

論世俗時代與宗教現代性

——查爾斯·泰勒的論點

The Post-secular Era and Religious Modernity: Charles Taylor's Understanding

曾慶豹

CHIN Ken-pa

作者簡介

曾慶豹，臺灣輔仁大學哲學系教授

Introduction to the author

CHIN Ken-pa, Professor, Department of Philosophy, Fu Jen University

Email: kenpa.mnf@gmail.com

Abstract

In one of his masterpieces *A Secular Age*, Charles Taylor has not only redefined the concept of secularization from a whole new perspective but also presented a crucial reflection on the persistent dynamics of religious criticism in a secular world. In a world where the role of Religion is gradually losing ground, the urgency of a critical reflection on the stated subject matter is no doubt warranted, especially to those who bear a Catholic tradition and background such as Taylor. The reflection and the proposition of a Catholic modernity that Taylor has put forward to serve two purposes: to shade new light on an old issue, and to put to the resilience of the Catholic faith. In other words, Taylor would like to find out how the Catholic faith will operate and survive in a more and more complex and secularized world.

Keywords: Secularization, Catholic modernity, identity, re-enchantment, exclusive humanism

自我之存在是在一個問題空間中的存在，它處理一個人應該是什麼樣的人，或者一個人怎樣衡量什麼是善，什麼是對，什麼是真的值得去做的問題。它是能够在此空間中找到一個人的立場，形成一個視角，如此佔有這個空間。

——泰勒：《自我的道德地形學》^①

在我們的公共生活和私生活中——在祈禱、靈修、虔敬和誠律中——我們依賴上帝的存在，我們把上帝視作我們行為的支撐，即便我們無法對信仰進行系統表達，情況亦然。

——泰勒：《自我的根源》^②

2007年，《世俗的時代》(*A Secular Age*)^③的出版又一次引起了人們對世俗性問題的關注，泰勒(Charles Taylor)在這本書中給予世俗化諸多不同面向的解釋，然而，欲了解這本書的原委，我們勢必要回到他於1989年出版的《自我的根源》(*Sources of Self: The Making of the Modern Identity*)一書，這是因為泰勒對於世俗性的思考，源於他將現代理解為一種自我認同的過程，這種自我認同成了在上帝信仰以外的另一種選

^① Charles Taylor, "The Moral Topography of the Self," see in *Hermeneutics and psychological theory: Interpretative perspectives on personality, psychotherapy and psychopathology*, eds. S. B. Messer, L. A. Sass and R. L. Woolfolk (New Brunswick: Rutgers University Press, 1988), 298.

^② Charles Taylor, *Sources of Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989), 491.

^③ Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

擇，因此，所謂世俗性確切的意思應該是與宗教的式微或取而代之有關。^①

《自我的根源》其問題開始於：“事實上，我們並不知道我們是誰。”於是，現代性的起源即是對身份的理解（“modern” identity），即追問“什麼使我們現代人和古/前人不同？”這一身份的追尋，本質上即是要確立自我，把認同的問題從上帝轉向人自身，然而，這樣的轉變必然要追問，離開了上帝，我們如何把握何謂“善”、何謂“美好”、何謂“幸福”等問題，把握了這個問題，我們才可能在真正的意義上成功地轉向自我，因為對於美好生活或善的定義即決定着我們是誰。換言之，“不對我們的善的印象是如何而來的這個問題有某種更深入的理解，我們就不能對這種認同有真正清楚的把握。”^②這是一個涉及到價值的問題，而關於價值的問題即是道德所欲探討的“自我性和善”。泰勒不同於那些大多從認識論轉向來理解現代性的思想家，他把主體理解為自我，此一自我即是通過道德這樣的話語（想像）形成，通過朝着內在的人（interiore Hommine）深入探索，尋找或給予生活某種秩序或意義並為之辯護，這正是《自我的根源》所疏理出的問題意識。

我們可以把《自我的根源》讀成一本重新書寫現代（性）起源的書，結合弗羅伊德的拓撲學和福柯的考古學方法，泰勒要思考自我的

^① 有學者質疑，對中國近代史的描述是否可以採用西方社會學範疇的世俗化（Secularization）一詞，畢竟中國傳統並不存在着像西方那麼強烈或明確的宗教傳統作為社會的支撐，因此，則存在着一種不同於西方的世俗化論述，可參見黃克武：《“俗世化”理論是否適用於近代中國》，《探索與爭鳴》，2015年第10期，第34-40頁。[HUANG Kewu, “Is ‘Secularization’ Theory Appropriate for Modern China,” *Exploration and Free Views*, no.10 (2015): 34-40.]對西方神學與古典社會理論的疏理，另可參見，曾慶豹：《上帝、關係與言說——批判神學與神學的批判》，上海：華東師範大學出版社，2011，第六章。[CHIN Ken-pa, *God, Relation & Discourse: Culture Theology and the Critique of Theology* (Shanghai: East China normal university press, 2011).]

