

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

內在超越與此岸超越

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Habermas, J.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-06-25 15:24:53
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167216

內在超越與此岸超越¹

哈貝馬斯 (J. Habermas, 德國法蘭克福大學社會學系)
曹衛東 譯

我首先作一番交待，或許能使我輕鬆地參與這場激烈的爭論。無論是哲學界的同仁，還是社會學界的友人，對於他們的異議，我一向都是有問必答；²就算這次吧，我也是虛心地對待多爾邁 (F.R. Dallmayr) 和沃斯諾夫 (R. Wuthnow) 對我的批判。但迄今為止我一直回避與神學家發生爭論，而且，如果可能，我寧願繼續沉默下去。沉默或許尷尬一些，但事實證明這樣做是正確的；因為我對神學家的討論的確不甚了了，對於進身到這樣一片我尚不知深淺的領域中，實在是強我所願。但話說回來，無論是德國神學家，還是美國神學家，幾十年來，他們在討論過程中總牽扯我。他們一般都參與討論批判理論傳統，³也關

-
1. 本文是哈貝馬斯針對一九八八年美國芝加哥大學神學系舉辦的有關批判理論與神學關係的學術討論會所作的答辯，英譯本曾發表在此次討論會文集《哈貝馬斯，現代性與公共神學》中，德文本刊登在哈氏文集《文本與語境》中，Frankfurt / Main, 1992。本文據德文本譯出。——譯注
 2. 參我替《認識與旨趣》，Frankfurt / Main, 1973 所撰寫的後記，以及我在 I.B. Thompson 和 D. Held 合編《哈貝馬斯——批判文集》，London, 1982 和 R.I. Bernstein 所編《哈貝馬斯與現代性》以及 A. Honneth 和 J. Joas 合編《交往行為》，Frankfurt / Main, 1986 中所作的答辯。
 3. H.G. Geyer, H.N. Janowski, A. Schmidt, 《神學與社會學》，Stuttgart, 1970；R.J. Siebert, 《宗教的批判理論：法蘭克福學派》，Berlin / New York, 1985。

注着我的東西。⁴在這種情況下，我要是再沉默，恐怕會辜負他們的一片信任。誰如果受到招呼，卻沉默不語，豈不是自討無味。海德格爾 (Heidegger) 就是這樣一個典型例子。由於這種獨斷性，沙特 (J.P. Sartre) 稱沉默是「反動的」，也就不無道理了。

在本文中，我將探討以下幾個問題：

首先，我想澄清當前神學家和哲學家在對現代性作自我批判式評價時所討論的一些前提；接着，我嘗試去理解神學話語的現狀及其真值要求；最後我將認真討論來自神學界的一些關鍵異議，並針對非神學家的批判擺明態度。

一、

從一個旁觀者的角度來講，談論雙方比相互直接討論要容易一些。對於社會學家來說，從觀察者的立場去解釋宗教的傳統及其功能，比他直接參與其中去探討要來得容易。在宗教話語中，一位有德性的參與者，只要他銘記天職，那麼，即使他改變立場，這對他來說，也僅具有解釋學中介步驟的方法論意義。對於哲學家來說，情況則不然了，至少對於德國大學中閱讀費希特 (J.G. Fichte)、謝林 (J. von Schelling) 和黑格爾及其馬克思主義傳人成長起來的哲學家來講不是這樣。因為，由此看來，一種純粹對象化的立場由始以來便被猶太教傳統和基督教傳統，特別是

被以施瓦本虔敬派本格爾 (Bengel)⁵ 和沃丁格 (Oetinger)⁶

4. 參 E. Ahrens 的那篇十分吸引人的文獻彙評，見其所編，《哈貝馬斯與神學》，Düsseldorf, 1989, 頁 9-38。

5. J.A. Bengel (1687-1752)，德國新約學者。——譯注

6. F.Ch. Oetinger (1702-1782)，德國神學家。——譯注

為中介，在玄思方面取得累累碩果的現代早期的猶太教神秘論和新教神秘論拒之門外。如果說猶太教和基督教的神秘論傳統，用絕對概念代替作為創世主和愛者的上帝，那麼，德國唯心論則想運用邏輯重建整個世界進程，以求從理論上追尋救恩史的足跡。不了解這樣一種動機，我們恐怕也就無法理解康德 (I. Kant) 為何要如此領會基督教傳統的本質實踐內涵，以便它們在理性大殿面前尚能保留地盤。但是，康德的同時代人對於這種轉化嘗試中所包含的歧義性是了然於心的。黑格爾則用「揚棄」概念把這種歧義性吸收到其辯證方法中。用哲學概念揚棄宗教觀念世界，只是為了拯救其本質內涵，為此，應當通過揚棄遞奪宗教本質內涵中的虔誠實體性。當然，對於哲學家來說，無神論的內核則保存在內在認識之中。所以，後期黑格爾堅信理性只有局部調和力量；他不再寄希望於這種公共宗教的具體普遍性，根據其「最初體系綱領」，這種公共宗教應當使民衆富有理性，使哲學家具有活力。由黑格爾哲學培養起來的牧師拂然離開了民衆。⁷

黑格爾哲學在方法論上的無神論，說到底，就是他從哲學角度侵佔宗教的本質內涵(這種無神論對於哲學家本人的自我理解未置一辭)。而且，只是在黑格爾死後，「絕對精神瓦解過程」(馬克思語)開始之際，方法論上的無神論才公諸於世，引起轟動。右翼黑格爾派對這場轟動，至今仍然避而不談，始終沒有作出明確答覆；因為在後形而上學思想的前提下，絕對概念已不足為據。雖然絕對概念無法擺脫黑格爾的「邏輯學」概念，但如果沒有今

7. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》, Frankfurt / Main, 1985, 頁 48-54; 也可參閱 K. Löwith, 《黑格爾對基督宗教的揚棄》, 見其《基督教傳統批判》, Stuttgart, 1966, 頁 54-96。

天我們的哲學話語對之所作的明智的重建，要想為之辯護，也是實屬不可能。⁸青年黑格爾派顯然未能同樣清楚地認識到，有了形而上學的基本概念，形而上學所堅持的無神論再也無法站得住腳；不管唯物主義以何種形式出現，在難免有錯的科學思想的視界中，它也只是一種至多能夠提出或然性要求的假設，只是其或然性比較普遍罷了。

與此同時，我們當中也不斷有人在論證一種具有政治動機的無神論，說得具體一些，就是一種好鬥的平民主義 (militanter Laizismus)。在我讀書期間，主要以戈爾維策 (Gollwitzer)⁹ 和伊萬德 (Iwand)¹⁰ 為代表的神學家，對於戰後糾纏着我們的政治問題就曾作出過既合乎道德，又有禮有節的回答。而當時認信教會至少已開始認罪，並謀求重新做起。無論是信眾，還是神學家，圍繞着上述兩種懺悔，都形成了左派團體；它們使教會放棄與國家政權和現存社會關係之間的曖昧關係，免得它養尊處優；它們還用革新代替修補，試圖在政治公共領域中推廣一種普遍主義的評價標準。隨着這樣一種具有典型意義並發生廣泛影響的心智轉型，形成了熱衷宗教的景觀。而且，對宗教的這種新型熱衷，擺脫了純粹個人信仰的規範性和內在性。通過從非獨斷論角度理解超越和信仰，這種宗教熱情認真對待社會解放和人的尊嚴這類此岸目標，並在復調氣氛中與其他要求徹底民主化的力量打成一片。

