

中图分类号: B089 文献标识码: A 文章编号: 1004-8634(2017)04-0039-(08)
DOI: 10.13852/J.CNKI.JSHNU.2017.04.005

后世俗主义: 西方宗教哲学的后结构主义变革

沈谢天

(上海海洋大学 外国语学院, 上海 201306)

摘要: 后世俗主义是西方社会学为反思与批判工具理性和世俗文化而对宗教话语进行的后结构主义改造。后世俗主义一方面在剥除宗教的体制外壳后析取其本质——精神性, 一方面强调精神性的世俗性或内在性, 以此形成世俗精神性。作为对世俗与宗教的双向解构, 世俗精神性使后世俗主义在发挥宗教对个人与社会的德化作用的同时, 规避狂热主义与极端主义。文章从问题起源、哲学气质、思想内核与理论价值等四方面介绍后世俗主义的代表性论点, 以表现这一新人文话语对分析和批评当代西方文化的意义。

关键词: 后世俗主义; 世俗精神性; 内在性; 德化

作为西方社会学反思与批判现代性的新范式, 后世俗主义(Postsecularism)将西方现代化进程等同于一个以文明与宗教相互剥离为特征的理性化(rationalization)或世俗化(secularization)过程, 并认为现代性造成的各种难题在很大程度上可归因于理性逼退宗教之后留下的精神空洞。为补上空洞, 后世俗主义从后现代哲学与宗教哲学领域的理论精华中萃取出一种优质填料。这是一种以解构(deconstructionism)为特质、介于世俗与宗教之间精神性的(spiritual)制剂。受其救赎的不仅是世俗化的西方, 也是西方化(westernize)的世界。

一、问题源起: 对“世俗”的反思

后世俗话语的形成以反思世俗化为起点。后世俗理论家们首先讨论的是“世俗”两字的定义问题。塔拉尔·阿萨德(Talal Asad)主张严格区分“世俗”(the secular)与“世俗主义”(secularism), 因为“‘世俗’在概念上先于作为政治原则的‘世俗

主义’存在, 经年累月, 各种概念、做法和情感汇集为‘世俗’”。^{[1](P16)} 后世俗主义反思的最终归宿是“世俗”, 而非身为政治话语的“世俗主义”。何塞·卡萨诺瓦(Jose Casanova)将“世俗”描述成一种“宗教被边缘化到个人领域”^{[2](P211)}之后形成的局面。查尔斯·泰勒(Charles Taylor)在《世俗时代》(A Secular Age, 2007)中对此观点予以回应说:“(世俗转向)是一个从上帝不受质疑、不被追问的社会向另一种社会的转变, 在那里, 上帝只是众多选择中的一种, 并经常是不会被轻易选中的一种。”^{[3](P3)} 泰勒的定义说明, 世俗化就是一个宗教从默认项(default)沦为备选项的过程, 整体性(holistic)信仰体系分崩离析, 取而代之的是多重价值范畴, 且没有一种范畴能享受默认的或不受质疑的合法性。泰勒还在书中指出, 上帝观的改变体现了人类世界观的祛魅化(disenchanted)与内向化(immanentized)。内向化世界观形成了泰勒口中的“受护自我”(buffered self), 即独断、理性, 且完全不受超验存在侵袭的自我。泰勒将“新自我”的形成称作人类认识论的“人类中心论

收稿日期: 2016-07-02

作者简介: 沈谢天, 江苏海门人, 上海海洋大学外国语学院, 主要从事美国文学与文化研究。

转向”(the anthropocentric turn)或“唯人本主义论”(exclusive humanism)。[3](P301)通过这组术语,泰勒意在说明西方人确立自我为认识和控制世界的主宰,对超验存在的依赖不再是人们的精神必需品,“世俗时代”因此而来。

受工具理性推动的世俗化进程加剧了西方人的生存焦虑(existential angst)。保罗·蒂利希(Paul Tillich)认为,人能意识到自己“来自‘无’,还会回到‘无’”,“无”与“无”之间的生命因有限而荒诞,荒诞感造成焦虑,人因此有了超越自我的本质需求,而宗教正是对超验需求的回应。[4](P19)世俗化抽除了宗教提供的超验平台,海德格尔将其称作“上帝的缺席”,并指出“支撑世界的基础没有出现,整个时代(20世纪)因此悬滞在深渊中”。[5](P91~92)大卫·特雷西(David Tracy)借用弗洛伊德所创的“暗恐”(the uncanny)一词说明人在此阴影之下的“无所适从”(not-at-homeness)与“不可抗拒的意义缺失感”。[6](P357~363)在宗教的缺席之下,理性呈现无节制进步态势。阶段性涌现的科技革命在不断升级物质生活水平的时候,造成一个个文明悲剧。20世纪的两次世界大战、不间断的地区冲突与恐怖袭击、一次次的生态危机,用鲜血为理性销蚀生命价值和意义的副作用写下控诉书。约翰·麦克卢尔(John McClure)认为,以20世纪中叶以来的共同记忆为依托,人类开始意识到:“世俗现代性(secular modernity)关于和平、繁荣和进步的承诺不可兑现。”[7](P10)面对又一次陷入无序与纷乱的世界,人们不再相信理性许诺的光明前途,也丢弃了生命意义的生发机制。在精神世界里已没有了落脚点的人类,也不能在肉体方面感到安全与满足,因此,“世间生活变得让人无法忍受”。[7](P10)

