

现代性展开过程中的中国基督教*

张 晓 林

(华东师范大学哲学系, 上海 200062)

摘 要: 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。

关键词: 基督教; 现代性; 中国现代化

中图分类号: B97 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-5579(2004)06-0020-07

在观念层面, 现代化一般是指理性化而言。在中国语境里, 观念、文化或思想的现代化, 也主要是指源于西学的理性主义的现代学术和思想在中国的发展过程。其中心话语是人们熟知的民主与科学。基督教因其特殊的性质(非科学、非理性), 通常被排斥在现代化的理念之外。但是, 基督教与中国现代化, 实有不容抹煞的建设性关系。

基督教与中国现代化 之关系的历史追溯

中国的现代化过程, 有一个十分显著的特点, 这就是它始终伴随着西学的引进。就此而言, 中国现代化的长期过程可以追溯到前现代, 甚至可以追溯到明末清初随基督教输入的、包括基督教在内的西方文化与中国传统文化的那次具有深远意义的冲撞。^①

1580年和1582年, 意大利天主教耶稣会传教

士罗明坚和利玛窦相继抵达广州和澳门, 开始了天主教中国传教事业。对我们来说, 这一事件具有意义不只是因为开创了中西文化第三次^②、也是极富成果的一次伟大交流; 而是因为, 利玛窦在踏上中国传教之路后不久, 即确立了对后来中国的现代化发生持续深远影响的学术传教路线。

耶稣会在17世纪的欧洲, 是反改革的教会, 但是在东方, 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, 全面体现在其耶稣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。

明末清初, 中国社会内部已经孕育或萌发了现代的经济要素, 并且有其观念上的反映, 例如明末兴起的实学思潮和对传统礼教、意识形态的批判意

收稿日期: 2004-09-01

作者简介: 张晓林(1956—), 男, 河南洛阳人, 华东师范大学哲学系副教授, 博士。

* 本文列入上海市重点学科建设项目。

识，基督教的传入顺应了这一将要汇成现代运动的潮流，并以科学及其所倡导的理性实证精神，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观念传统根基。

中国文化的现代化在某种意义上就是西方化或他者化，^③或者说是中西学术、思想的综合。从这种视野看，17、18世纪基督教对于中国现代化的影响，在于它开创了一次和平、平等的文化对话。这一文化综合的特殊模式，与19世纪的模式相对照^④成为19、20世纪中西交汇的现代化运动可资借鉴的范例。有学者甚至认为，以利玛窦为代表的耶稣会传教士在17世纪开创的这种东西方综合的模式，不仅对于康有为、孙中山具有先驱者的意味，而且对于毛泽东，也具有同样的意味。^⑤

在中国基督教史上，19世纪是新教的世纪。总的来说，这一时期基督教对于中国现代化的关系，一向被认为是否定的和消极的。但是，如果客观而公允地考察，这一时期新教在中国的传教事业确曾对中国现代化发生过重要而积极的促进作用。新教对中国现代化的关系，有多方面的表现形式。事实上，利玛窦开创的学术传教路线延续为伴随新教传教而来的教会文化教育事业的开展。在传教士看来，基督教传教事业的一切方面，都是统一的宗教事业。李提摩太说，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”。^{[1](p.23)}从这个意义上说，基督教文化教育事业对中国现代化的影响，实际上应视为即是基督教对于中国现代化的影响。关于这个影响的具体内容，现代史家这样说：“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。”^⑥

被教会史作者称作基督教在中国农民运动中之“变异”^{[2](p.105)}的太平天国的拜上帝会，虽不属“官绅”阶层，但同样经由基督教有所“感悟领会而酝酿醒觉思想”。太平天国的宗教理念，及其包裹在宗教外衣之下的农民造反所欲达成的政治、经济、社会理想都不是纯粹的，它们不仅曲折地反映了19世纪的时代要求，而且曲折地反映了通过基督教传来的西方近代政治、经济、社会理念。

晚清洋务运动因提出“师夷之长技以治夷”的变革主张，而成为中国现代化过程的一个特殊阶段。洋务运动属“技术救国”，它表明中国近代先进人士在夷技欺侮之下的现代意识的痛苦觉醒和艰

难生长。我们也许不清楚洋务派现代意识的觉醒和生长过程有多少归之于挟着坚船利炮侵入中国的殖民主义，有多少归之于在枪炮庇护之下逐渐扩张的新教的传教及其文化教育事业。但是，我们至少可以断定，自19世纪60年代以后，洋务运动就与基督教作为传教辅助手段的文化事业分不开了。

与洋务运动相比，19世纪80年代的维新运动更加接近了中国现代变革的核心问题。洋务运动“变器不变道”，而维新运动则提出“道可变”、“道各不同”（康有为）、“器既变，道安得独不变”（谭嗣同）的变政思想。作为维新派的代表人物，康有为和谭嗣同欲在君主立宪的基础上实现政治体制的全面改良。维新派的这种思路，被视为“他者”的馈赠。^{[3](p.220)}这里所谓的“他者”，某种意义上就是通过传教士输入的西方现代政治思想。

如果说太平天国和洋务运动只是体现了基督教对于中国现代化的间接影响，那么，19世纪90年代的维新运动，已经分不清基督教与中国现代启蒙的关系是直接的还是间接的了。

自19世纪80年代以来，西方传教士除了继续他们在中国的社会改良，以谋求基督教的更为广泛而深入的传播外，开始关注中国上层精英阶层中正在酝酿的维新运动。他们觉察到，这是一场超越早期的技术和物质变革，触及制度和文化变革的运动，它令人联想到欧洲宗教改革和文艺复兴。^⑦他们开始自觉地谋划他们在这场变革中应当担负的角色：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”。^{[4](p.60)}

对于中国即将出现的新的时代预兆的前瞻，以及准备积极参与其中的这种自觉意识，是维新运动期间基督教传教士普遍的和持续的看法。1896年，维新运动蓬勃开展之际，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。所谓道德和精神的复兴，傅氏是指基督教之宗教和道德在中国之深入人心。甲午战争是一个转折点，标志着中国的现代化进程由技术主导转向政治和观念主导，传教士最早对这一转折做了理论上的分析，并且对下一阶段中国现代化的主题作出了预见和基于基督教的规划。傅氏特别指出了基督教在转折中的角色，那就是对将要使用技术和运作制度的人进行道德和精神的教育和训练，充当维新运动精神上的教师。此外，傅氏还特别提到“只有智力的开发而不伴随着

