

基督教与西方和中国的现代性

张 秀 华^{1,2}

(1. 中国政法大学 马克思主义学院, 北京 100088; 2. 北京师范大学 政治学与国际关系学院, 北京 102249)

摘 要: 基督教在西方现代性形成和演进过程中作为温床和助推器, 发挥着重要的社会功能。基督教进入中国以及基督教的本土化过程, 恰恰就是中国的现代性形成与展开过程。在中国的第二次启蒙或现代性重构进程中, 基督教在以本土化寻求生存和发展的同时, 还应立足于自身的核心功能, 在协调好科学与宗教的关系, 在抑制工具理性和张扬价值理性尤其是在确立人的主体人格、塑造人文精神等方面有所作为, 特别是作为他者在与当代中国主流意识形态的对话中开辟新的话语和思想空间, 为进一步参与中国现代性架构发挥积极作用。

关键词: 现代性; 基督教; 西方现代性; 中国现代性

中图分类号: B0 **文献标志码:** A **文章编号:** 1002-462X(2008)01-0035-06

一、现代性及其本质特征

据有的学者统计, 迄今为止, 对于现代性的定义多达137种。这里无法也无须对它们作一一考证, 我们仅从以下几个基本视角的描述, 来洞悉现代性的本质特征。

从美学视角看, 现代性最早被波德莱尔定义为: “过渡、短暂、偶然; 它是艺术的一半, 而另一半则是永恒与不变。”^[1] 这种现代性突出表现在对时尚美的确认中。正如汉斯·罗波特·尧斯所看到的: 在波德莱尔的现代性意识中, 时尚展示了他所称的美的双重本质, 而真正的艺术, 在当时也罢, 在当下也罢, 不可能脱离一种“倏忽即逝、难以捕捉的元素, 因为这种元素是审美转化发生的媒介”。如果这种元素缺失了, 艺术作品就会跌进空洞之美的深渊里……同时也证实了波德莱尔美学中反柏拉图的冲力, 给作为当下现代性特征的美学经验和新的艺术经典铺平了道路^{[2] 161-162}。正是对时尚、新的追求以及对传统“决裂的传统”, 使美学领域的现代性呈现出“五个悖论”: 新之迷信、未来教、理论癖、对大众文化的呼唤和否定的激情^{[3] 5}。

从社会学视角看, 在吉登斯那里, 现代性作为一种社会规划“指社会生活或组织模式, 大约17世纪出现在欧洲, 并且在后来的岁月里, 程度不同地在世界范围内产生

着影响”; “在外延方面, 它们确立了跨越全球的联系方式; 在内涵方面, 它们正在改变我们日常生活中最熟悉的和最带个人色彩的领域”^[4]。韦伯认为, 所谓的现代性是一个不断分化的历史进程。在世俗和宗教事物被加以分化之后, 社会的与文化的事物也逐渐分离开来, 表现为经济、政治、审美、性爱、知识等诸多价值领域的分化。“也就是说, 现代文化在现代性的展开过程中逐渐获得了自身的合法化和自主性, 成为自身独立价值和根据的领域, 进而摆脱了宗教一形而上学世界观的束缚”^{[2] 14}。沿着韦伯的思路, 哈贝马斯阐释道: 韦伯认为文化的现代性被分离成三个自律的领域——科学、道德和艺术。它们之所以被分化是由于宗教和形而上学世界观的瓦解。因此, 真理性、规范性的正义、本真性和美被当做知识问题、公正性和道德问题或趣味问题加以把握。随着科学话语、道德理论和法学以及艺术的生产和批评渐次被体制化, 文化结构彰显出三个层面, 即认知—工具理性结构、道德—实践理性结构、审美—表现理性结构。而上述每个领域都处于专家的控制之下, 以至于导致专家文化与公众文化之间出现鸿沟^{[2] 142-143}。进而, 哈贝马斯“把审美现代性作为现代社会主体摆脱现代化进程中日益受制于工具理性支配解放之途”^{[2] 15}。齐格蒙特·鲍曼区分了两种现代性: 一种是“固态(solid)状态下的现代性, 它的一个非常突出的特征是这样一种‘最终状态’——它是当前秩序建设要尽力达到的一个最终的顶点, 而且在这一状态下它就会停止下来——的先验的、假定的(a priori)直观化, 它假定这是一种‘稳定的经济’、‘完全平衡的系统’、‘正义社会的状态’, 或者是一套‘理性法律和伦理道德’的规则。”而另一种“流动的现代性却按照股票市场或金融市场的模式来解放变革的力量: 它让它们去‘发现它们自己的基准’, 然

