

存在或事件，是我們天賦的一部分。宗教天性在本質上和情欲天性是一樣的」。⁶⁴那麼，宗教現代性問題的關節點究竟何在？按西美爾的看法，現代社會的基本結構品質是因勞動分工的精細導致的社會分化。宗教的基本社會功能是社會整合，因而宗教就錨在社會分化與社會整合的緊張上。⁶⁵傳統社會的形式特性是，秩序沒有出現分化的形式，道德、宗教和法律的認可是一體化的，人與人的關係受這種一體化的社會形式的支配。在現代社會中，「人際關係由單純的傳統狀態過渡到宗教狀態，由宗教狀態過渡到法律狀態，或由法律狀態過渡到自由品德狀態」，宗教的形式也就發生了變化。⁶⁶前文提到，宗教的社會功能是提供了社會整合的形式。現代社會中的個體原則是自由，這意味着要擺脫社會整合性，擺脫社會約束。這就是宗教的現代性危機。

四、現代人的個體自由與信仰： 個體與宗教信仰

怎麼辦？西美爾提出的宗教現代性問題的解決方案被稱為「後宗教」的提案：改變人的內在心態，把宗教不再當作一種客觀的實體或外在的東西，而是看作內在行為。對於基督教來說，就是要搞清「究竟以甚麼形式才能充分表現宗教生命」。⁶⁷這意味着現代性宗教的特

64. G. Simmel, 〈宗教的地位問題〉，同前，頁48-49。

65. 參G. Simmel, 〈論宗教〉，同前，頁129-134。亦參W.Gephart, Georg Simmels Bild der Moderne〈西美爾的現代性形象〉，見*Berliner Journal für Soziologie*, 1993 (2)，頁183-192。

66. 參G.Simmel, 〈論宗教社會學〉，同前，頁6。

67. 參G.Simmel, 〈文化形式之變遷〉，見《橋與門》，同前，頁101。

徵是後宗教（建制和教義）的個體宗教性，其意義值得認真探討。

宗教的確是個體靈魂與超驗者之間的一種關係，但它畢竟是發生在個體的心性之中的。傳統思想只把信仰對象（超驗內容）視為形而上學的價值存在，啟蒙文化以為排除了信仰對象（超驗內容），形而上學的價值存在就沒有了，這是大錯特錯。在西美爾看來，「主體宗教性」本身就是形而上學的價值存在。他提出以建立主體宗教來克服信仰主體與信仰對象（超驗內容）的分離：

我們可以通過在與其對象同時產生的靈魂
信仰中，把靈魂的宗教存在當作是超越於這種
關係之外、不受主—客體矛盾干擾的絕對者，
來徹底克服二元論。⁶⁸

這一主張聽起來就像是當年浪漫派思想家提出的「返回內心性」。K. Leese 認為，西美爾是卓越的診斷家，卻是太差的治療家。⁶⁹ K. Leese 對里爾克的宗教思想有出色的辨析，卻沒有看出，西美爾的宗教思想與里爾克的宗教思想有相當的類似性。換言之，西美爾提出了治療方案嗎？抑或只是像里爾克那樣表達現代式的宗教性？作為一個審美主義式的社會理論家，西美爾的現代性診斷往往就是現代性情緒的表達。西美爾「內心性」是生命哲學意義上的，指個體生命的在性本身。宗教的現代性困境的解決，因此是「宗教重新回到特殊的、直接的生命之中，而不是飄逸於來自自身的、超驗的世界」，宗教不是教理和機構的總和，而是作為個體

68. G. Simmel, 〈宗教的地位問題〉，同前，頁 52。

69. 參 K. Leese, 《歐洲的宗教危機與當前的宗教處境》，同前，頁 157。

的「人的如此在」(So-Sein des Menschen) 狀態。⁷⁰ 西美爾自己的「宗教」觀講得很清楚：「只有這種我們所說的宗教性的特殊內在存在所創造或仿造的一切，才稱得上是宗教」。⁷¹ 例如，靈魂拯救是宗教性的最高實現，而靈魂拯救只能通過靈魂與上帝的相互關係才能實現，但這種相互關係在西美爾看來是一種感覺狀態，而非概念性的關係。⁷² 成為「宗教人」並非意味着要在自身之外構造一種神性之域，靠外在的客觀信仰來對自己的生命起作用，而只是在個體生命的靈魂開始活動的那一刻。即便宗教的客觀形態（如建制宗教形態）在現代社會中會遇到消亡的命運，「宗教價值卻依然完好無損地保存在靈魂中」。⁷³ 宗教的客觀形態——西美爾所說的超驗世界、教會教義、救恩事工等，只是把宗教存在從生命中抽象出來的結果。西美爾肯定「宗教性」(Religiosität)，而不是「宗教」(Religion)，這就不僅是對現代性宗教狀況的描述⁷⁴，也是他自己的宗教信念的表達。如我們已看到的，對西美爾來說，「宗教性」是一種生存品質、一種在世關係和感情所向，「宗教」是一些教堂、寺廟式的建制和教義；「宗教性」是活生生的宗教生命，「宗教」是死氣沉沉的宗教機構。若「宗教性」被「宗教」支配和壟斷，時代的宗教生命就會枯竭。宗教教義和機構是一種制度化的「培育」(Kultur) 機制，它把活生生的宗教生命變成了一種結構形式。⁷⁵

