

# 本體神學之後

——科學與宗教之間的哲學\*

## After Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion

【意】基阿尼·瓦蒂莫著 陳龍譯

[Italy] Gianni VATTIMO

### 作者簡介

基阿尼·瓦蒂莫（1936-2023），意大利當代著名哲學家、都靈大學榮休教授。

### Introduction to the author

Gianni Vattimo (1936-2023), Distinguished Contemporary Italian Philosopher and Emeritus Professor at the University of Turin.

## Abstract

The death of the ontological God needs to be understood as the impossibility of believing any longer in an objective truth or a universally valid foundation, or in subscribing to a uniquely effective language or paradigm for understanding the world. Once we break free from this Belief, marking the end of metaphysics or the transcendence of ontological theology, we can delve into the interplay between philosophy, religion, and science. Philosophy cannot be simply reduced to religion; instead, it must reconceptualize itself as the secularization in action of the Western religious notions. Simultaneously, philosophy, finding in the common thread the reduction of the imperative nature of existence, becomes the criterion for examining sciences and technologies that depend on it. Through this renewed understanding of the relationship between philosophy, religion, and science, we ultimately attain liberation, allowing us to respond freely to the core of Judeo-Christian thought.

**Keywords:** secularization kenosis, onto-theology, nihilism, history of being, Nietzsche, Heidegger

似乎伴隨着業已被稱作“世俗化”(secularization)的現象告終，20世紀也走向了終點。姑且做個膚淺的表面比較，如果說19世紀似乎以科學技術的勝利結束(可以回想一下“美好年代”[belle époque]<sup>①</sup>的精神，它儘管被過度神化，卻也已經蘊含了在對20世紀頭幾十年的文化批判中所迸發出的不滿情緒的跡象)，那麼20世紀的終局、舊千年的終章似乎就是宗教復興。當然，宗教(在此主要指偉大的亞伯拉罕諸宗教，尤其是其中的基督教與伊斯蘭教)在今日並未重生。至少在歐洲，宗教之所以重新變得可見，乃是同宗教在蘇東劇變中扮演的角色有關，<sup>②</sup>也與由生命科學應用所導致的從環境污染到基因工程的眾多嚴峻生態問題有關。<sup>③</sup>換而言之，儘管數十年來依據啟蒙運動與實證主義的看法，宗教被視作殘餘的經驗形式，注定要隨着“現代”生活方式

\* 本文譯自Gianni Vattimo, “After Onto-Theology: Philosophy between Science and Religion,” in *Religion after Metaphysics*, ed. Mark A. Wrathall (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 29-36。原文脫胎於2001年美國楊百翰大學(Brigham Young University)舉辦的學術會議，是次會議參與者包括了瓦蒂莫、查爾斯·泰勒(Charles Taylor)、理查德·羅蒂(Richard Rorty)、約翰·卡普托(John D. Caputo)、馬裏翁(Jean-Luc Marion)等當代著名思想家，會議主題為“本體神學之後的宗教”(Religion after Onto-Theology)，探究“形而上學終結”(end of metaphysics)的意涵及其對宗教問題的意義。本文是瓦蒂莫唯一一篇被收錄進《五十年來的宗教哲學：文獻目錄精選(1995—2005)》[Andy F. Sanders and Kristof de Ridder, eds. *Fifty Years of Philosophy of Religion: A Select Bibliography (1995-2005)* (Leiden and Boston: Brill, 2007)]的文章。除本文外，另可參閱Gianni Vattimo, *Belief*, trans. Luca D’Isanto and David Webb (Stanford: Stanford University Press, 1999), 25-32。二者內容有部分重疊，可相互發明。譯文註釋除引用各類相關文獻，亦將援引後者，揭示作者深意。譯文為教育部人文社會科學重點研究基地重大項目“中國傳統與歐陸思想的對話工具及其雙向闡釋”(22JJD720020)子項目階段性成果。[This translation is supported by Minister of Education Science Foundation “Tool of Dialogue and Mutual Interpretation between Chinese Tradition and Continental Thought” (Project No.: 22JJD720020).]

