

謝

辭

本論文得以順利完成，首先要感謝我的指導教授顧忠華老師，由於顧老師的積極指導與對學生之諄諄教誨，在學生撰寫論文期間，給予學生非常大的協助，也因為顧老師的適時提醒、包容與體諒，致使學生能努力不怠地完成論文。此外，學生也感謝參與論文口試的委員，陳志榮老師、湯志傑老師、魯貴顯老師，以及郭承天老師，感謝他們對學生論文給予的指正、指導，以及中肯的修改建議。同時，學生也要感謝在就讀社會系博士班的這段期間，陳小紅老師、黃厚銘老師、張峯彬老師對學生課業以及論文所給予的協助與建議；其中，過去三年多在黃厚銘老師帶領的讀書會下，以不同的方式體驗與理解社會學理論的精妙之處，對學生在獨立思考與邏輯推理上有很大啟發。另外，在此也一併感謝所有其他老師給予學生的教導與建議。最後，學生也感謝我的碩士論文指導教授林長寬老師，在學生博士班就學期間，提供學生住宿，讓學生能夠免於為生活瑣事煩惱，對學生學習與論文撰寫上有很大幫助。

另外，我也感謝學長亦偉、同學信洋、學弟家榮、譜鎮，在博士班期間共同激勵，尤其是感謝家榮與譜鎮，他們時常與我討論並給予建議，為我釐清許多研究與撰寫上的盲點。此外，我也要感謝經硯，帶來無數歡笑陪我度過撰寫論文的的日子，還有好朋友明德、Monica在這段期間的鼓勵與關心；最後，我希望將本論文獻給我的母親，在她多年來的包容與體諒之下，讓我能無後顧之憂地繼續完成學業並持續地給予我鼓勵。

僅此

國立政治大學社會系

劉育成

2011/3/16

中文摘要：

本論文從系統分化的社會演化觀點嘗試提出對現代民主之內涵與民主化開展之可能性的另種論述。本文中所提及的「民主」與民主化不一定跳脫西方世界對相關概念的想像與定義，但在嘗試將「民主」視為政治系統用以描述自身之方式的這個主張而言，無論是西方式民主或者是其他種類的民主均能夠含括於其中。此外，民主化的開展僅被視為政治系統朝向「民主」的一種系統分化的社會演化過程。西方國家對民主的界定則是在此分化的演化發展中，透過宗教與政治、宗教與法律，以及政治與法律等系統彼此之間、以及從社會中分化出來而取得之形式「之一」。這是一個對系統而言不斷增加複雜性的過程，也正是在此過程中，對於民主或民主化之內容的界定變得越來越不容易。在本論文對西方與台灣民主化過程的探究中，嘗試指出的是一個類似的功能分化的社會演化與系統內部分化的相互辯證過程。這個辯證過程使現代「民主」概念得以作為一個「未預期之後果」而出現。

宗教對信仰自由的維護與對人權的爭取毋寧是來自於自身的信仰元素。換句話說，與之有關的論述是以一種自我指涉的運作方式而獲得實現。此種不斷回到自身之信仰以尋求論述之正當性的作法在操作上賦予了這些論述正當性，這便是系統的自我指涉運作。就此而言，系統毋寧是封閉的，其在自身之中不斷地自我生產有關信仰自由與人權的論述。然而，也正是因為其運作上的封閉，使得宗教（長老教會）所生產出來的論述與接續之行動均能夠在內部獲得支持，從而對自身而言具有正當性。這個正當性也成為其能夠進行觀察與自我描述的基礎。從系統論的觀點而言，長老教會在政治與社會關懷的論述與行動上，便是以封閉為基礎的開放性自我指涉運作。若非以此自我指涉的封閉且開放之運作為其系統形成的特性，那麼論述與行動的正當性便易於受到質疑，甚至無法獲得系統內部的支持。據此，現代社會以功能為主要分化形式的系統形成，至少在時間面向上均必須取得自我指涉或自主性運作上的正當性。這個正當性決定於系統在多大程度上能夠持續地維持與其環境的界線。長老教會對人權與信仰自由的主張與論述的建構，或許是與政治系統對相同論題的溝通存在著無法跨越的差異。這個差異同時也標示的是宗教與政治系統之間的那個界線，而這個差異的維持在系統分化的社會演化過程中，使得「民主化」作為政治系統乃至於社會描述自身的語意是可能的。

關鍵字：社會系統理論、社會演化、魯曼、民主化、去分化

Abstract:

This thesis draws on Niklas Luhmann's theory of social systems, and examines the relationship between religion and democratization in Taiwan. In order to advance the analysis and to make some helpful suggestions, two points are firstly highlighted. One is the concept of democracy itself, and the other is the descriptions of it by the political system and by other social systems within society. The word 'democracy' has long history since ancient Greek city-state, however, its modern use and the meaning of it can possibly date back to the Middle Ages, especially to the sixteenth century. Modern concept of democracy relates to the tradition of monotheism, in this case referring to the Reformation and later to the formation of Western political philosophy. The second point argues that 'democracy' is simply a self-description of society, and its realization lies in the transformation of the form of differentiation from hierarchical to functional. Luhmann would like to link the semantics to social evolution, by which he can investigate and explore the dialectical process between semantics and structures. The analysis of the relationship between democracy and democratization refers to this dialectical process, concerning systems differentiation and social evolution.

Issues relating to democratization, the consolidation of democracies, and their discontented consequences, etc. need to be reconsidered in the sense that the concept of democracy and its modern descriptions utilize a 'paradox' which must be hidden while forming and maintaining identities, whether they be societies, nations, or individuals. This constitutes both positive and negative sides of the development of democracy, and also leads to crises gradually confronted by those 'matured' democratic Western countries and also by some third-wave democratizing regions. Among them exists a similar problem which will be discussed in this thesis: the concept of democracy and its modern developments are increasingly eroding its own foundation when the differentiation of subsystems and the evolution of society both go too far. This by no means indicates that there will not be any democracy in the near future. Instead, as an observer observing observations, this thesis inquires our present situations while at the same time attempting at offering some possible and also suitable questions from systems theory perspective.

Keywords: social systems theory, social evolution, Niklas Luhmann, democratization, de-differentiation

目錄

第一章 導論	6
第一節 引言	6
第二節 研究動機：從啟蒙理性到社會學啟蒙	8
第三節 問題意識：宗教與政治系統的分化作為民主化開展的條件？	13
第四節 宗教與民主化發展之關係：台灣基督長老教會的地位	18
第五節 各章節略述	23
第二章 宗教與政治系統的分化：一個社會系統理論觀點	29
第一節 引言	29
第二節 民主化如何可能？宗教、政治系統與「國家」	32
2.1 宗教與政治系統的分化	43
2.2 權力：政治系統的溝通媒介	47
第三節 政治系統的內部分化作為對民主的觀察	51
3.1 政治對立作為「民主化」開展的關鍵：系統內部分化與社會演化的 相互指涉	51
3.2 複雜性與民主、民主化	58
第四節 民主化作為結構與過程的辯證	63
第三章 一個西方歷史的考察：改革宗傳統作為宗教與政治分化的 原型	67
第一節 國家與教會、世俗之國與神之國：系統分化的開端	67
第二節 路德與宗教改革：兩份文件	71
第三節 加爾文與改革宗傳統：從信仰到政治行動	76
第四節 諾克斯與蘇格蘭長老教會	81
第五節 從神聖／世俗到超越／內在：洛克與魯曼	88
第六節 從加爾文主義到台灣基督長老教會：一個理論架構的提出 ..	96
第四章 宗教與政治系統的結構耦合：台灣基督長老教會與台灣民 主化運動	99
前言：	99
第一節 從 1970 年代台灣基督長老教會發表的三份文件談起	100

第二節 台灣基督長老教會「政治」行動的正當性及對系統分化的可能貢獻.....	110
第三節 台灣基督長老教會與民主化：社會演化與系統分化之產物	114
第四節 民主化開展的契機：宗教與政治系統的分化與結構耦合....	125
第五章 從分化到去分化：宗教對民主化危機的可能回應	129
第一節 民主 vs 民主化：系統的自我描述與系統分化的社會演化 ..	129
1.1 何謂民主？	129
1.2 何謂民主化：朝向民主政治系統的社會演化發展？	138
1.3 朝向民主化的可能性：系統分化與結構耦合	147
第二節 現代社會的「去分化」危機：政治系統對全社會的論題化	148
第三節 宗教對現代社會去分化之危機的可能回應.....	155
第四節 小結.....	164
第六章 結論	167
參考書目	175



第一章 導論

第一節 引言

誰，作為整體的一部分，能夠真正地再現整體(1990[1981]: 13)? 德國社會學家魯曼(Niklas Luhmann)從上述的提問出發來探究社會系統與社會的關係。我們也可以想像，台灣社會作為一個整體，它是如何描述自身? 以及，在台灣社會中的諸多系統是如何建構社會與想像自身? 首先，此一對社會與自身的想像與描述存在的是有關「界線」的概念，無論這個界線是清楚亦或是模糊、容易定義或者是不容易定義，我們都可以在運作上觀察這些界線劃定與變化。¹然而，更重要的是，社會與系統對自身與他者之界線的想像、建構、理解與描述，或許只能在自身的運作之中完成。此一關於界線本身的「變/不變」與「不穩定/穩定」，所指出的正是現代社會用以描述自身的內涵，而這也是有關「認同」的問題。在現代多元且以功能為主要分化形式的社會中，界線的生產與維持便成為社會與系統運作上最重要但也是最不重要的問題。這是因為社會與系統的封閉性與開放性運作在建構或想像此一界線的同時，卻無法一直維持該界線相同的內涵。因此，就社會與系統運作上所使用與維持的界線而言，社會與系統對其自身的描述也就無法從社會或系統「自身」而獲得，相反地，這尚需要考量的是社會中各種功能系統之間的關係，以及社會與各次系統之間的關係。這指出了三個用以觀察現代社會的不同的層次：系統與自身之關係、系統彼此之間的關係，以及系統與社會的關係。對這三個不同層次的觀察是在時間面向上的一個社會演化與系統分化之過程。這個過程涉及的不僅是社會史(social history)的探究，同時也是概念史(conceptual history)的考察(Koselleck, 1989)。從這個界線在社會橫向與概念縱向的變化出發，對社會與系統的觀察或許能夠避免在時間面向上將歷史事件錯置與誤讀的謬誤，同時也能夠開展一個結合社會史與概念史的新的理解方向。

台灣是世界社會(world society)的成員之一，作為一個獨立且自主性運作的「想像共同體」(imagined community)，台灣社會的自我描述至少也是一個政治問題。²在多元主義與尊重少數族群的普遍論述中，諸如「誰具有代表性?」「誰能夠為誰發聲?」「誰又何以能夠代表大多數人的聲音?」等問題，均反映了前

¹ 例如馬克斯(Karl Marx)對資本主義的分析，尤其是對商品二重性，亦即使用價值與價值，以及對勞動二重性，亦即具體與抽象勞動的分析，必須是在一個想像的社會「範圍」之內，始得以指出商品與潛藏於背後的社會關係之內涵。參考馬克斯(1887[1867])。

² 安德森(Benedict Anderson)將民族(nation)定義為是一種想像的政治共同體，它不僅被想像為本質上有限的，也是擁有主權的共同體。他說道，「即使是最小的民族的成員，也不可能認識他們大多數的同胞，和他們相遇，或者甚至聽說過他們，然而，他們相互連結的意象卻活在每一位成員的心中」(Anderson, 2010[1983]: 41-3)。

述魯曼式的(Luhmannian)提問。當現代社會中沒有一個團體或組織能夠完全地取代或等同於社會整體而再現全社會之時，我們或可重新考量社會系統理論對「社會如何可能」的分析，在某種程度上似乎仍是有意義的。現代社會中所存在的諸如政治、經濟、教育、法律等系統，均試圖再現全社會，或透過自我的論題化而將自身對社會的理解擴展至社會中的其他部分，並嘗試取得主導地位。然而，這些系統也需要維持自身與其他系統的界線，各自系統都有需要堅持的自主性，因此是在一個不斷化約來自於系統外部的複雜性，以及同時製造出更多複雜性的過程中，維持與其他系統(或環境)的界線。然而，就社會系統的運作特性而言，上述的嘗試或許是不可能實現的。就如同馬丁路德(Martin Luther)在〈論世俗政權的限制〉(On the Limits of Secular Authority)一文中所主張的教會(神之國)與國家(俗世之國)之關係一般，他認為這兩個國度毋寧是功能上分化且相互依賴的實體，彼此之間是無法相互地化約或取代的。

在分析上，現代社會中系統的自主性運作與界限之維持與「功能」有關。這不是說，功能是作為系統存續的基礎：系統不是因為功能而存在，相對地，**系統是在運作中實現其功能**。這是「運作建構」(operational construction)的特點(Luhmann, 1989[1986])。我們可視「功能」為系統是否有能力在自身之中再現自身的依據。因此，對法律、政治、經濟與宗教等系統而言，是否具有並發揮「功能」便是與自主性運作的維持有關。唯有能夠維持系統自身的自主性運作，這些系統才會被視為「該系統」而獲得實現。自主性運作則使功能上的「分化」得以繼續維持，朝向一個不斷分化的未來。在這裡，「分化」指的是**差異的增加或倍增**，而差異的增加使得「實在」(reality)也會隨之增加。系統透過一個差異，或Spencer-Brown稱之的「區別」而得以運作。「系統運作」指的是便是其正在進行中的「觀察」，而觀察所需的便是「差異」或區別。「作出差異」或者是「作出區別」這件事便是系統運作的內涵。例如宗教系統的運作必然要能夠區分何者可以是屬於宗教，何者是不屬於宗教。若非如此，我們便無法分清楚哪些是宗教現象，而那些不是宗教現象。這涉及的是兩個不同系統在結構上的耦合，其一為社會系統(宗教系統)，其二則是心理系統(個別的人)。前者區分神聖與世俗，而後者則是將這個區別予以論題化或二次編碼之後，而能夠將所謂的「宗教現象」透過「意識」(心理系統的溝通媒介)而賦予意義。其他次系統的運作也是一樣，每一個系統運作的區別不一定是相同的，而不同的差異或區別之運作若能取得相當程度的自主性，那麼我們便可說這個運作具有系統特性，並能夠與從社會與其他系統中分化出來。這是具有功能性的「分化」內涵。現代社會的功能分化指出的是，這些分化出來的功能系統嘗試對全社會(作為這些個別次系統的環境)「投射」出自身的建構與想像。然而，這些建構與想像的總和並不會等同於全社會自身。例如就政治系統而言，無論是民主、威權、憲政或者是獨裁等，其自身之運作一方面是作為社會論題化自身的基礎，另一方面，政治系統對自身的描述也依賴著自身所使用的差異或區別或符碼，而得以重構、限制與指出自身與其他功能

系統的分化。另外，就民主政治系統而言，其自身內部的分化也轉化了過去所使用的區別之內涵，這個從統治者／被統治者轉變為政府／政治對立，再到政府／政治對立／公眾的內部分化，一方面強化政治系統與其環境的界線，另一方面也使得有關現代「民主化」的語意與社會結構得以被論題化與實現。

第二節 研究動機：從啟蒙理性到社會學啟蒙

康德(Immanuel Kant)在其著名的〈答何謂啟蒙〉(An Answer to the Question: What is Enlightenment?) (1996[1784])一文中，對「啟蒙」的內涵有令人深省的討論。³他認為啟蒙並非是要強調人所具有的理性，或打開人的理性，而是一種「脫離」(Ausgang, an 'exit', a 'way out')，這個「脫離」也不是要人脫離不理性的狀態，而是要脫離沒有辦法公開地使用理性來評斷事物的受限制狀態。就此而言，問題乃是「何以人們無法公開地使用理性？」「何以人們沒有勇氣去公開地使用自身之理性？」因此，康德所謂的「不成熟」指的是那個「無法使用自身之理解，而不依賴外在力量」的狀態。人本來就具有理性，只是人不敢或沒有勇氣去公開地使用其理性，而寧願受外在事物的引導來看待(觀察)事物，且作為行動的依據。康德區分「理性的公開使用」(public use of reason)與「理性的私下使用」(private use of reason)，指出的乃是有關理性的「使用」，而非理性或非理性之區別，或者，也不是人具有理性或不具有理性之區別。因此，啟蒙對康德而言，所要探討的是如何使人們有勇氣公開地使用理性，以及有哪些限制阻礙了人們公開使用理性的能力，而非受外在力量的引導，僅能將其理性的使用限縮於私領域。⁴此一「理性的私下使用」或可類比於魯曼所謂的「系統理性」(system-rationality)，例如康德舉牧師的例子，其指的是所傳的教義、儀式等均必須是宗教系統運作之產物的一部份。⁵「理性的公開使用」則是指牧師作為學者的身份，則可以公開地透過書寫的方式對其所作的儀式、信仰內涵等進行檢視或批評。換句話說，透過結構耦合的方式，系統得以將自身之溝通在環境中再現。

³ 然而，施密特(James Schmidt)(2007: 2)的分析也指出，對於此文之解讀或誤讀也造成了一些不同的結果(2007: 2)。他以康德寫作此文之目的作為對該文分析的出發點，一方面認為康德原本是在反思其時代是否為已然啟蒙了的時代，另一方面則指出對前述問題的誤解導致將康德視為是建立啟蒙時期的一般性特徵的關鍵人物(Schmidt, 2007: 4)。

⁴ 傅科對此則有不同看法。他認為啟蒙是一種「態度」，這種態度的特徵是批判性的。施密特(2007: 7)認為傅科將此「批判性的態度」與康德的啟蒙相關連乃是與其關注「如何不受到治理」(how not to be governed)的問題有關。因此，就傅科而言，相較於康德欲指出的是限制人們公開使用理性的那些可能對象，他認為應該關注的是「在那些知識所賦予的具有普遍、必需與強制性的內容中，哪裡是被單一、偶變且獨斷之限制的產物所佔據」之問題。他認為以「系譜學式的」為其設計，以「考古學式的」為其方法，方可透過對事件的歷史調查來建構並且認知我們自身為行動、思想與說話的主(Foucault, 1984: 45-6)。

⁵ 康德對理性的私下使用之描述為「當人是作為機器中的一個齒輪之時」(1996[1784])。此外，康德區分理性的私下與公開使用或可類比於一階與二階觀察，前者必須要將當下觀察之運作中的弔詭予以隱藏，而後者則是用理性來使用理性，亦即對「觀察」進行觀察，這是傅科所謂之「to reason for reasoning's sake」。

在其討論中，康德區別一種時間先後上的差異且想要指出的是，就現代社會而言，只要賦予人們公開使用理性的自由，啟蒙仍是可能的。⁶對他而言，人們無法公開地使用理性的原因似乎是受到外部力量的限制。此外，人們也因為長期受到外部權威的限制而變得對此外部力量產生依賴。換句話說，人們已被規訓為不再習慣或不再想要公開地使用理性。這導致人們越來越懶惰與懦弱，而逐漸喪失勇氣去作這件事。就此而言，康德認為目前這樣的現象，亦即人們沒有勇氣去公開地使用理性這件事，乃是人們自己招致的。⁷他對啟蒙的看法至少指出了如今我們並非是身處於已經啟蒙了的時代(an enlightened age)，而是啟蒙的時代(an age of enlightenment)。這是說，在其所處的時代中，啟蒙的可能性已然出現，這不是一個完成的狀態，而是一個進行中的過程(ongoing process, ref. Foucault)。康德對啟蒙的論述也指出了這個進行中的過程將會持續下去，一個世代接著一個世代。這不是說不會有完成的一天。無寧說是，這個完成永遠具有的僅是一個暫時性的狀態。當下一世代的人重新獲得洞見或新的看法時，其有可能推動的又是另一個啟蒙的過程。對於這個過程的否定才是應該被反對的。

如前所述，康德並不是試圖指出人是具有或不具有理性，相反地，對其而言，人具有理性這件事是不需要懷疑的。然而，人對自身理性的使用會受到限制，無論這個限制是來自於自身或外部環境。對康德而言，想要能夠有勇氣公開地使用理性的唯一條件便是賦予「自由」。事實上，我們不可忽視的是，康德在這裡想要對比的乃是公民自由(civil freedom)與個人精神自由(spiritual freedom)。這與該文論述的背景及其所欲回答的問題有關。較多的公民自由(理性的公開使用)似乎對個人的精神自由(理性的私下使用)有所助益。然而，前者為後者建立了一個界線。換句話說，較多的公民自由確保了後者不能任意地干涉前者。例如，作為牧師的角色，其能就教會或宗教所賦予的職責來教導或傳佈信仰與知識。另一方面，該牧師或許也同時作為康德所謂的學者，其可以有充足的自由公開地使用理性來評斷或討論有關宗教或信仰的事務與內涵。因此，若是擁有較多的公民自由便可確保個人的精神自由無法任意地干涉前者，亦即從另一個角度觀之，前者所具有的自由反而是限制了後者對前者的干預。相反地，較少的公民自由則會賦予後者有足夠的空間可以完全發揮其能力(理性的私下使用之能力)。既然較沒有能力公開地使用理性，必然會擴大另一種理性之使用，反而會反過來限制公民自由。

康德在這裡所試圖對比的兩種自由或許反映了當時國家與教會的緊張關係，或者是世俗與神聖權力之間的關係。以自然法為基礎的理性觀強調人具有足夠的

⁶ 傅科對康德之啟蒙的分析指出，「理性之使用」必須是其自身之目的。他認為當人們只是為了要使用自身之理性而使用理性、當人們是作為具有理性的存有而使用理性，以及當人們是作為具有理性之人性的一份子而使用理性之時，那麼理性的使用就必然是自由且公開的(1984: 36-7)。

⁷ 或許這可以說是一種自證預言，或者是心理學上所謂「習得的無助感」(learned helplessness)。

理性來管理世俗的事務，然而時下的教會（尤其在德國是以抗議宗為主）卻是認為人是有缺陷的，無法瞭解神的想法，因此必須遵循神的教誨與指導，方能獲得救贖。將一切事務訴諸於神的理性乃導致了康德所謂的人的懦弱與懶惰，凡事均以神為最終依歸的作法使得人類無法公開地使用理性，致使公民自由無法擴張，反而是自我受限。這個「不成熟」狀態雖是自身所招致的，然而對康德而言，卻是因為時下將所有的事務之決定或運作邏輯均歸之於神，或者訴諸於一個超驗的力量，甚至我們可以說是由國家來扮演這個角色。換句話說，人對神的依賴或人對國家的依賴導致其自身理性之使用的限縮。康德所謂的「啟蒙」亦即是要揭露人所具有之能力，透過賦予其自由（最小限度的自由，無論是從宗教中解放出來，還是從國家中解放出來），使其得以公開地使用理性，而不再需要外在力量的引導，從而獲致啟蒙。⁸

康德對「啟蒙」的論述雖然有其特殊的時空脈絡，若以其為出發點，一方面往前延伸而與宗教改革運動先驅路德之思想作一對照，同時也往後延續以魯曼對啟蒙的觀點進行對比，或許會產生有趣的看法。⁹魯曼的反人文主義之傾向與路德有類似之處，其社會系統理論在某種程度上也被視為是反人文主義的(Moeller, 2006)，簡單地說就是以系統理性來取代對人的理性之論述。¹⁰然而，這不是說，魯曼認為人的理性不再重要，或者是不可信賴。對其而言，除去掉宗教在過去的人類歷史中所扮演的主要論題化社會之功能角色後，無論人的理性是否可用來理解神或者是這個世界，無寧說伴隨著社會演化的發展所導致的是，我們無法過於簡單地將如今的社會等同於個別的人之集合。¹¹同樣地，我們必須從另一個不同於將人視為社會之組成的角度來重新檢視社會及其運作，個別的人並非不重要，或未扮演任何角色。相反地，個別的人作為心理系統，其與社會中其他功能系統的互動，或許可提供關於「現代社會秩序如何可能」之問題的一種新觀點。¹²根據魯曼，功能分化是建立在個人與角色分離之基礎上。就此而言，個別或具體的人與其角色之間的關係不再是固定不變，而是可透過角色的轉化與不同的功能系統發生關係。社會的系統必須將在其內的所有具體的人均視為其環境，無論是透

⁸ 就其文最後隱含對當權者 (Frederick II) 的提議，「啟蒙」的問題對康德而言乃是一個涉及宗教的政治問題。

⁹ 對康德〈答何謂啟蒙〉一文之脈絡的討論及其所激起的後續爭議，可參考施密特(2007)。

¹⁰ 路德的反人文主義傾向，參考史金納 (Skinner, 1979[1978]: 4)。魯曼的部份可參考桑西爾 (Thornhill, 2006)。此外，傅科對啟蒙的分析也指出「啟蒙」與人文主義 (humanism) 之間存在的是一種張力關係，而非是能夠將其等同。然而，這不是說「啟蒙」是反人文主義的，對他而言，啟蒙是一種「態度」(ethos)，關注的是對「當下」(the present) 的反思，而人文主義卻總是帶有價值判斷的一連串主題式論述。後者也以各種不同的形式不斷地在歐洲歷史上出現。因此，啟蒙並無法等同於人文主義(Foucault, 1984: 42-4)。

¹¹ 參考克里斯蒂斯 (Christis, 2001: 335)。對魯曼而言，系統與環境的區別取代了存有與非存有的這個本體論上的區別，同時也取代了主體與客體的這個知識論上的區別。然而，這不是說魯曼否定人的存在。無寧說是，這個知識論上的主體或認知的人，乃是一個正在進行觀察的生物、心理或者是社會系統。

¹² 就心理系統與社會系統所共享的系統運作特徵而言，其所謂的系統理性 (= 理性的私下使用，或者系統運作即為理性的表現) 並沒有高低或優劣之別，也因而沒有獨崇人類理性之問題。

過何種方式，包括否定或排除其存在也是一種系統的運作方式。例如自我描述為民主的政治系統必須要能夠含括所有的人，不論是透過「有選舉權／沒有選舉權」或者「選民／非選民」等區別。¹³據此，個別的人與社會的關係轉變為系統（心理系統與社會系統）彼此間的耦合關係，此種關係之基礎表現在系統與環境的根本區別之上。¹⁴由於個人與角色的分化導致個別或具體的人在社會系統中不再具有根本的重要性，也不再能夠作為社會的組成元素。因此，有關「現代社會秩序如何可能」的提問與回答必須要以其他方式來理解。

魯曼對啟蒙的論述是社會學式的，他認為社會學觀點能夠提供啟蒙一種新的內涵。他對啟蒙運動的回應與反思構成其社會理論的出發點及其目的。在〈社會學的啟蒙〉(Sociological Enlightenment) (1967) 一文中，魯曼討論了社會學與啟蒙之間的關係。他認為啟蒙運動過度強調人的理性，因而忽略社會的因素。他對「理性」的論述乃從「觀察」概念出發，「觀察」作為一種運作，必然要由系統自身出發。¹⁵此外，透過對「觀察」進行觀察及其不斷反復地運作，系統得以自我觀察與自我描述。「理性」則是觀察本身的構成部分，根據湯志傑，此種「理性」指的是不過是系統得以將自身與環境區別的運作，並藉此區別的「再進入」系統中的觀察(Luhmann, 1996: 181)。據此，「理性」只是用來「維繫系統本身對於演化的高度敏感性，理性問題就這樣轉換成觀察的問題(Luhmann, 1996)。啟蒙運動的弱點在於其相信關於社會的所有問題均能夠透過「(普遍)理性的使用」來解決，並且視理性為人類的固有屬性(Luhmann, 2005[1967])。¹⁶相反地，社會學卻提供了理論上的工具，而得以捕捉多元的、同時的與多因多果的社會發展特徵。他認為社會學乃是在尋求可確定之事實與行為的社會條件，並且能夠將決定社會的因素及其所經驗的演化視為是不可預測、可變且是偶然性的。因此，社會學是在社會自身之中尋求社會事件的原因(Thornhill, 2006: 77)。因此，Luhmann認為，從社會學的觀點而言，啟蒙運動毋寧是誤解了社會，也誤解了理性本身。他指出將理性的根源置於個別人的心智能力之中是不正確的。在忽略社會過程的考量下，啟蒙運動「將建立具有約束力的理論性洞見、真理或法律之能力交給了『理性』，並且透過這些洞見來組織與控制了社會的存在」(Luhmann, 2005[1967]; Thornhill, 2006: 77)。據此，對魯曼而言，理性並非是具體的個人的反身性之理性 (reflexive rationality)，而是社會中系統的內部理性。這是其所謂的「系統理

¹³ 參考魯曼 (2008[1993])。另外，湯志傑(2003: 34)對「差序格局」及中國歷史上公／私概念之發展的討論即指出，其所具有的乃是自我主義而非個人主義之內涵，是「以己為中心往外推，而非以群／己區分為前提，承認己之外的他人和群的存在」。其結果便是強調人身 (person)，而「使得個人、角色的分離有限，人／我間常無明確的界限，以致於無私 (impersonal，或譯「非個人性」) 及隱私的發展皆始終不足，自然也就難以推動功能分化的全面發展，形塑出近代西方多元脈絡的社會型態來」(湯志傑, 2003)。

¹⁴ 現代社會的多元與可變之特質在很大程度上必須取決於系統分化的程度。這可以用來討論系統理性作為形上學的完成，或者是魯曼所謂的後形上學理性之概念。

¹⁵ 魯曼對「觀察」的定義是：任何一種作出區別以指出一邊（而非另一邊）的運作(Luhmann, 1998[1992]: 47)。

¹⁶ 參考桑西爾(2006: 76)。

性」。當系統在自身的穩定化過程中化約且發展複雜性時，此種理性便會顯現出來且具有效力。正是因為此種理性，所以啟蒙運動需要社會學。啟蒙運動必須是一種社會學的（sociological）啟蒙運動。¹⁷他認為啟蒙運動主要的缺點乃是將人類，而非社會的系統，視為社會演化的來源。對其而言，系統或許才是促進且使社會的理性化過程得以存續的主要源頭。系統乃是真正的「啟蒙運動之媒介」，這個媒介只能透過社會學來理解(Thornhill, 2006: 78)。

桑西爾(2006: 78)指出，魯曼是以一種功能分析的方法來看待社會學與啟蒙運動的結合，此種方法拒絕將理性化或外部的「因果關係法則」視為調查的假設之基礎。換句話說，在社會中所發生的事件只能在社會中，透過社會所熟悉與運作的方式來理解。系統自身運作出來的理性與賦予自身的正當性構成了對溝通事件的理解方式。系統只能處理那些以其自身的編碼方式來處理的事件。對魯曼而言，唯一具有意義的理性便是「系統理性」。理性化指的是一個自我生產的社會系統的自我反思（autopoietic self-reflection of a social system），當系統在回應其環境的複雜性且製造出適當的內部複雜性之層次時。這樣的理性化與個別的人是無關的，因而無法被視為一種滿足特定人類需求之原則或法則。他認為此種「理性」的內涵是，「就其能夠吸收複雜性且解決該複雜性所製造出來的內部問題，以及就其能夠在一個極度複雜的世界中排除其他可能性且保存一種較高的、更可理解的世界而言，系統便是理性地運作著」（Thornhill, 2006: 79）。

對於啟蒙運動的討論使魯曼正視啟蒙運動的政治內涵，其表現在理性—法律概念的政治正當性上（rational-legal concept of political legitimacy）。¹⁸魯曼認為啟蒙運動並非是真正的啟蒙，正因為其是由人的理性所構成。據此，啟蒙運動以人的理性為中心的政治思想，同樣也無法被魯曼所接受。他認為現代自由政治理論的概念核心乃是虛幻且簡化了的形上學建構。對他而言，政治系統中的「正當性」只不過是一個「偶變性公式」（contingency formula）。例如桑西爾的看法是，

政治系統並沒有藉由順從外部性地演繹出來的規範或責任而獲得與利用此正當性，而是透過賦予自身一種分化與偶變的形式來確保了正當性，此種分化與偶變的形式允許政治系統在其自身的溝通之中建立一個可預測性的層次，……在社會中將其政治過程建立為是有效且可行的一系列之運作(Thornhill, 2006: 81)。

¹⁷ 對魯曼而言，社會學否定了個別的人能夠以其理性來發現共同為所有人類所擁有的事物、共識或甚至是真理。他認為社會學總是將理性視為是系統的屬性，並將理性化過程脫離簡單或個人化的原因。因此，社會學得以對啟蒙運動進行修正。

¹⁸ 有關啟蒙的政治性意涵，可參考傅科的說法，「啟蒙」，或者康德所謂「理性的公開使用」乃是一個政治問題(Foucault, 1984: 37)。另外，也可參考施密特 (2007)。其中所涉及的是有關「服從」與「反抗」的問題，正可對比於康德所區別的理性的私下與公開之使用。從西方政治傳統的發展史觀點而言，前述問題(或區別)的源頭正是在於國家與教會、政治與宗教的互動關係之中。

啟蒙運動以人的理性作為形上學的完成，亦即強調最終必須有一個普遍理性的出現，這個普遍理性必須是脫離超驗哲學的內涵，而以人的理性為最終依歸。然而，魯曼認為此一以人的理性為根基的形上學或許應該受到修正，這樣的想法使他放棄「社會是由人所構成」之觀點，並且提出了一個不以主體哲學為出發點的思考架構。在此架構中，理性並非是個別的人之屬性，而是系統的屬性。人是社會的環境，而非構成社會的組成元素。系統透過其理性化的運作而在自身之中再製其所需要的溝通，並且也製造其對環境的溝通。社會便是由溝通所構成，系統藉由使用系統與環境的這組區別而將其他系統視為是在其環境中的系統，對之進行溝通。藉此而得以重構並解決帕森斯（T. Parsons）所提出的「雙重偶變性」（double contingency）問題。對啟蒙運動與社會學之關係的討論或可連結到政治與宗教系統在社會中的演化發展。現代政治系統的形成乃是一個從天賦人權與自然法觀點的爭辯，轉移到對人的理性之強調，並且將人的理性之缺陷透過宗教系統的編碼予以概化之後，而成為現代政治系統（自我描述為民主的政治系統）的基石。就魯曼對啟蒙運動之前、運動本身，以及後啟蒙時代的討論而言，其同時也是一種從形上學到主體哲學，最後到「系統理性」的發展過程(Thornhill, 2006: 81)。

第三節 問題意識：宗教與政治系統的分化作為民主化開展的條件？

西方歷史的演化過程反映著宗教與政治之間關係的變化，並且對現代政治體制與政教關係有深遠的影響。我們可以說現代民主概念的起源便可追溯到西方歷史上的國家與教會之關係的消長。國家與教會對於是否以及如何擁有與行使神聖或世俗權力之爭論的歷史，促成了兩者的相互獨立且依賴的發展。這個發展進一步使得除了國家與教會之外的社會次系統，諸如經濟、家庭、教育等，獲得自主運作的可能性。這些個別次系統劃定自身與其他系統的界線，並得以發展出屬於自身的論述場域。因此，在社會中，我們能夠區別政治與宗教、家庭與教育、宗教與家庭等彼此之間的差異。這種種的差異均象徵著社會的分化，而「分化」便是此一差異增加或倍增的過程。然而，對於這個差異之增加的社會演化過程卻有不同的看法。分化的類型在社會演化發展中也有著不同形貌與內涵。就本文而言，現代民主概念的出現與民主化過程與此種社會中差異增加的過程有關，至少從過去的分化(fragmentary differentiation)到階層分化(hierarchical differentiation)的社會演化中，均未能充分指出現代民主概念的可能性。現代社會以「功能」作為主要分化形式或差異增加之過程的特性，或許提供了我們在使用民主一詞時所持有的現代觀點。此外，民主化則是因著對於民主這個詞的社會使用而獲得開展。據此，民主與民主化是與現代社會的功能分化有關。

有研究者認為現代民主概念的出現是政治與經濟系統的分化及其產物。然而這無法解釋在現代社會，甚至是在許多第三世界國家的民主化過程中，仍經常是「以政領經」，透過計畫經濟的運作來帶動政治民主化的發展。這指出的並非是經濟與政治系統的分化，反而是政治介入經濟的運作。儘管在經濟有了起色之後，經濟系統或許會為了維持此其成果而要求政治系統給予更多的權力，使其得以更加自主的運作。這往往被視為經濟帶動民主化發展的內涵。然而，大多數的結果是，這些國家的經濟發展與民主化成果無法持續獲得維持或鞏固的現象。¹⁹究其原因，一方面這固然與個別國家原有的政治體制有關，另一方面，經濟自由化或許可以作為民主化的動力，但對於是否能夠推動民主並繼續維持民主化的成果，卻是值得討論的。²⁰據此，對於民主化的發展與維持除了經濟與政治的分化之外，或許應該更深入考量其他面向。²¹本研究主張，儘管經濟或政治面向對於理解民主化的發展與維持有一定程度助益，但或仍有不足之處。現代民主的發展雖與功能分化有關，但或許不能僅將之視作為經濟同政治分化的產物。因此，本文即認為必須考量其他系統分化的可能性，在進一步將宗教（系統）納入思考之後，也許對民主化有更深刻的理解。換句話說，自由市場經濟的建立與發展或許有更根

¹⁹ 台灣即為一例。經濟自由化不必然會導致民主化的發展，或者其間之關係應該要謹慎考慮之。假如我們參考第三世界國家民主化之過程，或許會對此有更深入的認識。郭承天、吳煥偉(1997: 77)的研究即指出四種民主化與經濟發展之看法，並分別對此進行論述，其分別為（一）經濟發展可導致或有助於民主化，（二）民主化會促進經濟發展，（三）經濟發展不一定會導致或有助於民主化，（四）民主化不一定會促進經濟發展。

²⁰ 例如湯志傑(2009: 200)即指出台灣的經濟自由化並未成為一股足以與政治抗衡的力量，反而是「遵循舊有的紅頂商人的邏輯，透過政治，透過官場人脈，而非以經濟方式來謀求利益與利潤，無怪乎解嚴反而是促成了封建的山頭割據」。有關經濟發展或有助於民主化的論述，可參見郭承天(1997: 78)，註釋5。此外，達爾(Dahl, 1971)也認為社會經濟水準越高，就越有可能是民主國家，這是不需爭論的(Sørensen, 1998: 36)。然而，達爾也指出，先進的市場經濟不一定是建立健全之民主文化的絕對必要或充分條件。他歸納了三種民主化的途徑：一個共同的西方歷程（民主化與民主文化先行，繼而有利於社經發展）、一個威權—現代化的歷程（先有社經發展，繼而引導民主化與民主文化），以及民主化乃是隨著經濟、社會，和政治發展彼此相互強化而漸進產生。達爾認為第三種更能夠解釋西方民主國家的經驗，亦即，既非經濟發展先行，也不一定要是民主化或民主文化先行(1997: 100-1)。哈瑞森(Lawrence Harrison)則指出，儘管經濟發展與計畫多少有其效用，但在第三世界國家，均未出現普遍的快速經濟成長，也沒有出現民主與社會主義(Harrison & Huntington, 2008[2000]: xi)。林茲與史德本(Linz & Stepan, 1997)的研究也指出，經濟與民主化之間存在的是一種「鬆散地配對」(loosely coupled)假設。「鬆散地配對」假設指的是這兩者之間不一定是一種一對一的關係。甚且，「人們對政治與經濟傾向的評價是各自獨立，甚至是對立的」(1997: 87)。作者檢視中、東歐國家的情況指出，「經濟惡化的情況未必會轉而侵蝕政治體制的支持基礎。中、東歐國家對政治體系正當性的感覺與對新經濟體系缺乏有效性的感覺，在某種程度上是相互隔絕的」(1997: 88)。

²¹ 例如郭承天(1997: 85)指出，經濟學家在建構經濟發展模型上的爭議主要是集中於經濟變數或數學程式，而忽略「非經濟變項」的討論。政治經濟學家則帶入政治變項，以解釋經濟發展相關議題。本研究則主張僅考量經濟或政治面向對於民主化的發展與維持之影響或許仍有不足之處，而必須進一步將宗教納入思考，方可對民主化有更深刻的理解。此外，林茲(Linz)對民主轉型與鞏固的分析也指出，當前許多有關民主化的討論均受到選舉制上主義的影響，或者是受到市場機制引導民主化的觀點所主導，然而，民主的鞏固除了選舉與市場之外，尚需要其他東西(Linz & Stepan, 1996: 7)。

本的基礎，以提供現代政治自由化與民主化之建立與維持的可能性。²²

自由市場經濟或許會要求政治民主化的發展，但市場經濟與民主化的關係不一定是建立在系統分化的基礎之上。市場經濟是民主化發展的條件之一，但不必然是要有直接的影響。從市場經濟的觀點，國家與社會（以自由市場為其表現）的二分似乎是理所當然。然而，這裡稱之的「國家」不一定是實行現代民主運作的政治系統。在國家與社會的對立出現之後，市場經濟的社會要求國家必須要給予市場交易保護，但又不可「過度」介入市場的自主性運作。這個「不可過度介入市場之運作」的要求主張國家的力量應該要受到限制。假如民主是一種治理形式，而非政治意識型態，那麼市場經濟不過是要求一種不同於過去的治理形式，但它並未能夠提供「民主」這個概念本身的內容。換句話說，其要求一種民主治理形式，但並未提供或無法建立這個民主治理形式的內容。這個內容並非是來自於經濟與政治系統的分化，而是政治與宗教系統的分化，亦即國家與教會之關係在西方歷史上的發展。據此，對本研究而言，造成或影響現代民主化發展的因素或許不能僅以單一變項且線性的因果關係來理解，而是必須考量一種多因多果的非線性關係(Czerwick, 2008: 58)。現代「民主」概念是十八世紀，甚至是更晚才獲得發展且成形的產物。就現代社會以功能分化為其主要特徵而言，民主體制的建立與發展依賴的正是此種既封閉（=自主）又開放的分化系統與其相互依賴的運作始得以可能。除了經濟與政治的分化之外，或許應該加以考慮其他可能的因素或發展。在許多研究中亦觀察到，第三世界國家的民主化過程及其維持經常仰賴原本不屬於該文化中的宗教為其主要推動力，而不一定與經濟發展有關。²³這樣的現象指出的並非是宗教與民主化的關係時常是相輔相成，或前者對後者經常有所助益。甚至有些宗教反而成為壓迫或阻礙民主化發展的主要原因。然而，這些現象並不影響對宗教與政治之關係的研究，也不會妨礙我們對其關係有更進一步的理解。

²² 經濟與民主政治的關連性或許是對西方城市之發展的分析而來的，當城市的經濟功能逐漸凌駕於政治功能時，所指出的乃是經濟、政治與宗教三者的分化日益浮現，更是成為日後資本主義發展的重要因素。根據湯志傑(2003)，經濟從政治領域分化出來而成為具有自主性之運作條件的發展，指出的是「市民的」逐漸從「政治的」範疇中脫離出來，使得市民社會與國家的對立更為清晰。此外，從洛克的社會契約論強調社會先於國家而存在的觀點以來，便是「從民主政治的脈絡為市民社會作為對立於國家的自主性範疇埋下了一個基礎(湯志傑, 2003: 12-3)。然而，真正確立此對立的乃是自由主義經濟學家。而「公共意見」(public opinion)概念的出現正是此分化的產物。此外，「公眾」概念的出現強化了個別的人不再需要作為社會的主要組成之看法，「其取代了社會的外環境（尤其是活生生具體的人），使得系統只需藉觀察此一內環境來反省其界線何在即可」(湯志傑, 2003: 19)。

²³ 那些主張經濟發展不一定會導致或有助於民主化的學者認為，民主化議題乃有其獨立性，不一定會受到經濟發展的影響(郭承天 & 吳煥偉, 1997: 79)。此外，郭承天(2002: 177-8)在論及民主的宗教基礎中指出，1970年代迄今的台灣基督長老教會對民主體制有所貢獻的原因乃是其具有的民主神學與制度。他認為民主政治的宗教基礎乃是建立在民主神學與宗教民主之上。加拿大學者拉利貝赫帖(Laliberté)基本上也同意天主教教會以及新教教派在第三世界國家從威權到民主的政治轉型過程中扮演主要角色，也製造出許多有關宗教組織在政體轉型中之角色的問題(Laliberté, 2003: 158)。

本文的研究旨趣乃從上述問題出發，對「民主」與「民主化」的內涵採如下看法：假如民主可被視為系統功能分化的社會演化產物，那麼民主化便是用來描述朝向這個功能分化的社會演化過程。「分化」指的是差異或區別的增加或倍增。差異或區別的增加或倍增使得現實或實在（reality）也隨之獲得增加。從差異的角度出發，「實在」變成是多重的，而非只有一種實在。從社會演化的角度觀之，社會分化的形式隨著時間有不同的改變，從分支分化（segmentary differentiation）²⁴、階層式的分化，到現代社會的功能分化。「民主」一詞的現代意義可追溯至西方社會政治與宗教系統逐漸取得自主性運作的發展過程，這是從異己指涉到自我指涉的自我描述之轉變，同時也象徵著現代性的出現。現代民主的內涵是與功能分化的社會演化發展有關。²⁵對民主的考察指出，民主化的可能性來自於十六世紀宗教改革時期教會與國家之關係的分裂與演變，經由啟蒙運動而將歸屬於人的「理性」作為十八世紀「現代國家」統治之正當性（或政治系統之正當性）的根源。這便是所謂的民主與自由等概念的世俗化或除魅化發展。這個世俗化的發展儘管一方面是受到經濟與政治系統分化的影響，但也同時是建立在政治與宗教之分化的基礎上，透過各自系統自我指涉之運作而促使民主概念的現代性內涵得以開展。這裡需要指出的是，經濟與政治系統的分化在政治與宗教系統獲得自主性運作之前是否存在，或許是令人懷疑的。就此而言，民主的現代意義不一定能夠從經濟與政治的分化（甚至是不完全分化、未分化等狀態）中浮現出來。

有關「民主」一詞的內涵一方面是系統分化的社會演化，另一方面則是系統的內部分化，這兩者之間相互辯證的過程與產物。這個辯證的過程也表現在語意與結構的相互關係之上，現代社會的功能分化使「民主」能夠作為語意而出現，

²⁴ 中文翻譯參考湯志傑、魯貴顯(Luhmann, 2009[1988]: 228)。

²⁵ 這指出當我們在談論民主的起源時往往追溯至希臘時代雅典的城邦政治之情況是不同的。希臘與羅馬時期的「民主」形式與現代民主的內涵是有差別的，不可輕易地等同視之。希臘式民主是建立在奴隸制度的基礎之上，此種對人所具有的參與政治之權力的看法與現代不同。該時期對「公民」概念的理解與想像也與現代社會不同。這其中的轉變毋寧是需要加以檢視的。若是從社會分化形式的角度觀之，各個不同分化形式或許伴隨著有關「民主」一詞的不同想像與社會建構。較早期的社會是屬於分支分化形式，例如部落社會。在這些社會中亦存在著某種民主內涵，例如部落的領導者也必須是從某一個群體中挑選出來，而挑選的方式可能是訴諸於神秘力量，或者是具有神秘力量的部落成員中挑選出來，這在一定程度上避免了特定群體為維持自身利益而爭奪領導權。其具有的是現代民主的形式，但不一定具有其內涵。在階層分化的社會中，各階層也具有某種形式上的民主，但這些形式不一定會以民主而稱之。在這兩種社會分化中，民主中的「民」是有限的，「主」或所謂的治理同樣也是受到許多約束，現代稱之的「人民主權」概念毋寧是不存在的，其也並未獲得這些社會的支持與論述。然而，這不表示這些社會就沒有相關的詞彙用以描述這些類似於民主的內容。就如同希臘式民主，或者是國民黨威權統治時期的台灣，均同樣出現有關民主的論述。據此，現代社會以功能為主要分化形式的發展或許也同樣伴隨著不同於過去的「民主」語意。語意與結構有關，這兩者間存在的是一種辯證關係，而民主則是這個辯證關係的偶然性產物。這個辯證關係在不同的分化形式中有著不同的內容，只有在功能分化的社會中，這個辯證關係透過結構與語意的區別而得以用來觀察「民主」一詞所具有的內容。儘管如此，這個被填入的內容具有的仍是一種耦變的性質。此種耦變性透過自由與民主之間關係的討論，反而是變得更加清晰。這個耦變性也因而獲得保證，並得以用來要求自由與民主的實現。

(政治)系統的內部分化則提供「民主」語意在結構上的可實現性，這個得以被描述為民主的結構進一步提供了民主語意實現的機會。這個在社會演化上的辯證過程必須被視為一個耦變的發展，而該發展或許是與國家及教會對於不同面向之權力的解讀與掌握有關。在國家與教會針對世俗與神聖權力的爭辯過程中，政治與宗教得以在社會中獲得自主運作的可能性，換句話說，政治的歸於政治、信仰的則歸於信仰，這樣的想法始得以可能。政治與宗教不僅獲得自主性，這兩者的分化也是鑲嵌於社會之中，其也與其所從出的「社會」得以分化開來。據此，社會的概念不等於政治，也不會等於宗教；社會毋寧是作為兩者的環境，提供了社會次系統對彼此進行溝通的可能性。我們或可說政治與宗教是為社會中的次系統。就自主性運作之獲得而言，一個系統透過「功能」而與其他系統分化的這個社會演化發展，指出的是一個功能上，而非階層上的分化圖像。相較於後者，前者的分化形式具有的毋寧是較為平等的樣貌。然而，以功能作為結構上分化的發展也使得系統的運作是自我指涉的，系統必須維持自身的功能，否則便有可能為其他系統所取代。據此，在維持自身功能的運作上，系統便與那個不屬於自身的環境有所區別。系統與環境的界線是在這個自我指涉運作過程中「動態地」獲得維持。政治或所謂民主政治系統的分化，並未讓政治獨立於社會之外，而是在社會之中獲得自主性運作。在原來的社會實在之外，製造出一個屬於政治上的實在，這個政治系統所運作之實在同時具有社會與政治的雙重身分。若從鑲嵌的概念出發，政治系統毋寧是鑲嵌於社會之中，而非與之相對立。此外，政治系統在社會所提供的鑲嵌脈絡中也能夠反過來提供自身進一步鑲嵌於社會之中的可能性。然而，這個在政治上運作出來的實在仍是屬於社會的，因此對其之理解也必須考量社會所提供的鑲嵌可能性。此外，從政治或宗教等個別次系統的角度觀之，其各自的環境卻不等同於上述的「社會」。就此而言，政治系統只是針對其自身環境的激擾作出回應（化約複雜性），而宗教系統也只是針對其環境作出回應而已。上述兩者的環境並不是等同的，在系統運作的層次上，這兩個環境不過是系統自身的建構或想像。假如「民主」一詞與相關的民主化論述也是寄生於上述的這個辯證過程的話，那麼我們或許有必要對這個社會演化的內容有所理解，這才有助於我們對「民主」作為社會語意與結構之辨證的偶然性產物所進行之觀察，也有助於理解朝向這個民主語意之社會演化的內涵。

本文的主張是，現代西方的民主，以及民主化過程之開展與維持，除了透過政治與經濟分化的觀點之外，政治與宗教的分化或許可提供不同的視野，尤其是這個過程在民主化發展中也是無法忽略的關鍵要素。²⁶此外，上述的民主化在多

²⁶ 例如魯貴顯(2003: 19)即指出貝克(Urich Beck)的「去政治的界限」主張所觀察到的是，「對政治參與的限制主要來自於科學系統與經濟系統，前者……。後者所帶來的發展讓人們誤以為市場是解決社會問題的正確機制，經濟發展變成了政治決策的依據。政治系統的決策越來越受限於科學與經濟的運作結果。……政治將自己想像成社會的引導中心，忽略了由下而上的民主參與」(2003: 19)。其解決之道乃是魯貴顯所謂的「擴大參與」(相對於「縮限參與」)，例如公民的自發運動、社會運動等(2003)。

大程度上需要仰賴「法律」先是同宗教，而後是與政治系統的分化而得以出現，或許也是值得探究的課題。²⁷然而，就系統分化的社會演化過程而言，法律的實證化（法律同宗教系統的分化）似乎是接續在整個自中世紀以降圍繞在宗教與政治之關係的爭辯之後。儘管憲政主義與實證法的發展仍對現代民主有所貢獻，但就民主概念本身與民主化過程而言，法律系統自我指涉運作的可能性或許仍是受到一個較其為先的系統分化發展所影響。據此，宗教與政治系統的分化及其自主性（自我指涉）的運作使得民主能夠成為社會及社會中其他功能系統溝通的對象。或者，換句話說，民主乃是系統溝通與結構耦合的「未預期之後果」。這一點不僅從西方政教關係的爭論中可見端倪，在台灣的民主化過程中似乎也可獲得相當程度的印證。這將是本論文試圖釐清的主要議題。

第四節 宗教與民主化發展之關係：台灣基督長老教會的地位

台灣基督長老教會對台灣民主發展的影響主要是在於其扮演了提供不同於威權統治時期的另種可能性之角色，以及為此可能性而努力的過程。²⁸長老教會與國家之關係若可以分為幾個階段，那麼其對民主發展的努力或影響亦可順著這些階段而予以描述。林本炫(1990: 93)將戰後基督教教會與政府的關係分為三個階段，第一階段從二次大戰結束至民國 60 年長老教會發表〈台灣基督長老教會對國是的聲明與建議〉(1971)一文，第二階段自〈國是聲明〉至美麗島事件(1979)發生，第三階段為美麗島事件發生至今。這三個階段也分別展現了長老教會與執

²⁷ 就「法律」而言，魯曼肯定了宗教與政治系統的分化對後來實證法之發展的影響與貢獻，而「憲政主義」的源頭或可追溯至宗教改革之後在自然法與自由主義者的努力之下所進行的嘗試。法律的實證化不僅為宗教與政治系統的分化提供了世俗性的保證，同時也提供政治哲學中關於自由、平等、人權等概念「去宗教化」的可能性，從而不再需要透過指涉於神或者是某個超驗對象來賦予政治系統治理上的正當性。魯曼 (1982)對權力的反身性運作之討論所指出的「法律實證化」之內涵，便是政治系統對統治正當性或合法性的矛盾問題所提出的解決方式。法律的實證性指的是將權力的反身性轉移到決策過程，這也是一種「朝向旨趣而非真相的傾向」，或者是「透過計畫而非傳統來追求安全性」的作法。據此，法律的實證性乃透過將合法性的反身性運作是為理所當然，進而將法律（基於一套規則）或「合法性」這個概念本身視為是具有合法或正當性的內涵。據此，對法律的關注從指涉於他者的傳統作法轉變為是對「根據確定之規則而在眾多具有競爭性之決定中所作出來的決策」之論述過程。藉此，傳統社會中有關權力的獨斷性（任意性）問題便獲得了制度化的可能性。只有透過一套確定的規則始能夠讓權力的獨斷性特徵獲得暫時性的接受。換句話說，當沒有「規則」用以正當化其決策的制訂之時，對於既有的決定或決定的任意性便無法獲得容忍。這是所謂的「程序正義」之概念：規則的正當化或合法性之基礎正是「規則」本身。參考魯曼 (1982: 158-9)。

²⁸ 例如郭承天(2004b: 175)即指出，除了台灣基督長老教會之外，台灣的其他宗教對於國家認同的建構並沒有顯著影響，他認為台灣基督長老教會對於台灣國家認同提供了完整的神學論述，也透過實際的參與政治而表現出來。

政當局從堪稱和諧到惡化，終至全面質疑之關係的發展過程。²⁹長老教會與國家之關係與宗教與政治（自我描述為國家）之關係或許是平行的。這分別發生在兩個不同層次，其一為長老教會與執政者之互動，其二則是宗教與政治系統之互動。換句話說，長老教會與國家的關係必須是鑲嵌在宗教與政治系統的互動之中，而這樣的互動關係必須是在全社會之內才得以獲得實現。如果說台灣的政治系統是從「硬威權」到「軟威權」，最後再往「民主」的階段發展的話，那麼在此過程中也伴隨著相對應的系統分化與社會演化發展(Winkler, 1984; 林本炫, 1990: 133)。從結構與過程的辯證觀點出發，我們或可在此演化過程中尋找某種「結構上」的變化，促使「過程」之可能，或者反之是否亦然的問題。例如湯志傑(2009: 197-8)即指出，「民主政治的良好運作，預設了現代社會功能分化的結構與組織形式作為可能性條件，而不能狹隘地理解為只與政治的領域或層面有關」。他認為傳統上將國家與社會二分的作法有其困境，而必須改從「國家在社會之內」的觀點，從「社會本身才是改革與民主實踐的根本戰場」之角度來進行思考(湯志傑, 2009: 198)。這指出的即是政治系統的自我描述作為國家，並且在全社會之內的實現與運作。

台灣基督長老教會自英籍宣教師馬雅各醫生於 1865 年 6 月 16 日抵達台灣傳道至今，已經超過 140 年。其中歷經多個不同政權的統治，包括清朝、日本與國民黨政權等。根據歷史，長老教會在台灣宣教最早可追溯至 1624 年荷蘭人佔據台灣南部之時。然而，從荷蘭人離開至馬雅各醫生來到台灣之前，約有兩百年的時間並未發現任何基督教信仰的蹤跡。³⁰長老教會在歷經幾次重要的活動之後，例如總會的成立（1951）、加入普世基督教會協會（World Council of Churches）、總會解散（1955）、宣教百週年的「倍加運動」（1959）、「新世紀宣教運動」（1965）、「忠僕運動」（1971-75）、「自立與互助運動」（1976，結合「新世紀宣教運動」與「忠僕運動」），直到 1970 年代長老教會發表一系列有關台灣政治與國際地位的幾項重要聲明之後，長老教會對社會與政治的關懷乃是越加清晰。一般而言，台灣長老教會在 1970 年代發表的幾篇重要聲明與宣言，以及隨後在海外自決運動等，均被視為推動台灣民主化發展的重要文獻(台灣基督長老教會總會, 1986)。在此過程中所發生的一連串事件也促使長老教會與當時的黨外運動相結合，而成為當時台灣社會反對執政當局的主要力量。例如林本炫(1990: 109)即指出在第三階段，由於台灣國際地位較無危機，因此長老教會除了主張基本人權之外，更要求如言論自由、社會福利等，也鼓勵其成員參與政治並給予支持。長老教會信徒參與政治者多為當時反對運動之成員，再加上彼此的訴求相近，致使執政當局以及其他的人認為長老教會與當時的反對黨結合為一。³¹其中的宗教與政治之間的互

²⁹ 1968 年普世教協容共案發生之後，1970 年長老教會即被迫退出普世教協，該事件被認為是其從過去消極抵抗的態度轉趨積極、公開抵抗國民黨政權之壓迫的關鍵點。參考王南傑(2007: 27)、王崇堯(2007: 142)。

³⁰ 參考台灣基督長老教會總會(1986)。

³¹ 然而，瞿海源(1982a)在〈政教關係的思考〉一文中指出 1970 年代造成長老教會與執政者之間

動關係可說是相當複雜。台灣的政治與宗教的互動從日本撤退到國民黨接收之後的發展，也反映了當時乃至於現在的特殊政教關係。然而，就本研究試圖說明的主題而言，亦即民主化與宗教及政治之分化的過程，大多數的研究者已然肯定長老教會對台灣民主化的正面貢獻。

在長老教會發表人權宣言之時期，其也積極參與有關民主化運動中的相關議題，諸如 228 公義與和平運動、520 農民事件、野百合運動、鄭南榕自焚案、原住民權益問題、海外台灣人返鄉運動、退「聯合報」運動、以「台灣」名義加入聯合國運動等(張德謙, 2007: 5)。透過文獻的檢視，我們可以發現與此同時也是台灣經濟起飛，經濟自由化的時代。對於經濟發展與民主化的關係尚有待釐清，然而這並不否認前者對後者仍然有其重要影響。70 年代以政領經的途徑或許為台灣創造了經濟上的奇蹟，但就政治民主化的發展而言，或許更重要的是必須考慮政治與宗教的分化，其中又以長老教會與黨外偶然性地結合，共同對抗威權統治的關鍵時期與事件。或者，我們不可忽視宗教對政治民主化之推動的影響。不過有一點需要釐清的是，在此時期，並非所有的宗教團體均對民主化有正面的貢獻，也不是所有的基督教派都可視之為民主化的正面推動力。³²甚至就台灣長老教會的歷史發展而言，我們也可以發現其在某些時期並未表現如 70 年代般的積極與投入。唯有先認識到這一點，對於宗教與政治系統之分化與互動的分析便不會流於獨斷。

台灣長老教會在戰後對執政當局的態度有明顯改變，主要還是在於後者對前者宣教上的限制與控制。對於當時所處的國共緊張關係的氛圍之下，國民黨政府採取威權的統治方式以求掌握島上的資源，作為來日戰爭的準備。國民黨政權表面上實施三民主義，實際上是威權統治的作法也逐漸引發知識份子的反省。其統治特色則是企求控制人民的思想與活動，例如禁止組織政黨、辦報、集會與結社等，並且實施所謂的白色恐怖統治(王崇堯, 2007: 139)。王崇堯即指出 1970 年代以前的長老教會對於此白色恐怖統治的態度乃是消極的，教會不敢碰觸有關政治的議題。³³然而，在被執政當局逼迫退出普世教協之後，逐漸激發長老教會對獨裁政權的不滿情緒，終而投射在反抗運動之中，並以發表具有政治性內涵的宣言來實踐之(2007: 141)。自此之後，原本被視為異議團體的長老教會受到執政當局

緊張關係的主要原因乃是有關「溝通」的問題，一方面表現在教會與執政者之互動，甚至是擴及與社會的關係，另一方面則表現在宗教內部的溝通問題。就前者而言，瞿海源認為長老教會所實行的代議民主制以及其對社會關懷的重視這兩個特性造成其與執政者的摩擦。就後者觀之，其他宗教團體對相關事件的看法及主張、行動等，以及受到特殊時代處境的影響，構成長老教會在此議題上所扮演的角色特別受到關注。

³² 例如，鄭仰恩(2005: 225-6)及提到 70 年代長老教會發表三篇信仰宣言之際，受到以外省族群為主體的「國語教會」的強烈反彈，諸如信友堂支持執政者「漢賊不兩立」的立場、「福音報」發表社論指責長老教會、校園雜誌主張教會不應介入政治、天主教中國主教團秘書處認為其是一小部分人之觀點等。

³³ 另外可參考郭承天(2004a: 103-134)。

更嚴重的監視與控制，卻也同時促使長老教會勇於面對與對抗獨裁政權。一般而言，長老教會於 1971 年發表的〈對國是的聲明與建議〉一文被認為是打破國民黨高壓統治以來的台灣政治禁忌，「第一次有台灣本土社群表達了政治主張與理想」(2007: 145)。這份宣言的背景可溯及在 1963 年由聖公會、衛理公會、浸信會、長老會以及天主教會所組成的聯合會中，針對相關議題的討論而出現。1971 年，該聯合會才推派周聯華牧師（浸信會）等三名代表共同研擬該聲明。不幸的是，該聲明完成後卻未能受到其他教會的肯定，最後僅由長老教會修改後自行發表(王崇堯, 2007: 146)。

除了該宣言之外，長老教會續於 1975 年發表〈我們的呼籲〉，以及 1977 發表〈人權宣言〉一文。這三篇宣言一方面表達了長老教會對台灣政治的積極關心，另一方面也更加確立了其社會關懷之神學上的立場。例如黃彰輝於 1970 年代所提出的「處境化神學」(contextualizing theology)，以及宋泉盛的處境化神學之方法論的建構等，均可視為此一階段的產物。事實上，「處境化神學」所強調的「處境—處境化」(contextuality-contextualization) 作為神學詮釋上的判準，或可類比於結構與過程之間的辯證關係。這是一個動態且持續不斷完成之過程。每一個完成僅是暫時性的，透過其運作上的特性而得以繼續前進，但卻不需要維持一個不變或僵固的內涵。台灣長老教會積極參與政治與社會關懷的基礎必須要回到自身宗教內部而尋得。因此，在 1970 年代至今，我們可以看到長老教會內部針對其自身的行動不斷地給予神學上的正當性。有許多研究也指出其社會與政治關懷與加爾文神學的傳統有密切關係。據此，本論文也試圖回到加爾文的神學傳統，以及對影響加爾文及其後繼者之思想稍作檢視。這包括了宗教改革運動的先驅路德、將加爾文神學思想中有關民主的概念予以世俗化的洛克(John Locke)、盧梭(Jean Jacques Rousseau) 對理性的討論、康德對啟蒙理性的看法，乃至於魯曼的社會學觀點對啟蒙理性與世俗化的觀點等。

首先，路德作為宗教改革的先驅，其對教會與國家、上帝之國與俗世之國的討論無疑是隱含了現代社會中宗教與政治分化的原型。他對上述關係的看法在其幾篇文章中並未呈現一致性，研究者認為不同時期的作品實是表現路德在思想上的轉折。然而，這個轉折對德國政治傳統的影響，尤其是唯名論與唯實論之間的論辯有重要的貢獻，也促使魯曼將法律之實證性的完成視為現代政治系統或民主概念得以世俗化的根基之一。路德的思想經過加爾文的擴展與修正，而成為後來以諾克斯(John Knox) 所建立之蘇格蘭長老教會(Presbyterian churches) 所遵循的主要神學教義。其與歐陸地區延續加爾文改革思想的改革宗教會(Reformed churches) 成為全世界長老宗教會體系的主流。路德思想與加爾文傳統之間有相同也有不同之處。其中最大的差異在於路德的「因信稱義」與加爾文的「預選論」或「藉恩典而得救」的觀點。然而，就本論文而言，其中的差異固然構成了後繼者思想傳承上的分歧，但重要的是這兩位宗教家對當時的教會與國家之關係均有

深刻的論述，並且提出合於神學詮釋的看法。宗教與政治系統分化的發展一方面蘊含在路德的思想之中，另一方面卻是透過加爾文欲將日內瓦建立成一個神之國的企圖而開展了世俗化的契機。這樣的歷史偶然也給予了當時蘇格蘭乃至於英國的長老教會，持續地將自身的教會治理模式與其中的民主概念逐漸植入世俗政權與稍後的啟蒙運動之中。例如長老教會的信仰傳統包括「上帝主權」、「聖經為信仰的最高權威」、「萬民皆祭司」以及「基督是教會的唯一元首」等，在歷史的發展中衍生了如下的信仰精神，「一切榮耀歸於上帝」、「聖經的現實意義」、「民主共和」以及「焚而不毀」等(台灣基督長老教會總會, 1986)。這些信仰傳統與精神在當時的許多國家，包括美國、德國、英格蘭等地，均成為推動宗教改革與伴隨而來的民主化發展的主要動力。

除了討論路德思想之外，對於加爾文神學傳統與其後繼者諾克斯，以及將加爾文神學予以世俗化並與自然法相結合的近代自由主義的哲學家洛克等人，均在本研究探討的脈絡之中。這些思想家將原本具有神學內涵的民主概念予以世俗化或「除魅化」，進而成為現代民主概念之基礎。儘管加爾文表現出的多是較為保守的君士坦丁主義與中世紀思想特質，甚至他對教會與國家關係之論述也並非真正地主張現代意義下的政教分離概念，甚且不認為教會應該是容忍多元化的發展等(Kelly, 1992: 26)。然而，這些思想在經過其後繼者的轉化之後，反而保留下來的是那些支持現代民主政體的重要元素，而非那些保守的神學傳統。加爾文的既保守又革新的思想一方面促成宗教改革的普及與深化，另一方面對於世俗政權體制上的轉變也貢獻甚大。其對「宗教自由」的主張與追求也在稍後透過政治系統的「再編碼」(second-coding)而轉化為具有世俗化內涵的普遍人權與自由思想。縱使「宗教自由」的內涵對當時的加爾文而言是相對狹隘的，這並不阻礙其在後來發展為民主的重要價值。這些論述均必須從一個社會演化與分化的過程為出發點進行探究，始得以清晰呈現。

台灣基督長老教會對台灣民主化的貢獻多已受到肯定而無須贅言(鄭仰恩, 2005)。³⁴然而，在論及民主化過程中政治與宗教之關係時，需要的或許是更寬廣的分析視野與架構。就本文的旨趣而言，這個視野與架構必須被置於社會演化與系統分化的基礎上，始得以進行觀察。事實上，在國民黨佔據台灣之時，島上的宗教便已是呈現多元化的傾向。除了基督教、天主教之外，尚有其他諸如佛教、道教、民間信仰以及一些宗教團體等。然而，隨著國民黨遷移至台灣的宗教團體數量也相當多，這些宗教團體，尤其是基督教派，大多屬福音派，其神學立場上的差異成為雙方關係之基礎(林本炫, 1990: 113)。在這樣的情況之下，長老教會與執政當局的互動何以能夠促使民主化的開展，乃是一個值得深入探討的問題。此外，透過長老教會與國民黨，乃至於與當時代其他媒體與宗教團體的互動，我

³⁴ 例如瞿海源(1982b)即認為 70 年代執政者對長老教會社會改革行動的壓制並未成功，甚至就民主化的發展而言更是失敗的。

們也更可以清楚地重構台灣民主化的出現，何以能夠表現在宗教與政治系統在現代社會中的分化與演化過程之中。這其中所隱含的幾個重要問題包括宗教團體（長老教會）如何在威權社會中突破政治的壓迫？宗教與政治系統之分化如何能在促成民主化過程中扮演重要角色？政治系統的內部分化如何與宗教系統產生結構上的耦合，並且一方面促使民主化過程得以可能，另一方面維持彼此運作上的自主性？從上述問題中，我們或可問道，台灣社會中是否存有特殊的政教關係與互動，以及其彼此元素或符碼之間的相互論題化過程又是如何進行？最後，從社會系統理論的角度，本研究亦嘗試指出，宗教系統自我指涉的封閉運作，亦即完成自身之使命，又是如何造成民主化的政治性後果？對於這些問題的探究一方面從西方政治傳統的發展為出發點，另一方面則將之連結於台灣歷史上宗教與政治系統的分化發展，透過不同的視角，視之為社會演化與分化的過程，同時也是結構與過程之辯證上的持續性完成，這或許能夠對民主化何以可能的問題有更深入的理解。

第五節 各章節略述

本論文從系統分化的社會演化觀點嘗試提出對現代民主之內涵與民主化開展之可能性的另種論述。本文中所提及的「民主」與民主化或許不一定是跳脫西方世界對相關概念的想像與定義，但在嘗試將「民主」視為政治系統用以描述自身之方式的這個主張而言，無論是西方式民主或者是其他種類的民主均或許能夠被含括於其中。此外，民主化的開展僅被視為政治系統朝向「民主」的一種系統分化的社會演化過程。西方國家對民主的界定則是在此分化的演化發展中，透過宗教與政治、宗教與法律，以及政治與法律等系統彼此之間、以及從社會中分化出來而取得之形式「之一」。這是一個對系統而言不斷增加複雜性的過程，也正是在此過程中，對於民主或民主化之內容的界定變得越來越不容易。

在第二章中以德國社會學家魯曼的社會系統理論觀點為背景，嘗試處理宗教與政治系統在社會中的分化，以及政治系統的內部分化如何提供民主的內容與民主化潛力的問題。一方面，國家與政治系統在概念上與運作上的混淆或許為民主填進了現代性的意義。但另一方面，這樣的混淆卻也成為現代國家或民主政治系統去分化之危機的來源之一。儘管如此，現代政治思想的源頭仍可追溯到宗教改革時期及其後一連串有關教會與國家之關係的論辯。這個論辯的結果使得近代社會中功能系統的分化得以實現，透過系統分化也形塑了現代民主的重要內涵。政治系統的功能是生產具有約束力的決定，透過作為其溝通媒介的「權力」而使其他功能次系統能夠對這些決定予以溝通及論題化。宗教與政治系統的分化所造成的一個重要結果便是提高或實現系統自主性運作的可能性。無論是對宗教或政治系統而言，對他我的指涉或溝通至此便更加需要以自我指涉的運作為前提。世界

觀從而變成是多重的，而非如過去一般獨尊於宗教所扮演的角色之上。作為其他系統在社會中進一步分化的前提，宗教與政治系統分化的發展毋寧是具有指標性的意義。就複雜性的概念而言，系統分化與自主性變成是相互指涉的了。換句話說，系統分化提高了各自對其環境之複雜性進行化約的能力，與此同時，也提高了系統必須進行自我描述的需求。系統的自我描述則一方面強化了自主性的運作，亦即，「真值」(eigenvalue) 持續不斷地建構之過程。另一方面，透過對其環境的想像與建構，系統自身之複雜性也相對地獲得提升。正是在這樣的一種在時間面向上的螺旋式地推進過程，系統與其環境得以在複雜性的意義上維持不對稱的關係，從而讓系統能夠持續地再現與其環境的區別，並藉此而實現系統自身的同一性。這個同一性毋寧是系統運作上的弔詭，這個弔詭便是以系統與環境這組區別的統一體為其形式。民主的概念以及民主化的開展便是以此一弔詭為基礎的運作而得以被賦予形式。據此，對於民主與民主化的探究便需要回到這個弔詭，乃至於系統與環境的這組區別作為系統運作之前提的基礎之上。

本論文的第三章將從上述的弔詭出發，探討西方政治思想史上宗教與政治系統分化的社會演化過程。宗教改革及其後的發展對現代政治傳統的內涵具有相當重要的影響。儘管宗教與政治的議題或可往前追溯至中世紀，甚至是更早的時代，但就現代政治思想而言，十六世紀以降的兩百年左右或許仍是一般認為較重要的階段。在路德思想中所隱含的功能性概念以作為宗教與政治、教會與國家之關係較好的說明，毋寧是提供在其之後的政治與社會思想家一個可能的方向。路德沿用聖保羅的有機體比喻，在加爾文將之轉化並賦予上帝之國與世俗之國在俗世中各自的位置之後，更為其後的民主政治理念與世俗化，以及西方憲政主義傳統的發展鋪好了道路。在加爾文傳統中，儘管對一般人具有反抗權利的看法較為保守，但藉由公法與私法的區別而埋下了對反抗權利，甚至是對「自由」進行論述的可能性。這也正是憲政主義產生的一個主要途徑。據此，加爾文確立了世俗政權對宗教自由之維護與確保和平的責任與義務。宗教與政治、教會與國家彼此間之獨立且相互依賴的特性獲得更清楚地闡述。

諾克斯在蘇格蘭的努力則延續加爾文傳統，在某些面向上更是超越了加爾文的成就。其中對西方民主政治思想影響最大的便是有關「反抗世俗政權」的看法。在「聖約」觀念的影響下，諾克斯將主動反抗的權利延伸到所有人身上，而非如加爾文一般僅止於那些「較低階的行政官員」(lesser magistrates)。因此，反抗變成了一種責任，其也奠下了「人民主權」概念在洛克之論述中的基礎。儘管諾克斯所主張的反抗權利仍是「以神為本」的，但他的轉化透過布侃南 (Buchanan) 與阿修席爾斯 (Althusius) 在刻意忽略其中的宗教面向而提出的另種版本之後，無疑是為洛克提供了將「人民主權」與「自然權利」予以連結的可能性。這個具有普遍性的反抗權利在洛克的手上不再需要藉助於聖約與聖經中的教導，並且透過對費爾默 (Filmer) 的批判，進而指出「人生而平等且自由」乃是一種自然狀

態。「國家」(commonwealth)的出現則是人們為了避免在此自然狀態下所導致的戰爭狀態而透過同意且自願結合成的社會交往處境。洛克對自由之討論的貢獻乃是，在運作上要實現「自由」，需要的是對自由的限制。這是從自然狀態到社會狀態的過渡，而後者也是洛克所謂的政治或公民社會的型態。就此過渡而言，自由或許可視之為是「溝通的產物」。魯曼的論述與洛克乃是殊途同歸，但前者走得更遠，也更能呈現現代社會的特徵。據此，自由乃是差異的產物，亦即，系統與環境之差異的產物。自由與現代民主的關連性便是在於其首先表現為接受與拒絕的自由之上。這個有關自由的語意在結構上提供了民主政治系統的含括與排除之運作的基礎。加爾文傳統與諾克斯對長老教會的貢獻對台灣基督長老教會有深刻的影響。在台灣民主化的過程中，台灣基督長老教會無疑是扮演了重要的角色。據此，本研究嘗試將此一西方歷史上系統分化的社會演化過程與台灣基督長老教會對台灣民主化的影響作一綜合性的探究。

