

儒学与巴哈伊信仰比较研究^{*}

蔡德贵

第一章 概述

一、何谓儒学

(一) 儒——农业文明的产物

近代著名学者章太炎先生指出，“儒有三科，关达、类、私之名”，“达名为儒，儒者，术士也”，“类名为儒，儒者，知礼、乐、射、御、书、数”，“私名为儒，游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高”^②。他把“儒”分为广狭不同的三种。广义的“儒”有两种，第一种是外延最大的，泛指一切术士。如《史记·儒林列传》“秦之季世坑术士”，世人谓之坑儒。这种儒知天文占候，多技而无所不能，诸有术者统统包括在内。第二种外延稍小一点的“儒”，是通“六艺”（即礼、乐、射、御、书、数）之人。这两种“儒”都是广义的，有相通之处，在孔子的时代都是这样用的，孔子说过的“女为君子儒，毋为小人儒”（《论语·雍也》），正是指这种广义的“儒”。

狭义的“儒”，是汉代刘歆在《七略》中所概括的：“儒家者流，盖出于司徒之官，助人君顺阴阳、明教化者也。游文于六经之中，留意于仁义之际，祖述尧舜，宪章文武，宗师仲尼，以重其言，于道为最高。”《汉书·艺文志》接受的，就是这种意义的“儒”，我们今天所说的“儒”，也是指此而言的。凡是符合《七略》所说范围的，我们都把他叫作“儒家”。儒家学派实际上就是以孔子为宗师、崇奉其学说的学者群，从孔子到今天的当代新儒家，涵盖中国历史两千五百多年。

孔子以后，儒家分为八派：子张之儒，子思之儒，颜氏之儒，孟氏之儒，漆雕氏之儒，仲良氏之儒，孙氏（荀子）之儒，乐正氏之儒。实际上八派里最重要的是孟子和荀子两派。所以，参与春秋战国百家争鸣和文化融合的，主要就是孔子、孟子、荀子三大家。

^{*} 蔡德贵：《儒学与巴哈伊信仰比较研究》，山东大学出版社2010年版。该书是山东大学犹太教与跨宗教研究中心承担的“教育部人文社会科学重点研究基地项目”之一“儒学与巴哈伊信仰比较研究”的最终成果。第六章《儒学和巴哈伊信仰的教育思想》中的第一部分“儒家的教育思想”系笔者与梁宗华教授合作的成果，第七章《儒学与巴哈伊信仰：和谐社会思想之比较》和第九章《儒学应该向巴哈伊信仰吸取什么》中的第一部分“巴哈伊信仰的经验”，是笔者与牟宗艳副教授的合作成果。在此对两位合作者致以谢意。——蔡德贵（以上为原《后记》中内容，稍作修改后放于此。——编者注）

^② 章太炎：《国故论衡·原儒》，载汤志钧编《章太炎政论选集》，中华书局1977年版，第489～491页。

提起孔子,尽人皆知。褒之者称他为“圣人”、“至圣”、“先师”,以至“大成至圣先师文宣王”、“素王”。贬之者骂他为“孔老二”、“腐儒”、“封建阶级的卫道士”。无论是褒还是贬,有一点是永远不可能改变的,即:孔子是中国的,作为思想家的孔子会永远活下去,中国文化和孔子永远有一种扯不断的联系,永远也摆脱不了孔子的影响。

孔子既是中国古代最有影响的思想家,又是一位大政治家、大教育家。从汉代以后到“五四”运动,中国历史上没有一个人能和他相比。作为儒家学派的创始人,孔子在封建社会一直享有独尊的地位。他的思想和学说,既是封建社会的正统,在漫长的封建社会中始终起着支配作用,又对中华民族文化的形成起着促进作用,孔子的名字因此和中华民族紧密地联系在一起,这在中国社会里家喻户晓,尽人皆知。现代学术界往往对儒学的评价偏重于保守,认为儒学不与时俱进。事实上,这是对儒学认识的一种偏见。孔子是主张变化的,“齐一变,至于鲁,鲁一变,至于道”(《论语·雍也》)。庄子对惠施说:“孔子行年六十而六十化。”成玄英注:“与时俱也。”(《庄子·寓言》)后人总结说:“行年六十,而后知五十九之非。”孟子说:“孔子圣之时者也。”(《孟子·万章下》)变化要通过交流,孔子问礼于老聃。《史记·老子韩非列传》载:“孔子适周,将问礼于老子。”老子曰:“子所言者,其人与骨已皆朽矣,独其言在耳。且君子得其时则驾,不得其时则蓬累而行。吾闻之,良贾深藏若虚,君子盛德,容貌若愚。去子之骄气与多欲,态色与淫志,是皆无益于子身。吾所以告子,若是而已。”孔子尝谓弟子曰:“鸟,吾知其能飞;鱼,吾知其能游;兽,吾知其能走。走者可以为罔,游者可以为纶,飞者可以为矰。至于龙,吾不能知其乘风云而上天。”

在中国传统文化中,齐文化和鲁文化具有举足轻重的地位。经过长期的历史选择,形成了鲁文化为主体、齐文化为补充的格局。鲁文化是农业文明的产物,其典型是儒家文化;儒家文化是仁者型文化。齐文化是工商文明的产物,其文化成分是复合的而不是单一的;齐文化是智者型文化。

儒家文化之所以是仁者型文化,是农业文明的产物;齐文化之所以是智者型文化,是工商文明的产物,是由鲁、齐两国的地理环境、经济条件、经济政策、政治方针和民情风俗等方面的差异造成的。

齐文化和鲁文化的不同,首先是由地理环境不同而引起的。齐国是沿海国家,鲁国则是内陆国家。齐国是一个典型的沿海国家,齐地是典型的沿海区域,有很长的海岸线,《尔雅·释地》载,“齐曰营州”、“齐有海隅”。《禹贡》篇说这里“海滨广斥”、“海物唯错”,所以这里盐碱地很多,进贡的东西也是盐和各式各样的海产品。鲁国则是典型的内陆国家,这里“厥草唯繇,厥木唯条”,到处都有芳草冒出新芽,树木在不断地长出新的枝条。内陆国家是以农业为主的,所以《尔雅·释地》载:“鲁有大野。”

关于两国的不同地理环境,史载:齐国“齐带山海,膏壤千里”,“宜桑麻,人民多文采布帛鱼盐”,首都临淄“亦海岱之间一都会也”。(《史记·货殖列传》)司马迁说:“吾适齐,自泰山属之琅邪,北被于海,膏壤二千里。”(《史记·齐太公世家》)战国时,其疆界是“南有泰山,东有琅邪,西有清河,北有渤海”(《史记·齐太公世家》)。鲁国则在泰山之阳,是处于洙泗之间的一片丘陵地带,《史记·货殖列传》和《汉书·地理志》都说:“邹、鲁滨洙泗。”

由地理环境之不同,又引起两国经济条件之不同。齐国是沿海经济,存有多种经济类型:农耕、渔业、制盐业、运输业、手工业。这种经济类型在太公建国初期就已确定,《史记·太公世家》就说太公时期“通工商之业,便鱼盐之利”。齐桓公时期,“设轻重鱼盐之利,以赡贫穷,禄贤能”。到战国时,齐国的商品经济已经相当发达,其首都已经成为远近闻名的商业大都市:“临淄之中七万户……临淄

甚富而实，其民无不吹竽鼓瑟，弹琴击筑，斗鸡走狗，六博踏鞠者。临淄之途，车毂击，人肩摩，举袂成幕，挥汗成雨，家殷人足，志高气扬。”（《史记·苏秦列传》）这里有“五民”，即士、农、商、工、贾，“临淄，海岱之间一都会也，其中具五民”（《汉书·地理志》）。在齐国，商人们“群萃而州处……以其所有，易其所无”，工匠们也是“群萃而州处……旦暮从事”（《国语·齐语》）。

鲁国则不同，一向只重视农业，商品经济极不发达。在鲁国，百姓“择瘠土而处之”，因为瘠土可以养成热爱劳动的品格，“沃土之民不材，逸也；瘠土之民莫不向义，劳也”。他们所从事的只是农业，所以“君子务治而小人务力，动不违时，财不过用”（《国语·鲁语上》），说的就是不违农时、致力于农业的情况。这里“宜五谷桑麻六畜，地小人众，数被水旱之害，民好畜藏……好农而重民”（《史记·货殖列传》）。鲁国人过的是择瘠处贫、自给自足的生活。

由地理环境（尤其是经济条件）之不同，又引起其他方面如经济政策、政治方针、民情风俗等的差异。首先是经济政策的差异。《汉书·地理志》载，“太公以齐地负海舄鹵，少五谷而人民寡，乃劝以女工之业，通鱼盐之利，而人物辐辏”，采取的政策是“修道术，尊贤智，赏有功”。在这种政策的刺激之下，齐国生产出的“冰纨绮绣纯丽之物，为冠带衣履天下”。而鲁国所采取的政策则是针对农业经济的，如“敬事而信，节用而爱人，使民以时”（《论语·学而》），后来鲁宣公所采取的“初税亩”也是针对农业经济的。

其次是政治方针的差异。齐国重视霸道和法术，齐桓公九合诸侯，一匡天下，依靠的主要就是霸道和法术。后来的管晏之法大多也都是谈霸道和法术。当然，齐国也重视“礼”，太公修政“简其礼”，但齐国的统治术是把法治和礼治结合起来，而且是以法治为主的。而鲁国则重视王道，尚礼义，向来以尧、舜、周公为楷模，以礼为本，实行礼治，保存宗法制度，所以鲁国的宗法关系非常牢固，法治在鲁国行不通。春秋时期少正卯被诛杀，战国时期法家人物吴起到鲁国任职，但很快被赶走，都是明证。

再次是民情风俗不同。齐国“民阔达多匿智”（《史记·齐太公世家》），“其俗宽缓阔达，而足智，好议论，地重，难动摇，怯于众斗，勇于持刺，故多劫人者，大国之风也”（《史记·货殖列传》），“齐俗贱奴隶”，“逐渔盐商贾之利”，“齐赵设智巧，仰机利”（《史记·货殖列传》），“夫齐之水迺躁而复，故其民贪粗而好勇”（《管子·水地》），“其土多好经术，矜功名，舒缓阔达而足智。其失夸奢朋党，言与行谬，虚诈不情，急之则离散，缓之则放纵。始桓公兄襄公淫乱，姑姊妹不嫁，于是令国中民家长女不得嫁，名曰‘巫儿’，为家主祠，嫁者不利其家，民至今以为俗”（《汉书·地理志》）。其他许多典籍也都提到过齐国民俗风情方面的特异之处，如《礼记·乐记》引用子夏的话说：“郑音好滥淫志，宋音燕女溺志，卫音趋数烦志，齐音敖辟乔志，此四者，皆淫于色而害于德，是以祭祀弗用也。”庄子目“齐谐”为“志怪者”（《庄子·逍遥游》），以齐国俳谐之书多记怪异之事。南朝齐、梁之际的文艺评论家刘勰在《文心雕龙》中也多次提到齐俗，如“齐威（王）性好隐语”，好“谐”，“谐之言，皆也。辞浅会俗，皆悦笑也。昔齐威酣乐，而淳于（髡）说甘酒”（《诸隐》）。邹衍“养政于天文”，其说“心奢而辞壮”（《诸子》）。刘勰承认齐风是确实存在的，他引用魏文帝曹丕的话说，“论徐干，则云：‘时有齐气。’”（《风骨》）据陆侃如、牟世金先生说，齐气是指齐地之气，特点是比较舒缓，属于阴柔的一类。唐代徐坚等编撰的《初学记·雅乐》也说：“郑音乱雅，齐音害德。”宋代朱熹所说的“齐俗急功利，喜夸诈”，也是指此而言的。齐国之所以有这些民情风俗，就是由齐国经济基础决定的。正像《吕氏春秋·上农》所说的“民舍本而事末，则好诈，好诈则巧法令，以是为非，以非为是，不如农人之朴实而易治”。而鲁国则“有周公遗风，俗好儒，备于礼，故其民齷齪……地小人众，俭嗇，畏罪远邪。及其衰，好贾趋利，甚于周人”（《史

记·货殖列传》)、“鲁人俗俭蓄……家自父兄子孙约,俯有拾,仰有取,世代行贾遍郡国。邹、鲁以其故多去文学而趋利”(《史记·货殖列传》)。鲁国“民涉度,幼者扶老而代其任。俗既益薄,长老不自安,与幼小相让”,“好学,上礼义,重廉耻”(《汉书·地理志》)。朱熹也承认鲁俗是“重礼教,崇信义,犹有先王之遗风焉”。

然后,齐、鲁之间的学术文化也是不同的,各有其不同的特点。

齐文化具有很强的兼容性。齐国是沿海国家,开放程度比较高,对外来文化能够兼收并蓄。齐文化中先后容纳了儒家、法家、墨家、阴阳家、纵横家、农家、兵家、方技、术士、方士等等百家之学,成为春秋战国时期百家争鸣的主要基地。“天下谈客,坐聚于齐。临淄、稷下之徒,车雷鸣,袂云摩,学者翕然以谈相宗。”(戴表元《齐东野语·序》)

鲁文化则是单一性的文化。鲁文化是在鲁国单一农业经济基础上产生的文化,以儒家思想为宗,排他性特别强,因为只有儒家思想才适合农业社会的国情需要。

齐文化具有很强的变通性。代表齐文化的《管子》曾经指出:“圣人者,明于治乱之道,习于人事之始者也,其治人民也,期于利民而止,故其位齐也。不慕古,不留今,与时变,与俗化”(《管子·正世》),就是指齐文化所崇尚的是变革精神。

鲁文化则表现出守常性。鲁国一直保存先王之遗风,所谓“周礼尽在鲁矣”就是指此而言,因此鲁文化倾向于保守,不主张变革。《论语·先进》载:“鲁人为长府。闵子骞曰:‘仍旧贯,如之何?何必改作?’子曰:‘夫人不言,言必有中。’”孔子所赞同的“仍旧贯”是反对“改作”的,至于“齐一变至于鲁,鲁一变至于道”中的“变”,齐、鲁也是有异的。齐变是改革,而鲁变是振兴,并不是改革。因为在孔子看来,齐变至鲁,是要变功利为礼教,变夸诈为信义。鲁变至道则仅是举废兴颓,以复周公之旧,扶衰救弊以还文武之初。

齐文化是智者型文化。作为沿海国家,齐国的环境颇有似于地中海沿岸的国家,“水滨以旷而气舒,鱼鸟风云,清吹远目,自与知者之气相应”(王夫之《读四书大全说》)。在齐国,科学技术比较发达,天文学家甘德、邹衍,医学家扁鹊,军事家孙武、孙臆,逻辑学家公孙龙,修辞学家邹奭(被称为“雕龙奭”),方仙道者徐福,等等,或是齐国人,或长期在齐国居住过。科学著作《考工记》、医学著作《素问》等等也是出在齐国。

鲁文化是仁者型文化。作为内陆国家,鲁国多山地丘陵,“山中以奥而气敛,日长人静,响寂阴幽,自与仁者之气相应”,“乐水者乐游水滨,乐山者乐居山中”。(《读四书大全说》)孔子一生大多数时间居住在鲁国,在齐国居留时间极短,一部《论语》中只有一处提到海,就是:“道不行,乘桴浮于海。从我者,其由与。”(《论语·公冶长》)孔子是在周礼行不通的情况下才想漂洋过海的。孟子在齐国居留的时间比孔子长,所以对海的感触也比孔子深。《孟子》一书提到海的地方有九次,体会比较深的一句话是:“观于海者难为水,游于圣人之门者难为言。”(《孟子·尽心上》)鲁国文化的主干是“尊尊而亲亲”(《汉书·地理志》),孝悌是仁的根本,这是适合农业国家的国情的。

最后,要由此深入一步,说一下为什么中国传统文化是以儒学为主体的,或者说是以鲁文化为主体的,而不是以齐文化为主体的。关于这方面的问题,学术界有过不少讨论,可谓仁者见仁、智者见智。这里提出的观点,可能是陋见。造成这种局面的原因很多、很复杂,但其中一条大家都未予以充分注意的原因就是:齐国是海洋国家,鲁国是内陆国家;齐文化是沿海文化,鲁文化是内陆文化。只有以内陆文化为主体的鲁文化才会成为统一中国的主导文化。

战国时期齐、秦最强于诸侯，齐国在经济方面有很大优势，但最后被秦国所灭。统一中国的是秦国，而不是齐国，这就有其历史必然性在起作用。齐国作为海洋国家，它想统一中国，想按自己的模式来改造其他地区，但从当时整个中国来说，除齐国和吴越之外，其他绝大部分地区均为内陆地区，所从事的大多是单一农业经济，因此不可能接受齐国比较开放的沿海经济模式。而秦国则不然，它所在的地区是内陆，也从事农业经济，所以它以农业经济的模式来统一中国，广大内陆地区都可以接受。秦国一向崇尚法家，秦统一中国之后，曾有焚书坑儒的举动。但历史事实证明，在封建社会，大陆国家只能有一种经济即农业经济，意识形态也只能以与农业经济相适应的儒家思想为主体，这就是鲁文化。秦没有提倡儒家思想，反而镇压儒家，所以很快灭亡了。汉代秦立，马上意识到这一点，所以推行了“罢黜百家，独尊儒术”的政策，这就和整个中国作为大陆国家、农业国家的格局相适应，所以汉代出现了空前的大繁荣，以后在长期封建社会中，中国一直保持着大陆国家的特色，思想界也始终是以鲁文化为主的。宋代以后虽然有过儒、释、道三教合一的趋势，但儒学作为主体的地位，在整个封建社会中却始终没有动摇。

（二）儒的恒定性与变通性

儒是农业文明的产物，经过漫长的历史发展，逐渐演变成中国封建社会共同的价值观和普世伦理。正像乔羽所写的《千古孔子》的歌词所说的，“百年千年万年，昨天今天明天，多少亭台楼阁早已化作瓦砾一片，多少功名利禄早已化作过眼云烟，你仍旧是你，你仍旧是你，你是一位善解人意的朋友，永远活在众生之间，活在众生之间”。在孔子的思想里，已经蕴含了一些可以称得上普世伦理的内容，如“己所不欲，勿施于人”。这样的话今天的人们还很难做到，即使到更高的社会，能做到这一点也很不容易。孔子和其后继者将儒学凝固为“天不变，道亦不变”的恒定的孔孟之道，这就是三纲六纪。陈寅恪先生在《悼王国维先生挽词并序》中说：“中国文化之要义，在于《白虎通》之三纲六纪。”三纲是君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲；六纪是父亲的兄弟、自己的兄弟、族人、母亲的兄弟、师长、朋友。这九个方面的关系处理好了，社会就稳定了。在当代社会里，仍然存在这九个方面的关系，只是需要加以变通，使这九个关系都照顾到相互之间的利益，不要再强调单一方面的主导关系，比方说君臣关系要演变成国家和人民的关系，而且这个关系是相互之间的关系，国家与人民是相辅相成的。其他关系，也要互相照顾到对方的利益。这样，只要辩证地处理这九个方面的关系，任何社会都可以保持稳定。这正是儒学恒定性的一面。

但儒又不是静态的，而是动态的，儒学根据时代的变迁而不断地改变自己的形态。儒产生和演变的历史是对此有力的证明。

儒最初是一切术士即知识分子的通称。经过孔子、孟子、荀子诸位大师的努力，形成了儒家学派。在《庄子》中，儒已经有了学派的意义了，如《田子方》中的“儒士”、“儒者”，就是戴儒冠、穿儒服的学者，《徐无鬼》中的“儒墨杨（朱）秉（公孙龙）”已明确是指学派了。

儒学随着时代的变迁不断改变形态，所以在战国至清代就有了汉儒、唐儒、宋儒、明儒、清儒等不同时期的儒家学派。近代以来，则产生了新儒家。

作为儒家学派创始人的孔子，被称为“圣之时者”。儒家学派的思想内容，也是因时而进、与时俱进的。因此，儒是分为不同层次的。

儒学从产生到现在，已经有两千五百多年。儒学虽然产生在中国，但影响却波及海外。在东方，

形成了范围十分广大的“儒教文化圈”。然而,虽同属“儒教文化圈”,中国儒学与东方其他儒学也是有区别的,如韩国儒学、日本儒学和新加坡等国家的儒学。在东方儒学之外,还有属于西方世界的“西儒”。可见从世界范围来说,儒学是被划分成很多层次的。

事实上,即使是中国儒学,也并非铁板一块。从学派的纯杂程度来分,儒家学派大致可以分为四种类型:独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教会通型。这些学派的形成是受文化交流影响所致,即使是独尊儒术型,也离不开交流,只不过是交流有所选择罢了。

“罢黜百家,独尊儒术”是汉代董仲舒最早提出来的,但他并没有做到独尊儒术,比如在他的思想中杂糅了许多齐学的内容。这说明独尊儒术是非常难的。而从儒学道统来说,真正恪守孔子学说的只有战国时的孟子,唐代的韩愈,宋代的安定、泰山、横渠、涑水四派,真可以说是凤毛麟角。儒道互补型又可以分为两种:一种是儒家思想与道教思想互补,如北宋濂溪、百源诸派;另一种是儒家思想与道家思想互补,如魏晋玄学。三教合一型是宋代以后儒家学派中势力最大的一派,程朱、陆王诸派概莫能外。四教会通型是明代以后出现的儒学新派别,有两种类型:基督教与中国传统文化的会通和伊斯兰教与中国传统文化的会通。至于近代以后出现的新儒家,则是中国传统文化与西方文化融合的产物。

这些事实统统说明,儒学是动态的,而不是静态的。

(三)包容精神:儒家文化不曾中断的主因之一

在世界四大文化体系中,中国文化被认为是唯一没有中断的文化体系。中国文化之所以没有中断,其中最重要的原因之一,就是中国文化有很强的包容性。正是这种包容性,维系了中国文化脉络的绵延不绝,它所哺育出来的民族精神维系了我们民族的生生不息。中国传统文化以其包容性而成为世界四大文化体系中唯一没有中断的文化体系。

在世界四大文化体系中,古埃及文化和古巴比伦文化是如何中断的以及中断的原因,学术界至今也没有得出一个统一的结论。现今的西方文化已经可以确认不是古希腊文化的延续。因此,在世界四大文化体系中唯有中国文化一枝独秀地维持到现在,而且还在不断地发展壮大。其中原因何在?一个不可忽视的因素就是中华民族的民族精神起了很大的作用。民族精神是一个民族赖以生存和发展的精神支撑。对中华民族的基本精神,尽管有不同的见解,但有一条却是众所公认的,那就是厚德载物、自强不息精神。其中厚德载物内含着中华民族的包容精神。

中国传统文化的包容性首先体现在厚德载物思想上。在中国传统文化中,对自然的理解是:天地最大,它能包容万物,天地合而万物生、四时行。从这种对自然的理解中可引申出做人的道理:人生要像天那样刚毅而自强,像地那样厚重而包容万物。中国的传统文化是以儒家文化为代表、为主体的文化。维系中华民族精神的主体文化是儒学。儒学在两千多年的中国社会里,在思想方式、行为规范、道德礼仪等各个方面,对中华民族长期起着支配作用。它主张泰山不辞细壤,故能成其大,河海不择细流,故能就其深。这种精神使中国文化具有巨大的包容性,对外来文化向来不排斥。可以说,中国文化之所以博大精深,川流不息,正是由于其海纳百川的精神。

中国传统文化的包容性还集中体现在儒家文化多元开放的文化理念上。孔子的“君子和而不同”,《周易大传》的“天下一致而百虑,同归而殊途”,都主张思想文化的多元开放。这种多元开放的文化理念,一方面使儒学不断吸收和融合其他各家各派的思想,成为一种绵延不绝的思想体系;另一

方面极大地影响了中国文化,使之形成了兼收并蓄的传统,并生生不息。“沧海不遗点滴,始能成其大;泰岱不弃拳石,始能成其高。”中国文化绵延不绝,正是中国传统文化本身包容、兼收并蓄的结果。

中国历代思想家多主张海纳百川、兼收并蓄。在儒家初创之时,创始人孔子作为鲁文化的代表,与齐文化的代表晏婴是有矛盾的,在齐鲁“夹谷之会”上,他们还曾发生过公开的争执,后不欢而散。但孔子并不因此而排斥齐文化。孔子正视文化差别,主张用先进的华夏文化消除差别,实现华夷一统。他教育弟子子夏要做君子儒,不做小人儒,提倡君子坦荡荡,胸怀要宽广。在传播自己的学说失败后,孔子虽然慨叹要乘桴浮于海,但他还是在故国仔仔细细地整理各种文化典籍,使得《五经》能够保存下来。他不因为《诗经》中有齐文化内容而删掉齐诗,这正是他胸怀宽广的体现。他对儒学以外的文化传统的继承和吸收确实有大家的风范,绝不像比他晚几百年的西方恺撒大帝那样,只会喊:“我来,我看,我征服!”对别国的文化缺乏尊重、缺乏包容精神。孔子还主张“学而时习之,不亦说乎!”其中之“学”,无疑也包括向外族人民学习。

孟子把孔子誉为“集大成”者,对孔子思想的包容性大加赞美。他继承了孔子的这种胸怀,认为海洋的博大胸怀是人类应该效法的,发出了“观于海者难为水”的慨叹,其很多主张极大地丰富了中国传统文化中的包容思想。

荀子在齐国时是稷下学宫的祭酒(相当于现在的大学校长)。他主持学宫的时候,实行开明的政策,延揽列国名流,汇集百家学说,兼容并包,来去自由。这一做法使得不同的学说、不同的观点一时间如雨后春笋般破土而出,各家各派也不断地取人之长、补己之短,从而造就了中国学术史上前所未有的百家争鸣局面。

汉代,董仲舒提出的“罢黜百家,独尊儒术”主张,被人理解成只要儒术,不要别的思想派别。这其实是一种误解。事实上,董仲舒仅是在统治思想方面主张用儒术,而从学者层面说,他是不排斥其他学派的。他的著作《春秋繁露》吸收了很多阴阳家的思想学说。正是在阴阳家思想的基础上,他才提出了著名的“天人感应论”。

汉代之后,儒家吸收了道家 and 道教的一些思想,逐渐形成了儒道互补型的儒家学派。宋明时期,又吸收了佛学的一些思想内容,从而形成了三教合一型的儒家学派。不管是程朱的理学派,还是陆王的心学派,都是三教合一型的儒家。大思想家朱熹主张学习是一个人终生的事业,要活到老,学到老。理学派和心学派都以包容的心态从道家、道教和佛学中学到了不少东西。在多种文化的碰撞中,相互吸纳,相互补充,是中国文化生生不息的动力所在。

近代杰出学者蔡元培在任北大校长时,充分发掘中国传统文化中的包容精神,实行兼容并包、学术自由的方针,推行了一系列的重大改革,主张为学问而学问。在这种宽容的研究气氛下,保守派和激进派都同样有机会争一日之短长。这一时期成为北大历史上最辉煌的时期,也是大师辈出的时期。这其中,包容精神发挥了巨大的作用。

到当代,学术大师季羨林和新儒家的许多代表人物,他们大多致力于融合多元文化,期望以此为儒学和中国传统文化开出新生命。不管是熊十力、牟宗三,还是冯友兰,他们都注意从东西方的各种思想文化中吸收营养。海外新儒家更是注意多元文化的对话和汇合。如杜维明和他的同事在哈佛大学建立了波士顿儒学,形成了对话派的风格,不仅和西方文化对话,也和东方文化对话,主张从文化多元的角度来看儒家传统所具有的精神资源,这正是中国传统文化包容性的影响所致。成中英在夏威夷大学建立了诠释派的新儒家体系,被称为“本体诠释学”。这种“本体诠释学”观点,正如他自

己所说,最早见之于《易传》所说的“一阴一阳之谓道”。“一阴一阳”是既差异对立,又相生相成的。“本体诠释学”亦可说为“本体辩证学”或“辩证体性”,因为它包含了多种对立互成的范畴,以及包含了时间发展性与空间包容性的统一前提,因而“本体诠释学”既可用于建立现代化的中国哲学,也可用于丰富现代化的西方哲学,使两者世界化。“辩证体性”可以说正是中国文化包容性存在的内在根据。

中国文化对外来文化的包容性是以其强大的同化力为前提的。它用这种强大的同化力去影响和改造外来文化,使之具有中国的特色。中国文化的包容性是吸收外来文化的重要基础,没有这样一个基础,不仅不能消化、吸收外来文化,还有可能被同化,从而丧失自己的文化特色。但是由于中国固有的传统文化根基深厚,并且富于包容精神,其结果是不断吸收、同化外来文化。外来文化的进入丰富了中国文化,却并没有使中国文化丧失其本色。一切外来文化一旦进入中国,便开始了中国化的进程。中国社会强烈的宽容气氛,甚至使得一些独立性很强的外来文化,也在不知不觉中融合于中国文化的整体之中。

中国文化向来主张有容乃大,大乃久。文化上的包容性,使中国文化在内部形成了丰富多彩、生动活泼的局面,在外部则向世界开放,不断接受异质文化的激发和营养,从而使自身具有更强的生命力。充分发掘和弘扬中国文化中的包容精神,首先要求我们要自觉地、不断吸纳外来文化,借鉴其他文化的优秀成果,像季羨林先生所说的那样既拿来又送去,把外国的好东西拿来,把自己的好东西送去,这叫做拿来主义和送去主义的结合。只要有利于文化发展和建设,都要毫不犹豫地拿过来,这是我们今天弘扬传统文化中的包容精神的题中应有之义。这是第一点。

第二点,弘扬中国传统文化中的包容精神,也是全球化浪潮的发展之所需。中国文化的包容性来自于儒家求同存异的宽广胸怀,这宽广胸怀又来自于儒家的天下一家思想。亲睦众生,和合万邦,是儒家一以贯之的主张。孔子向来主张泛爱众。《论语·学而》:“子曰:弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。”这“泛爱众”便是爱所有的人,“自一人之心以达于四海之远,自千古之前以至于万代之后”,万物一体,天下一家,万国一人,此思想后来由其弟子子夏发展为“四海之内,皆兄弟也”(《论语·颜渊》)。儒家的这种思想正好与今天全球化的趋势相一致。

目前,全球化趋势不断加快。人们提出,全球化所要求的人类素质包括:天下一家的胸襟与眼界,以天下为己任的情怀与实践,胸怀开阔,兼容并蓄,反对一切不正义、不公平的行为,树立为人类服务的人道主义理想,关心和争取世界的和平、和谐。这些思想与中国传统文化中的包容精神正好不谋而合。

21世纪是一个多元文化并存的世纪。弘扬和培育民族精神,必须在世界各种思想文化的相互激荡中,充分发扬中国传统文化的包容精神,取长补短,互相促进。诚如此,中华民族的伟大复兴一定能够实现。

(四) 儒文化的现代功能

儒家文化不仅有历史作用,也有现代功能,但是儒家文化的现代功能需要努力去开发。儒文化的现代功能,主要可在两个方面开发。

其一,开发儒文化的天人学,实现生态平衡。

儒学提倡天人合一思想是众所周知的。这种思想认为天道与人道、自然与人之间是相通、相类

和统一的,孔子强调“巍巍乎唯天为大”(《论语·泰伯》),因此,人不应该“欺天”(《论语·子罕》),而应该“畏天命”(《论语·季氏》)、“知天命”(《论语·为政》),因为“不知命,无以为君子”(《论语·尧曰》)。《易传》提倡“大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶”(《文言》),天人合一成为人类追求的理想境界。孟子提倡“仁者无不爱”,要求做到:“亲亲而仁民,仁民而爱物。”(《孟子·尽心上》)《中庸》提倡尽性,“尽人之性”,“尽物之性”,“能尽物之性,则可以赞天地之化育,可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。人与天地万物融为一体,就能够实现宇宙的整体和谐,做到“万物并育而不相害,道并行而不相悖”。荀子提倡对草木鱼畜“不夭其生,不绝其长”,使“万物皆得其宜,六畜皆得其长,群生皆得其命”(《荀子·王制》)。董仲舒更主张“天人之际,合而为一”(《春秋繁露·阴阳义》)。人类如果得罪了自然,破坏了自然,自然就要发出警告,甚至降灾祸以报复。为了不受自然的报复,张载提倡万物一体、民胞物与,程颢提倡“仁者以天地万物为一体”(《二程遗书》卷二),王守仁主张人与鸟兽、草木、瓦石“皆为一体”,要做到“一体之仁”(《大学问》)。儒家的这种天人合一学说重视人与天的相通,强调人类只有尊重自然规律、服从自然规律,才能得到自然的赐予和恩赐;反之,破坏了自然,只会尝到自然报复的苦果。这种天人学告诉我们,要时刻注意保持生态平衡,爱护大自然中的一草一木、一鸟一石。有了生态平衡的意识,才有可能逐步实现生态平衡。

其二,开发儒文化的伦理学,实现社会的稳定。

儒家的伦理学涉及人与社会的关系、人与企业的关系、人与人的关系,提出了处理这些关系的一些基本准则。

在人与社会之间,儒家向来关注社会的统一和稳定,提倡天下一家。《礼记·礼运》提出“以天下为一家,以中国为一人”。为了实现天下一家,必须树立天下为公的思想,此即“大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦”。这就要求把个人、家庭、国家、天下看作一个统一的整体,一切都从天下一家着想,做到“格物、致知、修身、齐家、治国、平天下”,一步步实现社会的稳定。在日益现代化的今天,市场经济不断推动工业化和都市化两大进程,家庭与社会组织结构趋于松散,产生了一些不稳定因素。在此形势之下,要用儒家的忠恕来调节,忠要求积极为人,“己欲立而立人,己欲达而达人”(《论语·雍也》),恕则要求推己及人,“己所不欲,勿施于人”(《论语·卫灵公》)。将这种忠恕推及人际关系,既能减缓人与人之间的紧张对峙与冲突摩擦,又能促进人与人之间情感上的亲近;推及社会,就可以孕育出敬业乐群的工作观,使社会管理趋于合理。

人与企业或单位之间的关系,也可以运用儒家伦理来调节。企业经营者应遵从“放于利而行,多恕”(《论语·里仁》)的古训,把追求企业利润和国家利益、人民利益结合起来,一味追求企业利润,会遭到消费者报复。企业领导应以身作则,遵守国家和企业的法令、方针和规章制度,领导者“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”(《论语·子路》)、“其身正,天下归之”(《孟子·离娄上》)。对自己严格要求,对部下则坚持“和为贵”(《论语·学而》),就可以使企业保持凝聚力。日本企业运用儒家的伦理功能,创造出一种“《论语》加算盘”或“《论语》加计算机”的模式,在企业内部实行日本式经营,用三种神器即终身雇佣制、年功序列制和集团主义的核心观念来经营家族式企业公司这一命运共同体,取得了很好的成效。

在人与人的关系方面,要提倡仁爱、忠信和中庸之道。要用爱己之心去爱人,做到“老吾老,以及人之老。幼吾幼,以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》)。人与人之间以诚相见,“忠信,礼之本也”,所以要“主忠信”(《论语·学而》)。奉行中庸之道,就可以做到不偏不倚,保持人际关系的平衡与和谐。

因此,中庸应成为最高的美德,“中庸之为德也,其至矣乎”(《论语·雍也》)。人际关系和谐了,社会自然也就和谐稳定了。

当代社会的主题是稳定和发展。综上所述可以看出,鲁文化的伦理功能可以保持社会稳定,齐文化的智力功能可以促进社会发展,齐鲁文化相互补充,就可以建立起“仁智合一”的观念形态。仁为主干,旨在保持社会稳定,稳定才能保证发展;智为辅助,旨在促进社会发展,发展才能巩固稳定。这正是“仁者安仁”、“智者利仁”的境界和本义之所在。

(五) 儒学的发展离不开文化交流

季羨林先生最近一些年来多次强调文化交流是人类社会前进的动力之一,全人类都蒙受文化交流之利。如果没有文化交流,这个世界不知会是什么样子。把这个观点用到儒学的发展历史上,同样是合适的。^①

儒学从它产生的那天起,其命运就跌宕起伏,充满变数。两千五百年来,儒学所遭遇的曲折难以计数,但是在遭遇曲折和坎坷之后往往又奇迹般地恢复生气。究其原因,就是因为儒学与儒学以外的思想文化进行了不断的交流。由于文化交流,儒学既不断受其他思想文化的影响,又不断影响其他思想文化,从而不仅儒学保持了生命和活力,也使儒学的世界影响不断扩大。儒学发展到今天,已经成为世界思想文化遗产的一部分。1988年,在巴黎召开的“面向21世纪”第一届诺贝尔奖获得者国际大会上,一批国际著名学者和诺贝尔奖得主探讨了21世纪科学的发展与人类面临的问题。会议临近结束时,获得1970年诺贝尔物理学奖的瑞典科学家汉内斯·阿尔文博士发表了非常精彩的演说,得出了如下结论:“人类要生存下去,就必须回到二十五个世纪之前,去汲取孔子的智慧。”

对于这段话,笔者曾经加以引用,但是引用的说明不是太准确,把它误认为大会结束时发表的宣言。笔者在1992年《齐鲁学刊》上发表的《东方各国的儒学现代化》,引用了马来西亚华文《南洋商报》1990年4月9日发表的《儒家思想与现代社会研讨会报道》一文中所述的话:1988年1月,七十五位诺贝尔奖获得者聚集巴黎,在会议宣言中明确声明:“如果人类要在21世纪生存下去,必须回头到两千五百年前去汲取孔子的智慧。”据说更早刊登这一说法的是山东的《走向世界》杂志1989年第5期的文章《古今人对孔子的评价》,是由新加坡东亚哲学研究所所长吴德耀写的,其中有一段话:“1988年1月,全世界的诺贝尔奖得奖人在法国巴黎开了一次会议,结束时做了一个破天荒的宣言说:‘如果人类要在21世纪生存下去,必须回首2500年,去吸取孔子的智慧。’”他也是把这段话误认为会议的宣言。后来这句话的真实性受到过怀疑。一直到2003年,中国国家图书馆图书采选编目部副主任顾霖研究员经过多年的调查,确认了这次会议的存在,并且在访问澳大利亚时,经过多方联系找到了《堪培拉时报》十五年前的原文。《国际先驱导报》2003年1月17日发表了胡祖尧的文章《诺贝尔奖得主推崇孔子? 悬案十五年终揭晓》,文章说:1988年1月24日,澳大利亚的《堪培拉时报》发表了一篇发自巴黎、题为《诺贝尔奖获得者说要汲取孔子的智慧》的文章,文章的作者是帕特里克斯·曼海姆。该文称,1988年在巴黎召开的“面向21世纪”第一届诺贝尔奖获得者国际大会上,一批国际著名学者和诺贝尔奖得主探讨了21世纪科学的发展与人类面临的问题。在会议的新闻发布会上,汉内斯·阿尔文博士发表了非常精彩的演说。他是1970年获得诺贝尔物理学奖的瑞典科学

^① 参见季羨林:《论东西文化的互补关系》,载《中国儒学年鉴》创刊号,商务印书馆2001年版。

家,他在其等离子物理学研究领域的辉煌生涯即将结束的时候,得出了如下结论:“人类要生存下去,就必须回到二十五个世纪之前,去汲取孔子的智慧。”显然,这段话不是会议的宣言,而只是学者个人的观点。但是这并不影响这段话的重要性,它证明儒家的思想已经得到了世界的认同。

但到今天,国内学术界和普通民众仍有不少人在问,儒学到底会走向何处?近代以来,儒学命运多舛,从太平天国、义和团运动、“五四”运动到“文化大革命”,都对孔子有过不同程度的冲击,尤其是“文化大革命”,几乎把孔子彻底打倒。但“文革”之后不久,在20世纪80年代,很快又出现了讨论儒学的现象,出现了儒学复苏的迹象,最近还出现了把儒学新教化的呼声。要回答这个问题,必须认真回顾儒学的历史命运,从文化交流的视角来观察儒学的发展,可能会对儒学的命运有一个清楚的看法。

原始儒家由仁学到仁政、王霸道,思想文化的交流已经开始。

儒学,从孔夫子创立到现在有两千五百多年的历史了。在这两千五百多年的历史里,儒学的命运一直是不平坦的。如果可以大致划分一个时期的话,那么,孔子、孟子、荀子三位大师基本上属于原始儒家,即最早的儒家。

孔子一生坎坷,饱经忧患。他有报国济世之才,也有匡扶社稷之力,却被国君敬而远之。在鲁国,他有幸从政,有不少政绩,但终因与当权者政见不同而离职,开始了周游列国的生涯。十四年中,他带领弟子游历了十几个国家,东奔西走,席不暇暖,得到的却是颠沛流离,饱尝辛酸:宋国遇险,匡城被围,陈蔡绝粮,因谗去卫,“栖栖惶惶,知其不可为而为之”(《论语·宪问》),潦倒落魄之态“若丧家之犬”(《史记·孔子世家》)。孔子自己哀叹:“道不行,乘桴浮于海,从我者,其由与!”《论语·公冶长》无可怀疑的是,孔子在这种经历中已经和其他的思想文化发生了交流。他问礼于老聃,在齐国闻韶乐,这些都是文化交流。

通过这种交流,孔子建立了一套完整的仁学体系。仁是处理人与人之间关系的准则,仁要具体落实到爱人上,而爱人不是抽象的,要通过恭、宽、信、敏、惠、敬、忠等条目的实施来处理好人与人之间的关系。由这种仁爱之心推广发展到施行仁政,便可以得天下。所谓的仁义、仁学就是我们今天所说的人学的一部分。孔子所提倡的仁爱,就是人人要有爱人之心。孔子提出了一个最基本的要求(类似于今天的道德金律):“己所不欲,勿施于人。”这是一个非常高的道德标准,孔子在那样一个时代,能提出那样一个思想,建立起一套仁学的思想体系,是非常难能可贵的。

孟子生当战乱之世,其时“杨朱、墨翟之言盈天下”(《孟子·滕文公下》),他以“正人心、息邪说,距跛行,放淫辞”(《孟子·滕文公下》)为己任,觉民救世,自发地去保卫儒家道统。孟子接续孔子的思想,提出了一套完整的仁政思想体系,提倡“穷则独善其身,达则兼济天下”和“富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈”(《孟子·滕文公下》)的人格精神,对后世产生了极大的影响,被尊奉为仅次于孔子的“亚圣”。“道既通,游事齐宣王,宣王不能用。适梁惠王于不果所言,则见以为迂远而阔于事情”,在“天下方务于合从连衡,以攻伐为贤”的情况下,“述唐虞三代之德,是以所如者不合”,只得“退而与万章之徒,序诗书,述仲尼之意,作孟子七篇”(《史记·孟子荀卿列传》)。他享受过“后车数十乘,从者数百人,以传食于诸侯”(《孟子·滕文公下》)的尊荣,其声势之大,超迈前贤,但终其一生也是与失意和挫折为伍的。孟子本来是邹国人,后来长期在齐国居住。作为一个儒家思想继承者,他并不拘于儒家思想。儒学发展到孟子的时候,吸收了很多齐文化的内容,吸收的结果是孟子把孔子的仁学思想发展成一种仁政的学说,由仁爱之心发展为统治者要关爱自己的百姓,要施仁政。孟子发展了孔子的“礼治”和“德政”思想,提倡“王道”,主张“仁政”,并以此到各国游说诸侯。孟子非常重

视孔子“己所不欲，勿施于人”的说法，提倡贤者处世，乐则与天下同乐，忧则与天下同忧，“乐民之乐者，民亦乐其乐；忧民之忧者，民亦忧其忧。乐以天下，忧以天下，然而不王者，未之有也”（《孟子·梁惠王下》）。孟子所说的“王道”，是“以德行仁”。他认为：“行仁政而王，莫之能御也。”（《孟子·梁惠王上》）就是说，以“仁政”统一天下，是谁也阻止不了的。他认为实行“仁政”首先要争取“民心”，统治者应以“仁爱之心”去对待民众。他还提出要重视民众。他说：“民为贵，社稷次之，君为轻。”（《孟子·尽心下》）仁政主张是以性善论为理论依据的。性善论的基本含义和深刻之处在于强调人性首先应当是人的社会属性，而不是人的自然属性；肯定人生价值，鼓励人们追求完满的人生境界，带有强烈的理想主义色彩，由此确立了儒家特有的价值取向。

第三位大师荀子虽不是齐国人，但长期居住并游学于齐国。荀子作为孟子之后的儒家代表人物，“有秀才”，在齐王“聚天下贤士于稷下”（《风俗通义·穷通》）之时，他“最为老师”（《史记·孟子荀卿列传》）。荀子吸收诸子百家之长，成为诸子百家学说的集大成者。荀子的思想对中国两千多年的封建社会产生了广泛而深远的影响，以至于近代学者谭嗣同说：“二千年之政，皆秦政也……二千年之学，皆荀学也。”（《仁学》）在入齐游学之前，荀子曾到秦国见过秦昭王。昭王问：“儒无益于人之国？”荀子回答说：“儒者法先王，隆礼义，谨乎臣子而致贵其上者也。人主用之，则势在本朝而宜；不用，则退编百姓而恚，必为顺下矣。虽穷困冻，必不以邪道为贫。无置锥之地，而明于持社稷之大义。呜呼而莫之能应，然而通乎财万物，养百姓之经纪。势在人上，则王公之材也；在人下，则社稷之臣，国君之宝也；虽隐于穷阎漏屋，人莫不贵之，道诚存也。仲尼将为司寇，沈犹氏不敢朝饮其羊，公慎氏出其妻，慎溃氏逾境而徙，鲁之粥牛马者不豫贾，必蚤正以待之也。居于阙党，阙党之子弟罔不必分，有亲者取多，孝弟以化之也。儒者在本朝则美政，在下位则美俗。儒之为人下如是矣。”对于昭王“然则其为人上何如”的问题，他回答：“其为人上也，广大矣！志意定乎内，礼节修乎朝，法则度量正乎官，忠信爱利形乎下。行一不义，杀一无罪，而得天下，不为也。此若义信乎人矣，通于四海，则天下应之如欢。是何也？则贵名白而天下治也。故近者歌讴而乐之，远者竭蹶而趋之，四海之内若一家，通达之属莫不从服。夫是之谓人师。诗曰：‘自西自东，自南自北，无思不服。’此之谓也。夫其为人下也如彼，其为人上也如此，何谓其无益于人之国也！”（《荀子·儒效》）