道德和精神的成就”，既不能从容应付当前的危机，也“决不能满足中国永久的需要”。^⑧这种见地颇为超前和深刻。事实正是如此，直到新文化运动中，中国精英们仍然在讨论观念革命或伦理革命（在基督教称之为道德和精神复兴）或人的现代化对于中国现代化的重要性。

英国浸礼会传教士李提摩大据认为是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，李氏还从理论上探讨维新变法的思想或观念基础，李氏论道：“我们认为一个彻底的中国维新运动，只能在一个新的道德和新的宗教基础上进行。除非有一个道德的基础，任何维新运动都不可能牢靠和持久。……每一个与广学会有关的人士，他的最大目标就是推广基督教文明，只有耶稣基督才能提供给中国所需要的这个新道德的动力。”^⑨也许，李氏强调中国维新运动的基督教宗教和道德基础的意义，有其作为传教士的“外国”或西方文明本位的成分，^⑩但是，李氏的确不仅自己认识到，而且帮助他的中国学生认识到，即将开始的中国维新运动，如果没有一个新的观念基础，将不会“牢靠和持久”；而这个新的观念基础，必须源于基督教的文明，源自耶稣基督。

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，确切地说，源自传教士关于基督教与西方近代文明之关系的教导。康氏以为，基督教在西方所具有的独特的社会地位和价值，同样可以照搬到中国当前的改革中。康氏曾自命为中国的马丁·路德，这种自视，反映了他身上基督教所唤起的宗教情结和基于儒家人间关怀所萌生的变法情结的相互纠缠。

康、梁接受了李氏的思想，但却没有采纳基督教的模式。对于这一点，早在维新运动进行期间，传教士即已有所认识。不仅如此，傅兰雅在总结基督教与中国改革运动的关系时，甚至认为包括洋务运动在内的中国的一切改革和维新，其目的都不是为了启蒙中国，而是为了排外。^{[5](p.306)}傅氏这一观点，显然基于西方人的视野。实质上，近代以来中国发生的一切改革运动，都既是为了成功地驱逐外国人的，也是具有启蒙性质的。中国现代化的特殊背景，使得她的改革同时具有启蒙和民族独立双重维度。

基督教传教士最终的目的是要在中国建立上帝

国，但在他们的表述中，实现上帝国的第一步是要用基督教引导中国当前的改革。基督教传教士提出要在“开创一个新时代”，^{[6](pp.34-35)}毫无疑问，“新时代”首先是指基督教传播的新时代。而维新派最终的目的是要变法图强，民族主义和爱国主义是其变法图强的题中之义。他们从基督教吸取了他们所需要的一切可能的营养，但是，在为维新运动寻找观念基础时，他们却选择了儒学宗教化，而不是基督化。对于他们来说，新的时代将是独立自主的中国的现代化。

传教士基于基督教普世主义，其中或许还隐含着国家主义或西方中心的因素，而维新派则基于民族主义和爱国主义，正是这两种不同背景之间的冲突和张力，规范了19世纪基督教与中国现代化相互关系及相互作用的模式。

19和20世纪之交的义和团运动，表明基督教与中国现代化进程，具有一种奇特的、复杂的关系。一方面，基督教是殖民主义的伴随物，故义和团反帝爱国的同时也激烈地反教；另一方面，基督教又是西方近代进步观念的思想代表，故义和团运动受到守旧派、保守派的充分利用。这种错综复杂的关系特点，从一个侧面表明，基督教在19世纪的中国，在总的方向上，的确与中国现代化的进程是一致的。

基督教与中国现代化 ——20世纪的基督教

在中国基督教史上，20世纪是中国基督徒的世纪：基督教在中国开始了其本色化的进程；中国基督徒开始独自发挥其影响。由于20世纪的中国基督徒处在本民族传统向现代变革的特殊语境里，因之，以他们为主要代表人物的中国基督教运动，就成为现代化的一个特定方面，而与其他方面处于一种错综复杂的关系中。

20世纪上半世纪基督教与中国现代化的关系，有一个重要特点，即，它总是紧扣这一时期中国现代化进程的每一阶段主题。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。

由于20世纪基督教的发展与现代化进程基本同步，这一时期基督教与中国现代化的关系史从而

就具有了另一个特点，即基督教与中国现代化之关系，不仅是教内人士普遍关注的中心，而且也是教外的新青年所关注的中心。

20世纪头20年，教会史上称作中国基督教的“黄金时代”。义和团和庚子事变的阴影在人们的记忆中逐渐淡去；1912年，民国政府的《临时约法》，以宪法的形式，肯定了公民信教的自由。在这样的背景下，20世纪的基督教遂走上正常发展的轨道。

1912年，康有为发起成立“孔教会”，企图通过国会谋立孔教为国教。1916年，国会以投票的方式，否决了立孔教为国教的提案。在立孔教为国教和反对立孔教为国教的斗争中，基督教出于自身的考虑，与反对派站在一起，一方面维护自己的地位，一方面维护宪法的尊严。这样一来，在20世纪这一场特殊的进步与倒退的决战中，基督教又一次站在了反孔教的现代立场上。

新文化运动是中国现代化史上的一次观念大洗礼。新文化运动的话语之一，是关于宗教问题的大讨论。讨论开始于保守派请立孔教为国教和新青年“对现代民族国家的诉求”。^{[7](p.18)}基督教基于自己的立场，自始至终参与了讨论。

康有为倡建孔教的实质，是欲仿效西方政教一体的现代宪政国家模式，以孔教为君主立宪制度的理论基石。新青年反孔教的理据，也源自西方的现代启蒙理念，它们分别是政教分离和信仰自由。新青年们对于孔教的批评，得到基督教人士的附和，不过，基督教的出发点是争取宪法确定的自身的平等生存权利，并且其中还隐含着基督教信仰正统观念。无论从学理上如何评价，从实践上看，基督教的反孔教无疑是这出复古闹剧最终破产的原因之一。

1920年，“少年中国学会”限制宗教信仰者入会的会规，在学会内外引发了一场关于宗教问题的热烈讨论。几乎当时新文化运动的重要人物都参与了讨论。1921年春，《少年中国》专辟三期“宗教问题号”，登载了27篇讨论文字。这次讨论似乎没有基督教作家参与其间，但讨论的问题，以及重要的学理依据却具有浓厚的基督教背景。

