

圣经之于马克思主义的永恒魅力*

[澳]罗兰·博尔

内容提要:长久以来,西方马克思主义理论家对圣经都青睐有加,不过人们对此却知之甚少,故此本文特意概述这段历史。文章首先论述了圣经是恩斯特·布洛赫、瓦尔特·本雅明和西奥多·阿多诺等人著作的要素,又评析了当前阿兰·巴迪乌、斯拉沃热·齐泽克、特里·伊格尔顿和乔治奥·阿甘本等人对圣经的研究。第三部分讨论了近年来宗教左派的主要观点,即解放神学。文章最后简要评述了马克思主义圣经研究的发展,也对马克思主义与非具体化圣经传统可能的结合方式提出一些建议。

关键词:圣经;西方马克思主义;新保罗主义;解放神学

The Perpetual Allure of the Bible for Marxism

Roland BOER [AUS]

Trans. by HOU Linmei

Abstract: In light of the general lack of awareness of the long history of

* 本文原载于 *Historical Materialism* 15 (2007): 53—77,由原作者授权译成汉语,发表于本刊。

Western-Marxist fascination with the Bible, this article offers a synopsis of part of that history. After showing how the Bible was an important element in the work of Ernst BLOCH, Walter BENJAMIN and Theodor ADORNO, it then offers a critique of the current engagements with it by Alain BADIOU, Slavoj ŽIŽEK, Terry EAGLETON and Giorgio AGAMBEN. The third section deals with the most significant element of the religious Left in recent years, namely liberation theology. It closes with some comments concerning the growth of Marxist biblical studies and some suggestions for the way Marxism might reconnect with a non-reified biblical tradition.

Key words: the Bible; Western Marxism; neo-Paulinism; liberation theology

马克思主义与圣经有着长远而复杂的关系,远比我们愿意承认的复杂得多。我的任务名义上貌似简单,只是概述圣经和圣经研究影响马克思主义的方式,不过,令人诧异的是,圣经批评家和马克思主义评论家对那段丰富的历史都知之甚少。实际上我敢斗胆断言,由于阿兰·巴迪乌和乔治奥·阿甘本这样的政治哲学家燃起了重读《新约》的热潮,加之越来越多的圣经批评者(诚然他们来自一个小型研究基地)埋头研究马克思主义的批评方法,现在的形势已经比当初健康了许多。这里的研究将消除人们对马克思主义者长期以来钟情于圣经这一史诗的无知,同时提出批评和评价,并为以后的研究提出自己大胆的想法。

我的讨论尽管彼此之间会有重叠,却可以大致分为三部分:

开篇追溯西方马克思主义者如恩斯特·布洛赫、瓦尔特·本雅明、西奥多·阿多诺在各自思想发展中对圣经的持续运用。他们的潜在动机是从圣经中提炼出政治和唯物主义洞见,这也是另一组思想家的特点。接着转向新保罗主义或政治神学,即当代理论家如阿兰·巴迪乌、斯拉沃热·齐泽克、特里·伊

格尔顿和乔治奥·阿甘本对于圣经尤其是“保罗书信”的青睐。最后,我讨论的是马克思主义与圣经之间最为知名的交叉研究,即解放神学^①。

在此之前,有必要对“圣经研究”的含义进行澄清:尽管会不可避免地涉及神学,我关注的焦点却是圣经和圣经研究。与众多圣经批评者一样,我将圣经视为一部影响深远的文学、历史和社会文献,而圣经研究则可以运用包括历史、社会科学、文学批评、文化批判、哲学、语言学等在内的一系列批评工具。尽管圣经研究与神学是界限分明的不同学科,但如果研究中确实渗入了神学,我也会时常警惕它以众神的名义宰制和处理这样一部原本难以驾驭、桀骜不驯的文集。^②

西方马克思主义

我从恩斯特·布洛赫开始,因为其著作的重要灵感源泉之一即圣经。他曾指出,圣经形塑了很多人的世界观——工人和农民——他们是东欧共产主义运动的中坚力量。他提出,共产主义应该理解圣经的革命驱动力,而不是抛弃圣经。布洛赫的著作曾被政治神学和解放神学保存和改造(详后讨论),这不是没有原因的,其目的绝非仅仅为了将新近的政治和文学批评方法,如后殖民批评和乌托邦研究,传递给其他人。^③

事实上,布洛赫与瓦尔特·本雅明、西奥多·阿多诺一样,都处于对圣经

① 目前,我把分析马克思和恩格斯著作中与圣经相关的文本留待下次讨论。尽管有自相矛盾之嫌,他们通晓圣经的老生常谈却总是无人记起。不仅他们的作品中饱含圣经典故,而且,他们经常对圣经进行详细的分析,即使简单浏览一下他们在《德意志意识形态》中对布鲁诺·鲍威尔和麦克斯·施蒂纳的长篇评论就能发现。

② 有关这个问题的进一步讨论,请参考 Roland Boer, *Rescuing the Bible*. Blackwell Manifestos. Oxford: Blackwell, 2007。

③ 参见 Tom Moylan, “Bloch against Bloch: The Theological Reception of *Das Prinzip Hoffnung* and the Liberation of the Utopian Function”, in *Not Yet: Reconsidering Ernst Bloch*, edited by Jamie Owen Daniel and Tom Moylan. London: Verso, 1997。

深思熟虑的众多西方马克思主义者之列(与关注神学和教会学的阿尔都塞、列斐伏尔、葛兰西和卢卡契等人不同)。我关注圣经在其作品整体框架中所发挥的功能,发现对于布洛赫和本雅明来说,无论研究工作多么复杂,其首要动力都是将圣经视为资源,来对马克思主义理论的一些难题进行再思考,其中最根本的应该是如何找到一种抨击资本主义的方法。阿多诺与圣经的关系稍显含混,在提出一种与圣经研究本身相关的批评方法之外,又深层次地吸收了圣经资源。

我还要谈谈布洛赫,他是为数甚少曾经写过专论圣经著作的马克思主义者之一,即那本乏人问津的《基督教无神论》。^①在此书中,他对圣经做了一个马克思主义的导读,其中渗透了他本人独到的观点,即辨明圣经中的颠覆性线索。他从中发现了反抗统治者和压迫者的思维方式,其最显著的特点就是推翻压迫者们的上帝。这种思维方式最终导向一种反抗性的无神论——即“基督教无神论”,从而一旦上帝退出历史舞台,那些被遮蔽者(原文为拉丁语)就得以登上历史舞台。作为此观点的一部分,布洛赫也关注神话,我认为这是其作品中最有价值的内容之一。布洛赫认为,神话既非一种有待澄清的单纯的错误观念,亦非一种无需限定的积极力量。所有的神话——一如意识形态——无论多么富于压制性,也自有一种解放——乌托邦的维度,无法将其与欺骗和幻想轻易区分开来。在布洛赫看来,操纵和控制行为本身也包含片刻的乌托邦残留,一种在革命计划接近失败时提供其他可能性的要素。布洛赫尤其关注圣经神话,因为引起他兴趣的神话颠覆性成分是通过频频涌现的压制性意识形态实现的。

因此,布洛赫在神话中探寻:神话是否揭露了变革和解放?神话中有没有在骗局中胜出的机智英雄吗?但是这需要在广义神话中区分神话本身

^① Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, trans. by J.T. Swann. New York: Herder and Herder, 1972.

