



现代社会中的灵性

[文章编号] 1001-5558(2012)01-0115-10

● 范彼德 (Peter van der Veer) 著 郁丹 (Dan Smyer Yu) 梁艳 译

[摘要] 灵性(the spiritual)与世俗(the secular)在欧美现代性中同时被构建成为与制度性宗教(institutionalized religion)相关联的两个替代物。灵性的概念存在着矛盾,即:它既被视为具有普遍性的概念,又与民族认同相关联。再者,灵性的概念在全球传播的同时,被植入不同的历史进程中,它的发展轨迹在各个地方是不同的。本文认为:印度和中国的现代性是两国与[西方]帝国现代性互动后的产物。灵性在印度的相对成功与其在中国的相对失败不能简单地归结为中国共产主义的兴起。从更深层次上讲,有一个普遍观点,即中国的传统必须被西方的科学所取代,这在建国前早已被描绘成中国现代性的特征。而在印度,各类传统被当作反抗帝国主义斗争的资源,其所反抗的是从文化和政治上使印度从属于西方强权的物质现代化。

[关键词] 现代社会;灵性;中国;印度

[中图分类号] C95

[文献标识码] A

一、精神与世俗

我认为,现代灵性(spirituality)起源于19世纪的西方。显然,我们可以在神秘主义、直觉主义(gnosis)、神智主义(hermeticism)以及大量古代传统中找到其悠久的历史。然而,现代灵性又确实是现代的事物,它是现代性以及19世纪以来发生的广泛变革的一部分,是与其历史源头脱节的。众所周知,对灵性下定义很难。我认为:它的模糊性表现在作为物质性的对立面,作为与身体的区别,以及与宗教和世俗两者均不相同之中,这些使其成为一个义项丰富的概念,在全球各地不同的理论模式之间架起了一座桥梁。本文认为,精神和

世俗两个概念同时被构建,并在欧美现代性里构成了对制度化宗教(institutionalized religion)的两个紧密相关的替代品。本文还主张,灵性这一概念的核心矛盾体现在它既被视为普遍性的概念,又与民族认同相关联。此外,当这一概念在全世界传播时,其传播路径因地而异,深嵌在不同的历史进程中。我的焦点在印度和中国,但并不试图使欧美现代性地方化,这缘于认识到这样一个事实:印度和中国的现代性是两国与[西方]帝国现代性^①互动后的结果。对印度和中国的灵性的考察本身就是重要的,它会使我们更好地理解欧美现代性与亚洲现代性之间互动的历史。

灵性作为一个现代范畴出现于19世纪后半叶,是大变革(Great Transformation)的一部分,是19世纪彻底性的世界政治、经济和文化整合的全球化的一部分。正如杜赞奇(Prasenjit Duara)令人信服地论证的,这种一体化因时因地而异,存在于社会的不同层面,以不同的进程使市场和政治体系整合。在本文中,我们将论述一个例子,即杜(Duara)所称的“认知全球化”(cognitive globalization)^②,此全球化在一个全球的资本主义体系中制造出“独特”的民族国家的灵性形态。

灵性的出现与更为人所知的世俗支配地位有紧密的关联。此外,如同灵性在世间和超验秩序两者的分离中或在超验与普遍存在的分离中,世俗的概念同样也有悠久的历史,但是现代世俗主义确实是现代性和大变革的另一面。^③许多社会学的关注和想象都首先将世俗化理论的发展作为现代化范式,而近期的发展是对其进行分解(dismantling)。赫塞·卡萨诺瓦(Jose Casanova)以其著名的《公共宗教》^④而位居这种分解研究的前沿,他论证了世俗化理论的三个命题:宗教信仰的衰落、宗教的私人化、世俗领域和其从宗教中解脱出来的分化。此三个命题应该在比较分析中被独立地考虑。他得出结论:比较历史分析使人能够远离占独统地位的美国和欧洲的刻板印象,为更进一步在不同社会和宗教中从社会学视角探索宗教和世俗的融合与分化的多样图式打开一个空间。

这意味着抛弃目的论(teleology)来理解现代化。或者更贴切地说,这意味着在认识现代化多样性和矛盾性的基础上对其终极目的作探究。卡萨诺瓦的介入可以被理解为在韦伯范式基础上比较历史社会学的建立,但他超越了韦伯范式,原因是他避免了为达到可比性而将多种文化本质化,同时也避免了黑格尔范式的用“缺乏”或“不足”的措辞对世界历史的现代性及理性化的评价。艾森斯塔特(Eisenstadt)的建议是讨论多重现代性相似地创造出一个后韦伯范式的空间,但是必须要问的问题是,在多重现代性的生产中,世俗性(secularity)和世俗主义(secularism)的角色是什么。^⑤

卡萨诺瓦的后韦伯式视角完全是可以接受的,但是我想作一些观察。其一是欧洲现代性的议题应该被理解为我所称的“互动历史”(interactional history)的一部分。那就是说,现代化的议题跟它所有的革命性观念诸如民族、平等、民权、权利,不仅仅是在大西洋之间互动的美国 and 欧洲,也包括在帝国扩张轨道中互动的亚洲和非洲社会中发展。抛开启蒙思想中常假定的普遍主义(universalism),我提议研讨在互动历史中现代观念如何被普遍化。启蒙思想中的理性和进步的概念并不是简单地在欧洲被创造和被其他地方所接受,而是两者同时也在欧洲强权的夸张中被生产和普遍地传播。这就需要帝国普遍主义的路径近距离地关注。通过展现此普遍主义是如何被嵌入印度和中国这两个不同社会的历史轨迹中的,我们可以揭示其某些特质。

其二,所有的关注都将世俗化视作一个历史的进程(process),而将世俗主义视为历史工程(project)却很

① Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Religion and Modernity in India and Britain*. Princeton: Princeton University Press, 2001.

