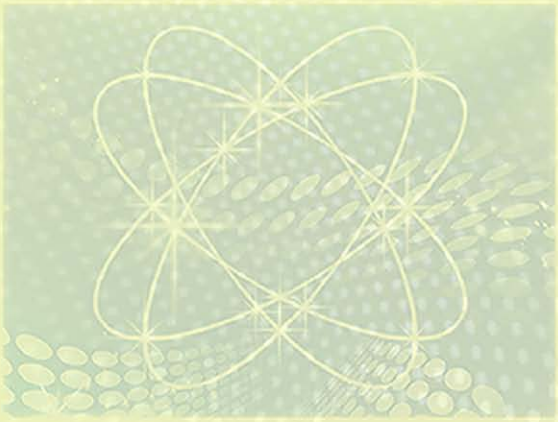
佛教和基督教伦理在现代中国社会的实践价值研究



前　言

有两样东西，我们愈经常愈持久地加以思索，它们就愈使心灵充满日新又新、有加无已的景仰和敬畏：在我之上的星空和居我心中的道德法则。①

——伊曼努尔·康德

康德认为我们心中的道德准则必然导向宗教，宗教为道德提供了一个权威的道德立法者的理念。这是康德的观点，宗教与道德之关系历来众说纷纭，是道德产生宗教，还是宗教产生了道德，已然成为鸡生蛋还是蛋生鸡的难题。本书无意探讨解决这个问题，而是效法《佛说箭喻经》中的教诲，暂且搁置形而上的思辨，转而探讨宗教和道德共同要关注的问题，即活在此岸世界中的人的苦难，从宗教和道德的层面寻求解决之道。

当今世界已经进入了全球化的时代，当人们感叹世界如此之小，如同村落的时候，邻人的文化和宗教也已进入了我们的前庭后院，喜闻乐见者有之，惊诧惶恐者亦有之，但无论如何，文明间的冲撞和交流已经不可避免。这种文明间的冲撞交流比以往任何时代都来得凶猛迅烈，让人措手不及，如何客观认识和对待异于我们的宗教文化，便成为宗教科学研究应该去做的。无论是比较宗教学，还是宗教对话，

① ［德］康德 《实践理性批判》，韩水法译，北京：商务印书馆，1999 年，第 133 页。

都有助于我们认清当今世界的形势。“宗教学之父”麦克斯·缪勒曾说“只懂一种宗教的人，其实什么宗教也不懂。”[①] 他认为对宗教进行科学研究，就要排除宗派主义和基督教至上主义，“应当对人类所有的宗教，至少对人类最重要的宗教进行不偏不倚的、真正的科学的比较”[②]。基督教至上主义固然要不得，佛教至上主义同样要不得，否则就不是科学地研究。

现代社会的理性转变和世俗性转变已经是不争的事实，宗教在世俗性转变中逐步趋于伦理化是重要特征之一。世界各大宗教从本质上而言，都是伦理性的宗教，都有着丰富的伦理资源和系统的道德规范，佛教的“诸恶莫作，诸善奉行”“慈悲喜舍”，基督教的“爱你的邻人”“爱你的仇敌”等等都对人有着行为规范的作用。宗教伦理与世俗伦理之差异在于宗教伦理有其神圣性来源，佛教伦理来源于因果报应思想，而基督教伦理来自于上帝的诫命，这与世俗伦理仅为约定俗成的理性契约不同，因而宗教伦理更易于在人民心中形成敬畏感，因为事关来世和彼岸的救赎。宗教伦理因有其历史传统性，故而在面临社会变化时，会因为其保守性而和现世的伦理存在一定的张力，这种保守性既可以表现为落后的阻力，也可以表现为超越性的批判，特别是对人的异化问题有着清醒认识和批判。