70. 參G.Simmel，〈宗教的基本思想與現代科學〉，見《橋與門》，同前，頁128-129。

71. G.Simmel，〈宗教的地位問題〉，同前，頁52。

72. 參G.Simmel，〈論靈魂的拯救〉，見《橋與門》，同前，頁131。

73. G.Simmel，〈宗教的地位問題〉，同前，頁53。

74. 就現代性宗教狀況的描述而言，西美爾也算把握住了無形的宗教，基督教同樣如此，參著名基督教教會－教義史家倫多爾夫的分析，T.Rendtorff，*Christentum ausserhalb der Kirche*《教會外的基督教》，Hamburg，1969。

75. 西美爾的論點必然會引導出無（或超）宗派歸屬的信徒身分的正當性，參P.O.Ullrich，《內在的超越：西美爾的後基督教哲學提案》，同前，頁212-213。

對於那些天性不具或較少「宗教性」的人，宗教教義和機構是他們成為宗教人的唯一可能條件。「宗教性」在這種人身上的體現，不過是每個周末上教堂，從牧師那裏接受教條，從而「宗教性」與生命分離了。⁷⁶宗教教義和機構原本只是作為生命的內在形式規定的「宗教性」的結果，固執於現有的宗教教義和機構，無異於捨本求末。宗教的活力永遠在於合諧或不合諧、充滿希望或絕望的生命本身。那些天性具有「宗教性」的人置身於這宗教的活力之中，根本無需僵硬的宗教教義和機構；宗教對他們是生命的內在形式規定，是絕然我屬的「生命本體」，而不是每個周末上教堂、從牧師那裏接受教條一類的外在形式規定。天生的道德靈魂根本無需道德律令來規範自己，同樣，天生缺乏宗教的靈魂才會去「信仰」宗教教義和機構。「誰內心沒有上帝，就肯定要從身外去擁有他。」⁷⁷西美爾提出，對現代人的精神不安來說，重要的是尋回作為生命的內在形式規定的「宗教性」：

宗教把自己從其實質性和對超驗內容的依附性中解脫出來，恢復或發展成為生命自身及其所有內容的一種功能，一種內在形式。整個問題也就在於，宗教人……是否能把這種生命本身當作一種形而上學價值，以便可以輕而易舉地用它來取代超驗的宗教內容。⁷⁸

這就是西美爾的後－宗教的宗教的確實含義：克服

76. 參 G. Simmel, 〈宗教的地位問題〉，同前，頁 54。

77. G. Simmel, 〈宗教的地位問題〉，同前，頁 56。

78. G. Simmel, 〈宗教的地位問題〉，同前，頁 54-55。

宗教的現代性危機，不在於致力宗教教義和機構的現代化（這是徒勞的），而是個體自決的生命意義的實現。⁷⁹只有內在的宗教性是不會消亡的，它會不斷創造出客觀的宗教文化。宗教人的實現，不是說靠某外在的宗教（教義和機構）來實現自己的生命，而是自己生命的實現，就是宗教人的實現。這並不等於全然否定客體的宗教形式，西美爾從來不認為客體的文化形式（宗教形式只是其一）可有可無。基於現代的自由理念，他實際主張一種自律（autonome，即自由）的主體信仰與神律（theonom）的客體形式相融貫的宗教文化，既擺脫異律（Heteronomie）的精神束縛，又不墮入無維繫的單子式個體狀態（Anomie）。天主教神學思想家Przywara以為，「西美爾哲學的無與倫比之處在於：對他來說，偉大的哲學最終是一種藝術的直覺，而偉大的藝術作品則是哲學的表述。」⁸⁰在宗教觀方面，可以說，在西美爾看來，「宗教性」的人有如藝術家，「宗教性」有如藝術創造，而真正的藝術家是「宗教性」的人，真正的藝術品是「宗教性」的。宗教和藝術都屬於靈魂的事情：「只有上帝和藝術才是確定屬於我們靈魂的，因為我們相信上帝，我們欣賞藝術。」⁸¹

西美爾在此區分了個體和大眾：宗教人只會是個體，而大眾永遠只會追逐現存的宗教教義和機構。⁸²現代性的宗教問題的關鍵在於宗教的轉向：從「宗教」轉向「宗教性」，從大眾轉向個體。所謂後－宗教的宗教，照此看來，就是個體性的宗教，是個體的宗教生命的朗然

79. 參 G. Simmel，〈宗教的地位問題〉，同前，頁 55。

80. E. Przywara，〈齊美爾、胡塞爾、舍勒散論〉，同前，頁 256。

81. G. Simmel，《基督教與藝術》，見《橋與門》，同前，頁 142；西美爾對宗教與藝術的類比，亦參《論宗教》，同前，頁 84。

82. 參 G. Simmel，〈宗教的地位問題〉，同前，頁 57。

顯發。然而，個體性雖然是現代性的倫理訴求，良好的社會也不是單子式的裂散狀態，而是整合中的個體自由。由於宗教本身具有整合性，個體性的宗教並不使個體的特殊性成為「單調的片面性和扭曲的極端性」。所以，西美爾說：「宗教能夠把人的特殊性以及不同人的共時性在同一時空中完美地表現出來，而這是競爭所無法做到的。」⁸³