這樣一種實踐背景，沒有誰會視而不見。就是在這樣一種背景下，我們遭遇到了批判神學 (Kritische

8. 在我看來，多爾邁的處境似乎並不太妙。

9. H. Gollwitzer (1908-)，德國新教神學家。

10. H.J. Iwand (1899-1960)，德國新教神學家。——譯注

Theologie)。批判神學所揭示的這種實踐的自我理解的方法，既能協助我們表達最良好的道德直觀，又不中斷與世俗語言和文化之間的聯繫。在成功地參與當代道德哲學和社會理論研究方面，費洛倫查 (Schüssler-Fiorenza) 的基礎神學¹¹為這種政治神學提供了極好的範例。費洛倫查首先從三個方面描述了宗教和神學在現代性中必然出現的後形而上學思想前提下所發生的轉型。¹²他強調，朝向既內在化又世俗化的世界開放的宗教，必須放棄其宇宙論世界圖景的解釋要求；施萊爾馬赫意義上的「信仰學說」則使世界圖景名聲掃地。進而言之，承認信仰權力多元論，其結果便是導致對宗教普遍性視野中自身信仰的特殊性進行反思。這樣一來，最終便形成這樣一種認識，即來自世界各宗教語境的倫理學，就着普遍主義的道德的基本原理達成了共識。緊接着，費洛倫查闡明了哲學道德理論的範圍，把該理論限制在解釋和論證道德觀點上，並探討了因對這樣一種倫理學加以抽象而產生的一系列問題。

由於已經開始自我批判的哲學不再指望對典範生活方式的實質整體性提出普遍性的證明，所以，它必須把有關生活方式交給話語；在話語中，這些生活方式能夠自己回答其實質性問題。當事人 (parteien) 應當通過道德論證，來檢驗甚麼東西對於所有人來說都能稱之為善；但是，他們事先也必須清楚地認識到，就其自身而言，甚麼東西總能為善。對不偏不倚或高貴生活從比較狹窄的意義上所作的這些倫理學追問，只能在緊密依靠語境的自我領會話語中找到答案。而且，自我確證所能依靠的認同傳統越豐

11. F. Schüssler-Fiorenza, 《基礎神學：耶穌與教會》，New York, 1984。

12. F. Schüssler-Fiorenza, 〈教會作為解釋共同體〉，見 Ahrens 所編《哈貝馬斯與神學》，頁 115-44 (中譯文見《廿一世紀》，30 [1995])。

富，這些答案也就越是五花八門，越是不偏不倚。費洛倫查借用羅爾斯(Rawls)的話說：對自己身分的追問——即我們是誰，我們想是誰——要求一個「強大的善的概念」。所以，每位當事人都必須把其有關善的、優越的生活的觀念移交給道德論證，以便同其他當事人一起尋找到，甚麼才是所有人都能要求得到的。費洛倫查提到了「能夠普遍化的正義基本原理與重建規範傳統的解釋學之間的辯證法」，¹³並認為現代社會中教會的作用是「充當解釋共同體；在這些共同體中，將公開討論正義問題和善的觀念。」¹⁴今天，教會作為解釋共同體，與其他扎根在世俗傳統當中的解釋共同體相互競爭。哪怕從外在來看，也能發現，一神論傳統所駕馭的語言，具有一種尚未得到充分發揮的語義學潛能，無論是表現為解釋世界和構成認同的力量，還是表現為革新力量，這種潛能在分化和有效範圍上都證明是獨領風騷。

(費洛倫查的基礎神學) 這個範例使我感興趣的是，它注意到，在神學論證被廣泛地推廣到其他鄰近話語中時，內外視線自覺自願地交織到一起。從這個意義上講，我也比較同情特雷西(D. Tracy)替在美國盛行的「公共神學」提出的「相互關聯法」(correlational methods)。「公共神學」旨在把哲學和社會理論對現代性所作的解釋，與基督教傳統從神學角度所作的解釋，置於相互批判的關係中，也就是說，在它們之間建立一種論證關係。如果波坎特(H. Peukert)所說的啟蒙構想和神學構想，從兩方面講都同樣得到描述，那麼，對於「公共神學」的上述

13. 同上，頁138。

14. 同上，頁142。

意圖來講，可謂正中下懷：「在我看來，認為高雅文化中猶未解決的問題就是控制權力上升趨勢的問題，這一論點是能成立的。」¹⁵ 蘭普 (M.L. Lamb) 揭示了這種趨勢在現代性中是如何發展到極致的，並導致了浪漫主義和歷史主義兩種錯誤的反應；他替走出了虛無主義的自暴自棄和獨斷主義的自以為是這樣一種致命的兩極搖擺的現代性的自我確證辯解：「現代獨斷論的自以為是說穿了就是虛無主義，同樣，現代虛無主義也必然就是獨斷論。」¹⁶ 特雷西闡明了理性概念，根據這一理性概念，我們能夠找到對策。實證主義和意識哲學的雙重失敗，證明從皮爾士 (C. S. Peirce) 到杜威 (J. Dewey) 所完成的向非基礎主義的交往理性概念的實用主義轉折 (是唯一的出路)；這種轉向有悖於羅蒂 (R. Rorty) 和德里達 (Derrida) 根據 (實證主義和意識哲學) 的失敗而得出的結論，不管它們是以徹底的語境主義形式出現，還是走向理論的審美化。同時，特雷西也明確反對或然性的觀點；這種觀點未能澄清現代化的吊詭意義，反而把現代化僅僅當作是以主體為中心的理性的片面貫徹，張揚為總體性的淪落史。實際上，在特雷西看來，即使在現代性中，理性也沒有萎縮成工具理性：

如果理解是對話性的，那麼，它就既是歷史性的，也是互文性的。但是……任何一種理解行為無疑都比主觀理解提出多得多的要求。任何一種理解行為都向所有他者提出其合法性要求——

15. H. Peukert, 〈交往行為、權力積累系統以及啟蒙和神學的未完成設計〉, 德譯文見 Ahrens 所編《哈貝馬斯與神學》, 頁 39 及下二頁; 這段引文見頁 40。

16. M.L. Lamb, 〈交往實踐與神學〉, 德譯文見 Ahrens 所編《哈貝馬斯與神學》一書, 頁 241 及下二頁; 這段引文見頁 245。

原則上講，如果這種合法性遭到他者的質疑，那麼，提議者必須自覺收回。¹⁷

根據這種語用主義觀點，特雷西同樣也得出結論，替作為科學工作，而絕非信仰末枝的神學事務辯解。波坎特則把神學工作理解為宗教的有限方法論形式。辛普遜(G.M. Simpson)對通過交往行為和可批判性的有效性要求再現出來的生活世界與「充滿辯論的世界」加以對照，認為十字架上的上帝本身就受制於這種論壇。所以，根據我的理解，「充滿辯論的世界」沒有任何部分，包括神學在內，能夠回避論證辯解的要求。¹⁸但是，如果這些論證訴求構成了神學、科學，以及哲學的共同基礎，那麼，神學話語的獨特性又何在呢？是甚麼把神學的內在視角與神學進入對話的外在視角區別開來的？顯然，無論如何都不會是與宗教話語的關係，而是與各不相同的宗教團契範圍內所進行的話語的關聯方式。

二、

費洛倫查依靠從施萊爾馬赫直到布爾特曼(R. Bultmann)和尼布爾(R. Niebuhr)這條傳統，從新亞里士多德主義神學和新托馬斯主義神學中提取出一種批判神學。但是，巴特作為一個特殊例子說明，神學堅持擺脫形而上學-宇宙論的解釋要求，並不理所當然意味着，神學