的专横、宰制和那些类似于晚期童话、颠覆此种宰制的神话。希腊神话中的普罗米修斯故事,或圣经伊甸园中的蛇故事,便揭示了神话中的此种童话要素。布洛赫宁愿保留神话的正统和非正统要素,也不愿缺失神话,因为放逐神话会摒弃其“令人喜悦的信息”、“最久远的乌托邦主题”^①以及所有压制性成分。因而他尝试用辩证法来经营神话——“在同一个辩证过程中既摧毁神话又保存神话”^②。布洛赫最为成功之处在于其神话辨别方法是一流的,其方法使得我们理解圣经神话时,既不视其为完全不道德的,也不视其为纯粹有益的。也就是说,正是经由和缘于那种宰制神话,那些精明的和非正统的神话才得以存在。布洛赫的研究让那些藏身于压迫中的若隐若现、零零碎碎的颠覆和希望得以大量复原出来。

与布洛赫不同,本雅明与神学的互动是一块被过多交叉点削弱了的批评领域,远远算不上对圣经的评析。本雅明对圣经的解读引人入胜且别具一格,但他未能如愿地利用圣经找到一条摆脱资本主义神秘地狱的途径。他对圣经的解读是利用古老寓意解经法的最终或神秘层面,及其从创世到终末的宏大模式。因此,在《德国悲悼剧的起源》^③那最具影响力的最后一章,本雅明对中世纪的四重寓意解经模式——字面的、譬喻的、道德的和寓言的——进行了深刻的再创造,进而提出,从巴洛克悲悼剧中能发现基督教基本解经模式的痕迹,而这种解经模式只有在人类堕落之后才成为可能。因为,在一个堕落的世界里,堕落前的乐园世界只存在于废墟和遗迹中,以致譬喻成为在废墟中无法破解的救赎方式。如果说本雅明在《巴洛克悲悼剧》一书中将目光锁定于同时描述和发展一门譬喻理论,那么在《拱

① Ernst Bloch, *Literary Essays*, trans. by Andrew Joron et al. Stanford: Stanford University Press, 1998.

② Ernst Bloch, *Atheism in Christianity: The Religion of the Exodus and the Kingdom*, trans. by J.T. Swann. New York: Herder and Herder, 1972, 37.

③ Walter Benjamin, *The Origin of German Tragic Drama*, trans. by J. Osborne. London: Verso, 1998.

廊街计划》[拱廊计画]^①中,他就逐渐趋于采用在形式上破碎不堪的方法本身——因此那部作品犹如一系列引用和评析的堆砌,让人颇感惊讶。

我将详述寓意的神秘意义——一千多年来这个奇特且复杂的模式一直是解经的特色,而且现在对马克思批评家还具有吸引力,比如弗雷德里克·詹姆逊^②——还有本雅明先前对起源的关注,尤其是《创世记》第1章。因此,在“论语言本身和人类的语言”一章中,他将《创世记》1至3章和第10章放在一起(创世、人类堕落和巴别塔故事),来论证纯粹语言的必要性。这其实就是命名的语言——初见于《创世记》第2章中亚当为动物命名——在这章中人类与上帝交流是直接进行的,并不凭借语言。^③这种原始语言已经随着人类的堕落失去了,我们现在拥有很多种语言,本雅明称之为“闲话”[聒噪],这是巴别塔故事讲述的后果。这些堕落后语言的唯一功能是交流,而不是命名的纯语言。然而本雅明的研究计划在于,指出他对堕落的解释类似于他对同时代资产阶级语言状态的理解。这种语言也是“闲话”,无休无止,主要功能就是交流。为了克服这种堕落的资产阶级语言,本雅明提出翻译应该竭尽全力追求那种业已失去的、纯粹的、原始的和谐语言。^④

虽然很显然本雅明是将创世和终末放在一起讨论的,但是在《拱廊街计划》中他毅然决然将重心转向后者。在该书中,这位“神话的顽敌”^⑤通

① Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, MA.: Belknap, 1999.

② 参见 Fredric Jameson, *The Political Unconscious: Narrative as a Socially Symbolic Act*. Ithaca: Cornell University Press, 1981. 尤其69—74页。

③ Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 1: 1912—1926*, trans. by Marcus J. Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, MA.: Belknap, 1996, 65.

④ Walter Benjamin, *Selected Writings. Volume 1: 1912—1926*, trans. by Marcus J. Bullock and Michael W. Jennings. Cambridge, MA.: Belknap, 1996, 253—263.

⑤ Irving Wohlfarth, “ ‘Manner aus der Fremde’: Walter Benjamin and the ‘German-Jewish Parnassus’ ”, *New German Critique*, 70 (1997): 3—85.

过摆脱资本主义的神秘地狱和梦的运作——19世纪的巴黎是其最先进和最腐朽形式的代表——专注于不同的思维方式。^①他通过辩证形象、历史裂变的休止论证,好像大梦初醒。然而他这项研究的失败之处在于他所使用的语言本身,因为他诉诸于性语言,尤其是有关女性和母性功能的语言,而这种语言正是圣经创世和终末神话的语言。即使他在著作中没有明确援引圣经,圣经的痕迹在其文本中依然随处可见,那些文本中处处充斥着性行为语言、性别化文本、作为神秘他者的女性,以及对于分娩隐喻的一再重复。换言之,在他通过资本主义神话的突破口发现一种思考方法之际,他又回归于圣经神话,尤其是创世和终末神话,这是由具备母性功能的语言所标示出的倒退。

请容我再详论这个观点,因为它对于我评论本雅明非常重要——对于本雅明的女性主义批评是理解他对神话进行模糊处理的关键。女性主义对本雅明的作品大致有两种反应,一种是批判他对于女性的种种再现以及利用其来构建他的思想;^②另一种则认为,本雅明的著作是一种见地深刻的政治性批评,批评了资本主义艺术、哲学等等领域对于女性的利用,因而它对当代女性主义和政治学起到了促进作用。^③实际上,我所指出的本雅明作品中存在的创造性和母性身体,尤其是他借用母性创造来指男性创造

① 在对《拱廊街计划》的概述方面,无人能企及罗尔夫·蒂德曼 (Rolf Tiedemann, "Dialectics at a Standstill: Approaches to the *Passagen-Werk*", in *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*, edited by G. Smith. Cambridge: MIT, 1991.)。

② Rey Chow, "Walter Benjamin's Love Affair with Death", *New German Critique*, 48 (1989): 63—86; Margaret Mahony Stoljar, "Sirens of Gaslight and Odalisques of the Oil Lamp: The Language of Desire in *The Arcades Project*", in *With the Sharpened Axe of Reason: Approaches to Walter Benjamin*, edited by Gerhard Fischer. Oxford: Berg, 1996; Janet Wolff, "The Invisible Flaneuse: Women and the Literature of Modernity", in *The Problems of Modernity: Adorno and Benjamin*, edited by Andrew Benjamin. London: Routledge, 1989.

③ Sigrid Weigel, *Body-and Image-Space: Re-Reading Walter Benjamin*. London: Routledge, 1996, 85—98; Esther Leslie, *Walter Benjamin: Overpowering Conformism*. London: Pluto Press, 2000, 106—114; Angelika Rauch, "The Trauerspiel of the Prostituted Body, or Woman as Allegory of Modernity", *Cultural Critique*, 10 (1988): 77—88.