收稿日期: 2007-11-02

基金项目: 中国政法大学人文社会科学研究课题项目
“工程哲学前沿问题研究”; 国家博士后科学基金资助项目

作者简介: 张秀华(1963-), 女, 黑龙江依安人, 博士后研究人员, 从事科学技术哲学、工程哲学和马克思主义哲学研究。

后去寻找更好的或更为合适的基准——现在的任何基准和规定的临时性基准,都不会被看成是最终的和不可变更的基准”^[5]。

从哲学视角看,现代性表现为笛卡尔以来的从本体论向认识论转向所确立的主体性哲学、反思哲学、理性哲学和意识哲学。它经笛卡尔的理性反思、洛克的经验反思、莱布尼茨的逻辑反思、康德的先验反思、费希特的自我反思,到黑格尔的绝对的思辨反思,最终确立起能够自由反思的理性主义的主体性原则。用黑格尔的话说,说到底,现代世界的原则就是主体性的自由。黑格尔的主体性原则包含了“个人(体)主义”、“批判的权利”、“行为自由”,以及“唯心主义哲学自身”,因为,哲学把握自我意识的理念是现代的事业^{[2]17}。这种具有现代性特征的哲学试图为人类的其他意识形式如科学、宗教、道德、艺术、法律、政治等提供深层基础与合法性辩护。正因如此,后现代主义哲学家利奥塔把哲学家视野中的现代性概括为:个人主体、民族国家和宏大叙事。哈贝马斯则把现代性精当地描述为:“由启蒙哲学家们在18世纪精心阐述的现代性规划,是一种遵循其内在逻辑坚持发展客观的科学、普遍的道德和法律与自主的艺术的努力。同时,这个规划旨在把每个领域的认知潜能解放出来,使之从令人费解的宗教形式中摆脱出来。”^{[2]143}针对来自后现代思潮对现代性的批判与解构,哈贝马斯指出现代性是一项未完成的启蒙规划。实际上,后现代哲学对近代哲学和现代哲学传统的反思与批判,恰恰是现代性在哲学领域的继续和展开。

从心理学视角看,现代性表现为现代化历史进程中,人们所遭遇的确定性承诺下的不确定性和流动性处境与体验。用周宪的话说,现代性不仅是再现了一个客观的历史巨变,而且也是无数“必须绝对地现代”的男男女女对这一巨变的特定体验。这是一种对时间与空间、自我与他人、生活的可能性与危难的体验。恰如鲍曼所言:成为现代的就是发现我们自己身处这样的境况中,它允许我们自己和这个世界去经历冒险、强大、欢乐、成长和变化,但同时又可能摧毁我们所拥有、所知道和所是的一切。因为现代性赋予人们改变世界的力量的同时也在改变着人本身^{[3]3}。

以上视角所勾勒的不同侧面的现代性面孔,向我们展现了现代性的本质特征,就是历史向世界历史转变的过程中,历史主体在现实的历史实践和生活境遇中,在观念层面的普遍性与差异性、先进(善)与落后(恶),即自我意识反思历程的解构与建构、理性与非理性;在制度层面表现的秩序与混乱、规训与反抗;在文化层面的分化与整合、确定性与流动性;在生活世界的控制与解放等一系列矛盾与冲突所成就的历史辩证法。简言之,它是生活在现代社会的人们在生活世界并以自己的生存活动——社会的工程而展开着的实践辩证法,及其所伴随的集中于理想与现实、应然与实然的丰富矛盾性。

正如鲍曼所揭示的:现代性,无论是文化的规划还是

社会的规划,就其本质而言,实际上是在追求一种统一、一致、绝对和确定性。一言以蔽之,现代性就是对一种秩序的追求,它排斥混乱、差异和矛盾。但鲍曼发现,现代性对秩序的追求,又必然带来一种秩序和混乱的辩证法:秩序对混乱既排斥又依赖。因为,秩序是人为的设计、操作和控制,必然带来相反的倾向——对自然的非人为方面的关注;秩序是暴力和不宽容,必然导致对这一倾向的反抗。因此,现代性的内在矛盾,就是现代存在(即社会生活形式)和现代文化(在相当程度上反映为现代主义运动)之间复杂多变的冲突与对抗,这恰恰是现代性自身的张力所在,这种不和谐也就是现代性所要求的“和谐”^{[2]10}。

