

朱莉亚·克里斯蒂娃、马克思 及特立独行的保罗*

[澳大利亚]罗兰·博尔

内容提要:本文旨在梳理朱莉亚·克里斯蒂娃对《新约》使徒保罗的诠释。首先,文章揭示了马克思对克里斯蒂娃作品的潜在影响,而后,简要概述了她对保罗的看法,即保罗提供了一种治愈心理病态的方法。那些心理病态包括:自恋症、受虐癖、幻想症、压抑症、死亡冲动症及口欲施虐症。保罗治愈心理病态的方法是通过他对耶稣基督的死与复活的叙事。因为信徒们经历了从一种状态到另一种状态的过渡,他们从“死亡”进入老我,进而又过渡到“复活”的新我,所以,基督通过各种方式对其信徒进行医治,结果,新的团体应运而生,保罗称之为 *ekklesia*, 或“教会”。在这点上,本文通过引入马克思主义的解读,较克里斯蒂娃的理解更加深入。文章认为,那些心理病态的原因在于某种从一种生产方式转化为另一种生产方式、从“神圣经济”转化为奴隶经济的社会经济背景。这种生产方式的转变影响到社会的各个层面——从经济层面到个体身

* 本文原载于 *Marxist Feminist Criticism of the Bible*. Ed. by Roland Boer & Jorunn Økland, Sheffield: Sheffield Phoenix Press, 2008, 204—228, 由原作者授权译为汉语,发表于本刊。

份, 保罗从神学角度提供了一种克服这一转变的途径。问题在于, 保罗关于基督的死与复活的神学并非完备的解决办法, 他无法确保从死亡到复活、从旧社会到新社会的完全转变, 此乃其思想的矛盾之处。

关键词: 爱; 心理病态; 集体; 克里斯蒂娃; 马克思; 保罗

Julia Kristeva, Marx and the Singularity of Paul

Roland BOER [AUS]

Trans. by HE Guijuan

Abstract: This article offers an analysis of Julia Kristeva's interpretation of the Apostle Paul, in the New Testament. It begins by uncovering some of the hidden Marxist influences in Kristeva's work. After doing so, the article outlines her argument concerning Paul. This argument is that Paul provides a way to overcome psychological problems, or pathologies. These pathologies include narcissism, masochism, fantasy, repression, the death drive and oral sadism. The way Paul overcomes the pathologies is through his account of the death and resurrection of Jesus Christ. In various ways, Christ provides the means of curing the believer, since the believer passes from one state to another, from 'death' to the old self and 'resurrection' in a new self. The result is a new community, which Paul calls the 'ekklesia', or 'church'. At this point, the article goes a step further than Kristeva by drawing upon Marxist analysis. I suggest that the reason for such psychological problems is the socio-economic context of a transition from one mode of

production to another, from a Sacred Economy to a slave-based economy. Paul provides a theological means for overcoming this shift in modes of production, a shift that affected all levels of society from economic to individual identity. The problem is that Paul's theology of the death and resurrection of Christ was not a complete answer. He was not able to ensure a complete shift from death to resurrection, from the old society to the new one. This is why his thought remains caught in contradictions.

Key words: love; pathologies; collective; Kristeva; Marx; Paul

我们可能需要多少信奉点马克思主义……①

现在人们意识到社会制度的确立不可能仅仅在意识形态的框架下进行,而需要对之进行改变。但不是在这一边,而是要过渡到另一边。②

这就是马克思主义版的朱莉亚·克里斯蒂娃,对此人们并不熟悉。倘若克里斯蒂娃还算有名气的话,她定是以一位精神分析学的理论家与实践家而著名,几乎不会以一名马克思主义者而闻名。但实际上,克里斯蒂娃似乎是一位奇特的马克思女性主义者,虽然她在撰写该领域的论文,但却竭力地淡化马克思,并与美国某些形式的自由女性主义保持距离。但是,她的确既是一位女性主义者,又是一位马克思主义者。倘若这位女性主义者是一个典型的欧洲人,那么这位马克思主义者则深藏于她的著作之内,偶尔从页面背后凝视但大多见于她早期的文本。毋庸置疑,我对隐匿在克里斯蒂娃作品内部的马克思情有独钟。

① Julia Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. Ed. Ross Mitchell Guberman, New York: Columbia University Press, 1996, 70.

② *Ibid.*, 45.

同时,我也很喜欢克里斯蒂娃有关圣经的写作。在所有从事这项工作的重要理论家中,克里斯蒂娃很可能名居榜首。因此,本文重点关注她对圣经的解读,尤其是她对《新约》中保罗的诠释。接着,基于克里斯蒂娃对保罗的解读,梳理出她对爱的主要观点、她在《爱情传奇》(*Tales of Love*)^①中对各种心理病态的治愈方法的论述,及其《陌生的自我》(*Strangers to Ourselves*)^②对保罗发明的集体概念的看法。在此基础上,还原克里斯蒂娃作品中被压抑的马克思,最后,重返她对保罗的诠释以揭示在马克思的帮助下这些阐释的面貌。简而言之,文章认为,虽然克里斯蒂娃从精神分析视角对保罗的解读尚不充分,但是,马克思主义解读将对其研究的价值予以更加全面的评价,特别是针对下列问题:完全源自人类世界以外的 agape(博爱)、保罗治愈的各种心理病态的社会及历史背景,以及她对集体的关注之政治意涵。

非人类的爱

克里斯蒂娃习惯使用精神分析法,这种方法她已经反复使用了30多年。在其诊疗室及其写作中,她践行着这种方法,轻松地穿梭于个体及国际社会之间,并且宣称,这种方法通过一个重新开始精神生活的机会提供了人类自由的唯一可行模式,实际上,这就是基督教的形象肉身实现。^③此项工作的问题在于它充

① Julia Kristeva, *Tales of Love*. Trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1987, 139—150.

② Julia Kristeva, *Strangers to Ourselves*. Trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1991, 76—83.

③ Julia Kristeva, *Intimate Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis, Volume 2*. Trans. Jeanine Herman, New York: Columbia University Press, 2002, 242. 亦参见她的翻译,从精神分析的角度对基督之死所进行的各种圣经及神学思考。Julia Kristeva, *Black Sun: Depression and Melancholia*. Trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1989, 130—135.

其量不过是东拼西凑而已,有时候的克里斯蒂娃精彩绝伦,但有时候的她却糟糕透顶。就圣经而言,她对《路得记》^①、《雅歌》^②或希伯来语言^③的解读,如果不算糟糕的话,只能说是空空如也、平淡无奇。克里斯蒂娃重复着老套甚至是保守的观点,却仿佛发现了新大陆。在《恐怖的力量》(*Powers of Horror*)^④中她对《利未记》之禁忌的解读就好得多,其中涵盖了一两个在圣经研究领域引人注目的独特见解。^⑤倘若我们认为克里斯蒂娃的拼凑做法仅仅局限于她的圣经诠释,那么,我们就错了,她的理论工作也同样表现出其在好、坏与糟糕之间的摇摆不定。因为她习惯对一个主题做扫荡式的分析,所以,她的工作常常缺乏足够的学术支撑。因此,我们发现诸如忧郁症^⑥、局外人^⑦、爱^⑧,或贱斥^⑨等主题沿着信号点,借着圣经从古希腊一直追溯到西方世界。以她的圣经诠释为例,克里斯蒂娃有时糟糕得令人作呕,比如“爱可以让我们获得拯救”,^⑩这是其基于趣闻轶事及个人遭遇(或是在法国,或是在欧洲,或是在美国,或是在保加利亚)做出的天真的政治评论^⑪或笼统的社会分析,她有时会试图查出全球的社会痼疾并企图医治。这些分析或那些扫荡式的鸿篇巨制让我不禁想授予她“西方世界

① Kristeva, *Strangers to Ourselves*. 69—76.

② Kristeva, *Tales of Love*. 83—100.

③ Julia Kristeva, *Language the Unknown: An Initiation into Linguistics*. Trans. Anne M. Menke, New York: Columbia University Press, 1989, 98—103.

④ Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*. Trans. Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1982, 90—112.

⑤ Fiona Black ed., *The Artifice of Love: Grotesque Bodies and the Song of Songs*. London: Continuum, 2007.

⑥ Kristeva, *Black Sun*.

⑦ Kristeva, *Strangers to Ourselves*.

⑧ Kristeva, *Tales of Love*.

⑨ Kristeva, *Powers of Horror*.

⑩ Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 121.

⑪ Kristeva, *Intimate Revolt*. 255—268.

分析师”，或者，“地球分析师”的称号。

值得本文庆幸的是，她对保罗的解读尚属较好的文本。她的两部解读保罗的作品需互相参照阅读：一、《爱情传奇》基于爱的主题关注个人主体性的形成；^①二、《陌生的自我》在更为集体的框架下探讨陌生人的问题。^②倘若第一部作品是从个体转向集体，那么第二部作品则切切实实地从 *ekklesia*（教会）的角度来关注集体。

在第一部作品中，“上帝就是爱”，^③克里斯蒂娃认为基督教的“真正革命”在于它把 *agape* 作为信息的焦点。*Agape* 超越了 *eros*（欲爱），在保罗书信中是以上帝为中心的：不是人先爱上帝，而是上帝先爱人（克里斯蒂娃忘记了 *philia* [友爱] 在所有这一切中的重要作用）。实际上，上帝是 *agape* 的源头，而人类则是 *pistis*（信心）的居所。“上帝先施以爱；他作为爱的中心和源头，赐下爱给我们，虽然我们并不配得——严格地说，他的爱从天而降，只要人类有信心就可以获得”。^④如果克里斯蒂娃听起来更像是一位神学家而非圣经批评家，那么瑞典神学家安德斯·虞格仁（Anders Nygren）的著作《欲爱与博爱》（*Eros and Agape*）^⑤则发挥了举足轻重的作用。坦诚地说，我并没有被克里斯蒂娃对爱的关注所打动，事实上，鉴于有关爱的励志书籍及哲学书籍已经汗牛充栋，我强烈提议禁止任何对爱的讨论。

然而，更为吸引我的是其论证的疏漏之处。其中一个疏漏来自于她对“赠与之爱”（*gift-love*）的讨论，她认为爱作为一种无私的赠与，摆脱了互惠的礼品经济（*gift-economy*）。此处的问题在

① Kristeva, *Tales of Love*. 139—150.

② Kristeva, *Strangers to Ourselves*. 76—83.

③ Kristeva, *Tales of Love*. 139—150.

④ *Ibid.*, 140.

⑤ A. Nygren, *Eros and Agape*. Trans. P.S. Watson, London: 1953.

于,虽不曾指名道姓,但实际上她说的是恩典,不是爱。其实,我们可能期望克里斯蒂娃青睐于如《哥林多前书》13章的经文,但那段经文踪影皆无。她更倾向于《罗马书》及其对恩典的强调。事实上,她的大部分参考文献出自《罗马书》(罗4:6;5:6-11,15,20;6:3,5,14;8:31-37)。由此看来,她打着爱的旗号却试图利用《罗马书》有关恩典的经文,着实无法让人信服。难道馈赠(gift)不是恩典(grace)的另一种表述?难道保罗在《罗马书》中的伟大发现不是恩典?因为教会决定把《罗马书》置于首位,那些关键的经文早已被频繁引用了。因此,保罗在《罗马书》的头几章激情洋溢,直到第3章的最后几节,他才开始严格地将遵行律法而称义(*dikaosune*)与“蒙上帝的恩典”(罗3:20-26)而称义作了区别。区别在于要么律法与恩典形成对照(罗6:14),要么行为与恩典形成对照(罗11:6)。保罗的关键神话不断回荡在此观点的不同维度,这不足为奇,因为恩典同耶稣基督的死与复活密不可分,耶稣被“交给,是为我们的过犯;复活,是为叫我们称义”(罗4:25;更多参见5:15-17;6:14)。

阅读克里斯蒂娃对保罗的诠释,我不禁注意到她在关涉保罗神学的问题上持有一种奇怪的立场。一方面,她对大部分保罗神学心折首肯,如果不是通常意义上的圣经学:保罗书信对你来说要么有益,要么无益(要么大概两者兼而有之,这种情况极其罕见)。另一方面,其观点与研究保罗的各种“新视角”迥然有别。但是,阅读保罗神学在多大程度上对你有益,这一点值得关注,倘若没有,则试着给它解读。女性主义者对保罗神学的评论就是个典范,略举数例,如挖掘《罗马书》8:22-23的解放潜能,^①或者探讨保罗使用分娩隐喻及由此引发的各种

① Luzia Sutter Rehmann, "To Turn the Groaning into Labor: Romans 1: 18-2: 16", in *A Feminist Companion to Paul*. Ed. Amy-Jill Levine and Marianne-Blickenstaff, London: T. & T. Clark International, 2004, 74-84.

可能性,^①或者寻求保罗思想中的反等级张力。^②我或许会在此基础上提出一个反殖民^③或给人以自由的保罗,^④或者通过把保罗重塑为那本“犹太书籍”^⑤——《新约》——的一个元素而彻底消除反犹太主义及性别歧视。克里斯蒂娃陷入了同样的圈套:如果以恰当的方式阅读保罗,保罗对爱的评论则对你有帮助。奥克兰(Økland)^⑥及法塔姆(Fatum)^⑦认为保罗作品中空间的基本形象及构建是清一色的男性,他们的作品对这种给保罗解读的倾向做出了广受欢迎的纠正。事实上,圣经左派已经并将持续对保罗持谨慎态度,毕竟,是他明确地把父权制结构纳入基督教的意识形态,是他在《罗马书》第13章提出了那段极其保守的要顺服掌权者的经文,并且在其理想化的独身主义思想意识中诋毁并倡导人类存在之性欲维度的升华(林前7章)。其主要成就在此仅举几例。

然而,克里斯蒂娃远非保罗批评的另一个主要元素。少数保

-
- ① Beverly Roberts Gaventa, “Our Mother St Paul: Toward the Recovery of a Neglected Theme”, in *A Feminist Companion to Paul*. Ed. Levine and Blickenstaff, 95—97.
 - ② Faith Kirkham Hawkins, “Does Paul Make a Difference?” in *A Feminist Companion to Paul*. Ed. Levine and Blickenstaff, 169—182.
 - ③ Sze-Kar Wan, “Collection for the Saints as Anticolonial Act: Implications of Paul’s Ethnic Reconstruction”, in *Paul and Politics: Ekklesia, Israel, Imperium, Interpretation. Essays in Honor of Krister Stendahl*. Ed. Richard A. Horsley, Harrisburg, PA: Trinity Press International, 2000, 191—215.
 - ④ Allen Dwight Callahan, “Paul, Ekklesia, and Emancipation in Corinth: A Coda on Liberation Theology”, in *Paul and Politics*. Ed. Horsley, 216—223.
 - ⑤ Luise Schottroff, “‘Law-Free Gentile Christianity’—What About the Women? Feminist Analyses and Alternatives”, in *A Feminist Companion to Paul*. Ed. Levine and Blickenstaff, 183—194.
 - ⑥ Jorunn Økland, *Women in Their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. London: T. & T. Clark, 2005.
 - ⑦ Fatum Lone, “Image of God and Glory of Man: Women in the Pauline Congregations”, in *The Image of God: Gender Models in Judaeo-Christian Traditions*. Ed. K. E. Børresen, Minneapolis: Fortress Press, 1995, 50—133.

罗研究者可能会认为,在她的学术视野中是一个顽固守旧的保罗,这是可以原谅的。爱?恩典?称义?行为?这些字眼难道不是在旧的“新视角”以前保罗神学的流行用语吗?旧的“新视角”,不再把保罗视为一个特立独行的、内省的、不关心政治的神学家,而是通常从他的生活背景,尤其是犹太教背景^①来解读保罗。至于我们所谓新的“新视角”,则必须在罗马帝国及其君主崇拜制的背景中来认识保罗,因此,克里斯蒂娃笔下的保罗似乎还相距甚远。^②

① E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress Press, 1977, Krister Stendahl, *Paul among Jews and Gentiles*. Philadelphia: Fortress Press, 1976.

