

# 论世俗时代与宗教现代性

——查尔斯·泰勒的论点

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

曾庆豹

CHIN Ken-pa

### 作者简介

曾庆豹，台湾辅仁大学哲学系教授

### 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

自我之存在是在一个问题空间中的存在，它处理一个人应该是什么样的人，或者一个人怎样衡量什么是善，什么是对，什么是真的值得去做的问题。它是能够在此空间中找到一个人的立场，形成一个视角，如此占有这个空间。

——泰勒：《自我的道德地形学》<sup>①</sup>

在我们的公共生活和私生活中——在祈祷、灵修、虔敬和诫律中——我们依赖上帝的存在，我们把上帝视作我们行为的支撑，即便我们无法对信仰进行系统表达，情况亦然。

——泰勒：《自我的根源》<sup>②</sup>

2007年，《世俗的时代》(*A Secular Age*)<sup>③</sup>的出版又一次引起了人们对世俗性问题的关注，泰勒(Charles Taylor)在这本书中给予世俗化诸多不同面向的解释，然而，欲了解这本书的原委，我们势必要回到他于1989年出版的《自我的根源》(*Sources of Self: The Making of the Modern Identity*)一书，这是因为泰勒对于世俗性的思考，源于他将现代理解为一种自我认同的过程，这种自我认同成了在上帝信仰以外的另一种选

---

<sup>①</sup> 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.

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

<sup>③</sup> Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2007).

择，因此，所谓世俗性确切的意思应该是与宗教的式微或取而代之有关。<sup>①</sup>

《自我的根源》其问题开始于：“事实上，我们并不知道我们是谁。”于是，现代性的起源即是对身份的理解（“modern” identity），即追问“什么使我们现代人和古/前人不同？”这一身份的追寻，本质上即是要确立自我，把认同的问题从上帝转向人自身，然而，这样的转变必然要追问，离开了上帝，我们如何把握何谓“善”、何谓“美好”、何谓“幸福”等问题，把握了这个问题，我们才可能在真正的意义上成功地转向自我，因为对于美好生活或善的定义即决定着我们是谁。换言之，“不对我们的善的印象是如何而来的这个问题有某种更深入的理解，我们就不能对这种认同有真正清楚的把握。”<sup>②</sup>这是一个涉及到价值的问题，而关于价值的问题即是道德所欲探讨的“自我性和善”。泰勒不同于那些大多从认识论转向来理解现代性的思想家，他把主体理解为自我，此一自我即是通过道德这样的话语（想象）形成，通过朝着内在的人（interiore Hommine）深入探索，寻找或给予生活某种秩序或意义并为之辩护，这正是《自我的根源》所梳理出的问题意识。

我们可以把《自我的根源》读成一本重新书写现代（性）起源的

---

<sup>①</sup> 有学者质疑，对中国近代史的描述是否可以采用西方社会学范畴的世俗化（Secularization）一词，毕竟中国传统并不存在着像西方那么强烈或明确的宗教传统作为社会的支撑，因此，则存在着一种不同于西方的世俗化论述，可参见黄克武：《“俗世化”理论是否适用于近代中国》，《探索与争鸣》，2015年第10期，第34-40页。[HUANG Kewu, “Is ‘Secularization’ Theory Appropriate for Modern China,” *Exploration and Free Views*, no.10 (2015): 34-40.]对西方神学与古典社会理论的梳理，另可参见，曾庆豹：《上帝、关系与言说——批判神学与神学的批判》，上海：华东师范大学出版社，2011，第六章。[CHIN Ken-pa, *God, Relation & Discourse: Culture Theology and the Critique of Theology* (Shanghai: East China normal university press, 2011).]

<sup>②</sup> 泰勒：《自我的根源》，韩震等译，南京：译林出版社，2001年3月。[Charles Taylor, *Sources of Self: The Making of the Modern Identity*, trans. HAN Zhennan (Nanjing: Yilin Press, 2001).]

