

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

消極自由與個體自我之建構——兼論盧曼的觀點

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	Cheung, Hung Shing
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-06 08:20:34
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167139

消極自由與個體自我之建構

——兼論盧曼的觀點

張洪勝(香港中華基督教會宣教師)

引言 現代性表明個體在社會中佔據首要的地位，及至個體自由幾乎具有神聖的地位，所以如何擁有實現自由的條件就成為極待解決的問題。福利政策是其中的一個方案，因為經濟分配確會影響個人實現自由的程度。

社會福利的建立有兩個向度：我稱之為消極的及積極的。消極性社會福利政策在於消除那些妨礙自由行動的障礙，例如貧窮、疾病、無家可歸、無知、失業等，以助個體實現其美好生活的想像；而積極性社會福利政策不單要完成消極的社會福利政策的目的，還在於幫助擴展市民的需求和提高生活水準，並企圖建立一個完整的社會安全制度(social-securities system)。¹而國家在兩項福利政策中都扮演了重要的功能。

由國家來履行福利制度是近代西方對國家職責一項重要的訴求，然而福利國家²的福利政策為消極性和積極性這兩個不同的目標所左右。消極性社會福利政策強調人人

1. 參 Ian Gough, 《福利國家的政治經濟學》，古允文譯，台北：巨流，1995，頁84-108。

2. 即那些致力於完全就業和將普遍性福利給予及服務提供視為政府責任的國家。隨着福利國家的危機，歐洲眾福利國家已朝向所謂福利多元主義的方向發展了，詳參 Arthur Gould, 《資本主義福利體系》，吳明儒、賴兩陽合譯，台北：巨流，1997。

平等的福利觀，即機遇平等後仍可出現結果的不平等。積極性社會福利政策則強調差異的福利觀，即國家給予部分特定群體的福利，企圖彌補機遇平等後出現的結果不平等。消極性社會福利政策不涉及特權問題，它是平等地保障所有人最低限度的生計；積極性社會福利政策是保障某人或某群人獲得其被認為應該享有的特定收入的保障，它是透過對另一人或另一群人的生活水平進行比較而決定的，它「欲求運用政府的權力以確保一更公平或更正當的財富分配制度。」³這樣的做法不可避免地限制個體的自由。⁴

以上兩種社會福利政策的向度對「自由」看法不同：可稱之為消極自由和積極自由。消極自由強調個體在某一範圍內不受干涉和獨立自主，即在平等地保障所有人最低限度的生計後，讓個體自力更生，國家不應再干涉；而積極自由強調充分意義的個人自由應包括擁有自我實現的條件，如果某些資源、能力或機會是達成自我實現條件，那麼這些條件就必須視為自由本身的構成部分，而國家應盡量協助個體實現這些條件，這種積極自由的概念尤與積極性福利政策密切相關，「福利國家的角色也就在此：透過政策，消除貧窮，促進人民幸福。」⁵當國家幫助個人，使他們更能自立時，國家便是在擴展他們的自由，⁶這種

3. 哈耶克，《自由秩序原理》，鄧正來譯，卷下，北京：三聯書店，1997，頁11-12。

4. 認為採取民主手段便可防止國家或政府濫用權力的想法純粹是幻想，因而哈耶克表明這種不平等的待遇是與自由社會不相容的，並且會退回到社會主義的老路去。參同上書，頁12-15。

5. 構體為作者所加。唐文慧、王安仁，《社會福利理論：流派與爭議》，台北：巨流，1993，頁109。此書作出如下的劃分：功能派、自由派、新古典經濟學派的社會福利觀屬於消極自由的那一類，而凱因斯學派及馬克思主義的社會福利觀則是積極自由的那一類。

6. 參秦立彥，《面對國家的個人：自由主義的社會政治哲學》，山東：泰山出版社，1998，頁82-91。關於社會福利的重要性，也參夏洛特·托爾，《社會救助學》，都

訴求有不斷寫入各國的憲法之勢。⁷

本文要簡介兩種自由的理念，進而論述消極自由與自由主義景觀中的自我建構之親和性，並勾勒這種自我建構的信仰性向度。

兩種自由 伯林(Issiah Berlin)的(兩種自由概念)

深刻地分析了兩種自由觀念。⁸在伯林的分析中，兩種自由背後分別是兩組不同的問題。

積極自由的問題意識是：誰統治我？在積極自由的觀念中，自由即是自主，所以積極自由者主張自己成為自己的主人，而不是別人的意志工具。但伯林認為在這種思想中暗含一個理想的自我(self)，這自我被看成更高層次、真正的自我。於是自我被一分為二，其一是內在的真我，另一是經驗的自我，真我是在追求某些經驗的自我所無法想

慶華、王慧榮譯，北京：三聯書店，1992。

- 參周陽山，《學術與政治的對話：憲政與民主》，台北：正中書局，1992，頁28-31。
- 兩種自由的劃分由來已久。賈斯當(B. Constant)在其著名的文章《古代人的自由與現代人的自由之比較》深遠地探討了這兩種不同的自由。古代自由(即積極自由)表現為一種積極的集體的方式參與公共事務辯論與決策的權利(因為古代的公民有足夠的閒暇，公民人數又不多)，公民在公共領域中是主人，但卻沒有清晰地界分私人的領域，又沒有所謂的個人權利，即是說個人對社會權威從是與社群性自由相容的，這當然為暴政提供了致命的借口。現代自由(即消極自由)則強調不受政治干預的私人領域，從公共領域所獲得的價值轉為從私人領域中獲得，個人並享有一系列的個人權利來保障私人的快樂，更以代議政制來保護個人的政治權力，任何人都不能要求現代人作出任何的犧牲來實現政治自由。(參賈斯當，《古代人的自由與現代人的自由之比較》，李強譯，《自由與社群》(公共論叢第四輯)，北京：三聯書店，1998，頁306-328。)賈斯當的思想對日後的自由主義的發展起了重大的影響，伯林也是受他影響的。(參李強，《賈斯當與現代自由主義》，《自由與社群》，同前，頁286-305。)著名的政治哲學家斯特勞斯(Leo Strauss)後來也曾探討了這兩種自由，認為古代自由主義指向人類的卓越(human excellence)，現代自由主義則指向普遍自由(universal freedom)，進而分析到兩種自由主義有其歷史的關聯性：現代自由民主實要指向普遍的卓越狀況(所謂的貴族統治)，因為它的形式如沒有這樣的德性支撐是不可能的。所以教育就是要喚醒及教導人類那種的卓越及偉大，從低級狀態中解放出來。史氏基本立場是反現代自由的。(詳參Leo Strauss, *Liberalism Ancient and Modern*(古代與現代自由主義)，Chicago: The University of Chicago Press, 1968。)

