

## 風險中的希望—— 風險社會理論的宗教學回應<sup>1</sup>

林子淳

墨爾本神學院中文部高級講師／ACT 高級研究院士

### 提要

在現代性的討論中，宗教常常被邊緣化。但自風險社會概念和當代的宗教與文化衝突出現後，宗教卻常被置於學術討論的焦點上。本文集中討論貝克（Ulrich Beck）的風險社會理論，尤其他的世界主義概念和相關的宗教面向，並從當前政治上的新威權主義和原教旨主義宗教現象展開探討。以上兩種事例雖然似在威脅著貝克的反身性現代性建構進路，但我們將發現希望在這種境況中作為未來的出路，本是帶有宗教性的。倘若風險社會渴求著這種希望，則現代性也應從宗教性層面作出討論，本文並以基督宗教作為例子作出說明。如此，所謂第二或反身性現代性便能只被視為一種純理論論述，而是帶有如宗教般的勸說性質，宗教研究以至神學便可能就此作出貢獻。

**關鍵詞：**風險社會、現代性、宗教、希望、貝克

**投稿時間：2020.12.08；刊登時間：2021.02.23；責任編輯：張譯心**

---

<sup>1</sup> 本文為香港漢語基督教文化研究所 2018 年的基督教神學與跨學科研究整合項目「風險與希望」的成果，感謝參與全寅的討論回饋，以及匿名審稿者的中肯意見。

## 壹、引言：風險與宗教

人類從古至今一直面對著從自然和人際而來的種種形式風險，<sup>2</sup>不過當今世界所面對的風險卻呈現出一種過往沒有的特性——人類的決策和行動對世界整體運作的影響大大增長，因此人類行為的不確定性成為了現代風險結構的主導因素，這也是貝克（Ulrich Beck）在 1980 年代提出的「風險社會」（Risikogesellschaft; Risk Society）概念的一個焦點（貝克，2004：第一章）。<sup>3</sup>由於貝克並非一位只囿於學術圈的研究者，更主張社會科學研究要以行動取向來實踐，自身也積極參與種種公共事務，故其思想不獨在人文和社會科學界帶來討論和回應，在公共領域也引起關注。<sup>4</sup>原因顯而易見，現實世界裏所出現涉及人為的風險愈來愈多樣化，從食品安全、生態危機、今天仍在肆虐的新冠（COVID 19）疫情，到由政治和宗教等因素在世界各地引發的暴力衝突，皆與現代人的日常生活息息相關，甚至完全超越國界分野。

作為一種學術理論，貝克的風險社會概念除了與現實相即相關外，固然也不乏深刻洞見，這源自他對現代性機制的細緻觀察。「現代」生活固然是比「傳統」社會進步多了，科技的進步和工業社會的形成當然是促成此狀況的重要原因，人們希望能夠穩定地生活在一個豐饒的狀態中，可是卻事與願違。從傳統現代性的角度來理解，這自然與財富以至權力分配帶來的社會問題有關，可是風險社會中呈現的不確定性卻超越了這種傳統的分配邏輯。簡單來說，不論是什麼社會地位者都要較平均地面對當代風險所帶來的影響，環境污染便是貝克經常述及的一個無遠弗屆的全球問題（貝克，2004: 22-25；Beck, 2010b）。再者，風險的感知增長在當代很大程度上是透過知識來達致的，科學在其中扮演的角色便更形吃重，甚至使這種在啟蒙現代性中的除魅者幾近轉化成另類宗教

---

<sup>2</sup> 吉登斯（Anthony Giddens）提出外部和人為兩類風險的分法，但因篇幅所限，本文只能以處理貝克（Ulrich Beck）的概念為主線；前者的理論詳參：吉登斯，2000。

<sup>3</sup> 貝克在繼後數十年間一直對其原初理論有所微調，先與 Anthony Giddens 和 Lash Scott 出版合著(Beck, Giddens & Scott, 1994)，後再約每十年出版一部修訂作(Beck, 2007)。然而其核心理念仍頗一貫，對其思想的一個綜覽可參：周桂田、徐健銘，2016。

<sup>4</sup> 貝克曾任巴伐利亞和薩克森邦未來問題委員會(Kommission für Zukunftsfragen der Freistaaten Bayern und Sachsen)成員，該會促成了德國於 2022 年中止核能發電的決議，其他的影響可參：周桂田、徐健銘，2016：頁 15。

的地位。可是現代社會雖然在數據收集和分析方面是愈來愈來精良，但這趨勢不單沒有消除危機，反倒愈多的預測和估算有時會帶來更多意料之外的資訊，甚或令人愈多產生不安全感。結果我們似是為消除不確定性而生產更多的不確定性，不管災難事件最終是否真有出現抑或被遏止，危機感卻顯然提升了。這便與現代性向來對穩定和操控的追求背道而馳，以致令人懷疑既有理論是否有誤和需要修訂，因此對所謂「第二現代性」(Second Modernity) 以至是「反身性現代化」(Reflexive Modernization) 的追求更形逼切(貝克, 2004: 6)。<sup>5</sup>

對宗教學人來說，這種訴求是十分切身的，因為在過往的現代性討論中，宗教常常被有意無意地排除在外，但在風險社會中宗教本身就是構成危機的一個重要元素，尤其在九一一事件發生以後，多年來成為了學界討論焦點之一，不少重要思想家都提出相關討論並引起繼發性思考。當然，在此並非認為所有(建制)宗教都會對現實構成危險的，正如科技在現代社會中已作出了許多貢獻，只是我們也不能忽略其可能帶來的潛在問題。故此，即使同一宗教在現實中也可能給人呈現出正反兩面功能的印象，這在風險社會的論題下尤其明顯。倘若風險不可能完全消除，其對立面便是對未來的信心和希望，有趣的是這些都是與宗教性(religiosity)有關的概念，並與現實中的某些極端宗教現象有所出入，但也是人在風險社會經常想望著的出路。因此，本文除了會談及風險社會中具體的「宗教」問題(衝突)外，也希望進一步指出，若解決之道的一些概念本帶有宗教性，則反映出現代性本身也是一個帶有宗教性的課題。這在學界討論中並不缺乏，<sup>6</sup>只是因過往的偏見和社會輿論常把它壓抑下來以至排除在外，而風險社會卻把這特性重新召回到焦點予以討論，因此宗教學研究可能為現代性的反思帶來正面作用和貢獻。但基於篇幅關係，本文只能主要著眼於貝克的風險社會理論，並在作宗教學回應時提出基督宗教的現象作例子，期望可藉此作為示範。