荀子也曾任赵与临武君在赵孝成王前议兵，提出“善用兵者”、“在乎善附民”，以“王兵”说折服临武君的“诈兵”说，赵孝成王和临武君都称“善”（《荀子·议兵》），但赵王“卒不能用”。于是他只好离开父母之邦而到齐国。当时齐国是齐王建在位，但朝政由“君王后”（襄王后）控制。荀子向齐相进言，论述齐国内外大势，劝他“求仁厚明通之君子而托王焉与之参国政、正是非”，并对“女主乱之宫，诈臣乱之朝，贪吏乱之官”的弊政进行批评。结果“齐人或谗荀卿，荀卿乃适楚，而春申君以为兰陵令”（《史记·孟荀列传》）。荀子在楚为兰陵令也不是一帆风顺的。他任职不久，就有人向春申君进谗，于是他只好离楚而回到赵国。在家邦之地，荀子算是得到了较高的礼遇，被任为“上卿”。在齐国都城遐迩闻名的稷下学宫里，他曾“三为祭酒，最为老师”，并在那里培养造就了一大批学者。这个学宫，非常类似于今天的高等学校，但又不是纯本科学校，而是带有研究院性质的学校，近似今天的大学加社会科学院。战国时期的许多大思想家孟子、荀子、宋钘等都到过稷下，还有一些名不见经传或者后人知道并不多的，如淳于髡、邹衍、邹奭等，所谓九流十家，都在稷下学宫里聚集过。所以，荀子在这里曾“三为祭酒，最为老师”，实际上是稷下学宫的学术领袖。他的思想更多地吸收了齐文化里道家和法家的思想，使儒学达到了一种王道和霸道并重的地步，但是从本质上又没有离开孔子思想。所

以,在原始儒学的三位大师那里,已经有了细微的差别,这些差别与思想文化的交流是有紧密联系的。

尽管三位儒家大师付出了极大的努力,但儒家思想在当时众多的思想流派里,还只是百家中的一派,或者说九流中的一派。战国中期以后,儒家的地位稍微有一点提高,和墨家的思想被并称为“显学”。

原始儒家的三位大师,孔子被尊为“至圣”,孟子为“亚圣”,荀子为“后圣”,但是他们的儒学之路都不平坦,这也预示着以后儒学的发展之路也不会平坦。值得注意的是,如上所言,早在原始儒家那里,思想文化间的交流就已经开始了。作为儒家创始人的孔子问礼于道家创始人老子,孟子在齐国稷下学宫与淳于髡切磋,荀子则在稷下吸纳百家之学,这些交流使儒家从起初就保持了一种活力,从孔子的仁学发展到孟子的仁政,再发展到荀子的王霸道,从而使儒家能够生生不息。

从九流十家到独尊儒术,仍然离不开交流。

秦始皇采取“焚书坑儒”的政策,儒家思想受到了很大的冲击。到了汉初,儒家的学说依然没有受到重视。刘邦称帝之前,儒生酈食其前去求见,沛公麾下的骑士曰:“沛公不好儒,诸客冠儒冠来者,沛公辄解其冠,溲溺其中。与人言,常大骂。未可以儒生说也。”酈生不得已,只得以一个狂生酒徒的身份求见。“酈生至,入谒,沛公方踞床使两女子洗足而见酈生,入,则长揖不拜,曰:‘足下欲助秦攻诸侯乎?欲率诸侯破秦乎?’沛公骂曰:‘竖儒!夫天下同苦秦久矣,故诸侯相率攻秦,何谓助秦?’酈生曰:‘必欲聚徒合义兵诛无道秦,不宜踞见长者。’于是沛公辍洗,起摄衣,延酈生上坐,谢之。酈生因言六国从横时。沛公喜,赐酈生食,问曰:‘计将安出?’酈生曰:‘足下起纠合之众,收散乱之兵,不满万人,欲以径入强秦,此虎口者也。夫陈留,天下之冲,四通五达之郊也,今其城中又多积粟。臣善其令,请得使之,令下足下。即不听,足下举兵攻之,臣为内应。’于是遣酈生往,沛公引兵随之,遂下陈留。号酈生为广野君。”(《史记·酈生陆贾列传》)刘邦称帝后,儒生陆贾常于身边称《诗》、《书》,刘邦大骂:“乃公居马上而得之,安事诗书!”陆贾曰:“居马上得之,宁可以马上治之乎?且汤武逆取而以顺守之,文武并用,长久之术也。昔者吴王夫差、智伯极武而亡;秦任刑法不变,卒灭赵氏。乡使秦已并天下,行仁义,法先圣,陛下安得而有之?”高帝“不怿而有鼻色”,乃谓陆生曰:“试为我著秦所以失天下,吾所以得之者何,及古成败之国。”“陆生乃粗述存亡之征,凡著十二篇。每奏一篇,高帝未尝不称善,左右呼万岁,号其书曰《新语》。”(《史记·酈生陆贾列传》)

汉王朝创立之初,刘邦很为如何约束自己手下的将领们而犯愁。叔孙通知汉高祖有厌烦之心,趁机上言:“夫儒者难与进取,可与守成。臣愿征鲁诸生及臣之弟子共起朝仪。”汉高祖问:“得无难乎?”叔孙通说:“五帝不同乐,三王不同礼。礼者,因时世顺人情者也。臣可颇采古礼与秦仪杂就之。”他随即建立了一套繁琐的礼仪制度,“皇帝辇出房,百官执职传警,引诸侯王以下至吏六百石以次奉贺。自诸侯王以下莫不振恐肃敬。至礼毕,复置法酒。诸侍坐殿上皆伏抑首,以尊卑次起上寿。觴九行,谒者言‘罢酒’。御史执法举不如仪者辄引去。竟朝置酒,无敢欢哗失礼者”。享受了三拜九叩首的皇家礼节,汉高祖有了深刻体会,言:“吾乃今日知为皇帝之贵也。”(《史记·刘敬叔孙通列传》)

此后儒家思想的重要性开始被汉朝统治者所注意,但是汉初的几代皇帝并没有把儒学看得多么重要,因为他们信仰的是当时称为“黄老之学”的道家思想,认为用黄老道家的“无为而治”之术可以缓解社会矛盾。但是作为最高的封建统治者,他们不可能长期“无为而治”。到了汉武帝时,就“废黜百家,独尊儒术”,正式确立了儒家思想在中国思想界的统治地位。

汉武帝是一个开明的皇帝,他多次“举贤良对策”。其中,儒家大师董仲舒在《天人三策》里提出

了一个响亮的口号，“罢黜百家，独尊儒术”，希望汉武帝能够废黜其他各家思想，把儒家思想的大旗竖立起来。董仲舒虽然提倡“罢黜百家，独尊儒术”，但他本人实际上并没有做到独尊儒术。我们看看他的著作《春秋繁露》，把儒家、道家及阴阳家的思想融为一体，尤其是吸收了齐国阴阳家邹衍的很多思想。所以，董仲舒的思想也是文化交流的结果，其思想体系被称为“天人感应”论的神学目的论。他之所以要建立所谓的“罢黜百家，独尊儒术”体系，主要是要把儒家和阴阳家融合为一体，让百姓看来，他们的统治是符合天意的。所以，汉武帝以后的中国历代皇帝都把“奉天承运，皇帝诏曰”作为诏书的开头语。实际上，这一点并不是纯儒家的，而是儒家和阴阳家思想结合的结果。也就是从这个时候开始，儒学开始了它自己的分野，这个分野从董仲舒之后可以分为三大块：一块是政治儒学，一块是学术儒学，一块是民间儒学。

政治儒学是从汉武帝开始的历代皇帝都采取的儒家和阴阳家相结合的思维模式。从那时起，几乎每一个皇帝都到泰山去封禅。所谓封禅就是向天下百姓告知，当朝皇帝是受之于天的，所以皇帝又被称为“天子”。从那个时候开始，政治儒学实际上就被皇帝独霸了。本来应该说，在政治儒学里，孔庙有一些作用，但是，孔庙作为政治儒学的一个工具，并没有很好地发挥作用。孔庙后来是作为民间儒学的一个载体发挥作用，其民间儒学的作用比政治儒学的作用反而更大一些。学术界有人提出儒学的博物馆化，所谓博物馆化，就是说儒学不存在了，只能在博物馆里和历史教科书上找到。这个观点，如果用在政治儒学上，应该说是非常恰当的。它作为儒学为封建帝王服务的那部分，确实是走向死亡了，而且在现实社会中，也不再有其作用了。但是另外两类儒学和政治儒学情况就完全不同了，尤其是学术儒学。从学术儒学领域来看，从孔子、孟子、荀子一直到今天，它经历了五个比较大的发展阶段，第一个阶段是“儒术独尊”的阶段。他们基本上是在百家争鸣中“儒术独尊”，是比较纯净的儒学。但是即使是“儒术独尊”，儒学里边也有文化交流的成分。

新里程碑：三教合一与四教会通，开创思想交流的新局面。

孔、孟、荀以后的多数儒家对外部文化都有所吸收，有的是对道家，有的是对道教，有的是对佛教。这样就形成了第二个阶段的学术儒学：儒道互补型。这个类型的儒学，以魏晋时期最突出。魏晋时期，儒道互补型的儒学分两个方向：一个是儒家思想和道家思想互补，另一个是儒家思想和道教思想互补。魏晋时期不少的思想家（包括魏晋玄学的很多名人）应该说都属于这种儒道互补型的儒家。后来，佛教在中国的势力越来越大，很多思想家也注意到佛教里面确实有儒家思想里所没有的内容。如它的抽象思维水平非常高。所以到宋明时期，很多思想家开始从佛教里吸收一些形而上学的内容来补充儒家思想，建构儒家的形上体系。

从宋代开始到明末完成的“宋明理学”，基本上就是第三个阶段的儒学，或者说第三个阶段的学术儒学，即“三教合一”型的儒学。不管是以程朱为首的理学派，还是以陆王为首的心学派，他们大体上都是如此。不过，程朱突出的是理，而陆王突出的是心，一个是强调了客观，一个是强调了主观。这明显也是文化交流的结果。

第四个阶段，是在明末清初。这个阶段，出现了儒家的一个新里程碑，那就是“四教会通”的儒家。所谓的“四教会通”又分为两个方向：一个是儒、释、道与基督教会通。基督教进入中国后，遭到过不少挫折，一直到明末才在某一种程度上立住了脚，开始有人来系统地研究基督教。就是在这个时候，形成了一小部分把儒家、道家、佛家和基督教这四种思想融合为一体的学者，比如徐光启。但是这些学者是从中国人的角度来理解基督教的。所以，我认为到现在为止还并没有形成过有中国特

色的基督教,就是因为还没有人把这四种学说非常有机地结合在一起,因此这个方向上的“四教会通”基本上是失败的。另一方向的“四教会通”,就是儒、释、道、清的融合。所谓清,就是今天的伊斯兰教,那时叫清真教。伊斯兰教传入中国经过了极其漫长的时期,最早把伊斯兰教传入中国的人基本上是商人,如阿拉伯商人、波斯商人、土耳其商人。一开始,他们把主要的精力放在经商方面,没有做文化交流的工作。在开始的几百年中,伊斯兰教只是在信仰伊斯兰教的那些人中传播,没有和中国传统文化很好地结合起来。到了明末清初,这些阿拉伯人、波斯人或者土耳其人的后裔逐渐地和中国社会融合在一起,慢慢地形成了中国一个个少数民族,涌现出大批文化交流的人才,尤其在回族里面,出现了像李贽这样的精英(李贽的父亲就是一个伊斯兰教徒)。此外,以刘智、王岱舆、马复初等人为代表的思想家,把儒、释、道和伊斯兰教非常巧妙地结合在一起,而且用儒家的基本概念来解释伊斯兰教的一些范畴,取得了非常好的效果。其中的王岱舆写了一本书叫《清真大学》,实际上是用伊斯兰教的观点来解释儒家思想。该书已由美国哈佛燕京学社杜维明领导的一个小组翻译成英文。《清真大学》在美国出版以后,引起很大的反响。他们没有想到,在明末清初的伊斯兰思想家里面,竟然有这样一位抽象思维程度很高的学者。这一类型的学者,现在不仅仅是在中国受到重视,而且在国外(如美国的哈佛)也都受到重视。所以,四教会通型学者的影响不可小看,他们的思想结晶也是文化交流的产物。

儒家发展到今天,已经进入了一个新的阶段。这个阶段,我把它叫做“多元融合型”。这个多元融合型的儒学,实际上开始于当代新儒家。当代新儒家,不管是梁漱溟、熊十力,还是后来在港台的唐君毅、牟宗三、徐复观、张君勱,实际上都是把东西方的各种思想文化融合在一起。所以在牟宗三等学者的哲学体系里面,既可以看到中国哲学,也可以看到西方哲学,甚至还可以看到印度哲学的影子。当代新儒家的思想,不仅是对儒学(或者对儒家思想)简单的重复,而且是一个重新架构。国内很多学者充分肯定新儒家的工作,而我个人觉得,新儒家的路子好像走错了。为什么走错了?新儒家的好多代表人物都是沿着更为抽象的方向来发展儒学。以最著名的牟宗三为例,他把西方哲学的很多概念和中国儒家的一些概念结合起来,提出了一些甚至连哲学家也解释不通的理论。比如说,他有一句极易引起争议的话,叫作“良知的自我坎陷”。良知本体,作为能够认识自我的本体,本来通过像王守仁那样的“良知人皆有”,可以发挥良知的作用,使人去做善事。但是牟宗三提出“良知的自我坎陷”,这个良知本体怎么自我“坎陷”?牟宗三在自己的著作里没有说清楚,而当代新儒家(包括牟宗三的一些学生)也解释不清。所以,像这样的哲学概念,越来越玄,普通老百姓是不可能理解的。普通百姓不可能理解的概念,于社会何益呢?

所以,当代新儒家有些人走的路子是不对的。可是当代新儒家有一些学者培养的学生(我这里说的,主要是指杜维明和成中英)和他们老师走的路子实际上已经不完全一样了。最近一两年,我特别注意美国的这些儒学研究者,并写成了一篇文章,叫作《试论美国的儒家学派》。有的人提出疑问,说儒学是中国人的特产,怎么美国还有儒家学派。但是,现在事实明摆着,美国确实是出现了两个有显著特色的儒家学派。这一点都不奇怪,因为儒学既是中国的,也是世界的,每个世界公民都有权发展儒学,美国学者也不例外。

美国的儒家学派,一个是波士顿儒家,另一个是夏威夷儒家。波士顿儒家这个概念不是我首先提出的,而是由波士顿儒家代表人物白诗朗(John H. Berthrong)首先提出的。波士顿儒家以查尔斯河为界,分为两派,就是以杜维明为首的一派和以白诗朗为首的一派,他们不同的地方仅在于一派尊

重孟子，一派尊重荀子，共同点就是都主张对话。所以，我把波士顿儒家概括为“对话派的儒家”，其基本观点就是在当今社会里东方文化和西方文化应该对话。尤其是杜维明，他和塞缪尔·亨廷顿是同事，但多年以来，亨廷顿提倡“文明冲突论”，而杜维明坚持认为文明之间不应该冲突。文明之间除了对立的一面，更应该对话和沟通，尤其是在世界一体化步伐加快的时候，只有通过对话，才能缓解矛盾，才能够加强交流。我认为杜维明他们所做的这种工作，是很好的。他们多次召集儒家和伊斯兰教、儒家和基督教对话。在哈佛大学，几乎每几年都要举行一次对话会议。我觉得对话的结果是非常好的，可能会议上会有一些争论，而争论对于促进文化之间的沟通交流作用非常大。除了坚持对话，波士顿儒家发挥的另外一个作用，就是坚持把儒家思想通俗化，尤其是把儒家的一些经典翻译成美国普通百姓能够接受的英文版经典。我觉得这种工作对传播或者扩大儒家影响是功德无量的。

从夏威夷儒家来讲，它的代表人物是成中英。成中英本人也是当代新儒家的学生，但是，他特别注重用现代话语来注译儒家的著作，所以夏威夷儒家也可以定名为“诠释派儒家”。诠释派儒家和对话派儒家的根本不同，就是诠释派不仅注意儒家思想的通俗化，同时也注意用现代话语来解释儒家的传统经典。这个工作如果做好了，传统文化的现代化就有了基础。所以，我觉得儒家思想发展到今天，确实是到了多元汇合型的阶段。如果夏威夷儒家和波士顿儒家所代表的那一种方向能够得到继承和发扬光大的话，如果大陆学者都能像他们一样把儒学的普及当作自己工作的一个重点的话，儒学的命运可能会更好一些。如果学者把儒学关在书斋里面，仅仅作为自己研究的对象，儒学怎么可能复兴呢？只有广大群众都能接受、听懂儒家，它才可能成为有用的儒学。

从20世纪90年代初起，我特别注意有关“实用儒学”的研究，曾写过一篇文章，题目是《实用儒学刍议》，发表在1996年的《东岳论丛》上。大意是现代的儒学研究，不应该再争论儒学的是非功过。因为现在即使在学术圈里，还有人否定儒家思想，认为它一无是处。最近互联网上还有人发过这样的一篇文章：中国最大的弊端就是孝道文化，说孝道文化害死了中国人，害死了中国。实际上，这样的文章是非常极端的。从另一个角度来讲，将儒家吹捧得无以复加的也有。显然，在这个领域里我们永远也争不出一个结果来，所以更应该注重儒学的实用化。

儒学世界化，找到与现代社会接轨之契合点。

现在，学者们应该花大气力，花大工夫去做的，就是认真地回到儒家的经典著作里，把儒家经典著作里面能和现代社会接轨的、能为现代社会所用的东西挖掘出来，使它成为一种实用的儒学。当今社会有人已经这样做了，如香港孔教学院院长汤恩佳先生，一直把学院作为推广儒家思想的试验场。香港孔教学院让学生们从小学开始读儒家的经典著作，使经典和现代接轨的思想发挥作用。他们做得是不错的。另外，在新加坡，李光耀担任总理期间，在中学里推广过“儒家伦理”，作为当时宗教教育的一门课程。据说开设这门课程的结果是在中学生里出现了新的气象，一般的中学生对西方的物质主义比较鄙薄了，犯罪率也比较低。和新加坡学者交流的时候，感觉他们对那一段推广时期非常有好感。从内地来讲，山东有两个企业对于儒家思想的推广做得比较好。一个是海尔，总裁张瑞敏对中国传统文化非常了解，他盖的一个海尔大楼就是根据天圆地方的中国传统建筑思想设计出来的，而且在他的治理理念里，也用了很多儒家的思想。另外一家企业是威海的钓鱼竿生产厂家，叫光威渔具集团。光威集团的老总陈光威把儒家以礼义为核心的思想作为厂训，在经营的过程中也取得了非常好的效果。所以，如果能够把儒家思想里和当代社会接轨的东西挖掘出来，肯定会有所作为的。儒学在国内发展来说，大致就是这么一个思路。

然后,再看看儒学在国外的影响。日本近代实业之父涩泽荣一写了一本非常有名的书,叫《论语与算盘》。这本书一开始译成中文的时候,国内很多学者提出疑问,《论语》怎么和算盘结合在一起?实际上,涩泽荣一在这本书里阐述了一种基本思想,叫做道德经济合一论。就是说,一个人在经商的过程中,不能光顾赚钱,应该时刻记住孔子的话:不义而富且贵,于我如浮云。这就是说,不仁义的事不要做,不仁义的钱不要赚,只有把道德放在第一,把利润放在第二,用《论语》管住算盘,企业才能够做得好。这个《论语》加算盘的理论,在日本影响非常大。翻译成中文后,在中国的企业界也有非常好的影响。所以,如果我们能真正挖掘出它和现代社会接轨的内容,儒家完全可以更有生命力。

现在很多人已经认识到,儒学不仅是中国的思想文化,而且是世界的思想文化。也就是说孔子不仅是中国的孔子,也是世界的孔子。孔子作为十大思想家之首,已经得到世界的公认,历史也证明了这个观点。孔子的思想早在公元1~2世纪就走出中国国门,首先传到朝鲜。在公元3世纪,朝鲜学者王仁带着一本《论语》到了日本。所以,从公元3世纪开始,日本也有了儒学。从朝鲜儒学和日本儒学来看,虽然它们都接受了儒家学说,但是这两个国家儒家学说的发展,又有所不同。朝鲜(包括后来的韩国)儒学中较为突出的是朱子学,就是程朱理学里面朱熹的思想。而日本的儒学受孔子的影响较大。孔子以外,影响最大的是王阳明(王守仁)。阳明学在日本的明治维新过程中发挥了巨大的作用。

另外,儒学也非常早地传到了越南。有人认为在秦朝时期儒学已经进入了越南。但在越南,儒学的命运比较坎坷。尤其是近代以来,从法国占领越南以后,儒学的地位一直比较低。

儒家思想传入西方,被确认的准确时间为1593年。据北京大学著名学者朱谦之教授的研究,1593年意大利人利玛窦首先将《四书》翻译成拉丁文,由此西方世界第一次知道了孔子,知道了《论语》,知道了儒家的思想。后来法国的伏尔泰、德国的哲学家莱布尼茨,都系统地研究过《易经》或者孔子的思想,而且深受孔子的影响。莱布尼茨正是在系统研究《易经》的基础上提出了二进位制,而这一发明在西方世界影响是非常大的。

可见,孔子的思想不仅仅在中国,在东方的日本、韩国和越南,甚至在西方世界,影响也是非常大的。1988年2月,七十五位诺贝尔奖得主在巴黎开会,瑞典物理学家汉内斯·阿尔文博士在会议结束时作了一个结论性的发言,最后有这么一句话:“如果人类要在21世纪继续生存下去的话,那就必须回头到两千五百年以前的孔子那里去汲取智慧。”对于诺贝尔奖得主的这一段话,应该这样来理解:人生在世,要处理三个方面的关系:一是人与自然之间,二是人与人之间,三是人自身的精神和肉体之间。而在这三个方面,儒家都提出了很多非常成熟的观点。在人和自然方面,儒家特别提出“天人合一”,这个天人合一的思想被白居易的诗句通俗化为:“谁言群生性命微,哺雏觅食故飞飞。劝君莫打三春鸟,子在巢中待母归。”这种思想对解决环境危机肯定会发挥非常大的作用。

在第二个方面,即人与人之间(或者人与社会之间)的关系,过去很多人认为儒家的思想多数是消极的。可是大学者陈寅恪却提出“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”。哪三纲呢?就是“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”。六纪呢?即“诸父有善,诸舅有义,族人有序,昆弟有亲,师长有尊,朋友有旧”。诸父,这是父亲叔伯这一辈;兄弟是第二纪;第三纪诸舅,就是母亲这一系。然后,族人就是自己家族里面的一批人。最后是师长和朋友。这是六纪。对这句话,当时他的学生季羨林非常不理解。中国文化之要义,怎么就是这三纲六纪呢?在经过一段时间深入的研究,尤其是经过了长期的实践以后,季羨林对这段话有了新的认识。作为一个留学

德国近十一年的学者,季羨林先生非常了解西方文化。半个世纪以后,他突然大彻大悟到:人生在世,人与人之间的关系就是这三个方面的“纲”加六个方面的“纪”,这九个方面就包含了中国文化的主要精神。如果这九个方面的关系处理好了,那社会就稳定了。但是这九个方面,尤其是三纲,季羨林认为必须加以改造。“君为臣纲”,应该改造为国家和人民的关系,国家爱人民,人民爱国家,国家就稳定了。“父为子纲,夫为妻纲”,也不要作为单方面的关系来强调,应该把绝对的服从变成一种平等的关系。这三方面的关系处理好了,再加上另外六个方面的关系,那么社会肯定稳定。这些年,季羨林先生多次写文章肯定三纲六纪的作用。

就人自身来讲,活在世上,灵与肉肯定要不断发生冲突,就是精神世界和物质世界不断产生矛盾。尤其是在市场经济高度发展的今天,利欲熏心者大有人在,而且挣钱越来越多,还是找不到自己位置的也有。那么在这样的情况下,如何解决人自身肉体 and 精神的矛盾?儒家特别提倡修身养性,以此不断节制自己的欲望,将其限制到最低的程度。

在这些方面贯彻儒学,对当今社会确实可以起到一个稳定的作用。所以,从今天的观点来看,儒家的思想虽然产生于两千五百年以前,但是直到今天仍是有活力的。而且,对它有生命力的部分,我们不是认识清楚了,而是还有很多没有认识清楚。

我们应该用现代人的眼光来挖掘儒家思想,挖掘其能够和当代社会接轨的内容。而从文化交流的观点来看,更应该把儒学当作一个动态的思想体系,用开放的心态迎接儒学的发展,不断地吸收外部的思想文化因素,补充儒家的思想,发展儒家的思想。同时也使儒学为我们今天所用,改变我们今天的人生,使我们的社会更稳定、更繁荣。从这个角度来看,儒家的命运是好的,前途是很光明的。

二、何谓巴哈伊信仰

看似宗教,又似非宗教;看似在批评宗教,实际上又在捍卫宗教;看似与科学矛盾,实际上又提倡宗教和科学携手;看似世俗,实际上又是宗教——这就是巴哈伊教给人的一些初步印象。实际上,这正是巴哈伊教的独特之处。

巴哈伊教,又译“巴哈教”、“白哈教”、“比哈教”、“巴海教”、“巴赫伊教”、“巴哈伊教”、“巴孩教”、“白衣教”、“白益教”等,是阿拉伯文“Bahá'í”的音译。也有意译为“大同教”、“博爱教”的,或既有音译又有意译的“伯哈尔大同教”、“巴海大同教”等,不一而足。巴哈伊,意为光辉、容光焕发、美丽、漂亮等,指跟随巴哈欧拉的人。该教的得名,源自创始人——伊朗的米尔扎·侯赛因·阿里·努里(Mirzá Husayn- 'Alí Núrí, 1817~1892)被称为“巴哈欧拉”(Bahá'u'lláh的意译,意为“安拉的光辉”),而他的先驱则是萨义德·阿里·穆罕默德(Sayyid 'Alí Muḥammad, 1819~1850),被称为“巴布”。该教是一种新兴宗教,源于伊斯兰教,但又不是伊斯兰教,因为不仅该教公开宣布彻底脱离伊斯兰教,而且伊斯兰教世界也不承认它是伊斯兰教中的一个教派。

这种新兴宗教作为当代最活跃的宗教之一,主张宽容、开放,人应独立探求真理,自主寻求真理,人类团结,宗教应带来友爱和睦,宗教与科学一致,克服宗教、种族或派别的一切偏见,人的生存机会均等,法律面前人人平等,世界和平,宗教不应干预政治,两性平等,妇女应受教育,圣灵的力量是人的灵性发展的原动力等。其独特意义在于更为积极地切入现实的社会生活之中,提出了一套主要包括上帝独一论、先知连续显现论、人类一体论、宗教同源论、天堂地狱论、宗教科学协调论等的理论,在社会思想等许多方面表现出世俗化的特点。国家宗教局局长叶小文在《邪教问题的现状、成因及

对策》中指出,新兴宗教之中,有的逐渐自成一统,有的又朝着两个方向发展:一个是往上靠,努力朝着传统、主流的宗教靠拢,走向制度化,如巴哈伊、哈盖伊、摩门教;一个是往下沉,反正政府也不承认,大家也不喜欢,就走向神秘,走向极端,走向颓废,走向反政府、反社会,最终成为异端、邪教。新加坡净空法师则认为,在所有宗教里面,体现和认识时代危机的,巴哈伊教算第一。他认为该教能在这么短的时间在全世界有如此规模的发展,就是因为契机。人一接触,真的衷心欢迎。因为该教提倡的是整个世界的和平,全人类的团结、互助和合作。

(一)上帝独一论

巴哈伊教提倡一种普世宗教。它认为普世宗教只有一个,即巴哈伊教。该教不再用伊斯兰教的“安拉”来称呼最高本体和世界的创造者,而是用基督教的“上帝”来称呼。但其已经不是基督教原本意义上那种三位一体的上帝,而是独一的、没有任何可比性的上帝。它主张上帝是独一无二的、全知的、全能的,是宇宙的缔造者,也是世间万物和人类的创造者、启动者和支配者。上帝绝非有形的男性化偶像,而是神圣不可知的精神本体。上帝是宇宙万物的原动力和终极目的,完全超越人的一切属性。巴哈欧拉说:“所有赞美都归于上帝的一致,所有荣誉都属于他——宇宙的万军之主和无与伦比、无比荣耀的统治者。他从虚无之中创造了万事万物;他从无有之中创造了最精巧优美的组成部分;他将他的造物从极其谦卑和濒临灭绝的危险中拯救出来,然后把他们带进不朽荣耀的天国。除了他包罗万象的恩典和渗透一切的仁慈以外,任何事物都不可以达到这一点。”^①

巴哈伊教认为,上帝有不同的名称,如“上帝”、“安拉”、“神”、“天主”、“佛陀”,但实质却是一致的、统一的。他是宇宙的核心、宇宙的最终目的和本质。他是不可知之本质,是神圣的本体。自古至今,他一直隐藏在他亘古的本质中,并停留在他的实体内,而永远不会暴露在凡人的视野下,他将永远超越于一切感官之上,并且无法描述。^② 对上帝的崇拜,要表现为服务人类所从事的“工作”,这样的教义在宗教历史上是独一的。

阿布杜巴哈对《圣经》中上帝所说“让我按我的模样造人吧”进行了解释,认为这里的“模样”并非指外貌,因为神的本质并不局限于任何形式的外观,而是指神的本质特性,如公正、仁爱、恩泽全人类、忠贞、诚实、慷慨、对万物慈悲为怀,所以上帝的模样指神的美德,而人理应成为接受神性荣光的容器。^③

巴哈伊教认为,人可以攀登道德与灵性的顶峰。信徒们以一颗纯洁和献身的心转向上帝,并且超脱物外以达到这个地位。人的最大成就就是除上帝之外超脱一切。人的灵魂依其超脱的程度不同,而获得不同程度的信仰与晋升。但超脱和弃世不同,一位僧侣终日躲在寺院里,不做裨益人世的事就是弃世;相反,一位终生享受荣华富贵的人却可能是个超脱的人。巴哈欧拉反对弃世的人。人和上帝之间有三种障碍,只有超越这些障碍才能到达上帝尊前。第一个障碍就是执著于这个凡界,第二个障碍就是执著于来世及来世所要给人的东西,第三个障碍就是执著于名誉和地位。人的行为只有在为爱上帝而做,而不计回报的情况下才是受赞美的,否则就是执著。人应该将自己的生命好

① 《巴哈欧拉圣言选集》,第64~65页。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,新加坡总灵体会1993年版,第72页。

② 参见《巴哈欧拉圣言选集》,马来西亚总灵体会1992年版,第3~4页。

③ 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,马来西亚巴哈伊总灵体会1993年版,第98页。

好安排,以便能服务信仰。如果人能毫无私心、动机纯正地去追随上帝之道,他的生命就会受到上帝的祝福,他的灵魂就会显现出上帝的力量和属性。假如他追求这些执著以满足他的自我,他就会被剥夺上帝的慈悲与恩典。

巴哈伊教认为,现代社会的影响往往对人的灵魂有害。它没有教人类过服务与牺牲的生活;相反,它教人类如何以成就为傲。孩子从小就被训练去发展自我,追求成功与权力。巴哈伊教就是要倒转这种现象。人的灵魂必须学习谦卑、无我,如此才能超脱于名誉和地位之外。人类要烧掉任何人和上帝之间的帷幕,只有这样,人才可以看到上帝的美和光辉。这里的其中一种帷幕就是自我。当人尝试提升自己、求取名声时,事实上他是在与自然之道背道而驰,这样的人会阻碍自己得到上帝所给他的恩典。尽管在外表上他是成功的,可是事实上他却没能实现他被创的目的。真知和学识之间的差别在于,前者会造成谦卑,而后者往往造成虚荣与争名。

现实中的人类不只是转向刚愎任性和没有信仰,甚至连宗教语言都失去了。宗教的主题就是围绕着上帝的显圣,也就是各大宗教的创教者。人在认识他们的路上,最大的障碍就是他们都以寻常无学识、无权力的凡人外表出现,许多人就因此拒绝了他们。只有那些拥有灵性之眼的人才能亲见他们肉身之后的光华,这就是上帝的律法,他借此来衡量谁善谁恶。创造的原则之一乃是:除非人获得了领受的能力,他是不能获得上帝的恩宠的;而恩典之中,又以认知上帝的显圣为最大的恩宠,然而这却不是无代价的;人必须要洁净他的心镜,这样真理的太阳才能照射在这面镜子上。

巴哈伊教认为,人的灵魂,也就是理智力,是从上帝的诸世界所放射出来的;人的各种能力,不论是肉体的或灵性的,都是灵魂的表现。例如,每一种感官的能力都源自于灵魂,每一种灵性品质都因而而起。但这并不是说,这些能力加起来就是灵魂。灵魂是不可知的。在认知了无法对灵魂有充分的了解后,就必会承认,任何人或造物对那活神、那不减光华的太阳、那古远的永存之日的奥秘进行探究的努力都是徒劳的。

(二)先知连续显现论

巴哈伊教认为,上帝的旨意要通过亲自差遣的诸先知连续不断地显现,因而各大宗教的先知都应该得到承认,如亚伯拉罕(犹太人始祖)、克里希南(印度教创始人)、摩西(犹太教领袖)、琐罗亚斯德(祆教即琐罗亚斯德教创始人)、释迦牟尼(佛教创始人)、耶稣(基督教领袖)、穆罕默德(伊斯兰教创始人)、巴布(巴哈伊教创始人)、巴哈欧拉(巴哈伊教创始人),都是上帝差遣的先知。^①所有先知的本质是相同的,他们之间的唯一性是绝对的。所以,推崇某些先知而不敬重其他的先知,是不容许的。但是,先知们在这个世界中启示的分量必然会有差异,每一位先知所传报的信息都是独特的,每一位都以特定的言行方式来显现自己,由此之故,他们的伟大性才具有差异。巴哈伊教在同一个时期有两个先知——巴布和巴哈欧拉。这也是巴哈伊教的独特之处。

巴哈伊教认为,上帝派遣先知降世的目的有二:一是要把人类从无知的黑暗中解放出来,指引他们迈向真知的光明;二是要确保人类的和平与安宁,并为人类提供建立和平的途径与方法。^②这样,先知和现实世界都是神的体现,每一位先知都有一个预言的周期,穆罕默德的天启应持续至少一千

① 参见金宜久主编:《伊斯兰教史》,中国社会科学出版社1990年版,第498页。

② 参见《巴哈欧拉圣典选集》,第9~10页。

年,而巴哈欧拉启示的周期至少要延续五十万年,因此巴哈伊信仰应该被视为一个循环的鼎盛期,即一系列连续的、预言性的和演进性的启示之最后阶段。^①正如有的学者所说:近代产生的巴哈伊教虽然坚持唯一神的信仰,但将世界上各大宗教的创始人都看作这位唯一神的“显现”,有效地消解了一神教与其他宗教的紧张关系。^②

为什么每一位显圣降世时都受到当时人的反对和拒绝?巴哈伊教给出的第一个原因是,当时的人都盲目跟随教士,而大部分教士都是反对新先知的。第二个原因是,新的显圣带来新的教义,他废除了旧的律法,建立起新的秩序,这种巨大的改变使宗教领袖们不悦,视它为对旧权威的挑战,因而会倾尽全力去反对他。第三个原因是,每一个宗教都留下了一些征兆,供后世找寻下一个显圣。不幸的是,后世的人都按它的字面意思来找寻,因此无法辨识出新的显圣。第四个原因是,新显圣所经受的考验往往令人难以接受,以致时人无法相信他是新的显圣,比如摩西出现时还被误认为是杀人者。

(三)人类一体论

巴哈伊教主张,现实世界的所有人,不分男女,都是上帝的儿女,人人都是平等的,不管种族、肤色、社会地位如何,人类皆兄弟,应该统一和谐,真诚相爱,互相信任。整个人类是一个统一的独特种族,是上帝创造物的顶点,是创造的生命和意识中最高的形式,能够与上帝的神灵交往。巴哈欧拉说:“你们是同一棵树上的果实,同一树枝上的叶子,用最虔诚的爱、和谐及友情与大家相处吧……团结之光如此强大,它能照亮整个地球。”^③他一再强调“地球乃一国,万众皆其民”^④。

阿布杜巴哈也指出,人类有肤色、种族之不同,风俗习惯、口味、气质、性格、思想观点方面存在广泛的差异,这正是人类既一致又多样化的标志,是完美的象征和上帝恩惠的揭示者。这正像花园中的花朵,“不管种类、颜色和形状有所不同,但是,由于它们受到同一泉水的浇灌而清新,受到同一和风的吹拂而复活,受到同一阳光的照耀而成长,这一多样性便增添了它们的美和魅力”,“如果花园里所有的花草、树叶、果实、树枝和树都是同一形状和颜色,这将是多么的不悦目!不同的颜色和形状,丰富及装饰了花园,而且还增进了它的艳丽”^⑤。既然人类是一致的,那么就不应该继续生活在充满冲突、偏见和仇恨的混乱世界里,为此,巴哈伊教反对人与人之间互相作对和互相残杀,反对伊斯兰教有关“圣战”的教义。巴哈欧拉在书简 *Súriy-i-Asháb* 里规劝信徒起来传扬他的道,并警告他们说刀剑不能给信仰带来胜利。圣道必会靠着纯洁的行为、超脱和坚信而获得崇隆,如果否认圣道的人攻击他们,他们就要以他话语的力量打败他们,而不是诉诸武力。

巴哈欧拉还告诫教徒们避免激起骚乱和离间,这样可以保护灵魂免于不敬神,使社会免于腐败。教友们绝不可参与任何会导致些微的离间和不和的活动。他劝他们要像逃避毒蛇一样逃避它们。巴哈伊教一方面废除了上帝圣书中任何会引发人类争斗、敌意和不和的东西,另一方面又奠定了可以带来和谐、体谅和完全恒久团结的先决条件。人们要避免,或者说是逃离任何会带来不和的事物。

① 参见邵基·阿芬第:《巴哈欧拉之天启》,澳门巴哈伊出版社1995年版,第8页。

② 参见金泽:《民间信仰的聚散现象初探》,载《西北民族研究》2002年第2期。

③ 《巴哈欧拉圣言选集》,第288页。

④ 《巴哈欧拉圣言选集》,第250页。

⑤ 阿布杜巴哈:《生活之神圣艺术》,第109~110页。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第76~77页。

世界正处于大骚乱当中,人类的心正陷于极端的混乱迷惑中。全能的慈悲的上帝以正义之光照耀人类,使他们能够发现那些在任何时刻、任何状况下都能裨益他们的事物。

(四)宗教同源论

和人类一致的原则相联系,巴哈伊教还提倡宗教同源的原则。巴哈欧拉阐明了这样的基本原则:“宗教的真理不是绝对的而是相对的,神圣启示是一个相继发展和逐渐演进的过程,全世界所有伟大宗教的起源是神圣的,它们的基本原则完全和谐一致,它们的目标和意旨是一致和相同的,它们的教义是同一真理的不同角度,它们的作用是互补的,它们的差异是存在于教义中的次要方面,它们的使命代表人类社会灵性发展的连续阶段。”^①因此,各种宗教之间不应敌对,千万不要使宗教成为纷争及不和的因素,或仇恨与敌意的根源,对一切宗教和各教派的信徒均应一视同仁,采取宽容的态度。人的宗教派别之不同,不应成为相互敌对和疏远的根源,也不应成为和平、安宁和友好交往的障碍。巴哈伊教的灵曦堂也表现出这种宽容的特色。

巴哈伊灵曦堂,是阿拉伯文“Mashriqu'l-Adhkár”(提到上帝之名的黎明之处)的意译。灵曦堂要以最完美的形态建立起来,它的唯一功能就是崇拜上帝。在里面只可以阅读或朗诵上帝的话语,也规劝父母要教导儿女敬畏上帝的话语,好让他们能在灵曦堂内朗诵。全部巴哈伊灵曦堂都欢迎各界的来宾,虽然每座都有各自极为不同的建筑风格,但其共同点在于有九边侧面及一个正中圆顶,象征着人类的多元性及本质上的合一。现在世界上的七座巴哈伊灵曦堂都有九个入口。巴哈伊教禁止在灵曦堂的墙上悬挂任何图像或雕像,也由于信仰内没有教士,因此没有人领做礼拜。礼拜时禁止使用乐器,只由人来朗诵或阅读上帝的话语并且歌颂上帝。巴哈欧拉启示了三篇义务祷文(长、中、短篇)供教徒们每日记诵。前两篇还含有某些下跪的动作,这些动作旨在提升人的献身和服务创造者的精神。上帝的话语之最深层意义是超越、独立于言语之外的。既然巴哈欧拉是波斯人,上帝的话语就是以波斯文或阿拉伯文启示的。如果上帝的显圣是另一个国家的人,他的启示当会以另一种语言来表现。

巴哈伊教认为宗教偏见在于:(1)狭隘的信仰原则,只承认自己的信仰是正统和正确的,其他一切宗教均为异端;(2)教条化和僵化,认为宗教真理是绝对的、永恒不变的,因此固守宗教教条不放;(3)因循传统,传统的宗教逐渐失去探索真理的活力,成为世代因袭的习俗。^②神圣的宗教并不是分歧与争执之道,假如宗教成了对抗与冲突的根源,那么,倒不如没有宗教。宗教应成为国家的活跃因素,假如它成为人类死亡之因,那么它的不复存在对于人类来说反而是一种福祉和裨益。^③因此,巴哈伊教提倡人与人之间要放弃一切偏见和斗争,发扬个人的高尚道德和友爱精神,维护世界和平,实现世界大同。巴哈伊教对宗教极端主义持反对的态度,认为宗教冲突的起因在于教派之间的分歧,解决的办法在于宗教融合。

传教在巴哈伊信仰里是最重要的事。传教被认为是各种正直行为里最光荣的事,是“诸善行里最有功德者”。传教的先决条件是“按巴哈伊教义生活”,“一定要以正直和值得赞美的性格装饰自身,这样他的话语才能吸引那些受他召唤的人的灵魂。如非如此,他不能期望能影响听众”。传教的

① 邵基·阿芬第:《号召寰宇》,马来西亚巴哈伊总灵体会 1992 年版,第 2 页。

② 参见李绍白《人类新曙光——巴哈伊信仰》,澳门巴哈伊出版社 1995 年版,第 51~52 页。

③ 参见阿布杜哈:《世界团结之基础》,第 22 页。

目的不在于增加教徒数量,而是为了将一个灵魂带领到上帝处,因此教友们应以爱和谦卑的态度接近大众,最重要的是,他们应将巴哈欧拉的蜕变力量带给人们,而不是自我。教友传扬教义应依赖巴哈欧拉的力量,这样才会成功。巴哈欧拉经常教导教徒们如何传教:在他所给的指示里,最重要的就是为慕道者祈祷,并要求对方也如此做,这样上帝的确认才会降临,使他的眼睛能对圣道的真理睁开。另一个建议则是:开始传教时,先以过去的宗教史和它的创教者的故事开始。如此一来,听者就可以对自己的信仰和创教者有正确的了解,然后他就可以明白了解今日的圣道了。

巴哈伊的律法规定,成年教友每日须在自己的房内念义务祷文,可是教内无人可强制执行这条律法,教友个人要为自己的行为负责,祈祷时并应面对巴哈伊的朝向(Qiblih)。

巴哈伊教指出,敬拜上帝并不仅靠祈祷和仪式,别的因素也很重要。人在崇拜时还应当作到:动机诚恳、服从他的创造主、任何时刻都用真爱转向上帝、以灵来和他灵交、视他时时刻刻在身旁、以言行来赞美和荣耀他、热切祈求他赐予坚信、传扬他的圣道、实行他的教义、在每日的生活里服务人类……这些行为都是崇拜上帝的要点。光靠祈祷不能使上帝喜悦,一定要继之以服务。尽管崇拜上帝是人的最大责任与生命的目的,但如果一个人终生忙于崇拜上帝,却没有纯洁的行为,没有能有助于促进圣道的灵性品质,他的崇拜行为对他无益,也不会有结果。

巴哈伊教认为,神赋予人此生的最高地位是服务。只有当信徒以全然的谦卑与服务精神服务圣道时,大能力才会从天降临。任何以满足私欲为动机的服务,在上帝的眼里都是不会被接受的。

(五)天堂地狱论

巴哈伊教承认天堂地狱是存在的,但对它们赋以新意,认为天堂可以看作是接近上帝的一种状态,地狱则是远离上帝的一种状态。每一种状态都是个人在灵性方面努力发展或是缺乏发展的自然结果,灵性进步的钥匙即是跟随上帝显示者所指之道。巴布有言:“天堂者,能认识及敬爱造物,而自修完善,俾死后得进天堂,而享永久之道也。地狱者,不认识造物,不能修到完善之境,而失却天恩也。至于物质之天堂、地狱等,皆属理想而已。”^①

