

## 儒学现代化应向 巴哈伊汲取什么？<sup>\*</sup>

蔡德贵 牟宗艳

思想文化和物质生活在社会发展过程中是相互依存和相互渗透的。马克思在《德意志意识形态》中说过：“那些发展着自己的物质生产和物质交往的人们，在改变自己的这个现实的同时也改变着自己的思维和思维的产物。”<sup>①</sup>雅斯贝斯、帕森斯等人认为，人类从历史的轴心时代（公元前 800～前 200 年）经历了哲学的突破以后，就有了进行自我理解的普遍框架。这个框架包括中国孔子开创的儒学体系，希腊苏格拉底、柏拉图的理性主义，以色列的“先知运动”以及印度的佛教等。而且他们认为，从这一时期以后，人类社会每一次新的飞跃，“轴心潜力的苏醒”和“轴心期潜力的回归”总是成为物质发展的精神总动力。

应该说，历史发展的史实也的确在某种程度的范围内印证了这种观点。随着物质文明向现代化的进展，精神文化和物质生活的互动性，要求人文学科为人类提供一个新的动力支持。儒学和产生于东方、生长于东方的宗教（如伊斯兰教等）由于其生成的社会物质水平的落后，而一度被排斥在现代化的大门之外。自 20 世纪 80 年代起，人类在日益发达的科技的包围中，开始意识到自己正逐渐成为其所创造的严密社会组织中的一个部件，正在丧失其活生生的、富于情感理智的主宰者的地位。而带来高科技文明的西方哲学思维传统，面对人们的精神焦虑，则越来越陷于工具理性之中，似乎也显得无计可施。因此，西方的有识之士开始呼唤价值理性的回归。于是，生长在东方社会的儒学和宗教，重新成为人们关注的热点。

对此，可以通过近年来世界人文思想领域内的两个亮点：儒学和新兴的巴哈伊教的比较分析来说明。巴哈伊教 1844 年形成于波斯（今伊朗），是在伊斯兰教支派巴布教的基础上生长起来的。150 多年来，它已成为分布范围仅次于基督教的世界性宗教，发展速度惊人。它的崛起，一方面说明了宗教现代化中的某些问题；另一方面，在一定程度上为传统文化的现代化转换，也提供了一些有价值的借鉴。这里将通过对比儒学和巴哈伊在其相似层面上现代化程度的不同表现，来说明儒学的现代化问题。

<sup>\*</sup> 原载《海南大学学报（社会科学版）》1998 年第 3 期。

<sup>①</sup> 马克思：《德意志意识形态》，载《马克思恩格斯选集》（第 1 卷），人民出版社 1972 年版，第 31 页。

史华兹在《共产主义与中国》中说过:现代化是合理的社会行为日积月累的努力,这种努力所追求的,就是寻找一种有效率而且合理的手段,会达到越来越大的,对社会环境和自然环境的控制,以造福于人类这个目的。<sup>①</sup>在这种努力的进程中,技术理性主义曾一度将儒学代表的人本精神排除在外。但随着努力的积累,人们对“合理”的理解,有了更深的认识。这种“合理”,更多地包含着由文明的进步带来的对人的文化生命的认证。儒学及宗教在这种背景之下发挥的“轴心期潜力”,就为新价值体系提供了一个人本主义精神的坐标系。

道森也指出:“当今世界混乱之原因,或在于否定精神实在的存在,或在于想把精神秩序与日常生活事务当做互不相干的两个独立领域。”<sup>②</sup>前者指的是宗教面临的问题,后者指的是西方哲学中的理性主义框架中产生的问题。与之相对应,儒学自孔孟创立学说之日起,强调的就是正在被现代生活所淡化的对人内在生命的深刻透视。这种特殊的生命文化,不能由西方的传统思维开拓出来。虽然康德认识到“头上的星空”和“心中的道德律”同样重要,但他始终未能在这两者之间架起沟通的桥梁。而儒学和巴哈伊,正是在这一点上显示出它们的优势,也正是在这一点上,形成它们的共通之处和现代化进程中的可比性。