---

<sup>5</sup> 「反身性現代化」在原書譯為「反思性現代化」，但筆者以為這便與 *reflective* 混淆，未能顯出 *reflexive* 的「自反」特性；同參：吉登斯，2000。

<sup>6</sup> 歷史哲學和神學的討論可參：林子淳，2014: 77-106。

## 貳、世界主義或威權主義的抉擇

人們對風險的感知源自社會上一些備受關注的事件，譬如前述提到的九一一恐怖攻擊以及食品安全、福島核事故，乃至非典型肺炎（SARS）和近日的新冠疫情等問題。面對這些危機性和影響深遠的事件，人們的反應自然是要找出原因並設法避免同類事件再次發生。對於現代人來說，此即對科學探究作進一步的需求和倚賴，以致我們能掌握更多有關危機的知識，能夠預測災難事件可能發生的途徑。然而現實卻告訴我們，即使資料和分析再精密，相似事件總是一而再地發生。這便使人意識到，科學具有普遍性的宣稱可能僅為一假說，在實際操作中任何知識的落實皆有其背後的社會脈絡，甚至不免受到經濟需求與利益所影響以至被操控。在當今政治與經濟全球地方化的語境下，情況便更為複雜。

風險社會理論指出一尤為有趣的特點：即使我們對這種複雜資訊與知識愈發掌握，卻未能緩解風險的程度，甚或會加劇我們的感知和緊張性。因為我們對災難和危機的知識愈多，便比過往更了解隱藏著的風險。但風險之所以是風險，即它只是一種可能性而不一定會爆發出來。故此知識愈多，不單風險（的感知）可能不減，反倒可能加增，而且讓人更明白到當中的複雜性以至不公平的狀況。這種不公平狀況固然與背後風險治理的社會決策有關係，譬如一些被視為科學性的指標，如：空氣懸浮粒子、土壤中的重金屬、海水中的污染物等，在大面積地域的平均值下可能顯得正常，卻可能集中於某些特定地點，使某些經濟階層或族群變得特別危險或安全，其背後作估算的權力和經濟政治，以至社會決策制定問題便顯得關鍵（貝克，2004：第一部分）。

然而貝克在《風險社會》指出了以上情況後，雖然直承財富仍然影響著風險在人群中的分配問題，但因著風險的普遍性和不可控制性、對其認知的不斷提高，使得富人也未必能完全逃脫風險的網羅，導致一種能跨階層以至跨地域的民主化過程得以展開。所以貝克一方面描述了當代社會中每個人所經歷的風險和決策的個體化（individualization）趨勢（貝克，2004：第二部分），但另一方面，又認為由於風險的共通性逼使我們要在探究方法上作出突破（貝克，2004：第三部分）。其中最重要的一點，即若我們真的以風險作為導向，便不

應再遵循以往從某一地區、社會、國家、民族為本位來作出發點探索，而應從國家主義轉向貝克所倡議的「世界主義」(cosmopolitanism)，以打破某種族群中心性，接受與「他者」連成一線來面對當前問題。

在貝克的風險社會理論中，筆者以為「世界主義」的概念很可能是與宗教研究最相關聯的，他甚至撰寫了《一己的上帝》(*A God of One's Own*)來探索宗教可能帶來的暴力與締結和平等問題(Beck, 2010a)。<sup>7</sup>這種探究範式轉向是因全球化(globalization)的向度從其風險社會理論看來仍然不足，它仍是以單一國族為本位，層層外推至「外在」的某處(somewhere “out there”)，故必內含層級式架構。世界主義與此截然不同，基於風險的普遍化，它要求打破一切全球與本地、國族與國際的界線。決定我們與他者之態度的並非大家的他異性(alterity)而是相似性，因此世界主義是從「內部」發生的(happens “within”)，故便帶來結構性的包容(structural tolerance; Beck, 2010a: 68-70)。宗教學者或許會想到，國族與宗教本有著緊密的聯繫，更往往是建構個體與群體身份的重要元素，但世界主義卻要求我們超越這種界線，這是否會為宗教徒帶來困惑？這一點我們在往後將有更多討論，但在此我們現在更多關注其理論的內在問題，尤其當其被置於當代中國大陸處境時，討論焦點更被置於民主治理上。

在2010年，貝克曾訪華並與復旦大學的鄧正來教授對談，他的發言從開始時也由風險的不確定性提及其啟蒙功能(enlightenment function)，意即過時的階級地位要由平等的風險地位所替代，惟有一種「沒有『外部』、沒有『出口』、沒有『他者』」的「共同世界」(common world)才有可能產生安全(貝克、鄧正來、沈國麟，2010: 209-212)。這便要求著現代社會因意識到風險的無法控制，明白到確定性、秩序和可控性等舊有現代性特徵已經過時，以及應為制訂共同決策而作自我修正，因此貝克期盼由此生出一種具反身性的第二現代性(Beck & Lau, 2005: 526)。鄧正來由此綜合出貝克的解決藍圖：「公眾、專家和政治家們應當充分參與決策過程，而不是只由專家和決策者們關起門來進行協商。」但他也質疑，這不過就是審議民主(deliberative democracy)的過程，讓「持有各種不同觀點的公民以一種審慎的方式參與立法和決策過程」；貝克不過是「提出了新問題，但最後卻給出了舊答案。」(貝克、鄧正來、沈

