

後現代的含混

——超世俗還是宗教的回歸？

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

【美】威廉·弗蘭克 鞏可欣譯 汪海校

[USA] William FRANKE

作者簡介

威廉·弗蘭克，范德堡大學比較文學與宗教學教授。

Introduction to the author

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

Email: 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, reenchancement

現代進步與技術問題

自文藝復興以來，人類按照自己的形象重新改造了世界，所採用的方式是人類棲居地球以來前所未有的。科學與技術的進步使人類能夠超越先前最大膽的想像，以自己的方式塑造世界。然而，這一進步卻逐漸侵蝕了我們存在的物質基礎或基底，進而動搖了以往看來那些明顯的客觀性（apparent objectivities），例如“自然”“物自體”或甚“真實”。當我們抵達今日許多人所身處的極端城市化（ultra-urbanized）的後現代世界時，即便是純物質性的生物圈可以說至少在那些最重要的方面都是在被文化所生產和塑造着，從而反過來影響甚至決定性地改變了人類的意識。

這一持續的發展趨勢達到了一個分水嶺，我們對所棲居的世界的態度已經徹底改變。世界對於我們來說不再是穩定的、不變的，甚至都不能被證明是完全外在的了，彷彿這就是事物的本質。被認為是真實的東西都是由人類活動製造出來的，是人類使用工具或進行工業生產的結果。一切都與人類的創造有關。我們接觸的一切事物都被吸收到人類的領域、文化的領域，它們被當做人類活動的（至少是間接的）產物，因此也就是我們集體觀念和欲望的投射。當一切（至少在我們眼裏真正重要的一切）都來自於我們的製造——通過人類發明創造出的各種藝術、科學、技術，真實本身不再能與其人工仿造區分開來，或者不再能與真實的表象或“產物”區分開來。

在奧普里蘭酒店（Opry Land Hotel），^① 我們可以找到一個頗有意味的象徵，它接受並利用了上述困境。客人一離開房間，立刻會被

^① 該酒店位於田納西州納什維爾市（Vanderbilt University），作者所在的范德堡大學坐落於這座城市——譯者注。

酒店內郁郁蔥蔥的仿真自然所包圍。在這一幾乎不加掩飾的“山寨”仿造中，自然本身都變成了技術虛構的對象。^① 這一情形還出現在更大的空間尺度上，比如我們所棲居的城市。我們被人造環境所包圍，並陷入它們的操控中。在由人類工程完全控制的環境裏，我們被交通工具和機械裝置運往各處。

再比如，香港或澳門遍佈電梯與扶梯、塑膠人行天橋與自動傳送通道、伸至天空的高科技大廈。再者，想想它令人迷惑的複雜交通與通訊網，密集的商業活動與基礎設施，由閃爍的廣告和視頻構成的霓虹街景。香港集中體現了這種令人眩暈的現代“都市啟示錄”體驗。^② 在這樣的城市裏，我們痴迷於電子合成的景觀。用人工完全取代自然的傾向將現代性推向極致，正是在這一臨界點，現代性逐漸步入後現代性。此時，自然與人造的差異本身也變成了一種人造（至少是對人類的意識和經驗來說），也就是說二者的差異被徹底動搖了。

人類對所棲居物理空間的干預和控制愈演愈烈，對自然、真實等概念的反思也不斷深化，這必然會侵蝕自然與人造之間的範疇差異。原本，這些概念被認為具有固有的意義，這些意義來自事物的本質，但現在這些意義都被掏空了，概念變成了對我們思想的反映。真實或事物的本質在傳統看來不同於事物的表象和我們對事物的感知，更不同於我們對事物的解釋。現代尤其強調這一差異，但如果推到極致它就會崩塌，人們會發現它不過是又一個人為的建構罷了。我們清楚地意識到，在任何我們能夠明確表達出來的對真實的感知中，都存在人

^① 在《後現代的上帝》的簡介中，格雷厄姆·沃德描述了這一體驗所造成的極其後現代的效果，參見：Graham Ward, ed., *The Postmodern God: A Theological Reader* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1997)。

^② 2005年，我作為客座教授開始在香港大學比較文學系講授後現代理論。感謝坦布林（Jeremy Tambling）教授的邀請，是他提議為香港學生講授這一主題。後來，我在范德堡神學院（Vanderbilt Divinity School）主辦系列講座——“上帝之死後的後現代理論（Postmodern Theory in the Wake of the Death of God）”。這兩個活動是本文對後現代主義進行全面反思的場域。2013至2015年，我又在澳門講授文化間哲學（intercultural philosophy）。

為的建構，我們的語言本身強加了這種人造。我們一旦開始反思真實與人造的差異，這一差異對我們來說就不再是事物本質給定的東西，而變成了一種經由概念調節和界定的人造物。

初看，這似乎是一個全新的狀況，但那只是視角問題。通過人類學的比較我們會發現，自然/文化的二元論是典型的西方的觀念，與來自原始文化的那些流傳更加廣泛、歷史更加悠久的觀念相比較，這種二元論其實是一種反常的看法、孤立的事件。現代西方的自然/文化二分法是基於一種在文化上相對簡化的“單一容器宇宙（single container universe）論”，它是對宇宙論多個具體法則的簡化。這些具體法則在漫長的人類歷史中，通過各種儀式、在各個具體語境下被持續不斷地展示出來，這些儀式揭示的是“分形宇宙”（fractiverse）不同的且不可化約的面相。^① 只有將文化從自然世界中分離並區別對待才可能產生統一宇宙（universe）的觀念，在這種觀念裡，一切都服從於同一個法則，且這一法則是首先形成的，否則就不可能用一個公式囊括“一切”了。創造性、自發性與奇蹟總是冒出來擾亂原本純粹自然的法則。這種修正的視角尤其為布魯諾·拉圖爾（Bruno Latour）所提倡，他深刻指出，在任何嚴格的自然/文化二元論乃至西方現代性自身之中，都存在深層的裂痕。^②

儘管如此，人與自然之間的差異至少對某種主流的現代性理解來說仍然是清晰的；世界的人化不可阻擋，它通過塑造並闡釋既定的物質現實，描繪出一條清晰的前進方向。現代性旨在塑造符合人類希望與理想的真實——由此將未加工的自然納入文明世界中，最終甚至使它變成一件藝術品。比如，包豪斯派的建築師尋求的就是這種人化的

^① John Law, “What’s wrong with a one-world world?” *Distinktion: Journal of Social Theory*, Vol.16, no.1 (2015): 126-139. Citations, 134.

^② Bruno Latour, *Nous n’avons jamais été modernes: Essai d’anthropologie symétrique* (Paris : La Découverte, 1991). 英譯本參見：Bruno Latour, *We Have Never Been Modern*, trans. Catherine Porter (Cambridge: Harvard University Press, 1993)。

世界，既能獲得審美愉悅，也能滿足實際需要。然而，一旦真實——一切的基礎——被完全吸納到這一生產過程當中，發展的方向是什麼或者誰在做主導，就都不再清晰了。如果外部沒有任何力量可以抵抗人類的主觀性與人類的生產製造，沒有某種獨立存在的物質可以被加工並逐漸服從人類的目的，那麼製造的人（homo faber）這一說法就變成了一個可疑的概念。

在這一傳統構想中，人類要想自我創造必須首先擁有可以進行處理和加工的原材料，因此必須與某種外在的、他異的事物建立聯繫。現代性的基本假設，包括比如自由、主體等在內的概念，都需要在客觀性與主體之間做出區分，客觀性被認為是給定的，而主體則是獨立自主的，在與其對抗的客觀世界面前行使他的自由。一旦這種張力通過主體的全勝而消失，主體在世界上便不再有與之抗衡之物，也不再具有外在於其本身之物，比如自由或主體性的概念也便崩潰了，更準確地說內爆了。外部桀驁不馴的物質世界終於敗給了人類的自由，結果人類的主體性也隨之蕩然無存。隨着主體的自我解構，現代性不斷呈現出驚人的形態，甚至是可怕、扭曲的樣子，現在這被視為是後現代的特點。這一時代直接顯現在它的圖像——它的吉祥物或偶像中，甚至與它的圖像等同。

