

# Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white, sans-serif font centered within a solid blue rectangular background.

## 現代性與世俗性——基督教對於中國現代化的雙重意義

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	YOU, Xilin
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-07-05 13:42:31
Link to Item	<a href="http://hdl.handle.net/20.500.12424/167006">http://hdl.handle.net/20.500.12424/167006</a>

## 現代性與世俗性

### ——基督教對於中國現代化的雙重意義

尤西林（陝西師範大學基督教文化研究所教授）

一

啟蒙主義對後世的一大影響，是關於現代化(modernization)與基督教相敵對的流行意識形態。現代化因而被視為與宗教信仰時代對立的「世俗化」(secularization)。中國自晚明以來已經面對「世俗化」，二十世紀末葉則空前深刻而廣闊地進入了現代化，激進的人文主義因此以基督教的語調蔑稱此變動為「世俗化」。激進的現代主義則立場相反地以世俗化自居自傲。然而，這一流行的對立格局是否只是一種膚淺的表像？

現代化與現代性(modernity)並非思辨產物，而首先是數百年來全人類最重要最基本的實際存在。已成為全人類生產、交換與日常生活主流格局的現代化及其現代性同樣是中國一百多年來支配全部社會生活及其精神運動的中樞與基石。現代化無論受到何種價值觀的抨擊，人類已無法放棄民主自由、科技製造(從電燈、電話到汽車)與全球交往這些最基本的現代文明。因而，不管喜歡不喜歡，現代化確實是現代人類所必須經受的一種命運。

承受現代化命運並不意味着放棄精神能動性而交付宿命，儘管它已不是游離於現代化命運之外的堂·吉柯德式

主體性。作為現代人心性及結構的現代性，具有對立統一的雙重性質：它不僅是現代化進程的衍生物或技術功能因素——理性、個體性、操作意識等等，而且是審視與批判現代化的反省意識與價值意義立場。現代性的這二重性質對於現代化均具有功能意義。儘管由此所對應的兩種功能性質迥然不同：前者支援、慫恿現代化，後者則批判、規範現代化。基督教則與現代性的這兩重性質均有着重要的關係。特別是作為信仰性文化，基督教歷史地參與構成現代化—現代性的深層精神前提。因而，基督教在現代社會的合法性與正當性，根本上源自基督教與現代化—現代性的上述功能性關係。基督教進入中國的正當性與歷史必然性，也根本上繫於中國進入現代化—現代性的正當性與歷史必然性。所謂基督教的中國本色化或漢語神學，只有置於中國現代化與現代性的歷史框架中才是真實問題。脫離現代化—現代性這一歷史基礎，靜態形而上學地比較中國傳統文化與基督教文化的異同以說明基督教在中國的命運，不僅抽象，而且不得要領。

## 二

啟蒙主義意識形態誠然有其歷史事實依據。現代化賴以啟動並發展的幾項主體性條件——獨立的自然經驗意識、立足自身邏輯的理性、追求享樂的人慾擴張，都具有與基督教分裂的一面。但十九世紀以來，基督教作為現代化深層前提基礎一面特性逐漸被揭示。這不僅指韋伯 (Max Weber) 關於新教倫理與資本主義精神重大關係的著名研究結論，而且特別指起源於彌賽亞盼望精神的現代性 (拉丁詞 *Modernus*) 如何經由歷史神學向歷史哲學的轉化，而為現代性意識提供了最為基礎的面向未來的直線的時間觀與

無限可能的進步主義信念。<sup>1</sup>基督教以信仰形態確立的人類中心位置支撐了人類征服自然的現代化進程，基督教恩寵救贖觀與「新世界」目標孕育了從哥倫布探尋新大陸（不僅是流俗觀點以為的尋找黃金，而且更是尋找聖地錫安），<sup>2</sup>到以基督教「新世界」自居的美國立國精神。基督教特有的無所不往的傳教信念成為現代化的全球化趨勢內在的精神對應體。基督教隱修院生活方式及其制度，則不僅為現代科學提供了超越實用技術追求真理的科學精神所必需的信仰前提，而且成為現代學術與大學的母體。路德新教改革以來個體與上帝的直接性關係成為個體本位的現代性基石，而上帝面前人人平等的基督教則構成現代民主的精神支柱。資本主義的現代工作方式，也被追溯至基督教西歐修道院六世紀開始的祈禱—勞動模式。<sup>3</sup>