像到的理想目的。要實現這真我在歷史上採取兩種形式：一是自制(self-abnegation)，它意指因為個體明白無法實現慾望，惟有透過深思熟慮的自我轉化(self-transformation)，決心尋求自我解脫，貼近內在更高層次的真我。禁慾主義者、寂靜主義者、斯多噶學派、佛教等等都是採用這種方法。伯林卻不認為自制可以稱為自由的擴張。⁹二是自我實現：根據某一特定的理想、原則來實現自我，或將自我完全認同於某一特定的理想、原則以求取自我獨立的目的。¹⁰自我實現乃是克服阻礙自由、自我發展的外在形式，只要自我知道當中的原則與定律——不論是自我自己或別人發現的，施加在自己身上，自我便是自由的，這是所謂的積極理性解放學說。它是許多理性主義形而上學、社群主義、民族主義、共產主義、權威主義、極權主義等信條的中心概念。歷史上也不乏睿智的思想家，如赫爾德、馬克思、黑格爾等發現了這些規律，並擁有一大群跟隨者。¹¹

消極自由的問題意識是：外界干涉我多少？外界不單只是在政治方面的：即國家或政府對個體行動干涉的程度，¹²還包含哲學上的層次：即自我建構的領域有多大。它傾向主張個體自己建構自我，而不認同外在施加的原則與定律，更加拒絕那類所謂「真我」的一元思想。本來「消極自由涉及的是機會。積極自由涉及的是能力和資源。」¹³兩者並不一定是相互對立的，積極自由在邏輯上

9. 伯林，〈兩種自由概念〉，陳曉林譯，《市場邏輯與國家觀念》(公共論叢第一輯)，北京：三聯書店，1995，頁214-221。

10. 同上，頁210-214。

11. 同上，頁221-229。及伯林，〈兩種自由概念〉，陳曉林譯，《市場社會與公共秩序》(公共論叢第二輯)，北京：三聯書店，1996，頁183-194。

12. 伯林，〈兩種自由概念〉(公共論叢第一輯)，同前，頁200-210。

13. 郝立新，〈伊賽亞·伯林與當代西方政治哲學〉，《讀書之旅》，林賢治編，廣東：教育出版社，1998，頁119。

也不必然成為不自由或強制的。¹⁴但積極自由在歷史上往往走到它的反面去，之所以這樣是因為它常遭人們濫用。¹⁵不錯，消極自由涉及的是機會，甚麼機會呢？就是個體建構自己人生的機會，因為現代自我建構是主觀的，這是現代社會由神義論演化為人義論導致超驗(一元思想)資源脫勾的緣故。在此語境下，伯林主張主觀(多元)自我建設是順理成章的事，因為自我建構已是偶然的，並沒有本真性可言。我會說明伯林的思想得到盧曼的拓展，並將其哲理化。

自我建構的偶然性與必然性

百多年來，我們可以看見對自我與偶然性的爭辯一直不休。史密夫(H. Smith)帶上詮釋學的眼鏡劃分了四種不同的自我建構：前詮釋(before hermeneutics)、弱詮釋(weak hermeneutics)、強詮釋(strong hermeneutics)及深詮釋(deep hermeneutics)，從而展示了有關自我建構思想間的緊張關係。

前詮釋意提啟蒙基要主義，基於機械論世界觀的合法性，其否棄意義對道德認同(moral identity)的功能。啟蒙基要主義主張認知踐履要剔除意所謂義真實的信念，認知的成熟度在不被意義與情感所沾染而又客觀普遍的理性與自然的觀念中找到了表達，不是意義(生活的世界)而是理性(客觀的世界)才具優先性地位。所以啟蒙基要主義者反對文化依靠、理性貧乏、主觀身分，主張文化超越、理性充盈、客觀認知，這樣，身分學說就找不到棲身之所了。雖然其也承認人需要信念而活，信念也是人類對世界定位的

14. 參石元康，《當代自由主義理論》，台北：聯經出版社，1995，頁1-25。

15. 伯林，《以撒伯林對話錄》，楊孝明譯，台北：正中書局，1994，頁52。

組成部分，但這些信念是主觀和偶然的，啟蒙基要主義者拒絕向它降服，轉移選擇客觀認知的世界。¹⁶

弱詮釋——主要代表者為後現代學派、尼采、佛洛伊德和羅蒂(R. Rorty)等——激進啟蒙基要主義反形而上與非神聖化的動力。聲稱若要與其思想保持一致，啟蒙基要主義者得要否棄認知倫理作為超越文化的真理的意象，指出：理性將主客關係之偶然性誤作為必然性，科學只不過是眾多平等而偶然的認知視域及踐履中的一員。進而反對認為能保證認知或認同的客觀秩序之概念，即推進啟蒙基要主義對偶然性的看法。¹⁷所有知識都只是詮釋的、偶發的，因為認知本身也具偶然性質。弱詮釋之所以稱為弱是因為激進地從本體論使命中撤退，認為根本沒有本體論式的自我。自我不是別的，而是偶然的網織(tissue of contingencies)。因此，並沒有普遍的、內在的、超驗的、具目的的和神聖的自我。¹⁸這與伯林的主張是一致的。

強詮釋，其代表者是珈達馬、泰勒及里克爾等，認為人類存在只能對偶然性作出某程度的限制下才能理解的。他們一方面否棄笛卡兒式的超驗自我，另一方面又否棄對自我的蔑視，他們採取一條中間路線。相對於弱詮釋，強詮釋是唯心論式的，深懷本體論的使命，即嘗試建構一種詮釋學本體論：內在自我是真與善的泉源。泰勒詮釋學的核心是：人是繫於事物關係的實存(A person is a being for