② Prasenjit Duara, *The Global and Regional in China's Nation-Formation*. London: Routledge, 2009, 5~7.

③ 有关“世俗”(secular)这个西方概念的学术史,参见 Charles Taylor, *A Secular Age*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 2008.

④ Jose Casanova, *Public Religions in the Modern World*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.

⑤ Peter van der Veer, *Imperial Encounters: Nation and Religion in India and Britain*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2001.

不够。卡萨诺瓦在其新近的著述中关注到欧洲的世俗主义是一种对宗教意识形态批评的重要性,这以许多社会运动来贯彻实现。^①世俗主义作为一种意识形态提供了宗教衰落的目的论,作为一种自我应验的预言来运行。重要的是考察知识分子在更深层次的理解历史上所扮演的角色,但是也要将他们与权力资源相关联,国家机构和社会运动。在政治运动开展的时候世俗主义是一种强有力的意识形态,它能捕捉想象和获取组织社会能量的手段。关注在世俗主义工程中的乌托邦和宗教元素甚为重要,其目的是为了理解为什么在反传统的同时许多这种运动似乎利用传统的和现代的巫术、千禧年说和神授能力等资源。这些现象滞留于世俗化讨论的框架之外,而印度和中国的个案向我们呈现了这对于理解宗教与世俗的动态的重要性。

其三,我想指出精神与世俗同时产生,相互作用。正如许多学者已论证的那样,宗教作为一个普遍性的范畴是一个现代建构,其谱系起于普救说的自然神论和16世纪及17世纪欧洲的扩张。^②因此,我们需要分析“宗教”、“世俗主义”和“灵性”等概念是如何被普及的。实际上,世俗的范畴也是如此,其谱系起于教会—世俗的关系中,但是在欧洲和别处的现代性中被转型。当我们着眼于世俗主义这一术语在1846年被乔治·霍利约克(George Holyoake)在英格兰的首次使用,“世俗”的现代起源已经很清晰。霍利约克将基督教抨击为一种“不合时宜的推断”,他的抨击后来又被1850年早期成立的世俗协会延展。这些社会有意思的方面是它们把激进的反教会姿态、反主流的社会主义和自由思想与灵性实验结合起来。世俗协会通过自己动手式的科学对连接超世的世界有巨大的兴趣。这些实践没有被认为是反理性的,而是具有科学实验性的,尽管不同于大学中所进行的实验。它们不需要通过科学机构被合法化,这些科学机构被认为是与社会精英层次和教会有密切关系,甚至在这一时期的牛津和剑桥也是如此。

结合了社会激进主义、世俗主义和灵性的一个很好的例子是著名的女权主义者安妮·柏森特(Annie Besant)。在19世纪70年代,柏森特成为伦敦世俗协会的成员,并开始与查尔斯·布莱特拉夫(Charles Bradlaugh)合作,后者是一个著名的社会主义者和全国世俗协会的主席。两人致力于促进节育和其他女权主义事务。柏森特作为从伦敦大学学院毕业的首位理科女性,综合了其激进社会主义观和科学训练,对精神上的问题的研究有极大兴趣。在结识布拉瓦茨基夫人(Madame Blavatsky)之后,她成为了一位神智论者(Theosophist)领袖,随后转到印度,她甚至在短期内成为印度国会主席。^③

科学和科学的理性是世俗时代的基础,科学进程常常被视为有赖于精神的世俗化。^④从我们当代的观点来看,灵性和世俗的科学在19世纪看起来似乎并未彼此争执不一。对于科学的历史,一个普遍观点是,科学使自身从无根据的推断中得到净化。与达尔文同时发展进化论的阿尔弗雷德·拉塞尔·华莱士(Alfred Russell Wallace)的贡献通常是被公认的。华莱士的精神实验通常被视为一种从科学自身净化过程中偏离出来的产物。^⑤在这将科学视为一个进步的净化过程的目的论视角之外,科学也在社会和政治中被净化。灵性曾被视为一种世俗的真理探究,本质上具有实验性,与宗教蒙昧主义和等级制度相对立。这种真理探究既受到国家阻碍,又受到教会阻碍。因此在英国的灵性、精神性和唯信仰论的传统的语境中,反殖民主义的普世说产生了。

灵性出现的一个重要因素是它提供了一个宗教的替代品。这首先针对的是制度性宗教。在西方,灵性成了教会基督教(Church Christianity)的替代品。加之19世纪自由主义、社会主义以及科学(特别是达尔文的进化论)等所谓的灵性的世俗化,人们可以在世界的不同地方找到传播甚广的运动,这些运动寻找一个普遍

① Jose Casanova, “Religion, Secular Identities, and European Integration”, *Transit* 27, 2004.

② Talal Asad, *Genealogies of Religion*. Baltimore: Johns Hopkins University, 1993.

③ Nethercot, Arthur H. *The first five lives of Annie Besant* London, Hart-Davis: 1961 Nethercot, Arthur H. *The last four lives of Annie Besant* London, Hart-Davis: 1963.

④ Owen Chadwick, *The Secularization of the European mind in the nineteenth century*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

⑤ Peter Pels, “Spirits of Modernity Alfred Wallace, Edward Tylor, and the Visual Politics of Fact” in Birgit Meyer and Peter Pels (eds). *Magic and Modernity*. Stanford: Stanford University Press, 2003.

