

哈貝馬斯「宗教轉向」的內在邏輯

——以商談倫理學為核心的考察

郝喆雋

復旦大學哲學學院副教授

一、哈貝馬斯的「宗教轉向」

「九一一」事件可以作為德國哲學家 and 社會理論家哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 思想發展歷程中的一個象徵性分水嶺——在此之前，他和幾乎所有法蘭克福學派的學者一樣，幾乎都沒有「正視」過宗教問題。¹ 在此之後，他開始將關注力聚焦於公共領域中宗教的角色問題，系統地重估了宗教的功能，並發表了一系列有關宗教的論文和著作。

二〇〇一年，「九一一」事件發生後一個月，哈貝馬斯在接受德國書業和平獎時，發表了題為「信仰與知識」(Glauben und Wissen) 的演講，開始反思以往的世俗化 (Säkularisierung/

1. 哈貝馬斯在前期著作中對宗教的論述僅僅是片段式的，例如在《公共領域的結構轉型》(Strukturwandel der Öffentlichkeit) 中他提出：「所謂的宗教自由在歷史上是第一個私人領域自律領域；教會本身是作為眾多公共權力載體之一二繼續存在了下來。」(哈貝馬斯著，曹衛東等譯，《公共領域的結構轉型》[上海：學林出版社，1999]，頁 11。)

在二十世紀八十年代末出版的《後形而上學思想》(Nachmetaphysisches Denken) 一書中，哈貝馬斯對宗教的看法有所鬆動。他認識到後形而上學思想和宗教的共存局面。「在形而上學覺醒之後，哲學理論放棄了其超常地位。……徹底世俗化的日常生活無論如何也不可能一點不受超常事件毀滅性和顛覆性侵入的影響。從外部看，儘管宗教建構世界觀的功能還在被削弱，但它對於在日常生活中的超常事物打交道仍然具有不可替代的規範作用。因此，後形而上學思想和宗教實踐也可以平等共存——而且不只是在非共時物的共同性的意義上。這種持續的共存只要宗教語言仍然具有啟示作用和必不可少的語義學內涵——而且這些內涵是哲學語言(暫時?)所無法表達的——並繼續拒絕轉化成論證話語，那麼，哲學哪怕是以後形而上學形態出現，同樣既不能取代宗教，也不能排擠宗教。」(哈貝馬斯著，曹衛東、傅德根譯，《後形而上學思想》[南京：譯林出版社，2001]，頁 50。)

secularization) 概念，並將宗教問題置於多元社會的框架之中加以審視。²二〇〇四年一月，哈貝馬斯與時任樞機主教（後來成為教宗本篤十六世[Benedict XVI]）的拉辛格（Joseph Ratzinger）在慕尼黑巴伐利亞天主教科學院進行了一場對談，各自從理性與宗教的角度來反思兩者的關係。兩人的演講後被集結為《世俗化的辯證法：論理性與宗教》（*Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion*）一書。³二〇〇五年，哈貝馬斯研究宗教問題的文集《在自然主義與宗教之間》（*Zwischen Naturalismus und Religion*）正式出版。⁴該文集的涵蓋範圍很廣，包括了政治哲學、商談倫理、康德—黑格爾宗教哲學、認知理論、國際法等領域。二〇〇七年二月，作為與拉辛格對談的後續，哈貝馬斯在慕尼黑與幾位天主教神學家進行了一場討論。這場討論中遞交的論文以及哈貝馬斯的回應被集結為《對於缺失的意識——一場與哈貝馬斯的討論》（*Ein Bewußstein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*）一書，於次年出版。⁵

上述這一系列的論文和著作可以大致勾勒出哈貝馬斯的「宗教轉向」。⁶需要說明的是，這一「宗教轉向」並沒有方法論意義，也不是指哈貝馬斯個人世界觀—宗教認信的改變。它更多是指其研究關注點的轉移。換言之轉向之後，哈貝馬斯對宗教在當代社會中的地位 and 角色進行了較為徹底的重估。哈貝馬斯本人所代表

2. Jürgen Habermas, *Glauben und Wissen* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001), pp. 9-15.

3. Jürgen Habermas & Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und Religion* (Freiburg im Breisgau: Verlag Herder), 2005.

4. Jürgen Habermas, *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005)。中譯本參見哈貝馬斯著，郁喆雋譯，《在自然主義與宗教之間》（上海：上海人民出版社，2013）。

5. Habermas et al, *Ein Bewußstein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen Habermas* (eds. Michael Reder & Josef Schmidt; Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2008)。中譯本見哈貝馬斯等編著，郁喆雋譯，《對於缺失的意識——一場與哈貝馬斯的討論》（北京：商務印書館，2013）。

6. 關於哈貝馬斯「宗教轉向」前後的差異以及具體文本，參見郁喆雋，〈哈貝馬斯的宗教轉向及其局限〉，載張慶熊、林子淳編，《哈貝馬斯與漢語神學》（香港：道風書社，2007），頁 207-232。

