

• 日常生活的哲学思考 •

## 宗教、法律和政治

——论文化多元的世界社会中的政治正义<sup>①</sup>

尤尔根·哈贝马斯

**摘要:** 各交往领域和经济的全球化正在产生出一个“世界社会”,而这个世界上恰恰存在着由各大文化传统影响而成的多重现代性格局。要考察这个格局,系统理论的视角和文化主义的视角都有局限:前者忽视了文化的作用,后者则把世俗现代性简单地等同于诸种文化之一。通过把社会理论的普遍化视角和文明比较研究的多样化视角结合起来,彼此遭遇的不同文明与它们所共享的全球现代社会之间的互动,则成为关注的焦点。为克服这种遭遇和互动导致分裂和冲突,必须就世界社会中的政治正义原则展开文化间商谈以寻求共识。为成功进行这种商谈,必须从各自传统中发掘出一种自我反思能力。这种能力与世俗理性颇为相似,但对理性的世俗理解不同于对理性的世俗主义理解。世俗理性只承认原则上可以说服任何人的论证,但它必须如罗尔斯主张的那样对宗教传统和整全学说保持中立,而不必否定这些传统和学说的本身的有效性主张。非但如此,世俗理性还应该一如既往地 向宗教传统借鉴与现代社会的正义观念相一致的思想资源,与各大宗教传统一起参与彼此互补的学习过程。

**关键词:** 世界社会; 政治正义; 多重现代性; 宗教传统; 世俗理性; 文化间商谈

**中图分类号:** B911   **文献标志码:** A   **文章编号:** CN31-2054(2010)01-0105-12

我将从以下三个问题的角度,探讨我们会议的主题——“文化对话中的哲学”。首先,我们必须解释,为什么在一个充满危机的现代性的当前阶段,诸多文化的遭逢相遇是有重大影响的。在一个方兴未艾的世界社会(world society)的视野中,我们面对不同的文化现代性(cultural modernities),它们各自深受强大的宗教传统特征的影响。“现代性”(modernities)的复数形式表明,存在着一种文化分裂的趋向,而宗教原教旨主义对此甚至有催激的作用。其次,除了全球性的经济危机之外,这种趋向也要求就作为一个世界秩序之规范性基础的政治正义原则进行文化间商谈。这样一种商谈不但要促进不同文化之间

---

作者简介: 尤尔根·哈贝马斯(Jürgen Habermas),德国法兰克福大学哲学和社会学系教授。

<sup>①</sup> 本文是作者于2009年11月16日在莫斯科举行的“世界哲学日”活动中所做的全体大会主题报告。该活动历时4天,以“文化对话中的哲学”作为主题。——译者注。

和不同宗教传统之间的共识,而且要推进超越宗教派别和世俗派别之间分歧的共识。最后,这提出了如何在与宗教的关联中理解世俗理性的问题——它迫使哲学在不背叛启蒙传统的精髓的同时反思自己的界限。

## 一、在一个正在兴起的“世界社会”的视野中的文化现代性

(一)从圣西门(Saint-Simon)到帕森斯(Talcott Parsons)的经典社会理论,把它的现代性概念建立在西方文明的模式之上。起主导作用的是这样一个观念,即随着社会再生产的基本功能的专门化而来的,是社会结构的分化。从新石器时代社会经过古代社会、传统社会到现代社会的那些划时代重大转变,是根据那些通过提高适应能力,或提高学习能力与合理性层次而在极其复杂、因而高度危险的环境中生存下去的进化上的创新来解释的。<sup>①</sup> 社会科学把社会进理解成一些被选作典范的现代社会——起初是西方社会——之诞生的史前史;换句话说,它们把各自的当代社会作为参照来理解社会进化。这些理论会依赖其诠释学起点的前理解,这一点是不足为奇的,也没有理由对此提出批评。然而随着时间的推移,诠释学前理解本身与经典的进路相比也发生了巨大变化。“现代性”的图景不再能够仅仅从西方的组织成民族国家的那种社会模式中解读出来。各交往领域和经济的全球化正在产生一个名副其实的“世界社会”,尽管我们不像卢曼(Niklas Luhmann)那样假定(通过诸功能子系统的呼应和连动而发生的)系统性整合是足以构成一个“社会”的。<sup>②</sup> 但自二战结束和联合国建立以来,世界社会不仅在经济上,而且经由法律和政治,开始被整合为一个诸民族国家联合体。这个“国际共同体”的成员们在其社会经济发展的层次方面,也就是在一直由西方提供衡量标准的现代化程度上,差异最为显著。它们的差异还表现在它们的文化姿态和各自的文化发展道路上,也就是表现在这些或多或少“现代化了的”社会被嵌入其中的那些历史语境、尤其是受宗教影响的语境上。当然,现代化了的社会基础领域反过来又渗透和改造这些或多或少具有传统性质的基础语境。

问题是,我们是否仍然能根据从西方模式解读出的社会进化的范畴,来把握全球社会(global society)。或者说,如果我们要在一个单一的文化多元的世界社会的框架内,公平地对待不同现代性中的各种文化变体,我们是否必须修正这个极具流动性、日益个体化、官僚组织化和科学合理化的市场社会的标准模式?现在主要有三种彼此竞争的观念。正在兴起的多重现代性是仅仅改变了现代性的表面现象呢,还是刚好相反,它们要求对现代化理论的概念框架进行文化主义的改造?每种观念对这个问题提供了不同的回答。下面,我将首先把系统理论的观念和与之对立的激进文化主义的进路加以对比;接着论述从文明的比较研究发展而来的第三种观念,它以一种富有希望的方式,将起初提到的几个理论视角结合起来。

<sup>①</sup> 代表性的论述,参见 Talcott Parsons, *Societies: Evolutionary and Comparative Perspectives*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1966; Parsons, *The System of Modern Societies*, Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1971。

<sup>②</sup> Luhmann, “Die Weltgesellschaft”, *Soziologische Aufklärung 2*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 1975, pp. 51—71.

