種理想根源。他的用語很有啟發性：我們可以借助精確的文獻，「在我們心中回到文明的根源處」，回到「希臘文明的破曉之處」，並「招來這幅鄉下生活的景象」。<sup>44</sup>而這背後的預設是，這樣一種生活歷經希臘、羅馬、中世紀和資本主義時代，而大體上保持不變。當然，這不太符合事實，但讓我們允許列弗維爾繼續採用他的烏托邦圖像一陣子吧。<sup>45</sup>

183

在這裡，我們發現農民的生活與自然環境處在一種密切而又規律的和諧之中（但難道它不是在根本上已經被轉化為一個這樣的歐洲了嗎：這個歐洲僅有百分之二的地表沒有在根本上受到人類活動的改變？），這種和諧將他們保持在一個危險的生存層面。在這種生活——這種生活總是受到自然，及其所影響的最後一個收穫季節的收成所支配——的背景下，列弗維爾關注的是人們將諸般慎重節制拋到風中、全心投入的一些節日。在某個節日，他們會耗盡他們小心積累起來的食物和飲料，在面對即將來臨的冬天之時，他們還是投入到食物、酒和性的縱情狂歡之中。在極少認可鄉村之愚蠢（正如他必定在他自己的村子裡發現的那樣）的情況下，列弗維爾設置了一幅關於貧窮、粗野而又快活的農民們的圖像，對於這些農民來說，自然雖有萬般可怕之處和各種要求，在本質上卻是令人快樂的。如果那裡有任何宗教的話，它就不可分割地與自然聯繫在一起，是一系列的符咒、儀式，是對那個將自然與社群綁縛在

<sup>44</sup> Lefebvre 1991，第201頁。

<sup>45</sup> 也參見Lefebvre 1995，第147-49頁。

一起的神秘力量的一種感覺。

他援引他在鄉村社會學的發展上的先驅性著作，為鄉村生活規律而又微妙的平衡進行辯護，這種平衡覆蓋了從大片牧地、森林和耕地到各年出生的許多小孩的廣大領域。即便他認識到「只有在歷史上極少數時候和極少數地方，它〔指鄉村生活〕\*才獲得一種成功的、幸福的、平衡的形式」，<sup>46</sup>在對這一想像中的鄉村生活長達七頁的描述之後，這裡的讓步就更有意味了。因為他現在要以經典的黑格爾形式講述的，正是那種良好的平衡的崩潰，這種崩潰伴隨著社會分化和不平等，伴隨著宗教上的那些抽象物——神聖的形式、符號和標記——所一道的造成的，而這些抽象物乃是取自於那些最初被用來維持、慶祝生活的儀式。

184 如果說一個鄉村貴族階層、然後是一個鄉村資產階級，與個人財富隨後的增長一道，通過社會關係的具體化(reification)，逐漸驅散和毀壞了鄉村的社群，那麼社會的密儀（或者說宗教）的發展就通過抽象化，變成了異化的主要形式。人與人之間活生生的關係被抽象化了，並被有組織的宗教的那些標識和符號所替代了。我不禁注意到，這些論述喚起了創世記第二至三章裡面墮落故事中那一更深層的敘事，那一敘事也吸引了布洛赫、班雅明和阿圖塞。在這裡，我們發現人類處在一種理想的自然狀態，與他們自身及其環境處在平衡的接觸中，直到伊甸園的狀態被新的、外來的信仰和實踐的侵入所衝破。但除此之外，創世記的敘事還揭示了有關列弗維爾自己的論點中某些或許可以被描述為水晶中的瑕疵的某些事物，便是揭示了對那個時代本身具有建構作用的一種不太完美的「黃

\* 譯者註：原文所有。

<sup>46</sup> Lefebvre 1991，第207頁。

金時代」(Golden Age)。相同的，如同在伊甸園中亞當和夏娃被禁止觸碰的兩棵樹——一棵是關於善惡知識的樹，一棵是生命之樹——社會分化和宗教發展的可能性也如此保持在鄉村社群的平衡之中。

技術進步和社會分化的同時增長已經成為列弗維爾如此鍾愛地描述的節日體系的一部分了。參與社群、避免厄運、延續自然、人類的豐產的主要面向，便包含了禮物和獻祭。慶典確保和擔保了未來，因此贈禮者的慷慨、禮物本身的大小，確保了更大的福祉。一份社群內某個富裕成員所貢獻的慷慨的節日禮物，將會被視為貢獻給社群本身的禮物：「因此通過他們給社群的禮物，富人（一旦私人財產分化了）就能使得他們的富有被接受，也就因而鞏固它了」。<sup>47</sup>這裡可見「墮落」的這個部分的吊詭之處，因為在增強社群本身的過程中，那些力量不斷增長的富人地主反而摧毀了它。

在巫術向宗教的過渡中，列弗維爾不僅依賴宗教發展的一種演化典範，對早先的形式的評價要比對後來的形式評價更高，而且還將它與社會分化的出現直接聯繫起來。因此，乍看之下，他們對社群的福利負有責任，但是一旦社會發展因富人與有權力之人的興起而變得模糊，宗教就能從巫術中發展出來，實現巫術的深層邏輯，但也因而取代了巫術：

185

不斷發展的社會之謎——那種逃出了人們的意識之外的現實，儘管他們就是它的作者和演員——註定要變成一種宗教之謎；而宗教如今又將自身加在巫術之上，同時又沒有毀掉它。<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Lefebvre 1991，第204頁。

<sup>48</sup> Lefebvre 1991，第208頁。

初看起來，社會分化和宗教抽象物之間的聯繫似乎是很古怪的。因為列弗維爾講述的顯然是資本主義在歐洲的逐步興起：因此社會分化就是商業生活 (commercial life) 的商品化 (commodification) 和文化、社會關係具體化的一個方面。但這樣一來，將「宗教」——正如人們預料的，他的典範是羅馬天主教的基督教——做為為整個社會分化過程的一部分的論點，就很荒謬了。儘管如此，列弗維爾還是比這論點精明一些，因為他並不想這麼簡單地將這個過程限定住。他在這裡嘗試做的，是界定出一種更一般的過程——這極大地仰仗黑格爾——以瓦解那令人嚮往的鄉村平衡。因此，社會分化和宗教在古希臘出現了，在部落處境下出現了（首領們的出現），在封制度下出現了（國王們，以及高度分層的社會），在資本主義中也出現了。

在我看來，似乎他在他的「社會分化」觀念方面的根據要比他關於宗教之開端的理論方面的根據更強。他的論點很容易就會被瓦解：組織性的宗教並不必然會替代它的先驅，即巫術；從早期的泛靈論 (animism)，通過神話英雄、多神論到一神論的演化之路並不存在；相同的，從日常生活的具體經驗到那些大型宗教的抽象物之間也沒有任何通路；將宗教在社會方面的那些成因與社會分化聯繫起來並不是那麼容易——尤其是在列弗維爾提出的那種世間典範下。但更有意思的是，這個從鄉村社群的烏托邦圖像而來的墮落敘事，其功能何在？這樣一種社群的墮落，對於創世記和列弗維爾的文章來說，都是一種必要的敘事手段 (narrative device)。正如同在創世記中很好地提出，且又同樣多地適用於列弗維爾，如果我們有任何敘事、任何關於救贖的歷史，或者事實上要為馬克思主義本身尋找可能性的話，那麼墮落就必須發生。

而且對於列弗維爾而言，正是馬克思主義在這篇文章結尾部分的出現，才執行了這麼多的功能。我已經注意到，最後幾頁的主要功能，在於以一系列條理分明的觀點，結束其對教會宣洩的憤怒。列弗維爾同樣的，試圖概括「辯證法能為這樣一種混亂狀態帶來的事物」——這裡討論的混亂狀態並不僅僅是教會永恆化了的那種異化，也包括他的盛怒和種種反抗行為所產生的異化。此外，馬克思主義在文末的出現使得他用以開啟這些「筆記」的那十頁（描述鄉村的烏托邦式和諧的文字）變得有意義了。這樣，更早的一些反思就變成對一個沒有異化、沒有對抗狀態和階級衝突的群體社會 (social world) 的可能性投以一瞥的努力——這裡的否定性本身就是設想這樣一個世界的困難之處的一部分。但在這篇文章最後的那些話中，事情不止於此了。列弗維爾在那裡直接將馬克思主義放在「宗教」的位置上：嘗試完成一項超乎尋常的任務，即重新創造日常生活，「在其最微小的、最日常的細節方面的生活」，<sup>49</sup>然後這種重新創造會使得它能「解決生活本身的問題」。<sup>50</sup>或者，如果我能重複我稍早前從《神秘化的良心》中取出的引文的話，馬克思主義提供了「宗教的力量……而不成為一個宗教」。<sup>51</sup>

這裡，我們在他的反思的最後一瞬間得到的，是各種巨大的總體化體系之間最後的衝突：

人類的文化和意識吸收了所有的征服以及歷史上所有過去的時刻。相反，宗教則積累了所有人的無助。它提供了對生活的一種批判；它本身就是那種批判：一種反動

<sup>49</sup> Lefebvre 1991, 第226頁。

<sup>50</sup> Lefebvre 1991, 第227頁。

<sup>51</sup> Lefebvre and Guterman 1936, 第58頁。

的、破壞性的批判。馬克思主義，做為新人的意識，和對於世界的新意識，提供了對生活的一種有效的、建設性的批判。而且只有馬克思主義能夠如此！<sup>52</sup>

列弗維爾對於今日被他公開且含糊的稱為「天主教信仰」(Catholicism)的對象，重申了他早先關於全然毀壞的論點。<sup>53</sup>更進一步地，教會作為一場運動，作為一種社會和政治的有機體，不僅在訴諸教條和抵制變化時吸納了一切在它的道路上的事物，它還滲透了日常生活。對於列弗維爾而言，這就是教會最有力的地方，也是馬克思主義最困難的任務之所在。列弗維爾提出，對日常生活的這種支配既是各種不同的儀式、紀念性建築、龐大的組織和資金供給、國家權力、乃至抽象理論的結果，同時也是反復運用的心理和道德方面的技巧的結果。我並不特別確定，因為這使得一切都帶有太多憤世嫉俗的陰謀味道了——即那些險惡的教士所帶來的陰謀；但我認為他還是可以在「在一個人當前生活的所有行為中，宗教都可能在場，不管這生活多麼無意義」這一建議下處理得更好。<sup>54</sup>

## 五、諸種異端

事實上，在我看來，似乎在這裡，在日常生活的問題方面，存在著一些頭緒可以對列弗維爾著作中的宗教進行某種更積極的解讀。而我將提出，在某些神學思想形式的持續性影響下，這樣一種解讀是可能的。在這裡我指的是他結束〈一個週

<sup>52</sup> Lefebvre 1991, 第227頁。

<sup>53</sup> Lefebvre 1991, 第224頁。

<sup>54</sup> Lefebvre 1991, 第225頁。

日午後所寫的筆記〉的討論時開始涉及的那些異端。接下來我首先會談到這些異端，繼而探討我想從他的著作中挽回的一些宗教方面的積極因素。

列弗維爾的週日筆記的倒數第二個階段——在召喚馬克思之前——談到了他對教會的種種反叛行為，種種被聖餐禮所觸發的思想，並以此作為他結束禮拜儀式的方式。對於他而言，將自己的各樣異端集合起來的欲求「正是另一種使神秘主題永恆化的方式」；它顯示了「最後的信徒之一」的一切徵象。<sup>55</sup>換句話說，他的各種反叛行為就是教會本身的邏輯的一部分，教會為這個部分發展出了一系列的術語，比如「叛教」、「浪子」，與「魔鬼的狡計」。正如列弗維爾痛苦地認識到的，你不可能輕易逃脫這一點。

列弗維爾對異端的偏好，是那些他沒有隨著脫離青年反叛時期而被拋棄掉的東西，儘管他自己所聲稱的與此相反。在〈來自納瓦朗的筆記〉中，他寫到了他所計劃的聖靈異端(heresy of the Holy Ghost)，「用以擊沈教會的一種不可拆毀的、不可消化的異端」。<sup>56</sup>他拾起三位一體中被忽略了這一成員，計畫要成為聖靈的先知，要培養出一個如同對馬利亞或耶穌的崇拜一樣強烈而又廣泛傳播的崇拜。他的動機在於仇恨，以及一種壓倒性的復仇慾望。當這一嘗試被證明有點太過教權主義之後，他轉回到他所鍾愛的古希臘，要尋找一種關於宇宙的生死循環的狄奧尼索斯式慶典，如今這種慶典已經具有了一種在其激情的強度方面遠遠超出了基督教中的任何事物的、尼采一般的規模。基督和查拉圖斯特拉(Zarathustra)將要

188

<sup>55</sup> Lefebvre 1991, 第223頁。

<sup>56</sup> 同上。

被吸收進一種「超人的慶典」中去。<sup>57</sup>

我們不能譴責列弗維爾採用不徹底的折衷方法。我們被認為要相信，這些異端思想屬於列弗維爾的青春期，但是他將事情過份誇大了一點，並試圖把這些事情置於那個他〔只〕能透過玻璃，晦暗地看待事物的年代。毋寧說，他的著作顯示了對這些異端思想的一種持續性的彙編。事實上，幾乎他一生中所採納的所有可能性，都在本章我所偏好的這篇核心性文章的種種暗示與語詞一觸機 (word-triggers) 之中出現過了。那麼讓我們看看這些暗示是怎樣的。

首先，在概述他的兩種反叛行為——聖靈崇拜和狄奧尼索斯式慶典——時，他順帶提到他「學過教會史」。<sup>58</sup>為了考察他在埃克斯·昂·普羅旺斯大學度過的那段時間，以及羅馬天主教現代主義神學家莫里斯·布隆代爾 (Maurice Blondel) 對他的教導，我將有意過度解讀這個短語。至於「使神秘主題永恆化」，<sup>59</sup>列弗維爾也曾經有過一個時期對神秘主義如癡如狂。他在首次將馬克思的早期著作翻譯成法文時的密切合作夥伴，諾貝爾·居特曼，後來轉向了卡巴拉 (cabbalism)。其次，那篇晦澀的〈詹森的？〉 (Jensen's?)<sup>60</sup>一文，帶有來自他家鄉那個地區的整個重量，更別說這一異端史上的神學立場與另一位法國神學家加爾文 (Jean Calvin) 之間如此多的相同之處了。此外，聖靈異端本身也回應著菲奧雷的約阿希姆 (Joachim de Fiore)，這位十二世紀的千禧年信奉者和神秘主義者，他預言歷史的第三期，即聖靈時期，開始於西元一二六〇年。

<sup>57</sup> Lefebvre 1991，第224頁。

<sup>58</sup> Lefebvre 1991，第222頁。

<sup>59</sup> Lefebvre 1991，第223頁。

<sup>60</sup> 同上。

## （一）布隆代爾

我學過教會史。<sup>61</sup>

在一戰時期於潮濕陰冷的巴黎受到呼吸方面問題折磨之時，列弗維爾為了獲得進入天主教的埃克斯·昂·普羅旺斯大學學習哲學的許可證而學習。那時是一九一八年，他十七歲，而莫里斯·布隆代爾已經五十七歲了。儘管他還能活三十一年，他卻已經給列弗維爾造成了「一頭老貓」 (*un petit chat très vieux*) 的印象。<sup>62</sup>布隆代爾有一段持有極端的、與正統不合的神學的歷史，並且成為在一九〇七年被教宗庇護十世 (Pius X) 所譴責的羅馬天主教教會現代主義運動的一分子。正如希爾茲 (Shields) 注意到的，列弗維爾發現他自己正在從巴黎的技術與工程訓練轉向分量十足的羅馬天主教神學，儘管有些異端色彩。<sup>63</sup>

布隆代爾的主要興趣——尤其是在列弗維爾在埃克斯·昂·普羅旺斯期間——在於意志如何作為人們對上帝的體驗和知識之關鍵的問題。即便他後來給抽象概念和神學中的方法論論證——特別是在上帝存在的理性論證方面——留出了更多的空間（部分是為了留在教會內部），他卻仍然忠誠於他所強調的意志。而他已經在他早期受到譴責的《行動》 (*L'Action*, 1893)<sup>64</sup>一書中確立了他的立場，他在那部書裡通過在哲學上對行動進行分析後提出，位於行動之基礎之處的人的意志，永遠不可能獲得滿足或者完滿，因為它的欲求永遠不會因任何有限的或偶然的利益而得到實現。正是這種不完滿性，在人類意志核心之

<sup>61</sup> Lefebvre 1991，第222頁。

<sup>62</sup> Lefebvre 1989 [1959]，第359頁。

<sup>63</sup> Shields 1999，第9頁。令人喪氣的是，希爾茲並沒有說出對布隆代爾那時正在教授的神學的感覺。

<sup>64</sup> Blondel 1984。

處的這種缺失，以一種目的論的方式指向了上帝（這裡對布洛赫的烏托邦論點的迴響不應當被忽略）。在可謂是「由意志出發的論證」中，布隆代爾更正了傳統對上帝實存的論證，尤其是安瑟姆 (Anselm) 的本體論證 (上帝就是那不可設想比其更大者)。在重塑傳統關於恩典的論證時，布隆代爾提出，上帝將自己作為第一原則和最終一項 (the last term) 加於意志之上了，而且我們只能「選擇」擁護他或者反對他。對上帝的這一模糊的、經驗性的確認，是任何關於上帝的知識的條件。布隆代爾將決定論和自由意志的悖論推到了極端：當對恩典的強調接近加爾文或詹森時，上帝施加他的恩典越多，意志就運作得越多。

布隆代爾的著作如何會是異端呢？在十九世紀和二十世紀的轉折時期，布隆代爾一度曾是羅馬天主教「現代主義運動」的一分子。對於那些不熟悉教會史和神學的人來說，「教會內部的現代主義」這一觀念聽起來很奇怪：這難道不是一個文化、文學、建築等等的問題，而非神學問題嗎？現代主義者們尋求將那些如今已經很好地建立起來、現代聖經研究的方向、以及新教學界所共持的神學、還有一絲民主的教會政府的氣息，帶入羅馬天主教教會。在利奧十三世 (Leo XIII) 的寬容之後，他們在一九零七年遭到了警惕而又保守的庇護十世的譴責，某些領導人（像阿爾弗雷德·盧瓦西 (Alfred Loisy) 和格奧爾格·蒂雷爾 (George Tyrell)）被革出教會，其他一些（像弗里德利希·馮休格爾 (Friedrich von Hugel)）走出了教會的軌道，他們的大部分著作都在不同時候被列入教會的禁書目錄。儘管如此，現代主義者們還是對教會產生了某種深遠的影響，這種影響在梵二會議 (Vatican II) 上得到了遲來的實現。布隆代爾通過離開這一運動本身並轉換重心，逃脫了更極端的懲罰，但他堅持這樣一些信條：現代哲學與歷史和社會科學之間的一

種更密切的互動、在聖經研究中對歷史一批判方法的採用、專注於實踐與體驗而不是經院神學的理智主義，以及對歷史和人們的個人生活採用一種目的論解讀。儘管他被允許繼續授課，列弗維爾還是注意到他持續面對著教會權威當局一手把持的那些審判。<sup>65</sup>

布隆代爾的著作中有四項要素，將會在年輕的列弗維爾長期出離教會的陣痛中影響著他：對意志及其不完滿性的強調、體驗和實踐的重要性、對行動的需求，以及上帝對我們要求的那種絕對的「或此或彼」(either/or)。布隆代爾關於「人類意志的慾望無法在關注有限事物時得到滿足」的觀點，回應著布洛赫的論點：人類生存的一種根本的烏托邦特徵在於感到人的生命從來都不是完滿的，我們總是希望比我們曾做的做得更多，我們知道我們應該超出我們自身。兩者都徹底是目的論的：對於布隆代爾來說，意志的這種欲求指向上帝，而對於布洛赫來說，它導向的是一種尚未存在過的共產主義。列弗維爾將會從一種立場轉向另一種，但意志 (volition) 的重要性、對意志 (will) 的主張，以及關於他的個體生命和歷史本身——在一種對於圓滿、未實現的慾望的意義上——的那種目的論，都在他那裡得到了保留。

其次，布隆代爾對於對經院哲學的上帝存在論證的一切興趣在於，它們要是沒有了人們由以開始的那種對上帝的體驗——一種幾乎是初始狀態的和模糊的體驗，而後才找到其理性的表達——的話，就什麼意思也沒有。列弗維爾或許是布隆代爾在這方面最熱心的學生之一，儘管他將會把這種體驗性的、常常是關於生活與思想的視覺模式轉移到教會之外。

<sup>65</sup> 參見Lefebvre 1989 [1959]，第371頁。

在他的全部成文著作中，讀者們都不斷遇到一些非凡的體驗片段，比如關於被釘十字架的太陽的景象，<sup>66</sup>或者他關於被大海鉗制住的自然的影像。<sup>67</sup>第三，與埃克斯·昂·普羅旺斯時期（1917–1919）之後，列弗維爾與索邦（Sorbonne）的青年「哲學家」（*Philosophes*）群體在一起，他那時強調的是行動的重要性，而不是哲學中的反思。他們抱怨柏格森（Bergson）和布呂舍維奇（Brunschvicg）的枯燥統治，在他們兩人的課上胡鬧攪擾以外，還喝酒、跳舞、吵架、寫詩、過著性放縱的生活，還出版了一本叫做《諸種哲學》（*Philosophies*）的雜誌，以一種明顯的浪漫、彌賽亞和神秘主義的口吻四處攻訐，他們的意見全都帶有那種戰後的感覺，是舊秩序從未說過的。<sup>68</sup>

但正是「或此或彼」的絕對性，對相互排斥的兩個陣營的那種巨大的劃分，成了列弗維爾所接受的最終遺產。<sup>69</sup>在布隆代爾的神學中，不論擁護或者反對上帝的決斷都是以信仰——也就是一種我們當中任何一個人人都必須作出的私人性決斷——為基礎的，但在這個方面，他在相當程度上表明了自己是制度性教會的一部分。因為個體信徒（或者不信教者）在一絕對的選擇瞬間與上帝面對面的這樣一幅圖像中，難道不正是教會組織同時既抹去其自身又斷定其持久在場的最可靠的一種方式嗎？（當然，對於阿圖塞而言，這是意識形態最初的和源發性的形式）換句話說，這是擁護或反對教會的決斷，在這一決斷中，沒有任何的中間選項。事實上，布隆代爾的確因著這一立場，對於個體在教會範圍之外的權利的堅持，帶有過多新教的

<sup>66</sup> Lefebvre 1989 [1959]，第252頁；Lefebvre 1995，第95–101頁。

<sup>67</sup> Lefebvre 1995，第127–31頁。

<sup>68</sup> 進一步的情況可參見Shields 1999，第12–13頁。

<sup>69</sup> 列弗維爾聲稱這就是布隆代爾對愛的強調（Lefebvre 1989 [1959]，第360頁），但是他似乎把布隆代爾的演講與他在課堂上引誘一位年輕姑娘的失敗努力聯繫起來了。

味道，而受到教會統治群體的抨擊，但說到底，他無疑的是一位羅馬天主教哲學家。列弗維爾在他走出教會之外的曲折道路上，負載著信仰和制度之間不可分離的關聯：一種反對上帝的決斷，就是一種反對教會的決斷，反之亦然。而這是一種巨大的「非此即彼」，或者一切都有，或者什麼都沒有。

## （二）菲奧雷的約阿希姆和神秘主義

作為一位聖靈的先知，我本應經將我熱情的預言帶進教會的懷中。<sup>70</sup>

在布隆代爾手下的研究也要進入一個完全不同的方向了，也就是說菲奧雷的約阿希姆（或者是Joachim of Flora，神秘主義者）的千禧年神秘主義。我禁不住想提出，約阿希姆關於歷史的三位一體式解讀，在總體上，對於列弗維爾對辯證法和黑格爾式的馬克思主義的偏愛，產生了一種鮮明的影響。而事實上，我可以根據他自己對約阿希姆的劃分的應用，將這個問題更進一步的推演開來。這一劃分就是在律法規條、經驗和聖靈（Spirit）三者之間，或者律法、信仰和喜樂三者之間的劃分，或者說，是他對一種三一體辯證法的偏好。<sup>71</sup>雖然如此，此刻最有趣的，是約阿希姆的歷史解讀的本質。

在卡拉布里亞（Calabria）的菲奧雷（Fiore）地區的西妥修道會（Cistercian monastery）中擔任修院院長其間（西元一一九六年得到教宗的認可），約阿希姆所提出的宏大歷史分期是，從新婚時代（*Ordo conjugatorum*）開始，通過教士時代（*Ordo*

<sup>70</sup> Lefebvre 1991，第223頁。

<sup>71</sup> 就像表像空間、對空間的表像和空間性實踐那裡的情況一樣，或者在表像（representation）、被表像者（represented）和表像活動（representing）之間的情況一樣。進一步的可參見Shields 1999，第99、109–26頁。

clericorum) 到最後的修院時代 (*Ordo monachorum*) 或默觀時期 (*contemplatum*)。第一個時期，即律法時期，乃是在聖父統治下的舊約時代本身，而第二個時期則是聖子的時代，是新約的恩典時期。最後一個時代——你們所期盼的——是從聖靈降臨節開始的聖靈時代，這個時代給了約阿希姆工作所需的知識工具，這個時代是從舊約和新約接續發出的（就像西方版本的尼西亞信經所說的那樣）。<sup>72</sup>儘管如此，約阿希姆還是提出，它實際上將開始於西元一二六〇年左右——他自己的時代稍後一點。這個時代將會成為一個「屬靈智性」(*Spiritualis Intellectus*) 的自由的時代，帶來新興的宗教修會，改變世界的信仰，將它帶入「屬靈教會」(*Ecclesia Spiritualis*)——意即聖靈的教會或者靈性的教會。

約阿希姆的觀念——這些觀念從未受到羅馬天主教教會的明確譴責——在基督教內部的影響是很深刻的。比如說，我們可以看到它出現在宗教改革者關於普世教會的觀念中，這一普世教會將所有處在各種制度形式之外的信徒都包含在內。而且還有必要研究約阿希姆對近世思想——包括恩斯特·布洛赫對約阿希姆的烏托邦議題的擁護、精神分析（尤其是伊莉佳萊 (Irigaray)）以及列弗維爾本人——的影響。我前面提到過的他那個聖靈的反叛性教派，明顯繼承了對約阿希姆所謂第三個時代的期待。此外，明顯受惠於約阿希姆的一點還有，列弗維爾將通往共產主義革命的那個過程解釋為通過律法、信仰、進而喜樂之循環的一連串步驟。他終生堅持喜樂革命的觀念：「在信仰和喜樂的時刻之間，將有革命的一席之地。……馬克思主義……是從信仰的統治過渡到喜樂的統治，或者如果你喜

歡這麼說的話，是從信仰的統治過渡到精神的統治」。<sup>73</sup>由此而來的是對節日的持久迷戀（或許可以在其中找到對革命的瞥見），以及在集體的歡樂、縱情和慶典中，對異化的拋棄了。換句話說，他是在用一種神學傳統對抗教會本身，這教會對節日的懲罰是沉重的壓制、組織化和令人厭煩的。

然後還有神秘主義，那是約阿希姆的吸引力的一部分，而且在許多方面還是列弗維爾走出教會前往馬克思主義的路途上的一個氣壓調節室。約阿希姆並非一長串神秘主義千禧年信奉者中的第一個或者最後一個，他只是最有影響力的其中一位。對於列弗維爾掩蓋他的種種軌跡的一切努力——他宣稱到一九二七年他的一些文章發表時為止，他已經走出了那些在一九二〇年代中期為《諸種哲學》雜誌 (1924–1925) 及其短暫的後繼者《精神》(*L'Esprit*) 雜誌（在一九二六年到一九二七年之間總共出了兩期）寫的那些文章——而言，神秘主義和與其密切相關的浪漫主義仍然是他的馬克思主義中一個不可避免的部分，這一馬克思主義從未放棄對一種喜樂與精神的烏托邦的渴望。與布隆代爾對體驗和意志的結盟，也就是先於任何理性闡釋的那種與上帝的相遇，列弗維爾的神秘主義著作不僅利用了約阿希姆，<sup>74</sup>而且還利用了巴斯卡和尼采（他在埃克斯·昂·普羅旺斯和索邦學過尼采）。如果說聖靈教派要歸功於約阿希姆的話，那麼〈一個週日所寫的筆記〉中的另外一種狄奧尼索斯式的反叛則指向了這樣一種受到尼采所啟發的神秘主義。

194

<sup>72</sup> 即「我信聖神，由聖父與聖子所共發」那個著名的「與聖子」(*filioque*) 條目是東方（正教）和西方（天主）教會分劃開的一個主要原因。

<sup>73</sup> 1987年對列弗維爾的訪談，引自Shields 1999，第32頁。

<sup>74</sup> 都發表於《精神》：Lefebvre 1927b，Lefebvre 1927a，Lefebvre 1926b，Lefebvre 1926a。

### （三）詹森 (Jansen) 和阿爾比派信徒 (Albigensians)

詹森的？太枯燥了，極其駭人的十八世紀的小資產階級，而在無聊方面論，他的《奧古斯丁》甚至超過了《神學大全》。<sup>75</sup>

列弗維爾對十七世紀異端康萊利斯·奧托·詹森 (Cornelius Otto Jansen) (1585–1638) ——魯汶 (Louvain) 的神父和伊普爾 (Ypres) 的主教——不斷的提及和反駁，在他的著作中顯得很奇怪。在他一九五九年的自傳《總結及其他》(*Le Somme et le reste*) 中，在這個幾乎不可避免的、儘管還成問題的參考點上，他將他的母親置入詹森派信徒之列。如果說他發現他母親對神秘主義方面的熱情在他身上還有所存留的話，那麼他就是盡其所能地在努力擺脫詹森的命定論中那種決定論和清教主義。<sup>76</sup>

另一方面，考慮到列弗維爾對喜樂、慶典和意志的強調，他很難被描述為一位詹森派信徒。因為詹森派信徒——他們嚴謹地追隨著從詹森的《奧古斯丁》(1640) 一書中抽取而出的那五個命題——認為上帝的恩典本身是不可抵擋的，而且為了追隨上帝的誠命，這種恩典是絕對必要的，換句話說，沒有任何人能在沒有恩典的情況下行善。此外，借助上帝那不可抵抗的恩典，人類成為了更大的那種預定論圖式的一個部分，在那個圖式中，上帝並不僅僅規定了一個人的日常生活，也規定了哪些人會得到拯救。然而詹森派信徒並不是傻子：他們堅持自由意志與恩典之間的吊詭，不僅提出上帝的恩典不是強制性的，還認為，不僅有一種自然的決定論，也有一種超自然的決定

論。我在此交錯的使用「決定論」(determinism) 和「命定論」(predestination) 這兩個術語，但詹森派信徒以及其後的加爾文派信徒則小心翼翼地將其與內在於決定論的宿命論 (fatalism) 區隔開來，後者更多地是一種源自古希臘和羅馬的異教觀念。而不同於宿命論所提供的那種絕望，徹底的命定論則是為行動提供希望和激勵。就像加爾文派信徒一樣，詹森派信徒堅持作為人們對上帝恩典之正確與適當回應的某種嚴格的道德規條。

部分歸功於荷蘭的寬容（以及與加爾文主義的親近性），詹森派信徒雖然遭到了羅馬天主教教會的追捕和迫害但從未真正絕跡。一系列的教宗和通諭，從一六五三年的伊諾森十世 (Innocent X) 到一七一三年的教宗的〈獨生子〉(*Unigenitus*) \*訓令，都在尋求克服詹森派的遁詞。詹森主義，尤其是它通過雅克莉娜 (Jacqueline) 和阿涅斯·阿諾 (Agnès Arnauld) 姐妹（皇港 (Port-Royal) 女修道院相繼的兩任院長）以及她們的弟兄安東莞·阿諾 (Antoine Arnauld)（聖西里安 (Saint Cyrian) 之後的詹森主義的主要神學家）所產生的廣泛影響，通過呂西安·科爾德曼 (Lucien Goldmann) 的著作，在馬克思主義的批判主義中佔有了一席之地。<sup>77</sup>

很難說這就是列弗維爾所面臨的情景，然而我好奇的是，他自己的那種反駁是否顯得有點過於倉促了。因為詹森和聖西里安都出自法國南部他自己的那個地區，這個地區長期拒絕羅馬的外來權力，更不用說其他法國當地的政治活動了。因此，在講述比利牛斯山西部對阿爾比派異端的殘酷鎮壓時，他寫道，在宗教裁判所明顯取得成功的時期（那是一六二〇年，路易十三世還有能力到臣屬於他的鄉間去巡視）：

<sup>75</sup> Lefebvre 1991，第223頁。

<sup>76</sup> 參見Lefebvre 1989 [1959]，第251、259–66頁。

\* 譯者註：在原文中該詞為拉丁文，寫作 *Ungenitus*，為 *Unigenitus* 之誤。

<sup>77</sup> Goldmann 1964。

所有這一切都發生在一六一〇年到一六二〇年之間。此事並非沒有後果，並非沒有什麼強烈反響。就在路易十三世一城一鎮莊嚴地巡遊時，有兩個人在巴約訥 (Bayonne) 附近會面了：詹森和聖西里安……<sup>78</sup>

對於他所有關於詹森派思想與他自己的思想不相合的那些斷言，我不禁注意到，他使自己與這些不順服的、反叛的南方人同列了。

他繼承了一段長長的起義方面的遺產，但事情不止於單純的地區上的認同。用基督教神學的那種現成的統治性語言來說，詹森派信徒就像加爾文派信徒一樣，能夠透過那看似自由的人類意志之外的力量，連貫地解釋那種決定 (determination) 196 的感覺。這方面與馬克思主義關於自由意志或人的能動性，以及人類行為受社會、經濟與政治因素決定，兩者之間的弔詭有一種深刻的親近性。當然，馬克思將會為一種列弗維爾終生擁護的辯證法辯護，在這種辯證法中，政治的和經濟的因素、如同自然本身的那些因素，首先已經被人類塑造了。

在此我想更進一步，拾起列弗維爾對阿爾比派信徒的評論。作為「清潔派」(Cathari) 的法國分支——他們也在十二和十三世紀的德國和義大利也出現過——他們與諾斯替派和摩尼教徒 (Manichaeans) 最為親近。在激起了教會最大的憤怒之後，他們發現自己面對著野蠻的十字軍（伊諾森三世），而那些逃脫了十字軍的人則一頭撞進了更不友善的宗教裁判所裡面。阿爾比派信徒秉持著一種嚴格的二元論：一切物質都是惡的，因此基督沒有真正的身體。事實上，他是一個有一副幻影身體的天使，他既沒有苦難，也沒有從死中復活。此外，諸種聖禮乃

<sup>78</sup> Lefebvre 1995, 第60頁。

是屬於物質事物，是惡的，是在慶祝一個並沒有身體者的身體。所有這些都要求一種嚴格的道德規範，在此規範中，不容許任何的婚姻，或是使用以動物身體為材料製造的器物。阿爾比派信徒並不完全是切不實際的，他們認識到，為了這個群體的延續，至少是需要一些孩子的，因此他們以一種好的二元論方式，區分了遵行所有道德法則的「完美」信徒，和結婚並過相對規範的道德生活的普通信徒。他們之間的區別在於「慰藉禮」(consolamentum, 通過手上膏抹而得到聖靈的洗禮)：完美信徒已經接受了「慰藉禮」，而平信徒則在將死之時接受。

對於列弗維爾而言，他的埃爾比派祖先的那些信仰，不管多麼嚴格，多麼沒有人性，都揭露出基督教的那種令人不安的真相：

它是完美地合乎邏輯，完美地一貫的，是關於一種完美本體論的完美理論。它向官方基督教顯示了它的後果，通過駁斥那些本質上使基督教成為一種社會形式的妥協，而挑戰了官方基督教。官方基督教理解這種挑戰，而且以明確無誤的方式表明它理解了它。<sup>79</sup>

這是一個近乎拉康式 (Lacanian) 的觀點，也就是說，阿爾比派 197 那明顯的激進向基督教顯示了在其立場核心中不可忍受的真相。剪除了基督教神學作出的那些妥協形式和遷就形式、諸種弔詭之平衡、惡魔和上帝之間的那種緘默的二元論之後，阿爾比派呈示出一種激進的二元論，這種二元論在種種結果面前並不退縮。不僅基督教是不合邏輯的和無法成立的，而且將它反對的、不欲求的一切都傾瀉到惡魔身上的做法，事實上表明教

<sup>79</sup> 同上。

會自身就體現了惡魔的所有惡；由此才有了迫害。

#### （四）魔鬼

我將寫出一本大部頭的、有數卷之長的嚴肅而又有很好引證的作品，名為〈魔鬼變形記〉(*The Metamorphoses of the Devil*)。<sup>80</sup>

阿爾比派信徒事實上以一種相當直接的方式，在列弗維爾的思想留下了印跡。在探究了所有現存的處於一種正面的普世教會運動中的異端之後，他發展了一些屬於他自己的異端。或許這些異端中最有趣的，就是《現代性導論》中的那篇名為〈魔鬼變形記〉的短文。<sup>81</sup>當然，在這裡，阿爾比派信徒的那種刻板的二元論出現了，但這篇文章最為特殊的部分乃是在其結尾部分，在那個小型的科幻小說故事中。在那裡，泰哈德·德沙爾迪 (Teihard de Chardin) 號太空船經過了歐米伽 (Omega) 行星。不像許多其他的行星，在這裡，上帝成功了。在對這個行星歷史的簡短刻劃中，上帝避開了永恆和全知。他／她位於有限和無限之間的某個地方，並且極為強大。

在這個行星上，上帝體現了列弗維爾所尋求的一切：永遠的年輕（當他慢慢變老時，他只需化身為另一個年輕人即可）；上帝充滿喜樂和生活激情；所有女人和男人都愛他，「但以一種更好的方式，對此事不會太過盲信」；<sup>82</sup>上帝同時是男的，也是女的，因為當這個行星的主衛星掠過時，每個人的性別都跟著改變了；而且上帝是一個革命派，而像在地球上那樣是反動派。事實上，魔鬼才是反動的，是保守分子們的頭

頭。儘管上帝贏得了針對教士、地主、貴族、資本家等等的革命，但在對永恆的允諾這一點上，問題來到了緊要關頭。那些現今當權的黨確信他們是第一個獲得永恆的，並且會永遠當權。魔鬼隱藏在他們的立場之中，變成了他們的擁護者，而在永生者和凡人之間的戰爭中，上帝只是通過使國家消亡，亦即通過建立共產主義（換句話說就是每個人的不朽），才能獲得勝利。魔鬼最後可怕地滅亡了，在與上帝的決鬥中自殺了，但他是在上帝不情願地被迫組建起一支軍隊、一套員警機關、一個教會和一個國家之後自殺的。

我必須承認，我越是閱讀這個故事，我就越迷茫。很直接的一點就是阿爾比派的那種創造性的異端在列弗維爾的思想中經歷了自身的變形方式。當我第一次讀到它時，似乎魔鬼與上帝的角色倒置所扮演的，是另一種更深的倒置，因為在故事的結尾，上帝變形為魔鬼，後者的自殺標誌著這一轉折。但接著，以整篇文章做為脈絡的一種後來的解讀中，列弗維爾擁護魔鬼，反對教會，將教會當作一切異端之異端的做法，暗示了他知道布洛赫所鍾愛的一種觀點（儘管他自己是否承認）：在基督教內實際上有著一種顛覆性的暗流，對上帝的反叛恰好與崇敬他出自同一材料。在這個層面上，這個故事就變成了一種願望的滿足，因為上帝事實上根本不站在教會這一邊。正是在這裡，魔鬼有了它的家。

#### 六、論宗教：解讀列弗維爾以反對他

在下面，我想拾起最後一種可能性，並試試它。不止是對異端的一種偏好（他會因此受到法國共產黨的責難），莫里斯·布隆代爾、約阿希姆和康萊利斯·奧托·詹森對他的影響

<sup>80</sup> Lefebvre 1995, 第56頁。

<sup>81</sup> Lefebvre 1995, 第56-64頁。

<sup>82</sup> Lefebvre 1995, 第63頁。

似乎要比列弗維爾自己所設想的更為強大。而這種影響則在於他的著作中對宗教問題一種更積極的解讀——儘管他有自己的爭論——的第一個入口。當然，我將需要閱讀列弗維爾來反對他，探查在一位拋出如此之多的觀念之後，卻沒有發展它們的作者那裡的一些更明顯特定的矛盾。然而對於像列弗維爾這樣一位果斷的辯證法思想家來說，對矛盾的聚焦，就是在利用他自己極其喜愛的那種方法。

199 列弗維爾表面的宗教理論相當容易清楚概括：宗教將其自身附加到更為關鍵的巫術 (magic) 之上，並榨幹了它的生命；宗教具有無限的調和性，在諸多時代中（在這些時代，似乎一切其他的事物都發生了改變）吸收和轉化了無數的信仰、神話和實踐成為他自身的存在；它在根本上具有異化的作用，是人類發現自己所處的那種卑躬屈膝狀況的主要原因和後果；而且正是通過對日常生活的支配，宗教極其頑強，而又到處瀰漫。用他自己的話來說就是，「宗教不過就是對生活一種直接的、不假仲介的、否定性的、毀滅性的、持續不斷的和富有技巧的批判——如此有技巧，以致於給自己披上了一副不是它真正所是的假像」。<sup>83</sup>對於列弗維爾而言，這樣一種宗教可以被刻劃為「具有過度壓制性的社團」，而在羅馬天主教未能完成其壓制任務的地方，新教就極其有效地就位了。<sup>84</sup>

同樣地，列弗維爾是一位辯證的思想家，而且在好多時候，他都給一種更具辯證特色的宗教觀念留出了空間（除了他自己以外）。因此各種宗教，各種神學和形而上學的計畫，都是調和人與其自身、人類與自然、個體與社會的一些本真的努力。在行動以及追尋某種風格的形式下，它們既獲得了其內在

<sup>83</sup> Lefebvre 1991, 第252頁。

<sup>84</sup> Lefebvre 1971, 第145-47頁。

的連貫性，也得以從這些努力找到進入生活的入口。宗教狂熱和對一位上帝的信仰，為人類諸多因素的統合提供了象徵性的表達，並將這一統合投射到人之外。

事實上，雖然如此，通過變成一種連貫的學說並發現一種生活時尚，意識形態就在創造這種統一，同時也在善與惡、罪與拯救、上帝和魔鬼的形式下，使得那種內在的分劃永久化了。作為一種制度，宗教，通過神聖與世俗的劃分、通過壓迫，維持了某種社會統一。<sup>85</sup>

我想在下面使用這種辯證法，同時強調他所追蹤的矛盾的兩方面：本真的和壓迫的，調和人類與自然、個體與社會的一種真正的努力，以及神學範疇中分化的永久化，例如「罪」和「拯救」。在許多方面，列弗維爾已經很接近列維·斯特勞斯 (Lévi-Strauss) 那具有影響力的理論了，而這一理論本身也是由馬克思所啟發的，在這一理論中，各種不同的文化產品，不論是宗教、文學還是別的什麼，都是作為對各種實在的社會矛盾的象徵性解答。此外，在象徵性層面解決矛盾的努力——上帝，藝術，一部文學作品，一個哲學體系，等等——實際上表現了在一系列新的張力中尋求解決方式的努力，列弗維爾將這些張力定義為神學本身的一些核心性矛盾。

在我看來，似乎在列弗維爾所討論的教會思想中，有三個區域沒有被徵兆進入那些進行壓制和異化的力量一方。第一個就是日常生活問題，第二個可能會在另一種深刻地具有源初性和影響力的觀念中發現，也就是對空間的生產，而第三個可能是在於他對女性自身的憤怒——準確地說是在教會內部。

<sup>85</sup> Lefebvre 1991, 第73頁。

## （一）日常生活

在某個層面上，整篇〈一個週日所寫的筆記〉構成了一種理解宗教角色的努力，不僅在他自己的生活、甚至不僅在法國鄉村生活中，而且還在日常生活中的滲透性、在世俗中每日發生的生活事件和生活行動中。而我止不住要同意他的是，在許多方面，日常生活的彌漫和規定，是去人性化的，各種不同形式的基督教都持續不斷地強調人類的罪（只有很少人支持一種內在固有的善的人性），對懺悔的需求（不管是對牧師，還是直接對上帝），在沒有事先懺悔罪過、請求寬恕的情況下就沒有能力接近上帝，以及（在我非常瞭解的加爾文教派中）人類完全沒有能力以自身之力做任何善事，他們完全的墮落以及絕對依賴上帝的恩典——上帝自身則不需要為我們做任何事情，只是出於恩典才選擇這麼做（但這種「異端」同時也是讓列弗維爾為之著迷的詹森派的特徵）。

對於列弗維爾而言，以宗教方式建構日常生活，發生在許多個層面上。在一個宏觀的層面上，某個結構有其全球性觸角，規定了如此之多的人類生活所在的脈絡。在一個微觀的層面，教會的各種儀式和信仰不可察覺的內化到人類身體和心靈的結構中。此外，這樣一個關切的施恩者——你可以對他傾訴你自己最深的秘密和關切——的模式以如此之多的方式，奠基於「進行傾聽、理解、建議、訓斥或『寬恕』的神父」這一形象之上。<sup>86</sup>然而在另一個層面上，他從道德法則中（教會持有它的唯一版權）辨認出那永恆的行為指導，並做為人在生與死之中每個臨界時刻的建議。簡言之，在生活中的每一個時刻，它都提供了「一種態度，一種行為方式……一種儀式，關於做

某事的印象」。<sup>87</sup>

然而，即便在關於日常生活和宗教的洞見最早是由羅馬天主教會的特殊性——他可能會添上從生到死的過程中教會據為已有的那些特殊的場合（學校，體育，福利事業，與最任性的叛教者的種種聯繫）——才促成的，這同時也是他在評價教會於日常生活中所扮演的角色時，最主要的缺點來源。他不斷將日常生活的支配表現為一種從外而來的強加形式，是外在的制度在人類自己身上暗示著它關於行為和互動的規範。他在一個富有啟發性的短語中寫到，教會「穿透了日常生活」。<sup>88</sup>撇開關於人類本身使得教會成為其所是的那些明顯的觀點不談，堅持將教會看作某種外在事物的做法，並不僅僅是為了政治上的對立和譴責，同時也是羅馬天主教會的本性使然。特別是在法國，在長期與羅馬的支配相對立的情形下，羅馬天主教會一直都是個外在的事物，強加自身到地方教區和人們的日常生活之中。所有這些都促使列弗維爾持有我印象並不很深（追隨阿圖塞）的那種立場，也就是說，神職人員中的骨幹無論是否憤世嫉俗，都為了制度的緣故而操縱信徒。

雖然如此，還是有一些時候，那幅關於對日常生活的外來侵入的圖像滑脫了。

一個葬禮佇列經過時的儀式性手勢，侮辱的言語，當我們分手時說的一句「再會」，一次祝願，一個打招呼或者致謝的親切短語——所有這些日常的態度，仍然從巫術和宗教那裡流傳到我們這裡；它們真正是宗教的，或者潛在地如此。這就是宗教力量之謎最終所在之處了。

<sup>86</sup> Lefebvre 1991, 第225頁。

<sup>87</sup> Lefebvre 1991, 第226頁。

<sup>88</sup> Lefebvre 1991, 第225頁。

202 以這種方式，宗教用以欺騙我們的那種幻象（關於社群的、關於行動力量的那種空虛的、一度被打破的允諾）要與我們日常生活中的所有行動一道，再次誕生。在另一個層面上，每當個體沒有意識到社會結構，用一枚硬幣或一張紙幣購買人的勞動產品時（這勞動產品被轉化為商品了），經濟的拜物主義就被重新賦予生機了。<sup>89</sup>