站在辩护的立场，李石岑依据施莱尔马赫的浪漫主义神学，论证了“人不能外宗教而生活”的正面观点。李氏的论证取宗教审美化和情感化的途径，类似的途径也为其他一些人所遵循。^①其要点是以宗教满足与人的情感生活、与艺术的审美情趣相一致来证明宗教在现代社会有其存在的合理依据和价值。与新文化运动的背景相联系，其隐含的意味则是：在走向现代的中国社会的观念寻求和重建

中，宗教是一个不可或缺的精神向度。

反对的观点也基于浪漫主义神学，但主张一种宗教功能替代说。早在《少年中国》之宗教大讨论之前，新文化运动的主要代表人物陈独秀就提出“以科学代宗教”，企图去宗教而以科学代行其社会功能。之后，蔡元培又提出“以美育代宗教”说，企图去宗教而以美育代行其情感陶冶之功能。蔡氏之说在宗教讨论的高潮期，成为反对者的主要理论武器。

围绕《少年中国》而进行的宗教大讨论，虽然以宗教替代论形式出现的宗教取消论盛行一时，但它也昭示了一个反面的真理：“宗教固然可以取消，宗教曾经担当的功能即便在现代社会中也仍然是须臾不可或缺的。”^②

陈独秀之宗教观点的变化，或许可以印证宗教替代论之论证中所隐含的与其宗教取消观点相反的前提。在新文化运动早期，陈独秀曾主张以科学取代宗教。在思考如何通过西方近代理念实现对国民的观念启蒙和精神形塑问题时，陈氏依次考虑到政治觉悟和伦理觉悟。但是，在他的视野里，这时还没有出现肯定意义上的宗教。

1920年，陈独秀反省新文化运动，撰写了《新文化运动是什么？》。在其中，关于新文化的内容，除了新科学、新道德、新文学等等之外，陈氏提及“新宗教”。^{[8](p.123)}在这里，宗教进入了他的视野，并且具有正面的和肯定的意味。不仅如此，在该文中，他还就新文化运动和他自己以前的偏颇，坦率地批评道：“现在主张新文化运动的人，既不注意美术、音乐，又要反对宗教，不知道要把人类生活弄成一种什么机械的状况，这是完全不曾了解我们生活活动的本源，这是一桩大错，我就是首先认错的一个。”^{[8](p.125)}

陈氏将宗教视为与知识并立的、可以利导人类本能上的感情冲动、从而最终对人的行为动作发生根本影响的人类文化门类，由此，他顺理成章地推导出宗教在新文化中的不可或缺性：“宗教在旧文化中占很大的部分，在新文化中也自然不能没有他。”^{[8](p.125)}

1921年，陈氏撰写了一篇十分独特的文章：《基督教与中国人》，开始阐发基督教中的建设性教义。陈氏发现，基督教的根本教义，例如“爱的教义”，在耶稣的人格里，表现为“美的、宗教的纯情感”。陈氏认为，中国文化里缺少这样的“纯情感”，因此，造成中国人人性的堕落。陈氏从当时观念、伦理革命的需要出发，提出“把耶稣崇高的、伟大的人格和热烈的、深厚的情感，培养在我

们的血里”。^{[8](p.88)}有研究者称：“在这种对耶稣的人格和情感的彰扬中，我们看到的是那种注重感性生命的现代性原则的凸显。”^{[7](p.32)}

陈氏既是新文化运动的倡导者，又是马克思主义的鼓吹者和实践者。作为后者，陈氏致力于共产主义运动，志在救国；而作为前者，陈氏则更重视观念革命之根本、永久意义。作为一个政党运动的领袖，陈独秀无疑有其历史局限，而作为一场文化运动的领袖，陈独秀在对基督教与中国现代化之关系的理解中，超越了他的时代。今天，当我们困扰于“中国人的心性结构中到底缺失了什么”这一疑问时，我们再次感受到当年陈独秀被耶稣的人格所激起的兴奋与紧张。

陈独秀对基督教的肯定态度，尤其是对耶稣人格的理解，表明新文化运动的倡导者们，在对中国传统文化进行了一番根本性的破坏工作以后，明显地感到了一种伦理的亏空，宗教功能替代品的寻求既不能令他们满足，于是，其中的少数人便转向宗教本身，转向“人类活动的本源”去寻求填补这一亏空的精神资源。^{[7](p.33)}

宗教不能排除在新文化的架构之外，陈独秀这一后期的现代化观，可以视为此一时期启蒙学者在宗教与现代化之关系问题上认识所达到的最高成就。陈氏之承认乃至强调宗教（基督教）在人性构成中的重要作用的说法，完全符合新文化运动塑造现代新型人格的总的发展趋向。

陈氏之宗教（基督教）观方面的思想变化，可以作为一面镜子，反映出新文化运动之观念革命向纵深发展时，宗教（基督教）将会扮演什么样的角色。或者说，深刻反映了中国现代化运动在其文化改造与重塑阶段——新文化运动中——的主题，以及这一主题如何在其展开中与宗教维度的精神关联。从陈独秀的例子也可看出，以反传统为其主旋律的新文化运动之反宗教，是反对宗教迷信，尤其是宗教中束缚人的精神自由的东西，如基督教之教会，传统之礼教。但对于宗教之精神方面，新文化运动不仅是与之相容的，而且是可以吸纳的。正是在这种意义上，基督教乃至一般宗教，在现代化的这一特定阶段，才能因其对于人类精神生活的深刻洞见，成为现代化建设的一个重要内容。在上述意义上，陈独秀之宗教观的前后变化，不仅完全符合陈氏本人思想发展的逻辑，而且也符合20世纪中国现代化的一般发展轨迹。

20世纪的非基督教运动，是19世纪非基运动的继续。非基运动的思想基础是民族主义，但是，从学理上说，它的理论基础却是科学主义和宗教怀

疑主义。科学主义与作为一种学术的科学不同，它是由于过分推崇科学及其方法而造成的一种思想或哲学上的信仰。非基运动中的科学主义，是新文化运动之“科学与民主”口号的激进的思想衍生物。

非基运动中宗教与科学之关系的争论，也许对于基督教与现代化的关系，具有特殊意义。科学主义主张冲突论，即认为宗教与科学完全对立，这是不言而喻的。在宗教讨论时期，冲突论就盛行于启蒙精英的言论中。在非基运动中，冲突论是反教者及一般知识青年所持的观点。

非基运动中反教者的冲突论，受到当时基督教作者的回应。他们选择为自己辩护的方式，是所谓的并存论和差异论。并存论并不否认历史上基督教与科学曾发生冲突的事实，但认为这是建制性的教会和某些基督徒个人与科学人士之间的冲突，而不是基督教的真精神与科学的真精神之间的冲突。^{[9](p.44)}并存论的前提是差异论。差异论认为基督教和科学各有其界限和功用，故两者可以并存。