---

<sup>7</sup> 就此作與世界主義的反思，可參 Mythen, 2013。

國麟，2010: 217）執著這點，鄧正來甚至提及貝克在過往的講論中曾說過，第二現代性的形成其實不一定要向著他期盼的理想方向發展，在遇上與經濟和種族相關困難時，民族國家甚至可能採取一種新威權主義（new authoritarianism）作回應，以舊有的威權元素結合其要撲擊的問題出現（Beck & Willms, 2004: 59-60）。這個困惑對於當下中國來說尤為嚴重，因為她不像已發展國家般是由第一現代性邁向第二現代性的過程中，她是在尚未建築好第一現代性時便同時在面向第二現代性問題，風險的出現消解著其工業化過程中所建立的淺層現代化積累，故此在實踐中她只能以一種與過往試錯（trial and error）不同的方式來進行，也加深了其中的複雜性與危機，在近年所出現的各種事態如食品安全、疫症防控、災後管治等，便明顯看出處理過程上所出現的問題（貝克、鄧正來、沈國麟，2010: 219-221）。

面對著這種具體的質疑，貝克也坦承中國與西方的區別是她面向的乃一種「壓縮的現代化」，既加劇了風險的可能，又沒有為制度化管理預留著時間，然而他仍然堅持其世界主義路徑是正確的（貝克、鄧正來、沈國麟，2010: 221）。貝克認為，反向的發展是因風險帶來的不確定性（知識的增長）和安全的喪失（如經濟和暴力危機），一方面削弱了國家的權力，但另一方面卻讓國家權力有凌駕民主合法性限制的可能（如頒布緊急狀態令），導致執政者誤以為風險是一可靠的盟友而非潛在的反對者（貝克、鄧正來、沈國麟，2010: 219），這在近日的新冠疫情下更觸發不少討論。<sup>8</sup>但貝克指出，當下人類面對的風險已經是超越了單一民族國家可以應付的問題，必須靠賴一種完全開放的跨界性協商作為革命性力量來治理。

就此而言，我和整個世界對中國所提出的當然是這樣一個問題，即這個強大的國家將會選擇何種模式，它將在未來扮演怎樣的角色：是新自由主義式的民族國家（neoliberal state）權威，還是一個在「亞洲聯盟」中的）世界主義政治國家（cosmopolitan form of statehood）？（貝克、鄧正來、沈國麟，2010: 226）

---

<sup>8</sup> 在 *Journal of Democracy* 31:3, 4 (Jul, Oct 2020)兩期中，學者文章包括了中國、印度、巴西和南非在疫情中出現的治理問題。

貝克固然認為後者才是一個合理的選擇，可是這既然是一個提問，自然也是期待著一個懸而未決的答案。可惜的是，貝克在未曾得到答案之前，已在 2015 年初猝然逝去。但觀乎過往幾年世界局勢的發展，我們見到的似乎是各種經濟上的保護主義和政治上的威權主義冒起；在新冠疫情肆虐下，許多地方都長時間實施緊急狀態令，引起不少政治哲學家的關注，這些現象完全與貝克的理想背道而馳。可是他要努力的顯然不僅是一種理念上的討論，而是實踐中的走向問題。在這種狀況下，難免令人感到貝克所提出的反身性現代化只是一種樂觀的理想主義，與現實的政治和經濟局勢難以配合。當然本文無意要解決貝克一生所要探究的宏大課題，但當它應用於宗教領域時，情況又會如何？是一個可行方案，抑或會反映出其風險社會理論的相同問題？

### 參、風險社會與宗教現象

針對宗教問題，上節已提及貝克撰寫了《一己的上帝》來闡述其觀點，我們在本節主要就此作來檢視並作出反思，並特別關注其中與風險社會對應的觀點。就著宗教間的衝突問題，貝克同樣認為若以民族國家為框架，我們根本無法妥善處理這業已全球化的危機。他指出許多宗教的「全球化」工作雖然是以去除種族和疆界為目標，但這種「普遍化」努力仍然是以同化他者的「傳教工作」為主導；這更讓現代人清楚看到，宗教衝突實際上是以人的「內心」為戰場的（Beck, 2010a: 164-167）。原教旨主義活動恰恰反映出這種特徵：它要求信徒全然的接納其提出的信仰綱領、預設了一位能全方位感通的上帝，甚至會倒過來妖魔化其他宗教信仰者，並且他們是以跨國族的網絡來運作的。這種全球化了的宗教衝突經驗，除了揭示出所謂的「世界宗教」原來遠非真正具普遍性外，更與我們發現（第一）現代性原來並非真正的普遍體相一致（Beck, 2010a: 170f.）。

倘是如此，怎樣才是處理宗教衝突作為風險的恰當方法？與風險社會的討論相仿，貝克提出其「宗教的世界主義」，這也是宗教學者應該關注的重點，因為他建議在風險社會中，宗教應被視為現代化過程中的一員而非被排除在外（Beck, 2010a: 190f.）。又按其世界主義構想，我們應以跨宗教寬容

（interreligious tolerance）來取代「世界宗教」的超國族寬容（transnational tolerance）。簡單來說，即我們不應視與一己宗教不同的信仰者為非信徒（non-believers），而是把他們看作在信仰宏大光譜中的其他信仰信徒（believers of other faiths）。順此，我們對他者的取態不應取決於其他異性而是相近性，藉以打破目下既存的等級架構（Beck, 2010a: 70-71, 182f.）。

