

“魅”影重重的地平线： 基督教“除魅”思维的现代性解读

王建光

(南京农业大学 思想政治理论课教研部,江苏 南京 210095)

摘要:除魅是对宗教进行现代性解读的一种方法。正是这种现代性的学术力量,为宗教改革之后的基督教奠定了人本主义的哲学基础。本质上,除魅的过程是与科学和工业联系在一起的,除魅过程也是宗教走向现代、适应现代的过程。除魅不会消灭宗教,却会为宗教赋予崭新的现代性内涵。与之相应,宗教也得以进入一个以“现代性”文化力量和学术解析方式为特色的新的地平线。现代性宗教因之成为继自然型宗教、意识形态型宗教和文化型宗教之后第四种宗教形态。

关键词:除魅;宗教;基督教;现代性;新的地平线

中图分类号:B978 **文献标志码:**A **文章编号:**1671-7465(2013)03-0113-06

“现代性”是一种重要的学术话语方式和文化力量。对现代性及其内涵的挖掘,早在文艺复兴时期即已出现于欧洲社会发展和文化批评之中,深化着宗教改革的社会影响,促进了基督教(Christianity)的现代性进程。

今天,因为科技进步而得到强化的工业力量和消费文化,在很大程度上解构着当代宗教的文化精神,不仅为基督教的现代性转变注入了物质和文化的力量,也使当代宗教文化变革越来越带有着一种现代性特色,展示了一个辽阔而又充满着困惑的“魅”影重重的地平线。

一、被不断解读的地平线

随着社会发展,任何古老宗教内部都会滋长一种对自身有着变革要求的学术力量。这种力量及其变革要求,会使宗教从其传统精神中发展出某种现代性或当下性的特色。^[1]欧洲启蒙运动以来基督教思想变革的历史进程,即是一种其思想、观念、内涵不断被进行世俗化诠释的过程,是一种对其所蕴含的现代性元素不断放大的过程。

在启蒙运动之后的西方学术话语中,基督教现

代性过程的本质即是一种不断接受现代性学术批评的过程。对宗教的解释已经超越了对信仰的激情描述和对天路历程的神圣践行,其本质和属性被以一种“理性”的话语力量加以诠释和张扬,贯彻其中的是排除了经院哲学的智识主义方法。如帕斯卡尔即相信,“上帝的行动是以慈祥在处置一切事物的,它以理智把宗教置于精神之中,又以神恩把宗教置于内心之中”,因此,如果“想要以强力和威胁来把它置于精神和内心之中,那就不是把宗教而是把恐怖置于其中了。”帕斯卡尔并且还明确强调“宗教绝不违反理智”^[2]。洛克则直接将自己的宗教信仰进行理性的理解。康德则认为,宗教的标准或其道德功能是理性赋予的。黑格尔更是把宗教和理性都看成是历史进程的一部分,认为这种理性在某种意义即是一种历史本身不断对进步追求的自觉性。^[3]

理性主义对宗教现代性进程的最大推动力,在基督教世俗化理论的形而上学演进中得到清晰反映。虽然诸种观点各有不同,但是将宗教引入理性视域,或者对宗教作出理性和“进步”的解释,则是其最大的特色。这正如康德曾经说过的那样:

深入道德的理念(此为吾人宗教所有极

收稿日期:2012-07-02

基金项目:国家社科基金项目(10BZJ009)

作者简介:王建光,男,教授,博士,主要研究方向为中国哲学和宗教文化。

端之纯粹道德律,使之成为必然的),使理性由于其所不得不参与之关心事项更锐敏感及其对象(按即神)。此则与一切由更为广博之自然观点或由正确可恃之先验洞察(此种洞察实从未见有)而来之任何影响无关而到达之者。产生吾人今所以为正确之“神之概念”者,乃道德理念——吾人之所以以此种概念为正确者,非因思辨的理性能使吾人确信其正确所在,乃因此种概念完全与理性之道德的原理一致耳。^[4]

