对一种实践性公共神学的批判性接受

A Critical Reception for a Practical Public Theology

[美] 费洛伦查著　美国哈佛大学

Francis Schüssler Fiorenza, Harvard University, U.S.A.

杨慧林　译

[**Abstract**] The conference sponsored by the Chicago University Divinity School on October, 7th-9th in 1989, has as its theme: "Critical Theory: Its Promise and Limitations for a Theology of the Public Realm". The dissertations presented discussed the significant role which critical theory plays in public theology, defining the meaning of rationality and modernity, and clarifying the distinctions between public and personal realms. These papers reflect the belief that religion offers resources to the reform of culture. Habermas' most recent work was especially featured. He detailed his views on the acceptance of his critical theory by the theological community and their mutual relations, then further explained his concept of communicational rationality and the importance of the public realm to ethics, and to practical and political discourse. He also analyzed the changes in the public realm of modernity.

尤金·哈贝马斯(Jürgen Habermas)是当今德国最杰出、最具影响力的哲学家。其著作的活力和深度是非凡的,影响到哲学、社会理论、诠释学、人类学、语言学、伦理学、教育理论和公共政策等各个学科。哈贝马斯对神学的影响也是多方面的,从基础神学到政治神学,从道德神学到实践神学。

哈贝马斯对神学的这种影响,产生了不可胜数的论文和文章,神学家们或者评说哈贝马斯的著作,或者从中汲取对神学的启发。[①]作为同哈贝马斯的对话,本书在两个重要的方面作出了独特贡献。

首先,本书所关注的是哈贝马斯的最新著作,尤其是他的现代性诠释、交往行为理论(theory of communicative action)及其对话语伦理(discourse ethic)的发展。对于哈贝马斯的神学兴趣,大多集中于他的早期著作,特别是理论与实践的关系、三种认知趣味的描述(技术的、交往的、解放的)[②],以及现代资本主义社会合法性危机的分析。而专注于哈贝马斯的近期著作,则可以排除神学研究对哈贝马斯的某些流行的误读——这些误读只强调实践,却不能把握哈贝马斯批判理论中更深层的理论内容和细微义涵。

其次,本书所收的论文展开了神学与哈贝马斯著作之间的对话。以往除去对哈贝马斯的广泛的神学兴趣之外,哈贝马斯与神学家之间并没有进行过认真、持久的对话。神学家可能会涉及哈贝马斯的著作,而哈贝马斯本人并未有所回应,也没有参与神学的

---

① 有关近年神学对哈贝马斯的接受,可参阅以下文献综述:Joachim vom Soosten, "Zur theologischen Rezeption von Jürgen Haberma s's 'Theorie des kommunikativen Handelns'", *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 34 (1990):129~43; see also Edmund Arens, "Theologie nach Habermas. Eine Einführung", in *Habermas und die Theologie*, ed. Edmund Arens (Düsseldorf: Patmos, 1989), pp.9~38.

② 参阅本文"三种自身有效的言说",即科学的、社会的和审美的。

讨论。本书则提供了这样的对话和回应。

这一对话的机缘，是唐·勃朗宁（Don Browning）提供的。基于他的灵感和筹划，芝加哥大学宗教系（Divinity School）在1989年10月7日～9日主办了一次学术会议，题为“批判理论：对一种公共领域的神学之承诺和限度”（Critical Theory: Its Promise and Limitations for a Theology of the Public Realm）。在这次会议上，大量的论文及回应都探讨了批判理论对公共神学的重要意义。与会者特别涉及哈贝马斯的最新著作，而哈贝马斯也在会议期间对许多论文作出回应，并在会议结束时综述了多元的神学立场。由此，哈贝马斯就神学对其著作的接受以及神学与批判理论的关系，详细阐述了自己的观点。

本书收录了芝加哥会议的论文和部分回应，同时由于查尔斯·戴维斯（Charles Davis）和葛雷·辛普森（Gary Simpson）未能赴会，我们也将他们的文章一并收入，因为他们直接涉及哈贝马斯批判理论与公共神学的关系。查尔斯·戴维斯的论文选自他的著作《神学与政治社会》（*Theology and Political Society*），是最早讨论批判理论与神学之关系的英语文献之一；葛雷·辛普森已被广泛阅读的论文选自《美国宗教学会学刊》（*Journal of the American Academy of Religion*），它代表着一种独特的神学论说。[①]哈贝马斯也将他所回应的内容扩展到这两篇文章。

在考察批判理论与一种公共性、实践性的神学之关系时，本书

---

① 这两篇论文分别见本书第152～172页和第173～205页。其原始出处如下：“Pluralism, Privacy, and the interior Self”, see Charles Davis, *Theology and Political Society: The Hulsean Lectures in the University of Cambridge, 1978* (Cambridge: Cambridge University Press, 1980), pp. 158～185. Gary Simpson, “*Theologia Crucis* and the Forensically Fraught World: Engaging Helmut Peukert and Jürgen Habermas”, see *Journal of the American Academy of Religion* 57 (1989), pp. 509～541.