② 似乎背景是关键。新的“新视角”已经开始压倒从犹太教背景来认识保罗的旧的“新视角”,这本身就是对内省的神学家保罗的一种回应。尽管对于聚焦保罗的希腊背景的纠正受到普遍推崇,但这实际上是对背景本身的潜在关注的一种变体。换句话说,历史依然是保罗研究的 *sine qua non* (必要条件),对于保罗神学而言,这意味着回归到并弄清楚保罗在1世纪背景下的“本”意。现在需要做的是找出这个背景至今仍被忽略的特征,此特征则成为重新认识保罗的秘密通道。于是,我们发现一项又一项研究深深地沉浸在,如,雌雄同体的意识领域,以解决保罗著作中存在的普世主义与二元论之间的张力(Daniel Boyarin, *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*. Berkeley, CA: University of California Press, 1994, Daniel Boyarin, “Paul and Genealogy of Gender”, in *A Feminist Companion to Paul*. Ed. Levine and Blickenstaff, 1—12),或斯多亚学派,因为该学派为保罗的思想提供了不可回避的哲学及社会背景(Diana Swancutt, “Sexy Stoics and the Reading of Romans 1: 18—2: 16”, in *A Feminist Companion to Paul*. Ed. Levine and Blickenstaff, 95—97),正因如此,他首先是个哲学家(Troels Engberg-Pedersen, *Paul and the Stoics*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2000)。还有的研究关注各种各样的 *encomia* (颂词), *progymnasmata* (基本修辞练习), *physiognomics* (面相学)及其他修辞学论文,它们体现了集体的“地中海”人格观念,千万不要跟我们对保罗认识中的“西方”个体观念相混淆(Bruce J. Malina & Jerome H. Neyrey, *Portraits of Paul: An Archaeology of Ancient Personality*. Louisville, KY: Westminster John Knox, 1996),或者遍及古代近东、希腊及罗马的继承权问题,这让我们对保罗的收养论有所感受(Kathleen E. Corley, “Women’s Inheritance Rights in Antiquity and Paul’s Metaphor of Adoption”, in *A Feminist Companion to Paul*. Ed. Levine and Blickenstaff, 98—121),或者对性欲及身体的希腊认知,这是研究保罗不可或缺的背景(Dale B. Martin, *The Corinthian Body*. New Haven: Yale University Press, 1995),或 *psychagogia*, 贯穿于希腊和罗马道德哲学的“灵魂引导”,这让我们对保罗在《腓立比书》所传讲的内容有所认识(James A. Smith, *Marks of an Apostle: Deconstruction, Philippians, and Problematizing Pauline Theology*. Atlanta, GA: Society of Biblical Literature, 2005)。

如果打算继续从事阳春白雪的保罗研究,而且毫无疑问地假定理解保罗的关键在于其生活背景中的一些重要元素,那么摒弃克里斯蒂娃则不费吹灰之力。从最糟糕的方面来看,这些成果最多只能称作圣徒言行录,或“纯理性主义的释义”,尼尔斯-彼得·莱切(Niels-Peter Lemche)在不同的语境下^①就是这么叫的。它们只不过是有一种略微不同的方式来改写保罗的叙事而已。从最好的方面来看,它们确实根据保罗的生活背景对其做出了新的阐释,虽然我本人禁不住会想,保罗在同所有这些五花八门的希腊思想和文化潮流打交道时,一定极其狡猾。

由于克里斯蒂娃就爱的问题对保罗的解读在持续地回避那些传统的保罗神学诠释,因此,它无意中提出了有关保罗研究的一个深层次问题:如果这种保罗研究认为其本身摆脱了那些历史悠久的神学传统,那么它就是自欺欺人,因为那些古老的神学传统不仅塑造了圣经神学,还塑造了各种团体及文化。丹麦学者将不可避免地带着丹麦路德教会的痕迹,而保加利亚学者则很难否认历史悠久的东正教对保罗的诠释,等等。这种影响可能作用在个体身上(有多少圣经学者本人不也是信徒及基督教会或犹太会堂的成员吗?),或机构范围内(教育机构内研究圣经的场所),也可能发生在文化层面(在圣经学者们工作的团体之大框架中)。

在这一点上,克里斯蒂娃尚未达标。她一味地强调爱,甚至是保罗提出的恩典,可能是希望让保罗对你有益,或者甚至不知不觉地揭示了目前保罗研究的“新视角”思潮的神学基础。但是,她欠缺的地方在于那些传统的保罗标语的内在政治本性,如称义、恩典、罪、律法、行为及(或者?)爱,这些标语在当代再一次恢复了它们的重要意义。然而,在这个问题上,我们需要马克思,但是,他还要再稍等片刻。

^① Niels Peter Lemche, *The Israelites in History and Tradition*. London: SPCK, 1998, 163.

与基督同钉十字架的心理病态

关注爱——确切地说,上帝的爱,其问题在于它巧妙地回避了保罗反复提及的另一主题——上帝的审判。保罗不是嬉皮士,爱亦绝非全部,但是,正当我们以为他在歇斯底里地谩骂那些“逆性”的情欲之际,他突然将话锋一转,从而让每个人同命相连(见罗 1:8-32 及罗 2:1-11 的转折)。简言之,没有人凌驾于他人之上,每个人都要面对上帝的审判。因此,克里斯蒂娃是如何阐释保罗思想中的这一主题的?乃是借助保罗对耶稣基督的死与复活的叙事。在她看来,圣子用自己的身体献祭,这就是 *agape* 卓越超群、惊天动地的元素。但是,她认为保罗有关耶稣基督的标准叙事——希伯来先知们的预言、他的死及复活、他被认定为上帝的儿子,以及上帝所赐的恩典和信心——几乎包抄全部的心理病态,这一点极大地激发了我的兴趣。至于保罗,他总是不失时机地再现这一叙事(参见,如,罗 1:2-6;3:21-26;4:24-25;5:6-11;6:3-11;8:11,32;10:9;14:8-9 等等)。在克里斯蒂娃看来,保罗的成就在于,这一关于基督暂时性死亡的叙事可以用来治疗自恋症、受虐癖、幻想症、压抑症、死亡冲动症和口欲施虐症。

我怀疑在这一点上有东西是出自克里斯蒂娃个人的喜好。让我以受虐癖为例来仔细地探讨这个问题。虽然 *agape* 超越了受虐癖,但首先必须对受虐癖有详细的了解。克里斯蒂娃的论证包括两个步骤。首先,她深入钻研保罗晦涩复杂的论证,结果除了提出一个替罪羊的变体之外一无所获。克里斯蒂娃如是说:“献祭,这种以某种物质来奉献的形式,赋予他者以意义,并且,也因此为依赖它的社会团体创建了意义。”^①换言之,你摧毁某个具体的事物——一头

① Kristeva, *Tales of Love*. 142—143.

