

编者絮语：

后世俗的双重谦卑^①

汪海

尽管“世俗化”(secularization)这一确切术语，直到1930年才由韦伯正式提出^②，但它作为一个历史进程和思想史事件，早在近半个世纪前就被尼采觉察，并以振聋发聩的断言“上帝已死”昭告天下。事实上，世俗化几乎是探讨现代性问题绕不过去的关键词。从尼采、涂尔干、韦伯到弗洛伊德，这些现代思想家无一例外地认为，世俗性(secularism)是现代性的核心特征，世俗化则是现代化的必然结果。

美国社会学家、宗教学家伯格(Peter L. Berger, 1929-2017)为我们提供了一个对于世俗化的极简化定义：现代性不可避免地导致宗教的式微。^③弗洛伊德带着科学主义的乐观认为，这一式微既是必须、也是必然。在他看来，宗教很像像是精神分析学所说的精神官能症。宗教创造出一个符合人类心愿的愿望世界，人们通过它获得面对现实世界的控制

^① 本文受到国家社会科学基金项目“后世俗时代的解构主义宗教观研究”(项目编号17BZ010)的资助。[This paper is supported by project "Research on Religious Thinking in Deconstruction in Post-Secular Era," National Social Sciences Foundation of China (17BZ010).]

^② 参见William H. Swatos, Jr. & Kevin J. Christiano, "Secularization Theory: The Course of a Concept," *Sociology of Religion* 60, no. 3 (1999): 209-228.

^③ Gregor Thuiswaldner, "A Conversation with Peter L. Berger: How My Views Have Changed," *The Crosser* 77, no. 3 (2014): 16-21.

No. 39 Spring 2018 | 1

基督教文化月刊

Journal for the Study of Christian Culture

感，从而减轻了焦虑和无助。它正如个体在脆弱无力的儿童期，为应对绝对压倒他的外部世界，而编造出来的思想万应灵药^④。然而，“唯有科学工作才能把或引导对于外部现实的真实认识”^⑤。宗教带来的控制幻觉终究是虚妄的，宗教和强迫性神经症患者拥有相同的思维方式，过高估计了自身精神活动对现实所能造成的真实影响。因此，人类文明与成长中的个体一样，必须摆脱这种幼稚状态，否则无法走向真正的成熟。^⑥显然，弗洛伊德对世俗化抱着积极肯定的态度，因为他相信这是文明成熟的标志。

虽然同为无神论者，但韦伯对于世俗化的态度要更为复杂，他并没有弗洛伊德因笃信科学进步而产生的乐观。对他来说，值得忧虑的是世俗化背后正在发生的历史剧变——“世界祛魅”(disenchantment of the world)的深化：“我们这个时代的特征是理性化、理智化以及世界的祛魅。”^⑦祛魅意味着，现代人对于知识有一种绝对的信仰：“只要人们想知道，他任何时候都能够知道。”世界因为科学而变得透明、清晰，失去原来所有因未知和不确定而产生的光芒和魅力：“从原则上说，再也没有什么神秘莫测、无法计算的力量在起作用”，人类在世界面前感受到的不再是敬畏，而是掌控的雄心，并因此把自己置于宗教的核心：“人们可以通过计算掌控一切。”^⑧祛魅最终导致“那些终极的、最高贵的价值，已从公共生活中淡出，它们或者遁入神秘生活的晦暗领域，或者进入私人直接交往的友爱之中。”^⑨英国作家狄更斯的小说《艰难时世》就以反乌托邦式的笔触描述了一个被科学实证主义和计算理性彻底祛魅的世界，并暗示了可能造成的伦理悲剧。

当哈贝马斯(Jürgen Habermas)在21世纪初提出“后世俗”(post-

^④ Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, ed. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1961), 35.

^⑤ 弗洛伊德：《精神分析引论新编》，高觉逊译，北京：商务印书馆，1987年，第134-135页。[Sigmund Freud, *Jing shen fen xi yin lun xin bian* (Introductory Lectures on Psycho-Analysis), trans. Gao Juejun (Beijing: The Commercial Press), 134-135.]

