

Globethics Repository



自由能夠是一個社會事實嗎？——與舍爾斯基的神學對話

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	Rentroff, T.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-15 16:06:24
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167138

自由能夠是一個社會事實嗎？*

——與舍爾斯基的神學對話

倫多夫(T. Rentroff，德國慕尼黑大學教授)

李秋零教授 譯

一、作為社會學批判標準的「人格自由」

1. 受排擠的自由 舍爾斯基(Helmut Schelsky)¹把「時代的決定」表述為這樣一個問題：「在現代的社會結構中，『人格的自由』乃至『人格』如何具有存在可能？」(頁298)。事實上，人們在一種非常原則性的意義上說，圍繞現實的爭論如今首先是圍繞自由的爭論。既然社會學如今行使着解釋現實的一種「關鍵性科學」的作用，那麼，只有當舍爾斯基力圖通過一種「反社會學」開闢一條重新以人格自由為主題的道路的時候，才符合邏輯。因為社會學是通過定義成為關於社會現實的科學，而社會現實是真正支配着人們的力量。在社會學意識的廣泛影響下，一種討論社會制約性和依賴性的世界解釋得到了貫徹，這種制約性和依賴性就是人們的生活具體確定地處於其中的關係。但這種世界解釋卻從人格以及歸屬於人格的自由的

* 本文譯自 T. Rentroff, *Theologie in der Moderne*《現代中的神學》，1973。

1. 以下的論述主要依據 Helmut Schelsky, *Die Arbeit tun die anderen. Klassenkampf und Priesterherrschaft der Intellektuellen*《工作他人來做——階級鬥爭與知識分子的祭司統治》，Opladen, 1975；第二版，1976。括弧中的頁碼根據第二版。

解體中得到了好處。

當然，現代社會學是作為社會事實的科學展開的，但它並沒有杜撰出社會事實。舍爾斯基本人利用了這樣一種超解釋學的實在性，根據這種實在性，社會學「有理由指出變化了的社會條件越來越妨礙人格的一種精神的、同時也是社會的獨立性」(同上)。但是，如果社會學的世界解釋也宣稱自己是一種設定意義的指南，這就成了另一種實在性了。對於舍爾斯基來說，正是在這裏伸展開爭論的線索：不再是對人格方面有意義的自由形式的遏制被顯示為具體社會事實關聯中的經驗上可描述的、可批判地分析的真相，而是考察方式轉化為一種與自稱「新社會」的社會現實的現存物質性相對立的世界觀。在這一轉化中，社會事物被附加上了一種救恩意義，這種救恩意義在舍爾斯基看來接受了一種新的「社會宗教」(頁15)的特徵。這一點，他詳細地、具體生動地予以了說明。但在這種情況下，開頭所說的關於人格在社會中的自由的決定問題就「被以社會學論據掩蓋了」；從它在確定的、可具體規定的對自由的傷害方面的懷疑措辭中，引伸出了新的社會學上的祭司階層的「理智監護」(頁298)。它以許諾一個充滿救恩的「新社會」而掩蓋了社會經驗現實的實在性。它使自由的問題非現實化，也不再允許它作為分析具體社會真相的重要標準。

因此，只要在排除和反對現存的社會現實的抽象中，一種自由的抽象概念僅僅在「社會學家的天國」中才擁有自己的位置，那麼，一種「從社會事實的根源出發而重新思考的人格自由觀念」(頁376，楷體是我加的)的綱領就必須發揮效用，來反對這種自由概念。在這種情況下，舍爾斯基想爭取的任務就必須被表述為反對社會學的統治和在

意識的普遍社會學化中對社會學的廣泛接受。²

2.作為宗教批判的社會學批判 舍爾斯基為動員人們注意這一綱領而走上的道路，就是以對社會學家的統治作出一種宗教社會學詮釋的形式來表達自己的「反社會學」。社會學意識的統治具有一種新救世說、一種社會宗教的結構和功能。這種宗教社會學的論題是怎樣與人格自由的問題相聯繫的呢？

