

关于上帝与世界的对话^{*}

On Dialogue between God and the World

[德] 哈贝马斯著 曹卫东译

Jürgen Habermas Germany

[英文提要]

In this interview of Jürgen Habermas with Professor Mendieta, he discusses the issue of globalization, its relationship with his relationship with those of the Frankfurt School and their affinity to Judaism, the challenge theory in liberation theology, and the place of religion in modern society. This essay is the most important document to date that presents Habermas' views on religion, especially, his unique perspectives on religion in contemporary society, and the relationship between the Judaeo-Christian tradition and contemporary society.

门迪塔 (Eduardo Mendieta): 时下流行的一句口号叫“全球化”, 可是, 我们并不知道这个词的确切含义。有些人认为, 全球化是一种崭新的政治制度、经济制度、技术制度甚至生态制

* 1999年夏季, 哈贝马斯和门迪塔 (Eduardo Mendieta) 就上帝和世界进行了访谈。门迪塔是纽约州立大学的哲学教授, 深受南美解放神学的影响。访谈最初刊登于《政治神学年鉴》(*Jahrbuch für Politische Theologie*), 第3卷, 1999; 后收入哈贝马斯的政论集《过渡时代》(*Zeit der Übergänge*), Frankfurt am Main, 2001。——译者注

度。也有一些人怀疑，全球化作为一种划分时代的标志，和其他标志比如现代、后现代、后殖民等之间会有什么本质的不同。他们认为，全球化是一个具有反思意识的现代化过程。值得注意的是，在讨论全球化过程中，宗教问题始终都处于在场状态，只是比较隐蔽而已。那么，在您看来，宗教在何种程度上可以看做现代化和全球化的一个先导、一种催化剂，甚至是一个前提条件？

哈贝马斯 (Jürgen Habermas): 根据犹太教—基督教传统获得解释的，不是西方的社会现代化，而是西方的文化现代化。在古希腊哲学的接受视野中，犹太教—基督教的启发和伊斯兰教的促动也是联系在一起的，比如说在托莱多 (Toledo) 那里就是这样：我们不要忘记，在所有这三种一神论宗教当中，主要是一些异教运动和分离主义在不断地促使人们对越来越激进的启示内涵保持高度的敏感。从社会学的角度来看，离开了希腊化基督教的组织形式、罗马教会、大学、寺院以及主教座堂等，现代意识形式（诸如抽象的法律、现代科学、自主艺术等）就无法产生出来。这一点同样也适用于心性结构。

相对于原初的神话叙事而言，上帝思想（也就是一种创世上帝和救赎上帝的观念），已经是一种突破了，因为它形成了一种完全不同的视角。换言之，自从有了上帝思想，终极精神就获得了一个超越一切内在事物的立场。不过，只有到了现代，具有认知能力和道德判断能力的主体才掌握了上帝的立场，而且主要是通过两种成功的理想化：一方面，他们把外在自然客观化为一切合乎规律的状态和事件的总体性；另一方面，他们把社会世界扩展成为包容一切有行为能力的主体的共同体。这样就在两个方向上为理性渗透到不透明的世界当中打开了方便的大门：一方面是通过认知把在整体上已经对象化的自然合理化，另一方面则是通过社会认知把一切由道德调节的人际关系合理化。

此外，根据我的观察，其他世界宗教当中，只有佛教和犹太教—基督教一样，完成了一种抽象化的过程，并且为神的立场建构了一种概念，这种概念和犹太教—基督教的概念在结构上有着相似性。东方宗教和一神论的世界观不同，其出发点不是具有行为能力的个人，而是非人格化的意识。它们朝着相反的方向进行抽象——不是通过把个人的劳动提升为上帝的“全能”、“全知”和“至善”，而是通过不断否定感知对象和判断对象可能具有的一切特性。这样，佛教就逐步接近纯粹或彻底的“虚无”的核心——这是我们进行抽象后绝无仅有的东西，它使任意一种事物都成了一个具体的实体：这是一种虚在（Nichts）。同样的认知过程，希腊人从理论的角度，得出的是存在者的“存在”；而佛教从道德的角度，得出的却是“虚无”，它把世界上一切具有建构性的东西都给颠覆了。

但是，文化现代化和社会现代化并非始于佛教控制区域。因为，在西方，基督教不仅满足了现代意识结构的认知前提，而且也极大地促进了马克斯·韦伯（Max Weber）所研究的经济伦理动机的兴起。对于现代性的规范性的自我理解而言，基督教不仅仅是一种先导形态，也不仅仅是一种催化剂。强调平等的普遍主义是自由、团结、自主生活方式和解放、个体的道德良知、人权和民主等观念的源头。而强调平等的普遍主义本身却是犹太教正义伦理和基督教博爱伦理的遗产。这份遗产在历史上不断地被批判继承，又不断地被重新阐释，但其本质一直没有改变。直到今天，我们还没有找到任何可以替代它的东西。即便是在面对后民族结构挑战的时候，我们依然还在依靠这份遗产。舍此之外，一切都是后现代式的胡言乱语。

当然，市场的全球化，包括金融市场的电子网络化和资本流动的不断加速，带来了一种跨国经济制度，它明显限制了主要工

业国家的活动范围。但是，交往以及交换的加强和扩大，仅仅提供了一种新的基础结构，而没有带来任何新的价值取向或新的意识结构。资本主义的新的发展阶段依然没有摆脱其传统的社会现代化的视野及其从18世纪末开始形成的规范性的自我理解。我们在上面说过，宗教和教会对于这种心性结构的形成作出了重要的贡献。但是，对于全球化的交通关系和交往关系的形成，宗教和教会就很难说有什么贡献了。相反，基督教深受这种新的基础结构的冲击，而且和其他客观精神形态一样面临着严峻的挑战。

