

儒学与巴哈伊信仰： 和谐社会思想之比较^{*}

蔡德贵 牟宗艳

社会发展的转型总会给意识形态领域带来新的动力。新出现的社会问题,需要对原有的社会思想基础进行重新审视,并从中寻求新的理论依据。而 20 世纪以来,科技文明的胜利和哲学思维的失败构成的矛盾,使人的价值存在成为各种意识形态关注的焦点。怎样在社会现实危机和人的精神危机面前确立人安身立命的场所和精神的归宿,是此时期人文社会科学要解决的根本问题,种种社会思潮的迭起亦源于此。

当今时代的人们,期望的是一种和谐发展的社会状态以及由此而带来的人的精神的提升。于是在西方理论理性的失败中凸显了东方,尤其中国的实践理性及基于此而构建的社会理想的优越性。这就是源于孔孟的儒家道德优先理想主义重新受到关注的原因。自孔孟创说以来,儒家思想就在一种家国天下的使命中构建其“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”^①的理论大厦,此大厦的基本构成之一部分,就是由对人性的阐述而展开的天下大同的和谐社会思想。和谐理念在中国古老文化之中是一以贯之的优秀传统。天人合一追求的是天人和谐,三纲六纪追求的是人际和谐,修身养性追求的是身心和谐。中国的先秦诸子也都在各自的著述中设想了和谐的社会。从“天下归仁”到“四海之内皆兄弟”,到《礼记·礼运》中描述的:“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦”,“圣人乃以天下为一家,以中国为一人”,从《春秋公羊传》的华夏夷狄互通互变的一统说到康有为继承春秋之旨加以现代意义的发挥(种族不分,天下大同),这种天下一家的大同目标始终是儒家一以贯之的和谐社会理想,是孔孟之后人的治学根本。

而这一目标也是近 160 年来新兴起的巴哈伊教倡导并着力实现的理想正途,虽然梁漱溟所说:“宗教的真根据,在出世。出世间者,世间之所托。”^②但巴哈伊这一新兴宗教在现代社会获得迅速认同的原因正在于它不是把他世,而是把此世作为其关注的目标,把在世间实现其大同的社会理想作为其努力的方向。巴哈伊教义旨在塑造全球一体的秩序,巴哈伊教的使命是要促进人类一家,建立世界和平。巴哈伊的大同社会思想的出发点,也是本着关注人的价值存在的人文情怀,这是它与儒家相通的理想基础。2005 年 10 月,巴哈伊教澳门、香港代表团应国家宗教事务局邀请,日前访问北京和上海。国家宗教事务局叶小文局长在百忙中抽空接待代表团。他一再强调国家主席胡锦涛在年初的讲话就是要构建一个和谐的社会,而宗教是构建这样的社会的其中一个元素。他知道巴哈伊

^{*} 原分为上、下两篇连载于《历史教学问题》2007 年第 1~2 期。

^① 张载:《近思录拾遗》。

^② 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社 1987 年版,第 88 页。

信仰的大原则是团结人类和建设一个和谐的社会,并且充分地肯定这一点。因此基于这一点彼此就有许多可以合作的机会,例如召开研讨会,或在某些专业方面进行交流与合作。^①

巴哈伊的教义自其创始人巴哈欧拉宣布天启之日起,经由其本人,其子阿布杜巴哈及“圣护”邵基·阿芬第和现代巴哈伊教的发展,日益丰富而充实,贯穿于其中的主要社会思想就是“地球乃一国,人类皆其民”的观点。巴哈欧拉在其圣典中反复宣告:“你们乃是同一棵树上的果实,同一枝干上的叶子”,“除了世界大同,没有任何别的东西可以释放在现代观念支配下出现的巨大生产能量”^②。巴哈伊教有三项基本教义:上帝唯一;宗教同源;人类一体。前二者是纯教理上的理论基础,后者则是理想世界模式的基础。尤其是宗教同源为奠定宗教和谐打下了坚实的基础:世界上所有的宗教,不管是犹太教、天主教、基督教、印度教、佛教、道教、伊斯兰教等,均来自同一个本源,原本就是一家,仅是传递上帝信息的信使有所不同。就像大花园中盛开的各种各样花朵,虽然颜色不同,但都是立足大地,面向天空,展现自己的美丽,从而形成人类社会的绚丽多姿,丰富多彩。如果大花园中仅一枝花独放,就是再含露欲滴,婀娜妩媚,也不会令人感到大花园的美丽。阿布杜巴哈详论说:“现与昔时相同,真理之灵体如太阳,摩西在东方兴起教导人类,耶稣、穆罕默德亦生于东方,巴哈欧拉与巴布亦生于东方之波斯国,是则灵界之大教师,皆产在东方也。耶稣之太阳,虽出自东方,但其光,在西方亦得见之,其教训之圣光,在西方之荣耀,较其产生之地尤为明显。现今东方各国,需要物质上之进步,而西方需要精神方面的进步。假若彼此交换,东方把精神方面的知识输给西方,西方把科学方面的知识输给东方,那就再好没有了。东西宜联络,如此方能产生真文化,而灵体之精神,亦可在物质中表现之矣。彼此既能交换所长,则太平立致,人类亲密和谐,一切纠纷自免。到此时,世界将如明镜,能反照造物之性质矣。”^③一个已有宗教信仰的人如果信仰巴哈伊教,不需放弃原来的信仰,而巴哈伊教徒也可以自由出入各教的庙宇进行崇拜。这些原则为宗教和谐的实现创造了条件。

巴哈伊的这三项基本理论支点,是使它能够获得现代世界的认同的原因。1912年,阿布杜巴哈正在美国访问,《纽约时报》等各大新闻媒体,都以醒目标题连续报道了阿布杜巴哈的演讲及各种活动,将其概括的巴哈伊教义如独立追求真理、人类一家、消除偏见、宗教同源、宗教和谐、宗教与科学协调、男女平等、普及教育、消除极端贫富、工作即崇拜、社会公道、采用世界通用辅助语言、建立世界联邦、世界和平等原则,普及传播给西方民众,在当时被称为“新时代精神”。巴哈伊教提倡的世界一体,人类一家,宗教和合,文化包容的思想和主张得到很多人的欣赏,以及强调宗教与科学和艺术和谐共存的主张,受到人们的重视。传统宗教在很多人那里只是精神信仰的寄托,是超世的,因而难以获得广泛的认同;另外,中世纪(尤其欧洲)宗教过分干预世俗生活而造成了它在社会生活中的负面影响。这都是宗教在现代社会面临的难题。巴哈伊倡导的人类一体,宗教同源,消除物质主义和自私自利,消除种族主义、军备竞赛,建立世界新秩序等入世而积极的思想,符合现代人的思想倾向,也使得它在100多年的时间内成长为分布范围仅次于基督教的第二大宗教。

在中国第一个较系统地介绍巴哈伊教的学者曹云祥那里,该教被译为“大同教”,这是曹云祥根据其教义思想结合中国的范畴而作的解译。由此可以看出,巴哈伊的社会理想和孔孟的理想正途至

① 参见《港澳巴哈伊教组团访京》,载2005年10月29日香港《文汇报》。

② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,马来西亚灵体会1993年版,第1页。

③ 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66~69页;爱斯孟:《新时代之大同教》,台湾省大同教出版译述委员会1970年版,第113页。

少从目标的表现形式上是一致的,而对二者深入的研究则可以发现更多的思想上的相似处,这些相似可以表明人类文化的基本价值走向——对人的精神存在和意义存在的关注是共通的,这种共通性为人类文化意识的未来定位提供了一个基本的支点。另一方面,作为哲学或社会思想,总是和宗教有歧异性。而且,由于兴起的时代不同等原因,巴哈伊的社会思想比儒家的社会思想在具体层次的设计上更为现实而可行,因此,它在现实操作中取得了比复兴孔孟理想的新儒家更大的成功,巴哈伊没有把其思想仅仅局限在个人信仰领域和理论探讨领域,这一点,也是非常值得新儒家,以及其他一切正在寻求现代化转折契合点的人文思想借鉴的。我们将在下面的比较中对这些方面的异同作尝试性分析。

一、理论成长中的相通和相异

(一)客观条件——兴起的背景相似处

新的思想的形成,尤其是一种社会思想的出现,往往是基于历史中的社会动荡。孔子处在周室衰微,礼坏乐崩,“天下之无道也久矣”^①的时代,因“恶紫之夺朱也,恶郑声之乱雅乐也,恶利口之覆邦家者”^②。而欲复周公之礼以惊醒世人。至孟子之时,时势尤恶,“有理之地,众多居民,王者之不作,未有疏于此时者也。民之憔悴于虐政,未有甚于此时者也”^③。孟子感于斯世,承孔子之脉络,愤然言道:“尧舜既没,圣人之道衰,暴君代作”,“世道衰微,邪说暴行有作,臣杀其君者有之,子杀其父者有之,孔子惧之,作《春秋》”,^④而孟子又面临“杨墨之言肆行天下,孔子之道不着”,“邪说诬民,充塞仁义”的局面,故“以此为惧,闲先圣之道,距杨墨”,使“邪说者不得作”,以“正人心”,“承三圣”,^⑤正是时势的纷乱,促使孔孟家国天下理想的萌生。

对于巴哈伊教兴起的背景,我们可以由其兴起历程的简略追述而知其事。巴哈伊教于19世纪产生于伊朗的卡扎尔王朝(1796~1925)时期,此时是波斯文明全面衰落时期。寇松在《波斯和波斯问题》中写道:“从沙王往下,绝没有任何官员是不接受礼物的……而处刑的方式极其残忍和多样化……在双层压迫之下,人民对政府完全没有责任心,每个人都没有了责任感和廉耻道德。”^⑥作为社会信仰支柱的宗教也面临错综复杂的分裂和斗争。1844年,巴布宣称他是在这黑暗中的救世主,是新的起点,从而创立巴布运动。1863年,巴布门徒之一侯赛因·阿利又宣称自己为“上帝之荣耀的使命”,创立了巴哈伊教,他本人则被称为“巴哈欧拉”(上帝的荣耀)。巴哈欧拉之子阿布杜巴哈和“圣护”邵基·阿芬第后来对教义作了展开,尤其是社会理想中吸纳了更多现代的合理的成分,更为具体和可行。其教义发展(尤其社会理想)的新阶段的深化展开,主要是基于阿布杜巴哈面临的世界动乱形势——一战前后。战前,欧洲这个极度自负的文明之摇篮,号称“自由之炬”的高举者以及

