

# 作為上帝意旨的世俗主義

——賀拉斯·卡倫對多元主義即終極關懷的  
“希伯來式”理解

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

【美】羅隨緣著 陳龍譯

[USA] Mark LARRIMORE

### 作者簡介

羅隨緣，美國新學院大學宗教學副教授。

#### 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，受人尊敬的猶太裔美國實用主義者賀拉斯·邁耶·卡倫（Horace Meyer Kallen, 1882–1974）發表了一篇題為《世俗主義乃自由社會的共同宗教》（*Secularism as the Common Religion of a Free Society*）的文章，標題頗具挑釁意味。這篇文章高度濃縮了卡倫半個世紀以來發展出的思想，這些思想在今天得到了復興。就我們對“終極關懷”（ultimate concern）思想之歷久彌新性的反思而言，這篇文章的重要之處在於它的結尾提到了“當時最新潮”的保羅·蒂利希（Paul Tillich, 1886–1965）的神學，蒂利希在《存在的勇氣》（*The Courage to Be*）中表達了“上帝高於諸神”（God above gods）的概念，而卡倫的見解與之相似。<sup>①</sup>儘管蒂利希與卡倫在紐約有交集，<sup>②</sup>然而他們之間的交流並不多。因此上述的罕見徵引令我們得以想像二者思想的對話。終其一生，卡倫在其作品中從未使用“終極關懷”一詞，但是他對宗教本質和價值的評價也許能夠使我們更深刻地領會終極關懷，理解我們在維繫一個尊重終極關懷對所有公民之重要性的社會時所面臨的挑戰。

我將在本文中呈現卡倫對一種被理解為“諸宗教的宗教”（religion of religions）的世俗主義的看法，並闡明這種看法在卡倫思想中的來源。儘管卡倫在他的文章中稱頌新教觀念與民主思想，然而其思想的終極根基乃是由“希伯來精神”（Hebraism）構成的，這種“希伯來精神”意識到根植於以色列歷史經驗中的人類的生存鬥爭、有限性、勇氣與團結，是一種卡倫發現在《聖經·約伯記》中得到鮮明表達的精神情感。卡倫將認為世俗主義是宗教多元文化中的一種信仰類別，這種觀點

---

<sup>①</sup> 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.

<sup>②</sup> 蒂利希定期到紐約社會研究新學院哲學系授課，而卡倫從1919年到去世（1974年）一直在那裡任教。

被特別理解為是對“希伯來精神”的詳細闡述，引人矚目。卡倫的觀點源自一個長期存在的少數族群的經歷，相較於蒂利希的新教主義，卡倫也許真正能夠提供一種更加遠離政治偶像崇拜的信仰觀。卡倫向我們發問：我們是否可以理解作為終極關懷的多元主義？

## 世俗主義乃自由社會的共同宗教

賀拉斯·邁爾·卡倫是一位特立獨行的人文主義思想家，在其成果豐碩的漫長生命裏，他對美國實用主義、猶太世俗主義和科學的美國宗教研究做出了卓越貢獻。1882年，他出生於西里西亞（當時屬於德國），他的父親是猶太教正統派拉比。卡倫在美國的波士頓長大，並在1900年進入哈佛大學讀書，他的同學包括了阿蘭·洛克（Alain Locke, 1885–1954）和T. S.艾略特（T. S. Eliot, 1888–1965），他的老師不僅有喬治·桑塔亞那（George Santayana, 1863–1952）、約西亞·羅伊斯（Josiah Royce, 1855–1916），最重要的是還有哲學家、心理學家和實用主義代表威廉·詹姆斯（William James, 1842–1910），詹姆斯後來指定卡倫編輯自己的最後一部著作。<sup>①</sup>卡倫將自己塑造為詹姆斯的繼承者，當約翰·杜威（John Dewey, 1859–1952）成為美國實用主義中拒絕宗教的標誌性人物時，卡倫從實用主義的角度論證了宗教的價值。他在1927年出版的《為什麼是宗教？》（*Why Religion?*）中宣稱要更新威廉·詹姆斯的經典著作《宗教經驗之種種》（*Varieties of Religious Experience*）。威廉·詹姆斯也啟發了卡倫對“宗教多元主義”的論述，而那正是卡倫影響最為持久的遺產。<sup>②</sup>卡倫和他那一代的其他猶太學者一道幫助定義了猶太人的非宗教存在

---

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

<sup>②</sup> 哈佛大學的多元主義項目將卡倫的思想視為主要影響。參見：<https://pluralism.org/the-right-to-be-different> (Accessed July 7, 2020)。

方式，同時，他令更廣大的公眾理解到世俗主義是宗教多元主義的保障，<sup>①</sup>他一度稱之為“諸宗教的宗教”（religion of religions）<sup>②</sup>。