16. Nicholas H. Smith, *Strong Hermeneutics: Contingency and moral identity* (強詮釋：偶然與道德認同), New York, Routledge, 1997, 頁 10-15。

17. 對於科學是及致社會科學具備偶然性質的探討，詳參 Gary Itzkowitz, *Contingency Theory: Rethinking the Boundaries of Social Thought* (偶然性理論：重思社會思想之界限), Landham, University Press of American, 1996。

18. 這種思想在羅蒂那裏很能表明出來，詳參羅遜，《偶然、反諷、團結》，徐文瑞譯，台北：麥田出版社，1998。

whom things matter)，這是構成人認同的始基。而人與人及事物的關係中，不能不透過強烈評價(strong evaluations)來作出區分，它總是涉及一種立場(不是中性的)，立場告訴我們甚麼是重要的，也具有所謂美好人生及善和自由的生活的矢向性。自我及自我認同就是繫於強烈評價，人沒有對善的定立是存在上的不可能，因而自我認同是非偶然的。並且自我的本真性(authenticity)的生成賴於對話，因為人類生活本質的特徵是根本性的對話特徵，人是互動交行的主體。只有定位於本真性經由強烈評價產生出的家庭生活、民族主義、或普遍性的社會公義才具獨特文化的偶然性。¹⁹里克爾則以誰人感(whoness)²⁰作為述論自我的開端，認為誰人感確立了自我，自我與他人的關係則確立了自我認同。在誰人感之內自我建構兼具偶然性質，但在誰人感與甚麼感(whatness)之間就不具有偶然性質，因為起初源於語法但指向非偶然的自我存在調式的甚麼感問題會歸結到不可化約的誰人感問題之上。如同泰勒，里克爾也認為他人也是構成自我的部分，兩者是辯證的關係，自我感知他人係透過一個本體論的概念——良知。良知令自我本體發揮道德傾向——即在一個公平的體制內，與和為他人創造美好的生活——來實現自我的完全潛質。²¹這已暗示自我在倫理中獲得了認同。

19. 詳參 Charles Taylor, *Sources of the Self: the Making of the Modern Identity* (自我的源流：近代身分的製造), Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989; 及泰勒, 〈承認的政治〉, 汪暉、陳燕谷主編, 《文化與公共性》, 北京: 三聯書店, 1998, 頁 290-337。也參廖炳惠編, 〈泰勒論現代性與多元文化〉, 《回顧現代文化思想》, 台北: 時報出版社, 1995。

20. 誰人性包括四個向度: 誰人在說? 誰人在做? 誰人敘述他自己? 誰人是道德的歸責? 它們之間並沒有統一的基點。

21. Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (自己指稱其他人), Kathleen Blamey 譯, Chicago, The University of Chicago Press, 1992, 頁 169-202。

深詮釋的代表者是前期哈貝馬斯和批判理論，認為詮釋學應秉具詮釋超驗的向度。與伽達馬不同，哈氏堅持有打破語言傳統局限性的可能(這樣才可打開超驗之門)，並訴諸於心理分析獲致的情境理解(scenic understanding)作為詮釋超驗的一個範例。哈氏認為詮釋學還未洞察到其進一步的認知旨趣，就是解放的向度。哈氏認為人類追求私人慾望的企圖感染了非理性主義和感受主義的病毒，所以解放的旨趣只有當注視到非偶然深度自我發展的表徵時才能被看到，只有當溝通情境是理想的、道德規範是無條件(即普遍的)而不是建基於非偶然的傳統時，才能捕捉扭曲的溝通，矯正自我詮釋給予的視角之缺陷。這樣，自我才能真正地被揭發。²²

其實以上四種論述的向度分別代表了對自我建構不同的態度²³：啟蒙基要主義將自我學說擱置一旁，弱詮釋是化解統一性的自我建構的學說，強詮釋是建構非超驗的本體論自我，深詮釋是建構一種普遍超驗的自我。自由主義對自我建構的立場是屬於弱詮釋這一類，它當然要面對屬於社群主義式強詮釋及深詮釋的攻擊：即不能為自我本質之類問題提供甚麼答案，也不願承擔所謂共同的善或共識的功能。這倒是不錯的，因為自由主義與社群主義的哲學理念²⁴和信仰形式根本不同，以下一段話很能反映社群主義的信仰：

22. 參 Nicholas H. Smith, 《強詮釋：偶然與道德認同》，同前，頁 29-33、81-102。

23. 除了 Smith 外，Gary Wihl 也探討相關的內容，參其 *The Contingency of Theory: Pragmatism, Expressivism, and Deconstruction* (理論之偶然性：實用主義，表達主義和解構)，Michigan, Yale University Press, 1996。

24. 劉小楓很清楚地探討了兩者之間的哲學理念之差異，詳參劉小楓，〈自由主義，抑或文化民族主義的現代性：對泰勒的現代性理論的若干疑慮〉，《直接民主與間接民主》(公共論叢第五輯)，北京：三聯書店，1998，頁 71-117。

社群主義認為，個人根據其目的作出判斷，個人的目的由社會環境形成，所以個人的判斷需要社會的確證，這種確證對個人確立對其判斷的信心是必需的。在社群主義者看來，個人不僅需要具備作出判斷的能力，還需要對這些判斷的信心，沒有這種信心，個人的判斷就無法實現。判斷的信心，其實就是判斷的證實問題。個人自我無法證實這種判斷，共有社會才能加以證實。只有被社會證實了的判斷，個人才有決心加以堅持和實現。²⁵

這段說話再清楚不過了，個體安身於社群，即是社群支撐起個體，社群是自我的建構泉源。值得注意的是，其實自由主義與社群主義都同樣認為有善，只是在由誰來界定善的立場上出現分歧：前者主張由個體自己界定，後者主張由社群來界定。社群主義主張社群本身是一種善，我們對善的感知由社群而來，是社群決定了的自我實質。自由主義則主張自我優先於社群，社群對善的生活來說，既不是必需的，也甚至不是善的，而只是工具性的。²⁶不論是強詮釋或深詮釋都不能避免這個事實：他們提問的基點不是絕對惟一的，不論是良知、理性或社群，只是眾多選擇可能性的一種，因而是偶然的(這一點在下文會得到進一步的說明)，²⁷各學者或流派之基點選擇之不同本身正反映了基點的偶然性。

