



世纪前沿

Zwischen Naturalismus und Religion

[德] 尤尔根·哈贝马斯 著

Jürgen Habermas

在自然主义与宗教之间

上海世纪出版集团

在自然主义与宗教之间

[德]尤尔根·哈贝马斯 著 郁喆隽 译



世纪出版集团 上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

在自然主义与宗教之间/(德)哈贝马斯
(Habermas, J.)著; 郁喆隽译. —上海: 上海人民出
版社, 2013

(世纪人文系列丛书·世纪前沿)

书名原文: Zwischen naturalismus und religion

ISBN 978-7-208-11502-6

I. ①在… II. ①哈… ②郁… III. ①宗教-文集
IV. ①B9-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 146682 号

责任编辑 秦建洲

封面装帧 陆智昌

在自然主义与宗教之间

[德]尤尔根·哈贝马斯 著

郁喆隽 译

出 版 世纪出版集团 上海人民出版社
(200001 上海福建中路 193 号 www.ewen.cc)
发 行 上海世纪出版集团发行中心
印 刷 上海商务联西印刷有限公司
开 本 635×965 1/16
印 张 20.25
插 页 4
字 数 272,000
版 次 2013 年 8 月第 1 版
印 次 2013 年 8 月第 1 次印刷
ISBN 978-7-208-11502-6/B·988
定 价 45.00 元

世纪人文系列丛书编委会

主任

陈 昕

委员

丁荣生	王一方	王为松	毛文涛	王兴康	包南麟
叶 路	何元龙	张文杰	张英光	张晓敏	张跃进
李伟国	李远涛	李梦生	陈 和	陈 昕	郁椿德
金良年	施宏俊	胡大卫	赵月瑟	赵昌平	翁经义
郭志坤	曹维劲	渠敬东	韩卫东	彭卫国	潘 涛

出版说明

自中西文明发生碰撞以来，百余年的中国现代文化建设即无可避免地担负起双重使命。梳理和探究西方文明的根源及脉络，已成为我们理解并提升自身要义的借镜，整理和传承中国文明的传统，更是我们实现并弘扬自身价值的根本。此二者的交汇，乃是塑造现代中国之精神品格的必由进路。世纪出版集团倾力编辑世纪人文系列丛书之宗旨亦在于此。

世纪人文系列丛书包涵“世纪文库”、“世纪前沿”、“袖珍经典”、“大学经典”及“开放人文”五个界面，各成系列，相得益彰。

“厘清西方思想脉络，更新中国学术传统”，为“世纪文库”之编辑指针。文库分为中西两大书系。中学书系由清末民初开始，全面整理中国近现代以来的学术著作，以期为今人反思现代中国的社会和精神处境铺建思考的进阶；西学书系旨在从西方文明的整体进程出发，系统译介自古希腊罗马以降的经典文献，借此展现西方思想传统的生发流变过程，从而为我们返回现代中国之核心问题奠定坚实的文本基础。与之呼应，“世纪前沿”着重关注二战以来全球范围内学术思想的重要论题与最新进展，展示各学科领域的新近成果和当代文化思潮演化的各种向度。“袖珍经典”则以相对简约的形式，收录名家大师们在体裁和风格上独具特色的经典作品，阐幽发微，意趣兼得。

遵循现代人文教育和公民教育的理念，秉承“通达民情，化育人心”的中国传统教育精神，“大学经典”依据中西文明传统的知识谱系及其价值内涵，将人类历史上具有人文内涵的经典作品编辑成为大学教育的基础读本，应时代所需，顺时势所趋，为塑造现代中国人的人文素养、公民意识和国家精神倾力尽心。“开放人文”旨在提供全景式的人文阅读平台，从文学、历史、艺术、科学等多个面向调动读者的阅读愉悦，寓学于乐，寓乐于心，为广大读者陶冶心性，培植情操。