的作者们既注意到哈贝马斯基本理论和基本范畴所提供的承诺,也注意到其中的限度。他们借鉴了哈贝马斯的洞见,当然也不无批判。本书的作者们并不只是简单地将哈贝马斯的范畴或思路用于神学,而是进入一种与哈贝马斯的真正交谈。他们既向哈贝马斯学习,也向哈贝马斯挑战。其结果则是神学的批判性与实践性共在。一种公共领域的神学,并不仅仅是将理论运用于实践,从而是以批判理论取代传统神学。相反,公共领域的神学是要进入讨论与对话的公共竞技场,神学在其中接受挑战,也发出挑战。

通过这种相互的挑战和批判性对话,收入本书的论文为唐·勃朗宁所呼吁的实践神学提供了范例。[①]这种实践神学"涉及到基础神学的高度哲学化的转向,以及系统神学的诠释学转向"。[②]它是以互为批判的相关互应的方法(a method of mutually critical correlation),探讨对社会理论中的当代实践之神学解释。这种实践神学并非将理论用于实践,无论是社会理论还是基督教信仰;它本身就是由理论与实践、社会理论与神学之间的批判性互动所构成的。

本书论文的大多数作者是神学家。而两位非神学家的罗伯特·伍斯瑙(Robert Wuthnow,宗教社会学家)和弗雷德·R·达米亚(Fred R. Dallmayr,政治哲学家),实际上也精通宗教的主题及其神学延伸。这些神学家都确信:宗教传统所包含的资源,对于解释人类的本质和社会是必要的。因此,对宗教传统之意义的神学反思不仅有助于我们理解人类的本质和社会,也有助于我们理解理性和现

① See Don S. Browning, *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church, and World* (New York: Harper & Row, 1971), pp.1 ~ 18.

② Don S. Browning, *Practical Theology: The Emerging Field in Theology, Church, and World*, p.13.

代性。基于这一共同的信念，神学家们认为：如果哈贝马斯更多地涉及宗教在人类生活和社会之内的作用，他将更接近于实现那种现代性前提下的交往理性，并且可以提供一种对于理性、社会和现代性的更广泛理解。

本书的作者们认为：宗教传统和神学反思指向了一个公共生活与私人生活的维度，这将从根本上防止理性被减损为技术理性和利益的权衡，这也正是哈贝马斯的交往理性的目标。如果不仅为宗教与神学找到批判理论的解释，也为批判理论找到宗教与神学的解释，哈贝马斯的这一洞见和目标则可以得到更为通透的延展和实现。

哈贝马斯的著作是复杂的，且范围宽广。不熟悉其著作的读者，最好先读一读介绍性的书籍。[①]另外，本书所收论文的基础是哈贝马斯《交往行为理论》(*Theory of Communicative Action*)之中的一些基本知识和主要论断，因此阅读该书也会有所助益。[②]本书所收的论文并不提供一般性的介绍，而是集中讨论对于宗教与现代公共领域至关重要的一些独特主题。

在这些主题中，首先是理性与公共领域之间的关系，亦即哈贝马斯交往性理性观念的根本。哈贝马斯是通过一种言语行为的语言理论(a speech-act theory of language)、一种对有效言说的界定(a classification of validity claims)、一种伦理的话语理论(a discourse theory of ethics)展开这一观念的。第二个主题即关于现代性的解

---

① See Thomas A. McCarthy, *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (Cambridge, Mass.: MIT, 1978); Stephen White, *The Recent Work of Jürgen Habermas* (New York: Cambridge University Press, 1988).

② 两种有用的评注如下：David Ingram, *Habermas and the Dialectic of Reason* (New Haven: Yale University Press, 1987), Arie Brand, *The Force of Reason: An Introduction to Haberma s' s Theory of Communicative Action* (Boston: Allen & Unwin, 1990).

释,则见于哈贝马斯对生活世界(lifeworld)与社会系统(system)的区分,以及生活世界在金钱化(monetarization)和科层化(bureaucratization)之中遭到殖民化(colonization)的论说。本书所收的论文从多个层面解析这两个主题,从而呈现出哈贝马斯批判理论对于一种公共领域的神学之承诺及其限度。

从这两个主题的角度阅读不同的论文,可以知道不同作者究竟如何看待哈贝马斯的著作为理性与公共领域之关系的理解、为现代性的解释所提供的承诺。至于哈贝马斯对现代性的解释及其在现代性之中对社会系统与生活世界之关系的解释,也可以由此了解作者们所指出的限度。这样,作者们与哈贝马斯之交谈的基本问题便凸显出来,然后才能揭示为什么许多人认为关于人类经验之宗教向度的批判性反思,对批判理论具有建设性,正如批判理论对于神学具有建设性一样。

公共领域与理性

从其从事学术研究开始,哈贝马斯的焦点就是公共领域的性质。他对实践性公共话语的制度化(institutionalization),进行了历史、社会和政治前提的考察,从而使理性与公共话语相关联。在他出版的第一部著作《公共空间的结构转换》[①]之中,哈贝马斯提出:18~19世纪的现代社会包含着一种民主的公共空间,政治和社会的问题在其中得以讨论。公共事务的共识和意见,也是通过公共空间的争论而形成。

哈贝马斯为公共空间给出了宽泛的定义,即:一个"可以从中

① Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*, (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1989).