可能正因如此,尼采才说是康德唤起了德国人对道德和宗教的需要。尼采认为“世界的价值就在于我们的解释”,他并用“新的地平线”来说明那种“任何已取得的提高和权力的扩大都会打开新的远景”^[5]。在某种意义上,这种“新的地平线”即是一种具有现代性特色的文化和社会元素。对“新的地平线”进行形而上学表述的基础,即是其中滋长已久的人本主义力量,这种描述主要是通过基督教作出玄学化的重铸及本体性的改造完成的。在此基础上,激情的宗教信仰,神圣与世俗的二分思维也被一种对信仰的冷静表述所取代,信仰中的巫术特质被摒弃。抽象的或神格的人及人性也被物化成现实生活中的平凡之人。马克斯·韦伯借用席勒(Friedrich Schiller)的说法,将这种过程称为“除魅”(disenchantment,或译为“祛魅”)。在此意义上,这种“新的地平线”不仅是除魅的场所,也应当是除魅的结果。

韦伯指出:“这种教义拒斥一切巫术性的救赎追求手段,是宗教史上的伟大过程,亦即现世的祛魅在此走到终点。”^[6]他在讨论知识分子救赎的特点时也说,“知识分子从一种‘意义’的问题上来理解‘世界’。自从知识主义抑止巫术信仰后,世界的各种现象被除魅(entzaubern)了,丧失其巫术性的意义,而成为简单的‘存在’与‘发生’,其间再无任何其他‘意义’可言。”^{[7]156-157}尽管对除魅的思想和过程有着多种说法,但是韦伯主要强调的是,宗教的理性表达首先是通过除魅来完成对自身进行理性证明的。依韦伯的观点,这个世界本来即不存在“神秘的、不可计算的力量在起作用”,“人们可以通过计算,掌握所有的事情。这就意味着这个世界是祛魅的。”在祛除巫术和神秘方面,技术和计算起着重要的作用,世界也是以其“除魅化”为特征的。事实上,韦伯所说的除魅即是在科学和工业的作用下,被宗教思想进行长期异化的理性主体得

到了回归。^{[8]110-116}

在韦伯看来,宗教除魅并不是要祛除其中的人本主义内涵,而是要对之加以不断强化,以祛除其中玄学化的神本基础、巫术元素和超自然人格,张扬理性主义品格。这种现代性解读方法的背后,即是理性和工业的力量。如果说牛顿的除魅是想为上帝的存在进行科学证明,那么以爱因斯坦为代表的科学家则是通过对宗教和上帝进行主体内涵的重新诠释和道德重塑,从根本上拒绝上帝存在的玄学基础。爱因斯坦超越传统的神格上帝和道德绝对完美的上帝,提出了一种宇宙的宗教^{[9]279}。这种宗教中的上帝是一个斯宾诺莎的上帝,而不是“那个同人类的命运和行为有牵累的上帝”,是一个“在存在事物的有秩序的和谐中显示出现的上帝”^{[9]243}。这其实与韦伯除魅思想是一致的。

宗教除魅最大的阶段性成果,即是近代人本主义哲学家对“人”本质的重新发现和不断诠释。这尤其是以尼采“上帝死了”的呐喊为标志的。尼采深信,没有一种宗教实际上是真理,所以他完全从宗教的社会效果来评价一切的宗教^[10]。他说:“叫人们信仰的整个基督教学说,基督教的全部‘真理’都是骗人的鬼话,因为它们恰好都是基督教运动初期主张的反面。”^{[11]379}这种对欧洲文化基础进行的主体性否定,即是祛除其中的神本基础。这事实上也类似(甚至开创了)后现代思潮中解构主义的认识方法。托马斯·阿尔泰泽(Thomas J. Altizer)指出:“上帝自己是人在世上获取生命中的丰盛和激情的超然敌人;人格只能在上帝的死亡下才可从压迫中得到释放,这种压迫才是历史真正的统治者。”^{[12]465}这种理论不仅是对上帝、基督和救世的价值内涵进行重新诠释,同时也是对人的主体性和人的自我解放的讴歌。这与康德把宗教纳入到理性领域、并以一种形而上学观点来加以理解和表述是完全不同的。如果说康德是通过向一个自我认定的、理性的上帝臣服,来为自己的理性谋得一块形而上学的存在基础,那么尼采则是挥舞着奥卡姆剃刀,果断而轻蔑地除掉这个根本没有必要主体性假设。

