Globethics Repository



盧曼的自由主義社會理論的宗教觀

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	Liu, Xiao Feng
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-11-11 20:21:18
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167224

盧曼的自由主義社會理論的宗教觀

渝之 (香港漢語基督教文化研究所研究員)

一、

漢語學界對歐陸學界思想進展的了解，迄今仍主要依賴美英學界轉口：倘若某位歐陸思想家開始在英美走紅，漢語學界便開始跟進。盧曼思想即是一例。當今，哈貝馬斯在漢語學界的名聲如日中天，但少有人關注盧曼。實際上，在德語社會理論界，盧曼作為自由主義社會理論的代表，不僅是哈貝馬斯的主要論爭對手，[1] 而且在著述豐富、論域廣闊、思想建樹等方面均不讓哈氏，某些方面甚而過之 (如宗教理論方面)。近十年來，美英學界的重鎮方始重視盧曼的思想學術，漢語學界近年才開始引介。[2]

盧曼 (Niklas Luhmann, 1927-) 早年應徵入伍，戰後在弗萊堡大學攻讀法律，取律師資格，從業律師和州政府行政公務員約十年；六十年代初赴哈佛大學念社會學，師從帕森斯 (T. Parsons)，兩年後返德師從薛爾斯基 (H.

---

1. 哈貝馬斯抨擊盧曼的系統社會理論是一種新形式的意識形態，「技術意識的高級形式」。參 J. Habermas / N. Luhmann，《社會理論還是社會技術論：甚麼引導社會研究？》，Frankfurt / Main，1971，頁 145、239；亦參 W.R. Schäfer，《盧曼引論》，Hamburg，1992，頁 139 以下。
2. 盧政春，〈論盧曼〉，見《國外社會學》，1995 (2)，北京，頁 27 以下。

Schelsky) 取得社會學博士及講師資格，任教比勒費爾德(Bielefeld)大學，成為社會理論中結構－功能系統論一系的重要理論家，迄今已出版近二十餘部專著、八卷文集、三部講演集，論域涉及社會學基本理論、法律社會學、經濟社會學、宗教社會學、藝術社會學、倫理學；從其思想和著述的體系結構和涵蓋面來看，頗有黑格爾的體系架勢：黑格爾建構了百科式的哲學體系，盧曼建構的是百科式的社會理論體系；八九年，他被授予黑格爾獎，其受獎辭是一部關於倫理的論著。[3]

盧曼的思想既有很強的綜合建構力，又不乏獨到的原創性，但文風艱澀、抽象思辨性強、自創概念多、廣徵博引，難讀、難懂、更難譯。從思想的問題意識看來，盧曼關注現代社會的自由主義秩序結構及其正當性，力圖為自由主義的社會理念辯護；從思想結構方面來看，盧曼提出了以「系統」、「意義」、「功能分化」、「信碼」、「自體再生」(Autopoesis，意為自我創造) 為主要概念的基本社會理論，以「激情之愛」為主要概念的歷史社會學，以「生態學的溝通」、「風險社會」為基本論題的政治社會學，以「分化」為基本論題的宗教社會學。從理論外觀看，盧曼思想是系統－功能論的，但從思想的內在來看，是建構論的，即在系統－功能的架構下，建構社會思想的網絡，以推進「技術理性」(相對於哈貝馬斯的「實踐理性」) 在現代社會中的意義。

本文不逮全面評述如今學術聲譽直追韋伯的盧曼學術，僅簡要評述其自由主義社會理論的宗教觀要旨。

---

3. 參 N. Luhmann，《範式的喪失：對道德的倫理反省》，Frankfurt / Main，1990。

二、

社會理論是隨着現代社會的演化而衍生的現代顯學，粗略地說，社會理論可分為以孔德、涂爾幹、韋伯為代表的實證論路線，和以馬克思為代表的社會批判路線。盧曼屬於前一路線中的傳人。盧曼認為，社會理論的首要任務是認識日益複雜化的現代社會，雖然社會理論對現代社會的認識已有一百多年的努力，但現代社會形態的面相尚未弄清。他提出「社會學啟蒙」的主張，即旨在推進對現代社會的認識和反思，其「啟蒙」理念與古典的啟蒙理念不同；新老馬克思主義的社會批判理論仍堅持法國大革命式的啟蒙理念，盧曼的啟蒙理念的重點落實在現代性的自我反思的過程之上，即現代社會的自我理解(而非價值論批判) 。就社會理論是現代社會的自我理解而言，盧曼聲稱，社會學家甚麼都可以研究，並沒有一個確定的屬於或不屬於社會學的論題範圍。[4]但實際上，盧曼的研究所及有確定的題域，主要是：經濟、法律、國家組織、宗教、藝術、教育、醫學、家庭等。不過，這些只是研究的對象，不是主題。他的學術主題是：建構一個具包羅性的社會理論體系，這個體系的建築材料是上述題域，工具則是思想和概念體系；因此，盧曼的社會理論帶有很強的概念性分析系統，以此展開自我反思，而不是經驗性描述。盧曼雖然沿襲了帕森斯的結構系統功能論的描述性分析架構，卻沒有拋棄德國思辨哲學傳統；相反，他充分利用這一傳統思想資源，尤其是**胡塞爾現象學的意義論**，由此在