红色小母牛、一只山羊、一个人——目的就是创建该团体的抽象意义。最常用的方法就是把团体的“罪行”象征性地转移到替罪羊身上,然后把所有的邪恶从该团体驱逐出去,以保证团体的福祉。这么做的问题在于,在确认团体优劣的过程中,你也为该团体创建了象征性的概念。第二步重拾《罗马书》6:5,“我们若在他死的形状上与他联合,也要在他复活的形状上与他联合”。基于对受害人的同情,我们从效法(*omoioima*)基督的死与复活转移到谋杀的内化,然后至受虐癖。克里斯蒂娃无所回避地指出,保罗的逻辑就是受虐癖,“因为至高无上的珍贵权威让一个人的身体遭受苦难而欢心快乐,这大概是他们(保罗的论述及其他受虐狂叙事)的共同特点”。^①但保罗跨越了这个藩篱,其笔下的受虐癖仅为类似而绝非真实。正如首次献祭只是象征性的并非真实的,第二次献祭——受虐癖献祭也是类似的而非真实的。但请注意保罗的做法:基督的介入是为了战胜心理病态。在此他就是让受虐癖成为类似的途径:信徒以类似基督的方式而死,而不是像基督那样死去。

其他心理病态如何? 保罗的思想引发了一个又一个心理病态,但是,在每个案例中,他要么否定要么超越所讨论的心理病态,如受虐癖这个案例,他每次都是借助基督这么做的。因此,通过让十字架上的受难成为普世的叙事,幻想症变得无能无力,我们个体无法成为基督这个事实致使幻想症短路。此外,通过把人自身的死理想化,还可以预防压抑症;也就是说,在基督的死与复活的叙事中,让人的死处于显著的位置而不是去压抑它。^②我们

① Kristeva, *Tales of Love*. 143.

② 或者,如克里斯蒂娃在《心灵的新疾患》(*New Maladies of the Soul*)中所指出的,《利未记》中的禁忌“提供了一条避开抑制谋杀欲望的道路,因为这种欲望主要是一种通过与母亲分离从而谋杀母亲的欲望,特别是从把献祭转换为语言及意义体系这一角度而言,圣经让这种欲望得到化解”。Julia Kristeva, *New Maladies of the Soul*. Trans. Ross Mitchell Guberman, New York: Columbia University Press, 1995, 120. 我必须承认的是,这种对于母亲作用的关注似乎并不极为激进。

也可以同样避免“死亡冲动症”的破坏性路径(不像萨德或阿尔托),因为这是一个集体叙事,不允许我们独自效仿圣父,将我们自己写进历史。倘若压抑症和死亡冲动症得到控制,自恋症便成为囊中之物而被制服。首先,死亡作为消极自恋症的极限,接受它成为获得拯救的途径。其次,保罗仅仅把死亡转移到基督身上,因此它不再是自恋症,因为它聚焦于别处(就这一问题,克里斯蒂娃引用了加2:20)。我们仍领受上帝的救恩,但不再拥有自恋症。因为自恋症与保罗的逻辑如此接近,所以,克里斯蒂娃后来会辩称爱人如己这一诫命为自恋症的克制画上了句号。最后,基督的介入战胜了“口欲施虐症”:基督介于自我及其毁灭性的饥饿之间,让口欲施虐症改弦易辙。既然口欲施虐症主要指向母亲,因此,圣子通过介入其间并亲身被吞吃而战胜了这一点,克里斯蒂娃当然指的是圣餐或爱的盛宴。在吞吃圣父的圣子(而非母亲)的过程中,施虐狂未获满足,因此这便成为效仿圣父的方式。

模式非常相似:通过基督,幻想症、压抑症、死亡冲动症、自恋症、口欲施虐症甚至是受虐癖要么被否定,要么被超越。关于保罗神学中这些与基督同钉十字架的心理病态,克里斯蒂娃在某种程度上言之有理,但是,我渴望一些美好的历史故事,一些对于我在上文讨论过的保罗叙事予以强烈关注的更好版本。然而,针对历史问题,克里斯蒂娃能够解决的是:保罗成功提出的新思路对那些跟保罗的希腊背景相关的问题做出了回应。还有更多可以探讨的东西,但是,在此之前,我们须首先揭开隐藏在克里斯蒂娃作品中的马克思的面纱。

集 体

在林林总总的心理病态中,有一种克里斯蒂娃尚未提及——精神病,更准确地说,她在《爱情传奇》中没有谈到它。《陌生的自

我》中关于保罗的部分则是另一回事,因为在这部分,我们能发现保罗的 *ekklesia* 对精神抑郁症及抗慰性精神病(通常分为精神分裂症及偏执狂)做出了回应。依我看来,克里斯蒂娃对教会的热情正是其女性主义集体维度的突出表现。^①

如同前文,我追踪克里斯蒂娃的论证是为了揪出其中的毛病。尽管在《爱情传奇》中关于保罗的部分,她没有提出精神病的问题,但是,在那段文本中,她的确转而接受了集体的概念,虽然是通过个体的途径。此处,她认为重新界定 *agape* 的最后步骤是爱邻舍,或者更具体地说,是爱人如己(克里斯蒂娃引用了加 5:14,^②但亦参见罗 13:8-10)。而且为了防止自恋症乘虚而入,克里斯蒂娃明确地指出自我(the self)包括集体自我(Self)范畴中的邻舍、外国人及罪人。在《陌生的自我》中,这个观点彰显得更为清晰。最后,我们可以说,克里斯蒂娃思想中的保罗顽固守旧:新教徒强调内省而独具个性的保罗,启蒙运动的大辩论认为个体是人们思考任何群体或社会的起点,还有玛格丽特·撒切尔夫人的评论“根本不存在社会”,但与此形成鲜明的对照,克里斯蒂娃在《陌生的自我》^③中坚定地站在集体的一边,更确切地说是 *ekklesia*。这个 *ekklesia* 是一个“外国人的团体”,^④而且是一个“理想的团体”、“一个原始实体”、一个“囊括了所有人类的弥赛亚主义”。^⑤请注意克里斯蒂娃的语言:尽管我们可能会认为她被所有的末世论兴奋地冲昏了头脑,但在此处她看见的是一个转型社会的形象。新社会意识是克里斯蒂娃作品中最具马克思主义及

① 在《心灵的新疾患》(第122—123页)中,克里斯蒂娃对于“近似于精神病的心理冲突”的关注出于明显的个人主义层面,而此处的解读则与之完全相反。

② Kristeva, *Tales of Love*. 146.

③ Kristeva, *Strangers to Ourselves*. 77—83.

④⑤ Ibid., 80.

女性主义特色的元素之一,这一点我们稍后来讨论。

实际上,保罗不单单是政治家,他还是“心理学家,倘若他建立的机构具有政治性,其效能则依赖于其建立者的心理直觉”。^①新团体的特色在于它关注人们的“精神”痛苦,准确地说,它过去探讨希腊人的精神痛苦,大概今天也是如此。^②更具体地说,*ekklesia*对精神病起到缓解作用:它对外国人的精神分裂做出了回应,因为*ekklesia*就其本质而言,就是一个外国人的集体。但是,因为*ekklesia*内部包含并呈现出这种精神病,克里斯蒂娃做了更深入的研究。其运作方式是这样的:保罗没有把外国人融入某个现存的社会团体,而是对外国人处于两个国家之间的精神分裂状态予以承认,并将之转化为两个精神领域——灵与肉、生与死、身体(集体的身体及基督的身体,见罗12:4-5)的受难与复活——之间的通道。他们的外部分裂转化为内部分裂,内化于集体的构造及个体的心灵。保罗缓解这种精神病的做法是:把这种分裂当成“一场始于有形身体内部朝着灵性解放过渡的经历”。^③

必须承认,我觉得克里斯蒂娃的解读很有趣,尽管不是出于她列举的原因。我将在结束语部分讨论这个问题,因为在此处我要先解决如下几个问题。首先,正如我前面指出的,克里斯蒂娃跟一些评论家(其中不乏女性主义者)意见相投,认为阅读保罗的作品对你有益;准确地说,如果我们仔细寻求,就可以救赎或解放保罗。例如,霍金斯(Hawkins)认为,我们可以在保罗的思想中看到一种反等级制度张力。^④霍斯利(Horsley)对此表示赞同,因

① Kristeva, *Strangers to Ourselves*. 82.

② 在克里斯蒂娃看来,这也是通常意义上神圣文本的一个特征:“所有的‘神圣’文本指的均是主体性的临界状态,如果属实,我们有理由对这些状态进行思考,尤其是在圣经叙事者对它们了如指掌的情况下。”Kristeva, *New Maladies of the Soul*. 117.

③ Kristeva, *Strangers to Ourselves*. 82.

④ Hawkins, “Does Paul Make a Difference?”