对现代性的理解,需要特别强调的是:第一,现代性的前提是资产阶级工业革命所开创的世界市场,以及随着生产力与交往形式的矛盾运动所导致的“分散的世界史”与“统一的世界史”的分化,即马克思所说的“历史向世界历史的转变”。没有这种转变就没有追求普遍性的现代性。第二,现代性是随着现代化运动而展开的。它首先发生在西方,西方的现代性是原生态的现代性,而非西方的现代性是次生的后发的现代性。由于各民族国家的文化差异,在现代化的世界历史命运中,在追随现代性的普遍性的同时,又形成了各具特色的多元的现代性,如日本的现代性、俄国的现代性、中国的现代性等。第三,任何一个民族国家的现代性展开和形成过程,都受制于作为总体的世界历史现代性的阶段性。就是说,世界历史的现代性对民族国家进入世界历史运动的进程起着拉动和框架作用,而表现为文化的世界历史性的普遍现代性与地方、民族特殊现代性之间所呈现的张力。这种张力本身内在于现代性的辩证本性之中。第四,无论那种现代性都与基督教所支撑的原生的现代性有着无法割裂的关联。

二、基督教与西方现代性

从现代性的源头来看,基督教世界所发生的宗教改革,与近代科学革命、工业革命以及文艺复兴、启蒙运动等事件都成为西方现代性得以发生的温床和助推器。况且,开始于16世纪的宗教改革,本身就表现为与传统断裂的宗教现代性。因此,我们也可以把基督教作为西方现代性的始作俑者之一。这主要表现在基督教在西方现代化进程中的自我演进及其所发挥的社会功能上。

进入现代社会(中国语境下的近代社会),现代性的一个基本特征就是社会分化的加剧与社会秩序的重组。可以说,社会结构的分化或“制度分割”(卢曼语)是现代性社会演化的重要标志,也是现代性社会实在的基本结构,它表明社会各个领域的自主性,其重要性与韦伯的合理化概念相当^{[6]247}。而在这一过程中,基督教在前现代社会中那样一种政教一体以及无所不在的社会功能,如政治、经济、教育、道德等领域中的整合社会的显著作用发生改变,表现为宗教的世俗化,即宗教与政治、经济、教育和道德等的制度性分化。也就是说,在现代社会的制度分化过

程中, 教会对教育、文化知识、日常生活伦理 (包括婚姻、性道德) 的治权都转让给了专门的世俗机构^{[6] 468}。这种宗教功能的分化被帕森斯描述为: 它失去了宗教统一的基本合法性, 甚至在政治上有组织的社会内也是如此。宗教多元权利和世俗取向 (不过, 除了在有限的范围内, 不必与宗教冲突的) 权利是美国社会的基本的制度化权利。有组织的宗教已失去了要求国家通过强行实施一致来支持, 或者甚至通过为唯一的国教或任何宗教团体征税取得资助的权利。它失去了控制教育过程主要方面的权利, 特别是在哲学方面的。它失去了有效限定私人道德某些重要问题的权利, 在婚姻和家庭关系方面尤其这样^{[6] 253}。

而在鲍曼看来, 在古代社会, 宗教功能锚定在宇宙释义、政治和道德的功能上, 因而是多重功能的基设 (multifunktionale Einrichtung)。在现代化过程中, 这些功能都从宗教分化出去了: 在中世纪末期, 宇宙释义功能被天文学取代, 18 世纪, 宗教的道德功能被功利主义或理性主义的世俗伦理取代, 19 世纪, 宗教的政治功能被实证法学取代^{[6] 472}。

宗教的世俗化, 也体现于知识文化系统自主性的确立: 在前现代社会中, 无论宇宙的知识 (自然知识) 还是社会知识, 都是与某种宗教信仰叠合的; 世俗化因此意味着无超自然的原则可以为自然知识和社会知识提供基础。科学理论被应用到人类社会——政治行为的领域, 法律的实证化使许多过去由宗教来评价的“德行”中立化, 人文科学 (哲学、历史学、语文学) 的扩展, 使宗教知识的有效范围日益缩小^{[6] 476}。对此, 往往容易引出一个不恰当的看法: 随着基督教功能的分化与世俗化和去中心化, 宗教的功能与价值就逐渐弱化乃至丧失。问题的关键是, 宗教的功能尤其是核心功能到底是什么, 或者说“世俗社会中的宗教功能如何可能”^{[6] 471}。

