

论罗蒂的新实用主义宗教观

陈亚军

[摘要] 站在詹姆斯、杜威的实用主义立场上，借助布兰顿的论证，罗蒂认为，宗教问题是一个文化政治学问题；“上帝存在”与其说是本体论的话题不如说是个人对于希望的表达，它无涉证据，与他人无关，是私人领域的事情。受古典实用主义的影响，罗蒂一方面赞同尼采对于传统宗教的批判，另一方面又主张宗教宽容。罗蒂带给我们的启示是：反对宗教一神论，对宗教多神论充满同情。

[关键词] 文化政治学 存在 罗曼司 多神论

[中图分类号] B565.6 **[文献标识码]** A **[文章编号]** 1000-114X(2008)06-0072-07

作为新实用主义主要代表人物的罗蒂，长期以来，自诩无神论者，宗教问题并没有引起他的特别关注。然而，这一状况在罗蒂的晚年有所改变。在他去世前的十年间里，罗蒂的目光开始投向这一广受关注的话题，陆续发表了一系列的著述。和普特南晚年践履犹太教生活方式的做法不同，罗蒂坚持自己一贯的世俗化知识分子的生活准则。他沿着詹姆斯开辟的道路前行，借用当代新实用主义者布兰顿（R. Brandom）的论证，把宗教话题的视角由本体论转向文化政治学，通过使宗教私人化，提出了一种作为希望之表达的实用主义多神论。

一、“上帝是否存在”：一个文化政治学问题

对“上帝是否存在？”这一话题，罗蒂的回应分为两个阶段。早先，他并没有直接将宗教话题从传统哲学中切割出来，“上帝存在吗？”和“（大写）真理存在吗？”是同一个话题。在罗蒂眼里，这是一个典型的没有意义、没有答案的问题。因为要谈论这种大写实体，我们必须使用语言，上帝的真假问题，说到底，是一种特殊语言判断的真假问题；上帝不说话，是人在说上帝说什么；决定命题真假的，只能是其他命题；决定信念真假的，只能是其他信念；决定有关上帝命题之真假的，不可能是命题之外的上帝。

罗蒂极为欣赏戴维森的主张：语言不是再现或表现的媒介，它是一种工具，是我们用来和环境打交道的工具；它具有一种偶然的性质，其改变类似于发明新工具以代替旧工具。这种改变是基于现有语言而加以不断更新的过程，是在历史中完成的偶然过程。用罗蒂的话说：“戴维森让

我们把语言及文化的历史，想象成达尔文所见的珊瑚礁的历史。旧的隐喻不断死去，而变成本义，成为新隐喻得以形成的基座和托衬。这个类比教我们把‘我们的语言’……看作只是许许多多偶然的結果。”^①语言的这种工具性、偶然性，使它和表象上帝的使命毫不相干。

1994年，罗蒂的学生、当代著名新实用主义者布兰顿发表了他的哲学巨著《使之清晰》(Making It Explicit) 在这部题献给塞拉斯和罗蒂的长达七百多页的著作中，布兰顿详细论证了存在的社会实践性质。这使罗蒂看到了直面“上帝存在”话题的可能^②。他不再回避“上帝是否存在？”或简单地将其看作无意义，而是从实用主义的角度，对这一话题做出了独特的文化政治学的解释。

什么叫“文化政治学的解释”？用罗蒂的话说，“‘文化政治学’概念……包含了使用什么语词的论证。”^③文化政治学的解释因此也就要求我们从考察社会、文化、实践出发，将事物的存在问题转变为使用什么概念的问题，从而转变为人们如何谈论事物的问题。比如，当我们说，在讨论社会政治话题时，我们不应该再使用“阶级”、“专政”、“反革命”、“种族”、“种姓”这类概念时，我们就是在实践着文化政治学的解释。这里，为什么我们不该用“阶级”、“种族”来讨论社会政治问题，答案不应该从科学、哲学那里去寻找，而应该从文化学、政治学那里去寻找。它关涉的不是与“真正的存在”相关的本体论问题，而是与人们的幸福生活相关的文化规范问题。我们放弃了“种族”这样的概念，不是因为它没有真实的存在，而是因为我们觉得这种概念不利于我们的社会文化实践，是一个过了时的概念。我们并没有证伪它，而只是放弃它。