(二)如果我们像尼古拉斯·卢曼那样,把正在兴起的世界社会设想为把功能分化从民族社会边境之内推广到边境之外的那种进化机制的结果,由此而凸显的就是一幅功能系统跨越民族边界的景象。<sup>①</sup>实现数字化交往以后,按照人员、货物和资本方面的加速的、全球范围通行无阻的流通的模式,其他子系统,诸如科学和技术、音乐和大众文化、体育和犯罪组织、法律、医疗、教育组织,等等,也毫不费力地穿越了不同国家、不同文化间的边界。随着最近阶段的经济全球化而来的,是摆脱资本主义之控制的现有选项已不存在。相反,相同的基础领域在全球所有地区扩展——相同形态的城市化和交通网络,以类似方式组织起来的行政系统、保健系统和教育系统,相同的大众媒介,等等。

根据系统理论,相对于各个民族社会和各个文化的特殊主义(particularism)来说,最后占上风的是各个一般进化形态之间的齐一性。对社会进化的这个片面观点,正是文化主义进路主张者们的批评对象。他们论证说,这个观点等于是把单数的“文明”(civilization)固定化,而罔顾只以复数形式存在的那些文明(civilizations)本身的独特性。<sup>②</sup>“文明”的概念与“社会”的概念不同;作为社会学概念的“社会”(societies)采取的形式是高度组织化的、有区域边界的国家,并且是能够进行集体行动的,而“文明”按我们的理解则是地域广袤的历史形态,它们既在共时性的意义上,也在历时性的意义上,包含着若干个社会。虽然文明是按照中心和边缘分散地构造起来的,但一些强势传统使文明聚为一体。“文明”基本上是由这种或那种世界宗教塑造的,形成于“轴心时代”的首批高级文化的模式界定了它们的初始轮廓。每一种文明都沿着一条不同的通往现代文明复合体的发展道路,所以决不能把它们贬低为匿名的社会进化过程中的因变量。各个文明依然有能力让各现代社会的认同和自我理解具有其独特的性质。<sup>③</sup>

然而,阿诺德·汤因比(Arnold Toynbee)或奥斯瓦尔德·斯宾格勒(Oswald Spengler)的激进化解释为了使文化领域或文明固化为一些集体行动者,却令人疑惑地把文明比作组织为国家的社会。根据这种解读,文明会形成相互区分、相互“冲突”的整体性的宏大主体。与社会理论的概括性概念策略不同,这样一种本质主义的自我封闭的“文化”观——比如在塞缪尔·亨廷顿(Samuel Huntington)那里<sup>④</sup>——对受卡尔·施密特(Carl Schmitt)关于敌友之间的生存论关系的观点之启发的那种特殊主义的文明冲突观,起到了火上浇油的作用。

关于宗教的未来,这两种彼此竞争的进路得出了不同的结论。根据系统理论的功能主义解读,现代性是那些普遍的进化性发展的结果,而这些发展沿着一种扩张性的西方现代性的种种渠道而在全世界取得了支配地位。从这个角度看,多元文化中的宗教核心

<sup>①</sup> Rudolf Stichweh, *Die Weltgesellschaft: Soziologische Analysen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2000.

<sup>②</sup> 以下参见 Johann P. Arnason, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, London and Boston: Brill, 2004, ch. 1: “The Rediscovery of Civilizations”。

<sup>③</sup> 相关的批评,参见 Wolfgang Knöbl, *Die Kontingenz der Moderne: Wege in Europa, Asien und Amerika*, Frankfurt a. M.: Campus, 2007, ch. 3。

<sup>④</sup> Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*, New York: Simon & Schuster, 1996.

最多只能在地区的层面上找到安身之处,而不可能在世界社会的层面上汇聚成一个单一的宗教系统。这相当于印证了这样一个世俗主义预言,即宗教注定将失去影响和意义。<sup>①</sup>相反,根据激进的文化主义的解读,每个文明都沿着自己的发展道路,“现代性”因此被描述为只镌刻在西方文化之中的一个规划。这种相对化也适用于对世俗化的解读,即把它看作是这种特殊现代性的一个不可简化的特征。由于根据这种假定,不存在对不同文明进行比较的普遍标准,世俗世界观便与其他文化的整全性宗教学说或宇宙论学说处于相同层面。世俗思想仍然受制于一种为某种文化所特有的世界观,因此不再比任何其他宗教思想方式更有资格声称具有意识形态的中立性。<sup>②</sup>

这两种矛盾的解释都没能恰当地对待当代的现代性的一个本质现象,即随着从西方释放出来的动力变成了全球的动力,现代性在世界上其他地方表现出了多种多样的形式。一方面,激进文化主义没有看到,不分情境而遵循自身逻辑的功能系统在全球范围内蔓延着。无论在非洲、亚洲还是拉丁美洲,市场迫使所有的商人、投资者和消费者追求利益的最大化和得失的平衡;体育迫使所有的运动员进行体能极限的竞争;科学系统迫使所有的研究者尽快发现和发表新成果。行政的官僚化,大众教育的组织化,生活方式的城市化,保健的供给,以及从总体上说一个高度流动的、日益个人化的(individualized)社会的基础领域对人口的渐次容纳,也遵循着这些“系统的逻辑”。