① 歐洲社會從19世紀70年代至1914年“一戰”爆發前的時期。——譯註

② 瓦蒂莫指出這屬於“政治原因”，是“對宗教復興的‘外部’社會政治解釋”，但非“哲學原因”。Gianni Vattimo, *Belief*, 26-27。——譯註

③ 瓦蒂莫指出除此以外，還包括了“大眾社會新的存在境況中的暴力激增問題”。Gianni Vattimo, *Belief*, 25。——譯註

（如社會生活的科技合理化、政治民主等）的施行而烟消雲散，然而如今宗教似乎可能再次指引未來。我們無法用教宗與其他世界宗教代表能夠通過大眾媒體向民眾公開發言，來解釋他們在世界舞臺上的話語權威。“現代性的終結”或危機導致那些宣稱已經消滅了宗教的主要哲學理論（實證科學主義、黑格爾歷史主義）破產解體。如今無論如何，已經沒有任何充分的哲學理據去否定宗教。

在現代性中，無神論理性主義表現為兩種常相混合的形式：一種是相信在自然實驗科學中只有一個真理，另一種是相信歷史進步，趨向完全的解放。這兩種理性主義常常在實證主義進步觀中相互混合。它們都只給宗教指定了一個臨時的位置，或者認定宗教純屬謬誤，注定要被科學理性摒棄，或者主張理性自我展開，趨向更完滿、更真實的自我意識形式，宗教不過是這一過程中要被揚棄的瞬間。如今，人們似乎都已不再信奉實驗科學的客觀真理，也不再篤信理性進步，終將邁向完全透明（full transparency）。<sup>①</sup>

事到如今，我們所有人都習慣了這樣一個事實：對世界的祛魅（disenchantment）業已引發了對“祛魅”概念的徹底祛魅。換而言之，去神話化（demythification）最終反噬了自身，從而承認那種消除神話的理想本身也純屬神話。然而，這是否意味着，我們在消除了一切神話之後，也將輕易地擺脫去神話化的神話（myth of demythification），進而邁向理性的新階段呢？這一點尚無定論，理查德·羅蒂雖然使用了不同的術語，但似乎就是如此這般構想這一進程的。他將我們的時代定義為後哲學（post-philosophical）時代，<sup>②</sup>類

---

<sup>①</sup> 瓦蒂莫關於現代性終結與“透明”問題的詳細論述，見Gianni Vattimo, *The Transparent Society*, trans. David Webb (Baltimore: The John Hopkins University, 1992)。

——譯註

<sup>②</sup> Richard Rorty, *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1994), xxxvii-xliv. “後哲學文化”亦稱“文學文化”（literary culture）。羅蒂表示“啟蒙運動正確地認定超越宗教的是更好的。實用主義篤定超越啟蒙運動產生的‘科學’實證主義文化的是更好的”。（Ibid., xxviii.）——譯註

似於18世紀啟蒙運動勝利之後緊隨而至的後宗教時代（post-religious epoch）。人們可以反駁羅蒂，指認他仍然堅持一種隱秘的歷史主義信仰，即信奉線性進步，不可逆轉：我們在過去克服了宗教，現在依循線性發展進程，我們也將戰勝哲學。然而，宗教作為一種社會文化現象，重新變得可見，復興起來，如果我們不正視這種情況，那麼上述“邏輯的”反駁就將毫無價值。我並不是要主張如果宗教“獲勝”，就意味着宗教必然為真，從而重新擁抱“存在即合理”的歷史主義信仰。相反，借用福音書之言，我是要聆聽“時代的徵兆”（signs of the times）<sup>①</sup>：一旦將宗教的社會政治復興與那種奠定了無神論根基的現代理性主義意識形態的危機聯繫起來，這些徵兆的意義將變得異乎尋常。這一系列的徵兆現象不僅僅涵括了世界各地爆發的民族宗教戰爭（這些民族宗教戰爭不能完全只用經濟術語來解釋），也不只限於偉大宗教領袖新近獲得的相較於政治人物而言的非凡權威。這種情形也在當代哲學對神話和宗教傳統實質的嶄新滲透中得到了部分彰顯。