对基督教“魅”力的真正祛除,更多地来自于基督教思想家或人本主义哲学家之外的批评性力量。这其中尤以马克思和恩格斯的批评更为准确和犀利。如果说韦伯等人所除的是“魅影”的话,那么马克思和恩格斯则是通过《黑格尔法哲学批判导言》《德意志意识形态》等一系列著作的深入

剖析,分别从政治与社会、文化与历史、生产与生活等角度,深刻指出了隐藏在基督教思想和体系之内,但又频频闪现于社会和文化之中重重魅影的根本原因,分析了那种被掩盖的意识形态之魅。在马克思主义这个充满着朝霞的文本地平线上,马克思和恩格斯在资本主义的生产方式中,发现了形成这种魅影的阶级和历史根源,找到了彻底除去这种意识形态之魅的先进的物质力量和精神动力。

二、在除魅中滋生着现代性

在理性基础上形成的现代科学和工业,促进了宗教作为一种主体角色的现代性变革。在此变革中,除魅得以完成,新的地平线得以不断逼近。在韦伯看来,能否或是否被除魅是衡量一种宗教踏进新的地平线,进入现代社会的标志。经过除魅,基督教中的现代性因素在当代神学理论的构建中不断得到量的扩张,促进了现代性的阳光从那种充满着困惑的地平线上冉冉升起。

宗教的现代性问题早在西美尔(1858—1918)、涂尔干(1858—1917)和亨利·柏格森(1859—1941)等人那里即得到不断强调。亨利·柏格森以一种“创造性”的理论来诠释神学,因此他被认为是向后现代思潮转变中起到过举足轻重的作用^{[13]62}。其追随者怀特海(Alfred N. Whitehead)也正从此出发,解构上帝的神圣品格,主张创造者不是上帝,而是一种“终极的实在”^{[13]70}。西美尔曾指出,当时的宗教“现代性”经历过久远的阶段,它“不是充满生命的当代形式反对毫无生命的旧形式的斗争,而是生命反对本身形式或形式原则斗争。”^{[14]21}在这些革命的后面有一种几乎全新的理想:个性解放、理性运用于生活、人类向着幸福和完美发展^{[14]21}。因此,西美尔所理解的基督教现代性本质,即是“生命(内形式)反对(外)形式本身而非反对旧形式的历史事件。”^{[14]23}这可能也正如尼采所批评的,基督教是把“真生命”和“假生命”的对立误认为是“此岸生命”和“彼岸生命”的对立^{[11]393}。因为,这种彼岸的宗教有着玄学基础,但它没有人本的基础。按照尼采等人的思想,真正的现代性宗教应当是直面人生的宗教,而不是寄托在没有人本基础的虚假彼岸之上;真正的宗教研究应该是探讨如何将信仰、愚昧与哲学、理性地进行区分,而不是用上帝和神学来消融这种区分及价值。显然,当代宗教的现代性展开,表达了与尼采思想

某种程度的共鸣。新约学者布特曼曾指出,圣经要首先“排除神话成分”(demythologized),才能被“现代人”(modern man)了解,这即是将那些现代历史学家和科学家所不能“容许”(permitted)的一切东西清除^{[12]482}。经过现代性洗礼,人的“现代性”情绪已经成为主导一切的世界观。