① 《论语·八佾》。

② 《论语·阳货》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·滕文公下》。

⑤ 《孟子·滕文公下》。

⑥ 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第238页。

世界工商业力量的主流,在可怕的剧变面前也变得束手无策,少数民族问题、失业、军备竞赛等矛盾充斥欧洲,阿布杜巴哈在这种情势下作了一次由欧洲到美洲的周游与和平演讲,在当时局势中,其演讲中阐发出来的现代理性思想获得很多人认同,使巴哈伊获得一种迅速成长的内在契机。

从对其历史背景的分析中,我们看到儒学与巴哈伊教有一点相异之处,即:孔孟认为其著书立说是为了拯救人类道德意识的堕落,是为了恢复曾经有过的上古之德行,因为人类精神文明是退步的,过去的比现有的更美好,而巴哈伊教则认为虽然人类随物质文明的进步伴随着道德实践的堕落,但人类文明的最高形式——神圣文明则是进步的。李绍白写道:“循环与更新是演进的两个方面,而又互为一体,这种循环是螺旋式上升的”^①，“巴哈伊信仰将演进的理论用于解释宗教,这恐怕是最有特色和最有价值的”^②。巴哈欧拉以太阳的升起为例,解释说明太阳(神圣文明)初升时,阳光不可太强,否则会刺伤人的眼睛,随着太阳升高,阳光慢慢增强亮度,以适应人的理性理解能力。尽管儒学与巴哈伊教对自己社会思想理论的定位不同,但这两者都是力图在社会动荡变革中给人们一种可以参考的理论模式。

(二)思想内在生长点——对人类现世存在的关注

孔孟之说和巴哈伊信仰都将对人的现世存在的关注作为基本的价值指归,都力图为人的安身立命提供精神的指引,反对消极避世,这是它们共通的内在理论生长点。

面对西周后期礼坏乐崩的事实,孔子不像同时代的隐士一样力求避世,而是希望为人的生存提供精神指导。虽然他的时代,天、神的概念流传已久,并在人们的头脑中占据支配性的地位,是积淀在人们心中的权威力量的代称。孔子不可能摆脱时代环境的影响而抛开这些已有的观念,孔子讲君子有三畏,首推天命,他说过“天生德于予”。但孔子所言之天只是被借了来指称其伦理体系的一部分,并非宗教意义上的人世的创造者和人间律法的缔造者。在他那里,天是第二位而非第一位的。讲天命不是为了让人事天而是为了更好地事人。对鬼、神、天要敬而远之,将精力投入到此世为人事的服务中。季路问事鬼神,子曰:“未能事人,焉能事鬼”,“未知生,焉知死”。^③ 孟子则明确将天命规定在人意的层次上,他张扬古书中“天听自我民听,天视自我民视”之观点,认为天不是世物人伦的创造者,人类社会才是德性的发源地,通人情即可知天意,“尽其心者,知其性也。知其性,则知天矣”。故人要做的就是“养其性,所以事天也,寿夭不贰,修身以俟之”。^④ 培养美好的品格,就是事天的最好方法,不必像宗教徒那样,以获得上帝的恩宠和来世的天堂为最终的目标和价值指向。孔孟认为做好此世的事就达到天人合一的状态。因而马克斯·韦伯说:“儒教所要求的是对世俗及其秩序与习俗的适应,归根结底,它只不过是受过教育的世人确立政治准则与社会礼仪的一部大法典。”^⑤

与此相似,巴哈伊教作为一种宗教,必然有超越世间的外在追求,但这种被信仰的上帝、天国,是一种精神的、理念的外在,并非像传统宗教认为的是种实体性存在。而且巴哈伊教义认为信徒最应

① 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第18页。

② 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第19页。

③ 《论语·先进》。

④ 《孟子·尽心上》。

⑤ [德]马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1995年版,第178页。

关注的是此世的生活,而不是无所作为地期待着来世天堂的幸福,人首先应做好的是现世的事情,期待精神的提升。因而在《亚格达斯经》^①中巴哈欧拉批驳了印度教中的苦修与隐遁,认为“隐遁或禁欲是上帝不允许的”,应该“放弃隐遁而直接步入敞开的世界”,“为自己和他人的利益而忙碌”。与其他宗教相比,巴哈伊入世性体现得最明显的,就是肯定现世的善恶判断,不期待来世的最后审判。

关心人的现世生活,尤其是关注人的精神生活和价值存在是孔孟和巴哈伊教的社会思想共同的内在生长点。二者都力图建立向里用力之人生和社会。故“君子务本,本立而道生”^②,本立,则大道可行,若“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”^③,则可达到社会状况的根本转变。正如《天下一家》杂志1992年第11期中《最严峻的挑战》一文所言:“除非人类的心灵受到激发,和那些使个人和大众为地球和全人类的长远利益而同心合作的价值观受到重视,否则这一切都不能实现。”阿布杜巴哈认为:“世界大同是那些重新意识到全人类命运的、复苏了的思想与心灵的相会与融合。”^④由此可以看出,关注人——作为文化意识精神载体而存在的人,及其世俗生活,是这两种社会思想理论生长的内在动因,是它们近来复苏或传播的原因。因为它们为解决人类社会发 展给意识形态,尤其是哲学带来的难题,提供了一种可借鉴的,体现着深刻人文意识的文化价值取向。

二、大同社会思想的构思中体透出来的人文情怀

之所以选择这两种社会理想作为比较的题目,是由于两者在理想社会状态的设计,理论基础生长点以及价值取向、形态的构架等方面,虽细节上有所不同,但对人类一体,天下大同的构思根本有诸多相通之处。对于这两种宗教和非宗教的社会思想之间的共同和歧异,将在下面的论述中逐步展开。

(一)对人性美善的自信是其理想构架的基点

相信人性美善,是孔孟和巴哈伊构思大同理想的基本点,由美善之人性,才可能,也必能生长出美善之社会形态,才能发展出人类社会发展的应然状态、理想正途。两种思想对于此点的论述,是为大同社会形成提供一可能性。

在《论语》中,孔子只讲了一句“性相近,习相远”^⑤,而未明确说此相近之性为善为恶。朱熹注之:“此所谓性,兼气质而言者也。气质之性,固有美恶之不同矣。”^⑥程子则认为这是说的气质之性,非言性之本,本性是无不善的。孔子在其他的言论中,表露了对人之美善可能的自信。他说“我欲仁,斯仁至矣”^⑦,认为道不远人,认为行道德之事是人人力所能及的。这种对人性的自信在孔子之处是隐含着的。而此美善之人性的集中体现就是仁。由仁而爱人,此爱人之心是理想社会的可能性

① 《至圣经》。

② 《论语·学而》。

③ 《大学》。

④ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第2页。

⑤ 《论语·阳货》。

⑥ 朱熹:《论语集注·阳货》。

⑦ 《论语·述而》。

基础。有仁德之君子能够周而不比,将此爱人之心流行天下,虽九夷之陋,若君子居之,则何陋之有?爱人,把人视为目的,由爱人而泛爱众,则可将己之理想推行于天下。但是此爱人之心为人本自然而流露之情,是由人最基本之自然亲情而流露,则血缘亲情是仁之本,“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众”^①。由此亲亲之情,推而广之,则可泛爱众人,这是人类社会达到理想之治的可能性根基。《中庸》所言:“仁者,人也”,明确将孔子的“仁”定义为人的本性,并阐发出诚之德,作为物情、天理、人性之根本,“诚者,物之终始”,不诚则无物。天下至诚,则能“尽其性;能尽其性,则能尽人之性;能尽人之性,则能尽物之性;能尽物之性,则可以赞天地之化育”。由人性扩而及宇宙万物之性,相互交汇、赞化,作为宇宙一部分的人类社会,自然也可由此尽性之推演而达到和谐之状态。孟子对此人类基础的论述则更为详尽。他称:“人性之善也,犹水之就下也。人无有不善,水无有不下。”^②此善性的具体化就是所谓“恻隐之心”、“羞恶之心”、“辞让之心”、“是非之心”,此四端扩而充之则为“四德”。由此四端之性而有的四德,并不只局限于人之内部,凡“有四端于我者,知皆扩而充之矣,若火之始然(燃),泉之始达,苟能充之,足以保四海;苟不充之,不足以事父母”^③。这四端(美善之性)就像宇宙中一切与人有关之情的火种,是孔子泛爱众人思想的演化。故人性之美善是孔孟社会理想的基点。

在此应着重指出的是,孔孟对于美善人性的最基本,也是最高定位是血缘亲情。“仁之实,事亲是也;义之实,从兄是也”^④。故爱人之推广,以亲情首当其冲,对“君子之于物也,爱之而弗仁。于民也,仁之而弗亲”^⑤一句,朱熹引程子注曰:“统而言之则皆仁,分而言之则有序”^⑥。对人之爱,应有个差等次序:“仁者无不爱也,急亲贤之为务……尧舜之仁,不遍爱人,急亲贤也。”^⑦汤因比以同心圆来比喻儒家的爱有差等说:“以自己为圆心,随着向外扩展,爱则逐步减少。这种主张和无差别的普遍的爱相比较……显而易见地易于为人本性所接受”,但尽管有差等,“从爱的范围来看是普遍性的,这是一种把对天下万物的义务和对亲密的家庭关系的义务同等看待的立场”。^⑧也就是朱熹所讲的人之生本于父母是天使之然的,若推己及人,自有差等。关键是能爱人则人亦爱之,能敬人则人亦敬之,由此而实现社会和谐归一。如梁漱溟在《中国文化要义》中所说:“由亲亲而仁民,以家人父子兄弟之情推于外,构成伦理本位的社会,自动地放大这圈”,这是一种“直从人之所以为人者亦即人之所异乎一般生物的一面出发,这出发点几乎便是终点”。^⑨

儒家以人之为人的美善之性而构建社会理想的立场,与巴哈伊教是相通的。巴哈伊教亦认为人有此善性,爱心是天下一家的可能性基础。与基督教不同,巴哈伊教反对原罪的理论。巴哈伊教相信人天生被赋予了主的光辉性,因而人生之初是善的,没有邪恶,唯有美善。“在巴哈伊信仰看来,人类自身具有的一切都是上帝赋予的,一切创造物中没有恶,一切都是善。”^⑩巴哈欧拉在《隐言经》中

① 《论语·学而》。

② 《孟子·告子上》。

③ 《孟子·公孙丑上》。

④ 《孟子·离娄上》。

⑤ 《孟子·尽心上》。

⑥ 朱熹:《孟子集注·尽心上》。

⑦ 《孟子·尽心上》。

⑧ 苟春生、朱继征、陈国梁译:《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版公司1985年版,第426~427页。