然而，基督教對於現代化更為重要，也更具有未來意義的功能，是作為現代性批判一翼的現代人文主義資源。

將人文主義與基督教相對立，是似是而非的又一流行觀念。然而，不僅徹底的人本主義立場必然要援引信仰（如康德在為現代人文主義奠基時所典型代表的），而且，從十八世紀啟蒙理性分裂、現代性辯證關係出現，到十九世紀人文科學正式問世，近現代人文主義自身也經歷了深刻的轉變。人文主義從愆患現代化的世俗主義意識形態中分裂出反省與規範現代化的一翼，後者自十九世紀末葉以來，日益發展成人文主義的現代主流含義。這種新人文主

---

1. Karl Löwith, 《世界歷史與救贖歷史》(Weltgeschichte und Heilsgeschehen), 李秋零譯(香港: 漢語基督教文化研究所, 1997)。

2. Jürgen Moltmann, 《俗世中的上帝》(Der Gott im Projekt der Modernen Welt), 曾念粵譯(臺北: 雅歌出版社, 1999)。

3. P. Boissonnade, 《中世紀歐洲生活和勞動(五至十五世紀)》, 潘源來譯(北京: 商務印書館, 1985)。

義的最高旨趣是對終極價值意義的關懷，它必然要以重新闡釋基督教為代表的傳統信仰為資源後盾。基督教的近現代演變，與人文主義的上述演變深刻對應。文藝復興時期的基督教人文主義已是中世紀修道院教育的成果，而與十九世紀以來建構人文科學相對應，從自由派神學的特洛爾奇 (Ernst Troeltsch) 以基督教神學全面進入新康德人文主義各個學科領域，到新湯瑪斯主義 (Neo-Thomism) 代表馬里坦 (Jacques Maritain) 以天主教「完整的人文主義」回應當代人文主義困境，現代基督教已日益構成為現代人文精神現代性批判的信仰一維。

從根本上看，作為secularization (世俗化) 拉丁辭源的saecularis，標誌着新約時代以來所強調的一個基本信念，即除基督之外，不承認任何人間事物 (乃至聖事禮儀) 的神聖永存與絕對性。作為暫時的過程，人間事物被稱作「世俗的」(saecularis)。此詞本是指教會財產被政府沒收而用於物質世界目的這一特定的涵義，但它是基於上帝之國立場對世俗之國的判斷，因而由此產生出來的「世俗」系列概念——"secularization" (世俗化)、"secularity" (世俗性)、"secularism" (世俗主義) 均不屬於韋伯所說的價值中立的現代社會科學。即使「secularization」是關於世俗化事實的描述，那也不是中性的，它與「現代化」指稱對象相同，語義卻不同，如同「刀劍」也可被稱作「凶器」。然而，基督教演進的一個表現是："saecularis" 的受動性逐漸成熟為正視並擔當「世俗化」事實的「世俗性」(secularity) 觀念，它包含着基督教進入現實世界又揚棄現實世界的辯證關係意義。「世俗性」不僅認可世俗化，而且將其作為基督教救贖歷史必要的過程；但它從上帝之國的立場強調地上王國的暫時性，否定世俗世界自身擁有絕對真理，由此既構成人文價