在1965年的《世俗主義乃自由社會的共同宗教》一文中，賀拉斯·卡倫提出了關於世俗主義的成熟論述，將世俗主義理解為一種宗教立場。這篇文章要比羅伯特·貝拉（Robert N. Bellah, 1927–2013）的著名文章《美國的公民宗教》（Civil Religion in America）早兩年發表，並且預見了貝拉文章中的許多觀點。<sup>③</sup>在那個時候，世俗主義理論在藝術與科學領域頗為流行，被眾多神學家（包括了蒂利希<sup>④</sup>）批評為沒有靈魂的虛無主義。卡倫既不相信宗教已然過時，也抵制教條主義地排斥世俗文化，卡倫尋求重新界定世俗主義，將它定義為宗教之子而非宗教之敵。卡倫將世俗主義的起源追溯至宗教的平信徒而非宗教的批判者，認為世俗主義事實上是真宗教的最好朋友！作為一位名副其實的反教權主義者，卡倫反對牧師篡奪個人的宗教自由，這聽上去很像新教的主題。卡倫的核心觀念是馬丁·路德所謂的“信徒皆祭司”（priesthood of all believers），路德的觀念是信仰的哥白尼革命，為承認所有人的宗教權利、人類所需與應得的共同宗教開闢了道路。然而，正如我們將要看到的，卡倫認為自己的思想譜系可以追溯至更遠的地方。

卡倫數十年來都主張宗教對所有人都是必要的。<sup>⑤</sup>他用美國實用

---

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

<sup>②</sup> Horace M. Kallen, *Democracy's True Religion* (Boston: Beacon Press, 1951).

<sup>③</sup> Robert N. Bellah, "Civil Religion in America," *Dædalus, Journal of the American Academy of Arts and Sciences* 96, no.1 (Winter, 1967): 1-21. 考夫曼認為卡倫在很多方面預示了貝拉的思考。卡倫與貝拉的差異甚至更加有趣。貝拉是社會學家，偏好涂爾幹式的社會團結理論，卡倫則是多元主義的哲學家。

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

<sup>⑤</sup> Horace M. Kallen, *Why Religion?* (New York: Boni& Liveright, 1927).

主義而非神學的語言表述了自己的理由，這些理由雖然可能看似怪異，但是與蒂利希等人的看法相差不大。卡倫認為在人類生活的每一個方面，最重要的價值都超越了其自身。

如今我們是通過對我們經驗中的任何內容（無論它是否可以被命名）表明態度來創造意義……我們總是爭論堅持哪一種、排斥哪一種。無論我們把它們當作真實的還是表象的、事實還是幻象、實物還是象徵，我們都這樣做……每一種……本身單獨呈現出一種樣子，它可能幫助我們奮鬥不已，也可能阻礙我們奮鬥不已（“奮鬥不已”習慣上被稱為自我保存），我們已經意識到並且經驗到這一點。<sup>①</sup>

所有這些事物的意義並不在於它們當下向我們呈現出的樣子，而是在於它們所預示的未來，在於“事物將要到來的樣子”。在這種情況下，人類的許多努力都是宗教性的，“無論是塵世的（worldly）宗教還是彼岸世界（otherworldly）的宗教，所有的宗教都顯示出對於人類未來無可避免的關注”<sup>②</sup>。

這把卡倫引向了一種異質的宗教類型學，它將會挑戰對宗教與世俗的自我理解。卡倫所給出的最接近一般性定義的論斷是“所有的宗教都是對信仰的宣認，就像聖保羅對信仰的定義一樣：所望之事的實底，未見之事的確據”<sup>③</sup>。正是這種超越當下在場的指向，使得它們（和人類生命和經驗的其他方面）成為宗教性的。從這個角度來看，“塵世的與彼岸世界的”宗教之間的差別會分散人們的注意力，但是其中隱含的差異確實值得人們細究。當卡倫說完這些後，世俗主義者

---

<sup>①</sup> Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 146.

<sup>②</sup> Ibid.

<sup>③</sup> Ibid., 147.

與塵世之人似乎更具有真正的宗教性了。

在卡倫那裡，區分“塵世宗教”和“彼岸世界宗教”的不是自然主義與超自然主義的對立，而是某種更具方法論意義的東西。卡倫的論述值得詳細引用，因為它揭示了卡倫在面對宗教時所做出的最具決定性意義的抉擇。

彼岸世界宗教的信條是永恆的、普世的、絕對無謬的，因此它們的方法絕大多數是教條的、辯證的。它們的邏輯是封閉體系的邏輯。與之相反，真正的塵世宗教的信條乃是面向未來的可行性假設（working hypotheses），它們被未來的結果持續檢驗，並且可能會基於未來的結果而被修改。它們的邏輯是探索與發現的試驗性邏輯，朝向偶然與變化的未來開放……所有的生命都在拿未來打賭……但是彼岸世界的宗教打賭未來是確定無疑的，而塵世的宗教打賭未來決非定局。<sup>①</sup>

以這種方式來定義的話，絕大多數宗教看上去都是“彼岸世界的宗教”。對卡倫而言，這不僅包括了像羅馬天主教那樣顯而易見的超自然主義傳統，而且包括了一些自以為是“塵世”宗教的傳統（比如現代猶太教的某些形式）。在卡倫看來，正是邏輯的封閉性導致所有這些“彼岸世界的”宗教彼此相似，脆弱不堪而又咄咄逼人，並且與真正的“塵世”宗教存在質的差別。這些“彼岸世界的”宗教儘管致力於一個無法檢驗的未來，卻斷言這個未來確定無疑。“彼岸世界的”宗教缺乏寬容，拒斥異議，敵視創新，無法與其他宗教共存。它們譜寫了“霍布斯式一切人反對一切人的篇章”<sup>②</sup>。

<sup>①</sup> Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 147.