世界的客觀性因為人類的挪用而被逐漸破壞，以致於無力再抗衡人類的主體性，或為人類的主體性設置不可逾越的邊界。對稱地是，在主客二元論的另一面，主體性發現自身內部正在遭到客觀結構與無法控制的力量入侵。在後現代，人類主體不再通過理性活動，以一種受控的和有意識的方式實現自身。而這曾經是現代民主政體的追求目標，在啟蒙主義時期，民主政體就是為“追求幸福”而設計的，這一理念在《美國獨立宣言》（1776）中被奉為神聖。人類自我創造的精神激發了更加激進的、更具世界史革命意義的構想，即法國的“人權和公民權宣言”（1789）。

然而在今天，非人的行政與經濟機構正主導着人類所有的有意識

活動。主體的欲望不過是人工製造的結果，廣告工業在利益的驅使下不斷操縱着欲望的生產。主體的去人類化開始於自我的內部，自主權的最內在領域。現代主義敘事向我們描述的是，通過人類的能動性和理性，我們能夠越來越好地主導現實，生活條件會穩步改善，然而，最終現代性的成功卻在事實上逆轉為一幅反烏托邦的景象，主體消解了，我們臣服於一種非人的力量，它無法估量、非理性、難以控制。新的怪物就這樣涌現，比如都市叢林，巨額融資與風險投資的野蠻世界，加上殘酷收購和無道德原則的投資，這些銀行戰略能將整個經濟拋入危境。人類生活的方方面面都浮現出新的、不可操控的力量，它們壓迫、威脅着人類，而個體淪落到卑賤和無能的地步。強大的非人的控制系統生產出卑微、諂媚的順從。

儘管如此，文藝復興後在人文主義復興影響下產生的科技進步，對現代性敘事至關重要，這一科技進步征服了人類日益增長的獨立自主性。文化製造的世界取代了自然，這構成了現代與後現代現實的基礎，甚至可以說這是生產二者的共同母體。所有這些都可以稱為自反性的文化。人類在世界的所有角落都能看見自己的映像，世界本身就是人類通過改造環境生產出來的。對於現代來說，這一自反性的進步具有清晰的積極價值，但在後現代，這一點卻變得十分可疑。人類活動引發了世界的巨變，但是究竟是誰或者是什麼在主導着這一變化，答案不再清晰。主宰世界的力量開始從內部主宰人類本身，以致於甚至無法抵抗它們。基於此，出現了新的緊迫問題。

應該把現實的全面人化看成是人類進化毫無含糊的終極目標、生命發展的自然終點嗎？還是說它並不意味着要排除與壓抑人類所必需的他異性？換言之，人類努力樹立自己、為自己尋找根基，背後究竟具有怎樣的倫理和價值意涵？人類為滿足自身而重塑世界的活動，影響到了什麼“他者”？人類究竟有什麼權利強迫宇宙承受自身變形帶來的傷疤以及隨之產生的一切後果？

後現代思想家提出了這些問題，從而質疑了現代主義的某些重

要假定、意識形態和目的論，尤其是現代主義篤信人類能夠取得無限進步，可以毫無顧忌地運用自身的創造、造物與塑形力量來實現自我的完善。後現代思想中，由德里達、德勒茲、伊利格瑞（Irigaray）等人闡發的後結構主義特別執著於他者的需求。海德格爾1953年的論文《技術的追問》（*Die Frage nach der Technik*）在這一領域具有開創性地位。在這篇文章裏，他提出，他者在存在的偽裝下，顯現為一種神秘召喚的源頭，不可能被人類通過概念思維加以把握。海德格爾《關於人道主義的一封信》（1947）早已闡明了後面這點。他在《藝術作品的本源》（1950）中闡釋得更加具體，他用隱喻的方式描述了大地對世界不屈的反抗，世界就是人類所創造的藝術與文明的秩序，大地總是抵抗着世界，想要摧毀這一秩序，奪回自己的領地。這種詩性的思考通過強調一種必然永遠保持神秘的、難以把握的他異性，確定了所有人類建構的相對性。

當然，生態學和其他政治、宗教運動也在後現代對人類無限制的霸權提出了尖銳的反對意見。然而與此同時，還存在一種更傾向於延續而不是反思、質疑現代主義的後現代主義。這種後現代主義肯定或至少是默許了普遍的人類霸權，因此也就默許了對他者的完全抹除。事實上，它支持抹除異於人類的所有他異性的一切痕跡。萬維網系統和國際消費資本主義，在“他者性”面前沒有表現出任何不安和絲毫的虔誠。在這種意義上，我們可以恰當地將後現代處境描述為一個“帝國”。^①

我們還應注意一個更深的裂痕，並承認後一種後現代主義存在寧靜與動蕩兩個版本，這種後現代主義意圖延續現代主義的計劃，即征服世界、為人類目的開發利用世界。動蕩的版本具有一種矛盾的傾向，它試圖走向自我懷疑的後現代主義，強調普遍挪用與將一切存在人類化的計劃將會導致各種危機。而樂觀的版本則放棄了人類，最終

^① Antonio Negri and Michael Hart, *Empire* (Cambridge: Harvard University Press, 2000).

甚至擯棄了人的概念，目的是為了超越人而肯定“超人類”。

這種自我肯定的現代主義，以及某些與之相關的後現代主義，總是會讚美“人類發展”所產生的進步。他們認為，人類的活動就是在完善自然所給予的物質，是創造對人友好並服務於人類的環境。後現代思想家的聞名之處在於，他們追尋一條將人類變成超人類的勝利之路，利用生化機器人、人工智能和基因技術來創造據稱優於人類並超越人類的新生命形式。^①

但是，許多後現代思想家都為這一過程引發的反彈和產生的矛盾而煩惱。發展的進步推到極致就會逐漸破壞自身的基礎，吞噬並徹底消除自然。任何人類活動的物質基礎都可能被這一活動本身解構和摧毀。歷史進程非但沒有表現出穩定的進步，反而勾勒出一個愈演愈烈的災難，這不僅僅是布朗肖（Maurice Blanchot）所提出的非人間的、超現實的、後現代意義上的災難（*dés-astre*，字面義 *unstaring*，即將一個星體移除）^②。

如果說現代主義是一種基於發展和掌握自然世界的運動，那麼現代派的後現代主義便沿着這一方向更進了一步，他們籌劃的是一個純粹人造的世界，完全不以自然為參照，也不在自然中尋找任何基礎。真實被吸收和轉化為仿真，最終變成人類活動的鏡像。原初的在場不復存在，一切都按照完全透明的方式被再現所生產。真實消解成了對它的模擬，因而變成了純粹的虛擬，鮑德里亞以挑釁的方式對此進行

^① 參見：Luc Ferry, *La révolution transhumaniste: Comment la technomédecine et l'uberisation du monde vont bouleverser nos vies* (Paris: Plon, 2016). 本書認為成就超人發展的科技機遇與風險並存。雖然這本書沒有被譯成英文，但網上對《超人革命：技術醫學與世界的優步化將會怎樣顛覆我們的生活》（*The Transhumanist Revolution: How Technomedicine and the Uberization of the World will Upset our Lives*）也掀起了熱議。

^② 參見：Maurice Blanchot, *L'écriture du désastre* (Paris: Gallimard, 1980). 英譯本參見：Maurice Blanchot, *The Writing of the Disaster*, trans. Ann Smock (Lincoln: University of Nebraska, 1995)。