台灣基督長老教會對台灣民主化的貢獻已獲得普遍的肯定。1970年代長老教會積極參與民主化的行動一方面正好對比於自身在此之前對政治的冷漠，以及另一方面也對比於當時其他教會與宗教團體對政治的順從態度。這樣的發展毋寧是耐人尋味的。一般認為台灣民主化之所以可能的因素除了經濟發展之外，便是政治領導者對民主化的態度產生轉變的影響。有研究者認為這是有關統治之合法性危機的問題。然而，這些均無法充分說明何以1970年代被視為是在台灣民主化過程中具有關鍵性的時期。此外，這些研究也未提供一個架構以說明1970年代之前即已經出現的一連串有關民主化與人權、自由等運動，但卻未能有效撼動或改變政治體制的事實。長老教會對政治的關注與當時黨外運動之間的連結並非是必然的結果。這樣的發展及其對民主化的影響，或可從西方歷史上有關宗教與政治、教會與國家之論辯中來加以理解。宗教自由乃是人類所取得的第一個自由，而對宗教自由的追求與保證可視之為普遍意義上的「自由」之基礎。³⁵如果現代意義上的「自由」是溝通的產物，那麼宗教自由所具有的內涵或許可作為前者之根基。這讓我們想起西蒙波娃(Simone de Beauvoir, 1908-1986)在論及性與性別時說道，「先做人，再做男人與女人」。男性與女性毋寧是社會建構，是溝通的產物。然而，「性」本身卻具有較高的先驗範疇。儘管我們不需要同意康德式的範疇論述是否具有先驗上的內涵，但就社會演化的發展而言，「性」乃是較「性別」有著更為深刻的發展基礎。據此，必須先作為「人」的概念也就能夠被置於社會的性別論述之前。在考察西方歷史中教會與國家之關係時，我們也能夠發現類似的內容。「自由」的現代性意義在社會演化的過程中一方面必須以指涉他者為根源，另一方面則是在有能力脫離指涉他者之論述後，方能夠取得自主性的運作。我們或許可以這麼說，在宗教改革之前，自由的內涵毋寧是必須指涉於他者的，

³⁵ 克雷迪斯(Cladis)在對盧梭的討論中也指出類似看法。盧梭認為宗教自由(freedom of religion)及對此自由的適當保護，對個人成功地發展為「人類」而言乃是必須的。個人若是被剝奪其追求宗教的自由則將會導致內在地退化，亦即在道德上與精神上退化。若然如此，人們將會經驗到諸如道德或精神上的異化或疏離(Cladis, 2007[2003]: xxix-xxx)。

無論這個他者是上帝或者是其他超驗、精神上的對象。然而，在改革之後，這種指涉於他者的自由獲得了從他者的指涉中解放的可能性。據此，關於「自由」的概念與實現便需要在社會中尋找其運作上的根基。其結果一方面導致自由的自主性運作得以可能，另一方面自由作為溝通的產物而得以為其他系統予以論題化。這個過程同時也指出了系統分化的可能性，而首先表現於宗教與政治系統的分化，繼而使政治與法律系統也獲得自我指涉運作的特性。

就台灣民主化運動而言，有關民主與民主化的論述一方面固然受到傳統知識份子的影響，另一方面卻也無法否定長老教會以加爾文傳統為基礎而在 1970 年代所提供給自身與社會的民主化潛能。傳統知識份子的貢獻未能有效地賦予對抗威權體制的正當性，其原因可能在於當時系統分化的社會演化發展未能有效形成。若是將「分化」用來描述一種差異增加或倍增之過程，那麼這個尚未分化的狀態或許可從當時國民黨政府對其他領域的全面性掌控，並以單一論述或某種意識型態的灌輸之作法，而得以觀之。在當時氛圍之下，「差異」，無論就量上或質上而言，都是有限的。任何想要作出與國民黨政府不同的差異論述均會被壓制。因此，無法生產出「差異」也就是自由受到某種程度之限制的具體表現。若是以此一差異的生產作為自由之內容時，威權體制時期的台灣社會則可說是尚未具有分化且足以轉變社會的潛能。差異的生產也指出了複雜性提高的可能性。對社會與個別次系統而言，複雜性的提高必然也會伴隨著化約複雜性之能力的增加。假如威權體制無法容許其他差異的生產，那麼該系統與社會的複雜性也不會有機會增加，系統也就不需要花費太多的精力發展出各種策略來處理這個複雜性增加所可能產生的後果。換句話說，在一黨專政的准列寧式威權體制中，社會所具有的複雜性毋寧是有限的，這將使得其他社會場域無法有效地發展出屬於自身化約複雜性的運作，而是以這個威權體制為社會整體的依歸。就功能分化的內涵而言，個別次系統是封閉且自我指涉的運作。其開放性必須建立在此一封閉且自我指涉運作的基礎之上。這一點對現代民主與民主化的開展而言是重要的。對西方歷史的考察指出，現在所指稱的「民主」並不同於西元前五世紀的希臘社會對民主的想像。今日民主的內涵已經從希臘的城邦政治（city-state）轉向指涉於民族國家（nation-state）的概念。因此，有關民主的論述也發生了重大的轉變。這個轉向民族國家的過程必須被置於一個更大的歷史與社會脈絡中來理解，或許是比較恰當的。這個脈絡便是自中世紀以來有關教會與國家之關係的一系列爭辯。不僅是長老教會成為這場爭辯的產物，甚至是現代民主與政治思想的源頭均受到這場論辯的影響。作為系統分化的社會演化過程，民主與民主化既不是一個目的，也尚未產生令人滿意的結果。民主化是一個過程，「一個持續不斷完成的過程」。就台灣而言，1970 年代長老教會一連串的政治關懷毋寧是開啟了此種系統分化的可能性。在與執政當局的壓迫相抗衡之際，長老教會一方面找到了自身對待政治的態度，而這個態度早在宗教改革時期即已深植於其信仰與實踐之中。另一方面，長老教會也解放了社會中宗教與政治系統分化的束縛，從而進一步導致社會

中其他面向的民主化。據此，從對西方歷史與台灣民主化過程的重探，本文嘗試提出一個對待民主與民主化理論的另一個可能觀點。其不僅可用以理解民主化作為一個過程的內涵與其運作機制，更可以之觀察其他正在進行或嘗試民主化努力的社會場域。

「民主」在現代社會中既是一個相當普遍的概念，同時也是一個越來越複雜、難以清楚論述與掌握的概念。這一方面是因為社會本身複雜性的不斷增加，另一方面則是由於此複雜性的提高，使得社會用以描述自身的方式與概念之內容也變得越來越複雜。在以「權力」為主要溝通媒介的政治系統中，其複雜性的化約與增加隨著系統自主性運作的可能性之提高而發展出更有效的機制以維持與其環境的界線。作為溝通媒介之權力的特殊性也使政治系統得逐漸以論題化其他系統或為其他系統論題化的不受到控制之方式而介入其他系統的運作。這是「去分化」在現代社會中透過政治系統的運作所呈現之內涵。在此過程中，「民主」一詞變成了一個虛有其表的外觀，或者是作為民族國家遂行統治之正當性的掩護。即便是西方式的民主內容也並未定於一尊，而重要的是研究者應該如何在理論與實作上對其有更為深刻的理解。自我描述為民主的政治系統就如同其他社會系統一般，無疑是以「差異」或「區別」為其運作之主要內涵。據此，「民主」概念最初所體現的是一組差異或區別。從差異或區別的概念出發，「民主」是這個區別所表現出來的一個「形式」，而這個形式的內容便是「政府／政治對立」（government/opposition）這組差異。據此，現代「民主」指的不一定要是「人民治理」這樣的概念。其原因之一是，在以差異或區別作為系統形成與運作之主要編碼方式的分析上，「人民」的概念已是被包含於其中。換句話說，社會系統（包括政治、經濟、宗教、科學、教育等系統）與心理系統的相互排除所指出的便是這個「含括」的內涵。相互排除變成是接續之含括的基礎。這個過程一方面確保了系統自我指涉運作的自主性，另一方面則是在此系統形成的基礎上，構作出有關「民主」的語意。從君權神授、君主憲政體制、天賦人權到人民主權的語意轉變，無非是相同主題的不同呈現。這個主題便是宗教與政治、教會與國家、神聖與世俗、精神與物質等兩股不同力量彼此之間變化消長的社會演化發展。這兩種力量的交織與互動構成了現代社會系統功能分化的源頭，而「民主」的現代語意也在這兩個系統的分化過程中生產出來。

近代西方政治哲學思想的發展與台灣民主化過程在某種程度上均表現了這兩種力量的關係及其對政治體制所施加的可能影響。從本研究中所論述的觀點來對現代民主體制與民主化過程進行觀察，或可作為理解民主化的另一個途徑。這個途徑主張以功能分化為主要形式的社會演化發展使現代「民主」語意獲得如此之實現。在論及民主或民主化時，我們或可關注這個社會演化過程在不同社會中是如何地呈現。此外，這個對民主與民主化的看法也可用以觀察目前正在進行或仍未民主化的地區或國家。儘管這個論述背後仍是將西方式民主視為一種典範，

但在將民主化概念置於一個社會系統的一般性理論的角度下予以觀察之後，其所隱含的去本體論述或可為「民主化」提供一個不一定要指涉於西方歷史發展的面向。從系統的自我指涉運作與複雜性概念的觀點出發，「民主」的結構與語意不僅為系統確保了複雜性的再生產，也由於系統既封閉又開放的運作保證了系統與其環境之界線。這對現代民主而言或許是相當重要的。在關注社會演化發展過程與民主化的關係時，宗教與政治系統的分化具有關鍵性的因素。這裡指稱的分化與現今在政治上所謂的政教分離之內涵並不完全一致，而後者的政教分離似乎也不足以作為政治民主化衡量的標準。據此，政教分離毋寧是一種系統分化的社會演化發展，而民主一詞則是用以描述這個演化過程所具有的內涵。

在結論的部分一方面延續有關西方政治傳統與社會系統理論之討論，另一方面則綜合論述宗教與政治系統的分化與現代社會面臨的去分化危機，對於民主化的可能影響。不可否認地，在台灣從威權到民主的發展過程中，有許多力量促成此一轉變。然而，我們要深入考慮的是，除了論述經濟自由化可能的貢獻時，是否有可能從其他面向來理解民主化的發展。本研究嘗試架構出一個社會演化與分化的圖像，一方面回溯至西方政治思想發展中對「民主」的建構與其後之世俗化的發展過程，指出長老教會與威權體制的互動對台灣民主化之開展與其後之發展的影響。另一方面，作者也試圖架構出台灣社會中政治與宗教的歷史與社會發展。作為本研究的結論，作者將再回到「民主化如何可能」的問題。透過社會系統理論觀點，指出宗教與政治溝通在現在社會中個別系統彼此之間的相互論題化過程。作為本研究的可能貢獻，作者試圖指出「民主」的語意乃是政治與宗教系統的分化，以及政治系統內部分化的耦變性產物。相對於以經濟自由化作為民主化之開展的論述，本研究所提出之觀點似乎更能用以觀察那些不具有西方文化傳承的國家，在民主化的開展與民主成果的維持上所遇到的困境。此外，作為對台灣社會的檢視，從社會理論的觀點試圖指出台灣社會中宗教與政治特殊的互動關係，與西方政教分離之思想實有不同的內涵。最後，作為本文的限制，或許就魯曼的社會理論而言，「觀察」總必然是伴隨著盲點，同樣地，本研究也無法倖免於此。「承認自身的觀察具有盲點」的這個事實正是溝通的開端。既使無法確保溝通的有效性，然而作為一個必要的出發點，這或許仍是必須存在的。

第二章 宗教與政治系統的分化：一個社會系統理論觀點

第一節 引言

「民主化如何可能？」是為本研究主要的提問。以德國社會學家魯曼的社會系統理論 (Social Systems Theory) 為基礎，嘗試對台灣民主化過程進行「觀察」。一方面在微觀層次上檢視台灣基督長老教會與執政當局的溝通，另一方面則是巨觀地探討政治與宗教系統的分化在現代社會中對促進或阻礙民主化發展的可能影響。魯曼的社會理論向來以抽象及艱澀著稱，他對社會之運作的描述也不同于以往的社會學理論論述，一方面與其所繼承的結構功能論有所區別，另一方面也與社會理論的主要潮流有所不同。他所主張的「運作建構」(operational constructing) 以及以「溝通」作為社會系統的主要組成元素，而非以個別的人作為社會組成的觀點，近年來則受到不同學科社群的批評與挑戰。³⁶

根據魯曼，系統是自我生產 (autopoietic)³⁷ 且是自我指涉的 (self-referential)。其系統理論分析的起點是系統／環境的這組區別或差異，而這組區別也是系統形成的主要符碼 (code)。系統的存在必須要指涉於其環境，若系統無法指認出不屬於系統自身的事物，並將之歸於環境的一部分，那麼該系統也將不復存在。系統自我指涉運作的前提是對上述區別或差異的使用，換句話說，系統透過創造、維持與其環境之間的界線而得以形成、指認自身，在此同時也得以繼續建構其環境 (= 對其環境所進行的想像或建構)。因此，系統乃是藉由使用這組差異所畫出與其環境之界線來持續地管理與運作該組差異 (Luhmann, 1995[1984]: 16-8)。³⁸ 沒有這組差異，就不會有系統及系統的自我指涉運作。然而，系統與環境之間的

³⁶ 例如艾爾德－瓦思 (Elder-Vass, 2007)、本黑 (Bunge, 2009)、萬毓澤 (Wan, 2009) 等對魯曼社會系統理論的批評。

³⁷ 對此字的翻譯參考湯志傑為《社會之經濟》(Luhmann, 2009[1988]) 中文譯本所撰寫的導言，以往均將此字譯為「自我再製」，「poiesis」是從古拉丁文「ποιέω」而來，其意為「製造或生產」(to make)，因此將「autopoiesis」譯為「自我生產」似乎更為恰當。魯曼對此字的使用也秉持此內涵，系統的「自我生產」已經隱含了「再生產」的運作。「自我生產」一詞最早是由智利生物學家馬圖拉那 (Humberto Maturana) 與瓦瑞拉 (Francisco Varela) 使用來描述生命與心理系統 (Maturana & Varela, 1980[1972])。魯曼則是將此概念擴展為更一般的層次，並且將社會系統也置於這個概念之下。根據魯曼，自我生產系統指的是「systems that are defined as unities as networks of productions of components that recursively, through their interactions, generate and realize the network that produces them and constitute, in the space in which they exist, the boundaries of the network as components that participate in the realization of the network」(Luhmann, 1990: 3)。

³⁸ 據此，「界限」毋寧只是系統自身的建構與想像。

「界線」並非是固定不變的，這指的是一種狀態，或是一個過程，亦即跨越界線之前與之後所產生出來的不同情況，而耦變性（contingencies）及其所製造的複雜性（或不確定性）亦是依賴於系統或其環境內（其他系統或次系統）的此一過程而被指認出來。³⁹據此，差異、自我指涉、界線，以及不確定性、偶變性等概念均是社會系統理論的主要關注與論述的對象。系統藉由再現自身與環境之區別而得以對自身進行觀察與描述。自我指涉運作依賴於「區別」的使用，而系統運作差異使得耦變性及其產出的不確定性與複雜性成為可能，並且透過系統的自我生產促使系統之同一性（identity）的運作得以獲得維持。

系統與環境或系統彼此之間的交互關係可以「相互滲透」（interpenetration）來描述，這個彼此間的滲透只會發生於自我生產系統之間(Luhmann, 1995[1984]: 220)。其在結構上的耦合（structural coupling）一方面使系統得以維持自我指涉運作，另一方面系統與環境之間的交互關係則提供系統不斷增加的複雜性，同時也增強系統對複雜性處理的機制與能力，亦即透過「選擇」來化約複雜性(1995[1984]: 23-30)。結構耦合的概念指出的是，各系統彼此之間不存在「因果決定」的關係，而是一種相互激擾（irritation）的管道。⁴⁰系統的自我指涉運作與差異或區別（distinction）的使用有關，藉此而得以同時指出自身與環境之別。因此，區別的使用意指「界線」存在的可能性，而使用區別也會指出其形式上的「弔詭」（paradox）。這個弔詭表現在當系統使用某一個「區別」以畫出界線的同時，這個「區別」已經包含自身之存在而「區分」自身與「尚未被區分的另一邊」，成為一種「非邏輯性的」弔詭(Luhmann, 1999)。⁴¹例如，真／假這組區別（作為一個形式或統一體）本身在操作上必須要被視為是「真」的存在，其才有可能以這組區別來進行觀察之運作。任何系統的運作都是有關「區別」的使用與再生產，透過此一「區別」指出「被標示的那一邊」，換句話說，區分系統與環境的差異是為了要指出系統的運作，而非環境的運作。因此，魯曼將這個系統運

³⁹ 國內有譯為「權變」、「偶然性」、「偶連性」等。魯曼對耦變性的討論乃從複雜性這個概念出發，複雜性指出的是「被迫去選擇」，「被迫選擇」指的是耦變性，而耦變性意指風險（risk）。耦變性的內涵是，「以其他方式也是可能的」（also being possible otherwise）(Luhmann, 1995[1984]: 25)。這個概念來自於模態理論（modal theory），耦變性是排除了必須性（necessity）與不可能性（impossibility）之後的產物。因此，「某事物是耦變的」指的是其既非必須的，也不是不可能的：其就是如其所示，儘管其也可能不是如此（it is just what it is, or was or will be, though it could also be otherwise）(1995[1984]: 106)。

⁴⁰ 參考拉許 (Rasch, 2000a: 208-9)。魯曼在訪談中論及有關結構耦合的例子，例如書寫（writing）作為經濟與醫療系統之間的一種結構耦合，因為我們需要醫生來判定我們的疾病；另外，憲法也可以作為政治系統與法律系統之間的結構耦合，因為政治系統若是要獲得大規模的效果，必然需要依賴法律等等。

⁴¹ 根據魯曼，形式之弔詭的非邏輯性乃是史賓賽—布朗（Spencer-Brown）試圖解決此一矛盾所提出的看法，而其之所以會是矛盾的，乃是因為「邏輯」是受到「真理」（truth）所管理，而「真理／非真理」卻是邏輯運作於自身的一組「區別」，因此，邏輯本身已然是被含括於此一形式的矛盾之運作中，而無法以之來解決此一矛盾問題。例如「合法／不合法」這組區別無法被自身所區別（觀察），而必需藉由另一個區別來「去弔詭」或「展開」（unfold）這個被隱藏的弔詭。另外，參考克里本朵夫(Krippendorff, 1994: 78-104)。

作上的弔詭（區別或形式）的根本特質稱之為「*simultaneity of sequentiality*」（1995[1984]: 19）。⁴²透過標示出不同的觀察者，系統得以觀看到此一對「區別」的使用，與這些觀察者所可能觀察到的「弔詭」，但其無法觀察到自身當下所使用的「區別」。不同的觀察者系統（*observing systems*）以不同的方式來理解世界，其使用不同的區別（形式）來進行區分，並且將世界建構為一個「多重世界」（*multi-verse*），而非「（單一）世界」（*uni-verse*）（Luhmann, 1995[1984]: 20）。據此，傳統的主體論中對於溝通如何可能的問題，在此便以（觀察者）系統之間的相互觀察而取代之。這或許是能夠取消傳統主體論中觀察者（或行動者）的主體性，或互動之所以可能的「互為主體（*intersubjectivity*）」之概念。⁴³然而，這不是說主體是不重要的。相反地，在論述的層次上，主體被視為另一種系統，其以相同的方式運作，並且與社會系統進行耦合、相互滲透。這些系統各有其自身之界線、所使用之「區別」（史賓賽—布朗所謂之「形式」、自我生產（*autopoiesis*）之運作，以及結構耦合之關係等。對於「區別」的使用則與系統藉此所運作之「真值」（*Eigen-value*）、建構之思想體系或「意識型態」（*ideologies*）有關，亦即，「意義」的運作。據此，系統的運作是一個持續不斷的完成過程，它能夠生產、再生產、維持自身之同一性（*identity*），換句話說，就是透過區別的使用與界線的維持來進行之。

從上述對魯曼社會理論的概略描述，我們可以看到在現代社會演化與分化的發展過程中，一種結構與過程之間的辯證關係已然隱含於系統的自我指涉與異己指涉之運作中。結構的存在不等於其就此不變的特性，系統從來都不是穩定的實存，而是一種反映在時間面向而呈現的持續不斷地完成（*ongoing accomplishment*）。⁴⁴系統朝向穩定化的運作也不等於其總是維持一種穩定的狀態，毋寧說是一種螺旋式（*helical*）的持續完成過程。在以功能分化為主要特徵的現代社會中，個別的系統未能夠再現全社會，而只能以自身之運作來建構與想像與其環境之間的關

⁴² 系統與環境這組區別的使用同時作用在系統與其區別出來的環境之上，就系統與環境均依賴此區別而言，其具有共時性的特質，然而，這個共時性必須被置於系統再引入該區別的這個連續性運作過程之中，才有可能持續地維持與建構系統與環境的這組差異。加里尼科斯（Callinicos, 2007[2004]）援引阿契（Archer）對實在論的社會理論之分析，而嘗試對馬克斯主義唯物論的重新建構，在某種程度上卻也符應此一觀點。就社會結構與行動者之關係而言，阿契認為社會結構與行動者均是由突現（*emergence*）特質所構成，因而各自擁有相對自主性，且能獨立運作（Callinicos, 2007[2004]: 25）。若進一步將系統與環境這組差異考慮進來的話，行動者（心理系統）作為社會系統的環境（或反之），其各自的運作均是自我封閉且自我指涉的，但卻可透過結構耦合的方式對彼此進行溝通。系統或環境所具有的時間發展並不相同，但就世界社會作為一社會系統的概念而言，心理系統與社會系統在某種程度上卻也是共同演化、發展的。

⁴³ 有關系統論中的主體（性）概念並非本文主要處理之問題。

⁴⁴ 魯貴顯（2003: 13-24）從史賓賽—布朗的形式理論出發，指出「時間」面向所提供的包括「擺盪」與「回憶」可作為系統解決無限「再引入」（再進入）、無限（自我）觀察的問題，以系統自身指涉於環境（異己指涉），以及以建構的過去（自我指涉）來指認自身，或可作為進一步地說明。葛芬柯（Garfinkel, 1992[1967]）對一般人與專家之實作的討論也指出，成員對場景的解明（*accounts*）同時也是包含在場景之中，且構成場景的一部份，而形成一種反身性的運作。因此，「解明」本身便是一種持續性完成的暫時性過程與結果，所有人及其行動均無法跳脫此一建構式地運作。

係。就宗教與政治系統的分化而言，當宗教不再提供政治系統正當性的基礎，而必須在彼此的封閉性運作中開展與政治系統乃至於其他系統之關係與互動時，即開啟了對其他系統的論題化過程。這也正是魯曼社會理論的出發點。本研究一方面深入探討社會系統理論的內涵，另一方面則將焦點置於對政治與宗教系統的討論，「觀察」宗教（長老教會）與政治系統在台灣民主化過程中的運作。

第二節 民主化如何可能？宗教、政治系統與「國家」

「民主」是現代社會追求的目標，「民主化」或民主轉型則是朝向這個目標前進的發展。假如「民主」的語意是在這個朝向民主的社會演化過程中所逐漸形成的，那麼民主化或民主轉型指出的或許是一種社會自我描述的轉變。⁴⁵這在以功能分化為主的現代社會中尤其是如此(Luhmann & Kieserling, 2002a: 101)。因此，「民主」或許可被看作是政治系統描述自身的一個公式(Luhmann & Kieserling, 2002a: 356)。這個自我描述公式不一定要是固定的，而社會演化也必須放在時間面向上予以考量時才會具有意義。換句話說，（現代）民主的概念與社會的「演化」有關(Luhmann, 1997: 413-594)。因此，對政治系統與社會之關係的討論是從整體與部分的關係出發，亦即，假如將社會視作為一個整體，那麼其與社會中作為部分的功能系統之間的關係，以及這些次系統如何描述自身與論題化社會的問題。⁴⁶從整體與部分、社會與社會系統的討論出發，進一步指出了一個存在於現代社會中的重要困境，或者稱之為「弔詭」(paradox)。這個困境或「弔詭」表現在以下的問題之上：（功能次系統）作為整體的部分，該部分是否能夠真正地再現整體（社會）？(Luhmann, 1990[1981]: 13)⁴⁷對這個問題的可能理解必須要指涉一個更大的脈絡，亦即，以功能為主要分化形式的現代社會。現代社會的特徵表現在分化形式的轉變，其不再是以過去的階層分化為基礎，而是以功能分化為主。現代社會的功能分化最早發生在「角色」(roles)的層次，政治系統也是如此(Luhmann, 1982: 140)。在較為簡單的社會中，個人(individual)與角色是無法完全分離的。然而，在階層或功能分化的社會中，個人所持有的「角色」是受到其他相同角色彼此之間的行為所管理，據此，個人所扮演的「角色」與其他人所持有的其他角色之間不必然要有直接的關係。⁴⁸就政治系統而言，在其之內與之

⁴⁵ 法國思想家高榭(Gauchet, 1997[1985]: 181)也將民主視為是「社會的自我生產」(society's self-production)。這指出了一個稍後會加以說明的概念，亦即以「國家在社會之內」的角度來重構對「民主化」的觀察。翠維克(Czerwick, 2008: 58)對「民主的演化」(Die Evolution der Demokratie)與「民主演化」(demokratischen Evolution)的討論中說道，「Die Evolution der Demokratie liegt damit in der Evolution der Demokratie begründet」。

⁴⁶ 波比歐(Bobbio, 1989)在論及國家與社會的關係時也使用類似的觀點，他指出從 Aristotle、Hobbes 到 Hegel 等人，均視政治社會(societas perfecta)或國家為具有至高無上的性質。這與其對整體與部分之關係的論述有密切連結(Bobbio, 1989: 52-3)。

⁴⁷ 例如，「任何政治社會中的實際規則就是部分治理整體的實際規則」(Arato & Luhmann, 1994: 130)。

⁴⁸ 這樣的觀點也受到盧克曼(Luckmann)的支持，他在《無形的宗教》一書中說道，「個人的『社

外的「角色」彼此之間是流動的。這些角色並未具有結構上的重要性，至多是在建立「關係」時具有策略性的價值(Luhmann, 1982: 141)。⁴⁹然而，這樣的發展導致了一個韋伯(2001[1930])稱之為「理性化」或「除魅化」(disenchantment)的結果。⁵⁰據此，儘管個人與角色在分化的社會中得以被區別開來，但個人與其所持有之角色仍然可以在時間、社會與物質面向上予以結合。對韋伯而言，作為這個結合之可能性的保證，便需要發展出一個普遍的判準，一個必須是獨立於個人與其特定關係之外的判準，其對個人行動的因果性理解提供了最好的說明。這種「行動—結果」的論述進一步導致了角色的理性化過程之出現。這個理性化過程便必須要訴諸於抽象的規範與價值，以及相關連的意識型態，用以決定「角色」的扮演。然而，對現代社會的觀察或許是要更進一步地指出個人角色與系統功能分化之間的關連性。⁵¹因此，個人與角色的切割與再結合便可成為現代社會功能分化形式的開端，使社會中系統的分化得以可能。社會中的系統分化又進一步強化且更加保證了個人與角色之間既斷裂又連結的關係。當社會中各系統獲得自主性運作時，其對於角色的要求也隨之產生變化。據此，個別的人在某個系統中所扮演的角色不再需要或依賴先天性的判準，例如與生俱有的社會地位等。在該系統中，個別的人也無法依賴於該系統之外的角色。相反地，個人必須要發展出符合於該系統所需之能力與效率。當此種先天決定的重要性逐漸消失之後，個人所可能扮演的角色也隨之增加，例如職業不再是世襲，而是開放式的，社會地位亦然。因此，選擇的機會也跟著增加。更重要的是，這些在社會中的各個功能次系統的複雜性也隨之提高。這樣的複雜性也提供保護，避免受到突發性事件的影響。⁵²據此，流動性、選擇性，以及角色扮演的規則，在社會中各個系統的分化過程中是不可或缺的，政治系統亦然。

儘管社會中系統的功能分化一方面保證了個人與角色的分離，另一方面也使其彼此之間的再結合得以可能，但在社會中卻沒有任何一個功能次系統能夠完全

會』存在變成由一系列對高度缺乏個性特徵的專門化社會角色的扮演所組成。在這類扮演中，個人變得與有個性的、個人經歷的意義脈絡不再相關。此外，在某個制度領域內扮演的『意義』，是由這一領域的自主性規範所決定的，這一『意義』被從在其他領域內扮演的『意義』分離出來。這類扮演的意義是『合理的』，但這只是就特定制度領域的功能性要求而言」(1995[1967]: 106)。

⁴⁹ 例如加里尼科斯(2007[2004]: 21)在《創造歷史》(Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory)一書中對主張結構決定論，或者是強調行動者力量(agency)的單一且不足之論述困境的解決方式是，「社會結構連結的並非是有名有姓的個人，而是任何一個佔據了由社會關係所指定位置的人，換句話說就是在社會角色或在關係中扮演某些角色的個人」。

⁵⁰ 盧克曼則以「制度性專門化」來形容這個歷史發展過程。這個過程始自文藝復興，經過宗教改革與其後一連串的宗教戰爭，以及世俗化的發展，而導致社會中不同功能系統的分化得以出現(Luckmann, 1995[1967]: 104-5)。

⁵¹ 魯曼指出，作為一個個人，其是生活於功能系統之外的。然而，就個人之生活模式對社會功能之使用的要求而言，每一個個人必須要能夠近用每一個功能系統。這個要求可以「含括原則」來表述。每一個功能系統均包含了所有的人口(Luhmann, 1990[1981]: 35)。對於含括原則與民主化的討論，詳見本章第三節的部分。

⁵² 例如，現代社會對職業訓練與證照的要求越來越高、越來越精細的發展過程，正可說明複雜性與系統的自主性運作之間的關連性。

地取代或再現（代表）這個社會整體。⁵³每一個系統均在自身運作中對社會進行觀察與論題化。這些對社會的描述與觀察僅是個別系統的運作而已，並非等同於其所觀察或描述的對象。⁵⁴儘管如此，這些系統卻也不斷地試圖再現（代表）社會，藉由對社會作出各自的觀察或描述，企圖代表社會而發言。魯曼認為在現代社會中，如此再現（代表）整體的企圖毋寧是不會成功的。這些個別的功能系統所運作出來的對社會之建構與想像，並不就是等於社會。以政治系統為例，其運作不僅作為社會論題化自身的關鍵，社會對自身的描述也必須依賴政治系統的符碼來重構、限制，或指出自身與社會中其他次系統的分化。此外，假如我們要將「民主」視為政治系統描述自身的「耦變公式」（contingency formula），那麼政治系統內部分化為政治、行政與公眾三個次系統的演化發展，不僅一方面強化了與其環境之間的界線，另一方面也促使系統自我描述與自我觀察為「民主」的運作得以可能。從簡單到複雜社會的演化發展指出的即是此一對「存在著其他可能性」的觀察。然而，上述提及的系統再現社會（代表）的不可能性指出了有關正當性的問題。換句話說，在日益複雜的功能分化社會中，系統運作關注的是「正當性」（legitimacy），而非「合法性」（legality）的問題。⁵⁵換句話說，在系統中再現整個系統（亦即，系統其自身）的能力，或者，個別次系統在社會中再現社會整體的能力，乃是其「正當性」的來源(Luhmann, 1990[1981]: 14)。由於在社會中再現（代表）社會是無法實現的，基於此假定，當社會透過功能分化而提高複雜性時，不同的功能次系統在社會中之運作與存續便需要考慮正當性的問題。因此，只要某個系統能夠透過自身同一性的維持而再現（代表）自身，那麼該系統的存在便具有正當性（例如，古代社會中的宗教）。系統或系統對社會的「再現（代表）」賦予了系統運作的權利。據此，假如全體中的某一部份能夠在全體中再現（代表）該全體的話，那麼其便是具有自然權利(1990[1981]: 14)。就此而言，在部落或階層分化的社會中，宗教、社會地位、出生階級等均可視之為一種內生或與生俱來的自然權利。然而，這種情況在現代社會中已然改變了。

在論及的社會演化階段中，過去以階層為主要分化的社會所對應之實在便是

⁵³ 盧克曼對此也有類似的論述，他對宗教的制度性專門化之分析指出，「完全專門化的宗教制度只出現在社會結構相當複雜的條件之下。因此，這個制度不能表現這一世界觀中的這一意義秩序結構」（Luckmann, 1995[1967]: 89）。

⁵⁴ 在索緒爾（Ferdinand de Saussure）對符號與其對應物之關係的討論中指出，符號並非是透過其所具有的任何內在價值而運作，而是透過其相對位置而得以發揮功能，亦即透過與其他符號的「差異」而運作。根據索緒爾，在語言中「只有許許多多的差異。更重要的是，一個差異通常是指出了正面的語彙，而該差異便是建立在這些正面語彙之間。然而，在語言中，只存在著沒有正面語彙的差異」（Saussure, 1966: 120）。魯曼則延續索緒爾的討論指出，語言中所使用的差異乃是與其指涉的問題是能夠分離開來的，換句話說，就是與對方所想要表達的東西分離開來。但無論如何，總有一個差異是被假定的(Luhmann, 2006[1991]: 40)。就此而言，這個差異暫時地表現為「系統」與「系統的自我描述」之差異。另外，可參考侯魯伯(Holub, 1994)對系統理論與文學研究之關係的分析。

⁵⁵ 魯曼區別了「正當性」（legitimacy）與「合法性」（legality）之差異，並且指出後者在現代社會中不能作為前者之基礎。

該社會的實在，然而，在以功能分化為基礎的現代社會中，其所對應的卻不是過去的那種「實在」。⁵⁶這指出的一個重要特質是：「系統」是一種運作上的存在，而非作為「實在」的實存系統。因此，社會演化並非是一個「邏輯上的建構（或解構）」，過去的實存系統（例如階層社會）並不會因為某個邏輯上的錯誤而崩解。這是魯曼所謂的「運作建構論」（operational constructivism）（Luhmann, 1989）。換句話說，任何系統均是作為一個整體而運作，並且與其環境相關連。然而，這些系統也透過內部分化而產生次系統，這些作為「部分」的系統無法再現整體系統的統一性：

無論是一個次系統、一個過程，或者是一個操作的元素，都只是一個部分，其缺乏成為自身的能力。因此，既使這不是建立在邏輯的可能性之基礎上，這些系統仍然可以存在：作為一個弔詭（paradox）而存在（Luhmann, 1990[1981]: 15）。

這裡所要處理的是，系統以何種形式來經驗其存在的弔詭、系統如何能夠被描述，以及系統如何能夠因此而再製自身等問題。從社會演化的角度觀之，以往是透過「階層」的概念作為對「系統如何經驗自身作為弔詭之存在」這個問題的回答。然而，在現代社會以功能為分化原則的演化中，則是透過一種對「現代性」的二階觀察，進而能夠指出「階層」已經變成了一種偶然、非必然性的結構。⁵⁷因此，此種以階層分化為主要形式的社會型態也無法獲得存續或運作的正當性。換句話說，在現代功能分化的社會中，其同一性已然無法在社會中尋得（Luhmann, 1990[1981]: 16）。從系統／環境的這組差異出發，系統透過自身的觀察運作而得以觀察自身。然而，這個對己身之觀察不過是在自身之中「重複系統與環境的這組差異」。儘管系統在運作上似乎能夠回應其環境的複雜性，但更精確地說，系統乃是透過重複系統與環境之差異的內部運作，進而提高己身之複雜性，並藉此複雜性來化約環境的複雜性而已。系統不是真的瞭解環境，或直接與環境接觸、受環境之影響等。相反地，系統是在自身之中建構、想像其環境，並試圖維持自身與這個建構之環境的界線。換句話說，社會並不是真的瞭解自身，其至多不過是對自身進行了觀察與描述。無論如何，系統無法完整地描述自身。系統的自我描述必然存在著一個觀察之運作的盲點。這個盲點就是區別（或差異）之統一性的這個弔詭。這個弔詭的內涵是：

⁵⁶ 例如金（Michael King）認為對魯曼而言，實在的確是「存在的」，但是它是無法被觸及的（inaccessible）且是被系統與環境之間的差異所覆蓋住，這個差異對系統的溝通而言具有的是普遍有效性（universal validity）的地位（King, 2001: 11）。另外，可參見魯曼（Luhmann, 1995[1984]: 178-9）。

⁵⁷ 魯曼對現代性與後現代性的討論中指出，儘管後現代性是作為對現代性的思考，但不表示前者的論述是要用來取代後者。其毋寧是，對現代性的觀察必須仍是在現代性中而為之。這表現的不過是社會結構與語意之間的這組區別，已逐漸因為現代性的特徵而成為一個可被觀察與描述的弔詭。據此，由於現代社會是以功能分化為主要形式，因而能夠對之前以階層分化為主要形式的社會進行觀察與描述（Rasch, 2000b）。

每一個運作、結構化的過程、功能次系統等均參與了社會，其也都是社會，但這些動作、過程與系統均不可能認識到整體社會的存在。...縱使是對社會的批評也必須是在社會內實現。既使對社會的規劃也必須在社會之內實現。所有這些對社會的批評同時也是在批評自身（對批評的批評），對社會的規劃也是在規劃自身，並且總是對發生的事做出回應。因此，對社會的描述也是在描述「描述」自身(Luhmann, 1990[1981]: 16-7)。

據此，系統在現代社會中存續的「正當性」問題因而轉變成是「自我正當性」(self-legitimation)的概念。此種「自我正當性」作為系統自身運作的產物，也只能在系統內部實現(Luhmann, 1990[1981]: 18-9)。⁵⁸換句話說，任何系統的正當性均不能透過其他系統來建立（外部指涉）。然而，一旦在內部建立之後，卻可對其他系統造成激擾。⁵⁹這個形成自我正當性的自我指涉運作在解釋台灣民主化過程中宗教與政治系統的互動上提供了不同於政治哲學與民主化理論的觀點。透過對某些事件的關注，各個功能系統均能夠生產出各自對該事件的論題化過程以及相對應之產物。這是說，對不同事件的關注，便會形成某功能系統對該事件如何能夠在該系統中予以正當化的論題化過程。例如，法律系統僅關注法律事件，據此而獲得法律系統的正當性來源。如果法官收受賄賂而影響判決的話，其判決在該系統中本來就具有的正當性便會受到質疑，甚至會被宣告無效。這些論題化過程僅能在個別的功能次系統中實現，而這也是魯曼認為應該要從功能分化與自我生產之觀點來理解社會文化演化之問題的關鍵。

系統透過自我描述與自我觀察之運作，而得以「經驗」自身運作上的弔詭。⁶⁰我們可以說，一個複雜系統無法完全地捕捉到自身所具有的複雜性。因此，系統對自身複雜性的理解便需要透過化約之運作來進行，而自我描述就是此化約複雜性之運作的一部份。複雜性的化約表現在系統與環境的這組區別之上，一方面使系統得以辨認自身為「這個」，而非「那個」系統，亦即，系統自身「同一性」(identity)的建構與維持。另一方面，系統的自我描述也必須建立在這個運作出來的同一性之基礎上。就後者而言，自我描述與自我觀察的諸多可能性必須依賴一個前提，亦即系統自身的同一性，如果沒有此同一性的存在，系統將無法進行

⁵⁸ 韋伯對「系統理性」與現代社會中儼然存在的是「諸神之戰」之論述，在某種程度上，也是表現了此種可能會落入相對主義、虛無主義的後現代式論述。參考，拉許(2000b)。

⁵⁹ 魯曼對福利國家的批評即指出，現今功能分化社會將所有的人民納入其所有的功能系統之中，例如，透過政治的民主化過程賦予每個人參與政治系統的機會，然而，剝奪參與的機會也是一種將其含括於民主政治系統的方式。或者，經濟或政治系統試圖確保每一個人對其自身之生活或對社會其他人的償付能力，甚至是窮人的角色也必須予以論題化。

⁶⁰ 魯曼在區別「經驗」與「行動」時指出，前者是環境的屬性，而後者則是系統的屬性。系統乃是透過「行動」來「經驗」其環境。行動毋寧是自我指涉的自我生產之運作，而經驗則是他我指涉的對環境進行溝通。

自我描述與自我觀察。同一性同時也意謂著系統的「偏好」，例如政治系統的自我描述與自我觀察必須在某種「偏好」之下進行，此種「偏好」將會以「媒介符碼」的方式來運作，例如法律系統以「合法／不合法」、政治系統以「正當／不正當」、「治理／被治理」(governing/governed)、「有權力／沒有權力」等二元符碼作為媒介而運作。然而，自我觀察卻會增加自身的複雜性。首先，自我觀察「假定了系統不知道自身。只有在此條件之下，透過自身之努力以企圖獲得有關自身的訊息，才是會具有意義」(1990[1981]: 119)。再者，系統或其環境的複雜性成為系統使用「差異圖式」(difference schemas)的唯一理由，透過「差異圖式」的使用，系統能夠將獲得的訊息理解為不過是偶然的選擇(contingent selections)，換句話說，就是永遠都會有其他可能性存在。就自我生產系統而言，心理系統的自我觀察與「意識」有關，而社會系統的自我觀察則是與「溝通」有關。社會系統包含了所有可溝通的事件，那些不可溝通的事件都會被視為其環境的一部份而予以排除。然而，由於溝通只能再製出溝通，溝通的再製也必須與先前的溝通有關連，因此，社會系統所能夠使用的溝通卻反過來會構成自身之限制。例如，法律系統只能就有關法律的事件進行溝通；政治系統也只能透過自我指涉之運作而對政治相關事件進行溝通。或者，政治系統若想要對某個事件進行溝通，那麼其必須先將該事件解讀為是與政治有關，否則將無法製造與該事件相對應的政治溝通。因此，系統的自我描述是以下面的方式重構自身的複雜性：自我描述能夠以一種已然受到簡化的形式被系統再引入(re-introduced)自身之中，且該自我描述作為一個指導因素而繼續被該系統所使用著(Luhmann, 1990[1981]: 121)。⁶¹

魯曼對政治系統的討論有其自身之關懷。他認為現代社會所遭遇到的自我描述之困境在於「去分化」(de-differentiation)的危機。社會作為社會系統，就維持正當性而言，它也有能力對自身進行觀察與描述，同時也是如此地進行著。這個去分化的困境在現代民主政治系統中，則是表現在對「國家」與「政治」概念的混淆。我們應該要關注「國家」與「政治系統」的這組差異，根據魯曼，若是能在概念上予以區分的話，那麼政治系統便只是作為社會中的其中一個功能分化系統，而「國家」不過是政治系統的自我描述(1995[1984]: 462)。「民主」或任何其他政體也僅是政治系統自我描述的耦變性公式，其是社會功能分化的「結果與後果」(Czerwick, 2008: 63)。因此，民主與現代社會的發展有密切關連。從上所述，國家不等於政治系統。反之，政治系統也不會等同於國家。政治系統是透過將自身描述為國家，在國家與社會這兩個既分且合的互動運作之下，而有機會將全社會予以論題化。例如湯志傑(2009: 197-8)即提出「國家在社會之內」的思考並認為，「民主政治的良好運作，預設了現代社會功能分化的結構與組織形式作為可能性條件，而不能狹隘地理解為只與政治的領域或層面有關」。他認為傳統

⁶¹ 魯曼對模控論中的「模型」(model)概念之討論，認為可以「自我描述」一詞來修正模控論中以「模型」來描述系統的方式。他認為「模型」並未包含了世界(類比於自動恆溫器)或許能夠過度加熱或過度冷卻自身的可能性，而此一限制可透過「自我描述」這樣的概念所克服。

上將國家與社會二分的作法有其困境，而必須改從「國家在社會之內」的觀點，從「社會本身才是改革與民主實踐的根本戰場」之角度來進行思考(湯志傑, 2009: 198)。⁶²事實上，這指出的是「政治系統自我描述為國家，且在全社會之內實現與運作」。然而，這不是說，以往將國家與社會予以二分的作法能夠由政治系統與社會來取代，其毋寧是以在現代社會中所運作之功能為出發點，將政治系統視為社會系統之一。此外，政治與宗教系統的分化在社會演化中佔有重要位置(劉小楓, 1998: xix)。這也是本研究對宗教與民主化之分析所主張之論點，亦即，政治系統在社會中與宗教系統之分化，以及系統內部之分化的兩種系統運作，乃是作為對現代民主與民主化之考察可能的出發點。

從社會系統理論的觀點而言，政治系統的功能是「生產對全社會而言具有集體約束力(連結性)之決定」(Luhmann, 1990[1981])。政治系統不僅是為其自身生產具有約束力之決定，這些具有約束力的決定也能夠為其環境中的次系統所溝通與論題化。假如「國家」這個概念能被視為政治系統的自我描述，那麼這個「自我描述」便只有在與系統的「溝通」有關時才能夠獲得理解。就此而言，「國家」的概念並不存在於個人或心理系統的意識之中，相反地，心理系統之意識乃是以政治系統對「國家」概念的溝通，或者是說，政治系統自我描述為國家的「溝通」為其環境中的其他次系統所論題化，進而引導同樣是在其環境中的心理系統之行動的意義。這是說，「國家」概念並非是在心理系統中經由意識所運作出來的，而是心理系統將政治系統的自我描述予以論題化之後，而將之作為引導其行動(例如，將之視為「國家」)之意義。⁶³因此，「國家」的這個概念並未窮盡政治的內涵。相反地，「政治」概念的內涵包括了國家，但不僅止於國家。國家不過是政治系統的自我描述，換句話說，政治系統也有可能將自身描述為其他樣貌，只是「國家」在社會演化上取得了優先的語意結構。就此而言，「政治」或政治系統不一定就必然是等同於國家，更適切的說法或許是「指涉於國家」。國家與政治之區別的基礎在於「作為」與「不作為」的這組差異。就政治系統而言，作為與不作為(inaction)具有相同的意涵，這兩者共同構成了「政治」本身。⁶⁴因

⁶² 波比歐對國家的討論中提到，從「法治國」的內涵出發，此一將國家視為由法律所製造出來的實體並作為法律結構的觀點，「不應該使我們忘記國家也是一種社會組織的形式，並且無法從社會與潛在的社會關係中抽離出來」(Bobbio, 1989: 47-8)。他認為韋伯即注意到這個法律與社會學觀點之間的區別。這個法律與社會觀點的區別注意到國家與社會的二分事實上並非如此尖銳，然而這兩者的關係，至少就國家也是一種社會組織形式的觀點而言，並未獲得更清楚的說明。這或許是混淆了國家與政治系統這兩個概念的結果。這個概念上的混淆對現代民主政體的影響將會在後文中詳細探討。

⁶³ 「引導」(steering)與「影響」(influence)不同，根據魯曼，社會系統並不會施加影響於其他系統，其毋寧是引導其他系統的運作。這個「引導」的效果指的是，被引導之系統乃是透過自身自我指涉之運作，藉由自身的系統編碼運作，而對引導之系統(作為被引導之系統的環境)的行動作出回應。在以功能分化為主的現代社會，這個系統運作特質毋寧是重要的。也正是因為這個特質，民主始能夠先是作為政治與其他社會系統的分化，而後作為政治系統內部之分化的演化過程而出現(Koch, 2007: 51)。

⁶⁴ For example, as Held suggests, we cannot escape an involvement in politics... Whether one explicitly acknowledges adherence to a political perspective or not, our activities presuppose a

此，政治家的「不作為」也是其功能之一。然而，這對國家而言卻是剛好相反。就運作上來說，國家必須要有所「作為」，這是說「作為／不作為」這組差異的同一性在國家所使用時已然是被包含於「作為」的這一邊，因此，任何的不作為也會被當作是國家的「作為」，但其內容指涉的卻是國家的失能，而非功能。例如，國家必須制訂出具有約束力的決策，或者國家必須藉由與法律系統的耦合而訂定出規範或準則，這些都是國家必須要有所為的「作為」，也是國家的「功能」。若非如此，那麼則指出的是國家沒有做出任何決定，或者國家沒有能力做出決定（不作為），而這便不是其功能的表現(Luhmann, 1990[1981]: 124)。換句話說，對政治或政治系統而言，作為與不作為都是政治之功能，然而對國家而言，僅有作為才會被視為是國家的功能，而「不作為」卻被視為是國家的失能，而非其功能。⁶⁵此一對國家與政治的區別或許提供了另一種理解「政治」的可能性，魯曼將原本具有功能性意涵的論述轉變為系統的自我限制(1990[1981]: 124)。因此，「國家」的概念在歷史的發展過程中，應該被視為一個語意上的成就。換句話說，其是透過政治系統的自我描述，且透過語意的運作與差異的方式而表達出來，例如「現代國家」、國家與社會、國家與經濟、國家與學校等(Luhmann, 1990[1981]: 125)。藉此，我們便能夠進一步提出「系統」與「系統的自我描述」應該予以區別開來的問題。

對政治系統在社會演化上的分析與「系統／系統的自我描述」這組區別有關。這組區別指出了兩個面向，其一為社會演化，其二則是系統自身之演化。前者在分化過程中形成了具有分化性質之結構，而後者則受到分化的社會結構之影響而促使自身之運作得以產生變化。就社會中政治與宗教系統而言，在第一個面向上，宗教與政治系統的分化提供了社會分化結構，而就第二個面向而言，政治系統受到社會系統分化之發展而得以提供自身內部分化的可能性，以回應或提高自身化約複雜性的能力。⁶⁶就此而言，政治系統的內部分化使得民主語意獲得現代性的意義。⁶⁷對西方世界政治系統從神權、國家主權到人民主權的演化發展之討論指出，那些最上層的掌權者在透過政治系統的運作以取得正當化的過程中，總是會伴隨著某些無法予以解釋的部分。換句話說，這個正當化過程隱含了某些能夠獲得確保但卻不會被揭露的特質。這是因為如果這些特質也被揭露，甚至不再專屬

particular framework of state and society which does direct us. The actions of the apathetic do not escape politics... We do not have the options of 'no politics'. David Held, 1996, *Models of Democracy*, p. 295.

⁶⁵ 這一點從歐洲社會中關於「福利國家」的理念與實作上的發展可見一般。「失功能」的概念在莫頓(Robert Merton)的中程理論(Middle Range Theory)中扮演重要角色。其後帕森斯的社會系統理論中的AGIL模型也是以此區別為基礎。魯曼對帕森斯理論的修正有一部分即在於此：從功能來決定結構，而非是從結構來理解功能。據此，「國家」作為一個混淆「系統」與「系統之自我描述」在語意上的產物，其本身對「民主化」所具有的可能威脅便可獲得理解。

⁶⁶ 另外可參考翠維克(Czerwick, 2008: 66)。

⁶⁷ 例如，翠維克(2008: 60)對民主作為提供自身發展之可能性的討論中說道，「...sich die Evolution im Allgemeinen und die Evolution der Demokratie im Besonderen ihre Anlässe selbst schafft. Die Demokratie bildet demnach politische Strukturen aus, die als Anlässe und Mechanismen fungieren, die Demokratie voranzutreiben」。

於這些最上層領導者時，那麼其權威的正當性或許就會受到質疑。⁶⁸這些特質首先表現為「區別」，例如男性與女性、教士與平民、貴族與平民等。這些區別可視之為系統運作上的「弔詭」。例如在過去社會，男性／女性之區別被視為理所當然，該區別本身不會受到質疑，但社會的運作卻會依照這組區別所給定的內容而運作，無論是參與公共事務、家庭責任與義務的分擔等，均是如此。再者，這個弔詭的內涵表現為該區別的同一性，而其運作的基礎是「系統／環境」的這組區別。因此，就宗教改革所揭露的有關國家與社會、政治與宗教系統之分化的原型而言，十六、十七世紀政治系統的運作便是不斷地在確保此種無法解釋、不可被揭露之部分的存在與延續過程中，透過宗教與政治的分化發展，而導致一種從神聖到世俗化的轉變。⁶⁹透過對該時期國家與教會之互動的分析，或可提供較為精確的論述。⁷⁰

就目前的討論而言，我們不需要否定現代社會朝向的是一個複雜性不斷提高的處境而發展。然而，隨著社會與系統的複雜性不斷地增加，其就越無法抗拒功能分化的要求，而前述的這種在正當化過程背後必須予以隱藏的神秘特質或弔詭，就越是容易面臨被揭露的危機，因此更加需要系統運作上的自主性來重構其同一性（認同），且透過此運作來繼續維持這個神秘、不可見的弔詭。據此，政治系統所具有的獨斷性問題便可以其自身之語彙來重新進行描述。在系統透過分化而取得功能上的自主性運作之時，系統的存在也就變成了其自身問題的原因（至少是部分的原因）。換句話說，社會系統透過功能分化的演化過程而取得功能上的自主性，此種自主性透過自我指涉之形式來運作，在系統內部所產生的問題便得要由系統自身來解決。因此，對政治系統而言，政治權威所具有的獨斷性與可控制性之間的矛盾轉而變成了系統內部的問題。更清楚地說，這個矛盾是：一個具有獨斷性卻又可以受到控制的政治系統如何能夠存在？或許我們可以作如下之推論，儘管這個推論或許只有在功能分化的現代社會中才有可能，亦即：政治權威的獨斷性乃是先表現於其封閉性運作之中。然而，由於政治系統只能就其分化而特定的功能在社會中取得正當性，如前所述，政治系統便僅能以「生產具有約束力之決定」作為其主要的功能而運作。此外，政治系統在社會中與其他次系統的分化，導致其失去再現或代表「全社會」的能力，而必須受到其環境中其他次系統的運作與限制（激擾），這個限制（激擾）必須是以政治系統在自身之中「再現」或「二次編碼」這些限制或激擾的運作為前提始得以如此。據此，政治系統

⁶⁸ 魯曼有提過權力的神秘性必須被隱藏，換句話說，權力運作的弔詭是不可見的，若其被揭露出來的話，權力的作用也將消失。就透過宗教（或外部指涉）以獲得統治正當性而言，「內在性與超越性」這組區別乃是此正當性機制的根源，也是道格拉斯（Mary Douglas）所謂的透過「類比」而達成的「社會範疇分類的自然化」（Douglas, 1986: 45-6）。這種經由「自然化」後的制度便具有正當性，但若是其「自然化」的機制被看穿之後，那麼由此所生的「正當性」也就無法存續。「對彼岸的指涉」成為這組區分的自我指涉運作。

⁶⁹ 著名的法國思想家高榭（Marcel Gauchet）對宗教改革如何促成此一政治邏輯的倒轉有更為仔細的描述（Gauchet, 1997[1985]: 91-2）。

⁷⁰ 我將會在下一章中處理這個論述。

所賴以為存的獨斷性並無法直接地擴及全社會，或甚至是其他功能次系統，而解決此矛盾的方式便落到其他功能次系統之上。換句話說，系統的既封閉又開放的運作讓這個矛盾獲得解決的可能。

自我描述為民主的現代政治系統或許最初是浮現於社會中政治與宗教系統的分化。若是追溯現代民主內涵的成形至十七、十八世紀自由主義思想興盛的時期，那麼國家與教會於十六、十七世紀的互動與伴隨之宗教改革運動，或可作為政治與宗教系統於十八世紀之後社會系統分化之原型。在此過程中，這兩者都必須要能夠對自身進行觀察與描述。從前所述，自我描述與系統運作的同一性有關，宗教與政治系統的自我描述也要能夠獲得其自身運作上的同一性。據此，這種能夠取得同一性的自我描述之形式便可視為一種公式。政治系統在此時期將「國家」作為自我描述的同一性公式，指出的便是此一系統運作特性。因此，若國家的概念能夠用來作為政治系統的自我描述時，有關國家的論述才會是有效的。因此，當國家的這個概念能夠作為政治系統自我描述的同一性公式時，「國家」的概念就會是完整的了(Luhmann, 1990[1981]: 129)。然而，「國家」概念作為政治系統的自我描述，也反過來改變了政治的內涵：政治系統透過「國家」的概念而對社會予以論題化，進而得以將國家與社會等同。作為政治與宗教系統分化的關鍵點，1789年的法國大革命毋寧是提供了改變的可能性：「國家」得以作為政治系統的自我描述而存在(1990[1981]: 135)。此時，在有關國家與教會應扮演何種角色的爭辯上，一方面強調的是國家與教會的分離，另一方面則是不同宗教團體對政治權力提出了自身之看法。因此，在面對宗教分裂的過程中，「絕對國家」(Absolute State)的概念始得以出現並獲得了社會語意上的接受：由於國家的正當性不再倚賴於宗教，因此而獲得了絕對的位置，其結果卻是導致國家權力的分化(1990[1981]: 130)。據此，魯曼認為在十八世紀時，這個外部分裂的問題被內部分裂的問題所取代，亦即國家與教會的問題被視為是自我描述為國家的政治系統內部的分裂問題。這個從外部到內部分裂之轉變所造成的後果即是政治與法律系統的進一步分化。因此，所謂的「憲政國家」在面對政治上的利益分裂時必須要確保法律中立性(legal neutrality)。其不只在面對社會時必須要維持其獨立性，在面對政治系統時亦然，並且透過將「國家」的這個同一性公式再引入政治系統之中，並以此重構政治系統的同一性，使其得以接受政治性政黨之建立的後續發展，從而提高了政治系統的複雜性。據此，政治系統一方面能夠自我描述為國家(絕對國家)，另一方面則接受政黨政治的運作方式。這也促成了十九、二十世紀普遍接受將「憲法」作為處理與改變這些政治溝通所可能產生之衝突的工具(1990[1981]: 131)。這個政治與法律系統的分化使得在前者中引入複雜性是更為可能的，並且是透過(法律)系統之限制或制約而得以達成。這兩個系統的分化指出的是有關「界線」的概念。這個界線一方面表現為政治與法律系統對彼此的限制或制約，另一方面則是表現在政治系統中取得共識，以及透過法律所賦予之執行力量的兩種系統運作：前者透過「再現」或代表的原則，而後者則是透過「以

法律為基礎的國家」這個原則(1990[1981]: 131)。⁷¹換句話說，這兩者是在既封閉且開放的運作中同時獲得了既是獨斷且受控制的特質。這兩個系統的耦合確保了彼此具有的複雜性增加與化約之機制，這使得自由憲政理論（法律系統）能夠在國家（=政治系統）為其提供保護的基礎之下，避免純粹是多數意志的政治運作。據此，憲法作為民主多數決的底線，指出了法律作為政治系統之界線（限制、制約）的可能性。

在考量時間面向之後，對上述「系統」（自我觀察之運作）與「系統的自我描述」之區別能有更進一步的說明：自我觀察是即時、當下的，而自我描述卻是在「當下」無法進行自我觀察之時才會出現。這同時也是指出一種結構與過程的辯證關係。既使兩者都不再具有各自穩定或不變的性質，至少其所表現出來對國家概念之發展的分析必須是一種螺旋式的社會演化過程。作為政治系統的結構（=民族作為國家的疆界）與語意（=國家作為政治系統的自我描述）之分化的發展，我們若能區別政治（系統）與國家（系統的自我描述），那麼對於這個以功能作為主要分化原則的現代社會之運作，乃至於對民主與民主化之內涵或許會有更深入的理解。⁷²首先，就系統的自我生產、自我指涉運作特性而言，政治系統乃是以「權力」（power）作為其溝通媒介：⁷³

在其中，所有的權力均被施加於權力之上，並且是臣服於權力的施加自身（權力的反身性運作）：一種不斷循環地封閉的、對稱的、非階層式的（non-hierarchical）系統，其透過權力的溝通符碼而使溝通得以可能，並且不允許權力以其他方式施行(Luhmann, 1990[1981]: 134)。

就系統的自我描述之層次而言，政治系統將自身描述為國家的這個運作，使自身能夠使用一種階層式秩序（a hierarchical order）來引導自身，這個階層式秩序能夠使政治系統所生產出來的那些「具有集體約束力之決定」獲得法律的力量。這是因為在現代社會中，政治系統所生產出來的政治決定，對其他系統的約束效果，若僅依靠政治系統自身之施加，其正當性稍嫌不足。因此，儘管現代社會功能系統分化之結果乃是一個非階層分化的社會，但我們仍然可以指出存在於政治系統中的一種決策偏好上的非對稱關係。一旦此種階層式秩序開始運作且與「民主」相連結，那麼將形上學、倫理或與社群相關的內涵加諸於國家的概念之上的這件事便是多餘的了。據此，對國家的理解便可透過其功能來獲得，這個功能就是「使政治不對稱化」（Luhmann, 1990[1981]: 134）。「政治系統」與「政治系統的自我

⁷¹ 魯曼認為這個分化導致過去的「地位」與「權力」兩者之間的一同性被「政治權威」與「法律控制」的這組差異所取代(Luhmann, 1990[1981]: 131)。

⁷² 在十九世紀，國家的概念仍然承載著過多的政治困境。這些困境表現在有關國家理論的許多爭議之中，例如國家的操作面向與制度面向、秩序與組織（科層制度）之區別等。魯曼認為這些概念上的差異只有在區別國家與政治之後，才會獲得解決(Luhmann, 1990[1981]: 134)。

⁷³ 有關權力的討論，請參見本章 2.2。

描述」之區別一旦獲得操作上的意涵，我們便可對現代社會中各個社會系統彼此間的分化及其互動有更精確地描述。⁷⁴這也更能夠說明民主化過程乃是政治、宗教、法律等系統在內部分化與外部分化的共同運作之產物。

2.1 宗教與政治系統的分化

就政治系統自我描述為國家或民主體制的歷史發展而言，這是一種從「他我指涉」(指涉於神)到自我指涉的轉變。在早期社會中，「對於神的指涉」遍及了社會中所有的運作，其中也包括現代意義下的國家概念(Luhmann, 1990[1981]: 137)。就宗教而言，「神(或先驗性、超驗性)作為其耦變性公式」(contingency formula)指出的也就是那個被隱藏的自我指涉(Luhmann & Kieserling, 2002b)。換句話說，早期社會中的主要選擇原則乃是宗教及其所賦予之意義。就此而言，所有具有意義的指涉均是以他我指涉之形式來表達，而非自我指涉。這是一個有關先驗或超驗性的問題。因此，在早期社會中，宗教與社會並非是截然二分。宗教與政治或其他功能領域的分化也尚未得以出現。然而，在中世紀之後乃至於宗教改革，宗教所具有的賦予正當性之功能已逐漸被其他領域所侵蝕。尤其是在宗教改革時期，對於「反抗之權利」(rights to resist)的這個重要問題，宗教亦無法提供明確的判準。換句話說，訴諸宗教或以神為權力或正當性的最終依歸之作法越來越沒有辦法提供有關拒絕或否定之權利的標準，因為「指涉於神」的解釋或歸因終究無法滿足於複雜的現代社會對於如此單方向的接受而缺乏拒絕或反思之能力的宗教性詮釋。正是此一問題使得宗教退出了政治正當化的事業，並將其交給了國家。此後，神學與國家之間的問題便由之而生(Luhmann, 1990[1981]: 137)。⁷⁵從十七世紀至今，有關此二者之間的論辯仍延續過去的討論。即便是在現代社會中，神學所進行的觀察、區別與指認的處境，與社會中其他觀察者(系統)所進行之處境都是不同的。然而，這其中有一個重要貢獻伴隨著這個社會演化發展的過程。宗教與政治系統的分化對社會文化演化而言，不僅指出了迄今為止的宗教與國家之間的辯證關係，其也指出的是，宗教不再作為提供政治系統正當性的分化發展，導致了宗教與政治、社會與國家對立的後果，從而掩蓋了國家作為政治系統的自我描述之事實，進而賦予國家一種較社會為高的位置。這毋寧是促使一種誤以國家為一種似乎得以取代以往宗教所扮演的論題化全社會之角色，尤其是在以自由民主體制為主的國家中，此種忽略「國家在社會之內」的看

⁷⁴ 對魯曼而言，系統與自我描述之區別不僅提供了對國家與政治之前史(pre-history)的認識，也提供了對現代憲政國家之概念的理解途徑，以及對福利國家所產生之實際問題的觀點(1990[1981]: 135)。

⁷⁵ 事實上，從魯曼身處之德國(乃至於歐洲)所繼承的政治哲學思想傳統而言，對宗教與政治、自然法與實證法、唯名論與唯實論等概念間的討論，均是其時之思想家無法避免的重要課題。「兩國論」(two-kingdom theory)也同樣出現於魯曼處理國家與宗教之間的各種衝突與妥協之分析當中。

法導致現代社會的「去分化」危機。

「政治系統」與「政治系統的自我描述」的這組區別指出了另一個現代社會中「國家」或「民主政治系統」面臨的一個困境，亦即，「有限獨斷性」(bounded arbitrariness) 問題：政治系統作為一種權威，其不可避免的獨斷性如何能被預見且受到控制(Luhmann, 1990[1981]: 138-9)。⁷⁶對於這個弔詭的論述在理論上，或可以「封閉性作為開放性的條件」，以及「自我指涉作為處理他我指涉之基礎」為其表現。就前述宗教與政治系統之分化所導致的一種自我描述為國家的政治系統之結構與語意上的分化而言，這個「有限獨斷性」的弔詭是與憲法概念有關。後者的政治理論則是與「對立」的問題相關連。其中，最重要的發明是：具有可允許的對立，並以之作為政府選擇之基礎的「議會代表制」(1990[1981]: 139)。以系統理論的話來說，這指的就是「潛在控制(命令)的剩餘」(redundancy of potential command)。這種對系統之同一性(以差異為基礎)的表達，從統治的「行動」(act)或統治的權威(authority)轉移到所謂的「剩餘」(或多餘)之運作。換句話說，系統的同一性之表達不再是關注「同一性」這件事，而是「差異」，透過差異的統一構成了系統的同一性，而所謂的「不再關注」指的是此「同一性」作為弔詭，在系統運作中實則是被隱藏了。系統是具有生產「剩餘」之性質。「剩餘」的生產指出的不過是對於其他可能性之存在的保證。然而，與此同時，此一生產也增加了系統運作上的風險，系統需要更多化約複雜性的能力來處理這些「剩餘」。系統的存在便是在確保其他可能性得以不斷地再製與化約的前提下，才有可能被論及。據此，對於誰在系統的頂端遂行統治之行動這件事對系統的同一性而言一點也不重要，而是必須考量有哪些因素限制(或賦予)了這個頂端(權威)的存在，以及這些其他可能性如何被再製與化約，或以何種形式被再製與化約等問題。

系統的同一性存在於對這些「剩餘」之生產與化約的運作當中(如前面所述)，以及使這些「剩餘」同時也成為系統正在進行之選擇(亦即化約複雜性)的一部份。這是一種螺旋式的不斷發展之過程，而非是一個重複再製「一模一樣的」元素之過程。⁷⁷這在很大程度上避免了可能導致系統走向滅亡的那種嚴謹的套套邏輯式(tautological)運作。相反地，透過將「同一性」作為弔詭的不斷再引入系統之中的運作，構成了一種不對稱的關係，此種不對稱關係的運作一方面維持系統自我指涉的封閉性，另一方面也促使系統對其環境具有開放性。政治系統便是

⁷⁶ 魯曼以身體的類比來指涉一個整體社會之情境。無獨有偶的是，這與 Luther 對基督與基督教會、信徒之間關係的論述有類似之處。根據魯曼，社會就像是一個身體(人類身體)。其需要頭部來扮演領導的角色。然而，只有在考慮身體其他部分之時，這個扮演領導角色的頭部才得以完成其任務。此乃限制了其(頭部)獨斷性。因此，這個獨斷性的問題乃透過對於身體之本質的指涉而獲得解決，這對於政治(系統)而言也是如此。

⁷⁷ 關於螺旋式的社會演化或發展模型，可參考貝克(U. Beck)以及雷迪斯朵夫(Leydesdorff, 1997: 25-45)。

在此一對環境的敏感性與權力的施行兩者之間產生了一種共生且不對稱的關係。對環境的敏感度指的是「他我指涉」，而權力的施行則是自我指涉的運作問題。系統要避免走向滅亡，就必須同時考量其他我指涉與自我指涉。換句話說，若系統對於環境的敏感度不高，或無法處理環境之訊息，那麼系統在自身之中所再現的系統與環境之關係或環境之激擾的準確性便會降低，同時風險也會跟著提高，在誤判的可能性增加的時候，可能會對環境的激擾做出不適當的回應，可能太多也可能太少，如此便有可能對系統自身的運作產生威脅，從而走向滅亡。這是因為對系統而言，自主性必須要在自身之內實現，系統的自主性得以可能且持續維持的條件乃是其必須要有能力在其自身之中再現其與環境之關係，而此「再現」指的就是理解，亦即系統如何在自身之內理解其與環境的關係，以及環境對系統的提問或挑戰。

對「系統」與「系統的自我描述」之區別進一步指出了政治系統在社會演化與系統分化發展上的運作特性。對此的分析建立在兩個層次上，其一為政治系統與其他社會中功能系統的分化，其二則是政治系統內部的分化(King & Thornhill, 2003: 111)。這兩個層次又可以上述的自我指涉與他我指涉的共生、不對稱關係來加以討論。共生指的是功能系統彼此之間及與社會的共同演化，不對稱關係則是與系統運作所使用的區別有關，透過區別所進行的標示總是指出其中一邊，例如法律系統指出的是合法，而非不合法的那一邊。不合法乃是法律系統透過合法／不合法之區別所製造出來的「剩餘」。因此，對共生、不對稱運作的描述與理解，或許能提供對現代社會的「民主」與「民主化」等概念有更深入的瞭解。從區別與剩餘的生產出發，民主得以與多元性相關聯，相對於威權或極權體制，民主要求的是其他可能性的存在與保證。⁷⁸作為一個自我描述為民主的政治系統，其正當性正是必須建立在確保其他可能性之存在的基礎上。系統「確保其他可能性」運作則需要的是「差異」，而非是對同一性的強調。這是系統形成的基礎，換句話說，系統必須建立於系統與環境的這組區別之上，或者，系統形成要求的是在系統之中複製或再生產系統與環境的這組差異。

前述系統與系統的自我描述之差異便可進一步以「差異」與「差異的自我描述」(系統的自我描述)這組區別來說明之，而後者作為「民主」的內涵所指出的是一種系統及其環境之複雜性增加與化約的持續進行之過程。扣緊現代社會與民主的關係，對政治系統的討論毋寧是嘗試以「差異為導向的觀察」來取代以「理性、目標為導向的規劃」之概念(Luhmann, 1990[1981]: 150)。⁷⁹據此，問題便不在於所欲分析之對象的物質複雜性，也不再是其所需要的權力與信任之移轉的正

⁷⁸ 民主或許被視為一種在政治系統中被實現了的系統性分化之模式，一種在社會中被實現化了的多元主義，在其中，沒有任何系統能夠假定其對全社會具有完全的權威(King & Thornhill, 2003: 110)。

⁷⁹ 這是有別於韋伯對目的理性與價值理性，或者是工具理性與價值理性的區別，並以前者作為現代科層制的理念型之內涵。

當性問題，而是必須關注「自我觀察」與「他我觀察」之差異，換句話說，就是「政治系統內部溝通」（自我觀察）與「對系統的分析」（他我觀察，或者，對自我觀察的自我描述）之間的差異。⁸⁰由於系統無法精確地描述出自身的複雜性，因此系統的自我描述總是一種自我簡化（self-simplification）的運作。藉由自我簡化「同時」化約與提高複雜性，這個自我簡化的自我描述或可稱之為一種自我替代過程。因此，自我描述是一種化約的運作，其會選擇性地挑選某種東西作為自我描述的內容。例如，政治系統可自我描述為民主國家、憲政國家、福利國家、社會主義國家等，但這些不過是政治系統自我簡化的自我描述。然而，重要的是，這些有關「國家」的理論乃是政治系統描述自身所發展出來的政治理論，但卻以國家理論的語意取代了政治理論，政治系統將描述自身的政治理論理解為是國家理論(Luhmann, 1990[1981]: 143)。

就前述對國家與政治的分析中所使用的「作為」與「不作為」之區別而言，國家不同於政治系統，前者必然要「作為」的運作導致其與「社會發展」的語意相結合。據此，有關「國家」語意便只能是表現在社會的發展之上，而非政治系統的自我指涉運作。⁸¹因此，此種自我簡化的自我描述必然會導致一種偏離的再生產過程，而此種偏離的再生產便是一種「演化」的過程。⁸²這種自我指涉之運作，伴隨著自我簡化的自我描述，而使古典系統論中強調封閉系統的看法獲得修正。因此，有關「國家」的語意變成為政治系統的自我指涉運作的內容，這個自我指涉無法受到他我指涉的影響。換句話說，沒有人會認為政治系統不是國家，而國家也會被認為就是政治系統。然而，正是由於這個自我描述的偏離特性，儘管自我指涉運作是封閉的，但這個封閉性的內涵因為系統在自身之中複製自身與環境的差異而獲得實現。就此而言，系統與其環境之間存在的耦合關係便會構成系統開放性運作之基礎。因此，系統的轉變只能依賴微小的意義改變，以及逐漸消逝的合理性（plausibility）(Luhmann, 1990[1981]: 153)。透過這個自我簡化的自我描述，亦即自我替代過程，系統得以延遲其終將會毀滅的可能性。據此，自我替代擴充了自我描述的概念，其不是精確地再製構成系統的元素，或者是相同秩序的重複再生產，而是一種透過時間差異而產生的一種螺旋式的自我指涉之運作。在功能分化的現代社會，諸多社會系統提供了多餘且無法予以整合的溝通，這些構成社會中的溝通（社會系統）與意識（心理系統），「或許有機會使社會中

⁸⁰ 這些有關正當性的問題均只能是一種系統的自我指涉運作，因此，正當性問題已然被系統的「自我正當性」運作所取代了。

⁸¹ 就此而言，魯曼指出憲政國家是一種理論反思的產物，而福利國家卻是演化發展的結果。後者乃是為了要建立政治目標的產物，這些政治目標甚至是未經過反思的。他對福利國家確實有所批評，因為他認為其作為未經反思的政治目標之產物，指出的是系統（亦即，福利國家）沒有足夠的能力在自身中再現自身(Luhmann, 1990[1981]: 143-4)。

⁸² 偏離的再生產乃是系統持續運作的重要概念。我們可以說這是「非元素的精確複製」，這是一種螺旋式的「自我替代」過程。此外，這也是魯曼對系統理論中的保守傾向之修正。換句話說，一種精確的複製無疑是一種幻覺。後者反而是會對社會演化造成阻礙(Luhmann, 1990[1981]: 152-3)。

的系統能夠適應於一個尚未被預見但可能不是很遠的未來」(Luhmann, 1990[1981]: 154)。這兩種對於自我指涉的想像形式毋寧是不同的。其一為古典系統理論對自我指涉的想像，其二則是從演化或社會系統論觀點出發而形成的自我指涉意涵。前者過於封閉，因此而無法適應於未來的變化，而後者強調既封閉又開放的特質，而或許是一種較好的自我指涉運作。後者對國家與政治之概念間的關係或許會有較好的理解。