范彼德著,郁丹、梁艳译·现代社会中的灵性

的、不依附任何传统的灵性。美国的极好例子是从爱默生(Emerson)到惠特曼(Whitman)的先验论者,还有玛丽·贝克(Mary Baker)的基督教科学派等。神智学是美国灵性探究的另一个产物。事实上,不仅是美国充斥着如凯瑟林·阿尔本(Catherine Albanese)所展示的灵性,^①而且这种运动有大量增生,与世俗主义思想在全世界范围内的传播是平行的。

然而,有必要突出的是,灵性不能够像通常所做的那样,被降低到现代性的边缘,而是应该位居西方现代性的核心。灵性作为一个西方现代性符号出现的程度可以从其与抽象艺术的直接联系中得到反映。1911年12月,瓦西里·康定斯基(Wassily Kandinsky)出版了其《艺术的精神》(über das Geistige in der Kunst),这是20世纪由艺术家撰写的一个最具影响力的文本,他声明此书主要目的是唤起人们体验物质和抽象事物里的灵性。康定斯基强调,他并没有创造一个理性的理论,作为一个艺术家,他对部分的无意识的体验感兴趣。他描述了一个具有影响的体验,是他在一个法国画展中对莫奈(Monet)的《干草堆》的体验:“突然间,我第一次见到了一个形象,那是在目录中看到的一个‘干草堆’。我并未意识到它对我而言是痛苦的经历,我还想画家没有道理画得如此不清楚。我朦胧地体验到在这一图像中没有具体的对象,还注意到这个图像不仅达到令人惊讶的和颠覆的效果,还给人的记忆留下不可磨灭的烙印,在视力抓住最后的细节之前,总是意想不到地流动。”

抽象艺术是欧洲现代性的一个特殊的符号。人们可以从莫奈的印象派到其他画家的符号派中研究其渐进的发展,但是很难避免与具象派艺术之间激烈的感知决裂。康定斯基——一位抽象艺术的前驱,将抽象概念与灵性相关联。他当然并不是特例,其他抽象派先驱诸如佛朗特塞克·库普卡(Frantisek Kupka)、彼埃·蒙德里安(Piet Mondrian)和卡次莫·马列维奇(Kazimir Malevich)等,都同样自视为从灵性中获得灵感,或者依靠神智学和人智说等力量。^②这对于那些将19世纪和20世纪早期在韦伯的概念中欧洲生活的现代变革视为启蒙的人来说有些意想不到。在一种对现代性极具创造力的表述中,也就是在现代艺术中,灵性成了被抑制的意识复原的舞台。艺术与灵性之间的关联直至艺术成为象征超验经验的解释,不再是制度性宗教独占的领域。当面临这一领域的某些理论时,对于它们看似不切实际的多样化[特别是蒙德里安(Mondrian)的作品难以置信地令人困惑],我们必须警惕过早地认定其不合时宜。艺术家在探索新的、激进的方法来表述超验真理的时候,通常他们所选择的媒介比自己的话语更得心应手。珍藏在博物馆和画廊里的现代艺术品的超验和道德意义,使意识形态对艺术的攻击看起来是不可避免的。诸如此类的攻击获得亵渎圣物和破坏偶像的地位,如同纳粹烧毁堕落艺术(Entartete Kunst)。人们可以正当论证西方现代性的灵性被奉祀在艺术中。

二、东方主义的灵性

基督教作为殖民强权的宗教,我们发现在19世纪后半叶,并不那么企图将人们转入到基督教信仰中,而是在其他宗教传统中寻找一个普遍的道德或灵性,从而对所有传统进行黑格尔式分解(Hegelian Aufhebung)。一位论派(Unitarian)1893年在芝加哥组织的世界宗教会议(the World Parliament of Religions)和新近发展的、超越了基督教神学的学科宗教科学是典型例证。在会议上世界宗教各代表被邀到讲台上发言。“世界宗教”这一概念在此时被铸造并特指高道德的宗教传统,这些宗教传统被视为是相对平等的。佛教作为一个完美的候选者被囊括进这一范畴,而伊斯兰教尽管如基督教那样清晰地存在,起先却被排斥在外。^③

① Catherine Albanese, *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Metaphysical Religion*. New Haven: Yale University Press, 2007.

② See exhibition catalogue *The Spiritual in Art: Abstract Painting 1890–1985* New York: Abbeville Press 1986.

③ Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.

这种将现有的宗教传统中的灵性核心元素隔离的企图依赖于新的分析宗教传统的文献学和语言学工具。将印度和中国的传统翻译成世界宗教的新范畴的两个最重要的人物是弗里德里希·马克思·穆勒(Friedrich Max Muller)(1823~1900)和詹姆斯·理雅格(James Legge)(1815~1897)。二者都是解读学论著的对象,我想只限定对他们在发掘东方灵性中的角色进行理解。穆勒和理雅格是牛津大学的同事,理雅格为穆勒的“东方神圣之书”系列丛书创作了《中国神圣之书》,1879年至1902年间,“东方神圣之书”系列丛书共出版了50卷。英国学者对印度的兴趣远大于对中国的兴趣,主要原因是印度已被殖民,其次是因为印度的文化和语言遗产显示出与欧洲较深的关联,而中国不在印—欧家族之中,似乎对欧洲学者来说较为陌生。不过,穆勒认可儒家和道教是世界宗教,并邀请他的同事和朋友理雅格将他翻译的这些宗教经典文本用于他的著名系列丛书之中。