⑨ 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第240~241页。

⑩ 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第83页。

写道：“生命之殿堂乃是我的圣座”^①，“你的心乃是我的家园……你的灵魂乃是我的启示之地”^②，正如“花藏于苞”，造物之灵藏于心。无论人之外表如何丑陋，皆有是灵。正因人是禀着这种上帝之光辉而生的，故巴哈欧拉要求道：“谁都不应该自以为比别人优越，时时在你们心中反省你们是如何被创造的。既然我由同一种物质造生了你们……通过你们的品性行为，由你们的内在生命显现出团结之征象以及超脱之精神，此乃是我对你们的劝诫。”^③人是由同一种物质，禀赋了同样美善之光辉而生成的，人在本性上是相通的，人与人是一致的，人类是一体的。“人属于同一类，属于同一类种族。……全人类都是同一树上之果实，同一花园之鲜花，同一海洋之波浪。……地球是一个家，是全人类的故乡；因此，人类应该略去那些人人为的区别和界限。”^④人类的美善出自造物之美善，人类一体出自造物之一体，故人在本质上的一致性决定了天下大同的可能性和必然性。就如《人权的起源》一文所写：“无论你相信人类是用泥土做成的也罢，或是用 DNA 做成的也罢，毕竟所有的人都是用相同的物质做成的。”^⑤由于人类是住在这地球上的兄弟，心灵，本性上是共通而一致的，人与人之间的基本关系就是爱与和谐。这种情感也是人性的基本构成之一。《隐言经》中写道：“朋友啊！在你的心园里，只栽种爱之玫瑰。紧握着挚爱与祈望之夜莺，不要放松。”^⑥在第一卷第五十八节中又写道：“冲破你的樊笼，像爱之凤凰翱翔于圣洁的苍穹。”要求人们发挥人性之美善，具有博爱之心胸。阿布杜巴哈曾阐述道：“爱是一切物质存在之因……是万物之间的亲密联系。（以元素凝聚力来说明）在人身上，我们还看到更高级的灵性相吸——把人们紧密结合在一起的亲密感，它使人们能友爱地相处。因此人类的最高君王就是爱。”^⑦造物以美善之性赋予人，以人类心灵为神性启示地，故人唯以博爱之心性才能反映出这种光辉的辐射。这样做并不是为了对造物有什么好处，而是为了对人自身的发展有好处。爱万物，爱世人，即是爱上帝，因此爱心是服务于人类的。人类相互的爱是世界和平发展的保障，是天下大同达成的人性基础。世界一体，“第一要件（先决条件）就是绝对的爱和统一体成员的和谐。人们必须摆脱相互疏远，在他们自身中展现上帝的唯一性。因为他们是一海之波浪，一条河中之水滴”^⑧。尽管同将人性美善以及由此而生发出的爱人之心作为社会理想的根基，作为人类一体的可能性的基础，巴哈伊所讲之爱与孔孟所述有差等之爱还是有区别的。作为一种宗教，无差别的博爱是其爱的基本含义。巴哈伊认为爱是上帝存在在人性中的基本表现形式，人类作为被造物，是通过爱与上帝联系的。对上帝的爱是爱之情感中最崇高者，是一切爱的基石（这与孔孟将血缘亲情之爱作为最基本的爱有差别）。由于对上帝爱的无差别而造成了人世间爱的无差别，而且对世间万物之爱就是对上帝的爱（这是其关注世俗生活的立场体现），因而具体操作中，最有价值的是对世人之博爱。“上帝的宠爱者必须在挚爱中与陌生人合作，对所有万物展示你的仁慈，不要考虑他们的能力，也不要问他们是否要这种爱。”^⑨即使是对你的敌人，也应该以爱对待仇恨，而不是像孔子所

① 《隐言经》第一卷第五十八节，澳门巴哈伊总灵体会 1994 年版。

② 《隐言经》第一卷第五十九节，澳门巴哈伊总灵体会 1994 年版。

③ 《隐言经》第一卷第六十八节，澳门巴哈伊总灵体会 1994 年版。

④ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第 23 页。

⑤ 《天下一家》1993 年第 4 期。

⑥ 《隐言经》第二卷第三节，澳门巴哈伊总灵体会 1994 年版。

⑦ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第 92~93 页。

⑧ *The Bahá'í Faith—The Emerging Global Faith*.

⑨ *Selections from the Writings of 'Abdu'l-Bahá*.

说的以德报德,以直报怨。博爱是使这个分散的物质世界联结起来的非凡的力量,是驱动万象的动力因。

由这种来自神性的光辉人性为基础而形成的社会,必然强调灵性的统一。在《世界团结之基础》中阿布杜巴哈说:“由灵性气息而建立起来的灵性的同胞之爱去团结各国……直到所有国家、民族因为这种由圣灵气息激起的真正的同胞情而团结一致。”^①这是宗教和非宗教确定的终极价值指向不同而决定的。

由以上对人性论社会基础的论述可以看出,无论是从孔孟的人性善还是从巴哈伊教由神性而辐射至人性的唯一出发,将导致的必然是一种不同于现代国家观念的人类一体观,这是西式的哲学思维开不出的,同时它们也不会生出纯西式的自由民主制度。这两者强调“天下”,“地球乃一国”等观念,已消解了现代国家在地域、政体上的区分;而由道德精神的一体化必会削弱西式的民主、自由的必要性,例如巴哈欧拉强调自由不是无节制的,而是基于服从基础上的,甚至说“自由最终必然导致叛乱。”^②因为自由是一种自然法则,必须以德性等社会力量约束它。因而人在社会中要做的,不是不断要求民主和自由,而是向里用力,认识、体认人性美善和由此而决定的人类一体的关系。“对于这种关系(人类一体)的认识可以导致一种已被证明的人为力量所不能产生的道德力量,这种道德力量将为大多数人期待已久的全球转变提供动力。”^③除了科技文明的进步,更重要的是人主观的改造——对人性 and 人类一体关系的重新认识,两面结合起来,“便造成这圈(人类文化圈)的扩大,一步步放大,最后便到了世界大同天下一家”^④。由精神提升而达到真正的大同社会与现代国家观念相比,“此种反国家主义,或超国家主义深入人心……盖其结果,常增加中国人之组成分子,而其所谓‘天下’之内容,乃日益扩大也”^⑤。对世界来说,个体意识的转变会增加世界共同体的组成分子,建立起各国、各民族、各种族这无有间隙的世界体制,实现全球文明。正如邵基·阿芬第所说:人类一体的原则,指明了人类社会进化的最终目标,那就是消除国界,消除人类一切纷争,建立天下一家的大同世界。邵基·阿芬第坚称:“‘人类一家’(Oneness of Mankind)的原则、巴哈欧拉教义所环绕的中轴,不是单单的无知情绪主义的爆发,或是仅仅表达一个模糊和神圣的期望。它的诉求,不能只被视同为,同胞爱和人类间善意精神的复苏,它也不是只针对培养个人和国家间的和谐合作而已。它的义涵更深,它的宣示,比过去所有先知被授意去推动的更伟大。它的信息不仅应用于个人身上,而是主要的关系到,那些连结万国为一家之必要关系之本质。……它义涵着现今社会架构的一个有机改变,一个世界从未经历的改变……它代表着人类演进的顶点。……巴哈欧拉所宣示的人类一家的原则,带来的是一个严正的断言,即要在这巨大演进中,臻至其最终阶段,它不只必要,更是无法避免。而它的具体实现,则快速地在接近,为达成它的建立,造物主没有不能的力量。”^⑥

在这种以人性为本而致大同的论证和构想思路一致的基础上,作为哲学思想的孔孟之说和作为宗教的巴哈伊亦必然有许多具体的差异。这一点将在下面的论述中进一步展开。

① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第88~89页。

② *The Most Holy Book*(《至圣经》),Bahá'í World Center, Haifa.

③ 《地球宪章》,载《天下一家》1992年第9期。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第11章。

⑤ 梁启超:《先秦政治思想史》,中华书局1986年版,第1章。

⑥ 邵基·阿芬第:《巴哈欧拉的世界体制》,转引自 Paul Lample:《创造新思维》,台湾人德文教发展机构2002年版,第137~138页。

(二)由美善人性而形成理想人格的设定——社会整体的伦理基础

如上所述,这两者倡导的都是一种建立在人性美善自信起点之上的社会思想,此种社会整体必然是建立在德化的理想个体的基础上,因而对理想人格的设定是两种社会思想构成的基础。

由美善之人性而生出美善之品格,进一步生出美善之社会,即由内而开发出外化之理想。两者在对理想品格的设计中有诸多相通之处。

应该说中国哲学的基本点就是讲个做人的学问。而中国哲学构成的主干儒家思想从其源头——孔孟开始,就在设计着成圣成贤的道路。在孔子的思想中,“仁”无可争议地成为其核心,也是理想品德的基本构成,几乎可以涵盖其对个体道德要求的一切内容。孟子则将仁德扩而充之成为仁义礼智四德,论述更为具体而详尽。这些基本品格不单在孔孟那里有,在巴哈伊对道德的规定中亦可发现诸多的相通,大致可由以下几方面概述。

1. 仁爱、宽容。

孔子之“仁”,首先是爱人,此爱人之情的出发点和基本含义就是亲情之爱。“君子务本,本立而道生,孝悌也者,其为人之本与。”^①作为一个品格高尚的人,最基本的本性应有孝悌之义,不单是君子,对于普通人这也是首先应具备的,由此可以看出,孔子设计之道德,不是一些矫饰空虚的格言,而是由自然亲情出发的人类情怀,有此情怀之人,必能体贴别人对君能忠,对人能恕。所谓“己所不欲,勿施于人”,“己欲立而立人,己欲达而达人”。^②品格高尚的人能宽宏大量地对待别人,并能时时将心比心,为他人着想。即孟子所说“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”^③。这种“恕”的胸襟,如郭沫若所言:“每一个要把自己当成人,也要把别人当成人,事实是先要把别人当成人,然后自己才能成为人。”^④将这种体认他人之心、之情的情怀视为人之为人的标准。由这种仁爱推广出“三纲六纪”就是解决人际关系的准则。如陈寅恪所说:“中国文化之要义,具于《白虎通》三纲六纪之说,其意义为抽象理想最高之境。”^⑤“三纲”就是“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”。“六纪”就是“诸父有善,诸舅有义,族人有序,昆弟有亲,师长有尊,朋友有旧”^⑥。这亦是巴哈伊教的金律。巴哈欧拉特别提倡团结的重要性,人类必须“亲密无间,情谊深厚,团结如一人”。^⑦在巴哈欧拉的教义里,正义是主要的灵性原则之一。团结人类的力量是爱、慈悲和宽容,但团结各国使其成为一个灵性上一统的世界的力量却是正义。^⑧他指出“所有的人必须协调他们之间的差异,必须和平团结地在上苍的荫庇下、在他仁爱的树下遵守他的训诫。”^⑨“上苍的先知须被当作人类的神医。他的工作是扶助世界及人