现代性是一种自我否定和自我变革的力量。这种充满着现代性的除魅思想,其本质即是以一种“现代的”思想来改造传统的神学。早在1906年,亨利希·施密特(Heinrich Schmidt)即指出,宗教的世俗化运动并不是要消灭宗教自身,而是要使宗教能够经受得住现代科学世界观的解读。^{[15]158}以现代性眼光视之,每一种宗教都有一种魅或几种魅的存在,“魅”也是一种宗教之所以成为宗教的本质特性之一,它们有时更多表现的是对一种情感的固执,是对一种情绪的现代性表述,这也许正是韦伯所说的那种知识分子渴望救赎的“内心的困顿”^{[7]156}。因为,“除魅”并不是最终目标,所以韦伯在除魅之后又主张“再着魅”(re-enchantment)^{[16]2}。时至今日,对世界“着魅”“除魅”和“再着魅”问题的研究,也一直受到不同领域学者的重视,并对此从不同的领域和角度加以诠释^①。另一方面,后现代思潮也荡涤着传统神学理论、上帝角色及创世观念。后现代主义宗教学者大卫·格里芬曾作有《科学的返魅:后现代的建议》和《后现代宗教》等著作加以说明。安东尼·吉登斯曾将宗教的宇宙观视作前现代文化中的四个地域性信任之一,因为它能作为信仰和仪式性实践的模式,对人类生活和自然提供神灵的解释。而那些失去宗教的恩魅或受到邪恶巫术影响的风险,则是前现代社会的三大风险环境之一。^{[17]88-94}

经过工业革命和文化批评,基督教在传统意义上的神圣与世俗、信仰与理性的除魅已经基本完成。这种转型后的宗教蕴含着多重现代性元素:(1)在宗教内部生长着一种对自身进行变革的力量。这是一种否定与肯定的积累,表现形态是某些命题被放弃、调整、重阐或引入。(2)宗教文化与世俗文化一同成为社会的非圣化力量。这是用一种假定为神圣的力量和方法,来否定那种曾经有过

① 对此类问题的讨论文章有很多,观点也各不尽同。比如:Herbert De Vriese. The Charm of Disenchantment: A Quest for the Intellectual Attraction of Secularization Theory[J], SOPHIA (2010) 49: 407-428 和 Rossouw, J. Secularity and Modernity? A Brief Response to Herbert De Vriese[J], SOPHIA(2010)49:429-432. 等。

的神圣的过程。(3)宗教力量不再反对科学,甚至致力于建设一种“科学的宗教”。(4)宗教内部生长了愈来愈多的矛盾之树。这种矛盾反映在诸如对信仰的强化与淡化、对救赎的渴望与怀疑、对意识形态的渗透或祛除、对马克思主义的坚持与排斥等命题或态度之中。(5)宗教中的“神”已经失去了其超然至上性,神学意识形态性及本体性支撑力量也随之弱化。信仰层面中的神格——那个曾经十分坚实的存在,在现代性力量的拷问之下,也成为信仰中一种形而上学的悬疑或存而不论的本体性假设,一种包容了怀疑与反对的虚假共识。

从在历史中的作用看,宗教可以分为信仰型宗教、意识形态型宗教和文化型宗教三个形态。文化型的宗教之所以能够成立,那是因为作为信仰的上帝,其形而上学的基础正在越来越空洞化,其道德的基础已经被技术理性和消费文化所消融,其价值基础已经被多元文化代替。尽管不同宗教的现代性过程和内容有着不同,但在其精神上都有着一种对现代性的追求与渴望。尤其是这种对宗教的异化力量,大都是来自于宗教本身或其内部,来自于对宗教的理性主义诠释。法国后现代主义者马利安(Jean-Luc Marion, 1946—)的著作《没有本体的上帝》即有类似的思想^{[12][513]}。柯拉柯夫斯基的《宗教:如果没有上帝》一书,也对此加以讨论。^①