为在《哥林多前书》中他发现了一个主张人人平等的 *ekklesia* 并以此取代了罗马社会的赞助制度。诸如《哥林多前书》5:9-13; 6:1-11 及 10:14-22 等经文揭示了各种具有排他性的末世论团体,它们虽取材于更广泛意义上的帝国主义社会,但却没有参与其中。^①

以这种方式进行解读的问题在于所使用的语言:保罗在塑造一个社会的、政治的及宗教的 *ekklesia*, 以取代那些以君主崇拜为中心的教会,但在此过程中,他使用的语言却如出一辙。那么该教会究竟是一个替代品,抑或是另一个同类的教会? 举个例子,基特里奇(Kittredge)对此持谨慎态度。^② 她认为,既然政治语言塑造了 *ekklesia* 的内部组织架构,那么它势必要复制其赖以形成的其他组织的父权制结构,尤其是在父权制婚姻方面(她的焦点是林前 14:34-35)。基特里奇的犹豫与奥克兰产生共鸣,^③ 奥克兰利用马克思主义空间研究结合女性主义及礼仪研究来重新整合哥林多书信的内部政治。她聚焦《哥林多前书》第 11—14 章(这部分论述了宗教集会)并提出,保罗为 *ekklesia* 的“圣所”划定了清晰的界限,其途径就是确立宇宙范围内的性别等级,即基督的男性身体及女性着装和言谈模式。基于古代的文学文本、仪式物件、有关性别角色的考古学证据,以及一些马克思主义及女性主义研究的先进理论著作,她认为这样的“圣所”与希腊化的公共语境及私有空间截然不同,它势必要被性别化,哥林多书信标志着从性别隔离向等级融合的转变,其中男性更接近神性。尽管这个 *ekklesia* 可能具有可替代性,但是这并没有让它比它所反对的团体更加崇尚平等主义。

- ① Richard A. Horsley, *1 Corinthians*. Abingdon New Testament Commentaries, Nashville, TN: Abingdon Press, 1998, Richard A. Horsley, “Rhetoric and Empire—and 1 Corinthians”, in *Paul and Politics*. Ed. Horsley, 72—102.
- ② Cynthia Briggs Kittredge, “Corinthian Women Prophets and Paul’s Argumentation in 1 Corinthians”, in *Paul and Politics*. Ed. Horsley, 103—109.
- ③ Økland, *Women in Their Place*.

第二个问题在第一个问题的基础上产生。在克里斯蒂娃看来, *ekkklesia* 在某种意义上成了一种治疗器具。因此, 在读《罗马书》的时候, 我们很快会发现各种各样的犹太人和希腊人, 他们要么是文明的要么是野蛮的、要么是聪明的要么是愚蠢的、要么是终有一死的要么是长生不老的, 等等, 加上一篇独特的叙事来对这些分歧之间的过渡做出解释。但是, 如果我们采取福柯式的一跃, 如何? 倘若在治疗精神病的行动中, 事实上, 保罗有关 *ekkklesia* 的理论与实践可能首先要对精神病及其他心理病态负责, 那该怎么办? 我们应把这个问题时刻铭记在心, 因为保罗的安抚 *ekkklesia* 并没有提供对全部病症——等级制及偏狭——的治疗方法, 它一直压抑着性及性别差异, 诋毁性本能, 驱逐或吸收异教徒, 不容忍外国人。

第三, 克里斯蒂娃所描绘的普世精神病康复者大集体并不完全是保罗文本中的政治集体。在此, 我将引进乔治亚·阿纲本 (Georgio Agamben) 的一条与集体有着直接关系的洞见, 他认为, 保罗不断提出与其前述相抵触的反对意见, 例如, 如果我们认为保罗最大的分歧之一在犹太人和希腊人之间 (如, 罗 1:16), 那么他早在论述希腊人与野蛮人之间的分歧 (罗 1:14) 时就动摇了这个论调。犹太人是野蛮人吗? 或者希腊人本身有没有分歧? 阿纲本更进一步指出保罗总是不断地以新的方式超越他的二元论——灵与肉、恩典与行为、生命与死亡、恩典与律法、罪与律法、上帝的律与罪的律, 等等, 这个集体最终呈现出高度不稳定状态。这种不稳定性激发了我的兴趣, 因为它在某种程度上凸显了 *ekkklesia* 的另一种形象。与其所仿效的政治—宗教集会性质稍有不同, 不同却又相似, 平等主义、宗教隔离、宗教等级制度, 为永存不朽的心理病态提供了答案, 所有这一切表明它确实是一个令人好奇的团体。这到底是怎么回事? 欲知详情, 我们需要来认识一下更具有马克思主义色彩的克里斯蒂娃。

马克思主义者克里斯蒂娃

在我对克里斯蒂娃的讨论中,目前有三次需要切入马克思主义的视角,马克思主义者克里斯蒂娃,这是我授予她的称号。然而,却没有必要在对克里斯蒂娃的分析中添加马克思来作为 *deus ex machina* (解围的人或事),以解决其阐释中的所有难题。更确切地说,马克思隐藏在克里斯蒂娃的作品之中,埋藏在她头脑中的那个阴暗的角落里,几近被遗忘。在本部分,我将探究克里斯蒂娃用以排挤、掩盖、回避马克思的策略,然而,她却永远无法真正摆脱马克思。^①

我们需要回忆过去,来找出克里斯蒂娃里面的马克思,有点像她的保加利亚母语,她声称自己已经把那门语言忘得差不多了。^②我要集中谈谈写于1968年的一篇重要论文《解析符号学:一种批判的科学/科学的批判》^③,这是一篇对马克思的扩展研究。在文章结尾,我们会发现马克思被弗洛伊德打败。尽管克里斯蒂娃对马克思的批判视角忠贞不渝,但是,她仍需摆脱马克思以显明他的不足之处。

就《解析符号学》这篇论文而言,有两部分内容让我颇感兴趣。第一,克里斯蒂娃视其所见为马克思的伟大洞见,即内在性方法。第二,她认为,在马克思的所有见解中,其不足之处在于马克思对生产和工作之主要范畴的讨论。克里斯蒂娃认为,在这个问题上,弗洛伊德的分析要好得多。

-
- ① 在此,她与斯拉沃热·齐泽克(Slavoj Žižek)不谋而合,因为他们两人都在各自的思想轨迹中反映了近代东欧的历史。参见 Roland Boer, "The Search for Redemption: Julia Kristeva and Slavoj Žižek on Marx, Psychoanalysis and Religion", *Filozofija i društvo (Philosophy and Society)* 32.1 (2007), 153—176.
 - ② Kristeva, *Intimate Revolt*. 242.
 - ③ Julia Kristeva, *The Kristeva Reader*. Ed. Toril Moi, Oxford: Basil Blackwell, 1986, 74—88.

我倒过来讨论这两个问题。克里斯蒂娃认为马克思在讨论关于生产和工作的问题时,显出了不足,就目前情况而言没有错,但仍不充分。弗洛伊德的伟大洞见在于其对“前生产领域”的关注,而这仅仅存在于无意识之中。为了清楚地阐明自己的观点,克里斯蒂娃集中讨论了弗洛伊德的“梦的工作”范畴。在此弗洛伊德揭示一种新的工作类型,它超出了马克思的工作概念而且是其先决条件。根据“梦的工作”原理,无意识及梦的各种分散模式呈现出一定的叙事顺序,在无意识与意识的交汇之处,解析符号学植根于梦境中符号的上演。此时在克里斯蒂娃的思想中,一门受益于弗洛伊德的解析符号学是从马克思向前迈进的途径。

在这篇早期论文中,克里斯蒂娃打败了马克思,其途径就是查明隐藏在马克思工作与生产范畴背后更根本的致因——梦的工作。现在,虽然我们可能会认为她掉进了确立原始致因的陷阱,但是,至少对于马克思,她并不满足于停留在这样的论据上面。在她晚期的作品中,她一再声称精神分析在最后阶段超越了马克思,提出了更为全面的答案。因此,马克思试图将日益分散的人类活动领域,至少是那些相互分离的理论与行动领域结合起来的方案在弗洛伊德这里得到了实现。^①而且,弗洛伊德的社会分析及应对方案远远胜过精疲力竭的社会主义。^②在克里斯蒂娃看来,精神分析不仅比马克思主义更全面,而且,还提供了社会主义无法提供的个人、社会及政治治疗方案。^③

然而,我倒着读克里斯蒂娃的论文《解析符号学》,在文章开头,她对马克思的伟大洞见予以认同,称之为马克思的重要“认识论突破”。^④很简单,这就是内在性方法,这种方法产生于正在研

① Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 151, 98.