最初可以表現為一種論戰性文體手段、在闡述的許多具體特徵上也可以僅僅被理解為對宗教範疇和解釋模式的諷喻運用的東西，最開始是從一種完全確定的宗教理論假設引伸出來的。在舍爾斯基那裏，它是以「無能的利益」(頁68以下)這個詞條表現出來的。在福利社會的「實踐唯物主義」中，「對人的無能的克服」、基督教最初決定性的成就——通過基督教，苦難及其克服才成為可以個體交流和體驗的——作為主題被從公眾意識中排斥出去了。但是：「人的無能的利益是不可放棄的」(頁72)。面對「科學的、技術的、有組織的此世的有限框架」，基督教沒有能力再在一種個人可經歷的、有說服力的彼世希望中對人的無能作出意義解釋，這在新的「社會宗教」中轉化為一種藉助「此世中的超越」進行的意義解釋。

當然，就連舍爾斯基也完全接受的前提條件，即廣大群眾事實上是非宗教的，對於人之為人的基本處境不再以

2. 舍爾斯基由此繼續了他一九五九年在*Negative Soziologie*《社會學的定位》一書中闡明的關於一種「否定社會學」的論題。當時對他來說就已經涉及到社會學的界限、涉及到一種社會理論取決於自由問題的解決。舍爾斯基起初把反思的主體性理解為自由之主體得以形成的「形式」(首先請參見*Der Mensch in der Wissenschaftlichen Zivilisation*《科學文明中的人》，載*Auf der Suche nach Wirklichkeit*，Düsseldorf und Köln, 1965, 頁471)，而現在對他來說，則涉及到一種實在的社會事實意義上的自由的社會結構：分權制度與對全權統治的批判在這裏是把自由主題與其政治法律表述結合起來的觀點。

任何個人的、有意義的方式作出表態，這是否確實符合實際，人們可以提出強烈的懷疑。社會學家的廣為流傳的意見，即現代社會中不再有活的宗教，也可以說本身就已經是舍爾斯基所批判的知識分子統治之驕妄的一個結果。對於引出一種新的此世宗教來說，表面上實際的出發點可能自身已經屬於社會學的世界解釋無能在現存的宗教性中發現更多、或者不同於社會學功能和依賴性的東西的結果了。如果人們要重新思考「社會事實的根源」，那就不能迴避這樣的問題：宗教的景觀在這裏是否並不總是蒙着一種令人感興趣的社會學解釋的面紗。的確，「超驗的救恩宗教的世界歷史性終結」(頁72)已經多次被宣佈過，而且無論如何都不是經驗的預測，而是在建設性的意義上把宗教一體化入社會學的世界景觀這種困難的表述。例如，當舍爾斯基在其他語境中批判「基督教會的社會學化」、並把民眾教會的傳統形態及其體制也歸入其中的時候，令人難以理解的是，他為了拯救體制化了的基督教卻建議「反社會學的道路」，即「通向教派的自覺的、堅決的道路」(頁329)。這樣的建議只不過表明，社會學的思維顯然未能以歷史上所取得的體制化的形式將個人的自由意識與信仰意識等同起來。在本文的第二部分，我們還將再討論這一問題。³

舍爾斯基使用的論證很清楚：新的救恩宗教之產生的可能性條件在於，對宗教問題的排斥既不成功也不可能成功。對意義問題的充分利用，是社會學祭司階層的新救恩宗教能夠引人注目所借重的真正成就。人們可能會認為這種宗教社會學詮釋言過其實。在眾多個別分析中，舍爾斯

3. 關於對這一問題的宗教社會學討論和神學討論，此處不再進一步論證，請參見我的研究：*Gesellschaft ohne Religion? Theologische Aspekte einer Sozialtheoretischen Kontroverse*《沒有宗教的社會？——一場社會理論論爭的神學視角》，1975。

基成功地把社會學意識在一種專業社會學意義上無法再予以規定的廣泛影響作為主導的時代意識納入一種通行的詮釋模式。從這一模式中，產生出一種「社會學的宗教」的景觀。舍爾斯基以這一方式同時試圖滿足許多社會理論曾練習謹慎放棄的、現代社會學一個偉大定理的要求。我指的是至遲自涂爾幹(Emile Durkheim)以來就流行的那個命題：任何社會都產生一種宗教，它在其中表達自己的總體性或者自己的本質，在一種難以更進一步精確化的意義上，宗教屬於社會基本的結構條件。儘管如此，這一被普遍接受的命題繼續在前近代型的各社會歷史時代受到排斥，並通過這樣的歷史化，就其系統化的意義來說變得不明不白。