了描述與分析。^① 這既是現代主義計劃的延續，也是它的崩潰。事實上，按照人類的形象來塑造世界的想法破滅了，因為系統與混亂的非人力量取代了人類的能動性和主導。

人類對世界的征服走向極致，最終絕對化了有限的人類力量，結果現代主義的成功與實現變成了自身的毀滅。人類活動所擁有的積極力量不再塑造和組織世界，無論是自然的還是物質的世界。這些有限的力量比如法西斯政府和跨國公司，由於不受任何外在現實的約束，很容易誤認為自身是不受限制的、無限的。隨後，為了在事實上獲得和確立這種地位，他們必須通過消除和同化所有潛在競爭者來多取霸權。他們認為，沒有什麼是純粹給定和不受他們力量控制的（例如，納粹的優生計劃，就期望將人類重塑為更優秀的種族），所以他們必須從自身的內在結構和資源出發，重構整個世界。^② 但這不可避免地會產生與其他所有能夠約束和限制他們的有限世俗力量的衝突。

在這種情形下，人類文化生產和建構的基礎就會被自身的極致發展所腐蝕。只有在一定的邊界內，人類文化的發展才是有意義的，才可以被看成是一種積極的進步，然而現在這一邊界已經被超越。進步看起來不再是真的或者真實的，也不再能與退化清晰地區分開來。當然，也可以說，我們已經超越了真理和真實這些概念，它們已經過時了，這樣就能夠把這些更複雜的發展重新納入到持續進步的現代主義敘事中去。但是這種肯定、樂觀，以及它們背後關於進步的宏大敘事或元敘事，同樣可能因過時而被擯棄。不安地審視那神秘莫測之物，卻沒有任何綫性進步的故事來安慰我們，這種情緒正是後現代的典型

^① Jean Baudrillard, *La précession des simulacres* (Paris: Minuit, 1978). 英譯本參見：Jean Baudrillard, *Simulacra and Simulation*, trans. Sheila Faria Glaser (Ann Arbor: University of Michigan Press 1994)。

^② 參考阿甘本（Giorgio Agamben）在《神聖人：至高權力與赤裸生命》中對主權邏輯的分析。Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Il potere sovrano e la nuda vita I* (Turin: Einaudi, 1995). 英譯本參見：Giorgio Agamben, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, trans. Daniel Heller-Roazen (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

特徵。

沒有了方向感，也看不到人類發展的目標，令人驚恐，卻也同時讓人感到興奮。自在存在和自為存在的神秘感，擺脫了人類目的論的建構，以其全然的奇蹟面貌被重新發現。世界可能再次變得疏離，就像一旦不存在任何確定的籌劃可以對世界和自己進行前理解，我們就變成了“自身的陌生人”。^①

由此我們可以看到，後現代主義如何沿襲了現代主義的發展軌迹，並達到極致，結果導致了某種逆轉，並在某些方面變成了對現代主義希望與計劃的歸謬反證。消除一切外在於人類製作和文化的陌生現實，導致了一種從內部無法解釋的蠻荒（wildness）：我們的世界與我們自身都變成了未知。這是將人類生活絕對平庸化後的另一面，這種平庸來自瘋狂的技術化，它將一切乃至人類都簡化為由0和1構成的數字系統和無意義的機械運動。當人類運用自身的創造性力量與塑形活動，按照自己的圖像重新製造一切的時候，二元論裏原本相對立的兩極，比如主體與客體、表象與真實、給定與人造等等，就都不復存在了。

當然，這一活動總存在某種支持，某種物質的或者精神的基礎，而對這一根基的遺忘將會驅使它帶着它的復仇，以出人意料的、經常是無意識的方式復歸：我們將面對被壓抑之物的歸來。一直被視為外在於人類的東西，變身為黑暗的、神秘的和夢魘般的基底，重新出現在人類生活和意識的內部。這一由內部浮現並被發現的外在性，至少對於某些闡釋者來說，變成了對宗教（或神聖）的重新發現。

這種相對於人類或者人類本身的根本他異性，可視為是對前現代的神聖經驗的延續。在前現代，神的面孔仍然是陌生的，而不呈現為

^① Julia Kristeva, *Étrangers à nous-mêmes* (Paris: Fayard, 1988). 布拉德利(Arthur Bradley)極好地提煉出了克里斯蒂娃思想中所暗示的“宗教轉向”，參見：Arthur Bradley, “‘Mystic Atheism’: Julia Kristeva’s Negative Theology,” *Theology & Sexuality*, Vol. 14, no.3 (2008): 279-292。

人的形象。這些面孔可能是恐怖的，就像《創世記》第三章裏守衛天堂大門、防止人類擅闖的基路伯。上帝通過擬人化的或者說啟示的宗教被人化了，而後現代宗教則傾向於恢復上帝被人化之前所體驗到的那種神聖感。正如一些重要的後現代主義者所主張的，世界因此能夠重現生機和被主體化，甚至可能被“復魅”。^①

兩種相互對立的後現代主義譜系

馬克·泰勒（Mark C. Taylor）在論文《後現代時期》（以及別的著作裡）區分了“現代主義”的後現代主義和“後結構主義”的後現代主義。^② 泰勒認為，現代主義是對德國唯心主義哲學願景的實現，黑格爾在其哲學體系中對這一願景進行了充分闡述：主體將現實完整、全面地呈現為主體面前的客體，從而對現實獲得了全面的意識。作為精神（Spirit）的人類活動，發現自身作為全部真實的原則被映照在一切之中。這是一個非常嚴格且系統的計劃，從智識層面澄清了人類自治的假定，即人類主體作為其世界的唯一創造者。這是自啟蒙運動以來便在西方文明中實現了的原則，特別是通過技術與科學進步而實現的。這是對笛卡爾開啟的運動的延續，笛卡爾的科學計劃以有意識的主體（“我思故我在”）為基礎，把它當做是撬動整個宇宙的阿基米德支點。海德格爾將這一歷史階段命名為“世界圖像的時代”（1938），意即現實等同於主體對世界的表徵。我們將世界變成圖像，使得世界能夠按照內在於人類主體的原則被整體化和被理解。

儘管黑格爾並不一定直接影響了大部分現代藝術家與作家，但是

^① 大衛·格里芬（David Ray Griffin）精選並匯總了這類看法，參見David Ray Griffin, ed., *The Reenchantment of Science: Postmodern Proposals* (Albany: SUNY Press, 1988)。

^② Mark C. Taylor, “Postmodern Times,” in *The Otherness of God*, ed. Ollin F. Summerall (Charlottesville: University of Virginia Press, 1998), 175-189. 在泰勒對這一主題的諸多論述中，我所引用的這篇論文可能是最言簡意賅的。

布拉瓦茨基夫人 (Madam Blavatsky) 的神智學 (theosophy, 又譯通神學) 與魯道夫·斯坦納 (Rudolf Steiner) 的人智學 (anthroposophy) 的確在現代藝術界傳播廣泛。實際上, 他們二人傳達了唯心主義者的宇宙觀, 認為宇宙作為意識中的純粹形式是完全可知的。後現代主義以此為起點走向了兩個方向。一方面, 它能夠延伸對現實的審美化, 現實已經完全轉變為主體表徵的對象。這是一種純美學化的後現代主義, 時間發展的歷史維度對黑格爾來說至關重要, 卻在這種後現代主義的即時性中被忽略了。立刻同時直接感受所有事物, 這是典型的後現代形式的超現實 (hyperreality), 我們能夠在諸如網絡空間或虛擬世界中對此有所體會。所有在歷史現實中的基礎都被丟棄, 但“萬物合一”的整體聯繫性被肯定了, 而且在新科技的幫助下, 這種整體聯繫以一種此前無法想像的方式被強化了。

