

信任與現代性的超越之窗

——一種對跨越「相對化火溪」可能性的社會學－神學考察¹

錢雪松

中國政法大學人文學院哲學系副教授

摘要

本文旨在通過考察現代信任理論，探討將神學與社會科學相結合以分析現代性議題的思想可能性。在簡要勾勒盧曼奠基性的信任研究後，本文聚焦於吉登斯對信任的現代性分析。在他看來，現代信任現象既與現代社會的三大動力機制密切相關，同時亦是人格發展的重要環節。但圍繞信任的社會學分析主要沿水平向度展開，故有必要從神學的垂直向度考察現代信任研究中開啟「朝向超越之窗」的思想可能性。為此，本文引入了貝格爾歸納信仰的神學方法與知識社會學的分析進路。該方法與進路為神學家跨越社會學所構建的「相對化火溪」提供了恰切的出發點和觀察視角，有助我們思考在現代社會開啟垂直向度的可能性並將此向度納入對「人的思想完整性」的理解之中。

關鍵詞：信任 現代性 反身性 歸納信仰 過渡禮儀

1. 本文的研究工作得到香港漢語基督教文化研究所二〇一九年項目「信任：基督教神學與跨學科研究的整合」的資助，謹此致謝。對於匿名審稿人與瞿旭彤老師就本文所提出的專業且富建設性的修改意見和建議，亦在此一併致以誠摯謝意。

美國宗教社會學家貝格爾（Peter L. Berger）²曾借用馬克思關於費爾巴哈（Ludwig Feuerbach）名字的著名雙關語，認為今天的社會學構建了一條神學家必須通過的「火溪」（Feuerbach），因為它以一種具有理論說服力的方式將神學拋入「相對化的漩渦」之中：「正是社會學思想，準確地說是認知社會學，對神學提出了當代特有的挑戰。」³

當然，神學可以繞開這一漩渦，對此挑戰避而不談。但這依然是在冒險，它讓我們面臨「一種對人的思想之完整性來說的危險」。⁴現代生活的世俗化特徵，使得社會生活中那扇「朝向超越之窗」已然關閉，人類生活向上呼求的屬靈維度也喪失了原本彌散在西方傳統中的各種社會支持。當我們將神學如何跨越火溪的挑戰與貝格爾的另一個命題——宗教的任務正是為了讓「朝向超越之窗」向人類生活敞開⁵——相結合，或許可以發現一種應對社會科學「相對化漩渦」的神學回應，並將之用於對各種現代議題的探討。

「信任」（Trust）正是這樣一個現代議題。從現象層面看，它是社會生活的基本事實，非現代所特有。但從社會功能和結構看，它在現代世界中業已結構化為發揮着重要作用的社會機制（social mechanisms）。對現代社會中的信任加以社會學—神學的探討，將有助我們發現現代心靈跨越「相對化火溪」重獲整全的思想可能性。

有關信任在現代社會中的角色與功能，研究者約可分為兩大進路。⁶進路一是將信任視作某種有價值的稀缺資

2. 又譯「彼得·伯格」。

3. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言：現代社會與超自然再發現》（北京：中國人民大學出版社，2003），頁33。

4. 同上，頁33-34。

5. 同上，頁168-179。

6. 社會學視角下的「信任」概念從來就不是一個單數的研究範疇。在理論視角和方法論進路上，當代的信任研究湧現出諸如理性選擇理論、文化主義、功能主義、符號互動論、現象學乃至晚近的新經濟社會學等眾多研究路徑，在問題域和對象上互有交叉重疊。參

源，它能夠緩解或「軟化」現代社會中日趨加劇的原子式個人主義；另一進路則強調，隨着社會分工的複雜化，現代社會在制度上削弱個人信任的同時，卻湧現出大量委托給制度或系統的信任需要。⁷前一進路可稱之為「信任的資本進路」，其代表人物包括科爾曼（James S. Coleman）、福山（Francis Fukuyama）和帕特南（Robert D. Putnam）等著名學者。他們認為信任是社會運作不可或缺的潤滑劑和膠合劑，能增強社會的凝聚力。從經濟學的視角看，信任還可以節省社會或共同體內部的制度成本或交易成本，提升其效率。一言以蔽之，信任在現代社會日益成為一種帶有特殊經濟效用和社會功能的「社會資本」（social capital）。⁸後一進路則不妨稱作「信任的系統進路」，它關注信任的社會系統功能，強調從個人信任或人際信任到符號信任或系統信任的現代轉變，其代表人物包括我們耳熟能詳的帕森斯（Talcott Parsons）、盧曼（Niklas Luhmann）和吉登斯（Anthony Giddens）等。

本文主要集中於考察信任的系統進路。盧曼和吉登斯等社會學家有關信任的研究為我們提供了有啟發性的觀察

見 Piotr Sztompka, *Trust: A Sociological Theory* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), pp. ix, 5-17, 60-62, 102-118; Barbara A. Misztal, *Trust in Modern Societies: The Search for the Bases of Social Order* (Cambridge: Polity Press, 1996); 馬克·格蘭諾維特著，王水雄、羅家德譯，《社會與經濟：信任、權力與制度》（北京：中信出版集團，2019），頁 91-115。

7. Misztal, *Trust in Modern Societies*, p. 1.

8. 例如，經濟學家阿羅（Kenneth Joseph Arrow）將信任視作一種具有外部性效應的商品，儘管它無法像一般物質性的商品那樣用貨幣去買賣，但依然具有重要的經濟價值，因為「對他人的話予以相當程度的信賴會節省大量的麻煩」，從而能提高系統的效率，成為社會系統中的「重要潤滑劑」（Kenneth Joseph Arrow, *The Limits of Organization* [New York: W. W. Norton, 1974], p. 23）。此外，福山也認為，信任是社會資本中最核心的要素，一個企業或社團的信任半徑將在很大程度上決定它的規模和效率；反之，「以種種法律措施來取代信任，必然造成經濟學家所謂的『交易成本』上升。如果一個社會內部普遍存在不信任感，就好比對所有型態的經濟活動課征稅負，而高信任度社會則不須負擔此類稅負」。見弗蘭西斯·福山著，李宛蓉譯，《信任：社會道德與繁榮的創造》（呼和浩特：遠方，1998），頁 37。

視角與思想資源。尤其是吉登斯，他敏銳地揭示出現代性具有深刻而普遍的反身性（reflexivity）特徵，這一特徵與現代社會所高度依賴的抽象體系密切關聯。這種反身性所帶來的影響深遠且廣泛的社會後果，就是「在現代性的全球化趨勢與日常生活語境中親密關係的轉變」之間產生了「一種直接的（儘管也是辯證的）聯繫」，⁹從而深刻改變了現代人的自我認同模式。

對確定性和安全感的尋求是人類心靈的天性，但現代社會的信任機制內在隱含難以化解的風險和不確定性，並構成新的實存性焦慮的源泉。如何面對信任機制中的現代性挑戰，重新發現朝向超越的窗口，是值得探究的神學—社會學議題。本文將聚焦於作為現代性機制的「信任」議題，探討現代信任現象中的思想預設，並嘗試沿着貝格爾稱之為「歸納信仰」的神學方法和知識社會學進路去審視、補充和校正盧曼和吉登斯有關現代社會的信任研究，以期從這一方法和進路入手，提供一種跨越當代社會學在現代性分析中的「相對化火溪」的思想可能性。

一、盧曼的奠基研究：信任作為世界複雜性的化約形式

從系統進路的研究脈絡看，有必要先對德國社會學家盧曼的信任研究略加述介。盧曼不僅是當代最早對信任議題展開系統性專題研究的社會學家，¹⁰而且，他的信任研究是吉登斯信任研究中最主要的思想來源之一。兩相比較，當有助我們把握信任概念的整體特徵。

9. Antony Giddens, *The Consequences of Modernity* (Cambridge: Polity Press, 1990), p. 114.

10. 在他之前，西美爾（Georg Simmel）也對信任作過重要闡發，但只是順帶和非專題性的。有關西美爾的信任思想及其影響，參見：Georg Simmel, *The Philosophy of Money* (trans. Tom Bottomore & Davie Frisby; New York: Routledge, 2004), pp. 177-178; Guido Möllering, “The Nature of Trust: From Georg Simmel to a Theory of Expectation, Interpretation and Suspension”, *Sociology*, 35.2 (2001), pp. 403-420。

盧曼信任研究的要旨，是將信任視作個體心靈與社會系統對世界複雜性的重要化約形式。在他看來，世界的複雜性是我們不得不面對的根本問題，直面這種極端的複雜性是人類心靈無法承受之重，因為它意味着方向感的完全喪失，因此我們才需要各種化約複雜性的手段。盧曼對信任與信心（confidence）作了區分。不論是信任，還是信心，都跟人對未來的預期相關，也都是個體心靈化約世界複雜性的重要形式，但兩者依然存在實質性的不同。信心是你無法選擇的，為了擺脫一種極端不確定的狀態，你不得不忽略那些有可能令你失望的可能性而對某種正面的預期抱持信心：「若不然，你就只能活在一種永遠不確定的狀態中，抽掉期望，卻又沒有任何東西去取代它們。」¹¹

信任則不同。它跟信任主體以及他人所面臨的選擇有關，是一種隱含着「風險」（risk）的決策。你原本可以不購買這輛二手車或不聘請這位保姆，但如果你最終出於信任作出購買或聘請的決定，那你就是作出了一個有風險的決策，而這個風險是原本可以避免的——只要你願意放棄可能獲得的好處。換言之，在信任中，你有對未來可能性進行選擇的自由。因此，盧曼認為，我們「依賴信任關係的方式不同於依賴信心的方式」。¹²

與此區分相對應，盧曼強調，與信任相關的「風險」也不同于一般意義上的「危險」（danger）：

信任的情況則非常不同，它要求的是另一種類型的自我指涉。它所依賴的不是內在的危險，而是風險。然而，風險

11. Niklas Luhmann, "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives", in Diego Gambetta (ed.), *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations* (Oxford: Basil Blackwell, 1988), p. 97.

