

# Globethics Repository

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

## 評Peter Beyer的《宗教與全球化》

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	2026-06-20 22:51:25
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167131">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167131</a>

## 評 Peter Beyer 的《宗教與全球化》

張洪勝（香港中華基督教會宣教師）

Peter Beyer, *Religion and Globalization*《宗教與全球化》，London, Sage Publications, 1994, 250頁。

二十一世紀將至，不少假先知為未來社會作出預言或預測，「下一世紀將會是……」的定式蘊含在各式各樣的預言書中。<sup>1</sup>然而我們目睹歷史充斥着推斷幾乎毫無例外地失實的例證，同時分界點及突然的顛簸幾乎經常發生，儼然成為常態。構成此狀況的根本原因是由於社會現象的不可預測性，進入全球化時代情況更是如此，在經濟上尤為明顯。<sup>2</sup>

全球化是學術上近年流行的話語，名學者紛紛對全球化著書立說，<sup>3</sup>不同學科似乎總要涉及全球化的話題才算

---

1. 如保羅·甘乃迪，《挑戰世紀：二十一世紀的前景與中國的未來》，劉若飛譯，內蒙古：文化出版社，1998；哈米什·麥克雷，《二〇二〇年的世界：對未來實力、文化和繁榮的展現》，達洲、沈伯根譯，北京：新華出版社，1998；威廉·諾克，《神奇的新世界》，薄景山、鄭守疆譯，吉林：人民出版社，1999等等。

2. 《資本主義的未來》（李華夏譯，台北：立緒文化事業有限公司，1998）作者Lester C. Thurow在其新著《經濟探險：面對未來挑戰的方針》（揚智文化，1999）探討了經濟在現時代的不可預測性，因應此徵狀，他倡導隨機應變能力、創造精神、長期利益及目標這些社會資本來配合新的變化。

3. 如Ulrich Beck的*Was ist Globalisierung: Irrt er des Globalismus. Antworten auf Globalisierung*《甚麼是全球化：對全球主義的誤解，回答甚麼是全球化》，Frankfurt am Main, 1998；Zygmunt Bauman的*Globalization: The Human Consequences*《全球化：人類的後果》，New

得跟上時代，甚至有學者倡導要建立一門所謂「全球學」的學科。<sup>4</sup>我們真的活在一個全球化的時代嗎？這要視乎所謂的全球化意指甚麼。有論者認為全球化在經濟上是一種不繼強化的網絡化，導致相互依賴性的增強、經濟格局的轉移、經濟調協的集中化；<sup>5</sup>與此相近也有認為全球化是在世界範圍內起作用的文化之生長與加速發展的複雜過程，尤其是世界整體意識的形成過程；<sup>6</sup>又有認為全球化是流動空間戰勝地域空間；<sup>7</sup>與此相近也有認為全球化是正在改變人們對領土和國家制度的傳統安排的關注的「某種東西」，是「既在人們思想上展開，又在行為上展開的序列，是隨着人們及其組織從事日常工作並設法實現其特定的目標而展開的過程」；<sup>8</sup>更有認為全球化是帝國主義的變種<sup>9</sup>……關於全球化概念的界定至今還沒有形成統一的共識，不同的切入點見得出不同的結論，貝耶爾（Peter Beyer）首先回應此一現象，分別檢視了探討全球化的四個取向：華勒斯坦（Immanuel Wallerstein）的經濟全球化論、梅爾

---

York, Columbia University Press, 1998; Pierre Bourdieu's *Acts of Resistance: Against the New Myths of Our Time* (對抗性行動：反對我們現時代的新神話), Cambridge, Polity Press, 1998。期刊上論及全球化的文章也如雨後春筍地湧現。