如今，（歐陸）哲學家們越來越多地談論天使、救贖和各式神話人物，但未提供明確的論證理據。就古代神話而言，這種做法顯然是由精神分析學推動的。榮格的精神分析學說尤其明確談論一種新的多神論；但即便是在經典的弗洛伊德理論中，與神話人物的關係也不能僅僅被理解成必須最終還原為其“本義”（proper meaning）的隱喻。此外，羅森茨維格（Franz Rosenzweig）和本雅明（Walter Benjamin）等思想家也對神話與宗教術語進行了哲學還原，但他們，尤其是羅森茨維格，明確給出了理論證明。相反，在當今文化中，這些概念、人物和隱喻被廣泛使用，視作理所當然，並得到了含蓄證明，這或源於哲學與詩不再被認為對立衝突，或因為隱喻與其“本義”的畛域被摧毀，而這似乎是海德格爾所宣稱的形而上學終結的主要後果。最後，

<sup>①</sup> 見《馬太福音》16: 3。和合本《聖經》譯為“這時候的神蹟”，思高本《聖經》譯為“時期的徵兆”，《聖經》呂振中譯本作“時機的跡象”，《聖經》現代中文譯本作“時代的徵兆”。瓦蒂莫在著述中多次強調必須聆聽和讀解“時代的徵兆”，才能理解現代性、世俗化以及基督教的核心精神。——譯註

哲學（尤其是海德格爾之後的哲學）宣稱要與詩乃至一般審美經驗構築嶄新的關係，這似乎含蓄地證明了在缺乏明確理論闡釋的情形下，將神秘主義與宗教術語引入哲學的做法是合理的。

總之，我們在社會政治生活中發現世界諸宗教的權威得到了復興，此種復興是基於宗教在蘇東劇變中扮演的實際角色，也源於與基因工程等生命基本資源相關的“世界末日”問題日益凸顯。同時，在讀寫文化中（亦即在包括文學批評在內的哲學批判反思中），神話與宗教的主題和術語重新出現，隨處可見，這或許仰賴形而上學終結後隱喻話語被賦予的嶄新合法性。在此，我是在尼采青年時代的偉大殘片《論非道德意義上的真理與謊言》（*Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*）意義上使用了隱喻。<sup>①</sup>

回顧尼采的這篇文章，可以發現尼采以隱喻的方式設想了對世界的知識：<sup>②</sup>我們在世上遇到一個事物，並在腦海中形成了它的形象——這是第一個隱喻，亦即換位（transposition）；然後我們發明了一個聲音來指涉這個形象——這是第二個隱喻；如此等等。因此，一切語言都是隱喻的。然而，為何在某個時間點上，隱喻和“專有”術語被區分開來呢？尼采認為，這是因為一個人或者一個群體將自己的隱喻強加給其他所有隱喻，當作唯一合法的、可以接受的真正隱喻。因此，民族國家說的是一種語言，方言則“僅僅”是方言而已。在陳述普遍有效的命題時，理性主要說的是“專有”術語的語言，詩歌、神話等私人語言則淪為“純粹的隱喻”。

尼采的上述觀點在某種程度上也可在海德格爾那裏找到。我們或許可以說，基於海德格爾的思想，隱喻和本義之間的區別，與其說是一個群體專斷強加某種語言所產生的結果，不如說是客觀性要

<sup>①</sup> Friedrich Nietzsche, “On Truth and Lies in a Nonmoral Sense,” in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*, trans. Daniel Brazeale (Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979), 79–97.

<sup>②</sup> *Ibid.*, 82.