^② 泰勒：《自我的根源》，韓震等譯，南京：譯林出版社，2001年3月。[Charles Taylor, *Sources of Self: The Making of the Modern Identity*, trans. HAN Zhennan (Nanjing: Yilin Press, 2001).]

起源，即“主體是如何形成的”，或“現代（與古代不同）意味着什麼”。泰勒重新為我們講述了這段故事，討論了關於意義（世界）的更替問題，把近代的主體轉向自我，這個自我是與其自身是否取得認同（身份）有關，而關鍵的問題即在於道德或生活（善即是作為意義的根源）。最具代表性的例子，同樣是把笛卡爾視為現代性的始作俑者，但泰勒對於笛卡爾的解釋聚焦於道德哲學的轉向，這種不同於哲學史的知識論視角，很少人留意笛卡爾是根據一套知識的理性論述，為的是支撐起其道德哲學，在他寫給克里斯萬娜的信中所透露的是關於“依賴於我們的事物”的思考如道德/智慧，與“不依賴於我們的事物”如榮譽/財富，他在乎的是前者。因此，誕生於現代道德空間的自我是斯多葛主義式的能力與控制，祇有“使我們成為自然的主人和擁有者”才具有“強勁的靈魂，戰勝激情”。^①

現代的自我概念是內在性的，因而也就區別了內在與外在，泰勒稱之作“分離式自我”。西方的這種內在與外在的區別，現代之前就已存在，從柏拉圖的自我控制開始，柏拉圖的道德理論即是實現一種自我控制的理論，由於理性意味着秩序，祇有當理性統治欲望時，靈魂中才有秩序，做“自己的主人”。因此所謂好或是善，指的即是內在一致或和諧，靈魂的秩序是道德與善的問題。接下來就是奧古斯丁。

奧古斯丁明確表達過柏拉圖的《蒂邁歐篇》（*Timaeus*）對他的影響。泰勒關注奧古斯丁就是因為相比柏拉圖，奧古斯丁將二元論表現得更為激進，更為強調內在與外在的對立性：“不假外求，向內尋找。”對自身內在的關注要求一種反思的態度，奧古斯丁在論及幸福生活時明白的表示，關注自身即意味着脫離對外在的追求轉而關注內在，從而構成道德生活的一切基礎。作為內在於自我的反思，奧古斯丁與之後的笛卡爾的不同之處在於，他所開啟的向內尋求是為了向上探索，是為了證明上帝的存在。奧古斯丁與柏拉圖一樣，認為存在着好的本體論秩序，

^① 泰勒：《自我的根源》，第218-229頁。

朝向內在的尋求是為了向上仰望；笛卡爾則拒絕了帶有目的論模式和具有獨立存在地位的邏各斯，一旦理性或上帝喪失其追求目標，就會更為徹底地轉向心靈或觀念，而道德就是根植於我們自身之內的觀念。因此，對笛卡爾的心靈而言，理性不再意味着認識理念的秩序，而是意味着按照正確、確定及明證的知識標準來建立秩序。

泰勒說到：“一旦宇宙秩序不再被看作是理念的具體化，某種變化就成了不可避免的。”^① 總之，自我的構成即是現代認同形成的內在化綫索，從柏拉圖（自我控制，自己是自己的主人）開始，經奧古斯丁向內的轉向（激進化），到笛卡爾和洛克的分解（disengaged）^②，這樣一個分離式的自我，從對理念的愛、對上帝的愛，到自我的愛（自戀），用洛克的話來說：“除了你自己形成的知識之外，就沒有真正的知識”。^③

世俗化並不是一個新鮮的問題，為何泰勒的《世俗的時代》仍能引起學界的關注？除了泰勒給世俗性做了一種新的解釋外，更重要的莫過於泰勒重新思考了宗教如何在世俗社會中保持一種反思世俗化的動力。面對意義世界的更替，宗教在世俗社會中的節節敗退，這個問題對於泰勒自身的天主教傳統或背景而言更是迫在眉睫，他的思考無疑成就了從一種新角度看待老問題，提出“大公現代性”（Catholic Modernity），並且也給了天主教一個考驗，考驗着它究竟如何在越來越複雜的世俗化社會中保持生存的力量，更重要的當然是希望能夠力挽狂瀾，為世俗化的困境打開一種反思性的平衡，以保持對超越性的開放態度。以下將分析《世俗的時代》一書如何一種宏大論述方式來重構西方世俗化歷程的諸個面向，將近代哲學中的自我生成繫於一種世俗性（Secularity）的概念之下來理解，同時亦暗示着倡議不同於以新教為旨的現代性——大公現代性。^①

