

作为上帝意旨的世俗主义

——贺拉斯·卡伦对多元主义即终极关怀的
“希伯来式”理解

Secularism as the Will of God: Horace Kallen's "Hebraic" Understanding of Pluralism as an Ultimate Concern

【美】罗随缘著 陈龙译

[USA] Mark LARRIMORE

作者简介

罗随缘，美国新学院大学宗教学副教授。

Introduction to the author

Mark LARRIMORE, Associate Professor of Religion, The New School, USA.

Email: larrimom@newschool.edu

Abstract

Tillich and Frye were at work at a time when religion was being reimagined in secular ways in the west. This essay looks at their contemporary Horace Meyer Kallen (1882-1974), forgotten but recently recovered, who argued for a religious secularism. Kallen's ideas were couched in the language of American democracy but have deeper roots in his experience as a Jewish American and are anchored in his pioneering celebration of cultural pluralism. Kallen thought it important to recognize the "religious" character of our most important commitments, and articulated an ideal of freedom in diversity with clear affinities to Tillich's ideas about ultimate concern, but perhaps more aware of the dangers of a dominant culture. This essay traces Kallen's ideas to his formative category of "Hebraism," an awareness of human existential struggle, finitude and plurality which he thought preeminently articulated in the biblical "Book of Job," and ends with an assessment of its continued relevance.

Keywords: ultimate concern, pluralism, Hebraism, pragmatism, Horace Kallen

1965年，受人尊敬的犹太裔美国实用主义者贺拉斯·迈耶·卡伦（Horace Meyer Kallen, 1882-1974）发表了一篇题为《世俗主义乃自由社会的共同宗教》（*Secularism as the Common Religion of a Free Society*）的文章，标题颇具挑衅意味。这篇文章高度浓缩了卡伦半个世纪以来发展出的思想，这些思想在今天得到了复兴。就我们对“终极关怀”（ultimate concern）思想之历久弥新性的反思而言，这篇文章的重要之处在于它的结尾提到了“当时最新潮”的保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965）的神学，蒂利希在《存在的勇气》（*The Courage to Be*）中表达了“上帝高于诸神”（God above gods）的概念，而卡伦的见解与之相似。^①尽管蒂利希与卡伦在纽约有交集，^②然而他们之间的交流并不多。因此上述的罕见征引令我们得以想象二者思想的对话。终其一生，卡伦在其作品中从未使用“终极关怀”一词，但是他对宗教本质和价值的评价也许能够使我们更深刻地领会终极关怀，理解我们在维系一个尊重终极关怀对所有公民之重要性的社会时所面临的挑战。

我将在本文中呈现卡伦对一种被理解为“诸宗教的宗教”（religion of religions）的世俗主义的看法，并阐明这种看法在卡伦思想中的来源。尽管卡伦在他的文章中称颂新教观念与民主思想，然而其思想的终极根基乃是由“希伯来精神”（Hebraism）构成的，这种“希伯来精神”意识到根植于以色列历史经验中的人类的生存斗争、有限性、勇气与团结，是一种卡伦发现在《圣经·约伯记》中得到鲜明表达的精神情感。卡伦将认为世俗主义是宗教多元文化中的一种信仰类别，这种

^① Horace M. Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” *Journal for the Scientific Study of Religion* 4, no.2 (Spring, 1965):145-151, 149-150.

^② 蒂利希定期到纽约社会研究新学院哲学系授课，而卡伦从1919年到去世（1974年）一直在那里任教。

观点被特别理解为是对“希伯来精神”的详细阐述，引人注目。卡伦的观点源自一个长期存在的少数族群的经历，相较于蒂利希的新教主义，卡伦也许真正能够提供一种更加远离政治偶像崇拜的信仰观。卡伦向我们发问：我们是否可以理解作为终极关怀的多元主义？

世俗主义乃自由社会的共同宗教

贺拉斯·迈尔·卡伦是一位特立独行的人文主义思想家，在其成果丰硕的漫长生命里，他对美国实用主义、犹太世俗主义和科学的美国宗教研究做出了卓越贡献。1882年，他出生于西里西亚（当时属于德国），他的父亲是犹太教正统派拉比。卡伦在美国的波士顿长大，并在1900年进入哈佛大学读书，他的同学包括了阿兰·洛克（Alain Locke, 1885–1954）和T. S.艾略特（T. S. Eliot, 1888–1965），他的老师不仅有乔治·桑塔亚那（George Santayana, 1863–1952）、约西亚·罗伊斯（Josiah Royce, 1855–1916），最重要的是还有哲学家、心理学家和实用主义代表威廉·詹姆斯（William James, 1842–1910），詹姆斯后来指定卡伦编辑自己的最后一部著作。^①卡伦将自己塑造为詹姆斯的继承者，当约翰·杜威（John Dewey, 1859–1952）成为美国实用主义中拒绝宗教的标志性人物时，卡伦从实用主义的角度论证了宗教的价值。他在1927年出版的《为什么是宗教？》（*Why Religion?*）中宣称要更新威廉·詹姆斯的经典著作《宗教经验之种种》（*Varieties of Religious Experience*）。威廉·詹姆斯也启发了卡伦对“宗教多元主义”的论述，而那正是卡伦影响最为持久的遗产。^②卡伦和他那一代的其他犹太学者一道帮助定义了犹太人的非宗教存在

^① Matthew Kaufman, *Horace Kallen Confronts America: Jewish Identity, Science, and Secularism* (Syracuse: Syracuse University Press, 2019), 7-8.