在宗教多元化的现代社会，一个国家已经不再可能只有一种宗教一种文化，中国目前形成了五大宗教的局面：天主教、基督教、伊斯兰教、佛教、道教，宗教交流和对话不再只是国与国之间，民族与民族之间的旧局面，而是国家之内，民族之内，社区之内，甚至家庭之内的，持有不同宗教信仰的可能就是你的亲人，你的邻人，宗教间的对话和理解已经显得十分必要，关乎家庭和谐和社会和谐。

西班牙神学家潘尼卡将宗教对话总结为五种态度，排斥论、包容

① ［英］麦克斯·缪勒：《宗教学导论》，陈观胜、李培珠译，上海：上海人民出版社，1989 年，第 11 页。

② 同上，第 19 页。

论、平行论、互相渗透论、多元论，其中潘尼卡最为肯定的是多元论，因为“它不中止与他人意见的对话”，它“抛弃任何绝对化”，从而可以“让宗教内对话恒久保持开放”①。正是在这种“抛弃任何绝对化”的对话氛围内，才不会将其他宗教视为未开化的或不完善的，才不会居高临下地去“包容”其他宗教，真正做到尊重其他宗教。基督教不必批判佛教是“偶像崇拜”，佛教不必批判基督教是“鬼迷心窍”“妄自尊大”。

宗教间的神学、教义、组织、仪式等等有其相似性，也有根本差异性，看到这种同中有异的现实之后，就应该实事求是地采取求同存异的对话方式。宗教在现实社会中的影响力主要在于它的道德规范，另外，道德规范也是宗教的坚实基础。基于伦理道德是宗教的本源和基础，保罗·尼特提出以“伦理—实践”为宗教对话的进路，以宗教多元主义作为宗教对话的前提。保罗·尼特提出宗教多元主义应当与苦难的他者相关联，伦理—实践的宗教对话应当把宗教的他者和苦难的他者有机结合起来，因为“苦难具有普遍性和直接性，这使得它成为确立宗教间相遇的共同基础的最合适，也是最需要的地方”②。而中国自古以来是个宗教多元并存的国家，并没有发生过政教合一、打压异教的历史，虽然有三武一宗灭佛和佛道论争等，但从未将其他宗教赶尽杀绝，至唐初就形成儒释道三教并立的局面。另外，中国的宗教素来具有世俗化、伦理化的特征，致有西方学者称中国宗教为伦理宗教的，而在中国宗教史上的宗教融合和冲突也大都基于伦理层面的，更可见中国宗教伦理化之底色。我国现阶段基本的宗教政策是积极地引导宗教与社会主义社会相适应，特别是引导宗教的伦理道德与社会主义社会相适应，探求宗教伦理与社会的一致性、适应性和契合

① ［西］潘尼卡 《宗教内对话》，王志成等译，北京：宗教文化出版社，2001 年，第 12 页。

② ［美］保罗·尼特 《一个地球多种宗教——多信仰对话与全球责任》，王志成等译，北京：宗教文化出版社，2003 年，第 147 页。

性，发挥宗教伦理对社会主义精神文明建设和道德建设的积极作用。因此，采取保罗“伦理—实践”的宗教对话进路，在中国就尤为契合，本书以“佛教和基督教伦理在现代中国社会的实践价值研究”为题正是基于此宗教对话进路。本书并不打算对佛教和基督教伦理做全面对比，而是就著者个人学术所长分别进行研究，使佛教和基督教伦理各呈其色、各彰其彩，这样也避免了佛教本位主义或基督教至上主义的非中正立场。

全书分为八个章节，由朱丽晓、沈路、赵伟、郭俊良四人合著而成，朱丽晓撰写了本书第六章，并负责全书的统稿和校审；沈路撰写了第一章、第五章和第七章；赵伟撰写了第三章和第四章；郭俊良撰写了第二章、第八章和前言、后记。

第一章对现代社会和现代性的概念进行了诠释，并对中国社会的现代性进行了分析，着重以观念情境为分析路向，剖析中国人固有的实用理性和传统主义的观念情景在现代社会中所扮演的角色和对中国现代化进程的影响。