为中和世俗化的弊端,宗教的重要性又得到了重视。理论家们提示,因为从未彻底离开,宗教回归世俗生活是大有可能的。如上文所述,查尔斯·泰勒认为宗教是现代人的一种选择,何塞·卡萨诺瓦则提出宗教被边缘化的说法。两人对宗教现状达成的共识为:宗教仅是退隐而非消亡。格拉汉姆·沃德(Graham Ward)也指出,西方人的想象由犹太—基督教传统和世俗化过程共同铸就,因此,“没有哪位作者可以从文化想象(the cultural imaginary)中提炼出纯宗教或纯非宗教的世界观”。[8](P82)泰勒、卡萨诺瓦和沃德三人共同指向隐匿于世的宗教意识,而非某特定的宗教体

系,由此可见,宗教回归的样态应是意识而非成套体制。以意识样态回归的宗教即为后世俗主义。哈贝马斯将之称作对人类纯理性意识的“变革”。[9](P20)

对宗教进行去体制化和意识化的是后结构主义的解构工具。德里达(Jacques Derrida)后期的宗教研究引领一批后现代哲学家对宗教去体制化以提取精神性(spirituality),而精神性是将宗教意识化的关键。对传统宗教的解构性改造获名“后现代神学”(postmodern theology)。后现代神学规定了后世俗主义的哲学气质,也为其实现在世俗生活中重植精神性的宗旨提供了理论保障。

二、哲学气质:后现代神学

后现代哲学以基督教为例,通过对上帝的解构性再审视,取消了体制性信仰标的的合法地位。德里达提出“非可能性”(the impossible)以解构上帝,“(非可能性)是最不可能的‘可能性’(the possible),它比‘不可能’更不可能,如果‘不可能’是指对‘可能性’的简单否定的话”。[10](P43)约翰·卡普托(John Caputo)解释:“对德里达而言,‘可能性’是指可被程序化(programmable)、形式化(formalizabile)和常规化(routinizable)的东西,它受法则制约,可被预料或预见;因此,‘非可能性’是对可能性视域的一种打断,而解构关注的是‘非可能性’不可被程序化的可能性。”[11](P6)综合以上论述可见,“可能性”是指因理性而程序化、形式化和常规化的世俗话语,而“非可能性”则是“非可知”的别称,它体现了后结构主义解除逻各斯中心(logocentrism)捆绑的宗旨和对非理性存在的向往。在这一点上,后结构主义与宗教结成天然的同盟关系。卡普托对此评论,“当‘可能性’的简常规被‘非可能性’打碎的时候,真正的宗教热情就会被唤起或引发”。[11](P4)他进而指出,“解构在结构上与宗教相似,宗教信仰是一项深层次的解构工作,它不能被限制于体制性宗教的边界内”。[11](P5)卡普托的阐说表明,上帝只是基督教应用的文字面具,隐于其后的“非可能性”或“非可知”才是信仰的真正指向,而信仰与解构同质的原因是两者都一心向往无形、流变的“未知”。卡普托对上帝的解构得到凯瑟琳·凯勒(Catherine Keller)的回应。她以“变动不居的神学”(a theology of becoming)总括自己的观点,认为信仰的指

向是一个“变动不居的世界”(a world of becoming),在此世界中,“神性(the divine)引起他物的变化,而感受到他物变化的神性自身也变化了”。^{[12](P98)}凯勒的“变动不居”可说是“非可能性”的别称。两者都以流变与未定为特质,共同说明了信仰所代表的一种世界观。威廉·康纳利(William Connolly)将此世界观观照下的世界描述成以不定性为特征且有多种力场穿行其中的存在,它远不能为人类所触及,而神性只是可能力场中的一种。^{[13](P1126)}除了在解构主义神学方面立场相近之外,凯勒和康纳利对此种神学的作用也有较一致的看法。两人都认为,“变动不居的世界”造成人类困境,因为“变动不居”引发的永不确定性扑灭了人们对来生(afterlife)或具备人类特征的终极代理者(consummated human agency,如上帝)的期望。^{[13](P1132)}悲观的论调反映了两位学者对解构主义依旧采取虚无主义(nihilism)定位,因而未发现德里达学说的建构意义。