值無法僭越的終極限定，又返過來成為人文精神規範與提升現代化的最高後盾。「世俗性」的這種辯證性質在基督教自身有其教義來源：道成肉身的耶穌臨在，不僅承接了舊約關於世界是上帝作品的創世意義，而且將世界的墮落統攝於救贖史進程，從而賦予世俗性以神性計劃意義。基督教由此對包括現代在內的俗世具有了既超越又內在於其中的雙重關係：一方面，世俗世界作為上帝所造物與救贖計劃的組成部分而獲得正當性，基督教從而不僅成為世俗界的根據，而且在上述意義上支撐世俗界；另一方面，saecularis（世俗的）暫時性在構成現代性（modernity）的轉瞬即逝的時間流程時（基督教的「世俗性」作為「現代性」的深層根據在此昭然若揭），突出的是對世俗事務的揚棄，世俗界只有作為神性大計劃的過程性才有意義。反之，將此世俗性（secularity）的暫時性獨立化，乃至標榜為永恆的現代性，這種忘本的世俗主義（secularism）才是基督教批判的對象。歷史已經表明：不僅基督新教自始即顯示了對世俗化—現代化的這種二重性關係，而且天主教梵二大公會議《教會在現代世界牧職》憲章（*Gaudium et spes*）等宣言也確定了這一二重性態度立場。

基督教關於世俗世界自身不擁有絕對真理意義的判斷，成為現代人文價值觀無法超逾的界限，並由此而返過來成為人文精神現代性批判的絕對尺度。這一尺度的絕對性，使基督教精神對現代化世界及其現代性心性始終處於超越與批判的位置上。這也是基督教與現代最深遠的意義關聯。

然而，基督教為現代化提供功能性前提才使基督教進入了現代社會，從而才使基督教對現代化的批判成為血肉關聯的真實有效批判。因而，基督教與現代化的二重關

係具有不可割裂的辯證意義。<sup>4</sup>

### 三

只有從原理上明確了基督教與現代化或世俗化的上述二重性功能關係，才可能從根本上把握基督教與近現代中國的關係。以沙勿略 (Francis Xavier) 為開端的基督教近現代入華運動，其指導原則「適應」(Adattamento) 的真實意義，也只有在現代化的歷史背景下才會有恰當的理解與評價。

「適應」的內容若只是指入華隨俗的服飾語言漢化，便僅僅是宗教殖民主義「再佔領」(reconquista) 的傳教策略。「適應」更進一步的內容是借用中國本土傳統文化觀念來介紹、譯介基督教，如以「大父母」理解天主或上帝 (God)。「大父母」這一觀念，中國本土傳統文化原是指代從皇帝到官吏的「父母官」，它既是中國傳統文化核心基礎血親的延伸放大，又可能因認同這種超逾血親的社會關係而返過來造成突破血親原則的新型倫理。將「大父母」提升推移為至高唯一而又最具普遍性的天主 (God)，就是這後一方向的推進。然而，在漢文化被基督教文化如此改變的同時，「大父母」的前一方向，亦即血親原則的放大，也就給基督教輸入了異質的含義。因此，基督教適應中國傳統文化的傳播，勢必是兩種文化的相互改變與交融。

若僅止於上述分析，便仍沒有超出今日流行的文化比較觀及全球文化融合論模式。這一模式的分析並未揭示出基督教與中國本土文化相互融合變化的必然性與深層根

---

4. 因此，儘管姚西伊博士針對世俗主義化的多元論重申基督信仰的超越性令我讚賞共鳴，但我仍然無法苟同他對基督教與現代化功能關係的否棄。參姚西伊，〈基督教會在多元化世界中的角色定位問題芻議〉，見王忠欣編，《多元化的中國與基督教》(溫哥華：加拿大恩福協會，2001)。

據。本文不能簡單援引「上帝大計劃」信仰，而只能轉向現代化這一歷史背景。

以利瑪竇為代表的耶穌會士「補儒易佛」的傳教，實質落實為以科學與倫理為內容的基督教人文主義。這一後果並非陰差陽錯，而具有歷史必然性，它毋寧說顯示了現代化歷史運動的「大計劃」。

從基督教這一方面來說，馬丁·路德於一五一七年揭櫫的宗教改革成為現代性開端的里程碑。然而，同樣重要而卻被誤解的南歐天主教改革也構成這一現代歷史的開端。天主教改革的歷史性成果之一，即是晚明入華的耶穌會。