基督徒作者们的护教著述，还阐发了一种互助论的观点。即认为，科学与宗教只是范围与功用不同，本质上两者可以互助。例如，科学的发展有助于基督教信仰之稳固、信仰中迷信成分之消除；而宗教改革倡导的思想自由，曾经促进了近代科学的发展。不仅如此，宗教还赋予科学探究以终极的意义和价值。护教者特别以基督教传华史证明宗教对于科学的助动关系。^⑩

启蒙话语把基督教置于现代理性的对立面，而救亡运动的主流则将基督教置于民族主义的对立面，置于与帝国主义和资本主义的关联中。

面对民族主义的挑战，基督教为自身进行了辩护，辩护之一就是从小基督教中发掘世俗的价值，以与民族主义的价值求同。例如，招观海在《基督底国家观念》一文中，试图说明，爱国主义或民族主义是耶稣的教义中本有的内容。^{[10](pp.488—493)}国家主义和民族主义是孪生兄弟，救亡时期的基督徒，同样不得不回应来自国家主义的指责。他们一方面论证“基督教与国家主义，根本上并无丝毫冲突”。^{[11](p.460)}另一方面，他们又试图用基督教的世界主义或国际主义，去纠正国家主义的狭隘性。

但是，救亡时期的基督教并非一味被动地应付来自世俗的挑战，它也作出了积极的回应。这一点鲜明地表现在救亡时期基督徒作者们论基督教与社会主义或马克思主义之关系的著述中。

早在20世纪20年代，民族主义者就站在马克思主义立场或马克思主义者站在民族主义的立场，揭露基督教与资本主义的恶性亲和关系。而基督教

的护教者则极力辩解，指出基督教和社会主义有相同和相容之处，例如，基督和马克思都是从经济方面改造社会。^{[12](p.413)}不仅如此，他们中的一些人还从基督教，以及基督教与马克思主义的结合出发，发展出一套中国处境下的基督教社会改革理论。

在30年代救亡背景下，中国基督徒因应时代趋势，阐发了一种社会福音观点。在基督教与社会的关系问题上，基督教内部向有“个人福音”和“社会福音”的分歧。个人福音观强调基督的福音指向个人的灵性生活，社会福音观则强调福音的社会向度和基督徒的社会责任。基督徒作家吴耀宗持社会福音立场，他批评当时中华基督教全国协进会发起的旨在教会本身发展的“五年奋进运动”，认为教会在当前的情况下，应当以“上帝国的实现”为其奋斗目标。所谓“上帝国”，吴氏并非指脱离现实的灵性（精神）世界，而是指实现于当世的理想社会。根据吴氏20年代末的社会改革方案，“上帝国”与社会主义者憧憬的社会理想十分相似。^{[5](pp.430—431)}吴氏的基督教社会改革方案，深受马克思主义唯物史观的影响。

尽管以吴耀宗为代表的基督教社会改革方案取自当时学界流行的世俗的方案，而不是从基督教教义中引申出来的社会改革方案，但是促使他们去寻求与时代要求相吻合的改革方案的精神，却是源自教义，源自耶稣的精神，或至少有其神学的依据和阐释。不能要求中国基督教像中国的马克思主义那样，为中国的现代化的进程提供一种具体的、基督教式的政治或经济改革方案。中国基督教有它基于自身特点对中国现代化的思考和建议。作为一种宗教思想体系，中国基督教毕竟不同于作为一种社会革命体系的马克思主义。

当然，吴氏的途径，并不代表30年代教会的主流倾向，事实上，它甚至不断地受到教会内基要派或纯福音派的指责。不仅如此，吴氏本人在表述其对于中国现代化之政治和社会前途的建设性思考时，本身必定也经历着一种思想的紧张，即其所信仰的教义与其社会、政治改革主张之间，或其神学观与其人文主义取向之间的紧张。但是吴氏所属的社会福音派的途径，至少表明那时教会中即已有人在思考基督教与共产主义结合的可能性。考虑到1949年以后中国基督教三自爱国运动的生成与发

展，吴氏的途径，在中国现代化史上，无疑是一个极其可贵的尝试。

民族解放是救亡语境下的中心问题，基督教作家们也探讨了这个问题，他们从基督教本身出发，发展出一套中国处境下的解放神学。这是基督教在救亡处境下，对现代化的特殊贡献。

1935年，谢扶雅发表《基督教对今日中国底使命》一文，将吴耀宗等所倡议的基督教在救亡背景下的社会改革方案，进一步表述为包含民族革命、社会革命以及精神革命的“伟大的革命运动”。谢氏认识到，中国问题的症结在于落后：文化落后、经济落后、政治落后，其根源在于半殖民地半封建的社会性质，其出路在于“革命”，而基督教的使命在于“促成一个伟大的革命运动——民族革命、社会革命和精神革命”。^{[13](p.516)}谢氏的“革命”主要是指非暴力的基督教社会运动。

与谢扶雅不同，吴雷川所倡议的革命则具有暴力的政治革命的色彩。也是从30年代后期开始，吴氏开始倾向于比较激烈的行动，他以自己的理解阐发了基督教爱的教义应当包含的两个方面内容：爱与公义、勇敢、怒愤。^④吴氏的意思是，耶稣的爱是目的，而达成爱的手段，有时候并不直接表现为爱。耶稣的人格里还有公义、勇敢和愤怒，在当前的处境下，耶稣人格的这一方面，应当成为为爱而诉诸政治革命的神学依据。^{[14](p.291)}吴氏以解放神学的形式所阐发的暴力革命思想，具有浓厚的马克思主义影响的痕迹。

以非常的手段和方法达成耶稣的爱，以耶稣的公义、勇敢、愤怒达成其爱的教义，这是以教义解释时代主题，或者说，阐释教义以迎合时代需求。吴雷川对耶稣教义的阐发，完全以中国现代化特定时期的主题即救亡为转移，这是中国基督徒在救亡背景下对基督教与中国现代化之关系的特殊认识。

30年代后期，抗战全面爆发，八年后抗战胜利结束，紧接着内战全面爆发，决定中国前途命运的现实决战，使得前此一切讨论均退居次要地位。在这段时期，基督教仍然一方面继续它皈化中国的使命；另一方面，以它的独特的方式，参与民族解放斗争。在20世纪后半叶，基督教与中国现代化，发生了另外的关联，这只有另文讨论了。