的立場始終是他自稱的「後形而上學思想」（Nachmetaphysisches Denken）。

「宗教轉向」蘊含着哈貝馬斯思想軌跡中的斷裂，體現了他對二十世紀末、二十一世紀初，在全球範圍內宗教狀況改變的敏銳回應。以往的研究大多從外部（政治、文化等）處境的變化，來解釋哈貝馬斯的這一轉向。⁷本文嘗試突出哈貝馬斯思想的內在、連續性的因素，將商談倫理作為一條一以貫之的主線，來闡釋其宗教轉向的內在動因和邏輯。

二、哈貝馬斯的商談倫理學原則

哈貝馬斯並非獨自開創了商談倫理學（Diskursethik/discourse ethics），⁸同時代的學者阿佩爾（Karl-Otto Apel）在這方面的成就與思想深度可能要超出他。此外有學者指出，哈貝馬斯的商談倫理學受到了塗爾幹（Emile Durkheim）、米德（George Herbert Mead）和科爾伯格（Lawrence Kohlberg）的影響。儘管如此，哈貝馬斯的商談倫理學和他之前的公共領域（Öffentlichkeit/public sphere）和交往行為理論有着密切的關聯。⁹商談倫理學雖然具有深遠的學術背景和悠久的理論傳統，但它所要回答的問題卻是當下的——

7. 漢語學界對哈貝馬斯這一轉向的研究論文並不多，參見曹衛東，〈在雅典與耶路撒冷之間〉，載《讀書》2004年第5期，後收入《曹衛東講哈貝馬斯》（北京：北京大學出版社，2005）；童世駿，〈哈貝馬斯近年來有關「後世俗社會」及宗教的論述〉，載復旦大學國外馬克思主義研究中心編，《國外馬克思主義研究報告（2007）》（北京：人民出版社，2007）；關啟文，〈宗教在公共領域的角色——哈貝馬斯的後世俗反思〉，載《安徽大學學報（哲學社會科學版）》2011年第3期，頁22-28；張慶熊，〈理性與宗理性與宗教間的角鬥與協同——評哈貝馬斯與拉辛格的辯論〉，載《復旦學報（社會科學版）》2006年第5期，頁95-103。此外，也有學者將哈貝馬斯的這一轉向稱為「後世俗轉向」。參見汪行福，〈三大轉向及其未來取向——為哈貝馬斯八十誕辰而作〉，載《當代國外馬克思主義評論》7（2009）。

8. 漢語學界對 Diskursethik/discourse ethics 的翻譯通常有三種，分別將之翻譯為「商談倫理學」、「話語倫理學」和「對話倫理學」。有關這一術語的翻譯問題，參見胡軍良，《哈貝馬斯對話倫理學研究》（北京：中國社會科學出版社，2010），頁4-11。本文中除直接引文外，統一為「商談倫理」，以下不再說明。

9. Lasse Thomassen, *Habermas: A Guide for the Perplexed* (London & New York: Continuum, 2010), pp. 97-100.

即在價值多元的時代，人們應當如何行動？或者說，人們應當按照怎樣的倫理規範來行動，這些倫理規範應當如何產生？

一般認為，哈貝馬斯的商談倫理學是其交往行動理論的延伸。在二十世紀七十年代，哈貝馬斯在《合法化危機》（*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*, 1973）的結尾處，首次將商談倫理學作為批判理論的一個因素提出來。他認為：

適當的模型應該是有關人員組成的交往共同體（*Kommunikationsgemeinschaft*）。這些人作為實踐話語的參與者，對規範的有效性要求加以檢驗，一旦他們有理由來接受規範的有效性要求，他們也就形成了一種信念：即在既定環境中所提供的規範是「正確的」。規範的有效性要求的基礎不是締約雙方的非理性行為意志，而是由理性所產生的對規範的承認，這些規範在任何時候都可以接受質疑。因此，規範的認知因素並不僅限於規範的行為期望的命題內涵。規範有效性要求本身就具有一種假設意義上的認知性。這種假設就是：規範的有效性要求可以用話語來兌現，即它可以用參與者通過論辯達成的共識來加以論證。¹⁰

通常認為，哈貝馬斯的商談倫理學有兩個基本原則。一個是「普遍化原則」（*Universalisierungsgrundsatz*），另一個是「商談倫理原則」（*diskursethischer Grundsatz/ discourse principle*）。在一九八三年出版的《道德意識和交往行為》（*Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*）一書中，哈貝馬斯較為明確地表述了這兩個原則：¹¹

10. 哈貝馬斯著，劉北成、曹衛東譯，《合法化危機》（上海：上海人民出版社，2000），頁137-138。

11. Jürgen Habermas, *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983), pp. 75-76. 英譯本參見 *Moral Consciousness and Communicative Action*

一、普遍化原則：一般地遵循那些有爭議的規範，對滿足每個個體利益的預期後果和附帶結果，能夠被所有人不受強制地接受。¹²

可以說，由於該原則包含了以下幾個要素，它才具有普遍性：非強制性（Zwanglosigkeit）；每個個體能夠表達自身的利益；對所有每個個體利益的關注和尊重。哈貝馬斯此後對普遍性原則又有了新論述：「一個規範的有效性前提在於：普遍遵守這個規範，對於每個人的利益格局和價值取向可能造成的後果或負面影響，必須被所有人共同自願地接受下來。」¹³哈貝馬斯本人指出，普遍化原則的用意在於要求交往的參與各方能夠做到普遍的角色互換（universeller Rollentausch），即採取他人的立場來思考問題。¹⁴