舍爾斯基本來就始終對把社會學理解為「當代的社會歷史」感興趣，⁴他由此而使社會學自身連同其廣泛的影響獲得了新的「社會宗教」的作用，從而給予上述命題以新的重要性。如果人們想一想宗教批判對於社會學的理論史所具有的生死攸關的作用，想一想宗教社會學如何在很大程度上成為社會學產生的溫床，⁵這可真是不無諷刺。舍爾斯基自己把社會學解釋為一種新的救世說的基礎，這完全是按照作為祭司宗教和祭司統治之批判的這樣一種宗教批判的模式建構的。其中他雖然追隨古典的榜樣，但用的卻恰恰是「反社會學的」措辭。說這種社會學家的宗教確實不是真正意義上的宗教，這樣的異議屬於批判的要點。因為宗教批判的揭露性意圖總是一再表明，「宗教」

4. 例如《社會學的定位》(同前)，在將社會學運用於依據實踐的各門科學和實踐的行動領域方面。在社會學上的自我運用，如舍爾斯基如今所作的那樣，是這種自我運用的、廣泛的內容上的實施：作為社會學批判的時代批判。

5. 例如證據在Joachim Matthes, *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*《宗教與社會——宗教社會學引論》，卷一，1967，頁32以下。

是為別的東西作擔保的，而不是維護明確的救世說，也就是說，它是為統治作擔保。

3.作為真理標準的自由問題 對社會學的這種宗教解釋如何與人格的自由問題相聯繫？即便在這裏，舍爾斯基的論證也使人認識到一個清晰的命題：新的社會學的救恩宗教之所以導致人格自由的徹底解體，乃是因為它把一種有益的意義設定與一個「新社會」的社會因素捆綁在一起，從而恰恰是在終極有效性方面，即在「此世的超驗性」方面，使人格僅僅成為建立這一社會的一個函數。即便在「解放」、「自我決定」等等的意義上，因而即便在源自自由意識史的武庫的概念中，救恩也是人的一個新社會性的範疇，僅僅在這一中介裏才也是對人的一種許諾。

但相比之下，堅持人格的自由能夠起到什麼作用？一種「反社會學」的可能論證基礎是什麼？「人格自由」的問題幾乎無法被直接地當作社會學家不可原諒地忽視了的特殊社會事實來引用。的確，人格的自由如同社會學視野中的一個盲點，因為它在社會學上不能直接辨認。所以，這一問題也與社會學的界限有關，從而與明確地討論這些界限的必要性有關。然而，在這一關聯中，人格自由的問題必然具有一種真理標準的意義。之所以是這種情況，乃是通過「自由」一詞也被社會學的現實解釋所利用的方式，哪怕僅僅是作為相對於現存社會的自由。在這種情況下，批判必須集中在：社會學持久地忽略自己的現實解釋的這種前提，從而不遵循自己的真理。除此之外，這一問題必然以實質的、內容的方式具有一種真理標準的意義。這樣，問題關鍵就在於是否、以及如何承認自由的實在性。因為人格自由觀念的關鍵內容是，自由並不僅僅是一種思想或者一種反映，而是可以體知的、體知過的實在。

在這一關聯中，問題意味着，自由表述了一個前社會學的現實，這個現實已經屬於人自身，並且只是因此才必須被了解和規定為社會事實。因此，應當向社會學的現實解釋提出疑問，它是否能夠解釋這一現實。

所以，如果問題在於，人格的自由在世界解釋中也作為現實起着一種作用，或者借助於定義被否定，那麼，它就是真理的標準。

4.自由的個體性現實 但是，以這種真理標準進行的社會學批判，在內容上意味着通過社會學對一種現實之喪失進行的批判。舉例來說，社會學方面的現實之喪失可以被看作是社會事實的非個性化和非具體化，譬如由於把人的行動轉換為社會學的功能和結構，由於借助系統論的描述使社會行動「非人格化」。⁶在眾多的方面，具體現實的消散可以通過將它社會學化的途徑來察覺。作為「損失」，這種社會學化之所以也是可以經驗的，乃是因為不存在一種社會學上可定義的功能或體系結構，不以個體性的人的具體工作、行動和體驗為自己的基礎。如果仍然把這一點從現實的社會學景觀中排除掉，那麼，無論是對於解釋性的理論來說，還是對於讓自己借助這種理論來解釋世界的那些人來說，這都是現實方面的一種損失。由此產生的現實景觀，必然被個體性的人格——如果他們接受了社會學的世界並被它所支配的話——經驗為他們不再呈現於其中的一種自由發展的實在景觀。這種「損失」常常是由這樣一些人承擔的，他們——用舍爾斯基的話說——「作