在东西方文化碰撞交融的时期,备受关注的儒学思想本该迅速获得处于精神饥渴中的人们的认同,但现实却是:尽管现代新儒家对儒学理论的发展越来越精深,体系也越来越精巧,但儒学始终未能在现实中发挥它应有的理论引导能力,未能对其发源地中国的新价值观的形成产生深刻的影响。在西方社会,它只是学者在书斋中才谈论的话题。它的热度仅局限在理论圈子中。

在儒学的“轴心时代”,孔孟的著书立说不是为了建构一种脱离人伦世界的超世哲学。它的立足点、关注点,是人们此世踏踏实实的生活,其目的是为人的社会确立一部规范的大法典。同时,它又有一种超越现状的理想主义色彩,将伦理规范定位为高于现实的、无处不适用的最高规范。因而儒学具有双重的潜在功能,这种双重性又是矛盾的。在情感上对古圣先贤的上古之礼的依恋,对现实社会政治制度理智主义的认同,以及在实际行为上的参与。在这种双重性中,孔子和孟子保持了微妙的平衡:一方面致力于理想主义的伦理理论的建构,另一方面积极参政、授学。这种平衡,在后来的儒家那里被破坏了。从汉代开始,已有了这种端倪,后来的宋明理学,又将情感上的理想主义过分发展了,使之距离现实越来越远,清代的训诂学、考据学又彻底抛弃了理想主义。这就必然使儒学在刚与现代化遭遇时,便被拒斥在现代化的大门之外,似乎儒学只能成为学者书斋中的玩偶。正如黄秉泰所言:“当儒学关于现存社会制度的矛盾减少时,儒学就丧失其社会效用和社会的参与。”<sup>③</sup>后来的儒家又把它神圣化,成为一种超越时空的、泛世的、永恒的文化,将孔子的构想绝对化,忽视了社会现实的相对性。如果中国后来的儒学绝对化的习惯得以清除,古代儒家意识形态的灵活性又得以恢复并进行新的变革,那么儒学在当今与现实社会生活或许会结合得紧密些。

① 史华兹:《共产主义与中国:变化中的意识形态》,纽约雅典能公司1970年版,第167~169页。

② 道林:《论秩序》,纽约1939年版,第6页。

③ 黄秉泰:《儒学与现代性》,社会科学文献出版社1995年版,第483页。

但事实与期望的相反。儒学的现代化问题,虽然自 20 世纪 80 年代起就已开始成为学界谈论的焦点,关于儒家思想将“整个政治构造,纳入理论关系中”<sup>①</sup>,将“延续变成一种保护性的防御性的概念”<sup>②</sup>等,关于它的等级观和男女地位观等,与现代进程不合拍的思想内容,在学理上讨论得可谓多矣。但是,能将儒学中的内容结合于现实生活,却少之又少。儒家传统,甚至包括极有价值的内容,复而不兴,这是现代新儒家面临的难题。

就此而言,前所述及的宗教领域中的巴哈伊教,倒是作了较成功的尝试。巴哈伊教的人本主义精神,家国天下的社会理想,都与儒家思想有些许相通之处。但是,在现代化的进程中,它却取得了较儒学更为显著的成功。同时,这种成功也正说明了宗教传统现代化的一些趋向。

汤因比说过,现存各高级宗教,目前都面临一场情感与理智的冲突,而它们的前途,也在相当大程度上取决于如何认识、解决这场冲突。而且,在他看来,“这场冲突原因在宗教内部”<sup>③</sup>,宗教与现代化之间的冲突,主要表现为对先知启示的情感依恋与科技理性的冲突,其尖锐性甚至使其丧失了妥协解决的可能性。为此,汤因比提出:“除非人们认识到,同一个字眼真理,在哲学家、科学家的用法中和先知们的用法中并不是指相同的实在,而是一个用来表述两种不同经验形式的同形异义词。”<sup>④</sup>这要求宗教作出的让步就是:不要再把先知启示放在高居不下的位置上,应在神的领域中为人的精神争得更大的地盘。同时,要求宗教关注人的现实生活,从中汲取探讨人类意识深层的驱动力。