② Kristeva, *New Maladies of the Soul*. 209—210.

③ Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 24—25.

④ Kristeva, *The Kristeva Reader*. 79.

究的项目或工作,而非来自外部,也意味着批评必须从批评的对象中产生。因此,我们倘若要诠释某人的作品,比如克里斯蒂娃,必须使用他们自己的方法来阐释他们。就克里斯蒂娃而言,马克思是“第一位践行这种方法的人”。^①

克里斯蒂娃的兴趣(至少是这一时期存在于她思想中的)是探讨马克思对解析符号学的洞见之内涵。^②因此,“除了解析符号学批评,没有任何其他形式的解析符号学存在”。或者,在其早期详尽的写作细节中,解析符号学是建立模式的行为。再次引用克里斯蒂娃的话:它是一种“规范化或模式的确立。所以,在我们提及解析符号学的时候,我们指的是(至今尚不为人所知的)‘模式’的发展,也就是说,那些结构与另外一种系统(正在研究之中的系统)的结构相同或类似的形式系统。”^③

马克思似乎因为在知识的历史上取得了根本性的突破而处于举足轻重的地位,实际上,马克思颠覆了“先前一种科学的术语”^④,就那种科学自身而言。因此,他利用经济推翻了经济,例如,他从重商主义者(史密斯、里卡多等)那里吸纳了“剩余价值”这个术语,且论证该术语的意思并非“产品价值的增加”,而是从工人的工资中提取利润。关键在于他是从重商主义者的理论“内部”出发的,虽然就在眼皮底下,他们就是看不到剩余价值的适当起源。完成此任务后,我们就获得了一整套新的术语,那就是新科学兴起的标志。^⑤

① *Ibid.*, 78. 马克思指出意指过程存在于物质生产的范围以外,对此,克里斯蒂娃在其早期作品《诗歌语言的革命》中给予马克思应有的认同。Julia Kristeva, *Revolution in Poetic Language*. Trans. Margaret Waller, New York: Columbia University Press, 1984, 105.

② Kristeva, *The Kristeva Reader*. 78.

③ *Ibid.*, 76.

④ *Ibid.*, 80.

⑤ 众所周知,克里斯蒂娃本人在产生某个新方法或想法的时候,就会创造一系列新名词,如符号心理分析、贱斥、互文性等等。

对于克里斯蒂娃来说,马克思比起乍看上去更重要。这篇有关解析符号学的论文并非克里斯蒂娃必须依赖马克思的唯一地方。我来举些克里斯蒂娃离不开马克思的例子,特别是在其论证中的棘手之处。第一个例子跟历史有关,第二个例子跟政治有关,第三个例子跟女性主义相关。为了研究文学领域先锋派(始于19世纪末的一段现代主义时期,主要见于洛特雷阿蒙、马拉美、巴塔伊等人的作品)的崛起,克里斯蒂娃得以把马克思的优秀社会学理论与上述人等中的最杰出者融合在一起。在这样的时刻,她总是可以非常顺利地用坚定的线条,迅速地描绘出大的画面。因此,先锋派成了应对伴随着资本主义形成及广泛传播而产生的巨大变化的信号及尝试:“资产阶级掌权后出现了一种新现象,自由市场开始形成,资本的膨胀全面影响并控制了生产与再生产之间的关系,父权制家庭陷入危机。”^①在这个国家、家庭及宗教都陷入危机的阶段,资本主义的过剩和重建优先于管制和结构,凡事必须让步!当然,此处她在释义《共产党宣言》中那句有关资本主义革新的名言——“一切固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们真实的生活状况,他们的相互关系。”^②精神分析则成了一种处理这种

① Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 96.

② Karl Marx & Friedrich Engels, *The Manifesto of the Communist Party*. Trans. 1888, Samuel Moore in cooperation with Frederick Engels; Marx/ Engels Internet Archive (marxists.org), 2004. 全文是:“资产阶级除非使生产工具,从而使生产关系,从而使全部社会关系不断地革命化,否则就不能生存下去。反之,原封不动地保持旧的生产方式,却是过去的一切工业阶级生存的首要条件。生产的不断变革,一切社会关系不停的动荡,永远的不安定和变动,这就是资产阶级时代不同于过去一切时代的地方。一切固定的古老的关系以及与之相适应的素被尊崇的观念和见解都被消除了,一切新形成的关系等不到固定下来就陈旧了。一切固定的东西都烟消云散了,一切神圣的东西都被褻渎了。人们终于不得不用冷静的眼光来看他们真实的生活状况,他们的相互关系。”

深刻的社会与经济变革的新方式,尤其是无意识与社会约束之间的关系,弗洛伊德认为这些社会约束对于任何社会的正常运行至关重要。^①

其次,从政治角度而言,克里斯蒂娃给“左派”的定义绝对具有深刻的洞察力。她没有视之为我们当前政治景观中左与右之永恒二元结构中的一方,而是把它看作是“提出并解决政治问题的场所,尤其是政治的局限性(从符号学角度来看,即文化及知识的习得)”^②,你若说这是精神分析版的马克思主义“国家消亡”也未尝不可。实际上,这也是对马克思观点的高度认同,即政治终究是文化、宗教、知识及意识形态领域的一部分,并且承认这就是拉康的“象征界”理论——语言、社会、文化——的实际内容。在拉康的“象征界”理论与马克思的上层建筑概念的交汇处,我们找到了政治。但是,它不仅仅是政治斗争的场所,也是左派通过确立政治的界限并进行跨越这些界限的思考来确定自身身份的地方。

最后(这一点对我的参与至关重要),克里斯蒂娃在阐释女性主义的过程中遇到难题时,偶尔会诉诸马克思主义。她已经同女性主义“若即若离”,尤其是美国自由女性主义,并因此饱受诟病。她用诸如此类的评论戏弄读者,如那条跟阴茎有关的评论,而这恰恰是表意与宗教的基础,^③这一点“众多学者”已经阐明。此外,在其三部曲《女性天才》(*Female Genius*)中,她重点探讨了三位女性——汉娜·阿伦特(Hannah Arendt)、梅兰妮·克萊恩

① 其他的例子,参见克里斯蒂娃对中国性别关系的不同社会背景的论证(*Julia Kristeva Interviews*. 100—101),或其对法国密特朗的社会主义所面临的困境的分析(*Julia Kristeva Interviews*. 154)。

② Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 174.

③ Julia Kristeva, *The Sense and Non-Sense of Revolt: The Powers and Limits of Psychoanalysis, Volume 1*. Trans. Jeanine Herman, New York: Columbia University Press, 2000, 88.