因此,巴哈伊教鼓励个人要对上帝忠诚,做上帝的仆人,按照上帝的启示和旨意办事,这样就可以获得幸福,从而过着天堂的生活。反之,违背上帝的意愿,不执行上帝的旨意,就会遭受无限的痛苦,从而过地狱般的生活。而服从上帝,也要服从最高的宗教领导人和现存世间政权。所以,巴哈伊教提倡服从政府的法律和政策,以便维护社会的正常秩序和社会的稳步发展,避免社会动乱的发生。对政治的疏离,也是巴哈伊教的独特之处。巴哈伊教提倡尊重政府,效忠政府,服从当地法律,不参与政治。巴哈伊信徒不可在行为或言语上涉入政治事务。许多人甚至认为今日世界的制度中再没有比政治更腐败的东西了,透过这种制度,人类最卑下的性格都表现了出来,因为政治的动机就是自利;它所利用的工具大部分都是阴谋、妥协和欺骗;它所产生的果实大部分是不和、争斗和破坏。巴哈伊全球性的原则:人类一家、真诚、诚实、正直、爱和友谊的精神与今日运作的政治原则完全背道而驰。

与此相联系,巴哈伊教主张,为保持社会稳定和连续性,也要继承和发扬各民族的优秀文化,只有这样,也才能建立人类的新综合文化。人类将随着一个全球文化的诞生和崛起,而显现其辉煌的

① 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11页。

宏旨。^①

(六) 宗教与科学协调论

巴哈伊教义强调宗教与科学不是敌对关系,而是并行不悖的,它们的本质一致。阿布杜巴哈指出:“宗教和科学是人类智慧飞向天空的两只翅膀,有了它们,人类的灵魂就能前进。缺少任何一只翅膀都是不可能飞起来的。假若有人勉强只用宗教的翅膀去飞,他就会堕入迷信的深渊;假若他仅用科学的一翼去飞,他不仅不会有进步,反而会掉入物质主义的泥潭。现在各种宗教都陷落到迷信的实践中。既不与他们所表述教义的真正原理相一致,又与现代科学结论相抵触。许多宗教的领袖相信宗教之重要,在于某些现成的教条的遵从,仪式和礼制的奉行!他们教导那些受他们所谓心灵诊治的人们作(有)同样的信仰。这些人牢牢地被钉死在表面的形式上,对于内在的真理倒反而莫名其妙了。”^②他反对将宗教变成盲目、无意识地顺从某些教士的戒语,认为真正的宗教不应该反对科学、趋向黑暗,倘若宗教能与科学和谐,相互促进,致使人类陷入悲惨之境的许多仇恨和歧视就可以避免了。因此巴哈伊教反对盲从,鼓励独自探索真理,“人不应借他人之目来看,不该以他人之耳来听,也不应用他人的大脑来思考。上帝设计人的时候令每个人都有其天赋、能力与责任。那么,依靠你自己的思维来判断、遵从自己寻求来的结果吧!否则,你会完全被无知的恶狼吞噬,并失去上帝的仁惠”^③,而要寻求真理,就必须普及教育。

教育在巴哈伊信仰里是十分重要的。巴哈伊教认为,知识犹如人的翅膀,又像爬升用的楼梯,每个人都有义务获取。不过,应获取的是裨益世人的知识,而不是始于言语、终于言语的知识。知识是人真正的财宝,是光荣、恩典、喜悦、崇隆、欢欣和快乐的来源。因此,在上帝的眼里,各种崇拜上帝的方法之中,最好的就是教育儿女并训练他们追求完美,没有任何其他的行为比这更高贵的。在新时代里,教育和训练儿童在上帝的书中被视为义务而非自愿;父母有义务尽全力训练儿女,用知识养育他们,用科学和艺术抚养他们。如果他们忽略了这件事,就要在严肃的上帝面前负责并受到责难。

巴哈伊教认为,从一开始,孩童们必须受到神圣的教育,必须提醒他们要缅怀他们的上帝。孩子们如果接受巴哈伊的教育,他们就能够在今生与来世进步,并且内心充满欢喜。最重要的是,如果用巴哈伊的方式来养育孩子们,他们将能够在今生和来世都找到快乐。如果不这样,他们会悲哀和痛苦所攻击,因为人要在灵性上才能找得到快乐。

由于教育在巴哈伊教义中所占的重要性,巴哈欧拉高度地赞美了老师等教育工作者。在亚格达斯经中,教友的遗产要分为七种,最后一种就是分给教师。阿布杜巴哈在一篇书简里形容教师的服侍是真正地崇拜上帝,极有功德。

巴哈伊教认为,宗教对科学所能产生的影响是毫无疑问的,历史上充满着这种例子。阿布杜巴哈提到摩西把以色列人从法老的手中解救出来,给他们自由与公义,使他们得以建立一个伟大的文明,以致一些伟大的希腊哲学家都特地前往圣地,学习他们的知识。同样,基督教也带来了一个传遍西方世界的文明,它扫除了罗马制度,而代之以一种全新的生活方式。它启发了亿万人的心灵,建立起一个学习与知识的新基础。最杰出的例子来自于伊斯兰教。伊斯兰教的发源地是阿拉伯半岛,在

① 参见邵基·阿芬第:《号召寰宇》,第1页。

② 阿布杜巴哈:《巴黎片谈》,第129页。转引自李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第110页。

③ 阿布杜巴哈:《巴黎片谈》,第129页。转引自李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第110页。

先知穆罕默德降世以前,那里是蛮荒之地。借着伊斯兰教的教化,半岛成为学问与知识的温床。它的学者和科学家为多种艺术与科学奠定了良好的基础,甚至后来传到基督教世界,使他们的生活起了革命性的变化。

(七)社会财富论

对社会财富问题,巴哈伊教提出了一些很有价值的主张。一方面,该教认为人追求幸福是合理的,过舒适和豪华的物质生活是理所当然的事,人可以住豪华住宅,使用金银器皿,穿丝绸服装,使用玫瑰露和高级香水,允许倾听歌曲和享受音乐。为此,它不仅承认私有制的合法性,而且主张贸易自由,甚至认为可以放适度的高利贷。另一方面,该教又认为人们的财产不会给自己带来什么好处,富人只是由于无知和缺乏理智才占有财产和拥有财富的,一旦他们意识到这些财富是无益的,他们就会把自己的财产统统分出去。富人是可怜的,因为他们只知道去追求财富,而忘记了对死亡和后世的考虑。巴哈欧拉说:“你们要知道,真确的,财富乃一道巨大的藩篱,横隔在寻求者与其所寻、爱慕者与其所爱之间。富人,绝不可能到达他(指上帝)尊前之天庭,也不可能进入那知足与顺命之城,只有极少数例外。凡是不受其财富阻碍得以进入永恒之国、亦不曾让财富剥夺不朽之域的富人有福了。”又说:“切莫因贫穷而烦恼,也别自信于富贵。因为富贵紧跟着贫穷,贫穷又紧跟着富贵。然而,一贫如洗却拥有上帝的,此乃一件奇妙的礼物。切莫小看其价值,因为最终它将使你富于上帝里。这样,你将明白这句话的意义:‘实质上你们皆为穷人。’以及这句圣言的含义:‘上帝乃一切之拥有者。’”所以他号召:“洗去财富之污秽,以平静舒坦地进入贫穷之境;如此你便能从那超脱之涌泉畅饮永生之甘醇。”^①

巴哈伊教谴责托钵和禁欲苦行,反对离群索居,认为类似的行为不会带来灵性进步,在上帝的眼里没有功德。巴哈欧拉描述了人类的崇高地位,要人类拥有高尚的品格,做可以提高荣耀和高贵的事。巴哈欧拉禁止告解,因为那会带来羞辱。人应该向上帝忏悔,请求他宽恕。一个人向另一个人认罪,请求恕罪是不可以的,也不会得到神的宽恕。

巴哈伊教认为,人的灵性世界与物质世界原则是相同的。巴哈欧拉说,这个存在界上的每一个东西在上帝的所有世界里都有一个对应的东西。所以,这俗世里所运作的律法和原则在上帝的世界里也一样是在运作着。所不同者,后者是在层次更高的层面运作,具有层次较低者所没有的特性罢了。举例来说,主导树的生命的一些原则就和主导人的生命的原则相似。树的根深入泥土中以吸取养分,维持树的生命。但是树干、树枝和树叶却向相反的方向生长,情形一如人生。人一方面要从物质上求取肉身的存活,一方面又要超脱物外,追求灵性的生命。假如树木有知,选择向地下生长,树木就绝不能开花结果,反而要腐烂枯萎。人如果只追求物质的俗世生活,不顾灵性生命的需要,他也必要腐朽死亡。反之,如果人能超脱,就可以受到真理阳光(上帝的显圣)的照射,他的灵魂就会结出果实,生出信心的灵,这就是创生的最终目的。

巴哈伊教对自由的想法也和世俗大不相同。今天全世界的人都追求自由,捍卫自由。但巴哈欧拉对自由另有不同的定义。有些人渴望自由,并以此为傲。这种人无知。自由最终会带来骚乱,它的火花无人可灭。自由的表征和代表就是动物;适合人的是服从那些可以保护他免于无知、防卫他

^① 巴哈欧拉:《隐言经》,澳门巴哈伊总灵体会1994年版,第44、46页。

免受离间者之害的种种限制。自由使人逾越中庸之道，侵害自己高贵的地位；自由将人降至极度的堕落与邪恶。人好比一群羊，需要牧人来保护。这确实是真理，真确的真理。巴哈伊教允许某些情况下的自由，但在其他情况下拒绝认可。真正的自由在于人服从上帝的诫命。如果人类遵循这一从启示之天所降下的原则，他们一定会获得完美的自由，这种对人类有益的自由在完全地服务上帝——那永恒的真理之外，是找不到的。任何尝过它甜美滋味的人必会拒绝拿它来交换天地。因此巴哈欧拉谴责绝对自由的观念。任何社会或国家如果允许绝对自由的存在就不会有进步。即绝对自由如果存在，社会就会陷入无政府状态。

巴哈伊教希望建立起一种新的世界体制，人类原先有秩序的生活应该被这独一无二、美妙的制度所革新。巴哈伊教认为，这个制度，世人之肉眼未曾目睹过。随着 20 世纪结束前“次和平”的到来，一种新而可以将人类从战争的阴影中解放出来的政治架构就会产生，世界上一些受到启发的人，所追寻的巴哈欧拉之社会与人道教义和原则，都会被融合到这个政治架构中。新世界体制有一个特点：个人并无权利，只有机构才有权利，任何人如果违反了这项标准，就是执著于个人的权利，会被剥夺掉上帝的恩典。对一个巴哈伊来说，要超脱个人权利可能是最困难的，克服个人权利的束缚也许要持续一辈子。如果他了解到他的道德本不属于他，而只是反映了上帝的属性罢了，那他就可以解脱出来，变得真正谦卑，这也是神给人的最崇高地位。

巴哈伊教提倡磋商。磋商要在爱和团结的气氛下进行，因为神圣智能之天被磋商和仁慈两盏明灯所照亮，磋商是引路的导灯，能赐予理解。事情不论大小，都应磋商而后再采取行动。若没有磋商就不要采取重大步骤。彼此之间要相互关切，要协助对方的计划。相互间要忧伤与共，彼此交好，直到人类变成一体。

为了从制度上限制极端富裕，巴哈伊教提出了所谓“胡库古拉”的所得税税收政策。这种政策规定，凡巴哈伊教徒拥有十九个米卡尔（1 米卡尔略重于 3.5 克）黄金的财产，就有义务一次性地从中拿出 19%，向巴哈伊社团缴纳所得税。居室等固定资产可以免缴。此后，每年结算时，在扣除一切开销后，如果剩余还超过十九个米卡尔，那么每超过一个米卡尔的黄金，均应该缴纳 19% 的所得税。这样的制度可以有效地限制极端的富裕。巴哈伊信仰的经费，全部由信徒们自愿捐献。对巴哈伊基金作奉献是每位成员的特权，巴哈伊信仰不接受外界的捐献。

巴哈欧拉的这些主张，基于这样的理论基础：尘世的物质文明虽是人类进步的途径之一，但只有当物质文明与精神文明结合起来，才能达到理想的目标——人类幸福。物质文明如同一个玻璃球，精神文明如同光源，没有光明时，玻璃球只是漆黑一片。物质文明如同躯体，无论多么别致、典雅与美丽，它本身是缺乏生机的；而精神文明有如灵魂，躯体的生命来自灵魂，没有灵魂时它仅是行尸走肉。^①

巴哈伊教主张，为了提高精神文明程度，人要限制自己的物质欲望。凡是追寻世俗的欲望与专心于物质享受的人，不能算作巴哈伊的信徒。一个人若能路经遍布黄金的河谷，而仍如浮云般毫不迟疑地直行而过，不屑回顾，才是真正信奉上帝的人。^②

(八)对宗教仪式的态度

巴哈伊教对伊斯兰教的宗教仪式进行了彻底改革，它主张简化甚至取消一切宗教仪式，因为通

① 参见阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第 32 页。

② 参见《巴哈欧拉圣典选集》，第 19 页。

向上帝的道路是隐蔽的。^①

如果要礼拜,那么一天三次就足够了,即晨礼、晌礼、宵礼。清真寺中的集体礼拜要予以废除,每个教徒只需单独礼拜。旅行时,整个礼拜只用一个磕头礼就可以完成,甚至只用口诵“赞美安”就算完成。净礼只洗手、脸、脚,或清水浸浴即可。巴哈伊教历法一年有十九个月,每月十九天,另加闰日。年终是斋月,斋月过完之后是新年的元旦。婚礼废除了诵祷词,仅由长老会派人证婚。巴哈伊教将所有的宗教义务简化为九项:每日祈祷,斋戒,勤奋工作,传播上帝的事业,禁烟禁毒,遵守婚姻制度,服从政府,不参与政治,不得中伤他人。^②

在这九项义务中,巴哈伊教重视祈祷,认为人只有通过祷告才能与上帝联系。《至圣书》这样论证说:“每天早晚吟诵(或背诵)上帝的语言。忽略了这点的人,便是不忠于上帝的规诫与他的圣约。凡今日放弃祈祷的人,便是已经背弃上帝的人。”^③但是这种祈祷只是形式上的,真正的祈祷是工作和为人类服务。凡人能竭其所诚,只要他是被为人类服务的热忱动机所激励,就是崇拜上帝,为人类服务以满足其需要,就是崇拜,就是祈祷,因为人性最高的表达方式便是服务。个人灵性纪律之目的,在于将灵魂从自我的困惑中解放出来,加深对人类的认同,并将精力集中于为他人服务上。^④

巴哈伊信仰并无神职人员。因为巴哈伊教认为人类已进入成年时期,每个人都能自己去寻找和探索上苍之天启,经过个人的独自祈祷、反思和与别人磋商而对生活要题作出抉择。巴哈伊教的组织形式是灵体会,成员由选举产生,负责此信仰在地方和全国的事务。全体成年信徒皆可以平等地被选,而选举遵循无记名及少数服从多数原则。这也是出于人类已经渐趋成熟的考量。因此,巴哈伊教得到很高的评价,“在所有声称有神圣权威的当代积极宗教中,唯一毫不含糊、一心一意地为团结统一人类而工作的是巴哈伊教”^⑤。

总之,巴哈伊教主张诸先知是一体的,都是上帝在地上的代表,是上帝的具体体现,而上帝是世界的中心。人类是上帝创造物中最高贵和最完善的,有永恒的灵魂,灵魂脱离肉体后会以新的形式独立存在。它主张万教归一,宗教同源,天下皆为兄弟,强调社会伦理,不重视甚至否认宗教仪式,主张消除种族、阶级和宗教偏见,放弃民族独立和国家主权的原则,取消国界,以实现“地球乃一国,万众皆其民”的地球村思想。世界语应作为世界的通用语言,用它来组织、建立统一的世界议会,用以实现世界大同的理想。^⑥从各种语言当中选出一种语言和文字,要不然就创造一种语言和文字,在全世界的学校里教授。这样,孩子只需学习两种语言就够了,一种是母语,另一种则是全球通用的语言。如果人类谨守这点,整个地球就会像一个国家一样,而人类就可以从学习和教导各种语言的痛苦中解脱出来。在书简 *Ishráqát*(灿烂)当中,巴哈欧拉说全球要采用一种共同的辅助语言。他说这样可以为保护人类的团结提供一个工具,并有助于交流和相互了解。在书简中,巴哈欧拉赞美阿拉伯语的表达性与流利性,并说没有任何其他语言在多样性上可和它相比。他又进一步说,假如世人都说阿拉伯语,上帝会喜悦。

① 参见《巴哈欧拉圣典选集》,第19页。

② 参见《中国伊斯兰百科全书》“谢赫学派”条,四川辞书出版社1994年版。

③ 转引自李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第196页。

④ 参见威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第165页。

⑤ 华伦·瓦格:《The City of Man》,第117页。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第129页。

⑥ 参见乔治·塔拉比什主编:《哲学家辞典》,贝鲁特先锋出版社1987年版(阿拉伯文),第171页。

巴哈伊教独特的宗教观告诉我们,宗教确实会适应社会和生产力的发展而随时改造、改变自己。巴哈伊教在一百六十年的时间里不断发展壮大的历史则告诉人们,只有消除宗教偏见,坚持团结统一,完成宗教的现代化转换,才能使宗教保持活力,并有益于全球社会的发展。巴哈伊教的成功之处,就在于它最早完成了宗教的现代转换,所以保持了和全球社会发展同步的态势。这是我们研究宗教时应该特别注意的。

在当代世界,人们往往由于受到宗教极端主义的影响而对宗教有所误解,忽视了宗教和世俗社会接轨的一面。现今社会,宗教和世俗社会之间的关系错综复杂。一方面,宗教和世俗社会的那种紧张关系依然存在;另一方面,有些宗教和世俗社会之间的鸿沟正在逐步缩小,甚至在某些方面,有的宗教正在和世俗社会趋同,最主要的表现就是宗教的世俗化和世俗的宗教化。对世俗的宗教化,我们都会有所感觉,身边的宗教徒在增加而不是减少就是明证;而对宗教的世俗化,我们往往反应迟钝,但是宗教的世俗化实际上早在一百五十多年以前就开始了,只是那时人们还认识不到。宗教世俗化的典型例子是新兴世界宗教——巴哈伊教。巴哈伊教以世俗化为主要标志,成就了一个独特的宗教,形成了自己独特的宗教观。

第二章 儒学的双重性和巴哈伊信仰的世俗性

一、儒学的双重性

有关儒学、儒教的争论,无论是在国内还是在海外,都由来已久。《文史哲》杂志1998年第3期发起过一场有关儒是“学”还是“教”的讨论,季羨林先生和张岱年先生等都参与了讨论。笔者认为:儒学不是宗教,但在历史上曾经起到过宗教的作用。可以说儒学、儒教是一体的,是一而二、二而一的关系。

(一)儒:“学”与“教”的双重品格

儒作为一种职业,最早是殷民族礼教的教士,保存殷人的宗教典礼,穿殷人的服装,在六七百年中,逐渐成为治丧、相礼和教学等各种活动的教师。这说明儒的职业是与宗教活动有关的。从孔子开始,逐渐形成儒家学派。儒作为一种思想体系,既是“学”,又是“教”,也有宗教因素存在其中。何以见得?有儒家代表人物和经典为证。

我们先看代表人物,以孔子、孟子、荀子、董仲舒、韩愈、朱熹、王守仁为例。作为儒家始祖的孔子,在其思想中,既有“学”,又有“教”。关于孔子和其他儒家代表人物的“学”,似乎不用多说,所有学者都注意到了;而其“教”,很多学者是不承认的。即使承认其“教”,也是在“说教”之“教”或“教化”之“教”的意义上承认的。事实上,孔子的思想中,确有宗教因素,不注意是不对的。孔子说“畏天命”(《论语·季氏》)、“不知命无以为君子”(《论语·尧曰》),弟子颜渊死时,说“噫!天丧予!天丧予!”(《论语·先进》)在遭受迫害时,说“天生德于予,桓魋其如予何!”(《论语·述而》)“天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也!天之未丧斯文也,匡人其如予何!”(《论语·子罕》)在困境中,孔子表现出对超自然的力量、超人间的力量——天命的信仰和敬畏,说明他有宗教心理的追求,一种对终极境界

和终极关切的追求,这正是孔子思想中宗教性因素所致。

孟子也肯定天命的存在,说“莫之为而为者,天也;莫之致而至者,命也”(《孟子·万章上》);又说“君子行法以俟命而已矣”(《孟子·尽心下》)，“莫非命也，顺受其正，是故知命者不立于岩墙之下。尽其道而死者，正命也；桎梏而死者，非正命也”(《孟子·尽心上》)。他认为天命是人伦道德的根源，而人伦道德又是天命的体现。“存其心，养其性，所以事天也；夭寿不贰，修身以俟之，所以立命也。”(《孟子·尽心上》)他提倡“尽其心者，知其性也；知其性，则知天矣”(《孟子·尽心上》)。归根结底，孟子崇拜的还是天的权威，他的最高范畴还是天。这也是孟子有宗教需求的表现，是孟子思想中有宗教性的证明。

荀子常被学者们誉为唯物主义的哲学家，是没有宗教因素的。其实不然。确实，荀子提倡“天行有常，不为尧存，不为桀亡”、“明于天人之分”(《荀子·天论》)，且反对迷信，主张“善为《易》者不占”(《荀子·大略》)，但荀子把“诚”看得高于一切，认为“诚心守仁则形，形则神，神则能化矣”，认为“天地为大矣，不诚则不能化万物”(《荀子·不苟》)，把“诚”抬高到这样的地位，不能不说与宗教情怀有关。而且，荀子也肯定“神道设教”的办法，认为求雨的活动“以为文则吉，以为神则凶”(《荀子·天论》)，这“以为文”就是“神道设教”，属于宗教性特征之表现。荀子还承认上帝的存在，如说“皇天隆物，以示下民。或厚或薄，帝不齐均”(《荀子·知赋》)，“皇天”、“帝”显示着天帝的神通广大，这明明是对旧时代人格神的承认。这样看来，就连这位被尊为唯物主义者的荀子，也难免有宗教性的一面。

董仲舒在儒家发展过程中是个非常关键的人物，过去对这一点认识是不够的。董仲舒在战国时邹衍“天人相类”思想的基础上，又吸收了齐学中的其他思想因素，想把儒学改造成儒教。他试图建立起“天”的绝对权威，使“天”有近乎“上帝”的意义，“天者，百神之大君”(《春秋繁露·郊语》)，目的是建立起地上君主的绝对权威。“天人之际，合而为一”(《春秋繁露·深察名号》)，他努力建立天与人之间的联系，即神权与王权的联系，主张“唯天子受命于天，天下受命于天子”，“王者承天意以从事”(《春秋繁露·尧舜汤武》)，“春秋之法，以人随君，以君随天”(《汉书·董仲舒传》)。以“天”为最高范畴，董仲舒建立起天人感应论、三统说、灾异说，这些都是真正的宗教学说。在他的思想中，宗教性的因素比其他任何儒家学者都要多。如果沿着此路发展下去，有可能建立起中国的“国教”。但是很可惜，董仲舒思想中的天人感应论，思想信仰的层面逐渐减少，而术的成分增多，逐渐被演化出一套谶纬迷信，完全堕落成专讲灾异祥瑞的宗教巫术，受到人们的批判，后来又受到当权者的禁止，终使儒学没有完全演变成宗教。

韩愈作为儒家学者，排佛、反佛，同时他反对道教的立场也非常明显。由此出发，可以把他看作无宗教因素的思想家。但事实上，在他的思想中，也有明显的宗教性。在谏唐宪宗迎佛骨表中，他承认“上天监临”(《昌黎先生集》卷三九)，认为儒家的“道”不但合乎人性，而且合乎“天意”，主张“郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨”，“天地神，昭布森列，非可诬也”(《昌黎先生集》卷一八《与孟尚书书》)。韩愈承认鬼神是存在的，“无声与形者，物有之矣，鬼神是也”(《昌黎先生集》卷一一《原鬼》)。他甚至相信有妖怪存在，认为人受“魑魅”蛊惑能变成妖怪。韩愈相信有有意志的天存在，这个天可以赏善罚恶；又有一个鬼神系统，帮助天去赏善罚恶。这样看来，韩愈是有神论者，且是多神论者。这就说明在韩愈的思想中，宗教性是并不缺乏的。

朱熹是宋明理学的集大成者，同时也是儒、释、道三教合一的思想家，这似乎已成公论。而王守仁是心学的集大成者，同样也是儒、释、道三教合一的思想家，也没有异议。其实不管是理学派还是

心学派,整个宋明理学其实都是三教合一的产物。这在学术界已成定论。然而还有另一面,不管是朱熹,还是王守仁,他们都从《大学》、《中庸》等儒家典籍中汲取了不少宗教性的因素,篇幅所限,此不详论。这也充分证明了整个宋明理学都有宗教性的一面。

对以上各儒家代表人物的分析已经充分证明了儒家思想中宗教性的一面。那么,儒家经典又如何呢?因为已经谈到孔子和孟子思想中的宗教性因素,所以,在这里就不再费口舌去谈《论语》和《孟子》了。“四书”中的《大学》和《中庸》有没有宗教性呢?

《大学》引《太甲》说“顾是天之明命”,又引《诗》说“殷之未丧师,克配上帝;仪监于殷,峻命不易”,引《康诰》说“唯命不于常”,肯定“导善则得之,不善则失之矣”。《中庸》更提倡“诚者,天之道也。诚之者,人之道也”,并认为“至诚之道,可以前知。国家将兴,必有祯祥;国家将亡,必有妖孽。见乎蓍龟,动乎四体。祸福将至,善必先知之,不善必先知之,故至诚如神”,“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,“鬼神之为德,其盛矣乎”,“郊社之礼,所以事上帝也,宗庙之礼,所以祀乎其先也。明乎郊社之礼、禘尝之义,治国其如示诸掌乎”。这些内容同样都是宗教性的表现,毋庸置疑。

“五经”中的宗教性因素比“四书”要多得多,《诗》、《书》、《易》、《礼》、《春秋》中有关“上帝”、天命、命的思想比比皆是。《诗》中的《雅》大多是贵族庙堂乐歌,不少篇章是敬奉天地、祖先的祭歌,不乏天命鬼神思想,如《大雅·云汉》就有大旱之年祭祀天地、祈求神明免灾赐福的场面。不少诗作宣扬天命观,散布对天地鬼神的崇拜,使人们慑服于天地鬼神的权威。《颂》则是鬼神宗庙祭祀歌舞之乐,颂神、颂祖或祭悼之词,如《维天之命》、《昊天有成命》、《执事》(上帝是皇)、《思文》(克配彼天、帝命率育)、《臣工》(明昭上帝),其宗教性不言而喻。《书》中天、天命、上帝的概念也很多,如《汤誓》“有夏多罪,天命殛之”、“夏氏有罪,予畏上帝”、“尔尚辅予一人,致天之罪”,《盘庚》“先王有服,恪谨天命”、“予迓续乃命于天”,《召诰》“祁天永命”,都是具有宗教性的明证。《易》作为卜筮之书,其宗教性毋庸置疑。《礼》之宗教义,上述《大学》、《中庸》已经提及,不需重复。《春秋》中有很多微言大义,经三传之发挥,宗教性更为明显,如《左传》“天其殃之也”(襄公二十八年),“天命”(襄公二十九年),“天命未改”,“天所命也”(宣公三年),“所谓道,忠于民而信于神也”(桓公六年),“秋七月,有神降于莘”(庄公三十二年)等等,也多得。至于《公羊传》,则更把宗教性加以发展和扩大,含有浓厚的以元统天、以天统君的天人之学的意义,并建立起天人感应的神学目的论体系,此不备论。

综上所述,儒家代表人物和代表著作都有明显的宗教性因素。由此构成了儒之“学”和“教”的双重品格,也就说明儒学与儒教本来就是一体的,不能截然分开。

(二)是儒教中国还是儒学中国?

既然儒学与儒教是一体的,不可分的,那为什么在中国一般人都不接受“儒教”的概念,而接受“儒学”的概念呢?此事体大,不可不分辨清楚。

在“儒”中,可以说,“学”与“教”是一对矛盾。在这一对矛盾中,“学”大多处于矛盾的主要方面,人们往往只看到这一主要方面,而忽视了“教”的次要方面。因此,池田大作认为中国正像孔子“不语怪力乱神”所代表的,不是用固定的三棱镜去观察事物,而是把目光对着现实,从实际中探索出普遍的规律来,因此中国是最早和神诀别的国家。^①而吉川幸次郎博士则把中国定名为“无神的文明”。

^① 参见池田大作:《我的人学》,北京大学出版社1992年版,第347页。

因为在中国文明中找不到像基督教、伊斯兰教中那样的神。^① 这种说法不无道理。中国一般被认为是没有国教的国家,普通中国人尤其是汉族人宗教观念很淡漠。但即使这样,能不能就说中国是没有儒教的呢? 要回答这个问题,首先要对“儒”进行分析。我同意这样的分析,把中国的儒学分为政治之儒、学术之儒和民间之儒三个层次。

中国的政治儒学继承了邹衍、董仲舒以来的天人感应论,奉行“奉天承运,皇帝诏曰”,把皇权当作上帝所赐,建立起了一套神权政治。中国的皇帝动辄用这一套吓唬百姓,他们所吸收的儒学,是其中的宗教性内容,而对儒学中的道德哲学部分,则向来不闻不问,更不用说以儒家的道德哲学来约束自己了。

中国的学术儒学可以分为四种类型:独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教会通型。这四种类型,都有宗教性因素。而且越是到后来,宗教性越强。但能不能说中国的学术儒学就是儒教呢? 我认为还不能,因为即使是宗教性很强的四教会通型儒学,其矛盾的主要方面也还是“学”,而不是“教”。

中国的民间儒学包括庙宇等建筑物中的儒学和《三字经》、《千字文》等通俗读物及汉族民俗中的儒学,其中渗透着不少宗教因素。而且在孔庙等场所举行的活动有很多宗教仪式,是典型的宗教活动。但中国普通汉族百姓有多少人去孔庙进行宗教活动呢? 无人对此进行统计,据我们估算,人数不会太多,肯定不会占到汉族总人口的三分之一。至于在一般汉族百姓中,有多少人把“儒”当作宗教来看待,更是无法说清楚的。因此,从整体上来说,我认为民间儒学构不成宗教。

那么,为什么会有“儒教”的说法呢?

儒教的概念,早已有之。“儒教”的“教”字,最先有教育内容和教育方法的含义,如《史记·游侠列传》中有“鲁人皆以儒教”,就是此类。后来,“教”字又有思想体系的含义,如三国《吴书》中有“孔老设教”,宋元之际刘谧的《儒释道平心论》说“儒教在中国,使纲常以正,人伦以明,礼乐刑政,四达不悖,天地万物以育,其功于天下大矣。故秦皇欲去儒而儒终不可去”,都属于此类。近代以来,出现了“孔教”的概念。“孔教”有两种用法,有在宗教意义上使用的,如陈焕章、康有为。陈焕章认为宗教是人类不能外者,中国在两千五百多年以前便有了凡有血气莫不尊崇的孔教,他尊孔子为黑帝降神、素王受命的中国特出之教主,要人宗祀孔子以配上帝,诵读经传以学圣人。但陈焕章所说之孔教,并不是严格西方意义上的神道宗教,而是一种人道宗教。孔教派力倡“尊崇孔教”,是为了保存国粹,维系人心,目的在于熔国粹于一炉以抗击新思想,被当时的人们指斥为笼络一切学派。

在我们的近邻朝鲜和韩国,也早有“儒教”的说法。但在开始时,一般也是与“儒术”、“儒学”、“儒道”同义的,是一种统治国家的理念。1899年,朝鲜李氏王朝的高宗皇帝有意把儒学宣布为宗教,却遭到儒生们的反对。不过,今韩国成均馆馆长崔根德先生认为,儒学试图对普通人的日常生活(包括人们的行为和活动)施加直接的影响,是宗教而非哲学的任务,从这一意义上把儒学说成是宗教或准宗教,亦未尝不可。可见,韩国的儒教也并不是严格意义上的宗教。

日本也有不少学者使用“儒教”这一概念,但其意义比较含混,大多是把儒教当作一种学说,而非宗教。当然也有少数人认为儒教是宗教,而且把儒教的精神纳入日本人的精神生活之中,出现过神(神道教)儒合一论。

20世纪80年代,著名学者任继愈先生曾连续发表《儒家与儒教》(载《中国哲学》第3辑,三联书

① 参见池田大作:《我的人学》,第347页。

店 1980 年版)、《论儒教的形成》(载《中国社会科学》1980 年第 1 期)、《儒教的再评价》(载《社会科学战线》1982 年第 2 期),提出原始儒学本身有进一步发展成宗教的可能,而到汉代以后,儒家逐渐演变成宗教,宋明理学的建立标志着中国儒教作为宗教的完成,它信奉的是天、地、君、亲、师,把封建宗法制度与出世的宗教世界观结合起来。支持任先生观点的有中国社会科学院世界宗教研究所和其他单位的研究人员。近几年,李申先生重申任先生的观点,且出版了一部《中国儒教史》(上下两卷)(上海人民出版社 1999 年、2000 年版)。该书出版后,在学术界曾引起重大反响,有可能重新引起争论。

中国学术界也有反对任先生观点的学者,主要有何克让、李国权、崔大华,代表性文章是前两人合写的《儒教质疑》(载《哲学研究》1981 年第 1 期)和崔大华的《“儒教”辨》(载《哲学研究》1982 年第 6 期)。据笔者片面的接触,国内很多学者都不同意儒学是宗教的说法,他们认为中国历史上有过的“儒教”之“教”,是教化之“教”、名教之“教”、学说之“教”,而非宗教之“教”。他们认为真正意义上的宗教,是一种信仰的学说体系,有教主、教义、教规、经典,随其发展还会有教派,这些儒学都不具备。且儒学不讲出世,不主张有一个讲来世的天国。

通过以上的论述,可见“儒”虽然有宗教性的因素,但还不构成严格意义上的宗教,中国的儒学始终未上升为国教。直到今天,中国还是一个没有国教的国家。所以,中国是儒学中国,而不是儒教中国。

(三) 儒学、儒教之得失

我们已经论述过,在“儒”中既有“学”的成分,也有“教”的成分。因此儒学、儒教虽然是同具于一体之中,但“学”与“教”名称不同,作用也不同。

儒学作为一种思想学说,是中国传统文化的主体,对中国人的思维方式、行为方式起过非常大的影响。但进入近代以后,在太平天国运动、义和团运动、五四运动中,儒学受到了不同程度的冲击,尤其是经过“文化大革命”的剧烈冲击,儒学的影响越来越小。到今天,在普通中国青年中,很多人已经不知儒学为何物了。

从儒学本身已经产生的影响来看,我注意到一个与宗教影响不同的现象。作为一个宗教徒,不管是伊斯兰教徒,还是基督教徒,他们都是从小就熟读宗教经典,宗教中的道德金律已经牢牢地深入到他们的灵魂之中。所以,基督教徒和伊斯兰教徒在思想理念中已经解决了如何做人的问题。而中国因为没有国教,也没有作为国家理念的道德金律,所以,我们始终要强调做人的问题。在学术界,学者也强调做人、做学问同样重要,甚至认为做人更重要。这就使我们不得不把做人摆在十分突出的地位,下大气力去解决做人的问题。

在如何做人方面,不能说儒家没有自己的主张,修身之道应该说就是儒家的做人之道。儒家提倡通过修身养性使人成为君子、圣人、贤人。但从孟子开始,儒家提倡尽心、知性、知天的认识路线,把如何成圣锁定在心的领域;又提倡性善论,使人人都有善性成为普遍定律。经过明代心学大师王守仁的推动,演变出一套“满街筒子都是圣人”的泛圣论。这样,你是圣人,我也是圣人,你有做圣人的一套办法,我也有做圣人的一套办法。结果成圣就没有客观标准了。王守仁启发一个“梁上君子”致良知的故事充分说明,提倡性善论会让人人都自诩性善者,做事的动机都是善的。性既然是善的,那就用不着外界的约束,任性去发展就是了。道德失范是性善论的必然结果。

在宗教世界里,不管是基督教,还是伊斯兰教,都经过了至少一千四百多年的不懈努力,树立起

了上帝或真主最高和绝对的权威。即使尼采喊出“上帝死了”，也没有完全动摇上帝至高无上的地位，而且一般人是只知道上帝而不知道尼采的。上帝作为能管理人的外在力量，在人的心灵深处起着主宰作用，使人对其时刻怀有一种敬畏之心。这敬畏之心时刻提醒人们，不管做什么事，都有一个外在的力量在监视着自己。做善事，上帝会给予奖赏；做恶事，上帝会给予惩罚。人类历史证明，有这样一个上帝管着人类，比没有要好得多。一套天堂、地狱的赏罚系统，再加上人类自己制定的法律、规章，社会的管理机制应该说就相对完整了。而儒家经过发展演变，最后由王守仁把“心”说成是最高实体，天的权威被破坏了。再加上中国自古以来法制就不健全，结果“无法无天”便成为必然。“文化大革命”就是这种“无法无天”的最有力证明。而“文化大革命”作为“无法无天”的产物，既否定了“天”的权威，就难免否定“儒”的权威了。事实上，在“文化大革命”中，“儒”是首先被冲击的对象，孔夫子被打入“老二”行列，直到今天还没有完全翻身，这不能不说是“儒”的悲剧。如果“儒”真正是一种宗教，任何人要打倒“儒”，恐怕都是不容易的。有人在北京的一所中等学校里作过一次调查，结果是大多数学生不知道孔子，全部学生都没有读过《论语》。如果“儒”是宗教，还有人不知道孔子、没有读过《论语》吗？

确实，儒学是伟大的，它伟大到能消化一切外部或外来的文化和宗教，如道教、佛教都不得不同化，被纳入到儒学的体系之中。但也正因为这种伟大，它最终未能形成宗教，没有产生一套宗教的道德金律。这又是儒学的可悲之处。现在年轻人接受泰坦尼克号、可口可乐、麦当劳、肯德基比接受儒学要容易得多，这是应该引起注意的大问题。他们不知道儒学，将来再过几代还会有人知道儒学吗？

鉴于上述现象，有些香港同胞和海外华人正在致力于把儒学演变成宗教（有人主张“儒”本来就是宗教，无须演变，但须强化其宗教功能）。他们的动机有二：一则他们看到当代新儒家虽在形上学方面作了不少努力，但儒学并未真正复兴，新儒家还不时被当作新文化保守主义者来批判，因此，仅通过形上学不可能复兴儒学，故有将儒学宗教化之必要。二则宗教的重要性越来越被人所注意，以致有人说21世纪将是宗教的世纪。到1990年，全世界总人口有52亿多，而宗教人口超过42亿，占总数的4/5。至今仍有活力的世界九大宗教是：基督教、伊斯兰教、犹太教、印度教、佛教、耆那教、锡克教、道教、巴哈伊教（中国旧称“大同教”）。其中仅有道教是土生土长的中国宗教，其绝对无法与其他宗教相抗衡。香港汤恩佳先生接手孔教学院后，请求将孔教定为国家宗教，力主建立一个真正有中华民族特色的宗教“孔教”，以应时代之需。汤先生吸收日本创价学会将佛教演变为俗人宗教的经验，意图把儒学变成像创价学会那样的宗教。他主张，中国人应有中国人之宗教，中国人之宗教是道德、伦理、人性的宗教，因人之性而取体中和，用中庸为最胜义，融情理于一炉，化人神于一体。他认为，一个国家这样大，一定要找出一个合乎中华民族传统的宗教，以应人民之需、时代之需，借以启发民智，填充由于“文革”而造成的道德真空，以恢复良知，培养民德。如果再不重视，再不想出善法，当心其他宗教会来给中国人换祖宗，中华民族的文化和信仰会面临肢解及同化的危险。因此，作为永久的策略，他主张用孔子思想与其他宗教信仰竞争最为恰当，用宗教方式去推崇孔子的思想，才能稳步发展儒学的理论。^①

“儒”是否能变成真正的宗教，是一个值得深思的问题。中国人一向缺乏宗教情怀，再加上来自“文革”的严重冲击，中国人的宗教情怀几乎被扫地出门。但从最近一些年来看，中国宗教徒也有增

① 参见汤恩佳：《在孔子铜像揭幕典礼上的讲话》（河南淮阳弦歌台，1996年5月3日）。

加的趋势,基督教、天主教信教人数增加较快。从这一方面来看,汤恩佳先生的“孔教”在一定程度上得到推广,也不是全无希望。然而,没有高屋建瓴的统筹,没有高层的大力支持,恐怕是很难建立起“孔教”的。

原因何在?我认为,近代以来,中国人对宗教有很深的偏见。人们在很长时间里都牢记着马克思的一句话:宗教是人民的鸦片。但很少有人知道马克思的另一句话:“宗教是这个世界的总的理论,是它的包罗万象的纲领,它的通俗逻辑,它的唯灵论的荣誉问题,它的热情,它的道德上的核准,它的庄严补充,它借以安慰和辩护的普遍根据。”^①就是在现代社会里,宗教也还是有其合法存在的根据。但是,由于特殊的国情,要人们马上去接受一个儒教,又是很困难的。很多人对儒教的否定,已经证明推广儒教是十分困难的,也可能是吃力不讨好的事情。所以,据笔者个人的浅见,与其去无休止地争论“儒”是不是宗教,或花大力气去说服人们接受“儒”是宗教的说法,还不如扎扎实实做些普及儒学的工作。当前,最值得推广的是儒家伦理中的普世因素。如果能把这些普世因素挖掘出来,使其成为像宗教那样的道德金律以指导人们的实践,是完全可能的。比方说,《论语》中的“己所不欲,勿施于人”。季羨林先生就说过,“用不了半部《论语》就能治天下,用这八个字就能治天下”^②。我认为,只有这样,才能重新树立起儒学的权威,使儒学的价值观重振雄风。

所以,笔者的结论就是,儒学、儒教一体,用不着再去争论是儒学还是儒教,要花点力气把儒学中的普世因素挖掘出来,把它变成道德金律,普及到民间,起到教化的作用,就算完成了一项大任务。这也是笔者过去写过的《实用儒学刍议》所提出的主要思想。

二、巴哈伊信仰的世俗性

巴哈伊教作为一种“普世宗教”,完全是一种俗人的宗教。它废除了教主世袭制,废除了“圣战”和“异教徒”的概念。其基本教义包括:自由地追求真理,人类一家,宗教乃爱与和谐之因,宗教与科学携手,世界和平,使用一种世界性语言,普及教育,男女机会均等,公正待人,为大众服务,消除极端之富裕与贫困,使神圣的精神成为生活中的动力。该教建立了一套世俗的教务行政制度,消除了职业性的传教职位及施洗,行政机构由选举产生。行政机构的任务是为教徒提供更多的机会,以响应巴哈伊教为人类服务的计划,这就使新教徒感到他们加入的是一个社团,而不是一个教区。该教反对教条主义和形式主义,甚至没有入教或其他宗教仪式,没有公开或集体性祈祷,提倡每一个信徒自行独立探求真理,不提倡盲目崇拜和服从,提倡民主和磋商。这些主张和运作系统都很接近世俗社会,从而使该教从整体上看更像一个慈善性的国际社团,而非宗教组织。事实上,它在联合国的几个组织机构尤其是非政府组织和环保组织里的服务,已经为其赢得了国际世俗社会的欢迎和尊敬。

巴哈伊教既是最年轻的世界宗教,也是最具现代性的宗教,其集中体现便是对现代化作出积极响应,最早试图完成宗教由传统向现代转换。巴哈伊教创始人巴哈欧拉强调,人类整体也像一个人一样,有婴儿期、孩童期、青年期,而今天人类已进入早已被预言过的成熟期的门槛。在这一时期,对祖先信仰的教条式模仿已经过时,虽然那些信仰曾经是宗教演变之轴心,但现在已不再能结出正果;顽固地坚持和教条式地硬套古代信仰,已成为人类间仇恨的中心和主要来源,成为人类进步的障

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第1页。

② 《季羨林文集》第14卷,江西教育出版社1998版,第497页

碍,战争和冲突的原因,和平、安宁和幸福的破坏者。因此,宗教主要本质的改革和更新构成了现代思想之真正精神。^①

人类已有能力认识到自身的发展过程乃是一个不可分割的整体,人类之被创造,乃是为推进一个不断演进的文明^②而迈向成熟所面临的挑战,是要承认全人类是同一种族的人民,要从各种派别和信条的局限中解放出来,奠定全球文明的基础。为此,巴哈欧拉又强调,一个全球性社会的繁荣必须基于这样一些基本原则:消除形形色色的偏见,两性间完全平等,世界宗教的同源性,消除极端贫富,普及教育,科学与宗教的和谐,在保护自然环境与发展科学技术之间保持平衡,基于集体安全和人类一家的原则建立一个世界联邦体系。地球乃一国、万众皆其民、人类一家的思想已经普及到更多的人群和种族。对于当代社会的各种问题,巴哈伊教都十分关心,并采取了一种特殊的、有时是变革性的解决办法,对传统宗教的一些基本要领也进行了更新。如在巴哈伊信仰中,上帝并非一种有形的、男性化的偶像,而是不可知之本质、万物之精髓、神圣之本体,是宇宙的原动力和终极目的,完全超越人的一切属性。天堂,是做善事接近上帝的一种精神完美状态;地狱,是远离上帝的一种状态。对祈祷,不再重视宗教仪式,而是主张为人类服务的工作就是祈祷。重视行动,轻视说教,认为信仰的精髓在于少说多做,凡言多于行者,其生不如死。认为人真正的敌人是自己,提倡普世之爱,甚至要爱自己的敌人。另外,取消“教主”、“异教徒”、“圣战”等传统宗教的概念,也都是该教进行价值重构努力的一部分。由于这些努力,该教成为最有活力且发展最快的新兴世界宗教。

在对宗教与现代化问题的思考和讨论中,虽然有的学者已经提出,现代化或许能引起世俗化,但世俗化只是宗教对现代化作出反应的一种可能形式,因为现代化本身所衍生的问题也会导致人们对宗教产生新需求,从而导致宗教复兴。^③