解构的建构性正见于德里达后期所做的宗教研究中。约翰·卡普托对这一点有明确论证。卡普托强调:“德里达自己说,对‘解构’最不错的定义就是‘对非可能性的体验’。”^{[11](P2)}卡普托认为,德里达能接受对“解构”的定义,这表明“解构”中确含“不可解构”(undeconstructible)的特性。“从结构上说,解构是一种‘超越’(beyond)运动,这就是解构中不可解构的元素,也是解构一直确认的东西。”^{[11](P3)}卡普托试图说明,解构的不可解构性,即对“非可能性”的无尽追求,才是真正意义上的建构,因为“非”(im-)这个前缀不仅不否定可能性,而且鼓励对多样态可能性的建构,并让建构持续不止。关于同样热衷于“非可能性”的宗教信仰,卡普托重申:“基督教本身是可以被解构的,因为它受一股对未知的热情驱遣,这股热情不可解构,而且不能被束缚于基督教的范围之内。”^{[11](P23)}卡普托用“可解构”与“不可解构”的辩证交替说明,在向“非可能性”的运动过程中,各种结构的信仰皆可被建构,且建构永不止步;对上帝的解构或将之泛化为“非可能性”的努力是建构的第一步,信仰主体因此被赋予更大的自由度、责任以及建构信仰之后的富足感,而不是凯勒和康纳利谈及的受困感。

关于在解构宗教中实现信仰建构的具体方式,卡普托从论证“延异”(differance)概念的作用出发给予了回答。他认为“(德里达)对‘延异’一

词的特殊拼写并没宣告上帝的死亡或者宗教的消亡,而是对宗教的一种重复(repetition),对某种宗教的再发明”。^{[14](P92)}“某种宗教”被德里达和卡普托共同命名为“非宗教的宗教”(religion without religion),即“对教条的非教条性复制,它‘重复’着产生‘非宗教的宗教’的可能性”。^{[11](P8)}德里达和卡普托所说的“非宗教的宗教”对应于宗教被解构后显示出的不可解构性——“对‘非可能性’的体验”,而“重复”则是德里达将“延异”概念应用于宗教研究的结果。与“延异”一样,“重复”在“非可能性”的广袤疆域里让一种建构完成的信仰模式不断指向下一次建构。为更好解读“重复”这一信仰生成范式,卡普托将之与“回忆”(recollect)类比:“‘重复’是向前回忆的:它记得曾经发下的誓愿、许下的诺言和做出的承诺、第一句‘是的’,并将之留在脑海,藏于心中,一生一世都对其忠诚。”^{[11](P13)}卡普托的独到解释说明,信仰建构的前提是第一次对“非可能性”说“是的”,之后便将这一句首肯作为誓言一生铭记,同时不断向前延展对“非可能性”的可能信仰模式。信仰模式流变,对“非可能性”合法性的坚守不变。卡普托的类比形象地概括了解构主义神学的建构性及建构方式。

丹尼尔·桑兹(Danielle Sands)指出“重复”概念必须面对的一个难题,是德里达在对“延异”的原始论证中始终谨防此概念被解读为具备超验性或神性。^{[15](P537)}作为“延异”概念的神学应用,“重复”是否能起到信仰建构的作用被打上了问号,卡普托在对“重复”内涵的再叙说中对此问题给予了肯定答案:“‘重复’必须一方面在流变(the flux)面前保持恒定,另一方面,在重复中产出新东西。”^{[11](P13)}在此,卡普托明白表示“重复”从本质上说是一种手段、一种不可解构的工具,其任务是要不断建构流变的信仰范式,即“新东西”。“新东西”才是在重复中被赋予某种结构的超验性或神性,而“重复”仅是直通神性的路径,本身不具备神性。矛盾解开后,卡普托自信地说:“当人被逼入精神枯竭和空白的境地,或因人间诸事的虚妄而备感压抑的时候,‘重复’就准备好登场了。”^{[11](P17)}登场的“重复”是后一出大戏的引子,戏的内容是从后现代神学中提炼而来、又将植入世俗生活的新型精神性。新型精神性因此又可称作世俗精神性(secular spirituality),其后世俗主义理论重心的地位不可动摇。