6. 這在 Niklas Luhmann 那裏是對社會學進行系統論改造的一個典型論據：參見 *Religiöse Dogmatik und gesellschaftliche Evolution* 〈宗教教義與社會演化〉（此文中譯本見《宗教教義與社會演化》，香港：漢語基督教文化研究所，1998。——編注），載 K. W. Dahm/N. Luhmann/D. Stodt, *Religion-System und Sozialisation*, 1972, 頁 37-38。

工作」，而社會學救世說的意義中介人則可能恰恰為了這樣的實在而放棄「社會學家的天國」。

因此，探索「人格的自由」，意味着針對將現實以社會學的方式化解為抽象的社會共性而強化現實的具體性和個體性。這又可以通過社會學的工作來實現，例如，闡述社會現實非同尋常的分化，這種闡述擺脫和拒絕了清晰的社會學上的意義確定的任何總體性要求。

社會分化是與較高程度的個體化一起出現的。自西美爾(Simmel)以來，這就已經是一個得到普遍贊同的命題。⁷ 因此，如果想要「從社會事實的根源出發」使人格的自由變得可以想像，那麼，社會分化與個體化的這種關聯就是一個重要的基準點，儘管這個基準點僅僅是形式上的。不過，個體化作為社會生活現實的一種不能再被歸在社會結構的抽象共性之下的具體性的範疇，在這種情況下是根據人的實際生活進程的觀點表示着社會的現實，即它如何在社會事實之中發生，構成並利用這些事實。自由在這裏首先僅僅意味着，在與超個體的社會事實的關係中，這種實際生活進程是自己的權利，因而不能在社會學上完全界定。因此，社會學的世界景觀的局限性在於，它並不包納這整個現實維度。

但這樣一來，「人格的自由」問題就不能被提出來直截了當地反對社會的體制性了。它必然表現為區別意義上的標準，與迫切要求意義設定的清晰性的總體表象相對立。這是基督教神學一個古老的、十分重要的主題。舍爾斯基一再宣稱，新的社會神學繼承了基督教神學的遺產，這在此處要考察的真理標準方面肯定是不切實際的。因為

7. Georg Simmel, *Über soziale Differenzierung*《論社會分化》，Leipzig, 1890。

在基於基督教神學自己的末世論彼世希望而傳播世界現實的這樣一種無謂化和消散的地方，基督教神學必須進行其決定性的精神鬥爭和政治鬥爭；這樣一種無謂化和消散以解脫了的基督徒的自由的名義，讓人總的來說把世界想像成值得輕視的過去，想像成完全的災難。與此相對立，基督教的現實觀必然得到維持，它僅僅在實在的生活現實的具體處所、在實在的世界依賴性中才在宗教上認同自由，而且恰恰不是在一種原則上的世界被剔除的水平上。如果自由的表象不再在一定的個體性生活境遇的依賴性和具體性中承擔責任，救恩信仰就與罪惡意識一樣失去了其決定性的特色。就此而言，諾斯替教和摩尼教對基督教的危害是宗教史上的演習場，在這裏進行了反對信仰的現實性損失的鬥爭。在另一種外衣下，就新的社會學救世說而言，如果人們追隨舍爾斯基對諾斯替化的社會學宇宙論的描述的話，也沒有什麼兩樣。

當然，恰恰是在基督教的基礎上，人們有一切理由來相信，一種錯誤的意識很可能要流行起來，信仰也可能被顛倒為勢力強大的非真理。在這種情況下，唯一在某種意義上可用的標準就是這樣一個問題：所維護的世界觀是否可以個體性地、即在自己的生活實現的處所，承擔其責任，它是否恰恰是可以個性化的，或者為了它的實現而要求助於另一種作為既存現實的世界觀。即便必須作出個性化地苛求的、具體地使其承擔責任的社會工作，甚至在社會工作根本不能以一種普遍得到維護的社會學意義設定的模式來經驗的時候，這一標準也依然是絕對可行的。事實上，人格的現實以及其自由就出現在社會生活世界的一種完全苛求的意義設定不被接受的地方。在這樣一種場合，人們在其中生活和工作的社會活動領域的具體實在性並沒

