

Globethics Repository



哈貝馬斯宗教觀的演變

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	Cao, Wei Dong
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-13 19:50:06
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167223

哈貝馬斯宗教觀的演變*

曹衛東 (中國社會科學院文學研究所博士研究生)

哈貝馬斯 (J. Habermas, 1929-) 是當今世界上十分有影響、也頗有爭議的一位社會理論家。他依承法蘭克福學派的學術傳統，堅持哲學必須「與其所處的時代保持批判關係」¹；他的批判觸覺幾乎涉及到了當代社會的各個方面。

研究哈貝馬斯的視角也幾乎囊括了社會思想的所有側面。在這些研究視角中，神學相對而言姍姍來遲，但旋即蔚然成風。一九八八年，美國芝加哥大學召開了題為《批判理論：其於公共領域神學的希望與局限》²的專題討論會，首次把哈貝馬斯與神學之間的關係當作核心問題提交討論。次年，德國出版了由阿倫斯 (E. Ahrens) 編 (譯) 的《哈貝馬斯與神學》一書，³哈貝馬斯本人也一改前此的旁敲側擊，開始直面神學問題，直言不諱地說出自己的宗教觀念和神學立場，公開答覆來自神學界的批判，同神學家

* 本文為作者在本所「道風研究基金」支持旅港研究期間提交的論文。

1. J. Habermas, 《哲學何為？》，見 J. Habermas, 《哲學－政治形象》，Frankfurt / Main, 1971。

2. D.S. Browning / F.S. Fiorenza 編，《哈貝馬斯、現代性和政治神學》，New York, 1992。

3. E. Ahrens 編，《哈貝馬斯與神學》，該書與芝加哥大學的會議文集有些重合的文章。

建立起批判性、論證性及建設性的對話。⁴

哈貝馬斯與神學關係的問題，近年來何以能夠引起廣泛興趣和熱烈討論？根據我的理解，原因大概在於以下兩個方面：其一，不但哈貝馬斯的哲學話語，就連他本人的身世都與神學之間存在着盤根錯節的複雜關係，更何況他本人還生活在一個洋溢着宗教氣氛和神學衝動的文化語境中。從這一意義上講，不考慮到哈貝馬斯的神學態度，不能算是全面地了解了其人其學。

其二，神學與社會理論之間所存在的歷史關聯和所發生的當下互動，正越來越引起學者的重視。中西學者都已充分地認識到，「神學思想的拓展和演進與時代的知識學語境緊密相關。」⁵因此，從神學角度探討社會理論，或者結合社會理論研究神學，到了當前，不但更有可能，而且也更有必要。

作為當今世界上「少數幾位仍然在哲學社會理論領域中對基本的理論綜合作大膽嘗試的偉人之一」，⁶哈貝馬斯勢必會對神學構成衝擊，反之，他也理應受到神學的關照。

在我看來，有關哈貝馬斯與神學之間的關係問題，或許可以圍繞着以下幾個方面展開：

一、哈貝馬斯的宗教觀念和神學立場。表面上看，哈貝馬斯似乎極少，甚至未予關注宗教，宗教在其理論架構

4. 哈貝馬斯歷來以敢於論戰著稱，他的學術歷程貫穿着一系列的論戰，我們目前尚未詳細介紹和研究的至少有二種，一是與亨利希 (D. Henrich) 有關形而上學的論爭，二是與神學家的對話。

5. 劉小楓，〈特洛爾奇的「現代」理解及其神學意識〉，載《道風學刊》，1994年第一期，頁167；參J. Milbank，〈神學與社會理論〉，Basil Blackwell，1991。

6. J. Habermas，〈答克魯格〉，見J. Habermas，〈追補革命〉，Frankfurt/Main，1990，頁82；中譯文題為〈生產力與交往——答克魯格〉，見《哲學譯叢》，1992年第六期，頁49-54。

中彷彿無立錐之地，至少迄今為止，作為一位體系哲學家，他未能提供一部有份量的宗教哲學。但事實並非如此簡單，無論前期，還是後期，宗教在哈貝馬斯哲學中總有一席之地，只是這種地位可能是積極的，也可能是消極的，需要我們仔細辨識；二、歷史神學語境與當代神學語境中的哈貝馬斯哲學，尤以當代神學語境更為值得重視。關於歷史神學語境，主要應是考察哈貝馬斯所秉承的宗教觀念，以釐清其神學立場的某些歷史根源。但更值得研究的是哈貝馬斯哲學對當代神學界的影響。自八十年代中後期以來，神學界對哈貝馬斯的興趣陡然直升，各式各樣的態度相繼登場，比如哈貝馬斯與默茨 (J.B. Metz) 有關公共領域與政治神學問題長達數年的筆墨論爭；波坎特 (H. Peukert) 吸收交往理性所建設的基礎神學等等。⁷三、哈貝馬斯哲學的神學理解及其與其他哲學理論的神學理解之間的同異。該部分的研究一般與神學無關，主要是取神學作為透視角度，來對哈貝馬斯的哲學作綜合性或分析性的比較研究，諸如從神學角度比較哈貝馬斯的現代理解與舍勒 (M. Scheler)、特洛爾奇 (E. Troeltsch)、利奧塔德 (J.-F. Lyotard) 等的現代理解，比較哈貝馬斯的宗教功能觀與盧曼 (N. Luhmann) 對宗教功能的分析等。

上述三大方面，綜合起來循序研究並努力朝縱深拓展下去，足以使「哈貝馬斯與神學」成為一項十分重要的理論課題，而且是一項跨學科的研究課題。本文着重想解決三大問題中的首要問題，即宗教在哈貝馬斯哲學中或隱或顯、或褒或貶的地位問題。

7. 參 C. Davis, R. Siebert, D. Tracy, J.B. Metz 以及 F. Fiorenza 的著作，特別是 H. Peukert, 《科學、行為和基礎神學》，Frankfurt / Main, 1988。

哈貝馬斯哲學是「對社會批判理論的啟蒙傳統所作的帶有自我批判性質的重新解釋」，旨在建立綜合性的「交往理性」，重建尚未完成的現代設計。因此，研究哈貝馬斯的宗教觀，主要是澄清宗教在其現代設計的定位。縱觀哈貝馬斯的整個思路，就其宗教觀而言，我們認為可以把《哲學的現代話語》和《後形而上學思想》二書作為臨界點，「製造」出兩個哈貝馬斯來。具體而言，前期的哈貝馬斯為了**建設和拓展**其現代設計，對待宗教的態度既曖昧，又消極；可以肯定的是否定性的宗教觀一直佔據上風；後期，哈貝馬斯為了**改良和完善**其現代設計，開始為宗教騰出空間，宗教的肯定性質越來越濃，大有要與「社會」、「文化」、「個性」、「審美」等平分其現代設計之勢。哈貝馬斯對待宗教所持的這種雙重態度的理論價值和學術史意義，並不讓於私人語言問題中的維持根斯坦 (Wittgenstein) I / II，此在論上的海德格爾 (Heidegger) I / II。