力的概念^①,这些观点本身并不新鲜。然而,伊娃·葛兰曾对本雅明作品中的性别做过精彩论述,请容我从中提出两点:^②他著作中的性别问题含混不清,需要重新考虑本雅明在性别方面的首要哲学关注。在我看来,问题不在于含混性,而在于本雅明的奇特技巧:他在批评的同时又被困于其所批评的。因此,他借用女性所做的批评类似于他对于神话的批评:看到了问题的所在,却无论如何努力也无法超越。例如,尽管他从分析妓女——体现了资本主义社会中“爱”的实质:“女性即物”——入手,提出女性的极端物化和商品化;却依旧为妓女所吸引,特别在其早期作品中,妓女被视为知识本身的化身。

在我看来,本雅明在处理神话时也有此种矛盾心态:这位坚定的神话反对者发现,他为了超越神话而必须利用神话本身——尤其是圣经中的创世和终末神话。在本雅明的作品中,性别与神话问题紧密相连。在此,我想重提葛兰的观点:我们需要重新考虑本雅明在性别方面的主要兴趣。具体说来,我认为持续地借用母体、避孕、怀孕和分娩,标志着本雅明写作的另一个问题,即他对圣经神话的永恒化。实际上,我认为他借用此类生育意象的机理,是为了追溯资本主义制度下女性此种功能的丧失——她们成了无生育能力的妓女、僵尸、服装模特儿,和时尚轻佻的焦点^③——进而脱

① 因此,对魏格尔来说,本雅明证明了何以“智力创造的概念代替了自然创造的概念,在这个过程中必需的女性要素消耗殆尽,然而在作品完成的同时创造者获得新生:成为‘他曾孕育的作品的头生子’”(魏格尔 1996, 70)。最终,问题还在于魏格尔将本雅明视为一个典型的原型女性主义批评家。要阅读在摒弃和挪用之间寻求平衡的批评,请参阅 Helga Geyer-Ryan, “Counterfactual Artefacts: Walter Benjamin’s Philosophy of History”, in *Visions and Blueprints: Avant-Garde Culture and Radical Politics in Early Twentieth-Century Europe*, edited by Edward Timms and Peter Collier. Manchester: Manchester University Press, 1988.

② Eva Geulen, “Towards a Genealogy of Gender in Walter Benjamin’s Writing”, *The German Quarterly*, 69 (1996): 161-180.

③ Walter Benjamin, *The Arcades Project*, trans. by Howard Eiland and Kevin McLaughlin. Cambridge, MA.: Belknap, 1999, 79-81.

离资本主义制度对她们进行的重新定位。所以受孕和分娩的意象就标志着对资本主义魔咒的摆脱。然而,恰恰是这些意象让本雅明又陷入了神话,尤其是准确借用此类意象的圣经创世和终末神话。

因此,本雅明在努力摆脱资本主义的恐怖神话之际,又返回神话本身,尤其是那些明显具有圣经变体特征的神话。然而,通过那种失败,那种为了破坏神话本身而回归神话的行为,本雅明无意中提供了一种在政治和圣经研究中重新思考神话范畴的方法。在我看来,就其对神话的运用而言,本雅明开始设想未来的可能性时,所用的方法不是将当下的术语投影至未来,而是相反:有关共产主义未来的术语和概念——无论它们在我们当下的理解和使用中显得多么低下和片面——确实提供了思考其未来自身的方法。^①换言之,圣经神话中的终末论本身表明,凭借神话这种方式,我们也许能越过当下资本主义和未来共产主义之间的界限,然后从未来的自身获得词语,无论那些词语可能有多么不完美。当然,问题在于,如果未来犹如马克思主义者一贯认为的那样迥然不同——无论这种转变最终是逐渐抑或突然发生的——其思维和论证方法本身都会有质的不同。本雅明关注神话偶得洞见的原因就在于此:他所研究的对象必然是虚构的本质——有关创世和弥赛亚的叙述——表明神话的语言既有希望也有危险,提供了一种设想一个完全不同的未来的方式。

在当前的研究中,我一开始就提出布洛赫和本雅明都是左派重新考虑政治神话的关键人物,他们继续了乔治·索雷尔未竟的事业。^②但是任何此类研究都需要占有一定的阿多诺神学怀疑论。同他著名的偶像禁止论一道,这两方面构成阿多诺研究圣经的基础。诚然,这两方面密切相关,因为《出埃及记》第20章和《申命记》第5章中的第二条诫律是“不可拜偶像”,

① 实际上却能以此种方法来解读本雅明著名的“历史之天使”寓言,而非仅仅将其视为对进步观念的猛烈抨击。

② Georges Sorel, *Reflections on Violence*. London: Collier-McMillan, 1961.

其核心是批判偶像崇拜,这是阿多诺批判世俗神学的关键。他的重要著作有《克尔凯郭尔:美学建构》^①、《真实性术语》^②,以及他与霍克海默合著、读者众多的《启蒙辩证法》^③,这些著作令人敬畏却也引人入胜。

对禁止偶像崇拜进行了充分辩证研究的阿多诺对其一贯持赞同态度,这在他研究的诸多领域——从音乐批评到美学再到乌托邦反思——中一次次出现。在《启蒙辩证法》最为著名的篇章中,阿多诺和霍克海默强调禁令破坏了神话、调和了有关上帝观念的魔力:

犹太教……只将希望与反对祈求伪神联在一起,反对将有限作为无限呼求,将谬误作为真理呼求。^④

我们已经明白乌托邦和哲学的含义,其含义聚焦于反对虚假、有限、谎言和信仰本身——简言之,所有妨碍救赎的要素。在此我想暂时再回到第二条诫律,以便澄清存在于阿多诺借用行为背后的偶像崇拜逻辑。

此处我们发现了禁止制做[‘sh]任何削成或砍成的偶像[pesel]。为了确保禁令全面详尽,诫律详细规定了偶像在外形上不能是任何天上、地上或地面之下的海中之物。然而,最重要的是,它承接第一条诫律——“在我面前,你不可有别的神”(出20:3;笔者自译):第一条诫律禁止拜异神,第二条诫律禁止拜神像,断言就连希伯来人的神耶和華也没有神像。在神和神像之间的错节中我们发现了反对偶像崇拜争论的切入口:不是神像存在的本

① Theodor Adorno, *Kierkegaard: Construction of the Aesthetic*, trans. by R. Hullot-Kentor. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1989.

② Theodor Adorno, *The Jargon of Authenticity*, trans. by Knut Tarnowski and Frederic Will. Evanston: Northwestern University Press, 1973.

③ Theodor Adorno, and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trans. by J. Cumming. New York: Continuum, 1999.

④ Theodor Adorno, and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trans. by J. Cumming. New York: Continuum, 1999, 23.

身,而是将神像与其指涉物(神)分离的危险。神像本身成为“神”,一个代替神的偶像。这也是具体化的逻辑,在我看来,阿多诺不仅证明了物化论如何与圣经中的偶像崇拜批判密切相关,也证明了左派是如何对圣经进行非具体化运用的。我将聚焦于阿多诺对偶像崇拜的两种运用,即批判个人崇拜和神学怀疑论本身。

关于前者,阿多诺认为,个人崇拜长期困扰左派,可能依靠了一种有害的基督论辩证法:只有通过神一人逻辑,即基督,才能使另一个人上升至神圣状态。^①换言之,正是因为上帝成为肉身的耶稣基督(如果我们对神性极尽推理之能事,结论就是肉身的基督,反过来也一样),一个人能成为神——不仅仅基督,任何人都能成为神。这种观点,不但批判了左派难题的神学支撑点,也成为神学怀疑行为的一部分。那种质疑,在拆解克尔凯郭尔理论的研究中,显露出强大的力量。“我所留下的,只有记忆”应该是阿多诺的口号,因为他不止一次批判克尔凯郭尔,后者努力构建一个基于神学之上的哲学体系。那个体系,无论是有关不具辩证性的必然矛盾,还是有关克尔凯郭尔著作的历史条件,都已瓦解殆尽。与此相异,神学怀疑论也出现在《真实性术语》对世俗化神学的批判中。在他对自由神学和一门显而易见属于世俗神学的哲学(尤其是海德格尔和存在主义的整套理论)进行批判时,阿多诺提出,危险在于与术语相伴的、借用来的权威结构,这些神学术语,其现时的神学内容已被抽空。简言之,此举动有冒偶像禁止论中的偶像崇拜之风险。

我认为,与布洛赫和本雅明的神话批评一道,阿多诺的神学怀疑论对于圣经研究和马克思主义思想,以及此类哲学,都很关键。因为我们会看到,对于马克思主义和哲学来说,世俗神学的危险依旧存在。至于圣经研

① 有关此“论有限的假象”,参见 Theodor Adorno, and Max Horkheimer, *Dialectic of Enlightenment*, trans. by J. Cumming. New York: Continuum, 1999, 177. 最近的典型事例就是,当反对变革的教皇约翰·保罗二世于2005年3月下旬逝世后,一些人对他报以阿谀奉承。

究,阿多诺提醒我们,圣经和神学是关系极不稳定的同伴,因为圣经文本桀骜不驯、迥然相异,被教堂和犹太会堂强迫地征用和控制。任何圣经解读在具体实践时其实都需要一种永恒的神学怀疑精神,以防止经文被具体化的神学所操纵。

新保罗主义,抑或西方马克思主义之后?