求所強加的後果，對海德格爾而言，實驗科學語言如今進一步強化了這種客觀性要求。海德格爾指出，真理可以被理解為命題和事物符合（correspondence），但只是在一個初步的“敞開”（Offenheit, Weltoffenheit）中才能作如是觀，而這又無法得到任何可證實的符合關係的保證（這將需要另一個敞開，如此類推，以至無窮）。在“敞開”（為了清晰起見，我們也可以談論範式）中，科學命題可被證實或證偽，“敞開”無法宣稱擁有“本義”的權威：它是一個隱喻，並且必須被理解為隱喻。然而，對海德格爾而言，各種隱喻語言強行將自身設定為真實的與本有的，這並非力量因果博弈的結果，而它們之間的關係也不能被任意改動。換而言之，科學客觀性語言與實驗方法語言之所以成為現代性的唯一真理，主宰一切，並非純粹的力量博弈的結果，且可以被人類的決定改變。多重“敞開”所依賴的存在事件（緣構[Ereignis]）（亦即獲得隱喻系統的支配地位）乃是移緣（Übereignen）與失緣（Ent-eignen）的遊戲。<sup>①</sup>然而，究其根本，仍然有一種“本有性”（property）或“本真性”（Eigentlichkeit），與存在的歷史（history of being）契合（儘管“存在的歷史”不僅包含主觀意涵，還具有不可剝離的客觀意涵）。

筆者暫且將眾多可以反駁海德格爾的觀點擱置一邊，存而不論。但必須強調的是，尼采的隱喻與海德格爾的事件或“敞開”有所不同，在二者的差異中已經蘊含了進一步展開筆者論點並引向世俗化主題的前提基礎。形而上學（讀者若願意，亦可稱為“現代性”）並沒

---

<sup>①</sup> 楊慧林將“Ereignis”譯解為“緣構”，置於中西思想對話與互釋的語境中，通過勾連西方的事件哲學（海德格爾、德里達、德勒茲、巴丟、齊澤克）、《聖經》傳統與中國的思想傳統（儒、釋、道），解釋了將“Ereignis”譯為“緣構”的原因，並追索將其作為一種解釋工具的可能性。參見楊慧林：《語言留給我們的哲學問題》，載《齊光人文演講錄》，黃志繁編，南昌：江西人民出版社，2020年，第136-159頁。[YANG Huilin, “Being that can be Understood is Language,” in *Jiguang Humanities Lectures*, ed. HUANG Zhifan (Nanchang: Jiangxi People’s Publishing House, 2020), 136-159. 此處譯法依循了楊慧林的相關闡釋。——譯註]

有因為我們找到了一個否定形而上學並且最終為我們提供了真正生存意義的更真正的真理，從而宣告終結。簡而言之，對海德格爾而言，形而上學在徹底普遍掌控技術與權力意志時，就宣告了終結。事實上，形而上學是對存在論差異的遺忘，是將真正的存在等同於當下可量化、可證實的客觀性。在晚期現代性中，這類似於一個主體對整體的客觀化，這個主體通過科技，積極地建構世界，而不是泰然任之。然而，最終由於屬於阿多諾（Theodor Adorno）所謂的“總體性組織”<sup>①</sup>（total organization）（即海德格爾的“集置”）的眩暈循環，甚至連建構性主體也成了純粹可被操縱的物質。形而上學恰恰在其普遍確立自身之際，否定了自身。它有點像尼采的上帝，信徒們為了尊重上帝要求的不許撒謊的誠命，於是揭露上帝是一個謊言，不能再維持這個謊言，也不再需要這個謊言，這時上帝便死了。形而上學起始於認定真理即客觀性，終結於“發現”客觀性由主體設定，而主體反過來又成為可被操縱的對象。凡此種種，其結果是形而上學恰恰在實現自身之際否定了自身，將一切存在都還原為客觀性。由此開始，我們不能再將存在視作在理性面前被給定的對象——至少因為這樣的話，我們將否定我們自身由籌劃、記憶、盼望與決斷所構成的存在乃是“存在”，因為“存在”從來都不是純然的“客觀性”。