实际上, 正如一些学者所看到的, 宗教社会功能的世俗化不是贬损了其存在价值而是增强了它本应该有的价值和功能。这主要是基于对宗教功能的重新理解和界定。

在帕森斯看来, 宗教功能首先在于调节个人信仰与社会的公共价值之间的动机平衡, 即通过宗教价值影响个体确立其基本“命运”的选择, 这种命运选择构成个体生存的意义系统。意义问题属于个人生活的基本信仰, 涉及生存的意义 (幸福与受苦、善与恶、为什么我在、死的释义、与他人的生存关系) 的认识, “宗教归根结底是个人的事情, 它涉及个人本性和信仰内心最深处的个性核心”^{[6] 471}。

托克维尔径直地消解或否定宗教与政治的联盟, 主张宗教应把它的王国建立在人心向往的永生愿望上, 若宗教与某个政治结盟, 就会陷入权力纷争; 宗教经营的是安慰和希望, 而不是政治权力、控制和利益。因为, 在前现代社会宗教与政治权力的合一或一体化, 是受当时的社会政治形态决定的: 国家的正当性基于“天”的神意秩序。现代 (世俗——民族国家) 民主政治的正当性论证基础不再是神意秩序, 而是自然权利秩序。因此, 在民主社会的时代,

基督教应当注意不要把自己的权力扩及宗教事务以外, 同样, 政府亦不可把权力扩及宗教事务^{[6] 472-474}。这为现代社会的政教分离提供了合法性辩护。

在萨托利看来, “清教历史的重要性实质上寓于以下事实中: 它打断了上帝与恺撒两个领域的联系, 促进了社会的非政治化过程, 从而把人类生活的重心转移到不受国家控制自愿结合上来, 也就是说, 这种结合的内在约束力变得比国家作为一个整体把他们联结在一起更为强大。”^[7] 因而, “世俗化因此最终并不等于彻底的非宗教化, 而是划清宗教世界与尘世领域的界线, 再求得两者之间的平衡与互动。这是基督教在世俗的现代社会中保有宗教功能的前提。”因为, “划界的结果是双重性的: 一方面, 宗教信仰的纷争不至于被引向政治和社会冲突, 如帕森斯所说, 信仰不同与好公民是两回事; 另一方面, 由于宗教深入到个人和自愿社团的心性领域, 社会政治和伦理的实际价值取向并未完全受世俗力量的制约, 反而对社会政治和伦理领域有无形的规约力。”^{[6] 453}

世俗化了的宗教在其专属的活动领域, 与社会的政治、经济、教育、伦理、科学、技术等相互作用, 互为支撑, 展现出现代性的基本特征。就基督教而言, 无论是自身的演变还是它与其他领域相互纠缠的过程, 都成就着西方的现代性。

首先, 从基督教与现代自由、平等的关系看, 在观念层面上, “基督教理念能够给自由的民主社会提供的精神资源: 一是关于自由和平等的理念, 二是社会公德与灵魂的滋养”^{[8] 481}。正如托克维尔所阐释的, 新教重自由, 天主教重平等。因为, 在天主教那里, 人的资质是平等的, 它要求富人和穷人履行同样的宗教仪式, 让强者和弱者实行同样的苦行, 通过宗教崇拜活动把所有的社会阶级、阶层都领到上帝面前。天主教要求信徒服从的教义并不与身份平等的理念相矛盾。因而, 平等的理念与唯一上帝的理念有本质关联, 民族、等级、阶级、宗教的不平等会制造出多神, 并为各自绘出通天的无数条路^{[6] 453}。在重自由方面, 16 世纪宗教改革时期出现的一部广为流传的法国新教徒写的小册子《为反对暴君的自由而辩护》, 可提供说明。根据这本小册子, 人有双重契约: 第一重契约是人 (无论是平民还是国王) 与上帝订立的; 第二重是人 (平民) 与人 (国王) 订立的。这种契约论的原旨是修改政府与宗教的关系, 有抵制罗马教廷权力的意图, 它依据的仍然是自然法理论, 提出自由是人与上帝的契约关系得到保障的^{[8] 334}。虽然这种契约论仍然限于宗教自由, 但它为政治自由开辟了道路。

其次, 从基督教的世俗化与科学的关系看, 正如刘孝廷教授阐释的^[9], 关于宗教与近代科学产生的关系, 马克思·韦伯和罗伯特·默顿进行了极具说服力的研究。韦伯由关注新教伦理与资本主义精神的间接关系间接地支持了新教有益于科学的观点。默顿则明确提出了“由清教主义促成的正统价值体系于无意之中增进了现代科

