

# 教会社群作为 “话语伦理”的制度基础\*

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

舒士拿—费奥伦查 著 陈维纲 编译  
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

---

\* 本文是根据费奥伦查 (Francis Schüssler Fiorenza) 教授的“作为解释学社群的教会”( *The Church as a Community of interpretation: Political Theology between Discourse Ethics and Hermeneutical Reconstruction* ) 一文编译而成 ( 注释部分从略 ) , 该文收录于 Don S. Browning & Francis S. Fiorenza 编:《哈贝马斯, 现代性与公共神学》[ *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

26

我将从检讨哈贝马斯 (Jürgen Habermas) 交往理论对于政治神学的意义及其局限性入手, 讨论教会群体与公共伦理之共识基础的关系, 并展开我的如下基本论点: 政治神学所依赖的宗教—道德传统并不直接与社会—政治实践产生关系, 它需要借助社会理论来建立其与实践的关系; 哈贝马斯的社会理论虽然为沟通政治神学和政治实践提供了恰当的背景理论框架, 但他的现代性理论没有考虑到, 宗教和神学在现代社会中业已产生了根本性的转化: 针对他的话语伦理的主要缺陷, 我提出, 作为解释学社群的教会能为伦理问题的公共讨论提供一种制度基础。

## 一、哈贝马斯的现代性理论及其“话语伦理”

按照哈贝马斯的交往行动理论, 现代性意味着社会制度与生活世界的三种变化。

1. 社会领域分化。哈贝马斯社会理论的基础是他对社会制度与生活世界的区分, 前者指经济与政治操作活动领域, 在这里金钱和权力支配和协调人类行为, 其构成基础是认知—工具理性。而生

活世界则是指社会成员所共享的并使日常交往成为可能的意义领域。现代性的首要特征是文化分化为认知、规范、审美—表达三个领域，每一领域各有其内在逻辑和论证方式，并由此形成其特定的判断与论据。认知—工具理性体现为科学—技术理性；道德—实践理性则体现为法律和伦理规范；而审美理性表现在艺术和感官活动中。

在传统社会中，这三个文化领域是统一在宗教体系中的，由此产生社会制度与生活世界混同，亲属关系和宗教仪式直接关联到政治和经济活动。而在现代社会中，三个文化领域的分化使得生活世界与社会制度这两个领域得以“脱钩”。一方面，认知理性的自立使得经济与政治操作活动的理性化成为可能；另一方面，实践理性与审美理性的自立则标志规范意识的理性化，其结果是以交往活动为基础的生活世界得到充分发展。

2. 神话世界观的解体。哈贝马斯承认，就其历史根源而论，宗教是“规范意识的传统核心”。但他认为宗教在现代社会的消亡是积极的。宗教的基础是宇宙论—目的论世界观，这种世界观所依赖的是神权威，而非社会成员自由达成的共识。就此而言，宗教乃是歪曲的规范意识。他争辩说，“传统规范核心让位于世界观理性化，让位于法律和道德的普遍化，让位于个体化，这实际上乃是潜伏于交往行为的规范理性获致解放的过程”。

3. 正当优先于善。规范意识之独立于宗教世界观的重要意义是普遍伦理的出现。现代自由主义的正义理论表明了这深刻的变化。这些理论强调道德正当优先于善。其意义可概括为：正当优先可提供一种恰当方式来解决善的观念之多元性问题，它承认不同的关于善的生活的观念各有其合理性，但它同时又坚持我们可以确立独立于这些多元观念的普遍正义观念。后者建立在人们通过公共讨

论而达成的共识之上，而非哪一种特定的善的观念之上。其次，正当优先意味着正义观念乃是比善的观念更基本的东西。这是指我们可以根据普遍正义的标准来衡量、评价善的观念，确定哪一种善的观念比其他的更合理。在这一点上，哈贝马斯远比罗尔斯（John Rawls）激进。罗尔斯主张正义是一种德行，也就是一种善，而哈贝马斯却把正义看成是高于任何一种德行的更基本的范畴。