2.2 權力：政治系統的溝通媒介

假如社會系統是由溝通 (communication)，而非由個別的人或個人之行動所組成，那麼對系統的觀察便要探究有關「溝通作為媒介」(communication as medium) 的問題。社會系統的構成元素是溝通，溝通會再生產出溝通，系統的運作即是此一溝通的持續再生產。溝通是由訊息 (information)、告知 (utterance) 及理解 (understanding) 這三個元素所組成，其中，理解則指的是對於訊息與告知的區別。換句話說，只有在能夠區別訊息與告知之下，理解才是有可能的。因此，這三元素對溝通而言是不可或缺的。溝通本身所的內容隨著不同系統的運作而有不同，例如政治系統的主要溝通媒介是「權力」(power)、經濟系統是貨幣、宗教系統是信念、科學系統是真理等。這些主要溝通媒介都可視為是「象徵概化的溝通媒介」(symbolically generalized communication medium) (Luhmann, 1979: 157)。對政治系統而言，權力作為溝通媒介，其所傳遞的是政治系統所生產出來的「具有集體約束力之決定」。此一特定的「媒介符碼」(media code) 一方面是社會功能分化的產物，另一方面則具有特定的偏好或偏向。⁸³在政治系統中，權力的運作建立在溝通的選擇性之基礎上。權力是「社會關係」的問題，在這關係兩端的行動總有可能是不同。這個社會關係一般指的是 *machtüberlegen* (superior power) 與 *machtunterlegen* (inferior power) 這組區別，或者，權力擁有者 (power-holder)，以及權力所施加的對象 (power-subject) 之區別 (Luhmann & Kieserling, 2002a: 98)。權力與其他溝通媒介的不同之處在於，權力假定了在此社會關係的兩端存在著一起行動的「系統」(社會與心理系統)，而這些系統是透過「行動」，而對複雜性進行化約。⁸⁴高度複雜的社會需要更多權力，這是因為複雜性的增加有可能會讓權力的應用出現不對稱的現象，因此需要更多的權力以修正其自身的施加與制裁之間的比例。此外，複雜社會中權力的多樣化也可用以處

⁸³ 除了權力之外，尚有經濟系統中的貨幣、科學系統中的真理等，這些媒介符碼均是帶有某種偏好或傾向，並以之作為對語言之「拒絕／接受」的這個基本二元圖式之補充 (Luhmann, 1982: 169)。

⁸⁴ 魯曼對行動與經驗的討論指出前者是自我指涉，而後者則是必須指涉於環境，因此是屬於外部指涉。他認為對於行動的指涉在於將選擇行為歸屬於系統 (而非其環境)。換句話說，所謂的「行動」指的是系統的選擇行為。此一關連於選擇行動的歸屬本身即提供了不同於化約之戲法的解釋。對於將選擇行為視為行動或經驗之爭論端賴於其是被歸因於系統或環境 (Luhmann, 1979: 119)。

理上述不對稱狀態下持續減少的「可避免的其他可能性」(avoidable alternatives)之實現(Luhmann, 1979: 122)。換句話說，政治系統必須維持一定的複雜性才得以使用「民主」作為自身之描述。權力作為一種象徵一般化的溝通媒介，在現代社會中的功能則是要確保永遠都會有其他可能性的出現。就此而言，較簡單的社會不需要真正太多的權力以維持複雜性（複雜性低），其反而是將複雜性程度化約到最低，例如威權體制或君主專制體制。較簡單的社會不具有太多的其他可能性，因此也不需要太多化約複雜性的能力。現代社會的分化及自我描述為民主的政治系統之出現與運作則必須仰賴「確保複雜性」這件事。然而，對於那些威脅此複雜性程度的自我生產與自我指涉之運作的情況而言，例如共產主義、威權主義，甚至是福利國家中國家權力的擴張現象等，均是對系統自主性之威脅。就此而言，權力作為溝通媒介，在選擇行動之傳遞的溝通過程中，確保那些可避免的其他可能性得以結合，亦即，「我有選擇做這件事而不做那件事」的可能性必須獲得保證。

「權力作為溝通媒介」的內涵是，「對選擇進行選擇」(selection of selections) (1982: 151)。據此，當某個作決定者在許多可能性中挑選了一個特定的可能性，並且當該選擇被其他人接受，進而作為這些人作決定的前提之時，權力才是存在的。這些人之所以會「暫時地」接受該選擇的原因或許是，「他們意識到其他可能性的確是存在的」(Luhmann, 1982: 151)。換句話說，因為這些人知道他們永遠會有其他可能性可以選擇，所以他們可以暫時性地接受目前的這個決定，儘管這個決定並非令所有參與者都感到滿意。此外，一旦他們接受了某個決定，權力作為溝通媒介用來傳遞決定的效果便已經出現，權力即已經存在。然而，這只是用來描述現代社會，對傳統社會而言，權力所施加的對象之所以會接受權力擁有者所作出的決定，不一定是基於前者意識到其他可能性的存在，而是迫於沒有其他可能性可供選擇。換句話說，假如他們不接受這個決定的話，他們便無法繼續其行動。然而，一旦權力所施加之對象意識到有其他可能性時，便表示該決定是有可能被否定或被拒絕的。當此可能性出現之時，權力施加或運行的方向便會改變，或有可能改變，因而促使原本作決定者必須重新檢視其他可能性，並給出另一個決定。這樣的過程即是對於選擇的選擇之過程。因此，就相反的情況而言，例如在威權體制的運作中，政治系統中權力的擴展與分配的可能性，乃是有賴於下列事實：如何避免將那些已然被化約的其他可能性予以再結合，或者是與其他可能性相競爭的過程(Luhmann, 1982: 151)。

綜上所述，政治系統的功能是製造「具有約束力之決定」，而「權力」便是作為傳遞這些決定的溝通媒介。就自我描述為民主的政治系統（=國家）而言，其內部分化便是要確保此一自我指涉之運作。這有兩個面向需要考慮，其一為哪些決定被製造出來，其二為對這些決定之接受的動機為何的問題(Luhmann, 1982: 146)。政治系統所生產出來的決定，一方面要為那些具有政治意識的人（或其他

系統)所接受,另一方面也必需讓那些對政治不瞭解或不那麼關心的人(或其他系統)所接受。即使每個人或其他功能分化系統對這些決定接受的動機不盡相同,卻仍能尊重並接受政治系統所作出來的決定。此外,政治系統必須要能夠確保對於那些尚未被決定或尚未被定義之決定的接受。這是與系統自身在社會中所獲致之正當性有關,因此是關於「合法性的正當性」(legitimacy of legality)問題。換句話說,「在何種條件下,何種政治系統的自我指涉運作能夠獲得社會與其他功能分化系統的認可?」或者,「在何種條件之下,政治系統能夠在其社會環境中獲得自身的穩定化(正當化)發展?」從歷史發展的角度觀之,政治系統首先在脫離宗教之後,繼而透過「國家」的概念獲得自主性位置,最後在政治與法律系統的進一步分化過程中,政治系統不再以宗教作為其正當化的來源,而改以透過二次編碼(second-coding)的運作將法律溝通轉變為政治溝通,終而取得自身之功能的維持與正當化基礎。⁸⁵

權力作為溝通媒介的特徵可以「消極制裁」(negative sanction)⁸⁶的概念來說明。消極制裁並非是一種權力的施行,相反地,施行消極制裁反而是一種喪失權力的表現。就此而言,消極制裁乃是一個「可獲得的其他可能性,一個雙方均傾向去避免而非實現的其他可能性」(Luhmann, 1979: 158)。⁸⁷這是魯曼對權力的定義,他認為越是能夠不施行消極制裁的人,就更是具有權力。換句話說,對於受權力影響之主體與權力施加者的這組區別而言,在現代社會中或可以「消極制裁」及「其可能性」來取代。掌權者較能夠禁得起使用消極制裁的誘惑或考驗,而受權力影響者卻容易受消極制裁之手段的引誘。這正是因為只要消極制裁未被使用,且只要其未被使用,施以消極制裁的「可能性」乃就是其權力的來源。這裡的區別是「消極制裁」與「施加消極制裁的可能性」。換句話說,某人有可能施以消極制裁,但當他尚未這麼做時,這個可能性就變成是其權力之來源。相反地,只要他開始採用消極制裁時,便表示該可能性已經消失,代之而起的乃是實際上的施行,一旦施行之後,其權力之來源便消失了,他變得不再擁有權力,或者其原本所具有之權力的「正當性」消失了。消極制裁與對身體暴力的想像是類似的。這裡有兩個層次。身體暴力的層次被放在權力之正當性的部分,且成為一種判斷的標準,具有某種普遍的特質。⁸⁸不過,這裡要提出質疑的是,上述的情況必須在某種社會文化條件之下才有可能成立。換句話說,其前提必須至少是,相對於消極制裁而言,掌權者或對社會的一般性認知而言,其會比較偏好使用積極制裁。因此,假如對此可能性的實行能夠被強迫行使的話,那麼權力就結束了。身體暴力的施行並非是一種權力的應用,而是權力之應用已然失敗的表現。據此,對魯曼而言,權力最主要的社會基礎便是,對於明顯具有優勢之身體暴力的控制,

⁸⁵ 這部分的論證請參考第三章對宗教與政治之分化的討論。

⁸⁶ 「制裁」一詞就其所應用的範圍而言,又可理解為「認可、同意」。

⁸⁷ 在國際關係理論中有所謂的「恐怖平衡」,或者是在 WMD 理論中的囚犯困境論述,或可用來說明。

⁸⁸ 這可用來說明在二二八事件過程中,國民黨政府所施加的暴力已然使其權力之正當性消失。

而國家正是建立在此之上(Luhmann, 1979: 158)。⁸⁹

在現代社會中，權力的施行不一定是以社會階層為基礎，而是以「正式組織」(formal organization)為基礎。我們可視其為一種權力的制度化之表現。儘管這樣的論述並未否定個人式的控制機制之存在，但更重要的是，這些由個人所施行之控制仍是受到組織的邏輯所引導。換句話說，這些個人所具有的權力乃是依賴於其於組織中所佔據的位置。⁹⁰「組織是區分與分配權力的機制」，此外，就分配的內涵而言，「分配」不僅創造了被分配的任何事物，同時也改變了它們。組織中的權力也是一種從積極制裁(或認可)轉變成消極制裁(認可)的例子。在組織中，較高的位置能夠被當作一種積極認可而賦予組織中的成員，相反地，未賦予或收回等作法便可視為一種消極制裁(認可)。現代社會便是透過組織來分配權力，而權力所表現出來的不對稱性，則是必須考量內部觀察與外部觀察的這組差異。這組差異進一步引導出對真實權力(real power)與歸因權力(attributed power)之區別。後兩者之間的落差表現在外部或內部觀察之上。換句話說，真實權力與歸因權力之間存在著落差，這個落差會因著上述觀察角度的不同而會產生不同的結果。例如，就外部觀察而言，組織上層的歸因權力要比其真實權力要大得多。這個落差也導致組織系統與其環境的耦合得以出現。

政治系統透過將其權力基礎予以抽象化的過程，而得以區別出權力的內涵，亦即，藉由壟斷對身體暴力(physical power)的合法使用，而得以確保和平。就此而言，現代社會中身體暴力的合法使用或許僅存於國家的軍隊中。這是在討論民主化的一個重要內涵。假如身體暴力仍得以在社會上到處橫行，而沒有國家將這個最後手段保留在軍隊之中，亦即，以軍隊來確保此種手段的最後使用，那麼不同種類的權力(力量)將無法在社會中獲得發展，而只有身體暴力(力量)會存在其中。⁹¹換句話說，政治系統在與社會的其他系統分化之後，一方面使其得以壟斷身體暴力的合法使用，另一方面，這樣的壟斷卻促使政治系統必須將身體暴力的使用限制在某些場域之中，從而使其他的社會力量(social power)獲得發展。對其他功能次系統而言，由於不受此種身體暴力的威脅，而得以分享社會分化之演化所帶來的相對自主性之運作，並有機會開發且發展其自身之社會力(Luhmann, 1982: 147)。因此，現代政治系統的內部分化一方面即是透過權力作為媒介而相互溝通的結果，另一方面也確保了自我描述為「民主」的可能性。⁹²

⁸⁹ 然而，在現代社會中，這個權力的社會基礎則轉移到了「正式組織」(formal organization) (Luhmann, 1979: 160-1)。

⁹⁰ 例如加里尼科斯(Callinicos, 2007[2004])對個人與社會之關係的看法。

⁹¹ 例如，科契(Koch)指出，無論是民主或是極權主義，「國家」都是一種統治的系統(a system of domination)。在既定的領土界線之內，國家維持了其對合法使用強制力量的壟斷(Koch, 2007: 13)。

⁹² 魯曼對二度編碼與雙重循環的討論中提到，正式與非正式權力的區別指出後者作為一種對應於前者的反向權力，在實際上運作的可能性。「民主化以及組織上的階序化，是用來讓權力關係分化的。若是將所有的權力絕對地集中於某個職位上，將會導致權力的萎縮，而只有秘密地透過

第三節 政治系統的內部分化作為對民主的觀察

3.1 政治對立作為「民主化」開展的關鍵：系統內部

分化與社會演化的相互指涉

從歷史的角度觀之，政治的內涵首先表現為「對立」。我們可將這個對立的概念理解為「區別」或差異的使用。Carl Schmitt 即認為政治的本質便是友／敵這組區別的運作，亦即我群／他群之分別(Schmitt, 2007)。對 Schmitt 而言，政治的運作便是以非敵即友的方式來區別我群與他群。此一將友／敵之區別本身予以本質化的作法在民主社會中將面臨一些無可避免的困境，例如多元化的發展便可能因此非友即敵的操作而受到打壓與限制。這在極權或威權政治系統中早已是屢見不鮮。就此而言，將區別的內涵予以本質化的作法或許是具有風險的。然而，區別的概念本身對現代社會民主多元性而言還是一個不可或缺的出發點。關鍵在於，對區別的強調或者區別自身的運作如何能夠避免本質化或本體化的操作，同時又能夠作為在社會演化與系統分化的辯證過程中不會輕易被取消的對象。從社會結構與語意之分化的角度觀之，這組區別是從早期社會中的「統治者／被統治者」(government/governed) 而來，進而轉變為政治系統的「政府／政治對立」(government/opposition) 這組區別。據此，政治系統的符碼以政府（或治理，government）與政治對立（opposition）這組區別來取代過去的「統治者／被統治者」之區別。前者的最初形式或許是在宗教改革時期及其後，有關國家與教會之關係論辯下的產物。國家與教會的關係一方面指出政治與宗教的分化，另一方面則是政治與法律的分化，「憲法」作為後者分化的產物之一，對現代民主體制有重要的影響。與此同時，「憲法」的語意也產生改變，從指涉於宗教到法律系統的轉變，換句話說，就是從他我轉向自我指涉的發展過程。這也使得法律系統獲得運作上的自主性，從而與其他社會系統分化開來，構成現代民主體制的基石。

法律系統從社會中分化出來的發展，必須在考量政治系統的內部分化後，或許會更為清楚。換句話說，法律系統的自主性運作乃是一種從內部分化（政治系統）到外部分化（政治與法律系統）的發展。這個過程也表現在法律的實證化發展之上。⁹³政治對立（political opposition）的概念一開始指的是對反抗統治者的

非正式權力，也就是揚棄掉最高統治權的前提，才能治癒它」(Luhmann, 2009[1988]: 167-8)。

⁹³ 法律從自然法到實證法的這個實證化發展並非是本文探究的對象，就民主化的開展而言，法律與政治系統的分化或許不如宗教與政治系統之分化要來得重要。就民主所需的元素而言，「政治對立」（多黨式的政黨政治）毋寧是必須建立在「政府／對立」的這組區別之上，而這組區別

可能性。在十八世紀之後，這個概念則逐漸指向的是政黨政治之運作。⁹⁴現代社會發展的重要成就之一便是，政治對立及其正當性，以及政治對立在政治系統中的制度化(1990[1981]: 167)。這構成了現今對「民主」之定義的核心。就早期社會而言，政治對立並非是常態，而是一種例外。就早期「統治者／被統治者」這組區別而言，在這兩者之間不會出現其他可能性，一方面作為對統治者的反抗，另一方面得以不屬於被統治者的這一邊。這只有在以「政府／政治對立」取代前述區別之後才是可能的。然而，從「統治者／被統治者」到「政府／政治對立」的轉變中，只不過將「被統治者」換成「政治對立」，卻尚未重視後者在內涵與功能上的轉變。就民主政治系統所需的複雜性而言，除了內部分化為政府（統治者）與政治對立之外，還分化出了第三個次系統：公眾（the public）。這三者構成了現代民主政治系統的自我指涉運作，同時也是描繪了政治系統內部的結構耦合運作。

「對立」的概念只能在區別的脈絡中談論。換句話說，「對立」這個概念必須要有另一個與之有別的東西，而這個東西指的便是「政府」（或統治者）。據此，「政治對立／政府」便能夠成為政治系統的主要區別圖式。因此，「對立」必須是在與「政府」的區別之中才會具有意義，就區別而言，這兩者各自均不是一個獨立存在的現象(Luhmann, 1990[1981]: 168)。在社會演化發展的過程中，有關「對立」的語意是到了以階層分化為主的社會中始得以出現。在此之前，這個區別是表現為統治者與被統治者之間的關係，前者的正當性表現在治理的合法性之上。因此，支配首先是表現為支配的權利(right to dominance)，而非支配的權力(power to dominance)。換句話說，合法性就是其正當性的來源：這兩者在早期社會中並未區分開來。就語意的社會演化而言，「合法／非法」(legal/illegal)的這個符碼（在功能分化社會中屬於法律系統）乃是優先於「正當／不正當」的符碼（政治系統），以致於自古以來所有政治上的反抗都必須是先考量前者，而非後者(Luhmann, 1990[1981]: 169)。在「國家」作為政治系統自我描述的語意出現之時，國家便逐漸取得了由「合法／非法」這個區別所作出來的決定。換句話說，「國家」的存在本身就已經是合法的(legal and legitimate)，因而具有獨斷性質。⁹⁵「國家」概念的獨斷性表現在其自我指涉的運作之中，獨斷性只會出現在系統的頂端，透過政治系統（＝國家＝社會）的單一性自我描述而維持，此種單一性的自我描述試圖鞏固此一獨斷性，並且讓這種獨斷性是可見的，而能夠防止其分散(Luhmann, 1990[1981]: 170)。

乍看之下，這個位居於國家最高位置的君王（獨斷性的持有者）似乎擁有無限制的權力，不需要臣服於任何力量。然而，其乃是透過「統治者／被統治者」

並無法在法律系統的分化過程中獲得，對於政治正當性的挑戰僅從法律面向來進行，毋寧是較為不足的。

⁹⁴ 西元 1800 年左右象徵的是功能分化的現代社會之出現。

⁹⁵ 或者，「國家」具有的不是「自然」的性質。

這組區別在支配著該系統。這個二元圖式也成為現在的「國家」所使用的功能符碼(Luhmann, 1990[1981]: 171)。然而，這個情況在十七世紀中葉受到宗教改革之影響而有了改變：政治系統的主要區別圖式也從「統治者／被統治者」轉變為「政府／政治對立」。此外，「國家是為人民服務」的觀點也伴隨而生。⁹⁶對「統治者／被統治者」這組區別的反思導致國家以「服務」的形式回饋給受其統治的人民。然而，這又導致了一個弔詭，原本的支配以「服務」而表現出來，「統治者／被統治者」這組區別便能夠在自身中獲得了再製(Luhmann, 1990[1981]: 171)。雖然國家以服務的形式來對權力進行重新編碼，使其得以繼續維持統治的地位，但卻造成的一個後果，亦即有關「服務」的正當性問題。⁹⁷也正因為如此，這個問題才能夠在十九世紀末重新獲得關注。然而，重要的是，這個問題已經不再能夠透過法律符碼（合法／非法）來處理，就如同前述較早期的社會一般。在政治與宗教於中世紀逐漸分化的發展之後，「正當性」變成是一個有關「自我正當性」的問題，其必須取得自我指涉運作上的正當性，而無法透過法律或其他系統來賦予。換句話說，「國家」透過「統治者／被統治者」的這個區別（符碼）而將權力以「服務」的形式進行再編碼，當其「再進入」自身時，「國家」作為這個弔詭的統一體已然取得治理上的合法性，因此無法再透過「合法／非法」的這個法律符碼來處理，因為「國家」本身就已經是自身存在的合法性來源了。因此，「正當／不正當」（legitimate/illegitimate）的區別在與法律系統分化之後，獲得了自主性運作的可能性。這也指出了政治與法律系統分化的開端。

在對「統治者／被統治者」這組區別進行觀察時，需要的是與「正當／不正當」這組區別有關的「程序」（procedures）概念。此種程序是「不受支配的」，亦即不受政治上的支配(Luhmann, 1990[1981]: 171)。「程序正義」（procedural justices）便是藉由法治的概念以保護個人免於不正義的侵害。⁹⁸否則，「統治者／被統治者」的區別便無法透過「正當／不正當」來加以觀察，即「符合或遵循法律」。政治系統的自我描述則是與 legitimate 有關，亦即「符合或遵循（不受支配的）程序」。前者是「法治國」（Rechtsstaat）的概念，而後者則是「法治（rule of law）」的概念。這兩者分化的發展構成了現代政治系統與社會之耦合的重要內涵。如果 legitimate 指的是有關「程序」的問題，那麼「統治者／被統治者」的這組區別就必須要符合這個符碼，或將其包含進自身之中。據此，統治者或政府必須是在符合「程序」的條件之下取得的主權才是具有正當性，而這個正當性的來源在民主體制中便是有關「主體權利」的論述。就政治與宗教系統的分化而言，這個「主權在民」之語意的發展仍是一種系統分化過程的產物。從「君權神授」到「主權在民」的轉變，反映的是一種從「符合法律」到「符合程序」的發展過程。⁹⁹前者指的是一種以神為中心的法律觀，而非如後者是基於程序概念的法律

⁹⁶ 有關此觀點的世俗化版本或許是受到洛克、霍布斯（Hobbes）等人的影響。

⁹⁷ 可參考洛克、盧梭等人的論述。參考本論文第三章。

⁹⁸ 例如克雷迪斯(Cladis, 2007[2003]: xxiii)。

⁹⁹ 例如波比歐認為民主應該是一套具有程序規則的體制。這套民主程序至少應該有以下特徵：

觀。

儘管在社會演化過程中有符碼上的轉變，但以往「統治者／被統治者」的這個區別仍然被保留下來，而「政治對立」的概念並非是要取代「被統治者」，而是對後者的補充(Luhmann, 1990[1981]: 173)。在這個符碼的演化發展中，政治系統獲得了不同於以往自我描述公式：(現代)民主。過去使用「統治者／被統治者」這組區別的政治系統並無法描述自身為「民主」，直到其接受「政府／政治對立」這組區別為主要圖式時，並且能夠在自身之中重複這個區別時，政治系統始有可能將自身描述為民主體制。我們可以說，這個自我描述乃是必須伴隨著該組區別而得以可能。在系統中允許差異(亦即：政治對立)的存在，或者，「系統在自身之中再製系統與環境的這組差異」正是功能分化系統的主要形成模式(Luhmann, 2006[1991])。正是由於政治系統使用這組區別，而得以將其自我描述與之前的狀態作出區別，因而有可能以「民主」名之。這是有關系統複雜性的時間化問題(Luhmann, 1986[1978]: 95-111)。儘管如此，使用「政府／政治對立」這組區別的政治系統仍然可以繼續維持其統治，換句話說，在這裡被稱之為「民主」的自我描述公式，具有一種政治複雜性，並且能夠獲得實踐。然而，此一朝向多值邏輯的轉移在某種程度上不過是再現了「統治者／被統治者」的這組區別而已(Luhmann, 1990[1981]: 175)。¹⁰⁰因此，民主並非是一種「治理形式」(Herrschaftsform)，而是一種「系統之引導的技術」(Technik der Systemsteuerung)¹⁰¹，而民主的實現也與實證法(作為法律系統的自主性運作)的發展有關(King & Thornhill, 2003: 110; Luhmann, 2007[1966]: 49)。

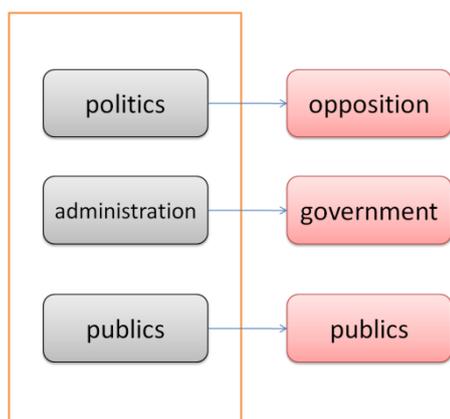
就民主的內涵而言，上述政治系統的符碼轉變尚不足以完全能夠將自身描述為是民主的。¹⁰²就上述政治系統所使用之區別於宗教改革之後轉變為「政府／政治對立」而言，其導致系統內部分化出兩個次系統：前者表現為「行政」(administration)次系統，而後者則是「政治」(politics)次系統。

平等與普遍的成人投票權、多數決原則與保障少數族群的權利、法治、憲法保障集會與表達自由及其他自由等(Bobbio, 1989: 133-66)。

¹⁰⁰ 就符碼的特性而言，每一個符碼具有一個讓系統持續運作之能力的正值，另外也有一個負值，這個負值指出了其他可能性的存在。在「政府／政治對立」的區別中，只有前者能夠持續在政治系統中正式地運作。換句話說，只有前者能夠正當地擁有可使用的政治權力。在「統治者／被統治者」這組區別中，只有前者是作為該區別的構成要素。然而，在另一組區別中，除了「政府」之外，政治對立的概念則確保了系統持續性反省的可能性，其也指出的是其他可能性或結果的存在(Luhmann, 1990[1981]: 177)。

¹⁰¹ 國內有將 *steuerung* 一詞譯為「駕馭」，參考湯志傑與魯貴顯在譯注魯曼《社會之經濟》一書中所給出的說明(Luhmann, 2009[1988])。

¹⁰² 法國自 1789 年的革命之後，儘管提出所謂的共和原則，但始終無法完全獲得落實，復辟運動也因此不斷地出現。共和原則作為「政府／政治對立」這組區別的表現，並非就是等同於現代所謂的「民主」。



(製圖：劉育成，2010)

民主化開展的可能性即是以上述區別為基礎，換句話說，這是「民主的」(democratic) 政治系統存在或自我描述的條件。¹⁰³就威權或獨裁政體而言，政治系統的內部分化並未能夠出現，然而在朝向民主轉型的過程中，這兩個「政治」與「行政」次系統的分化則必須要作為轉型的充分條件。¹⁰⁴由於次系統的運作機制與其他社會系統並無二致，因此這兩個分化出來的次系統也具有自我生產系統的一般運作特性。首先，這兩者的運作都是以其各自的「理性」為基礎，亦即政治理性 (political rationality) 與行政理性 (administrative rationality)。兩者也各自發展出化約複雜性與處理訊息的自我生產機制。我們必須將此一政治系統的內部分化置於社會文化演化的過程中來理解，而這個演化發展在現代社會便是以功能分化為其主要形式。政治系統的內部分化一方面是其自身提高複雜性的產物，另一方面，透過系統內部分化而得以化約其環境中由於社會分化所提高的複雜性。這一點毋寧是作為對民主與民主化之分析的重要背景。此一政治系統的內部分化進一步精緻化 (同時也是複雜化) 了自身。政治系統中的政治次系統是與「生產具有約束力之決定」，或者是「替未來的決定建立決定之前提 (decision-premises)」有關。行政次系統則是與「製作且發佈這些具有約束力之決定」有關。據此，政治系統的正當性之維持一方面依賴於政治與行政次系統的分化，另一方面則是依賴於這兩個次系統能夠發展出自主性的理性化過程，以化約其各自之環境的複雜性。儘管政治次系統具有生產政治決定的功能，但其必須透過行政次系統的處理始得以施行。就此而言，政治系統的正當性在很大程度上必須依賴其內部行政次系統的運作。此種「從政治理性到行政理性的轉變」乃是現代社會政治系統之運作的關鍵過程 (King & Thornhill, 2003: 79-80; Luhmann, 2007[1966])。

政治與行政次系統在政治系統中的分化儘管可作為民主化開展的條件，但政治系統要能夠描述自身為民主的，尚須要解決的是有關被統治者或「公眾」的問

¹⁰³ 在魯曼稍後的論述中，將政治系統的內部分化為三個次系統：政治、行政與公眾 (the publics) 次系統。

¹⁰⁴ 雖然這或許是一種後見之明，對現代社會政治系統自我描述為民主體制的未來發展而言，這仍然有極大幫助。

題。這個問題在政治符碼的轉變過程中並未受到重視，從被統治者到「公眾」的語意發展毋寧是一個使用「政府／政治對立」之區別且同時能夠自我描述為民主之政治系統運作的產物。魯曼以「寄生」(Le parasit)來比喻這個將原本被二值符碼(統治者／被統治者以及政府／政治對立)所排除的第三值予以重新含括於該符碼(區別)之中的現象。「寄生」的意思是，「當兩方合作或結盟的時候，第三方會從其中獲得利益」(Luhmann, 1990[1981]: 178)。「公眾」次系統便是作為寄生物(the parasite)，寄生於政府(表現為行政次系統)與政治對立(表現為政治次系統)的結構耦合之中。因此，現代政治系統並未排除「公眾」的看法毋寧是需要重新表述的。相反地，現代政治系統乃是以一種「排除的含括」(exclusive inclusion)方式，將「公眾」視為政治系統中第三個分化的次系統，而透過排除的方式將其含括於政治系統之中。現代政治系統所製造出來的「選民」與過去的被統治者一樣，都是系統運作的產物。其差異不過是，從被統治者的經驗轉變為選民行為的經驗。換句話說，以前的被統治者轉變為今日的選民，前者被排除在統治之外，亦即「統治者／被統治者」之區別，如今則是轉變為「統治者／選民」(government/voters)之區別。就此而言，選民仍是必須被排除在統治之外的，但這個排除並未具有任何道德上的意涵。¹⁰⁵就此而言，公眾(次系統)僅是透過上述的排除動作才得以存在，「因此只會存在於政治的幻覺中」(Luhmann, 1990[1981]: 179)。換句話說，「公眾」並非是真實存在於政治系統之中，而是透過區別先將其排除，才得以再含括進來。這個區別便是前述的「政府／政治對立」。如果前述之區別表現為「民主」的話，那麼「大眾」也唯有在「民主」(該區別所造成)的概念之下得以發揮其功能。唯有從「統治者／被統治者」這組區別轉變到另一個「政府／政治對立」之區別時，才會有「公眾」的出現。然而，將公眾次系統作為政治系統內部分化的次系統這件事，只能透過排除而實現。政治系統對公眾次系統的論題化便是此「透過排除而含括」的表現。

在政治系統中的「公眾次系統」不僅指的是大眾，或者應該說是「政治系統論題化後的公眾」，這個公眾次系統(心理系統)也同時是作為政治系統的環境。因此，這個「公眾」乃是透過政府／政治對立的圖式而獲得實現，作為該區別的寄生物，其神秘力量也是由此而生。魯曼指出，作為寄生物之大眾的不可見性乃是伴隨著「大眾媒介」(mass media)而被創造出來，此「大眾的不可見性」也被這個大眾媒介所隱藏起來。當大眾媒介隱藏這個不可見的事物時，大眾媒介便會使得不可見的事物變得可見。這個不可見的事物在現代政治系統中便是以「公共意見」為其可見性的表現。¹⁰⁶此外，大眾媒介的創造也使得政治系統崇拜這個

¹⁰⁵ 區別本身具有的中立性使其不過是用來指出被區別的兩邊，而非對其中一邊進行道德上的評斷。就現代社會的功能分化而言，這必須是系統與其環境(包含了其他系統)在結構上耦合的前提。例如，不合法不一定就是道德或不道德的，或者有錢或沒錢均不會用來指涉於是道德或不道德之判斷。

¹⁰⁶ 法國政治與社會學家高榭以「社會主體」(social-subject)來指稱這個「大眾」的概念。「社會主體」的內涵與「主體性」不同，他認為前者或許才是構成民主體制的那個「主體」。他對民主

不可見性(=公共意見)(Luhmann, 1990[1981]: 179; Luhmann & Kieserling, 2002a: 302)。¹⁰⁷換句話說，無所不在的公眾是無法被看到的，只有透過大眾媒介才可以使「公眾」被看見，這個被看見的「公眾」並非是以「公眾」的形式而出現，而是以「公共意見」(öffentliche Meinung)之形式，在以「公共意見」的形式出現時，「公眾」又變得是不可見的了。大眾媒介透過「公共意見」之形式，在使「公眾」出現的同時也將其隱藏起來。大眾媒介的出現及其發展，在政治系統將「公眾」重新含括於區別之中的運作上扮演重要角色。原本政治系統的主要區別是「統治者／被統治者」，在大眾媒介不發達的時代，統治者可以遂行其統治而不用擔心被統治者的反抗，就統治者的正當性是由宗教所賦予的角度觀之，一般人無法接近這個賦予其正當性之來源的內容，亦即不瞭解宗教的內容，因此而容易被欺瞞或操控。然而，當大眾媒介的出現與發展到達一定程度之後，例如文字、書寫、印刷術等，使得宗教的內容越來越為被統治者知悉，其便會對統治者進行檢視。政治與宗教的分化也於焉展開。由於在賦予政權正當性的宗教中發現某些不同於統治者所散佈或主張的內容，包括治理模式、正當性來源、對君權神授的質疑、兩個國度的觀點等，被統治者始能夠對反抗不公義政權的可能性進行溝通。這時候新的區別便逐漸取代舊的區別，亦即「政府／對立」之區別逐漸取代「統治者／被統治者」之區別。至此，前者的區別伴隨著大眾媒介的發展而使得政治系統內部分化獲得確保，亦即政府(government)、政治對立(opposition)，以及公眾(the public)次系統。從另一個角度觀之，大眾媒介的發展一方面與技術系統逐漸取得的自主性運作有關，另一方面則是促使政治系統的內部分化得以實現並維持。¹⁰⁸

「對立」(政黨政治的設計)不僅是一種制衡的規則，更是一種新的編碼。就政治系統的內部分化而言，只有政府(統治者)具有政治權力，其能以法律的形式來應用之。然而，政治對立的概念並不涉及此種權力的應用。其存在乃確保了政黨輪替的可能性，亦即，提供「民主」政治系統反思其所具有的可能變化(King & Thornhill, 2003: 119)。政治符碼從「統治者／被統治者」轉變到「政府／政治對立」的可能性在於，統治者能在運作上取得正當性。然而，其中的差異或許是，「政治對立」的概念對「被統治者」的補充指出，被統治者一方面想要以一種有秩序的方式而被統治，另一方面則希望保留對此一秩序的控制(Luhmann, 1990[1981]: 184)。其結果是，政治系統的內部與外部分化獲得發展，且就此而言，

體制中的「社會主體」之描述是，「一個未意識到自身的集體自我反身性(或反思)」(a collective self-reflexivity unconscious of itself)。這個「社會主體」乃是存在於「協商的不可能性與對其行動之破壞性效果的無知之中」(Gauchet, 1997[1985]: 193)。

¹⁰⁷ 例如，“Sie sind ein Korrelat der Reduktion von Komplexität und in diesem Sinne ein Resultat der Geschichte, die das System immer schon hinter sich hat. Insofern setzt die öffentliche Meinung Determination in Dynamik um, ermöglicht politisches Entscheiden über begrenzte Alternativen und eine Einschätzung der Resonanz, die bestimmte Kommunikationen finden. Ohne öffentliche Meinung wäre, um dies nochmals zu betonen, keine Oppositionskultur und damit keine Demokratie möglich.”

¹⁰⁸ 技術系統的自主性運作並非本文所要處理的對象，留待來文繼續探究。

將自身描述為民主的可能性也因而得以出現。

3.2 複雜性與民主、民主化

社會系統運作的主要功能即是確保複雜性的生產與化約能夠持續地進行。假如系統缺乏此一內部運作過程，那麼便只能使用外部歸因(Luhmann, 1982: 148)。換句話說，系統的內部運作確保「其他可能性」的存在，並且在再製與化約的交互循環或溝通過程中，系統能夠維持一定程度或製造出更多的複雜性。此一確保複雜性的內部運作過程必須透過系統的內部分化來達成。就以民主作為自我描述的政治系統而言，其內部分化為三個次系統的運作在系統內製造出一幅相對簡單的環境圖像，亦即，系統的複雜性化約之運作乃是在系統中重複或再製系統與環境之區別。因此，系統對環境的理解，由於是透過化約的過程，相對來說是較為簡單的圖像，甚至只是對環境的想像與建構。據此，就分析政治與宗教系統而言，在其彼此互為環境的情況下，宗教系統對政治系統或者反之的理解均只能在此一基礎上建立起來。然而，政治系統如何論題化社會，以及政治系統如何透過對自身符碼的使用而將宗教系統納入作為其對社會的「再現」之一部份，乃是現代社會面臨的一個問題。這個問題也因為社會功能分化的必然趨勢而成為關注焦點。至少，在現代社會中，宗教與政治之間的界線不如傳統社會來得模糊。因此，我們考慮政治系統在與社會中其他功能次系統區別開來的時候，其如何運作以維持自身在社會中不可或缺的位置。這個問題對宗教系統而言也是如此，對宗教與民主化之關係的論述而言亦然。

既然政治與行政次系統是相互獨立且自主性的運作，這兩者便不是等同的。政治次系統的決定透過行政次系統來制訂與執行，然而，這不是說所有在政治次系統中的決定都會被後者制訂與執行。此外，政治次系統生產具有約束力之決定的運作只能在自身中完成，行政次系統也是如此。前者奠基於政黨政治的運作所生產出來的政治決定是受到自身的理性化過程之引導，同時也受到其限制。這些決定透過行政理性化過程的轉變而成為行政次系統溝通的對象，接著才能夠被行政次系統論題化並實行。這不必然是單向的過程，行政次系統運作的結果或許會透過其他次系統的再次論題化而再次成為其他系統溝通的對象。換句話說，政治系統只能處理透過其自我描述而屬於「政治的」事物。那些被描述為非政治的事物將不會在政治系統中獲得溝通。其至多會被當成「擾素」而予以拒絕。這是與系統所使用的「符碼」(codes)有關。符碼的使用決定系統要發展出何種程序(programs)來處理訊息。現代(民主)政治系統使用「政府／政治對立」這個符碼來運作出自身之同一性(identity)。就此而言，這個符碼是不變且是完全是不敏感的(completely insensitive)(Luhmann, 1990[1981]: 181-2)。換句話說，用來定義系統之同一性的符碼必須是具有不變與不敏感性(insensitivity)之特質。

相反地，若不是用來定義系統之同一性的話，符碼的使用便是具有彈性的。相對地，「程序」則是可變的。程序並不是用來定義系統的同一性，而是決定系統適應的能力。例如在政治系統中，「政府／政治對立」的這個符碼在考量相同的事件時，其可以對程序（作為程序的值或符碼）表示同意或不同意，其結果或尋求改變的提議能夠在各自的運作中獲得評估(Luhmann, 1990[1981]: 182)。換句話說，政治與行政次系統能夠對同一事件進行溝通，但這兩個次系統所使用的符碼是相同的，而其自我指涉之運作是不同的。對事件的觀察與其符碼所發展出來的程序有關，這兩個次系統能夠對程序進行再編碼，從而進行選擇諸如接受或拒絕等。

然而，在政治與行政次系統無法獲得自主性運作時，政治系統便無法維持其自我描述為「民主」的運作，因而朝其他體制發展，例如威權、社會主義、法西斯獨裁政體等。因此，政治系統的內部分化，亦即政治與行政次系統的分化，或許是現代社會政治系統自我描述為「民主」的關鍵時刻。政治次系統表現為政黨政治。在一黨專政的威權體制階段，政治與行政次系統的界線是模糊的，甚至是合而為一的。政治與行政次系統的分化乃是以宗教與政治系統在社會中的分化為基礎。這個社會演化的發展促使政治系統允許「政治對立」的存在，當其作為「被統治者」的補充且成為政治系統的主要區別圖式時，政治與行政次系統便獲得分化的可能性。由於多黨政治指出的是一種政治上的不確定性（uncertainty）與不可決定性（undecidability），此種不確定性與不可決定性會在政治系統中被論題化。一旦後者的運作形成之後，一種可被描述為民主化的過程於焉展開。換句話說，多黨政治不等於政治次系統，前者是構成後者的自我描述為民主政治系統的元素之一。此外，多黨政治也不等於行政次系統。後者不過是制訂與執行前者所生產的具有約束力之決定而已。

隨著政治系統的內部分化，其處理或化約複雜性的能力也隨之增加，同時也增加自身與環境的複雜性。例如多黨政治（民主體制）要比一黨政治（政治與行政並未分化，例如威權體制）更有能力化約環境的複雜性(King & Thornhill, 2003: 80; Luhmann, 2007[1966])。¹⁰⁹換句話說，從威權到民主化的發展指出的是，政治系統化約複雜性的能力透過自我指涉與異己指涉之運作而提高了。¹¹⁰因為環境的複雜性必然高於系統的複雜性，隨著社會的演化與功能分化，結構與過程的辯證必須在時間的二重性中不斷地被再現並且被再製出來。這個時間的二重性指的是社會系統與時間的雙重關係，其一為系統內部的時間，其二則是環境的時間(King & Thornhill, 2003: 28; Luhmann, 1986[1978])。這些運作均指向的是政治系統的正當性之維持。在面對環境的複雜性時，系統不僅要能夠有足夠的能力化約複雜性，另一方面則是必須維持其在社會中存續的正當性。然而，這個正當性的維持所依

¹⁰⁹ 此外，魯曼提及一黨政治即為「政治」與「行政」尚未分化的表現。

¹¹⁰ 例如 King & Thornhill 也指出，所謂的民主體制，主要就是「政治系統自我觀察的能力」(King & Thornhill, 2003: 87)。

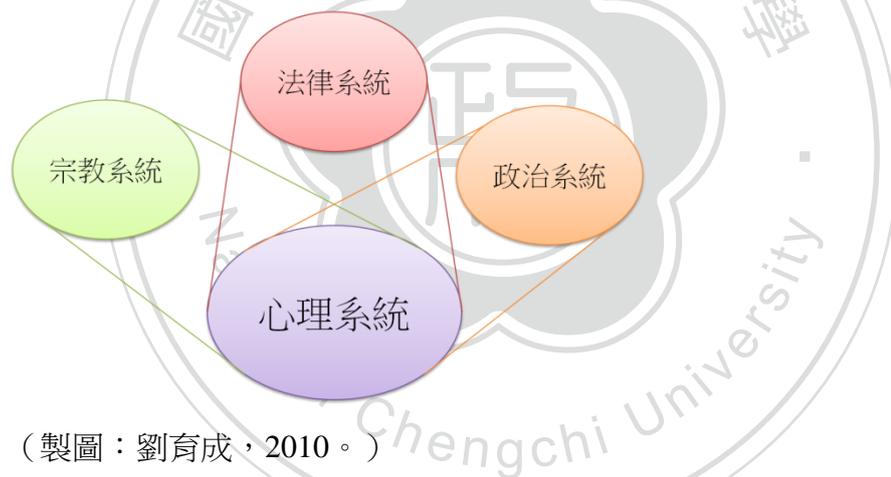
賴的正是系統有否能力得以有效的化約複雜性且成功地完成系統的自我描述。假如系統得以成功地進行自我描述的話，那麼其正當性便會獲得延續，反之，系統要不就是尋求其他的正當性基礎，要不就是繼續分化而成為社會中的其他功能次系統。政治系統中的行政次系統便提供了這個複雜化的運作。換句話說，「政治系統中的行政次系統越是分支與複雜，系統就越能夠在其環境的複雜性層次上維持自身，也就越能夠維護自身之正當性」(King & Thornhill, 2003: 80)。這也指出的是現代科層制的發展與面臨的問題。

就民主的現代意義與民主化發展而言，指的都是政治系統生產與化約複雜性之能力逐漸增加的社會演化過程及其產物。因此，系統運作與時間化 (temporalization) 有關，而「複雜性」或許是更適切地用來描述系統運作的一個概念。「複雜性的概念比系統的概念更為一般。複雜性預設了系統形成，因為世界的內容在沒有依附於系統時，其仍然是不確定的」(Luhmann, 1986[1978]: 96)。「複雜性」一詞預設了自身的反身性 (reflexivity)。這個概念指出的是一個永遠會比其自身更為複雜的環境之存在。然而，這有賴於一個區別的使用，這個區別所指出來的兩個空間，具有不對稱的複雜性程度。任何的區別或二元符碼同樣具有此特質，或者，其必然具有此一特性。例如「合法／不合法」、「真／非真」。當我們想要說明或描述一個對象或事件時，我們所在進行的不過是指出一個比說明這個對象或事件還要更為複雜性的環境之存在。例如，當我們要理解或盡可能的描述英國的清教徒革命之內涵時，我們往往會發現「理解」或「描述」的過程比原本想像的來要複雜許多，我們所希望釐清的對象也必須依賴一個更為複雜的脈絡才有可能實現，雖然就其而言是不可能被實現的。換句話說，我們仍是無法清楚地描述或理解清教徒革命的真正內涵及其所可能表現的意義。因為，「問題總是更為複雜」(the problem is more complex than that)。梭羅 (Zolo) 認為「複雜性」指涉的是「一種認知情境 (cognitive situation)，行動者 (無論是個別的人或是社會團體) 在此認知情境中發現自身」(Zolo, 1992: 2)。¹¹¹因此，對於「複雜性」的描述只有「或多或少」(more or less)，而沒有任何具有確定性的意義存在其中。換句話說，「複雜性」必須是一種曖昧不明、無法確定的狀態。據此，假如「複雜性」得以用來描述或作為系統形成的內涵，那麼我們便可將「系統」理解為不過是一種透過區別的使用而化約複雜性之運作的突現物 (emergent)。這一點對政治轉型的研究而言，毋寧是重要的，尤其是從威權 (複雜性低) 到民主 (複雜性較前者為高) 的轉型過程。

複雜性的增加或降低均只能是系統自身的運作，其與環境的複雜性之間沒有直接的因果關係。換句話說，環境的複雜性是因為系統的化約運作而得以被指

¹¹¹ 梭羅對魯曼的修正看法是，社會複雜性理論的演化論基礎並非如此重要，此外，將系統理論與達爾文思想相結合是一種粗糙的作法。他更認為對當代政治系統之複雜性的實際程度之分析、政治系統之發展的錯綜複雜，以及該複雜性程度在未來是會增加或減少的議題，無法從此基礎中獲得理解(Zolo, 1992: 4-5)。

認或認知。然而，這個「指認」或認知並不是指理解或接受。對系統的運作而言，不一定要存在對其環境的直接接觸或認知。相反地，系統先做出了一個與其環境的區別，這是「排除」(exclusion)的運作，接著再將這個被系統運作排除出去的環境透過耦合的方式「含括」(inclusion)進來。然而，這不是說系統再次將被排除的對象納入進自身之中，較為精確地說法或許是，系統將這個被排除的對象予以「論題化」或對之進行溝通。排除與含括都依賴於區別或差異的使用，因此在考量現代民主與社會演化之關係時，或許要關注的是「區別」(或差異)的使用與變化之問題。系統也是根據一個區別或差異而運作出來的，因此系統便可說是區別或差異本身：系統就是差異。以差異的運作來取代系統的概念，而得以將系統予以解消掉。民主政治系統便是有關差異的生產與再生產的問題，不同系統根據不同的差異或區別而得以運作出自身在社會中的功能。差異的多元性便成為現代社會的特徵，同時也變成為現代「民主」語意的主要內容。¹¹²此外，除了排除之外，民主實與「含括」概念有更多的關聯性。就心理與社會系統的關係而言，「含括」指的是，「將所有人口(心理系統)包含於個別功能系統的表現(展演，performance)之中」(Luhmann, 1990[1981]: 34)。¹¹³如下圖：



(製圖：劉育成，2010。)

這與過去社會中以階層分化為主的形式是不同的。系統的正當性也表現在其所使用的「含括／排除」之運作「是否能夠持續地維持與其環境的界線」上。¹¹⁴民主政治系統的排除／含括之運作也時常表現為一個弔詭。因此，民主化過程也包含

¹¹² 魯曼對政治系統的討論是從對福利國家的觀察出發，就福利國家所呈現的民主特質而言，其論述也扣合著有關民主與民主化的問題。他從「含括」(inclusion)的這個社會學原則來理解福利國家的概念。就此而言，不同的體制具有的是不同的「含括」運作。

¹¹³ 從系統與環境的差異出發，魯曼指出在所有已分化的系統中，每一個次系統只有三種系統指涉(system references)：其與全包式總體系統(指的就是「社會」)的關係、其與其他次系統的關係、其與自己的關係。在功能分化的社會中，每一個次系統必須以下列方式描述這三種系統指涉：其與社會的關係乃是制度化的功能(函數)、其與鄰近次系統的關係乃是「展演」(performance)、其與自己的關係則是反省或自我反省(reflection or self-reflection)(Luhmann, 1982: 264-5)。

¹¹⁴ 魯曼認為福利國家正是「含括」原則在政治這個功能領域中之實現所導致：「福利國家就是政治含括(political inclusion)的實現」(Luhmann, 1990[1981]: 35)。

了一個明顯且或多或少是不穩定的弔詭。弔詭的不穩定性指的是排除／含括這組區別之內容的持續變動。¹¹⁵這個弔詭變成為是政治系統在描述自身為民主時的一個特性：一方面傾向於程度更大、範圍更廣的「含括」，另一方面卻無法主張用一些絕對的判准來管理哪些溝通可被歸類於政治的，而哪些不是(King & Thornhill, 2003: 85)。據此，「含括」與政治系統的分化有關(Luhmann & Kieserling, 2002a: 137)。由此來理解「民主化」，其便是一種「含括的必然增加之過程」。¹¹⁶從複雜性的觀點而言，朝向民主的過程也必需要創造且維持一定程度的不穩定性與開放性。¹¹⁷這樣的不穩定性一方面會表現在政治系統內部及其再現環境之關係的運作之中，同時也會表現在對其他功能系統的論題化過程之中。例如，政治決定永遠都會有其他可能性，也可能在一夕之間全然變色。然而，在威權體制時期，這種變化的可能性卻是相對較低的。據此，作為現代政治系統之自我描述的民主體制，其特徵便是更多更廣的「含括」，而含括的界線也正是排除的界線。例如，選民／非選民、候選人／非候選人等。政治系統以不同的區別(含括／排除原則)而將作為其環境的心理系統全都得以「含括」進來。因此，King & Thornhill指出，隱含在這個民主化理論中的正是一種辯證的觀點：民主概念所強調的「含括」與構成其自身之運作的基礎正好是相反的：「一旦民主體制變得太過於含括，其便會喪失其原本用以運作為民主體制的那個已分化了的行政效能」(2003: 85)。然而，民主體制的可能性基礎正是在於其(政治系統)自身的內部分化，以及與其他社會系統的分化。因此，自我描述為民主的政治系統必須要維持其內部與外部的分化，避免「去分化」(dedifferentiation)的可能性出現，這個去分化的內涵即是指，避免「(次)系統之同一性的消解」，以及「系統與環境之界限的消失」(King & Thornhill, 2003: 85-6)。¹¹⁸政治系統藉此而得以確保永遠會有其他可能性的存在。

在政治系統中，複雜性與選擇性之間的連結是值得關注的。政治透過「生產具有約束力之決定」以提高己身之複雜性，並將此作為結構上的特徵。此外，當

¹¹⁵ 例如，政治系統的決定不一定是固守著某個群體或理念，與其環境的界線毋寧是不斷地在重新劃定與界定的。據此，我們也時常能夠觀察到政治決策上的游移與朝令夕改之情況。若是在加上對法律與政治系統之間關係的觀察，對理解現代社會與民主化運動或許更有幫助。

¹¹⁶ 例如，「民主化作為下述的發展而出現：與政治相互連結的溝通領域數量的持續增加，以及與政治系統中的權力符碼相關連的主題數量的持續增加。民主乃是下述情況的政治性反應：所有社會系統均達到了一種最大化的涵括層次，因此，這些社會系統能夠回應極度分散且複雜的環境，並且社會中所有的事件均與一個或更多的系統相關連」(King & Thornhill, 2003: 83)。

¹¹⁷ 含括是一種「開放」的原則(Luhmann, 1990[1981]: 41)。透過含括／排除之原則而將被排除的東西再含括進來，這正乃是現代社會的運作內涵，而這也只能在功能分化的演化發展中獲得理解。換句話說，現代民主乃是在一個無法預測與充滿驚奇的氛圍中發展出來的。因此，民主並非是一種「創新」(invention)。參考高榭(Gauchet, 1997[1985]: 194)。

¹¹⁸ 若是對照「分化」與「去分化」的內涵，前者指的是差異的增加或倍增，而後者則是取消差異或消除差異。換句話說，後者是一種朝向均質化的過程及其結果。例如資本主義造成的消費社會即是一種朝向看似多元化，實則是均質化的發展。個人選擇變成是透過消費社會而形塑與主導的產物，真正的個人選擇性已逐漸消失在布希亞(Poster, 1988)的「消費」或馬克思所謂的「商品拜物」(fetishism)的迷思之中。

政治系統能夠持續地維持在這個功能運作過程中所具有的選擇性時，該結構性特徵才能獲得維繫。然而，系統的選擇行為也會受到調節，無論溝通是否有效，當決定一旦出現之後，亦即在以某種標準或選擇與排除過程進行複雜性化約之後，在系統中所再生產出來的系統／環境之區別便能夠指出下一個決定出現的可能性。若非如此，系統的複雜性將無法維持，而其處理環境複雜性或在自身之中再現衝突的能力也會降低。¹¹⁹因此，這個系統自身選擇過程的調節「使其在一個決定過程中所獲得的複雜性化約不會因為另一個過程而失去，其也不需要被精確地重複（但可以被再製），系統當下的選擇性（複雜性化約）將會獲得保留且能夠以一種對系統而言具有意義的方式來使用之」（Luhmann, 1982: 149）。因之，每一個系統都是藉由增加自身內部的複雜性程度來回應自身內部與外部環境的複雜性。在系統的內部分化中所形成的次系統也會伴隨著相對應之環境，這是系統的內環境。因此，系統分化導致的結果是，一方面化約來自於外環境的複雜性，另一方面則是處理內環境的複雜性。就政治系統而言，系統的正當性來源是由內部分化的政治次系統所建立，亦即透過政治對立或政黨政治的運作而取得治理權。然而，藉此而建立的治理正當性也會成為政治系統（相對於政治次系統的外環境、政治次系統同時也是政治系統的內環境）溝通的對象，並將這個正當性運作為政治系統自身在社會中的正當性。換句話說，每一個功能次系統只會建構或想像自身能夠有意義地回應的溝通領域。例如，宗教系統只會處理宗教溝通，而政治系統只能處理政治溝通。在現代社會中，假如系統企圖跨越其界線而去處理非屬於自身的溝通，那麼其正當性便會受到侵蝕。因此，回到以系統／環境之區別為基礎的論述，假如宗教系統試圖要去處理政治溝通時，它會面臨到兩種處境，一方面它必須要為自身作為宗教系統的正當性進行辯護，另一方面則必須將與政治有關的溝通透過「再編碼」的過程，而成為宗教系統溝通的對象。現代的民主化內涵便是建立在上述差異的生產與再生產之運作上。假如現代社會不是以功能為主要的分化模式，那麼次系統也不會依其功能而獲得自主性運作，那麼上述運作出現代多元性內涵的排除／含括之區別，或許就沒有機會構成現代民主的主要內容。

第四節 民主化作為結構與過程的辯證

上述「政治系統」與「政治系統的自我描述」之區分指出了下列可能性：民

¹¹⁹ 例如，以湯志傑對美麗島事件的分析內容為例，當國民政府選擇逮捕余登發，而非預先設定的黃順興，而導致後續黨外與國民黨之間對事件解讀的誤差出現，進而成為造成彼此間更大規模衝突的基礎。這並非是說選擇的其他可能性並未存在，反而是，在其做出選擇的過程中，儘管對其自身而言，就時間面向上這絕對不是一個未被意識到的正確或錯誤的決定。而是，作為一個決定上不可逆的過程，其乃是根據自身對事件的判斷以及在某種程度上為了繼續進行之後的運作而作下的決定。然而，對其環境而言，在此例子中所指的乃是黨外及其他團體，這只不過充分顯示在論題化的過程中存在的不過是對環境的想像與建構。

民主化是為一個過程與結構之辯證的產物。¹²⁰民主提供了一種在結構上治理或運作的可能性，而民主化則是朝向民主治理結構之過程。重要的是，這兩者在社會演化上不一定要具有穩定、本質化的內容。換句話說，這兩者是相互指涉，同時各自也是多重決定的（overdetermined）。無論是從現代化理論或者是傳統的政治理論觀點而言，民主化指出或描述所缺乏的一個重要面向是有關「過程」的分析。

「民主化」是結構與過程之辯證的產物。過程與事件或行動有關，亦即與溝通有關。作為相互指涉的運作，結構／過程作為一組區別或差異，主要是系統用以解決「時間」問題的一種內部建構。系統藉此而能夠同時維持穩定與變化。在與環境的關係上，這指的是系統能夠避免依賴於點對點式的對應或因果關係。因此，系統與其環境之間不是平行、對稱的發展，而是一種在時間面上的共同演化（co-evolution）關係。系統能夠改變環境的狀態，並且較其環境中的其他結構更為穩定(Luhmann, 1986[1978]: 95)。

儘管複雜性能夠預設系統形成，就結構與過程的辯證關係而言，系統形成也不是任意、獨斷的。這表現在複雜性的時間化概念上。就自我生產、自我指涉系統而言，「複雜性的時間化無法被任意地實現。透過複雜性的時間化所導致的潛在關係之增加，限制了系統形成」(Luhmann, 1986[1978]: 98)。時間化的系統只能夠由時間元素所構成，這個時間化的元素便是「事件」(event)。「事件」包含了自身的過去與未來，因此事件只能夠藉由指涉於當下的時間點而被辨認出來。就此而言，無論該事件在什麼時候被談論，其都是受到自身當下所限制的。這個限制表現在「事件發生之前與之後所具有的關係類型之差異」上(Luhmann, 1986[1978]: 99)。¹²¹換句話說，在事件發生之前有一個關係類型，在事件之後也有一個關係類型，這兩個類型是不同的，這兩者之間的差異便是構成了該事件的限制。就時間化的面向而言，系統對事件的定義主要是以「改變的實際性」(actuality of change)為基礎。然而，事件也透過這個「改變的實際性」而定義了自身當下的界線(Luhmann, 1986[1978]: 99)。因此，事件總是有其自身的過去與自身的未來。只有從單一事件的觀點出發，過去與未來的差異才是存在的。

¹²⁰ 例如，吳乃德(2000)指出民主化是一個政治過程。其中所涉及的是有關結構條件、時間與社會相關的面向。結構條件指出的則是關於「當下」的可能性之選擇，而社會的概念則指出的是有關過去對當下之選擇的影響，時間在其中所扮演的角色則是連結上述兩者，並且作為結構與過程之辯證的耦合性要素。根據吳乃德的分析，在民主化過程或民主轉型過程中，威權獨裁政權接受反對黨的存在，且願意與之競爭，此種政治權利開放、對權力壟斷的放棄，乃是民主化最關鍵性的門檻(吳乃德, 2000: 73)。此外，在懷特海(Whitehead, 2002)對民主與民主化的討論中，他認為我們不僅需要一種「floating but anchored」民主概念，並且最好將民主化理解為一個「長期的社會建構過程」(a long-term process of social construction)。

¹²¹ 魯曼對溝通的討論指出，「事件」在系統中表現為「溝通」，事件具有的是「轉瞬即逝」的特性，其一出現便消失了。對事件的指認必須考量其過去與未來，而這個運作只能在系統中完成。這也指出的是系統時間與環境時間的不同，此二者的關係是「共同演化」(co-evolution)，是一種「連續的同時性」概念，其同時考量了社會演化的歷時(diachronic)面向與系統分化的共時(synchronic)面向。對溝通作為系統的組成元素而言，溝通於系統中的再生產也不是任意的。魯曼指出溝通乃是由訊息、告知、理解所組成的統一體，缺一不可。所謂的「理解」便是在於能夠區別訊息與告知。一旦能夠這麼做時，溝通便是發生了。

「過程」則與事件不同，過程是在事件的順序與結合的反身性運作中，而被系統辨認為是「過程」。過程將接續事件中的關係類型予以抽離或抽象化，並且儲存以重複使用。「過程」的概念假定了系統（結構）接觸或回應環境的方式（Luhmann, 1986[1978]: 99）。「過程」是一種具有動態性且指向未來的時間關係。其不僅是有關結構條件的生成與維持問題，同時也是與在過程中具有活動力的元素相關之問題。此外，對民主化的現代理論之批評所指出的另一點是，民主化的可能性並非可以某一個決定性因素來解釋，而是必須維持某種程度的開放性，此種開放性的特質必須是在以其封閉性為前提的基礎之上，並且透過開放與封閉的相互指涉而構作出具有特定情境與內涵的「政治過程」。對相關現代化理論的初步討論不過是確認此種既開放又封閉的運作在民主化過程中所扮演的可能性角色。據此，有關民主化的探究便需要置於社會演化與系統分化的脈絡下，或可提供較好的理解。

「民主化」指的便是社會演化與系統分化相互指涉之產物，這首先是表現在系統與環境的這組區別，以及系統對這組區別的使用上。「民主」是指在上述的社會文化演化下，政治系統內部分化為政治、行政、公眾三個次系統之間的結構耦合所導致的一種自我描述上的可能性。儘管魯曼認為民主的形成受到經濟與政治系統的分化所影響：現代社會依賴於政治與經濟的分化、權力與貨幣的分化。換句話說，其不能透過權力的配置以獲得稀少的資源來解決經濟問題（Czerwick, 2008: 64; King & Thornhill, 2003: 86）。除此之外，他並未對其他次系統與民主形成的可能連結進行討論。然而，他也指出民主是最適當的詞彙，用以描述一種嚴謹地政治系統，其具有足夠的資源與選擇，以持續生產具有約束力的決定，而不會突然地危及其整體複雜性與穩定性。據此，民主或許可視為是用來描述一種「去中心式的社會組織之全貌，一種完全是系統的多元性與自主性的社會脈絡」（King & Thornhill, 2003: 110; Luhmann, 2007[1968]）。據此，政治系統的內部分化不過是以功能分化為主的社會演化之一環，沒有此內部分化的話，政治民主或許是不可想像的。然而，「民主化」的開展或許與之不同，這並未與魯曼對現代「民主」的討論相衝突。若是以西方世界作為對民主體制進行自我描述的社會系統角度觀之，對其歷史的探究則進一步指出的是，宗教與政治的分化或許提供了一個可能途徑，其使得政治系統的正當性必須在從他我（合法性＝正當性）轉向自我指涉（合法性≠正當性）之運作中尋得。因此，對於民主化的討論必須考量的是宗教如何從政治領域中分化出來，以及政治系統的內部分化如何可能的問題。

綜上所述，「民主」是政治系統的自我描述，其之所以可能將自身描述為是「民主的」，或許要達到某些要求。此外，對於「民主」的建構也包含了一定程度的複雜性。然而，就系統化約複雜性的運作而言，其中也隱含了一個在民主與複雜性之間的平衡關係。這是說，政治系統自我描述為「民主」的條件之一，便

是要能夠獲得與維持一定程度的複雜性，並且發展出相對應的化約複雜性之機制，因此，複雜性可說是「民主」的形成要件。然而，民主與複雜性之關係不總是對稱的，尤其現代政治系統的特徵不必然是與複雜性或民主的概念相容。這一點將在後文中論述。分析至此，「民主」作為政治系統的自我描述隱含了複雜性的增加與對此增加的保證。民主政治系統要能夠製造出足夠的複雜性，並且透過有效的複雜性化約機制，建立所謂的「系統信任」。換句話說，複雜性確保了「民主」得以實現，而朝向複雜性的社會演化發展則促使民主化得以可能。



第三章 一個西方歷史的考察：改革宗

傳統作為宗教與政治分化的原型

第一節 國家與教會、世俗之國與神之國：系統分化

的開端

現代國家的概念與現代民主體制的起源雖然一般可追溯至希臘時代，然而對其內涵有真正貢獻者或許還是文藝復興時代與宗教改革運動所播下的種子，其對國家與教會之關係的爭辯構成了現代西方政治思想的發展，尤其是有關民主體制的想像與論述。¹²²儘管從西元十四世紀到十七世紀的文藝復興運動不在本論文的討論之列，這不表示其對現代政治思想的貢獻較少。尤其是其人文主義思想影響後來的啟蒙運動中有關理性的討論，而後者對現代政治思想與宗教世俗化的發展影響深遠。¹²³在此時期所產生的思想改變了當時的人們，繼而導致宗教改革與其後一連串的宗教戰爭。此外，文藝復興乃提供了歐洲擺脫宗教束縛的背景。然而，就現代政治思想與宗教之關係而言，最重要的影響仍是來自於宗教改革運動。宗教改革運動於西元十六世紀發源於德國的 Saxony，一般而言是以西元 1517 年馬丁路德將其反對特策爾（Johann Tetzel, 1465-1519）的九十五個命題（又稱「九五論綱」，Ninety-Five Theses）釘於維登保（Wittenberg）的教會大門上作為開端，¹²⁴其後則持續到西元十七世紀中葉，通常是以西元 1648 年〈西發利亞和約〉（the Treaty of Westphalia）為其結束的象徵。新教及宗教改革運動的背景與西元十五世紀的政治轉變有關。其時受到文藝復興與地理大發現之成果的影響，使得這個世紀主要是以商業與貿易的發展為主。雖然航海技術的進步與新大陸的發現導致歐洲各民族的經濟與商業的繁榮，但其與外面世界接觸的結果一方面使其視野大開，另一方面卻也使其對自身的信仰產生更多懷疑的可能性。這個原本以天主教一統的局面於是受到了其他的挑戰。其中又以宗教改革對基督教歐洲的宗教與政治關係及其後的政治哲學傳統有重要影響。

有研究者認為宗教改革最重要的後果之一便是導致歐洲的「分裂」（McGee, 1853）。這個以天主教為主的基督教世界在此期間逐漸失去地位，而路德所引導

¹²² 例如郭承天(2002: 175-6)。

¹²³ 例如馬基維利（Machiavelli, 1469-1527）即被視為政治理論的根源。

¹²⁴ 另一說為西元 1529 年，在德國斯拜爾會議（the Diet of Spires）中的路德會信徒簽署了一份抗議文件（Protest），此亦為其被稱之為「改革宗」（Protestantism）的起源。

的宗教改革僅用了幾年時間便將這塊大陸分裂為南方天主教與北方新教兩個區域。作為一個天主教徒，麥克基(1853)對宗教改革所造成的結果是多所批評。例如宗教改革造成整個世界的分裂而非統一，這與天主教大一統的主張並不相同。因此，他或許僅是站在護教立場來理解宗教改革而已。然而，他的觀點不全然是偏頗的，例如他指出新教的出現或宗教改革運動的發展在本質上便已經是政治的(McGee, 1853: 8)。¹²⁵這一點或多或少是正確的。雖然他語多批評，但其論點卻也正好描述出這個宗教改革所導致的「分裂」，在形塑現代政治思想上的重要性。麥克基除了提到「分裂」之外，其政治上的後果尚包括如下：或多或少的無政府主義、國家的集中化、軍隊的建立與維持、獨裁政權、功能主義、過度的稅收、階級距離的擴大、「革命」以及社會主義等(1853: 15)。一方面，對於這些結果是否為宗教改革所造成之問題，或可討論之，另一方面，從我們這個時代的角度觀之，這些結果不一定是如麥克基所認為的都是缺點。尤其在考量政治與宗教在現代社會中的關係，以及現代民主體制的內涵時，上述的這些缺點或許也扮演了重要的角色。例如，無政府主義在某種程度乃是作為自由思想的源頭、國家的中央集權化與軍隊的建立等為現代國家或民族國家的語意提供了背景、功能性觀點則為現代社會的功能系統分化提供了重要的基礎，而得以構成現代民主的內涵，最後，社會主義則提供了有關平等的概念等。因此，他所提到的這些後果反而是能夠用來作為現代民主體制之所以可能的說明。當然，這些論述在天主教思想中的確有著較為激進的傾向，而可能與其看法不相容。然而，隨著時空背景的轉換，情況也是有可能改變的，例如天主教教會在二次戰後也承認了民主政體的正當性，儘管其是由自由主義者所提倡的(Hoelzl & Ward, 2006: 16)。

這個麥克基所謂的「分裂」或許這才是宗教改革對現代社會與政治思想之發展的最大貢獻。就此而言，這個分裂正是作為宗教與政治之分化的前提，而這個分化的後續影響乃是現代民主內涵的起源。例如麥克基說道：

They would have liberty without authority---they got it; they would have progress without conscience---they got it; they would undo the bonds of unity, and as a providential punishment they have supped full of the horrors of anarchy (McGee, 1853: 22).