明上帝的存在。奥古斯丁与柏拉图一样，认为存在着好的本体论秩序，朝向内在的寻求是为了向上仰望；笛卡尔则拒绝了带有目的论模式和具有独立存在地位的逻各斯，一旦理性或上帝丧失其追求目标，就会更为彻底地转向心灵或观念，而道德就是根植于我们自身之内的观念。因此，对笛卡尔的心灵而言，理性不再意味着认识理念的秩序，而是意味着按照正确、确定及明证的知识标准来建立秩序。

泰勒说到：“一旦宇宙秩序不再被看作是理念的具体化，某种变化就成了不可避免的。”<sup>①</sup> 总之，自我的构成即是现代认同形成的内在化线索，从柏拉图（自我控制，自己是自己的主人）开始，经奥古斯丁向内的转向（激进化），到笛卡尔和洛克的分解（disengaged）<sup>②</sup>，这样一个分离式的自我，从对理念的爱、对上帝的爱，到自我的爱（自恋），用洛克的话来说：“除了你自己形成的知识之外，就没有真正的知识”。<sup>③</sup>

世俗化并不是一个新鲜的问题，为何泰勒的《世俗的时代》仍能引起学界的关注？除了泰勒给世俗性做了一种新的解释外，更重要的莫过于泰勒重新思考了宗教如何在世俗社会中保持一种反思世俗化的动力。面对意义世界的更替，宗教在世俗社会中的节节败退，这个问题对于泰勒自身的天主教传统或背景而言更是迫在眉睫，他的思考无疑成就了从一种新角度看待老问题，提出“大公现代性”（Catholic Modernity），并且也给了天主教一个考验，考验着它究竟如何在越来越复杂的世俗化社会中保持生存的力量，更重要的当然是希望能够力挽狂澜，为世俗化的困境打开一种反思性的平冲，以保持对超越性的开放态度。以下将分析《世俗的时代》一书如何一种宏大论述方式来重构西方世俗化历程的诸个面向，将近代哲学中的自我生成系于一种世俗性（Secularity）的概念之下来理解，同时亦暗示着倡议不同于以新教为旨

<sup>①</sup> 泰勒：《自我的根源》，213。

<sup>②</sup> 同上，第266页。

<sup>③</sup> 同上，第251页。

的现代性——大公现代性。<sup>①</sup>

## 一、现代性的隐忧<sup>②</sup>

泰勒区分了三种对于世俗性的观点：宗教退出公共论域；仪式化信仰式微；信仰条件转化，以人文主义替代了宗教。<sup>③</sup>

一般认为，世俗性即是宗教的缺席，或是教会与国家的分离。泰勒批判这两种观点，认为它们都没有认真看待宗教的没落或宗教从公共空间中被区隔出来所引发的一连串改变，例如，个体性与主体性、社会关系、道德义务、物质宽裕和经济追求等等皆已改变。这些改变导致了宗教对这些方面的形塑方式之改变，也与宗教影响程度的减少有关。泰勒最为关注的是“第三种世俗性”，即一个社会从原先对上帝毋庸置疑的信仰转移到认为此信仰只不过是众多选择中的一个，并且还是那种不易去拥抱的一个选择。<sup>④</sup>这意味着，世俗性不只是宗教信仰或实践的减少，而是信仰的实在条件发生转变。泰勒虽然清楚世俗性令信仰更显艰难，但是他也看到世俗性给个人和社会所带来的益处，甚至是让信仰有了新的意义。

从《自我的根源》到《世俗的时代》，泰勒勾勒出了信仰条件转变的脉络，所以两部书都用了极大的篇幅来描述这样一个时代的到来，其背景是如何地复杂与多变，从宇宙想象、自我想象到社会想象，

<sup>①</sup> 我们必须从《自我的根源》(1989)到《世俗的时代》(2007)来考察在泰勒眼中世俗化真正的意涵是什么，以及它又如何与宗教形成一种对抗的关系，其中经过了《现代性的隐忧》(*The Malaise of Modernity*, 1991)和《现代社会的想象》(*Modern Social Imaginaries*, 2004)两本书的思考。之后他又出版了论文集《两难与联结：论文选》(*Dilemmas and Connections: Selected Essays*, 2011)作为对《世俗的时代》的补充，更显白化其立场和论点。

<sup>②</sup> 本文以下内容另可见于曾庆豹：《世俗化：联系起宗教与现代生活》，载《哲学与文化》，第四十四卷，2017年第4期，第43-59页。[Similar discussion please see CHIN Kenpa, "Secularization: A Connection between Religion and Modern Life," *Universitas: Monthly review of Philosophy and Culture*, vol. 44, no. 4 (2017): 43-59.]