4. 即集各學科的視野來研究全球性的現象與問題，參阿·恩·丘馬科夫，《全球性問題哲學》，姚洪芳、毋思宸譯，北京：中國人民大學出版社，1996，頁41-78。
5. 于爾根·弗里德里希斯，〈全球化——概念與基本假設〉，《全球化時代的資本主義》，張世鵬、殷敏彝編譯，北京：中央編譯出版社，1998，頁2-5。也參約阿吉姆·比朔夫，〈全球化——世界經濟結構變化分析〉，《全球化時代的資本主義》，同上，頁23-53。
6. 揭麗芳，〈西方全球化學術思潮的歷史審視〉，《全球化的悖論》，俞可平、黃衛平編，北京：中央編譯出版社，1998，頁199。
7. Zygmunt Bauman, 〈全球化：人類的後果〉，同前，1998，頁27-54；阿蘭·伯努爾，〈面向全球化〉，《全球化與世界》，王列、揭雪冬編譯，北京：中央編譯出版社，1998，頁1-27。
8. 詹姆斯·N·羅西瓊，〈全球化的複雜性與矛盾〉，《全球化與世界》，同上，頁208-209。
9. 參查爾斯·洛克，〈全球化是帝國主義的變種〉，《全球化與後殖民批評》，王寧、薛曉源編，北京：中央編譯出版社，1998，頁43-53。

(John Meyer)的體制全球化論、羅賓遜(Roland Robertson)的文化全球化論及盧曼(Niklas Luhmann)的社會全球化論，<sup>10</sup>指出全球化的論述雖然存在差異，但有一個共同點，就是：全球化(globalization)是西方現代性理念和制度向整個世界擴散或對此擴散所作出的反應之結果。<sup>11</sup>貝耶爾就是從這個方向來理解全球化，將全球化視為：

源於西歐劃時代轉變的現代性觀念及社會結構擴散至全球，其中主要包括經濟體系、主權國家的政治體系、科學與科技、醫療、教育及新聞媒體體系，它們代表了專門、工具性溝通之分化方式。它們的溝通方式不直接涉及人，例如世界資本經濟以錢來操作，政治以官僚化了有組織的權力來操作，科學以驗證的真理來操作等等，這種溝通方式對從前的群體文化及個人界限作出了破壞、挑戰及重新安置。<sup>12</sup>

以上提及的體系只是現代社會部份的功能系統，其他還包括法律、文化、倫理等等。我們現正經歷現代性理念和社會結構擴散至全球的階段；在政治上，主權國家的政治權力現正衰減，讓位給國際金融市場；<sup>13</sup>在法律上，國內法雖仍為主流，但國外法或稱國際法現正興建中；<sup>14</sup>

10. Peter Beyer, *Religion and Globalization*《宗教與全球化》，London, Sage Publications, 1994, 頁14-44。

11. 也參金耀基，〈全球化、現代性與世界秩序〉，《二十一世紀雙月刊》，1999(2)，香港：中文大學中國文化研究所，頁4-7。

12. Peter Beyer, 《宗教與全球化》，同前，頁99。

13. 這似乎應驗了舒密特(Carl Schmitt)多年前的論調：全球化意味着完全的非政治化(total depoliticalization)，於是政治為本轉化為經濟為本。參 Carl Schmitt, *The Concept of the Political*《政治的概念》，George Schwab tr. Chicago, University of Chicago Press, 1996, 頁53-58。也參大前研一，〈民主國家的終結：區域經濟的興起〉，李宛蓉譯，台北：立緒，1996。

14. 詳參黃進，〈論國際統一實體私法〉，《中國國際私法與比較法年刊》，1998(6)，北京：法律出版社，頁3-24。

在文化上，民族文化雖仍佔主導性，但全球文化現正冒起；<sup>15</sup>在倫理上，雖未聽聞有一套全球性的倫理觀，但聽到世界迫切地需要全球性倫理的呼喊聲；<sup>16</sup>在科技上，萬維網不分國界地將全球人類連在一起。當然全球文化、政治、法律等一體化尚未達到，因為它們存在着根本的區域性差異，不能用「全球」這統一的等質概念來掩藏或消除它們之間的差異。<sup>17</sup>然而大部份的學者都同意經濟與科技確實已步入了全球一體化的階段，<sup>18</sup>從亞洲金融風暴、拉丁美洲和俄羅斯金融危機中清晰可見。