有消失。這種實在性在這種情況下並不併入苛求的意義框架。因此，它具有獨特的權利。對於對人格及其自由的傷害來說，針對世界的實在性所作出的「重大的拒斥」是中心的問題。

二、自由的政治—社會處所——一種神學論據

1. 救恩與世界的區分 將一般的社會學觀念重新個性化的能力，對於它的現實內容和對它的界限的認識來說，是一塊試金石。在這裏，重新個體化並不是指返回到與人的社會體制性相區別的「純粹」人格性，因而也不是單純的內在反思。它也指的是、並且首先指的是一定的社會行為關聯、責任、工作集群、體制權限的可限制性。從最根本處說，這涉及到，人雖然生活在世界中，但並不併入世界中，世界並不是人的詳盡無遺的定義。這已經包含在宗教的基本思想之中，人是上帝的一個造物。

在神學角度來看，必須把這樣的重新個體化視為近代之初對總體的意義觀念的批判。天主教教會想通過「因功稱義」、通過其政治領導權而把所有的生活領域都強行置於教會學說支配下，而路德宗教改革對它壟斷世界解釋的批判，則以信仰自由的名義表現出一種區分不同的「上帝統治」的學說。⁸這種關於兩種統治的學說的最重要依據是，賦予塵世的行為及其對維持世界的責任以獨特地位，這種地位應當相對地獨立於信仰的意義需求，在其自己的神學上重要的創造合理性中得到恢復。上帝以塵世中的具體政治任務為中介的行動是一方面，上帝以宣佈救恩為中

8. 依然是 Heinrich Bornkamm 提供了一份詳細的歷史材料：Luthers Lehre von den zwei Reichen(路德關於兩個國度的學說)(1958)，如今載 Heinz-Horst Schrey, *Reich Gottes und Welt*, 1969。

介的行動是另一方面，二者之間的區分也是、而且恰恰是走向人的現實的意義領域之分化的影響深遠的步驟。

如今，也許必須針對政治—社會的世界解釋和世界統治的要求來強調這樣一種區分的意義，就像過去在宗教改革的時代針對教會的世界解釋和世界統治的要求來強調它一樣。因為在現代社會歷史的進程中，政治—社會的世界統治和意義設定接過了過去由中世紀教會所宣稱的全面支配人及其世界的現實的要求。如果人們可以說，「在西方開始了新的中世紀」(頁134)，那麼，也就值得考慮能夠提出什麼樣的宗教改革的手段來予以反對。這涉及到救恩與世界的區分，或者也涉及到救恩與人的福祉的區分。

因此，下面應從三個方面討論把政治—社會的行為與終極的意義取向區分開來的意義。這種情況的發生，乃是由於一種確信，即「人格自由」的問題必須間接地表現在這樣的分化中。這樣的區分在原則上是反對由舍爾斯基所分析的新「社會宗教」的統治要求的。但是，它並不需要宗教批判的獨特手段，因為恰恰是正確地規定宗教在社會生活中的地位，在內容上取決於將上帝和人區分開來，並防止人的一種自我神化。就此而言，這裏要討論的區分出自一種既依據現實同時又是宗教的現實觀，並且不必要求它反對這種現實觀。只有當有充分的理由以一種貫徹意義之要求的形式限制政治—社會的統治的時候，才能夠談得上一種「人格的自由」，這就是該區分與舍爾斯基的批判所共處的關聯。

2.作為維護的政治—社會行為 政治行為作為權力的管理和權力的實施是時間中的行為，處於有限條件的範圍之內。鑒於它的合法性，它被迫要面對人民的政治意志來辯白自己。這構成了它在時間上的有限性。然而，特別

的職責、政治行為的特殊任務，並不直接產生自單個意志的總和。不過，在社會性的功能方面，它也不是按照終極的意義尺度，而是按照公共福利的必然性塑造的。這構成了它有限的目的設定。立法與行政涉及到人作為公民所分享的共同體的結構和生活過程。權力的實施與權力的管理的機構必須面對人們的政治意志來說明自己的合法性，人們的政治意志如果同個人的直接意義要求和幸福要求區分開來，並轉化為共同的世俗生活的意志，自身也就成為一種具體的政治意志。這是政治責任的特殊任務。就此而言，政治事務相對於人的直接自我實現的要求來說，固有一種特殊的權威。在政治權力、公眾輿論、政黨和社會設施的不同明確的機構之間發生的非常複雜的聯繫，就是意志向直接的自我決定的這樣一種轉化，同樣轉化入政治事務。誰參與了這種「工作」，如果他在與普遍的意義要求的比較中認識到可行性的界限，他就是在負責任地行動。