<sup>③</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, 423. 本书中译本已于2017年由上海三联出版社。

<sup>④</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, 3.

贯穿着一种思想的更替。《世俗的时代》宛如重新讲述西方世俗化历史的故事，旨在廓清世俗性的本质，因此，泰勒的重点不在于宗教是否从公共领域退隐，或宗教实践在现代社会中衰弱之类的问题，而是认为面向信仰条件发生改变的世俗时代，信仰上帝或者是向超越性开放仍然是可能的，只是这种可能性被内在的框架给封闭或遮蔽了。于是，泰勒提出“返魅”（Reenchantment），以作为对世俗化“除魅”（Disenchantment）的回应。<sup>①</sup>

泰勒的洞见在于，世俗性不意味着“无宗教性”（a-religiosity），否则世界就划分为“信仰者”（believers）与“不信的”世俗化理性认知者（“secular” rational knowers—they “don't believe”）。事实上，我们生活在一个充满各种复杂信仰竞争的世代，现代不只是上帝与宗教信仰的“抽离”（subtraction）状态而已，它实际上被另一信念所替代——即自负的人文主义（exclusive humanism）。<sup>②</sup>

泰勒认为，自负的人文主义会抹杀那生命之外的超越性（transcendent beyond life），它会导致一种内在性的危机，最终其结果却是对生命的否定。这是因为，一旦我们否定了超越性，现代文化里所重视的人权优先、生命本身的肯定等也就会陷于危机之中。那么，究竟自负的人文主义是何物？

世俗化确实表现如韦伯所言的“除魅”，但它不是一种化简或抽离，而是位移，即所有在传统社会中的影响力如道德或神灵的力量转到自我那里。换言之，“除魅”后，意义发生的机制改变了，意义存在于心灵之中，所以意义就不再存在于外边，而是只有当事物唤起了我们的某种反应时，这些东西才有意义。因此意义完全是内在的。<sup>③</sup>

---

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

<sup>②</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, 19-20.

<sup>③</sup> Charles Taylor, “Disenchantment-Reenchantment,” 291.

要理解世俗性，就必须置于其脉络的变化中着手，因而尤其值得注意的是，正是在泰勒称作“本真性时代”（the Age of Authenticity）的部分，他把这种思想推回到从自然神论开始一直发展到浪漫主义的精神，这种精神最能表述这类人文主义的特色，即：

存在着某种做人的方式，它是我的方式，因此我应该以这种方式而不是以模仿任何人的方式活着。于是就给了自我对自身的忠实赋予了重要性，若我不如此，则就无法领会生活的目的，或者我无法领会到何谓做人的道理。忠于自己意味着忠实地面对自身的特殊性，这是某种只有我自己才能够阐明和发现的东西。于是在阐明的过程中，我也在定义我自己，我也在实现某种属于我自身的潜在性。这即是理解现代性本质理念的背景，是理解自我完成或自我实现的目标的背景。正是这种背景赋予了本真性文化的道德力量，它赋予了“做你自己”或“找到自身的满足”这样想法的意义。<sup>①</sup>

这是一种主体化的革命，即将一切都转向于主体，并且通过这样的一种主体来确立现代人的身份和政治的权利。<sup>②</sup> 这样的主体表面上是孤单的，但每一个个体都可以为自己的生活寻找符合于个人的真理，在此过程中，主体则是不断地超越自己。然而，主体不总是能成功地超越自己，一旦主体无法克服自身的困难，主体就成了一种负担，从“敞开的自我”（porous selves）变成了“戒备森严的自我”（buffered selves），这种本真性的人可能会意识到必须有所改变，但由于宗教在此已被取

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, *The Malaise of Modernity*, 29. 泰勒于1991年在加拿大出版《现代性的隐忧》（*The Malaise of Modernity*），之后在美国出版时标题则改为《本真性的伦理》（*The Ethics of Authenticity*）。

<sup>②</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, 473.