17. D. Tracy, 〈神學、批判社會理論與公共領域〉, 見《哈貝馬斯, 現代性與公共神學》一書。

18. G.M. Simpson, 〈神聖的語言化(與消解化?)〉, 見 Ahrens 所編, 《哈貝馬斯與神學》, 頁 145 及下二頁; 這段引文見頁 158 及下。

在與科學話語的爭論中已經開始堅持其說服力。從巴特角度來看，《聖經》所證明的啟示事件就其歷史事實性而言，拒絕單純運用理性進行論證。¹⁹在新教勢力佔據主導地位的德國高校中，神學系一直都享有特殊地位。就拿歷史不長的法蘭克福大學來說吧，它恰恰有力地說明了這種緊張。當二十年代法蘭克福大學着手建立神學教席時，一場論戰爆發了。要想平息它，非得認為天主教學科、新教學科和猶太教學科均不是甚麼特殊的神學學說才行。有趣的是，在這所由商學院發展而成的大學中，雖然社會科學佔據主導地位，但是像施坦因畢歇爾 (Steinbüchel)、布伯 (Buber) 和梯利希 (Tillich) 等傑出人物最終還是建立起了一種寬泛意義上的政治神學，這種神學在精神科學話語和社會科學話語之間游刃有餘。²⁰如果我沒說錯的話，聯邦德國先前曾有那麼一批天主教神學家，在與這條傳統接上之前，同自然之光 (*lumen naturale*) 一直都保持着一種比較穩定的關係。神學對於一般人文科學話語越是開放，在努力相互吸收過程中失去自己獨特地位的危險也就越大。

信仰共同體內部所貫徹的宗教話語活躍在一種比較具體、具有規範內涵，並染有濃重的獨斷論色彩的傳統語境中；它暗示着一種共同的禮儀實踐，並立足於個體的特殊宗教經驗。但是，非對象化的解釋學理解並不僅僅涉及到宗教話語以及神學所描繪的基於宗教話語之上的經驗。因為這種方法同樣也適用於把自己看作是對宗教本質內涵的

19. 參 P. Eicher, 〈調解的信息與交往行為理論〉, 見 Ahrens 所編, 《哈貝馬斯與神學》, 頁 199 及下。

20. P. Kluge, 《法蘭克福大學: 1914-1932》, Frankfurt / Main, 1972; N. Hammerstein, 《歌德大學》, 卷一, Frankfurt / Main, 1989。

批判吸收和轉化，並允許宗教本質內涵進入大眾論證言語中的哲學。哲學在這種黑格爾式的自我理解，哪怕是黑格爾的唯物主義弟子也未能拋棄；在布洛赫(E. Bloch)、本雅明(W. Benjamin)和批判理論中甚至還在發揚光大。黑格爾無疑是唯心主義傳統的最後一位傳人。唯心主義傳統要求變相地維持形而上學，並在形而上學思想允許的前提下，盡可能地吸收猶太教－基督教傳統。黑格爾哲學乃是這種在希伯來信仰和希臘精神之間進行綜合的偉大試驗的結果；這種試驗對於歐洲精神史而言性命攸關，它所從事的綜合，一方面把基督教希臘化，另一方面又含含糊糊地把希臘的形而上學基督教化。哲學家所信奉的辯證上帝，使對他者自我的祈禱變成了一種莫名其妙的絕對思想。最晚自基爾克果(Kierkegaard)以來，這種綜合就中斷了，因為它兩邊都不討好。

與阿道爾諾(T. Adorno)的哲學批判完全一樣，默茨(J.B. Metz)也把矛頭直指形而上學的基本概念。雖然這些基本概念已由辯證法激活起來，但是，為了能從理性角度吸納猶太教－基督教救恩史語言中所蘊藏的有關拯救、普遍的和解與獨一無二的個體性的經驗，並保證其特殊意義完好無損，形而上學的這些基本概念仍然保持凝滯狀態。默茨贊同本雅明，堅持理性的回憶性質，並想根據其自身的歷史精神來領悟希伯來信仰；²¹阿道爾諾則緊緊圍繞着非同一性做文章，他試圖超越一切對象化的概念，因為他對同樣一種衝動窮追不捨：既挽救哲學中尚未完全發揮出來的直觀。在挽救過程中，則要涉及到非平均化的一致性

21. J.B. Metz, 〈回憶〉, 見 Krings 等編, 《哲學基本概念辭典》; 以及其〈回憶性理性〉, 見 A. Honneth, Th. McCarthy, C. Offe, A. Wellmer 編, 《中間考察》, Frankfurt / Main, 1989, 頁 733 及次頁。

和個體化的共同性的經驗；涉及到克服與在其差異性中獲得認可的他者的距離的親密無間的經驗；涉及到協調自律與奉獻的經驗，並不抹煞差異性的調和經驗，面向未來，同時又和前輩所遭受的未能得到補償的不幸保持同契的正義經驗；涉及到以自由認可為主導的交互性經驗，一種交互性關係的經驗；有了這種交互性，主體便與他者勾連了起來，而且還不會背上交換所導致的有失尊嚴的壓力；這種壓力具有反諷味道，它把一方的幸福與強力建立在他者的不幸與無能之上。

但是，如果這種反柏拉圖主義的轉向在兩邊都得到實現，那麼，當前把哲學與已作好對話準備的神學截然分開的，就不會是對於宗教話語的後形而上學的關聯方式。毋寧說，在後形而上學思想的前提下，明顯出現了另一種差異性；這種差異性直到黑格爾都是處於顛倒狀態，充滿了含混性，這就是從哲學角度涉及宗教經驗內涵的方法論上的無神論。宗教話語中所談論的東西，只把它當作宗教經驗，哲學則不能據為己為；如果哲學運用描述來確定宗教經驗，而且這種描述不再依靠某個具體宗教傳統的語言，而是歸屬於擺脫了啟示事件，純粹建立在論證基礎上的言語世界，那麼，只有在哲學自身的經驗基礎得到落實之後，宗教經驗方可成為哲學的經驗財富。一旦這種中立化的翻譯不再堅持下去，那麼，哲學必須自認失敗；從隱喻角度運用諸如拯救、彌賽亞之光、補償、自然等詞彙，使宗教經驗成為純粹的引語。宗教經驗失效之際，處於宗教和科學彼岸的論證言語便轉變到了文學中；也就是說，轉變成一種表現模式，從而不再正面檢驗其真值要求。據此類推，如果神學僅僅抄錄宗教經驗，而不再通過描述宗教話語承認宗教經驗是其特有的基礎，那麼，神學同樣也失

去了其身分。所以，我認為，運用宗教語言寫作的神學和哲學，在已成為文學的宗教經驗這座橋樑上不共戴天，所以，它們之間要想對話，必定以失敗告終。

但是，正如特雷西和波坎特所強調指出的，願意毫無保留地接受科學論證的神學，對我所提出的劃界標準肯定不會滿意。（這就牽涉到一個問題）甚麼是「方法論上的無神論？」為了解答這個問題，我想繞開來談一談。