以依納爵·羅耀拉 (Ignatius of Loyola) 為領袖的耶穌會，是文藝復興以來基督教與人文主義相結合最傑出的產物之一。耶穌會士成為天主教回應並進入現代性的優秀代表。與晚清以來流傳至今的貶低耶穌會士西學水平的成見相反，耶穌會士作為歐洲人文主義傳統教育與科學教育的精英代表，正是以其傳統與現代性完美結合的學識人格（而主要不是他們傳教的話語），才吸引了晚明中國士人。<sup>5</sup> 因此，耶穌會士傳播科學（西學）與倫理，不僅僅是傳教適應策略衍生的後果，而就是基督教自身回應現代化—現代性的演化方向，真可謂求仁得仁而已。而包括耶穌會士在內的基督教教士於十六世紀大規模進軍亞洲傳教的熱情獻身與亟迫感，也確乎同樣顯示了航海地理大發現以來的現代化全球擴張趨勢。

---

5. 「西賢入中國三十餘年，於吾中國人利婚宦事，一塵不染，三十餘年如一日。其儕十許人，學問品格如一人。」（《刻聖水記言序》）「（西洋）諸陪臣……實皆聖賢之徒也。且其道甚正，其守甚嚴，其學甚博，其識甚精，其心甚真，其見甚定，在彼國中亦皆千人之英、萬人之傑。」（《辨學章疏》）「……大都潔修自好，其為人不詭時向，其為學不襲舊說。」（《七克序》）徐光啟的這種評價在當時是有代表性的（《徐光啟集》，王重民輯校（中華書局，1963）。

與耶穌會士立足「適應」不同，中國傳統文化一方的立場實際是自身的社會—文化「處境」(context)。與耶穌會士入華處於同一時期的中國最後一位儒學教化大師王陽明稱：「今天下事勢，如沉屨積痿」。<sup>6</sup>這不僅指中晚明特有的奸佞權宦腐敗與激化的內外社會衝突，還包括因着手工業商品經濟興起所開始的中國傳統社會生產—生活方式的深遠變動。但王陽明更為痛切體察到的是中國傳統精神信仰的危機。他屢屢以「學絕道喪」、「天崩地解」概括自己那時代的處境。他這樣敘述中國傳統精神信仰的危機絕境：

聖人之學日遠日晦，而功利之習愈趣愈下。其間雖嘗警惑於佛、老，佛、老之說卒亦未能有以勝其功利之心；雖又嘗折衷於群儒，而群儒之論終亦未能有以破其功利之見。蓋至於今，功利之毒淪浹於人之心髓，而習以成性也幾千年矣。……嗚呼！士生斯世，而尚何以求聖人之學乎！尚何以論聖人之學乎！士生斯世而欲以為學者，不亦勞苦而繁難乎！不亦拘滯而險艱乎！嗚乎！可悲也已！<sup>7</sup>

王陽明這段話有兩點值得注意：一是他對中國精神信仰危機的檢視不限於中晚明，而是溯至幾千年中國精神整體歷史，對構成中國傳統文化主幹的儒道釋一一表示了失望。二是作為精神信仰失落的主要對應形態乃是近代愈趨流行的「功利之毒」。這兩點均將中國傳統精神信仰置於邊界狀態：第一點已潛伏着一種超出傳統的期待與比較目光。儘管陽明本人倡個體良知心性運動力挽傳統精神衰落大

---

6. 〈與黃宗賢〉，見《王陽明全集》(上)(上海：上海古籍出版社，1992)，頁220。

7. 〈答顧東橋書〉，見《王陽明全集》，同上，頁56。

勢，但中晚明終究成為中國傳統歷史性沒落的分界線。<sup>8</sup>第二點所強調的「功利之毒」，實質正是世俗性或現代性精神結構中基礎性的因素。從一種宏大的歷史哲學眼光來看，陽明已經涉入了現代性批判。