一、哈貝馬斯的現代理解

哈貝馬斯哲學的非了然性是眾所周知的。但凡接觸過其著作的人，可能都會感到不但其語言詰屈聱牙，其思路也是曲里拐彎。但這絕不意味着哈貝馬斯哲學動機完全拒絕概括，根本無從通達。德國當代哲學家克魯格 (H.-P. Krüger) 的概述，就曾深受哈貝馬斯本人讚許。克魯格稱其哲學「展示了一種跨學科的定向架構，也許可以稱其理論為『交往理性』 (kommunikative Rationalität)」，它「是對受到批判的社會批判理論的啟蒙傳統所作的帶有自我批判性質的重新解釋」，是一種試圖重鑄文化整合和主體定

位及認同的現代性話語 (Diskurs der Moderne)。⁸

這段話的畫龍點睛之處在於一針見血地稱哈貝馬斯哲學為一種現代性哲學。從這個意義上講，研究哈貝馬斯哲學的任何一個側面，都必須首先弄清楚其現代理解；同樣，要想比較準確地把握哈貝馬斯的宗教觀念與神學態度，也必須由此現代理解入手。

哈貝馬斯的現代理解是通過建立「交往行為理論」而表徵出來的。哈貝馬斯有關現代的解剖共分三大步驟進行，即一、通過對理性概念的分析，提出了「交往理性」；二、通過對社會結構的分析，建議把社會分成「生活世界」與「系統」兩大領域；三、通過對理性與社會之間的關聯的分析，他指明了現代社會前進過程中所出現的種種病態現象，以及其病根所在，並努力作出自己的診斷。在《交往行為理論》的前言中，哈貝馬斯寫道：

(交往行為理論) 首先涉及交往理性概念；對它的闡述招致重重懷疑，但與把理性退縮成為認知—工具的種種說法不共戴天。其次涉及兩層社會概念：它把生活世界和系統兩大範式通過一種並非單純是修辭學的方式聯繫起來。最後涉及一種現代性理論；該理論把當代越來越明顯的社會病態特徵解釋為具有交往結構的生活領域受制於獨立自主而且具有一定形式的行為體系的命令。⁹

8. 同注6。

9. J. Habermas, 《交往行為理論》，卷一，Frankfurt / Main, 1981, 頁8。目前，《交往行為理論》已有中譯本(洪佩郁、閻青合譯)，重慶，1994。譯本相當粗糙，錯譯、誤譯甚多。我們這段引文見於該譯本第一卷的第一版前言，頁6。譯文是驢

這段話無疑可以看作是哈貝馬斯對《交往行為理論》思路的自我概括。很顯然，哈貝馬斯是由理性入手來診治現代，這也就意味着他承認現代社會病就病在理性身上。但是，哈貝馬斯更加強調，理性在現代社會中發生病變，絕不是先天性的，而是後天性的；更準確地說，不是理性自身的結果，而純屬人為造成的。理性，無論是作為一個社會範疇，還是作為一個哲學概念，本來是無可指摘；它過去是、現在還是、將來仍是人之為人的立足根本。

哈貝馬斯認為，理性雖為理解現代歷史、現代社會，乃至現代人的一塊敲門磚，但也必須充分地注意到，隨着現代社會的「進步」，理性被導上了歧路，即走上了單純片面的認知－工具化道路，從而使本來是立體性的、十分豐富和具有活力的理性退化和萎縮成單面性的，極其乾癟的工具理性和形式理性，使現代性面臨着重重危機。

哈貝馬斯自覺拯救現代性，義不容辭。理性的歧化和吊詭不代表理性已經徹底地走向窮途末路、不可救藥；恰恰相反，理性淪落到今天這種地步，完全是自身發展不充分，自身力量不強大的結果。因此，拯救現代，就是要重整理性，使理性由不討人喜歡的灰孩子重新回到現代社會中，得到人們的認可。

同時，哈貝馬斯又清楚地認識到，以《啟蒙辯證法》為代表的法蘭克福學派第一代的徹底的理性批判方法不足效法，因為它不但導致悲觀主義，更可怕的是它臨近虛無主義只有一步之遙，甚至可以說就要與尼采主義同流了。¹⁰

吾不對馬嘴，不知所云。本文所有引文除有較為嚴肅正規之譯文外，一般均直接從德文譯出。

10. 在《現代性哲學話語》中，哈貝馬斯乾脆把《啟蒙辯證法》的理性批判列入後尼采

為了避免其師輩所遭遇的尷尬，哈貝馬斯沿着兩條路線作突圍表演，一條是向古典回歸，具體表現為四個方面，即分別向古希臘哲學、康德直到新康德主義哲學、謝林－黑格爾 (Schelling-Hegel) 直到黑格爾主義哲學，以及馬克思主義哲學回歸；另一條就是向英美哲學、主要是語言哲學和實用主義哲學求助。正如沙林 (D.N. Shalin) 所說：「哈貝馬斯的《交往行為理論》可以視為一種通過把歐洲大陸傳統與盎格魯－撒克遜傳統結合在一起，把實用主義視覺運用於通過理性而獲解放的方案，從而充實批判理論的嘗試。」¹¹

哈貝馬斯替理性設想的出路就是他所謂的「交往理性」，即使理性由「以主體為中心」，進入以「主體間性」為中心，阻止獨斷型的「工具行為」繼續主宰理性，而盡量使話語型的「交往行為」深入理性，最終實現理性交往化。但理性的交往化應當以「普遍語用學」為前提，在一個「理想的言語環境」中，經歷一個由「分化」到「重組」的過程。所謂理性分化，是指理性在現代社會中必定分解為三大機構，即認知工具理性、道德實踐理性、美學實踐理性。它們各自擁有自己的獨特方式、世俗範圍 (Weltbezug) 和進取目標。但是，理性的分化只是理性進步的一種策略；只有通過分化，理性才能全方位地發揮效用。但是，理性在這三大機構的進步過程中，又必須都得到充分的發展，任何一方冒進或落後，都會導致理性的吊詭，甚至走向非理性。因此，理性的分化過程中就暗含着

主義範圍。J. Habermas, 〈神話與啟蒙的糾纏：霍克海姆與阿道爾諾〉，見 J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，Frankfurt / Main, 1985, 頁 130-57。

11. D.N. Shalin, 〈批判理論與實用主義的挑戰〉，見《國外社會學》，1993 年第五期，頁 5。

一種協調和組合。換言之，理性分化的目的恰恰是應當重新有效地組合起來，構成**整體性**。

單純從強調理性分化來看，哈貝馬斯似乎是在走康德式理性批判的老路，其實並不盡然。哈貝馬斯對待康德哲學是批判大於繼承。他認為，康德的失誤在於只忙着分化理性，未能有效地把理性重新統一起來。對於哈貝馬斯來講，關鍵問題不在於分化理性，而是要在分化的基礎上通過協調使理性統一起來。新康德主義者韋伯 (M. Weber) 的社會理論給了他以極大的啟發，使他意識到，把理性與社會構連起來，可以一舉兩得，既能克服純粹理性批判的失誤，又可以找出現代社會的病根。

