

Kommunikative Rationalität und Diskurs der Poetik

曹卫东 著

交往理性 与 诗学话语

天津社会科学院出版社

交往理性与诗学话语

曹卫东 著

天津社会科学院出版社

图书在版编目(CIP)数据

交往理性与诗学话语/曹卫东著. —天津: 天津社会科学院出版社, 2001. 1

ISBN 7-80563-866-7

I. 交… II. 曹… III. 哈贝马斯-哲学思想-研究 IV. B516.5

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2000) 第 87724 号

出版发行: 天津社会科学院出版社

出版人: 荣长海

地址: 天津市南开区迎水道 7 号

邮编: 300191

电话/传真: (022) 23366354 (办公室)

(022) 23003323 (发行科)

电子信箱: TSSAP@Public.tpt.tj.cn

印刷: 天津新华印刷二厂

开本: 850×1168 毫米 1/32

印张: 6.75

字数: 156 千字

版次: 2001 年 4 月第 1 版 2001 年 4 月第 1 次印刷

印数: 1—3000 册

定价: 15.00 元

导言：比较文学与文化现代性问题

比较文学作为一门学科，在中国早就不是什么新鲜事物了。然而，比较文学所遇到的困境却是常新的，比如，比较文学的方法论问题，人们一直把“比较”的方法简单化，使之沦为“比附”；再比如，比较文学的对象问题。当然，不是说只有中国才有这些问题，其实，这倒是一种全球化现象。如何使比较文学作为学科，具有更加充分的合法性理由，需要我们每一位从事比较文学研究的人付出新的努力。

早先，笔者曾撰写过一篇短文，专门论述比较文学的危机及其出路问题。¹ 文章指出，当前比较文学所面临的最大的危机在于：过于注重实证研究，而忘记了比较文学作为实践话语的本质。因此，文章提出建议，不妨尝试运用德国当代社会哲学家哈贝马斯（Juergen Habermas）的交往理性概念，来对作为现代性话语的比较文学加以重建。

在我们的心目中，哈贝马斯是一位地地道道的社会哲学家，与文学之间的关系似乎不太紧密。表面上看来，哈贝马斯对于文学的论述的确为数不多，与他洋洋大观的著作比较起来的确是九牛一毛，不足道也。但如果换个角度来看，我们则会发现，哈贝马斯对文学（美学）问题并非漠不关心，文学，作为一种审美话语，在他的整个现代性批判话语体系中是有着一席之地的。他的文学（美学）思想是十分丰富的，特别是，他的交往理论对于文学研究的启发意义

是相当深刻的,值得我们予以认真研究。也就是说,“哈贝马斯与文学(美学)问题”完全可以构成一个自足的研究课题。这样一个课题,不但可以揭示出哈贝马斯思想的某些特殊方面,而且有助于我们建立起一种崭新的文学(美学)研究视角。

要想理解和把握哈贝马斯的文学(审美)概念,进而探讨交往理性概念对于比较文学研究的启发意义,我们首先就必须对我们的文学概念加以调整。也就是说,我们必须采取一种更加开放的态度,把文学放到一个更加广阔的语境当中加以研究。从社会思想史角度来看,所谓“更加广阔的语境”,包含着两层含义,其一是把文学放到美国当代哲学家罗蒂(Richard Rorty)所说的“后哲学文化”背景之上,²重新审视文学与哲学之间的关系;其二则是把文学研究置于“文化现代性”这样一个语境之上,使文学研究参与到社会话语的争论当中,进而参与到社会实践当中。

罗蒂的“后哲学文化”概念传播得相当广泛。尽管罗蒂在知识论和历史哲学上的后现代立场存在着诸多值得质疑的地方,但他的“后哲学文化”概念,特别是他对于学科机制的理解还是值得我们赞同的。罗蒂认为,我们今天所面临的哲学与文化其他部门之间的关系,可以同启蒙运动时期的先知们所面临的神学与文化其他部门之间的关系相提并论。哲学在现代性机制中的地位,相当于神学在中世纪文化机制中的地位,即充当各个学术部门的立法者。³

