

編者絮語：

後世俗的雙重謙卑^①

汪海

儘管“世俗化”（secularization）這一確切術語，直到1930年才由韋伯正式提出^②，但它作為一個歷史進程和思想史事件，早在近半個世紀前就被尼采覺察，並以振聾發聵的斷言“上帝已死”昭告天下。事實上，世俗化幾乎是探討現代性問題繞不過去的關鍵詞。從尼采、涂爾幹、韋伯到弗洛伊德，這些現代思想家無一例外地認為，世俗性（secularism）是現代性的核心特徵，世俗化則是現代化的必然結果。

美國社會學家、宗教學家伯格（Peter L. Berger, 1929-2017）為我們提供了一個對於世俗化的極簡定義：現代性不可避免地導致宗教的式微。^③弗洛伊德帶著科學主義的樂觀認為，這一式微既是必須、也是必然。在他看來，宗教很像是精神分析學所說的精神官能症。宗教創造出一個符合人類心意的願望世界，人們通過它獲得面對現實世界的控制感，從而減輕了

^① 本文受到國家社會科學基金項目“後世俗時代的解構主義宗教觀研究”（項目編號17BZJ010）的資助。[This paper is supported by project “Research on Religious Thinking in Deconstruction in Post-Secular Era,” National Social Sciences Foundation of China (17BJZ1010).]

^② 參見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 Thuswaldner, “A Conversation with Peter L. Berger: How My Views Have Changed,” *The Cresset* 77, no. 3 (2014): 16-21.

焦慮和無助。它正如同個體在脆弱無力的兒童期，為應對絕對壓倒他的外部世界，而編造出來的思想萬能論。然而，“唯有科學工作才能把我們導向對於外部現實的真實認知”^①，宗教帶來的控制感終究是虛妄的，宗教和強迫性神經症患者擁有相同的思維方式，過高估計了自身精神活動對現實所能造成的真實影響。因此，人類文明與成長中的個體一樣，必須擺脫這種幼稚狀態，否則無法走向真正的成熟。^②顯然，弗洛伊德對世俗化抱着積極肯定的態度，因為他相信這是文明成熟的標誌。

雖然同為無神論者，但韋伯對於世俗化的態度要更為複雜，他並沒有弗洛伊德因篤信科學進步而產生的樂觀。對他來說，值得憂慮的是世俗化背後正在發生的歷史劇變——“世界祛魅”（disenchantment of the world）的深化：“我們這個時代的特徵是理性化、理智化以及世界的祛魅。”祛魅意味着，現代人對於知識有一種絕對的信仰：“祇要人們想知道，他任何時候都能夠知道。”世界因為科學而變得透明、清晰，失去了原來所有因未知和不確定而產生的光暈和魅惑力：“從原則上說，再也沒有什麼神秘莫測、無法計算的力量在起作用”，人類在世界面前感受到的不再是敬畏，而是掌控的雄心，並因此而把自己置於世界的核心：“人們可以通過計算掌握一切。”祛魅最終導致“那些終極的、最高貴的價值，已從公共生活中淡出，它們或者遁入神秘生活的晦暗領域，或者進入私人直接交往的友愛之中。”^③英國作家狄更斯的小說《艱難時世》就以反烏托邦式的筆觸描述了一個被科學實證主義和計算理性徹底祛魅的世界，並警示了可能造成的倫理悲劇。

當哈貝馬斯（Jürgen Habermas）在21世紀初提出“後世俗”（post-

^① Sigmund Freud, *The Future of an Illusion*, ed. James Strachey (New York: W. W. Norton, 1961), 35.

^② 弗洛伊德：《精神分析引論新編》，高覺敷譯，北京：商務印書館，1987年，第134-135頁。[Sigmund Freud, *Jing shen fen xi yin lun xin bian* (Introductory Lectures on Psycho-Analysis), trans. Gao Juefu (Beijing: The Commercial Press), 134-135.]