在我看來，關於宗教如何能夠在日常生活中佔據如此核心的位置，其最誘惑人的解釋就在這裡了。在第一部分被我重點標註的地方，那個分號發揮了一種奇怪的功能。在分號左邊：列出了日常行動——它們中的某些誠然是羅馬天主教的和法國的——的名單之後，列弗維爾以它們「流傳到我們這裡」這樣的話開場，我會將這話解讀為「源自」巫術和宗教。早前他對巫術的評價要高於宗教，後者將其種種沉悶而令人異化的信仰和實踐加諸於一種更為必要的巫術之上。在這裡，它們似乎運作在一個更加齊平的平面上。而在這個層面上，對於如下陳述，沒有任何內在固有的否定：我們日常生活中的極大一部分不可避免地是宗教的和巫術的，這日常生活源自長期的、幾乎被遺忘的一些宗教類型和實踐。我將往前跳一會，因為在我引用的第一段的末尾一句中，列弗維爾寫道：「這就是宗教力量之謎最終所在之處了」。<sup>90</sup>比起那些眾所周知的關於醫院、學校、福利機構等現代制度，甚或關於神學和聖經研究對於自然科學與人文科學的助推之力，這裡更是明顯了。毋寧說，對於列弗維爾而言，正是日常生活的種種實踐，才是宗教最強的地方。

但分號右邊的情況又如何呢？在這裡，列弗維爾不可察

覺地按下開關，突然將我們轉換到他的論證的另一端。宗教再也不是從外部野蠻地或者微妙地強加的事物了，就像這篇文章的大部分文字激烈地提出的那樣。毋寧說，這些行動是「宗教的，或者潛在地如此」。<sup>91</sup>正是「潛在地如此」使我好奇，因為現在，我們所有的不再是導源於宗教的那些日常行動，而是那些潛在地為宗教性的行動。換句話說，我們回到了那個關於巫術的論點，也就是說，某些發生於人類自然的互動中的行為，帶上了巫術的含義。不同的是，列弗維爾談的是宗教，不是巫術。這是一種滑動嗎？如果是，那就是一個意味深長的滑動了。因為這其中的內涵在於，只要人類相互之間、以及和自然之間發生互動，就永遠不會有這樣一個時刻：某種行動——一種招呼，或者詛咒，或者祝願，或者希望——不是潛在地宗教性的，不會把自身轉入宗教觀察或宗教儀式的形式（不管多麼微小，多麼無意義）之中。

這樣一種論點的危險之處在於，它可能會以一種陳腐而又無用的立場告終：人類內在固有的方式是宗教的和精神的。這裡的事情遠不止於此，而列弗維爾只是以他的「潛在地如此」這一說法暗示了這一點。但為了看清他順便接觸的是什麼，我需要察看我所引用的第二段，尤其是與經濟拜物主義的對比。而令我感興趣的是關於重新賦予生機或者再次誕生的觀念，或者形象。宗教幻象「要與我們日常生活中的所有行動一道，再次誕生」。<sup>92</sup>他自己的語言展現了這一點，因為關於重生觀念，無法避免約翰福音三章3節中那段耶穌對尼哥底母所說的話：「我實實在在地告訴你，人若不重生，就不能見神的

<sup>89</sup> Lefebvre 1991，第226頁；重點號是我加的。

<sup>90</sup> Lefebvre 1991，第226頁。

<sup>91</sup> 同上。

<sup>92</sup> 同上。

國。」列弗維爾不經意間對這段話的解釋是：你不得以人們每日的生活中的每一種行動重新創造宗教。不管宗教有多麼僵死、被個體或群體所遺忘和拒絕，它每天都重生一百萬次。

撇開使自身復甦的那種隱蔽而又不倦的能力不說，列弗維爾並沒有指出，宗教為什麼會再次誕生。經濟學方面的對比就在這裡出現了：要不是被賦予了虛弱的論證形式的話，那對比本身還是很準確的。每當一個人以金錢購買商品，「經濟拜物主義」就「被重新賦予生機」。<sup>93</sup>這一次，列弗維爾以「重新賦予生機」代替了「再次誕生」，喚起了基督教的「復活」這個核心範疇。現在，我們發現宗教和商品拜物主義每天都被復活無數次。當然，這其中的關聯在於，宗教和經濟拜物主義（「拜物」這個術語本身就來自宗教研究）在列弗維爾的著作裡都是異化形式，但人們很難說，經濟拜物主義被重新賦予生機，乃是因為經濟或商品本身的某種內在趨勢。毋寧說，經濟拜物主義的可能性乃是依賴於一個鮮明的政治經濟學體系，以及與其相關的那種社會、文化互動類型的實存。這個脈絡正體現了「沒有意識到社會結構」這一短語的重要。<sup>94</sup>我不想在（盧卡奇的）「物化」（reification）理論上，尤其是在「物化在資本主義條件下浸透了人的生活」這一觀念上花費太多的時間，也不想把時間耗在市場如何做為同一經濟體系下某種建構性特徵的隱喻化（metaphorisation）（詹明信）的論點上。關鍵在於，我們的思考、行動和互動的方式，不可能在沒有這些類型的情況下進行運作，以至於不可能設想其他的方式。相同的，宗教（體現了列弗維爾所說的「正是在……的情況下」的全部

<sup>93</sup> 同上。

<sup>94</sup> 同上。

力量）變成了一種鮮明的文化、制度、社會和（常常如此）經濟的形式。只是——如果要作出區分的話——像心理、理智、哲學、司法和政治那些方面的事物，不同於宗教支配一切的時代，是思想物化之後所形成的類型的一部分。換句話說，在某些時候（我在這裡想起了人們爭論的亞細亞生產模式，或者封建主義），宗教是人類文化的語言，沒有它，人類將沒有能力發生互動，更別說思考或者生存了。<sup>95</sup>在我看來，似乎只有以這種方式，列弗維爾關於宗教在日常生活中的力量和權力的論點才能被理解。這樣，就無怪乎它在那個日常的層面上持續存在下來了。

## （二）空間

列弗維爾的著作中所浮現的第二個對宗教更積極的解讀是關於空間的解讀。在這裡，我想重訪一下那個小教堂，在教堂外面坐一會，沉思他的《空間的生產》（*The Production of Space*）一書，然後再次跨過門檻，考察教堂建築這個被女性化了的空間。

但我這樣做之前，請允許我在他的「被釘上十字架的太陽」這一圖像那裡逗留一會。對於列弗維爾來說，關於宗教具有的毀滅性與壓抑本性最有力的形象，就伴隨著這一著名的、被釘上十字架的太陽一同出現了。當然，那是凱爾特的（Celtic）十字架，將它的圓環加到基督教的十字架之上，這樣的十字架如今在像法國和蘇格蘭的一些凱爾特地區仍然可以

205

<sup>95</sup> 或者像他在別處會說的那樣：「神學的信仰死了，形而上學的理性死了。然而它們還繼續存活，它們換上了新生命，成為瘋狂的，荒謬的，因為它們由以誕生的處境和人類衝突還沒有得到解決。現在，這些衝突不僅處在思想的領域，也處在日常生活中了」（Lefebvre 1991，第141頁）。

找到。列弗維爾在他那一直具有自傳性趨向的作品中提到，當他只有十幾歲的時候，如何在比利牛斯的某個十字路口，坐在這樣一個十字架下面，而這樣的景象衝擊著他：「我陡然站起來，看著我頭頂的十字架：『他們把太陽釘上十字架了！它們把太陽釘上十字架了！』我恐懼地逃離了那個地方，逃離了那個東西」。<sup>96</sup>他將被釘上十字架的太陽看作是基督教對生活中一切享樂、尤其是對某個私人層面進行壓制的後果，試圖將太陽從其重負中解放出來，去掉種種壓制現象，並使基督教負起責任。那時對於列弗維爾而言，太陽是前基督教的、異教〔時期〕的宗教和社會生活的象徵，這種生活是自發的，充滿了那種遭到基督教系統壓制的友好敦厚。<sup>97</sup>他自己的親戚，那些住在那個地區的人們並犯了將太陽而不是上帝之子釘上十字架這種不可饒恕之罪的人，因而廢除了生活所需的、古老的生活巫術，代之以虔信、盲目和對於性——支配他的青年時代的事物——那種不健康的憎惡。他繼續寫道，「我願將這樣一種遭遇稱作一個『時刻』，它影響了我的整個一生。……從那一天起，或者毋寧說，從那個關鍵時刻起，我就開始審判基督教了」。<sup>98</sup>儘管他說那被釘上十字架的太陽促使他將對家庭的仇恨轉化為鄉村社會學的先鋒性工作，以致於他在其生命的最後幾年最終回到那裡，種種仇恨與迷戀交織的複雜感情在〈一個週日所寫的筆記〉一文激情與謹慎論證的混合中顯現了出來。

這樣看來，列弗維爾想要做的，就是將太陽從它的束縛中釋放出來，在基地的另一側使它復蘇——如果你喜歡這麼說的話；由此鄉村教堂顯得黑暗和陰冷，太陽在那裡已被放逐

<sup>96</sup> Lefebvre 1989 [1959]，第252頁。

<sup>97</sup> 參見Lefebvre 1989 [1959]，第252-3頁；Lefebvre 1995，第95-101頁。

<sup>98</sup> Lefebvre 1989 [1959]，第253頁。

了。就像柏拉圖〔理想國中〕著名的山洞比喻一樣，列弗維爾想將信徒們從黑暗的教堂中引出，帶到外面的太陽底下。所有這些的問題在於，那洞穴要比太陽有趣得多，因為他將所有人引出並帶到太陽底下的欲求，與他對空間的那一著名的、精湛的分析相抵觸。讓我們來看看空間實踐的那種辯證法（對空間的再現和再現的空間）對於穿過黑暗的鄉村教堂的第二次旅行而言，意味著什麼。簡單地說，他的空間辯證法作出了如下區分：

1. **空間性實踐**，包括生產和再生產，以及作為每一種社會構成物之特徵的特殊地點和空間背景。空間性實踐保證了連續性和某種程度的凝聚性。借助社會空間，也借助於現成社會中每一成員與那空間的關係，這種凝聚性意味著某個有保障的**能力層面**，以及一個特定的**實施層面**。這是一般常識下對空間的認知 (*perçu*)。
2. **對空間的種種再現** (*représentations de l'espace*)：對空間的論說，分析的領域，設計和規劃，這些都與種種生產關係，也與這些關係所強加的「秩序」互相連結，因而也與種種知識、符號、符碼和「前沿」關係連結在一起。換句話說，這是空間的概念 (*l'espace conçu*)。
3. **再現的種種空間** (*espaces de la représentation*)：在種種規劃和定義背後的一些深層預設。經過編碼、再編碼和解碼之後，這些空間體現了一些複雜的符號 (*symbolisms*)，後者與社會生活的秘密的、地下的那一面相關連，因此也與藝術相關聯。它提供了對種種社會秩序和社會思想範疇的某種半隱半顯的批判，而且可能會通過身體、審美、性別等等而發生。作為它所提供

的某種辯證法的第三個部分，作為活的空間 (*l'espace vécu*)、作為歷史沉澱物，或是對社會生活一種新的、烏托邦式空間化之可能性的一瞥。<sup>99</sup>

考慮到列弗維爾對教會的敵意，人們可能會以為鄉村教會會落入第一和第二個範疇。但這樣的話，他對太陽的評價與對十字架的評價相反這一點，就暗示了某些別的東西。因為難道太陽不是對空間的一種再現，公開而又前沿，像白日的光一樣清楚嗎？這種做法將把教會本身呈現為一個再現的空間。但在我們進入教會本身之前，請允許我強調我所認為的從這個圖式而來的關鍵點，亦即生產關係中**前沿的與隱蔽的**、公開的與秘密的區分。因為這是通往他在對空間的再現和再現的空間之前的區分——一種奇怪的、基於第一手解讀的區分——的關鍵。生產的每一種模式不僅產生了一些特殊類型的社會空間，而且還具有一種特殊類型的生產關係（借助階級、勞動分工等等對人類資源進行的組織化）。這裡的問題是，這些生產關係如何借助空間來運作。為了追蹤這一點，列弗維爾喚起了他的

207 辯證唯物主義的所有複雜之處。在資本主義之下，他識別出了再生產與社會性生產關係兩者的三種**互動**類型：生物層面上的再生產、勞動力的再生產，以及社會性生產關係的再生產。這三個互動層面中的每一個都以符號的方式展示出來，同時既被展現，又被替換——也就是說被隱藏起來。這樣一個象徵體系與一些生產關係一道運作，這些生產關係同時既在那邊，又不在，既在前線又在地下，既顯白又遭到壓制。前者，那些公開的類型，出現在紀念碑、公共藝術和建築物（尤其是國家和商業方面的）中：這是對空間的再現的領域，是生產關係的前沿

<sup>99</sup> 參見Lefebvre 1991b，第33、245頁。

的、明顯的節點。而更隱蔽、更具有地下特徵的版本，是屬於再現的空間的陰影領域，對於那些以無法預料的、多種多樣的方式進行再現的隱秘、遮蔽的空間感興趣。當然，關於「公開」和「隱蔽」、「隱秘」和「清楚」的觀念，源自於馬克思主義者對於作為歷史過程之關鍵的階級衝突的看法。而列弗維爾將這一對立面置於生產關係的領域，將其定位為來自階級與階級鬥爭，並非沒有原因的。前沿階級，紀念碑、令人印象深刻的建築和清楚的權力標記這些事物〔所表現〕的階級，與被壓制、被擊倒和被剝削的階級相對立。列弗維爾的革新就是要將這一點擴大到生產關係、階級關係的象徵領域。

但這一點對於教會本身——尤其是納瓦朗的鄉村教會——而言意味著什麼？起初，它是鄉村的一個中心，是被感知到的空間性實踐的一個部分。然而它也是對空間的再現的核心，或者至少列弗維爾願將它保持在這個領域。<sup>100</sup>它的那些公開類型的建築，不管多麼樸素，它在那裡作為羅馬天主教這一更大的全球網路的一部分的事實，它與一整個符碼與知識體系（神學、教義和聖經的）之間的不可分的關係，以及它那過多地負載著種種符號的每一個角落——所有這些，都將它穩穩地置於對空間的再現之中。列弗維爾識別出了教會建築自身對於它在一個巨大網路中的位置的要求：對宇宙的呼喚，童貞女、聖子、約瑟和上帝本身所構成的神聖家族，天、地和陰間的關聯，帶有過多符號論的彌撒，以及述說關於人類生命、歷史和宇宙的一切事物的能力。最終，它在空間方面的前沿性控制的最確定的標誌，就是列弗維爾在這建築的所有地方、它的人民

208 和種種儀式中解讀出的那種勢不可擋的異化。在他看來，教

<sup>100</sup> 參見Lefebvre 1991b，第45頁。

堂——這教堂作為教會的地方性表現形式矗立在那裡——所強加的秩序是非人化的，這種秩序碾碎了那些在鄉村社群（至少是他理想中的鄉村社群）的巫術中所發現的、與自然共生的現象。

然而當我們在門檻處猶豫片刻之後走進教堂，一幅不太一樣的圖畫出現了。事實上，前面的描述更多地表現了一個教區總教堂的特徵，而不是一個鄉村小教堂的特徵。<sup>101</sup>通過對比，鄉村教堂的內部是「一個空蕩蕩的、能產生回音的空間，裡面有一些隱秘的壁龕，壁龕中裝滿了數百個物品」。<sup>102</sup>「狹小，黑暗，神秘，有點像一個洞穴」，<sup>103</sup>滿是濕氣和薰香的味道。幾乎令他大為欣慰的是，在更深處的一個壁龕裡，他發現了家畜和綿羊的守護聖人——聖勃拉修斯和聖羅克——的小雕像，<sup>104</sup>狡猾的當地居民同時將這兩者列為他們的援助者。即便彌撒，也盡可能地簡單了，「被還原為一些要素，沒有任何宏大的管風琴，沒有任何親吻經典的活動或者帶著羽飾的司事。」<sup>105</sup>正如我前面注意到的，列弗維爾本人認為羅馬天主教的力量在於將這些世俗的、日常的現實與上帝的超越性力量聯繫起來的能力。但對黑暗的、洞穴一般的教堂內部的描述在另一個方向引出了他所不能克制的那一點，儘管他也努力在別處將它描述為隱秘的空間，描述為教會對死亡的控制。<sup>106</sup>而那就是再現的空間的隱秘的、秘密的維度。列弗維爾的描述滑入了一個地下的空間，這個空間被過濾過的光暗暗地點亮，潮濕而又內

<sup>101</sup> 參見Lefebvre 1991b，第257-61、266-7、369頁。

<sup>102</sup> Lefebvre 1991，第213頁。

<sup>103</sup> Lefebvre 1991，第214頁。

<sup>104</sup> 同上。

<sup>105</sup> Lefebvre 1991，第219頁。

<sup>106</sup> 參見Lefebvre 1991，第254-6頁。

凹。歷史的沉澱物在每一個拐角和角落裡堆擠。最重要的是，作為鄉村的一部分，它構成了那些生活在那裡並來教堂的農民們生活空間中的一個必需的部分。即便那些並未參與的也以某種方式被計算在內：「脫穀機的低沉的聲音慢慢變大，突然間中斷，然後再開始。不信上帝的在這神聖的一天工作著。」<sup>107</sup>

但如果這實際上是一個再現的空間，是隱秘和隱匿的領域，難道它不也是列弗維爾可能的顛覆和革命的一個源泉嗎？秘密的和地下的，對社會秩序的批判，下面這種可能性出現了：這個鄉村小教堂的空間可能也會成為一種更具批判和政治形式的基督教。當然，列弗維爾並沒有說出這一點，他最終仍被限制在一種相當慣常的馬克思主義對宗教的批判形式之中。壓制性的，具有異化作用的，作為神秘化作用的意識形態的主要形式，他並未接受任何其他的可能性。然而他自己的空間理論則指向了另一個方向。

### （三）女人

撇開他本人不論，在我看來，似乎針對教會的爭論不可能抹除鄉村教堂的這另一個活生生的維度。仍然有待考察的是，我是否可以在他的宗教批判中找出對種種現存社會關係，以及對烏托邦式的再空間化 (re-spatialisation) 的可能性的批判。但首先，在列弗維爾的文本中，那棟教堂建築的內部不但被性別化了，還是被女性化了。人們不得不注意到在文字中貫穿的那種男性性別圖像：他在入口處延遲，只是為了增加預期中的穿透的快樂，他完全知曉教堂內部的敬畏、吸引力和誘惑。在某個層面上，這個小型的、黑暗的、潮濕的和瀰漫著黴味的教

<sup>107</sup> Lefebvre 1991，第218頁。

堂，充當了陰道和子宮的功能，在太多的時候，他自己的陰莖對其內部非常瞭解（我在這裡談的是納瓦朗的教堂和他與之發生過性關係的眾多女人）。但我想關注的是下面這種可能性，而非停留在粗陋諷喻的層面，甚或將它解讀為針對羅馬天主教會對性快感的壓制的一種爭論（狂歡的快樂，或前基督教鄉村節日上的飲食與性，已經被將它們呈現為陰暗無聊之物的那個教會吸幹了）：對空間的再現既被賦予了形體，也被賦予了性別，尤其是以女人的形式。

與一位顯得娘娘腔的神父以及進入教堂做禮拜的民眾一道，列弗維爾對寡婦和虔敬的女孩這兩者進行了詳盡的描述。神父本人，在彌撒中被轉化為教會的確定無疑的代表，但在他的日常生活中卻「受制於他的姐妹」。<sup>108</sup>作為一個當地居民，他有著一副「孱弱的外形，和蒼白修長的面孔」；他是「一個害羞的男人，在村子裡沒有任何權威」。<sup>109</sup>事實證明，做禮拜的大部分是女人，就像人們幾乎可以在任何鄉村教堂——不管是不是羅馬天主教的——裡看到的一樣：「老婦人們……，淘氣的、不耐煩的頑童們，來這裡展示其週日服飾的服裝店主的女兒們，一兩個男人。」<sup>110</sup>在家庭內部，大部分女人都與她們的男人作出了巨大的妥協，由此週末的禮拜就變成了女人們聚在一起的機會。很少有男人去教堂，他們要是去教堂，就坐在教堂的後端，形成一個小群體：「在一邊，是大群的女人。在另一邊，遠遠地在後端靠近門的地方，是男人們。他們來得最遲，走得最早。」<sup>111</sup>這樣，宗教在很大程度上就變成了一個女

<sup>108</sup> Lefebvre 1991, 第222頁。

<sup>109</sup> 同上。

<sup>110</sup> Lefebvre 1991, 第218-9頁。

<sup>111</sup> Lefebvre 1991, 第219頁。

人的領域，這讓一直居於支配地位的男人們惱怒。

這種惱怒也是列弗維爾的。出於同樣的原因，著黑衣的寡婦和誠摯的年輕女孩點燃了他的憤怒。黑衣寡婦在週日早晨是最先到達禮拜現場的：

一個黑色的形象，穿過冰冷的人行道緩緩走過，衣服上的褶子完全固定不動。一個寡婦！那是一個寡婦！她身上的一切都表明了這一點。不可言說的乏味和難以言表的陰鬱平靜充滿了她圓胖的面容，積聚在她容顏不再的臉頰底部。肥胖而又僵硬，她無聲地緩緩而行。無疑沒有任何事物曾經打斷過這種停滯的平靜。她無疑生來就是一個寡婦。他們說，她對教堂的態度非常好；她來這裡打掃，留意這裡的裝飾，以大把的鮮花換掉枯萎的花；她醉心於她自己的謙卑和自我一抹煞；她光著手撿起垃圾；她是這座神聖建築的侍女——但在她那虛偽的虔敬謙遜之下隱藏著怎樣的驕傲啊！<sup>112</sup>

這段話的用意就是要被解讀成由教會產生的異化的一種複雜的徵象，但有必要罵人嗎？不可言說的乏味和難以言表的陰鬱平靜，容顏不再的臉頰，肥胖，僵硬和停滯：在這裡有一種超載現象，根本上已經超出了他想要表達的觀點。在某個層面上，它當然是我前面曾經追蹤過的那種憤怒的另一種爆發，在這種憤怒之下，列弗維爾由於緩解潰瘍的膽汁 (ulcer-relieving bile) 而忘了自己的論點。但加重點號的那些話暗示，在這裡還有某種別的事情在進行，而且與我對於鄉村小教堂空間的性別化的觀察有關，將其呈現為一個陰道和子宮內部。對於列弗維爾而

<sup>112</sup> Lefebvre 1991, 第218頁；重點號為筆者所加。

言，寡婦的問題在於，她在性方面是無用的。事實上，她從來都是無用的：她一直都是一個寡婦，因為沒有任何事物有機會「打斷」她的平靜。如此不可滲透，如此不可接近，像幽靈一般獨自緩緩走過，在她初出現時，他甚至無法識別她的性別。

列弗維爾是從哪里退縮的？她在性方面是否令人討厭？難道是她那種虛偽的謙遜？難道是教會對性方面缺陷的壓制？還是說，她甚至沒有被喚起並享受性的能力（請注意「平靜」這個詞的不斷重複）？當然，所有這些問題的答案都是肯定的，但我也會提出，正是拒絕與男人發生任何交往的女人，才會處於列弗維爾這樣的男人所能觸及的範圍之外。而他所能做無非就是將她投射到乾涸的寡婦——她除了上教堂，再也不能做什麼別的更好的事情了——這樣一種典型的角色上去。

列弗維爾對寡婦的描述，暗示了在身體方面對成為對空間的再現之特徵的種種公開的、控制性的符碼的抵制，無論這些符碼是教會本身的，還是像列弗維爾這樣的人的性符碼。換句話說，那個寡婦絕不會向白日刺眼的光屈服。但也請注意她承擔的任務：打掃，裝飾，呵護鮮花，以及撿拾垃圾。所有這些都是女人們發現在自己家庭空間的極端妥協之下要做的那些家務活的延展。由於列弗維爾的全部鄙視態度，這些家務活可以被解讀為家庭空間向鄉村教堂本身的一種延展，或者將教會呈現為一個女性化的家庭領域的做法。最後的結果是一樣的。

列弗維爾遷怒到另一個女人身上，這一次是一個年輕虔誠的女孩：

這裡有多少人是真正的信徒，不滿足於一些姿態，而是要熱誠地將他們的信仰把握為一種對象的？這個年輕女孩，或許她的整個身體都在她的椅子上繃緊和前傾，入

迷地凝視著偉大的基督，她粉紅色的身體是否被他傷口裡流出的血玷污了呢？她的眼中有某種煩躁的東西，與她臉上的那種平靜 (peacefulness)，那種已經難以言論的厭煩的平靜恰成對比。還有別的人更適合成為一個寡婦，或者一個永恆的童貞女嗎？她用什麼樣的奉獻，換來了這種真正信徒的平和，天真地信奉一種地上的和天堂的未來，如同聖父臂彎裡的一個渺小的靈魂，牧人杖下的一隻小小的羔羊？可鄙的，無需鬥爭的平和；不管有什麼樣的掠奪和衝突存在，他們都安安靜靜地被忽視、被鄙棄了；幼稚被延長，甚至得到了培養——一種早熟的毀滅；我認出了你，我童年裡可鄙的平和！<sup>113</sup>

212

這一次，列弗維爾一直克制怨恨，直到他描述完年輕童貞女，開始長篇大論地抨擊由教會、以及由信仰與苦悶之辯證法所形成的情緒陷阱所促進的那種虛偽的平和。在某些方面，這幅景象更具有同情心。這是不是因為他曾在那裡，曾體驗過這種「平和」，這種信仰和獻身，結果在他拒絕自己的信仰時面對了無止境的苦痛呢？他給人留下了為年輕女人描繪某種真誠事物的印象，而不管他感到那有多麼空洞，這與寡婦那種明顯虛偽的謙遜恰成對比。即便這樣，年輕女人仍是那令人厭惡的黑衣寡婦的背面：她是一個養成中的寡婦，或者毋寧說，是一個永遠的童貞女。他已經給了我們兩幅關於童貞女的圖像，其中一幅超過了性，而另一幅則永遠否定了性。在兩幅圖像中，這些女人都是男人無法得到的。他們的興趣和注意力放在別的地方。

這裡明顯的步驟是要跨向馬利亞本身——童貞女和母親合為一體。但請允許我比較一下對年輕女人的描述，這一描述

<sup>113</sup> Lefebver 1991, 第219頁；重點號為筆者所加。

甚至在其同情方面的暗示中，對於這本書稍早一段論祁克果的文字而言，也是不可接受的。在這裡，他將祁克果的《日記》(Journal) 中的焦慮、將資產階級個人生活中的陷阱及其無出路、將信仰為了更多地在焦慮中誘捕他而提供的那種明顯的統一性，解讀為「如其本然的日常生活——就像資產階級所產生的那樣——和一個人實際上要求的、乞求、盡全力哭喊以求的那種生活之間的衝突」。<sup>114</sup> 祁克果的信仰不管多麼空泛，多麼荒謬，都成了對資本主義社會中的生活現實——尤其是在日常生活的層面上——的一種抗議。因為信仰試圖加以回應的人類衝突還未曾得到解決，不管它有多麼呆板，信仰仍然繼續成為一種解決方案。列弗維爾是以馬克思對宗教的著名描述——不僅描述為人民的鴉片，而且描述為對宗教信仰試圖加以解決的種種剝削情境的抗議——來解讀祁克果。但列弗維爾也借助祁克果來解讀馬克思，現在祁克果提供了對馬克思的模糊評論的一種更充分的和特殊的闡釋。

雖然如此，問題在於，祁克果——直到完成對受焦慮折磨的年輕男人圖像的勾勒為止，列弗維爾一直都沒有提到祁克果的名字——為什麼能為宗教信仰提供一種獨特的角色：作為對資產階級日常生活的一種抗議和批判？為什麼教堂裡那為熱情的年輕女人不行呢？沒有對年輕女人在生活中的處境、一個鄉村社群對她開放的那些有限選項、操持家務和服侍男人這種令人討厭的道路——對於這條道路而言，宗教信仰、獻身和保持童貞變成了唯一的替代選項，不管它們多麼成問題——進行任何分析。

在檢視教堂中的女人在何處離開列弗維爾之前，請讓我

<sup>114</sup> Lefebvre 1991, 第140頁。

暫時回到馬利亞這裡一會。當他面對高高的聖壇右邊的聖母像時，那些寫給馬利亞的文字幾乎沒有任何在文本其他地方傾瀉而出的那種怨恨。他注意到了對馬利亞的獻身，為教會等級制所帶來的雙重約束：「正在構成（或復活）之過程中的偉大女神，卻被謹慎的神學還原到中保的行列之中，正是她吸引了最多的祈願，最多的支持和最多的禱告。」<sup>115</sup> 作為最集中的虔敬和超出世俗之外的交流的物件，她必須被小心翼翼地鎖起來，被鎖進主展覽台旁稍微側邊的展示壁櫥裡，唯恐她會威脅到那已經建立起來的等級制本身。然而我並不想在這條普遍的道路上太過深入地將馬利亞既看作羅馬天主教教會內部的安全閥，又看成是它內部顛覆的潛在力量。當然，事實真是如此，而且並沒有使我們超出太多地擁護一項改革訴求，這項改革訴求允許馬利亞崇拜有一合適的地位，作為沒有其他選擇的那些女人的虔敬焦點。

馬利亞與黑衣寡婦和年輕獻身者同謀，確保列弗維爾的鄉村教堂得以做為一個曖昧的女性化空間。而且在我看來，似乎在這棟建築中有很大部分體現了他的第三個空間範疇：再現的空間，對於人們期待在一座教堂中會出現的，更為炫耀的控制的努力、和更為清楚的指示（對空間的再現），帶有私密的批判。這一批判既被身體化，也被性別化了，而且儘管帶著過去的厚重積澱，還是有對一種可能的再空間化 (re-spatialisation) 的一瞥，這種再空間化依賴於對女人——被封閉的等級——的觀念。

<sup>115</sup> Lefebvre 1991, 第215頁。

## 214 七、結論

上面的全部，構成了一條有點漫長的道路，它表明在針對其自身進行解讀的情況下，列弗維爾自己的書寫允許有這樣一種可能性：宗教承擔了一種更積極的角色。在我看來，似乎如果我們追蹤列弗維爾對空間的那種產生了重大影響的分析，以及對第三個範疇——再現的空間，作為革命性允諾與活動的焦點——的評價，那麼納瓦朗的那個鄉村教堂就變成了一個這樣的空間。或者從特殊說到一般，基督教很可能會在自身內部包含一種無意之中造成的顛覆和革命性潛力。當然，恩斯特·布洛赫會同意這一點，斯拉沃伊·齊澤克 (Slavoj Žižek) 也會如此，就像我們在後面的章節中會發現的那樣。但和齊澤克或布洛赫對聖經的關注不同，我所欣賞的那個列弗維爾的論證以特殊的方式從羅馬天主教中產生，幾乎沒對聖經表示過首肯。而那種特殊方式在他存在主義式的教堂旅遊的幾乎每一時刻中所表現的外來性之中，以更尖銳的方式向我展現出來。但與列弗維爾對這一旅遊提供了教堂建築的一種典範情況的假設相反，正是它那難以磨滅的羅馬天主教本性，打開了一個再現的空間。

請允許我回到這樣一個再現空間的策略上，就是從歷史沉澱物到對新事物的一瞥這樣一種辯證的回返中，尋求一種烏托邦式的空間化。我曾提出過，這一點是隨著他對教會建築的描述而發生的：撇開那種壓倒性的爭論不說，教會還是作為一個再現的空間而出現的，在這個空間內，那被嘲笑的事物被證明還是有希望的。但難道這不就是他重新發現一種早前鄉村和諧圖像的努力全部所依賴的解讀方法嗎？換句話說，我只是在這篇文章本身的範圍內跟隨了列弗維爾自己的進路。

## 第三章

### 安東尼奧·葛蘭西的普世主義

政黨和宗教都是世界觀的形式。<sup>1</sup>

我們堅持不懈地更靠近羅馬了，不是列弗維爾從比利牛斯過渡到西班牙的路徑，而是從阿爾卑斯山來到義大利。如果說對於阿圖塞和列弗維爾而言，群山阻擋了羅馬天主教教會的特殊之處的話，<sup>2</sup>那麼葛蘭西 (Gramsci) 與教宗宗座的接近則以更加尖銳的方式帶出了這種特殊性。它的直接權力變得越明顯，它就顯得越不普遍。因而事實將表明，安東尼奧·葛蘭西 (Antonio Gramsci) 對羅馬天主教教會的特殊本性要敏感得多。他強調「羅馬」這個詞更甚於強調「天主教」這個詞。

因此，葛蘭西那裡的大公性並不體現在他的思想所具有的那種無意而為的普遍性之中，而是體現在他的思想所具有的那種深層次的普世主義之中。我以「普世主義」指的是從普世教會運動 (ecumenical movement) 到希臘單字 "oecumene" 所具有的更深層含義——整個世界——的廣大領域。在這個意義上，葛蘭西完全是普世性的（一種貪得無厭的好奇心），不管那些

<sup>1</sup> Gramsci 1995, 第115頁; Q8 § 131ii。

<sup>2</sup> Althusser and Balibar 1970。

216 議題是否為普世教會運動，從會議流程一直蔓延到翻譯理論、拒絕爭論、對作為一種全球政治組織模式的羅馬天主教教會的興趣、教會內部的知識份子、對新教徒及其宗教改革的著迷，以及對「其他宗教」的興趣。最終，本章中的普世主義標著葛蘭西從宗教和教會中為共產主義吸取教訓的深層慾望。我贊同如下觀點：比之於阿圖塞和列弗維爾那種無意而為的普遍主義 (universalism)，在葛蘭西的手中，他成為一個更為有用的觀念。

葛蘭西的視野很廣闊，我也不會笨到認為他所有（甚或大部分）的概念都依賴於羅馬天主教教會。然而當他為共產主義和黨尋求可能性時，教會在他的著作中留下了一種特殊的印跡——特別是在這一章的四個領域裡，亦即普世主義、全球教會政治、知識份子，以及最終，他從宗教改革的道德和理智改革方面中抽出的共產主義變革的可能性。撇開這些影響不論，我在這些文本中進入的是一個陌生的世界。我身上繼承的北歐加爾文教派遺產，雖然充滿了日內瓦、加爾文的《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*)、多特 (Dort) 會議、約翰·諾克斯 (John Knox) 以及其他各式人的氣息，但仍然驚訝於每日生活如何能夠被教宗與梵諦岡的動作所如此深重地決定著。在葛蘭西這一方面，可以談論一位列奧十三世，庇護九世 (Pius IX)、十世或者十一世，本篤十五世 (Benedict XV) 或者格列高利十六世 (Gregory XVI)，或者像《驚奇你們》(*Mirari vos*, 1832)、《孤獨的我們》(*Singulari nos*, 1834年)、《新事物》(*Rerum Novarum*, 1891)、《謬論概要》(*Syllabus Errorum*, 1864) 這些教宗通諭，就像它們是日常知識的一部分一樣。於我而言，他所預設的知識要求已經浸潤到義大利錯綜複雜的宗教政治之中了。

在阿圖塞和列弗維爾涉及教會方面的模糊激情之後，葛蘭西的著作似乎免除了爭論。撇開偶或出現的不悅評論和數量不多的一些攻擊不談，<sup>3</sup>葛蘭西提供了一種有分寸的分析，試圖理解教會在義大利社會不可避免的地位所具有的種種政治、社會、道德和神學方面問題的錯綜網路。部分而言，這一點歸功於他那不屈不撓的好奇心。一次又一次地，他會注意到，某本書或某篇文章——後者經常是從耶穌會雜誌《天主教文明》(*Civiltà Cattolica*) 或者《新選集》(*Nuova Antologia*) 中抽取出來的——是「最重要的」，或者是「不可缺少的」需要被進一步的研究和考察（一個監獄的理想姿態，在那裡，身體狀況不

217

<sup>3</sup> 我只發現了五處：「天主教在很大程度上已經被還原為農夫、懦弱之人、老人和婦女們所持的迷信。教會對於當今哲學而言有什麼價值？在什麼狀態下，多馬斯主義是知識份子中間支配性的哲學？而從社會方面來說，教會在哪些地方用它的權威來命令和指導社會活動」（Gramsci 1995，第44頁；Q14 § 55）？還有：「教堂裡設計出來在現代強化其自身的那些最重要的措施之一，就是強加於家庭之上的那項義務：讓他們的孩子在七歲時領第一次聖餐。很容易理解，第一次聖禮上那些儀式性的裝飾會對七歲的孩子產生什麼樣的心理衝擊（既作為個體家庭事件，也作為一次集體性事件），以及它會變成什麼樣的恐懼之源與教堂迷戀之源。它在小孩最初有能力反思的時候就『連累』了他的心靈。然後也可以理解的是，這一措施已經遭到那些擔心這種早熟的神秘主義會對一個小孩的心靈產生的有害影響的家庭的抵制；人們也可以看到，為什麼教堂裡一直在努力克服這種對立」（Gramsci 1996，第316-7頁；Q5 § 58；但請比較Gramsci 1994b，第2卷，第49頁）。第三處：「對教宗通諭的一項批判——文學的考察。它們當中的百分之九十乃是由一堆模糊的、一般性的引語組成，這些引語的目標似乎是在任何場合，都建立起從福音書下至當前時代的教會教義的連貫性。梵蒂岡必須在全部論證上都建立起強大的引語檔案，這樣一來，當要編撰通諭時，通過定量分配一些必要的劑量，開局就完成了——非常多的福音書引語，非常多的來自教會教父的引語，非常多的來自以前的通諭的引語」（Gramsci 1995，第100-101頁；Q6 § 163）。第四處：「天主教『社會思想』的價值純粹是學院方面的：它應當作為以維持某種宗教類型的被動期待 (passive expectation) 模式為目標的意識形態鴉片的一個組成部分，而被研究和被分析」（Gramsci 1996，第274頁；Q5 § 7）。最後：「宗教情感完全是從這些模糊的靈感，這些沒有任何出路 (outlet) 的本能的、內在的推理中建築起來的。而這種情感的某些痕跡、某些震顫則潛伏在我們當中的每一個人的血液中，即便那些成功地支配了自我的這些低級展示方式——之所以低級，是因為它們純粹是本能的，是一些無法控制的單純衝動——的人，也是如此」（Gramsci 1994a，第14頁）。

佳、食物糟糕和衣物缺乏，都令進一步的研究希望渺茫）。但他也非常著迷於羅馬天主教教會的一些關鍵領域，比如公教進行會或者「特權等級」知識份子，或者整體論者 (integralists)、現代主義者和耶穌會士們 (Jesuits) 之間的內部鬥爭，因為它揭示出一些對於共產主義的再考察十分關鍵的特徵。

我將在本章中關注葛蘭西著作的四個領域。首先面對共產黨的官方無神論時，葛蘭西對普世教會運動本身、關於改宗和勸誘改宗的問題，以及對宗教自身定義的興趣，全都直接指向了我曾說過的，他的普世主義。其次，在我看來，似乎他的種種反思——關於羅馬天主教的制度、組織結構、它的政治地位和機制、政教協約、內部爭論、公教進行會和天主教作為第一個全球運動在其中所扮演的關鍵性角色的複雜事件——類似於我們在馬克思的《路易·波拿巴的霧月十八》(Eighteenth Brumaire of Louis Bonaparte) 中所發現的那種複雜分析類型。簡言之，義大利的羅馬天主教教會顯著地表現了作為一種世俗政治組織的種種錯綜複雜之處。

218 第三，這些論羅馬天主教教會的文本扭曲了葛蘭西的一些關鍵性觀念，亦即關於有組織的 (organic) 和平民的知識份子 (democratic intellectual) 的觀念。他對神職人員的興趣——從一個地區到另一個地區的種種演變，從作為中世紀一個階層的神職人員到作為知識份子的一個「特權等級」的神職人員的轉變，他們為了深化教會的動機而在道德和理智方面的著作——構成了他所開始描繪的有組織的知識份子的一個主要部分。

最後，另一個具有完全不同色彩的觀念，是關於道德和政治改革的觀念，做為共產主義革命的一個核心性特徵——只是他為這樣一種改革舉出的典範是新教改革。事實上，我想記錄的是，我驚訝的發現葛蘭西對新教改革者路德和加爾文的支持

時。簡言之，葛蘭西提出，宗教改革者在北歐產生的大規模轉變——亦即文化的、政治的、經濟的和社會組織上的轉變——為義大利和其他地方的共產主義革命提供了某種典範。它是少數幾種通行於所有社會層面的社會變革典範之一。對於葛蘭西而言，馬基維里 (Machiavelli) 變成了「義大利的路德」，他的計畫要是被實現的話，必然會導致一場類似的義大利宗教改革。不僅如此：馬基維里——特別是以他的「新君主」觀念——變成了義大利共產黨的種種可能性的泉源。

這樣，葛蘭西論「宗教」的著作不僅徹底是教會的，它們還展示了他的政治學和思想所具有的大公性——這裡以「普世主義」來理解——方面的深度。它們做為一個非凡的例子，說明一種加以改善後的馬克思主義宗教分析會是如何。只是他的種種反思來自於許多零散的片段，散落在他的《獄中筆記》(Prison Notebooks) 的不同段落中，甚至在一些主題式排列中，像一輛反應過度的公路自行車一樣胡亂跳躍。它們向著不同的方向，相互重疊，或是簡潔地摘錄某一有待發展的想法，或是對《天主教文明》裡一系列文章進行的評論，直到一條更深刻的思路出現之前，似乎都是互相矛盾的。因此，我仔細閱讀了《獄中筆記精選》(Further Selections from the Prison Notebooks)<sup>4</sup>和約瑟夫·布蒂吉格 (Joseph Buttigieg) 編譯的《獄中筆記》頭五冊中討論「宗教」（亦即教會）問題的那些段落。<sup>5</sup>

## 一、普世主義

我從葛蘭西對普世教會運動——各種不同的新教和東正教

<sup>4</sup> Gramsci 1995。

<sup>5</sup> Gramsci 1992，以及Gramsci 1996。

教會之間的聯合——的興趣開始。他以特有的方式寫道：「基督教各教派之間統一的問題是戰後一個勢不可擋的現象，它值得關注和仔細研究」。<sup>6</sup>葛蘭西被這場如今最清楚地體現於世界基督教協進會 (World Council of Churches) 的運動所吸引，部分是因為它試圖克服新教中互相分離而非保持在同一教會分支的那種趨勢，部分則是因為羅馬天主教——自認為是唯一的「大公的」教會——謹慎地避開了普世教會運動。在這樣一種拒絕中，吊詭之處在於，「大公」這一觀念變成了一種排他的手段。

葛蘭西並未以這種方式達到「大公主義」的吊詭之處，但這是我用以解讀他的評論方法，即那些評論羅馬天主教在普世教會運動中所看到的那些威脅的段落。新教和東正教的聯盟被視作為「圍攻天主教信仰，使其放棄首要地位」而組織起一條共同戰線的努力。<sup>7</sup>而正是這一聯合，威脅著羅馬吸納異端與分裂論者的能力。作為回應，羅馬天主教於一九二八年九月組織了一次以「真正的宗教聯合」為主題的社會週。在這裡產生了「大公主義」方面的深刻矛盾，因為但凡宣稱做為一普世教會的主張就包含了對成為唯一教會 (only church) 的主張。實際上，在羅馬天主教教會內部，傳統的「大公會議」(ecumenical council) 範疇——只能由教宗召開——僅限於天主教教會。與「普世教會是由所有信徒組成的一種不可見的存在體」這一新教教義不同，羅馬天主教的立場是將其不可避免地與在世的制度關連在一起。然而羅馬天主教徒的這一內在連貫性——只可能有一個大公教會——導致了這樣的吊詭：「大公性」這一觀

<sup>6</sup> Gramsci 1996, 第282頁; Q5 § 17。

<sup>7</sup> 同上。

念只能通過排斥而運作。在這裡關於一種獨一制度的想法與一種包容性組織的想法發生了衝突，而這一點又回溯到公元紀元的早年，羅馬的教會第一次宣稱自己為「大公」「教會」。<sup>\*</sup>這一主張不僅是要回應分裂出去的東正教，也是為了排斥像多納派、諾斯替派和摩尼教派——奧古斯丁在以「大公」教會戰勝他以前的導師之前，屬於這一派——等其他各式團體。羅馬天主教徒陷入了困境：他們無法以與其他教會同等的條件加入普世教會運動，因為這將要放棄他們成為唯一可行的基督教教會的要求。然而要是不加入，他們就不僅會被普世教會運動中的教會指責說「羅馬對基督教的統一不感興趣」，並且實際上成了一種排斥性的制度。<sup>8</sup>

葛蘭西是否在他自己對基督教教會和共產主義本身的種種反思中回避了這樣一種吊詭呢？這裡的訣竅在於，避免在人們可能與你分享某些地位的情況下，接受那個排斥他者的單一政黨的立場。在入獄之前，葛蘭西熱衷於自己與義大利共產黨創立之前各種形式的左派的戰鬥，但我想提出的是，他在《獄中筆記》中一直在尋找忠誠的各種不同的教訓和可能形式。與阿圖塞和列弗維爾——他們可能很少掩飾他們對教會的鄙視——的鮮明對比在於，葛蘭西並未感到進行爭論的需要。正如我在上面指出過的，我想指明葛蘭西的普世主義圖像的全面性，令人回想起阿圖塞早期尋求教會與共產黨之間某種聯盟的努力，但要比那些努力深刻得多。對於葛蘭西而言，普世主義的價值在於，它既表明了各種不同的共產黨的限制，也表明了它們的可能性。

對普世教會運動的這樣一種探索的第一步，就是定位另一

<sup>\*</sup> 譯者註：原文中「大公」和「教會」兩個詞都是大寫。

<sup>8</sup> 參見Gramsci 1996, 第386-7頁; Q5 § 134。

種寬容的「大公主義」，而非排斥性的概念，這種觀念促進了一種聯盟政治，促進了某種賦予所有人以同等權利的聯邦的建立。而且葛蘭西在納坦·瑟德布魯姆 (Nathan Söderblom) 的立場中發現了這一觀念，後者是瑞典路德教會主教、比較宗教學者、諾貝爾和平獎得主，以及普世教會運動的創立者之一。對於瑟德布魯姆而言，一種「福音派天主教信仰」的標誌，就是「對基督的直接依附」，別無其他。<sup>9</sup>葛蘭西注意到，前羅馬天主教徒，弗里德利希·海勒 (Friedrich Heiler)，得出了同樣的

221 結論，模糊地評論說，「泛一基督徒們取得了某種成功。」<sup>10</sup>

但我們需要將葛蘭西再推進一點，尋求他關於普世教會運動的那些模糊評論的內涵。儘管人們可能想追問瑟德布魯姆的陳述的特定內容，他的立場的成功之處在於，它重新配置了大公性和獨一性 (singularity) 之間的關聯，尤其是借助我在過去數年裡探查到的（參見本書論阿多諾的那一章）那種對救贖者或救世主形象的持久懷疑。教會的獨一制度如今變成了一種包容的統一體，仍然由一獨一的陳述和獨一的形象組織起來。在某個方面而言，諸種界限當然已經被除去了（比如猶太人和穆斯林將會經歷一個被接受的艱難過程，儘管人們可以設想，對耶穌基督的一種有限的評價就夠了）；<sup>11</sup>但就基督教本身而言，對大公性的定義再也不是一種進行排斥性的策略，而是包容性的。