無可否認，貝克的「宗教的世界主義」轉向是懷著美好意願的。對宗教學人來說，其吸引之處更是嘗試把宗教納入世界主義的反身現代性討論中。這便與貝格爾（Peter L. Berger）撤回其早年的世俗化觀點相應和（1991; 2005），又與吉登斯（Anthony Giddens）對宗教之晚期現代性見解有暗合之處，難怪他們在風險的課題下能合作研究（Beck, Giddens & Scott, 1994）。不過貝克的世界主義卻是一種實踐的指引，這種好意卻不一定為現實中的宗教信徒接受。正如貝格爾是受到宗教現況的發展而改變其早年學術觀點的，貝克的倡議在面對現實世界時又是否奏效抑或需要調節？

就著風險社會狀況，吉登斯曾提出四種理想的適應性反應：務實接受型 Ba（pragmatic acceptance）、維持樂觀型（sustained optimism）、犬儒悲觀型（cynical pessimism）和激進參與型（radical engagement）（吉登斯，2000: 118-121）。有趣的是，普沙米－恩尼斯迪（Alpha Possamai-Inesedy）於 2000 年代初在澳大利亞這高度現代化的國家作了一次調研，發現五位來自她所界定為具原教旨主義（基要主義）傾向的基督教派（五旬宗）信徒，他們的適應性反應並不能被置入吉登斯所提出的四種理想類型中。其中一位受訪者在面對風險社會的提問時如此說：

聖經告訴我們所有這一切將會更糟糕……與上帝有個人關係的人，當你有他的應許時，他會保護你。故最終這一切都不能觸碰你。故我估計這世界有愈趨失落之勢，[但]我感到被他保護著。（Possamai-Inesedy, 2002: 34）

這種說法在保守的華人基督新教中也十分普遍，普沙米－恩尼斯迪稱之為棄世的適應性反應（world-rejecting adaptive reaction）；意思是說，他們對被危機籠罩著的世界前景雖然有著悲觀的看法，可是卻因自以為與世界可切割開，故又

有著一種受保護的安全感 ( Possamai-Inesedy, 2002: 34-35 )。<sup>9</sup>普沙米—恩尼斯迪從吉登斯的理論進一步指出，這種看來跳脫的適應性反應並非無跡可尋。吉登斯早就說過，在面向風險時人會試圖維持一種本體論上的安全感 ( ontological security )，其中一種方法即基於一種延續性的秩序感，而自我身份也可從這種持續的自我敘事而獲致。受訪談者的宗教生活所展現的，通常就是這種常規模式，這便為他們創造出一些肯定性的孤島，讓他們活在其中能獲得安全感 ( Possamai-Inesedy, 2002: 35-38 )。另一點值得注意的是，五旬宗在基督宗教裏乃一新興而非傳統教派，這種有序生活若出於其中，通常並非由親族或傳統承繼而來，而是由個別信徒傳遞著。這些在社會中一個個獨立存在著的現代信徒，我們不能說他們完全缺乏反身性思考，但他們所擁抱的棄世式思維，卻猶如吉登斯所定義的專家系統，在面對風險社會的不確定性時提供了防禦機制，因而能在自我裏頭產生出安全感 ( Possamai-Inesedy, 2002: 37-38; Giddens, 1990: 112-114; Giddens, 1991: 32-34 )。

在敘述了以上具原教旨主義傾向的現代宗教型態後，我們應該追問：貝克倡議的「宗教的世界主義」在面向風險社會時是否真的是最好的選擇？當然，一個方案孰好孰壞往往在乎評判者的標準，但至少在當下一個高度現代化的國家中，我們發現原教旨主義式宗教可以是現實中一個不少人的選擇，<sup>10</sup>並且其表現能符合當前風險理論的需求。若對照上一節有關威權主義的討論，便令貝克的理論和實踐建議——世界主義的轉向——更顯張力。在宗教領域裏，按照貝克的定義，原教旨主義要求信徒全然的接納其提出的信仰綱領、預設一位能全方位感通的上帝，看來正是政治領域裏威權主義的一個反照。事實上包曼 ( Zygmunt Bauman ) 早就因著風險問題指稱：

在一個所有生命方式都被容許，但沒有一樣是安全的世界裏，他們必須集合足夠的勇氣去告知那些渴望聆聽怎樣抉擇的人，這些決定可帶

<sup>9</sup> 另可參 Arbuckle, 2016。

<sup>10</sup> 從 Australian Human Rights Commission 在 2011 年所出版的 *Freedom of religion and belief in 21st century Australia* 報告 ([https://humanrights.gov.au/sites/default/files/content/frb/Report\\_2011.pdf](https://humanrights.gov.au/sites/default/files/content/frb/Report_2011.pdf); accessed on 16 Feb 2021) 中，第 15、17、20 頁看來，五旬宗的增長於過往大半世紀在澳洲有明顯優勢。

來安全並在一切相關的情況中能夠站穩。從此看來，宗教原教旨主義屬於極權主義或原始極權主義的一個更大家族，它是為那些認為個體自由過盛和不能承擔者而提供的。（Bauman, 1998: 74）

因此這類信徒寧可參與於一些要求嚴謹生活模式的教派中，以換取一種更具穩定結構的生活和世界觀，我們也不能否認這也可算為一種適應性反應。在當下的現代風險籠罩下，過去半世紀以來各種宗教的原教旨教派在人數上正有上升之勢（Emerson & Hartman, 2006: 127-144），這是否反映出貝克的應對倡議有其問題而需要調節？又或至少要思考，為何這種理論上的倡議在實踐中不具很大的吸引力？從另一方面看，倘若在宗教領域真的也反映出如政治和經濟領域裏的威權問題，那麼宗教學上的討論是否可能有助於建設更好的風險社會理論，以至具反身性的第二現代性討論？