在保留其中的批評之後，事實上我們看到的是，宗教改革所造成的「分裂」，就現代意義而言，或許是使多元化得以可能的元素：自由、進步與多樣化的可能性。政治脫離宗教的控制反而導致社會的開放性更為增加，其所造成的宗教私人化之發展也使現代社會的分化得以功能為其主要形式。儘管宗教改革部分是由於經濟

¹²⁵ 希倫 (Arnold Hermann Ludwig Heeren) 對此則有不同看法，他認為宗教改革原始的意圖並非是政治的，而是因為當時教會與國家的緊密關係使其如此。在宗教改革的影響擴大之後，其政治意圖也變得是不可避免的了(Heeren, 1802: 13)。

上的因素（地理大發現、航海貿易的發展等）而促發，這是因為經濟發展要求一種不同於過去（天主教）類型的「貿易宗教」（trade religion），其也因為貿易上的需要而使得國家為獲取並維護最大利益而改變政治上的運作(McGee, 1853: 5)。對此種宗教類型之要求卻是與原本的天主教世界在政治與經濟利益上相衝突，因而構成了宗教改革運動的背景。其結果是，各個國家在爭權奪利的交往之下，新教的興起便成為一種用以對抗天主教之權威的政治工具。這是在政治與宗教尚未分化之前，而先以宗教分裂的形式表現出來。據此，「對立」是先出現於宗教之中（內部對立），這個對立外部化為具有政治內涵的對立（外部對立，亦即，宗教與政治的對立），繼而導致政治與宗教的分化。這一方面表現在國家與教會的關係上，另一方面則是與新教教義所導致的宗教私人化發展有關。國家與教會、政治與宗教在分化之後，各自獲得了自主性的運作。現代國家的概念也是順此而得以出現，並使「國家」成為社會主要的語意結構。然而，這尚不足以用來指稱現代民主所具有的內涵。後者則是要到政治系統的內部分化之後，現代民主的形式始得以確立。這在十八世紀之後表現為國家與社會之關係的論述。

據此，宗教改革不僅是具有宗教上的意義，其更是具有政治上的重要性。現代西方政治思想有兩個根源，其一為聖經傳統，其二則是古典希臘思想。前者持續到十九世紀，透過希伯來與基督教的聖經提供了權力正當性之來源。政治權力的施行必須是奠基於聖經權威之上。後者則是賦予政治科學基本的類別概念，以及對政治本身的定義(Hoelzl & Ward, 2006)。¹²⁶然而，作者認為對現代民主的理解較少直接地關連於古典希臘文的 polis。這是因為城邦政治的民主內涵並不適用於現代社會，至少就奴隸制度而言便無法為現代民主體制所接受。此外，其對「公民」的定義也與今日的想像不同。然而，無論是在聖經傳統還是古典希臘傳統中，宗教與政治的關連性皆是透過對城市的描述與發展而表現出來，前者是在耶路撒冷，後者則是在雅典，這兩個城市可說是西方政治思想的發源地(Hoelzl & Ward, 2006: 2)。在聖經傳統中，對政府本質的論述主要是連結於其一神信仰。這與希臘傳統有很大的不同。儘管現代政治思想受到希臘傳統的影響甚鉅，但就現代民主的內涵而言，諸如平等、自由、社會正義與政府權力等概念卻是在聖經傳統中找到其根源。換句話說，希臘的諸神之戰仍是以階層為社會的主要分化形式，但聖經傳統在一神論的信仰之下卻提供了現代社會功能分化的可能性。這或許是其發展之初未能預料到的。這個可能性在潛藏了一千多年之後，終於在文藝復興、宗教改革與啟蒙運動的一連串發展過程中逐漸獲得實現。文藝復興與地理大發現為宗教改革奠定了基礎，而啟蒙運動則是更進一步提供了理性化與世俗化的動力。宗教改革後期的政治思想家一方面受到聖經傳統的影響，另一方面則試圖在啟蒙理性與超驗對象之間尋求一個既能夠指涉於前者卻不違背後者的觀點。其中，自由主義與保守主義的爭辯或許便是這個企圖的產物之一。

¹²⁶ 例如在亞里斯多德 (Aristotle) 的《雅典憲法》一書中的名言，「國家是自然的創造物，而人類天生就是政治的動物」(Everson, 1996: 13)。

對於國家與教會之關係的辯論在宗教改革之前並未能夠引起真正的變革。這或許是因為天主教的勢力在歐洲大陸仍佔有優勢地位。另一方面，宗教與政治之間的緊張關係仍只能夠透過指涉於神的方式而獲得解決。這其中的媒介便是天主教教會。在這個背景之下，宗教與政治的關係僅能透過宗教來描述，而非是在政治領域中獲得解決。這個尚未分化的狀態提供了以基督教（天主教）為主的歐洲較少的純粹在政治上的動能。世俗政權與靈性政權之間的爭論也就無法在政治上擺脫宗教的影響而獲得更進一步的發展。然而，這不是說有關兩者之關係的爭論不存在於宗教改革之前。早在西元第四世紀時，奧古斯丁（*Aurelius Augustinus*, 354-430）對基督宗教與國家權力的這個問題便有所關注。此外，從奧古斯丁到路德、加爾文，甚至是在盧梭對社會契約的討論中，有關靈性與世俗權力的爭議也都是他們的主要關注。這些思想家不僅具有自身宗教上的立場，同時也繼承了古典希臘傳統。¹²⁷然而，宗教改革標示了一個新的可能性，開啟了在政治而非在宗教領域中理解與處理國家與教會、政治與宗教之關係的可能性。¹²⁸因此，儘管宗教改革造成整個歐洲大陸在信仰上的分裂，以及其後一連串的宗教戰爭，但其指出的也是對政治體制的影響，並且改變了其後的宗教與政治之關係。這個發源於德國的宗教改革隨後擴及整個歐洲地區，而在不同的國家有著不同的發展過程與結果。在路德之後尚有許多受其影響的神學家、政治思想家等，在這些國家中發揮其對這場宗教改革的貢獻。這個以宗教信仰為主的運動對西方政治思想的發展有著重要的貢獻。其不僅是改變了歐洲的宗教生態，也改變了其政治型態。西元 1648 年「西發利亞條約」確立了「主權在國家」的原則，因而象徵了宗教改革與宗教戰爭時代的結束(Watkins, 1999[1957]: 52)。宗教改革的影響在結合了啟蒙運動的理性化過程之後在西元十八世紀時獲得了兩個最重要的成就：西元 1789 年的法國大革命，以及西元 1776 年的美國獨立運動。此外，現代國家概念的出現與民族國家的興起一方面也受到這宗教改革與啟蒙運動的影響，另一方面則是藉此發展出有關現代民主的語意結構。這個發展過程從路德始，經過加爾文、諾克斯、米爾頓（*John Milton*）到洛克等，描繪了這個現代民主語意的系譜學之開端(Greaves, 1976: 31)。儘管其實際上要更為複雜許多，但仍可看出從宗教改革到蘇格蘭啟蒙運動的發展對其所具有的重要性，尤其是對美國獨立運動的影響。¹²⁹以下便從路德開始，以教會與國家之關係為論述主軸，嘗試指出這個提供現代社會演化與系統分化，以及對現代民主內涵之形塑的準歷史過程。¹³⁰

¹²⁷ 例如奧古斯丁即是受到柏拉圖（*Plato*）與西塞羅（*Cicero*）的影響。他轉變了柏拉圖對於「善」（*Good*）的看法，而認為人天生是有罪的，因此必須透過對神的懺悔而對之加以限制或擺脫這個有罪的狀態(Hoelzl & Ward, 2006: 9, 21)。

¹²⁸ Heeren 區分了兩種類型的宗教改革的政治後果，其一為立即性的（*immediate*），其二則是中介性的（*mediate*）。前者主要是宗教上的後果，而後者指的則多是政治上的後果(Heeren, 1802: 11-2)。

¹²⁹ 例如郭承天(2002: 188)，美國「獨立宣言的思想來源與其說是直接來自聖經，還不如說來自基督教的宗教思想家，其中最重要的是洛克」。

¹³⁰ 其之所以是一個準歷史之探究的原因是，以下的討論不是被定位為一個歷史學的研究。相反

第二節 路德與宗教改革：兩份文件

馬丁路德是開啟十六世紀宗教改革運動的先驅。路德在〈論世俗政權的限制〉一文中對世俗政權的討論時指出：

在你的政權之範圍內命令我，那麼我會遵守。但假若是你命令我去信仰，或是交出我的經書，那麼我便不會遵守。那是因為當你這樣做時，你已經變成了一位暴君，超越己身之範圍，因為你命令的是你既沒有權利也沒有權力施予的部分(Luther, 1523)。

從西方政治傳統的發展與演化觀之，現代民主政治體制的形成與宗教及政治的互動有密切關係。民主概念的出現也與中世紀以降乃至宗教改革時期，宗教對信仰自由的強調在很大程度上構成了人權與自由的主要內涵。然而，這決不是說，所有的宗教或信仰均對民主化有正面的貢獻。相反地，宗教概念的演化與發展必然同時包含了對政治正當性之基礎提供了正面與負面的論述。此外，就政治系統的自我描述為民主體制而言，宗教也同時扮演了正面與負面的角色。一般而言，在論及民主化的內容時，主要是包含有關自由與人權的主張及論述。而「人民主權」的概念在某種程度上也是必須回溯到神權或王權的演化與發展之上。最早的現代「人民主權」概念乃是表現在對既有政權的「反抗權利」(rights to resist)之論述上。換句話說，對於既有政權的統治正當性，受統治者是否有權利反抗以及在何種情況之下得以反抗，均是與此相關的論述之主題。一般認為，「人民主權」概念以及「反抗之權利」的近現代發展與西方的宗教改革運動(Reformation)有關。在此之前，至少在很大程度上，統治正當性的基礎必須是來自於宗教，或是與宗教有關的運作。

Hoelzl & Ward (2006)即指出路德對國家與教會的論述所出現的前後期差異，或許可視之為中世紀與現代政治思想之發展的分歧點。在早期的作品中，路德認為宗教應該要優先於國家或世俗政權。然而，路德也期待一種奠基在平等、原始的民主形式之政治行動、個人主義，以及良心自由的現代性概念(2006: 64)。宗教改革所呈現的不僅是教會與國家的緊張關係，更是影響西方政治體制之發展的重要事件。路德的思想對宗教改革起了決定性的作用，而路德與宗教改革也在所謂「現代性」的發展過程中具有不可或缺的地位。在面對當時天主教廷的腐敗與宗教的亂象之際，路德試圖要釐清的便是教會與國家、靈性與世俗政權之間的關係。在奧古斯丁提出「上帝之國」與「世俗之國」的區別之後，該區別便成為整

地，其在某種程度上是持著一種社會學觀點，而對相關的歷史事件與其可能對此社會學觀點有所貢獻的部分所作的一種抽離式的分析。

個中世紀乃至其後之時代所關注的焦點，同時也是當時代的思想家亟欲闡明的難題。然而，奧古斯丁提出的這個區別反而是指出了現代社會中宗教與政治系統的相互獨立且必須相互依賴的運作特質。此種既是相互獨立卻又必須彼此互賴的運作如何形成現代民主概念的內涵，實有賴進一步的討論。此外，本文認為僅從歷史學、宗教史學或政治思想史的角度來理解或許仍稍嫌不足，而必須透過一種精細的社會理論（theory of society）觀點，或許較能夠綜觀性地對此進行描述。將宗教與政治系統的「互動」視為現代民主化開展的可能性基礎，有助於我們理解此一社會演化與系統分化的發展，並對之進行「觀察」。就奧古斯丁的兩國論觀點而言，無論是上帝之國或世俗之國，均包含了各自的政治系統。這樣的觀點指出的是宗教與政治並非是在功能上的分化，而是一種階層上的精緻化而已。其內涵主要是以宗教（上帝）作為統治正當性之來源，而賦予上帝與世俗之國各自的政治系統。世俗之國並非是完全脫離宗教而自存的，其必須依賴宗教給予正當性，然而就宗教事務的發展與管理上，世俗之國無法有任何的貢獻，也不應該進行干預。

路德的出發點是宗教的。他關心的主要是如何建立並維持一個「上帝之國」，一個以上帝或信仰為中心的公平、正義之國度。¹³¹然而，對路德而言，上帝之國與世俗之國彼此間應該是一種對等的關係，而非中世紀以降的國家臣屬於教會的不平等關係。在其〈對日耳曼民族的基督教貴族之演講〉（Address to the Christian Nobility of the German Nationality, 1520）中，路德一方面否定了世俗政權應該臣服於靈性政權（教會），另一方面他也拒絕了羅馬天主教的律法應該要優先於世俗的法律。他認為這兩個國度彼此間的對立乃是羅馬天主教廷所使用的謊言與偽善的手段。對路德而言，這兩個國度的對立在經典中找不到任何證據（Hoelzl & Ward, 2006: 66）。在該文中，路德指出「所有的基督徒都是真正地處於靈性的地位，他們彼此之間並沒有任何差異」，此外，「所有的基督徒都是經由洗禮而成為教士（祭司）」。對路德而言，兩國度論的意涵乃是功能上的分化，而沒有本質上的差異。所有的基督徒既然在政治上是具有平等的地位，因此無論是誰作為這個基督國度的治理者，他所擁有的權力不過是與其他基督徒沒有兩樣。據此，上帝之國與世俗之國並沒有本質上的分別，只不過是不同功能的實現而已。這與受羅馬天主教影響的中世紀景象是相當不同的，因為神職人員往往是不受到世俗法律的限制，而僅受到教會法庭的約束而已。

一般認為，路德的這篇文章提供了德國當時受制於羅馬天主教廷的諸多王公諸侯反抗教皇與天主教會之正當性來源。然而，這樣的反抗權利並未擴展至一般人，甚至也未造成政治體制的明顯轉變，反而成為後來神聖羅馬帝國建立的基礎。

¹³¹ 桑西爾（Chris Thornhill）對宗教改革的分析中指出，路德區分兩個國度之動機或許僅是其認為世俗權力較宗教來說是更不重要的。路德認為世俗權力並未具有任何管理靈魂的力量，因此其對靈魂「不會造成任何損害」（Thornhill, 2007: 35）。

路德在之後的作品中對教會與國家之關係有了態度上的轉變(Hoelzl & Ward, 2006)。其兩國論也因此延續了奧古斯丁的看法，認為只有真正信仰的基督徒才是屬於上帝之國，而那些沒有信仰的人乃是屬於世俗國度。從此，我們看到了宗教與政治分化的原型。對路德而言，這是兩種不同的治理形式，上帝之國的人不需要世俗意義上的律法，其只要遵循神的教誨即可。由於此一國度是完美的，因此不可能在俗世中獲得完全的實現。因為此種完美與不完美國度之間的落差導致世俗政權的正當性得以出現。既然完美的上帝之國不可能在此俗世中實現，那麼便需要另一套世俗的權威來管理，這便是所謂的「兩劍論」。據此，每一個基督徒都被區分為兩個部分，其一為受洗的基督徒，是屬於上帝之國的，然而由於其也是有罪的，就此而言乃是屬於世俗之國的，因而需要世俗權威的管理。基督徒只能藉由上帝來證明，因此不需要任何形式的權威，與此同時，基督徒也是罪人，其便受到世俗之國的法律之約束。既然信仰僅能透過上帝來證明，宗教便成為一種私人的事務。對路德而言，此種宗教上的隱私性，亦即良心與宗教上的信念，構成了對世俗政權的限制。

路德將奧古斯丁區別的上帝與世俗之國予以轉化，而成為一種具有功能分化的意涵。路德思想後來成為基督新教（Protestantism）的主要內容，而宗教也變成私人的事務。這與後來政治上的自然神論（political deism）相結合，而成為民主概念的世俗化之基礎。事實上，路德在〈演講〉一文中強調的基督徒彼此間的平等地位，後來也成為新教傳統中民主運作的根源，尤其是新教徒革命所顯現出來的一般。他認為既然所有的基督徒都是受洗的教士（祭司），其所具有的靈性本質應該是沒有差別的，因此沒有任何的基督徒應該或能夠統治他人，除非獲得其他基督徒的同意（consent）與經過選舉（election）而產生。路德將教會視為一個「不可見的社群」（invisible community, or *Gemeinde*），由基督徒所組成，其中之成員乃是受到信仰的約束，而非律法。這與他主張新約聖經的信仰才是基督徒應該關注的重點有關，而不需要回到舊約聖經強調的律法。¹³²路德的論述反映了長久以來對於舊約與新約之關係的看法。一般而言，舊約強調的是律法，是上帝與人類約定的律法。新約則強調的是信仰，律法在獲得救贖上所扮演的角色變得不那麼重要。¹³³宗教改革則使上述爭論得以白熱化，而宗教信仰在路德之後出現「私人化」的傾向，這也導致其後來的發展逐漸與自然法神學（deism）靠攏，繼而促進了法律的實證化（positivization of the law），而那些緣起於路德思想中的信仰與良心自由、平等權等論述也同時獲得了世俗化的契機，並成為現代民主概念的主要源頭。

此外，路德的兩國論與奧古斯丁所使用的概念有所不同，他在文中以聖保羅

¹³² 宗教改革運動其中的一個主要內涵即是反映在對新舊約聖經應該在基督徒社群中扮演的角色之不同看法。舊約的律法與新約的信仰也標示著世俗與神聖、內在性與超越性、世俗之國與上帝之國、法律與信仰之間的區別。

¹³³ 路德認為遵守世俗的律法並不會為基督徒帶來救贖。唯有信仰才是朝向救贖的正確道路。

(St Paul) 的身體比喻為例說明不同器官之間僅有功能上的差別，而沒有位階上的優劣之分。據此，世俗政權也變成為了基督之身體的其中一個部分。其所執行的雖然是世俗權力，但也是屬於上帝之國的一部份。然而，對於基督徒反抗世俗政權之權利的正當性，路德並未給予更明確的說明。甚至在〈限制〉一文中，路德認為基督徒在遭遇苦難的時候，由於在其心中存在著聖靈 (Holy Spirit)，他們應該要能夠「愉悅地承受這些苦難 (suffer wrongs gladly)，甚至至其生命結束」。¹³⁴在該文中，路德表達了對律法的看法。他認為上帝之國中的基督徒是不需要這些律法的，甚至「這些基督徒做得比律法所要求的還要多」。對其而言，「律法不是給那些公義的人 (基督徒)，而是給那些不公義的人」。桑西爾也指出，路德的兩國論概念與其對神權政治 (theocracy) 的焦慮有關 (Thornhill, 2007: 35)。對路德而言，神權政治總是與猶太人對舊約中的宗教知識之看法有關，此外，他認為遵守律法便會帶來救贖乃是一種誤解。

在路德〈限制〉一文中對兩個國度概念的轉化指出了宗教與政治分化的現代形式。這樣的轉化也成為十七、十八世紀對教會與國家之看法的主要內容。路德說：

亞當的後裔被區分為兩個部分，其一為受基督治理的上帝之國，其二為受世俗權威治理的俗世之國，其各自擁有自身的律法。日常經驗已然足以指出每一個國度必須要有自己的律法，並且沒有一個國度或政府能夠沒有律法而存續。世俗政府所具有的律法不能逾越身體、貨物與外在、物質的事物。然而就靈魂 (的治理) 而言，上帝既不能也不允許任何除了其自身之外來遂行治理。據此，當世俗政權想要透過立法來管理靈魂時，其就侵犯了屬於上帝之治理的範圍，且只會使靈魂墮落與毀壞 (Luther, 1523)。

對路德而言，教會與國家雖然是兩個不同的實體，卻有著各自的律法。¹³⁵但這不是說兩者必須完全被切割或分離開來。相反地，正因為這兩者的相互獨立性導致其必須在有關世俗與神聖的事務上相互依賴。此種功能上的分化必須建立在彼此

¹³⁴ 加爾文承繼路德的觀點，他認為對私人 (私民、一般人) 而言，除了服從與忍受暴政之外，沒有其他方式。然而，他主張行政官員則必須糾正、反抗政府的缺失與腐敗，因為「他們若縱容君王來壓迫人民，乃是極不信不義的，因為他們明知自己是為神派立保障人民自由的，卻把它欺詐地出賣了」(《基督教要義》第四卷第 20 章第 31 節，引自林鴻信(1994: 194))。加爾文對暴政之反抗的消極觀點與其時代背景有關，當時大多數國家主要為君主政體，而政體轉變往往造成人民極大的苦難與不便，因此加爾文對於積極改革政體一事較為保留，或者也是為了一般人設想。¹³⁵ 路德認為上帝與魔鬼的爭戰同時發生於屬靈與屬世國度之中。由於他強調這個國度的不同，各自有不同的統治原則，以政府統是屬世之國度，以教會來管理屬靈的國度，這個區分使路德會信徒較少參與屬世的事務，認為屬世的事務交給政府就可以了。根據林鴻信，此種屬靈的歸屬靈、屬世的歸屬世之作法，乃是一種消極避世的二分法。加爾文的看法則與路德不同。他主張教會與國家 (政府)、屬靈與屬世的國度，都是屬於同一位上帝。其原則都是在同一個上帝統治之下，因此有神學家認為，加爾文的國度事實上只有一個，亦即上帝的國度 (林鴻信, 1994: 197-8)。

的封閉性運作之特性上，在路德的論述中已經可以清楚看到。由於所有受洗的基督徒具有平等的靈性地位，因此其就不會有政治上的差異或階層關係。就如同路德所強調的，上帝之國與俗世之國的區別僅是功能上的分化，如此而已。基督徒在靈性的層面不需要世俗律法的約束，但在物質性面向則必須受到世俗律法的管理。然而重要的是，這樣的管理是由基督徒所進行，因此不應該也不允許出現其中一方凌駕於另一方的情形。路德說，「沒有人能夠或應該為靈魂訂定規則，除了那些能夠指出朝向天堂的路。然而，沒有任何的人能夠做得到；只有上帝」。然而，人們必須要自己決定信仰些什麼。換句話說，人必要為自己的信仰負責。救贖無法依賴他人或遵守律法而獲得，而是必須要確定自身之信仰。路德也指出人們不應該強迫他人信仰，「信仰是自由的，沒有人可以被迫而去信仰」。世俗政權不應該迫使受統治者改變信仰，因為信仰乃是上帝在人心中運作。據此，信仰不僅變成了一種自由且必須是不違背己身之意志的行為，其也變成了個人的良心之事務，路德認為這「並不會削弱了世俗政府的權威」。然而，在〈限制〉一文的最後，路德較為清楚地指出對於既有政權的反抗之可能性，而這只有在世俗政權威脅到信仰時才是需要的。他說：

假若他（世俗政權）拿走的是你的物品，且懲罰的是你的不服從，那麼只好祝福你，並且你應該要感謝上帝，因為祂認為你是值得的而給予承受苦難。讓愚笨的人去暴動吧；他會找到他的審判。但是我告訴你：假若你不拒絕他（世俗政權），並且讓他拿走你的信仰或你的經書，那麼你將是真正地拒絕了上帝(Luther, 1523)。

據此，我們也可以看到在宗教改革中影響深遠的對於宗教自由之捍衛的原型。在路德的論述中確定了基督（Christ）作為教會的統治者之角色。在基督之下，所有的基督徒都是平等的。世俗政權與上帝之國均是由相同的元素所構成，亦即基督徒，因此確定基督作為教會的統治者，同時也指出其必須也是世俗政權最後的統治者。路德認為假如所有基督徒都可以體認到此種平等的關係，並且承認基督是唯一的統治者，那麼就「不會有人想要成為另一個人的統治者，因為每一個人都想要成為受基督治理之下的人。當沒有人想要或能夠成為統治者時，自然也不會容忍統治者的存在」。然而，路德補充道，「但是由於後面的那種人並不存在，因此也沒有真正的基督徒」。對路德而言，那些教士與主教的治理並非是一種優勢或權力，而只是「一種服務（Dienst）與職務（Amt）」。路德也清楚地指出，那些教士與主教的治理只是在延續與發揚上帝的話語、引導基督徒，以及克服異端，如此而已。這種對於上帝與俗世之國的功能分化成為現代宗教與政治系統分化的原型。事實上，我們可以看到在路德思想（宗教）與民主（政治系統的自我描述）之間存在著韋伯（Weber）所謂的「選擇性的親近」（selective affinity），這不僅成為民主得以可能的基礎，也是阻礙民主發展的主要元素。

第三節 加爾文與改革宗傳統：從信仰到政治行動

路德的神學論述對加爾文（John Calvin, 1509-64）的影響甚深。如果沒有路德與慈運理（Zwingli, 1484-1531）這兩位宗教改革先驅的努力與啟蒙，加爾文在日內瓦所進行的宗教改革或許不會如此順利（董芳苑, 2009: 102）。路德思想中的「聖經觀」、「因信稱義」¹³⁶、「信徒皆祭司（教士）」等主張，以及慈運理的「上帝絕對主權論」、「預定論」¹³⁷、「聖禮觀」等均影響加爾文的神學思想。加爾文對教會與國家之關係的看法與路德不同，雖然他也強調教會與國家必須是各自獨立的，但其一切的權限均是上帝所賦予的。教會與國家必須要相互合作以榮耀上帝。然而，與路德不同的是，加爾文認為世俗國家應該要採納教會的意見，並且要服從教會神職人員的決定。雖然兩個國度各有自身之律法，然對加爾文而言，世俗政權的律法必須要有教會的解釋才算有效。據此，加爾文主張的乃是一種神權政治。其目標便是將日內瓦建立成一個神權政治且沒有瑕疵的大教會。¹³⁸

相較於路德與慈運理，加爾文是第二代的宗教改革者（林鴻信, 1994: 11）。他在 1536 年發表了第一版的拉丁文《基督教要義》（*Institution of Christian Religion*），在其中討論了有關基督徒的自由、教會權威，以及公民政府三者之間的關係，立即獲得很大的成功。¹³⁹路德對此也表歡迎。加爾文花了 23 年的時間撰寫此書，直到 1559 年第五版完成之時，其同時也是最後的一個版本。然而，在其 1539 年第二版的《基督教要義》、1541 年法文譯本，以及 1543 年的拉丁文修正版中，加爾文的思想有了改變（Höpfl, 1991: xvi-xix）。從此之後，加爾文對教會與國家的

¹³⁶ 稱義是以上帝的角度來說的。路德認為就稱義而言，上帝是主動的，而人是被動的。「義」是上帝歸與人的。「因信稱義」指的是人通過信而被上帝稱為義，是上帝稱人為義，人以信來領受。加爾文延續路德的傳統，並未有所不同。參考，林鴻信（林鴻信, 1994: 112-3）。

¹³⁷ 預定論與拯救有關，而非與創造有關。預定論就是強調上帝在拯救的事上，所具有的絕對主權，以及人的無能為力。根據林鴻信，加爾文在第一版的《基督教要義》中並未談論預定論，而是在第二版中才有相關討論。他指出加爾文討論預定的目的是為了幫助那些追隨宗教改革的基督徒，並且為其解答有關信仰與苦難之間的關係。他是要說明和以有些人聽到福音會相信，有些人卻不會，或也聽不到福音等。這是站在牧會關懷的立場而提出的（1994: 118-27）。在其之後，加爾文正統派對預定論的理解與加爾文有所差距。加爾文在《基督教要義》第三卷第二十一章第五節中將預定論定義為「上帝藉著祂的預定，揀選了某一些人，叫他們有生命的盼望，對另一些人，則判定歸於永遠的死亡，關於這件事，凡屬虔敬的人，都不敢完全否認」（引自林鴻信（1994: 123））。此外，在第二十四章中，加爾文提到，「揀選由上帝呼召而證實，背棄決者的滅亡是自己所招致的」。由此，一方面肯定上帝的呼召乃是人得救的源頭，另一方面主張那些遭受棄絕的人，自己仍要負起責任（林鴻信, 1994: 124）。

¹³⁸ 加爾文在日內瓦的改革促使 Weber 觀察到資本主義精神與新教倫理之間的「選擇性親近」。參考 Weber (2001[1930])，以及董芳苑（2009: 109）。Watkins 指出加爾文教派極度關心如何在俗世中實現上帝之國，因此較為接近古代猶太思想之精神，比路德或羅馬天主教更有干預世俗事務的傾向。神權政治往往是其冀求之對象。然而，路德與加爾文教派的共同點都是主張教會不同於國家。此種雙元結構一直存在於西方政治傳統之中（Watkins, 1999[1957]: 43-61）。

¹³⁹ 簡言之，《基督教要義》的第一卷談論上帝，第二卷討論耶穌基督，第三卷是有關拯救，第四卷則是討論教會。

看法產生改變，關注的不再是「不可見的」教會，而是「可見的」教會。荷普佛（Höpfl）指出這是因為這時候的加爾文在日內瓦已經取得重要的地位，並且擬定《教會憲章》作為當地宗教改革的基礎。¹⁴⁰加爾文與路德同樣被認為具有政治神學的色彩，然而，前者要比後者更為明顯許多。尤其當他回到日內瓦進行宗教改革之後，對於「可見之教會」的論述明顯地與政治理念與行動相結合。在其思想中關注的是「教育」與「公民責任」。因此，「每個人都有權利接受教育」便成為加爾文主義的特色之一。加爾文在日內瓦廣設學校，目的便是在教導民眾、訓練基督徒的公民責任。其在 1559 年設立的「日內瓦學院」，成為後來「日內瓦大學」的前身。英國蘇格蘭長老教會的創始人諾克斯（ca. 1505-1572）便是出身於該所學校，而為加爾文主義者。加爾文重視教育的主要原因在於他認為民眾必須要參與政治，並且協助教會使其不受損害（董芳苑，2009: 111）。西元 1543 年之後，加爾文清楚地指出「歸正教會」（reformed Church）應該是由「教士」（clergy）來治理，並且具有一定程度的獨立與權威（Höpfl, 1991: xx）。在《基督教要義》第四卷中，加爾文討論其對政治的看法，指出有三種政體：君主政體、貴族政體，以及民主政體或平民政治。其中，君主政體容易變成獨裁政治，而民主政體則由於人的罪惡與缺失，最容易發生叛亂。因此，他認為將政權交於多人之手，是較為適切的。這樣的作法也可以受到他人的監察與約束。¹⁴¹對他而言，較好的政體毋寧是一種改良版的貴族政體或民主政體（林鴻信，1994: 189）。他也認為最好的教會之形式乃是貴族政治，或者是混合了貴族政治與民主政體的形式，而非君主政治。這裡所謂的民主政體指的不是現代形式的民主概念，而是接近「會眾式的」（congregational）的體制。據此，教會若是越具有神性，其就越需要民主的元素（Höpfl, 1991: xx）。這個所謂民主的元素卻包含了彼此之間的「監視」，對加爾文而言，不僅貴族需要被監視，一般人也需要被監視。在此一政體中，彼此監視的基礎在於基督徒彼此間是平等的。這樣的看法與路德類似，因為每一個基督徒在靈性的地位上都是平等的，因此不應該有任何人會想要凌駕於他人之上，唯一在基督徒之上的僅有基督而已。據此，就平等原則而言，相互監視或提醒自然就成為貴族或民主政體中一個重要元素。當然，上述加爾文在日內瓦所確立的教會組

¹⁴⁰ 加爾文不僅在日內瓦實行其宗教改革，且獲得很大的成功。其所擬定的《教會憲章》多半建立在摩西律法的基礎上，其目的在於建立一個基督化的理想社會。在《憲章》中也明訂四種聖職：牧師、教師、長老以及執事。在當時的日內瓦有由牧師與長老組成的「教會法庭」，負責審判罪犯與一般民眾。其律法之嚴謹，導致教會史家批評其不僅是禁止與保護，同時也是壓迫與刑罰。參考董芳苑(2009: 100-1)。事實上，根據林鴻信(1994: 144)，當時加爾文的教會組織形式尚未完備，長老教會體制也尚未完全建立。在加爾文思想傳到蘇格蘭之後，諾克斯為了對抗天主教與英國國家教會，始將長老教會予以組織化，形成由小會、中會、大會到總會的架構，以此由下而上的民主代議制度對抗由上至下的主教制度。諾克斯也成為長老教會的創始者。值得一提的是，加爾文主張教會中牧師的選立方式應該根據聖經（使徒十四：23）中選立長老的「投票選舉」方式而為之，因為他認為長老教會的設立乃是「全體會眾照著希臘選舉的風俗，以舉手來表明誰是他們所選舉的」（林鴻信，1994: 146-7）。儘管加爾文的解經具有爭議，但也非不可接受。再加上當時已有民主代議制的背景，投票選舉也非新奇之事。因此，長老教會一開始便走向這個方向，透過投票來決定服事的人選。

¹⁴¹ 《基督教要義》第四卷第二十章第八節。引自林鴻信(1994: 189)。

織形式也成為後來歸正教會與長老教會的主要組織形式，同時也是現代參與式民主的原型。不過對加爾文而言，比較好的政治體制仍然是以貴族政治為基礎，或者是「具有貴族精神的民主政體」(Kelly, 1992: 18)。¹⁴²加爾文的政治色彩及其對政治的關懷也成為後來教會的典範，在很大程度上也作為教會對抗政權的主要論述來源。加爾文在初版的《基督教要義》中並未強調基督徒參與政治的重要性(Höpfl, 1991)。然而，在其後的版本中，除了明確地偏好貴族或混合式政體之外，加爾文也對人民反抗暴政的權利提出更為確定的看法。

對於人民反抗暴政之權利的看法，加爾文毋寧是較為保守的，或者較具有和平主義傾向(林鴻信, 1994: 192)。¹⁴³這建立在加爾文思想的兩個前提之上，其一為教會的嚴謹與獨立性，其二是遵循上帝教誨的行政官員。他認為僅依賴靈性的教誨是不夠的，若要在俗世中建立真正的教會，則需要的是世俗性懲罰的支持(Höpfl, 1991: xxii)。對加爾文而言，必須要限制世俗政權行惡的能力，但若是在實現上帝的工作時則可不受任何限制。他也主張在世界上只有一個絕對的權威或權力，那就是上帝的權力。在《基督教要義》中，人的主權是在上帝的主權之下的。所有的世俗政權的權力都是由上帝所賦予的，所有的政權都是必須以此為條件的，因而也是有限的。加爾文強調，國王的權力必須受到法律的限制，這個限制的基礎便是上帝與人所立的聖約(covenant)(Kelly, 1992: 27-8)。這個觀點影響西方政治思想中有關社會平等與國家權威的看法，也在盧梭的《社會契約論》(Social Contract)中將其轉化為具有世俗性的內涵，而為現代民主體制的基石之一。宗教與政治分化之原型最初可說是表現在(宗教)法律上。其結果是，政治或政權(國王的統治權威)之正當性必須要由宗教來賦予的這件事受到了質疑，因而也對國王假宗教之名而行統治之實，或者國王即為神或上帝的代理人，而不受其約束這樣的看法產生懷疑。即便是國王或國家，其權威也必須是在宗教(律法)之下的，必須要遵守上帝的旨意。據此，國王或國家權力必須要受到約束這件事便成為宗教與政治系統分化的關鍵元素。就加爾文與路德對教會與國家之權力的看法而言，他們均認為世俗之國有其限制，也不能逾越自身之權責，這些權責也是由上帝所賦予的，因此也必須受到基督徒的遵守。只要這樣的政權做好自己的「本分」，其就是分享了上帝的榮耀與尊貴。然而一旦俗世的治理者超越了

¹⁴² 凱利指出這也是對憲政主義的一種準確之描述。

¹⁴³ 然而，這個和平主義傾向之論述卻是以個人之消極避世的作為為前提，而否定個人反抗暴政的可能性與權利。在《基督教要義》中，加爾文對此的討論或許是相當矛盾的。例如他在第四卷第20章第25節中提到，「對一切掌權者，甚至對不盡職的政府，也當服從」。但在稍後的第32節中，加爾文指出，「我們在順服政府權威一事上，首先應有一個為我們所注意的例外……其次，當服從那些治理者，但只在主裏服從他們。倘若他們的命令違反上帝，就當置若罔聞(讓它不被尊重)，也不要顧及他們的尊榮」。其所要表達的便是彼得在使徒行傳中所說，「順服上帝，不順從人是應當的」。加爾文一方面想要賦予人們對抗不義政府的權利，但另一方面，由於受其對教會與國家之看法的影響，而使他必須承認國家既也是屬於上帝，人民也似乎要服從之。結果是，人民對於不義政府僅能以消極的方式來抵抗，而沒有被賦予積極改革或抗爭的權利。這種溫和傳統到其學生 Beza 時，則有所改變。當時由於法國的宗教改革受到天主教政府的鎮壓，傷亡慘重，Beza 無法忍受，因而主張戰爭以擺脫這些迫害(林鴻信, 1994)。

己身之界限，他們就變成了侵略者、掠奪者，以及篡位者(Höpfl, 1991: xxiii)。在論及世俗政權的限制時，加爾文要比路德表達的更為強烈。由於人的本質是邪惡的，除了限制之外，對加爾文而言，尚須要的是「教育」。¹⁴⁴據此，路德將政體描述為「劍」，然而加爾文的卻是學校或「束縛」，其指出的是「具有雙重性的政府（受到上帝賦予之權力的世俗政權）必須同時施予人民「規訓」、引導以及限制等(Höpfl, 1991: xxii)。

加爾文的著作對新教改革影響深遠，並且也是對歐洲宗教衝突的一種回應。他在當時所關注的幾個重要議題也成為後來政治政體發展的內涵，例如社會的正當秩序之問題、宗教自由、公民自由、教會與國家關係的穩定化等(Kelly, 1992)。對加爾文而言，信仰與政治並非是不相關的，而是必須相互連結的。¹⁴⁵他所具有的法律背景使其在日內瓦實行宗教改革時能夠將宗教、政治與法律予以結合。其拒絕羅馬天主教的立場也促使能夠提出對憲法的見解。根據凱利的論述，加爾文受到其師梅爾（John Major or John Mair）的影響，他是中世紀後期相當重要的經院學者，也是一個公會議至上的神學家（conciliarist theologian）。¹⁴⁶他認為教會公會議的地位應該是高於羅馬教皇，而憲法則是為了保障公民的利益，而非為了滿足統治者的需求。此種公會議主義與憲政主義的思想對加爾文及其後的追隨者諸如法國的胡格諾教徒（Huguenot）、蘇格蘭的長老教會信徒而言是極為重要的(Kelly, 1992: 6)。¹⁴⁷然而，凱利也指出，加爾文一開始主張真正的基督徒是必須要順從政府的，而非是作為激進的政治革命者。¹⁴⁸然而，此種較為保守的觀點在諾克斯領導的蘇格蘭宗教改革運動獲得成功之後，或許是受其影響而為加爾文所

¹⁴⁴ 在《基督教要義》中，加爾文延續路德對「罪」的理解，認為「不信就是亞當背叛的根源」。對上帝而言，人的罪乃是出於「不信」。此外，加爾文也認為，亞當乃是人性的根源，因此全人類也分享了他的腐敗。雖然加爾文不一定認為人性必然是墮落的，但我們已經是活在人性墮落之後，而非之前，現在的情形已經不是人原本的樣子了(林鴻信, 1994: 94-5)。據此，人性本質上的邪惡乃是起源於此，再加上以上帝為絕對主權的看法導致所有基督徒在世間上都是平等的，故需要相互監督，且每個基督徒都有權利與義務實行此監督。

¹⁴⁵ 林鴻信（1994）對加爾文神學中教會（屬靈之國）與國家（屬世之國）的看法也指出，雖然這兩者的區別是當時中世紀的人常有的想法，但加爾文強調在區別二者的同時，要將這兩者合在一起考慮，而非分開來各自考慮。換句話說，「當考慮屬靈的事時，要想到屬世的事，當考慮屬世的事時，也要想到屬靈的事」(1994: 187)。這一點毋寧是表現了宗教與政治系統在現代社會演化與系統分化的發展上所具有的特殊性。此外，教會與國家間也要取得一種微妙的平衡。一方面政治不能干涉人與上帝的關係，另一方面則希望政府能為教會設立一些法律，簡言之，就是與保護宗教與信仰上的自由有關之法律。

¹⁴⁶ 對梅爾之思想的研究連接了加爾文與中世紀天主教對宗教改革者之影響間的關係。對基督新教的歷史學研究經常忽略中世紀天主教對宗教改革思想家的影響。梅爾的《大英帝國史》(History of Great Britain)對於十六世紀後期的宗教改革者與羅馬天主教中反宗教改革學者的研究乃是一項重要的資料。參考凱利(1992: 6)。

¹⁴⁷ 例如十七世紀在法國的新教徒或胡格諾教派的信徒繼續發展了加爾文的教義。此外，胡格諾派的主要信條，亦即，「君權源自於人民以及人民擁有反抗暴政的天賦權利」，在十七世紀後半期融入到英格蘭有關天賦人權的政治學理論之中。其也融入到十八世紀美國關於法治與憲政的辯論之中(Kelly, 1992: 38)。

¹⁴⁸ 例如，在諾克斯向加爾文詢問有關人民是否有權利反抗不義之政體的答案時，加爾文的回答毋寧是拒絕了人民具有主動反抗崇拜偶像之統治者的權利(Greaves, 1976: 4)。

修正。例如他在西元 1561 年針對 Daniel 6: 22 所發表的演說中即支持人民得以反抗不服從上帝的諸侯(Greaves, 1976: 9)。然而，在實作上，亦即在遇到實際的問題時，加爾文對人民反抗權利的看法毋寧仍是較為保守的。¹⁴⁹他對憲法的論述主要是奠基於 1541 年回到日內瓦之後的時期。由於該部憲法乃是根據信仰原則而訂立，因此對加爾文而言，「政府必須受到憲法之約束」乃是為理所當然之事。此一「憲法」必須是以基督教思想（或加爾文神學）為基礎，甚至政府對憲法的遵從展現的是「對上帝的道與初代教會的信仰，否則教會就不能穩固」（Kelly, 1992）。在其思想後期，加爾文倡導一種允許反抗邪惡政府的「私法」理論，主張每一個公民都有權反抗政府官員。加爾文指出，「一個政府如果過度地濫用權力，它就可能喪失公共權力。人民就可以不再服從於它，其領導者如今只是一個擁有私權力的公民」。¹⁵⁰此種私法與公法之間的界線突破，正是憲政主義產生的一個途徑(Kelly, 1992: 30-1)。在溫德爾（Wendel）對加爾文思想的研究中更進一步指出，政治與宗教從來都是必須要彼此獨立且相互依賴的。其論述並未脫離路德的功能分化論述，政治不必然要臣服於宗教，而是兩者各有其劃分明確的治理範圍：

那些談論教會被政府駕馭的人和那些說教會超越政府權力之上的人一樣。事實上，**兩種權力的區別本身就是整座大廈的基礎**。國家與教會的自治權都來自於上帝的旨意。……至少從理論上說，教會與國家各自有其劃分明確的統治範圍(quoted in Kelly, 1992; Wendel, 1963)。

對加爾文而言，教會與國家兩種權力必須是互補的。在《基督教要義》中，加爾文指出人乃是受到了雙重的統治：世俗國家的統治與上帝的統治。這兩種權力是完全不同的。對其而言，政府存在的正當性在於人類本質上是不完美的。¹⁵¹他說：

只要我們生活在人類之間，政府就必然始終存在，**其必須關懷和保護外在的敬拜上帝的自由**，維護正當之教義和教會的地位，調整我們的生活以形成人類社會，塑造我們的行為以形成公正的統治，使人們得以彼此和睦，促進普遍的和平與安寧。¹⁵²

據此，世俗政府必然存在，其必須維護宗教自由，以及確保世俗社會的和平。既然教會與國家分屬兩個完全不同的領域，其所反映的也是與此相關的區別，例如

¹⁴⁹ 例如加爾文對「安布瓦斯陰謀」(Amboise Conspiracy) 的回應即指出其不願意實踐他的理論(Greaves, 1976: 10)。

¹⁵⁰ 參考加爾文的《基督教要義》，1559 年最後的拉丁文版本。

¹⁵¹ 《基督教要義》第 4 卷 20 章 8 節。「因此，由於人的罪孽與過錯，所以由一些人來組成政府，行使政府職權，將會是更安全、更穩定的一種作法。他們可以彼此幫助、彼此教導、彼此勸告。如果有人不正確地堅持己見，那麼就可能有許多監察者和官員站出來制約他的意願。」

¹⁵² 加爾文，《基督教要義》，第 4 卷 20 章 2 節。引自 Kelly (1992)。粗體字為作者所加。

神聖與世俗、超越性與內在性等。就上面溫德爾論述的中，我們也可以發現教會與國家的區別要不是在教會內實現，要不就是在國家中實現。或許可以這樣說，奧古斯丁選擇了前者，而路德與加爾文乃至於其後的新教、長老教會等均以後者為論述的基礎。其所謂「作為整座大廈的基礎」或可理解為教會與國家之區別的統一體，亦即弔詭。換句話說，「教會／國家」這組區別無法被自身所區別，而必須在其中一邊再現兩者之關係。對其而言，真正的基督教會是一種理想，不可能在此世中實現。因此，其需要世俗政府的協助，並且賦予世俗之國有存在的正當性及權威。其正當性與權威必須來自於上帝的旨意，指出的便是一種弔詭的再進入。縱使這個弔詭在運作中必須予以隱藏，宗教與政治各自的運作及其之耦合也必須要以此為前提，教會與國家的區別才能夠持續地再現於運作之中。無論如何，就加爾文主張世俗政權的主要功能乃是在保護宗教自由及外在條件的穩定化而言，此種對宗教自由的論述在與自然法神學結合之後，導致了自由之概念獲得世俗化的可能性發展。

第四節 諾克斯與蘇格蘭長老教會

加爾文在日內瓦的改革及其對現代政治與宗教之關係的影響，透過諾克斯在蘇格蘭的努力則是更進一步獲得制度上的效果。諾克斯對反抗世俗政權之看法與加爾文不同。此外，他在蘇格蘭逐漸落實長老教會制度，使得原本稱為「改革宗」的教會開始以「長老教會」之名而為世界所知悉(林鴻信, 1994: 8)。¹⁵³他既是開展了加爾文主義，同時也超越了加爾文主義，而成為現代民主政治思想的重要開端。根據凱利(1992: 52)，蘇格蘭的改教運動為西方政治體系建立了一個重要平台，其中特別有三個概念在此獲得實現：首先，教會與國家在法律上是平等的，享有同等權利；第二，在「聖約」(covenantal) 觀念之中所隱含的人民有直接權利要求政治權威有責任在超然之律法(transcendent law)的限制下去實現其功能；第三，透過效仿長老教會體制的民主化結構而普遍提升公民的政治權利。然而，這些由諾克斯於 1560 年代蘇格蘭所提出的原則，則是到 1690-1707 年間始於英國國會中獲得實現。在蘇格蘭宗教改革運動及其後的時期，聖約觀一直都是其中相當重要的主題，其發展也超越了加爾文。他對聖約的主張一方面受到舊約的影響，另一方面則是與其不滿當時英國受「血腥」瑪麗女王(Mary Tudor)的統治有關。諾克斯認為瑪麗女王違背了與人民所訂下的約，其天主教的背景以及後來與西班牙人的婚姻都被視為是一種背叛(Greaves, 1976: 16)。諾克斯在一系列的文章不斷地提到這個概念，其 1558 年的《致蘇格蘭貴族上訴書》(The Appellation)一文則是完整地表達其看法。諾克斯認為聖約的概念指的是，「在神的律法之下

¹⁵³ 蘇格蘭長老教會的信徒後來移民美國與加拿大，成為其長老教會的來源。加拿大長老教會經由馬偕而將其到帶到台灣北部，而蘇格蘭的宣教士則經由英格蘭派遣馬雅各與巴克禮等人到台灣南部，建立長老教會(林鴻信, 1994: 10)。

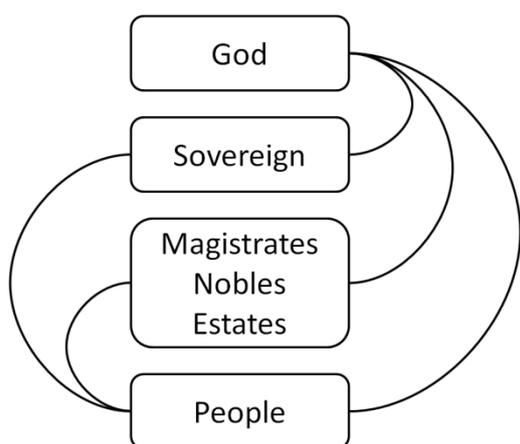
對政府與人民予以約束」。在很大程度上，這個概念是奠基於其對舊約聖經的理解之上。據此，世俗統治者必須要傳講神（基督新教）的福音，在神的律法之下實現其治理的功能，因而必須要改革宗教並且消滅偶像。相反地，若是統治者無法負起這個職責，其就是違背神，而這樣的統治者不僅不需要獲得人民的服從，人民更有責任與權利起而推翻之。諾克斯以申命記第 13 章為其對此種革命的看法提供了聖經上的支持。相較於加爾文，諾克斯將主動反抗的原則延伸到所有人民，而不僅止於前者所謂的「較低階的官員」。然而，儘管舊約中對此有較為明確的描述，也為諾克斯引述。然而，根據葛瑞夫斯(1976: 25)，諾克斯乃是技巧性地迴避了在申命記中對崇拜偶像者的懲罰乃是由上帝而非人民來為之的經文。其中的一個原因或許是，諾克斯並非站在政治家而是信仰的角度來論述，因此並未真正關注其間之差異。這個差異正好是表現在諾克斯所主張的雖然是一種政治上的懲罰，但其本質上卻也是具有信仰基礎的懲罰。就此而言，既使對世俗政權的監督是必須以信仰為根基，其所蘊含的卻是一種政治與宗教在社會中分化的可能性。換句話說，這個信仰上的懲罰如今得以透過政治而為之，更重要的是，這個在政治上得以行動的主體已經擴及所有受治理的人民，而非僅指某些特定的階層或團體。這一點對現代西方政治思想中有關社會平等的想像毋寧是重要的。

諾克斯以舊約為其對反抗權利之論述的基礎不是沒有爭議的。凱利即指出，諾克斯明顯地認為一個人似乎能夠從舊約時期直接地連結到其所處的時代，但諸如布侃南（George Buchanan）等人卻質疑此種將以色列的神權政治（theocracy）之實踐轉移到現代歐洲君主國的有效性(Kelly, 1992: 54)。儘管有人認為舊約的對象是猶太人，不一定適用於當時的基督教國家等。然而，這或許只是一種歷史學（historiography）的時空錯置（anachronistic）觀點。從釋經學的角度而言，不一定要是如此。諾克斯所面對的問題毋寧是更為實際的，尤其是在當時所面臨的一連串有關國家與教會之關係的爭辯，以及不同宗教在政治上的衝突等(Greaves, 1976: 29)。諾克斯在 1558 年的《致蘇格蘭民眾的信》(Letter to the Commonality of Scotland) 中更進一步主張，一般人民有責任確保對基督的傳道以及摧毀偶像崇拜等，假如貴族與地主拒絕如此做時(Kelly, 1992: 54)。這個主張在諾克斯於 1564 年與麥特藍德（William Maitland）的辯論中也再次獲得重申(Greaves, 1976: 17)。麥特藍德只同意如加爾文所謂的消極反抗，他並以路德、墨蘭頓（Philip Melancthon）、布塞（Bucer）、穆斯庫魯斯（Musculus）以及加爾文等人的論述作為其支持。然而，諾克斯不是不清楚這些人的立場，他也指出除了墨蘭頓之外，其他人提供的乃是有關反抗權利的不同觀點。此外，更重要的是，諾克斯在這場論辯中也清楚提到其反抗的概念僅適用如下：當信仰者被集結成為一個國家的其中一個團體（assembled together in one body of a Commonwealth），那麼神便已經給予其足夠的力量，其不僅是反抗的力量，也是終結任何形式之偶像崇拜的力量。這樣的一群人有責任去維持其土地的乾淨與不受污染(Greaves, 1976: 27)。

諾克斯的思想也影響當時一個重要的宗教政治團體：主的聖會（Lords of the Congregation）。其反對當時的王后攝政，認為其並非是一個聖約之下的政權，因為王后對天主教之聖像的崇拜被指為是一種偶像崇拜。1560年，蘇格蘭的改革宗信徒在英國女王伊莉沙白一世的支持下獲得勝利。其後，蘇格蘭國會於同年8月正式立法，其第1號法律便是由諾克斯所負責的一個專門委員會所起草的《蘇格蘭信條》（the Confession of Faith Act of 1560 c. 1）。該信條明顯地受到加爾文主義的影響。之後，諾克斯領導的委員會也起草了教會憲章，亦即《蘇格蘭第一誓約》（The First Book of Discipline），然而由於涉及財產方面的規定而被國會於1560與1561年予以否決（Kelly, 1992: 58）。這些都是諾克斯所推動之宗教改革的成果。除了在法律上獲得制度化之外，諾克斯對宗教與政治之關係的影響最大者或許是其對反抗權利（right to resist）的主張。對此的看法是建立在其對聖約論述的基礎之上。由於聖約是上帝與人所定的約，因此其賦予了人民直接的權利以反抗不尊崇上帝的行政官員，而不需要透過「較低級別的行政官員」（lesser magistrates）來領導。如同葛瑞夫斯所說，諾克斯在合法地反抗世俗政權的本質問題上與加爾文產生分歧。其原因或可追溯到他們對聖約的不同闡釋。加爾文將世俗政權置於神權之下，認為前者也是由後者所設立，因此必須予以服從。儘管世俗政權在信仰上可能有行不義之實，或者是違背上帝的行為，但仍因其具有的神聖基礎而在政治上是不可被人民所推翻的。換句話說，其只能在信仰上受到神的懲罰，而非在政治上接受所有人的反抗。加爾文主張的是一種在信仰上的消極反抗，而非在政治上的積極行動。相較於加爾文，諾克斯乃是明確地主張人民有權利主動地來反抗暴政。對他來說，聖約毋寧是一個帶有令人敬畏的政治力量之觀念（Greaves, 1980: 124-5; Kelly, 1992: 56）。這個對聖約的看法不僅確立上帝所具有的至高權威，其也導致追求社會平等的力量。此種對社會平等的主張在加爾文主義中原本是看不到的。然而，由於受到舊約的影響，諾克斯的聖約體系乃是以上帝為中心，作為一種虔敬的責任和個人良心的平安與自由，人民應當起身反抗一個反基督信仰的世俗政權（Kelly, 1992: 61）。在諾克斯的論述中，我們可以看到幾種聖約的類型：主權（sovereign）與人民；主權與神；行政官員、貴族、莊園主與人民；行政官員、貴族、莊園主與神；人民與神等（Greaves, 1976; Knox, 1553-54, 1554, 1558）。¹⁵⁵如下圖所示：

¹⁵⁴ 儘管 Luther 最後仍有主張主動反抗之權利，但僅將此交給諸侯，而非一般人民。此外，Luther 等人在 1539 年卻也同意當國家強迫受治者崇拜偶像的話，其是能夠捍衛自身且反抗的。

¹⁵⁵ 其中，值得注意的是，諾克斯認為神賦予之權威（authority）與行使此權威的人（authorized person, including the kings or rulers）是不同的。前者總是正確的，而後者卻可能會腐敗。郭承天（2002）則認為此種將聖約觀擴及政府與人民之關係的作法是一種「創意的解經」。他指出在聖經中並沒有提到政府必須要對人民負責的經文，政治領袖只要對神或其代理人負責即可。然而，他進一步分析美國民主的宗教基礎時說道，「民主神學以類比推論的手法，將政府與人民之間的關係，也是為一種神聖盟約的關係，是一種創意的解經」（郭承天，2002: 187）。就此而言，此種創意解經方式早在諾克斯時代即獲得採用，再者，必須要注意的是，諾克斯的目的在於嘗試對「反



(製圖：劉育成，2010)

此種對聖約的看法比加爾文或甚至是路德要開放許多，同時含括的層面也更廣。路德對國家與教會在功能上的分化之論述在諾克斯這裡也變得更加制度化。例如，由於神與世俗權威之間有約的存在，假如後者逾越神所施加於其上的界線，那麼受治者（人民）便可因為其對神之服從的責任（duty）而無須無從這些世俗權威（Greaves, 1976: 25）。因此，對諾克斯來說，反抗乃是一種責任。這個隱含的分化之內涵儘管仍是以神為至高權威，但在諾克斯的論述中指出的不僅是國家與教會、政治與宗教之關係，其更進一步描繪了宗教與法律、政治與法律之分化的現代性意義。

然而，諾克斯這種「以神為本」的思想也被用來與其同時代的布侃南（ca. 1506-82）「以人為本」的立場相比。¹⁵⁶布侃南是蘇格蘭歷史學家梅爾（John Major）的學生，他也是一個新教徒與人文主義者。其新教思想乃是屬於長老教會的類型，而其人文主義傾向則是屬於與加爾文主義有緊密連結的新斯多葛主義（Neo-Stoicism）（Buchanan, 1949: 3）。在思想傳統上，布侃南通常被視為一位人文主義者，而非新教徒（Skinner, 1979[1978]: 340）。他也時常是以前者的立場發表對主權的看法。在《蘇格蘭的國王權力》（*The Power of the Crown in Scotland*）一書中，他對自然權利、主權以及聖經對政府的看法等抽象概念進行討論，但卻是以歷史，尤其是蘇格蘭歷史的例子來檢視這些概念。此外，他抽取出自然法、政治理論與聖經中的一般性原則，並將之應用於蘇格蘭所面臨的問題。這個問題主要是：蘇格蘭人民是否有權利要求其統治者解釋其公共行動（Buchanan, 1949:

抗權利」的歸屬與積極或消極行使之問題給出一個符合神學上的解答。即便「反抗權利」能夠被歸屬於一般人或所有受統治者，而非僅限於加爾文的「較低階之行政官員」，其仍然不等於「民主」的內涵。這與郭承天「民主神學省去了神學所規範的宗教步驟，直接給與人民革命的權利」之說法或許仍有些許差距（2002: 187）。然而，若就美國民主而言，這樣的說法毋寧是可接受的。此外，在這些關係中似乎未包含行政官員、貴族、莊園主與主權之間聖約的論述。不過就本文的分析而言尚不需要處理這個問題。

¹⁵⁶ 有關布侃南的討論，可參考史金納（Skinner, : 340）。

4)。或者，人民是否有權利去否定一個合法性政權(Skinner, 1979[1978]: 349)。布侃南對此問題所提出之回答的重要性在於，「人民主權」的基礎從神聖到世俗的轉化在英國與美國的發展，以及其對現代民主思想的影響(Buchanan, 1949: 7)。他受到自然法思想與人主義思潮的影響，因而傾向於淡化或刻意避開諾克斯對聖約作為反抗權利之正當性的主張。相反地，布侃南對主權的論述來自於「人民作為一個整體」(the whole body of the people)的概念。對他而言，人類在本質上就是為了社會與共享之生活而生，而政府的設立則是為了提供最適於此一符應於自然法則的生活。然而，由於人類是不完美的，因此不能賦予統治者以絕對的權力。人們必需要透過法律來定義其政府之權力的範圍與限制，以保護其利益(Buchanan, 1949: 5)。法律則是人們透過負責任的代表所制訂的，並且必須由法律專家來解釋之。據此，法律不僅賦予統治者以權力，也約束其施行。此一「人民主權」的概念承繼自然法的觀點，並且透過法律而賦予正當性，其一方面使人民有進行選舉的權利(代表)，另一方面也不會因此而讓渡其天賦人權。這是一種人文主義式的自然或形而上的人民主權概念(Kelly, 1992: 61)。¹⁵⁷這個從以神為本的人權思想到人民主權的轉變，一方面象徵宗教與政治的分化原型，另一方面在結合人文主義、啟蒙理性之後，提供了公民的政治權利一個更為世俗化基礎的可能性。因此，布侃南認為政治社會並非是直接地連結神，而是在人類自身所作的一連串決定中而自然地出現(Skinner, 1979[1978]: 341)。

在布侃南之後，阿修席爾斯(Johannes Althusius, ca. 1557-1638)也持相同的觀點。然而，前者乃是刻意地忽略關於宗教的面向，而阿修席爾斯卻是明確地指出布侃南的意圖。就此而言，他們認為自己乃是在處理政治而非神學、權利概念而非宗教責任的議題。其對聖約觀念應用於政治上的保留，導致他們必須尋求其他作為人民主權之想像的根基。因此，自然法思想與人文主義無疑是提供了最好的選擇。斯多葛派對於國家乃是作為人們之決定以設立的一個制度之描述，乃為布侃南論述的基礎。史金納指出，這樣的做法也提供了布侃南得以正當化一個高度個人主義且無政府主義觀點的政治反抗之權利。據此，國家與宗教之間的分化將會更為徹底，且國家作為人類不完美之本質的表現，自然也就能夠由人類自己來推翻之。儘管布侃南與阿修席爾斯將反抗權利的聖約觀點轉化為人文主義式的概念，並且為其後的英國與美國在人權與宗教自由等議題上有政治上而非宗教上的貢獻。但這不表示我們便得以忽略其加爾文傳統。此外，此種基於人文主義的思想傳統究竟是否能夠繼續下去，至今也尚未有任何定論。其毋寧是，就當時代而言，布侃南與阿修席爾斯所作的乃是在政治領域中再現宗教與政治的二元性，或者國家與教會的區別。這象徵的是政治系統得以自主性運作的開端。然而，其可能性在於諾克斯能夠超越保守加爾文主義的觀點。其對西方政治思想史的發展仍是相當重要的。如同凱利對此的評論：

¹⁵⁷ 此外，史金納指出這或許是受到西塞羅(Cicero)對人類本質的看法所影響(Skinner, : 340-1)。

假如他沒有發展基督教聖約思想來為「政治權利」的觀念作鋪陳，那麼後來的「政治權利」理論是否能取得如此顯著的地位就很難說了。在十六世紀中葉的蘇格蘭，其參照架構主要還是基督教式的。因此，對「政治權利」的談論是否便足以激發當時的蘇格蘭人民冒著生命危險去訴諸革命行動，這是頗值得懷疑的。政治與經濟上的利益、階級衝突，以及國與國之間的陰謀等都扮演重要角色。然而，其或許是諾克斯以一種直接關連於政治行動的方式來闡述宗教關懷的能力，而具有如此廣泛的吸引力(Kelly, 1992: 62)。

就此而言，諾克斯是作為從加爾文到布侃南與阿修席爾斯之間的過渡階段。諾克斯激進化了加爾文對反抗權利的看法，並且使其在國家的層次上獲得普及。後來的政治思想家則透過淡化基督教信仰的神學背景，而將此一立基於聖約觀的思想轉化為人民主權與民主革命的世俗性根基，擴大其在此世俗國家與理性民主時代的發展(Kelly, 1992: 62)。此外，諾克斯與蘇格蘭宗教改革的另一個貢獻是有關教會與政府體系之關係的問題。其中最重要的是有關長老制與主教制的爭論。長老制的確立乃是受到諾克斯的繼承者梅爾維爾(Andrew Melville, ca. 1545-1622)的推動而獲得實現(Kelly, 1992: 64)。長老制度在蘇格蘭的落實也成為現今「長老教會」(Presbyterianism)之名稱的起源。在梅爾維爾回到蘇格蘭並成為教會領袖時，他即體認到主教制乃是當時一切問題的主要根源，因而主張以長老制取代主教制。這一點與諾克斯對主教制的看法是不同的。梅爾維爾認為世俗政權對宗教事務的介入使得問題更為複雜，他因此起草了《蘇格蘭第二誓約》，並於1578年獲得教會會議通過。其對教會與世俗權力之關係的論述影響蘇格蘭啟蒙運動的內涵：

《蘇格蘭第二誓約》斷定兩者並行不悖，上帝賦予教會於宗教事務的裁判權是神聖的，與世俗裁判權相分離並各具有特色，但兩者都同等重要。「兩個國度」的觀念雖然沒有用來描述兩者的關係，但卻意義深遠。在個人與上帝之間存在任何中介的觀念，無論是指向地方教會的領袖，還是指向教皇或國王，事實上都受到抨擊。¹⁵⁸

儘管蘇格蘭確立了長老制度，但在與英國國會於西元1707年合併之後卻仍然出現嚴重分歧。這個分歧主要是因為其對政教關係的不同看法。簡言之，英國較蘇格蘭更傾向於將國家至上主義的觀點(the English Erastian view)，並將其加諸於蘇格蘭教會之上。然而，英國的這種國家至上觀點似乎與蘇格蘭的長老制理論是不相容的(Kelly, 1992: 71)。里歐(Lyall)認為此種流行於當時的單一國家權威論述與長老教會的二元論式的政教模式是相互衝突的：

近代國家主義理論首先在霍布斯(Hobbes, ca. 1588-1679)的 *Leviathan*

¹⁵⁸ 蘇格蘭教會，《蘇格蘭第二誓約》，頁58。引自 Kelly (1992: 66)。

中獲得表述……從此教會日漸屈服於世俗國家的法律之下……1843年蘇格蘭教會分裂是一元化的國家主義與二元主義之下的教會獨立思想直接衝突的結果。在此之前，這種教會在「兩個國度」的立場中獨立存在的思想，已在梅爾維爾的《蘇格蘭第二誓約》中獲得完整的表達(Lyall, 1980: 22)。¹⁵⁹

這場從蘇格蘭到英國對政教關係之論辯，儘管導致蘇格蘭教會於1843年的嚴重分裂，從而削弱了宗教改革的力量，但其在英國卻開啟了另一個更為世俗化的發展。這個有關宗教自由與政教關係之思想與實踐的影響，就如同拉斯基(Laski)所言：

...the vital conception of the two kingdoms, separate and distinct, was put forward in the first epoch of Scottish Presbyterian history by Andrew Melville; and it is safe to say that the attempt thus to define the limits of authorities basically conceived as distinct is the special contribution of Presbyterianism to the theory of political freedom (Laski, 1917: 49).

這個原本在蘇格蘭的宗教問題於英國則轉向是有關政治與立憲主義的問題。凱利指出，在蘇格蘭，這個以上帝主權為中心的加爾文主義推動了個人與國家的自由，以及公民權利與國家權力之間的平衡。然而，在英國卻是受到絕對君主制與人文主義思想的影響，在淡化上帝之重要性的過程中，一方面是對國家的推崇，另一方面則是導致在個人自由與國家利益衝突之時，前者經常都是被犧牲的對象(Kelly, 1992: 98)。¹⁶⁰由於英國對政教關係的論述更多是有關政治的考量，其態度也就不容易限於宗教傳統的束縛，而有更加開放的可能性。其中，洛克(1632-1704)便是這個轉折點上的重要人物。儘管受到自然法理論的影響，洛克在其著作中不再引用加爾文主義的信仰元素，但仍可間接地追溯到加爾文主義的憲政主義思想。如同凱利所指出的，在政治學的概念上，「人民主權」與「自然權利」已轉變為中心詞，而不再藉助於諾克斯以聖約和聖經中的教導而對國家主義與君主專制的偶像崇拜之批判。但洛克的這個轉變方向在法國的胡格諾派信徒與布侃南那裡便已經被指出來了(1992: 113)。儘管如此，我們仍無法忽略其加爾文主義的根源，在與自然法思想結合之後，而得以構作出一種以「人民主權」概念為基礎的政治正當性論述。

¹⁵⁹ 相關論述也可參考 Kelly (1992: 72)。

¹⁶⁰ 此外，凱利也指出，英國的查裡二世復位之後即恢復了聖公會的主教制。其與長老教會的衝突導致君權神授與國家主義理論在英國的影響力日增。國家主義的興起將信仰視為一個國家內部事務或私人事務。這在十七世紀下半葉的歐洲乃是屬於理性主義思潮的一部分，也為十八世紀的啟蒙運動奠立基礎。在世俗化的發展之下，反而導致對國家主權的神聖化，這既是對天主教傳統的遠離，也是對加爾文主義的否定(Kelly, 1992: 112-3)。

第五節 從神聖／世俗到超越／內在：洛克與魯曼

西元十六世紀於蘇格蘭所進行的宗教改革，包括對人民反抗權利與長老制度的確立等，這些主要還是基於宗教上的考量。然而，英格蘭的情況卻更為複雜。其中的政治因素或許對政教關係的思考有著更大的影響。蘇格蘭與英格蘭之間的互動也標示著其各自著重的不同面向。在布侃南等人提供了政治的去宗教化之可能性論述後，洛克承繼加爾文主義與人文思想的傳統，將此一去宗教化的政治論述在英國發揚光大。這個自路德以來的宗教改革傳統在十八世紀的自由思想中獲得更多的發展。政治變成是民主的，而宗教則是私人化了。這使得十八世紀的歐洲孕育出兩個當代政治的根本端點：自由主義與保守主義(Hoelzl & Ward, 2006: 122)。洛克早期對政府的看法採取的是一種消極、奧古斯丁式的觀點，亦即，政府乃是上帝用來約束有罪的人性(Goldie, 1993: xvi)。然而，他認為政府的政治權力並非是由上帝所賦予的。相反地，政治權力的根源乃是來自於社群(community)，這個早期的洛克也認為社會契約將社群的權威完全地轉移給統治者(Goldie, 1993: xvii)。對洛克思想有決定性轉變影響的是他在西元 1666 年與艾緒黎(Lord Ashley)的相遇。他在 1667 年完成的 *Essay on Toleration* 則標示著這個思想上的改變。洛克的立場清楚地表現在《政府論二講》中，該著作主要是對費爾默(Sir Robert Filmer)的批判。其也象徵了「神學與人文主義的民主思想相結合的產物」(郭承天, 2002: 188)。洛克認為費爾默在 *Patriarchia* 中對絕對君主制(absolute monarchy)的主張毋寧是有問題的。洛克指出，費爾默主張「人並非是生而平等的」且將其作為擁護絕對君主制之基礎的論述乃是錯誤的。對費爾默而言，這是根源於「人是生而臣服於其父母」的觀點，因此人天生便不是自由的(Locke, 1993[1924], I: 6)。此外，他認為這個父母權威或父權(fatherhood, patriarchy)乃是始於亞當(I: 8, 10)。由於亞當是上帝所造，而其他所有人則不過是從出於此，因此這些亞當的子民必須臣服於他，而亞當則對這些人具有絕對的統治權力。由於這個統治者的權力是來自於上帝，因此費爾默認為對人類生命與財產的絕對控制乃是統治者在邏輯上所具有的必然屬性。據此，亞當的權力被其認為是所有統治權的原初型態。

費爾默對「人天生是不自由與不平等的」的主張導致其認為，政治社會並非是建立在人們的同意(the consent of the people)之上，而是建立在上帝的 ordination 之上(Goldie, 1993: xviii)。洛克在《政府論第一講》中用了很長的篇幅指出費爾默以亞當作為絕對統治權力之根源的謬誤。他也用《創世紀》第一章來證明費爾默的錯誤推論。此外，洛克對費爾默將此種親子之間的不平等關係類比於國家的作法相當不同意。這是因為家戶長與統治者的屬性並不相同，洛克認為父母有養育與教育的責任，但這不代表對其小孩有專制控制的權利(II: 2)。不同於費爾默，洛克認為人乃是生而平等的(II: 95)。這是一種自然狀態(the state of nature)。在政府出現之前，人類所身處的便是這樣的一種自由與平等的狀態。在

此種狀態中，人擁有所有掌控自身與自由行動的權利，因此其乃是一個完美的自由與平等狀態。每個人都是生而處於此種狀態之中的。洛克也是以亞當的例子作為其推論的出發點，但其結果卻是與費爾默完全不同。上帝創造亞當之後，賦予其對自身與萬物的所有權力，就此而言，亞當乃是身處於一種如洛克所描述的自然狀態之中。此外，上帝乃是將亞當創造為是一個具有完整能力的人類，包括生存與理性的能力，而非是一種沒有能力謀生存與行使自身之理性的初生狀態。這與費爾默所說的，人一出生時便需要依賴父母，並且受其權威的控制，所以是不自由與不平等的情況並不相同。在初生之時，父母對小孩所施加的權威不過是暫時的，其間的權力約束關係將隨著小孩的年齡與理性的發展而逐漸鬆脫，直到其能夠自由地行使能力為止(II: 55)。據此，若是要以之來類比或闡述統治者的絕對權力之正當性，則毋寧是不足的。¹⁶¹洛克繼續推論道，正是因為亞當在一開始被創造出來的時候，便是處於或具有這種完全的自由與平等的狀態，其後裔在本質上不應與其有所不同，因此也具有相同的屬性。其中的差異在於，人類不是一出生就像亞當一樣是一個具有生存能力與行使理性的人。然而，洛克指出，隨著年齡的增加，人不僅能夠獲得生存的能力，也得以發展出行使理性的能力。就此而言，亞當的後裔與其並無不同，在出生之時便已經是擁有此種完全自由與平等的屬性。

儘管從對亞當的例子出發，洛克並未將此種人生而自由且平等的狀態視為是由上帝所賦予的。換句話說，從亞當往回溯及上帝的這一段關係並未受到洛克的關注。相反地，他所論述的乃是從亞當被創造出來之後到其後裔的這一段。或許正是因為如此，洛克得以將此種自然狀態視為是一種「理性」的運作，而不需要指涉於一個超驗的對象，亦即上帝(II: 57)。對洛克而言，這種自然狀態受到自然法（the law of nature）的管理，而自然法的內涵便是理性。理性教導所有的人類是既平等且獨立的，沒有任何人能夠侵犯其他人的生活、健康、自由與財產等(II: 6)。對他而言，人之所以能夠從自然狀態過渡到社會狀態，同樣是假定了此種理性的運作。洛克區別兩個不同層次，在自然狀態的層次上，人與人之間的相處無法完全地作為這個自然狀態的實現，其原因在於假如每個人都具有此種完全自由，那麼便有可能對其他人有所侵犯，洛克稱此為一種戰爭狀態（the state of war）(II: 16)。因此，人們必需要透過自身同意於組成一個社群，並以此社群來約束組成該社群的所有人。據此，社群也獲得了治理的力量與權利。另外，在社會狀態的層次上，亦即在人與人彼此之間同意組成之社群的層次上，這些社群也與人同樣具有完全自由與平等的自然狀態。因此，社群與社群之間的相處也必須要如同人與人之間透過社會契約而將治理權力交付給一個彼此同意之社群的方式來約束彼此（社群）(II: 17)。在這個層次上，洛克一方面翻轉了費爾默對人類本質的主張，另一方面，在人生而自由且平等的基礎上，建立其對政治社會的自由主義思

¹⁶¹ 政治權力與親權是完全不同且必須要被區別開來的。其分別是建立在不同的基礎之上，也目的也是不同的(II: 71)。

想。據此，由於在自然狀態中，人具有的是完全的自由與平等，但卻無法充分地行使之，因此必須透過以理性為基礎的同意而將其權力交付給「國家」(commonwealth)，藉此得以讓所有人進入政治或公民社會之中，維持彼此之間的交往(II: 4)。這個自然狀態與社會契約的概念對現代自由主義與民主內涵的建構是相當重要的，與此相關的主題也持續地出現在許多人的著作中，例如葛羅秀斯(Grotius)、普芬朵夫(Pufendorf)、霍布斯、盧梭與康德等(Goldie, 1993: xxiv)。

洛克指出，人在社會中的自由只能是透過同意而在其中建立起來的，此種自由不是在任何其他立法權力之下，也不是受到任何意志的宰制，或任何法律的限制，此種自由毋寧是由受到信任之立法所應該訂定出來的(II: 22)。個人在社會中的自由必須受到其透過同意或社會契約所組成之國家經由立法所訂定且受到該法律所保護的。對洛克而言，個人在政府治理之下的自由乃是：

...to have a standing rule to live by, common to everyone of that society, and made by the legislative power erected by it; a liberty to follow my own will in all things, where the rule prescribes not; and not to be subject to the inconstant, uncertain, unknown, arbitrary will of another man. As freedom of nature is to be under no other restraint but the law of nature (II: 22).