（责任编辑 刘晓虹）

注 释：

①有学者甚至把明清之际中国学者为中国文化开出新生面的努力和近代宣传西学的启蒙者对明清之际早期启蒙文化的认同，视为世界性的现代化运动在中国的展开。并且认为其根源在于中国社会本身的基本矛盾运动，近代西学的输入

只是外来之“助因”。参见许苏民《明清之际的新道德观与近代新文化》，载《世纪之交的中国文化》，广西人民出版社，1994年12月第1版第65、68页。

②另外两次分别是唐代聂斯托里教（景教）和元代也里可温教与中国文化的接触。

③在有些研究者那里，“他者化”是一个含有否定意味的概念。参见张法等人的《从“现代性”到“中华性”》，载《世纪之交的中国文化》，广西人民出版社，1994年12月第1版，第216—239页。

④新教虽也有李提摩太、丁韪良、林乐知等“新教的耶稣会士”，承袭了利玛窦的“学术适应”路线，试图儒耶综合，但19世纪总的倾向是，基督教对于中国文化的渗入，是在殖民主义的阴影下进行的。

⑤香港学者杨意龙说：利玛窦综合的意义在于，他是所有后来包括康有为、孙中山、甚至毛泽东综合的先驱。见John D. Young, *East - West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism*, Hong Kong: Centre of Asian Studies, University of Hong Kong, 1980, p.56.

⑥参见王尔敏：《近代中国与基督教论文集》序言，载林治平主编：《近代中国与基督教论文集》，台湾宇宙光出版社，1981年版。

⑦广学会第八次年会上艾约瑟博士的发言，见《同文书会年报（第八次）》，《出版史料》1990年，第1期，上海书店，1990年3月出版，第94页。

⑧Chinese Recorder, 1, 1896, pp.36—37. 转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传》，上海人民出版社，1985年8月第1版，第244—245页。

⑨W. E. Soothill, *Timothy Richard of China*, pp.220—221. 转引自顾长声：《从马礼逊到司徒雷登》，第332页。

⑩有研究者认为，李提摩太的鼓吹变法，也有殖民主义色彩。如顾长声称，李氏“企图通过鼓吹传教士对中国的变法主张，把中国的维新运动纳入帝国主义侵华的轨道”。（《从马礼逊到司徒雷登》，第332页。）

⑪参见谭鸣谦：《哲学对于科学宗教之关系论》；屠孝实：《屠孝实先生的讲演》；梁漱溟：《梁漱溟先生的讲演》；周作人：《宗教问题》，均载于辽宁大学编《中国现代哲学资料汇编》第一集第十册。

⑫见《王拱先生的讲演》和李思纯：《宗教问题杂评》，载辽宁大学《中国现代哲学资料汇编》第一集第十册。

⑬见柴约翰：《基督教与中国的新思潮》，辽宁大学《中国现代哲学资料汇编》第一集第十一册；贺麟《文化与人生》，商务印书馆，1988年，第160—161页。

⑭吴雷川语，吴利明：《基督教与中国社会变迁》第262—263页，转引自顾为民：《基督教与近代中国社会》，第435页。

参考文献：

- [1] 江文汉. 广学会是怎样一个机构[A]. 文史资料选辑·第四十三辑[C]. 北京: 中华书局, 1964.
- [2] 姚民权、罗伟虹. 中国基督教简史[M]. 北京: 宗教文化出版社, 2000.
- [3] 张法. 从“现代性”到“中华性”[A]. 世纪之交的中国文化[C]. 南宁: 广西人民出版社, 1994.
- [4] 同文书会年报·第三号[A]. 出版史料(1988年第3,4期)[C]. 上海: 上海书店出版社, 1990.
- [5] 顾卫民. 基督教与中国近代社会[M]. 上海: 上海人民出版社, 1996.
- [6] 1892年10月31日同文书会年报[A]. 出版史料(1989年第1期)[C]. 上海: 上海人民出版社, 1989.
- [7] 孙尚扬、刘宗坤. 基督教哲学在中国[M]. 北京: 首都师范大学出版社, 2002.
- [8] 陈独秀著作选·第二卷[M]. 上海: 上海人民出版社, 1993.
- [9] 赵紫宸文集·第一卷[M]. 北京: 商务印书馆, 2003.
- [10] 林荣洪. 近代华人神学文献[C]. 香港: 中国神学研究院, 1986.
- [11] 吴雷川. 国家主义与基督教是否冲突[A]. 中国现代哲学资料汇编第一集第十一册[C]. 沈阳: 辽宁大学
- [12] 逸荡. 基督教与社会主义[A]. 中国现代哲学资料汇编第一集第十册[C]. 沈阳: 辽宁大学
- [13] 谢扶雅. 基督教对今日中国底使命[A]. 邵玉明. 二十世纪中国基督教问题[C]. 台北: 正中书局, 1980.
- [14] 吴雷川. 基督教与中国文化[M]. 上海: 上海书店出版社, 1990.

作者: [张晓林](#)
作者单位: [华东师范大学, 哲学系, 上海, 200062](#)
刊名: [华东师范大学学报\(哲学社会科学版\)](#) PKU CSSCI
英文刊名: [JOURNAL OF EAST CHINA NORMAL UNIVERSITY \(PHILOSOPHY AND SOCIAL SCIENCES\)](#)
年, 卷(期): 2004, 36(6)
被引用次数: 1次

参考文献(28条)