#### 肆、現代風險問題的宗教性

在比較了貝克風險社會理論的兩個維度——政治和宗教——以後，我們發現其世界主義轉向的主張在兩個維度裏反映出結構上的一些對應性，但也包括了相似的困難，因此在本節我們將試圖從宗教學作進一步推展，以找出處理問題的可能途徑，並準備回饋由風險社會引導出之第二現代性討論。在不確定性中提供肯定性孤島的原教旨主義教派，明顯地在現實中提供了一個針對性的方案，在基督宗教裏又往往是以新興而非傳統教派的形式出現，這便在貝克倡議之宗教世界主義轉向以外提供了另一選擇，並且它已然成為了一個現實選項而非僅為理論構想。再者，正如鄧正來的回應指出，貝克只是為新情勢提供了審議民主的舊答案，而貝克又以為第一現代性在風險社會的催逼下應可發展成第二現代性，這便令人懷疑其倡議會是否僅是舊有之啟蒙神話的一種延伸。可是在新興的原教旨主義教派出現後，看來現實中不少人投向了這種新形式產品。在一個把宗教也視為消費品的世代中，貝克的倡議似乎不易推行。

針對這種不確定性中的抉擇，齊澤克（Slavoj Žižek）一針見血地指出了風險社會理論的終極問題所在：即在知識與抉擇之間存在著的鴻溝。沒有人能真正了解在風險抉擇以後的（全球）效應，但我們卻在沒有充份處境知識的情

況下被迫要作出抉擇，這必然會帶來巨大的焦慮。然而仍然生活在傳統現代性範式中的個體，通常會渴望能找到一些能保證我們抉擇得宜的組織或群體，如一些科學社群、倫理委員會、政府部門等，總之就是一些「巨大的他者」(big Other)。但若這個「巨大的他者」根本並不存在，則必然會帶來倫理和政治上的後果，尤其風險社會又催迫我們要修訂現代性的想像(社會結構)。在風險和不確定性的陰霾下，一些本是具體的社會、經濟、政治性問題根源便很容易被混淆以至掩蓋(Žižek, 1998: 150-153)。由此看來，政治上的威權主義和宗教上的原教旨主義之興起，便是在「巨大的他者」缺席下的方便填補，成為許多人的靠倚，但也必然會帶來極權主義的困擾。

順著齊澤克的批判，我們更清晰地看出貝克形式之風險社會理論可能衍生的問題，但任何針對現實的倡議方案也可能存在著問題，在對其批判過後卻不等同於把原來的風險問題解決了，甚至可能只是把原來的問題轉移了。可是風險理論之所以興起以至蓬勃，正正是因為風險以至危機是真實的，即使倡議的解決方案被否棄掉，我們仍是要面對現實的問題。在宗教衝突上，若選取原教旨主義為方案，便恰恰應對了貝克書名所指示的困難：各人只在建構一己的上帝。問題不單沒有解決而僅只在劃定的孤島上加以懸擱，一旦孤島的界限給被打破，更可能產生極端的反應，也就是現實中的宗教和文化衝突：被壓逼的一方以暴力的手段起來反擊，在多元選擇中爭取話語權乃至領導權。這種原始的競逐就如同把韋伯(Max Weber)的價值多神(polytheism of values)現代現象推向實踐的極端(Friedland, 2013: 15-24)。順著其現代性構想作演繹，這好像是上帝觀在現代性變遷中的一再轉化：由路德(Martin Luther)尋索的恩慈上帝演變成改革宗，尤其是清教徒的天命操控者，在風險社會下再轉化為心靈孤島中的全能極權主宰。倘若如韋伯所說，清教徒的上帝觀轉化是為要針對基督教義裏預定和得救的不確定性，去除信徒心裏的焦慮不安，那麼現代原教旨主義信徒所作的豈非也在延續著這種心理機制，甚或是啟蒙現代性的確定性神話？

在這個與宗教相關的課題上，宗教研究以至神學便可能有所參與和貢獻。從教義史的角度，始於路德對稱義的探索，已帶有歐洲中世紀晚期以降，以上帝為中心轉向以人為探究主體的意涵。清教徒對預定和得救的肯定性要求，更是這種主體性轉向的進一步推演。故此，當世俗化過程繼續發展下來，建制宗

教在社會中影響力日趨下降，神聖維度在現代性中遭懸擱便自然不過了。一如在一般現代性的討論中所指出，自笛卡爾（René Descartes）和相關的啟蒙思想家以降，這種主體性範式取代了過往以上帝為中心的思考範式，成為了認知確定性的基礎。可是在風險社會中，備受衝擊的正是這種確定性，並帶來了焦慮與不安。因此在「巨大的他者」缺席下，被懸擱已久之宗教和上帝被重召回來便自然不過了。但對許多宗教徒來說，這種被重召回來的宗教和上帝是具原教旨主義色彩的，似乎有從現代性撤退之勢。可是從另一角度看，宗教和上帝是「被重召回來」的而非行事的主體，那主動者就是備受不確定性焦慮困擾的現代人，這便仍然是在延續著以人類為中心的現代範式思考，甚或有可能是人在風險中欲以上帝之名掩飾行事的作為，正如齊澤克在其批判中所指出的。如此一來，更細緻地去處理這箇中微妙的轉化，在風險社會課題下是關鍵的。格雷格森（Niels Henrik Gregersen）曾就此作了一個頗精巧的分析：在過往，危機（danger）的對立面固然是安全，但在當下的經驗中風險既不可能完全被消除，安全這選項便不存在，我們所能作的便是在危機下作出冒險（venture），即在不能完全確定的情況下向前邁進。因此：

風險 = 危機 + 冒險（Gregersen, 2003: 358）

當人意識到絕對的安全並不存在，這也意味著一個可計算和確定的未來必然落空，上帝便成為了拉納（Karl Rahner）所說的，那個不能計算和不可操控的空間，但也是希望的來源（Gregersen, 2003: 360; 引用了 Rahner, 1975: 235）。