<sup>②</sup> Ibid. 148.

這聽上去像一個相當常見的啟蒙主義式宗教批判，然而這並非卡倫的目的。封閉的宗教體系缺乏寬容，這不僅對這一宗教體系內外的人是一個問題，而且對宗教本身也是一個問題。如果人們在這個意義上認為宗教本質上是“彼岸世界的”並因此力圖完全擺脫宗教，那麼這將是不幸的。卡倫提供的不只是對宗教的批判，更是對宗教的啟示。所有的宗教“都在拿未來打賭”（bet on the future），但是眾多宗教和類似宗教的體系誤解了賭注。欣賞“彼岸世界的”宗教與“塵世的”宗教的共同之處將可能產生更加開放的宗教。這樣的話，在這一賭局中，唯一會受損的是神職人員，他們宣稱的“絕對可靠權威”（infallible authority）將會越來越被認為是在阻礙而非促進信徒的真正宗教經驗。

卡倫所謂的“塵世”不是自然主義或者唯物主義，而是植根於經驗並且參與到經驗之中，是個體與他們生命所做的“賭注”。在事物的本質中，這種植根性與參與性產生了多種多樣的變體，“每一種變體都包含了一種信仰的宣認，它牽涉到確定信仰中與人類未來密切相關的至高力量”<sup>①</sup>。彼岸世界宗教權威長久以來都在竭盡所能地打壓它們……

不過顯而易見，這裡還隱藏着另外一條出路。宗教中的不寬容與好戰衝突不僅發生在個體之間（個體只會打她力所能及且必須為之的賭），而且發生在強制施行正統教義的教會之間（這些正統教義甚至連教會自己的信徒都無法完全信奉）。卡倫指出個體之間的分歧一直都是人類宗教歷史的一部分，但是直到最近，這些分歧才被認為具有宗教意義，並且是一條逃離霍布斯式戰爭狀態的途徑。

在如今所謂的猶太—基督教文化中，新教的宗教改革運動將這場戰爭帶到了一個新的轉折點。它通過宣稱

---

<sup>①</sup> Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society," 148.



“私人審判”乃不可剝奪的權利並且強調所有信徒都是牧師，從而將良心自由視為理所當然之事，並且否定了教士的地位高於啟示的意義……隨着政治關係中的相似變化趨向於努力實現國際和平，宗教領域中的上述變化也已經逃離了宗教戰爭，轉向了宗教間的和平。<sup>①</sup>

在卡倫看來，“彼岸世界的”宗教天生是好戰的（如果它並不總是有意識這麼做的話）。“塵世的”宗教天生致力於締造和平（如果它並不總是有意識這麼做的話）。宗教改革花費了一些時間才最終產生了宗教和平的文化，但是它的結果如今已經清晰可見，並且不再依賴基督教的論證。

《世界人權宣言》（*Universal Declaration of Human Rights*）中有六項關於宗教自由的條款，<sup>②</sup>卡倫用一曲讚美《宣言》的頌歌來闡明宗教和平與政治和平的和諧關係。卡倫稱讚這六項條款是“宣認信仰而非描述事實，說明了人類在所有人類關係中而非僅僅在宗教關係中所盼望的實質內容”<sup>③</sup>。

《世界人權宣言》宣認了一種信仰，它不單單指基督教、猶太教、伊斯蘭教、摩門教、神道教、印度教、佛教、道教、儒教、人文主義、共產主義、無神論或者任何其他真正信仰團體的特定信仰，而是它們在其多樣性之中共同贊成的信仰。這種宣認信仰是由人類並且為了人類而做出的（這裡的“人類”僅僅指代具體的實在）。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 148.

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

<sup>③</sup> Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 149.

<sup>④</sup> Ibid.

對卡倫而言，這不僅僅是一種為了宗教共存而做出的政治安排。在《世界人權宣言》於1948年頒布後，卡倫就已經指出它清楚表達了“人類的共同宗教”（common religion of mankind）。<sup>①</sup>《世界人權宣言》是一份宗教性的“教義與戒律”（doctrine and discipline），但是它“既不與其他的宗教教義戒律相互競爭，也不取代其他的宗教教義戒律；它補充了它們”<sup>②</sup>。

卡倫繼續專門討論了這些論點的美國版本，提到了美國生活中的“上帝”這一具有彈性的詞彙，但是卡倫的論點不是根植於美國思想中，就像它不是根植於新教思想中一樣，儘管新教思想與美國思想對這些論點而言相當重要。卡倫之所以聚焦《世界人權宣言》，不是因為它展現了“人類的共同宗教”超越了特殊的宗教傳統（儘管“人類的共同宗教”最初是在特殊的宗教傳統中得到表達），更是因為卡倫發現宗教信仰的最深層來源始終都是國際主義、多元主義的。

以下我將轉向卡倫思想的多元主義來源（卡倫在《世俗主義乃自由社會的共同宗教》一文中沒有明確給出這種來源）。但是首先讓我描述下卡倫如何將其文章的論點與保羅·蒂利希的思想相互聯結的。對卡倫而言，就像《世界人權宣言》所呼籲的那樣，一個民族致力於良心自由的經驗顯示出宗教信仰的差異並不會威脅彼此的存在。相反，就像《世界人權宣言》超越了世界的繁多信仰一樣，這些差異超越了這些“賭注”（bets），沒有破壞它們，反而深化了它們。拿“賭博不可或缺”（indispensability of betting）來打賭，便更加清晰地揭示了你自己的承諾是一種賭博，而且應該是一種賭博，是你的賭博。正如蒂利希所主張的那樣，最真實的神話恰恰是那些已知的被打破的神話（the truest myths are those known to be broken myths）。

借助蒂利希的幫助，卡倫將美國人對上帝的彈性理解（桑塔亞那諷

---

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

<sup>②</sup> Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 149.