现代性的发生,推翻了神学的主宰地位,把人们带入了一个后神学时期;而现代性的批判,则要求我们推翻哲学的神圣地位,走进一个“后哲学时代”。在“后哲学时代”,大写的哲学,亦即作为各学科女皇的哲学死去了,但哲学作为文化系统的一个部分,并没有彻底消亡。这就好比说,在“后神学时期”,神学虽然走下了圣坛,但它还有其生存的权利和空间;同样,哲学在“后哲学时代”,也有着充分的存在理由,只是它和其他各学科之间的关系发生了显著的变化,由主宰-被主宰的关系变成了话语伙伴关系。也正是在这样的背景下,我们才有可能从比较文学的角度,切入作为社会哲学家

的哈贝马斯的思想体系。

我们如果把哈贝马斯的现代性理论看做是构成其整个思想体系的一条经线的话，那么，哈贝马斯对西方与非西方关系的思考，及其理论对研究西方与非西方关系的启发，则构成了一条相当清晰的纬线。对哈贝马斯的任何研究，显然离不开这两条相互交错的线索。对哈贝马斯现代性批判思路的清理，是一种知识论的研究，具有跨学科的特征；而对哈贝马斯的多元文化观念（包括中西文化观念）的检讨，则是一种方法论的研究，多有跨文化色彩。本书就是要结合哈贝马斯的上述两个方面，对他进行系统的文化阐释。

无论是跨学科，还是跨文化，围绕的核心只有一个，就是现代性的展开逻辑。把现代性批判话语作为本书论述的背景，这就向我们提出了一个预设性的问题：即我们究竟应该如何来理解现代性问题？

令人高兴的是，国内学界前些年的那场“自封为王”，围绕着“现代性”与“后现代性”之间紧张关系所展开的与其说是争论，毋宁说是争吵乃至争骂，并没有持续太久，最终被明智之士以一句轻描淡写的调侃“后什么现代，而且主义”，而不了了之。⁴如果说这场争论在今天还有什么价值，还值得我们把它当做一个话题重新提出来的话，那就是它使我们清楚地认识到，“现代性”作为一个问题，既具有历史性，又不乏当下性；既是地域性的问题，更是全球性的难题，特别是对于我们来说，就更非一个毫不关己的外部问题，恰恰相反，它是一个有着纠缠不清的切身性的问题。我们当前所要做的，不是鹦鹉学舌一般地跟着别人，去嚷嚷什么“后现代”、“后启蒙”、“后历史”以及“后理想”等，而是应当踏踏实实地清理“现代性”的具体论域，从社会理论的角度，结合社会思想史，特别是近百年来中国的社会思想史，认真地思考颇具历史具体性，然而决不有悖于现代性之普遍有效性要求的中国现代性问题。

众所周知，“现代性”作为一个问题之提出，从具体历史时间来看，是在 19 世纪，尽管此前并不缺乏对“现代性”的朦胧认识和直

觉批判,比如,德国启蒙思想家哈曼(Hamann)和赫尔德(Herder)等⁵就是这方面的先驱。马克斯·韦伯(Max Weber)作为一个社会理论家,其伟大之处不仅仅在于提出了资本主义与新教伦理之间的勾连关系,更在于他那个对同辈以及后世产生巨大影响的概括性命题:所谓“现代性”,即是“合理性”;所谓“现代化的进程”,就是“理性化的过程”。⁶换言之,韦伯透过对新教伦理与资本主义精神之间所发生的特殊辩证关系的系统研究,加上对世界上各大文明体系及其宗教理念的详细比较和透彻分析,不但揭示出了“现代性”问题和“合理性”难题自身内部的复杂性,更阐明了它们相互之间关系的暧昧性。这样一来,韦伯就把“现代性”问题转化成了合理性的问题,现代性批判在他那里则变成了理性批判。

韦伯这样认为,固然有着浓重的康德主义的理性批判色彩和形而上学味道,但他毕竟为解剖和诊治“现代性”提供了极大的便利。大概正是由于这个原因,韦伯在东西方探讨“现代性”问题时都成为了一个出发点,轻易绕不过去。