12. 同上。

只有作為決定和行動的組成要素才會出現。它們單憑自身並不會存在。如果你不作出任何行動，你就沒有在冒風險。只有對外部條件所進行的內部謀劃才創造出風險。……換言之，風險與行動是相輔相成的，信任正是基於這兩者的循環關係之上。¹³

危險來自系統之外的環境，因而既不來自人的決策，也無關乎社會的認知機制。但風險則與人的決策有關，它構成人「決定和行動的組成要素」，並伴隨着因決定而來的消極的不確定性。

因此，信任並不只是靜態的心靈狀態和化約機制，同時也是行動決策（decision-making）機制。它既是此前行動決策的結果，也對後續的行動決策產生影響，是一種不斷循環往復的自我指涉類型。由於這種自我指涉總是隱含預期落空的不確定性，因而風險永遠內在於每一個信任行為之中，並產生各種社會後果。從這一角度看，信任不只是個體的心靈狀態，它天然地具有向制度層面延伸的「衝動」。對於一個發展出一定複雜程度的社會系統而言，信任雖不是唯一的基礎，卻是不可或缺的環節，其功能和地位既獨特又無可替代。¹⁴

作為行動決策，信任的認知條件也與信心不同。信心可以來自對所相信對象的了解乃至調查研究，因而具有一定的合理性依據。而信任對所相信對象的認知更為「稀薄」。我對地鐵系統的運行原理知之甚少，但依然選擇去乘坐地鐵，對它的安全可靠予以信任。這表明，信任中總是隱含着「信息透支」：「信任植根於假象之上。在現實中，可獲取

13. 同上，頁 100。

14. Niklas Luhmann, *Trust and Power* (trans. Howard Davis, John Raffan & Kathryn Rooney; Chichester: Wiley, 1979), pp. 93-94.

的信息要少於確保成功所必需的信息。行動者會主動去填補這一信息的『赤字』。」¹⁵在信任中，行動決策中的信息缺位正是通過信息透支的方式填補的，藉此，信任才有可能對個體心靈和社會系統所面臨的複雜性情境予以化約：「信任通過超出可獲得的信息與行為的一般化預期來化約社會複雜性，因為它連同某種內部獲得保證的安全感一起，填補了所缺信息的位置。」¹⁶因此，在認知的合理性基礎上，盧曼認為信任也不同于概率或弱歸納意義上的信心。¹⁷

值得注意的是，盧曼對信任議題的關注與他對現代社會變遷中的風險的關注密切相關。在他看來，現代社會的結構性變遷主要體現為兩點：一、現代世界由於日益增長的分化（differentiation）而呈現出「無法管治的複雜性」（unmanageable complexity）；二、現代世界正在不斷用「風險」來取代「危險」。這兩種結構性變遷都「要求我們去承擔風險；而只要有他人牽涉其中，這種對風險的承擔就要訴諸信任」。¹⁸信任中的風險，既來自於社會系統，也來自於自我所無法掌控的他人。這兩種因素本身就構成了世界複雜性的源泉。因此，信任既極大地擴展了人類社會的協作空間，同時也成為現代社會新的風險源泉。我們將看到，信任機制的這種雙重性特徵，在吉登斯那裏獲得了更為深入和系統的闡發。

儘管盧曼意識到信任對於我們理解現代社會的重要性，也洞察到現代社會中風險日益取代危險的事實本質上源於現代社會的內在特性，但他僅僅為信任研究提供了初

15. 同上，頁 32。

16. 同上，頁 93。

17. Niklas Luhmann, *Risk: A Sociological Theory* (trans. Rhodes Barrett; New York: Aldine de Gruyter, 1993), pp. 21-22; Luhmann, "Familiarity, Confidence, Trust", pp. 99-100.

18. Luhmann, "Familiarity, Confidence, Trust", p. 105.

步的概念框架和研究進路，卻沒有進一步深入探討信任現象與現代性之間的複雜關聯。事實上，信任作為一種化約外部世界不確定性（或盧曼的「複雜性」）的社會機制，在發揮其重要社會功能的同時，也將其內在的不確定性反身性地「嵌入」到現代社會的結構與關係之中，從而不但深刻影響了現代社會的運作機制，也改變了現代人自我認同的建構方式。可以說，將信任議題置於現代性的系統性考察中，這本身就是信任研究的應有之義。而現代社會的信任機制與現代性機制之間的這一層應有之義，正是吉登斯信任研究的重心所在。

二、信任與現代性的動力機制

吉登斯是當代社會理論界極有分量的學者。他不僅以系統的結構化理論著稱，其現代性研究更是讓他成為眾多領域的必引之人。吉登斯的信任研究與他對現代性的分析診斷可說是互為表裏。他吸取西美爾（Georg Simmel）和盧曼等人信任研究中的洞見，又基於其結構性社會理論的視角加以創造性的發揮。以下，我們將聚焦他有關信任與現代社會之間關係的論述，扼要述介其信任理論。¹⁹

在吉登斯看來，盧曼的信任研究儘管重要，但並不能令人滿意。盧曼在風險與危險、信任與信心之間作出區分是正確的，但並不充分。僅僅說信任與主體的可選擇性有關，這對於現代社會的研究亦無太大助益，因為真正的關鍵在於對信任中的這種選擇自由與支持它的整個社會過程及其後果之間關聯的考察，而這恰恰在盧曼的信任研究中並未得到深入討論。

19. Giddens, *The Consequences of Modernity*; Anthony Giddens, *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age* (Cambridge: Polity Press, 1991); Ulrich Beck, Anthony Giddens & Scott Lash, *Reflexive Modernization* (Cambridge: Polity Press, 1994).

盧曼對風險與危險的論述也存在類似的問題。盧曼認為不行動就不會有風險，但實際上不行動也同樣可能存在風險。更重要的是，現實中的信任風險並非與危險截然二分。在風險環境中同樣可能存在危險，而且我們往往會利用這種危險來定義風險。坐一艘小船橫跨大西洋的風險之所以要遠高於乘坐遠洋客輪，正是因為乘坐小船所面臨的來自自然界的危險相對要大得多。²⁰

因此，要理解信任對於現代社會的現實意義，必須對信任現象作更深入系統的考察。在吉登斯看來，現代性的基本特徵，就是極大強化了現代世界在外延性（extensionality）和意向性（intentionality）這兩極間的關聯：現代社會通過其特有的運作機制將外部世界的全球化進程與個人認同中的各種內在稟賦連接起來了。²¹隨着全球化的加速發展，個人的生活與社會紐帶，已經通過各種現代性的社會機制，跟那些發生在地球另一端最遙不可及的事件（比方說照看孩子和烏克蘭的核反應事故）之間，都產生了直接而隱匿的聯繫，甚至可以說「每一杯咖啡都包含西方帝國主義的整個歷史在其中」。²²

與之相對應，現代社會的信任現象也呈現出社會與自我的兩極性。它既跟現代社會的各種結構性特徵有關，同時也是人格發展過程中至關重要的現象。²³在《現代性的後果》（*The Consequences of Modernity*）中，吉登斯給出了信任的定義：信任即「在一系列給定的結果或事件中，對於某個人或某個系統之可靠性所具有的信心，它表達的是對另

20. Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 31-32.

21. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 1.

22. Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 120-121.

23. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 3.

一個人心懷正直或愛心的信賴 (faith)，或對抽象原則正確性 (技術知識) 的信賴」。²⁴

在此，吉登斯區分了對人的信任和對抽象系統的信任，這一區分已是眾多信任研究者的共識。²⁵個人信任 (personal trust) 又被稱作「人際信任」 (interpersonal trust)。前現代社會中的個人信任，主要存在於社會群體的小圈子內部，特別是通常所說的「熟人社會」。但這樣的個人信任僅僅是一種面向同類人的「個別信任」，無法應用於現代社會那種遠距離跨時空的協作互動。將信任視作社會資本中一種最重要的道德價值的尤斯拉納 (Eric M. Uslaner) 也持有類似的觀點。他認為這種熟人間的人際信任，「會把公民社會帶入死胡同，它使人們僅僅參與到自己的同類人中，既不貢獻於、也不取之於外部社會的信任」。²⁶

到了現代社會，大量人口聚集在城市這樣的「陌生人的空間」之中，並且全球化趨勢使得不同的團體、體制乃至文化之間相互滲透、相互影響。這時，個人信任勢必要擴展為對陌生人的普遍信任。因此，在吉登斯看來，現代社會真正核心的信任類型是非人格化的「系統信任」 (system trust)。

所謂系統信任，指的是對那些在社會機制中發揮作用的抽象原則的信任。吉登斯指出，與前現代社會相比，現代社會在機制上最顯著的轉變，就是生產出大量將個人生活和社會關係從地域性的時空局圍中抽離出來加以重組的「脫嵌機制」 (disembedding mechanisms)。現代社會最重

24. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 34.

25. 盧曼也區分了個人信任 (人際信任) 與系統信任。他指出：「在日常世界的熟悉基礎上，信任主要是人際信任 (因此是有限的) ……只要對複雜性的需要增長，只要其他個人既作為他我 (alter ego)、亦作為這一複雜性及其化約的共同作者而進入到這幅圖景中，信任就必須加以擴展，源初對世界的那種不成問題的熟悉受到了壓制，儘管它不可能完全消失。結果是，形成了一種新的系統信任形式」 (Luhmann, *Trust and Power*, p. 22)。

26. 埃里克·尤斯拉納著，張敦敏譯，《信任的道德基礎》 (北京：中國社會科學出版社，2006)，頁 35-36。

要的脫嵌機制是「象徵符號」（symbolic tokens）和「專家系統」（expert systems）。前者以現代金融中的貨幣制度為代表；後者則與知識分工所形成的專家知識（expertise）系統密切相關，如分屬精神分析學派和行為療法陣營的心理治療專家，就分別代表「心理治療」的不同專家系統。

不論是象徵符號，還是專家系統，要想充分發揮時空重組的功能，皆須依賴社會中的信任機制方才可能。以貨幣符號為例：

任何使用貨幣符號的人都基於以下預設，即那些自己從未謀面的其他人也同樣尊重這些貨幣符號的價值。但這裏人們所信任的是貨幣本身，而不只是，甚至主要不是，那些用貨幣做具體買賣的人。²⁷

在使用貨幣的過程中，人們信任的是貨幣這種符號本身，而無關乎使用貨幣之人的道德。與此類似，專家系統作為一種脫嵌機制，同樣離不開信任。開車是有風險的社會行為，我選擇開車上路，就是接受了這一風險。但對此風險的承擔是基於我對包括汽車構造、高速公路、交叉路口和交通燈等一系列環節在內的專家知識的倚賴：即使我對於這套車路行系統背後的原理知之甚少，我依然信任這些專家系統，相信它們將確保我在這項風險活動中的事故發生率降低到足夠安全的程度。這種信任有別於個人信任中對他人道德可信性的肯定，它同樣無關乎個體的人格，因為在此，「贏得信任的不是個體，而是抽象能力」。²⁸

27. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 26.