^① 泰勒：《自我的根源》，213。

^② 同上，第266頁。

^③ 同上，第251頁。

一、現代性的隱憂

泰勒區分了三種對於世俗性的觀點：宗教退出公共論域；儀式化信仰式微；信仰條件轉化，以人文主義替代了宗教。^①

一般認為，世俗性即是宗教的缺席，或是教會與國家的分離。泰勒批判這兩種觀點，認為它們都沒有認真看待宗教的沒落或宗教從公共空間中被區隔出來所引發的一連串改變，例如，個體性與主體性、社會關係、道德義務、物質寬裕和經濟追求等等皆已改變。這些改變導致了宗教對這些方面的形塑方式之改變，也與宗教影響程度的減少有關。泰勒最為關注的是“第三種世俗性”，即一個社會從原先對上帝毋庸置疑的信仰轉移到認為此信仰祇不過是眾多選擇中的一個，並且還是那種不易去擁抱的一個選擇。^②這意味着，世俗性不祇是宗教信仰或實踐的減少，而是信仰的實在條件發生轉變。泰勒雖然清楚世俗性令信仰更顯艱難，但是他也看到世俗性給個人和社會所帶來的益處，甚至是讓信仰有了新的意義。

從《自我的根源》到《世俗的時代》，泰勒勾勒出了信仰條件轉變的脈絡，所以兩部書都用了極大的篇幅來描述這樣一個時代的到來，其背景是如何地複雜與多變，從宇宙想像、自我想像到社會想像，貫穿着一種思想的更替。《世俗的時代》宛如重新講述西方世俗化歷史的故事，旨在廓清世俗性的本質，因此，泰勒的重點不在於宗教是

^① 我們必須從《自我的根源》(1989)到《世俗的時代》(2007)來考察在泰勒眼中世俗化真正的意涵是什麼，以及它又如何與宗教形成一種對抗的關係，其中經過了《現代性的隱憂》(*The Malaise of Modernity*, 1991)和《現代社會的想像》(*Modern Social Imaginaries*, 2004)兩本書的思考。之後他又出版了論文集《兩難與聯結：論文選》(*Dilemmas and Connections: Selected Essays*, 2011)作為對《世俗的時代》的補充，更顯白化其立場和論點。

^② Charles Taylor, *A Secular Age*, 423. 本書中譯本已於2017年由上海三聯出版社。

^③ Charles Taylor, *A Secular Age*, 3.

否從公共領域退隱，或宗教實踐在現代社會中衰弱之類的問題，而是認為面向信仰條件發生改變的世俗時代，信仰上帝或者是向超越性開放仍然是可能的，祇是這種可能性被內在的框架給封閉或遮蔽了。於是，泰勒提出“返魅”（Reenchantment），以作為對世俗化“除魅”（Disenchantment）的回應。^①

泰勒的洞見在於，世俗性不意味着“無宗教性”（a-religiosity），否則世界就劃分為“信仰者”（believers）與“不信的”世俗化理性認知者（“secular” rational knowers—they “don't believe”）。事實上，我們生活在一個充滿各種複雜信仰競爭的世代，現代不祇是上帝與宗教信仰的“抽離”（subtraction）狀態而已，它實際上被另一信念所替代——即自負的人文主義（exclusive humanism）。^②

泰勒認為，自負的人文主義會抹殺那生命之外的超越性（transcendent beyond life），它會導致一種內在性的危機，最終其結果卻是對生命的否定。這是因為，一旦我們否定了超越性，現代文化裏所重視的人權優先、生命本身的肯定等也就會陷於危機之中。那麼，究竟自負的人文主義是何物？

世俗化確實表現如韋伯所言的“除魅”，但它不是一種化簡或抽離，而是位移，即所有在傳統社會中的影響力如道德或神靈的力量轉到自我那裏。換言之，“除魅”後，意義發生的機制改變了，意義存在於心靈之中，所以意義就不再存在於外邊，而是祇有當事物喚起了我們的某種反應時，這些東西才有意義。因此意義完全是內在的。^③

要理解世俗性，就必須置於其脈絡的變化中着手，因而尤其值得注意的是，正是在泰勒稱作“本真性時代”（the Age of Authenticity）

^① Charles Taylor, “Disenchantment-Reenchantment” in *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 287ff.

^② Charles Taylor, *A Secular Age*, 19-20.

^③ Charles Taylor, “Disenchantment-Reenchantment,” 291.