门迪塔：这一点正是我要说的。现代性与全球化之间以及现代性与宗教之间都是有着联系的，具体表现为：当代的宗教意识形态，以及（我们必须补充的）神学学说，都是现代性和全球化的产物。那么，我们如何来理解当前的宗教形式（就其制度和信仰实践、信仰内涵以及经验内涵来看）是现代化和全球化的产物呢？

哈贝马斯：基督教教会必须充分发挥自身的规范潜能，以便应对全球化的挑战。只有在今天，全体基督教徒才能成为没有圣父的普世基督教徒；也只有在今天，教会才会成为多元中心的世界教会。我的朋友默茨（Johann Baptist Metz）对这个问题有着深入的研究。只有在今天，世界宗教的普遍主义才有了一种严格的跨文化意义上的普遍主义特征；只有在今天，基督教伦理才把自己扩展成为一种真正具有包容精神的普世伦理——这是孔汉思（Hans Küng）热衷的方案。但问题还要更深入一步。据我理解，您提到的是宗教意识的变化过程。在西方，这个过程始于宗教改革，后来逐渐波及到了其他的世界宗教。换言之，您提到的是信仰自身的“现代化”。宗教和教会满足了现代化的重要前提，而现代化却成了世俗化社会和世界观多元论的源头，并且迫使宗教信仰形式和教会的实践形式完成了认知结构上的转变。

启示宗教用一种“教义”形式流传了下来。但在西方，基督教教义却借助于抽象的手段，并以经院哲学的形式，成为了一种科学神学。这种内在的合理化使得认知形式的转变变得十分简单——虽然在路德本人那里，认知形式的转变充满了矛盾，但在宗教改革运动之后，却形成了一种反思的信仰形态。在现代社会，宗教学说必然要应对来自其他信仰力量和真理有效性要求的竞争，这是在所难免的。它们再也不是在一个封闭的空间范围内活动：在这个封闭的空间里，它们自己的绝对真理似乎可以一统天下。今天，任何一种预言都会遇到不同信仰真理的多元论，同时也会遇到科学的世俗知识的怀疑，而科学的世俗知识之所以在社会上具有权威性，是因为它承认自己有错误的地方，并且处于不断的学习过程之中。宗教教义和教徒的意识必须把宗教言语的以言行事意义和宗教命题的真理与以下两个事实协同起来：任何一种宗教信仰都必须和其他构成竞争的宗教命题建立联系，同时也必须和科学的要求以及世俗化的共同感建立联系。

因此，现代信仰具有了反思特征。也就是说，现代信仰可以通过对非排他性的立场进行自我批判和自我反思，从而让自己变得更加稳固。非排他性的立场是它在一个和其他宗教共享的话语空间中获得的，而在这个话语空间当中，它和世俗知识之间明确了界限。这是一种非中心化的背景意识，它把自身的立场相对化，但又不允许把信仰真理相对化。这种非中心化的背景意识就是现代宗教信仰所特有的。此外，学会用他者的眼光来观察自己，这是一种反思意识，这种反思意识构成了罗尔斯所说的“理性共识”的合理性。这一点具有重要的哲学意义：信徒能够知道，他们在贯彻其信仰真理的时候为什么必须要放弃暴力，特别是要放弃国家暴力。就是在这个意义上，我们所说的“信仰现代化”，构成了贯彻宗教宽容和建立中立的国家机关所必需的认知

条件。

有些宗教运动不顾现代生活条件的认知限制，依然鼓吹回到前现代的排他性的信仰立场上去，甚至还身体力行。我们认为，这些就是原教旨主义运动。原教旨主义缺少一种纯洁的认知处境，而这是一切古老帝国都具有的，它为世界宗教的形成提供了可能。这样一种帝国意识曾经是世界宗教“有限普遍主义”的基础。但是，现代语境兼容的只是一种严格的普遍主义，如果您愿意的话，也可以称之为康德式的普遍主义。因此，原教旨主义是对一种认知处境的错误回应，这种处境迫使人们认识到宗教宽容是不可避免的，而且还让信徒承担了一种责任，那就是在不伤害自身信仰真理的前提下，接受知识的世俗化和世界观的多元化。

124 门迪塔：宗教同样也是一种交往形式，因此，随着交往媒介的变化，宗教不可能永远都无动于衷。今天，电信对一切交往手段和交往途径都进行了革命。我们今天难道没有看到，昔日的交往形式正在变得陈旧，而随着新的交往媒介的出现，同时也形成了新的宗教、新的教会以及新的虔诚形式和祈祷形式？

哈贝马斯：对此我没有太多意见，因为这个问题只能从“内部”加以回答，也就是说，只有由参与者来加以回答。在社会学意义上，我们没有研究过新的非制度化的和非分化的宗教虔诚形式。对于反教会的和批判制度的革新运动、神秘主义运动以及情感虔诚的主观主义，一切伟大的世界宗教都不陌生，而在我们这里，虔诚主义就是一个很好的例子。同样的动力，在今天也可能有不同的形式。我经常看到书店里有一个专柜，叫“秘籍”（Esoterik）。老远一看，我就觉得这更多的是一种自我弱化和倒退的征兆，是一种倒退到神秘主义思维方式、巫术实践以及封闭世界观的表现（而这种倒退根本就没有可能性，而且在教会和“异教徒”的斗争中早就被克服掉了）。但历史也告诉我们，小的教派