葛蘭西對普世教會運動的著迷不僅僅是由於他對新教的吸引力毫無招架之力，也由於該運動中那些複雜的政治意涵。這裡我們首次看到了對人類歷史上最古老的全球化運動的一種挑戰，這一挑戰正是由那些分離出去、且被排斥於那個全球性

<sup>9</sup> Gramsci 1996, 第132頁, Q3 § 164。

<sup>10</sup> 同上；參見Gramsci 1992, 第354-5頁；Q2 § 135。

「大公」教會之外的教會發起的。我能感到葛蘭西在追問，一種與此相當的政治要如何發展出來呢？不僅僅各左翼政黨的一條共同戰線，而且一個共產黨，也能夠以其自身普遍化的邏輯，盡可能多地分發其成員資格證。

另一個因素也誘惑著葛蘭西，那就是新教徒們的分裂趨勢。初讀之下，這看起來好像只是羅馬天主教對新教之批判的一種單純的重現：它不可能是真正的教會，因為它不斷地分裂並形成新的教派。但葛蘭西的興趣在很大程度上仍是政治的。考慮到左派展示出很多同樣的分裂趨勢，如列寧主義者、托洛斯基分子、毛主義者、無政府主義者、要食物不要原子彈者 (Food not Bombs) 等等，問題就變成了一個關於聯盟政治的問題。普世教會運動是否提供了一種不同於「大規模的組織化與集中化」和羅馬天主教教會之「獨一命令」的替代模式呢？<sup>11</sup>與其驅散與吸納各式各樣的異端和分裂論的做法，是否有空間

222 能讓各種立場平等相處，而不會有任何一方尋求吸收和統治其他的立場呢？

普世主義作為基督教所特有的一種現象，仍然是葛蘭西的拿手好戲，但他的探尋思路的確到達了基督教世界的邊緣，這既指領土方面（印度，中國，等等），也指宗教方面（猶太教，印度教，伊斯蘭教）。在這裡，他的立足點不太穩固，他依賴於《天主教文化》和《新文摘》這兩份雜誌中一些散見的片段。我將從他各色各樣的筆記中挑出改宗的問題進行討論。<sup>12</sup>

<sup>11</sup> Gramsci 1996, 第386頁；Q5 § 134。

<sup>12</sup> 其他一些材料，比如論中國的長篇筆記 (Gramsci 1996, 第285-92頁；Q5 § 23)，只是間接觸及到了宗教問題，就像論日本 (Gramsci 1996, 第305-308頁；Q5 § 50) 和伊斯蘭教 (Gramsci 1996, 第344-46頁；Q5 § 90) 的筆記一樣，後兩者為了理解知識份子，而列舉了論日本和伊斯蘭宗教與文化的資訊。

在前面我討論葛蘭西沉迷於普世教會運動的時候，我討論了諸如克服片段化 (fragmentation)、對羅馬天主教教會的挑戰、通過重新定義術語而繞開「大公性」之吊詭等等各個不同的方面。但我沒有討論另一項，就是普世教會運動在誘使人改宗方面重新更新了的能力。這個問題也在他論印度或中國這樣一些國家的宗教的各種筆記中出現了。這兩種處境——普世教會運動，以及在歐洲之外不同的宗教系統的遭逢——都開啟了改宗的問題。

請允許我從來自印度的材料開始。葛蘭西簡短援引了烏帕德亞雅·布拉馬班德哈夫 (Upadhyaya Brahmabandhav) 和薩杜·孫達爾·辛格 (Sadhu Sundar Singh) 兩個例子，前者改宗羅馬天主教，後者是個新教徒。與韓國、非洲或太平洋各島嶼的情況相比，基督教的傳教士們在印度從未特別成功過。布拉馬班德哈夫和辛格都處在梵蒂岡的批判之列。布拉馬班德哈夫的情況是，他順勢療法 (homeopathic) 的進路，亦即轉化印度教內部各種面向使其成為羅馬天主教的慾望，並不如他的民族主義熱情那麼多地激起羅馬的憤怒。辛格，甘地的一位追隨者，則犯了改宗新教（而非羅馬天主教）的大罪。事實上，辛格的這些細節並不是由葛蘭西提供的，因為他僅僅注意到了他的名字，以及《天主教文明》上面討論他的那些文章。我本人對這兩個人的評論已經超出了葛蘭西的評論，因此問題不在於葛蘭西自己提供的分析，而在於他為什麼正好注意到了這些人，以及改宗的議題。似乎是改宗本身——從一種廣泛的和極為不同的信仰系統轉到另一種——這一問題和過程吸引了他。

雖然如此，葛蘭西並沒有留下我們去猜測，他在改宗方面的興趣何在。論布拉馬班德哈夫和辛格的那些晦澀的筆記，剝除了一切分析，偶然遇到了關於印度知識份子的改宗這一更

為持久的考察。正如我們在後面將會看到的，葛蘭西的「知識份子」這個關鍵範疇，是不可能在不考慮他們作為不同宗教傳統中的宗教專業人士這一角色的情況下被理解的。在這種情況下，問題在於印度知識份子對基督教的抵制。他觀察到，<sup>13</sup> 改宗僅限於那些較低的種姓，但只要涉及羅馬天主教，這個過程在問題的核心之處就沒有出現了。這樣的改宗是細部的 (molecular) 和逐個的；教宗想要的，是大規模改宗，而為達此目的，首先需要將知識份子爭取過來。

在對印度的改宗行為的種種反思的直接表現中，葛蘭西十分關注教宗在這些事務中的敏銳，以及耶穌會士們為了理解印度社會和宗教並大規模地轉化它，而採取的種種方法。我將馬上回到個體的或細部的改宗這個問題上來，但葛蘭西在這裡所做的，就是找出羅馬天主教在達至改宗和基督教式的生活的那種進路中的那些建構性特徵。

這種傳教活動的目標與羅馬天主教社群中培養小孩的做法是一致的。如果人們生命中的所有方面都浸透了神話、語言或羅馬天主教的那些免疫突觸 (synaptic patterns)，那麼人們除了信仰，就沒有任何別的選擇了。任何別的世界都是不可能的。這不僅是那個基督教在其中處於無可置疑的文化支配地位的世界所特有的——葛蘭西會指出，這個世界與一八四八年，以及羅馬天主教教會必須組建自己的政黨來照料自己的利益而消逝了。這種在社會、文化和宗教方面的浸透和纏裹，仍然是當今的羅馬天主教在學校、體育和文化組織等等方面的議題的一部分。

轉移到另一個環境，當這樣一種全面的纏繞，不是從每

<sup>13</sup> 參見 Gramsci 1995，第123-4頁；Q7 § 71。

個人出生的那一刻開始就全面包圍著他時，其深層的邏輯仍是不變的，只是它現在走了一步回頭路。傳教活動變成了將整個社會、文化環境轉化為一種羅馬天主教的環境的過程。出於這個原因，耶穌會士們尋求「一種關於諸意識形態和這些〔印度〕\*知識份子的種種思考方式的準確知識，為的是對文化和道德霸權的組織取得一種更好的理解，以便毀滅它或將同化它」。14他們的活動不僅僅是知識份子的一種抽象活動，而且與「具體的實際目的」相一致。15

葛蘭西這裡所討論的模式是集體的，儘管有某種曲解。說到底，這是一種由上而下的改宗觀念，這種觀念依賴於知識份子的領導能力。再一次地，我需要問的是，對於葛蘭西而言，改信和改宗的重要性究竟何在？到目前為止應該很明顯的是：共產主義運動本身是如何強化了它自身的那種有鮮明政治特徵的改信形式的？在這裡，馬克思主義和基督教之間的類比，或者說得更寬泛一些，宗教和共產主義之間的類比，博得了兩者的好感，而不是傷害了兩者。因為難道馬克思主義不是試圖將成員們吸引到一項最高的政治計畫上去嗎？難道一種政治性的「改宗」形式不是發生了嗎？

而他的語言表明了他對耶穌會士在印度的傳教活動的那種具有鮮明政治特徵的興趣。撇開理解「文化和道德霸權」的結構以改變他這方面的需求不說，教宗本人變成了改宗機制的精明操作者：

教宗要比許多世俗的左派份子更瞭解廣泛農民群眾的文

化改革機制：他知道，人們不可能以逐個的方式改變廣大群眾的信仰，為了加快進程，有必要征服廣大群眾中的自然領導人（換句話說就是知識份子），或者形成一種新類型的知識份子群體，由此就有了本地天主教的設立。16

不用太費力，我們就能在這裡看到，迄今為止在葛蘭西那裡，典型有組織的或平民的知識份子群體以及政黨在革命過程中所扮演的角色的。只是令人震驚的是，他在這樣的過程中將教宗定位為比「許多世俗的左派份子」見識更廣的一位行動者。他並非將這種策略強加到一位無意而為的 (unwitting) 教宗身上；毋寧說，正是從羅馬天主教（一位在大眾改宗和全面改宗計畫方面已逝的大師）之中，他希望能獲得某些經驗。 225

這樣一來，難道教宗是一位無意而為的革命者了嗎？很難這麼說，因為正是要從首次真正的全球化組織中吸取教訓，將葛蘭西推進得如此遠了。如果這就是葛蘭西能就改宗所說的全部，那麼他實際上就對一種深遠的、僅僅只在羅馬天主教內部擴展的「大公的」這一特殊含義的「大公性」負有責任：這樣一種無意而為的假定——一個無意中產生的假設，亦即在不能容忍任何其他選擇的整體意識中，這教會的各種方式，確實是世界性的。

事實上，葛蘭西探究了普世教會運動本身中的另一種改宗模式，但在我討論這一模式之前，我想先評論一下引起他那些評論的印度局勢，然後考察細部式改宗這一被忽略了的因素。在第一點上，我有點後見之明的優勢：當今印度基督徒中的大

\* 譯者註：原文所有。

14 Gramsci 1995，第123頁；Q7 § 71。

15 同上。

16 同上。

部分都出自較低種姓，尤其是賤民階級 (*dalits*)，或者是土著民眾。葛蘭西也注意到，改宗者中的大部分處於較低種姓。他因其太過細微而將其取消，但印度基督徒的吸引人之處在於，它幫助賤民走出種姓體系之外——至少在宗教的意義上而言。許多並不令婆羅門們感興趣的傳教機構的利刃，就是聖經文本：在基督那裡，「並不分猶太人、希臘人、自主的、為奴的，或男或女。」（加拉太書3:28）現在，雖然這段話有其自身的問題，在印度，將它做為一種反種姓的訊息，卻在賤民和其他低等種姓那裡獲得了最強的共鳴。考慮到全部的人口，即便是相對較小比例的基督徒，也在其所有的分支中，構成了世界上最龐大的基督教教會之一。葛蘭西沒有考慮到的是這樣一種可能性：這樣一種道德的和知識份子方面的改革可能會自下而上地從大眾中發生。

雖然如此，他所忽略了的另一個因素，是細部式改宗的問題。實際上，對於我而言，首先想到的改宗模式，是徹底個體化的、新教式的私人改信和獻身。這樣一種改宗模式的陷阱在於，它否認了我上面在羅馬天主教中考察過的那個維度：缺乏任何可定義的改宗時刻，人們感到總已經在這種那種意義上是一個信徒了。然而，我所做的一切不過是設立了兩種理想  
226 類型，私人改宗帶來的衝擊和對「總已信仰了」這一點的集體感覺，因為事實將會表明，為無數民眾感受到的私人改宗時刻，是「有信仰」所意味的東西的意識形態結構的一部分。那個時刻本身已經透過長久的形成過程被設立了，充滿了它那可識別的經驗類型和口頭敘述。因此，改宗是一種集體經驗，是各教會本身在社會和文化組成的一部分。

但是當不再有任何宗教的文化統治，沒有長遠的傳統，沒有任何制度與文化做為獻身的基礎——後者在懺悔和堅信禮的

時刻被形式化和儀式化了——的時候，會發生什麼事情呢？對於這個問題而言，尋求贏獲「皈依者」的共產黨，和像基督教教會這樣一種宗教實體，是沒有任何差別的。在這裡，人們可能會施加一些結構，期望這些結構最終會影響信仰——從把知識份子爭取過來，並使其負責大眾的入會開始（這是羅馬天主教傳教的進路）；或者試圖通過個人在直接面對福音之後的獻身，來贏獲他們的「靈魂」（這是新教所喜愛的方式）。人們可能會期望在一些未來的社群中，共產主義在文化和政治方面的廣泛貫徹，會使得獻身更容易，但在促使人民轉換忠誠——因為改宗，或者轉變 (*metanoia*)，最終是從一種信仰體系轉到另一種——的情況下，共產黨要如何進展呢？

到此為止，我已經集中關注了葛蘭西對印度的羅馬天主教模式的一些評論。但他暗示了另一種選項，而且我在這裡要返回到他對改宗或者改信的興趣的另一種維度，亦即普世教會運動本身。他提出，該運動的目的，並不僅僅是統一，還包括獲取一種「改信力」 (*proselytizing force*)<sup>17</sup>，那種改信力是曾經為英國或美國的教會所特有的。<sup>18</sup>作為世界上少數幾種擴張式宗教（包括佛教和伊斯蘭）之一，基督教通常以其成員免除了種族、語言和地理上的界線為其特點。它的門檻是相當低的，允許任何告白信仰的人進入。然而葛蘭西的觀點非常敏銳，因為在殖民時代傳教士的巨大影響之下，只有像西班牙和法國等不同羅馬天主教國家，與英國、而後的美國新教徒一道，堅持  
227 不懈地派傳教士到各殖民地。有一些例外，比如澳大利亞中部的路德教傳教士，但是他們還是與個別新教教派所派出的義務性傳教士一同前往。嚴格來說，第一個普世性基督教的

<sup>17</sup> Gramsci 1996，第386頁；Q5 § 134。

<sup>18</sup> 也參見Gramsci 1992，第354-5頁；Q2 § 135。

團體就是傳教士機構本身。葛蘭西並沒有說出這一點，但——比如說——倫敦會 (London Missionary Society) 在全球的角色就是人們所說的超教會 (para-church) 組織。它從英國、蘇格蘭 (Scotland) 和威爾斯 (Wales) 的所有新教教會，以及它自身的各種管理人員中，吸收傳教士，為將要到來的普世教會運動提供了一種典範。葛蘭西無法預見到的，是普世教會運動將要在那些舊的殖民中心和傳教活動本身的對象之間扮演的角色。這些國家要變成世界基督教協進會的會員只是時間上的問題而已，最終重新安排它的整個議題，要求延長改信活動本身的期限，並發現基督教在所謂的第三世界比在那些殖民地中心有著更多的基督徒。

但普世教會運動——新教和東正教的一種聯盟——如何能提供不同於羅馬天主教的另一種改宗模式呢？並非因為分散的左派群體為了說服更多的人加入，而應該形成一條統一的戰線，而是，「不同的基督教派別以同樣的權利結盟」<sup>19</sup>這一模式本身不是由以發起改信的那種模式，而毋寧是那一過程的結果。如果說這一點帶有太多的自由主義多元論的味道，允許所有人保持他們所是的那樣，那麼便忽視了一種深刻的變化，這種變化不僅對獻身於共產主義是必須的，對這樣一種首先聚集起來的聯盟也是必須的，更遑論在任何時候的存在了。

普世教會運動至少以隱含的方式，不同於羅馬天主教教會鐵板一塊的那種結構，提供了一種替代的改信模式，而葛蘭西感興趣的是那些暗示。不同於聚焦在道德、文化的領袖——亦即（宗教）知識份子——的那種由上而下的水滴效應，他暗示了一種形式的可能性：改信活動可以不用擊潰或吸收那些不

<sup>19</sup> Gramsci 1996，第282頁；Q5 § 17。

同於自己的對象，而是一種不同類型的聯盟，不管這個系統在這過程中會在多大程度上轉化自身。在這一聯盟中，各種不同的訴求和傳統將會在不放棄它們特定的自主性的情況下繼續存在。

228

## 二、政治：宗座的「霧月十八」

人們必須不將「意識形態」或者教義設想為某種造作的事物和機械地添加的事物……而毋寧要將其設想為某種在歷史上被產生的事物，設想為一場無止境的鬥爭。<sup>20</sup>

不像阿圖塞、列弗維爾和伊格爾頓，葛蘭西似乎從來沒有過一段宗教獻身的時期，一種年輕時有過、又與成年時期的敏感性一道逝去的熱情。除了教會瀰漫在他薩丁尼亞家鄉的每日生活這一事實之外，他還是常常處身於信仰的社群之外，帶著挖苦地將他自己描述為「某個至今未受福佑——得到洞察聖人語言之秘密的能力——的人」。<sup>21</sup>考慮到葛蘭西承認自己是一位局外人，為什麼他對教會的內部運作方式如此感興趣呢？那些最長和發揮最多的項目涉及的正是這些問題：公教進行會、教會代表大會、各種政教協約、教宗通諭、義大利政治，以及教會與國家之間永遠的拉鋸戰。而除非人們對教會史的具體運作方式有某種反常的興趣，我將忍不住要掠過它們，擦乾淨桌子，為某些可口得多的食物作準備。但這裡也有一些可口的片段，儘管是在最不可能的一些地方。我的興趣在於羅馬天主教教會之政治的三個維度：公教進行會，現代主義者、整體論者

<sup>20</sup> Gramsci 1996，第56頁；Q3 § 56。

<sup>21</sup> Gramsci 1995，第54頁；Q2 § 1。

和耶穌會士之間的混戰，以及教會的政治聯盟。

### （一）公教進行會

我準備花點時間考察公教進行會的內部情況，接下來反思葛蘭西對羅馬天主教教會內部衝突及其政治和社會政策，尤其是它那明顯具有機會主義特點的聯盟所構成使人困惑的序列。葛蘭西之所以深感興趣，不是因為——像阿圖塞那樣——他曾一度是個成員，而是因為公教進行會為他提供了對共產黨的本性和實踐進行反思的機會。

公教進行會一次次地吸引葛蘭西，但它不同於我們在阿圖塞的法國所熟悉的那種公教進行會（即便葛蘭西認為法國的裝備更有品質，更有組織）。<sup>22</sup>葛蘭西以特有的洞見指出，吸引阿圖塞的那個廣為人知的公教進行會實際上是庇護十一世（1922-1939）所從事的一項徹底的重組（re-organisation）。他的確注意到了那些影響阿圖塞的活動，儘管在義大利，那些活動較少採取工人協會、學生會等等的形式（但那時，羅馬天主教教會在法國已與政治分離了），更多地採取了模仿羅耀拉（Ignatius Loyola）的避靜（retreats）和「封閉精神訓練」的形式。這些避靜活動以一些虔敬的工人為核心，試圖在日益增多的叛教的工人階級——他們傾向於成為「消極的，或者至少是被動的、或者懷疑主義的和漠不關心的」<sup>23</sup>——中間教導一種積極的靈修活動（spirituality）。所有這些都發生在二十世紀早期。然而葛蘭西往回推進得更遠：儘管有一七八九年法國大革命的前輩，關鍵的時刻還在於一八四八年衝擊了歐洲的那些革命。如

<sup>22</sup> 參見Gramsci 1995，第105頁；Q15 § 40。

<sup>23</sup> Gramsci 1996，第385和386頁；Q5 § 133；參見Gramsci 1995，第48頁；Q7 § 78。

果說盧卡奇能看見一八四八年固有歷史小說的讓位（那時資產階級第一次碰到了作為一個有組織且好戰的群體的工人階級，草率地開始遺忘它自己在不久之前的登場），那麼葛蘭西就為羅馬天主教教會確定了一個可以媲美的時刻。它第一次需要一個特殊政黨來支援它。而這個過程還在持續中：

在每一個國家性的公教進行會發展壯大並變成一種大眾組織的意義上，它傾向於成為一個實在的合格的政黨，這個黨的種種導向乃是由該組織的內在必然性所規定的。<sup>24</sup>

對於教會而言，一八四八年標誌著從一種被公認的和無異議的普遍統治的立場，到一種必須為自身辯護的立場的轉變：

在一八四八年之前，人們目睹了那些反抗天主教的黨和個人或多或少都轉瞬即逝了，而在一八四八年之後，天主教和教會「不得不」組建它們自己的政黨，用來為它們自身辯護，它們失去了最後那點可能的根據。他們再也不能說得一副好像他們知道自己是任何思想或行動模式的普遍必然的前提了（除非是以官方的形式，因為教會永遠不會承認這一事態的不可撤銷性）。<sup>25</sup>

<sup>24</sup> Gramsci 1995，第108頁；Q8 § 129。

<sup>25</sup> Gramsci 1995，第29頁；Q20 § 1；參見Gramsci 1992，第223-4頁；Q1 § 139。或者見Q20 § 2，「公教進行會標誌著天主教歷史上一個新時代的開端——在這個時刻，從一種包羅萬象的極權主義的）念來看（在雙重的意義——它曾在其總體性方面是一個社會的某種總體性的世界—概念——上而言），它變成了局部性的（這一點也是在雙重意義上而言的），而且必須擁有它自己的黨」（Gramsci 1995，第34頁）。也參見Gramsci 1995，第36頁；Q6 § 183；Gramsci 1995，第43-44頁；Q14 § 55。

一八四八年前，一個基督徒的，更具體地說，一個羅馬天主教徒的世界觀所具有的那種全然的瀰漫性，那種不可超越的視域，在徹底世俗化的世界、或者是現在更常被命名為「後一世俗化」的世界裡，是很難想像的。作為類比，葛蘭西建議我們思考一個「反自殺黨」是如何的不可能。考慮到對生命的普遍前提或必然假定，根本不需要有一個黨，將自己設定為自殺活動的反對者。只有當生命再也不是這樣一種毋庸置疑的設定時，這樣一個黨才成為必要。

葛蘭西探究了公教進行會在一八四八年以前那些錯綜複雜的先驅，從拉梅內 (Lamennais) 那種自相矛盾的影響為起始（他既為公教進行會提供了理論基礎，也被譴責為第一位天主教現代主義者）；到新教宗主義 (Neo-Guelphism)、<sup>26</sup>「神聖信仰」(Sanfedistas)、<sup>27</sup>左傾的自由民主與資產階級行動黨，以及為了與百科全書派和法國大革命的那些理念相鬥爭而創立的資產階級化的那些羅馬天主教期刊。<sup>28</sup>但是導致一八四八年教會的立場轉換的這樣一種事件又是什麼呢？它是那同時既粉碎了新出現的共產黨，又將教會從統治地位上拉下來的，保守的自由主義與資產階級兩者共同的勝利。我在下面將會討論資產階級在一種舊的秩序，和一種只在其出現的第一階段才有的秩序之間所實施的分化，但這意味著，義大利的反教士主義（經常是對教會軍事性的鬥爭，全都終止於橫掃戰場的一種右翼自由

主義）——「被理解為一種世界概念，以及一場特定的政治潮流」<sup>29</sup>——被與工人階級的第一場有組織的運動所帶來的那種恐怖、那種野蠻的鎮壓聯繫在一起了。只要涉及教會，我們就能在阿圖塞的討論中看到，資產階級對教會的勝利，導致了教會從作為統治性的意識形態國家機器滑向教育的面向——做為諄諄教誨自由主義價值與文化的主要場所。或者就像葛蘭西在《獄中筆記》第二十冊的開頭所寫的那樣：

再也不是教會決定戰場和武器了；它相反地要接受由對手們或由普遍的漠視所規定的區域，並採用借自對手們的軍械庫（大眾政治組織）的那些武器。<sup>30</sup>

換句話說，公教進行會徹底揭示了復辟的不可能性，揭示了返回大革命前的制度的不可能。

撇開他針對羅馬天主教歷史學家們——他們從基督時代的那些運動來看待公教進行會的發源——的爭論不說（說到底，難道耶穌不是某個公教進行會群體的第一位領導人嗎？），<sup>31</sup>在我看來，似乎葛蘭西的論證對於他的共產黨理論而言，產生了一些鮮明的結果。在教會方面，這一論證是回顧性的：一旦它失去「普遍必然的預設」的地位，它就需要一個黨來照料它自己的利益，儘管它不情願承認這一點。如果我們顛倒時間順序，在某個人失去其最高地位，而別人才剛剛開始為霸權而戰的時候，工人階級和大眾就會暫時需要共產黨來維護他們的利益，需要它為無數工人的權益而鬥爭。但所有這些都只是在與

<sup>26</sup> 新教宗主義是民族主義者和反-奧地利者，在奇怪的時間交接點（1848-1849年）既推進了向中世紀教會的一種回返，也促使教會組織起義大利諸邦之間的某種聯邦。

<sup>27</sup> 或稱「Santa Fede」，是這樣一些鬥士們的「神聖信仰」：他們就像新教宗主義者們一樣，想要與作為義大利的政治與宗教首領的教宗一道，從奧地利手中爭取獨立（參見Gramsci 1995，第35-39頁；Q6 § 183；Q6 § 188；Q7 § 98）。

<sup>28</sup> 參見Gramsci 1995，第35-39頁；Q6 § 183；Q6 § 188；Q7 § 98。

<sup>29</sup> Gramsci 1995，第29頁；Q20 § 1。

<sup>30</sup> Gramsci 1995，第34頁；Q20 § 2。

<sup>31</sup> 也參見Gramsci 1995，第36頁；Q6 § 183。

黨的長期目標處於複雜的緊張關係時採取的一些暫時性措施。一旦共產主義本身變成了社會和文化的普遍必然預設，那麼這個黨本身就再也不需要了，消散到一無須辯護的、新的宰制世界觀之中。

232 當然，這是關於馬克思主義—列寧主義對黨和無產階級暫時專政理論的，帶著葛蘭西曲解的版本。我不確定，究竟是葛蘭西對公教進行會的洞見受到這樣一種理論（這理論如今被拋入它歷史的反面了）所推動，還是公教進行會的歷史提供了對黨的功能的一種獨特的洞見。只可惜這種二分法是錯誤的，除非我們想要使馬克思主義遠離宗教，特別是基督教，以及它的教會、經書和神職人員。與其從這些關連前面推縮，我寧願更深入的探究他們，我要提出，正是因為有了這些相似之處，馬克思主義才有其吸引力和力量。按照同樣的方式，像基督教這樣一種宗教，不僅提供了關於人類生活、甚或在生物學意義上的個體的生命期限之前或之後到來的那種生命的一種完整的敘事，同時也提供了關於人類在歷史和社會的寬廣領域內的位置、關於一種全球化和普世本質的敘事，因此馬克思主義也能提供一種具有相當廣度和深度的敘事。或者像葛蘭西說的那樣：「社會主義是一個關於生活的完整願景：它有它的哲學，有它自己的信仰，有它自己的道德。」<sup>32</sup>

在我看來，似乎葛蘭西就是在這個層面上分析公教進行會的，他將它視作一個可與共產黨相比的獨特的黨，而且它的作用則可以比擬於勞動群眾。而這也是為什麼究竟這一洞見來自於他馬克思主義方面的預設，還是來自於對教會的研究，都無

<sup>32</sup> Gramsci 1994a，第37頁。

關緊要的原因，因為這兩者都是從對方身上獲取力量的，而不是在爭奪同一片領土的過程中相互耗竭的。

我的「公教進行會為理解共產黨政治的種種可能性提供了潛在資源」這一看法不僅貫徹到了葛蘭西對公教進行會各種地區性變異的反思中，<sup>33</sup>也貫徹到了他論議會的那些筆記（裡面什麼都談到了）之中。讓我將焦點放在後者，葛蘭西在他的《獄中札記》第二十冊那個冗長的條目<sup>34</sup>——到現在為止我已經追蹤這一開篇有些時候了——最後剩餘的部分都在討論這點。首先，在討論「白種人的」（羅馬天主教的）全國代表大會、貿易聯盟與人民黨時，他看出了在公教進行會的這些相對比較民主的分支機構和教會本身的等級制——數個世紀以來它都在磨練自己反民主的種種技巧——之間的矛盾。正如葛蘭西指出的，羅馬天主教選擇了稍微有那麼一點民主（它被以適當的方式牽制著）的路線，要好過公教進行會的結構中所潛藏的、民粹主義式的顛覆，以及最終帶到宗座大門前的威脅。

但關於公教進行會各個分支機構的這種觀察接著就走向了一系列的要點和問題，這些要點和問題似乎要求進一步的反思：會議議事日程、領導人的選擇、代表大會的社會組成與運動整體之間的關係、成年人和青年、次級的與附屬性的組織扮演的角色、出版界、土地問題、政治中心與貿易聯盟之間的關係，等等。最終，他抽身而出，進入對出版界（他曾經是新聞

<sup>33</sup> 關於各國的論述，可進一步參看：德國（Gramsci 1995，第108頁；Gramsci 1992，第267–8頁；Q2 § 20；Gramsci 1996，第284–5頁；Q5 § 22；Gramsci 1996，第317頁；Q5 § 59），奧地利（Gramsci 1995，第108頁；Q8 § 129），法國（Gramsci 1995，第105–6頁；Q15 § 40；Gramsci 1996，第275頁；Q5 § 9；Gramsci 1996，第271頁；Q5 § 15）以及美國（Gramsci 1996，第316頁；Q5 § 57；Gramsci 1995，第110–12頁；Q6 § 187）。

<sup>34</sup> 也參見Gramsci 1992，第122–24頁；Q1 § 38。

記者)的討論。但這些筆記和要點使我感興趣的方面在於，它們特意從公教進行會及其代表大會開始，但直到我們看到對國會中種種爭論的報導為止，他一直在談論的是各政黨本身。比如：

一個黨在主義和政治方面的同質性也可以被如下標準所檢驗：黨員們在與具有另一種趨向的新聞報紙或者所謂的「公眾意見的喉舌」合作時，他們偏愛的方針是什麼？<sup>35</sup>

而如果我們回溯早前的一些要點，就很難確定，葛蘭西事實上談論的是公教進行會及其在貿易聯盟和國會方面的分支機構（就如同他在某些點上所做的），還是在為任何黨（尤其是共產黨及其代表大會）的功能進行提點和建議。我將把自己限制在一個早前的例子上：

234 議事日程，應該來自於那些強迫人們將注意力放在兩次代表大會之間的具體問題上，同時也從一些將來的視角中、從教條的一些要點中產生，一般人的意見潮流就是圍繞這些要點轉的，各個小派別也是圍繞這些要點組織其自身的。<sup>36</sup>

我想提出的是，這種無法區分公教進行會（作為一個一般性範疇的「黨」）和共產黨的狀況，是前面論及一八四八年首先產生公教進行會的那場轉變中我所提到的要點的另一個維度。換

句話說，公教進行會詳盡的工作方式，它的各種不同的分支機構，以及代表大會的那些明顯世俗的事務，都促進了對共產黨之運作的反思。這僅僅是一個原本應該強大得多的要點的一個比較虛弱的版本：葛蘭西試圖通過密切關注公教進行會來強化共產黨的運作，因為說到底，前者畢竟類似於一場帶有某種大規模社會、意識形態和政治議題的運動。而這在他並沒有認識到下面這一點的時候，甚至更清楚地表現出來了：在這種情況下，在對公教進行會的觀察和關於如何更好地運作代表大會的提示，兩者之間那種不經意的來回滑動是什麼？

## （二）內在衝突：整體論者、耶穌會士和現代主義者

可與葛蘭西在追蹤公教進行會的扭曲路線方面的努力相比的，是他對整體論者、現代主義者和耶穌會士們之間的鬥爭的評論。在教會厚厚的石牆內，由各種神學爭論所構成的錯綜組合，對於葛蘭西而言也是非常具有政治色彩的。因此對他而言，整體論者、溫和派（耶穌會士）和現代主義者之間的差異，變成了一場關於爭取霸權以及集權統治的政治問題的、吸引人的考察。儘管公教進行會作為羅馬天主教教會的政黨令他感興趣，教會內部的鬥爭還是能提供某些關於這些衝突在教會的政治計畫上的影響的洞見。

在描寫衝突本身之前，我將從可被視為衝突的核心評價的事物開始。在談到這三個群體的各種不同的結盟和活動之後，葛蘭西寫道：

所有這些都表明，教會的凝聚力要比通常認為的弱得

<sup>35</sup> Gramsci 1995，第33頁；Q20 §1。

<sup>36</sup> Gramsci 1995，第31頁；Q20 §1。

235 多，這不僅僅是因為虔誠的大眾對純粹宗教方面或教會問題逐漸高昇的漠視，將這些問題附加到極為相對的表面與淺顯的意識形態同質性上，同時也是因為一個更嚴重得多的事實，即教會中心無力完整清掃自身之中那些有組織的力量之間所陷入的、有意識的衝突。<sup>37</sup>

關於一種統一戰線、一個教會、一種信仰、一個主的印象，正是一條前線。相對於他對「教會這一核心在處理內部有組織性的衝突方面的無能」的興趣，在「教會對信眾之間的統一性缺乏關注」這一方面，葛蘭西明顯缺乏敘述。在我看來，這前一個要點就是葛蘭西對現代主義者、整體論者與耶穌會士們之間爭論的興趣的關鍵：教會內部深層次的政治鬥爭削弱了它作為一個政治組織的有效性。我將在下面回到這一點上來，但在此之前需要反思一下這三個群體。

要在一個政治光譜上從左到右地，從現代主義者們穿越到整體主義者們，從而描繪出這三個群體的特徵，會很容易的。但葛蘭西並沒有落入這種錯誤之中，因為現代主義者們只是一些自由主義者，正如我們與列弗維爾一道看到的那樣。現代主義者們為時已晚地設法讓羅馬天主教接觸那些並非十分現代的思想（新教徒們曾熱烈地追尋過這種思想一段時間，儘管免不了衝突與焦慮），他們孤注一擲地想讓教會因而變得更進步一些。讀一讀當今的現代主義者們的東西就可以發現，他們終究成了現狀的主流支持者。換句話說，他們曾是好的老派自由主義者。

我不會再重述我在論列弗維爾的那一章中所勾勒的，關於

<sup>37</sup> Gramsci 1995，第78頁；Q20 § 4i。

羅馬天主教現代主義者們的簡單輪廓了，但值得注意的是，除了一次之外，葛蘭西總是太輕易地就傾向於將現代主義當成羅馬天主教教會中的一場特有的運動，充滿了隱蔽的和好戰的操作。<sup>38</sup>在這方面，他只考慮了各種教宗通諭和教會檔案中對現代主義的那些描述，這些描述給人造成的印象就是，現代主義是一場組織良好的、連貫的運動。這有一點像是將早期基督教教會中種種異端的知識建立在那些駁斥異端的人所寫的辯論文本之上。對現代主義者們而言，從來就沒有對這樣一場運動有多麼大的感覺，而毋寧說是有一種擁有無數種形式和許多重要名稱的議題，比如阿爾弗雷德·盧瓦西、喬治·蒂雷爾 (Goerge Tyrell)、弗里德利希·馮休格爾以及義大利的埃內斯托·伯納尤蒂 (Ernesto Buonaiuti) (一九〇七年的《現代主義者計畫》(*Il programma dei modernisti*) 一書的作者，由蒂雷爾和A. 萊斯莉·莉莉 (A. Leslie Lilly) 翻譯成了英文)。葛蘭西對約瑟夫·蒂梅爾 (Joseph Turmel) ——他無論如何都不是一位重要人物——的興趣似乎更多的是由於蒂梅爾的秘密活動與整體論者們之間的相似性，而不是由於神學上的深度。<sup>39</sup>

相反，整體論者們恰好是如此高度地組織化了的，而葛蘭西也在很多時候頗帶調侃地注意到了諸種法規（比如規定教宗是「米凱利尼男爵 (Baroness Micheline)」）、隱秘信號、世仇、影射、流言、誹謗、誣衊、散佈醜聞的小報和小冊子，以及像義大利的翁貝托·貝尼尼 (Umberto Benigni) 和法國的比約樞機主教 (Cardinal Billot) 這樣一些領導人的地下陰

<sup>38</sup> 參見Gramsci 1995，第78頁；Q20 § 4 (i)；Gramsci 1995，第95頁；Q6 § 195。

<sup>39</sup> 蒂梅爾唯一可能招致惡名的一點是，從1908年到1929年的二十年間，他以一系列筆名寫出了許多文章和書，一次次地在新名字之下駁斥他自己，直到純粹出於偶然地被揭穿並被革除教籍（參見Gramsci 1995，第94-97頁；Q6 § 195，Q20 § 4 (iv)）。

謀。<sup>40</sup>考慮到他們於庇護十一世時在梵蒂岡的權力，他們的目標幾乎全都是耶穌會士，但也有現代主義者，他們常常將後者與耶穌會士混同起來。而整體論者的口號是：在庇護十世之下來到前臺。他們喜愛《謬論概要》（我也喜愛，但卻出於不同的理由），維持著一種近乎詹森主義的「道德和宗教方面偉大的嚴格」，<sup>41</sup>並尋求將教會保持在一條筆直、狹窄而又堅定不移的道路上。整體論者們在趨近於夏爾·莫拉斯（Charles Maurras）的原—法西斯主義的（proto-fascist）法蘭西進行會（Action Française）時，跨過了一條不可見的線，威脅著公教進行會和法國一個受歡迎的羅馬天主教政黨的有效性。當庇護十一世對法蘭西進行會（他們的致命錯誤是對公開的無神論者莫拉斯的支持）採取行動時，耶穌會士們走運了。<sup>42</sup>換句話說，整體論者們使得相對右翼的耶穌會看起來像是教會中一個溫和的核心黨派，<sup>43</sup>採取了「形式化且抽象的組織的那種如同木乃伊的外形」，並「僅僅靠著典型中風患者特徵一般的僵化方能結合在一起」。<sup>44</sup>

237 但請允許我回到現代主義者那裡，他們遠遠更有魅力，更加難以捉摸，尤其是葛蘭西在《獄中筆記》第十四冊的第五十二條中所作的那種機敏觀察。與他將現代主義當作一場秘密運動——蒂梅爾那時成了該場運動的一個極端的典範——的

<sup>40</sup> 參見Gramsci 1995，第77-79頁；Q20 § 4 (i)；Gramsci 1995，第82頁；Q20 § 4 (ii)；Gramsci 1995，第86-88頁；Q20 § 20 (ii)。

<sup>41</sup> Gramsci 1995，第77頁；Q20 § 4 (i)。

<sup>42</sup> 參見Gramsci 1995，第80-94頁；Q20 § 4 (ii)，Q20 § 4 (iii)，Q20 § 4 (v)，Q13 § 37，Q13 § 38；Gramsci 1992，第155-61頁；Q1 § 48；Gramsci 1992，第194-5頁；Q1 § 106；Gramsci 1996，第278頁；Q5 § 14；Gramsci 1996，第391-94頁；Q5 § 141。

<sup>43</sup> 葛蘭西並沒有對耶穌會士們表示特別的同情：「耶穌會與偶像崇拜相比是一種進步，但它是現代文明發展的一種障礙」（Gramsci 1992，第195頁；Q1 § 107）。

<sup>44</sup> Gramsci 1995，第83頁；Q20 § 4 (ii)。

趨勢相反，在這裡，他區分了現代主義者的敵人們就他們所說的話，以及他們自己所說的話兩者，評論說這是一場「複雜的和多面向的運動」。<sup>45</sup>隨之而來的區分則是最重要的：現代主義既可以被理解為一場政治—社會的示威運動，也可以被理解為一場科學—宗教的示威運動。我由後者開始：在這裡，葛蘭西指的是對一般所謂的「聖經歷史批判」（對口傳和文字材料及其編纂的考察）以及對神學和教義的新考察（特別是還帶著某種目的論的傾向）兩者的徵用（appropriation）和採用。這兩者橫掃當時的各種新教教會，而且不無爭議，常常是集結在「自由主義」的標籤下行事的，而現代主義者們就感到，自由主義對羅馬天主教的這一入侵可謂是期待已久的。

然而對於葛蘭西而言，現代主義的「科學—宗教的」一面並非刀鋒所在。現代主義者們毋寧是通過他們那種偏向於改良主義社會主義（reformist socialism）的種種溫和形式的自由主義傾向，引發了整體論者們的憤怒——帶著他們那些貴族化的以及常常具有法西斯主義色彩的關聯和傾向。簡言之，在政治上而言，現代主義者們更想讓教會成為平民化的階級，而這是整體論者們無法容忍的。

就其本身而言，在所謂的意識形態方面的事物和政治方面的事物——或者葛蘭西所謂的科學—宗教方面的事物和政治—社會方面的事物之間的區分，一點也不令人吃驚。他並不是第一個觀察到羅馬天主教教會的神學爭論中所具有的政治和社會維度的人（或者任何其他的基督教教會在該問題上具有的這方面維度）。對現代主義在政治方面而不是意識形態方面的強調，在葛蘭西的馬克思主義中有其自身的根據，但該區分的主

<sup>45</sup> Gramsci 1995，第97頁；Q14 § 52。

要理由——就像我在其他主題上已經提出過的那樣——可以在他對如下這種做法的欲求中找到：將教會當作一個涉及共產主義之本性、諸種活動和問題的可能的模式。

238 在前面的討論之下隱藏的，是我最初的論點，亦即葛蘭西對現代主義者、整體論者與耶穌會士們之間的衝突的興趣，具有下面這種獨特的政治動機：追蹤這樣一些深層次的衝突對像教會這樣一個組織所產生的削弱效果。我至少還應該補充兩個更進一步的因素：為爭取領導權 (hegemony) 而進行的鬥爭，以及如何治理這樣一個全球性組織的問題。

在第一個要點上，葛蘭西將現代主義者、整體論者和耶穌會士們寫成那些「……代表了天主教的那三種『有組織的』趨勢的人，也就是說，他們是在羅馬教會內部為領導權而戰的那些力量……」。<sup>46</sup>對於葛蘭西而言，領導權並不僅僅是意識形態支配的機制（借助權力與共識），更重要的，它是為了將革命過程理論化而發展出來的一個概念。一個「有組織的」個體——最常見的是與知識份子們結合在一起——也不僅僅是在一種理論和實踐的辯證法中，整體地與人民的各階級聯繫在一起。「有組織的」這個術語表示一種革命性的緊迫，對於在領導權鬥爭中獲勝的期待。只要涉及羅馬天主教教會，組織內部的霸權之爭，既是作為整體社會內部更為廣泛的政治鬥爭的一個縮影，同時也是個標記，是關於黨的本質和未來方面之爭論的重要性的標記。

與此緊密相關的是那涉及統治問題的第二個要點：

在這裡很值得注意的是，所有這三者——現代主義、耶

蘇會和整體論——都具有一些超出了狹窄宗教定義的含義：它們是在「國際性的絕對帝國」內部，一些由羅馬教會構建起來的「黨派」，它們無法避免在宗教形式下提出一些常常具有純粹世俗特性的問題，亦即「統治」(dominio) 問題。<sup>47</sup>

「在宗教形式下提出」是這個段落中葛蘭西提出他對羅馬天主教感興趣的理據的關鍵。作為唯一的全球性組織，或者更直接一點說，第一個國際性的全球帝國，一個有比資本主義更長歷史的帝國，羅馬天主教為國際性統治提供了唯一長久的模式。

甚至可以說，在討論公教進行會這個教會的獨特政黨時，葛蘭西可以談到一種「世俗的天主教國際」(lay Catholic International)。<sup>48</sup>他在這裡指的是，當國際聯盟 (the League of Nations) 在開會時，世界各地的羅馬天主教徒也聚在一起開會，討論國際問題。這個「國際天主教週」乃是在國際天主教 239 研究聯盟 (Union Catholique d'Études Internationales) 的贊助下組織起來的，獨立於梵蒂岡之外而運作，對「創造出全世界天主教徒之間在思想上具體的統一」作出了貢獻。<sup>49</sup>按照同樣的方式，這些國際天主教週的會議乃是借助各人民政黨在國會上的互動而發揮作用的，教會內部那些在宗教形式下提出純粹政治問題的、有組織的霸權之爭（帶著它們所有的區域性變體）也是如此發揮作用的。<sup>50</sup>而這些鬥爭則包括各黨本身的鬥爭中，

<sup>46</sup> Gramsci 1995，第80頁；Q20 § 4 (i)；參見Gramsci 1996，第269頁；Q5 § 1。

<sup>47</sup> Gramsci 1995，第99頁；Q14 § 52。

<sup>48</sup> Gramsci 1995，第105頁；Q15 § 40。

<sup>49</sup> 同上。

<sup>50</sup> 參見Gramsci 1995，第104-5頁；Q6 § 164。

中央政府在維持某種統治方面的重要性，避免被打到一個沒有任何迴旋餘地的狹小立場之中的那種必要性，以及——正如我在論知識份子的那一節中將會討論的——教會用來在世俗政治中實現它自己的議題的那些策略。

### （三）困惑？外部聯盟

但是，為了他對公教進行會（作為羅馬天主教教會之政黨）的所有興趣，為了他可以從為實施全球政治而進行的種種內部爭論中學到的所有東西，為了教會和共產主義之間所有外在的以及未成文的對比，葛蘭西仍然在它們之間找到了一些幾乎不可跨越的分界線。因此，在羅馬天主教和共產主義為爭取大眾的效忠而發生的衝突中，尤其是在教會為了擊敗勞動階級的「叛教」，借助天主教貿易聯盟而進行的種種努力中，葛蘭西將教會對貧窮問題的官方立場概括為四點：

1. 私有財產，尤其是私有地產，是一種不可侵犯（即便是通過徵收重稅）的「自然權利」，從這個原則就導出了基督教一民主派人士傾向於以土地分配做為對貧困農民的補償的那些政治計畫，以及它們的一些金融學說。
2. 窮人必須滿足於他們的命運，因為階級劃分和財富分配是由上帝安排的，如果企圖消除它們，就是不虔敬。
3. 施捨是基督徒的義務，而這意味著貧窮的存在。
4. 社會問題首先是道德和宗教的問題，而不是經濟的問題，而且必須通過基督教的慈善事業，通過道德命令與宗教裁決來解決。<sup>51</sup>

240

儘管葛蘭西寫到，他概括的是基於「通諭及其他一些權威文件」之上的「最為廣泛流傳的一些意見」，<sup>52</sup>這四點還是可以被解讀為對列奧十三世的著名通諭《新事物》（*Rerum Novarum*, 1891）的一次簡短評論，這份通諭試圖處理工人的境況問題，並為羅馬天主教在社會方面的教義提供基礎。它可歸結為將羅馬天主教的教導運用到資本主義的出現和諸多後果之上。就其本身而言，它是通過面對當代的種種問題，而不是譴責它們，來處理這些問題。這方面的努力是一種創新，但它終止於太過保守：社會乃是從家庭發源的、私人財產是上帝賦予的權利、而社會主義的錯誤在於質疑私人財產的地位。或許這裡所提出最「進步」的理念是公平工資（just wage）的觀念，這一觀念據說「足以支持工薪族獲得合理而節儉的舒適」。然而「工人」在這裡指的是有家室的男人，由一個居家的妻子照顧。

因此，所謂的「羅馬天主教社會思想」這個被大肆吹噓而又冗長的傳統，作為處於共產主義和資本主義之間的、基於神學標準的第三條道路，被證明不過是自由主義本身的一個變體，因此不過是反社會主義議題上的一個工具而已。人們可以將私人財產的不可侵犯性解讀為一項教會用以服務其自身的口號，但它也是自由主義社會學說的一個關鍵。

儘管如此，葛蘭西的《獄中筆記》中一個誘惑人的地方在於，他在思索不同的角度時，轉換了立場。而且還有許多裂隙存在，成為《獄中筆記》的鬆散風格，讀者可以進入這風格之中，與他交會。事實將會表明，葛蘭西表面上對羅馬天主教教會的社會政策的譴責，是理解教會在政治上的各種忠誠形式的

