

摩西、笛卡尔与卢曼

主体作为宗教社会学范畴

Oliver Jahraus, Ludwig-Maximilians-Universität München

1. 三个骗子：前命名的宗教社会学作为极端的宗教批判

不久前，有一部作品以德语和法语再度出版。这部作品在初次问世时是轰动一时的丑闻，而现在在我们的时代，它也引起了大家的高度关注。这就是出自 17 世纪末的《论三个骗子》。三个骗子指的并不完全对应我在标题里列出的三个人物，而是摩西、耶稣和默罕默德。这篇论文极力贬斥的是三大一神教兼文本化宗教即犹太教、基督教和伊斯兰教的创始人。它为启蒙运动的一个极端方面提供了一个引人注目的例子，启蒙运动在这里告别了神-上帝，这一所有宗教及其宗教生活和体验的终结视域。

在这部无神论的丑闻之书中，至少对我的思考来说，最有意思的地方是，它通过一种对宗教的功能主义观看来进行宗教批判，而这种宗教批判又已经被发展为一种前命名的宗教社会学。因为宗教创始人被说成了骗子，而他们的欺骗则在于，将宗教给定作为一种超验价值，比如说灵魂拯救的保证，以掩盖宗教的功能，这功能也就是稳定社会结构，让民众始终处于被监护状态，阻碍启蒙的进程，让自我确立无法实现。

即使宗教具有一种社会功能，它仍然可以具有其他功能，它也仍然可以具有功能之外的其他因素，如意味或者意义。我们如果用系统论来表达，那么在宗教上除了一种社会性的系统关联，至少还可以拥有一种心理上的系统关联。而这正是宗教批判形式为一种宗教思维所提供的攻子之盾的盾之矛。因为我们可以这样来论说，即使承认宗教显然被社会功能化了，这个定论对于上帝的存在或者宗教生活对于个人的意义并没有做任何言说。

2. 卢曼的宗教社会学和宗教的功能

如果我们将上述论文和卢曼的宗教社会学思考置于一种张力关系中，那么宗教社会学发展史的犄角和系统论的专门元素都会同样得到呈现。我对此进行简短评述：

系统论的基础是一种源初差异，系统论的工作总是着手于这种差异，也即系统与环境的差异。从这里出发会导出不同的操作可能性以继续深化这种差异：

首先，系统论将系统构想为观察者，而环境为被观察者。系统论还区分了观察与对观察的观察，后者即第二位的观察。当系统论将社会系统也构想为观察者时，它就发展出了一个模式

来解释，各系统之间是如何相互观察，甚至将这种第二位的观察机构化的。

其次，系统论可以区分不同的系统关联，将其给定为系统与环境之间的差别。系统论也就由此区分了体验和行为，将行为归于系统，而体验归于环境。同时，这一划分又过渡为心理系统关联和社会系统关联的差异。我在这里以极度简化的方式所描述的，也许听起来很复杂，其言外之意却极为丰富。因为这样一来，宗教体验或者信仰作为一边，作为社会系统的宗教作为另一边，两者得到了区分又处于彼此的关联中。卢曼正是如此来区分宗教与宗教系统的，虽然这种区分并没有产生许多影响。所以，社会功能必须始终放在宗教对于个人或者共同体的意义语境下来看。

再次，用系统和环境也可以将功能与功能的进化区分开来。伴随着宗教与哲学关系的变更，这两者与社会的关系也发生了相应的变更。欧洲的启蒙是一种源发时间点，这当然是无可争议的。

卢曼的宗教社会学思考在他发展系统论的早期阶段已经有所体现，1977年的《宗教功能》，这部著作远早于1984年发表的《诸社会系统》。他在不同的语境下一再地论及宗教问题，极为著名的是他的一篇100页的论文《宗教的分化》，这篇论文被收入《社会结构与语义学》中。最后，他甚至就此写了一部专著，即在他身后发表的《社会的宗教》，这部著作在他的社会史和社会理论模式即功能分化模式的基础上，提出了宗教作为社会的功能系统的论点，这部著作由此也可以列入一系列宏大著作中，这些著作讨论了社会的重大功能系统如经济、科学、法律、教育和政治。

确实，《三个骗子》与卢曼距离并不远，不仅因为在18世纪中期已经开始对社会功能进行思考，而且功能分化这样一个持续长久的过程在这一个时期进入了盛期。随着这一进程才会不仅在社会理论观察中，而且在社会层面上形成了诸社会功能。简而言之，卢曼的关于社会功能分化的理念如下：最迟在18世纪，社会结构发生了变革，西方开始形成一种新型的社会。如果说社会在这之前，至少在其基本结构上是层叠式的，那么从这一时期起，恰恰形成了水平方向的功能系统。在一个层叠式社会模式中，存在一种贯穿各个阶层的、清晰的、垂直方向的等级原则。在这个社会的顶层是君主和上帝，后者赋予君主合法性，并随之确立了所有的社会、文化和美学准则。世俗与宗教等级化的一致性导致这样的社会不存在今天意义上的宗教。社会本身无法与宗教区分。社会的每一个单独行为过程始终也是伴随着宗教意味，或者可以从宗教上进行解释的。