三、思想内核:世俗精神性

在德里达的后结构主义神学研究中,“重复”式建构的对象是“非可能性”,即上帝等信仰标的物代表的超验存在。“非可能性”既是对宗教体制性的解构,也是对宗教间共性的总结。在德里达神学的启发下,西方信仰研究者们用“精神性”对“非可能性”稍加具化,以代替久被体制化和仪式化的上帝。在对精神性的众多定义中,希尔(P. C. Hill)的说法具有一定代表性:“(精神性)是指被个体所感知的神圣存在(divine being)、神圣客体(divine object)、终极真相(ultimate reality),或者终极真理(ultimate truth)。”^{[16](P66)} 希尔的定义表明,精神性是比上帝更为本质的存在,代表了不含体制性杂质的“神圣”,因而是回应人生价值与意义诉求的保障,即产生“终极真相”与“终极真理”。在这一点上,精神性体现了解构主义神学的建构性,但它同时也并未丢弃源发于解构主义哲学的多元主义特质。保罗·蒂利希下过这样的判语:“灵(the Spirit)不受缚于任何一个基督教会。”^{[17](P28)} 蒂利希将“灵”抽离宗教体制,这是精神性被多元化的大前提。查尔斯·泰勒在《世俗时代》中表达的中心论点也是通向上帝的路径是多种多样的,“他在书中一再提倡信徒吸纳各种样式的宗教超验性”。^{[18](P648)} 泰勒的观点含有多元主义的萌芽,但他坚持将精神性与上帝等同,而追求精神性的尝试也局限于基督教内,因而泰勒在书中只对基督徒说话。泰勒否认听音乐会、看歌剧和读文学等世俗活动能产生真正的精神性。“对他而言,上帝是唯一正宗的精神性,任何别的所谓超验体会都是唯人本主义的表现。”^{[18](P670)} 对泰勒的不完全多元主义,彼得·戈登(Peter Gordon)评论说:“(泰勒)过早断定了神圣经验的可能选项。神圣性和奇迹的样态是纷繁驳杂的,基督教只是神圣体验的多种历史沉淀中的一种而已。”^{[18](P670)} 戈登因此准确地将泰勒之说定位为在宗教和政治方面具备进步性的天主教哲学。^{[18](P670)}

从有限多元论中突围,在精神性的内涵建构方面彻底执行多元主义的是哈贝马斯(Jurgen Habermas)。他规定了精神性的世俗性根底,将世俗与神性这对往日的二律背反统合于一体,并将自己对宗教问题的论说标名为“后世俗主义”。

在哈贝马斯的推动下,后世俗主义固化为一个术语。哈贝马斯在《来自内部的超验性、这个世界上的超验性》(*Transcendence from Within, Transcendence in This World*)一文中批驳了霍克海默有关唯有上帝才能生成终极意义(unconditional meaning)的论述,主张“从内部提取超验性”,并“在不诉诸上帝的前提下,重获终极意义”。^{[19](P108)} “不诉诸上帝”体现了哈贝马斯对超验性应具备后结构性的认同,而“内部”则说明哈贝马斯力推在世俗生活中搜找并定位超验性。内在于俗世的超验性是身为世俗主义者的哈贝马斯在宗教与世俗之间寻求折中方案的结果。他还表态,以内化于世俗的超验性为核心的后世俗主义并非要对宗教进行“恶意接管”(hostile takeover),而是意在“对抗世俗领域内稀少的意义源泉的慢性枯竭(insidious entropy)”。^{[20](P114)} 威廉·康纳利认同哈贝马斯将精神性世俗化的提议,并延伸了后世俗主义不进行“恶意接管”的宗旨。康纳利在《我为什么不是一个世俗主义者》(*Why I Am Not a Secularist*, 1999)中提出,虽说世俗主义正分崩离析,但在公众中确立某种统一宗教的做法只会加剧正在进行中的文化冲突,所以,“世俗主义应被重塑(refashioning),而不是遭取缔(elimination)”。^{[21](P19)} 康纳利不否定精神性回归的必要性,但精神性在被去体制化的同时,还须立足俗世,具备内在性(immanence)。也就是说,后世俗主义也不应“恶意接管”世俗主义。内在性是指精神性具化于俗世生活中的某种物质或活动,从而方便人们追及并直接对俗世产生影响的属性。以内在性与后结构性为特质的精神性即为世俗精神性。作为后世俗主义的理论重心与首要创新点,世俗精神性也指明了此学说得名的原因。后世俗主义之“后”既指重植于世俗生活的精神性宣告世俗主义的完结,也暗示了此学说受惠于解构主义等“后学”的理论滋养。约翰·沙塔玛尼尔(John Thatamanil)在《内在神性》(*The Immanent Divine*, 2009)中将内在神性观归结于商羯罗(Adi Sankara)和保罗·蒂利希的神学论述,认为两人都预言了“神的内在性”(divine immanence),即“两人都没有把神性描述作一种置身完全他者世界的无限存在,而是存在本身,它创生万物,却并非万物中的任一具象”。^{[22](P10)} 沙塔玛尼尔提到的“内在性”体现了东西方两位神学家对神性可以立足于俗世的共同支持。内在性与超验性

并不对立,世俗精神性就是融合两者的结果,因此它并非一种矛盾修辞法(oxymoron)。内在性与超验性的合体,为世俗精神性本身、也为其话语化提供了合法性。查尔斯·文奎斯特(Charles Winquist)“世俗神学”(secular theology)的说法可谓是对后世俗主义提法的某种应和。他认为:“为了行之有效,神学必须是一种在寻常经验范围内的思考,同时能对寻常经验产生影响。神学是未定的(unsettled),也应当让一切未定(unsettling)。”^{[23](P1028)}“寻常经验”强调了精神性的内在性或世俗性特质,而“未定”则是对精神性多元主义本质的肯定。多元性和世俗性本质决定了追求世俗精神性的方式也应该呈现出与传统宗教礼仪不雷同的特征。