第二章是对现代社会中的中国佛教做了简略的总体整理，以鸦片战争被迫打开国门卷入社会现代化进程为开始，概括描述了中国佛教从清末到现代所经历的现代性的挑战，以及其不断走向世俗化、理性化的自我努力，并着重从佛教与政治相适应、与经济相合作和与科学相对话三个方面的现代性转变来进行论述。

第三章主要对佛教伦理研究的方法论进行了讨论，指出佛教伦理实践研究在方法论上存在一些问题，对社会行动缺乏足够的理论认知，夸大宗教观念对行动的意义，忽视社会结构的影响；陷入“宗教对现代性的适应”话语框架，忽视宗教伦理“张力”的社会功能与价值。并且认为佛教伦理实践研究在方法论上需要重视以下问题：第一，参照韦伯“理想类型”的方法论，以社会为着眼点对当代佛教作“类型化”认知；第二，从“文化”而非“教义”“规范”以及“个体观念”角度对佛教伦理的社会效应作文化社会学的分析；

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

第三，给予宗教伦理与社会文化之间的“张力”以合理的关注。

第四章主要探讨了佛教伦理实践研究，认为佛教伦理研究必须要关注现代社会生活中的职业行为，因职业伦理构成了现代社会伦理的重要基础。当代中国社会的职业伦理是在“现代性”与“传统”的共同影响下形成的，“工作的无意义”是社会生活领域最突出的文化问题，作为社会发展过程中的重要反思性文化力量，佛教伦理（特别是与社会文化张力性的内容）对于消解工作的异化具有重要意义，应着重从此方面对佛教与现代社会的职业伦理做初步探讨。

第五章抓住“爱”作为基督教伦理的核心思想为主题，对基督教“爱德”思想进行了论述。本章指出基督教的“爱”的表现形式分为上帝对人的爱，人对上帝的爱以及人与人之间的爱，三者有机地融合为一体，构成了基督教圣爱思想的内容，并论述了圣爱思想从《旧约》到《新约》的转变，还简要概述了基督教学派中的奥古斯丁、圣弗兰西斯、托马斯·阿奎那、马丁·路德和 C·S·路易斯等人的圣爱思想。

第六章以 20 世纪著名美国神学家雷茵霍尔德·尼布尔的神学为个案进行研究，指出尼布尔的神学是处境性的，他并没有从抽象的本体论的角度来探究人的本质与上帝之爱，而是从现实处境和历史实情中看到人的悖论式的存在和作为人的本性法则的爱律。他坚持以圣经信仰为前提，对他所处的时代和社会现实进行反思，得出的结论是爱是一种“不可能之可能性”，具有社会意义。尼布尔思神学思想的基本特征是他以基督教信仰为理论前提，坚守护教论的立场，关注所处的社会现实，强调生存处境中的人的“关系性”。

第七章论述了基督教“爱”的观念在现代社会文化中的作用和影响，提出其对社会伦理道德建设的积极作用，并对基督教爱观与儒家“仁爱观”进行对比研究，指出二者的同异之处，客观认识二者在实践中互相补充共同建设现代中国社会文化的作用。本章还对基督教在西方伦理道德建设中的实践进行了论述，以威廉·威尔伯福斯、

约翰·牛顿和克拉朋联盟提倡的奴隶解放、兄弟相爱等为代表。本章还在第三节简要论述了中国社会对爱的伦理诉求，揭示基督教能够为我国现代伦理建设奉献的伦理资源。

第八章从伦理冲突的角度出发，论述了佛教和基督教在中国传播过程中所遇到的伦理冲突境遇，分析了佛教能够扎根中国长盛不衰的原因乃在于不断适应中国的伦理氛围，在保持自身特色的同时，又为中国的传统伦理建设提供宗教神圣资源，从而实现了中国化的过程；而基督教因其教义上坚持“一神论”思想，故而在明末清初之际遭遇“伦理之争”而被迫退出中国，当然利玛窦等积极调和基督教伦理和中国传统伦理的冲突的尝试和经验也是后世的宝贵财富。本章通过对比佛教和基督教在遭遇伦理冲突时所采取的调和实践，指出宗教伦理的中国化、本土化、本色化是必由之路。