28. 同上。

這兩種系統信任都有別於人際信任，帶有去道德化的特徵，那麼差別何在？在筆者看來，其差別主要在於，象徵符號涉及你對他人相關態度的認知，而對專家系統的信任則無關乎對他人的指涉。象徵符號不能僅有你一個人認可，它還基於你相信他人會跟你一樣認可。你相信手中的貨幣或手機裏的移動支付是有效的，不僅是因為你相信這張物質形態的紙幣或者這串數碼化的符號，還因為你也相信，別人對於這樣的貨幣符號有着與你基本一致的認可度。對專家系統的信任則與此不同。你相信坐地鐵更準時可靠，這無須要求別人也同樣信任這套系統，它基於的是你對彌散在這套系統中的專業知識及其環節（包括地鐵的整體設計、運行的方式與安全保障等）的信任。你相信它們足以保證地鐵系統的可靠程度。

正是這兩類系統信任，使得現代人的社會關係從地域性的時空和具體情境中抽離出來，並按照各種反身性的知識與行為重新組合。這一過程，就是吉登斯反覆提到的，現代社會在社會關係與行為上表現出「時空重組」（the reorganization of time and space）的特徵。

但不論是個人信任，還是系統信任，都不依賴於我對所信任的對象有足夠的了解。在這一點上，吉登斯贊同盧曼的觀點，一切信任都隱含着信息透支。信任不同於基於一定經驗根據或經驗調查而來的「弱歸納知識」，基於後者而來的是信心而非信任。「一切信任，在某種確定的意義上，都是盲目信任」。²⁹

即使如此，然而正是系統信任將現代人生活中的兩極——個體人格的意向性與世界的外部性——相關聯。現代社

29. 同上，頁 33。順帶一句，認為信任不同於「弱歸納知識」意義的信心，這一觀察來自西美爾，他將信任刻畫為介於知與無知之間的一種心靈狀態。參見 Simmel, *The Philosophy of Money*, p. 178。

會中的信任機制，伴隨着技術的發展，讓每一個體都不同程度地捲入到各種遠距離、跨時空和大規模的交互系統之中；與此同時，這些抽象體系也讓全球化進程不斷滲透到個人的日常生活內部。現代社會這種不同於以往的時空組織形式，使得人們能夠跨越地域時空進行社會關係的脫嵌與重組，實現大規模的協同合作。

這一重大變遷的後果，就是現代社會呈現出深刻的反身性特徵。反身性概念對於我們理解現代社會尤其重要。據吉登斯的界定，反身性概念意指「一種存在於知識與社會之間，或者研究者與被研究者之間的特殊關係形式，強調社會行動者對自身及所處社會情境的持續反思」。³⁰從反身性視角看，「『社會』其實是不斷進行的社會建構過程，絕不是一個與個體全然無關、固定不變的客觀實體。……知識和所有形式的信息，都有可能影響人們的決策過程，導致不可預測的行為後果」。例如，社會行動上的「自我實現預言」現象就是典型的反身性的信任現象。一個謠言有可能令一間原本正常運行的銀行陷入信任困境，引發大批擠兌，結果反倒「驗證」了原先錯誤的預言——在反身性作用之下，謠言成真！

社會機制的反身性連同時空分離和脫嵌機制，構成現代社會的三大動力機制。它們將我們每個人的日常生活與全球化的制度性運作深度關聯起來。這種關聯，使得現代世界在空間上表現為全球化對個人生活的極大滲透，在時間上則是將未來向度不斷拖拽到現實的決策與行為機制之中。³¹潛藏在這些動力機制之下，使得社會關係在時空中分

30. 安東尼·吉登斯、菲利普·薩頓著，王修曉譯，《社會學基本概念》（第二版；北京：北京大學出版社，2019），頁 51。

31. 現代社會對未來的各種結構性掌控被吉登斯形容為是「對未來的殖民」，保險行業在現代社會的高度發達正是其典型例子。參 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, pp. 1, 111-112。

離、脫嵌與重組成為可能的，正是現代人對抽象系統的信任。今天，被大數據、人工智能和移動互聯網等新技術所裹挾的我們，對於這樣一種跨越時空的生活方式相信會有着比過去更為深切的體會和感受。

現代社會不斷強化系統信任的作用，使得這些動力機制獲得了前所未有的廣度、強度與深度。然而，現代社會對象徵符號和專家系統的這種信任，依舊是一種依水平維度展開的社會機制；而且，現代世界並沒有消除內在於社會結構與社會行為中的各類風險因素，而不過是將這些帶有反事實意味的風險因素以制度化的方式組織起來予以正當化。因此，這種水平方向的信任為常規性的日常生活提供安全感與技術保障，但並不見得有助解決現代人在垂直向度上不得不面對的實存性問題與焦慮。為了更深入考察這一問題，下文將轉而考察現代信任機制的另一個面向——與人格發展相關的信任。

三、基本信任、存在性安全感及其威脅

信任與現代社會中的脫嵌機制、時空重組和抽象系統的擴張密切相關，但這不過是現代信任的制度性面向。然而，現代信任並不可能完全喪失人格化的面向，信任依然是現代人人格發展中的重要因素。³²

在這方面，吉登斯吸取了心理學的眾多研究成果，尤其強調了人格發展中的信任現象與個人早年所形成的存在性安全感（ontological security）有着直接而隱匿的關聯。如精神分析學家萊恩（Ronald D. Laing）所說，一個擁有存在性安全感的人，會「覺得自己在這個世界上是個真實的、活生

32. 篇幅所限，這裏對吉登斯有關基本信任的述介只能是高度概括的，不得不略去大量（甚至可能是重要）的細節。

生的、完整的、在時間上連續的人」，並對自己和他人的實在性和統一性形成穩定的感受：他「不僅感到完整的自我身份和統一性，還感到事物的永恆性、自然過程的可靠性和實在性，以及他人的實在性」。³³

在人類個體的早期發育階段，一個人擁有這種基本安全感就意味着對自我和周遭世界（包括他人）的穩定性持有基本的信任。個人信任感的形成對於個人的人格發展十分關鍵。³⁴心理學家埃里克森（Erik H. Erikson）有關孩童是如何建立起對世界與他人的基本信任感的著名實驗表明：個體的基本信任與我們每個人孩童時的成長經歷有關，它建立在與他人活潑潑的交互過程之上；而且，對另一個人自身整全性的信賴是自我整全性與本真性的源泉。³⁵

吉登斯指出，在嬰兒與護理員之間建立起來的那種信任會為嬰兒日後的成長提供一種「情感疫苗」，從而能在心理上對那些日常生活中難以完全消除的威脅和危險的可能性免疫。這並不是說信任能實際上消除這些威脅和危險，而是指能夠用一種心理上「加括號」（bracketing）的方式，將它們視作無須嚴肅對待的可能性，相信它們不會發生並將之懸擱起來，從而令個體的心靈免受困擾。從這一意義上講，基本信任為人格的發展建立起「保護性的繭房」（protective cocoon），讓人們的日常生活保持穩定與連續，並捍衛着生活中健全的「自我」感受。³⁶

33. 萊恩著，林和生、候東民譯，《分裂的自我——對健全與瘋狂的生存論研究》（貴陽：貴州人民出版社，1994），頁28。

34. 蔣曉鳴對個體早期與父母之間建立的依戀關係與對上帝的信任之間的可能聯繫進行了深入的分析，參見本刊蔣曉鳴，〈從嬰兒的依戀到對上帝的信任：從社會心理發展的視角審視個體宗教性發生和發展過程背後的信任因素及其後果〉。

35. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 114；另參見 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, pp. 36-42。

36. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, pp. 3, 36-42.

不難看出，個體的這種基本信任和存在性安全感，要比對抽象系統的信任更為基礎，它構成現代人日常生活中的系統信任能否順利開展的內在條件。如前所說，由各種抽象系統組織起來的常規生活有「一種空洞的非道德化（unmoralised）特徵」。³⁷現代人的日常生活比前現代更加具有可計算性，但卻無關乎人格。一方面，這種可計算性的好處在於，它連同建基於其上的常規活動（包括技術）和基本信任一起，可以讓我們的生活在目的一手段合理性的意義上變得可掌控，甚至醫學中的治療手段也已經變成一種可控可計算的現象。這種可掌控感又會回過頭來維繫着每個個體在日常生活中那種存在性的安全感，進一步緩解我們對於實存性的個人無意義感的各種潛在威脅。在吉登斯看來，這是現代社會「以掌控取代道德」的結果。面對常規活動和抽象體系所提供的種種「保障」，基本信任將生活世界視作「既正確又恰當」的存在，這種視之為理所當然的態度平息了潛伏在心靈中的各種恐懼感受。因此，「基本信任是維持……個人活動和社會活動中的意義感必不可少的因素」。³⁸

但另一方面，我們對抽象系統的信任在人格發展層面則難免有所缺憾，「它本質上不可能滿足個人信任關係所提供的那種交互性或親密感」，³⁹也「無法提供個人信任所能提供的道德滿足感」。⁴⁰而且，這種情感性的信任繭房本質上具有一種「不實在感」（sense of “unreality”），它不過是對那些會威脅到自我身心整全性的事件的發生可能性加以懸擱而已。因此，這層保護罩有可能被生活中真實發生

37. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 120.

38. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 202.

39. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 114.

40. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 185.