^② 哈佛大学的多元主义项目将卡伦的思想视为主要影响。参见：<https://pluralism.org/the-right-to-be-different> (Accessed July 7, 2020)。

方式，同时，他令更广大的公众理解到世俗主义是宗教多元主义的保障，^①他一度称之为“诸宗教的宗教”（religion of religions）^②。

在1965年的《世俗主义乃自由社会的共同宗教》一文中，贺拉斯·卡伦提出了关于世俗主义的成熟论述，将世俗主义理解为一种宗教立场。这篇文章要比罗伯特·贝拉（Robert N. Bellah, 1927–2013）的著名文章《美国的公民宗教》（Civil Religion in America）早两年发表，并且预见到了贝拉文章中的许多观点。^③在那个时候，世俗主义理论在艺术与科学领域颇为流行，被众多神学家（包括了蒂利希^④）批评为没有灵魂的虚无主义。卡伦既不相信宗教已然过时，也抵制教条主义地排斥世俗文化，卡伦寻求重新界定世俗主义，将它定义为宗教之子而非宗教之敌。卡伦将世俗主义的起源追溯至宗教的平信徒而非宗教的批判者，认为世俗主义事实上是真宗教的最好朋友！作为一位名副其实的反教权主义者，卡伦反对牧师篡夺个人的宗教自由，这听上去很像新教的课题。卡伦的核心观念是马丁·路德所谓的“所有信徒皆牧师”（priesthood of all believers），路德的观念是信仰的哥白尼革命，为承认所有人的宗教权利、人类所需与应得的共同宗教开辟了道路。然而，正如我们将要看到的，卡伦认为自己的思想谱系可以追溯至更远的地方。

卡伦数十年来都主张宗教对所有人都是必要的。^⑤他用美国实用

^① David A. Hollinger, *Science, Jews, and Secular Culture* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

^② Horace M. Kallen, *Democracy's True Religion* (Boston: Beacon Press, 1951).

^③ Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96, no.1 (Winter, 1967): 1-21. 考夫曼认为卡伦在很多方面预示了贝拉的思考。卡伦与贝拉差异甚至更加有趣。贝拉是社会学家，偏好涂尔干式的社会团结理论，卡伦则是多元主义的哲学家。

^④ Cf. Paul Tillich, "Religion and Secular Culture," *The Journal of Religion* 26, no.2 (Apr., 1946): 79-86.

^⑤ Horace M. Kallen, *Why Religion?* (New York: Boni& Liveright, 1927).

主义而非神学的语言表述了自己的理由，这些理由虽然可能看似怪异，但是与蒂利希等人的看法相差不大。卡伦认为在人类生活的每一个方面，最重要的价值都超越了其自身。

如今我们是通过对我们经验中的任何内容（无论它是否可以被命名）表明态度来创造意义……我们总是争论坚持哪一种、排斥哪一种。无论我们把它们当作真实的还是表象的、事实还是幻象、实物还是象征，我们都这样做……每一种……本身单独呈现出一种样子，它可能帮助我们奋斗不已，也可能阻碍我们奋斗不已（“奋斗不已”习惯上被称为自我保存），我们已经意识到并且经验到这一点。^①

所有这些事物的意义并不在于它们当下向我们呈现出的样子，而是在于它们所预示的未来，在于“事物将要到来的样子”。在这种情况下，人类的许多努力都是宗教性的，“无论是尘世的（worldly）宗教还是彼岸世界（otherworldly）的宗教，所有的宗教都显示出对于人类未来无可避免的关注”^②。

这把卡伦引向了一种异质的宗教类型学，它将会挑战对宗教与世俗的自我理解。卡伦所给出的最接近一般性定义的论断是“所有的宗教都是对信仰的宣认，就像圣保罗对信仰的定义一样：所望之事的实底，未见之事的的确据”^③。正是这种超越当下在场的指向，使得它们（和人类生命和经验的其他方面）成为宗教性的。从这个角度来看，“尘世的与彼岸世界的”宗教之间的差别会分散人们的注意力，但是其中隐含的差异确实值得人们细究。当卡伦说完这些后，世俗主义者

^① Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 146.

^② Ibid.

^③ Ibid., 147.

与尘世之人似乎更具有真正的宗教性了。

在卡伦那里，区分“尘世宗教”和“彼岸世界宗教”的不是自然主义与超自然主义的对立，而是某种更具方法论意义的东西。卡伦的论述值得详细引用，因为它揭示了卡伦在面对宗教时所做出的最具决定性意义的抉择。

彼岸世界宗教的信条是永恒的、普世的、绝对无谬的，因此它们的方法绝大多数是教条的、辩证的。它们的逻辑是封闭体系的逻辑。与之相反，真正的尘世宗教的信条乃是面向未来的可行性假设（working hypotheses），它们被未来的结果持续检验，并且可能会基于未来的结果而被修改。它们的逻辑是探索与发现的试验性逻辑，朝向偶然与变化的未来开放……所有的生命都在拿未来打赌……但是彼岸世界的宗教打赌未来是确定无疑的，而尘世的宗教打赌未来决非定局。^①

以这种方式来定义的话，绝大多数宗教看上去都是“彼岸世界的宗教”。对卡伦而言，这不仅包括了像罗马天主教那样显而易见的超自然主义传统，而且包括了一些自以为是“尘世”宗教的传统（比如现代犹太教的某些形式）。在卡伦看来，正是逻辑的封闭性导致所有这些“彼岸世界的”宗教彼此相似，脆弱不堪而又咄咄逼人，并且与真正的“尘世”宗教存在质的差别。这些“彼岸世界的”宗教尽管致力于一个无法检验的未来，却断言这个未来确定无疑。“彼岸世界的”宗教缺乏宽容，拒斥异议，敌视创新，无法与其他宗教共存。它们谱写了“霍布斯式一切人反对一切人的篇章”^②。

^① Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society," 147.