4. 參D. Buecker / G. Stanitzek編，《阿基米德與我們：盧曼訪談錄》，Berlin，1987，頁241。

很大程度上改造了結構功能論的帕森斯模式。儘管如此，盧曼並無意建構一種形而上學式的社會理論系統；形而上學式的體系已被視為僵硬的思維模式而被拋棄了。盧曼關心的是建構適宜現代社會的自我理解的知識學體系。

宗教社會學就是這個社會理論體系中的一個子系統。

盧曼對宗教社會理論主要著作是《宗教的功能》，該書由五篇獨立的論文組成：一、〈宗教的社會功能〉(頁9-71)，二、〈宗教教義與社會演化〉(頁72-182)，三、〈宗教在社會系統中偶在的轉化〉(頁182-224)，四、〈世俗化〉(頁225-271)，五、〈機體化〉(頁272-316)。除此之外，在其它文集中，亦有宗教方面的專論，較重要的有：〈宗教的分化〉(見《社會結構與語義學》，卷三，Frankfurt /M，1989/92，頁259-357)，〈作為基本價值的公民宗教〉(見《社會學啟蒙》，卷三，Wiesbaden，1981)，〈上帝的區分〉(見《社會學啟蒙》，卷四，Opladen，1987)〈上帝的指示是自由的形式〉(見《社會學啟蒙》，卷五，Wiesbaden，1990)，〈諸宗教與教會的可組織性〉(見J. Wössner編，《當代社會中宗教與教會之處境的社會學探究文集》，Stuttgart，1990)。另外，在其體系性的大部頭著作 (如《社會系統》、《社會的科學》及《社會的經濟》) 中，亦有論及宗教的段落。

在古典社會理論的創始人那裏，孔德、涂爾幹、韋伯、西美爾、舍勒都把宗教問題作為重要的研究課題，理由在於，傳統社會向現代社會轉化的過程中，社會秩序和人心秩序的正當性基礎究竟在何處落實。馬克思是一個例外，這個例外仍然與此問題相關：既然現代社會如孔德所言是實證科學取代了神學形而上學的時代，宗教問題就被排除或勾銷了，餘下的只是宗教批判。探究現代社會秩序

和人心秩序的正當性基礎，已與宗教無涉。哈貝馬斯基本上循此路推進，儘管他的思路 (交往行為理論) 受到神學界的青睞，他並沒有專門審理過宗教問題。

韋伯承認馬克思的理論預設，即現代科學興起後，以目的論宇宙觀為基礎的宗教及其道德觀已不足以支撐現代社會秩序的正當性。但與馬克思不同，韋伯並不認為，現代科學的世界觀足以取代宗教，社會和個體生活的意義問題仍然是宗教問題，不是科學問題。不過，傳統的統一建制宗教喪失社會法權，宗教成為個體性的宗教，從而出現價值和人生意義的多神狀況。何謂幸福、美好的人生，沒有一個客觀、普遍的具有社會法權的尺規，這是自由主義社會理論的一個基本主張。這意味着，世界意義、人生意義等所謂終極問題，被轉移到單純個體性的位置上，它與社會秩序的首級制度不相干。[5]社會秩序的制度性基礎，是政治、經濟、法律合理化的過程，宗教語義不能支配或干預的過程。這不僅是一個現代化的事實，亦是維護自由秩序的條件。

以價值和人生意義的多神狀況為基礎的現代社會，其倫理生活秩序是否穩固？這種社會中是否還可能有基本共識的價值尺規？是否會被相對主義弄得惶然失措？進而，是否要求重新統合制度分割、理性性化，重新建構意義共識？像哈貝馬斯所努力的那樣？針對這一要害問題，盧曼不給予簡單的是與否的回答，而是詢問，宗教是否還可成為意義共識的基礎。盧曼承認，傳統宗教靠宇宙論來提供社會的統一秩序的基礎；如今，這種宇宙論已失效。但在

5. 參石元康，《當代自由主義理論》，台北，1995，頁183以下；亦參劉小楓，《現代性社會理論緒論：現代性與現代中國》，香港，1996，頁427以下。

現代社會中，宗教並未消失，像哈馬斯那樣視而不見，甚至持續馬克思式的宗教批判，只表明他在固持法國大革命的啟蒙理念。與此不同，盧曼的宗教社會理論把上述問題轉換為，在現代社會中，宗教如何存活？在前現代社會，宗教起着統合社會的功能，它提供元敍述（基本意義規範），在現代社會，建制宗教已喪失了這一功能，它對社會的自由秩序還有積極作用嗎？如果有，又是怎樣或可能怎樣起作用？盧曼接過韋伯的論題，細緻觀察宗教在現代社會中的多神狀況，並為之辯護：多元的、相對的價值－意義狀況並不可怕，「要我們懼怕『相對主義』，也許是魔鬼的最後的詭計」，「生活在現代，就意味着在一個多元處境的世界裏游刃有餘，認可放棄某些區分和描繪的權威規定。」[6] 生活意義的統一的社會法權式規定，歷史地表明與現代社會的自由結構不相融。盧曼的這一論點標明了他堅硬的自由主義思想立場。