換句話說，自然狀態下的自由就是受到自然法之管理下的自由。在社會中，社群是由人基於其自然狀態的自由，透過契約而自願組成的團體。據此，這種社群也具有此種自然狀態之自由（與平等），而社群之間的交往便獲得了基礎，這個基礎對洛克而言便不再需要指涉於上帝。作為一個加爾文主義者，洛克並未否定上帝的存在。事實上，加爾文在《基督教要義》最後一章中對公民政府所進行的討論，亦即，其主張世俗權力必須要受到約束以免侵犯上帝之國（主要表現為宗教自由）的看法，所指出的正是在俗世之國中「再現」教會與國家的這組區別。或者，如同魯曼所說的，「宗教絕對不會發生在彼岸天國」(2004[2000]: 117)。洛克即是更激進化這個教會與國家的區別，亦即，一方面並未否定是神創造了世界，這是自然法思想的核心觀點(II: 34)。¹⁶²另一方面，他乃是嘗試在俗世之國中為其正當性找尋新的基礎，而這個基礎即是表現為「人生而自由且平等」，其內涵則是與「理性」有密切關係(II: 63)。然而，若是究其而言，這個理性是自然法的理性，因此也必須是來自於神。洛克從加爾文的國家與教會二元論出發，將兩者予以切割或激進化二元論述的作法，使其不需要賦予自然狀態的自由以神的基礎，而只要將《創世紀》中亞當所扮演的角色予以深化即可。若是更精確地說，對洛克而言，教會與國家的區別無法若是無法在前者之中獲得滿意的論述，其便是轉向在國家（世俗之國）之中「再現」教會與國家之關係。這個轉向受到宗教改革

¹⁶² “God gave the world to men in common...” and “For God having given man an understanding to direct his actions, has allowed him a freedom of will, and liberty of acting, as properly belonging thereunto, within the bounds of that law he is under.” (II: 58)

的影響，其不僅導致基督教世界分裂，更讓這個世界獲得多元化發展的可能性。此外，這個發展也更進一步弱化了宗教對政治或俗世之國的影響力。一旦後者成為社會的主要語意結構，那麼洛克所謂的自然狀態之自由也就在社會語意中取得正當性。這個「國家」的概念自此便可徹底脫離宗教的約束，在自然狀態與社會契約的基礎上取得一種在運作上的自主性特質。

洛克對國家與教會二元論的激進化導致原本用來描述社會的符碼出現不對稱性的發展。然而，此種不對稱的符碼特性卻得以讓諸如自由與人權等民主概念，在社會演化與分化的複雜性增加與化約的過程中獲得「世俗化」的可能性。或者，我們可以想像假如沒有這樣的再現，有關民主的語意或許不會有機會得以「世俗化」而具有普遍性的內涵。此一世俗化的轉向透過洛克對自由與社會契約的主張而更為清晰，其特徵則是從指涉於超驗對象轉向指涉於人，最終則是表現在理性之上。洛克的思想受到加爾文主義與其他因素的影響，在有關政治社會與人民主權的看法上淡化了宗教色彩：他不以聖約神學的理論，而是以「主權在民」與「天賦人權」的政治學術語來解釋英國光榮革命的合法性(Kelly, 1992: 70)。¹⁶³據此，「政治社會的開端乃是依賴於個人彼此之間同意去加入並使之成為一個社會」(II: 106)。這樣的轉向在啟蒙運動中獲得強化。當代自由主義者承繼了這個發展，將自由與平等的目標連結於個人主義式的政治、經濟與倫理上的教條。因此，這些自由主義者便認為，現代民主國家應該要提供必要的條件，以使其公民得以追求其自身之利益（旨趣），並且透過法治（rule of law）來提供對個人自由的保障。如此之觀點主要也是來自於洛克的主張，「國家的存在是為了保障公民的權利與自由，其終究是其自身利益的最好裁判者。國家是個人必須要承受的負擔，以確保其（指個人）自身之目的（目標，ends）。國家必須受到一定範圍的約束，並且在實作上確保每一個公民的最大可能自由」(Held, 2000[1996]: 299)。洛克視人為自身利益最好的裁判者，但個人權利是需要受到保護的，受到國家的保護。

儘管洛克或許是成功地以自然狀態的自由為基礎，賦予從個人過渡到社會（國家）之間的治理形式以非宗教上的內涵，但這樣的自由仍有可能被誤解乃至於被濫用。此外，洛克對自由的想像乃是階層分化社會的產物。對他而言，在社會中對於上帝的指涉之所以不再需要的原因之一或許就是，其作為超越與內在這一

¹⁶³ 儘管如此，我們應該要注意的是洛克乃是先作出了一個區別，亦即國家與教會，或者是政治與宗教之區別，接著則僅是在前者中對這組區別予以描述而已。這導致的結果是，上帝或宗教的角色得以被淡化或忽略，從而使政治的自主性運作獲得非宗教上的基礎。同樣地，其也使宗教的自主性運作得以可能，亦即，使宗教溝通得以去政治化。這個區別對於自由主義乃至於世俗化發展而言是重要的，沒有先作出這樣的區別，洛克式的自由主義論述也不一定會如此出現。此外，這個區別在洛克的激進化之後，更獲得了功能分化上的可能性。此外，就這個區別而言，其另一邊對洛克而言不是不再重要，其毋寧是將之作為環境，透過在政治的這邊化約政治對宗教（政治之環境）論題化後的複雜性。例如洛克對政治與公民社會的討論中說道，“God having made man such a creature, that, in his own judgment, it was not good for him to be alone, put him under strong obligations of necessity, convenience, and inclination to drive him into society, as well as fitted him with understanding and language to continue and enjoy it.” (II: 77)

組區別的「弔詭」而被隱藏起來了。就此而言，上帝作為弔詭而存在所指出的正好與洛克的作法相一致：宗教不是不再被需要，其毋寧是作為弔詭而不斷地再進入自身。或者，對洛克而言，上帝仍然是那個理性的最高指導原則。其只不過是在就個人如何能夠過渡到社會（國家）的這個問題上，給予個人與社會（國家）之從屬關係的一種非宗教性基礎而已。換句話說，在此關係中，宗教不是不重要，而是不需要用上它。此種自由的基礎乃是從屬於人的，或者是人的「理性」。然而，在以功能分化為主的現代社會中，我們需要的是不同於此的自由概念。從系統理論的角度觀之，「自由」毋寧是系統溝通的結果。根據魯曼：

Freiheit hat somit keinerlei psychisches (geschweige denn: neurophysiologisches) Korrelat. Sie ist mit einem strukturdeteminierten System durchaus kompatibel. Sie entsteht einfach dadurch, daß diese Systeme durch Kommunikation dazu gereizt werden, Annahme und Ablehnung zu unterscheiden (Luhmann, 1993[1989]: 439).¹⁶⁴

這與將自由（與平等）視作為一種自然狀態，或者視其為民主內涵之觀點是不同的。自由的概念不一定要回到人，換句話說，其不必然要與自然法或主體權利的概念緊密連結，如同自由主義者所主張的。然而，洛克對自由的看法有一部份或許是值得注意的。「自由」在運作上的實現，需要的是對自由的限制。亞當所擁有的完全自由（與平等）固然能夠推論到其所有後裔之上，但在這樣的一種複雜性增加的發展過程中，其結果卻是此種完全自由的不可實現性。對洛克而言，這便是從自然狀態過渡到社會狀態的發展內涵。由於完全自由的不可實現性容易導致一種戰爭狀態。因此，人們為求生存與保護財產，而必需要透過自願地同意以社會契約來組成一個社群，並以此社群來管理與約束自然狀態下的自由。這是洛克所謂的政治或公民社會的型態。此種自由理念的現代發展之後果已經是顯而易見，其並沒有真正地替個人在社會中制訂與管理此種自由。據此，自由不一定要從其為人的自然狀態之觀點出發。

在以功能為主要分化形式的現代社會中，「自由」的概念應該被視為是「溝通」的產物。據此，自由概念的可能性在於系統的自我指涉運作特性。這不是說，系統的自我指涉運作便是自由的內涵。此種觀點毋寧是與自由主義思想無異，例如洛克之「人生而自由與平等」的主張。相反地，系統的自我指涉運作並未能足以使現代自由的語意能夠出現，其也無法確保自由得以獲得實現的條件。自由乃是在溝通中出現的。¹⁶⁵關於自由的語意首先是在個人與社會的分化發展中而得以

¹⁶⁴ “Freedom has got no mental (much less neurophysiological) correlative. **It is thoroughly compatible with a structure-determined system. It simply emerges because systems are irritated by communications to distinguish between acceptance and refusal.**”

¹⁶⁵ 就此而言，或許我們可以說，自由乃是溝通（「溝通」是訊息、告知與理解三者的統一體，而「理解」則是訊息與告知之區別的統一體）的突現物（emergent）。就如同溝通是系統與環境這

出現。這在傳統社會中是難以實現的。在功能分化的現代社會中，個人透過角色而得與社會（系統）分化開來。¹⁶⁶社會系統也能夠以透過其與個人分化之後所獲得的自主性運作，而將個人再次溝通進社會系統之中。就此而言，「社會是由個人所組成」的觀點或許不再適合作為現代社會的自我描述。因此，個人與社會的「相互排除」（mutually exclusive）伴著系統分化的複雜性而獲得強化，在高度複雜的社會中，情況更是如此。這個個人與社會的相互排除之討論是從個人（person）與心理系統（psychic system）的區別出發。儘管這兩個詞彙時常被混用，但魯曼認為我們仍可以在概念上對這兩者作出區別。這個區別對理解高度複雜的現代社會或許是較為適當的。他認為一個建立在「雙重耦變性」（double contingency）概念上的社會系統理論，或許對心理系統與社會系統之分化的解釋有較好的著力點（1995[1984]: 108）。這個「雙重耦變性」可以「黑盒子」（black box）的比喻來說明：

高度複雜的意義使用系統（meaning-using systems）對彼此而言都是不透明且無法計算的，這些系統乃是雙重耦變性理論所假定之基礎結構的一部份。這些系統可以是心理或社會系統。就此而言，我們避免區別它們（心理與社會系統），而只稱之為「黑盒子」。雙重耦變性的基本狀態是單純的：兩個黑盒子在無論是多麼偶然的情況之下相遇且應付彼此。每一個黑盒子均是在其自身界線內以複雜的自我指涉運作來決定自身之行為。因此，其各自的運作不過是一種化約。每一個黑盒子均假定對方也是如此。據此，無論其多麼地努力、花費再多的時間，這兩個黑盒子對彼此而言仍然是不透明的。...任何計算對方的企圖將必然會失敗。...不可計算性透過自由的讓步而得以被吸收，或者是說，得以被昇華（Incalculability is absorbed or sublimated by concessions of freedom）（Luhmann, 1995[1984]: 109）。

在一般性的層次上，個人（心理系統）與社會（系統）的「相互排除」可表現在系統與環境的這組區別之上，這也是魯曼社會系統理論的核心概念。就社會系統而言，個人（心理系統）乃是其環境，反之亦然。這個「相互排除」的意義要比其字面上看來是更為的多。「相互排除」構成了上述現代「自由」的內涵。魯曼對此的論述毋寧是走得比洛克及其他自由主義思想家更遠：自由是一個弔詭，其是系統與環境這組區別的再進入運作。據此，自由的自我限制假定了溝通之自由（Dallmann, 1998）。¹⁶⁷自由的這個語意乃從個人轉變到社會的這一邊。洛克乃是嘗試在個人之中找尋自由的根基，而魯曼則是試圖在系統的運作之中尋求對自由

組差異的統一體（弔詭）之突現物一般。

¹⁶⁶ 例如魯曼（1995[1984]: 315-6）。

¹⁶⁷ 達曼（Dallmann）指出，這個弔詭原本是以神學概念作為其解決或展開之道，亦即，自由是為上帝所賦予的。然而，若是將自由描述為一種耦變性，那麼哲學與神學對選擇自由的爭論便會嚴重地受到阻礙。此種自我限制的自由所指出的便是系統的自我指涉運作。

的論述。自由不能被簡單地看作是系統運作的基礎，其只不過是系統分化與溝通運作的產物。此種不以個人為自由之來源的觀點在魯曼的理論架構中更是表現為一種去本體化的（de-ontological）論述。據此，我們可以這麼說，自由乃是差異的產物，亦即，系統與環境之差異的產物。自由乃是在系統在維持與其環境的區別運作中，且在自身之內對其環境所進行的溝通中而「附現」出來的（appresentation）：

隨著社會系統逐漸增加的複雜性、隨著功能系統逐漸增加的分析能力，以及隨著逐漸增加的不穩定性與對改變的需求，那些以物體作為基礎，尤其是以「人類」（human beings）作為基礎的概念化便不再充足。...我們不再能夠透過諸如**理性、自由意志、情感（sensitivity）**，或甚至是**空洞的內部不確定性公式（empty formula of internal indeterminacy）**等特殊性質來捕捉特定人類行為的多樣性與變化。這使我們避免去談論社會是由人所組成、社會是一個有秩序的人類、團體、民族之集合等。...人類的語意因此獲得解放而具有新的意義，亦即，一個新的自由之意義以及一個建立於此之上的自我指涉之個體性。然而，伴隨此而來的並非是對秩序的承諾(Luhmann, 1995[1984]: 314)。

假如自由是系統溝通的產物，那麼我們應該如何描述其與民主之間關係？從前一章的分析指出，民主的內涵是系統分化，系統分化要求的是自主性，而系統的自主性運作首先是來自於個人與社會、心理系統與社會系統，或系統與環境的區別，亦即「相互排除」。因此，為了要獲得與維持這個「相互排除」的運作，系統於是透過溝通而運作出有關自由的語意。這在結構上則提供的是一種系統分化所要求之自由的原型，亦即，接受與拒絕的自由：「誰將會走下這第一步並因此而給予對方接受或拒絕的自由，即限制系統的自由？」(Luhmann, 1995[1984]: 419)系統與其環境的區別指出的正是這種首先在語意上表現為接受與拒絕的自由。據此，民主政治系統所具有的含括或排除的運作一開始便是表現在對此種自由的要求之上：因此，自由乃是溝通的副產品(Dallmann, 1998: 100)。

自由主義者（包括洛克在內）一方面主張個人是自由且平等的，另一方面則認為制度上的安排（國家）對於個人權利的保護是必須的。對赫爾德（Held）而言，這是一種自主性的版本(2000[1996]: 303)。然而，馬克思主義者與新左派對「自主性」的看法是不同的。赫爾德對他們的批評指出，就算是參與式民主（participatory democracy）也需要一個詳細的「自由的邊界」(frontiers of freedom)理論，以及對這個自由之邊界的保護所需要的制度性安排給予清楚的說明。雖然這個自主性原則乃是激進民主模型(radical democratic models)必不可少的前提，但赫爾德基本上認為馬克思主義者與新左派卻沒有發展相關的論述。儘管從神權到人權的轉變正好是民主概念世俗化發展的最好描述，且十八、十九世紀的思想

家，包括米爾（J. S. Mill）以及馬克斯等人，均試圖釐清「國家主權」（sovereign state）與「主權在民」（sovereign people）之間的關係（Held, 2000[1996]: 300）。然而，從系統理論的觀點，這個「自由的邊界」在自由主義者身上毋寧是必須止於個人「天生所具有的屬性」，這個本體化的論述對於複雜現代社會所面臨的情況並沒有提出較好的說明。其在個人與社會的層次上或許能夠有著較好的效果，但用於釐清「國家」與政治之概念上，則會是另一個問題了。

這個所謂的現代自由從神權到人權內涵的轉變指出的是，除了加爾文改革宗信仰的追隨者之外，我們尚可看到許多西方自由主義者也同樣是追隨著加爾文的腳步，儘管這些人未必知道其所追隨的人就是加爾文（Kelly, 1992）。加爾文主義的這個具有前瞻性的看法便是，對所有世俗政權應該加以限制，以及「人們有反抗之權利」（Kelly, 1992: 27）。這個民主概念的原型也曾經出現在加爾文對憲法的論述上。在他以公會議為最高治理權力的看法中，至少就參與公會議的基督徒而言，共識乃是必要的。世俗的權力不能僅由另一個人執行，亦即教皇。據此，加爾文認為國王的權力必須是有限的，是受到法律所約束的，「也是在上帝與人所立的約之下的」。一方面，世俗的憲法之權威是由上帝的旨意所賦予的，另一方面，憲法作為一種共識（雖然是有限的共識，但至少是符合上帝旨意的共識），其所具有的公共性與權力應該要及於國王，或者是，其必須及於除了基督之外的所有人。在加爾文之後，近代的自由主義哲學家與社會學家則以一種「除魅」或世俗化的形式，將加爾文的思想予以廣泛地傳布。在自由與反抗的議題上，加爾文的思想在經過世俗化的發展後，成為有關政治自由與權利的西方現代主流思想的一部份，然而其信仰與神學之根源卻常為人所忽略（Kelly, 1992: 31）。或許，加爾文的政治思想及其內涵與後來自然法神學的結合乃是一種歷史的偶然。自由與人權的普遍性論述之所以能夠脫離信仰與神學的根源同樣也是一個歷史的偶然。這必須藉由回溯教會與國家的區別如何再現於社會系統中的發展，尤其是政治與宗教系統，而得以對現代社會面臨的去分化危機有更深刻的觀察與理解。如同凱利所說：

加爾文主義關於個人自由與公共治理的思想，對現代立憲政府的形成具有主導性作用。這根本上是因為其所持守的基督信仰——上帝的至高主權，人的墮落與敗壞，以及上帝對人類的救贖；這與一個健全社會所渴求的相一致，也與人類歷史的終極現實相一致。這是一種基於信仰的歷史詮釋，顯然超出了法律史與宗教史的有效討論範圍（Kelly, 1992: 142）。

教會與國家之區別在社會系統中再現的運作導致世俗化得以出現，然而其中被隱藏的弔詭被導向了非宗教的那一面。民主概念的出現便是必須在此一持續不斷地「螺旋式」循環中而得以獲得穩定化。換句話說，作為區別之統體的弔詭，在

這裡指的是「教會／國家」這組區別的統一體，事實上必須在運作的過程中持續地被隱藏。弔詭的開展，亦即在世俗之國中再現教會與國家之關係，促使世俗化概念的民主體制得以出現。然而，正是此一弔詭的隱藏導致世俗化或民主化的危機逐漸浮現。如果我們觀察一下第三世界國家民主化過程的曇花一現與維持上的困難，或許對此弔詭的隱藏或有更深刻的認識。¹⁶⁸凱利對加爾文主義與西方自由概念之出現的相關性分析雖然不似一種對於可能發生之危機的提點，然而其也正確地指出下列事實：

無論如何，這種世俗化過程還是導致了一些危險，使得那些以基督信仰為根基的觀念，在歷史上逐漸變形或消失。於是，在更加寬廣的思想史領域，這些觀念或者失去了平衡，或者落入對理性的偶像崇拜，或者變得「頹廢」與「枯竭」。由於折斷了其《聖經》信仰的根基，這些觀念逐漸失去了繼續更新這個世界的活力與能力(Kelly, 1992: 143)。

這一方面指出歷史的偶然致使弔詭的隱藏與開展必須在俗世中持續不斷地運作與獲得暫時性的完成；另一方面，這個必須被隱藏的弔詭在其能夠獲得完全解消之前（事實上，這是不可能的，就如同上帝之國無法在俗世中實現一般，其只能被想像、建構），只能以弔詭的形式再進入區別之中。最後，現代社會之民主化，同時也是去分化的可能性，或許也正是與這個弔詭有密切的關連性。

第六節 從加爾文主義到台灣基督長老教會：一個理

論架構的提出

長老教會系統受到加爾文主義的影響，包括諾克斯在蘇格蘭建立的長老教會，以及在歐洲大陸延續加爾文改革傳統的改革宗教會（Reformed churches）。兩者的信仰傳統與內涵皆可連結於路德與加爾文的思想。台灣長老教會則是結合了這兩個部分，北部教會是由移民到加拿大的蘇格蘭長老教會信徒所組成的教會，經由馬偕而傳入台灣。南部教會則是以蘇格蘭教會在英國建立的宣教機構，經由其所派遣的馬雅各與巴克禮等人而傳入台灣南部。在南北教會合一之後，儘管其仍各自保有特色，但基本上仍共享加爾文主義的若干信仰元素，例如上帝主權、聖經為信仰的最高權威、萬民皆祭司、基督是為教會的唯一領導者等，以及由此衍

¹⁶⁸ 例如加斯基爾(Gaskill, 1997)對拉丁美洲的研究中指出，新教(Protestantism)在這些國家中的成長之結果或許較少是依賴於某些普遍的、新教神學，而是由新教中的一些菁英份子所推動的政治行動與政治動員。新教與威權主義或民主政體之間並沒有一種不變的關係。尤其是對這些國家的討論中，新教並非都是支持民主政體（但多半都是），而是取決於其可從政治參與獲得多少擴展教會的資源，尤其是在某些教會發展初期更是如此。

生而來的信仰精神，包括一切榮耀歸於上帝、聖經對現實生活的重要意義、民主共和、「焚而不燬」等。¹⁶⁹長老教會對台灣民主化的影響在於提供了不同於威權統治的另種可能性，以及為了這個可能性所作的努力。

長老教會與國家之關係與宗教與政治（自我描述為國家）之關係或許是平行的。這分別發生在兩個不同層次，其一為長老教會與執政者之互動，其二則是宗教與政治系統之互動。換句話說，長老教會與國家的關係必須是鑲嵌在宗教與政治系統的互動之中，而這樣的互動關係必須是在全社會之內才得以獲得實現。在台灣政治系統的演化過程中，如果是從「硬威權」到「軟威權」，最後再往「民主」的階段發展的話，那麼在此過程中也伴隨著相應的社會演化與系統分化。如果我們從結構與過程的辯證關係出發，我們也可在此演化過程中發現某種「結構上」的變化，促使「過程」之可能，或者反之是否亦然的問題。基本上，台灣民主化的發展歷經從威權到民主體制的轉變。在威權統治時期，憲法並未真正作為國家運作的最高指導原則，在朝向真正實施民主憲政體制的過程中，對於民主與自由的「論述」也才逐漸成形。對本研究所欲探究的主題而言，其問題毋寧是，在怎樣的結構與過程的辯證中，促使台灣長老教會得以對民主化有所貢獻？在一個更抽象的層次上，宗教與政治系統在社會中的分化及其對民主化的影響如何可能？這個問題又可包括：宗教系統的運作如何在台灣民主化的過程中，亦即對全社會的發展產生某種程度的影響？同樣地，假如政治系統逐漸取得自我指涉的運作特性，其如何在此過程中一方面製造並維持自身之界線，另一方面則對宗教系統乃至其他次系統或其自身環境的「激擾」給予回應？就全社會作為一個社會系統的層次而言，社會演化與系統分化如何形塑不同功能次系統的運作與對彼此的論題化？或者，在全社會的層次，亦即在自由民主的社會文化下，若我們同意政治系統的內部分化使其從「政府／政治對立」（government/opposition）這組區別得以轉變為「政府／對立／公眾」三個次系統，並以此作為其「民主」的自我指涉公式或符碼，那麼在此過程中，宗教系統如何回應現代社會的去分化危機？這些均是本研究欲探究之主題。

台灣基督長老教會對「民主」的關注以及對民主化的推動乃與其宗教信仰有關。除此之外，對宗教系統的運作而言，並會不存在其他可能性。長老教會有關民主內涵的論述均是從「神必然是公義的」這個信念出發。既然強調的是公義，其所創造與統治的世界必然也是要以符合公義為準則。此外，公義的內涵在聖經中與對聖經及教義的詮釋上也都有清楚的論述。換句話說，只要符合所謂的公義，「民主」不一定是最好或唯一的選項。長老教會對「民主化」的支持也需要有宗教上的根基。據此，「民主」概念或精神實際上並非是宗教的內容，而是政治的產物。從希臘的城邦民主到近代對民主的描述，指出的不一定是對政治體制的想像，而更多是一種有關社會生活的政治態度。在中世紀時期教會與國家之關係的

¹⁶⁹ 參考，台灣基督長老教會總會(1986: 36-41)。

爭辯上，一方面指出的是社會分化與宗教、政治等社會功能次系統的形成，另一方面則是將原本屬於政治場域中的概念透過宗教符碼而賦予宗教上的內涵，而使教會能夠在一種不與自身信仰相抵觸的正當性基礎上來處理屬於政治系統的事務，反之亦然。在信仰的基礎上，台灣基督長老教會認為政治認同要比民族、歷史的認同更加重要，其基礎乃是出自於對社會關懷的重視。¹⁷⁰對其而言，社會關懷則是包括了文化、經濟、政治等各個層面，此外，社會關懷同時也是教會與基督徒的責任。

若是先粗略觀之，長老教會對台灣社會與政治的積極參與，其主要目的乃是為了要爭取並維護「宗教自由」。¹⁷¹然而，這是基於信仰上而非政治上的考量。就此而言，以下的分析便從社會系統理論的觀點出發，嘗試對下列問題進行思考：長老教會如何「能夠」參與政治？宗教系統對政治系統的論題化如何可能，反之，政治系統又是如何能夠對宗教進行何種的溝通？長老教會如何在自身之中再現宗教與政治之關係？此外，何種再現有助於其對政治與社會事務的持續關注？何種再現會導致其在不同時間點上的行動？這些問題所指出的一個架構是，一方面在社會中，系統分化的可能性與發展為何的問題，就本文關注的對象而言，其指的是宗教與政治系統在社會中的分化。另一方面，就民主與民主化的開展而言，系統的內部分化如何可能的問題，亦即，政治系統的內部分化與民主的關係，以及宗教與這個內部分化運作在結構上的耦合之問題。這指出的是，現代社會逐漸增加之複雜性與系統以功能為主的分化如何處理或化約這些複雜性以維持系統自身在社會中之同一性的問題。這個同一性在宗教中表現為對信仰自由、人權、民主化的追求，在政治系統中則表現為統治正當性如何可能的問題。在這個理論架構下，本文嘗試回答複雜性的增加與化約之運作如何能夠用來解釋台灣社會中宗教與政治的互動，以及這樣的運作與互動如何能夠用來理解現代民主與民主化之開展的可能內涵。

¹⁷⁰ 教會認為政治認同比歷史與民族認同更為重要的論述，參見《台灣教會公報》，社論：〈誰能決定我們的命運〉，1329 (1977)。

¹⁷¹ 參考，台灣基督長老教會總會(1986: 40)。

第四章 宗教與政治系統的結構耦合：

台灣基督長老教會與台灣民主化運動

前言：

1970 年代宗教與政治的衝突正是作為台灣社會形成現代的民主語意與結構的重要指標。這一系列的衝突主要表現在台灣基督長老教會（以下稱長老教會或台灣長老教會）與國民黨政府之間的互動中。¹⁷²作為台灣社會政治與宗教系統分化的開端，台灣長老教會經歷了一段與西方民主化發展在質與量上均呈現不同內涵的過程。長老教會承繼加爾文的神學傳統，對台灣民主化運動具有重要貢獻。因此，對台灣民主化的觀察，或許可從宗教與政治系統在社會中的分化與社會演化為出發點。這其中涉及社會所使用的語意（semantics）與社會結構兩者之間的關係，其差異的日漸增加在很大程度上改變了台灣社會對民主，乃至於對自身認同的建構，從而有可能與以中國為基礎的想像區分開來。從 1970 年代至今，就民主的概念而言，台灣社會所使用的語意與其所處的社會結構逐漸產生分化。這個分化進一步成為台灣社會演化與系統分化的開端。本研究認為，這個語意與結構的分化首先表現在政治與宗教的關係，而非政治與經濟、政治與法律等的關係之上。透過以政領經及發展自由市場經濟以導致台灣民主化的可能性論述，已經受到不同程度與不同學科領域的挑戰(2003: 60-1)。¹⁷³國民黨政府的計畫經濟並非

¹⁷² 此外，其也包括當時甚為活躍的黨外與自覺運動等。

¹⁷³ 在西方世界對民主化與經濟發展之關係的研究中，例如索倫森(Sørensen, 1998)即指出對於民主化運動發生的可能原因無法以單一因素來解釋。1970 年代的南歐進行民主化的原因是威權體制內部的分裂而導致其崩潰。1980 年代拉丁美洲國家則是因為來自於內部與外部的經濟危機而導致統治正當性受到質疑，繼而使威權體制內部產生分裂，從而允許體制自由化的過程。這個基於經濟因素的解釋指出，「一旦經濟危機開始出現，威權體制就開始了去正當性（delegitimation）的過程」（Sørensen, 1998: 46），一方面威權體制無法再以經濟為其統治正當性的基礎，另一方面威權體制的腐化導致內部分裂，因而促使體制自由化的發展有可能出現。另外，1980 年代的東歐則是因為經濟危機無法滿足人民需求，繼而透過社會運動（例如波蘭的團結工聯等）來推動民主化過程。亞洲則呈現的是一幅較為不一致的圖像。其中，台灣的民主化乃是受到經濟成功的影響。根據索倫森，台灣快速的經濟發展製造了強大的社會力量，這些社會力量則進一步要求更民主的社會(Sørensen, 1998: 42-54)。綜上所述，經濟危機導致統治正當性的失去，以及成功的經濟發展（經濟自由化或自由市場經濟的採行）導致對民主化的需求，似乎都可作為民主化運動發生的可能因素。因此，經濟與政治的互動似乎無法充分說明其對民主化開展的貢獻或影響。就台灣而言，威權體制反而是促進經濟發展的重要因素，而非民主體制。據此，在考量民主化開展的可能性時，除了威權體制主導的經濟自由化發展之外，這些社會力量在多大程度上是受到經濟自由化的影響而追求民主的價值？還是，對於民主的價值之追求其實已是蘊含於某些社會力量之中，而由威權體制主導的經濟發展所引導的系統分化，或許是對台灣民主化開展之可能性較適當的說明。將民主視為社會演化與系統分化不僅可用來觀察台灣民主化運動以及民主深化的問題，其也能夠用來思考其他國家所面臨的相關問題，例如中國近年來有關民主的論述等。儘管索倫森對台

是在民主體制的運作之下施行，國家與經濟毋寧是一體的。然而，以政領經的結果導致國民黨威權體制的統治正當性遭到質疑，因而迫使其必須重新思考有關於民主而非威權統治的語意。縱使國民黨政府對「民主」的論述不一定真實地表現出其對民主的期待，然而被迫思考這件事也逐漸導致自身內部結構的轉變，結果反而是在化約外部環境複雜性的同時，也增加了內部的複雜性。國民黨政府為了回應這個由其自身所招致的複雜性增加之現象，也必須提高己身化約這些複雜性的能性，這一方面表現在系統的內部分化上，另一方面則是反映在國民黨政府領導者與下屬成員不斷地擺盪在威權統治與民主政治的選擇之間。根據本論文的主張，我們必須將台灣民主化發展置於社會演化、系統形成與分化的脈絡中，始得以獲得清楚的認識。

第一節 從 1970 年代台灣基督長老教會發表的三份

文件談起

在重構關於台灣社會之民主與民主化的社會演化與系統分化之發展的嘗試中，本文將從 1971 年台灣基督長老教會（以下稱長老教會）所發表的〈台灣基督長老教會對國事的聲明與建議〉（1971 年 12 月 17 日，以下稱〈國事聲明〉）一文作為論述的開端，一方面將之視為宗教與政治系統分化的關鍵事件，另一方面也以此為基礎，重探此事件的過去與未來對台灣民主與民主化之開展的影響。作為前述之台灣社會語意與結構之分化的基礎，本研究也將探求此事件所象徵的分化之可能性與發展何以能夠轉變或者是擴大這兩者間的距離，進而導致民主化開展的可能性。此外，政治系統的內部分化必須是其自身運作的結果，但這個運作的內涵卻未受到重視。國民黨政府與黨外運動的關係，以及黨外運動與長老教會的匯流，均是作為且同時也是支持系統分化的可能性條件。這個系統分化的層次不僅指的是政治或宗教系統的內部分化，在此之外，尚有一個更大的脈絡，亦即在社會層次上的系統分化的社會演化發展。唯有在考量這些面向之後，對於台灣的民主化發展才能夠有更清楚的認識，也較不會流於政治與經濟或者是政治系統自身的單一決定性論述。

根據長老教會對此事件的敘述，該聲明發表的背景與當時美國總統尼克森準備訪問中國有關。在發表之後，不僅在國內對統治當局造成極大震撼，也延燒到海外。¹⁷⁴1970 年代，台灣在國際間政治地位的大幅衰退，其中包括 1971 年台灣

灣的分析忽略當時在國家機器之外甚為活躍的黨外運動，因而將民主化或民主轉型歸因於成功的經濟發展。然而，他站在政治統治者的角度來觀察民主化的可能性，這一點無疑是需要加以補充的。

¹⁷⁴ 參考《認識台灣基督長老教會》（台灣基督長老教會總會，1986：28）。

的聯合國地位被中國取代，以及 1977 年與美國中斷外交關係等。此外，1970 年長老教會被迫退出普世教協事件，也成為其態度轉變的重要關鍵。該聲明「以基督教信仰為基礎，反對任何外國出賣台灣給中國，重申人權與公義而反對共產極權之迫害」(董芳苑, 1996: 34)。¹⁷⁵其重要性表現在，美國國務院、羅馬教廷、加拿大基督長老教會、基督教世界展望會、日本基督教協議會等，均在該文發表後隨即來函表示關心，除了承諾與台灣保持良好關係，也支持其中的論述。¹⁷⁶執政當局對這樣的論述自然無法忽視，進而加強對長老教會的控制，同時其他親執政黨的宗教團體也對長老教會加以譴責(1996: 35)。自此聲明發表後，長老教會便開始積極關心台灣的政治前途，而將之視為其新的社會、信仰與倫理上的使命。¹⁷⁷在以威權手段統治台灣的國民黨執政時期，對此言論必然視為畏途。任何可能挑戰或質疑其統治正當性的言論，都必須受到控制，甚至是以壓迫的手段予以消除。雖然長老教會是以基督信仰為基礎而發表該聲明，但其內容指涉的是一個更為普世，同時也與執政黨刻意壓迫的言論背道而馳的理念。然而，這個差異一方面沒有因為執政黨的壓迫手段而消除，反而是在台灣社會中造成一股更為強大的斷裂力量。另一方面，這個聲明的內容以及其與執政者統治理念之間的落差，也標示了台灣在朝向現代「民主」語意提供之內涵的發展過程中政治與宗教系統分化的可能性。我們先不用從國家與社會之間對立的浮現之角度來論述這個分化，而是從另一個較為抽象的區別出發，亦即語意與結構之間的分化，或許能夠較為清楚地說明。此外，這個分化或可適切地解釋以政領經的政策何以不是導致台灣民主化的主要因素，相反地，正是因為有此分化的可能性，在經濟發展的過程中，始有可能使用相關的概念來描述且開展所謂的民主論述。¹⁷⁸

在該聲明中，除了指出以基督信仰為基礎之外，也將該信仰與和平、自由、公義等普世價值相連結，並且明確地以反對共產極權統治為主要訴求。在文中也使用「人權」與人民意志等概念以提出「人權既是上帝所賜予，人民自有權利決定他們自己的命運」。這樣的論述後來也成為台灣人民自決運動的基礎。例如 1972 年在海外發起的「台灣人民自決運動」，該運動之〈宣言〉中即嚴肅聲明「我們有權利決定自己的命運，這種基本人權是上帝所賦予的，也是聯合國憲章所承認的」(宋泉盛, 1998: 19)。除了對國際的聲明之外，該聲明也同時對國內提出建議。建議的內容主要是中央民意代表的全面改選，其基礎乃是建立在政府與人民之間的關係，並以正義與自由等概念作為支持。¹⁷⁹《台灣教會公報》在 1078 期的社論中，對「民意」的概念進行了深入討論，並將上述的聲明與蔣中正於 1972

¹⁷⁵ 另外參考黃武東(1990[1988]: 342)。

¹⁷⁶ 參考《台灣教會公報》，1078 期，1972 年 3 月。黃武東(1990[1988]: 344-5)。

¹⁷⁷ 例如鄭仰恩(2005: 244)提到在在發表聲明之後，長老教會即開始積極關心台灣的政治前途，並投身台灣的民主發展，走上了一條不歸路。王南傑(王南傑, 2007: 27)也提到，在退出普世教協事件後，長老教會從過去消極抵抗的態度轉變為積極的、公開的抵抗國民黨政權的壓制。教會越受迫害，信仰就越堅定，這是基督教會歷史一再重演的。

¹⁷⁸ 參考《聲明》一文。

¹⁷⁹ 同上。

年 2 月 20 日對國大代表的申明劃上等號。該社論探討了「民主」的精神，這種民主精神與美國獨立宣言中所提及的相同，且符應於本國憲法之精神，亦即「國家主權應屬於國民之全體」。透過將主權在民的概念與民意相連結，乃合理地推導出並主張對基本人權與言論自由的重視，清楚地指出在自由世界（包括台灣）一方面必以反對共產黨為職志，另一方面反共的基石必須在於維護基本人權、具現民主與自由等。此外，1970 年代所面臨的危機也讓長老教會思考台灣人「二等國民」的地位，因而訴諸信仰上的根基，將一連串對台灣的政治關懷定調為「不只是政治關懷，更是信仰、神學的問題，也是為了台灣人拖出『二等國民』的奮鬥」（王南傑, 2007: 28）。

該聲明發表後，在當時的台灣社會引發了不同程度的反對聲浪，包括教會內部也對此有不同意見。¹⁸⁰例如諸多親執政者的大眾媒體、報紙等以「共產」、「台獨」、「叛亂」等罪名指控長老教會(金輔政, 2007: 77)。¹⁸¹其他基督教會與宗教團體也多群起攻之。然而，正是因為大眾媒體的爭相報導，其結果卻使一般民眾得以瞭解聲明的內容。因之，「國事聲明」不僅是長老教會的聲明，也成為台灣所有人民的心聲(黃武東, 1990[1988]: 345)。根據黃武東的描述，執政當局表面上不受其影響，卻是在暗中調查該聲明的起草人。雖然高俊明表示願意負責，但最後卻是將台南神學院英籍教授彌迪理 (Daniel Beeby) 以「不友好人士」為名而拒絕他延期居留(1990[1988]: 346)。林本炫(1990: 98)的研究指出，該聲明之主張在當時亦有學者提倡，只不過其仍為敏感的政治性議題，因而給人有教會干涉政治的想像。此外，該文之主張也讓政府感受到壓力，而使得該聲明成為長老教會與政府間關係惡化的開端。值得一提的是，在隔年(1972)的《台灣教會公報》(1078 期)上，高俊明以〈「國是聲明與建議」在信仰上及神學上之動機〉一文指出，該聲明之發表「完全是基於信仰的告白」。此外，他也就教會是否干涉政治的疑慮提出說明。他認為，在教會受到「外來政治壓力侵犯教會本質及使命」，以及「外來政治壓力侵犯一般人權」時，若是基於「為福音真理及教會本身而奮鬥」，且「要維護上帝賜與人的人權，因為人權的起源是上帝依照自己的形象而賦予人的」這兩項提出聲明，那麼該聲明便不是政治行為，而是一種「信仰的告白」(高俊明, 1972)。¹⁸²

除了 1971 年發表的聲明之外，長老教會隨後於 1975 年與 1977 年分別發表

¹⁸⁰ 例如在該聲明發表後，七星中會第 21 屆中會即議決「建議總委員會不再以教會團體名義作政治聲明，並聲明本中會對該國是聲明無干涉」。在其說明中指出，教會應本著信仰之立場專務於傳道，不可直接干涉政治。教會若談論政治，則有可能對其傳道工作產生困擾等。參考陳南州(1999: 114)。

¹⁸¹ 金輔政(2007)提到，長老教會當時對此的體認識，除了主張「新而獨立的國家」之外，長老教會更期望國民政府應該要「厲行民主政治」、「對全民平等相待」、「促進社會和諧」等。因為獨立若是缺乏民主，會如大多數第三世界國家一般，只會培養出新的獨裁者。這是外界不瞭解長老教會積極要求民主的心意，不僅不予以正面解讀，更是扣上台獨的帽子，轉移民主目標所致。

¹⁸² 另外參考，《台灣基督長老教會總會社會關懷文獻》(1998: 4-5)、陳南州(1999: 93)。

了兩份較前述聲明更為明確的文件：〈我們的呼籲〉（1975年11月18日），以及〈台灣基督長老教會人權宣言〉（1977年8月16日，以下稱〈人權宣言〉）。這三項文件共同作為長老教會在政治態度上轉趨積極的象徵，台灣社會在此期間所發展出來的關於民主與自由的語意也越來越脫離結構所施加的限制及內涵。¹⁸³其結果除了於1978年發表了〈台灣基督長老教會信仰告白〉之外，在宗教之外便是促成「民主進步黨」於1986年的正式成立。〈我們的呼籲〉一文發表的背景乃是國民黨政府以使用台語聖經抵觸國語推行政策為由，將長老教會使用的台語聖經予以查扣。¹⁸⁴該文之內容除了再次肯定〈國是聲明〉中所表達之立場外，更以國家當時的危難處境作為其發表論述的應然性基礎。該呼籲主要分為兩個部分，前半部主要是討論有關政府與教會之關係，後半部份則是對教會的呼籲。在對政府與教會之關係的建議部分，長老教會以維護公義、自由、和平的任務為己之責任，期待教會成為時代的基督忠僕之論述，提出對政治與國民政府執政的看法。這樣的論述對長老教會而言毋寧是正確且具有正當性的。就長老教會的信仰內涵而言，自由、公義、和平等概念本來就存在於其神學教義之中，對於教會與國家之關係的討論在基督教傳統中也已有廣泛的討論。¹⁸⁵

在該呼籲中，長老教會對政府的建議項目有下列五項：維護憲法所賦予人民宗教信仰之自由、突破外交困境、建立政府與教會間之互信互賴、促進居住在台灣地區人民的和諧與團結、保障人民的安全與福利等。由於國民黨政府查扣聖經的舉動促使長老教會在該文中明確以「信仰自由」為主要訴求，並由此延續論述至有關國家與宗教團體（教會）的互信互賴之關係。就此而言，我們可以說，「信仰自由」乃是連結了長老教會（宗教團體）與國民黨政府（政治系統）對彼此所進行的溝通。然而，事件的發展也清楚展現的是，長老教會與國民黨政府顯然對「信仰自由」的解讀並不一致。對前者而言，教會追求的是受到保障且不受世俗政權約束的信仰與傳教自由。因此，有關傳教的相關事務應該具有獨立性與自主性，不應該受到世俗政權的箝制或壓迫。然而，國民黨政府的作法正好抵觸長老教會的核心理念，而在此點上與教會產生摩擦。長老教會與政府表面上的和諧關係也因為此事件而有所改變，並在日後逐漸突顯出來，造成在後續的發展上與國民黨政府之關係出現裂痕。此外，由「信仰自由」所引導出來的有關政府與長老教會之互信關係，其主要內容卻不僅止於要求政府保障信仰自由而已，更是強調彼此應該就國家前途與社會的改革交換意見。換句話說，教會從追求信仰自由出發，卻已發展出對社會與政治事務的關注，並且將此視為教會的責任。¹⁸⁶該論述

¹⁸³ 就民主與自由等概念而言，社會結構對這些概念所施加的限制的確可以用來論證當時台灣社會對民主的想像，包括國民政府、長老教會、黨外運動，以及其他團體等。

¹⁸⁴ 在呼籲一文發表之前，根據王南傑(2007: 32)的描述，1974年和平鄉原住民泰雅爾博愛教會主日禮拜時，警察衝入禮拜堂沒收泰雅爾語聖經、聖詩。1975年警備總部警察進入聖經公會沒收台語羅馬字聖經。直到1978年，駐美大使沈昌煥受國際壓力而回國向蔣經國報告，最後退回600本，其餘不知去向。

¹⁸⁵ 關於此點會在後文中詳加論述。

¹⁸⁶ 從宗教或信仰自由的觀點出發，其不見得與政治參與或者是對政治事務的關注相互衝突。相

的基礎可從其所繼承的基督宗教傳統中獲得清楚認識。

林本炫(1990: 100) 對〈呼籲〉的分析中提到，其篇幅要比聲明長了許多，且其中大部分是對政府與教會之關係以及教會內部事務之論述。此外，從該文中也可清楚看到，在聲明發表後，國民黨政府查扣聖經的舉動以及其他宗教團體之反應。在對內（包括長老教會與其他教會等均為其對話的對象）的論述中，〈呼籲〉一文仍是以信仰為基礎重申教會應發揮的角色與功能，例如將教會應該具有的誠實與公義連結於基督的精神，而為其反省之原則。此外，長老教會也不斷地堅持教會所應該發展的自立與自主性運作，且「站在超然的立場，宏揚上帝的公義並維護自由與平等」。就其神學基礎而言，長老教會的政治與社會倫理正是建立在此「上帝是公義的」論述之上。以此作為出發點，教會呼籲為了成為公義與真理的僕人，教會必須要「進入社會現實生活，借服務改變社會的現況」、「才不辜負上帝所交託之使命」。儘管在當時長老教會的發言對象乃是那些對〈聲明〉與〈呼籲〉持保留態度，或者是對教會表達政治理念有不同看法之信徒，對長老教會而言，這些論述在信仰與神學上有其根基與執行之必然性。¹⁸⁷長老教會不僅是希望能夠將這樣的理念傳達給其他信徒，同時也或多或少地影響長老教會之外的一般大眾，乃至於後來「偶然地」與黨外運動匯流。

在發表〈呼籲〉不久之後，長老教會隨即又提出了〈人權宣言〉(1977)。該宣言發表的背景為 1976 年卡特當選美國總統，並以「人權」作為外交政策原則，再加上美國有可能與台灣斷交的危機意識，因而提出。¹⁸⁸長老教會希望借此宣言呼籲美國總統卡特應本著「人權」外交原則，維護台灣人民的安全、獨立與自由。此外，該宣言也明確地對外提出「台灣的將來應由台灣一千七百萬住民決定」，以及對內「促請政府於此國際情勢危急之際，面對現實，採取有效措施，使台灣成為一個新而獨立的國家」(台灣基督長老教會總會, 1986: 29-31)。¹⁸⁹綜合觀之，該宣言仍是以「人權」為主軸，一方面賦予其神學與教義上的基礎，另一方面則視「人權」為台灣所有人民都應該享有與被保障的根本權利。長老教會將其信仰

反地，宗教自由應該要賦予個人與社群將宗教信念帶入其政治立場的權利(Cladis, 2007[2003]: xxxi)。克雷迪斯指出，儘管盧梭作為啟蒙運動的哲學家，其社會契約觀點完全是世俗性的，但他並未否定宗教或者保障宗教自由在民主體制中扮演的重要角色。陳南州也認為，「教會不能不參與政治，教會也不能以信徒參與不同政黨為由不做政治判斷；教會不參與政治是未盡其見證上帝主權的宣教使命。但是教會的政治參與不是以政治意識形態為基準，而是以信仰---上帝國為根基」。

¹⁸⁷ 例如，林本炫的分析指出，在長老教會內部有不同神學觀點與社會關懷之主張，而對教會內的領導份子加以批評等情事。然而，長老教會內部的緊張關係卻能夠透過其實施的代議民主制而獲得解決，包括聲明與呼籲，以及其後的〈人權宣言〉等，均在教會內部均獲得高度的支持通過，使教會領導份子得以具有正當性的從事社會與政治關懷行動(林本炫, 1990: 119)。

¹⁸⁸ 根據許石枝(1999: 91-4)的描述，〈人權宣言〉最早是先在美國紐約時報等大報刊登，然後才在台灣通知各教會發表。他認為長老教會在發表宣言之後，便成為國民黨政府亟欲剷除的對象，在「美麗島事件」發生之後，國民黨政權欲排除異己，「無理設計羅織陷害台灣民主鬥士的藉口，所捏造出來想矇騙國內外人民的把戲」，他相信這是「美麗島事件」發生的主要原因之一。

¹⁸⁹ 另外參考，《台灣基督長老教會總會社會關懷文獻》(台灣基督長老教會總會, 1998: 6-11)。

中關於人權的理念與聯合國人權宣言並置，清楚地主張人權不僅是上帝所賜，並將此權利擴及台灣所有人民。¹⁹⁰然而，該宣言的部分內容與國民黨政府的政策明顯地相互抵觸，其中的「使台灣成為一個新而獨立的國家」更是與憲法與統治者理念不相容。該宣言提出之後，長老教會即被冠上「台獨」二字，自然引發來自各界的抨擊與批評(林本炫, 1990: 100-1)。

在宣言發表之後，長老教會於隔年（1978）於《台灣教會公報》（1362 期，社論）上以〈長老教會澄清外界對人權宣言之誤解〉一文回應社會對此所引發的不同意見。該文分為三個部分，分別說明發表人權宣言的合法程序、動機與精神，以及信仰上的依據。其中要回應的指控包括「人權宣言為少數人的主張」、「少數人為台獨份子」等。¹⁹¹長老教會內部所施行的是所謂「民主代議制度」，其所發表的言論必須經過總會常置委員會中多數成員的通過始為之。根據該文，〈人權宣言〉同樣經過此程序，獲得總會常置委員會 235 票的通過（反對票 49，廢票 10），因此證明非少數人之意見，且完全符合法定程序。此外，該文也指出，該宣言的訴求對象乃是美國總統卡特、相關國家與教會，並且旁及執政者與一般社會大眾。長老教會是希望透過此宣言獲得這些相關組織對其之支持。該文之內容便是有關台灣人民獨立與自由的願望。根據長老教會對「新而獨立的國家」的說明，其內涵乃是「支持並實踐民主自由與法治的理想」，而非與台獨有關。最後，有關人權的信仰依據則是回到上帝作為人類宇宙的創造主之信念上，主張「人權是上帝所賜與人類的基本權利」。¹⁹²在此權利遭受威脅時，教會有責任督促政府維護保障人權。這也是長老教會的信仰告白(台灣基督長老教會總會, 1998: 12-4)。

在〈人權宣言〉發表之後，長老教會更為確立其對台灣的政治關懷方向。根據鄭兒玉牧師(2007)的敘述，在起草之前，他從洛杉磯趕回台灣的途中對此所思考的問題是：應如何建議長老教會，站在基督信仰守護台灣。之後，在長老教會總會常置委員會數次的會議中，除了逐步確立該宣言的正式發表名稱之外，同時對「新而獨立」進行了一番討論，並且推演了發表宣言後可能招致的反對舉動。在獲知此事之後，國民黨政府將刊載該宣言的《台灣教會公報》全數沒收。然而，公報社已經事先藏了數份，故仍有機會寄發給各地方教會。隔年，包括〈夏潮〉、

¹⁹⁰ 例如在〈台灣人民自決運動綱要〉(1972年12月25日)中將1971年長老教會發表的聲明定位為是代表台灣二十萬基督徒的聲音，而美國中西部的台灣基督徒於1982年8月22日所發表的宣言的對象則是台灣的全體人民，並以此作為激發台灣基督徒自主自決運動的動力。參考《出頭天》，頁21。宋泉盛在一個問答中指出，「我們希望藉由台灣基督徒的動員能喚起所有海內外的台灣人起來維護我們決定自己前途的權利。……我們這些台灣人基督徒只是發起者……」(宋泉盛, 1998: 30)。

¹⁹¹ 例如楊啟壽牧師(楊啟壽, 2007: 115)對長老教會發表〈人權宣言〉之正當性的討論中指出，在該文發表之後，政府批判的重點主要有以下兩點，其一，該宣言為少數人冒用總會名義發表，應予撤銷；其二，該宣言為一政治性主張，逾越宗教活動之範圍，危害教會與國家利益。

¹⁹² 例如鄭仰恩(2007: 197)，對基督主權的信仰乃是〈人權宣言〉的神學基礎。

〈中華雜誌〉、〈綜合月刊〉等，開始攻擊長老教會。¹⁹³根據王南傑(2007)的描述，該宣言的發表的確造成國民黨政府對長老教會進行大動作的圍剿。內政部甚至於隔年(1978)發函至長老教會，直指前述等「政治性主張，危害教會與國家利益，顯已超越貴會從事傳播教義之目的與純正宗教活動之範圍，應予以告誡糾正」¹⁹⁴、「超越宗教範圍，違背教會規章，應予撤銷」¹⁹⁵等。針對國民黨政府的來函，長老教會仍以「本會基於基督教信仰」作為開頭回應之，並在函中再次強調前述發表之文件受到少數人士的刻意曲解，誣指其具有政治野心等，實為不當指控。在該回函中，長老教會也強調其為一民主代議團體，「少數人冒用總會名義」之說也是不攻自破。最後則再次申明，長老教會基於基督教信仰，「確信關心整個社會的進步、國家的安危和同胞的人權，皆為基督徒義不容辭的責任」。因此，其所為「並未超出宗教範圍」。¹⁹⁶

此外，該宣言除了引起國民黨政府的打壓之外，在教會內尤其是受到「北京語系統教會」(或國語教會)的質疑。根據張清庚牧師(2007)，例如中華基督長老教會信友堂即公開表示「使台灣成為一個新而獨立的國家」為一荒謬的言論。此外，民間各大媒體，如聯合報、中國時報、中華日報、福音報等，均發表並攻擊其為少數人所為的不實報導(陳南州，1999)。¹⁹⁷長老教會的北部大會後續也對人權宣言進行檢討，檢討內容則包括了是否要與該宣言劃清界線，並提示在下屆總會年會中不讓高俊明牧師連任總幹事等議題。¹⁹⁸然而，當時大會在討論到該宣言「是否為少數人的意見，危害教會、國家安全」之議案時，張清庚說道，「使

¹⁹³ 根據陳南州(1999: 119-20)，《綜合月刊》認為教會是假借宗教之名從事政治活動，其主張台獨思想是錯誤的。其也批判長老教會的社會關懷與社會正義並非是耶穌基督的立場。(該刊物為國民黨政府發聲，立場必然是親國民黨，這也是政治控制新聞，或政治系統控制大眾媒體系統的另一個說明。)《夏潮》與《中華雜誌》則多指責長老教會主張台獨是分裂主義之思想，也認為教會並未實踐其關懷社會的信仰告白。新聞報紙的主要論點則是認為，長老教會違背國策、其作為超越宗教範圍等。

¹⁹⁴ 內政部 67 年 3 月 23 日台內民字第七八八一九號函。參考《台灣基督長老教會總會社會關懷文獻》(台灣基督長老教會總會, 1998: 15)。

¹⁹⁵ 內政部 67 年 5 月 9 日台內民字第七八三七三七號函。參考《台灣基督長老教會總會社會關懷文獻》(台灣基督長老教會總會, 1998: 15-6)。

¹⁹⁶ 1978 年 9 月 25 日台總(25)字第二五一五五號函內政部。參考《台灣基督長老教會總會社會關懷文獻》，頁 16。

¹⁹⁷ 由這些對長老教會發表之宣言的批評，陳南州正確地指出，台灣社會與教會界「對教會的使命的認識並未有共識，而且教會界對教會的社會關懷的神學亦有歧見。社會或認為教會的政治立場不妥，民族認同不夠，或以為教會的社會關懷時以超越宗教的範圍；而教會界對傳福音、宣教的神學瞭解有所差異，而指責長老教會的聲明、宣言是違背信仰的」(1999: 120)。這也正好說明了，台灣社會，包含教會界對長老教會所陳述之內容的理解，看起來似乎是從信仰的角度觀之，事實上表現的乃是對其內容進行政治性的解讀，而忽略其信仰上的內涵。對其進行政治性的解讀固然無可厚非，但其指出的不過是，台灣社會關於「自由」、「民主」、「人權」以及「自決」等概念的想像，一方面受到政治系統宰制與壓迫的影響，另一方面則因為長老教會明白地表現其立場與論述，而更加深與當時社會(=國家=政治系統)之間的斷裂。

¹⁹⁸ 前教會公報社副總編輯王昭文也曾撰文指出，1970 年代長老教會發表三個宣言之後，與國民黨較親近的國語教會即公開與長老教會劃清界線，並透過媒體公式來醜化長老教會(王昭文, 2003)。

台灣成為一個新而獨立的國家」乃是以實現「上帝國」的理想，站在被壓迫者的這邊，「是基於對鄉土的認同及人民自覺的原則之精神而提出」（張清庚, 2007）。這是大家聆聽「歷史的呼喚及人民的心聲；是根據我們的信仰告白；是教會關懷國家的前途、愛同胞，負起國家存亡之責任」（張清庚, 2007: 50-1）。以此來說服其他仍持懷疑立場的信仰者。

羅光喜(2007)在分析〈人權宣言〉中的聖經觀點時，指出五個環環相扣的主題：宣告上帝主權、珍惜人權的恩賜、國家的形成與上帝、族群共和與一家多國，以及人權政府與公義領袖。其中，「上帝主權」的概念是根據聖經而來。基於此，長老教會的〈人權宣言〉始肯定人類的主權：人權乃是來自於上帝的恩賜，並且呼籲普世各國與教會共同珍惜這個來自於上帝的恩賜(羅光喜, 2007: 87)。¹⁹⁹長老教會對人權是來自於上帝的恩典之論述主要是根據《舊約聖經》，根據羅光喜的分析，因著出埃及記的訊息，使長老教會的信仰從傳統基本信仰擴大到社會關懷、族群關懷與國家關懷等，並且以使人民脫離奴役壓迫作為其優先的信仰價值，這便是「在神賜人權的恢復上做對神的服事」(2007: 89)。此外，雖然在聖經中提及較多的國家形式乃屬王國性質，亦即以國王作為國家的象徵，但在聖經的時代，以聖經為律法而形成的國家似乎逐漸擺脫以往神權法治的社會型態，而更接近法律之前人人平等的形式。因此，神與人的「立約」以及人與人之間的「再立約」實有著現代民主概念的原型。²⁰⁰據此，權利若非是來自於上帝，便是來自於參與建立國家的人民。此種神賦人權的立憲制，乃為現代民主憲政的源頭。憲法表現了人與人彼此間公平正義的基本精神，也符合上帝所具有的公義性(2007: 97)。最後，長老教會雖然仍是強調基於信仰上的告白，事實上則是期待國民黨政府能夠施行真正的民主治理，放棄威權統治的手段，尊重與維護人權與民主、自由等價值。

在陳南州牧師(1999, 2007)對此的分析中指出，該宣言可從三方面來理解：信仰基礎、社會倫理的主張，以及教會的宣教使命。這三個面向均是與自身之信仰有密切關連。首先，信仰基礎有二，其一為「耶穌基督是全人類的救主」，其

¹⁹⁹ 就改革宗傳統而言，「人權」的基礎乃是，「每一個人均由上帝的形象 (imago Dei) 所造」。換句話說，長老教會乃至於長老教會對「人權」的肯定必須是以先肯定「神權」為前提。這個具有神學內涵的「人權」概念在經過洛克、盧梭等人的轉化之後，因而具有普世性的意義。同樣地，無論如何，我們仍然可以觀察到的是，此種現代人權概念變成是以國家為前提的轉化，事實上在其消除人權所具有的宗教性之後，也同時賦予它一個不可見的「弔詭」。國家作為政治系統的自我描述，無論是民主亦或是威權體制，均不斷地試圖再現全社會，卻在這些嘗試中不斷地遭致失敗。這些失敗有大部分必須歸功於上述「人權」概念的世俗化，以及現代民主國家之形成。

²⁰⁰ 例如南非神學家維拉維森秀 (Charles Villa-Vicencio) 所言，「加爾文的神學基本上是一種抗議的神學。他在人民與上帝立約的基礎上來轉化並更新社會，這樣的神學在受壓迫者被迫與壓迫者對抗的處境中自然而然地散發出吸引力」(Villa-Vicencio, 1990: 81)。引自鄭仰恩(2007: 198)。對於「立約」說，林鴻信有不同的看法，他認為改革宗傳統強調的「約」並非是指上帝與人訂契約，而較接近「上帝的約完全是由上帝所發動」或者「上帝的應許」之說法，這也是加爾文對「約」的理解(林鴻信, 1994: 81)。

二則是「確信人權與鄉土是上帝所賜」。前者為長老教會與基督教會的信仰告白，後者則是在聖經中獲得論述上的基礎。儘管在舊約與新約聖經中均沒有「人權」二字，但對人權的關注確實是聖經的中心思想之一。長老教會對人權的看法無疑地是承繼其改革宗傳統，由於人是根據上帝的形象（*imago Dei*）所造，因此「人權和根源於上帝的創造和拯救而來的人的尊嚴和價值息息相關，它不應被侵犯，亦不容受剝奪」。第二，教會的社會倫理主張乃是人民的自決權。根據陳南州等，基督教會主張人在受造時即被賦予自由意志，因此剝奪人的自決權，不僅侵犯人權，也是違背上帝的旨意。此外，自決權或自由意志的主張乃是「肯定上帝之本性與創造的一項作為」。任何對此的侵犯都是與基督信仰相違背的。這項有關「人權」與自決的社會倫理主張從 1971 年發表的〈聲明〉到 1977 年的〈人權宣言〉均是長老教會不斷強調與重申的主題。第三，長老教會的宣教使命則是以前述的信仰告白與社會倫理的主張為基礎而進一步發展並確定下來。以聖經的教導為基礎，教會的宣教使命包括了社會關懷與社會改革。其中，社會改革的基礎便與上帝主權在世俗世界中的實現有密切關係。例如普世教協第五次大會於〈今日告白信仰基督〉的報告中指出，基督徒「受命令為實現上帝對和平、公義、自由遍行整個社會的旨意而奮鬥」；第六次大會中提出，「公義、和平、受造界的完整」等社會倫理主張，均強調俗世中的權力運作必須要向上帝負責任（陳南州，2007: 132）。

此外，陳南州(1999)對於〈人權宣言〉發表後，長老教會受到其他基督教會的批評之分析中例舉如下：信友堂、《福音報》、《校園雜誌》，以及天主教會等。信友堂支持以三民主義立國的中華民國為唯一代表中國同胞的合法政府之說詞，並以聖經教誨指出教會應該要服從政府領導等，作為其反對長老教會的基礎。《福音報》則認為教會不得談論政治、干涉政治、不得批評好政府、教會應專務傳道、教會與基督徒應該守法、聖經說要順從政府等。《校園雜誌》則主張基督徒可以主動參與政治，但教會則無權利代表信徒發言。基督徒應該關心國政，但教會則不應該自命為時代的先知等。他們認為「教會不應該以團體姿態參與政治」（陳南州，1999: 116-8）。陳南州認為這些論述雖然有其信仰上的依據，但由於政治認同與神學觀點上的差異，而主張教會應該傳福音且發表支持政府的論述，這一點仍與長老教會認為教會應扮演之角色有所不同(1999: 118)。天主教會對長老教會的異議則是與其領導階層多是大陸籍人士有關，因而影響了對長老教會的看法。

黃伯和(2007)則從教會史上對「超越」(*transcendence*)與「內蘊」(*immanence*)的不同主張出發，進一步指出教會的宣教也分為強調「脫離世俗」與「社會參與」兩種。長老教會則是繼承改革宗傳統，偏向「入世」、「參與」的先知型取向。²⁰¹

²⁰¹ 此外，鄭仰恩(2005, 2007)也提到，改革宗傳統主張「在世界中」落實上帝主權的信念，加上其積極參與政治的態度，將其形塑成一個改造世界的基督教。長老教會屬於加爾文主義的改革宗傳統，而改革宗傳統乃是近四百多年來影響西方民主發展非常深遠的一個宗教傳統。其「入世」的主張乃是奠基於加爾文所秉持的「政教分離」的兩個王國理論。由於加爾文主張的「在我們的

他認為在宣言中將信仰告白與「確信人權與鄉土是上帝所賜」相連結，便是此種內蘊主張的信仰實踐(2007: 170)。他也將長老教會所提出的「自決」原則一方面視為與聯合國人權宣言中強調的重要精神一致，另一方面也視之為一種信仰倫理的原則，具有普遍價值。自決作為信仰的重要元素表現在以下基礎之上：

自決不但是普世的人權價值，也是信仰上的上帝國倫理之基本元素。是一種以和平方式來使被壓迫者獲得釋放的手段與主張。在殘暴的殖民統治或獨裁蹂躪之下，反對人民自決，無異是霸權的幫兇，是敵基督的行為(黃伯和, 2007: 170)。

此外，黃伯和也指出，長老教會所提之自決原則也沒有與「神決」相抵觸。因為自決運動訴求的對象是壓迫者，而非是上帝。雖然自決原則在長老教會的人權宣言中似乎以「新而獨立的國家」作為其具體的表述，不過比起直接使用獨立或是統一等語彙來進行陳述，仍是較為普遍且更合乎信仰原則的主張(2007: 175)。在此值得先提出的觀點是，長老教會的「自決」主張與其時海外台獨運動所提倡的「獨立」是兩個截然不同的概念，也與黨外運動所主張的「獨立」有所差異，其各自的基礎也不相同。關於此點，雖有一些學者已經指出來，但並未說明其中的運作機制，以致於對台灣民主化過程的開展與理解，僅停留在政教關係的表面打轉，例如對政教分離、政教制衡等原則的描述。

「自決」的概念乃是超越統一或獨立等政治議題的。換句話說，無論是主張統一或獨立，均無損於人民擁有「自決權」的這個事實。自決權也不會因為統一或獨立的達成而消失。²⁰²對此，黃伯和指出，台灣教會主張「自決」，首先是針對威權統治的國民黨政府，在民主化與政黨輪替之後，則是轉向中國霸權。這一點毋寧是清楚的。就此而言，長老教會主張「自決」乃是一項宗教上的命題，必須被定位為「宗教溝通」，而非其對政治場域的干涉或發表政治性主張。對長老教會乃至於改革宗傳統而言，「自決」作為一項由上帝所賜與人類的根本權利，必須在追求自由、民主與正義的社會演化過程中，才得以發揮其作用。然而，國民黨政府毋寧是將此基於宗教信仰的主張逕自解讀為是對台灣獨立的「政治溝通」，更有甚者，透過其所掌控的領域，諸如經濟、媒體等，從政治宰制的角度

經驗中沒有一件事是不必從屬於上帝旨意之下」(神治論, theocracy, 亦即, 上帝在神聖與世俗世界中的至高主權), 或者改革宗倫理學家勒曼(Lehmann, 2006[1963])所詮釋的「上帝是歷史與世界的主宰」, 因之, 就連政府都是上帝所設立的。但對於不義之統治者, 一般的基督徒要忍受並等待上帝的救贖, 但政治體制中的監督者或次要官員則具有抵抗暴君的責任。當統治者違反上帝旨意時, 人民不應該服從之。這便是十六世紀時, 加爾文所提倡的「體制內革命」以及「不服從的公民抵抗權」之內涵(鄭仰恩, 2005: 230)。

²⁰² 例如楊啟壽認為, 教會所主張之人民自決原則是屬於人性尊嚴與人權之範疇, 因此能夠獲得國外教會的肯定與支持。然而, 台灣獨立或統一的議題「卻非直接是人權問題而是政治性議題。人權是不變的原則有其絕對的價值, 但政治議題卻是相對的、可妥協的, 是不適合以是非論斷, 不能成為一貫不變可堅持之原則」(楊啟壽, 1999)。

對其進行一連串的批判與攻擊。然而，過去的研究，除了討論政治與宗教在此時期所扮演或發揮的角色與功能之外，對於其個別的運作如何得以促成社會演化與分化發展，乃至於民主化過程的開展等，均未給予太多深入的思考。因此，本研究主張必須關注的問題是，「如果自我描述為威權體制的政治系統必須要能夠具有正當性的代表社會整體，那麼其何以能夠轉變其自我描述，而朝向民主或其他體制發展？」此外，宗教系統總是以另一套符碼或區別，例如內在性／超驗性、神聖／世俗等，作為論題化其環境的運作。在這之中，「民主」並非是其選項，那麼何以一個追求信仰、以上帝為最終依歸的宗教，能夠發揮其所具有的民主化潛能，促使台灣社會走向這條路？最後，在社會的層次上，尤其是在以功能分化為主要特徵的現代社會中，「民主」的概念又是如何被政治與宗教系統，或者是其他功能次系統，予以論題化的呢？這個問題將持續作為本研究的主題，並會在後面的論述中予以嘗試回答。此外，本文也認為這些在帶入對社會系統的一般性理論之探究後，始有可能獲得釐清。

第二節 台灣基督長老教會「政治」行動的正當性及對系統分化的可能貢獻

延續上述對長老教會於 1970 年代所發表文件的討論，其中最為重要的一點毋寧是，以上帝或信仰為其主張的最終依歸。這是構成相關論述的正當性來源，且此正當性也只能是來自於長老教會內部之運作。這一點對於台灣社會民主化之開展而言毋寧是首要且是相當重要的一個分析面向。此外，若是從台灣史上長老教會與執政者的互動而言，〈人權宣言〉雖是首次與戒嚴的殖民政府攤牌的動作，卻不是突兀的主張(黃伯和, 2007: 176)。更重要的是，長老教會所主張的「新而獨立之國家」，與當時的海內外台獨運動所主張的台灣獨立，其內涵並不完全相同。黃伯和對此的解釋是，長老教會的台獨主張，指的是有信仰意涵與反省的「台獨」，而其信仰意涵與反省乃是蘊藏在「新」字之中。他清楚地指出，長老教會認同台灣應該成為一個獨立的國家這件事，不全然是以政治意識型態為基礎。除了點出長老教會強調「革新」與「獨立自主」之外，也指出了「教會並不是為獨立而獨立的信仰訴求」(2007: 176)。據此，至少就長老教會論述的基礎而言，其獨立不必然是政治上的獨立，而是信仰與神學內涵上的獨立。更重要的是，也只有秉持此信念，長老教會才能夠「具有正當地」繼續不斷地關注台灣社會，給予其思想與行動上的論述與解放。

若比較〈人權宣言〉與先前發表的兩份文件之篇幅，雖然宣言要短得多，但對台灣社會造成的影響卻可能較另外兩篇文章要大得多。該宣言中「新而獨立的

國家」之主張直接抵觸當時國民黨政府的禁忌。儘管在此之前亦有其他團體或個人發表類似的言論，但終究是受到國民黨政府有效的鎮壓與控制。例如 1960 年《自由中國》雷震案，警總以「知匪不報」與「為匪宣傳」為名，逮捕《自由中國》雜誌創辦人雷震及編輯傅正。《自由中國》在 1949 年創刊之際，尚獲得國民黨高層支援，但隨局勢改變而將砲口對準執政當局，因此埋下導火線。雷震將思想化為行動，籌組新黨，犯了當局大忌。在其被捕後，《自由中國》也因此停刊。此外，1964 年彭明敏案，台大政治系主任彭明敏與學生謝聰敏、魏廷朝共同起草「台灣人民自救宣言」，文中指出「一個中國，一個台灣」已是事實，並且要推翻蔣政權，建設新國家，成立新政府等。彭明敏遭判刑 10 年，1965 年特赦出獄，隨即逃亡瑞典尋求政治庇護，國民黨政府以「內亂罪」通緝，於 1991 年撤銷(柏楊, 2005)。然而，在長老教會所進行的一連串行動中，國民黨政府卻無法有效地予以壓制。儘管小動作不斷地出現，基本上並未真正制止長老教會對台灣社會與政治持續地給予關注。²⁰³

在此過程中，長老教會所受到的壓力是內外兼具的，例如多數教會的主日禮拜遭到監視、監聽，根據張宗隆(張宗隆, 2007: 63)的敘述，也有信徒向牧者施壓，希望不要提及有關人權宣言與社會公義的內容等。國民黨政府對長老教會的監控以及教會內部對信仰與政治之關係的質疑，並未影響長老教會對此的信念。這是因為長老教會所持之立場與論述均能夠在自身的宗教傳統中找到正當性的基礎，即便受到質疑與批評，長老教會也能從宗教信仰與神學的立場來化解並說服其他人接受這些論述。²⁰⁴這一點是重要的。就此而言，台灣社會的演化與功能次系統之形成與分化或可從此觀之。宗教系統所具有的自主性在此之前是不完整的，包括基督教在內的各教派，以及其他宗教團體等所面臨的處境皆是如此。²⁰⁵自 1949

²⁰³ 例如楊啟壽即指出，在〈人權宣言〉發表之後，國民黨政府嘗試修訂「寺廟教堂條例」或「宗教保護法」以管制教會的宣教活動。但這些條例不僅遭到長老教會的強力反對，同時也因不受其他宗教團體支持而作罷(楊啟壽, 2007: 117)。另外，1979 年美麗島事件(高雄事件)之後，國民黨政府逮捕教會人士的舉動，並未讓教會就此保持沈默，反而是促成台灣社會發展上的重要改變：人民與反對黨的出現。

²⁰⁴ 例如陳南州歸納長老教會內部異議的理由如下：教會不可發表政治性聲明、教會只能傳道、教會涉及政治會不利於傳道、教會聲明會危害國家安全、國民黨政府政績良好、教會不可違背國策、〈聲明〉、〈宣言〉是少數人的意見等(陳南州, 1999: 115)。此外，他對這些理由的看法是，教會對傳道、宣教的定義過於偏狹，需要進一步討論與澄清，甚至必須深入瞭解教會存在的本質與意義(1999: 116)。

²⁰⁵ 本文的另一個主張隱含於此，台灣近年來所面臨的民主的危機與民主如何深化的問題，仍然顯示的是台灣社會中系統分化與演化的發展並未完成。就政治系統儼然可自我描述為民主體制而言，其並未與其他功能次系統有真正的分化發展。情況毋寧是，這個分化尚未完成，不僅如此，其更遭遇魯曼所謂的「去分化」(de-differentiation)的危機。近年來政治系統與其他領域的關係或可指出這個影響民主化與民主深化之發展的危機。不僅是政治與法律系統相互掛勾，而非相互排除且彼此獨立、互賴之運作，政治與經濟、宗教、教育、科學等系統的耦合在某些面向上也是如此。這個「去分化」的危機也正好表現了台灣的民主深化之問題，以及台灣民主化發展的未竟之功。或許，也只有在此基礎上，亦即政治與宗教系統的分化、耦合，以及相互滲透，而非相互干涉的基礎上，長老教會的自決主張更會具有現代意義，這表現在「教會或宗教團體秉持宗教人的獻身來共同為社會的公義及和解找出可行的途徑」(黃伯和, 2007: 175)。

年國民黨退居台灣迄今，在國民黨威權統治之下，各個宗教團體的運作都必須是在不抵觸或不反對既有政權的前提下始得以順利運作。政治系統凌駕於社會中的所有面向，如經濟、教育、宗教等(若林正文, 1994)。²⁰⁶從歷史資料的耙梳中，本研究提出的看法是，至少就台灣的民主化過程而言，宗教(長老教會)與政治系統於 1970 年代對立的明朗化乃是社會中功能次系統分化的基礎。由此開展出來的關於人權與民主的豐富語意，在宗教系統(長老教會)內部因著信仰的緣故而得以維持，並且在其逐漸獲得自主性運作的同時，得以「促成」其他次系統的形成，無疑是構成了台灣民主化過程中相當重要的一環。

就上述三份文件的討論而言，長老教會基於信仰而行動的立場是無庸置疑的。然而，如此地以信仰為根基的「宗教行動」，在何種意義上能夠對台灣民主化的開展造成影響，並且何以有潛力作為繼續此過程的推動角色，或許是值得深入思考的問題。教會與國家的互動一直都在西方宗教史中佔有重要地位。長老教會所承繼的傳統同樣也無法自外於此。更有甚者，將長老教會於 1970 年代迄今的一連串行動定位為「宗教行動」或許才是較為適當的。這其中所呈現的宗教與政治之關係的糾葛，才是理解現代社會民主與民主化所面臨之困境的較好面向。據此，本文認為必須將長老教會的行動定位為「宗教溝通」或宗教行動，而非政治行動，對理解台灣民主化之開展或許是較為適當的。宗教系統與其環境之界線的維持在長老教會的論述中不斷地可以被觀察到。例如金輔政對人權宣言事件的描述說道：

教會對內外環境的體認且本於教義，維護人權尊嚴，並照顧弱勢，走出教會，積極關懷社會，不論是「國是聲明」、「我們的呼籲」或是「人權宣言」，已明白對「宗教不涉入政治」的論點，體認在公義、憐憫弱者及救贖的恩典下，教會獨善其身的想法不僅不切實際，而且會鼓勵不公不義的惡行茲長(金輔政, 2007: 77)。

此外，楊啟壽指出長老教會總會於當時發表的聲明、宣言，以及對人權的關懷與社會行動等，無不受到社會上不同團體與個人的質疑，因此，教會領袖不得不根據聖經「重新詮釋教會宣教的意義和內涵」(楊啟壽, 2007: 118)。由於強調教會的宣教不可能與當地的人民脫離，因此將宣教重新理解為是一種「整全的宣教或是上帝國的宣教」，並以此為基礎，對人權、社會正義等議題的關注便可獲得神學與信仰上的正當性。在系統形成與分化的社會演化過程中，宗教與其環境(就

²⁰⁶ 若林正文將提出「台灣型威權主義體制」，其特徵包括「疑似列寧主義黨團體制」、「以法統體制排除大眾」、「政治菁英的二重結構」、「對外部正統性的依存」、「二重的伺從主義」等。黃富三則認為除此之外，尚須加上一個結構性因素，亦即外省少數統治本省多數的族群問題，因此稱之為一種「斯巴達體制」。他指出國民黨政府所實施的戒嚴體制有以下特徵：軍事色彩濃厚、政治權力之壟斷、經濟權之掌控，以及思想、行為之統制(黃富三, 2001: 8-10)。

民主化的過程而言，所指為政治系統)的界線也不斷地在改變。²⁰⁷由於長老教會所訴求的人權與民主等概念，本來就深植於其所承繼的改革宗傳統之中，並且就其運作而言也是採取改革宗傳統的「民主代議制度」。²⁰⁸林鴻信(1994)對加爾文神學的研究提到，這種民主代議制度的主張可在加爾文所著之《基督教要義》中，對牧師的選立方式之討論中尋得。加爾文認為牧師之選立應採「投票選舉」的方式。然而，重要的是，加爾文所謂的選舉乃是「敬拜處境下的選舉，而非政治性的選舉」(林鴻信, 1994: 147)。即便他主張應該採用較為民主的方式來決定服事上帝的人選，但這種民主方式仍是必須在敬拜的氣氛中，以禱告的心情來尋求上帝的旨意。由此可知，儘管在改革宗傳統中已然隱含了現代民主之形式，但其內容卻是完全不同的。²⁰⁹因此，就台灣民主化的開展而言，長老教會毋寧是以此來對其環境中的激擾進行其自身之「溝通」。據此，我們或可主張，長老教會的自我指涉運作與當時台灣社會中政治系統的分化是同時並進的(co-evolution)。

此一對台灣社會民主化之開展及其發展過程的重構，一方面必須將長老教會與國民黨政府自 1970 以來的互動視為社會演化與系統分化的開端，另一方面則是在定位長老教會之行動為「宗教行動」(或宗教溝通)的同時，將國民黨政府對社會的控制視為是一種尚未與其他系統分化的政治系統的自我描述。這個自我描述表現為「政治行動」或政治溝通。據此，台灣社會民主化的開展之所以可能的原因便不僅是可以簡單地歸因於蔣經國個人所扮演的角色，或者是經濟自由化導致政治民主化的發展等論述。至少，這兩者均將台灣民主化的動力置於政治系統內部，或指涉的是與政治系統有關的面向，換句話說，根據林本炫，就是國民

²⁰⁷ 長老教會是否便可等同於宗教系統，或許是可以討論的。然而，就台灣民主化發展而言，在沒有其他宗教團體得以與政治系統相抗衡的情況之下，亦即政治與宗教系統尚未分化的狀態，長老教會能夠以自身的理念與論述來對其環境(政治系統)製造出激擾。因之，在系統分化的演化上，我們或許可以暫時接受這樣的等同。然而，在政治與宗教系統某種程度上的分化之後，這約莫出現在民主進步黨成立的 1980 年代，亦即，可以觀察到的是，宗教與政治系統均獲得相對自主性、封閉性的運作，也得以自行生產有關政治或宗教的溝通。換句話說，不再如 1950 年代至 1970 年代，政治系統一言堂式的威權統治，而必須考量其環境的複雜性了。

²⁰⁸ 長老教會所實行的「代議制度」，就宗教信仰的面向而言，毋寧是對人的本質的不信任，而發展出來的一種制度。當然，這種制度必須以某種絕對、不可否定之存在為根基。這個存在當然就是對上帝與基督的信仰，並且肯定上帝乃是唯一的主權。根據鄭仰恩(2007)，改革宗傳統強調基督在世間的絕對主權，因而反對任何形式的「自我絕對化」主張。無論是意識型態、政治領導者，甚至國家等，均不能僭越上帝的主權。既然否定任何形式的自我絕對化，意指除了基督之外，所有的信仰上帝的基督徒應該都是平等的，這使得改革宗發展出一種民主與共和的精神。基於對「墮落人性」的不信任，政府與教會均在制度上強調「民意」與「監督」的重要性，前者指的是基督徒均有能力與權利在信仰的基礎上落實上帝主權的信念，後者則由於所有人均有此能力，因此彼此監督也是必要的。這種代議制度不僅成為現代民主政治的基礎，落實於瑞士、法國、英國、美國等，其更是實現上帝旨意的過程(鄭仰恩, 2007)。

²⁰⁹ 馬太福音 20: 25-8 的經文段落說明了教會權威的內涵。教會權威應用於服事，這段經文被認為是教會民主化的根基。據此，教會權威應該避免教會政治上個人的獨裁與專制，並採行民主的治理模式。教會的民主是用來維護教會的權威。「教會的民主並不同於社會上一般人所高喊的民主」，其不是透過個人意見的表達與溝通所產生的民主，而是以信仰為根基所產生的共同信念(林坤麟, 1991)。

黨政府從硬威權到軟威權的轉向，在某種程度上促使台灣從形式民主轉向實質民主的發展。這些論述忽略了政治系統的內部分化，以及與社會中其他功能次系統之分化且耦合、相互滲透之運作的可能性，或許才是較為有效地理解台灣民主化開展與維持的方式。在此過程中，政治系統所嘗試給出的自我描述，包括從硬威權到軟威權，從形式民主到實質民主等，均必須是在政治系統自身的運作中完成。此政治系統的運作受到宗教系統（以長老教會為首）為追求自身「信仰自由」、「宗教自由」所製造出來的「溝通」之激擾，並對之進行溝通的結果，一方面導致政治與宗教系統的分化，另一方面在這兩個面向的演化發展上，亦即系統的外部與內部分化，台灣民主化的開展始有可能出現。²¹⁰政治系統為因應與解決其環境（宗教系統）的激擾（長老教會發表的文件、製造之「宗教溝通」等），因而必須一方面提高自身之複雜性來回應，但作為其結果之一，在提高自身複雜性的同時也增加了其環境的複雜性，但這個環境包含了不僅是宗教次系統，尚有其他諸如經濟、教育等社會系統，以及心理系統等。一旦開啟了系統分化的社會演化過程，其便朝向的是一種自我指涉的複雜性增加，同時也是化約之運作(Luhmann, 1992: 288, footnote 18)。²¹¹我們對民主與民主化的分析便是必須以此為基礎，進一步探討宗教系統在其中所扮演的地位，及其與民主、民主化的關係。

第三節 台灣基督長老教會與民主化：社會演化與系統分化之產物

台灣社會的民主化發展或許不過是一種社會演化與系統分化的突現物（emergent）。作為突現物，宗教與政治系統對民主與民主化的想像是不同的。長老教會對民主與自由的追求乃是以宗教信仰為基礎。換句話說，這些如今被稱之為民主的理念均有其宗教或信仰上的根基。對基督宗教或長老教會而言更是如此。然而，這也不是說民主就必然會是政治系統運作的目標。相反地，政治系統自我描述為民主的這個運作也同樣不過是一種歷史上的偶然（contingent），其系