為此，哈貝馬斯建議把社會分化為兩大領域，即「生活世界」(Lebenswelt) 與「系統」(System)。他把社會視為一個實體，「這個實體在進化過程中，既分化為獨立的系統，又分化成獨立的生活世界」。「系統的進化以社會控制能力的提高為衡量標準，而文化、社會和個性的分離，展現了通過符號構成的生活世界的發展水平。」¹²兩層社會領域分別對應於理性的三大機構，即認知工具理性在「系統」中運作；道德實踐理性和美學表現理性在「生活世界」中運作。三大理性機構在兩大社會領域中均衡發展，是社會得以進步的有力保證。

縱觀現代歷史，特別是上世紀末，本世紀初以來，理性與社會之間總是處於磨合狀態，有時滑到分裂的邊緣。在哈貝馬斯看來，之所以出現諸多有悖進步的現象，並非是在貫徹理性之外，而是同片面地貫徹理性，直至踐踏理性密切相關。理性在「系統」中過分工具化，使「生活世

12. J. Habermas, 《交往行為理論》，卷二，Frankfurt / Main, 頁 228。

界」被殖民化，即使「生活世界」屈從於以「金錢」和「權力」為中介的「系統」：

導致理性片面化，或者導致日常的交往實踐物化的，不是用媒介所控制的子系統及其組織形式同生活世界的脫離，而首先是經濟的和行政的理性形式侵入到這樣一些行為領域，這些行為領域反對把自己轉化為金錢和權力，因為它們是可以以文化傳統、社會認同和教育來分別說明的，並且始終依賴於作為協調行為的機制的理解。¹³

可以清楚地見出，哈貝馬斯重建現代性，實際上是恢復「生活世界」的主導地位。一個具體的社會的發展水平，首先是由依賴於交往活動的「生活世界」所決定的，而「生活世界」的理性化程度又表現在法律和道德的發展階段上。社會發展基本上不是由物質生產，即經濟的發展階段，而是由同「生活世界」相聯繫的獨立的社會意識形式、法律和道德，以及制度化決定的，即由文化現代性所決定的。從這點上來看，哈貝馬斯顛覆經典馬克思主義。他所要揭示的不是甚麼經驗給定物，而是某些發展社會文化的可能性，特別是資產階級民主、個體審美、主體道德意識和認同能力，即社會實踐話語的發展潛力。

哈貝馬斯在《交往行為理論》中對現代性的理解，過分注重實踐話語而招致多方面的批判，特別是新保守主義和新歷史主義從後設理論層面的批判。哈貝馬斯自己承認，「交往行為理論並非甚麼後設理論，而只是一種試圖

13. 同上，頁488。

提出批判尺度的批判理論的開端。」¹⁴因此，就在《交往行為理論》行將告成之際，哈貝馬斯轉向現代性的哲學話語批判，以求建立其後設理論水平上的現代理解。

從這個意義上講，《現代性的哲學話語》一書乃是對作為批判理論之開端的「交往行為理論」的後設思考和追補研究。哈貝馬斯之所以做這樣一項工作，是想彌補或加強其現代設計中審美現代性之欠缺，從一個更高的層面上把理性與現代社會更好地統一起來。

哈貝馬斯指出，從哲學角度清楚闡釋現代概念的第一人是黑格爾。要想搞清楚現代性與合理性之間的內在聯繫，必須回到黑格爾。在黑格爾看來，現代是指一八〇〇年之前的那三個世紀：十五世紀發生的三件大事，即「新大陸」的發現、文藝復興和宗教改革，構成了現代與中世紀的分水嶺。黑格爾不但首次從哲學角度提出現代概念，還進一步使現代升格為哲學話語。黑格爾認為，現代性的原則就是主體性：「根據主體性原則，黑格爾同時闡明了現代世界的優越性及其危機之所在，即這是一個進步與異化精神共存的世界。」¹⁵現代的成敗得失均緣自主體性。如果說要把握現代性不能離開主體性的話，那麼，克服現代性的弊端，恐怕更不能在主體性之外行事。

根據哈貝馬斯的理解，主體性主要包括四項常規內容，即：一、個人（個體）主義；二、批判權力；三、行為自由；四、唯心主義哲學。主體性原則在歷史和社會中貫徹時引發的三大實踐，分別是宗教改革、啟蒙運動和法國大革命。¹⁶

14. 同上，卷一，頁7。

15. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，Frankfurt / Main, 1985, 頁13-4。

16. 同上，頁27。

哈貝馬斯通過對現代性哲學話語的反省，發現沿着批判主體性絕對化之路越走越遠的是後尼采主義，其肇始者自然是尼采。哈貝馬斯把尼采在現代性哲學話語中的抉擇稱為「不是再次使主體為中心的理性承受內在批判，就是完全放棄這個計劃。尼采選擇了後者——他放棄了一種更新的理性概念，摒棄了啟蒙辯證法。」¹⁷這就導致了「理性的他者」，導致了神話。所以，「在尼采那裏，對現代性的批判，第一次拋開了保留其解放的內涵」，¹⁸尼采成了進入後現代的標誌。

綜合起來看，哈貝馬斯在《交往行為理論》和《現代性的哲學話語》中，分別從社會理論和哲學話語兩個層面上論證了其現代理解，這是一種既具有復古主義，又富超越精神；既具有批判色彩，也顯現出改良傾向的現代概念。在理解現代性時，科際整合是哈貝馬斯的一把鈍錘，理性批判和社會批判是他的一雙利錐，「交往理性」是其策略，建設一個具有民主與法制，及以審美為動力的開放的具有烏托邦色彩的「交往社會」，是其最高追求。

二、否定性宗教觀

可以看到，哈貝馬斯的現代理解是相當嚴謹的，全面而深入地評價哈貝馬斯的現代理解，不是本文所欲。本文僅想透視該現代理解中的一個側面，即想揭示宗教在其中的地位。本文作者願意提醒注意哈貝馬斯貫穿於其現代理解中的一句關鍵表達，即他把現代性對等於合理性，把社

17. 同上，頁106。

18. 同上，頁117。

會現代化對等於社會合理化。哈貝馬斯的旨意是：現代化等於合理化，更等於世俗化 (Säkularisierung)。社會走向現代化，就是進行世俗化；人的現代化，也就意味着人的主體的世俗化。哈貝馬斯在強調現代文化的世俗性時，拒絕承認宗教有世俗化之可能。這樣一來，他便在神與人之間創造了一種二元緊張，這種緊張貫穿於其理論之始終。如果說現代性對等於合理性，那麼，建立在合理性，特別是他的「交往理性」基礎上的現代世界圖景，與神學 (非理性) 的世界圖景和形而上學 (片面理性) 的世界圖景不可同日而語。《交往行為理論》一上來便強調：

哲學的基本論題是**理性**。哲學從一開始，就努力用**原理**從整體上去解釋世界，從現象的多種多樣性中去解釋同一性。這些原理是通過**理性**揭示的，因而既不是通過與彼岸世界神的交往，也不是反過來以包羅自然界和社會的宇宙為根據的。(黑體字為引者所加)¹⁹