宗教話語與某種宗教崇拜實踐關係密切；在宗教崇拜實踐中，相對於日常生活的世俗實踐而言，交往的自由度特別受到限制。如果功能主義的考察方式能夠站住腳，那麼，信仰通過把自己固定到宗教崇拜中，便能避免遭到徹底的質疑。如果在創世主和救世主、神正論和救恩史等概念中必須保持高度一致的存在性的、規範性的和表現性的價值層面因分析而解體，那麼，出現這種徹底的質疑也是在所難免。²²相對於宗教話語而言，神學話語的特別之處就在於，它通過解釋，把自己與宗教崇拜實踐分開，比如說它對像聖餐或洗禮這樣的聖事所作的解釋。即使是神學，也努力替其陳述追求一種從其他豐富多彩的有效性訴求中分化出來的真值要求。雖然一切反思都會動搖實踐知識，但是，這種動搖也是有個限度的；超出這個限度，只要神學使用形而上學的基本概念，對於團體信仰，它就不會構成危險。與宗教的基本概念一樣，形而上學的基本概念也始終反對價值層面的分化。形而上學開始瓦解之際，這種情況才有所改變。誰今天在後形而上學思想前提下提出真值訴求，那就必須把在宗教話語中佔一席之地的經驗轉譯成專家文化的科學語言，並據此再回復轉譯到實踐

22. J. Habermas, 《交往行為理論》，卷II，Frankfurt/Main, 1981, 頁281及次兩頁。

中。

表面上看，批判神學所要求完成的翻譯工作，與現代哲學所必須承擔的是一碼事。現代哲學與它一邊重建、一邊破壞的共識之間存在着內在聯繫。反之，現代哲學又充當解釋者角色，賦予日常生活實踐以專家文化的本質內涵。這樣一種中介使命，自然不顯某種反諷意義。因為在專家文化中，知識總是只有個別價值層面得到開發，與此同時，在日常生活實踐中，則是一切語言功能和價值層面都相互作用，並構成共生狀態。²³無論如何，從某種意義上講，哲學在對付人的健康理智時它要輕巧些，因為哲學畢竟從它那而來，也同時改造它；相反，神學對待注定給它的宗教話語可就不那麼簡單了。今天看來，宗教話語與世俗日常生活實踐之間，顯然不再像當年神聖生活領域與世俗生活領域之間那樣，相隔萬丈天堑；而且，「公共神學」的觀念越是普及，兩者之間的距離也就越小。但是，不管有沒有得到哲學家的支持，對於人的健康理智在現代社會中所發生的變革來講，這種在宗教崇拜實踐中形成的共生的啟示信仰，都構成了一片特殊障礙。因為，如果宗教話語朝某種解釋開放，而該解釋又不允許宗教經驗繼續充作宗教經驗，那麼，宗教話語便失去了其身分。

即使神學話語不再看中標誌現代神學的兩大前提中的任何一個，我們無論如何也必須考慮到這樣一種影響深遠的質疑。根據基爾克果的理解，神學不是選擇「新教道路」，依靠作為始終不依賴於理性的宗教認識源泉的佈道和信仰；就是選擇「啟蒙式的天主教」道路，而且，為此

23. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》, Frankfurt / Main, 1985, 頁 245 及次頁；也請參閱我的論文〈哲學作為替身與解釋者〉, 見《道德意識與交往行為》, Frankfurt / Main, 1983, 頁 9-28。

而放棄其作為特殊話語的地位，拋棄其要求普遍有效的科學討論性質；但絕不放棄把猶太教－基督教傳統語言中所蘊藏的經驗，當作是**自己獨有的經驗基礎**。單純這樣一種先決條件，就足以允許與宗教話語的語言遊戲保持距離，同時又不使之失效；也就是說，它使宗教的語言遊戲變得孤芳自賞。第三條道路也就是我所說的「方法論上的無神論」。這條道路才通向類似於實驗的解神話綱領。因為，無需任何先決條件，通過貫徹這條綱領，就足以澄清單純依靠論證對宗教話語所作的神學解釋，也就是說，絕非宗教科學的解釋，是否就這樣允許參與到科學討論中，以使宗教的語言遊戲繼續保持孤芳自賞，或者乾脆土崩瓦解。作為這樣一種實驗，我想舉哥本哈根神學家格萊伯－默勒 (J. Glebe - Müller) 的「政治教義學」為例。

根據阿佩爾 (Apel)，多貝特 (Döbert) 和我的理論觀點，並依靠話語倫理學，格萊伯－默勒從解神話的角度對基督教教義作了解釋，他的解釋使我想起巴爾 (H. Ball) 的一句話：在一切精神交往中，上帝的自由度最低。格萊伯－默勒依照建立在交往理論基礎上的解放神學來解釋洗禮、聖餐、基督的信徒、教會的作用以及末世論。而解放神學則用一種誘人的方式 (連我也被說服了)，從《聖經》中揭示出對於現代人的耳朵相當陌生的信息。但我不禁捫心自問，在這樣的解釋中，誰還能認出自我。

如果我們真的像格萊伯－默勒所建議的那樣去領會上帝的觀念，難道基督教的語言遊戲就會永遠只是孤芳自賞？

有關位格化的神聖力量的思想必然包含着他律，這樣的觀念恰好與現代人的自律概念相對

立。所以，現代語境中的政治教義學必須是無神論的。但這並不意味着無需思考上帝，或者說有關上帝的思想已空洞無物。²⁴

接着，格萊柏－默勒對波坎特的一段思考作了如下闡述：

如果我們在交往共同體內部希望與所有人，甚至包括死者保持協同一致，那麼，我們就必須要求一種能夠超越此岸與此世的現實性；或者說，要求一種能夠把超越死亡的我們與那些在我們之前無辜地走向滅亡的人聯繫起來的現實性。這種現實性在基督教傳統中就叫作上帝。²⁵

但是，不同於波坎特的是，格萊柏－默勒堅持從無神論角度表達這種思想，為此，他問道：

可是，我們繞了一圈，難道不是又回到了認為只有信仰上帝才能拯救我們的地方——而在這裏，用波坎特的話說，我們必須重新思考上帝？我依然堅持認為，即使今天，我們也無法想象這仍是一種有關上帝的思想。這就意味着，罪責仍然保存在要旨中。但是，為了不聽任它的擺佈，我們必須把罪責意識放到某種積極的東西中，而且，這種東西能夠促使我們奮起與製造罪責的環境作鬥爭。如果我們與所有受害者，包括現時或

24. J. Glebe-Müller, 《政治教義學》, Philadelphia, 1987, 頁103。

25. 同上, 頁110。

先前的死者保持高度的團契，那麼，鬥爭是有希望的。這種團契或共同體自身內部就包含着一種「彌賽亞」權力，它把一切有關罪責的消極意識，統統化為有利於罪責環境的積極鬥爭——比如就像耶穌吧，他在數千年前就寬恕了原罪者，並讓人投身到這場鬥爭中。但是，我們果真能身處團契之中嗎？在以上分析中，我們絕不能是其他甚麼東西，因為團契——理想的交往共同體先天地注定存在於我們的一言一行中。²⁶

三、

在這本書中曾²⁷與我討論的神學家，幾乎沒有誰願意接受我在上文中所列舉的三種選擇中的任何一種。他們之所以不願意選擇徹底的解神話的道路，正如他們不願意重走那一直貫穿到本世紀的巴特的那條經典的新教老路。而我在描述和命名「啟蒙的天主教」時所提到的那種先決條件，他們同樣也不會予以認可。因為，一旦承認先天地固定在某個具體傳統的語言中的經驗基礎，也就意味着，從特殊恩典論角度對神學的真值要求作了限制；而作為要求，神學的真值要求又是超越一切純粹地域語境的——對此，特雷西不願作絲毫讓步。所以，我的這位神學話語伙伴就必然要選擇護教式論證的間接方法，並試圖把走內在批判道路的世俗對手趕進死胡同，以致於他只有接受神學所維護的種種條件，否則將無法找到再清楚不過的問題癥