法国犹太哲学家西蒙娜·韦伊(Simone Weil, 1909—1943)在短暂的一生中写过多个与精神追求相关的专论,后人将其汇编成书,取名《等待上帝》(*Waiting for God*, 1951)。在书中,韦伊提到了自己第一次的超验经历以及对之后信仰追求的体会。意大利小城阿西西的一座罗马式小教堂曾是圣弗朗西斯(St. Francis)经常拜谒的地方,就在那里,韦伊首次感觉到了神性的召唤,“某种强于我自己的东西迫使我生平第一次跪了下来”。^{[24](P56)}她从此投身于对精神性的狂热追求中,与此同时,在政治思想上同情曾在她家居住的托洛茨基(Leon Trotsky, 1879—1940)。韦伊因而在仅有34年的人生中将具有浓重现实关怀的左翼思想和对超验存在的虔敬汇集于一身。虽被人蔑称为“红色处女”,但韦伊没有放弃对自己人生哲学的坚守,因为她相信个性化方式可以弥合世俗政治与信仰追求之间的天堑。对此,韦伊在《等待上帝》中有这样一句结论:“不针对任何对象的专注(attention)是最高形式的祈祷。”^{[24](P56)}向“无对象”祷告的做法和左翼政治关怀共同证明了韦伊所追求的正是世俗精神性,而追求的方式是无对象(objectless)、非正统(unorthodox)的个性化选项。个性化的追求方式是在世俗生活中找寻精神性的必然要求,也是对信仰主体能动性的肯定与尊重。主体在参与某项活动时,获得顿悟,感到与某超验存在交融,由此获得精神慰藉。活动的内容与超验存在的结构完全是个性化选择的结果。出版于1994年11月28日的《新闻周刊》(*Newsweek*)发表了一篇题为《寻找神圣》(“In Search of the Sacred”)的封面故事。

两位作者芭芭拉·坎特洛维茨(Barbara Kantrowitz)与帕特里西亚·金(Patricia King)用详实、生动的例子说明了处于世纪之交的美国人是如何发挥国民文化中的个人主义(individualism)基因以寻找精神归宿的。文中所列实例取自文学、体育、音乐、电视、政治等领域,其中不乏名人轶事,包括安德烈·阿加西(Andre Agassi)、大卫·马梅特(David Mamet)以及温弗里·奥普拉(Winfrey Oprah)等。因为追求方式的个性化,两位作者将因此而得的精神性定名为“自助餐厅里的宗教(cafeteria religion),一种极为美国式的宗教”。^{[25](P55)}文学评论家艾米·亨克福德(Amy Hungerford)肯定了追求方式个性化的积极作用。她认为,精神性会因此呈现多样性、杂糅性(hybridity)特点,它的组成元素可以包括一度被边缘化的欧洲传统魔法或巫术,也可以是非洲、印第安美洲甚至东方的精神文化要素,^{[26](P353)}而多样与驳杂是对世俗精神性多元性本质的忠实体现。

个性化可以引发对世俗精神性追求方式的一项推论:个性化方式要求主体对精神性的主动感知,即个性化方式必定是体验式的。伊格纳西奥·戈茨(Ignacio Gotz)认为,体验是信仰主体发挥主动性的具体手段,个人选择参与某俗世活动,在某地某时主动作为,与神性握手。他以两位职业运动员的经历为例。前职业冲浪运动员迈克尔·海恩森(Michael Hynson)谈到:“当你和海浪融为一体时,你感到自己在各个层次上都与神性(the divine)处于完全的和谐关系之中。”^{[27](P10)}此外,前旧金山49人队的明星四分卫约翰·布罗迪(John Brodie)如此评价在橄榄球比赛中收获的新奇感觉:“有时候,在激烈的比赛中,球员的认识能力和协调水平会成倍提高。在某些时刻,我会体会到一种明晰感(clarity),这种感觉,我从未在任何有关橄榄球的故事中读到过。”^{[27](P10)}两位知名运动员在描述超验体会时的措辞相近。“感到”“体会到”等选词证明世俗精神性必是主动作为的成果。此外,丹尼尔·伯恩(Daniel Born)指出,个性化、体验式的信仰追求会因为与人分享而让世俗精神性在共鸣中得以深化或加强,因此,世俗精神性自觉、不自觉地带群体性(communality)。^{[28](P214)}伯恩的说法表明,世俗精神性虽以世俗性或内在性为本质特征,但它在对体制性宗教进行解构之余,不能完全摆脱传统宗教在运作模