全书紧紧围绕佛教和基督教伦理在现代中国社会的境遇进行探讨，最终目的乃是积极发掘宗教伦理中与中国社会主义建设相适应的伦理资源，以应对现代性带来的种种弊病，以宗教伦理的神圣性、超脱性、补偿性来为国人提供精神指导，让人在工作中有自尊，在生活中有爱，共同建设幸福而又和谐的社会。

本书几位作者虽有心发掘佛教和基督教伦理之宝贵精神，但限于学力识见，文中之行文乃至观点难免有舛误偏颇之处，还请有识之读者批评指正。

郭俊良

2013 年 7 月 13 日

于四川大学望江校区

目　录

第一章　中国现代社会与中国观念情景 …… (1)
第一节　现代社会与现代性的解读 …… (1)
第二节　中国社会的现代性分析 …… (6)
第三节　中国现代文化中的观念情景 …… (7)

第二章　现代社会中的中国佛教 …… (16)
第一节　现代性的转变 …… (17)
第二节　现代性对佛教之挑战 …… (19)
小　结 …… (34)

第三章　佛教伦理研究的方法论讨论 …… (36)
第一节　研究方法及思路的反思 …… (36)
第二节　两种认知方式 …… (39)
第三节　文化分析的视角 …… (44)
第四节　宗教张力及其意义 …… (47)
第五节　方法论总结 …… (53)
第六节　文化研究的开放态度 …… (56)

第四章　传统、现代性与职业伦理 …… (58)
第一节　职业伦理与职业道德 …… (60)
第二节　当代中国社会的职业伦理困境 …… (62)
第三节　佛教伦理与工作意义的初步探讨 …… (78)

第五章　基督教在现代社会文化中的表现 …… (88)
第一节　以“爱”为中心的基督教文化 …… (89)
第二节　基督教中的“爱”观 …… (91)
第六章　基督教“爱”观个案研究: 尼布尔对基督教“爱之思想”研究 …… (104)
第一节　尼布尔的研究现状 …… (104)
第二节　尼布尔“爱的伦理”思想在现代处境中适用性分析 …… (113)
第三节　尼布尔思想的基本特征 …… (115)
第四节　自由、罪与爱 …… (120)
第五节　爱的律法 …… (136)
小　结 …… (149)
第七章　基督教“爱”的观念在现代社会文化中的作用与指导 …… (154)
第一节　基督教“爱”观与儒家“仁爱”观对比 …… (155)
第二节　基督教的爱在现代社会中的具体实践 …… (158)
第三节　基督教的“爱”观对中国现代社会伦理构建的指导 …… (166)
第八章　佛教和基督教在中国伦理境遇下的比较研究 …… (169)
第一节　背景略谈 …… (169)
第二节　从礼仪之争看佛教和基督教伦理的中国化 …… (173)
参考文献 …… (183)
后　记 …… (190)

第一章　中国现代社会与中国观念情景

当论及现代社会，使人更多想到的就是“现代性”，随着“现代性”一词越来越广泛地使用，现代性已经成为现代社会的代名词，或者是现代社会的本质特性。目前学界关于“现代性”的讨论越来越热，俨然成为当今时代的焦点话题，其范围也不仅仅局限于哲学的思考，包括政治、经济、文化等方面，在哲学、政治学、社会学、法学、经济学、文学、艺术学等各个领域中也都展开了相应的讨论。许多学者发现，想要谈论现代社会，不可避免地要从不同领域直接或间接地对“现代性”进行解读，通过讨论哲学、经济、社会、文艺等各个社会领域的现代性，从而分析总结现代社会的主要特征。因此，不同学科背景以及不同研究领域对现代性的看法和思考的角度也不尽相同，可以说是仁者见仁、智者见智。