这样，“上帝存在”的话题就需要从两个方面来看了。首先，说“上帝存在”是一个文化政治学问题是否成立？除非本体论问题真地可以被转变为文化政治学问题，否则罗蒂的论点不能让人信服。其次，即便“上帝”是一种文化政治学概念，那么它到底是不是一种类似“种族”一样的概念，已经过时了，我们应该停止谈论它，就像我们停止谈论“种族”一样？在我看来，罗蒂关于宗教问题的所有思考，是围绕着这两个问题展开的。

二、关于“存在”性质的考察

在宗教家们的眼里，说“上帝存在”决不是因为这样的说法对我们的生活有什么好处，而是因为上帝确实存在，本体论的考虑在先，文化政治学的考虑在后。但在罗蒂看来，恰恰相反，“文化政治学应该取代本体论”^④，因为所有的问题，包括什么东西存在这样的问题，最后都落实到是否有助于我们创造一个更美好的世界的问题，上帝存在的问题也不例外。

布兰顿曾经指出，“存在”并不是一个脱离了社会、文化、语言的概念，它不是对某种实在的描述；说什么存在取决于使用什么语言，具有什么样的“标准指示物”(canonical designator)。正是这些“标准指示物”承诺了什么东西存在，什么东西不存在。可以说，有多少标准指示物就有多少种存在，“存在不是一个谓词或属性，存在着的事物也不是一种事物”^⑤。让我们以“以自我为中心的时空坐标描述”为例，在这里，“标准指示物”就是按照坐标方格对时空位置的描述，坐标的原点就是说话者所在的位置。可以说，坐标的时空定位规定了物理对象的存在，说一个物理对象存在，也就是说，它占据了那个坐标上的某一个点，占据了一个位置，这个位置根据那个坐标方格被具体化了。这种描述一旦被社会所接受，它就对物理对象的存在做出了承诺。同样的，当我们说物理对象不存在，而只有福尔摩斯故事中的对象才存在时，我们是选择了另一种描述，即对于福尔摩斯故事中所提及的人物和事件的描述而不是对时空坐标的描述，作为

标准指示物。说这个故事中的什么存在或不存在，就要求我们参照这个指示物的清单。“任何一种指示物的清单都让我们知道了一套完整的（有穷的或无穷的）事物，在‘存在’的相关意义上，一个实体要存在的话，就必须同一于这些事物。”^⑥

按照布兰顿的观点，所有特定的文化都可能被其他文化所超越，人类的想象力可以梦见更多确定的描述和同样多的标准指示物，没有任何“超文化”的标准指示物能够预先决定未来事物的逻辑空间。当一个文化想要通过标准指示物确定其逻辑空间时，没有什么东西可以预先阻挡它。而一旦这个逻辑空间被确定之后，所有的存在物也就被确定了。这个时候，除非有非常充分的理由，否则不会再对存在产生怀疑，在这个范围内，问一个东西是否真地存在是没有意义的。一旦文化的逻辑空间通过标准指示物得到了确定，关于存在的谈论就同时被穷尽了，再说别的东西存在就是不可能的了。

由布兰顿的理论，罗蒂得出的结论是：关于上帝存在的谈论和关于数字存在、物理对象存在的谈论，性质都是一样的，都有各自的“标准指示物”；如果要问它是否真地存在，那就需要一个超越它们的中立立场，而这是不可能的。因此，罗蒂指出：“像‘上帝存在吗？’和‘时空世界是真的吗？’这种形而上学问题是不可讨论的，因为没有‘中立’的标准指示物名册，参照这个名册，上述问题可以得到回答”^⑦。什么存在，什么为真，都是在逻辑空间内部谈论的事情，各逻辑空间之间并没有什么外在的标准可以用来衡量其高下，有的只是文化政治学。“上帝存在”是可以谈论的，但这种存在和文化、语言密切相关，那种“上帝是否真地存在？”的问题，在罗蒂看来，是“一个坏的问题。”^⑧

使用什么语言总是和特定的文化密切相关，一种文化取代另一种文化，不是由于论证，而是由于生活。之所以能谈论“上帝存在”的问题，不是因为有一个超语言、超文化的大写实存，而是因为人们自身的生存需要。是文化政治学而不是本体论或逻辑学，解释了“存在”这一千年困惑。