我的研究路线有一个明显的模式,旨在探寻圣经中潜在的政治见解——如果你愿意——并进一步形成完全世俗化的主题,来为政治斗争服务。该议题也是另一些观点的核心内容,它们出现于阿多诺对西方马克思主义的研究结束之后。然而,阿多诺有关世俗化神学危险的警告弥漫于这部新作品,根据阿尔贝·托莫雷拉斯的说法,它能被称为新保罗主义。^①

我们在此新时刻发现了什么?这一新时刻事实上颇具马克思主义活力。此情形兼有两种特色:一是聚焦于圣经的特定部分——“保罗书信”和全部《新约》,二是明显中断了早期西方马克思主义对圣经的讨论。当然,阿甘本对于本雅明的关注在此是个例外,然而考虑到与我在上段所言潜在驱动力的相似性,即从圣经中探寻可行的政治模式,此种关系断层愈发显得奇怪。^②

① Alberto Moreiras, “Children of Light: Neo-Paulinism and the Cathexis of Difference, Parts I and II”, *Bible and Critical Theory*, 1.1 and 1.2, 2004—2005, available at: www.epress.monash.edu.au/bc.

② 在此处我本来非常愿意将朱丽娅·克里斯蒂娃包括进来,但是令人遗憾的是,在她散乱的、对于圣经文本的批评中,心理分析大大超过了本来就分量较少的马克思主义分析。另外一个任务应该是让此种批评回归至马克思主义,因为马克思主义思想隐藏在她文章的字里行间[Julia Kristeva, *Powers of Horror: An Essay on Abjection*, trans. by L. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1982, 56—132; “Lire la Bible”, *Esprit*, 69 (1982): 143—52; “Reading the Bible”, in *The Postmodern Bible Reader*, edited by D. Jobling et al., Oxford: Blackwell, 2001; *Tales of Love*, trans. by L. Roudiez. New York: Columbia University Press, 1987, 83—100, 139—150; *Language—The Unknown: An Initiation into Linguistics*, trans. by A. Menke. New York: Columbia University Press, 1989, 98—103; *Visions capitales*, Paris: Editions de la Réunion des musées nationaux, 1998, 71—80].

因此,随着可信和可行的革命政治模式的消退,尤其是列宁式革命政治的消退,阿兰·巴迪乌和齐泽克转向《新约》中的圣保罗(或谓“保罗”,因为我们确实需要省掉“圣”字)。正如列宁之于马克思,保罗之于耶稣一样,他们也是将颇具感召力之创始人的革命意愿汇编成典,并实现其成就之人。巴迪乌试图将保罗有关恩典的中心教义现实化或还俗,而那恩典恰恰是无法证实的基督复活的寓言。^①关于恩典,这种说法必然是一个寓言,不符合所有因果律。但是,巴迪乌真正感兴趣的不是复活本身,而是保罗对这件事的体验和命名,他视此过程为真理性事件。因为,在为此事件命名的过程中,保罗组建了一个好战团体,该团体的特征是忠实于复活事件、爱和确切的希望。保罗是最优秀的斗士,他在传教过程中不时地写作(使徒书信),在奔波中不断地组织,制定政策,促成了一场大范围的运动。按照巴迪乌自己的存在哲学与事件哲学,保罗是使基督复活事件在自然秩序中急速发展的伟大楷模——虽然那件事意外、短暂且偶然。保罗的基本哲学成就是借助一个偶然和特定的时刻,建立了普世概念,该普世概念已然被民主化,可以为任何人所分享(巴迪乌数学方面的造诣在此浮出水面,尤其是他对于哥德尔和科恩的突破)。^②或者,用更具政治性的术语来说,保罗构建了政治主体,该政治主体的基础不是将个人包含于一个政治过程之中,而是将主体构建为例外状态(即借由恩典)。

现在,尽管巴迪乌忽略了保罗早期书信中极重的政治意义,尤其忽略了在宗教改革甚或在卡尔·巴特的新正统神学背景下极具争议的《罗马书》,我还是必须承认自己既被巴迪乌解读保罗的两点——或谓我在解读巴迪乌时发现的两点——所吸引,同时又反对他的观点。首先,我认为必

① Alain Badiou, *Saint Paul: The Foundation of Universalism*, trans. by Ray Brassier. Stanford: Stanford University Press, 2003.

② Peter Hallward, *Badiou: A Subject to Truth*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2003, 323—348.

要的传说,或者事件本身必然的虚构过程,是任何政治运动的核心。实际上,这种必需的传说延续了索雷尔对左派内在政治神话的呼吁。^①其次,即使巴迪乌主张绝对的内在性——这是他与德勒兹少有的共识之一——在我看来,他最终还是一位超验思想家。^②而这一点我认为至关重要:任何可行的政治纲领必须始于超验王国,惟其如此,内在性平面才能成为一个可行的政治舞台。当然,我不能在此详述这一点,只是指出,它需要依据时间而非纵向的超越进行变形和重塑,而且这样的改变以其自身的方式,保留了阿多诺的神学怀疑论。在此我的意思是,这种时间化维持了其超验性潜能,可以抵制(对于思想本身、性格等的)偶像崇拜或具体化趋势。

但是相比之下,我不太欣赏斯拉沃热·齐泽克和特里·伊格尔顿在这方面的研究成果。尽管齐泽克循着巴迪乌的线索,在其“基督教三部曲”最后一本书的结尾处终于实现了他的唯物主义恩典,但他发现必须——无论多么不情愿且只是暂时地——将自己喜欢的雅克·拉康弃之一旁。在这三本书——《易碎的绝对》^③、《论信仰》^④、《木偶与侏儒》^⑤——还有他早期的《敏感的主体》^⑥对于巴迪乌和保罗的研究中,我认为齐泽克是为了成为一个政治作家而努力研究保罗。也就是说,他明确的列宁主义立场只有在研

① Georges Sorel, *Reflections on Violence*, London: Collier-McMillan, 1961. 在随后的研究中(2005年3月26日在杜克大学举行的“单一性和多样性”学术会议),对于我所提出的事件核心寓言的必要性观点,巴迪乌通过将此种事件的虚构仅仅限定于宗教领域来回应我的观点。

② 当然,这一点需要对巴迪乌进行评论,正如他视德勒兹为一名主张“一”的思想家(见于Alain Badiou, *Deleuze: The Clamor of Being*, trans. by Louise Burchill. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999)。

③ Slavoj Žižek, *The Fragile Absolute, or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?* London: Verso, 2000.

④ Slavoj Žižek, *On Belief*. London: Routledge, 2001.

⑤ Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge, MA.: MIT, 2003.

⑥ Slavoj Žižek, *The Ticklish Subject: The Absent Centre of Political Ontology*. London: Verso, 1999.