第一节　现代社会与现代性的解读

“现代性”的概念无疑引自西方社会，最早起源于基督教教义中末世的世界观，认为根据基督教的末世概念，时间具有不可重复性的特点[①]。在这种观念下，现代性被看作是历史发展的趋势。与现代性所对应的则是“传统”，即欧洲中世纪被神学所统治的时代以及古代

① ［美］马泰·卡林内斯库（Matei Calinescu）：《现代性的五副面孔》，周宪、许钧译，北京：商务印书馆，2002年。

社会。文艺复兴和启蒙运动的产生为现代性提供了思想观念。到了19世纪，康德、黑格尔等人多从时间观念的角度来解读现代性。虽然他们从未直接提出过对“现代性”的讨论，也没有明确提出过“现代性”这一概念，然而在他们的言论中却涉及了对现代的看法，所以哈贝马斯把黑格尔看作是第一位明确提出“现代”概念的哲学家[①]。从后人的总结和提炼中可以看出，康德认为现今的时代是启蒙的时代，是“人类脱离自己所加之于自己的不成熟状态”[②]。黑格尔在继承康德的思想基础上把现代性看成一个新的理性的时代，一个与传统中世纪神学时代和古代不同的理性时代，可以说在黑格尔这里现代理性主义哲学达到了巅峰。20世纪以后，诸多著名的思想家如韦伯、哈贝马斯、利奥塔、吉登斯、福柯、鲍德里亚等人，都从自己的角度以不同的方式对现代性问题做出了自己的理解，主要从观念层面和自我意识层面着眼，针对科学技术、启蒙思想、理性主义、个人主义、大众文化等社会中的诸多层面，对现代性问题进行反思和批判。

马克思·韦伯对现代性的理解仍然以“理性”为主，认为现代性体现为科学的发展、技术的进步、理性的思考、社会生活更多的合理化解释、个人权利的肯定等社会现象。韦伯并没有笼统地将“理性”作为现代性的体现，而是进一步将理性分为工具理性、形式理性、价值理性和实质理性。由于人们对工具理性的热情将会导致对价值理性的轻视，同理，工具理性的膨胀引发形式理性的价值确立，同时导致实质理性的萎缩。这样的现代性价值取向在社会现象中则体现为官僚作风的滋长。韦伯把一切宗教神秘主义更多合理化的解释作为现代性的主要特征，也就是“祛魅”的过程，世界在“祛魅”的过程中更加的合理。以世俗的宗教观代替神圣的宗教思想，宗教世俗化是现代性

① ［德］哈贝马斯（JugenHabermas）：《现代性的哲学话语》，曹卫东译，南京：译林出版社，2011年。

② 唐爱军：《论韦伯的现代性理论及其意义——基于历史唯物主义的考察》，复旦大学博士论文，2012年。

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

的具体表现。

通过《一个未完成的方案》一文可以了解到哈贝马斯将现代性看做是一个方案，这个方案以主体的自我价值的自由实现为标志，在社会生活中表现为方方面面，“在社会领域，它表现为在民法保障下追求自己的合理利益的空间；在政治领域，它表现为与政治意志形成和公共政策制定的平等权利；在私人领域，它表现为伦理的自主和自我实现；在公共领域，它可能呈现为社会政治权力合理化的过程”①。哈贝马斯对现代性的看法更像是一个良性自由的社会发展模式。而哈贝马斯自己也说这是一个尚未完成的方案，无论发达国家还是发展中国家都尚未完全实现现代性全部的价值。