在西方,针对韦伯的“现代性”批判命题,出现了三种相互不同而又相互牵涉的“现代性”模式,分别为:(1)社会主义现代性模式:从马克思,经过卢卡奇,一直延伸到当代的法兰克福学派;该派的最大一个特点是矢志不移地进行工具理性批判,然而他们也正是在这点上走向了极端。(2)自由主义现代性模式:从韦伯,经过帕森斯,一直发展到当代的卢曼;和社会主义现代性模式一样,这条路线也是一以贯之地进行理性批判,但二者之间始终处于紧张关系之中。(3)保守主义现代性模式:以托克维尔、舍勒和西美尔等为代表;该派在20世纪的发展不算顺畅,与上述两派的激进相比,显得比较滞后,但近来又有复兴之势,越来越受到重视。

虽然上述三种现代性模式分别提出了各自不同的理性批判逻辑和社会改造方案,也形成了迥异其趣的社会理论进路,贯穿着百多年的西方社会思想史;它们相互之间或争执抵牾,或补充附和;或一枝独秀,或齐头共进。但是,到了当前,三者走向综合的趋势已

经变得越来越明朗，德国当代社会理论家哈贝马斯在这方面做出了许多开创性的尝试，他有关现代性哲学话语的阐述，把现代性问题的讨论提高到了一个前所未有的高度。

在中国，韦伯同样也经常被当做提问的基础，“韦伯与中国现代性问题”已经引起了学界的广泛重视，成为汉语世界现代性话语的一个重要组成部分。⁷然而，令人遗憾的是，我们在提问过程中，往往于不经意之间，把韦伯的命题给悄悄置换了，普遍关注的是所谓的儒家（乃至道家，佛家等）伦理话语或宗教话语与现代性之间可能存在的关系，从而把现代性问题又一次还原为中西二元关系问题，现代性问题的实质被基本忽略了。

近期，香港牛津大学出版社推出了刘小枫的力作《现代性社会理论绪论》，不但在汉语世界重新激发起思考现代性问题的热潮，而且也在一定意义上把汉语世界的现代性讨论提高到了一个崭新的高度。该书通过全面清理西方的现代性话语体系，把现代中国的现代性问题，引入到社会理论领域加以审理。作者主张，要带着中国的现代性建设经验，参与到西方社会理论的修缮中去，以推进对困扰现代思想的现代性问题的思考，并在此基础上建立起能够担当协调中西现代性的命运与共和历史差异之间的张力的中国社会理论。⁸

显然，《现代性社会理论绪论》并非没有问题可以检讨，比如，其中对于西方现代性的理解就有宽泛模糊的地方，把德国、法国以及英国的现代性话语归整为一，这样做显然是有悖于各自的历史经验的，而且美国作为后起的现代化国家，其对于现代性问题的特殊贡献也没有得到应有的照顾。其次，社会理论的本土化是否有必要，是否有可能，如果有必要，也有可能，那么，我们又该如何具体进行操作，该书对此也没有加以深入探讨。

全面评价该书的得失，不是本文的任务。这里我们只是想借用其中的一个基本论点，以便引发出笔者对于现代性问题的一些思考。这个基本论点就是刘小枫对于现代现象的形态结构的理解和

把握：

从形态面观之，现代现象是人类有史以来在社会制度，知识理念体系和个体-群体心性结构及其相应的文化制度方面发生的全方位的顺序重排，它体现为一个极富偶在性的历史过程，迄今还不能说这一过程已经终结。⁹

因此，刘小枫认为，从现代现象的结构层面上来看，现代事件发生于上述三个相互关联，而又有所区别的结构性位置，并相应形成了三个不同的论域，分别为：（1）现代化论域，主要讨论的是政治经济制度的转型；（2）现代主义论域，核心问题是知识和感受之理念体系的变调和重建；（3）现代性论域，主要关注的是个体-群体心性结构及其文化制度的质态和形态的变化。

刘小枫把现代性问题置于个体-群体的心性结构和文化机制上加以考察，他的这一论点倒是和哈贝马斯的现代性哲学话语不谋而合，遥相互应。哈贝马斯的现代性批判思想归纳起来，“主要是想为现代社会的发展和文化的文化的发展揭示出社会文化的潜力”，也就是说，要为现代社会的重建寻找必要的文化资源和精神动力。因此，哈贝马斯更多关心的是发展社会文化的可能性，而不是社会发展对外部自然的依赖性。他就此曾强调指出：

