

## 后现代的含混

——超世俗还是宗教的回归？

# Amphibolies of the Postmodern: Hyper-Secularity or the Return of Religion?

【美】威廉·弗兰克 巩可欣译 汪海校

[USA] William FRANKE

### 作者简介

威廉·弗兰克，范德堡大学比较文学与宗教学教授。

### Introduction to the author

William FRANKE, Professor of Comparative Literature and Religious Studies,  
Vanderbilt University, USA.

Email: [william.franke@vanderbilt.edu](mailto:william.franke@vanderbilt.edu)

## Abstract

This essay begins by articulating the turn from modernism to postmodernism as a function largely of the progressive take-over by technology of every aspect of our lives. The difference between nature and culture, between the given and the produced, between the real and the artificial dwindles to practically nothing. When this difference is eroded to the point where it presents itself to us as just another artifice, then we lose the very horizon of a reality that is given to us as nonnegotiable. In this situation, the human realizes itself without limits, but set up on this basis it is also poised to implode. It does so for lack of any external support or resistance from something that is not itself. The structures of totality and infinity that have been transferred onto our own human work of endless construction cannot be sustained by anything merely finite, such as is everything that we produce all our language and culture and institutions.

Philosophical secularization carried to its limits thus turns inside out and becomes a re-opening to religious reflection and its theological heritage and underpinnings.

**Keywords:** postsecular, postmodern, technology, metanarrative, reenchantment

## 现代进步与技术问题

自文艺复兴以来，人类按照自己的形象重新改造了世界，所采用的方式是人类栖居地球以来前所未有的。科学与技术的进步使人类能够超越先前最大胆的想象，以自己的方式塑造世界。然而，这一进步却逐渐侵蚀了我们存在的物质基础或基底，进而动摇了以往看来那些明显的客观性（*apparent objectivities*），例如“自然”“物自体”或甚“真实”。当我们抵达今日许多人所身处的极端城市化（*ultra-urbanized*）的后现代世界时，即便是纯物质性的生物圈可以说至少在那些最重要的方面都是在被文化所生产和塑造着，从而反过来影响甚至决定性地改变了人类的意识。

这一持续的发展趋势达到了一个分水岭，我们对所栖居的世界的态度已经彻底改变。世界对于我们来说不再是稳定的、不变的，甚至都不能被证明是完全外在的了，仿佛这就是事物的本质。被认为是真实的东西都是由人类活动制造出来的，是人类使用工具或进行工业生产的结果。一切都与人类的创造有关。我们接触的一切事物都被吸收到人类的领域、文化的领域，它们被当做人类活动的（至少是间接的）产物，因此也就是我们集体观念和欲望的投射。当一切（至少在我们眼里真正重要的一切）都来自于我们的制造——通过人类发明创造出的各种艺术、科学、技术，真实本身不再能与其人工仿造区分开来，或者不再能与真实的表象或“产物”区分开来。

在奥普里兰酒店（*Opry Land Hotel*），<sup>①</sup>我们可以找到一个颇有意味的象征，它接受并利用了上述困境。客人一离开房间，立刻会被

---

<sup>①</sup> 该酒店位于田纳西州纳什维尔市（*Vanderbilt University*），作者所在的范德堡大学坐落于这座城市——译者注。

酒店内郁郁葱葱的仿真自然所包围。在这一几乎不加掩饰的“山寨”仿造中，自然本身都变成了技术虚构的对象。<sup>①</sup>这一情形还出现在更大的空间尺度上，比如我们所栖居的城市。我们被人造环境所包围，并陷入它们的操控中。在由人类工程完全控制的环境里，我们被交通工具和机械装置运往各处。

再比如，香港或澳门遍布电梯与扶梯、塑胶人行天桥与自动传送通道、伸至天空的高科技大厦。再者，想想它令人迷惑的复杂交通与通讯网，密集的商业活动与基础设施，由闪烁的广告和视频构成的霓虹街景。香港集中体现了这种令人眩晕的现代“都市启示录”体验。<sup>②</sup>在这样的城市里，我们痴迷于电子合成的景观。用人工完全取代自然的倾向将现代性推向极致，正是在这一临界点，现代性逐渐步入后现代性。此时，自然与人造的差异本身也变成了一种人造（至少是对人类的意识和经验来说），也就是说二者的差异被彻底动摇了。

人类对所栖居物理空间的干预和控制愈演愈烈，对自然、真实等概念的反思也不不断深化，这必然会侵蚀自然与人造之间的范畴差异。原本，这些概念被认为具有固有的意义，这些意义来自事物的本质，但现在这些意义都被掏空了，概念变成了对我们思想的反映。真实或事物的本质在传统看来不同于事物的表象和我们对事物的感知，更不同于我们对事物的解释。现代尤其强调这一差异，但如果推到极致它就会崩塌，人们会发现它不过是又一个人为的建构罢了。我们清楚地意识到，在任何我们能够明确表达出来的对真实的感知中，都存在人

---

<sup>①</sup> 在《后现代的上帝》的简介中，格雷厄姆·沃德描述了这一体验所造成的极其后现代的效果，参见：Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1997).

<sup>②</sup> 2005年，我作为客座教授开始在香港大学比较文学系讲授后现代理论。感谢坦布林（Jeremy Tambling）教授的邀请，是他提议为香港学生讲授这一主题。后来，我在范德堡神学院（Vanderbilt Divinity School）主办系列讲座——“上帝之死后的后现代理论（Postmodern Theory in the Wake of the Death of God）”。这两个活动是本文对后现代主义进行全面反思的场域。2013至2015年，我又在澳门讲授文化间哲学（intercultural philosophy）。

为的建构，我们的语言本身强加了这种人造。我们一旦开始反思真实与人造的差异，这一差异对我们来说就不再是事物本质给定的东西，而变成了一种经由概念调节和界定的人造物。

初看，这似乎是一个全新的状况，但那只是视角问题。通过人类学的比较我们会发现，自然/文化的二元论是典型的西方的观念，与来自原始文化的那些流传更加广泛、历史更加悠久的观念相比较，这种二元论其实是一种反常的看法、孤立的事件。现代西方的自然/文化二分法是基于一种在文化上相对简化的“单一容器宇宙（single container universe）论”，它是对宇宙论多个具体法则的简化。这些具体法则在漫长的人类历史中，通过各种仪式、在各个具体语境下被持续不断地展示出来，这些仪式揭示的是“分形宇宙”（fractiverse）不同的且不可化约的面相。<sup>①</sup> 只有将文化从自然世界中分离并区别对待才可能产生统一宇宙（universe）的观念，在这种观念里，一切都服从于同一个法则，且这一法则是首先形成的，否则就不可能用一个公式囊括“一切”了。创造性、自发性与奇迹总是冒出来扰乱原本纯粹自然的法则。这种修正的视角尤其为布鲁诺·拉图尔（Bruno Latour）所提倡，他深刻指出，在任何严格的自然/文化二元论乃至西方现代性自身之中，都存在深层的裂痕。<sup>②</sup>

尽管如此，人与自然之间的差异至少对某种主流的现代性理解来说仍然是清晰的；世界的人化不可阻挡，它通过塑造并阐释既定的物质现实，描绘出一条清晰的前进方向。现代性旨在塑造符合人类希望与理想的真实——由此将未加工的自然纳入文明世界中，最终甚至使它变成一件艺术品。比如，包豪斯派的建筑师寻求的就是这种人化的

---

<sup>①</sup> John Law, "What's wrong with a one-world world?" *Distinktion: Journal of Social Theory*, Vol.16, no.1 (2015): 126-139. Citations, 134.

<sup>②</sup> Bruno Latour, *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique* (Paris: La Découverte, 1991). 英译本参见: Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993)。

世界，既能获得审美愉悦，也能满足实际需要。然而，一旦真实——一切的基础——被完全吸纳到这一生产过程当中，发展的方向是什么或者谁在做主导，就都不再清晰了。如果外部没有任何力量可以抵抗人类的主观性与人类的生产制造，没有某种独立存在的物质可以被加工并逐渐服从人类的目的，那么制造的人（homo faber）这一说法就变成了一个可疑的概念。

在这一传统构想中，人类要想自我创造必须首先拥有可以进行处理和加工的原材料，因此必须与某种外在的、他异的事物建立联系。现代性的基本假设，包括比如自由、主体等在内的概念，都需要在客观性与主体之间做出区分，客观性被认为是给定的，而主体则是独立自主的，在与其对抗的客观世界面前行使他的自由。一旦这种张力通过主体的全胜而消失，主体在世界上便不再有与之抗衡之物，也不再外在于其本身之物，比如自由或主体性的概念也便崩溃了，更准确地说内爆了。外部桀骜不驯的物质世界终于败给了人类的自由，结果人类的主体性也随之荡然无存。随着主体的自我解构，现代性不断呈现出惊人的形态，甚至是可怕、扭曲的样子，现在这被视为是后现代的特点。这一时代直接显现在它的图像——它的吉祥物或偶像中，甚至与它的图像等同。