可以挑明一點，宗教作為一種世界觀，在哈貝馬斯的現代理解中處於邊緣地位。在他建設交往行為理論的過程中，宗教的邊緣地位是否定性的。阿倫斯 (E. Ahrens) 曾對哈貝馬斯建立交往行為理論過程中有關宗教和神學的精采論斷作過摘要匯評。²⁰阿倫斯一方面準確地指出哈貝馬斯前期的否定性宗教觀及其相對延續性，另一方面也承認哈貝馬斯與宗教和神學之間的關係是相當含糊複雜的。事

19. J. Habermas, 《交往行為理論》，卷一，頁 15。

20. E. Ahrens, 〈哈貝馬斯之後的神學〉，見《哈貝馬斯與神學》，上引書，頁 11-7。

實上，雖然哈貝馬斯與宗教之間存在着難以棄之的關係，但有一點是透明的，這就是前期，他為了便於運作，把自己設定到了一個理想的言語環境中，強調宗教作為一種社會意識形態也好，作為一種個體話語體系也好，都必須予以批判和否定。既然哈貝馬斯前期否定宗教是堅決而一貫的，那麼，我們也許只需對其建設交往行為理論過程實施「招頭去尾」，把開端與完成之作分別加以考察，就足以窺見其否定性宗教觀的全貌了。這兩部著作就是《公共領域的結構轉型》和《交往行為理論》。考慮到哈貝馬斯在這兩部著作中有關宗教的論述是片斷式的、分散性的，所以本文不能作歸納式的陳述，而想着重圍繞其中的兩個基本概念，即「公共領域」(Öffentlichkeit) 和「交往行為／生活世界」展開討論。

首先來看《公共領域的結構轉型》。該書是哈貝馬斯謀求教職的博士後論文。由於違拗師訓，未能在法蘭克福大學獲得通過。大概就是由於這個緣故，幾十年來它一直未有得到充分的重視。直到八十年代末，九十年代初，哈貝馬斯把它拿回法蘭克福再版，加上美國學界的重提，一下子顯要起來。²¹

哈貝馬斯自己把《公共領域的結構轉型》看作是他進入學術公共天地，建立自己學術空間和理論立場的開山之作，更是其交往行為理論的萌芽之作，因而理應得到高度重視。但該書之所以重要，是由於哈貝馬斯在其中不但建立起了自己獨有的跨學科的內在批判這一方法論模式，而且找到了批判現代社會的一個契機，即作為一種理想類型

21. J. Habermas, 《公共領域的結構轉型》, Frankfurt / Main, 1990, 頁 11-53, 新版序言; C. Calhoun 編, 《哈貝馬斯與公共領域》, Massachusetts, 1993。

的「公共領域」，從而使他能夠建構他的社會進化模式，即社會交往模式。哈貝馬斯毫不諱言，他所要尋找並論證的是一種「市民階級公共領域」(Bürgerliche Öffentlichkeit)，一種自由主義模式的「公共領域」。作為一種理想類型，哈貝馬斯認為這種「公共領域」曾經在資本主義初盛時期繁榮過一陣子；然而到了十九世紀末，隨着工具理性張揚到極點，物化精神的擠壓，使這片空間消失殆盡。

根據哈貝馬斯的定義，西歐曾經擁有過的這種「市民階級公共領域」是一種具有典型時代特徵的範疇。它不能從肇始於歐洲中世紀中期的市民社會的獨特發展史中抽象剝離出來，更不能把它當作一種普遍理想類型，隨意轉用到另一歷史階段。」²²這種「公共領域」的形成是在十七世紀末的英國和十八世紀初的法國，其社會基礎是西方所謂的市民社會，直接歷史推動力恰好是資本主義市場經濟。

對待這種市民階級的「公共領域」，哈貝馬斯一方面強調其中應當公私分明，「公共領域」不允許被私人化和專制化；另一方面又明顯感到公和私的二元緊張模式有悖於其交往動機，於是想使「公共領域」成為一個中介機制，用以調節個體與團體、國家與社會。

市民階級公共領域可以首先被視為個人集合而成的一個公眾的領域，但他們很快就要求這一原本自上而下地調整的公共領域歸屬他們，以對抗公共當局本身，並且促使他們討論有關調整那

22. J. Habermas, 《公共領域的結構轉型——一種市民社會範疇研究》，Darmstadt, 1980, 頁7。

些基本上屬於私人的，但與公共相關的商品交換和社會勞動的領域中各種關係的一般規則。²³

這種「公共領域」洋溢着公共討論（das Öffentliche Raisonement），因而也是一個社會文化領域，其作用是雙重的，它不僅使得現代的科學研究、藝術創作以及各種社會科學（倫理學、法學、政治學等）探討從傳統的、服務於少數特權階層、服務於神學家或統治者的自身需要的禁錮中解放出來；另一方面，以一種嶄新的方式，即理性的商討方式構造着現代資產階級的生活方式。

神學家就像統治者一樣，回到公眾中來，宗教純屬個體行為，上帝又是一種超驗的絕對存在，享有高度特權，因而，違背着「公共領域」中平等商談的先決條件，也就無法或曰不允許進入「公共領域」。因此，教會也好，神學家也好，凡是屬於宗教話語的，都必須退出市民「公共領域」。

哈貝馬斯指出，教會作為一種中世紀的代表制公共領域，放在現代世界圖景中和市民「公共領域」裏實在是太不協調了，因為從中看不到任何公共平等的商討，而只感到精神專制：

在教會的禮儀中，在禮拜儀式、宗教彌撒、宗教儀仗中，今天依然留存着代表制公共領域。一句名言告訴我們，英國上議院、普魯士總參謀部、法蘭西學院、羅馬的梵蒂岡乃是代表制的最後堡壘。而只有教會最終留存下來，它「顯得那

23. 同上，頁42。

麼孤單，只要看看它的外表，就會忍不住要諷刺它所代表的只有代表制了。」²⁴

哈貝馬斯非但不承認教會在市民社會中具有任何合法性，還拒不接納宗教人士參與到其市民階層核心。根據他的看法，市民階層作為市民「公共領域」中的行為主體，其組成核心主要包括地方行政長官，特別是法律人士。其次才是醫生、教授、學者、公職人員和牧師。

表面上看，哈貝馬斯允許牧師進了「公共領域」，這似乎給其否定性宗教觀留下一個把柄。實質非也。牧師進入「公共領域」是要付出代價的，甚至於要脫胎換骨一番，因為哈貝馬斯從他們的文化身分中只看到「教化」的一面，即不再把他們看作是神權人物，而把他們歸屬於有教養、能閱讀的現代知識階層。甚至於連他們所操持的語言也要淨化一番。²⁵哈貝馬斯指出，「公共領域」中所有參與者都必須持一種合理的話語方式，不允許有高低上下之分，以及代表與被代表之分。牧師如果繼續手捧《聖經》，一方面替上帝言說，另一方面又代人立言，這雙重代表性顯然不能為哈貝馬斯所接受。因此，他要求牧師放棄拉丁語的《聖經》，用一種大眾的語言言說。就這樣，牧師的雙重代表制被他褫奪得一乾二淨。