另一方面, 存在一種對於根本斷裂的歷史意識, 意識到現代計劃在可耻的失敗中終結了。這種直觀意識會發展成沮喪的、有時不連續的後現代表達方式。現代主義早已敏銳地意識到世界的破碎, 比如T. S.艾略特用碎片所表現的那樣, 他在《荒原》(*The Waste Land*) 中用這些碎片“支撐自己, 抵禦自身的毀滅”。但現代主義仍在不斷試圖通過藝術超越這一困境。現代主義者正像某些浪漫主義者那樣, 不再堅信在藝術與現實之間一定存在毫無裂隙的有機整體 (organic wholeness), 不過現代主義者通常認為至少在經過培養的審美領域是有可能存在某種整體性的, 比如佩特 (Walter Horatio Pater) 論蒙娜麗莎和文藝復興藝術的文章《文藝復興歷史研究》(*Studies in the History of the Renaissance*, 1873)。席勒曾在著作《審美教育書簡》(*On the Aesthetic Education of Man*, 1793-1794) 中設想用藝術來重構人類的整體性, 當時工業時代剛剛來臨, 已經產生最初的損傷和破碎, 古典時代對智慧的整體追尋已經破碎為各種科學知識的專業領域。這種身處廢墟卻憧憬整體的願景催生了盛期現代主義 (high modernism) 審美領域裏的藝術傑作, 特別是普魯斯特的《追憶似水年華》) 和喬伊斯的《尤利西斯》。

相比之下，後現代並不常產生像《荒原》或畢加索的《亞威農少女》那樣完美的藝術作品。充滿精神追求的巨作基本都是現代主義作品，比如康定斯基（Kandinsky）、馬列維奇（Malevich）、蒙德里安（Mondrian）和巴奈特·紐曼（Barnett Newman）的繪畫。在後現代的創作中，現代主義藝術的嚴肅往往被瑣碎與反諷所取代，當然也存在明顯的例外，比如安塞爾姆·基弗（Anselm Kiefer）的繪畫。這種後現代視角對真實完全在此時此地得以實現時的情形加以描述。這一“真實”在圖像中是直接的。符號不再有明確的外在指示物，不過，和現代抽象表現主義繪畫不同，符號並沒有為了直接觸及絕對而被拋棄，它們自身被絕對化了：符號變成了自身的圖像，甚至變成了仿真，完全真實或者不如說超真實（hyperreal）。^①

然而，在符號與真實之間關係的革命中，存在另一種可能性，即承認符號是空洞的，而我們無法觸及真實，從此，對我們而言，真實遺失了，變成了一種缺席。這導向了這樣一種後現代性，它不認為真實是絕對在場的，是直接的、審美的和圖像性的，而是認為它是無限缺席的，是一種絕對的差異與延宕。真實永遠不可能獲得：它只是永遠缺席之物的蹤跡。這將後現代性導向難以捉摸、不可企及的他者，也就是受列維納斯影響的德里達或沿襲了拉康的克裏斯蒂娃所追求的那種後現代性。^② 不管是相信完全的在場，還是認為缺席不可克服，在這兩種後現代主義中，符號與指示物之間的關聯已經中斷，無人聲稱能夠把握宇宙的深層結構。現代主義藝術曾向我們許諾的通向真實本質的鑰匙，在後現代主義那裡真實已經消解為沒有基礎的仿真。

^① 這種符號內爆而產生“擬像”的過程最早被鮑德里亞（Jean Baudrillard）描繪了出來，例如，在《象徵交換與死亡》中，尤其是在第110-117頁論“仿真的超現實”（L'hyperréalisme de la simulation）中。參見：Jean Baudrillard, *L'échange symbolique et la mort* (Paris: Gallimard, 1976)。

^② Creston Davis, Marcus Pound and Clayton Crockett, eds., *Theology after Lacan: The Passion for The Real* (Eugene: Cascade, 2014). 強調了拉康式的不可能的客體，小客體（the object petit-a），而不是許多傳統神學所說的“大他者”（11）。

現象與基礎、符號與指示物之間的關聯都已破碎，這已經不是值得關心的問題，或者說二者之間不再可能建立聯繫。後現代主義不再關心指向某些外部現實的符號，而只關注圖像和仿真，現在圖像只是自身的圖像，仿真不再呈現真實，而是取代了真實。當符號完全等同於真實時，在符號的意指之外或者背後就不存在任何不同於這一真實的他異性了。直接性突然變成無限的中介，永遠無法抵達任何終點。有人可能會說，這一圖像世界是對人類欲望的徹底實現，對異化與自然需求的克服，也有人可能會覺得符號本身是空洞的，這樣的話欲望指向的就是超越世界的東西，是欲望虛構的符號和圖像的總體。前者生成的後現代主義，是對現代主義計劃的延續與完成，它試圖將真實作為一件藝術作品（或者人造物）來實現，方式是抹除一切與人類製作相對立之物。後者則導向了另一種後現代主義，它並不關心這一技術的成就，即將世界當做是人類自我實現的系統，它關心的是徹底他異性的、不可被削減的東西。

泰勒在克爾凱郭爾對黑格爾理論系統的回應中，發現了孕育這兩種後現代主義的種子。克爾凱郭爾存在的審美境界預示了現代主義的後現代主義，認為在圖像的直接性當中，即使沒有佔有真實，也至少佔有了真實的效果與感覺。但除此之外，克爾凱郭爾還設想了一種倫理和宗教的境界，這一境界尊重絕對的差異和未知，而不是抵達或佔有。真實缺乏一個可以被確定把握的基礎：這一困境使人類在面對無法理解的神聖存在時，陷入了恐懼與戰栗。

這種懸置在符號迷宮中又無路可逃的體驗具有兩種不同的價態，這兩種傾向都催生了許多後現代藝術。安迪·沃霍爾（Andy Warhol）的波普藝術非常大膽地運用了第一種價態所堅持的表面性，這是一種有意為之的頑固追求，在其中圖像被神話為真實本身。而卡夫卡小說則表達了第二種價態的複雜性，你永遠不知道為何被起訴（《審判》），或者自己作為土地測量員的工作為何總是備受阻撓（《城堡》），這種黑色幽默指向了一種不可理解的超驗。泰勒的《去形象

化》(Disfiguring)一書對後現代的藝術和建築進行了宗教維度的譜系學考察，他認為沃霍爾佔有一個特別重要的地位，因為他實現了現代主義的後現代主義，即與世界天衣無縫地融合在一起、完全沒有任何他者的存在：“沃霍爾所呈現的世界是後工業資本主義的世界。商品的審美化與藝術品的商品化加入到文化產業‘已實現的烏托邦’中，這是沃霍爾的藝術所擁抱的。‘賺錢’，沃霍爾聲稱，‘就是藝術！’”^①

泰勒認為，沃霍爾的藝術“以悖謬地方式實現了現代性的烏托邦夢想，即渴望藝術與生活融為一體。波普藝術通過拯救表象而發現了救贖。”（第181頁）。因為符號不再被用來象徵任何真實之物，它們自身便成為了唯一能夠被認知或經驗的真實，也因此變成了絕對。任何除它們以外的真實都被廢除了，我們發現自己處於擬像的領地中。鮑德里亞解釋道，“波普藝術象徵着視角的終結，召喚的終結，見證的終結，創造性立場的終結，不再有顛覆世界的破壞活動，藝術不再罵娘。波普藝術渴望的是‘文明化’世界的內在性，以及完全整合到這一世界中。這裡潛藏着瘋狂的野心：試圖抹除整個文化的記錄（與基礎），試圖超越。”^②

在與鮑德里亞幾乎相似的看法中，泰勒將波普藝術分析為唯心主義的，一種“圖像的唯心主義”。除了圖像的真實以外，沒有別的真实，所以圖像就是真實的，是對理念的完美實現，一個擬像的烏托邦。正如沃霍爾直白而率真的說法，“波普藝術就是喜歡物”（Pop art is liking things）。這一特點在其他波普藝術家那裡也可以發現，比如利希滕斯坦（Roy Lichtenstein）、瓊斯（Jasper Johns）和勞恩伯格（Robert Rauschenberg）。建築領域有與之類似的例子，泰勒將