世界的客观性因为人类的挪用而被逐渐破坏，以至于无力再抗衡人类的主体性，或为人类的主体性设置不可逾越的边界。对称地是，在主客二元论的另一面，主体性发现自身内部正在遭到客观结构与无法控制的力量入侵。在后现代，人类主体不再通过理性活动，以一种受控的和有意识的方式实现自身。而这曾经是现代民主政体的追求目标，在启蒙主义时期，民主政体就是为“追求幸福”而设计的，这一理念在《美国独立宣言》（1776）中被奉为神圣。人类自我创造的精神激发了更加激进的、更具世界史革命意义的构想，即法国的“人权和公民权宣言”（1789）。

然而在今天，非人的行政与经济机构正主导着人类所有的有意识

活动。主体的欲望不过是人工制造的结果，广告工业在利益的驱使下不断操纵着欲望的生产。主体的去人类化开始于自我的内部，自主权的最内在领域。现代主义叙事向我们描述的是，通过人类的能动性和理性，我们能够越来越好地主导现实，生活条件会稳步改善，然而，最终现代性的成功却在事实上逆转为反乌托邦的景象，主体消解了，我们臣服于一种非人的力量，它无法估量、非理性、难以控制。新的怪物就这样涌现，比如都市丛林，巨额融资与风险投资的野蛮世界，加上残酷收购和无道德原则的投资，这些银行战略能将整个经济抛入危境。人类生活的方方面面都浮现出新的、不可操控的力量，它们压迫、威胁着人类，而个体沦落到卑贱和无能的地步。强大的非人的控制系统生产出卑微、谄媚的顺从。

尽管如此，文艺复兴后在人文主义复兴影响下产生的科技进步，对现代性叙事至关重要，这一科技进步征服了人类日益增长的独立自主性。文化制造的世界取代了自然，这构成了现代与后现代现实的基础，甚至可以说这是生产二者的共同母体。所有这些都称为自反性的文化。人类在世界的所有角落都能看见自己的映像，世界本身就是人类通过改造环境生产出来的。对于现代来说，这一自反性的进步具有清晰的积极价值，但在后现代，这一点却变得十分可疑。人类活动引发了世界的巨变，但是究竟是谁或者是什么在主导着这一变化，答案不再清晰。主宰世界的力量开始从内部主宰人类本身，以至于甚至无法抵抗它们。基于此，出现了新的紧迫问题。

应该把现实的全面人化看成是人类进化毫无含糊的终极目标、生命发展的自然终点吗？还是说它并不意味着要排除与压抑人类所必需的他异性？换言之，人类努力树立自己、为自己寻找根基，背后究竟具有怎样的伦理和价值意涵？人类为满足自身而重塑世界的活动，影响到了什么“他者”？人类究竟有什么权利强迫宇宙承受自身变形带来的伤疤以及随之产生的一切后果？

后现代思想家提出了这些问题，从而质疑了现代主义的某些重

要假定、意识形态和目的论，尤其是现代主义笃信人类能够取得无限进步，可以毫无顾忌地运用自身的创造、造物与塑形力量来实现自我的完善。后现代思想中，由德里达、德勒兹、伊利格瑞（Irigaray）等人阐发的后结构主义特别执著于他者的需求。海德格尔1953年的论文《技术的追问》（*Die Frage nach der Technik*）在这一领域具有开创性地位。在这篇文章里，他提出，他者在存在的伪装下，显现为一种神秘召唤的源头，不可能被人类通过概念思维加以把握。海德格尔《关于人道主义的一封信》（1947）早已阐明了后面这点。他在《艺术作品的本源》（1950）中阐释得更加具体，他用隐喻的方式描述了大地对世界不屈的反抗，世界就是人类所创造的艺术与文明的秩序，大地总是抵抗着世界，想要摧毁这一秩序，夺回自己的领地。这种诗性的思考通过强调一种必然永远保持神秘的、难以把握的他异性，确定了所有人类建构的相对性。

当然，生态学和其他政治、宗教运动也在后现代对人类无限制的霸权提出了尖锐的反对意见。然而与此同时，还存在一种更倾向于延续而不是反思、质疑现代主义的后现代主义。这种后现代主义肯定或至少是默许了普遍的人类霸权，因此也就默许了对他者的完全抹除。事实上，它支持抹除异于人类的所有他异性的一切痕迹。万维网系统和国际消费资本主义，在“他者性”面前没有表现出任何不安和丝毫的虔诚。在这种意义上，我们可以恰当地将后现代处境描述为一个“帝国”。<sup>①</sup>

我们还应注意一个更深的裂痕，并承认后一种后现代主义存在宁静与动荡两个版本，这种后现代主义意图延续现代主义的计划，即征服世界、为人类目的开发利用世界。动荡的版本具有一种矛盾的倾向，它试图走向自我怀疑的后现代主义，强调普遍挪用与将一切存在人类化的计划将会导致各种危机。而乐观的版本则放弃了人类，最终

---

<sup>①</sup> Antonio Negri and Michael Hart, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).



甚至摒弃了人的概念，目的是为了超越人而肯定“超人类”。

这种自我肯定的现代主义，以及某些与之相关的后现代主义，总是会赞美“人类发展”所产生的进步。他们认为，人类的活动就是在完善自然所给予的物质，是创造对人友好并服务于人类的环境。后现代思想家的闻名之处在于，他们追寻一条将人类变成超人类的胜利之路，利用生化机器人、人工智能和基因技术来创造据称优于人类并超越人类的新生命形式。<sup>①</sup>

但是，许多后现代思想家都为这一过程引发的反弹和产生的矛盾而烦恼。发展的进步推到极致就会逐渐破坏自身的基础，吞噬并彻底消除自然。任何人类活动的物质基础都可能被这一活动本身解构和摧毁。历史进程非但没有表现出稳定的进步，反而勾勒出一个愈演愈烈的灾难，这不仅仅是布朗肖（Maurice Blanchot）所提出的非人间的、超现实的、后现代意义上的灾难（*dés-astre*，字面义 *unstaring*，即将一个星体移除）<sup>②</sup>。

如果说现代主义是一种基于发展和掌握自然世界的运动，那么现代派的后现代主义便沿着这一方向更进了一步，他们筹划的是一个纯粹人造的世界，完全不以自然为参照，也不在自然中寻找任何基础。真实被吸收和转化为仿真，最终变成人类活动的镜像。原初的在场不复存在，一切都按照完全透明的方式被再现所生产。真实消解成了对它的模拟，因而变成了纯粹的虚拟，鲍德里亚以挑衅的方式对此进行

---

<sup>①</sup> 参见：Luc Ferry, *La révolution transhumaniste: Comment la technomédecine et L'uberisation du monde vont bouleverser nos vies* (Paris: Plon, 2016). 本书认为成就超人发展的科技机遇与风险并存。虽然这本书没有被译成英文，但网上对《超人革命：技术医学与世界的优步化将会怎样颠覆我们的生活》(*The Transhumanist Revolution: How Technomedicine and the Uberization of the World will Upset our Lives*)也掀起了热议。

<sup>②</sup> 参见：Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980). 英译本参见：Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, trans. Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska, 1995).

了描述与分析。<sup>①</sup> 这既是现代主义计划的延续，也是它的崩溃。事实上，按照人类的形象来塑造世界的想法破灭了，因为系统与混乱的非人力量取代了人类的能动性和主导。

人类对世界的征服走向极致，最终绝对化了有限的人类力量，结果现代主义的成功与实现变成了自身的毁灭。人类活动所拥有的积极力量不再塑造和组织世界，无论是自然的还是物质的世界。这些有限的力量比如法西斯政府和跨国公司，由于不受任何外在现实的约束，很容易误认为自身是不受限制的、无限的。随后，为了在事实上获得和确立这种地位，他们必须通过消除和同化所有潜在竞争者来多取霸权。他们认为，没有什么是纯粹给定和不受他们力量控制的（例如，纳粹的优生计划，就期望将人类重塑为更优秀的种族），所以他们必须从自身的内在结构和资源出发，重构整个世界。<sup>②</sup> 但这不可避免地会产生与其他所有能够约束和限制他们的有限世俗力量的冲突。

在这种情形下，人类文化生产和建构的基础就会被自身的极致发展所腐蚀。只有在一定的边界内，人类文化的发展才是有意义的，才可以被看成是一种积极的进步，然而现在这一边界已经被超越。进步看起来不再是真的或者真实的，也不再能与退化清晰地区分开来。当然，也可以说，我们已经超越了真理和真实这些概念，它们已经过时了，这样就能够把这些更复杂的发展重新纳入到持续进步的现代主义叙事中去。但是这种肯定、乐观，以及它们背后关于进步的宏大叙事或元叙事，同样可能因过时而被摒弃。不安地审视那神秘莫测之物，却没有任何线性进步的故事来安慰我们，这种情绪正是后现代的典型

---

<sup>①</sup> Jean Baudrillard, *La précession des simulacres* (Paris: Minuit, 1978). 英译本参见: Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser (Ann Arbor: University of Michigan Press 1994).