究《新约》时才浮现出来。在齐泽克典型的挑衅性辩证转换中,列宁提出的绝对自由实际上即是神学恩典的政治表述!问题在于,齐泽克将此种对于恩典的理解与基督的爱和伦理相提并论:爱,尤其是《哥林多前书》第13章经典段落中所赞扬的那种爱,会成为恩典之爱,而其方式与保罗的完全相异。正如巴迪乌指出的,如果有什么不同的话,爱是回应恩典的结果。当齐泽克在其中掺入伦理时,我们得到的是罗马一天主教恩典概念,而这一点远非巴迪乌视为对保罗地位起关键作用的迅速发展。人根本无法将恩典与爱相等同,然后提出一套伦理概念(即如加尔文虽然有罪,也会敏锐地指出来)。公平而论,齐泽克在《论信仰》和《木偶与侏儒》的结尾确实超越了上述局限,而趋向于一个更鲜明、更具政治性的恩典概念,但是在其后来的著作中,他提出一种弥赛亚主义——这让人想起本雅明,又容易被批判为树立救世主形象(或个人崇拜),这一点我先前就从阿多诺的神学质疑论中发现了。

对于上述著作结尾篇章的这些看法仅仅是一时的,因为在后来的若干地方,齐泽克又重申他先前的观点,尽管其中有一两个明显的变化。^①虽然他迫切希望把拉康保持在新一轮的论证中,我还是注意到,他开始提及《新约》时,就让拉康匆忙消失。因此,在发表于《哲学与圣经杂志》上乔舒亚·德尔佩奇-雷米对他的采访中,^②齐泽克以对巴迪乌的拉康式批评开始,提出后者忽略了死亡冲动,不过一旦他将其与十字架受难相提并论(这

① Slavoj Žižek, "An Interview with Slavoj Žižek: 'On Divine Self-Limitation and Revolutionary Love'", interviewed by Joshua Delpech-Ramey, *Journal of Philosophy and Scripture* 1.2 (Fall), available at: www.philosophyandscripture.org/, 2004; "Why is Wagner Worth Saving?" *Journal of Philosophy and Scripture* 1.2 (Fall), available at: www.philosophyandscripture.org/, 2004; "Jews, Christians and Other Monsters", *Lacanian Ink*, 23 (2004): 82—99; "A Plea for Ethical Violence", *The Bible and Critical Theory* 1.1 (Fall), available at: www.epress.monash.edu.au/bc/, 2005.

② Slavoj Žižek, "An Interview with Slavoj Žižek: 'On Divine Self-Limitation and Revolutionary Love'", interviewed by Joshua Delpech-Ramey, *Journal of Philosophy and Scripture* 1.2 (Fall), available at: www.philosophyandscripture.org/, 2004.

本身就是令人惊异之举),拉康就像一些韦伯式正在消失的调解员一样悄然离开了。而且,他继续错误地将巴迪乌所强调的保罗式恩典与基督之爱等同起来(《哥林多前书》第13章中那老练的政治家又一次发挥作用)。因为基督之爱——我认为是上帝之爱,而非《费城故事》中激进的社区之爱——是齐泽克革命政治的关键。

但齐泽克如何设法证明基督之爱是我们政治中所需要的?从基督教三部曲以及其后的文章来看,第一个标志是齐泽克持久依赖于克尔凯郭尔对爱的评论,尤其是后者的《爱的作为》。我对其各种旁征博引的理解是,无论齐泽克或克尔凯郭尔怎样强调基督之爱——**灵性之爱**——的独特性,爱的药方唯有伦理。^①此外,在伦理问题上,后来的文章重申了其著作中的观点。如果基督之爱实际上意味着道德伦理,尽管是极端的伦理,则伦理本身又是什么?关于道德,其后来文章中切磋的对手是列维纳斯。齐泽克通过有时认同、有时反对列维纳斯来证明,我们没必要去为“他者”命名,给他者面子,而应该选择无名、无面子的第三方群体,他们永远被排除在道德关切之外。^②换言之,对齐泽克和对多数其他人一样,当我们讨论伦理时,实际上是在讨论政治。然后我们获得的是一个奇怪的延误,在此基督教传达的信息是爱,爱需要伦理,政治是爱的领域,所以政治解决之道是……基督之爱。让我们再重新回到列维纳斯:只要列维纳斯发表观点,齐泽克就又回到他的老题材——犹太教和基督教的关系。在此他处理得很微妙,将通常视为犹太人和基督徒的漫画形象树立起来,试图肯定犹太人对于自然规律和自然矛盾现象的洞察力,但最终还是支持基督徒,因其拥有面对矛盾(律法与犯法,自由意志与命定主义,偶像破坏与表象,伦理

① 有关此问题的详细论述,请参见 Roland Boer, *Criticism of Heaven: On Marxism and Theology*, HM Book Series. Leiden: Brill Academic Press, 2007.

② Slavoj Žižek, "Jews, Christians and Other Monsters", *Lacanian Ink*, 23 (2004): 82—99; "A Plea for Ethical Violence", *The Bible and Critical Theory* 1.1 (Fall), available at: <www.epress.monash.edu.au/bc>, 2005.

与爱)的能力,以及彻底破坏约束其经济条件并开辟新兴斗争领地的能力。但是,所有这一切在很大程度上仍然处于克尔凯郭尔的影响之下,而且在我看来,齐泽克很可能阅读过上文所述阿多诺对克尔凯郭尔的猛烈抨击。

尽管我觉得其中一些举措作为原因显得问题重重,我只能在此指出来,然而我必须承认,齐泽克的作品极其耐人寻味。仅仅是有关保罗的解读,巴迪乌的书就值得一读。众所周知,阅读伊格尔顿也是一种享受,但他最近回归至其20世纪60年代和70年代早期的天主教左翼神学根基,其回归的全部问题在于,他同时强调基督学和道德,这一点我在分析阿多诺和齐泽克的时候已经指出来了。这类反思分散在其最近的诸多作品中,尤其是《看门人》^①、《持不同政见者》^②和《理论之后》^③,不过最持久的价值必定见于其有关悲剧的书《甜蜜的暴力》^④的最后一章。在由他最后一部神学著作《作为语言的身体》^⑤之最后一章在30多年后稍作修订而成的这一章中,伊格尔顿提出基督之死故事的重要价值在于,他成为替罪羊或一桩丑闻的素材。他从古希腊直到当代小说的某些文本中寻找回响,发现了被放逐者和被拒绝者的身份政治模式——对于伊格尔顿来说,那本是当今世界大多数人——以及他们以复活为模型来推翻压迫的形式。尽管伊格尔顿不再相信这种教义(抑或他相信),他从范例本身和基督教义中都发现了诸多政治价值:耶稣基督成为拥有革命伦理的、人人皆知的政治弥赛亚。这观点其实并不新鲜,但这无关紧要。然而,根据阿多诺对个人崇拜的批判来看,伊格尔顿直接回归救世主形象,也许是西方文化中至关重要的救世

① Terry Eagleton, *The Gatekeeper: A Memoir*. London: Penguin, 2001.

② Terry Eagleton, *Figures of Dissent: Critical Essays on Fish, Spivak, Žižek and Others*. London: Verso, 2003.

③ Terry Eagleton, *After Theory*. New York: Basic Books, 2003.

④ Terry Eagleton, *Sweet Violence: The Idea of the Tragic*. Oxford: Blackwell, 2003.

⑤ Terry Eagleton, *The Body as Language: Outline of a 'New Left' Theology*. London: Sheed and Ward, 1970.