那麼，值得詢問的是，在現代社會，宗教還會起整合社會的功能嗎？盧曼一方面主張多神（多元）狀況的正當性，另一方面，又強調宗教在現代社會中不可或缺的積極功能。

> 我僅僅在宗教的語義中才找到準備承負悖論的基點。上帝概念是以不同的方式悖論性地提出來的，比如，人們可以問，上帝可以認識自己嗎？又比如神性的三位一體化：上帝既是一又是三，這就提供了一種可能性，使上帝概念參與溝

6. N. Luhmann，〈上帝的指令是自由的形式〉，《社會學啟蒙》，卷五，Wiesbaden，1990，頁 92；中譯文見本期《道風》學刊。

> 通。上帝概念為人們接受悖論或偶在提供了一種目光，從而有可能借助於某種神話、具體的敘述或救恩史揭開悖論或偶在。[7]

從現代社會的實在結構來設想的話，人們會問，這如何可能？在社會分化和宗教分化的社會實在中如何可能設想宗教的**社會化**功能？在這一意義上講，〈宗教的分化〉一文是「宗教功能論」的基石。

三、

現代社會的一個基本事實是分殊化，意即社會中不再有統一性，只有複雜性：既不存在一個能統一社會的精英(貴族)式上層，也不存在一個能以社會法權的方式顯示整體統一的中心。盧曼主張現代社會的首要問題，不再是尋求新的統一性，而是**化約**因分殊化導致的複雜性。這是盧曼與哈貝馬斯的基本分歧點之一。現代化經常與「合理化」、「世俗化」等概念等同起來，相比之下，「分殊化」(Ausdifferenzierung) 並未得到漢語學界重視。在現代化過程中，分殊化同樣是頭等重要的社會演化現象，並且日益成為現代社會的制度性基礎。[8]盧曼的社會理論的基本問題即從現代社會演化的分殊化出發，圍繞分殊化現象，盧曼提出許多概念：以差異 (Differenz) 為基點，分析系統

---

7. N. Luhmann，〈我首先歷史地思考：宗教社會學的觀點〉，見《德國哲學雜誌》，1991 (9)，頁940。
8. 社會理論中，分化理論也是晚近十年才得到系統的審理，儘管涂爾幹、西美爾已率先從社會學角度審理過分殊化。參J.C. Alexander，〈分化理論：問題及其前景〉，見《國外社會學》，1992 (1)，北京，頁32以下。亦參 N. Luhmann 編，《社會分化：一個觀念的歷史》，Wiesbaden，1985。

分殊化、周遭環境分殊化、意義維度的分殊化、抽象層面的分殊化、社會子系統功能的分殊化、接納與拒絕的分化、滿足與失望的分化、社會與交往行動的分化、信息與傳達的分化、認知期待與規範期待的分化；凡此種種，不外是說，無論在意義－價值觀念層面，還是在社會生活結構層面，或心理－認知－情感層面，統一性已不復存在，只有分殊性。現代社會都是在差異的分殊化基礎上演化的。由此可以理解，為何盧曼在修葺社會理論的系統論時，提出深化或改造分化理論：以系統與周圍世界的分化模式代替整體與部分的分化模式，並把意義問題引入分化理論，由此建立了他不同於帕森斯的語義的社會系統理論。[9] 傳統社會中正當性價值觀念的區分方式及其符碼(對／錯、善／惡、正當／不正當) 在現代社會中已然失效；現代社會的語義系統是以社會系統的分殊化為前提的，社會理論必須致力認識現代社會的語義系統(故盧曼寫了多卷本的《社會結構與語義學》)，宗教社會學的任務之一即是認識現代社會中的宗教語義。

將現代社會的演化重點勘定在分殊化上，宗教問題與現代社會的關係之含糊性才得以明朗：分化既是現代化的前提，亦是現代化的後果，它使現代社會的結構秩序和意義秩序遠比傳統社會複雜，尤其在道德問題層面。社會主義和保守主義雖然對立，但都沒有擺脫傳統式的道德主義，沒有充分理解現代社會的分化及其複雜性，在社會思想的建構方面，沒有以分化的社會實在為基礎，仍以超社

9. 參 N. Luhmann，《社會系統：一般理論綱要》，Frankfurt / Main，1987，頁 22 以下。評析盧曼的分化理論的中文文獻，參 J.H. Torner，《社會學理論的結構》，吳曲輝等譯，浙江，1987，頁 124 以下；Holmes / Larmore，〈盧曼的社會分化理論述略〉，見《國外社會學》，1991 (3)，北京，頁 37 以下。

會的某個價值景點為前提。對盧曼來說，對現代社會的單純批判或辯護，都為時尚早。如今，社會理論尚需要觀察現代社會，而社會理論是植根於現代社會的政治秩序的結構之中的，從而是通過現代社會來觀察現代社會。社會理論不是一個外在於現代社會的觀察者，不可能提供「元敍述」(Métarécit)。[10]這一論點既向社會批判理論提出了挑戰，亦向基督教神學提供了挑戰，因為，基督教神學的話語基於元敍述，在現代社會中，這一元敍述喪失了社會法權。基督教神學若止於單純維護元敍述是不合時宜的，它同樣需要認清現代社會中意義系統的分化，從而確定自己新的語義功能。