巴哈伊教可视作传统宗教向现代化迈进的成功一例。对其母体宗教伊斯兰来说,从本世纪中期,伊斯兰世界出现了种种社会、宗教改革,但无论是霍梅尼、凯末尔等政治家,还是阿富汗尼、阿布杜·艾敏等伊斯兰学者,他们都只提出或实行了种种理论的、形式上的改变。政治改革家改变的是宗教的仪式、制度,对宗教的根本精神未有触动;宗教学家对宗教与科学和现代生活的关系有新的认识,但具体化到宗教教义中却不多。在解决这种脱节的矛盾中,巴哈伊做了有益的尝试。

巴哈伊教认为,传统与现代化之间的动力性相互作用,是一个相关领域,其中察觉潜藏的道德价值能力,起着至关重要的作用。现代化的变革过程要求人们能够自觉地正视自己的文化和传统信念。在该教教义中,有多处对传统宗教教义与现代人类文明要求不相符合的内容作了明显的修改。它取消了圣战的教义,呼吁和平,主张人类一体;明确反对一夫多妻制,主张男女平等;它并不反对现代商业的营利行为,而是鼓励人们积极从事造福人类的事业;尤为重要的是,它放弃传统高级宗教间对立纷争的敌视态度,极力主张各宗教在平等、认同、磋商的基础上进行沟通,在求同存异的多样化形式中实现各宗教的统一。这对传统教义来说,是最重要的一项革命。巴哈伊认为宗教的真理就像人类共同拥有的一个太阳,只是破晓的地方不一样,体现的形式不一样,但真理就是那一个,所以各宗教教义根本上是相通的。该教奠基人之一阿布杜巴哈说:“在宗教方面,人类自己炮制的教义及伦理习俗已过时并毫无生命力,不仅如此,确实它已成为人间敌对的原因……所以我们的责任是在这个灿烂的世纪里,探索神圣宗教的本质,寻找人类世界大同的根本实质。”<sup>⑤</sup>这种宗教宽容精神是解

① 梁漱溟:《梁漱溟文选·儒学复兴之路》,上海远东出版社 1994 年版,第 175 页。

② 狄百瑞:《东亚文明·五个阶段的对话》,江苏人民出版社 1996 年版,第 100 页。

③ 张志刚:《宗教文化学导论》,东方出版社 1996 年版,第 188 页。

④ 汤因比:《历史研究》英文版,第 97 页。

⑤ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,马来西亚巴哈伊总灵体会 1993 年版,第 16 页。

决目前宗教前途的两种矛盾冲突之一的有效途径。对解决汤因比所言的另一种冲突:先知启示情感与人类科技文明及其创造物的冲突,巴哈伊教义中亦有明确的态度。阿布杜巴哈说:“宗教必须符合科学与理性,否则它就是迷信。上帝已创造了人,使它能察觉存在之真谛,并赋予他思维,或称理性,以实现真理。”<sup>①</sup>而且该教创始人巴哈欧拉亦曾将宗教和科学比喻为人类前进中的两只翅膀。当然他们所讲的相互协调作用,并不是要以生硬的态度科学地解释宗教,或让宗教干扰科学发展的轨道,而是力图寻求社会功能的互补。正如汤因比所说,现代科学和高级宗教齐心协力理解上帝的造物:变幻莫测的人类精神。

巴哈伊在教义中实施的深层革新,触及到宗教精神的根本,这就为它取得成功奠定了基础。它对教义中提到的一些传统宗教概念的新诠释,也使它更易为现代人所接受。如它对上帝、天国、地狱、灵魂、复活等的理解是:上帝既不是拟人的实体高居于天堂的宝座操纵着世间事务,也不是泛神意义上的精魂包含在一切事物之中,上帝是不可知之本质;天国是人之精神的圆满状况,摆脱了愚昧之黑暗;地狱是人的精神的堕落状态,沉湎于情欲;灵魂是指人类一切精神与意识特质的总和;复活的观念是与肉体无关的,指精神上的永存。<sup>②</sup>这些新的诠释和深层的变革,使巴哈伊教符合现代社会的逻辑和需要。