^⑥ Max Weber, *Max Weber's Complete Writings on Academic and Political Vocations*, edited and with an introduction by John Dreijmanis, trans. Gordon C. Wells (New York: Algora, 2008), 51. 中文原参见马克思·韦伯：《学术与政治》，冯克利译，北京：三联书店，1998年，第29、48页。

2 | 第39辑 · 2018春

编者絮语：后世俗的双重谦卑

secular)概念的时候，距离尼采宣告“上帝已死”已逾百年。这位以坚持启蒙传统和现代性立场而著称的思想家，对世俗化命题的理解与态度自1980年代起发生了引人注目的变化。80年代以前，哈贝马斯对宗教主要持批判态度，非常接近于“世俗化”理论的立场。他指出，宗教的问题是它惯于将自身的单边价值判断绝对化，而这妨碍了它建立理性的建立。因此，他呼吁宗教放弃强势的排他性预设，遵循交往理性的原则，积极参与与公共空间的对话。他相信，随着现代民主社会的发展，宗教起到的社会整合与表达的功能最终必然由世俗化的交往理性所取代，“来自神圣的权威将逐步由来自公民共识的权威所代替”。^⑩到80年代，他开始意识到宗教对于世俗社会具有无法替代的价值：“宗教传统的根本内容超越人类领域，只有那些能够将这一核心引入到世俗领域里来的现代社会，才能够拯救人类的本质。”^⑪在2003年的演讲“信仰与知识”中，他放弃了此前宗教必然被取代的判断，提出宗教与世俗将一直互惠互利，而信仰与知识双方在本质上都以这种建设性的共存关系为基础。到2008年，他在《后世俗社会的思想》(Notes on Post-Secular Society)一文中彻底修正了他对现代性的理解，认为现代性并不意味着彻底的世俗化，并因此提出了现在广为西方人文学界使用的新概念——“后世俗”。^⑫

虽然哈贝马斯在使用“后世俗”这一概念时，最初只是局限于社会学领域，主要指除美国以外的西方发达国家，但人们很快发现这一术语在哲学与宗教理论层面同样具有很强的阐释力。这里的“后”，一方面有在时间上晚于的意思，即“后世俗”是在世俗化进程之后的另一个阶段，它发生于世俗化为基础。另一方面，“后”强调反思和超越，即超越了之前“世俗化”命题里宗教与世俗必然对立的假设，不认

^⑩ Jürgen Habermas, *The Theory of Communicative Action*, 2 vols, trans. Thomas McCarthy (Boston: Beacon, 1987), 77. Quoted in Josef Schmidt, "Habermas and Religion," in Jürgen Habermas et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a Post-secular Age*, trans. Ciaran Cronin (Cambridge: Polity, 2010), 4.

^⑪ Jürgen Habermas, *Politik, Kunst Religion: Essays über zeitgenössische Philosophien* (Stuttgart: Reclam, 1978), 142. Quoted in Josef Schmidt, "Habermas and Religion," 5.

^⑫ Jürgen Habermas, "Secularism's Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society," *New Perspectives Quarterly*, vol. 25 (2008): 17-29.

No. 39 Spring 2018 | 3

基督教文化月刊

Journal for the Study of Christian Culture

为宗教会必然消亡，甚至不再以宗教的消亡为现代性的目标。

“后世俗”概念的提出来自哈贝马斯的一个现实观察。这一观察也被当代许多思想家和社会学家所认可，那就是自1990年代起出现了世界范围内的宗教“回潮”现象。在社会层面，随着科学技术的进步、经济的发展和劳动保障制度的完善，许多社会的信教人数或者对宗教感兴趣的人数并没有如“世俗化”命题所预言的那样下降，反而有明显上升。在政治层面，宗教凭借其意义赋予功能常常为公共话语提供道德支持；反过来，当今世界，对宗教因素的无知和轻视又往往会加剧民族、国家甚至文明之间的矛盾和冲突。在文化层面，宗教的词汇、象征符号和文化意象被广泛借用、嫁接和“翻译”到非宗教的领域，丰富了诸如艺术、文学与影视作品的表达维度。在思想层面，许多重要思想家尤其很多无神论的思想家，开始不约而同地使用宗教术语，并深入探讨宗教议题，其中著名的有德里达的著作《割礼忏悔录》(Circumcision and Religion)、《宗教行动》(Acts of Religion)、巴丢的《圣保罗：普遍主义的基础》(Saint Paul: The Foundation of Universalism)，南希的《解围：基督教的解构》(Dis-enclosure: Deconstruction of Christianity)，伊格尔顿的《理性、信仰与革命：对上帝之辩的反思》(Reason, Faith, and Revolution)，齐泽克的《脆弱性的绝对：基督教遗产为何值得为之奋斗》(The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?)等等。有学者称此为欧洲思想的灵性转向或宗教转向。