哈贝马斯的话语伦理直接建立在他的现代性理论上，旨在表明，道德规范应通过公共讨论来确立，反对把正义观念还原到任何宗教观念或任何关于善的生活观念。由此，他把话语伦理与建立在善的生活之观念基础上的伦理（如麦金泰尔[Alasdair MacIntyre]或里特[Ritter]的新亚里士多德伦理学），以及自由主义正义观伦理学（如罗尔斯的《正义论》）相区别。

哈贝马斯把宗教信仰等于过时的世界观，以为这些信仰都依赖于传统的权威形式。宗教因此对公共讨论和批评是封闭的，以宗教信仰为基础的道德主张自然也跟公共讨论和理性论辩格格不入。此外，宗教和形而上学世界观已丧失了它们的说服力。宗教信仰在今天已成了个人的主观选择，因之不可能为公共领域提供所要求的集体原则。

根据类似的理由，哈贝马斯对麦金泰尔的新亚里士多德伦理学和桑德尔（Michael Sandel）的社群主义（Communitarianism）提出批评。任何旨在把伦理学构筑在生活观念基础上的努力都难以逃避这样的问题：我当如何评价生活形式及其精神气质（Ethos）本身的正当性？所有的新亚里士多德立场都难以说明，如何能不凭藉形而上学前提而构造客观的道德公共秩序。

哈贝马斯的话语伦理与罗尔斯的正义理论截然有别。罗尔斯的康德式理论最终建立在离群索居的个人之上，而话语伦理则以人类

交往行为内含的规范意识为依托。因此，在话语伦理中，个体自我与通过公共讨论而达成的道德共识之间能够取得一致。

## 二、现代社会中的宗教与“话语伦理”论的缺陷

交往行动理论显然忽略了宗教与神学在现代社会中的转变。这一根本转变包括：1. 宗教信仰已逐渐独立于宇宙论世界观。2. 宗教信仰建立在个人信念而非权威基础上。3. 宗教信仰所蕴含的人类学和伦理内容得到阐明。这些转变把启蒙主义的批判原则引入了宗教与神学思考之中，并为我的下列论题奠定了基础，即教会作为解释学社群（interpretative communities）进入了现代多元社会的公共话语领域，且能为这一领域的生存发展发挥难以替代的作用。

我们不能简单地把现代性理解为对传统宗教的排斥，启蒙主义也不是所谓“现代异教的兴起”。事实上，在当今的后启蒙时代，宗教信仰业已吸收启蒙主义的批判原则，以致这些原则构成了宗教信仰和思考的整合基础。这一根本性转变的首要特征，是神学与神话—宇宙论世界观的“脱钩”：在19世纪，施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）把宗教定义为与形而上学和伦理学完全不同的领域，神学首先要弃置把宗教命题与有关世界和宇宙之构成的命题混为一谈的做法；在19世纪末期，里敕尔（Albrecht Ritschl）学派提出宗教信仰与形而上学或世界观截然对立；在本世纪，布尔特曼（Rudolf Bultmann）的解神话神学纲领标志着现代神学中宗教命题与宇宙论命题更彻底的脱离：尼布尔（Helmut Richard Niebuhr）关于激进一神论的理论以同样彻底的方式提出，必须把上帝观念与世界观清楚划分开来。所有这些例子都表明，传统宗教信仰所依赖的

宇宙论假定已被弃置,甚而这一趋向的明显例外——进程神学和新多玛斯主义也体现出了同样的转化。进程神学力图综合宗教信仰与科学世界观,其结果是它不再把永恒秩序当作伦理规范的根基。相反,进程神学把宇宙解释为一个进程,在其间伦理规则得以生成。