主形象,则显得问题重重。

我总想借用《新约》福音书的类比来论述巴迪乌、齐泽克、伊格尔顿和阿甘本的关系:如果前三个人是对观福音,以既依赖又独立的复杂模式相互连接,那么乔治·阿甘本就是圣约翰,他的声音不同于马太、马可和路加,虽然其涵盖范围也与其他人相似。^①紧随英译版的《剩余时间》已形成一股批评著作的新浪潮。^②与他人不一样,阿甘本直接研究西方马克思主义借用圣经的早期阶段,就是本雅明的弥赛亚概念,他从两个方面来解读:时间方面和行为方面。对于时间问题,他认为,弥赛亚时间是一个悬置的时刻[关键时刻],介于历时时间的一瞬及其完成之间。介于其间的这一时刻是现行政治秩序终结前的“剩余时间”。就弥赛亚行为而论,阿甘本认为,为了激发出自身的潜力,它宣布律法无效,以便使自身得到应验——有点像一个足球运动员在中场休息,以便他有可能在最后几分钟表现得出色。

在我看来阿甘本的论点有两个问题,这与他对术语“弥赛亚”的理解和对律法的关注相关联。首先,作为政治范式,阿甘本将弥赛亚构建为一个独立范畴,完全不同于被他视为同义词的终末论和《启示录》。不幸的是,这三个术语实际上各不相同。若没有弥赛亚主义和更为激昂的《启示录》中的救世主形象,终末论也许是三个范畴中更可取的一个,更重要的是,它没有陷入个人崇拜的陷阱。其次,阿甘本坚定地关注律法——以至于认为保罗成为了律法思想者,弥赛亚主要讨论的也是律法——这意味着他很少

① 遗憾的是,安东尼奥·奈格里论述约伯的书只有意大利语版(2002),因为我不懂意大利语,所以只好将此参考用脚注形式来表示。此书目前正在翻译,但其出版前他将不得不作为具有希伯来背景的《新约》批评家出现。

② Agamben, Giorgio Agamben, *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*. Torino: Bollati Boringhieri, 2000; “‘I Am Sure that You Are More Pessimistic than I Am...’: An Interview with Giorgio Agamben”, *Rethinking Marxism*, 16, 2 (2004): 115—124; *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, trans. by Patricia Dailey. Stanford: Stanford University Press, 2005.

会关注恩典。在这个问题上,他并没有比巴迪乌更进一步:在对保罗思想的宏大划分中,一方依据律法,另一方则依据恩典。必须承认,与阿甘本实现弥赛亚律法的关注相比,我更喜欢巴迪乌提出的唯物主义恩典的政治可能性,尤其是打断现存秩序的突发政治时刻。

阿甘本的另一重要研究走得更远,我指的是他对幸存者而非巴迪乌的普适性关注。在阿甘本看来,保罗独特地完成了一系列区分,当彼此层叠时,这些区分就开始瓦解并冲破传统的区分。因此,当我们对保罗的区分方法进行考察时,将智慧与愚昧、灵性与书信、律法与恩典、犹太人与希腊人、男性与女性、奴隶与自由人并置,以致我们最后就剩下幸存者,划分之后的剩余部分,所有划分都完成以后所剩下的人。当然,例外是在《希伯来圣经》(《旧约》)的一部分文本中,尤其是在先知书中,幸存者是核心人物。他们是少数人,并非功德无量,而仅在破坏结束后幸存下来,因而逐渐成为整体的代表。与其说是革命先锋不如说是不知所措的残兵,幸存者是由所有小组中最差的人组成的,然而却成了意外可能性的核心。

虽然这部分我关注的是在《新约》中寻求可行的政治模式,更倾心于巴迪乌对于现实化恩典之破裂的考察或阿甘本对幸存者的研究,但他们还可以对圣经研究本身做出显著贡献。具体来讲,就是保罗文本的激进政治本质,这与《新约》研究者对保罗过分温和及自由的解读相悖,他们视保罗为一个伟大甚或令人愉悦的体制的制定者。所有这一切,应该毫不奇怪,因为保罗的文本已经是先前政治辩论的焦点——宗教改革和欧洲的基本政治重组,是最能说明此问题的例子。

解放,政治与唯物主义诠释

当然,对于欧洲学术界或者西方马克思主义传统来说,无论是从《新约》中探寻可行的政治模式,还是对圣经篇章的政治反思,两者均不具独特

性。尽管看起来我们好像越过边界,进入了教会和神学自身的领域,但至少从20世纪60年代晚期开始,政治神学与解放神学就已经承担了类似的任务,即从圣经传统中寻找可行的政治模式。唯一的区别就是此类世俗化解读让步于批判的、具有政治意识的宗教奉献。

解放神学和政治神学自20世纪60年代以来出现在第三世界和都市化的西方贫困及被排斥者的中心,其最初本质确实是神学,且圣经研究也有很大发展。然而,我下面将从葡萄牙的微薄贡献开始,而非英格兰(政治神学)和美国(解放神学)。费尔南多·贝洛的《〈马可福音〉的唯物论诠释》永远是圣经研究中的标新立异之作。^①贝洛独特的模式是将符号学与马克思主义结合起来,其模型是罗兰·巴特的《S/Z》。贝洛以自己的方式借用了巴特对巴尔扎克的解读,确认了一系列符码(行为的、解析的、基础的、历时的、神话的、社会的、策略的、象征的和局部的)和行动元(敌手、群众、信徒和耶稣)。将此种公开声明的文学批评与详尽的社会学反思联系起来,这对于自学成才的贝洛来说,成就非凡。所以他试图确认政治经济语境——他将其称为次一亚洲生产模式——为了给《马可福音》中的象征秩序找到语境。^②在此语境中,耶稣成为政治人物,他所要挑战的不是当时的宗教首领,而是代表无权者挑战当时的罗马帝国统治秩序。《马可福音》中的受难故事聚焦于耶稣的死亡,成为一部鲜明的政治叙述,将帝国的标志标记在耶稣身上。而且他的复活证实了这是一个罗马人无法统治的王国,对于当前的政治来说是叛乱的标志和希望的源泉。但是贝洛的文本具有深邃的释经学特点,这也是他与我所讨论过的其他思想家的相似性。换言之,他缺乏适用于今日、且政治性鲜明的信息,“我是在一个新的认识论空间中

① Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, trans. by M. J. O'Connell. Maryknoll: Orbis, 1981. 克莱维诺那更易于理解的版本对其有所总结和扩展, Michel Clev-enot, *Materialist Approaches to the Bible*, trans. by W. J. Nottingham, Maryknoll, NY: Orbis, 1985.

② 在随后一篇论述圣经社会的马克思主义重建的文章中,我将探索贝洛文章的这一点。

提供一种福音书叙述的翻译传统”^①,那个信息通过 *ekklesia*(教会)而来,为了避开“教堂”一词所具有的非凡影响力,他直接从希腊语中音译此词:如果耶稣的复活引起了叛乱,那么 *ekklesia* 就是在复活刺激下产生的革命群体。多方面考察,在从谢德·梅尔斯到理查德·霍斯利对政治性耶稣的后续构建中,贝洛的思想是其根由。^②

贝洛著作的法语版出版于1974年,从1960年代的著作中脱颖而出。同一个年代的运动和《偏见》杂志引起了60年代英国罗马天主教會的骚乱,同时解放神学也在南、北美洲初具形态。古斯塔沃·古铁雷斯的经典《解放神学》出版于1969年,^③詹姆斯·孔恩的《黑人解放神学》于1970年^④在北美洲出版,独立于拉丁美洲的各种运动。在那场极其著名的发生于形形色色教堂内部和外部的运动中,雷奥纳多·波夫和克劳德威斯·波夫^⑤以及胡安·路易斯·谢根道^⑥都追随古铁雷斯,尽管大多数是天主教徒。虽然他们主张赋予核心的基督教信条如原罪、恩典、道成肉身、得救和赎罪以明确的经济和政治色调,^⑦然而数量众多的圣经研究者,诸如乔治·皮克斯利、乔斯·米兰达、J.塞韦里诺·克罗阿托、埃内斯托·卡德纳尔和埃尔莎·塔

-
- ① Fernando Belo, *A Materialist Reading of the Gospel of Mark*, trans. by M. J. O'Connell. Maryknoll: Orbis, 1981, 296.
- ② Ched Myers, *Binding the Strong Man: A Political Reading of Mark's Story of Jesus*. Maryknoll: Orbis, 1989; Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Order*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002; *Religion and Empire: People, Power, and the Life of the Spirit*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.
- ③ Gustavo Gutiérrez, *Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis, 1969, 也见于 *The Power of the Poor in History*, Maryknoll: Orbis, 1983.
- ④ James H. Cone, *A Black Theology of Liberation*. Maryknoll: Orbis, 1970.
- ⑤ Leonardo Boff, and Clodovis Boff, *Introducing Liberation Theology*. Tunbridge Wells, Kent: Burns & Oates, 1987.
- ⑥ Juan Luis Segundo, *The Liberation of Theology*. Maryknoll: Orbis, 1976; *The Historical Jesus of the Synoptics*, Maryknoll: Orbis, 1985.
- ⑦ Ignacio Ellacuría, and Jon Sobrino eds., *Mysterium Liberationis: Fundamental Concepts of Liberation Theology*. Maryknoll: Orbis, 1994.