通過對教會和牧師的批判，哈貝馬斯至少在觀念層面上保持了其「公共領域」的世俗性與平面化：²⁶

24. 同上，頁 21。

25. 同上，頁 37-38。

26. 同上，頁 45。

私人領域		公共權力領域
市民社會	政治公共領域	國家
(商品交換領域和	文化公共領域	(公共安全領域)
社會勞動領域)	(俱樂部，新聞界)	

哈貝馬斯的「公共領域」範疇遭到兩方面力量的猛烈攻擊，一是女權主義，再就是神學。²⁷這印證了女性和宗教在其中的缺席，暴露了哈貝馬斯對女性和宗教所持的否定態度。由此可以看到，哈貝馬斯作為德國精神史，乃至西方精神史的傳人，仍然固守着「西方中心論」和「主體中心論」所帶來的益處，他所做的只是辯護和完善工作，以便西方精神史更好地貫徹下去。

從神學角度對哈貝馬斯的「公共領域」範疇批判得最有力的要數美國學者查萊特 (D. Zaret)。他通過對英國歷史的分析，指出宗教在英國資產階級革命萌芽和高漲之時，始終在公眾生活中佔有一席之地，並非無所事事，而是大有作為。²⁸哈貝馬斯之否定宗教並非無意識行為，而是「別有用心」，即為了建立純粹的烏托邦式的理想類型。費洛倫查 (F. Fiorenza) 指出，哈貝馬斯對教會作為一種社群所具有的公共制度特徵的否定是大有問題的。²⁹

哈貝馬斯本人強調，「公共領域」與「交往行為」之間有着理路上的繼承關係，從邏輯上講，交往行為理論是重建「公共領域」的學說。哈貝馬斯是一位十分具有「超

27. D. Zaret, 〈宗教、科學和印刷術在十七世紀英國的公共領域中〉和 M.P. Ryan, 〈性別與公共權利〉, 均見 C. Calhoun 編, 《哈貝馬斯與公共領域》。

28. 同上, 頁 224-7。

29. F.S. Fiorenza, 〈教會作為解釋社群〉, 見他所編的《哈貝馬斯、現代性和公共神學》一書。

越性」的思想家，但一般似乎過多地強調他對先輩或同輩的超越，而忽略他的自我超越。「交往理性」顯然超越了「公共領域」。但在此超越過程中，哈貝馬斯在一點上似乎未有大的突破，這就是他的否定性宗教觀。但與《公共領域的結構轉型》有所不同，他在《交往行為理論》中不再旁擊宗教，而是直斥宗教，變消極否定為積極否定。

哈貝馬斯從正面否定宗教是通過一系列有力論證實現的。首先，他論證了宗教世界圖景在現代化過程中魔力喪失的過程，接着論證了現代世界圖景興起的背景和動力，以及它所展示的新的視野。

在《公共領域的結構轉型》中，哈貝馬斯把宗教和形而上學統稱為「神話」，即「理性的他者」。他認為，作為一種「神話」，宗教的基礎是宇宙論－目的論的世界圖景。其中先天性地設定一種權威－邊緣、主體－客體、主人－奴隸的絕對二元對立模式，是一種以神為中心的世界圖景。在這樣一幅世界圖景中，只有神的獨白和人的領受，而談不上神與人，或人與人之間的交談與共識，甚至連神與神之間也難以溝通，這點只要看看韋伯有關世界宗教的比較研究就足夠了。

韋伯的比較宗教學對現代化過程中宗教的去魔化揭示是從外在着眼的。哈貝馬斯沿着他的揭示路線往前走時，巧妙地用內在批判取代了其外在分析。³⁰他認為，一切世界宗教作為神權中心世界圖景，都是從相同的基本問題出發，即它們都試圖權衡「利益」之爭。哈貝馬斯指摘神權中心論和宇宙中心論至少在西方構連到一塊，共同成為「物化」思想的始作俑者。正如費洛倫查教授所說，「哈

30. J. Habermas, 《交往行為理論》，卷一，頁 262-331。

貝馬斯把宗教信仰等同於過時的世界圖景，以為這些信仰都依賴傳統的權威形式。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圖景已喪失了它們的說服力。宗教信仰在今天已成了個人的主權選擇，因之不可能為公共領域提供所要求的集體原則。」³¹在這裏，哈貝馬斯不止又回到《公共領域的結構轉型》，而是把否定宗教又往前推了一大步，即由排擠宗教進入「公共領域」轉而指摘其不能成為「公共領域」的集體原則。

宗教不能替「公共領域」立法，那麼誰能呢？哈貝馬斯當即指出，非其「話語倫理」莫屬。為了消除宗教和形而上學的「物化」思想，哈貝馬斯要求建立一種新型的，以「交往理性」為主導的現代思維方式。這種思維方式「既不認為倫理學中有保留力量，也不認為科學中有保留力量，能夠免遭懷疑思維的批判。但是，為了克服這些障礙，首先需要普及宗教－形而上學世界圖景概念已經達到的學習水平，也就是說，把倫理合理化和認識合理化所取得的思維方式完全應用到世俗的生活領域和經驗領域。」³²有了這樣一種思維方式，宗教－形而上學這樣的超驗性或先驗性的思維方式也就站不住腳了，必須被還原為一種經驗上能夠理解的文化習得物。宗教（包括形而上學）作為一種歪曲的規範意識，必須自行退出歷史舞台，「讓位於世界圖景理性化、讓位於法律和道德的普遍化、讓位於個體化，這實質上乃是潛伏於交往行為的規範理性獲得解放

31. F. Fiorenza, 〈教會社群作為「話語倫理」的制度基礎〉，載《廿一世紀》，1995年八月號，頁26。

32. J. Habermas, 《交往行為理論》，卷一，頁296-7。

的過程。」³³

哈貝馬斯請神出門，用話語倫理代替宗教倫理，像費洛倫查教授所說的那樣，忽略了宗教與神學在現代社會中的轉變，無視宗教和神學的現代轉化。哈貝馬斯明明知道，宗教信仰在現代社會中已逐漸獨立於宇宙論世界觀，並且是建立在個人信念而非權威基礎上，蘊含着豐富的人類學和倫理學內容，卻還是把它們拒斥到啟蒙精神之外。³⁴事實上，非但從宗教信仰的現代轉型來看，哈貝馬斯否定性的宗教觀有失公義，就是從他所青睞的「世界圖景」來看，他也是在戴着鐐銬跳舞。德國學者馬拉莫 (G. Marramao) 通過考察「世界圖景」(Weltbild) 的譜系，指出這是一個具有濃厚神學色彩的概念，原本隱藏着一種對話性。這點被哈貝馬斯一筆勾銷了。³⁵

哈貝馬斯不但要把宗教和形而上學趕出現代的世界圖景，更要保持「生活世界」的絕對世俗。《共產黨宣言》所說的「一切固定的東西都煙消雲散了，一切神聖的東西都被褻瀆了。人們終於不得不用冷靜的眼光來看他們的生活地位，他們的相互關係。」曾讓哈貝馬斯心醉神迷，「生活世界」無疑就是按照馬克思的這套邏輯佈置的。