也会发挥革命性的作用。在这个市场上，也许并非一切都是无稽之谈或新的异教主义。

但在我看来，这个领域当中似乎缺少一种话语争论，或许也有可能缺少一种严肃的话语？我在阅读托马斯·阿奎那（Thomas von Aquin）的《神学大全》（*Summa Contra Gentiles*）时，被它那对话性论证的复杂、细致、严肃和说服力折服了。我是托马斯的一个崇拜者。他展示出了一种精神形式，其本真性可以从自身身上得到保障。今天，宗教虔诚已经消失殆尽，（像托马斯·阿奎那）这样的中流砥柱的确不复存在了。在一切都趋于平均化的媒介社会里，难道一切都失去了其严肃性，或许也包括制度化的基督教本身？

门迪塔：您在书里经常说到欧洲对于世界的布道，认为这是一体化的欧洲在历史上或许可以得到的“第二个机会”。这种观点难道不也因为欧洲与基督教之间的紧密联系而有点难以启齿吗？我们如果认真阅读一下主张世界国家的哲学家，比如福山和亨廷顿，我们就会发现，在他们看来，全球化不过是基督教文明化过程的一种延续，而且，他们认为，这个过程中的一切障碍不是来自“东方专制主义”，就是来自“伊斯兰教的原教旨主义”，因此，必须把它们彻底消灭。从布道主义角度来看，全球化可以说就是为了抵御非西方文化的“侵蚀危险”。

哈贝马斯：算了，关于殖民主义、基督教以及欧洲中心论之间神圣的三位一体性，我们就不要再去争论了。对于现代化，我们看到的是文明、人权和民主的普及等，但现代化还有不光彩的另一面，这一点在一定程度上已经被揭示了出来。可是，主张平等的普遍主义在今天依然被捍卫世界贸易体制的新自由主义者当作一面光辉的旗帜，就像当年的殖民者把基督教当作一面旗帜一样；还是这个主张平等的普遍主义，也为我们提供了惟一可靠的

标准，用来批判我们的国际社会，因为国际社会在经济上混乱无序，问题重重，动荡不宁。今天，还有谁会愿意去替社会现代化在世界范围内的普及过程辩护呢？它从15世纪开始，就充满了血腥的味道。但是，我们所处身的当下世界状况（“现代状况”），没有别的更明确的选择，不过，面对这个状况，我们作为后来人没有必要回过头来承担责任和做出解释。

柬埔寨的波尔波特政权、秘鲁的“光辉道路”以及朝鲜的贫困统治等，都充分说明，在苏联共产主义实验失败之后，资本主义社会让我们别无选择。全球资本主义的变化超越了长期形成的不断“自我破坏”的状况，而这种变化似乎也只有从资本主义内部才有可能。因此，我们需要一种加强政治行为能力的自我关涉的政治，用来遏止脱缰的经济；我们既要从民族国家层面入手，更要从超越民族国家的层面入手。这就是我在《后民族结构》（*Die postnationale Konstellation*）一书中阐述的主题。当然，我们的活动空间只能是并非由我们自己选择的社会现代化，这并不意味着，我们一定要充当最早实现社会现代化的西方文化的布道者。

我们举人权为例。今天，人权是一种普遍性的语言，尽管它源于欧洲。有了这种普遍性的语言，全球的交往关系就可以得到规范调节。在亚洲、非洲和南美洲，人权也是惟一的一种语言，可以让杀人政权和内战的反对者和牺牲者发出自己的声音，反对暴力、反对压迫和迫害，反对伤害人的尊严。但是，由于人权作为一种跨文化的语言获得广泛接受，因此，不同文化围绕着如何恰当的解释人权也产生了激烈的争论。只要人权的文化间性话语是在相互承认的前提下展开的，它在西方同样也会导致对于一种规范结构的非中心化的理解，这种规范结构再也不是欧洲人的财产，再也不允许单纯反映这一种文化（欧洲文化）的特征。

当然，西方在这个世界上一直都还优先掌握着权力、财富和知识等资源。但由此形成的关于一种公正和和平的世界文明的设计，从一开始就没有受到诋毁，这可是关乎我们的切身利益。所以，以犹太教和基督教为特征的西方，对自己的如下文化成就必须有着充分的意识：即能够把自己的视角去中心化，能够作出自我反思，能够通过自我批判而与自己的传统保持距离。在进行跨文化的解释学对话过程中，西方必须放弃一切非话语性的手段，而且只能把他自己的声音作为众多声音中的一种。一句话：要想克服欧洲中心论，西方必须正确地使用自己的认知手段。连上帝都知道，说起来容易，做起来难。比如，南斯拉夫在接受和贯彻人权政策时，就不断地挑三拣四，带来了重重问题。不过，这已经不是我们谈论的话题了。

门迪塔：请允许我把问题再深入一步。我们在说西方的时候，难道不是同时包括雅典、罗马和耶路撒冷？反之，我们在谈论一种后民族世界秩序时，难道不会想到有着漫长历史的宗教冲突？难道不会看到这些冲突在当前还有愈演愈烈的趋势？

哈贝马斯：您提到的是西方文化的内在紧张以及应该存在的断裂。您这样说是正确的。耶路撒冷、雅典和罗马，构成了一神论、科学和共和传统之间典型的紧张关系。西方必须接受这种紧张关系，而不能把三者混为一谈。就像雅典和耶路撒冷的关系一样，基督教的希腊化——神学把福音科学化——内部一直都存在着一种弱化基督教本质的趋势。遗忘上帝，会陷于黑暗，导致受难和灭亡，于是，约伯用自己的受难经历追问上帝的公正问题。到了希腊思想当中，约伯的这个问题就失去了尖锐性。奥斯维辛的上帝哪里去了？从罗马—耶路撒冷这一轴心关系当中，我们看到了同样的缓和关系：一方面是《圣经》在此岸的政治化，另一方面则是政治—神学对于一种世俗政治的削弱。最后，在德国，