式方面的影响,在追求精神性过程中“找队伍、拉团伙”的倾向就是对传统宗教“设教会、立堂区”模式的某种复制。

后世俗主义研究者在厘清世俗精神性的本质与特性之后,并未一致鼓吹其价值,而是敏锐地发现了隐匿于世俗精神性之中的风险与弊病。马克·泰勒(Mark Taylor)借用法国哲学家拉巴特(Philippe Lacoue-Labarthe, 1940—2007)有关纳粹主义的论述,指出“内在性”可能引发的危机:“人们在狂喜中给予一位‘领袖’认同感,他虽不象征任何形式的超验性,却以内在的方式,体现了一个群体的唯内在论(immanentism)。这种对‘直接性’(immediacy)的诉求正是已被我们终止了的,因为这种诉求在本质上说就是纳粹主义的罪恶或者说无止境的泛滥。”^{[29](P32~33)}拉巴特意在说明,二战时期的德国民众以在“内在性”或世俗生活中寻找“超验性”为目标,灾难性地将精神性追求或信仰建构僵死在一个具在的肉体形象身上,由此滋生了遗臭万年的纳粹主义。“对‘直接性’的诉求”则表明了“内在性”有可能让对精神性的追求因受功利目标驱使而偏离正轨。拉巴特同时暗示了一大批以内在性精神追求为旨趣的人可以汇成“群体”,而“狂喜”一词则说明一旦管控不利,这一“群体”也会演变为类似宗教狂热分子组织的极端主义团体,因为从一定程度上说,纳粹主义就是一种世俗性的宗教狂热。对此,安图恩·布雷克曼(Antoon Braeckman)回应说,因为难以根除宗教性残余,世俗精神性不能彻底规避宗教的“社群建构”(community-instituting)功能引发的风险,因为“社群建构”是一切宗教对立和极端主义的前提条件。^{[30](P292)}此外,格拉汉姆·沃德对寻求世俗精神性的个性化路径表达了一点担忧。他认为,个性化会让精神性呈现“超个人主义(hyper-individualism)、作为自我梳理(self-grooming)的自帮自助、定制式的折中主义(eclecticism)”等样态,而这些样态只能提供一种“通俗超验性”(pop transcendence),并让追求者们“分辨不清生理亢奋、肾上腺素发作和邂逅上帝之间的区别”。^{[31](P185)}沃德仍使用上帝指代精神性的做法虽表现了他并不完全的后世俗立场,但以他为代表的宗教学者们对后世俗主义研究的反思与批评,体现了后现代哲学气质促发的学术民主性和开放性。理论家们从这些反思与批评出发,将后世俗研究推向纵深,对各种问题提出解决方案,并

以此为前提,将后世俗主义的理论价值系统地呈现出来。

四、理论价值:两个层次的德化(ethicization)

后世俗主义在对宗教和世俗的双向解构中开辟了一条灰色的救赎之路。“双向解构”让后世俗主义兼备宗教和世俗特质,这是实现“救赎”,即后世俗主义理论价值的关键。后世俗主义者认为,该理论的价值在于个人和社会两个层次上的德化。后者以前者为前提,而前者以后世俗主义的宗教特质为基础。吉亚尼·瓦蒂莫(Gianni Vattimo)指出宗教之所以能起到德化作用,是因为它可以对人生意义或价值给出终极解答。在一次对话中,瓦蒂莫提出,人生的根本问题是“什么是‘存在’(being)而不是‘虚无’(nothingness)”,^{[32](P463)}此一问将许多学说都推向了虚无主义(nihilism)边缘,而唯有宗教可以给出答案,因为它能满足人们对生命价值的本质诉求。保罗·蒂利希在《系统神学》(*Systematic Theology*)中也曾论及:“神学的目标是我们最终关注的东西。只有那些有关我们终极关注(ultimate concern)的命题才是神学性质的。”^{[33](P12)}两位神学专家的相似论述说明,宗教对“终极关注”的回应为人的存在提供合法性,这是人生收获价值与意义的前提。查尔斯·文奎斯特指出,米兰·昆德拉(Milan Kundera)对“不朽”(immortality)的渴求反映了人将自身与“无限性”(the infinite)联系在一起的愿望,这种神学思维不会让人失望,因为它回答了一般学科拒绝回答的、有关“意义”的问题。^{[23](P1025)}约翰·卡普托在大胆指明基督教本身的解构性之后,确认了后世俗主义与传统宗教一样具备肯定人生意义的作用,并细化了人生意义被确认之后而促发的德化效应。卡普托认为,耶稣对“上帝之国”(the Kingdom of God)的宣告就是一个解构实例,即通过对现实的控诉预言一个以公平、奉献、宽恕、热忱和爱为特征的新现实(a new truth)即将降临。^{[34](P63~80)}人们只有首先将以上特征投射到自己的道德图谱上才能保持对新现实的真切期盼。卡普托进而指出,只有德化了的新现实才具备社会与政治意义,即对孤儿、寡妇、受压迫者、被剥夺选举权者等边缘人士的诉求给予照顾或回应。^{[34](P90~116)}