<sup>②</sup> 参考阿甘本 (Giorgio Agamben) 在《神圣人：至高权力与赤裸生命》中对主权逻辑的分析。Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita I* (Turin: Einaudi, 1995). 英译本参见: Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

特征。

没有了方向感，也看不到人类发展的目标，令人惊恐，却也同时让人感到兴奋。自在存在和自为存在的神秘感，摆脱了人类目的论的建构，以其全然的奇迹面貌被重新发现。世界可能再次变得疏离，就像一旦不存在任何确定的筹划可以对世界和自己进行前理解，我们就变成了“自身的陌生人”。<sup>①</sup>

由此我们可以看到，后现代主义如何沿袭了现代主义的发展轨迹，并达到极致，结果导致了某种逆转，并在某些方面变成了对现代主义希望与计划的归谬反证。消除一切外在于人类制作和文化的陌生现实，导致了一种从内部无法解释的蛮荒（wildness）：我们的世界与我们自身都变成了未知。这是将人类生活绝对平庸化后的另一面，这种平庸来自疯狂的技术化，它将一切乃至人类都简化为由0和1构成的数字系统和无意义的机械运动。当人类运用自身的创造性力量与塑形活动，按照自己的图像重新制造一切的时候，二元论里原本相对立的两极，比如主体与客体、表象与真实、给定与人造等等，就都不复存在了。

当然，这一活动总存在某种支持，某种物质的或者精神的基础，而对这一根基的遗忘将会驱使它带着它的复仇，以出人意料的、经常是无意识的方式复归：我们将面对被压抑之物的归来。一直被视为外在于人类的东西，变身为黑暗的、神秘的和梦魇般的基底，重新出现在人类生活和意识的内部。这一由内部浮现并被发现的外在性，至少对于某些阐释者来说，变成了对宗教（或神圣）的重新发现。

这种相对于人类或者人类本身的根本他异性，可视为是对前现代的神圣经验的延续。在前现代，神的面孔仍然是陌生的，而不呈现为

---

<sup>①</sup> Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1988). 布拉德利(Arthur Bradley)极好地提炼出了克里斯蒂娃思想中所暗示的“宗教转向”，参见：Arthur Bradley, “‘Mystic Atheism’: Julia Kristeva’s Negative Theology,” *Theology & Sexuality*, Vol. 14, no.3 (2008): 279-292。

人的形象。这些面孔可能是恐怖的，就像《创世记》第三章里守卫天堂大门、防止人类擅闯的基路伯。上帝通过拟人化的或者说启示的宗教被人化了，而后现代宗教则倾向于恢复上帝被人化之前所体验到的那种神圣感。正如一些重要的后现代主义者所主张的，世界因此能够重现生机和被主体化，甚至可能被“复魅”。<sup>①</sup>

## 两种相互对立的后现代主义谱系

马克·泰勒（Mark C. Taylor）在论文《后现代时期》（以及别的著作里）区分了“现代主义”的后现代主义和“后结构主义”的后现代主义。<sup>②</sup>泰勒认为，现代主义是对德国唯心主义哲学愿景的实现，黑格尔在其哲学体系中对这一愿景进行了充分阐述：主体将现实完整、全面地呈现为主体面前的客体，从而对现实获得了全面的意识。作为精神（Spirit）的人类活动，发现自身作为全部真实的原则被映照在一切之中。这是一个非常严格且系统的计划，从智识层面澄清了人类自治的假定，即人类主体作为其世界的唯一创造者。这是自启蒙运动以来便在西方文明中实现了的原则，特别是通过技术与科学进步而实现的。这是对笛卡尔开启的运动的延续，笛卡尔的科学计划以有意识的主体（“我思故我在”）为基础，把它当做是撬动整个宇宙的阿基米德支点。海德格尔将这一历史阶段命名为“世界图像的时代”（1938），意即现实等同于主体对世界的表征。我们将世界变成图像，使得世界能够按照内在于人类主体的原则被整体化和被理解。

尽管黑格尔并不一定直接影响了大部分现代艺术家与作家，但是

---

<sup>①</sup> 大卫·格里芬（David Ray Griffin）精选并汇总了这类看法，参见David Ray Griffin, ed., *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals* (Albany: SUNY Press, 1988)。

<sup>②</sup> Mark C. Taylor, “Postmodern Times,” in *The Otherness of God*, ed. Ollin F. Summerall (Charlottesville: University of Virginia Press, 1998), 175-189. 在泰勒对这一主题的诸多论述中，我所引用的这篇论文可能是最言简意赅的。

布拉瓦茨基夫人 (Madam Blavatsky) 的神智学 (theosophy, 又译通神学) 与鲁道夫·斯坦纳 (Rudolf Steiner) 的人智学 (anthroposophy) 的确在现代艺术界传播广泛。实际上, 他们二人传达了唯心主义者的宇宙观, 认为宇宙作为意识中的纯粹形式是完全可知的。后现代主义以此为起点走向了两个方向。一方面, 它能够延伸对现实的审美化, 现实已经完全转变为主体表征的对象。这是一种纯美学化的后现代主义, 时间发展的历史维度对黑格尔来说至关重要, 却在这种后现代主义的即时性中被忽略了。立刻同时直接感受所有事物, 这是典型的后现代形式的超现实 (hyperreality), 我们能够在诸如网络空间或虚拟世界中对此有所体会。所有在历史现实中的基础都被丢弃, 但“万物合一”的整体联系性被肯定了, 而且在新科技的帮助下, 这种整体联系以一种此前无法想象的方式被强化了。

另一方面, 存在一种对于根本断裂的历史意识, 意识到现代计划在可耻的失败中终结了。这种直观意识会发展成沮丧的、有时不连续的后现代表达方式。现代主义早已敏锐地意识到世界的破碎, 比如T. S.艾略特用碎片所表现的那样, 他在《荒原》(*The Waste Land*) 中用这些碎片“支撑自己, 抵御自身的毁灭”。但现代主义仍在不断试图通过艺术超越这一困境。现代主义者正像某些浪漫主义者那样, 不再坚信在艺术与现实之间一定存在毫无裂隙的有机整体 (organic wholeness), 不过现代主义者通常认为至少在经过培养的审美领域是有可能存在某种整体性的, 比如佩特 (Walter Horatio Pater) 论蒙娜丽莎和文艺复兴艺术的文章《文艺复兴历史研究》(*Studies in the History of the Renaissance*, 1873)。席勒曾在著作《审美教育书简》(*On the Aesthetic Education of Man*, 1793-1794) 中设想用艺术来重构人类的整体性, 当时工业时代刚刚来临, 已经产生最初的损伤和破碎, 古典时代对智慧的整体追寻已经破碎为各种科学知识的专业领域。这种身处废墟却憧憬整体的愿景催生了盛期现代主义 (high modernism) 审美领域里的艺术杰作, 特别是普鲁斯特的《追忆似水年华》) 和乔伊斯的《尤利西斯》。

相比之下，后现代并不常产生像《荒原》或毕加索的《亚威农少女》那样完美的艺术作品。充满精神追求的巨作基本都是现代主义作品，比如康定斯基（Kandinsky）、马列维奇（Malevich）、蒙德里安（Mondrian）和巴奈特·纽曼（Barnett Newman）的绘画。在后现代的创作中，现代主义艺术的严肃往往被琐碎与反讽所取代，当然也存在明显的例外，比如安塞尔姆·基弗（Anselm Kiefer）的绘画。这种后现代视角对真实完全在此时此地得以实现时的情形加以描述。这一“真实”在图像中是直接的。符号不再有明确的外在指示物，不过，和现代抽象表现主义绘画不同，符号并没有为了直接接触及绝对而被抛弃，它们自身被绝对化了：符号变成了自身的图像，甚至变成了仿真，完全真实或者不如说超真实（hyperreal）。<sup>①</sup>

然而，在符号与真实之间关系的革命中，存在另一种可能性，即承认符号是空洞的，而我们无法触及真实，从此，对我们而言，真实遗失了，变成了一种缺席。这导向了这样一种后现代性，它不认为真实是绝对在场的，是直接的、审美的和图像性的，而是认为它是无限缺席的，是一种绝对的差异与延宕。真实永远不可能获得：它只是永远缺席之物的踪迹。这将后现代性导向难以捉摸、不可企及的他者，也就是受列维纳斯影响的德里达或沿袭了拉康的克里斯蒂娃所追求的那种后现代性。<sup>②</sup>不管是相信完全的在场，还是认为缺席不可克服，在这两种后现代主义中，符号与指示物之间的关联已经中断，无人声称能够把握宇宙的深层结构。现代主义艺术曾向我们许诺的通向真实本质的钥匙，在后现代主义那里真实已经消解为没有基础的仿真。

---

<sup>①</sup> 这种符号内爆而产生“拟像”的过程最早被鲍德里亚（Jean Baudrillard）描绘了出来，例如，在《象征交换与死亡》中，尤其是在第110-117页论“仿真的超现实”（L'hyperréalisme de la simulation）中。参见：Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort* (Paris: Gallimard, 1976)。

<sup>②</sup> Creston Davis, Marcus Pound and Clayton Crockett, eds., *Theology after Lacan: The Passion for The Real* (Eugene: Cascade, 2014). 强调了拉康式的不可能的客体，小客体(the object petit), 而不是许多传统神学所说的“大他者” (11)。