宗教的现代转化的第二个特征是,神学不再依赖特定的权威,而依靠作为主体的人自身,并由此关注宗教的形式结构和普遍的人类学特征。神学如此彻底的弃置这种权威原则,以致有人将之称为“权威之所的崩溃”。这种权威崩溃体现了宗教信仰的形式化和普遍化,激进的一神教和伦理普遍主义乃是这一理性化倾向在西方世界的表现。宗教信仰的另一种普遍化则表现为现代社会所产生的一种双重意识:即对宗教的普遍性和特定宗教传统的特殊性意识。由此,其他宗教不再被简单地看作“他者”、“旧信仰”或“虚假信仰”。在今天,我们把历史宗教的特殊性看成是人对终极性意义之普遍追求的特殊历史表达。宗教在现代社会中的根本转变的第三个特征是,宗教信仰的伦理维度变得日益重要。宗教象征体系的伦理标准已日益成为用以评价这些象征体系的标准。宗教传统作为伦理基础的功能最明显地表现在末世论中:在过去,末世论宇宙神学主要根据奖惩观念或用永生观念来解释,在现代神学中,这种神学意向都被解释为一种隐喻性语言,表达对社会正义和政治和平的展望。当代的政治神学和解放神学则直接运用乌托邦语言及传统末世论意象来批判非正义、压迫和歧视的社会。如果说封建时代的末世观念是对等级社会的理想化,那么现代末世论观念则提供了对于激进平等、正义与和平的意象。就此而言,宗教信仰本身已不再单纯是关于理想的善的生活意象。另一个例子是创世论。在过去,创世的信念构成了等级社会理想化的基础,在现代社会中,关于万有皆是上帝所创造的信念则成为关于一切人皆享有终极平等和终极尊严的

信念。

哈贝马斯的交往行动理论未曾透彻分析宗教在现代社会中的转化。在我看来，这种忽略可以解释他关于公共领域与私人领域理论之缺陷的由来。

在当代政治哲学中，女权主义理论对公共领域与私人领域的划分提出了颇有见地的批评。在诸如贝哈比（S. Benhabib）、弗雷泽（Nancy Fraser）和杨爱斯（Iris M. Yong）看来，哈贝马斯对于公共/私人领域的划分含糊不清、自相矛盾。一方面，现代社会中的政治、司法和行政制度属于公共领域，并因此与家庭之类的私人事务相对立。这里，“公共”一语是指对所有人开放的事物，“私人”则指个人之间的特定关系。这种意义上的公共/私人领域的划分显然与社会制度/生活世界的划分不对等。例如，公共舆论属于公共领域，但按哈贝马斯的看法，它乃是生活世界的组成部分。在另一方面，公共/私人领域的划分意味着整体利益的对立，在这一意义上，以追逐私人利益为目的的经济活动应是私人的，而国家及其行政机构应代表整体普遍利益。

公共/私人领域的划分具有两种不同含义，两者之间的相互渗透使得我们不能不对哈贝马斯的“理性”概念提出质疑。如果交往理性仅仅指属于公共领域的东西，也就是对一切人开放的东西，我们就不能不承认，这里存在着所谓无偏见的公共理性和私人家庭理性的对立。女权主义学者已令人信服地表明这种对立后面所掩盖的男权主义含义。

女权主义者对公共/私人领域划分的这种批评十分重要。和罗尔斯一样，哈贝马斯把宗教与善的生活观念划入到私人领域，但他力图要表明公共领域是以非功利的交往理性为基础的。这使得他的话语伦理不可避免地陷入自相矛盾的境地。

### 三、教会社群与话语伦理的制度基础

哈贝马斯对现代性的分析包括两个要点。一方面，生活世界与社会制度的脱钩造就了理性化的进展。在另一方面，这种脱钩又可能导致制度对生活世界的侵蚀，使其丧失价值内容，他称之为金钱与权势通过大众媒介对生活世界的殖民。这番分析提出了一个尖锐的问题：如果生活世界的公共领域日渐被制度所殖民，在今天对正义、权利和善的公共讨论可在何种场合展开？公共讨论的制度基础在今天可能是什么？对伦理和正义问题的讨论要求具体的话语社群的存在，但这样的社群存在于何处？哈贝马斯由于割断了话语伦理与宗教的关联，因而不可能为道德问题的讨论提供社会的或文化的制度基础。换句话说，他未能为话语伦理的制度基础发展出一种恰当理论。