我们对一种新人文主义的宗教氛围也十分熟悉。它把罗马的共和制引入了希腊精神，以至日常生活的实用主义消失在了超越性的漂浮氛围当中。在我们这里，布莱希特（B. Brecht）——而不是哈娜·阿伦特（H. Arendt）——属于少数的“罗马”派，他们认识到了德国古典思想扎根于古希腊所带来的灾难性后果。

这些都是一些共生性的错误发展方向，一旦充满紧张的文化合题中不同因素失去了其本真意义，就会出现这种现象。这一点同样也反映在宗教与哲学的关系当中——通过救赎上帝的救世诺言使个体灵魂获得解放，具有一种存在意义，这种存在意义同样也不允许等同于在沉思中用绝对来抬高终极精神或在直觉中用绝对来消融终极精神。

全球范围内不同文化和世界宗教之间的紧张关系同样也是如此。在世界文明形成过程中，任何一种文化都可以作出积极的贡献，但前提在于，它的本质特征必须受到尊重。如果文化间性的话语网络不想出现断裂，那么，就必须保持一种稳定的紧张关系，而不允许把紧张关系彻底消除。

门迪塔：我们如果回过头来看看西方的哲学成就，看看西方历史上的断裂性和连续性，我们就会发现，西方始终都面对着和延续着犹太教—基督教传统。耶路撒冷在德国哲学中扮演着一个重要的角色，要么，和雅典遗产以及罗马遗产构成竞争，要么，对雅典遗产和罗马遗产提出要求，而且充满了痛苦和障碍：从波墨（Jakob Böhme）和爱克哈特（Meister Eckhart），到马丁·路德（Martin Luther）、康德、黑格尔、马克思，最后到海德格尔（Martin Heidegger）、洛维特（Karl Löwith）、布洛赫（Ernst Bloch）、阿多诺（Theodor W. Adorno）和霍克海默（Max Horkheimer），当然还有本雅明（Walter Benjamin）。人们甚至会认为，基督教在德国哲学大殿中才得到了流传。果真如此，那

么，欧洲哲学如何才能向世界上的各种文化敞开大门，而又不会再去追求自己的所谓宗教核心？

哈贝马斯：的确，在与其他“伟大”传统的密切接触中，我发现，我们可以有机会更好地认识到自身的立足之本，也就是我们的犹太教—基督教根源。同一个共同体的话语伙伴遇到一起的时候，很少会有解释学的动力，让他们对处于背景之中的动机进行反思，因为这些动机对于他们是自明的，也是很难说清楚的。反思的动力其实不会阻止、反而会促成文化间的沟通。所有参与者都必须搞清楚他们各自思维前提的特殊性，这样才能形成共同的话语前提、共同的解释取向和共同的价值取向。

今天，西方文化在和其他文化相遇的时候，是以一种盛气凌人的姿态出现的，具体表现为一种建立在科学和技术基础上的资本主义世俗文明。在这种文明当中，我们的合理性形式被物质化了。相反，我们在遇到其他文化的时候，主要不是作为一个陌生的社会。因为，这些文化的结构会让我们想到我们自身社会曾经经历过的发展阶段。在我们眼里，陌生的宗教是我们吸收其他文化的源泉。这不仅解释清楚了马克斯·韦伯的现实意义，而且也阐明了欧洲哲学所面临的挑战，欧洲哲学所提出的正是您在这里所坚持的问题。

当然，对于您作为例子引证的德国传统本身，我也想严格加以区分。和英国哲学、法国哲学以及美国哲学比较起来，德国的政治思想家相对比较少见。罗马的共和主义传统直到康德、莱因霍尔德（Reinhold）、海涅（Heinrich Heine）和马克思才有机会进入德国。相反，法国大革命的经验则激发了还在图宾根学习的黑格尔、谢林和荷尔德林，努力把雅典和耶路撒冷并进而把二者与一种现代性调和起来，而这种现代性的规范的自我理解主要得益于犹太教传统和基督教传统的普遍主义平等精神。从这个问题

来看，黑格尔的主要功绩在于，用救世史的思想手段，从辩证的角度，阐明了形而上学的基本概念。尽管如此，在德国哲学当中，至今还是可以把审美的柏拉图主义传统与社会哲学和历史哲学传统区分开来。

（德国哲学当中）有一种传统一直都在坚持研究古希腊的问题、本体论的问题和宇宙学的问题。这个传统在今天不仅仅表现为古典形态的哲学唯心主义，比如迪特·亨利希（Dieter Henrich）的自我意识理论。形而上学关心的是如何把握整个存在者，这一点可以用形式语义学或认识论的语言来加以追溯，甚至也可以用自然主义的语言来加以处理，比如，当前关于精神与肉体关系的讨论就是这种情况。这种主流思想在问题意识和基本概念上，同经过历史思想洗礼的哲学流派有着天壤之别。它们接受了一些存在的问题和世界历史的问题，而这些问题过去一直都是神学和救世史（Heilsgeschichte）探讨的对象。当然，代表人物都是一些杰出的“外行”，比如马克思、克尔凯郭尔和尼采。这里所说的包括一切对时代诊断保持敏感的流派，它们把生活世界经验和生活历史经验等范畴凸显成为哲学的基本概念——我们在这里所说的哲学基本概念，包括社会性、语言、实践和肉身、偶发性、行为空间和历史时间、主体间的沟通、个体性和自由、解放和统治、对自身死亡的预期等。