理雅格作为一名伦敦传教士协会的会员在中国学习了汉语,他在香港时,就开始着手于翻译中国经典这一里程碑式的工作。当他回到英格兰后,成为牛津汉学的第一人(1876~1897)。在牛津,他更大程度上受到穆勒的语言科学和宗教科学的影响,从而从宗教传教转向科学传教。这种科学方法和宗教方法不同的一个主要因素是意图在所有存在的宗教中看到某些基本的真理。解除了专注于研究一种宗教的学者对其他宗教的攻击,并允许一种自由、宽容的态度,这无疑十分有益于对非基督教宗教传统的学术研究。这种态度使得包括“东方神圣之书”在内的这一伟大翻译工程首先变得切实可行。

穆勒在早期建立起自己的学术事业的名声,是通过编辑《吠陀经》,一个基础性的梵文文献。这是一项由东印度公司承担经费的项目,于1874年结项。这是威尔士(Whales)亲王1875~1876年的旅行带给印度的主要礼物之一。由于他的宗教自由主义观,穆勒曾被牛津拒绝聘为梵语学的波登教授(Boden Professor),这使他深深受挫。然而,穆勒似乎已作出了一个对新教正统的完美回答,通过与克莱雷登出版公司安排出版“东方神圣之书”,平等对待这些大的宗教:婆罗门教、佛教、祆教、儒家、道教和伊斯兰教。尽管他不被允许整理犹太教和基督教经文并在这个大众系列中出版新旧约,但他以迂回的方式说服了别人赞成自己的论点,即上帝的真理可以在所有大的传统中找到。在给欧内斯特·勒内(Ernest Renan)的信中,他将各大传统的经文称为“人类的圣经”。^①显然,穆勒和理雅格对印度和中国等大传统的东方学翻译基于基督教神学的争论以及殖民的知识。把犹太教和基督教作为例外只是与处理其他宗教时一样地有政治性。然而,正如希拉多(Girardot)观察到的,穆勒的精神和理雅格的事业通过这一事实表现出来,即威尔士亲王早期赠送印度贵族《吠陀经》的行为和他后来赠送东方圣书给维多利亚女王作为礼物,以及王涛(1828~1897)赠送《新约》给中国慈禧太后都是一样的。王涛是理雅格在《圣经》翻译工程中的中国合作者,一位令人尊敬的中国学者。然而,同时译文也在它们的发源地重新创造这些宗教传统。日本的一座佛教寺院派送了两名弟子到穆勒那里学习梵文,使梵文的佛教传统在日本再生。缅甸暹罗朱拉隆功国王(King Chulalongkorn of Siam)捐助了翻译三部佛教梵文经文的资金。对所翻译的传统的选择并不容易,存在极大的偏差,偏差朝向以东方学学识为中心,南亚和伊朗的传统被视为印度—雅利安人的摇篮。相较之下,远东的传统关注得很不够。翻译者的选择,特别是说服他们将时间花在翻译上,是另一个困难的工作。与对手稿进行文献学的收集并进行艰难的解释相比,翻译被视为声望较底的工作,被认为是服务于更多的大众读者的工作,而不是学术成果。然而,理雅格心甘情愿地成为合作者,因为他与穆勒持类似的科学和道德观。在穆勒和理雅格的坚持之下,不仅翻译了儒家的文献,还有道家的文献,对中国传统大加描绘。

灵性作为一个概念的出现,使得各种传统同时涵盖在普世的道德的大标题之下,没有对抗的宗教机构的包袱和对它们的权威边界的维护。传教和改宗的确继续席卷并至今依旧,在我看来现代全球化最重要的宗教方面存在于当下的阶段。所谓的宗教的衰落,只限于西欧,基督教的全球化和其他宗教却仍在继续。^②然而,灵性,作为制度性宗教和世俗主义的替代品,其全球化的重要性不能够被轻视。

① 参见 Lourens van den Bosch, Friedrich Max Muller, Leiden: Brill, 2002, P.134.

② Philip Jenkins, *The Next Christendom. The Coming of Global Christianity*. New York: Oxford University Press, 2002.

三、印度的民族灵性

当现代性和灵性被设想成是普世的时,亚洲被认为是与灵性有着一种特殊的关联。在梵文和汉语普通话中,没有与“灵性”相对应的术语(虽然有与“精神”相关的词语),但是这一术语日渐被用于联结那些分散的传统,印度教或儒家或道教在遭遇帝国之前,没有一个是“主义”(isms)。根据理查兹(I.A. Richards)对中国哲学思想翻译的考察,我认为像“灵性”这样一个具涵盖性、模糊的术语正好使在不同概念的空间之间制造和平的交流^①产生了可能性。

在19世纪末,对东方传统的发现引起西方的强烈兴趣。灵性的概念不断贯穿当代史,在民族主义对印度文明的捍卫中起到了至关重要的作用。为此,民族主义者采用了欧洲浪漫主义的东方学学者的视角,其中,印度文明因其精神上的品质而得到高度评价。叔本华(Schopenhauer)深受《奥义书》的影响,而歌德(Goethe)在写作《浮士德》时从梵文的戏剧中采取了特别的戏剧技巧。印度文明及其衍生的佛教是雷蒙德·施瓦布(Raymond Schwab)所称的东方文艺复兴的中心。印度宗教运动在19世纪后半叶再次使用了西方的“东方灵性”一词。将印度散漫的传统翻译成“灵性”对这些传统的变革有重要意义。这一过程可以轻易地通过验证维韦卡南达(Vivekananda),重要的改革家之一,是如何为他的上师罗摩克里须那(Ramakrishna)(一个密宗瑜伽修行者)构建了一个现代的、净化了的宗教修行者形象。罗摩克里须那(1836~1886)是一个不识字的僧人,在一个崇拜对象为卡莉女神(Goddess Kali)的寺院中,他定期地被女神附体。罗摩克里须那的思想和实践是基于一种特别的、高度性爱的密宗传统。罗摩克里须那是一位独特的有天赋的传统实践者,这一传统流行于北印度。他在加尔各答受到高度的推崇,甚至梵社(Brahmo Samaj)——一场传播理性印度教的运动——的领袖们,成为了他的追随者。

