

教會社群作為 “話語倫理”的制度基礎*

Church Community As The Foundation of System
for the “Discourse Ethics”

舒士拿·費奧倫查 著 陳維綱 編譯
Francis Schüssler Fiorenza

Abstract: The religio-ethical tradition that political theology relies on does not directly relate to socio-political praxis. It depends on social theories to establish its relation with praxis. Habermas' social theory provides a theoretical framework to connect political theology and political praxis. In Habermas' opinion, moral regulation should be established through public discussion. However, his theory on modernity has ignored three fundamental changes that religion has had in modern society. Subsequently, he treats religious beliefs as obsolete worldviews

* 本文是根據費奧倫查 (Francis Schüssler Fiorenza) 教授的“作為解釋學社群的教會” (*The Church as a Community of interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction*) 一文編譯而成 (注釋部分從略)，該文收錄於 Don S. Browning & Francis S. Fiorenza 編：《哈貝馬斯，現代性與公共神學》 [*Habermas Modernity, and Public Theology* (New York: Crossroad, 1994)]。

buttressed by traditional forms of authority. Seeing the limits in Habermas' theory on discourse ethics, this essay argues that religious tradition has intrinsic regulatory content, so the church as an interpretative community can enter the modern pluralistic public sphere of discourse and provide a foundation for the system of public discussion on ethical issues.

Keywords: churches, an interpretative community

我將從檢討哈貝馬斯（Jürgen Habermas）交往理論對於政治神學的意義及其局限性入手，討論教會群體與公共倫理之共識基礎的關係，並展開我的如下基本論點：政治神學所依賴的宗教—道德傳統並不直接與社會—政治實踐產生關係，它需要借助社會理論來建立其與實踐的關係；哈貝馬斯的社會理論雖然為溝通政治神學和政治實踐提供了恰當的背景理論框架，但他的現代性理論沒有考慮到，宗教和神學在現代社會中業已產生了根本性的轉化：針對他的話語倫理的主要缺陷，我提出，作為解釋學社群的教會能為倫理問題的公共討論提供一種制度基礎。

一、哈貝馬斯的現代性理論及其“話語倫理”

按照哈貝馬斯的交往行動理論，現代性意味著社會制度與生活世界的三種變化。

1. 社會領域分化。哈貝馬斯社會理論的基礎是他對社會制度與生活世界的區分，前者指經濟與政治操作活動領域，在這裏金錢和權力支配和協調人類行為，其構成基礎是認知—工具理性。而生

活世界則是指社會成員所共用的並使日常交往成為可能的意義領域。現代性的首要特徵是文化分化為認知、規範、審美—表達三個領域，每一領域各有其內在邏輯和論證方式，並由此形成其特定的判斷與論據。認知—工具理性體現為科學—技術理性；道德—實踐理性則體現為法律和倫理規範；而審美理性表現在藝術和感官活動中。

在傳統社會中，這三個文化領域是統一在宗教體系中的，由此產生社會制度與生活世界混同，親屬關係和宗教儀式直接關聯到政治和經濟活動。而在現代社會中，三個文化領域的分化使得生活世界與社會制度這兩個領域得以“脫鉤”。一方面，認知理性的自立使得經濟與政治操作活動的理性化成為可能；另一方面，實踐理性與審美理性的自立則標誌規範意識的理性化，其結果是以交往活動為基礎的生活世界得到充分發展。

2. 神話世界觀的解體。哈貝馬斯承認，就其歷史根源而論，宗教是“規範意識的傳統核心”。但他認為宗教在現代社會的消亡是積極的。宗教的基礎是宇宙論—目的論世界觀，這種世界觀所依賴的是神權威，而非社會成員自由達成的共識。就此而言，宗教乃是歪曲的規範意識。他爭辯說，“傳統規範核心讓位於世界觀理性化，讓位於法律和道德的普遍化，讓位於個體化，這實際上乃是潛伏于交往行為的規範理性獲致解放的過程”。

3. 正當優先於善。規範意識之獨立於宗教世界觀的重要意義是普遍倫理的出現。現代自由主義的正義理論表明了這深刻的變化。這些理論強調道德正當優先於善。其意義可概括為：正當優先可提供一種恰當方式來解決善的觀念之多元性問題，它承認不同的關於善的生活的觀念各有其合理性，但它同時又堅持我們可以確立獨立於這些多元觀念的普遍正義觀念。後者建立在人們通過公共討