(Melanie Klein)、科莱特(Colette),^①如同克里斯蒂娃本人,她们也独立于并超越了女性主义及马克思主义。从这个角度看,克里斯蒂娃可以从三个重叠的阶段来审视女性主义:女权参政论者对政治权利的要求;对本体论平等的维护;1968年5月以来对性别差异的寻求。^②就克里斯蒂娃而言,问题在于女性主义在两种教条主义之间进退维谷^③:“左派”的教条主义(这是她的习惯叫法);父权制及右派的保守教条主义。女性主义要么借鉴它所反对的这第二种教条主义,要么在其为全体女性争取解放的过程中拿起共产主义教条主义的武器。克里斯蒂娃置身于一个两难的境地,不久以后,她就会老调重弹:我们须通过一些虚构的中间路线来避免法西斯主义和斯大林主义的极权主义极端^④,否则,女性主义将陷入任意形式的极权主义。

她对这个问题的答案既有趣又重要。在回应基于性别的社会变化的女性主义议题时,她说:

……目前在东方国家,马克思主义正在瓦解,社会主义思想已经面目全非。这表明我们只有在资产阶级个人主义之后而非之前才能进入一个更好的社会。我觉得他们应修订其想法,看看东方目前的态势。因为许多女性主义的观点都是无意识地根据共产主义和马克思主义国家的形象来酝酿和确立的,所以,仿佛进步的共产主义意识形态可以造就

① Julia Kristeva, *Hannah Arendt*. Trans. Ross Guberman, New York: Columbia University Press, 2004; *Melanie Klein*. Trans. Ross Guberman, New York: Columbia University Press, 2004; *Colette*. Trans. Jane Marie Todd, New York: Columbia University Press, 2004.

② Kristeva, *Colette*. 404.

③ Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 7.

④ Julia Kristeva, *Desire in Language: A Semiotic Approach to Literature and Art*. Trans. Thomas Gora, Alice Jardine & Leon S. Roudiez, New York: Columbia University Press, 1980, 23.

资产阶级社会的经济。现在人们意识到社会制度的确立不可能仅仅在意识形态的框架下进行,有必要对之进行改变,但不是在这一边,而是要过渡到另一边。^①

我开始怀疑克里斯蒂娃是一个乔装打扮的自由主义者,或许是一个右倾人士在哀悼一场子虚乌有的由信仰衰退而起的宗教危机,^②从而导致可行性反抗告一段落。^③正当此时,她亮出了一个马克思主义极其核心的观点。克里斯蒂娃时常援引诸如自由和民主(无任何限定语)、或“良心的多元”、^④或个体的重要性等术语,而把共产主义视为一种内在的集权化不予理会。但此处她却发表了一个在“现存的社会主义”国家,如保加利亚,可能会被视为异端邪说的声明,而该声明却是非常忠诚于马克思主义的。首先,她反对任何理想主义观念,并直言不讳地指出,意识形态(此处指女性主义)无法创建社会。其次,女性主义作为一种进步的共产主义社会的意识形态,与资产阶级社会水火不容。^⑤根本不可能把一种马克思主义的意识形态嫁接到资本主义的意识形态之上。第三,女性主义以及共产主义所向往的社会形态必须形成于资产阶级个人主义(如,自由主义)“之后”,而非之前。这一论调公然违抗了在先前共产主义国家愈益广泛接受的观点,即避开羽翼丰满的资本主义,直接进入共产主义,这是有可能的。^⑥在

① Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 45.

② Kristeva, *New Maladies of the Soul*. 221.

③ Kristeva, *The Sense and Non-Sense of Revol.* 24.

④ Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 51.

⑤ 就在欧洲共同市场的背景下,密特朗的社会主义议程同法国资本主义经济之间的对立这一问题,她提出了一个与之非常相似的观点。Kristeva, *Julia Kristeva Interviews*. 154.

⑥ 此外,跟中国的观点有些类似,在后共产主义国家,有人断言,资本主义有很多种,可能存在一种较温和的资本主义。我对此持怀疑态度,尤其是在一些东欧国家呆过一段时间之后。

此,克里斯蒂娃所呼吁的马克思主张在任何不同的事物形成之前必须首先经历资本主义的全面运行。有人可能会认为,在全球化进程中,随着东欧共产主义的解体,我们才开始瞥见全面的资本主义以及全面的商品化社会的可能面貌。

这就是让我感兴趣的马克思主义者克里斯蒂娃,基于上述引文可以得出四点结论:没有政治经济学就没有性别;没有社会和经济变化就没有意识形态的改变;资产阶级意识形态与女性主义之间并未不匹配;女性主义是共产主义的而非个人主义的,这里说的是马克思女性主义而非资产阶级女性主义,但是,这个马克思女性主义愿意等待时机从而让资本主义大行其道。鉴于种类繁多的女性主义构成了一个多层面的运动,克里斯蒂娃明确地拥护共产主义的进步女性主义,而非注重权利的个人主义自由女性主义。换言之,只有从集体出发的个体才能占有一席之地。

结 束 语

既然我们已经讨论了马克思主义者克里斯蒂娃,现在该来重申一下她对保罗的主要看法。关于爱:尽管克里斯蒂娃认为 *agape* 这种爱完全源自人类行动或因果关系之外,尽管她还启用了恩典这一传统神学范畴,但是,其观点缺乏政治意涵。关于心理病态:尽管克里斯蒂娃认为保罗提供了医治的方式,更确切地说,克制林林总总的心理病态,但是,为什么出于经济和历史的原因,情况会至于此?很不幸对于这个问题,她没有做出充分的论证。关于集体:借助保罗的 *ekklesia*, 她所关注的集体以一个普世精神病康复者大集体的崭新面貌而呈现,它可以超越两个精神领域之间的张力,从有形的身体进入灵性领域。

如果有人认为克里斯蒂娃仍在寻求基督教的救赎以及马克

思无法实现的精神分析,这是可以原谅的。^①但是,如果我们给压抑在克里斯蒂娃里面的马克思一个机会来发言的话,上述三个方面会怎样?答案有两个,一个跟爱有关,另一个关系到心理病态及集体。克里斯蒂娃对爱的讨论几乎触及的观点是,保罗的几封书信曾经是开展教会、文化及政治斗争的重要场所,并将持续下去。我只需提及宗教改革及反宗教改革时期那段漫长的政治斗争,尤其是罗马天主教会的各种联盟与新教徒之间那场臭名昭著的三十年战争(1916—1948)。改革派强调恩典、称义、预定,而作为回应,罗马天主教会推出了摩里纳主义(Molinism),强调给人尽可能多的参与机会以确保他们自身获得拯救。^②此例表明,这些神学术语为那些文化及政治对立派别的形成提供了多么强大的语言支持。

如果我们认为这些日子业已成为过去,认为圣经提供政治语言的时代已经淡为遥远而模糊的记忆,那么我们需要重新思考。尽管克里斯蒂娃在精神分析方面已经江郎才尽,但是,仍有其他的马克思主义保罗批评者注重保罗文本显而易见的政治本质。此处,我想到了阿兰·巴迪欧(Alain Badiou)的《圣保罗:普世主义的根基》,^③在巴迪欧看来,保罗是第一位激进分子,他通过恩典的

① 进一步参见,Boer,“The Search for Redemption”,153—176。

② 归因于路易斯·摩里纳(Luis de Molina,1535—1600),尤其是他写于1588年的作品 *Concordia liberi arbitrii cum gratiae donis*。与改革派不同,摩里纳把尽可能多的空间赋予了人的行为及其对上帝诫命的顺服。大体上,摩里纳认为,人自由选择与上帝所赐的恩典合作,这是恩典效果的最终原因。这种效果归结为人类虚心顺服上帝的能力,它并非出自恩典本身,而是出自人类自身的意愿。摩里纳拒绝相信自我赚取的救恩,他辩称人类自由选择与上帝合作的行为上帝事先已经知道了。简言之,我们可以到达终点线,但却需要一臂之力才能将它越过。我几乎不需要指出其对改革派有意识的反对。

③ Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*. Trans. Ray Brassier, Stanford, CA: Stanford University Press, 2003.