宗教的分化是現代社會演化的基要因素，古典社會學家中，只有西美爾初步審理過這一問題。[11]古典社會學家對宗教問題的興趣重點落在宗教與現代社會演化的關係上，盧曼則既關心宗教對現代社會演化的影響，亦關心現代社會演化對宗教組織、宗教語義的影響。因而，社會分化與宗教分化的關係，是宗教社會學的要點。盧曼把這一論題推向精細的審視。大致說來，宗教的分化有三個層面：宗教與社會的分化、宗教系統自身的分化和宗教價值語義的分化。

1.宗教與社會的分化：在傳統社會中，宗教對社會生活的各個層面 (政治、道德、經濟、教育、日常生活) 均有法權，在現代社會，這種法權喪失了。

10. 參 N. Luhmann，《現代性的觀察》，Hamburg，1992，頁 8；N. Luhmann，〈作為社會系統理論的社會學〉，見《社會學啟蒙》，卷一，Köln，1970，頁 115。
11. 參 G. Simmel，《論宗教社會學》，Berlin，1989，頁 36 以下。亦參 G. Simmel，〈現代文化的衝突〉，見劉小楓編，《人類困境中的審美精神》，上海，1994，頁 246 以下、頁 255 以下。

> 如今，宗教既不能克服通貨膨脹，亦不能反對令人不滿的政治換屆，不能化解戀愛的纏結，不能用來抵擋對自己的理論的科學性反駁。宗教不能躍入其它功能系統。它只是一個自在的功能系統，而且只有在參與這一功能系統時，才能保持宗教的特殊的穩定。[12]

傳統社會的基本結構是層級化的，以宇宙論為基礎的宗教為這種層級秩序提供正當性，因而對社會生活的各個領域有支配性；現代社會的基本結構是分化的，各分化的領域有其自主性原則，政治、經濟、科學和教育不依賴於宗教。宗教與社會的分化中，最重要的是宗教與道德的分化，其重要性主要在於這種分化對生活世界倫理秩序的意義。現代社會固然仍是一個道德化的社會，即仍須區分善惡，但區分善惡的標準已無社會一體化的共識性，或只有利益群體的共識性。結果，一方面，因社會分化而出現道德語義的歧義，宗教無法統一倫理；另一方面，人們可以沒有宗教信仰而只依一種人本倫理而很好地生活。

2.宗教系統自身的分化：宗教作為一個現代社會次級制度中的子系統，自身也分化了，例如教會、神學和慈善事工的分化，[13]又例如，公民宗教與教會宗教的分化。公民宗教 (Zivilreligion) 指一種民族國家共同體准宗教信仰的最低限度的要素，它能為民族國家共同體中的所有成員

12. N. Luhmann，〈宗教的分化〉，見《社會結構與語意學》，卷三，Wiesbaden，1993，頁 259。
13. 這有如 D. Tracy 的神學的三種形態的區分，參 D. Tracy，《類比的想象》，New York，1981。

提供共識 (基本價值) ，即對憲法中的價值理念的承擔；這種公共的價值取向可作為准宗教或代宗教來看待。[14]一個信奉憲法中的基本價值理念 (如自由、平等) 的公民，既可能是一個基督徒，也可能是一個佛教徒，或者無神論者。這種信仰狀況完全不同於傳統社會中宗教與國家制度中生活秩序的基本價值理念一體化的結構。公民宗教與教會宗教的分化，是建制宗教與政治系統分化的重要機制；哲學上的根據是人的身分與公民身分的分化。這意味着，公民宗教為國家公民和社會成員提供價值語義，教會宗教為個體身分提供價值語義。前者的理念擔綱者是政黨，後者的理念擔綱者是教會。共識不是教義；共識成為教義，或教義成為共識，都是危險的。[15]但是，公民宗教只涉及共同體的政治方面，它並不形成建制化的成員群體。

3.宗教價值語義的分化：在分化的社會中，個體的內在性更多滲入信仰者的信仰對象的超驗性之中，超驗的神聖世界信碼 (Code) 的普遍一致性削弱了。超驗的意蘊由一種普遍的、客觀的 (非個體化的) 語義轉變為一種非普遍性的、單純個人的語義。超驗知識的建構包含了更多個體的切己的處身性。在盧曼看來，傳統宗教的眞正要旨關涉的不是彼岸與此岸的區分，而是忠誠與不忠誠的區分；傳統社會中宗教與社會的整合，是為了社會聚集的規範化，宗法性社會必須以忠誠／不忠誠來規範世界。現代社