这一全社会意义，宗教在功能分化过程中丧失掉了。在涉及宗教这一在社会中发挥的意义时，这一过程不仅仅在西方语境中被描述为世俗化过程。然而谁如果将这种世俗化一以概之地、消极地看作宗教意义的损失，那他就忽视了这过程的一个本质维度——而这一点首先可以通过系统论的宗教社会学得到明确展示。当宗教在层叠式社会中渗透于社会整体时，宗教在严格意义上是无功能的。但是反过来这就意味着：在系统论背景上，世俗化也可描述为宗教在（西方）历史上首次获得功能的过程。

因为只有功能分化才发展出了社会基础上的功能理念。在这过程中形成了诸系统，它们各自在关涉整体社会系统时实现一个专门功能。

所以诸系统也与其他系统，而且是借助一个特有编码与其他系统相区别。这样一个编码是双向的，是某系统用以来观察世界的。对于宗教系统，卢曼给定的编码是内在/超验。这个编码也就将宗教系统置于如此状态中，为社会持有超验性。宗教功能化的原因必须在功能分化

过程本身中寻找。所以可以提出如此一个启发式的问题，功能分化带来的哪一个难题，成为了宗教系统的任务和功能。

主要的问题在于，整体社会无法再达到，无法对其进行定义或者——就其整体而言——观察。每一个系统和每一个观察者自身就是社会的某个部分，不再存在外在于社会的阿基米德原点。一切可以使用来达到如此一个原点的，总是只会由社会来推行。但是社会并没有达到。社会决定了一切，自身却是不可定义的。无法定义者，可以是这样也可以是那样，简而言之，就是偶定的。由此，这无可定义者，这偶定者，这无可观察者就成为了难题。宗教恰恰就是针对这一复杂难题的。卢曼的表述更加清楚：宗教的功能就在于：“将不可定义的偶在性引往可定义者。”

宗教肩负了这样的复杂难题，也就将偶在性转变为了复杂性，并且以此形成了系统，作为系统又具有了简化复杂性的功能，它将不可定义者转为了可定义的偶定者。最后，原本投射到社会外部的超验性通过所谓的再进入，成为了被区分者对区分的重新进入。宗教带来的可能性是，在生活的内在性条件下处理内在与超验的区分，让具有消极含义的偶在体验积极地转为信仰。

3. 卢曼的前提：世界社会、世界宗教与世界之神

对于理论现状的阐述至此为止。我现在想引入两个问题：其一，我想问，这一种观察在多大程度上必然会被尤其是当代的社会条件所证实、修正或者反驳。尤其值得注意的是我们这个国际的中德学术会议所提供的语境，并且有必要问，这样一种构想是否对全球的趋向做了恰如其分的考虑，还是高估了后者，这样的构想又如何用于一种跨文化的框架。其二，我想问，这样的构想本身在哪一点上为批评者提供了机会，如果说，它显然将自己本身理解为其所描述的一部分，却仍然没有能取得自身的前提条件。关键之处在于，这两个问题是互相制约的。所以我们在这里，在这个会场就得到了一个良机，批判性地来关注卢曼的宗教社会学。因为将卢曼置于我们在这里所代表的一个国际化跨文化语境里，是最好来做这样的考察的。

为了让卢曼用宗教来解决的那些难题能被观察到，而且显出其致命性，必须给定一个框架，它作为框架又必须始终是特别不确定的。这样一个框架就是社会。社会史无法被否定的概念。如果将这一概念与现代性的社会关系相连，那么可以说，现代的社会获得了在前现代中上帝所拥有的功能位。社会史所有交流的终极视域。如果将这一过程从其媒体基础借助意义概念来描述，可惜出于时间原因，我不可能做出这样的详细描述；那么还有另一个概念也呈现为如此一种终极视域：世界。世界，具卢曼说，是“所有意义的终极视域”。世界也是不可否定的，因为否定本身就是以意义为前提，并且生产意义的。

有趣的是，在卢曼这里可以发现一个出卖性质的语言使用。他的社会模式指的不再是地域意义上的社会，是不言自明的。如果卢曼说到社会，那么这总是一种世界社会。这一概念卢曼没有进行后续阐述，当他涉及到相关难题时，比如说涉及到第三世界的社会结构时，他提出的是世界社会边缘这样一个后现代的理念。然而恰恰是这个理念否定了世界社会的有效性。世界社会是没有边缘的。只有在此条件下才可以对世界社会进行辩护或者指责。不论是作何选择，或扬或贬，我们的会议也许都可提供例证。

然而觉得卢曼的世界社会首先是指晚期资本主义，或者后资本主义的现代社会，这样一种猜疑，在人们注意到卢曼论述宗教的方式时，尤其会占据上风。而这又表明，宗教显然是一个特殊的系统，也即，当我们将宗教构想为社会系统时出现的难题同时也是卢曼的社会概念带来的难题。宗教系统由此是功能分化的范式。我在这里主要是引用卢曼在论述世界宗教时的表述。他甚至还提到过一次世界之神。在这里，我在标题中列出的第一个人物就要出场了：摩西。