当然，这些思潮既具有历史维度，又对时代诊断保持敏感。更多启发它们的是“耶路撒冷”，而不是“雅典”；是宗教传统，而不是古希腊—形而上学传统。而在这些思潮内部，我还想再强调一下其中的辩证法思想传统。这条传统从波墨经过厄廷格（Oetinger）和谢林、黑格尔和马克思，一直贯穿到布洛赫和本雅明，如果我们愿意的话，还可以把它延伸到福柯（Michel Foucault）。它和神秘主义思想传统构成了对立的关系。神秘主义传

统始于爱克哈特，到海德格尔，或许可以说到维特根斯坦（Ludwig Wittgenstein）而暂时宣告结束。如果说神秘主义的沉思是无言的，提供的是一种直观的方式或回忆的方式，并且否定了话语型思维的合理性；那么，辩证法思想则总是对知性直观、对所谓直接性的直觉把握提出批判。辩证法认为，自己的动力来源于对生产力的否定，而且，这也是一种具有自我批判意识的理性的推动力。黑格尔把这种理性当作是十字架上的玫瑰加以歌颂。在这个传统中，哲学主要是认真对待道成肉身的神学教义，也就是道德应然性在面对彻头彻尾的恶时所具有的绝对性、人的自由的终极性、精神的可错性以及个体生命的有限性等。辩证法认真探讨的则是神正论问题——否定一个颠倒世界所造成的苦难。这个世界如果从自然主义角度始终对一种纯粹偶然的事件保持漠然的态度，那么，它就根本不能被看做一种否定的存在或颠倒的存在。我早在研究谢林《论人的自由的本质》时就已经注意到了这一点。

门迪塔：很多人都注意到，如果没有马克思，法兰克福学派根本无从谈起；而如果没有犹太教传统，同样也是如此。法兰克福学派的老一代大多都是犹太人。他们通过对“受到危害的生活”，也就是对当代的野蛮和绝对进行认真的考察，阐述了他们对社会的批判，而且还根据这一批判阐述了对大屠杀的感受。您认为您是这一现在已经不再像从前那样“隐秘”的传统的传人吗？

哈贝马斯：阿多诺本人认为，他对物化的人际关系和物化的内心活动的批判源于图像禁忌。所谓物化，就是偶像化，就是把有限颠倒为绝对。否定的辩证法思想想要拯救的是事物身上的非同一性，因为这种非同一性让我们的抽象给强暴了。它想要恢复的，是由于不可避免的归纳而被曲解的个体同一性。阿多诺的尝

试源于如下直觉：一种几乎把一切都变成客体的野蛮主体性，把自己提高到了绝对的地位，并由此推翻了真正的绝对者——否定了他自身不容忽视和获得承认的绝对权利。对象化在作威作福之际，根本不顾及彻底个体化的他者的固有本质，而正是这种固有的本质，使得造物成为了“上帝的化身”。

就哲学而言，轴心时代最有力的认知动力还是来自于第一律令，即从代系和神话力量的专断当中解放出来。当时，随着一神论和非宇宙论的绝对概念的形成，一切伟大的世界宗教都贯穿到了通过叙事而联系到一起的偶然现象当中，并在深层结构与表层结构、本质与现象之间制造了鸿沟，从而让人类有能力去反思自由和远离极端的直接性。因为，有了绝对概念，逻辑关系与经验关系分离了，价值与发生分离了，真理与健康分离了，罪责与原因分离了，权利与暴力分离了。当时还形成了一种概念结构，让德国唯心主义哲学提出了如下问题：有限与无限的关系、绝对与相对的关系、同一性与多元性的关系、自由与必然的关系，等等。

这种概念结构只有到了黑格尔之后，也就是到了青年黑格尔派和尼采那里，才重新活跃了起来。但是，这种“后形而上学”思想一直都是非常的含混，直到今天，才受到“新异教”复归的威胁。所以，青年保守派作为纳粹的先驱，受到荷尔德林和尼采的启发，在20世纪30年代初就提出要回过头来，挖掘古代前苏格拉底的资源，挖掘一神论和柏拉图逻各斯之前的“本原”。海德格尔在死后发表了他与《明镜周刊》(Spiegel)的访谈，其中充满了这种多神论的语气：“只有一个上帝能够拯救我们……”新的异教思想在后现代主义的理性批判当中重新盛行起来。各种隐喻，诸如“网络化”、“家族相似性”、“根茎”(Rhizom)等，最初可能会有一种无可厚非的实用主义含义，用以提高我们对语

境的敏感性。但是，一旦和尼采以及海德格尔的形而上学批判结合起来，它们就抛弃了绝对有效性要求所具有的普遍主义意义。阿道尔诺拒绝的就是后形而上学思想的这种后退的诱惑力，为此，他想在“形而上学堕落的瞬间”对形而上学保持忠诚。在尼采之后，他更多关注的是如何深化对“本质逻辑”的辩证批判，而不是一种表层的反柏拉图主义。而今天，在晚期海德格尔和晚期维特根斯坦的吸引之下，这种反柏拉图主义一不小心就流行了起来。我完全同意阿多诺的上述观点，虽然我们在分析手段上有所不同。

门迪塔：很显然，法兰克福学派的第二代和第一代在理论出发点和理论主题上一直都有着不同，第二代关注的是：冷战、捍卫民主、保持和推进启蒙经过艰苦努力所取得的进步、批判新的物化和新的商品化，揭示法律的教化作用，克服意识哲学，等等。不过，宗教是不是再也不能推动批判理论向前发展了呢？我不是专指某一种宗教，而是泛泛而论。