学”^[10]的命题。从基督教与科学的历史关系看,可以不夸张地说,“基督教传统娩出现代科学”,这主要反映在西方知识发展的序列图景上:“早期宗教信仰(毕达格拉斯数学,它不只是一个形而上学命题,更重要的是宗教结论)——普遍信仰(柏拉图主义)——公理化(欧几里得)——信仰主义(中世纪)——近代科学(信仰+实证知识+系统化)”。可见,如果说西方文化源于“两希”,那么科学也不例外,“普遍理性、实验方法与信仰正是现代科学的三个支柱,是它们在特定条件下耦合——凸现的结果。今天的科学精神就是如何保持三者之间恰当的张力”。从基督教尤其是清教伦理对科学的拉动作用来看,我们也可以说基督教在自身中成就了以科学理性、工具理性为核心的现代理性主义,进而成为启蒙精神的合谋。

再次,从新教(基督新教)与资本主义精神来看,正是新教伦理孕育了资本主义精神。这已经被马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》一书中作了详细阐释和论证,而该书的译者李修建、张云江给予了精辟的概括:①基督新教的出现给人的世俗生活带来了两大变革。一是“神圣”与“世俗”之间的转换。新教之前很多“神圣性”的东西都变得不那么伟大崇高了,有的甚至遭到了唾弃。与此同时,原来很多“世俗化”的东西,如日常工作、婚姻、父母、政府等,都在信仰价值上得到了承认,具有了某些“神圣化”的因素。这是一种基督教秩序向世俗秩序的转换,也是神圣价值向世俗价值的转换。在这一转换过程中,职业(the Calling)就具有了非同寻常的意义。这样经过加尔文教义的置换,俗世中的职业变成了荣耀上帝的手段,发财致富也不再是一种罪恶。但散发着神圣气息的“Calling”,始终是一种救赎的“召唤”,赚钱不是为了奢侈享受,而是要荣耀上帝。为了证明自己正受到上帝的恩宠,这些苦行的信徒,就会把剩余资本投入再生产领域,而自己的行为还是要时刻检点,以期符合圣徒的标准。这无论是从心理上,还是制度、资产准备上,对于资本主义精神的发展是至关重要的。二是开启了日常生活“理性化”的过程。新教之前基督徒的信仰随机成分居多。现在加尔文宗要信徒自己拿出“蒙恩”证明来,这就逼迫新教信徒在生活中必须每时每刻都要保持警醒、自觉。由于新教取消了告诚制度,其信徒的忏悔办法是自我反省,最好的工具则是日记。为获得救赎蒙恩的证明,新教教徒就通过这种不断的反省、砥砺,将自己的日常生活归整为一个系统化、理性化的模式,这是一种“入世的苦行”。另外,蒙恩与否的选民观念,还改变了传统的人际关系,由共同选民组成的团体逐渐具有了对事不对人的特性,这是现代社会组织或是企业组织的合理性格。

这样,由“世俗神圣化”和“日常生活理性化”这两种转向,西方文化发展出一种以“合理性”为基础的人生管理模式,表现在工商业上,便是如何能够有效率地去赚取利润。这便是韦伯阐述的新教伦理与资本主义精神的关系。再往后发展,到了启蒙运动时期,“理性至上”的口号

甚嚣尘上,科学与民主的观念逐渐成为新的“天命”,终究造就现代文明的辉煌,追根溯源,还是从这两大转向处发轫的。

三、基督教在中国现代性型塑中的角色

从发生学角度看,现代性对于西方来说是内生的,具有原发性,经历了文艺复兴、科学和技术革命、宗教改革、工业革命、资本主义市场经济的运行、启蒙运动等,而表现出“完整的现代性”特征;不同于西方,现代性之于中国是舶来品,具有外生性,中国在现代化运动的历史进程中经历了从被动地卷入现代性,到主动探索、建构现代性,在这一过程中,使中华民族相对于西方和自己的文化传统呈现出拥有自身特点的现代性——“不完整的现代性”。西方的现代性与中国的现代性在历史走向统一的世界历史——现代性形成、生长的进程中既有着时间上的前后关系,又有着空间上的对立、融合与统一的复杂关系。正如张法教授所揭示的^[11]10-11:一个与100多万年分散的世界史不同的统一的世界史的出现是讨论现代性的共同基础,那么,不妨把现代性定义为统一的世界历史的本质。这样,近代、现代、后现代就成为现代性的三个阶段。