因此，期待人通過世界的政治—社會塑形而獲得一種真正的、終極的自我實現，這不僅是完全不可能，而且也是不符合實際。因為政治上建構的共同生活的實現並不能產生人的人性；它只能以政治上重要的社會性為中介來利用這種人性。就此而言，政治行為與人的世界息息相關，自身就是這個世界的一種功能和一個組成部分。政治行為也、並且正是在影響深遠的塑造任務的條件之下是人的世界的維護(*conservatio*)。因此，沒有一種包含人的生活成功的許諾的要求作為政治行為的要求是有意義的。這樣一種許諾是不真實的，因為它既不是可履行的，也不是可監控的。

關於這種事實真相以及關於政治—社會行動可能性的符合現實的界限的說明，自身就是社會地建構的。也就是

說，如果坦誠地、公開地代表上帝關於人的、超越人的生活 and 行為的時間真理的權限與政治行為的權限相對立，這種說明就獲得了空間。在福音傳報的機制相對於政治行為獲得了自己社會地建構的空間的地方，就是這種情況。這種情況以最清晰的方式表現為國家與教會的區分。因此，福音的傳報不是一種進行競爭的政治傳報。在內容上，這指的是一種自由的宣言和履踐，它們的意義超越了任何政治的和社會的可能實現；這種區分造成了政治—社會的行為領域的一種社會意義上影響深遠的個體化。由此，合理性，即一貫的可限制性，但還有共識的能力以及為政治共同體服務的政治行為的實際論證，也就作為政治行為的意義建立起來了。

但在這種情況下，這種區分自身是自由的一種社會結構體制。在對人的支配和世界內的意義設定的許諾不是總體性的時候，也就沒有為自由準備一個社會的處所。上帝對人的救恩接納被傳報為一種真正人性的根據和目標。就此而言，它的神學意義在政治—社會責任有限的獨立性中獲得了其實在的對應物。但這樣的問題並不依賴於直接的純內在的信仰現實，而是依賴於這種精神的實在性的實際的、可社會地完善的前提條件以及附屬於它的機構，例如教會。鑒於神學內部和教會內部的討論，重要的是下面這種事實：基督教信仰的革新能力以及它的內在自由必須也在這裏被一再視為可以同它的影響和設施區分開來的。這就是體制化了的基督教內部的批判神學意識的作用和功能。

在後啟蒙時代，這樣的區分也可以、並且恰恰是從對政治事務的一種人性的、即始終可限制的理解的旨趣發展出來。這方面的一種更多地是附帶的標準，是宗教自由的

有效性和保證。⁹由於是在關於上帝的兩種統治的學說的觀念關聯中得到表述，這種區分意味着：政治行為——即便是以塑造世界的形式——也是一種維護世界的功能。與這種功能相聯結的，是政治行為的獨立和強大，但還有政治行為自身不能拯救的原因。一種拯救意向一再使政治理性捲入不可解決的矛盾中。因此，區分並不意味着政治理性比神學理性的權限更少，從而在其自己的領域裏需要後者不斷地提供信息。在既定的場合裏，這樣一種教會的傲慢依然需要提供其優越性的證明。在這裏，舍爾斯基的分析肯定與新社會神學的「教會統治」有關。這涉及到不是僅僅按照實際統治和可行性的尺度就能夠判斷的權限的區分。不言而喻，有足夠多的世界史實例說明，總體的統治是不可能的。標準就是，它是否能夠也在內容上保證這種總體性，或者在此是否會導致政治事務的異常扭曲。這方面的爭論並不能通過統治要求或者實際上的統治關係來裁定，而是可能並且必然一再進行。在這種情況下，就達到了唯有以充分的理由才能旨在於世界維護的那種行為，和為接受人的救恩服務的那種行為之間的區分的意義，已可根據人格自由的真理標準作出裁決的那個點。從這一視角出發來看，重要的是政治行為必須依然是可以同信仰那超越塵世的救恩期待和沒有人能夠支配的自由力量區分開來。就此而言，如果政治行為和社會的世界意識也根據符合它的體制在神學上得到說明，那是很恰當的。