然而,不同的文化以它们自己的方式,吸收和适应这些发源于西方文化的过程。因此,把现代化与西方化等同起来是极其肤浅的。系统理论只看到了普遍的进化趋势的拉平效应(leveling effects)。然而,事实上,其他文明回应来自西方的实现现代化社会的压力,就像迎接挑战一样,它们利用自己的文化资源寻求解决之道。因为曾作为西方式现代性之源头的同一种传统和现代性之间的辩证张力(dialectical tension),现在也发生在其他文明体中。这一点今天在东亚文化中尤为明显。在这些文化中,当地的塑造认同的传统不仅给日常交往的风格和生活世界的独特面貌打上了印记,而且影响了公共行政和市场交易的建制化,建筑和大城市规划,教育的态度和学校的课程,以及赋予工作、消费、休闲、运动、健康等等的相应价值。

(三)源自这些文化比较研究的观察促使艾森斯塔特(Shmuel N. Eisenstadt)提出了一项有趣的研究计划<sup>③</sup>,阿纳森(Johann P. Arnason)利用这项计划的现有成果,建构了第三种现代性观念。阿纳森把一个多元文化世界社会的观念设想成一个独特的文化形成物,它凭借其全球性的现代化的动力,与一切传统文明(包括西方文明)同等地(equally)分离开

① 卢曼自己没有明确得出这个结论。

② 关于这个教会和国家相分离的观念的含义,参见 Ulrich Willems, “Religion als Privatsache? Eine Kritische Auseinandersetzung mit dem Liberalen Prinzip einer strikten Trennung von Politik und Religion”, in *Politik und Religion*, edited by Michael Minkenberg and Willems, PSV Sonderheft, Vol. 33, 2003, pp. 88—112。

③ S. N. Eisenstadt, “Multiples Modernities”, *Daedalus*, Winter 2000, pp. 1—29; in *Axial Civilizations and World History*, edited by Johann P. Arnason, S. N. Eisenstadt, and Björn Wittrock, London and Boston: Brill, 2005。

来。同时,他不是把这个新形态理解成另一种具有自身特征的文明类型,而是将两种分析视角——社会理论的普遍化视角和文明比较研究的多样化视角——结合起来:“把(它们)结合起来,就呈现出一幅作为独具一格的文明形式的现代性图景,两者或多或少都超出了传统意义上的文明:现代格局(constellation)体现了文明的特征,这些特征使它区别于其历史背景,并对所有先前存在的文明认同构成了有效的挑战,但它在某种程度上也能够适应几乎完全不同于其最初来源的文明语境。”<sup>①</sup>

我们可以从这些评论中得出一个反身的(reflexive)“现代性”概念。<sup>②</sup>“现代性”建立在同样的全球化的社会基础领域(它的主要特征是坚持以科学技术控制自然和世界,以官僚体制运作权力,以资本主义方式生产财富)之上,如今,它显得有点像一个共享的舞台,不同的文明在其中彼此交汇,同时以多多少少为各自文化所特有的方式改变了这个基础领域。它们就各自对现代性的版本各异的自我理解展开争论。“现代性”作为一个文化概念<sup>③</sup>在西方产生,它指的是被体验为变革后全新的生活条件之社会基础,不过,这个文化概念凭借它自身的解释力,反过来又共同决定了这个社会基础。<sup>④</sup>此外,在西方文化内部,“现代性”的概念已经从根本上受到了质疑。例如,马克思主义可以被理解成一个内部的(同时是失败的)反向筹划(counterproject)。

阿纳森以相似的方式设想当代全球化的现代性:起源于多元文化的全球化的现代性,在对共享的社会基础进行定义的冲突——这种冲突反过来又影响基础,并且造成了世界社会的一种特定的文化分裂——中,可以当作一个战场:“对现代性的种种文化自我解释建立在诸多不同传统的基础上,产生出一些彼此对立的现代性筹划,并以极其不同的方式与非西方传统的遗产紧密地结合了起来。不同程度的文化多元主义似乎限制了文明整合的范围。”<sup>⑤</sup>

西方一定不要把它在印度、中东、远东、非洲甚至拉美所遇到的对当地宗教传统和认同的诉求,仅仅当作这些地区在与占据支配地位的西方进行权力斗争中的一种后殖民时代的策略加以排除。<sup>⑥</sup>然而,源自文明理论的世界社会概念,忽视了国际的权力机制(international power dynamic),且没有回答这个问题:一场富有成果的关于全球共处的共同规则的文化间对话,能否从诸多彼此竞争的现代性自我解释的不协和重奏(dissonant concert)中展开?各种现代化的筹划从不同的世界宗教那里获取养料,就此而言,四分五裂的世界社会缺乏一个世俗层面可以在其之上进行有关政治正义原则的商谈。这引出了我

① Johann P. Arnason, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, p. 42.

② 文明理论的假定可以用来纠正交往行动理论的一个特定的进化论的狭隘。阿纳森提出将社会理论的分析视角与文明的研究连接起来,可以把这条建议与“系统发展”和“生活世界的合理化”的结合相联系。参见 Habermas, *The Theory of Communicative Action*, translated by Thomas McCarthy, Boston: Beacon Press, Vol. 2, 1987。

③ Hans Robert Jauss, “Ursprung und Bedeutung der Fortschrittsidee in der ‘Querelle des Anciens et des Modernes’”, in *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edited by Helmut Kuhn and Franz Wiedmann, Munich: Anton Pustet, 1964, pp. 51—72.

④ Habermas, *The Philosophical Discourse of Modernity*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

⑤ Johann P. Arnason, *Civilizations in Dispute: Historical Questions and Theoretical Traditions*, p. 325.