波德莱尔将现代性看作是现代生活中所表现出的短暂的、偶然的生活方式。福柯对现代性的解释有了一种跳跃的超然，他摆脱了现代性在时间概念中的束缚，将现代性看作是一种态度，“所谓态度，我指的是与当代现实相联系的模式，一种由特定人民所做的志愿的选择”②。把现代性看作这个时代的人与时代之间所做出的态度的选择。根据不同的时代氛围，人们选择什么样的生活态度，如何穿衣打扮，这些思想态度和行为方式决定了现代性的实质内容。然而他同时揭示了现代性不过是异于前现代社会的另一种传统制度的假面具。

20 世纪著名社会学家吉登斯，作为研究“现代性”的代表人物，他对现代性的理解对当今学界有着极大的影响，他对现代性问题提出了一系列的思考和建构，对现代性的解读是较为全面和具体的。他从社会学的角度看待现代性问题，认为如今的时代并没有进入“后现代”，恰好正处在现代性的最为扩张的时期。在《现代性与自我认同》一书中，他对现代性做了高度的概括，明确指出“现代性是一种后传

① 汪晖：《关于现代性问题问答》，《天涯》1999 年第 1 期。

② 福柯：《什么是启蒙》，李康译，王倪校。根据 Catherine Porter 的英译本“What is Enlightenment?”（收于 Paul Rabinow 编的 M. Foucault，㊍Ethics：Subjectivity and Truth，㊎ The New Press，1997，pp. 303～319）译出。

统的秩序”[①]。他认为现代性指的是“后封建的而欧洲所建立而在20世纪日益具有世界历史性影响的行为制度与模式”[②]。首先，现代性可以大致等同于“工业化世界”，工业化生产过程中物质力与机械的广泛应用而体现出的社会关系是现代性的制度轴。其次，现代性可以看作是资本主义，“他意指包含竞争性的产品市场和劳动力的商品化过程中的商品生产体系”[③]。现时代与其他时代最明显的特征就是社会进步的急速推动力，社会变迁的步伐超越了以前的任何时代。至于推动现代社会如此快速发展，推进现代性的动力在他看来主要有三方面。第一是时空的分离。在传统社会中，时间和空间基本联系在一起，而现代社会时间和空间的打破重组，许多活动不再受时间和地点的直接约束，使全球化成为可能，时空的分离重构为人类生活的进步提供了重要保证。第二是社会制度的抽离化机制。他之所以运用“抽离”一词，是因为现今社会不仅仅社会组织形式是进一步的分化，而且是现代性成就了更为专业化、精确化的社会组织形式。社会制度的抽离化主要表现在“符号标志”和“专家系统”两方面，他们又统称为“抽象系统”。在“抽象系统”的社会制度下，信任将扮演着重要的角色。因为在现代社会中时空观念的打破，更为专业、精确的社会组织形式都必然会带来社会风险。风险也是现代社会考虑得更多的因素，所以信任将扮演着比以往社会更为重要的角色。第三个动力因素则是现代性的内在反思。如何计算和预计风险，如何对特定的情景、人物采取哪种程度的信任态度都取决于内在的反思。至于现代性的反思究竟是什么样的一种状态，吉登斯解释道：“现代性的反思性指的是多数社会活动以及人与自然的现实关系依据新的知识信息而对之作

① ［英］安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东、方文、王铭铭译，北京：三联书店，1998年，第15页。

② 同上，第16页。

③ 同上。

出的阶段性修正的那种敏感性。”[①] 简单说来就是“定期地把知识应用到社会生活的清净上，并把它作为制度组织和转型中的一种建构要素”[②]。同时，吉登斯认为“后现代”其实是现代性的一个新阶段，而不是现代性终结后而产生的新时代，现代性会随着社会发展不断进步、更新、调适而继续延续下去。