我们尽可以如此提出反对意见，在卢曼说道世界宗教时，所指的恰恰是这个名字通常所代表者的反面。世界宗教并不是世界的宗教，相反，它是指地区性宗教，只是它成功地在世界范围里得到了传播。卢曼在这里所说的是基督教-犹太教的宗教传统，或者是《论三个骗子》中所关注的犹太教、基督教和伊斯兰教。卢曼所说的也是文本化宗教和一神教。我想在这里想以反主流的方式来读卢曼，将世界社会和世界宗教的概念构成看作是可以在结构上进行类比的。

这三种具体的宗教恰恰是卢曼的抽象宗教概念的先导，这并不足为奇。如果注意到文本化宗教和文字化宗教的媒体基础与上帝的不可见性质之间的内在关联，就可以认识到，恰恰是这些宗教为以内在和超验编码为基础的功能分化带来了超前的演进。因为这些宗教显明地发展出了内在与超验的区分。

这种超前的演进并没有证明自己为进步，而是其反面，是退步，是退缩。宗教系统时钟还是没有得到充分和全面的分化，因为它的编码处理的是如此一个难题，它不仅仅对于宗教系统，而且对于社会系统整体和每一种系统形成来说都是基构性的。

甚至，卢曼的世界社会概念本身也获得了一种宗教维度。因为就世界社会来看，以系统论言之，在尝试观察社会时，观察者会体验到一种无法跨越的界限，一个被他体验为框架的框架，而他甚至无法将其作为框架来进行观察。对世界社会的观看对于观察者来说，正如对于18世纪的主体来说，对大海的观看。这是崇高感的一个显灵深刻，边界被体验为无边界。宗教真正的关联难题，与其说是社会的功能分化，不如说是世界的维度，这个维度贯穿了社会概念而使之成为世界社会。

我在这里提到主体并非偶然。主体是人在尝试以自身来为自身作出说明并体验自身时用来进行先验哲学描写的名字，正如笛卡尔所做的那样。

而这确实是卢曼自己所思考过的一个理念。他作为出发点的想法是，宗教将神本身定义为内在和超验差异的统一体。神由此对于宗教来说是基构性的。但是，依照卢曼的观点，当超验的位置上出现空缺，必须被重新占据的时候，在今天的社会中唯一可以考虑的待选项就是完全用排除法来定义的个人。卢曼同时也举出了一个不折不扣的“典范事例”：拿撒勒的耶稣。我们不难将他所指的个人与主体看为一致者，而将耶稣看作具有范式意义的主体典范。

我们现在总结一下：宗教与其说是一个分化出的功能系统，不如说是一种外在化，它的特有功能就是保持社会理念的宗教维度。社会、神和主体的概念由此互相接近。看起来似乎卢曼只是在某方面超越了先验哲学，或许甚而回落到了先验哲学之后，因为他以世界社会的伪装将主体，即使不是美化为，至少也指向了宗教性。不足为奇的是，观察到这一点的观察者，他不仅观察到了宗教性之物，他的观察也带有了宗教性。系统论由此也让自身带有了宗教色彩，因为它致力于让神，或者不妨说，世界社会这样的不可观察者变得可以观察。如果谁读过卢曼和彼特·福克斯关于言说和沉默的精彩研究，他也许就会同意我的下列说法，再没有

哪本书会有如此强烈的密教色彩，会如此像一本祈祷练习手册了，尽管它具有严格的系统论。

但是这对我们来说又说出了什么呢？对我来说，当我将卢曼放置在我们这样一个国际化、跨文化的语境中，面对迥然不同的社会史和宗教系统，就会产生一种悖论式的效果。因为恰恰在我们看清了卢曼的世界社会和世界宗教概念的地域性甚而个别化限制的时候，这样的概念却变得对这一语境更有意义，更有意思。我想将对不可观察者进行观察这一情况独立提出来。随着每一个人都必须面对的社会复杂性的提高，将社会作为整体来描述的必要性和困难也随着增大，这是非常可信的。社会，作为一切社会性事物的奠基性框架的概念，如果我可以如此来比较的话，变得越来越不可被观察。它的不可观察性越来越成为社会问题。跨文化交流的情境也总是这样一种复杂性提高，这样一种不可观察性的情境，不可观察的原因必然是许多的，例如实际中对陌生者的无知，或者系统上观察范畴的不一。如果想在全球语境中互相沟通，就要面对这样一个将全球作为框架却无法观察这个框架自身的情况。世界社会真正的宗教性维度是它的全球性，正如它自己所示。宗教之所以具有超前的演进，因为它训练了我们来面对如此情况。也许宗教在全球语境中重要性得以提升的原因就在于，我们越来越要面对这种情况。但是如果宗教今天也是全球化的一个效果，那么就可以将这一运动反转过来，利用宗教，比如说，作为对不可观察者的认可，以更好地应对全球化。

Source: <http://philosophie-religion.de/pdf/moxi-dikaer-yu-luman.pdf>

For more information on the conference "Philosophie und Religion" see philosophie-religion.de