西美爾的宗教理論觸及到現代性問題的基層：個體自由與社會共契的合致，在現代社會思想史上具有重要意義。從托克維爾到魯曼、貝拉的宗教理論都圍繞這一問題，可惜當今的現代性理論研究還很少注意到西美爾現代性理論中的宗教論題。⁸⁴西美爾提出的合致，不是說宗教的整合力量可提供給高度分化的社會一個對立的合致 (*coincidentia oppositorum*) 的現實形式，而是在個體的內心中克服現代生活的碎片化：對現代人來說，宗教的最大效益就是「內在生活的抵牾」(*die Gegensätze des inneren Lebens*)。韋伯在其《中間考察》中視為不可解決的生活秩序與價值域的衝突，最終是在作為個體靈魂的宗教性中得以克服的，這也是宗教最為本己的任務：「在無休止的衝突和漂蕩中尋得解脫與和解」。⁸⁵個體在現代社會高度分化的生活結構中，只有通過與自己的上帝的關係，才能找到自己的確定身分(認同)。結果，現代人的上帝，當然是一個「分化的上帝」(*der Gott der Differenzierung*)。然而，西美爾的「分化的上帝」的論點與韋伯的「諸神」之爭的論點，頗有相合之處。

83. G. Simmel, 〈論宗教〉，同前，頁140。

84. 參 N. Luhmann, *Funktion der Religion*《宗教的功能》，Frankfurt/Main，1992，9-71頁；戴斯耶，〈貝拉社會學中關於人類的自主與團結的宗教條件〉，見《國外社會學》，1993 (1)。

85. 參 G. Simmel, *Die Gegensätze des Lebens und der Religion*《生命與宗教的對立》，見 G. Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*，同前，頁69-73。

西美爾的論點可以稱為個體主義的或自由主義的宗教觀。宗教的個體化及其「分化的上帝」並不會使社會結構更加裂散，反而是社會（互動）的酵素。在著名的〈社會如何可能？〉一文中，個體性靈魂得救的宗教觀念，乃是社會的先驗性作用條件。⁸⁶社會只有通過個體間的互動才有可能，生活圈中的人越個體化，社會化也就越有可能。在這一意義上，靈魂得救信仰的個體化是一個社會化的條件。

靈魂的得救，是所有宗教的要務，雖然靈魂的得救需要靠宗教的形式（教義和機構），但靈魂的得救最終是個人的事。「拯救靈魂必須自己針對自己，……如何贏得靈魂拯救，世上不存在萬能的處方，各人都應各自走自己的道路。」⁸⁷在西美爾看來，只要基督教成為這種自由的靈魂得救的藝術，它就觸及到了現代生活的根本問題。按自由主義的價值理論，人生價值是個體自決的。人的天性是自然地有差異的，人生價值的選擇只能由個體自決，這種自決負擔着對個體自身和社會的責任。西美爾說，耶穌「非常清楚如何估計人的思想素質的差異」；基督教的靈魂得救是自由的，因為它要信仰者依自己的個體在性，在生命失落的處境中從上帝付予的救恩那裏重新找回自己。基督教的靈魂得救理念的特點是，把個體從非個體狀態中解救出來。所謂自由，就是個體的行為（苦與樂都罷）能充分表達自己：「假如靈魂並非在通往自己的道路上找到了拯救，而只是靈魂在尋求拯救，那麼這種拯救就不是靈魂的拯救。」⁸⁸另一方面，所謂自由，也表現為個體在社會現實中的生存

86. G. Simmel, 《社會學》，同前，頁47-56。

87. G. Simmel, 〈論靈魂的拯救〉，見《橋與門》，同前，頁138。

88. 參G. Simmel, 〈論靈魂的拯救〉，見《橋與門》，同前，頁135及以下。

自律，即個體「對其行為負責的自由」。⁸⁹這樣一來，靈魂得救的自由形式，有如藝術家的個體性的表達。可見，西美爾的後宗教的宗教性是審美主義的。

西美爾還提出另一自由主義宗教理論的重要觀點：宗教信仰與道德化行為的分離：信仰的內在特性不可與道德特性混為一談，靈魂在信仰活動中的表現，是多種多樣的，不是唯一道德性的。⁹⁰信仰可以通過道德行為來表達，但不等於信仰就是道德行為。宗教形式與道德形式的分割，具有重大的理論意義，若考慮一下馬克思的宗教批判的道義性以及從階級道德發展出的代宗教的結果，就不難明乎究理。⁹¹自康德以來，精神形態的分化，成為現代性文化形態的基礎，但康德的區分為人樂道的主要是理論理性、實踐理性與鑒賞理性的分化，少有注意其宗教理性與前三者、尤其與道德理性的分化。事實上，西美爾的宗教認識論區分理論信仰與宗教信仰，就是對康德的宗教理論的進一步推進。⁹²在康德那裏，宗教理性與道德理性的分化，雖相當棘手，且頗躊躇，但道德理性屬理性信仰，而理性信仰與宗教信仰判