但是哈貝馬斯意識到，僅僅依靠普遍化原則是可能達成某種共識的，但這種共識可能並非必然是商談性的。因此，有必要引入第二條原則，它具有典型的對話—協商特徵。

二、商談倫理原則：只有當所有相關方都參與到實踐的商談中來，他們所贊同（或能夠贊同）的規範才是有效的。¹⁵

這一原則的要求顯然要比普遍化原則更高。它包含了以下一些要素：首先，商談倫理原則假定了所有相關方參與商談的資格，也即不得將任何相關方排除在外；其次，所有相關方被承諾具有表達自身意見的資格，也即能夠贊成或反對某一規範。

在一九九二年出版的《在事實與規範之間》（*Faktizität und Geltung*）一書中，哈貝馬斯進一步闡釋了商談倫理原則：「有效的只是所有可能的相關者作為合理商談的參與者有可能同意的那些行動規範。」¹⁶哈貝馬斯隨後補充，「相關者」指的是其利益將

(Trans. C. Lenhardt & S. W. Nicholsen; Cambridge, MA: The MIT Press, 1990).

12. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 103. 另參頁 75-76。譯文為本文作者翻譯，強調為原文中所有，下同。

13. 哈貝馬斯著，曹衛東譯，《包容他者》（上海：上海人民出版社，2002），頁 45。

14. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 75.

15. 同上，頁 103。另參頁 76。

16. 哈貝馬斯著，童世駿譯，《在事實與規範之間（修訂本）》（北京：三聯書店，2003），頁 132。

受到該規範所調節的一般實踐的可預見結果影響的每一個人；而「合理商談應該包括所有旨在就成問題的有效性主張達成理解的任何努力，只要這種努力是在這樣一些交往條件下發生的，這些條件在一個通過語內行動義務而構成的公共空間裏，使得對主題和所發表的意見、資訊和理由的自由處理成為可能」。¹⁷

哈貝馬斯的商談倫理學延續了康德道德哲學的形式主義特徵。商談倫理學的兩個基本原則自身都是形式規定，而非實質性規定。換言之，哈貝馬斯的商談倫理並沒有給出究竟甚麼是道德的、倫理的，而是給出了一套參與商談的規則。只要符合了這一套形式規則，所得出的結論和共識就能被當作是道德的。因此，有學者指出：「毋寧說，話語倫理學保證了這樣的過程，通過它們，無論被得到的解決辦法是甚麼，都是公平和正義的。它涉及的是作道德決斷的過程，而不是道德決斷的結果。」¹⁸也有學者指出，哈貝馬斯的商談倫理「並沒有直接回答『我應該做甚麼』的問題，相反，該理論力圖揭示，在甚麼樣的條件下現代道德行為人可以自己成功回答這個問題」。¹⁹由於哈貝馬斯商談倫理的形式特徵，它可以說是一種最低程度的倫理學。但即便是這種最低程度倫理學，並不能保證必然能夠得出有效的規範。所有相關方可能無法達成一致，即沒有辦法形成普遍的倫理規範。

哈貝馬斯商談倫理與康德倫理學的另一個主要區別在於，他從獨白式的倫理轉變為對話—交談式的倫理學。在康德那裏，甚麼是道德的，是由單個理性主體來進行判定；而在哈貝馬斯那裏，這一任務是由所有相關各方通過交流和協商來進行的。²⁰這體現出了康德時代所沒有的問題，即當代文化多元所造成的困

17. 同上。

18. 安德魯·愛德格著，楊禮銀、朱松峰譯，《哈貝馬斯：關鍵概念》（南京：江蘇人民出版社，2009），頁50。

19. 詹姆斯·戈登·芬利森著，邵志軍譯，《哈貝馬斯》（南京：譯林出版社，2010），頁75。

20. 參見哈貝馬斯著，童世駿譯，《在事實與規範之間（修訂本）》，頁134。

境——單個理性主體很難超越其自身的文化背景和視域界限，來代替他者進行思考和倫理判定。可以說，引入商談倫理原則旨在避免獨白式倫理的局限，超越倫理的自我中心主義。哈貝馬斯本人也指出，他的商談倫理學是為了避免種族中心論：「我的道德原則絕不僅僅是對成年、白人、接受良好教育的當今西方男性的反映。」²¹

哈貝馬斯的商談倫理學也因此要求預設一個理想言語情景（*ideale Sprechsituation/ideal speech situation*）。它具有反事實特徵（*kontra-faktischer Charakter*），要求將壓制和不平等從這一言語情景中排除出去。為此，哈貝馬斯引入了一系列規則：

1.1 言說者不得自相矛盾。

1.2 如果言說者將謂詞 F 歸屬於對象 a，就應當準備好可以將 F 運用於與 a 類似的所有其他對象。

1.3 不同的言說者在使用同一表述時，不得採用不同的含義。

2.1 所有言說者只能斷言他所相信的東西。

2.2 要反對一個不屬於討論對象的說法或規範，必須對此給出理由。²²

這些規則都旨在避免出現不真誠和無效對話，例如雞同鴨講和言不由衷的局面。換言之，商談倫理的兩個基本原則能夠生效，不僅要求商談參與各方在語義層面上保持對稱性，而且還要求言語行為方面避免出現施為性的矛盾（*performativer Widerspruch*）。

21. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Action*, p. 197.

22. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, pp. 97-98.

三、普遍化原則面對的挑戰

哈貝馬斯在創其商談倫理學之初，並沒有對商談參與方的文化身份進行具體設定。由於商談倫理學具有最低規範的特徵，因此被假定應當適用於所有類型的參與者和對話語境。然而，當代西方的宗教狀況，尤其是二十世紀下半葉以來出現的宗教—文化多元，對哈貝馬斯的商談倫理學原則提出了極大的挑戰。以下本文將列舉商談倫理原則面對當代宗教狀況時，可能出現的問題：

(1) 商談中的理據有效性 (Gültigkeit/validity) 面臨問題——在不同宗教群體或宗教與世俗公民之間，理據的有效性呈現出巨大的不對稱性。換言之，對一個宗教群體有效的論據，可能在另一個宗教群體（或是世俗群體）看來是無法成立或根本無效的。我們可以通過一個例子來說明這一問題：在最近若干年美國關於人類胚胎幹細胞 (human embryonic stem cell) 研究的論爭中，²³ 基督教右翼團體採取了激烈的反對態度。他們的理由非常明確：A、胚胎幹細胞是胚胎的一部分，胚胎是生命；B、無論是創造生命還是毀滅生命的權柄應當在上帝而不是人。C、因此，應當反對任何形式的胚胎幹細胞研究。然而對一個世俗主義者而言，由於他們並不接受基督教的基本信仰，所以上述 A 和 B 都是無法成立的，所以其結論 C 也是無效的。即便接受 A，大部分世俗主義者依然可以採取效用主義的立場來進行如下的論證：胚胎幹細胞

23. 胚胎幹細胞是早期胚胎（原腸胚期之前）或原始性腺中分離出來的一類細胞。在美國雖然沒有法律明令禁止胚胎幹細胞研究，但過去十幾年中，圍繞是否可以使用聯邦經費來支持該研究卻存在較大的爭議。在二〇〇六年七月十九日，美國總統小布希動用總統否決權，否決了參議院一項旨在資助胚胎幹細胞研究的提案（Stem Cell Research Enhancement Act）。布希曾經說：「我對這一問題的立場深深受到我的信仰的影響……我相信，人類生命是來自我們造物主的神聖禮物。」參見“George W. Bush and the Stem Cell Research Funding Ban” (<http://healthland.time.com/2012/08/21/legitimate-rape-todd-akin-and-other-politicians-who-confuse-science/slide/bush-bans-stem-cell-research/>, accessed on 20 August 2012)。在奧巴馬任期內，一些使用聯邦經費研究胚胎幹細胞的限制逐漸被取消。美國一家聯邦上訴法院於二〇一一年四月二十九日做出裁決，允許美國聯邦政府資助人類胚胎幹細胞研究。參見“Stem Cell: Fed judge throws out human embryo challenge” (<http://blogs.abcnnews.com/thenote/2011/07/stem-cell-fed-judge-throws-out-human-embryo-challenge.html>, accessed on 27 July 2011)。

研究可以研發出治療一些藥物或治療方案，這些藥物和治療方案可以治癒一些疾病，拯救患者的生命。相對於一個沒有生命歷程、也缺乏自主意識的胚胎細胞而言，拯救患者生命或提高其生活品質的益處要大於毀滅胚胎細胞的壞處。因此應當支持胚胎幹細胞研究。假設這兩方（世俗主義者和基督徒）共同參與到一場關於胚胎幹細胞研究的辯論中，他們完全滿足哈貝馬斯所提出的交往原則，但是無法滿足普遍性原則。因為一方立論的依據是基於自身的信仰—世界觀，其出發點對於另一方面而言是無效的，反之亦然。而且按照任何的立場行事，所造成的結果亦是另一方面所無法接受的。

(2) 雖然哈貝馬斯的商談倫理學採取了形式主義特徵，但是其中依然還是不可避免地包含了實質倫理 (substantial ethics) 的因素。尤其當各方討論的議題是現實政治領域中的實際話題時，實質倫理的因素將更加凸現出來。我們依然以上述胚胎幹細胞研究的為例：無論是支持還是反對人類胚胎幹細胞研究，都會造成現實的後果——如果禁止研究，那麼就不會造成對胚胎細胞的任意毀滅，但是也放棄了相應的研究和行之有效的疾病治療手段。如果說世俗主義者一方更多地可能採取後果論 (consequentialist) 考量——哈貝馬斯提出的普遍性原則在形式上恰好也是後果論的——那麼宗教信徒一方則從推論的一開始在本質上就是意圖論 (intentionalist) 的。如果用韋伯 (Max Weber) 意圖倫理 (Gesinnungsethik) 和責任倫理 (Verantwortungsethik) 的二分來看，宗教信徒更多地採取前者，而世俗主義者更多地採取後者。雙方採取的倫理類型根本不同，進一步加大了對話和協商的難度。