刺這是一種乏味的“浮動的文學象徵” [floating literary symbol]<sup>①</sup>) 轉變為對破碎神話的信仰。一神論者最深層的經驗總是指向神秘主義的不可言說性，而由多元主義經驗所哺育的現代思想令這些觀點脫穎而出。

我尤其記得蒂利希在《存在的勇氣》中關於“超越諸神的上帝”的啟示，他主張他的隱秘的上帝不是有神論、泛神論、自然神論、印度教或諸如此類者的上帝，不是“超級上帝”，但是會永遠“超越”任何的建制，“超越”任何的圖像與象徵，“超越”任何的有神論者與無神論者、神聖與世俗的分離。儘管如此，我們必須“出於內在的必然性，將這一不可言說的、未知的、不可認知的超越者命名為‘上帝’以及‘那些反宗教者的上帝’”。倘若意志可以如此被歸因於“上帝”，那麼世俗主義也許但不必然是“上帝的意旨” (the will of God)。這裡所說的“世俗主義”不是某一教會獨有的信條，而是日益多樣化的教會所共有的信仰，無論這種信仰是塵世的信仰還是彼岸世界的信仰。<sup>②</sup>

這一解釋和轉化稍嫌過快。蒂利希自己大概會關注十字架的象徵 (the symbol of the cross) 而非隱秘的上帝 (Deus Absconditus)。然而卡倫促請我們能夠看到他對塵世宗教性的讚賞，這種塵世宗教性期望並且事實上擁抱了宗教表現形式所不可避免的多樣性，這與蒂利希的觀點相似。卡倫和蒂利希均在尋找一種超越了“彼岸世界” (卡倫語) 宗教之封閉性與審查機制的宗教，尋找一種由開放性、相遇性和對脆弱性之共同經驗所培育出來的宗教性。

卡倫與蒂利希的思想交集要超過他們所能夠同意的，而這恰恰使得

<sup>①</sup> Kallen, "Secularism as the Common Religion of a Free Society," 149.

<sup>②</sup> Ibid., 151.

他們的相遇富有成效。蒂利希也許不會接受卡倫的邀請去重新評估世俗主義，而卡倫在他的建議中也留有餘地：他所稱讚的特殊類型的世俗主義，作為一種真正的宗教立場，“也許但不必然”要用一神論的術語來表述。蒂利希認為“整個人類的信仰合一”<sup>①</sup>乃“所有時代、所有地方的人類的願望和盼望”，然而這種觀點是卡倫無法接受的。卡倫堅信所有的宗教生活都將因為擁抱不可避免的、“持續增加的”多樣性而得到深化。多元主義乃是他的“終極關懷”。

在下一部分中，我將分析卡倫思想進路的來源，之後在結論部分回返卡倫與蒂利希所開啟的對話。

### 實用主義和“希伯來精神”

“世俗主義乃共同宗教”是卡倫在半個世紀中一直主張的精神立場與社會立場。多年來，他從民主、自由和“文化多元主義”的角度闡述了這一立場，但這一立場的核心是宗教性的（在卡倫的特殊意義上），它起源於一種特殊的宗教經驗。關鍵在於理解卡倫區分“彼岸世界”和“塵世”的意義。正如我們已經看到的那樣，它並非自然主義與超自然主義的差別。相反，卡倫對“塵世”宗教的定義乃是它們向世界開放、願意正視它們面前的一切。其他的宗教卻都將目光轉向另一個世界、另一種生活或者另一種現實秩序，它們既不是唯一的宗教，事實上也不是最真實的宗教。與尼采主義批評者（或約翰·杜威）的看法恰恰相反，宗教本質上並不否定塵世。

要論證世俗主義能夠並且應當是宗教性的，就需要重新定義這兩個術語。通過重新構造和對比看似確定的定義而提出新的觀點，乃是哲學實用主義的一大特徵，卡倫正是其中的傑出代表。實用主義被威廉·詹姆斯描述為“一種舊有思維方式的嶄新名稱”，它樂於超越既定的範疇

---

<sup>①</sup> Paul Tillich, *Dynamics of Faith* (NY: HarperOne, 2001 [1957]), 145.