我对文化发展、法律和道德意识以及现代艺术的兴趣，一句话，我对整个价值定向的文化转变的兴趣，不只是消极的。社会一体化的力量从文化发展、宗教、法律和道德意识这个蓄水池中汲取的东西越多，政治和行政管理为了创造群众的忠诚，就越是要把注意力集中在行政手段难以达到的文化领域上，它们就越加依赖于潜在的学习可能性和在文化资本中积累起来的具有爆发性的经验。¹⁰

哈贝马斯认为，现代性作为一项设计在西方尚未结束，在全球更是处于不确定状态，有些地方甚至还未来得及展开。而现代性在当代的重建和发展的惟一出路，便在于所谓的文化现代性（Kulturelle Moderne）。

毫无疑问，哈贝马斯的现代性理解和现代性批判也是把韦伯当做起点的。换言之，哈贝马斯的基本立场也是理性批判，并在此基础上对现代加以重建。众所周知，哈贝马斯的理性批判是通过所谓的“交往行为理论”而逐步展开，并最终完整呈现出现的。按照交往行为理论，哈贝马斯有关现代性的解剖共分为以下三个步骤：（1）通过对理性概念的分析，提出了交往理性；（2）通过对社会结构的分析，建议把社会分为“生活世界”和“系统”两大相关领域；（3）通过对理性与社会之间关系的分析，指明了现代社会在前进过程中所反应出来的种种病态特征及其根源所在，并努力给出自己的一整套诊断。

在《交往行为理论》一书的前言里，哈贝马斯开宗明义地写道：

（交往行为理论）首先涉及交往理性概念，我在对它进行阐述时虽然充满重重疑虑，但交往理性概念还是顶住了认知工具理性的短见行为；接着是两个层次的社会概念，它用一种并非只是修辞学的方法，把生活世界和系统这两个范式联系了起来；最后是现代性理论，它对当今越来越清楚可见的社会病理类型进行解释，认为现代病就病在具有交往结构的生活领域听任具有形式结构的独立的系统摆布。因此，交往行为理论要尽可能地勾画出现代发生悖论的社会生活关系。¹¹

这段话可以看做是哈贝马斯对其作为现代性哲学话语的交往行为理论思路的自我概括。虽然他诊断现代性的入手是理性，但他的理性观有些特别，值得我们注意。他批判理性的目的，不是为了彻底否定理性，而是为了捍卫理性，他对因理性批判而走向非理性

和反理性的做法深恶痛绝。他认为：

理性永远都是可能达成全面谅解的根本。不仅如此，理性早已存在于历史当中，即存在于社会运动所取得的成就当中，例如，存在于民主法治国家的种种制度和原则当中。¹²

尽管哈贝马斯对理性持捍卫态度，但他并不否认，当今世界上还存在着数不胜数的非理性现象，诸如军备问题，贫困问题，生态问题，权利问题等等。¹³不过，他同他两位老师阿多诺和霍克海默不一样，面对这些问题，他并不感到悲观失望，而是对在理性限度内克服这些问题充满信心，因为，在他看来，理性，无论是作为一个社会范畴，还是作为一个哲学概念，本来无可厚非，也无可指责。理性在现代社会中发生病变，走向“片面化”和“形式化”，决不是先天性的，而是后天性的；更准确地说，不是理性自身的责任，而纯属是人为造成的。

按照哈贝马斯现代性批判的结果，理性在现代社会中的一个最大的病变形态，就是走上了片面的认知——工具化道路。理性的工具化和形式化，使现代性面临着重重危机。为了克服现代性危机，哈贝马斯给出的方案是“交往理性”。而所谓“交往理性”(kommunikative Rationalität)，就是要让理性由“以主体为中心”(subjektiv orientiert)，转变为“以主体间性为中心”(intersubjektiv orientiert)，以便阻止独断性的“工具行为”继续主宰理性，而尽可能地使话语性的“交往行为”深入理性，最终实现理性的交往化。理性的交往化应当以“普遍语用学”(universale Pragmatik)为前提，在一个“理想的言语环境”中，从分化到重组。