的風險事件所擊穿。曾發生過車禍的司機很可能在很長一段時間內都會更加小心地駕駛，這意味着他對駕駛的信任繭房暫時性地破裂了，因此會在駕駛時下意識地將更多的可能性威脅納入考慮。⁴¹

此外，人生中還有一些關鍵時刻的決策，其成敗對人生命運影響巨大。吉登斯將這些時刻稱之為「命運性的時刻」（*fateful moment*）。這些命運性時刻是站在人生十字街頭所作出的決定，而且會引發重大的命運性後果。⁴²這些諸如步入婚姻殿堂的決定等事件，往往具有「過渡禮儀」（*rites de passage*）的特點。⁴³在傳統社會，這些命運性時刻往往會通過宗教性的過渡禮儀予以定位和化解，這在各類禳解儀式中體現得尤為明顯。

只是與前現代相比，現代社會中的過渡禮儀經已式微。由於缺少了這些基本儀式和集體性的參與，現代社會中的個體「無法以結構性方式來應付由此而產生的焦慮」。而且，伴隨傳統的儀式形式一同發生的，還有一些「更為深刻的事情」——原先個體行為與道德體系對於「那些關乎人類實存的基本問題」的系統性參與也隨之消失了。⁴⁴

宗教性的過渡禮儀在現代社會的缺失，意味着現代社會在整體結構上趨於平面化，而這正是現代性在屬靈層面的世俗化體現。因此，儘管現代社會對於命運性時刻的意識以及隨之而來的各種實存性焦慮跟前現代一樣，都對人的存在性安全感構成威脅。但因現代社會反身性程度的加深以及過渡禮儀的缺失，使得現代人的實存性焦慮有着不

41. 同上，頁 40。

42. Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 113-114.

43. 有關「過渡禮儀」，參見阿諾爾德·范熱內普著，張舉文譯，《過渡禮儀》（北京：商務印書館，2010）；維克多·特納著，黃劍波、柳博賢譯，《儀式過程：結構與反結構》（北京：中國人民大學出版社，2006）。

44. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 204.

同於以往的特徵。埃里克森認為，對今天精神分析所面對的患者來說，最嚴重的精神問題是他應該相信甚麼以及如何作出他應該是誰或應該成為誰的決斷；而對於早期患者而言，最嚴重的問題則是如何去面對乃至消除那些妨礙他們成為他們認為自己應該成為的人的壓抑感。⁴⁵面對相對化的多元處境，選擇目標的焦慮代替了實現目標的焦慮。

於是，當深入到人格發展最深處的基本信任或存在性安全感的層面，信任的對立面就不再是不信任（distrust），而是更為深刻和隱匿的心靈狀態。如吉登斯所指出，在基本信任的層面，「『不信』一詞太弱，不能表達為基礎信任的反題……在其最深刻的意義上，信任的反題是一種心靈狀態，它可被準確概括為實存上的焦慮（Angst）或恐懼（dread）」。⁴⁶

此外，現代社會的反身性不但隱含着現代人內心深處各種實存性焦慮（existential anxieties）的現代性根源，同時還生產出現代信任現象所無法根治的制度性風險，形成烏爾里希·貝克（Ulrich Beck）所說的風險社會，甚至是「全球風險社會」。⁴⁷現代社會的重大轉變，是被現代人視作「偶然」和「機遇」的不確定性對個人生活的大規模「入侵」。更為嚴峻的是，當這些不確定性進一步與全球化的資本主義經濟模式相捆綁，新的風險環境將隨之形成，這就是貝克所說的「風險的分配模式」。在這種分配模式下，現代社會的信任機制中所隱含的各種風險以結構化和系統化的面貌出現，每一個環節都依賴於其他的環節，從而使得風險

45. 同上，頁 69。

46. Giddens, *The Consequences of Modernity*, pp. 99-100.

47. 參見貝克著，張文杰、何博聞譯，《風險社會：新的現代性之路》（南京：譯林，2018）；Ulrich Beck, *World at Risk* (trans. Ciaran Cronin; Cambridge: Polity Press, 2009)；吉登斯、薩頓著，王修曉譯，《風險》，載《社會學基本概念》，頁 82-85。

係數愈發難以評估，最終將形成被貝克比作「政治炸藥」的「回旋鏢效應」：「財富在頂層積聚，而風險在底層積聚」，但「風險的製造者或受益者遲早都會和風險狹路相逢。……先前的『潛在副作用』，甚至會回擊它自己的生產中心」。⁴⁸

這種隱含高度不確定性的現代性風險，不僅威脅到人的生活與安全，也對人的尊嚴與責任倫理形成挑戰。貝克深刻而敏銳地洞察到現代風險社會隱藏着「文明時代的奴隸道德」：「人們可以一而再、再而三地做某些事，自己卻不必為此負責。這就像是說，人們可以在不現身的情況下行動，人們只在物理上行動，卻沒有在道德或政治上行動。」⁴⁹個體的道德責任因與其行為後果相分離而缺席，系統成為每個人的「他者」；每個人都是其中一環，參與其中，卻又不直接導致悲劇或苦難的出現。這種現代性對人的平均化和工具化，所導致的不只是系統對個體決策空間的擠壓，也不只是引發風險的回旋鏢效應，它的代價還包括人的尊嚴感、道德感和責任感。這對於人基於自由而來的自我實現無疑是一種嚴峻的威脅。⁵⁰

可見，當現代性發展到吉登斯、貝克等人所說的「高度現代性」（high modernity）階段，伴隨各種抽象體系和高度發達的科技成果而來的，是現代人的自我所不得不面對的一系列兩難困境。結果是，現代心靈終將與無意義感的威脅相遭遇。⁵¹

不過，即使意識到這些風險與威脅的存在，吉登斯對現代性未來的展望依然始終貫穿着頗為樂觀的態度。他認

48. 貝克著，張文杰、何博聞譯，《風險社會》，頁 25、29。

49. 同上，頁 23。

50. 有關尊嚴、道德與責任等現代相關議題的神學探討，可參見本跨學科研究項目的系列主題文章，見《道風：基督教文化評論》49A（2018），謝志斌策劃，主題「尊嚴、道德與權利：跨學科研究」，頁 11-142。

51. 參 Giddens, *Modernity and Self-Identity*, Ch. 6, pp. 187-202。

為現代性並不只是威脅，同時也具備解放的力量。這種解放的力量使得現代人的「解放的政治」（*emancipatory politics*）和「生活的政治」（*life politics*）成為可能。吉登斯認為，通過這兩者，現代人依然可以達成自我實現，前提是能讓現代人的心靈向未來積極的可能性敞開。解放的政治正是關於生活可能性的政治；而生活的政治關乎的卻是生活方式（*lifestyle*）本身，是「一種反身性地運作的秩序的政治」。⁵²為了實現生活的政治，現代社會應先力求實現「解放的政治」，即讓每個人的決策與行動乃至社會關係從已經固化的傳統（包括宗教）中解放出來，同時也從等級化的統治與支配中解放出來，如此才能夠向未來的各種可能性開放。只有當我們對自身的現實選擇空間有足夠充分的意識，我們才可能在自我決斷的前提下，過上一種自我實現的政治生活。⁵³

四、神學如何跨越「相對化火溪」

盧曼和吉登斯的信任研究為我們展示了一幅現代性社會的綜合圖景。尤其是吉登斯，他將信任視作剖析現代性動力機制與自我認同模式的切入點，在其分析中將社會學的想象力、哲學的深度以及其他社會科學的成果融匯一爐，思考深度、綜合能力與社會學的解释力兼而有之，極大推進了我們對現代世界的理解。

系統進路的信任研究其貢獻之一是方法論上的綜合性視角。傳統社會學在結構與行動、宏觀與微觀、社會與個體之間一直存在理論內部的張力。⁵⁴吉登斯吸收了符號互動論

52. Giddens, *Modernity and Self-Identity*, p. 214.

53. 同上，頁 209-217。

54. 關於信任研究與「兩種社會學」之間的關聯，參見 Sztompka, *Trust: A Sociological Theory*, pp. 1-17。

(symbolic interactionism) 的觀點，借助反身性視角，用結構的雙重性 (duality of structure)⁵⁵ 代替上述張力下所形成的各種二元論 (dualism)。吉登斯認識到現代社會整合的基礎不是道德，而是結構。這與盧曼從社會系統的角度闡發信任有着直接可貫通之處。但不同於盧曼的是，吉登斯更為強調微觀社會學的視角，也更為重視個體能動者對於社會的反身性作用。在此意義上，社會結構並非外在於行動者之外並強加其上的「社會事實」或「社會系統」，而是行動者在跨越「空間」和「時間」的交互情境中可資利用的「規則和資源」。⁵⁶ 正是從反身性視角出發，吉登斯才能順理成章地將宏觀層面的現代性動力機制、全球化或現代社會的外延性特徵與微觀層面的現代人的自我認同、個體生活以及意向性特徵關聯起來，從而為打破所謂「兩種社會學」的痼疾提供更具有綜合性的立足點與視角。⁵⁷

該信仰研究的另一貢獻是對於現代性與信任之間隱匿而廣泛之關聯的深刻洞察與系統論述。盧曼構建了一個分析框架，並意識到現代信任現象對於我們理解現代社會對世界複雜性的化約及其結構性變遷所具有的重要意義。吉登斯則更進一步，不僅系統論述了個人信任與系統信任，還深入現代人自我認同的深層，從基本信任的層面對各種實存問題與焦慮展開探討，並給出基於生活政治而來的解決方案。其闡發可謂極廣大而盡精微。

55. 所謂結構二重性，指的是「結構既作為自身反覆不斷地組織起來的行為的中介，又是這種行為的結果；社會系統的結構性特徵並不外在於行動，而是反覆不斷地捲入行動的生產和再生產。換言之，我們不能認為行動和結構是可以分開的，它們是一個硬幣的兩面。」見劉少杰，《當代國外社會學理論》（北京：中國人民大學出版社，2009），頁 222。

56. 劉少杰，《當代國外社會學理論》，頁 222-223。

57. 肖雲澤以蘇北涿城地方社會中的基督徒為研究對象對差序政府信任的討論，可視為從結構—行動二重性進路對信任議題所作的一個實證的本土化研究，參見本刊肖雲澤，《邊緣地帶的宗教治理與差序政府信任的衍變——一項基於蘇北涿城的實踐社會學研究》。

但我們不應忽略信任現象背後的現代性議題與當代神學之間的緊張關係。當代社會學家偏好社會建構論，甚至宗教在本質上也被視作社會建構的反身性產物。⁵⁸這與宗教的神聖實在觀形成頗大的張力。⁵⁹不論是過渡禮儀在現代社會的結構性缺失，還是宗教身披社會建構的「反身性外衣」這一判斷，無不向我們揭示了隱藏在現代性議題中某種頗有悖謬意味的預設：原本屬於垂直維度的「超越性實在及其力量」似乎也不得不以某種形式「屈從於」或「還原為」現代社會水平方向的各種動力機制。不論是弗洛伊德將「上帝」視作壓制性的父親形象，還是尼采有關「上帝死了」的先知式宣告，抑或韋伯（Max Weber）對現代世界遭遇理性化「去魅」的洞見等，都不過是以不同的概念工具對此「超越性之屈從」的現代性預設加以闡發而已。⁶⁰

貝格爾有關「相對化火溪」的批判性反思同樣以此為出發點，⁶¹但他更側重知識社會學的觀察進路。社會具有各種認知結構，它們關於實在的不同「解說」形成了眾多貝格爾稱之為「看似有理性結構」（Plausibility structures）的認知體系。基於這些不同的看似有理性結構，人們對不同的實在觀念予以委身並作出正當化辯護（Legitimation）。因此，一個社會對何謂「知識」的解說，是由這個社會中佔據主導地位的看似有理性結構所決定的。身處少數派地位的認知，將不會被這個社會接受為是一種「知識」。

58. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 109.