卡普托提到的个人德化在社会层面上的作用

可以用“多元主义”(pluralism)一词概括。多元的社会格局源自后世俗主义倡导的世俗性或内在性,因为信仰追求方式的世俗化在完成德化作用的同时,也凭借天生的解构特质让多元主义成为可能。威廉·康纳利认为,全球化对“多维度多元主义”提出要求,而要实现“多维度多元主义”,“我们必须在削弱福音教派—新自由主义(evangelical-neoliberal)联动机制的同时,重写对世俗主义的理解与期望”。^{[35](P651)}康纳利所说的“联动机制”是指资本主义经济为了实现剥削与掠夺而将自身宗教化。他“削弱联动机制”和“重写世俗主义”的主张体现了后世俗主义对宗教和世俗的双重解构功能。不具解构性的宗教化不但不能实现社会的德化或多元化,还会引发极端主义暴力。瓦蒂莫和卡普托对此都有清晰认识。瓦蒂莫认为,传统宗教的无条件回归会让人感觉“我已到达根底(bedrock),在这里,没有人能够或者需要提问”,“这种缺少提问的状态不是暴力的成品,而是它的根由”。^{[32](P455)}卡普托也应和说:“没有了解构性,胜利主义(triumphalism)和教条主义(dogmatism)都会出现,我们会心生幻觉,认为自己被赋予了通向‘秘境’(the Secret)的秘密路径。这种幻觉让宗教变得极其危险,它能引发本质主义的宗教幻想。”^{[36](P94)}为破除幻想、消灭暴力,后世俗主义应有大作为,因为其所倡导的世俗精神性,作为对解构思想的忠实传承,能让多元主义为文化内及文化间的和平提供不竭动力。在论及基督教与伊斯兰教的矛盾时,塔拉尔·阿萨德指出,只有多元主义姿态下的对话与交流才是解决问题的出路。他认为:“两大宗教传统中的成员们应该准备好与对方进行建设性地交流,通过这些交流,他们能够挑战并丰富自身的思想。”^{[37](P195)}瓦蒂莫也乐观地表示,两大传统之间的对话能发扬“共识(consensus)、互惠(reciprocity)、协商(consultation)”的原则,从而达到“减少暴力和增加公平”的目的。^{[32](P457)}阿萨德和瓦蒂莫并未一味地将极端主义恶名加在伊斯兰教身上,而是看到了基督教也有易被或已被极端化的缺陷,在此内省式思维启发下提出的对话要求才是能够实现真正和平的多元主义。

总而言之,后世俗主义是后现代主义哲学对西方传统神学的改造与优化。此学说难以抹去的后结构主义特性使其几乎不可能被体系化和程式化,因此,“后世俗主义”并不是一个可以涵括所有

相关论点和理论家的标签。散见于后结构主义哲学家和当代神学家论述中的后世俗观点,已经在西方初显跨学科研究的潜质,包括文学、政治学和文化学在内的多个学科已经或正在从中获益。对于日益强调信仰重要性和依旧深受宗教极端主义势力戕害的世界而言,将后世俗主义研究推向更深、更广的领域,具备理论与现实方面的双重价值。

参考文献:

- [1] Asad, Talal. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*[M]. Stanford: Stanford University Press, 2003.
- [2] Casanova, Jose. *Public Religions in the Modern World*[M]. Chicago: University of Chicago Press, 1994.
- [3] Taylor, Charles. *A Secular Age*[M]. Cambridge, Mass.: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.
- [4] Tillich, Paul. What is Basic in Human Nature[J]. *Pastoral Psychology*, 1963, (1): 13-20.
- [5] Heidegger, Martin. *Poetry, Language, Thought* [M]. trans. Albert Hofstadter. New York: Harper and Row, 1971.
- [6] Tracy, David. *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*[M]. New York: Crossroad, 1981.
- [7] McClure, John A. *Partial Faiths: Postsecular Fiction in the Age of Pynchon and Morrison*[M]. Athens: University of Georgia Press, 2007.
- [8] Ward, Graham. How Literature Resists Secularity[J]. *Literature & Theology*, 2010, (1): 73-88.
- [9] Habermas, Jurgen. Notes on Post-Secular Society[J]. *New Perspectives Quarterly*, 2008, (25): 17-29.
- [10] Derrida, Jacques. *Margins of Philosophy*[M]. trans. Alan Bass. London and New York: Harvester Wheatsheaf, 1982.
- [11] Caputo, John. Looking the Impossible in the Eye: Kierkegaard, Derrida, and the Repetition of Religion[J]. *Kierkegaard Studies Yearbook*, 1 (2002): 1-25.
- [12] Keller, Catherine. *The Face of the Deep: A Theology of Becoming*[M]. New York: Routledge, 2003.
- [13] Connolly, William. The Human Predicament[J]. *Social Research*, 2009, (4): 1121-1140.
- [14] Caputo, John. Before Creation: Derrida's Memory of God [J]. *Mosaic (Winnipeg)*, 2006, (3): 91-102.
- [15] Sands, Danielle. Thinking through Difference: Derrida, Zizek and Religious Engagement [J]. *Textual Practice*, 2008, (3): 529-546.
- [16] Hill, P. C., et al. Conceptualizing Religion and Spirituality: Points of Commonality, Points of Departure[J]. *Journal of the Theory of Social Behavior*, 2000, (30): 51-77.
- [17] Tillich, Paul. *Spiritual Presence*[J]. *Pastoral Psychology*,