在从19世纪到20世纪末的近代阶段,现代性兴起于西方,并通过从军事、经济、政治上征服着美、非、澳、亚洲而完成了世界史的全球化,表现为以西方为中心的现代性,即西方与非西方的相对多面对立:西方/非西方、先进/落后、文明/野蛮、科学/迷信、理性/愚昧……以牛顿宇宙、达尔文生物进化论、黑格尔绝对理念、新教伦理、大英帝国的海上力量为代表的近代现代性。呈现出西方文化通过以西方的先进—文明—科学—理性去扩张、征服、占领落后—野蛮—迷信—愚昧的广大非西方地域,而主导走向统一世界史的席卷天下、并吞八荒的霸气。

在从19世纪末到20世纪80年代的现代阶段,现代性表现为两大方面:一是西方文化自身对现代性的反思,如现代物理学对牛顿的批判而呈现的宇宙新结构;现代哲学对黑格尔的批判而对历史、人类、社会、文化、人生、心理、思维、上帝的新思考;现代文艺对近代文化的反叛而呈现出来的对个体生命、生活世界、情感心灵、感性审美的新表现。二是在全球化的大背景下,在“两个世界史”的高光照射和紧张拉力中,非西方如何走向现代化。在该阶段有两个重要现象:一个是通过现代性的怀疑和否定来表现现阶段的现代性,在西方是通过近代西方的批判来思考人类的现代性主题;在非西方,广大地区通过接受苏联式的世界史,用一种非现代性话语,探索着自己的现代化道路。另一个是整个从非现代性话语回到现代性话语(实际上张法教授这里所说的“非现代性话语”理解为

① 参见马克斯·韦伯的《新教伦理与资本主义精神》(九州出版社2007年版)的译者(李修建、张云江)的译序。

别一种现代性话语——区别于原生的西方现代性的话语更为合宜)。在这一过程中,西方世界以二战后的科技革命和经济起飞为背景,现代性成为一种谈论世界史的理论形态,非西方世界在经济和科技全球化的带动下,先后把现代话语纳入自己民族振兴的理论结构之中。

作为现代性第三个阶段的后现代,是从把后现代话语整合为一种文化理论的 20 世纪 80 年代开始的。在科技上,信息革命以卫星电视和计算机网络改变了世界,社会主义地域的改革已预示了很快到来的两极世界和两个世界的终结。一个崭新的全球景观,以福柯、德里达、鲍西亚、阿多诺,后期维特根斯坦、罗蒂、赛义德等为代表的以解构本体/结构/中心的唯一性和强调组合与定义的潜能/多样/丰富的后现代思维,为冷战后新的统一世界提供了新的思维方式。

可见,中国的现代性正是在历史向世界历史的转变过程的背景下形成和展开的。因而,中国的现代性就是中国从分散世界史中的古代中国走向统一世界史的特性,表现为面向统一世界史,承认、寻找、获得它的“发展规律”,并在统一世界史“发展规律”中获得新的辉煌。同时,由于中国的现代性展开在两个充满矛盾的维度中,即一个是中国传统,它既在观念和心理上给中国文化要保持辉煌的永久性激励,又以社会形态上完全不同于现代的实存,不断地阻挠着向现代化的迈进。另一个是世界主流文化,中国真切地学习世界史的最高级,但什么是世界的最高级,又因世界史的演变而不断变化,这就造成中国现代性目标设定上的不断改变和前进中的反复曲折^{[11]12-14}。

从中国现代性的历史分期看,着眼于统一的世界史,中国现代性经历了以下几个阶段:第一阶段(1840—1917)以中国被拖入统一世界史的鸦片战争为开始标志,以世界史发生根本性变化,从一个世界史变为两个世界史(苏联社会主义体系和西方资本主义体系)的转折为结束标志。第二阶段(1917—1989)以两个世界史开端的十月革命为开始标志,以苏联阵营崩溃、冷战结束为结束标志。第三个阶段(1989—现在)。着眼于综合世界史与中国史,中国的现代性则经历了 1840—1927、1927—1978、1978—现在三个阶段^{[11]45-47}。着眼于中国现代性的进展程度,我们还可以把中国的现代性展开过程划分为四个时期:(1)现代性前期、萌芽期或前启蒙期(1840 年的鸦片战争—1919 年的五四运动);(2)现代性启蒙时期或第一次启蒙的现代性时期(1919—1949 年);(3)现代性的探索与挫折期或反启蒙现代性时期(1949—1978 年);(4)现代性的二次启蒙时期(1978 年以来)。在这样的中国现代性展开中,伴随着其各自的目标,可概括为救亡图存并建立一个处于世界最高级的西方式国家;争取民族解放进而进入一个没有剥削、没有压迫的处于世界史最高级的苏联式的新社会;加速现代化进程从而由“发展中国家”步入世界最高级的“发达国家”。