盧曼理論對自我建構的回應 盧曼承接以上

25. 俞可平，《社群主義》，北京：中國社會科學出版社，1998，頁51。

26. 對於自由主義與社群主義對自我和社群之關係的辯論，《自由與社群》(同前)就有七篇文章之多可供參閱。也參哈耶克，《自由秩序原理》，鄧正來譯，卷上，北京：三聯書店，1997，頁39-49。

27. 里克爾自己也承認了這一點。Paul Ricoeur，《自己指稱其他人》，同前，頁19。

的議題，對自我的偶然性作出深刻的解說。

我們得要問：為何伯林、哈耶克(F. Hayek)、羅爾斯(J. Rawls)、諾齊克等自由主義者親近消極自由呢？依我的看法，除了維護個體自我自由建構外，還由於他們洞悉到惟有消極自由的圖式才能應付現代社會日益增加的複雜性，又或者可以說是現代社會狀況造成自我自由建構現象的合法性。對此，盧曼的思想可以給予我們寶貴的參考。

盧曼是韋伯以降最重要的社會思想家，也是堅實的自由主義者。盧曼的思想問題意識是：「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。」²⁸「德國哲學試圖以不同的方式，藉由不同的方法論來伴隨百年來所遭遇及描述的過程，它的任務就是去『瞭解時代』。」²⁹盧曼也繼承這個傳統，將時代狀況與其理論結合起來。因此盧曼關心的是建構適切現代社會自我理解的理論，並不是作出價值批判。按盧曼對現時代的瞭解：傳統一元的知識體系不能與現代社會的自由結構相容。統一的生活、意義、價值、道德倫理等不復存在，社會只有分殊與差異。基於現代自由社會理念的正當性，每個體自己都可以自由地建構自我。

盧曼思想結構的立場是：世界本身是極其複雜的，社會現象只是人與人互動時隨情況而自由選擇的產物，具有偶然的性質。現代社會就是如同萬維網那樣極其複雜的、潛存的可能性遠超古文化的社會。盧曼的社會理論就是嘗試理解這種複雜性及其被化約的策略與機制。³⁰雖然曾受

28. 劉小楓，〈選編者導言〉，見盧曼，《宗教教義與社會演化》，劉小楓選編，香港：漢語基督教文化研究所，1998，頁 xii。

29. Gert Scobel，〈德國哲學的一個基本關懷〉，鄭志成譯，《當代》，1998(127)，台北：合志文化事業，頁 89。

30. 本文只會探究盧曼與本文相關的思想，而不能面面俱到地論述其龐雜的體系。

教於柏森斯，盧曼並不滿意柏森斯的結構功能論，而倡導功能結構論，因為結構功能論仍然停留在某些定位點來解釋社會現象。因果律僅是簡化社會現象複雜性的其中一種方式，所以盧曼反對預設人類擁有一種共同的符號——如詮釋學、結構主義、分析哲學等——來詮釋社會現象，³¹所以與啟蒙基要主義者、強詮釋者及深詮釋者不同，盧曼認為現代社會是缺乏共同生活的基礎，是「沒有中心」的社會，³²於是反對一個客觀社會秩序存在的本體論預設就與其思想保持一致。³³

盧曼思想的起點是：有系統(systems)存在。³⁴系統產生自複雜的環境，系統與其環境區分開來，成為有組織的複雜性(organized complexity)。所以環境是與系統關聯的，有系統就有相關的環境，相反亦然。系統與環境是有差異性的，這種差異就是：環境永遠比系統為複雜。³⁵從可能性的角度而言，系統是有限的可能性空間，環境是被區分的任可可能，環境中的可能性遠比系統中的可能性為多。超出環境之外的領域便是世界，世界是不可被區分的區分，它潛在着所有的可能性。就是系統將未分化的混沌(chaos)轉為可被觀察的個別實體(discrete entities)，因為任何的觀察必須作出一種區分，區分是對未損狀態(混沌)的切割。因任何的區分都可被觀察的，所以系統及系統本身

31. 參盧政春，〈盧曼〉，《當代西方著名哲學家評傳：社會哲學》，卷十，山東：人民出版社，1996，頁500-501。

32. 參 Niklas Luhmann, *The Differentiation of Society* (社會分殊化), New York, Columbia University Press, 1982, 頁xiv-xix。

33. 參宋林飛，《西方社會學理論》，南京：南京大學出版社，1997，頁143-144。

34. Niklas Luhmann, *Social System* (社會系統), John Bednarz & Dirk Baecker 譯, California, Standford University Press, 1995, 頁12。這個假設被認為是盧曼的本體論宣稱，參同上書，頁 xviii。

35. 環境的複雜性由時間、空間及物質三個維度所構成。

是可以被觀察的。³⁶

系統藉「選擇性」與其環境區分開來。為了達致相對程度的複雜性，系統必須、甚至強迫作出選擇，但它能自由及自主地對環境作出反應，影響環境，化約環境的複雜性。選擇性就是系統化約複雜性策略的機制，只有系統才能作出這樣的操作，環境則不然。社會系統群³⁷化約複雜性的獨特策略就是運用「意義」。意義不是別的，而是一種體驗及處理強迫選擇性的方式，是現實性與可能性之間的連結，它幫助從諸多潛在的可能性中挑選出一個可能性，使之成為現實性。所以它是被可能性所環繞的現實性，它本身既不是現實，也不是可能。³⁸意義為社會經驗及行動予以形式，它是經驗及行動的密碼，也為經驗及行動設定了系統的結構。意義通過三個概念來處理經驗及行動的操作形式：否定(negation)、概化(generalization)和反思(reflexivity)。

意義是透過決定／非決定的關係構成的，任何獨特有意義的事都需要與其他可能之決定關聯，即每一個決定了的意義係以一個非決定的可能性作為背景。為了一個意義能夠凸顯出來，背景必須是模糊，即是說其他可能性被棄置一旁以致一個獨特的意義可以被設定(假定)，非決定的成為環境，³⁹盧曼稱這個過程為否定。否定藉着概化這些其他可能性而操作，概化之功能在於讓每一次否定的例案包含所有其他的可能性。指涉之實現與可能是可以互轉