四、商談倫理原則面對的挑戰

上述兩種挑戰都是針對普遍性原則的，下面提出的挑戰將主要針商談倫理原則和理想語言情景：

(3) 我們要追問參與話語過程的基本動機是甚麼。哈貝馬斯並沒有直接回答這一問題。不過我們可以大致假定，因為有利益的關涉，所以相關方是願意參與話語的。我們看到，一些民主國家中選民參選率低。但是上述問題和參與度有本質的不同。參與動機的問題旨在回答，為甚麼有人會選擇放棄參與話語進程。這裏可以引入歷史的維度——可能相關方在以往的話語進程中受到傷害，並對此產生了極大的失望。

(4) 商談倫理原則面臨代表性的問題——也即誰能夠代表一個群體，來參與商談過程。如果集中於宗教群體，那麼對於體制性宗教 (institutional religion)，代表性的問題比較容易解決。但是我們依然要看到，當代社會學已指出存在「信仰但不歸屬」 (believing without belonging)²⁴ 的現象，因此不能忽視在平信徒和宗教專家、教職人員之間可能會存在一定的立場差異。另一個值得關注的問題是，哈貝馬斯並未規定各方代表的生成機制，或許他會將之歸屬於現實政治的既有習慣。不過我們也可以看到，可能存在發言者自行賦予自身代表性，但並未獲得授權或委託的情況。這樣會造成某種「代表性的假像」。另一方面，應當注意到，在大多數商談過程中，相關方並沒有發出聲音。然而，這種「沉默」卻可能具有極為不同的意涵。它是漠視、逃避還是抵制？缺席的對話者／相關方也是哈貝馬斯公共領域理論的未盡之處。

此外，行動的單邊性和商談的多邊性形成了強烈的反差。哈貝馬斯的商談倫理要求相關方的共同參與，進行這種多邊對話的條件是比較苛刻的。然而，行動相對簡單——行動不需要多邊的支援和默許，可以是單邊性的。這也要求我們反思如下的問題：單邊的行動是否可以以及如何被理解為一種更廣泛的話語 (discourse) ？

24. 參見 Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging* (Oxford & New York: Blackwell, 1994).

(5) 哈貝馬斯所預設的商談成立條件是非常苛刻的。他要求所有參與方都滿足善意、真誠、對等、非強制等條件，商談才能有效地進行。但是在現實的對話和協商過程中，誤導、欺騙、隱瞞、脅迫恰恰是常見情況。換言之，對於話語參與方並不存在強制性的要求，來檢驗其善意、真誠和對等。即便有參與方違反了哈貝馬斯提出的理想言語情景的條件，話語機制本身也缺乏懲戒機制。因此，事實上這些要求均建立在自覺的前提上。這對商談的參與方提出了極高的生存論上的倫理要求。

(6) 哈貝馬斯的商談倫理原則對「相關方」(Betroffene)的界定不清。我們可以借用二〇一五年美國同性戀婚姻合法化的案例來說明其中存在的問題：²⁵對支持同性婚姻合法化的一方而言，常見的論證聲稱婚姻是當事人雙方的事情。最低限度為，若雙方的行為沒有傷害協力廠商，那麼它就是可接受的。在這一論證中，「相關方」是非常狹窄的，僅僅指婚姻的當事人。但是，反對同性戀婚姻合法化的一方對相關方的界定則要寬泛很多。他們會認為，雖然在法律形式上婚姻是兩個自然人之前的契約，但婚姻所造成的社會影響遠遠不至於兩個人。同性戀婚姻將「影響社會公序良俗」——因此社會中的每一個人都可以是這一問題的「相關方」。對「相關方」的定義不明晰，會導致參與商談的範圍難以劃定。這也折射出，哈貝馬斯所一貫要求的公共領域開放性和商談實踐中公共議題的關涉性之間，存在一定的張力——並非所有話題都關涉所有人。

25. 二〇一五年六月二十六日美國最高法院以五比四的投票結果裁定，同性婚姻合乎憲法。這一裁決意味着同性婚姻在全美五十個州全部合法，十三個州對同性婚姻的禁令隨之撤銷。這是針對「美國對溫莎」(United States v. Windsor)一案的裁決。二〇一〇年十一月，溫莎(Edith Windsor)提出了訴訟，稱聯邦政府違反了婚姻保護法(DOMA)。參見“Supreme Court Declares Same-Sex Marriage Legal in All 50 States”(http://www.npr.org/sections/thetwo-way/2015/06/26/417717613/supreme-court-rules-all-states-must-allow-same-sex-marriages, accessed on 26 June 2015)。