如果基督教是西方现代性的始作俑者,那么它必然作

为现代性的承载者,在其传入中国的同时,也就传递着现代性。因而,基督教在这种外生的中国现代性的型塑中起着举足轻重的作用。

从实然的角度看,基督教进入中国以及基督教的本土化过程,恰恰就是中国的现代性形成与展开过程。在这一过程中,自明末清初以来,基督教就伴随着中国社会走向现代的进程,天主教的学术传教路线,新教的文化教育事业及参与变法的理论和实践,甚至太平天国和义和团的农民运动,都表现出基督教与中国现代化的精神关联。20 世纪初期,在中国现代性意识演化过程的各阶段,诸如新文化运动,宗教大讨论,非基运动,救亡运动等,基督教均紧扣时代主题,自觉不自觉地参与其中^{[12]1}。因此,我们也可以将基督教对中国现代性的影响和作用概括为以下几个方面:

一是传播科技。由于利玛窦来中国传教不久就确立了学术传教的路线,这方面的作用最早可以追溯到 17 世纪,科学由耶稣会士介绍进来,耶稣会有关上天的更多知识,使其渗入到自我孤立的中国。天文学及对天体现象的预测,诸如日食、月食等,是皇朝官员的一项重要职能。通过一小批感到自己传统科学知识不足的官僚学者的帮助,这些教士在中国树立起自己的威望^[13]。他们成为拥有和传播西方先进的科学和技术的受到尊重的人,首先使西方的科学技术得以传播。更为重要的是,利玛窦开创的学术传教后来为新教所承接,由教会在中国兴办文化教育事业。因为根据《圣经》,上帝创造的世界是包括各个方面的,一切有利于人类的事业都具有“宗教性”。科学技术是谋取人类物质财富的手段、是认识上帝创造的世界的有效途径,因此,传播科学技术本身也就具有了“宗教性”。实际上在基督教的本色化的同时,总是寻求与科学、技术理性的融合,并发挥着世俗化的拉动科学技术发展的社会功能的。

二是启蒙思想。这被现代史学家描述为:“西洋教士来华传教,对中国最大贡献,实在于知识之传播,思想之启发,两者表现于兴办教育与译印书籍发行报刊,自 19 世纪以来,凡承西洋教士之直接熏陶与文字启示之中国官绅,多能感悟领会而酝酿醒觉思想。”^[14]尽管耶稣会在 17 世纪的欧洲是反改革的教会,但在东方,它却充当着人文主义者的角色,其形象不仅表现出对科学和理性的推崇,而且表现出对人的关注。耶稣会的人文主义,全面体现在其耶儒综合亦即儒学宗教化的传教路线的贯彻中。其后果是在传统儒学体系中引入了一系列具有现代意味的观念,例如神为天下公父观念中体现的现代平等观念,基督教之博爱观念,天主赋性论(灵魂学说)中包含的现代理性观念等。……以基督教人文主义推波助澜,与中国社会内部孕育的现代因素一道,摇撼着古老帝国借以维持了数千年的传统观念根基^{[12]1}。不仅如此,基督教甚至在反传统的新文化运动以及在确立马克思主义意识形态的主导地位发挥了合谋的作用,这主要反映在它对全盘西化的支