三、“上帝存在”不是知识论的问题

那么，什么才是好的问题呢？罗蒂认为：“一个更好的问题将是：‘我们想把一个或更多的宗教传统（及其众神）和我们关于道德困境的深思熟虑，我们最深切的希望以及我们从绝望中被救援的需要编织在一起吗？’”^⑨也就是说，宗教问题的谈论，与其说是关于上帝存在的本体论谈论，不如说是关于这种谈论对于我们的生活具有什么意义，能给我们带来怎样希望的伦理学谈论。谈论上帝，不是追究它的存在，而是为了满足人类幸福生活的需要。

如果把上帝存在的问题看作是本体论的话题，那么将势必会从知识论的角度切入它，要求为所有的信仰提供科学意义上的证据，就像当年克利福德所要求的那样：“在任何地方，对任何人来说，信仰任何没有充分证据的东西永远是错误的。”^⑩詹姆斯把这种对证据的要求看作对“逻辑幽灵”的迷恋。他要求我们在考察宗教现象时，更应重视“人类的实际心理学。”从这种实际心理学的角度出发，詹姆斯更看重的是信仰能给人类带来什么。他转换了宗教问题的角度，把注意力放在宗教给人的个体生命体验所带来的效应上。在詹姆斯的眼里，宗教“起因于我们对一更高的救助者的绝对需要，止于他救助了我们的感觉。”^⑪

罗蒂对于詹姆斯的这套主张可谓心有灵犀。他赞许、欣赏詹姆斯将宗教和情感、欲望的需要联系起来，并认为，这种情感和欲望是比所谓的证据更为根本的东西。“根据实用主义的解释，

拥有信念的唯一意义首先就在于满足欲望。”^⑫在实用主义的这一视角下，宗教和科学并不矛盾，它们是在完成着不同的工作任务，满足着我们的不同需要，它们之间并不存在所谓的对抗，科学使我们能够预测和控制，而宗教则给我们带来了对于未来的希望，为我们提供了生存下去的理由。问它们两者之间谁更真，是一个没有意义的问题。

受詹姆斯的影响，罗蒂主张，应该把 *faith* 和 *believe* 区别开来^⑬。*faith* 作为信仰，更多的和个人的生活态度相关，表达了个人对于生活的希望。和 *believe* 不同，它并不涉及对行动和后果的考虑。*faith* 是不可解释也不需要解释的，人们对于亲人和孩子的爱，是他们在世界上存在的理由，这理由不需要预测或后果来加以说明。一个母亲，哪怕全世界都对她的孩子怀抱恶意，也不会动摇她对她孩子的爱和希望，或许这 *faith* 经不起证据的考验，但它不会因此被这位母亲所放弃。这和作为信念的 *believe* 是大不相同的。因为 *believe* 涉及到行为方式，涉及到对于确定的行动将会达到什么状态的预测，它期待着实践后果的兑现。

科学或大多数常识，关涉到预测和控制，因而是一些 *belief* 而宗教则不是，它看重的是一种爱和希望，一种对于未来的信心。用罗蒂的话说，“宗教的意义不在于产生任何特殊的行动习惯，而在于由爱的在场和不在场造成人的一种不同的生活。”^⑭在实用主义看来，宗教的本质，不在于认识大写的真理，而在于造就一种生活态度，造就一种对于生活的爱和希望，对于未来可能性的向往。^⑮罗蒂用了一个奇特的名称来称呼这种 *faith* 爱和希望的混杂交织，那就是“罗曼司”（Romance）^⑯。

四、作为私人事务的宗教

如果以这种眼光看宗教，我们就会得出如下的结论：宗教其实是一种个人的事情。罗蒂把宗教分为两种，一种是个人的，一种是公共的。就个人意义上的宗教而言，它要问的是这样的问题：“我是否有权利决定我的宗教信仰，即使这种信仰不能得到社会的支持？”罗蒂认为，这个问题的答案，对于大多数知识分子而言是肯定的。在过去的二百年间，在西方发达社会中，个人权利空间已经形成。在这种氛围下，人们有权去信仰自己的宗教，就像人们有权去写自己的诗，绘自己的画一样，别人的明白与否在此是不相干的。一个民主的社会，应该是多元的社会，在这个社会中，人们有权自由地创造个人的语言游戏，只要他/她不要别人也必须玩他/她所创造的游戏就行。所以，作为罗曼司的宗教信仰，是完全可以也完全应该得到社会尊重的。