這個過程被正確地稱作虛無主義的歷史（history of nihilism）。正如尼采在《偶像的黃昏》（*Götzen-Dämmerung*）中所言，“真實的

---

<sup>①</sup> Theodor Adorno et. al., *The Authoritarian Personality* (New York: Harper and Bros., 1950), 975. 瓦蒂莫亦將其稱作“對世界的總體性技術組織”（total technical organization of the world）、對世界的“普遍技術化”（universal technicization）、“對世界的總體性技術統治組織”（a total technocratic organization of the world）、“對現實的理性技術組織”（rational and technical organization of the real）、“總體性計劃”（total planning）或“齊一性組織”（unitary organization）。見Gianni Vattimo, *The Adventure of Difference: Philosophy after Nietzsche and Heidegger*, trans. Cyprian Blamires (Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1993), 85-99. 在這樣的世界中，“甚至人類主體將致命地淪為原料，成為生產消費普遍機制的一部分”（Gianni Vattimo, *Belief*, 31）。——譯註



世界變成了一個寓言”。<sup>①</sup>換而言之，我們如今都知道（儘管這種“知道”也不是客觀知識），我們所謂的現實乃是一場闡釋的遊戲（a game of interpretations），沒有任何一種闡釋可以宣稱自己是世界的純粹客觀之鏡，亦即沒有一種闡釋可以聲稱自己是關於“本有”意義的特有知識，能將其他所有的意義降卑為詩學隱喻或者神話隱喻。

這便是當今哲學、科學與宗教之間得以相安無事或至少鳴金休戰的文化背景。意大利有句諺語：“在教堂與聖徒共融，在酒館與無賴廝混。”<sup>②</sup>（with the saints in church, with the knaves in the tavern）在此，對我們而言，這意味着有許多語言和許多“語言遊戲”來體驗這個世界，每一種語言和語言遊戲只要尊重自身規則的界線，就是合法的。正如宗教語言或倫理語言的規則各異，不同的科學也有其獨特的驗證方法和證偽方法。然而，鑒於此種“自由化”（liberalization）畢竟與現代性所特有的專業化和分工實在過分吻合，我們真的能對其感到滿意嗎？自由主義和多元主義的觀點是否真的放棄承認存在一種凌駕其他語言之上的客觀真實的語言呢？在此，筆者提出一個應該可以引發我們思考的看法。眾所周知，許多哲學都在談論神話，但沒有很多神話在談論哲學。筆者的意思是，根據自由主義和多元主義的觀點，仍有一種話語在分配角色，並給其他話語分配適當的角色：恰恰是哲學家的話語（包括尼采、海德格爾，還有福柯、希拉里·普特南[Hilary Putnam]<sup>③</sup>、理查

<sup>①</sup> Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols*, trans. Duncan Large (New York: Oxford University Press, 1998), 20.

<sup>②</sup> 語出但丁《神曲·地獄篇》第22歌第14-15行。[See Dante Alighieri, *The Divine Comedy: Inferno*, trans. TIAN Dewang (Beijing: People's Literature Publishing House, 1997), Canto 22, 14-15.]《神曲》註釋者托拉卡（Francesco Torraca）曾找到類似諺語：“商人商店，酒徒們有酒店，賭徒們有牌桌，各得其所。”見但丁：《神曲·地獄篇》，田德望譯，北京：人民文學出版社，1997年，第168-169頁，註釋8。[Dante Alighieri, *The Divine Comedy: Inferno*, 168-169, note 8.]——譯註

<sup>③</sup> 依瓦蒂莫之見，普特南的“內在實在論”（internal realism）反對堅持外在獨立固定實體的形而上學實在論（外在實在論），主張真理“是某種理性可接受性（rational acceptability），而非與獨立於心靈或話語的‘事態’符合”，代表了分析哲學中在科學與知識論上的非實在論傾向，與闡釋學有契合之處，“我們應該設想……甚至他也將

德·羅蒂、納爾遜·古德曼[Nelson Goodman]、範式理論<sup>①</sup>) 推動了每種真理的闡釋特性理論。<sup>②</sup>反過來, 真理即闡釋(truth as interpretation) 的觀點(即只有在敞開、範式、語言之類的特定視域中才能證實或證偽某種觀點, 而這種特定視域本身又無法得到驗證) 是不是對事態的客觀描述呢?