就目前世界上宗教发展的状况来看,这两个倾向确实都是存在的。但还应该看到,越是在宗教复兴的国家,宗教越是容易出现世俗化的倾向,以顺应宗教与现代化不相适应的形势。巴哈伊教的世俗化,就是这种现象的一部分。

在巴哈伊教的初创阶段,其宗教世俗化倾向已经表现出来。当巴布号召他的追随者们从伊斯兰教传统的律法“沙里阿”中解脱出来之时,这种世俗化便开始了。一位名叫塔荷蕾的女教徒在参加一次宗教会议时,做出了一个非常大胆的举动:她当众揭开当时传统妇女所戴的面纱。正统的什叶派穆斯林因此而指责巴布信徒是无神论者。塔荷蕾的行动,带来的是一个新时代的特征:打破妇女不享有平等地位的种种戒规,她所引发的是宗教领域里的一场妇女解放运动,这成为宗教世俗化的一种尝试。

到巴哈伊教创立之后,经过巴哈欧拉、阿布杜巴哈、邵基·阿芬第三代人一贯持续的努力,巴哈伊教完全变成了一种“俗人的宗教”。他们废除了教主世袭制,建立了一套世俗的教务行政制度,消除了职业性的传教职位及施洗,没有主教的权威及特权,行政机构要经过民主选举产生,选举过程是开放式的,不预定候选人,不允许私下接触,投票者本人享有最大的选择和自由。由这样的民主方式选出的行政机构,其主要任务是为信徒提供机会,以响应巴哈伊为人类服务的计划。这就使新入教的信徒感到他们加入的是一个社团,而不是一个教区,这样的行政教务机构,“没有任何形式的教士

① 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第121~123页。

② 参见《巴哈欧拉圣典选集》,第50页。

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

制度,既无牧师,也无宗教仪式,并且完全由其忠诚的追随者们的自愿捐献来维持。巴哈伊信徒们忠于他们的政府,热爱他们的国家,而且急欲时时刻刻促进它的福利。然而他们同时又把全人类当作一个整体,深深地关心它的切身利益,不会犹豫把每一个特殊利益,不论是个人还是区域性或者国家性的,隶属于高于一切的全人类的利益之下”^①。

由于巴哈伊教不设置专职的神职人员,如牧师、僧侣、祭司、阿訇等,从而避免了其他一些宗教很容易给教外人士造成的神秘印象。巴哈伊教没有职业传教士,教务不是由某些专门或指定人士所从事,而是每一个信徒应尽的义务。同时,巴哈伊教也不像有些宗教那样要求信徒恪守宗教教条,它反对教条主义和形式主义,甚至没有其他宗教那样严谨的入教仪式,它不重视公开或集体性祈祷,更重视心灵的信仰。它提倡每一个信徒独立自行探求真理,反对盲目崇拜和服从。在行政管理上,它引入了选举制度,提倡民主和磋商。这种世俗性是巴哈伊教所独具的,是它区别于其他宗教的最显著特征之一。

巴哈伊教尊重科学,提倡科学,这也表现了它的世俗性。一般来说,宗教与科学总是两股道上跑的车,但是科学所取得的惊人成就迫使宗教不得不认真看待科学,天主教是非常典型的例子。天主教曾致力于抵制现代化与世俗化的浪潮,但到20世纪60年代,天主教内部也发出了“赶上时代”的改革呼声。但直到最近一些年,罗马教廷才对伽利略事件认错道歉,并把它作为一种调节自身以适应现代世界的举措。

但巴哈伊教从其创始就努力适应现代社会的需要。巴哈欧拉指出,上帝赐给人类的最伟大的礼物就是理智,巴哈伊教徒要运用理智来研究所有的存在现象,包括那些属于精神的本质,而其研究工具就是科学的方法。阿布杜巴哈更明确地说:“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,使他能察觉存在之真谛,并赋予他思维,或称理性,以发现真理。因此,科学知识和宗教信仰必须符合对人这一神圣机能的分析。”“真正的宗教和科学之间没有矛盾。如果一种宗教站在科学的对立面,那么它就是纯粹的偏见;知识的反面就是无知。”人有一种天赋智能,有用这种智能探索外部世界奥秘的能力,这种天赋智能的结晶就是科学,其力量可以探索并理解造物及其遵循的法则,所以,人类最高贵、最值得称颂的成就,就是科学知识和成果。这就是人的宗教信仰必须符合科学的理由,宗教和科学的本质应该是一致的,因为如果真理只有一个的话,那么,一事物绝对不可能在科学观点上是假的,而在宗教观点上是真的。“如果宗教信仰和观点与科学的标志相反,那么它们仅仅是迷信和空想;因为知识的反面是无知,无知的产物就是迷信。毫无疑问,正确的宗教和科学是一致的。”

既然科学的真理是已经被发现的真理,宗教的真理是天启的真理,二者之间就没有也不应该有矛盾,而应该使它们之间互相补充。对此,阿布杜巴哈论述说:“宗教和科学是两只翅膀,人的精神力量乘上它们飞向高处,有了它们,人的灵魂才能取得进步。只有一只翅膀的人就不能飞行了。……另一方面,他如果只用科学的翅膀飞行,也不能取得进步,而只会掉进没有希望的唯物至上的泥坑。……许多宗教领袖认为,宗教的意义主要在于坚持规定的教条,坚持行使礼俗和仪式。他们教导人们像他们所信仰的那样关心自己的灵魂得救。他们顽固地遵守外表形式,将它与内部的真理混淆起来。”因此,他希望宗教和科学互补,认为科学与宗教的实践所产生的结果将会加强而不会削弱

① 邵基·阿芬第:《今日与明日之向导》,英国伦敦巴哈伊出版社1988年版,第8~9页

宗教。那时,就会使宗教和科学保持高度一致的和谐:“当宗教从迷信、偏见和不明智的教条中解放出来并同科学保持一致的时候,就会在世界上形成一股团结、纯粹的力量,就会扭转一切战争、不和及争执的局面,然后人类将在真主仁爱的威力下团结起来。”对于这样一种宗教,除了它还保有“上帝”的名称之外,我们不知道它到底还有多少宗教的因素,难怪有人评价巴哈伊教完全是一种俗人的宗教,而这也正是巴哈伊教的另一个特性。

第三章 儒家的大一统和巴哈伊信仰的世界主义

一、儒家的大一统

著名学者杨向奎先生在20世纪60年代、80年代两次在长春讲学,主讲的内容都是《春秋公羊传》中公羊学派的大一统思想。1989年,他将这些讲稿集成《大一统与儒家思想》,由中国友谊出版公司出版。书中杨先生肯定何休为中国两千年来《公羊传》第一解人,其功在董仲舒之上。他肯定大一统学说对于维护中国之一统以及民族间的团结与融合,都起了很重要的作用。中国要一统是中华民族共识,而这种思想的形成与《公羊传》的鼓吹是分不开的。事实上,大一统思想是儒家一以贯之的思想主张,《公羊传》作了集中论述,其他儒家经典也有很精彩的论述。

儒家经典对天下一家和大一统都是很重视的,在《诗经·小雅·北山》中有“溥天之下,莫非王土;率土之滨,莫非王臣”,《左传·昭公七年》也有“封略之地,何非君土?食土之毛,谁非君臣?”二者所说话语近义同。《论语》中,孔子主张“君子和而不同,小人同而不和”(《子路》)、“君子矜而不争”(《卫灵公》),有子主张“礼之用,和为贵,先王之道斯为美”(《学而》),子夏主张“君子敬而无失,与人恭而有礼,四海之内皆兄弟也”(《颜渊》),都反映了天下一体的大一统观念。而根据《孟子》一书的说法,孔子作《春秋》的目的也是为了国家的统一大业。《滕文公下》说:“春秋之世,世道衰微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之。孔子惧,作《春秋》。《春秋》,天子之事也;是故孔子曰:‘知我者其唯《春秋》乎!罪我者其唯《春秋》乎!’”“孔子成《春秋》,而乱臣贼子惧。”这说明《春秋》中确实蕴含着“大一统”的理念。《礼记·礼运》集中论述了天下一家的思想,指出:“故圣人耐(能)以天下为一家,以中国为一己者,非意之也,必知其请,辟于其义,明于其利,达于其患,然后能为之。”孔颖达疏曰:“孔子说:圣人所能,以天下和合,共为一家,能以中国,共为一己者。”《礼记·礼运》为天下一家所绘的蓝图是:

大道之行也,天下为公。选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户不闭,是谓大同。

《荀子》又进一步明确提出了“四海之内若一家”和“一天下”、“天下为一”的大一统思想。《王制》说:“四海之内若一家,故近者不隐其能,远者不集其劳,无幽闲隐僻之国,莫不趋使而安乐之。”《非十二子》说:“一天下,财万物,长养人民,兼利天下,通达之属,莫不从服。”《儒效》说:“大儒者,善调一天下者也,无百里之地则无所见其功。”大儒“用百里之地,而千里之国莫能与之争胜;笞捶暴国,齐一天下,而莫能倾也”,因此,大儒“通则一天下,穷则独立贵名”。“用百里之地,而不能以调一天下、制强

暴，则非大儒也。”“用大儒，则百里之地久而后三年，天下为一，诸侯为臣。”《王霸》赞扬了汤、武之时“天下为一，诸侯为臣，通达之属，莫不从服”的局面，批评春秋时五霸“非以本正教”、“非以一天下”的分裂局面，而齐桓公“九合诸侯，一匡天下，为五伯长”，是“知一政于管仲”的结果。该篇认为人主之职，能“一天下”，就可以“名配尧、禹”。因为“一天下”是“人情之所同欲”，即顺应了民心。《君道》也歌颂了“天下为一，诸侯为臣”的升平之世和“四海之内不待令而一”的“至平之世”。在《强国》中，荀子对齐相田文说：“贤士愿相国之朝，能士愿相国之官，好利之民莫不愿以齐为归，是一天下也。”《成相》认为“天下为一海内宾”。这些都是天下一家和大一统的主张。

刘师培在《群经大义相通论·公羊荀子相通考》中肯定《荀子》一书多公羊之大义。从上述引证的荀子原文来看，“一天下”确实与《公羊传》中的大一统思想相合。《公羊传·僖公四年》说：“南夷与北狄交，中国不绝若线。”《桓公元年》说：“王者以天下为家。”《隐公元年》说：“何言乎王正月？大一统也。”这里正式提出了“大一统”，但没有进一步的说明。西汉董仲舒对此作了发挥和说明：“春秋大一统者，天地之常经，古今之通谊也。今师异道，人异论，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一统，法制数变，下不知所守。”（《汉书·董仲舒传》）在《春秋繁露》中，董仲舒对“王正月”解释说：“何以谓之‘王正月’？曰：王者必改正朔，易服色，制礼乐，一统于天下。所以明易姓非继人，通以己受之于天也。王者受命而王，制此月以应变，故坐科以奉天地，故谓之王正月也。”（《三代改制质文》）《汉书·王吉传》也说：“春秋所以大一统者，六合同风，九州共贯也。”而东汉何休解释为：“《春秋》以元之气正天之端；以天之端正王之政；以王之政正诸侯之卿位；以诸侯之卿位正境内之治。诸侯不上奉王之政则不得即位，故先言正月而后言即位；政不由王出则不得为政，故先言王而后言正月也；王者不承天以制号令则无法，故先言春而后言王。”经过董仲舒和何休的解释，大一统成为中国历代皇帝和儒学政治家的治国理念，是中华民族大家庭中每一个成员孜孜追求的目标。

对于如何实现大一统，儒家学者主张要处理好两大关系：三纲六纪和华夷之辨。

三纲六纪是在三纲五常的基础上提出来的。三纲之说源于孔子和孟子，如孔子强调君君、臣臣，父父、子子，孟子强调父子有亲、君臣有义、夫妇有别，奠定了三纲说的基础。仁、义、礼、智、信这五常之德，也是由孔子和孟子首先提倡的。董仲舒在《春秋繁露》中最先明确提出了“三纲”的概念，认为“王道之三纲，可求之于天”，“君臣、父子、夫妇之义，皆取之阴阳之道”，因此，“君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴”。（《基义》）董仲舒把五常之道作为调整三纲关系的基本准则，在此基础上，东汉班固的《白虎通·三纲六纪》，确立了“三纲六纪”的九大关系：

三纲者，何谓也？谓君臣、父子、夫妇也。六纪者，谓诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友也。故君为臣纲、父为子纲、夫为妻纲。又曰：敬诸父兄，六纪道行。诸舅有义，族人有序，昆弟有亲，师长有尊，朋友有旧。何谓纲纪？纲者，张也。纪者，理也。大者为纲，小者为纪。所以强理上下，整齐人道也。人皆怀五常之性，有亲爱之心，是以纪纲为化，若罗网之有纪纲而万目张也。

陈寅恪先生对三纲六纪的评价极高，说：“吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Idea 者。”（《王观堂先生挽词·序》）其大弟子季羨林先生在一开始读到这段话时，非常不理解，中国文化的定义怎么就是一句话呢？后来经过反复的思考，季先生终于对此有了一种深刻的理解，认为三纲六纪里面包括了爱国主义精神，如君为臣纲这一纲，

人君的贤否无关紧要,人君只是一个符号、一个象征,他象征的是文化,象征的是国家。^①三纲六纪“讲的实际上是处理九个方面的关系:国家与人民、父子、夫妇、父亲的兄弟、自己的兄弟、族人、母亲的兄弟、师长与朋友。这些关系处理好,国家自然会安定团结。这正是我们目前所最需要的”^②。所以他说:“我认为,中国文化的特性最明显地表现在或者可以称为深义的文化上,这就是它的伦理色彩,它所张扬的三纲六纪,以及解决人与人之间的关系的的精神。”^③如果从抽象意义上来理解,确实能从三纲六纪得出季先生的结论。

为了实现大一统,儒家强调华夷之辨的重要性。“夷”本来是古代华夏族对异族的贬称,最初用于东方民族,称为“东夷”。春秋以后,中原以外被贬称为“南蛮”、“北狄”、“西戎”、“东夷”的四方之族,统称“四夷”。但是后来的“华”、“夷”主要是在文明与否的意义上使用的,《春秋公羊传》就是把有无礼仪作为华夷之界的,并认为凡夷狄之邦,只要遵行礼仪,就应该与华夏民族一样得到同等看待。相反,华夏民族中谁背弃了礼仪,谁就变作“新夷狄”^④。简言之,凡遵行礼仪的文明之族,均为华夏大家庭的一员。这正如杨向奎先生所说:

华夏文明,在世界上是一种伟大的文化体系。对于中国人民,它是一种向心力、回归的力,它是统一中国的凝聚力,因为它不具有狭隘的民族意识,更不是并吞一切的大民族主义。它是民族意识的升华,它是一种标准、一种水平,达标者为中国、为华夏,落后者为夷狄、为野蛮。中国可以退为夷狄,夷狄可以进为华夏、进为中国。这华夏与夷狄都不是指定某一地区、某一民族,而是一种范畴,用以衡量各族之文化水平,作为大一统的标准与条件。这样的“大一统”,才是真正的一统。我国历史之所以长期处于统一中,这种凝聚力是起了巨大作用的。^⑤

今天,儒家提倡的大一统思想,应该得到弘扬。三纲六纪和华夷之辨的抽象意义,无疑应该得到海峡两岸的认可;我们都是中华民族大家庭的成员,理应团结统一在中华民族这面大旗之下。两岸统一的时日,为期不远了。我们期待这一天。

二、巴哈伊信仰的世界主义

当今世界,在宗教派别林立、宗教极端主义日益严重、宗教战争频繁的情况下,巴哈伊教的世界主义有不可忽视的现实意义。

(一)信仰的前提——已知的宗教基本上是一致的

巴哈伊信仰本身就是世界主义的产物。该教产生于伊朗,这在思想史、宗教史上是一个非常奇特的现象,也是一个物极必反的典型实例。众所周知,伊朗是一个奉伊斯兰教什叶派教义为国教的国家,伊斯兰教逊尼派是受排斥的。因为根据什叶派教义,逊尼派违背了该派有关穆罕默德女婿兼堂弟阿里是唯一的正统哈里发的教义。巴哈伊信仰最初就是什叶派中的一个支派。^⑥

巴哈伊信仰,也称“巴哈伊教”。该教是一种新兴宗教,它源于伊斯兰教,但又非伊斯兰教。早在

① 参见《季羨林文集》第14卷,江西教育出版社1998年版,第484~485页。

② 《季羨林文集》第14卷,江西教育出版社1998年版,第509页

③ 《季羨林文集》第6卷,江西教育出版社1996年版,第404页。

④ 参见《公羊传·昭公二十三年》。

⑤ 《春秋经传国际学术讨论会专刊·序言》,载《管子学刊》1998年增刊。

⑥ 详见蔡德贵:《当代新兴巴哈伊教研究》,人民出版社2001年版,第36~39页。

1925年,埃及的伊斯兰教宗教法庭就作出这样的决定:巴哈伊信仰是一个完全独立的新宗教,它有自己的完整的信仰、原则及法规。因此,绝无任何巴哈伊教徒可被当作伊斯兰教徒。^①

巴哈伊信徒坚持认为该教从一开始就是一个独立的新兴宗教,而非某个宗教的一部分或者支派。巴哈伊教确实完全有别于伊斯兰教,因为“根据巴哈伊信仰本身的解释,它并非为了重建或改良伊斯兰教而创立,而自命其根本是源自上苍的新行动、新恩惠及新圣约。其信仰及法规之基础是巴哈欧拉所启示的新圣言,因此,巴哈伊信徒绝非是伊斯兰教徒”^②。所以英国著名历史学家阿诺德·汤因比得出结论说:“巴哈伊教是一个独立自主的宗教,如同伊斯兰教、基督教和其他受公认的世界宗教一样。巴哈伊教不是其他宗教的一个教派。它是另一个宗教,地位和其他受公认的宗教相同。”^③汤因比认为人类文明发展的最终目的和归宿就是实现四大宗教的全教会社会,这是人类文明发展的最高境界,对上帝的模仿不会使人失望,可以使人保持精神上的强大的凝聚力,“如果没有神的参加,就不能有人类的统一”^④。显然,巴哈伊教的基本主张符合汤因比全教会社会的思路。

巴哈伊教的基本教义由巴布和巴哈欧拉的多部著作阐述出来。巴布的主要著作《白杨经》(*Al-Bayán*),又译为《默示录》、《宣示经》等,系统阐述了巴布的教义、律法及礼仪和社会改革的主张,宣布人的智慧与能力将被从迷信中解放出来,那时将出现全新的学术与科学,甚至连小孩的知识都会远远超过现在的所谓饱学之士。巴布的教义创立了一个崭新的、富于生命力的社会的概念,同时又保留了大部分听众和读者所熟悉的文化和宗教成分。^⑤因此,《白杨经》成为巴布信徒的根本经典,被用来取代《古兰经》。1848年,其门人正式宣布脱离伊斯兰教。1850年,阿里·穆罕默德被处死,其门徒流亡到伊拉克,分裂成两派:一派叫阿里派,领袖为叶海亚;另一派叫巴哈伊派。后者演化成巴哈伊教,成为一个统一的新兴宗教。巴哈伊教的创始人为米尔扎·侯赛因·阿里·努里,他年轻时即成为巴布的信徒,后来自称“巴哈欧拉”,从此,该派便被正式称为“巴哈伊教”。巴哈欧拉一生写下了大量著作,其中主要有《至圣书》(*Kitáb-i-Aqdas*),又译为《亚格达斯经》、《笃信之道》(*Kitáb-i-Íqán*)、《确信》、《意纲经》等,《隐言经》、《七山谷书》以及其他经典,总共有一百多部。

《默示录》确立了巴哈伊教的独立宗教意义,它提出的基本思想是:巴布所开创的新时代已经到来。人类社会的各个时代是依次按周期递嬗发展的,当一个旧的时代结束,一个新的时代必然到来,新时代一定会超过旧时代。每一个时代都有自己的特殊制度与法律,当旧的时代结束,与该时代相适应的旧制度、旧法律也要随之废除,而以新的法律、新的制度来代替旧法律、旧制度。但新法律和制度都不能由普通人制定,而必须由安拉派来的“新先知”来制定。摩西和《旧约》、耶稣和《新约》、穆罕默德和《古兰经》,都是不同时代的产物,曾代表不同的时代。而今,巴布就是代替旧时代而出现的新先知的先锋,而《默示录》则是新时代律法和制度的总汇。现存世界中的一切,都应按照《默示

① 参见邵基·阿芬第:《神临记》,巴西巴哈伊出版社1986年版(阿拉伯文版),第453页;威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第197页。

② Udo Schaefer, *The Bahá'í Faith and Islam*, p. 113. 转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第197页。

③ 阿诺德·汤因比1959年8月12日致土耳其伊斯坦布尔的N. Kunter博士的信。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第3页。

④ 汤因比:《历史研究》,上海人民出版社1966年版,第129页。

⑤ 参见李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第270~271页。

录》来衡量,一切律法和制度均应依它来重新制定。^①

《默示录》还主张,安拉作为至高无上的存在,其本体是绝对存在的,也是超自然的,因而人不能直接认识安拉的,而巴布本人因为是新先知的先锋,因此他自己就是反映安拉的镜子,是认识安拉、认识真理之“门”,认识安拉必须通过他才能实现。这一点使他被什叶派穆斯林视为异端,因为伊斯兰教认为穆罕默德是“先知的封印”,即安拉向人类派出的最后启示者。而且,该书还宣称,安拉的第二位使者即将降临,他将比巴布更伟大,其使命是引导一个和平殷实的纪元。这样,巴哈伊教就有了与其他任何宗教都不同的独特之处:同一个宗教有两个先知。巴布认为,“七”和“十九”是两个神圣的数字,一切信仰和制度都要以这两个数字为依归。安拉有七种德性:前定、注定(宿命)、意定(决断)、意愿(意志)、允准(应允)、末日和启示,安拉由这七种德性来主宰世界。而人相信世间一切事物都由安拉预定和安排,按照安拉的旨意去行动也就成为该教派的基本信仰。要掌握自己的命运,就必须相信安拉,相信安拉所派遣的新使者,相信新天经《默示录》。而要理解安拉启示的深奥意义,也必须崇信神圣而吉利的数字“十九”。从此出发,该教派规定,每年为十九个月,每月为十九天,另有四天闰日,全年为三百六十五天。宗教领袖委员会要由十九个人组成,来决定宗教和社会中的一切重大问题。因为“十九”又是安拉本体的数量表征,安拉有十九个美名,所以每天都要用安拉的一个美名来命该天的名称。此外,信徒每年要封斋十九天,每天要诵读十九段《默示录》。^② 巴布否认伊斯兰教法所规定的宗教功课与教律,主张伊斯兰教的功课要彻底改革。他主张简化宗教仪式,礼拜、斋戒、净礼都可以从简进行。礼拜不必在规定的的时间和地点进行,只在举行葬礼时规定一些必要的集体仪式。这样,信徒可以自由礼拜,而不必受集体的限制,也不必受礼拜时间、地点的限制,每人都可以在自己方便的时候就地礼拜。斋戒不需要三十天,只用每年最后一个月十九天即可。该教还否定了伊斯兰教圣地麦加的地位,规定巴布的出生地为朝觐圣地。

在宗教戒律方面,巴布也提出了一些改革措施。该教派严禁教徒饮酒、赌博、乞讨,严禁向乞丐施舍,严禁任意伤害人命、破坏社会秩序和违犯社会公德,还废除了妇女戴面纱以及男子不许穿丝绸和佩戴黄金首饰的伊斯兰习俗。巴布教徒塔荷蕾成为第一个揭去面纱的伊朗妇女,成为令人尊敬的妇女解放的典范。

对现存的社会制度,巴布的改革主张主要有:男女一律平等,不仅有同等的财产继承权,而且男女均可以离异和再婚。应该重建一个没有压迫、没有剥削、人人平等的正义社会。在这一社会中,人身自由得到保障,财产所有权、继承权均受到尊重。商业和一切交易自由进行,商人有自己的特权,支取商业利息为合法,不受任何限制,商业经营可以畅通无阻。它还主张偿还债务、统一币制、便利交通等。同时,该教还强调社会要有崇高的道德标准,要着重于心灵与动机之纯洁,倡导教育和有益的科学。^③

巴布的这些改革主张,并非空穴来风,它是当时伊朗社会深刻矛盾的必然反映。19世纪初,英、法、俄等西方强国的势力开始渗入波斯社会,它们的资本以商品输出的形式大量涌入伊朗,冲击了伊朗的封建经济。商品经济的发展,外国资本掠夺的加剧,以及国内的封建剥削的日趋严重,打破了原有的土地关系,大批农民失去土地。农民不得不忍受地租、高利贷的残酷剥削,城镇的手工业生产

① 参见于可主编:《世界三大宗教及其流派》,湖南人民出版社1988年版,第483页。
② 参见王志远主编:《伊斯兰教历史百问》,今日中国出版社1989年版,第90页。
③ 参见《巴哈伊》,澳门巴哈伊出版社1992年版,第19页。

者、小商人在外来商品的倾销和冲击下也面临破产的威胁。这使得伊朗社会阶级矛盾日趋激化。在这内忧外患之际,爆发了伊朗巴布运动(1848~1852年)。巴布的主导思想是以工业化的出现为标志的,形成于加速工业化时期。

(二)“地球乃一国,万众皆其民”的地球村思想的形成

巴布的这些主张已经有很多世界主义的成分,它为巴哈伊教义的制定创造了条件,也为巴哈伊教义的世界主义奠定了基础。虽然巴哈伊教义与巴布的主张既有异也有同,但由于巴哈伊教是在巴布运动的基础上产生的,且《默示录》也一度是巴哈伊教的经典之一(只是后来才被《至圣经》所取代),所以两者之间的联系是非常紧密的,巴布被理所当然地尊为巴哈伊教的先驱。阿布杜巴哈在谈到巴布本人时说:“这位杰出的人物以巨大的力量震撼了波斯原有的宗教、道德、环境和风俗习惯,同时创立了新的教规、律法和新的宗教。”“他把神的教育传给愚昧的民众,在波斯人的思想、道德、风俗和环境上产生了惊人的效果。”^①

巴布所阐述的思想,由巴哈欧拉加以系统化和完善化。巴哈欧拉写下了100多部著作,把巴哈伊教体系化,使之成为一个独立的、典型的新兴世界宗教。^②

巴哈伊教继承了伊斯兰教的一神论学说,提倡一种普世宗教。它认为普世宗教只有一个,即巴哈伊教。该教主张,安拉是独一无二的、全知的、全能的,是宇宙的缔造者,也是世间万物和人类的创造者、启动者和支配者。巴哈欧拉说:“所有赞美都归于上帝的一致,所有荣誉都属于他——宇宙的万军之主和无与伦比、无比荣耀的统治者。他从虚无之中创造了万事万物;他从无有之中创造了最精巧优美的组成部分;他将他的创造物从极其谦卑和濒临灭绝的危险中拯救出来,然后把他们带进不朽荣耀的天国。除了他包罗万象的恩典和渗透一切的仁慈以外,任何事物都不可以达到这一点。”^③

巴哈伊教认为,安拉虽是独一的,但可以取不同的名称,如上帝、神、天主、佛陀,虽然称谓不同,实质却是一致的、统一的。他是宇宙的核心、宇宙的最终目的和本质。他是不可知之本质,是神圣的自体,自古至今他一直隐藏在他亘古的本质中,并停留在他的实体内,而永远不会暴露在凡人的视野下,他将永远超越于一切感官之上,并且无法描述。^④ 独一的上帝和同源的宗教成为巴哈伊教世界主义的真正基础。

阿布杜巴哈对《圣经》中上帝所说“让我按我的模样造人吧”进行了解释,认为这里的“模样”并非指外貌,因为神的本质并不局限于任何形式的外观,而是指神的本质特性,如公正、仁爱、恩泽全人类、忠贞诚实、对万物慈悲为怀,所以上帝的模样指神的美德,而人理应成为接受神性荣光的容器。^⑤

安拉的旨意要通过亲自差遣的诸先知连续不断地显现,因而各大宗教的先知都应该得到承认,如亚伯拉罕(犹太人始祖)、克里希南(印度教)、摩西(犹太教领袖)、琐罗亚斯德(祆教即琐罗亚斯德教创始人)、释迦牟尼(佛教创始人)、耶稣(基督教领袖)、穆罕默德(伊斯兰教创始人)、巴布(巴布运

① 转引自李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第269页。

② 参见蔡德贵:《当代新兴巴哈伊教研究》,第40~41页。

③ 《巴哈欧拉圣言选集》,第64~65页。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第72页。

④ 参见《巴哈欧拉圣典选集》,第3~4页。

⑤ 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第98页。

动创始人)、巴哈欧拉,都是安拉差遣的先知。^①

所有先知的本质是一致的,他们之间的唯一性是绝对的。所以推崇某些先知而不敬重其他的先知,是不容许的。但是,先知们在这个世界中启示的分量必然会有差异,每一位先知所传播的信息都是独特的,每一位都以特定的言行方式来显现自己,由此之故,他们的伟大性才具有差异。安拉派遣先知降世的目的有二:一是要把人类从无知的黑暗中解放出来,指引他们迈向真知的光明;二是要确保人类的和平与安宁,并为人类提供建立和平的途径与方法。^②

这样,先知和现实世界都是神的体现,每一位先知都有一个预言周期,而巴哈欧拉启示的周期至少要延续五十万年,因此巴哈伊信仰应该被视为一个循环的鼎盛期,即一系列连续的、预言性的和演进性的启示之最后阶段。^③

巴哈欧拉在他受迫害的时间里,撰写了大量的书信和作品以传播他的教义,他向一些东方、欧洲和美洲的国王和君主、教皇庇护九世、伊斯兰国家的君王以及其他宗教的领袖寄发了他的使命并发出号召:尽快地统一起来,为建立起一个共同的信仰和持久的世界和平而努力。而阿布杜巴哈不顾年迈体弱,访问了埃及、欧洲和北美的一些国家,以传播巴哈伊信仰。在欧洲,他访问了布达佩斯、维也纳、日内瓦、斯图加特、埃斯林根、巴德梅根特海姆、巴黎和伦敦。作为牛津大学毕业生的邵基·阿芬第则将巴哈伊教的主要经典译成英文出版,促进了教义的传播。继承其事业的是他的夫人拉巴尼,拉巴尼是西方人,加拿大籍,这更为教义在西方世界的传播提供了方便。由于这些努力,最新一版的《不列颠百科全书》按地域的分布把巴哈伊教列为仅次于基督教的第二种世界性宗教。巴哈伊教在联合国有常驻机构,是联合国的咨询成员。而世界正义院则是巴哈伊社团的最高行政机构,位于以色列海法市的卡梅尔山上。它致力于建立新世界秩序,建立世界性政府——国际裁判所,推动世界联邦的形成。这样的一些行动都为其世界主义的推广作出了贡献。

(三)世界性的管理秩序

巴哈伊教为了贯彻世界主义原则,制定出了一套系统的世界性管理秩序。

巴哈伊教面临着如下严峻的局势:在当今世界范围内,有许多重大国际问题都是与宗教问题联系在一起的,在未来社会中,稳定和不安定因素很可能都由宗教势力所决定。伊斯兰教由于积极入世,又多以政教合一的形式出现,是一支在某种程度上能够左右世界局势的力量。对于这一点,只要对联合国成立以来的历史稍加回顾就不会有丝毫怀疑。

联合国成立以来,宗教问题出现了许多新动向,宗教极端主义非常活跃,各种原教旨主义不仅有理论,而且提出了许多行动纲领,并付诸具体活动。在中东,各种恐怖活动有增无减,埃及总统穆巴拉克、约旦国王侯赛因和巴勒斯坦民族解放领袖阿拉法特都是多次遇刺,又多次死里逃生,以色列总理拉宾遇刺身亡……这一系列恐怖活动都与宗教因素有关。刺杀萨达特总统的埃及穆斯林兄弟会成员哈利德在行刺前留给他姐姐的便条上写着:“请谅解我,我所做的一切都是为了仁慈和权威的真主。我自己什么也不要。我不寻求晋升,也不想得到奖赏。”他的姨妈去探监时间他:“你是否考虑过

① 参见金宜久主编:《伊斯兰教史》,中国社会科学出版社1990年版,第498页。

② 参见《巴哈欧拉圣典选集》,第9~10页。

③ 参见邵基·阿芬第:《巴哈欧拉之天启》,第8页。

你的行为会为父母带来什么后果？”他的回答是：“没有，我只想到真主。”^①这种心态可以说是许多原教旨主义者所共同具有的。

世界邪教组织活动十分猖獗，如“人民圣殿教”、“太阳圣殿教”、“大卫教”、“天堂之门”、“全世界高级计算机宗教组织”、“奥姆真理教”、“科学教”，以及中国内地的“灵灵教”、“主神教”等等，都是邪教一类的宗教组织。邪教组织虽然五花八门，但它们与宗教有明显区别，用正教来反对邪教是非常有效的方法。

在巴哈伊教看来，宗教的根本目的是要团结全人类，促进友爱精神，使人类获得幸福。倘若宗教使人类分裂或互相敌视，那么它的存在便是多余的。宗教好比医治疾病的灵丹妙药，如果它使疾病恶化，便有害而无益了。巴哈伊教强调宗教对人类的维系作用。“宗教是世界上建立秩序、为全人类带来和平富足的伟大工具。”“宗教是保护全人类幸福的坚强堡垒，因为敬畏上苍能使人类谨守善行，杜绝邪恶之举。”^②但宗教既是灵光，也可能成为障碍。巴哈欧拉倡导各宗教抛弃前嫌，实现人类大同的至高愿望。

巴哈欧拉主张，须以母语教导孩子。但为了团结全人类，每个人除了应懂得母语之外，必须多学一种世界辅助语言。世界各国必须派代表及专家研究磋商，决定采用一种语文作为世界辅助语，在所有的学校里教给儿童。这样一来，世人的思想便能沟通。处理事务时，理事会成员之间必须互相磋商。他们须以坦诚的、礼貌的和不含偏见的讨论，决定一件事最好的方向，从而达到磋商的目的。如不能取得一致就进行投票，以大多数赞成者为准。

巴哈伊教按照世界主义的原则确立了自己的行政机构，各级理事会对巴哈伊社团的一切宗教性事务具有管辖权。鼓励和辅导理事会及各信徒的一批经验丰富、精明干练的人物被委以另一部分教务行政，叫“洲际顾问”，每次任期五年，目前共有八十一名洲际顾问。巴哈伊教的管理体制也很有特色。历史上的许多宗教内部等级森严，除了有被称为“教皇”之类的人君临教徒和苍生，又有按教阶排列的大小教士。他们往往因对教义的理解不同而分裂，形成派系，甚至酿成战争。更有一班南郭先生混杂其间，披着宗教的外衣谋取社会地位和安逸生活，甚至骄奢淫逸，无恶不作。有鉴于此，巴哈伊便不设职业性的传教士，都以巴哈伊朋友相称，没有高低贵贱的等差。而经典的解释权是到邵基·阿芬第为止。其组织体制有地方灵体会、国家总灵体会和世界正义院（在以色列的阿卡城），可以上通圣灵。这三级机构都以无记名投票方式选举九位教友在一定任期内组织活动。巴哈伊教在联合国有常驻机构，是联合国的咨询成员。

为了推行世界主义的主张，巴哈伊教提倡一种平等的经济思想，主张把精神准则应用到经济体制中，形成了以消除极端贫富为核心的经济观。巴哈伊教认为，上帝是独一的，是宇宙万物包括人类的创造者。既然全人类都来自于统一的上帝之创造，所有宗教也都源自于同一个上帝，没有本质上的不同，那么，全人类不管是属于哪一个种族或肤色，都应该是人类大家庭的成员，应该是团结统一的。但在现实社会中，人类并不是团结统一的；相反，社会动乱不断发生。其中的原因之一，就是贫富的两极分化。世界上一小部分人掌握着极大的财富，基本上控制着生产和分配的权力，而世界人口中的绝大多数则生活在极其贫困的状况之中。这种状况不仅在同一个国家存在，而且在国际间存

① 穆罕默德·海卡尔：《萨达特遇刺记》，新华出版社1987年版，第295页。

② 邵基·阿芬第：《号召寰宇》，第17页。

在着。一些高度工业化的国家拥有巨大的财富,而其他大多数国家则被剥夺了生活必需品,其资源得不到有效的开发和利用。物质利益方面严重的不平衡,使贫富之间的鸿沟越来越宽,造成了经济上严重的不平等,导致了其他不公平现象的产生。巴哈伊教认为,这种严酷的社会现实说明现行的社会经济制度不足以修复社会的失衡现象。巴哈欧拉通过《致维多利亚女皇书》,向全世界的各国统治者发出警告说:

你们要一起商议,并将你们的心思只用于关注人类的利益以及改善他们的处境。……要把世界视为人类之躯体,虽然这躯体被创生时是完整和完美的,却由于各种原因已备受灾祸和弊病的折磨。它一天也未能安宁,甚至越病越重,因为它落入了庸医手里,而那些庸医驱策着他们世俗欲望之野马,已可悲地走入歧途。即使在某个时候,某个有才能的好医生曾对它精心调理,使得躯体的某部分得到康复,但其他部分仍然如从前一样受着病苦的折磨。这些就是那全知者、全智者告诉你们的。……主为整个世界之康复而命定的特效药和最有力的工具乃是:全世界的人民要团结在一个全球性事业中,团结在共同信仰中。要达成这个目标,除了通过一位医术高明的、全能的、被赋予灵感的神医之力量之外,别无他途。真确地,此乃真理,除此之外,都只是谬误。^①

如何用神医的高明医术来医治这个社会呢?阿布杜巴哈给出的药方就是重整经济。阿布杜巴哈论述说:对人类经济标准的重新调整及均衡化是有关民生的问题。显然,在现有的政府体制和状况之下,当一些人生活在十分舒适并远远超过他们实际所需的环境中时,穷人则陷入极度贫困的境地。从上帝至大平等的宣示中可知,穷人将获得酬劳和充分的扶助,在人类经济环境中将会有一次重新的调整,以便在将来不再会有畸形的富裕或令人难堪的贫困。他认为,对社会经济的重整是极其重要的,因为它能确保世界的稳定,因此,除非经济得以重整,否则人类将无法获得幸福和繁荣。但是,对涉及国计民生的经济法所作的重新调整又必须具有实效,以使全人类能按照他们各自的地位生活在极大的幸福中。^②

社会经济需要重整的原因在于,人类社会与生物界不同。所有的生物都可以孤立存在,一棵树可以生长在荒漠,一只动物可以生活在大山,它们不需要相互间的合作与团结,也能享受到极大的安逸和快乐。而人类则不同,人类不能孤独地生活,需要相互之间的合作与帮助。本来,全人类同属一个大家庭,都来自于上帝的创造,应该非常和谐地生活在一起,相互之间充满爱心地过日子。但很可惜,现实社会中由于缺乏和谐的关系,因而导致“一些人尽享安逸,而另一些则处于极度悲惨的境况中;一些人得到满足,而另一些却忍饥挨饿;一些人衣着华贵,而另一些人则衣不蔽体,食不果腹”。原因是什么呢?阿布杜巴哈认为,这是由于人类这个大家庭“缺乏必要的互惠和均衡,这个家庭的事务安排不当,缺乏一个完善的法则,已制定的所有法则不能确保幸福,没有带来舒适”。因此,需要经过重整经济,“给这个家庭制定一种法则,以使其所有成员共享平等的安宁与幸福”。^③

可见,重整经济可以实现平等,改变家庭中的一员忍受极度的痛苦和卑贱的贫穷而其他成员尽享舒适的状况,阻止贫穷的恶化,而“阻止贫穷产生的最佳途径是:建立并实行社会律法来避免少数豪富而多数赤贫的贫富悬殊现象”。所以,“巴哈欧拉教义之一是对人类社会生活资料的调整,在

① 转引自邵基·阿芬第:《巴哈欧拉之天启》,第82~83页。

② 参见阿布杜巴哈:《未来经济》,新德里1989年版,第10页。

③ 阿布杜巴哈:《未来经济》,第11~12页。

这种调整之下,可以使得人类的生活在财富及生计方面不会出现两极分化”^①,尽量做到平等。但是平等不是平均,在现实社会中绝对平等只能是一种幻想,是不可能实现的,即使在短时间之内实现了,也不可能长期维持下去。现实社会是需要秩序的,一旦绝对平等的存在成为可能,那么整个世界的秩序就将被打破。而要使秩序得到正常的维持,等级的保存就是必需的,“因为社会需要财务人员、农民、商人及体力劳动者,如同军队必须由司令、军官及士兵所组成一样,不可能人人都当司令,也不能人人当军官或士兵。在社会结构中,每个人都必须是称职的;每个人均按其能力大小发挥其作用,但必须公正地给予所有人同等的机会”^②。差别是客观存在的,“一些人富有才智,一些人智力平平,另一些则缺乏悟性。在这三种人中,有的是秩序,而不是平等,在智者和愚笨者之间怎么可能该是平等的呢?”所以“等级能力上的不平等是一种自然的特征,必然地将会有富有者,也会有人缺乏生计,但是,在整个社会中,将会有价值和利益的均等与重新调整”^③。

那么,怎样去实现平等呢?巴哈伊教提倡,“平等产生于人们自愿与他人分享的意愿之中。平等的获得如同富有者与普通人在财富方面的平等一样,高贵者应出于自由意愿和为了他们自己的幸福,而关心自己并照顾穷人。这样的平等就是人类崇高德行和高贵品质的表现”^④。

可见,平等的实现要靠富有者的仁慈来实现,所以,在巴哈伊教看来,“仁慈比平等更伟大”,因为“平等是通过强力获得的,而仁慈则是一种自愿的行为(或是一种选择的方式)。善行使人趋于完美,但此种善举并非强制出来的。富人应对穷人仁慈,即应出于他们的自愿而给予穷人帮助。穷人则不应该强迫富人这样做,因为强制在人类事务中带来不和,破坏秩序。仁慈是一种自愿的善行,它为人间带来和平,将人类引入光明的境界”^⑤。巴哈伊教反对用强制性的手段实现平等,主张用启发内心的自觉来实现平等。该教极力让富人相信,让上帝最为欣悦的事就是为穷人着想,因为穷人更接近上帝,基督降世时,追随者、信仰者主要是穷人和地位卑下者就是对此观点的证明。穷人的生活充满了困苦,经受着连续不断的严峻考验,他们的希望仅在于上帝,所以一心朝向上帝。为此,富人一定要尽可能帮助穷人,即使牺牲自我也在所不惜。灵性的条件并不取决于是否拥有世俗的财富,物质上一贫如洗时,更可能产生灵性之思维,贫穷是朝向上帝的动力,因此富人应该多为穷人着想,给予穷人帮助,以便使自己能更接近上帝。

当然,启发富人的内心自觉并不是万能的,还要通过制定法律来限制富人越来越富,以实现经济上的平等。阿布杜巴哈论述说:

人类个体之间在能力上的差别是客观存在,不可能所有人都一样,也不可能所有人都同样明智。巴哈欧拉所启示的原则是用以实现人类不同的能力的调整。他说,任何可能在人类管理中实现的事情都受到这些原则的影响。当他所制定的法律得以实现时,在社会中不可能出现百万富翁,同样也没有极端的贫穷。这将通过调整人类不同的能力来实现。社会最重要的基础是农业,是土地之耕作,所有的人都必须是生产者。

社会中的每个人,只要他的收入与其个人的生产能力相符,他便可免交税,直至达到调整的

① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第39页。

② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第39页。

③ 阿布杜巴哈:《未来经济》,第19~20页。

④ 阿布杜巴哈:《未来经济》,第18页。

⑤ 阿布杜巴哈:《未来经济》,第56页。

效果。也就是说,一个人的生产能力与其需要将通过税收而趋于相符合协调。如果他的需要超出了他的生产能力,他将得到足够数量的补助,从而达到平衡或调整的目的。因此,税收将与能力及生产成果相称,在社会中将不会出现穷人。^①

这正是巴哈伊教提倡经济重整的基本思路,而其实现则要靠两种基本的经济制度:一种是合作制,另一种是调节制。

关于合作制。合作是巴哈伊教一个非常重要的概念。该教认为,所有的人都是同一个上帝的仆人,属于同一个人类,住在同一个地球上,受同一个天国的庇荫,这样就使人类存在一种自然关系,存在一种兄弟关系和依赖性,因此,互助与合作就是人类幸福的必要原则。阿布杜巴哈指出,人类不能单独地生活,他需要与他人不断合作与互惠。如独自生活在旷野中的一个人,最终将会饿死,他不可能永远地自给自足。因此,他需要与人合作与互惠。上帝创生的人类如一体,是一个大家庭,都应该在完美的幸福与安宁中生活,“因为,人类的每一成员都是整体的一分子。任何一个成员若在受苦或遭受疾病的折磨,所有其他成员也就必然相应受苦。比方说,眼睛是人类的器官之一,如果眼睛受害,将会累及整个神经系统。因此,如果整体中的一个成员受到了痛苦的折磨,实际上,从同情关系的角度来看,所有的人将分担此痛苦,因为这(受难的)是一群中的一个,是全体中的一部分。有可能一个或一部分在受难,而另一个成员安然无恙吗?不可能!因此,上帝希望全人类同享完美的幸福与安逸”^②。

人类同属一个家庭,但却存在两极分化,贫富悬殊,就是因为这个大家庭缺乏必要的互惠互助及合理分配,缺乏一个完美的律法。以前制定的所有律法都未能保证幸福,它们没能为人类提供安逸。因此,要为这个家庭制定出一种律法,通过它能使所有成员都可以通过解决贫富悬殊的问题而共享最大的安康与幸福,而对整体的社会秩序却没有任何的伤害。这个律法要贯彻这样一条基本原则:人类的最大成就由群体中所有成员来分享,每个人都极其幸福与安乐地生活。^③ 这就是合作制要贯彻的基本原则。