马克思也对现代性有自己的理解。他虽未开宗明义直接引用这个概念，但从他的著作中可以看出，他把现代性看作资本主义生产方式的问题以及如何传播的问题。他对现代性的看法更多是持批判的态度，他不是把注意力都放在了对形而上学的现代性思考，而是更多考虑现代性在现实生活中的具体实践。他对现代性的看法无疑是我们当今社会实现现代化的重要指导思想。

经过近一个世纪如此反复的讨论、反思和批判，现代性问题似乎仍然还没有完全清晰化、统一化，依然有许多问题和概念相互交织未能完全阐明，既不能简明地对“现代性”做限定，也未能全面完整地对“现代性”进行统一规范的概括。大体看来，现代性的特点是科学主义、理性主义、自由主义、个体主义以及进步的历史观。中国学者在这些特性的基础上，对现代性也有自己的定位。宋林飞在《西方社会学理论》中把现代性看作是“一个历史断代的术语，是指接踵中古世纪或封建制度而来的新纪元，涉及各种经济的、政治的、社会的以及文化的转型”[③]。陈嘉明认为现代性从特征上说，标志着从传统到现代的转变，表现为与某些传统的断裂；其次是自由构成现代性的核心，人的各种权利的保障构成现代性的前提；再次，现代性表现为建立起竞争机制与合理的规范，即竞争的理性化过程[④]。

---

① ［英］安东尼·吉登斯：《现代性与自我认同》，赵旭东、方文、王铭铭译，北京：三联书店，1998年，第22页。

② 同上。

③ 宋林飞：《西方社会学理论》，南京：南京大学出版社，1997年，第468页。

④ 陈嘉明：《现代性与现代化》，《厦门大学学报（哲学社会科学版）》2003年第5期。

通过以上各位专家学者对现代性的解读可以看到，当论及现代性时都不可避免地提到了理性、时代性、自觉、自由等词汇，这些应该可以看作现代性的主要特点。现代性也是多维度的，包含了社会的各个层面，可以从哲学、政治学、社会学、法学、文艺学等各方面对现代性进行讨论，本书所要探讨的主题是宗教伦理在中国现代社会中的具体实践，所以主要从宗教社会学的角度，对中国现代社会的“现代性”文化本质进行讨论。

现代性文化并不是完美的、毫无缺失的，它也随之带来一些有别于传统的问题。对于一个越来越理性化、自由化、祛魅化的时代，现代性文化所带来的最大问题莫过于信仰的危机。因为现代文化会使人更看重工具理性，更看重自由，更多摆脱禁欲的束缚，更多对信仰的否定和怀疑，所以在这样的文化氛围中容易使人产生价值的虚无感和人生无意义的感觉。康德曾认为现代的时代是启蒙的时代，是人类更多的脱离不成熟状态的时代。这种不成熟的状态，他所特指的是宗教带给人的不成熟状态。在中国现代社会，佛教与基督教并没有因为科技的进步、时代的变化而影响其发展的脚步。这一现象与中国社会的现代性以及中国现代性的文化环境有关，也与现时代佛教与基督教的生存现状有着密切的关联。下面我们将对中国社会的现代性、中国现代性的文化环境以及现代性的佛教与基督教进行详细解读。

第二节　中国社会的现代性分析

如今中国正处于现代化进程当中，而现代化与现代性的概念有着本质的不同，现代化是实现现代性的手段和过程，现代化过程的本质及其结果的属性就是“现代性”。国外学者布莱克曾这样解释现代化和现代性：“从上一代人开始，现代性逐渐广泛地运用于表述那些在技术、政治、经济和社会发展诸方面处于最先进水平的国家所共有的特征。现代化则是指社会获得上述特征的过程。”当提到中国现代社