^② Ibid. 148.

这听上去像一个相当常见的启蒙主义式宗教批判，然而这并非卡伦的目的。封闭的宗教体系缺乏宽容，这不仅对这一宗教体系内外的人是一个问题，而且对宗教本身也是一个问题。如果人们在这个意义上认为宗教本质上是“彼岸世界的”并因此力图完全摆脱宗教，那么这将是幸不幸的。卡伦提供的不只是对宗教的批判，更是对宗教的启示。所有的宗教“都在拿未来打赌”（bet on the future），但是众多宗教和类似宗教的体系误解了赌注。欣赏“彼岸世界的”宗教与“尘世的”宗教的共同之处将可能产生更加开放的宗教。这样的话，在这一赌局中，唯一会受损的是神职人员，他们宣称的“绝对可靠权威”（infallible authority）将会越来越被认为是在阻碍而非促进信徒的真正宗教经验。

卡伦所谓的“尘世”不是自然主义或者唯物主义，而是植根于经验并且参与到经验之中，是个体与他们生命所做的“赌注”。在事物的本质中，这种植根性与参与性产生了多种多样的变体，“每一种变体都包含了一种信仰的宣认，它牵涉到确定信仰中与人类未来密切相关的至高力量”^①。彼岸世界宗教权威长久以来都在竭尽所能地打压它们……

不过显而易见，这里还隐藏着另外一条出路。宗教中的不宽容与好战冲突不仅发生在个体之间（个体只会打她力所能及且必须为之的赌），而且发生在强制施行正统教义的教会之间（这些正统教义甚至连教会自己的信徒都无法完全信奉）。卡伦指出个体之间的分歧一直都是人类宗教历史的一部分，但是直到最近，这些分歧才被认为具有宗教意义，并且是一条逃离霍布斯式战争状态的途径。

在如今所谓的犹太—基督教文化中，新教的宗教改革运动将这场战争带到了一个新的转折点。它通过宣称

^① Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society," 148.

“私人审判”乃不可剥夺的权利并且强调所有信徒都是牧师，从而将良心自由视为理所当然之事，并且否定了教士的地位高于启示的意义……随着政治关系中的相似变化趋向于努力实现国际和平，宗教领域中的上述变化也已经逃离了宗教战争，转向了宗教间的和平。^①

在卡伦看来，“彼岸世界的”宗教天生是好战的（如果它并不总是有意识这么做的话）。“尘世的”宗教天生致力于缔造和平（如果它并不总是有意识这么做的话）。宗教改革花费了一些时间才最终产生了宗教和平的文化，但是它的结果如今已经清晰可见，并且不再依赖基督教的论证。

《世界人权宣言》（*Universal Declaration of Human Rights*）中有六项关于宗教自由的条款，^②卡伦用一曲赞美《宣言》的颂歌来阐明宗教和平与政治和平的和谐关系。卡伦称赞这六项条款是“宣认信仰而非描述事实，说明了人类在所有人类关系中而非仅仅在宗教关系中所盼望的实质内容”^③。

《世界人权宣言》宣认了一种信仰，它不单单指基督教、犹太教、伊斯兰教、摩门教、神道教、印度教、佛教、道教、儒教、人文主义、共产主义、无神论或者任何其他真正信仰团体的特定信仰，而是它们在其多样性之中共同赞成的信仰。这种宣认信仰是由人类并且为了人类而做出的（这里的“人类”仅仅指代具体的实在）。^④

^① Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society," 148.

^② <https://www.un.org/en/universal-declaration-human-rights/> (Accessed July 7, 2020).

^③ Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society," 149.

^④ Ibid.

对卡伦而言，这不仅仅是一种为了宗教共存而做出的政治安排。在《世界人权宣言》于1948年颁布后，卡伦就已经指出它清楚表达了“人类的共同宗教”（common religion of mankind）。^①《世界人权宣言》是一份宗教性的“教义与戒律”（doctrine and discipline），但是它“既不与其他宗教教义戒律相互竞争，也不取代其他的宗教教义戒律；它补充了它们”^②。

卡伦继续专门讨论了这些论点的美国版本，提到了美国生活中的“上帝”这一具有弹性的词汇，但是卡伦的论点不是根植于美国思想中，就像它不是根植于新教思想中一样，尽管新教思想与美国思想对这些论点而言相当重要。卡伦之所以聚焦《世界人权宣言》，不是因为它展现了“人类的共同宗教”超越了特殊的宗教传统（尽管“人类的共同宗教”最初是在特殊的宗教传统中得到表达），更是因为卡伦发现宗教信仰的最深层来源始终都是国际主义、多元主义的。

以下我将转向卡伦思想的多元主义来源（卡伦在《世俗主义乃自由社会的共同宗教》一文中没有明确给出这种来源）。但是首先让我描述下卡伦如何将其文章的论点与保罗·蒂利希的思想相互联结的。对卡伦而言，就像《世界人权宣言》所呼吁的那样，一个民族致力于良心自由的经验显示出宗教信仰的差异并不会威胁彼此的存在。相反，就像《世界人权宣言》超越了世界的繁多信仰一样，这些差异超越了这些“赌注”（bets），没有破坏它们，反而深化了它们。拿“赌博不可或缺”（indispensability of betting）来打赌，便更加清晰地揭示了你自己的承诺是一种赌博，而且应该是一种赌博，是你的赌博。正如蒂利希所主张的那样，最真实的神话恰恰是那些已知的被打破的神话（the truest myths are those known to be broken myths）。

借助蒂利希的帮助，卡伦将美国人对上帝的弹性理解（桑塔亚那讽

^① Horace M. Kallen, “The Predicament of the Tolerant,” *Harpers Magazine*, no. 7(1950): 56-61, 57.

^② Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 149.

刺这是一种乏味的“浮动的文学象征” [floating literary symbol]^①) 转变为对破碎神话的信仰。一神论者最深层的经验总是指向神秘主义的不可言说性，而由多元主义经验所哺育的现代思想令这些观点脱颖而出。

我尤其记得蒂利希在《存在的勇气》中关于“超越诸神的上帝”的启示，他主张他的隐秘的上帝不是有神论、泛神论、自然神论、印度教或诸如此类者的上帝，不是“超级上帝”，但是会永远“超越”任何的建制，“超越”任何的图像与象征，“超越”任何的有神论者与无神论者、神圣与世俗的分离。尽管如此，我们必须“出于内在的必然性，将这一不可言说的、未知的、不可认知的超越者命名为‘上帝’以及‘那些反宗教者的上帝’”。倘若意志可以如此被归因于“上帝”，那么世俗主义也许但不必然是“上帝的意旨” (the will of God)。这里所说的“世俗主义”不是某一教会独有的信条，而是日益多样化的教会所共有的信仰，无论这种信仰是尘世的信仰还是彼岸世界的信仰。^②

这一解释和转化稍嫌过快。蒂利希自己大概会关注十字架的象征 (the symbol of the cross) 而非隐秘的上帝 (Deus Absconditus)。然而卡伦促请我们能够看到他对尘世宗教性的赞赏，这种尘世宗教性期望并且事实上拥抱了宗教表现形式所不可避免多样性，这与蒂利希的观点相似。卡伦和蒂利希均在寻找一种超越了“彼岸世界” (卡伦语) 宗教之封闭性与审查机制的宗教，寻找一种由开放性、相遇性和对脆弱性之共同经验所培育出来的宗教性。

卡伦与蒂利希的思想交集要超过他们所能够同意的，而这恰恰使

^① Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society," 149.

^② Ibid., 151.

得他们的相遇富有成效。蒂利希也许不会接受卡伦的邀请去重新评估世俗主义，而卡伦在他的建议中也留有余地：他所称赞的特殊类型的世俗主义，作为一种真正的宗教立场，“也许但不必然”要用一神论的术语来表述。蒂利希认为“整个人类的信仰合一”^①乃“所有时代、所有地方的人类的愿望和盼望”，然而这种观点是卡伦无法接受的。卡伦坚信所有的宗教生活都将因为拥抱不可避免的、“持续增加的”多样性而得到深化。多元主义乃是他的“终极关怀”。

在下一部分中，我将分析卡伦思想进路的来源，之后在结论部分回返卡伦与蒂利希所开启的对话。

实用主义和“希伯来精神”

“世俗主义乃共同宗教”是卡伦在半个世纪中一直主张的精神立场与社会立场。多年来，他从民主、自由和“文化多元主义”的角度阐述了这一立场，但这一立场的核心是宗教性的（在卡伦的特殊意义上），它起源于一种特殊的宗教经验。关键在于理解卡伦区分“彼岸世界”和“尘世”的意义。正如我们已经看到的那样，它并非自然主义与超自然主义的差别。相反，卡伦对“尘世”宗教的定义乃是它们向世界开放、愿意正视它们面前的一切。其他的宗教却都将目光转向另一个世界、另一种生活或者另一种现实秩序，它们既不是唯一的宗教，事实上也不是最真实的宗教。与尼采主义批评者（或约翰·杜威）的看法恰恰相反，宗教本质上并不否定尘世。

要论证世俗主义能够并且应当是宗教性的，就需要重新定义这两个术语。通过重新构造和对比看似确定的定义而提出新的观点，乃是哲学实用主义的一大特征，卡伦正是其中的杰出代表。实用主义被威廉·詹姆斯描述为“一种旧有思维方式的崭新名称”，它乐于超越既定的范畴

^① Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (NY: HarperOne, 2001 [1957]), 145.