⑥ Immanuel Wallerstein, *Geopolitics and Geoculture*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

们的第二个问题。

## 二、有关政治正义原则的世俗层面的文化间交往

(一)把世界看作是文化上分裂的、因而尚未完全整合的,这幅图景掩盖了这样一个事实:在文化认同政治层面上的诠释冲突,是不能与各种政治对抗和军事对抗割裂开来的。认为内在地具有敌对性质的文明冲突,往往只是一种由于财富和权力在全球分配不均而在全球政治占据主导地位的趋利型社会达尔文主义的拙劣混淆。然而,我们正在目睹一股虽然微弱但富有希望的逆反潮流(countertrend)。随着系统的相互依赖增强以及功能系统的全球性扩张引发了许多不受控制的外部事态,对整合的需求已经在全球性的层面上产生,而一个日益密集的国际组织和体制的网络充其量也只能不完全且不均衡地满足这个需要。<sup>①</sup>

争取国际法的宪法化影响更加深远的努力,如果要获得成功的话,世界社会就必须在文化上整合起来,也就是超越功能整合的层次,而通过文化间公认的政治正义原则达到整合。<sup>②</sup> 二战结束时,当时为数不多的创始国之间进行文化间交往的初步尝试,导致了《联合国宪章》和《人权宣言》的产生。从那以来,这些交往变得更加包容。但即使撇开既有的实力政治的很少自制的反弹不提,这些交往还受制于不均衡实力关系这种不利的理解处境。

国际组织的持续扩张,使人们注意到多元文化的世界社会概念中的一个迄今为止被人忽视的维度。以持续的政治整合和法律整合作为补充的这个文化上分裂的世界社会概念,使世俗化问题呈现出一种不同的含义。因为,替一个在文化上分裂的国际共同体制定一部宪法的筹划,为我们提供了一个从两个不同的视角看待世俗思想的机会,一方面从在全球层面与民族社会内部都相互竞争的世界宗教的角度来看,另一方面从宗教学说及形而上学世界观与后宗教和后形而上学思想之间的冲突的角度来看。这是把社会学的问题移置到政治理论的层面上。<sup>③</sup> 因为现在令人感兴趣的问题是,就一个多元文化世界社会的未来政治框架而进行富有希望的文化间交往,它的认知前提是什么。

抽象的回答是清楚的:商谈的各方,不管它们的文化背景是什么,都必须准备同时从自己的视角和其他每一方的视角来考虑有争议的问题;此外,即便在讨论正义问题的时

<sup>①</sup> 参见 Stephan Leibfried and Michael Zürn, *Transformation of the State*, Cambridge: Cambridge University Press, 2005 and the follow-up study: Achim Hurrelmann, Leibfried, Kerstin Martens and Peter Mayer, *Transforming the Golden-Age Nation State*, Hampshire: Palgrave Macmillan, 2007。

<sup>②</sup> Habermas, "Does the Constitutionalization of International Law Still Have a Chance?", in Habermas, *The Divided West*, translated by Ciaran Cronin, Cambridge: Polity Press, 2006, pp. 115—193; Habermas, "A Political Constitution for the Pluralist World Society?", in Habermas, *Between Naturalism and Religion*, Cambridge: Polity Press, 2008, pp. 312—352。

<sup>③</sup> 此句话在作者寄给本刊的英语稿子中为 "This displaces the sociological problematic onto the level of political theory",从上下文看,句中的 "political theory"(政治理论)似应为 "cultural theory"(文化理论)。——译者注。

候,他们也应当准备只采用原则上可以说服任何人的论证,不管他们形而上学或宗教的承诺的基础是什么。这些认知前提的结果是,挑选出一个在意识形态上中立的、在此意义上是世俗的层面上的理解。

问题不再是在现代社会条件下,宗教是否注定将从公民的心灵中消失并失去它的公共意义。就目前来说,我们在世界舞台上碰到的是活力不衰的诸个世界宗教。同时,围绕现代性筹划之意义而产生的持久冲突,现在依旧只在现代社会之间展开。世界舞台上已不再有任何前现代社会。各方在这场斗争中表明立场,它们——无论其特殊历史、社会发展和文化背景是什么——都平等地面临着以下相同的基本事实:

- 市场经济和官僚行政向传统生活方式施加个人化与合理化的压力;
- 建制化的法律商谈、经济商谈和科学商谈产生出可错的凡俗知识;
- 尤其还要加上在这些社会内部存在着的那种多元主义,构成这种多元主义的是作为这些社会中的多数人文化的信仰和气质之替代物的种种世界观和生活形式。

因此,现代化与世俗化的关系问题以一种不同的方式出现:被迫面对这些基本的“现代性事实”的这些文化,它们的自我理解能够抵制一种反身的自我间距化(reflexive self-distantiation)的强制要求吗?各个文明,当它们向多元文化的现代性行进的时候,有没有可能以下面这种方式改变其特有的宗教背景,即从文化资源中提供出认知潜力,用这种潜力使普遍可接受的信念——在这个意义上是“世俗的”信念——脱离开那些由各大传统的嵌置语境来提供其真值的那些意见和论证?假定它们的确做了这种改变,那么,多元文化的世界社会是否会朝着多种宗教功能分化的方向发展,因此在不损害政治和法律的世俗的、“独立”的合法化基础的情况下,维持自身的公共意义?