²¹⁰ 例如神學家莫特曼（Moltmann）說道，「信仰的自由...驅使人們從事解放性的行動，因為它迫使人們在剝削、壓制、疏離和被擄的處境中痛苦地察覺到苦難」（引自鄭仰恩，2007，頁 185）。對信仰自由的追求促使人們進行解放行動，反過來說，這個解放行動必須自始便具有信仰與神學上的內涵，其他對自由的追求均不及對信仰自由的追求來得有效果。這是因為宗教系統特有的功能導致其得以將有關承諾的問題予以論題化，並且作為宗教系統運作的根本區別圖式（或基模）。換句話說，若是無法解決對承諾進行溝通的正當性，那麼對承諾的保證與堅持也就無法存在。信仰自由確保了承諾的持續與有效性，因此，對任何信念的堅持與主張背後均有可能落入「類宗教」（quasi-religious）的論述，其原因便在於此。例如馬克斯主義，乃至於本文所論述之社會系統理論，均被某些人稱之為是一種「宗教」，具有宗教上「信仰」的特性。

²¹¹ 根據魯曼，世界的演化增加其自身的「不可能實現性」（improbability）。就此而言，它是一個不可重複的歷史實體（historical entity）。

統的內部分化同樣也是如此(Luhmann, 1998[1992]: 60-1)。²¹²更精確地說，政治系統的功能是生產具有約束力的決定，而非是生產出具有（現代、西方）民主內涵的元素。長老教會參與爭取民主與自由的動機不僅與反對運動者不同，也與民運人士有所差異。這些長老教會人士乃是秉持著宗教精神，他們並不追求所謂的政治利益(陳茂雄, 1999: 37)。這一點在長老教會的論述中隨處可見。此外，長老教會言必稱上帝或者以信仰為基礎的論述方式也清楚地指出，這些對社會中所謂「政治議題」的關心，必須要能夠在其自身的宗教信仰中取得正當性，否則便難以為之。²¹³這樣的正當性一方面正好可在其悠久的傳統中尋得，另一方面則是與宣教在社會中所扮演之角色有關。據此，長老教會對政治事務的關心有其神學上的基礎與正當性。這一點在許多研究中已獲得證明。不過，就台灣社會的發展而言，這個正當性在長老教會中仍有待論述，尤其是在與國民政府交往的過程中，這個正當性的來源問題不斷地受到挑戰，而其無法獲得完善解決的原因之一便在於，台灣社會與文化的發展歷程不同於西方社會，因此在論述與繼受的過程中難免會產生差距。

就長老教會參與台灣民主化運動之原因的分析而言，大多數的論述區分為內在與外在因素，或者遠因與近因。例如王崇堯(2007)指出長老教會除了受到國民黨政府的過份干預有關之外，也可能是出自教會內部的「自覺運動」。²¹⁴後者是受到普世教協對人權、社會公義之關心，以及第三世界「解放神學」之影響。就此而言，這個所謂的「自覺運動」就長老教會與世界各教會的關係而言，似乎也是一種外因。但就信仰傳統與神學傳承而言，「自覺運動」的基礎也早已隱含於自身的改革宗傳統之中。據此，長老教會的改革宗傳統迫使其無法不將對社會與政治的關懷納入行動與論述上的考量。鄭仰恩即將長老教會參與台灣民主發展的動機與動力分為兩大類，其一長老教會的歷史傳承，其二則是其本土經驗。前者可再分為「改革宗的信仰傳統與體制」以及「普世神學思潮的影響」，而後者則有「本土化的歷史經驗和宣教經驗」以及「被迫退出普世教協」等因素(鄭仰恩, 2005: 228)。此外，他也指出長老教會於 1970 年代發表三份文件的主要決定因素有六點，其中「具有改革宗特色的信仰與體制」、「本土化的歷史經驗與宣教經驗」、「普世神學思潮和運動的影響」等三點為遠因，而「被迫退出普世教協」、「台灣的政治困境和危機意識」、「宣教施予本地教會領袖的直接參與」等三點是為近因

²¹² 另外參考魯曼(Luhmann, 1990[1981]: 234)。

²¹³ 李約翰也指出，長老教會所發表的文件引發國民黨政府的反感，而想盡辦法打壓視其為叛亂組織。然而，長老教會並未有政治野心，也無顛覆政府取代政權之企圖，其目的在於喚醒台灣政府與人民關心自己的政治命運。此外，長老教會更是瞭解其政治關懷及言論，乃是出於信仰，而非其他(李約翰, 1999: 52-3)。

²¹⁴ 林本炫以及大多數研究者，以及多數碩博士論文等均認為長老教會於此時期積極行動的原因主要是受到國民黨政府對宣教事務的過份介入。這是一種訴諸外因的詮釋。儘管這樣的觀察有其道理，然而，若是忽略長老教會本身所具有的推動民主化之潛能，以及缺乏對相關機制如何得以啟動的分析，或許並不足以描繪台灣民主化的開展。據此，社會系統理論以及有關系統形成與分化的論述正好可用來補足此缺失。參考鄭仰恩對長老教會參與台灣民主化發展之動力的討論(鄭仰恩, 2005: 228)。

(鄭仰恩, 2007: 190-2)。雖然長老教會持續秉持著自身之理念與執政當局進行不同程度的抗爭，但其對台灣民主化運動的「政治性參與」或許是於「美麗島事件」前後才逐漸浮上台面。一般而言，「美麗島事件」被視為台灣民主化發展過程中的一個關鍵事件，其不僅象徵了國民黨政府願意啟動民主化的開端，也指出了一個在社會演化與系統分化上的關鍵點：政治系統的內部分化，以及長老教會與黨外運動的匯流。其造成的後果之一便是使社會取得朝向民主化發展的可能性。然而，作為民主化發展的重要關鍵點，我們有必要將這個事件置於社會演化與系統分化的辯證過程中，藉此討論該事件如何能夠具有開展民主化的可能性。對這個發展與可能性的論述或可從台灣社會結構與語意的變化來進一步理解。

首先，長老教會與黨外運動不僅是要在分析上予以區別，在實作上也是不同的。兩者的匯流乃是歷史的偶然結果。對此，張俊雄的觀察毋寧是正確的，他指出當時與黨外運動有密切關係的其中一個團體便是長老教會。初期，長老教會與黨外運動並未結合，而是各自發展，且長老教會所提出的三份文件也是在黨外運動之前所提出。因此，在這一波反對運動中，長老教會不僅是走在最前端的團體，其「對黨外運動理念的形成與思想的影響，是無可言喻的」(張俊雄, 1999: 7)。²¹⁵金輔政也指出，在台灣社會中，教會路線與台獨路線（包含 1970 年代的黨外運動），乃是相輔相成齊頭並進；在國外，台獨運動與教會的自決運動，卻由於海外台灣人意志表現較國內強烈，使得教會的自決運動較為保守(金輔政, 2007: 78)。²¹⁶然而，長老教會以「自決原則」作為理論與行動基礎，一方面不僅符合基督教的改革宗傳統，另一方面從宗教自由到人權與民主的追求，賦予其「宗教溝通」在世俗上的正當性。黨外運動與長老教會關心政治的出發點並不同，後者乃是基於宗教信仰上的緣故。因此，長老教會關心國是與黨外運動只不過是殊途同歸。但這不表示兩者之間在一開始即存在有緊密的互動關係。根據張俊雄的說法，他認為黨外運動與長老教會的匯集乃是從「美麗島事件」才開始出現(張俊雄, 1999: 9-10)。儘管在該事件之後，長老教會與黨外運動有較之前更為密切的關連，但也不能就此認為長老教會的政治與社會關懷與黨外運動的內涵是相同的。或許我們先假定，長老教會提供的是台灣民主化過程中相關論述與理念的正當性，而黨外運動則是將這些論述與理念予以再編碼，而使這個正在逐漸進行內部分化的政治系統得以溝通之。更重要的是，就其被定位為一個政治事件而言，「美麗島事件」乃是當時作為政黨政治之發展的「有效」契機。據此，至少就系統運作的層次而言，長老教會與黨外運動的關係必須要予以釐清，前者仍是以信仰與宗教為

²¹⁵ 例如金輔政也提到長老教會所出版的刊物《教會公報》在沒有黨外雜誌時，扮演了支撐民主改革的聲音，待黨外雜誌出刊後，教會公報始回歸正常(金輔政, 1999: 20)。

²¹⁶ 林鴻信對預定論的討論中提到德國社會學家 Weber 發現資本主義的興起與預定論有關。這表示的是，教理上的主張對在世俗的運用上產生副作用(林鴻信, 1994: 127)。對於預定論與資本主義之興起兩者間「選擇性的親近」關係，並非加爾文所預見的。當預定論成為當時普遍的語意之後，隨之也改變了社會結構的特徵與發展。這或可視之為宗教與經濟系統之間的耦合，其結果已是眾所皆知。

其行動的正當性來源，而後者則是以政治性訴求、手段為主。

「美麗島事件」與長老教會的耦合或可以下列事件說明。1979 年黨外所舉辦的「世界人權紀念大會」，據稱其靈感是來自於長老教會的牧師，該會後來卻演變成「美麗島事件」。在此之前，長老教會與天主教會即於每月舉辦「人權祈禱會」，並計畫在 1979 年世界人權宣言十週年時舉辦紀念大會。施明德知悉後希望能加入為聯合舉辦單位。洪振輝以幾個理由說服黨外應該舉辦大型的活動，其中之一如下：

教會是站在信仰的角度關懷人權，但是，黨外站在政治立場爭取人權，你們的危機較大，因此，你們爭取人權步伐應該比教會更積極。黨外要舉辦更大型的人權大會才對(洪振輝, 1999: 64-5)。

在施明德因美麗島事件被捕後，其辯護律師指出施明德舉辦人權大會並無政治顛覆動機，且將之歸因於長老教會的建議，以強調動機上的單純性。李約翰對此事件的描述也提到，12 月 9 日在台中民族路教會舉辦的聯合禮拜中，包括高俊明牧師，以及進行監視的國民黨政府情治單位人員等，均出席該禮拜。教會並在禮拜後舉辦座談會，其中長老教會的牧師、信徒，以及《美麗島雜誌》人士等也有出席，一同關心政治改革與人權等相關議題(李約翰, 1999: 52)。在此事件之後，張清庚曾因為「美麗島事件」而被警總約談，並觀看其他被約談者的影片。在該影片中有被約談者提到參與該運動的原因是受到長老教會〈人權宣言〉的影響。他認為這樣的作法突顯執政當局對該事件的解讀是與長老教會脫離不了關係，因而有濃厚的警告意味(張清庚, 1999: 48)。對此，王崇堯認為「當時的長老教會可說是很多黨外人士的精神寄託」(王崇堯, 2007: 150)。此外，這指出的是，藉由對「人權」作為主題的論題化過程，長老教會、黨外，以及國民黨政府等發展了各自不同的觀察與描述之運作。此間，長老教會與黨外毋寧是站在與國民黨政府不同的位置，但這也不是說，長老教會與黨外對此進行論題化的內涵是相同的。研究顯示正好相反，這或可說明長老教會與黨外運動並非一開始便是緊密結合的，這兩者的耦合關係或許是能夠予以描述，但卻不可將這兩者混在一起。

從結構與語意的辯證觀點而言，長老教會、黨外，乃至於國民黨政府等，在此演化與系統分化的「漸進」過程中，其各別地經驗了且也為此辯證關係作出各自的貢獻。²¹⁷就長老教會而言，其系統自主性的發展與其對結構與語意之辯證的經驗，或可從三波神學本土化運動談起。長老教會的神學本土化運動與其從社會服務轉向「社會行動」有密切關係。在經歷 1970 年代的風波之後，自 1980 年代起更是全面落實其社會關懷的行動。²¹⁸根據王崇堯對台灣本土神學發展的探究，

²¹⁷ 有研究者稱台灣的民主化運動為一場「漸進式革命」或「寧靜革命」(黃富三, 2001: 62)。

²¹⁸ 例如 1979 年美麗島事件、1980 年林義雄事件、勞工問題、少女賣春問題、母語問題、原住

指出了三波本土化運動(王崇堯, 2005, 2007)。第一波本土化運動始自日本殖民初期至 1940 年底在台宣教師因戰爭被迫離開台灣為止。在此期間,長老教會發展出來的自治、自養、自傳的三自運動是為最早的本土化運動(吳學明, 2006: 107-185)。²¹⁹第二波本土化運動始自戰後 50 年代,至 1970 年代為止。在此時期,長老教會受國民黨政府政治文化的影響,使本土化轉向為「中國化」,融入中華文化體系,「不自覺地以中國文化思想為背景來思考台灣本土神學的走向」。王崇堯將這個時期的神學本土運動稱之為「本色化」(indigenization)(王崇堯, 2005: 108-125)。²²⁰1970 年以後的神學本土化發展則出現第三波轉向,朝向以台灣為主體的神學思潮。在此時期,長老教會不僅發表了〈對國事的聲明與建議〉這個歷史性的文件,而成為台灣本土社群中第一個表達政治主張與理想的宗教團體,也是其來台首次的政治公開聲明。另一個促使其發表的因素則是西方批判性的政治神學、黑人神學、女性神學及拉丁美洲的解放神學之興起,影響 WCC 的態度與方向,透過時任 WCC 的「神學教育基金會」(The Theological Education Fund)執行長的黃彰輝牧師所提出的「處境化神學」概念,進而影響台灣長老教會未來的神學走向(王崇堯, 2005: 111)。其間經過宋泉盛牧師的「第三眼神學」與「故事神學」、80 年代王憲治牧師的「台灣鄉土神學」之建構、高俊明牧師等人的推動,而在 1975 年 11 月發表〈我們的呼籲〉,以及 1977 年 8 月發表的〈人權宣言〉,終而確定了長老教會的政治與社會倫理關懷。在黃彰輝牧師主導而由 WCC「神學教育基金會」出版的《處境中之事奉:神學教育基金會第三委任執行計畫》一書中提到第二波「本色化」與第三波「處境化」神學的區別,前者乃是傾向從文化傳統的層面來思考,而後者更加以考慮所處情境的特殊性,而非僅以文化傳統為主要依歸。

在處境化神學提出之後,接著在此時期所發生的一連串影響長老教會運作的事件,從而導致長老教會必須重新思考自身之定位與走向,同時也必須取得神學上的正當性。然而,執政當局之所以會對長老教會採取某些壓制或控制的手段,也不是因為任何推動民主化的因素。相反地,執政當局一方面希望恢復並鞏固自身執政的正當性,這個正當性決不是以民主為前提,另一方面在尋求統治正當性的過程與使用的手段中,其對長老教會的壓制與控制行動反而引起了相反的效果。這個非預期性的結果導致的是執政當局必須有所妥協,採取「民主化」的策略以維持統治上的正當性,與此同時,其也使得長老教會對自身之政治與社會關懷方向更為確定,終而對政治系統引發了足夠的激擾,促使政治系統更進一步的退讓與權力的下放。因此,這個處境化神學不僅是包含了本色化的內容,更是必須從

民的權益與尊嚴問題、軍人干政、學運等民主化問題、520 事件(農民運動)、台灣主權問題、二二八公義與和平運動、退聯合報運動等(鄭仰恩, 2007: 192)。

²¹⁹ 三自運動的期間為 1865-1945。

²²⁰ 另外參考王崇堯(王崇堯, 2007)。鄭仰恩也提到,這個時期神學本土化內涵的轉向指的就是,讓神學具有「台灣性(Taiwan-ness),並落實在所有不同的神學層面和學科裡」(鄭仰恩, 2007: 200)。

當下的情境出發，納入更多的考量。這不僅是一種不再以過去為唯一依歸的思考作法，更體現了一種「動態性」。換句話說，在解釋長老教會於 1970 年代前後態度上的轉變必須考量到這個從靜態到動態觀的變化過程，這樣的觀點正好符應於社會系統運作上的動態性。²²¹「處境化」如何取得系統自主運作的特質？或者，「處境化」如何成為系統的自我描述？黃伯和提出了「處境性—處境化」來作為判準，而處境性必須為處境化神學的批判前提(王崇堯, 2005: 114)。²²²「處境性」(contextuality)的意義有二，其一為「必須確定處境能否在『上帝的宣教』此判準上產生意義」，因而「處境性」乃為處境化神學前的「良知化」(conscientization)過程；其二則是此「良知化」過程「只能經由基督徒參與投入其所處情境，才會有能力回應、去從事處境化神學」(王崇堯, 2005: 114)。由此，我們可以清楚地看到，這個處境性與處境化的辯證關係不僅只能是宗教團體(系統)自身的內部運作，其也只能且必須在自身之中獲得實現。²²³這是長老教會於 1970 年代前後之態度轉變的關鍵因素。

據此，「處境化」神學概念的出現以及其為 1970 年代長老教會所普遍接受，象徵的便是台灣社會宗教與政治系統的分化之開端。在此時期，除了長老教會之外，固然還有許多其他宗教團體，然而就與政治系統的耦合關係而言，這些宗教團體只能說是「仍處於政治系統的控制之中(論題化)」，而其與政治系統的分化乃是受到長老教會與政治系統的耦合關係而得以展開。因此，「處境化」概念的提出使得過去以中國文化傳統為依歸的作法受到質疑，而出現轉變的可能性。這個轉變即是「以台灣為主體的思考」如何可能的問題。這一方面固然受到執政當

²²¹ 如王崇堯所說，黃彰輝牧師使用「處境化」一詞便是要傳達所有與「本色化」有關的意涵，「但也尋求超越，更有動態概念來面對社會及文化本身的變遷，這也是未來導向」(王崇堯, 2005: 113)。

²²² 處境化的神學論述與加爾文傳統有密切關連。在《基督教要義》第一卷第十四章第二十節中，加爾文提到了「繼續中的創造」之看法。改革宗則擴延此看法，發展「創造不是歷史的過去，而是繼續中的創造」之神學觀點。換句話說，創造乃是繼續不斷進行中的完成過程(ongoing accomplishment)，這是一種現在進行式，同時也是現在完成進行式。這也是一種動態的觀點，而非靜態地接受既有的神學論述。此種對神學詮釋的看法成為日後改革宗傳統在面對社會、政治等面向時，能夠不斷思考與反省自身的基礎。此外，改革宗的理想就是改革，以上帝的化為根據不斷地追求改革與更新，進而使有形的教會朝向無形的教會發展，後者才是加爾文所謂的真教會。參考林鴻信(1994: 49, 136-7)。

²²³ 例如鄭仰恩對信仰告白的討論中指出，改革宗傳統發展出一種「以告白來服從的詮釋學」，也涉入一個「持續性的詮釋過程」。其解釋是，在面對新的時代處境，改革宗教會會因為告白信仰的緣故而重新檢視或詮釋既定的信念，以及其視為理所當然的神學前提(鄭仰恩, 2007: 202)。這與加爾文論到基督具有的三個身份，亦即先知、君王、祭司，且這三者均必須是受油膏抹有關。根據 Blaser，此一對基督身份的看法導致三種影響，其一，肯定耶穌在人世間的主權，換句話說，傳福音就是要改變這個世界。其二，傳福音是一種啟蒙運動，就是宣告上帝的主權。其三，此種觀點必然受到人世間的挑戰(Blaser, 1970)。因此，在改革宗的歷史中，曾多次為堅持真理而與世俗政權發生衝突。其中最著名的便是 1934 年的「巴門宣言」(Barmen Declaration)。該宣言為巴特(Karl Barth)所寫，其核心主張為宣告耶穌基督是主，因此其他政權均不是主，這觸犯了當時的德國統治者希特勒。這個宣言也顯示出當時在德國教會中，路德會與改革宗之間的細微差異。儘管路德會的人尚可忍受，但改革宗卻已起而反抗。這便是強調耶穌基督在地面上之主權的結果。參考，林鴻信(1994: 59-60)。

局統治手段的影響，另一方面也是對西方殖民式思維的反省。接著於 80 年代由宋泉盛牧師所建構的「鄉土神學」之基礎，亦是延續此「處境化」概念的思考而出現。其「故事神學」概念的提出更是將基督徒與政治神學更為緊密地連結在一起。此時，政治神學所關注的便是那些受到壓迫的人民。王崇堯的討論說道，「我們政治倫理的力量來自人民的眼淚，是人民對自身以及他人悲慘境遇所流出來的眼淚」。宋牧師所用的「孟姜女哭倒萬里長城」的故事經由詮釋也具有了「抗拒暴政」的政治神學內涵(王崇堯, 2005: 117-8)。這一連串從「處境化」概念到「故事神學」的提出一方面不僅為基督徒的政治倫理提供了基礎，同時也為其政治主張與推動民主化提供了神學上的正當性基礎。「台灣鄉土神學」的建構始於王憲治牧師。在此時期，台灣的民族意識不僅成為文學論辯的焦點，宗教界也以台灣民族意識作為探求政治認同的方式。宋泉盛的「出埃及模式」一方面象徵的是台灣必須遠離中原帝國、遠離傳統上以中國為政治中心的想像，另一方面也象徵了這個「遠離」必須以不同於國民黨威權統治的方式而獲得實現(王崇堯, 2005: 119)。換句話說，對於威權統治的不滿必須代之以其他較為民主、以本地人民為依歸的治理模式而行之。因此，隱藏在長老教會中的民主化潛力也因為處境化概念的提出而獲得政治倫理上的正當性，並能夠對台灣民主化過程產生貢獻。²²⁴

就 1970 年之前的本色化神學而言，其所依賴的仍是以中國文化為主的傳統，而非以台灣為主體。這或可用來解釋何以長老教會在 1970 年之前並未產生或推動後來所謂的民主化運動。其也未對國民黨執政當局有較為激烈、有效的反抗活動。²²⁵然而，儘管長老教會在 1970 年之前並未發表任何的政治聲明，或者是對民主化的呼籲之宣言，這不足以說明長老教會本身不具有推動民主化的潛力。換句話說，在以黨領政、政治系統凌駕其他系統的情況之下，社會的演化與系統分化尚未出現足夠的自主性運作潛能，因而導致的是，在沒有出現足以撼動（宗教）系統的激擾之前，社會基本上便可依循先前的模式而運作。換句話說，政治與宗

²²⁴ 「台灣鄉土神學的基本態度即為肯定上帝在歷史啟示過程中，對台灣本土所承受的文化傳統有其創造、應許、救贖的作為。由此，台灣人民有決定自己未來的權利，經由主權在民、認同土地、獨立自主、和平祝福來邁向裡向國家建設的過程」(王崇堯, 2005: 120)。

²²⁵ 鄭仰恩對此的提及偏向長老教會於當時所持之「自保」傾向(鄭仰恩, 2007: 193)。這也相當符合於蕭阿勤(2008)對 60 年代銜接 70 年代戰後世代的分析，包括 60 年代的接棒問題、自覺運動，以及 70 年代初期對政治與社會改革的要求等，均不過是零星且短暫的。蕭阿勤指出，這與當時的知識份子所具有的孤寂與使命感有關，其孤絕感來自於國民黨威權統治下對校園的監控、禁止挑戰體制的公共參與，使其與大眾隔絕開來。這個「無根」的原因，並非完全來自於省籍問題，而是在於「知識份子缺少一個積極的社會使命」(張系國, 1984; 蕭阿勤, 2008: 99-100)。在尚未轉向以台灣為主體的思考之前，長老教會對社會與政治的關注無疑地也是受此影響而未能注意到其他可能性。不過，根據蕭阿勤的分析，這個激起轉向以台灣為主體的思考模式乃是受到自 1969 年開啟的一系列有關釣魚台主權的爭議與保釣運動之影響(2008: 106)。其中，《大學雜誌》成為這波運動中的主要言論中心，對台灣社會政治改革的呼聲也主要來自於台大校園與該雜誌(2008: 107)。然而，這指出的乃是一種回歸現實代之知識份子的覺醒，其是在學院與知識體系中所實踐的對社會與政治的關注與行動。此外，這個回歸現實的世代正是基於「他們普遍有意識地批判揚棄這種流亡漂泊心態。這種批判揚棄，是 70 年代政治、文化最具特色與重要性的轉變，也是導向後來本土化、台灣化的重要源頭」(蕭阿勤, 2008: 129-30)。其也為後來的黨外運動奠定了基礎。

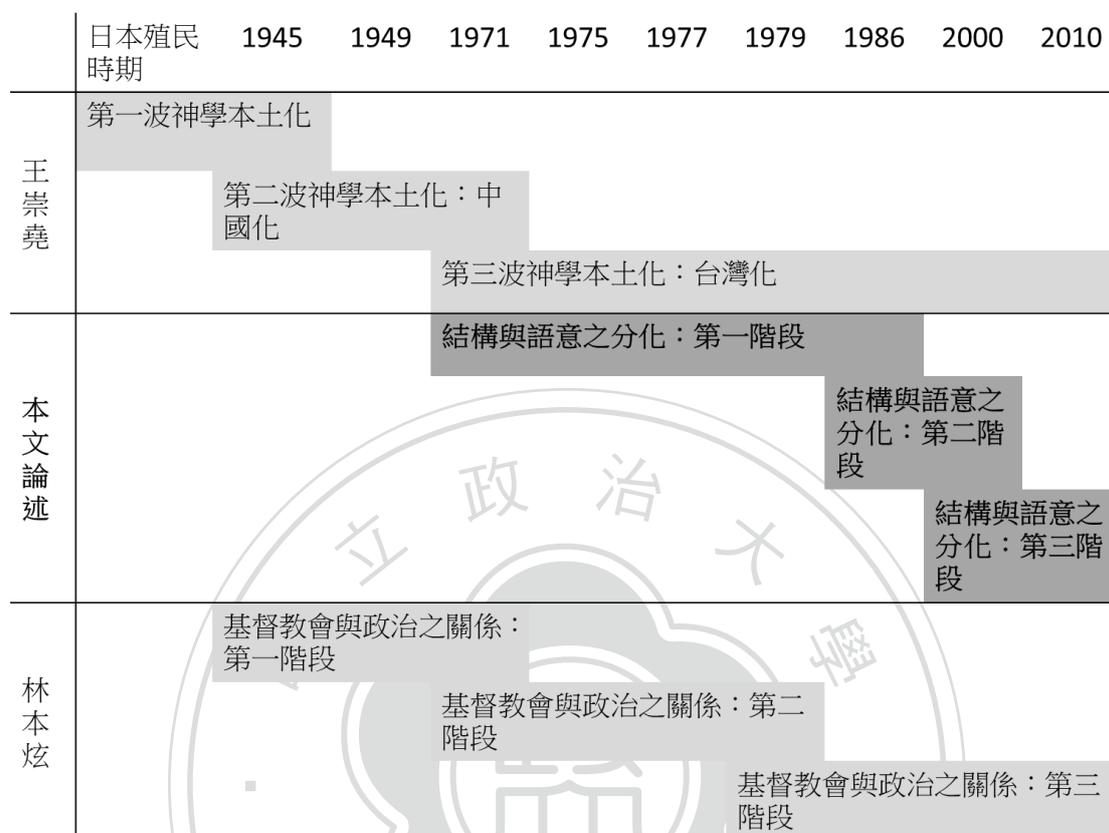
教系統的分化可能性尚未成熟。只有在第三波的本土化運動之後，長老教會才開始積極參與政治活動。這或許反映了當時台灣社會結構與語意之間的變化。換句話說，從以中國思想為主體到以台灣意識為主的轉向過程，導致長老教會將自身所具有的民主化潛能予以逐步發揮出來。²²⁶這個長老教會本身所持有之民主化潛能，若是沒有信仰或是宗教作為其論述正當性的基礎，或許也無法發揮且持續下去。儘管在長老教會第三波本土化運動中，才開始積極關懷台灣社會的政治與社會情境。然而，我們也可以發現長老教會在 1970 年代的一連串行動實有著一個信仰與神學上的轉向。這個轉向在長老教會發表聲明時有著較為明顯的特徵。從歷史資料、幾位當時參與活動的重要人士之回憶錄，以及《教會公報》對此發表的相關論述中，我們可以發現「人權」一直是其訴求的主要對象，也是其關懷台灣政治與社會的基礎。此外，這個「人權」的內涵在之後的論述中表現的是其在信仰上的意義。

然而，這並非一開始便是如此。長老教會在發表聲明之前曾邀請各教會共同參與，但最後沒有一個宗教團體願意與長老教會合作。其中的一個插曲是，當時天主教的樞機主教于斌提供長老教會一項建議，指出長老教會原本對「人權」的看法並非是基於信仰上的原因，而是《世界人權宣言》與《聯合國憲章》所保障的人權。他因此提議改為「人權是上主所賦予的」。長老教會也因而改變原本的表達方式，而通過聖經來表述「人權」概念背後的信仰基礎(高俊明, 1999[1992]: 102)。自此之後，長老教會持有的便是一種具有信仰內涵的人權論述，也正因為如此，長老教會在之後的文件中，透過內部的宗教溝通運作，而將對其人權的訴求，一方面賦予以信仰上的基礎，另一方面也結合普世性的論述，進而推展到全台灣人身上。這個轉變也是象徵了長老教會得以提出相關論述且持續獲得正當性的關鍵事件。原來，長老教會雖以人權作為其主要訴求，但在一開始並未給予其信仰上的根基。或者，這些準備發起的人士一開始並未將此定調為是宗教溝通，而期待用政治的語言來達到對台灣社會的政治關懷。這一點在天主教樞機主教的提議之後隨即消失，並即刻以信仰與神學為其基礎，提出相關論述。換句話說，若是長老教會僅以世俗化的人權概念為由，或許無法開展與維持宗教與其他系統的界線，因而容易使該論述失去正當性。這一點也可從之後長老教會對各方面之批評的回應中看出來，包括教會內部對這些政治與社會行動之批評，長老教會均可以信仰與神學上的理由來支持對政治與社會的關懷行動，透過這樣的論述也逐步獲得教會的支持，甚至是擴展到其他基督教團與宗教團體等。此外，這個訴諸信仰與神學上的基礎也促使長老教會得以釋放本身所持有的民主化潛能。

綜上所述，本研究認為台灣社會結構與語意之間的斷裂及轉變可分為幾個階段，第一階段始自長老教會於 1970 年代發表的三份文件至 1986 年民主進步黨成

²²⁶ 當時長老教會的組成分子是以台灣本土社群為主，然而長老教會的「台灣意識」卻是政治壓迫下的產物，而非與生俱來的(王昭文, 2003)。

立；第二階段則從 1986 年民進黨成立到 2000 年完成政黨輪替；²²⁷第三階段則自 2000 年政黨輪替至今。如下圖：



製表：劉育成（2010）

就本文而言，從社會演化與系統分化的角度觀之，第一階段表現的便是在台灣社會中宗教與政治系統分化之開端，該分化仍持續進行至今。²²⁸第二階段指出的則

²²⁷ 在此階段中，最重要的特徵便是「公眾」(the public)概念的出現。基本上，對這些歷史事件進行檢視時可發現，在此之前相關行動的論述與發動者大多數於「菁英」階層，因此不一定發展出所謂的「公眾」概念。例如陳茂雄對美麗島事件的描述指出，在事件發生之後，民運菁英幾乎被一網打盡。他認為該事件對民主運動不一定是傷害，也對其後的民主運動造成很大幫助，諸如外國媒體報導對國民政府造成壓力，以及培養新的民運人士等(陳茂雄, 1999: 35)。然而，民運人士並不一定等同於民主政治中的「公眾」概念，其毋寧是一種推動民主化的力量，而不一定是民主的內涵。此外，魯賓斯坦(Rubinstein)對台灣基督長老教會與民主化的研究中也同樣觀察到本文所區分的第二個時期(Rubinstein, 2003: 240-8)。不過他的討論集中於蔣經國與李登輝的角色，除此之外，他並未將這個時期置於整個社會演化過程中加以看待，因而仍著重在政治領導者於民主化過程中的貢獻，而未關注系統分化或可作為觀察民主化開展的可能性。

²²⁸ 就民主化的發展而言，這裡的宗教系統並不只等同於長老教會，而是包含其他宗教團體與宗教信仰活動等。在社會中，不同宗教團體的作為或不作為同樣都是其自我描述與運作的一部份。宗教與政治系統的分化也不僅是指對民主、自由等概念的支持或反對，而毋寧是一種對宗教自由與政教分離的追求與描述。換言之，在此時期，無論是長老教會或其他宗教組織與信仰團體，均並未獲得相對於政治系統的自主性運作之地位。國民政府透過高壓統治以控制宗教言論與行動自由，從 1949 年退居台灣即已不斷上演。參考《台灣人的先覺—黃彰輝》(張瑞雄, 2004)中對國民政府於退居台灣出其對長老教會的監視與侵擾。然而，本文要指出的是，長老教會在 1970 年代

是政治系統的內部分化過程，以及宗教與政治系統在社會中的結構耦合（structural coupling）與相互滲透（interpenetration）的持續發展關係。政治系統內部分化的可能性在於，其將前一階段透過宗教系統所發展的關於民主、自由，以及對台灣「認同」的語意予以再編碼而成為自身論題化的對象。此再編碼的過程促使政治系統為處理自身與其環境的複雜性而逐漸轉向「政府」（government）與「政治對立」（opposition）這組差異，從而使關於民主的語意得以在社會的層次被其他次系統予以論題化或對之進行溝通。²²⁹第三個階段則繼續前述系統分化的演化發展，但在政治系統內部製造出，除了前一階段的政府／政治對立（government/opposition）這組差異之外，更進一步地分化出「公眾」（the public）的這個次系統。²³⁰至此，政治系統便逐漸以「政府」、「政治對立」（政黨政治）、「公眾」這三個內部次系統作為「民主的」政治系統運作之原則，其自我描述為民主體制的正當性便也獲得確立的可能性。此外，在這三個階段中，1979年的「美麗島事件」毋寧是一個重要的關鍵點，該事件賦予長老教會與黨外運動結合之契機，也促使政治系統內部分化為政府與政黨對立之形式得以可能。許石枝認為美麗島事件發生的主要原因可追溯至長老教會發表宣言，而這是宗教上的原因。然而，就身處當時代的長老教會參與成員或者是黨外運動人士而言，他們並未想到會是這樣的發展。長老教會基於信仰而主張人權與政治關懷，黨外運動則基於政治上的主張追求人權與民主，國民黨政府的威權式自我描述則一方面將長老教會的作為解讀為危害國家安全，另一方面則藉此打壓黨外運動。儘管長老教會與黨外的匯流或許不是偶然，但這個非偶然性卻也是歷史發展的偶然性產物，而非「必然」之結果。對於歷史事件的理解，在區別歷史事實（historical reality）與歷史論述（historiography）之後，表現出的是一種對歷史事實的「再」認識或「再」詮釋。這是有關時間面向的問題（Koselleck, 2002, 2004[1979]）。對此的忽略往往造成的是一種混淆「觀察」與「描述」的後果。「民主」並非是一個有著既定內

所投下的震撼彈，必然是攪動了一池春水，迫使宗教與政治系統的分化有出現的可能性。

²²⁹ 蔡篤堅對 1980 年代台灣民族認同之轉變的研究中指出，1977 年的新的政治抗爭形式乃是象徵了公民社會的出現以及台灣認同的政治呈現。這個新的政治抗爭形式指的便是黨外運動。儘管在此時期並未出現正式的組織形式，但該年黨外政治人士在地方選舉上的成就指出了一個成熟公民社會的可能性（Tsai, 2003: 72）。其促成的其中一個最重要的結果便是 1986 年「民主進步黨」的成立。此外，拉利貝赫帖（André Laliberté）也指出，1987 年解嚴之後，不僅是國民黨內部的分裂，包括台灣社會，均象徵開啟了一個多元化快速成長的時期（Laliberté, 2003: 163-4）。

²³⁰ 此一「公眾」的概念至少在第一階段之前均未能有效地成為推動社會改革的重要力量。蕭阿勤的分析指出，戰後至 1970 年代的社會，在政治上受到國民黨政府肅清左傾言論之行動的影響，台灣社會就整體而言是一個普遍缺乏階級意識的社會。這些 70 年代的年輕知識份子並未能「以階級意識發展連帶感、甚至化為行動」。此外，這些以本省籍戰後世代為主的黨外人士，「即使嚴詞批評國民黨統治，但他們接受中國民族主義的歷史敘事，以中國人的主體位置思考省籍問題」。無論是本省籍或外省籍戰後世代，其在 1970 年代的變局中所產生的共同情感之基礎乃是與其同樣接受的黨國教育體制有關（蕭阿勤, 2008: 103-4）。這或許可用來理解何以在這個時期所出現的政治與社會運動仍然無法獲得成功的原因之一。即便是在知識份子彼此之間，亦無法跳脫中國民族主義的框架進行思考，而使得台灣民主化過程不斷地受到這個對中國統一之想像的限制而中斷，甚且停滯。就此而言，70 年代長老教會神學本土化之轉向無疑是提供了另一種以台灣為主體之思考模式的可能性，同時也為其社會與政治關懷尋求神學上的基礎，構成其社會與政治行動的主要動機。

容的概念，除了作為語意而被社會所使用之外，尚需要具有結構上運作的可能性。民主與民主的自我描述分別指出了這個辯證過程的兩端，就民主作為一種運作上的實現而言，僅有語意毋寧是不足的。據此，政治系統要能夠自我描述為是「民主的」，不僅需要一個社會普遍使用的語意內容，還需要一個能夠鑲嵌該語意的結構。這個民主語意與民主的自我描述之可能性便是在於，一方面是社會中政治得以從其他系統區別出來，另一方面則是上述三個次系統從政治系統內部分化出來，以及這些次系統與其各自之環境的耦合與相互滲透之運作。這兩個面向分屬於不同層次，前者是社會演化，而後者則是系統分化，這兩者的辯證過程則同時也是鑲嵌於語意與結構的辯證關係之中。

就本文區分的三個階段而言，在第一個階段之前，亦即 1970 年代之前的台灣社會，由於受到國民黨政府高壓、專制統治對社會的全面性影響，導致社會中雖有可能存在不同的聲音與意見，但未能成為一股有效的影響力量，且多半為國民黨政府打壓、消除。就此而言，對民主化運動的開展較為有利的結構與語意之間的斷裂關係並無法獲得發展。國民黨政府所扮演的國家與社會控制的角色，必須不斷地以威權統治的方式維持與被統治者之間的界線，而不是透過民主制度中所謂「含括」(inclusion) 的方式將被統治者(人民)納入保護與管理的對象。據此，這一個時期並未明顯地表現出結構與語意之間變化的可能性，而是一黨獨大時期一言堂式的治理模式。然而，這並未否認在此時期仍有不同的言論與意見出現。就如同長老教會自身對其在 1970 年代之前所進行的思考一般，這個以中華文化為思想與社會化之依歸的時代中，甚難有效地發展出對抗執政者的反對式言論。²³¹ 例如王崇堯(2007: 142)即指出，1970 年代之前的台灣教會，只要配合國策及政令宣傳，支持國民黨政權等，均可獲得傳教自由。若非是在 1968 年發生「普世教協容共案」，長老教會不一定會如此地採取行動，並意識到教會應扮演的社會改革者之角色，重新思考加爾文派的反抗權威傳統。²³² 1966 年普世教協接受中國共產黨統治底下的教會加入教協，使得以反共為主要目標的國民黨政府對長老教會有所疑慮，並要求其退出教協，以明其反共之志。1969 年長老教會成立「反共推行委員會」以迎合執政當局，並向內政部請示是否應退出教協之意見。1970 年內政部回函威脅長老教會必須退出教協，遂於同年 7 月被迫退出。由於是受到國民黨政府的強迫，致使該事件純粹為一政治性事件，同時也反映出

²³¹ 例如蕭阿勤將 1960 年代的戰後知識份子世代稱之為是「政治監控、體制化教育與消極沈默的一代」。他指出造成此種消極的主要原因是戰後國民黨威權統治對社會的嚴密監控(2008: 71-6)。在此時期，許多左傾的言論與雜誌均被禁止或監視，包括《自由中國》、《文星》等。此世代的消極與 1970 年代蕭阿勤所稱之的「回歸現實」之世代有著很大的不同(2008: 101)。這個差異與社會語意的改變有關，亦即，從以中華文化為主體到以台灣為思考對象的語意結構在一連串的外交危機中逐漸形成。

²³² 此外，王崇堯也提到當時台灣教會大多時候也必須是為了自保或私利，不得不與獨裁政權妥協(王崇堯, 2007)。例如二次戰後的北部教會於 1946 年 3 月召開的首屆大會中即以「向蔣委員長致敬，向母會及祖國教會、團體致謝」、「呈請政府優待教會，即禮拜堂、不動產及腳踏車免稅，傳教者火車票打折」等敘述迎合執政當局。參考，《台灣基督長老教會百年史》(台灣基督長老教會總會歷史委員會, 2000: 278)。

了當時政治系統凌駕社會其他面向的現實。

儘管當時國民黨政府所依循的憲法中明訂有關人權、自由與民主的實施與保障，然在其以反共為主要意識型態的旗幟之下，這些有關「民主」的語意及其內涵都被摒棄一旁，絲毫不為其所（樂）見。更重要的是，這樣的發展之所以可能且為社會所接受，乃是在於社會的分化演化之發展尚未能夠出現。「國民黨政府＝政治系統＝國家＝社會＝（控制）人民」的思維貫穿當時的政治與社會環境之中，在尚未有足夠的激擾能夠撼動國民黨政府的運作之前，有關民主的自我描述毋寧是沒有多大效用的，而具有效用與否便是反映在社會與一般人民對此的看法上。這樣的思維一方面使個別次系統的形成受到限制，另一方面政治系統的內部分化也較難以出現。其結果是，無論經濟、教育或是宗教系統均無法與政治系統分化開來。即便國民黨政府厲行的高壓統治有不妥之處，事實上在當時的台灣社會中，依然是被中國化與反共的迷思所包圍著，因而無法突破政治系統對社會的全面性控制，政治與宗教系統的分化，乃至於政治與其他系統的分化，均甚難出現。這種未能夠分化的社會狀態就如同現代社會所面臨的「去分化」（de-differentiation）之危機一般，至少對民主化之開展以及對民主體制的維持與深化均造成影響。²³³綜上所述，就台灣社會民主化的開展而言，1970 年代之前結構與語意之間的緊密連結便可暫時地排除在本文主張之三個分化與轉變時期之外。

第四節 民主化開展的契機：宗教與政治系統的分化

與結構耦合

從台灣在 1970、80 年代「以政領經」的角度觀之，若要說政治與經濟系統各自具有自主性、獨立運作的能力，或許也必須持保留的看法。²³⁴此外，政治與法律系統之間的界線也是相當模糊的。換句話說，至少在 1970 與 80 年代，政治、經濟與法律等次系統均無法有效地促成台灣民主化運動的出現，而本文主張的契機是在宗教與政治系統的分化，以及政治系統的內部分化，亦即行政（政府治理）、政黨（對立）與人民（主權）等三個次系統逐漸取得自主性運作的機會，因而在提高政治與宗教系統運作上的複雜性之後，社會中的經濟與法律次系統才有機會

²³³ 當然，這時期連分化都尚未能夠有效出現。

²³⁴ 例如若林正丈引鄭敦仁的研究而將國民黨政府描述為疑似列寧主義黨國體制，認為該體制接近共產模式，因而對政治與經濟的控制程度較弱。這樣的觀點至少無法用來描述 1970 年代以前的台灣社會。在美國與台灣斷交之後，政治舞台的消失導致執政者必須透過經濟與貿易的方式來持續與國際社會保持聯繫，試圖維持並強化其統治上的正當性。這個階段或許更接近若林正丈之描述。

與政治系統逐漸分化開來，進而取得自主運作的可能性。過去常以西方政治與宗教關係之發展作為西方民主化運動的根基，這可從對改革宗傳統與長老教會的研究中獲得清楚說明。然而，宗教與民主化的問題也經常被「政教分離」一詞所帶過，而未能深入探究其內涵。事實上，政教分離指的便是系統分化與社會演化之過程，以封閉性為基礎的開放性運作，或許才可適切地表現其真正內涵。在改革宗傳統中，主張政治不能控制、干預教會。就此而言，政治與宗教必須是分離的。這個「分離」的內涵必須是在於「自我生產之運作的系統形成過程」，以及「系統乃是在其自身之中複製或再引入系統與環境的這組差異」，從而建構或想像，並得以維持其與環境的界線，進而化約自身與其環境的複雜性，對環境中的激擾（noise）作出反應。這些都只是在系統內部完成。政治系統無法在社會之中再現或製造出宗教溝通，反之，宗教系統也無法在社會中再現或製造政治溝通。其毋寧是，政治與宗教系統必須各自再生產其組成元素，而這指的是概化的「溝通」。然而，不同系統所生產與使用的溝通並不相同。例如政治系統以「權力」(power) 為其溝通媒介，經濟系統是「貨幣」(money) 等。此外，在改革宗傳統中，政教分離原則也作為教會捍衛「宗教自由」的基礎。教會（宗教系統）以「宗教自由」作為對政治系統之不當干預的回應，相反地，政治系統同樣為維護其運作上的自主性、封閉性（自由度），而對宗教介入政治運作的作為予以譴責。我們或可稱此政治系統所維護之自主性運作為一種「捍衛權力施行之正當性的自由」。這便與「宗教自由」作為宗教系統所追求的理性有所區別。

有研究者認為長老教會在 1970 年代態度與行動上的轉變乃是受到執政當局的壓迫所導致（例如，退出普世教協事件），而非宗教團體本身（神學詮釋與正當性）即具有的民主性格，而對民主的發展有直接的貢獻。這是訴諸於外生性的解釋。然而，從前章與本章的分析中指出，長老教會或許本身即具有民主性格。雖然在 1970 年代之前長老教會並未有明顯地行動以促進台灣民主的推動，但這並未抹滅其本身所具有的民主化潛力。²³⁵將這股民主化潛力激發出來的原因可能有很多，其中最主要的或許是政治環境與社會氣氛的轉變。在系統的運作受到來自於環境中的激擾時，系統必須要增加自身之複雜性，以面對或處理這些激擾。若將長老教會對台灣民主化之貢獻的解釋放在外生性因素時，易於忽略或淡化宗教團體本身所具有的民主化潛力，同時也無法真正觀察到宗教團體與政治系統「對」彼此所進行之溝通是如何運作的現象。長老教會固然是受到當時幾個事件的影響，例如被沒收非國語聖經、被迫退出普世教協等，因而作出較為激烈的回應。然而，這些回應之所以可能，以及能夠獲得教會內部的支持，必然是要具有宗教與神學上的正當性。換句話說，此一正當性必須只能在宗教團體（長老教會）

²³⁵ 鄭仰恩對長老教會與台灣民主發展的分析中即指出，長老教會承繼改革宗傳統，與其他所謂「避世性的宗教」(avertive religions) 不同，強調在世界中落實上帝主權。改革宗傳統對西方民主發展本來就已經具有深遠的影響，儘管長老教會只有一百多年的歷史，但這個「深具民主發展可能性的歷史傳統卻早已被潛移默化在她的體質之中」(鄭仰恩, 2005: 229)。

中發展出來，而無法從其外部引介進來。²³⁶因此，外在事件作為對宗教團體（長老教會）的激擾，必須透過宗教系統自身的編碼與再編碼過程而予以解讀，無論教會所採取的觀察方式為何，這個編碼與再編碼的過程都只能在系統內部獲得實現。

就當時的執政當局而言，其也不是完全地因為長老教會之行動而願意採取或推動民主化。²³⁷就政治系統的運作而言，長老教會之行動包含在國民黨政府的環境中，這些行動必然是對政治系統製造出了激擾，因而一方面提高了長老教會的複雜性，另一方面對政治系統而言，則也必須增加自己的複雜性來化約其環境的複雜性。換句話說，國民黨政府必須在自身的運作中以更高的複雜性來回應這些來自於其環境（長老教會等）中要求自由、人權與民主的聲音。一般的解釋指出，執政當局推行民主化的原因與其逐漸喪失統治上的正當性有關。在面對這個統治正當性的危機上，執政當局推行民主化的出發點仍是在於希望鞏固自身統治的正當性，「而非為了民主化之緣故」。這一點或許是需要被強調的。就此而言，民主與民主化或許不過是社會演化與系統分化這兩者的相互辯證而產生的偶然結果。²³⁸以此進一步思考民主化的可能性，對相關議題的研究與問題的提出與解答而言，也許更為重要的。民主的可能性在於一個可受到管理的複雜性社會狀態。這個複雜性一方面透過不同功能分化的社會次系統而受到管理，另一方面此複雜性也透過上述演化與分化的過程而得以不斷地再製與維持自身之複雜性狀態。然而，政治系統與經濟系統的分化不一定會帶來或開展所謂的「民主化」，例如計畫經濟、

²³⁶ 一個很好的例子就是長老教會高俊明等在發表聲明之前對「人權」的想像，並非一開始就訴諸於信仰與神學上的支持，而是採取另一種較為世俗化、普世性的概念，亦即《世界人權宣言》與《聯合國憲章》所保障的人權。但在經由天主教樞機主教的建議之後，長老教會即將其論述轉向尋求信仰與神學上的支持，從而獲得在宗教團體內部的正當性（高俊明，1999[1992]: 102）。本研究也主張，這正是其能夠不斷地繼續該項宣稱，並且持續關懷台灣社會政治情境的基礎。換句話說，在長老教會提出聲明之前，其對「人權」的看法經歷了從原本的政治語言轉向定調為以宗教溝通的形式，始得以繼續維持宗教與政治系統之界線。這一點對台灣民主化運動的開展毋寧是重要的。不可忽略的是，「人權」除了政治上的論述之外，尚存在著深植於西方加爾文傳統中的宗教性，近代關於人權的主張只有在透過宗教系統提供之信念作為溝通媒介的運作之下，或許才能夠對抗政治或經濟系統對此概念的過度論題化。長老教會將這個有關人權的主張轉向提供宗教基礎毋寧是給予自身運作上的正當性，透過信念媒介的運作，而得以持續對抗國民黨威權體制。相反地，假如長老教會沒有在此時刻轉向以宗教來提供正當化的基礎，那麼結果可能會有所不同。另一方面，1970年代之前有關民主與人權的社會運動之所以會失敗，很大原因也是在於這些團體尚未能將主張透過信念媒介而提供正當化的基礎，因此在面臨國民黨政府打壓之際，無法繼續維持自主性的運作，終而潰敗。當前社會所面臨的新自由主義經濟所造成的問題，或也可置於這個框架下來進行檢視。

²³⁷ 例如在台灣民主化發展的論述中，經常將蔣經國是為推動台灣民主化的重要人物，並將民主化得以開展的契機歸功於蔣經國個人的理念與行動。

²³⁸ 例如 Czerwick (2008: 59)指出，「Politische Handlungen, wie zum Beispiel Maßnahmen zur Demokratisierung der Demokratie, sind demnach nicht von vornherein bedeutungslos, doch lässt sich weder prognostizieren, ob sie tatsächlich einen Beitrag zur Demokratisierung leisten, noch welche anderen Konsequenzen sich aus ihnen ergeben werden. Sollten sie tatsächlich zur Demokratisierung beitragen, wäre dies aus Luhmanns Sicht purer Zufall. Aus seiner evolutionären Perspektive sind deshalb alle Begleiterscheinungen der Politik für die Demokratie zunächst einmal gleichwertig. Sie können sowohl die Evolution der Demokratie fördern als auch einschränken」。

威權體制下的經濟發展等，這些例子均說明了經濟發展不一定與政治制度是否為民主有必然且正面的相關性。儘管魯曼在區別民主與民主化的概念上主張的是，現代民主體制的出現或許是以經濟與政治的分化為前提(King & Thornhill, 2003: 86)，但這並未與本文的論述相衝突。此外，政治與法律系統的分化至多也僅是導致了一種理想上的菁英式民主體制，而不一定是主權在民的民主想像。²³⁹換句話說，上述這兩種分化對民主或民主化過程的啟動與維持均有重要的貢獻，但就「民主化」的開展而言，似乎還需要考量另一種分化，也就是宗教與政治系統的分化。

宗教與政治系統的分化一方面提供了現代民主語意的內涵，另一方面也為這個語意之使用提供了結構鑲嵌的可能性。此外，宗教與政治系統的分化與演化發展提供了後者有關「民主治理」的正當性來源，也同時提供相反的論述。當我們在檢視民主化的可能性，以及民主在現代社會中所面臨的問題與「危機」之時，便必須要回到這個分化本身，並且將之作為探究關注的對象。在「民主」概念得以「世俗化」、「除魅化」之前，其具有的是深厚的宗教與超驗之基礎。在所謂「後民主時代」中，那些想要邁向民主的國家一方面必須高舉與民主有關的口號與理念，將之提高到一種普世價值的層次，並將之賦予受其影響的所有人。另一方面，其必須要面臨的則是政治與宗教系統的分化問題，而不一定是政治與經濟、政治與法律之分化的問題。換句話說，宗教與民主化的關係，除了是在啟動的層次之外，在所謂的「民主鞏固」層次也扮演重要角色。從上面的論述中，我們可以觀察到，在「民主化」過程裡，任何「有礙」發展的對象均會受到壓制，而任何「有助」於民主的因素則會受到支持與擁戴。然而，宗教或宗教系統在某種程度上是有能力脫離或改變此一政治系統的控制與宰制（包括阻礙與助益的面向），而成為民主化發展的推動力與助力。這與其宗教系統的溝通有關。宗教系統的溝通所具有的特質及其溝通的對象（意義）乃與其他所有社會系統的溝通不同。這也是其對民主或民主化最重要的貢獻之一。因此，本文認為，民主化過程的啟動，以及民主的穩定與深化，在很大程度上是宗教與政治系統分化的產物，也是一個在社會演化與系統分化的相互辯證發展之下的「偶然結果」(contingency)。

²³⁹ 這一點從路德、加爾文與其後的洛克等人對民主內涵的想像與論述中可清楚獲得。關於本主題可參見上一章節。

第五章 從分化到去分化：宗教對民主 化危機的可能回應

第一節 民主 vs 民主化：系統的自我描述與系統分化 的社會演化

1.1 何謂民主？

對民主理論的回顧所指出的一個現象是，「民主」概念本身具有相當程度的複雜性，且無法清楚、穩定地予以定義。²⁴⁰然而，就民主作為現代社會追求的主要價值而言，或許仍是不須懷疑的。此外，概念本身所具有的內容多樣性與其在現代社會中獲得接受的程度與方式不一定要相符應。即使民主的內涵無法被清楚地定義，這卻無礙於社會對其之接受。更有甚者，既便是接受了也不表示該概念便得以獲得清楚的表述。福山（Francis Fukuyama）在《歷史的終結》（*The End of History*）一書中指出，在共產主義解體之後，以市場經濟為主的自由民主型態已經是無法被取代了。這是其所謂的歷史之終結，亦即人類意識型態演進之終點，「以及西方自由民主作為人類最終的政府形式」（Fukuyama, 1992）。就此而言，「民主」似乎變成了一個不可替代的方案，是人類社會的唯一選擇。然而，杭廷頓（Huntington）對此則持保留態度。他認為社會或政治體制的發展毋寧是交替進行的。儘管民主可作為人類社會的一種不可輕易解消之價值，但也不表示所有的社會都能夠永遠維持著民主的內涵與運作。現今的民主形式有可能受到威權主義的影響，也有可能之後產生所謂的第四波民主化發展（Huntington, 1991: 33）。此外，索倫森（Sørensen）也指出民主化（包含「民主」的概念）也不一定是固定的實體，其不僅具有不同的組織形式，更有民主概念間質的差異（1998: 174）。²⁴¹從前述社會系統理論的觀點切入觀之，「民主」或許不一定要具有本體論上的內涵。值得一提的是，此種去本體化的主張並非是要否定民主在現代社會中所具有的價值，而是期待能夠指出了一個不同於過去的政治與國家理論未能關注的可

²⁴⁰ 例如庫爾（Quill）對「公民不服從」與民主之關係的研究中即認為，不只是公民不服從的意義，甚至是政治與民主的概念本身所具有的內涵都是不清楚的（Quill, 2009: 5）。

²⁴¹ 索倫森認為民主政治也不應該被視為理所當然（1998: 189）。當然，也有研究者並非對民主持相類似的意見。例如波比歐（Bobbio, 1989）即認為民主不是一個具有彈性的概念，而毋寧是有著一整套的程序規則之體系。

在民主作為歷史之終結以及文明衝突(*clash of civilization*)的不同看法之間，或許仍有其他的可能性存在。這些可能性在今日則必須在社會演化與系統分化的觀察角度中始能夠獲得認識。「民主」作為政治系統的自我描述，其同時也受限於自我描述的政治系統結構化的運作。這正是因為系統運作不僅是其自身之原因，同時也是其結果。此外，從系統理論的觀點來看，對於民主的討論也不一定要緊扣「國家」的概念。從歷史觀之，「國家」這個概念反而是與「民主」有著內生的張力。儘管「民主」概念在西元 1800 年左右與「民族國家」(*nation-state*)概念的結合，似乎暫時解決了這個張力所可能衍生的問題。然而，隨著技術與社會的演化發展，我們仍必須面對這兩者之間可能具有的本質上不相容的特性。對這兩者之關係的討論在現代政治與國家理論中並未獲得令人滿意的解答。其中一個原因或許是對「國家」概念的想像並未或者是仍不願意跳脫傳統的觀點。有關國家的「主權」，包含疆界等的討論，均顯示的是此種古典思維邏輯。因此，民主在很大程度上仍無法超越國家的範圍，而只是不斷地透過「民族國家」這個歷史偶然的語意，賦予其表面的價值。其結果是，國家仍能夠藉著民主之名而行統治或侵略之實，這在某種程度上忽略或曲解民主的真正內涵。²⁴³

這些或許可視之為現代社會仍持續混淆「政治系統」(這裡指的是民主政治系統)與「國家」這兩個概念的結果。這些情況不斷地在我們的社會生活中上演，例如「民主暴力」即是這個混淆的產物，甚至藉此獲得運作上的正當性。過去的政治與國家理論對民主的理解或許只是停留在操作的層次，而未能深入探究其在認識論或本體論上的內涵。例如達爾(*Robert Dahl*)將民主定義為具有如下特徵：有效參與(*effective participation*)、明確理解(*enlightened understanding*)、平等投票(*voting equality*)、議程控制(*control of the agenda*)、含括性(*inclusiveness*)等(1998: 37-8)。我們或許能透過這些特徵而描繪出一幅「民主」的圖像，但重要的是，其論述仍明顯地是以一個「國家=政治系統」的框架行之，而未能充分關注民主的現代性意義。據此，現代社會去分化之危機的產生或許正是來自於這種將國家等同於政治系統，或者混淆兩者的作法，其可能後果則是如同福山將民主視為歷史之終結的論述一般。這些均未對民主與國家之關係提供適當的描述。因此，從結構與語意在社會演化上的逐漸分化出發，或許能夠對民主有較為適當的觀察。就此而言，所謂的民主與民主化，涉及的是系統自我描述的改變，其一方

²⁴² 例如穆非(*Chantal Mouffe*)在《民主的弔詭》(*The Democratic Paradox*)一書中即指出對民主較好的理解，是強調一種非本質論主義之方法的重要性，這種方法是受到後結構主義與解構主義的啟發(Mouffe, 2000: 11)。

²⁴³ 例如，馬克思於 1843 年在〈*Critique of Hegel's Doctrine of the State*〉一文中批評黑格爾將國家予以神秘化。他反對以國家形式來界定民主，其認為「真正民主」(*wahre Demokratie*)的概念指的是人民自決的過程(*Selbstbestimmung des Volks*)以及國家的消失(Marx, 1992[1975]: 57-198)。參考，朱元鴻(2010: 8)。

面受到結構的變化之影響，另一方面也受到結構的限制。²⁴⁴因此，民主與民主化便是一個關於「時間」的議題。

對民主這個概念的分析並非總是一致的。此外，民主也不一定要是內生的（inherent）（Czerwick, 2008: 55）。「自由、正義、法治等概念也不是出自於對民主的理論假設，而是從幾個不同的理論折衷而來的，例如唯心論、羅馬法、基督教等。這些理論很多都是與所謂政治上的民主是不相容的」（Corcoran, 1983）。在回答「今日的民主應該所指為何？」的問題上，赫爾德（Held, 2000[1996]: 296）提出了九種主要的民主模式。他的目的在於描述一個多元的圖像，亦即，民主的概念並非是定於一尊，而有關民主的想像與論述事實上是有著相當不同的發展。²⁴⁵無論是古典式的民主還是現代西方式的民主，赫爾德透過對不同民主內涵的分析，無疑是正確地指出民主本身所具有的多元化特質，而這個特質也是其所追求的目標。然而，今日有關民主的問題乃是在於其與「國家」或自我描述為國家的政治系統之間的關係。或者說，其問題在於混淆了「國家」與「政治系統」這兩個概念。民主與「國家」這兩者之間的衝突以及概念與應用上的異質性，毋寧是社會文化演化之產物。因此，若期待對民主、民主化及其與現代社會的關係要有更深入的認識，便需要一種不同於過去所建構的國家或政治理論。其中一個原因是，這些國家或政治理論並未視自身為社會中的其中一個功能次系統，反而是企圖透過意識型態（例如馬克斯）或者論述（例如傅科）以再現全社會，或者希冀成為其代表。這是宗教改革之前西方世界的社會圖像，「國家＝政治系統＝社會」的邏輯主導著此時期的發展。然而，這幅圖像在教會與國家之分立逐漸成為社會的主要語意之後，這些語意也同時具有了能夠影響社會結構的力量，在十八、十九世紀透過「民族國家」概念的發展而獲得進一步的強化。

就今日的民主而言，赫爾德以「民主自主性」（democratic autonomy）與「世界民主」（cosmopolitan democracy）來描述今日民主的內涵，以與其他不同的民主類型有所區別，並作為對民主之未來發展的可能論述。在其中，他對自由或自主性之本質及其與其他政治主張之關係的討論確實點出了現代民主的問題。他認為從「自主性原則」的概念出發，或許能夠對民主的概念提供一個新且較為適當的解釋，儘管這樣的理解仍有值得補充之處。首先，赫爾德對民主的看法是：

²⁴⁴ 例如魯曼（2002a: 365）。「Auf dem Wege von »Repräsentation« über »Souveränität« zu »Demokratie« und Wohlfahrtsstaat hat sich die Selbstbeschreibung des politischen Systems ihrer eigenen Geschichte angepaßt. Keine der Formeln ist aufgegeben worden, jede hat die bereits vorliegende nur überarbeitet und den komplexer werdenden politischen Verhältnissen angepaßt.»

²⁴⁵ 赫爾德將民主分為以下幾種模式：古典式民主（I）、保護式共和主義（IIa）、發展式共和主義（IIb）、保護型民主（IIIa）、發展型民主（IIIb）、直接民主（IV，包含社會主義與共產主義）、競爭型菁英主義式民主（V）、多元主義（VI，包含古典多元主義與新多元主義）、法律式民主（VII，legal democracy）、參與式民主（VIII）、民主自主性（IXa）、世界民主（IXb，cosmopolitan democracy）（Held, 2000[1996]）。

Democracy should be conceived as the privileged conception of the political good because it offers – in theory at least – a form of politics and life in which there are fair and just ways of negotiating values and value disputes. Democracy is the only ‘grand’ or ‘meta’ narrative that can legitimately frame and delimit the competing ‘narratives’ of the contemporary age (Held, 2000[1996]: 297-8).

如同福山一般，赫爾德也將民主視為一種最終價值，其得以確保多元化論述的持續存在。就此而言，或者以系統理論的語彙來說，這個「民主」的概念是重要的，其重要性不僅在於指出了有關民主自身所具有的內涵，例如自由、平等，其也是一種「將自身包含於其中的自我指涉之運作，這個自我指涉運作所呈現的既封閉又開放的自主性，一方面維持複雜性或多元化的持續可能性，另一方面則不會因此而限制或壓迫其他論述的出現或發展」。因此，儘管赫爾德仍視民主為一最終價值，但他的觀察或許也值得參考，他認為民主並非是所有問題的解答：

[F]ar from it – but that, when adequately clarified and explicated, democracy can be seen to lay down a programme of change in and through which pressing, substantive issues will receive a better opportunity for deliberation, debate and resolution than they would under alternative regimes (Held, 2000[1996]: 298).

然而，他所談論的「自主性原則」是與「個別的人」有關。這與洛克等人的自由主義論述並無二致。他所謂的「自主性」指的是個人在現代民主體制中應該被賦予的特質或能力。這個自主性原則並未擴及其他領域，例如社會中的其他功能系統。然而，就現代社會而言，自主性原則或許不一定只是個別的人所具有的屬性，其也應該是功能分化系統之屬性。更進一步地說，現代社會面臨的去分化之危機，在政治系統中表現為民主或民主化的危機，其中的一個因素或許正是此一對自主性原則的理解。這個僅強調個人的自主性所造成的結果之一，也許便是民主與國家之間緊張關係的根源。這個困境若是以湯志傑的「國家在社會之內」，或者是魯曼的「國家作為政治系統的自我描述」之看法來重新理解的話，或許可提供一個不同但可能是較為適切的回答。

赫爾德對自主性原則與現代民主之間關係的討論或許值得進一步思考。他認為自主性原則指的是「正當性權力 (legitimate power) 之分界的原則」(2000[1996]: 301)。或者，換句話說，自主性是權力分立的原則。然而，就他所期待的透過對個人自主性的保證來建構或想像此一權力分立原則，以及現代民主所應發揮或具有的功能而言，個人自主性的概念無疑是不足的。因此，這個個人自主性原則尚須擴及社會中的其他功能系統。換句話說，對該個人自主性原則的討論或可延伸

至對系統自主性運作的探究。據此，上述的正當性權力所指的也不僅是個人在不同領域中所擁有或受到保障的自主性運作，其也指涉的是系統彼此之間的分化所形成的既封閉且開放的運作。透過該運作而得以觀察與確保個別次系統彼此之間，以及在與心理系統的耦合上所可能具有或維持的自主性運作。因此，對赫爾德所論述之個人自主性的補充是：透過系統分化而取得對社會而言所具有的存在上的正當性，且這個正當性不一定要具有本體論的內涵。換句話說，社會中的功能次系統具有自身運作上的正當性。假如某個次系統不具有運作上的正當性，或者其運作在社會中無法獲得正當性，那麼這個次系統要不就會消失，要不就會想辦法獲取得以為社會所接受的運作正當性。然而，系統要能夠運作出正當性，或者是「自我正當性」，其需要的是觀察之運作，亦即區別的使用。換句話說，它要能夠與其他次系統區別開來。例如法律系統不會以宗教系統的「內在性／超驗性」這組區別來自我生產出構成自身的溝通元素，而是使用「合法／不合法」的區別來含括或排除那些屬於或不屬於法律系統的元素。法律系統據此而取得自主性的運作，若非如此，該系統就無法獲得自主性，也就無法取得自身在社會中存在的正當性。從上述系統與環境的區別出發，亦即法律系統與不屬於法律系統的那個「環境」之區別，現代社會的功能分化特徵是以封閉性為前提，並以此封閉性作為開放性的基礎，一方面使系統取得運作上的「功能」，另一方面這個「功能」也標示出系統自我正當性的可能性。這與過去生物學強調「系統是封閉的」概念是不同的。就政治系統而言，系統運作上的正當性在過去得以「國家＝政治系統＝社會」的邏輯為之，在現代則是以「國家在社會之內」或者「國家作為政治系統的自我描述」之語意邏輯而出現。然而，承繼過去的思維而混淆國家與政治系統的概念，卻是現代社會所遭遇的問題。儘管如赫爾德所言，自主性是民主概念之原則，但在「民主」成為社會的主要語意內容之後，卻反過來有可能與自主性概念產生衝突。

赫爾德認為自主性原則應該要先於民主而被確立或制訂下來(2000[1996]: 313-4)。例如就參與式民主而言，「自主性原則必須要優先於任何創造無限的或者是不受限制之參與的目標」(Held, 2000[1996]: 314)。這個基於自主性原則的政治參與必須受到法律的保護，因此一個不同於政治系統的客觀性法律架構便需要獲得確立。其中，對赫爾德而言，最重要的結果是國家與公民社會的分離，這也是任何民主政治秩序的主要特徵。他認為國家與公民社會的關係可藉由重新思考其各自的形式與限制而獲得進一步的釐清。赫爾德將上述關係連結於對「權利體系」(system of rights) 的討論，對他來說，這個權利體系應被視為是由民主規則本身所制訂，並且是整合於其中。這對所有公民的平等自主性與一個共同的政治行動結構而言都是必須的(Held, 2000[1996]: 318)。透過這樣的一個法律架構，一方面確保公民參與政治的平等與自主性，另一方面也為參與政治提供了一個共同的規則，而這組規則也相對地限制了國家自身透過非民主手段的可能擴張。由此觀之，赫爾德對民主內涵的想像乃是建立於國家與社會的二分之一上，這其中仍是

隱含了一種對國家所應該具有的「界線」(或疆界)之特徵的思維邏輯,其一方面表現在國家與社會之間在民主運作上的界線,另一方面則是透過對「權利體系」的強調而表現在國家本身的領土或疆界概念上(Held, 2000[1996]: 354)。²⁴⁶這仍未跳脫過去對國家的想像,反而因著始自十八世紀有關「民族(意識)」之語意的發展獲得強化。²⁴⁷國家的界線等同於民族的界線,而非社會的界線。據此,社會毋寧是被包含於國家之中。儘管國家與社會互相不能取代彼此,但這個國家的概念還是包含著「社會」。然而,就分化的形式而言,這仍是一種階層式的分化,而非是功能上的分化。相反地,在現代社會中,若政治系統得以「民主」來觀察自身與論題化社會,或者是被社會所論題化或溝通,這樣的現象所指出的是,國家與社會的區別乃由系統與環境的區別所取代。因此,在這個取代的演化過程中,每一個個別次系統變成相互之間是平等的,而不再是階層上的分別,這便是現代社會功能分化的內涵。民主作為政治系統觀察自身的能力,自也不應受到「國家」概念所隱含的疆界所限制。就此而言,民主所需要的自主性原則也就不會侷限於個別的人,而是能夠透過系統與環境的這組區別來表現之。赫爾德將自主性視為是必須優先於民主而獲得確立,就系統運作而言,這一點毋寧是正確的。然而,不同的是,這個應該在民主之前獲得確立的自主性原則,不必然以個人乃至於啟蒙理性為基礎,尚需要考量的是系統分化的自主性運作。²⁴⁸據此,自主性原則不一定會導致民主,但民主的發展則是需要自主性原則。

從歷史觀之,現代民主不一定會在自主性原則之前出現,例如希臘時代的民主運作乃是建立在奴隸制度上,其個人自主性並非擴及所有人,而毋寧是使用了另一組區別「自由人/奴隸」來確保其民主(相對於「非民主」)的運作。就現代民主而言,這個自主性原則指的是系統分化的社會演化發展之產物。現代社會的功能分化就是確保系統的自主性運作得以實現,在以封閉為開放之基礎的運作上實現。儘管自主性原則可以在許多面向上獲得實現,但其強調的必須是社會系統在功能上的分化與結構上的耦合,如此所實現的自主性或許才得以作為現代民主體制的前提。然而,赫爾德對自主性原則的探究並未注意到政治系統與國家這兩個概念的混淆。他指出民主與自主性原則之建立的問題是雙重的,亦即公民社

²⁴⁶ 赫爾德對超國家組織的討論指出一種 *cosmopolitan democracy* 模式的可能性。這仍是以民族國家為單位所延伸出來的對民主之未來的可能想像。

²⁴⁷ 安德森對民族意識之起源的分析中指出,儘管資本主義、印刷術與人類語言宿命的多樣性這三個因素的重合,導致一個新形式的想像共同體成為可能,且這些共同實體為現代民族的概念鋪好了路,然而,「這些共同體可能的延伸範圍在本質上是有限的,此一可能的延伸範圍和既有的政治疆界之間的關係完全是偶然的」(Anderson, 2010[1983]: 89)。此外,他也指出在十八世紀下半葉至十九世紀上半葉之間於西半球出現了許多新的政治實體,且這些政治實體均自覺地將自己界定為民族(2010[1983]: 90)。

²⁴⁸ 哈伯瑪斯(Habermas)對民主的看法同樣是以啟蒙理性為基礎,強調透過人們自身理性的運作而指出一個朝向「理想言說情境」的可能性,以及在此過程中形成之共識與一種審議式民主(*deliberative democracy*)的可能實現(Habermas & Rehg, 1996)。然而,民主與啟蒙理性的關係是否如哈伯瑪斯所言之不可分離,或許尚有討論之處,至少從基進多元民主的觀點而言,穆非(Mouffe, 1993, 2000, 2005)等人的論述或許提供了不同的思考方向。

會的結構與自由民主國家之結構的問題。據此，他認為自主性原則的建立必須要考量一個「雙重民主化」的過程（a process of double democratization）：國家與公民社會的相互依賴之轉變。²⁴⁹對他而言，這個雙重民主化之過程必須是以下列二點為前提，其一是國家與公民社會的二分必須是民主生活的主要特徵，其二是作決定的權力必須要免於由私人的資本流動所施加之不正當的限制(Held, 2000[1996]: 316)。赫爾德對此轉變的觀察毋寧是正確的。以社會系統理論的話來說，這指的即是系統在運作上的封閉性，以及其在結構上的耦合（開放性）之特徵。然而，有一點必須注意的是，對他而言，國家與公民社會在概念上仍是分別處於兩個端點，其彼此之間是對立的關係。事實上，若是換一個角度觀之，此對立或許並非存在於國家與公民社會之間，而是自我描述為國家的政治系統與其他分化的社會系統之間相互排除與依賴的耦合關係。例如，如果將公民社會視為是與經濟有關的，那麼這組對立便可轉變為是政治系統與經濟系統之間在運作上的分化與結構上的耦合關係。²⁵⁰

將國家與公民社會予以二分的作法無疑是不足的，這樣的二分也無法適當地描述現代社會。該對立假定了國家對公民社會具有的優先性，換句話說，公民社會是在國家之內。這樣的觀點指出的是，「將自身論題化為政治社會的社會，毋寧是誤解了自己」(Arato & Luhmann, 1994: 130)。阿瑞圖 (Arato) 認為在國家與公民社會之二分的背後所表現不過是是，經濟系統在政治系統於社會中進一步的分化、理性化與發展的時期，暫時具有的優先性之產物。此種不視國家與社會對立的看法修正了「只透過將整體予以二元化而以社會之部分來代表整體」之作法的錯誤，例如以經濟或政治系統來代表全社會等(1994: 131)。²⁵¹此外，「公民社會」概念本身指出了兩個長久以來的錯誤信念：第一，政治系統以階層之形式而直接地對立於社會；第二，社會以其所擁有的資源而得以接受或拒絕在政治系統中所作出來的決定(Luhmann, 1997: 844-5)。換句話說，一方面，政治系統與社會不一定是對立的，另一方面，社會也不一定就能夠接受或拒絕政治系統的決定（溝通）。其原因是，政治系統是為社會中的一個功能次系統，且與其他功能次系統之間並無優劣之分，政治系統是在社會之內而非與之相對立或之外的。此外，就社會演化而言，社會是所有功能次系統的環境。對於政治決定的接受或拒絕並非是社會自身的運作，而是社會中的功能次系統對這些政治決定之再編碼與論題化的產物。就民主的政治系統而言，「公民社會」（無論其內涵是經濟或者是其他）是政治系統論題化的對象(King & Thornhill, 2003: 95)。以魯曼的話來說，公民社會是「寄生」於政治系統中已分化的政治與行政次系統的耦合之中(1990[1981]: 178)。然而，隨著社會演化與分化的發展，政治系統的環境不再僅限於經濟（尤其是黑格爾的國家與公民社會之二元對立的內涵），這是因為法律自社會中的分

²⁴⁹ 換句話說，從國家與公民社會的二分到彼此的相互依賴之轉變。

²⁵⁰ 參考黑格爾 (Hegel) 對國家與社會的討論。

²⁵¹ 另外可參考魯曼 (2009[1988]: 164)。

化使得「國家」（作為政治系統的自我描述公式）得以從宗教（透過憲法法律以確保宗教的自主性運作，以及政治正當性自宗教中脫離出來）與經濟（透過私法確保私人財產與權利不受政治系統的任意侵犯）中分化出來。據此，上述「寄生」的觀點反而是讓公民社會這個概念透過此一功能分化模型而被解體了（decomposed）（Arato & Luhmann, 1994: 132）。這個分化模式逐漸透過系統自主性運作的提升而獲得強化，系統漸增的自主性反而使彼此更加地相互依賴。現代社會中的諸多功能系統彼此之間並非是孤立的，正是因為這種既封閉又開放的運作使現代民主得以被想像、民主化得以作為對此想像之追求而出現。