现象与基础、符号与指示物之间的关联都已破碎，这已经不是值得关心的问题，或者说二者之间不再可能建立联系。后现代主义不再关心指向某些外部现实的符号，而只关注图像和仿真，现在图像只是自身的图像，仿真不再呈现真实，而是取代了真实。当符号完全等同于真实时，在符号的意指之外或者背后就不存在任何不同于这一真实的他异性了。直接性突然变成无限的中介，永远无法抵达任何终点。有人可能会说，这一图像世界是对人类欲望的彻底实现，对异化与自然需求的克服，也有人可能会觉得符号本身是空洞的，这样的话欲望指向的就是超越世界的东西，是欲望虚构的符号和图像的总体。前者生成的后现代主义，是对现代主义计划的延续与完成，它试图将真实作为一件艺术作品（或者人造物）来实现，方式是抹除一切与人类制作相对立之物。后者则导向了另一种后现代主义，它并不关心这一技术的成就，即将世界当做是人类自我实现的系统，它关心的是彻底他异性的、不可被削减的东西。

泰勒在克尔凯郭尔对黑格尔理论系统的回应中，发现了孕育这两种后现代主义的种子。克尔凯郭尔存在的审美境界预示了现代主义的后现代主义，认为在图像的直接性当中，即使没有占有真实，也至少占有了真实的效果与感觉。但除此之外，克尔凯郭尔还设想了一种伦理和宗教的境界，这一境界尊重绝对的差异和未知，而不是抵达或占有。真实缺乏一个可以被确定把握的基础：这一困境使人类在面对无法理解的神圣存在时，陷入了恐惧与战栗。

这种悬置在符号迷宫中又无路可逃的体验具有两种不同的价态，这两种倾向都催生了许多后现代艺术。安迪·沃霍尔（Andy Warhol）的波普艺术非常大胆地运用了第一种价态所坚持的表面性，这是一种有意为之的顽固追求，在其中图像被神话为真实本身。而卡夫卡小说则表达了第二种价态的复杂性，你永远不知道为何被起诉（《审判》），或者自己作为土地测量员的工作为何总是备受阻挠（《城堡》），这种黑色幽默指向了一种不可理解的超验。泰勒的《去形象

化》( *Disfiguring* ) 一书对后现代的艺术和建筑进行了宗教维度的谱系学考察，他认为沃霍尔占有一个特别重要的地位，因为他实现了现代主义的后现代主义，即与世界天衣无缝地融合在一起、完全没有任何他者的存在：“沃霍尔所呈现的世界是后工业资本主义的世界。商品的审美化与艺术品的商品化加入到文化产业‘已实现的乌托邦’中，这是沃霍尔的艺术所拥抱的。‘赚钱’，沃霍尔声称，‘就是艺术！’”<sup>①</sup>

泰勒认为，沃霍尔的艺术“以悖谬地方式实现了现代性的乌托邦梦想，即渴望艺术与生活融为一体。波普艺术通过拯救表象而发现了救赎。”（第181页）。因为符号不再被用来象征任何真实之物，它们自身便成为了唯一能够被认知或经验的真实，也因此变成了绝对。任何除它们以外的真实都被废除了，我们发现自己处于拟像的领地中。鲍德里亚解释道，“波普艺术象征着视角的终结，召唤的终结，见证的终结，创造性立场的终结，不再有颠覆世界的破坏活动，艺术不再骂娘。波普艺术渴望的是‘文明化’世界的内在性，以及完全整合到这一世界中。这里潜藏着疯狂的野心：试图抹除整个文化的记录（与基础），试图超越。”<sup>②</sup>

在与鲍德里亚几乎相似的看法中，泰勒将波普艺术分析为唯心主义的，一种“图像的唯心主义”。除了图像的真实以外，没有别的真实，所以图像就是真实的，是对理念的完美实现，一个拟像的乌托邦。正如沃霍尔直白而率真的说法，“波普艺术就是喜欢物”（Pop art is liking things）。这一特点在其他波普艺术家那里也可以发现，比如利希滕斯坦（Roy Lichtenstein）、琼斯（Jasper Johns）和劳恩伯格（Robert Rauschenberg）。建筑领域有与之类似的例子，泰勒将

---

<sup>①</sup> Mark C. Taylor, *Disfiguring: Art, Architecture, Religion* (Chicago: University of Chicago Press, 1992), 178.

<sup>②</sup> Jean Baudrillard, “Pop: An Art of Consumption?” in *Post-Pop Art*, ed. Paul Taylor (Cambridge: MIT Press, 1989), 35, quoted by Taylor, *ibid.*



它们统称为“逻各斯中心主义”，重点分析了菲利普·约翰逊（Philip Johnson）、詹姆斯·斯特灵（Sir James F. Stirling）、查尔斯·摩尔（Charles Moore）的作品，以及迈克尔·格雷福斯（Michael Graves）的迪士尼酒店。这类建筑应当是有趣并具有娱乐性的，它们具有文图瑞汽车般的线条，渗透着拉斯维加斯的精神，代表了现代主义乌托邦的实现，但与此同时，就在这一表面化的狂欢中，不和谐的内容被引入了，从而扰乱了盛期现代主义的深层结构和形式的纯粹性。它们的折衷主义与历史主义赋予现代摩天大楼一种哥特风格，比如通过混合传统与现代的建筑材料，通过悬置或复杂化戏仿纯粹的形式，制造出一种幻觉，让人以为所有的时间和地点都得以在此时此地实现。这也是无所不在的迪士尼世界主题公园和赌场酒店——葡京、威尼斯人、巴黎人、新濠天地——试图制造的幻境。

对于黑格尔来说，所有的事物都被绝对地包含在一个完全有机的系统之中。逻各斯为所有事物的协调与结合提供了潜在的核心基础原则。审美的后现代主义接受这样的原则，一切都在系统之内，但这一洞见不再被视为通过概念对真实的逻辑性阐明和对存在的把握。纯粹内在性的系统是自我封闭的，它已经摒弃了深度和与真实的联系。所有的现象都被用表面价值来衡量，且不必然指向任何更深层的本质，尤其是不指向任何潜在的逻辑或原则。这是一个没有深度与超越的世界。它将表面与表象绝对化，因为它们现在是独立、自主的，而并不是任何潜在真实的表面或表象。

而另一种后现代主义并不消除差异（显象与潜在之间、同一与他者之间、普通或世俗与神秘甚至神圣之间的差异，等等），反而关注这些差异，呼应了克尔凯郭尔提出的存在的宗教境界。泰勒在安德烈·马松（André Masson）、彼得·艾森曼（Peter Eisenman）的艺术与建筑中，尤其是在迈克尔·黑泽尔（Michael Heizer）、米开朗基罗·皮斯特莱托（Michelangelo Pistoletto）、安塞尔姆·基弗（Anselm Kiefer）的作品中找到了体现。泰勒认为，在这些艺术家的作品中，

不可呈现之物与不可同化之物之间被压抑的差异回归了，并留下了一个永远不能愈合的伤口。

在《画家与现代生活》中波德莱尔写道：“我所说的现代性指的是艺术当中短暂的、转瞬即逝的、偶然的那半，而另一半则是永恒的、不变的。”<sup>①</sup> 泰勒将盛期现代主义的后现代主义与后者相连，将更具自我批判意识的后现代主义与前者相连。对于完整或永恒的在场，在一些方式中，现代主义的后现代性提出了比现代主义更夸张的主张。这种风格的后现代性明确地宣告，上帝就在前所未有的肉身性和物质性中完全在场，扩展了19世纪的“神学美学（theoesthetics）”：“一直被压抑的塑形现在得以回归，这一回归破坏了抽象艺术作品的纯粹性，这恰恰与超验上帝之死重合，上帝现在重新显现，但在根本上是化身于自然和文化的进程中。”泰勒认为，对于现代主义来说，“神学美学的目标是与绝对或真实融合，这绝对潜藏在或栖居在所有人现象的内部”。<sup>②</sup> 而在其他更加禁欲、严格且没那么骄傲、自大的后现代圈子里，这一目标已被摒弃且常常遭致嘲笑。

尽管如此，我们不应忽视这一重要事实，即恰恰因为对于后现代主义来说，这一在场不再是真实的，它才能够是完全的：它变成了完全的仿真，因为不存在任何外在于它、与之对立的真实了。后现代主义意味着去除原初与本真，也正因此一个仿冒的“在场”能够极好地披上总体化的伪装，将自身延伸到整个全球网络。在自身之外，不存在任何真实基础或本质，也没有任何事物可以阻挡这一对在场的完全伪造转变为完全的在场。

---

<sup>①</sup> Charles Baudelaire, “Le peintre de la vie moderne,” in *Œuvres complètes de Charles Baudelaire*, Vol. III: L’Art Romantique (Paris: Calmann Lévy, 1885), 69.

<sup>②</sup> Taylor, *Disfiguring*, 145, 152.