① 《论语·学而》。

② 《论语·雍也》。

③ 《孟子·梁惠王上》。

④ 郭沫若:《十批判书·孔墨之批判》,东方出版社1996年版,第91页。

⑤ 吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,清华大学出版社1996年版,第53页。

⑥ 《白虎通·三纲六纪》。

⑦ 朱代强、孙善玲译:《巴哈欧拉圣典选集》,澳门新纪元国际出版社2004年版,第11页。

⑧ 参见阿迪卜·塔赫萨德:《巴哈欧拉的天启》第3卷,李定忠译,载《巴哈欧拉:故事与记录》,新纪元国际出版社2004年版,第312页。

⑨ 邵基·阿芬第编:《峇浩拉著作拾穗》(英文版),马来西亚巴哈伊出版社1980年版,第2页。

类,通过一致的精神,治好人类的分裂。”^①“通过至高的圣笔所启示的书简,爱与团结的门已在人类面前被打开了。我们刚才已宣称——我们的话是真理——‘与所有宗教的人友善地交往吧。’通过这启示之言,任何致使人们互相背离,造成分裂、不和的事物都已被废除。”^②“这个至高至圣的教义,所以出类拔萃、杰出超群,是因为我们一方面把上苍的圣书中造成人类分裂、敌对的篇章涂掉,一方面又铺下了解及团结的要素。”^③

巴哈欧拉最担心的是人类的分裂,他真心地希望人类“必须如一手之指,一体之各部分”^④。人类“须面向团结的太阳,让它的光辉照耀着”,“必须集在一起”,为了上苍“决心根除引起纷争的因由”,“世界的居民才能成为一个城市的公民,成为同一个王座的占有者”。^⑤在《团结书简》上,巴哈欧拉解释了一些团结的特性。他说首先就是宗教团结,就是人类须接受同一个宗教,也就是今日的巴哈伊教。当一个国家的多数人接受了他的信仰,政府就可以把他的教义付诸实行。团结的第二个层面就是言辞。言辞的分歧会给说话和听话的人剥夺掉上帝的恩典。他也启示道,圣道在用中庸的言语谈论时,会吸引神圣的恩典,如果超过中庸,则会变成灵魂腐朽之因。在这篇书简中,他进一步规劝教友用温和和中庸的方式传教,好让话语能具有牛奶对婴儿般的效果。他也警告教友不要在早期阶段拿太多的细节让听者无所适从。就像给婴儿一顿大餐一样,不但不会有益孩子的生命,说不定会要他的命。团结的第三个层面就是行动。当教友们起来传教并用道德装饰自身,他们的行动就会团结一致。他悲叹过往诸天启的分裂,将之归因于信徒的不团结,就是这个问题,才使得各宗教的基础被破坏。团结的另一个层面就是信徒们的地位。他们的团结可以使上帝圣道的地位在人类当中提高。世人当中有些人自视自己高于他人,因而使得世界陷入可悲的状况。他说那些从他启示之洋深饮的信徒才是真正转脸朝向他崇高地平线的人,他们应视自己如同站在同一阶层上,占有同样的地位。巴哈欧拉宣称,自视自己高人一等的人就是大罪。

巴哈伊行政教务机构里的团结架构,如果因为其中一位委员的自我意识被破坏的话,大考验和试炼就会跟着来。如果这种事发生了,所有的成员就会经历巨大压力和痛苦,那个灵体会就会销蚀。在《团结书简》里,巴哈欧拉说,如果他要完全解释团结的所有层面,他的笔要振笔疾书好几年才行,这势必无可能,因此他再说明另一个层面——人类的团结。他说人类的团结可以经由对上帝的爱和上帝话语的影响力而达到。当人类转向上帝的话语并谨守它,他们就会团结。^⑥他相信,“团结之光那么灿烂,它能照亮整个世界。”^⑦巴哈欧拉又说:“你要明白一个真理:凡是要别人公正,而自己却行不义者,都不是属于我的。”^⑧“只要你自己还是罪人,就别私语别人的罪过。”^⑨“凡不愿让别人归罪于你的,就不要推诿于他人。”^⑩高尚的品德,最首要的要素就是严于律己,宽以待人,这同孔孟所讲的

① 邵基·阿芬第编:《峇浩拉著作拾穗》(英文版),第37页。

② 邵基·阿芬第编:《峇浩拉著作拾穗》(英文版),第45页。

③ 邵基·阿芬第编:《峇浩拉著作拾穗》(英文版),第46页。

④ 巴哈伊世界中心编:《亚格达斯经律法纲要》,梅寿鸿译,马来西亚出版(无出版年),第12页。

⑤ 邵基·阿芬第编:《峇浩拉著作拾穗》(英文版),第105页。

⑥ 参见阿迪卜·塔赫萨德著:《巴哈欧拉的天启》第3卷,载李定忠译《巴哈欧拉:故事与记录》,新纪元国际出版社2004年版,第434~435页。

⑦ 朱代强、孙善玲译:《巴哈欧拉圣典选集》,澳门新纪元国际出版社2004年版,第188页。

⑧ 《隐言经》第一卷第二十八节,澳门巴哈伊总灵体会1994年版。

⑨ 《隐言经》第一卷第二十七节,澳门巴哈伊总灵体会1994年版。

⑩ 《隐言经》第一卷第二十九节,澳门巴哈伊总灵体会1994年版。

推己及人，己所不欲、勿施于人的原则是一致的。

2. 敏于行而慎于言。

重行甚于重言是这两种思想都提倡的品德。《论语》里记载“子张问仁于孔子。孔子曰‘能行五者于天下为仁矣’。请问之。曰：‘恭、宽、信、敏、惠。’”^①“仁者，其言也切。”^②“刚毅木讷近于仁”^③，“君子讷于言而敏于行”^④，有德行的人不是以巧言令色之虚浮外表来体现仁，而是重于身体力行，在踏踏实实的践履中实现仁，要“言忠信，行笃敬”，切实地去做而不是只说而不做，故“古者言之不出，耻躬之不逮也”^⑤。堪称楷模的古圣先贤们都是重行甚于重言的。这条原则亦是巴哈伊教的重要教义。

巴哈欧拉在《隐言经》2卷76节中说：“给人引导一向通过语言，而现在却要通过行为。每个人必须表现出纯正而圣洁的行为，因为语言是众人皆有的财富，但纯正而圣洁的行为只属于我们所宠爱者。”巴哈伊教倡导践履重于空谈，而实行这一原则最重要的方式就是以工作事主。“每人都有义务从事某项职业——比如技艺，我们倡导你以工作作为事主的最高表现，不要将你的时间浪费在空洞的祈祷上，应致力于对你和他人都有益的事业。”^⑥因此，巴哈伊教禁止施舍，给予乞讨者施舍是被禁止的。这条原则与积极入世的态度结合，是两种思想对品德高尚者的主要要求，也促使孔子、孟子以及巴哈欧拉和阿布杜巴哈都乐此不疲地为推进其社会理想而奋斗，甚至忍受颠沛流离和牢狱之苦。

3. 重义轻利。

对义利关系的处理是区分高尚和卑下的重要标志，孔子说：“富与贵，是人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之所恶也，不以其道得之，不去也。”^⑦故“君子喻于义，小人喻于利”^⑧。品格高尚的人不会因不义之财富而放弃自己的原则，正如孟子所言：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈，此之谓大丈夫。”^⑨故孟子能受宋、薛之镒而不受之于齐，因为若接受齐之财富，是“无处而馈之，是货之也。岂有君子而可以货取乎？”^⑩君子的原则并不是弃绝合理的财富，而是拒取不义之财，“不义而富且贵，于我如浮云”，“非其道，则一簞食不可受于人，如其道，则舜受尧之天下不以为泰也”^⑪。取与不取，全在义与不义，这也是君子，小人之界定的标准。

在巴哈伊的信仰中，同样的原则亦被视为一重要品格。巴哈欧拉说：“你就像一把精炼的剑……

① 《论语·阳货》。

② 《论语·颜渊》。

③ 《论语·子路》。

④ 《论语·里仁》。

⑤ 《论语·里仁》。

⑥ *The Most Holy Book* (《至圣经》), Bahá'í World Center, Haifa.

⑦ 《论语·里仁》。

⑧ 《论语·里仁》。

⑨ 《孟子·滕文公下》。

⑩ 《孟子·公孙丑下》。

⑪ 《孟子·滕文公下》。

只要脱出自私与欲望之鞘,你的价值便可璀璨光辉地显露于世人面前。”^①自私和贪婪是使人之美好质量变得黑暗的障蔽,摆脱了它可使人之美德显露。当然摆脱自私和贪婪并不是禁欲或苦行。教义并不认为人的物质需求是恶的或坏的,事实上,人的身体和生理能力的发展目的是为了提供精神发展的载体,为了精神的合理发展,物质需求是必需的基础,谋利是人存在的必然要求,只是不能扭曲了人的精神而谋求发展。应该反对的,只是对不义之财的贪求。因此巴哈伊教反对赌博这种无益于身心的金钱游戏,反对放情纵欲。

这种反对过分重视物欲,提倡精神追求的原则,对于改善今天物质文明成为人们关注焦点的社会现状来讲,具有重要的意义。它提醒人们,为了物质而牺牲精神的损失是无法弥补的。

4. 谦逊、诚信与节制。

在《论语》中,多处描写孔子在祭庙时和在君王之左右时那种恭敬谨慎之态,这是他作为一个君子之德行的外化。《中庸》则着力强调“中”、“和”,并阐发了诚的品格,所谓“至诚如神”、“至诚无息”,唯至诚才立天下之大本,这是君子处世立身的基本原则,尤其是交友中,“不挟长,不挟贵,不挟兄弟而友。友也者,友其德也,不可以有挟也”^②。以德会友,相互以诚相待,并且与人为善,是君子处世的原则,有品行的人以德立己,以德处人,“无适也,无莫也”,不偏不倚,节制适中,达到极高明而道中庸,正是所谓“过犹不及”之原则的践行。