我的看法是：宗教传统有其实质性的潜在规范内容。就此而言，教会可说是解释学社群，而这样的社群能为伦理问题的公共讨论提供一种制度基础。

当代关于正义问题的讨论立足于两种截然不同的立场：普遍主义和历史主义。前者以罗尔斯、德沃金（Ronald Dworkin）、格韦夫（Alan Gewirth）为代表，他们强调正义观念涉及普遍有效判断：正义观念应能提供我们可据此对一特定社会及其实践进行评价的普遍标准。与此相反，以华策尔（Michael Waltzer）、桑德尔、泰勒（Charles Taylor）和麦金泰尔为代表的历史主义则主张不同文化和社会有其特殊的正义观念：所有的知识，包括道德知情说，都取决于历史和社会条件。这两种立场各自有局限性：普遍主义难以说明道德自我如何建立，道德判断如何应用于具体境况，而历史主义则



难以摆脱相对主义的困境。

罗尔斯关于“弱”的善概念和“强”的善概念之划分旨在克服普遍主义所遭遇的困难。在他看来，人们在多元社会中难以就什么是善的生活的观念取得共议，尤其是当这样的观念涉及宗教信仰时。不过，社会中仍然可能存在一种较弱的关于善的共识，他定义为一种旨在保证正义原则得以推行的最基本的善的观念。

问题在于，“弱”的善观念和“强”的善观念之间究竟有什么关系？前者独立于后者还是相关于后者？当如何区分两者？如果承认多元社会的存在必须以一种“弱”的善观念为前提，在什么意义上“弱”观念可脱离“强”观念而存在？这些问题为我们提供了一个新的角度来考察哈贝马斯的话语伦理的意义。哈贝马斯力图通过确立话语活动的普遍形式前提来克服普遍主义和历史主义的片面性。这些形式前提的规范意义远比罗尔斯的“弱”的善观念强，它们实质上代表的是一种“强”的善观念。这类抽象原则表达的不过是如下的实质性伦理内容：所有人都是同一个上帝之下的兄弟姐妹。哈贝马斯的抽象形式正义原则与宗教的历史实质伦理观念，不过是同一硬币的两个方面。这清楚地表明了话语伦理和宗教传统之间相互依存的辩证关系。

我因此提议政治神学应在传统的规范内容和公共的正义原则之间构建一种广义反思平衡（broad reflective equilibrium），以便两者能进行相互对等的批评。在这种交流中，规范传统需要加入公共讨论并参照正义观念来自我修正，需要承认当代社会里存在理想、利益和道德多元性，其规范信念必须吻合于话语伦理关于判断有效性的公共普遍标准。在另一方面，话语伦理将借助宗教的实质规范内容而发展出一种适用于多元社会的善的生活观念。

话语伦理与规范传统阐释的辩证关联之重要意义在于，它将能

为当代社会里道德自我的形成发挥关键作用。在一个日益贫乏，不断被制度所殖民的生活世界里，宗教社群所起的不仅仅是规范传统的解释社群的作用。它们更重要的功能是为社会中自我的形成和发展提供制度基础。

自我与超越、社群与人格发展，乃是政治神学的核心内容。我们需要凭藉交往行动理论和充分发展了的政治神学来探讨它们。同样，波依克特（Helmut Peukert）和鲍尔（Karl Bauer）关于人类普遍依存的理论，福勒（James W. Fowler）和帕克斯（Sharon Parks）关于宗教信仰与自我发展的思想，都对解决这些问题具有重要意义。此外，我们还需要考虑关于动机与道德信念的关系，亦要考虑亚里士多德式的对性格和德行的关注与对这种关注的康德式的挑战之间的关系。所有这些问题都不仅关系到宗教的现代转化，而且亦关系到如何通过广义反思平衡来进行话语伦理和规范传统之间的相互批评。

**作者简介：**舒士拿—费奥伦查，哈佛大学。电子邮件：

ffiorenza@hds.harvard.edu

**Introduction to the author:** Francis Schüssler Fiorenza, The Divinity School Harvard University.

**译者简介：**陈维纲，澳门大学。电子邮件：

wxchen1@gmail.com

**Introduction to the author:** Chen Weigang, University of Maca.