达成某种公共意见的社会生活领域"。[①]的确,"每一次交谈都会出现一种公共空间,私人的个体在交谈中集合为一种公共意见"。[②]在这种公共空间中,对话和交谈形成意见和共识,也形成了实践性的政治理性。通过对这种公共空间之重要性的描述,哈贝马斯为他的话语伦理(discourse ethics)和实践性的政治推论(practical political reasoning)等观念提供了基本框架。[③]

公共领域的重要性,在于理性与公共性对话的关联。哈贝马斯着力发展出一种理性观念,以避免那种或是工具理性(instrumental conception of rationality),或是独一理性(monological conception of rationality)的错误。工具理性或者技术理性(technocratic rationality)将理性限定为一种手段的取舍而不是真正的目的,独一理性的观念则使理性基于个人的自我反思。与这两种理性观念相反,哈贝马斯使理性与交往中的有效言说相结合,从而揭示理性之中的交往性质。这种作为交往的理性观念,是哈贝马斯关于公共话语之批判理论的底色,同时也为其承诺提供了基础。

在许多方面,大卫·特雷西(David Tracy)的论文奠定了本书的基调,因为它点明了由此涉及的所有重要问题。特雷西指出:关于理性的交往性理解,对神学的公共性质是至关重要的。它使神学必须确认:神学在对话中具有的公共性既不是抽象的普遍公共性,也不是某种独一的理性,而是由开放的交谈、多元的话语和不同群

① "The Public Sphere: An Encyclopedia Article (1964)", *New German Critique* 1, No. 3 (Fall 1974): 49. Also published as "The Public Sphere," in *Jürgen Habermas on Society and Politics: A Reader* (Boston: Beacon Press, 1989), pp. 231 ~ 236.

② 同上。

③ Jürgen Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990).

体所构成的公共性。[①]神学与社会中的多种声音和多元群体进行对话,便也成为公共性的。在一种对于理性的交往性理解的语境下诉求神学的公共性质,并非否认其特殊性的存在,正如对神学之相关互应(theological correlation)的批评所暗示的。与之相反,诉求神学的公共性质恰恰是意识到特殊性,恰恰是认真地面对当代的多元主义,所以才不再坚持神学代表一种优先的文化—语言之生活形式。神学由此被理解为一种交往活动,其公共性正是由于它向交谈与对话的敞开。

我本人的论文也就话语伦理提出了类似的讨论。哈贝马斯的话语伦理观念,是作为一种在相互冲突的道德观念之间(即我们应该如何生活)做出决断的实践理性方式。但是在哈贝马斯看来,道德理性并不能如罗尔斯(Rawls)所说:从"不可知的面纱"(veil of ignorance)背后论断不同的道德观念,却只能在同他人的具体话语中作出论断。哈贝马斯将康德那种独一的反思性道德主体(monological reflecting moral subject),置换为一个道德话语中的主体群(a community of subjects engaging in moral discourse)。

哈贝马斯的话语伦理,为道德话语之传统的作用,为政治神学的公共使命,提供了一种理解模式。关于理性的交往观念,暗示出一种政治神学——其政治的、伦理的诉求并不仅仅建基于一种宗教传统的权威,却建基于信仰群体之内的开放性话语,同时又与公共领域中其他群体的话语相互关联。哈贝马斯的这一观念,将使政治神学和解放神学不能将伦理的政治判断植根于自然法、神圣命令、启示等等抽象的诉求。在交往理性的基础上,一种政治神学或解放神学必定要使其宗教言说及其政治义涵服从于政治话语的

① 特雷西对神学最重要的贡献之一,就是他对神学之多元公共性的解说,见其《类比的想象》。David Tracy, *The Analogical Imagination* (New York: Crossroad, 1986).

挑战。

与之相应，查尔斯·戴维斯认为哈贝马斯拓宽理性的概念，使其超越于工具理性之外，从而为神学家理性地探讨宗教希望的独特的有效言说提供了一个框架。在一种准超越性形式中（quasi-transcendental fashion），他以特定宗教群体（特别是基督教群体）中的非强制性话语为参照，考察了关于希望的有效言说。其结论在于：哈贝马斯对理性的论说，瓦解了某些既忽视理性批判，又忽视其他传统的神学推论和神学解释。因此关于理性的交往性观念，可以在基督教希望的神学言说中行使批判的功能。查尔斯·戴维斯进而试图发展一种独特的政治神学，将应用、自由话语和批判性反思结为一体。①

葛雷·辛普森探讨了理性的交往性质与神圣被语言化（linguistification）的过程之间的关系，他认为哈贝马斯最重要的贡献，是使通过语言而达成的交往性证明成为群体的基础。由于交往导致了理性所趋向的共识，其作用就不仅是传递某些传统或共识，而且也是带来这种共识从而构成群体。因此，交往性证明是群体共契（a community's solidarity）的基础。

简而言之，上述的四位神学家通过探讨哈贝马斯的交往理性如何拓展了原有的理性观念，以及这种拓展如何影响了神学的理解，展示出哈贝马斯批判理论所提供的承诺。尽管是从不同的神学观点提出讨论，这些神学家都分别肯定了交往理性对神学之公共性质的重要意义、政治神学之言说的推论特征、希望的本质、交往理性与群体之间的关系等等。

---

① Charles Davis, *Theological and Political Society*, pp.51～74. 对于批判理论的更新、更精彩的借鉴，还有 Paul Lakeland, *Theology and Critical Theory: The Discourse of the Church* (Nashville: Abingdon Press, 1990).