和对比，重新理解（更加谦卑、更具活力地理解）那些阻碍新思想的理念和区分。^①在特定的情况下（当你成功的时候），从你的对手的论点中攫取出术语乃是一种强有力的修辞方法，但它也是更广泛的方法论洞见的一部分。范畴、对比、理想和区分，同所有事物一样，出现在生活的实践中。它们帮助我们令新的处境拥有意义，但是这又导致我们对它们的依赖超出了它们对我们的用处。它们似乎太快地就固化了，阻止了更深入的思考。实用主义者关注诸如“真理”等术语的动态生命，其目的不是要拆穿它们，而是要令它们自由。阻止真理成长的最大障碍可能是那种主张真理是（并且必须是）被彻底固定下来的理念（idea）。

这种人们熟悉的实用主义真理观结构同卡伦在《世俗主义乃自由社会的共同宗教》一文中对宗教范畴的重构是相同的。卡伦抛开了更宏大的定义，主张宗教本质上是拿那些支撑我们“奋斗不已”^②的不可见事物来打赌。宗教的紧迫性和真诚性在于我们意识到我们无法单独直面一个不确定的未来。宗教的最大障碍乃是认定宗教真理是并且必须是被彻底固定下来的。我们可以在威廉·詹姆斯的《宗教经验之种种》（*Varieties of Religious Experience*）中找到这一思路的预兆，该书赞美鲜活的宗教心灵，它存在于个人经验与组织化宗教之“二手”虔诚（“second-hand” pieties）的持续斗争中。（詹姆斯首先没有考虑那种实现宗教繁荣兴旺所需要的社会结构）。^③

然而，有一种特别的激情甚至将卡伦的实用主义与威廉·詹姆斯的实用主义区别开来。^④卡伦的尘世宗教不只是那种在尝试向“偶然与变化的未来”开放的意义上所说的实用主义。它们是“拿相信未

^① William James, *Pragmatism: A New Way for An Old Way of Thinking* (Indianapolis, IN: Hackett, 1980 [1907]).

^② Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 146.

^③ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, ed. Martin E. Marty (London: Penguin Random House, 1982)

^④ 相关文章（最初是讲稿）参见William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (NY: Longmans, Green and Co., 1896)。

来并非定局（not a foregone conclusion）来打赌”。这种奇怪的说法不仅仅重申了向未来开放，而且与彼岸世界宗教所宣称的确定性知识（certain knowledge）形成对比。尘世宗教所面对的世界似乎将它们拒之门外。尘世宗教（但卡伦暗示也许实际上是各种宗教）拿视域不会封闭来打赌。这看似是历史乐观主义，但在它的阴影中，潜藏着一种对历史和人类处境迥然不同的理解。

关于《世俗主义乃自由社会的共同宗教》一文中彼岸世界宗教与尘世宗教的对比，卡伦最早的提法拥有一种相同的激情，清楚地展现出卡伦独特视角的根源。这种提法实际上最早出现在一篇关于一种非常古老的思维方式的文章中，卡伦认为威廉·詹姆斯的实用主义和亨利·柏格森（Henri Bergson, 1859–1941）的生机论赋予了这种古老思维方式以新的生命。这篇文章发表于1909年，名为《希伯来精神与哲学的当前趋势》（Hebraism and Current Trends in Philosophy），它将这些新哲学的精神追溯至一种犹太传统，这种犹太传统非常古老，甚至连犹太教都已经忘记了它。^①它忠实于实用主义的形式，剖析了一种公认的分，辨识出超越两极之间相似性的新的可能性。卡伦处理了“希腊精神”（Hellenism）与“希伯来精神”的常见对比。

比卡伦早40年，英国诗人、批评家马修·阿诺德（Matthew Arnold, 1822–1888）就已经在其影响深远的《文化与无政府状态》（*Culture and Anarchy*）一书中强有力地阐述了“希腊精神”和“希伯来精神”的对比。阿诺德区分了构成西方文明的两种趋势，认为虽然这两种趋势都至关重要，但是仍然需要重新校准它们。尽管“希伯来精神”和“希腊精神”都力图尽善尽美，然而“希伯来精神”令一切都屈从于神圣诫命，限制了对人性和宗教的理解，而广泛应用“希腊精神”所代表的理智允许发明与创造。^②“希伯来精神”和“希腊精神”都有价值，

^① Horace M. Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” in *Judaism at Bay: Essays toward the Adjustment of Judaism to Modernity* (New York: Bloch, 1932), 7-15.

^② Matthew Arnold, *Culture and Anarchy* (*Oxford World's Classics*) (Oxford: Oxford University Press, 2009).

但是“希腊精神”应当占据主导地位。

卡伦认为阿诺德误解了西方文明的希伯来精神遗产与希腊精神遗产的真正区别。阿诺德对“希伯来精神”和“希腊精神”的区分不仅重复了陈腐的反犹比喻，而且颠倒了事实的真相。与阿诺德的主张截然相反，希腊精神事实上乃是固化的规范性立场（fixed normative stance）。

形而上学的本质，对希腊人而言，乃是结构、和谐、秩序、不变、永恒；对犹太人而言，乃是流变、突变、内在、无序……简言之，对希腊人而言，变化是虚假的、邪恶的，对犹太人而言，真实就是变化。希腊人认为真实是静态的、结构性的；犹太人认为真实是动态的、功能性的。^①

几千年来，希腊精神及其所建立的文明一直在逃避真实的无限性和不确定性。希腊人认为必须有秩序，必须确保人类的特殊地位，即秩序的中心！“事实上，希腊精神关心的不是‘看到事物本来是什么样子’，而是看到事物应该是什么样子（as they ought to be）”^②。阿诺德的希腊精神忠实地拒绝变化的现实，看上去摆脱了混乱的现实。

“希腊哲学否定变化的终极真实性，通过‘整体’来界定部分，认为宇宙是静止的”^③。它自认为拥有独一无二的自由与创造性，然而事实上它不是通过开放而是通过否定来定义自身的。它将自己未被承认的规范性投射到一种对希伯来精神的刻板印象上，从而误解了真正的希伯来精神所做出的独特贡献。

卡伦主张真正的希伯来精神既不同于被认为是实在论的希腊精神，也不同于被阿诺德塑造为道德主义的希伯来精神，二者实际上均在逃避动态的、困难的现实。希伯来精神对永恒理念缺乏兴趣，但这并不意味

^① Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 9.