维韦卡南达是加尔各答一位西方化的精英分子,他接受过纯正的西方教育,加入了梵社,也皈依到这一具有超凡魅力的导师(guru)之下,用毕生心血致力于将这位导师的信仰和实践翻译成一种能够被西方和西化的受众所接受的“印度的精神性”。这并不是一项简单的工作,因为它限定在不能看见卡莉女神形象的地方想象其形象,她的形象是吐出舌头,戴着头骨项链,在湿婆神(God Shiva)的尸体上跳舞,这也是罗摩克里须那在维多利亚女王时代举行的令人震惊的密宗仪式。我们仍然能够用印度教散漫的传统解释绝大多数罗摩克里须那的信仰和实践,我们与维韦卡南达一道进入了殖民翻译的领域。

维韦卡南达以“灵性”的概念对罗摩克里须那教义的翻译是在罗摩克里须那去世后,他在美国旅行期间把这些教义传到了西方。他1893年在芝加哥参加了世界宗教会议,当时会议是哥伦布博览会的一个次要活动,博览会庆祝了哥伦布航海发现新大陆400周年,但是也许更重要的是庆祝芝加哥从1871的大火中恢复过来。在这一宗教普世主义的展示中,具代表性的宗教包括了印度教、佛教、犹太教、罗马天主教、东正教、新教、伊斯兰教、神道教、儒家、道教、耆那教和其他各种不同的宗教。^②在展览中,人们所有的注意力被印度教的代表、尊者维韦卡南达所垄断。在会议的发言中,维韦卡南达声称“他因属于一种使得世界懂得宽容和普世性的接纳宗教而感到自豪”。维韦卡南达的灵性既不谦虚也不温和,而是有力的、雄辩的、骄傲的。会议的回应和他在美国旅行讲演显示出他的信息在美国听众中激起了有力的共鸣。他的英文著作常常对比西方灵性的缺乏和印度灵性的丰富。维韦卡南达可能是第一位主要的推崇印度灵性的印度人,他的罗摩克里须那教会(Ramakrishna Mission)遵循现代新教的福音传道宣布的原则,是第一个印度教的传教运动的推动者。^③

① I.A. Richards, *Mencius on the Mind*. 1932.

② Sunrit Mullick, 'Protag Chandra Majumdar and Swami Vivekananda at the Parliament of Religions. Two Interpretations of Hinduism and Universal Religion', in Eric Ziolkowski (ed). *A Museum of Faiths. Histories and Legacies of the 1893 World's Parliament of Religions*. Atlanta: Scholars Press, 1993.

③ See Peter van der Veer. *Religious Nationalism: Hindus and Muslims in India*. Berkeley: University of California Press, 1994.

维玮卡南达对灵性的建构对印度各种形式的民族主义产生了重要影响,并对全球性的理解“灵性”也产生了影响。现代印度历史上的两个主要的人物都深受维玮卡南达的影响:伟大的印度政治领袖甘地(Mo-handas K. Gandhi)和诺贝尔文学奖获得者、诗人泰戈尔(Rabindranath Tagore)。前者发展了灵性观念的民族主义线路,后者发展了国际性的线路,二者都展示出:民族的和超越民族的实际上是交织在一起的。他们表明了,西方的唯物主义创造了战争和殖民扩张,而东方的灵性提供了另一种选择:可以导致世界和平,促进共同繁荣。第二次世界大战之后,这些思想影响了“第三路径”(the Third Way)的意识形态,特别是以1955年召开的万隆会议和不结盟运动作为例证。

在西方,印度的灵性超越了制度性宗教。它利用和改造着既有的传统,但是又比僧侣系统和寺院机构更具有权威性。甘地利用了托尔斯泰(Tolstoy)、罗斯金(Ruskin)和诺尔丹(Nordau)等人关于文明、灵性及勤奋的概念,努力改造印度教的各类传统,他在这些传统中被社会化。他的反对英国殖民政府的政治行动意味着提倡一个针对物质剥削的具灵性的替代品。印度次大陆一个最大的问题至今仍是印度教徒与穆斯林之间的关系,一个超越宗教差异、包容一切的灵性有极其重要的政治意义。有趣的是,甘地创立了一条路,将这种普世主义的灵性和民族主义的工程相连,论证一个人在一个特殊的传统和文明中出生,他便不应该去改变别人的信仰或劝其改宗。相反,每个人必须在他自身的传统里找到真理。甘地能够以这样的方式推崇有灵性的民族国家,超越了内在的宗教差异。印度看起来含有丰富的精神资源,应该发掘它们,而不是模仿西方的唯物主义。显然,甘地式的灵性既有许多拥护者,也有许多反对者。在他自己的印度教社区里,暗杀他的人是受到了激进的印度民族主义的激励,认为他的灵性是“外国的”,意味着通过让步与给予穆斯林特权阉割印度的民族。关于“外国性”(foreignness),甘地的反对者明确指出,灵性确实是一个现代概念,产生于印度与西方的交互作用中。