但是，也存在着另一种谈论宗教的方式，那就是教会的方式，或者说，是有组织的宗教的方式，把宗教公共化的方式。如何看待教会？罗蒂的态度是，就教会本身而言，只要它不构成社会危害，它就是有权存在的；但是就教会存在的实际历史来看，人们有理由认为，教会确实干预了社会而且这种干预更多的时候是有危害性的，就此而言，马克思对宗教的批评“是有意义的。”^⑰所以问题不是那么简单，可以用是与否的方式给出答案。这些问题在不同的国家和不同的时代，需要不同的解决办法，所有这些办法的着眼点应该是文化政治学的，是相关于人类幸福的。

然而，就罗蒂本人的意愿说，他更倾向于把宗教当作一种私人的事情来谈论。在他的眼里，“宗教须被私人化的主要理由是，在和外在于相关宗教社团的其他人的政治讨论中，它是对话的终结者”^⑱。宗教信仰对于宗教的信仰并不是无意义的，就像我们的家庭生活，我们的个人爱好，对于我们来说，不是无意义的一样。它们赋予我们的个人生活以意义，但它们和公共政治没有关系，它们也不应该介入公共政治的讨论的对话中，政治的基础不是宗教，而是像哈贝马斯所说的

那种通过公共协商所达成的交往理性，它是横向的、主体间的，而不是纵向的、个人与上帝的交流。

五、尼采与实用主义

实用主义对于宗教的态度不禁使人想起了另一位著名的为上帝祛魅的思想家——尼采。尼采对于宗教本质的洞察，在许多方面和实用主义如此相像，以致早在 1911 年，法国哲学家贝特劳（Rene Berthelot）就已经将尼采称作“德国实用主义者。”^①但在罗蒂看来，尼采和实用主义诚然共享了类似的立场，却也存在着尖锐的分歧。

尼采和詹姆斯的共同点在于，他们都否定了真理的非人道主义性质，堵死了谈论真理的知识论路径。尼采在《快乐科学》中曾经说道：“我们甚至没有任何达到知识或真理的手段；我们‘知道’……正是根据民众的兴趣认为是有用的。”^②罗蒂将尼采的这一主张看作詹姆斯下列名言的复述：“思想是出于行动的缘故”，“真”就是“以信念的方式所表现的善”。如果我们关注的只是人类的幸福而不是与大写的唯一相符合的话，那么就没有必要坚守一神论的宗教信仰，而应该从满足人类幸福的角度出发，倡导多神论（polytheism）。罗蒂认为，詹姆斯诚然是宗教多元论者，而尼采也表明了类似的主张。尼采眼里的前苏格拉底的希腊哲人们为个人信仰提供了一种出路，因为他们允许人们“在某个遥远的世界，秉持一种规范多元论：一个神并不被看作是对另一个神的否定，也没有亵渎另一个神。”^③人对幸福的需要不能由某个非人的权威来予以排序，一旦希腊式的宗教精神取代了希伯来式的宗教精神，宗教的个人化和多元化就将不可避免。奥林匹亚的诸神可以是彼此分歧甚至冲突的，但对于人类的生活来说，他们都是有价值的。

罗蒂所说的“多神论”是一个多少容易引起争议的概念，它和传统的宗教意识已经没有多大的关联。罗蒂关于这个概念的解释是：“如果你认为不存在一种实际的或可能的知识对象，它能让你对所有人类幸福加以公度或排序的话，你就是一个多神论者。……在这个意义上，要成为一个多神论者，你就不能相信，有一些非人格的人，他们具有干涉人类事务的力量。你要所的一切就是放弃如下观念：我们应该找到一种方式，把所有的事物连接在一起，它告诉所有的人们如何生活，告诉所有的人们同样的事情。”^④

按照这种多神论的精神，人类的生活不用和某个超验的神秘之物挂钩，幸福就是所有关注的根本。宗教成了一种无关他人的事情，成了个人自我完善的手段，成了和诗歌同样性质的个人造物。“这种完美性的个人化，使得詹姆斯和尼采赞同……在个人生活的塑造中，诗歌应该取代宗教所扮演的角色。”^⑤