的部分，他把這種思想推回到從自然神論開始一直發展到浪漫主義的精神，這種精神最能表述這類人文主義的特色，即：

存在着某種做人的方式，它是我的方式，因此我應該以這種方式而不是以模仿任何人的方式活着。於是就給了我對自身的忠實賦予了重要性，若我不如此，則就無法領會生活的目的，或者我無法領會到何謂做人的道理。忠於自己意味着忠實地面對自身的特殊性，這是某種祇有我自己才能够闡明和發現的東西。於是在闡明的過程中，我也在定義我自己，我也在實現某種屬於我自己的潛在性。這即是理解現代性本質理念的背景，是理解自我完成或自我實現的目標的背景。正是這種背景賦予了本真性文化的道德力量，它賦於了“做你自己”或“找到自身的滿足”這樣想法的意義。^①

這是一種主體化的革命，即將一切都轉向於主體，並且通過這樣的一種主體來確立現代人的身份和政治的權利。^② 這樣的主體表面上是孤單的，但每一個個體都可以為自己的生活尋找符合於個人的真理，在此過程中，主體則是不斷地超越自己。然而，主體不總是能成功地超越自己，一旦主體無法克服自身的困難，主體就成了一種負擔，從“敞開的自我”（porous selves）變成了“戒備森嚴的自我”（buffered selves），這種本真性的人可能會意識到必須有所改變，但由於宗教在此已被取代，所以極易陷於自相矛盾之中，這即是泰勒所指出的現代性的隱憂。

過去五百年，西方從自然神論的退休鐘表匠上帝，發展到以浪

^① Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, 29. 泰勒於1991年在加拿大出版《現代性的隱憂》（*The Malaise of Modernity*），之後在美國出版時標題則改為《本真性的倫理》（*The Ethics of Authenticity*）。

^② Charles Taylor, *A Secular Age*, 473.

漫主義為旨的大眾化經驗，內在的經驗是唯一所有經驗的根據，並以此產生作用，指導現實生活。因此，現代社會忙於自我認同、自我表達、自我實現，無視於棲身的社群和意識形態，傳統或宗教首當其衝最易遭受否棄，即使生活上想要尋求改變，宗教也不是他們的首選。

泰勒用“脫離肉身化”（*excarntated*）來形容宗教從我們的身體和文化的日常生活中被剝離出去：

我們已然從一種肉身化的宗教生活時代進入思想化的時代。在肉身化時代，神聖存在可以在儀式中被表現、被看見、被感受、被觸摸、被靠近，而思想化的時代，人與上帝的聯繫更多是通過我們對各種解釋的認同來實現，例如從宗教來定義我們的政治身份，或把上帝當作支撐我們倫理生活的權威和道德根據。^①

因此，連宗教也變得僅僅是與個人的內心為依歸，所謂的生存經驗也僅僅是個人的身份認同，宗教與自我認同的關係注定總在矛盾中，這即是現實的生活狀態，它與宗教無關，更多是與充滿着不確定的內在經驗有關。這即是泰勒所言的世俗性的經驗。

這種世俗性的經驗，在泰勒看來是將自我看作為自足且封閉的，它們不僅對宗教不感興趣，甚至對於任何形式意義的超越也都不感興趣。換言之，傳統以來那種以宗教作為對意義的總體把握的框架，已被一種完全內在的框架所取代。不論是宇宙的、社會的或是道德的秩序，都被理解為內在的、無超越性的，這樣的一種經驗甚至被視為理所當然，無需特別證明的。

泰勒指出，這種自我的概念是一種以心智為中心的觀點，祇有那

^① Charles Taylor, *A Secular Age*, 553.

些對我的心智構成影響的才對我有意義，因此，意義是內在的。^① 意義從外到內，這個轉變正是宗教改革帶來的後果，它不僅改變了個人的行為，也形塑社會，並賦予了社會或政治以意義，因此，通過個人的內在性到社會存在，一切的理解都是自我理解，於是個人成了首要的。在新教那裏，即是以個體代替上帝，價值是被賦予的，因此它也成了一種個人的主觀投射，泰勒列舉了丹麥的新教思想家祈克果（Kierkegaard），他是“個體直面上帝”的最具代表性的人物。

由於意義由外而內，這樣的“本真性自我”實際上勢必變得模糊不清，人類以其情感投射為主，沒有什麼是普遍的，自我可以任意賦予對他而言有意義的東西，這也就造成了現代性的隱憂。泰勒在《現代性的隱憂》指出了第一個隱憂：“意義的喪失”，這項隱憂與現代民主進程的結果有關。泰勒借用了托克維爾（Alexis de Tocqueville）的分析認為，民主的平等把個人孤立起來，強化了以自我為中心思想和態度，生活變得平庸和狹窄，之後引起第二項和第三項隱憂：工具理性主義勝利和自由的喪失，其結果是適得其反，直接危害的即是現代性原來津津樂道的民主價值。^②

本真性自我祇專注於“渺小和粗鄙的快樂”（托克維爾語），失去了其行為中更大社會或宇宙的視野，社會分裂因而喪失了行動的力量，面對強大的政治系統又無力對拒，這一切都是“戒備森嚴的自我”最終導致的結果，一種所謂“溫和的專制主義”（soft despotism）也就悄悄地到來，進而也就離“完美的專制主義”不遠了。

現代性的隱憂是一種意義的喪失。泰勒認為，哪怕我們對意義有不同的理解，但生活賴於存在的理由，即是對意義的爭辯和探索。泰勒指出，這一切的混亂源於自然主義，近代西方自然神論所依賴的解釋或說服力，都不具有參照的理由，這麼一位“退休鐘表匠”所觸及的祇是感

^① Charles Taylor, “Disenchantment-Reenchantment,” 291.