“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”（《大学》）。温古知今，止于至善，是人类得以理解生命价值的人文情怀，亦是文明得以传承和发展的精神契机。欲实现中华民族的伟大复兴，必先培育中华民族的文化精神；由此，我们深知现代中国出版人的职责所在，以我之不懈努力，做一代又一代中国人的文化脊梁。

上海世纪出版集团
世纪人文系列丛书编辑委员会
2005年1月

当今时代的精神特征呈现出两个截然相反的趋势：一方面，伴随着基因科学和大脑研究的进步，一种自然科学式的、对人的客观化的自我理解，侵入了日常的行动整体关联之中。这意味着，一种唯科学主义的自然主义对哲学构成了挑战。另一方面，人们又可以观察到信仰传统的复兴和信仰团体的两极化。对哲学而言，一种基要主义的原则批判也从中产生，它对西方现代性的后形而上学之自我理解构成了挑战。哈贝马斯洞察到了自然主义与宗教之间的张力。他一方面主张，要对文化演化进行恰当的自然主义理解，即要考虑到人类精神的规范特征。另一方面他认为，要对文化和社会合理化的世俗化结果进行适当的阐释。

尤尔根·哈贝马斯是美茵河畔的法兰克福约翰·沃尔夫冈·歌德大学(Johann Wolfgang Goethe-Universität Frankfurt am Main)的退休哲学教授。该著作由苏尔坎普出版社(Suhrkamp Verlag)发行。

在自然主义与宗教之间

导 言

两个相反的趋势标示出这个时代的精神状况——自然主义的世界图景广为传播和宗教传统的政治影响不断扩大。

一方面，伴随着治疗和优生的希望，生物基因科技、大脑研究和机器人技术，正在高歌猛进。其目标是，那种对人的自然科学的、对象化的自我理解，也应当渗透到各种日常的、交往和行为关联(Kommunikations- und Handlungszusammenhänge)中去。要训练出一种自我客观化——即将一切可理解的和可体验的东西还原为可观察的东西——的视角，会促进一种与之相应的自我工具化(Selbstinstrumentalisierung)的处理。^[1]对哲学而言，唯科学的自然主义的挑战和这个趋势密切相关。毫无疑问，所有人类精神的运作(Operation)都依赖于生物基础。争论更多的是关乎精神自然化的正确方式。一种对文化进化的恰当的自然主义的理解，必须不仅注意到精神的主体间状况(intersubjektive Verfassung)，还要注意到，精神的活动是由规则引导的，它具有规范性的特征(normativer Charakter)。

另一方面，自然主义世界图景的传播这一趋势遇到了信仰团体和宗教传统的一种未曾预期到的复兴和在世界范围内的政治化。对哲学而言，宗教力量的复兴——似乎只有欧洲是这种复兴的例外——引发了一个挑战，即对西方现代后形而上学的和非宗教的自我理解的彻底的批判。所争论的并非是这样的一个事实：只有在那个已经变得无可替代的、西方科学—技术和经济构架的世界中，才有政治规划的可能性(politische Gestaltungsmöglichkeiten)。争论更多的是关乎，如何才能正确地阐释一种文化的和社会的理性化的世俗化结果。那些宗教传统的捍

卫者越来越多地抨击理性化，认为西方的理性化恰恰是世界历史的特殊道路。

这两个相反的趋势根植于对立的传统中。那种强硬的自然主义被视为是从启蒙运动的科学信仰前提中发展出来的结果，而那种政治上革新的宗教意识则要和启蒙运动的自由主义前提决裂。但是，这些精神的形象(Gestalten)，不仅在学术争论中相互碰撞，而且在西方主要国家的公民社会(Zivilgesellschaft)中，还在几大世界宗教和各种世界主要文化相遇的国际层面，演变成了政治权力。