14. 參 N. Luhmann，〈作為基本價值的公民宗教〉，見《社會學啟蒙》，卷三，Wiesbaden，1981，頁293。「公民宗教」概念源於盧梭，參盧梭，《社會契約論》何兆武譯，北京，1980，頁177。黑格爾亦從同一方向推進了這一論題。當今，R. Bellah 用這一概念來分析美國的國民宗教，引發論爭，參 R. Bellah，《破碎的契約：磨難時代中的美國公民宗教》，Chicago，1975。
15. 參 N. Luhmann，〈作為基本價值的公民宗教〉，上引書，頁305。

會的演化更改了社會的內在結構，宗教的眞正信碼(要旨)才浮現出來，即個體性的超越與內在的關係：「內在是這個世界如己地為世界之內的觀察提供的所有一切……超越是從另一角度來看的同一種東西。超越的內在觀念所起的作用是外在於此世的一個關涉點。」[16]在現代分化社會的複雜化過程中，世界意義、生活意義和倫理評價的單一性或統一性喪失了，此世行為與天命規定的設定性關聯被打破了，宗教語義便喪失了支配社會秩序和解釋世界意義的功能，個體的內在性便滲入宗教語義的超越意蘊。

盧曼還從上帝觀念的演化來說明這一點。與《舊約》的上帝直接交往是可能的，因為雅威用「充實的、充滿空間的聲音和可回憶的言詞直接對人說話」。[17]在《新約》中，人們已不能直接聽到上帝的聲音，而是讀文本。文本提供了建立在書寫前的記憶之上的交往形式。上帝固然為自己的啟示保留了一個確定的、歷史的時辰點（基督事件），對上帝而言，這個時辰點是涵蓋所有時間的，對人而言卻是過去的時辰點。這樣，如下可能性就出現了：人們盡可以聲稱自己聽到了上帝的聲音，其實滲入的卻是現時的處身性。[18]

在現代社會，與上帝的直接交往已完全不可能，只有關於宗教主題的溝通。為了維持或論證宗教語義系統分化後宗教語義的社會溝通功能，盧曼反對過於膚淺的New-Age哲學家，寧可選擇神秘主義思想傳統，尤其是尼古

16. N. Luhmann，〈宗教的分化〉，上引書，頁313。西美爾已敏銳地觸及到這一問題。參P.O. Ullrich，《內在的超越：西美爾的後基督教的宗教哲學構想》，Frankfurt/Main，1981。
17. 參N. Luhmann，《社會學啟蒙》，卷四，Wiesbaden，1987，頁230。
18. 參N. Luhmann，〈宗教的分化〉，上引書，頁230以下。

拉·庫薩 (N. Cusanus) 的論點：上帝並不是置身在超越的彼岸，而是置身在充滿差異的彼岸，包括區分與不區分的彼岸。[19] 上帝是非他 (das non-aliud) ，對上帝來說，一切區分都被超越了。通過推崇庫薩的「對立的契致」(coincidentia oppositorum) 論，盧曼試圖既保持現代的自由主義社會理念，又不丟失社會共同體的諧致。[20] 他擔心，當今的神學家還轉不過彎來，因此仍然建議用「上帝」來稱呼內在 (私人) 與超越的統一位置：

> 統一在此意味着：區分的無區分。以此方式，這種統一也許可以被看作是與東方冥思技術的目的驚人一致的東西，這些技術最終要蒸發掉、扔掉一切區分。[21]

從基督教神學來看，這一主張可接受的程度要依不同的神學立場來決定。的確，盧曼的論點切合從艾克哈特到庫薩的神秘主義思想。他用「密碼化」(Chriffrierung) 概念來描述宗教語義履行其功能的意義形式：密碼化意味着把某種確定的東西置於不確定的位置，使之由此隱匿起來；通過密碼隱匿起來的東西並不具有實在性，它仍然是一個空的視域，但卻必然帶出偶在的宗教形式。[22]這一論點是相當費解的，其含意也許是，既保持宗教語義負擔偶在的意義功能，又不致由某一宗教語義引出可能損害自由秩序的社會法權。看來，盧曼的分化社會理論與神秘主義

19. 參 N. Luhmann，〈上帝的指令是自由的形式〉，上引書。
20. 參 N. Luhmann，《認識作為建構》，Bern，1988，頁 27。
21. N. Luhmann，〈宗教的分化〉，上引書，頁 339。
22. 參 N. Luhmann，《宗教的功能》，Frankfurt / Main，1988，頁 33、84 以下。

神學的聯結，是一極為有趣的困難，不過，我在此姑且不去深究這一論點在義理上的困難，重要的是，弄清楚盧曼在宗教分化論中自由主義社會思想的要素。

四、

如前面提到的，古典社會理論中宗教研究的經典命題是，宗教在整個社會層面所起的整合功能和在個體層面的激發、誘導功能是怎樣的。盧曼以為，古典社會學家(涂爾幹、韋伯)的宗教理論有諸多局限。首先，在強調宗教的整合功能時，沒有足夠重視宗教在歷史社會中起的裂散功能 (宗教亦引發紛爭和衝突)；其次，在現代的分化社會結構中，宗教在社會層面和個體層面的功能轉化，並未得到古典社會理論的足夠關注。盧曼試圖沿帕森斯的系統論社會理論的進路探究宗教的功能，上述論析已顯明，他提出了語義學的社會系統理論：意義是盧曼社會理論的基本分析範疇。如果宗教的本質性功能就在於為生活世界提供意義資源，那麼，關涉意義的社會理論與宗教語義就處於競爭關係。這涉及自由主義社會秩序中的意義系統如何達成的關鍵問題。