总之，在面对现代性的时候，“科际整合”是哈贝马斯的一把钝剑，“理性批判”和“社会批判”是他的一双利锥，“交往理性”是其策略，建设一个以民主和法治为基础，以审美为动力，以超验力量为调节机制的开放的乌托邦式的“交往社会”，则是其最高追求。

但这里想再次强调指出的是，在对现代性问题的理解上，哈贝马斯和他的前辈，特别是和阿多诺以及霍克海默之间有着很大的不同。这种不同除了在于明显地化悲观主义为乐观主义，以及进一步地与自由主义现代性，特别是以帕森斯-卢曼为代表的自由主义现代性调和之外，还表现在他悄悄地同20世纪初以来以舍勒和西美尔为代表的德国保守主义现代性话语达成共识。如果说与自由主义的调和主要集中在哈贝马斯的早期著作的话，那么，同保守主义取得共识，则是他在晚近著作中的立场，主要表现在他对多元文化主义的理解及其有关宗教观念和神学话语的看法上。¹⁴

至此，我们或许可以把上述两种来自东西方不同语境的现代性理论略加对比：刘小枫的现代性思考立足于保守主义的理论基础，在反对左右两种激进主义的同时，又不失时机地汲取各自的精华，试图建立起一种依靠宗教和法律加以约束的现代自由-民主社会；哈贝马斯则是坚定不移地继承马克思主义，特别是黑格尔派马克思主义（具体说是法兰克福学派）的社会主义传统，用自由主义的激进作为对自己的警醒，用保守主义的温和作为缓冲，试图通过继续宏扬启蒙传统，通过对现代社会的不断改良，实现现代自我转换的目标。

我在这里无意、也无力提出一套与上述两种现代性理论话语相抗衡的话语体系来，只是想围绕着汉语世界的现代性建设问题，提出几点自己的看法。但需要指出的是，我的思考是从上述这两种言路不同、语境悬殊，然而兴趣并无太大差别的现代性理论的关联出发的，而这也正是我在上文之所以要清理他们的思路的目的所在。说穿了，我是想钻他们之间的空子，尝试在他们理论的紧张当中，找到一条进入汉语世界现代性问题的路子。

同样是关注汉语世界现代性问题，我和刘小枫有所不同的是，我比较强调中国这个特殊语境的当下现实，即：社会主义现代性冲动占据绝对主宰地位，并努力结合这个现实来展开我的现代性思考。从《现代性社会理论绪论》中，我们可以看到，刘小枫虽然也关

注“现代性与现代中国”的问题，但由于他的侧重点在于建构一种现代性的社会理论，因而他在牵涉到当代中国问题时，不是没有来得及具体发挥开来，就是被理论话语的阐述所淹没。而我不想也不敢建立什么宏观的理论体系，仅仅想从社会理论的角度，对汉语世界的现代性问题提出自己的一些想法。

在我看来，当代中国的一个无法回避的事实就是上文所说的：社会主义现代性冲动占据着绝对的主导地位。因此，我想把我的立场定位在：从社会主义现代性建构出发（在这点上有别于刘小枫，而认同于哈贝马斯），吸取保守主义现代性话语，特别是德国保守主义现代性理论的有关论点，主要是他们关于超验话语在现代性建构中的作用的观点（在这点上我支持刘小枫，而与哈贝马斯保持距离，尽管他后期越来越重视保守主义在这方面的相关论述），围绕着中国当前个体-群体的心性结构的质态及其文化机制的形态。具体思考如下：

1. 工具理性批判问题

工具理性批判是社会理论关于现代性的一个基本命题。任何一种现代性理论话语，自由主义的也好，社会主义的也好，保守主义的也罢，在对待工具理性批判这点上可以说是高度一致的，都认为工具理性独步一时是现代性问题的症结所在，工具理性批判是现代性批判的一条必由之路。¹⁵当然，这三种现代性模式的工具理性批判，在表现形式和激进程度上有着一定的差别，比如，社会主义现代性理论就显得比较突出，从马克思的“异化学说”，到霍克海默和阿多诺的“启蒙辩证法”，再到哈贝马斯的“生活世界殖民化”概念，可谓矢志不渝，步步深入。