36. 嚴格地說，複雜性本身是不可被觀察的，因為任何觀察複雜性的企圖都已進行了化約的過程，將未被組織的複雜性轉化為有組織的複雜性。

37. 在首級系統內有不同的次系統，其中一個次系統就是社會系統群(social systems)，如對面的接觸、組織、政治體系、經濟體系、宗教體系等。

38. N. Luhmann, *Complexity and Meaning* (複雜性與意義), *Essay on Self-Reference*, New York, Columbia University Press, 1990, 頁 82-83。

39. 如格式塔心理學所言，一個圖像之所以能凸顯被辨認只是因為有一個背景來讓它勾畫出其輪廓，呈現它的形像，其他可能被擱置而成為背景。

的，即其他之可能性也可成為決定的，否定本身可以被否定的，反思就意味着被否定的可能性也可成為實現的。⁴⁰正是由於意義的形式是指涉其他可能性而操作的，所以在社會系統內的經驗及行動一定是從眾多可能性的選擇中出現，因此它們具有可變或被變的性質。

系統的複雜性由系統之選擇性所構成。選擇性在選擇中指涉了選擇及一個場域，這個場域就是(如意義的情況那樣)在每一選擇中所蘊含的其他可能性之場域，複雜性因此暗示其他方面的選擇：其他可能也可被選擇。在一個系統內，複雜性係指那些組成系統的元素與結構容許出現有的關係群之間的關係，所以盧曼定義複雜性意為一種關係：一種在可能性之幅度與通達這些可能性結構的化約性策略之間的關係。盧曼將這種複雜性的表徵也稱為意義，「意義的功能是，它提供進入一切可能的溝通話題的途徑。」⁴¹

說明了複雜性也就可以說明偶然性。在形式上偶然性係以不可能性的否定和對必然性的否定來界定，因此，凡是雖然可能，但並非必然的東西就是偶然的。偶然性就是這種常存之「其他的也有可能」(always-possible-otherwise)。⁴²對盧曼來說，偶然性不單意指非必然性，也意指可代替性或交換性。在盧曼的思想中，複雜性與偶然性幾乎被視為兩個雙重的概念。

從上觀之，每一個系統都是偶然的，它有可能是其他的樣式。問題是：其實自我是一個系統，而不是一個主

40. 盧曼，《宗教教義與社會演化》，同前，頁13-14。

41. 盧曼，《社會、意義、宗教——以自我指涉為基礎》，見《宗教教義與社會演化》，同上，頁48。盧曼往往將概念互為定義，對理解其思想起了一定的困難。

42. 盧曼，《宗教的社會系統中偶在的轉化》，《宗教教義與社會演化》，同上，頁189。

體。以主體主觀的意圖來界定意義，還是像詮釋學方式來掌握互為主體構成的意義是不徹底的，因為主體概念已經預設了意義的概念，所以應以意義來界定主體。⁴³自我建構之系統像其他系統一樣是以意義來操作的，即是說自我具有系統的特點，所以盧曼不認為自我建構有一種必然性的定點，而是偶然的。自我是互動中生成，即自我系統的溝通構成了自我。既然自我是一個系統，所以也有系統間溝通的特性——雙重偶然性性質。系統間的溝通是交互偶然性的，理性溝通只是其中一種溝通的方式，溝通也可以具有誤解的成份。系統在無窮的其他可替代的可能性界域中選擇如何溝通，以調和系統間的不確定可能的選擇。社會系統只有在兩個系統同時體驗到偶然性的情況下方可形成，雙方對對方來說都具有不透明性，在機遇下進行選擇。這是說系統間的溝通不具本體論、概化性文化價值、或共有符號等作為基礎。⁴⁴這進一步表明自我具有雙重的偶然性：自我系統之內及自我系統之間的構成是偶然的。因此我們可以說「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。」⁴⁵

溝通中的差異性正是這選擇的前提，每一個系統都與其環境有差異，不單如此，系統與系統之間都有差異，正是這差異性構成系統的獨特性。只有系統自身能決定其獨特性，因為系統具有自我指涉(self-reference)及自我再生(autopoiesis)的特性。自我指涉意指系統不受制於其他系統觀察，因為系統是一種封閉性的系統。⁴⁶自我再生意指系

43. 詳參 Niklas Luhmann, 《社會系統》, 同前, 頁 59-102。

44. 詳參同上, 頁 103-136。

45. 劉小楓, 《選編者導言》, 同前, 頁 xxvii。

46. 詳參 Niklas Luhmann, 《社會系統》, 同前, 頁 437-476。

統能再生其本身的元素、元素間的關係，及劃定系統與環境的界限。自我再生系統關於同一與差異的構成上具有自主權的，它們無法從外在輸入同一與差異，必須由它們自己決定。⁴⁷系統作為自我再生藉其獨特性與其他溝通體系相對照時所顯示的差異來確認自己。每個自我都是一個系統，只有個體本身才能決定接受甚麼來建構其個體性，也只有個體本身才能決定如何將自我認同與他人區別開來，只有差異而不是同一才可有認同的生成。自我認同之功能只不過是：「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。」⁴⁸所謂立足點就是系統的獨特性而已，它是暫時性的，因為系統的結構是可以修改的。

基督宗教對自我建構的現代回應 宗教系統和自我系統或任何其他系統一樣，都是按化約複雜性的策略來操作的，化約複雜性本身具有宗教性的功能：「怎樣才能確定可能性的世界？這個問題牽涉到宗教的功能。」⁴⁹即宗教的社會功能是将不確定的複雜性轉化為確定的或可確定的複雜性，將不可確定的偶然性轉化為可確定的偶然性。將偶然性轉為必然性是宗教的吊詭性，「吊詭世界的圓滿與空無乃是宗教的終極現實。」⁵⁰基督教也是按這個定式來操作的，這表明基督教教義無異是處理和控制宗教密碼化所衍生的複雜性、偶然性和吊詭性的歷史。