241

<sup>51</sup> Gramsci 1995, 第35頁；Q20 §3；參見Gramsci 1992, 第100頁；Q1 §1。

<sup>52</sup> Gramsci 1995, 第35頁；Q20 §3。

那種更大的努力的一部分。借助於我上面引用的概括，人們可以期望，羅馬天主教教會將會一次次地站在自由主義者那邊，反對社會主義者。然而教會似乎從一個聯盟跳到了另一個，明顯不確定要支持哪一方了。如果說在某個場合下，它的立場可以被解讀成堅決反社會主義的，那麼事實將會證明，它正好是堅決反自由主義的。

我從一個極端開始，亦即義大利法西斯政府與義大利的羅馬天主教教會之間的那種表面上的和諧。在對政教協約——尤其是對涉及小學和中學中的教育問題的那種解釋——的一次討論中，葛蘭西追蹤了教會和國家在某個點上的匯合，在這個點上，「這樣的一個國家宣稱信仰天主教」。<sup>53</sup>這是對羅馬天主教教會的解釋（迄今為止，做為徵兆的「天主教」幾乎不需要闡釋），這一點無關緊要；或者毋寧說，這一點非常要緊，因為教會似乎將其自身扭曲為各式各樣的形狀，為的是使法西斯主義成為教會的助益。國家似乎願意如此，這一點得到了政教協約和阿爾貝托條例 (Albertine Statute) ——薩伏伊的卡洛·阿爾貝托 (Carlo Alberto) 國王在一八四八年的皇家法令（這一法令在一八六一年變成了憲法，直到一九四八年義大利共和國的創立為止）——的證實，在該法令中，羅馬天主教教會的教導變成了初等教育的「基礎和頂點」。<sup>54</sup>

在其他一些場合，與和法西斯主義者的結盟一貫地，教

宗似乎將社會主義當作人間的敵人，只是他現在為了壟斷社會主義的利潤，而站在自由主義的力量那一邊了。在這個問題上，葛蘭西有關於一九〇四年所廢止，一八七一年禁止羅馬天主教徒參與國家選舉的《不適用》(non expedit) 通諭這一事件的引述頗為吸引人。在這裡，葛蘭西對自由主義政客中的領軍人物詹福爾特·蘇阿爾迪 (Gianforte Suardi) ——他已經在貝加莫 (Bergamo) 的市級選舉中塑造了自由主義者和天主教徒之間的聯盟——如何改變教宗的主意提出了闡釋。撇開庇護十世受到赤色分子的勝利以及隨後對教會的攻擊這一景象的驚嚇，被代表蘇阿爾迪利益的律師博諾米 (Bonomi) 糾纏這一點不論，撇開他講的話——「追隨你良心的命令」和「教宗什麼也不會說」<sup>55</sup>——不論，這裡令我感興趣的，是所謂的教會內部的「進步」力量，那些喜愛參與國家選舉的人，事實上是被部署來反對社會主義者的。

然而儘管表面上在羅馬天主教徒們和自由主義者之間有一種自然的合流，好像教宗所要求的，比這樣一種結盟似乎具有的說服力更多一點。在別處，他談到自由主義者們是那些「不能和解的敵人」，<sup>56</sup>這些敵人在比利時人反對荷蘭的威廉一世 (William I) 的革命中與羅馬天主教徒們站在一起。我的引文「不能和解的敵人」乃是經過了原文出處的四次輾轉而來的，我援引葛蘭西，葛蘭西援引《天主教文明》，而這本雜誌又引自某位查·特林登 (Ch. Terlinden)，後者所討論的則是威廉一世和比利時的羅馬天主教教會。因此，這一觀點很難說是葛蘭西的原創。似乎羅馬天主教徒和資產階級自由主義者很難成為最好的朋友。當然不會，難道不是因為自由主義者們推翻了教會

242

<sup>53</sup> Gramsci 1996, 第329頁; Q5 § 70。

<sup>54</sup> 在Q7 § 89 (Gramsci 1995, 第74-75頁) 中，葛蘭西引用了馬里奧·巴爾貝拉 (Mario Barbera) 神父在《天主教文明》中的一篇文章，這篇文章謹慎地談到，羅馬天主教徒以自己的偏好誤解了「基礎和頂點」這個短語。從顯見的含義，而不是從喬瓦尼·泰梯利 (Giovanni Gentile) ——墨索里尼 (Mussolini) 的教育部長，他在一九二三年的全國性教育體系改革看到哲學在從小學到中學過渡的教育中代替了宗教——那裡的黑格爾式含義來看，羅馬天主教徒們能斷定一九二九年的政教協約本身中所說的中學對羅馬天主教指導的那種需求。

<sup>55</sup> 參見Gramsci 1996, 第27-29頁; Q3 § 25; Q5 § 47。

<sup>56</sup> Gramsci 1995, 第49頁; Q7 § 78。

所採取並且未受質疑的文化統治，導致公教進行會變成了教會的政黨嗎？但在某些環境下，這些致命的敵人會與羅馬天主教徒們通力合作，以對付另一個危機：在一九〇四年的義大利選舉中是社會主義者們，而在比利時，則是威廉一世加爾文式的鎮壓，他們既不是自由主義者，也不是羅馬天主教徒。

在某些時候，羅馬天主教徒們願意與自由主義者們通力合作，但他們會與社會主義者們結成共同戰線嗎？事實上，在某些前無去路後有追兵的時候，教會就會支持這樣一種聯盟——葛蘭西注意到了這一點：當羅馬天主教徒工人遭到工廠主人的暴力鎮壓時。在評論聖而公的會議 (Holy Congregation of the Council) 關於法國魯貝—圖爾寬 (Roubaix-Tourcoing) 地區（在里爾 (Lille) 主教的許可權範圍下）的衝突所採取的判決時，他寫到：「它承認了天主教工人和貿易聯盟為了經濟問題而形成一個統一戰線的權利——即便是與社會主義工人和貿易聯盟在一起」，而且這是「與極端社會主義者們和義大利總工會之間緩和關係 (*détente*) 的一個標誌」。<sup>57</sup>

很明顯，葛蘭西對在法國與社會主義者的結盟比對在義大利和比利時與自由主義者的結盟更感興趣，因為它表明，羅馬天主教徒們並非生來就是反社會主義的。但如何理解教會的種種不斷變換的聯盟關係呢？一種不那麼模糊的暗示出現在葛蘭西對羅馬天主教徒和自由主義者在比利時革命中的武裝起義的討論中。在他評論這一聯盟的同一個段落中，他注意到武裝起義是可以允許的，尤其是在「鎮壓和限制教會與梵蒂岡特權的極端情況下」。<sup>58</sup>加爾文也會同意這一點，儘管羅馬書十三章1

<sup>57</sup> Gramsci 1992, 第353頁；Q2 § 131。

<sup>58</sup> Gramsci 1995, 第49頁；Q7 § 78。

\* 譯者註：原文中誤寫為“12:1”。

節\*的那句話分量很重：「在上有權柄的，人人當順服他；因為沒有權柄不是出於神的，凡掌權的都是神所命的。」

倘若不將羅馬天主教教會視作本質上反自由主義的或者反社會主義的，那麼它在聯盟關係方面不斷轉換的關鍵就在於教會自己的利益。因此葛蘭西在別處，在一次試圖理解羅馬天主教社會政策的那種草率的、針對性的和不連貫的本質時寫道：

為了對現代世界的教會有一種好的理解，人們必須認識到，它只準備為了維護它那特殊的全體的自由（使教會做為教會，一種教會組織的自由）而鬥爭；換句話說，它所宣示的那些特權乃是它自己的神聖本質的遺贈。<sup>59</sup>

葛蘭西止不住要快速的略過這一點——「天主教的『社會思想』……應該被當作一種意識形態鴉片的成分來研究和分析，用以維護宗教上某種被動期望的情緒」<sup>60</sup>，但也承認，羅馬天主教教會並非僅僅只是反社會主義的，或者說，它的議題中並不總是與保守的自由主義甚或徹底的反動派相一致的。就像人們會期待的那樣，它所做的，就是按照它自己的利益、它自己的福祉而行動。而很奇怪的是，這些利益並不純粹是政治上的甚或世俗的。

它的這樣一種自我照料的最主要的例子就是庇護九世 (1846–1878) 與列奧十三世 (1878–1903) 之間的區別：前者在他長期的治理期間，確保了大部分羅馬天主教徒異化於那些各種不斷出現的、他們居於其中的民族—國家的市民與政治的日常生活；而列奧十三世則出於他全部的保守主義，鼓勵——比如

<sup>59</sup> Gramsci 1996, 第274頁；Q5 § 7。

<sup>60</sup> 同上。

說——德國的羅馬天主教徒們與俾斯麥和解，並終止文化鬥爭 (*Kulturkampf*)，也鼓勵法國的羅馬天主教徒來到共和派一邊，放棄他們對恢復波旁 (Bourbon) 王朝的那種徒勞的希望。<sup>61</sup>對於庇護九世和列奧十三世，撇開他們在社會和政治陣線方面的所有明顯區別不談，他們最終的目標都是做他們認為對羅馬天主教會最好的事情。準確地說，這個「最好的」需要的，就是一個不斷改變解釋和種種實踐方式的問題。事實證明，列奧十三世是這兩個人中更加前衛的，而許多羅馬天主教徒仍然認為庇護九世的治理應該對《謬論概要》 (*Syllabus Errorum*) (它可能是我最喜愛的文獻) 負責，那是羅馬天主教教會歷史上的一個低潮。我正在用一種迂回的方式接近我的主題：而不是將葛蘭西的觀察——即羅馬天主教會的政治和社會政策方面的不斷變化總是與教會的利益相吻合——解讀為對教會的批判，這一解讀被證明為是對教會應該做的事情的一種認同。換句話說，它並非內在固有地就是反動的或者保守的，即使它的種種決定、聲明和行動常常顯得是這樣。在其最根本的動機方面，共產黨並打算——或者應該——有任何不同。十分明顯的是，黨的自身利益就是工人階級——對於葛蘭西而言乃是大眾 (或者 *popolo*) ——和推翻使工人階級受剝削的那種境況的革命。按照同樣的方式，教會的社會政策似乎是矛盾的和針對性的，共產黨的政治和社會戰略也將會是如此的，除非它的主要動機和「自身利益」變清楚了。要學會的教訓是，黨不應該與它自身的主要目標相悖而行。

<sup>61</sup> 關於後者，參見 Gramsci 1996，第282-3頁；Q5 § 18。

### 三、知識份子

245

到此為止，我已經提出，葛蘭西對羅馬天主教那些隱秘偏頗的政治所進行的錯綜複雜的考察，其潛在的動機在於他能學到一些有益的提示，不管是來自公教進行會、種種內在衝突，還是來自外部的聯盟。但他也被新教徒們，尤其是被普世教會運動吸引了。我將在本章的最後一節回到新教徒及其宗教改革上來，但首先要關注一下他對神職人員——「種姓」 (*caste*) 知識份子——的非凡考察。

隨著「霸權」觀念——這極有可能是葛蘭西著作中產生了最廣泛影響的一個範疇——一道，是「有組織的或平民的知識份子」的觀念。部分而言，這要歸結到昆廷·霍爾 (Quintin Hoare) 和傑佛瑞·諾埃爾·史密斯 (Geoffrey Nowell Smith) 在葛蘭西的《獄中筆記》的英文譯本中所選擇的段落。大膽地說，有組織的知識份子是一樣的人：他的著作成了大眾的日常生活和政治中的一個固有的部分。對於葛蘭西而言，列寧是偉大的典範，他只在熱烈的實踐之中進行理論活動。但在霍爾 (Hoare) 和諾埃爾·史密斯 (Nowell Smith) 最初的選集裡沒有出現的，是葛蘭西對神職人員的種種反思的重要性，另外還有論中國、<sup>62</sup>日本、<sup>63</sup>和伊斯蘭裡的宗教知識份子的一些冗長的筆記。<sup>64</sup>這些部分的重要性不僅在於「有組織的知識份子」這一觀念，也在於對葛蘭西的「知識份子」觀念本身進行一種更充分的評價。

請讓我從一項無意之中就成了他關於知識份子的論題的觀

<sup>62</sup> Gramsci 1996，第285-92頁；Q5 § 23。

<sup>63</sup> Gramsci 1996，第305-308頁；Q5 § 50。

<sup>64</sup> Gramsci 1996，第344-46頁；Q5 § 90。

察開始。在一次關於美國的非常特別的評論中，<sup>65</sup>他注意到：「事實證明，在某些時刻，所有教會的神職人員都在一個常態的黨和這樣一個黨的出版機構缺席的情況下，作為公共意見而發揮作用」。<sup>66</sup>

246 他想將各種教會本身——而不僅僅是公教進行會——解讀成某種類型的政黨，或者毋寧說，解讀為某個政黨的替身。並非教會與黨相似，而是在某些情況下，教會本身在「一個常態的黨缺席的情況下」變成了一個政黨。而葛蘭西談的並不是某個獨一的教會，在公教進行會的討論中成為他關注焦點的是羅馬天主教教會，但是在這裡他所討論的是美國各種教會和宗派。令他感興趣的是這些教會能形成各種全基督教的團體——比如基督教協會和教會間世界運動 (Interchurch World Movement) ——並在特殊的政治議題上統一口徑。在下文中，我將討論我不斷闡釋的這段引文中主要的興趣點，亦即神職人員。

這樣，對於葛蘭西而言，所有類型的神職人員——神父、教區主教、牧師等等——不僅成了知識份子，也成了那個黨（它不完全是一個黨）的出版機構和公共意見。當然，神職人員總是各種教會的知識份子，尤其是教會的牧師和博士們。極為常見的是，這些知識份子的作品保留在內部，被封閉於教會

<sup>65</sup> 美國吸引著葛蘭西：「美國是一個可供檢查同時作為一種文化要素和一種政治要素的天主教的當前狀態的一個有意思的地域」（Gramsci 1996，第316頁；Q5 § 57）。

<sup>66</sup> Gramsci 1992，第163頁；Q1 § 51。約瑟夫·布蒂吉格的那些極其有益的註腳填補了葛蘭西晦澀的文本中的某些裂縫。葛蘭西在這裡提到了Philip 1927，而布蒂吉格則提出，葛蘭西就各種不同的例子作出了評論，在這些例子中，教會在1910年代和1920年代明確地談到並支持罷工、八小時工作日運動等等。這些例子包括了作為個人的神父和部長們，新教教會的工業委員會，基督教協會 (the Federal Council of Churches) 和教會間世界運動 (the Interchurch World Movement)。參見Gramsci 1992，第454頁。

本身的範圍之內了。儘管葛蘭西也對這些知識份子感興趣（見下文），吸引他注意力的還是那些協助教會就政治問題——罷工、階級衝突、政府政策等等——作出表述和採取行動的知識份子。我在這裡的觀點是，正是當神職人員——或者至少是教會內那些慣於進行評論的委員會和個人——作為出版機構或公共意見發揮作用的時候，他們才最接近於他所喜愛的那種有組織的或者平民的知識份子。

我選擇這個例子作為我對神職人員知識份子的討論的開始，是因為它既是一個當代的例子，也處在葛蘭西常常對義大利羅馬天主教進行的那些反思的範圍之外。在葛蘭西對教會的評論中有足夠多的這種反思，但他更喜歡查看神職人員的歷史功能（尤其是在中世紀）：知識份子在現代世界所居地位與角色的先驅。

儘管如此，葛蘭西並不是一個隨便進行對比的人，尤其是在像知識份子這樣一個問題上。因此他如此評價自己的觀察：

是否存在對作為一種「階級—種姓」的神職人員的一種有組織的研究？在我看來，似乎作為那整個還有待完成的、對宗教在人類的歷史與理智發展中的功能的研究之開端與條件，它是不可缺少的。各個不同時期和不同國家的教會和神職人員的真正司法方面的和實際上的境況，它的經濟條件和功能，它與統治階級、國家的準確關係。<sup>67</sup>

247

這段引文的勸勉口氣走向了許多方向，尤其是社會和階級方

<sup>67</sup> Gramsci 1992，第234頁；Q1 § 154。

面的分析和歷史，但我對葛蘭西的分析的兩個方面感興趣。第一個方面是他尋求將神職人員置於已經實存的或者被現成給定的階級差異的地方；第二個方面將神職人員當作一個獨特的階級，從封建主義開始，並且延續其內涵一直到神職人員的社會境況發生劇烈變化的時候。

我準備將葛蘭西的各種評論按照大致的年代順序進行排列，因為該順序更有利於理解他對「種姓」和「階級」的用法。底線在於，神職人員在他們作為一個階級的存在情境消逝之後，變成了葛蘭西意義上的一個「種姓」，然而他們還維持著一種殘剩的地位。當他往回一點點——尤其是到中世紀——去搜尋時，他的重心在於神職人員本身就是中世紀階級體系中的一個階級。然而為了到達這個點，他首先區分了作為一個神職人員組織的教會和作為一種信徒組織的教會。<sup>68</sup>在後一種功能中，教會發展了許多政治、道德和宗教原則，這些原則與教會（作為一個神職人員的組織）的利益之間具有一種複雜的張力。因此葛蘭西重寫了教會的世俗領域和屬靈領域之間那種古老的區分：如果說屬靈的領域是宗教和道德上信仰與教導的領域，那麼世俗的領域就變成了神職人員之「階級—種姓」的領域。這樣，他加以重組的那種區分就允許他對神職人員和較低的封建階級——尤其是農民階級——之間的緊密聯繫作出解釋了。但只是以一種辯證的方式作出的解釋：較低的階級的支持並非教會的道德—宗教原則帶來的結果，而是它在神職、經濟方面的地位所帶來的結果。也就是說，作為一個特別的封建階級，神職人員試圖保存它的經濟利益，對抗那些嘗試削弱它的影響力的其他階級；由此，只要農民幫助教會維持和擴大其影

響，教會在對抗其他階級的聯盟中就成了農民的支持者。但這個聯盟充滿了它自己的張力，因為那些道德和宗教的原則與教會的經濟利益互相衝突。葛蘭西指出，畢竟作為一個封建階級，神職人員就像國王和貴族們一樣多地剝削農民。這樣，宗教和經濟兩方面利益之間的內在矛盾就體現在法國大革命中，這場革命的原則「正是虔誠信徒社群反對神職人員的封建秩序的原則」。<sup>69</sup>因此，神職人員是在玩一項雙重遊戲：它擁護農民反對其他階級，是為了鞏固它自己的地位，然而它也與國王和貴族們維持一種聯盟關係，為的是將農民保持在他們的附屬地位上。法國大革命以及後來新教改革中得到實現的「虔誠信徒社群的道德和宗教原則」所挑戰和試圖打破的，正是後一種聯盟。作為一個階級的神職人員和信徒組織之間，牧羊人和羊群之間的那種斷裂——它本身同時也是某種深層矛盾的爆發——就變成了某種異端和宗派分立。<sup>70</sup>

為了避免人們完全以積極的方式看待這種內在矛盾的邏輯（就像在法國大革命和文藝復興中那樣），葛蘭西也指出，民族自由主義（文藝復興與大革命的繼承人）對教會財產的毀壞，也產生了有害的影響。因此，儘管教會剝削農民和其他人，它也提供了慈善事業、平民文化、救濟服務等等，這些方面與教會的世俗遺產一道消失，被一些「甚至更具有寄生性的」<sup>71</sup>所有權形式代替了。一種純粹憤世嫉俗的解讀將會提出，教會是為了剝削農民才需要維持農民生計，但在教會之後到來的種種資本主義關係則不會為此操心。我毋寧要提出，這是葛蘭西在中世紀教會那裡追蹤的那些矛盾的另一種表現形

<sup>68</sup> Gramsci 1992，第213頁；Q1 § 128。

<sup>69</sup> 同上。

<sup>70</sup> 也參見Gramsci 1992，第101–2頁；Q1 § 4；SCW：第192頁。

<sup>71</sup> Gramsci 1996，第76頁；Q3 § 77。

式。隨著根除教會中腐敗和迷信的一切良好意圖，取而代之的是更糟糕的事情：沒有任何緩衝的純粹剝削。

葛蘭西對中世紀教會及其遺產的分析的內涵是雙重的：法國大革命——在其對教會的內在張力的凡俗化中，其本身就是宗教改革的一個更成熟的版本——在教會的種種階級張力內具有某種辯證邏輯。其次，它使得葛蘭西能夠將教會的階級本性與其意識形態的、亦即宗教的和道德的功能分開。令他感興趣的是階級聯盟的本性，而不是教會教義的內容。他所尋求的是知識份子的階級區域 (class section)，知識份子的思想與其自身所屬的階級並不相悖，而是在某種階級的理論—實踐辯證法中既反思、又指導那個階級的鬥士的實踐。因此神職人員為知識份子和工人階級之間的階級關聯——在中世紀的方式下，那是農民和神職人員之間的聯盟——提供了典範和先驅。

我懷疑葛蘭西對神職人員作為資本主義下的知識份子的興趣有著相同的動機：這些知識份子如何能維持與人民的這樣一種緊密的接觸，尤其是在一個政治經濟上如此不同的境況之下？但當我們看到他對資本主義的討論（在《獄中筆記》第十六冊那個冗長的第十一條中）時，神職人員及其獨特的身份已經從一個階級轉換為一個「種姓」了。換句話說，神職人員變成了封建階級序列的一種殘餘，作為一個次級—階級 (subclass) 在今日出現。就其支持者而言，這不僅是回歸的，也是主—動的 (pro-active)。

而事實證明，關鍵問題是教育。如果我在這個點上引入阿圖塞，我們可以看見，作為關鍵性意識形態工具，從宗教或教會到教育之間的轉變，標誌著資產階級的勝利。葛蘭西詳細指出了到一八四八年在文化和意識形態方面那些震撼性狂喜的轉變。事實上，對於葛蘭西而言，這樣一種斷裂的可能性與教會

內在的種種矛盾相伴相隨著：作為虔誠信徒社群〔的教會〕，以及作為開啟了宗教改革和文藝復興之邏輯的神職人員（一個中世紀階級）。在實現虔誠信徒社群的種種價值的過程中，宗教改革和文藝復興在一八四八年的革命中，以及在教會與神聖那假定的有效性的終結中達到了頂點。

教育變成了戰場，尤其是世俗的 (*laico*，同時在「凡俗化了的」和「世俗的」這兩種意義上) 和宗教的知識份子之間衝突的戰場——前者尋求將他們的意志強加在那些之前占統治地位、而今卻成為殘剩之物的知識份子階級之上。葛蘭西在Q4 § 53中是如何解讀「教育」這個關鍵的問題呢？他是以教會和國家之間的鬥爭來解讀的。所有的解讀都來自於梵蒂岡和歐洲不同民族—國家之間的各種協定，以及對它們更為持久的反思。這些協定的一個關鍵性特徵，便是教會特權不同形式的回返。由於神職人員對中世紀文化和教育的統治——我前面討論過的「它的世界概念和實際的現實之間的內在關聯」<sup>72</sup>——的毀滅，這些協定現在承認、並代表國家賦予了一組有限的特權（幾乎都是政治上的），神職人員過去曾認為這些特權理所當然應該是他們的。但我被葛蘭西為談論神職人員或者「種姓—知識份子」(caste-intellectuals) 而使用「市民種姓」(caste of citizens) 這一說法的方式迷住了。

他區分了種姓—知識份子和世俗知識份子。兩者都投入到一場爭奪統治權的「秘密而骯髒的鬥爭」<sup>73</sup>之中，其中之一試圖抓住並恢復那些失去的特權，另一種則將那項首先要驅逐神職人員的計畫繼續下去。葛蘭西對世俗知識份子和神職知識份子之間在教育方面的「勞動分工」的那種吸引人的分析的

<sup>72</sup> Gramsci 1996，第221頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995，第63頁；Q16 § 11 (ii)。

<sup>73</sup> 同上。

細節仍然是極其中肯的，尤其是當那些羅馬天主教大學還在建立的時候。但我也對正在他的分析中運作的範疇感興趣，尤其是「勞動分工」範疇，因為它假設那些知識份子不是來自特定階級，或確切的說，來自次級群體或階級的某些小部分（他用「種姓」這個術語來標明它們）。

因此請允許我們更深一點地潛入到細節當中，然後進展到分析中的種種範疇。在第二次世界大戰之前的義大利，羅馬天主教教會承擔了小學和中學教育的任務，而國家則在大學中接手第三個層次的教育。在各個民族—國家中，這一情況在程度上有所不同，但在所有的案例中，羅馬天主教教會都在為運行它自己的學校而鬥爭。當然，新教徒們也跟著做，尤其是在爭奪年輕人心智的競爭中，更是如此。

以一種令人回想起阿圖塞對各層次教育進行的階級分析的方式，葛蘭西指出，大學是統治階級的地方，也是那些從其他階級中被選出、將會被吸納到統治機制中的人們所在的地方。只有在第三個層次，處於更高領域的現代批判思想才能被教授，而不是小學和中學的教條性教育。對於那些達到前兩個層次的人——小資產階級和平民階級——來說，一種有局限的、相對而言非批判性的教育就是他們所需要的一切。這些人畢竟在手和肢體方面更拿手，而不是在心智方面，他們能在這樣那樣的交換中將各種事物放到一起，並協調各種色彩，而不是思考。

葛蘭西在轉入對聖心大學 (University of the Sacred Heart) 的考察之前，已經進行了一次微妙的和沒有公開承認的轉變。他原先從那些與世俗知識份子相對立的「種姓—知識份子」開始，但當他開始分析中小學校和大學時，作為一種種姓的神職人員的獨特集合，卻悄悄地溜出了門外，而他們作為教育者和

知識份子，似乎已經變成了小資產階級和工人階級的一部分。事實毋寧是這樣的：神職種姓將他們大部分的精力都用來教育和訓練這些階級，而不管它們的成員在多大的程度上來自不同的階級（不管是小資產階級、工人階級，還是殘餘的貴族）。\* 神學訓練的過程、從社群中被移出並獨立、得到任命並對教會負起義務（不管是物質上的，還是精神上的），這些都保證他們進入一個奇怪的群體，這個群體並不完全是現有的種種階級結構的一部分。

葛蘭西提出，問題不僅在於對神職人員開放的職業或「呼召」的數量的降低，也在於那些進入了神職人員行列的人成了「知識份子的底層階級」(intellectually subaltern)。<sup>74</sup>進一步地，神學院的局限意味著，對它的候選人員的教育常常是不完全的和片面的，無法給他們足夠的裝備，以便應對一切，而只能讓他們參加一些地位較低的工作。葛蘭西談的是一九二〇年代和一九三〇年代的義大利，還是當前遍及西方世界的、各國教會的現狀？這種境況太常見了：身無分文的神學學院 (theological colleges) 或者神學院 (seminaries) 試圖訓練那些不合格的、常常在心理方面陷入困境的候選人進入牧師和神父行列，與那些薪酬過低的教師共事，〔他們工作的地方〕缺乏藏書，並可悲的缺乏必要的技術設備。

只要談到二十世紀初期的義大利本身，薪酬過低的問題，小學和中學裡教育專業的底層知識份子的種種局限，以及女性流入教師培訓、後來流入教書活動本身，這些因素都導致神父們在世俗大學裡學習，獲取一些能幫助他們申請並獲得國家公職的文憑，這樣做起初是為了增加收入，後來他們就完全離

\* 譯者註：此處的「成員」原文為“numbers”，疑為“members”之誤。

<sup>74</sup> Gramsci 1996，第223頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995，第65頁；Q16 § 11 (ii)。

開教會了。撇開職業方面的種種局限和薪酬過低不談，葛蘭西還援引了與那些「比起教會圈子來不那麼令人窒息和狹窄的圈子」的交往所產生的後果。<sup>75</sup>這樣一種處境——教會「就要自動被擊敗了」<sup>76</sup>——所產生的危機在很大程度上也包括，作為一個獨特種姓的神職人員將要消解並被吸納到一些相對較新的資本主義階級結構之中。在這一點上，我的解讀要超出葛蘭西之外：他是就教會在不訴諸於依賴羅馬天主教貴族家族這種舊策略時，不能在自己內部的各階層中產生統治階級這一點來說的。

為了對這種狀況（其核心便是恢復那個將教會議題存於心中、作為一個獨特的階級成分的神職人員）進行療救，葛蘭西說起了聖心大學的重要性，這個大學是第一個這樣的機構（我幾乎不需要加上「羅馬天主教的」這個限定語了）。儘管葛蘭西後來在這條冗長的筆記中呼籲限制教會的權力、影響以及它用來保障其未來的那種手段，他還是止不住暗中讚美教會及其知識份子。在我看來，似乎正像我在談到公教進行會時已經提出過的，葛蘭西對神職人員——那個與其運作所在的文化和社會並不十分合拍的獨特的知識份子種姓——的興趣源自於他對於建造共產黨及其知識份子這一工作的各種關鍵性典範的尋求。

作為隨之而起的大量羅馬天主教大學的領軍，米蘭 (Milan) 的聖心大學在其創建之後三年，於一九二四年十月得到了墨索里尼的法西斯政府的承認。就葛蘭西的觀察，這一事件的關連是十分深遠的：羅馬天主教大學將會打碎現有大學所構成的世俗一致性；這樣一來，相對於進入世俗大學的學生的不連慣

<sup>75</sup> Gramsci 1995, 第66頁; Q16 § 11 (ii)。

<sup>76</sup> Gramsci 1996, 第223頁; Q4 § 53; 參見Gramsci 1995, 第66頁; Q16 § 11 (ii)。

性，它們將會以一種辯證的方式，產生一股持續的洪流，通貫學校教育的所有層次；令葛蘭西感興趣的是使羅馬天主教大學如此勢不可擋的集中化計畫和它們在目的方面的一致性。

和世俗的、自由主義的文化（尤其是其教育政策）在形式方面內在地各異和多樣的狀況不同，那個「種姓」——它的那些大學得到了一個同心協力的教會的支援——很快就會超過它的那些世俗的競爭者。在羅馬天主教大學裡，各種不同的因素彙聚起來了：「對世俗—宗教文化 (cultura laico-religiosa) 的專注，類似的事情已經有好幾十年沒有見過了」；<sup>77</sup>教會在組織方面的功效要遠遠高於世俗文化；教會同質性的結構將其所有力量都拿來支持大學了。

儘管葛蘭西會提出，在世俗文化的多元主義和相對而言的種種自由，以及羅馬天主教教會那種強加的一致性之間，他更喜歡前者，他還是不禁同時要讚美後者。因為他所談的世俗文化的那種被假定的「自由」和俄國的狀況並不太相同。如果稍有相同，掌權的法西斯主義將比教會更加不寬容，因此我懷疑，吸引葛蘭西的是如下事實：教會可以取得政治上的進展以對抗法西斯主義，同時又不放棄其議題上的主要項目，亦即它自己的利益和進步。

然而，所有理智活動的這種巨大的全神貫注，並非僅僅是為了教會的恢復，甚或為了神職人員本身的保存。考慮到那些大學是「為統治階級而設的學校」，羅馬天主教的那些大學將會變成「從較低階級中選擇最聰明、最有能力的個體，等待被接受到統治階級中的機制」。<sup>78</sup>而葛蘭西想到的不僅僅是羅馬天主教教會內部的統治階級，這個教會仍然過多地被貴族遺存

<sup>77</sup> Gramsci 1996, 第222頁; Q4 § 53; 參見Gramsci 1995, 第64頁; Q16 § 11 (ii)。

<sup>78</sup> Gramsci 1996, 第222頁; Q4 § 53; 參見Gramsci 1995, 第65頁; Q16 § 11 (ii)。

之子 (sons of aristocratic relics) 所統治。教會想做的，要遠遠多於產生神職人員：平信徒們被灌輸羅馬天主教文化並深深地對教會保持忠誠，但同時也極其雄辯和聰明的，他們將會成為「對教會更有價值的輔助部隊，作為大學教授，作為高級管理人員等等，而不是作為樞機主教或主教」。<sup>79</sup>

葛蘭西在這裡是教會的偵探嗎？他怎麼把那個奇怪種姓的一個巨大的部分——神職人員——揭露出來了？在我看來，他有一項更為有趣的議題，儘管他的確批判了作為知識份子的神職人員。對他而言，沒有任何隱晦的轉變是遙不可及的：比如說，在評論一九二九年的一次哲學會議時，他就提出，那些試圖恢復新經院主義 (neo-scholasticism) 的種姓知識份子似乎沒有注意到對他們的立場的那些駁斥所產生的後果，將科學方面的真理性和誠實當成了「他們的敵手們的某種虛弱〔或者天真〕\*」。<sup>80</sup>

254 另一方面，他也斥責世俗知識份子，這些知識份子似乎放棄了太多的地盤給種姓——知識份子了。借助種種協定（在某一個國家內部，兩個主權體 (sovereign bodies) 在該國家公民方面的問題上所達成的協議），世俗知識份子與國家的關鍵活動和生活失去了聯繫，被區隔開來，認識到他們和他們的種種鬥爭都成為無關緊要的。或者就像他說的那樣，「文化狙擊手之間的抽象爭辯」<sup>81</sup>並不足以界定一個國家的倫理本性：後者是由它的立法界定的。在他想到的那些境況下，有效的立法是由種種協定而來的，將統一的國家分裂為二，讓一整群人——羅馬天主教徒們——可以自由地駁斥、或者至少限制國家法律的預

<sup>79</sup> Gramsci 1995, 第67頁; Q16 § 11 (ii); 也參見Gramsci 1996, 第224頁; Q4 § 53。

\* 譯者註; 原文所有。

<sup>80</sup> Gramsci 1996, 第224頁; 參見Gramsci 1995, 第67頁; Q16 § 11 (ii)。

<sup>81</sup> Gramsci 1996, 第221頁; Q4 § 53; 參見Gramsci 1995, 第63頁; Q16 § 11 (ii)。

期效果。值得注意的是，葛蘭西談到了「那些法律的功效」，<sup>82</sup>而不是那些法律本身，後者是羅馬天主教徒感銘在心加以遵守的。在這裡，葛蘭西的批判指向世俗知識份子，因為他們放棄了某些辛辛苦苦贏得的東西。如果就像我們上面看到的那樣，一八四八年是作為假定的文化統治者的教會退位的關鍵時間，如果自由主義是長期艱苦鬥爭的偉大勝利者，那麼自由主義知識份子和教育者在種種協定中的那種默認，就等於是向羅馬天主教特權做出一連串的大規模讓步了。最終很難說葛蘭西對神職人員比對世俗知識份子更著迷，但是在他於那些對捲入其中或與之相關連的知識份子的過度關切之中，令他感到悲哀的正是世俗知識份子們對這一角色的放棄。

葛蘭西不希望出現的境況是：為了教會，國家放棄成為「它自己的文化的一個能動的、一個永遠能動的核心」。<sup>83</sup>在這方面，世俗知識份子不過是一個更大的問題的一部分而已。儘管對法西斯主義深惡痛絕，葛蘭西並不想看到羅馬天主教會回來變成壓倒一切的世俗權力。哲學上的爭論、理論上的駁斥以及這一類的其他東西是不夠的，也不會抑制住教會及其知識份子：只有在日常生活中「通過整個社會提升人的力量」，才能做到這一點。<sup>84</sup>

然而，撇開所有的批判不說，在追尋有組織的知識份子所扮演的角色時，他對知識份子的探討並沒有看不起神職人員：那種與階級的分離或者缺乏階級的境況，正適合於這個知識份子「種姓」；教會教育計畫（大學在此計畫中充當了那個失落的部分）的一心一意；教會的「民主」；它獨特的政治，以及

<sup>82</sup> 同上。

<sup>83</sup> Gramsci 1995, 第68頁; Q16 § 11 (ii)。

<sup>84</sup> Gramsci 1996, 第224頁; Q4 § 53; 參見Gramsci 1995, 第68頁; Q16 § 11 (ii)。

對當代政治施加某種直接影響的能力；最後還有關於「天主教單元」(Catholic cell)的整個觀念。

我並不想為這些問題中的某一些停留過久。神職人員的「種姓」或者「階級一片段」(class-fraction)的半分離狀態（不管他們可以在多大程度上被抽離現有階級）在某些方面都與共產黨及其知識份子的形象類似。因為這些共產黨知識份子也不完全適合於資產階級的階級結構，他們與神職人員的區別在於，共產黨知識份子預見者，而不是殘餘，共產黨知識份子期盼共產主義社會，而不是回到先前那種幾乎未受挑戰的統治的某個時期。

任何關於教會之「民主」的觀念都是在某種獨特的家長制意義上運作的。令葛蘭西感興趣的是如下事實：

一位農民或者一個工匠的兒子如果聰明、能幹並具有足夠的可塑性，可讓自己被吸納到教會結構中去，讓自己對它特殊的團體精神、保守精神以及它當前和未來的利益有某種體會，他就可能會變成一位樞機主教和一位教宗。<sup>85</sup>

在很多時候，他都提到了窮人和處在統治階級之外的人，正是這些人，教會將其教育方面的精力都集中到他們身上。難道這不正是共產黨與之共事的那個階級嗎？因此，在我看來，葛蘭西對教會運作的方式是極其關注感興趣的。因此他在教會對其自身福利的那種獨特興趣方面的觀察是雙面的：一方面，我可以讀到對這樣一群體的封閉環境的批判，但另一方面，對於教

<sup>85</sup> Gramsci 1996, 第222頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995, 第65頁；Q16 § 11 (ii)。

會似乎表現出來的統一目標則表示其讚賞。儘管達成這樣一種統一的計畫和方式對於教會而言將會有所不同（從上至下的命令，而不是來自黨代表大會上的活躍討論），葛蘭西也希望共產黨能結成這樣一條統一戰線。

在這三個方面（神職人員的分離本質、「民主」以及教會的獨一性 (singularity)）之側，最令葛蘭西入迷的是教會投入政治的機制和關於天主教「單元」的觀念。說到前者，羅馬天主教大學的引入將會提供一個長久的選擇和培訓的過程，這個過程改編自那個為神職階層和教會領導人而設立的既有過程，並貫穿了從小學到第三個層次的教育的所有年級。特別地，它帶出了「較貧窮的階級中最能幹的那些年輕人」<sup>86</sup>，並培訓他們擔任統治階級的各種角色，同時保持他們對羅馬天主教教會的深度忠誠。換句話說，教會除了通過它自己的「黨」（公教進行會，以及其他一些政黨）而進行的那些外在的政治活動之外，還有一滲入到各個統治階層裡面的機制——這正是以一種新類型的知識份子來進行的。那不是舊的意義上的種姓一知識份子，一個成為神職人員之一，並以這種角色當作職業的人；而毋寧是某種平信徒知識份子，與教會有著最深層的聯繫，並因而為它的利益而行動。難道這不是葛蘭西企望共產黨擁有的那種知識份子類型嗎？某種與黨和人民有密切聯繫的知識份子，日常生活中忙碌於政治、文化、理智和經濟方面的領導地位，而不是與這些世俗追求保持遠「離」的那種孤零零的、冷淡的知識份子（比如克羅齊 (Croce)）。<sup>87</sup>

<sup>86</sup> Gramsci 1996, 第223頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995, 第67頁；Q16 § 11 (ii)。

<sup>87</sup> 葛蘭西寫作時，克羅齊仍然在世，而且他是他那一代人中最重要的唯心主義哲學家之一，葛蘭西既濃墨重彩地引用過他的立場，也深刻地批判過他的立場。參見Fontana 1993, 以及Gramsci 1995, 第326-475頁。

而後是「單元」的圖像。葛蘭西至少有一次用過它來談處於義大利社會內部的羅馬天主教大學：「學校裡的新處境使得將這樣平信徒個體嵌入到世俗統治階級的各個單元中成為可能，他們的立場完全歸功於教會；而這些單元將會越來越鞏固它們自身」。<sup>88</sup>我止不住要將這稱為一種布萊希特式的(Brechtian)異化效果，因為葛蘭西談的並不是拉丁美洲的那些底層社區，不是解放神學，也不是類似在一九六零年代的英國的羅馬天主教左派。他所談的最終是梵蒂岡，一個由等級制中的人們所組成、具有超凡韌性的俱樂部的漩渦中心。然而他所呈現出來的關於教會在教育方面的新計畫——這個計畫從小學貫穿到第三層次——的圖像，是一幅各革命性單元滲透到統治階級中的圖像。我們需要的只是高盧煙(Gauloises)和貝雷帽(berets)。他們思考和談話的時候可能很像統治階級，將所有的行政管理技巧玩於股掌之間，但他們的忠誠不會是屬於那個階級的種種世俗價值。這些單元來自貧困的背景，有著對教會的終極忠誠，在力量和數量方面持續增長，他們將尋求摧毀政府的世俗根基。再一次地，在我看來似乎葛蘭西在這裡不僅僅是在玩弄文字遊戲。毋寧說他發現羅馬天主教教會所使用的那些方法，對於共產黨的活動與滲透的可能類型而言，是非常有吸引力的。

羅馬天主教「單元」的功能終止了種姓知識份子或神職人員全面包含一切的景象，只是在這種情況下，知識份子不再是神職人員，而是平信徒了。從始至終，我都在提出，葛蘭西在尋求的，不僅是他非常渴望的那種有組織的知識份子，而且在許多方面，對教會知識份子的本性和作用的那種詳盡興趣，也

<sup>88</sup> Gramsci 1996, 第223頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995, 第66頁；Q16 § 11 (ii)。

成為他對那些可能典範的追求的一部份。而我所提出完成這一角色的項目，就是羅馬天主教教會全面的教育和社會計畫，它對貧窮大眾的關注，滲透到統治階級中去的能力，以及它對為自己的利益竭盡全力的持久關注。葛蘭西不會同意教會的議題中的每一要點，但他還是會發現，它所用的那種手段卻是有益的。

在《獄中筆記》第四冊的第五十三段這一冗長的討論中，我企圖追蹤葛蘭西解釋如下這一點的方式：在封制度度之下曾是一個階級的神職人員，在資本主義這一非常不同的處境下再也不能以同樣的方式發揮作用了。一路上，我也留意他關於知識份子的核心觀念的衍生細節。但在階級分析這一層面上值得標記的是，在討論神職人員於資本主義中的處境時，他顯然更為偏愛「種姓」(caste)而不是「階級」(class)。我們看到的是一個階級的遺存，一種從封制度度而來的殘餘要素，這要素維持著一種幾乎不被期盼的凝聚力。如果神職人員還是什麼的話，他們就是階級的一個部分，但即便這樣稱呼，也還是對我們沒有太大助益，因為就像葛蘭西在他對南方問題的著名討論中注意到的，那些來自北部的人出身於農民，而那些在南部的的人則出身於舊貴族。<sup>89</sup>換句話說：他們（神職人員）是屬於哪個階級的一部分？毋寧說，神職人員的有趣之處，是這樣一種階級遺存——一個種姓——可以既保持了與人民（或者是葛蘭西所喜愛的大眾）的深刻關聯，同時又和資本主義當前的種種

258

<sup>89</sup> 參見Gramsci 1992, 第163-4頁；Q1 § 52；Gramsci與Hoare 1978, 第二卷, 第455-6頁；Gramsci 1994a, 第329頁。如果說北方人往來自農民本身或者工匠，與大眾保持了更緊密的接觸，因此也受他們尊重，那麼南方神職人員則遠遠沒有這麼多有利條件。地主、高利貸者和受制於對女人與金錢之熱愛的牧師們，應該——只要涉及到農民——來自他們自己的地區，這樣的話，就至少有一些求助物件可供補救了（通過家族、選舉權以及他們與某個女人的公開的婚姻生活）。

階級、經濟結構處於半分離狀態。換句話說，在不訴諸於一個超自然的或者超越的領域的情況下，令葛蘭西著迷的問題是：人們自己〔所屬〕的「種姓」如何在與當前的結構拉開一點距離的情況下運作，並總是將目光投向某種非常不同的未來。因此，正是通過成為某種遺存，神職人員才對某種不同的事物給出一瞥，以一種並不複製當前方式的方式朝前看。正是他們的後退，正是他們不被接觸，才能使他們期待某種不同的未來。這就是說，他們乃是依據一種在許多方面屬於他們自己、而不「屬於這個世界」的口號來行動的。

最後，如果說神職人員作為一個「種姓」的這種殘剩狀況助使他們作為一個「湊合團體」(emergent group) 這個雷蒙·威廉姆斯 (Raymond Williams) 的術語來運作，那麼他們就是通過教育，而不是通過教會本身做到這一點的。葛蘭西對教育的關注乃是阿圖塞願意更充分地予以探討的，也就是從封制度過度到資本主義的轉變中資產階級要從教會手中將教育奪走。但神職人員所能做的，就是帶著特定的政治意圖，在這個教育系統的情境下工作以持續進行他們的計畫。在我看來，葛蘭西對神職人員的讚賞正是在於這一點。

#### 四、宗教改革

路德和宗教改革處在一切現代哲學和文明的開端。<sup>90</sup>

葛蘭西對教會方面的求知欲最可奇怪之處或許就在於他對新教改革的迷戀。有時候我感覺到，他為沒有出生在阿爾卑斯

山以北，為沒有離路德的薩克森 (Saxony) 和加爾文對日內瓦 (Geneva) 的大規模社會重建更近而惋惜。發自內心地講，我能把握到笨拙好戰的德國人的吸引力和加爾文的敏銳智力，但為什麼葛蘭西，這個在其基因中就印上了羅馬天主教因素的撒丁尼亞人，會認為宗教改革如此具有吸引力呢？

對於他對義大利和歐洲其他地方的文藝復興（以它在法國和德國哲學中的相關發展）全部的熱情來說，問題在於「這些變革都只觸及到上層階級，而且常常只觸及到知識份子」。<sup>91</sup> 他的興趣在義大利，並且他羨慕北部歐洲人隨著文藝復興而來的發展，亦即他們的路德教和加爾文主義。他在義大利只能找到一些剛剛起步的和一些被誤導了的嘗試，比如大衛·拉紮雷蒂 (David Lazzaretti) 在十九世紀中期以他那種「過往時代的宗教教義與大量含義模糊的社會主義原理的混合體（帶著其對人的道德救贖的一些普遍性指涉）」進行的那些嘗試。<sup>92</sup>

相反，宗教改革提升了整個社會，並徹底轉變了它：「在義大利，從來沒有過一場在理智和道德方面的改革包含了平民大眾」。<sup>93</sup> 「理智和道德方面的改革」變成了葛蘭西將新教的宗教改革（它與法國大革命一起帶來了世俗主義的成熟）當作一種改革本身的典範時的解讀符碼。<sup>94</sup> 他直接從恩斯特·勒南 (Ernst Renan) 的同名著作中取出這個短語，在這本著作中，新教的宗教改革成為法國社會轉變的典範。但還有第三次術語交

259

<sup>90</sup> Gramsci 1994b, 第一卷, 第365頁。

<sup>91</sup> Gramsci 1996, 第244頁; Q4 § 75。

<sup>92</sup> Gramsci 1995, 第54頁; Q25 § 1; 參見Gramsci 1996, 第18-20頁; Q3 § 12。

<sup>93</sup> Gramsci 1996, 第243-4頁; Q4 § 75。這類的話還有：「路德的宗教改革和加爾文主義創造了某種大眾文化，而只有在後期，它們才創造出一種更高的文化；義大利的改革者們在偉大的歷史性成就方面沒有生育能力」（Gramsci 1996, 第142頁; Q4 § 3; 也參見Gramsci 1994b, 第一卷, 第365頁）。

<sup>94</sup> 參見Gramsci 1996, 第213頁; Q1 § 128。

換，這一次是新教改革——作為理智和道德方面的改革——與共產主義革命的激動人心的結盟；或者毋寧用總結歐洲最後一場偉大的群眾運動的方式來說：「因此歷史唯物主義將具有或者能具有一種功能，不僅作為一種關於『世界』的概念而言是極權主義的，歷史唯物主義還會彌漫整個社會，下至它最深的根基之處」。<sup>95</sup>