因此，在基督教傳教策略的「適應」原則與晚明中國本土傳統文化的「處境」背後擁有共同的現代化與現代性宏大歷史趨勢。耶穌會士所「適應」的中國本土文化「處境」，在根本上是古代中國如何跨入近現代門檻這一現代化—現代性轉化的課題。它一方面如梁啟超後來所言，「明末有一場大公案，為中國學術史上應該大筆特書者，曰歐洲曆算學之輸入。」<sup>9</sup>基督教傳教士首次向中國傳輸了近現代科學技術，而歐曆算學作為現代紀元標準，更直接代表着基於彌賽亞盼望的面向未來的直線現代性時間觀與歷史哲學。<sup>10</sup>另一方面，更為重要的是，耶穌會士以其卓異的基督教人文主義教養，成為耶穌人格化倫理的折光。<sup>11</sup>一種異質的精神信仰，在經歷現代性的宗教改革洗禮後呈現在身陷精神困境的中國知識份子面前。對於中國傳統精神而言，基督教成為一種克服危機的參照方向。徐光啟如此表述自己接受天主教的動機與認識：

奈何佛教東來千八百年，而世道人心未能改易，則其言似是非而非也。說禪宗者衍老莊之旨，幽邈而無當；行瑜伽者

---

8. 承襲陽明學的劉宗周被視為儒學殿軍，他其實只是陽明時代的尾聲。如果注意到牟宗三等人關於中國精神有清一代已然沒落的判斷，陽明及其中晚明精神處境的歷史終點性質便更加顯豁。

9. 梁啟超，《中國近三百年學術史》（上海：上海民志書店，1926），頁12。

10. 詳參尤西林，《現代性與時間》（待刊稿）。

11. 參閱Gianni Criveller，《晚明基督論》（*Preaching Christ in Late Ming China*），王志成等譯（四川：四川人民出版社，1999）。

雜符籙之法，乖謬而無理，且欲抗佛而加於上主之上，則既與古帝王聖賢之旨悖矣，使人何所適從何所依據乎？必欲使人盡為善，則諸陪臣所傳事天之學，真可以補益王化，左右儒術，救正佛法者也。……灼見國家致盛治保太平之策，無過於此。<sup>12</sup>

徐光啟這段表白一方面印證了前引王陽明關於中國精神危機的判斷，另一方面又援引天主教精神進入本土危機處境。

以上分析表明，中國傳統文化與基督教文化的現代融匯，並非文化自身特質差異與互補的自發要求，而是現代化與現代性的世界規模擴張所促成的局勢；尤其是，現代化—現代性歷史進程所造成的社會—文化處境，才是中國傳統文化可能吸收基督教的基礎；而基督教世俗性(secularity)在其歷史演進中所形成的辯證雙重涵義則是相應的內在條件。脫離這一基礎條件，無論是基督教傳教士的熱忱獻身，或是文化自身的交流，都不足以造成基督教與中國文化的結合。

#### 四

二十世紀末葉，中國大陸以國家體制與全社會動員規模急劇啟動現代化。現代化觀念成為權威意識形態。正是依據現代化的功能關係，基督教才獲得了空前合法正當的文化拓展空間。基督教特別是基督教文化在二十世紀末葉中國的空前發展與繁榮，植根於以現代化—現代性為中心的社會—文化處境中。這首先是一個事實判斷，它並不意

---

12. 《徐光啟集》，卷九《辯學章疏》。

味着基督教在價值本體論上依附現代化歷史。將現代化涵攝於世俗化框架中，是基督教價值本體論涵攝現代化現實至關重要的一環，這一環節的經驗表現即是基督教對於現代化既推動又(批判)規範的雙重功能。

就促進現代化方面而言，隨着科技發展史、西學東漸史、中國現代教育特別是大學教育史等領域研究成果的普及，基督教被啟蒙主義漫畫化的形象恢復了歷史真實面目，基督教開始被看作近現代文明、特別是西方文明基礎之一。