代，所以极易陷于自相矛盾之中，这即是泰勒所指出的现代性的隐忧。

过去五百年，西方从自然神论的退休钟表匠上帝，发展到以浪漫主义为旨的大众化经验，内在的经验是唯一所有经验的根据，并以此产生作用，指导现实生活。因此，现代社会忙于自我认同、自我表达、自我实现，无视于栖身的社群和意识形态，传统或宗教首当其冲最易遭受舍弃，即使生活上想要寻求改变，宗教也不是他们的首选。

泰勒用“脱离肉身化”（*excarnated*）来形容宗教从我们的身体和文化的日常生活中被剥离出去：

我们已然从一种肉身化的宗教生活时代进入思想化的时代。在肉身化时代，神圣存在可以在仪式中被表现、被看见、被感受、被触摸、被靠近，而思想化的时代，人与上帝的联系更多是通过我们对各种解释的认同来实现，例如从宗教来定义我们的政治身份，或把上帝当作支撑我们伦理生活的权威和道德根据。<sup>①</sup>

因此，连宗教也变得仅仅是与个人的内心为依归，所谓的生存经验也仅仅是个人的身份认同，宗教与自我认同的关系注定总在矛盾中，这即是现实的生活状态，它与宗教无关，更多是与充满着不确定的内在经验有关。这即是泰勒所言的世俗性的经验。

这种世俗性的经验，在泰勒看来是将自我看作为自足且封闭的，它们不仅对宗教不感兴趣，甚至对于任何形式意义的超越也都不感兴趣。换言之，传统以来那种以宗教作为对意义的总体把握的框架，已被一种完全内在的框架所取代。不论是宇宙的、社会的或是道德的秩序，都被理解为内在的、无超越性的，这样的一种经验甚至被视为理所当然，无需特别证明的。

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, 553.

泰勒指出，这种自我的概念是一种以心智为中心的观点，只有那些对我的心智构成影响的才对我有意义，因此，意义是内在的。<sup>①</sup>意义从外到内，这个转变正是宗教改革带来的后果，它不仅改变了个人的行为，也形塑社会，并赋予了社会或政治以意义，因此，通过个人的内在性到社会存在，一切的理解都是自我理解，于是个人成了首要的。在新教那里，即是以个体代替上帝，价值是被赋予的，因此它也成了一个人的主观投射，泰勒列举了丹麦的新教思想家祈克果（Kierkegaard），他是“个体直面上帝”的最具代表性的人物。

由于意义由外而内，这样的“本真性自我”实际上势必变得模糊不清，人类以其情感投射为主，没有什么是普遍的，自我可以任意赋予对他而言有意义的东西，这也就造成了现代性的隐忧。泰勒在《现代性的隐忧》指出了第一个隐忧：“意义的丧失”，这项隐忧与现代民主进程的结果有关。泰勒借用了托克维尔（Alexis de Tocqueville）的分析认为，民主的平等把个人孤立起来，强化了以自我为中心思想和态度，生活变得平庸和狭窄，之后引起第二项和第三项隐忧：工具理性主义胜利和自由的丧失，其结果是适得其反，直接危害的即是现代性原来津津乐道的民主价值。<sup>②</sup>

本真性自我只专注于“渺小和粗鄙的快乐”（托克维尔语），失去了其行为中更大社会或宇宙的视野，社会分裂因而丧失了行动的力量，面对强大的政治系统又无力对拒，这一切都是“戒备森严的自我”最终导致的结果，一种所谓“温和的专制主义”（soft despotism）也就悄悄地到来，进而也就离“完美的专制主义”不远了。

现代性的隐忧是一种意义的丧失。泰勒认为，哪怕我们对意义有不同的理解，但生活赖以存在的理由，即是对意义的争辩和探索。泰勒指出，这一切的混乱源于自然主义，近代西方自然神论所依赖的解释或说

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, “Disenchantment-Reenchantment,” 291.