关于调节制。巴哈伊教认为农民比其他阶级更为重要,所以提出先在农民中贯彻调节制。每个村庄都要建一个总仓库,里边存放农产品收入税、牲畜收入税、矿产税、无继承人者遗产、土地里发现的任何财富。农产品收入税视农民每年收入而定,如果收入与支出相等,就不收税;如果收入是两千元,而支出是一千元,那就收取什一税;如果收入是一万元,甚至是两万元,那就收取四分之一作为高收入税;如果收入是十万元,而支出是五千元,那就收取三分之一的税;如果收入是二十万元,而支出是一万元,那就收二分之一的税,这样仍可有九万元的盈余。用这种比例计算法确定收入税的数额,税收的全部都归总仓库。总仓库要拿出一部分作紧急支出,如一个农民支出达一万元,而收入仅有五千元,那就从总仓库支出五千元,使他生活不至于窘迫。孤儿、无劳动能力者如盲人、老人、聋人等,都将得到照顾。这些收入还要用于创建学校,教育儿童。村民选出几位智者任理事,来管理这仓库。仓库在支付了所有的费用后仍有盈余,剩余部分须上缴国库。实行这种制度,农村群体中的每个人不需要受任何人的恩惠,就能过上安乐幸福的生活,而等级将保留下来,秩序便得以维持。但关于农产品收入税以外的几种收入,巴哈伊教的有些规定合理,有些不合理。牲畜税与农产品收入税

① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第40~41页。
② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第42~43页。
③ 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第44页。

一样,收入越多,征税的比例也就越大,是可行的。无继承人的死者的遗产也好处理。但巴哈伊教认为,如果某人在土地上发现一眼矿,自己可占三分之二,三分之一缴总仓库;某人在路上拾到财物,三分之二归自己,三分之一交总仓库;某人发现一处宝藏,自己拿三分之二,三分之一归总仓库。这些原则可能适合当时的社会情况,但是违背社会主义国家基本法律的,是不能接受的。

在工厂,则要用调节制来限制少数人过度的资本膨胀,保障大众的基本需求。必须制定适当的法律,既维护劳动大众的利益,也使资本家的权益受到保护。财产、矿产、工业产品的拥有者应该将其收入与雇员分享,并将其利润的一部分分给工人,使雇员在工资收入以外,还能从企业的总收入中获得部分利益。厂主除了应支付工资外,还要按照能接受的程度,将四分之一或五分之一的利润分给工人以作花红;或者,工人与厂主平分利润或好处。比方说,每个拥有1万股份的工厂,要将其中的两千股份给它的雇员,并将股份写在他们的名下,使得他们肯定能得到这份利益,其余部分则归资本家所有。在每月月底或每年年底,在支付所有的开支和工资以后,所剩的收入将按股份的数额在劳资双方之间分配。^①

在调节制之下,工业奴隶制将被废除,托拉斯也将完全消失,尤其竞争也将不复存在。巴哈伊教认为,竞争和工业奴隶制是现代人类社会的两大问题,必须加以解决。自然界中最根本的特征是为生存而斗争,其结果是适者生存,但在人类社会,适者生存的法则却是一切灾难的源头,它导致战争、冲突、敌意和仇恨。^②在经济生活领域,造成经济上不公平的基本原因之一,就是过多的挥霍和巨大无谓的竞争。不可否认,在生产工具不太发达的历史时期,有限的竞争无疑会刺激生产,但是现在必须以合作取代它,因为在现代社会支配下的人力和物力,必须是为了全人类的长远利益,而不是为了少数人的短期利益,只有当合作取代竞争并作为有组织的经济活动基础时,才能实现这一点。^③

巴哈伊教提倡的调节制和合作制是以私有制为基础的,它承认私有财产的神圣不可侵犯性,认为人类需要追求财富,通过劳动积累起来的财富是值得肯定和赞扬的。所以巴哈伊教义接受财产和私有制观念及私人经济首创精神,但这种私有制并不赞成每个人的收入都应该一样。人的需要和能力有自然的差别,社会中的某些服务工作应该比其他服务得到更多的报酬。当然,收入应该确定一个极限,人人都有能满足自己基本需求的最低收入,如果其收入不能满足他分内的需求,他将获得公众基金的补偿。但一个人的收入也不应该过高,要通过渐进的征税制度和其他措施,来阻止个人积累超过某一限定的财富。这正是巴哈伊教主张实行两种经济制度的用意所在。

巴哈伊教认为,经济不公平的最终根源是人类的贪婪。因此,要真正解决经济问题,需要人在基本态度上作出改变。如果每个人都自私、贪婪和世俗,即使有最完美的经济计划也不会起任何作用。要真正圆满地解决当今世界经济危机,需要人类心灵的内在改变,因为“整个经济局势的根基,在本质上原是神圣的,并且和人的心灵世界是紧密相连的”。

与此相联系,巴哈伊教主张,人类社会要发展,不仅要有物质文明,而且更要有精神文明。在巴哈伊教看来,人类的光荣与崇高显然是某种超越物质财富的东西。物质上的安乐仅是枝叶,人类崇高之根源乃是良好的品德,这正是人类本质的装饰。人的美德是神圣之显现、天国之恩典,是崇高的情感,是对上帝的爱和认知;是睿智多才、理性的洞察力、科学的发现能力;是公正与平等、信任与仁

① 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第49页。

② 参见阿布杜巴哈:《未来经济》,第70页。

③ 参见威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第90页。

爱,是自然的勇气、天赋的刚毅;是尊重他人的权利、谨守信约;是在所有的情况下都刚正不阿;是在任何条件下都服务于真理;是为全人类的利益牺牲自己的生命;是友爱尊重所有民族;是遵从上帝的教义;是为神圣的天国服务;是指引民众、教育世人,如此等等才是人类之财富。^①

至于物质的财富,如果追求合理,运用得当,那也是值得赞扬的。比方说,如果财富是通过个人的努力和上苍的恩典,从经商、务农或从事艺术和工业中获得的,并且这财富被用于慈善的目的,那么这样的财富是值得高度赞扬的。尤其是当一个见多识广、聪明机智的人想方设法使大众普遍富裕起来时,就再没有比这更伟大的事业了。巴哈伊教认为,在上帝眼中,这会被当作最高的成就,因为这样一个仁善者能够满足许多人的需要,并使他们的安乐和幸福得到保障。“假如大众是富裕的,财富就是可歌颂的。然而,如果只有少数人拥有过度的财富,而其他人过着穷困的生活,并且财富没有带来任何果实或益处的话,那么,这财富对于其拥有者来说就只是一个负担。另一方面,假如财富是用以传播知识,用以建立小学或其他各种学校,用以鼓励艺术和工业的发展,用以抚养孤儿或穷人——总之,假如将财富用于社会福利——那么,财富的拥有者就将在上帝和世人面前被视为世上最卓越的人,被当作天国之民。”^②

当今的世界,贫困问题愈益严重,人们为解决贫困问题提出了各种方案。这些方案都认为现存的资源或者利用科技可以开发的资源足以缓解甚至根除这种长久的人间疾苦,但是均未能奏效,原因就是科技的发展以优先解决一些与百姓真正利益无甚关联的问题为目的。巴哈伊教认为,倘若要为世界解决贫困这个重担,首先要重排社会发展目标的优先次序。“要做到这点,需要立下决心来寻求适当的价值观;这将对人类的精神及物质资源的严峻考验。一些宗派教条分不清知足与听天由命的态度,宣扬贫困是人间生活的固有特征,只有死后才能摆脱它。如果依然让这些教条把宗教束缚着,宗教与科学携手寻求新价值观的过程便会遇上极大的障碍。宗教精神要能够有效地帮助人类争取物质福利,就必须从它所来自的神圣灵感泉源找寻新的精神概念和原则。而这些概念和原则应该适合一个在人类事务上建立团结与正义的时代。”^③

正是出于这样一种精神原则的考虑,巴哈伊教提倡一种新商业道德模式。这种新商业道德模式把表面看来是背道而驰、不可相提并论的两个领域——“商业”与“心灵修养”联系到了一起。在传统商业道德观看来,“商业”意味着实用、实际与利益至上,而“心灵修养”则意味着超逸、振奋与神妙的体验,所以许多人认为商业与道德没什么关联,甚至认为商业根本就不是道德的,而心灵修养则往往被视为道德与伦理价值观的本质。巴哈伊教则努力将商业与精神价值观联系到一起。作为这方面的代表,捷克管理学中心访问教授桃乐丝·马西博士提出了一些独到的见解。她指出,国际商业环境近年经历了巨大的改变。在今天,管理方法的理论偏重的是个人价值(而非机器工具)、集体决议(而非上层主权)、齐心合力(而非独断独行)、创造财富(而非开采资源)。她要改变一下,“我们现在开始采纳的观念是以精神价值观作为基础的。虽然,我这种观点不是所有的人都同意,但如果实际上是跟着这样的路线走,用什么名堂来形容它都不是重要的。因为,以我今天所谈的价值观来经营的商业,真的比墨守成规的企业兴隆”^④。

① 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,马来西亚巴哈伊国家灵体会1967年版,第78~80页。

② 阿布杜巴哈:《神圣文明之奥秘》,美国巴哈伊国家精神议会1957年版,第24~25页。

③ 世界正义院:《人类之繁荣》,巴哈伊国际出版社1995年版,第11~12页。

④ 《欧洲巴哈伊商界论坛提倡新道德模式》,载《天下一家》1995年4月号。

正是由于巴哈伊教重视灵性,所以当世界宗教议会发表《走向全球伦理宣言》时,巴哈伊教的代表胡安娜·康拉德等六人首先在该宣言上签字。该宣言称:“宗教并不能解决世界上的环境、经济、政治和社会问题。然而,宗教可以提供单靠经济计划、政治纲领或法律条款不能得到的东西,即内在取向的改变,整个心态的改变,人的心灵的改变,以及从一种错误的途径向另一种新的生命方向的改变。人类迫切需要社会的和生态的变革,但是人类对灵性更新的需要也同样迫切。作为宗教的或灵性上的人群,我们立志献身于这项任务。宗教的灵性力量可以提供一种基本的信赖感,一种意义的根基,终极的标准和精神的家园。当然,宗教要得到信任,就必须消弭出自宗教本身的冲突,消除相互之间的傲慢、猜疑、偏见甚至敌对的形象,从而表明对信仰不同的人们的各种传统、圣地、节期和仪式的尊重。”^①

为了推行世界主义,巴哈伊世界采取了很多具体措施。从这些措施看,巴哈伊的思想主张并不是空想主义的,而是可以具体操作的。巴哈伊信徒积极参与联合国非政府组织的和平运动,在诸如此类的会议上,积极参与《地球宪章》等文件的制定,并发表了《世界和平之承诺》、《人类的繁荣》、《所有国家的转折点》、《致全球宗教领袖函》等宣言,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活跃的行为,该教在一百五十多年的时间内成长为分布范围仅次于基督教的世界宗教。作为一种宗教,它不单要求一般意义上的人类和平,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境、人权等问题的会议,通过此类活动增进与其他宗教的关系。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,以期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。在解决实际问题的国际、国内环保大会上,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建设性的建议和章程,建立了和平纪念碑,诸多的媒介亦被巴哈伊用来宣传报道世界环保信息。凡此种种,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,是努力改善教育和妇女的状况。在世界各地,尤其是发展中国家的落后偏远山区,办教育成为巴哈伊传播信仰的重要方式。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。此外,他们还在澳门创办了巴哈伊小学,在玻利维亚、哥伦比亚创办了大学等。通过创办这些学校,巴哈伊的精神得到传播,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了尽可能广泛的层面上。

① 孔汉思、库舍尔编:《全球伦理——世界宗教议会宣言》,四川人民出版社1997年版,第13页。

第四章 儒学和巴哈伊信仰对其他文化的继承

一、儒学的多元融合

多元性是当代中国文化和世界文化发展的必然趋势。近代以来中国文化的发展历程,呈现出海纳百川的气势,积淀了丰厚的遗产与底蕴,使其在中外文化的沟通与交流上表现出优势与活力。中国近代历史上产生的所谓海派文化,是中华本土文化和外来文化交汇的结果,它经历了一个对外来文化冲撞、筛选、认同、异化和提升的过程。海派文化的主要特征是对多元文化的融合,它为儒家文化的发展提供了可资借鉴的模式。所有的世界文化遗产都是人类共同的财富,对于任何一种文化我们都不应排斥,而应虚心地吸取其精粹,同时更要看重和保持自己文化的蕴意与品位。

西方有学者说,像中国这样的国家有自己的民族特征,因此是不可能长久地被一种外国文化所迷住的。但一种模式不可能永世不衰,我们在民族文化发展上不可妄自尊大。五六千年华夏文化的底蕴与资源有待世人发掘,我们不能要么一成不变地维持传统,要么“全盘西化”,而应在多元文化共存的格局下,尊重本土文化,在此基础上积极吸取外来的优秀文化,来催化引发自身的发展。在文化形态方面走出一条创新之路,这就是多元融合型儒学出现的逻辑前提。

(一)鲁“变至于道”和儒“道不变”的铁律

笔者在《文史哲》2003年第2期发表的笔谈中曾提出:孔子是中国的,也是世界的。孔子既是时间人,又是空间人。从时间上来说,孔子跨越了两千五百多年,经过多次文化交流,形成了四种类型的儒学:独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教会通型,今天已经到了形成多元融合型儒学的时候了。从空间上说,儒学不仅是中国的,也是世界各国的共同文化遗产。除了中国儒学,还有日本儒学、日本的孔子,韩国儒学、韩国的孔子,新加坡儒学、新加坡的孔子……甚至还有法国的儒学、法国的孔子,美国波士顿儒学、西儒……这些儒学都是文化交流的产物。国外的儒学也会进一步融合,多元融合型儒学的出现也是毋庸置疑的。从时间和空间上说,多元融合型儒学的出现都是必然的,而且已经成为部分事实。

乔羽所写的《千古孔子》歌词说:“百年千年万年,昨天今天明天,多少亭台楼阁早已化作瓦砾一片,多少功名利禄早已化作过眼云烟,你仍旧是你,你仍旧是你,你是一位善解人意的朋友,永远活在众生之间,活在众生之间。”这里说出了孔子的永恒性,这是其两千五百多年不变的地方。

两千五百多年不变的是孔子之道。孔子主张“齐一变,至于鲁,鲁一变,至于道”(《论语·雍也》),认为齐国是主张霸道的国家,必须变为主张王道的国家,而鲁国在周公之后是奉行周礼的模范,但鲁国还需要变一下才能“至于道”。霸道必须变为王道、仁道,而王道、仁道的实现“在明明德,在亲民,在止于至善”(《礼记·大学》)。“止于至善”的楷模是“尧舜之世”,因此孔子对“尧舜之世”称颂不已,孟子则直接揭示了唐虞之隆的本质:“尧舜之道,孝悌而已矣。”(《孟子·告子上》)孝悌出于维护人伦纲纪,孔子和其后继者将儒学凝固为“道之大者,原出于天,天不变,道亦不变”(董仲舒《天人三策·第二策》)。恒定的孔孟之道,就是三纲六纪。对于纲纪,近代学者王国维先生在《殷周制度

论》中说：“周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民以成一道德之团体。周公制作之本意，实在于此。”他指出纲纪就是一种人际关系，其核心在陈寅恪先生的《悼王观堂先生挽词并序》中又得到了进一步阐述：

吾中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说，其意义为抽象理想最高之境，犹希腊柏拉图所谓 Eiaos 者。若以君臣之纲言之，君为李煜，亦期之以刘秀；以朋友之纪言之，友为邴寄，亦待之鲍叔。其所殉之道，所成之仁，均为抽象理想之通性，而非具体之一人一事。夫纲纪本理想抽象之物，然不能不有所依托，以为具体表现之用。其所依托表现者，实为有形之社会制度，而经济制度尤其最要者。故所依托者不变易，则依托者亦得因以保存。吾国古来亦尝有悖三纲，违六纪，无父无君之说，如释迦牟尼外来之教者矣。然佛教流传播演盛昌于中土，而中土历史遗留纲纪之说，曾不因之以动摇者，其说所依托之社会经济制度，未尝根本变迁，故犹能借之以为寄命之地也。

三纲是君为臣纲、父为子纲、夫为妇纲，六纪是诸父（父亲的兄弟）、兄弟（自己的兄弟）、族人、诸舅（母亲的兄弟）、师长、朋友。这九个方面的关系处理好了，社会就稳定了。在当代社会里，仍然存在这些关系，只是需要加以变通，照顾到相互之间的利益，不要再强调单方面的主导关系。比方说君臣关系要演变成国家和人民的关系，二者之间是相辅相成的。涉及到其他关系，也要互相照顾到对方的利益。父子关系可演变成父母与子女的关系，诸父演变成父亲的兄弟姐妹，兄弟演变成兄弟姐妹，诸舅演变成母亲的兄弟姐妹。只要辩证地处理这九个方面的关系，任何社会都可以保持稳定。这正是儒学恒定性的一面，即儒“道不变”的铁律。

然而儒学并不是固定不变的，它会随着时代的变迁不断改变形态，所以从战国至清代就有了汉儒、唐儒、宋儒、明儒、清儒等不同时期的儒家学派，近代以来，则产生了新儒家。儒学也会在传播的过程中随着地域的不同产生地域的特性，如《论语》在传播过程中就有齐、鲁之分，宋明理学中的濂、洛、关、闽四大学派也是有很大区别的。中国儒学不管是怎么完整的统一体，里面都有许多学派，这是谁也不否认的。这些学派或以地域分，或以人物分，不管怎样划分，都是有区别的。而中国的儒学与“儒教文化圈”其他国家如韩国、日本和新加坡等国的儒学，都是不同的。至于与属于西方世界的“西儒”，区别就更大了。可见从时间和地域范围，儒学都是有很多层次的。然而不管区别多么大，儒学的本质又都离不开“道”，变来变去，都要“至于道”，否则那就不是儒学了。

从文化交流和学派的纯杂程度来分，历史上的儒家学派大致可以分为四种类型：独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教会通型。这些学派的形成是受文化交流影响所致。即使是独尊儒术型，也离不开交流，只不过是交流有所选择罢了。

真正独尊儒术的儒学几乎是很少存在的。“罢黜百家，独尊儒术”（董仲舒《天人三策·第三策》）是汉代董仲舒最早提出来的，但他并没有做到独尊儒术。在他的思想中，至少已经杂糅了许多齐学的内容。这说明独尊儒术是非常难的，连提出者都做不到。从儒学道统来说，真正恪守孔子学说的只有战国时的孟子、唐代的韩愈和宋代的安定、泰山、横渠、涑水四派，可以说是凤毛麟角。儒道互补型又可以分为两种：一种是儒家思想与道教思想互补，如北宋濂溪、百源诸派；另一种是儒家思想与道家思想互补，如魏晋玄学。三教合一型是宋代以后儒家学派中势力最大的一派，程朱、陆王诸派概莫能外。四教会通型的儒学是明代以后出现的儒学新派别，有两种类型：基督教与中国传统文化的会通和伊斯兰教与中国传统文化的会通。基督教与儒教的会通不是成功的，没有形成中国特色的基

督教学派。伊斯兰教与儒学的会通是比较成功的,出现了有中国特色的伊斯兰教学派,如刘智、王岱舆、马复初等明末清初的思想家都是四教会通型的伊斯兰教学者。

由此可见,儒家学派并不是一成不变的,而是随着历史的发展不断发生变化。就宋、元、明、清四朝而言,儒家内部的分野相当明显,有学派一百多个,其中注重音韵训诂的汉学系统和注重义理发明的宋学系统就泾渭分明。而从学术流派的归属上来看,四朝的儒家学派大致可分为独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教会通型,现将这四种类型分述于下。

(二)独尊儒术型

所谓独尊儒术型的儒家学派,是指恪守先秦儒家孔子、孟子、荀子传统和基本精神的学派。孔子、孟子、荀子的思想虽也有差别,但基本精神是一致的,就是荀子大醇而小疵也与孔子相去不远。但即使他们被尊为独尊儒术型,其思想也是文化交流的产物。孔子曾向老子问礼,在齐国闻《韶乐》,三月不知肉味,主张“齐一变,至于鲁,鲁一变,至于道”。孟子也在齐国居住多年,深受稷下学宫思想家们的影响。荀子自己曾三为祭酒,最为老师,受稷下的影响也非常大。他们的思想都是在文化交流之中成长起来的。汉代以后,真正恪守儒家一派思想的,更是不多见。即使如董仲舒,被称为“汉代大儒”,且提出了“罢黜百家,独尊儒术”的主张,但其思想中显然已杂有阴阳家的思想,这是学术界普遍承认的事实。到宋代,真正独尊儒术型的儒学家已经很少,大致看来,仅安定、泰山、横渠、涑水四派而已。

安定学派为胡瑗所创。该派以仁义礼乐为学,创立了以经术教授吴中的“苏湖教法”,“科条纤悉具备,立经义、治事二斋,经义则选择其心性疏通、有器局、可任大事者,使之讲明《六经》。治事则一人各治一事,又兼摄一事,如治民以安其生,讲武以御其寇,堰水以利其田,算历以明数是也”。该派以“明体达用之学”为“政教之本”,提倡“命者禀之于天,性者命之在我。在我者修之,禀于天者顺之”,“进退周旋,皆合古礼”。所以宋神宗称赞该派“得孔、孟之宗”(《宋元学案·安定学案》)。

泰山学派以北宋初的孙复为代表。该派与安定学派共同初创宋代理学体系,建立了重要的原则和概念。其学上承唐代名儒陆淳,教学与著书以治经为先,发明治道,强调以尊王为本,主张“欲治其末者,必端其本,严其终者,必正其始”(孙复《春秋尊王发微·隐元年春王正月》),宣扬道统论,推尊儒家道统人物,认为董仲舒、扬雄、王通、韩愈等人“始终仁义,不叛不杂”(《睢阳子集·与张洞书》)。该派提倡独尊儒术而反对佛老各家,治经时注重探寻义理,不惑传注,开宋代用义理解经的风气。全祖望评论该派“高明”、“刚健”,与安定相比,各有千秋,“宋世学术之盛,安定、泰山为之先河,程朱二先生皆以为然。……各得其性禀之所近。要其力肩斯道之传,则一也”(《宋元学案·安定学案》)。

横渠学派亦称“关学”,以北宋张载为代表。“其学以《易》为宗,以《中庸》为的,以《礼》为体,以孔、孟为极”,坚决反对道家有生于无、道教长生不死、佛教把世界看成虚幻等观点。张载提倡遵循古礼,教人洒扫应对进退之礼,使关中风俗一变而至于古。他慨然有志于“为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万世开太平”,继承儒家传统的人道思想,综合“大同”、“宗法”思想,提出了著名的“民胞吾与”说,认定“民吾同胞,物吾与也”,即天地是人的父母,仁者以天地万物为一体,人类是同胞,应亲之,万物是朋友,应友之,孝亲原则适用于一切人。(以上引文均见《宋元学案·横渠学案》)

独尊儒术型的另一典型是涑水学派,以北宋司马光为代表。司马光崇奉西汉扬雄,精研《法言》、《太玄》三十余年,酷爱《左氏春秋》,于学无所不通,唯不喜佛老之学。他“孝友忠信,恭俭正直,居处

有法,动作有礼”(《宋元学案·涑水学案》),论君道则曰:仁、明、武,论治道则曰:官人、信赏、必罚,是他“平生力学所得”(《宋元学案·涑水学案》)。该派主张“礼”是“辨贵贱,序亲疏,裁群物,制庶事”(《资治通鉴》卷一)的工具,以礼整治纲纪,使“尊卑有等,长幼有伦,内外有别,亲疏有序,然后上下各安其分,而无覬覦之心”(《易说·履卦》)。司马光被程颐尊为与张载、邵雍一样的“不杂者”(《宋元学案·涑水学案》)。

此外,像范仲淹及其弟子也属独尊儒术型学者,被朱熹推崇为“一生粹然无疵,而导横渠以入圣人之室,尤为有功”。其“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”(《宋元学案·高平学案》),将孟子“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》)的思想大大推进了一步,具有更为宽广的儒者胸怀,被后世儒家奉为楷模。

(三) 儒道互补型

儒道互补型又可分为两种:一种是儒家思想与道教思想互补,另一种是儒家思想与道家思想互补。

儒家思想与道教互补,主要有葛洪、北宋濂溪学派和百源学派。

葛洪的思想十分庞杂。他既吸取了儒家的伦理道德学说,与儒家思想有着极为密切的关系,又继承和发挥了道家的思想,他对道家的一些基本概念加以神秘化的解释,建立起了一套道教的理论体系。葛洪学兼道儒表现在:在养生方面,他主张依照道家的原则,见素抱朴,不为物役,天真自然,不事雕饰;在经世治国方面,他又赞同儒家的方式,重视教化。葛洪指出:“夫道者,内以治身,外以为国”(《抱朴子·内篇·明本》),“欲求仙者,要当以忠孝、和顺、仁信为本。若德行不修,而但务方术,皆不得长生也”(《抱朴子·内篇·对俗》),“欲求长生者,必欲积善立功,慈心于物,恕己及人,仁逮昆虫,乐人之吉,愍人之苦,周人之急,救人之穷,手不伤生,口不劝祸,见人之得,如己之得,见人之失,如己之失,不自贵,不自誉,不嫉妒胜己,不佞谄阴贼,如此乃为有德,受福于天,所作必成,求仙可冀”(《抱朴子·内篇·微旨》),极为明确地提出了求仙要以儒术为本的思想。“儒教近而易见,故宗之者众焉,道意远而难识,故达之者寡也。道者,万殊之源也,儒者,大淳之流也。”(《抱朴子·内篇·塞难》)

对于儒道之间的关系,葛洪主张应以道为本。他认为:“仲尼,儒者之圣也;老子,得道之圣也。……三皇以往,道治也。帝王以来,儒教也。谈者咸知高世之敦朴,而薄季俗之浇散,何独重仲尼而轻老氏乎?是玩华藻于木末,而不识所生之有本也。何异乎贵明珠而贱渊潭,爱和璧而恶荆山。不知渊潭者明珠之所自出;荆山者和璧之所由生也。且夫养性者,道之余也;礼乐者,儒之末也。所以贵儒者,以其移风易俗,不唯揖让与盘旋也。所以尊道者,以其不言而化行,匪独养生之一事也。若儒道果有先后,则仲尼未可专信,而老氏未可孤用。仲尼既敬问伯阳,愿比老彭,又自以知鱼鸟而不识龙,喻老氏于龙,盖其心服之辞,非空言也。与颜回所言,瞻之在前,忽然在后,钻之弥坚,仰之弥高,无以异也。”(《抱朴子·内篇·塞难》)“道者儒之本也,儒者道之末也。”(《抱朴子·内篇·明本》)“凡言道者,上自二仪,下逮万物,莫不由之。但黄老执其本,儒墨治其末耳。”(《抱朴子·内篇·明本》)儒道虽有本末,但是“本不必皆珍,末不必悉薄”(《抱朴子·外篇·尚博》)。本末只有先后之分,并无尊卑之别,如“锦绣之因素地,珠玉之居蚌石,云雨生于肤寸,江河始于咫尺”(《抱朴子·外篇·尚博》)。

濂溪学派简称“濂学”,以周敦颐为代表。周敦颐以《周易》为宗,将宋初道士陈抟讲修炼成仙之术的《无极图》、儒家的《中庸》和阴阳五行等思想材料加以融合铸造,为宋代以后的理学家提供了“无

极”、“太极”等宇宙本体论的范畴和演化模式。他以无极而太极的命题解决了多样性与统一性关系的问题,认为太极的自我运动分化出阴阳二气,二气五行之精妙凝合又产生出万物。他所提出的“主静立人极”的伦理观,规定了“万一各正,小大有定”(周敦颐《通书·理性命》)的等级秩序。该派虽吸收道教思想,但其思想主体是儒家,而道教是补充。

百源学派是以北宋邵雍为代表的学派,又称“象数学派”。其代表作《皇极经世》吸收道教思想,运用易理、易数推究宇宙起源、自然演化和社会历史的变迁,把象和数作为宇宙形成和发展的根源,认为宇宙的本原是太极,太极生出天地,天生于动,地生于静,动之始生阳,动之极生阴,阴阳交互作用而生成水火土石。又认为“道为太极”、“心为太极”、“万化万事皆生乎心”(邵雍《皇极经世·观物外篇》)。邵雍深得后来宋代理学家的称赏,程颢称其为“振古之豪杰”,朱熹称其胸襟中的学问“能包括宇宙,始终古今”(《宋元学案·百源学案》)。该派不仅在当时有很大影响,且在元、明、清三代也有一大批追随者,形成了绵延不绝的象数学派,是融合儒家和道教思想的典型代表。值得指出的是,在儒家思想和道教互补的学派中,已经有佛教影响的痕迹,因为道教虽然是中国土生土长的宗教,但却又是受到佛教一定影响的宗教。

儒家思想与道家互补的,主要代表为北宋临川学派。该派因王安石为江西临川人而得名,又因王安石推行变法革新,故称“新学”。王安石不仅精于儒家经典《诗》、《书》、《周礼》,而且精于道家经典《老子》。他所提出的“万物一气也”、“生物者,气也”(王安石《洪范传》)的观点,系统地阐述了自然界变化运动的规律和过程:元气生成阴阳冲气,阴阳冲气生成“五行”,“五行”又构成万物,万物在毁灭之后再复归于元气。他认为物“皆各有耦”、“有对”,认识到事物对立矛盾存在复杂性,对立面相互依存,“无春夏之荣华,无秋冬之凋落”,“轻者必以重为依,躁者必以静为主”(王安石《道德经集注》)。王安石的基本倾向是取道家元气自然论来补充儒家思想,因此其思想的基本格调仍是儒家思想,如“仁义礼智信,天下之达道”,“以仁义礼智信修其身而移之政,则天下莫不化之”(《宋元学案·荆公新学略》)。

(四)三教合一型

应该说,宋、元、明、清四朝的大多数儒家学派属于三教合一型。

隋唐以来,三教之间互相吸收融摄,逐渐兴起儒、佛、道三教合流的思潮。隋朝的王通和北宋的张伯端都是三教合一的早期提出者。王通站在儒家的立场上,提出儒、佛、道“三教可一”,“子读《洪范谗议》,曰:三教于是可一矣”(《文中子中说·问易》)。张伯端提出“教虽三分,道乃归一”(《悟真篇》)。理学中的程朱学派和陆王学派,都是三教合一型的学派。

程朱学派的基本力量是伊川学派和考亭学派(伊川学派因程颐号伊川而得名,考亭学派因朱熹在福建建阳考亭讲学而得名)。以程颢为代表的明道学派,因程颢号明道而得名,但程颢更多地表现出心学倾向,既以理为宇宙本源,又以人心之仁为理之体现,为后来陆九渊、王守仁开启了心学之源。程氏兄弟和朱熹所创立的儒学流派合称“程朱学派”,它们普遍带有三教合一的色彩。

程颢从十五岁开始,“闻周敦颐论学,泛滥于诸家,出入于老释者几十年,返求诸《六经》,而后得之”,程颢坦然表白“吾学虽有所授受,‘天理’二字却是自家体贴出来”(《二程集·外书》卷一二)。黄百家评论“天理”二字说:“盖吾儒之与佛氏异者,全在此二字。吾儒之学,一本乎天理。而佛氏以理为障,最恶天理。先生少时亦曾出入老释者几十年,不为所染,卒能发明孔、孟正学于千四百年无

传之后者，则以‘天理’二字立其宗也。”（《宋元学案·明道学案》黄百家案语）但是，程颢的心性之学和悟的思想，显然融有中国佛教的内容。诚如叶适所言，程颢所言“皆老、佛、庄、列常语”，虽“攻斥老、佛至深，然尽用其学而不自知”（叶适《习学记言序目》卷一五）。当然，这种现象也可以用钱穆的话加以解释，即“不入虎穴，焉得虎子，明道盖于老释异端用心特深，故能针对老释而发扬孔子之大道与儒学之正统，其事端待明道而始著”（《朱子新学案》代序），但也并不否认程颢对佛教确有继承与融会处。

程颐的思想虽与其兄有异，但二人受佛教影响却是一致的。他经常瞑目静坐，虽有“世言伊川终生不看佛书”之说，但其心性学说、禁欲主义均与佛教有渊源关系。而且和二程有渊源关系的诸多学派，如北宋和靖、豫章，南宋汉上、西山、湖湘、武夷、玉山、荥阳、五峰、南轩等，也大多带有三教合一的倾向。

以朱熹为代表的考亭学派，或称“闽学”、“晦翁学派”，该派三教合一的倾向也极为明显。朱熹“出入于释老者十余年”（《白田草堂存稿》卷七），他虽然表白自己“于释氏之说，盖尝师其人，尊其道，求之亦切至矣，然未能有得”（《朱熹文集·答汪尚书》），并批判佛教空虚寂灭，义理灭尽，“禅学最害道”，“大而万事万物，细而百骸九窍，一齐都归于无。终日吃饭，却道不曾咬着一粒米，满身著衣，却道不曾挂着一条丝”，因此“异端之害道，如释氏者极矣”（《朱子语类》卷一二六）。但是，谁也不会否认华严宗的“一即一切”、“四法界”之说对朱熹的理一分殊说的影响，朱熹的理一分殊还借用佛教的月印万川之喻来说明：“释氏云‘一月普现一切月，一切水月一月摄’，这是那释氏也窥见得这些道理。”（《朱子语类》卷一八）而人人有一太极、物物有一太极的学说，则是朱熹借鉴了华严宗的因陀罗网境界。他的一多关系论“一理之实而万物分之以为体”、“万个是一个，一个是万个”（《朱子语类》卷九四），是佛教禅宗“一法遍含一切法”的翻版；而其一旦豁然贯通的工夫，则是脱胎于禅宗的顿悟说。受考亭学派影响，南宋巽斋、定川、北溪、木钟、东发、勉斋、鹤山，宋元之际鲁斋，元代静修、萧同，明代崇仁、河东各学派，也都自然地带有三教合一的倾向。

陆王心学同样也是三教合一型的儒家学派。陆学在当时已被宗朱者诋为“狂禅”，陈北溪指出“象山教人终日静坐，以存本心……今指人心为道心，便是告子生之谓性之说；蠢动含灵，皆有佛性之说；运水搬柴，无非妙用之说”（《宋元学案·象山学案》）。王阳明更是深受佛教、道家影响，他“始泛滥于辞章，继而遍读考亭之书，循序格物，顾物理吾心，终判为二，无所得入。于是出入于佛老者久之。及至居夷处困，动心忍性，因念圣人处此，更有何道。忽悟格物致知之旨：圣人之道，吾性自足，不假外求。其学凡三变而始得其门”（《明儒学案·姚江学案》）。

这里并未详细论及程朱、陆王受道家影响之处，原因是：其一，中国佛教本身是印度佛教不断中国化而形成的，印度佛教在中国化的过程中已经吸收或融会了道家或道教的内容，这是一个基本的事实；其二，朱、陆之间长达数年的有关无极、太极的辩论，已经明确地揭示出他们都有受道家影响之处，因此，有人指出“于太极上加无极二字，乃是蔽于老氏之学”，无极之学“其来历为老氏之学明矣”。（《宋元学案·象山学案》）

后世受到陆王影响的学派，如南宋慈湖，元代静明、宝峰，明代白沙、甘泉、泰州、江右、蕺山，清代康有为、谭嗣同，也都有三教合一的特点。至于和会朱陆的各派，如南宋晦静、深宁，元代草庐，明代东林，清初颜李，自然也有这种特点。

综上所述，宋明理学中的大多数学派虽然均属于儒家学派范畴，但他们都是三教合一型的儒家。正如任继愈所说：“周、程、张、朱、陆、王诸大家，在青少年时期都有‘出入于佛老’的治学经历”，“如果

仔细考察,会发现宋、明诸儒并没有真正反对佛教,倒是可以认为他们是佛教的直接继承人。也可以说,他们是接着佛教的一些中心问题,沿着他们的路线继续前进的”。^① 这可以说是不移之论。

(五)四教会通型

四教会通型的儒学有两种类型:基督教与中国传统文化的会通,伊斯兰教与中国传统文化的会通。

早在公元三四世纪,基督教就已传入中国,而真正传教成功的则是利玛窦,因此他被称为明末清初西学东渐的奠基人。

利玛窦之后,邓玉函、龙华民等人又先后供职中国朝廷,得传教之便利。清雍正元年(1724年),朝廷开始禁教。1775年,基督教传教活动中断。嘉庆十六年(1811年),马礼逊等人又来华传教。第一次鸦片战争之后,一大批西学著作出版,林则徐、梁廷枏、魏源、徐继畲、李善兰等人主动了解和吸收西学。第二次鸦片战争之后,新的通商口岸开放,各教会学校和译书机构的创办使各种西书得以大量出版。曾国藩、张之洞、李鸿章等高级官吏对西学从疑忌变为信服,西学影响逐渐深入,甚至光绪帝本人也研读西书。1900年以后,更有严复、马君武等人系统翻译和介绍西书,严复的译作《天演论》、《原富》、《群学肄言》、《法意》、《穆勒名学》及自著而成的《原强》,都是中西文化会通的结果。

对中西文化会通的反思,有几种具代表性的观点。一种是中西相合且同源说,它认为中国文化是西方文化的源头活水,古代的中学西被过程使西方获益。郑观应和黄遵宪是这种观点的代表,郑观应认为“古人名物象数之学,流徙而入泰西”^②。黄遵宪认为“泰西之学,其源盖出于墨子”(《日本国志·学术志》)。这是西学中源说。第二种是中道西器说。郑观应的西学中源说肯定了“中学其本也,西学其末也”,因此对中、西学的态度应该是“主以中学,辅以西学”(《盛世危言·道器》)。王韬将之具体化为“以中国纲常名教为原本,辅以诸国富强之术”,“器则取诸西国,道则备自当躬”。(《弢园文录外编》)第三种是中体西用说,康有为、梁启超、孙家鼐、沈寿康等人均持此说。康有为认为“中学体也,西学用也,无体不立,无用不行,二者缺一不可”^③。梁启超说:“夫中学体也,西学用也,二者相需,缺一不可。体用不备,安能成才!”^④京师大学堂学长孙家鼐主张该学堂“自应以中学为主,西学为辅;中学为体,西学为用”。沈寿康也主张“夫中西学问,本自互有得失,为华人计,宜以中学为体,西学为用”^⑤。这种观点的基本思想就是孙家鼐所说“中学有未备者,以西学补之;中学其失传者,以西学还之;以中学包罗西学,不能以西学凌驾中学”,也就是中体西用说的代表人物张之洞所说“新旧兼学,四书五经、中国史事、政书、地图为旧学,西政、西艺、西史为新学,旧学为体,新学为用”,“中学治身心,西学应世事”(《劝学篇·会通》)。

伊斯兰教与中国传统文化的会通也是一个漫长的历史过程。大量穆斯林沿海陆两条丝绸之路进入中国,伊斯兰文化和中国文化经过长期相互吸纳,形成了一种独具特色的四教会通型的中国文化。

① 任继愈:《佛教与儒教》,载文史知识编辑部编《佛教与中国文化》,中华书局1988年版,第14页。

② 《盛世危言·道器》,载《郑观应集》上册,上海人民出版社1982年版,第242页。

③ 《东华续录》卷一四五《奏请经济岁举归并正科并各省岁科迅即改试策论折》(光绪二十四年五月二十日)。

④ 《奏议辑揽·军机大臣总理衙门遵筹开办京师大学堂折》。

⑤ 《匡时策》,载1896年4月《万国公报》。

伊斯兰教自唐代传入中国,到元初及明代已经五百年。到明末清初,在中国思想界出现了一批“学通四教”的学者,他们既精通伊斯兰教义,又通晓儒学、道教与佛教的内容,他们把这四种学说融合在一起,形成了一种新的思想体系,其特点是“天方(阿拉伯)经语略以汉字译之,并注释其义焉,征集儒书所云,俾得互相理会,知回、儒两教道本同源,初无二理”(蓝煦《天方正学·自序》)。这些学通四教的思想家建立起了以“真宰说”为核心的本体论、以认主学为核心的认识论、三纲五常与五功相结合的伦理观。

“真宰说”是刘智所创立的。真宰的别名还有“真一”、“主宰”、“真主”等,是伊斯兰教独一神安拉的意译。真宰是超越天地万物之上、先天地万物而存在的实有,是能化生万物的精神本体,是宇宙和天地万物的总根源。刘智的思想很有代表性:“太空冥冥,有真宰焉。独一无二也,无相至妙难以言喻也。凡有匹偶,或可言喻,皆受造之物,非造物之主也。天地万物,皆有匹偶,皆可言喻,真宰之所生化者也。真宰则先天地人物而有者也。”(刘智《天方典礼·真宰篇》)真宰的特性是:其一,前无始,后无终,大无外,细无内。其二,无形似,无方所,无遐迩,无对待。其三,无动静,无变化,无形迹。“真宰”一语借自庄子《齐物论》中“若有真宰,而特不得其朕”。同时,它又吸收了宋明理学奠基者周敦颐《太极图说》中的万物化生说,肯定了真宰化生万物的本体论意义:“真宰无形,而显有太极。太极判而阴阳分,阴阳分而天地成。天地成而万物生,天地万物备而真宰之妙用贯彻乎其中。天地万物既备,乃集气水火土四行之精,造化人祖阿丹于天方之野。”(刘智《天方典礼择要解》卷一《原教篇》)这样一个真宰,还是一切理气的总根源:它“不牵于阴阳,不属于造化,实天地万物之本原也。一切理气,皆从此本然而出。所谓尽人合天者,合于此也。所谓归根复命者,复于此也。是一切理气之所资始,亦一切理气之所归宿”(刘智《天方典礼择要解》卷一《原教篇》)。

认主学的基本观点是人与宇宙万物都是真宰本然的体现,人的真宰能力也是真宰给予的。所以,人应该“以认识主宰为先务”,“认得主宰是造化天地万物者,是我之心性所从以出者,则根脚正定不为歧妄所动摇矣”(刘智《天方典礼择要解》卷一《原教篇》)。而要认识真宰,有两种方法:其一是尽心知性,“今日由尽心而得以知性,由知性而得以认识主宰,此后天之事也”(刘智《天方典礼择要解》卷一《原教篇》),尽心知性又要与修身相联系,“不得于性外求身,亦不能于身外见性”(刘智《天方典礼·谛言篇》),通过修身而明心,明心而见性,见性而认识真宰。其二是理性推理,通过“视夫天地之造化、日月之运气、昼夜之舒卷、寒暑之代谢以及种种安排、色色布置,历万古而常然,恒生生而不息,则知必有主宰者默运其间”(刘智《天方典礼·认识篇》)。伊斯兰教的伦理观本是以人与安拉的关系为核心的五功说,而学通四教的学者们则将儒家的三纲五常与五功结合起来。他们主张,三纲中的“君为臣纲”是基础,“命曰天子,天之子,民之父也。三纲由兹而立,五伦由此而立”(马注《清真指南》卷五《忠孝》)。儒家的人伦五常仁、义、礼、智、信被称为“五典”,是天理当然之则、一定不移之礼,可与念、礼、斋、课、朝的伊斯兰教“五功”并列。立五功就是尽天道,克服身心性命之累;立五典是尽人道,五功与五典相互结合,互为表里,也就既尽了天道,又尽了人道,做人的义务也就算完成了,“敬服五功,天道尽矣。敦崇五典,人道尽矣”(刘智《天方典礼择要解》卷一《原教篇》)。从以上三个方面可以看出,这些四教会通型的学者既可以被看作是吸收了中国传统文化的中国伊斯兰学者,也可以被看作吸收了伊斯兰教的中国儒学别派,是四教会通的另一种类型。

(六) 几点结论

在上述基础上加以思考,我们似乎可以得出如下几点结论:第一,思想史上的任何一个学派都不

可能是一成不变的,儒家学派就是这样。宋、元、明、清四朝儒家学派之所以有异彩纷呈的局面,就是因为他们不断吸收外来思想因素。儒家学派从独尊儒术型到儒道互补型、三教合一型、四教会通型的纵向逻辑发展,正是中国传统文化不断吸收外来文化以丰富自己的体现。第二,继承和创新之间是一种辩证关系。对优秀的文化遗产要继承,但绝不应一成不变地照搬照套,历史上的思想不能完全解决现实的问题,只有根据现实情况不断进行创新,才能更好地继承,使传统思想焕发生机和朝气。不创新的继承是没有出路的。正因为四朝儒家学派能不断创新,才使儒家学派保持活力至今,如果他们都只是一味继承而没有创新,儒家学派可能早已不存在了。第三,新思想的产生是本土文化和外来文化不断融合的结果。四朝儒家学派中的儒道互补型、三教合一型、四教会通型都是在不断吸收外来文化的基础上形成的。儒道互补型也并不是中国本土文化的融合,因为道教已经吸收了外来佛教的不少因素,并不是道家在单一方向上的延伸。一个民族要发展,就必须不断吸收外来文化的成果,正确解决好“拿来”的问题。中华民族向来有海纳百川的气魄,从来不把外来先进文化拒之门外。在21世纪的今天,更应该这样。第四,外来思想只有在中国化之后,才能为广大的中国人所接受,才能有生命力。佛教传入中国两千多年,起初学派众多,但只有中国化较好的禅宗流传甚广。利玛窦之所以成功,是因为他注意将基督教中国化,在儒学中寻求与基督教的结合点。伊斯兰教在中国影响大的教派也是征集儒书注释伊斯兰教义,知伊、儒道本同源。由此也可以证明,全盘西化是不可能的,即使在全球一体化实现之后,世界各民族也不可能全盘西化。各民族仍然要保持自己的民族特点,有民族性才有世界性,世界性只有融入民族性才能起作用。至于近代以后出现的新儒家,有一些则是中国传统文化与西方文化融合的产物。这些新儒家把西方的形上学套进儒学的框架,企图构造出新的儒学。但他们基本上是失败的。梁漱溟影响较大,但梁漱溟是多元汇合型的新儒家。而他之后的新儒家,尤其是仅融合中西的新儒家,很难形成大的影响,因为他们已经流于虚空之学。