^② Ibid., 8.

^③ Ibid., 10-11.

着希伯来精神是实践性的而非理智性的。“希伯来精神关心的不是行为和服从，而是将糟糕的工作做到最好（making the best of a bad job）”^①。

“糟糕的工作做到最好”这一短语令人吃惊，预示了在无可指望的时候仍有指望，未来决非“定局”。希腊精神的美德是节制和正义，希伯来精神则产生了“信、望、爱”，卡伦认为它们回应的不是对于有序稳定世界的经验，而是“死亡、未被占有之物、失去平衡而努力重获平衡之物”。希腊精神回避的并不仅仅是不确定性，而是这样一种现实：人类没有被给予任何确定性，但又必须在这个现实中创造出“信、望、爱”。

约伯的正直

对卡伦而言，对希伯来精神立场的最真实阐述来自《约伯记》，由于含糊其辞的翻译，人们几个世纪以来一直不了解《约伯记》一段经文的爆炸性意义。

我知道他将杀我；然而我在他面前还要维持我所行的。（I know that he will slay me; nevertheless will I maintain my ways before him.）^②

卡伦对《约伯记》十三章15节采取了极为忠实原文的直译，这句经文贯穿了卡伦思想的始终。^③这句经文的最常见译法是“他将杀我，

^① Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 8.

^② Ibid. 【和合本《圣经》翻译为：“他必杀我，我虽无指望，然而我在他面前还要辩明我所行的”。——译者注】。

^③ 卡伦讨论的内容从政治到宗教、从伦理学到艺术，他在讨论的结尾回返这句经文。有时候他将这句经文扩展为“看，他将杀我；我活不了了；然而我在他面前还要维持我所行的”（Behold, he will slay me; I shall not survive; nevertheless will I maintain my ways before him）。见Horace M. Kallen, *The Liberal Spirit: Essays on Problems of Freedom in the Modern World* (Ithaca: Cornell University Press, 1948), 187。关于约伯在卡伦思想中的核心地位，相关的透彻分析可见Kaufman, *Horace Kallen Confronts America*, chs. 5-6。

然而我还要相信他”（though he slay me yet will I maintain my trust in him），卡伦摒弃了这种译法，认为它比任意删改经文还要恶劣。^① 约伯的信仰不是建立在上帝可能援救他的基础上，而是建立在上帝肯定不会援救他的基础上。（对卡伦以及其他许多现代解释者而言，在《约伯记》的结尾，上帝确实补偿了约伯，但这仅仅表明了《约伯记》的文本遭到了修改，妥协让步。）《约伯记》给人类的巨大教训是它的主人公能够勇敢地面对一个对人类的命运漠不关心甚至怀有敌意的上帝，而它的奇迹乃是最终现身的上帝恰恰就是这个对人类的命运漠不关心甚至怀有敌意的上帝。^②

倘若人类的生命要有某种意义的话，那么它就必须来自我们自己而不是来自上帝的关心，唯有如此才能发现人类生命的意义。希腊精神“被永恒的邪恶环境所困扰”，“仅仅需要善的秩序”，忽视了上述洞见和发现，而被希腊精神所塑造的西方宗教也同样如此。希伯来精神虽然从痛苦的经验中知晓不存在这样的秩序，但是认识到在秩序缺席的情况下人类正义的价值。希伯来精神“在表现生命对其自身无可匹敌的忠诚时，在面对压倒性优势时”^③，乃是一种替代西方文明主流的更激进方案。卡伦认为达尔文的观点终结了希腊精神的自命不凡。希伯来精神在历经千年的压迫之后，准备再次承担文化的决定性角色。

同时阅读卡伦的1909年关于希伯来精神的文章和1965年关于世俗主义的文章，我们将清楚地发现一种相同的根本对比自始至终构造了卡伦的思想。卡伦在宣扬“尘世”宗教比“彼岸世界”宗教拥有更

^① 这种任意删改的做法十分古老，并且其他一些通过约伯来重新思考宗教的做法已经将它当成了来源。可参阅作者的专著：Mark Larrimore, *The Book of Job: A Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 51-52。

^② 如果你必须留下这样的结尾，那么就让上帝承认约伯已经“正确地谈论了他”，但要知道这是一个故事。卡伦坚持在真实的生活和历史中，约伯的损失并没有得到恢复。只能假装这些损失得到了恢复，否则将损害《圣经》的神圣信息。

^③ Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 8.

伟大的真理时，并不是指世俗（或无神论）与宗教的对立，甚或自然主义者与超自然主义者的对立。他实际上是在对比那些直面偶然性宇宙的人与那些拒绝直面偶然性宇宙的人。但是这仍然是宗教性的，不仅仅是因为它在个体“奋斗不已”中所起的作用。“尘世”宗教所面对的现实乃是无限开放的，采取了大多数无神论者和自然主义者拒绝承认的方式。我们的行为（我们的赌注）能够改变它。卡伦将《约伯记》十三章15节和威廉·詹姆斯的“相信的意志”（will to believe）联结起来，提供了这一希望：

维持自己方式的行为本身也许会使杀戮不再可能。在死亡面前相信生命，在邪恶面前相信善，希望更好的时代将会来临并且努力去实现——这就是希伯来精神。^①

希伯来精神是“犹太人的内在历史”（inner history of the Jews）^②，它的洞见来之不易。它的产生不是源自选民的身份，而是源自对遭受上帝忽视的经验（the experience of divine neglect）。希伯来精神从根本上说是对上帝冷漠的经验（the experience of the indifference of God），它表现为在无可信仰的时候仍有信仰（a faith despite faith）：尽管上帝冷漠，然而一个人仍然相信上帝。一个人拿自己的生命打赌，相信存在更好的上帝和创世，上帝所创造的人类能够在其中繁荣兴盛。

1918年，卡伦专门写了一本关于《约伯记》的书，阐述了“希伯来式”洞见是如何在圣经历史进程中出现的，卡伦如同堂吉诃德一般，将《约伯记》视为希伯来精神与希腊精神交锋的战场。^③ “约伯

^① Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 13.