^② Charles Taylor, *The Malaise of Modernity* (Ontario: House of Anansi Press Ltd., 1994), 1-12.

受性的事務，它對日常生活的肯定源於差別，但是“參照不再是這種生活與某種像沉思、戰爭、積極的公民義務或崇高的禁欲主義的較高活動之間的參照，而是存在於生產與再生產生活的不同的生活方式之間的參照。”^①這也就留下了一個問題：究竟如何排除這類的自然主義幻相？

人類是透過想像的方式找到其自身在宇宙和社會中的位置，並於其中確立起賴於變化的秩序。通過宇宙想像，確立了上帝是一位退休鐘表匠，他就不再與這個宇宙有關；通過社會想像，確立了上帝要透過現實社會領域去體現他的意志，上帝就不會再干預人的社會生活。自然神論完成了宇宙想像，自然法學實現了社會想像，宇宙圖像的機械化和人民主權的自主性，最終，宗教信仰與上帝不再與這個世界有任何必然的關係。不論是宇宙想像或是社會想像，泰勒將它們描繪為“恩寵的消失”（eclipse of grace），世俗化完成了其革命的意義。^②

二、超越性

在人類的觀念中，存在着對於其他事物以及更多事物的渴望，宗教或上帝信仰涉及的是這樣一種轉化的可能，這種轉化使我們超越（beyond）或外在（outside）於那些日常生活裏那些被理解為人類的繁盛（human flourishing）。^③對基督徒而言，超越意味着上帝的愛，他們對此持開放的態度，即向轉化的可能開放；相反的，世俗主義即是排除了所有那些超越人類繁盛的目標，走向一種自負的人文主義。

詹姆斯·史密斯（James Smith）對泰勒作出了中肯的分析，提出我們應該在“世俗化”的脈絡中辨認各種對於超越（transcendence）的

^① Charles Taylor, *Sources of Self*, 23.

^② 泰勒：《現代性的社會想像》，李尚遠譯，臺北：商周出版，2008。[Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, trans. LI Shangyuan (Taipei: Business Weekly Publications, Inc., 2008).]

^③ Charles Taylor, *A Secular Age*, 430.

持久渴望，這是一個向鄰舍宣講福音的好機會，而不是將之視為要捍衛某些重要堡壘的戰場。^① 儘管身為天主教徒，泰勒同情宗教改革，他認為抗議宗的宗教改革是屬於中世紀晚期諸多改革運動當中的一部分，後者主要質疑了“雙層”（two-tiered，暗指聖俗之分）對平信徒信仰的貶低。宗教改革的其中一項革新在於“日常生活的聖化”（the sanctification of ordinary life）——即認為生活的一切都是在上帝面前，因此不再祇有神父和修女具有神聖職分，屠夫、烘焙師、蠟燭製作者也都一樣，家庭生活也和修院的獨身生活一樣是神聖的。新教的改革是持續性的（ecclesia semper reformanda），從歐洲到北美，特別是影響了美國及其政治生活，更是成就了一種被稱之為“公民宗教”的世俗化的基督教。

然而，泰勒也認為宗教改革引向了日後世界的“覺醒”——如同科學怪人一樣，起初良好的意圖導致了意料之外的結果。改教家們試圖去除迷信時，卻成就了“去聖事化”（de-sacramentalized）的創造與崇拜。這世界變得本體論式地“扁平”，不再有上帝的榮耀充滿於其中。換句話說，我們都變成了茨溫利的追隨者（Zwinglians，又譯慈運理）。^② 所以，西方世界經歷的世俗化，實與新教思想分不開，泰勒提出“大公現代性”，頗有與“新教現代性”——基督教斯多葛主義別苗頭的意味，儘管他並未如此直接指明。

泰勒認為，宗教改革為西方現代性帶來的巨大變革，“除魅宗教改革與個體宗教是齊肩並進的”，宛如一個新的軸心時代，它通過個體的大抽離，進而展開對一個新社會到來的想像：“社會本身也逐漸被重新構想為是由個體所構成的。”^③ 這一種嶄新的自我理解是以一

^① James Smith, *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor* (Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014).

^② 持類似論點的不祇泰勒，還有Peter Harrison，見其著作Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* (Cambridge University Press, 2001).