教义勾画了事件的结构,并因此建立了一个忠诚于该事件的政治群体。巴迪欧首先对保罗论述复活教义的方式兴致勃勃,他从恩典的概念入手;其次,复活教义也可以转化为唯物主义的、政治的、激进的教义,他对转化的方式颇感兴趣。他是怎么做的?恩典强调的是难以言喻、出乎意料且源自人类经验及因果关系之外的事。意大利思想家阿纲本(Georgio Agamben)亦对巴迪欧的阐释做出了回应,但他重点关注的是保罗神学中的弥赛亚主题及残余主题,这些主题让可能的政治变化永葆生机。^①与上述所有观点大异其趣的是雅各·陶伯斯(Jacob Taubes)的“灵性宣言”(spiritual testament),这是根据录像带整理而成的他的最后几次演讲,被译作《保罗的政治神学》。^②目前,这些人没有一人从事圣经批评,实际上,他们是具有不同马克思主义色彩的哲学家,他们再一次表明保罗那些艰深晦涩的文本一如既往地与政治息息相关。

那么,我们该怎样看待克里斯蒂娃对非人类之爱的关注呢?与天主教会及反文化者就爱的主题对保罗的诠释不同,保罗的这些主题具有鲜明的政治色彩。如此看来,她强调 *agape*(实际上是说恩典)的超越特征,人类不配得,这一点耐人寻味。此处的伟大政治洞见是:政治、文化及社会经济的变迁不一定非要以人为中介。几乎所有关于实质性政治变化的理论均在某种程度上依赖人类中介。当然,问题是这些理论大部分依赖已经过去的变化模式,最为突出的是从封建主义到资本主义的过渡。相反,如果将来此类变化的中介出自非人类,怎么办?在这里我想到了无限的资本主义与有限的

① Giorgio Agamben, *The Time That Remains: A Commentary on the Epistle to the Romans*. Trans. Patricia Dailey, Stanford CA: Stanford University Press, 2005.

② Jacob Taubes, *The Political Theology of Paul*. Trans. D Hollander, Stanford CA: Stanford University Press, 2004.

地球之间的终极矛盾,本人在别处曾对此有所阐述。^①

就心理病态及集体而言,我希望自己有足量的历史知识以更好地理解她的观点:保罗用一种集体的方式来解决这些心理问题。在这个问题上,近来有人关注作为保罗思想(实际上是指《新约》)背景的罗马帝国,我对此颇有兴趣。理查德·霍斯利(Richard Horsley)^②在这项工作中起到了一定作用,但他最终的力度仍然不够。霍斯利及其追随者关注奥古斯都在罗马帝国引起的非凡转变:异教及帝王福音的充分发展、帝王庇护关系的集权化,以及这些变化在以弗所、科林斯等区域城市所产生的深远影响。最重要的是,臭名昭著的*pax Romana*(罗马和平时期)结果却证明是一个为了帝国的扩张和持续而充满了暴力、血腥、蓄意破坏及奴役的政体。霍斯利如是说:

在公元前1世纪,罗马军阀占领了地中海东部,包括朱迪亚,庞培的军队在这里玷辱了耶路撒冷神庙以报复祭司们的反抗。大规模重新征服犹太人及加利利人反抗的行动包括公元前52—51年对加利利的马格达拉/他利克亚的数千民众的奴役、塞法里斯(拿撒勒附近)内部及周边的大规模奴役;公元前4年在朱迪亚的以马忤斯将数千民众钉死于十字架;公元67—70年对村庄和城镇的系统性破坏,毁坏耶路撒冷及神庙,并有大量犹太人被卖为奴隶。在保罗布道的区域,罗马人曾于公元前146年残酷地劫掠并放火焚烧科林斯(希腊著名城市之一)、大肆屠杀其中的男人,使女人和孩子沦为奴隶。^③

① Roland Boer, *Political Myth*. Durham, North Carolina: Duke University Press, in press.

② Richard A. Horsley ed., *Paul and Empire: Religion and Power in Roman Imperial Society*. Harrisburg, PA: Trinity Press International, 1997.

③ *Ibid.*, 10—11.

只有帝王、军阀及罗马人才需为这种行为负责吗？这种对人类中介的关注忽略了利害攸关的政治及经济问题。社会形态变化的主要标志之一就是在新体制取代旧体制的过程中，社会中的暴力、动荡、冲突会达到一个较高的程度。如此混乱的转变会引发人口、经济、社会、政治及心理方面的移位、紧张与暴力。我在援引霍斯利的话语时已经重点突出了奴隶制，因为希腊人特别是罗马人把一种新的经济制度引进他们的帝国，这是一种以奴隶为基础的經濟制度，其中奴隶要做全部的工作而相对少数的“公民”却什么也不做。^①用马克思的惯用语来说就是榨取剩余价值，奴隶们所创造的那部分超出了他们生存需要的价值被他们的主人无偿占有，于是这部分人的财富和权力得以形成并维持下去。^②

本质上说，我们所拥有的是从“神圣经济”^③（我在他处创造的术语）到奴隶制度的过渡，用马克思的话来说，从一种生产模式到另一种生产模式的残酷转变，这种过渡逐渐改变了罗马帝国。通过系统性的暴力和破坏来强制实行一种不同的社会经济制度，这种情况特别在时代之交的三四个世纪时有发生。因此，我认为克里斯蒂娃从保罗书信看到的各种心理病态能视为这种大规模的残酷转变在精神层面的体现。那么，挣扎中的天才保罗可能在无意中发现了——被钉十字架并且复活了的耶稣，他为医治这些心理病态提供了一种途径。

还有那含糊不清、动荡不安的 *ekklesia*：在我看来，保罗的集体

① 参见希拉·布里格斯 (Sheila Briggs) 对保罗和奴隶制研究，尽管如果更加全面地诉诸马克思主义解读，其研究会得到深化。Sheila Briggs, "Paul on Bondage and Freedom in Imperial Roman Society", in *Paul and Politics*. Ed. Horsley, 110—123.

② 进一步参见 Perry Anderson, *Passages from Antiquity to Feudalism*. London: New Left Books, 1974, 13—103.

③ Roland Boer, "The Sacred Economy of Ancient 'Israel'", *The Scandinavian Journal of the Old Testament* 21.1 (2007), 29—48.

似乎为这些随处可见的残酷的经济和政治变化提供了政治、宗教及心理上的回应。如旧的社会心理观所指出的,他的回应将不知不觉地促进向以奴隶制为基础的社会形态的转变,因此,成为晚期罗马帝国的意识形态和实践,并非没有缘由。

这就是马克思主义者克里斯蒂娃可能得出的结论,但是,我们能够看出在克里斯蒂娃本人的解读中已经存在的各种可能性,因为克里斯蒂娃并非想找回保罗,特别是他对 *agape* 和 *ekklesia* 的关注已经有所变化,而且对他而言,秘密就是基督的死与复活这一神话。更有甚者,她所向往的保罗,其思想和集体富有革新精神及治疗功效,并且是独一无二的。集体主义、进步、社会改革——这不正是克里斯蒂娃高举女性主义和马克思主义的初衷吗?然而,在我看来,保罗却无法胜任这项工作,尽管克里斯蒂娃把保罗创造的 *ekklesia* 视为一种新的政治及心理团体,但是,结果证明,这个团体的创新性仅仅是局部的且含糊不清,并在罗马帝国的社会、性别及等级空间中饱和,或者说,深处于罗马奴隶制社会的水深火热之中。

无论如何,我赞同克里斯蒂娃的集体议题,但不是她所呈现的形式。鉴于这个 *ekklesia* 注重性别差异,具有等级体系,不反对奴隶制,并且在政治上持保守立场,那么现在有必要调用恩斯特·布洛赫(Ernst Bloch)的乌托邦辩证法:即便再退化的集体也会表达出某种形式的乌托邦冲动,^①秘诀在于从其压迫性内容中提取这种冲动。^②

(何桂娟 译)

① Fredric Jameson, *Archaeologies of the Future: The Desire Called Utopia and Other Science Fictions*. London: Verso, 2005.

② 衷心感谢我的研究助理 Fiona Marantelli 在此文撰写过程中给予我的宝贵支持。

作者罗兰·博尔系澳大利亚纽卡斯尔大学研究教授,近期出版专著《圣经的尘世本质:从肉体角度解读性、男性气质及肉欲》(2012);《尘世的批判:马克思、恩格斯与神学》(2012);《神学的批判:马克思主义与神学系列之三》(2010);《宗教的批判:马克思主义与神学系列之二》(2009)等。译者何桂娟系西华大学外国语学院讲师,目前主攻生态女性主义神学。