47. 參盧曼，《社會系統的自我再製》，湯志傑、鄒川雄譯，《思與言》，1994(2)，頁133-173。

48. 劉小楓，《選編者導言》，同前，頁xxvii。

49. 盧曼，《宗教教義與社會演化》，《宗教教義與社會演化》，同前，頁181。

50. 盧曼，《社會、意義、宗教——以自我指涉為基礎》，同前，頁49。

對於基督教教義來說，其偶然性的表述極重要地關涉到上帝之概念。上帝作為偶然性的公式控制了通達其他的可能性，上帝可以被看成是一個集中的吊詭，作為完美的人將非決定的轉化為決定的(偶然的)，即世界的偶然性及從其他可能性中選擇的都成為非偶然的。在多神論中，獨特的神確能提供獨特的目的，可是具體的神不能滿足日益抽象的溝通密碼。由多神論演變到一神論決定性地增加了上帝之概念的抽象性，即上帝被非社會化了。藉着將獨一神的抽象化，不同的甚至相反的都可以歸之於他。隨着社會總體性日益增長，上帝可為人類不同的活動領域作出指引，元敘述的上帝之概念支撐着其他系統之社會功能領域，即是說它與社會結構的要求相關。與上帝概念相關的是一連串的教義，如信仰。宗教主題是宗教溝通的媒介，它是概化了的密碼，並控制那些被視為是宗教選擇的傳送。宗教的媒介是「信仰」，它緊密而又獨特地與「惟獨信心」的教條拉上關聯，惟獨信心選擇了甚麼樣經驗與行動才是信仰的，罪就是不合信仰期望之行為與經驗的種種可能。具體地說，罪就是違反上帝的誡命。救贖觀念的出現就是克服因罪出現導致的種種差異，因為上帝道成肉身使不可能的事成為可能。教義選擇性地強調抽象救贖前景的描述與救贖的條件或原因，基督教教義之救贖條件係用善行與恩典的關係來表達。作為救贖的條件，善行關聯於宗教體系與其他社會功能體系之表現關係的區別；作為救贖條件，恩典關聯於宗教體自身之宗教溝通功能，強調恩典的首要性就是強調宗教體系的社會獨特之功能。善行和恩典的概念能夠將所選擇的可能性穩定下來……⁵¹

51. 基督教教義作為偶然性的表述及與社會結構之間有相互支持的循環關係的論述，詳

宗教教義作為宗教語意學部分內容與社會結構之間存在着一種相互支持的循環關係，這種關係是長期穩定着一種非偶然演化的結果。基督教在傳統社會扮演着元敘述的功能，為社會作出總體性的整合功能，即將社會整體的不確定的複雜性轉化為確定的或可確定的複雜性。對宗教功能的領域來說，一勞永逸地將不確定的複雜性或偶然性轉化為確定的這個宗教問題永遠無解法的，因為每一個複雜性的化約都會產生更多複雜性，每一個偶然性的控制本身也是偶然的，去除吊詭只是用一個吊詭掩蓋另一個吊詭而已。傳統基督教或其他宗教是不會反省這種偶然性的，基督教將這種化約複雜性的偶然性誤認為是必然性，將相對的認為絕對的，一旦知道其偶然性就會失去社會功能。但與此同時惟有基督教認同其功能後，才能發揮其不可取替的社會功能。這不可避免地導致了宗教永遠無止境地進行新陳代謝、演化及改革。並且演化的原因是偶然的，並不是要達成某一結果的手段或目標的過程。⁵²那麼盧曼又如何理解基督宗教系統在現代社會中存活，發揮其功能呢？

現代社會將宗教元敘述的社會功能之偶然性完全暴露出來。現代社會就是充斥着偶然性的社會，後現代學派對這種偶然性的強調顯得反應過於遲鈍。絕對性一元敘述在舊社會有合法性，在現代社會偶然性轉為有其合法性，再無一種具有絕對權威的知識，於是現代社會成為一個沒有中心的社會，宗教系統不得不與政治、經濟、道德、教育等系統分離，它們的生活領域失去了宗教的支撐，每一個

參盧曼，〈宗教教義與社會演化〉，同前，頁72-181。

52. 趙沛譯，〈魯曼系統理論中的宗教社會功能觀〉，《東吳社會學報》，1996(5)，台北，頁124。這篇文章精簡地介紹了盧曼的宗教社會功能的觀點，可作為初次接觸盧曼宗教理論者的引介。

系統有其不可取替的功能，因為若不是這樣，結構上不同的期待及內在所要求的新的組合便無法得到滿足，系統也不能再生。⁵³同樣的結構分化也出現私人領域，如宗教得要放棄對性交時的身體位置的控制。在這種語境下，宗教系統要作出調較：宗教放棄超驗的圖式(一種元敘述)，拋離一切根本的區分和二元對立的圖式，如天堂與地獄、拯救與永罰等。⁵⁴「信仰的可靠性必須鑒於人類命運的類型學在一個元層次上得到重構，宗教的功能始終應該是可實現的。」⁵⁵超驗被設想成外部干預的力量，是某種給定的東西，超驗其實是用以解決複雜性的意義問題所想像出來的一個創造物。

我們可以放棄任何試圖進行主動的或被動的超越型溝通的努力。既然如此，我們就要承認，我們必須依賴各種心理資源和社會資源，必須依賴信仰的加強。這樣一來，我們就會再度面對一個不可見的上帝，處於一種 *etsi non daretur Deus*(即使不給予一個上帝)的境況之中。⁵⁶

一旦放棄超驗的圖式，宗教返回其原初的問題上：吊詭式自我指涉。這指涉發揮着系統的功能，並且系統是一個自我性系統。所以宗教現代功能是将個體不確定、不穩定的因素轉化為確定的、穩定的，讓個體與社會的關係放在一個表徵的系統，在沒有中心的社會宗教演化致個體的

53. 詳參 Niklas Luhmann, 《社會分殊化》，同前，頁 229-254。

54. 這種二元區分是宗教進行神聖與世俗二元區分的結果，後者加強了宗教與其他社會系統的分離，詳參盧曼，〈宗教的社會系統中偶在的轉化〉，同前，頁 191-198。

55. 同上，頁 199。

56. 盧曼，〈社會、意義、宗教——以自我指涉為基礎〉，同前，頁 68。

信仰。「魯曼認為，在功能分化社會裏，宗教對其他次系統的活動，僅限於在其他系統中產生而又不能在其他系統中獲得解決的一些私人問題。」⁵⁷功能分化為社會及個體增加了選擇的可能性，並且現代社會的分化增強了個體關係與非個體關係的區分，個體性從而凸顯出來。個體的內在性滲入超驗性之中，個體的自我建構再不能依賴外在的資源。如昆德拉所說：「個人，即我思，取代作為一切之基礎的上帝；人可以繼續保持他的信仰，在教堂裏下跪，在床上祈禱，他的虔誠從此只屬於他的主觀世界。」⁵⁸於是信仰回到個體的內心深處。