## 被丢弃的基础隐喻：从现代到后现代

整个现代主义运动最基本的隐喻之一便是基础的隐喻，所以我们可以说，向后现代主义时代的过渡就是对基础的破坏。笛卡尔在现代思想的开端（或者说开端之一），在《方法论》（1637）一书中利用这一隐喻，描述了他将如何在一个不可动摇的基础上建构知识的大厦，那就是他在第一原则中所表达的自我意识的确定：“我思故我在。”当这一基础不复存在，我们便进入了后现代主义不确定的、无基础的维度。尼采（通过构成性的隐喻、伪装）和弗洛伊德（通过潜意识）以不同的方式预知并激发了这一事件的到来，他们颠覆了自我的确定性和统一性。这两位思想家奠定了基础，后现代思想家德勒兹、拉康、德里达、伊利格瑞、福柯等人才能够对主体的完整性发起激进的抨击。<sup>①</sup> 被阐释为主体的自我不能再作为知识的基础，甚至不能再作为意识与经验的基础。

现代主义（来自于拉丁语的modo，意即“就在现在”）显然意识到了自己与过去的某种不连续性，即与过去相比，它是一个崭新的、不一样的时代。但是，新通常是在新的基础上开始一个新的开端，即之前的基础失去或者损毁之后重新找到了一个基础。无论过去文化的基础是什么，它们都已经弥散在发展的进程中。现代主义的构建者认为当下正是重新开始之刻，为此他们确定了新的原则、公理和基础。笛卡尔在哲学上这样做了。康定斯基、蒙德里安、马列维奇企图在绘画中施行。勒·柯布西耶（Le Corbusier）、包豪斯运动以及密斯·凡德罗（Mies de van der Rohe）则在建筑中追寻这一理念。而斯特拉文斯基、勋伯格与伯格则在音乐中提出某种相对应之物，即一种新的十二

---

<sup>①</sup> 这些与其他重要人物的精选、代表文章可以在《从现代主义到后现代主义》中找到。Lawrence Cahoon, ed., *From Modernism to Postmodernism* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2003).

音体系或甚至是无调性系统。

尽管现代主义追求“创新”（make it new）——在庞德之后人们总是不断重复这一口号，但重建却总是返回某个已经存在的东西那里去，回到我们的过去，却是第一次被挪用、理解和占有。在这种意义上的新实际上是一种更新。这是对遗失已久的传统和根基的恢复。因此，现代主义也总是对原始的重新发现，正如毕加索、布拉克（Braque）对非洲、大洋洲面具艺术以及其他原始文化的痴迷所表现出的那样。现代主义既是创新，也是源头的追溯。这方面尤其迷人的，便是土著部落社会，他们生活在与自然的某种连续性之中，未曾被中断。对基础的渴望也可以是渴望与原始和源头的联结。这是一种对源头的挪用，现代主义的原始主义同时表达了一种意愿，即在不依靠任何外在或他者的情况下实现独立自主。《芬尼根的守灵夜》与《荒原》都可以归为盛期现代主义的这一范畴内。艾略特在笔记中说，他的这首被视为现代主义宣言的诗歌，它的基础就是寻找圣杯的神话，韦斯顿（Jessie Weston）在著作《从仪式到传奇》（*From Ritual to Romance*, 1920）中很直接地探讨了这一问题，但他也参考了奥义书等许多其他传统以及它们的源文本。同样地，乔伊斯的杰作对宇宙和人类意识的记录进行了重组，方法是唤起原始宗教的各种仪式，尤其是督伊德教的（druidical）、斯堪的纳维亚的、埃及的、中国的等等文化的仪式。庞德的《诗章》（*Cantos*）也以史诗的气魄，体现了这种破碎化，但又折中地普遍化了的方法。他们不断将重心转移到复兴和重现那些被湮没的源头。

这种对源头的追寻在后现代普遍被终止了。至少，人们不再把源头看成是寻求救赎的通道。对它们或其残余物的兴趣往往会被嗤之以鼻。这可以让后现代意识免受现代主义宏大建设计划之害。或许仍然存在一种普遍的哀伤情绪，缅怀那无法挽回的遗失。但后现代境况的确也会促使某些人产生更加沾沾自喜和乐观的自我满足态度，这些人除了自身的内在意识外没有任何寻找超越的需要，对他

们来说，这种追寻不过是形而上学的幻象。消费社会与“唯我一代”（me generation）的文化也表达了后现代主义自身顽固自利与自恋的一面。在这种后现代主义中，存在着一种兴奋，终于摆脱所有关于过去的叙事，哪怕对未来没有任何方向感。实际上，对后现代主义来说，根本没有未来，也不存在任何真实的过去。只存在一个永远难以捉摸的现在。当它拆解了历史叙事，这一虚构的现在便无从而来，无处可去。因此，可能也不存在任何真实的现在——它也只不过是一种幻象，或是仿真。这种后现代主义将自己定位在一个没有真实时间的虚拟空间中。在不被过去或未来束缚的情况下，现在慢慢稀薄到一点儿真实也不剩。

在这种后现代主义中，没有任何时态能够为时间、为建设一个连续的生命或历史提供基础。现代主义的典型特征是重新树立基础，而后现代的情感则完全拒斥这一姿态。后现代的感受是并不存在任何基础：我们总是从中间开始（in medias res）。也不存在任何可以预见的真实的终点、目标或完结。这种开始与结束，本源（arche）与终结（telos）在宏大叙事（grand récit）中会成为重点，但是根据利奥塔的总结性定义，后现代主义就是对“元叙事的怀疑”，这些主导叙事不再具有统治地位了。<sup>①</sup>

在现代主义者的视域里，艺术可以充当一种手段，来实现人类的潜能，在现实中获得理念的完全在场，或者换句话说，实现基督再临（Parousia）——神圣的在场，或天国降临。席勒有类似的观点，认为艺术的目的就是对人进行审美教育，这在18世纪末就已经为现代主义奠定了重要基础。通神学者基本上采用同样的观点，这种视角源于康德、施莱尔马赫、谢林、席勒与黑格尔的德国美学与宗教思想，通过布拉瓦茨基夫人和鲁道夫·施泰纳，直接影响到现代主义的奠基人，

---

<sup>①</sup> Jean-François Lyotard, *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir* (Paris: Minuit, 1979), 7.

从康定斯基、蒙德里安到马列维奇。在人与神的合一中获得纯粹和完美，是古老的炼金术梦想，它在众多的现代主义计划中作为完整的在场获得了实现。正如伊哈布·哈桑（Ihab Hassan）所说，对这一在场的实现来说，《芬尼根的守灵夜》是“关键性的文本”，<sup>①</sup> 尤其最后的段落。这段音素极其丰富的文字，饱含并展现了纯粹的在场，即所有真实天启般的同时性到场。<sup>②</sup>

现代性的焦点是现在，现代性强调的时间、给它以优越地位的时间，它将现在标识为现代、“当下”。泰勒也引用了乔伊斯小说中的这段文字，他认为：“尽管现代主义很复杂，但我们可以这样理解现代主义的在场，它是一种确信，在场在现在是可以被实现的。”<sup>③</sup> 一切都在现代性（modernity）的“当下”（拉丁语modo）中发生。在后现代主义中，自我作为一种形而上学的假设被破坏，主体作为认识论的第一原则被消解；伦理行动的自由人失去了自我主宰、自决的能力乃至自己的意志；此外，个体存在与集体社会生活所有领域与方面的根基都被动摇了。

在后现代性中，自我与其自身的同一变得不可能了，因为时间中的自我由一个永远无法真正再现的过去和一个永远无法真正到达的未来所构成。因此，主体的完整自我呈现（self-presence）就是不可能的。“总是急于抓住转瞬即逝的此地与此刻，表征（representation）便只能再现（re-present）一个永远不会、也永远不能完全实现的在场/

<sup>①</sup> Ihab Hassan, “POSTmodernISM: A Paracritical Bibliography,” in *From Modernism to Postmodernism: An Anthology*, ed. Lawrence Cahoone (Oxford: Blackwell, 2003).

<sup>②</sup> 原文如下：“Lff! So soft this morning, ours, Yes. Carry me along, taddy, like you done through the toy fair! If I seen him bearing down in me now under whitespread wings like he'd come from Arkangels, I sink I'd die down over his feet, humbly dumbly, only to washup. Yes, tid. There's where. First. We pass through grass behush the bush to. Which! A gull. Gulls. Far calls. Coming. far! End here. Us then, Finn, again! Take Bussoftlhee, mememormee! Till thousandtsthee. Lps. The keys to. Given! A way a lone a last a loved a long the...”

<sup>③</sup> Taylor, *Disfiguring*, 12.