^③ 泰勒：《現代性的社會想像》，第88-89頁。

種前所未有的個體思想來實現的，從道德秩序的想像到社會秩序的想像，主要是發生在新教的國家和思想家之中，如格勞秀斯（Hugo Grotius）和洛克。

基督教秩序要求對社會進行徹底翻轉，同時拔除社會與魅化宇宙的聯繫，不讓過去的互補性——精神與世俗奉獻給上帝的生命與此世的生命秩序與它所招致的混亂——留下絲毫的痕迹。

這一場發生在拉丁教會的抽離（disembedding），最終按其計劃或操作模式再往前推進，透過客觀化與工具化的立場，對行為和社會形式進行規訓的重塑。我們從“新教教會的運作方式上看到這些影響，即在這些新教教會裏，個人並不僅因出生便成為教會成員，他還得響應上帝對他個人的召喚才能加入教會。而這又進一步強化了認為社會乃是建立在契約之上，從而在根本上乃是由自由個體的決定所構成的概念”^①。

廣義而論，二十世紀以尼采為首的反人文主義，實是對自負的人文主義所持有的理性自足觀念的批判，正是在這種反自負的人文主義情景之下，對照出迎向超越性的信仰之可能，因為我們不可能放棄追求美好生活，而那種超越個人生活之上的善，始終存在於上帝信仰和宗教之中。自負的人文主義的內在性經驗，已遭遇碎片化的危機，人在此危機中感受到意義的失落，儘管感到意義的不足並不必然走向宗教，但至少某種向超越開放的可能性是存在的。泰勒認為，完滿性或超越性對於生命而言仍是重要的。作為意義的追求者，我們不能放棄追求某種更為深刻或更為吸引我們的東西，這些東西都是以一種超越於我們的方式而存在，而這些超越於我們自身的東西，上帝或宗教就意味着這樣一種超越性，並為我們提供了意義追問的答案。

換言之，信仰上帝或回歸於宗教是可能的，那是一種對超越者所持有的開放態度，同時，它也是對內在封閉所形成的遮蔽的突破。因此泰

^① 泰勒：《現代性的社會想像》，第102-103頁。

勒肯定了世俗時代的語境，對內在性感到不足並渴望完滿，即提供了一種多元主義意義底下的超越性，他稱之為“肉身化的救贖”：

拯救—肉身化帶來了和解，一種認同性。這是不同於主體的意義的認同性，因為這些主權按其自己是無法獲得完整性的，所以他們之間的相互互補是必要的。^①

相較於“脫離肉身化”，基督宗教的信仰則是強調肉身化的，因為一旦它停留在那些去肉身化的形式上，它就是否認存在着信仰中最為本質性的東西。^② 而新教的改革實際上即是有“脫離肉身化”的傾向，從而也將之擴散到近代西方自我概念之形成上。

泰勒認為，強調人類權利的現代性社會不是沒有問題的；相反，其問題重重。但無論如何，它卻產生了一個很難得的效應，就是使喚政治力量在人類的基本需求上畫了一個準繩（yardstick），並賦予它普遍意義。^③ 《現代性的社會想像》指出，現代的世俗性社會不可能完全拋棄上帝，理由是我們仍然為着某種共同的目的和價值彼此聯結在一起，泰勒指稱的即是“政治認同”。他說：

我們現在可以看到宗教在現代國家裏的空間，因為上帝能夠強烈地現身在政治認同裏。或者，我們認為自己是在履行上帝的意志……這便是上帝在世俗世界裏所擁有的新空間。^④

^① Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” in *Dilemmas and Connections: Selected Essays* (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 168.

^② Charles Taylor, *A Secular Age*, 136, 771.

^③ Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 171.

^④ 泰勒：《現代性的社會想像》，第285-286頁。

政治認同的可能界定元素，不論是個體的生活或是社會生活，事物仍尋求秩序，上帝的意志可以通過人的信仰獻身和熱情臨在於其中。

換言之，一旦否定超越性，現代文化裏所重視的人權優先、生命本身的肯定等其實就有一定的危機，這是所有政治認同的事務中所必然涉及到的。我們當然不能否認現代人有個優勢就是，處在多元的環境裏，我們要相互配搭和互補彼此的不足，而“現代性”這詞即是指向革命後的多元主義的勝利。現代自由的發展也是自負的人文主義的崛起，人類的福祉以自我作為最後絕對的標準，沒有其他目的。因此，人類生活之外的其他目的都被看成是不切實際的幻覺。對基督徒而言，這種面向是讓人窒息的。我們真的要為了享受現代自由而付出這個代價嗎？泰勒指出：

自負的人文主義會抹殺那生命之外的超越性
(transcendent beyond life)，而第一個危機就是它會導
致一種內在性對生命的否定。^①

泰勒認為基督徒必須承認，現代性因為基於對生命的肯定，而開始大規模地去參與世界各地反對不公義的運動，與受壓迫的人站在同一陣綫並團結起來。的確，沒有任何時代比當今的時代更講究國際性的團結一致 (international solidarity)。但我們必須問：我們如何可能做到這一點？或許我們並沒有做得很好，但我們到底是怎麼做到讓團結一致和公義表面看起來是比過往的年代更好？無疑，我們不能缺乏超越性的向度，確認超越性就是一種身份認同的改變。換言之，確認超越性就是鎖定在生命之外 (beyond life) 以及開放於身份認同的改變 (change of identity)。^②

^① Charles Taylor, "A Catholic Modernity," 178.