前面已经谈到,自宋明理学后,儒家思想中情感理想主义与平衡被破坏,至清代更向极端发展。在现代新儒家那里,关于“大伦理学”、“小伦理学”,关于“改变社会规范的内在价值之源”,关于“良知坎陷”等理论对传统的说明和阐释可谓多矣。但平民百姓和西方社会对最一般、最浅层的儒学思想仍是所闻不多。不过“东亚四小龙”经济的腾飞,使人们从儒学看到了希望。

当1853年西方现代化浪潮冲击岛国时,日本爱国志士的现代化行动的精神支柱和思想依据,都是从日本儒学中寻找的。日本儒学之所以能成功地适应现代化的挑战,其原因在于内部具有转换新机制的活力。当中国儒学传入日本的时候,它只不过为德川幕府的统治提供了一个可利用的理论工具,但日本学者保存了其原始的实用意识形态特色。藤原惺窝把程朱和陆王折中地调和到一起,建立了德川的新伦理体系;林罗山则把儒学和神道教调和起来。“日本儒学家为了实际利益对儒学做的手脚成日本儒学的共同模式。”<sup>③</sup>这种模式被沿袭下来,当日本面临现代化冲击的时候,一系列的移植转化,使来自西方的民族主义、科学运动、功利主义及民主平等观念,被较好地吸收到以儒家思想为支柱的日本文化意识中,并在教育制度、管理模式等具体层面上,得到较好的融会贯通,形成日本特殊的现代化文明。

在日本模式中,古典儒学的实用倾向得以保存。它未堕入儒家永恒主义和泛世主义,而是摆脱了宋明理学中高度抽象化和玄理化的学风,为日本人探求现代化发展道路提供了内在动力。日本模式为儒学现代化提供的另一启示是:必须吸收儒学中积极的有价值的因素,并将之推进到具体而又可操作的层面,这才是对它的真正发展。

① 阿布杜巴哈:《世界和平之宣扬》,美国伊利诺伊州出版社1982年版,第287页。

② 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,澳门巴哈伊出版社1995年版,第72~80页。

③ 黄秉泰:《儒学与现代性》,社会科学文献出版社1995年版,第483页。

## 二

前已述及,儒学和巴哈伊教在人文主义精神、国家天下的社会理想等方面具有相通之处。由此而决定了它们在具体的内容、对人的伦理品格设计、对现代生活方式的观念等方面都具有很多相似之处。

儒学和巴哈伊都强调精神至上,重义轻利,同时也认识到物质的发达是精神超升的基础。只是,原始儒家那里,有轻视、蔑视工商行为的倾向。理论上,儒学认为人类社会应建立一定的物质基础,而现实中,又否定或不鼓励有才之士从事工商活动,因而就使精神与物质潜在着分离的倾向。这就使儒学,尤其是中国理学,不会以积极的态度参与到现代社会的工商活动之中去。巴哈伊则在现代社会中坚持对工商业及科技文明活动的参与。其教义及其对教义的阐释均涉及现代社会生活的内容,如关于法律应维护劳动大众利益,关于劳资关系的论述以及发达国家与不发达国家的经济平衡等方面。巴哈伊信徒在很多地方还建立了新型的巴哈伊商业社团,正在实施的“东欧服务工程”,目的就是为发达国家以及发展中国家,尤其是为刚解体不久的前苏联和东欧其他国家的商业经济的发展提供更合理的、有利于良好价值观形成的意识引导,力图建立一种以精神价值观为基础的新型商品经济观念。依照这种观念,虽然短期内获利不丰,但其长期利益却要远远超出现在流行的商品观。巴哈伊教以积极、肯定的方式从事现代商业活动,一方面是对伊斯兰传统中否定利息行为观念的改革,更重要的是凸显了以实际行动实施教义改革的意义。