從這觀點看，原教旨主義的處方就是在風險無法被消除的情況下，給信徒所作的冒險賦與確定性，但這原是上帝那不能計算和不可操控的空間。在現實中風險既是無法消除的，那麼他們所應許的確定性便顯然不可能呈現在現實的層面上。換句話說，這等同於把信徒隔絕於「外在」的真實，置於一個安全的虛擬孤島中，所帶來的其實是與真實世界的隔離，或可說是把世界碎片化，但這種虛擬世界的希望卻是以上帝之名來操作的。如此一來，一旦原教旨主義信徒的確定性選項被質疑，便等於其所信仰之上帝被挑戰甚或褻瀆，一種更趨於割離現實的態度是可以預期的。激進者甚或會如古代人處理異端一樣，以神聖之名設法把異見者消滅；但若在現實中他們本已勢孤力弱，便可能會以極端方

法帶來共同毀滅的危機，因他們已認定了一個虛擬的未來世界作最後保障。

然而值得注意的是，這種「宗教」極端運作可能與過往的現代性思考為一丘之貉。洛維特（Karl Löwith）早在 1950 年代於其力作《世界歷史與救贖歷史》中指出，現代進步觀是沿襲自一種歷史神學，它把「外在」的神力干預轉化為「內在」的人力奮鬥，因此是「不正當」的（洛維特，1997）。布魯門貝格（Hans Blumenberg）則提出反議，認為現代進步觀正是人要「自我肯定」（Selbstbehauptung）的方式（Blumenberg, 1983），故這便跟盧克曼（Thomas T. Luckmann）提出之「內在世俗化」（inner secularization）想法有異曲同工之妙（盧克曼，1995）。如此看來，建制宗教在現代社會中的確是衰落了，但它的相關社會功能並不會隨之而消失，只是在現代社會結構分化過程中交付了其他範疇來運作（林子淳，2014：77-106）。進步觀在這過程中便為現代人提供了冒險奮進的希望，只是它不再以上帝或宗教之名來運作，甚或要把上帝或宗教驅除於現代社會以外。然而在過往世界上多次戰爭和人道危機的陰影下，到底進步觀的理據何在？這豈非正是近代學人紛紛把以往啟蒙的線性發展思維看成是神話的原因？

尤有甚者，在各種當前危機的陰霾下，不確定性的突出正好給過往的樂觀現代性設想當頭棒喝，而帶有原教旨主義傾向的新興教派更看似提供了替代傳統宗教功能的一個選項，雖然極端者的破綻是不難戳穿的。然而，若從經濟上的進化博奕理論來理解（Weibull, 1995），這或許是社會「進化」過程中的一個合理過渡環節，因在風險的真實中，已沒有由人類入世的努力來肯定「得救」或「進化」的選項，卻興起了一種「棄世的適應性反應」可供選擇，只是大部分人不會走向共同毀滅之途而已。再者，「棄世」既是一種「適應性」反應，也如上略及，是一種對現代性的反動以至逆向運動。它在博奕過程中可能並非最佳選項，但在危機的不確定性之下，在一些人看來要比起現代性進步觀更有吸引力。而且這種現象不獨在宗教領域出現，種種威權主義和保護主義也出現於政治和經濟領域，其中要處理的危機問題其實並沒解決，甚或因著更多競爭對手的出現比以前更加急迫。從政治、經濟和宗教現象上的相似性看來，我們從宗教學來檢視現代性的問題便更有根據了。

## 伍、希望與基督教神學的回應

從當下現實來說，宗教為現代社會可能帶來的最迫切的危機固然是暴力襲擊，而這又經常讓人關聯至原教旨主義信徒的極端行動，雖然背後原因其實相當複雜。但無論如何，一般的解決方法就是要處理由衝突帶來的不穩定性；倒過來說，即要求個人與社會上的其他宗教信仰者和平共處。如此看來，貝克所提出的宗教世界主義並非沒有道理，只是他建議（原教旨主義）信徒要以和平來取代真理的追尋，他們會如此選擇嗎？尤其這並非在一個理想或真空中的社會，而是因已滲透了權力壓迫的狀況，才會產生衝突和激進反應的社會。再者，和平與真理是非此即彼的選項嗎？不同宗教的真理宣稱能否相容從來不是一個簡單的哲理問題。如果以為只有一種出路而且只有一己把握了最終真實，除了是原教旨主義者的想像外，如上所述，是否也是第一現代性的夢魘？如此，解決之道首先可能是對這種奠基性「啟蒙」思考的批判，而非放棄對真理的追尋，以致能釋放出空間讓不同政治／經濟／宗教等意見作平等交流。這種討論在哲學和宗教學上已出現多時，我們不擬在此重複；要針對的反倒是在實際生活中，不少威權主義和原教旨主義者已在磨拳擦掌準備交鋒，我們在共同毀滅的陰霾下如何進行勸說？

現代基督教神學家在過去大半世紀以來曾作了不少努力，我們在這裏不可能一一作出回顧和分析，但從幾個簡單例子可看出想法上的一些趨勢。蒂利希（Paul Tillich）早在東西方冷戰時代指出，不要讓科學成為人類盲目信奉的對象，因為它在軍備競賽中已化身成毀滅世界的力量；而且，人始終不是上帝，卻在這種景況中自以為有著與上帝一樣可以控制一切的能力，而招至自毀的危機。不過蒂利希認為先知之靈從未在大地上消失，人也不應該絕望，反而要肯定拯救的可能性，故便要去掉今天我們所見、極端分子的那種憤世嫉俗的態度（蒂利希，1999）。莫爾特曼（Jürgen Moltmann）就著軍事對抗的說法則更加直接：他認為國族與教派間以大殺傷力武器來互相震懾並不可能帶來和平，我們必須以肯定生命的態度來對抗由衝突帶來的恐懼與威脅。換言之，即我們首先要肯定生命，它是需要參與和滿足的，因此一種社群團結和互助精神便是必須（Moltmann, 2015）。但如上所說，這種團結式和平並非在真空中發生，而是