持、对寻求基督教与马克思主义的一致性的积极努力,以及为回应民族主义者挑战而创建解放神学的尝试。

三是变革社会。可以说基督教直接或间接地参与了变革中国社会的历史活动。不仅反映在器物、制度和观念层面,而且体现在变革社会的运动中,具体地融入中国现代化的历史事件中^[12]1: (1)拜上帝会的太平天国可谓是由基督教有所“感悟领会而酝酿醒觉思想”,其宗教理念及其包裹在宗教外衣之下的农民造反所达成的政治、经济、社会理想都曲折地反映了通过基督教传来的西方近代政治、经济、社会的理念。(2)晚清以“技术救国”的洋务运动提出“师夷之长技以治夷”的变革主张,虽不敢完全归功于基督教,但至少可以断定洋务运动同基督教作为传教辅助手段的教育文化事业分不开。(3)始于19世纪80年代的维新运动的变革思想,正是来自“他者”的馈赠,即通过传教士输入的西方现代政治思想。在维新运动中基督教的传教士们自觉地谋划他们在这场变革中应当担负的责任:希望通过他们的指导,“使整个国家在学识和哲学方面准备一个新时代”^[15]。如英国圣公会传教士傅兰雅在英文《教务杂志》上发表了题为《1896年教育展望》一文。文中强调洋务运动之“技术救国”的局限性在于没有考虑到人的因素,因此,为了有现成合适的人来使用技术和运作新的制度,需要一个道德的和精神的复兴来造就新人。英国浸礼会传教士李提摩太被视为所有传教士中涉入变法运动最深的人,除了直接参与变法运动外,还从理论上探讨维新变法的思想或观念基础传教士的言教,不仅直接促成了维新运动由思潮向行动的转变,而且影响了启蒙思想家去寻求新的宗教和道德基础。康有为创设了儒教,谭嗣同也主张以宗教化的方式光大儒学。维新派儒学宗教化的思路,以及以宗教化的儒学去支撑变法的思路,很大程度上源自基督教。(4)19世纪与20世纪之交的义和团运动在反映了人们反帝爱国并拒斥殖民主义的伴随物——基督教的同时,由于该运动受到保守派和守旧派的利用,则从另一个侧面表明基督教作为西方近代进步观念的代表恰恰契合了中国的现代性进程。(5)进入20世纪,自新文化运动以来,中国现代化在理论层面还经历了作为新文化之结果的五四运动,20年代的非基运动,30年代的救亡运动,以及30年代后期的民族解放运动。在这些围绕着救亡和重建之中心主题的每一变化阶段中,基督教都自觉不自觉地或主动与被动地被卷入其中,阐发了它对于中国时代主题及其变奏的独特理解。

此外,从应然的角度看,基督教在今天新的语境下,在中国现代性的第二次启蒙或重构进程中,在以本土化寻求生存和发展的同时,还应在如何协调好科学与宗教的关系,在反科学主义、抑制工具理性和张扬价值理性尤其是在确立人的主体人格等方面,担负起责任并有所作为。必须看到,由于科学和技术在中国现代性形成过程中所起的关键作用客观上支撑了单纯追逐、迷恋工具理性、技术理

性的科学主义和技术主义,往往使中国的现代工程实践正如其他发展中国家一样难以摆脱西方发达国家工业化时期的困境,即把建设和发展建立在昂贵的代价——环境污染、生态恶化、生存危机、道德滑坡和精神价值迷失的基础之上。如何走出困境,对此党和政府做出了积极的努力。在这样的现代性历史境遇中,基督教究竟应该贡献些什么?鉴于“宗教归根结底是个人的事情,它涉及个人本性和信仰内心最深处的个性核心”,基督教应立足于自身的核心功能,积极主动参与当下的文化架构,在张扬价值理性、凸现人文价值、塑造人文精神和培养独立人格等方面给出有效回应。特别是作为他者在与当代中国主流意识形态的对话中开辟新的话语和思想空间,为进一步参与中国现代性型塑发挥积极作用。

参考文献:

- [1] 波德莱尔.波德莱尔美学文选[M].北京:人民出版社,1987:485.
- [2] 周宪.文化现代性精粹读本[M].北京:中国人民大学出版社,2006.
- [3] 贡巴尼翁.现代性的五个悖论[M].北京:商务印书馆,2005.
- [4] 吉登斯.现代性的后果[M].南京:译林出版社,2000:1-4.
- [5] 鲍曼.共同体[M].南京:江苏人民出版社,2003:89.
- [6] 刘小枫.现代性社会理论[M].上海:上海三联书店,1998.
- [7] 萨托利.民主新论[C]//政治期望.成都:四川人民出版社,1989:295.
- [8] 托克维尔.论美国的民主:上卷[M].北京:商务印书馆,1988.
- [9] 刘孝廷.对科学与宗教关系的知识社会学分析[J].河北学刊,2007,(3).
- [10] 默顿.十七世纪英格兰的科学、技术与社会[M].北京:商务印书馆,2000:183.
- [11] 张法.文艺与中国现代性[M].武汉:湖北教育出版社,2002.
- [12] 张晓林.现代性展开过程中的中国基督教[J].华东师范大学学报,2004,(11).
- [13] 郭颖颐.中国现代思想中的唯科学主义[M].南京:江苏人民出版社,1998:2.
- [14] 王尔敏.近代中国与基督教论文集[C]//林治平.近代中国与基督教论文集.台北:宇宙光出版社,1981:1.
- [15] 同文书会年报:第3号[C]//出版史料(1988年第3、4期).上海:上海人民出版社,1990:1.

〔责任编辑:高云涌〕