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

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

它們統稱為“邏各斯中心主義”，重點分析了菲利普·約翰遜（Philip Johnson）、詹姆斯·斯特靈（Sir James F. Stirling）、查爾斯·摩爾（Charles Moore）的作品，以及邁克爾·格雷福斯（Michael Graves）的迪士尼酒店。這類建築應當是有趣並具有娛樂性的，它們具有文圖瑞汽車般的綫條，滲透着拉斯維加斯的精神，代表了現代主義烏托邦的實現，但與此同時，就在這一表面化的狂歡中，不和諧的內容被引入了，從而擾亂了盛期現代主義的深層結構和形式的純粹性。它們的折衷主義與歷史主義賦予現代摩天大樓一種哥特風格，比如通過混合傳統與現代的建築材料，通過懸置或複雜化戲仿純粹的形式，製造出一種幻覺，讓人以為所有的時間和地點都得以在此時此地實現。這也是無所不在的迪士尼世界主題公園和賭場酒店——葡京、威尼斯人、巴黎人、新濠天地——試圖製造的幻境。

對於黑格爾來說，所有的事物都被絕對地包含在一個完全有機的系統之中。邏各斯為所有事物的協調與結合提供了潛在的核心基礎原則。審美的後現代主義接受這樣的原則，一切都在系統之內，但這一洞見不再被視為通過概念對真實的邏輯性闡明和對存在的把握。純粹內在性的系統是自我封閉的，它已經擯棄了深度和與真實的聯繫。所有的現象都被用表面價值來衡量，且不必然指向任何更深層的本質，尤其是不指向任何潛在的邏輯或原則。這是一個沒有深度與超越的世界。它將表面與表象絕對化，因為它們現在是獨立、自主的，而並不是任何潛在真實的表面或表象。

而另一種後現代主義並不消除差異（顯象與潛在之間、同一與他者之間、普通或世俗與神秘甚至神聖之間的差異，等等），反而關注這些差異，呼應了克爾凱郭爾提出的存在的宗教境界。泰勒在安德烈·馬松（André Masson）、彼得·艾森曼（Peter Eisenman）的藝術與建築中，尤其是在邁克爾·黑澤爾（Michael Heizer）、米開朗基羅·皮斯特萊托（Michelangelo Pistoletto）、安塞爾姆·基弗（Anselm Kiefer）的作品中找到了體現。泰勒認為，在這些藝術家的作品中，

不可呈現之物與不可同化之物之間被壓抑的差異回歸了，並留下了一個永遠不能癒合的傷口。

在《畫家與現代生活》中波德萊爾寫道：“我所說的現代性指的是藝術當中短暫的、轉瞬即逝的、偶然的那半，而另一半則是永恆的、不變的。”^① 泰勒將盛期現代主義的後現代主義與後者相連，將更具自我批判意識的後現代主義與前者相連。對於完整或永恆的在場，在一些方式中，現代主義的後現代性提出了比現代主義更誇張的主張。這種風格的後現代性明確地宣告，上帝就在前所未有的肉身性和物質性中完全在場，擴展了19世紀的“神學美學（theoesthetics）”：“一直被壓抑的塑形現在得以回歸，這一回歸破壞了抽象藝術作品的純粹性，這恰恰與超驗上帝之死重合，上帝現在重新顯現，但在根本上是化身於自然和文化的進程中。”泰勒認為，對於現代主義來說，“神學美學的目標是與絕對或真實融合，這絕對潛藏在或棲居在所有人與現象的內部”。^② 而在其他更加禁欲、嚴格且沒那麼驕傲、自大的後現代圈子裏，這一目標已被擯棄且常常遭致嘲笑。

儘管如此，我們不應忽視這一重要事實，即恰恰因為對於後現代主義來說，這一在場不再是真實的，它也才能夠是完全的：它變成了完全的仿真，因為不存在任何外在於它、與之對立的真實了。後現代主義意味着去除原初與本真，也正因此一個仿冒的“在場”能夠極好地披上總體化的偽裝，將自身延伸到整個全球網絡。在自身之外，不存在任何真實基礎或本質，也沒有任何事物可以阻擋這一對在場的完全偽造轉變為完全的在場。

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

^② Taylor, *Disfiguring*, 145, 152.

被丟棄的基礎隱喻：從現代到後現代

整個現代主義運動最基本的隱喻之一便是基礎的隱喻，所以我們可以說，向後現代主義時代的過渡就是對基礎的破壞。笛卡爾在現代思想的開端（或者說開端之一），在《方法論》（1637）一書中利用這一隱喻，描述了他將如何在一個不可動搖的基礎上建構知識的大廈，那就是他在第一原則中所表達的自我意識的確定：“我思故我在。”當這一基礎不復存在，我們便進入了後現代主義不確定的、無基礎的維度。尼采（通過構成性的隱喻、偽裝）和弗洛伊德（通過潛意識）以不同的方式預知並激發了這一事件的到來，他們顛覆了自我的確定性和統一性。這兩位思想家奠定了基礎，後現代思想家德勒茲、拉康、德里達、伊利格瑞、福柯等人才能夠對主體的完整性發起激進的抨擊。^①被闡釋為主體的自我不能再作為知識的基礎，甚至不能再作為意識與經驗的基礎。

現代主義（來自於拉丁語的modo，意即“就在現在”）顯然意識到了自己與過去的某種不連續性，即與過去相比，它是一個嶄新的、不一樣的時代。但是，新通常是在新的基礎上開始一個新的開端，即之前的基礎失去或者損毀之後重新找到了一個基礎。無論過去文化的基礎是什麼，它們都已經彌散在發展的進程中。現代主義的構建者認為當下正是重新開始之刻，為此他們確定了新的原則、公理和基礎。笛卡爾在哲學上這樣做了。康定斯基、蒙德里安、馬列維奇企圖在繪畫中施行。勒·柯布西耶（Le Corbusier）、包豪斯運動以及密斯·凡德羅（Mies de van der Rohe）則在建築中追尋這一理念。而斯特拉文斯基、勛伯格與伯格則在音樂中提出某種相對應之物，即一種新的十二

^① 這些與其他重要人物的精選、代表文章可以在《從現代主義到後現代主義》中找到。Lawrence Cahoon, ed., *From Modernism to Postmodernism* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2003).

音體系或甚至是無調性系統。

儘管現代主義追求“創新”（make it new）——在龐德之後人們總是不斷重複這一口號，但重建卻總是返回某個已經存在的東西那裡去，回到我們的過去，卻是第一次被挪用、理解和佔有。在這種意義上的新實際上是一種更新。這是對遺失已久的傳統和根基的恢復。因此，現代主義也總是對原始的重新發現，正如畢加索、布拉克（Braque）對非洲、大洋洲面具藝術以及其他原始文化的痴迷所表現出的那樣。現代主義既是創新，也是源頭的追溯。這方面尤其迷人的，便是土著部落社會，他們生活在與自然的某種連續性之中，未曾被中斷。對基礎的渴望也可以是渴望與原始和源頭的聯結。這是一種對源頭的挪用，現代主義的原始主義同時表達了一種意願，即在不依靠任何外在或他者的情況下實現獨立自主。《芬尼根的守靈夜》與《荒原》都可以歸為盛期現代主義的這一範疇內。艾略特在筆記中說，他的這首被視為現代主義宣言的詩歌，它的基礎就是尋找聖杯的神話，韋斯頓（Jessie Weston）在著作《從儀式到傳奇》（*From Ritual to Romance*, 1920）中很直接地探討了這一問題，但他也參考了奧義書等許多其他傳統以及它們的源文本。同樣地，喬伊斯的傑作對宇宙和人類意識的記錄進行了重組，方法是喚起原始宗教的各種儀式，尤其是督伊德教的（druidical）、斯堪的納維亞的、埃及的、中國的等等文化的儀式。龐德的《詩章》（*Cantos*）也以史詩的氣魄，體現了這種破碎化，但又折中地普遍化了的方法。他們不斷將重心轉移到復興和重現那些被湮沒的源頭。