3.對自由的政治—社會保護 政治行為作為權力的管理也是生活可能性的管理和分配：物質財富和機會、權

9. Bornkamm曾提請人們注意，宗教自由的問題是導致在不同權限的意義上對兩種統治作出可清晰表述的區分的現實契機。這涉及到在薩克森公國由國君對路德翻譯《新約》的禁止。參同上書，頁8。

利和生活風格的秩序，現實地干涉着個人的生活可能性。通過政治行為，就像通過社會結構一樣，具體生活的可能性被給予或者被拒絕——公正的問題。與此相聯繫的各種問題由此獲得了其附加的重要性，即在現代社會中，通過變遷和增長，分配公正獲得了過去不為人知的支配可能性。此處的問題是，作為平等意義上的物質生活可能性分配的分配公正是否是人格自由的條件。這有充分的根據引起爭議。公正的義務並不使政治行為處在支配人的自由的水平上。

即便在這裏，也應當在基本的意義上指出，生活自身，即人的生活，並不是通過政治行為產生並且可能的。鑒於政治行為的支配可能性，給予生活也就意味着保護生活，而且是在生活個別的不可代表性和實際性之中保護生活。政治出現在人的生活的後果關聯中，但卻不是生活的主人。政治—社會的生活現實在其對於個人來說常常無法看透的狀態中，甚至以一種比通常在一般行為結構的層次上被意識到的高得多的程度，依賴於人對世界的信賴和個人的贊同意願。這種信賴雖然被在政治層次上利用，但卻不能在絕對的意義實現的意義上為此提供足值的等價物。就人而言，這種信賴和這種贊同意願歸根結底旨在於人格的自我維護。由此產生出保護個人生活的首要義務。社會不僅僅、並且不主要是由強者、由富有競爭能力的人構成的，而是由依賴於交往的保證、依賴於生活的參與和幫助的人構成的。那種堅定的反等級制、反統治的思想，如路德在其關於打掃房間的婢女的評價中形象地表述的那樣，認為所有塵世的職責和功能在上帝面前都完全平等。它意味着這樣的責任的意義設定並不能在自我實現的提高和最終可能中看到，而是發現自己的特殊價值就建立在維護生

活可能性的功能之中。

但這樣一來，也就必然確定了人的尊嚴和不被支配性的尺度，人不再是在政治事務和社會的行為層次上發現的：真正的人性不能通過行為或者通過在社會結構中的地位，也不能通過此處可能的成功或者失敗來詳盡無遺地定義。但在這種情況下，這裏必須作出的清楚明白的區分，也必須得到清晰的、明確的，即可區分的維護和社會完善。基督教關於上帝恩寵的傳報把人看作是由上帝接納的人，擁有自由和生命，不需要在有限的社會性之中的付出和自我實現。因此，在政治事務的實在性中，如果——以憲法的形式——在人的不被支配的、無條件地約束政治意志的基本權利和立法、司法和行政雖然必須在其之下實施、但按照事物的狀況卻是可以修訂的憲法規範之間作出區分，這是符合邏輯的。這樣，人權就被理解為政治事務的憲法的基本要素，在它們裏面，一種彷彿是政治—法律的區分在兩種統治的學說的意義上得到了表達。但這樣一來，基本權利是否能夠並且應當在內容上直接通過政治行為得到兌現，或者使命是否恰恰就在於保護自由的空間，而不是在於充分利用自由的空間，就可疑了。

4. 政治事務的真理能力 政治行為也一直面臨着真理問題：由於既表現在具體實際問題的許多微不足道的決定之中，又表現在政治綱領的重大的、常常是相當不確定的指導路線中，政治行為必須給予自己一個與一種美善的、真正的生活相關的取向。政治總是還通過意義設定和意義取向而成為一定的行為。當然，在政治行為中，涉及的是有效的真理，而不是絕對的真理。因此，在政治—社會層面上，真理是以共識的形式表現出來的。