然而，我们虽然处于社会主义现代性的冲动之中，对工具理性批判却是重视不够，甚至是无动于衷。放眼望去，我们周围形形色色的工具理性现象和局促不安的工具理性冲动随处可见，甚至到

了“蔚然成风”的地步。一种“全能主义”的理性观和实践观冲击着社会生活的各个领域，有所不同的是，先前的那种“政治全能主义”（比如“政治挂帅”、“阶级斗争为纲”等），让位给了“经济全能主义”（“金钱万能论”等）和“科技全能主义”（“技术乐观主义”、“技术决定论”等）。这股“全能主义”的趋势目前是愈演愈烈，正在向文化、教育以及生态等理应得到捍卫的生活世界领域蔓延。

因此，在中国的现代性建设过程中，工具理性批判一上来就显得格外突出，我们不当像西方那样，非要等到工具理性张扬到了极致的地步，再从开头来收拾和补救，而必须采取积极主动的态度，把工具理性批判当做中国现代性建设的起点问题和核心问题加以处理。

2. 社会主义合法性问题

进入 20 世纪，资本主义的一大杰出成就就是认识到了其合法性危机的存在，并有意识地从社会理论和政治实践等多个角度去努力加以克服，从而使资本主义的发展突破了历史学家的历史主义预言，非但没有寿终正寝，反而显示出了比先前更大的生存活力和发展潜力。与此形成鲜明对比的是，社会主义无论是在国际共运，还是在国内实践方面，都遇到了重重的麻烦，处境极为不利。究其原因，大概在于，社会主义作为社会思想、社会制度以及政治意识形态，其合法性问题都没有得到很好的重视，更谈不上有效的解决了。

要想认识清楚并彻底解决社会主义的合法性问题，首先必须搞清楚的一点是：无论是作为思想体系，还是作为意识形态，或是作为社会制度，社会主义和资本主义实际上是一根藤上结的两个苦瓜，相互之间有着相关的合法性背景。因此，澄清资本主义，特别是晚期资本主义的合法性危机的根源，对我们认识和解决社会主义，特别是现实社会主义的合法性危机无疑会有很大的帮助。

事实上,哈贝马斯走的就是这一思路。他对晚期资本主义合法性危机的分析,为我们着手分析社会主义合法性问题提供了样式。在《晚期资本主义合法性问题》(*Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*)一书中,哈贝马斯指出,晚期资本主义存在着四种社会危机倾向,分别为:(1)经济危机;(2)合理性危机;(3)合法性危机;(4)动机危机。¹⁶

由此类推,社会主义的合法性问题大抵也可以概括为这样四种危机趋向。如果说,我们对存在于经济、政治和行政等系统中的社会主义经济危机、社会主义合理性危机以及社会主义合法性危机等已经有所直觉,并有所行动(比如我国的改革开放政策,东欧的“纠补革命”¹⁷)的话,那么,社会主义文化系统中的动机危机问题却被完全忽视了。而当前社会主义动力系统中急需解决的棘手问题,就是社会主义文化领导权问题。

3. 超验话语在现代性建设中的作用问题

拙文《论哈贝马斯宗教观的转变》¹⁸曾经指出,哈贝马斯宗教观在其前后期的思想中有过一个巨大的转变,归纳起来,就是哈贝马斯对宗教由早期的彻底否定发展到了后期的有限肯定。现代性理论中一个普遍的命题是,现代性等于世俗性,由此人们很容易就会得出这样的结论,即现代性与作为超验话语的宗教是格格不入的。其实,这是误解,更是错误。

韦伯对现代性与新教伦理之间内在联系的阐述,不管如何需要接受检讨,有一点是可以肯定的,即作为世俗性的现代性与超验话语的宗教之间并非是水火不容;宗教对于现代性的发展,并不一定构成障碍作用,很多情况下反而会发挥一定的促进作用和必要的调和功能。