只有在上述条件下,国际法的宪政化的趋势才有成功的希望。<sup>①</sup>但如果恰好相反,如果所谓的“现实主义者”是正确的(他们假定不可通约的各个世界观的语义封闭性意味着类似于“民族间的正义”这样的东西是不可能的),那么,我们最多能指望的,就是一种卡尔·施密特式的世界秩序观,根据这个设想,世界被划分为一些“帝国半球”(imperial hemispheres),通过有效阻止“异己列强”的干预来实现和平。<sup>②</sup>反对这个观点的历史经历和经验思考当然是可以举出来的。世界主义的观点要能够加以驳倒,非认知主义的那些立场,包括关于政治之物(the political)的观念(比如在卡尔·施密特自己那里),一般的人类学背景假设(比如在汉斯·摩根索[Hans Morgenthau]那里),或有关正义观念不可通约的语境主义假定(比如在许多后现代主义理论家那里),就必须是真地提供了令人信服的理

<sup>①</sup> 关于一个从政治上依法建立的世界社会的概述,参见我的回应:Peter Niesen and Benjamin Herbot, *Anarchie der Kommunikativen Freiheit: Jürgen Habermas und die Theorie der Internationalen Politik*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 2007, pp. 406—459, esp. pp. 422ff.

<sup>②</sup> Carl Schmitt, *Völkerrechtliche Großraumordnung* (1941), Berlin: Duncker and Humblot, 1991; Schmitt, *Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus Publicum Europäum* (1950), Berlin: Duncker & Humblot, 1987.

由去质疑从国家间法律秩序过渡到世界主义法律秩序的可能性。<sup>①</sup>

(二)在指责桀骜不驯的伊斯兰教这个所谓反例之前,我们应当回忆一下在欧洲教会和国家之间的难分难解的冲突,在这些冲突中,欧洲的基督教直到20世纪才与世俗国家的宪法原则达成和解。从一个比较历史的视角来看,我们目前在伊斯兰国家中所看到的宗教、法律和政治之间的关系,并未提供令人信服的理由让我们对相应改革的前景作出完全悲观的估计。<sup>②</sup>类似的情况也适用于其他宗教。例如,印度教的民族主义与其说是一个宗教现象,不如说是一个政治现象,这可以根据后殖民时代民族认同的发展作出解释。<sup>③</sup>然而,在这个领域要作出预测是很难的,因为最终只有宗教共同体自身能够确定,一个已经在现代社会条件下变革了的教义是否依然是对“真”信仰的可以接受的表达。“我们”希望如何把自己理解成基督徒、穆斯林或佛教徒?什么构成了“我们的”信仰?这些问题只能从各有关群体的视角来回答。

原教旨主义的思想僵化是当人们对自己的处境感到无望时有可能产生的一种反应。对基本现实的否认会引发出认知上的不协调,而这种不协调如果不压制的话,就无法阻止那些受到影响的人们采取反身的态度。但这样的倒退行为表现出一种不稳定的理智状况。一旦参与者们学会假设性地从一个潜在反对者的视角出发审视自己的背景假定,他们就会意识到世俗知识领域的一种构成性差异。因为那时他们就会认识到,与那种“稀薄的”(thin)信念相比,与那种由于人们原则上可以为之辩护并驳斥反对者,从而能够达成超越自己的“解释共同体”之界限而获得共识的信念相比,对自我和世界的宗教解释、形而上学(或者只是伦理的)解释,对人们自己和他人的生存都很重要的这些解释,有一个不同的地位。

“铭刻”在现代生活形式本身之中的这种反身性,在关于有争议的现代性观念的当代商谈中,变得特别明显。在欧洲,自18世纪以来,在“文化批判”名下进行的一种特殊商谈,已经导致在保守主义者、自由主义者、激进主义者之间的清晰的角色划分,他们都捍卫各自对过去、现在和未来的推断。在世界舞台上,这些角色现在也分布在非西方文化之内和这些文化之间。同类型的批判正在全世界(至少在文化精英当中)传播:“所有形形色色的商谈参与者们——各种现代主义者以及后现代主义者和反现代主义者——都想当然地认为,我们有可能反思地质疑已有的信念和价值,与继承下来的规范和角色保持批判性的距离,挑战既定的个人认同和群体认同。甚至对前现代的传统之优越性的论证,本身也不是传统的论证,而是超级反身的现代人(hyperreflexive moderns)的传统主义论证。”<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 我无法详细探讨这个问题。参见 Angelika Emmerich-Fritsche, *Vom Völkerrecht zum Weltrecht*, Berlin: Duncker & Humblot, 2007; Ann Peters, “Die Zukunft der Völkerrechtswissenschaft: Wider den epistemischen Nationalismus”, *Zeitschrift für Ausländisches Öffentliches Recht und Völkerrecht*, Vol. 67, 2007, pp. 721—776。

<sup>②</sup> 关于古德龙·克雷默(Gudrun Krämer)对伊斯兰教世俗化的论述,参见 Joas, *Salularisierung und die Weltreligionen*, pp. 72—193。

<sup>③</sup> 参见冯·施蒂滕克龙(von Stietencron)为约阿斯(Joas)主编的 *Salularisierung und die Weltreligionen*, pp. 194—223 所撰论文。

<sup>④</sup> Thomas A. McCarthy, “Reflexivity and Development: Thoughts on the Discourse of Post—, Second— and Multiple Modernity”, Ms. 2005, p. 1.