依筆者之見, 在此似乎必須用海德格爾的存在論(至少是筆者所闡述的那種存在論) 來完成尼采的虛無主義。真理即闡釋的觀點不過是一種闡釋, 亦即是對某種來自我們文化歷史的信息的回應, 由尼采與海德格爾所重構, 並且被上述提及的其他哲學家(譬如理查德·羅蒂的傑作《哲學與自然之境》[*Philosophy and the Mirror of Nature*]<sup>③</sup>) 或多或少地明確重構了。此種重構已然是一種闡釋, 但它只要將自身合理地置於晚期現代性的存在境況中, 就不是任意的闡釋。其充分理據包括了: 歐洲中心論宣告終結(歐洲中心論主張歷史是線性進程, 歐洲及其文化是其中的最先進階段); 各種科學語言成倍增加, 無法再被還原為一個整體(譬如非歐幾何); 藉由精神分析, 意識的“次性”被發現(因此不可能再用笛卡爾“我思”的方法去構想一個終極根據); 將物理學探究的實體與我們日常經驗的事物相互聯結, 變得越來越困難(因此, 甚至連物理學也似乎在“去現實化”); 甚至還有民主國家興起, 使得用嚴格的理性方案來為政治與法律奠基變得完全不可能。

---

根據闡釋學所說的那種模糊的印象經驗, 來論證其觀點的理性可接受性”。見Gianni Vattimo, *Of Reality*, trans. Robert T. Valgenti (New York: Columbia University Press, 2016), 75-76。——譯註

<sup>①</sup> 指托馬斯·庫恩(Thomas Samuel Kuhn)的範式理論。瓦蒂莫稱讚庫恩超越了狄爾泰的自然科學之說明與精神科學之闡釋二分, 證明了“甚至科學知識也是闡釋”, 實現了闡釋學的普遍化(Gianni Vattimo, *Of Reality*, 104-105)。——譯註

<sup>②</sup> 瓦蒂莫指出除此以外, 還包括了提倡語言遊戲的維特根斯坦(Ludwig Wittgenstein)、塔斯基(Alfred Tarski)、伽達默爾(Hans-Georg Gadamer)、主張交往行為的哈貝馬斯(但要剔除哈貝馬斯的康德主義立場)、戴維森(Donald Davidson)、麥克道威爾(John McDowell)等眾多哲學家。——譯註

<sup>③</sup> Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1981).

筆者的觀點（或者更好的說法是“假設”）是：哲學多元主義倘若認真對待自身作為闡釋的地位，那麼就會再次與西方宗教傳統（即猶太—基督教傳統）相逢。虛無主義開啟了哲學與宗教的對話，但這不僅僅是因為在沒有十八、十九世紀偉大的無神論理性主義體系（啟蒙運動、歷史主義、實證主義）的情形下，不再有充分的哲學理據去成為無神論者。我們倘若將自身限定於這種類型的自由主義，那麼就將真正發現我們身處一種非理性主義的普遍境況中，在這種境況中，根據費耶阿本德（Paul Feyerabend）的名言，在其自身限度內（但誰設定了這些限度呢？），一切皆可（everything goes）。<sup>①</sup>相形之下，我們藉由回應海德格爾所謂的存在的歷史（似乎有理由將這種歷史讀解為弱化的歷史[history of weakening]），邁向了真理即闡釋。

倘若今日的世界在我們面前呈現為闡釋的遊戲，那麼這並非因為我們比亞里士多德、巴門尼德和笛卡爾更敏銳地理解了事物在客觀上如此。相反，這是因為存在本身從來都不是一個擺在我們這些主體面前的純粹客體，而是以一種更少強制性、更加弱化的形式呈現自身。此種思想有何意義？對我而言，它似乎是用本身弱化的語言來“翻譯”猶太—基督教的核心觀念。此種猶太—基督教觀念言及一種存在的發生，這種存在擁有歷史，並且這種歷史是創世歷史（上帝創造其自身以外的存在，被創造的存在甚至可以自由地否定上帝）和救贖