1. [江文汉](#) [广学会是怎样一个机构](#) 1964
2. [姚民权](#), [罗伟虹](#) [中国基督教简史](#) 2000
3. [张法](#) [从“现代性”到“中华性”](#) 1994
4. [同文书会年报·第三号](#) 1990
5. [顾卫民](#) [基督教与中国近代社会](#) 1996
6. [1892年10月31日同文书会年报](#) 1989
7. [孙尚扬](#), [刘宗坤](#) [基督教哲学在中国](#) 2002
8. [陈独秀著作选·第二卷](#) 1993
9. [赵紫宸文集·第一卷](#) 2003
10. [林荣洪](#) [近代华人神学文献](#) 1986
11. [吴雷川](#) [国家主义与基督教是否冲突](#)
12. [逸荡](#) [基督教与社会主义](#)
13. [谢扶雅](#) [基督教对今日中国底使命](#) 1980
14. [吴雷川](#) [基督教与中国文化](#) 1990
15. [许苏民](#) [明清之际的新道德观与近代新文化](#) 1994
16. [另外两次分别是唐代聂斯托里教\(景教\)和元代也里可温教与中国文化的接触](#)
17. [张法](#) [从“现代性”到“中华性”](#) 1994
18. [John D Young East - West Synthesis: Matteo Ricci and Confucianism](#) 1980
19. [王尔敏](#) [近代中国与基督教论文集》序言](#) 1981
20. [广学会第八次年会上艾约瑟博士的发言](#) 1990
21. [Chinese Recorder, 1, 1896, pp. 36-37. 转引自顾长声:〈从马礼逊到司徒雷登——来华新教传教士评传](#) 1985
22. [W E Soothill](#) [查看详情](#)
23. [顾长声](#) [从马礼逊到司徒雷登](#)
24. [从马礼逊到司徒雷登](#)
25. [谭鸣谦](#) [哲学对于科学宗教之关系论](#)
26. [王星拱先生的讲演](#)和[李思纯:〈宗教问题杂评](#)
27. [柴约翰](#) [基督教与中国的新思潮](#) 1988
28. [吴雷川语](#), [吴利明](#) [基督教与中国社会变迁](#)

相似文献(10条)

1. 期刊论文 [张秀华](#), [ZHANG Xiu-hua](#) [基督教与西方和中国的现代性 -学习与探索2008, "" \(1\)](#)

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建构发挥积极作用。

2. 学位论文 [黄晨](#) 《本土化》与“现代性”——唯美—颓废与基督教在中国 2007

20世纪初,唯美—颓废主义思潮越过时空传播到中国,为海派、京派作家创造性地吸收和接纳,用以诠释他们对于“现代性”的理解和追逐。海派唯美—颓废主义作家群耽迷于宣泄生命的苦闷和官能的快感,但和西方唯美—颓废主义反思、批判现代性的出发点具有本质不同的是,他们以此来表达的,是对于所谓的“西方的”、“现代的”文明的向往。京派则不仅以唯美和颓废来思考人生的意义,还进一步将其与民族、国家等大叙事联系起来。中国“本土化”后的唯美—颓废主义文学成为海、京两派作家追求中国“现代性”的策略。

唯美—颓废主义思潮的产生与基督教的末世论联系紧密。20世纪上半叶,基督教在中国的“本土化”进程与中国现代化—现代性进程基本同步。基督教在此时进入中国社会的合法性获得,根本上系于中国进入现代化—现代性的历史要求。

中国的“现代性”有它自己的基本特征和复杂性。唯美—颓废主义思潮、基督教与现代性的关联,在20世纪初期的中国社会交汇时,在中国“本土化”的过程中产生了自己的特点。它们共同参与了与中国现代化和现代性构建的进程,成为中国现代性或者说是东亚现代性的两个极好范本。

3. 期刊论文 [周永生](#) 基督教社会与现代性冲突——艾略特《基督教社会》解析 -安徽文学(下半年)2009,“(9)

文章试图从现代性冲突的视角切入艾略特的《基督教社会》一书,通过对“启蒙”和“现代性”的概念以及现代性的二元悖论进行梳理和阐释,以期对艾略特选择基督教社会来疗治西方社会危机的原因进行解读。

4. 学位论文 [杨国庆](#) 基督教理论与现代性观念的起源 2004

19世纪以来,基督教思想作为对现代化以及现代性深层心性结构的理念前提逐步被揭示出来。该文所考察的对象正是作为现代人基本心性结构的“现代性”观念。关切的问题意识将围绕基督教思想传统在何种程度上对于“现代性”这一观念产生影响来展开。该文的梳理将依托基督教思想史的背景来进行,亦即对“现代性”观念发生问题的追索首先将被置于历史与现实的张力中来考量,而不再仅仅表现为一种形而上学的哲学概念流变史。现代学术界对于现代性观念与基督教思想关联性的一个比较一致的看法是:源于早期基督教思想中弥赛亚主义的盼望结构,直接提供了一种质别于希腊循环时间观念的直线矢量时间观,而这种时间观就是现代性观念的原型。但这—简单结论并不能详尽解释何以一种人类先民的时间观念形式会对现代社会产生如此巨大的影响。因此,对“现代性”与“基督教理论”内在关系的考察就不要由“时间”的角度来切入,而且更要拓展到“时间”的意义形式——“历史”在现实社会中的意义变迁方面来探求。希伯来民族开创了“时间的文化”,“历史”首次以一种全新的面目展现在人神之间,民族苦难的促迫催生了以犹太教弥赛亚主义为代表的“末世盼望”思想,古典循环的时间形态因此而被弄直了。基督教思想的形式极端复杂,在发展过程中它始终摇摆于“神秘主义”与“教会传统”之间,这两种社会思想形态分别由不同的思想基础(神秘主义/自然法)出发建立了自己的“历史神学”。奥古斯丁的教会理论就是基督教遭遇世俗历史溃败之后寻找救恩历史现世载体的成果。他对救恩历史的深刻思考和对“上帝之城”历史神学的构建使得西方思想形态发生了根本性的改变,两个世界的模式以及对于现世历史的拒绝对此而后基督教思想流变中不可忽视的要素。现代性理论大师在后启蒙时代对基督教历史观念的理论回应也更有利于我们理清现代性观念的深层意旨。由基督教历史观肇始的关于“虚无主义”,“宏大叙事”的论争强有力地证明了现代性——历史问题正是现代性观念的坚核。这也正是该文写作的理论意义所在。

5. 期刊论文 [王本朝](#) 基督教与中国文学的现代性体验 -甘肃社会科学2008,“(4)

中国文学拥有自己独立的诗学传统,它规范并生成了丰富的意义世界和话语方式,文学的历史传送到中国现代,却出现意义和表达的双重危机。在反传统而吸收西方异质文化的过程中,基督教成为中国文学意义表达和形式创新的重要资源。本文主要讨论基督教被中国文学所体验和想象,成为建构中国文学现代性的重要内涵,创造了中国文学新型的意义传统和表达方式,进而阐释中国文学的现代性体验所呈现的本土性与西方性问题。

6. 学位论文 [刘华芳](#) 梅西安钢琴套曲《二十个对圣婴耶稣的注视》的“现代性”特征初步研究 2008

奥利维埃·梅西安是20世纪法国著名的作曲家、理论家、管风琴家,是继德彪西、拉威尔、米约、普朗克之后法国最具世界影响的音乐大师。梅西安的音乐语言独树一帜,创作手法别具一格,他的作品富有鲜明的个性和独特的表现力。梅西安不仅是一位出色的现代音乐作曲家,同时还是一位对基督教虔诚信仰的教徒。他的许多音乐都是为基督教创作的,基督教题材是他音乐创作的最重要源泉,贯穿于他一生的创作中,涉及到他大多数的创作体裁。