哈贝马斯阐发他的交往理性观念,阐发公共领域对于伦理、实践和政治话语的重要性,同时也分析了公共领域在现代性之中的转换。[①]他对这种转换的分析不仅是历史性的,而且也自成系统。哈贝马斯在《公共空间的结构转换》中提出:大众传媒和文化工业的出现,导致了公共空间在现代民主之中的衰落。他在《交往行为理论》中又通过社会系统和生活世界的范畴,通过生活世界被殖民化的论断,详细解说了这一转换。关于现代性的解释常常是被简化的,而现代性既有批评者,也有辩护者。哈贝马斯试图提供一个理论框架,使人理解现代性的成就(特别是启蒙运动的重要意义),同时也把握其危机和病症。[②]

罗伯特·伍斯瑙是从一种"解释的社会学"(interpretive sociology)之角度讨论哈贝马斯。他所谓的"解释的社会学",包含着诸多内容。[③]他认为哈贝马斯对两种主要现代性趋势的分析,有助于理解现代性问题。这两种趋势即资本的积累和国家的科层化。哈贝马斯由此超越了对于发达资本主义和国家社会主义的新马克思主义分析以及韦伯(Max Weber)式的分析。他的社会系统和生活世界之范畴、他对金钱和权力如何驱动社会系统的论说,都是关于现代社会的更为具体的分析,比"公共广场"(public square)或者"公民宗教"(civil religion)等一般的范畴更为具体。此外,哈

① Berstein, Richard, ed. *Habermas and Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1985.

② 哈贝马斯的《现代性哲学话语十二讲》一书清晰地辨析了现代性和后现代性的问题,但是其系统的框架却是在《交往行为理论》之中。Jürgen Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity: Twelve Lectures* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987).

③ 罗伯特·伍斯瑙曾就文化分析的主体性方式、结构性方式、仪式性方式、制度性方式等不同用法作出说明。See Robert Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Exploration in Cultural Analysis* (Berkeley: University of California Press, 1987).

贝马斯的范畴既为资本主义，也为社会主义社会的疾病作出了诊断。这是其独特的优点。

哈贝马斯关于现代性的解释，与法兰克福学派的早期成员对启蒙运动的看法不同。[①]海尔默特·皮尔科特(Helmut Peukert)指出：第一代批判理论家寻求的是对现代性病症作出诊断。在他们看来，这些病症的根源来自一种实证的科学观，将理性减损为工具的、技术的理性；皮尔科特在其论文《科学、行为和基础神学》[②]中清晰地追溯和证明了这一简化。皮尔科特也追溯了与这种简约主义相反的论说，追溯了哈贝马斯反对这种实证主义的努力。现代的科学理论和社会理论逐渐从实证、独一的行为观念转向语言和社会。哈贝马斯的交往理性就是在这一方向上的深入，它是对皮尔士(Peirce)的科学家群体的延伸，也是对米德(Mead)的理想交往群体的发展。

然而现代性的病症并不仅仅在于将理性简化为工具理性，它同时也包括，而且特别包括法西斯主义和斯大林主义的强力式政治运动。马克思关于资本主义的理论、韦伯关于现代性的解释，都是将其视为科层化行政力量的膨胀(the expansion of bureaucratic administrative power)，而这并不足以说明如上的现代性病症。哈贝马斯对现代性的解释及其生活世界被殖民化的独特见解，比马克思和韦伯更好地把握了现代性的支配性力量。因此他的著作为理解现代性的正面和负面作用，提供了更为精确的观念框架。

在指出现代性的歧义时，皮尔科特提及了马修·兰姆(Matthew

① Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of the Enlightenment* (New York: Seabury, 1972).

② Helmut Peukert, *Science, Action, and Fundamental Theology* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984).

Lamb)对现代性的批判。兰姆认为:现代理性并没有展示现代主义者希望我们相信的直线进步,却让我们看到了工具理性的独断和技术理性的统治;而哈贝马斯对现代性的理性过程之歧义的分析,为现代神学提供了重要的资源。与关于现代性的全球性后现代批判相反,哈贝马斯批判现代启蒙运动,却并不全然抛弃之。他对现代性的辩证解释,在现代的独断主义和后现代的虚无主义之间开辟出一条中间道路。按照皮尔科特的分析,理性批判本身就属于启蒙运动的传统;兰姆进而强调:理性即是学习和自我矫正的过程。因此交往行为不仅仅是取代旧模式的新模式,也还是一个发展和批判的过程;这使我们能够,而且必须在现代性的解释中意识到它的歧义,意识到其中潜在的统治,也意识到其中潜在的解放。