缺失……表征不可避免地打开了它试图关闭的间隙……因为所有的呈现（presentation）都是再现（representation），主体试图获取同一性并创建一个专名的努力就不可避免地失败了。”<sup>①</sup> 泰勒和几乎所有其他的后现代思想家都认为，不存在任何简单的自我同一性，世界的统一性也因此瓦解了。

在后现代科学中，混沌替代了自然法则。混沌与复杂性理论处理的是一种开放的宇宙，在这个宇宙中，万事万物以难以理解的方式出现，错综复杂的秩序后没有终极的基础。生物演化被理解为是偶然的。生命过程是随机的。它们的基础是信息交换，而信息可能抵达，也可能没有抵达：可以计算的只有概率。生命没有具体的基础，没有有形的实质或内在的本性。生命主要在于一种编码的参考，这一参考包含的是形式化系统里的抽象本质。生命过程被理解为仅仅是无实质内容的信息交流。同样，病毒与抗体消解成了信息，而不是物质实体。<sup>②</sup> 这当然也可以被理解成对物质主义的摆脱和现代世界的复魅。<sup>③</sup> 某些后现代的阐释者，比如大卫·格里芬和在泰勒的启发下进行写作的一群新兴的理论家，比如杰弗里·科斯基（Jeffrey Kosky）便如此进行了阐释。<sup>④</sup>

沿袭着泰勒的计划，布拉德利·奥尼希（Bradley Onishi）与泰勒·罗伯茨（Tyler Roberts）提出了一种阐释进路，这是一种“非世俗主义的世俗性”，非常有活力，非常理解宗教，又很敏感。<sup>⑤</sup> 泰勒的

---

<sup>①</sup> Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/theology* (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 49.

<sup>②</sup> 尤其是在《关于宗教：虚拟文化中信仰的经济》中，泰勒将他对后现代主义的阐释延伸到了文化的场域。Mark C. Taylor, *About Religion: Economics of Faith in Virtual Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

<sup>③</sup> Jane Bennett, *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics* (Princeton: Princeton University Press, 2001).

<sup>④</sup> Jeffrey L. Kosky, *Arts of Wonder: Enchanting Secularity - Walter De Maria, Diller + Scofidio, James Turrell, Andy Goldsworthy* (Chicago: University of Chicago Press, 2012).

<sup>⑤</sup> Bradley B. Onishi, *The Sacrality of the Secular: Postmodern Philosophy of Religion* (New York: Columbia University Press, 2018). Tyler Roberts, *Encountering Religion: Responsibility and Criticism After Secularism* (New York: Columbia University Press, 2013).

其他学生，包括托马斯·卡尔森（Thomas Carlson）和玛丽-简·鲁宾斯坦（Mary-Jane Rubenstein），都倡导这一方法并造成了很大影响。他们运用欧陆哲学复兴宗教对于文化的重要性，哪怕是在韦伯的世俗主义主题已经破产的后现代。<sup>①</sup> 用卡尔森的话来说，在不可言说的上帝之神秘经验与不可能的死亡之存在经验（因为经验的主体如果有这一经验，便不会存在了）之间存在着一种“否定类比（apophatic analogy）”，它打开了一个领域，在这领域内宗教现象和文本能够阐释我们现代世俗生活的意义，揭示它们的内涵。它们能够揭示我们存在的极限和它最典型的特征。在泰勒之后，很多人开始重视视觉艺术，但文学传统也同样易于成为宗教启示的世俗媒介，我个人几十年来的文学与宗教研究勉力论证就是这一点，尤其是《世俗经典》（*Secular Scriptures*）一书。<sup>②</sup>

基础的崩塌可能导向绝对的内在性，在这一内在性之中，世俗世界就是一切，而宗教因设想了一个超验的神圣基础肯定要废弃。没有基础便与没有宗教成了同义词，而后现代文化也可以说就是对宗教的挣脱。另一方面，基础或者说任何稳固根基的崩塌，都可以作为系统的内在特征来加以体验：基础的崩塌会变成一个永远无法愈合的痛苦创伤。在从古代到后现代的文学传统中，我们可以找到许多关于这一构成性创伤的强有力例证。保罗·策兰（Paul Celan）的诗歌便是

---

<sup>①</sup> Mary-Jane Rubenstein, *Strange Wonder: The Closing of Metaphysics and the Opening of Awe* (New York: Columbia University Press, 2010). Thomas A. Carlson, *The Indiscrete Image: Infinitude and Creation of the Human* (Chicago: University of Chicago Press, 2008).

<sup>②</sup> 泰勒在芝加哥大学出版社主编了一套“宗教与后现代主义丛书”，我的第一本著作《但丁的诠释之旅》（*Dante's Interpretive Journey*, 1996）就是其中之一。我在其他一些著作中继续了这本书的探讨，包括最近的《文学的神学：人文传统中作为启示的圣经》《世俗经典：但丁之后的现代神学诗学》《想象力的启示：从荷马和圣经、经维吉尔、奥古斯丁到但丁》。参见：William Franke, *A Theology of Literature: The Bible as Revelation in the Tradition of the Humanities* (Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2017); *Secular Scriptures: Modern Theological Poetics in the Wake of Dante* (Columbus: The Ohio State University Press, 2016); *The Revelation of Imagination: From Homer and the Bible through Virgil and Augustine to Dante* (Evanston: Northwestern University Press, 2015)。



这样一个沉痛的例子。<sup>①</sup> 欠缺基础并不是说基础是不相干的和不必要的，而是说，欠缺基础成了一个文化最重要的关切。一切都指向将会为这个世界提供基础的东西，然而实际上，这一事物总是作为缺失而被我们感觉到。在这种情况下，纯粹的内在性不是欲望的实现，更不是直接通达一切这一梦想的实现，而是一种永远不可消除的未完成状态，即与真实、神圣、他者的永远分隔——这些永远无法被内在性所涵盖，但作为一切的基础却是极其重要的。因此，在第二种阐释后现代主义的方式中，宗教的经验模式就具有了范式意义，而不是无关紧要的。纯粹内在的空间就是空虚，这一空虚在向内坍塌的同时，将我们向外部敞开，这是世俗世界永远无法理解的方向。因此，基础的丧失既可以被阐释为是现代世俗世界的最终实现，又可以说是现代世俗世界的完全破坏。

这种模糊性在面对像德勒兹那样的后现代思想家的神学时，奇妙地催生一种伪装的矛盾态度。众所周知，德勒兹一有机会就抨击神学，谁知反而被人看成反传统的神学家。<sup>②</sup> 德勒兹曾将神学定义为“不存在之实体的科学”。<sup>③</sup> 然而，这些“实体”却深刻地影响着真实经验的方方面面，并赋予语言以生命。“真实”（re-ality）就在于可以被符号指示的事物，即res；在真实之外或之前，那逃脱符号指示之物就被暴露了。因此，德勒兹式对内在性的坚持，最终指向的是完

---

<sup>①</sup> 我在“保罗·策兰，但丁的曼弗雷德，作为我们共同纽带的语言的创伤性”一文中探讨了这点。参见：William Franke, “Paul Celan, Dante’s Manfred, and the Woundedness of Language as our Common Bond,” *Compar(a)ison: An International Journal of Comparative Literature* (Special Issue: Paul Celan Today, 2017): 131-143。

<sup>②</sup> 这是舒尔特（F. LeRon Shults）的中心论点。参见：F. LeRon Shults, *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015)。

<sup>③</sup> “神学现在成了有关那些不存在的实体的科学，神或反神、基督或敌基督通过神学这一方式赋予语言以生命。” Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 327.

全不能用符号指示的维度。<sup>①</sup>如最近几十年——尤其是在泰勒论宗教与后现代主义的著作之后的思潮——所显示，极端的世俗主义暴露出一种不稳定性，并随时有反转到对立面的倾向，显示出后现代主义的另一面，即作为宗教转向的一面，或者至少是后世俗的一面。

## 作为后-世俗主义的后现代主义：宗教的复兴

格雷厄姆·沃德（Graham Ward）论述“世俗”世界的“内爆”，描述了内在性系统在今天的遭遇，这一系统来自德国唯心主义，如今却在后现代的阐释中因自满而变得极其肤浅，因晦涩而令人厌烦。<sup>②</sup>他接着阐释了后现代主义，他的阐释与泰勒平行，但又大相径庭。沃德与泰勒都注意到新兴大众文化与大众传媒产生的多彩现象，也都意识到宗教向度上所有重要的意见分歧。对于宗教向度，不同形式的后现代表达或拥抱或回避。然而，对于沃德来说，后现代主义允许前现代宗教意识和实践的某种回归或者恢复，比如基督教会的宗教仪式。与之相对，泰勒却极力阻止这样的复古。沃德认为，在这方面，泰勒是一个自由主义思想家，仍然眷恋过时的现代主义进步论。<sup>③</sup>

这里最重要的差异是，对于沃德来说，神学是披着“后世俗”的

---

<sup>①</sup> 丹尼尔·巴伯（Daniel C. Barber）的《德勒兹与上帝的命名：后世俗主义和内在性的未来》极好地阐释了德勒兹内在论的神学潜能。Daniel C. Barber, *Deleuze and the Naming of God: Post-secularism and the Future of Immanence* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

<sup>②</sup> 请参阅格雷厄姆·沃德的《导言》：Graham Ward, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001)。

<sup>③</sup> 另外，吉莉安·罗斯（Gillian Rose）在著作《断裂的中部》有一章题为《新耶路撒冷、旧雅典：神圣的中部》，概述了对泰勒的这一批评意见。她认为，泰勒不经意间参与“重建”了“西方形而上学的极权统治”。此外，通过接受道德权利与实际权力的分离，“泰勒狂喜的断言将会一直被放逐在心灵城堡里”。参阅Gillian Rose, *The Broken Middle* (Oxford: Blackwell, 1992), 277-295。