本文以梅西安典型宗教题材的钢琴作品《20个对圣婴耶稣的注视》为例,初步研究梅西安宗教音乐创作的“现代性”特征。全文分为四个部分,第一部分绪论,阐明本文的选题缘由、选题界定、研究现状及研究意义;第二部分回顾基督教音乐历史发展及基督教对梅西安音乐创作的影响;第三部分从旋律、节奏、调式、和声四个方面出发,通过与传统宗教音乐创作的对比,探讨《20个对圣婴耶稣的注视》的“现代性”特征;第四部分,是对《20个对圣婴耶稣的注视》的评价,总结梅西安音乐所蕴涵的宗教精神及其宗教音乐的美学价值。

本文试图通过对梅西安典型宗教题材的钢琴作品《二十个对圣婴耶稣的注视》的音乐分析,初步探讨这部作品所体现的宗教音乐的“现代性”特征,进一步挖掘梅西安音乐所蕴涵的宗教精神及其宗教音乐创作的美学价值。

全文共有四个部分:

第一章绪论,阐明笔者选择本课题的缘由,对本课题的选题及研究范围进行了界定,同时对有关本课题的国内外研究现状进行较为详细的罗列,分析其所取得的成果及所存在的不足,从而引出本课题研究的立足点,进一步明确本课题研究的理论意义与现实意义。

第二章分为两个部分,首先回顾基督教音乐的发展脉络,对基督教音乐的起源及其在中世纪时期、文艺复兴时期、巴洛克时期、维也纳古典时期、浪漫时期及20世纪这几个重要的音乐发展时期的音乐特征进行概括性阐述,对基督教音乐的发展脉络进行梳理。第二部分从客观因素与主观因素两个方面分析基督教对梅西安音乐创作的影响。客观因素主要是2000多年的基督教文化对西方文明产生的深刻影响,另一方面社会的动荡、两次世界大战的爆发进一步促进人们对基督教所宣扬的精神世界的追求;主观因素是梅西安天生对基督教产生的浓厚兴趣。他广泛阅读有关基督教与神学的各种典籍,并积极向神父、神学家求教,为他的宗教音乐创作奠定了坚实的神学理论知识基础;他长期在教堂担任管风琴师,教堂带给他无限的创作灵感,他的许多作品就是为教堂创作的。梅西安对基督教的虔诚信仰正是这些主客观因素共同作用的结果,基督教对梅西安的音乐创作产生了重要影响,激发梅西安对宗教题材作品创作的热爱,从而创作出大量优秀的宗教音乐作品。

第三章以梅西安钢琴套曲《20个对圣婴耶稣的注视》为例,从旋律语言、节奏语言、调式语言、和声语言四个方面出发,探讨梅西安宗教音乐的“现代性”特征。梅西安认为旋律是音乐中最宝贵的要素,他格外重视旋律的创作,素歌、鸟歌、民歌是梅西安旋律创作的主要素材。素歌是西方教会法定的礼仪歌调,具有悠久的历史,是许多作曲家创作的源泉。然而梅西安旋律的源泉,并不是“照搬照抄”地直接使用,而是在选好素歌原型的基础上结合自己的创作技巧,对素歌进行改造、发展,从而形成独特的“素歌风”式的旋律素材;鸟歌素材是梅西安独创的一种旋律素材,虽然先前的作曲家在创作中也有运用类似鸟歌的音调,但大多是零星地、片段地运用,尚未形成具有系统性的素材形式。梅西安则是对鸟类题材进行广泛深入的研究,对鸟类的声音进行采集、整理、分析,并逐渐使之形成一种特定的旋律素材,大量运用在他的音乐作品中;梅西安还喜欢从古老而优美的民歌中吸收营养,或将已选好的民歌素材直接使用,或是对它们进行改造后使用。同时,梅西安还借鉴其他作曲家的旋律素材。梅西安将多样化的旋律素材结合旋律削减、音高换位、音域改变等旋律发展手法使用的,创造出富有特色的旋律音乐语言。

节奏语言梅西安对节奏的认识不同于传统的节奏观,他认为节奏并非建立在将时间作为均匀划分的拍子之上,而无固定于彼此不相符的时值为基础的、无节拍周期。他独特的节奏观主要是受到印度节奏和希腊节奏的影响。印度节奏称为“塔拉”,时值可长可短,而无固定长度;希腊节奏由短拍与长拍组成,短拍时值固定不变,长拍等于两个短拍,它们常常构成奇数的节拍,从而形成独特的连结形式。印度节奏、希腊节奏具有较强的流动性,可做自由处理,很大程度上拓展了梅西安的节奏来源,同时对梅西安的节奏技法产生了重要影响。梅西安的不可逆行节奏、增减时值节奏、附加时值节奏等多种节奏技法大多是在总结印度节奏、希腊节奏的基础上逐渐形成的具有梅西安独特风格的节奏体系。

调式语言梅西安的调式素材是以他所创造的七种有限移位调式为基础的。所谓“有限移位调式”,即调式移位的“有限性”,它们不同于传统调式那样可以进行12次移位,而是在经过几次的半音移位后就不能够再移位,调式移位具有局限性,七种有限移位调式有着各自不同的移位。梅西安在《20个对圣婴耶稣的注视》中关于有限移位调式的运用主要是以调式2为主导,作为全曲音高及和声来源的基础;或是将各种有限移位调式重叠运用。此外,梅西安的有限移位调式具有独特的调式色彩,它们均是复合色的,而其他作曲家的调式色彩大多是单色的。梅西安的“调式色彩表”对有限移位调式各种移位的色彩都进行了详细的说明,为我们对他的调式色彩的理解提供了很大帮助。

和声语言梅西安的和声素材主要有附加音和弦、四度音叠置的和弦、属音上的和弦、泛音共鸣和弦等,这些和弦大多受到印象派和声的影响而创作的。同时,他还创造了各种特殊和弦,如和弦主题、钟声和弦等。梅西安的和声语言是以有限移位调式为基础,以和声的色彩性和装饰性为基本出发点,同时又渗透了传统和声语汇。他在遵循德彪西“色彩先于功能”和声理念的同时,又从未完全丢弃传统和声。在他的作品中时常可以发现主、属、下