尽管印度社会的绝大多数学者都坚持甘地是精神的而非世俗的,尼赫鲁(Nehru)是世俗的而非精神的,我的建议符合我的普通历史观,却认为甘地的灵性是深深地与世俗性相缠绕的。他主张所有的宗教都应该得到平等的对待(sarvadharma samabhava),国家应该对它们持中立态度(dharmanirapeksha)。这些原则仍然在印度得到保持,在殖民和后殖民情形中呈现出连贯性。的确可以将此称为印度的世俗主义,学者和其他相关者通常认为其深深地植根于印度的精神文明中,援引佛教领袖阿育王(Ashoka)和穆斯林领袖阿克巴(Akbar)的例子为证。宽容常常被视为是印度文明的一个方面,从而与世俗中立相关联。我并不想在此对这些概念进行评判、讨论,而是希望指出尼赫鲁的重要著作《发现印度》在何种程度上是一种被现代文明性和民族性扭曲了的灵性,而此扭曲的灵性正是他反对民族主义、共产主义的基石。这也促使了尼赫鲁在1954年创造了不结盟这一术语,成为不结盟世界的领袖,使不结盟成为在资本主义和共产主义之外的另一种选择。^①

甘地包容一切的灵性和拒绝改宗的困难之一是,很难允许从自己传统中退出成为一项选择。在一个等级制度的阶序中对宗教和社会的差异的包容是印度种姓制度中一个长期存在的特征。通过改宗推出自身传统,至少在穆斯林或英国的统治之下是一种选择。显然,甘地拒绝了种姓制度中纯净与污染的二分结构,他企图将印度贱民统一为神的子民(harijan),这达不到其预期的改变印度社会中歧视的革命效果。如果按照甘地的理解,改变观念必须在社区自身中,而不是由外来的强迫力量,很难看到他的灵性会取得预期的效果。著名的贱民领袖阿姆班德卡(Ambedkar)是印度宪法的起草者之一,最初相信通过法制来改良社会是有可能的,但是他逐渐变得对世俗进步失望了,他拒绝了甘地关于内部的改良和不改宗的思想。他皈依佛教的原因是双重的:其一,他深信印度教始终维护根深蒂固的种姓不平等;其二,通过选择一个印度本土宗教传统而不是皈依诸如伊斯兰教或基督教之类的外来宗教,他深信自己仍然可以是一位印度民族主义者。

四、亚洲跨民族灵性

除了甘地之外,孟加拉诗人泰戈尔(1861~1941)对灵性的理解既受到印度内部的影响,也受到外部的影

① Jawaharlal Nehru, *The Discovery of India*. Delhi: Oxford University Press, 1946.

响。然而,如果泰戈尔不对“民族国家强烈的自我偶像崇拜”充满敌意,他就至少是十分矛盾的。^①然而,历史的反讽便是,今天印度和孟加拉国都用他的诗作为国歌。泰戈尔确信独特的灵性统一着亚洲,在日本和中国访问时用一系列的演讲试图说服中国和日本的知识分子创造一个朝向共同的亚洲文明的泛亚洲运动。泛亚洲的关键转折点是泰戈尔的孟加拉精神,这使他遇到了冈仓天心(Kakuzo Okakura, 1862~1913)——日本艺术界的一位领袖人物,他在1901年在加尔各答泰戈尔的家中停留了一年。在日本,冈仓天心创建了民族艺术学校,将现代技术与传统艺术相结合。泰戈尔对冈仓天心的艺术经历十分感兴趣,他自己也开始在加尔各答之外的“和平之所”(Shantiniketan)进行教育实验。

在日本,冈仓天心受到了毕业于哈佛大学的爱德华·费诺罗萨(Edward Fenollosa, 1853~1908)的训练,教他拥有一个新的、依托于东方主义的对日本宗教和艺术传统的理解,他还带他去欧洲和美国。冈仓天心在加尔各答用英文写作的第一部书《东方的理想》(1903)以一句著名的句子开始:“亚洲是一体的。”在1904年和1913年之间,冈仓天心成为波士顿美术博物馆日本藏品的馆长,于是在当时(及现在)那里都是日本以外最大的日本艺术收藏之地。像维韦卡南达那样,他在波士顿是一个东方灵性的体现者。

1913年泰戈尔获得诺贝尔奖之后,欧洲第一次世界大战的爆发使他感觉到亚洲应该在这个世界上承担起一种精神领导的角色。冈仓天心去世三年之后,他访问了日本,受到了大众的狂热欢迎。他于1916年6月11日在东京帝国大学发表了一次演讲,题目是:“印度带给日本的信”。他的主题是“亚洲的统一”,在世界上传播亚洲的灵性。泰戈尔并未否认欧洲取得的成就,但他指出其追求利己的唯物主义同时需要新生的亚洲的灵性资源。日本在当时已经很成功地转向现代性,当然不是通过拒绝物质文明来达到的。没有被西方力量殖民,但实际上感到自己的落后,日本明治时代的改革家在构建一个以天皇为中心的宗教民族主义的同时,富于雄心地采用西方科技。所有的亚洲国家都对日本的模式产生敬畏,特别是中国的民族主义者试图从中吸收重要的元素,日本人也自视为亚洲的领导者。那么,日本对泰戈尔所称的一个超越民族疆界的亚洲灵性来说是什么?