全球化對現代社會作出了破壞、挑戰及重新安置。「全球化……的內容無論如何也不僅僅是、甚至並非主要地是關於經濟上的相互依賴，而是關於我們生活的時空轉換。」<sup>19</sup>這轉換對社會不同的領域造成了正面及負面的衝擊。<sup>20</sup>悲觀者比較看重全球化所帶來的惡，對它加以鞭撻，包括：加劇國際間與國內間的不公平現象、<sup>21</sup>民族國家統治權的衰減以致動搖福利政策以致威脅到民主、<sup>22</sup>失業的常態

---

15. 參 Nathan Gardels 編，《世紀之路：改變中的全球秩序》，林添貴譯，台北：立緒文化事業有限公司，1999。

16. 參保羅·庫爾茲編，《二十一世紀的人道主義》，肖鋒等譯，北京：東方出版社，1998，頁 37-79。

17. 詳參佐伯政思，〈虛構的全球主義〉，季衛東譯，《二十一世紀雙月刊》，同前，頁 8-14。

18. 「我們的確生活在一個全球經濟時代……它不僅是貨物和服務的自由流動，更重要的是，它還是思想和資本的自由流動。」喬治·索羅斯，〈走向全球的開放社會〉，《全球化與世界》，同前，頁 258。

19. 安東尼·紀登斯，《第三條路：社會民主的更新》，鄭武國譯，台北：聯經出版社，1999，頁 35-36。

20. 關於各方面的衝擊，請參 Zygmunt Bauman，《全球化：人類的後果》，同前；喬治·洛奇，《全球化的管理：相互依存時代的全球化趨勢》，胡延泓譯，上海：譯文出版社，1998，頁 1-43。

21. 參 John Gray，《徒有其名的勝利》，《全球化時代的馬克思主義》，俞可平編，北京：中央編譯出版社，1998，頁 168-177；狄特瑪爾·布洛克，《全球化時代的經濟與國家》，《全球化時代的資本主義》，同前，頁 100-117；及《全球化與世界》（同前）中的多篇文字。

22. 詳參漢斯-彼得·馬丁、哈拉爾特·舒曼，《全球化陷阱：對民主和福利的進

化、<sup>23</sup>對本地文化及身份想象的侵害等等，<sup>24</sup>從而對全球的社會秩序構成嚴重的威脅。樂觀派比較側重全球化所帶來的善，對它加以讚揚，包括：社會經濟效益的增加、<sup>25</sup>自由民主的國際化、<sup>26</sup>個體自由的增加等等，總言之，全球秩序只不過是重新安頓而已。貝耶爾卻沒有對全球化作出個人的價值判斷，沒有以規範性理想的標準來衡量全球社會的變化，而是有距離地審視全球化的後果對宗教所帶來的功能變化，<sup>27</sup>這並不表示貝耶爾犧牲掉批判的要求。在社會學中，批判意指（一）揭露不可透視的、潛藏的結構；（二）為社會的發展開拓出可能的替代項；（三）為社會的危害情況或病理現象加以啟蒙。貝耶爾沒有「以一個規範性理想的標準來衡量社會」並不表示其言述不具有批判潛能，實際上貝耶爾跟盧曼那樣對潛藏結構的闡明、替代可能性的拓展、對社會問題勢態的啟蒙從未捨棄過，只是站在二階的觀察來達成批判而已。<sup>28</sup>那麼，按貝耶爾的觀察，宗教在全球社會中有着怎麼樣的潛藏功能呢？

按貝耶爾的觀察，全球化導致日益增加的個體化和社會各功能系統不斷增加的力量，然而這些新興支配性的社

攻》，張世鵬等譯，北京：中央編譯出版社，1998；《明鏡》雜誌記者，〈渦輪資本主義改變着世界（二）：民族鬥爭，向社會福利國家的進攻〉，《全球化時代的資本主義》，同前，頁87-99。