这样,参与跨越意识形态界限之交往——不管是在不同文化之间还是在相同的某个文化内部参与这种交往——的意见分歧者们,被卷入了一个相互学习的过程。

(三)然而,我们必须避免这样一种想法,即以为参与文化间的商谈和相互学习,主要是宗教共同体的事情。让我们来做一个思想实验,假定所有主要的宗教共同体都已经达到了进行自我反思所需要的水平,并在多元文化的政治社会的某种政治宪法上达成了文化间的共识。这个过程无疑是漫长和充满挫折的,但最终结果则应该是各个宗教共同体都接受了宪法化的国际法规则和程序,尽管对什么是现代性的正确的自我理解仍存在分歧。在这个过程中,将会出现一种特定的论证,也就是一组概念的、经验的、科学的、道德的和法律的论证,这些论证在现代生活的共同经验的背景下有足够的力量说服所有方面,尽管他们的世界观彼此冲突。

这样的论证是“世俗理性”的能力的特征;但在一个重要的方面,这幅图景仍然是不完整的。因为,在这个思想实验中,我们至今只考虑了宗教共同体,或至少只考虑了其精神状态是由各自文化传统的宗教背景所塑造的那些人群。然而,不仅仅是受宗教影响的那些文化应该在政治正义原则上达成一致。有待克服的另一种分歧存在于世俗公民和宗教公民(或精英)之间,它遍布于所有国家的公民社会之中。在某种意义上,这个分歧也存在于世俗化了的欧洲社会和世界上的其他社会之间。这场冲突的关键问题是,我们应该如何理解世俗理性本身。

按照约翰·罗尔斯(John Rawls)提出的重叠共识的模式,强势传统和整全学说的支持者能够借助于至少在一定程度之内被证明是对所有世界观保持中立的一些论证,在建构一个正义的政治秩序的基本原则上达成一致。这个限度的特征是这样一个要求,即这些所谓中立的论证不得用于反对宗教学说和形而上学世界观本身的有效性主张。因为这些论证对这些信徒的说服力来源于它们能够与他们各自的世界观的前提相联系。它们像一个模具一样,适合于所有可能的世界观。<sup>①</sup> 相比而言,那些对世界和自身的理解仅仅源于世俗的人们,对世俗理性的理解限制较少。对他们来说,“理性”不是各种相互冲突的世界观的最小公分母,而本身就是一个权威。<sup>②</sup> 从宗教的视角看,大量世俗论证从一开始就在以下意义上受到限制,即它们不可以对宗教信仰徒产生出认知上的不协调,而从世俗的视角来看,理性单独就决定了在一个特定情形中,什么能被算作好的论证或坏的论证。对一方而言,宗教学说和形而上学世界观提供了真理建基于其上的前提,但对另一方而言,这些学说和世界观具有既不为真亦不为假的可疑性质。当然,各方都预料有关启示的或形而上学的观点的那些合理分歧(reasonable disagreements)将会永远存在下去。但除此以外,世俗的参与者对那些嵌置于并根源于“厚重的”(thick)语境中的那些句子是否有可能具有这个或那个真值,也加以否认。从世俗视角看,某些命题只能从教义前提中得出,这本身就足以排除它们有真有假的可能性了。

<sup>①</sup> Rawls, *Political Liberalism*, New York: Columbia University Press, 1985, pp. 12ff.

<sup>②</sup> Habermas, “‘Reasonable’ versus ‘True’ or the Morality of Worldviews”, in *The Inclusion of the Other: Studies in Political Theory*, edited by Ciaran Cronin and Pablo De Greif, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1998, pp. 75—101.

### 三、论世俗理性的自我理解

宗教成员和非宗教成员在如何评价宗教信仰的问题上产生的冲突,表明我们对以下问题还没有充分分析,即为在多元文化的世界社会的正义原则上达成一致,需要什么样的认知预设。当然,拒绝那个根据在相互竞争的世界观之间所达成的一种重叠共识来界定的世俗理性的概念,并不必然导致对宗教或形而上学命题的伦理意图和潜在的真理理性内容的贬抑。作为一个自主权威的狭义的世俗理性概念,是允许有一种温和的不可知论的。另一方面,一个激进的还俗论(laicistic)的观点,认为这样的宗教传统为非理性的观点,会导致信徒和世俗主义者之间在一个相同文化中以及在全球范围内都产生冲突,这种冲突像敌对世界观的拥护者之间的冲突一样范围广泛。在对真正拯救之道的寻求中,诸宗教共同体至少能设想它们自己在为同一个目标而竞争,能够承认彼此为同一项人类事业的“当事者”(stakeholders)。如果世俗环境赋予宗教观念的地位仅仅是科学上业已祛魅的幻象,并且把宗教的存在当作社会发展的已被超越的阶段的残余,那么,它们之间就不存在类似的相互承认的基础。

当世俗一方将信仰宗教的公民同伴从同时代的现代人的圈子中排除出去,认为他们应该像一个濒危物种那样受到保护时,这么做恰恰损害了基于在理性个人的世界中享有平等权利的成员身份的实质。然而,没有相互的承认,在国家 and 世界公民的法律地位上的形式平等充其量只能确保一种临时妥协(modus vivendi)。在其他地方,我已经从政治理论的视角考察了,这对法治国的稳定性意味着什么。<sup>①</sup> 在我们的上下文中,主要的议题是区分对自主理性的世俗的理解和世俗主义的理解。为此就产生这样一个问题:如果各方有希望就一个充满张力的多元文化的世界社会的法律和政治整合达成一致,我们必须如何来理解与宗教传统相联系的后形而上学思想的世俗特征?此外,还有一个问题,即世俗理性有没有能力首先以这样一种自我限制的方式理解自身?