260 我將追蹤這個特別的步驟，貫穿那些葛蘭西所作出的持久的仲裁（帶著他對新教的偏愛），追問他的提議是不是有什麼問題。葛蘭西一次次地拿新教和羅馬天主教進行比較，而羅馬天主教在這一比較中並不走運。固然，新教徒們並非安然無恙地出現的（特別是在美國），但他的偏好卻表現得很奇怪，特別是在他對義大利境內的宗教改革的期待之下，更是如此。在下文中，我將從葛蘭西對義大利（宗座的故鄉）反宗教改革〔運動〕(Counter-Reformation) 的有害影響的反思開始，然後進展到對羅馬天主教徒和新教徒之間直接比較。

### （一）反宗教改革和宗教改革

就像教宗庇護九世在《謬論概要》(1864) 那張聲名狼籍的、包括了現代世界的八十條謬論的列表（這張列表除了列出其他一些謬論之外，還列出了新教、泛神論、理性主義、政教分離、自由主義和社會主義）一樣，葛蘭西也給出自己關於反宗教改革的謬誤和失足列表。關於義大利本土的種種跡象和可能性（首先是文藝復興的活躍和封建制度的消逝），儘管有很多人努力堅持所謂的反宗教改革不是反動的，而是一系列歷時

<sup>95</sup> Gramsci 1996, 第244頁；Q4 § 75。

多年的改革之一，<sup>96</sup>他簡單地評論道：「反宗教改革窒息了理智的發展。」<sup>97</sup>

談到義大利，他點出這兩種無處可去的發展：一種是萊昂·巴蒂斯塔·阿爾貝蒂 (Leon Battista Alberti) 和他那新形成的資產階級個體（其主要興趣在於地方公社，對超越物沒有多少興趣），另一種則在於葛蘭西所喜愛的馬基維里，對於後者而言，教會變成一個「有害的全國性問題」。<sup>98</sup>我不禁要將這些發展描繪成政治性的，但葛蘭西所關注的，尤其是他對馬基維里的關切，乃是詢問義大利何以沒有經歷那場在更北部地方發生，達及歐洲社會的所有層面，所造成幾乎是整個大陸的轉變呢？對於葛蘭西而言，反宗教改革要為此負很大責任。

關於科學：在庇護九世的《謬論概要》中（他可能也將現代物理學包納到他的列表之中），伽利略 (Galileo) 沒有被提及，真是一個奇跡，因為他仍被教會所禁止。對他的譴責到了二十世紀末，在一個進步思想的時刻，才被撤銷。而葛蘭西帶著沮喪和興味相混合的心情，注意到了他自己的時代中還在持續的伽利略故事。

羅伯托·貝拉爾米諾 (Roberto Bellarmino, 1542–1621CE)，這個被葛蘭西認為在一六三三年與其他人一起審判伽利略的樞機主教，<sup>99</sup>在一九三〇年六月29日被追封為聖徒，並於一九三一年被宣布為「全教會博士」，那時正是墨索里尼掌權和葛蘭西入獄之後。<sup>100</sup>追封為聖徒在很大程度上要歸功於耶穌

<sup>96</sup> Gramsci 1995, 第24頁；Q26 § 11。

<sup>97</sup> Gramsci 1996, 第338頁；Q5 § 85。

<sup>98</sup> Gramsci 1996, 第338頁；Q5 § 85。

<sup>99</sup> 這個引人入勝的故事遠不夠清楚。貝拉爾米諾似乎在一六一六年的反哥白尼教令發佈之後接見了伽利略，但情況看起來又像是，他在這次接見之後作出了偏向伽利略的證詞——至少如果我們相信伽利略的話。

<sup>100</sup> 參見Gramsci 1995, 第21頁；Q6 § 151。

會在教會內部混戰中的勝利，<sup>101</sup>同樣也要歸功於貝拉爾米諾針對像蘇格蘭的詹姆斯六世、後來英國的詹姆斯一世這些誹謗者而為天主教進行的辯護，以及那個魔鬼擁護者所忽略的、那些必須的奇跡。葛蘭西發現，整個伽利略事件是反宗教改革在義大利阻礙科學發展的可悲例子。而如果任何人沒有服從教會的戒律，他就會被有效地驅逐出義大利。與此形成對比的是「科學在新教國家或者教會勢力不如在義大利那麼強大的地方的發展」。<sup>102</sup>

其次，還有《禁書目錄》(Index) 本身，即被羅馬天主教會禁止出版和閱讀的書目。但正是對某種《禁書目錄》的需求，才顯示出對教會的至高地位的另一種挑戰。事實上，對伽利略著作的禁止在許多方面都是頂點：「在對伽利略的譴責中，義大利文藝復興，即便是在知識份子中間，也走向了終點」。<sup>103</sup>儘管法國人抵制《禁書目錄》，儘管義大利作者未經刪減的著作仍然在德國、法國和荷蘭印行，《禁書目錄》在義大利的絕對有效性還是意味著文藝復興在這個地方的逐漸敗落。就像他習慣於做的那樣，葛蘭西注意到馬基維里的全集最後一次出現是在一五五四年。

關於反宗教改革對理智的窒息就說這麼多了。葛蘭西在新教徒和羅馬天主教徒之間的對比的軌跡沿著奇怪的路線前行：從拜物教 (fetishism)，經過鴉片和賭博，到恩典這個核心的神學範疇本身——宗教改革的意識形態戰場。

262 請允許我從拜物教開始。在企圖於政治上，而不是在經濟

<sup>101</sup> 參見Gramsci 1995，第102-3頁；Q7 § 88。

<sup>102</sup> Gramsci 1995，第20-21頁；Q6 § 152。

<sup>103</sup> Gramsci 1995，第22頁；Q17 § 15。

和精神分析上，對拜物教提出獨特定義時，葛蘭西假設性的提出，它源自於羅馬天主教會：

這一點在教會內發生是很自然的，因為至少在義大利，好多個世紀以來梵蒂岡致力於消除任何內部民主的蹤跡，以及信徒在宗教活動中的干涉等等的努力，完全成功了，而這種思考方式現在變成了信徒的第二天性。<sup>104</sup>

不同於佛洛伊德的「性拜物教」(sexual fetishism)，葛蘭西獨特的政治嘗試與馬克思的商品拜物教的關係更為密切。這一嘗試在於提出：一旦某種政治體或者集體組織——例如國家、民族或政黨——被人民當作與自己的參與和活動無關，那麼它就變成了沒有任何實存的偶像、幻影。就是說，當作為群體實際成員的人們認為這個群體本身外在於他們的日常生活，認為它以某種其他的方式存在、作為一種獨特實體而處在他們本身之外，而無關於他們——很像馬克思那裡的商品——時，那麼我們就有了一種偶像。而這種拜物教主要的例子就是羅馬天主教會本身，尤其是義大利的。這樣，至少對於羅馬天主教徒而言，上帝就成了這一拜物教的延伸，「集體有機體中的抽象物」。<sup>105</sup>

但新教徒那裡的情況如何？不同於羅馬天主教所欲求的那種積極的一致，以及當他們被統治者所代表時，對於個體同一於整體的要求（換句話說，任何內在民主的完全缺席）——與所有這些相反，新教建築於對這樣一種民主的需求、這種信徒的涉入之上，即便「從下層而來的任何形式的干涉都可能使

<sup>104</sup> Gramsci 1995，第15頁；Q15 § 13。

<sup>105</sup> 同上。

教會分裂」。<sup>106</sup>在新教教會中，所有信徒在意見和涉入方面的實際差異，對於這些教會的存在而言是必要的，對於羅馬天主教所欲求的統一性而言卻是令人厭惡的。

263 正如我們迄今為止可能會期盼的那樣，新教徒們發現他們自己處在某種稍稍更好一些的立場上。即便是德國樞機主教庫薩的尼古拉 (Nicholas of Cusa, 1401–1464) 這樣的先驅，也是周身環繞著令人喜悅的光芒。作為新教革命之前的一個改革者，他提出教宗應受制於教會會議，提出在分裂的教會的統一性（這是基於雙方擁有的共同核心經卷之上，他對伊斯蘭的理解），並且為了完善他做為一位文藝復興者的圖像，他提出「無限性」這個概念，並成為現代哲學的奠基人之一。葛蘭西並非僅僅重複現有的立場；他對庫薩的廣泛熱情，使他公然對抗那降低這位文藝復興時期樞機主教的貢獻的趨勢（他對一九二九年的《新選集》(Nuova Antologia) 中的一個問題進行了評論）。此外，還有這樣的話：「說路德的新教改革之所以爆發，乃是因為庫薩的改革活動失敗了，那是很公正的：這是因為教會無法從內部對其自身進行改革」。<sup>107</sup>

在他不斷回到羅馬天主教和新教之間進行比較的那種恆常傾向中，葛蘭西並非不願意偶爾進行一點神學上的評論，儘管帶著他所特有的那種曲解。他願意——至少帶著我想透過形形色色的《獄中筆記》條目引出的那些關聯——從對鴉片和賭博的討論轉向恩典問題本身。在《獄中筆記》第十六冊中的一個奇怪的條目裡，他沉思了馬克思的「人民的鴉片」一語的來源。在瞭解馬克思對巴爾扎克 (Balzac) 那種出名的興趣之後，他提出後者用來描述抓鬮的「窮人的鴉片」一語，使馬克思得

以將宗教描繪為「人民的鴉片」。<sup>108</sup>這一過程未嘗沒有經過巴斯卡的仲介，他以一種體面的形式，將通俗的宗教觀念打扮成一場賭博（「如果沒有上帝，也沒什麼關係；但如果有的話，那麼有信仰畢竟還是有益的」）。<sup>109</sup>撇開葛蘭西對這樣一種詳盡的字源學上的思辨的偏好不說，讓我感興趣的是這個條目結尾部分的那些評論。在注意到義大利人對賭博的偏好之後，他寫道：

此外在抓鬮和宗教之間還有一種緊密關聯，贏，就表明誰屬於「被選者」，或者某位聖徒或聖母馬利亞的某種特殊恩典的接受者。人們可以比較一下新教徒們激進的「恩典」概念（它為資本主義的事業精神提供了道德形式）和天主教平信徒的那種被動的、「毫無價值」的 (*lazzaronesca*) 「恩典」概念。請看一看，在將獨得的賭金 (*sweepstakes*) 帶回盎格魯—撒克遜國家的過程中，愛爾蘭所扮演的角色，以及像《曼徹斯特衛報》(*Manchester Guardian*) ——它代表了宗教改革的精神——這樣的報紙中所表現出來的那些抗議。<sup>110</sup>

264

在能在這一晦澀的反思中走得太遠之前，他截住了自己：難道聖徒們和聖母馬利亞不是在特別的意義上屬於羅馬天主教的嗎？難道新教徒們不也打賭嗎？不，他們不打賭。而這最終是與他們的「恩典」概念——預定論 (*predestination*) 所產生的特殊吊詭——聯繫在一起的。人們可能會期待一種羅馬天主教

<sup>106</sup> Gramsci 1995, 第16頁; Q15 § 13。

<sup>107</sup> Gramsci 1996, 第311頁; Q5 § 53。

<sup>108</sup> 參見Gramsci 1995, 第55–58頁; Q16 § 1。

<sup>109</sup> 同上。

<sup>110</sup> Gramsci 1995, 第58頁; Q16 § 1。

的寂靜主義 (quietism) 或者關於「恩典」的「毫無用處的」概念以更強大的力量侵入加爾文教徒的意識中，但加爾文教徒們並不在上帝的恩典方面打賭，使自己服從於一次結果未知的抓鬮。他們十分清楚地知道，他們屬於被選者，因此他們肩上負有以節儉、辛勤工作和凡俗化的僧侶德性來回報那一恩典的擔子。

在我看來，似乎葛蘭西在「恩典」問題上意識到了標識出新教徒與天主教徒之間差異的某種東西。羅馬天主教徒們喜歡打賭，並非正好因為他們是智人 (homo sapiens) 中較低等的亞種，或者他們懶惰且只能將收入揮霍掉，<sup>111</sup>但這與下面這一種恩典神學卻是一致的——教會握著所有的牌，而個人為了恩典，仍是不確定且依賴於教會的：因此才有了這樣一種恩典神學的寂靜主義和（近乎）宿命論。

葛蘭西在字源學上的冒險（我可以想像他在另一個生命中如果做為一位耐心的語文學家會是怎樣）幾乎撇開了他所有的謹慎，翻轉馬克思的「人民的鴉片」一語，使其成為對羅馬天主教的一種刻畫。最初，為了對宗教本身進行反思，他的論證借助巴斯卡、賭博和打賭，利用了關於羅馬天主教本能的知識（這種知識是他的義大利背景的一部分）。但接下來，他就停止了，與新教徒的對比表明了所有之前關於賭博、抓鬮和打賭的討論，多麼恰巧地具有那種特殊的羅馬天主教的意味。

葛蘭西會回到恩典問題上來，這個問題或許是新教改革的關鍵性神學問題：「『恩典』教義的歷史對於檢查天主教和基督宗教如何適應不同的歷史時期和不同的國家而言，是很有

<sup>111</sup> 看看引自2003年3月30日的《墨爾本時代報》(Melbourne Age) 的這句話：「來自洛杉磯一所學校的天主教修女們將捐獻的錢拿去賽馬，並且在六個直接壓注中贏得了二十萬美元。『某些人會將這稱作運氣』，修女瑪麗說，『我將它稱作神恩』」。

趣的」。<sup>112</sup>撇開我上面討論過的羅馬天主教教會內部的各種不同的潮流不談，他還被加爾文主義在恩典方面的立場吸引了，詹森主義後來變成這一立場的羅馬天主教版本，並因而被指責為異端。事實上，就像列弗維爾（他雖經努力，卻無法抵擋詹森派的那種區域性的、帶有異端色彩的吸引力）一樣，葛蘭西在詹森身上發現了一位遭到壓制的改革者的許多特徵。一般而言，這位改革者接近於加爾文教徒和新教徒，而在倫理方面他要比耶穌會士們好一點點：

針對巴斯卡以「賭博」來表述宗教問題的主要反對意見，在於對自己「理智上的誠實」。就我所能回想的，整個的「賭博」概念顯得更接近於耶穌會士的倫理學，而不是詹森主義的倫理學，具有太多的「商人的眼光」一類的特點。<sup>113</sup>

那麼加爾文主義自己呢？甚至在沒有向韋伯表示敬意的情況下，他從德國和法國的文獻中得出了加爾文的「恩典」學說的吊詭之處，<sup>114</sup>以及它在美國同時的實現和消解。因此在引出路德的「不由律法，但由恩典」以及「靠著恩典因信稱義」的最終邏輯時，加爾文提出，人類無法憑自己做出任何好事。就像加爾文主義的第一個要點所說的那樣，我們完全因原罪而墮落了。因此我們完全被拋到了上帝的憐憫之前，他在恩典中，屈尊派耶穌基督來拯救我們——或者至少是我們中的某些人（有限的和解）。只有通過他，而不是通過任何別的手

<sup>112</sup> Gramsci 1992, 第163頁；Q1 § 51。

<sup>113</sup> Gramsci 1995, 第59頁；Q16 § 10。

<sup>114</sup> 尤其是Kurt Kaser的論宗教改革的書的譯本，Kaser 1927，以及Philip 1927。

段，我們才能被拯救：恩典完全是上帝的，無法以任何其他方式被獲得。

266 加爾文主義的吊詭之處在於，它並不導向寂靜主義——屈從於一切人類行動的無用，等待上帝恩典自己出現的時刻。毋寧說，由於堅持人必須以好的工作——這些工作現在只是上帝恩典的標誌，而不是獲取恩典的手段——來回應上帝的恩典，加爾文教徒因而成為最賣力工作的人。因此，加爾文教徒們變成了最好的資本家，他們為了獲得利潤，總是願意將宗教上的顧慮放到一邊，就像荷蘭人——以及其他一些人——一次次表明的那樣。我必須承認，我分享了葛蘭西對加爾文主義的迷戀，因為它可以被視作歷史唯物主義本身的一個主要先驅——這一唯物主義在封建主義的漫長黃昏中被投入到無可避免的神學語言和關於神的語言中。我想提出的是，葛蘭西的部分興趣在於加爾文主義與馬克思主義之間的親近性，現在馬克思主義可以被解讀為帶有某個暫時地、而不是本體論上具有超越性參照點的，被重組了的加爾文主義。

儘管如此，葛蘭西所喜愛的例子是美國，在那裡，恩典的吊詭之處完全展現出來。只是就像韋伯也要提出的那樣，加爾文主義的宗教維度不過是一個轉瞬即逝的階段。它消散於資本主義文化中，變成了一種「世俗宗教」(lay religion)。但就當加爾文主義看起來似乎通過自己的消解成為宗教的最終民主形式的時候，它的「恩典」教義的內在連貫性卻拋出了另一種吊詭：預定論。對於加爾文而言，恩典可能是無法抵擋的和不受限制的，但通過耶穌基督之死而得到的贖罪卻被限制於被揀選的人身上。此外，那些要被拯救的人，在創世之前就已經被預定會如此了，如同那些被定罪的人一樣。換句話說，上帝的恩典僅限於被選者，那些被預定要被拯救的人。

我在這裡採取了一條不同於葛蘭西奔入「扶輪社宗教」(religion of the Rotary club) 的路線，<sup>115</sup>這不僅僅是因為我無法像他一樣忍受扶輪社。要是某種邏輯支援「預定論使得加爾文主義不民主，成為一套為工業精英（一個精選出來的貴族階層）而設的教義」這一主張的話，那麼它就忽略了「揀選」教義的背面，亦即：被選者的角色並不是將上帝的恩典限於他們自身，而是使得所有人都可以得到它，因為你永遠不知道誰是被選者，誰不是被選者。固然，我從未遇到過任何加爾文教徒反過來斷定自己屬於被定罪者，主張加爾文是對的，只是他們被遺漏了。但在我看來，似乎「預定論」這一觀念，或者說是對某個為上帝之國工作時從不倦怠的、某個進步的選民群體的關注，也成為馬克思主義中「黨」的觀念和角色的先驅。

除了揀選加爾文主義的種種吊詭之處外，還有什麼別的讓葛蘭西著迷的事情？正如我們看到的，新教改革是少數將大眾動員到某種在根本上不同的社會、理智、政治和經濟實踐中的運動之一。而這正是他試圖要對義大利的共產黨做的事情，儘管是在某種稍微有些不同的心境下做的。由此才有了對馬基維里的巨大興趣。

267

## （二）義大利的路德

儘管如此，為了能開始討論馬基維里，我想再次概覽一下義大利的形勢。而事實將會證明，葛蘭西關於反宗教改革在義大利造成的毒害性影響的論點並不是特別具有原創性的。因為它迴響著其他的論點：義大利在政治上的虛弱性，它的民族一

<sup>115</sup> Gramsci 1992, 第163頁；Q1 § 51。

國家的不穩定性，可以歸結為一場全面的新教改革的缺席。而這個在義大利的許多圈子裡十分流行的論點，其本身又是對新教改革的一種更廣泛的評價的某種特殊形式，葛蘭西通過恩斯特·勒南、索列爾 (Sorel) 和普魯東 (Proudhon) 本人的著作，追溯了這種廣泛評價的蹤跡。<sup>116</sup>只是這個論點首先是在文藝復興和法國大革命兩個時期之間法國中發展出來的。在每一種情況\*下，事實都證明這裡理智和道德方面的改革模式是一種新教的模式。

最終而言，葛蘭西並不準備停留在這樣一幅義大利的圖像中：它在天主教的反動行為的厚重毛毯之下窒息，倒退並淤塞在過去的歐洲之中。毋寧說，梵蒂岡以各種斷後的行動反對改革所帶來的一整個系列的影響，絕望地抵制社會與信徒中間那些細微的變化。在以特有的方式努力識別盡可能多的線索的過程中，他辨別出「義大利內部的宗教問題」的一些關鍵性因素：

現實的、有效的那種因素，透過他們，理智和道德方面的改革運動從平民大眾之中產生出來——既是一條從正統和耶穌會的天主教轉到較為自由的宗教形式的道路，也是一種從懺悔營 (confessional camp) 向一種更現代的「世界」概念的逃離；知識份子群體對一種必需的理智和道德方面的改革的各異態度。<sup>117</sup>

只要涉及義大利，就可以說，改革所走的道路包括了世俗自由

<sup>116</sup> 參見Gramsci 1995，第25–26頁；Q14 § 26。

\* 譯者註：指文藝復興和宗教改革。

<sup>117</sup> Gramsci 1995，第27頁；Q14 § 26。

主義和復興時代 (the Risorgimento) \*\*的自由主義天主教的混合；實證主義，和一八七〇年至一九〇〇年期間民主的和共濟會的反教權主義這兩方面的混合；而後是到第一次世界大戰為止的現代主義和唯心主義哲學的混合；一九二九年的政教協約之前天主教的政治組織；最後還包括政教協約本身的種種含義的實現。當他寫作時，他看到了一種新類型的反教權主義和民間對宗教問題的一種更大的興趣這兩者的匯合，後者則似乎帶有過多新教色彩。

我在這裡已經闡釋了葛蘭西的討論，這不僅是因為它引出了他引以為某種典範的新教改革與義大利一直在發生的那種改革之間的差別。關鍵就在他的如下陳述裡：「無可否認，在天主教內部許多事情都在發生改變，而教會階級也被驚擾，因為它沒有能力控制這些細微的轉變」。<sup>118</sup>同時，葛蘭西所尋求的，要多於漸進式的轉變。毋寧說——引進一個他本人並未使用的術語來說——他也想要全體的 (molar) 轉變，對現行秩序（資本主義）的一種徹底而又完全的顛覆，從根本上重塑文化、社會和經濟。而儘管他的確將某次義大利的理智改革歸功於克羅齊，<sup>119</sup>他偏愛的義大利典範還是馬基維里。

儘管我並不想考察關於葛蘭西和馬基維里兩人的關係的整個問題（豐塔納 [Fontana] 的那本富有教益的書已經做完這一工作了），<sup>120</sup>葛蘭西的確將他標舉為「義大利的路德」。當他將宗教改革當作最後一場改變社會所有層面、直到大眾的巨大轉變時，他的義大利的路德保持了一種不同於宗教改革的維

\*\* 譯者註：義大利從一七五〇年持續到一八七〇年間尋求解放和政治統一的運動。

<sup>118</sup> Gramsci 1995，第27頁；Q14 § 26。

<sup>119</sup> Gramsci與Hoare 1978，第460頁。

<sup>120</sup> Fontana 1993。

度：宗教必須從屬於新君主的國家。<sup>121</sup>但這就意味著，我最終還是需要討論「霸權」這個問題，「霸權」是葛蘭西最老生常談的範疇之一。

葛蘭西在將馬基維里的那些指導原則運用到他所說的「現代君主」之上時是有選擇性的，但有兩個基本的要點。第一個是對一場宗教或世界觀方面的改革的需求，為此現代君主「必須而且只能成為理智和道德方面改革的佈道家和組織者」。<sup>122</sup>這場宗教方面的改革本身為某種民族—人民的集體意志提供了基礎，這種意志的欲求是一種更好且更高的文明形式。這一道德和理智改革的處方在世界各處尋找像新教改革的議題那樣的東西，只是我們要借助第二個要點來解讀它，那就是「現代君主要在民族—人民的集體意志的形成過程中，同時成為組織者和積極運作的表現」。<sup>123</sup>君主作為「神話—君主」(myth-prince) 的地位使得他成為這個新集體的第一個標誌，這個新集體在政黨中轉化為它最有力的形式，「那個特定的黨在不同的時間，在與各民族不同的內部關係中，以創建一種新類型的國家為目標（而且以合理的和合乎歷史的方式為了這一目的而被創建）」。<sup>124</sup>對於葛蘭西而言，如同馬基維里在《君主論》(The Prince) 一書激動人心的結尾的改變一樣，像這樣的一種政治神話（亦即是他這本小冊子書寫對象的人民的具體化身）只有在變成意識形態，變成政黨的政治計畫背後的動力和內容時，才能實現自身。

<sup>121</sup> Gramsci 1996, 第378頁；Q5 § 127。

<sup>122</sup> Gramsci 1957, 第139頁；參見Gramsci 1996, 第150–51頁；Q § 8。（譯者註：原文中這裡 Q 之後的頁碼缺漏，可能是4）

<sup>123</sup> Gramsci 1957, 第140頁。

<sup>124</sup> Gramsci 1957, 第146頁；參見Gramsci 1996, 第152頁；Q4 § 10；Gramsci 1996, 第382頁；Q5 § 127。

如果宗教是「現代君主」為了產生社會變革而加以運用的那種理智與道德方面的改革的某種關鍵性因素，那麼宗教就成了葛蘭西的「霸權」觀念的一個部分。這一理論是雙刃的，它不僅談到了維持一種占統治地位的意識形態立場的困難，也談到了革命性轉變的手段。在前一方面，一個時代的統治性觀念——我們借此對馬克思進行注釋——需要不斷地被重置：要不斷找到新的方式，以保證它們能維持它們作為統治性觀念的那種有些脆弱的地位。這些都廣為人知，而且形成了對術語的那種反復出現的、流行的用法：各種觀念，各種信念和感情，比如民族—國家的價值、民族主義和愛國主義，競爭的價值，私人財產與各人人格的不可侵犯（巨大的司法體系即是致力於此的），核心家庭在社會組織和再生產中所扮演的根本性角色，某人通過在工作中出售自己勞動力而產生的自我尊重，販售任何事物的權利，等等，這些項目在需要不斷被重置的鬥爭中都不是被現成給定的。這樣，霸權並不是長期穩固的，它是一個階級衝突的主要的地帶，它需要與反對意見和異議進行鬥爭。

霸權的衝突本性將會使葛蘭西在確保和維持霸權的過程中回到對權力和共識兩者的需求。只要涉及共識，葛蘭西所指涉的就是那種主要通過共識和說服 (persuasion) 而運轉的理智與道德上的領導權 (direzione)。因此，一種統治性的霸權乃是通過操作和散播一組特殊的文化假說 (assumptions)、信念、生活方式等等（這些事物都被假定為「規範的」，被人民作為普遍有效的生活方式接受下來）而發生作用的。在這裡，知識份子，也就是意識形態、文化、哲學、宗教、法律和政治的「組織者」，便是「霸權」的觀念和運作的核心了。霸權深深地貫穿了一切社會和政治的構造物 (formation)，因為知識和諸價值的

種種結構——做為社會獲得形式和意義的過濾器——正是那些由領導階級或黨所建造和維持的結構。知識份子在統治性的階級、黨和底層的階級、黨與黨之間起仲介作用，通過這種「文化組織」，將統治階級的價值普遍化。因此，領導權——它是葛蘭西除了知識份子之外的另一個持久的關注點——就在某一特定社會階級能將其自身的觀念轉化為普遍接受的理解時發生了。正如豐塔納所寫的，「因此霸權就被構想為一種承載體，通過它，那些統治性的社會群體就建立了一個『意見永遠一致』的系統，這個系統通過包納由知識份子加以確認和表達的那些相互強化、相互纏繞的觀念構成的複雜網路，而使得一種佔優勢的社會秩序合法化了」。<sup>125</sup>

而目的則在於指出這樣一種處境如何能被轉化為共產主義：霸權既是一種分析的工具，也是革命的工具。但這就意味著，新君主必定不能容忍任何對手，不能容忍在新國家的構成過程中產生任何對立霸權的可能性。共識必須與權力的使用保持一致，這是霸權的兩個面向。宗教因而就成了共識的關鍵組成部分，被歸入「理智和道德方面的領導權 (*direzione*)」的議題下。統治或壓迫 (*dominio*) (尤其是針對對立群體)，就是那不可避免的反換命題 (*obverse*)。相反的，領導性的群體與其結盟和聯合的那些人就通過共識而運作：

271 一個社會群體的至高地位乃是通過兩種方式展示出來的：作為「統治」，以及作為「理智和道德方面的領導權」。一個社會群體在那些它想以武裝力量加以「清

算」或征服的敵對群體之上進行統治，至於那些與它聯合或結盟的群體，則加以領導。<sup>126</sup>

借助共識與強制而得到領導權的這兩種方法，浮現在馬基維里那幅半人馬 (*centaur*) 的圖畫中：

然後，你們應該知道，有兩種爭鬥的方式：一種是利用法律，另一種是利用強力。第一種適合於人，第二種適合於動物；但因為前者經常無效，人們必須經常求助於後者。因此，一個統治者必須熟知如何模仿野獸，也必須熟知如何合適地採用人的手段。古代的作者以寓言的方式將這一方針教授給統治者們：他們告訴我們，阿基里斯 (*Achilles*) 和許多其他的古代統治者是如何被信任地託付給半人馬喀戎 (*Chiron*)，\*由他細心撫育成人的。有一位半人半獸的導師，這指的是，一位統治者需要利用兩種本性，如果只其中一種，就不會有效果。<sup>127</sup>

葛蘭西評論了這段話：

另一個要加以規定和發展的要點是政治行動和國家生活中的「雙重視角」。雙重視角可以在各種不同的層面上表現出來，從最初步的到最複雜的，但理論上而言，它們可以被還原為兩個基本的層面，對應於馬基維里的半人馬的雙重本性，野蠻的和人性的、強力和共識、權威

<sup>125</sup> Fontana 1993，第140頁。

<sup>126</sup> 葛蘭西語，轉引自Fontana 1993，第141頁。

\* 譯者註：足智多謀的半人半馬怪獸，曾是阿基里斯、赫拉克勒斯等人的老師。

<sup>127</sup> Machiavelli 1988，第61頁。

和霸權、暴力和文明、個體階段和普遍階段（「教會」和「國家」）、煽動和宣傳、策略和戰略，等等。<sup>128</sup>

272 理想的形象——強力和共識的融合——便是希伯來聖經中摩西的形象，他又被稱為「武裝的先知」。依據馬基維里的看法，「一切武裝的先知都成功了，而不加以武裝的先知則失敗了。」<sup>129</sup>我們回到新教改革那種不可抵擋的宗教本性（從上面的引文來看就是「教會」和「國家」），以及這本性為葛蘭西提出的問題。

我想提出，這個問題進入葛蘭西文本的方式，乃是通過我前面所考察過、他對教會與國家之間的那些政教協約的分析。最終而言，他對那些政教協約的印象並不是特別深刻，因為它們在國家內部造成了一種根本性的分割，造成了對國家主權的一種干涉，<sup>130</sup>或者說在同一個國家裡造成了兩個對等的主權，<sup>131</sup>一個是屬靈的，一個是現世的。但是按照他對強力與共識之結合的需求的註解，在黨的新「君主」中，且特別是在新國家的建構中，這一結合幾乎無法為這種建構提供某種公式。

<sup>128</sup> Gramsci 1957, 第161頁。也參見：「圭恰迪尼」(Guicciardini)的那種主張，即有兩種事物對於一個國家的生命而言是絕對必需的：武裝和宗教。他的這個公式可以被轉譯成各種各樣別的不那麼激烈的公式：強力和共識，強制和說服，國家和教會，政治社會和市民社會，政治和道德（克羅齊的倫理—政治史），法律 (diritto) 和自由，命令和紀律，或者用一種含有自由意志論味道的比較含蓄的判斷來說，暴力和欺騙。在上面任何一種情況下，在文藝復興的政治概念中，宗教都是共識，教會都是市民社會，是這樣一個統治性群體的霸權機器 (apparatus)：這個群體並沒有它自己的機器，換句話說，它並沒有其自己的某種文化或理智方面的組織，但缺感覺到，全世界的教會組織就是這樣一種機器。我們能從中世紀出發考察我們自身的唯一理由是如下事實：宗教被公開地構想和分析為『王權工具』(instrumentum regni)了」(Gramsci 1995, 第17頁；Q6 § 87)。

<sup>129</sup> Machiavelli 1998, 第21頁。

<sup>130</sup> Gramsci 1996, 第220頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995, 第61頁；Q16 § 11ii。

<sup>131</sup> 參見Gramsci 1996, 第330頁；Q5 § 71。

他的關切遠遠要比這裡的羅馬天主教教會的種種細節更深刻，因為對諸種目的（宗教的或其他方面的）的任何忠誠，只要不是對新社會的，就會招致不穩定和最終的失敗。或者用別的關鍵術語來說，對於共產黨的工作而言如此重要的霸權，將會被毀或者被弄得無法運作。

由此，在那些政教協約本身中，他沒有看到任何拯救方面的特徵。它們構成了「現代國家的投降條約」，<sup>132</sup>政教協約通過接受梵蒂岡的外來主權，「從根本上削弱了現代國家主權的自主特徵」<sup>133</sup>，而國家通過政教協約的天性，承認了梵蒂岡的優越性。從一九二九年二月11日梵蒂岡和義大利法西斯政府之間的政教協約中取出的各種例子，顯示出這不過是國家的投降條約而已：適用於羅馬天主教徒的婚姻法凌駕於國家的婚姻法之上；被教會譴責的神職人員無法得到公職；免除那些廢除教會特權的法律；以及將國家力量（全排除於教會學校之外，<sup>134</sup>包括許多充當神職人員與各修會人員之招募地的小學和初中。<sup>134</sup>此外，對於梵蒂岡的金融交易以及國家持續補助——據說是對梵蒂岡方面放棄任何恢復教皇國的主張的補償，總額達到了17.5億里拉——的程度，他幾乎不掩飾自己的驚訝。<sup>135</sup>

我使自己進入概括反對政教協約的各種意見的工作中，這部分是為了表明那些反對意見有多麼廣泛，但主要是提出了一個更深層次的問題。對於葛蘭西而言，為什麼為國家而戰是值得的？畢竟他寫的是義大利的法西斯政府和梵蒂岡之間的政教協約，也提到了與第三帝國之間的協約。\*對於葛蘭西而

<sup>132</sup> Gramsci 1996, 第220頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995, 第61頁；Q16 § 11ii。

<sup>133</sup> Gramsci 1996, 第220頁；Q4 § 53；參見Gramsci 1995, 第62頁；Q16 § 11ii。

<sup>134</sup> 參見Gramsci 1995, 第71頁；Q16 § 14。

<sup>135</sup> Gramsci 1995, 第68–70頁；Q16 § 11ii；參見PN 224–225；Q4 § 53。

\* 譯者註：指希特勒的第三帝國。

言，國家及其自主對於共產黨的政治活動而言是關鍵性的。即便國家最終會在共產主義之下消亡，即便共產主義在很大程度上是一場國際運動，國家也是達到權力的關鍵槓桿，它的自主性確保共產國家能在短期內達到統治。但葛蘭西對現代國家主權的辯護也是他的「霸權」（作為共識和強力的結合）觀念，同時也是他對馬基維里的發展的合乎邏輯的結果；對於馬基維里而言，新國家的那種辛苦得來的統一是不可輕易放棄的。所有這些仍然是極端中肯的，因為當投降派在一切當代經濟與政治論辯中都為國家的生存能力辯護時，像米夏埃爾·哈爾特 (Michael Hardt) 和安東尼奧·內格里 (Antonio Negri) 這樣一些其他的人卻提出，國家這個環節（尤其是資本主義之下的民族—國家）在面對「帝國」的新嬗變時已經衰落了。<sup>136</sup>

## 五、結論

葛蘭西給了我一席豐盛美味的宴飲。他關切的範圍，從普世教會運動到馬基維里，提供了一個在宗教本身的問題上，壓倒性的、政治方面的偏好。我們不必大費周章就能在我上面追蹤過的葛蘭西著作的兩個維度之中找出特定的政治議題，也就是他的普世主義和恒久的衝動，不僅要理解事物現在如何存在，還特別要理解共產黨本身能從對於羅馬天主教會這一全球性制度的種種收穫和挫折、可能性和局限性的考察過程中學到什麼樣的教訓和指導原則。因為最終而言，共產主義者們是為了工人和農民們的心和靈魂而與羅馬天主教徒們競爭的。<sup>137</sup> 如果說在阿圖塞和列弗維爾那裡，他們的著作中的「大公性」

<sup>136</sup> 參見Boyer 1990，以及Hardt和Negri 2000。

<sup>137</sup> 參見Gramsci和Hoare 1978，第141、316、396頁。

出現在——不管多麼無意地——以某種堪與羅馬天主教那種被假定的獨一普遍性相比擬的方式進行普遍化的趨勢當中，那麼在葛蘭西這裡，這種大公性就具有了一種獨特的普世主義色彩。我的確發現在某些點上，葛蘭西也落入了阿圖塞和列弗維爾的同一類型中。而且我也與阿圖塞和列弗維爾一道主張，這樣一種進行普遍化的大公性取得了總體化 (totalising) 路徑所能提供的特定的收穫，這些收穫從唯物主義哲學的種種主張，一直到日常生活的問題，都包括在內。儘管如此，它的缺點在於將某人自己的宗教背景——這一背景瀰漫在思想的種種範疇中——的特殊本質投射到一個全球性舞臺之上，然而這樣一個模版很難說適合於這個舞臺。正是在這裡，葛蘭西的普世主義提供了一條前行的道路，它引出了列弗維爾對異端的偏好之中所隱藏的東西。因為在追索圍繞著獨一性——羅馬天主教「大公性」觀念的定義中所假定的——的那些道路的過程中，在避開大公性在羅馬教會的自我定義中所採取的那些排斥程序時，葛蘭西在對立面出現了，帶著一種包容性的、而非排斥性的大公性，他在尋求結盟，而不是異端。

---

## 第四章

---

### 特里·伊格爾頓的叛教

275

伊格爾頓 (Eagleton) 回到了他在羅馬天主教的根源（如果說他曾經離開過它們的話）。或者說，在新千年的開始時，傳聞是這麼說的。當然，這一點與某種重新被發現的愛爾蘭性 (Irishness) 是一致的，後者是一種文化上的羅馬天主教，即使那些斷然為世俗的和無神論的愛爾蘭知識份子，也無法在文化機制本身不陷入停頓的情況下將其切除（儘管培里·安德森 (Perry Anderson) 會指出他自己身上那種崇尚苦行的愛爾蘭新教傳統，作為對此的回應）。<sup>1</sup>關於伊格爾頓的愛爾蘭羅馬天主教背景的一個經過審查的版本可以在他的回憶錄《看門人》(*The Gatekeeper*, 2001) 裡的複雜地帶中發現，而我實際上會在本章的後面部分轉向這份資料。因為，就像阿圖塞和列弗維爾這些也寫了自傳的人一樣，甚至包括葛蘭西的獄中書信，我無法完全避開（自）傳記。

然而我關注的並不是傳記。除了與伊格爾頓那些神學文本的批判性相遇之外，我會將焦點放在他的如下論點上：左派需要的，是更加精巧地面對那些來自某些神學傳統，而不是那些

---

<sup>1</sup> 正如安德森在為紀念 Fredric Jameson 而於 2003 年 4 月 24–27 日在杜克大學 (Duke University) 舉行的名為「烏托邦的未來」的會議上的一次討論中所做的那樣。

來自一般可見的粗糙漫畫，或是從草率的忽略中產生出來的論點。儘管這種投入在部分的意義上需要分析上的深度，需要更為哲學的辭彙，或者對歐洲那些從啟蒙到殖民主義的過程中受到中傷的許多因素進行復興，伊格爾頓的特殊議題——就像布洛赫和紀傑克的一樣——是，左派事實上能在政治上向神學學習，尤其是在一個混亂的和碎片化的時代。與其他天主教馬克思主義者相反，伊格爾頓不做辯解地認可了神學及其論點的複雜內容。因而我所關注的將是其內容、生存力或伊格爾頓的神學立場。

對於伊格爾頓來說，神學在他已出版的著作中頭尾呼應。在《教會新左派》(*The New Left Church*, 1966)、《作為語言的身體：一種「新左派」神學之綱要》(*The Body as Language: Outline of a 'New Left' Theology*, 1970)、〈《傾向》宣言〉(“Slant” Manifesto, 1966)，以及《傾向》(*Slant*)雜誌中一系列的文章中那個自封的神學家，之後〔這神學家〕銷聲匿跡超過三十年，直到後來在《甜蜜的暴力：悲劇事物觀念》(*Sweet Violence: The Idea of the Tragic*, 2003)中這位神學家才以世界上頭號的左派批評家這一職業重新出現。這些文本是下文關注的焦點，下文將追蹤那些連續之處與斷裂之處，對諸種論點本身作出評價，並確定伊格爾頓自己對我探尋唯物主義神學的做法的貢獻。但在《看門人》(2002)和《持異議的人物們》(*Figures of Dissent*, 2003)這兩本書中也有大量討論神學的地方，這兩份文本在下文中將會頻繁出現。

伊格爾頓著作中的三個區域與我的論點是相關的。首先，對於一位其風格與其政治傾向一樣廣為人知的作者和批評家而言，對於一位不斷評論其他人的風格的人而言，風格問題是很難避免的。伊格爾頓的那種好鬥的機智留意到一些滑稽的

事情，從都柏林 (Dublin) 的奧斯卡·王爾德 (Oscar Wilde) 雕像那富有地方色彩的名字（「因為它在廣場上」〔*Quare on the Square*〕或者「峭壁上的男同性戀者」(*Fag on the Crag*)）到I. A. 理查 (Richard) 的頭髮在一次登山遠足時被閃電擊中著火一事，以一串串妙語（有時很無禮地）傳達出他的政治觀點，他寫作的時候似乎很輕鬆，不像我們大部分人那樣。而其作品之豐富與廣泛，包括了戲劇、小說、為小酒館作的詩、一本遊記、發表在雜誌上的諸多書評，當然還有評論，這些似乎反映出一位作者在享受寫作，從來沒有遇到過任何阻礙。然而那第一批論神學的書，《教會新左派》和《作為語言的身體》，根本不具備他的後期著作中那種風格方面的天賦。但仍然可以辨別出來是屬於伊格爾頓的，尤其是他那在整個一系列的文學與理論材料中穿插滑行的特徵、耐心的教學，並熱衷於以盡可能清楚的方式表達觀點。這是標誌著一位作者有待尋找某種風格，還是說明一位放棄信仰、找到了某種新風格的叛教神學家另有什麼隱情？

其次，即便伊格爾頓詳盡地論述了一堆神學範疇，他在後期著作中之所以恢復神學色彩的關鍵在於，基督論具有一種獨特的政治動力，而這種動力在左派自己的冒險中被忽略了。「卑賤者和被踐踏者將會被高舉」是他從早期神學著作中盡少改變並加以重新利用的訊息。只是現在聽眾是文化和政治上的左派，而不是羅馬天主教教會。儘管伊格爾頓讓其他一些神學範疇——人學、罪論 (harmatology)、聖禮神學、教會學，乃至終末論——出局了，他明顯還是一位以基督為中心 (Christocentric) 的思想家。但他也是一位羅馬天主教思想家，一位並不特別想將那一印記從他的寫作中除去的思想家。因此，聖餐只能以化質說 (transubstantiation) 來理解，禁欲主義只能從獨身、貧窮和服從來理解，教會學自動就包括了神職人

員，而「基督教教會」就等同於羅馬天主教教會。再一次地，就如同阿圖塞和列弗維爾，這裡也有一種隱含的假定：羅馬天主教神學所具有的特徵即是一般神學所具有的特徵。

伊格爾頓著作的第三個區域使得他在這本書中與眾不同，那就是他在一九六〇年代和一九七〇年代的天主教左派中的歷史性地位。在六十年代的混亂狀況——從梵二會議到布拉格之春 (Prague Spring) 和一九六八年五月的民權運動——下，《傾向》雜誌周圍的那個圈子在羅馬天主教教會內外產生了一場熱烈而又非常公開的爭論。事實上，大部分《作為語言的身體》一書的最早版本都出現在這本雜誌的前幾期當中。《傾向》雜誌與拉丁美洲的解放神學和美國的黑人神學同步出現，在英國有限的地方造成了它自己的騷動。但我所發現的天主教左派與《傾向》雜誌的吸引人之處，在於伊格爾頓參與的深度，以及他在其後期著作中——尤其是當許多同樣的觀念再次出現的時候——做作且堅決地拒絕評論或承認過去這些參與行為。

那麼教會學的情況又如何呢？在尋找基督教的引擎室 (engine room) 尋找神學本身，而不是像制度結構這樣的附屬物的過程中，伊格爾頓乍看之下似乎拋開了基督教那種維持生命的心跳的種種外部裝飾。撇開那將會顯明的、伊格爾頓的神學沉思中特殊的羅馬天主教本性不談，我對分析他的著作的假定之一就是神學，至少以伊格爾頓處理它的那種方式而言，無法以他想要的那樣輕易地擺脫制度面的種種束縛。事實上，正是在他最為小心地試圖掩飾其軌跡的時候，尤其在他深入地參與天主教左派這一點之上，這樣一種隱含的教會學就從伊格爾頓文本的背後若隱若現地走出來了。因此我將在本章的結尾轉而討論某些被遺忘與掩埋在六十年代的狂喜中的，論教會學方面的著作。

## 一、機智與百科全書，或風格的張力

從「毫無魅力的」或「冷血的」，「功能單調的」或喜歡「文化左派的那種常見的直截了當的風格」這些嚴格的說法中，<sup>2</sup>這些伊格爾頓對I. A. 理查·喬納森·多利摩爾 (Jonathan Dollimore) 和格里·史密斯 (Gerry Smyth) 毫不同情的觀察裡面，他的風格是那種毫不費力的機智，屬於大街之上，而不屬於英國大學學院裡的高級教員休息室或貴賓席。在某個層面上，伊格爾頓的風格充當了左派的最關鍵角色，亦即與右派爭論的角色。實際上，他將這看作他作為「激進」批評家的主要任務之一：「那就是我們所汲汲營營追求的」。<sup>3</sup>伊格爾頓在部分的意義上可以歸入少數極左或激進分子之列（而這些術語在本章中的重複出現，反映出他在政治方面一些持久的二分法），他似乎對阿圖塞對哲學的描述（理論中的階級鬥爭）爛熟於心。只是他還會將文學批評，將英文、戲劇和詩的寫作等等包括進來。他有意保持的幽默之處是，他那戲謔式的鞭打中時常帶著政治上的倒鉤：

這一姿態〔後結構主義〕\*更進一步的益處是，它在所有別人的觀點那裡都惡作劇式地保持激進，它能除掉那些最莊重的宣示的假面，讓人看到那只是散亂的符號遊戲，而在一切其他方面卻極端保守。既然它不讓你肯定任何事物，那麼它就像空包彈一樣有害。<sup>4</sup>

<sup>2</sup> Eagleton 2003a，分別見第58、126與51頁。

<sup>3</sup> Eagleton 2003a，第ix頁。

\* 譯者注：原文所有。

<sup>4</sup> Eagleton 1996，第125頁。

或者說，比起僅僅企圖以一種甚至不能被稱作「清澈的」的風格來恫嚇對手，機智是一種更有效懲罰對手的方式嗎？或者說，一個人可以帶著遠遠更為徹底的嘲笑離開，這樣的挖苦是更有效、更易懂的嗎？或者像安德魯·米爾納 (Andrew Milner) 向我建議的那樣，從神學向英國文學（一項特別不嚴肅的事務）的轉變，也將伊格爾頓的風格從神學的約束中，實際上也從左派那種可怕的嚴肅性中解放出來了。在許多方面，《愛爾蘭人的真相》(*The Truth About the Irish*) 或《看門人》都是特別易懂的文本，它們有意識地被設計成暢銷書。但它們分量很輕，是某種為休閒而寫的東西。還有戲劇：「聖奧斯卡」(Saint Oscar)，這個戲劇很棒，但其他的一些就不儘然了。<sup>5</sup>小說，《學者和反叛者》(*Scholars and Rebels*, 1987)，可以消磨你一點時間，帶有太多內部的幻想，以及一種甚至比當中的角色稀疏得更快的敘事。至於詩，當他離開散佈在戲劇中的那些小調時，最多可以說是能忍受的，常常還是可悲的。