君子处世还有一重要原则就是要安时处顺,服从而中和。虽然孔子和孟子都积极而投入地推行其德化思想,但是现实的遭遇使他们在修身养性中能做到安时处顺,“用之则行,舍之则藏”,“暴虎馮河,死而无悔者,吾不与也。必也临事而惧,好谋而成者也”。对于逞一时匹夫之勇而舍命的偏激之行,他是不赞成的。君子必做到“天下有道则现,无道则隐”^③,才能安身立命。保持君子之德固然可贵,但无谓的牺牲亦是不必要的,要善于保护自己,“治则进,乱则退。横政之所出,横民之所止,不忍居也”^④。为了使德行的载体能安好地保存,不要与暴力作无谓的抗争,要学会在适当的条件下推行自己的教化。而且在具体品德的实现中,亦可因时宜而权变,不应拘泥于繁文缛节。当告子问及嫂溺以手援之与男女授受不亲的关系时,孟子认为:“不可枉道求合,言直己守道,所以济时,枉道徇人,徒为失己。”^⑤由这种安时处顺的品德和权变性可知,人应在社会中各安其位,守其本分,如《中庸》所言“素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎贫贱;素夷狄,行乎夷狄;素患难,行乎患难”。安于其位以行其德,则为君子。若“虽有其德,无其苟位,亦不敢作礼乐焉”。故而孔子看到季孙氏八佾舞于庭,则愤愤然曰:“是可忍,孰不可忍?”^⑥《系辞传下》说:“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位,何以守位曰仁。”能在世事变迁中安守其位,可保身之全,可安邦定家,可避灾祸。

在巴哈伊教教义中,亦主张处理人际关系本之于中庸。巴哈伊教认为,贫富的两极分化,是不公平和不道德的,是人类和谐的根本障碍。巴哈欧拉曾说:如果一件事实被推至极端,就成为罪恶之源。因此不要越过中庸的界限。与朋友交往中要谦逊有礼,摈弃任何有损团结的言行。比如“除非

① 《隐言经》第二卷第七十二节,澳门巴哈伊总灵体会 1994 年版。

② 《孟子·万章下》。

③ 《论语·述而》。

④ 《孟子·万章下》。

⑤ 《孟子·离娄下》。

⑥ 《论语·八佾》。

朋友乐意,谁也不应擅自进入其屋宇;切莫宁随自己的意志而不顾朋友的意愿”^①。对朋友要真善,“尚留有一丝嫉妒之残滓的心绝不会达到我永恒的国度”。它还非常强调道德之标准在不同时代有不同变化。有德之人会因地、因时而权变地实践道德原则。巴哈伊教义认为神圣文明本身就是不断进步的,人的言行标准也随之而变。信仰者以及全人类应不断适应这种变化而调整自己,在不同时代接受不同天启。对每个人来讲,不要因贫穷潦倒而悲苦,也不要因荣华富贵而忘形,“即使顺境降临于你,别喜欢,即使屈辱降临于你,也莫忧愁,因为这两者都会烟消云散,不复存在”^②。应以超然顺之的态度对待顺、逆,即学会逆来顺受。因而巴哈伊教虽然认为现行制度是不合理的,却从不支持信徒反对政府,“巴哈伊禁止信徒从事任何有可能损害社会的行为,更不能从事任何不忠或颠覆政府的活动”,“信徒必须忠于政府”^③。这也是其和平主义的一种重要表现方式。

此外,孔孟和巴哈伊教对于美德的成就都有一种近乎殉道式的执著投入。孔子说:“志士仁人,无求生以害仁,有杀身以求仁。”^④虽然应尽量全身保生,但志士仁人至少应有这样一种态度。故孟子说:“天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,增益其所不能。”^⑤唯能忍受此种磨难而坚忍不拔,才可成就美德。故孔孟和巴哈欧拉都能忍受颠沛流离之苦而矢志不渝,因为他们相信“真正的热望渴望着苦难”,人对主的爱必因悟性启发不足而备受阻挠,但只要信仰就不会被压垮。在这种信念下,才能成就个体的修养。

5. 不同的伦理体系。

这种对理想人格的设计,其实也就是对社会个体伦理道德的设计,上述两种伦理虽然有诸多方面的一致性,但它们有一种根本的区别即道德力量的来源不同。它们分属他律道德和自律道德。

孔孟的伦理观是一种自律道德体系。人性善,是人生而具有的,并非是后天增生的。后天的修养给人的,只不过是培养和生发此美善之性的手段。而此德性的种子是内在于人心的,主体成为善的是自为的,而不是他为的。孔子说:“仁远乎哉?我欲仁斯仁至矣。”^⑥朱子注曰:“仁者,心之德,非在外也,放而不求,故有以为远者,反而求之,则即此而矣。”^⑦此仁性,不是来自天的命令或世间的强权,而是近在人身,主体的主观性是行仁成德的先决条件,“为仁由己,而由人乎哉?”^⑧孔子说:“人能弘道,非道弘人。”^⑨朱子注曰:“人外无道,道外无人。”^⑩在《论语》中,处处可见此道德主体自律的论述,体现着道德主体自律的自信。《中庸》言:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”人的天然之性的自然流露就是可行之道。就如孟子讲人之四善端是道德的生长点,对此德性之生机的发展、扩充、培养是道德主体决定的,由内而外显的过程,起决定作用的是内部因素。“仁者如射,射者正己而

① 《隐言经》第二卷第四十三节,澳门巴哈伊总灵体会 1994 年版。

② 《隐言经》第一卷第五十二节,澳门巴哈伊总灵体会 1994 年版。

③ 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第 212~213 页。

④ 《论语·卫灵公》。

⑤ 《孟子·告子下》。

⑥ 《论语·述而》。

⑦ 朱熹:《论语集注·述而》。

⑧ 《论语·颜渊》。

⑨ 《论语·卫灵公》。

⑩ 朱熹:《论语集注·卫灵公》。

后发,发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣。”^①若主体之心端正,则行为必然合乎道义。人见赤子将入井而救之,是内在德性的自然显发而非受着外在的命令。“此善性,非由外铄,我固有之矣。”人能否发此善性而为德行全在于自己,“求则得之,舍则失之,求在我者”,“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉”^②。此话讲的就是万物之德之生机,皆与吾心之良能良知是相通之理,故不必外求德性。由这种自律道德原则而决定其伦理核心必然是人。道德是为人的,而非为了他在——上帝。故奉此伦理之主体无论做什么都是无所为而自然而然地去做。成仁成德不是为了外在的目的(无论物质的或精神的),只是为了成就此内心的德性,是为人的和自为的。

而作为宗教的巴哈伊则是一种他律的道德体系,由于教义认为每个人的灵性是从主的神性中吹入人体内的,而世界和社会亦是主创造的,则人间法则必是主给予的。对人来说,行善是主规定的,行仁施义是为彰显主赋予人的美性以讨主的欢喜。而在上帝之眼的监视下,避免邪恶是因为畏惧上帝的惩罚。阿布杜巴哈说:“神圣的宗教的基本原则是团结和仁爱。假如宗教令人间产生分歧,那么它便是一个破坏者,而非神圣者:因为宗教意味着团结和结合,而非分裂。”^③人的最美好的本质,就是灵性本质,是通过圣灵气息输予人的,是永恒的、不可消亡的超自然之本质。这种来自上帝的德性,第一表现当然就是对上帝的信仰和爱,这与孔孟推血缘亲情之德为至高的观点截然不同。虽然在实践的层次巴哈伊主张将精力投注于此世,关注现世的人的生存,但从精神的层次讲他的宗教本性决定它以上帝(主)为形式上的,目的上的最高关注点,从而形成了奠定在他律基础上的伦理体系,人在世间生活的最崇高根源是上帝的美善。因此孔孟之道德是自为的和为自的(为自己的),而巴哈伊的伦理是他为的、为他的(为上帝)。这就决定了它们的道德教化,启发人性、良知的方式上的必然差别。对此下面将展开论述。

(三) 由内而开外的理想社会体制实现路径

人格对行为的制约,就是个体通过行为将德行外化的过程。作为行为者的主体,总是在社会中占据一定位置的人。因而理想人格不仅仅,也不可能只具有优越的内在品格而不将之外化(不外化显现则无所谓德与不德),个体必然要自觉地承担好某种社会角色,并在承担角色中发挥个人品性,具有强烈社会责任感的孔孟及其门人和巴哈伊信徒,在实践中将其德行思想外化,形成的就是一个德治社会,这种社会的最理想状态就是天下大同,并且两者对此天下大同社会之达成与体制的构思框架有诸多共通之处。

1. 德治仁政为治世之根本。

有德之人治天下,必以德治为基本手段,这是孔孟最推崇的治国手段。首先就统治者人选的取舍来说,德性的高低是根本的标准。孟子说:“唯仁者,宜在高位,不仁而在高位,是播其恶于众也。”^④他敢直言不讳地讲杀桀纣这种暴君非杀君,而是杀一匹夫。因此从根本上来讲,孔孟的思想是反阶级而以德治为根基的社会构想。《论语·为政》曰:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星拱

① 《孟子·公孙丑上》。

② 《孟子·尽心上》。

③ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第26页。

④ 《孟子·离娄上》。

之。”有德之人居位，众人自然就会追随而臣服。孔子曰：“道之以政，齐之以刑，民免而耻，道之以德，齐之以礼，有耻且格。”单纯依靠刑法律令，不能从根本上达到治理的目的，唯以德教临之，方可使民心悦而诚服。故统治者执政之先，要“正”，“名不正则言不顺，言不顺则事不成，事不成则礼乐不兴，礼乐不兴则刑罚不中，刑罚不中则民无所措手足。”^①只有确立了合乎礼义的政治秩序，才可能使刑罚贯彻。而立名之基本就是君臣父子之义，所谓“立爱自亲始，教民睦也；立敬自长始，教民顺也；教以慈睦，而民贵有亲，教以敬长，而民贵用命。孝以事亲，顺以听命，错诸天下，无所不行”^②。由亲亲之义推而广之，则大化天下。而此“仁厚肫挚”之情却只可演化出礼俗，生不出严格意义上的社会法律，无情无义的法律亦不是孔孟赖以治国平天下的措施。统治者要达到真正的天下平治，唯有修德、正身以齐家治国安天下。“上者，为民之表”，“表正则何物不正？”^③为政者修好仁德，在万民之前树立起一个品格典范，天下自然而治。如孔子所言“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”^④。在上者的典范力量远远大于刑法之制。统治人民能乐以天下，忧以天，则不需借助外在强治措施，就能达到尧舜那样的无为而天下归一。“无为而治者其舜也与？夫何为哉？恭己正南面而已。”^⑤当然，这未免有些理想化色彩。

强调德治，必然反对武力战争。当孔孟之世，诸侯争霸，人民备受战乱流离之苦，“今天下之人牧，未有不嗜杀人者也，如有不嗜杀人者，则天下之民皆引领望之”^⑥。在这种状况下，“唯不嗜杀人者能一之”。不嗜武力，则可得民心，得民心则得天下，桀纣之失天下，在于失民心，尧舜得天下，在于得民心。若仅靠武力，以力假仁，虽为霸而有大国，民非心服；唯以德服人者，人民心悦而诚服，则王矣。有王德，“行王政，四海之内皆举首而望之”，“故齐楚之大，何畏焉”^⑦。孔孟反对非正义战争，但并不否定正义之师的作用。《论语·宪问》章中，说孔子闻陈诚子杀简公，沐浴而朝，请讨之；齐人伐燕，齐宣王问孟子，孟子回答：“取之而燕民悦则取之。……取之而燕民不悦，则勿取。”^⑧取与不取的标准在义与不义。天下归一的途径在德政而非武力，这亦是巴哈伊教的重要主张。