宗教对于现代性的促进作用,主要表现为它能为社会进步提供动力,也就是说,能够有助于我们解决社会主义文化系统的动机

危机问题。我们知道,在社会主义现代性建设过程中,政党意识形态与大众信仰体系之间的关系需要摆正和理顺;大众信仰固然不允许凌驾在政党意识形态之上,但政党意识形态恐怕也不能丝毫不给大众信仰以活动空间。

除了能够提供动力支持之外,宗教还有助于我们反思现代性的历史问题,这是保守主义现代性理论告诉我们的。从赫尔德到舍勒,再到卡尔·施密特(Carl Schmitt),保守主义现代性理论一直都在紧密关注宗教的社会功能,紧密关注政治的神学化与神学的政治化,¹⁹为现代性批判留下的困境。

哈贝马斯自身的经历也充分说明,忽略宗教的现代转化及其功能,对于现代性批判会造成无数的麻烦。在早期,哈贝马斯正是由于一股脑地否定宗教在现代社会中的地位,才给他的现代性拯救计划带来许多诟病,神学家对他的批评或许是所有批评当中最有力的。哈贝马斯后期引入神学话语,并改变其对宗教的态度,在很大意义上可以看做是他对其现代性设计的一次重整。

宗教与现代性之间的关系虽然已经明朗,起码是难以否认的,但是,对于我们来说,如何把宗教导入中国的现代性建设过程当中,则还是一个比较复杂,也比较敏感的问题。敏感的原因在于:如何正确处理马克思主义与宗教之间的对话问题,这在西方其实早就是一个热门话题,至今依然备受关注,但在汉语世界未见有建设性的讨论。复杂的原因则在于:汉语世界的超验话语比较杂多,究竟应当优先与何种超验话语发生勾连,需要慎之又慎。

4. 中西文化关系问题

稍谙西方思想史的人,可能都知道,西方在其现代化过程当中,从来就未曾离开过非西方世界,特别是中国。非西方世界(包括中国),作为他者,在西方社会文化当中发挥巨大的作用。关于这点,我们只要读一读西方著名的思想史著作,就会有比较直观的

印象。

不应否认,哈贝马斯原初是一个想抱守西方中心主义残缺的人,因为他对待非西方的立场,和他一贯主张的交往理性之间是有一定的距离的。但是,经过来自方方面面他者话语的挑战和批判,哈贝马斯在不久前与泰勒就“承认政治”(Politik der Anerkennung)所展开的争论中,也不得不开始承认,他对西方中心主义的批判并不彻底,并且提出,只有建立在交往理性基础上的文化多元主义,才是解决西方与非西方之间关系,特别是文化关系的一条出路。²⁰

回过头来,我们不妨反躬自问:中国的现代性建设是否可以离开西方而闭门造车呢?今天,汉语世界似乎在这点上已经达成共识:绝对离不开!只是,上层在不断高呼与国际接轨,不惜一切加入WTO(世界贸易组织)就是最好的说明了;下边则普遍欢迎全球化,跨国公司纷纷涌入,消费主义“深入人心”,充分证明了国人对全球化的强烈认同。

既然离不开,那么,我们对西方究竟应该持怎样一种态度呢?把举国上下的态度归结起来,有这么三种:(1)文化中心主义,这是中央大国的狂妄心态在作祟的结果,已经过时,也显然是要不得的;(2)文化民族主义,这是“义和团情结”在当代的变种,光靠说“不”是断然解决不了任何实质问题的;(3)文化相对主义,这种态度比较隐晦,也比较具有欺骗性,其实只不过是没立场的表现罢了。

文化中心主义要不得,文化民族主义又解决不了任何实质问题,文化相对主义则不过是一种花招、一种姿态而已,那么,我们到底还有没有其他的选择呢?选择当然还是有的,哈贝马斯后期所钟情并一再加以论证的“文化交往主义”,为何不能成为我们尝试的一种选择呢!

以上四点是我个人对现代性问题的基本理解。本书就是在这样的现代性理解基础上,对哈贝马斯的交往理性进行阐述。由于篇幅和条件的限制,本书不拟对交往理性的民主话语展开讨论,而主