三、走向一種肯定性的宗教觀

從《公共領域的結構轉型》到《交往行為理論》是哈貝馬斯初步建立其現代理解與現代設計的過程，這同時也

33. 同上，卷二，頁46。

34. J. Habermas，《答克魯格》。

35. G. Marramao，《歷史的超現代性與有限化》，見《現代還是後現代》，VCH，頁94-6。

是其現代理解和現代設計展露出種種問題的過程。《現代性的哲學話語》和《後形而上學思想》則是對這些問題所作的追補性辯解。從一定意義上講，也是對前期初建過程的超越。在我看來，哈貝馬斯在後兩部著作中所表現出來的最突出的超越之處或許正在於他的宗教觀念發生了漸變。

《現代性的哲學話語》中貫穿着兩條論述路線：一條是講審美現代性在整個現代哲學話語中如何提出來及伸展開來的。這條線偏重於積極的重建，脈絡比較清楚；另一條線着重於批判，相對隱蔽，也較為複雜，這就是對作為理性之他者的神話所作的解構，實際上也就是對尼采以及後尼采主義哲學所作的形而上學批判。

表面上看，從《交往行為理論》到《現代性的哲學話語》，哈貝馬斯的思路是一以貫之的，基本立場也保持穩定，對神話世界圖景窮批不捨。但是，這裏的神話世界圖景已非《交往行為理論》中的神話世界圖景，其內涵發生了變化。在《交往行為理論》中，哈貝馬斯的神話世界圖景一直包含着兩大內涵，即宗教與形而上學；到了《現代性的哲學話語》以及之後，卻僅剩下了形而上學，哈貝馬斯只強調形而上學的他性而不再追究宗教了。

哈貝馬斯在《現代性的哲學話語》之後立即拋出後形而上學思想，反對以亨利希(D. Henrich)為典型的回歸形而上學的思潮，主張應把形而上學批判持久化和徹底化；³⁶但他並沒有那怕是「附帶」給出一種後神學思想，以便把宗教批判徹底化。哈貝馬斯由對待形而上學和宗教

36. J. Habermas, 〈回歸形而上學？〉，《後形而上學思想》，Frankfurt / Main, 1992, 頁 267-79。

一視同仁，轉而有所區別，是因為他對待宗教的態度發生了改變。

哈貝馬斯前後期對待宗教的立場發生變化，引起學者的注意。阿倫斯把哈貝馬斯於一九八八年發表的後形而上學思想，與其於一九七一年初步提出的設想加以對照，發現兩者之間有着巨大的差別，宗教觀念的變化首當其衝。³⁷阿倫斯雖然獨具慧眼地指出了這一點，但他既沒有解釋宗教觀念的變化在哈貝馬斯的學術歷程中所具有的極大的表徵作用和症候特點，也未能搜尋出這種變化的來龍去脈。

哈貝馬斯改變其宗教觀念經歷了一個衍變過程，該過程共分兩步進行：首先，在《現代性的哲學話語》中，哈貝馬斯對待宗教由徹底的否定轉向曖昧性批判，直到有限的同情和理解；到了《後形而上學思想》之中或之際（包括這個時候發表的一系列論述），就變成積極的肯定，把宗教由理性之他者重新確認為話語倫理的伙伴。

哈貝馬斯在《現代性的哲學話語》中對待宗教的曖昧性態度主要表現在以下三個方面：一、重新認識黑格爾哲學，在批判黑格爾後期哲學絕對化過程中向黑格爾早期哲學回歸和認同；二、召喚「未來的上帝」；三、傾聽耶穌言訓。

哈貝馬斯把現代性問題的開端安放在黑格爾那裏，相對於康德而言，黑格爾並沒有放棄拯救現代性的努力，其批判力量遠遠弱於振興努力。哈貝馬斯甚至從黑格爾年輕時期的哲學思想看到了一種「交往理性」的萌芽：

37. E. Ahrens 編，《哈貝馬斯與神學》，頁16-17。

針對以主體為中心的理性的這些專制表現，黑格爾提出一種主體間性的統一力量，它們分別以「愛」與「生」的名義出現。主體與客體之間的反思關係，終將讓位於最廣泛意義上的主體間性的交往協調……各自為戰的主體接下來便會使凝滯的交往運作起來……思想的這種轉向本應能夠從交往理論角度對主體哲學中的理性的反思概念加以彌補與轉型。³⁸

但哈貝馬斯不無遺憾地指出，黑格爾並沒有沿着這條思路堅持走下去，反而走入絕對精神的怪圈，實際上是又回到了形而上學，致使其現代批判和現代拯救計劃半途而廢。

黑格爾青年時期想通過道德總體性克服主體性，道德總體性立足於他所謂的「公眾宗教」(Volksreligion)。根據哈貝馬斯的理解，黑格爾的「公眾宗教」是想使宗教進入公眾生活，成為公眾生活中的一個組成因素，發揮理性的同一性潛力。這種「公眾宗教」不但滲入大眾的精神和道德，也存在於國家機器和社會實踐中，直至表現在個人的思維方式和衝動領域中，構成了一種中介性和交往性的總體實踐理性。³⁹哈貝馬斯認為黑格爾的「公民宗教」概念包括「交往理性、歷史團契的理想形態以及原始基督教社團和希臘城邦」。⁴⁰顯然，哈貝馬斯由先前忌諱和杜絕宗教進入其「交往理性」範疇，轉變成承認「交往理性」

38. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，上引書，1985，頁36-7。

39. 有關黑格爾的早期神學思想，參《黑格爾早期神學著作》，賀麟譯，北京，1988。

其中第一篇〈公民宗教和基督教〉對「公民宗教」概念有詳解。還可參閱 J. Habermas, 《現代性的哲學話語》中的有關論述，頁36-7。

40. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，頁42。

能夠與基督教共存。只是他像黑格爾一樣反對理性宗教或實證宗教，即形而上學宗教。

哈貝馬斯對待宗教有所區別，表明他的宗教觀念不再是鐵板一塊。他從青年黑格爾那裏認識到宗教所能發揮的同一性力量，使他深感有必要把宗教與形而上學區別開來，並把宗教內部的形而上學因素剔除出去。由此，他開始反思其啟蒙設計：

主體性只是一條片面化的原則，它儘管絕對能夠塑造自由的主體和進行反思，並削弱迄今為止宗教所發揮的絕對的統一力量，但它並不能利用理性來復興宗教的統一力量。啟蒙的反思文化雖然值得驕傲，但它和宗教「分道揚鑣了，而且相互之間是井水不犯河水」。宗教的衰退則導致知識與信仰的分離，而這又是啟蒙自身所無法克服的。⁴¹

這裏，哈貝馬斯第一次公開承認啟蒙尚有其力所不能及的一面，啟蒙原則變成了一條有限的原則。借助於黑格爾的「公衆宗教」概念，哈貝馬斯發現了啟蒙終究是一種「知」的原則，一種「求真」的原則，它所缺乏的是一種天人之間融合一體的信仰實踐。