基督教與作為現代民主制度前提的自然法、契約論的內在關聯開始進入中國思想界視域。特別是隨着體制轉型而產生的腐敗與反腐敗，以及強烈的公平呼聲，使中國思想界開始注意基督教在西方平等觀念形成史上的奠基地位。與之相關，以經濟倫理的信用危機思考為契機，中國思想界也開始注意到宗教信仰與商業誠信的功能性關係。

從現代化—現代性反省批判角度來看，伴隨中國現代化轉型而氾濫的功利主義、拜金主義與世俗享樂主義具有自發必然性。中國古代傳統精神信仰在二十世紀初葉早已衰落，而二十世紀後半葉強大的共產主義新傳統在經歷文化大革命社會苦難與新時期高漲的利慾主義衝擊之後，也處於事實上的寢微狀態。由此所形成的以倫理空場為中心的當代中國精神信仰危機，促使思想界以中西文化比較的整體梳理方式反省這一危機的根源。二十世紀八十年代以來興起的中西文化比較熱潮、西方學術與思想譯介熱潮，並非獨立的文化或學術運動，而直接根源於中國現代化—現代性轉型所產生的思想問題探索。

十九世紀後半葉開始，中國古代文明被西方現代文明強行拖進現代世界的民族國家爭鬥格局，現代化成為民族國家生存必經之路。中國人對現代化的追求經歷了器物—

制度→文化的逐層深理解。戊戌之後，對「文化」涵義的理解已不僅指創造器物、制度的自然科學與社會科學觀念知識，而且包括了形而上原理的哲學，以及更高層面的信仰後盾。但這一更深的認識意向在二十世紀激烈的社會救亡行動中被中斷。迄至二十世紀末葉，在重新進入並空前深化的現代化過程中，一系列社會科學層面的困境問題才引向更深層的精神信仰反省。茲舉要如下：

1. 中國市場經濟草創與發展中，投機性突出、缺乏理性、誠信薄弱，成為建構市場秩序的文化心理障礙。從文化傳統角度來看，宗教傳統薄弱的中國「實用理性」文化缺乏「價值理性」後盾，使人們不能堅執純粹性—形式性制度，缺乏絕對性信仰。而與此對照的是，韋伯所述西方資本主義精神基於新教倫理信仰，並從基督教信仰中依次形成價值理性 (Vernunft) 與實用理性亦即知性 (Verstand) 的層級支撐關係。這表明，一種普遍的經濟倫理不可能是功利算計的權宜規劃，而必須擁有為功利機遇無法動搖的絕對信仰。西方新教倫理遂向中國文化展示出基督教支撐現代化的功能。

2. 中國社會轉型中持續漫延的腐敗，已不僅是權力機構的特有現象。由於中國的師吏教化傳統，權威階層(君子)的倫理行為是全社會(小人)倫理的表率，因而，當代中國權力階層的倫理失範墮落傾向，不僅使社會各階層民眾失掉倫理標準榜樣與信心，而且反過來慫恿各階層以自己可能的條件方式仿效撈取不義之財。又由於中國倫理是群體習俗性行為，因而由此造成的社會群體性職業性倫理失範，使少數堅守倫理節操的個體在大多數人所形成的流行行為中難以立足。許多貪贓枉法的官員在受訊時都談及這一點：由於周圍的人們在相互推移的擴大影響中都實質