现代社会中，巴哈伊的反对武力、德治天下的思想主要表现为呼吁精神（尤其是灵性）的统一，弘扬世界和平。《隐言经》中，主对暴虐之徒说：“缩回你的暴虐之手，因为我已誓言绝不宽恕任何人的暴行。”^⑨在《世界团结之基础》中，阿布杜巴哈指出：在战争重荷之下，这个虚弱厌战的世界痛苦地呻吟着，这些连续不断的危机，其后果积累起来，便使社会的根基动摇了。“和平与友谊是建设与进步的动力。……不同元素和谐地结合在一起，但当诸元素出现不协调互为排斥时，就会出现分解与消亡。”^⑩因此对于世界秩序来说，战争就意味着动乱，而且“以往世纪的战争从未达到今天战争的残酷程度，古代时两个国家打起仗来，只会有一两人牺牲，在本世纪一天之内毁掉十万条生命也是可能的”。人类似乎变得越来越残酷，越来越不珍视人的生命存在。但实际上，“人类根本没有必要如此

① 《论语·子路》。

② 《礼记·祭义》。

③ 《孔子家语·王言解》。

④ 《论语·颜渊》。

⑤ 《论语·卫灵公》。

⑥ 《孟子·滕文公下》。

⑦ 《孟子·滕文公下》。

⑧ 《孟子·梁惠王下》。

⑨ 《隐言经》第2卷第64节，澳门巴哈伊总灵体会1994版。

⑩ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第18页。

凶残”，除非必要，为了反对恶势力，人们完全应该而且可以避免使用武力，若每一方都避免使用武力，则世界和平就有达成的希望，为了人自身的利益，在国际和平建立以前，如果能将神圣原则在人间广为传播，让全人类都知道战争是人类基础的破坏者，则战争可以避免。

因此，巴哈伊教将对人的精神的教化看作是社会和谐稳定的根本。外在的、强制的手段只能控制表层而不能从根本上解决问题，教义认为人类社会有两种惩罚措施，一是法律的，但法律只能阻止明显的犯罪，对隐藏的罪恶则鞭长莫及。理想的措施就是信仰上帝的宗教，既阻止明显的犯罪，也能防范隐恶。

在此，需强调的一点是，虽然孔孟思想和巴哈伊教都主张内治胜于外治，但宗教和非宗教的区别体现的主要一点就在于以德致和的这种理想大同状态是以什么为最根本归宿的。孔孟之思想非宗教，故只讲此世，不讲来世。在社会意识形态领域起根本作用的只是生于此世，长于此世的人的人伦物理。德治是以人之德治人，世界大同的基础是由俗世间产生的人伦道德。而作为宗教的巴哈伊与之不同。

虽然巴哈伊在实践中将现世作为其基本的主要的关注领域，但此俗世的统一基础则是宗教情感的认同。宗教的认同、和谐是世界统一的堡垒，宗教教义的歧异是世界冲突的根本原因。偏见和纷争是阻碍人类和平进程的路障。阿布杜巴哈曾说：“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。”^①他们将宗教认识的统一作为改变众人精神、天下大同的基础，对于如何消除宗教偏见，巴哈伊教以其宗教同源理论提供其可能性论证的基础。“现实之阳（灵性真理）只有一个，但破晓的地点不尽相同（即各宗教产生和形成不同），……但太阳还是那同一个太阳。”^②因此，“神圣的宗教虽然在名称及命名上不同，但实质上是一致的。……真理之言无论由谁说出，一定是神圣的”^③。如果人类故步自封于传统宗教的偏见，必将给自身造成损失。但如果人类能认识到这种本质，能够去异求同，世界上各教信徒达到和谐之境，这种理想的灵性关系的形成，将人类的心灵团结起来，这样，全人类将得到“升华”。因此，若全世界人人都在精神上都皈依到神圣文明的统领之下，则人类社会不必依靠刑法、暴力来维持秩序，可以称得上是无为而治了。

在上帝唯一、宗教同源、人类一体的原则下，形成的理想大同社会必然是宗教统领下的社会。“神圣教义已被揭示”，“除了理想的手段，灵性的力量……显然再没有什么力量可以消除世间的种种弊病”。在世界正义院的《地球宪章》中写道：“能够令全球更正方向，朝着资源可承担的将来发展，其间所需要的改变意味着人类历史上罕见的牺牲精神……宗教的力量能把人的优良质量发展到最高境界。”^④在这种归宿的设计上，巴哈伊和孔孟之说是不同的。

但无论他们最高理想的本质是什么，他们提倡的这种以德治世、反对暴力、呼吁和平的政治原则对于现在人类世界的良性发展是有借鉴意义的。他们所应解决的，是如何使这种原则在现代社会中得到较好的贯彻，这一点，对于承孔孟之衣钵的新儒家更为重要。

① 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第16页。

② 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第7页。

③ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第11页。

④ 《天下一家》1992年第8期。

2. 和以致异的理想途径。

《中庸》中开宗明义地写道：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”“致中和，天地位焉，万物育焉。”在孔孟的社会理想中，除德治而致大同外，和平反暴力的另一含义是不同个体、不同群体的求同存异，和睦共处。以德化天下蛮夷，以人伦和天下，使天下同归而殊途，殊途而同归，相互谦逊礼让、容忍，所谓“礼之用和为贵”。如梁漱溟所说：“有见于人类生命之和谐，人自身是和谐的；人与人是和谐的；以人为中心的整个宇宙是和谐的。”“彼此遇到问题，即互相让步，调和折衷以为解决。”^①这种和谐，不是要人们去掉个体或本民族的个性，而是在协商中达成一致。和不可不有礼，而用礼又不可不和。“君子和而不同，小人同而不和。”^②朱子注之曰：“和者，无乖戾之心。同者，有阿比之意。”^③“和者”是存异基础上真正达成共识；“同者”，虽表面随比，实质上却是心存二意。故孟子说：“夫物之不齐，物之情也。或相倍蓰，或相什伯，或相千万，子比而同之，是乱天下也。”^④虽然德治天下是一致的，而此德随不齐之物情有不同显现，不必强求同一，只要能认同此理，就达到天下大同的目的了。正所谓：“天下何思何虑，天下同归而殊涂，一致而百虑。”^⑤只要大家都能体认此仁义之心，个体能在群体意识认同中和睦相处就可以达到真正的大同。

这种和以致异正是巴哈伊所倡导的。邵基阿芬第对统一的目标解释说：“一方面它否认过度的集权，而另一方面它又否认有一律化的企图。它的口号是‘多样性的统一’。……‘当多种层次的思想气质和性格由同一种力量的作用和影响联结在一起时，人类的完美才会显露。’”^⑥正如一座花园里，只有一种花不会构成它的美丽，必须有各种各样的花才能形成花园的美丽。对于世界大同的基础——宗教的统一，巴哈伊教认为只要能“人皆同源，就上帝创造造人时的本意而言，人类原为一体，种族及肤色之别是后来才有的”^⑦。因此它所倡导的宗教统一是在对宗教同源的认同基础上各教协调，相互宽容，开放，而不是放弃原有的信仰，“他们的统一崇高神圣，仁慈荣耀，是存在于同一本体的一系列不同形式之间的统一”^⑧。正是由于贯彻这种原则，才使得这种新宗教在传统伊斯兰势力盛行的中东能够成长起来。该教为达到这种和以致异的目的所设计的基本途径之一就是磋商。巴哈伊团体的各种决策通常以集体磋商的形式产生。巴哈欧拉认为磋商可以增进理解，是一盏引路的明灯，能促使人类共识的达成。后来阿布杜巴哈又规定了成员之间绝对友爱并且必须向上帝祈祷等条件。切实将此制度贯彻到巴哈伊集体生活的是邵基阿芬第，他认为作为基本行政法则之一的磋商应适用于巴哈伊一切集体活动，而且该制度的完善也将为人类未来大同世界的形成提供一条切实可行的途径。

在这种和以致异的团体中，奉行的是相互协商和容忍。虽然不要求去除个体和部分的特殊性，但也反对绝对的自由。人与人必须相忍让、宽容，在和中求生存，因此那种无节制的自由是巴哈伊反对

① 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社 1987 版，第 88 页。

② 《论语·子路》。

③ 朱熹：《论语集注·子路》。

④ 《孟子·滕文公上》。

⑤ 《周易·系辞下》。

⑥ 邵基·阿芬第：《巴哈欧拉天启》，澳门巴哈伊出版社 1995 版，第 85~86 页。

⑦ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第 37 页。

⑧ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第 68 页。

的。寻求个人极度权利的自由会使人丧失了更多的自由,真正的自由是对自己本能的克制。“奉行这种原则的巴哈伊社团,可以说是整个地球上最多样化的人类组织,但也是世间最团结的组织。多样化与团结——这两个极端并存于巴哈伊社团中。”^①这种精神也使得两种社会思想更有吸引人之处。

3. 注重教化的社会功能。

由于将社会理想构建于个体的品性的塑造上,对个体的教化培养必然成为两种社会思想实践的出发点。在此处,用教化比用教育一词更合适,因为两者皆认为对人的品德的培养是教人的根本目的,技能、知识的培养是次要的。

孔子作为中国古代的至圣先师,首创有教无类之举,其目的便是将德行推致天下,通篇《论语》中,充满的都是孔子对其门徒德行上的指点:“子以四教,文、行、忠、信”^②。因此当有人问及稼穡之事时,孔子曰:“吾不如老圃”^③,不屑于(或不注重)此类问题。他所讲的知,就是知人。他讲:“智者不惑。”其智是对仁义的了解。他讲述自己治学生涯,是为了达到知天命,天命乃天所代表的,体现人伦的道德,知天命就可从心所欲而不逾距。如《中庸》所言:“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教。”终其一生所学所致,都是安身立命的德性之学;其终生所教者,亦是人伦物理,君臣父子之仪。“教化之所以必要,则在启发理性,培植礼俗,而引生自力。”^④故孔子说要诲人不倦。人虽心中有此良知,良能,但必得思,不思则不得,道德主体的主观努力必不可少,圣人的教化亦非常重要。《孟子·万章上》借伊尹之口说:“天之生此民也,使先觉觉后知,使先觉觉后觉也。予,天民之先觉者也。予将以斯道觉斯民也。非予觉之而谁也?”这是对教化之功的认同,也是对圣人的使命的肯定。《公孙丑上》中更是对此大加推重:“见其礼而知其政,闻其乐而知其德,由百世之后,等百世之王,莫之能违也。自生民以来,未有夫子也。”但无论圣人的地位多么重要,其状态多么难以达到,其行迹是可以追随的,其所知不过是人伦物理。由日常琐碎生活体现出来,百姓日用而不知,圣人则先得我心之同然,他们并不是不可企及的神化的个体,只是人类中拔乎其萃者而已,是一个社会道德的典范。