這種對源頭的追尋在後現代普遍被終止了。至少，人們不再把源頭看成是尋求救贖的通道。對它們或其殘餘物的興趣往往會被嗤之以鼻。這可以讓後現代意識免受現代主義宏大建設計劃之害。或許仍然存在一種普遍的哀傷情緒，緬懷那無法挽回的遺失。但後現代境況的確也會促使某些人產生更加沾沾自喜和樂觀的自我滿足態度，這些人除了自身的內在意識外沒有任何尋找超越的需要，對他們來

說，這種追尋不過是形而上學的幻象。消費社會與“唯我一代”（me generation）的文化也表達了後現代主義自身頑固自利與自戀的一面。在這種後現代主義中，存在着一種興奮，終於擺脫所有關於過去的敘事，哪怕對未來沒有任何方向感。實際上，對後現代主義來說，根本沒有未來，也不存在任何真實的過去。只存在一個永遠難以捉摸的現在。當它拆解了歷史敘事，這一虛構的現在便無從而來，無處可去。因此，可能也不存在任何真實的現在——它也只不過是一種幻象，或是仿真。這種後現代主義將自己定位在一個沒有真實時間的虛擬空間中。在不被過去或未來束縛的情況下，現在慢慢稀薄到一點兒真實也不剩。

在這種後現代主義中，沒有任何時態能夠為時間、為建設一個連續的生命或歷史提供基礎。現代主義的典型特徵是重新樹立基礎，而後現代的情感則完全拒斥這一姿態。後現代的感受是並不存在任何基礎：我們總是從中間開始（in medias res）。也不存在任何可以預見的真實的終點、目標或完結。這種開始與結束，本源（arche）與終結（telos）在宏大敘事（grand récit）中會成為重點，但是根據利奧塔的總結性定義，後現代主義就是對“元敘事的懷疑”，這些主導敘事不再具有統治地位了。^①

在現代主義者的視域裏，藝術可以充當一種手段，來實現人類的潛能，在現實中獲得理念的完全在場，或者換句話說，實現基督再臨（Parousia）——神聖的在場，或天國降臨。席勒有類似的觀點，認為藝術的目的就是對人進行審美教育，這在18世紀末就已經為現代主義奠定了重要基礎。通神學者基本上採用同樣的觀點，這種視角源於康德、施萊爾馬赫、謝林、席勒與黑格爾的德國美學與宗教思想，通過布拉瓦茨基夫人和魯道夫·施泰納，直接影響到現代主義的奠基人，

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

從康定斯基、蒙德里安到馬列維奇。在人與神的合一中獲得純粹和完美，是古老的煉金術夢想，它在眾多的現代主義計劃中作為完整的在場獲得了實現。正如伊哈布·哈桑（Ihab Hassan）所說，對這一在場的實現來說，《芬尼根的守靈夜》是“關鍵性的文本”，^① 尤其最後的段落。這段音素極其豐富的文字，飽含並展現了純粹的在場，即所有真實天啟般的同時性到場。^②

現代性的焦點是現在，現代性強調的時間、給它以優越地位的時間，它將現在標識為現代、“當下”。泰勒也引用了喬伊斯小說中的這段文字，他認為：“儘管現代主義很複雜，但我們可以這樣理解現代主義的在場，它是一種確信，在場在現在是可以被實現的。”^③ 一切都在現代性（modernity）的“當下”（拉丁語modo）中發生。在後現代主義中，自我作為一種形而上學的假設被破壞，主體作為認識論的第一原則被消解；倫理行動的自由人失去了自我主宰、自決的能力乃至自己的意志；此外，個體存在與集體社會生活所有領域與方面的根基都被動搖了。

在後現代性中，自我與其自身的同一變得不可能了，因為時間中的自我由一個永遠無法真正再現的過去和一個永遠無法真正到達的未來所構成。因此，主體的完整自我呈現（self-presence）就是不可能的。“總是急於抓住轉瞬即逝的此地與此刻，表徵（representation）便只有再現（re-present）一個永遠不會、也永遠不能完全實現的在場/

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

^② 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 Bussofithee, mememormee! Till thousandsthee. Lps. The keys to. Given! A way a lone a last a loved a long the...”

^③ Taylor, *Disfiguring*, 12.

缺失……表徵不可避免地打開了它試圖關閉的間隙……因為所有的呈現（presentation）都是再現（representation），主體試圖獲取同一性並創建一個專名的努力就不可避免地失敗了。”^① 泰勒和幾乎所有其他的後現代思想家都認為，不存在任何簡單的自我同一性，世界的統一性也因此瓦解了。

在後現代科學中，混沌替代了自然法則。混沌與複雜性理論處理的是一種開放的宇宙，在這個宇宙中，萬事萬物以難以理解的方式出現，錯綜複雜的秩序後沒有終極的基礎。生物演化被理解為是偶然的。生命過程是隨機的。它們的基礎是信息交換，而信息可能抵達，也可能沒有抵達：可以計算的只有概率。生命沒有具體的基礎，沒有有形的實質或內在的本性。生命主要在於一種編碼的參考，這一參考包含的是形式化系統裏的抽象本質。生命過程被理解為僅僅是無實質內容的信息交流。同樣，病毒與抗體消解成了信息，而不是物質實體。^② 這當然也可以被理解成對物質主義的擺脫和現代世界的復魅。^③ 某些後現代的闡釋者，比如大衛·格里芬和在泰勒的啟發下進行寫作的一群新興的理論家，比如杰弗里·科斯基（Jeffrey Kosky）便如此進行了闡釋。^④

沿襲着泰勒的計劃，布拉德利·奧尼希（Bradley Onishi）與泰勒·羅伯茨（Tyler Roberts）提出了一種闡釋進路，這是一種“非世俗主義的世俗性”，非常有活力，非常理解宗教，又很敏感。^⑤ 泰勒的

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

^② 尤其是在《關於宗教：虛擬文化中信仰的經濟》中，泰勒將他對後現代主義的闡釋延伸到了文化的場域。Mark C. Taylor, *About Religion: Economics of Faith in Virtual Culture* (Chicago: University of Chicago Press, 1999).

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

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

^⑤ 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).

其他學生，包括托馬斯·卡爾森（Thomas Carlson）和瑪麗-簡·魯賓斯坦（Mary-Jane Rubenstein），都倡導這一方法並造成了很大影響。他們運用歐陸哲學復興宗教對於文化的重要性，哪怕是在韋伯的世俗主義主題已經破產的後現代。^① 用卡爾森的話來說，在不可言說的上帝之神秘經驗與不可能的死亡之存在經驗（因為經驗的主體如果有這一經驗，便不會存在了）之間存在着一種“否定類比（apophatic analogy）”，它打開了一個領域，在這領域內宗教現象和文本能夠闡釋我們現代世俗生活的意義，揭示它們的內涵。它們能夠揭示我們存在的極限和它最典型的特徵。在泰勒之後，很多人開始重視視覺藝術，但文學傳統也同樣易於成為宗教啟示的世俗媒介，我個人幾十年來的文學與宗教研究勉力論證就是這一點，尤其是《世俗經典》（*Secular Scriptures*）一書。^②

基礎的崩塌可能導向絕對的內在性，在這一內在性之中，世俗世界就是一切，而宗教因設想了一個超驗的神聖基礎肯定要被廢棄。沒有基礎便與沒有宗教成了同義詞，而後現代文化也可以說就是對宗教的掙脫。另一方面，基礎或者說任何穩固根基的崩塌，都可以作為系統的內在特徵來加以體驗：基礎的崩塌會變成一個永遠無法癒合的痛苦創傷。在從古代到後現代的文學傳統中，我們可以找到許多關於這一構成性創傷的強有力例證。保羅·策蘭（Paul Celan）的詩歌便是

^① 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).