自由主義思想是建立在維護具體的個人道德或政治道德的訴求之上的，自由主義思想家必須尋求維護這種訴求的根據究竟是甚麼。[23] 這當然涉及社會秩序中的意義基礎。盧曼並不關心神學思想是否能承受得起無區分論，他關心神秘主義個體化的現代性與個人道德的關係，乃因這涉及現代社會在自由主義秩序中意義共識建構的一些決定

23. 參 J. Gray，《自由主義》，傅鏗、姚欣榮譯，台北，1991，頁 63 以下。

性要點，基督教神學傳統中的神秘主義可能為這一問題提供資源，這是盧曼建議神學家重視神秘主義神學的原因。哈貝馬斯的社會理論的個人動機亦涉及這一論題，與盧曼不同的是，他從未想到要為神學家提供更好的建議。[24]與哈貝馬斯的立場不同，盧曼覺得，神學仍然可以為自由主義的社會秩序提供意義語源，儘管神學語義系統應當自我調整。

要了解盧曼的基督教神秘主義提案與其意義的社會理論的關係，就需了解其關於意義的理論。盧曼的基本論點是：現代社會是一個自我引證的系統，這不僅指現代社會是自我組織化、自我規則化的，而且是自體再生(autopoietic)的，即社會系統本身製造出互相關聯的意義要素。[25]這一理論的要點是，此世與超驗意義的溝連是在社會的自體再生系統之內發生的。社會作為自體再生系統，以一個溝通網絡為前提。如前文已提及的，現代社會的高度分化，引致社會的高度複雜化，而溝通系統則自生地發展出對付複雜化的特殊方式，即把生活世界之複雜性的表徵引入溝通系統。盧曼稱這種「複雜性的表徵」為「意義」，其含意既非哲學的(主體的)意義，亦非宗教的(先驗的)意義，而是社會學的意義，即提供通向溝通的可能主題的通道。[26]現代社會的分化加強了個體關係與非個體關係的區分，從而對個體關係的期待亦增強了，這種關係是人的自我能倚靠的領域之一。共識不是在理念上，而是在社會生活實際中達成的，生活的意義可在其中成為具

24. 參 W.-R. Schäfer，《哈貝馬斯》，Frankfurt / Main，1991，頁 110 以下。
25. 參 N. Luhmann，〈社會、意義、宗教〉，見 *Sociological Analysis*，46 (1985)，頁 6 以下。
26. 參同上，頁 7。

體的主題，神秘主義的個體論可為之提供溝通的可能。

如果在超驗之域已不再是上帝的位置(上帝被設想為內在與超越的統一)，那麼，這個位置就為個體空出來。個體佔有超越的位置，首先是一個歷史的過程。在近代以前，所有社會都只是承認有歸屬的個人。在現代社會的功能系統中，日益強烈的分化引致個體的處境轉換：孤單化。這個孤單化反而表明個人不能在功能系統上生存地分化，換言之，如今個體性必須通過外在 (Exklusion)，而不是內在 (Inklusion) 來規定。[27] 因而，個體性被社會封閉起來。可是，宗教的救贖旨趣不是人類學的，不是個體性的，而是社會的交往－溝通系統不可或缺的。這一論點看起來不是正好與神秘主義的個體論趨向相矛盾嗎？盧曼一方面推崇神秘主義個體論，另一方面又強調宗教語義的溝通功能，究竟是甚麼意思呢？

黑格爾在他的市民社會理論中，提出了市民社會的兩個原則：一、「具體的人作為特殊的人本身就是目的」；二、「但是每一特殊的人在本質上是同另一些這種特殊性相關的，所以每一個特殊的人都是通過他人的中介……而肯定自己並得到滿足。」[28] 現代社會中，人的個體化與其社會化是重疊的，越是社會化，則越個體化。在宗教系統語義中的情形亦是如此。盧曼的現代宗教觀，一方面認定宗教是次屬制度中諸多觀察點之一，另一方面，亦為個體之社會化提供溝通的中介。從宗教語義上說，正是個體化的神秘主義語義才更具有溝通功能，或才能進入意義語義的溝通。