這並不是說，伊格爾頓再也無法嚴肅和深刻地寫作了——就像他在《異議的形象》這個集子裡那些最好的論文（比如那些論盧卡奇或齊澤克的文章），或者《甜蜜的暴力》這本精巧的悲劇之書所證明的那樣。從早期文集中的伊格爾頓，比如，可以回溯到收於《格格不入》(*Against the Grain*) 中的那些文章 (1975–1985)，<sup>6</sup>以及寫於同一時期的那些專著，比如《批判與意識形態》(*Criticism and Ideology*)，<sup>7</sup>人們注意到，它們在更大的程度上是有意識地保持嚴肅與費解的。或者，毋寧說從編年的角度來看——伊格爾頓仍持續的在寫作——他的作品變得

<sup>5</sup> Eagleton 1997。

<sup>6</sup> Eagleton 1996。

<sup>7</sup> Eagleton 1976。

更為鬆懈，他更少嚴肅地對待自己的寫作了。在這些後期文本的比照之下，每當幽默被施加到某個緊迫的理論或政治觀點之上時，早期的那些文本似乎隨時都會有爆發的危險，就像在論詹明信之風格的文章中一開始的戲仿 (parody) 一樣。<sup>8</sup>

在這些早期的長篇大論裡，我可以一口氣讀上好幾頁，而幽默之處就像雨林中的陽光一樣稀少，被埋藏到政治的急迫性以及他需要給出的那些時間密集的理論要點之中。因而，當我最後得到《作為語言的身體》(1970)<sup>9</sup>和《教會新左派》(1966)的複本，並在我閱讀過大量伊格爾頓的其他著作之後，這些早期專著奇怪地不見於出版商在他後期著作的推廣告中（這廣告列出了他早期的出版物），但其中那種耐心的教學風格使我驚訝並進入一種深深的心平氣和的狀態。人們可能會說，那當然是直截了當的、乏味的，甚至是冷血的，沒什麼魅力。

那麼，我將如何對待這樣一個陌生和古怪的虔誠伊格爾頓呢？某種死一般的嚴肅性瀰漫著這些短小的早期文本，而且我只有一兩次才能感覺到些許放鬆。<sup>10</sup>但我想提出的是，這不僅僅是一個年輕學者第一次嘗試表明，他的確懂得思考和寫作；毋寧說，這種風格更多地與內容和神學學科本身相關。因為關於神的談論——神—邏各斯 (theo-logos) \*——並不在於產生

<sup>8</sup> Eagleton 1986，第65頁。

<sup>9</sup> 在我日益絕望地尋找這本稍稍有些薄的書時，我甚至詢問過伊格爾頓本人，結果卻被告知，當他見到複本時，他就把它們燒掉了。肯·蘇林 (Ken Surin) 提醒我，約翰·米爾班克 (John Milbank) 有一份複本，但米爾班克卻對將這本書出手持謹慎態度。當我們在多倫多偶遇時，他說，「那不太好」。最終，在到全球進行徒勞的搜尋（令人不快的是，甚至是由將其一生的生計都賭在尋找這類書上的職業人員來做這項工作）之後，某個人神秘地在莫納什大學 (Monash University) 圖書館找到了。在2000年我第一次尋找的時候，它還不在那裡，而現在它——已經絕版——卻在明亮的藍色封面下出現了。

<sup>10</sup> Eagleton 1970，第89、90頁；Eagleton 1969，第16頁。

\* 譯者註：「logos」有論說的意思。

無法控制的笑聲或讓人捧腹大笑。神學是一項嚴肅的事務，而且它與教會的禮拜儀式和一般意義上的教會一樣，分享了這種肅穆。

對於伊格爾頓將羅馬天主教與馬克思主義結合起來的所有欲求而言，他在《作為語言的身體》和《教會新左派》中很大程度上是屬於教會的，擁護教會教義的主要觀點。而正是隨著種種公開的信仰表白，隨著基督教（總是小寫的形式）觀點的振作，風格融合到了內容之中。這裡是少有的幾個突出的段落：

「麵包變成了基督的身體」這一真理是這樣的真理：物理世界（這個世界越來越多地在基督對創造的支配之下被人變形了）變成人與人相遇時的語言，同時又不作為異化與分割的某個源頭而干涉人。<sup>11</sup>

基督在其於歷史上死去的時刻，將自己投射到歷史的界限之外，投入未來了：在這個意義上，作為天堂中復活的人，他體現了歷史本身的死亡。因此，在聖餐禮中接收它，就是為了在基督的穿越（*transitus*）運動中超越那個門檻，進入永恆生命，而抓住人類經驗的終極邊界——歷史的終結，某人自己個人的死。<sup>12</sup>

281 從耶穌基督復活以來，人類社群的意義就是基督。無論何時，只要兩三個人聚在一起，在一個酒館或者討論組或者工作委員會裡，基督就是他們交流的基礎，是他們

<sup>11</sup> Eagleton 1970，第39-40頁；也參見Eagleton 1968c，第29頁。

<sup>12</sup> Eagleton 1970，第47頁；也參見Eagleton 1968c，第31頁。

社群的生命原則。基督向我們保證，無論何時，只要一種真正的人類交流活動——因此也是一種真正的團契——發生了，他就會參與進來：當我們彼此相愛時，我們就在愛他。<sup>13</sup>

儘管如此，在我對早期和晚期伊格爾頓的神學內容進行詳細檢查之前，請允許我再回到風格問題上一會。儘管「幽默」這個問題在嚴肅的神學作者和好鬥而又機智的極端批評家之間產生了某種尖銳的差異，還是有另一種特徵與我上面追蹤過的那種斷裂相悖。

伊格爾頓的風格中一個甚至從他的早期著作以來就保持連貫的因素（這個因素部分地可以回溯到六十年代中期的《傾向》雜誌），就是從一種指涉向另一種指涉的不斷滑動。當幾乎所有段落都帶來另一種對比，帶來另一個被捲入主線論證中的主題，人們感覺似乎是在推動一部百科全書般沉重。有時候，它們像是接連而來的論證般運作，這些論證來自於這樣一種可能性：將某種洞見運用到某種在他寫作的過程中惦念於心的某種東西之上。這種寫作行動可能有時是令人不安的，尤其是當我對這主題本身感興趣，而不在意人們如何將它運用到——比如說——英國文學的某一方面的時候。例如，在《教會新左派》裡，在討論基督徒獻身的強度和殉難問題時，他取用了威廉·戈爾丁（William Golding）、易卜生（Ibsen）、亞瑟·米勒（Arthur Miller）、杜思妥也夫斯基（Dostoevsky）、格雷姆·格林（Graham Greene）、T. S. 艾略特（Eliot）和喬治·艾略特（George Eliot）的觀點。<sup>14</sup>在另外一些時候，當他的風格

<sup>13</sup> Eagleton 1966a，第142頁。

<sup>14</sup> Eagleton 1966a，第209頁。

的這種特徵發揮得更好的時候，那些小情節和小片段聚集起來，拓寬和強化了伊格爾頓熱切地要盡可能地普遍化的那個觀點。因此，在《甜蜜的暴力》的結尾一章，他直接轉向了借助神學恢復左派的討論之上，我後面會回到這上面來。在這裡，他為了引入代罪羔羊的人學觀點，橫掃了霍克海默、阿多諾、卡繆、古典希臘文中的「替罪者」(pharmakos)、安提戈涅 (Antigone)、《李爾王》(King Lear)、《馬克白》(Macbeth)、伊底帕斯 (Oedipus)、霍桑 (Nathaniel Hawthorne) 的《紅字》(The Scarlet Letter)、杜思妥也夫斯基、亨利·詹姆斯 (Henry James) 的《金碗》(The Golden Bowl) 或《大使們》(The Ambassadors)、梅爾維爾 (Melville) 的《白鯨記》(Moby Dick)、拉康 (Lacan)、班雅明、卡夫卡 (Kafka) 和湯瑪斯·曼 (Thomas Mann) 的刺蝟。我不確定，我是否把這一章裡提到的東西都列舉完了，但你們得到的印象是一樣的。

282

這裡出現的對《甜蜜的暴力》一書的關切並非我們在早期神學著作中發現的。百科全書式的搜索——在愉快的寫作中輕易掠過，像是要避開深處——也是如此，但就在這種風格中，在基督教傳統的特殊性和對說出一些更加全球性的事物的欲求之間，就產生了某種張力。當他嘲笑後現代對一切事物的細節而非對事物的傳統的關注時，當他所有的指涉都毫不帶辯解地從那一傳統中而來時（參見上面的列表），提出如此多對比的努力顯示出這一欲求，亦即想要克服在神學文本中如此顯眼的那些基督教的普遍性要求。當基督教要說出某種有價值的事物時，那不過就是《甜蜜的暴力》中的許多特徵之一。基督教不再具有他過去投身其中的那種獨一的普遍性了，而西方思想傳統則是他幾乎以好戰的姿態加以支持的一種傳統。

伊格爾頓風格中的這兩種因素——嚴肅的神學與爭論的機

智之間的巨大鴻溝，以及與之形成對比的引用堆積——相互拉扯，它們將會在他的著作（尤其是那些神學著作）的內容中，以許多方式表現其自身。用一種稍微有些不同的方式來說就是，他的風格與他的神學著作的內容，這兩者的種種可能性與局限性，都來自於他自己的神學傳統。

而這傳統就是羅馬天主教的傳統。迄今為止，我用過「基督教」(Christianity) 這個含義寬廣的術語，而伊格爾頓也很喜愛這個術語——經常是以小寫的形式出現。但他的作品，就像本書中提到的其他人的作品一樣，不僅僅是基督教的，還是羅馬天主教的。我上面展示的風格上的張力產生於基督教的形式，及其自身的教義史與教會史。如果說，早期他有意識地在那個傳統內工作，提出了一些對整個的「大公」觀念（這觀念到現在為止，是〔大家〕極為熟悉的了）而言具有地方性色彩的普遍性要求的話，那麼在別處，尤其是在後期著作中，那種全球性的引用系列和將基督教歸入這個系列之下的努力，在相當大的程度上也是羅馬天主教思想的一個部分。這正式我想要為伊格爾頓著作中的「大公性」賦予的稱號，這種大公性可以被描述為在最不可能的那些地方看出了上帝之手。

## 二、正統和正統實踐

283

在這裡，我滑入明顯的神學內容之中，而我想質問的，是充斥於伊格爾頓那不時被指稱為「委員會」(committee) 的事物中的神學材料。我從最早的材料開始，折返回《傾向》時期的早期著作中。而從這些神學刻畫中呈現出來的，是對整合正統 (orthodoxy) 與正統實踐 (orthopraxis) ——尤其是通過基督論這個節點——的不斷尋求。

這並不是說伊格爾頓是一位正統思想家，只對基督教神學的核心特徵感興趣，而不對那些使布洛赫或列弗維爾著迷的異端潮流感興趣。儘管不屬於自由主義或保守主義的類型，他並不反對正統本身：「『受制』於人類信仰與行為上的某種正統，比起成為一個異端暴徒，還是相當可取的。女性主義在尼泊爾不是一種正統，而更多地是一種憐憫」。<sup>15</sup>即便在這裡，正統實踐也從未遠離舞臺。事實上，它在伊格爾頓的作品中維持得更久，當他在一九七〇年代早期看似草率地將神學褪去，只留下最赤裸的東西時，它還在延續。因為對「意識到人們的行為」的需求，對資本主義之劫掠的批判，以及對此做些事情、投入到「行動」之中去（就像人們例行地呼籲的那樣）的急迫需求，不可避免地成為一個正統實踐的問題。公平交易、克服剝削、對一種社會的嚮往（在這個社會裡，在那句舊口號——「各盡所能，按需分配」——不是一個不可能的經濟夢想，而開始成為現實）：所有這些都進入正統實踐領域了。

事實上，以一種典型的羅馬天主教的方式，不難認出伊格爾頓的正統實踐。伊格爾頓甚至不滿足於像詹明信那樣提出，在某種馬克思主義文化中知識份子獲得了一種獨特的政治角色，他堅持了寫作、知識份子以及一般文化的有限角色。說到底，緊迫的問題並不是文學批評的種種錯綜複雜的狀況，或批判理論的某種精明的轉向，而是全球的童奴 (child slavery)、系統性的經濟剝削、長期的軍國主義、美國的帝國主義，以及資本主義的普遍掠奪。很可怕的是，事情出問題了，他並沒有撒手不管，而是堅持不僅要說出什麼事情出了問題，還要盡力推翻那依賴於這不公現象而得以運作的系統。

<sup>15</sup> Eagleton 2003a, 第139頁。

至少他不是偽君子，不是他用來嚴辭批評其他左派批評家所說那種「墮落」，他曾經參與過國際社會主義者代表大會 (International Socialists)，以及一九七〇年代與一九八〇年代早期的工人社會主義聯盟 (Workers' Socialist League) 的日常行動。<sup>16</sup>儘管這樣的景象——一個牛津大學英文系的沃頓教授 (Warton Professor) 於黎明前接班的時候在當地工廠散發傳單或者在人行道上販賣社會主義報紙——有點離奇古怪，至少他並不是一個只說不做的人。但在面對那似乎是不可阻擋的駭人力量時，他會讓其他左派人士將其視作慣性而順從之。因此，出於他對第一世界後殖民主義學術的所有尖銳批評，或者出於他在英國的左派知識份子以及伯明罕文化研究學派 (Birmingham School of Cultural Studies) 的出現中扮演的角色，即便像加亞特里·史畢華克 (Gayatri Spivak) 和斯圖亞特·霍爾 (Stuart Hall) 這樣著名的知識份子，都沒能逃過他的批判。如果說他使人難以承受的批評史畢華克的順從態度，批評她隱藏於美國一些最有威望的機構中、缺乏政治激進主義，以及她那任性的混亂與模糊的風格，<sup>17</sup>那麼霍爾五十年左右的政治激進主義則局限於在中產階級脈絡下進行媒體干涉（關於這一點，無論如何，伊格爾頓還是評論說，霍爾沒有失去他的友善和親切），而且很難說有任何屬於無產階級政治領域的事物。<sup>18</sup>

為了回應那些感到革命如今不可能的人，他一次次援引東歐在一九八〇年代末期的群眾革命。儘管對使得美國看起來溫馴無害的那種資本主義野蠻形式的迅速擁抱，這樣的結果很

<sup>16</sup> 伊格爾頓忽略了提及它們的名稱，以及如下事實：他加入了兩個組織，而不是一個——像他在他的傳略中寫的那樣。感謝安德魯·米爾納向我指出這一點。

<sup>17</sup> Eagleton 2003a, 第158-167頁。

<sup>18</sup> Eagleton 2003a, 第207-15頁。

難說是任何社會主義類型的，伊格爾頓還是堅持說，革命的可能性會突然出現，不會有任何警示，就像夜裡的賊一樣。如果說，在我看待伊格爾頓的方向上有著某種末世論的味道——在他的作品裡，「革命」這個詞就像那個具有奇怪的英國特色的片語「少許」(a spot of) 一樣的常見——那麼由於這一點，在很大程度上應該讚揚他。因為在我看來，似乎左派由於否認末世論而更貧乏了。

我已經拓展了他的正統性學說的整個範圍了。而在這裡，沒有任何需要我以小心翼翼的偵查工作來揭示的秘密事項，因為伊格爾頓就將他的羅馬天主教證書戴在了他的袖子上：禁欲主義、獨身生活、聖禮儀式和神職人員，團契活動與幫助鄰舍（而不是習慣性的個人化的信仰問題），更不用說這樣一種衝動的情感：如同關注基督教做為個體的信仰一樣關注它在制度上的連續性——伊格爾頓指出，它是我們所知迄今延續最久的組織。而這些都是後期伊格爾頓那裡的要件，他十分清楚自己的羅馬天主教背景，並為此驕傲。還有一些其他要件，比如寬恕、謙遜和公正，這些要件就其本身而言並不具有清晰可辨的羅馬天主教色彩，但在他錯綜複雜的神學反思中，只能是如此。而後，在早期著作中我們發現聖餐禮只涉及化質說的教義，或者說教牧人員只能是神職人員，或者說一個簡化其自身而不與馬克思主義抵觸的獨特的羅馬天主教社會教導傳統。

如果說我想提出的只是「伊格爾頓是一位羅馬天主教思想家」，那麼就沒有太多可說的。但在他的神學作品（以及——在隱含的意義上——他更廣範的作品）方面令我感興趣的，是它究竟有多麼正統？從這樣一種正統和特殊性中能獲得什麼呢？而它又是如何與他激進的政治學關聯起來的呢？

## （一）禁欲主義

請允許我從他對禁欲主義的辯護開始。對禁欲主義的種種批判——說它是棄世的、二元論的、是男人拒絕女人和孩子的領域，說它導致其自己的種種執迷和縱欲（極常見的是酒精和幼童方面的），說它帶有我們很好地擺脫了的清教色彩——這些批判被如此粗魯的方式濫用和重述，以致於讓人好奇這個詞彙是否還能代表更多的意思。對於伊格爾頓而言，在非常具有羅馬天主教傳統色彩的關於獨身、童貞和貧窮的誓言的形式下，也和對不公與自我放縱的批判（或隱或顯的）有關。在拒絕如其所是的世界時，禁欲者們實際上在等待一個更好的世界，那是政治的王國，而不是天堂的王國，「關注的是未來的轉變，而不是當前的自我一憎惡」。<sup>19</sup>極其常見的是，經過精神化了之後，禁欲主義可能會變成對資本主義內部「要消費！」之命令的拒絕，這是一個必須擴張——在地理上擴張新市場，並同時在已飽和市場中不斷產生新需求和營業額——的經濟體系在面對不斷增長的需求時所下達的命令。

在《作為語言的身體》中，這一禁欲主義變成了神職人員和「處身哥倫比亞群山和南越熱帶雨林中的革命領導者」<sup>20</sup>的標誌，這兩者都作出了末世論的誓言：為了——非常吊詭地——帶來他們所拒絕的富足世界，而保持貧窮、獨身和順從。根據回憶錄，在三十多年之後，這對禁欲主義的其他、政治方面的解讀使得他的家鄉索爾福德 (Salford) 那些封閉的加爾默羅會 (Carmelite) 修女們轉而成為某種隱秘的、矛盾的政治單元：作為否棄自身的共產主義者和激進的分離主義者，他們

<sup>19</sup> Eagleton 2003a, 第124頁。

<sup>20</sup> Eagleton 1970, 第91頁。

象徵性地譴責像索爾福德這樣的工業城鎮裡系統性的壓制和貧窮。他們的禁欲主義和無法滿足的彼岸性變成了「對人類歷史的悲慘境況的承認，他們無疑將把這種情形稱作世界的罪孽，因而是熱情的現代化人士的反面」。<sup>21</sup>但他們的禁欲主義在政治上如何能以任何方式遠離矛盾和牽連呢？伊格爾頓提出，正是通過他們極端的自我否棄，象徵化了那為了呈現出一個公正的世界所需的變化的廣度和深度。

我必須承認，我在羅馬天主教教會的女性修道團的安全部門 (safety valve) 那裡找不到太多東西，儘管伊格爾頓本人也盡力了。教會既同時承認又避開任何內部女性成員的抱負，教會的等級制——就像葛蘭西觀察到的——就很方便地既吸納又驅散了一種深層的改革要求。儘管如此，我還是懷疑，伊格爾頓對禁欲主義的重新徵用，部分是對韋伯那本著名的論新教倫理的著作所產生的複雜影響和持久討論的一種回應。在一條吝嗇的註解裡，他評論說，社會理論中唯一持久不朽的神學問題的傳統開啟了韋伯的研究。<sup>22</sup>他想以自己的方式引進的，是對其他那些恰巧具有某種獨特的羅馬天主教味道的神學要件的一種更廣泛得多的考察。但當他急忙反擊對禁欲主義的嘲諷（比如說將它描繪成某種拒絕生活、拒絕世界的信條，否認在生活中和其他人的同伴所帶來的享受和快樂）的時候，他忽略了禁欲主義也產生它自己的快樂，且要比平常的滿足更多的快樂 (jouissance)。因為禁欲主義吸引人的地方並不僅僅是殉難的吸引力，或是以有意識、某種精神充沛的方式，通過生活在對他人的服務中，而得以預期某人的死亡的那種吸引力，它的吸引

<sup>21</sup> Eagleton 2001，第14頁。

<sup>22</sup> 參見Eagleton 2003b，第xvii頁。

力也在於僅僅通過痛苦和自我否定才能得到的更深層的那種快樂。

## （二）惡與謙卑的德性

儘管如此，禁欲主義的確是與一種特殊種類的二元論一道運作著，在這種二元論中，世界作為惡的領域，必須遭到抵制和拒絕，尤其是人們自己的身體。當然，在基督教思想內部還有其他一些與身體和性方面的快樂同在的張力，伊格爾頓給出的例子是性本身作為基督與其人民聯合的一種典範。<sup>23</sup>但我想提出的是，在伊格爾頓對禁欲主義和惡的那些太過隱晦的評論——當他從一個主題滑向另一個主題的時候——之間的關聯就在於政治和經濟的領域裡。世界在許多方面都是惡的，尤其是在資本主義的社會—經濟記錄方面。因此，他建議諾貝托·波比奧 (Noberto Bobbio) 不要害怕提出惡本身這個問題，「惡如其本身那樣，是他所生活的那個世紀（他幾乎從這個世紀初一直活到這個世紀末）的種種惡行 (monstrosities) 所需求的」。<sup>24</sup>惡的典型在於他固有的本性，既不是對善的否定或善的缺席（就像某些形式的傳統神學將會說的那樣），甚至也不是希特勒或史達林那樣手段性的和目的性的大清洗。它在其本身之外沒有任何目標或目的，它就像善、上帝、藝術、創

<sup>23</sup> Eagleton 2003a，第124頁；Eagleton 1970，第29頁。

<sup>24</sup> Eagleton 2003a，第118–9頁。我對伊格爾頓所主張的「諾貝托·波比奧是少數幾位敢於使用『惡』這個詞彙的人之一」感到驚奇。但事實上，這個步驟已經變成了老生常談：我想起了約安·科皮傑克 (Joan Copjec) 編的那卷名為《極端惡》 (Radical Evil) 的書，在那裡，康德對惡的反思被人從上個世紀如山的屍堆上重新檢視 (Copjec [編] 1996)。我也想起了拉康在他的《精神分析倫理學》 (Ethics of Psychoanalysis, Lacan 1992) 中對惡的反思，更不用提從解放神學轉而考察對西方神學影響非常巨大的那些政治和結構上的要件中的惡和罪了。

造或人性一樣是非功能性的 (non-functional)。伊格爾頓喜愛的例子是二戰中的猶太人大屠殺，或者說猶太人的浩劫，以及魔鬼 (Devil)。<sup>25</sup>沒有什麼動機或者合理的意義，猶太人、吉普賽人、同性戀者和其他一些人就在「最終方案」(the final solution) 中遭受到了無意義的折磨和羞辱，被耗費巨大地運送，穿越歐洲，只是為了被大規模地屠殺。同樣地，那魔鬼為了它自己而行惡，做為無意義的痛苦，以及一個毀滅的行動者。伊格爾頓本人似乎不想提及的一個核心術語是神義論 (theodicy)，是傳統對上帝的善、公正和全能之間三合一的矛盾。而神義論的問題正是那種無理由的苦難，那種為其本身而存在的絕對無目標的惡。我可以贊同伊格爾頓，像「魔鬼」這樣一個形象的價值，在於他提醒我們惡有其積極的、可以查知的本性，他不僅僅是上帝或善的缺席；甚或當節儉、審慎、節制和性壓抑這樣一些中產階級的價值占統治地位時，魔鬼就變得更加迷人，更有誘惑力，成了「郊區平民的背面」(flipside of suburbia)。<sup>26</sup>但我並不確定，這種無意義的惡是不是對惡本身的任何考察的終結。難道他如此之快地加以忽略的工具理性——霍克海默和阿多諾已經非常完美地為其繪製了圖譜——不也內在地是惡嗎？而我在這裡想到的，並不是有意的和惡毒的個體行為，比如將你的前配偶的貓輾死，或者將一些炭疽狀的白粉末郵寄給一個私敵。有大量浸滿鮮血的例子，比如帝國主義的劫掠（包括舊殖民時代的和新殖民時代的），或者資本主義本身藉以運轉起來所必需的剝削，或者對婦女進行壓制和攻擊的長久歷史，更不用說猶太人大屠殺了，這還只是眾多種族滅絕和種族主義最廣為人知且得到最多評論的行為之一而已。難道這不比自為的惡

<sup>25</sup> Eagleton 2003b, 第254-56頁。

<sup>26</sup> Eagleton 2003a, 第21頁。

更加罪孽深重嗎？在傳統基督教神學裡，魔鬼本人正是為了統治世界，才投入到他那傷害和破壞的戰鬥中去的。他知道他不可能贏，但他同樣會全力以赴。

但伊格爾頓為所有這些帶來一個奇怪的精神分析轉向：

惡魔是那些在其身份的根源之處感覺到某種可怕的非存在 (non-being) 者，是那些發現這一崇高的混沌化身為某個特定形象（不管是猶太人，女人，同性戀者，還是外國人）者。消滅這種他異性因而就成了說服你自己相信你存在著的唯一方式。只有在肢解他者所帶來的猥瑣的享受中，才能堵住你自己存在中的裂縫，甚至通過在你周圍造成更大的謊言來避開非存在的威脅……這一判罪無法中止他們的痛苦，因為它與他們的快樂 (*jouissance*) 綁在一起，無法逃脫律法的虐待，因為這正是他們所欲求的。而這就是他們之所以絕望的原因。但既然我們全都欲求律法的殘酷（至少在佛洛伊德值得信賴的情況下是如此），那麼這種惡就既是稀少的（這讓人滿意），又是過度地常見的。<sup>27</sup>

289

就像伊里加雷 (Irigaray) 所認為的，只要涉及描述現狀，拉康就是絕對正確的，但他沒能表達出任何改變的可能性，伊格爾頓在這裡徵用了精神分析，將其作為對惡的本性的一種敏銳的描述。在別處他評論齊澤克作品中的張力：一方面是他的政治異議和「活潑的機智」，另一方面是帶著不息的熱情加以兜售的悲觀主義式的人類生命觀。<sup>28</sup>正如我將在下一章中探討的，

<sup>27</sup> Eagleton 2003a, 第119-20頁；參見Eagleton 2003b, 第256-58頁。

<sup>28</sup> Eagleton 2003a, 第205-6頁。

在齊澤克文本的核心，在他辯證式的拉康主義（帶著對烏托邦的禁止）和他大事聲張地加以追求的列寧主義計畫之間有一種矛盾，只是伊格爾頓不太用這種方式來表達。毋寧說，對於伊格爾頓而言，拉康式的「現實」——這是齊澤克思想的核心範疇——是「原罪的精神分析版本」，<sup>29</sup>是幸運的罪 (*felix culpa*) 或幸運的墮落。他可以借助謝林 (Schelling) 做到這一點。齊澤克詳盡地寫到了謝林，因為在謝林的作品中，那使得上帝成為上帝的，就是那被驅逐的，是他存在的外部形體（亦即創世）使得他成為他，而他的一切造物也是為了這個問題而存在的。實際上，對於伊格爾頓而言，正是齊澤克軼事風格的機智成了人類可憎形象的標誌和偽裝，這一標誌因而成為被排斥的要件，而首先就是這一要件構成了齊澤克的風格。

290 這樣，對於伊格爾頓而言，精神分析——尤其是拉康的版本——就變成了一種談論惡的方式。因此，人們希望根絕或填充的那種非存在，或是斷裂，或是他異性——對於拉康而言則是「現實」和「小寫的異己」(*objet petit a*)——就成了使我們成為我們之所是的東西，亦即惡。這也是以另一種方式說明伊格爾頓贊同一種相當便利的人學：人性就其定義而言，就是墮落的本性。正是拉康和第一個精神分析師保羅，提供了一種墮落人性的另一種描述方式。伊格爾頓所喜愛的保羅是在羅馬書中對律法的種種悖論進行了沉思的保羅。<sup>30</sup>對於保羅而言，律法並不是切掉罪和對罪的欲求者，不是阻止我們落入罪的泥淖者。毋寧說，是律法首先產生了對罪的知識和欲求（伊格爾頓援引了羅馬書七章7節），<sup>31</sup>而後伊格爾頓又以拉康的方

<sup>29</sup> Eagleton 2003a, 第205頁。

<sup>30</sup> 參見Eagleton 2003b, 第150頁；齊澤克和布林迪厄 (Badiou) 將更充分地發展這一點。

式將其解讀為律法賴以為基礎的禁忌，解釋為使得律法成為其所是的那種過度 (*excess*)。但他忽略而沒有注意到的是，在保羅的論證中，這意味著猶太人（那些成為律法之接收者的人）有一種更大的責任，因為他們是知道罪為何物的人。但在這個具有明確的加爾文主義特徵的環節上（加爾文主義的首要論題畢竟是我們的完全墮落），<sup>32</sup>伊格爾頓提出，沒有任何借住我們自己的手段走出這種混亂之外的方法，因為我們陷入律法本身那惡毒的圈套了：快樂 (*jouissance*) 就是違犯律法的那種需求，為的是品嚐隨之而來的懲罰的味道，而律法本身就是基於這種違犯而來的。人們最終極的順服就是違反；虐待狂般的律法要求這種順服，又因為這種順服而懲罰我們。<sup>33</sup>

儘管如此，如果說精神分析描述了現狀，描述了我們無法逃脫的惡的狀態，那麼就沒有任何空間留給順勢療法的 (*homeopathic*) 路徑了。我們可以像袋狸 (*bandicoot*) 一樣地在身邊找出自己的拯救方法。早期的伊格爾頓並不十分確定這一點：「墮落狀態是語言的動物——人——的歷史；而基督教信仰則是它無法完全憑自己的力量加以克服的」。<sup>34</sup>這裡的「完全」是關鍵性的限定語，產生出他不願放棄的那種羅馬天主教

<sup>31</sup> 「只是非因律法，我就不知如何為罪。非律法說，『不可起貪心』，我就不知如何為貪心。」（羅馬書7:7）

<sup>32</sup> 「而就像任何一個好的新教徒所瞭解的，在無限者面前，我們總是陷身於錯誤之中」（Eagleton 2003b, 第52頁）。

<sup>33</sup> 「律法並非最不反對我們的歡樂，只要它是我們從允許他那致死的力量在愛欲方面將我們撕成碎片這種做法中採集來的快樂。它對我們的實行過敏，命令我們從毀壞我們自己的活動中收穫病態的滿足；而這種自我-憎惡在我們心中導致的罪行越多，我們就越是大大著要律法來責難我們並以此來加深我們的快樂。就像一切有效的權威一樣，律法好心地鼓勵它的臣民們的參與。在一種可敬的家長制氛圍下，它希望我們參與到折磨我們自己這項事務中來，由我們獨立完成，使得事情顯得仿佛是我们的自我一取消成了我們自己的作為似的，這樣，它就越發能更成功地達到它自己的目的了」（Eagleton 2003b, 第269頁）。

<sup>34</sup> Eagleton 1970, 第54頁。

教的矛盾情緒——好行為將會部分地使你走上正道，但你需要基督來幫你克服困難。在一九七〇年的那份文本裡他提出，人類只能在部分的意義上是成功的，因為這樣的墮落狀態的狀態——語言同時作為人類社群以及對這社群的人所進行的客觀化和剝削的源頭——堵死了完全改正過錯的可能性。

即便後期的伊格爾頓對精神分析所提供的暗淡景象也不滿意。就在我們認為律法是我們無法抽身而出的陷阱時，伊格爾頓轉換到一種發展模式之上。在這種模式中，律法的領域是為那些不成熟的、孩子一類的人而設的，從當中我們成長並進到德性和倫理的領域。一旦我們撤除成文法，在我們達到成熟後把梯子踢開，律法本身就寫在我們心中了。立基在他自己所喜愛的保羅的羅馬書——後者也會吸引齊澤克和布林迪厄——之上，伊格爾頓將其稱為愛的律法，也就是從律法書轉向「自發的德性習慣」。<sup>35</sup>但這一轉換在許多方面都顯得很奇怪：這一步驟是從律法之中而來的，而我們所需要做的只是成長。此外，我們從律法進展到德性就如同從儀式崇拜轉到一般（提及餵養饑餓者、看望病人和獄中人的，並非來自保羅，而是來自於馬太福音二十五章35至36節這個天啟性的段落）。<sup>36</sup>在這兩個記錄——從律法移向德性，以及這一轉移的內在本質——上，我們最終仍然被包裹在律法的領域中。但這種律法很難說是那個讓我們陷入其中，除非借助外部協助否則無法脫身的那種律法。在神學上，那種協助被「恩典」這個術語所涵蓋。在我看來，這裡發生的事情好像是，伊格爾頓在這個問題上從

<sup>35</sup> Eagleton 2003b, 第166頁。

<sup>36</sup> 「因為我餓了，你們給我吃；渴了，你們給我喝；我作客旅，你們留我住；我赤身露體，你們給我穿；我病了，你們看顧我；我在監裏，你們來看我。」（馬太福音 25: 35-36）也參見以賽亞書五十八章7節。

新教的路線滑向了羅馬天主教的路線：威廉·布萊克 (William Blake) 和拉康已經為一帶有羅馬天主教特色的倫理和道德生活的關注讓步了，在這種關注之中，我們每一個人身上都有某種潛力在閃爍。正如我下面將會提出的，倫理學將會借助伊格爾頓的基督論，全體返回。

現在，問題開始上升了。一方面，善就像惡一樣自足，而這樣一個論點的直接理由，就是要避開某種「對善的補償」的觀念，也就是對德性的某種回報。毋寧說，在「在一個如此低劣的世界裡，善不會將你帶到任何地方」。<sup>37</sup>在羅馬天主教思想中——更不用說在更一般意義上的基督教思想中——極為常見的是，只有當某種交換存在的時候，善才是吸引人的，這一點真是夠公平的。另一方面，伊格爾頓的反應是二元的：惡有「一些強大的敵手」，就是「謙卑、質樸、溫和與其他這類德性」，<sup>38</sup>他還在別處添上了「洞察力、勇氣、奉獻、忠誠、無私和忍耐」。<sup>39</sup>首先，有愛（這裡他可能援引了哥林多前書第十三章）：並非那種被濫用的欲望和對另一個人的熱情，而是一種公共的和政治上的愛的律法，在對敵人和陌生人的愛中有其基準點。<sup>40</sup>無疑，日常的德性很難與惡的機巧以及它的集體力量相匹敵。然而在這對立中仍然隱含著善惡之間相互排斥的二元論。

這一種張力的暗示在我們察知之前，就已經升級為一種完全被扼殺了的矛盾。就在我們以為善惡相互封閉，除了為其自身之外不為任何目而存在的時候，伊格爾頓卻少見地滿足於一

<sup>37</sup> Eagleton 2003a, 第119頁。

<sup>38</sup> Eagleton 2003a, 第120頁。

<sup>39</sup> Eagleton 2003b, 第74頁。

<sup>40</sup> 參見Eagleton 2003b, 第166-68頁。

個辯證法，這次是針對現代性的種種模糊性。在這種情況下，他提出，與保守主義嚮往一個虛構的黃金時代的思鄉病、自由主義的進步論和後現代的健忘症（這是常見的三個標靶）相反，只有馬克思主義「堅持認為，現代性已經成為人類福利方面的一場革命性進步，並且帶著同樣的熱情，它同樣也成為屠殺和剝削的長期夢魘」。<sup>41</sup>正如他在他最喜愛的湯瑪斯·曼的《浮士德博士》(*Dr Faustus*)的例子中發現的，<sup>42</sup>資本主義充滿了允諾和對它的拒絕，它提供一些人們從未夢想過的機會，只是為了將它們再次驅離——從女性主義，到反殖民運動。僅有幾個術語適合描繪這樣一個政治—經濟系統：「反諷」、「矛盾情緒」和「矛盾修辭」。以更具有神學色彩的方式來說，我們在這裡碰到的是善與惡的辯證法。

在這裡正在發生什麼事？伊格爾頓冒著被他自己所製造出來的張力抓住的危險：如果善和惡純粹為它們自己而運作，而不指涉任何超出它們之外的事物，那麼它們如何能處在辯證的對立之中呢？他在「既積極又隱伏」<sup>43</sup>的善惡對立與一種全然為了他們自身的存在兩者之間閃爍其詞，但他想避免的是常常隱含在他所討論的不同的文本之中的那種神學立場，<sup>44</sup>即德性只能通過惡行而產生，善的必要條件就是惡本身的自由運行：「如果善不會是無惡之善，如果上帝最偉大的榮光在於他將善從惡中帶出來，那麼存有的這兩種狀態就是相互依賴的了」。<sup>45</sup>但這樣一種依賴導致一種困難的立場：我們將永遠無法避免惡，除非我們也擯除了善。對伊格爾頓而言，這對於向

<sup>41</sup> Eagleton 2003b, 第241頁；也參見Eagleton 1970, 第22頁。

<sup>42</sup> Eagleton 2003b, 第246-47、249-50、260-61頁。

<sup>43</sup> Eagleton 2003b, 第246頁。

<sup>44</sup> 參見Eagleton 2003b, 第246-7頁。

<sup>45</sup> Eagleton 2003b, 第247頁。

著更好狀態的轉變將不會留下任何可能性。由此就如同支持惡以及惡魔的自身目的論 (autotelism) 的論證，善自身也有其目的論的論證，我在上面已經描繪過它了，而伊格爾頓在《甜蜜的暴力》中對它也有大篇幅的描述。<sup>46</sup>然而他靈巧地避開辯證法和相互依賴的陷阱之後，結果卻只是陷入另一個陷阱。因為如果善與惡是內在固有的，只對它們自身而言才是充足的，那麼伊格爾頓所支持用以反對惡，對那些謙遜德性進行排列可能性就要失敗了（不管這樣一種立場能為馬克思主義對資本主義的解讀提供多少本體論上的深度）。走出這個問題的方法之一是主張，與惡的任何對立都必然是一種偶然，完全處在善的自身目的論之外，完全是為了其自己而被作出的。按照同樣的方式，上帝的創世行為於他的本性而言也是完全偶然的，完全是非必然的，善的事物很可能不會反對惡，而善所造成的事實對於善的本性而言也並非必然的。它是碰巧才這麼做的。但伊格爾頓並沒有如此進行，他更喜歡求助於一種奇怪的二元論。

另一條被他安上「此路不通」標誌的道路，便是希伯來聖經中某些具有激進一神論的部分，比如以賽亞書、以西結書、約伯記，在這些部分中，上帝同時是善與惡的源頭。在這種情況下，自身目的論就僅限於上帝了，但這將會使伊格爾頓回到善惡雙方互相依賴這一不可接受的處境之中。自身目的論用一隻手給了他的東西（上帝的完全自主），又用另一隻手拿走了。而我懷疑他對善和惡的問題，亦即倫理問題，比對上帝更感興趣。

這種偏愛將可以解釋在伊格爾頓那裡為什麼會缺乏對「惡」觀念的核心特徵的神學反思，亦即這樣一種本體論觀

<sup>46</sup> Eagleton 2003b, 第253-73頁。

點：惡是對上帝的冒犯。對於伊格爾頓而言，惡是一種基於其自身之上的實體 (entity)，一種自我滿足和自我服務的存在模式，它不需要任何外來的目標或者辯護。但正如我上面提出的，在惡的內在固有的本性和某種二元論（善惡之間不可避免的對立）之間有一種張力。我想提出的是，這種張力標誌著伊格爾頓努力避免下面這種觀念：惡是在上帝面前的一種根本性的冒犯，上帝自己的本性無法容忍惡，因而不斷地為消除惡而工作。當然，這一立場遵循的，是和激進一元論——在那裡，上帝同時是善與惡的發源——不同的另一條路線。相反，在這裡，惡並不是上帝本性的一部分，因此就必定有一外在的原因，這原因或者是人的自由意志，或者是惡魔本身。直接跟隨而來的那種反對意見——難道人的自由意志或魔鬼終究不也是上帝的創造嗎——並沒有切中要害，因為自由意志的吊詭之處在於，上帝並不要一些機械地崇拜他的機器人（這就是為什麼——在西方經常有人這麼說——來自過去蘇聯集團的體育團隊表現得這麼好的原因），而是自願崇拜他的自由的造物。但這裡的陷阱在於，他們很可能不會這麼做……。

這樣，伊格爾頓在他對惡的討論中避開了兩種傳統的神學立場——它或者源自上帝，或者是對他的冒犯。但一個本體論意義上的冒犯對唯物主義的立場有任何好處嗎？我有意將上帝從這個等式中挪走，但我借助伊格爾頓選擇（或者說敢於）不去觸碰的那種內容，回到了他所的堅持意見的深層意涵上，亦即左派必須將神學問題包含到它的理論論辯中。而這就是對煩擾左派的那些政治問題的一種本體論的、或者說是超越性的深度的需求。

## （二）罪的缺席，或寬恕的政治

伊格爾頓對被譴責者和惡魔的對待方式——將惡描述成內在固有的行為——只能喚起罪的問題。然而，罪在伊格爾頓的作品裡是缺席的對話者。或許我下結論太早了，因為伊格爾頓的確討論過罪，雖然很簡短，而且是在他一些早期的、被小心地掩埋起來的神學沉思中以一種奇怪地扭曲的方式討論的。這位一九六〇年代剛出現的神學家，在不過幾頁的篇幅裡，在《作為語言的身體》一書要開啟最後冗長的兩章之前的一個停頓中掠過了整個問題。在這裡，他以作為創造性事物的語言或作為毀滅性事物的語言兩者的主要區分，對墮落和原罪進行了闡釋：作為歷史和世界一形成的前提條件，作為與其他人發生關係的前提條件，語言也是為了實施那些塑造世界的計畫而將人類客觀化並剝削人類所用的手段。伊格爾頓本人必須對這裡出現的一個糟糕的句子負責（他或許不會承認它）：「當人們做了這件事——將他人當作他私人的自我發展的物件——的時候，他就犯下了基督徒所謂的罪，成了社會主義下的資本主義」。<sup>47</sup>除了在這粗魯的關連之前退縮之外，這幾頁中沒有說出一個術語就是「具體化」(reification)。這個術語很奇怪地從《傾向》雜誌中一份較早的草稿（該文章稍後被修訂並發表在《作為語言的身體》中）中被切除了。<sup>48</sup>這裡的可能性是很重要的，特別是就具體化和禁止聖像（因此也禁止偶像崇拜，這個主題特別令阿多諾感興趣）兩者的相互結合而言，更是如

295

<sup>47</sup> Eagleton 1970，第52頁。以稍微不那麼粗魯的——儘管還是比較公正的——方式，伊格爾頓也像他的許多天主教左派的同志一樣，將異化和罪等同起來了；參見 Eagleton 1966b，第20頁；Eagleton 1970，第40頁。

<sup>48</sup> Eagleton 1968b，第22頁。

此。因為難道偶像崇拜不包含將生命從活著的個體之間的關係中抽出，又注入到無生氣的物件之間，注入到事物、商品之間嗎？然而伊格爾頓並不追求這樣一種可能性，他延遲了唯物主義意義上的罪論的任何闡釋。

具體化在《作為語言的身體》\*中的命運，就是罪在後期神學的復蘇中的命運（因此，或許我畢竟沒有說得過早）。在「罪」被驅逐和被壓制的情況下，伊格爾頓提出了一系列的替代詞圍繞著罪這個缺席的中心打轉：歷史、懺悔和寬恕。只要涉及歷史，他就會推崇青年時代見到的加爾默羅會人士，以及他們那種將世界的惡歸結為其罪性的激進禁欲主義：「他們堅持那種古雅而過時的觀點，即世界上有太多的痛苦和敵對，因而不可能純粹偶然的，或者通過零散的改革加以解決」。<sup>49</sup>而世界的這種缺陷，這一深刻的裂縫，在接踵而來的災難中使歷史走上早被設置的下坡路，只能通過激進的轉化才能被彌合……比如說：罪。在這裡我將「罪」這個詞彙放到他的口中，因為他在探討救贖時跳過了它。

所有這些都將我們帶向了懺悔和寬恕的問題。伊格爾頓從來不放過一個重擊自由主義的機會，他因為彼得·布魯克斯 (Peter Brooks) 關於懺悔在羅馬天主教教會中所扮演的角色這個問題上在神學方面的短視，而斥責他的《戰慄的懺悔：在法律和文學中談論罪行》(*Troubling Confessions: Speaking Guilt in Law and Literature*) 一書。<sup>50</sup>我們從伊格爾頓的回應中得到的，是對懺悔的那些神學支柱的一種簡短的考察，儘管它在附近還有些奇怪的附加條款，「沒有任何人被要求信仰所有這一

切」。<sup>51</sup>我想問的是：我們——或者更嚴格地說，伊格爾頓本人——被要求信仰的是哪些部分？考慮到他對他所引入的每一神學觀點都會回到政治上的例子的偏好，在我看來，似乎可以說有很大一部分。

簇擁著懺悔的關鍵性神學術語是：寬恕，罪行，羞恥，審判，告解和聖禮。不可避免地，他的論證轉向了基督論，我在下面會更詳細地探究它。但如果說伊格爾頓發現布魯克斯幾乎不使用「寬恕」這個詞，那麼伊格爾頓自己似乎不可能會寫下的那個詞則是「罪」。因此，帶著他的第一個要點，即在神學上懺悔關注的是寬恕（這與法律上對懲罰的關注相反），他忽略而沒有提到的是：這畢竟是從罪而來的寬恕。伊格爾頓熱切地要表現出懺悔的信仰者觀點——這種活動的非人格性和匿名性毫無疑問的（就像「教宗是不是個蠢蛋」一樣），\*具有羅馬天主教色彩。懺悔本身並不是福柯 (Foucault) 希望我們相信的那種卑賤的、飽受折磨的、深受焦慮之苦的過程，對於伊格爾頓而言，它是日常的，「就像買一磅蘿蔔一樣的例行公事」。<sup>52</sup>對於伊格爾頓而言，關於懺悔的那些習慣形式——最常見的是說許多次「萬福馬利亞」——並不標誌著懺悔的無禮，而是標誌著它的成功。

這裡有許多事情進行著，其中根本不包括將懺悔拉出其與罪行和悔過的關係之外，亦即那些羅馬天主教文化的那些不可避免的特徵。實際上，除了關於許多會讓我們感到有罪和羞恥

\* 譯者註：原文中此處書名為「《語言的身體》」，有誤。

<sup>49</sup> Eagleton 2001，第14頁。

<sup>50</sup> Brooks 2000。

<sup>51</sup> Eagleton 2003a，第141頁。

\* 譯者註：原文字面上的意思是「教宗需要把一把木湯匙塞進他的衣袖」(the pope's need to tuck in his shirt with a wooden spoon)，全句俚語的意思是「這還用說嗎，當然是的！」。在俚語中，木湯匙指的是最後一名的獎項，因此翻譯成「教宗是不是個蠢蛋」。