論而達成的共識之上，而非哪一種特定的善的觀念之上。其次，正當優先意味著正義觀念乃是比善的觀念更基本的東西。這是指我們可以根據普遍正義的標準來衡量、評價善的觀念，確定哪一種善的觀念比其他的更合理。在這一點上，哈貝馬斯遠比羅爾斯（John Rawls）激進。羅爾斯主張正義是一種德行，也就是一種善，而哈貝馬斯卻把正義看成是高於任何一種德行的更基本的範疇。

哈貝馬斯的話語倫理直接建立在他的現代性理論基礎上，旨在表明，道德規範應通過公共討論來確立，反對把正義觀念還原到任何宗教觀念或任何關於善的生活觀念。由此，他把話語倫理與建立在善的生活之觀念基礎上的倫理（如麥金泰爾[Alasdair MacIntyre]或裏特[Ritter]的新亞里斯多德倫理學），以及自由主義正義觀倫理學（如羅爾斯的《正義論》）相區別。

哈貝馬斯把宗教信仰等同於過時的世界觀，以為這些信仰都依賴于傳統的權威形式。宗教因此對公共討論和批評是封閉的，以宗教信念為基礎的道德主張自然也跟公共討論和理性論辯格格不入。此外，宗教和形而上學世界觀已喪失了它們的說服力。宗教信仰在今天已成了個人的主觀選擇，因之不可能為公共領域提供所要求的集體原則。

根據類似的理由，哈貝馬斯對麥金泰爾的新亞里斯多德倫理學和桑德爾（Michael Sandel）的社群主義（Communitarianism）提出批評。任何旨在把倫理學構築在生活觀念基礎上的努力都難以逃避這樣的問題：我當如何評價生活形式及其精神氣質（Ethos）本身的正當性？所有的新亞里斯多德立場都難以說明，如何能不憑藉形而上學前提而構造客觀的道德公共秩序。

哈貝馬斯的話語倫理與羅爾斯的正義理論截然有別。羅爾斯的康德式理論最終建立在離群索居的個人之上，而話語倫理則以人類

交往行為內含的規範意識為依託。因此，在話語倫理中，個體自我與通過公共討論而達成的道德共識之間能夠取得一致。

二、現代社會中的宗教與 “話語倫理”論的缺陷

交往行動理論顯然忽略了宗教與神學在現代社會中的轉變。這一根本轉變包括：1. 宗教信仰已逐漸獨立於宇宙論世界觀；2. 宗教信仰建立在個人信念而非權威基礎上；3. 宗教信仰所蘊含的人類學和倫理內容得到闡明。這些轉變把啟蒙主義的批判原則引入了宗教與神學思考之中，並為我的下列論題奠定了基礎，即教會作為解釋學社群（interpretative communities）進入了現代多元社會的公共話語領域，且能為這一領域的生存發展發揮難以替代的作用。

我們不能簡單地把現代性理解為對傳統宗教的排斥，啟蒙主義也不是所謂“現代異教的興起”。事實上，在當今的後啟蒙時代，宗教信仰業已吸收啟蒙主義的批判原則，以致這些原則構成了宗教信仰和思考的整合基礎。這一根本性轉變的首要特徵，是神學與神話—宇宙論世界觀的“脫鉤”：在 19 世紀，施萊爾馬赫（Friedrich Schleiermacher）把宗教定義為與形而上學和倫理學完全不同的領域，神學首先要棄置把宗教命題與有關世界和宇宙之構成的命題混為一談的做法；在 19 世紀末期，里敕爾（Albrecht Ritschl）學派提出宗教信仰與形而上學或世界觀截然對立；在 20 世紀，布林特曼（Rudolf Bultmann）的解神話神學綱領標誌著現代神學中宗教命題與宇宙論命題更徹底的脫離：尼布林（Helmut Richard Niebuhr）關於激進一神論的理論以同樣徹底的方式提出，必須把上帝觀念與世界觀清楚劃分開來。所有這些例子都表明，傳統宗教信仰所依賴的

宇宙論假定已被棄置，甚而這一趨向的明顯例外——進程神學和托瑪斯主義也體現出了同樣的轉化。進程神學力圖綜合宗教信仰與科學世界觀，其結果是它不再把永恆秩序當作倫理規範的根基。相反，進程神學把宇宙解釋為一個進程，在其間倫理規則得以生成。