哈貝馬斯向青年黑格爾回歸，意味着他朝着肯定宗教邁出了關鍵的一步，這不但說明他對宗教的理解有了變化，更主要的還反映了他的現代理解朝縱深方向又推進了一大步，已經遠遠超出了由理性三大機構協調人的世界，

41. 同上，頁31。

開始進入由啟示和信仰所支持的上帝的世界；當人與人之間的主體間性思考，擴大到了人與上帝之間便始認識到，文化現代性的建設不應也不能不考慮宗教。社會的進化離不開宗教的力量和上帝的諭示。一個有文化的民族，要是竟然沒有宗教，是不是就像一座廟，各方面都裝飾得富麗堂皇，卻沒有至聖的上帝一樣。⁴²

哈貝馬斯認為，隨着尼采進入現代性話語，整個局面有了徹底改觀。理性作為宗教凝聚力的替代物，本應能夠依靠自身的努力克服現代的分裂，只需對以主體為中心的理性再作一次徹底的內在批判即可。要是說黑格爾多少要克服主體性偏向，尼采就是破罐子破摔，「他放棄了對理性概念作更新修正，與啟蒙辯證法分道揚鑣」，⁴³一門心思地撲到了理性的他者－神話之中，直到走向非理性，從而把現代的理性外殼打得粉碎。

尼采思想亦有前後期之分。年輕時期的尼采深深地為瓦格納的現代綱領所迷倒，這個時期的尼采基本上還是一位現代的維護者。在哈貝馬斯看來，如果尼采繼續追隨瓦格納，弘揚藝術（審美現代性）和宗教（啟示現代性），⁴⁴那麼，他通過作為這兩種現代性之象徵的酒神的悲劇精神，完全可以解救現代社會中僵化的整合力量，因為「酒神崇拜對於自我懷疑的啟蒙時代是頗具吸引力的。」⁴⁵尤為重要的是，酒神作為「未來的上帝」，有望自我拯救，也能拯救現代。尼采後來背離了瓦格納，甚或完全走到了

42. 這句話本來是黑格爾說形而上學的，其目的是替邏輯科學辯護。Hegel, 〈序言〉，《邏輯學》，上卷，第一版，1991，頁2。

43. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，頁106。

44. 這裏應當注意到，哈貝馬斯無意中已開始把審美與宗教並列為其文化現代性的兩大分支機構。

45. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，頁113。

瓦格納的對立面。按照哈貝馬斯的理解，尼采本來的哲學動機並不太糟，他避免從浪漫主義角度提出某種神話觀念，以便進一步張揚酒神精神，超越瓦格納過於徹底的現代批判。但始料不及的是，尼采走過了一步，他不但偏離了其酒神式的歷史考察，而且完全脫離現代性，走上了後現代之途。

既然哈貝馬斯批評尼采背離了酒神精神，走向泛權力意志，那麼，言下之意就是要堅持酒神精神，堅持尼采的酒神式的歷史考察；也就是說，他想在尼采脫軌的地方進行現代的確證。

基於酒神式的歷史考察，哈貝馬斯所提交的現代出路是創建新神話學，召回「未來之上帝」酒神。⁴⁶如果說，哈貝馬斯所謂的新神話學是要繼承德國早期浪漫派傳統，特別是謝林的浪漫哲學，重建審美現代性的話語，那麼酒神作為「未來的上帝」再次蒞臨，則無疑是在審美現代性之外作文章了。

酒神的特別之處就在於，他彷彿在狂烈的縱欲中猶能保有社會一體化的基礎，而西方基督世界早已失去了這一基礎和原初的宗教虔信形式……西方由始以來即已固圍在諸神告退和遺忘存在的黑暗之中；未來的上帝將更新已失去的原始力量，行將垂臨的上帝通過所意識到的缺席，通過「至上的退隱」，宣告了酒神的到來，使被褫奪掉一切的滯留者處於越發不安之中，從而也

46. 有關新神話學概念和「未來的上帝」，請參閱 M. Frank, 《未來的上帝》，Frankfurt / Main, 19。

就越為信服地歡迎他的回歸，並深知：於大劫大難中獲救。⁴⁷

遺忘存在，就要進行形而上學批判；諸神退隱，則應召喚「未來的上帝」；這是一點兩面，相輔相成的。在這個意義上講，海德格爾要比哈貝馬斯先進一步，因為哈貝馬斯認識到這一點無疑是繞了個不大不小的彎子。

酒神是漫游在北非和小亞細亞一帶，因而稱得上是東方之神，西方人的異國之神。漢語界的善作文章者，或許又要據此以為，哈貝馬斯是像海德格爾一樣在向東方神秘思想乞靈求助。其實，哈貝馬斯是要強調他支持瓦格納把酒神精神與基督精神調和起來，直到使酒神在耶穌的十字架前低頭認罪：

之所以要把迷狂的酒神精神與基督救世主混為一談，其宏旨仍在於**更新**西方，而不在於遁離西方。新的神話理應歸還失去的同一性，但不必否認**解放**。解放使由於太一上帝而個體化的位格揭示了神秘的原始力量……復歸酒神只在於拓寬公共自由的規律，其中，基督的預言必須在此岸兌現。因此，由宗教改革和啟蒙運動共同深化的、獨裁統治的主體性原則可望能突破其局限性。⁴⁸

哈貝馬斯的意思不是要請外來之神念經，而仍然堅持由其

47. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，頁114。

48. 同上，頁114-5。

自家之上帝來啟示，把宗教改革和啟蒙運動恢復到正路上來。酒神精神僅僅提醒了他，交往共同體與宗教團契，交往理性與耶和華替以色列民族制定的結盟觀念都有着驚人的相似之處。細心地把他的普遍語用學與《舊約》中的有關誡條細相參照，就能發現一些奧妙。⁴⁹

雖然哈貝馬斯在《現代性的哲學話語》中明確開始理解並接受宗教，但他始終沒有正面給予宗教以肯定，所有上述肯定宗教的思想苗頭都還是剛剛萌生，到了《後形而上學思想》，哈貝馬斯開始正面肯定宗教。在具體論述其後形而上學思想動機之前，哈貝馬斯對其形而上學觀作了重新闡明。他把除亞里士多德這條線以外一直追溯到柏拉圖的哲學唯心主義思想統稱為形而上學思想：

（形而上學思想）經過普洛丁 (Plotin) 和新普洛丁派庫薩、奧古斯丁和托馬斯、米蘭德拉、尼古拉·庫薩 (Nicolaide Cusa)、笛卡兒 (Descartes)、斯賓諾莎 (Spinoza) 和萊布尼茨 (Leibnitz)，一直持續到康德、費希特、謝林和黑格爾。古代的唯物主義和懷疑論，中世紀後期的唯名論和近代的經驗論，都是些反形而上學的逆流，但它們並沒有走出形而上學的視界。⁵⁰