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

服力，都不具有参照的理由，这么一位“退休钟表匠”所触及的只是感受性的事务，它对日常生活的肯定源于差别，但是“参照不再是这种生活与某种像沉思、战争、积极的公民义务或崇高的禁欲主义的较高活动之间的参照，而是存在于生产与再生产生活的不同的生活方式之间的参照。”<sup>①</sup> 这也就留下了一个问题：究竟如何排除这类的自然主义幻相？

人类是透过想象的方式找到其自身在宇宙和社会中的位置，并于其中确立起赖于变化的秩序。通过宇宙想象，确立了上帝是一位退休钟表匠，他就不再与这个宇宙有关；通过社会想象，确立了上帝要透过现实社会领域去体现他的意志，上帝就不会再干预人的社会生活。自然神论完成了宇宙想象，自然法学实现了社会想象，宇宙图像的机械化和人民主权的自主性，最终，宗教信仰与上帝不再与这个世界有任何必然的关系。不论是宇宙想象或是社会想象，泰勒将它们描绘为“恩宠的消失”（eclipse of grace），世俗化完成了其革命的意义。<sup>②</sup>

## 二、超越性

在人类的观念中，存在着对于其他事物以及更多事物的渴望，宗教或上帝信仰涉及的是这样一种转化的可能，这种转化使我们超越（beyond）或外在（outside）于那些日常生活里那些被理解为人类的繁盛（human flourishing）。<sup>③</sup> 对基督徒而言，超越意味着上帝的爱，他们对此持开放的态度，即向转化的可能开放；相反的，世俗主义即是排除了所有那些超越人类繁盛的目标，走向一种自负的人文主义。

詹姆斯·史密斯（James Smith）对泰勒作出了中肯的分析，提出

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, *Sources of Self*, 23.

<sup>②</sup> 泰勒：《现代性的社会想象》，李尚远译，台北：商周出版，2008。[Charles Taylor, *Modern Social Imaginaries*, trans. Li Shangyuan (Taipei: Business Weekly Publications, Inc., 2008).]

<sup>③</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, 430.

我们应该在“世俗化”的脉络中辨认各种对于超越（transcendence）的持久渴望，这是一个向邻舍宣讲福音的好机会，而不是将之视为要捍卫某些重要堡垒的战场。<sup>①</sup> 尽管身为天主教徒，泰勒同情宗教改革，他认为抗议宗的宗教改革是属于中世纪晚期诸多个改革运动当中的一部分，后者主要质疑了“双层”（two-tiered，暗指圣俗之分）对平信徒信仰的贬低。宗教改革的其中一项革新在于“日常生活的圣化”（the sanctification of ordinary life）——即认为生活的一切都是在上帝面前，因此不再只有神父和修女具有神圣职分，屠夫、烘焙师、蜡烛制作者也都一样，家庭生活也和修院的独身生活一样是神圣的。新教的改革是持续性的（ecclesia semper reformanda），从欧洲到北美，特别是影响了美国及其政治生活，更是成就了一种被称之为“公民宗教”的世俗化的基督教。

然而，泰勒也认为宗教改革引向了日后世界的“觉醒”——如同科学怪人一样，起初良好的意图导致了意料之外的结果。改教家们试图去除迷信时，却成就了“去圣事化”（de-sacramentalized）的创造与崇拜。这世界变得本体论式地“扁平”，不再有上帝的荣耀充满于其中。换句话说，我们都变成了茨温利的追随者（Zwinglians，又译慈运理）。<sup>②</sup> 所以，西方世界经历的世俗化，实与新教思想分不开，泰勒提出“大公现代性”，颇有与“新教现代性”——基督教斯多葛主义别苗头的意味，尽管他并未如此直接指明。

泰勒认为，宗教改革为西方现代性带来的巨大变革，“除魅宗教改革与个体宗教是齐肩并进的”，宛如一个新的轴心时代，它通过个体的大抽离，进而展开对一个新社会到来的想象：“社会本身也逐渐被重新构想为是由个体所构成的。”<sup>③</sup> 这一种崭新的自我理解是以一

---

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

<sup>②</sup> 持类似论点的不只泰勒，还有Peter Harrison，见其著作Peter Harrison, *The Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* (Cambridge University Press, 2001).