此一功能分化模式除了讓系統的自主性能夠透過己身之運作而獲得保證之外，另一方面，系統自我生產（autopoiesis）的運作特性也提供了多元性（plurality）得以出現的脈絡（Koch, 2007: 51）。由於在現代社會中沒有任何系統能夠有效地宣稱代表全社會的觀點，因此，系統的正當性變成是一種自我正當性。相對於過去社會以他我指涉作為賦予正當性之基礎，現代社會功能次系統的正當性乃是一種自我指涉運作之產物。系統運作的正當性或「功能」則依賴於系統自我生產出構成自身的溝通元素，在多大程度上能夠持續地維持與其環境的界線。系統的自我生產意謂自身必須使用一組區別來進行觀察之運作，例如法律系統以「合法／不合法」這組區別來再製自身所需之元素或溝通；民主政治系統是以「政府／政治對立」（government/opposition）這組區別來維持其自我描述；宗教系統則是以「內在／超驗」而得以與其環境區別開來等。換句話說，系統透過自我生產的運作，亦即透過一組區別的使用，而得以化約環境的複雜性，同時也增加己身與環境之複雜性。系統對其環境的論題化功能即在於此。化約是一種選擇，因而也是一個區別或差異的運作。系統得以進行化約複雜性之運作的基礎便是「差異」，而這個化約運作乃是對選擇進行選擇的一種反身性運作，或者是魯曼稱之的差異（或區別）的「再進入」。從以差異為基礎的系統分化之角度出發，任何系統的觀察與自我描述變成只是一個偶然的產物（contingency），從而取消了本體論上的客觀性存有。據此，系統的自我生產運作不僅確保了化約複雜性的可能性，同時也得以持續維持或提高複雜性（殘餘）層次的可能性。

系統分化與自我生產的運作使這個作為政治系統自我描述的「民主」得以成為社會溝通的對象。其象徵的是政治系統化約複雜性的能力，相較於過去威權或獨裁政體而言，現代民主政治系統對複雜性的處理能力是提高了。據此，「民主」的內涵一方面指出的是政治系統以此來化約其環境的複雜性，例如選舉、多數決等。另一方面，其也確保了政治系統得以此來生產與維持「民主」語意所需的複雜性結構。就此而言，民主的概念依賴的是系統運作之過程與其結構的相互指涉與辯證之產物。這樣的看法與過去將人作為權利主體、相信人得以透過理性與所謂的「理想言說情境」之協商而達至共識，並以之作為民主運作之基礎的觀點相當不同。或者換句話說，儘管現代政治系統仍能夠以「人民治理」（people rule）

作為對民主的理解與詮釋，但這或許只能夠用來描述這個民主化過程的其中一個部分，而非民主的全部。²⁵²對現代社會而言，這樣的論述需要予以重新架構。或許人仍是此主體權利的承載者，也可以透過對此主體權利的論題化而作為民主的可能內涵，但其不必然要具有本體論上的意義。²⁵³宗教系統所使用的「內在／超越」這組區別為此提供了或許是最重要的基礎，同時也隱含了對此主體權利予以去本體化的可能性。據此，過去以他我指涉的理性觀，經由宗教與政治分立的演化發展而轉變為以人的理性作為主體權利的本體論基礎。這是啟蒙運動所帶來的成果。儘管這在現代社會中似乎獲得強化，但無論其是否仍然會持續有效，這個以人的理性為主體權利之基礎的論述已然逐漸地朝向另一個可能性發展。²⁵⁴這個可能性便是以「差異」作為其主要內涵。此外，對差異的強調同時也解消了這個論述本身所隱含的另一種本體論的可能性。²⁵⁵

據此，以差異為系統運作之基礎的前提，一方面或可避免本體論所可能導致的危機，亦即去分化的問題，另一方面，自我指涉運作與現代民主的概念並非是不相容的，其同時也是現代民主之所以可能的結構性條件。儘管赫爾德將個人自主性視為現代民主的內涵，並且以此來衡量民主化發展的作法值得商榷，但他對自主性原則作為民主政治秩序的重要特質之觀察也是正確的。尤其是，現代民主政治系統的正當性是來自於對「不平等之轉變」(the transformation of inequalities)的關注。²⁵⁶然而，對他的修正或許是從下述問題出發：現代民主政治系統對轉變不平等之關注如何能夠透過政府／政治對立這組差異的運作而達成？或者，這個關注如何能夠在政黨輪替、統治權交替的民主程序中獲得實現？就此而言，赫爾德對民主的分析或許只走了一半，而另外一半則可透過系統分化的社會演化發展來加以補充。從社會系統理論的角度觀之，民主內涵指的是：第一，民主存在於政治系統多種偶變性的實際分化之中；第二，民主是政治系統中所有複雜的溝通、決定與自我指涉的總和；第三，民主的發展乃是社會功能分化必要且可欲之結果、

²⁵² 例如索倫森定義民主是「由人民進行統治的政府形式」。從「民主」(democracy)的希臘文字根「人民」(demos, people)以及「統治」(kratos, rule)的組合而言，這個定義並無不妥。然而，索倫森(1998: 3-4)對此整理的幾個問題事實上便是指出這個語意在社會演化過程中的轉變，而這才是我們應該關注的對象。例如誰被認為是「人民」？「統治」的概念與範圍如何被理解？「人民」所制訂的規則是否就應該被遵守？有關義務與不服從的定位何在？參與的內涵如何界定？

²⁵³ 此種「主體權利」的概念與法律的實證化(positivization)有關。以啟蒙理性的預設作為「主體權利」在政治與法律系統中的正當性之來源，對魯曼而言，毋寧是不足的。法律的實證化發展在現代社會中變成了法律自我表現的主題。換句話說，其變成了法律系統的自我描述與自我指涉公式。法律系統的自我指涉運作使得相對於事物之本質的「人類意志」(human will)失去其人文主義與人類學之根基。參考魯曼(Luhmann, Ziegert, & Kastner, 2004: 437-8)。

²⁵⁴ 對啟蒙理性的後果有許多不同的討論。例如克雷迪斯即認為，以啟蒙理性為基礎而主張將宗教排除於政治或公領域之外的看法如今卻是「對民主體制的侵犯」(Cladis, 2007[2003]: xxxiii-xxxiv)。據此，我們或許能夠思考出一個不必然以啟蒙理性為最終依歸而理解社會與個人之關係的論述。從差異、自我指涉與複雜性的概念出發，這個訴諸於啟蒙理性的權利觀，包含自由、平等、民主等，均可視為系統溝通運作的附現物，而非是具有本體論上的意義。

²⁵⁵ 參考魯曼(2006[1991])。

²⁵⁶ 有關轉變不平等的論述可參考馬歇爾(T.H. Marshall)有關社會權(social rights)的經典討論(Marshall & Bottomore, 1992[1950])。

政治系統之分化的結果，以及其所導致的所有社會系統相互依賴之結果(King & Thornhill, 2003: 122)。據此，自主性原則仍是此政治秩序的基礎。若是加上前述對赫爾德所隱含之本體論基礎的修正，亦即「對政治正當性的追求，或者對一個標示為尊重自主性與法律之政治秩序的追求，指出的也就是對民主自主性之模式的追求」(2000[1996]: 334)。這一點或許仍是可同意的。

1.2 何謂民主化：朝向民主政治系統的社會演化發

展？

「民主」作為政治系統的自我描述與社會演化與系統分化之產物，而「民主化」則是朝向民主的系統分化的社會演化發展，或者換句話說，民主化乃是政治系統自我描述之轉變的一個結構與過程之辯證的產物。就此而言，「民主化」指的是一個涉及不同階段的從威權轉向民主統治形式之過程(Sørensen, 1998: 1)。²⁵⁷ 索倫森歸納了幾個有利於民主的先決條件，其中包括現代化與財富、政治文化因素（價值與信念體系）、社會結構（中產階級、工業資產階級、勞工等），最後則是外部因素等(1998: 37-8)。²⁵⁸ 他的目的不在於透過這些條件而在操作上定義民主化過程，相反地，他認為這些條件均指出的是一個對於脈絡的關注。這是一種科塞列克（R. Koselleck）對歷史與歷史學的分析時強調的結構與事件之間的關係(2002: 29-30)。²⁵⁹ 因此，索倫森對民主化的看法是值得參考的。他認為民主的發生並沒有固定的模式可循，亦即條件式的論述與歸因方式無法有效地預測民主化是否會出現或成功。此外，他也指出從威權到民主的轉型是一個相當複雜的過程。這個過程往往始於「危機」的發生，最後則會導致非民主政體的崩潰(Sørensen, 1998: 54)。這個危機包括了經濟、政治、文化，以及社會等內部與外部因素。²⁶⁰ 然而，僅對「危機」的觀察與探究或許仍無法充分說明民主化的開展所具有的多樣化特質，也無法解釋為何會導致不同種類的民主體制，就如同赫爾德對九種民主模式分為十二種類型的分析一般。就此而言，我們或許需要的是一個不同的觀點。這個不同觀點或可將「危機」視為具有系統運作特質的「事件」，同時也是

²⁵⁷ 此外，威爾塞爾（Christian Welzel）認為理解民主化有三種不同的方式，第一，民主化是將民主引入一個非民主的政體之中。第二，民主化是在既定民主政體中民主特性的深化。第三，民主化涉及的是有關民主存續的問題(Welzel, 2009: 75)。

²⁵⁸ 其他尚可參考 Robert Dahl, Larry Diamond, Juan Linz 與 Lipset 等均有相關討論。

²⁵⁹ Koselleck 指出，就如同 speaking 與 acting 在事件之構成中的關係一樣，同時性（synchrony）與歷時性（diachrony）也無法在經驗上被區分開來。換句話說，這兩者乃是相互指涉的。以系統論的語彙而言，這便是表現在系統分化與社會演化的相互指涉之上，或者系統與其環境的「相互排除」之上，或者就本文而言，儘管在不同層次上，其也是表現在（政治）系統與（政治）系統的自我描述之區別上。

²⁶⁰ 參考本論文第 4 章註釋 1。另外可見，索倫森(1998: 42-54)。

對其他系統的激擾。此外，「危機」所標示的不過是系統分化的可能性，社會透過對「危機」的論題化而製造新的語意，或者是改變了不同於過去語意的內涵，這也象徵了系統自我描述之改變的可能性。

在以階層分化到以功能分化形式為主的轉變過程中，由於系統的社會結構與語意元素不必然是同時的（synchronous），因此後者所指出的系統與其環境之關係毋寧是較前者更為不對稱的。系統透過自身的編碼化而對其環境予以論題化的運作，乃是確保了持續再製這個不對稱性的可能性。就此而言，假如社會越是奠基於這個不對稱性的話，那麼語意複雜性也就會跟著增加(Luhmann & Fuchs, 1988: 26)。「危機」的概念指出的便是這個提高語意複雜性的可能性元素，其也相對地指出語意與社會結構彼此間逐漸增加之分化的可能性。然而，語意的複雜性並不會比其所處的社會結構要來得高，因此，透過語意而對社會結構所進行的描述並無法再現其全貌。據此，再現（或代表，representation）便具有一種特定的政治意涵，亦即，（政治）系統只能根據其功能上有限的運作來再現自身與對全社會進行論題化(Luhmann & Fuchs, 1988: 27)。現代民主政治系統透過「民主」語意來觀察與描述自身，只有在再現的層次上是可能的。這個再現指的不過是系統對自身的論題化。「民主」政治系統與自我描述為民主的政治系統之間的不對稱關係，指出的正是民主對政治系統而言所具有的不可實現性。這個不可實現性只有在系統改變自我描述的語意之後，才會有可能實現。²⁶¹例如威權或極權的語意對民主語意而言是具有更多的確定性。據此，系統以功能作為其分化原則所帶來的正是現代「民主」的內涵與民主化的開端。「危機」作為系統論題化的事件，其同樣具有耦變性、歷史性與脈絡性，無法透過一種簡單的歸因模式而獲得對民主化運動的清楚理解或預測。

在近年有關民主化的研究中，懷特海(Whitehead, 2002)對民主與民主化的定義與描述或許更為接近本研究的主張。他認為民主化應該被理解為是一種「長期的社會建構過程」(a long-term process of social construction)、一種開放式的（open-ended）過程。他對民主化的討論乃從「民主」的概念出發，民主本身應該被視為是一種在脈絡上是可變的（contextually variable），以及「去本體論的」（deontological）概念。據此，「民主化」作為朝向民主的運動過程，便無法藉由某種固定且無關乎時間的（timeless）客觀判準來加以定義(2002: 26)。²⁶²他採取的是一種「詮釋性的」（interpretivist）觀點。其對民主化的定義是：一個複雜、長期、動態且開放之過程；民主化是由一個朝向更為以規則為基礎（rule-based）、

²⁶¹ 這也是魯曼對有關後現代性之語意的批評。

²⁶² 例如，他指出對民主化是否出現或完成的「二次輪替檢驗」（two turnover test）並非是永遠有效的：亦即，民主化開始於脫離威權體制並且結束於不同政黨透過競爭式選舉達到兩次成功且和平的政權轉移。若是按照此檢驗，那麼日本與義大利均未能符合，但其都是民主國家。因此，他認為此種對民主化的定義不僅是過於消極，其在某種程度上也太過於精確。

具有共識的 (consensual)，以及參與式之政治所組成(2002: 27)。²⁶³他認為這樣的一種觀點得以避免錯誤的嚴格遵循某些規則，以及避免宣稱經不起考驗的因果必然性。相反地，此種詮釋模式關注的是規範性的 (normative)、轉變性的 (transformative)，以及具有說服性的 (persuasive) 民主化之組成元素，並且關注於民主化的反身 (reflexive) 且自我指導 (self-directing) 之特質(2002: 34)。懷特海對民主所具有的脈絡性與去本體性之特徵的觀察毋寧是現代民主政治理論的關注重點。在第二波民主化國家的民主倒退，以及第三波民主化國家的民主深化之危機出現後，有關民主的論述便逐漸轉向一種更為複雜且動態的觀點。²⁶⁴對民主化開展的解釋也要求對其所發生的脈絡必須有深入的認識。

透過懷特海的討論，我們在這裡要關注的是民主與民主化的去本體論內涵。這個觀點與將民主化視為系統分化的社會文化演化之產物的看法有相呼應之處。據此，民主與朝向民主的轉型過程毋寧是**系統運作上的封閉與結構上的耦合之分化與演化過程**。民主的去本體化論述在分析上先將人作為權利主體的本質性觀點透過系統排除的運作而實現。然而，這不是說具有主體權利的個人變得不再重要。相反地，透過功能分化的社會系統在社會中進行的耦合與相互滲透，而得以再次將人含括於個別次系統之中。據此，過去將人視為具有主體權利的理性觀點，便可以認識論上的「差異」(或史賓賽—布朗的「形式」、貝特森(Bateson)的「區別」等)來取代，前者的本體論內涵在現代民主概念的語意與社會結構之分化中，變成是有關系統理性的問題了。²⁶⁵「差異」不僅是用作為標示出系統而非環境的運作元素，其也是現代民主之所以能夠成為社會不斷追求的原因之一。然而，這並非指出對差異的主張會落入另一種本體論的陷阱，如同多元主義與後結構主義論述受到的批評一般。相反地，「差異」本身即假定了一種自我指涉之運作。作為民主獲得實現的重要元素，差異取代了主體權利而成為社會中政治系統的運作特徵。對差異的肯定是自啟蒙理性以來不可避免的結果。然而，這樣的發展反過來侵蝕其所賴以維持之基礎，亦即啟蒙理性自身。這是因為奠基於此啟蒙理性所導致的平等觀之上的現代民主概念，導致了一種無區別的弔詭，這個表現在主體權利中的平等卻與民主所要保護的多元化相衝突(Luhmann & Kieserling, 2002a: 357)。²⁶⁶就此而言，現代民主的特質不僅無法從人作為權利主體的本體論觀點而獲得理解，對於民主未來的想像也無法或者是不一定需要繼續建立在此種本體論的基礎之上。

²⁶³ 關於民主化是否必然會朝向一個更具有共識且參與式之政治的發展或許是值得討論的。至少有研究者對於民主必然會導向一個具有高度共識之社會的看法存有疑慮。此外，現代民主體制也不一定導致更多政治上的參與。參考，索倫森(Sørensen, 1998)、科契(Koch, 2007)、穆非(Mouffe, 1993, 2000, 2005)等。

²⁶⁴ 例如杭廷頓(Huntington, 1997: 51)。

²⁶⁵ 參考貝特森(Bateson, 2002[1979])以及史賓賽—布朗(Spencer-Brown, 1969)。

²⁶⁶ “Von Demokratie wird erwartet, daß sie auch Freiheit und Gleichheit und individuell selbstbestimmte Lebensführung ermöglicht. Die Paradoxie wird in die Utopie der Unterschiedlosigkeit (Gleichheit) des Unterschiedlichen (des frei durch sich selbst bestimmten Individuums) umgesetzt.”

儘管懷特海認為轉型理論對民主化的預測力是有效的，但他也指出這個預測力反映的不過是在每一個特定的民主化過程中扮演著重要角色的「耦變性」(contingency) (2002: 64)。根據他的觀察，民主轉型的諸多理論指出在民主化與現代化、經濟發展、自由市場經濟、中產階級、新教 (Protestantism) 等元素之間存在著因果上的連結。然而，若是從視民主化為一社會建構過程之觀點出發，這些因果上的緊密連結便是不太可能會出現的，即使有的話，其也不太可能會維持穩定的連結關係(2002: 65)。此外，民主化過程的複雜性與動態性事實上已隱含於自身之中，並且在啟蒙理性的發展下獲得了保證。然而，由於過度地強調人的理性具有的普遍性與本體論內涵，因而導致了伴隨著民族國家之概念興起之後對國家與政治系統的混淆，造成了現代社會的去分化與政治系統自我描述上的困境，亦即民主化的危機。這個困境正是表現在民主與國家之間的緊張關係之上。²⁶⁷儘管如此，民主化仍是一個持續進行的過程，對民主的追求已經預設了其在每一時刻既是起點，同時也是終點的旅程。據此，民主化可視為是一個「持續的完成」(ongoing accomplishment) 過程。

在這個持續完成的（從威權轉向民主）過程中，羅斯 (Rose) 等人討論了四種不同的類型：完全民主、不完全民主、不完全不民主，以及完全不民主（如下表所示）。

	Complete	Incomplete
Democratic	Completely democratic (I)	Incompletely democratic (II)
Undemocratic	Completely undemocratic (IV)	Incompletely undemocratic (III)

（製表：劉育成，2010）

在這四種類型之中，完全民主 (I) 與完全不民主 (IV) 均可視為一種狀態。然而，無論是哪一種類型，其各自標示的均只是一種暫時性的成就。此外，相較於類型 I 與類型 IV，類型 II 與類型 III 毋寧是更不穩定的。羅斯等人對過去三波民主化運動的分析指出，其個別經歷了乃是不同的政體轉型過程。其透過區別「現代國家」與「自由民主之選舉」這兩個分析上的概念，指出第一波與第三波民主化運動的差異，並提出「反向民主化」(democratization backwards) 之看法(Rose & Shin, 2001: 333)。根據羅斯等人，「現代國家」的概念包括了法治(rule of law)、政治與經濟上獨立的公民社會制度 (independent institutions of civil society)，以及一個負責任的政府 (an accountable government) (2001: 335)。羅斯等人認為上

²⁶⁷ 羅斯 (Rose) 等人也認為現代國家與民主的連結乃是偶然的 (contingent)：一個國家既是現代且是民主的，僅有四分之一邏輯上的可能性(Rose & Shin, 2001: 335)。

述「現代國家」的內涵與完善發展對於民主、民主化是否能夠獲得成功與維持而言是相當重要的。他們指出第三波民主化國家所遭遇的問題便是來自於其普遍缺乏現代國家的發展，換句話說，在尚未完成國家的現代化之前，其便已經引入了自由選舉，這個順序正好與諸如英國與瑞典等第一波民主國家的發展是顛倒的。²⁶⁸ 這個反向的民主化過程或許可用來說明這些國家面臨的問題。例如戴蒙（Diamond）在區別「選舉民主國家」（electoral democracies）與「自由民主國家」（liberal democracies）時指出，前者被認為是較膚淺的民主體制，而後者則是民主較發達或完善的體制。前者雖然定期舉行選舉，但其他有關民主的制度性層面並未獲得發展。例如巴西、剛果等（Diamond, 1996）。²⁶⁹ 因此，對這些具有選舉事實的國家而言，其關注的對象是有關民主鞏固與深化的問題。戴蒙所謂民主的制度性層面對羅斯等人而言或許就是現代國家的內涵。僅具有自由選舉形式而缺乏所謂的「民主性格」（democraticness）毋寧是無法使民主化獲得成功的。據此，現代國家的發展乃是先於現代民主體制的出現，尤其指的是自由選舉制度（Linz & Stepan, 1997: 65）。²⁷⁰ 就此而言，現代國家不一定要是民主的。然而，民主或民主化要能夠獲得成就，國家的現代化發展或許是必要的。

在對上述另外兩種較為不穩定的民主類型（II 與 III）之討論中，羅斯等人以南韓、俄羅斯與捷克為例指出「反向民主化」對民主轉型與鞏固具有不利的影響。²⁷¹ 據此，其所謂的「現代國家」之內涵是否獲得完善的發展，似乎成為這些轉型國家之民主化是否得以成功的關鍵因素。儘管這樣的分析也有其說服力，然而必須注意的是，羅斯等人對民主的想像乃是以西歐國家的民主體制及其發展為藍圖，而將民主與民主化所需要的條件予以本質化，亦即現代國家的概念。從系統論的角度觀之，現代國家的概念所指涉的乃是系統分化的社會演化過程。若是進一步討論現代國家的內涵，亦即法治、公民社會與負責任之政府等，現代政治

²⁶⁸ 作者舉英國的例子指出，其普選權直到 1918 年才獲得確保。在此之前，英國便已經具有了現代國家的運作。此種民主化的順序在斯堪地那維亞、西歐的低地國家（比利時、荷蘭、盧森堡）等皆是類似的。此外，美國憲法也是先於十八世紀將法治（rule of law）與公民社會的制度予以制度化，而普選權則要到 1968 年才獲得實現。第三波民主化國家則開始了其所謂「反向的民主化」過程。自由選舉以及政府對選民的責任在現代國家之制度獲得完全確保之前便已被引入。這些新民主國家的治理者因此面臨的一個雙重挑戰，其一方面要完成現代國家的建構，另一方面要與其批評者在自由選舉中競爭（Rose & Shin, 2001: 335-6）。

²⁶⁹ 可參考索倫森（Sørensen, 1998: 183）。

²⁷⁰ 林茲與史德本（1997: 66）對民主鞏固的討論中指出，鞏固的民主制度必須符合三個要項：現代國家的建立、民主轉型的完成，以及運用民主方式來統治的政府。

²⁷¹ 根據羅斯（2001）等人的分析，俄羅斯是反向式民主化的極端例子，因為其在引入自由選舉時，並非是現代國家。南韓則是一個具有威權體制而非極權政治制度的現代國家。在南韓軍事專政之下，貿易工會與學生組織仍能夠表達其要求。直到 1980 年代中期，南韓是一個「由強軍事政府所領導的典型發展式專制政體」。在此之後，南韓引入了民主制度。1992 年民選總統誕生，1997 年政黨輪替出現。然而，其主要的民主缺陷是「法治」。捷克的歷史則結合了三波民主化的元素。1918 年獨立時即繼承了由哈布斯堡王朝（Habsburgs）所建立的現代國家制度。在兩次世界大戰期間，捷克是唯一在中東歐維持民主體制的國家。1948 年起則受到共產主義統治，因而壓制公民社會的諸多制度。其工業經濟也被轉變為非市場的控制經濟。在共產主義垮台之後，重新引入民主體制，卻於 1992 年末分裂為兩個獨立國家：捷克與斯洛伐克（Rose & Shin, 2001: 337）。

思想史的研究成果已經指出這些元素是緊密地關連於西方政治與宗教之關係的發展。這個現代政治思想的發展則是可追溯到啟蒙運動的人文思想與十六世紀宗教改革時期對國家與教會之關係的論辯(Skinner, 1979[1978])。著名的歷史學家史金納 (Skinner, 1979[1978])對中世紀晚期與現代初期的政治思想主要文獻之分析中指出，現代概念的「國家」作為一個語意上的發展，其主要元素乃是在十三世紀晚期至十六世紀末的這段期間而逐漸成形的。其中的關鍵是從統治者是「rule by law」到「rule of law」的轉變。這不僅改變了國家的語意內涵，同時也使國家成為法律與正當性力量的唯一來源，以及成為其公民效忠的唯一對象物(Skinner, 1979[1978]: x)。²⁷²然而，這個轉變之所以可能的其中一個原因乃是啟蒙運動對人的理性之主張，以及國家與教會的分裂，這同時導致魯曼所論述的從自然法到實證法的轉變，而以後者作為國家現代化之發展的基礎。例如科契(2007: 77)對程序民主、審議民主與實質民主的分析即指出，這些民主形式或多或少混合了知識論與本體論的假定，而這些假定乃是以啟蒙思想為其基礎。據此，法治 (rule of law)、人的普遍理性以及實證法等，便成為現代國家取得正當性的主要內涵。

綜上所述，對於民主化的討論應該要關注的是其動態、複雜且具有脈絡性的發展過程，而非透過一些規範性與操作上的方式來理解或預測民主化的發生與成功與否等現象。就此而言，民主與民主化之所以具有動態與持續、暫時性之完成的特性，乃是因為其是系統分化的社會演化之產物。前者作為現代政治系統自我觀察的能力，因而是一種自我描述的二階觀察運作，而後者的可能性則是在於系統分化的演化發展，其中政治與宗教系統在十六世紀的分化與現代民主化有密切關連。此外，這兩者乃是社會系統在現代社會中的功能分化與系統內部分化相互指涉或辯證之結果。國家與民主化之間的張力便可由政治系統與民主化之間的關係來重新予以釐清。假如「國家」不過是自啟蒙理性到宗教改革時期的一個社會結構與語意分化的產物，其便不必然要以一種具有本體化的意涵而繼續延用之。換句話說，國家僅是政治系統自我描述的耦變性公式，就社會而言，其不過是社會中的一個功能次系統，而民主化不過是政治系統自我描述的轉變過程。據此，即便如羅斯等人所言，現代國家或許是民主與民主化成功與否的重要元素，然而這僅是就其在系統分化的意義上是如此。民主化不一定是現代國家的唯一選項，也不是一個現代國家的必然屬性(Rose & Shin, 2001: 333)。民主不過是現代政治系統描述自身的工具，這個自我描述是否能夠成功與維持，則端賴社會中功能次系統的分化與演化發展。

²⁷² 史金納(1979[1978]: 348-52)指出，「國家」的概念在十七世紀初期的歐洲政治思想中被認為是最重要的分析對象。他認為現代國家概念得以出現的最重要之先決條件有以下幾點。首先，政治場域應該被視為道德哲學的一個獨特分支，其關注的是政府治理的藝術 (the art of government)。第二，每一個 regnum 或 civitas 應該獲得保證及確認與任何外部及超越的力量是相互獨立的。第三，在每一個獨立的 regnum 中的最高權威在其自身領土之內作為一個制訂法律的權力以及一個順從的對象，不應該有與之相對抗者。最後，對於現代國家概念的接受則假定了政治社會僅是為了政治目的而存在。

根據前面的討論，現代民主的概念首先要能夠表現為「政府／政治對立」這組區別圖式(Luhmann, 1990[1981]: 217)。這組區別圖式指涉的便是宗教改革時期及其後的國家與教會之關係。政治系統使用這組區別而將自身描述為國家，並且透過將宗教予以私人化的作法，一方面使其在社會中形成一股對立於國家的力量，另一方面則是將其視為社會的一部分，而非與統治正當性有關。然而，這組區別不過是現代國家概念的成就，而非現代民主的內涵(Clam, 2006: 153)。²⁷³這在第一波民主化國家中即是表現為法治、公民社會與責信政府等現代國家所具有的政治體制。此外，從歷史觀之，儘管具有現代國家之體制，其不一定是具有民主的現代性意義。如今我們稱之為「民主」的國家，根據「自由之家」(Freedom House)的分析，尚必須要能夠定期且公正、公開地舉行「自由選舉」。因此，儘管政治系統使用這組區別圖式來自我描述為現代國家，其也尚未完成所謂的民主化過程。這個完成則是必須在這組區別於政治系統中分化為次系統，並且導致「公眾」次系統的出現之後，現代民主的內涵才獲得實現。這個「公眾」的概念影響了所有政治運作的意義(Luhmann, 1990[1981]: 47)。魯曼認為政治系統內部分化為政治、行政與公眾等三個次系統，使其自我指涉運作具有現代民主之形式。此外，這個從「政府／政治對立」到「政府／政治對立／公眾」(government/opposition/public)的轉變也影響社會中個別次系統對「政治實在」(political reality)與其所產生之行動的經驗。這樣的轉變也賦予從政治與宗教、政治與法律之分化以來所造成的法律與政治權力之分立(seperation of power)的傳統國家結構以新的意義。據此，政治系統不僅被導向在其自身之中所創造出來的環境(包括政治、行政與公眾次系統)。其政治權力也失去「由上至下」的線性—非對稱之特質(表現為「治理／被治理」這組區別)，從而引入一種循環且動態的形式，這個形式則表現在公眾得以透過政治選舉而影響政治(politics, 政治系統中的次系統)的可能性之上(1990[1981]: 48)。

就此而言，我們可視「民主」為一個形式，這個形式的內容首先是表現為「政府／政治對立」作為一個統一體(unity)的這組區別之中。在對現代政治思想之根基的分析中，儘管對啟蒙理性的強調所導致的結果之一是使自然法到實證法的轉變得可能，然而，這不是說，啟蒙理性就必然會導致現代民主的實現。若是從這個理解出發，現代民主的語意發展或許不必然是「人民治理」，而毋寧是「已

²⁷³ 例如克蘭姆(Clam)提問道：民主政體是否能夠自動地從一個伴隨著自我指涉系統的功能分化而重新結構化了的社會溝通中出現？他以現代權力的轉變來說明這個從現代國家到民主體制的發展所具有的特殊性。儘管歐洲國家的民主化過程乃是伴隨著其社會的功能分化發展。然而，在這其間政治系統並未如同其他功能分化系統一樣維持穩定的發展，這表現在政治系統後期的分化階段，亦即從二層到三層的分化(社會與政治系統到社會、政治系統與政治系統中的次系統)，以及政治系統的內部分化從二個到三個次系統的發展(政治與行政次系統到政治、行政與大眾次系統)，似乎導致了一個特殊的政治轉變。克蘭姆稱此轉變為「政治的去政治化」(the de-politicisation of politics)，而其原因乃是政治系統對其權力媒介的自我架空。換句話說，在功能分化初期，使用「政府／政治對立」這組區別的政治系統仍具有某種權力，但其後來分化為三個次系統之後，原本具有的權力被解除了。

分化之政治系統的頂端藉由政府與政治對立之區別所導致的二分（分歧）」（the bifurcation of the top of the differentiated political system by the distinction of government and opposition）。因此，民主不是指「人對人的統治」，其也不是一個「宣稱所有決定必須以其能夠被參與的方式而被作出來」的原則（1990[1981]: 232）。民主的這個形式乃是政治系統的「編碼」，而編碼（coding）指的是系統根據正值與負值之差異來引導自身，例如科學是以 true 與 false 的差異、宗教根據的是內在與超越之差異，而現代政治系統就是根據政府與政治對立之差異來運作。就此而言，政府是正值，而政治對立是負值。儘管是正值與負值的相互關係，但其結構是不對稱的。或者說，這個結構同時是對稱與不對稱的（1990[1981]: 233）。對稱指的是其作為區別的兩端是一直會存在的，不對稱指的是這兩者不會同時出現，例如執政黨與在野黨不會同時作為正在治理的政府而並存。符碼之所以是指導性的，正是因為符碼兩端不會一起同時運作，例如真與假並不會同時有效。此外，政治系統的編碼能夠持續地生產出系統內部的訊息，以決定哪些是對政府有利、哪些是對另一邊有利的意義。這些是透過一個時間差異而達成，這個時間上的差異便是表現在執政黨與在野政黨將會在下一一次選舉中輪替的可能性上（1990[1981]: 233）。此一政治系統頂端的分化之所以可能，則是必須指涉於以功能分化為原則的社會演化階段。換句話說，假如從階層到功能分化的轉變是不可得的，那麼「治理／被治理」這組區別可能也不會轉變為其他形式，對民主的現代性想像與民主化發展也不會以如今之形式而出現。換句話說：只有當社會不再需要一個頂端，並且是非階層式地（non-hierarchically）成為功能系統時，政治系統才有可能以這樣的一種二分的頂端（a top that is bifurcated）來運作（1990[1981]: 233）。在此情況下，政治失去了再現的可能性。它不再能夠在整體中假定是這個整體，或甚至是代表這個整體。但是其獲得了對自身進行編碼的可能性。據此，民主乃是政治系統以政府與政治對立之區別而編碼，並以此作為自我指涉運作的形式。因此，我們可以用「民主」這個形式（語意）來描述使用了這個區分的政治系統，而任何應用了這個區分的政治系統便可被視之為是民主的（Luhmann & Kieserling, 2002a: 97-8）。換句話說，民主體制必須要能夠以這個區別來進行觀察。

由於政治系統透過編碼的方式二分為政府與政治對立，其輪替的可能性取代了過去非民主形式的編碼，亦即「治理／被治理」。這個編碼也將政治系統中的權力相對化為正值與負值。據此，政治系統的統治正當性由於輪替之可能性而無法僅由統治者單方面來宣稱之。政治系統的自我正當性必須要由其內部分化的次系統運作出來。據此，統治者（government）無法代表或宣稱擁有正確意見（right opinion）的權威（Luhmann, 1990[1981]: 234）。換句話說，政府不等於正確意見，相反地，正確意見也不一定會等於政府或治理的權威。這在某種程度上取消了「共識」的內涵。²⁷⁴然而，在以民主為自我指涉運作的政治系統中，除了政府與政黨

²⁷⁴ 就此而言，哈伯瑪斯（Habermas）所謂的透過「理想言說情境」而可能達成之共識的看法在

政治之外，尚有一種「公共意見」(public opinion)，這個公共意見乃是政治次系統對「大眾」論題化的產物。「公共意見」不是固定不變的，相反地，其有可能在此時偏好政府(執政者)，在彼時卻是偏好政黨對立(在野黨)。據此，這個最高權威也變得是不穩定的。魯曼認為，若是將此最高權威賦予公共意見或人民，乃是一種自我欺騙。這個民主政治系統的運作在結構上的收穫不過是一種不穩定性(instability)及其所創造出來的系統敏感度(sensibility)(1990[1981]: 234)。就此而言，我們或可將民主理解為是「持續地創造並維持政治系統內部的不穩定性」。這個不穩定性的基礎便是「頂端(最高權威)的分歧」，其內容就是政府與政治對立這組區別，換句話說就是「差異」。這個結構上的成就(分化為政府與政治對立)與政治系統分化為社會中的功能系統之一有關。這個(系統)分化指的是，政治系統必須在一個高度複雜的社會環境中運作，而非在其之上運作且與之相對立。因此，上述功能分化表現出來的毋寧是「國家在社會之內」的觀點。政治系統的運作是封閉、自我生產的，透過自身的編碼與程序來化約其環境的複雜性。重要的是，這個結構上的創新，作為一個純粹歷史偶然的結果，取得了「民主」的稱號(1990[1981]: 234)。

這個民主的概念也指出了自身的「不可能實現性」(improbability)。作為一個無論從何種政體進行轉型的目標，民主毋寧是一個在社會演化上不可能實現的成就。以功能分化為主的社會演化發展也指出了一種不涉及道德的政治系統之可能性。換句話說，現代民主政治系統的編碼預設了政府/政治對立這組區別不會與某種道德圖式(moral scheme)相關連，藉此宣稱其中的一邊是道德上唯一的善，而另一邊則是不道德與可受譴責的，例如政府(行政管理)具有道德上的優先性，而區別的另一邊(政治對立、在野黨等)則是時常受到質疑、不受信任的。假如上述區別無法將自身從具有道德意涵的編碼區分開來，亦即政府等同於道德上的善，而政治對立卻屬於道德上必要之惡，那麼可能的後果便是阻礙從政府到政治對立、或者從政治對立到政府的轉換，因而阻礙民主規則之運作(Luhmann, 1990[1981]: 238)。因此，就語意與結構的相互指涉運作而言，我們或許應該考慮的是以「逐漸增加的不可能實現性」(increasing improbability)來描述歷史或演化的發展。這意謂著社會的自我描述對象改變了。這個語意的改變則是進一步反映了對現代社會結構具有問題之本質的一種漸增之覺醒(Luhmann, 1992: 283)。²⁷⁵

功能分化的現代社會幾乎是不太可能實現(Habermas, 1989)。穆非(Mouffe)主張的「激進與多元民主」(radical and plural democracy)論述中關注的是權力關係的建構特性，他認為將民主社會想像成是一個社會關係的完美和諧狀態毋寧是一種幻覺，所謂的民主性格指的是，沒有任何有限的(部分的，或者社會中功能次系統的自我指涉運作)社會行動者能夠將自身視為是全體(totality)的再現。現代多元式的民主不是要消除宰制與暴力，而是建立一套制度，這些制度都是受到限制且相互競爭的。據此，穆非認為企圖獲取普遍的理性共識(例如，哈伯瑪斯)或許才是對民主的真正威脅(Mouffe, 2000: 21-2)。

²⁷⁵ 魯曼認為可以區別出三種不同的方式，用以連結社會史中的不同時期、階段(主要是從十九世紀開始)，這三種也是社會自我描述之方式，第一個是使用進步的概念(idea of progress)，第二是以結構的語彙將歷史描述為漸增之分化與複雜性(increasing differentiation and complexity)，第三則是將歷史或演化描述為漸增之不可能實現性(increasing improbability)。以功能分化為主

1.3 朝向民主化的可能性：系統分化與結構耦合

現代民主體制一方面與政治與經濟系統之分化有關，另一方面則是與政治與法律的分化有關。除了一般將「人民治理」當作是民主的內涵之外，本文所談論之民主則是魯曼所言之「政治系統的完全分化」(Luhmann & Kieserling, 2002a: 104-5)。這是說，現代民主的語意在政治系統同經濟、法律這兩個系統的分化過程中獲得發展。第一個分化表現為國家與公民社會之對立的論述，而第二個分化則指出的是實證法與國家的關係。然而，以非目的論式的觀點為出發點，社會得以朝向民主的發展或許不同於前面兩種分化，而是政治同宗教系統分化的產物。民主化開展的可能性一方面奠基於對民主的想像，亦即政治與經濟之分化，或者民主語意與其社會結構之間的辯證關係，另一方面，民主化則是以政治與宗教系統的分化為其可能性之前提。政治與經濟的分化建構了民主的社會語意結構，據此，對於何謂民主的這個問題所提出的答案，或者對其的描述，大多是以國家與社會的二分為主要內涵。此種將國家視為社會之對立的作法，在民族國家的概念出現之後，以及德國對福利民主的討論中，更是逐漸地傾向將國家置於社會之外或之上，而使其具有優先於社會的地位。從歷史觀之，儘管民主化是以政治與宗教的分化為其可能性基礎，但在此過程中，其分化使得法律系統能夠透過將政治系統的內部分化予以外部化的方式而導致政治與法律系統在社會中的分化(Luhmann, et al., 2004: 363-4)。²⁷⁶現代民主的概念也正是此政治與法律系統的分化與相互指涉之運作的產物。因此，政治系統的內部分化與社會系統的分化是相輔相成且相互引導的(Luhmann, 2007[1966])。²⁷⁷據此，現代國家的內涵是有關政府／政治對立這組區別的使用，在國家與教會爭取再現自身與取得正當性的演化過程中，透過兩者的對立而將這組區別予以外部化，而成為社會中政治與法律系統分化的前提。這一方面表現在政治系統內部分化為行政與政治次系統，另一方面則是表現在從自然法到實證法的轉變之上(Luhmann, et al., 2004: 439)。後者的

的現代社會乃是處於第三階段。

²⁷⁶ 他認為這個描述政治與法律系統的模式以幾乎無法被察覺到的轉變而成為是「民主的」，這個過程僅是透過所謂的「憲法問題」(constitutional question)而被標示出來。此外，「公民」(或廣義地說，公眾)的含括形式在政治與法律脈絡中開始出現分歧，這正是因為諸如 juristic capacity、公民權、選舉權等系統特屬的語彙是可獲得的。這個過程在十九世紀時不斷地出現。然而，自從十九世紀之後，政治的概念幾乎被等同於國家。這一方面與民族國家興起有關，另一方面則是與自然法到實證法的轉變有關。據此，根據魯曼，法律不僅提供了一個政治創造力的場域，其也變成了制訂政治目標的主要工具。因此，法律的有效性乃是在於其實現政治目標的企圖：法律創造了其之後要去解決的衝突。魯曼認為法律的實證化與政治的民主化相互地支持彼此，並且在今日的政治與法律系統中留下了重要的標記。這樣的發展使得政治與法律系統的分化出現問題。然而，這正是因為政治的民主化要求對個人有更多的法律保護，尤其是有關其憲法上的權利。就此而言，十九世紀標示的是國家與政治系統的混淆，導致法律與政治系統的去分化之出現，這在「國家」語意與社會功能分化之結構的演化發展中，無疑造成的是現今民主化的問題。有關「憲法問題」可參考魯曼(Luhmann, et al., 2004: 403-12)。

²⁷⁷ 可參考，金與桑西爾(King & Thornhill, 2003: 111)。

起源或可溯及到國家與教會之間對統治正當性的爭辯。在德國政治哲學傳統中，法治國的概念一開始毋寧是表現在對自然法的討論之中。然而，國家與教會的對立導致其必須尋找各自在社會中具有正當性之基礎。國家（政治系統）便是透過政府／政治對立這組區別而取得自主性運作的可能性。宗教系統則是從尚未與政治分化之前的「統治者／被統治者」（governing/governed）轉向以「超驗性／內在性」（transcendence/immanence）這組區別作為自我指涉運作的主要圖式，以此而與國家（政治系統）及其他社會系統區別開來，尤其是與法律系統的分化。這個從自然法到實證法的轉變導致的是國家與法律之間的緊張關係。

「法治國」概念便是這個政治同法律系統分化發展的產物。從此之後，法律得以與國家區別開來，法律不等同於國家（政治系統的自我描述），國家也不等於法律。現代政治系統便是依賴於此種法律的實證性，當只有作為法律時，政治次系統才能夠使其決定得以運作。政治系統透過內部分化的三個次系統的耦合而得以「民主」為其自我指涉之運作。從自然法到實證法的轉變使得法律系統一方面得以脫離他我指涉的困境，獲得自主性運作的可能性，另一方面則藉此而能夠將政治系統的溝通予以去政治化。據此，政府／政治對立在政治系統中的運作也分別取得了現代性的內涵，其正當性也透過自我指涉的方式而除去原本必須依賴於外部指涉的需求。因此，在政治系統之中，政府的正當性正是在於其能夠與「政治對立」概念區別開來，而獲得運作上的自主性。根據前幾章的討論，系統運作的自主性便是其正當性的來源。民主化開展的可能性便是在於系統分化的社會演化發展，以及其彼此間在結構上的耦合關係。這個系統分化的演化發展一方面表現在社會中的政治與宗教系統之分化，另一方面則是政治系統的內部分化。由於分化了的系統具有自我指涉與自我生產的運作特性，除了彼此的自主性導致的相互排除之外，其更透過一個一般性的系統與其環境在結構上的耦合之運作，而對彼此是開放的。這毋寧是增加了政治系統自身與其社會環境的複雜性，而反過來要求更為民主的運作。

第二節 現代社會的「去分化」危機：政治系統對全

社會的論題化

現代社會的去分化危機與政治系統對全社會予以論題化的企圖有關。這與前述「民族國家」概念的崛起有關。儘管有關「民族國家」這個概念的語意發展導致了現代民主與民主化的可能性，然而，這個語意發展所導致的結構改變卻對民主的語意與其相關的社會結構發展造成阻礙。魯曼在對德國福利國家與民主政治系統的討論中，進一步關注這個系統以及社會的去分化問題。一方面，他認為福

利國家的發展導致的不僅是政治系統中的政治與行政次系統之間的去分化問題，另一方面，這也導致一個更廣的政治系統與社會中其他次系統之間的去分化 (King & Thornhill, 2003: 81)。據此，現代社會所面臨的去分化之威脅於是具有雙重性。一般而言，功能分化似乎是現代社會的唯一選項：現代生活的事實、人口的大量增加等，均迫使社會偏好功能分化，並將之作為一個生存上的問題 (Rasch, 2000: 203)。然而，「去分化」概念並非是與功能分化相對立的。精確地說，「去分化」指的是「區別的去分化」(dedifferentiation of distinctions)，而不是「分化／不分化」的這組區別。換句話說，每一種分化形式均可能將先前的區別形式予以「去分化」(2000: 203-4)。²⁷⁸以福利國家為例，儘管仍被視之為一種民主體制，但國家過度地介入其他領域之作法同時也製造了許多問題，除了對經濟運作加以干預之外，尤其也是侵蝕了政治系統（自我描述為國家）的正當性來源。這個正當性來源指的正是系統運作的自主性。在前文中對主體權利 (subject rights) 或人民主權 (popular sovereignty) 之概念的去本體化討論中，這個去分化的危機毋寧是伴隨著以啟蒙理性為基礎的現代政治哲學論述而出現。「人民主權」是政治系統用作為自身內部分化的語意公式 (semantic formula)，而成為自身運作的正當性來源，如今卻反過來造成政治系統的去分化運作 (King & Thornhill, 2003: 92)。²⁷⁹從傳統的政治與國家理論的角度而言，這個過去在政治系統中所使用的語意指的是，「政治」(次系統) 對「公眾」(次系統) 負起責任。因此，「政治」的正當性便是在於其是否直接地將「公眾」的意願傳達給政府 (government)。從前面論述的系統與環境之區別出發，「政治」次系統的正當性是表現在與「公眾」次系統的不同，也就是，政治次系統必須要能夠與「公眾」區別開來。如果政治 (表現為政黨對立) 與公眾是相同的，或者無法與之區別開來，那麼政治便不會具有運作上的正當性。政治與公眾次系統的關係是透過「行政」(次系統) 來媒介，後者透過與法律系統的耦合，而得以在政治系統中與其他兩個次系統予以區別開來。這三者的區別、自主性運作便是構成了現代民主政治系統的正當性。其可能性在於從系統論的觀點而言，「政治系統的正當性只能夠被定義為其在內部與外部的分化中實現與維持其耦變的複雜性之能力」(King & Thornhill, 2003: 92)。據此，民主政治系統的正當性在於政治次系統 (以政黨對立之形式出現) 能夠標示出與其他次系統的不同。換句話說，在從統治者／被統治者轉向政府／政治對立這組區別的現代國家之發展中，「政治對立」的概念即可作為得以標示出政治系統與其他非使用這組區別的功能系統之間的差異，其同時也標示出與過去使用統治者／被統治者這組區別之政治系統的差異。

就政治系統的內部分化而言，其正當性一方面必須只能透過政治次系統標示自身的自主性運作而實現，另一方面則是透過這三個次系統的分化與耦合而對其

²⁷⁸ 因此，根據魯曼，「腐敗」(corruption) 也是一種去分化，這也是仍存在於現代社會中的去分化形式。然而，魯曼指出，從規範性的觀點而言，我們稱之為腐敗，但從局內人的角度觀之，其就不是腐敗，而只不過是偏好朋友而非敵人而已。

²⁷⁹ 另外，高榭 (Gauchet) 對民主與宗教之關係的討論也與此殊途同歸 (1997[1985]: 175)。

環境予以論題化的產物。政治系統同時作為政治、行政與公眾次系統的環境，其複雜性毋寧是透過對其內環境的複雜性之化約而獲得。據此，對魯曼而言，民主政治系統並非是依賴於這些次系統（政治、行政、公眾）以人民主權的形式而出現的統一體。相反地，就現代社會所需要的複雜性與分化原則而言，以康德的普遍理性作為人民主權之根基的本體論作法，毋寧是摧毀了政治系統運作上的正當性，如金與桑西爾所言，人民主權（作為政治系統的主權正當性來源）並非是「以其不可違犯之原則來為政治系統的正當性背書」。自我指涉系統運作上的特性為此提供了或許是較好的說明。此外，此一運作特性所導致的系統再現自身與全社會的不可能性，一方面使系統彼此之間更為相互依賴，另一方面也為現代民主的想像提供了不可或缺的元素。²⁸⁰對主權或人民主權的去本體化論述導致民主政治系統的運作或許不再需要依賴於「以人民為主」的概念，換句話說，民主政治的良好運作僅需要的是維持政治系統中政治、行政與公眾次系統的分化，以及政治系統與其他社會系統的分化即可。任何對其他領域的過度論題化有可能導致這個複雜、動態的自我指涉運作受到威脅。例如，政治與大眾媒體系統之間的界線應該是得以維持的，兩者依循的是各自的自我指涉運作，並且各自處理溝通的方式也不會相同。媒體通常會要求政治系統對其報導作出回應，而政治系統的回應則會在媒體中以評論的樣態而出現。然而，媒體若是對政治系統進行所謂「未審先判」的報導，那麼其不僅模糊了媒體與政治系統的界線，也危害了大眾媒體系統的正當性(Luhmann, 2000[1996]: 67-8)。²⁸¹

系統若夠維持自我決定的過程（自主性運作），那麼分化就有可能會增加，因為系統所回應的激擾總是標示著系統自身的狀態，而非那個輸入於系統之中的環境之狀態(Luhmann, 1993: 163)。因此，系統越是具有自主性，分化就越是可能獲得維持。就此而言，「去分化」指的是系統失去其運作上的自主性，換句話說，系統無法繼續維持與其環境的界線。對他的進一步討論指出這個去分化的內涵所包括的是，一方面，系統無法在自身之中複製或再引入系統與環境的這組區別，另一方面，社會的功能次系統有可能以其他區別來獲得運作上的正當性。這可從現代國家的結構發展中觀察到，也可以在法律系統自我描述的轉變過程中獲得理解(Luhmann, et al., 2004: 439)。綜合前述對主權乃至於人民主權的解構所導致的是政治系統無法宣稱能夠再現或代表非政治系統的運作。這個「再現」的缺乏與系統的無能便發展為現代多元主義的基礎。系統的再現是為維持自主性之運作，

²⁸⁰ 高榭也有類似的看法。他認為民主現象的誕生只能被理解為是一種「具有主體形式的社會功能之建立」，而民主的到來指的則是從「主要為宗教的社會」(subjugated religious society) 轉移至「臣服於社會自身，並且在宗教之外予以結構化了的社會」(the society subject to itself as a society structured outside religion)。然而，高榭指出這裡的「主體性」(subjectivity) 與其原本用來指稱這個字的意義是完全沒有關係的。其表現出來的乃是從「subjugated society」到「social-subject」(Gauchet, 1997[1985]: 172-3)。就此而言，民主化毋寧是一個社會演化的過程，而這個演化的主要內容乃是宗教（系統）從社會中其他系統分化出來的過程。

²⁸¹ 例如當新聞不再是新聞，而不過是政府以置入性行銷的廣告手法予以包裝的產物。後者也有稱之為「業配新聞」、「工商報導」等。

換句話說，就是維持系統與其環境之界線。此外，系統的再現與其觀察之運作有關，而觀察則涉及區別的使用。政治系統將來自於其環境中的溝通經過二次編碼為政治溝通，一旦其得以經由這樣的二次編碼過程，不斷地再製出政治溝通，政治系統的同一起性便得以獲得維持。對自我生產系統而言，這個「再現」只能在認識論的層次，而非本體論的層次上獲得實現。因此，政治系統的耦變性，就其在社會中所取得的正當性而言，乃是與其再現或代表**有效性原則**的能力有密切關係。換句話說，政治系統製造的政治溝通越是能夠與其他溝通予以區別開來，其就越能夠指涉於政治系統的同一起性，維持自身與其環境的界線(Luhmann & Kieserling, 2002a: 196)。然而，現代社會中功能系統再現自身的不可能性與自我指涉運作的特性有關。這正是因為系統只能運作其觀察(=使用區別)，卻無法觀察自身當下的運作所使用的那個區別，這種在運作的封閉與自我指涉導致系統無法真正地再現正在運作當下的自身(Luhmann, 1990[1981]: 31-2)。²⁸²據此，系統只能是透過自我觀察與自我描述的二階觀察運作來論題化自身(self-thematization)。例如，以民主為其自我指涉公式的政治系統，就此而言，其無法決定何謂民主或不民主。相反地，政治系統只能透過其他區別來標示與其自身有關連的溝通，並以此來觀察系統的自我指涉運作。例如行政程序的「合法／不合法」之問題必須透過與法律系統的耦合才能夠獲得釐清。或者，公共意見如何在政治次系統中取得正當性的問題則透過政治與行政次系統的耦合而獲得解決。

這個自我指涉系統只能在自身之中再現自身(系統與環境之差異)與論題化社會(結構耦合)的運作正是以功能分化為主要原則之現代社會的特徵。這個再現的可能性與不可能實現性導致系統的觀察運作(使用區別)得以在倫理上是中立的。換句話說，現代社會功能次系統的觀察運作是無涉於倫理的。例如，政治系統以政府／政治對立作為其自我指涉公式而得以再現自身為現代國家的運作，這組區別標示出來的兩邊對政治統自身而言並沒有唯一的好壞、優劣之分的问题。換句話說，系統的運作不會在倫理上只偏好政府或政治對立，其自我指涉運作毋寧是確保了在兩者之間轉換的可能性。就宗教系統而言，其以內在性／超越性這組區別為其自我指涉公式的運作同樣也不會在其自身之中偏好其中一邊，而毋寧是在其中一邊再製或複製這組區別而已。對所有功能次系統而言，只要其能夠不斷地進行差異的「再進入」(re-entry)，換句話說，就是在自身(差異)之中不斷地引入該組差異，那麼由該組差異之運作所構作出來的(系統)同一起性便能夠獲得維持，系統也得以維持其自主性。²⁸³這個系統運作在倫理上的中立性(neutrality)對現代社會的多元化論述之發展是相當重要的。這與過去將多元化論述建立在倫理或社會文化之差異的基礎上是不同的。後者所導致的最終困境乃

²⁸² 系統運作既提高了其敏感度，同時也提高了對自身以外之事物的冷漠(indifference)。這是系統運作上的弔詭，也是現代社會多元性的內涵。

²⁸³ 就此而言，以社會學的語彙來說，起源的問題變成了弔詭的自我指涉(paradoxical self-reference)之問題。以宗教的語彙而言，這個起源的問題則是有關超越(transcendence)的問題(Luhmann, 1990: 157)。

是對「多元／不多元」這組區別在本體論上的爭議。換句話說，「多元」在現代社會中被視為是具有倫理或道德上的善，而「不多元」則被視為是應該被排除的惡。這個困境在自由主義與共和主義之間已獲得許多論述，更不用說共產主義或極權主義對此的反對。以功能作為主要分化形式的結果是，系統的自我指涉運作只能在系統自身之中獲得實現，就此而言，系統是再現或論題化自身的複雜性。因此，系統本身所具有的複雜性必須是高於其再現或論題化之複雜性。換句話說，在系統中再現自身的運作無法完全地捕捉到系統本身所具有的複雜性，前者毋寧是系統對其自身的自我描述而已。據此，系統是以其對自身的自我描述來回應其自身的複雜性，或者以系統與環境之區別而言，系統是以自身之複雜性來回應（化約）其環境的複雜性。然而，由於環境的複雜性對系統而言是不可知的，系統無法完全地掌握或捕捉到其環境的內容，因此，其只能透過自身運作出來的複雜性來化約這個由其自身建構或想像出來的環境複雜性。據此，對系統而言，其運作所使用的區別是中立的，這個區分的自我指涉在系統中無涉於倫理與道德上的判準。現代社會中功能系統的運作均具有此特性，而現代的多元性便是建立在這個系統運作的特性之上。

此種對現代社會多元性之基礎的論述毋寧是與過去的基進（radical）或左派自由主義的看法有所不同(King & Thornhill, 2003: 98)。簡單地說，後者的多元性乃是建立在主體權利或個人所具的啟蒙式理性及以此為基礎的個人自主性之上。²⁸⁴現代社會所遭遇的去分化之危機也正是這個具有本體論傾向之論述所導致的結果之一。因此，從功能分化的觀點對「多元主義」概念的重構或許提供了另種理解：一個以功能分化之系統作為其結構的社會沒有所謂的「中央能動性」（central agency），其是一個沒有頂端（apex）或中心（center）的社會。此外，這個沒有中心的社會同時也是一個有效的、民主政治的條件(Luhmann, 1990[1981]: 31-2)。魯曼認為中心與頂端的這兩個概念在歐洲傳統中正是連結於倫理與政治的區別。這在民族國家概念出現之後，將原本於宗教改革中浮現的功能分化發展，轉變為在現代社會中政治系統與國家的混淆，因而導致去分化的危機。政治系統將自身描述為全社會之中心的企圖，在結合了民族國家概念之後，便成為這個現代社會去分化之危機的重要內涵。據此，對於國家與政治系統應予以區別的討論對此毋寧是重要的。「國家（作為政治系統的自我描述）在社會之內」的觀點或許是解開現代社會多元主義困境的可能性之一(1990[1981]: 32)。多元主義並非是現代社會的特徵，相反地，現代社會就是多元主義。或者，「現代

²⁸⁴ 例如基恩（John Keane）對「左派」一詞的討論指出，「左派」概念乃是法國大革命的產物，除了坐在國王右邊的貴族之外，尚有坐在國王左邊的「第三階級」（the third Estate）。「左派」的概念在十九世紀的政治中也扮演重要角色，此時的左派是進步論者（progressives）。他們對科學、理性與工業的擁護，以及宣稱對自由與平等的追求等，並且訴諸於人類天性中的善與社會性。此外，他們將議會民主貶抑為一種資產階級制度。他們試圖要將世界從資本主義、物質缺乏與不幸福狀態中解放出來。在第一次世界大戰之後，上述「左派」的內涵逐漸產生變化，原本保守的右派反而在經濟上與政治上成為科學與經濟現代化的改革者與支持者。1950年代「新左派」（the New Left）的出現更加混淆了過去左派的主張(Keane, 1989: vii-ix)。

社會的多元主義既是所有社會系統的耦變性、理性與自主性的前提，也是其結果」(King & Thornhill, 2003: 98)。這個多元性的內涵指出的仍是現代社會的「弔詭」，或者，差異的統一體 (unity of difference)。這個差異的內涵乃是依賴於系統區別於其環境的自我指涉運作，而表現為系統與環境的這組差異。以魯曼的話來說，「系統就是差異」(system is difference)：系統就是系統與環境的這組差異。對現代社會的多元性之理解或許可從這個「系統即差異」的角度觀之。這一方面是系統自主性運作的前提，同時也構成了多元化的現代性意義。換句話說，多元性的內涵必須建立在這個弔詭之上，或者，建立在差異（區別）的統一體之上。每一個系統／環境之區別的統一體，就其自我指涉的運作而言都是中性的。然而，這個建立在弔詭之上的社會多元性，卻成為自身的阻礙。從前面的分析指出，這個阻礙是與混淆政治系統與國家有關。魯曼對福利國家的分析所要指出的去分化危機同時也是這個混淆在社會中所可能造成的後果。如金與桑西爾的論述：

一旦政治系統尋求去再現(代表)某些倫理上演繹出來的多元主義承諾，並且試圖去保護社會中少數團體或特殊主義者的運動(例如女性主義運動等)之利益與自由時，政治系統便被迫使延伸自身的運作而超越其本分，並且被迫使去管理實作與道德上的問題，而這些問題並非是其要處理的。其結果是，這個多元主義式的政治系統只能夠侵蝕自身與其他系統的分化。這樣的去分化，以多元主義之名，只能夠成功地侵蝕政治系統的耦變性，以及其他系統的耦變性，並且在這樣做的時候，將那些差異與相互依賴的脆弱結構予以「去穩定化」，而這些結構實際上乃是社會多元性演化出來之處(2003: 98)。

這樣的去分化危機同時也可視之為一種本體論的危機。當功能分化系統運作上的中立性（自主性運作）無法獲得維持，或者系統宣稱其能夠處理道德上的問題時，這個去分化便有可能出現。道德是有關 regard/disregard 的溝通(Luhmann, 1990[1989]: 17-8)。在功能分化的社會中，由於系統分化是以各種不同的符碼化（二值邏輯）為基礎，因此，達到某種整合形式不僅是不可能的，某種最高的道德性也必須被迫放棄。系統符碼與道德符碼是不同的，其各自的正負值不能相一致(Luhmann, 2004[2000]: 104)。這導致一種多元脈絡發展的可能性，而道德與系統符碼的分化也使系統的自我指涉運作得以在道德上是中立的。在形上學傳統中，道德是有關存有（being）與非存有（non-being）的問題。系統運作則是有關符碼的正值與負值的問題，其透過符碼而得以決定何者屬於系統、何者屬於其環境(Luhmann, 1991: 89)。因此，就系統運作而言，存有與非存有這組區別並非是具有本體論上的意義，而是一種認識論的建構。從前面的分析指出，「系統即差異」便是這種在認識論的基礎上所構作出來的一種對系統的想像。或者，就區別而言，其本身便必須作為一個弔詭而出現，這個弔詭表現為「區別／指出」(distinction/indication) 這組差異的統一體。每一個差異或區別都是一個認識論

上的運作，亦即系統的觀察運作。就此而言，每一個區別的自我指涉運作在道德上都是中立的。只有在考量其使用的脈絡，或者就其作為功能次系統的環境時，始得以運作出在道德上涉及 regard/disregard 之溝通。據此，道德應該被視為社會中所有功能次系統的環境，其是屬於社會的層次(Dallmann, 1998: 89-90)。現代社會的去分化危機正是由於政治系統（=國家）試圖處理道德上的溝通，而危害其運作上的自主性（道德中立性）與社會中其他系統彼此之間的分化。例如，當國家嘗試去保護社會的多元利益時，其便有可能會侵蝕自身運作上的正當性，同時也可能為危害到這些多元利益。

「民主」與上述自我指涉系統再現的能力有關。現代社會功能系統之分化的兩個層次（社會之系統的分化、系統內部的分化）構成現代民主的內涵，同時也使民主化能夠被論題化。這兩個層次的分化構成了一個三層式的結構：社會、社會系統（政治系統）、政治系統中的次系統。其一方面使系統的再現作為同時化約與提高複雜性的運作，這個社會演化的複雜性也使得政治系統內部分化為政治、行政與公眾次系統，以處理不斷提高之環境的複雜性。這三個次系統的分化與耦合構成了政治系統以民主為其自我描述的可能性。然而，克蘭姆的問題毋寧是值得思考的：民主政體是否能夠自動地從一個伴隨著自我指涉系統的功能分化而重新結構化了的社會溝通中出現？(Clam, 2006: 153)換句話說，現代社會中自我指涉功能系統之分化是否必然就會導致現代民主的出現？這個問題關注的或許應是民主與複雜性的關係，其中也隱含了一個有關於民主的弔詭。就此而言，現代社會作為所有次系統的環境，同時也作為一個全社會系統，其複雜性的提高與系統彼此之間共同演化（co-variation）導致對民主的需求。然而，也正是因為這個分化與社會複雜性的提高，其指出的是這個對民主的需求是不可能成功的(Zolo, 1992: 62)。民主的弔詭在於，民主對自身的要求卻包含了自身的不可能實現性：「民主是一個在演化上不可能實現的成就，其充滿了假定，而這些假定卻只能是政治上可實現的（politically realizable）(1990[1981]: 238)。

上述這個以差異為基礎的社會多元性也導致符碼的民主化獲得發展的可能性。據此，系統得以使用符碼來進行觀察，而將與符碼有關的道德問題留給社會自身。現代社會去分化的危機或許也正是民主化的危機。在以民主為其自我指涉的政治系統中，民主的政治行動都必須是在一個無關於道德性的較高層次而出現，其需要的是「揚棄將政治對立予以道德化的作法」（the renunciation of the moralizing of political antagonism）(Luhmann, 1990[1981]: 237)。因此，統治者（執政者）毋寧是政治與法律的分化與對彼此的二次編碼所建構出來的實在，任何想要還原這個分化狀態而侵蝕這個複雜且不穩定之平衡的企圖，便是一種去分化的傾向。這個複雜且不穩定之平衡就是現代民主政體的含括性建立之基礎(King & Thornhill, 2003: 113)。就此而言，福利國家似乎朝向的便是這個政治與立法之關係的去穩定化且試圖將法律置於政治控制之下的發展。這也是魯曼對政治系統去

分化傾向之關注的出發點。現代民主與民主化一方面是系統分化與社會演化的產物，另一方面則是透過功能分化而用以確保這個以差異為前提的社會多元性之自我生產。然而，這個現代民主與其他朝向民主的發展過程隱藏了將政治系統等同於國家的語意結構，對這個語意演化及其與社會結構之分化的關注或許是指出這個去分化的內涵。儘管民主與多元主義似乎是相輔相成的，然而，若是未對其中所隱含的本體論假設予以理解，那麼這個原本孕育出多中心社會的啟蒙理性，反而會吞噬自身。據此，社會系統的功能分化或許才是現代社會多元性的前提，而非多元性導致社會分化。相反地，從以上的分析指出，若非是以認識論上的差異作為理解多元性的基礎，那麼多元性造成的反而是現代社會去分化的危機。

第三節 宗教對現代社會去分化之危機的可能回應

對現代社會去分化危機的關注指出的是，政治系統將自身描述為國家的語意演化導致其試圖將非政治溝通予以再政治化。這與自我指涉系統的再編碼運作是不同的。這個再政治化的去分化危機乃是功能分化(符碼的民主化)自身的產物。換句話說，儘管功能分化得以作為現代民主的內涵與民主化開展的前提，但維持民主與朝向民主化的過程卻導致了現代社會去分化的危機。民主作為侵蝕其自身成果的原因，其內涵並未受到政治或國家理論的關注。其中一個關鍵正是立基於啟蒙理性之上的主權或人民主權的本體化論述與民主的現代性結構之間產生斷裂所致。這一方面並非否定人民主權在民主體制中的重要性或意義，另一方面也不是要檢視民主概念與現代社會的相容性問題。相反地，其嘗試指出的不過是，從「國家作為政治系統的自我描述且試圖包含社會」的角度出發，政治系統乃是不斷地進行著再現全社會之再政治化的運作。民主與民主化過程也在這樣的去分化運作中受到影響。因此，對於民主內涵的理解必須要轉移到「國家為政治系統的自我描述，民主則是政治系統觀察自身的能力，²⁸⁵因此國家必須被視為是在社會之中，而非凌駕於社會之上」的看法。此外，作為其他系統對去分化的回應，儘管憲法中關於主體權利的論述或可作為政治系統去分化運作的限制，約束政治系統無止盡的擴張或模糊與其環境的界線。然而，研究顯示這樣的作法並非是總是具有效果的。²⁸⁶除了法律系統之外，宗教系統的符碼運作特性或許提供了另一個可能的方式。當然，這是就其在現代社會中已分化了的宗教系統的自我指涉運作而言。

宗教系統的符碼運作為社會製造出來的意義媒介對主要是來自於政治系統的去分化給出了可能解答。這不僅發生在以功能分化為主的現代社會中，在朝向

²⁸⁵ 魯曼指出，政治系統只有透過此能力，政治才能夠指涉於政治並因此而建構一個不斷循環地封閉、自主性之系統。然而，所有的自我觀察均依賴於差異的使用。事件也只有在與差異相關連時才能夠被經驗以及被處理為訊息(Luhmann, 1990[1981]: 105)。

²⁸⁶ 透過法律不一定能有效地約束政治運作。尤其是在特殊情況，例如戰爭。

功能分化的過程中，其也是有所貢獻。前者指的是宗教與民主之間的關係，後者則是有關宗教與民主化開展與鞏固的問題。宗教與民主的關係一直以來都無可避免地環繞在有關宗教自由的議題上。宗教自由是否為人的基本權利便成為爭論的焦點。儘管歐洲與美國同樣被劃歸為所謂的西方民主陣營，但其對宗教或宗教自由的想法並不完全一致。或許在 1948 年聯合國的《世界人權宣言》提出之後，人權（包含宗教自由）似乎成為一種普遍且不可侵犯之價值。然而，在實作上，各個國家對宗教自由的想法並不相同。其中的差異涉及到的便是在其民主發展過程中宗教所扮演的不同角色。歐洲的民主是透過一系列的戰爭或托克維爾（Alexis de Tocqueville）稱之的「民主革命」而實現，其主要是以摧毀貴族制度為前提，而這些戰爭或多或少與宗教有關。美國短暫的歷史中沒有所謂的貴族體制，因此也不需要以推翻此體制為前提，因而得以避免像歐洲一般的民主革命，其宗教與民主的關係是較歐洲為和諧的。因此，美國民主的成功反而是與宗教或民風（mores）有密切關係。托克維爾認為美國民主成功的最大原因乃是其民風，民風指的是文化與倫理信仰及價值，而這些有助於美國民主的民風是受到宗教（天主教）的影響，或者如托克維爾稱之的具有制度性的「民主共和的宗教」（Tocqueville, 2005: 359-60）。²⁸⁷由於這個宗教與民主發展的差異，導致在民主體制中對宗教的態度也有不同。例如美國第一憲法修正案將宗教自由視為人的根本權利之一，但歐洲對宗教的態度卻不如美國式民主般的激進，其是建立在對宗教的「寬容」（toleration）之基礎上，而非視其為人的根本權利（Hoelzl & Ward, 2006: 120-1）。然而，無論是美國或者是歐洲的民主，其共同點是反對任何君權神授（Divine Rights of Kings）的主權形式，而宗教對政治系統去分化之回應也必須置於這個宗教與政治的分化與社會演化的發展中來理解。

在本論文第三章從西方歷史的研究中，對政治與宗教之關係的探討描繪了一幅現代社會功能分化的圖像。此外，第四章對台灣長老教會及其推動民主化之成果的分析也指出，這個西方史上的民主語意與社會結構之間的辯證發展在台灣民主化運動中對具有民主化潛力的長老教會所可能有的貢獻。儘管如此，民主與民主化的開展在現代社會中有著更高度的複雜性，也不一定符應於前述的政治同宗教分化的社會發展。然而，從前面幾節對民主與民主化問題的討論中，我們也可發現除了那些承繼西方歷史發展的民主國家之外，其他地方的民主化運動都或多或少有著自身的困境。這些朝著民主而前進的國家要不是發現民主與自身社會文化之間存在著緊張或不相容的關係，要不就是在努力維持民主化成果的過程中遭遇許多挫折。在分析其中的原因時，支持西方民主模式的研究者或許會強調這些非西方國家努力上的不足，但仍有不一定支持西方民主模式的學者認為應該要考量不同社會與文化上的差異。不過就民主的現代意義而言，絕大多數的人不會

²⁸⁷ 在托克維爾的分析中，他認為天主教並非是民主的敵人，其反而是最有利於人們之間條件平等的一個教派。相反地，新教則是有助於個人獨立自由之理念，而非使人趨於平等（Tocqueville, 2005: 361）。

反對有些價值是不太需要去質疑的，例如自由、平等、人權、多元性等。然而，這些所謂具有本質式的民主價值卻可能因著不同社會與文化差異而有不同的解讀與實踐。這些解讀與實踐一方面回應民主自身的要求，另一方面也提高了有關民主論述的複雜性。例如，中國社會對民主與民主化的看法或許值得思考。中國社會對宗教與政治之關係的看法或許也可反映其民主觀點，研究者也可藉此檢視在中國社會中有關民主的語意與結構之辯證過程。

中國社會強調的政教分離原則事實上是以政領教或「以政代教」的作法。宗教從未能具有自主性運作的可能性，而必須在順從政治系統的前提之下始有「自由」活動的可能性。例如邢福增(2003)對中國政教關係的討論中即指出，宗教自由必須要以「愛國」、「愛黨國」為基礎。²⁸⁸在以民族國家、民族主義為主要追求的目標之下，亦即在國家之下，宗教的運作與宗教自由始得以獲得正當性。宗教自由是透過國家或民族主義的運作而被定義或決定，就此而言，其並非是西方政治哲學中所主張的根本人權或自然法之下的人權與自由概念。相較於中國社會，台灣的宗教無疑是具有高的自主性，這在很大程度上也可追溯至台灣基督長老教會在民主化過程中所表現的主動性與貢獻。事實上，對中國宗教與政治關係的研究也可清楚觀察到，中國政權對宗教團體所可能具有的政治潛力也是相當關注的。例如 1994 年中國基督教協會對一個中國原則的堅持在其聲明中特別提及，那些與台灣長老會及中國基督教協會都保持關係的教會，必須提防宗派關係「被用來影響政治態度」(邢福增, 2003)。

儘管有關民主內涵的想像仍是以西方為基礎，同時也不斷地接受西方的要求。然而，中國希望走的是一條不受西方主導的民主化道路。其不需要也不想要以西方或美國式的民主為最終的目標。中國毋寧是有可能也可以對此發表自己的看法的。中國也嘗試對「民主」給予不同於西方或美國式的定義。例如朱元鴻對「中國道路之獨特性」的分析指出，其內涵毋寧是：以潛在對抗的心態界定自身絕對有別於西方的獨特性，先建構起片面的「西方」形象，再以「非我」排除那些其實也屬於自身的可能性(朱元鴻, 2010: 33)。耐思比特等 (Naisbitt & Naisbitt) 則認為中國式的民主是一種「垂直式的民主」，並以此對比於美國等西方世界的「水平式民主」。這種垂直式民主乃是一種自上而下與自下而上的兩股力量的交互作用(Naisbitt & Naisbitt, 2009: 81)。這兩位作者對此種中國式民主的未來發展及其所具有的可能潛力似乎相當的樂觀。無論其對中國人民將來的經濟成長或政治參與是否真有效果，其仍是值得深入探究的。基督宗教在中國歷史上發展的特殊性導致一種並存之內在與外在的矛盾。內在矛盾主要表現在政治面向上，其對中國政權的親近性致使無法涉入有關政治體制的討論。另一方面，外在矛盾則表現在基督宗教（尤其是新教）本身所崇尚或主張之普遍價值無法在中國社會中獲得正當或合法性的發展，例如宗教自由與人權等議題。這個歷史發展上的特殊性乃與

²⁸⁸ 卓新平(2003)、高萬桑(2006)等也持類似觀點。另外參考維勒(Weller, 2004 : 286-316)。

基督教初期在中國所具有的帝國主義色彩有關。²⁸⁹因此，在中國，基督宗教與帝國主義之間的問題要比台灣更為強烈，也因此而削弱了基督宗教在中國民主化開展上的影響。基督宗教與中國社會的關係始終在政治面向上保持表面上的和諧，實則隱藏了許多可能的張力。中國的基督宗教毋寧是與民族主義密切相關的。這個相關性表現在兩者平行且相互合作的發展上，而非對立與對抗的態度：教會為了求生存而妥協於中國社會主義與民族主義思想。在此前提之下，教會的行動乃是受到社會主義與民族主義的指導，而失去對其之反省，同時也喪失基督宗教（尤其是新教）本身所具有的改革性力量。例如：

教會的「社會批判」功能乃以其「社會服務」功能為基礎，在中國當代境域中，基督徒處於尚不能完全被社會所理解和認同的狀態，加之近代史上基督宗教在華政治參與留下的歷史「陰影」和「負面」影響，使其缺乏這種發出「社會批判」之「先知聲音」的前提及條件。海外教會的上述種種批評和指責亦往往被視為一種「政治干涉」或「政治壓力」，其實際效果帶來的是更多的「敵意」、「誤解」，而不是「和諧」、「溝通」（卓新平，2003: 48）。