26. 同上，頁112。

27. 指《哈貝馬斯，現代性與公共神學》這本書。——譯注

結。

波坎特在其大作《科學理論－行為理論－基礎神學》²⁸中追求的就是這個目的，而且的確身手不凡。跟特雷西和布里格斯 (S. Briggs) 一樣，他也首先對我在《交往行為理論》中有關宗教的功能主義的片面描寫作了批判。(波坎特認為)即使在傳統社會中，成熟的宗教，其功能也並不僅僅在於為國家統治提供合法性證明：

就其發生與本質而言，(成熟的宗教)毋寧說是叛逆現代社會發展的基本趨勢而行，並努力重建人與人或人與現實的交往方式。²⁹

對此，我不想提出異議。我也承認，我根據韋伯 (M. Weber) 把現代性中的宗教發展歸結為「信仰權力的私有化」，未免有些操之過急；同時，對這一問題提供肯定答覆也為時尚早，即：

宗教世界圖景瓦解之後，關於宗教的真值，是否只有普遍主義責任倫理學的世俗基本原理能夠將它們保存下來，也就是說，通過提供良好的理由，並根據認識，將它們接納過來。³⁰

無論是從社會科學家的角度來看，還是根據哲學家的意

28. H. Peukert, 《科學理論－行為理論－基礎神學——神學的理論建構的端倪及現狀分析》，Frankfurt / Main, 1978。

29. H. Peukert, 〈教會作為解釋共同體〉，見 Ahrens 所編，《哈貝馬斯與神學》，頁 56 及次頁。

30. J. Habermas, 《新的不透明性》，Frankfurt / Main, 1985, 頁 52。

見，這個問題都必須**保持開放**，雖然，以重建方法見長的社會科學家在描繪未來發展趨向時小心翼翼，儘量保持中立；立足於傳統的哲學家則在身臨其境中體會到，長期以來一直蘊藏在宗教語言中的直觀，既不應被徹底拋棄，也不能被理性不分青紅皂白地和盤端來。有關於此，我曾以個體性概念為例作過詳細闡述。³¹批判吸納宗教傳統的本質內涵尚在進行之中，其結局尚難預料。我只想重申我曾說過的一句話：

只要宗教語言仍然具有鼓動力，即具有永不枯竭的語義學內涵，從而使哲學語言喪失(或暫時喪失)表達能力，並期待翻譯成論證性話語。那麼，哲學哪怕以後形而上學形態出現，也既不能取代宗教，也不能排擠宗教。³²

這不意味着我已經站到了波坎特的論點上；(在他看來)，有關道德與倫理的話語理論在一些模稜兩可的問題上糾纏不清，以致於認為有必要依靠神學來提供裁決。顯然，儘管某種社會化行為或教育行為力圖通過許諾他者將進入成熟狀態而喚發起自由，但它必須考慮到自己不能同時控制的具體情況和本能力量之間的契合問題。通過對絕對道德要求的探討，主體的敏感性有了極大的提高；正是有了這種敏感性，主體才會依靠他者，並在與他者的交往過程中有禮有節，不越道德雷池半步。而在發現自由，並且應當實現自由的過程中，自由面臨着失敗乃至毀滅的危

31. J. Habermas, 〈社會化導致的個體化〉，見我的《後形而上學思想》，Frankfurt / Main, 1988, 頁187-241，具體請參閱頁192及次兩頁。

32. 同上，頁60。

險，這恰好證明了這樣一種觀念，即我們的實存是有限的——我的意思是說，有必要通過自我揚棄、實現超越，以提前進入一種無限廣泛的交往共同體中；提前進入既使我們游刃有餘，又使我們有所進取，而這點是皮爾士 (Peirce) 所一再強調的。在交往行為中，我們所遵循的價值要求，只有在我們的語言背景下和我們的生活方式背景下才能真正提出來，雖然與之俱來的內在可兌現性超越了一切歷史情境的局限性。內在發生超越，我們回避不了；但我們難以駕馭它，就像說話的事實性不足以使我們成為語言結構 (或邏各斯) 的主人一樣。針對柏拉圖主義面對時間無動於衷的有限交往理性，默茨和波坎特一再要求根據回憶理解理性，這樣做情有可原；它使我們不得不小心謹慎地追問已經煙消雲散的受害者如何獲救。由此，我們認識到，發自內在面向此岸的超越是有限的；但它不希望我們對源自彼岸，(並與此岸超越) 勢均力敵的超越逆流搞個水落石出。

我們的道德反對後顧式的廣泛結盟，因為要實現這點，竟然完全依靠我們的記憶、生者的回憶，以及所流傳下來可供追憶的文物等這些十分薄弱的中介，而強烈的匱乏經驗尚不能充分證明非得接受「從死亡中挽回的絕對自由」。³³ 上帝「在時間性的、終極性的、自我超越性的主體間性的行為中，被設定為一種充滿希望的期待形式」；³⁴ 這樣一位上帝要想存在，必須依靠某種經驗；而該經驗不在宗教話語的語言中得到認可，就將失去其自明性。波坎特本人所依賴的經驗，只有運用基督教傳統的語

33. 詳細論證參閱〈政治神學的哲學基礎：康德、波坎特以及法蘭克福學派〉，見 L.S. Rouner 編，《公民宗教與政治神學》，Notre Dame，1986，頁 23-40。

34. 波坎特的論文，見 Ahrens 所編，《哈貝馬斯與神學》，頁 61。

言才能領會，並且與宗教話語莫明其妙地混在一起，這種經驗就是：自從有了被釘十字架的死，充滿惡的災難場面不見了。沒有上帝的這種「大仁大義」的善，人與人之間通過相互之間無條件的認可而達成的團契，無法保證卓有成效，也就是，無法保證團契能超越個別行為，以及由個別行為在他者心目中所激起的瞬間澄明。的確，自身力量加上歷史長河的特別恩典，人最終才能有所成就。但是，我們依賴這種恩典的經驗，並非我們接受上帝救世諾言的許可證。

戴維斯(C. Davis)堅持同樣的護教論思維模式。他指出，沒有基督教的希望作為基礎，溝通行為結構中所蘊含的針對充滿協同性和正義性的共同生活的視角，依然是捉摸不定的：「離開宗教，世俗希望無法指望將來真正能夠得到實現。」³⁵這裏，我倒不明白了，既然有了這種超越性的身外之物(super-additum)，我們就會努力依據道德誠律和倫理認識行事，只要這些道德誠律和倫理認識能夠具有客觀內容，那麼，這種身外之物為何不能隨和一些呢。實際上，就是以後形而上學思想為核心的哲學也無法回答，為何偏偏是道德這樣一個問題(這個問題特雷西也曾提到過)。但它同時卻能闡明，對於通過交往進入社會的個體來說，該問題為何毫無意義。我們的道德直觀是從娘胎裏帶來的，而不是在學校習得的。道德認識還曉諭我們，我們沒有好的理由解釋我們為何心有旁騖：為此，道德也無需自我更新。而且，我們心有旁騖，常常是昧着良知。這一方面說明，善心並非必有好報；同時也表明，查