需由現實中已生衝突的社群間來締結，故沃弗（Miroslav Volf）就著盧旺達（Rwanda）在種族衝突後的和解建議便值得參考。他認為若要異見者以至仇敵間彼此寬恕與擁抱，則我們必須以愛來包容正義，並向對方發出和好的信息。不過他也明白即便擁有權力的一方能如此作，對手是否會作出積極回應也無法保證，而且，在實踐中更存在著多元結果的可能性（Volf, 1999）。總括來說，背後的大道理是顯而易見的：即我們必須放棄以毀滅甚或恫嚇對手為目的策略，反倒應要積極建立和平，締結社群間的團結，肯定生命的價值。可是我們也要明白，縱使某一方或多方擁有良好意願，在現實中卻並不保證一定能成功，否則近年頻生的恐怖攻擊也不會發生了。

如此一來，這一切的籌算有什麼作用呢？正如我們在上一節所指出，安全這一選項在當代社會已然不復存在，我們現在只能在危機可能出現的情況下去冒險，這也是風險的恆常現。那麼，基督宗教神學可以作出什麼貢獻議呢？希望固然是人類相對於當下更美好事物的期待，但如以上所說，未來在風險社會中是超越一般計算範疇的，如此說來，似乎為希望帶來了不穩定性甚至蒙上陰影。但有趣的是，在基督宗教裏上帝是那位成為人並進入世界裏的上帝，這便等同於說，上帝親自參與了人類社會中的風險，與人類一起經歷這種具不穩定性的掙扎（Gregersen, 2003: 369f.）。如此一來，基督宗教在面對風險社會的焦慮挑戰時，並非只是被動乃至是消極地去承受風險所帶來的一切，而是要如上帝一樣主動去參與世界，以愛去轉化不安的生命，並相信即使過程中不一定盡如人意，但由上帝所代表的愛與正義不會在結局中失敗。這種積極取態便與基要主要者（基督教原教旨主義）的棄世態度相反：因他們所設定的是一位否棄世界的神祇，在功能上符合他們對「安全」的需求，卻與其信仰傳統背道而馳。可是，以上所說的信仰期待也明顯超越了人類當下的計算，似乎與貝克的世界主義一樣帶有樂觀性；然而，這種希冀在基督宗教看來是必須的，因為這種信仰預設或相信上帝的心意就是要成就共同的美善，並且邀請人類與他一起參與這場冒險之旅，成就他對人與世界的救贖。這也是現代神學針對風險社會的可能回應，但它並不會以為當下過程必然一帆風順。既是如此，人便必須主動與脆弱的他者連結，把這種希望的信念傳遞，猶如貝克所希冀的宗教世界主義一樣。

當然，在一個多元宗教的風險社會裏，我們不可能天真地以為所有人都會

作出相似的回應而和平共處。正如以上分析所指出，冒險在此時此地是無可避免的，這也正是信仰作為信仰的本質—它不可能完全由理性所證成，因此它只能在危機面前踏上冒險之旅。然而從理性上來說，宗教所能提出的也應只是一種應然上的勸說，而非實然上必定無誤的計劃。從這個角度來反觀貝克所提出的世界主義論點是有意義的，即是說它最多只能是一種在危機陰霾下的積極獻議，否則這便只會是帶有奠基主義，啟蒙現代性樂觀的線性延伸，而容易導致欠缺反身性思考，甚或造成理論上的自相矛盾。故此，在政治上出現威權主義，在宗教上原教旨主義問題也浮現，它們所造成的危機皆是真實的。並且，我們也應當承認它們都不可能完全被消除，否則它本身也會成為另一種原教旨主義思想。但是，存在著一種不確定性卻正反映出風險社會理論的特質。如此一來，我們或許要承認，一切嘗試為現實風險世界給與希望的獻議，倘若它不欲成為另一種啟蒙現代性的樂觀主義延伸，認為現代性必然會反身地前進，便也必然帶有一定的假說甚或宗教性質，而此卻與風險社會的本質相符，以致能幫助我們以合宜的態度向前冒險挺進。

## 陸、結語

在本文開始的時候我們指出，基於風險社會的特性，原本被排除於現代性之外的宗教會被重召回來成為討論元素，甚或反映出現代性的討論本就帶有宗教性，在以上的分析中我們已很大程度上完成了這論證目標。但在行文接近尾聲的此時，順著本文的思路，我們更應進一步去推想：在風險社會中，宗教真的應「被納入」現代性進程中討論嗎？即使可行，這種操作是在體現著哪一個主體的願望？這是否又在延續著現代主體性的操控欲望？這是我們在討論和實踐中不得不一再反思的問題。再者，既然我們已肯定風險是不能被消除的，如何能與其共存才是合宜的做法。故此，不同的和平合作獻議才會被提出來，譬如漢斯·昆（Hans Küng）的全球倫理（2001），也可說是應和著貝克的世界主義轉向的一個積極方案。不過在分析過後我們必須明白，所有這類想像只能是一種勸說而非政治或經濟權力的運作，否則又會化成現代操控性欲望的體現。這一切都在在反映出現代性中帶有可招致自我毀滅的基因。然而自我修正

並非不可能，但這種對未來的期盼本就帶有宗教性，它猶如信仰一樣只能以應然的勸說而非權力促成，因為人始終並非是能全然操控一切的上帝。如此一來，宗教學以至基督教神學在風險社會裏的參與，是正面並可能作出貢獻的。