五、哈貝馬斯的解決方案及其問題

從上述挑戰可以看出，一方面宗教問題構成了哈貝馬斯商談倫理學的「阿基里斯之踵」（Achilles' Heel）——將其基本原則運用於現實宗教狀況中極為困難；另一方面，這也凸顯出，在哈貝馬斯對宗教問題的系統關注背後，存在一個重要的內在理論動因，即捍衛其商談倫理學的基本原則，或者說哈貝馬斯試圖用商談倫理的基本原則來規範所有相關方，使得他們能夠加入商談機制之中。

為此，哈貝馬斯在宗教轉向之後，提出了一些應對宗教挑戰的解決方案：首先，哈貝馬斯提出了「翻譯」（Übersetzung/translation）概念。在上述挑戰（1）中所涉及的基本哲學問題是話語參與方理據的不可通約性（incommensurability）。對此，哈貝馬斯提出，可以通過「翻譯」來解決參與方理據不對稱性的問題。「翻譯」並不是指不同語言種類之間的轉換，而是指論據、理由的重新表述。為了使宗教的論證能夠進入公共領域的討論，並為其他宗教的信徒或者沒有宗教信仰的公民所接受，哈貝馬斯要求將某個特定宗教共同體的語彙，翻譯成某種「普遍可理解的語言」。²⁶例如從歷史來看，基督教中的一個基本觀念——上帝按照自己的形象創造了人類²⁷——在近代逐漸被「翻譯」為自然法中的普遍人權觀念，進而超出了單個宗教傳統，被廣泛接受。²⁸

我們依然可以對哈貝馬斯的「翻譯」概念提出一些質疑。例如，是否所有的宗教信念都可以被翻譯為「普遍可理解的語言」，或者說，一旦宗教語言被翻譯為世俗語言，對宗教信徒而言，其內核是否還具有神聖的不可違抗性。在此，困難從理據的不對稱性轉換為可翻譯性問題。我們可以看出，哈貝馬斯嘗試用「翻譯」概念來保衛其商談倫理學中的普遍化原則。

26. 哈貝馬斯著，郁喆雋譯，《在自然主義與宗教之間》，頁 101、108。

27. 《創世記》一章 27 節。德語中有一個專名 *Gottesebenbildlichkeit* 來指稱人分有神的形象。

28. 哈貝馬斯著，郁喆雋譯，《在自然主義與宗教之間》，頁 85。

其次，哈貝馬斯提出了「互補的學習過程」(komplementärer Lernprozess)。這種學習過程包含了狹義和廣義兩個層面。狹義的學習過程要求，在當代社會中有宗教信仰公民和世俗公民之間能夠進行相互學習，了解彼此的立場和訴求。這種學習過程之所以是「互補的」，因為它不同於以往的世俗主義，不僅僅向宗教一方提出不對等的負擔。哈貝馬斯對雙方都提出了規範性的要求：「世俗的公民就其擔當國民的角色而言，既不應從根本上否定宗教的世界圖式的潛在的真理性和真理性，也不應剝奪有信仰的公民同伴用宗教的語言參與公共討論的權利。」²⁹反過來，對世俗理性和後形而上學而言，則要警惕極端的自然主義。因為，在哈貝馬斯看來這種自然主義意味着，人們在道德、法律和評價方面失去力量。³⁰另一方面，有宗教信仰的公民必須意識到他們處在一個世界觀多元的世界中，他們自己所持有的世界觀僅僅是多種世界觀中的一種。因此，宗教公民必須學會與現代科學和世俗國家相協調。³¹

廣義的學習過程則要求從更長的時間段來反思西方文明進程中理性與信仰的關係。哈貝馬斯提醒人們，應當走出人類中心和神學—宇宙論中心的二元對立。他說道：

如果宗教與形而上學的世界觀發軔於相似的學習過程，那麼信仰與知識這兩種模式與它們奠基在耶路撒冷及雅典的傳統，則同屬於世俗理性的形成史。³²

顯然，哈貝馬斯的「學習過程」試圖在不同的倫理群體之間

29. 同上，頁 87。

30. 同上，頁 109。

31. 同上，頁 3-4。

32. 尤爾根·哈貝馬斯、米夏埃爾·雷德爾、約瑟夫·施密特編著，郁喆雋譯，《對於缺失的意識》，頁 49。

建立起進行溝通的橋樑，來應對上述一系列挑戰。但是我們還是要指出，作為解決方案的學習過程，是很難實現的。在現代社會中，立場和利益的差異是顯而易見的，因此哈貝馬斯要求對話參與方準備好進行妥協，並參與學習過程。但是在宗教中，對於一些原教旨主義和極端主義信徒而言，某些原則是無法進行妥協和讓步的，因為它們是通過神命 (divine command) 的方式頒佈的，具有絕對的神聖性。即便各方能夠理解彼此的基本論據，但這也不意味着容忍或接受彼此的立場和做法。哈貝馬斯在此似乎忽略了認知和規範的差異。這裏也反映出，哈貝馬斯長久以來所要求的交往理性 (communicative rationality) 具有的局限性。