23. Ulrich Beck, 〈沒有勞動的資本主義〉，《全球化時代的資本主義》，同前，頁118-132。
24. 請參《全球化與世界》（同前）中的多篇文章。
25. 詳參洛威爾·布賴恩·黨安娜·法雷爾，《無疆界市場》，汪仲譯，台北：時報文化出版社，1997。
26. 劉軍寧，〈全球化與民主政治〉，《全球化與中國》，北京：中央編譯出版社，1998，頁67-71。
27. 盧曼也有距離地審視了全球化對政治經濟帶來的改變，Niklas Luhmann, 〈政治與經濟〉，《全球化與世界》，同前，頁276-286。
28. 關於一階觀察（古典意識形態批判）與二階觀察的差異，可參 Georg Kneer 及 Armin Nassechi, 〈盧曼社會系統理論導引〉，魯貴顯譯，台北：巨流出版社，1998，頁248-256。按我所知，直至今盧曼及貝耶爾着重闡明潛藏結構的批判面向。

會功能系統卻又不能佔據個體每一個生活領域，因為它們只在特定領域內進行溝通，於是留下了大量未被決定的社會性溝通。我們可以用不同的名稱來稱呼這些剩餘事域（residual matters），如私人領域、生活世界、表達性行動等等。事實上，多種多樣的社會生活就在這個領域內進行。在此種狀況中，宗教與以前比較又有何變化呢？

首先，貝耶爾認為：個體化現象和剩餘事域的存在導致宗教的私人化。貝耶爾探討宗教私人化時不贊同貝格爾（P. Berger）和盧克曼（T. Luckmann）採用公／私乃至社會／個體的區分策略；將私人宗教鎖定在私與個體範圍之內，因為公共領域有私人性的特徵，私人領域又有公共性的特徵，以致公／私在很多情況下難以絕然區分。貝耶爾又不像柏深思（T. Parsons）、貝拉（R. Bellah）基於價值概化（value generalization）來區分公共（市民）宗教及私人宗教的策略：公共宗教是以社會大多數市民認同的價值（價值概化）構築而成的組織，私人宗教就是沒有公共共識（即特殊）的價值的宗教。但問題是：在某些概化的層次上，特定組織的宗教價值的體現（embodiment）變為困難或不可能，以致宗教價值無法決定（determine）行動。

實際上，貝格爾、盧克曼、柏深思探討宗教私人化時，背後都涉及宗教與社會之間關係的問題，說得具體些，就是：宗教在全球社會中能否施展出其公共性影響，<sup>29</sup>抑或只是作為其他功能系統的文化資源？<sup>30</sup>貝耶爾認為宗教私人化現象要與宗教系統的現代功能相參照下才能有一個比較清晰的圖像，不能單單糾纏於區分公／私的技術性

---

29. 所謂公共性影響意即宗教的價值與規範能成為集體責任（collective obligation）的資源，從而導致集體行動的合法性。Peter Beyer, 《宗教與全球化》，同前，頁71。

30. 同上，頁70-75。

策略。所以為了比較明確地探討宗教私人化問題，貝耶爾於是轉向對此問題有深遠研究的盧曼。盧曼基本上認同貝格爾、盧克曼、柏深思、多伯拉爾（K. Dobbelaere）、韋爾遜（Bryan R. Wilson）等對宗教世俗化的論斷，即不同的社會功能系統從宗教的規範、價值、自證獨立出來，宗教不能扭轉這個趨勢。但盧曼卻認為在功能分化的社會結構中，宗教不單只從不同重要的社會生活撤退，更要持續面對着自我分化（即發展其組織上的專門系統）的壓力以保有其社會功能。這意指：在傳統的群體社會，個體從屬於特定地位的團體，其身份很大程度上事先決定了個體通達（access to）不同的社會性功能，如財富、權力、知識、宗教身份等等。在功能結構的社會中，這樣決定個體通達社會功能的方法被打破了，然而卻發展出盧曼稱之為互補的社會角色（complementary social roles）。同傳統社會那樣，個體現在通常只會擔當一種的特定專業角色，如醫生、政客、企業家、教士，並成為這些功能系統的公開的擔綱者，但與此同時個體又自由與平等地擔任一連串如病人、投票者、顧客、信徒的互補角色來參與不同的社會功能系統之溝通，並將自己私人的旨趣帶進溝通當中，因此從專業／互補角色的角度來看，宗教私人化是指：