梅斯则专注于圣经研究。^①

这些学者著述的语境是贯穿整个拉丁美洲的解放和反殖民斗争(仅举几个例子,如古巴的卡斯特罗、智利的阿连德、尼加拉瓜的桑地诺支持者),以及罗马天主教会在某种成分上对农民暴乱的参与,如哥伦比亚的游击队员—神甫卡米罗·托瑞斯。其著作的主旨与《偏见》杂志圈的观点,与我先前提到的特里·伊格尔顿的早期文章,以及北美洲“黑人—解放神学”运动——孔恩的著作是其核心文本——并无二致。有关解放神学家的丑闻,如同有关《偏见》杂志和孔恩的丑闻一样,是马克思主义与神学结合所产生的结果。其结果是强调上帝对于穷人的优先拣选^②——依据是《希伯来圣经》和《新约》的篇章,上帝之国和上帝统治的鲜明政治性要素,耶稣运动的政治和革命维度,一种革命伦理学以及对于西方思潮主流的批判性参与。尽管系统性神学为数众多,尤其在古铁雷斯、谢根道和孔恩的著作中,但是解放神学家们主要还是依赖圣经。解放神学的两个焦点时至今日依旧是《希伯来圣经》中《出埃及记》的叙述和《新约》中的耶稣基督形象。

因此克罗阿托利用了保罗·利科早期有关圣经阐释的著作,指出《出埃及记》的主要角色是解放政治和解放神学事件,而这也是《希伯来圣经》的重点。克罗阿托极其依赖《出埃及记》事件的历史性,这种依赖问题重重,他竭尽所有收集到的阐释资料,来证明《出埃及记》对今天的政治运动来讲也是一个持续有效的范例。^③同样,乔治·皮克斯利援引《出埃及记》以及

① Jorge Pixley, *On Exodus: A Liberation Perspective*, trans. by R. R. Barr. Maryknoll: Orbis, 1987; J. Severino Croatto, *Exodus: A Hermeneutics of Liberation*, trans. by S. Attanasio. Maryknoll: Orbis, 1981; José P. Miranda, *Marx and the Bible: A Critique of the Philosophy of Oppression*, trans. by J. Eagleson. Maryknoll: Orbis, 1974; *Communism in the Bible*, trans. by R. R. Barr. Maryknoll: Orbis, 1982; Ernesto Cardenal, *The Gospel in Solentiname*, 4 volumes, trans. by Donald W. Walsh. Maryknoll, NY: Orbis, 1979; Elsa Tamez, *Bible of the Oppressed*, trans. by M. J. O'Connell. Maryknoll: Orbis, 1982.

② 自1979年普埃布拉拉丁美洲主教会议后,已经是正统的天主教教义。

③ J. Severino Croatto, *Exodus: A Hermeneutics of Liberation*, trans. by S. Attanasio. Maryknoll: Orbis, 1981.

诺曼·歌特瓦尔德对早期以色列进行马克思主义重建的著作,都指出《希伯来圣经》的核心是革命。^①虽然埃尔莎·塔梅斯与他意见一致,她还是对圣经文本中随处可见的压迫术语进行了系统分析,来支持上述理解。^②然而,我们在阅读米兰达的经典著作时,发现圣经变为了一部提供大量批评资料之书,批评了源于古希腊人的客观、公正的西方科学和认识论。他的前提是,对圣经恰当且按照其自身条件的解读,可以使我们得到一种评判,这种评判类似于马克思的评判,却比后者更具本体论的深度。米兰达的解读几乎同所有解放—圣经学者的解读一样,源于对拉丁美洲穷人斗争长期且直接的参与,恩瑞克·杜塞尔则运用一种显著的哲学背景来加强米兰达的观点:西方哲学的主要运动,尤其自笛卡尔以来的哲学运动,促进了至关重要的哲学范畴的发展:自律论和普救论;与此同时,欧洲帝国主义也开始大展拳脚,^③在杜塞尔看来,这绝不是巧合。

尽管恩斯特·布洛赫对于解放神学有着深远的影响,^④这些圣经的解放解读者却个个都避开了对圣经的矛盾情绪——布洛赫有一句著名的俏皮话:“圣经对有钱人来说,并不永远是傻话。”他们相信产生于直接政治斗争的优先选择穷人概念的真实性,同时认为对此信息的任何反动消解都与圣经的核心思想相悖离。我怀疑他们应该倾向于布洛赫的其他评价:“圣

① Norman Gottwald, *The Tribes of Yahweh: A Sociology of Liberated Israel 1050—1250 BC*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999(第一版出版于1979年)。

② Elsa Tamez, *Bible of the Oppressed*, trans. by M. J. O'Connell. Maryknoll: Orbis, 1982.

③ Enrique Dussel, *Philosophy of Liberation*, trans. by Aquilina Martinez. Eugene: Wipfand Stock, 2003; *Beyond Philosophy: Ethics, History, Marxism, and Liberation Theology*. Lanham: Rowman and Littlefield, 2003.

④ 实际上,布洛赫的著作影响了诸多神学家,包括20世纪60和70年代各式各样的自由神学家(主张上帝已死的神学家、进化论神学家和世俗化神学家)、德国政治神学家(约尔根·莫尔特曼和约翰尼斯·梅茨),以及解放神学家(古斯塔沃·古铁雷斯、弗兰兹·辛克拉曼以及其他)。很多神学回应出现于1968年及其后的革命暴乱年代,我记得曾于20世纪80年代潜心研究过它们,当时曾围绕早期世俗和政治神学与新兴解放神学之间的联系发生过诸多争论。

经是教会问心有愧的根源。”实际上,我宁愿在很多此类解读中发现更多将圣经与神学分开的观点,认为圣经的大部分篇章对于神学和教会来说是难以驾驭、自言自语且问题重重的。

同样,解放神学和圣经解读也引起了保守力量的愤怒,其中包括里根政府和货币基金组织,^①以及最近去世的教皇约翰·保罗二世。尽管当约翰·保罗二世试图强迫罗马天主教会保持其保守立场时,故意对此视而不见;尽管现任教皇(当他依旧是枢机主教拉辛格和教廷信理部部长时)曾接二连三严厉指责解放神学家,以美国为后盾的机构却在有组织地消灭拥护解放神学的领导人和信徒。^②教皇也不会喜欢南美洲五旬节教派和灵恩福音传道派的明确支持,他们都是里根和老布什统治的美国所培养的。实际上,我们看到了基督教的经典案例:为了清除存在于自身的极端成分,基督教必须背叛自己,先是罗马天主教统治集团与解放神学较量,然后美国政府教唆福音派新教徒和灵恩派去挑战罗马天主教和解放神学的立场。

尽管解放神学家们运用马克思主义方法来分析资本主义,秉持了分析压迫和剥削的社会、政治和经济维度,他们与马克思主义却永远保持着一段距离。因为他们一直维持着本体论的矜持,辩解道,没有某种形式的神圣超越,人是无法摆脱对人性本质的迷恋的。所以,避免偶像崇拜^③、将人类或人类成果提升至上帝地位的唯一视角就是对存有的超越。这包含了马克思主义、无产阶级,或真正的运动领导者。此种举措的困境在于,它并不能妨碍偶

① Michael Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso, 1996, 66; Franz J. Hinkelammert, "Liberation Theology in the Economic and Social Context of Latin America", in *Liberation Theologies, Postmodernity, and the Americas*, edited by David Batstone et al., New York: Routledge, 1997, 36, 39—43.