伪装而回归的。<sup>①</sup>他强调，此前的教条——即认为世俗主义与科学是真实的描述、是宇宙的最终解释——已经被后结构主义的批评摧毁，尤其是被法国哲学夷平了。特别是福柯与德里达，他们对“全知、全面的”科学知识这一世俗理念发出了致命一击。<sup>②</sup>泰勒认同这一批评，但他并不认为这一倾向是朝着对神学有利的方向发展。他拒绝所谓神学回归的理念，认为这不过是一种怀旧。对他来说，现在的神学并不本真，所以必须终结，但沃德却认为神学是及时的，而且特别适用于后现代。在后现代，神学的确可以取代哲学，为人们提供普遍的思维范式。哲学，特别是从笛卡尔到胡塞尔的现代哲学，试图将基础建立在自身之上，但神学却因其本性朝向他者。“神学——作为话语、作为实践——是在没有基础的情况下前行。它不能思考自己的起源；它置身于一直未被思考的领域，它在那里寻找和渴求。但它的寻找不是漫游，因为它在寻找另一个城市，一个异质的城邦（heteropolis）。”因此，在后世俗时代，神学拥有了一种强有力的动机甚至是一种必要性。对于沃德来说，“只有神学才能完成后现代的计划”<sup>③</sup>。

与哲学不同，神学并不试图建立自己的基础：神学毫无根基地前行，因为它不能思考自己的起源（也即，上帝）。因此，它成了我们的一种防护，反对偶像崇拜，反对主体自足的幻象（主体的神圣化），反对世俗空间纯粹自主、自我封闭、自设根基的幻象。为了反对彻底的内在论，比如英国宗教思想家卡皮特（Don Cupitt）所建立

---

<sup>①</sup> 包括沃德在内的许多作家以各种方式讨论了这一问题，参见Graham Ward, “The Theological Project of Jean-Luc Marion,” in *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology* ed. Phillip Blond (London: Routledge, 1998), 229-239。

<sup>②</sup> Johannes Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust: Theologie nach Foucault und Derrida* (Munich: Paderhorn, 1999). 这本书清晰明了且彻底地论证了法国后结构主义批评的潜力，尤其是福柯与德里达所实践的那样，其对神学探究与反思的重大意义。

<sup>③</sup> Graham Ward, ed., *The Postmodern God*, lxii and xxxiv. 沃德的《上帝之城》拓展了这一主题。Graham Ward, *Cities of God* (New York: Wiley Blackwell, 2000). 也可以对照米尔班克的“只有神学克服了形而上学”。John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1997).

的那种，<sup>①</sup> 沃德提出超验经验论，作为后现代神学感性的特点。沃德认为，这一观点是由可称为“神学现实主义者”的思想家所提出，与“虚无主义美学”相比，这些思想家选择了一条更加“艰难的道路”。他们不停地追寻着“另一个城市，在分离中建立的上帝之国”。<sup>②</sup>

以这种方式，沃德同约翰·米尔班克（John Milbank）以及激进正统运动（the Radical Orthodoxy）中的其他成员共同提出了一种后现代神学，有力地诊治了世俗文化的困境。在上帝之死后，出现了一种无限的物化与商品化（传统神学所说的“偶像崇拜”），它针对的不仅是所有物体，而且也针对所有价值——道德的、审美的和精神的。

“我们已经创造了一种恋物癖的或虚拟对象的文化。现在一切不仅是可衡量的、有价格的，而且一切都有图像。”沃德从转向的角度描述了这一变化，即从“普罗米修斯式的权力意志”转向“狄奥尼索斯式的弥散”，前者追求的是理性地控制真实，“而在后者那里浮动能指的无止尽生产和播撒支配着人们的欲望”<sup>③</sup>。不论是哪种情况，欲望在其无限性中都不受约束；在这一意义上，欲望就进入了一种可称之为神学的维度，指向一个不可确定的他者。然而，这种欲望因为聚焦在有限的物体——比如大众传媒所呈现的金钱或性的图像——之上，它就变成偶像崇拜、反常甚至邪恶了。<sup>④</sup>

在人类欲望的无休止中蕴藏着神学，或者至少可以说，蕴藏着一种神学化的冲动。偶像崇拜会是人类一直面临的危险，而神学话语总是竭力向我们发出警告。如果这一欲望没有在神学话语中找到表达，它就会给有限力量的内在领域施以重负，最终导致内爆。神学努力敞

<sup>①</sup> 例如：Don Cupitt, “Post-Christianity,” in *Religion, Modernity and Postmodernity*, ed. Paul Heelas (Oxford: Blackwell, 1998)。

<sup>②</sup> Ward, *The Postmodern God*, lx, lxii.

<sup>③</sup> Ward, “Introduction,” in *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford: Blackwell, 2001), xiv.

<sup>④</sup> 对于温蒂·布朗（Wendy Brown）来说，这是一个启示，告诉我们上帝究竟意味着什么：“大写的上帝没有死，它只是终于不再是拟人化的，最终成为了上帝本身。”Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty* (New York: Zone Books, 2010), 66。

开人类欲望中不可抹除的无限维度，但偶像崇拜会盲目地自诩它可以在此时此地立刻实现一切欲望的目标。然而，没有什么有限之物能够代替无限，因此承载着无限重负的有限结构注定最终要内爆。

在后现代，人类欲望的无限性远非是过时的。新的境况是，后现代世界提供了前所未有的可能性，来合并和内在化看上去无止尽的物空间。新科技甚至可能实现某种无限的东西，因为可以无止尽的生产和再生产。万维网在原则上（如果不是在事实上的话）是无限延伸的。然而，把它等同于无限，本身就是一种偶像崇拜。我们的欲望必然会如此：它会欺骗你，让你在某种可以被把握和占有的有限之物中寻找无限。因此，资本主义世界市场会生产出偶像崇拜的种种前所未有的场面与景象，它使我们得以进入从来未曾梦想过的物的领域，并给予我们支配它们的权力。当人类终于实现征服地球与真实的计划，且似乎没有受到任何阻力时，便会产生一种幻觉，我们已经克服了一切反抗，没有任何事物存在于我们和系统之外。系统自认为是没有边界的，实际上，它把自己就当成了无限本身。但正当无限的维度似乎以这种方式被完全实现的时候，无限的他者却被省略、抛弃和遗忘了。在列维纳斯的代表作《总体与无限》中，这一无限的他者与完全总体化的系统之间的对照被建构为了其后现代思想的一个关键轴。<sup>①</sup> 许多后现代思想家都承认世俗性具有神学的前提，并以此追问这一发现对政治与社会的影响。<sup>②</sup>

---

<sup>①</sup> Emmanuel Levinas, *Totalité et infini: Essai sur L'extériorité* (Dordrecht: Kluwer, 1992; La Haye: M. Nijhoff, 1961).

<sup>②</sup> 参见：Hent de Vries & Lawrence E. Sullivan eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World* (New York: Fordham University Press, 2006)。关于这一问题，泰勒的《世俗时代》一书引起诸多探讨，参见：Charles Taylor, *A Secular Age* (Cambridge: Harvard Belknap, 2007)；Michael Warner, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun eds., *Varieties of Secularism in a Secular Age* (Cambridge: Harvard University Press, 2010)。康纳利 (William E. Connolly) 的著作《我为什么不是一个世俗主义者》也启发很多人开始批判世俗社会狭隘的理性主义，批判世俗社会将宗教从公共生活中排除的做法。参见：William E. Connolly, *Why I am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001)。

后现代主义作为一种文化实践的形式闯入了无限的维度。后现代主义的理想是完成一个整体系统或者把世界当做一件艺术品来实现，在这个梦中，它不再有任何外在于它自身的真实。真实已经被吸收到虚拟图像的生产中，而图像并没有任何超越自身的指涉物。但这是一个偶像崇拜性质的无限。现代主义一直停步在努力争取这种彻底实现，但只要仍有某种需要处理的外在之物，现代主义便不能被完全实现。但这一外在的他者在后现代主义中被废除了。缺少外在的对象会导致完全地将无限等同于内在，或者是完全的不等同（disidentification），从而导向对完全他者的承认，承认驱动我们欲望的是既不能被我们容纳，也不能被我们理解的东西。一个像齐泽克那样的后现代思想家，在对基督教反讽似的辩护中，成功地囊括了彼此对立的两个选项。<sup>①</sup>

因此，后现代主义中存在着一种深层的含混。万维网与全球经济的总体化系统是否毫无剩余地将一切都变成了内在？抑或，它们呈现的仅仅是形式上的代码和系统，搅动的不过是空无，却完全触及不到那些更基本、更具体且保留着他异性的真实？尽管拉康从精神分析学的角度也使用真实一词，但后现代思想家通常认为还在谈论“真实”的话语一定是形而上学的。“真实”本身会被认为不过是语言的产物，就如虚拟（the virtual）是语言构造出来的一样，只是同一（the same）的又一个同质化产物，所以并没有真正的他异性。因为真正外在于语言与文化总体化系统的东西是不可表述的。它什么都不是，还是说它比一切可被表述的东西都真实？它不仅仅是消费主义与商业在我们周围虚构的幻境吗？这一外部必然是一种超真实（surreality）。这种超真实