宗教系統公開的代表者——專業者或領袖——對公共性  
影響相對下降加上對宗教之事決定私人化的狀況。<sup>31</sup>

所以按貝耶爾的定義，宗教私人化包括兩個向度：一是宗教代表者對公共事務影響力的下降，二是和互補角色

31. 同上，頁 78。

(不要忘記，信徒身份也是其中一種的互補角色)上的決定私人化 (privatized decision-making)。前者是世俗化 (secularization) 理論的核心。按我的考察，世俗化理論直指宗教在現代社會的影響力減退，但似乎沒有宣佈宗教在現代世界會消亡；<sup>32</sup> 後者是社會分殊化 (social differentiation) 的結果。多伯拉爾提醒讀者：盧曼決定私人化的論斷不屬於公／私劃分策略的範疇，而是屬於社會結構分化的後果。多伯拉爾甚至進一步指出，盧曼的決定的私人化就是世俗化。<sup>33</sup> 盧曼來這樣理解世俗化和宗教私人化與貝格爾和盧克曼、韋爾遜等的理解在研究典範上有根本上的差異，自然會對世俗化和宗教私人化得出不同的結論。<sup>34</sup>

盧曼式的宗教私人化的論斷沒有失實，基於互補角色決定上的私人化特徵，<sup>35</sup> 現代人在很大程度上確實依持其個人信念來消費、基於審美條件來投票或以個人的信念來信仰上帝。多伯拉爾認為，至少在歐洲顯明：信仰個人的上帝並不一定是消極的，它反而能抗衡韋伯式的世俗化

---

32. 事實上宗教在現代社會還顯示出相當程度的活力，參閱啟文，〈宗教在現代社會必然衰退嗎？——世俗化理論的再思〉，《道風：漢語神學學刊》，1998(9)，香港：漢語基督教文化研究所，頁 235-268。國內的法輪功現象正吻合此一觀察。

33. Karel Dobbelaere, *Church Involvement and Secularization* (教會參與和世俗化), *Secularization, Rationalism, and Sectarianism*, Eileen Barker, James A. Beckford 及 Karel Dobbelaere 編, Oxford, Clarendon Press, 1993, 頁 24。

34. 詳參 Karel Dobbelaere, *Secularization Theories and Sociological Paradigms: Convergences and Divergences* (世俗化理論和社會學典範：會聚與裂散), *Social Compass*, xxxl/2-3, London, Sage, 1984, 頁 199-219。

35. 當然互補角色選不能解決公私界限的問題，因為角色本身是公共性的，但個體在扮演那些角色中的決定是私人性的。例如，作一個學生的規範是頗為清楚及公共性的，然而其決定這樣學習而不是那樣，追求這個或那個成績，卻是其私人的事。當然，若果個體繼續想從教育系統得到好處的話，他必須依從教育系統最低限度的理性方法來作出決定，並可成爲一項政治性的事件，即是：受集體約束而作出決定，然而確又保留了不需向任何功能性系統屈服的個人和私人性決定。由於個體的生活方式或其個性會影響個體如何扮演其互補角色，構成對個體決定的不可預測性，因此形成了個體自由及平等的基礎。參〈世俗化理論和社會學典範：會聚與裂散〉，同上，頁 75-79。

——工具理性思維的擴散——的侵蝕，對教會及上帝本身更為有利。<sup>36</sup>

其次，貝耶爾接着認為：宗教私人化只是宗教在全球化過程的其中一個現象，另一個並存的現象就是因對公共性影響的下降，宗教要重施其公共性影響，希望收服失地。貝耶爾接受盧曼的觀點，認為在功能分化的社會中宗教發揮了雙重功能：一是宗教與社會整體關係中自身扮演的功能性(function)，即純宗教性溝通，如敬虔與敬拜、靈魂醫治、啟示、救贖等，是宗教自設的超驗性溝通密碼；二是宗教與其他次系統關係的表效性(performance)，即將宗教應用在由其他次系統產生卻又自己不能解決的社會問題之上，如經濟貧窮、政治壓迫、家庭疏離、環境破壞等等。宗教表效性首先以宗教道德密碼將社會問題詮釋為罪、無知、惡的後果，然後將宗教道德規範的踐履視為解決這些問題的鑰匙。<sup>37</sup>