^② 泰勒在芝加哥大學出版社主編了一套“宗教與後現代主義叢書”，我的第一本著作《但丁的詮釋之旅》（*Dante's Interpretive Journey*, 1996）就是其中之一。我在其他一些著作中繼續了這本書的探討，包括最近的《文學的神學：人文傳統中作為啟示的聖經》《世俗經典：但丁之後的現代神學詩學》《想像力的啟示：從荷馬和聖經、經維吉爾、奧古斯丁到但丁》。參見：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)。

這樣一個沉痛的例子。^① 欠缺基礎並不是說基礎是不相干的和不必要的，而是說，欠缺基礎成了一個文化最重要的關切。一切都指向將會為這個世界提供基礎的東西，然而實際上，這一事物總是作為缺失而被我們感覺到。在這種情況下，純粹的內在性不是欲望的實現，更不是直接通達一切這一夢想的實現，而是一種永遠不可消除的未完成狀態，即與真實、神聖、他者的永遠分隔——這些永遠無法被內在性所涵蓋，但作為一切的基礎卻是極其重要的。因此，在第二種闡釋後現代主義的方式中，宗教的經驗模式就具有了範式意義，而不是無關緊要的。純粹內在的空間就是空虛，這一空虛在向內坍塌的同時，將我們向外部敞開，這是世俗世界永遠無法理解的方向。因此，基礎的喪失既可以被闡釋為是現代世俗世界的最終實現，又可以說是對現代世俗世界的完全破壞。

這種模糊性在面對像德勒茲那樣的後現代思想家的神學時，奇妙地催生出一種偽裝的矛盾態度。眾所周知，德勒茲一有機會就抨擊神學，誰知反而被人看成反傳統的神學家。^② 德勒茲曾將神學定義為“不存在之實體的科學”。^③ 然而，這些“實體”卻深刻地影響着真實經驗的方方面面，並賦予語言以生命。“真實”（re-ality）就在於可以被符號指示的事物，即res；在真實之外或之前，那逃脫符號指示之物就被暴露了。因此，德勒茲式對內在性的堅持，最終指向的是完

^① 我在“保羅·策蘭，但丁的曼弗雷德，作為我們共同紐帶的語言的創傷性”一文中探討了這點。參見：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。

^② 這是舒爾特（F. LeRon Shults）的中心論點。參見：F. LeRon Shults, *Iconoclastic Theology: Gilles Deleuze and the Secretion of Atheism* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015)。

^③ “神學現在成了有關那些不存在的實體的科學，神或反神、基督或敵基督通過神學這一方式賦予語言以生命。” Gilles Deleuze, *Logique du sens* (Paris: Minuit, 1969), 327。

全不能用符號指示的維度。^①如最近幾十年——尤其是在泰勒論宗教與後現代主義的著作之後的思潮——所顯示，極端的世俗主義暴露出一種不穩定性，並隨時有反轉到對立面的傾向，顯示出後現代主義的另一面，即作為宗教轉向的一面，或者至少是後世俗的一面。

作為後-世俗主義的後現代主義：宗教的復興

格雷厄姆·沃德（Graham Ward）論述“世俗”世界的“內爆”，描述了內在性系統在今天的遭遇，這一系統來自德國唯心主義，如今卻在後現代的闡釋中因自滿而變得極其膚淺，因晦澀而令人厭煩。^②他接着闡釋了後現代主義，他的闡釋與泰勒平行，但又大相逕庭。沃德與泰勒都注意到新興大眾文化與大眾傳媒產生的多彩現象，也都意識到宗教向度上所有重要的意見分歧。對於宗教向度，不同形式的後現代表達或擁抱或迴避。然而，對於沃德來說，後現代主義允許前現代宗教意識和實踐的某種回歸或者恢復，比如基督教會的宗教儀式。與之相對，泰勒卻極力阻止這樣的復古。沃德認為，在這方面，泰勒是一個自由主義思想家，仍然眷戀過時的現代主義進步論。^③

這裡最重要的差異是，對於沃德來說，神學是披着“後世俗”的

^① 丹尼爾·巴伯（Daniel C. Barber）的《德勒茲與上帝的命名：後世俗主義和內在性的未來》極好地闡釋了德勒茲內在論的神學潛能。Daniel C. Barber, *Deleuze and the Naming of God: Post-secularism and the Future of Immanence* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2014).

^② 請參閱格雷厄姆·沃德的《導言》：Graham Ward, ed., *The Blackwell Companion to Postmodern Theology* (Oxford: Wiley-Blackwell, 2001)。

^③ 另外，吉莉安·羅斯（Gillian Rose）在著作《斷裂的中部》有一章題為《新耶路撒冷、舊雅典：神聖的中部》，概述了對泰勒的這一批評意見。她認為，泰勒不經意間參與“重建”了“西方形而上學的極權統治”。此外，通過接受道德權利與實際權力的分離，“泰勒狂喜的斷言將會一直被放逐在心靈城堡裏”。參閱Gillian Rose, *The Broken Middle* (Oxford: Blackwell, 1992), 277-295。

偽裝而回歸的。^① 他強調，此前的教條——即認為世俗主義與科學是真實的描述、是宇宙的最終解釋——已經被後結構主義的批評摧毀，尤其是被法國哲學夷平了。特別是福柯與德里達，他們對“全知、全面的”科學知識這一世俗理念發出了致命一擊。^② 泰勒認同這一批評，但他並不認為這一傾向是朝着對神學有利的方向發展。他拒絕所謂神學回歸的理念，認為這不過是一種懷舊。對他來說，現在的神學並不本真，所以必須終結，但沃德卻認為神學是及時的，而且特別適用於後現代。在後現代，神學的確可以取代哲學，為人們提供普遍的思維範式。哲學，特別是從笛卡爾到胡塞爾的現代哲學，試圖將基礎建立在自身之上，但神學卻因其本性朝向他者。“神學——作為話語、作為實踐——是在沒有基礎的狀況下前行。它不能思考自己的起源；它置身於一直未被思考的領域，它在那裡尋找和渴求。但它的尋找不是漫遊，因為它在尋找另一個城市，一個異質的城邦（heteropolis）。”因此，在後世俗時代，神學擁有了一種強有力的動機甚至是一種必要性。對於沃德來說，“只有神學才能完成後現代的計劃”^③。

與哲學不同，神學並不試圖建立自己的基礎：神學毫無根基地前行，因為它不能思考自己的起源（也即，上帝）。因此，它成了我們的一種防護，反對偶像崇拜，反對主體自足的幻象（主體的神聖化），反對世俗空間純粹自主、自我封閉、自設根基的幻象。為了反對徹底的內在論，比如英國宗教思想家卡皮特（Don Cupitt）所建立

^① 包括沃德在內的許多作家以各種方式討論了這一問題，參見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。

^② Johannes Hoff, *Spiritualität und Sprachverlust: Theologie nach Foucault und Derrida* (Munich: Paderhorn, 1999). 這本書清晰明了且徹底地論證了法國後結構主義批評的潛力，尤其是福柯與德里達所實踐的那樣，其對神學探究與反思的重大意義。

^③ Graham Ward, ed., *The Postmodern God*, lxii and xxxiv. 沃德的《上帝之城》拓展了這一主題。Graham Ward, *Cities of God* (New York: Wiley Blackwell, 2000). 也可以對照米爾班克的“只有神學克服了形而上學”。John Milbank, *The Word Made Strange: Theology, Language, Culture* (Oxford: Wiley-Blackwell, 1997).