尽管与会者对现代性的评价不同,大家都认为哈贝马斯的理论是一个重要的框架,得以解释现代性的歧义,特别是现代理性和权力结构的歧义;哈贝马斯的范畴所提供的概念框架,优越于卡尔·马克思的结构与超结构范畴,也优越于马克斯·韦伯的私人化论题。但是对哈贝马斯概念框架的肯定,也伴随着一些基本的不同意见。这些意见围绕着宗教的性质和作用,以及宗教对理解现代性、公共与私人之界限等观念的影响,亦即人类的宗教性(human religiosity)与人类尊严和自我满足的关联。

宗教与公共领域

不同意见所及的一个核心问题,在于哈贝马斯对宗教的历史启示和宗教在社会中的当下角色之解释。有些与会者将这一问题归结于哈贝马斯对宗教的简单处理,也有与会者更为关键地指出:哈贝马斯未能分析和探讨公共空间中的宗教资源。

大卫·特雷西认为:哈贝马斯坚持三种,而且只有三种自身有效的言说(autonomous validity claims),即科学的、社会的和审美的[①];而这对人类生活中审美的和宗教的维度并不公正。哈贝马斯的区分将审美减损为表现性(expressive)的,同时又完全忽略了现代宗教思想的独特的有效言说。这使哈贝马斯意识不到宗教在当代社会运动和政治运动中的重要作用,而这些运动其实正是宗教所激发的。比如教会对民权运动(civil rights movement)的参与,各种神学对解放运动的激励等等。马丁·路德·金(Martin Luther King, Jr.)和甘地(Mahatma Gandhi)便是宗教运动与政治运动相互关联的典型。

在一些建设性的意见中,特雷西试图将宗教的公共性意义和宗教象征参照于康德以后的形而上学,参照于审美和乌托邦思想的诠释学复兴。哈贝马斯既然意识到宗教信仰与宗教中普遍的形式伦理(a universal formal ethics)之出现相关,就应当能够更彻底地考察宗教所包含的资源。而哈贝马斯将艺术的表达减损为纯粹的个人作为,又无视宗教的表达,因此他希望克服生活世界的殖民化,却忽略了有助于此的重要资源。

特雷西侧重经典宗教文本与象征中独特的有效言说,罗伯特·伍斯瑙处理这一问题的方式则不是通过理性的言说,而是借助生活世界有别于理性言说的那些领域。因此他提出质疑:哈贝马斯从既定的有效言说(thematized validity claims)出发,是否足以理解

① 亦可参较前文所及"技术的、交往的、解放的"等三种认知。另参哈贝马斯著,《交往行为理论(第一卷):行为合理性与社会合理性》,曹卫东译,上海人民出版社 2004,第 294 页。1)记述式言语行为,即基本的陈述命题,表达客观立场;2)表现式言语行为,即基本的经验命题,这是自我表现的立场;3)调节式言语行为,即祈使命题(命令)或者意向性命题(承诺),这是社会成员用来满足正当的行为期待的"规范立场"。——译者注。

并阻止生活世界的日益理性化?伍斯瑙认为,对于那些使生活世界成为一种将生活世界拯救于金钱和科层统治之方式的交往表现形式,哈贝马斯应该更多地予以关注。这一论点使伍斯瑙对当代的新教运动,特别是环境保护运动作出了不同的评析。这在一定程度上关联于伍斯瑙此前的一种看法,即:对社会秩序的"仪式化"(dramaturgic)分析[①],拓宽了影响到象征性社会行为之意义的社会条件范畴。[②]就此而言,他的讨论与大卫·特雷西相应,即:象征的形式、行为和想象的全部内在活力,需要被当作抵抗殖民化和异化的方式加以辨析。

沿着这样的论辩线索,我本人的论文与特雷西呼吁一种对话的、交谈的公共神学相似,追溯了宗教话语、道德话语的传统与交往性话语伦理之间的关系。由于哈贝马斯鲜明地区分了"善"与"正当"(the good and the right),他的话语伦理也就要为"正当"的问题建立可确证的原则。现代社会的多元主义更强调"正当"而不是"善",但是我认为,关于"善"的设定并没有完全被取消。相反,在公共空间中出现了一种"公共之善的弱观念"(thin conception of the public good)。于是公共性的实践话语贫瘠到如此地步,乃至要设想出一种不能被清晰把握的"善"。基督教教会作为话语的群体,试图解释其道德传统和宗教传统之中的实践潜能,并进入社会的话语,将他们关于"善"的一贯传统带入关于"正当"的形式观念的话语。这一话语对于神学以及神学与公共性伦理话语的关系是有

① 伍斯瑙所提出的主体性(subjective)、结构性(structural)、仪式性(dramaturgic)、制度性(institutional)等文化分析方式(approaches to the analysis of culture)。另参哈贝马斯著,《交往行为理论(第一卷):行为合理性与社会合理性》,曹卫东译,上海人民出版社,2004,第84页。其中"仪式化"(dramaturgic)被表达为"戏剧性行为"。——译者注。

② See Robert Wuthnow, *Meaning and Moral Order: Exploration in Cultural Analysis*, p. 344.