但尼采和古典实用主义者们毕竟不完全一样。他们在气质、理想、基本立场方面，有着极大的差异。罗蒂很清楚地看到了这一点。他指出，尼采和詹姆斯的最大不同表现在他们对待民主和宗教态度上的大相径庭。尼采把民主看作“人民的基督教”，是弱者的保护伞，它使人类变得琐碎无聊。尼采对于大众的幸福并没有兴趣，他感兴趣的是某些特殊人类的幸福，只有这样一些人，才有获取伟大幸福的能力。罗蒂不无惋惜地把这种反民主、不宽容，看作是整个尼采哲学的偶然的非本质的附加物。他更赞赏的是实用主义对民主的看重，以及由此导致的对宗教的宽容。实用主义者主张，只要是有助于人类幸福，所有的游戏都是可以玩的，游戏与游戏之间没有高下之分，关键在于，不要把某一种游戏看作是唯一“真正的”游戏。所以，罗蒂指出，如果基督教祛除它的柏拉图气质的话，它是可以作为一种游戏方式而存在的，它也不用操心如何与亚里士

多德、牛顿、达尔文保持一致的问题，因为它们是不同的游戏，服务于人类的不同目的。可以有非柏拉图的基督教存在，就这一点而言，詹姆斯和尼采是不一样的。“尼采认为，宗教信仰是一种理智上的堕落，詹姆斯和杜威则不这么认为。”²⁴罗蒂更加欣赏后者的立场，因为在他看来，詹姆斯和杜威的宗教宽容无疑更加体现了他所谓的“多神论”的精神。

六、结语：关于宗教的第三种立场

和其他新实用主义者相比，罗蒂的思想风帆张得更大。在他那里，人们重新看到了古典实用主义宏大视野的复活。毫无疑问，罗蒂关于宗教的诸多见解都能在詹姆斯、杜威那里找到萌芽，但同样毫无疑问的是，罗蒂使这些思想萌芽获得了新生，并以新的方式对它们的意义进行了诠释，使实用主义的宗教立场更加富有学理的根据。

在实用主义家族中，在否定了传统先验主义哲学之后，再没有人坚持宗教一神论立场，但是对宗教应该持怎样的态度，应该继续谈论还是彻底放弃，不同的实用主义者有着不同的看法。皮尔士、奎因、戴维森、早期普特南以及早期的罗蒂，对宗教话题毫无兴趣，而詹姆斯、韦斯特、后期罗蒂，则对宗教话题充满了热情；杜威对宗教并无好感，但这没有妨碍他就宗教话题表达了极有深度的见解。如果把传统的一神论宗教观看作关于宗教的第一种立场，把放弃宗教谈论看作关于宗教的第二种立场的话，那么本文所说的罗蒂就是试图要在这两者之外寻找一条中间道路，寻找一种不同于上述二者的第三种立场。在构建这一立场之前，罗蒂已经借用塞拉斯、戴维森、奎因、普特南、库恩等分析哲学家的利器摧毁了传统先验哲学，现在他又借用布兰顿的论证表明：我们无须放弃关于上帝存在的谈论，只要我们明白了这里所谓“存在”的性质。不无反讽意味的是，罗蒂对分析哲学并无好感，但他的基本哲学训练是分析哲学的，在关键的论证环节上，他所求助的仍然是分析哲学。正是这种分析哲学的论证，使罗蒂的宗教见解比起古典实用主义前辈来，显得更加融贯、更加令人信服。詹姆斯的文学语言充满了激情和洞见，但就论证的细致和严密来说，和罗蒂相比，是远远不够的。

第三种立场，说到底，就是詹姆斯首创而由杜威所继续的宗教私人化立场。罗蒂将这一立场凸显出来，把宗教对个人完美的成全、对未来希望的信仰看作宗教的真正本质。在罗蒂的眼里，宗教是一种世俗的文化现象，和任何大写的上帝无关；宗教是一种科学所无法替代的语言游戏，它不是和他人一起玩的，而是一种自己玩、为自己的语言游戏。罗蒂的主张，看起来是对宗教的解构，但谁能说，它不也是对宗教的一种辩护和挽救呢？在科学主义日益昌盛的今天，把宗教看作和科学属于同一层面的文化现象、语言游戏，这在某种意义上不是贬低了宗教，而是恰恰相反。