這表明現代分化的社會中宗教只能有自己的功能，其功能是個體生命解釋之功能，讓個體能應付生活系統中的偶然性及吊詭性。「這一問題當對個人的不幸和命運的神奇解釋被放棄、或者至少在高級宗教中不再得到認可時，就變得急迫了。」⁵⁹現代社會的狀況是以個體為重的社會，宗教的現代功能支持着這狀況，相反亦然。宗教功能轉變是要對功能分化和現代社會日益增加的複雜性所作出的回應，宗教語意學與社會結構之間始終存在着一種相互支持的循環關係的觀點是真確的。

所以宗教現代功能與自我建構在現代社會中統一起來了。一元被多元取替意味着再沒有統一的知識，結果是：「所有的規定只有在在一種區分的處境中才有意義；因此，我們隨時都必須區分是從甚麼樣的區分出發的。」⁶⁰元敘

57. 趙沛譯，〈魯曼系統理論中的宗教社會功能觀〉，同前，頁132。

58. 米蘭·昆德拉，《被背叛的遺囑》，孟瀟譯，上海：牛津大學出版社／上海：人民出版社，1995，頁7。

59. 盧曼，〈宗教的社會系統中偶在的轉化〉，同前，頁199。

60. 盧曼，〈上帝的指命是自由的形式〉，《宗教教義與社會演化》，同前，頁228。

述作為整體的觀察或全天候的視角(embracing vision)不再有合法性，這表明一元超驗的自我建構思想不再有效。基督教基於一元操作的圖式對個體生命吊詭的圓滿性讓位其現代個體信仰的位置，因為在現代是每一個體自己發出建構自我的操作指令，即只有個體自己能建構自己，不再是超驗客觀的自我建構思想的工具了。⁶¹這種個體區分操作現象正說明個體的自由性。區分標示了自由，因為區分者要從區分(當然區分導致差異)的作出選擇，自由就是區分者有權做出選擇的一種可能性。⁶²個體的區分標示是個體的選擇，若不是個體被他者奴役。盧曼將權力界定為：使某人自己為他人決定選擇或降低複雜性的可能性，在現代社會個體的選擇性取代了這種權力，結果是個體能自由地建構自我。

自我建構的兩種信仰向度 自我建構也是一種宗教性的行動，它關乎個體最內在的靈魂或情緒狀態。西美爾曾將宗教信仰區分為宗教性(Religiosity)和宗教(Religion)兩種形式，宗教性是活生生的宗教生命，是一種生存的品質，是一種在世關係和情感所向；而宗教則是宗教生命形式化的產物，包括宗教教義、宗教組織等。⁶³個體信仰就是個體生命可能性的實現，是個體生命的狀態，「可以說，信仰就是感受器官，正是通過這一器官作為存在的存在才傳達給我們。在這種緊密的關聯中，存在只對信仰開放，而仔細看來，信仰也只指向存在。」⁶⁴個體信仰是通

61. 別爾嘉耶夫最能說明這個思想，參其《人的奴役與自由：人格主義哲學的體認》，徐黎明譯，貴州：人民出版社，1994。

62. 盧曼，《上帝的指命是自由的形式》，同前，頁226、231。

63. 參G. Simmel,《現代人與宗教》，曹衛東等譯，香港：漢語基督教文化研究所，1997。

64. 同上，頁61。

過個體自己切身體驗所建立起來的偶在信仰。

但我們要探索這種個體信仰建構的資源問題，即個體以甚麼來支撐其信仰。扼要地說，自我建構可以借助四種類型的信仰來達成，包括：人義論的群體信仰、人義論的個體信仰、神義論的群體信仰及神義論的個體信仰，與自由主義式的個體信仰相容的只有人義論的個體信仰和神義論的個體信仰。雖然「自由主義倫理包含自己的本體論和認識論，它們圍繞着統一性與命定的生存可能性——生命在體的偶在性，其認識論的使命是，搞清楚甚麼是確定的、絕然個體性的生存可能(偶在)性。」⁶⁵但在這一基礎上自由主義(個體)倫理學有兩個絕然不同的形式：神義論及人義論的形式，它們恰恰是一種相反的形式。

神義論具有兩個重要的面相：真理的個人性及真理的確定性植根於上帝。萊辛(Lessing)認為人的存在和理性真理(必然的)共同目的都是：走向道德完善，所謂道德是自我意識的完善狀態，上帝思想要達到的最終目的就是意識到自己已經獲得完善，走向完善的真理就是自我意識。萊辛在存在之首要性這個位置放置了自我的先在性，而不是上帝以客觀性的方式給予人類，即萊辛把神性實在與人的存在等同起來(即使人是有限的存在)。與其他理性主義者不同，萊辛認為人不能(現實上人不能完滿地實踐理性思考)完成走向道德完善這個任務，惟有藉着上帝的啟示才能。啟示真理(是經驗的，因具偶然性的)建立在神的根據之上，引導人類走向道德完善，即啟示最終目的是讓人類更加接近理性的意識，並且啟示的內部標誌及其真理就是

65. 劉小楓，《沉重的肉身：現代倫理的敘事禱語》，香港：牛津大學出版社，1998，頁141。

個體對善的感性體驗，能給人幸福的感受。啟示宗教的任務就是激勵信仰者在道德水平上發展自己的主觀性。⁶⁶

承接真理的個人性及真理的確定性植根於上帝，神義論的個體信仰堅信「在道德的模稜兩可[因沒有統一的道德倫理]中『終究意難平』，在『終究意難平』中唯有信靠基督的上帝，他給在道德的相對性中難免有欠負的人帶來生命的依持。」⁶⁷「終究意難平」是因為既不否認在受苦、甚至悲觀、絕望的生命中仍然有熱情的、有意義的生命，又不逃避，也不企圖超越(解決)這個悖論。