---

27. 參 N. Luhmann，〈宗教的分化〉，上引書，頁 347。
28. Hegel，《法哲學原理》，范揚、張企泰譯，北京，1995，頁 197。

盧曼建議把個體安置在超越的位置上，也有神學上的理由，即消除魔鬼或地獄信仰對個體的社會化的侵蝕。魔鬼－地獄信仰是傳統宗教的宇宙論殘餘，這種信仰總是導致道德性的區分。盧曼以他特有的思辨論證說：魔鬼一直在窺視上帝的位置，他不能自居為上帝的位置，於是，魔鬼就把道德的區分引入世界，在生活中設置種種道德性的界限。由於這種界限被規定為善，差異就只能被視為惡。「可憐的魔鬼在上帝的觀察中不得不成為惡，無論他願意與否。他猶如一個燈座，針對聯結能力的肯定性建立一個觀察立場、一個反思價值；由於這關涉肯定性，魔鬼必須是否定性的，亦即構成惡的原則。」[29]這段形而上學的論述，好像是說，區分造成善與惡的可能性，選擇這種區分就是一種罪。信仰以此為基礎，就難免成為一種道德法庭。**但信仰原本並不是一種道德裁決**。[30]在現代社會中，宗教的宇宙論被物理學取代了，而傳統性的善惡區分則被法律秩序取代了。上帝從超越的位置進入信仰的內在，個體佔有了超驗的位置，魔鬼的區分就沒有效了。信仰回到個體的切身處所，不再是道德的工具。個體的社會化的可能性，主要是受道德化的區分限制的，宗教與道德的分化，是自由主義社會秩序的條件，在前現代社會，宗教的主要功能被視為把道德圖表普遍化。在現代社會仍然堅持這種宗教的功能，就會阻塞個體的社會化溝通，損害自由的民主秩序。

神秘主義思想的要點是個體與上帝的直接溝通(內在與超越的疊合)。在自由的民主社會中，人們不再強調先

29. N. Luhmann，《社會的經濟》，上引書，1988，頁265-6。亦參N. Luhmann，〈宗教的分化〉，上引書，頁283以下。
30. 參N. Luhmann，〈上帝的指令是自由的形式〉，上引書。

驗的主體，而是強調認同。認同作為社會學意義上的社會化過程，其意義功能在於，個體可在冗繁的非個體性關係中找到一個立足點，使自己能感受到自己的同一，「自我的自我不是先驗論意義上的主體性的客體性，而是自我選擇過程的結果」。[31]但自我選擇過程是社會化中的過程，換言之，選擇過程總是在與其它社會要素的交互關係中進行的，因而，差異恰好是選擇的前提條件。體驗和行為都是按意義標準進行的選擇 (Selektion)，或者說，意義是通過行為選擇出來的。宗教組織和語義作為社會子系統之一，正因為與其它子系統有差異，才提供出選擇的可能性。任何子系統作為功能系統都有其獨特的信碼和媒介：經濟的信碼是擁有／非擁有，媒介是金錢和財富；法律的信碼是合法／非法，媒介是法之律；科學的信碼是眞／偽，媒介是實證性知識；政治的信碼是統治／對立，媒介是權力 (公共機構)；教育的信碼是優／劣，媒介是履歷期待；宗教的信碼是內在／超越，媒介是信仰。可見，在社會系統的複雜性中，宗教組織和語義提供給個體的意義，是在與其它功能子系統的差異中顯出的，其意義首先在於，通過信仰，個體獲得應付生活系統中的悖論和偶在的特殊方式，這是其它社會子系統及其語義無法取代的。

五、

托爾諾 (Torner) 中肯地評價説，盧曼把結構功能的社會理倫形而上學化，隱喻式的、艱澀的論述風格使其理論經常是含糊的；但他的理論的尖銳性在於，主張現代社

31. 參 N. Luhmann，《愛就是激情》，Frankfurt / Main，1982，頁 208。

會的複雜系統不是靠價值共識的方式得以整合的。[32]宗教組織和語義在現代社會中，並不提供社會整合的唯一基礎，而是作為一個不可或缺的社會次屬制度系統和語義，與其它社會次屬系統和語義共同構成社會整合的基礎。如果堅持宗教組織和語義在現代社會中仍具有總體性的整合功能，就會喪失宗教的功能。[33]在現代社會中，宗教只能具有只屬於自己的功能，即既不可被道德、法律代替，也不去代替道德、法律的功能。**這個功能主要是個體生命意義的解釋功能**。七十年代，盧曼在《德國新教倫理雜誌》上提出了這一論點，以後進一步作系統闡發：宗教的功能在於提供一個意義系統，為其它社會系統構成一種參照點。[34]宗教只有成為一個自為的意義系統，方能讓其它系統參照。因此，宗教與其它社會系統的分化，對宗教而言，不僅是必然的，也是有益的。這樣，宗教組織和語義就可以充分履行其功能，把不確定的複雜性轉化為確定的複雜性，使社會保持確定性與不確定性之間的平衡，尤其是抑制現代社會中日益增長的偶在性。作為意義系統的宗教，在現代社會中的功能因此不僅是為個體提供意義資源，由於宗教語義隨個體的社會化進入了溝通，把個體和社會的不確定、不穩定的因素轉移到確定的、穩定的水平上，使個體和社會的自我認同有一個表徵系統。[35]這樣，盧曼便通過宗教如何在一個高度分化、複雜化、偶在化的

---

32. 參 J.H. Torner，上引書，頁 152-3。
33. 參 N. Luhmann，《宗教的功能》，上引書，1982，頁 10-1。
34. 參同上，頁 20 以下。
35. 同上，頁26。宗教社會理論的功能論，不糾纏於宗教的本質界定，而是關心宗教如何對社會和個體發生影響(功能)；按此，宗教是人類應付偶在性、無力狀態和資源及財富分配匱乏這三項基本生存事實的機制。參 T.F. O'Dea，《宗教社會學》，劉潤忠等譯，北京，1990，頁 10 以下。盧曼的論點並未超出這一架構。