孔子是因时制宜、因地制宜、与时并进的。儒学发展到今天,应该被赋予新的生命。通过文化交流,吸收外来文化的精华,使它成为多元融合型的儒学,就是儒家的新生命。

(七)多元融合型儒学的出现

“五四”以来,儒学面临着来自三方面的威胁和挑战:“打倒孔家店”的反孔,军阀以及地方封建势力的尊孔,全盘西化论的非孔。

五四新文化运动明确提出了“打倒孔家店”的口号,激烈否定中国传统文化。新文化运动的矛头主要指向封建礼教和宗法观念,把孔子当成“孔教”教主来批判。在他们看来,儒学作为“儒教”起着维护封建统治的作用。这在当时对冲决封建罗网起到了决定的和积极的作用,但由于新文化运动采取了激烈的矫枉过正的政治态度,在客观上促成了现实中的反孔灭儒风尚,无形之中造成了对传统文化的破坏,使包括儒学在内的传统文化元气大伤。正如吴宓所指出的:“自新潮澎湃,孔子乃为攻击之目标。学者以专打‘孔家店’为号召,侮之曰孔老二。用其轻薄尖刻之笔,备致诋祺。盲从之少年,习焉不察,遂共以孔子为迂腐陈旧之偶像,礼教流毒之罪人,以漫孔为当然,视尊圣如狂病。……摧毁孔庙,斩杀儒者,推倒礼教,打破羞耻,其行动之激烈暴厉,凡令人疑其为反对文明社会,匪特反

对孔子而已。”^①更为严重的是,20世纪60~70年代的“文革”把反孔进一步推广扩大,用扫“四旧”和砸烂一切“牛鬼蛇神”的极端手段,把传统文化破坏殆尽,尤其是使传统道德不复存在。儒学遭此劫难,令文化界感到无比的震惊和愤慨。吴宓说,孔子降生两千多年来,“常为吾国人之仪型师表,尊若神明,自天子以至庶人,立言行事,悉以遵依孔子、模仿孔子为职志。又隆盛之礼节,以著其敬仰之诚心”。但是,时至今日,“孔子在中国人心目中之影象,似将消灭而不存矣”。^②

儒学面对的第二种挑战是极右势力对孔子和儒学的利用与践踏。民初以后大小军阀和地方封建势力恢复孔教,举行祭孔仪式,在各级学校规定尊孔读经,极力把“孔教定为国教”,企图“以礼教立国”,把儒学变为他们统治人民的工具。绰号“狗肉将军”的山东军阀张宗昌督鲁期间就是这样做的。这位将军斗大的字不识一升,以“三不知”闻名于世:不知自己手下有多少兵,不知自己有多少钱,不知自己有多少小老婆。但在这样一个文化底蕴丰厚的省份,他又不甘心被文化人瞧不起。为了标榜自己敬重文化人,礼贤下士,他于是附庸风雅,依靠武力重刻颁布了《十三经》。在每年举行的祭孔典礼上,主持人就是张宗昌。他穿着长袍马褂,行三跪九叩之礼。一个无恶不作的军阀,这时居然一副正人君子样、圣人之徒像,满脸正气,义形于色。除了践踏孔子,他们还能做些什么呢?真正是对孔子的“隆杀”。

儒学面对的第三种挑战是全盘西化论。近代以来,中国遭受了西方帝国主义的侵袭和欺压,有的思想家从中国积贫积弱的现实中得出结论,中国要富强,必须实现彻底的改革,效法西方。

在成为马克思主义者以前,陈独秀和李大钊都有过西化论的倾向。陈独秀认为只有用民主和科学这两种西方武器,才能战胜传统的迂腐,开出中国崭新的前途,所以中国应“建设西洋式之新国家,组织西洋式之新社会”^③。李大钊也力主“出全力以研究西洋文明,以迎受西洋之学说”,“竭力以受西洋文明之特长,以济吾静止文明之穷”^④。陈独秀和李大钊成为马克思主义者以后,思想有所转向,放弃了西化论。后来陈序经和胡适成为西化论的突出代表。

最初在新文化运动的时候,胡适就提出了要全盘接受西方文化的观点,他虽然主张选择接受西方文化,却觉得谨小慎微的选择是不可能的,并且也是大可不必的。1935年1月《文化建设月刊》发表了萨孟武、何炳松等十教授的《中国本位文化建设宣言》,宣言以文化保守主义态度谈中国本位文化建设,受到胡适和陈序经等人的激烈批判。胡适肯定自己是主张全盘西化论的,但又认为文化自有一种惰性,所以全盘西化的结果自然会出现一种折中的倾向。陈序经所不满意的恰恰就是这种折中的倾向。他要坚持的是彻底的全盘西化,因为过去和当今的中国,事事都落后,样样不如人,只有彻底和全盘的西化,才能与西洋并驾齐驱。所以全盘的西化是中国救亡的必由之路。彻底西化就是以西方社会为榜样全面学习,精华糟粕兼收并蓄,只有这样才能彻底否定中国传统。陈序经竭力提倡西方文化的个人主义,认为“救治目前中国的危亡,我们不得不要全盘西洋化。但是彻底的全盘西洋化,是要彻底的打破中国的传统思想的垄断而给个性以尽量发展其所能的机会。但是要尽量去发展个性的所能,以为改变文化的张本,则我们不得不提倡我们所觉得西洋近代文化的主力的:个人主

① 吴宓:《孔子之价值及孔教之精义》,载1927年9月22日《大公报》。

② 梅光迪:《评提倡新文化者》,载《学衡》1922年第1期。

③ 《记陈独秀君演讲词》,载《新青年》第3卷第3号。

④ 《东西文明之根本异点》,载陈崧编:《五四前后文化问题论战文选》,中国社会科学出版社1985年版。

义”^①。不能否认,陈序经的出发点是想使中华民族走向复兴和强盛,企图为中国的救亡图存找到一条出路,但是这种理论否定了文化的民族性和历史延续性,因此在本质上是不能实现的。陈序经和胡适提倡的全盘西化论,在20世纪60年代的台湾和80年代的大陆学术界分别被人重提。代表人物李厚泽对全盘西化论作了一次修正,提出了“西体中用”的口号,同样也否定了文化的民族性和历史延续性。^②

反孔、否孔和非孔对中国传统文化造成的破坏是非常大的,但是对这些破坏的应对之策,就是广采博收,吸取世界各种文化的精华,铸造多元融合型的儒学。面对儒学的三种挑战,新儒家提出了复兴儒学的口号,希求通过复兴儒学来光大儒学。但是实践证明,儒学的复兴是失败的,也是不可能实现的,新儒家的一些代表人物虽然尽了自己的极大努力,但复兴儒学到今天始终是一句空话。道理非常简单,儒学不能靠固守来保存,也不能靠往形而上的玄学方向发展来保存,书斋式的儒学不能满足社会的需要,儒学是必须改造方能复兴的。

文化交流是人类社会前进的动力之一,这是季羨林先生的著名观点。事实确实如此。日本和韩国由于开展和中国的文化交流,吸取儒学精华,结合本国的传统文化,使日本儒学和韩国儒学成为多元融合的成功范例。日本儒学与神道教结合、与兰学融合,形成的日本儒学是和中国儒学有别的。日本的儒学在明治维新的变革中发挥了巨大的作用。韩国儒学也是与东西方的文化融合,而不是单一的引进儒学。另外新加坡在上世纪进行的儒家伦理运动是新加坡推行多元文化的一部分,之所以在某些方面取得了一定的成功,就在于该运动的背景属于新加坡多元文化的一部分。国外儒学多元融合的经验,为我国学者提供了借鉴。

在1884年,27岁的康有为开始形成了一套“合经子之奥言,采儒佛之微旨,参中西之新理,穷天人奇之奇变;搜合诸教,披析大地,剖析古今,穷察后来”^③的治学理路,为多元复合型儒学的滥觞。自此以后,特别是从“五四”运动以后,儒学为了应对来自多方面的挑战,开始从世界各种文化中吸取营养,逐渐形成了多元复合型的儒学。

当代新儒家的开山鼻祖梁漱溟先生是新儒家的代表人物,也是多元复合型儒家的代表人物。他最早将东方印度和西方的思想进行系统研究,并把它们纳入自己的思想体系。他先投身革命,后因对政局思想失望,转而醉心于佛法,对印度哲学进行系统研究,在北京大学讲授《印度哲学概论》。自1918年前后,他由佛归儒,著《东西文化及其哲学》而成为新儒家不可置疑的代表人物。梁漱溟的思想是典型的多元复合型儒学。他自己也承认,一生思想大致分为三期:第一期是接受近代西洋思想,以功利派的人生思想为主;第二期是从西洋功利派的人生思想折返到古印度的出世思想;第三期是从印度出世思想转归到儒家思想。

熊十力作为新儒家的另一个代表人物,其思想融会了中国、印度和西方的思想,开创“新唯识论”儒学,建立了以“仁心”为本体、“体用不二”、“翕辟成变”、“冥悟证会”、“思修交尽”为纲的哲学体系,融本体论、宇宙论、人生论、价值论、认识论、方法论于一炉。贺麟先后在美国奥柏林大学、芝加哥大学、哈佛大学和德国柏林大学游学,接受了西方的科学方法,主张“儒化西洋文化”,以“理性为体,而以古今中外一切文化为用”,显然是提倡多元融合儒家文化的。“东圣西圣,心同理同”,“吸收基督教

① 杨深编:《走出东方——陈序经文化论著辑要》,中国广播电视出版社1995年版,第139页。

② 参见蔡德贵《中国哲学流行曲》,山东人民出版社2000年版,第357~358页。

③ 楼宇烈:《借古为今乎? 恋古非今乎? ——〈康有为学术著作选〉编后》,载《书品》1989年第2期。

之精华,以充实儒家之礼教”,使儒学哲学化;“吸收基督教之精华,以充实儒家之礼教”,使儒学宗教化;“领略西洋之艺术,以发扬儒家之诗教”,使儒学艺术化。^①

在多元复合型儒学的开启者中,最值得重视的是起初被误解为保守派、而在几十年之后才被认识清楚的学衡派领军人物吴宓。吴宓先赴美国弗吉尼亚大学留学,后来因为慕美国著名新人文主义文论家白璧德(Irving Babbitt)之名,又进入哈佛,与梅光迪一同师事白璧德。他以倡导古典主义、捍卫固有文化为己任,在文学研究上特别重视文学的伦理作用,是白璧德教授在中国的真传弟子。他开启了中国的比较文化研究,从比较文化的角度详细论证了建立多元复合型儒学的必要性,为建立多元复合型儒学奠定了理论基础。吴宓对世界文化进行了分类,提出古希腊苏格拉底和犹太耶稣代表西方文明,中国孔子和印度释迦牟尼代表东方文明。古希腊、犹太、中国和印度四大文明犹如四根支柱,支撑着世界文明的大厦,孔学就是这大厦必不可少的支柱之一,必须以儒学作为未来文化建构的基础。真正的新文化应是由古今中外一切真善美的文化因素融汇而成,“宜博采东西,并览古今,然后折中而归一之”^②。“中国之文化以孔子为中枢,以佛教为辅翼;西洋之文化以希腊罗马之文章哲理与耶教融合孕育而成。今欲造成新文化,则宜于以上所言四者为首当着重研究,方为正道。”^③吴宓坚决反对以抹杀传统为标志的民族虚无主义和以全盘西化为标志的“西体西用”主义,注重对东西文化进行平等研究,互为参照,寻求融通,在比较中揭示儒学及中国文化的现代价值,以之作为吸收西学,重建中国文化的基本前提。吴宓主张对四大文化都要“观其全,知其通,取其宜”。“全者,谓宇宙之事物义理皆有两方面。皆为二元。二者相反相成,兼容并蓄,以致中道。中也者,调和一多。观其全,就是无偏无党,不激不随,一多兼具,博览古今东西。通者,谓洞悉诸多事物间实在之关系,明其因果。知其通,就是沟通东西,观其异同,探求真知正见。宜者,谓针对现时此地之实际情况而立言,故切中利病而不致拘泥。取其宜,就是仁智合一,情理兼到,知行合一,执两用中,追求个人修养与完善,重建社会和谐,完善道德,从根本上改良社会。”^④

吴宓实际上提出了“中学为体,外学为用”的思路,认为全、通、宜是理解和实行“克己复礼”、“行忠恕”、“守中庸”三条法则的钥匙和前提,也是融通其他三大文化的基础,强调不同文化形态的融通。他论述说:“理论方面,则须融汇新旧道理,取证中西(注意这里的西是外)历史,以批判之态度,思辨之工夫,博考详察,深心领会,造成一贯之学说,阐明全部之真理,然后孔子之价值自见,孔教之精义乃明。”^⑤

因为在他看来,“孔子者,理想中最高之人物也。其道德智慧,卓绝千古,无人能及之,故称为圣人。圣人者模范人,乃古今人中之第一人也”^⑥。孔子本身已成为“中国文化之中心。其前数千年之文化,赖孔子而传;其后数千年之文化,赖孔子而开;无孔子,则无中国文化”^⑦。很自然,多元融合型儒学的建设必须以中国文化为中心和主体,必须以孔子为中心和主体。吴宓自述其思想的形成时说:“宓曾间接承继西洋道统,而吸收其中心精神。宓持此所得之区区以归,故更能了解中国文化之

① 参见舒大刚主编:《中国历代大儒·新心学家贺麟》,吉林教育出版社1997年版。

② 吴宓:《白璧德中西人文教育谈·编按》,载《学衡》1922年第3期。

③ 吴宓:《论新文化运动》,载《学衡》1922年第4期。

④ 王泉根主编:《多维视野中的吴宓》,重庆出版社1999年版,第242页。

⑤ 吴宓:《孔子之价值及孔教之精义》,载1927年9月22日《大公报》。

⑥ 吴宓:《孔子之价值及孔教之精义》,载1927年9月22日《大公报》。

⑦ 吴宓:《孔子之价值及孔教之精义》,载1927年9月22日《大公报》。

优点与孔子崇高中正。”^①儒家道统体现了中华文明绵延不绝的价值及精神，集中在一种理想人格，即圣贤人格：“中国古代之文明，一线绵长，浑沦整个，乃黄帝尧舜禹汤文武周孔之所创造经营，亦即我中华民族在此东亚一隅土地生存栖息者智慧之所凝聚。此文明之全体，可称为儒教文明。孔子集其大成。……此文明之中心，有一理想人格在。古代及后世之中国文学作品无论大小优劣皆描写此种理想人格……全部中国历史，乃此理想人格所演成之若干幕长剧。时至今日，吾中华民族价值及精神，亦维系此理想人格残辉余荣。”^②

值得尊敬的是，吴宓对这种思想坚持了一辈子，直到“文革”批孔，他还不顾年老体衰和生命安危，挺身而出，宁可掉脑袋，也反对批孔。后来季羨林在为《第一届吴宓学术研讨会论文集》（陕西人民教育出版社1992年版）所作的序言中写道：“将近六十年前，我在清华大学外国语言文学系读书时，听过雨僧先生两门课……一方面我们觉得他可亲可敬”，“但是另一方面，我们对他非常不了解。”“我们对他最不了解的是他对当时新文学运动的态度”，“这种偏见在我脑海里保留了将近六十年，一直到这一次学术讨论会召开，我读了大会的综合报导和几篇论文，才憬然顿悟：原来是自己错了”。“我痛感对不起我的老师，我们都应该对雨僧先生重新认识，肃清愚蠢，张皇智慧，这就是我的愿望。”^③事实上，季羨林和他当时的同学有一个成见，把胡适、陈独秀和鲁迅等人划在新派，把吴宓等人所代表的学衡派划在旧派，认为旧派复古保守，开历史倒车。所以他们无不崇拜新派，厌恶旧派。

在这种“中学为体，外学为用”的思路下，许多著名学者都从东西方的思想宝库中吸取营养，丰富和完善中国思想文化，建构多元复合型儒学。

冯友兰在北京大学文科哲学门毕业后，到美国哥伦比亚大学攻读博士学位，接受了大量西方的思想，尤其是杜威的思想，建立起一种多元复合型儒学的思想体系——“新理学”。

唐君毅早年接受西方哲学，受詹姆士、英美新实在论、布莱德雷、康德、黑格尔的影响，由西方唯心论转入中国儒学。

牟宗三早年研习西方哲学，也研究印度和佛教哲学，后来高标王守仁致良知之教，将康德的道德形上学接续于中国哲学，建立起以“智的直觉”一以贯之的思想体系。

张君勱在日本早稻田大学、德国柏林大学学习过，受倭铿、柏格森等生命哲学家和康德哲学的影响，后来，又在印度钻研印度哲学，建立了知识论和伦理学并重的思想。

徐复观在日本明治大学和陆军士官军校学习过经济和军事，留学归来后，先是投身戎马生涯，五十岁以后从事学术研究。他受熊十力影响很大，对儒学采取一种批判的态度，对传统文化中之丑恶者，抉而去之，唯恐不尽；对传统文化中之美而善者，表而出之，惧有所夸饰。这是从多元文化的角度对儒学形成的看法。

当代带有儒家思想色彩的学者季羨林、饶宗颐等人，也大多是在通习了东西方文化之后，又回归到儒家思想的。季羨林的“河东河西论”是多元文化汇合的典型。作为东方鸿儒的季羨林，幼时接受了系统的国学教育，其叔父编的《课侄选文》是理学的代表作品。在山东大学附设高中上学期间，山大校长王寿彭是清末状元，他提倡读经，学校开设了国学课程。到德国留学时，接触了大量东西方的各种文化，系统掌握了梵文、巴利文、吐火罗文、英语、德语、法语、南斯拉夫语、俄语，他把世界文化分

① 吴宓：《空轩诗话》，载《吴宓诗集》，中华书局1935年版。

② 吴宓：《民族生命与文学》，载1931年10月19日《大公报·文学副刊》。

③ 《季羨林文集》第14卷，江西教育出版社1998年版，第31页。

成四大文化体系：中国文化、印度文化、伊斯兰阿拉伯文化、犹太—希腊—罗马—欧美文化，对东西方各种文化进行过系统的比较，最后认定儒家的天人合一思维方式是拯救人类的正途。

饶宗颐作为国学泰斗，正如季羨林在为饶宗颐《清晖集》作的序中所说：“选堂先生读万卷书、行万里路，世界五洲已历其四（南美洲没有去）；华夏九州已历其七；神州五岳已登其四。先生又为性情中人，有感于怀，必发之为诗词，以最纯正之古典形式，表最真挚之今人感情，水乳交融，天衣无缝，先生自谓欲为诗人开拓境界，一新天下耳目，能臻此境界者，并世实无第二人。”季羨林誉饶宗颐为学界泰斗，学富五车，中外兼通，对于中印关系的论断更富有创见，“能于人所共知又习而不察之处，独辟蹊径，发为文章，言前人所未言，予学人以无穷启迪”^①。

饶宗颐对季羨林的天人合一论，进行了自己的补正。在北京大学百周年纪念讲堂的学术论坛上，他曾说：季羨林先生，多年以来，倡导他的天人合一观。以我的浅陋，很想为季老的学说，增加一小小注脚。我认为“天人合一”不妨说成“天人互益”，一切的事业，要从益人而不是损人的原则出发和归宿，《阴符经》说：“天人合发，万变定机。”苏轼说的“天人争挽留”，是天与人所要共同争取的。

作为响应，大洋彼岸的美国儒学也建构了有不同特点的多元复合型儒学学派：波士顿儒家、夏威夷儒家和待建构完善的历史派儒家。

作为沟通中西学界的桥梁，陈荣捷通过典范性的翻译注释和专题性研究，使西方学术社群在最高层面上理解了中国儒家的学术思想。^②

波士顿儒家以查尔斯河为界，形成以南乐山与白诗朗为首的河南派，以杜维明为首的河北派。河南派以波士顿大学神学院为中心，南乐山是该神学院院长，他认为儒学不只是与中国特殊的历史情境有关，西方学者只能研究儒家，而不能成为儒家，他宣称自己就是儒家，对当前儒家思想在比较哲学和神学方面所带来的影响和贡献具有强烈的兴趣。他从其原创性的哲学目标出发，力图在丰富而复杂地吸收柏拉图、皮尔斯、美国实用主义、泛亚洲佛教和儒家思想、基督教神学而形成的孕育体之内，为古典的西方理性形而上学或思辨哲学传统重新注入活力。因此他日益迷恋于对儒家思想的分析。波士顿儒家的出现，就是源于南乐山关于全球现代思想丰富资源的利用之中。而白诗朗认为，儒学实际上已经成为国际性运动，儒学将成为欧洲思想自我意识的一个方面，会在太平洋和北大西洋找到听众。

河北派以哈佛大学杜维明教授为代表，他注重孟学，沿着思孟、陆王、牟宗三的系统，强调心性修养的重要性，着力于人文精神的重建。在他领导之下，中美两国学者不断开展文化交流。杜维明对于儒学如何进行第三期发展的问题也谈得较多，认为儒学第三期发展必须对西方文明所体现的而儒家传统所缺乏的价值做出创建性的回应，比如科学精神、民主运动、宗教传统乃至弗洛伊德心理学所讲的深层意识问题。其次，还要解决儒学和当前中国文化的相关性问题以及儒学在中国大陆和东亚其他国家的生存条件和再生契机等问题。在前两者的基础上，儒学还应“和世界各地的精神传统进行互惠互利的对话、沟通”，比如可以和基督教、天主教、佛教、印度教、犹太教、耆那教、锡克教、神道教及各种地方宗教进行交流，“走出一条充分体现‘沟通理性’的既利己又利人的康庄大道来”。^③

夏威夷儒家是诠释派儒家，以成中英为代表，郝大维、安乐哲、田辰山等人均属于该派。这并不

① 《季羨林文集》第14卷，江西教育出版社1998年版，第469页。

② 参见白诗朗：《儒家宗教性研究的趋向》，彭国翔译，载《求是学刊》2002年第6期。

③ 杜维明：《儒家传统的现代转化》，中国广播电视出版社1992年版，第467～468页。

是说杜维明就不涉及诠释,也不是说成中英不涉及对话,而是说杜维明以对话为主,成中英以诠释为主。从美国的儒学来看,本来还有余英时对儒家的历史研究和韦伯的儒学观有很深的研究,发展下去,能够大有作为,形成一个儒家的历史学派。可惜的是,余英时至今还没有形成一个有传承关系的学派,形成这一学派,还有待时日。不过,这样的历史背景为今天儒学适应全球化准备了充分的条件。

不管是对话派还是诠释派,美国的新儒家都是把中国儒学和东西方文化有机融合起来了。他们的贡献不仅使西方人更多地了解了儒学,而且使儒学丰富和发展了自己的内容,使动态的儒学向着多元融合型迈进了一大步。这应该是儒学的进步和发展。如果说大陆新儒家把儒学往形上学方面发展,从而使儒学的生命有所窒息的话,那么美国的当代新儒家则在延续儒学的生命方面作出了自己的努力。正是大陆当代新儒家的“山穷水尽疑无路”,开出了美国当代新儒家的“柳暗花明又一村”。

从当代新儒家对外部文化的态度来看,儒学的全面复兴是不可能的。儒学的复兴应该说是有条件的,那就是在吸收外来文化的基础上,丰富和发展儒学的内容,使之不断适应时代的需要,与时俱进,这样的儒学才是有生命力的儒学。事实上,儒学从它产生的那一天起,就没有排斥外部文化,而是适时地吸收外部文化,丰富和发展了自己。儒学的这一特性决定了中国文化的主流永远不会排斥任何外部的先进文化,决定了中国的传统文化主流是会融合其他各种世界文化的。

二、巴哈伊信仰与其他宗教的联系与区别

(一)巴哈伊信仰对其他文化的继承

在融合各教的基础上,巴哈伊信仰提倡一种普世宗教。它认为只有一个普世宗教,即巴哈伊教。该教不再用伊斯兰教的安拉来称呼最高本体和世界的创造者,而是用基督教的上帝来称呼。但这个上帝已经不是基督教原来意义上那种三位一体的上帝,而是独一的、没有任何可比性的上帝。它主张,上帝是独一无二的、全知的、全能的,是宇宙的缔造者,也是世间万物和人类的创造者、启动者和支配者。上帝绝非有形的男性化的偶像,而是神圣不可知的精神本体。上帝是宇宙万物的原动力和终极目的,完全超越人的一切属性。巴哈欧拉说:“所有赞美都归于上帝的一致,所有荣誉都属于他——宇宙的万军之主和无与伦比、无比荣耀的统治者。他从虚无之中创造了万事万物;他从无有之中创造了最精巧优美的组成部分;他将他的造物从极其谦卑和濒临灭绝的危险中拯救出来,然后把他们带进不朽荣耀的天国。除了他包罗万象的恩典和渗透一切的仁慈以外,任何事物都不可以达到这一点。”^①

上帝虽是独一的,但可以取不同的名称,如上帝、安拉、神、天主、佛陀,虽然称谓不同,实质却是一致的、统一的。他是宇宙的核心,宇宙的最终目的和本质。他是不可知之本质,是神圣的本体,自古至今,他一直隐藏在他亘古的本质中,并停留在他的实体内,而永远不会暴露在凡人的视野下,他将永远超越一切感官之上,并且无法描述。^② 对上帝的崇拜,要表现为服务人类所从事的“工作”,这样的教义在宗教历史上是独一的。

① 《巴哈欧拉圣言选集》,第64~65页。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第72页。

② 参见《巴哈欧拉圣言选集》,第3~4页。

阿布杜巴哈对《圣经》中上帝所说“让我按我的模样造人吧”进行了解释,认为这里的“模样”并非指外貌,因为神的本质并不局限于任何形式的外观,而是指神的本质特性,如公正、仁爱、恩泽全人类、忠贞、诚实、慷慨、对万物慈悲为怀,所以上帝的模样指神的美德,而人理应成为接受神性荣光的容器。^①

(二)巴哈伊信仰的宗教同源

宗教的派别一直存在。据说基督教自产生以来已经分化出 2400 多个教派,而伊斯兰教自创立以来也产生了 1300 多个教派。这些教派在本质上有什么区别?它们之间有根本的利害冲突吗?显然没有。在当今世界,宗教派别五花八门,宗教冲突不断发生。宗教之间的分歧日益成为世界纷争的原因。它们的分歧有必要吗?如果我们能够从张伯端的三教归一和巴哈伊教的宗教同源吸取一些营养,无疑会起到一些积极的作用。

巴哈伊教是在巴布思想的基础上产生的,而巴布已宣布脱离伊斯兰教,所以巴哈伊教绝不是伊斯兰教,这已为埃及逊尼派伊斯兰教法庭的判决结论所证实:巴哈伊教是一种完全独立于伊斯兰教之外的新宗教,因此,正如佛教徒、婆罗门教徒或基督教徒不可被看作穆斯林一样,任何巴哈伊信徒,都不可被看作穆斯林,而任何穆斯林,亦不可被看作是巴哈伊信徒。^②

总之,巴哈伊教已经彻底脱离伊斯兰教,伊斯兰教也不承认巴哈伊教是该教中的一个教派,因此巴哈伊教绝不是伊斯兰教,而是一种新兴的世界宗教。但是,因为它是从伊斯兰教分化出来独立而成的新宗教,又与伊斯兰教有联系。

(三)巴哈伊教与伊斯兰教的联系

从联系方面来说,巴哈伊教继承了伊斯兰教的一神论立场。

在犹太教、基督教的基础上,伊斯兰教构筑起彻底的一神论体系。独一的安拉是这一体系的核心,“万物非主,唯有真主”是这一独一性的高度概括,而与此相联系的是安拉有如下一些特性:

(1)安拉是独一无二的,他没有配偶或子嗣,他未产,亦未被产,他永远受到万物的祈求和仰赖,无开始,无终止,无一与他对等的。^③

(2)安拉是至仁至慈的,是万有的保障,是公平的至尊的主。他是万物的创造者和监督者,是万物的起始者,也是万物的终结者。他能使人生,能使人死。他无时不在,无处不有,是无所不在的永恒的唯一的神。^④

(3)安拉是仁慈的,是万物的供养者,他是慷慨的,也是和蔼的;是多恕的,也是温和的;是宽容的,也是特慈的;是独一的,也是公正的。^⑤

简言之,安拉是独一的,并且是永恒不灭的。他无形无体,是整个宇宙的创造者,是万王之王,万主之主。他无处不在,无时不有,没有开始,没有结束。他对自然万物和人类的恩典是数不清的。

① 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第 98 页。

② 参见邵基·阿芬第:《神临记》,第 365 页。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第 197 页。

③ 参见《古兰经》112:1~4。

④ 参见《古兰经》57:1~6;59:22~24。

⑤ 参见《古兰经》3:31;11:6;35:15;65:2~3。

巴哈伊教接受了伊斯兰教的这种一神论观念,不管是把安拉叫做上帝、上苍,还是真主,他都是无形无体的精神本体,既超乎万物之外,又贯乎万物之中,既是万因之因,又是无因之因。对这样一个安拉,人类无法领悟其伟大无比的神圣的本体,而只能明白其本质。巴哈欧拉论述说:“你们无疑了解这一真理:未被看见者绝不能使他的本质成为肉身,将他的本质启示给人。他如今超越,过去一直超越所有可以被描述、可以被感知的事物。……永远对凡人的眼睛隐蔽着的他,唯有通过他的圣使才能被认知,而圣使对其使命的真实性所作的举证,以证明他自身的位格者最为充分。”^①

(四)巴哈伊教与伊斯兰教的区别

伊斯兰教是在犹太教、基督教的基础上产生的,它吸收了这两大宗教的不少思想资料,是两大一神论传统的延续,伊斯兰教的伦理准则也与犹太教十分相似。^②

1. 伊斯兰教与基督教的区别

伊斯兰教与基督教的区别是十分明显的,主要表现在四个方面:

(1)伊斯兰教反对基督教的原罪说。基督教认为人类始祖亚当和夏娃在伊甸园受蛇诱惑,违背上帝命令,偷吃了禁果,此罪成为全人类的共同罪过,且延续到今天的人类,成为人类一切罪恶和灾祸的根由。即使刚出生,甚至刚出生就死去的婴儿,也是带有与生俱来的原罪,仍需要基督的救赎。而伊斯兰教坚决否认人有原罪之说,这对于人类来说,自然是一种解放。

(2)伊斯兰教坚持彻底的一神论,坚持安拉独一说,反对基督教的圣父、圣子、圣灵三位一体的观点。基督教虽然宣称上帝只有一个,但包括圣父、圣子、圣灵三个位格。圣父是独一上帝(天主)全能的父,创造有形无形万物的主。圣子在万世以先,为圣父所生,万物都借他受造。圣灵是主,是赐生命的,从圣父出来,与圣父圣子同受敬拜,同受尊荣。基督教认为这三个位格虽各有特定位分,却又完全同具一个本体,同为一个独一的真神,而不是三个神,但又非只是一个位格。对三种位格的说法,伊斯兰教认为它只会使上帝只有一个的理论不够严谨。

(3)伊斯兰教只承认先知,不承认救世主。伊斯兰教承认每一个民族都有一位先知,但先知也是凡人,既不能创世,也不能救世。耶稣基督只是众先知中的一位,不是救世主,除耶稣基督之外,还有许多先知,而穆罕默德是最后一位先知,故称封印先知。所以伊斯兰教认为,世界上无论何人何地,都不应受到崇拜,除了安拉,任何人或物都不能成为祈祷对象,不应为了人世间短暂一生的好处而向安拉以外的人或物祈祷,因此,伊斯兰教徒只向安拉跪拜,而不向任何人低头作揖,哪怕他是国家元首,也无权享受只有安拉才得以享受的跪拜。

(4)伊斯兰教没有基督教的教会戒律,不设教会,也没有天主教意义上的宗教组织,因为根据伊斯兰教理论,伊斯兰教不设牧师,没有圣徒,没有僧侣统治集团,也没有圣礼。更没有一个人能超越凡人之上,处于普通信徒与安拉之间。伊斯兰教只允许有研究神学的理论家,有《古兰经》注释家、评注家,也有宗教法官为世俗当局提供咨询。然而不允许有中央教义机构,没有相当于主教、红衣主教、红衣主教团一类的职位,也没有教皇,人与安拉之间用不着中间人。因为没有圣礼,所以任何人都无需特殊声望或等级来履行圣礼。没有神职人员,所有穆斯林都是平等的,都可以领头做礼拜

① 《巴哈欧拉圣典选集》,朱代强、孙善玲译,(澳门)新纪元国际出版社2004年版,第4页。

② 参见蔡德贵:《阿拉伯哲学史》,山东大学出版社1992年版,第84页。

或者布道。

2. 巴哈伊教与伊斯兰教的明显差别

从安拉的独一性方面来说,巴哈伊教与伊斯兰教是基本一致的。巴哈伊教承认安拉的独一,也承认先知,但它与伊斯兰教也存在明显的差别。这种差别主要表现在:

(1)伊斯兰教承认以前各大宗教各有一位先知,而穆罕默德是最后一位先知,因为穆罕默德已经顺利地完成了安拉差遣的使命,所以穆罕默德之后安拉不再需要派遣新的先知。巴哈伊教则否认这一点,承认穆罕默德之后,还可以有新的先知,每一个先知都代表一个时代,因为“通过这真理之阳的教导,所有人都将获得进步与发展,直到能充分地表现他们内在的真实自我被赋予的潜能。就是为了这个目标,在每一个时代、每一个启示期,上苍的先知以及他所拣选的圣哲出现于人们中间,表现出来自上苍的力量和只有永恒者才能显现的大能”^①。

因此,巴布是先知,巴哈欧拉也是先知,而巴哈欧拉先知的启示期要延续至少一千年。这与伊斯兰教绝不一致,是伊斯兰教正统派所坚决反对的。

(2)伊斯兰教不允许任何一个人超越凡人之上,处于普通信徒和安拉之间,穆罕默德也不能例外。而巴哈伊教却继承巴布的传统,主张先知是人与上帝之间的中介,上帝借先知才得以显现,所以,普通人不仅要服从上帝的戒律,也要接受先知的引导,服从宗教领袖的领导,认为“认知了他们就如同认知了上帝,倾听他们的召唤就如同倾听上帝的声响,验证了他们启示的真理就如同验证了上帝的真理。背弃他们就等于背弃上帝,不信奉他们就等于不信奉上帝。他们每一位都是连接此世与天界的上帝之道,并且代表天地间上帝真理的准则。他们是人世中上帝的显示者,他真理的明证和荣耀的表征”^②。

(3)伊斯兰教不设国际级中央教义机构,巴哈伊教却设立国际最高机构世界正义院,以协调和管理全世界巴哈伊的行政事务和教务。世界正义院在1963年成立后,由九人组成的委员会被赋予权威,在巴哈欧拉一切没有明确提及的事情上立法,并且有权随着时代的变化而变更自己的立法,这样就使得巴哈伊律法具有弹性,而非墨守成规。世界正义院自成立至今,已向世界范围发布了一些重要文告,如《世界和平的承诺》(1985年)、《人类之繁荣》(1995年)等。巴哈伊还设立国家级总灵体会和地方级总灵体会,不仅用以管理宗教事务,而且可以对各类重大问题作出决策。

(4)巴哈伊教不像伊斯兰教那样有复杂的宗教礼仪。伊斯兰教有五大功课:念功、拜功、斋功、朝功、课功,从身、心、性、命、财五个方面,尽其礼,以达于天,即“身有礼功,心有念功,性有斋功,命有朝功,财有课功”(刘智《天方典礼择要解》)。而巴哈伊教则主张简化宗教礼仪,礼拜每天二三次即可,每天必须选择三条必诵祷文之一来诵读。斋功缩短为十九天,圣战被取消。不朝拜麦加,而只拜巴哈欧拉的陵墓。阿布杜巴哈甚至认为斋戒只是一种表记,“斋戒为一种表记。斋戒者,避肉欲也。禁食无非避免肉欲耳,除作为表记外,并无他义也。且斋戒非完全不食也。印度有一教派完全禁食。不食虽不至死,但人之智力受损失。若人因不食而弱其身脑,则不足事奉造物;因其力量减少,不足以有为也”^③。

(5)伊斯兰教虽然提倡人人平等,人类皆兄弟,但并没有明确提出世界大同的思想。而巴哈伊教

① 《巴哈欧拉圣典选集》,朱代强、孙善玲译,(澳门)新纪元国际出版社2004年版,第43页。

② 《巴哈欧拉圣典选集》,第5页。

③ 爱斯孟:《新时代之大同教》,曹云祥译,台湾省大同教出版译述委员会1970年版,第121页。

则明确主张全人类要实现大同,要组织一个全球性的超级政府。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,无法达到统一。今天,交通、通信的途径大增,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,谁也不可能再自给自足了。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 伊斯兰教提倡天下穆斯林是一家,天下穆斯林是兄弟,对非穆斯林往往不以兄弟相待,而且没有提出明确的世界大同思想;而巴哈伊教则明确主张“地球乃一国,万众皆其民”,主张全人类要实现大同,要组织成世界议会组织,用世界语来组织政府。

(6)巴哈伊教不像伊斯兰教那样提倡一套严谨的生活习俗。伊斯兰教的饮食禁忌包括:所有各种令人兴奋或晕醉的酒类饮料,猪肉及其制品,用利爪或牙齿杀害其他动物的野兽、掠食的鸟兽、爬行类的动物,其他非偶蹄的动物,以及未经屠宰而致死包括自己死亡的鸟、兽肉及其制品和一切动物的血;禁止各种形式的赌博、偷盗;禁止婚姻以外的性关系,以及所有在大庭广众面前有可能招惹诱惑、挑激欲念、引起怀疑,甚至显示粗鲁下流的言谈、举止、仪态以及服饰;女子除眼、手以外,全身都是羞体,要求女子的衣着要把身体的所有部分都遮住,只有手和脸可以露在外边,若不用面纱将头脸遮盖起来,不将全身遮起来,就是冶容诲淫;也不允许女子正视陌生男子;男子则不准穿丝绸衣服,不准佩戴金银首饰等。巴哈伊教的宗教禁忌则不那么严格,除了违背社会公德的行为如赌博、偷盗,以及麻醉剂、饮酒等,其他的宗教禁忌要少得多。它主张男女平等,女子不戴面纱,男子可以佩戴金银首饰,穿丝绸服装,凡是有益于人类健康的食品包括猪肉都是可以食用的。巴哈伊教绝对禁酒和伊斯兰教是一样的,而对吸烟,巴布在创教之初,就明确提倡禁烟。而巴哈欧拉在早期吸一点烟,但他最终完全戒掉了,后来颁布《至圣经》,里面没有明确禁止吸烟,所以有些教友也就没有戒烟,但因为巴哈欧拉对吸烟总是表示厌恶,所以巴哈伊教基本上也是禁止吸烟的,认为“烟草肮脏、气味难闻、令人作呕,吸烟是一种邪恶的习惯”,“危害尽管缓慢,但对健康极为有害”,因此“是令人深恶痛绝的”。至于类似于鸦片一类的毒品,巴哈伊教更是绝对禁止,因为它们会“牢牢附着在灵魂上,所以,吸食者的良心泯灭、头脑中的记忆被抹掉,感知遭削弱。它把活者变为死者。它扑灭了人的本性之火”。巴哈伊教徒应该“摆脱一切污秽,戒除所有不良嗜好”。

从社会生活方面来说,伊斯兰教提倡集体主义原则,每星期五,要求教徒都要到清真寺去做聚礼,即使不是聚礼日,平时的礼拜也最好在一起进行,以体现穆斯林之间的兄弟关系。巴哈伊教虽然提倡世界大同,但却把个人的宗教生活看得比集体生活更为重要,所以它废除聚礼,祈祷是义务的,只是依靠个人的自觉行为。可以不去清真寺,而是根据自己的意愿决定做还是不做,在此地做还是在彼地做。

以上仅是非常初步的,而且是相当粗略的分析。从都是宗教来说,伊斯兰教与巴哈伊教有许多共同点。但巴哈伊教还是把伊斯兰教的安拉改换成上帝或者上苍。而从这两种宗教的基本教义、礼仪、宗教生活来看,它们之间的区别也是很明显的。所以简短的结论是:巴哈伊教不是伊斯兰教中的一个教派,而是一种新兴的世界宗教。由于它有更为现代化的内容和更为简化的宗教仪式,更宽容、

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年版,第81~82页。

更开放、更世俗化,就更有可能为更多的人所接受,所以在 20 世纪 60 年代以后巴哈伊教取得了惊人的发展,它在东西方强劲的发展势头证明了这一点。对这种宗教的发展趋势,是需要认真研究的。

第五章 儒学的道德经济合一论和巴哈伊信仰 的新商业道德模式

一、儒学的道德经济合一论

儒家的伦理哲学强调做人的重要性,做人的根本问题是要处理好三种关系:天人关系、人际关系、人自身与思想的关系。天人关系前边已经述及,此不备论。与儒家伦理哲学密切相关的儒家管理哲学涉及的方面很广,其核心是强调道德经济合一论、义利合一论,突出以人为本的管理哲学。儒家强调管理哲学首先要解决的问题是人自身的管理,或者说是自我管理。人自身的管理要通过修身来解决。修身,自古以来被称作“务本”的功夫,是对孔子“君子务本”(《论语·学而》)的发挥。《大学》强调“富润屋,德润身”,非常重视人自身的道德建设。按照儒家的观点,不管是企业领导者,还是一般员工,如果人人都能做到“克己复礼”,也就可以做到自我管理。在完成自我管理的前提下,进行企业管理,就要容易一些了。在儒家看来,企业管理要突出道德与经济的合一,义与利的合一,崇德与广业的合一。《易经》强调“利者,义之和也”,《大学》强调“生财有大道”、“以义为利”,都是道德经济合一论的典型表述。日本企业家涩泽荣一认为,《论语》中有算盘,算盘中有《论语》,指出:“据《论语》把算盘,四方商社陆续竞兴。……是《论语》中有算盘也。《易》起数,六十四卦莫不曰利,是算盘之书,而其利皆出于义之和,与《论语》见利思义说合,是算盘中有《论语》也。算盘与《论语》一而不二。……世人分《论语》、算盘为二,是经济之所以不振。”^①在用儒家思想进行管理方面,日本企业界做得好于中国企业界,所以有一种说法,孔子讲道理,日本实践道理。现在中国企业界应该急起直追,迎头赶上。

我们可以运用儒家伦理来调节人与企业或单位之间的关系。企业经营者应遵从“放于利而行,多怨”(《论语·里仁》)的古训,把企业利润和国家利益、人民利益结合起来,一味追求企业利润,会遭到消费者报复。企业领导应以身作则,遵守国家和企业的法令、方针和规章制度,领导者“其身正,不令而行;其身不正,虽令不从”(《论语·子路》)、“其身正,天下归之”(《孟子·离娄上》)。对自己严格要求,对部下则坚持“和为贵”(《论语·学而》),就可以使企业保持凝聚力。日本企业开发儒家的伦理功能,创造出一种《论语》加算盘或《论语》加计算机的模式,在企业内部实行日本式经营,用三种神器(即终身雇佣制、年功序列制和集团主义的核心观念)来经营家族式企业公司命运共同体,取得了很好的成效。

中国在一定范围内,也开始推广儒家管理哲学,如香港孔教学院、山东威海光威集团、青岛海尔集团都为此作出了一定的贡献。东方文化圈内也出现了一些儒商集团,它们在用儒家伦理整治企业伦理方面取得了一些经验。如光威集团提出了“孝为大,礼为先,俭为本,勤为根”的厂训,作为广大

① 廖庆洲:《儒家的企管哲学》,联经出版公司 1983 年版,第 36 页。

员工的行为准则,在此基础上,又形成了“自力更生,艰苦创业,团结拼搏,追求卓越”的企业精神和“科技进步,质量万岁,勇于超前,争创一流”的兴业宗旨,其厂训中就渗透着儒家伦理。如果能把这些企业的经验很好地总结一下,上升到一定高度,然后在一定范围内推广并取得进一步的经验之后,就有可能在一国、数国之内把儒家伦理推广开来,逐步形成普世伦理,参与全球伦理的创建。

美国著名未来学家约翰·奈斯比特致力于社会经济研究长达四十多年,曾自豪地认为自己是一个“商业通”、“市场通”,他在其名著《亚洲大趋势》中不无感慨地说:“在本(20)世纪90年代以前,西方还在主宰一切。他们制定了‘游戏规则’。日本人就是遵从了这些规则而获得经济腾飞的。但现在,亚洲人——除日本人外——是按照他们自己的一套规则办事,并同样稳操胜券。即使日本也将被新崛起的东南亚各国抛在后面,也会由强大的中国及海外华人势力控制经济发展的走向。”“当今,西方需要东方远胜于东方需要西方。”他在分析了亚洲的现代化不等同于“西化”,呈现出的是特有的“亚洲模式”之后,主张这种亚洲模式不论现在或将来,都不会实行给国家经济带来极大负担的社会保险和福利制度。在亚洲的文化体系中,家庭照顾好每一位成员是首要任务,强调个人的责任感。在此背景之下,他强调考虑一个问题——是否应以这种亚洲式的个人与家庭价值观来带动全球的经济复苏呢?他本人考虑的结果是:“‘世界’一词过去曾意味着‘西方世界’。今天,全球大趋势迫使西方人接受一个事实:东方在崛起。东方人和一些西方人已开始明白,我们正迈向一个亚洲化的新世界。操纵世界的轴心已从西方转入东方。亚洲曾经是世界的中心,现在它将重振昔日风采。”^①这里的“亚洲化的新世界”,指的是在儒家伦理与现代市场理性相结合而形成的亚洲模式指导下的世界。这些国外知名学者所持有的观点是值得注意的。波士顿大学神学院院长南乐山以儒家自称,且肯定儒学实际上已成为国际性运动,将在太平洋和北大西洋世界找到新的听众,也将变成欧洲思想自我意识的一个方面。鉴于西方儒学研究的新趋向,有的学者预言:儒学作为价值信仰的一种类型,已进入全球意识,它不仅可以为中国、东亚地区的人士提供安身立命之道,亦会成为西方人士信仰方式的一种可能性选择。^②