哈贝马斯：我现在所说的一切都不能说是代表“第二代”，而只能说是代表我自己，或许还可以代表阿佩尔（Karl Otto Apel）。如果有谁对我说，我的语言概念和以沟通为取向的交往行为概念从基督教传统当中汲取了营养，我想我是不会反对的。“沟通的目的”——话语共识概念——必须用主体间性的承认，也就是对可以批判检验的有效性要求的双重否定来加以衡量，这一点可以说是得益于基督教的“逻各斯”概念，而基督教的“逻各斯”概念主要体现在宗教团契的交往实践当中（而不是仅仅体现在议会教徒身上）。我在《认识与兴趣》（*Erkenntnis and Interesse*）中阐述了交往理论的解放概念，而这个概念可以被“揭示”为救赎诺言的世俗转译（当然，我现在在把“解放”一词运用到个人成长过程之外的时候变得越来越谨慎，因为社会集体只

能被构想为一个写大的主体)。我想要说的是，交代清楚我对神学遗产的继承，并不会对我构成什么障碍，只要留神一下不同话语在方法论上的差异，也就是说，只要充分注意到，哲学话语有着自己的要求，即要求一种论证型的语言。一种哲学如果逾越了方法论上的无神论界限，在我看来，也就失去了其作为哲学的严肃性。

此外，波墨写过神秘主义推理作品，讲到了由于收缩而形成的上帝的“本性”和“隐蔽根据”，对我的启发很大。后来，朔勒姆（Gershom Scholem）让我注意到了以撒·卢里亚（Isaak Luria）关于“Zimzum（回归）”的学说。值得注意的是，经过罗森海姆（Knorr von Rosenheim）和施瓦本的虔敬主义，上述两种独立发展起来的推理思想都渗透到了巴德（Baader）和谢林，特别是费希特之后的唯心主义当中。谢林至少在他的《论人的自由的本质》以及他的现代性哲学中继承了这一传统，并把“自我”与“博爱”的紧张关系追溯到上帝自身当中。这样一种终极化和收缩化趋势，的确具有一定的“隐蔽性”，并且应当能够解释清楚上帝的自制力。对此，我在我的博士论文中已经做了研究。

而且，在创世纪结束之前，第一个亚当被创造了出来，这是一个关键环节。这种理想的创造同黑格尔的“逻辑”一样，只能在上帝的神圣当中得到完成。上帝为了能够通过一个他者的自我来证明自己的自由，就必须对自身的自由加以限制。也就是说，上帝赋予了第一个亚当绝对的自由（善和恶），而且还冒着如下的风险：亚当会滥用这种天赋，犯下罪孽，让整个伊甸园和他一道堕落。果真如此，上帝本人也就被赶下了神坛。这既是一种危险，也是一种最大的不幸，正如我们所知道的，它的确发生了。这样一种叙事解决了神正论问题，当然也付出了代价，那就是：最初充满恐怖的自由行为开创了一个新纪元，这就是世俗历史

(世界历史)。在这第二个历史纪元里，遭到贬低的上帝肯定也期望获得救赎，因为人类自己承担起了拯救堕落天性的重任。这是一种神话，当然也不仅仅是一种神话。它揭示了人的自由的两个内容：主体间性的自主概念，以及用绝对有效的规范约束自我的专断意志所具有的意义。

创造出第一个人之所以会带来灾难性的后果，原因仅仅在于，可以说已经结束的创世纪在历史上不得不又一次从头开始，因为没有主体，更谈不上上帝自身，在他作为一个自由的主体至少获得一个其他主体（同样享有自由，因而自身也需要获得相互承认）承认之前，真正能够获得自由。没有人可以独自享有自由，或靠损害他人而获得自由。所以，自由不能被消极地定义为摆脱强制。主体间性意义上的自由不同于孤独个体的专断自由。如果不是所有人都获得自由，那么，任何一个个体都不会获得自由。道德应然绝对性的第二个方面因此也就凸现了出来：具有历史行为能力的主体相互赋予对方善和恶，而有了这些善和恶，上帝和世界都命若琴弦。在对颠倒的救世史承担超人的责任时，人类感觉到了绝对命令的存在。而由于人类成了世界历史的主人，因此，在世界历史面前，人类又不得不自己充当最高法官，无情地摆脱了世界历史的支配。

门迪塔：请允许我问一些比较具体的问题。您有一篇文章专门讨论霍克海默的一个命题。文章最后一句话说：“由此‘或许可以认为，离开上帝，想去拯救一种绝对意义，实在是痴心望月了’，因为，哲学的尊严就在于毫不妥协地坚持认为，任何一种有效性要求如果没有得到理据的充分支持，在认知上都不可能站得住脚”。您写这篇文章的目的，是要把“绝对性”的哲学意义和宗教救赎诺言的绝对性区分开来，因为宗教救赎诺言在受难、失败和人生失意的时候提供慰藉。哲学意义上的绝对性则建立在

寻找真理的基础之上，因此，哲学具有而且也必须具有“后形而上学意义”。但在另外一篇文章中，您又写道：“只要宗教语言仍然具有启发作用和必不可少的语义学内涵——而且这些内涵是哲学语言（暂时？）所无法表达的——，并继续拒绝转化成为论证语言，那么，哲学哪怕是以后形而上学形态出现，同样既不能取代宗教，也不能排挤宗教”。这两段引文透露出来的是两种截然相反的立场。要么，宗教凝聚成了交往理性，并在话语伦理当中得到了扬弃；要么，宗教应当发挥功能，捍卫甚至加强语义学内涵。因为，对于伦理和道德以及哲学自身来说，语义学内涵是不能缺少的。这两者是互不相容。