根據哈貝馬斯的理解，後形而上學思想主要是形而上學思想中同一性、理念論和強大的理論概念發生轉型的結果。如果說形而上學以意識哲學作為載體，那麼，在語言

49. J. Habermas, 《現代性的哲學話語》，頁 337-8。

50. J. Habermas, 《後形而上學思想》，Frankfurt / Main, 1992, 頁 36。

轉向和實用主義轉向的雙重推動下興起的後形而上學思想，則需要牢牢依靠語言哲學中的語用學。但是，哈貝馬斯相信，在不搞清楚猶太－基督教救世史思想的實質的前提下，歐洲人將無法領會諸如道德與品行、位格與個體、自由與解放等這些沉甸甸的概念。

完全世俗化的日常生活無論如何也不可能一點不受超凡脫俗事件的影響和顛覆。從外在看，儘管宗教仍在喪失其建構世界的功能，但它在日常生活中對於超凡脫俗的影響常規化仍是必不可少的。因此，後形而上學思想與宗教實踐之間是平等共存的。這當然不是非同時性的同時性意義上的共存。尤有甚者，這種將持續下去的共存，還闡明了哲學失去其與超凡脫俗之物的聯繫之後所具有的獨特的依附性。只要宗教語言仍然具有煽動力，即具有不可洩露的語義學內涵，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，哲學哪怕是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。⁵¹

後形而上學思想既不能取代宗教，又不能排擠宗教，只有與宗教平等共存。哈貝馬斯承認，後形而上學思想雖然回到了人間，但它並沒有把宗教「後化」。人即使是到了後形而上學時期，也還需要某種超驗性。人與人之間的關係可以通過自律的藝術得到完善的調節，人與超驗之物

51. 同上，頁60。

之間的關係顯然要依靠宗教信仰。

哈貝馬斯又補充交待了其宗教觀轉變之後，「交往理性」與宗教之間的關係：

交往理性雖然成了一種審美理論，但它並不把自己扮演成普施安寧的宗教的灰色對頭。交往理性既不聲稱世界不可救藥，也不夜郎自大地去拯救世界，它還放棄了排他主義。只要它在論證言語中介中找不到更好的字眼來指代宗教所能表達的東西，它就將同宗教有禮有節地共處，既不相互依賴，也不相互抗爭。⁵²

哈貝馬斯緊緊地把「交往理性」限制於人世間的事務中，並要求它對超越者保持沉默，認為彼岸世界不可言說。但是，不可言說絕不意味着永無通達門徑；「交往理性」對宗教所能表達的東西保持沉默，既意味着哈貝馬斯承認其「普遍語用學」前提的有條件性，即世俗性，也表明哈貝馬斯走出了「交往理性」取向中極易出現的普遍主義和歷史主義（相對主義）的怪圈，朝向一種共契主義努力的趨勢。⁵³在此前提，哈貝馬斯不但要求「交往理性」與宗教「有禮有節地共處」，也要求作為「交往理性」施行者的主體間性中的主體對宗教保持敬畏，由內在去體驗超越，實現超越，而且永遠不要失去此岸的根基。⁵⁴

52. 同上，頁185。

53. 哈貝馬斯向共契主義認同，主要表現在他近年來與泰勒(C. Taylor)一起從政治哲學角度所倡導的多元文化論思想。請參C. Taylor, 《多元文化論與認可政治》，Frankfurt / Main, 1993, 頁147-96。

54. J. Habermas, 〈內在超越與此岸超越〉，見《文本與語境》，Frankfurt / Main, 1992, 頁127-56；譯文見本刊同期。

四、哈貝馬斯宗教觀轉變的幾點解釋

從哈貝馬斯的整個哲學動機和思想理路來看，他無論是否定宗教，還是同情直到肯定宗教，都是為了其啟蒙設計和現代方案。哈貝馬斯前期把宗教世界圖景和形而上學世界圖景全然混為一談，把它們共同視為現代性的「他者」，製造了神聖與世俗、公共與私人等一系列基於此岸與彼岸之上的二元對立。另一方面，哈貝馬斯欲加以克服的正是意識哲學中建立在以主體為中心的理性之上的二元對立模式，代之以一種建立在以主體間性為中心的「交往理性」。以話語和溝通為主導的開放性的多元協調模式，其中不允許存在任何一種二元緊張。這樣一來，哈貝馬斯哲學無疑產生了吊詭。

值得詢問一下，哈貝馬斯前期否定宗教究竟是有意為之，還是無意為之。一般認為他是無意忽略，我以為是「明知故犯」。他這樣做的目的，我們已有闡述，不再重複。但我們想舉哈貝馬斯的博士論文為例，說明他的「明知故犯」。

一九五四年，哈貝馬斯撰寫了題為《絕對與歷史——論謝林思想的二重性》的博士論文。⁵⁵在該文中，哈貝馬斯對謝林的「上帝」觀念產生了濃厚的興趣。為了考察謝林的「上帝」觀念的歷史淵源和理論語境，哈貝馬斯上溯到古代德國施瓦本地區虔信派教徒的上帝觀念及其影響，特別是對十六至十七世紀神秘派思想家波默（J. Böhme）的影響。哈貝馬斯在波默的上帝觀念中，還看到了源自魯

55. J. Habermas, 《絕對與歷史》, Bonn, 1954; 以及高宣揚, 《哈貝馬斯論》, 台灣, 1991, 頁16-18。

里亞 (I. Luria) 古猶太教神秘主義的色彩。

在追溯謝林的「上帝」觀念之後，哈貝馬斯通過假定把人帶回上帝創世之前的時代。在他看來，上帝創世和人的解放是同步進行的。那麼，為何在他真正開始建立交往行為理論時，上帝又遁隱了呢？

根據哈貝馬斯本人的自述，他繼承了《啟蒙辯證法》傳統，是在阿道爾諾和霍克海姆的教誨下成長起來的。按他的交待，他前期主要繼承了阿道爾諾的思想，後期則依靠霍克海姆。為此，他一再申明，千萬不要把《啟蒙辯證法》簡單地視作有機整體。⁵⁶哈貝馬斯對他兩位導師的區別認同恰恰表徵了他的宗教觀的演變。可以說，哈貝馬斯前期過多地接受阿道爾諾的徹底的理性批判和啟蒙辯證法思想，使他把宗教與形而上學一概斥之為啟蒙的他者；後期，向霍克海姆的回歸，既使他走出了阿道爾諾個人的尷尬，也對於宗教有了新的理解。通過霍克海姆身上所具有的猶太教思想，哈貝馬斯重新與自己在《絕對與歷史》中所理解的上帝觀念與宗教思想銜接起來，不但完成了自己思想體系的統一，還進一步完善了「交往理性」，使之能夠擔起解決「神學」與「人學」雙重危機的大任。⁵⁷

哈貝馬斯宗教觀念的轉變對其「現代理解」有重大意義，同時，也給我們理解哈氏的思想以啟示。

56. J. Habermas, 〈霍克海姆：論其創作發展史〉，見《文本與語境》，頁 91-109。

57. J. Habermas, 〈論霍克海姆：撇開上帝，枉想拯救絕對意義〉，見《文本與語境》，頁 110-26。