89. 參 G. Simmel, 〈論宗教〉，同前，頁 125。

90. 參 G. Simmel, 〈論宗教的認識論〉，見《橋與門》，同前，頁 122；亦參《論宗教》，同前，頁 86。關於信仰與道德的分化，盧曼的自由主義宗教理論有進一步的發揮，參 N. Luhmann, 〈上帝的指令是自由的形式〉，見《道風：漢語神學學刊》，香港漢語基督教文化研究所，1996 (5)，頁 42-63。

91. 這裡，黑格爾對康德的精神形態的形式分化的否定，是重要契機。黑格爾否認宗教與哲學的分化，稱「上帝是內在於世界中的理性」，恢復了精神形態的一體化。參 F.L.T. Godfrey, 〈黑格爾的絕對與有神論〉及柯普萊斯頓，〈黑格爾與神祕主義的理性化〉，見 W.E. Steinkraus 編，《黑格爾哲學新研究》，王樹人等譯，北京：商務版，1990，頁 209 及 233 以下。受康德影響最大的兩本書是《純粹理性批判》和《單純理性限度內的宗教》，參 R. Kroner, 《論康德與黑格爾》，關子尹譯，台北：聯經版 1985，頁 171 以下。

92. 參 G. Simmel, 〈論宗教的認識論〉，見《橋與門》，同前，頁 116 以下。康德的宗教理論，參康德，《單純理性限度內的宗教》，李秋零譯，香港漢語基督教文化研究所，1997。與西美爾的宗教認識論問題提法相關的康德的神學認識論，參康德，《判斷力批判》，下卷，韋卓民譯，北京：商務版，1964/1987，頁 101-148。

然有別，則是明顯的。⁹³道德最終可引向宗教，以致宗教顯得是道德的「最終目的」(Endzweck)，但宗教品質與道德品質的基礎完全不同，根本不存在前者取代後者的問題。沿着康德的理性信仰與宗教信仰判然有別的思路，西美爾推進了宗教形式與道德形式的分化，值得充分重視。⁹⁴

西美爾的後－宗教的宗教理論，在神學方面，可以與基爾克果的個體主義的信仰論相通，可與巴特和布爾特曼的辯證神學思想相參較，尤其是「基督性」(Christlichkeit)與「基督教」(Christentum)區分；在社會思想方面，則可以與韋伯和魯曼的自由主義宗教理論參較。在將基督教思想社會理論化方面，功績不讓特洛爾奇。⁹⁵我以為，西美爾是古典社會思想家中宗教理論最為豐富者，盡管涂爾幹和韋伯的宗教理論著述多，但涵蓋面不及西美爾。在當代的社會思想大師中，唯有魯曼與之相當，後者的諸多論題(宗教與偶在、宗教的社會整合功能以及宗教與其他社會形式的網絡關係等)與西美爾相同，都屬自由主義的思想路線和功能論的理論路數。⁹⁶西美爾下面這段話實際已囊括了功能論宗教社會理論的基本宗教觀點：

要求彌補零散的此在，要求調和人自身中
以及人與人之間的矛盾，要求替我們周圍一切

93. 參 R. Kroner 《論康德與黑格爾》，同前，頁 82。

94. 參 G. Simmel, *Einleitung in die Moralwissenschaft* 《道德科學導論》，2 Bde. Aalen, 1964。漢語學界的某些康德大師所謂康德主張「以道德代宗教」的說法，實一派胡言。

95. 關於西美爾的基督教社會理論的分析，參 H.J. Helle，《西美爾的社會學和認識論》，同前，頁 135-140。

96. M. Susmann 的回憶中說，西美爾的「靈魂」概念是以 Meister Eckhart 的靈魂概念為基礎的，它的含義是與內在的直接關係；參 K. Gassen/M. Landmann 編，《向西美爾致謝書》，同前，頁 284。

宗教觀：西美爾（與涂爾幹一起）被稱為「第一位現代性思想家」，其宗教思想亦是其現代性社會－文化理論的一個重要部分。¹⁰這三大層面固然可以說是一體的，即可歸統於現代性社會－文化理論，其中心問題是：在現代資本主義的世俗社會形態中，超越性的宗教如何可能？其意義何在？為了分析上的方便，我將分層面引述，以闡明其宗教思想的獨到見識。

一、宗教作為社會關係的超越形式

何謂宗教的本質？啟蒙運動以來的反思哲學喜歡提出這類「本質」追問。訊問「某某」的本質，實際是對這「某某」作出重新解釋。傳統思想就在這無數「何謂某某的本質」的追問中被拆除了。為何在十九世紀出現了對宗教的重新釋義（對宗教的本質的追問）？社會理論為何對宗教問題感興趣？回答是簡單的：因為現代社會的形態與傳統社會不同，它是一個所謂世俗化的社會。社會理論要解釋現代社會的形態特徵，宗教的重新釋義就是一個不可避免、且有效的切入點。孔德、馬克思、涂爾幹、韋伯都提出了自己的宗教解釋，勘察不同的社會理論家對宗教的重新釋義，是理解其社會理論的有效切入點。對西美爾來說，同樣如此。