有学者指出,现代性(modernity)即意味着一种按照功能合理化原则持续不断发生结构分化(structural differentiation),由之而使社会交往的时间与空间向度不断伸展的过程,并将其解释成吉登斯所说的time-space distanciation^{[17][12]}。time-space distanciation是吉登斯解释社会秩序时用来表明“时间和空间伸延”的概念^{[18][531]}。今天,虽然宗教间各有差异,也处在不同的发展阶段,有着不同的文化时空背景和世俗化结果,但其现代性的进程和压力都是共同具备的,现代性力量的作用都是客观的。当然,不同宗教的现代性内容与方法也是不同的,这也因之造成了其现代性除魅过程和方法的差异。从除魅的角度言之,不同宗教所含之魅是不同的,不同时代和文化传统中也有着不同的魅之所存。如在原教旨主义者眼中,它是世俗化;在世俗主义者看来,它是原教旨主义或极端主义;在普世宗教主义者眼中,它是地方性;在地方主义者看来,它是普世化的逼人力量。

在宗教的除魅中,现代性不仅仅是一种否定性的思维,有时也是一种肯定性的力量。在现代性力

量作用下,传统宗教都会步入一种复杂的矛盾困境:他们必须接受那种神圣与世俗、意识形态化与反意识形态化并存,并且双方同时都得到加强的现象,必须面对一种宗教的改革力量和原教旨主义共生共处的情况,必须应对社会中宗教信念的淡化与宗教的复兴同时并存的文化混合体,必须解决宗教主体的多元性和宗教意识的互斥性及相互交织的现象,必须处理教内的温和与激进同时发展、神圣与世俗力量联手的窘境,等等。今天宗教的现代性进程,既表现为一种内在的极为复杂的矛盾性,也反映了在社会现代化进程中宗教间的差异性,以及在文化交流过程中主体的那种纯粹主义情绪。

三、现代性宗教及其当代之魅

马克斯·韦伯曾经把经过除魅的现代世界看成是一种命中注定(as a fate),是一种可以逃脱的历史性必然(an escapable destiny)^[19]。宗教的现代性本质上是一种得到不断充实和强化的非玄学化过程,是一种宗教内部的否定与肯定的力量进行相互搏击后的理论积累与拣择,是一种在历史维度中进行理性的自我张扬与表述,并在此基础上进行一种本体性的改造。它的表现形态是各有关方对某些命题的放弃、调整和重新阐释,或是对异样命题的引入与认证。其本质是宗教主体自身进行一种不断理性化的充实,并在此基础上完成对自身现代性改造和地方性情感的认同,完成了其思维的现代性转向,在此基础上促进了“现代性宗教”的形成。

正如韦伯所说:“每一种宗教预言都产生出从伦理和方法两方面对生活发生作用的宏伟的理性主义。”^{[8][116]}日益强大的宗教现代性力量不会消灭宗教,但却会改造宗教思维和宗教的文化形态。这种过程反映了工业化和后工业化时代,宗教变革中一种主体自觉和自我调适,体现了一种对自我变革力量的尊重或回应。哈贝马斯曾指出:“韦伯把那种除魅过程描述为‘理性’的,该过程在欧洲导致了宗教世界观的瓦解,并从中产生出世俗文化。随着现代经验科学、自主的艺术和建立在原则基础上的道德理论和法律理论的出现,形成了不同的文化价值领域,使我们能够根据理论问题、审美问题和道德—实践问题的各自内在逻辑,来完成学习过

① 柯拉柯夫斯基:《宗教:如果没有上帝》,杨德友译,北京:生活·读书·新知三联书店,1997。

程。”^[20]¹³⁵

作为宗教现代主义者,他可以“是任何一种教会的教友;他相信宗教的基本真理,能与现时代的基本真理有综合起来的可能”^[12]¹⁹¹,所以教皇庇护十世说,现代主义是“一切异端的纲领”^[12]¹⁸⁷。在不同文化系统中,宗教的现代性除魅有着不同的内容和形式,但是这种理性意义上的除魅却是宗教与世俗力量借以交往的平台。渗透着现代性元素的当代宗教,与世俗文化一同成为社会的非圣化力量,成为一种以神圣的力量和方法来否定曾经有过的神圣的力量。经过现代性(或者加上后现代的)力量改写的上帝角色有了新的内涵。大卫·格里芬曾指出:“后现代的上帝不是通过从绝对虚无中生成的方式,而是通过给各种事件旋生旋灭的混沌王国带来秩序的方式,创造我们的世界。这个上帝既不控制万物,也不到处妨碍自然过程。上帝并不强制,而是诱导。上帝不是单方面地创造万物,而是通过向造物灌输新的尊严感而促使造物自我创造。”^[13]⁴²