当日本的知识分子承认存在着日本文明的灵性元素时,他们倾向于将其视为民族的遗产的一部分,他们在某种程度上与印度的维韦卡南达的追随者相似。维韦卡南达将印度的灵性解释为宗教民族主义的一部分。他们还欣赏泰戈尔对西方帝国主义的谴责,但又拒绝泰戈尔对日本尚未成熟的帝国主义的谴责。泰戈尔对日本军国主义的态度被解释为因为他是一个战败国和被殖民的国家的成员。他的批评家正确地看到在他对日本军国主义的谴责和对日本灵性的称赞之间存在着一种矛盾,而军国主义是日本灵性的重要部分。泰戈尔和甘地对东方灵性的解释,是非暴力的,从而忽视或拒绝了亚洲宗教传统中暴力的方面。在印度,这种拒绝导致甘地的非暴力民族主义和印度教暴力民族主义之间的对抗状态,后者最终暗杀了甘地。在日本,暴力在武士道传统中更突出,成为日本民族主义的基础。当日本侵略中国时,泰戈尔与他的日本友人——诗人野口(Yone Noguchi)的通信很大程度上显示,泛亚主义成为了一个标语(“亚洲为亚洲”),支持日本帝国主义的正当化。

1924年,泰戈尔访问了中国。他在中国受到类似于在日本的待遇。最初,人们对从未知的印度到来的伟大诗人特别感兴趣,他吸引了大量的听众。但是相当快地,他传达的泛亚洲精神和古代宗教传统复兴的信息在中国受到了强烈的批评,特别是在北京这样一个发生了相当多学生运动的地方。泰戈尔受到了梁启超(1873~1929)——一个中国最卓越的民族主义知识分子的全程接待,他还受到文学界和知识分子界的青年领军人物的接待,比如胡适(1891~1962),他曾在哥伦比亚大学受教于杜威(John Dewey)。许多对泰戈尔的反对声音来自共产党员,他们将泰戈尔刻画为来自一个衰弱和战败的殖民国家的保守主义者。更明显的是,诗人访问的失败是因为中国的知识分子正在领导一场反对清王朝的革命。他们热衷于脱离过去,建立一个现代社会,以至于不能接受泰戈尔对古代传统的赞美。

印度和中国对帝国遭遇的反应极为不同。在19世纪太平天国运动和义和团运动之后,中国民族主义者认为中国传统要为中国社会的落后负责,要使中国进步,必须采纳西方唯物主义,将中国建基在科学和世俗主义之上。在20世纪上半叶的中国现代小说中,有一个很强的基调,便是中国社会并没有得天独厚的精神

^① Rabindranath Tagore, *Nationalism*, New York: MacMillan, 1916, p. 15.

遗产,而是饱受精神疾病的折磨。^①然而,在中国,的确有重要的思潮来努力复原过去的一些精神资源,特别是佛教和儒家思想。像梁启超,曾是泰戈尔的东道主,在20世纪20年代,事实上对只强调西方科学和理性持有明显的批判态度,他认为东方也有自己的灵性。在他关于中国编年史的基础工作中,他逐渐将进化观历史和因果律用佛教观念“因缘捷报”^②来替代。在梁启超拒绝把儒家思想作为一种模式的同时,其他人试图发展一个现代历史观,把儒家社会道德提倡为“民族精神”。这种新儒家思想的模式作为一种灵性民族主义最终没有在中国扎根,其原因是,很难重新把儒家思想从已经不起作用的帝皇体制中析出,再把它转变为现代民族国家的公民宗教。^③

五、结论:今天的亚洲灵性

随着1949年共产主义的胜利,历史唯物主义成为国家意识形态,灵性被视为过去封建时代的产物,认定会必然最终消亡。然而,灵性作为一个重要概念继续在文化和哲学的争论中被讨论,在台湾及大陆,特别是在香港和新加坡。这就是在哈佛任教的新儒家知识分子杜维明(1940~)强调生活在中国之外的中国知识分子要成为领导角色的原因。按照他的观点,在清王朝灭亡之后,中国渴望物质进步,使中国知识分子着手对儒家灵性进行正面攻击,儒家灵性被视为是导致中国衰落的根本原因。这种成功的攻击被杜维明视为是中国国民性的精神本质,其无意的后果使中国知识分子被边缘化。只有在邓小平实行中国特色社会主义之后,特别是在90年代初,中国知识分子才再次发展了新儒家精神,既作为国家灵性,又作为中国对世界人文的贡献。^④

“灵性”在印度的相对胜利及其在中国的相对失败,不能够仅仅被归因于共产主义在中国的兴起。更深的的原因是,中国的传统必定要被西方科学所取代的信念在中国接受共产主义之前就已经是中国现代性的特征,而印度传统被用作反对帝国主义的资源,反抗使印度在文化和政治上都屈从于西方的物质现代化。印度的知识分子对物质现代化的不信任及对帝国主义的批判,使他们以英语这种共通的语言来发起对话。

更宽泛的世界观和传统通过“灵性”一词做桥梁联系起来的有,从美国的先验论者如爱默生(Emerson)、梭罗(Thoreau)和惠特曼(Whitman),到欧洲的抽象主义画家康定斯基(Kandinsky)、蒙德里安(Mondriaan),到新儒家思想家如杜维明,再到印度政治领袖甘地。从惠特曼的葬礼,再到孔子、耶稣基督、释迦牟尼佛的言论,甘地的绝食抗争及联合抵制和非暴力不合作,可视为在根本不同的宇宙观之间尝试建造一座桥梁,用来创造非暴力的可能性。同时,正如泰戈尔意识到的,灵性可能被利用于狭隘的民族精神也很重要。

灵性并非一定就是世俗性和物质性的对立面。在中国,激进的世俗主义反对宗教,曾解散寺院及僧侣,同时又承诺一种超越身体的限制和进入社会主义的地上天堂。毛泽东的克里斯玛(charisma 魅力)很难被视为是世俗的,而相反地更接近于天子(Son of Heaven)。在印度,殖民统治带来对世俗中性的法律和宪法的虚设,而正是甘地使国家的世俗中性成为印度灵性的一个特征。今天,随着印度和中国生产、消费的开发,不仅仅是唯物主义的消费被激活和增长,同样也有诸如瑜伽、太极拳、气功、少林武术等灵性的市场营销。

或许与新自由资本主义(neo-liberal capitalism)结盟最引人注意的是全球商业的实践,其中,灵性成为在

① Merle Goldman and Leo Ou-fan Lee (eds) (2002) *An Intellectual History of Modern China*. Cambridge: Cambridge University Press, 142.