35. C. Davis, 〈交往理性與基督教希望的基礎〉, 見 Ahrens 編, 《哈貝馬斯與神學》, 頁 111。

根間抵的理性動機也並非虛幻之物——道德信念不容許漠然打發，無動於衷。

所有這一切還沒有涉及到針對不斷激發起我們反抗的種種條件的鬥爭。格萊伯－默勒、戴維斯、波坎特以及其他人不僅想到了應當恪盡職守，而且認為應當廣泛地行動起來，克服不正當的關係，培育不是表面上，而是真正使協同行為深入人心的生活方式。那麼，是甚麼或是誰激發我們走向契合的熱情呢？而在貧困和低賤的環境下，這種熱情表現為，貧困者和卑賤者為了堅持下去，每天都改過自新。追問生命的意義並非毫無目的。但是，對先前的論據永不滿足，尚不足以證明，宗教語言中充滿着希望。根據形而上學，追求集體之善的想法或要求還是靠不住的。(所以)代替亞里士多德的政治學和黑格爾的歷史哲學的，是變得比較中庸的後馬克思主義社會理論。該理論試圖充分利用人文科學的論證潛力，來闡述現代性的發生、現狀及其吊詭發展。這些診斷，即使在半途中論證縝密，令人信服，也依然會引起紛爭。它們主要是做批判工作，能夠打消肯定性的進步論與否定性的衰敗論、零散的意識形態與草率的整體化等相互之間的種種成見。但是，縱觀整個科學話語和哲學話語，皮爾士希望建立一種有關一切存在者，包括至善在內的發展理論，從未能夠如願以償，況且，這種理論並不追求盡善盡美。(事實上)康德早已回答了「我們究竟能夠要求些甚麼」這一問題，只是他所運用的先決條件是實踐理性，而不是能夠喚起我們信心的前現代的確信性 (GewiBheit)。

我認為我已經闡明了，我們在交往行為中不得不把一種完美無缺的主體間性的觀念作為前提；而這種主體間性又必須被看作是對成功生活的或然形態的必然條件的表

徵。關於這種整體性本身沒有甚麼理論可言。當然，實踐應當受到鼓勵，就是說，應當激發實踐通過直觀率先邁入整體性。直觀，在我看來是不由自主的，對此，我曾作過一些闡述。如果歷史進步就在於降低、克服或防止並非十全十美的凡人的煩惱；如果歷史經驗教導我們，在進步過程中，沒有遠慮，必有近患，那麼，只要我們為實現進步而竭盡我們的綿薄之力，便可以設想永保不偏不倚。³⁶這樣的主觀想象也許不能給予失去確信性的實踐以任何信仰，但肯定會使它充滿希望。

拒絕護教式的思維架構，並不是我的全部目的；我也想從神學界的朋友所提出的值得深思的異議中學到點東西。特雷西對演化論原理所提出的保留態度，我暫且不論，而想集中探討他這樣一個論點，即，對話比論證更有利於交往理性研究。

論證言語顯然是交往的特殊形式。其中，以往保存下來，通過身臨其境才能提出的價值要求成為特殊話題；所以，論證言語具有某種反思特徵，提出種種充滿要求的交往前提。通過論證，溝通行為的先決條件更容易被把握住。這種研究策略上的優勢並不意味着具有本體論意義上的特殊性，似乎論證比對話或甚至比構成最廣闊視界，並表現在生活世界中的交往性的日常生活實踐來得重要，甚至來得根本一些。從這個意義上講，分析語言行為也只享有一種啟發性的優勢，它構成了語用分析的關鍵一環；正如特雷西所合理要求的，語用分析必須包括整個符號形式世界，諸如符號和圖景、記號和表現姿勢、相似性關係等，也就是說，必須包括一切處於分化成命題的言語層面

36. J. Habermas, 《一種清醒方法》, Frankfurt / Main, 1987, 頁 146。

之下，即使沒有作者賦予其意義，也能表現出語意學內含的符號。皮爾士的符號學闡明了這種符號考古學；該理論遠沒有失去其豐富的價值，即使對於通過其失語的實質性來揭示藝術作品闡釋世界的功能的美學來講，也是如此。³⁷

特雷西一再批判我不重視美學的表現力，其實，我在《交往行為理論》中，至少已經暗示到了這點，並在回應威爾姆 (A. Wellmer)³⁸ 和西爾 (M. Seel)³⁹ 文章的同時對此作了修正。儘管先知言語和自律藝術二者均內在地具有闡釋世界的力量，我仍然懷疑，宗教符號和審美符號真地能合為一體。我敢肯定，特雷西所提出的並不是一種宗教的審美觀。由於審美經驗獨立成為一片文化價值領域，它成了現代世界必要的組成部分。正如盧曼 (N. Luhmann) 指出的，宗教要想實現同樣的分化，成為社會的亞系統，並專注於克服偶然性，就必須使其經驗內涵中立化。相對而言，政治神學還替宗教的公共作用，而且是在現代社會中的公共作用奮鬥；這樣一來，宗教符號論可就不允許與審美符號論認同，也就是說，不允許把自己看作是專家文化的表達形式，而必須堅持其在生活世界中的壟斷地位。

接下來，我想非常認真地對待波坎特的建議，思考一下溝通行為的時間尺度。《存在與時間》中所運用的那種現象學分析，無論如何也不能簡單地移植到交往理論中。

37. Ch.S. Peirce, 《編年集》，卷三，頁 104。

38. A. Wellmer, 〈真理、表象、和解——阿道爾諾對現代性的審美拯救〉，見其《論現代與後現代的辯證法》，Frankfurt / Main, 1985, 頁 9-47; M. Seel, 《二歧化的藝術》，Frankfurt / Main, 1986。

39. J. Habermas, 〈提問與反問〉，見 R.J. Bernstein, 《哈貝馬斯與現代性》，London, 1985, 頁 192 及次兩頁；特別是頁 202 及次頁；此外，請參閱 J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，頁 240 及次兩頁。

或許皮爾士的符號學能提供一條更好的門路，遺憾的是，迄今尚無人問津。到目前為止，我和阿佩爾也僅僅是吸收了其真值理論的基本觀點，即價值要求內部存在着一種能確保任何一種言語行為面向未來的力量：「因而，思想只有使自己成為未來可能存在的思想，才能稱其為合理；或者換句話說，思想的合理性就在於它關係到可能存在的未來。」但是，青年皮爾士即已饒有興味地指出，符合過程具有產生連續性的特徵。也就是說，他從認識論角度賦予個別符號以力量，把我們的經驗之流貫穿起來；而經驗之流的連續性，在康德看來，應當由伴隨着先驗統覺的「我思」來保證。由於個別經驗承認，符號在同時既涉及過去對象，又面向未來解釋者的過程中具有三層結構，所以，它能超越時間距離，與其他經驗發生語義學關係，並由此在通常處於四分五裂的多義性中建立起時間關係。⁴⁰ 這樣，皮爾士便解釋了完全通過符號結構所建立起來的時間關聯。語言中介則可以從這種符號學結構中吸取其貫穿於傳統語境中的實現動力。

接下來，我將探討那些並非主要出於神學考慮而提出的異議。

四、

1. 布里格斯對實踐哲學的典範所作的區分，我覺得是站得住腳的。儘管如此，我還是不太清楚，我們怎樣才能根據她的前提實現一種對話倫理學，而且，這種對話倫理學想不依靠有關平等和正義的普遍主義觀點，來證明所有

40. Peirce, 《編年集》，卷三，頁 68-71。

人都能對自己的行動負責，其特殊身分還能保持完整性。布里格斯的女權主義批判依靠的是本哈畢布(S. Benhabib)的著作。而本哈畢布所堅持的又是康德和黑格爾的啟蒙主義意向，她在闡釋其概念時，與我不謀而合：