<sup>①</sup> Paul Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London and New York: Verso, 1993), 18-19. 費耶阿本德的完整論述如下：“對於那些注視歷史提供的豐富材料，並且不打算使之乾癟枯竭，以便取悅自己最低級本能、滿足自己對清晰、準確、‘客觀’和‘真理’形式的思想安全感渴望的人而言，有一點將灼然可見，那就是只有一個原則可以在所有情況下、在人類發展的所有階段中得到捍衛。這一原則是：一切皆可。”瓦蒂莫解釋說，在費耶阿本德的“認識論無政府主義”中，“可以發現人們日益深入認識了對命題的驗證或證偽與科學共同體的社會歷史存在之間的關係”（Gianni Vattimo, *Of Reality*, 128）。瓦蒂莫曾指出“如今顯而易見，在托馬斯·庫恩和費耶阿本德之後，科學愈發成了‘審美’形式的闡釋，而不是（或不僅僅是）實證主義的‘知識’。在此，根據我自己而非海德格爾的看法，科學也可能變成哲學的對話伙伴”。見 Gianni Vattimo, “On the Challenge of Art to Philosophy: Aesthetics at the End of Epistemology,” *Journal of Comparative Literature and Aesthetics* 16, no. 1-2 (1993): 14。——譯註

歷史（上帝在紆尊與羞辱中道成肉身，變為人，並消解了自身的超越性，聖保羅將這一事件稱作“虛己”[kenosis]<sup>①</sup>）。

綜上所述，以頗具挑釁意味的方式來說：存在的歷史就是虛無主義的歷史，亦即我們從《聖經》中獲知的那種救贖歷史。在此，自由主義和多元主義觀點陷入非理性主義的風險受到了一種限制：虛無主義並不僅僅是釋放一場無休止的衝突，在這場衝突中，沒有好的理由，只有力量，自身或多或少地用暴力來施行。在闡釋的遊戲中，有可能區分有效的闡釋和任意的闡釋，而這樣做的標準正是弱化強力的結構，弱化客觀性的強制性，弱化至高意志，弱化任意確定何為真理、何為謊言的壓倒性力量。我們尚未在寓言中完全喪失實在，因為實在是作為強制客觀性的現實發生解體的歷史，或者用一個宗教術語來說，就是世俗化的歷史。

事實上，世俗化絕不僅僅是人們通常所理解的消解神聖、疏離神性、喪失宗教性，而是一條通常需要信徒們回溯的道路，以便恢復《聖經》的原初真理。

歸根到底，正如其他現代哲學家與很久以前的約阿希姆（Joachim of Fiore）所見，世俗化是救贖歷史的一個重要方面。<sup>②</sup> 如果說《聖經》將存在視作事件，主張上帝放棄了自身的超越性，首先是通過創世，隨後是藉由道成肉身與被釘十字架（亦即“虛己”）來拯救世界，那麼現代性所特有的去神聖性現象（desacralizing phenomena）就是救贖歷史的本真特性。正如另一則意大利諺語所言，“感謝上帝，我是無神論者”（Thank God I am an atheist）。<sup>③</sup> 《聖經》的啟示解放

<sup>①</sup> 《新約·腓立比書》2: 7。和合本《聖經》譯為“反倒虛己，取了奴僕的形像，成為人的樣式。”——譯註

<sup>②</sup> 瓦蒂莫對約阿希姆的集中闡釋，見Gianni Vattimo, “The Teachings of Joachim of Fiore,” in *After Christianity* (New York: Columbia University Press, 2002), 25-39。——譯註

<sup>③</sup> 意大利原文為“grazie a Dio sono ateo”。對此，瓦蒂莫曾多次做出解釋：“‘感謝上帝，我是無神論者’是一句（並非過分）悖論的意大利諺語。正是作為猶太—基督教傳統的繼承者，後現代思想才擺脫了科學主義的客觀形而上學，能夠契合對文化多元主義（即存在的歷史性與偶然性）的經驗。”“稍微不那麼悖論的表述是承認現代性的