宗教的現代轉化的第二個特徵是，神學不再依賴特定的權威，而依靠作為主體的人自身，並由此關注宗教的形式結構和普遍的人類學特徵。神學如此徹底的棄置這種權威原則，以致有人將之稱為“權威之所的崩潰”。這種權威崩潰體現了宗教信仰的形式化和普遍化，激進的一神教和倫理普遍主義乃是這一理性化傾向在西方世界的表現。宗教信仰的另一種普遍化則表現為現代社會所產生的一種雙重意識，即對宗教的普遍性和特定宗教傳統的特殊性意識。由此，其他宗教不再被簡單地看作“他者”、“舊信仰”或“虛假信仰”。在今天，我們把歷史宗教的特殊性看成是人對終極性意義之普遍追求的特殊歷史表達。宗教在現代社會中的根本轉變的第三個特徵是，宗教信仰的倫理維度變得日益重要。宗教象徵體系的倫理標準已日益成為用以評價這些象徵體系的標準。宗教傳統作為倫理基礎的功能最明顯地表現在末世論中：在過去，末世論宇宙神學主要根據獎懲觀念或用永生觀念來解釋，在現代神學中，這種神學意向都被解釋為一種隱喻性語言，表達對社會正義和政治和平的展望。當代的政治神學和解放神學則直接運用烏托邦語言及傳統末世論意象來批判非正義、壓迫和歧視的社會。如果說封建時代的末世觀念是對等級社會的理想化，那麼現代末世論觀念則提供了對於激進平等、正義與和平的意象。就此而言，宗教信仰本身已不再單純是關於理想的善的生活意象。另一個例子是創世論。在過去，創世的信念構成了等級社會理想化的基礎，在現代社會中，關於萬有皆是上帝所創造的信念則成為關於一切人皆享有終極平等和終極尊

嚴的信念。

哈貝馬斯的交往行動理論未曾透徹分析宗教在現代社會中的轉化。在我看來，這種忽略可以解釋他關於公共領域與私人領域理論之缺陷的由來。

在當代政治哲學中，女權主義理論對公共領域與私人領域的劃分提出了頗有見地的批評。在諸如貝哈比（S. Benhabib）、弗雷澤（Nancy Fraser）和楊愛斯（Iris M. Yong）看來，哈貝馬斯對於公共／私人領域的劃分含糊不清、自相矛盾。一方面，現代社會中的政治、司法和行政制度屬於公共領域，並因此與家庭之類的私人事務相對立。這裏，“公共”一語是指對所有人開放的事物，“私人”則指個人之間的特定關係。這種意義上的公共／私人領域的劃分顯然與社會制度／生活世界的劃分不對等。例如，公共輿論屬於公共領域，但按哈貝馬斯的看法，它乃是生活世界的組成部分。在另一方面，公共／私人領域的劃分意味著整體利益的對立，在這一意義上，以追逐私人利益為目的的經濟活動應是私人的，而國家及其行政機構應代表整體普遍利益。

公共／私人領域的劃分具有兩種不同含義，兩者之間的相互滲透使得我們不能不對哈貝馬斯的“理性”概念提出質疑。如果交往理性僅僅指屬於公共領域的東西，也就是對一切人開放的東西，我們就不能不承認，這裏存在著所謂無偏見的公共理性和私人家庭理性的對立。女權主義學者已令人信服地表明這種對立後面所掩蓋的男權主義含義。

女權主義者對公共／私人領域劃分的這種批評十分重要。和羅爾斯一樣，哈貝馬斯把宗教與善的生活觀念劃入到私人領域，但他力圖要表明公共領域是以非功利的交往理性為基礎的。這使得他的話語倫理不可避免地陷入自相矛盾的境地。

三、教會社群與話語倫理的制度基礎

哈貝馬斯對現代性的分析包括兩個要點：一方面，生活世界與社會制度的脫鉤造就了理性化的進展；在另一方面，這種脫鉤又可能導致制度對生活世界的侵蝕，使其喪失價值內容，他稱之為金錢與權勢通過大眾媒介對生活世界的瘟疫。這番分析提出了一個尖銳的問題：如果生活世界的公共領域日漸被制度所建民，在今天對正義、權利和善的公共討論可在何種場合展開？公共討論的制度基礎在今天可能是什麼？對倫理和正義問題的討論要求具體的話語社群的存在，但這樣的社群存在於何處？哈貝馬斯由於割斷了話語倫理與宗教的關聯，因而不可能為道德問題的討論提供社會的或文化的制度基礎。換句話說，他未能為話語倫理的制度基礎發展出一種恰當理論。