属的功能意义,但他却创造出不同于传统和声进行的音响效果。可以说,梅西安的和声语言既立足于传统,又突破传统,具有鲜明的个性特征。

结语部分是笔者对《20个对圣婴耶稣的注视》的评价。这部作品作为梅西安早期音乐创作最成熟的钢琴独奏作品,总结了梅西安早期的音乐语言技巧,同时集中体现了梅西安这一时期的宗教精神。一方面引申了传统宗教音乐的内涵,另一方面促进现代宗教音乐的发展,在宗教音乐史上,乃至20世纪钢琴音乐史上都具有重要的音乐价值。

7. 学位论文 [吴允淑 穆旦诗歌创作与基督教关联](#) 1998

该文所要考察的是九叶派诗人穆旦诗中的基督教话语和叙述模式所蕴涵着的丰富的宗教情怀和思想内涵。该文共有三个部分组成:在第一部分里,他们首先要探讨的是,穆旦的诗歌想象力与基督教的关联,即它以基督教话语来显示了在痛苦的挣扎和的现实波动中仍不磨灭对艺术绝对性价值的追求;在第二部分里,他们首先通过穆旦诗中的有关基督教上帝的名称的分析,发现“上帝”、“神”等词汇的内涵及功能;其次,从穆旦诗歌所表现出的“自我的破碎”到“绝望”,再到“整合”的精神历程中探究向往终极价值的宗教性追求;再次,考察穆旦诗歌中“过去”和“未来”之间摇摆的“现在”的意象,这与基督教的历史观有不谋而合之处:自从人的堕落以来历史是“神”与“撒但”之间的斗争紧张、关系的历史,两者形成了“现在”的紧迫性和临时性;最后,对穆旦的《隐现》和《蛇的诱惑》二首进行集中分析,它们是以基督教了现代性内涵:《隐现》与《圣经·传道书》的模式大致相通,它进而突出地表现了时代夹缝中的现代人的窘境。《蛇的诱惑》也以《圣经·创世纪》里的人类始祖的堕落故事为原型,鲜明的确刻画了诗人“属于世界”和“不属于世界”的双重身分;在第三部分里,他们要探讨的是基督教与中国现代知识分子现代性焦虑的关联。现代知识分子因为“历史使命感”和“道德价值观”,他们主要倾向于“社会现代性”时,穆旦通过他的诗歌呈现出一种与基督教话语纠缠在一起的“审美现代性”趋向。至今,穆旦的诗歌被众多读者接受,这也许是它们所蕴涵着的超越时代的精神力量的缘故,而这种力量多多少少来自于它们所蕴涵着的丰富的宗教情怀。

8. 期刊论文 [宋旭红. SONG Xu-hong 论基督教审美主义的范式转换及其现代性问题](#) -南京师大学报(社会科学版)

2006,“(3)

基督教审美主义是西方文化审美现代性的一种重要表现形态,其基本宗旨是在基督宗教及其神学的语境中张扬美以及审美对于信仰生活的重要意义,以此回应现代性危机带给西方文化以及神学自身的困境。基督教审美主义随历史条件和思想背景的演化而呈现出不同的理论范式,即情感论的、存在论的和形式论的基督教审美主义。其间的转换与发展脉络,为了解与思考西方文化现代性问题提供了重要的视角。

9. 学位论文 [邓文志 艾森斯塔特多元现代性理论研究](#) 2009

在西方资本主义兴起的过程中,伴随着文艺复兴和启蒙运动的开展,现代性产生了。马克思、涂尔干、韦伯都对现代性进行了诠释,按照以色列教授艾森斯塔特的解释:他们都属于一元现代性理论,因为他们都假定“在现代欧洲发展起来的现代性文化方案那里出现的基本制度格局,最终将为所有正在现代化的社会及现代社会照单全收”。

与此同时,伴随着全球化进程和苏联的崩溃,学术界出现了福山的“历史终结论”和亨廷顿的“文明冲突论”,为了回应这两种思潮,同时对一元现代性进行批判,艾森斯塔特提出了“多元现代性”理论。

艾森斯塔特以比较进化观作为理论基础来论述他的理论。他认为,多元现代性就是:第一,它是一种独特的文明,是轴心文明中的基督教欧洲文明转移的产物;第二,它具有空前的开放性和不确定性;第三,它产生于现代性开始扩张的时候;第四,现代性不等同于西化;第五,现代性的西方模式不是唯一“真正的”现代性;第六,现代性的历史,最好看作是现代性的多元文化方案、独特的现代制度以及现代社会的不同自我构想不断发展、形成、构造和重构的一个故事—有关多元现代性的一个故事。

艾森斯塔特从现代性的积极方面(即文化方案、政治方案集体建构模式等)、消极方面(即野蛮主义)以及世界舞台与现代性的多元(即原教旨主义和有别于欧洲文明的美洲、日本、印度、中国、原教旨主义与穆斯林文明等)三个方面阐释了他的多元现代性理论。

多元现代性理论有它的合理价值,不可避免的也有它的局限。它的合理价值表现在:一是它对一元现代性的矫正,二是它强调现代性的独特性。至于它的局限则是:一是它的理论反思高于分析应用,它没有提出具体国家建设现代性的具体路径;二是该理论体现了作者本身的理论视域的局限性。

10. 期刊论文 [赵书峰. Zhao Shufeng “东方主义的幽灵来到了彩云之南”——读杨民康著《本土化与现代性:云南少数民族基督教仪式音乐研究》](#) -交响-西安音乐学院学报2009, 28(1)

杨民康先生所著《本土化与现代性:云南少数民族基督教仪式音乐研究》一书,堪称是我国第一部丰富、详实地记录和有关云南少数民族基督教仪式音乐的专著,它着重运用民族音乐学、音乐民族志等多学科的研究方法,系统、多维地对云南少数民族基督教音乐文化进行深层剖析与解读。其研究方法新颖,在研究思路上,针对有争议的问题,不是主观臆断,而是给读者留有一定的思维空间,可以说是一部凝聚着作者数年数年扎实、细致的田野工作的厚重之作。

引证文献(1条)

1. [张秀华 基督教与西方和中国的现代性](#)[期刊论文]-[学习与探索](#) 2008(1)

本文链接: http://d.g.wanfangdata.com.cn/Periodical_hdsfjdxz-zxshkxb200406002.aspx

授权使用: 广东商学院图书馆(gdsxy), 授权号: 898821c1-5ec8-4ceb-8e26-9e4d0077325d

下载时间: 2010年12月15日