^② Ibid., 13.

^③ Horace M. Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy* (NY: Moffat, Yard, and Co., 1959 [1918]).

的上帝类似先知的上帝——自然的力量，在宇宙的运动而非宇宙的结构之中最为清晰明确地呈现出来”^①。它与人类的唯一相似之处是正义，然而《约伯记》明确指出了这种正义“与人类所设想和渴望的正义完全不同”^②。它迥异于希腊精神所想象的正义，与赏善罚恶的报应毫无关系。“在最有利和最深刻的结构下，它承认生命是所有生物的来源与根基，公平地属于所有生物，不会偏袒任何一种生物”^③。

对于这种“公正的”神性，最佳的回应方式不是渴望、乞求或者恳求一种不会实现的特殊关系。希腊人和他们的宗教热爱善，希望善能够在场，犹太人则害怕他们所知道的上帝正在做工。

人类要想活得自在，就需要敬畏上帝——需要那种通过观察自然、研究历史、与智者相伴而获得的智慧。这种智慧与理论无关。纯粹理性与之相反。它的本质是实践的才智、进取心以及在面对冲突的处境与时间的流逝时知道该做什么、如何做。^④

卡伦总结了希伯来精神的立场。每一个人都要像约伯一样，必须“在一个不会特别关心自己的世界中冒险。他必须以勇气而非信仰、自尊而非谦卑，或者更准确地说，以信仰即勇气、谦卑即自尊，来维持自己的生存方式”^⑤。

卡伦在1965年的《世俗主义乃自由社会的共同宗教》中将希伯来精神确定无疑的“信仰即勇气”描述为“尘世宗教”，并将其与罗马天主教等“彼岸世界的”宗教进行对比。追溯它的源流，可以清楚地

^① Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy*, 68.

^② *Ibid.*, 70.

^③ *Ibid.*, 71.

^④ *Ibid.*, 75.

^⑤ *Ibid.*, 77.

看到这种立场是多么的孤独，甚至在犹太历史中也是如此。在卡伦看来，犹太教在成为一种组织化的宗教之后，实际上也变成了“希腊精神”。约伯和先知的真知灼见只有在流亡的时候才听得最为清楚。卡伦并不认为这是犹太人独有的洞见，卡伦在当时西方学者所谓的“原始宗教”（我们今天可能称赞为“本土智慧”）之中，发现了类似的洞见。他没有提及东亚的道家传统，尽管二者似乎具有明显的亲缘性。

然而，卡伦对“尘世宗教”的精神潜能和缔造和平的潜能的论证并不依赖于它在历史上曾经占据的主导地位。事实上，卡伦认为“彼岸世界的”宗教就像西方传统中出现的“希腊式”想象一样，造成的苦难和战争要多于繁荣与和平。在世俗化理论的全盛期，卡伦可能对“尘世”宗教在我们时代的复兴而感到惊讶，但是他会进一步强化自己的论点，即将宗教理解为个体的“赌注”要比宗教自身的本质更真实，并且更有可能产生一种和平进步的多元文化。

不过，卡伦充分意识到没有什么可以保证和平，这为卡伦的观点奠定了基础。卡伦认为每一个人都面对着约伯所看到的“一个不会更关心自己的世界”。约伯的上帝具有一种冷漠的“公正”，这允许他（并且向我们）提供一种“作为自尊的谦卑”，并且预示着人类社会生活的多元组织。个体经历了上帝对自己的忽视，而这种经验使得更多的人能够欣赏人类宗教冲动的不确定之美（precarious beauty）。对于我们大多数人乃至所有人而言，未来很可能是“定局”。然而当我们把自己的困境当作“糟糕的工作”并努力将其做得最好的时候，我们便能拿我们的生命来赌我们对正义的理解，尊重他者，且不需要上帝去为我们提供答案。

结论：多元主义与终极关怀

卡伦的多元主义是深刻的。正如约伯所学到的那样，世界（上帝）没有“更加关心他”。但这并不意味着世界对他漠不关心，而是意味着世

界向我们敞开了一种精神，在这种精神中，世界的命运休戚与共，其范围超越了我们已知的共同体。今天表面上的命运宠儿可能不会再被命运如此地眷顾。约伯在经验上帝对他的忽视而非关心的时候，睁开了双眼，目睹了这种非人的“正义”。约伯向一个人类（更不用提特殊的人类）在其中不起决定性作用的宇宙开放自身，从而能够实现“信仰即勇气、谦卑即自尊”。卡伦认为这种诞生于流亡经验的立场乃是一种有益于人类与和平的“尘世宗教”的典范。它根植于不被上帝拣选的经验（the experience of not being chosen），是那个社会中的宗教范本，卡伦称之为“世俗主义”。借用蒂利希的话来说，多元主义是他的终极关怀（pluralism is his ultimate concern）。