我的看法是：宗教傳統有其實質性的潛在規範內容。就此而言，教會可說是解釋學社群，而這樣的社群能為倫理問題的公共討論提供一種制度基礎。

當代關於正義問題的討論立足於兩種截然不同的立場：普遍主義和歷史主義。前者以羅爾斯、德沃金（Ronald Dworkin）、格韋夫（Alan Gewirth）為代表，他們強調正義觀念涉及普遍有效判斷：正義觀念應能提供給我們可據此對一特定社會及其實踐進行評價的普遍標準。與此相反，以華策爾（Michael Waltzer）、桑德爾、泰勒（Charles Taylor）和麥金泰爾為代表的歷史主義則主張不同文化和社會有其特殊的正義觀念：所有的知識，包括道德知情說，都取決於歷史和社會條件。這兩種立場各自有局限性：普遍主義難以說明道德自我如何建立，道德判斷如何應用於具體境況，而歷史主義

則難以擺脫相對主義的困境。

羅爾斯關於“弱”的善概念和“強”的善概念之劃分旨在克服普遍主義所遭遇的困難。在他看來，人們在多元社會中難以就什麼是善的生活的觀念取得共識，尤其是當這樣的觀念涉及到宗教信仰時。不過，社會中仍然可能存在一種較弱的關於善的共識，他定義為一種旨在保證正義原則得以推行的最基本的善的觀念。

問題在於，“弱”的善觀念和“強”的善觀念之間究竟有什麼關係？前者獨立於後者還是相對於後者？當如何區分兩者？如果承認多元社會的存在必須以一種“弱”的善觀念為前提，在什麼意義上“弱”觀念可脫離“強”觀念而存在？這些問題為我們提供了一個新的角度來考察哈貝馬斯的話語倫理的意義。哈貝馬斯力圖通過確立話語活動的普遍形式前提來克服普遍主義和歷史主義的片面性。這些形式前提的規範意義遠比羅爾斯的“弱”的善觀念強，它們實質上代表的是一種“強”的善觀念。這類抽象原則表達的不過是如下的實質性倫理內容：所有人都是同一個上帝之下的兄弟姊妹。哈貝馬斯的抽象形式正義原則與宗教的歷史實質倫理觀念，不過是同一硬幣的兩個方面。這清楚地表明了話語倫理和宗教傳統之間相互依存的辯證關係。

我因此提議政治神學應在傳統的規範內容和公共的正義原則之間構建一種廣義反思平衡（broad reflective equilibrium），以便兩者能進行相互對等的批評。在這種交流中，規範傳統需要加入公共討論並參照正義觀念來自我修正，需要承認當代社會裏存在理想、利益和道德多元性，其規範信念必須吻合於話語倫理關於判斷有效性的公共普遍標準。在另一方面，話語倫理將借助宗教的實質規範內容而發展出一種適用於多元社會的善的生活觀念。

話語倫理與規範傳統闡釋的辯證關聯之重要意義在於，它將能

為當代社會裏道德自我的形成發揮關鍵作用。在一個日益貧乏，不斷被制度所殖民的生活世界裏，宗教社群所起的不僅僅是規範傳統的解釋社群的作用。它們更重要的功能為社會中自我的形成和發展提供制度基礎。

自我與超越、社群與人格發展，乃是政治神學的核心內容。我們需要憑藉交往行動理論和充分發展了的政治神學來探討它們。同樣，波依克特（Helmut Peukert）和鮑爾（Karl Bauer）關於人類普遍依存的理論，福勒（James W. Fowler）和帕克斯（Sharon Parks）關於宗教信念與自我發展的思想，都對解決這些問題具有重要意義。此外，我們還需要考慮關於動機與道德信念的關係，亦要考慮亞里斯多德式的對性格和德行的關注與對這種關注的康德式的挑戰之間的關係。所有這些問題都不僅關係到宗教的現代轉化，而且亦關係到如何通過廣義反思平衡來進行話語倫理和規範傳統之間的相互批評。

34

作者簡介：舒士拿·費奧倫查，哈佛大學教授。

電子郵件：ffiorenza@hds.harvard.edu

Introducion to the author : Francis Schüssler Fiorenza , Professor of Harvard University

譯者簡介：陳維綱教授 澳門大學教授。

電子郵件：wxchen1@gmail.com

Introduction to the translator: Chen Weigang , Professor of University of Macu