<sup>52</sup> Eagleton 2003a，第139頁；參見Eagleton 2001，第32頁。

的事情的插入語之外，<sup>53</sup>伊格爾頓更趨近於新教的那種張力。在新教中，罪惡感幾乎不具有任何重要性，在我們祈求之前上帝就已經寬恕我們了：「他接受我們如今這般骯髒而遭人厭的樣子，因而企圖通過從事某項有十二個步驟的自我提高計畫來取悅他是沒有任何意義的」。<sup>54</sup>到此為止，伊格爾頓引用了威廉·布萊克（這是他想提及的少數幾個神學家之一），但很難說布萊克是一位羅馬天主教思想家，他偏愛激進的、宗教改革運動外圍的那些邊緣性的、反律法主義的團體，這是E. P. 湯普森 (Thompson) 以其特有的方式所揭示出來的。<sup>55</sup>但伊格爾頓並沒有進到布萊克的異端面向，他往加爾文的心靠近了（如果人們能設想加爾文有一顆心的話），對於後者而言，上帝的恩典是勢不可擋的，也是人不應得的，因而在寬恕被要求之前就已經被給與了。

但伊格爾頓對懺悔做為例行公事的強調還有另一個方面。我無法在對罪行著迷的關注中——這種著迷導致羅馬天主教徒們會敘述童年時編造罪的做法，這樣他們才能對神父說些什麼——看出太多的名堂，因為一種為罪行所折磨的生命對我們並沒有太大助益，而且對於人類是**被寬恕的**罪人這一點還有許多可說的，儘管對新教徒而言，除了上帝之外沒有任何人可以宣佈這種寬恕。然而他對懺悔的日常性的強調與「罪」這個術語在這一點上的缺席是有關聯的，這標誌著在伊格爾頓的反思中對罪的一種奇怪的私人化。懺悔及其對寬恕的關注無意之中變成了對個人以及其各種不端行為的關注。這裡給出的例子和旁白都是很有啟發性的，從伊格爾頓對「經驗性經驗」

<sup>53</sup> Eagleton 2003a，第140頁。

<sup>54</sup> Eagleton 2003a，第140頁；參見Eagleton 2001，第122頁。

<sup>55</sup> Thompson 1993。

(empirical experience) 的召喚，到與買一磅蘿蔔的對比。

伊格爾頓將從這樣一個私人化的領域抽身而出，但這裡做為他談論惡和罪時所偏愛的理論同夥——精神分析，再偷偷加入一些馬克思主義的配劑——並不是偶然的。而且正是拉康的精神分析，而不是某個像馬爾庫塞 (Marcuse) 這樣一個時機未到的人。現在，儘管有形形色色的借助拉康進行社會與政治分析的可能性（伊里加雷和齊澤克是最有名的例子），伊格爾頓利用拉康的方法卻不可避免地與那個起點關聯在一起，亦即私人化的個體心靈。在我的觀察中沒有任何新東西，而且它已經廣為人知了，尤其是在那些借用了拉康的馬克思主義者中間，然而伊格爾頓還是掉入拉康的陷阱中了。為了把他拉出來，我將需要重新安排他的重點，並援引一些拉丁美洲的人。 298

我特別想到了解放神學家們，他們的作品對西方神學的影響極大，他們重寫和重新發現了罪的一個實質上遺失了的要素，亦即罪的結構性本性 (structural nature)。對於罪的慢性私人化（既就個體而言，也就性而言）的反抗，像古斯塔沃·古鐵熱 (Gustavo Gutiérrez)、胡安·路易士·塞貢多 (Juan Luis Segundo) 和來昂納多 (Leonardo) 與克洛多維斯·伯夫 (Clodovis Boff) 這樣一些解放神學家就強調，必須以社會、政治和經濟上的結構來理解惡和罪，一間跨國的公司、政黨或民族一國家可能就是罪。<sup>56</sup>我寫的是「罪」(sin)，而不是「有罪」(sinful)，因為後者喚起的那種種實體，被認為是我們大家都所有有的罪。政治和經濟上的結構可能就是罪本身，而不是罪的承擔者，因為後者太容易淪為這樣的圖像了：一兩位惡魔般的領導人使用中立的結構達到他們的邪惡目的。以這種方式，解放神

<sup>56</sup> Gutiérrez 1969, Gutiérrez 1983, Segundo 1976, Boff和Boff 1987。

學家將馬克思對資本主義的分析，亦即《資本論》中那一長串詳盡描述英國工廠和圈地的剝削行為的文字，做為對罪本身的描述。

如果我們討論罪的材料或結構本性，對於剝削第三世界勞工、毀壞大片森林或污染河流和海洋、以人民的福利和健康為代價追逐利益，對於胡扯些什麼「事情正在變好」的觀念，而事實上我們卻很難在周圍看見解決方法，對於以上等等事項，人們很難設想，一位跨國公司的總裁會去懺悔尋求寬恕。就是在這裡，伊格爾頓所舉的南非真相與和解委員會 (Truth and Reconciliation Commission) 的例子就很有趣了。在這裡，兩個術語出現了，那就是悔改 (repentance) 和救贖 (redemption)，伊格爾頓以如今對那已遭到拋棄和失寵的事物的某種特有的喜愛，對這兩者加以辯護：

對人們的脆弱和失敗的某種接受，乃是任何更持久的成就的唯一的堅定基礎，就像南非的真相與和解委員會……可能提出的。他們不僅僅忙於在普利托里亞 (Pretoria) 安慰、診療和規馴他們自己。<sup>57</sup>

299 這裡所描述的很難說是懺悔室裡的個人事務，抑或伊格爾頓就在幾頁之前非常熱切地視為不經大腦和機械式的那些個人的失足和小罪。以完全公共的眼光來看（伊格爾頓的文章首次出版於公元兩千年），真相與和解委員會尋求的是避開那種根深蒂固的復仇之風（南非的後一種族隔離時代輕易就轉為這種風氣了）。但我要說的是，在這個例子中，伊格爾頓無意間將他對

懺悔、寬恕和悔過的討論扭轉到個人奉獻、宗教獻身這樣的私人領域之外，進入政治、經濟和社會性的罪之中了。我正是要以這種方式解讀他在《甜蜜的暴力》中的那些評論：

寬恕是種慷慨（因為它是一種慷慨的形式），也是一種否定，是拒絕以牙還牙，是從虛無中採集出某種東西。這樣一來，它就是一種烏托邦姿態，片刻地站在遊戲規則之外。對報復的拒絕與那似乎是它的對立面同行，那就是鋪張地給予超過實際所要求的，既給你袍子，又給你外套，是走兩里路而不是一里路。<sup>58</sup>

但我也正是以這種方式來解讀他對悔過、*metanoia* 甚至基督論的評論。\*只是他仍然不會寫下「罪」這個詞：我想問的是，人們想悔過的是什麼呢？從哪里出發，人們會經歷 *metanoia*——通常譯作轉變 (conversion)——這樣一種極端的轉化呢？

在伊格爾頓的文本中，懺悔代表罪：他說，懺悔是悔過和轉變 (*metanoia*) 的意符，而且更令人詫異的是，他說救贖依賴於懺悔。對於他說的第一點，我可以部分地同意，但對於第二點則不敢苟同。然而在這第一點——懺悔是悔過的意符——上，作為羅馬天主教徒的伊格爾頓接手了他早年討論的神的化身問題的某種遺存，在這種化身中，聖禮是關鍵。因此，他不僅提出懺悔是一種聖禮（「意符」一詞的神學術語），也提出人們不可能在不和自己的鄰舍和解的情況下，在共融

<sup>57</sup> Eagleton 2003a, 第141頁。

<sup>58</sup> Eagleton 2003b, 第140頁；參見Eagleton 1966a, 第22頁。

\* 譯者註：*metanoia* 意即悔改或改變心意，因作者在本段中特別強調兩處 (*metanoia*) 的原文用法，故不譯，下文中再出現時一律採用中譯名附原詞的形式。

彌撒中接近聖壇。在這裡，這位一九六〇年代的神學家拋掉了他的偽裝，因為聖禮仍然是非異化與和解生活的意符。正如他在一九七〇年寫的那樣：「聖禮生活的允諾在於，這些矛盾最終會在完全屬人的天堂社群中被超越」。<sup>59</sup>實際上，要是依照  
300 這個早年的伊格爾頓來看，向聖禮的奇怪轉向倒是有意義得多了。因為正如我在下面會闡釋的，他早期的神學反思的一個獨有的特徵，就是以聖禮（尤其是聖餐禮）為主導性的主題。<sup>60</sup>伊格爾頓對於聖餐禮那種全部羅馬天主教形式的熱情，現在幾乎完全沉默了，但類似這裡的一瞥，對懺悔聖禮的價值的辯護，仍不時地冒出來。他現在很可能不會十分堅持這一觀點，而是會將對天堂的允諾政治化，乃至於使它成為一件純粹凡俗的事務。但即便是在這個層面上，懺悔也是這樣一種非異化社會的意符 / 聖禮。

但即便最粗俗的羅馬天主教神學家，也很難贊同第二點——救贖依賴於懺悔。這將會使救贖和和解取決於人的悔罪行動，那就在救贖上賦予人的行為以首要性了。毋寧說，懺悔是這個過程的一個必要部分，但救贖本身卻取決於恩典，而不是像伊格爾頓本人在別處說過的那樣，取決於對那些必要步驟的正確遵從。實際上，他援引威廉·布萊克的說法，拋棄了這樣一種「上帝」觀：上帝是從事報復的法官，將救贖當作人類平息上帝怒氣的行為的獎賞，拯救因而成為對善行的一種回報。這樣一種形象的更好的名字應是「撒旦」，約伯記裡面的控告者。<sup>61</sup>然而，如果我們已經被寬恕（我這時想起的仍然是

真相與和解委員會），如果上帝接受了我們的現狀（「像蠕蟲一樣」），<sup>62</sup>那麼懺悔就很難說是一個先決條件。

這觀點很容易被反駁反駁：若是如此，寬恕似乎會讓那些犯最重的罪——從種族滅絕到經濟剝削——的人脫身。如果他們知道他們總會被寬恕（倘若不是上帝，至少也是他們的鄰舍），那麼有什麼能阻止他們再做同樣的事情呢？難道他們不應該得到公正的懲罰嗎？伊格爾頓的回應極具神學特色：「憐憫不應變成一種漫不經心的冷漠形式；它必須計算其代價、感受它所忍受的傷害所帶來的痛苦，以償還它的慷慨」。<sup>63</sup>如果我  
301 我可以擴展他的評論的話，可以說在寬恕者和被寬恕者之間有一種緊密的關聯。他們總是同一個人，而給出寬恕的神學理由就是，我們已經被寬恕了。畢竟，轉變 (*Metanoia*) 相當於這樣一種激進的轉化：一個悔罪的人永遠不再犯，並且尋求補償以作為對那種寬恕的回應。按照人行罪的傾向來看，這種說法似乎是一種短視的烏托邦，但在我看來，似乎這樣一種成熟的寬恕觀必定是任何可運作的人類社會的一個先決條件，無論它看起來有多麼的烏托邦。我們還能以其他的方式來解讀他的如下評論嗎：「某人被接納並回到一個他曾侵犯過的社群，這可能不止是某種實際上無法操作的設計」。<sup>64</sup>而這樣一種激進的寬恕觀則避開了下面這種類模式：受害者變成了加害者，並以過去傷害的敘事來合理化他們的轉變。

<sup>59</sup> Eagleton 1970，第12頁。

<sup>60</sup> 參見Eagleton 1966a，第69-84頁。

<sup>61</sup> 也參見Eagleton 2001，第122頁；Eagleton 2003b，第210頁。

<sup>62</sup> Eagleton 2003a，第141頁。

<sup>63</sup> Eagleton 2003b，第142頁。

<sup>64</sup> Eagleton 2003a，第140頁。

### 三、激進的基督論

接通了我的神學雷達之後，在閱讀伊格爾頓的過程中令我震驚的是幾乎他的所有神學反思都圍著基督論打轉。而這個指向在我心中喚起了一系列需要伊格爾頓來回答的深層懷疑。就傳統神學範疇而論，他除了偶爾就創世教義和末世論<sup>65</sup>——這都是他極為敬仰的瓦爾特·班雅明的主要論題——作些評論之外，就沒有什麼可說的了。至於他的確考慮過的那些主題，那些在後期著作中很突出的罪論和關於惡的教義，則是因為它們可以被視作基督論本身的一些分支。

當你長時間地充分閱讀伊格爾頓的神學材料之後，基督在舞臺上的出現，很難說就像新約要我們相信它應該是的那樣了。不論他從何處開始，終局都是基督論。因此，比如說，在他對他喜愛的加爾默羅會人士們的那種禁欲主義的討論中：從禁欲主義出發，通過修女們那種隱含的和象徵性的政治，以及歷史的有罪性，他結束於基督。

302 基督教的福音邀請我們沉思人類歷史的現實，而人類歷史處於一種執行了的政治罪行的破碎身體之中。這一身體宣示的訊息——就像神學家赫伯特·麥凱布 (Herbert McCabe) 所說的那樣——是毫不妥協的：如果你不愛，你就已經死了，而如果你愛，你就會被殺。可見，這就

<sup>65</sup> 「對於古典神學而言，談論一個被『創造』的世界，就等於說它是無意義的。就像上帝一樣，也像人類一樣，它純粹是因為自己高興才存在的。就像隨便看一眼就無疑能確認的那樣，上帝創造世界只是為了它的地獄。創世對於那些尖嘴猴腮的股票經紀人而言就是一樁醜聞，對於他們來說，任何事物都必定有個點數 (point)」 (Eagleton 2003a, 第182頁；參見Eagleton 2003b, 第128頁)。

是天上掉下來的餡餅，是人民的鴉片，是關於救贖的傷感的空話。<sup>66</sup>

這段話中唯一的反諷之處就是最後一句話。伊格爾頓接著提出，如果你認為這是迷信的或者迷惑人的廢話，那麼就無異於那些相信「未來將會成為一種被強化了的、資本主義的禮物，最終會解決世界上的一切問題」的人了。但令我感興趣的是「人民的鴉片」這個短語被拋到天上掉下的餡餅和感傷的空話之間。考慮到與之相伴的其他詞彙，我懷疑伊格爾頓在這裡並不是利用馬克思那個著名的短語的模糊性（被壓迫者的呼喊之類），而毋寧是打擊左派在蔑視和駁斥基督教的同時又沒有考慮到它的革命性潛力。他在這裡並非孤身一人，正如恩斯特·布洛赫、阿蘭·布林迪厄和斯拉沃熱·齊澤克無疑會指出的那樣。

或者是一場關於痛苦和身體苦難的討論將他帶回到耶穌基督周圍了。痛苦離禁欲主義或者他喜愛的兩個主題不遠：的殉難和自我犧牲。然而痛苦在伊格爾頓的常識裡屬於粗暴事實的事物，無論我們多麼努力地去嘗試，它都沒有任何意義。而伊格爾頓並不打算費力為痛苦、苦難和疾病的救贖功能辯護。<sup>67</sup>撇開許多苦難都沒有任何救贖性質不說，他很實際地指出，要是苦難本身並沒有發生，要是尊嚴、勇氣和堅忍這些性質能在某種壓力稍小些的處境下出現，那倒是比較值得追求的。與那些通過痛苦得勝的道德英雄們相反，他倒寧願一開始就不要為這種英雄主義提供任何動機。

<sup>66</sup> Eagleton 2001, 第16-17頁。

<sup>67</sup> 「人們看見一幅奇怪的圖景：虔誠的信徒們在他們冠狀動脈血栓症和癌症時感到快樂，與那些熱心地為療救他們而鬥爭的基督徒們進行著白刃戰」 (Eagleton 2003b, 第36頁)。

很難看清，如何能由此得出一個基督論的觀點，因為難道整個關於基督的死和復活的觀點不就是對不配的苦難和死亡的克服嗎？但正如伊格爾頓提出的，要是世界不受到即便魔鬼也很難設想到的那種痛苦和苦難的折磨，那倒更好了。

儘管耶穌經常被發現在救治病人，他從來沒有勸他們與他們的苦難相和解。相反，他似乎將這種疾病當作一種惡，剝奪了受害者的豐富生命，並將他們從他們與其他人形成的社群中切除開來。他無疑分享了他的時代的神學觀點：苦難可能是惡靈在作祟。沒有任何「這種種無能構成了一種『挑戰』，一種『機會』，或者一種有意義的差異」一類的消毒藉口存在。相反，它們被正確地視為一種詛咒，而耶穌針對它們的戰鬥則被表現為他救贖使命的固有部分，而不僅是一種內在治療的某種外在的標記。<sup>68</sup>

在這裡，就像在別處一樣，伊格爾頓有點過於匆促地將新約中就耶穌所說的話歸結到自己身上了。新約研究界廣為人知的問題是，離開耶穌曾暫時活在世上這一點，就幾乎不可能談論任何歷史上的耶穌的任何事情。更好一點的說法是，人們選擇再現耶穌基督的某個特殊的面向，只是伊格爾頓很實際，他倒寧願有一個能打上他那特殊基督論印記的歷史上的形象。而這樣一來，他就像很多在他之前的人一樣，思索耶穌的自我認知、失望，思索他願意服從死亡，以及在一般的意義上他是如何感受和思考的。<sup>69</sup>從這樣的思索中得不到太多的東西，除非人們

<sup>68</sup> Eagleton 2003b, 第34–35頁；參見Eagleton 2001, 第113頁。

<sup>69</sup> 可特別參見Eagleton 2003b, 第35頁。

想將這種救世主形象徵募到他們的部隊中，將其視為他們自己願意認可的人，以便為他們對耶穌的那個特殊再現辯護。

第三，和痛苦和苦難相距不遠的是殉道問題。和自殺的個體性相反，伊格爾頓強調了殉難的集體性面向。如果說自殺放棄了無價值的東西，那麼殉道者則獻上了最寶貴的東西——他或她自己的生命。<sup>70</sup>這是基督徒生命中某種「孤注一擲」的維度的緊張性最極端表現。<sup>71</sup>儘管伊格爾頓沒有明確指涉新約中的任何文本，卻為了在我們應該如何生活這個問題上得出一種道德的觀點，而援引了保羅：

當聖保羅評論說我們每時每刻都在死去時，他所想到的殉難者所具有的「生中之死」(death-in-life) 的意義。真正的自我放棄並不是政治上順從的問題或是使人興奮快活 (*jouissance*) 的性歡愉，而是一個關於通過生活在對他人的服務之中，而預見自己的死的問題。<sup>72</sup>

304

這樣，殉難者就是最終的道德典範了，儘管伊格爾頓忽略了保羅本人曾催促他的讀者效法他；只有通過以似乎已死的方式活著，亦即只有在否認自身的首要性，一種充滿了對他人的服務的生命才是可能的。在這個方面，它不是一種純粹個體性的行為，而是「自身死亡的一種社會化」。<sup>73</sup>

再一次地，這裡的政治觀點不難辨認：與「私人個體最為神聖」的自由主義信條相反，對殉難活動中個體生命的集體

<sup>70</sup> 參見Eagleton 2003b, 第35頁。

<sup>71</sup> Eagleton 1966a, 第6–11頁。

<sup>72</sup> Eagleton 2003a, 第125頁；參見Eagleton 2003b, 第36頁。

<sup>73</sup> Eagleton 2003a, 第124頁。

化，以及在「好事將會到來」這一希望下奉獻自己的生命，便具有某種獨特的社會主義味道。為結束壓迫、為一更公正的社會而獻出自己的生命的革命者，並不遜色於這幅圖像。再往下一點點（但不需要往下太多），就是耶穌基督本人的形象，伊格爾頓無疑將耶穌基督當作一個革命者了。

很明顯，耶穌並不歡迎迫近他的折磨和死亡，即便他看起來似乎被一種模糊的信念驅動著，相信這種失敗將是證明他的使命得以成功的唯一方式。雖然如此，在客西馬尼園的場景中小心翼翼上演的，他很明顯地被表現為一位一想起自己必定要承受的事情，就感到驚惶失措和恐懼，並催促他的父能讓他免於這種折磨的人。他聽起來不像是一個不久就要復活的人。當一個人虔誠地禱告說他從未受人號召去做任何如此徹底地令人不快的事情時，他就必須準備好為他人而放棄自己的生命。<sup>74</sup>

伊格爾頓更依賴三部對觀福音書的敘述，而不是約翰福音裡的敘述，後者的耶穌似乎掌控全局，即便在自己死去的過程中也是如此。伊格爾頓並沒有將耶穌死亡和復活的神話當作救贖之源（儘管他的確將它用作一種政治模式），在這裡他的基督論仍然顯現出它真正的顏色。禁欲主義（對痛苦的克服）以及殉難都喚起了耶穌基督的形象，作為典範，作為你在自己生命中要加以遵循和仿效的一種典範。我將就這種類型的基督論在文中繼續說明，更不用說，「效法基督」（*imitatio Christi*）這一

令人肅然起敬的傳統，它乃是在領導者和門徒這一模式的基礎上運作的。

但在我對殉難的討論中跑得太快了，因伊格爾頓作品中的道德典範的重要而不免陶醉。如果我們往回走幾步，那麼事實將會表明，殉難採取了「自我犧牲」這一關鍵概念，後者在《甜蜜的暴力》的最後一章中成為悲劇問題中浮現出來的關鍵性政治問題。而悲劇也會發現它不可避免地將焦點放在基督論上。在費盡全力地將「悲劇與宗教有極大關係」這一論點從保守學者手中搶奪過來時，伊格爾頓提出，犧牲對於悲劇而言不僅是一個核心範疇，左派也應該要對它非常感興趣。而如果這一點在左派的懷疑面前（問題在於針對歷史和理性，對神話和自然進行明確的評價）站不住腳的話，那麼他將基督論作為犧牲之樞紐加以復興的做法就不過是添加了一些酒後的昏話而已。

是犧牲，還是自我犧牲？迄今為止我都是將這兩個詞視作可以互換的，但伊格爾頓在他的討論的一開始就講明，他感興趣的是，原本作為對性情多變的諸神的安撫和作為對他們的討好的一種模式的獻祭，\*轉化成了耶穌基督這個人內部的自我犧牲。我在下面將會回到這個問題上來，但一旦他這麼做了，他就可能與這個旗幟下的一整個系列的（自我）犧牲的形象結盟了：古希臘的「替罪者」（*pharmakos*），他們是社群中最遭到毀傷與打擊的那些成員（如果有兩個替罪者的話），\*\*被儀式性的羞辱和蔑視，被拉去遊街的同時也被擊打生殖器，而後被驅出城邦外；這一形象也體現在伊底帕斯身上，通過體現咒詛

\* 譯者註：犧牲和獻祭在原文中都是同一個英文單字 (*sacrifice*)。

\*\* 譯者註：上文中的「成員」在原文中是複數形式，至少有兩個才成為複數，故這裡說「如果有兩個的話」。

<sup>74</sup> Eagleton 2003b, 第35頁；參見Eagleton 2001, 第113-114頁。

本身而解除了克羅諾斯 (Cronus) 的詛咒；李爾王，關於他，劇中寫道，唯一沒有降臨到他身上的厄運，就是被吃掉；《白鯨記》中的亞哈 (Ahab) 船長，他體現的是早期資本主義社會嚴重依賴的那些被驅逐的捕鯨人；霍桑的《紅字》中的赫絲特·普林 (Hester Prynne, 在這一系中唯一的女人) 這個被玷污然而又得救贖的形象；如此等等。所有這些人都是替罪羔羊，是替罪者 (*pharmakos*)，是基督的形象。

306 但請允許我回到基督這裡來——至少在我的討論中。對於伊格爾頓而言，耶穌的死與復活在政治上的要緊之處是兩方面的：他是自我犧牲的卓越典型，但他與一長串其他的悲劇犧牲者們一道分享作為替罪羔羊的地位。伊格爾頓對這樣一個被拋棄同時又必須被救贖的替罪羔羊再怎麼強調也不為過，他利用了「神聖」(sacred) 一詞的模糊性，既表示被辱罵，又表示神聖，不可碰觸但又是可敬的。然而主旨則在於，基督被釘十字架這個環節被視作他的復活的先決條件，而苦難則是「通往勝利的過站或必要的通道，就像牙科手術是令人不快的，但卻是通往口腔健康不可避免的步驟」，<sup>75</sup>這樣它就再也不會是救贖性的了。伊格爾頓對悲劇的理解的關鍵在於，這種阿多諾式的辯證法步驟——將一個要件或者術語推到它的邊界處，這樣它就會產生出它的辯證的他者——也會在我對伊格爾頓基督中心的神學的批判中變得很重要。這裡沒有任何術士，沒有任何魔法伎倆，伊格爾頓抽出了基督在十字架上失敗的一系列徵象：馬太福音和馬可福音中（儘管伊格爾頓如往常一樣忽略了標出引文的直接出處）的耶穌從詩篇第二十二篇中引用的那句「我的神，我的神，為什麼離棄我」（馬可福音15:34；馬太福音

27:46）；對他會在他的信徒們死去之前回來的期待失敗了；如同使徒信經 (Apostles' Creed) 中說的下降到地獄中去；保羅關於耶穌是「被造得有罪」的觀念以便喚起替罪羔羊這個類型。「死胡同」、「悲慘的失敗」、「接受最糟糕的」、「被遺棄的信仰」、「剝奪」、「最後的苦澀」、「一無所有」、「無意義與荒蕪的地獄」、「巨大而可怕的」、「被放逐」——所有這些術語都散佈在對耶穌悲劇性的死的討論中。<sup>76</sup>但伊格爾頓在尋找那個政治上的觀點，該觀點被證明是對走出最悲慘、最無望的境況（人類在任何政治救贖成為可能之前就發現他們自己處身於這種境況之中了）之外的需求。

這樣，基督就是悲劇性的替罪羔羊，是承擔社群罪惡的無罪者，在恐懼和憎惡中被驅逐以避免將來的大災難。伊格爾頓沒有把焦點放在社群的恢復上，對於他而言，悲劇在於替罪羔羊，替罪羔羊徘徊在人類之外的某個滿是憎惡、無意義和無可化解的創傷的邊界區域：「用基督徒的話來講，這就是基督在十字架上作替罪羔羊之後，下降到地獄之中，與人的絕望和貧乏的一致，並因此為了我們而『變成了罪』」。<sup>77</sup>但在一種靈巧的神學轉向，那原本無染的社群變成了自由主義者和保守主義者們的競技場，在那裡的野獸，或者是沒有足夠的東西維持生活的結果，或者是那些處在社群界限之外的人。荒野本身，野蠻而可憎的恐怖（在其中沒有任何自我尊重的自由主義者或保守主義者能行得通），就是激進分子藏身的地方——「對於激進分子，我們自己就是現實的怪獸」。<sup>78</sup>但就是這裡似乎也是替罪羔羊終止之處：基督、伊底帕斯、李爾王，實際

307

<sup>75</sup> Eagleton 2003b, 第36頁。

<sup>76</sup> Eagleton 2003b, 第37頁。

<sup>77</sup> Eagleton 2001, 第114頁；參見Eagleton 2003b, 第283頁。

<sup>78</sup> Eagleton 2001, 第114頁。

上還有現今世界人口的絕大部分——「整個整個被壓榨的、被連根拔起的人群」<sup>79</sup>——就處在那裡，極端分子們也應該是如此的。按照《作為語言的身體》中的說法，他們是「窮苦人」(anawim)，是「世界上被拋棄的人或世上的屎，\*在當前的設置中沒有任何股份(stake)，因而在他們的解體中象徵著新生命的可能性」。<sup>80</sup>

在我看來，似乎這就是伊格爾頓的基督論的關鍵，因此我想在它這裡停留一會。大膽地說，耶穌基督的政治典型，乃是使卑賤的和遭抵制的人進到一個沒有痛苦、苦難和壓迫的世界中的徹底轉化。基督被釘十字架和他的復活，變成了這樣一種轉化的主旋律，這種轉化在馬克思主義的圈子裡，就變成了革命。一個具有明顯的黑格爾特徵的馬克思似乎已經在十字架的底部出現了，因為伊格爾頓在這一點上強調了基督教和馬克思主義之間的種種關聯。當這兩者都關注一般人的生命時，那想像中的轉化就不是對現狀的某種恢復，而是某種在性質上不同的東西了。這兩者都指出，事情要比它們看起來的樣子糟糕得多，一邊是階級社會，另一邊是充斥著罪和惡的世界；然而兩者都堅持某種堅強得多的希望：世界整個地都能變得更好，人類要比任何人——伊格爾頓給出的名單在自由主義的唯心主義、實用主義者、保守主義者、改革派和後現代主義者們附近擺動<sup>81</sup>——所相信的都更有潛力。或者，根據伊格爾頓更堅決地說法是，新約從希伯來聖經中引用來描述基督的話（將基督描述為那已經充當了牆角石的「絆腳石」(skandalon)），被早

<sup>79</sup> Eagleton 2003b，第296頁。

\* 譯者註：此處「世上的屎」可能出自哥林多前書四章13節「直到如今，人還把我們看作世界上的污穢，萬物中的渣滓。」

<sup>80</sup> Eagleton 2001，第114頁；參見Eagleton 2003b，第277頁。

<sup>81</sup> 參見Eagleton 2003b，第40頁。

期的馬克思認為是還有待形成的階級，這個階級會在矯正一般意義上的錯誤的過程中，消解所有階級。<sup>82</sup>

再一次地，將基督教神學帶入與馬克思主義交流的理由是，前者特有的政治福音為馬克思主義提供了一種本體論的深度，將那些「股份」(stakes) 激化為惡與善、罪與悔過、寬恕與恩典之間的絕對對立，所有這些對立都開啟了「轉變」(metanoia，這一觀念來自希臘文，具有的激進轉化的意思，可以翻譯為「革命」)。伊格爾頓的所有的各種反思，從對惡與歷史的那些反思，通過一連串以罪為其未明言的核心的術語：懺悔、寬恕、悔過、救贖和轉變(metanoia)、禁欲、殉道，一直到自我犧牲和悲劇，都開啟了基督論問題。如果喜歡的話，你可以說他是一個激進的基督中心思想家。但這對於任何一個讀過《教會新左派》和《作為語言的身體》的人來說不足為奇，因為在這裡，整合神學、文學和政治的努力，或者將語言理論和馬克思主義結合到神學中去的努力乃是以基督論為樞紐的，儘管具有一種獨特的聖禮或者聖餐禮的形式。因此，在將尋求解放的歷史運動和基督教的連結，馬克思主義似乎完全處在基督論之中了：

儘管如此，不像馬克思主義者，基督徒承認復活的基督是這一歷史運動的基礎。他相信這一點，乃是因為基督以獨一無二的方式，既是一個身體，也是一種語言：他是有生命的，然而卻是一個具有某種語言（上帝的話）之普遍可用性的生命。在他之中，我們可以在物理聯合的層面上獲得一種完全屬人的、具有表現能力的、全體

<sup>82</sup> Eagleton 2003b，第288頁。

的團契；在他之中，語言和身體性最終會聚為一種單一的生命。<sup>83</sup>

關於他的這段被重新發現的具有激進神學色彩的過去，我有許多問題，因此最好是在鑽研更多細節之前先將他們列出來：與他早期神學思想的關係的性質；缺乏對另一個與他的思想如此類似的思想潮流的指涉，亦即解放神學及其對西方神學研究和新約研究的影響；偏愛某些基督論隱喻（法律的，獻祭的，典範性的，政治的和集體的），而反對另外一些；對歷史上的耶穌的深層期待；以及對一個救世主形象的堅定關注（人格崇拜問題）所產生的一些內在困難。

### （一）神學重現 (*redivivus*) ?

關於伊格爾頓第一次化身為一個神學家，請允許我在形式問題上停留一會，因為他早期的那些論證遵循著現在讓人極為熟悉的路徑，只是在這裡，我們看到了第一批鋪下的石頭。因此，在他於《作為語言的身體》中討論語言和世界（或者毋寧說感官的生命）時，<sup>84</sup>他穿過許多神學家諸如巴特 (Barthes)、馬拉美 (Mallarmé)、維特根斯坦 (Wittgenstein)、麥克盧恩 (McLuhan)、梅洛·龐蒂 (Merleau-Ponty)、巴茲爾·伯恩斯坦 (Basil Bernstein) 對中產階級和工人階級的語言之間差異的研究，以及德國唯心主義者雅可比 (Jacobi) 和索緒爾 (Saussure)，

<sup>83</sup> Eagleton 1970, 第12頁；重點號為原文所有。另一個例子是：「社會主義……就是將資本主義在歷史上開啟了的那種全球交往與它需要加以否定的那種感性具體的生活整合起來的衝動。因此，它對於基督徒而言的最終意義集中於基督身上：集中於那個被造為能說普遍的話的動物身上」（Eagleton 1970, 第22頁）。

<sup>84</sup> 參見這種論證的一個早期的版本，見Eagleton 1966a, 第73-84頁。

所有這些都通過了馬克思的過濾。<sup>85</sup>透過這些神學家他提出了兩種區分：在語言本身的創造功能和毀壞功能之間，以及在身體姿態的非中介性質和其他交往方式（從禮物到電視）所具有的中介普遍性之間的區分。關於第一點，語言並不僅僅是通往歷史和「世界」的大門，離開直接感官生命的第一個步驟，還是人類逃離世界，遠離這樣一種歷史的方式。換句話說，歷史藉以呈現的手段，也正是異化從中被產生出來的手段；作為符號，語言是人類經驗的媒介，但它同時也是符號對偶像崇拜的轉化和操作，這一偶像崇拜異化了經驗、世界和人類關係；或者就像他說的那樣，是罪。只要涉及第二種區分，身體性的交往和其他形式的交往所用的延展性形體之間的分離就折回到第一種區分之中了，因為經過中介的交往同時既為人類的社群，也為人類的異化開啟了許多可能性。論證的高潮無疑的是基督論，儘管在這裡，伊格爾頓是以聖餐禮來說明。借助梅洛·龐蒂「身體本身已經是某種類型的語言，與世界的符號交往的一種手段」這一論點，他認為在聖餐禮中，人們發現身體和語言之間、以及未經中介的和經過中介的交往之間的區分的消解。對於伊格爾頓而言，這裡的關鍵在於羅馬天主教的化質說：在人們吃下聖餐時，聖餐就不再是麵包和酒，而是變成了基督的身體（為了讓交往變得完全透明，它們就必須如此），同樣的，在語言核心處（符號和現實之間）的毀滅性分離也被克服了，和解出現了。因此，化質說就意味著基督身體的「感官直接性」與麵包和酒的普遍性中介相一致了：

<sup>85</sup> 這是一個削減過的名單：參見作為《作為語言的身體》第一章之原型的那篇文章，在那裡，我們發現恩斯特·凱西勒 (Ernst Cassirer)、列維-斯特勞斯 (Lévi-Strauss)、薩特 (Sartre) 和其他一些人都處在一種將所有能算在內的人，以及一些不能算在內的人都包納進來的熱烈的嘗試之中 (Eagleton 1968b)。

基督在聖餐禮中的自我給與是普遍可及的，是通過所有人都能分享的質料性產品而獲得的，儘管如此，它在形體方面卻是直接的，因為在這些象徵之物中被給與的，就是他本身。<sup>86</sup>

伊格爾頓的論證堅決地向基督論進發，在他最早期的一部作品中，這一點就完全具備了：就形式而言，三十年以後根本沒有太多的改變。改變了的（至少在初看之下）是他的論證的內容：閱讀這些早期著作的奇怪感覺來自於他對羅馬天主教聖禮儀式的那種狂熱的迷戀，可以理解為「對革命意義象徵性的重新一體現」。<sup>87</sup>他最喜歡的兩種聖禮就是聖餐禮和婚禮，<sup>88</sup>而他經常拿前者的感知性與後者的肉體歡愉進行對比。我們在他的第一批出版物中看到的，並不是他後期文本中那種政治上的基督論，而是一種聖餐的基督論與政治學。沒有任何對於歷史上的耶穌的需求（參見下文），因為所有基督論的反思都必須通過彌撒的仲介。

311 然而當我們更切近地閱讀時，這一範圍就變得極其熟悉了。當代理論、馬克思主義、基督論在我們迄今一直在討論的那部作品中一直就是一些被用舊了的節點，但當我們退到聖餐

<sup>86</sup> Eagleton 1970，第36頁。

<sup>87</sup> Eagleton 1970，第114-5頁。或者「這樣，聖禮儀式就是一種政治力量——一種不斷為了將人類社會轉化為它自己的那幅共同體的圖景而運作的力量」（Eagleton 1966b，第13頁）。

<sup>88</sup> 「當然，婚禮在傳統上是與盛宴、舞蹈和聖餐禮的意象聯繫在一起的，因為它代表了身體之間的一種自由的交流，這種交流充分表現了一種人格性十足的共同體。在這個意義上，它象徵著本書中所討論的種種疏離的超越性」（Eagleton 1970，第109頁）。當伊格爾頓寫這些話的時候，可能想到了阿圖塞對羅馬天主教教會內部的這場運動的種種責難——說它是將教會的那些與性有關的壓制措施微妙地重新強加於人（參見本書第三章）。

禮的幕布之後，許多熟悉的要件就湧出來了：作為「意符」的聖禮、犧牲的重要性、惡、基督之死與復活的革命內涵，以及受壓迫者的意義。不可避免的是，形式已經透露出了內容，因此請允許我只舉一個內容的例子，即「窮苦人」(*anawim*)。

在《甜蜜的暴力》和《看門人》中，「窮苦人」（或者更適當地說，'*anawim*）的出現很難說很新鮮，因為它們是《作為語言的身體》的論證的一個固有的部分。伊格爾頓並非希伯來文學者，但他對這個術語作了非常重要的神學運用，將它解釋為「貧乏與被剝奪」。<sup>89</sup>但就希伯來文而言，在舊的子音文本和由西元九世紀馬索拉文士們(Masoretic scribes)覆加上的母音之間具有某種張力。有時候，母音指的是另一種解讀方式，而'*anawim*的情況就是如此：按子音讀作'*anawim*（順服與謙卑），但按母音讀作'*anayim*（貧窮與悲慘）。'*anawim*與'*anayim*的重疊暗示著，在上帝的眼中，貧窮與被壓迫也就是謙卑與虔誠——在這兩個詞的一切最好的意義上。

那麼伊格爾頓是怎樣使用'*anawim*的呢？《看門人》中的一些引文在《甜蜜的暴力》的最後一章和——這並不奇怪——一九七〇年的《作為語言的身體》中變為核心。正如我所注意到的，它們對於伊格爾頓而言就是「貧乏與被剝奪」：

聖保羅非常有趣地指稱它們為「世上的屎」。anawim是社會的殘渣和廢物，是它的悲劇性替罪羔羊。它們是歷史的廢料和棄物，它們不需要任自己被重新加工，因為它們對它們自己已經無動於衷了。而耶和華認同的正是它們。用路加福音一章53節的話來說，當你們看見有權

<sup>89</sup> Eagleton 2003b，第277頁。

柄的失位，卑賤的升高，饑餓的得飽美食，富足的空手回去，你們就知道他是什麼樣的了。真正的獻祭形象，就像燔祭一樣的，將從粗俗變為有權，通過失去生命得到生命的充實，是沒有財產的和遭壓迫的。<sup>90</sup>

- 312 就其本身而言，他借助 *'anawim*（貧窮與虔誠）將替罪羔羊觀念平民化的努力沒有任何問題。伊格爾頓的確在他的《甜蜜的暴力》結尾的那些句子當中做過這件事情，<sup>91</sup>他強調當今世界的大部分人都是被剝奪的，而不是某些少數人。這樣，在這一炫目的席捲之中，*'anawim* 就成了遍佈全球龐大多樣的各工人階級。對這些階級而言，古代的和不如古代的那些替罪羔羊和「替罪者」以及悲劇中的基督等等，都走出了他們的小圈子之外，加入到大眾之中。

就這一論證而言，從一九七〇年以來可以說根本沒有太多變化。且看選自《作為語言的身體》中的一個範例：

這些人——舊約中的 *anawim*，基督在八福中所談到的——就是落在了細心操作的社會政治結構之外的「污垢」，是社會無法容納的那些人；這樣一來，他們就作為對社會的種種制度的一種挑戰，作為一種有效的和神聖的革命力量……*anawim* 是對每一種社會現狀的否定的化身，聚焦在其斷裂處之上；所以他們自身就是一種矛盾：透過如此準確地穿越社會秩序的邊界，成為表現人類的失敗與局限的一種標記，而他消失到混沌失序之中的那些點，則對未來提供了一種積極的象徵。……

<sup>90</sup> 同上。

<sup>91</sup> Eagleton 2003b，第296頁。

*anawim*——社會的垃圾和廢物——就像所有的糞肥一樣，具有一種矛盾的地位：他們越是解體和腐敗，他們在政治上就變得越肥沃。<sup>92</sup>

如果說後期的材料與此有某種差別的話，那就是《作為語言的身體》中對教會和聖禮的強調——「*anawim* 就像教會的聖禮一樣，只有當他們趨向對他們自己的廢除時，才是有效的標識」。<sup>93</sup>但即便是這點，也在伊格爾頓強調政治上的要點時，變得晦暗不明了。在《甜蜜的暴力》中也是如此：*'anawim* 就像是馬克思那裡的無產階級，<sup>94</sup>儘管伊格爾頓忽略了他們更像是流氓無產階級（對於後者而言，不可能會有什麼好生活到來）。作為 *'anawim* 中的一員，基督說出了上帝在聖經中對他們的關切的真相，那就是只有通過極端的落魄和廢棄，卑賤的才得升高。即便 *'anawim* 的深層矛盾，也沒有發生什麼改變，因為就人類學上「神聖」的範疇（伊格爾頓利用許多和瑪麗·道格拉斯 (Mary Douglas) 同樣的文本來進行相同的論證）——在那裡，污垢同時既被丟棄，又被重視——一樣，基督和 *'anawim* 體現了那些處在政治革命之核心處，同時既具有破壞性又具有救贖性的力量。

這樣看來，《甜蜜的暴力》的最後一章就是對《作為語言的身體》的倒數第二章（〈政治與神〉）的一種重寫了。後者

<sup>92</sup> Eagleton 1970，第67–68頁；Eagleton 1968a，第21–22頁。

<sup>93</sup> Eagleton 1970，第69頁；Eagleton 1968a，第22頁。

<sup>94</sup> 出自《黑格爾法哲學批判》的同一段引文出現了（Eagleton 1970，第68頁；Eagleton 1968a，第22頁，及Eagleton 2003b，第288頁）。「在作為所有階級之消解的那個人類社會裡，必定會有一個階級形成，它是社會的一個領域，具有一種普遍性特徵，因為它的苦難是普遍的，也不要一種特殊的矯正，因為對它的惡行並非一種特殊的惡行，而是普遍的惡行」。在《作為語言的身體》中，他引用了這個句子的第一個部分，在《甜蜜的暴力》中則全部引用，刪除了「在人類社會裡」。

稀疏得多，僅限於取自《純潔與危險》(*Purity and Danger*)一書中瑪麗·道格拉斯論污垢的作品和 'anawim 本身，<sup>95</sup>而《甜蜜的暴力》則填滿了從古希臘悲劇到《白鯨記》的各種材料。但《甜蜜的暴力》所做的，無非是在更多細節方面釐清早期文本中的論點：基督之死與復活的價值，與此一道的還有其他各種文學的和人類學的材料，具有革命的政治內涵。

## （二）對歷史上的耶穌的渴望

但伊格爾頓那些基督論反思中令我感興趣的是，它們依賴於對歷史上的耶穌的一種特殊建構。我們有許許多多的歷史重建方式：倫理方面的例子有十九世紀自由主義的新教（阿道夫·馮·哈納克 (Adolf von Harnack) 所說的「上帝的父性和人的子性」）；阿爾伯特·史懷哲 (Albert Schweitzer) 那裡的啟示異象和行奇跡者；愛德華·謝列貝克斯 (Edward Schillebeeckx) 那裡的末世先知；羅伯特·芬克 (Robert Funk) 那裡的驚奇的智慧師；當然還有喬恩·多明尼克·克羅桑 (Jon Dominic Crossan) 那裡的政治農民。但耶穌曾經是、現在依然是第一位女性主義者，一個同性戀、一個小商人群體的領導人、第一位環境主義者、如同昆蘭公社 (Qumran) 所謂的邪惡祭司或者正義導師、第一位做廣告的執行官，在他有閒暇時還是上帝之子。

314 在如此豐富的、關於歷史上的耶穌的研究中（伊格爾頓本人並沒有提供這樣的研究），他思索和假定了一個特殊的耶穌，一個負有政治和救贖使命的形象，他尋求克服痛苦和苦

<sup>95</sup> 儘管伊格爾頓堅持以一種禮貌的遺風稱她為「道格拉斯女士 (Mrs Douglas)」。  
Eagleton 2003b, 第289-90頁中的論證對Eagleton 1970, 第60-66頁中的材料進行了概括。

難，作為一個為他人服務而死的殉難者，他的死即使帶有救贖可能性仍然是一場悲劇。伊格爾頓對基督的素描——如果要順便重複一下它的話——就是「被處決的政治犯」，或者說，只是一個政治犯：「基督教福音中跟可怕的反諷之一是，當上帝最終抽出時間給他創造的世界一個不太體面的遲來的外貌時，他以一個政治犯的身份這樣做了」。<sup>96</sup>然而這裡沒有什麼特別新的東西，尤其是依照他自己過去與天主教左派、與那被忽視了的解放神學和克羅桑更晚近的這類作品的關係來看，更是如此。

雖然如此，我的問題是，為什麼在某種歷史重建當中要以這樣一個被處決的政治犯的形象為基礎？伊格爾頓並沒有為他的重建提供任何方法論的標準（在聖經研究中，這樣的標準不計其數）。伊格爾頓毋寧以一種與聖經研究非常類似的方式在進行操作：因此我們就發現了「聽起來像」、「似乎要這般考慮」一類的短語，以及間或對確定性進行的一些斷定：「無疑」、「很明顯」或者「事情很清楚」。所有這些都基於以某種方式將福音書中的一些段落——特別是那些涉及治療和那些受難的敘述——視作代表了耶穌事實上可能如何行動、思考和感受的段落。

我想在這裡給出的懷疑不僅涉及伊格爾頓那裡歷史上的耶穌，也涉及任何這樣的研究。<sup>97</sup>儘管如此，更有趣的問題不是我們是否能重新發現關於歷史上的耶穌的任何歷史核心，而是為什麼伊格爾頓特別想這麼做。在提出政治犯確實與任何一種耶穌形象都有關聯時，他想要得到什麼呢？在我看來似乎有很多。很明顯，這種提法給了他的論證很大的力量，尤其是對於

<sup>96</sup> Eagleton 2001, 第122頁。

<sup>97</sup> 參見Moore 1997。

一個致力於將歷史唯物主義當成方法論的人來說更是如此。雖然如此，在耶穌那裡，整個處境變得更加尖銳了，因為耶穌可能說過和感受過的東西，帶給作者的分量，即使在最起碼的文化層面上，也都意味著，耶穌可能說過和感受過的東西，要比其他任何人的意義更重大。我要提出的是，即便在這些晚期作品中伊格爾頓有著公認的領導權——對於文化和政治上的左派而言（儘管他的領導權在這樣的日子裡是極其寬廣的），更不用說任何教會或宗教方面的追隨者了——也是這樣的情況。

### （三）基督論的隱喻

伊格爾頓藉助於歷史上的耶穌的作法（隨時有消失到歷史的迷霧和無盡的聖經學術中去的危險），應該被理解為一種理論上的策略，他用這種策略增加他論證的力量，而不管歷史上的耶穌究竟如何。伊格爾頓要是寫下下面這些話倒好了：他所說的歷史上的耶穌不過是與許多其他種再現方式並行的一種罷了，是一種明顯對他的論證有用的再現方式，但這種再現方式卻沒有任何必然的歷史可證實性。實際上，這正是伊格爾頓在他的基督論作品中所做的事情，他必然在某個假定的歷史形象的基礎之上挑選某些隱喻和圖像。他所偏愛的是在新約和後來的聖經與神學反思中能找到的法律、獻祭、典範、政治、集體方面，以及早些時候的禮拜儀式方面的主題。