二、巴哈伊信仰的新商业道德模式

中国古代有一种说法:“仓廩实则知礼节,衣食足则知荣辱。”(《管子·牧民》)但是事实证明,这并不是绝对的,而是相对的。在一定的時候,它会起作用;但是在有些时候,它不一定起作用。所以也有一句话,说“饱暖思淫欲,饥寒起盗心”。饱暖思淫欲,经济条件好了,不一定道德就高尚了。人类文化现在面临着深重的危机,表现在人的物质追求与精神追求严重失衡,人的物欲在动机的驱动下,已到了赤裸裸的无以复加的地步。20世纪70年代,韩国学者赵永植先生的《重建人类社会》举例说,以发达国家而论,如美国“这个值得惊叹的物质王国,能使在其中生活的人们过着古代帝王都羡慕的丰富豪华的生活”,可是社会治安、社会风气却日趋恶化,“越是物质文明发达的社会,人们越会感到不幸福,相反的,疏远、无力、不平、不满、自虐以及精神衰弱却成比例地急速增加。这种现象可以简单地比喻为‘逆境创造人类,顺境产生怪物’。科学技术文明的急速发展和知识的‘爆炸’积聚,使人类患上了狂妄自大和知识消化不良症,也即精神的丧失过程”^③。事实证明,只有把精神原

① 约翰·奈斯比特:《亚洲大趋势》,外文出版社、经济日报出版社、上海远东出版社1996年版,第4~8页。

② 参见彭国翔:《从西方儒学研究的新趋向前瞻21世纪的儒学》,载《孔子研究》2000年第3期。

③ 赵永植:《重建人类社会》,东方出版社1995年版,第178页。

则运用到经济领域,才能使人的道德摆脱经济利益的驱动而朝向崇高。在这方面,巴哈伊信仰提出了很多有价值的思想。巴哈伊教是一种宗教信仰体系,而不是经济体制,而且巴哈伊教的创始人也都不是专业的经济专家,没有什么经济学专著。因此,巴哈伊教对经济问题的看法和贡献,都是间接的。与上帝独一论、宗教同源论、人类一体论相一致,巴哈伊教提倡一种平等的经济思想,主张把精神准则应用到经济体制中,形成了一种以消除极端贫富为核心的经济观。

(一)经济重整的必要性

巴哈伊教认为,上帝是独一的,是宇宙万物包括人类的创造者。既然全人类都来自于统一的上帝之创造,所有的宗教也都源自于同一个上帝,没有本质上的不同,那么,全人类不管属于哪一个种族或肤色,都应该是人类大家庭的成员,应该是团结统一的。但在现实社会中,人类并不是团结统一的。相反,社会动乱不断发生。社会动乱的原因之一,是贫富的两极分化。世界上一小部分人掌握着极大的财富,他们基本上控制着生产和分配的权力,而世界人口中的绝大多数则生活在极其贫困的状况之中。这种状况不仅在同一个国家存在,而且也在国际间存在着。一些高度工业化的国家拥有巨大的财富,而其他国家则被剥夺了生活必需品,其资源得不到有效的利用和开发。物质利益方面严重的不平衡使贫富之间的鸿沟越来越宽,造成了经济上严重的不平等,并由此导致了其他不公平现象的产生。巴哈伊教认为,这种严酷的社会现实说明现行的社会经济制度不足以修复社会的失衡现象。巴哈欧拉通过《致维多利亚女皇书》,向全世界的各国统治者发出警告说:

你们要一起商议,并将你们的心思只用于关注人类的利益以及改善他们的处境。……要把世界视为人类之躯体,虽然这躯体被创生时是完整和完美的,却由于各种原因已备受灾祸和弊病的折磨。它一天也未能安宁,甚至越病越重,因为它落入了庸医手里,而那些庸医驱策着他们世俗欲望之野马,已可悲地走入歧途。即使在某个时候,某个有才能的好医生曾对它精心调理,使得躯体的某部分得到康复,但其他部分仍然如从前一样受着病苦的折磨。这些就是那全知者、全智者告诉你们的。……主为整个世界之康复而命定的特效药和最有力的工具乃是:全世界的人民要团结在一个全球性事业中,团结在共同信仰中。要达成这个目标,除了通过一位医术高明的、全能的、被赋予灵感的神医之力量之外,别无它途。真确地,此乃真理,除此之外,都只是谬误。^①

如何用神医的高明医术来医治这个社会呢?阿布杜巴哈给出的药方就是经济的重整。阿布杜巴哈论述说:对人类经济标准的重新调整及均衡化是有关民生的问题。显然,在现有的政府体制和状况之下,当一些人生活在十分舒适并远远超过他们实际所需的环境中时,穷人则陷入极度贫困的境地。从上帝至大平等的宣示中可知,穷人将获得酬劳和充分的扶助,在人类经济环境中将会有一次重新调整,以便在将来不再会有畸形的富裕或令人难堪的贫困。他认为,对社会经济的重整是极其重要的,因为它能确保世界的稳定,因此,除非经济得以重整,否则人类将无法获得幸福和繁荣。但是,对涉及国计民生的经济法所作的重新调整又必须具有实效,以使全人类能按照他们各自地位生活在极大的幸福中。^②

^① 转引自邵基·阿芬第:《巴哈欧拉之天启——新世界秩序之目的》,第82~83页。

^② 参见阿布杜巴哈:《未来经济》,第10页。

社会需要经济重整的原因在于,人类社会与生物界不同。所有的生物都可以孤立存在,一棵树可以生长在荒漠,一只动物可以生活在大山,它们不需要相互间的合作与团结也能享受到极大的安逸和快乐。而人类则不同,人类不能孤独地生活,人类需要相互之间的合作与帮助。本来,全人类同属一个大家庭,都来自于上帝的创造,应该非常和谐地生活在一起,相互之间充满爱心地过日子。但很可惜,现实社会中由于缺乏和谐的关系,导致“一些人尽享安逸,而另一些则处于极度悲惨的境况中;一些人得到满足,而另一些却忍饥挨饿;一些人衣着华贵,而另一些人则衣不蔽体,食不果腹”。原因是什么呢?阿布杜巴哈认为,这是由于人类这个大家庭“缺乏必要的互惠和均衡,这个家庭的事务安排不当,缺乏一个完善的法则,已制定的所有法则不能确保幸福,没有带来舒适”。^①可见,需要经过经济重整,“给这个家庭制定一种法则,以使其所有成员共享平等的安宁与幸福”。^②可见,经济重整可以实现平等,改变家庭中一员忍受极度的痛苦和卑贱的贫穷而其他成员尽享舒适的状况,阻止贫穷的恶化,而“阻止贫穷产生的最佳途径是:建立并实行社会律法来避免少数豪富而多数赤贫的贫富悬殊现象”。所以,“巴哈欧拉教义之一是对人类社会中生活资料的调整,在这种调整之下,可以使得人类的生活在财富及生计方面不会出现两极分化”^③,尽量做到平等。但是平等不是平均,在现实社会中绝对平等只能是一种幻想,是不可能实现的,即使在短时间之内实现了,也不可能长期维持下去。现实社会是需要秩序的,一旦绝对平等的存在成为可能,那么整个世界的秩序就将被打破。而要使秩序得到正常的维持,等级的保存就是必需的,“因为社会需要财务人员、农民、商人及体力劳动者,如同军队必须由司令、军官及士兵所组成一样,不可能人人都当司令,也不能人人当军官或士兵。在社会结构中,每个人都必须是称职的;每个人均按其能力大小发挥其作用,但必须公正地给予所有人同等的机会”^④。差别是客观存在的,“一些人富有才智,一些人智力平平,另一些则缺乏悟性。在这三种人中,有的是秩序,而不是平等,在智者和愚笨者之间怎么可能该是平等的呢?”所以“等级能力上的不平等是一种自然的特征,必然地,将会有富有者,也会有人缺乏生计,但是,在整个社会中,将会有价值和利益的均等与重新调整”^⑤。

那么,怎样去实现平等呢?巴哈伊教提倡:“平等产生于人们自愿与他人分享的意愿之中。平等的获得如同富有者与普通人在财富方面的平等一样,高贵者应出于自由意愿和为了他们自己的幸福,而关心自己并照顾穷人。这样的平等就是人类崇高德行和高贵品质的表现。”^⑥

可见,平等要靠富有者的仁慈来实现,所以,在巴哈伊教看来,“仁慈比平等更伟大”,因为“平等是通过强力获得的,而仁慈则是一种自愿的行为(或是一种选择的方式)。善行使人趋于完美,但此种善举并非强制出来的。富人应对穷人仁慈,即应出于他们的自愿而给予穷人帮助。穷人则不应该强迫富人这样做,因为强制在人类事务中带来不和,破坏秩序。仁慈是一种自愿的善行,它为人间带来和平,将人类引入光明的境界”。^⑦所以,巴哈伊教反对用强制性手段实现平等,它主张用启发内心的自觉来实现平等。该教极力让富人相信,让上帝最为欣悦的事就是为穷人着想,因为穷人更接近上帝,基督降世时,追随者、信仰者主要是穷人和地位卑下者就是对此观点的证明。穷人的生活充

① 阿布杜巴哈:《未来经济》,第11~12页。
② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第39页。
③ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第39页。
④ 阿布杜巴哈:《未来经济》,第19~20页。
⑤ 阿布杜巴哈:《未来经济》,第18页。
⑥ 阿布杜巴哈:《未来经济》,第56页。

满了困苦,经受着连续不断的严峻考验,他们的希望仅在于上帝,所以一心朝向上帝。为此,富人一定要尽可能帮助穷人,即使牺牲自我也在所不惜。灵性的条件并不取决于是否拥有世俗的财富,物质上一贫如洗时,更可能产生灵性之思维,贫穷是朝向上帝的动力,因此富人都应该多为穷人着想,给予穷人帮助,以便使自己能更接近上帝。

当然,启发富人的内心自觉并不是万能的,还要通过制定法律来限制富人越来越富,实现经济上的平等,所以制定律法也是经济重整的重要内容。阿布杜巴哈论述说:

人类个体之间在能力上的差别是客观存在,不可能所有人都一样,也不可能所有人都同样明智。巴哈欧拉所启示的原则是用以实现人类不同的能力的调整。他说,任何可能在人类管理中实现的事情都受到这些原则的影响。当他所制定的法律得以实现时,在社会中不可能出现百万富翁,同样也没有极端的贫穷。这将通过调整人类不同的能力来实现。社会最重要的基础是农业,是土地之耕作,所有的人都必须是生产者。社会中的每个人,只要他的收入与其个人的生产能力相符,他便可免交税,直至达到调整的效果。也就是说,一个人的生产能力与其需要将通过税收而趋于相符合协调。如果他的需要超出了他的生产能力,他将得到足够数量的补助,从而达到平衡或调整的目的。因此,税收将与能力及生产成果相称,在社会中将不会出现穷人。^①这正是巴哈伊教提倡经济重整的基本思路,而其实现则要靠两种基本的经济制度。

(二)两种基本的经济制度

巴哈伊教提倡两种基本的经济制度:一种是合作制,另一种是调节制。

1. 关于合作制

合作是巴哈伊教一个非常重要的概念。该教认为,所有的人都是同一个上帝的仆人,属于同一个人,住在同一个地球上,受同一个天国的庇荫。这样就使人类存在一种自然关系,存在一种兄弟关系和依赖性,因此,互助与合作就是人类幸福的必要原则。阿布杜巴哈指出,人类不能单独地生活,他需要与他人不断合作与互惠。独自生活在旷野中的一个人,因为他不可能永远地自给自足,最终将会饿死,因此,他需要与人合作与互惠。上帝创生的人类如一体,是一个大家庭,都应该在完美的幸福与安宁中生活,“因为,人类的每一成员都是整体的一分子。任何一个成员若在受苦或遭受疾病的折磨,所有其他成员也就必然相应受苦。比方说,眼睛是人类的器官之一,如果眼睛受害,将会累及整个神经系统。因此,如果整体中的一个成员受到了痛苦的折磨,实际上,从同情关系的角度来看,所有的人将分担此痛苦,因为这(受难的)是一群中的一个,是全体中的一部分。有可能一个或一部分在受难,而另一个成员安然无恙吗?不可能!因此,上帝希望全人类同享完美的幸福与安逸”^②。人类同属一个家庭,但却存在两极分化,贫富悬殊,就是因为这个大家庭缺乏必要的互惠互助及合理分配,安排不当,缺乏一个完美的律法。以前制定的所有律法都未能保证幸福,它们没能为人类提供安逸。因此,要为这个家庭制定一种律法,通过它能使所有成员通过解决贫富悬殊的问题而共享最大的安康与幸福,而对整体的社会秩序却没有任何的伤害。这个律法要贯彻这样一条基本原则:人类的最大成就要由群体中所有成员来分享,每个人都极其幸福与安乐地生活。^③这就是合作制要贯彻

① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第40~41页。

② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第42~43页。

③ 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第44页。

的基本原则。

2. 关于调节制

巴哈伊教认为农民比其他阶级更为重要,所以先在农民中贯彻调节制。每个村庄都要建一个总仓库,里边存放农产品收入税、牲畜收入税、矿产税、无继承人者遗产、土地里发现的任何财富。农产品收入税要视农民每年收入多少而定,如果收入与支出相等,就不收税;如果收入是二千元,而支出是千元,那就收取什一税;如果收入是一万元,甚至是两万元,那就收取四分之一作为高收入税;如果收入是十万元,而支出是五千元,那就收三分之一的税;如果收入是二十万元,而支出是一万元,那就收二分之一的税,这样仍可有九万元的盈余。总仓库要拿出一部分作紧急支出,如一个农民支出达一万元,而收入仅有五千元,那就从总仓库支出千元,使他生活不至于窘迫。孤儿、无劳动能力者(如盲人、老人、聋人等)都将得到照顾。这些收入还要用于建学校,教育儿童。村民中选出几位智者任理事,来管理这仓库。仓库在支付了所有的费用后仍有盈余,剩余部分须上缴国库。实行这种制度,农村群体中的每个人不需要受恩惠就能过上安乐幸福的生活,而等级将保留下来,秩序便得以维持。但除了农产品收入税以外的几种收入,巴哈伊教的有些规定合理,有些是不合理的。如牲畜税与农产品收入税一样,按照收入越多,征税的比例也就越大的原则,是可行的;无继承人的死者的遗产也好处理。但巴哈伊教认为,如果某人在土地上发现一眼矿,自己可占三分之二,三分之一交总仓库;某人在路上拾到财物,三分之二归自己,三分之一交总仓库;某人发现一处宝藏,自己拿三分之二,三分之一归总仓库。这些原则可能适合当时的社会情况,但是违背社会主义国家基本法律,是不能接受的。

在工厂,则要用调节制来限制少数人过度的资本膨胀,保障大众的基本需求,必须制定出适当的法律,既维护劳动大众的利益,也使资本家的权益受到保护。财产、矿产、工业产品的拥有者应该将其收入与雇员分享,并将其利润的一部分分给工人,使雇员在工资收入以外,还能从企业的总收入中获得部分利益。按照厂主能接受的程度,工厂将四分之一或五分之一的利润分给工人以作花红;或者,工人与厂主平分利润或好处。比方说,每个拥有一万股份的工厂,要将其中的两千股份给它的雇员,并将股份写在他们名下,使得他们肯定能得到这份利益,其余部分则归资本家所有。在每月月底或每年年底,在支付所有的开支和工资以后,所剩的收入将按股份的数额在劳资双方之间分配。^①在调节制之下,工业奴隶制将被废除;托拉斯也将完全被消除;尤其将使竞争也不复存在。

巴哈伊教认为,竞争和工业奴隶制是现代人类社会的两大问题,必须加以解决。自然界中最根本的特征是为生存而斗争,其结果是适者生存,但在人类社会,适者生存的法则却是一切灾难的源头,它导致战争、冲突、敌意和仇恨。^②在经济生活领域,造成经济上不公平的基本原因之一,就是过多的挥霍和巨大无谓的竞争。不可否认,在生产工具不太发达的历史时期,有限的竞争无疑会刺激生产,但是现在必须以合作取代它,因为在现代社会支配下的人力和物力,必须是为了全人类的长远利益,而不是为了少数人的短期利益,只有当合作取代竞争并作为有组织的经济活动基础时,才能实现这一点。^③

巴哈伊教提倡的调节制和合作制,是以私有制为基础的,它承认私有财产的神圣不可侵犯性,认

① 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第49页。

② 参见阿布杜巴哈:《未来经济》,第70页。

③ 参见威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第90页。

为人类需要追求财富,通过劳动积累起来的财富是值得肯定和赞扬的。所以巴哈伊教义接受财产、私有制观念和私人经济首创精神的必要,但这种私有制并不赞成每个人的收入都应该一样。人的需要和能力有自然的差别,社会中的有些服务工作应该比其他服务得到更多的报酬。当然,收入应该确定一个极限,如果其收入不足他分内的需求,他将获得公众基金的补偿。但一个人的收入也不应该过高,要通过渐进的征税制度和其他措施,来阻止个人积累超过某一限定的财富。这正是巴哈伊教主张实行两种经济制度的用意所在。

巴哈伊教所提倡的两种经济制度是否能取得成功,我们不得而知。但是日本企业家创立的企业经营管理“三神器”却取得了很大成功。“三神器”与这两种经济制度有一定的相似之处。“三神器”之一是终身雇佣制,最高经营者就是家长,雇员是家庭成员。这种制度使雇员把自己的前途与企业、公司的前途紧密联系在一起,雇员有了参与意识和认同感,乐于为公司的利益和荣誉作出贡献。这样,雇员与雇主构成一个命运共同体。“三神器”之二是年功序列制,雇主根据雇员的资历决定其工资级别,从而避免公司内部激烈的经济竞争,维护雇员之间的和谐。“三神器”之三是集团主义,提倡个人应属于团体,团体给成员归属感和安全感,成员对团体有忠诚和献身精神,每个成员都能从这种相互信赖、相互依靠的关系中得到相当的满足。^①

这虽然名之曰“三神器”,但也是以合作为主题的。“三神器”推行于公司内部,一个公司就是一个命运共同体,所以取得了成功。而巴哈伊教的经济制度则不局限于一个企业内部,而且适应于企业之间,这就使其带有一种理想主义的成分,不一定会为所有企业所接受。邵基·阿芬第也曾强调:巴哈伊教义的经济思想虽然明确,但还不能充分地有系统地让任何信徒在自己限制的范围内做完全推行的试验,因为社会条件尚未达到运用巴哈伊经济原则的程度。而且,巴哈伊对经济问题的作用应被视为间接的,而不是直接的,巴哈伊主要是一种精神指导原则。这些原则将指导未来的巴哈伊经济学家创立出一个调整世界经济关系的体制。^②

(三)精神文明和新商业道德模式

巴哈伊教认为,经济不公平的最终根源是人类的贪婪。因此,要真正解决经济问题,需要人在基本态度上作出改变。如果每个人都自私、贪婪和世俗,即使有最完美的经济计划也不会起任何作用。应该把正当工作看作是每个人的神圣任务,无论穷人还是富人,都应该工作。世界上既不能有好吃懒做的富人,也不能有失业的穷人。工作是每个人在思想上都应该认识到的,是上帝提供的为人生服务的机会。^③

巴哈伊教认为当前经济危机的存在不单单是经济问题,仅从经济入手是解决不了的。真正要圆满地解决当今世界经济的危机,需要人类心灵的内在改变,因为“整个经济状况的本质是神圣的,并且与人的心灵世界是密切相关”^④。

与此相联系,巴哈伊教主张,人类社会要发展,不仅要有物质文明,更要有精神文明。一百多年前,阿布杜巴哈针对当时的世界和美国的现实情况,深刻地指出:

① 参见蔡德贵:《东方各国的儒学现代化》,载《齐鲁学刊》1992年第1期。

② 参见李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第137页。

③ 参见慈领佛士德夫人:《释迦牟尼与阿弥陀佛》,施知本译,马来西亚巴哈伊出版社1988年版,第34页。

④ 威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第90页。

如今,物质文明已经达到了一个先进的水平,但还缺少精神文明。仅仅物质文明是无法令人满意的,它不适合现阶段的情况与需要。物质文明所能带来的利益仅局限于物质世界之中,而人类的精神是不受限制的,因为精神本身是渐进发展的,如果神圣文明得以建立,那么人类精神将会得到提高。

迄今为止,物质文明已得到扩展,现在应对神圣文明加以传播。除非两者步调一致,否则人类将不可能获得真正的幸福。仅仅依赖智力的发展和理性的力量,人类是不可能达至最高境界的,也就是说,仅是依靠有才智的人是不能完成由宗教所带来的发展的。^①

诚然,当美国人民获得一种惊人的物质文明时,我希望,精神的力量将使这个伟大的国家更加生气勃勃。^②

在巴哈伊教看来,人类的光荣与高超显然是某种超越物质财富的东西。物质上的安乐仅是枝叶,人类崇高之根源乃是良好的品德,这正是人类本质的装饰。人的美德是神圣之显现、天国之恩典,是崇高的情感,是对上帝的爱和认知;是睿智多才、理性的洞察力、科学的发现能力;是公正与平等,信任与仁爱,是自然的勇气、天赋的刚毅;是尊重他人的权利、谨守信约;是在所有的情况下都刚正不阿;是在任何条件下都服务于真理;是为全人类的利益牺牲自己的生命;是友爱尊重所有民族;是遵从上帝的教义;是为神圣的天国服务;是指引民众,教育世人,如此等等才是人类之财富。^③至于物质的财富,追求合理,运用得当,那也是值得赞扬的。比方说,如果财富是通过个人的努力和上苍的恩典,从经商、务农或从事艺术和工业中获得的,并且这财富被用于慈善的目的,那么这样的财富是值得高度赞扬的。尤其是当一个见多识广、聪明机智的人想方设法使大众普遍富裕起来的话,就再没有比这更伟大的事业了。巴哈伊教认为,在上帝眼中,这会被当作最高的成就,因为这样一个仁善者能够满足许多人的需要,并使他们的安乐和幸福得到保障。“假如大众是富裕的,财富就是可歌颂的。然而,如果只有少数人拥有过度的财富,而其他的人过着穷困的生活,并且财富没有带来任何果实或益处的话,那么,这财富对于其拥有者来说就只是一个负担。另一方面,假如财富是用以传播知识,用以建立小学或其他各种学校,用以鼓励艺术和工业的发展,用以抚养孤儿或穷人——总之,假如将财富用于社会福利——那么,财富的拥有者就将在上帝和世人面前被视为世上最卓越的人,被当作天国之民。”^④

当今的世界,贫困问题愈益严重。人们为解决这个问题提出了各种方案,这些方案都认为现存的资源或者利用科技可以产生的资源,足以缓解甚至根除这种长久的人间疾苦,但是均未能奏效,原因就是科技的发展以优先解决一些与百姓的真正利益无甚关联的问题为其目的。巴哈伊教认为,倘若要为世界解决贫困这个重担,首先要重排社会发展目标的优先次序。“要做到这点,需要立下决心来寻求适当的价值观;这将是对人类的精神及物质资源的严峻考验。一些宗派教条分不清知足与听天由命的态度,宣扬贫困是人间生活的固有特征,只有死后才能摆脱它。如果依然让这些教条把宗教束缚着,宗教与科学携手寻求新价值观的过程便会遇上极大的障碍。宗教精神要能够有效地帮助人类争取物质福利,就必须从它所来自的神圣灵感泉源找寻新的精神概念和原则。而这些概念和原

① 威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第92~93页。

② 阿布杜巴哈:《未来经济》,第57页。

③ 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第78~80页。

④ 阿布杜巴哈:《神圣文明之奥秘》,美国巴哈伊国家精神议会1957年版,第24~25页。

则是应该适合一个在人类事务上建立团结与正义的时代。”^①

正是出于这样一种精神原则的考虑,巴哈伊教提倡一种新商业道德模式。这种新商业道德模式把表面看来背道而驰、不可相提并论的两个领域——“商业”与“心灵修养”联系到了一起。在传统商业道德观看来,商业意味着实用、实际与利益至上,而心灵修养则意味超逸、振奋与神妙的体验,所以许多人认为商业与道德没什么关联,甚至认为商业根本就不是道德的,而心灵修养则往往被视为道德与伦理价值观的本质。巴哈伊教则努力将商业与精神价值观联系到一起。作为这方面的代表,捷克管理学中心访问教授桃乐丝·马西博士提出了一些独到的见解。她指出,国际商场环境近年经历了巨大的改变。在今天,管理方法的理论偏重的是个人价值而非机器工具,集体决议而非上层主权,齐心合力而非独断独行,创造财富而非开采资源。她要改变一下,“我们现在开始采纳的观念是以精神价值观作为基础的。虽然,我这种观点不是所有的人都同意,但如果实际上是跟着这样的路线走,用什么名堂来形容它都不是重要的。因为,以我今天所谈的价值观来经营的商业,真的比墨守成规的企业兴隆”^②。

巴哈伊商业人士批评说:现行的商业道德模式,认为可以在法律规范和社会道德规律的范围内尽量争取利润,但这是短浅的看法,尤其是在国际商场上,这种方法不能持久,过一段时间后必定会失败。^③ 所以新商业道德模式应该改变这种现行模式,认识到商人也是推进社会发展的主要人士。巴哈伊商人关注的问题,往往是通常商人所不留意的,如社区发展、社会正义、环境保护、资源的持续和在商界为妇女争取平等。巴哈伊商界论坛为此经常开展讨论,研究全球经济国际化、一体化带来的新价值观点和工商管理方法,这些新思想包括新职业道德的必要、财富的创造、劳资分享利润和运用磋商作为决策的方法。通过这些研究和讨论,他们认为尽管商家和文化有各自特殊的情况,所以不能规定一式一样的商业道德规范,然而“商业的成功基石是由一些放诸四海而皆准的价值观念所组成的。例如,‘信用’便是世界上任何地方的商业的共同点。普世大众都明白这是任何事业的基础。如果失信于顾客、物资供应商和合资者,一个商人就绝不能成功”^④。

如此看来,巴哈伊教提倡的新商业道德模式并没有提出一个普世接受的规范,而只是提出了一个普世应遵循的原则,那就是用精神或灵性力量来解决问题,甚至扩展到经济以外的其他领域。正是由于巴哈伊教重视灵性,所以当世界宗教议会发表《走向全球伦理宣言》时,巴哈伊教的代表胡安娜·康拉德等六人首先在该宣言上签字。该宣言称:“宗教并不能解决世界上的环境、经济、政治和社会问题。然而,宗教可以提供单靠经济计划、政治纲领或法律条款不能得到的东西,即内在取向的改变,整个心态的改变,人的心灵的改变,以及从一种错误的途径向另一种新的生命方向的改变。人类迫切需要社会的和生态的变革,但是人类对灵性更新的需要也同样迫切。作为宗教的或灵性上的人群,我们立志献身于这项任务。宗教的灵性力量可以提供一种基本的信赖感,一种意义的根基,终极的标准和精神的家园。当然,宗教要得到信任,就必须消弭出自宗教本身的冲突,消除相互之间的傲慢、猜疑、偏见甚至敌对的形象,从而表明对信仰不同的人们的各种传统、圣地、节期和仪式的尊重。”^⑤

① 世界正义院:《人类之繁荣》,巴哈伊国际出版社1995年版,第11~12页。

② 《欧洲巴哈伊商界论坛提倡新道德模式》,载《天下一家》1995年4月号。

③ 参见《欧洲巴哈伊商界论坛提倡新道德模式》,载《天下一家》1995年4月号。

④ 《欧洲巴哈伊商界论坛提倡新道德模式》,载《天下一家》1995年4月号。

⑤ 孔汉思、库舍尔编:《全球伦理——世界宗教议会宣言》,四川人民出版社1997年版,第13页。

宣言提倡的灵性力量,正是巴哈伊教所孜孜以求的。巴布、巴哈欧拉、阿布杜巴哈等代表人物都把精神力量作为自己唯一的依赖。现在,我们再回头看一看阿布杜巴哈在《巴黎片谈》中所说的一段话:

在现时,东方需要物质方面的进步,西方需要精神方面的进步。假若双方交换,东方把精神方面的思想输给西方,西方把科学知识输给东方,那就再好也没有了。

这种互相交换是不可缺少的。

东西方必须团结,互助交换其所需要者。这种团结,可以促成真文化之实现,精神与物质双方并进,都能发扬光大。

如此互相交换,和平又可实现,所有人们能联络一致,坚固地团结起来,达到一个最完美的境地,而世界就会成为一面明镜,反映上帝的恩德。

我们全体,东方与西方国家,当用全部精神和思想,日夜努力,以求达到这高尚的理想,使全世界各国坚固地团结起来,于是人人快乐,处处光明,一齐向上,人类的幸福可得到保障。^①

在20世纪初,能提出这样的思想,诚属难能可贵之事。但阿布杜巴哈提出了这种思想,却并没有付诸实现。现在的巴哈伊社团虽然在朝着这个方向努力,但取得的成果也仅限于巴哈伊世界。而在中国,由于改革开放以来一直提倡两个文明一起抓,两手都要硬,所以物质文明和精神文明都取得了举世瞩目的成绩。此时再回顾一下阿布杜巴哈在一封书简里所说的话,是非常有意味的。那封书简说:“中国是属于未来的国家。”“中国有着伟大的潜力,中国人追求真理也最为诚挚。”“在中国,一个人可以传导许多人,可以教育培养崇高的人士,他们将成为人类世界中的明亮灯烛。诚然我说,中国人能免于任何狡诈伪善,为崇高的理想奋斗。”^②现在中国社会主义所取得的物质文明和精神文明的双丰收,是阿布杜巴哈预言的应验,还是一种巧合?虽然不能有明确的结论,但在中国人民自己信心不足的时候,能看到中国人民灵性的力量,无疑是对中国人民的一种透彻的悟解,仅此,我们可以说阿布杜巴哈是伟大的思想家。

第六章 儒学和巴哈伊信仰的教育思想

一、儒家的教育思想

春秋末期,原有的社会秩序被打破,政治权力的下移构成了学术下移、文化繁荣的必要前提。以传统礼乐制度为主要教育内容的官学,失去了继续存在的阶级基础。适应于新的阶级关系及政治需求,民间兴起私人讲学之风,教育冲破了“官学”的樊篱,从贵族走向平民。孔子顺应时代潮流,开风气之先,创办私学,取得了卓越成效,史称其“以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教,弟子盖三千焉,身通六艺者七十有二人”(《史记·孔子世家》)。

孔子的教育有明确的办学方针、系统的教学方法。他通过五十年的教育实践,积累了丰富的教

① 阿布杜巴哈:《巴黎片谈》,第6页。

② 转引自李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第311~312页。

育经验,形成了完整的教育思想。

孔子的方针很明确,他认为要用教育来开发人民的智力,为治理国家服务。他的弟子子张所说“君子学以致道”(《论语·子张》)就是这个意思。他提倡“学而优则仕”(《论语·子张》),学好了去当官从政。孔子相信教育的力量,认为每个人不管是聪明的还是愚蠢的,都有学好的可能性,都可以发挥教育的作用。

孔子的教学方法相当灵活,而且多种多样。他注意根据不同学生的特点而因材施教。子路和冉有都请教孔子这样的问题:“听到一个道理之后就立刻去实行吗?”孔子对子路的回答是:“你有父兄健在,怎么能一听到就去实行而不问问父兄的意见呢?”而对冉有的回答则是:“当然应该立即去做!”这是孔子根据子路和冉有两人的不同特点而采取的教育方法:子路性急躁,所以对他加以节制,防止他草率行事;冉有保守而优柔寡断,所以鼓励他办事要果断。(《论语·先进》)

孔子注意用启发式方法教育学生,他说:“不愤不启,不悱不发,举一隅不以三隅反,则不复也。”(《论语·述而》)一定要到学生本人思考到想不通的时候,再去启发他;学生心里明白了,但说不出来,便继续开导他,使他能有举一反三的能力。如果没有这种能力,孔子就不再教了。他还教育学生,经常温习旧的知识,就会有新的体会、新的启发,这就是“温故而知新”(《论语·为政》)。在教学过程中,孔子注意对学生“循循善诱”,有步骤地对他们加以引导。他强调学与思的结合,学主要是“闻”、“见”,思是思考。他认为光学不思,等于没学,光思不学,容易出错,就是“学而不思则罔,思而不学则殆”(《论语·为政》)。在学习上,孔子提倡求实态度,反对不懂装懂,他说:“知之之为知之,不知为不知,是知也。”(《论语·为政》)孔子在教育方面的这些宝贵经验,是我们中华民族的精神财富。当然,孔子轻视“学稼”、“学圃”,即农业生产劳动,对劳动人民也有些看不起,认为“民可使由之,不可使知之”(《论语·泰伯》),这都是他的缺陷。

孔子是春秋末期第一个大规模兴办私学、教育平民弟子的学者。实际上,儒家学派正是在孔子的私学教授中形成的,儒家学说在思想史方面影响了其后诸子百家的争鸣及两千余年中国历史文化;在教育方面更积累了丰富的教育思想。由此层面而言,孔子其实首先是一个成功的教育家。

孔子对教育的内容进行了根本性变革,把传统的“六艺”教育转化为“六经”教育,把道德教育提到教育的首要位置,德智一体而德为主导;他以“学而优则仕”为教育目的,要把学生培养成有道德、有理想、有治国才干的贤人君子;他对学生一视同仁,倡言“有教无类”,以人性的平等为教育的平等奠定了哲学的基础;他提出了一系列有关教育的原则和方法论,以及关于教师的理论,等等。这一切形成了儒家独具特色的教育思想体系,深刻影响并规定了我国古代教育的发展路向。即使是在已经步入知识经济时代的现代社会,孔子的教育思想仍有其不可磨灭的价值和意义。他的诸多教育理念与现代教育观的契合,愈发显示出人类思想性精神的伟大与永恒。深入解读孔子的教育思想,对于现代教育观念、教育体系的健全、充实及发展实有莫大的裨益。

(一)“学而优则仕”

这是在十年“文革”中被彻底批倒、批臭了的一句话,它被简单地诠释为“读书做官论”,可谓妇孺皆知。其实,在孔子思想里这是一个颇富开创、进取精神的教育理念,其中浓缩着孔子的贤人政治理想,体现了他对于教育目的的全新理解和追求。虽然有其特定的历史含义及局限性,但同时也有着不容忽视的合理性,与现代教育观念相契合。

西周的官学适应于分封制与世官世禄制,教育的目的不是选拔贤才,而是服务贵族世袭政治的需要,受教育主体是各级将来承袭父职的贵族子弟,仕职与学优与否并无直接关系。但到了春秋末期,社会处于政治大变革中,天子大权旁落,王室贵族权力沦丧,诸侯争霸,“政在家门”,形成新的阶级关系。新兴政治势力为了夺权,急需能够解决实际问题的新型人才,世官世禄制难以为继,尚贤便能成为当时激烈政治斗争的客观需要。另一方面,由于部分上层贵族地位下降,下层庶人地位上升,原处于贵族与庶人之间的“士”这一阶层成为上下阶层流动的汇合处,新的士阶层迅速崛起。他们强烈要求依靠自己的才能参与现实政治,而实现这一愿望的重要途径就是以“学”进仕。

正是在这种背景下,孔子提出了“学而优则仕”,明确强调教育的目的是培养能够从事国家政务的贤能之士。孔子基于“为政在人”的政治立场,提倡“举贤才”、“礼贤下士”,在积极从政失败之后,则致力于通过教育培养在上位的君子贤人。在某种意义上,他认为教育亦是为政的一个重要组成部分,“《书》云:‘孝乎唯孝,友于兄弟,施于有政。’是亦为政,奚其为为政?”(《论语·为政》)肯定了教育对政治的影响。他教授弟子的目标就是使其能够出仕从政,以行道义,他指出:“诵诗三百,授之以政,不达;使之四方,不能专对;虽多,亦奚以为?”(《论语·子路》)能否独立办理内政外交之事务,是衡量学习效果的重要标准。他强调仕进的尺度在于“学而优”,而不能取决于身份之贵贱。“先进于礼乐,野人也;后进于礼乐,君子也。如用之,则吾从先进。”(《论语·先进》)

孔子的许多弟子也确已达到了出任从政的标准,从孔子曾经的评价中可知一二:“雍也可使南面”,“由也果,于从政乎何有?”“求也艺,于从政乎何有?”(《论语·雍也》)事实上,亦有一批孔门弟子出任为官。如果学而未优,没有达到从政标准,则不能出任政职,否则会贻害无穷。“子路使子羔为费宰。子曰:‘贼夫人之子!’”(《论语·先进》)愤怒之情溢于言表,显然孔子认为子羔所学尚不足以担当此任;而当弟子能够意识到自己学而未优时,孔子则会非常高兴,“子使漆雕开仕。对曰:‘吾斯之未能信。’子说”(《论语·公冶长》)。他还强调世袭之仕与选贤之仕一样要经过“学”,经由教育才能成为合格的统治人才,所谓“仕而优则学”,这是一个与“学而优则仕”互补的命题,是孔子对于事实存在的世袭之仕开出的药方。

合而言之,孔子把政职与学识联系起来的这种思想,旨在通过教育解决春秋末期贵族不学而仕、士阶层学而不能仕的尖锐矛盾。在“学而优则仕”与“仕而优则学”的理念面前,“氏以别贵贱”、“氏以别智愚”观念受到了猛烈冲击;普通民众追求接受教育的自觉性及热情高涨,孔门弟子三千即是典型例证。虽然孔子不可能摆脱传统宗法观念,仍然坚守“亲亲”原则,主张“故旧不遗”,但“学而优则仕”的教育理念毕竟对推行贤人政治起到了积极的推动作用。如果把学道与出仕割断开来,就完全违背了孔子教育的初衷,这一点孔门弟子都理解得很深刻,子路称:“不仕无义。……君子之仕也,行其义也。”(《论语·微子》)子夏则称:“君子学以致其道。”(《论语·子张》)

在当时的时代背景下,“学而优则仕”固然有其特定的政治价值追求,然而肯定教育对于人类社会文明进步的意义,却契合了教育的根本特质,有其一般合理性。现代教育以培养“负责的、合作的、参与的和独立的公民”(托斯坦·胡森语)为目的,以“人的全面发展”为根本理想,正是基于教育作为人类社会文明进步发展根本途径的文化特质。人们经由知识教育获取生存及生活的基本知识与各种技能,并且这种教育不再只停留于人生某一阶段,而是根据参与社会生活的需要贯穿于人的一生,“继续教育”、“生涯教育”已经成为现代教育体系重要的组成部分。两相观照,如果改“仕”为“事”、“学而优则仕”这一传统教育理念就能进入现代社会生活而获得新的生命活力。“学而优则事”,“事

而优则学”。学得好,就让你有事做;事要做得好,还得干中学。因此须活到老,学到老,才不会被社会抛弃乃至淘汰。经过重新诠释之后,孔子教育理念原来内含的政治化价值取向的局限性因此得以纠补,而其现代合理性的一面则得以凸显及充实,从而由传统转入现代教育观念。然而教育不是别人的事,教育要普及,普及教育的根本是有教无类。

(二)“有教无类”

子曰:“有教无类。”(《论语·卫灵公》)即使以提倡教育平等的现代理念衡量之,这也是一个伟大的命题。人类教育的根本精神和理想在这个命题中熠熠闪光,烛照了我们民族两千多年文化教育的历程。

孔子从人性平等出发,肯定平民受教育的权利;从个体差异出发,肯定教育的重要作用。孔子曾提出“性相近也,习相远也”(《论语·阳货》)的著名哲学命题,这正是其“有教无类”教育思想的理论基础。

就前者言,他认为人性都是相近似的,人们的先天本能和素质并无多大差别,在接受教育的权利方面,贵族与平民是平等的。基于此,他提出对于受教育者要本着“有教无类”的教育原则,在教育理念中贯彻其“爱人”的仁爱根本原则。他主张应该尽可能地扩大受教育的对象范围,以利于培养选拔人才,只要诚心向学之人,不拘于门第高低、身份贵贱、德才高低、地域远近,都应予以热心教诲,所谓“自行束脩以上,吾未尝无诲焉”(《论语·述而》)。即使是一个缺点、毛病挺多的人,孔子亦主张,“与其进也,不与其退也。唯何甚?人洁己以进,与其洁也,不保其往也”(《论语·述而》)。他的教育实践中处处体现着这一主张,孔门弟子中有贵族子弟如孟懿子,有贱人如仲弓父,有鄙家子弟如子张;有子贡货殖致富,家累千金;亦有颜回穷居陋巷,箪食瓢饮;更有甚者,竟有大盗如颜涿聚亦就学于孔子,真是各色人等,不一而足。尽管千人千面,性格禀赋各异,孔子均能做到来者不拒,平等施教,子贡称之:“君子正身以俟,欲来者不拒,欲去者不止。且夫良医之门多病人,櫟枿之侧多枉木,是以杂也。”(《荀子·法行》)即使是对待自己的亲生儿子,孔子亦没有丝毫的偏袒,每一个弟子都享有平等的学习与发展的机会及条件。

就后者而言,孔子认为“习”是造成个体之间差异的主要原因,后天的习染促成圣凡、智愚之别,而“习”作为后天环境的影响,包括个人的主观努力,其中教育的影响则更为重要,教育的基础就在于人性的可塑性。他反复强调人的智愚、强弱并不是绝对的,可以在后天的教育、学习中转化,他相信通过持之以恒的教育、学习,可以化恶为善,化愚为智,“人十能之,己百之;人百能之,己千之。果能此道矣,虽愚必明,虽柔必强”(《礼记·中庸》)。

由此,孔子特别强调教育对于一个人的成长所起的巨大作用。他以对待学习的态度区分人之高下,“生而知之者,上也;学而知之者,次也;困而学之,又其次也;困而不学,民斯为下矣”(《论语·季氏》),“生而知之”一格实际是虚悬的,他实际肯赞的是“学而知之”及“困而学之”者,斥“困而不学者”为最下等。他自己则从不以“生而知之”者自居,而是强调“学”在其生命过程中占据的重要地位,“吾十有五而志于学,三十而立,四十而不惑,五十而知天命,六十而耳顺,七十而从心所欲不逾矩”(《论语·为政》),“我非生而知之者,好古敏以求之也”(《论语·季氏》),各个阶段所得到的成就都是努力向学、不断受到教育的结果。这已不仅仅是教育机会均等的问题,而更蕴含了师生平等的倾向,教学一体实际是“有教无类”更高境界的体现,更能透显教育平等的精神实质。

孔子“有教无类”的教育思想及其实践活动,突破了宗法社会严格的等级制度,富有浓厚的平民色彩及平等精神,对中国传统教育产生了巨大而深远的影响。其后两千多年的封建社会里,在“有教无类”教育理念影响下的官学、私学、私塾等各种形式、等级的学校教育蓬勃发展,任何人只要诚心向学,都有学习和接受教育的资格,甚至越是普通民众、贫家子弟的热心求学,越为人们所敬重、称道,像“凿壁偷光”、“囊萤苦读”、“映雪读书”等居贫苦学的故事成为励人心志的永恒佳话。在以宗法血缘关系为基础的严格的等级制度中,普通民众被限定在金字塔式的等级结构和社会秩序的最底层,个体情感及意志自由皆被严重扼杀,平等自是无从谈起;只有借教育一途,可以在一定程度上冲破自然禀赋及社会等级制度的限制,学习一事,无论智愚贵贱者皆可为之。“有教无类”成为中国传统文化中寄寓平等理想的一面精神旗帜,是中国传统教育文化的宝贵财富。同时,“有教无类”也是对整个人类教育史的伟大贡献,它揭示了人类教育的发展方向,体现着人类教育的根本理想。

时至今日,受教育权固然已成为一种普遍的公民权利,民族、种族、性别、职业、经济状况、宗教信仰等方面的差别,都不能再阻碍这种权利,但却仍然限制着教育机会的均等。义务教育作为现代教育解决教育平等问题的重要手段,也无法赋予每一个人均等的教育机会。反思孔子的教育思想,“有教无类”以其与人类平等理想的遥契而具恒常普遍的价值与魄力,这可以成为我们现代教育文化的源头活水。

教育的最终目的不是教育普及,而在于提高全民族的素质,其关键是实施素质教育,这就是孔子的文行忠信之教。

(三)“子以四教:文、行、忠、信”

此言虽简,却涵盖孔子根本的教育内容。可以说,孔子是我国历史上实施素质教育的首倡者及成功实践者。相对于西周官学,孔子创办私学的最本质转变就是对教育内容的变革。与其“有教无类”、“学而优则仕”的教育理念相辅相成,孔子进一步拓展、丰富了教育的内涵,主张应该将一般文化知识与道德的教育结合起来,而以伦理道德的培养为主导。传统官学偏重技能和技术训练的“六艺”教育,在孔子那里演为“六经”的传授和伦理道德等综合素质的培养。