在一個分化了的政治共同體中，就像在國際政治進程

中一樣，共識只能在有限的範圍內達到。在不可能達到任何共識的地方，政治權力表現為一種「單純」的權力。由此它並不是自動地失去其合法性。在某些政治問題中缺乏共識，這在一種議會民主制中完全可能是正常情況；在議會民主制中，政府和反對黨之間在許多情況下都沒有共識。但在下面這一點上還是可能存在共識，即政治事務的爭議自身還處在一種國家機構的監控之下，這種監控不是被確定在參與者的意志之中，毋寧說，還可能再次以政治事務的法律結構的形式，也正是以憲法的形式，與這種意志相區別。這就是在神學上十分重要的對政治事務的「世俗性」塑造。在政治綱領和政治意志的共識能力意義上，政治行為的真理能力的界限是一個獨特的、核心的問題。政治必須塑造和促進現存的共識可能性。這種政治交往的任務是與可以被稱作政治事務的理性的東西密切相關。因此，意義設定和意義取向的可能性自身是社會地建構的，只有以此為中介才具有真理能力。

在此，真理問題服從於與政治行為的特殊使命相關的標準：這樣，把一定的政治共識同它必須具有宗教的或者終極有效的真理的要求結合起來，就是不明智的了。恰恰相反，問題一直在於把政治共識與這樣的要求區分開來。因為再也沒有比一種建立在權力基礎和多數基礎、從而也僅僅是局部共識之中的政治不僅必須被當時的少數接受，而且還具有達成全體一致的強制能力更令人無法容忍的了。¹⁰就此而言，必然出現這樣的情況，即對於政治行為

10. 這個觀點多次由Hermann Lübbe明確地提出。參見*Theorie und Entscheidung. Studien zum Primat der Praktischen Vernunft*《理論與決定：實踐理性優越地位的研究》，Freiburg i. Br. 1971，以及*Dezisionismus – eine Kompromittierte Politische Theorie*（判決主義——一種臭名昭著的政治理論），載*Schweizer Monatshefte*，1976(55)，頁949-960。

者自身來說，儘管政治問題也是良知問題，但它卻不應當成為對每一個人都有約束力的良知問題。每一項確定的政策都必須包含着拒絕同它一致、不贊同它的權利，就像包含着公開地論證政治行為的義務一樣。

這一從根本上來說是基本的觀點，使直接以宗教或者神學真理問題的形式來表達政治取向問題顯得是錯誤的。通常，在政治行為層面上表述這樣的真理的一種無可置疑的、清楚明白的對應物，也被證明是不可能的。但在這種情況下，從政治事務觀點出發把政治上重要的、政治上應予負責任的真理與一般的、一種歸根結底有必然約束力的意義上的生活真理區分開來，也是正確的。

這樣的區分並不導致一種「雙重真理」的結果。毋寧說，它是人格自由的一種結構上的、社會的、重要的含義。因為自由唯有以負起責任的方式才獲得了它的現實主義的、可體認的、社會的狀態。只有能夠被要求負起責任的人，只有能夠根據其行為的後果而被提到的人，才是自由的。這就把自由人與未成年人區分開來了。但相對於生活的整體而言，不再有任何實在的責任，而是只有依賴和自由(無世界性)的選擇。因此，關於自由的一種自由主義的、自由的概念，始終對某些責任範圍的決定能力感興趣。在神學角度這叫做：上帝與人的區分，這種區分是任何信仰都不能取締的。人並不是在自身之內自由的，而是在與上帝的關係中並通過這種關係自由的。但在社會角度這卻叫做：使人最初不確定的責任過渡為確定的責任。只有通過這一區分，自由本身才能成為一種「社會事實」。

舍爾斯基的「反社會學」，就其科學核心來說是一種規定社會學界限的嘗試。人們還可以——結束時還要強調這一點——把這看作是在要求學科間的討論。當然，如今

有許多「學科間的」活動，它們簡單地導致了通過社會學傳播非社會學科學的結果，因而是一種兼並的實踐。與此相區別，如果現實不屈從於一個學科的解釋行為，那麼，就存在着一種公開的、學科間的討論的迫切性。在這種情況下，科學工作就必須超越關於實際問題和內容的討論，對於它們來說重要的是，它們並不被科學的整理所窮盡。即便對此來說，「人格自由」的問題也是一個標準。在這方面，神學有着豐富的經驗，它如今根本不再認真對待其實際性，因此在許多場合也不再是神學，而成為「社會宗教」的一個子公司。舍爾斯基批判了這種狀況。但是，如果神學與社會學之間關於自由的社會地位的實際問題的對話重新被採納的話，問題就在於這種批判的一貫性。這些考慮就是想為此作出貢獻。

Blank Page

此頁為空白頁