宗教就是藉着表效性來施展其公共性影響的。構成區分自由派或保守派的原因並不是由於參與重施公共性影響與否，而是對道德密碼化態度上的不同。自由派也認為世上有惡，只不過是它不能清楚地被設定(localized)或個人化(personified)，因而自由派主張普世及寬容的道德倫理立場，偏重社會服務，結果是：在宗教功能性被削弱而表效性被增強的情況下，來重建宗教的重要性和對社會的影響力；相反，保守派則重申惡的可被設定性或個人化的，從純宗教道德倫理來觀察社會問題，結果是：宗教功能性的完整雖被保存下來，但卻與主導全球的社會結構相

36. 詳參 Karel Dobbeaere, 〈教會參與和世俗化〉, 同前, 頁 19-36。

37. Peter Beyer, 《宗教與全球化》, 同前, 頁 79-86。

衝突。自由派與保守派根本的差異在於：自由派認為良好的宗教表效性而不是功能性才是發揮宗教功能的前提。

承接上述的思想，貝耶爾審視了五個世界性宗教在全球化環境中發揮表效性的策略，包括美國的新基督徒右派（New Christian Right）、拉丁美洲的解放神學運動、伊朗的伊斯蘭革命、以色列的新錫安主義及宗教環保主義。作者背後分析的原理大同小異，筆者在此選了三股頗有代表性的宗教思潮：新基督徒右派、解放神學運動及宗教環保主義。

新基督徒右派靠近保守派那面，於七十及八十年代在美國興起，其主要信息是呼嚕宗教復興、道德革新及復興美國，企圖將傳統的基督教奠基為社會所有領域的支配性力量。在宗教道德密碼方面，新基督徒右派與基要主義略有不同：不強調純宗教功能性，而是強調透過《聖經》倫理和紀律性生活——藉由宗教表效性的方式——來解決因其他社會功能系統所產生的社會問題及道德衰落的現象。這些問題大部份都與身體拉上關係，所以新基督徒右派尤為關注對身體的控制，特別是對性的控制，因為它是道德規範的根基，也是國家規範的先決條件。性、色情、墮胎、同性戀都是新基督徒右派最明顯的控制對象，其他重要對象包括家庭與教育，因為它們塑造了對前者的態度。從傳統基督教觀點出發，新基督徒右派偏愛植根猶太基督教原則的傳統權威性家庭，否定用以建立多元與個人生活方式的現代家庭觀。<sup>38</sup>

解放神學基本上是自由派的表效性神學。解放神學家看到由資本主義全球化所導致卻又不能由資本主義自身解決的貧窮、政治壓迫等之類的剩餘問題（residual problems），

---

38. 同上，頁114-134。

解放神學家依據基督宗教的思想提出了解決的方案：解放受壓迫的人，改變構成壓迫根源的社會結構，因為基督宗教基本上具有解放的向度。他們首先將非宗教問題譯成宗教密碼（encoding），更將資本主義（現代全球問題的根源）理解為世上的惡，美國及拉丁美洲的精英就是惡的形身，然後再將現代／全球的價值——特別是平等與進步——理解為真正基督教的核心，要正確地實踐它們來解決那些問題。<sup>39</sup>

宗教環保主義兼具保守派和自由派的兩面性。宗教環保主義最具全球化特徵的，因為環境問題所涉及的不再是地區性，而是全球性。全球環境問題首先被判定為是社會功能系統的功能性分工導致的惡果，是各功能系統功能片面性所造成的後果，倡導解決這些問題的宗教表效性可分為三種類型：創造精神論（creation spirituality）、生態正義論（eco-justice）、管家職份論（stewardship）。創造精神論認為環境問題的徵結是人與自然間的創造秩序（一種統一、整體、和諧、持續、有意義的關係）的喪失，解決之道是要建立生態精神（eco-spirituality）——一種和諧的秩序與共融的生活；生態正義論認為問題徵結是人類社會間的不平等，解決之道如解放神學那樣是要建立正義的社會；管家職份論認為問題徵結則是偏離傳統的宗教信息，所以要恢復傳統宗教《聖經》中價值與倫理來作為解決問題的指引。<sup>40</sup>