59. 菲爾·朱克曼著，曹義昆譯，《宗教社會學的邀請》（北京：北京大學出版社，2012），頁 29-30。

60. 神學上對當代社會學的一個激進的批判性反思，參見 John Milbank, *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason* (2nd ed.; Oxford: Blackwell Publishing, 2006), pp. 49-144。

61. 在《天使的傳言》（*A Rumor of Angels*）第一章開篇，貝格爾就指出：「如果評論家們能對當代的宗教狀況達成甚麼共識的話，那就是超自然者從現代世界隱退了。這種隱退可以用這樣一些戲劇性的說法來表達：『上帝死了』或『後基督教時代開始了』。」（貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁 1。）

在貝格爾看來，神學在今天正處於這樣一種少數派的地位：「神學家的世界已變成許多世界中的一個」，因而「每一種看似有理性結構都被它與其他看似有理結構之間不情願的共處這一簡單的事實所削弱」。⁶²正是這種多元化處境，構成了幾乎所有宗教傳統喪失看似有理性的最重要原因。⁶³

認識上的少數派地位當然會令身處其中的信仰者感到不適。神學最重要的社會功能正在於為信仰者提供一整套的象徵世界，由此以進行各種意義領域的整合與合理性辯護。但當它處於少數派地位時，信仰者不得不面對由多數派所主導的整個正當化過程以及來自其他宗教他者的挑戰。由於缺少多數派所能獲得的社會支持，其信仰在信仰者個體心靈所處的中心地位與其神學在整個社會結構中所處的邊緣地位之間很可能形成巨大的緊張關係。在與多數派展開爭奪「實在」定義的競爭中，他們總是處於社會結構中的劣勢。最終的結果是，信仰者在借助其信仰以化解生活中各種對他們的基本信任與存在性安全感產生威脅的事件之前，不得不首先去紓解信仰活動與現代性的生活感受之間的緊張關係，並為其信仰作出額外的正當性辯護。這正是處於少數派地位的神學在現代世界必須跨越的「相對化火溪」。

因此，「超越性實在及其力量」對於現代社會各種動力機制的「屈從」（或貝格爾所說的「超自然者的隱遁」），並不真的如其表面那樣的悖謬，而不過是原本佔據主導地位的神學象徵世界在現代逐步邊緣化為少數派認知的結果。在此過程中，神學不但失去了原有的各種社會支持，而

62. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁 44、50。

63. 同上，頁 51。貝格爾提醒我們注意希臘文的“*haeresis*”（異端）與現代處境之間意味深長的隱喻性關聯：“*haeresis*”的字面意思正是「選擇」，在此意義上，身處當代多元化環境中的每個宗教團體，都不自覺地處於「異端」的少數派地位。

且還被「虛無化」⁶⁴為一種偏離常規的「異端」話語。於是，當一個典型的現代心靈進行決策時（包括信任決策），神學的象徵世界既不會被其納入「正確的」可能性範圍之內，也無法獲得足夠的社會支持以進行意義領域的整合和合理性辯護。換言之，神學的「上帝」話語不再被視作一種對實在的知識性描述與意義正當性的解決方案。

貝格爾承認，當代神學為跨越這一火溪也曾作出了各種嘗試。例如，「新正統神學」⁶⁵力求區分「宗教」與「基督信仰」，並將前者置於任何人都能發明的相對化範疇之下，而將後者視為能免除這一指責的上帝恩典之物。換言之，這些神學家試圖單方面地宣佈，基督信仰提供了一塊堅實的基石，由此可以去觀察相對性的流沙。又或者，如布爾特曼（Rudolf Bultmann）的「解神話化」（demythologization）方法那樣，試圖將基督教傳統的關鍵教義「翻譯為」存在主義的語言，以求讓使用現代科技的人能重拾對基督教的信仰。⁶⁶

但在貝格爾看來，這兩種神學方法對跨越社會學的火溪而言，皆非解決之道。區分宗教與基督信仰，並先驗地免除針對後者而提出的相對化要求，這對於經驗研究而言並無意義。因為這相當於讓基督信仰從多元化的經驗處境中退卻，因此也不可能用於解決該處境中出現的問題。如果一個人已經不相信自己正站在這塊恩典的基石之上，那麼，這一區分對他便毫無作用，只能另覓他法。

64. 每個社會都面臨「個體越軌」的風險，主流的認知結構會採用各種手段防止原有意義世界中的居民轉向偏離「常規」的邊緣認知的「越軌」行為。治療與虛無正是兩種「具有普遍理論意義」的防止手段。其中「虛無」指的是將對一切與原世界不兼容的實在觀所作的否定行為正當化。參見彼得·L·伯格、托馬斯·盧克曼著，吳肅然譯，《現實的社會建構：知識社會學論綱》（北京：北京大學出版社，2019），頁139-144。

65. 「新正統神學」一詞頗具爭議，本文僅在轉述貝格爾本人觀點的意義上使用該詞。

66. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁45-47。

至於布爾特曼等人的做法，實際上是「將所謂現代人意識作為自己的出發點和最後的標準」。這種做法隱含着「隱秘的雙重標準」：「作為傳統之源的過去，根據這種或那種社會—歷史的分析而被相對化了。然而，現在卻奇怪地免除了相對化……電器與收音機的使用者們被在理智上抬高到了使徒保羅之上。」⁶⁷貝格爾認為，這種雙重標準不僅可笑，而且極其片面。理由很簡單：如果傳統宗教不能免於相對化火溪的挑戰，那麼，當代的處境不也同樣無法免除相對化的分析嗎？

然而，正是在此隱含着神學跨越火溪的可能性。貝格爾認為，揭示出宗教是人的投射或社會的建構，的確是當代社會學的一大貢獻，但宗教的神聖性並不會因此而消解。因為一旦將社會學的相對化視角轉向它自身，則這一視角本身也同樣面臨挑戰，從而使得相對化在一定意義上被消解。這裏的「消解」並不是說神學在現代社會中得以重獲無可置疑的權威地位或成為多數派，它指的是：「當其他分析學科將我們從過去的重負中釋放出來時，社會學又將我們從現在的暴政中解放出來……它對我們而言，便不再像一種不可抗拒的命令。」⁶⁸

這種社會學相對化方法上的「對沖」，在神學上帶來一種「接近上帝」方面的解放效果。它意味着神學可以不再遵循「多數決」原則，從而讓現代人可以對林林總總有關實在的認知結構等量齊觀，重新加以審視。因此，相對化的消解並不會導致思想的癱瘓，反倒會從真理與實在的視角為每一個現代人的心靈釋放出「新的自由和靈活性」。⁶⁹

67. 同上，頁 47。

68. 同上，頁 52。

69. 同上，頁 48-49。

換言之，一旦在意識上擺脫了少數派地位的不適感，神學就在現代社會中獲得一個新的出發點。這是一個神學人類學意義的出發點，這使得它有別於新正統主義對於從人類學「歸納出」神學的可能性的全然拒斥。但與此同時，它也有別於十九世紀以來古典新教自由主義對人的理性與可完善性的那種充滿信心的樂觀主義態度，並且也不同于當時美國流行的弗洛伊德主義所表現出的人類學悲情。總的說來，貝格爾對這一人類學出發點的神學刻畫是很克制的，它僅僅意味着：「神學思想應在從經驗角度給予的人類環境內，尋求可以被稱為超越之徵兆（signals of transcendence）⁷⁰的東西」，亦即要從我們的自然實在範圍內發現「指向實在之外的現象」。⁷¹這樣的神學乃是對超越性之窗的尋求。

因此，社會學的社會建構論與神學的神聖實在論並非截然對立、非此即彼。在貝格爾看來，更為妥貼的處理方法是為這兩種視角劃定不同的參照系：

從邏輯上看，這兩種角度是可以共存的，每一種都在其特定的參照框架之內。在一種參照框架內看來是人類投射的東西，在另一種參照框架內看來則是神聖實在的反射，第一種角度的邏輯並不排除後一種角度的可能性。

.....