如果同意規範性爭論能夠合理進行，而公平、交流以及一些普遍化程序是其組成要素，那麼，這就是道德立場的必要條件，互動論的普遍主義把差異性看作是反思和行為的出發點。從這個意義上講，「普遍性」是一種調節性觀念，它並不否認我們身上所體現出來的內在同一性，但其目的在於確立道德立場，促進政治轉型，以便產生一種所有人都能接受的觀點。普遍性並不是一種幻想否定自我的理想交感，而是政治和道德領域中為實現真正自我、追求自律而奮鬥的具體過程。⁴¹

儘管如此，本哈畢布指出，把道德論證局限在正義問題上是成問題的，因為她認為，對正義問題和良好生活問題的邏輯區分，是以對公共領域和私人領域的社會學劃分為前提的，或者說，二者至少是勾連在一起的。所以，她以為，一種合情合法的道德必須集中到政治正義問題上。接着，根據邏輯劃定，一切私有關係和個人生活領域——在父權制社會中，這些主要屬於女性——都必須從道德職權範圍中抽身出來。可是，本哈畢布的這一觀點並不正確。因為，有關正義問題和良好生活問題的邏輯劃分，並

41. S. Benhabib, 〈普遍他者與具體他者〉, 見《國際實踐》, 卷五, 1986年1月, 頁406。

不取決於對生活領域作社會學劃分。如果我們追問，甚麼對於所有人來講都同樣稱其為善，那麼，我們是在從**道德角度**使用實踐理性；如果我們追問，甚麼對於我或我們來講永遠為善，那麼，我們是在從**倫理角度**運用實踐理性。從道德角度來看，甚麼是所有人都能要求得到的這樣的正義論問題，原則上講允許存在普遍有效的答案；反之，倫理問題只能在具體生活、歷史語境或特殊生活形式語境中，由理性加以解釋。因為把眼光放遠一些，就會發現，這些問題被限制在個體身上，或限制在某固定集體中，而該集體正想了解它是誰或它想是誰。這樣的自我領悟過程與道德論證之間的區別在於其提問方式不同，而不在於其論題具有性別特殊性。

但這並不意味着，我們在考察道德問題時可以拋棄具體的他者。根據我們對相關者是身處總體性抑或個體性所作的考察，布里格斯和本哈畢布區分了兩種視角。在道德論證中，這兩種視角都必須發揮作用，而且必須相互交錯。在**論證話語**中，實踐理性依靠普遍化原理發生作用；與此同時，個別情況僅僅被當作特例而予以兼顧。而有根有據的規範只能要求自明價值；何種規範在個別情況下能八面玲瓏，而且就此而言，比其他同樣自明有效的規範勝出一籌，運用同樣的方法是確定不了的。毋寧說，這樣運用規範，需要的是另一種話語。而這種**運用話語**所依賴的邏輯不同於論證話語。事實上，這裏涉及到不同語境中的具體的他者；所謂不同的語境，包括先定的環境，特殊社會關係、獨特的身分和生活歷史等。只有對這些特殊標誌作盡可能的細緻描述，才能斷定何種規範**恰到好處**。⁴²本

42. K. Günther, 《適當性的意義：道德與法律中的運用話語》，Frankfurt/Main, 1988。

哈畢布用吉利甘 (C. Gilligan) 的論斷來反對科爾伯格 (L. Kohlberg)；話說回來，即使科爾伯格尚有可挑剔之處，那也並非他根據承擔角色的理想程序，依靠米德 (G.H. Mead)對道德原則所作的闡釋，而是指他對運用問題的疏忽。

2. 沃斯諾夫提出的批判與其說以思想豐富見長，毋寧說以闡釋方式取勝；但我在這裏只對它幾筆帶過。無論從思想豐富而言，還是就闡釋方式來說，沃斯諾夫本來都應做大量解釋學的準備工作。可是，沃斯諾夫對社會批判理論沒有全局概念。⁴³（我們知道）社會批判理論通過反思，在一定程度上把其發生語境復原了出來，並且依靠社會化過程中的語言中介所蘊含的理性潛力。但沃斯諾夫既沒有區別開不同的分析層面，也沒有想到要對以形式語用主義的語言理論、論證理論以及行為理論為一方，和以社會學的行為理論及系統理論為另一方，在當中作出方法論上的區別；他既沒有把形式語用主義所使用的生活世界概念與社會學中的生活世界概念區別開來，也未能在以有關真值、道德、法律的規範操作的話語理論為一方，和以充滿經驗內涵、帶有描述要求的重建，嘗試為另一方之間進行劃分。顯然，他的理論結構是很成問題的。但是，如果不對其建構計劃有個較為深刻的了解，就難以討論為此而抽取出來的異議。

比如說，並不像看上去那樣，彷彿我是用光明的未來對抗一錢不值的過去。我所提出的程序合理性概念，根本不能承擔起替一切具體生活方式勾畫烏托邦遠景的重任。我的分析所依靠的社會理論架構最多能導致診斷式描寫，

43. 參閱我的《理論與實踐》一書的專論，Frankfurt / Main，1971，頁9-47。

從而使充滿吊詭的反向發展趨勢表現得更加一目了然。說我把未來理想化，實在是不敢當；倒不如說我曾在《公共領域的結構轉型》中把過去理想化，對此，我一直內咎。

說我持一種語用主義意義理論，倒是不假。根據該理論，聽話者要想領會一種表述，就必須對此表述能夠生效並被接受的前提有所了解。語用主義意義理論的基本思想說也簡單，就是：如果我們在與他者就世界中的某物進行溝通時能夠舉止有方的話，那麼，我們也就領會了某種表達。溝通與理性之間的內在聯繫，通過有德性的參與者所持的方法論立場而呈現出來。但由此並不直接就能通往一種社會科學的理性主義。該主義對「個人自由、對現存規範的蓄意褻瀆的多元主義，以及表現的非還原方式」充耳不聞。⁴⁴沃斯諾夫在扎根於語言中介中的交往理性身上，只能看到工具理性在擴張。而且，他所依據的是我在《交往行為理論》第一卷開頭，對在斷言 (Behauptung) 中所運用的命題知識以及目的理性行為所作的分析。他未能注意到，這兩點僅僅是我進一步分析的**起點**。此外，我把傳達 (Mitteilung) 和規範行為只看作是交往行為的特殊形式；把富有創造性的用語與比較敏感性的用語加以對質，僅僅是為了衡量表達的價值。

我想，我們在討論沃斯諾夫有關生活世界重新聖化的新見之前，首先必須對上述一切有個準確的認識。這樣看來，真正的爭論焦點應當在於，究竟是聽從我的意見，把日常生活實踐擺脫異化和殖民化看成是生活世界的理性化，還是像馬克瓦德 (O. Marquard) 那樣，把它理解為

44. R. Wuthnow, 《理性與理性論的局限》。

「重新入魅」。⁴⁵

3. 多爾邁的《批判理論與調和》一文令我感到有些棘手。多爾邁對於隱藏在霍克海姆 (Horkheimer) 和阿道爾諾的《啟蒙辯證法》，以及阿道爾諾後期哲學中的主要宗教動機，把握得十分準確。他對批判理論所陷入的困境的分析，與我本人的觀點不謀而合。正是在這樣的前提下，他對《交往行為理論》作了不無偏見的批判，而且其偏見令我驚訝。我吃驚的是，他對我的著述熟稔於心。幾十年來，他對我所發表的東西一直都從批判的角度予以關注，而且，他對德國語境中的討論高度敏感，也十分清楚。⁴⁶