让我稍作停留,以确保我们理解这个问题。文明的比较研究描绘了一幅图景,即几个主要的受宗教影响的文明,沿着一些发展道路,得出基于相同社会基础领域的不同的现代性版本和许多相互冲突的现代性的眼光。这幅多元主义的图景,促使我们去考察在欧洲从近代开始就一直逐步演进的世俗理性的自我理解。我用一个宪法化的国际法的维度,对一个开放的多元文化的世界社会概念作了补充。前者需要一个允许弱形式的文化整合的共同的认知层次,而且这个层次要超越世界观的冲突,展示世界主义法律条件(cosmopolitan legal condition)的前景(在康德的意义上)。现在我们可以看到,这个整合的成功,不仅依靠所有的宗教共同体开始乐于接受对现代性的基本事实的反身性理解,而非屈服于原教旨主义的诱惑。在后世俗的社会中,它也是一个互补的学习过程的问题,这

<sup>①</sup> Habermas, "Religion in the Public Sphere: Cognitive Presuppositions for the 'Public Use of Reason' by Religious and Secular Citizens", pp. 114—147.

个过程会质疑那种执著于自己观点的世俗理性的狭隘的自我理解。

对这种自我理解进行批判并不是一件小事。在与一个作为当代思想形态(contemporary intellectual formation)的宗教打交道的时候,哲学现在应该放弃那种与之诀别的姿势吗?启蒙运动对宗教的世俗权力所采取的好斗态度,往往掩盖了这样一个事实,即后形而上学思想从犹太教—基督教传统那里批判性地获取的许多东西,其重要性并不亚于从希腊形而上学的遗产中获得的東西。现代的理性自然法确实是与基督教自然法的批判性遭遇的产物。但对西班牙晚期经院哲学之起源的仔细考察表明,它可能同时也利用了按照上帝形象创造人的平等主义的普遍主义。<sup>①</sup>关于个人和作为个体化(individuation)媒介的生命历史的那些现代概念,它们所具有的独一无二性、不可替代性和精神性的蕴义,是从圣经中的那个生命概念得来的;按照圣经,每个人在面对作为第二人称的上帝的时候都要对这个生命负起责任来。<sup>②</sup>此外,平等尊重每个人的世俗道德,它之所以能维持其无条件有效之义务的绝对方面,是因为最后审判日的神圣立场作为“道德的观点”(moral point of view)中的一种世界内超越(inner-worldly transcendence)的痕迹而保存了下来。

这些都是后形而上学思想从基督教思想和希腊形而上学在中世纪就已经形成了的共生关系中继承下来的那份遗产的几个例子。但现代哲学也直接受到了末世论和启示传统的富有成效的启发,那是在它面临着要对“新时代”中什么东西是新的作出判断的挑战的时候,在它必须扩展学科分支、超出古典文科形态的时候。从发现新世界之后的现代性之初开始,一些圣经主题就一直在培育着哲学的现代性商谈,以社会乌托邦作为开始,以历史哲学得到延续,并通过古典社会理论而得到学术声誉。危机将临的意识为批判性思想增加了基督再临之命定预期(a fateful expectation of the Second Coming)这个新的维度。解放的概念为平等主义的自由观念注入了批判和反抗政治压迫的能动精神。对一种将处于不同时空的信徒联合在一起的公共生活形式的记忆,加强了对包容一切的博爱和团结的诉求。然而,这种偷运之举并不影响批判性思想的这些新模式的世俗特征,这一点从人类中心论转向与任何神学中心论取向或形而上学取向之间的不相容就可以看出。然而与此同时,把方法论上的无神论作为其原则的实践哲学,从启示的真理那里挖掘出了认知内容,并且把它们“翻译”成了自己的话语。在哲学商谈中,有说服力的是所有“公共的”理由,并且也只能是“公共的”理由,也就是说那些声称能够获得超出特定宗教共同体之外的确信的理由。

因此,后形而上学思想曾受到宗教内容启发这一事实绝没有模糊“信仰”和“知识”的界限。即使语义内容能够假借不同方式穿越这条界限,“相信……”和“把……当作真”的不同模态仍没有受到影响。各自的陈述诉诸不同的辩护基础,并且关联于在种类与外延

<sup>①</sup> Ernst—Wolfgang Böckenförde, *Geschichte der Rechts— und Sozialphilosophie*, Tübingen: Mohr—Siebeck, 2002, pp. 212—370; Tine Stein, *Himmliche Quellen und Irdisches Recht: Religiöse Voraussetzungen des Freiheitlichen Verfassungsstaates*, Frankfurt a.M.: Campus, 2007.

<sup>②</sup> Habermas, “Individuation through Socialization: On George Herbert Mead’s Theory of Subjectivity”, in Habermas, *Postmetaphysical Thinking*, Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1992, pp. 149—204.

上都不相同的各种有效性主张。<sup>①</sup>对信仰之真理的承认,与确保宗教信仰之仪式根源的笃行共同体的成员身份有关。任何相信耶稣基督的自我牺牲的人都是一个基督徒,而且根据这一点把自己理解成一个世界性共同体中的一员。相比而言,像黑格尔那样的哲学家,像这位把三位一体的上帝概念理解成辩证法的图式,并且把它转换为相应的思想运动的人那样的哲学家,会为他的表述提出一个普遍的有效性主张,而且希望每一个人都信服,尽管它不具有使他们向一个信徒共同体皈依的社会含义。

与康德相比,黑格尔在他的辩证法的熔炉中,从基督教学说的教条主义外壳下挽救了更多的内容。但像康德一样,他把宗教观念解释为“表象性思想”,并让哲学来决定在宗教中什么是正确的或错误的。在“设想”宗教传统时,他假定宗教本质上是一个过去的现象,哲学从它当中学不到任何东西。但我们有把握说我们已经完成了以商谈方式借鉴宗教内容的任务吗?从克尔凯郭尔(Søren Aabye Kierkegaard)到本雅明(Walter Benjamin)、列维纳斯(Emmanuel Levinas)和德里达(Jacques Derrida),不管他们的个人观点是什么,“宗教作家们”一次又一次地涌现了出来,通过对神学内容的转译而丰富了世俗思想。