^③ 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. 中文版參見馬克斯·韋伯：《學術與政治》，馮克利譯，北京：三聯書店，1998年，第29、48頁。

secular) 概念的時候，距離尼采宣告“上帝已死”已過百年。這位以堅持啓蒙傳統和現代性立場而著稱的思想家，對世俗化命題的理解與態度自1980年代起發生了引人注目的變化。80年代以前，哈貝馬斯對宗教主要持批判態度，非常接近於“世俗化”理論的立場。他指出，宗教的問題是它慣於將自身的單邊價值判斷絕對化，而這妨礙了交往理性的建立。因此，他呼籲宗教放棄強勢的排他性預設，遵循交往理性的原則，積極參與公共空間的對話。他相信，隨着現代民主社會的發展，宗教起到的社會整合與表達的功能最終必然由世俗化的交往理性所取代，“來自神聖的權威將逐步由來自公民共識的權威所代替”。^①到80年代，他開始意識到宗教對於世俗社會具有無法替代的價值：“宗教傳統的根本內容超越人類領域，祇有那些能夠將這一核心引入到世俗領域裏來的現代社會，才能够拯救人類的本質。”^②在2003年的演講“信仰與知識”中，他放棄了此前宗教必然被取代的判斷，提出宗教與世俗將一直互惠互利，而信仰與知識雙方在本質上都以這種建設性的共存關係為基礎。到2008年，他在《後世俗社會的斷想》(*Notes on Post-Secular Society*)一文中徹底修正了他對現代性的理解，認為現代性並不意味着徹底的世俗化，並因此提出了現在廣為西方人文學界使用的新概念——“後世俗”。^③

雖然哈貝馬斯在使用“後世俗”這一概念時，最初祇是局限於社會學領域，主要指除美國以外的西方發達國家，但人們很快發現這一術語在哲學與宗教理論層面同樣具有很強的闡釋力。這裏的“後”，一方面有在時間上晚於的意思，即“後世俗”是在世俗化進程之後的另一個階段，它的發生以世俗化為基礎。另一方面，“後”強調反思和超越，即超越了之前“世俗化”命題裏宗教與世俗必然對立的假設，不認

^① 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.

^② Jürgen Habermas, *Politik, Kunst Religion: Essays über zeitgenössische Philosophen* (Stuttgart: Reclam, 1978), 142. Quoted in Josef Schmidt, “Habermas and Religion,” 5.

^③ Jürgen Habermas, “Secularism’s Crisis of Faith: Notes on Post-Secular Society,” *New Perspectives Quarterly*, vol. 25 (2008): 17-29.

為宗教會必然消亡，甚至不再以宗教的消亡為現代性的目標。

“後世俗”概念的提出來自哈貝馬斯的一個現實觀察。這一觀察也被當代許多思想家和社會學家所認可，那就是自1990年代起出現了世界範圍內的宗教“回潮”現象。在社會層面，隨着科學技術的進步、經濟的發展和社會保障制度的完善，許多社會的信教人數或者對宗教感興趣的人數並沒有如“世俗化”命題所預言的那樣下降，反而有明顯上升。在政治層面，宗教憑借其意義賦予功能常常為公共話語提供道德支持；反過來，當今世界，對宗教因素的無知和輕視又往往會加劇民族、國家甚至文明之間的矛盾和衝突。在文化層面，宗教的詞匯、象徵符號和文化意象被廣泛借用、嫁接和“翻譯”到非宗教的領域，豐富了諸如藝術、文學與影視作品的表達能力。在思想層面，許多重要思想家、尤其很多無神論的思想家，開始不約而同地使用宗教術語，並深入探討宗教議題，其中著名的有德里達的著作《割禮懺悔錄》（*Circumfession*）、《宗教行動》（*Acts of Religion*），巴丟的《聖保羅：普遍主義的基礎》（*Saint Paul: The Foundation of Universalism*），南希的《解-圍：基督教的解構》（*Dis-enclosure: Deconstruction of Christianity*），伊格爾頓的《理性、信仰與革命：對上帝之辯的反思》（*Reason, Faith, and Revolution*），齊澤克的《脆弱的絕對：基督教遺產為何值得為之奮鬥》（*The Fragile Absolute: Or, Why Is the Christian Legacy Worth Fighting For?*）等等，有學者稱此為歐陸思想的靈性轉向或宗教轉向。

其實，無論是宗教回潮還是宗教轉向，嚴格說都不甚準確。“後世俗”不是對世俗化的否定，不是指宗教應該重新佔有原屬於它的地位和領域，恢復其前現代的唯我獨尊狀態。哈貝馬斯“後世俗”思想的重點是，對世俗與宗教二者的界限與關係進行重新思考與調整，其核心或許可以用“雙重謙卑”來概括。簡言之，它意味着一種雙方面的“認識態度的轉變”，也被哈貝馬斯稱為“互補的學習過程”，即宗教意識必須學會變得具有反思性，而世俗意識則必須學會超越自身的局限性。^①

^① Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, trans. Jeremy Gaines (Cambridge: Polity Press, 2006), 144.