从一种政治理论的观点来看——这种理论研究的是民主的法制国家的规范性基础和功能条件(Funktionsbedingungen)，这种对立也暴露出一种秘密的共谋：这两个相反的趋势，如果两方面都不准备进行自我反思，那么世界观将日趋两极化(在某种程度上说是分工)，政治共同体的团结也会陷入危险。一种政治文化，好比说在面对人类胚胎研究、堕胎或者植物人的问题时，如果沿着世俗/宗教对立的裂痕势不两立地两极化，它自己也会在那最老的民主中受到国民常识(Commensense)的考验。自由主义的国民伦理(Das liberale Staatsbürgerethos)要求这两方面都来反思信仰和知识的界线。

正如美国的例子指出的那样，现代宪法国家的创立，使得一种和平的宗教多元成为可能。只有当法制国家在运用世俗的统治权力时保持世界观中立，不同的信仰团体之间的公平和宽容共存——它们的世界观和教义在本质上是势不两立的——才能得到保障。国家权力的世俗化和(积极和消极)宗教自由是一枚硬币的两面。它们使得宗教团体不仅免于相互血腥冲突而导致的毁灭性结果，而且还使它们不至于陷入世俗主义社会敌视宗教的观念中。当这在全体国民中不是一种权宜之计，而出于一种信念，即他们要在民主秩序中共同生活，只有这样，宪法国家才能保护她信教的和不信教的公民。民主国家依赖于一种法律上自愿的国民团结(Solidarität von Staatsbürgern)——这些国民作为其政治共同体的自由的和平等的成员，要相互尊重。

在政治的公共领域(Öffentlichkeit)中,即使那种在小硬币上涉及的国民团结,也必须超越世界观的边界而加以掂量。例如,相互承认意味着,信教的和世俗的公民都准备好,在公开辩论中,相互倾听和学习。在文明环境的政治美德中,表达出某些认识态度(kognitive Einstellungen)。这些不能被规定,只能学着做。从这种情况出发,可能得出一个结论——在我们的关系中,对之尤其感兴趣的结论。自由国家要求她的国民能够超越世界观的局限进行合作,这种在宗教和世俗两方面都必需的认识态度,已经作为历史学习过程的结果而存在,这一前提必须由国家确保。这种形式的学习过程(Lernprozess)并非只是一种可独立于理性考量的睿智而能发生的偶然的心态改变。但是同样,它也不能从法律和政治的媒介中被创造出来和被操纵。自由国家长期地依赖于那些不能从自己的资源中产生出来的心态。

当人们指望宽容时,这一点就变得显而易见。这种指望是信教的公民在自由国家中务必得到满足的。如果要民主的共同体不至于解体,那么要有足够多的公民拥有这种观念,而这种观念是无法和基要主义的观念相调和的。从宗教史的观点来看,这些认识态度只能被理解为一个集体的学习过程(Lehrprozess)的结果。信教的公民在文明环境中必须和其他信徒或者没有信仰的人一起接受这种认识态度。在受基督教影响的西方,神学显然已经部分扮演了这种角色——神学是在传播教义的解释学的自我反思中的先驱。教义对认识挑战所作的回应,是否在现代科学、宗教多元、宪法权利以及世俗的社会伦理面前取得成功,究竟能不能在此谈论这个“学习过程”,自然只能由每种传统的内部观点来评判,传统通过这种方式和生活条件联系起来。

简而言之,在民主的公共领域里,只有当有足够多数量的公民,预期他们的行为是文明的,并且这种预期超越了信仰和世界观的深刻差异时,看法和意愿的形成(Meinung- und Willenbildung)才能起作用。但若这样,信教的公民就要遇到这个假设,即实际上他们必须满足这种认识的前提。他们必须学会,将他们自己的信仰观念置于一种对于宗教