<sup>③</sup> 泰勒：《现代性的社会想象》，第88-89页。

种前所未有的个体思想来实现的，从道德秩序的梦想到社会秩序的梦想，主要是发生在新教的国家和思想家之中，如格劳秀斯（Hugo Grotius）和洛克。

基督教秩序要求对社会进行彻底翻转，同时拔除社会与魅化宇宙的联系，不让过去的互补性——精神与世俗奉献给上帝的生命与此世的生命秩序与它所招致的混乱——留下丝毫的痕迹。

这一场发生在拉丁教会的抽离（disembedding），最终按其计划或操作模式再往前推进，透过客观化与工具化的立场，对行为和社会形式进行规训的重塑。我们从“新教教会的运作方式上看到这些影响，即在這些新教教会里，个人并不仅因出生便成为教会成员，他还得响应上帝对他个人的召唤才能加入教会。而这又进一步强化了认为社会乃是建立在契约之上，从而在根本上乃是由自由个体的决定所构成的概念”<sup>①</sup>。

广义而论，二十世纪以尼采为首的反人文主义，实是对自负的人文主义所持有的理性自足观念的批判，正是在这种反自负的人文主义情景之下，对照出迎向超越性的信仰之可能，因为我们不可能放弃追求美好生活，而那种超越个人生活之上的善，始终存在于上帝信仰和宗教之中。自负的人文主义的内在性经验，已遭遇碎片化的危机，人在此危机中感受到意义的失落，尽管感到意义的不足并不必然走向宗教，但至少某种向超越开放的可能性是存在的。泰勒认为，完满性或超越性对于生命而言仍是重要的。作为意义的追求者，我们不能放弃追求某种更为深刻或更为吸引我们的东西，这些东西都是以一种超越于我们的方式而存在，而这些超越于我们自身的东西，上帝或宗教就意味着这样一种超越性，并为我们提供了意义追问的答案。

换言之，信仰上帝或回归于宗教是可能的，那是一种对超越者所持有的开放态度，同时，它也是对内在封闭所形成的遮蔽的突破。因此泰

<sup>①</sup> 泰勒：《现代性的社会想象》，第102-103页。

勒肯定了世俗时代的语境，对内在性感到不足并渴望完满，即提供了一种多元主义意义底下的超越性，他称之为“肉身化的救赎”：

拯救—肉身化带来了和解，一种认同性。这是不同于主体的意义的认同性，因为这些主权按其自己是无法获得完整性的，所以他们之间的相互互补是必要的。<sup>①</sup>

相较于“脱离肉身化”，基督宗教的信仰则是强调肉身化的，因为一旦它停留在那些去肉身化的形式上，它就是否认存在着信仰中最为本质性的东西。<sup>②</sup> 而新教的改革实际上即是有“脱离肉身化”的倾向，从而也将之扩散到近代西方自我概念之形成上。

泰勒认为，强调人类权利的现代性社会不是没有问题的；相反，其问题重重。但无论如何，它却产生了一个很难得的效应，就是使唤政治力量在人类的基本需求上画了一个准绳（yardstick），并赋予它普遍意义。<sup>③</sup> 《现代性的社会想象》指出，现代的世俗性社会不可能完全抛弃上帝，理由是我们仍然为着某种共同的目的和价值彼此联结在一起，泰勒指称的即是“政治认同”。他说：

我们现在可以看到宗教在现代国家里的空间，因为上帝能够强烈地现身在政治认同里。或者，我们认为自己是在履行上帝的意志……这便是上帝在世俗世界里所拥有的新空间。<sup>④</sup>

---

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

<sup>②</sup> Charles Taylor, *A Secular Age*, 136, 771.

<sup>③</sup> Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 171.

<sup>④</sup> 泰勒：《现代性的社会想象》，第285-286页。

政治认同的可能界定元素，不论是个体的生活或是社会生活，事物仍寻求秩序，上帝的意志可以通过人的信仰献身和热情临在于其中。

换言之，一旦否定超越性，现代文化里所重视的人权优先、生命本身的肯定等其实就有一定的危机，这是所有政治认同的事务中所必然涉及到的。我们当然不能否认现代人有个优势就是，处在多元的环境里，我们要相互配搭和互补彼此的不足，而“现代性”这词即是指向革命后的多元主义的胜利。现代自由的发展也是自负的人文主义的崛起，人类的福祉以自我作为最后绝对的标准，没有其他目的。因此，人类生活之外的其他目的都被看成是不切实际的幻觉。对基督徒而言，这种面向是让人窒息的。我们真的要为了享受现代自由而付出这个代价吗？泰勒指出：

自负的人文主义会抹杀那生命之外的超越性  
(transcendent beyond life)，而第一个危机就是它会导  
致一种内在性对生命的否定。<sup>①</sup>