- 1962,(7): 25—30.
- [18] Gordon, Peter. The Place of the Sacred in the Absence of God: Charles Taylor's *A Secular Age*[J]. *Journal of the History of Ideas*, 2008,(4): 647—673.
- [19] Habermas, Jurgen. *Religion and Rationality: Essays on Reason, God, and Modernity* [A]. *Studies in Contemporary German Social Thought* [C]. Cambridge, Mass.: MIT Press, 2002.
- [20] *The Future of Human Nature*[M]. Cambridge, UK: Polity Press, 2003.
- [21] Connolly, William. *Why I am Not a Secularist*[M]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- [22] Thatamanil, John. *The Immanent Divine*[M]. Minneapolis: Fortress Press, 2009.
- [23] Winqvist, Charles. *Theology: Unsettled and Unsettling*[J]. *Journal of the American Academy of Religion*, 1994,(4): 1023—1035.
- [24] Weil, Simone. *Reflections on the Right Use of School Studies with a View to the Love of God*[A]. *Waiting for God*[M]. London: Routledge and Kegan Paul, 1951.
- [25] Kantrowitz, Barbara & King, Patricia. In Search of the Sacred[J]. *Newsweek*, 1994,(22): 52—56.
- [26] Hungerford, Amy. Don DeLillo's *Latin Mass*[J]. *Contemporary Literature*, 2006,(3): 343—380.
- [27] Gotz, Ignacio L. *Spirituality and the Body*[J]. *Religious Education*, 2001,(96): 1, 2—19.
- [28] Born, Daniel. Sacred Noise in Don DeLillo's Fiction[J]. *Literature & Theology*, 1999,(3): 211—221.
- [29] Taylor, Mark. The Politics of Theory[J]. *Journal of the American Academy of Religion*, 1991,(1): 1—37.
- [30] Braeckman, Antoon. Habermas and Gauchet on Religion in Postsecular Society: A Critical Assessment[J]. *Continental Philosophy Review*, 2009,(42): 279—296.
- [31] Ward, Graham. The Future of Religion[J]. *Journal of the American Academy of Religion*, 2006,(1): 179—186.
- [32] Vattimo, Gianni & Zabala, Santiago. "Weak Thought" and the Reduction of Violence: a Dialogue with Gianni Vattimo [J]. *Common Knowledge*, 2002,(3): 452—463.
- [33] Tillich, Paul. *Systematic Theology* [M]. Chicago: University of Chicago Press, 1951.
- [34] Caputo, John. *What Would Jesus Deconstruct? The Good News of Postmodernity for the Church*[M]. Grand Rapids, MI: Baker Academic, 2007.
- [35] Connolly, William. Some Theses on Secularism[J]. *Cultural Anthropology*, 2011,(4): 648—656.
- [36] Caputo, John. Richard Kearney's Enthusiasm: A Philosophical Exploration on The God Who May Be[J]. *Modern Theology*, 2002,(1): 87—94.
- [37] Asad, Talal. Europe against Islam: Islam in Europe[J]. *The Muslim World*, 1997,(2): 183—195.

A General Survey of and Criticism on Postsecularism

SHEN Xietian

(College of Foreign Languages, Shanghai Ocean University, Shanghai 201306, China)

Abstract: Postsecularism is a poststructuralist restructuring of the religious discourse that Western sociology commits to review and criticize instrumental reason and secular culture. Postsecularism formulates a new mode of spirituality, i.e. secular spirituality, by peeling off the institutional husk of religion and so extracting spirituality as its core, while on the other hand, laying much emphasis on secularizing or immanentizing the spirituality. As a two-way deconstruction of secularism and religion, secular spirituality could help postsecularism maximize religion's ethicization of both individuals and society while averting the risk of religious fanaticism and extremism. The paper tends to present a general survey of the representative arguments of postsecularism by introducing its problematization, philosophical nature, theoretical core and value, aiming to exhibit the great potential of this new humanistic discourse in anatomizing and criticizing contemporary Western culture.

Key words: postsecularism, secular spirituality, immanence, ethicization

(责任编辑:法 芒)