現代社會中發揮其獨特的溝通功能，回答了宗教在現代社會中是否可能存續的問題，超越了單純的批判宗教或辯護宗教的思想立場。

盧曼的宗教社會語義學倡議已引起神學界的反應，可以料到，這些反應大多是否定性的。[36] 密爾班 (J. Milband) 認為，盧曼看到「自由的新教」的現代性反應不再管用，他試圖推動「新正統派」立場的轉向，事實上提供的仍是另一個新教自由主義的變種，即以另一種方式推動基督教神學適應現代社會。[37]

然而，神學家需要從盧曼那裏得到神學的教誨嗎？當然不是。盧曼是社會學家，他一再強調，他只是作為社會學家思考宗教乃至吸納神學資源。社會學家意味着，「過着無信仰的生活，處於罪的狀態，具有有限的知識，沒有機會看到超越的實在」，相反，信徒直接面對「潛隱的功能」，換言之，他們意識不到自己的信仰的功能，這種功能意識會摧毀其信仰。[38]這一論點是極其有趣的，亦是意味深長的：信徒或神學家的視角是特定的，兩者均看不到自己視角域之外的地方 (眼睛不能看眼睛)，一旦他們越出這一視角，就不再有其獨特的視域。這意味着，神學家當然應保留自己特定的視角，但同時需要了解它者的視角 (如社會理論)從而社會學家與神學家可以有富有成效的對

36. 參 M. Welker 編，《神學與功能主義系統論：盧曼的宗教社會學的神學討論》，Frankfurt / Main，1985，頁 13；莫爾特曼尤其批評了他的「公民宗教」論，參 J. Moltmann，〈公民宗教的幽靈〉，見《新教評論》，1983 (16)，頁 124 以下。有關德語神學界對盧曼的宗教社會理論的反應及其對話的文獻，可參D. Pollack，〈功能的宗教分析的可能性及局限：論盧曼的宗教社會學的論題〉一文中注 3 所列文獻，見《德國哲學雜誌》，9 (1991)，頁 971-2。

37. 參 J. Milband，《神學與社會理論》，Oxford，1993，頁 129-33。

38. 參N. Luhmann，〈社會、意義、宗教〉，上引書，頁 17；〈我首先歷史地思考〉，上引書，頁 937。

話和競爭。[39]更重要的是，盧曼希望能促使神學家自覺地意識到宗教的功能，反省在現代社會中，傳統的建制宗教究竟喪失了甚麼，還保存着甚麼，還有甚麼資源可為現代社會的溝通所用，有利於簡化現代社會的複雜性。這就像在倡議神學家可以有不只一個視角，可以有雙重或多重視域，正如作為社會學家，盧曼亦有一個神學的視角，積極利用尼古拉・庫薩的神秘主義思想資源。

到目前為止，神學界尚未對盧曼的宗教社會理論的核心主張提出以深入研究為基礎的反應：究竟如何理解信仰、教會、神學與自由主義社會秩序的關係。貝格爾 (P. Berger) 提出，在現代社會，神學必須趟過的「火溪」正是社會理論。[40]盧曼的宗教社會理論是當代神學應當面對的，因為在他的宗教語義的社會理論中，實際包含着純粹在神學論題上的思辨，儘管這種思辨以基於現代社會問題的宗教－神學語義學為表達方式。[41]

在現代社會中，傳統宗教喪失了基於宇宙論的世界論說的有效性，喪失了對政治、經濟乃至日常生活的社會法權，喪失了為社會的交往語義系統提供元敍述的能力。這些論點都是就一種自由主義的現代社會系統的結構而言的，而且是從在前現代社會具有強勢的建制宗教傳統的演化經驗出發的。如果從中國宗教及其與現代社會的關係的歷史經驗出發，盧曼的某些基本論點顯然不適用於中國的情形。但盧曼的宗教語義社會理論，仍有兩個要點對中國的宗教社會理論的建設具有積極意義：首先，中國社會的

---

39. 參 N. Luhmann / W. Pannenberg，〈宗教的普遍有效性〉，見《新教評論》，11 (1978)，頁 350-7。
40. 參 P. Berger，《天使的傳言》，高師寧譯，香港，1996，頁 41。
41. 參 D. Pollack，〈功能的宗教分析的可能性及其局限〉，上引書，頁 958-9。

現代演化亦在社會分化方面受現代社會結構規則所支配，自由主義的社會要素正在積累；中國的傳統宗教的演化及其與現代中國社會的關係，尚未得到足夠的觀察；盧曼的系統功能論的宗教社會理論有助於建立分析中國宗教的現代演化，及其社會功能的工具性系統。其次，在我看來，盧曼在社會理論中所重視的社會分化結構中溝通的語義系統，並在其宗教語義的社會理論中發展出宗教的社會語義學，正是他宗教社會理論中頗富激發性的部分。它對基督教神學的發展是一種積極性的促動，亦對深入現代性問題的反省有未可估量的積極意義。