泰勒认为基督徒必须承认，现代性因为基于对生命的肯定，而开始大规模地去参与世界各地反对不公义的运动，与受压迫的人站在同一阵线并团结起来。的确，没有任何其他时代比当今的时代更讲究国际性的团结一致(international solidarity)。但我们必须问：我们如何可能做到这一点？或许我们并没有做得很好，但我们到底是怎么做到让团结一致和公义表面看起来是比过往的年代更好？无疑，我们不能缺乏超越性的向度，确认超越性就是一种身份认同的改变。换言之，确认超越性就是锁定在生命之外(beyond life)以及开放于身份认同的改变(change of identity)。<sup>②</sup>

<sup>①</sup> Charles Taylor, "A Catholic Modernity," 178.

<sup>②</sup> Charles Taylor, "A Catholic Modernity," 182-184.

泰勒要我们特别留意世俗性中的一个威胁：内在性的反叛，并从大现代性的立场批判这种“生命优先性”的主张，因为基督徒会问自己究竟是从哪一个角度来赋予人的生命最大的意义。

他所说的“内在性的反叛”指以尼采为代表以及各种在尼采主义下的思想。尼采主义者对世俗性感到失望，却亦未对超越性做出任何肯定的响应，看不见超越性。尼采就是反对以保存生命本身为最高目的，这种对抗其实也是内在性的（或称之“内在的反启蒙”），即是对日常生活（ordinary life）的肯定。苦难和死亡都是我们日常生活的一部分，不应否认，只有面向它生命才算完整。现代性的人文主义带有许多令人不安的反效果：从绝对的自由变成绝对的专制、从以热切的心去帮助受压迫的人到以沸腾的愤怒面对那些没有参与其中的人、从委身奉献给他者变成自我放纵。一旦超越性在日常生活中消失，我们要为此付出更高的代价，最讽刺的莫过于，我们越觉得自己是正义的、优越的，我们就更卖力地去参与正义要求，却同时发现自己心中变得越来越苦毒怨恨。我们往往忘记了在追寻正义的目的时，其实最需要的是处理内心的仇视和怨恨。这正是世俗性时代的困境。

宗教使我们热爱超越对人类盛繁的追求，使生活朝向更高的意义和目的前进，以避免各式的世俗性滑向自我灭亡。如何对人抱持最低的盼望却同时做出最伟大的响应？泰勒根据基督宗教的价值观提供了两个方案：（一）上帝满有无条件的爱与怜悯；（二）我们拥有上帝的形象。上帝的爱不只是限制在人的自我价值上，人作为拥有上帝形象的人不只有“价值”这个特征。有上帝形象的人也意味着以爱和怜悯站在人群中。如果我们可以如此理解爱，一切将会不一样。从除魅到返魅是从田野走向森林（泰勒的形象化比喻），我们必须对上帝有颗敞开的心，朝向超越生命的目标或者改变我们的认同，这样才可能跨越自负的人文主义的限制，这即是超越性与内在性的不同之处。<sup>①</sup> 这时代的福音信息

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, "A Catholic Modernity," 185.



必须是响应两点：向上帝敞开的生命以及向上帝封闭的生命，然而，要分辨这两者不容易，但却考验着基督徒的良知。

### 三、深化在地化——天主教的现代性

“Catholicism”的原文“katholou”包含了“universality”以及“wholeness”的意义；只有“universality”没有“wholeness”，不是真正的“Catholicism”。<sup>①</sup>泰勒提醒我们，这是一个多元的时代，基督徒必须放弃那熟悉政教合一或基督王国（Christendom）观念，同时也要承认自身是被拒绝的。当代世俗文化里其实同时包含了福音真实地发展（基督的道成肉身）以及对上帝的封闭和对福音的拒绝。现代文化仍然带着某种基督徒生活层面的东西，但它已然超过了政教合一的时候。以之前基督教文化的模式来看，我们必须谦卑地接受一个事实，即事件的爆发（breakout）是某事件进展的必须条件。无疑的，泰勒的大公现代性包含着一种不再以基督王国来理解上帝的意味，在承认多元性的同时向超越性有所开放。

因此，泰勒的倡议只不过是开启了一种可能性。“大公现代性”作为对天主教会的反省，其目的无疑是使天主教会认清到，世俗化并不是一种完全与宗教对立的东西，也不能只是新教式的现代性，重点应该在于我们如何从世俗化的问题中找到可作为宗教反思的元素，因此宗教完全没有理由退出或与社会对抗。对此，我们藉此可以进入基督宗教与公共生活的关系问题。

鉴于此，我们可以从泰勒的论点中总结出一种“深化在地化”的主张，这样的主张认为那种视宗教与“世俗人文主义”（secular humanism）对立的简化看法非常具有误导性。对他而言，将宗教从世俗世界分离出来非但不会改善宗教，反而令宗教变得贫乏。他虽然认为

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 168.