影响的。现代神学中的伦理话语，并非排他性地建基于权威，而是要将宗教传统关于“善”的道德和乌托邦的愿景（moral and utopian visions of the good），与关于“正义”的公共话语关联起来。

在芝加哥的会议上，希拉·布里格（Sheila Briggs）在她的发言中从女性主义的观点提出了类似问题。（可惜她未能将讲稿整理为可供发表的文章，因此她决定不发表讲稿。由于她的发言涉及关于哈贝马斯著作的一次重要的女性主义之争，应该在此说明这一争论以及哈贝马斯的书面回应。）布里格在发言中提及吉利根（Carol Gilligan）、维尔克（Sharon Welch）特别是本哈比比（Seyla Benhabib）的著作。[①] 她提出的问题在于：哈贝马斯是否过于鲜明地使道德的动机和应用区分于道德原则的认知性证明。关于实践中的道德决断，哈贝马斯诉求于一种可以保证这些决断的普遍性原则，但是又依赖于个体对普遍性原则的要求。哈贝马斯的这种区分只不过是一种论说方式，却并非社会的定位。这些问题说明：哈贝马斯关于交往现实的观念，被置于历史性的理性观念与形式性、抽象性的理性观念之间的张力当中。问题的实质是，哈贝马斯依据历史对道德推论的决定，以及具体需求和想象的作用，是否足以构成一种话语伦理的因素。

宗教与现代性的解释

哈贝马斯在对历史和现代性的解释中，表现出一种社会进化论框架，多位与会者对此提出反对。一些人指出了宗教在现代性之中的转型（比如特雷西、皮尔科特和费洛伦查），另一些人则回应

① 哈贝马斯在回应中指出：本哈比比关于正义的立场，其实更接近于哈贝马斯关于正义的普遍主义观念，而不是吉利根的观念。

梅兹(Johan Baptist Metz)的“非当下性宗教”(non-contemporaneous religion),借以修正哈贝马斯对现代性的理解;同时他们也挑战这一框架的现代主义色彩(比如皮尔科特、兰姆、辛普森和达米亚)。从总体上说,哈贝马斯对现代性的解说受到了两方面的质疑。

第一,在现代性之中的痛苦经验,使我们对现代性的理解并不仅仅是生活世界的殖民化。由此引出了苦难的意义之问题。这一问题似乎是对古典的神义论问题(Theodicy)的重新表达,是神义论转换为现代性的意义问题。第二,哈贝马斯对生活世界和社会系统的区分,实际上是以某种歧义的方式处理现代性之中的私人与公共之间的关系。这种解决办法正如他关于宗教和艺术的表现性解释,正如他在“正当”和“善”、“原则”和“应用”之间的划分,正如他对通过现代性获得解放的群体及其角色的理解。

神义论与现代性

一些与会的神学家(皮尔科特、兰姆、辛普森),将神义论的问题视为评价哈贝马斯现代性解释的语境。过度的苦难,在现代性之中俯拾皆是。大屠杀(Holocaust)已经成为这种苦难和罪恶的象征。直至今天,这种苦难仍然在一些贫穷国家的饥饿和不幸中继续,在柬埔寨杀人场的流血中、在拉丁美洲死亡小组的无数谋杀中继续。这只是几个例子,然而这些例子所提出的却是神义论的问题——不仅是作为一个面对苦难时的上帝之正义的宗教问题,也是一个面对这种苦难时的意义的可能性、与苦难中的受难者相互共契的可能性的宗教问题。透过神义论的问题反观现代性,使神学家有机会考察对于现代性的不同解释。

皮尔科特在神学论说中借用了本雅明(Walter Benjamin)和霍克海默(Max Horkheimer)的概念“未完成的过去”(unfinished past),

也借用了犹太教传统中的启示性主题。如果我们集体的历史经验可以具有任何意义,那么在集体的交谈中被禁止发出声音的那些人的苦难,则意味着我们对普遍共契的寻求必须包括受难者。奥斯维辛和纳粹主义的经验,不仅影响到现代性的意义,也影响到正义和普遍共契的意义。传统的神义论问题,由此转换为一个苦难世界中的共契和正义的问题,特别是我们与苦难中的受难者共契问题。因此将现代性解释为一个理性化、金钱化、科层化的过程,是远远不够的。哈贝马斯呼唤一种无限的交谈,也是远远不够的,除非他也将过去的受难者考虑在内。生活世界的殖民化确实描述了现代性社会过程中的基本动态,但是关于苦难的限定性问题、我们与苦难中的受难者共契的问题依然存在。正是这一产生于宗教的限定性问题,将我们推向交往理性中的共契的限定性问题。①

兰姆、辛普森和戴维斯也以不同的方式,提出并进一步探讨了皮尔科特所及的神义论问题。兰姆认为,在第三世界和第四世界大量存在的贫穷和不幸,本身就是对现代性的激烈批判。现代性中的苦难的历史,不仅对现代性的解释构成了挑战,也是挑战关于这些苦难的理论回答。他接续皮尔科特的论说线索,在犹太教和基督教、神秘的和先知的传统中追溯到对于"他者"的信仰。辛普森则将神义论的问题详细分说为一种关于正义的辩难。他借助莫尔特曼(Jürgen Moltmann)的政治神学,试图说明十字架神学对于理

① 皮尔科特对哈贝马斯的回应,也并非没有批判。See Peter Hodgson, *God in History: Shapes of Freedom* (Nashville: Abingdon Press, 1989), pp.224 ~ 228.