這如何可能呢？當然，這是可能的，因為人自己就是這個包羅萬象的實在的一部分，因此，其意識結構與經驗世界

70. 原譯者將“signals of transcendence”譯為「超驗之表徵」。為與上下文一致，本文改譯為「超越之徵兆」。

71. 同上，頁 60。

的結構之間，存在着一種根本的密切關係。投射與反映都在同一個包羅萬象的實在之內的運動。⁷²

正是基於這一形而上學的實在觀，貝格爾所說的神學的人類學出發點獲得了本體論的根據。社會學研究的是宗教現象的屬人面向，但這並不妨礙社會學家作為個體對宗教背後的神學前提與超越維度予以認信。⁷³由此雙重視角出發，現代思想所預設的垂直維度在現代社會的扁平化、「有限者不能包含無限者」以及「除人之外，此處別無他物」等命題不過是以誇張的語氣講出了故事的一半。作為人類「投射」與「建構」的產物，從另一個角度看，卻正是神聖者的反映，從而有限者可以被揭示為「無限者的象徵」。⁷⁴

正是這種將社會建構論與神聖實在論相融貫的綜合視角，使得神學跨越「相對化火溪」並發現朝向超越者的「窗口」重新成為可能。貝格爾將這一努力稱之為「力圖從世俗性內部克服世俗性」的一次嘗試。⁷⁵在《天使的傳言》（*A Rumor of Angels*）的第三章，貝格爾舉了日常生活中的秩序、遊戲、希望、詛咒和幽默等五個例子，例示了我們到底如何可能從人類日常生活的經驗出發，發現通往自然實在之外的各種「超越之徵兆」。⁷⁶進而，貝格爾還提出了「歸納信仰」這一神學方法。這裏的「歸納」一詞是思想層面而非邏輯意義上的，指的是「任何一種以經驗為出發點的思想過

72. 同上，頁 54。

73. 米爾班克（John Milbank）是另一位從神聖實在論視角批判性審視社會學（乃至整個社會科學）的重要學者。但他在社會學上的立場比貝格爾更為激進，試圖「反向揭示」掩藏在各種現代主義（包括世俗化）背後的神學前提，亦因此對貝格爾有關各類「實在」知識的社會建構理論（尤其是其隱含的意識形態觀）有所批評。參見 Milbank, *Theology and Social Theory*, pp. 136-140。

74. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁 121。

75. 同上，頁 133。

76. 同上，頁 56-87。

程」。因此，所謂歸納信仰，「意指一種宗教學的思想過程，它以人類經驗的事實為開端。……簡言之，歸納信仰是從人的經驗出發到關於上帝的命題，演繹信仰則從關於上帝的命題出發來解釋人的經驗。」⁷⁷

借用另一處的隱喻性說法，貝格爾在此實際上要追問的是：如何能在一種實質而非法律的意義上，讓我們在現代社會中重獲「宗教自由」？這種宗教自由將打破那種「竭力使一切社會生活服從於功能理性淺薄的世界觀」，從而能「保持窗戶向我們狀況之奧妙敞開」。⁷⁸換言之，基於歸納信仰的當代神學，其思想任務正是：沿着歸納信仰的進路，從現代性對社會的自然實在的肯定經驗中發現通往超越性實在的「窗口」！

五、超越之窗何以可能：從神學與知識社會學的視角看

從貝格爾的歸納信仰視角審視系統進路的信任概念，我們可獲得何種啟發？

從信任行為的意識結構層面看，作為個體決策機制的信任具有反事實的特徵，它隱匿地指向了整個社會對何謂「整體實在」的某種看似有理性結構。我們總是在特定的認知框架中進行信任決策的。信任決策通過信息透支的方式將「未來」的一部分不確定性拒之門外，以此跨越信息的鴻溝，同時將其他反事實的可能性納入到「現在」的決策視野之中。這種跨越與納入，既是將外部世界複雜性所隱含的不確定性予以化約的結果，也來自信任所構建的安全性繭房對不確定性的懸擱。這種懸擱與貝格爾所說的「看似有理性結構」密切相關，因為正是一個社會中主流的看似

77. 同上，頁 65-66。

78. 同上，頁 175。

有理性結構，為現代人對風險與不確定性的認知劃定了「正確的」範圍。

但如前所說，這種化約和懸擱本身就具有「不實在感」，它們並沒有在事實上消除信任中的不確定性。未來到底何種可能性會成為現實，不僅取決於信任主體當下基於信任而來的反身性決策，也同樣取決於這種決策在未來所須支付的真實成本，或者說，取決於我們認知上因「不知道」之事以及原本可發生卻未發生之事而必須面對的風險。這意味着，信任中的風險不僅與信任主體乃至主體間的認知結構（即對何謂「實在」的認知）有關，同時也與認知所置身的實在相關，⁷⁹並且隱匿地指向因認知框架中的「不知」而必須在未來所支付的社會成本。⁸⁰

按照貝克的區分，「反身的現代化」（*reflexive modernization*）帶有某種歧義性，它至少包含兩個交叉重疊但並不不同的觀察視角：以吉登斯和拉什（*Scott Lash*）為代表、基於知識的反思性（*reflection*）視角；以及他本人所更側重的基於現代化副作用後果的反身性（*reflexivity*）視角。⁸¹如果說，前者更強調社會知識對於社會行動所產生的持續影響以及社會關係在知識的作用下不斷進行的反思性

79. 貝格爾區分了「知識」與知識。知識通向實在與真理，而帶引號的「知識」則嚴守中立，並不對自身內容的真假加以判定，而僅僅意指這些內容乃是特定社會中「被接受或相信是『知識』的東西」（同上，頁7）。與此類似，筆者在此也對「實在」和實在加以區分，前者是「知識」的內容，後者才是知識所力圖指向的真實對象。

80. 這種成本並非一次性支付完成的，而是不斷更迭，並因此隱含終未論的意味。看似有理性結構之外的「不知之事」與身處其中之人的這種弔詭的反身性關係可表達為：正是因為他們根據所知的行事，才得以與所不知之事發生真實的關聯。這生動地體現在耶穌在十字架上所說的「父阿、赦免他們，因為他們所作的，他們不曉得」（路 23:34）。而在當代，筆者對此議題所讀到過的最精彩表述來自福柯（*Michel Foucault*）。他在一次個人交流中說：「人們都知道他們做了甚麼，通常還知道為甚麼要這麼做，但他們不知道的是，他們的『做』做了甚麼（but what they don't know is what what they do does）！」

（*Hubert L. Dreyfus & Paul Rabinow, Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics* [Chicago: The University of Chicago Press, 1983], p. 187.）

81. Beck, *World at Risk*, pp. 115-128.

調整，那麼，後者則更強調因「不知」（non-knowing）而來的風險性後果。⁸²但不論哪一個視角，反身的現代化都與信任有着千絲萬縷的密切關聯。

貝克所說的基於「不知道」的社會學，顯然與整個社會過程所扎根的實在秩序密切相關，而後者並不能單純還原為反身性的看似有理性結構。相反，它首先並且主要是宇宙性的實在力量（不管我們如何理解這種力量）運作的結果。

在人類文明中，宗教的確是最為集中地對人類的各種實存性焦慮進行描述和討論的場所。但如果我們由此認為宗教就是實存性焦慮的源泉，⁸³卻是倒果為因的說法。假設我的朋友告訴我，我剛剛喝下了一杯毒酒。我相信他沒有騙我，並為此焦慮不已。在此情境中，當然可以認為，我相信朋友的話的確是我焦慮的原因。但真正值得重視的，難道不是我所喝下的那杯酒是否真的有毒嗎？如果這真的是一杯毒酒，難道只要我不相信朋友的話（或許因為我們並不對此問題分享相似的看似有理性結構），或者我壓根就對此毫無察覺，因而並不焦慮，我的生命就不會因此而受到威脅嗎？答案顯而易見。

因此，指出特定時代的特定社會認知結構對於「實在」問題是如何判定與論證的、這種認知結構又是如何成為社會過程建構的結果，並且如何隨時代而變遷，這是一回事；而判斷這一認知結構是否合乎實在運作之法則，以及了解我們所不知道之事對於我們的影響與意義，卻是另一個相關但實質完全不同的問題。⁸⁴

82. 貝克甚至認為，對「知識社會學家」更為準確的說法應是「關於不知的社會學家」（sociologist of non-knowing）。參 Beck, *World at Risk*, p. 115。

83. Giddens, *The Consequences of Modernity*, p. 103.

84. 貝克指出在此存在着某種決策悖論：「威脅愈大，知識中的鴻溝愈顯著，決策就愈緊迫也愈不可能。」參 Beck, *World at Risk*, p. 117。

然而，不知之事並不僅僅與不確定性和風險相關聯，它同樣與人的信仰和盼望相關聯。如前所述，信任介於知與無知之間，信任中的不確定性總是相對於有限的人類心靈而言的，同時不得不訴諸反事實的考量。從吉登斯的信任概念出發理解現代性，很容易讓人忽略了如下重要事實，即：信仰作為一種同時關涉着認知與行為的人類活動和生存論體驗，也同樣可以成為一種與實在（而不僅僅是「實在」）相關聯的方式。信仰作為「所望之事的實底」與「未見之事的確據」（來 11:1），它天然地與未知之事及其實在力量相關聯，且並不需要與一個社會通過多數決所確立的「實在」觀相捆綁。⁸⁵因此，正是在信仰中，個體有可能自由地開啟並進入到遠離日常生活「此時此地」的象徵世界層面。在這一層面，語言「躍遷到了日常體驗在經驗層次和先驗層次都無法企及的界域」，並實現對不同意義領域的整合。⁸⁶

就此而言，信仰活動在意識結構層面所確立的正當性，並不完全取決於所屬社會多數派的看似有理性結構，而更依賴於個體的生存論經驗與決斷。更重要的是，只有當一個人能擺脫日常層面的平均化和工具化狀態去探尋他與最深刻實在之間關係的時候，他才有可能真正開啟這一終極層面的象徵世界。在此存在某種生存論上的「反轉」體驗：在日常生活中處於邊緣地位的「知識」，在面向終極實在的體驗中反倒很可能處於中心位置，而日常生活這一時刻卻往往會被邊緣化，甚至不值一提。

85. 這並不是說信仰中不存在信息透支與反身性現象。這裏的重點在於，在對「未知之事」進行社會學思考時，人因所信之事而與未知之實在所發生的關聯，是風險與盼望同在的；亦因此，貝格爾的「人作為整體實在的一部分」這一實在觀可以構成貝克「未知的社會學」的深層根據。而這點在社會學上的重要性恰恰為貝克的風險社會理論所忽略。

86. 伯格、盧克曼著，吳肅然譯，《現實的社會建構》，頁 52-53、119-121。

因此，一個人在終極層面對實在與秩序的信賴，是可以跟他因日常生活的信任決策所引發的焦慮並存的。一旦他深切地覺察到，自己內心所陷入的信任焦慮連同其整體實存已為更具根基性的無條件者所「擁抱」，那麼不顧非存在的威脅而對實在與秩序表達出渴求與信賴就是再自然不過的事情了。如此一來，伴隨信任（乃至其他命運性時刻）而來的焦慮，將不再獲得絕對性的地位。它或許沒有得到根本解決，但卻變得不再具有究竟的重要性。使相對化者相對化，在此也完全適用。

進而，信仰對於信任中的反事實指涉的意義性整合並不僅僅發生在個體的意識結構中，它同樣會作用於社會性的制度與結構。在貝格爾看來，一個社會中的看似合理性結構與該社會對意義與認知的正當化密切相關。正當化具有不同的層次，宗教、哲學和科學等各種理論化系統所提供的象徵世界處於最高的層次，並為各種制度化的社會結構提供「兼具認知性和規範性的保護罩」，使得社會中各個層次的「實在」與意義獲得整合與合理性。這一層面的整合與合理性建構，既有水平向度的，也有垂直向度的。⁸⁷