具體而言，宗教必須首先接受現代世俗國家的契約傳統。這一傳統建立在自然理性之上，或者說公共討論的基礎上，所有人都具有平等的參與權；而且現代世俗社會合法性的基礎是人類的共通理性而非任何宗教。^① 哈貝馬斯強調，這要求宗教對自身傳統進行反思，將自身信仰與如下要求對接：1) 宗教必須接受一個由多聲部話語構成的公共話語世界，這些話語來自別的與之不同的宗教或世界觀念；2) 宗教必須接受世俗知識的獨立性，尤其現代科學在生產事實性知識時的獨佔地位；3) 宗教必須接受世俗理性在政治領域裏享有的優先性，尤其是個體平等、現代法律與道德的普適性。^② 這是“後世俗”對世俗化理論的繼承。

但另一方面，“後世俗”也要求世俗理性放棄啓蒙運動後愈演愈烈的妄自尊大。它應該意識到，世俗的許多價值觀念都具有宗教信仰的根源，在現代社會宗教仍然具有不可取代的價值。而在涉及宗教信仰時，世俗理性雖然祇能接受宗教內容中那些可以被翻譯為公共話語的部分，但它並沒有高人一等的權威來充當裁判信仰真理的法官。^③ 不僅如此，世俗理性還必須有清晰的邊界意識，認識到自身的有限性，有所能和有所不能，比如認識到科學理性與科學認知的邊界——科學可以發現事實，却無力解決人類的終極價值和意義問題。哈貝馬斯稱這一邊界意識為“對有所缺失的意識”（an awareness of what is missing）。世俗表達的無力與有限使人們感受到缺失，這是哈貝馬斯“後世俗”思想對世俗主義的反思和超越，從而與後現代思想對傳統人文主義和人類中心主義的批判擁有了相同的旨趣。

事實上，“後世俗”思想的“雙重謙卑”或許可以在後現代思想家對宗教與人文主義的反思中，找到更為明晰和深入的呈現。這裏簡要列舉兩個例子，一個是具有宗教信仰背景的列維納斯（Emanuel Levinas, 1905-1995），另一個是具有無神論背景的布朗肖（Maurice Blanchot, 1907-2003）。他們從不同的立場出發，都超越了宗教與世俗的二元對

^① Jürgen Habermas, *Between Naturalism and Religion*, 120.

^② *Ibid.*, 137.

^③ 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.

立。在他們的思想中，我們看到的是宗教信仰與人文思想之間的傾聽、回應和學習，而不是宗教或世俗任何一方的獨斷與優越感。從這個意義上說，他們的思想就是對“後世俗”理念的真切實踐。

衆所周知，列維納斯的哲學著作深受猶太教思想的啓發與影響。當有人問到他的宗教信仰時，列維納斯作了一個極具顛覆性的信仰告白。或許也可以說，這是一個由信仰者作出的頗富“後世俗”意味的回答，因為它同時向信仰者和非信仰者敞開。

我承認猶太教的影響，但我並不想從信還是不信的角度來談這個問題。‘信’不是一個可以用在第一人稱單數身上的動詞。沒有人能真的說‘我相信’——或者‘我不相信’——上帝存在。上帝的存在不是單一個體用邏輯推理來處理的問題。它不能來證明。上帝的存在就是神聖歷史本身，是人與人之間關係的神聖性，上帝也許就在這一關係中穿過。上帝的存在就是聖經歷史中關於上帝啓示的敘述。^①

列維納斯的拒絕，即拒絕用第一人稱單數“我”來討論信還是不信上帝存在，集中體現了其宗教思想的核心特徵——謙卑。在其著作《總體與無限》（*Totalité et Infini*）中，我們可以發現這一謙卑的兩個源頭。首先，在列維納斯看來，上帝作為超驗和無限，不是一個可以被主體認識和把握的對象：“直接理解上帝是不可能的，不是因為我們的理解力有限，而是因為與無限的關係尊重他者的完全超驗性，同時又沒有被在這超驗中喪失自我，還因為我們在人類中歡迎上帝的可能性要比理解走得更遠，理解祇會吞噬對象，並把它主題化。”^②換言之，由主體來評判，並試圖用邏輯實證的方式證明上帝的存在，既是主體的

^① Richard Kearney, *Debates in Continental Philosophy: Conversations with Contemporary Thinkers* (New York: Fordham University Press, 2004), 69-70.

^② Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité* (Paris: Librairie générale française, 1990), 76.

狂妄，也是人類認知能力的狂妄。人與他者之間首要的並非認知關係，而是倫理關係。

第二，信仰者與上帝之間，或者說居下的存在者與超驗的存在者之間，既不構成任何概念的共同體，也不形成任何整體。因為，存在者與無限者之間永遠橫互着一個無限的間隔，這間隔既無法估量，也不可取消。從詞源上說，宗教的本意是“緊密聯繫、紐帶”，但列維納斯強調，宗教實際上是一種“沒有聯繫的聯繫”（*relation sans relation, relation without relation*）。^①他稱傳統信仰者所理解的宗教是“實證的宗教”（*religions positives, positive religions*），信仰者認為能夠通過加入或者說分有（*participation*）超驗的方式而與超驗融合。^②他認為，這很大程度上仍然是一種同一化的思路。“融合”非常危險地取消了絕對間隔，信仰者很容易從習慣代神說話開始，發展到人神不分，甚至以神自居。再或者，信仰者在融入中喪失自我，被“削減為指揮他們的力量之承載者”，所有個體都變得不可見，“個體的意義祇來自總體”^③，而這樣做是為了最終換取來自總體的强大力量。結果，信仰不但喪失了反思意識，還淪為一種策略和手段，一場攫取力量的交易。對“我”與超驗之間無限間隔的提醒，是一種本體性的謙卑，一種自我反思的倫理立場。唯有謙卑才可能阻斷自我同一化的傾向，向他者敞開，建立與超驗之間沒有聯繫的聯繫。

如果說，列維納斯貢獻了一種極具反思性的宗教觀，從一個信仰者的角度呈現了宗教的謙卑，那麼他的好友布朗肖則從無神論的立場，解構了傳統無神論的傲慢，為一種非人類中心的謙卑的人文主義奠定了基礎。

布朗肖並沒有將“上帝之死”看成是無神論的勝利，他甚至不認為這一世俗化理論最響亮的口號標誌着一個根本的歷史斷裂。^④他指出，世俗化理論的樂觀、甚至洋洋得意掩蓋了人文主義與它所聲稱的

^① Emmanuel Levinas, *Totalité et Infini: Essai sur l'extériorité*, 78-79.

^② *Ibid.*, 75.

^③ *Ibid.*, 6.

^④ 參見 Maurice Blanchot, “On Nietzsche’s Side,” in *The Work of Fire*, trans. Charlotte Mandell (Stanford: Stanford University Press, 1995), 291.

敵人——神學之間一直存在的同謀關係。他認為，人文主義不過是另一種形式的神學，正如傳統神學的深處一直隱藏着人文主義的影子。^①所以，他對無神論的批判實際上是雙向的，既指向人文主義也指向神學。

他指出，倘若如費爾巴哈所說，上帝的本質不過是人自身，人祇是在借宗教中的上帝之名來思考自己，實現和異化人本身，那麼“上帝之死”看起來不過是宗教人文主義內核的必然結果——宗教終於揭開了它的偽裝，人最終與自身的真相彼此和解。但是另一方面，上帝能夠死去，就表明了他的有限性、他的世俗性，同時他是上帝，是造物主，即與絕對密切關聯。所以，“上帝之死”就通過重申人性與神性、有限與絕對的合一，再次延續了根本的神學命題。因此，也可以說：“人不過是上帝的一個假名，上帝之死不過是為了在他的造物（人）身上重新復活”。^②