解一个充满辩难的世界的意义。[①]

与哈贝马斯不同,皮尔科特和兰姆是追溯到法兰克福学派早期成员的主题和理念(特别是本雅明、霍克海默和阿多诺)。弗雷德·达米亚的线索相似,但是视角和方向有所不同。皮尔科特和兰姆曾是梅兹的学生,他们力图推进政治神学,将黑格尔左派对解放实践的强调与神学对救赎的理解结合起来。达米亚则承接现象学的哲学传统,并作为现象学在美国的最早介绍者之一,选择了完全不同的路向。[②]他试图恢复早期法兰克福学派关于人与自然合一的承诺,这并非为了促动黑格尔左派的革命实践,而是要阐明黑格尔、阐明与黑格尔相关而不是与马克思相关的合一观念。因此当皮尔科特和兰姆以宗教经验颠覆哈贝马斯的无限群体的观念时,达米亚提出语言在今天可以表达绝对性,可以担当黑格尔的"精神"所曾扮演的角色。达米亚取代哈贝马斯对语言和理性的交往性理解,转而强调语言的倾听维度,而且他还用一种更加德里达化的、解构的方式,阐发了游戏和游戏性的核心作用,说明模仿对于理解合一的重要性。

在同哈贝马斯关于宗教的交谈中,差异是显而易见的。一些神学家强调:宗教在现代性之中的转型,使其不同于哈贝马斯对宗

---

① 辛普森对于同一问题的相关讨论,可参阅他的几篇文章。Simpson, "The Linguistification of the Sacred: A Theological Consideration of Jürgen Habermas's Theory of Religion," *Exploration* 7:21 ~ 35 (published in German in *Habermas und die Theologie*, ed. Edmund Arens); Simpson, "Wither Wolfhart Pannenberg? Reciprocity and Political Theory," *Journal of Religion* 67 (1987), pp.33 ~ 49.

② 达米亚关于欧洲哲学、语言学、诠释学及其与政治哲学之关系的著作,特别有助于我们了解这些不同学说的相互关联。其主要著作如下:*Language and Politics* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1984), *Polis and Praxis: Exercise in Contemporary Political Theory* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1984), *Critical Encounters: Between Philosophy and Politics* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1989).

教的归纳;也有人指出:宗教对于现代性的最重要意义就在于"非当下性",因此宗教可以为批判现代性的畸变提供资源。[①]对于交往行为观念的神学诉求,是通向一种未来的批判实践,它出现在基督教的希望之中,这同诉求于语言的游戏性是不同的。关于现代性的解释不仅显示了与哈贝马斯的分歧,也可以看出与会者之间的分歧。

公共领域与私人领域的分裂

关于现代性之中公共空间与私人空间的关系,与会者也不同意哈贝马斯的看法。有两位与会者(费洛伦查和特雷西)引用了哈贝马斯的学生本哈比比对哈贝马斯的批判。[②]本哈比比不仅将女性主义分析,也将早期法兰克福学派的论说关联于哈贝马斯对公共空间—私人空间的区分。这种分析影响到哈贝马斯立场的诸多方面,尤其是他对需求和利益在话语伦理中的作用之理解,以及他对道德推论中的应用和正义的分别。[③]这涉及自我满足的表现之需求与正义原则之间的关系,而如同神学家们所说:这也影响到哈贝马斯关于宗教在社会中的角色之观念。

本哈比比和其他女性主义神学家还提出:哈贝马斯的社会系统—生活世界之范畴及其生活世界被殖民化的论题,将"私人—公共"的区分置于一种二元处境。一方面,公共性属于制度系统;另

① See Johan Baptist Metz, "Von der produktiven Ungleichzeitigkeit der Religion. Eine Antwort and Jürgen Habermas," in his *Unterbrechungen. Theologisch-politische Perspektiven und Profile* (Gütersloh: Gerd Mohn, 1981), pp.11 ~ 19.

② Seyla Benhabib, *Critique, Norm, and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York: Columbia University Press, 1986).

③ 可参阅本哈比比近期的一些论文。Seyla Benhabib, "Afterward: Communicative Ethics in Practical Philosophy," in Syla Benhabib and Fred Dallmayr, *The Communicative Ethics Controversy* (Cambridge, Mass.: MIT Press, 1990), pp.330 ~ 369.