卡伦将“希伯来精神”与宗教性的犹太教区分开来，“希伯来精神”是宗教间冲突图景中致力于和平的行动者。它的神学讲述了一个平等公正地对待所有人、尤其不偏袒任何人的上帝。卡伦的老师威廉·詹姆斯认为多样性保证了开放性和悲剧世界中的希望；多元主义将这种开放性视为真正生活的框架。我们当然可以盼望某天将出现群羊与牧羊人，但是宗教历史表明了这种盼望并不适当。我们所做出的承诺必须是对背对着我们的上帝的承诺。“我知道他将杀我；然而我在他面前还要维持我所行的”。

最后，让我转向卡伦在《世俗主义乃自由社会的共同宗教》结尾与蒂利希的思想对话以及我们自己的时代。如前所述，蒂利希对世俗性抱持怀疑的态度。他可能会觉得卡伦对“上帝”之名的使用不够严肃。在另一个方面，他肯定会承认卡伦从事的是“终极关怀”的工作，特别是卡伦半个世纪都在努力澄清和传播他对勇气和多元主义的“希伯来式”理解。蒂利希不会反对终极关怀的多样性，并且对于鼓励人们将他们的最根本经验视为宗教经验的做法会深表同情。卡伦和蒂利希都用一种存在主义的态度对待只有宗教能做的工作，并且致力于用这样的方式去重新想象文化，以便支持只有宗教能做的工作。

然而，多元性真的是一种终极关怀吗？勇气在“希伯来精神”和

终极关怀中占据着核心地位，也是二者的亲缘性所在。卡伦的原型是约伯，但是蒂利希似乎没有像卡伦那样被约伯吸引。不过卡伦的“信仰即勇气，谦卑即自尊”（faith that is courage, humility that is self-respect）似乎会得到蒂利希的赞赏。蒂利希与卡伦均认为至关重要的是每一个人都应该与自己的终极关怀相联结，既是为了自己，也是为了他者。认识到终极关怀的终极性就会令人渴求信仰生活，一个人会同时经验终极关怀之终极性的在场与缺席。卡伦的世俗主义可能展现出蒂利希在信仰生活中所记载的相同“动力”（dynamics）。

然而，卡伦没有使用信仰的语言，蒂利希则认为世俗主义的承诺是空洞无物的。在他们二人去世半个世纪之后，我们也许能够从他们身上学到一些东西。蒂利希重新定义信仰的努力并没有阻止后世犯下他警告过的错误；我们的时代充斥着偶像崇拜，在蒂利希所歌颂的基督新教中尤其如此。卡伦宣称世俗主义是真宗教的最好朋友，但他的这种尝试也必定以失败告终，尽管卡伦可能从来没有期待过他的这种努力会成功。在发现宗教对于人类生命之重要性的不懈努力中，卡伦可能提供给蒂利希的是：多元主义经验本身就是终极关怀。倘若真正的终极关怀模式不是或者不仅仅是被抓住（即便是远距离被抓住），而是被抓住后又被放下，就如其他关怀那样被依次抓住，那会怎样呢？倘若世俗主义之所以是宗教的最好朋友，恰恰在于它帮助我们接受诸神的忽视而不必在徒劳的辩解中惩罚他人，那又会如何呢？

译者简介

陈龙，中国社会科学院大学人文学院讲师。

Introduction to the translator

CHEN Long, Lecturer, School of Humanities, University of Chinese Academy of Social Sciences.

Email: chenlongfred@ruc.edu.cn

参考文献 [Bibliography]

西文文献 [Works in Western Languages]

- Arnold, Matthew. *Culture and Anarchy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- Bellah, Robert N. "Civil Religion in America." *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96, no.1 (1967): 1-21.
- Hollinger, David A. *Science, Jews, and Secular Culture*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998.
- James, William. *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy*. New York: Longmans, Green and Co., 1896.
- _____. *Pragmatism: A New Way for An Old Way of Thinking*. Indianapolis, IN: Hackett, 1980 [1907].
- Kallen, Horace M. *The Book of Job as a Greek Tragedy*. NY: Moffat, Yard, and Co., 1959[1918].
- _____. *Why Religion?* New York: Boni& Liveright, 1927.
- _____. "Hebraism and Current Trends in Philosophy." In *Judaism at Bay: Essays toward the Adjustment of Judaism to Modernity*. 7-15. New York: Bloch, 1932.
- _____. *The Liberal Spirit: Essays on Problems of Freedom in the Modern World*. Ithaca: Cornell University Press, 1948.
- _____. "The Predicament of the Tolerant." *Harpers Magazine*, no.7 (1950): 56-61.
- _____. *Democracy's True Religion*. Boston: Beacon Press, 1951.
- _____. "Secularism as the Common Religion of a Free Society." *Journal for the Scientific Study of Religion* 4, no.2 (1965): 145-151.
- Kaufman, Matthew. *Horace Kallen Confronts America: Jewish Identity, Science, and Secularism*. Syracuse: Syracuse University Press, 2019.
- Larrimore, Mark. *The Book of Job: A Biography*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013.
- Tillich, Paul. "Religion and Secular Culture." *The Journal of Religion* 26, no.2 (1946): 79-86.
- _____. *Dynamics of Faith*. NY: HarperOne, 2001 [1957].