儘管宗教在現代社會中已處於少數派地位，但是，宗教所提供的象徵世界依然可以在亞社會群體中獲得一定程度的結構化。更重要的是，從宗教歷史來看，宗教的象徵世界跟非宗教或自然主義的象徵世界相比，可以為社會提供如斯達克（Rodney Stark）所說的「最大補償物」與真正的「意義體系」，從而使得它們有可能在實在定義的競爭過程中具有某種優勢。⁸⁸這種從宗教的象徵世界而來的規範與秩序，乃是從最高正當化層次而來的「對離散的制度化過程

87. 參見同上，頁 70-86、115-158。

88. 參見羅德尼·斯達克、威廉姆·希姆斯·本布里奇著，高師寧、張曉梅、劉殿利譯，《宗教的未來》（北京：中國人民大學出版社，2006），頁 6-10、401-417。

的反身性整合 (reflective integration)」。在此也會出現與個體意識結構層面相類似的反轉體驗，社會認知在象徵世界層面所提供的正當化徹底超越了實際應用的層次，也遠離日常生活的層面，因而其象徵過程主要指向「實在的符號化過程」而非「日常經驗的符號化過程」。⁸⁹它更貼近指向終極實在的「真理」而非滯留於日用倫常中的「意見」。

在此，我們有必要重提現代社會對過渡禮儀的拒斥。與吉登斯一樣，貝格爾也注意到現代社會對這一類禮儀的拒斥，但他更強調人類境況中普遍存在的「過渡禮儀」特徵。⁹⁰在他看來，不論是在原始社會還是現代世界，「跨越自己生命某個階段的個人都覺得自己在重複某個來自『事物本質』或來自於自身本質的順序，於是，他就能再度確認自己在『正確地』生活着。自身生活程序的『正確性』在最高層次的普遍意義那裏得到了正當化。」⁹¹只不過，現代社會從結構上拒斥和否定了過渡禮儀的這種意義整合功能和規範功能：「世俗化最令人驚奇的結果之一，就是這種否定。現代社會儘可能地從意識中驅除了夜晚。」⁹²

貝格爾認為，正是這種將一切還原為水平向度的做法，導致現代社會在人類體驗範圍上的萎縮，使得現代心靈喪失了從日常生活中「走出」並進入自然實在之上的「入神能力」，從而也喪失了人類生命可以從這種入神能力中所能獲得的極大豐富性，最終造成了現代社會獨有的「深刻的貧乏」。⁹³

89. 伯格、盧克曼著，吳肅然譯，《現實的社會建構》，頁 119-120。

90. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁 86-87。

91. 伯格、盧克曼著，吳肅然譯，《現實的社會建構》，頁 124。

92. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁 87。

93. 同上。在此，貝格爾對傳統神學中的「入神」作了重新解釋，並不意指默契性的體驗，而是「指走出日常生活被認為理所當然的實在體驗，是指對包圍着我們的奧秘的開放性。」

由此看來，過渡禮儀之所以重要，是因為人類文明就是在結構化的社會過程和反結構的交融狀態這一雙重過程中建構出整個人類歷史的。無論是個人的生命經歷還是社會的變遷，都存在兩類對立的模式：並列與交替、結構與反結構、認知與存在。現代人愈是深陷於各種抽象系統的結構性藩籬之中，就愈能體會到這種深刻的貧乏，從而對過渡禮儀所提供的反結構力量與交融狀態的渴望也就愈迫切。正是在過渡禮儀中，我們看到了「『時間之內或時間之外的片刻』，以及世俗的社會結構之內或之外的存在」。⁹⁴這是從分割性的認知向整合性的存在回歸的渴望。反結構也是一種抽離性的社會力量，但不同於現代社會中抽象系統那種沿水平方向展開的非人格非道德的抽離，它所開啟的象徵世界，一方面帶有垂直的向度，因而能對帶有過渡禮儀性質的「邊緣實在」加以整合，另一方面又緊密地與人的整體存在相關聯，並具有屬靈的性質，從而「為社會的日常生活中所出現的矛盾意義提供最高層級的整合」。⁹⁵

因此，神學對相對化火溪的跨越，其意義是雙重的。它不僅為身處少數派地位的個體在意識結構上開啟了朝向超越的窗口，從而可將神聖者的可能性納入信任決策的反事實考量中；其次，它還意味着我們可以在社會結構上（哪怕僅僅是在亞社會團體中）為功能性的過渡禮儀留出了空間，從而有可能發現某種擺脫了多數決霸權的正當化過程，並得以開啟通往神聖者實在的象徵世界。

總而言之，信任機制對於現代社會極其重要，但其內在的不確定性風險和焦慮元素卻無法依靠現代世界的內部原則所根除，因為它就內在於現代性的運作邏輯之中。即

94. 特納著，黃劍波、柳博賢譯，《儀式過程》，頁 96-97。

95. 伯格、盧克曼著，吳肅然譯，《現實的社會建構》，頁 122-124。

使如此，現代社會依然存在開啟朝向超越之窗的可能性，它並沒有也不可能從廣漠無垠的實在一方將朝向人類社會開啟的這一窗口關閉。它最多只能從人的一方改變我們對窗口的看法——或者轉過頭去不再關注窗口的方向，或者將所看到的窗口「解說為」不過是掛在牆上的一幅油畫。但即使如此，它仍無法阻止我們從多數決原則中抽身離開，並從意識結構與帶有反結構性質的社會過程將這樣一種追尋超越性徵兆的可能性納入到對「人的思想完整性」的理解之中。

六、結語

貝格爾曾言：「人總是在離虛無咫尺之遙的地方面對無限的。」⁹⁶正是因為人深刻體驗到咫尺之遙的虛無，才會將之投射為各種認知結構與象徵符號；但也正是因為人在其整全性中內在地隱含着超越性的指向，因而一旦人實現了「靈魂的轉向」，轉而開始企慕無限，屬人的投射之物也將轉變為朝向無限者的象徵之窗。

從神學史看，貝格爾對歸納信仰進路與朝向超越之窗的思考，實際上是從施萊爾馬赫（F. D. E. Schlerermacher）到蒂利希（Paul Tillich）這一近代新教思想脈絡在宗教社會學領域的折射。在《論宗教》（*Über die Religion*）中，施萊爾馬赫一個影響深遠的神學洞見正是，我們可以通過直觀和情感從有限物中「發現」無限者在場之蹤跡，並以此贏獲對有限者限度之規定：「一切有限的東西只是通過規定其限度而存在，這種限度必須彷彿是從無限的東西中切割而來的。只有這樣，在這種限度本身之內才能夠是無限的

96. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁118。

並真正地形成為無限的。」⁹⁷而蒂利希更是圍繞「神律」概念（Theonomie）對近代以來的主體性思想和特洛爾奇神學的挑戰作出綜合與回應，並嘗試用這一概念對全部文化加以革新。如潘能伯格（Wolfhart Pannenberg）所概括的：

在蒂利希這裏，神律意味着在「一切文化形式被無條件者的內容充滿」的意義上的「宗教與文化的統一」。在這裏，神律一方面與作為世俗文化中「有條件者的絕對設定」的純粹自律相對立，但更多地是與他律相對立：自律唯有在它「否認無條件的意義自身」的情況下才與神律相矛盾，它畢竟是建立在這種意義之中的。……無條件者並不是真正異在地與自律相對立……而是作為它的生命根據對它在場。因此，神律是通過「使自律深入到自身裏面，一直達到它所超出的那個點為止」所產生的。⁹⁸

由此看來，現代世界要克服自身那種深刻的貧乏，所須直面的挑戰正是：如何能從近代以來的主體性思想及其自律原則出發，「深化至生命聯繫中的神律」？這不僅僅是在概念上了解或相信無條件者，而是在實存上「發現」無條件者就是「主體性的根據」：「在作為『轉向無條件者』的信仰中，這個實存根據被主觀地接受。」⁹⁹在這一議題上，貝格爾為我們帶來了兩點貢獻：其一，他為我們提供了一種有啟發的融貫性視角，給出一種將社會建構的相對化視角與神聖實在的神學視角相綜合的嘗試；其次，他為此視角提供了知識社會學的分析進路，使得我們不僅能從神學

97. 施萊爾馬赫著，鄧安慶譯，《論宗教》（北京：人民出版社，2011），頁32。

98. 潘能伯格著，李秋零譯，《近代德國新教學問題史——從施萊爾馬赫到巴特和蒂利希》（香港：道風書社，2010），頁347-348。

99. 同上，頁348。

觀念和個體意識結構上對此展開批判性反思，而且還有可能從社會認知結構與各類社會支持的層面揭示出現代性機制自身所面臨的相對化挑戰——「使相對化者被相對化，使揭示者被揭示」。¹⁰⁰

由此反觀現代信任研究可發現，盧曼和吉登斯等人不但揭顯了隱含在信任繭房中的「不實在感」與風險因素，在更深刻的意義上，它還揭示了當身處日常生活的「中間地帶」時，外部世界對現代人心靈的各種宰制因素，那些實存性的焦慮與恐懼正是其突出表現。這可說是觀察人格發展的「自外而內」進路。但通過歸納信仰的神學方法和知識社會學進路對現代性中的反結構力量進行探尋，卻可以讓現代人的心靈領受來自常規生活「邊緣領域」的「恩賜」(gift)：通過在過渡禮儀中對超越者的積極探求與回應，現代人可以充滿神聖感和意義感地重返世俗生活，並獲得承受外部世界變動的堅韌與勇氣。這種堅韌與勇氣正是心靈內在確定性的體現，也是主體力求從自身發現無條件者之「實存根據」所帶來的信仰更新，由此開啟的是「自內而外」的可能性進路。在筆者看來，這一進路可視作社會學家「自外而內」進路的補充與校正，從而有可能讓心靈與世界形成積極正面的張力性平衡。