^② Charles Taylor, "A Catholic Modernity," 182-184.

泰勒要我們特別留意世俗性中的一個威脅：內在性的反叛，並從大公現代性的立場批判這種“生命優先性”的主張，因為基督徒會問自己究竟是從哪一個角度來賦予人的生命最大的意義。

他所說的“內在性的反叛”指以尼采為代表以及各種在尼采主義下的思想。尼采主義者對世俗性感到失望，卻亦未對超越性做出任何肯定的響應，看不見超越性。尼采就是反對以保存生命本身為最高目的，這種對抗其實也是內在性的（或稱之“內在的反啟蒙”），即是對日常生活（ordinary life）的肯定。苦難和死亡都是我們日常生活的一部分，不僅不應否認，祇有面向它生命才算完整。現代性的人文主義帶有許多令人不安的反效果：從絕對的自由變成絕對的專制、從以熱切的心去幫助受壓迫的人到以沸騰的憤怒面對那些沒有參與其中的人、從委身奉獻給他者變成自我放縱。一旦超越性在日常生活中消失，我們要為此付出更高的代價，最諷刺的莫過於，我們越覺得自己是正義的、優越的，我們就更賣力地去參與正義要求，卻同時發現自己心中變得越來越苦毒怨恨。我們往往忘記了在追尋正義的目的時，其實最需要的是處理內心的仇視和怨恨。這正是世俗性時代的困境。

宗教使我們熱愛超越對人類盛繁的追求，使生活朝向更高的意義和目的前進，以避免各式的世俗性滑向自我滅亡。如何對人抱持最低的盼望卻同時做出最偉大的響應？泰勒根據基督宗教的價值觀提供了兩個方案：（一）上帝滿有無條件的愛與憐憫；（二）我們擁有上帝的形象。上帝的愛不祇是限制在人的自我價值上，人作為擁有上帝形象的人不祇有“價值”這個特徵。有上帝形象的人也意味着以愛和憐憫站在人群中。如果我們可以如此理解愛，一切將會不一樣。從除魅到返魅是從田野走向森林（泰勒的形象化比喻），我們必須對上帝有顆敞開的心，朝向超越生命的目標或者改變我們的認同，這樣才可能跨越自負的人文主義的限制，這即是超越性與內在性的不同之處。^① 這時代的福音信息必

^① Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 185.

須是響應兩點：向上帝敞開的生命以及向上帝封閉的生命，然而，要分辨這兩者不容易，但卻考驗着基督徒的良知。

三、深化在地化——天主教的現代性

“Catholicism”的原文“katholou”包含了“universality”以及“wholeness”的意義；祇有“universality”沒有“wholeness”，不是真正的“Catholicism”。^① 泰勒提醒我們，這是一個多元的時代，基督徒必須放棄那熟悉政教合一或基督王國（Christendom）觀念，同時也要承認自身是被拒絕的。當代世俗文化裏其實同時包含了福音真實地發展（基督的道成肉身）以及對上帝的封閉和對福音的拒絕。現代文化仍然帶着某種基督徒生活層面的東西，但它已然超過了政教合一的時候。以之前基督教文化的模式來看，我們必須謙卑地接受一個事實，即事件的爆發（breakout）是某事件進展的必須條件。無疑的，泰勒的大公現代性包含着一種不再以基督王國來理解上帝的意味，在承認多元性的同時向超越性有所開放。

因此，泰勒的倡議祇不過是開啟了一種可能性。“大公現代性”作為對天主教會的反省，其目的無疑是使天主教會認清到，世俗化並不是一種完全與宗教對立的東西，也不能祇是新教式的現代性，重點應該在於我們如何從世俗化的問題中找到可作為宗教反思的元素，因此宗教完全沒有理由退出或與社會對抗。對此，我們藉此可以進入基督宗教與公共生活的關係問題。

鑒於此，我們可以從泰勒的論點中總結出一種“深化在地化”的主張，這樣的主張認為那種視宗教與“世俗人文主義”（secular humanism）對立的簡化看法非常具有誤導性。對他而言，將宗教從世俗世界分離出來非但不會改善宗教，反而令宗教變得貧乏。他雖然認為

^① Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 168.