和世界观多元主义的事实反思的、可理解的关系之中，并且他们必须使社会体制化的科学的认识特权，还有世俗国家和普世主义的社会伦理的优先地位，与他们的信仰协调起来。对此，哲学不同于和团体信仰（Gemeindeglauben）相关的神学，它不能施加什么影响。就此而言，哲学只能把自己的角色局限于外部的观察者。这个观察者有权利对此进行评价，即在一种宗教教义内什么允许被当作理由，什么必须被摒弃。

哲学首先在世俗的方面起作用。因为，不信教的公民只能在一个条件下满足国民团结的预期——即他们相对于信教的其他公民和他们的言论，采取一种特定的认识态度。当这两方面在世界观的、多元化的公共空间的民主喧嚣中相遇，并争论政治问题，出于对彼此尊重的要求，就会产生出某些认识的（epistemisch）义务。那些用宗教的语言表达自己的参与者，也会要求那些不信教的公民能够严肃对待他们。对于用宗教的语言表达出来的贡献，不能在一开始就因为理性的姿态就对其加以否定。

所有法律、所有法庭判决、所有规定和措施都要以一种公共的、所有公民都可理解的语言来表达，此外必须能给出世俗的辩护。这一点应当是对民主宪法共同持有的看法。但是在非正式的政治公共领域的意见争论中，公民和公民社会组织，仍然处于国家制裁权力（Sanktionsgewalt）的体制化要求的门槛之外。在此，意见和意愿的形成不允许被语言禁令所限制，也不允许被意义创造（Sinnstiftung）的可能资源所孤立。^[2]就此而言，世俗公民对信教公民的尊重，也具有一种认识的维度（epistemisch Dimension）。

另一方面，世俗的公民也可以被指望对宗教言论可能具有的理性内容采取一种开放态度（Aufgeschlossenheit）——尤其是要准备参与到将宗教习语翻译成所有人都明白的语言的协作中去——只在一种本质上存在争议的认知前提下。宗教传统不是完全非理性的或者是无意义的，即便这一点在世俗的观点看来是可以成立的，在他们眼中，尘世的和教条信仰的信念之间的冲突，根据初步印象，还是具有和理性预期不一致的

特征。只有在这个前提下，非宗教的公民才得出这样的结论，即几大世界宗教可能拥有精妙的直觉和有教育意义的因素——尽管这样的诉求无法兑现，却是合法的。

这无疑是一个需要公开讨论的问题，它不能由宪法基本条款预先加以裁决。究竟哪一方有理，在此决无定论。科学世界图景的世俗主义坚持认为，现有研究的认识，已经全面超越那些宗教学说的远古思想方式，并使之失去了价值。与此相反，那种在某种程度上是可错论的（fallibilistisch），但非失败论者的（nicht-defätistisch）后形而上学思想，在反思的过程中，从两面对自身加以限制，即将自己局限于自己界限之内，并且限制其自身具有的那种超越界线的倾向。它既不信任自然主义的科学综合（Wissenschaftssynthese），也不信任启示真理。

在宗教和世俗状态之间的世界观的两极化——它威胁到了我们国民的团结——是政治理论的对象。但是只要我们开始关注这些国民团结功能条件的认识前提，这种分析就必须进入另外一个层面。正如宗教意识在现代成为反思性的一样，世俗化意识的自我克制也有认识论的方面。给这两个相互补充的学习过程命名，就已经显示出，后形而上学观察者的描述和它们保持了一定的距离。但就参与者看来——那个观察者也是他们中的一员——争论还未结束。争执点是很清楚的。一方面，要讨论精神的自然主义化的正确方式——这种精神是只有在主体间才能把握的，并且是由规范引导的。另一方面，要讨论如何正确理解那次认识飞跃。这个飞跃的标志是公元前1世纪中叶各大世界宗教的诞生——雅斯贝斯称之为“轴心时代”。