西美爾提出，宗教社會學討論宗教的本質是從功能論角度入手的，與哲學或神學的宗教解釋不同，它「用一種極其世俗化、極其經驗化的方式解釋超驗觀念」，

10. S.G. Mestrovic, *The Coming Fin de Siècle: An Application of Durkheim's Sociology to Modernity and Postmodernism*《世紀末：涂爾幹對現代性和後現代主義的引示》，London & New York，1991，頁54-74。

既不追究宗教的主觀情感價值，也不追究其客觀的真理價值，而從「此岸的各種關係和旨趣中尋找到某些宗教契機」。¹¹這意味着，社會理論本身是一種「世俗化」的思想，而非一種新的「世俗化」的宗教。西美爾的宗教社會理論的立場顯得與馬克思有所不同，從兩者對宗教的釋義就可看出：馬克思對宗教施予世俗化的道義性批判，¹²西美爾則給予世俗化的功能性解釋。這裏顯明，世俗化思想也有不同類型，其間的差別重大，絕不可一概而論。

西美爾如何「用一種極其世俗化、極其經驗化的方式解釋」宗教？他以為，宗教是社會的一種超越性形式，而非一種安慰性幻想的社會倒影。社會是人與人的「交互作用」，即兩人之間或通過第三者形成的生活關係。¹³而所謂社會形式是連接社會中人與人的互動因素的規則：風俗、法律、道德和宗教都是這類作為社會的人際互動秩序的形式。宗教即一種社會形式，意味着它是實在性的，反過來說，社會作為人的互動關係，本身就帶有宗教因素。

人與人之間各種各樣的關係中都包含着一種宗教因素。孝順兒女與其父母之間的關係；忠心耿耿的愛國者與其祖國之間的關係或滿腔熱情的大同主義者與人類之間的關係；產業工人與其成長過程中的階級之間的關係或驕橫的封建貴族與其等級之間的關係；下層人民與欺

11. 參 G. Simmel, 〈論宗教社會學〉，見本書，頁 3。

12. 參 R. Bocock/K. Thompson 編，《宗教與意識形態》，龔方震、陳耀庭等譯，成都：四川人民版，頁 4-16。

13. G. Simmel, *Soziologie*《社會學》，Franfurt/Main, 1992, 頁 19；亦參 G. Simmel, 《現代主義與社會學》，劉小楓編，魏育青譯。此書將計劃於一九九八年由香港牛津大學出版社出版。

騙他們的統治者之間的關係，合格的士兵與其隊伍之間的關係等等，所有這些關係雖然內容五花八門，但如果從心理學角度對它們的形式仔細加以考察，就會發現它們有着一種我們必須稱之為宗教的共同基調。一切宗教性都包含着無私的奉獻與執着的追求、屈從與反抗、感官的直接性與精神的抽象性等的某種獨特混合；這樣便形成了一定的情感張力，一種特別真誠和穩固的內在關係，一種面向更高秩序的主體立場——主體同時也把秩序當作是自身內的東西。¹⁴

這段論述可看作是西美爾宗教社會學基本思想的概括。按此，西美爾拒絕了宗教與社會的二元論區分，這與馬克思和韋伯的宗教社會學的宗教概念都相當不同。馬克思與韋伯的宗教觀雖然有異，但在把宗教視為一種既定的神聖秩序、與世俗秩序判然有別上，卻是一致的。按西美爾的觀點，馬克思與韋伯都未能區分「宗教性」(Religiosität) 和「宗教」(Religion)。「宗教性」是一種「社會精神結構」，體現為某種人際行為態度，它們往往是自發形成的情緒狀態(Befindlichkeit或譯作處身狀態，試比較這個詞在海德格爾用法中的含義)、靈魂的敞開狀態、作為與超越域相遇的前提的體驗形式，並不具有客觀的建制形式；「宗教」則具獨立的建制實體和教義旨趣，是一種有如藝術、科學那樣的文化形式，或「有些類似於羅馬時期或現代意義上的國家」。¹⁵馬

14. G. Simmel, 〈論宗教社會學〉，見本書，頁5。

15. 參 G. Simmel, 〈論宗教社會學〉，同前，頁7。西美爾區分 Religion 和 Religiosität 對 M. Buber 的思想影響尤大。參 M. Buber, *Briefwechsel aus sieben Jahrzehnten* 《七年書簡》，hrsg. von Grete Schaeder, Bd.3, Heidelberg, 1972，頁

克思和韋伯都是從後一種宗教來看宗教的。

「宗教」一詞的源始含義是人群因某種一致性而形成的凝聚，但人群畢竟是由個人聚合起來的。在西美爾看來，當個人與集體的關係「具有溶昇華、獻身、神聖、忠誠於一體的特徵」，就是宗教性的關係。若從這種關係發展出一套具理想內容的神聖觀念體系，分化出一個特殊的身分階層（教士、僧侶、儒生），成為神聖觀念體系的化身，專業料理宗教性的關係，「宗教」就出現了。¹⁶宗教性的形式溶在社會關係之中，因為，個體與上帝的關係同個體與社會共同體的關係有很大的類似，這就是個體與上帝的依附感同個體與社會共同體的依附感的類似。西美爾對這兩種依附感的類似性作了詳細的描述，顯得是把施萊爾瑪赫的依附感宗教哲學的論題轉換為社會學論題，提出了依附感的宗教社會學。「個體自覺依賴於某個普遍的高級集體，……並期望在集體中得到昇華和拯救；他同集體之間可以說既有差別，又有認同。」¹⁷一方面，社會關係本身具有某種宗教的性質（不是已形式化的宗教形態給予的），另一方面，宗教形式的體現，離不開社會關係的表達（宗教性佔有的內容都是些社會形態）。西美爾的這一觀點已開啟了P. Berger的宗教社會學論題和T. Luckmann的「無形宗教」的論題。¹⁸