其实，无论是宗教回潮还是宗教转向，严格说都不甚准确。“后世俗”不是对世俗化的否定，不是指宗教应该重新占有原属于它的地位和领域，恢复其前现代的“唯我独尊”状态。哈贝马斯“后世俗”思想的重点是，对世俗与宗教二者的界限与关系进行重新思考与调整，其核心或许可以用“双重谦卑”来概括。简言之，它意味着一种双方面的“认识态度的转变”，也被哈贝马斯称为“互补的必须学会过程”，即宗教意识必须学会变得具有反思性，而世俗意识则必须学会超越自身的局限性。^⑬

^⑬ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, trans. Jeremy Gaines (Cambridge: Polity Press, 2006), 144.

4 | 第39辑 · 2018春

编者絮语：后世俗的双重谦卑

具体而言，宗教必须首先接受现代世俗国家的契约传统。这一传统建立在自然理性之上，或者说公共讨论的基础上，所有人都具有平等的参与权；而且现代世俗社会合法性基础是人类的所有理性而非任何宗教。^⑭哈贝马斯强调，这要求宗教对自身传统进行反思，将自身信仰与如下要求对接：1) 宗教必须接受一个由多声部话语构成的公共话语世界，这些话语来自别的与之不同的宗教或世界观念；2) 宗教必须接受世俗知识的独立性，尤其现代科学在生产事实性知识时的独立地位；3) 宗教必须接受世俗理性在政治领域里享有的优先性，尤其是个体平等、现代法律与道德的普遍性。^⑮这是“后世俗”对世俗化理论的继承。

但另一方面，“后世俗”也要求世俗理性放弃启蒙运动后愈演愈烈的妄自尊大。它应该意识到，世俗的许多价值观念都具有宗教信仰的根源，在现代世俗宗教仍然具有不可取代的价值。而在涉及宗教信仰的部分，世俗理性虽然只能接受宗教内容中那些可以被翻译为公共话语的部分，但它并没有高人一等的权威来充当裁判真理的法官。^⑯不仅如此，世俗理性还必须清晰的边界意识，认识到自身的有限性，有所能有所不能，比如认识到科学理性与科学认知的边界——科学可以发现事实，却无力解决人类的终极价值和意义问题。哈贝马斯称这一边界意识为“对有所缺失的意识”(an awareness of what is missing)。世俗表达的无力与有限使人们感受到缺失，这是哈贝马斯“后世俗”思想对世俗主义的反思和超越，从而与后现代思想对传统人文主义和人类中心主义的批判拥有了相通的前提。

事实上，“后世俗”思想的“双重谦卑”或许可以在后现代思想家对宗教与人文主义的反思中找到更明晰和深入的依据。这里简要列举两个例子，一个是具有宗教信仰背景的列维纳斯(Emmanuel Levinas, 1905-1995)，另一个是具有无神论背景的布朗肖(Maurice Blanchot, 1907-2003)。他们从不同的立场出发，都超越了宗教与世俗的二元对

^⑭ Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 120.

^⑮ Ibid., 137.

^⑯ Jürgen Habermas, "An Awareness of What is Missing," in Jürgen Habermas et al., *An Awareness of What is Missing: Faith and Reason in a postsecular Age*, 16.