· 哈贝马斯：我没觉得有什么矛盾的地方。我讨论霍克海默，是想阐明一点：一种绝对真理的概念不仅可以用强大的神学观念，而且也可以用后形而上学思想的前提来加以捍卫。相反，引自《后形而上学思想》的那一段话表达的意思则是：不可缺少的潜在意义就保存在宗教语言当中，因为，哲学并没有把这种潜在的意义充分表达出来，也没有把它们转译成为可靠的公共语言。我把个体人格概念当作例子，试图阐明的是，哲学没有努力进行转译，至少是还没有来得及进行转译。（我之所以举个体人格概念为例，是因为这个概念在一神论的宗教语言当中从一开始就得到了清楚的表达。）我感觉到，一直延续到今天的哲学伦理学的基本概念，也没有把《圣经》当中已经明确表达出来的直觉观念统统囊括进去。因此，正是由于意识到了这种匮乏，所以，话语伦理学才尝试着把绝对命令转译成一种语言，以便我们更好地把握一种具体的直觉——我这里指的是“团结”的直觉，是一个共同体的成员和他的同志之间的依附感。

门迪塔：我还会再回到这个问题上来。但我们还是先来看看上面提到的第二段引文。您在这段引文中还用括号加上了一个词

“暂时”。您是认为哲学的目的就在于充分吸收、转译、加工和“扬弃”值得保存的宗教内涵呢？还是希望宗教同样也不断反抗哲学的一切干预，从而使宗教一直都保持难以理解和难以接近，在一定意义上也保持自主性和绝对性呢？

哈贝马斯：这个我也说不好。如果哲学比过去更加注重吸收宗教遗产，这一点也就不证自明了。我不赞成一种新异教主义“加工神话”（Arbeit am Mythos）的设计，因为这种加工在宗教和神学中由来已久。

门迪塔：宗教与神学的关系不同于生活世界与哲学的关系。如果说生活世界的视野随着哲学解释的不断深入而逐步萎缩的话，那么，宗教则是要摆脱神学的一切努力，因为神学一直都在努力深入宗教的内在经验领域。我发现，您在著作中对待宗教表现出了不同的立场，这能不能说是由于您把宗教和神学混淆起来而造成的呢？

哈贝马斯：我知道您话里的意思。神学如果想摆脱宗教的核心教义，进而摆脱宗教团契在祈祷、皈依和信仰等实践中所使用的宗教语言，那么，神学也就失去了其同一性。因为，只有在这些实践当中，宗教信仰才能得到证明，而神学只能解释宗教信仰。神学的确在一定意义上是寄生的或派生的。神学无法隐瞒的一点在于，它的解释工作从来都无法完整地“揭示”和“穷尽”信仰通过语言而表现出来的意义。而您却说：只有哲学才能做到这一点！哲学或许可以“偷用”神学的一些概念（像本雅明在他的《历史哲学论纲》当中所说的那样），但是，如果我们期望哲学沿着“转译的路数”，多少可以把宗教语言当中保存的经验内涵充分吸收过来，那就是一种纯粹的理智主义。

不过，类比总是不恰当的。神学不能取代宗教，因为它的真理来源于启示录，而启示录从一开始就表现为一种宗教，而不是

一种学说。而哲学对待宗教则完全是另外一种立场。哲学想把它从宗教那里学到的一切用一种话语表达出来，这种话语根本就不依赖于启示真理。所以，哲学对通过语言表达出来的信仰意义所做的任何一种转译，都是失败的，包括黑格尔。一种哲学如果试图依赖“天命”，或用“天命”来自我安慰，它就不再是哲学了。如果非要这样去做，那么，哲学“转译计划”的目的，最多在于拯救迄今为止一直都是用宗教语言准确表达出来的人际经验和存在经验当中所具有的世俗意义。今天，我更多想到的是如何回应自我放弃、自我丧失或灭亡威胁等临界状况，因为它们使我们“无言以对”。

138 门迪塔：您在许多地方都努力论证，“团结”和“公正”是一个硬币的两面。您在《包容他者》（*Die Einbeziehung des Anderen*）当中甚至想把这个观念还原为基督教的核心观念。可是，博爱或团结在基督教当中有着特殊的含义，它们难道不再是仅仅意味着一种平等尊重：也就是说，为他者担忧，而且，这种担忧超越了一切对公正的要求，超越了平等对待，超越了担当和回报的对称性？上帝是一个“大写的他者”，而他的“他性”就显露在对“他者”苦难的严格否定当中。这个充满了神性的“他者”要求我们作出一种行为，并且摆脱一切“算计”和“均衡”。这一点我们在第三世界的解放神学家的呼吁当中可以听得出来，他们要求我们与血腥的现代化的牺牲者团结起来。把“同情穷人”放到优先考虑的地位，这一点在基督教当中表现为团结高于公正。在一定意义上，团结比公正要更早一步。

哈贝马斯：的确，基督教的博爱伦理可以成为献身受难他者的一个因素，而在主体间性的正义道德当中却没有得到充分的发挥。因为主体间性的正义道德仅限于论证诫律：每个人都要服从这些诫律，因为其他人也都要服从这些诫律。当然，这样一种自