人文主義有其局限，卻也認同人文主義對人的關懷。

“深化在地化”的主張還表現在於泰勒所提出來的“大公現代性”的說法上：

我的重點當然不是要討論如何成為現代的天主教徒，而是把現代的文明帶回到人類歷史中一些偉大的處境。為的是了解何為基督徒，何為在大公的意義下尋找真正的立場？以及如何把耶穌會士四百年前在中國的的努力帶進現代文明社會？^①

泰勒的利瑪竇是一位面對中國世俗性的基督徒，正如利瑪竇面對的是他那個時代的世俗性，我們所面對的是我們這個時代的世俗性。為此泰勒提醒我們：

我們提過現代主義一些面貌：擁抱普遍性、無條件人權、對生命本身的肯定、全球性的正義等。因而要效法利瑪竇，我們就必須與我們當下的世界保持一些距離，讓自己成為這個世界的陌生人，就像利瑪竇初在中國時感到陌生一樣。同時，我們也像利瑪竇當時一樣感到迷惑，因此我們也必須像他一樣能做出辨識（discernment）。他要分辨哪些是新的文化以及哪些已經存在我們腦袋裏關於上帝的知識。要麼確立以及延續，要麼就丟棄那些曲折的道理。我們也面對同樣的挑戰——即試圖辨識在現代文化裏有哪些是擴展上帝的福音、哪些又是拒絕超越性。^②

^① Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 168.

^② Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 186.

換言之，世俗的時代不祇改變了對於暫時的、物質的世界的關注，也改變了關於精神的事務。泰勒認為此轉變導致了“脫離肉身化”，即視精神為身體的對立面。現代基督教遠離了身體，遠離了道成肉身的核心教義。對於身體、歷史、情緒等等有了新的關注，這些皆被整合為理解人類生命的重要面向，但卻被排除在人們與上帝的關係之外。

1940年代，拉納（Karl Rahner）曾以“離散”（diaspora）的境況描述西歐的基督教（羅馬天主教），他看到文化逐漸地世俗化，信仰的包袱從一個整體的社群轉移到個人身上，幾個世紀中從未有如此多的人被如此要求發展個人的信仰。拉納在戰爭與戰後時期牧靈和教授神學的經驗，成為他許多文章中思考。他期望教會成為一個“小餘民”（little remnant）、“被揀選的群體”（elect communities）之網絡，但不可從世俗社會中獲得基礎和文化支撐。

世俗化帶來的問題已明確的衝擊到天主教的生存和發展，泰勒認為，除了反擊世俗化還可以以一種天主教現代性的主張和想法，來調教世俗化並應用世俗化來創造出有利於福傳的實踐。“離散的教會”在失去會衆人數的同時會得到更深的凝聚力，比起一個大多數（掛名）教徒向天主教教條妥協的教會，他情願教會如芥菜子一般，看來微小，然而不斷地與惡勢力抗爭，並且把善帶給世界。這樣的教會是反文化的，無論是在道德行為或是靈性與宗教表達上，都將成為一股不容忽視的力量。

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [Works in Western Languages]

- Smith, James. *How (Not) to Be Secular: Reading Charles Taylor*. Cambridge: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2014.
- Taylor, Charles. "The Moral Topography of the Self." In *Hermeneutics and psychological theory: Interpretative perspectives on personality, psychotherapy and psychopathology*. Edited by S. B. Messer, L. A. Sass and R. L. Woolfolk, 298-320. New Brunswick: Rutgers University Press, 1988.
- _____. *Sources of Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 1989.
- _____. *The Malaise of Modernity*. Ontario: House of Anansi Press Ltd., 1994.
- _____. *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007.
- _____. *Dilemmas and Connections: Selected Essays*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011.

中文文獻 [Works in Chinese]

- 黃克武：《“俗世化”理論是否適用於近代中國》，《探索與爭鳴》，2015年第10期，第34-40頁。[HUANG Kewu. "Is 'Secularization' Theory Appropriate for Modern China." *Exploration and Free Views*, no.10 (2015): 34-40.]
- 曾慶豹：《上帝、關係與言說—批判神學與神學的批判》，上海：華東師範大學出版社，2011。[CHIN Ken-pa. *God, Relation & Discourse: Culture Theology and the Critique of Theology*. Shanghai: East China normal university press, 2011.]
- 泰勒：《自我的根源》，韓震等譯，南京：譯林出版社，2001年3月。[Taylor, Charles. *Sources of Self: The Making of the Modern Identity*. Translated by HAN Zhennan. Nanjing: Yilin Press, 2001.]
- 泰勒：《現代性的社會想像》，李尚遠譯，臺北：商周出版，2008年。[Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Translated by LI Shangyuan. Taipei: Business Weekly Publications, Inc., 2008.]