宗教的现代性是继宗教的自然性、政治性(意识形态性)、世俗性之后的第四个阶段的特性。因此,现代性宗教并不是指某种具体宗教,而是指宗教在其历史中展示的一种现代性维度。现代性宗教是宗教世俗化运动和非圣化运动的过程集合,是教义命题和价值体系进行现代转型的理论结果。它有四个方面内涵:其一,从宗教本身角度而言,传统宗教大都因现代社会发展的挑战而在不断进行自我调整,都面临世俗文化的压力和自我除魅的棘手过程;其二,从宗教学研究角度而言,他们不仅从传统宗教现代转型中寻找其中的现代性元素,也在用现代性解读方式去认识转型中的现代性宗教,重新发现和编排那种被诠释出的古老和新生内涵;其三,现代性宗教反映了宗教品格的一种不确定性及其对传统价值观的超越性,反映了世俗与神圣、伦理与功用的统一性,促进了当代公民宗教和专业宗教、当代神学和传统神学统一体的形成;其四,现代性宗教的改变不仅被应用于现代宗教精神建构和文本解读之中,也表现在其对政治生活某种参与形式之中。在很多时候,这种参与不仅仅是通过宗教势力,也未必是依赖信仰的力量,而可能是通过一种宗教的道德手段,通过对价值原则的天然信赖而进行和完成的。

宗教现代性是将宗教从一种信仰变成一种对文化不断解构的精神性冲动及观念化形态,其过程

是一种将对宗教信仰的伦理性坚守,变成一种对宗教伦理的信仰般执着。现代性宗教是一个逐步变化的过程,其观念的革新或教义的重新诠释,都要经历和完成从历史语境中进入“当下”的过程。具有一定现代性元素的宗教慢慢发展成为现代性宗教。因此,现代性宗教的形成是宗教现代性进程的结果。基督教现代性的一个重要标志即是其高度的工业化和强势的资本主义精神,是其对欧洲民族国家形成的促进和对西方政治原则的奠定。哲学史家赫尔曼·卢比(Hermann Lübbe)认为,正是通过自由主义者如神学家恩斯特·特勒尔奇(Ernst Troeltsch)和马克斯·韦伯,宗教的世俗化思想才得以进入“科学的”领域。^[15]¹⁵⁸虽然亚洲、非洲和拉丁美洲的基督教并没有与西欧美美地区的宗教具备完全同样的品质和现代性进程,也没有一同步入所谓的后现代阶段,但它们却同样遭受着现代性的除魅压力和困境。有人指出,如日本社会的现代性并不是对一种传统的、形而上学进行除魅的结果,相反,它倒是一种“再着魅”的结果。^[21]二十世纪六十年代以来,在拉丁美洲地区出现的解放神学运动,正是在具体历史时空中的社会文化思潮的产物,它是通过对一种宗教意识形态功能进行强化来完成的。^[22]

但是,在除魅过程中,旧“魅”未尽,“新魅”已成。因为,愈来愈强烈的对现代性方法和品质的某种固执,俨然成为当代学术地平线上的最大之“魅”。今天,宗教的现代性视角更加注重宗教主体的多元性和多元主体间的对话。诸种宗教的现代性内涵不尽相同,在研究视角、研究方法和研究内容上也有着差异,但是那种如影随形、挥之不去的现代性力量,却愈来愈推动着宗教的现代性进程,拓展着那个遥远的,尼采曾经为之激动过的“新的地平线”。

参考文献:

- [1] 王建光. 中国佛教的“现代性”及其当代走向[J]. 南京农业大学学报:社会科学版, 2010(1): 120-127.
- [2] (法)帕斯卡尔. 思想录:论宗教和其他主题的思想[M]. 何兆武,译. 北京:商务印书馆, 1985: 87.
- [3] (美)约翰·B. 科布. 超越对话:走向佛教——基督教的相互转化[M]. 黄铭,译. 杭州:浙江大学出版社, 2008: 11.
- [4] (德)康德. 纯粹理性批判[M]. 蓝公武,译. 北京:商务印书馆, 2003: 561-562.
- [5] (德)尼采. 权力意志——重估一切价值的尝试[M]. 张

- 念东,凌素心,译.北京:商务印书馆,1991.
- [6](德)马克斯·韦伯.新教伦理与资本主义精神[M].康乐,简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社,2010:84.
- [7](德)马克斯·韦伯.宗教社会学[M].康乐,简惠美,译.桂林:广西师范大学出版社,2005.
- [8]江怡.理性与启蒙:后现代经典文选[M].吴玉军,译.北京:东方出版社,2004.
- [9](美)爱因斯坦.宗教和科学:1卷[M].许良英,范岱年,译.北京:商务印书馆,1976.
- [10](英)罗素.西方哲学史:下册[M].马元德,译.北京:商务印书馆,2009:317.
- [11](德)尼采.权力意志——重估一切价值的尝试[M].张念东,凌素心,译.北京:商务印书馆,1991.
- [12](英)约翰·麦奎利.二十世纪宗教思潮[M].何波莎,周天和,译.北京:宗教文化出版社,2006.
- [13](美)大卫·雷·格里芬.后现代宗教[M].孙慕天,译.北京:中国城市出版社,2003.
- [14](德)西美尔.现代人与宗教[M].曹卫东,等,译.北京:中国人民大学出版社,2003.
- [15]Todd H. Weir. *The Secularization of Religious Dissent: Anticlerical Politics and the Freigeistig Movement in Germany 1844–1933* [M]//*Religiosität in der säkularisierten Welt*: *Theoretische und empirische Beiträge zur Säkularisierungsdebatte in der Religionssoziologie*. Manuel Franzmann, Christel Gärtner, Nicole Köck. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2006.
- [16](美)彼得·伯格,等.世界的非世俗化:复兴的宗教及全球政治[M].李骏康,译.上海:上海古籍出版社,2005.
- [17](英)安东·尼吉登斯.现代性的后果[M].田禾,译.南京:译林出版社,2000.
- [18]戴立勇.现代性与中国宗教[M].北京:中国社会科学出版社,2008.
- [19]Ian H. Angus. Disenchantment and modernity: The mirror of technique[J]. *HUMAN STUDIES*, 1983(6). 141–166.
- [20]陈嘉明,等.现代性与后现代性[M].北京:人民出版社,2001.
- [21]Keiko Morita. The Japanese Dilemmas of Modernity: Negative Ideology or Neopositivistic Ideology? [J]. *Systems Practice*, 1997(5): 533–547.
- [22]杨煌.解放神学:当代拉美基督教社会主义思潮[M].北京:中国社会科学出版社,2006:2–4.

(责任编辑:李良木)

An Enchanted Horizon: A Modernistic Interpretation of Disenchantment Thinking on Christianity

WANG Jianguang

(Department of Ideological and Political Theory, Nanjing Agricultural University, Nanjing 210095, China)

Abstract: Disenchantment was a kind of modernistic method to interpret religions. It is this kind of modernistic critical academic power that constructed the humanistic philosophical foundation for Christianity after the Reformation. In essence, the procedure of disenchantment was closely related with science and industry, and it is during the procedure that the religion stepped into and fitted the modern world. But this does not mean that disenchantment can replace religions. On the contrary, it can bestow religions with the new connotation of modernity. Accordingly, a religion is heralded into a new horizon characterized by the power of modern culture and the patterns of academic interpretation. Modernistic religion thus becomes the fourth form of religion following the natural religion, ideological religion and cultural religion.

Key words: Disenchantment; Religion; Christianity; Modernity; New Horizon