② 费南多·塞戈维亚,古巴圣经学者和神学家,起先就职于范德堡大学,最近告知我圣萨尔瓦多城的宏伟纪念碑,该碑是为了纪念所有在那一时期“失踪”的人,仅仅因其是那类教会的会员。

③ Michael Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso, 1996, 35, 罗伊提出,此乃解放神学的首要目标。

像崇拜或具体化,只是仅仅用一种形式来取代另一种形式。然而,政治和解放神学家们贡献类似于巴迪乌和阿甘本的贡献,即:与其说这是一个“运用马克思主义进行鼓动”的问题,不如说此项工作既证明了这些文本固有的政治本质,也暗示了——如迈克尔·罗伊所论证的——在政治神学和解放神学之后,马克思主义对宗教的传统分析也许需要重新表述。^①

结语:世界新秩序下的马克思主义圣经批评家

上述迥然不同的批评流派——唯物主义的、政治的和解放——诠释的——都影响到当前运用马克思主义分析圣经的学者团体。尤其影响到杰拉德·维斯特、^②诺曼·歌特瓦尔德、^③理查德·霍斯利、^④荣·斯穆金斯,^⑤还有艾图莫棱·莫撒拉、乔彤·奥克兰德、盖尔·易、大卫·乔布林、马克·斯尼德以及我本人。尽管一直有一小批圣经学者运用马克思主义来重构圣经产生的古代社会——这将是另一篇文章讨论的主题——然而现在研究者正在将相当多的精力投向所谓的文学解读,或者利用近似于传统马克思主义的范

-
- ① Michael Lowy, *The War of Gods: Religion and Politics in Latin America*. London: Verso, 1996, 4.
- ② Gerald O. West, *Biblical Hermeneutics of Liberation: Modes of Reading the Bible in the South African Context*, 2nd revised edition. Pietermaritzburg: Cluster, 1995; *The Academy of the Poor: Towards a Dialogical Reading of the Bible*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1998.
- ③ Norman K. Gottwald, *The Hebrew Bible: A Socio-Literary Introduction*. Philadelphia: Fortress, 1985; “Sociology of Ancient Israel”, in *The Anchor Bible Dictionary*, edited by D.N. Freedman. Garden City: Doubleday. 1992; *The Hebrew Bible in Its Social World and Ours*. Atlanta: Scholars Press, 1993; *The Tribes of Yahweh: A Sociology of Liberated Israel 1050-1250 BC*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1999.
- ④ Richard A. Horsley, *Jesus and Empire: The Kingdom of God and the New World Order*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2002; *Religion and Empire: People, Power, and the Life of the Spirit*. Minneapolis: Augsburg Fortress, 2003.
- ⑤ Ronald A. Simkins, “Patronage and the Political Economy of Ancient Israel”, *Semeia*, 87 (1999): 123-144; “Family in the Political Economy of Monarchic Israel”, *Bible and Critical Theory*, 1 (2004), available at: <www.epress.monash.edu.au/bc>.

畴,分析意识形态领域与文化、哲学与宗教的关系。如艾图莫棱·莫撒拉明确承认其批判方法在反对南非种族隔离中所发挥的作用(他现在是南非教育部的高级官员),试图将马克思主义的阶级和意识形态范畴运用到传统上确定《弥迦书》和《路加福音》材料来源的研究中。在此过程中,他努力揭开此种资料中阶级、性别和种族问题以何种方式彼此覆盖。^①大卫·乔布林将马克思主义与女性主义、心理分析与解构主义相结合,提供了我所遇到的对《希伯来圣经》最巧妙的解读;^②乔兰·奥克兰德集亨利·列斐伏尔和女性主义之所长,来解读保罗的《哥林多书》;^③余莲秀根据马克思主义的历史重构,来研究将女性描写为邪恶的一系列文本,同时研究此类文本在意识形态超结构中的功能;^④马克·斯尼德借用弗雷德里克·詹姆逊的文本,提供了对于《传道书》的元批评;^⑤我自己的研究,正如本文所示,继续关注马克思主义与圣经批评之间的互动。^⑥

在此概述中,读者会强烈意识到处于各式各样马克思主义圣经研究中的停顿和中断。然而,我想依据自己对此类相互影响的概括做一番简评。

-
- ① Itumeleng J. Mosala, *Biblical Hermeneutics and Black Theology in South Africa*. Grand Rapids: W. B. Eerdmans, 1989.
 - ② David Jobling, "Feminism and 'Mode of Production' in Israel: Search for a Method", in *The Bible and the Politics of Exegesis*, edited by D. Jobling, Day, Peggy L., Sheppard, Gerald T. Cleveland, Ohio: Pilgrim, 1991; " 'Forced Labor': Solomon's Golden Age and the Question of Literary Representation", *Semeia*, 54 (1992): 57-76; "Deconstruction and the Political Analysis of Biblical Texts", *Semeia*, 59 (1992): 95-127; *1 Samuel*, Collegeville, Minnesota: Liturgical Press, 1998.
 - ③ Jorunn Økland, *Women in their Place: Paul and the Corinthian Discourse of Gender and Sanctuary Space*. London: T&T Clark, 2004.
 - ④ Gale A. Yee, *Poor Forgotten Daughters of Eve: Woman as Evil in the Hebrew Bible*. Philadelphia: Fortress, 2003.
 - ⑤ Mark Sneed, "Qohelet and his 'Vulgar' Critics: A Jamesonian Reading", *Bible and Critical Theory*, 2004, available at: <www.epress.monash.edu.au/bc>.
 - ⑥ Roland Boer, *Jameson and Jeroboam*. Atlanta: Scholar's Press, 1996; *Novel Histories: The Fiction of Biblical Criticism*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 1997; *Marxist Criticism of the Bible*. London: Continuum, 2003.

首先,迈克尔·罗威的观点需要深思:关于对宗教进行重新思考,马克思主义是怎样理解的?我所谈论到的几乎所有著作都是从圣经研究,通常是从神学研究起步的,然后发展到政治研究,从那些资源中寻求政治洞见。也许该问一下对于宗教来说,更具体地说,是对于圣经研究,其隐含意义是什么。我并不主张沿着原路从政治返回到宗教,而是提倡迈出新步伐,始终沿着政治阅读的思维,然后静观其效。其次,圣经批评家还需回答一个问题:运用形式各异的马克思主义范畴去解读一个产生于完全不同的政治经济体系下的文本,而且该文本时至今日依旧影响巨大——无论好或(通常情况下是)歹,其意义何在?这不仅涉及持续的历史重建任务,也牵涉到阅读和解读圣经文本自身,以及对其持久影响力的诠释。最后,评论家诸如巴迪乌、齐泽克和阿甘本对圣经的兴趣迅速发展,大都处在颇为狭隘的圣经研究兴趣之外,这一现象激励圣经批评家展开讨论,不仅是出于就阿多诺一贯的神学怀疑论提出问题,而且也要质问,为何这种现象发生在圣经研究关注的范围之外,且体现了对圣经研究的一定程度的轻视。^①

(侯林梅 译)

(邱业祥 编)

作者罗兰·博尔系澳大利亚纽卡斯尔大学人文与社会科学学院教授,主要研究圣经批评理论、宗教哲学、文学与神学、马克思主义与批判理论,著有《马克思主义圣经批评》等。译者侯林梅,河南师范大学外国语学院副教授,河南大学文学院博士研究生,研究英美文学和圣经文学,近期发表译文《〈新约〉与希腊罗马书写》等。

^① 易卜拉欣·亚伯拉罕,我亲爱的研究助理,为这篇文章的书写付出了大量劳动,我在此对他深表谢意。