眼下這場爭論中的偏頗之處，多爾邁在其《批判理論是否是一種人本主義？》這篇重要論文中已有評論。該文是從貶義的角度使用海德格爾的「人本主義」概念，實際上是把它當作人類中心論。多爾邁認為，我僅僅是用了先驗主體來取代準先驗的主體間性。批判理論的語言轉向只是遮蓋了處在語言彼岸的主體性有可能重新被推上其笛卡兒式的右傾道路：

認為哈貝馬斯所持的觀念是一種人本主義，或許不無道理。這裏所說的人本主義多多少少就是指人類中心論或主體中心論。有關經驗論與解釋學、系統與生活世界、建議言語與反思言語的區分，同笛卡兒和康德有關主客體的分裂之間，

45. O. Marquard, 《告別原則》, Stuttgart, 1981。

46. F. Dallmayr, 《超越教義與絕望》, Notre Dame, 1981, 頁 220 及下頁、頁 246 及下二頁。還有其《主體性的黃昏》, Amherst, 1981, 頁 179 及下二頁、頁 279 及下二頁 (中譯本, 上海, 1991)。

(從而與形而上學的基本架構之間) 發生調和，
絲毫也不顯得勉強。⁴⁷

這樣的觀點非使作者本人感到震驚不可；因為根據作者本人的看法，語用主義語言轉向對任何一種主體性哲學都持批判態度，只是擔心人類會從以主體為中心的理性怪圈滑向否定性形而上學所劃定的存在歷史中不能自拔。(由以主體為中心的理性向否定性形而上學的存在歷史)的典範轉型是反海德格爾的，大概就是這點促使多爾邁連這種典範轉型本身也要加以否定。

結合我的《現代性的哲學話語》一書來看，這種否定更是難以成立。在該書中，我從哲學史的角度闡釋了理解典範，目的在於搞清楚我們如何才能擺脫主體性哲學怪圈，而又不陷入到自我關涉的總體化理性批判所遇到的一系列麻煩中——也就是說，既不要落入晚期海德格爾的分解觀點中，也不要陷於後期維特根斯坦 (Wittgenstein) 的語境論中。⁴⁸ 多爾邁文章的第三部分最具批判色彩，但是，由於他所提供的論據不足以把這場爭論引向深入，所以，我在此只想稍作幾點概論：

一、多爾邁指出，語言行為顯示出與目的行為相同的目的論結構；由此，他堅持認為理解典範與主體－客體關係典範之間具有某種「連續性」。但是，正如我在其他地方已經闡明的，⁴⁹目的論的語言遊戲在語言理論中與在行

47. F. Dallmayr, 《政治與實踐》, Cambridge, Mass. 1984, 頁 158。

48. F. Dallmayr, 〈現代性的哲學話語：黑格爾、尼采、海德格爾 (以及哈貝馬斯)〉, 見《國際實踐》, 卷八, 1989年1月, 頁 377-406; 亦參有關《交往行為理論》的論述, 見《政治與實踐》, 附錄, 頁 224-53。

49. J. Habermas, 《後形而上學思想》, Frankfurt / Main, 1988, 頁 64 及下二頁。

為理論中的意義大大不同；同樣的基本概念，每次的解釋總是不同，而且，從我們的討論出發所作的解釋更是另一回事。與目的論行為不同的是，旨在以言行事的語言行為不想在世界範圍內實現甚麼企圖，要實現這些行為，也並非無需接受者的非強制性的合作與贊同；要想解釋清楚這些語言行為，最終只能依賴語言中介內在固有的理解概念。而且，語言行為不同於目的論行為的另一個方面，就在於它們表現出行事——命題的雙重結構：我們在執行語言行為的同時，就已經把我們的所作所為表達了出來。

二、多爾邁進而認為，語言行為理論賦予說話者一方以特權，而把聽話者的功勞一筆勾銷。事實恰恰相反，在（針對塞爾 [J. Searle] 所作的）一篇分析中，（我們）堅決認為，沒有實力雄厚的聽話者是非分明的立場，任何語言行為都是不完善的。為了確保其參與者的身分，充分享受到自然語言的本真反思性，聽話者必須放棄其觀察者角色，進入根據主體間性劃分為不同的語言共同體的生活世界。這是一種徹頭徹尾的解釋學的語言觀，其矛頭直指蒯因 (Quine)、戴維森 (Davidson) 以及其他一些人所主張的有關語言理解的因果論模式的推論。

三、多爾邁緊接着強調言語與沉默之間的互補性：「語言表現為於無聲處見有聲。」但是，儘管多爾邁指出語言在本體論意義上的「深奧性」比晚期海德格爾所提供的語言神秘論的解釋略勝一籌，也並非無懈可擊。如果多爾邁不想一上來就把沉默現象拋到語言分析之外，那麼，他不妨試試我的交往理論。（根據我的交往理論）無聲的沉默在不同語境中多多少少都有確定的意義。當然，其他的所有語言行為都是有所定位的，任何一種語境又都被固定在主體間性的生活世界中，而生活世界又悄悄地把所言

的一切粉飾成靜默的在場。⁵⁰

(四) 多爾邁進而指摘我持的是一種工具主義的語言觀。其實，這種語言觀早已為哈曼 (J.G. Hamann) 和洪堡 (Humboldt) 所遺棄。而我的交往理論所依靠的並不是洛克 (J. Locke)，而是解釋學和美國的實用主義。但是，從浪漫派語言哲學直到本雅明，命名行為一直發揮着典範作用，結合基督教的邏各斯推理來看，甚至還具有聯想功能。對於解釋語言創造力而言，命名行為顯然又是一種有失偏頗的模式。解釋時要是只見樹木，不見森林，就會導致一種指涉語義學的語言觀，結果便是，表達應當像名稱指涉對象一樣表現事態。這種觀念真是荒唐透頂。同樣，命名的推理解釋模式也很荒唐，它假定語言具有建構功能，即具有闡釋世界的功能，因此忽視語言在世界中的運用 (即在與世界內部的遭遇者發生的爭執) 所具有的重大價值。

4. 多爾邁最後指摘我是啟蒙理性主義的補天派——在德國，直到一九四五年，啟蒙理性主義一直被認為「淺薄」之極。其實，深淺是難以公斷的。我曾經試圖調和平鋪直敘、沒有絲毫超越味道的經驗論與想入非非、把超越奉若神明的唯心論。我也曾努力向康德學習，但我之所以沒有成為多爾邁式的康德論者，是因為交往行為理論把理念世界與現象世界之間的先驗緊張吸納到交往的日常實踐中，而又不抹煞這種緊張。語言的邏各斯激起了生活世界中的主體間性；有了這種主體間性，我們相互之間才能溝通，這樣互相見面時才能互為主體，而且雙方作為主體，都有能力運用超越的價值要求作為其行為指南。與此同

50. 參我對生活世界的分析，上引書，頁 82-104。

時，通過我們必須對之負責的一切交往行為，生活世界永遠不斷地再生，即使這樣，生活世界也並不就能為我們隨意佔用。作為交往行為者，我們可以在語言再生產條件下進行超越，但不能聽任超越擺佈。這種觀念很難與類(Gattung) 的唯生產率幻想合拍。類自身要進行自我生產，並取代已被否定的絕對者。建立在語言中的主體間性超越了主體，但並不使主體伏首貼耳。主體間性並非主體性的更高階段，所以不放棄內在超越，也能免去絕對概念。如果說我們可以拋棄多爾邁似乎矢志不渝地加以堅持的希臘化基督教在右翼黑格爾派身上所反映出來的效仿結構，那麼，我們同樣可以放棄整個這種希臘化基督教遺產。