和對比，重新理解（更加謙卑、更具活力地理解）那些阻礙新思想的理念和區分。<sup>①</sup> 在特定的情況下（當你成功的時候），從你的對手的論點中攫取出術語乃是一種強有力的修辭方法，但它也是更廣泛的方法論洞見的一部分。範疇、對比、理想和區分，同所有事物一樣，出現在生活的實踐中。它們幫助我們令新的處境擁有意義，但是這又導致我們對它們的依賴超出了它們對我們的用處。它們似乎太快地就固化了，阻止了更深入的思考。實用主義者關注諸如“真理”等術語的動態生命，其目的不是要拆穿它們，而是要令它們自由。阻止真理成長的最大障礙可能是那種主張真理是（並且必須是）被徹底固定下來的理念（idea）。

這種人們熟悉的實用主義真理觀結構同卡倫在《世俗主義乃自由社會的共同宗教》一文中對宗教範疇的重構是相同的。卡倫拋開了更宏大的定義，主張宗教本質上是拿那些支撐我們“奮鬥不已”<sup>②</sup>的不可見事物來打賭。宗教的緊迫性和真誠性在於我們意識到我們無法單獨直面一個不確定的未來。宗教的最大障礙乃是認定宗教真理是並且必須是被徹底固定下來的。我們可以在威廉·詹姆斯的《宗教經驗之種種》（*Varieties of Religious Experience*）中找到這一思路的預兆，該書讚美鮮活的宗教心靈，它存在於個人經驗與組織化宗教之“二手”虔誠（“second-hand”pieties）的持續鬥爭中。（詹姆斯首先沒有考慮那種實現宗教繁榮興旺所需要的社會結構）。<sup>③</sup>

然而，有一種特別的激情甚至將卡倫的實用主義與威廉·詹姆斯的實用主義區別開來。<sup>④</sup> 卡倫的塵世宗教不只是那種在嘗試向“偶然與變化的未來”開放的意義上所說的實用主義。它們是“拿相信未

---

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

<sup>②</sup> Kallen, “Secularism as the Common Religion of a Free Society,” 146.

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

<sup>④</sup> 相關文章（最初是講稿）參見William James, *The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy* (NY: Longmans, Green and Co., 1896)。

來並非定局（not a foregone conclusion）來打賭”。這種奇怪的說法不僅僅重申了向未來開放，而且與彼岸世界宗教所宣稱的確定性知識（certain knowledge）形成對比。塵世宗教所面對的世界似乎將它們拒之門外。塵世宗教（但卡倫暗示也許實際上是各種宗教）拿視域不會封閉來打賭。這看似是歷史樂觀主義，但在它的陰影中，潛藏着一種對歷史和人類處境迥然不同的理解。

關於《世俗主義乃自由社會的共同宗教》一文中彼岸世界宗教與塵世宗教的對比，卡倫最早的提法擁有一種相同的激情，清楚地展現出卡倫獨特視角的根源。這種提法實際上最早出現在一篇關於一種非常古老的思維方式的文章中，卡倫認為威廉·詹姆士的實用主義和亨利·柏格森（Henri Bergson, 1859–1941）的生機論賦予了這種古老思維方式以新的生命。這篇文章發表於1909年，名為《希伯來精神與哲學的當前趨勢》（Hebraism and Current Trends in Philosophy），它將這些新哲學的精神追溯至一種猶太傳統，這種猶太傳統非常古老，甚至連猶太教都已經忘記了它。<sup>①</sup> 它忠實於實用主義的形式，剖析了一種公認的區分，辨識出超越兩極之間相似性的新的可能性。卡倫處理了“希臘精神”（Hellenism）與“希伯來精神”的常見對比。

比卡倫早40年，英國詩人、批評家馬修·阿諾德（Matthew Arnold, 1822–1888）就已經在其影響深遠的《文化與無政府狀態》（*Culture and Anarchy*）一書中強有力地闡述了“希臘精神”和“希伯來精神”的對比。阿諾德區分了構成西方文明的兩種趨勢，認為雖然這兩種趨勢都至關重要，但是仍然需要重新校準它們。儘管“希伯來精神”和“希臘精神”都力圖盡善盡美，然而“希伯來精神”令一切都屈從於神聖誠命，限制了我們對人性和宗教的理解，而廣泛應用“希臘精神”所代表的理智允許發明與創造。<sup>②</sup> “希伯來精神”和“希臘精神”都有價值，

<sup>①</sup> 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.

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

但是“希臘精神”應當佔據主導地位。

卡倫認為阿諾德誤解了西方文明的希伯來精神遺產與希臘精神遺產的真正區別。阿諾德對“希伯來精神”和“希臘精神”的區分不僅重複了陳腐的反猶比喻，而且顛倒了事實的真相。與阿諾德的主張截然相反，希臘精神事實上乃是固化的規範性立場（fixed normative stance）。

形而上學的本質，對希臘人而言，乃是結構、和諧、秩序、不變、永恆；對猶太人而言，乃是流變、突變、內在、無序……簡言之，對希臘人而言，變化是虛假的、邪惡的，對猶太人而言，真實就是變化。希臘人認為真實是靜態的、結構性的；猶太人認為真實是動態的、功能性的。<sup>①</sup>

幾千年來，希臘精神及其所建立的文明一直在逃避真實的無限性和不確定性。希臘人認為必須有秩序，必須確保人類的特殊地位，即秩序的中心！“事實上，希臘精神關心的不是‘看到事物本來是什麼樣子’，而是看到事物應該是什麼樣子（as they ought to be）”<sup>②</sup>。阿諾德的希臘精神忠實地拒絕變化的現實，看上去擺脫了混亂的現實。

“希臘哲學否定變化的終極真實性，通過‘整體’來界定部分，認為宇宙是靜止的”<sup>③</sup>。它自認為擁有獨一無二的自由與創造性，然而事實上它不是通過開放而是通過否定來定義自身的。它將自己未被承認的規範性投射到一種對希伯來精神的刻板印象上，從而誤解了真正的希伯來精神所做出的獨特貢獻。

卡倫主張真正的希伯來精神既不同於被認為是實在論的希臘精神，也不同於被阿諾德塑造為道德主義的希伯來精神，二者實際上均在逃避動態的、困難的現實。希伯來精神對永恆理念缺乏興趣，但這並不意味着

<sup>①</sup> Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 9.