神義論個體信仰認為個體的生命承受各種各樣的偶然性(包括身體、性情、身分、日常生活遭遇等)和欠然性(自然的欠缺)，這種偶然性與欠然性不是個體所選擇的，也不是上帝所創造的，而是自然而然的。身體、性情、身分(與愛情之類的那樣，都是個體自己的想像而已)和日常生活遭遇等都被各種機緣所左右，它們決定了各個體的偶在性，它們本來有其他的可能。每一個可能都有其完滿性，一個可能的實現是一種善(完滿)，對另一個可能就可能構成惡(不完滿)，反之亦然。選擇這一個可能的善也就選擇了另一個可能的惡，而真實的選擇未必是善的，在個體的選擇中，善與惡總是互牽纏在一起。個體對於美好生活的想像只能在各種可能性中實現一個，所以幸福與不幸圍繞着個體的生命，自由主義倫理承認這種願望與想像和偶然性的欠缺極難調和的。某一個倫理選擇可能在道德兩可狀態中犯惡(做出有欠缺的選擇)，他總不能知道各種的可能性及其後果，即使知道部分甚麼是善、要做甚麼，也不

66. 詳參 L.P. Wessell, 《萊辛神學再釋》，賀志剛譯，香港：漢語基督教文化研究所，即出。

67. 劉小楓，《沉重的肉身：現代倫理的敘事語匯》，同前，頁 145。

一定有能力行善，但重要的是：個體關注、體認、正視這種個人道德承負力的脆弱和無力感，規範性倫理、甚至完善的自由主義社會制度不能剔除這困境，積極自由的業績也解決不了這一樁私人性的生命問題。艱難之處在於：個體並不知道那一個願望想像的真實實現和選擇是最好的，沒有人告訴他那一個抉擇更道德，他只能相信而已，他自己必須作出選擇。所謂自由倫理就是個體承負自己的抉擇，不可以推給(外在的)道德規範，因為是他自己選擇的，所以個體的生命是冒險的生命——像在薄冰上行走，他隨時都有機會跌到、受傷，並且他的抉擇總有可能導致惡，即被歸罪的可能(因為承認有上帝及道德倫理存在)。

但最要問的是：支撐個體作出道德抉擇的是甚麼？是上帝，因為脆弱的個體根本無法提供自足的支撐，是上帝承托住個體冒險的生命。這個上帝不是理性化的生命原則(如馬克思主義、儒、釋、道等)，不是擬人化的神(如舊約的上帝——全能、全知、統治宇宙萬物、手握權柄、審判萬人)，不是人的自然的慾望(由於身體取締上帝)，

他只是擁抱著如履薄冰的生存者。薄冰的生存者依靠的不是理性良知和擬人化的神去承負薄冰，而是在如履薄冰的生存中緊緊拉着上帝在與人同苦時向人伸出的手。⁶⁸

這個上帝不能提供擔保，不能阻止不幸的事發生，不能回答人詢問生存性之類問題(這些問題永遠得不到答案)，這個上帝只是一個私人化的上帝：個體與他的關係是一種內在的生命感覺，並不是外在超驗的關係。這個上

68. 同上，頁262。

帝在人心中放了一把天秤，衡量個體作出的倫理抉擇，只有個體在倫理自覺的思考中才能找回那把心中的天秤。

相反，人義論個體信仰是一種拒絕理念的信仰，它以身體造反邏各斯來達成，即絕然主觀(內在)徹底的生命基地是身體，偶在的身體也成為了另一種形而上學。身體最大的特點是不可被歸罪的。認為道德歸罪是以上帝般或一種預設的真理對個體生活作出或善或惡的判斷(以意念為基礎)，而不是理解個體的生活。所以人義論擺明要取締上帝的位置，讓個體身體的在然性成為上帝，自主地、依自己的價值偏好與感覺生活，依每一個體自己編織的道德在道德相對的狀態中沉醉。

神義論個體信仰與人義論個體信仰是兩種不同的信仰。前者是輕逸的，後者是沉重的(因為歸罪的可能性)。前者經由福柯、昆德拉、卡爾維諾等不斷的擴展開來，甚至婦女神學家主張的「用身體去理解」的論點不自覺地宣傳了這種信仰。⁶⁹後者由托爾斯泰、妥斯妥耶夫斯基、別爾嘉耶夫、奇斯洛夫斯基、卡夫卡等體驗推薦。現代世界的根本改變雖然是：生命資源從神義論轉由人義論來提供，但這並不表示神義論消失了，神義論與人義論並存着，而且神義論仍然在現代社會扮演着重要的功能。在這狀況中，我認為下一世紀的神學任務是向世人推薦「(神義論)個體神學」。

結語 二十世紀即將要過去，回顧人類的歷史，二十世紀是人類犯罪最重的一個世紀。它們之所以能實踐

69. 詳參劉小楓，〈用身體信仰？〉，《個體信仰與文化理論》，四川：人民出版社，1997，頁471-479。

出來，除了國情問題，還因為人將自我建構交托給它們：一種積極又集體的自我建構，這是危險的！

我希望透過以上的引介來說明自我的自由建構是現代當走的方向，伯林提出這個論調經由盧曼深化。如盧曼所言，我們要進行啟蒙：即自我反省這個時代的徵狀，我們需要認清現代社會已是沒有中心的社會或是多中心的社會，社會整合恰恰是以差異與分殊來達成，而不是共識這一點，因而自我建構是偶然的，當然這一點與泰勒、里克爾、哈貝馬斯、社群主義者等舊式文化思想很不同。他們或許不贊同盧曼的觀點，但他們要面對盧曼的觀點，正如哈貝馬斯：「您所做的一切，盧曼先先，全是錯的，但都有品質。」⁷⁰

自我建構雖是一種宗教性行動，但我們認為教會同時會拒絕：一、接納盧曼式的思想，因為它將基督教的絕對性說成是偶然的。盧曼站在自己的區分中承認自己沒有神學家的視角，作為一個社會學家他是一個天生的無神論者；二、不傾向贊成更不會接納倡導個體信仰，因為這與教會的概念不相稱。然而盧曼思想或會讓我們看清現代的狀況，從而考慮所面對的處境，思想是否需要更新某些教義。

70. 轉引自《當代》，1999(136)，台北：合志文化事業股份有限公司，頁8。

Blank Page

此頁為空白頁