No. 39 Spring 2018 | 5

基督教文化月刊

Journal for the Study of Christian Culture

立。在他们的思想中，我们看到的是宗教信仰与人文思想之间的倾听、回应和学习，而不是宗教或世俗任何一方的独断与优越感。从这个意义上说，他们的思想就是对“后世俗”理念的真切实践。

众所周知，列维纳斯的哲学著作深受犹太教思想的影响与启发。当有人问到他他的宗教信仰时，列维纳斯给出了一个极具颠覆性的信仰告白。或许也可以说，这是一个由信仰者作出的颇富“后世俗”意味的应答，因为它同时向信仰者和非信仰者敞开。

我承认犹太教的影响，但我不想从信还是不信的角度来谈这个问题。“信”不是一个可以用在第一人称单数身上的动词。没有人能真的说“我相信”或者“我不相信”——上帝存在。上帝上的存在不是我单个个体用逻辑推理得出的结论。我不能来证明。上帝的存在就是神圣历史本身，是人与人之间关系的神圣性，上帝也许就在这一关系中穿过。上帝的存在就是圣经历史中关于上帝启示的叙述。^⑰

列维纳斯的拒绝，即拒绝用第一人称单数“我”来讨论信还是不信上帝存在，集中体现了其宗教思想的核心特征——谦卑。在其著作《总体与无限》(Totalité et Infini)中，我们可以看到这一谦卑的两个源头。首先，在《列维纳斯看来，上帝作为超越和无限，不是一个可以被主体认识和把握的对象：“直接理解上帝是不可能的，不是因为我们的理解力有限，而是因为与无限的联系尊重他者的完全超越性，同时又没有被在这超越中丧失自我，还因为我们在人类中欢迎上帝的可能性要比理解走得更快，理解只会吞噬对象，并把它主题化。”^⑱换言之，由主体来评判，并试图用逻辑实证的方式证明上帝的存在，既是主体的狂妄，也是对无限没有联系的联系。

如果說，列维纳斯贡献了一种极具反思性的宗教观，从一个信仰者的角度呈现了宗教的谦卑，那么他的好友布朗肖则从无神论的立场，解构了传统无神论的傲慢，为一种非人类中心的谦卑的人文主义奠定了基础。布朗肖并没有将“上帝之死”看成是无神论的胜利，他甚至不认为这一世俗化理论最响亮的口号标志着“一个根本的历史断裂”。他指出，世俗化理论的乐观、甚至洋洋得意掩盖了人文主义与它所声称的敌

^⑰ Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 78-79.

^⑱ Ibid., 75.

^⑲ Ibid., 6.

^⑳ 参见Maurice Blanchot, "On Nietzsche's Side," in *The Work of Fire*, trans. Charlotte Mandell (Stanford: Stanford University Press, 1995), 291.

No. 39 Spring 2018 | 7

基督教文化月刊

Journal for the Study of Christian Culture

人——神学之间一直存在的同谋关系。他认为，人文主义不过是另一种形式的神学，正如传统神学的深处一直隐藏着人文主义的影子。^㉑所以，他对无神论的批判实际上是双向的，既指向人文主义也指向神学。

他指出，倘若如费尔巴哈所说，上帝的本质不过是人自身，只是在借宗教中的上帝之名来思考自己，形成和异化人本身，那么“上帝之死”看起来不过是宗教人文主义内核的必然结果——宗教终于揭开了它的伪装，人最终与自身的真相彼此和解。但是另一方面，上帝能够死去，就表明了他的有限性、他的世俗性，同时他是上帝，是造物主，即与绝对密切关联。所以，“上帝之死”就通过重申人性与造物性、有限与绝对的合一，再次延续了根本的神学命题。因此，也可以说：“人不过是上帝的一个假名，上帝之死不过是为了在他的造物(人)身上重新复活。”^㉒

人文主义实际上在处处仿效、继承传统神学。人文主义将人推向上帝之死所留下的空位，一个至高的位置。人现在拥有了神的属性：“我思”——第一人称的意识，不论是在笛卡尔还是在现象学那里，都是源头，具有先验性，它其实就上帝之光；人的话语说出意义，神圣的逻辑斯；认知，“只要人们想知道，他任何时候都能够知道”，能阅读出意义的神一般的神秘。^㉓这个问题没有可能肯定人文主义与神学根深蒂固的关联呢？布朗肖认为，这个问题不可能以肯定的方式回答。但至少首先要解构人文主义一直存在的主体中心主义，即那个独立自主的、先验的、傲慢的“我”，那个普遍人类、理想人类的化身，用他的话说：“‘我’永远不是无神论的。”因为，在他看来，传统神学与人文主义共同的傲慢就是对他的排斥，他们用同一(Same)的法则和对大一(the One)的信仰压抑和驯服不可知的他者。^㉔

布朗肖对二者所共享的本体论神学(Ontotheology)基础的批判，

^㉑ Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 247.