---

<sup>①</sup> Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf. The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: MIT Press, 2003). 齐泽克在《比没有还少：黑格尔与辩证唯物主义的阴影》中继续了他对神学尤其基督教的辩护，认为它对世界来说具有救赎的作用。Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (New York, Verso, 2012), 1010. 他在《视差之见》第二章中提出了一种“唯物主义神学”。参见：Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge: MIT Press, 2006)。

(hyperreality) 不仅仅是过度 (hype) 真实? 可以把这一他异的真实看作所有真实的源头吗? 从印度教到道教, 再到犹太教、基督教、伊斯兰的一神论, 以及新时代宗教运动, 基本上所有宗教都是这么认为。或者, 所有假定的他异性真实只不过是经验真实的不真实的反射图像? 可以被科学所研究, 被工业与商业加以开发利用? 正是这一问题将后现代主义撕裂为彼此对立的派系的不同表述, 涵盖从激进世俗的上帝之死神学到激进正统派的宗教与礼拜仪式学进路。

这些彼此对立的后现代主义虽然开辟的是相反的方向, 但它们面对的是共同的危机。<sup>①</sup> 尽管它们彼此矛盾, 却要在保持这种含混性的同时将它们放在一起审视, 这恐怕是最大的挑战, 但也是从后现代主义矛盾而混乱的表达中学到的最重要的一课。我们被推着或者甚至说强迫着, 采取一种否定的视角, 看待各个对立面的同时性 (the coincidence of opposites), 这反映了爱留根纳 (John Scott Eriugena) 的双焦视角, 并用另一种音调重述了前文所说的“否定类比”。超世俗被证明其实包含着一种宗教复兴, 它将严格的理性探索带回到与宗教神秘的亲密接触中。而这一策略为接续的、强化的批判性探讨奠定了丰厚基础, 正如前文所述。

### 译者简介

巩可欣, 中国人民大学文学院硕士生。

#### Introduction to the translator

GONG Kexin, MA Candidate, School of Liberal Arts, Renmin University of China.

Email: 498998803@qq.com

---

<sup>①</sup> 我在《不可言说之物的哲学》中更详细地论述了这一对立关系, 我把这种张力置于否定神学思维的 (非) 视域下进行思考。参见第六章“否定神学作为激进世俗与激进正统神学之间缺失的中道”。[William Franke, “Apophysis as the Missing Mean between Radically Secular and Radically Orthodox Theology,” in *A Philosophy of the Unsayable* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014), 271-325.]

## 参考文献 [Bibliography]

### 西文文献 [Works in Western Languages]

- Agamben, Giorgio. *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita I*. Turin: Einaudi, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*. Translated by Daniel Heller-Roazen. Stanford: Stanford University Press, 1998.
- Barber, Daniel C. *Deleuze and the Naming of God: Post-secularism and the Future of Immanence*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014.
- Baudelaire, Charles. *L'Art Romantique*. Paris: Calmann Lévy, 1885.
- Baudrillard, Jean. *L'échange symbolique et la mort*. Paris: Gallimard, 1976.
- \_\_\_\_\_. *La précession des simulacres*. Paris: Minuit, 1978.
- \_\_\_\_\_. *Simulacra and Simulation*. Translated by Sheila Faria Glaser. Ann Arbor: University of Michigan Press 1994.
- Bennett, Jane. *The Enchantment of Modern Life: Attachments, Crossings, and Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2001.
- Blanchot, Maurice. *L'Écriture du désastre*. Paris: Gallimard, 1980.
- \_\_\_\_\_. *The Writing of the Disaster*. Translated by Ann Smock. Lincoln: University of Nebraska, 1995.
- Blond, Phillip, ed. *Post-secular Philosophy: Between Philosophy and Theology*. London: Routledge, 1998.
- Bradley, Arthur. "'Mystic Atheism': Julia Kristeva's Negative Theology." *Theology & Sexuality*, Vol. 14, no.3 (2008): 279-292.
- Brown, Wendy. *Walled States, Waning Sovereignty*. New York: Zone Books, 2010.
- Cahoone, Lawrence, ed. *From Modernism to Postmodernism*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2003.
- Carlson, Thomas A. *The Indiscrete Image: Infinitude and Creation of the Human*. Chicago: University of Chicago Press, 2008.
- Connolly, William E. *Why I am Not a Secularist*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001.
- Cupitt, Don. "Post-Christianity." In *Religion, Modernity and Postmodernity*. Edited by Paul Heelas, 218-232. Oxford: Blackwell, 1998.
- Davis, Creston, Marcus Pound and Clayton Crockett, ed. *Theology After Lacan: The Passion for The Real*. Eugene: Cascade, 2014.
- Deleuze, Gilles. *Logique du sens*. Paris: Minuit, 1969.



- Ferry, Luc. *La révolution transhumaniste: Comment la technomédecine et L'uberisation du monde vont bouleverser nos vies*. Paris: Plon, 2016.
- Franke, William. "Apophysis as the Missing Mean between Radically Secular and Radically Orthodox Theology." In *A Philosophy of the Unsayable*, 271-325. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2014.
- \_\_\_\_\_. *The Revelation of Imagination: From Homer and the Bible through Virgil and Augustine to Dante*. Evanston: Northwestern University Press, 2015.
- \_\_\_\_\_. *Secular Scriptures: Modern Theological Poetics in the Wake of Dante*. Columbus: The Ohio State University Press, 2016.
- \_\_\_\_\_. *A Theology of Literature: The Bible as Revelation in the Tradition of the Humanities*. Eugene, Oregon: Wipf & Stock Publishers, 2017.
- \_\_\_\_\_. "Paul Celan, Dante's Manfred, and the Woundedness of Language as our Common Bond." *Compar(a)ison: An International Journal of Comparative Literature* (Special Issue: Paul Celan Today, 2017): 131-143.
- Griffin, David Ray, ed. *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals*. Albany: SUNY Press, 1988.
- Hassan, Ihab. "POSTmodernISM: A Paracritical Bibliography." In *From Modernism to Postmodernism: An Anthology Expanded*. Edited by Lawrence Cahoon, 410-420. Oxford: Blackwell, 2003.
- Hoff, Johannes. *Spiritualität und Sprachverlust: Theologie nach Foucault und Derrida*. Munich: Paderhorn, 1999.
- Kosky, Jeffrey L. *Arts of Wonder: Enchanting Secularity-Walter De Maria, Diller + Scofidio, James Turrell, Andy Goldsworthy*. Chicago: University of Chicago Press, 2012.
- Kristeva, Julia. *Étrangers à nous-mêmes*. Paris: Fayard, 1988.
- \_\_\_\_\_. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.
- Latour, Bruno. *We Have Never Been Modern*. Translated by Catherine Porter. Cambridge: Harvard University Press, 1993.
- Law, John. "What's wrong with a one-world world?" *Distinktion: Journal of Social Theory*, Vol.16, no.1 (2015): 126-139.
- Levinas, Emmanuel. *Totalité et infini: Essai sur L'extériorité*. Dordrecht: Kluwer, 1992; La Haye: M. Nijhoff, 1961.
- Liotard, Jean-François. *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris: Minuit, 1979.

- Milbank, John. *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1997.
- NegrI, Antonio and Michael Hart. *Empire*. Cambridge: Harvard University Press, 2000.
- Onishi, Bradley B. *The Sacrality of the Secular: Postmodern Philosophy of Religion*. New York: Columbia University Press, 2018.
- Roberts, Tyler. *Encountering Religion: Responsibility and Criticism After Secularism*. New York: Columbia University Press, 2013.
- Rubenstein, Mary-Jane. *Strange Wonder: The Closing of Metaphysics and the Opening of Awe*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Shults, F. LeRon. *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015.
- Taylor, Charles. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard Belknap, 2007.
- Taylor, Mark C. *Erring: A Postmodern A/theology*. Chicago: University of Chicago Press, 1984.
- \_\_\_\_\_. *Disfiguring: Art, Architecture, Religion*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- \_\_\_\_\_. "Postmodern Times." In *The Otherness of God*. Edited by Ollin F. Summerall, 175-189. Charlottesville: University of Virginia Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. *About Religion: Economics of Faith in Virtual Culture*. Chicago: University of Chicago Press, 1999.
- Vries, Hent de and Lawrence E. Sullivan, ed. *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World*. New York: Fordham University Press, 2006.
- Ward, Graham, ed. *The Postmodern God: A Theological Reader*. Oxford: Wiley-Blackwell, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Cities of God*. New York: Routledge, 2000.
- \_\_\_\_\_, ed. *The Blackwell Companion to Postmodern Theology*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2001.
- Warner, Michael, Jonathan VanAntwerpen and Craig Calhoun, ed. *Varieties of Secularism in a Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press, 2010.
- Žižek, Slavoj. *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*. Cambridge: MIT Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. *The Parallax View*. Cambridge: MIT Press, 2006.
- \_\_\_\_\_. *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism*. New York: Verso, 2012.