对社会未来发展的路径和实现大同世界的方式,儒学和巴哈伊教都认为和平、求同存异是一种最可取的途径。但是儒学这种精神在现代新儒家那里只是理论上的分析,未见有更多的发挥和形而下层次的推广,更谈不到对现代国际社会生活有什么重大的影响。但这些作为巴哈伊创教之初就有之的思想,巴哈欧拉和阿布杜巴哈都为贯彻这种精神而四处演讲、呼吁,为推进和平运动,甚至不惜忍受牢狱之苦。更有甚者,提供“与其杀人,不如被人杀”这种纯和平主义的口号。现代巴哈伊信徒则积极参与联合国非政府组织的和平运动,如积极参与诸如《地球宪章》等文件的制定,并发表《世界和平之承诺》、《人类的繁荣》、《所有国家的转折点》等文件,以实际行动和言论表明他们对人类和平事业的关心,以期对世界和平进程有所贡献。也正是由于这一系列积极的行动,使该教在150多年的时间内就成长为分布范围仅次于基督教的世界性宗教。作为一种宗教,它不单是要求一般意义上的人类和平,而是更注重以积极开放的态度去寻求与其他宗教的和解与交融。巴哈伊着力于组织讨论世界环保、人权等问题的会议,通过此类活动拉近与其他宗教的关系。同时,本着求同存异的原则,巴哈伊在其现行的组织机构体系(以世界正义院为核心的各级灵体会)内,着重提倡并推行磋商等原则,使之逐步健全,希望能为未来社会提供一项行之有效的政治原则,不管这种磋商制度适应范围如何,巴哈伊此举的意义是使求同存异在现代社会中有一种可见可行的方式。

目前,在对传统思想的挖掘中,人们谈得最多的是天人关系与环境保护的问题。儒学中说的天人合一,与西方哲学中将天、人视为两个对立的主客体的思维传统相反,讲求的是天人之间的和谐。现代新儒家将其发展为与环境保护相一致的理论,对此论述颇多。但这些论述往往只是在学术讨论会的范围内提出,而在解决实际问题的国际国内环保大会上,却很少甚至几乎没有儒家学者的呼吁

或提议。而在这类会议上,却时常能听到巴哈伊的声音,有些是非常切合实际的建议,这也正是它备受现代人注意的原因之一。1990年8月,巴哈伊国际社团向联合国环境发展大会筹备会提交了国际环境立法必要的声明。该教还参与组织了1995年世界九大宗教与环保会议,参与了“圣文基金会”的环保运动,并且曾在里约热内卢环保会议等国际会议上提交了建设性的建议和章程,建立了和平纪念碑,杂志等媒介亦被巴哈伊用来宣传报道世界环保信息。凡此种种活动,都可以让人们切切实实地看到巴哈伊的环保意识和它对现实生活所起的作用。

巴哈伊社团最着力从事的另一事业,是对改善教育和妇女的状况所做的努力。在世界各地,尤其是发展中国家的落后偏远山区,办教育已成为巴哈伊信仰传播的重要方式。他们在印度的村庄创办学校,在南美的穷乡僻壤设立电台,在帮助人们传播信息的同时,对落后部族进行精神启蒙。在澳门办巴哈伊小学,在玻利维亚、哥伦比亚等地办大学,通过这些学校传播巴哈伊的精神。他们以“教育抗衡仇恨”的宗旨得到世人认可,因此在巴哈伊教徒中,既有大量高级知识分子,也有落后部族的土著居民,他们把巴哈伊精神普及到尽可能广泛的层面。而儒学,虽然孔子本人就是大教育家,儒学本身也提倡“己欲立而立人”的言传身教,可是教育并没有被后来的新儒家很好地利用,作为对世界产生积极影响的途径。

除此而外,一些束缚社会向现代化迈进的儒学传统,也未能得到彻底而有效的改造,一些积极的思想也未能进行成功的现代化转换,于是未能对人们产生更深刻的影响;而巴哈伊恰恰却在呼吁平等、人权及保护妇女儿童权益的实际行动中,使其形象在发展中国家的人们眼中更加光亮,使教义更能吸引人们。