人文主義實際上在處處仿效、繼承傳統神學。人文主義將人推向上帝之死後留下的空位，一個至高的位置。人現在擁有了神的屬性：“我思”——第一人稱的意識，不論是在笛卡爾還是在現象學那裏，都是源頭，具有先驗性，它其實就是上帝之光；人的話語說出意義，神聖的邏各斯；認知，“祇要人們想知道，他任何時候都能夠知道”，能閱讀出意義的神一般的凝視。^③那麼有沒有可能打破人文主義與神學根深蒂固的同盟呢？布朗肖認為，這個問題不可能以肯定的方式回答。但至少首先要解構人文主義一直存在的主體中心主義，即那個獨立自足的、先驗的、傲慢的“我”，那個普遍人類、理想人類的化身，用他的話說：“‘我’永遠不是無神論的。”因為，在他看來，傳統神學與人文主義共同的問題就是對他者的排斥，它們用同一（Same）的法則和對太一（the One）的信仰壓抑和馴服不可知的他者。^④

布朗肖對二者所共享的本體論神學（Ontotheology）基礎的批判，

^① Maurice Blanchot, *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993), 247.

^② *Ibid.*, 248.

^③ *Ibid.*, 254.

^④ *Ibid.*, 252, 256.

是對宗教與世俗的雙重反思，也體現了本文所說的雙重謙卑。這一謙卑不是主體簡單擺出的姿態，對他者表示寬容或者屈就，而是主體解構了自身的優勢地位，向他者敞開，承受絕對的未知而不試圖將它削減為已知，回應完全的不可能而不試圖征服或者拒絕承認它。^①這也是為什麼布朗肖的理論著作時常穿插着宗教或神學問題的探討，文學作品總包含宗教主題、隱喻或意象，乃至試圖在人文思想與宗教思想之間形成持續的對話與詰難，書寫出多重的言說、而非自我的獨白。在這裏，布朗肖的立場呼應了他的同時代思想家，給他莫大啓發的神秘主義者薇依（Simone Weil, 1909-1943）。薇依以悖論的話語瓦解了宗教與世俗之間傲慢的敵對：“人之愛最美妙的愉悅，就是服務你所愛的人而又不讓他知道，而對於神的愛，要想達到這種美妙祇能通過無神論。”^②與之對應的是，布朗肖本人的思想實踐一直在表明，一種新型的非人類中心的人文主義祇能經由與宗教的對話才可能實現。

謙卑能夠成爲宗教與世俗可以共同分享的立場，或許是因爲——再次借用薇依的話，在宗教的層面，謙卑是“愛的根基”，“是對神的耐心的分有”，而在人文主義的層面，“謙卑是對相反真理的承認”。^③

這也是本刊、尤其本期努力向讀者呈現的立場。本期主推的三篇論文，兩篇從宗教學立場出發，一篇從文學研究入手，圍繞“後世俗”的相關主題形成了跨學科的潛在對話。

曾慶豹教授系統梳理了美國當代哲學家泰勒（Charles Taylor, 1931-）對世俗化的思考，並探討了他的天主教現代性思想。他認爲泰勒的貢獻在於，將世俗化進程解釋爲內在於西方文化的一種傾向，即自

^① 參見Maurice Blanchot, “Knowledge of the Unknown,” in *The Infinite Conversation*, trans. Susan Hanson (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1993).

^② Simone Weil, *First and Last Notebooks*, trans. Richard Rees (London: Oxford University Press, 1970), 84.

^③ *Ibid.*, 97, 141, 102.

我認同的逐漸強化，不僅如此，泰勒還指出了世俗化的問題，即最終形成了一種自負的人文主義，造成人類與超越維度的分離。在這樣的歷史語境下，宗教呈現出更大的社會價值，它已然構成一種反思現代性的有益力量。

以色列學者阿爾方達里在文章中追問的是，面對猶太人大屠殺這樣慘絕人寰的暴行，傳統人文主義話語已經完全失效，而文學又能做什麼呢？作者的回答是肯定的，她以策蘭、帕基斯等人的詩歌為例說明，文學尤其詩歌如何憑借後人類的語言勇敢面對受害者無法撫平的仇恨，並給出不可能的寬恕。

賴品超教授論文的核心問題或許可以概括為，如何解釋利他的倫理現象，如何以一種更具說服力的詮釋釋放利他主義敘事中蘊含的現實潛能，最終使故事轉化為人們現實的行動？他向讀者展示了解讀《聖經》經典寓言“好撒瑪利亞人”的三種基本話語方式：宗教、世俗與後世俗。三種話語方式各有其適應的語境，並不必然構成對立，但在一個由信仰與非信仰人群共同構成的公共空間裏，後世俗的話語立場或許能夠為超越各自立場的差異，同時保持利他主義的內在與超越性，開闢出一條有價值的新路。