的那種，^① 沃德提出超驗經驗論，作為後現代神學感性的特點。沃德認為，這一觀點是由可稱為“神學現實主義者”的思想家所提出，與“虛無主義美學”相比，這些思想家選擇了一條更加“艱難的道路”。他們不停地追尋着“另一個城市，在分離中建立的上帝之國”。^②

以這種方式，沃德同約翰·米爾班克（John Milbank）以及激進正統運動（the Radical Orthodoxy）中的其他成員共同提出了一種後現代神學，有力地診治了世俗文化的困境。在上帝之死後，出現了一種無限的物化與商品化（傳統神學所說的“偶像崇拜”），它針對的不僅是所有物體，而且也針對所有價值——道德的、審美的和精神的。

“我們已經創造了一種戀物癖的或虛擬對象的文化。現在一切不僅是可衡量的、有價格的，而且一切都有圖像。”沃德從轉向的角度描述了這一變化，即從“普羅米修斯式的權力意志”轉向“狄奧尼索斯式的彌散”，前者追求的是理性地控制真實，“而在後者那裡浮動能指的無止盡生產和播撒支配着人們的欲望”^③。不論是哪種情況，欲望在其無限性中都不受約束；在這一意義上，欲望就進入了一種可稱之為神學的維度，指向一個不可確定的他者。然而，這種欲望因為聚焦在有限的物體——比如大眾傳媒所呈現的金錢或性的圖像——之上，它就變成偶像崇拜、反常甚至邪惡了。^④

在人類欲望的無休止中蘊藏着神學，或者至少可以說，蘊藏着一種神學化的衝動。偶像崇拜會是人類一直面臨的危險，而神學話語總是竭力向我們發出警告。如果這一欲望沒有在神學話語中找到表達，它就會給有限力量的內在領域施以重負，最終導致內爆。神學努力敞

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

^② Ward, *The Postmodern God*, lx, lxii.

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

^④ 對於溫蒂·布朗（Wendy Brown）來說，這是一個啟示，告訴我們上帝究竟意味着什麼：“大寫的上帝沒有死，它只是終於不再是擬人化的，最終成為了上帝本身。” Wendy Brown, *Walled States, Waning Sovereignty* (New York: Zone Books, 2010), 66。

開人類欲望中不可抹除的無限維度，但偶像崇拜會盲目地自詡它可以在此時此地立刻實現一切欲望的目標。然而，沒有什麼有限之物能夠代替無限，因此承載着無限重負的有限結構注定最終要內爆。

在後現代，人類欲望的無限性遠非是過時的。新的境況是，後現代世界提供了前所未有的可能性，來合併和內在化看上去無止盡的物空間。新科技甚至可能實現某種無限的東西，因為可以無止盡的生產和再生產。萬維網在原則上（如果不是在事實上的話）是無限延伸的。然而，把它等同於無限，本身就是一種偶像崇拜。我們的欲望必然會如此：它會欺騙你，讓你在某種可以被把握和佔有的有限之物中去尋找無限。因此，資本主義世界市場會生產出偶像崇拜的種種前所未有的場面與景象，它使我們得以進入從來未曾夢想過的物的領域，並給予我們支配它們的權力。當人類終於實現征服地球與真實的計劃，且似乎沒有受到任何阻力時，便會產生一種幻覺，我們已經克服了一切反抗，沒有任何事物存在於我們和系統之外。系統自認為是沒有邊界的，實際上，它把自己就當成了無限本身。但正當無限的維度似乎以這種方式被完全實現的時候，無限的他者卻被省略、拋棄和遺忘了。在列維納斯的代表作《總體與無限》中，這一無限的他者與完全總體化的系統之間的對照被建構為了其後現代思想的一個關鍵軸。^① 許多後現代思想家都承認世俗性具有神學的前提，並以此追問這一發現對政治與社會的影響。^②

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

^② 參見：Hent de Vries & Lawrence E. Sullivan eds., *Political Theologies: Public Religions in a Post-secular World* (New York: Fordham University Press, 2006)。關於這一問題，泰勒的《世俗時代》一書引起諸多探討，參見：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)。康納利（William E. Connolly）的著作《我為什麼不是一個世俗主義者》也啟發很多人開始批判世俗社會狹隘的理性主義，批判世俗社會將宗教從公共生活中排除的做法。參見：William E. Connolly, *Why I am Not a Secularist* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001)。

後現代主義作為一種文化實踐的形式闖入了無限的維度。後現代主義的夢想是完成一個整體系統或者把世界當做一件藝術品來實現，在這個夢中，它不再有任何外在於它自身的真實。真實已經被吸收到虛擬圖像的生產中，而圖像並沒有任何超越自身的指涉物。但這是一個偶像崇拜性質的無限。現代主義一直停步在努力爭取這種徹底實現，但只要仍有某種需要處理的外在之物，現代主義便不能被完全實現。但這一外在的他者在後現代主義中被廢除了。缺少外在的對象會導致完全地將無限等同於內在，或者是完全的不等同（disidentification），從而導向對完全他者的承認，承認驅動我們欲望的是既不能被我們容納，也不能被我們理解的東西。一個像齊澤克那樣的後現代思想家，在對基督教反諷似的辯護中，成功地囊括了彼此對立的兩個選項。^①

因此，後現代主義中存在着一種深層的含混。萬維網與全球經濟的總體化系統是否毫無剩餘地將一切都變成了內在？抑或，它們呈現的僅僅是形式上的代碼和系統，攪動的不過是空無，卻完全觸及不到那些更基本、更具體且保留着他異性的真實？儘管拉康從精神分析學的角度也使用真實一詞，但後現代思想家通常認為還在談論“真實”的話語一定是形而上學的。“真實”本身會被認為不過是語言的產物，就如虛擬（the virtual）是語言構造出來的一樣，只是同一（the same）的又一個同質化產物，所以並沒有真正的他異性。因為真正外在於語言與文化總體化系統的東西是不可表述的。它什麼都不是，還是說它比一切可被表述的東西都真實？它不僅僅是消費主義與商業在我們周圍虛構的幻境嗎？這一外部必然是一種超真實（surreality）。這種超真實（hyperreality）不

^① Slavoj Žižek, *The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity* (Cambridge: MIT Press, 2003). 齊澤克在《比沒有還少：黑格爾與辯證唯物主義的陰影》中繼續了他對神學尤其基督教的辯護，認為它對世界來說具有救贖的作用。Slavoj Žižek, *Less than Nothing: Hegel and the Shadow of Dialectical Materialism* (New York, Verso, 2012), 1010. 他在《視差之見》第二章中提出了一種“唯物主義神學”。參見：Slavoj Žižek, *The Parallax View* (Cambridge: MIT Press, 2006)。

僅僅是過度 (hype) 真實？可以把這一他異的真實看作所有真實的源頭嗎？從印度教到道教，再到猶太教、基督教、伊斯蘭的一神論，以及新時代宗教運動，基本上所有宗教都是這麼認為。或者，所有假定的他異性真實只不過是經驗真實的不真實的反射圖像？可以被科學所研究，被工業與商業加以開發利用？正是這一問題將後現代主義撕裂為彼此對立的不同派系的不同表述，涵蓋從激進世俗的上帝之死神學到激進正統派的宗教與禮拜儀式學進路。

這些彼此對立的後現代主義雖然開闢的是相反的方向，但它們面對的是共同的危機。^① 儘管它們彼此矛盾，卻要在保持這種含混性的同時將它們放在一起審視，這恐怕是最大的挑戰，但也是從後現代主義矛盾而混亂的表達中學到的最重要的一課。我們被推着或者甚至說強迫着，採取一種否定的視角，看待各個對立面的同時性 (the coincidence of opposites)，這反映了愛留根納 (John Scott Eriugena) 的雙焦視角，並用另一種音調重述了前文所說的“否定類比”。超世俗被證明其實包含着一種宗教復興，它將嚴格的理性探索帶回到與宗教神秘的親密接觸中。而這一策略為接續的、強化的批判性探討奠定了豐厚基礎，正如前文所述。

譯者簡介

鞏可欣，中國人民大學文學院碩士生。

Introduction to the translator

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

Email: 498998803@qq.com

^① 我在《不可言說之物的哲學》中更詳細地論述了這一對立關係，我把這種張力置於否定神學思維的（非）視域下進行思考。參見第六章“否定神學作為激進世俗與激進正統神學之間缺失的中道”。[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.]

參考文獻 [Bibliography]

西文文獻 [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.
- Latour, Bruno. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte, 1991.
- _____. *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.