^㉒ Ibid., 248.

^㉓ Ibid., 254.

^㉔ Ibid., 252, 256.

8 | 第39辑 · 2018春

编者絮语：后世俗的双重谦卑

Editorial Foreword

The Double Humility of Post-secularism

是对宗教与世俗的双重反思，也体现了本文所说的双重谦卑。这一谦卑不是主体简单摆出的姿态，对他者表示宽容或者屈服，而是主体建构了自身的优越地位，向他者敞开，承受绝对的未知而不试图将它削减为已知，回应完全的不可能而不试图征服或者拒绝承认它。^㉕这也是为什么布朗肖的理论著作时常穿插着宗教或神学问题的探讨，文学作品总包含宗教主题、隐喻或意象，乃至试图在人文思想与宗教思想之间形成持续的对话与诘难。书写出重的言说、而非自我的独白。在这里，布朗肖的立场呼应了他的同时代思想家，给他莫大启发的神秘主义者薇依(Simone Weil, 1909-1943)。薇依以诗论的语调瓦解了宗教与世俗之间傲慢的敌对：“人之爱最妙妙的愉悦，就是服务你所爱的人而又让他知道，而对于神的爱，要想达到这种美妙只能通过无神论。”^㉖与之对应的是，布朗肖本人的思想实践一直在表明，一种新型的以非人类中心的人文主义只能经由与宗教的对话才可能实现。

谦卑能够成为宗教与世俗可以共同分享的立场，或许是因为——再次借用薇依的话，在宗教的层面，谦卑是“爱的根基”，“是对神的耐心的分有”，而在人文主义的层面，“谦卑是对相反真理的承认”。^㉗

这也是本刊、尤其本期努力向读者呈现的立场。本期主推的三篇论文，这两篇从宗教学立场出发，一篇从文学研究入手，围绕“后世俗”的相关主题形成了跨学科的潜在对话。

曾庆豹教授系统梳理了美国当代哲学家泰勒(Charles Taylor, 1931-)对于世俗化的思考，并探讨了他的天主教现代性思想。他认为泰勒的贡献在于，将世俗化进程解释为内在于西方文化的一种倾向，即自

^㉕ 参见Maurice Blanchot, "Knowledge of the Unknown," in *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

^㉖ Simone Weil, *First and Last Notebooks*, trans. Richard Rees (London: Oxford University Press, 1970), 84.

^㉗ Ibid., 97, 141, 102.

No. 39 Spring 2018 | 9

基督教文化月刊

Journal for the Study of Christian Culture

我认同的逐渐强化，不仅如此，泰勒还指出了世俗化的问题，即最终形成了一种自负的人文主义，造成人类与超越维度的分离。在这样的历史语境下，宗教呈现出更大的社会价值，它已然构成一种反思现代性的有益力量。

以色列学者阿尔方达里在文章中追问的是，面对犹太人屠杀这样惨绝人寰的暴行，传统人文主义话语已经完全失效，而文学又能做什么呢？作者的回答是肯定的，她以波兰、帕里斯等人的诗歌为例说明，文学尤其诗歌如何凭借后人类的语言勇敢面对受害者无法抚平的仇恨，并给出不可可能的宽恕。

藉品教授论文的核心问题或许可以概括为，如何解释神学的伦理现象，如何以一种更具说服力的诠释释放他主义叙事中蕴含的现实潜能，最终使故事转化为人们现实的行动？他向读者展示了解读《圣经》经典寓言“好撒玛利人”的三种基本话语方式：宗教、世俗与后世俗。三种话语方式各有其对应的立场，并不必然构成对立，但在一个由信仰与非信仰人群共同构成的公共空间里，后世俗的话语立场或许能够为超越各自立场的差异，同时保持利他主义的内在与超越性，开辟出一条有价值的道路。

10 | 第39辑 · 2018春