如果说宗教只是一种个人的事情，那么社会就应该为这种纯属个人的事情留下空间。人们有信仰的权利，只要它不对社会、他人构成侵害。我们应该对宗教保持宽容的态度，就像当年应该对哥白尼的天文学、摩尔根的遗传学保持宽容的态度一样。对于流传几千年、在人类历史上具有重大影响力的宗教现象，应该有一种同情的理解。我可以不信上帝，但我誓死捍卫你信上帝的权利！反过来也一样，你尽可以信你所信，但你无权要求别人和你保持同样的信仰！

罗蒂的向人们揭示了这样一个道理：“内圣”和“外王”是性质不同、不可混为一谈的两码事；这是两个不同的故事系列，前者纯粹是个人的事情，不要也不应该和公共事务扯在一起。关于这一点，历史的经验教训已经很多，罗蒂在此从理论上进行了阐释。当然，他的论述还有种种

模糊不清的地方，比如说，两者在什么层面上可以分割，什么层面上不可分割？罗蒂并没有做出详细的分析，这使他面临着来自各方面的批评。但是，如果我们站在同情理解的立场上解读罗蒂，我们会看到，他的这一主张有着深刻的意义。当近代完成了宗教与世俗的分离之后，是否还应该更进一步，把宗教彻底世俗化，使之成为个人自我完美的诗歌？实用主义的回答是肯定的，因为在实用主义那里，“宗教关系直接由心到心，由灵魂到灵魂，直接在人与上帝之间。”^⑫宗教的作用是为个人的，是有限的，靠宗教解决不了社会的正义、公平、法制、民主等。但反过来，不也正是这种有限性成全了它的无限价值吗？

罗蒂的宗教观值得人们深思。

① 罗蒂著，徐文瑞译：《偶然、反讽与团结》北京：商务印书馆，2003年，第28页。

② 罗蒂承认，“布兰顿是这样一个人，我从他那里学得最多。”（Take Care of Freedom and Truth with Take Care of Itself Interviews with Richard Rorty ed by E. Mendiceta Stanford University Press 2006 p 152）

③④⑥⑦⑧⑨ ⑩⑪⑫⑬⑭ Richard Rorty Philosophy as Cultural Politics Cambridge University Press 2007 p 3 5 19 20 21 21 27 29 30 30 34

⑮ Robert Brandom Making It Explicit Harvard University Press 1994 p 443

⑯ 詹姆斯著，万俊人 陈亚军编译，“信仰的意志”，《詹姆斯文选》北京：社会科学文献出版社，2007年，第442页。

⑰ 詹姆斯著，万俊人 陈亚军编译，“宗教皈依”，《詹姆斯文选》北京：社会科学文献出版社，2007年，第498页。

⑱ Richard Rorty “Religious faith intellectual responsibility and romance”, in The Cambridge Companion to William James ed by Ruth Anna Putnam Cambridge University Press 1997 pp 88~9

⑲ 我们过去常常把 faith 和 belief 都译作“信仰”，或有时把 faith 译作“信仰”把 belief 译作“信念”，但总的说来，没有对它们之间进行明确区分。

⑳ Richard Rorty “Religious faith intellectual responsi-

bility and romance”, in The Cambridge Companion to William James ed by Ruth Anna Putnam Cambridge University Press 1997 pp 93~4

㉑ 詹姆斯在他的《宗教经验种种》中，用了大量的事例诠释了实用主义的这一观点。参见詹姆斯著，唐钺译：《宗教经验种种》北京：商务印书馆，2002年。

㉒ Romance 这个词的英文原意就有“爱”，“涉及很强烈的情感因素”等意思。

㉓ Richard Rorty Philosophy as Cultural Politics Cambridge University Press 2007 p 25

㉔ Richard Rorty “Religion As Conversation— Stopper”, in Philosophy and Social Hope New York: Penguin Books Inc, 1999 p 171

㉕ Friedrich Nietzsche The Gay Science sec 354 转引自 Richard Rorty Philosophy as Cultural Politics Cambridge University Press 2007 p 27

㉖ 詹姆斯著，唐钺译：《宗教经验之种种》北京：商务印书馆，2002年，第26~27页。

作者简介：陈亚军，南京大学哲学系、宗教学系教授，博士生导师。南京 210093

[责任编辑 刘慧玲]