在宗教中,对人的德行质量的教化亦是首位的。巴哈欧拉曾说:“人是至尊之宝。缺少适当的教育,即剥夺了他的天赋”,“人是一座丰富无价的宝藏,唯教育能使其显现珍藏,使人类从中获益。”^⑤故身为父母者,有义务使子女受教育,若有此能力而不实施此义务,则是不可宽恕的。而且对教育的重点上,巴哈伊也提出:“无论职业训练的需求或其他实用性需求的教育,教育的目标必须较这些需求更长远些,应着重唤醒对人类天性的潜能的一份感知。”^⑥而且巴哈伊尤为重视女性教育,因为女性将成为人母,是新生代成长中的第一位导师,对社会的发展起着关键作用。因此应重视女性教育,如果一个家庭中只有一个受教育的机会,应该给女孩。

但是此人类天性的唤醒首要的是对人的灵性的唤醒。巴哈伊教认为知识有一般知识和灵性知识,无疑后者更为根本。“除了我的圣美,你的眼要漠视一切;除了我的圣言,你的耳要罔闻一切;除

① 《天下一家》1993年第11期。

② 《论语·述而》。

③ 《论语·子路》。

④ 梁漱溟:《中国文化要义》,第10章。

⑤ 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第123页。

⑥ 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第128~129页。

了对我的知识,要摒弃你所学的一切。”^①这种强调有否定人类社会知识的价值之嫌。知识的分别决定了教育也分为物质的,人类的,灵性的。灵性的是最真的,旨在求神的美质,只要人能以自己的圣洁之心去事主,就能够从神圣之光的迹象中得其一瞥。因此,圣使的功用就是点燃人们心中的圣火,促使人不断追求真正的本质。对于圣使(圣人)的启发良知的功能,这两种思想都予以肯定。但是对圣使本身的特质,两者则有不同确定。圣人在孔孟那里是普通人由致知致学达到的理想道德典范,是可望而可即的。但巴哈伊教则认为凡人的教育培养不出圣使,他必须具有天赋的智识,无须依靠求学于学校,靠直觉而不是靠他人的指教而成长起来。而且即便是圣使,也不可能完全认识神圣知识,只能部分地反映其神圣本质的一部分。这种对人认识能力的限制与孔孟对人的理性认知能力的充分自信有着截然不同的取向。

4. 具体层面上的设计。

在社会理想的设计中,两种思想都有理想化成分,但其鲜明的人世情怀和立足现世生活的生长基点又决定了它们必然关注理想社会的现实基础。

子贡问政事,子曰:“足食、足兵,民信之矣。”^②统治者有美好的品格固然重要,没有坚实的物质保障如何取信于民呢?对于劳苦大众,必先富之,庶之,然后才可教之。“君子不以口誉人,则民作患,故君子问人之寒,问人之饥。”^③因为普通民众未具君子之德,君子穷能固守,小人穷则乱。“民无恒产则无恒心,苟无恒心,放辟邪侈,无不为矣。”^④故王者必使民有恒产。为达到民富国强,孟子劝王者使民不违农时,数罟不入洿池,斧斤以时入山林,则可使天下财富物足。更具体的还有“五亩之宅”,家畜豢养,百亩之田耕作,庠序之教,“贡者较数岁中以为常”等,赋税中“野九一”,“国什一”,按官位不同而分配田亩等。孟子的设计虽比孔子更具体些,亦不过是小农社会的粗线条勾勒而已,他们的时代也决定了他们不可能有合于现代标准的更为详尽的设计。只是他们重视理想社会实现的物质基础的思路虽与巴哈伊一致,但关键是,儒家社会思想没有在现实层面上作出适当调整。

相对来说,由于产生和成长时代背景而决定巴哈伊对于理想社会现实体制和基础的设计更为详致。在许多著作中,都有关于这些问题的论述,而且随时代进步,越后期的巴哈伊著作对此的阐述越合于现代观念,其中很多方面已得到具体实施。

巴哈伊教认为人类社会的演进分几阶段。第一阶段是旧社会崩溃;第二阶段是旧秩序毁坏后局势趋于稳定;第三阶段就是世界大同。大同的理想社会中,消除贫富两极分化,但亦不实行绝对的平均主义,以税收的形式调节社会收入;在企业内部调整劳资关系和利益分配,发展一种新型商品经济。比如巴哈伊社团之一——欧洲巴哈伊商界论坛实施的“东欧服务工程”,就是要采纳以精神价值观为基础的新的商品经济观念,虽然短期内获利不明显,但其长期利益则会远远超出于现在运行的这种商品观之上。在理想社会中应普及教育,提高人的素质,巴哈伊社会本身正广泛地实施这种措施,他们在许多落后国家和地区建立了教育机构、技术培训中心等。强调男女平等,尤其在婚姻制度上主张给予男女一样的婚姻自由权,而且允许教徒与非教徒的结合。主张消除军备竞赛,建立统一

① 《隐言经》第2卷第11节,澳门巴哈伊总灵体会1994版。

② 《论语·颜渊》。

③ 《礼记·表記》。

④ 《孟子·梁惠王上》。

的、能对各国均有威慑力量的世界军事力量；成立高于一切国家之上的世界联邦（世界政府），关于这种理想体制，他们认为其宗教组织世界正义院可以作为借鉴模式之一，其中正在实施的选举制、磋商制、来自圣启的律法等都可作为初级制度模型加以参考。另外，他们还提出使用一种世界语言，世界货币等，这在中国近代承孔孟之道统的康有为著作中亦有类似设计，目前巴哈伊社团正积极参与世界环保、人权、妇女问题等各种国际焦点问题的解决，到1996年，它已成为分布在20多个国家和属地，拥有600多万信徒的，分布范围仅次于基督教的第二大宗教。

但从巴哈伊教参加国际事务的诸项活动中，我们可以看到，它虽然积极致力于推行其主张，但它却反对参政。这一点与孔孟截然不同。孔子认为：“不仕无义。”他说：“如有用我者，吾其为东周乎？”^①他执著地希望能参与到国家政事中去，因而虽屡遭挫折仍坚持知其不可而为。孟子面临的是一种甚于孔子之世的乱世，但他仍极有信心地宣称“如欲平治天下，当今之世，舍我其谁也？”正是这种执著，使他在齐王不为用之际，三宿出昼，才恋恋不舍地离开，还想着：“王庶几改之。”他们都在一种伟大使命感的促使下，积极地献身于从政的活动。

而巴哈伊教认为现行的政体是不可取的，参与其中的活动是增加它的恶的功能的发挥。因此“教徒对政治问题应毫不参与，依世界目前的情况来看，宗教的事情不应与政治混在一起”^②。但是不参政不意味着禁止教徒履行政治义务或从事国际事务，他们主张以非政府组织的形式参与世界活动，近年来巴哈伊在非政府社团的环保、教育，提高妇女地位等方面作出了许多成绩。

三、两种社会思想对意识形态领域未来发展的启发

纵观儒家和巴哈伊的社会思想，两者都以“大同”、“天下一家”为其外在形式的最高表现，推崇的都是一条由内圣而外王的实践路径，但从以上的比较中，我们也可以看出，二者的差别也是很明显的，最根本的差别可以归结为：孔孟代表的理想正途是将现实理想化的模式，而巴哈伊教奉行的，或其主旨所在，是将理想现实化。孔子和孟子是从民众的现实生活出发而设计其社会思想，出发点和归结点虽然都是入世，但其中具体设计和最终归宿设计却又是超现实的理想主义，力图建立的是伦理化的制度模式。“（孔子）认为在他所阐释的这种伦理社会观的原则支配下，存在于当时封建关系中的这种人与人之间的社会关系便可以巩固起来，破绽可以弥补起来。”^③由人性善而成仁义之人格，再至王道之社会。正是这种基于现实而又力图超越现实，甚至在理论上（人性善）也超越现实的理想主义，使得孔子和孟子在其生活的社会中处处碰壁。

巴哈伊教奉行的则是将理想现实化的模式。作为一种宗教，它属于他律的伦理体系，其社会思想的出发点和归宿点是外在的最高存在（尽管它并不是实体性的）。上帝的教义“构成人的生活，促使人们去思考，调整人的品格，并构成人之为人的永久的荣耀的基础”^④。但是该教立足此世，关心人类现实生活的价值倾向又促使它将对最高存在的爱、景仰和奉献转投到此世的生活，希望在这

① 《论语·阳货》。

② 李绍白：《人类新曙光——巴哈伊信仰》，第140页。

③ 吕振羽：《中国政治思想史》，三联书店1949年版，第85页。

④ *Bahá'í Faith—The Emerging Global Faith*。

里将最高理想现实化,力图在这个地球上,在活生生的人类世界上建立人间的天国。加之该宗教成长的历史背景更接近现代,他们又借鉴了以往宗教的弊端,使其社会思想中理想化、脱离现实的成分减少,代之以更多合于时代特色的、切实可行的具体措施。这种转变,避免了有些宗教现代化过程中,其影响力逐渐缩小到私人领域的趋向。巴哈伊的兴起,代表着一种新趋向:无论是宗教还是一般的人类社会政治思想,要获得生存的契机和发展活力,必须立足现实,冲破传统禁域,寻求新经验,并在思想上实现真正意义上的现代化转变。这正是被重新加以审视的儒家思想面临的问题所在。

儒学复兴的问题和它与现代化接轨的问题提出已久,但除理论界有一些探讨外,对实际社会生活并未产生真正的影响,原因就在于:“它没有能够提供一种有利自身现代化发展的现实性内部动力。面对现代化的挑战,儒学的反应首先是消极的。”^①理想主义“内在论”(把一切行为最终归结为道德领域内的问题)传统在某种程度上阻碍了儒学向功利主义的现实发展。按约瑟夫·李文森关于儒学的现代化问题的观点,传统儒家的“道”一元论中,未曾有过非人的客观世界,未曾有过功利主义的经济,也未曾有过能发挥职能的社会:一切都融合为一个未分化的整体。即便他的观点有失偏颇,但也提醒儒家学者,儒家的人本主义精神以及由此而衍生的社会思想中的人文原则,对现代人类文化有借鉴意义,但它自身又未能真正实现具体意义上的现代化转变。这样,就增加了现代人对这种思想理解和接受的难度,必须适当调整,吸收现代文明观念,才能成功地与现代化接轨。这是我们探讨儒家社会思想现代化中应认真思考的问题。