后形而上学思想应该在不损害其世俗的自我理解的情况下,对宗教同时采取不可知论的态度和乐于接受的态度。对世俗思想者来说,信仰仍具有他既不能否认也不能简单地予以接受的晦暗不明性质。世俗理性应该坚持在信仰的确定性与可公开批判之有效性主张的确定性之间的区别,但要避免以此来评价宗教本身的合理性或非理性。<sup>②</sup>当然,这样一种反思的不可知论的认知约束,是一个互补的学习过程的一部分。从政治上说,它可能只有利于那些反过来也学会承认民主、宗教多元主义和科学的世俗权威的宗教。

(任俊、谢宝贵译,童世骏校)

(责任编辑:赵司空)

---

<sup>①</sup> 参见 E. Arens, *Gottesverständnis*, Freiburg: Herder, 2007, pp. 239ff, 其中对“有效性主张”进行了饶有兴趣的探讨。

<sup>②</sup> 例如,卡尔·雅斯贝尔斯(Karl Jaspers)与鲁道夫·布尔特曼(Rudolf Bultmann)进行了一场基于类似的前提的对话。然而,我并不赞成他关于在科学与某种形式的后形而上学的思想之间的差异的相对化的观点。他认为,在一种“哲学信仰”的外表下,这种后形而上学的思想与宗教学说不相上下。参见 Jaspers, *Philosophical Faith and Revelation*, New York: Harper & Row, 1967. 关于这一点见 Habermas, “The Clash of Beliefs”, in Habermas, *idem*, *The Liberating Power of Symbols*, Cambridge: Polity Press, 2001, pp. 30—45。

Hegelian explanation of it. However, in this essay, I will claim that the proposition could not stand up both logically and historically. In analyzing the conceptual relation of philosophy and its history I contribute a negative definition of philosophy as its nature, which is that philosophy is not a science, not religion and the history of thought. There is no specific object in philosophy, so no need to have an authority in philosophizing. Philosophy is the freedom.

Key words: the nature of philosophy; the study of the history of philosophy; Hegelian philosophy; the relation of philosophy and its history

• **Kant's Vision of a Just World Order**

Thomas Pogge

Abstract: According to Kant, a juridical state — in stark contrast to a state of nature — presupposes that there is a body of recognized clear laws through and under which political power is exercised, that there is a way of producing authoritative interpretations of these laws, and that the body of laws is complete, consistent and effectively enforced. In regard to a just global order, Kant considers two ideas for realizing a juridical state: a pacific league or a world republic. Most probably Kant favors a pacific league strategically as an improvement over the status quo, making it easier to realize a world republic. However, Kant's discussion is flawed by his assuming a sharp distinction between a juridical condition and a state of nature. In fact, there is the intermediate possibility of a semi-juridical condition. The presuppositions of a juridical state can be fulfilled to a greater or lesser degree, so that states can be regarded as juridical so long as the presuppositions are met well enough. What's more, a genuine vertical (federalist) separation of powers is compatible with a high degree of juridicality. In light of these considerations, the kind of multi-layered political structure emerging in the European Union — when globalized — may well be the best chance for achieving lasting peace for humankind.

Key words: juridical state; world republic; pacific league; sovereignty; vertical separation of powers

• **Unfolding: A Lateral Thinking on the History of the Enlightenment**

HAN Shui-fa

Abstract: This paper attempts to trace the evolution of reason to reveal the specific features of reason's unfolding. Review and reflection of the reason's process focus on ideas as well as the real things sufficient to form such ideas. The unfolding of reason and their main parts consist of several processes, which could occur dispersedly in different periods and regions. This paper shows that: by reviewing previous ideas about man and nature referring to the corresponding universal concept of the Enlightenment in Europe, we will find that the idea of nature was at the outset, unfolded in its universal form in ancient Greek, and the idea of universal human has been gradually formed in the eighteenth century in Europe, while the pre-Qin thinkers in China had definitely made out the thought of universal human being, even though they lacked universal reflection and metaphysical exploration of nature and its law.

Key words: reason; enlightenment; unfolding; universal man

• **Religion, Law and Politics—On Political Justice in a Multicultural World—Society**

Jürgen Habermas

Abstract: A world-society is emerging as a result of economic globalization and the globalization of spheres of communication, and it is just in this world that there is a constellation of multiple modernities rooted in great cultures of the world. For this constellation neither the perspective of the systems theory nor that of radical culturalism are suitable, because while the former neglects culture, the latter reduces the secular modernity simply to one of the cultures. By integrating the generalizing perspective of social theory with the diversifying perspective of comparative study of civilizations, we can bring to the foreground the interaction between the encountering civilizations and the shared contemporary global society. In order to overcome splits and conflicts resulted from these encounters and interactions, inter-cultural discourses on the principles of political justice in the world society are needed for the efforts to reach consensus. Success of these discourses depends on the self-reflexive ability excavated from the respective traditions of civilizations. This ability is similar to secular reason, but secular reason is different from secularistic reason in that although it accepts only reasons that are convincing to everybody in principle, it holds neutral, as John Rawls thinks, to all religious traditions and comprehensive doctrines at least up to a point, and is not directed against the validity claims of these traditions and doctrines as such. Secular reason, moreover, should appropriate as before intellectual resources in religious traditions that are consistent with principles of justice in modern societies, and take part in a complementary learning process together with great religious traditions.

Key words: world society; political justice; multiple modernities; religious traditions; secular reason; intercultural discourses