在功能分化及自由的全球社會中，宗教大概有三種的處身樣態：從宗教自身出發，宗教要闡釋因現代性所帶來的改變的語義；從宗教間出發，諸宗教語義在一個公共性

39. 同上，頁 135-159。

40. 同上，頁 206-224。

宗教語境中展開身份平等的對話和相互的理解；從國際政治間出發，諸宗教探討共建國際政治倫理的可能性。宗教表效性其實是從第三種語境中出發的。的確，現今全球因面對着一連串棘手的問題而為宗教實現表效性提供很多機會，但這些問題真的不是個別功能系統獨自所能解決的，而是需要一種由諸宗教共建的有約束力和統一性的宗教倫理：

我們所說的全球倫理，並不是指一種全球的意識形態，也不是指超越一切宗教的一種單一的統一的宗教，更不是指用一種宗教來支配所有別的宗教。我們所說的全球倫理，指的是對一些有約束性的價值觀，一些不可取消的標準和人格態度的一種基本共識。<sup>41</sup>

極力建構這種宗教倫理的普世神學家漢斯·昆(Hans Küng)認為若果沒有這種倫理，全球共同體的生活基礎則處於極其脆弱的狀況中：「沒有世界倫理，則人類無法生存。」<sup>42</sup>現在，這種信仰倫理單由宗教方可提供，「宗教可以提供單靠經濟計劃、政治綱領或法律條款不能得到的東西：即內在取向的改變，整個心態的改變，人的心靈的改變，以及從一種錯誤的途徑向一種新的生命方向的轉變。」<sup>43</sup>著名的法律史專家伯爾曼(Harold J. Berman)也認為在即將來臨的新千年中，「我們的目標必須定在建立世界社群上，此一社群不但要靠共同接納的法律價值來維繫，也要靠其他共同的價值來維繫，這些共同價值的基礎

41. 孔漢思·庫舍爾編，《全球倫理：世界宗教議會宣言》，何光蕙譯，四川：人民出版社，1997，頁12。

42. 漢斯·昆，《世界倫理構想》，周藝譯，香港：三聯書店，1996，頁V。此書為《全球倫理：世界宗教議會宣言》作了神學性及哲學性的解釋。

43. 孔漢思·庫舍爾編，《全球倫理：世界宗教議會宣言》，同前，頁13。

是對聖靈的普世信念，這種信念是現在所有宗教共享的。」<sup>44</sup> 伯爾曼認為全球秩序將有賴法律與宗教相互依持：法律需具神聖或莊嚴 (sanctity) 的品性才能發揮其功能，法律的現代危機就是對此神聖感的失落，宗教就能勝任強化這種神聖或莊嚴感。<sup>45</sup>

宗教表效性作為公共性影響必須依靠一個能讓道德密碼成為社會調節權威的社會結構，但問題恰恰是：統一和有約束力的傳統社會的瓦解是現代功能分化的社會結構的前題，要宗教道德倫理成為全球社會的權威如何可能呢？我們不懷疑宗教在個別地區甚至對個別公共性事務有相當的公共性影響，但要對全球性事務如環境生態、生存性等問題作出支配性的影響，我們得要問：如何可能？

最後，在我來看，深受盧曼影響的貝耶爾在本書的研究並未超越盧曼的框架。事實上，貝耶爾是研究盧曼的專家，在《宗教教義和社會演化》一書中對盧曼的理論作了精闢的介紹。我認為本書最大的貢獻在於：透過闡釋宗教與全球化的關係，明確地、具體地應用了盧曼的思想來探討宗教對現代性擴展所作出的反應。

---

44. 伯爾曼，〈展望新千年的世界法律〉，《二十一世紀雙月刊》，1999 (6)，林立偉譯，同前，頁 10。

45. 詳參 H. J. Berman, *Faith and Order: the Reconciliation of Law and Religion*《信仰與秩序：法律與宗教的調和》，Atlanta, Scholars Press, 頁 277-287。

**Blank Page**

此頁為空白頁