<sup>②</sup> Ibid., 8.

<sup>③</sup> Ibid., 10-11.

希伯來精神是實踐性的而非理智性的。“希伯來精神關心的不是行為和服從，而是將糟糕的工作做到最好（making the best of a bad job）”<sup>①</sup>。“糟糕的工作做到最好”這一短語令人吃驚，預示了在無可指望的時候仍有指望，未來決非“定局”。希臘精神的美德是節制和正義，希伯來精神則產生了“信、望、愛”，卡倫認為它們回應的不是對於有序穩定世界的經驗，而是“死亡、未被佔有之物、失去平衡而努力重獲平衡之物”。希臘精神迴避的並不僅僅是不確定性，而是這樣一種現實：人類沒有被給予任何確定性，但又必須在這個現實中創造出“信、望、愛”。

### 約伯的正直

對卡倫而言，對希伯來精神立場的最真實闡述來自《約伯記》，由於含糊其辭的翻譯，人們幾個世紀以來一直不了解《約伯記》一段經文的爆炸性意義。

我知道他將殺我；然而我在他面前還要維持我所行的。（I know that he will slay me; nevertheless will I maintain my ways before him.）<sup>②</sup>

卡倫對《約伯記》十三章15節採取了極為忠實原文的直譯，這句經文貫穿了卡倫思想的始終。<sup>③</sup>這句經文的最常見譯法是“他將殺我，

---

<sup>①</sup> Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 8.

<sup>②</sup> Ibid. 【和合本《聖經》翻譯為：“他必殺我，我雖無指望，然而我在他面前還要辯明我所行的”。——譯者註】。

<sup>③</sup> 卡倫討論的內容從政治到宗教、從倫理學到藝術，他在討論的結尾回返這句經文。有時候他將這句經文擴展為“看，他將殺我；我活不了了；然而我在他面前還要維持我所行的”（Behold, he will slay me; I shall not survive; nevertheless will I maintain my ways before him）。見Horace M. Kallen, *The Liberal Spirit: Essays on Problems of Freedom in the Modern World* (Ithaca: Cornell University Press, 1948), 187。關於約伯在卡倫思想中的核心地位，相關的透徹分析可見Kaufman, *Horace Kallen Confronts America*, chs. 5-6。



然而我還要相信他”（though he slay me yet will I maintain my trust in him），卡倫摒棄了這種譯法，認為它比任意刪改經文還要惡劣。<sup>①</sup>約伯的信仰不是建立在上帝可能援救他的基礎上，而是建立在上帝肯定不會援救他的基礎上。（對卡倫以及其他許多現代解釋者而言，在《約伯記》的結尾，上帝確實補償了約伯，但這僅僅表明了《約伯記》的文本遭到了修改，妥協讓步。）《約伯記》給人類的巨大教訓是它的主人公能夠勇敢地面對一個對人類的命運漠不關心甚至懷有敵意的上帝，而它的奇蹟乃是最終現身的上帝恰恰就是這個對人類的命運漠不關心甚至懷有敵意的上帝。<sup>②</sup>

倘若人類的生命要有某種意義的話，那麼它就必須來自我們自己而不是來自上帝的關心，唯有如此才能發現人類生命的意義。希臘精神“被永恆的邪惡環境所困擾”，“僅僅需要善的秩序”，忽視了上述洞見和發現，而被希臘精神所塑造的西方宗教也同樣如此。希伯來精神雖然從痛苦的經驗中知曉不存在這樣的秩序，但是認識到在秩序缺席的情況下人類正義的價值。希伯來精神“在表現生命對其自身無可匹敵的忠誠時，在面對壓倒性優勢時”<sup>③</sup>，乃是一種替代西方文明主流的更激進方案。卡倫認為達爾文的觀點終結了希臘精神的自命不凡。希伯來精神在歷經千年的壓迫之後，準備再次承擔文化的決定性角色。

同時閱讀卡倫的1909年關於希伯來精神的文章和1965年關於世俗主義的文章，我們將清楚地發現一種相同的根本對比自始至終構造了卡倫的思想。卡倫在宣揚“塵世”宗教比“彼岸世界”宗教擁有更

---

<sup>①</sup> 這種任意刪改的做法十分古老，並且其他一些通過約伯來重新思考宗教的做法已經將它當成了來源。可參閱作者的專著：Mark Larrimore, *The Book of Job: A Biography* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 2013), 51-52。

<sup>②</sup> 如果你必須留下這樣的結尾，那麼就讓上帝承認約伯已經“正確地談論了他”，但要知道這是一個故事。卡倫堅持在真實的生活和歷史中，約伯的損失並沒有得到恢復。只能假裝這些損失得到了恢復，否則將損害《聖經》的神聖信息。

<sup>③</sup> Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 8.