人文主义有其局限，却也认同人文主义对人的关怀。

“深化在地化”的主张还表现在于泰勒所提出来的“大公现代性”的说法上：

我的重点当然不是要讨论如何成为现代的天主教徒，而是把现代的文明带回到人类历史中一些伟大的处境。为的是了解何为基督徒，何为在大公的意义下寻找真正的立场？以及如何把耶稣会士四百年前在中国的努力带进现代文明社会？<sup>①</sup>

泰勒的利玛窦是一位面对中国世俗性的基督徒，正如利玛窦面对的是他那个时代的世俗性，我们所面对的是我们这个时代的世俗性。为此泰勒提醒我们：

我们提过现代主义一些面貌：拥抱普遍性、无条件人权、对生命本身的肯定、全球性的正义等。因而要效法利玛窦，我们就必须与我们当下的世界保持一些距离，让自己成为这个世界的陌生人，就像利玛窦初在中国时感到陌生一样。同时，我们也像利玛窦当时一样感到迷惑，因此我们也必须像他一样能做出辨识（discernment）。他要分辨哪些是新的文化以及哪些已经存在我们脑袋里关于上帝的知识。要么确立以及延续，要么就丢弃那些曲折的道理。我们也面对同样的挑战——即试图辨识在现代文化里有哪些是扩展上帝的福音、哪些又是拒绝超越性。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 168.

<sup>②</sup> Charles Taylor, “A Catholic Modernity,” 186.

换言之，世俗的时代不只改变了对于暂时的、物质的世界的关注，也改变了关于精神的事务。泰勒认为此转变导致了“脱离肉身化”，即视精神为身体的对立面。现代基督教远离了身体，远离了道成肉身的核心教义。对于身体、历史、情绪等等有了新的关注，这些皆被整合为理解人类生命的重要面向，但却被排除在人们与上帝的关系之外。

1940年代，拉纳（Karl Rahner）曾以“离散”（diaspora）的境况描述西欧的基督教（罗马天主教），他看到文化逐渐地世俗化，信仰的包袱从一个整体的社群转移到个人身上，几个世纪中从未有如此多的人被如此要求发展个人的信仰。拉纳在战争与战后时期牧灵和教授神学的经验，成为他许多文章中思考。他期望教会成为一个“小余民”（little remnant）、“被拣选的群体”（elect communities）之网络，但不可从世俗社会中获得基础和文化支撑。

世俗化带来的问题已明确的冲击到天主教的生存和发展，泰勒认为，除了反击世俗化还可以以一种天主教现代性的主张和想法，来调教世俗化并应用世俗化来创造出有利于福传的实践。“离散的教会”在失去会众人数的同时会得到更深的凝聚力，比起一个大多数（挂名）教徒向天主教教条妥协的教会，他情愿教会如芥菜子一般，看来微小，然而不断地把善带给世界。这样的教会无论是在道德行为或是灵性与宗教表达上，都将成为一股不容忽视的力量。

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [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.

### 中文文献 [Works in Chinese]

- 黄克武：《“世俗化”理论是否适用于近代中国》，《探索与争鸣》，2015年第10期，第34-40页。[HUANG Kewu. "Is 'Secularization' Theory Appropriate for Modern China." *Exploration and Free Views*, no.10 (2015): 34-40.]
- 曾庆豹：《上帝、关系与言说—批判神学与神学的批判》，上海：华东师范大学出版社，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》，韩震等译，南京：译林出版社，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：《现代性的社会想象》，李尚远译，台北：商周出版，2008年。[Taylor, Charles. *Modern Social Imaginaries*. Translated by LI Shangyuan. Taipei: Business Weekly Publications, Inc., 2008.]