会的时候，也多喜欢用现代性来做解读，而目前对中国的现代性的讨论主要存在以下几个问题，首先就是中国是否有现代性？是否可以从传统社会一步进入后现代？在这个问题上，学界的观点和看法相对比较一致，都认为中国一直在现代化的过程中，自 2008 年奥运会开始已体现出现代性特征。另外基于吉登斯思想的影响，把后现代看作是现代性的延续，所以中国必须要由传统社会进入到现代性社会，不可能避开现代性一步进入后现代。另一个问题则是单一现代性与多元现代性的问题，即现代性是全世界统一标准，还是应当具有中国特色。对于这个问题，可以说是各家自执一言。有相当一部分学者认为中国在具有西方国家一般现代性的特点同时，也应有自己的特殊性。笔者认为，现代性这一属性在世界范围内应该是统一的，所不同的是每个国家所处的是现代化的哪个过程中，或者说是现代性的你在哪个阶段，就像吉登斯所提到的“前现代性社会”和“现代性社会”以及“后现代性社会”，他们都属于现代性的发展和延续，只是所处阶段和现代化程度有差异。中国的现代性与西方国家的现代性在现代化的程度上是不同的阶段，再加上文化背景和社会制度与西方国家并不完全相同，有着自己的特殊性，对于西方模式和西方经验也不能直接照搬、“拿来主义”，应该有选择有借鉴，批判地接受。

第三节　中国现代文化中的观念情景

吉登斯把现代性看作是一种后传统的秩序，但在这种秩序之下，作为秩序保证的传统和习惯并没有被理性知识的必然性所替代，仍然会有传统的遗留。中国现代社会文化既是体现着现代性特征的文化，又是没有被理性知识完全替代的文化。中国的现代文化是现代与传统相融合的文化模式，这种未被理性知识完全替代，仍有传统余留的现代性文化氛围也可以称之为“中国现代文化中的观念情景”。

“观念情景”并非指一般意义上那种宽泛的大杂烩式的文化背景，

比如“中国的观念情境就是儒释道文化”这样的理解并不是完全准确的。本节所指的“观念情境”是更加普遍化的对常规的社会生活具有内在支配性影响力的哲学形态，类似于托克维尔的“心灵习性”和李泽厚的“积淀”，它是一种调节社会的无意识的文化结构，是“百姓日用而不知”的文化氛围。当然不能否认的是，任何社会特定的“观念情境”都有其文化渊源，比如我们知道 17 世纪的欧洲“新教社会”，“超验与现实二元世界的张力”即可以看作其“观念情境”的表述之一，而这种“观念情境”脱离基督教文化是不可理解的。不过，从各大文明的历史发展来看，特定的观念情境一旦形成，它便成为一种独立于其文化渊源的存在，就连其赖以产生的文化渊源体系本身的发展都反过来受其制约。早期的一批西方社会学、人类学以及宗教学学者对中国社会的宗教状况产生困惑，其实就源于不同社会的“观念情境”不通所致，“观念情境”是如此的根深蒂固，导致任何外来文化系统的植入都要经过“观念情境”的洗礼而改变其在本土的表现方式。如果这种看法是正确的，借助外来文化的输入来解决观念上的现代化转型不能说毫无希望，但这个过程无疑是极其漫长的。外来文化本土化的过程一般被认为是伴随着被本土文化同质化的，但笔者认为，使外来文化同质化的并非是本土文化本身，而是“观念情境”。拿佛教来说，传入中国后的本土化并不应当仅仅被看作是被儒教和道教同质化的过程，而更应当被看作是在中国社会特有的“观念情境”影响之下的转变过程。表面上看这只是同一问题的不同表述，但认识到这种区别在笔者看来却是很重要的，因为原本的表述是经验主义的，并未触及文化形态转变更深层次的基础，也就无法准确把握佛教中国化的内涵。

那么，如何表述中国社会的观念情境呢？这种观念情景并不是完全与传统割裂的现代性文化，更多的是指在现代文化中的传统文化所留存下来的传统观念，体现着传统文化观念在现代文化中的参与。笔者认为，就调节社会的无意识的文化结构来说，最具基础性意义的应

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com