偉大的真理時，並不是指世俗（或無神論）與宗教的對立，甚或自然主義者與超自然主義者的對立。他實際上是在對比那些直面偶然性宇宙的人與那些拒絕直面偶然性宇宙的人。但是這仍然是宗教性的，不僅僅是因為它在個體“奮鬥不已”中所起的作用。“塵世”宗教所面對的現實乃是無限開放的，採取了大多數無神論者和自然主義者拒絕承認的方式。我們的行為（我們的賭注）能夠改變它。卡倫將《約伯記》十三章15節和威廉·詹姆斯的“相信的意志”（will to believe）聯結起來，提供了這一希望：

維持自己方式的行為本身也許會使殺戮不再可能。在  
死亡面前相信生命，在邪惡面前相信善，希望更好的時代  
將會來臨並且努力去實現——這就是希伯來精神。<sup>①</sup>

希伯來精神是“猶太人的內在歷史”（inner history of the Jews）<sup>②</sup>，它的洞見來之不易。它的產生不是源自選民的身份，而是源自對遭受上帝忽視的經驗（the experience of divine neglect）。希伯來精神從根本上說是對上帝冷漠的經驗（the experience of the indifference of God），它表現為在無可信仰的時候仍有信仰（a faith despite faith）：儘管上帝冷漠，然而一個人仍然相信上帝。一個人拿自己的生命打賭，相信存在更好的上帝和創世，上帝所創造的人類能夠在其中繁榮興盛。

1918年，卡倫專門寫了一本關於《約伯記》的書，闡述了“希伯來式”洞見是如何在聖經歷史進程中出現的，卡倫如同堂吉訶德一般，將《約伯記》視為希伯來精神與希臘精神交鋒的戰場。<sup>③</sup> “約伯

---

<sup>①</sup> Kallen, “Hebraism and Current Trends in Philosophy,” 13.

<sup>②</sup> Ibid., 13.

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

的上帝類似先知的上帝——自然的力量，在宇宙的運動而非宇宙的結構之中最為清晰明確地呈現出來”<sup>①</sup>。它與人類的唯一相似之處是正義，然而《約伯記》明確指出了這種正義“與人類所設想和渴望的正義完全不同”<sup>②</sup>。它迥異於希臘精神所想像的正義，與賞善罰惡的報應毫無關係。“在最有利和最深刻的結構下，它承認生命是所有生物的來源與根基，公平地屬於所有生物，不會偏袒任何一種生物”<sup>③</sup>。

對於這種“公正的”神性，最佳的回應方式不是渴望、乞求或者懇求一種不會實現的特殊關係。希臘人和他們的宗教熱愛善，希望善能夠在場，猶太人則害怕他們所知道的上帝正在做工。

人類要想活得自在，就需要敬畏上帝——需要那種通過觀察自然、研究歷史、與智者相伴而獲得的智慧。這種智慧與理論無關。純粹理性與之相反。它的本質是實踐的才智、進取心以及在面對衝突的處境與時間的流逝時知道該做什麼、如何做。<sup>④</sup>

卡倫總結了希伯來精神的立場。每一個人都要像約伯一樣，必須“在一個不會特別關心自己的世界中冒險。他必須以勇氣而非信仰、自尊而非謙卑，或者更準確地說，以信仰即勇氣、謙卑即自尊，來維持自己的生存方式”<sup>⑤</sup>。

卡倫在1965年的《世俗主義乃自由社會的共同宗教》中將希伯來精神確定無疑的“信仰即勇氣”描述為“塵世宗教”，並將其與羅馬天主教等“彼岸世界的”宗教進行對比。追溯它的源流，可以清楚地

<sup>①</sup> Kallen, *The Book of Job as a Greek Tragedy*, 68.

<sup>②</sup> Ibid., 70.

<sup>③</sup> Ibid., 71.

<sup>④</sup> Ibid., 75.

<sup>⑤</sup> Ibid., 77.

看到這種立場是多麼的孤獨，甚至在猶太歷史中也是如此。在卡倫看來，猶太教在成為一種組織化的宗教之後，實際上也變成了“希臘精神”。約伯和先知的真知灼見只有在流亡的時候才聽得最為清楚。卡倫並不認為這是猶太人獨有的洞見，卡倫在當時西方學者所謂的“原始宗教”（我們今天可能稱讚為“本土智慧”）之中，發現了類似的洞見。他沒有提及東亞的道家傳統，儘管二者似乎具有明顯的親緣性。

然而，卡倫對“塵世宗教”的精神潛能和締造和平的潛能的論證並不依賴於它在歷史上曾經佔據的主導地位。事實上，卡倫認為“彼岸世界的”宗教就像西方傳統中出現的“希臘式”想像一樣，造成的苦難和戰爭要多於繁榮與和平。在世俗化理論的全盛期，卡倫可能對“塵世”宗教在我們時代的復興而感到驚訝，但是他會進一步強化自己的論點，即將宗教理解為個體的“賭注”要比宗教自身的本質更真實，並且更有可能產生一種和平進步的多元文化。