我在这场争论中为黑格尔的命题辩护，即几大宗教属于理性的历史本身。如果后形而上学思想不能和形而上学一起，将宗教传统纳入自己的谱系中，它将无法自我理解。在这个前提下，将每种“强大的”传统在某种程度上作为远古的残余而置之不理，也不去揭示它们和现代思想方式的内在关联，可能是不明智的。宗教传统至今为止都是一种对缺失的东西的意识的表达。它们对出问题的东西始终保持敏感。宗

教传统可以保持我们社会和人格共生的维度，以免于遗忘——在这些维度中，文化和社会理性化的进步已经造成了无法估计的破坏。只要宗教传统还在被转变为有理据的话语，它的世俗的真理内容还在被释放出来，那么还有谁能否认它依然具有加密的语义潜能 (verschlüsselte semantische Potentiale)，包含一种富有启发的力量呢？

*

眼前的这本书，收入了和这个问题有关的论文。它们是在最近几年里出于偶然的原因写成的，并不构成一个有系统的整体。但是所有文章都贯穿了一个意图：后形而上学坚持一种去先验化的 (de-transzendentalisiert) 理性的规范性固执。这要面对自然主义和宗教相对而行而又相互补充的挑战。

第一部分的评论和文章让人想起精神理论的主体间路向，这是我长久以来研究的问题。沿着一条将康德和达尔文联系起来的实用主义^[3]路线，借助理想化的前提概念的帮助，人们可以消解柏拉图的理念，而又不致于把反柏拉图主义推进到这样的地步，以致将由规则引导的精神活动被不合理地还原为法则上 (nomologisch) 可解释的合规则性 (Regelmäßigkeiten)。第二部分的论文，从宪法国家的规范性理论的视角出发，进一步论述在此之前简单描述过的核心问题；而第三部分的文章尝试推进认识论的主题，并阐明在自然主义和宗教之间的后形而上学思想的地位。最后的三篇文章返回政治理论的主题。其中，我对那种关联性尤其感兴趣，即一方面，在国家内部实现宗教和世界观的多元化，另一方面，期冀在安定的世界社会 (Weltgesellschaft) 中出现政治宪法。^[4]

尤尔根·哈贝马斯，于施塔贝格，2005年3月

注释

[1] 参见 Habermas, *Die Zukunft der menschlichen Natur* (erweiterte Ausgabe), Frankfurt/M. 2002。

[2] Habermas, “Glauben und Wissen”, in: ders., *Zeitdiagnosen*, Frankfurt/M. 2003, 249—262.

[3] 参见 Habermas, *Wahrheit und Rechtfertigung* 的“导论”, Frankfurt/M. 1999, 7—64。

[4] 在最后一篇论文中,我重新讨论了国际法的宪法化(Konstitutionalisierung des Völkerrechts)问题,参见 Habermas, *Der gesplittene Westen*, Frankfurt/M, 2004, 113—193 的相应文章。

目录

导言 /1

第一部分 由规范所引导的精神之主体间观念 /1

- 一、公共空间和政治公共领域：两个思想主题(Gedankenmotiven)的生活史根源 /3
- 二、交往行为和去先验化理性 /15
- 三、对话差异(Diskursdifferenzierung)的建筑术：对一场大争论的小答复 /58

第二部分 宗教多元主义和国民团结 /75

- 四、民主的法治国家的前政治基础？ /77
- 五、公共领域中的宗教：宗教公民与世俗公民“公共理性使用”的认知预设 /88

第三部分 自然主义和宗教 /119

- 六、自由与决定论 /121
- 七、“我自身就是自然的一部分”：阿多诺论理性的自然关涉——对自由与不可支配性关系的思考 /149
- 八、信仰与知识的界限：论康德宗教哲学的效果史与现实意义 /175

第四部分 宽容 /211

- 九、作为文化权利推动者的宗教宽容 /213

在自然主义与宗教之间

十、文化的平等对待与后现代自由主义的界限 /229

十一、多元主义世界社会的政治宪法? /261

说明 /291

人名对照表 /292

术语对照表 /295

译后记 /302