② Axel Schneider, *China and the Crisis of Modernity*, Inaugural Lecture, Leiden University, 2001, 8.

③ Ya-Pei Kuo, "Redeploying Confucius. The Imperial State Dreams of the Nation, 1902-1911. In Mayfair Yang (ed) *Chinese Religiosities: Afflictions of Modernity and State Formation*. Berkeley: University of California Press, 2008, 65-87.

④ Tu Wei-ming (2005) "Cultural China: The Periphery as the Center", *Daedalus*, Fall Issue, 145-167. Tu Wei-ming and Mary Evelyn Tucker (eds) (2003-2004) *Confucian Spirituality*, volumes 1 and 2. New York: Crossroads.

市场经济中成功和优良生活的必需的成分。今天许多印度的精神领袖在世俗商业学校和 IT 公司都有追随者,他们调和的技能及对灵性体验的强调看起来很适应于年轻的都市职业者的生活方式和其习惯个案研究的知识思维风格。灵性生活体验方式的训练,是针对空洞的世俗和宗教生活的替代品。然而,从外部的视角来看,这似乎允许人们在有严格约束性的工作环境里追求他们的世俗事业和人生目标,但没有过多的压力或抑郁。灵性生活体验方式的训练因此让人感到世俗生活更舒服,而不是去挑战它。

在后殖民时代,印度和中国的经济自由化的确在全球资本主义的影响之下,释放出灵性运动的能量,来让公民社会有序化。显然,在中国的个案中,自由主义化首先给予自发的气功热以空间。在印度,人们也可以看到此类现象,特别是印度民族主义兴起,通过强调印度的传统是印度文明的根基,来拒绝国家起初的世俗多样文化目标,从而把宗教少数群体的贡献排除在外。这种现象是一个别样的新兴城市宗教性,既热衷于瑜珈,也热衷于一个强大的民族,这样一种灵性支撑这种政治理念。

正如我们看到的那样,印度的灵性是由维玮卡南达在芝加哥旅行期间形成的,后来又在与世界其他地方的互动中不断发展。像圣雄甘地这样的政治人物无缝地与这段历史拼合在一起。在 20 世纪 70 年代和 80 年代直至今天,当受过高等教育的印度中产阶级成员移民美国,寻求医学类工程类的工作时,他们迎面遇到的是印度灵性产品在一个为健康、健身及管理实践而设的市场里富于竞争力的营销。依次,这些灵性产品被带回到印度,其成功案例体现在一些新兴的灵性运动中,如基于班加罗尔的“尊者拉维·拉维·香卡尔生活艺术”,服务于流动性大的跨国企业家。中国在 20 世纪 50 年代和 80 年代处于闭关状态,使中国灵性进入这一市场较晚,不过,中国很快便推出太极拳、气功等产品。在中国的案例中,武术在香港和大陆的电影中也被大力宣传。在印度和中国,可以看到相似的对灵性传统的挪用,以满足新兴的中产阶级。这些新构建的灵性与传统精神领袖们所护持的文本传统关联甚弱。他们对由全球化带来的新机会和焦虑有创造性的回应,同样,他们可以与五旬节派(Pentecostal)和基督教的克里斯玛(charisma 超凡魅力)的多样性相对比。

这种新型的、带有政治色彩的灵性可以被视为“新时代”的特征。我希望我已经展示了当前对灵性的政治和非政治的双重理解如何让我们对这一现象感到困惑,即貌似中性的灵性,如同世俗,潜在地或现实地被应用在东、西方各自社会的政治场景中。

[收稿日期]2011-06-07

[作者简介]范彼德(Peter van der Veer)德国马普民族宗教多元所所长,教授。

[译者简介]郁丹(Dan Smyer Yu),中央民族大学民族学与社会学学院特聘教授,博士。

北京 100081

梁艳,中央民族大学民族学与社会学学院博士生。北京 100081

Spirituality in Modern Society

Written by Peter van der Veer Translated by Dan Smyer Yu and Liangyan

Abstract: The argument of this paper is that the spiritual and the secular are produced simultaneously as two connected alternatives to institutionalized religion in Euro-American modernity. The paper also argues that a central contradiction in the concept of spirituality is that it is at the same time seen as universal and as tied to conceptions of national identity. Moreover, while the concept travels globally, its trajectory differs from place to place as it is inserted in different historical developments. The focus of the paper is on India and China in recognition of the fact that Indian and Chinese modernities are a product of interactions with imperial modernity. The relative success of “spirituality” in India and its relative failure in China cannot merely be explained by the rise of communism in China. More deeply it is the conviction that Chinese traditions had to be replaced by Western science that has characterized Chinese modernity long before the Communist take-over, while in India traditions were made into resources in the anti-imperialist struggle against a material modernization that culturally and politically subjected India to Western power.

Key words: modern society; spirituality; China; India