不過，卡倫充分意識到沒有什麼可以保證和平，這為卡倫的觀點奠定了基礎。卡倫認為每一個人都面對着約伯所看到的“一個不會更關心自己的世界”。約伯的上帝具有一種冷漠的“公正”，這允許他（並且向我們）提供一種“作為自尊的謙卑”，並且預示着人類社會生活的多元組織。個體經驗了上帝對自己的忽視，而這種經驗使得更多的人能夠欣賞人類宗教衝動的不確定之美（precarious beauty）。對於我們大多數人乃至所有人而言，未來很可能是“定局”。然而當我們把自己的困境當作“糟糕的工作”並努力將其做得最好的時候，我們便能拿我們的生命來賭我們對正義的理解，尊重他者，且不需要上帝去為我們提供答案。

### 結論：多元主義與終極關懷

卡倫的多元主義是深刻的。正如約伯所學到的那樣，世界（上帝）沒有“更加關心他”。但這不意味着世界對他漠不關心，而是意味着世

界向我們敞開了一種精神，在這種精神中，世界的命運休戚與共，其範圍超越了我們已知的共同體。今天表面上的命運寵兒可能不會再被命運如此地眷顧。約伯在經驗上帝對他的忽視而非關心的時候，睜開了雙眼，目睹了這種非人的“正義”。約伯向一個人類（更不用提特殊的人類）在其中不起決定性作用的宇宙開放自身，從而能夠實現“信仰即勇氣、謙卑即自尊”。卡倫認為這種誕生於流亡經驗的立場乃是一種有益於人類與和平的“塵世宗教”的典範。它根植於不被上帝揀選的經驗（the experience of not being chosen），是那個社會中的宗教範本，卡倫稱之為“世俗主義”。借用蒂利希的話來說，多元主義是他的終極關懷（pluralism is his ultimate concern）。

卡倫將“希伯來精神”與宗教性的猶太教區分開來，“希伯來精神”是宗教間衝突圖景中致力於和平的行動者。它的神學講述了一個平等公正地對待所有人、尤其不偏袒任何人的上帝。卡倫的老師威廉·詹姆士認為多樣性保證了開放性和悲劇世界中的希望；多元主義將這種開放性視為真正生活的框架。我們當然可以盼望某天將出現群羊與牧羊人，但是宗教歷史表明了這種盼望並不適當。我們所做出的承諾必須是對背對着我們的上帝的承諾。“我知道他將殺我；然而我在他面前還要維持我所行的”。

最後，讓我轉向卡倫在《世俗主義乃自由社會的共同宗教》結尾與蒂利希的思想對話以及我們自己的時代。如前所述，蒂利希對世俗性抱持懷疑的態度。他可能會覺得卡倫對“上帝”之名的使用不夠嚴肅。在另一個方面，他肯定會承認卡倫從事的是“終極關懷”的工作，特別是卡倫半個世紀都在努力澄清和傳播他對勇氣和多元主義的“希伯來式”理解。蒂利希不會反對終極關懷的多樣性，並且對於鼓勵人們將他們的最根本經驗視為宗教經驗的做法會深表同情。卡倫和蒂利希都用一種存在主義的態度對待只有宗教能做的工作，並且致力於用這樣的方式去重新想像文化，以便支持只有宗教能做的工作。

然而，多元性真的是一種終極關懷嗎？勇氣在“希伯來精神”和

終極關懷中佔據着核心地位，也是二者的親緣性所在。卡倫的原型是約伯，但是蒂利希似乎沒有像卡倫那樣被約伯吸引。不過卡倫的“信仰即勇氣，謙卑即自尊”（faith that is courage, humility that is self-respect）似乎會得到蒂利希的讚賞。蒂利希與卡倫均認為至關重要的是每一個人都應該與自己的終極關懷相聯結，既是為了自己，也是為了他者。認識到終極關懷的終極性就會令人渴求信仰生活，一個人會同時經驗終極關懷之終極性的在場與缺席。卡倫的世俗主義可能展現出蒂利希在信仰生活中所記載的相同“動力”（dynamics）。

然而，卡倫沒有使用信仰的語言，蒂利希則認為世俗主義的承諾是空洞無物的。在他們二人去世半個世紀之後，我們也許能夠從他們身上學到一些東西。蒂利希重新定義信仰的努力並沒有阻止後世犯下他警告過的錯誤；我們的時代充斥着偶像崇拜，在蒂利希所歌頌的基督新教中尤其如此。卡倫宣稱世俗主義是真宗教的最好朋友，但他的這種嘗試也必定以失敗告終，儘管卡倫可能從來沒有期待過他的這種努力會成功。在發現宗教對於人類生命之重要性的不懈努力中，卡倫可能提供給蒂利希的是：多元主義經驗本身就是終極關懷。倘若真正的終極關懷模式不是或者不僅僅是被抓住（即便是遠距離被抓住），而是被抓住後又被放下，就如其他關懷那樣被依次抓住，那會怎樣呢？倘若世俗主義之所以是宗教的最好朋友，恰恰在於它幫助我們接受諸神的忽視而不必在徒勞的辯解中懲罰他人，那又會如何呢？

### 譯者簡介

陳龍，中國社會科學院大學文學院講師。

#### Introduction to the translator

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

Email: chenlongfred@ruc.edu.cn

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [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].