總而言之，每個人所立足的「當下」，都是一個個水平與垂直、有限與無限、心靈與世界、結構與反結構相交匯的「點」。一旦我們在實存經驗中意識到這一交匯，就有可能

100. 貝格爾著，高師寧譯，《天使的傳言》，頁48。就其對現代性處境持有同情理解的神學態度而言，貝格爾在新教神學進路上顯然更接近蒂利希而非巴特(Karl Barth)。但翟旭彤老師曾就此提醒筆者，認為巴特神學不談處境乃是常見的誤解，實際上巴特的啟示神學並非無關乎處境，他所要實現的乃是在耶穌基督中與時代同在，並據此而對處境有具體的言說。這裏隱含當代新教在神學方法論進路上的重要論題。參見翟旭彤，〈普遍與特殊：從蒂利希與巴特一九二三年的爭論看兩人神學立場與進路的差異〉，載《道風：基督教文化評論》43(2015)，頁151-178。

產生強烈的反差與翻轉體驗。這種帶有密契主義（Mysticism）色彩的體驗，在波斯詩人魯米（Rumi）的一首小詩中得到淋漓盡致的展現。這位詩人寫道：

我一直活在瘋狂邊緣，
等待着了解事物的緣由，
而不斷敲着門。門開了，
原來我一直是在門內敲打的。¹⁰¹

作者電郵地址：cedar1999@foxmail.com

101. 這是魯米一首題為“Knocking from the Inside”（《從門內敲打》）的小詩，筆者採用的是網絡上流行的一個中譯。它的另一版中譯參見魯米著，沙赫拉姆·希瓦英譯，白藍中譯，《偷走睡眠的人》（北京：華夏，2016），頁116。

中文書目

- 弗蘭西斯·福山。《信任：社會道德與繁榮的創造》。李宛蓉譯。呼和浩特：遠方出版社，1998。[Fukuyama, Francis. *Trust: Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Translated by LI Wanrong. Huhhot: Yuanfang Press, 1998.]
- 安東尼·吉登斯、菲利普·薩頓。《社會學基本概念》。第二版。王修曉譯。北京：北京大學出版社，2019。[Giddens, Anthony, & Philip W. Sutton. *Essential Concepts in Sociology*. Second Edition. Translated by WANG Xiuxiao. Beijing: Peking University Press, 2019.]
- 貝格爾。《天使的傳言：現代社會與超自然再發現》。高師寧譯。北京：中國人民大學出版社，2003。[Berger, L. Peter. *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural*. Translated by GAO Shining. Beijing: China Renmin University Press, 2003.]
- 肖雲澤。〈邊緣地帶的宗教治理與差序政府信任的衍變——一項基於蘇北涿城的實踐社會學研究〉。載《道風：基督教文化評論》57（2022）。頁83-123。[XIAO Yunze. “The Marginal Governance on Religion and the Evolution of Hierarchical Government Trust: A Practical Sociology Research in the Zhuo City of Northern Jiangsu”. *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 57 (2022). pp. 83-123.]
- 彼得·L·伯格、托馬斯·盧克曼。《現實的社會建構：知識社會學論綱》。吳肅然譯。北京：北京大學出版社，2019。[Berger, L. Peter, & Thomas Luckmann. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Translated by WU Suran. Beijing: Peking University Press, 2019.]
- 阿諾爾德·范熱內普。《過渡禮儀》。張舉文譯。北京：商務印書館，2010。[Van Gennep, Arnold. *Les rites de passage*. Translated by ZHANG Juwen. Beijing: The Commercial Press, 2010.]
- 施萊爾馬赫。《論宗教》。鄧安慶譯。北京：人民出版社，2011。

- [Schleiermacher, F. D. E. *Über die Religion: Reden an die Gebildeten unter ihren Verachtern*. Translated by DENG Anqing. Beijing: People's Publishing House, 2011.]
- 埃里克·尤斯拉納。《信任的道德基礎》。張敦敏譯。北京：中國社會科學出版社，2006。[Uslaner, Eric M. *The Moral Foundations of Trust*. Translated by ZHANG Dunmin. Beijing: China Social Sciences Press, 2006.]
- 烏爾里希·貝克。《風險社會：新的現代性之路》。張文杰、何博聞譯。南京：譯林出版社，2018。[Beck, Ulrich. *Risikogesellschaft: Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Translated by ZHANG Wenjie & HE Bowen. Nanjing: Yilin Press, 2018.]
- 馬克·格蘭諾維特。《社會與經濟：信任、權力與制度》。王水雄、羅家德譯。北京：中信出版集團，2019。[Granovetter, Mark. *Society and Economy: Framework and Principles*. Translated by WANG Shuixiong & LUO Jiade. Beijing: CITIC Press, 2019.]
- 菲爾·朱克曼。《宗教社會學的邀請》。曹義昆譯。北京：北京大學出版社，2012。[Zuckerman, Phil. *Invitation to the Sociology of Religion*. Translated by CAO Yikun. Beijing: Peking University Press, 2012.]
- 萊恩。《分裂的自我——對健全與瘋狂的生存論研究》。林和生、侯東民譯。貴陽：貴州人民出版社，1994。[Laing, Ronald David. *The Divided Self: An Existential Study in Sanity and Madness*. Translated by LIN Hesheng & HOU Dongmin. Guiyang: Guizhou People's Publishing House, 1994.]
- 麥奎利。《探索人性——一種神學與哲學的途徑》。何光滬、高師寧譯。香港：道風書社，2014。[Macquarrie, John. *In Search of Humanity: A Theological and Philosophical Approach*. Translated by HE Guanghu & GAO Shining. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2014.]
- 維克多·特納。《儀式過程：結構與反結構》。黃劍波、柳博賢譯。北京：中國人民大學出版社，2006。[Turner, Victor. *The*

Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Translated by HUANG Jianbo & LIU Bobin. Beijing: China Renmin University Press, 2006.]

蔣曉鳴。〈從嬰兒的依戀到對上帝的信任：從社會心理發展的視角審視個體宗教性發生和發展過程背後的信任因素及其後果〉。載《道風：基督教文化評論》57（2022）。頁 39-81。

[JIANG Xiaoming. “From Infant Attachment to God Belief: Rethinking Factors of Trust Underlying the Psychological Origin and Developmental Processes of An Individual’s Religious Belief”. *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 57 (2022). pp. 39-81.]

潘能伯格。《近代德國新教神學問題史——從施萊爾馬赫到巴特和蒂利希》。李秋零譯。香港：道風書社，2010。[Pannenberg, Wolfhart. *Problemggeschichte der neueren evangelischen Theologie in Deutschland: Von Schleiermacher bis zu Barth und Tillich*. Translated by LI Qiuling. Hong Kong: Logos and Pneuma Press, 2010.]

劉少杰。《當代國外社會學理論》。北京：中國人民大學出版社，2009。[LIU Shaojie. *Contemporary Foreign Sociological Theories*. Beijing: China Renmin University Press, 2009.]

瞿旭彤。〈普遍與特殊：從蒂利希與巴特一九二三年的爭論看兩人神學立場與進路的差異〉。載《道風：基督教文化評論》43（2015）。頁 151-178。[QU Xutong. “Universality and Speciality: Theological Differences between Paul Tillich and Karl Barth based on Their Controversy in 1923”. *Logos & Pneuma: Chinese Journal of Theology*, 43 (2015). pp. 151-178.]

羅德尼·斯達克、威廉姆·希姆斯·本布里奇。《宗教的未來》。高師寧、張曉梅、劉殿利譯。北京：中國人民大學出版社，2006。[Stark, Rodney, & William Sims Bainbridge. *The Future of Religion*. Translated by GAO Shining, ZHANG Xiaomei, & LIU Dianli. Beijing: China Renmin University Press, 2006.]

外文書目

- Arrow, Kenneth. *The Limits of Organization*. New York: W. W. Norton, 1974.
- Beck, Ulrich. *World at Risk*. Translated by Ciaran Cronin. Cambridge: Polity Press, 2009.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens, & Scott Lash. *Reflexive Modernization*. Cambridge: Polity Press, 1994.
- Dreyfus, Hubert L., & Paul Rabinow. *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.
- Giddens, Anthony. *The Consequences of Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1990.
- _____. *Modernity and Self-Identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press, 1991.
- Luhmann, Niklas. *Trust and Power*. Translated by Howard Davis, John Raffan, & Kathryn Rooney. Chichester: Wiley, 1979.
- _____. "Familiarity, Confidence, Trust: Problems and Alternatives". *Trust: Making and Breaking Cooperative Relations*. Edited by Diego Gambetta. Oxford: Basil Blackwell, 1988. pp. 94-107.
- _____. *Risk: A Sociological Theory*. Translated by Rhodes Barrett. New York: Walter de Gruyter, 1993.
- Milbank, John. *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. 2nd Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2006.
- Misztal, Barbara A. *Trust in Modern Societies: The Search for the Bases of Social Order*. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Möllering, Guido. "The Nature of Trust: From Georg Simmel to a Theory of Expectation, Interpretation and Suspension". *Sociology*, 35.2 (2001). pp. 403-420.
- Simmel, Georg. *The Philosophy of Money*. Translated by Tom Bottomore & Davie Frisby. New York: Routledge, 2004.
- Sztompka, Piotr. *Trust: A Sociological Theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

Trust and the Window towards Transcendence in the Modern World: A Socio-Theological Examination of the Possibility of Crossing “the Fiery Brook of Relativization”

QIAN Xuesong

Assistant Professor

Department of Philosophy

China University of Political Science and Law

Abstract

This article examines contemporary sociological theories of trust, formulated by Nicholas Luhmann and Anthony Giddens, so as to explore the possibility of analyzing crucial issues concerning modernity. A synthetic approach is used, which attempts to combine social science with theology. After briefly sketching Luhmann’s notion of trust, the article focuses on Giddens’ careful delineation of trust and the modern world. In Giddens’ view, trust is not only closely related to the three forces behind the essential characteristics of modernity, but also plays an important role in the development of one’s personality. By examining these two aspects of trust, however, one can see that the horizontal dimension, hidden in the contemporary

sociological analysis of trust, should be supplemented by and balanced with the vertical dimension revealed by a theological perspective. To cross “the fiery brook of relativization” with which contemporary theologians are confronted and then to explore the possibility of opening up the window towards transcendence in our modern world, the article then introduces Peter Berger’s theological method of “inductive faith” and his approach of sociology of knowledge. This provides a proper starting point, allowing us to critically examine the sociologist notions of trust, and some presuppositions of their analysis of modernity, from a more comprehensive perspective. As a result, it can be concluded that this synthetic approach could substantially contribute to the possibility of opening up the vertical dimension in the modern world and thus to a more integrated understanding of humanity

Keywords: Trust; Modernity; Reflexivity; Inductive Faith;
Rites of Passage