# 輔仁 宗教研究

## 參考文獻

- 吉登斯（2000）。《現代性的後果》。田禾譯。南京：譯林。
- 貝克（2004）。《風險社會》。何博聞譯。南京：譯林。
- 貝克、鄧正來、沈國麟（2010）。〈風險社會與中國——與德國社會學家烏爾里希·貝克對話〉。《社會學研究》，2010年第5期：頁208-231。
- 貝格爾（1991）。《神聖的帷幕：宗教社會學理論之要素》。高師寧譯。上海：人民。
- 伯格等（2005）。《世界的非世俗化：復興的宗教及全球政治》。李駿康譯。上海：人民。
- 林子淳（2014）。〈神義的忿怒抑人義的激情：從洛維特—布魯門貝格論爭到古今靈知論糾紛〉，《道風》第40期：頁77-106。
- 周桂田、徐健銘（2016）。〈進擊的世界風險社會挑戰——紀念貝克逝世一周年〉，《二十一世紀雙月刊》，第154期（4月號）：頁13-29。
- 洛維特（1997）。《世界歷史與救贖歷史》。李秋零、田薇譯。香港：漢語基督教文化研究所。
- 蒂利希（1999）。〈根基的動搖〉，何光滬選編，《蒂利希選集（上）》。上海：三聯：頁555-562。
- 漢斯·昆（2001）。《世界倫理新探》。張慶熊譯。香港：道風書社。
- 盧克曼（1995）。《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。
- Arbuckle, Gerald A. (2016). Fundamentalism: An Enemy of the Common Good. *Journal of the Catholic Health Association of the United States* Nov-Dec 2016; <https://www.chausa.org/publications/health-progress/article/november-december-2016/fundamentalism-an-enemy-of-the-common-good> (accessed on 2 Dec 2020).
- Bauman, Zygmunt (1998). Postmodern Religion? In Paul Heelas et al (eds.), *Religion, Modernity and Postmodernity* (pp. 55-78). Oxford: Blackwell.
- Australian Human Rights Commission (2011). *Freedom of religion and belief in 21st*

century

Australia.

[https://humanrights.gov.au/sites/default/files/content/frb/Report\\_2011.pdf](https://humanrights.gov.au/sites/default/files/content/frb/Report_2011.pdf);

accessed on 16 Feb 2021.

- Beck, Ulrich (1999). *World at Risk*. Ciaran Cronin trans. Cambridge: Polity.
- Beck, Ulrich (2006). *The Cosmopolitan Vision*. Ciaran Cronin trans. Cambridge & Malden: Polity.
- Beck, Ulrich (2007). *Weltrisikogesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2010a). *A God of One's Own: Religion's Capacity for Peace and Potential for Violence*. Rodney Livingstone trans. Cambridge: Polity. (translation of *Der eigene Gott*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 2008.)
- Beck, Ulrich (2010b). Climate for Change, or How to Create a Green Modernity? *Theory, Culture & Society* 27(2-3): 254-266.
- Beck, Ulrich, Anthony Giddens & Lash Scott (1994). *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.
- Beck, Ulrich & Christoph Lau (2005). Second Modernity as a Research Agenda: Theoretical and Empirical Explorations in the 'Meta-change' of Modern Society. *British Journal of Sociology* 65(4): 525-557.
- Beck, Ulrich & Johannes Willms (2004). *Conversations with Ulrich Beck*. Michael Pollak trans. Cambridge: Polity.
- Blumenberg, Hans (1983). *The Legitimacy of the Modern Age*. Robert M. Wallace trans. Cambridge, Mass.: MIT Press.
- Emerson, Michael O. & David Hartman (2006). The Rise of Religious Fundamentalism. *Annual Review of Sociology* 32: pp. 127-144.
- Friedland, Roger (2013). The Gods of Institutional Life: Weber's Value Spheres and the Practice of Polytheism. *Critical Research on Religion* 1 (1) : 15-24.
- Giddens, Anthony (1991). *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity.
- Gregersen, Niels Henrik (2003). Risk and Religion: Toward a Theology of Risk Taking. *Zygon* 38(2): pp. 355-376.

- Moltmann, Jürgen (2015). A Culture of Life in the Dangers of This Time. In Jürgen Moltmann, Timothy R. Eberhard & Matthew W. Charlton (eds.), *The Economy of Salvation* (pp. 156-166). Eugene: Wipf & Stock.
- Mythen, Gabe (2013). Ulrich Beck, Cosmopolitanism and the Individualization of Religion. *Theory, Culture & Society* 30(3): pp. 114-127.
- Possamai-Inesedy, Alpha (2002). Beck's Risk Society and Giddens' Search for Ontological Security: A Comparative Analysis Between the Anthroposophical Society and the Assemblies of God. *Australian Religion Studies Review* 15(1): pp. 27-43.
- Rahner, Karl (1975). On the Theology of Hope. In Gerald McCool (ed.), *A Rahner Reader* (pp. 224-238). London: Darton, Longman & Todd.
- Volf, Miroslav (1999). The Social Meaning of Reconciliation. *Transformation* 16:1 pp. 7-12.
- Weibull, Jörgen W. (1995). *Evolutionary Game Theory*. Cambridge & London: MIT Press.
- Žižek, Slavoj (1998). Risk Society and its Discontents. *Historical Materialism* 2(1): 143-164.

輔仁  
宗教研究

## **Hope in Risk: A Response from Religious Studies to the Theory of Risk Society**

**Jason Lam**

**Senior Lecturer, Melbourne School of Theology, Senior Research Fellow,  
Australian College of Theology**

### **Abstract**

In conventional discussions of modernity, religion is often sidelined if not expelled. But since the emergence of the concept of the risk society and contemporary cultural-religious conflicts, religion has been recalled and become a focus in academic discourse. Thus in this essay Ulrich Beck's theory of the risk society is examined and special attention is paid to the concept of cosmopolitanism and its corresponding religious dimension. The problems of new authoritarianism and religious fundamentalism are explored as threats in reality to reflexive modernity. We find that hope is often sought for as a solution in such a risk society but it always carries a religious nature. If the risk society requires such a kind of hope, then modernity can be treated as an issue deeply related to human religiosity. We illustrate this with the example of contemporary Christianity. In this light the solution of the second or reflexive modernity cannot merely be taken as a theoretical deduction but as persuasive discourse which in reality carries a religious character. And religious studies and theology may contribute to the discussion.

**Keywords:** Risk Society, Modernity, Religion, Hope, Ulrich Beck

輔仁  
宗教研究