了我們，擺脫了“自然宗教”（natural religion）<sup>①</sup>、迷信和將神明當作神秘力量的想法（這種神秘力量絕對超越我們的理解能力，因此是非理性的，我們將被迫屈服於它，默默接受教會權威所強加的巨細靡遺的教條與道德律令）。

那麼，我們該如何設定本文標題中涉及的哲學、宗教和科學之間的關係呢？哲學不能被還原為宗教；相反，哲學必須重新想到自己是西方宗教觀念世俗化的行為。哲學在減少存在的強制性這一共同點中，發現了看待科技的標準，而這些科技又依賴於哲學。科技令存在變得更容易，更專業、更零散的知識領域不能被還原為現實的統一形象，凡此種種，都不再僅僅是人類為了在自然中更安全地存活下來而發明的工具。相反，它們也必須被闡釋為超越了單純生物領域的解放歷史（a history of emancipation）的時刻，或許可以被稱作一種精神的歷史（a history of spirit）。

---

世俗化特性……” “當我說‘感謝上帝，我是無神論者’……這意味着感謝啟示歷史、救贖歷史和存在的解體，我是無神論者，這種歷史實際上是我的悖論性基礎。” “就基督教而言，我們可以真正說‘感謝上帝，我是無神論者’；換而言之，感謝上帝，我不是偶像崇拜者，感謝上帝，我不相信有自然法，不相信有我們不可超越的標記。” “當我重複我摯愛的格言‘感謝上帝，我是無神論者’時，我的意思是很幸運，耶穌基督使我擺脫了對偶像、神靈和自然法的迷信，我由此才能說我自己是無神論者。” “尼采宣告死亡的那個上帝不是耶穌的上帝。我甚至相信感謝耶穌，我是無神論者。這個被宣告死亡的上帝（有時也被尼采在其著作中稱為‘道德的上帝’）是傳統形而上學的第一原則，是被認作物質宇宙原因的至高實體，並且需要‘神正論’的特殊律令，這是在面對到處可見的邪惡時證明自身正義合理的一系列理由。” 見Gianni Vattimo, *After Christianity*, 7 and 96; Richard Rorty & Gianni Vattimo, *The Future of Religion*, ed. Santiago Zabala (New York: Columbia University Press, 2007), 63; Gianni Vattimo & René Girard, *Christianity, Truth, and Weakening Faith*, trans. William McCuaig (New York: Columbia University Press, 2010), 33-34, 53; Gianni Vattimo, “Is Religion an Enemy of Civilization?” (Oslo speech, February 2009), cited from Philip S. Gorski et al., *The Post-Secular in Question* (New York and London: New York University Press, 2012), 307。——譯註

<sup>①</sup> 瓦蒂莫指出自然宗教“將上帝視為自然的威脅力量，看作在文明初期驚嚇我們的地震與雷電，我們只能通過信仰、巫術和迷信才能保護自己，它導致我們認為超越性與一切理性對立，通過否定任何看似合理優良的事物，展現自身的他異性力量”，因此是純粹的偶像崇拜與迷信。Gianni Vattimo, *Belief*, 25。——譯註

## 參考文獻 [Bibliography]

### 西文文獻 [Works in Western Languages]

Nietzsche, Friedrich. "On Truth and Lies in a Nonmoral Sense," in *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870's*. Translated by Daniel Brazeale. Atlantic Highlands: Humanities Press, 1979.

\_\_\_\_\_. *Twilight of the Idols*. Translated by Duncan Large. New York: Oxford University Press, 1998.

Rorty, Richard. *Philosophy and the Mirror of Nature*. Princeton: Princeton University Press, 1981.

### 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 Chinese Literature and Language, University of Chinese Academy of Social Sciences.

Email: chenlong@ucass.edu.cn