暗中認同了行賄受賄，因而便淡化了罪責感，視任何一種群體行為或社會流行的習俗為正當。民眾在惡性犯罪（輪奸、搶劫、殺人）現場不敢挺身而出，「好人難做」觀念流行，也與中國倫理這種群體相互影響的制約有關。傳統中國倫理（從舊傳統的儒教到新傳統的共產主義）都並非是單純信仰，而在很大程度上倚賴於宗法鄉紳社會結構或國家一單位所有制及其嚴密的人倫組織，一旦上述社會基礎消失或消弱，被置於商業主義交往中的個體實質已無獨立倫理資源。這種情況使中國思想界開始注意西方個體倫理的信仰背景，並將之與中國的比較追溯反省到古代「軸心期」（Axial Period）。<sup>13</sup>基督教對現世的徹底批判立場，使任何優秀的個人也無權居絕對之善；相反地，基督教對人自足倫理地位的否定，也隨之杜絕了任何因對現實人性失望而導致的倫理虛無主義。從而，對上帝的信仰，以及耶穌自我犧牲的完滿典範，使基督徒個體即使置身於全世界人犯罪的環境，也仍可恃有向善的倫理信念。基督信仰從而表現出超越現代化弊端的倫理價值本體力量。基督信仰的這種倫理價值力量，應是現代人文精神的重要資源。

3. 現代化一大弊端是人際關係的疏遠。中國作為血親倫理傳統國家，古代中國的血親倫理團體、現代中國（大陸）的意識形態倫理團體（以普遍天下的「同志」著稱）在現代轉型中已經衰落。由此所造成的極端化弊端甚至危及到家庭。流行的反應是在批評現代人倫冷淡（甚至惡化）同時，簡單地返回傳統血親倫理或革命同志倫理。但在現代

---

13. 劉小楓，《拯救與逍遙》（上海：上海三聯書店，1988初版，2001修訂版）；鍾志邦，《屈原的〈天問〉與〈約伯記〉的「上帝問」》，見《中國哲學》第17輯（長沙：嶽麓書社，1996）；尤西林，《德行不再許諾幸福》，見《道風：基督教文化評論》，2000，秋季卷；尤西林，《屈原與彌賽亞主義》，Philadelphia, 2002。

化後，前者必須移入個體獨立人格立場，後者則必須實現強勢權力與精神信念的分離。現代性倫理團體的重建必須以此為必要前提。

就現代化進程已趨確定的地區來看，新生的現代性倫理團體一般均處於社會邊緣。所謂邊緣，指處於現代社會主流政治、經濟、商業活動之外。在這團體中，依託環境保護、相同經歷(如軍隊復轉戰友、插隊知識青年)等特定社會條件的團體固然純潔，但這類新生團體缺乏傳統資源；多元化，卻缺乏普遍涵蓋力量。與宗法傳統有關聯的江湖黑社會團體雖有組織力量與普遍性，但其惡的性質不僅非倫理，而且反社會。中國大陸近半個世紀特定的社會條件下，宗教團體成為真正的邊緣團體，基督教與佛教等大宗教主要生存於現代化社會活動所不顧及的領域與邊緣人群體中。二十世紀末葉社會轉型動盪中被沖擠於下層社會的民眾，在失去傳統庇蔭之後，不僅可能在教會團體中獲得精神慰藉，甚至發展出一定的經濟合作與困難互助組織機構。宗教團體特別以其超越利害的信仰性博愛進入傳統強勢團體解體後的倫理空場。<sup>14</sup>基督教已經成為重建中國現代化倫理團體的有生命力的形態之一。

基督教在中國改革開放之後的迅速擴展背景，除下層民眾因社會轉型動盪所產生的安全歸屬感需要之外，還有上述現代化深入所帶來的思想史溯源思潮，以及知識份子為重建現代中國精神價值而對基督教的吸取探索與體驗。<sup>15</sup>

基督教同現代化的內在關聯(結合與批判)是一種命

---

14. 尤西林、沈聯國，《現代倫理團體與宗教團契：天主教周至教區鄉民信仰口述史調查報告》(待刊稿)。

15. 漢語基督教文化研究所編，《文化基督徒：現象與論爭》(香港：漢語基督教文化研究所，1997)。

運，人類不可逆轉地進入現代化是命運，而且中國在進入現代化時與基督教相遇也是一種天命。對此天命我們應當忍住而不去做任何獨斷的判釋。如果回顧歷史可以讓人更切實地理解天命，那麼，明智的態度只能是：不憚進入現代化，坦然面對之。