針對商談倫理原則的挑戰 (上文中 3-5)，哈貝馬斯並沒有直接給出解決方案——也即沒有直接回答，人們為何要參與商談過程。但是，在《在自然主義與宗教之間》中，哈貝馬斯反復提到了公民的「準備」(Bereitschaft) 和「心態」(Mentalität) 問題。³³這種準備和心態是公民參與學習過程的前提條件，而學習過程則是有效展開商談的準備。不過他並沒有說明，如何來積極地促進產生這種準備和心態。似乎在這一點上，哈貝馬斯遇到了自身理論中不可言說的部分：

這種形式的學習過程並非只是一種可獨立於理性考量的睿智而能發生的偶然的心態改變。但是同樣，它也不能從法律和政治的媒介中被創造出來和被操縱。自由國家長期低依賴於那些不能從自己的資源中產生出來的心態。³⁴

六、對當代漢語學界的啟示

哈貝馬斯的商談倫理學是當代世界主義 (cosmopolitanism)

33. 哈貝馬斯著，郁喆雋譯，《在自然主義與宗教之間》，頁 111-112。

34. 同上，頁 3。

政治哲學的一個典型代表，它無疑還繼承了康德式世界公民（Weltbürger）的理想主義光輝。雖然本文以當代的宗教事實提出了對哈貝馬斯商談倫理的一些挑戰，但正如他本人所看到的那樣，即便這些原則可以受到質疑，它們依然具有「無可替代性」（Alternativenlosigkeit）³⁵——設想如果我們在沒有窮盡對話、交流與協商的可能性之前，就訴諸威脅和武力的手段，世界將會變成怎樣？

反過來我們也可以追問，為何哈貝馬斯拒絕採用實質性的倫理學說，而引入了形式—程式性的原則。其中一個可能的原因就是當代的文化多元狀況。而宗教多元和衝突則是文化多元中最为棘手和尖銳部分。文化多元論（multi-culturalism）一般具有描述和規範兩個層面。即便放棄了規範的因素，作為實然存在的文化多元狀況，在西歐和北美已經成為討論任何問題都不容忽視的前提條件和背景之一。漢語學界雖然還沒有開始集中關注文化多元問題，但能否對這一問題採取置身事外的態度？

在經歷了最近幾十年的劇烈文化—社會轉型之後，漢語學界內部似乎也 and 社會本身一樣出現了明顯的分歧：一方面，有一些學者認為中華文化在歷史上從來都不具有多元主義的特徵，也沒有西方式的宗教衝突。另一方面，也有學者看到當代的國民精神分裂痕逐漸擴大，社會極度缺乏共識。面對日益兩極化的判斷，我們能否繼續採用本質主義的立場，一味地沉醉在歷史論證中？在多元的情況下，如何防止社會撕裂，不僅僅是西方的問題，而是現代化條件下全球共同面臨的問題。如果不能走出自我中心，癡迷於獨白式的倫理，無助解決問題，而只能成為問題的一部分。在此意義上，哈貝馬斯的商談倫理依然是漢語學界值得借鑒的理論資源。

35. Habermas, *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, p. 140.

人類如何共存？這是哈貝馬斯的宗教轉向和商談倫理關切的總問題。這也是任何人都無法迴避和繞過的問題。

關鍵字：哈貝馬斯 商談倫理 宗教轉向 公共領域

作者電郵地址：yuzhejun@fudan.edu.cn

中文書目

- 安德魯·愛德格。《哈貝馬斯：關鍵概念》。楊禮銀、朱松峰譯。南京：江蘇人民出版社，2009。[Edgar, Andrew. *Habermas: The Key Concepts*. Translated by YANG Liyin & ZHU Songfeng. Nanjing: Jiangsu People's Publishing House, 2009.]
- 汪行福。〈三大轉向及其未來取向——為哈貝馬斯八十誕辰而作〉。《當代國外馬克思主義評論》7 (2009)。頁 44-64。[WANG Xingfu. "San da zhuan xiang ji qi wei lai Qu xiang: Wei Habeimasi ba shi dan cheng er zuo". *Review of Contemporary Foreign Marxism* 7 (2009). pp. 44-64.]
- 郁喆雋。〈哈貝馬斯的「宗教轉向」及其局限〉。載張慶熊、林子淳編。《哈貝馬斯與漢語神學》。香港：道風書社，2007。頁 207-232。[YU Zhejun. "Habermas' 'Religious Turn' and his Limitation". In *Jürgen Habermas and Sino-Christian Theology*. Edited by ZHANG Qingxiong & Jason Tsz-Shun LAM. Hong Kong: Logos & Pneuma Press, 2007, pp.207-232.]
- 哈貝馬斯。《公共領域的結構轉型》。曹衛東等譯。上海：學林出版社，1999。[Habermas, Jürgen. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Translated by CAO Weidong et al. Shanghai: Xuelin Press, 1999.]
- 。《後形而上學思想》。曹衛東、傅德根譯。南京：譯林出版社，2001。[Habermas, Jürgen. *Nachmetaphysisches Denken*. Translated by CAO Weidong & FU Degen, Nanjing: Yilin Press, 2001.]
- 。《合法化危機》。劉北成、曹衛東譯。上海：上海人民出版社，2000。[Habermas, Jürgen. *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Translated by LIU Beicheng & CAO Weidong. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2000.]
- 。《包容他者》。曹衛東譯。上海：上海人民出版社，2002。[Habermas, Jürgen. *Die Einbeziehung des Anderen*. Translated by CAO Weidong. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2002.]
- 。《在事實與規範之間（修訂本）》。童世駿譯。北京：三聯書店，2003。[Habermas, Jürgen. *Faktizität und Geltung*. Translated by TONG Shijun. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2003.]