H.J. Helle指出，西美爾提出的「社會如何可能？」

165；亦參 G. Schaefer, *Martin Buber: Hebräischer Humanismus*《布伯：希伯萊人文主義》，Göttingen，1966，頁35。

16. 參 G. Simmel, 〈論宗教社會學〉，同前，頁8。

17. G. Simmel, 〈論宗教社會學〉，同前，頁16；亦參 G. Simmel, 〈論宗教〉，見本書，頁99-108。

18. P. Berger/T. Luckmann, 《社會實在的建構》，鄒理民譯，台北：巨流版，1991，頁147-194；T. Luckmann, 《無形的宗教：現代社會中的宗教問題》，單方明譯，香港漢語基督教文化研究所版，1995。

的問題與「宗教如何可能？」的問題是一體的。¹⁹從西美爾的「宗教如何可能？」問題的解答，可以看到他對「社會如何可能？」的問題的解答。反過來說，西美爾的宗教觀是其社會觀的推演。西美爾批評馬克思的社會觀只「依據經濟形式來推論歷史生活的整個內容」，以及其他社會行為（如藝術）和社會秩序結構（風俗和法律），過於簡單化。西美爾從人際關係的互動中看到社會構成的基本要素，而宗教關係則是這些社會構成要素之一。這種社會觀是形式論的，即以人際關係為社會的基本形式，來推論歷史生活的整個內容，以及所有社會行為和社會秩序的結構。所謂社會關係，就是人與人之間的相互作用（衝突或整合）。就宗教之起源在於人的社會生活而言，西美爾與馬克思的觀點是一致的。但馬克思對宗教的道義性批判基於他的經濟－政治利益衝突的階級社會觀；西美爾對宗教的功能化解釋基於其人際互動的形式社會觀。馬克思對宗教的解釋，既偏重經濟利益的衝突，又帶道義性批判；西美爾則偏重人人之關係的社會基本形式，不帶道義性批判，而是功能分析，可見是兩者社會觀的不同所致。

信仰是宗教的核心，按西美爾的看法，信仰最初只是人與人之關係的一種形式，如前述種種社會關係的形式，就是一種信仰關係。「人際關係中的信仰，作為一種社會必然性，堪稱人所固有的特殊功能。」²⁰所有的宗教形式都是由社會形式轉化出來的，而一旦宗教形式凝聚成形，又會對其賴以形成的母體－社會形式產生規導作用。信仰初為社會關係的一種形式（eine soziale Form），以後演化為一種純粹的精神關係，直到形成最

19. H.J. Helle，《西美爾的社會學和認識論》，同前，頁128-130。

20. G.Simmel，〈論宗教社會學〉，同前，頁11。

純粹的信仰（西美爾稱為超越的唯一上帝信仰），才擺脫了社會因素的約束。若與韋伯的統治社會學中提到的「合法性信仰」（*Legitimationsglaube*）相比較，西美爾對信仰的社會學定義顯得更為寬泛。

宗教不在社會的彼岸，不在社會之外，而在社會關係之中，脫離社會談論宗教是沒有意義的。既然宗教是社會關係的一種形式，它與其他形式的社會關係有何不同？這可以從西美爾解釋宗教的功能得到說明：宗教的社會功能在於提供了社會整合性的絕對形式。社會整合性有多種形式：族群、家庭、國家和社團，即通過某個中心使個體不致彼此分離。「所謂整合性，不外乎指多個因素彼此相連、休戚與共。」²¹宗教性是一種社會關係，但不是隨便一種社會關係。所謂宗教關係是指，個體之間互動而形成的情感轉化為個體與某種超越體的關係，這種關係並不建立在個體對他者的理解基礎上，而是建立在信任和忠靠的基礎上，所謂信仰，就是對某個他者（超越體）的信任和忠靠性情感。宗教是對一般社會關係的形式化，即使信賴和忠靠關係得到強化，從其他關係中獨立出來，依其獨特的旨趣重新規整社會關係。「社會現象和宗教現象如此相近，以至於社會結構注定具有宗教特徵，宗教結構則表現為那種社會結構的象徵和絕對化。」²²可以說，國家、家庭或社團都是對一般社會關係的形式化，只不過整合旨趣不同而已。國家、家庭或社團的整合使內外、親疏有別，宗教的整合則使聖俗有別。從形式上看，它們都使特定整合群體內的人際關係內聚和睦、共契一致，形成某種穩定的社會內在秩序，使個體脫離一般社會關係中的相互衝突和傾