我限定是有着充分理由的。作出超越相互所能承担责任的行为，意味着要牺牲掉自己的正当利益，为需要帮助的他者谋取幸福或减少他们的苦难。仿效基督，也就对信徒提出了过高的要求，让他们成为牺牲：当然，前提在于，我们自觉自愿地主动去作出牺牲，因为，他们在公正和善良的上帝的关照下，在一个绝对法官的关照下获得了神圣性。可是，世界上并没有绝对的权力。因为，今天，在我们尘世当中，基督教的博爱律令经常也会被滥用于糟糕的目的和错误的牺牲。没有任何尘世的权力可以把为了一种所谓更高目的而作出的牺牲强加于自主意志。所以，启蒙就是要消灭牺牲。今天，同样的怀疑立场也针对国家法律规定的死刑以及普遍兵役义务的合法性。这就是限制一种正义道德的原因，这样做的时候虽然小心谨慎，但依然让人沮丧。因为它并没有降低我们对于绝对牺牲精神的惊奇，也没有降低我们对于彻底牺牲自我的推崇。这种牺牲精神大多来自母亲和妇女。要是离开她们，在许多有扭曲症状的社会当中，甚至还不仅仅是在这些社会当中，最后的道德纽带早就不复存在了。

门迪塔：我不得不再次打断您一下。我在这里想到的是一种批判，对此，很多人，像古提莱茨（Gutierrez）、博夫（Boff）、杜塞尔（Dussel）等都曾作过阐述。按照经济合作组织国家的标准，西方很大一部分人口的生活水平还是很差的，以至对等性、相互性和可逆性等成了道德判断和消灭差距的错误标准。此外，由于生态原因，平等对待也是不可能实现的。所以，对于解放神学家来说，一种停留在抽象平等这一“道德观点”上的道德理论只是一种奢侈的例外，只有那些发达国家才会拥有。而在其他国家，占主导地位的则是一种常规状态：到处都可以看到丧失或违背人的尊严的情况。相互尊重的观点在这里是不合时宜的。我们更多期待的是，似乎应该可以根据契约论，用一种假定的平等作

为前提，达成一致，并把义务作为基础。一种全球的责任，要求我们超越我们的道德义务，积极行动起来。这就是解放神学家们所说的“坚决支持穷人的立场”。

哈贝马斯：我把康德主义和反契约主义之间的差别暂且放到一边，我也不想讨论以下反对意见：所谓“抽象平等”的标准，如果简单地付诸了实现，那就根本不足以对国际社会产生革命性的影响。您恰恰没有想到的一点是，七国集团承担了全球的责任，并就各种满足了罗尔斯的第二正义命题（以契约论为基础）的政策达成了一致：“社会不平等和经济不平等只有在下述情况下才具有合理性：即处境最不利的带来最大的益处”。当然，对于那些伟大的世界宗教而言，地球上的财富分配不公，一直都是一个关键问题。不过，在世俗化的社会当中，问题首先是摆在政治和经济面前，而不是同时涉及道德甚至道德理论。

140

可悲的地方究竟在哪里呢？那就在于：当今世界依然以民族国家为主导，尚未形成一种有力的政治制度，可以承担起道德意义上必需的“全球责任”。同样，目前的利益格局也不主张积极形成一种政治意志，用来均衡国际社会各个成员之间的“道德分工”。要想建立一种公正的世界经济秩序，首当其冲的还是政治问题。如何才能形成一种和全球化市场相配套的民主政治，这根本就不是一个道德理论问题；在这个问题上，社会科学家和经济学家比哲学家更能发挥作用。它要求在分析层面上积累起丰富的经验知识和制度想像。当然，如果最终政治没有行动起来，再好的设计也都是白搭。在实践层面上，只有超越国家界限的社会运动能够发挥推动力量。

解放神学呼吁要让受苦的和受累的以及被压迫者和被侮辱者能够发出自己的声音，他们也是从这样一个语境出发的。在我看来，解放神学的呼吁是一种行动，它对人们依然还在忍受现状和

对现状充满麻木表示愤慨，因为，这种现状在不断加速的现代化过程中似乎已经凝固不动。解放神学家表现出来的，“更多”是一种牺牲的勇气，而不是普遍的责任，参与者也用基督教的博爱诫律对此加以论证。当然，换一个角度来看，这种超出职责之外的个人积极性，也是个体对自身面对无名的系统强制所表现出来的无力的一种反思。这种无名的系统强制来自于政治上失去控制的资本主义，而这种资本主义只知道价格，不懂得道德。

门迪塔：现在已经到了世纪末，我们如果愿意回顾一下，并对曾经发生的一切作出解释的话，我们就同意霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）的说法：这是一个极端的世纪。很多人甚至还会补上一句：这是一个极端罪恶的世纪。的确，20世纪发生的一切当中，有些是不可饶恕的，是我们所无法忍受的。我们从这些“极端罪恶”当中究竟能够学到点什么呢？这当中有没有值得我们学习的东西呢？

哈贝马斯：大屠杀直到发生的一刹那，都是不可思议的，因此说，极端的罪恶也有一种历史记录。我要说的意思是，我们对善和恶的认识是不对称的。我们知道，我们不能去做我们必须放弃的事情，如果我们不想被提起诉讼，或不想陷入尴尬的话。但是，我们并不知道，我们究竟能够做些什么。恶越是占据上风，人们显然就越是会被迫放弃和遗忘罪责，这是一种让人沮丧的经验。对此，我在联邦德国的政治生活不断走向成熟过程中深有体会。但我也很幸运地积累到了另外一种经验，让我好歹还没有彻底失望，而且觉得罗蒂（Richard Rorty）说过的一句话并非完全没有道理：作为美国人，罗蒂曾经充满自信地说过：“一个民族所做的一切，没有什么能够让一个宪政民主制度下的公民恢复起自尊”，而我大概无法说出这样的话。