不變的是，這些圖像和隱喻相互穿插略過，因此，為了看清伊格爾頓喜歡什麼和避免了什麼，對它們進行區分是有益的。讓我從法律上的隱喻開始。伊格爾頓的話是這樣的：「耶穌是以人的脆弱外形展現的上帝，他再也不是法官席上的法官，而是政治犯，這個政治犯與我們一道，成了被告席上的辯

護者」。<sup>98</sup>伊格爾頓比較了兩幅上帝的圖像：撒旦和耶穌。<sup>99</sup>如果說其中之一作為控告者和法官，監視我們的每一腳步和行動，並依此給與我們回報，那麼另一個就是被告席上與我們一同被起訴的人，是「朋友」，就像早期神學著作中一個喜愛的短語一樣「世上的屎」。<sup>100</sup>但這樣一個隱喻具有一源遠流長的聖經世系，從申命史（申命記到列王紀）中的「（不）服從會帶來懲罰或福佑」這一觀念，通過約伯記中財產和血（*go'el*）所帶來的迫害者和救贖者的圖像，到對耶穌之死與復活的再現（再現為在法律上罪的工價）。與伊格爾頓在法官—撒旦（希伯來聖經中那位報復心重的上帝）和辯護者—耶穌（新約中那位愛的上帝）之間尖銳的區分相反，這兩個形象都是關於上帝的複雜形象的一部分。因此，在試圖懲罰我們的惡行的上帝面前，耶穌成為我們這些罪人的辯護律師。然而當他討論到新教徒彌爾頓的過程中說到這一點的時候，情況變得再也不可接受了：

在典型的新教情境中，為了保護我們不受聖父狂怒的正義傷害，基督的愛是必要的，這就像一位充滿同情感的辯護律師或許可以從一位脾氣暴躁的法官手中，將你從折磨中救出來一樣。<sup>101</sup>

差別是微妙的：並非上帝從法官轉化為耶穌這個共同辯護者，在這裡，是耶穌在上帝面前為我們辯護。我必須承認，我無

<sup>98</sup> Eagleton 2003a, 第140頁。

<sup>99</sup> 參見Eagleton 2003b, 第210頁。

<sup>100</sup> Eagleton 2001, 第122頁。

<sup>101</sup> Eagleton 2003b, 第210頁。

法看出多大的差別：這個法律上的隱喻僅僅轉換了一下方向而已，在某個時刻使用得比較順利，而在另一個更具有新教色彩的時刻，就不那麼順利了。但我懷疑，伊格爾頓想避開代贖教義 (substitutionary atonement)：在這種情況下，無辜的耶穌接受了應當由我們來受的懲罰。

伊格爾頓對替罪羔羊（基督論的悲劇性維度）的喜愛也同樣出現在回避代贖的另一個面向上：在這種情況下，替罪羔羊或者希伯來聖經中所說的純紅色母牛，象徵性地有了社群的罪，在儀式上被置於社群之前，而後被逐到荒野裡，在那裡以一種緩慢而痛苦的方式死去。正如我上面指出過的，「替罪羔羊」觀念在某種明確的政治意義上很接近伊格爾頓基督論的核心了。因為他關心的不是被拯救的社群（他將回到那裡），而是替罪羔羊及一切類似替罪羔羊的人：地球上大多數被排斥、被壓迫和被放逐的人們。

與「替罪羔羊」觀念有重疊的獻祭問題，被伊格爾頓拖帶另一個方向了。在他的早期文本裡，他更關注於恢復彌撒中的那個獻祭面向，但那是在教會脈絡之下的事情。<sup>102</sup>在內心深處，不管有多麼不適，他都更喜歡聖餐禮的神秘之處。儀式是通過以特殊的方式接受以聖餐的方式出現的基督，而將基督的救贖活動傳遞給人：

317 基督在聖餐禮中的在場不僅是作為穿越了歷史現實的前沿而進入天堂的復活之人，而且處在他永久的穿越 (transitus) 活動中；他顯現在他把握和超越歷史的最終邊

界、為了超越界線而順從此界線的犧牲活動中。正是在此，他的死才真正具有救贖性了。<sup>103</sup>

然而正如我在上面指出的，在第二個千禧年的最初這幾年裡，伊格爾頓那裡的獻祭的問題變成了一個自我犧牲的問題。撇開明顯的政治觀點不說，伊格爾頓喜愛自我犧牲的理由是，它與自由意志緊密關聯在一起，它是為了他人而自願犧牲自己。因此，當替罪羔羊以自我犧牲具有了整個獻祭複合體的一個方面——亦即安撫反復無常的諸神——時，伊格爾頓並沒有特別受獻祭的這個方面吸引，因為我們在希伯來聖經中不斷發現的那位反復無常的、任性的上帝，已經被小心翼翼地從基督教和猶太教思想中切除了。離開整個燔祭、贖罪祭、感恩祭、動物、食物和酒的獻祭，替罪羔羊和贖罪等等死構成的獻祭複合體，伊格爾頓專注於一個相對比較現代的觀念，亦即自我犧牲，在這裡，替罪羔羊可以助他一臂之力。實際上，在當代西方獻祭觀中留下的全部東西，也只有自我犧牲了：這觀念中，最高的道德行為之一便是自由地為了一個更高的理由而奉獻自己，最常見的是，原因可能是戰爭中的民族—國家，抑或車禍和地震中的受害者，或者救一條落水狗。安撫諸神、依正確的方式舉行儀式以避免災難、在聚餐中吃下祭品，乃至以某種犧牲換來社群的利益，所有這些都已成過去。但從替罪羔羊到自我犧牲有一段很遠的路，因為那為了社群而被送到荒野中的替罪羔羊很難說是一個自願的犧牲品——出於純粹的利他主義而選擇這樣做的羊。

在這個方面，《甜蜜的暴力》一書的封面圖畫就頗有啟發

<sup>102</sup> 參見Eagleton 1970，第42-49頁；Eagleton 1968b，第28-30頁。

<sup>103</sup> Eagleton 1970，第44頁。

作用。那是取自一六〇〇年左右卡拉瓦喬 (Caravaggio) 的「獻祭以撒」這幅作品中的一個細節，它描繪了亞伯拉罕的刀正要往下切開以撒的脖子。一隻手在左邊出現，而亞伯拉罕在獻祭被終止的那一刻，臉轉了過去。我不想鑽到創世記第二十二章裡錯綜複雜的敘述中，但這裡的要點在於，以撒很難說是一個自願的犧牲者。<sup>104</sup>實際上，亞伯拉罕不能使耶和華的那個命令產生任何意義：即登上摩利亞山，獻上他的兒子（對一個民族的神聖允諾就取決於他）。

這樣，殊非偶然的是，當伊格爾頓真的開始寫以撒的捆綁 (*Akedah*)（儘管他並不是用這個術語如此稱呼它）時，他閱讀的不是希伯來文本，而是祁克果在《恐懼與戰慄》(*Fear and Trembling*) 中的討論，而且他關注的並不是以撒這個祭品，而是亞伯拉罕。<sup>105</sup>以一種獨特的路德式的基督教轉化，祁克果利用了信仰的吊詭之處：亞伯拉罕，這位所有信徒的典範，<sup>106</sup>並沒有在獻上他兒子的命令面前退縮，他完全清楚，一旦以撒死了，就再也不會復活了，從以撒那裡產生一個民族的允諾就會終結。然而正因為亞伯拉罕沒有放棄「他那對不可能之事的期待」，期待即便他遵從了獻祭的命令以撒也會復活。上帝的確施以援手，止住刀不往下落，並指向灌木叢中的公羊。不像他在《甜蜜的暴力》中援引過的許多批評，伊格爾頓被祁克果的這種解讀吸引住了，<sup>107</sup>他將這種解讀與拉康對安提戈涅和——當然的——基督被釘十字架的解釋相提並論。亞伯拉罕、安

提戈涅和基督這三者在社会上都是不被人接受的，在倫理上也是不審慎的，也都不喜歡某種普遍的或集體的利益或目的 (*telos*)。亞伯拉罕的信仰將他帶到一切可接受的事情之外，它放棄了普遍的、倫理的和政治上合理的事物，乃至放棄了悲劇本身，並將他在世間的歡樂化作虛無，同時沒有任何能回來的保障。<sup>108</sup>那只絕望地抓住繩索末端的手最終還是鬆開了。對於伊格爾頓而言這就是悲劇的最深層次，他將在耶穌基督的死與復活的核心之處識別出這個層次。

但在這裡又發生了什麼事情呢？首先，在「亞伯拉罕的獻祭」中，我一開始所說的那種倫理和社會上對自我犧牲的編碼成了過去，在伊格爾頓對祁克果的引用中，倫理和普遍性在登上摩利亞山的路上被作為一無用處的行李拋棄掉了。然而在對亞伯拉罕的關注中，有一種深奧的滑動發生了：他並非祭品，而是提供祭品（以撒）的人。儘管如此，伊格爾頓堅持將亞伯拉罕當作這個故事的核心，那個作出了不可能的犧牲的人。<sup>109</sup>伊格爾頓的基督中心主義在此將難辭其咎，因為亞伯拉罕與基督之間的鬆散連接將以悲劇的方式運作，並在一位難以琢磨的上帝面前，完全地拋棄兩者。但它並非在任何獻祭的意義上運作，不論是基督獻上他自己，或是亞伯拉罕獻上他的兒子。如果說要有獻祭意義的話，那麼創世記第二十二章中的基督類型——按照闡釋策略對新舊約那種類型的闡釋策略——應該是以撒，而非亞伯拉罕，後者並沒有自願地將自己焚燒在祭壇上。最終，創世記第二十二章中的敘述乃是獻祭的另一種典範，這種典範幾乎和任何自我犧牲觀念都不合拍。作為對上帝深不可測和反復無常的命令的回應，在這特別的神聖

<sup>104</sup> Boer 2000。

<sup>105</sup> 參見Eagleton 2003b，第44–45頁；Kierkegaard 1995，卷五，第7–111頁；Kierkegaard 1983，第1–176頁。

<sup>106</sup> Eagleton 2003b，第52頁；在這裡他依賴保羅在羅馬書第四章中的話。

<sup>107</sup> 在別處，他的印象並不深刻：他談到祁克果與T. S. 艾略特相距不遠的那種「悲劇性的精英論」（Eagleton 2003b，第51頁）。

<sup>108</sup> Eagleton 2003b，第45頁。

<sup>109</sup> Eagleton 2003b，第60頁。

計畫中，亞伯拉罕前去獻上了最珍貴的東西——他的「獨」子（暫且忘了還有以實瑪利 (Ishmael) 的存在）——以安撫上帝。故事最後的結尾，灌木中的公羊，除了對上帝的一種完全的奉承外，幾乎無法提供任何信仰的典範。

無論是替罪羔羊，甚至是創世記第二十二章中對以撒的捆綁，都不可能以自我犧牲、以伊格爾頓喜愛的那種（在對自身的否定中生活）殉道者來解讀。這樣一來，自我犧牲就必須以一種基督論的方式來解讀，因為耶穌自願作為犧牲而死去在這一方式中是關鍵的。為了到達這一點，他採取了某些快速穿過希伯來聖經和新約的步驟。他承認，雖然獻祭是安撫諸神為的關鍵，但這並非他在希伯來聖經中發現的。他忽略了關於獻祭作為一種安撫功用的數量龐大的材料，關注於取自從以賽亞書第一章和阿摩司書第五章的少數先知文本，在那裡，這一安撫的行為被譴責為純粹的偽善。作為基督教教會的社會正義要素的大聲呼告，它們不過是希伯來聖經中各式各樣的、高度矛盾的文學作品集的一個維度而已。<sup>110</sup>但它們為他的目標服務，因為他之後可以跳到新約中，特別是保羅書信，<sup>111</sup>以及他在這裡加以征用的希伯來書。希伯來書中所具有的高度基督論（不是我在其全部展示中所看到的、伊格爾頓所熱衷的那種基督論）在一個替代性的環節發揮效用了，尤其是在希伯來九章12節中，<sup>112</sup>在那裡，基督既是被獻祭的，也是作獻祭者，既是祭

品，也是大祭司，最後一次完成了希伯來聖經中那些永無休止的獻祭。在基督自己的死亡中，他使安撫性獻祭的長長傳統突然斷掉了，但這使得伊格爾頓得以給出他的觀點：「這一將儀式性的獻祭最終託付給過去的做法，包含了一種以倫理的，而非儀式的方式將獻祭定義成無私的為他……作為一種相互的奉獻，它再也不是一種秘傳的儀式，而是一種具有社會性的結構了」。<sup>113</sup>任何一個首次接近彌撒或聖餐禮的人都可能會保留不同意見，但為了避免這個論點聽起來似乎帶有太多的替代論色彩，帶有過多的基督教解讀方式，他認為這與猶太教的律法是一貫的，是任何「虔誠的猶太人」都會同意的。<sup>114</sup>問題是，他僅僅從馬可福音（也就是說，不是從希伯來聖經或者拉比文獻）中援引一位猶太律法學家的話來證明自己的論點：正義，愛鄰舍，要比獻祭來得重要。

這樣，自我犧牲就成了伊格爾頓的倫理與政治基督論的關鍵性主題了。問題是，只要涉及對觀福音書中關於耶穌的受難與死的敘述，耶穌就很難說是一位自願的犧牲者，除了約翰福音以外，在那裡，耶穌遵從了那位他不理解的聖父的命令。「自我犧牲」的觀念挑出了新約關於基督之死的隱喻中的一個很小的元素，將它提升為一種關鍵性特徵。新約中其他的隱喻，比如審判的場景、替罪羔羊、以贖罪祭的方式獻祭自己，也有與魔鬼的屬靈戰爭 (cosmic war)、將基督當作與死亡戰鬥的

<sup>110</sup> 類似地，他的如下主張也給那些耶和華在其中常常只是諸神之一、而且常常處於少數派地位的文本集投去了重重的神學色彩：「舊約與其他一些事物一道，是對耶和華的那種不值得羨慕的鬥爭的記錄，這種鬥爭是為了說服他的人民，他並不是一個要被安撫或者操縱自然神，而是自由和正義的神。」（Eagleton 2003b，第277頁）

<sup>111</sup> 儘管他在別處喜歡保羅的羅馬書，他在這裡卻沒有特別指明是保羅的哪封書信——是新約批判中的七封書信（羅馬書、哥林多前書、哥林多後書、加拉太書、腓立比書、帖撒羅尼迦前書腓利門書），還是教會和正典中的那十三封保羅書信。

<sup>112</sup> 伊格爾頓列出的是「希伯來書九章11節」，但他的引文卻引自第12節：「並且不用山羊和牛犢的血，乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。」很奇怪，伊格爾頓在「聖所」一詞前面增添了「獻祭的」，這時這份文本就似乎既指神殿裡諸神聖者中的最神聖者，也指隱喻意義上的天堂神聖之所。

<sup>113</sup> Eagleton 2003b，第277頁。

<sup>114</sup> 同上。

戰士和勝利者的觀點、替代贖罪（背負著全世界的罪）、永生的保證人，以及殉難的政治形象。

我將會提出，伊格爾頓對自我犧牲和殉難的興趣的主要理由之一在於他的兩個基督論範疇：政治範疇和榜樣範疇。政治人物和榜樣可以運作得更好，如果他們自願成為犧牲者，至少在他們選擇參與的政治運動中，為某種情況下的某種原因而死。這樣，他們的死就變成了這樣一種政治選擇的結果，成了一種殉難，而不是一次安撫當權者的死亡。列寧，或基督，或切·格瓦拉(Che Guevara)，當初若是被強迫加入他們各自的政治運動，就不會那麼有吸引力了。「炮灰」或許是表示這種非自願的犧牲類型的一個更好的術語。相反，政治上的殉難者首先是作為榜樣發揮作用的，而「基督的榜樣」(*Christus exemplum*) 這個舊的基督論主題將耶穌基督的生與死呈現為某種我們可以追隨的東西。因此，這常常變為一樁私人的事務，成為那通過將自己的忠誠獻給國家（在某種盧梭式社會契約下），而贏獲他或她個體性的、神聖的個體的領域。故而，個體信徒必須避免罪惡，向「父」禱告，為他們的信仰迫害而準備，在那個最高集體（家庭）的脈絡下過著他們的道德生活。

與這種私人化相反，伊格爾頓就像其他基督教左派中的人一樣，拒絕突破作為榜樣和作為政治人物的基督兩者之間的關聯。這樣一來，基督的生與死所具有的榜樣維度就變成了一種禁欲主義的維度，這種禁欲主義與具有本體論深度的社會—經濟的惡相對立，提供了一種激進的轉化，一種轉變(*metanoia*)，在這種轉變中，懺悔、悔過和寬恕都是一些政治行為，而不是純粹私人性的行為。伊格爾頓將相當的重心放在榜樣性的政治領導人身上，他的基督論最終成為一種具有強烈道德規範的基督論，這一政治倫理顯示他在多大程度上仍然是個

羅馬天主教徒：「猶太—基督教傳統從獻祭的儀式循環與季節性的豐收週期中採摘了倫理—政治方面的含義……大自然現在變成了倫理和歷史的一種隱喻」。<sup>115</sup>而基督這個榜樣的政治與集體維度，其主要的脈絡變成了教會——在理想中是一個依憑己力的正義社會的典範。

#### (四) 人格崇拜的問題

在其本身而言，伊格爾頓關注某些基督論隱喻以恢復耶穌做為一個政治榜樣的作法沒有特別的問題——暫且不論他想將這一基督論立基於歷史上的耶穌之上。儘管如此，我對於一種成為我們政治活動的典範的救世主形象感到深深的疑慮。而這個問題以人格崇拜(*personality cult*)的方式，曾使左派苦惱。

政治典範、道德榜樣、被處決的政治犯、一個更好世界的先驅，即便是在這些術語中，耶穌對於伊格爾頓依然是一個救世主形象。但救世主形象的問題在於那個令人困窘的人格崇拜問題。卡斯楚(Fidel Castro)、列寧、切·格瓦拉、毛澤東、史達林(Stalin)、托洛茨基(Trotsky)、羅莎·盧森堡(Rosa Luxemburg)、艾瑪·戈德曼(Emma Goldman)，當然還有馬克思本人，無論在多大的程度上為建立「實際存在的社會主義」而進行集體鬥爭和努力，最終都成為肖像人物，成為希望之源和誹謗的目標。人格崇拜並非只是左派的地方病，而是一個從伊格爾頓的基督論中產生的基本問題。其病徵在於他以悲劇來批判史達林主義。他將史達林主義視為「社會主義在它最必要的地方被證明為最不可能」的弔詭。<sup>116</sup>他提出，社會主義一切最

<sup>115</sup> Eagleton 2003b, 第287頁。

<sup>116</sup> Eagleton 2003b, 第240頁。

好的意圖都蛻變為一個尚武的和壓迫性的國家，這歸咎於如下事實：社會主義只在邊緣的和貧窮的地方出現，在那些地方，它成為雷厲風行的現代化的工具，而不是踏出現代資本主義之外的某個步驟的方法。

對於伊格爾頓而言，史達林主義乃是實際存在的社會主義的吊詭之處，暗示了沒有任何第一世界國家變成共產主義國家的事實。但請允許我採取另一種不依賴於可能已經發生的事物之上的方針。以神學的方式來說，那另一種表達問題的方式就是偶像崇拜。為了抵達那裡，請允許我通過阿多諾到達希伯來聖經。我想在這裡利用一項我打算在下一章充分發展的批判，亦即：基督論本身就是人格崇拜問題的基礎。我從阿多諾作品中取出的兩個要點就是禁止雕像和基督論邏輯的反轉。

阿多諾想將出埃及記二十章4節和申命記五章8節中上帝對任何雕像 (*phesel*) 或肖像 (*temunah*) 的禁令取出，並將它提升為偶像禁令 (*Bilderverbot*)，對雕像的禁止因而變成了一個空洞的核心，成為他的審美和烏托邦理論中的非一概念 (*non-concept*)。但偶像禁令 (*Bilderverbot*) 也是對偶像本身的一種禁止。這樣一種禁令與基督論發生關聯的方式，在於《啟蒙的辯證法》(*Dialectic of Enlightenment*) 中對反猶主義的討論。在這裡，阿多諾和霍克海默並沒有花什麼功夫提出對基督的神化促進了對其他人的神化。毋寧說，正是在基督（變為一個人的上帝）中人化了絕對，才使得神化人的形象變得容易了。這一論點依賴於基督論中基督完全的人性與神性——內在性和超越性在一個人身上相會了——的主題。我們只能通過一種極端的超越性（基督），才能到達內在性，同樣地，超越性也只能通過絕對的內在性（人格崇拜）才能出現。辯證法是惡性循環的：只有作為上帝，耶穌才能變成人，而只有作為一個完全的人，

他才能成為上帝。因此，在基督論本身中，基督越是被人化，他就越是變成一個神——亦即一個偶像。任何其他人的情況，亦復如此。

因此，在伊格爾頓那裡，對傳統基督論教義（例如基督的兩種本性或三位一體）的沉思的缺乏，無情地將他關於被處決的政治犯的基督論推入霍克海默和阿多諾的辯證法論證邏輯中。政治上的耶穌——一個革命倫理的榜樣、他的禁欲主義、他治癒病人、這位殉難者的自我否定，這些都是我們可以追隨，作為對這個世界和對要來的世界的象徵的根本批判——其實就是耶穌這個人。由此就有了對歷史上的耶穌的需求，對於他「無疑分享了他那個時代關於受苦可能是惡靈作祟的神話觀點」<sup>117</sup>的觀察，以及對於他的人性界限的註解。這樣看來，在把一個人、一個政治上的耶穌放在我們面前的行為中，伊格爾頓無意中更多地將他神化了。因為正是通過他最為人性的特點，他才變為上帝。同樣的邏輯也適用於他對基督之死與復活的真正悲劇性質的解讀。正如我前面注意到的，伊格爾頓得出的是下面這種完全正統的觀點：基督的死只有在他落到絕望的深處，被證明是一個其使命化為泡影的孤苦無助的失敗者時，才是救贖性的。只有作為完全的人，他才能是神，只有完全被拋棄在十字架上，救贖才可能發生。依據阿多諾和霍克海默在傳統基督論的種種深思熟慮之核心處識別出來的那種邏輯，伊格爾頓不能用更好的方式將基督呈現為一個偶像了。這要比提供一些為基督或神子的神聖性的論證要有效得多。只要他鎖閉於他那種堅決的基督論反思之中，這段特殊的教義史就會回來

324

<sup>117</sup> Eagleton 2003b, 第34頁。

儘管如此，伊格爾頓對基督論，對偶像崇拜的內在問題的熱情至少在某個層面上與左派傾向於救世主形象和人格崇拜的做法沒有任何區別。在我看來，僅僅拒絕人格崇拜的任何表現形式是沒用的，因為我們最終會落入像伊格爾頓的那種圈套中。雖然如此，他已經朝正確的方向邁進了一步。在伊格爾頓那裡很明顯，在阿多諾那裡很含蓄的是，對於漫長神學傳統的拒絕，給左派的理論反思套上了束縛。然而伊格爾頓從那個傳統中拾取某些元素——尤其是貫穿他的作品的那種政治上的基督論——的策略，反而回到了神學思想本身的陷阱中。在我心中，我想稱作「阿多諾在神學方面的懷疑」的，是另一條更適合遵循的道路：神學是如此重要以致於不能僅僅將它擱置在旁，這對於理解左派的歷史，也是為了理解它在理論方面的種種深思熟慮，還有那些不斷煩擾它的問題而言都是如此；但任何投入都需要相當劑量的神學上的懷疑，要對那些太過規律地開啟的陷阱保持警惕。

#### 四、一個內在的伊格爾頓？（教會學問題）

當我對伊格爾頓將基督論評價為一種左派政治典範的做法深表懷疑時，他的作品的一個最迷人也最讓人迷惑的特徵，就是他對內在而無意義的事物的喜好。迄今為止當我推進我的論證時，那個為自身利益、和享樂之類而存在的主要物件的列表也在延長，將惡、魔鬼、創造、上帝、藝術、文學和人類都包括進去。

雖然如此，我想問的是，有什麼東西是排斥在伊格爾頓的自身目的論之外的？首先，他有「藝術替代宗教」這一廣為人知的論點。從那裡開始，我進展到了倫理學、神學和伊格爾

頓本人。關於藝術和宗教，在一個隨著時間的過去稍稍有些改變的論點裡，伊格爾頓提出，當宗教在西方衰落的時候，藝術擔負起了宗教的許多功能。或者至少，藝術的大部分支持者感到，它應該並且能變成一個世俗時代的宗教。因此對美學的崇敬替代了一種失落於這個朦朧的、除魅的、後啟蒙世界之中的宗教上的超越性。

宗教和藝術都是象徵形式；兩者都擷取出一個社群的基本意義；兩者都借助符號、儀式和感性方面的召喚而運作。兩者都以教化、啟發和安慰為目標，也面對著人類絕望和墮落的深度（儘管它們可以借助形式或恩典被救贖）。兩者都要求中止懷疑，也都將最強烈的內向性與問題的最不加掩飾的無限性聯繫起來。<sup>118</sup>

伊格爾頓提出，藝術並非只是以各種不同的方式源於宗教藝術，而是以一種強烈的意圖成為宗教的替代物。

在這一論點中吸引我的，是那些關鍵性的滑動和假定，而後，最終為宗教對藝術所作的辯護。當然「宗教」是一個表示基督教的代碼，而基督教作為一般化的術語，又以隔了一層的方式表示羅馬天主教——到現在看來，這是一個很容易得出的觀點，但卻值得重申。至於藝術本身，伊格爾頓在許多要點上，讓文學通過一扇滑動門溜了進來，而不引起過多的注意力。在某個層面上，文學很難與藝術領域分開，但當他的例子包括馬修·阿諾德 (Matthew Arnold)、F. R. 列維斯 (Leavis)、柯勒律治 (Coleridge)、喬伊斯 (Joyce)、D. H. 勞倫斯 (Lawrence)、I. A. 理查·亨利·詹姆斯 (Henry James) 和愛麗絲·默多克 (Iris

<sup>118</sup> Eagleton 2003a, 第96-97頁。

Murdoch) 的時候，我們就忍不住有這樣的感覺：他實際上談的是英國一個非常特殊的傳統，這個傳統不僅代表一般的文學，也代表藝術。我們在這些滑動的末尾得到的，並不是「藝術代替了宗教」（或者至少是有些人試圖這麼做）這麼一個論點，而是「英國文學代替了基督教」。

記住這點之後，請允許我回到伊格爾頓對自主性的沈迷：

源於藝術「創造」的隱喻常常潛在地是神學的隱喻，是對上帝從虛無中塑造出這個世界的一種重演。而正如這個世界脫離它的創造者而是自主的（這是他所謂的「超越性」的一部份），同樣地，藝術作品以某種神秘的方式成為自我產生和自我獨立的，以奇跡般的方式將其自身從純粹的虛無中召喚出來，不服從任何規律，只服從它自己獨一無二的存在。<sup>119</sup>

326 藝術替代了宗教，披上了自主的斗篷：一種內在的自我產生的系統代替了另一種。還是說，英國文學替代了基督教？當「藝術」和「宗教」這些崇高的共相墜落，變為一種宗教和一種文學傳統的種種特殊的、地方性的關切時，這整個等式就失效了。這裡的問題不僅僅是皇帝在一場滑稽劇中發現了他鬆弛的身體，而是那個從英語和基督教到藝術和宗教的滑動，這問題成為一種深層的普遍化邏輯的一部份，並在「大公性」的名義下運作良好。而且當然，英語和基督教兩者都處在一個日頭剛落不久的全球性帝國的核心，\*是全球化那些怪異特殊性的一個最大膽的嘗試。

伊格爾頓在他對英語的討論中錯失了下面這一點：十八和十九世紀圍繞基督教、社會和文化諸問題進行的爭論中的急迫問題，便是道德問題。隨著基督教聚會人數明顯的衰退——正如葛蘭西敏銳地注意到的——標示著基督教再也不是文化上某個不可超越的範圍了，評注者們因而努力地要找到某種能為社會提供道德支柱的東西。對於某些人來說，沒有了「宗教」，混亂就會隨之而來，因為沒有任何道德規範；對於另一些人來說，一種替代物是必要的，而得到推薦的替代物之一就是文學，或者說英語。他們所害怕的並不是街上猖獗的性交，或者偷盜、縱火和謀殺，而是具有新意識的工人階級群眾的出現。這樣，問題毋寧更加是群眾控制的，是對葛蘭西將會稱作「霸權」的那種東西的壓迫和說服。

道德上的那些深層爭論與伊格爾頓所熱衷的，基督教和英語（甚或宗教和藝術）兩者都具有的那種自主性和無目的性相距甚遠。但他自己針對藝術、文學和文化研究而為「宗教」所作的辯護——我們已經期待過這一辯護了——所喚起的，並非基督教固有的無用性，而是它的反面。對於伊格爾頓而言，歷史、大眾的訴求、教會學和醇厚的神學將「宗教」遠遠推進到藝術或文學之外，事實證明後兩者「太精細，也太難以理解，乃至無法讓人傾心於這樣一些雄心勃勃的意識形態目的」。<sup>120</sup> 哪些目的？將藝術表現為一項政治計畫，找到一種替代性的神話，甚或一種哲學人類學：他就是不適合這樣的任務，甚至連基督教（它可以而且已經達到這一切了）一半的強硬都沒有。最終，基督教乃是一種大眾現象，與一種精英的和邊緣的現象相對，它連結了高等文化與低等文化，連結了知識份子

<sup>119</sup> Eagleton 2003a, 第97頁。

\* 譯者註：英國曾被稱為「日不落帝國」，這裡比喻英國剛衰落不久。

<sup>120</sup> Eagleton 2003a, 第99頁。

與民眾，也連結了象徵的和神秘體系與數以百萬計的人們的日常生活。如果有人忽略了伊格爾頓毫不含糊的辯護，那他他就是個盲從者，這一辯護從「歷史上最令人驚奇地成功的解決方案」，<sup>121</sup>通過「沒有任何世俗文化能接近於（甚至在遠處）與這種非凡的成就相匹敵」，<sup>122</sup>一直到「以範圍、吸引力和時間長度而論，它無疑是人類所知的最重要的象徵形式」。<sup>123</sup>

實際上，伊格爾頓很接近於那個兩個世紀前考驗知識份子和評注者們的道德和倫理問題了。正如我在上面好幾個地方注意到的，伊格爾頓在其最早期的著作中強烈關注倫理問題。當他提出拯救依賴於我們如何在世界上創造一個社群，而不依賴於我們私人對上帝的愛時，<sup>124</sup>當他喚起自我犧牲和殉難，將他們當作一種為他人服務的生活，作為從律法到一種心的倫理學的轉換（或者是謙卑、謙遜、溫和、利他主義、洞察力、勇氣、愛等等一類的價值，這些都在善這張大傘之下，以與惡的權力相對立）時，特別是當他喚起那深刻倫理性的基督論時（即被處決的政治犯的基督論），任何我們看得到的地方都可以看到更多的德性。就伊格爾頓來看，基督教神學（尤其是他所熟悉的那種），迄今為止為那只能被描述為「道德或倫理的政治」提供了最好的資源。

然而這樣一種倫理立場與他對自身目的論以及上帝、善、惡等等的內在本性的喜愛，是明顯衝突的。考慮到他對某些純粹為自身、不存有任何終極目標的活動的無用性中所蘊含的反資本主義立場的喜愛，他對一種政治倫理學的關切便構成了一

種近乎不可解決的矛盾。整個問題在對彌爾頓的一次重要討論中爆發了（後者的《力士參孫》(*Samson Agonistes*) 一書是對上帝的公正性持續不懈的指責）：「以天主教的觀點來看，上帝想要的就是善的事物；從新教的觀點，事物之所以為善，乃是因為上帝想要它們」。<sup>125</sup>當然，後一種立場乃是自身目的論的終局，儘管將它描繪為新教的立場有點太過簡單了。純粹的自身目的論將上帝從對任何外在於他的事物的義務或關係中移除了。而伊格爾頓明顯並不喜歡其中的種種暗示：遠遠超出我們對正義和愛的感覺之外，上帝的正義將會像一個蜘蛛星雲 (*tarantula*) 一樣，「帶有某種高雅的觀念，但卻和我們相距好幾光年」。<sup>126</sup>實際上，它產生了一個完全任性而又反復無常的上帝，這個上帝被賦予一種空洞而又專制的自由，他超越了理性和正義（因為他創造了它），而我們或許還能補充說，他超出了愛、謙卑、希望和其他德性之外；由此才有了伊格爾頓對所謂的羅馬天主教立場的偏愛，這種立場就像新教立場一樣的諷刺。它可以濃縮為如下觀點：有各種以自身為目的、不同的要件，從惡一直到藝術，正義和愛也必須包括在內。而情況似乎是，這些要件是離開上帝而實存的，而且上帝還受惠於它們。那麼，上帝的自由是否受到了限制呢？你不可能有了你那塊自為目的的蛋糕，又將它吃掉。一種經過折衷的自身目的論根本不是什麼自身目的論。要麼上帝是完全自足的，要麼他依賴於其他的東西。

伊格爾頓在最後一刻的縮回，他不情願將自身目的論推論到極致，這顯示出他的作品中的另一個神學方向。與他的種種主張相反，神學似乎的確有某種鮮明的用處和目標，從提供

<sup>121</sup> 同上。

<sup>122</sup> 同上。

<sup>123</sup> Eagleton 2003b, 第xvi-xvii頁。

<sup>124</sup> Eagleton 1966b, 第6頁。

<sup>125</sup> Eagleton 2003b, 第211頁。

<sup>126</sup> Eagleton 2003b, 第210-11頁。

提振生命的意義，到集體整合。正如他自己從神學到教會學的那種未曾公開的移動所表明的，神學並不像它願意認為的那樣自我產生和自主（或者至少可以說，作為它的種種反思之基礎的上帝，以及上帝所創造的宇宙，都不是自足的）。撇開神學的存在是為了闡釋和指導信徒們的信仰與實踐——信心尋求理解，正如安瑟姆 (Anselm) 會說的那樣——不說，神學不可避免地是一種教會學活動，它的種種努力理想地指向教會的利益，在此之外，它很快就會窒息而亡。

正如神學的情況，對伊格爾頓來說：如果神學並不像他願意設想的那樣是無目的的，是在教會的制度與政治發源處之中運作，那麼伊格爾頓的神學關懷就不是無中生有的。他絕非這種制度本身的陌路人，他曾是一九六〇年代《傾向》雜誌的創辦人和資深編輯，是種種討論小組、遊行和天主教左派的一兩次會議的組織者，也是〈《傾向》宣言〉的投稿人。實際上，對羅馬天主教和馬克思主義之間種種關聯的探索，和那些以《傾向》為中心的天主教左派政治激進主義一樣，在六十年代的騷亂中是爭議性的。很難說他們不瞭解他們所造成的騷動，實際上，這混亂似乎正是《傾向》雜誌的動機之一，<sup>127</sup>他們（天主教）左派在那個階段致力於以激進的方式改革制度本身。

就是在這裡，我們發現了伊格爾頓對教會學的明確投入，那時他仍然感到有必要辯護為什麼他留在教會裡面。<sup>128</sup>大體上，我是帶著一種假設來操作的，即神學可以在其各種表現形式上，被理解為教會的意識形態；換句話說，伊格爾頓在神學方面的各種涉入隱含著一種教會學。雖然如此，如果你挖得足夠深，就會發現一位極其關注制度的伊格爾頓出現在許多地

<sup>127</sup> 參見Eagleton 1966b，第14、51-52頁。

<sup>128</sup> Eagleton 1967a。

方，尤其是在《教會新左派》和《作為語言的身體》的最後一章（這章最初是一九六九年《傾向》5:3期中的〈神職人員與列寧主義〉一文），以及他投給〈《傾向》宣言〉的文章（名為〈基督教危機的根源〉）。與他對聖餐禮的神秘之處的愛好一道，他要看到羅馬天主教教會從內部進行某種轉化的期待，如同他後期對神學進行恢復（撇開那些古怪的遺存不說）的迷霧般消散了。

如果說有的話，那麼伊格爾頓在對激進的羅馬天主教徒與更一般意義上的新左派之間結盟的期待，要比阿圖塞強烈得多。<sup>129</sup>如果說阿圖塞號召法國羅馬天主教教會的各種邊緣團體和共產黨員合作，那麼伊格爾頓和《傾向》群體則想改造教會本身。一九六七年九月7至11號舉行的《傾向》研討會——討論內容後來以《從文化到革命》(*From Culture to Revolution*)一書出版——將教會內外的那些人集合起來，作為它明確的工作事項。<sup>130</sup>雖然如此，在教會學方面，伊格爾頓有兩種策略，一種是努力以列寧主義的革命先鋒的形式重塑整個教士觀念，另一種是對那些教會（超越了羅馬天主教教會）和革命運動進行歷史分析。

只要涉及後者，我就被下面這種類型的論點吸引住了：沒有任何可供天主教左派利用的可信激進的過去。只要涉及論點本身，伊格爾頓就落入大批試圖書寫歷史的文學批評家的類型中了：如同雷蒙·威廉姆斯，他從像狄更斯 (Dickens) 這樣的文學作品中汲取論據，而歷史材料方面的引文令人絕望地淡薄，同時他也有點太頻繁的引用K. S. 英格里斯 (Inglis) 的《教會與英國工人階級》(*Churches and the Working Class in England*)。他嘗試

<sup>129</sup> 尤其見Eagleton 1966b，第46-51頁。

<sup>130</sup> Eagleton與Wicker 1968，也參見Eagleton 1967b。

做的是以三種類型來描畫教會（他僅此一次試圖處理大部分的基督教教會）與英國社會運動的歷史：一方面是自由主義的矛盾，即試圖為工人階級自己的「好處」而與工人階級發生關聯，另一方面則是確保教會的生存；所謂的基督教社會主義（在那裡，「社會主義」主要指的是與結構性變化相對立的道德、關係和內在生活）所具有的反制度主義；以及保守的激進主義的問題（在其中，對資本主義的反抗被扣上了反動的名稱）。所有這些都變成了過去的錯誤，天主教左派必須從這些錯誤中吸取教訓以成為「真正的激進派」。<sup>131</sup>後來事實證明，天主教左派和《傾向》中的作品斷然是新的，是空前的（如果他倒退更多一些，他可能至少會遇到吉拉德·溫斯坦雷 (Gerard Winstanley) 和平等主義者 (Levellers)，如果沒有的話，就會遇到德國的湯瑪斯·閔采爾 (Thomas Münzer)）。不管這是不是真的（似乎不是），在這裡可以瞥見伊格爾頓對自身目的論、對突然冒出來的天主教左派（它與它之前的事物沒有任何關聯）的那種沈迷的早期型態。而這個特徵在多年以後他那些關於左派神學利益的論證中再次出現了（而沒有提及任何早期的作品）。

但其他一些教會學的片段，也就是關於「應該以列寧所說的先鋒來理解神職人員」的論點又如何呢？我必須承認，即便有伊格爾頓的警告——要努力「對付那種很有可能會被提出的、意在嚇唬或者僅僅出於戲玩的懷疑」<sup>132</sup>——也算不上是他較好的論點之一，縱使我們回到他早期關於「神職人員必須平民化」的論點也是如此。<sup>133</sup>當然，它出自下面這個論點：如果關於 *'anawim* 和基督論的觀念是關於歷史和政治上的死與復活

的觀念，如果教會要變成一個指向一種社會主義的未來的革命實體，那麼就能以列寧的方式來理解神職人員了。此外，伊格爾頓至少受到拉丁美洲一位革命派神職人員的影響，就像伊格爾頓所有著作中唯一一次提及解放神學（在提及卡米洛·托雷斯 (Camilo Torres) 時）所表明的那樣。<sup>134</sup>而在六十年代的漩渦中，任何事情似乎都是可能的，從反醫學和一種反醫院的做法（在這種做法之下，病人們經能夠「在全民一參與的控制之下，為了體驗嚴重疾病帶來的超驗的解放效果，而相互傳染細菌」），<sup>135</sup>到作為某種列寧主義先鋒的神職人員。那些年裡的信念就是，馬克思主義終究是「我們時代最精巧的革命理論」。<sup>136</sup>

伊格爾頓的論證有兩個部分：革命先鋒或黨，工人階級的等級與行列，以及社會，這三者之間的辯證法大體上類似於神職人員、世俗之人與社會之間的辯證法；並且，神職人員在其所有維度上都是一種聖禮，是教會與歷史遭遇的意符。他甚至會將先鋒與神職人員（他們是「通過服從和權威結合在一起的」）<sup>137</sup>的戒律和等級制視為一種必要的特徵，儘管他總是避免他們變成某種追逐私利的精英，而不是為人民服務的運動。當我們接近這一點——即他所謂的「秩序的聖禮」，<sup>138</sup>一種等級制的先鋒，這先鋒在一種不協調的意義上，對於將來的某種「手足情誼中的自由」<sup>139</sup>而言，是必要的——時，他的論點就開始崩塌了。我的引文中最後那個短語洩漏了神職人員這樣一

<sup>131</sup> Eagleton 1966b, 第82頁。

<sup>132</sup> Eagleton 1970, 第76頁; Eagleton 1969, 第12頁。

<sup>133</sup> Eagleton 1966a, 第104-17頁。

<sup>134</sup> Eagleton 1970, 第93頁; Eagleton 1969, 第17頁。

<sup>135</sup> Eagleton 1968d。

<sup>136</sup> Eagleton 1970, 第76頁; Eagleton 1969, 第12頁。

<sup>137</sup> Eagleton 1970, 第85頁; Eagleton 1969, 第15頁。

<sup>138</sup> Eagleton 1970, 第85、86頁; Eagleton 1969, 第15頁。

<sup>139</sup> Eagleton 1970, 第85頁; Eagleton 1969, 第15頁。

個擁有如此等級和戒律制度的群體的所有問題：獨身、男性、自我延續、內在地保守，更不用說那種難以磨滅的羅馬天主教特徵了。他可能嘗試強調不協調、墮落、摩擦、吊詭和衰敗，他不可能避開他好些年前認識到的那塊擋路石。<sup>140</sup>在這個方面，伊格爾頓過去可能會提出，神職人員沒能做到這些預期；現在，他已經避免了重複這一論證，更願意將這本書的任何現存複本付之一炬，這一事實已經足夠說明問題了。

332 不管它們在那個時候可能顯得有多麼的創新，這些並不是最好的教會方面的反思。這樣，他在《傾向》雜誌和羅馬天主教教會方面的大力投入會在他的回憶錄《看門人》中幾乎不被提及，或者在《甜蜜的暴力》中的詳盡論證（來自於《作為語言的身體》第六章闡釋基督之死與復活所具有的政治內涵的相同論證）中沒有提及早期文獻，都不足為奇了。

然而我仍然發現有奇怪的地方，在他的後期作品中只有最輕微的提及。因為天主教左派和《傾向》雜誌對於伊格爾頓而言明顯是很重要的，雜誌出版的每一大小事項他都完全參與，直到雜誌倒閉為止他都是總編輯，他還列出了他自己在劍橋大學耶穌學院的地址，便於編輯事務方面的通信。在回憶錄中，有很大篇幅提到了他作為封閉的加爾默羅女修院——或者說是後梵二 (post-Vatican II) 全盛期早年的那些被解放的姐妹們——的「看門人」角色，提到了他的羅馬天主教文法學校，間或也簡短地提到了在十三歲這個成熟年齡進入的一所神學院，特別還提到在一個新教的英國中少數羅馬天主教徒〔所代表〕的那種不和諧的價值。關於最後一點，他指出了對私人經驗和主觀論的內在熱情的懷疑，同時指出他對外在情緒和愛爾蘭人對部

<sup>140</sup> 參見Eagleton 1966b，第44頁。

<sup>141</sup> 參見Eagleton 2001，第30-37頁。

落的激情的厭惡，對感性符號論與嚴格思想相結合的厭惡，對於一種深層的悲觀主義（關於事物的存在方式）與發自內心的期待（期待它們不可限量地變得更好）兩者之間不協調的結合的厭惡。而且就像阿圖塞一樣，他指出，從羅馬天主教到馬克思主義的過度容易得令人吃驚，中間不需要經過自由主義的營盤。<sup>141</sup>

現在，我們可能並不想認同伊格爾頓在英國將居於少數派地位的羅馬天主教和馬克思主義結合起來的做法，因為在英國的馬克思主義周圍，有和羅馬天主教周圍一樣多的（如果不是更多的話）持異議的「新教」派別。正如安德魯·米爾納向我指出的，「同時以局外人的方式作證，又公開譴責對方是分裂論者，這一習慣確實從宗教宗派傳給了政治宗派」。然而，依照伊格爾頓在《看門人》中主張「從羅馬天主教到馬克思主義的路確實很寬廣」看來，他偶爾輕蔑和匆促地提及《傾向》雜誌就的確顯得很奇怪了。他將更多的注意力投向了勞倫斯·布賴特 (Lawrence Bright)，《傾向》雜誌正是在後者的建議下創立的，他也是編輯委員會的成員。至於他對天主教左派和《傾向》雜誌的專心致志，下面就是我能找到的所有的話了：

雜誌的名稱——實際上是設計本身——最終被一本色情雜誌採用了，勞倫斯某一天在蘇活區 (Soho) 的一個櫥窗裡看到，並很高興地傳閱給前任編輯們看。如今人們寫一些論天主教左派的古怪博士論文，我料想這個主題乃是從遺忘之川中取來的。<sup>142</sup>

這樣打發掉實在並不算糟糕，隨著這些話一道的還有，「幾

<sup>142</sup> Eagleton 2001，第28頁。

年以後，當我小有一點左派神學家的名氣之後……。」<sup>143</sup>我對伊格爾頓隱諱不提他過去的這一關鍵性因素的動機，對他偏愛自己超出天主教左派而在一九七〇年代捲入一個極左政治團體的動機並不太感興趣，我更感興趣的是這對他的種種神學反思（這些反思也在回憶錄中出現了）的影響。正如我在上面提出過的，後期的伊格爾頓重新利用了他早期神學著作中的許多東西，卻根本沒有提及這些早期作品：它們顯得好像是突然冒出來的，是新鮮而且新奇的，是在他的作品後期才出現的對政治神學或左派神學的一種辯護。對於那些為他的神學思想提供內容並在政治上遭受攻擊的天主教左派近乎完全的抹煞，在這些值得注意的後期反思的興趣中明顯地表現出來了，亦即對關鍵神學概念的內在性質的興趣。這樣，自身目的論就可以被解讀為他那遭到壓制的過去的一種症候。

然而即便天主教左派和羅馬天主教教會本身在六十年代的動亂中是伊格爾頓大部分神學立場——這些立場產生於一種借助馬克思主義從內部革新教會的期待——的脈絡，<sup>144</sup>這不足以說是伊格爾頓在千禧年交替之時回到神學的脈絡。到那時為止，他已經離開制度上的那個狹窄的位置很久，成為馬克思主義的頭號文學與文化批評家了。和他早期期待將馬克思主義帶入羅馬天主教教會內的想法相反，隨著成為《作為語言的身體》之特徵的那些當代語言學理論的洞見一道，對組織機構的痛斥將試圖把神學帶入左派的爭論中。由此才有了這些作品中關於教會與神學那幅奇怪的理想圖畫。

<sup>143</sup> Eagleton 2001，第7頁。

<sup>144</sup> 參見Eagleton 1970，第94-115頁。