一方面,它又属于生活世界。女性主义对哈贝马斯的挑战说明:关于"私人—公共"的分析,既要考虑到女性被驱赶到私人空间,又要考虑到女性在私人空间的作用——这并非只是就制度的意义而言(金钱化或者科层化),也是就生活世界本身的压迫性偏见而言。

基本分歧

与会者接受并赞赏哈贝马斯的回应,但是重要的分歧依然存在。哈贝马斯接受了某些批评。比如他意识到大卫·特雷西关于"审美不仅在于表现"的批评是有效的。他对宗教在现代性中的重要发展也有所让步(特雷西、费洛伦查和皮尔科特),并承认不可能将宗教的公共性角色简单地包纳于韦伯式的私人化标签。但是另一方面,他也质疑对其著作的某些解读。比如由于达米亚的论文最具批判性,哈贝马斯对他的批判也采取了最强硬的反驳。哈贝马斯完全不同意达米亚将他的批判理论解释为人文主义的一种形式,因此他为自己关于语言的实用性理解和交往性理解分别提供了解读。另一分歧是关于布里格的一种解释。布里格将本哈比比对哈贝马斯话语伦理的批判,同吉利根以一种"关爱伦理"(an ethics of care)补充"正义伦理"(an ethics of justice)的呼吁联系起来。哈贝马斯认为,本哈比比从根本上说更加赞同他关于正义的普遍主义观念,而不是吉利根的"关爱伦理"。此外,他对正义问题和善的生活之问题的分别,也不应该被等同于不同的社会定位,也就是说,不应该被等同于公共生活与私人生活的区分。

除去上述的个人观点之外,一种基本的差异还在于对宗教的解释。这一差异来自哈贝马斯将现代性中的神学选择划分为当代神学的三个主要方向。第一个方向是由现代新教的"福传"神学

(kerygmatic theology)所代表,承接克尔凯郭尔(Kierkegaard)的传统,坚持信仰独立于理性,并将宗教的洞见植根于"福传"(kerygma)。第二个方向被他称为启蒙的天主教(Enlightened Catholicism),是将信仰与理性相关联,并与多种非神学学科展开对话,但是其对话之多,已经使其不足以说明宗教的独特贡献。第三种类型是方法上的无神论(methodic atheism),其激进的"非神话化"(demythologization),使之从黑格尔对宗教的哲学重构径直走向穆勒(Jens Glebe-Möller)对宗教的政治解释。①

哈贝马斯并没有将上述任何一个方向联系于具体的神学家。的确,他意识到神学家可能会拒绝这样的归类。但这些类型仍然是重要的,因为它们恰好勾勒出哈贝马斯的回应之轮廓。他将宗教对公共领域的独特性贡献的问题,摆在那些强调神学话语的公共性和自我批判性质的神学家面前。哈贝马斯确实承认宗教传统及其古典象征具有伦理的、政治的和乌托邦的潜能。但是当神学家主张这些传统和象征应该进入相互批判的对话并试图在公共领域"交往"这些传统时,哈贝马斯却认为神学失去了它自己的独特性。他将这种"交往"解释为一种语言到另一种语言的翻译,翻译成一种神学家自己所不能分享的观念。尽管哈贝马斯将理性预设为交往的产物,他却不把神学预设为交往性的。在哈贝马斯看来,当这种神学进入公共话语之时,也就僭越了它独特的宗教基础和经验。然而与他交谈的神学伙伴,却认为神学作为一种批判性实践的公共神学,是一种自信的神学——它不是服从权力,而是向其他的知识资源敞开;它不是宗派性的,而是审慎地对待其伦理内涵;它对不同的原则和标准,主张一种批判性相关互应的方法,或

① See Jens Glebe-Möller, *A Political Dogmatic* (Philadelphia: Fortress, 1987).

者一种广泛的思想均衡。

苦难和意义的限定性问题,还提出了相信超越性共契(transcendent solidarity)的更为特殊的宗教诉求;对此,哈贝马斯回应说:对这种信念的诉求并不一定能使其得到确证。与会者表示了间接而非直接的歉意,因为他们指出哈贝马斯所处的"困局"(aporia)和绝境,却并不想确证他们自己的立场。提出这一限定性问题的,是以往那些非正义的受难者的无以补偿的苦难,是对一种更普遍的共契的需求;这并不能证明一种绝对的存在。假设仍然是假设,仍然是在哈贝马斯那里并非其所是的"我们不能想象"。因此,一种与受难者的共契、一种有罪的意识依然存在,而且必须被转换为针对非正义及其条件的反抗行为。

结 论

批判理论、神学以及公共领域之间的关系,是至关重要的问题。本书所收的论文,标志着关于这些问题的神学讨论的出现。首先,它们既代表了开始,又代表了在神学与批判理论(特别是尤金·哈贝马斯的著作)之持续对话道路上的进展。其次,这些论文通过对批判理论和哈贝马斯的介入,具体显示了一种批判性的实践神学。其方式是与众不同的,它们接受哈贝马斯的洞见,同时又将宗教和神学的反思关联于公共领域,扩展、修正并质疑这些洞见。也有论文指出了一些不适合在哈贝马斯的建设性意见中寓意论说的维度,以此说明批判理论的限度以及宗教信仰超越这些限度的途径。

最后,这些论文是对有关公共领域的批判性实践神学的一种贡献,它们努力澄清理性、现代性、公共/私人之区分等基本范畴的

意义，它们认为宗教提供了一种文化批判变革的资源，并代表着一种反抗生活世界殖民化的力量。