21. G.Simmel，〈論宗教社會學〉，同前，頁12。

22. G.Simmel，〈論宗教〉，同前，頁116。

軌；從性質上看，宗教關係的整合提供了個體與超越體的關係，因而與國家、家庭或社團的整合規則和社會功效不同。由此，西美爾提出了社會學的上帝觀念：上帝是最高、最純粹的整合。

上帝觀念的內在本質就在於，把各種各樣彼此矛盾的事物相互聯繫並整合起來——當然，這種整合可以是太一上帝的絕對整合，也可以是涉及到個別存在領域的多元神論的局部整合。²³

不同的上帝觀，會引出不同的社會整合形式，或反過來說，不同的社會整合形式會引出不同的上帝觀，但所有上帝觀都提供整合社會的形式。這一論點在比較宗教學上具有重要意義。任何形式的社會整合，都會對個人的心性品質產生影響，塑造個人的情感歸屬，而不只是規導人際關係。因而，宗教與國家、家庭或社團的整合規則和社會功效不同，也更在於宗教作為特定的社會形式對個人的心性品質的塑造取向不同。不過，這已不是社會學的問題，當在哲學的層面來探討。

西美爾的宗教觀與涂爾幹的宗教觀最為接近。兩人都認為，沒有任何宗教是虛假的，這與馬克思對宗教的基本論斷截然不同。涂爾幹也否認社會與宗教的二元論，主張宗教並非必然與超自然存在相關。這與韋伯的超越秩序與現世秩序的緊張二元論亦不同。宗教作為一種社會的集體意識，是社會整體的特性之一。涂爾幹也從結構功能（而非道義性批判）的角度解釋宗教，注重

23. G.Simmel，〈論宗教社會學〉，同前，頁13。關於上帝信仰與個體在社會中的歸屬性信仰的類比分析，參G. Simmel，〈論宗教〉，同前，頁113-116。

人類學的材料，其問題旨趣是，現代勞動分工組織起來的社會結構與傳統社會的組織結構如何不同，宗教對現代的個人主義生活觀與社會秩序的關係有何意義。²⁴這與西美爾的宗教理論的問題意識是一致的。此外，西美爾的社會理論與涂爾幹的社會理論都帶有所謂「社會學的康德主義」性質，從形式化的角度勘定宗教的品質、形態及其功能，他們與韋伯同樣是康德主義的社會理論的不同，僅在於形式化的勘定不同，與馬克思的黑格爾主義式社會理論則判然有別。

涂爾幹通常被看作結構功能的宗教社會理論之父，但其〈宗教現象的定義〉(De la définition des phénomènes religieux)一文與西美爾的〈論宗教社會學〉(1898)一文同時，其《宗教生活的基本形式》(1912)一書比西美爾的《論宗教》(初版 1906) 則晚。²⁵重要的是：涂爾幹並未在哲學上提出一套宗教論述，亦未就宗教與現代社會生活的關係展開具體論析。²⁶西美爾的宗教觀恰恰在這兩方面提供了豐富的思考。

-
24. 參 E. Durkheim，《宗教生活的基本形式》，芮傳明、趙學元譯，台北：桂冠版，1992，頁 471-505；亦參 A. Giddens，〈宗教與認識論：杜爾凱姆的宗教理論〉，見《國外社會學》，1989 (4)，頁 7-12；W. Gephart，*Strafen und Verbrechen: Die Theorie Emile Durkheims*《懲罰與犯罪：涂爾幹的理論》，Opladen，1990，頁 144 以下。
25. 一九〇〇年，西美爾在巴黎召開的第一屆國際哲學家大會上作的講演，即是後來的〈論宗教的認識論〉(1902)一文。當時參加大會聽講演的有 H. Spencer、G. Tarde、F. Tonnies、W. Wundt、H. Bergson 等。參 E.M. Miller/D.J. Jaffe，Georg Simmel: On Religion from the Point of View of the Theory of Knowledge〈西美爾：從知識論的觀點看宗教〉，見 *The New England Sociologist*，1984 (1)，頁 61-75。
26. 西美爾與涂爾幹之社會學方法比較，參 M. Maffesoli，*Ein Vergleich zwischen Emil Durkheim und Georg Simmel*〈涂爾幹與西美爾比較〉，見 O. Rammsteht 編，*Simmel und die frühen Soziologen: Nähe und Distanz zu Durkheim, Tonnies und Max Weber*，Frankfurt/Main，1988，頁 163-180。該文未論及兩人宗教社會學的異同。

二、宗教與生命及其形式

西美爾以為，每一時代的思想都圍繞着一個中心理念展開，這一中心理念支配着時代的所有問題的解答。古希臘思想的中心理念是存在，中世紀的中心理念是上帝，近代初期的中心理念是自然，近代晚期的中心理念是自我，現代的中心理念則是生命。「生命」成為現代的思想問題解答的基礎，只有觸及「生命」理念，思想方為現代性的。西美爾哲學以生命為中心論題，成為十九世紀末、二十世紀初形成的生命哲學思潮中的重要表述者。