- 。《在自然主義與宗教之間》。郁喆雋譯。上海：上海人民出版社，2013。[Habermas, Jürgen. *Zwischen Naturalismus und Religion*. Trans. by YU Zhejun. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2013.]
- 等編著。《對於缺失的意識——一場與哈貝馬斯的討論》。郁喆雋譯。北京：商務印書館，2013。[Habermas, Jürgen, et al. *Duiyu Queshi de Yishi: Yichang yu Habeimasi de Taolun*. Trans. by YU Zhejun. Beijing: The Commercial Press, 2013.]
- 胡軍良。《哈貝馬斯對話倫理學研究》。北京：中國社會科學出版社，2010。[HU Junliang. *Research on Habermas' Discourse Ethics*. Beijing: China Social Sciences Press, 2010.]
- 曹衛東。〈在雅典與耶路撒冷之間〉。《讀書》2004年第5期。頁111-118。[CAO Weidong. "Zai Yadian yu Yelusang Zhijian". *Dushu* 2004 issue 5. pp.111-118.]
- 張慶熊。〈理性與宗教間的角鬥與協同——評哈貝馬斯與拉辛格的辯論〉。《復旦學報(社會科學版)》2006年第5期。頁95-103。[ZHANG Qingxiang. "The Combat and the Cooperation Between Rationality and Religion: A Comment on the Debate Between J. Habermas and J. Ratzinger in Munchen". *Fudan Journal (Social Sciences Edition)* 2006 issue 5. pp.95-103.]
- 童世駿。〈哈貝馬斯近年來有關「後世俗社會」及宗教的論述〉。載復旦大學國外馬克思主義研究中心編。《國外馬克思主義研究報告(2007)》。北京：人民出版社，2007。頁294-307。[TONG Shijun. "Habeimasi jinnianlai youguan houshiu ji zongjiao de lunshu". In *Report on Foreign Marxism 2007*. Edited by Center of Foreign Marxism, Fudan University. Beijing: People's Publishing House, 2007, pp. 294-307.]
- 詹姆斯·戈登·芬利森。《哈貝馬斯》。邵志軍譯。南京：譯林出版社，2010。[Finlayson, James Gordon. *Habermas*. Translated by SHAO Zhijun. Nanjing: Yilin Press, 2010.]
- 關啟文。〈宗教在公共領域的角色——哈貝馬斯的後世俗反思〉。《安徽大學學報(哲學社會科學版)》2011年第3期。頁22-28。[KWAN Kai Man. "Zong jiao zai gong gong ling yu de jue se: Habeimasi de hou

shi su fan si.” *Jouranal of Anhui University (Social Sciences Edition)*
2011 issue 3. pp.22-28.]

外文書目

- Davie, Grace. *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*.
Oxford & New York: Blackwell, 1994.
- Habermas, Jürgen. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983.
- _____. *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by C.
Lenhardt & S. W. Nicholsen. Cambridge, MA: The MIT Press, 1990.
- _____. *Glauben und Wissen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2001.
- _____, & Joseph Ratzinger. *Dialektik der Säkularisierung: Über Vernunft und
Religion*. Freiburg im Breisgau: Verlag Herder, 2005.
- _____. *Zwischen Naturalismus und Religion: Philosophische Aufsätze*.
Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2005.
- _____, et al. *Ein Bewußtsein von dem, was fehlt: Eine Diskussion mit Jürgen
Habermas*. Edited by Michael Reder & Josef Schmidt. Frankfurt am
Main: Suhrkamp, 2008.
- Thomassen, Lasse. *Habermas: A Guide for the Perplexed*. London & New
York: Continuum, 2010.

The Intrinsic Logic of Jürgen Habermas'

“Religious Turn”:

A Study Focusing on Discourse Ethics

YU Zhejun

Associate Professor, School of Philosophy

Fudan University

Abstract

“9/11” is a symbolic starting-point of Jürgen Habermas' “religious turn”. In the recent decade, the German philosopher and social theorist has studied religious issues in western context systematically. Previous researches emphasize on the extrinsic causes, such as immigration and religious pluralization. This article argues that Habermas' discourse ethics functions as an intrinsic cause of his religious turn. His concern on religion demonstrates an attempt to defend the two basic principles of his discourse ethics, facing challenges of religious diversity. It reflects also the Achilles' heel of contemporary western political philosophy about religion.

Keywords: Jürgen Habermas; Discourse Ethics;

Religious Turn; Public Sphere