通过比较可以看出,儒家思想,含有诸多与现代化一致并可对现代化发展提供强有力精神支持的内涵。尽管韦伯断言精神与工业文明占上风的现代社会相排斥,但东亚特殊经济模式的成功,新兴的巴哈伊教与儒家思想的诸多相似之处,都使我们有理由相信儒学含着与现代合拍的特质:人文主义精神及由此精神而衍生的一系列社会观。

儒学虽是一种学术思想,但它自创说之日起,其目的就是为了经世致用,这也应该是儒学在现代发展中的一个根本目的。实用儒学和其他实用科学一样,尤其注重对现代社会的发展和人类精神家园的重建。应该说明的是,实用儒学与明清时兴起的实学并非一个概念。实学是17世纪以来,受西方科技知识冲击后出现的实用之学,它是为了摆脱宋明理学的樊篱而走向经验科学,是一个历史概念。实用儒学则是一个现实概念。实用儒学与新儒学亦有区别,它不是为了理论上的重建,而是为了能使儒学中有价值的内容能为现代社会利用。<sup>①</sup>在实用儒学的发展模式上,巴哈伊同样是注重教化,通过在印度乡村的技术学校、南美的培训中心和澳门的语言学校,来传扬其精神。

从上文与巴哈伊的比较中可以看出,儒学面临的问题,就是它还没有能够从现代生活范式中汲取足够的动力,以促进儒学现代化转换内部活力的形成。而巴哈伊则走了一条将理想付诸现实化的道路,它力图将上帝天国建立在人间。因而,它着力做的是将其触角伸到现代社会,以汲取其宗教发展的营养和动力。同时使其在现实操作中,不断使教义与现实磨合发展。这正是儒学所缺少的,也是它未能成功地与现代化接轨的症结所在,因此儒家应该从巴哈伊汲取一些现代化思想,并学习其发展模式。

① 蔡德贵:《实用儒学刍议》,载《鲁文化与儒学》,山东友谊出版社1996年版,第282页。

## 三

从巴哈伊和儒学面对的问题来说,就是如何将传统与现代接轨的问题,具体地说就是如何将观念的东西转化到可操作层面的问题。在这一过程中,不论是宗教,还是一般人文学科,都应相互沟通和借鉴,即采取一种开放的态势,这是一个根本的大前提。正如学者所指出的:“传统社会的真正危机,不在于西潮的冲击与入侵,而在于……权威性格阻碍了政治的现代化与民主化。”<sup>①</sup>若儒学抱住其内向、保守的态度,不能形成由内部深层的开放而辐射到外部的开放态势,便不能真正汲取到有价值的养分,以促成内部生机的形成,不能创新。从前面述及的巴哈伊对科学、宗教的态度中,可以看到它既有宽容的精神,也有开放的品格。儒学作为一个历史悠久、体系庞大的学说,要适应现代化的要求就必须面向现实的层面,并从社会生活各个层面汲取其营养,充实到体系中,增强与现代社会的磨合力。从体系上来说,对由西方涌来的功利主义、专业分工的伦理秩序和情感的中性化,以及国家民族观,若能采取一种开放的态度,则有利于在传统精神的根基上,确立一种多维的价值观,形成一个有大容量的多面体系,恰如巴哈伊的九面灵曦堂所表征着的一种开放精神一样。

这种真正的拿来主义,是立足于儒学体系本身,在保持其基本精神的基础上的革故鼎新,积极主动地实施从内到外的开放,向巴哈伊等汲取有益的东西以为己用。这对在现代社会条件下,将儒学真正发展成为具有世界意义的文化体系,这对群体意识失落、环境问题、资源问题等,都有重要意义。

儒学的劳动、节俭、勤奋、谦逊等品质,对现代社会发展都有着极高的价值,但也潜在着被深化论述或泛化推广的可能性。但不论如何,现代新儒家都应百姓日用而不知或不知又不用传统文化在与现代生活模式的磨合中,推而广之,以负起儒学应担当的新的历史重任。

---

① 郑志明:《中国意识与宗教》,台北学生书局1993年版,第76~77页。