通过对两种社会思想的比较,我们可以发现它们的差别。但亦为重要的另一点,则是从其相似的基本精神中得出的启示——以人的精神价值的确立,对人之为人的存在的关注为基本的价值取向,这种基本的相似性是孔孟的安身立命之说为新儒家复活的原因,同时也决定了巴哈伊教近一百年成长为分布范围第二的世界宗教。人本主义,是人类目前发展所需要的,亦是现代社会为文化意识领域确立的价值标准。

从人类社会目前发展的状况来讲,科技文明的过度发展固然带给人前所未有的物质享受,但实践理性却未能成功地给人以精神上的指引,西方传统的主客二分思维方式使人在理论理性的胜利面前感到人之为人的价值的失落。尤其是世界对立格局的结束,使“我们对智慧的追求落空了。……形成了自身真空,并且留下了庸俗的物质主义”^②。在这种时候,人类需要对自身的深刻透视,并能由此而寻求强大的精神支柱和继续前进的动力。在西方,虽然康德早已认识到“心中的道德律”和“头上的星空”对人同等重要,但他未能给人在传统的主客二分之间架起合理的桥梁。科技文明在现代的日益胜利使人的生命精神陷入困境。应付这种困境,要求人们关注内在精神生命的确立,需求一种人道及人性的透视,以萌发新的价值观和希望,这是前述两种社会思想价值得以凸显的原因。

牟宗三在《中国文化的特质》一文中说道:“这个特有的文化生命(中国文化)的最初表现,是在:它首先把握‘生命’;《尚书·大禹谟》里说:‘正德利用厚生’。这是中国文化生命里最根源的一个观念形态。”他的话点明中国传统文化的根本就在于对人的生命存在——尤指人之为人的精神生命的深刻体透。这个根,自孔孟之处就可发现它的种子。他们讲人的安身立命,不是教人如何生物地或化学地了解生命,而是如何在精神领域心灵世界或价值世界确立人的人格。孟子从根本上出发,认为

① 黄秉泰:《儒学与现代化》,社会科学文献出版社1995版,第16页。

② 《第一次世界革命》,转引自《天下一家》1992年第4期。

人之异于禽兽者就在于人心内的四善端，失此四端则失去了做人的资格，“人之所以异于禽兽者几希”，这几希之处就在这一点人的精神。因此朱子注曰：“人物之所以分实在于此。众人不知此而去之，则名虽为人，而实无以异于禽兽。”孔孟都力图从人之根本上识人。并由此而生发开去，为人心立其大，树立道德人格。这种路向与自古希腊以来西方形成的、在人客二分的基础上，将人的目光过多地投注到外在世界上，力图从对立的世界中寻找人存在的位置的做法是相对的，中国人希望从自身寻找存在的根据，有些文化生命，则可以体认大全，在精神上自同于大全，这是其他物类达不到的。阿布杜巴哈论述说：

人类在其存在之初，在地球的怀抱中，就像一个在母体中的婴儿一样，逐渐成长发育，经历不同的形态，不同的模样，直到呈现为现在这样的优美、和谐、力量和能力。

人类起初肯定是不具备现在这样的可爱、优美和雅致的。他只是逐渐地形成这种形态，这种模样，这种美丽与优雅的……人类在地球上的成长发展，到他达至现在的完美，就类似于胎儿在母体中的生长发育：两者都是逐渐地从一种状态变化到另一种状态，从一种形式到另一种形式，从一种模样到另一种模样，因为这是宇宙体系和神圣定律所要求的。

也就是说，胎儿经过不同的状态，度过不同的阶段，直至达到这种形态，显现出理智和成熟的迹象，才真正体现出“赞美归于上帝，最善之创造者”这句话的含义。同样地，人类在地球上的存在，从起始到现在，其中必也经历了漫长的岁月，度过了许多不同的阶段。但从生存之初，人类就是一个独特的种类。如同胎儿在母体中，起初是一种很奇怪的形状，然后这胚胎从一种形状变成另一种形状，一种模样变为另一种模样，直至以一种最优美完善的形态诞生于世。但胎儿即使是在母体中形态奇异，与现在完全不同时，也仍是一种高级生命的胚胎，而非动物之胚胎，其种类及本质并未改变。人类的某些器官以前存在，现已消失，但其痕迹依然可见，这并不能用来证明生物种类的不稳定性和非本源性，至多它只能证明人的形状、体态和器官已经进化了。人类始终是一个独特的种类，是人类，而非动物。只因为胎儿在母体中经历了不同的形态，从第一个阶段过渡到第二个阶段时彼此大不相同，就可将其作为种类有了更改的证据吗？难道可以说胎儿起初是动物，由于器官的渐次发育进化，遂成为了人吗？不，绝不是的！这种想法是多么幼稚而无所根据啊！因为人之种类的本源性和人类之本质的稳定性，其证据是明确确凿的。^①

……人类，在可见的造物中，是最高级的特殊生物体，包含了矿物、植物和动物的质量，加上一种在较下界中绝对没有的理想的天赋，以智慧探索外部世界之奥秘的能力。这种天赋智慧的结晶就是科学。这是人类独有的特征。这种科学的力量可以探索并理解造物及其遵循的法则。此天赋能够发现物质世界的奥秘，是唯有人类才有的能力。因此，人类最高贵最值得称颂的成就就是科学知识和成果。^②

人之所以能超自然，就在于人的理性精神。虽然作为一种宗教，巴哈伊教强调的是灵性精神，强调的是心灵世界中的信仰，但这种信仰亦有别于传统宗教的实体性信仰。阿布杜巴哈对此有进一步解释，即天国是人之精神的完满状态，指摆脱愚昧之黑暗，得到真理，充满德行；地狱是精神不完满状

① 《已答之问题》，马来西亚巴哈伊国家灵体会 1967 版，第 183~184 页。

② 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，马来西亚灵体会 1993 版，第 55 页。

态,沉湎于情欲;灵魂是指人类所有的一切精神与意识特质的总和;复活的概念是与肉体无关的,指的是一种精神的永存。上帝对人的最高的要求就是要求人类精神的提升,灵魂的进步和完善。

人的灵魂是超凡的,它不受肉体与心智的弱点的影响。一个生病的人,表现出衰弱的表征,是由于肉体与灵魂之间的联络有了障碍,因为灵魂是不受任何肉体的病痛所影响的。……当灵魂脱离了肉体以后,它将表现得那么高超,它表现的力量那么伟大,没有任何世俗的力量能够跟它匹敌。……试想那被云层遮蔽的太阳,你可见到它灿烂的光辉被减弱,然而,实际上它的光源是保持不变的。人的灵魂可比喻作太阳,世界上的物质则应比喻作人的肉体,只要两者之间没有外在的障碍物,肉体将完全地反射着灵魂的光,而且受它的力量支持。但当一块布阻塞在它们两者之间时,那光的强度便显得微弱了。……人体的灵魂便是照耀其肉体的太阳,靠着这灵魂的照耀,肉体便得到扶持。应该这样解释。……当灵魂脱离了肉体以后,它将继续进展到亲临上帝的境界。其状态不受任何岁月及世态变迁的影响,它将与上帝的天国,他的主权,他的统治与威力同垂万古。^①

目的就是在人间建立人性的天国。曹云祥这样评价:“东方(尤指中国)的哲学家们遇有忧虑时便深刻反省,巴哈伊是一种深刻反省的新方式。……整个世界此刻在呼求灵光,目前人们对巴哈伊教义及解释这些教义的书籍显示极大的兴趣,其原因在于此。……严肃的思想家和正致力于深刻反省人类心灵,并正从上帝寻求精神指导的人们,不妨借鉴并了解一下来自巴哈欧拉的预言的价值。”^②“人类社会正在迈向现代化,而任何国家民族的现代化都不是孤立的过程。这过程的特征之一,就是全球相互依存的程度极高。”^③面对这种现实,人们对外界的知识掌握得越来越多,并逐渐成为人认识自身的桎梏,国家与国家在利益对立基础上难以形成深层的沟通。这时,人应将关注的目光转向自身,把人的精神生命的存在看作最高的本质存在。在此点上,东方可以给西方以借鉴。而孔孟为代表的儒家社会思想也正是在这一点上和巴哈伊的社会思想相通,它们共同的对内文化生命的关注应为现代社会所吸取。任何一种社会思想,必须将对人的价值存在的肯定放在首位,人文情怀是价值取舍的根本标准。借用黄秉泰的话说就是:“在这样一个后工业社会中,形式化官僚主义的缺乏人情味的逻辑、技术上的效率和科学的合理主义占了上风,人道主义的以人为中心的儒学文化也许就有可能通过后门进来,以便把缺乏人情味的社会重新人化。”^④

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

① 《巴哈欧拉圣言选集》,美国伊利诺伊威尔米特巴哈伊出版社1983版,第153~156页。

② 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第137~139页。

③ 杜红:《对宗教与现代化问题的思考》,载《宁夏社会科学》1996年第4期。

④ 黄秉泰:《儒学与现代化》,第16页。

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。

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已有的思想,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》等文体的制定,并发表《世界和平之承诺》、《人类的繁荣》、《所有国家的转折点》等文体,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。

通过比较可以看出,儒家思想与巴哈伊教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。尤其是有关和谐社会的思想对构建当代和谐社会、和谐地区,乃至和谐世界都有积极意义,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,都使我们理由相信儒学也蕴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。阿布杜巴哈论述说,在过去的宗教周期里,虽然也建立了和谐,但由于缺乏途径,因而未能达成全人类的统一,大陆与大陆之间被遥远的距离所阻隔,甚至同一大陆的各种族人民也几乎不能相互交往或进行思想交流,无法达至统一。今天,交通、通讯的途径已大增,使得地球上的五大洲实质上成了一大洲,人类家庭的所有成员,也越来越变得相互依赖,谁也不再可能自给自足了。因而全人类的统一是可以在今天达成的,具体表现在七个领域



的统一：政治领域里的统一，世界性事业中思想的统一，自由的统一，宗教的统一，各民族的统一，人种的统一，语言的统一。^① 虽然儒学与巴哈伊教给我们提供了和谐社会的思想资源，但是和谐社会、和谐地区乃至和谐世界的建设是一个长期而艰巨的任务，不仅需要思想家的思想资源，更需要实践家的实际行为。巴哈伊社团在这方面作出了很多努力，为儒学思想的实现开出了一条路子，但儒学的和谐思想在根本上则需要全社会实用化去加以推广实现。

^① 参见邵基·阿芬第：《新世界体制之目的》，澳门巴哈伊出版社 1995 版，第 81～82 页。