生命的意義是甚麼？它純粹作為生命的價值是甚麼？只有這第一個問題解決了，才能對知識和道德、自我和理性、藝術和上帝、幸福和痛苦進行探索。它的答案決定一切。²⁷

西美爾自覺地參與生命哲學的時代論說，這與其他生命哲學家有所不同。²⁸要討論西美爾的整個生命哲學思想，將牽涉到其形而上學、倫理學、歷史哲學、美學，我只能在此討論西美爾生命哲學中的宗教思想層面。

西美爾如何理解生命？我們可以從西美爾對位格(Persönlichkeit)的理解入手，來把握其生命理解。西美爾把「位格」理解為「肉身機體的形式通過其延伸到靈

27. 參 G. Simmel, 〈現代文化的衝突〉，見本書，頁 29。

28. 關於生命哲學的思想描述，參舍勒，〈一種生命哲學的嘗試〉，見 M. Scheler，《資本主義的未來》，劉小楓編，羅悌倫等譯，北京：三聯版，1997，頁 124-16。

魂此在而得到的提高和完善」。²⁹機體－肉身－靈魂的發展，是同一個身體質料向更高的「統一體」的生成，如果說，機體只是肉身的一個片斷，那麼，肉身也不過只是位格的一個片斷。片斷並非無關緊要，沒有片斷，「統一體」是不可能構成的。生命是甚麼？就是統一體中因各種片斷的相互作用而形成的內在循環的動力。因而，生命不是定位於某個層面的機體或肉身的實在，不可理解為具體的機體或肉身乃至靈魂。生命表象體現為具體的機體－肉身－靈魂的相互作用，即個體的統一體，「這統一體在整體方面遠遠超過我們的肉體本質」。³⁰這樣看來，西美爾的生命概念就意味着「位格」的生成本身：「位格」不是某種實體，而是「一個事件」、「所有要素之間相互影響之形式符號的事件」，生命同樣如此，它是肉身向靈魂生成的動態過程。西美爾的這一生命位格觀，實際對舍勒的位格現象學有直接影響，在我看來，後者是對前者的生命位格論的現象學改述和拓展。海德格爾的「此在」論說，也只有在西美爾的生命位格觀和舍勒的位格現象學的發展線索上來理解，才會明其究竟。Przywara 不無道理地說，「是西美爾而不是海德格爾躋身於西方之母的行列」。³¹

低級生存階段的生命體是更高一級生存階段的生命體的片斷，肉身是機體的統一體，卻是位格的片斷。但

29. 參 G. Simmel，〈上帝的位格〉，見本書，頁 62。

30. 參 G. Simmel，〈上帝的位格〉，同前，頁 64。

31. 參 E. Przywara，《齊美爾、胡塞爾、舍勒散論》，同前，頁 257。海德格爾的 Dasein 論說與生命哲學的關係，甚少為人注意。海德格爾認真研究過西美爾的《形而上學四章》，另一德國生命哲學家 Ludwig Klages 的思想亦與海德格爾的 Dasein 論說有同質性；參 H. Kunz，*Martin Heidegger und Ludwig Klages: Daseinsanalytik und Metaphysik*《海德格爾與克拉格斯：此在分析與形而上學》，München，1976；L. Klages 的重要著作是 *Vom Kosmogonischen Eros*《論宇宙的愛欲》(1921, Bonn, 1963)、*Der Geist als Widersacher der Seele*《精神是心靈的仇敵》(四卷, Leipzig, 1929) 及 *Mensch und Erde*《人與大地》(Jena, 1929)。

作為個體的人的位格，並不就是最高的生存階段的生命體，上帝才是這樣的生命體。因而，個體人的位格是肉身的統一體，卻是上帝的片斷。

上帝的觀念是真實的整體、無時間的一勞永逸，是它所有此在瞬間的絕對聯繫，正是從這一程度上講，上帝遠遠超越人，並填滿了位格的概念。³²

若與前述西美爾的社會學的上帝概念相比較，可以看出這裡的上帝概念是不同的。在此，西美爾是從宗教哲學的角度來探討上帝的位格概念，他以為，這一概念並非擬人化的概念，而是表明了人的位格的有限性和片斷性的超越性概念。有限性不等於局限性，而是參與更高的生存在性的動力。³³對於低級生存階段的生命體來說，更高一級生存階段的生命體是其生命演化的形式，生命演化的規整秩序，不是從低級生存階段的生命體那裡得來的，而是從更高一級生存階段的生命體得來的。肉身是機體的形式，機體是肉身的質料，肉身是位格的質料，位格是肉身的形式。而人的位格又只是上帝位格的質料，上帝是人作為個體生命之生成的絕對形式。³⁴作為個體的人之位格的生成，是受上帝的位格規導的，就此而言，上帝是個體位格生命的形式。由此，可以引入西美爾的生命哲學的中心論題：生命與其形式的關係。

人的生命演化離不開形式，形式才使生命之流不再

32. G. Simmel, 〈上帝的位格〉，同前，頁 67。

33. 關於有限性與局限性的重大區別，參法國哲學家皮羅的出色分析；皮羅，〈海德格爾和關於有限性的思想〉，見《現代資產階級哲學資料》，1962 (2-3)，北京，頁 29-34。

34. 參 G. Simmel, 〈上帝的位格〉，同前，頁 76-77。