就此而言，對於基督宗教（尤其是新教）本身所具有的社會批判功能在中國社會中的可能作用毋寧是較為悲觀的。相較於中國，魯賓斯坦（Murray Rubinstein）對台灣的研究已指出，戰後台灣基督長老教會可說是唯一以宗教為基礎的政治性反抗運動（Rubinstein, 2003）。²⁹⁰就中國而言，其宗教政策背後的主要思維邏輯為管理或壓制，因此無論是地方性網絡或全國性的宗教團體，均無法有效地製造出有利於政治變革的社會空間。然而，這個社會空間卻是培養公民參與以及即將來臨之公民社會的重要元素。在宗教必須服務於政治的前提之下，此一人類社會中最為原初的自由，亦即宗教自由，也一併地受到剝奪。假若宗教作為一種世界觀的概念不僅止於一神信仰，而可上溯至人類社會的原初狀態，那麼選擇接受或拒絕某種世界觀的權利便可被視為自由最為原始之內容。再者，假如共產主義也可被描述為一種準信仰（quasi-religion），那麼其以政領教的作法確實阻礙了此一最根本之自由的取得與發展。就此而言，宗教團體或者是以宗教思想或組織為基礎的反抗行動一方面不僅提供了創造有利政治變革之社會空間的可能性，另一方面也確保了「自由」的原初內涵。宗教自由不僅是人類獲得的第一個自由，其也

²⁸⁹ 例如卓新平指出，在有關「宗教自由」、「宗教人權」等問題的爭論上，西方指責中國缺少「宗教人權」或「宗教自由」，而中國則會以過去西方帝國主義的殖民歷史為籌碼，而要求西方先「反省」、「檢討」，否則就不應該對中國提「宗教人權」或「宗教自由」等問題。據此，中國認為西方應先就這段歷史向中國「認錯」、「悔罪」和「道歉」（卓新平，2003: 42）。

²⁹⁰ 儘管維勒(2004)有不同的看法。他認為傳統的地方信仰網絡或者是新興、全國層級的宗教團體（例如一貫道、慈濟等）並無法憑藉一己之力來挑起政治變革，相反地，這些政治變革之所以出現的原因乃是受到保守主義傾向的地方領袖之影響。儘管如此，他也指出上述兩種類型的宗教團體都會製造出某種獨立於國家控制之外的社會空間，而有利於政治上的變革（Weller, 2004: 305）。

是現代民主政治思想的基石。儘管這自由仍是系統溝通的產物，仍無礙於其在人類社會與現代民主思想中扮演的重要角色。

在宗教系統的演化過程中，宗教符碼的轉變指出了宗教的私人化發展，亦即從神聖／世俗到超越／內在的轉變。²⁹¹ 這個轉變也促使宗教與政治系統的分化得以獲得功能上與自主運作上的內涵。現代社會的去分化危機與民主政治系統的本體化有關，而這個本體化則是受到啟蒙理性的影響。從另一個角度觀之，啟蒙理性促使宗教的私人化與世俗化發展，透過宗教改革運動從而讓宗教與政治得以分離。²⁹² 宗教的私人化（指的是宗教從社會中分化出來）與世俗化卻使得多元性概念獲得保證，其毋寧是進一步強化了現代社會功能分化的演化過程。然而，多元性卻造成政治系統的去分化危機，這個去分化危機乃是混淆了國家與政治系統之後的結果。這個混淆的可能性連結於民族國家的興起，及其逐漸凌駕於社會之上的發展。宗教對去分化的回應便是在於約束這個自我描述為國家的政治系統之可能性上，並且透過社會系統理論觀點而得以進一步指出這個混淆及其內涵。一旦能夠清楚說明這個混淆的謬誤，那麼「國家在社會之內」的概念或可作為對去分化危機的回應。如果國家不過是社會的一個功能次系統（政治系統），那麼其不僅不能輕易地宣稱能代表全社會，也無法任意地跨越或模糊與其環境的界線。這是對社會多元性的關注，亦即是以一個差異網絡（a network of differences）為基礎的社會系統觀點，而非僅是對政治多元性的關注，亦即是建立在對民主的想像之觀點。這是因為後者造成的不過是以民主之名，而行暴力之實的統治形式。

這個從「神聖／世俗」到「超越／內在」之區別（符碼）的轉變關注的是，宗教系統如何在自身之中再現這組區別，以及其自我指涉運作的改變在社會中如何被論題化的問題。由於這個符碼轉變所具有的內涵及其在運作上具有的特性在

²⁹¹ 盧克曼指出，由於社會規範秩序與超越性的神聖世界日益脫離，世界觀的意義等級秩序結構已不再需要為社會整合提供價值基礎。據此，現代神聖世界的社會基礎無法在教會，或國家，或經濟制度中找到，其社會結構基礎乃是處於私人領域內個人的自我認同建構。因此，個人對終極意義的追求成為純粹「私人」的需要，宗教也變成了一種私人的消費品(Luckmann, 1995[1967]: 116-7)。宗教的私人化過程無法以神聖與世俗這組區別來適當地予以描述，這是因為其尚未能掌握宗教在現代社會中所具有的乃是功能分化上的內涵。神聖與世俗這組區別標示著教會與國家、宗教與政治的對立，而非自主且相互依賴之運作。無論是國家或教會的正當性均只能是對這組區別的肯定或否定之運作。然而，在轉變為內在與超越的這組區別之後，教會與國家便只能在內在的這一邊以可觀察與不可觀察之區別來再現或論題化該區別。因此，現代國家概念的興起便是伴隨著世俗化的發展而出現，而宗教卻是不斷地透過將「世俗化」作為其溝通的對象，藉此維持自身之正當性。此外，個人作為心理系統所具有的自主運作特性，則毋寧是透過意識的運作將這組區別予以再編碼，而使其得以被經驗為是「宗教」。

²⁹² 歐洲啟蒙運動無疑是提供了「世俗化」概念的基礎，其認為宗教會逐漸被社會所揚棄。然而，此種觀點已受到許多研究的質疑，例如克雷迪斯認為上述的假設有雙重性謬誤。首先，其將啟蒙運動錯誤地理解為是一種貶抑宗教的單一力量（monolithic force）。其次，其是以「現代性必然會導致世俗主義」的觀點為基礎(Cladis, 2007[2003]: xxii)。法國思想家高樹認為世俗化過程並非是由於神聖價值對世俗價值的讓步所致，而是一種無涉於宗教地將日常生活予以神聖正當化的過程(Gauchet, 1997[1985]: 159)。對他而言，宗教改革與新教正是促成此種轉變最大的力量：基督教是一個不同於宗教的宗教（a religion for departing from religion）(1997[1985]: 4)。

前文中已討論過，因此不再贅述。²⁹³然而，「超越／內在」這組區別與去分化的概念有關，在此有必要更清楚地說明之。就功能分化的宗教系統之運作而言，其乃是不斷地透過在其自身之中再現內在性與超越性之區別，亦即在自身之中複製系統與環境的差異。就如同其他功能系統一樣，透過自我指涉與異己指涉的運作，宗教系統與社會中其他系統得以分化開來。這對系統而言乃是有關與其環境「界線」之維持的問題。據此，系統運作得以指出何者屬於宗教，何者是不屬於宗教。此外，宗教系統在自身之中再現與環境之關係的這個運作必須有效地指出自身的同一性，並以此作為其自我描述的內涵。換句話說，就社會層次而言，這個再現在某種程度上具有穩定化系統同一性的效果，並且在系統內部穩定化其複雜性化約之過程。然而，宗教系統的演化與社會演化是不同的。前者指的是有關係系統的自我指涉運作如何再現自身的問題，後者則是指宗教系統在社會中的分化與論題化的過程。這兩個過程都是與「觀察」有關，亦即「誰是觀察者」的問題。透過觀察者的概念，宗教系統「生產與再製意義媒介的運作乃是在真實的世界裡，而非是外在於實在性的超驗領域裡進行著」(2004[2000]: 57)。觀察本身也使用了一組區別：「可觀察／不可觀察」之區別。這組區別的弔詭正是構成觀察得以可能的要素。換句話說，觀察本身無法對自己進行觀察，就其正在觀察而言，其是不可觀察的。因此，其指出的是「觀察的不可觀察性」這個概念(Luhmann, 2004[2000]: 64)。宗教就是與這個區別的再進入有關。換句話說，「我們必須在可觀察者那裡，把可觀察與不可觀察的差異變成是可觀察的」。據此，宗教便是對此不可觀察性在自身中予以論題化之運作上的產物。這說明了何以有些事物可以被體驗為是與宗教有關，有些卻與之無關。例如，在有關救贖的議題上，宗教系統毋寧是在自身之中透過再現這組區別，並將這組區別的同一性論題化為是可觀察的。觀察的進行必須依賴區別的使用。因此，觀察即為「是此而非彼」確立的必要條件(Luhmann, 2004[2000]: 66)。在宗教系統中，透過觀察而得以將救贖的不可觀察性再現為是可觀察的。就此而言，觀察的不可觀察性提供了將事物經驗為是宗教的可能性。

從系統論的觀點，宗教得以被理解為「溝通事件」。社會系統是由溝通所組成，透過溝通的不斷再製而運作出系統的同一性。宗教作為社會系統，其是由宗教溝通所組成，或者：宗教的意義在溝通中被實現為溝通的意義(Luhmann, 2004[2000]: 71)。因此，在社會系統的層次，透過區別或形式之弔詭的運作，不可觀察的事物才能夠成為是可觀察的。這在意識（亦即心理系統）的層次是無法實現的，因為意識無法觀察到其觀察不到的事物，也無法透過意識來傳遞之。溝通就如同觀察一樣，也是預設一個區別的使用，且在該溝通中無法對此區別進行溝通，換句話說，當下的溝通只能進行操作，當下正在實現的溝通無法觀察自身，而只能透過溝通得再製來持續其運作。宗教溝通涉及了一種「實在的雙重化」(真

²⁹³ 參考本論文第三章。

實的實在與想像的實在) (Luhmann, 1989; 2004[2000]: 92)。²⁹⁴宗教便是起源於將實在予以雙重化的運作之中。對於實在的指涉必須先有別於他物，亦即不是實在的事物。據此，這個實在的概念才會獲得認識論上的正當性。就這個區別而言，其之所以能夠被辨識為是區別，不是因為其做出了什麼樣的區別，而是我們可以假定其必然是先存在著某種無法被這個區別所區別出來的事物，正是因為這個無法被區別之事物的存在，這個區別才會被辨識為是一個區別。這便是對於實在的建構或想像。宗教的貢獻也就是在建構「實在」(事實上，就系統運作而言，所有的功能分化系統也在進行相同的運作)，此種建構的方式是在「為自身的觀察準備一些不會掉入這個實在範疇的事物」(Luhmann, 2004[2000]: 92)。唯有如此，宗教才有機會建構自身之實在。換句話說，就是因為存在著這些無法被區別的事物，並且宗教便是對這些事物進行觀察(論提化)，因而得以透過區別或觀察建構有關這些事物的實在性。然而，這不過是其想像的實在，但宗教作為觀察者實在的地位卻會藉著上述運作而更加穩固。

宗教系統的運作即是在可觀察的這一邊中再現可觀察與不可觀察這組區別的統一體(弔詭)，換句話說就是在可觀察的這一面，將不可觀察的事物予以神秘化，透過神聖化或神秘化的操作，使得此不可觀察性得以在可觀察的這一面中以某種形式而出現，甚至被「理解」。作為「弔詭」而再進入系統之中的神秘性變成是可溝通的事件。據此，神秘性可以被當作是一種弔詭的形式而進入以可觀察與不可觀察之區別而運作的系統之中。宗教在將此神聖性或神秘性予以對象化或客體化之後，便使其得以作為溝通的前提(Luhmann, 2004[2000]: 95)。這是因為不可觀察性透過其以神秘的形式而在系統中變得可以被觀察，這是區別的再進入之運作。透過這樣的運作，原本「可觀察與不可觀察」或「標示與未被標示」之區別的統一體(以弔詭的形式)出現在系統中，這個弔詭在可觀察的這一面獲得展開。其結果乃是讓此弔詭得以繼續運作，而不會終止系統的演化。這樣的作法確保了區別的另一面得以出現的可能性，也得以維持系統的同源性。換句話說，當人們使用禁忌來維持某種神秘性時，其也同時指出了禁忌得以被打破的可能性。這個神秘性以弔詭的形式被納入可觀察的這一邊，並且只要一直存在於這個標示的空間之中，其便可以被持續地建構與修正。然而，這對系統內部而言仍然是可區別的事件。例如，我們可以使用「神聖/世俗」這個符碼來進行觀察。然而，隨著結構的變化，這個符碼形式也會改變，其表現在從神聖與世俗之區別轉向內在性與超越性的區別之上。

²⁹⁴ 盧克曼(1995[1967]: 54-74)對知識社會學的討論也指出兩種實在，其一是世界觀內在的「意義等級秩序」所指向的「理想實在」，其二則是此種意義秩序的客觀化所產生的現實實在或社會結構。前者稱之為「神聖實在」或「神聖世界」，而後者是「世俗世界」或「日常世界」。更重要的是，這兩個實在之間的距離乃是現代社會功能分化的自我指涉與自我觀察之運作得以可能的先決條件。換句話說，在傳統社會中，這兩個實在之間的距離毋寧是較小的，甚至是同一的。據此，一方面社會的分化形式乃與現代社會不同，另一方面社會也無法以其他方式來觀察自身，或者，對耦變性的經驗將付之闕如。

就這個功能分化的社會演化而言，「超越性／內在性」取代了「神聖／世俗」之區別，並以此作為現代宗教系統的主要符碼(Luhmann, 2004[2000]: 111)。這是因為後者在語意與社會結構之分化的漸增複雜性過程中，或許無法適切地用以作為宗教的自我描述公式。這個符碼上的轉變也象徵著社會中宗教與政治系統朝向功能上的分化。這可從宗教的私人化發展來理解。²⁹⁵據此，宗教溝通指的是，在內在性中再現內在性與超越性這組差異的統一體，從而「使此差異成為是可想像且可言說的」(Luhmann, 2004[2000]: 112)。宗教符碼使得區別（亦即「內在性」與「超越性」之區別）的再進入得以透過再現系統與環境之關係而在系統內部實現。此外，在此再現的運作中，擴展此想像的實在，而掩飾了此再進入的操作。換句話說，系統的再現隱藏了這個弔詭的再進入之運作。除此之外，使符碼得以再進入之過程中所具有的那個「正當性」也一併被掩飾了，而正是此掩飾的操作使得系統得以不斷地運用該符碼來進行系統同一性的建構。宗教的符碼化（內在性與超越性）只能在內在性這一面被運作著。對於實在的雙重化之運作乃是在真實的實在中建構出想像的實在，或者在系統中維持此二者間的距離，而後者卻決定了前者所具有的內涵。符碼化在正值的這一邊提供了心理與社會系統溝通的媒介，使其對內在性與超越性的差異能夠在系統中予以再現且進行溝通。據此，宗教符碼使實在的雙重化得以可能。

據此，宗教只能是發生在此岸，而非彼岸(Luhmann & Kieserling, 2002b)。²⁹⁶對於神聖或超越性的描述必須是在此岸中進行。這與宗教演化有關：

在宗教想像的幻想領域中，形式的過度擴張並無設限，而且從這裡推論出變異動力，但是附帶地介入的是，再進入的基本弔詭發展要求符合時代的、具說服力的形式，而且這些形式規律化那些最終能夠被接受的事物。換句話說，在此岸對於彼岸的溝通，必須具有合理性（即使不是毫無疑問的證據）；而必須避免把此岸和彼岸的差異當作「語言遂意行為的矛盾」侵入溝通中，並且「解構」溝通(Luhmann, 2004[2000]: 118-9)。

這是說，我們只有在內在性（此岸）中，才可能參與這個符碼的弔詭（同一性），又能夠想像內在性與超越性之關係。如此一來，信仰者才得以經驗到所謂的「宗教」。因此，區別的統一性之弔詭會透過再進入的操作，一方面實現自身，另一方面則掩飾其弔詭性。透過功能分化系統的自我指涉運作，其指出的不過是：那些複製到自身之中的始終是個區別。那些被膜拜的宗教事物也只是「差異」的化身。宗教只是差異的真實呈現(Luhmann, 2004[2000]: 123)。換句話說，就是在內在性的這一面對超越性進行溝通。其也是，在真實的實在（此岸）中想像或建構

²⁹⁵ 可參考 Weber (2001[1930])對宗教私人化的精闢見解。此外，Luckmann (1995[1967])在《無形的宗教》一書中對宗教的私人化亦有深刻的討論。

²⁹⁶ 原文是，*„Die Religion selbst findet keineswegs im Jenseits statt“* (Luhmann & Kieserling, 2002b: 82)。

那個「想像的實在」(彼岸)。然而，這個「想像的實在」乃是以上述區別再進入該區別的過程中而獲得實現。據此，所有的區別都只是在內在性中實現，因為其只能在內在性中獲得運作，例如存在與虛無、神聖與世俗、上帝與凡人等的區別(Luhmann, 2004[2000]: 124)。這些區別只能透過宗教溝通來獲得實在，其必須透過溝通來連結彼岸與彼岸之區別，而那些有別於所有描述與區分的東西，便是未被標記的狀態。世界與觀察者本身是觀察的盲點，因為他們無法被區別出來。就此而言，「界限的標示」就是那個觀察者。界限的弔詭在於其作為連結區別的統一性。透過界限來指出那個被排除的第三者，亦即觀察者。這個觀察者就如同世界一般，其是無法被觀察到的。

宗教系統使用「內在／超越」這組區分的自我指涉運作便是將觀察的不可觀察性予以論題化。這個可觀察與不可觀察、內在與超越的區別使宗教系統的運作得以「信念」的形式而出現，而能夠對現代政治系統去分化的運作予以回應。儘管宗教與政治的功能分化在宗教改革之後受到啟蒙理性的影響而獲得實現，並且為現代民主所需的多元性提供了前提條件，但這個分化也同樣造成了現代社會去分化的危機。這個危機便是表現在民主政治系統所隱藏的本體化論述之中。這個本體化傾向是與韋伯對「理性化」的討論有密切關係。此外，盧克曼以個人自主性作為社會整合之基礎的嘗試也沒有真正解決古典社會中的「宗教」問題：韋伯的理性化進程並非是一種宗教返還自身的過程。相反地，以啟蒙理性為基礎的個人自主性反而造成現代社會的去分化危機，這個危機事實上是一種與理性化正好相反的進程。儘管如此，宗教與政治系統的分化也使得政治系統的去本體化是可能的。只不過這中間的斷裂或許是受到民族國家概念的興起，進而混淆了國家與政治系統的概念。這個以啟蒙理性為基礎的現代國家概念，導致政治系統的去本體化無法出現。在關注國家與政治系統這組區別時，這樣的去本體化便可能獲得實現。社會中系統在功能上的分化所導致的複雜性使得現代社會(包含系統在內)對民主的要求更多。這個對民主的要求在社會層次上的演化則是差異或區別的民主化發展，亦即社會系統彼此之間的分化。在政治系統中則是系統的內部分化為政治、行政與公眾次系統。在早期社會中，信念(faith)的提供在宗教與政治中是沒有分別的。然而，在現代社會中，系統的自主性運作使得政治系統以權力為其溝通媒介，而信念便成為宗教系統的溝通媒介。²⁹⁷因此，信念便是作為內在／超越之區分的統一體(弔詭)，同時也是論題化「觀察的不可觀察性」的象徵符碼。信念一方面「建立了符號之間連結的可能性之規則，也因此能夠同時確保一種選擇性成就的轉移」(Luhmann, 1977: 91)。換句話說，宗教系統以信念作為溝通媒介而得以維持真實實在與想像實在之間的距離，在此岸實現或複製內在與超越的這組區別。例如，對宗教自由的想法與追求在宗教系統之中表現為一種信念，但在政治系統中卻是表現在權利體系之中。兩者的內涵並不相同，尤其是在民主政治系統中，宗教自由不過是一個對其他系統進行溝通之後的產物，而非作為一

²⁹⁷ 科學系統的溝通媒介是真相(truth)、經濟系統則是貨幣等。

種化約複雜性的象徵符碼。

一般而言，系統能夠透過二階觀察而經驗到自身使用區別的這個運作所具有的耦變性。特別的是，宗教系統能夠以內在／超越這組區別的運作，使自身得以論題化這個耦變性。這個對不可觀察性的論題化指出了宗教在社會中的功能，亦即對神聖或超越性的描述，或者是，「將不確定的複雜性轉變為確定的複雜性」。每一個系統的「選擇」（使用區別）均會生產出兩種環境，一種是可近用的環境（an accessible environment），另一種則是不可近用的環境（inaccessible environment）。或者，以胡塞爾（E. Husserl）的話來說，前者是再現或代表（representation），後者則指的是「附現」（appresentation）（Green, 1982: 23）。²⁹⁸前者指的是系統自我指涉運作出來的「實在」，後者則是伴隨著這個自我指涉運作而指出的「可能性」。據此，宗教便是在賦予具有不確定性的「附現」以「再現」之形式。因此，宗教乃是透過一種「加密」（ciphering）的過程而將不確定的場域予以「神聖化」，並藉此來實現宗教的功能。神作為宗教自我描述的耦變性公式便是對這個加密過程的描述（Green, 1982）。這在其他系統中不必然是如此。政治系統以政府／政治對立之區別的運作不過是確保了在兩者之間輪替的可能性。宗教系統則是在透過內在與超越的再進入，而在內在的這一邊再現或論題化觀察的不可觀察性。這讓宗教系統在對自身的描述中必須將這個加密過程予以弔詭化。因此，在對其他系統的溝通予以溝通的過程中，「觀察的不可觀察性」不僅是宗教系統自身論題化的對象，也構成了對其環境（包含政治系統）的限制。

第四節 小結

就社會轉向以功能為其分化原則的演化發展而言，原本在政治與宗教系統中是同一的弔詭也產生了分化。透過語意與結構的分化過程，政治與宗教系統一方面不僅得以從社會中分化出來而成為具有自主性運作的功能系統。另一方面，其各自的演化也使得系統自我描述的語意產生變化，例如在宗教中從神聖／世俗到超越／內在的符碼轉變，或者在政治系統中從威權轉而以民主為其自我描述公式。這個弔詭的轉變一方面表現在宗教改革運動中有關國家與教會之關係的論辯。另一方面則是表現在民族國家概念的出現而成為社會的主要語意結構，並將國家等同於政治系統的作法所導致的去分化危機之中。就此而言，政治系統本身並未有民主的元素，例如自由、平等、人權等。²⁹⁹直接與間接民主（代議制）等概念雖然遠於希臘羅馬時代便已具雛形或有相關陳述，但這些並無法用來充分說明現代民主政治的真正起源。這是因為在這些時代中所談論的直接或間接民主仍然

²⁹⁸ 附現是一種意向性的間接性（Mittelbarkeit der Intentionalität），它透過與直接經驗相關連的方式附帶呈現出來，兩者一起形成所謂的「功能共同體」（Funktionsgemeinschaft）。參考游淙祺，〈附現和文化差異〉一文。

²⁹⁹ 自由也是系統溝通的產物，而非民主政治系統的本質。

具有不同於現代民主制度的脈絡與條件，而這些條件就現代民主概念的標準而言是無法獲得實現或接受的。因此，我們用以描述現代民主內涵的概念大多是承繼啟蒙運動與宗教改革及其後的發展，而非希臘或羅馬時代的政治制度。當然，這並未否認諸如亞里斯多德（Aristotle）或柏拉圖（Plato）對政治的看法。這只不過是指出，有關自由、人權與平等等具有現代民主內涵的論述乃是從中世紀開始逐漸發展而於美國獨立與法國大革命之時獲得實現。以此作為本文論述的背景，從社會演化與系統分化的概念，我們可以更清楚地描述政治與宗教系統的分化與演化過程，及其對民主化的理解。

綜上所述，民主化之所以可能，乃是在於宗教與政治系統的分化。然而，民主化的危機也正是在此，亦即這個分化與社會演化走得太遠，以致於無法鞏固且深化民主化的成果。此外，政治系統的自主性運作受到民族國家概念的興起而逐漸模糊了與其環境的界線，從而導致去分化的危機。然而，宗教系統以「內在性／超越性」這組區別而進行的運作一方面提供了民主化開展的可能性（本論文第二章），另一方面或許也能夠作為對上述去分化運作的回應。在宗教系統以此區別進行觀察時，對於諸如自由、人權、平等等概念的論述是以不斷地在此岸對觀察的不可觀察性進行論題化的過程中而運作出來。唯有在此岸且是指涉於彼岸時，宗教才有可能會出現。因此，自由指的不一定是人天生而具有的性質，而是經由對彼岸的指涉而被賦予的，這個「對彼岸的指涉」指出來的正是自由的有限性。然而，也唯有透過這個指涉，自由才得以標示自身。這個自由的有限性是在自身之中運作出來，透過區別的使用而使自由得以在其他系統中被溝通。據此，「是否能被溝通（使用其他區別來進行觀察）」的這件事便成為系統封閉且自主性運作的前提。因此，如葛林（Green）所言，溝通之自由乃是自由的自我限制之前提（Green, 1982）。作為系統溝通的產物，假如系統的自主性運作受到危害，那麼對自由的保證（或限制）或許也是不可得的。這指出的是一種系統運作層次的理性，而非康德式的啟蒙理性。同樣地，人權也不一定要指的是人類生而擁有的權利，這種天賦人權的觀點或許也是政治系統去分化運作的基礎。這不是否定人權或主體權利的內涵，而毋寧是以一種運作建構的觀點賦予其具有系統運作上的意義。最後，有關平等的論述則是在神—人關係之中，亦即不可觸及之彼岸與日常生活的此岸之關係中，人與人之間才是平等的。這個平等概念在以差異為認識論上的建構為基礎的系統觀點之下，獲得了去本體化的內涵。儘管宗教系統對上述三者的論題化都是在以神為其自我指涉公式的運作下而完成，但就系統運作之特性的分析所指出的去本體化之可能性，卻成為宗教系統對政治系統去分化之運作的可能回應。這在其他次系統中或許是無法獲得實現的。例如，對宗教自由的侵犯似乎可以法律作為最後的防線，然而，就法律系統的運作而言，其並無法回應這個混淆國家與政治系統的情況，其結果是，法律成為國家治理的手段，而非是與其在功能上的分化。美國對 911 的恐怖攻擊事件在法律上所作出的回應即是以民主之名而對人權行可能的侵犯之實。這個最後防線或許不在法律系統之中，而

是在功能系統運作的一般性原則之中。

政治系統將自身描述為國家，以及以民主作為自我描述公式的可能性在於，一方面是受到社會演化（世俗化與民族國家之興起）的影響，另一方面則是系統分化的產物。西方民主概念與制度的正當性便在此一分化與演化過程中逐漸獲得確立。然而，本文所要指出的一觀點是，宗教與政治的分化使得社會結構產生改變，也使得社會用以描述自身結構的語意產生變化。社會分化導致結構與描述結構的語意也出現分化的可能性，這個分化使得在語意與結構上混淆國家與政治系統得以出現。然而，這個語意無法完全地捕捉分化結構的特徵（民主），因而導致去分化的危機，亦即民主化危機的內涵。據此，現代社會中宗教與政治系統的功能分化反而有可能對民主的鞏固與深化製造出負面的影響。民主內涵在此過程中一方面獲得世俗化的可能性而逐漸脫離原本具有的宗教性，另一方面現代民主化的開展也有賴於此分化過程的出現，透過宗教逐漸自主性與自我指涉的運作而進一步促進符碼的民主化發展，進而導致政治系統內部分化並以民主為其自我描述的可能性。這固然使民主的普及得以可能，但卻也造成一個無可避免的後果，亦即，若是仍以啟蒙理性作為民主的內涵，這樣的本體化發展將會逐漸侵蝕民主所意圖保存的多元性，其民主化成果也將無法獲得維持。即便是透過法律系統以保障自由、平等、人權等民主價值的作法，也不一定會獲得令人滿意的結果。除非我們對民主的內涵與民主化的可能性予以重新理解，否則對於宗教與政治系統的分化作為民主與民主化開展之可能性的看法便無法獲得更深入的認識。



第六章 結論

「民主」是一個持續不斷完成的過程。「民主化」則是這個過程的描述。對民主之內涵的想像與論述一方面無法提供實現民主的條件，另一方面也無法保證民主自身的如其所示。現代社會朝向「民主」的系統分化之演化發展，無疑是在一種透過當下而結合過去與未來的運作上逐漸獲得實現。民主的未來必須是以一連串零碎的決策過程為其基礎，或者換句話說，其實現必須是透過分化之系統不間斷地進行「選擇」或觀察而得以實現。當下不完全是指向未來的，當下還必須是未來的部分體現。作為對現代社會面臨之風險的思考，當下的安全性（降低風險）不再能夠完全地從其過去透過宗教而對秩序的保證而取得，相反地，當下的安全性一方面必須部分地取自於自身之未來，另一方面則必須透過對當下的關注而創造出來。³⁰⁰這樣的描述若是用在對現代社會中的政治系統之分析上，我們可以合理地說道，這是由於功能分化的現代社會必須要在諸多的其他可能性中尋找自我存續的方式，並且也必須為其存在提供正當化的基礎或解釋。相較於一個相對穩定的過去或者是不可輕易改變的過去而言，無論是要立基於現狀（當下），或者是要以未來為依歸，均較以往產生更多的不安全性與不穩定性。對於這些不穩定性或高度複雜性的保證乃是必須依賴決策過程的反身性運作。反身性運作除了作為複雜性化約的機制之外，另一個重要的功能便是確保了增加複雜性的可能性。以權力為溝通媒介的反身性運作帶入了不是重複再製「相同的」元素，而是在考量時間差異的因素之下，每一個再製的元素只能說是發揮了相同的功能，亦即提供了繼續溝通的可能性。由於時間差異而增加的複雜性，必須透過決策過程來加以化約，同時也增加了其他可能性出現的機會。複雜系統的運作必須在此基礎上，才得以維持，也才能夠持續不斷地與其社會環境做出區別。當我們不再以「好」的過去作為對未來的想像時，我們才有可能看到「現在」，對此進行觀察與描述。宗教與政治系統的分化使得上述的轉變是可能的。這個轉變的結果乃是，宗教為民主提供了內容，宗教與政治的分化則為政治系統，乃至於社會中功能次系統的民主化提供了可能性，從而導致社會的全面民主化。據此，未來不再以固定的過去為其判準或依歸，指出的是一種高度可變性的可能性之出現。唯有確保此種可變性之發展，社會以及政治系統，包括其他功能次系統，才能夠維持高度的複雜性。「民主」便是政治系統乃至於社會用以回應此種高度複雜性運作的自我描述公式。

然而，此種透過「民主」這個自我描述公式來將複雜性予以穩定化的作法遭受到了挑戰。這個挑戰卻是來自於民主政治系統本身。系統對環境之複雜性的回

³⁰⁰ 透過符碼的使用，系統為其自身定義出一個為了未來之行動而預先設定好的領域(Luhmann, 1982: 173)。例如政治系統透過「進步／保守」這個符碼來為其界定出政治論述與行動的可能範圍。據此，當下必須同時包含在其對過去與未來的聯繫之中。

應或化約並非是一種「一對一」的方式。此種精確的對應方式反而會抹滅了社會與政治系統的分化。這便是上文中所謂的「去分化」之運作。在分化之後的現代社會中，政治系統的去分化傾向造成對民主與民主化開展的阻礙，而宗教原本所具有的民主化潛力便有可能再次提供了轉變的契機。根據魯曼，社會複雜性的增加將會改變政治系統的結構與權力關係。然而，他也進一步假定，受此而形塑的政治系統的結構與權力關係也將會阻礙如此的社會複雜性增加之發展過程。據此，現代民主政治系統的去分化機制獲得運作的主要因素正是在於，其將權力(power)作為溝通媒介而用以補償自身較社會為低的複雜性程度。透過權力，政治系統不僅能夠將自身從複雜性中解放出來，其也必需要以維持複雜性的方式來使用它(Luhmann, 1982: 162)。就現代民主的內涵而言，魯曼指出，「只有當複雜性本身變成為穩定化的因素，安全性才能夠被重新取得且獲得穩定化，而不需要征服或壓制緊張的局勢。……越複雜的政治系統具有較好的機會以適應於複雜性漸增之環境。此外，其具有較多的希望能維持其複雜性」(Luhmann, 1982: 164)。

此外，宗教與政治系統的分化使得法律系統得以實證化，從而可能區別於宗教上的律法，繼而能夠獨立於政治的場域之外，獲得自主性的運作。「國家」一詞即是在此分化過程中被創造出來用以作為政治系統自我描述的耦變公式。從自然法到實證法的發展賦予了現代國家中「權力」的反身性運作得以取代其在政治系統作為社會分化之功能次系統上的內涵。此種權力則只能是透過分化的法律系統而賦予並且加以限制。權力的反身性運作在古代乃是透過宗教來達成，在現代社會中則是以「法律」來實現。馬可福音中說道，「你們當中誰要做大人物，誰就得做大家的僕人；誰要居首，誰就得做大眾的奴僕」(十章 43 節)。這是說，在現代社會或者自由民主體制中，掌權者若是想要使被統治者臣服於他，其就必須先將自己臣服於權力自身。換句話說，掌權者為將自身臣服於權力之下，其才會獲得統治的正當性，並進而說服被統治者臣服於他。如此一來，將權力運用於權力的這種反身性運作在現代社會中便主要是以「法律」或「程序」(程序的正當性)作為其表現形式。掌權者必須在某種程度上遵守且尊重法律所具有的「權力」，亦即，其將自身統治的權力交付予權力的管轄，而始得以要求被統治者也遵守法律，使被統治者也受到法律的約束。法律賦予掌權者以統治上的正當性，即具有統治的權力，而這樣的權力也是必須受到法律的約束與限制。

在本論文對西方與台灣民主化過程的探究中，嘗試指出的是一個類似的功能分化的社會演化與系統內部分化的相互辯證過程。這個辯證過程使現代「民主」概念得以作為一個「未預期之後果」而出現。對長老教會而言，教會本身對國家或政治事務的關注與討論並非是在政治運作的層次上進行，而是在宗教信仰的層次上運作著。這一點確實是重要的。例如「宗教(信仰)自由」與人權等議題便是其時的長老教會秉持著信仰上的堅持而奮力追求的目標。宗教信仰自由作為長老教會爭取之人權的主要內涵之一，其對人權的主張同樣反映了西方歷史上教會

與國家、宗教與政治之間有關統治權力的論辯。由於長老教會的人權內涵乃是奠基於「上帝是依照自己的形象造人」之論述上，因此肯定的是「上帝主權」的概念。據此，人權乃是來自於上帝的恩賜，因而也必須珍惜之。長老教會對信仰自由的維護與對人權的爭取毋寧是來自於自身之信仰元素。換句話說，與之有關的論述均必須以一種自我指涉的運作而獲得實現。此種不斷回到自身之信仰以尋求論述之正當性的作法在操作上賦予了這些論述正當性，這便是一種系統的自我指涉運作。就此而言，系統毋寧是封閉的，其在自身之中不斷地自我生產有關信仰自由與人權的論述。然而，也正是因為其運作上的封閉，使得長老教會所生產出來的論述與接續之行動均能夠在內部獲得支持，從而對自身而言具有正當性。這個正當性也正是其進行觀察與自我描述的基礎。從系統論的觀點而言，長老教會在政治與社會關懷的論述與行動上，便是以封閉為基礎的開放性自我指涉運作。若非以此自我指涉的封閉且開放之運作為其系統形成的特性，那麼其論述與行動的正當性便易於受到質疑，甚至無法獲得系統內部的支持，終而導致放棄一途。例如長老教會對人權的主張若非是以上帝或信仰為根基，那麼相關論述的正當性是建立在何種基礎之上呢？據此，現代社會以功能為主要分化形式的系統形成，至少在時間面向上均必須取得自我指涉或自主性運作上的正當性。這個正當性決定於系統在多大程度上能夠持續地維持與其環境的界線。因此，就長老教會而言，其對人權與信仰自由的主張與論述的建構，或許是必須與政治系統對此的溝通有著無法跨越的差異。這個差異同時也標示的是宗教與政治系統彼此之間的那條界線，亦即，系統與其環境的界線。這個差異的維持在此一系統分化的社會演化過程中使得民主的出現是可能的。

從對人權與信仰自由作為長老教會自我指涉運作的宗教溝通開始，其後的自決主張毋寧也必須被視為一個宗教上的命題，而非是對政治場域的干涉或發表所謂的政治性主張。這對長老教會而言乃是其所生產出來的宗教溝通。然而，就國民黨政府作為政治系統而言，其同樣具有的自我指涉運作毋寧是將長老教會基於宗教信仰的主張逕自解讀為是對台灣獨立或積極參與政治顛覆運動的「政治溝通」。在宗教與政治系統於現代社會中的形成與分化過程中，其各自對國家與教會、政治與宗教之關係的解讀顯然是有著差距。我們顯然無法將這個不對稱的解讀關係歸因於任何一個次系統的運作。相反地，這毋寧是在一個更大的社會脈絡中，各自次系統的溝通在其環境中被其他系統所溝通著。正因為這樣的系統分化之運作特性，亦即宗教與政治系統均是在自身之內完成對國家與教會（或宗教）關係之解讀，導致彼此之間出現對相同論題的不同看法（＝編碼）。在此情況下，宗教與政治系統均無法將對社會的想像，或者是對教會與國家之關係的論述，投射出去而成為社會的自我描述。系統分化所造成的封閉與自主性運作促使彼此之間在結構上的耦合與相互滲透既是重要也是不重要的。作為社會的次系統，宗教與政治系統所生產出來的溝通也必須是在社會的層次被其他次系統溝通著。因此，當長老教會以宗教信仰作為其想像、建構或關心政治事務之基礎時，其便是在系

統的自我指涉運作中完成或維持與其環境的界線。因此，在社會的層次，一方面因為次系統複雜性的提高而導致社會的複雜性也跟著提高，另一方面各次系統因著其環境複雜性的增加，就更難維持與其環境之界線，而必須繼續提高系統自身的複雜性來回應之。在 1970 年代初期長老教會與國民黨政府的「互動」，即是一方面標示著社會複雜性的逐漸提高，另一方面則是賦予此複雜性的提高以正當性基礎，而這個正當性基礎在宗教系統之外便是以世俗化的民主及相關概念與價值的面貌出現。

綜上所述，對長老教會而言，〈人權宣言〉是出自對人權的關注，人權思想來自聖經的教導。由於是根據聖經的教導，因此並非如政府所認定的是「不正當的政治企圖」。然而，國民黨政府在意的或許也不一定是其關於人權的主張，而是長老教會所支持的「獨立」運動。因此，長老教會的「獨立」主張雖是根據信仰的宣言，但也對國民黨政府造成不小的激擾。本文所指出的是，長老教會的行動並未導致如之前有類似主張之團體或個人一般遭到清算或剷除的後果。相反地，這些行動在某種程度上穩定地維持著（＝自我生產）其與政治系統的界線，並且在此過程中間接地引導（steer）政治系統（國民黨政府）內部的分化。這一方面表現在 1979 年美麗島事件之後，「人民」概念朝向更為成熟的發展，以及另一方面則是 1986 年民主進步黨的成立。這使得政治系統內部分化為魯曼所謂的政治（政黨對立）、行政（政府）與大眾三個次系統，從而走上民主化的道路。究其可能原因，則是要回到系統的自我指涉與封閉性運作的特性。即便「不正當的政治企圖」並非是長老教會關注與思考的焦點，然而，正是透過賦予「不正當之政治企圖」以神學與信仰上的詮釋之過程，對此進行「再編碼」（second-coding），而在宗教系統運作的層次上回應這個來自於其環境，亦即政治系統的激擾。也正是因為宗教系統的自我指涉與封閉性運作在系統內部不斷地自我生產或複製其與環境的區別，長老教會始得以維持相關概念與論述，並在觀察的運作之層次，作出行動上的回應。

對現代社會的觀察指出，宗教有其自身無法被整合的功能。宗教系統無法決定，但卻可以偶爾地激擾（或刺激）其他系統(Luhmann, 1998[1992]: 62)。政治系統，乃至於其他功能分化的次系統，均是透過相同的既封閉又開放的自我指涉運作來化約複雜性並維持與其環境的界線。這也可用來說明當時台灣社會，包含政治系統與其他宗教團體等，對長老教會一連串的「宗教」行動所進行的撻伐與批評之現象。這指出的是，台灣社會，包含教會界對長老教會所陳述之內容的理解，看起來似乎是從信仰的角度觀之，事實上表現的乃是對其內容進行政治性的解讀，而無視其信仰上的內涵。然而，其時對長老教會的作法進行政治性的解讀固然無可厚非，但這不過是指出，當時存在的關於「自由」、「民主」、「人權」以及「自決」等概念的想像，一方面既是受到政治系統宰制與壓迫的影響（政治與其他系統並未足以分化以能夠有效獲得自主性運作的可能性），另一方面則是由

於長老教會明白地表現其立場與論述，而更能夠加深與當時社會（＝國家＝政治系統）之間的斷裂，提供之後宗教與政治系統之分化的可能性發展。

對台灣社會民主化開展的重構，不僅是可回到將長老教會與國民黨政府自1970以來的互動視為社會演化與系統分化的開端，在定位長老教會之行動為「宗教行動」（或宗教溝通）的同時，也同時將國民黨政府對社會的控制視為是一種尚未同其他系統分化的自我描述。這個自我描述對政治系統而言便是表現為「政治行動」或政治溝通。據此，本研究主張的是，在長老教會的宗教溝通持續地成為政治系統溝通與論題化的對象，並且與其逐漸分化的演化發展，乃至於在提高政治系統之環境複雜性的同時，也間接地引導政治系統本身透過內部分化而增加己身化約複雜性的能力。對社會演化而言，這個以功能為主要分化形式的發展似乎是個不可逆的過程。據此，社會中其他功能次系統之分化且耦合、相互滲透之運作的可能性，或許是能作為理解台灣民主化開展與維持的另種方式。政治系統的自我描述也只能是在自身的運作中完成。國民黨政府（政治系統）的運作受到宗教系統（以長老教會為開端）為追求「信仰自由」、「宗教自由」、「人權」等而製造出來的「宗教溝通」所激擾。政治系統對這些激擾進行溝通（論題化）的後果，其一是政治與宗教系統分化的可能性，其二則是這兩個社會系統層次各自的演化發展，亦即系統的外部與內部分化。台灣民主化開展的可能性便是在這兩股力量的交互辯證中作為一個耦變性而逐漸浮現。政治系統為因應與解決其環境（長老教會）的激擾（包括發表的文件、製造之「宗教溝通」與行動等），因而必須提高自身之複雜性來回應：複雜性的化約只能透過「以己身之複雜性來化約（建構之）環境之複雜性」的形式來進行。這個運作形式使得系統在提高自身複雜性的同時也增加其環境的複雜性，而這個環境卻是包含了宗教、經濟、教育等社會系統，以及心理系統等。政治系統之環境複雜性的提高也間接地引導其他系統提高自身的複雜性，這些系統也藉此而得以維持與其環境之間的界線，並且維持其同一性的自我指涉運作。一旦開啟了系統功能分化的社會演化過程，其便朝向的是一種自我指涉的複雜性增加，同時也是化約的遞迴式（recursive）運作。

綜上所述，宗教與政治系統對民主與民主化的想像是不同的。長老教會對民主與自由的追求乃是以宗教信仰為基礎。相同地，民主也不必然會是政治系統運作的目標。政治系統自我描述為民主的這個運作或許不過是一種歷史上的偶然（contingent），但換個角度則同時也是一種必然。對魯曼而言，政治系統的功能是生產出「具有約束力的決定」，而非是具有（現代、西方）民主內涵的元素。宗教系統的功能則是「將不太可能發生轉變為可能發生」（transformation of improbability to probability），或者將「彼岸」透過系統自我指涉與符碼化的運作而得以轉變為「此岸」。就此而言，長老教會參與爭取民主與自由的動機不僅與當時的黨外運動不同，也與諸多海外民運或主張自決的運動有所差異。長老教會不過是秉持著宗教與信仰精神，他們的出發點並非是所謂的政治利益。「美麗島

事件」作為民主化過程中的一個重要元素，不僅是象徵了國民黨政府願意啟動民主化的開端，也指出了一個在社會演化與系統分化上的關鍵點：長老教會與黨外運動的匯流，以及政治系統的內部分化。其後來的發展則是所有台灣人民有目共睹的。據此，長老教會與黨外運動在分析與實作上都是不同而需要加以區別的。兩者的匯流乃是一個偶然。黨外運動與長老教會關心政治的出發點並不同。後者對國是的關注毋寧只是與黨外運動殊途同歸。然而，這不表示兩者之間在一開始即存在著緊密的互動關係。長老教會提供的是有關追求民主價值在信仰上的論述與理念的正當性，而黨外運動則是將這些論述與理念予以再編碼，使這個正在逐漸進行內部分化的政治系統得以溝通之。「美麗島事件」作為一個政治事件，提供了當時政黨政治發展的「有效」契機。據此，就系統運作的層次而言，長老教會與黨外運動的關係要予以釐清，前者仍是以信仰與宗教為其行動的正當性來源，而後者則是以政治性訴求、手段為主。

就如同對長老教會關注國是的動機一般，當時的國民黨政府也並未是真心想民主的這個東西。儘管其所依循的憲法中明訂有關人權、自由與民主的實施與保障，但在其以反共為主要意識型態的旗幟之下，這些有關「民主」的語意及其內涵都被摒棄一旁，絲毫不為其所（樂）見。這樣的發展之所以能為社會接受，原因或許是在於社會系統分化的演化發展尚未能夠出現。「國民黨政府＝政治系統＝國家＝社會＝（控制）人民」的思維貫穿當時的政治與社會環境之中。在其環境中尚未出現足夠的激擾之前，上述的社會樣態便使得功能次系統的形成（system formation）受到壓抑，社會系統的分化也就難以出現。因此就當時而言，無論是經濟、教育或是宗教系統均無法同政治系統分化開來。國民黨政府厲行的高壓統治在當時的台灣社會中被中國化與反共的迷思所包圍著，因此而無法突破政治系統對社會的全面性控制：政治與宗教系統的分化，乃至於政治與其他系統的分化均甚難出現。1970、80年代以降「以政領經」的計畫經濟及當時政治與法律系統也尚未以功能為分化之主要形式的社會演化發展中，台灣的民主化毋寧是未知的。因此，本文認為在宗教與政治系統的分化，以及政治系統的內部分化得以發生時，才會有可能以「民主化」一詞來描述這個系統分化與社會演化的後果，以作為政治系統乃至於社會自我描述的公式。此外，在提高政治與宗教系統的複雜性之後，社會中的經濟與法律系統才有機會與政治系統逐漸分化，進而取得自主性運作的可能性。政治系統無法在社會之中再現或製造出宗教溝通，反之，宗教系統也無法在社會中再現或製造政治溝通。長老教會（宗教系統）以「宗教或信仰自由」作為對政治系統之不當干預的回應，相反地，政治系統同樣為維護其運作上的自主性、封閉性，而對宗教介入政治運作的作為扣上許多政治正確的帽子而予以譴責。從系統運作的角度，在本文中我們稱此政治系統所維護之自主性運作為一種「捍衛權力施行之正當性的自由」。這便與「宗教或信仰自由」作為宗教系統所追求的理性有所區別。長老教會本身即具有的民主性格則提供了在受到政治壓迫、對信仰自由之侵犯時的一個系統內部自我運作同一性的有效機制。

這個機制也為其提供論述與行動上的正當性來源。據此，長老教會之所以能夠對當時幾個事件作出較為激烈的回應，最重要的還是其普遍獲得教會（系統）內部的支持。換句話說，這必然是要在宗教信仰與神學上具有正當性。此一正當性也只能在宗教自身之運作中發展出來，而無法從其外部引介進來。據此，外在事件作為對宗教團體（長老教會）的激擾，必須透過宗教系統自身的編碼與再編碼過程而予以解讀，無論教會所採取的觀察方式為何，這個編碼與再編碼的過程都只能在系統內部獲得實現。

本文也不否認的是，國民黨政府並非是完全地因為長老教會之行動而願意採取或推動民主化。就政治系統的運作而言，長老教會之行動包含在國民黨政府的環境中，這些行動必然是對政治系統製造出了激擾。對於這些可能的威脅，國民黨政府必須在自身的運作中以更高的複雜性來回應這些來自於其環境（長老教會等）中要求自由、人權與民主的聲音。儘管一般的看法認為當時國民黨政府願意推行民主化的原因在於其逐漸喪失統治上的正當性，而希望透過民主化的實質推動來鞏固政權。然而，從本文的分析中也看到，在此統治正當性的危機中，執政當局推行民主化的出發點仍不過是希冀再次強化並維持自身統治的合法性與正當性，**「而非為了民主化之緣故」**。這一點或許是常被忽略的。據此，「民主」乃是對這個在現代社會中系統分化之演化過程的描述，其既不是政治系統也不是宗教系統自我指涉運作之目的，也不是社會演化自身的目的，而是**「在這兩個系統的分化與結構耦合過程中的一個突現物（emergent）」**。現代民主與系統複雜性運作的關係或許是更為密切連結的。社會與系統的複雜性乃是以「民主」一詞而獲得管理。因此，政治與經濟系統的分化不一定會開展所謂的「民主化」過程。宗教與政治系統的分化不僅提供現代民主的內容，也為社會的全面民主化提供了可能性。例如在教育、經濟、科學、宗教等系統中均看得到民主化的元素。宗教與政治系統的分化與演化發展也提供了政治系統有關「民主治理」的正當性來源，但同時也提供了其他可能性。當我們在檢視民主化的可能性，以及民主在現代社會中所面臨的問題與「危機」之時，便必須要回到這個分化的起點，並且將之作為探究關注的對象。在所謂「後民主時代」中，那些想要邁向民主的國家一方面必須高舉與民主有關的口號與理念，將之提高到一種普世價值的層次，並將之賦予受其影響的所有人們。另一方面，其必須要面臨的則是政治與宗教系統的分化問題，而不一定是政治與經濟、政治與法律之分化的問題。換句話說，宗教與民主化的關係，除了是在啟動的層次之外，在所謂的「民主鞏固」層次也扮演重要角色。從上面的論述中，我們可以觀察到，在「民主化」過程裡，任何「有礙」發展的對象均會受到壓制，而任何「有助」於民主的因素則會受到支持與擁戴。然而，這其中的「民主化」、「發展」、「阻礙」與「助力」等的內涵到底為何，或許便是值得思考之處。宗教系統或許有能力脫離或改變此一政治系統的控制與宰制（包括阻礙與助益的面向），而成為朝向民主之發展的推動力與助力。這是與其溝通有關。宗教系統的溝通所具有的特質及其溝通的對象（意義）乃與其他所

有社會系統的溝通不同。這也是長老教會提供給台灣民主化的可能性，也是宗教與政治系統分化的社會演化發展的「偶然結果」(contingency)。



參考書目

中文部分：

- 王南傑。(2007)。〈「為出頭天奮鬥」——台灣基督長老教會人權宣言的故事〉。In 高俊明等(Ed.)，《新而獨立的國家：台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》(pp. 26-42)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 王昭文。(2003)。〈「喊台獨」之外---長老教會政治關懷的演變〉。《新使者雜誌》，75，55-58。
- 王崇堯。(2005)。〈一九七〇年後台灣基督長老教會本土化神學發展〉。《當代》，218，108-125。
- 王崇堯。(2007)。〈從「人權宣言」到「鄉土神學」〉。In 高俊明等(Ed.)，《新而獨立的國家：台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》(pp. 138-167)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 台灣基督長老教會總會。(1986)。《認識台灣基督長老教會》。台南：人光。
- 台灣基督長老教會總會。(1998)。《台灣基督長老教會總會關懷文獻(1971-1998)》。台南：人光。
- 台灣基督長老教會總會歷史委員會。(2000)。《台灣基督長老教會百年史》。台南：台灣基督長老教會。
- 朱元鴻。(2010)。〈如果美式自由民主不該是中國未來的夢想〉。《政治與社會哲學評論》，33，1-46。
- 吳乃德。(2000)。〈人的精神理念在歷史變革中的作用：美麗島事件和台灣民主化〉。《台灣政治學刊》，4，57-103。
- 吳學明。(2006)。《台灣基督長老教會研究》。台北市：宇宙光。
- 宋泉盛(Ed.)。(1998)。《出頭天—台灣人民決運動史料》。台南：人光出版社。
- 李約翰。(1999)。〈我站在這裡---寫在美麗島事件 20 週年〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》(pp. 51-54)。台北：台灣基督長老教會。
- 邢福增。(2003)。〈當代中國政教關係探討---兼論對基督教的發展與影響〉。《新世紀宗教研究》，2(2)，109-174。
- 卓新平。(2003)。〈基督宗教在當代中國社會的作用及影響〉。《新世紀宗教研究》，2(2)，35-54。
- 林本炫。(1990)。《台灣的政教衝突》。台北縣：稻鄉出版社。
- 林坤麟。(1991)。〈教會的權威與民主〉。《新使者雜誌》，6，73-75。
- 林鴻信。(1994)。《加爾文神學》。台北市：禮記初版社。
- 金輔政。(1999)。〈用愛心說誠實話〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》(pp. 19-22)。台北：台灣基督長老教會。
- 金輔政。(2007)。〈人權宣言〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 76-80)。

- 台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 柏楊(Ed.)。(2005)。《二十世紀台灣民主大事寫真》。台北：遠流。
- 洪振輝。(1999)。〈高雄事件始作俑者〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》(pp. 63-68)。台北：台灣基督長老教會。
- 若林正文。(1994)。《台灣-分裂國家與民主化》。台北：月旦。
- 高俊明。(1972)。〈國是聲明與建議：在信仰上及神學上之動機〉。《台灣教會公報》，1078。
- 高俊明。(1999[1992])。〈一位基督徒的人權見證〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》。台北：台灣基督長老教會。
- 高萬桑。(2006)。〈近代中國的國家與宗教〉(黃郁璇譯)。《中央研究院近代史研究所集刊》，54，169-209。
- 張系國。(1984)。〈談寫實主義〉。《讓未來等一等吧》(pp. 89-109)。台北：洪範。
- 張宗隆。(2007)。〈追述「人權宣言」前後，再思領受上帝的應許〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 58-75)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 張俊雄。(1999)。〈照亮黑暗歷史的路〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》(pp. 7-14)。台北：台灣基督長老教會。
- 張清庚。(1999)。〈從二事件說美麗島〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》(pp. 47-50)。台北：台灣基督長老教會。
- 張清庚。(2007)。〈人權宣言三十週年回顧---舊往事與新希望〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 43-57)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 張瑞雄。(2004)。《台灣人的先覺-黃彰輝》。台北市：望春風文化。
- 張德謙。(2007)。〈人權、尊嚴、新台灣〉。In 高俊明等(Ed.)，《新而獨立的國家：台灣基督長老教會人權宣言聖經與神學論述》(pp. 3-5)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 許石枝。(1999)。〈「美麗島事件」的陰謀毒計〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》(pp. 91-94)。台北：台灣基督長老教會。
- 郭承天。(2002)。〈民主的宗教基礎：新制度論的分析〉。《政治學報》，32，171-208。
- 郭承天。(2004a)。〈台灣的民主與宗教〉(英文)。In 張家麟(Ed.)，《亞洲政教關係》(pp. 103-134)。台北市：韋伯文化。
- 郭承天。(2004b)。〈宗教與台灣認同：一個不確定的關係〉。《台灣民主季刊》，1(1)，171-176。
- 郭承天&吳煥偉。(1997)。〈民主與經濟發展：結合質與量的研究方法〉。《問題與研究》，36(9)，75-98。
- 陳南州。(1999)。《台灣基督長老教會的社會、政治倫理》。台北市：永望文化。
- 陳南州。(2000)。〈所謂「國語」系統之教會的政治參與〉。《新使者雜誌》，56，

15-18。

- 陳南州。(2007)。〈「這樣，人要因你蒙福」-----台灣基督長老教會「人權宣言」的宣教意涵〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 122-137)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 陳茂雄。(1999)。〈由美麗島事件看長老教會〉。In 台灣基督長老教會總會(Ed.)，《台灣基督長老教會與美麗島事件》(pp. 35-40)。台北：台灣基督長老教會。
- 湯志傑。(2003)。〈以公共性建立自主性：談如何面對華人傳統「政治」的幽靈〉。Paper presented at the 2003 年台灣社會學年會，台北市。
- 湯志傑。(2009)。〈民主社會的結構可能性條件〉。《思想》，11，197-200。
- 黃伯和。(2007)。〈「放我的子民走」〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 168-179)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 黃武東。(1990[1988])。《黃武東回憶錄》。台北：前衛出版社。
- 黃富三(Ed.)。(2001)。《台灣地區戒嚴時期政治案件---五〇~七〇年代文獻專輯：美麗島事件》。南投市：台灣省文獻委員會。
- 楊啟壽。(1999)。〈台灣基督長老教會之社會及政治關懷的再思〉。《新使者雜誌》，50，5-9。
- 楊啟壽。(2007)。〈台灣基督長老教會人權宣言的時代性、正當性、影響及今日教會應有的反省〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 113-121)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 董芳苑。(1996)。《基督徒的社會責任》。台中市：光鹽出版社。
- 董芳苑。(2009)。《探索基督教信仰》。台北市：前衛出版社。
- 劉小楓。(1998)。〈選編者導言〉。In 劉小楓(Ed.)，《宗教教義與社會演化》(pp. xi-xxxii)。香港：漢語基督教文化研究所。
- 鄭仰恩。(2005)。《定根本土的台灣基督教》。台南：人光。
- 鄭仰恩。(2007)。〈讓人權與鄉土成為信仰見證的標記〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 180-206)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 鄭兒玉。(2007)。〈台灣基督長老教會人權宣言 1977：起稿背景、過程、神學立場、接納經過、及發表內外之衝擊〉。In 高俊明等(Ed.)，《台灣新而獨立的國家》(pp. 15-25)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- 魯貴顯。(2003)。〈功能分化社會中的偶連性與時間——一個系統理論的觀點〉。In 黃瑞祺(Ed.)，《現代性、後現代性、全球化》。台北：左岸。
- 蕭阿勤。(2008)。《回歸現實：台灣一九七〇年代的戰後世代與文化政治變遷》。台北市：中研院社會所。
- 瞿海源。(1982a)。〈政教關係的思考〉。《聯合月刊》，7(38-41)。
- 瞿海源。(1982b)。〈政教關係的思考〉。《聯合月刊》，6(45-49)。
- 羅光喜。(2007)。〈使台灣成為新而獨立的國家：人權宣言的聖經觀點〉。In 高俊

- 明等(Ed.)，〈台灣新而獨立的國家〉(pp. 83-112)。台北：台灣基督長老教會總會信仰與教制委員會。
- Anderson, B. (2010[1983])。《想像的共同體》(Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism) (吳叡人譯)。台北市：時報出版社。
- Dahl, R. (1997)。〈民主文化與經濟發展〉。In 田宏茂、朱雲漢、L. Diamond & M. Plattnar (Eds.)。《鞏固第三波民主》(pp. 97-104)。台北市：業強。
- Harrison, L., & Huntington, S. (Eds.). (2008[2000])。《為什麼文化很重要》(Culture Matters: How Values Shape Human Progress)。台北市：聯經。
- Huntington, S. (1997)。〈民主的千秋大業〉。In 田宏茂、朱雲漢、L. Diamond & M. Plattnar (Eds.)。《鞏固第三波民主》(pp. 48-64)。台北市：業強。
- Linz, J. J., & Stepan, A. (1997)。〈邁向鞏固的民主體制〉。In 田宏茂、朱雲漢、L. Diamond & M. Plattnar (Eds.)。《鞏固第三波民主》(pp. 65-96)。台北市：業強。
- Luckmann, T. (1995[1967])。《無形的宗教—現代社會中的宗教問題》(覃方明譯)。香港：漢語基督教文化研究所。
- Luhmann, N. (2004[2000])。《社會的宗教》(周怡君譯)。台北：商周。
- Luhmann, N. (2009[1988])。《社會之經濟》(湯志傑&魯貴顯譯)。台北：聯經。
- Naisbitt, J., & Naisbitt, D. (2009)。《中國大趨勢》(侯秀琴譯)。台北市：天下遠見。
- Sørensen, G. (1998)。《民主與民主化》(Democracy and Democratization) (李西潭&陳志瑋譯)。台北市：韋伯。
- Tocqueville, A. d. (2005)。《民主在美國》(Democracy in America) (秦修明、湯新楣&李宜培等譯)。台北縣：左岸文化。
- Watkins, F. (1999[1957])。《西方政治傳統：近代自由主義之發展》(李豐斌譯)。台北：聯經。

英文部分：

- Arato, A., & Luhmann, N. (1994). Civil Society and Political Theory in the Work of Luhmann and beyond. *New German Critique: Special Issue on Niklas Luhmann*, 61, 129-142.
- Bateson, G. (2002[1979]). *Mind and Nature: a Necessary Unity*. Creskill, N.J.: Hampton Press.
- Blaser, K. (1970). *Calvins Lehre von den drei Ämtern Christi*. Zürich: EVZ-Verlag.
- Bobbio, N. (1989). *Democracy and Distatorship: The Nature and Limits of State Power* (P. Kennealy, Trans.). Cambridge, UK: Polity Press.
- Buchanan, G. (1949). *The Power of the Crown in Scotland* (C. F. Arrowood, Trans.). Austin: The University of Texas Press.

- Bunge, M. (2009). *Political Philosophy*. New Brunswick & London: Transaction Publishers.
- Callinicos, A. (2007[2004]). *Making History: Agency, Structure, and Change in Social Theory*. Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV.
- Christis, J. (2001). Luhmann's Theory of Knowledge: Beyond Realism and Constructivism. *Soziale Systeme*, 7(2), 328-349.
- Cladis, M. (2007[2003]). *Public Visions, Private Lives: Rousseau, Religion, and 21st-Century Democracy*. New York: Columbia University Press.
- Clam, J. (2006). What is Modern Power? In M. King & C. Thornhill (Eds.), *Luhmann on Law and Politics*. Oxford, UK: Hart Publishing.
- Corcoran, P. D. (1983). The limits of democratic theory. In G. Duncan (Ed.), *Democratic theory and practice*. Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Czerwick, E. (2008). *Systemtheorie der Demokratie: Begriffe und Strukturen im Werk Luhmanns*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Dahl, R. (1971). *Polyarchy: Participation and Opposition*. New Haven: Yale University Press.
- Dahl, R. (1998). *On Democracy*. New Haven, Conn.: Yale University Press.
- Dallmann, H.-U. (1998). Niklas Luhmann's Systems Theory as a Challenge for Ethics. *Ethical Theory and Moral Practice*, 1, 85-102.
- Diamond, L. (1996). Is the Third Wave Over? *Journal of Democracy*, 7(3), 20-38.
- Douglas, M. (1986). *How Institutions Think*. Syracuse, New York: Syracuse University Press.
- Elder-Vass, D. (2007). Luhmann and Emergentism: Competing Paradigms for Social Systems Theory? *Philosophy of Social Sciences*, 37(4), 408-432.
- Everson, S. (Ed.). (1996). *Aristotle: The Politics and the Constitution of Athens* (Revised Student Edition ed.). Cambridge: Cambridge University Press.
- Foucault, M. (1984). What is Enlightenment? In P. Rabinow (Ed.), *The Foucault reader* (pp. 32-50). New York: Pantheon.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: Free Press.
- Garfinkel, H. (1992[1967]). *Studies in Ethnomethodology*. Cambridge: Polity Press.
- Gaskill, N. J. (1997). Rethinking Protestantism and Democratic Consolidation in Latin America. *Sociology of Religion*, 58(1), 69-91.
- Gauchet, M. (1997[1985]). *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (O. Burge, Trans.). Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Goldie, M. (1993). The Introduction. In M. Goldie (Ed.), *John Locke: Two Treatises of Government*. London: Orion Publishing Group.

- Greaves, R. L. (1976). John Knox: the Reformed Tradition, and the Development of Resistance Theory. *The Journal of Modern History*, 48(3), 1-36.
- Greaves, R. L. (1980). *Theology and Revolution in the Scottish Reformation*. Washington: Christian College Press.
- Green, G. (1982). The Sociology of Dogmatics: Niklas Luhmann's Challenge to Theology. *Journal of the American Academy of Religion*, 50(1), 19-34.
- Höpfl, H. (Ed.). (1991). *Luther and Calvin on Secular Authority*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Habermas, J. (1989). *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: Polity.
- Habermas, J., & Rehg, W. (1996). *Between Facts and Norms: Contributions to a Discourse Theory of Law and Democracy*. Cambridge: Polity.
- Heeren, A. H. L. (1802). *Historical Treatises: The Political Consequences of the Reformation*. Oxford: D. A. Talboys.
- Held, D. (2000[1996]). *Models of Democracy*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Hoelzl, M., & Ward, G. (Eds.). (2006). *Religion and Political Thought*. London and New York: Continuum.
- Holub, R. (1994). Luhmann's Progeny: Systems Theory and Literary Studies in the Post-Wall Era. *New German Critique*, 61(Special Issue on Niklas Luhmann), 143 -159.
- Huntington, S. (1991). Democracy's Third Wave. *Journal of Democracy*, 2(2), 12-34.
- Kant, I. (1996[1784]). An Answer to the Question: What is Enlightenment? In J. Schmidt (Ed.), *What is enlightenment?: Eighteenth-century answers and twentieth-century questions* (pp. 58-64). Berkeley: University of California Press.
- Keane, J. (1989). Introduction: Democracy and the Decline of the Left *Democracy and Distatorship: The Nature and Limits of State Power (by Norberto Bobbio)* (pp. vii-xxvii). Cambridge, UK: Polity Press.
- Kelly, D. F. (1992). *The Emergence of Liberty*. New Jersey: P & R Publishing.
- King, M. (2001). The Construction and Demolition of The Luhmann Heresy. *Law and Critique*, 12, 1-32.
- King, M., & Thornhill, C. (2003). *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*. New York: Palgrave Macmillan.
- Knox, J. (1553-54). *Admonition or Warning*.
- Knox, J. (1554). *Faithful Admonition*.
- Knox, J. (1558). *The Appellation*.
- Koch, A. M. (2007). *Poststructuralism and the Politics of Method*. New York: Lexington Books.

- Koselleck, R. (1989). Social History and Conceptual History. *Politics, Culture, and Society*, 2(3), 308-325.
- Koselleck, R. (2002). *The Practice of Conceptual History: Timing History, Spacing Concepts* (T. S. Presner & others, Trans.). Stanford, California: Stanford University Press.
- Koselleck, R. (2004[1979]). *Futures Past* (K. Tribe, Trans.). New York: Columbia University Press.
- Krippendorff, K. (1994). A Recursive Theory of Communication. In D. Crowley & D. Mitchell (Eds.), *Communication Theory Today* (pp. 78-104). Cambridge, UK: Polity Press.
- Laliberté, A. (2003). Religious Change and Democratization in Postwar Taiwan: Mainstream Buddhist Organizations and the Kuomintang, 1947-1996. In P. Clart & C. B. Jones (Eds.), *Religion in modern Taiwan: tradition and innovation in a changing society* (pp. 158-185). Honolulu, Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- Laski, H. (1917). *Studies in the Problem of Sovereignty*. London: Oxford University Press.
- Lehmann, P. (2006[1963]). *Ethics in a Christian Context*. Louisville, Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Leydesdorff, L. (1997). The Non-linear Dynamics of Sociological Reflections. *International Sociology*, 12(1), 25-45.
- Linz, J. J., & Stepan, A. (1996). *Problems of Democratic Transition and Consolidation: Southern Europe, South America, and Post-communist Europe*. Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press.
- Locke, J. (1993[1924]). *Two Treatises of Government*. London: Orion Publishing Group.
- Luhmann, N. (1977). *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1979). *Trust and Power: two works*. Chichester, Eng. ; New York: J. Wiley.
- Luhmann, N. (1982). *The differentiation of society*. New York: Columbia University Press.
- Luhmann, N. (1986[1978]). Temporalization of Complexity. In F. Geyer & J. v. d. Zouwen (Eds.), *Sociocybernetic Paradoxes: Observations, Control and Evolution of Self-steering Systems* (Vol. 2, pp. 95-111). London: Sage Publications Ltd.
- Luhmann, N. (1989). *Ecological communication*. Chicago: University of Chicago Press.
- Luhmann, N. (1990). *Essays on self-reference*. New York: Columbia University Press.

- Luhmann, N. (1990[1981]). *Political theory in the welfare state*. Berlin; New York: W. de Gruyter.
- Luhmann, N. (1990[1989]). *Paradigm lost: Über die ethische Reflexion der Moral. Rede von Niklas Luhmann anlässlich der Verleihung des Hegel-Preises*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1991). *Soziologie des Risikos*. Berlin ; New York: W. de Gruyter.
- Luhmann, N. (1992). The Direction of Evolution. In H. Haferkamp & N. J. Smelser (Eds.), *Social Change and Modernity* (pp. 279-293). Berkeley: University of California Press.
- Luhmann, N. (1993). *Risk: a sociological theory*. New York: A. de Gruyter.
- Luhmann, N. (1993[1989]). *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* (Vol. 3). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann, N. (1995[1984]). *Social systems*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (1996). A Redescription of "Romantic Art". *MLN*, *III*(3), 506-522.
- Luhmann, N. (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft* (1. Aufl. ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N. (1998[1992]). *Observations on modernity*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (1999). The Paradox of Form (M. Irscher & L. Edwards, Trans.). In D. Baecker (Ed.), *Problems of Form*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (2000[1996]). *The reality of the mass media*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Luhmann, N. (2005[1967]). Soziologische Aufklärung *Soziologische Aufklärung I* (Vol. 7, pp. 83-115). Wiesbaden, Germany: VS Verlag.
- Luhmann, N. (2006[1991]). System as Difference. *Organization*, *13*(1), 37-57.
- Luhmann, N. (2007[1966]). Politische Planung. In N. Luhmann (Ed.), *Politische Planung* (pp. 66-89). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, N. (2007[1968]). Komplexität und Demokratie. In N. Luhmann (Ed.), *Politische Planung* (pp. 35-45). Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Luhmann, N. (2008[1993]). Are There Still Indispensable Norms in Our Society? *Soziale Systeme*, *14*(1), 18-37.
- Luhmann, N., & Fuchs, S. (1988). Tautology and Paradox in the Self-Descriptions of Modern Society. *Sociological Theory*, *6*(1), 21-37.
- Luhmann, N., & Kieserling, A. (2002a). *Die Politik der Gesellschaft* (1. Aufl. ed.).

- Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., & Kieserling, A. (2002b). *Die Religion der Gesellschaft* (1. Aufl. ed.). Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, N., Ziegert, K. A., & Kastner, F. (2004). *Law as a social system*. Oxford: Oxford University Press.
- Luther, M. (1523). *On the Limits of Secular Authority*.
- Lyall, F. (1980). *Of Presbyters and Kings: Church and State in the Law of Scotland*. Aberdeen: Aberdeen University Press.
- Marshall, T. H., & Bottomore, T. (1992[1950]). *Citizenship and Social Class*. London et altera: Pluto Press.
- Marx, K. (1887[1867]). *Capital* (S. Morre & E. Aveling, Trans.). Moscow: Progress Publishers.
- Marx, K. (1992[1975]). *Early Writings* (R. Livingstone & G. Benton, Trans.). London: Penguin Books.
- Maturana, H. R., & Varela, F. J. (1980[1972]). *Autopoiesis and Cognition: The Realization of Living* (Vol. 42). Dordrecht, Holland: D. Reidel Publishing Company.
- McGee, T. D. (1853). *The Political Causes and Consequences of the Protestant "Reformation": a Lecture*. New York: D. & J. Sadlier & Co.
- Moeller, H.-G. (2006). *Luhmann explained: from souls to systems*. Chicago: Open Court.
- Mouffe, C. (1993). *The Return of the Political*. London & New York: Verso.
- Mouffe, C. (2000). *The Democratic Paradox*. London and New York: Verso.
- Mouffe, C. (2005). *On the Political*. London & New York: Routledge.
- Poster, M. (Ed.). (1988). *Jean Baudrillard-Selected Writings*. Stanford, Calif.: Stanford University Press.
- Quill, L. (2009). *Civil Disobedience: Un(Common) Sense in Mass Democracies*. New York: Palgrave Macmillan.
- Rasch, W. (2000a). Answering the Question: What is Modernity? An Interview with Niklas Luhmann *Niklas Luhmann's Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rasch, W. (2000b). *Niklas Luhmann's Modernity*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Rose, R., & Shin, D. C. (2001). Democratization Backwards: The Problem of Third-Wave Democracies. *British Journal of Political Science*, 31(2), 331-354.
- Rubinstein, M. (2003). Christianity and Democratization in Modern Taiwan: The Presbyterian Church and the Struggle for Minnan/Hakka Selfhood in the

- Republic of China. In P. Clart & C. B. Jones (Eds.), *Religion in modern Taiwan: tradition and innovation in a changing society* (pp. 204-256). Honolulu, Hawai'i: University of Hawai'i Press.
- Saussure, F. d. (1966). *Course in General Linguistics* (W. Baskin, Trans.). New York: McGraw-Hill.
- Schmidt, J. (2007). *Misunderstanding the Question: 'What is Enlightenment?'*. Paper presented at the George R. Havens Lecture, Ohio State University.
- Schmitt, C. (2007). *The Concept of the Political* (G. Schwab, Trans.). Chicago, Ill.: University of Chicago Press.
- Skinner, Q. (1979[1978]). *The Foundation of Modern Political Thought: The Age of Reformation* (Vol. 2). Cambridge: Cambridge University Press.
- Spencer-Brown, G. (1969). *Laws of Form*. London: George Allen and Unwin Ltd.
- Thornhill, C. (2006). Luhmann's Political Theory: Politics after Metaphysics? In M. King & C. Thornhill (Eds.), *Luhmann on Law and Politics* (pp. 75-99). Oxford, UK: Hart Publishing.
- Thornhill, C. (2007). Niklas Luhmann, Carl Schmitt and the Modern Form of the Political. *European Journal of Social Theory*, 10(4), 499-522.
- Tsai, D. (2003). Shifting National Identities in Public Spheres: A Cultural Account of Political Transformation in Taiwan. In P. Katz & M. Rubinstein (Eds.), *Religion and the Formation of Taiwanese Identities* (pp. 59-97). New York: Palgrave MacMillan.
- Villa-Vicencio, C. (1990). *Civil Disobedience and Beyond: Law, Resistance and Religion in South Africa*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Publishing Co.
- Wan, P. Y.-z. (2009). Emergence à la Systems Theory: Epistemological Totalausschluss or Ontological Novelty. *Philosophy of the Social Sciences*, XX(X), 1-33.
- Weber, M. (2001[1930]). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London and New York: Routledge.
- Weller, R. (2004). Worship, Teachings and State Power in China and Taiwan. In W. Kirby (Ed.), *Realms of Freedom in Modern China* (pp. 286-316). Stanford: Stanford University Press.
- Welzel, C. (2009). Theories of Democratization. In C. Haerpfer, P. Bernhagen, R. Inglehart & C. Welzel (Eds.), *Democratization* (pp. 74-90). Oxford: Oxford University Press.
- Wendel, F. (1963). *Calvin* (P. Mairet, Trans.). London: Collins.
- Whitehead, L. (2002). *Democratization: Theory and Experience*. Oxford: Oxford University Press.

- Winkler, E. (1984). Institutionalization and Participation on Taiwan: From Hard to Soft Authoritarianism. *The China Quarterly*, 99, 481-499.
- Zolo, D. (1992). *Democracy and Complexity: A Realist Approach* (D. McKie, Trans.). Cambridge, UK: Polity Press.