传统“六艺”的基本内容礼、乐、射、御、书、数在孔子的教学中仍是必要的科目,孔子关于礼乐的教育亦有传统的“俎豆之事”、“弦歌鼓舞”等实际礼仪训练内容。但在性质上,孔子的礼乐教育已发生了根本转变,他虽然重视礼仪训练,但已不专注于礼仪的具体形式,而更重视深入探究和领会蕴藏于礼仪之中的精神实质。当孔子对传统周礼进行因革损益,以“仁”释“礼”之后,道德教育在孔子教学中就占据了绝对重要的位置。“子以四教:文、行、忠、信”(《论语·述而》)、“志于道,据于德,依于仁,游于艺”(《论语·公冶长》)、“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文”(《论语·学而》),类似这般强调道德修行的言论在《论语》中比比皆是。孔门弟子分列四科,“德行:颜渊、闵子骞、冉伯牛、仲弓。言语:宰我、子贡。政事:冉有、季路。文学:子游、子夏”(《论语·先进》)。“文学”大体相当于文、行、忠、信中的“文”,指一般文献知识;“言语”、“政事”则指处理内政外交所需的知识和本领。“德行”列四科之首,而“德行”中有代表性的弟子,也是孔子最为推许的颜渊——作为孔子最满意的学生——就在于“其心不违仁”,“一箪食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐”(《论语·雍也》),即使在最艰苦的环境下也能长时期地坚持修习仁德。孔子所谓的“学”本身,主要指向的也是品德修习,“君子食无求饱,居无求安,敏于事而慎于言,就有道而正焉,可

谓好学也已”（《论语·学而》），其弟子子夏亦称：“贤贤易色；事父母，能竭其力；事君，能致其身；与朋友交，言而有信。虽曰未学，吾必谓之学也。”（《论语·学而》）

“仁”是孔子道德教育的最高层次，他以“仁”为标准鼓励弟子进德修业。据统计，“仁”在《论语》中出现过一百多次，孔子专门回答弟子问“仁”的地方就有十二处。孔子更多次与弟子讨论恭、宽、信、惠、忠、恕、孝等各种善的品质及具体行为规范，这也都是“仁”所涵括的。孔子把“仁”的标准抬得很高，但又强调“仁”并非高不可攀，“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”（《论语·述而》）。他强调客观环境对于道德修为的重要性，“里仁为美，择不处仁，焉得知？”（《论语·里仁》）同时他更重视主观的道德修养和自我意识，“君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（《论语·里仁》）。

孔子特别重视诗、礼、乐的教育，他以改编过的“六经”作为教材，注重在一般知识教育中贯彻道德的教育。他多次强调，“兴于诗，立于礼，成于乐”（《论语·泰伯》），“不学诗，无以言”，“不学礼，无以立”（《论语·季氏》），“《诗》三百，一言以蔽之，曰：‘思无邪。’”（《论语·为政》）即以《诗经》而言，学习《诗经》除了可以增益学识，更可以习得做人道理，近事父母，远事君王，是明人伦之道的重要修养途径，“《诗》可以兴，可以观，可以群，可以怨，迩之事父，远之事君，多识于鸟兽草木之名”（《论语·阳货》）。

在教育内容更为丰富的背景上，孔子更加注意教育与现实生活的密切联系，而竭力排除传统的天命鬼神等内容，“季路问事鬼神。子曰：‘未能事人，焉能事鬼？’曰：‘敢问死。’曰：‘未知生，焉知死？’”（《论语·先进》）“子不语怪、力、乱、神”（《论语·述而》）。最典型的表现莫过于他对丧葬、祭祀之礼的教育。孔子认为仁孝应包括对父母丧葬、祭祀之礼的恭守，主张祭祀祖先时要恭敬、虔诚，“祭神如神在”，并坚持为父母守丧三年的规定，但他并非主张以久丧祭祀为手段祈求父母亡灵以及鬼神的福佑，而是以此要求子女“事死如事生”，以示对父母养育之恩的长志不忘，因为“子生三年，然后免于父母之怀”（《论语·阳货》），这实际是对古代传承下来的带有鬼神迷信色彩的丧祭之礼作了新的人文化解释，即丧祭之礼只是为满足人们对亲人孝悌情感的需要。他强调对待死者要像他还活着一样，并不是相信有鬼神存在，而是要寄托哀思，净化感情，以尽人道。这样，孔子基本上排除了宗教迷信在教育中的位置，遂使强调认识社会政治、了解现实人生、追寻生命价值成为中国古代教育的重要传统。

孔子的教育内容虽然以德教为主，但并不排斥一般文化知识及自然科学知识的教育。在作为教材的“六经”中即有大量的古代科技史料，孔子本人的知识是非常丰富广博的，绝非限于德行一隅，《国语》曾载孔子论防风氏之骨、识肃慎氏之矢等事，即为明证。一般认为孔子教育内容有一个最明显的缺陷在于没有生产劳动知识与技能教育的一席之地，樊迟请学稼、学圃，孔子竟答以“吾不如老农”、“吾不如老圃”（《论语·子路》），成为典型的例证。其实，这也与孔子创办私学的教育目的及其政治理想密不可分。孔子要培养的不是农民、菜农，而是国家的行政长官，培养出大批的贤人君子去推行仁德之政，他认为：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子至矣，焉用稼？”（《论语·子路》）所以，孔子对教育内容的创新，并不是由纯道德伦理的教育代替才智的教育，而是由传统官学单纯技能、技术训练的“六艺”知识性教育进升到对人的整体素养德才兼备的强调，使智育与德育合为一体，而以德育为主导，并已形成了一个比较完整的体系。德智一体从此成为中国古代传统教育的基本模式。

结合时下教育现状，以现代的视角观之，孔子所倡的这种德智一体而归于仁的教育思想实质上正是提倡人的素质教育，注重“智商”与“情商”的双重培养。现代教育并不是片面的知识系统，“人们期望学校给学生带来变化，不仅仅局限在认知领域，人们期望学校有助于学生形成某些行为和态度，

使学生能恰当地欣赏民族文化,接受行为道德和审美的价值观指导”(托斯坦·胡森语),道德人生教育、体质培养、审美教育、信仰教育等都与智力教育一样是现代教育体系的重要组成部分。我们欲建立、健全现代教育体系,在学习西方现代教育经验的同时,孔子的这种教育理念应该而且正在成为中国教育的文化之“根”。

为使学生受到良好的教育,教师更得有好的素质,就如同要给学生一桶水,教师就得有一井水,并不断地将水施与学生一样。为此,孔子也为教师提出更高的标准。

(四)“学而不厌,诲人不倦”

正因为孔子注重人的整体素养的教育,在教授给学生知识的同时更注重培养其思维、实践的能力,注重培养学生的非智力因素,因此,孔子对教师的素质提出了很高的要求。孔子在自己长达半个世纪的教育实践中,总结了一系列关于教师学养问题的宝贵经验,其中尤以“学而不厌,诲人不倦”泽被后世,成为多少师者的座右铭及终身追求。

孔子认为“学而不厌,诲人不倦”是教师学养的首要条件。只有“学而不厌”,不断学习新的知识,更新、增长自己的学识储备,提高、增强自己的能力水平,才能够满足教育学生的需要。学好是教好的基础;“诲人不倦”则是教师更为崇高的品格和精神境界,孔子甚至把它推许为“仁”,“教不倦,仁也”(《孟子·公孙丑上》)。他正是倾注了“仁者爱人”的精神教诲学生,“爱之能勿劳乎?忠焉能勿诲乎?”(《论语·宪问》)。同时,教师本人这种“学而不厌,诲人不倦”的精神又能转而激发学生强烈的求知欲,为学生树立起学习的典范。孔子为师终生,恰以“学而不厌,诲人不倦”为最突出特征,子曰:“若圣与仁,则吾岂敢?抑为之不厌,诲人不倦,则可谓云尔已矣。”(《论语·述而》)无论在什么情况下,孔子从未停止过学习和教人。

由提倡“学而不厌”,孔子形成了教学一体、教学相长的教育理念。他强调在教育与学习的过程中,应该是师生互有帮助,教与学是一个双向互动的过程,作为受体的学生在积极思索后作出回馈,能够进一步促进教师的思考及教学。孔子对学生的教学主要采取问答、讨论的方式,许多问题都是在师生相互切磋琢磨后得出结论。孔子显然把教育弟子的过程视为自己不断得到启发的学习过程。他不赞成学生对老师一味信从,力倡学生在学习过程中要敢于表达自己的体会和不同意见,这样的学生也是老师的学习对象。他曾对颜回提出批评,“吾与回言终日,不违,如愚”(《论语·为政》),“回也非助我者也,于吾言无所不悦”(《论语·先进》),认为颜回只是单向接受老师知识的状态对于自己的教学没有启发和促进。而对于在学习中能够提出独立见解的弟子则非常赞赏,并肯定和赞扬他们给予了自己再次学习的机会,如与子夏论《诗》一节就非常具有代表性,“子夏问曰:‘巧笑倩兮,美目盼兮,素以为绚兮,何谓也?’子曰:‘绘事后素。’曰:‘礼后乎?’子曰:‘起予者商也!始可与言《诗》已矣。’”(《论语·八佾》),孔子在此明确表示了子夏对自己的启发和帮助。

可见,孔子并没有把弟子们仅当作学生,而是视之为与自己共同修习理想人格的同学,他一贯主张“当仁,不让于师”(《论语·卫灵公》),“三人行,必有我师焉。择其善者而从之,其不善者而改之”(《论语·述而》),“见贤思齐焉,见不贤而内自省也”(《论语·里仁》),弟子们既是受教育的对象,也是给予自己学习机会的人,教与学的关系其实是表里一体的,能够做到教学相长,“以能问于不能,以多问于寡”(《论语·泰伯》),教师才有可能达到“学而不厌”的境界,保持一种不断学习不断进步的进取精神。

与“诲人不倦”密切关联的是孔子提出了“因材施教”的教育理念,这其实正是“诲人不倦”精神的具体诠释。孔子教学非常注重学生的个体差异,在充分了解学生德行、才智、个性的基础上,他根据各自不同的特点进行有针对性的教学指导,朱熹称:“夫子教人,各因其材。”(《论语集注》)

孔子的因材施教主要表现在两个方面。在宏观把握上,他按照学生的爱好和特长进行分科教育,定向培养,这就使其弟子身通“六艺”,却各有特长,在“德行”科,以颜渊、冉伯牛、闵子骞等为代表,宰我、子贡则擅长“言语”科,“政事”科则以冉有、季路最为突出,子游、子夏则在“文学”科有深厚造诣;就具体教学言,对同样问题,孔子视不同对象给出不同回答,充分考虑到学生实际水平和个性特点。同是问“仁”,孔子对不同的学生给出了多种解释。他对颜渊释“仁”：“克己复礼为仁。一日克己复礼,天下归仁焉,为仁由己,而由人乎哉?”进而复言其目:“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动。”(《论语·颜渊》)所阐释的显然是“仁”的最高境界,而对司马牛释“仁”则只有一句:“仁者,其言也讱。”(《论语·颜渊》)专门针对其“多言而躁”的缺点发论。其他如学生问孝、问政等,孔子都是根据学生智力和学识的差异进行阐释,难易、深浅、详略、繁简各有不同,以利于学生发挥各自的才能去学习、去践履。

这一切,没有“诲人不倦”的精神是做不到的。同样,不能够“因材施教”,“诲人不倦”亦无从谈起。现代教育对教师素质提出了更为严格的要求,全面开启学生的德性、智力、体质、审美等潜能,培养学生做人、求知、生活、创新的素质,首先需要教师学养尽可能全面地发展,而这种师德的形成,是很需要孔子那种“学而不厌,诲人不倦”精神的。

二、巴哈伊教的教育思想

巴哈伊教是一个十分重视教育的宗教,它所重视的教育不只是宗教教育,而更多地包括世俗的科学知识教育和人文教育。而且,巴哈伊教不只是重视对巴哈伊教徒的教育,还关注于对教外平民尤其是落后的发展中国家民众的教育。

(一)教育的重要性

作为一种世俗的宗教,巴哈伊教认为宗教应团结人心,使战争和纠纷从地球上消失,创造灵性,将生命和光明输入每个人心中。假若宗教成了憎恶、仇恨和分歧的原因,那还不如没有宗教,反而从这种宗教组织中退出来,会成为真正的宗教行为。因为在巴哈伊教看来,就像药剂一样,药剂的功用是在诊病,假若药剂仅能使病人感受更大的痛苦,那就不如抛弃不用。宗教也一样,无论哪一种宗教,假若不能成为爱和团结的原动力,就不能称之为宗教。^①

所以,进一步来说,宗教并不是一系列的信念,不是一整套的惯例,宗教是制定人类真正生活、激励人类高尚思想、修炼人类品格、奠定人类光荣基础的教育。^②

换一个说法,宗教的目的是为了获得可嘉的美德、道德的改善、人类精神的升华、真正的生命及神圣的恩典。所有的先知都是这些原则的倡导者,他们中没有人宣扬腐败、堕落和邪恶,都是召唤人类追求尽善尽美,将人类团结于宗教中,规劝世人和睦一致。为此,巴哈伊教反复强调教育的重要

① 参见阿布杜巴哈:《生活的艺术》,澳门巴哈伊出版社1995年版,第57页。

② 参见《阿布杜巴哈选集》,世界正义院1978年版,第52~53页。

性,把教育看作是通向上帝之路、实现人类进步的必要手段。

对教育的重要性,巴哈伊教论证说:人好比一座满藏无价之宝的矿山,唯有教育才能使其宝藏毕露,人类才能因而获益。任何人只要默想一下那些自上帝神圣旨意之天堂所施降下的神圣诞籍中所启示的圣言,他便会轻易地了解其宗旨是要所有的人团结在一起,犹如一体的灵魂。如此,“天国是上帝的”,天灵才能深印在每一颗人心中,并且天赐的恩典、恩惠和慈悲才能环绕着人类。上帝的荣耀是无比崇高的,唯一的真神为自己从来不希求任何事物。人类的忠贞,对上帝没有任何助益;人类的邪恶,对上帝也没有任何伤害。但是,倘若各时代中的学者和智者让人们吸取友爱和亲爱的芬芳,每一颗善解的人心都会领悟到真自由的意义,同时发现无纷扰的和平及绝对安宁的秘密。^①

阿布杜巴哈甚至认为,不仅人类需要教育,而且当人们考察世界万物时,就知道矿物界、植物界、动物界和人类世界一样,都是需要教育者的。比方说,假如土地不被开垦,便会杂草丛生;而如果有人类来开垦土地,就会生长出滋养生命的庄稼。因此,显然的,土地需要农夫的耕耘。树木如果没有种植者去管理,就不会开花结果,既无果实,也就是无用的了。但假如得到园丁的细心照料,原先那些无果之树,就会硕果累累。经过耕耘、施肥、接枝等,原来果实枯涩的树木,也会结出甜美的果实。对于动物来说也是如此。动物经训练以后就可以被驯化。而人缺乏教育,就会与野兽无异,甚至凭借物性的支配,会比兽类还要卑劣。反之,人若受了教育,就会如天使一般。^②

所以,教育是经济和社会发展的关键之一。正是教育将东西方置于人的权威之下;正是教育产生了大工业;正是教育传播了伟大的科学与艺术;也正是教育启发了新的发明与制度。假如没有教育者,就不会有舒适、文明或人道这些东西了。如果一个人被弃在荒野之中,不见任何同类,他无疑将变成一只野兽。因此,人显然需要教育者。^③

巴哈伊教的经典教义,多次反复申述了教育的重要性。如阿布杜巴哈在《世界和平之传扬》中说:

正由于无知和缺乏教育是隔阂人类之藩篱,所有的人都必须受到训练和教育。通过这一方法,互相理解之缺乏将得到弥补,人类之团结将巩固和加强。全球教育是一个球性法律。因此,尽其所能教育和指导孩子是每个父亲义不容辞的责任。如果他不能教育他们,作为人民代表之政府团体则必须为他们提供教育的途径。^④

最根本、最迫切的需要是促进教育。除非解决了这个首要的基本问题,否则任何国家要获得繁荣与成功都是不可想象的。民族衰落的主要原因是无知。今天,大众甚至对一般事务都所知甚少,更从何谈起把握理解时代的重大问题与复杂需要之核心?^⑤

阿布杜巴哈从正反两个方面用实例论证了教育的重要性。他指出:看看!缺乏教育会使一个民族衰弱、堕落到何等程度!今天(1875年),从人口来看,中国是世界上最伟大的国家,约有4亿多人。由此看来,它的政府应是世上最杰出的,它的人民应是最为人所称道的。然而,正好相反,由于缺乏文化及物质文明方面的教育,中国是所有弱小国家中最软弱无助的。不久前,一小支英法联军

① 参见《巴哈欧拉圣典选集》,第58页。

② 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第7~11页。

③ 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第7~9页。

④ 阿布杜巴哈:《世界和平之传扬》,美国威尔迈特巴哈伊出版社1982年版,第300页。

⑤ 阿布杜巴哈:《神圣文明之奥秘》,第107~109页。

与中国开战并取得决定性的胜利，占领了中国首都北京。假如中国政府与人民能早早跟上这个时代科学的发展，假如他们早就熟知文明社会的各项技艺，那么，即使世上所有国家全部出动与之作战，他们也会打败入侵者，侵略者从哪里来的，还得退回到哪里去。相反，比这一事件更为奇怪的是：日本近些年来由于开始觉醒，采纳了当代的先进科技，在民众中倡导科学，发展实业，并竭尽全力将公众思想集中于改革之上，目前日本已获得长足的发展，虽然其人口仅是中国的六分之一，甚至只是十分之一，但它最近向中国提出挑战，并最终迫使其妥协。这就足以证明教育的重要性，教育与文明的各种技艺是如何给一个政府及其人民带来荣耀、繁荣、独立及自由的。^①

为了强调教育的重要性，一方面要及早写出有益的文章与书籍，明确指出今日人民之需要和推动社会幸福进步的动力之所在，至少使领导者在某种程度上觉醒起来，使他们能沿着给他们带来永恒光荣的道路努力奋斗。因为包含高尚思想的书籍一经出版，必成为生活主干线上的动力，成为世界之灵魂。思想犹如无边的大海，而存在的表象及各种状况则如同海浪不同的形态及各自的领域，只有当大海汹涌沸腾起来的时候，才会海浪翻卷，将知识之珍珠撒向生活之岸。^②

另一方面，则是实现普及教育，甚至在最小的乡镇和村落中开办学校，千方百计让子女进学校念书识字，如果需要，甚至应实行强制性教育，直到一个民族的神经及动脉勃发出生机与活力，所试行的各项措施才能行之有效。一个民族就好比人体，其奋斗的决心与意志就仿佛是灵魂，而一个没有灵魂的身体是无法行动的，每个民族的本性中都存在着极强的活力，教育的普及才能将它完全释放出来。^③

但是，可惜在100年前阿布杜巴哈就提倡的普及教育至今并没有实现，所以，1985年10月，巴哈伊教不得不再次敦促世界各国：

教育普及事业虽然已经得到各国和各宗教人士的支持，但是，仍然需要各国政府的鼎力相助。因为无知确实是民族衰落和偏见产生的主要原因。一个国家若要成功，就必须实施全民教育。资源的缺乏使许多国家满足这一要求的能力受到限制，这就必然要作出轻重缓急秩序的适当安排。有关决策机构最好优先考虑妇女和女孩的教育，因为正是通过受过教育的母亲，知识的利益才能最有效和最迅速地传遍整个社会。为了符合时代的要求，还应该考虑将世界公民的概念纳入儿童的规范教育之中。^④

从这样的基本认识出发，巴哈伊教把教育看作是经济发展中最好的投资。人是至上法宝，因为缺乏教育而使人的潜能被剥夺。通过教育可以使人的潜能得以恢复和提高，而教育不仅仅意味着掌握某方面知识的程序，培养领悟和推理的能力，向学生灌输不可或缺的道德品质。因此，教育理应是发展的根本手段，正是这种全面教育的方面，能使人民投身于财富的创造之中，并促进财富的公平分配。^⑤

教育如此重要，巴哈伊教全身心地投入到教育之中，提出了许多教育理论、方法，进行了多方面的教育实践。

① 参见阿布杜巴哈：《已答之问题》，第110页。

② 参见阿布杜巴哈：《已答之问题》，第112页。

③ 参见阿布杜巴哈：《已答之问题》，第112页。

④ 《世界和平之许诺》，载《毁灭或新世界秩序》，（澳门）新纪元国际出版社1997年版，第11页。

⑤ 参见《所有国家的转折点——巴哈伊国际社团纪念联合国成立50周年声明》，澳门新纪元国际出版社1997年版，第18页。

(二)教育的类型

巴哈伊教把教育分为三种类型:物质的、人文的和灵性的。

物质的教育是最简单的教育,是关于人身体的生长与发育的,让人知道通过获取身体所需要的食物及物质上的舒适与安逸,使身体健康成长。

为了保证人的身体健康,巴哈伊教在饮食方面几乎没有什么禁忌,认为凡是有益于人的身体健康的食物都是可以食用的,因此,有些宗教中的饮食禁忌被取消。但巴哈伊教反对人们因健康和繁荣而沉浸在物质欲望中,去追求兽性和魔鬼般生活的逸乐。在巴哈伊教看来,物质的世界是一个必朽的世界,是邪恶与黑暗的世界,是兽性与暴行的世界,是嗜血的世界,是野心与贪婪的世界,是自我崇拜的世界,是自私与情欲的世界,是一个未开化的世界,因此,人需隔绝尘世的影响,必须牺牲那些属于外在的物质世界的习性。^①

只有摆脱尘世的品质,牺牲那凡俗的特性与欲念,才能表现出人的完美。欲望过多,会造成痛苦,比方说,吃得太多,毫无节制,就容易得肠胃病;如果饮酒止渴,不死,也要害一场大病;如果嗜赌如命,最后便要倾家荡产。所以巴哈欧拉在物质的教育方面,告诫说:

人们啊,除非饿了,否则不要进食。睡觉时不要喝任何东西。空着肚子运动是好的,这会使肌肉强壮。肚子饱了运动,则非常有害。除非食物都消化了,否则不要再进食补充营养。食物要咀嚼透彻才吞下。如果觉得需要,别忽略了医药治疗。一旦康复了,就把医药搁置起来。应优先考虑食物性治疗。而且避免使用毒品或药物。假如单单一种药草足以治好病,别诉诸综合性的药物……身体要健康,宜禁各种药物,需要时方可妥善应用。

假如桌上有两种性质互相排斥的食物,别混在一起吃。必须满足于只吃其中一种。

先吃液态的食物,然后再吃固态的食物。吃一顿轻便的早餐,身上便充满精神。^②

巴哈伊教特别提倡清洁,认为在生活的各个方面,纯洁神圣、清新雅致都有助于提高人的地位,虽然肉体的清洁是肉体方面的事情,然而它对于精神的生活也有极大的影响,物质上的清洁有利于人的灵魂。所以,巴哈伊教禁止人们食用任何不洁之物,这些不洁之物包括香烟、酒类和鸦片。

吸烟是一种被禁止的事物,吸烟既肮脏,气味难闻,又影响他人,是一种恶癖,其害处显而易见。因此,在上帝眼中,吸烟是不受赞成的,令人讨厌的,对健康极为有害的。吸烟还浪费金钱和时间,使吸烟者成为恶习的俘虏。所以,这种习惯是被理智和经验所谴责的,戒除烟瘾将为大家带来思想的轻松与安宁。而且戒烟以后,人才可能吐气清新,手指干净,头发不再有令人讨厌的难闻气味。

酒精等麻醉剂或幻觉剂、兴奋剂,对人类的肉体 and 智力的高级能力都有严重的伤害,而且会妨碍灵性的发展,因此禁止以任何形式吸用此类东西。唯一的例外是医生的治疗处方为治病而用,但必须是没有其他可替代品的情况下才可使用。

至于鸦片,在巴哈伊教看来,这东西既臭气难闻又遭人诅咒,人的理智告诉人类,抽鸦片是一种疯狂行为,鸦片是被禁止的,吸食者绝对要受诅咒。鸦片吸食者应完全被弃绝于人类领域之外,因为这种行为会摧毁人之所以为人的根基,使吸食者永远沦为被剥夺的人。因为鸦片腐蚀灵魂,使吸食

① 参见阿布杜巴哈:《人之本质》,美国1979年版,第50~53页。

② 阿布杜巴哈:《生活的艺术》,第41页。

者的良心泯灭,心智被抹杀,理解力被侵蚀一空。鸦片使活人变为僵尸,把自然的热力浇凉。因此,再也想象不出什么东西会比鸦片所造成的危害更大。

巴哈伊教谆谆告诫人们:戒除香烟、酒类和鸦片等毒品,有益于健康和精力,有益于思维的开阔与敏锐,有益于体力的增长。^①

人文的教育意味着文明与进步,政府、管理、慈善、贸易、艺术与工艺、科学技术、伟大的发明以及完备的机构,这些内容统统包括在巴哈伊教的人文教育里。

人文教育的实施,主要是获取各门学科的知识。而知识分为两类:一为主观性知识,即内在直觉的知识;二为客观性知识,即通过理解而获得的知识。而理解事物,了解万物的实质,从而获得知识,有四种方法。第一种方法是通过感官,通过视、听、味、嗅、触五种感官感受到的都是通过感官而领悟的,但这种方法并非完美,因为它会产生错觉,比方说视觉是感官功能中最重要的,但它照样能产生错觉。造成视觉上的错误是很多的,因此,不能完全信任感官。第二种方法是通过逻辑推理,这是智慧的基石,是理解事物的途径。但哲学家们都用这种方法,他们之间却存在着巨大的分歧,其论点是相互矛盾的。第三种方法是通过传统教义,就是通过圣典中的经文,但这种方法同样也是不完美的,因为传统教义是通过理性逻辑来理解的。而理性本身易出差错,用理性从经文中推论出来的,因此不一定是真理。理性如同天平,圣典文献中的含义好比被称量之物,天平如果不准,称量的东西又怎能保证准确无误呢?第四种方法,就是圣典的惠赐给予人类理解事物的真实途径,只有这种方法是准确无误的。^②

人文教育的目的在于提高综合素质,所以,举凡世界上的一切优秀文化,都应该作为学习的对象。比方说音乐,它是人类教育与发展的重要手段,音乐虽然是物理现象,但它与精神相联,精神可由此手段获得升华,音乐会唤醒人真实、自然的本性,即人的本质。音乐在人际交往中,在塑造人的内在和外在的品性与人格中,都扮演着重要的角色,因为它能激发起生理与精神的情感。诗歌也一样,巴哈伊教认为,诗歌即是词组的对称排列,是经由和谐与韵律产生喜悦的,因此诗歌较之于散文,更能打动人心,情感表达更为有效、完整,因为诗歌有更为精致的组合。就连上苍之教导,也是以赞美诗或是以祷文的形式被悠扬地演唱时才是最动人的。^③ 这样看来,巴哈伊教所提倡的人文教育,包括了我们通常所说的自然科学知识和人文社会科学知识,人应当尽力学到这两种知识,丰富、发展和提高自己。

灵性的教育就是天国的教育。什么是“天国”?巴哈伊教有自己的解释,认为“天国”的外在表现被称为“天堂”,但天堂只是个比喻和模拟,并不是一种实体的存在。因为天国并不是一个物质的地方,它是超越时空的。它是一个灵性的世界,一个神圣的世界,也是上帝之权威的中心,它脱离肉体及肉体的一切属性,并且它圣洁超越于人类的一切现象。^④

灵性的教育要靠宗教来获得,因为宗教是神圣本体的外在表现,“宗教进一步来说,不是一系列的信念,不是一整套的惯例;宗教是制定人类真正生活、激励人类高尚思想、修炼人类品格、奠定人类

① 参见《阿布杜巴哈选集》,第146~150页。

② 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第297~299页。

③ 参见阿布杜巴哈:《The Compilation of Compilations》, vol. 2, 1991, Australia, pp. 76-78.

④ 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第241页。

光荣基础的教育”^①。

宗教教育的实施,主要靠上帝的启示,因为灌输给所有创造物的能力,都是这个最受赞颂之圣名的启示所带来的直接成果。对此,巴哈欧拉说:

想想看上帝以灵性的导师这个圣名的光辉所散发出的启示。你们看这个启示的迹象如何显现在万物中,同时所有的生物如何受到它的影响而改善。此类的教育分为两种:一种是世界性的教育,其影响力遍布万物,鼓舞万物,因此上帝有“万千世界之主”的尊称;另一种教育限于那些来到此圣名庇荫之下的,同时要求这个至大启示庇护的人。那些没有寻求此庇护的人就等于失去了这第二种教育的特权,并且无能享受到灵粮的滋润,而这灵粮乃是经由这最杰出之圣名所负载的天赐神恩而施降的。这两者之间的差距是多么大啊!倘若帐幕能够掀开,那些全心全意转向上帝并且因敬爱上帝而抛世弃俗的人,倘若他们荣耀的地位能显现出来,所有的创造物必会惊慌失措。^②

在巴哈伊教看来,宗教有两个主要部分:灵性的部分和实用的部分。灵性的部分永不改变,所有的宗教先知都教导人类同样的真理,给予人类以同样的灵性律法,教人以同样的道德准则,在每个宗教的灵性的、永不改变的律法里所包含的关于道德的一切规范,在逻辑上都是正确的。这是由于宗教与科学的结盟,“宗教和科学是两只翅膀,人的精神力量乘上它们飞向高处,有了它们,人的灵魂才能取得进步。只有一只翅膀的人就不能飞行了。如果有人想试验只用宗教的翅膀飞行,那他就必然跌进迷信的沼泽中。另一方面,他如果只用科学的翅膀飞行,也不能取得进步,而只会掉进没有希望的唯物至上的泥坑”^③。实用部分则要随着时代的变更而变更,如“以牙还牙,以血还血”,被巴哈伊教改变成“爱你的敌人,为恨你的人做善事”,严厉的律法被仁爱、慈悲和容忍的律法所代替。

宗教的灵性教育,主要是精神教育。而精神教育的重点,则是道德教育。道德教育要实现的目标,是使人的品格达到卓越与完美。巴哈伊教的卓越与完美有特定的含义,其最终目标是:拥有灵性学识的人必须具备内在在外在的完美,必须拥有智慧、才干、洞察力、直觉、谨慎和远见,拥有自制、对上帝的敬仰和由衷的畏惧。^④

要实现这一目标,要求三个必要的条件:

第一个条件是保护自己,但保护自己的基本含义是获得灵性与物质完美的品性。“完美的首要品性是学识和思想的文化造诣。巴哈伊教认为,只有当一个人将属于上帝的那些复杂而超出人类知识的现实,《古兰经》中的政治与宗教法律的根本真理,其他信仰之典籍的内容,以及促成强国的进步与文明的规则与秩序的有关知识融会贯通,这超凡的境界才可达到。他还应该通晓体现了其他国家治国之道的法律、原则、习俗、环境、礼仪及物质与道德的优势,精通当今知识的所有有用的分支,研究过去的政府与民族的历史记载。因为如果一个具有学识的人对神圣典籍和神性与自然科学的所有领域、对宗教法学、管理艺术、当代的不同知识以及历史上的伟大事件不甚了解,他便可能在必要时无法胜任工作,而且,这也不符和综合知识的必须条件。”^⑤

① 《阿布杜巴哈选集》,第52~53页。

② 《巴哈欧拉圣典选集》,第41页。

③ 《巴黎讲话》,第124~125页。

④ 参见阿布杜巴哈:《神圣文明之奥秘》,第23页。

⑤ 阿布杜巴哈:《神圣文明之奥秘》,第24~25页。

完美的第二个必要条件是正义和公正，“这意味着对一个人自身的利益和自私的便利不加任何考虑，实施上帝的法律时对其他任何事物不做丝毫的关心。这意味着一个人应把自己仅仅视作万有之上帝的一个仆人，在取得灵性的卓著之外，绝不存在区别于他人之企图。这意味着一个人应把社团的利益当作一个单独的个体，把自我视作其肉体形式的一部分，意味着一个人应明确地知道假若疼痛和伤害使那躯体的任何部分遭受痛苦，它必然不可避免地导致其余所有部分遭受痛苦”^①。

第三个要求是以完全的真诚和纯正的目的教育大众：“竭尽全力教授他们知识与有用的各门科学，鼓励现代进步的发展，拓宽商业、工业与艺术的范围。促进能够增加人民财富的措施”，“以完全的真诚和纯正的目的，仅为上帝之故，去告诫和动员大众，并以知识之药水澄清他们的视线”。^②

此外，完美还包括其他一些要求：“敬畏上帝，通过爱上帝的仆人来爱上帝；保持温和、容忍和镇静；真诚、顺从、仁慈、富于同情心；拥有决心和勇气，可靠、精力充沛、努力进取；慷慨、忠诚、毫无恶意，具有热情和荣誉感，高尚而宽宏，考虑他人的权利。”^③只有具备上述诸项要求的人才是完美的人。

与知识拥有者相关的第二个灵性要求是人应当成为其信仰的维护者。有关上帝之信仰必须通过人类之完美、通过优秀的品质和灵性的行为得以传播，人必须以可靠与诚实、节制与谨慎、高尚与忠贞、廉正与敬畏上帝而出类拔萃。拥有信仰的人的特性是正义、公正、容忍、同情、慷慨、体谅他人、坦率、可靠、忠诚、温顺、忠实、坚定和仁爱，反对狂热、偏执、互相指责、夸耀、嘲弄和侮辱他人。^④

第三个灵性要求是“抑制激情”。巴哈伊教认为这四个字“是一切值得称赞的人类品质的根基。事实上，这几个字体现了世界之光明，体现了人类所有灵性特征的坚实基础。这是一切行为的平衡之轮，是使人类所有美德保持平衡的手段”，“因为欲望是使饱学之士一生无数收获化为灰烬的火焰，是他们那日积月累的知识之海也无法熄灭的吞噬一切的大火”^⑤。欲望会使人远离正义，步入危险而黑暗之途，追随激情与欲望只能使人堕入恐怖之海。

第四个灵性条件就是“遵守主的训诫”。“宗教是世界之光明，人类的进步、成就和幸福来自对载入神圣之书的法律的遵守。”在人的生命中，“内在与外在的最强大、坚实、持久、护卫着世界、确保人类灵性与物质的完美、保障社会的幸福与文明的建筑即是宗教”。^⑥所以，“上帝的宗教是人类灵性与物质完美的真正来源，是全人类启蒙与有益的知识之源泉”。^⑦

宗教灵性的教育能使人的思维与领悟进入超自然的世界，受益于圣灵的圣洁和风，且能与至高佳境相联系，使人获得各种神圣美德，成为神圣赐福的焦点，使上帝“以自己的样式来造人”得以实现。^⑧

这样，人的教育通过物质的、人文的、灵性的，便得以实现，而人类的教师也必须同时具备这三方面的素质。“人类之师必须同时是物质的、人文的及灵性的导师。他需拥有超自然的力量，方能胜任这一神圣导师的职位。假若他不能显示出这种神圣的力量，也就不能教化人类。因为假如他是不完

① 阿布杜巴哈：《神圣文明之奥秘》，第 27～28 页。

② 阿布杜巴哈：《神圣文明之奥秘》，第 28 页。

③ 阿布杜巴哈：《神圣文明之奥秘》，第 28～29 页。

④ 参见阿布杜巴哈：《神圣文明之奥秘》，第 30 页。

⑤ 阿布杜巴哈：《神圣文明之奥秘》，第 32 页。

⑥ 阿布杜巴哈：《神圣文明之奥秘》，第 41～42 页。

⑦ 阿布杜巴哈：《神圣文明之奥秘》，第 62 页。

⑧ 参见阿布杜巴哈：《已答之问题》，第 7～10 页。

美的,又何以能给予完美的教育呢?假如他是愚昧的,又何以能授人以智慧呢?假如他是偏颇的,又如何能教他人公正呢?假如他是世俗的,又如何使他人神圣呢?”^①而具备这所有条件的神圣力量只能是天启,因此,必须经由这种超乎人力的神圣力量去教育这个世界。^②“而每一个天启都有三个基本特征。第一,解释上帝的本质、人的地位和我们周围的世界等这些事物的真义;第二,引导我们善言笃行,警告我们避开邪恶;第三,将有关宽恕、涤罪和拯救的好消息传达给那些怀有信仰并接受其劝导的人,给人类进步和文明提供新的推动力。”^③

可见,巴哈伊教虽然将教育分为物质的、人文的、灵性的,但显然最重视的还是灵性的宗教教育。世俗的物质的教育和人文的教育只有与灵性教育结合起来,才能取得实效。

(三)教育的实施与实践

巴哈伊教认为,对人的物质、人文、灵性教育的实施,应该从儿童和妇女开始。

儿童教育之所以被放在首位,是因为“儿童就像青嫩的幼苗,你怎么培育他们,他们就怎么成长。要最耐心细致地教导他们崇高的理想和目标,这样,一旦长大成人,他们就会如同明亮的灯烛一般照亮人间,且不会疏忽大意地、不知不觉地被动物性的欲望与情感所玷污,而是把心思放在获取永久的荣誉和人类所有卓越的成就上”^④。所以巴哈伊教强调,“在所有服务于上帝的工作中,最伟大的乃是教育儿童,使这些孩子在得救之途上得到恩惠的滋养,如同神圣恩典之珍珠在教育之贝壳里成长,终有一天会镶嵌在荣耀之皇冠上”^⑤。对儿童的教育,最稳固的基础是科学与艺术的教育,使每个儿童都得到技能与艺术的教育,并达到必要的程度。以神圣的训示来培养儿童,使他们能在神圣的教义中成长,发掘出潜藏在人类心灵里的神圣美德。具有美德的人,生命才有价值。所以巴哈伊教把道德教育放在儿童教育的首位,认为“道德与良好行为的培养比书本知识重要得多。一个清洁宜人、性格温良、品行端正的孩子,即使无知,也胜于一个行为粗鲁、肮脏不洁、品性不良却精通科学与艺术的孩子。因为,行为端正的孩子,即使无知,却有益于他人,而品性不良、行为不端的孩子却是堕落的,对他人有害无益,即使他博学多闻也无用。然而,如果孩子受到训练,既见多识广又品行端正,结果就会是锦上添花”^⑥。对学校的管理,阿布杜巴哈也提出了非常具体的意见:

关于学校的管理,如果可能的话,学童们应穿着同一样式的衣服,即使衣料质地不同也无妨。当然最好是衣料质地也统一;但如果不可能做到的话,也没有什么要紧。学生们越干净越好;他们应该是清爽的。学校所在之处必须空气清新。要细心地培养孩子们,使他们谦恭有礼,行为端正。要不断地鼓励他们,使他们渴望达到人类所有成就的顶峰,教导他们从小树立远大目标,出色地表现自己,忠贞纯洁,高尚无瑕,学会在做任何事情时都具有坚强的决心和坚定的目标。告诫他们不要嬉戏人生,虚度光阴,而须认真地向着自己的目标前进,这样,在任何情况下,他们都会是刚毅而坚定的。^⑦

对儿童的教育,巴哈伊教特别重视女童教育。女孩有优先教育权,如果一个家庭有两个孩子,一个男的,一个女的,而家庭经济和各方面条件只允许让一个孩子上学,那就毫不犹豫地让女孩上学,

① 阿布杜巴哈:《已答之问题》,第11页。

② 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第11页。

③ 苏海勒·布布鲁伊:《至圣书——崇高的诸方面》,载《天下一家》1996年1~3月号。

④ 《阿布杜巴哈选集》,第136页。

⑤ 《阿布杜巴哈选集》,第129页。

⑥ 阿布杜巴哈:《已答之问题》,第134~135页。

⑦ 阿布杜巴哈:《已答之问题》,第135~136页。

因为将来女孩要成为母亲,而母亲是婴儿的第一位教师,下一代将从母亲所提供的教育中获得较大的益处。另外,这还可以改变在长期历史中女性受到不平等待遇而形成的文化素质偏低的状态。为此,“应特别注意利用一切方式教育女童,教给她们各门知识、良好的举止及正确的生活方式,培养她们优良的品格,如坚贞忠诚,刚毅顽强,果决勇敢,传授给她们持家教子之方及女子所需之一切。如此,当她们成为母亲之后,可从婴儿时起培养她们的孩子具备优秀的品质,端正的行为”^①。中国北宋时期苏洵的成才对此是很好的证明。据后人编辑而成的苏轼《东坡诗话》载:四川眉州眉山县有一大贤,姓苏,名洵,字曰明允,号称老泉。此人才高志大,不乐读书,笑傲山林,以自乐,流连诗酒,以为欢。为人仗义轻财,好施乐善。夫人程氏,蜀郡儒家之女,常劝老泉读书,以取科第,老泉不从。一日,因纵酒感疾,闲居在家,见程夫人亲笔写了几句,题在书房壁间:

童年读书,日在东方。
少年好学,日在中央。
壮夫立志,两山夕阳。
老来读书,秉烛之光。
人不知书,悠悠夜长。
嗟尔士子,勿怠勿荒。

老泉叹道:“贤妻诲我深矣!果然人不知书,如长夜漫漫,一无所见。我今年未三十,须发将白,若不读书悔之晚矣。”因而立志攻书,连登上第,官至翰林侍讲兼大理寺丞。后人有言赞曰:

苏老泉,二十七。
始发愤,读书籍。
彼既老,犹悔迟。
尔小生,宜早思。

程夫人所生二子,长名苏轼,字子瞻。次名苏辙,字子由。又一女,名小妹。老泉游宦于四方,程夫人自在府中教训二子,皆成大儒。小妹亦为才女,后人有诗,赞程夫人相夫教子之贤,云:

贤妇从来励丈夫,
老泉三九始通儒。
不是闺中勤警策,
人间那得显三苏。

这个典型事例充分说明了巴哈伊教认为女性教育很重要的观点。

在重视教育的思想指导下,巴哈伊在世界范围内开办了各种演习班和学校,从学前教育、初等教育、高等教育、业余教育等多层面进行教育实践,并摸索出了一些经验。

巴哈伊教在南部非洲的一个小国斯威士兰,开展了学前教育。因为母亲们在家外工作,所以没有时间在家里辅导孩子,巴哈伊社团便依靠受过专业训练的教育工作者的技能、充足的志愿人员以及社团的合作精神,建立了许多学前教育中心,设置了学前教育课程,课程突出了适合斯威士兰国情的特点,用当地的材料辅助教学,采用和斯威士兰文化因素相适应的内容,不时地请母亲们到校讲述斯威士兰的故事。这种教育方式,受到斯威士兰父母亲的欢迎。^②

巴哈伊教实施的初等教育,以巴西、印度和澳门地区为代表。巴西的万邦学校是在巴西首都办的,学生主要是各国驻巴西外交官的子女。因此该校的宗旨是在教育学生怀有世界公民意识,学校

① 阿布杜巴哈:《已答之问题》,第124页。

② 参见《斯威士兰的学前教育进展关键在官民合作》,载《天下一家》1993年1月号。

课程采取双语教学:葡萄牙语和英语,强调国际文化交流、道德和宗教精神教育,以便适应孩子们在多元化和互相依存的世界里学有所用的要求。宗教课程不仅包括巴哈伊教,而且包括犹太教、佛教、基督教、伊斯兰教和印度教。孩子们认识别国的人民和文化,是学习的重要内容。该校还对学生实施和平教育,即世界公民教育,因此学生们比较友善,爱结交朋友,而且特别乐意争取经验。学生们被教导要欢迎多样化,而且被鼓励去主动寻找多样化。^① 印度的中央邦开办了一所巴哈伊罗巴尼学校,该校的成功之处在于贯彻了教育和社会服务相结合的原则,从而使学生能注意实践课堂里所学到的东西。学校教育不局限在校园里,因为学校是社会的一部分,应当适应社会的需求,因此学校和社会必须是建立起相互作用的关系,使学生认识到为他人服务的重要,以使他们长大后具有为他人服务的精神。为此,环境教育、农业和畜牧业职业教育、宗教教育都是教育课程的重要内容,学到的知识直接服务于邻近的乡村,因此取得了丰硕的成果。^② 巴哈伊教在我国澳门地区从1986年开办了联合国学校,该校强调国际主义精神和道德教育,如和平精神教育、环境保护教育,用普通话和英语双语教学,为1999年回归祖国做准备,这在以粤语为教学语言的澳门是极有先见之明的。该校的宗旨是通过教育这样一个“发掘个人潜能和推动社会转变的强有力的手段,培养学生投身文明进步所必须具备的素质,完善他们的品性,提高他们的心智能力”^③。

印度新纪元中学是兴办最早的巴哈伊教育项目,创办于1945年8月。该校的基本宗旨是培养在道德观念与服务态度方面得到优秀发展的公民,注意通过实践培养学生的服务能力。该校还开办精神发展课程,其内容包括灵魂的性质、死后灵魂的继续存在、灵魂的演进与在世间为人类服务有关等。通过该课程的教育,学生们不会去干坏事或伤害别人,因为学生们将永远记住:无处不在的上帝会过问人的行为。^④ 该校既提供谋生技能培训,也传授新社会服务观,使学生具有新观念、新心态、服务志愿、不断增强的自信以及服务社会与自身成长之间的关系,使学生在学到技艺的同时,树立起为社会服务的观念。^⑤

高等教育是巴哈伊教近年来开始创办的,玻利维亚的努尔大学和瑞士的兰德格学院是开办得很成功的范例。

努尔大学是拉丁美洲玻利维亚第二所比较大的私立大学,由于提供综合学术与实用科目的教育、创新的行政管理及独特的教育哲学观而在教育界得到很高声誉。该校的教育哲学提倡将传统的学术知识及实际经验与一些道德规则的教导相结合,道德规则包括重视社区服务、社会的公义及尊重人类社会的多元多样。不仅教给学生学术科目,而且教给学生生活上的基本原则,如无拘束地独立探索真理,摒除偏见和男女不平等,着重培养的科目有五项主题:个人成长、社区发展、文明的发展、生物科学和领导能力训练。宗教研究涉及世界各大宗教,学士学位课程有六个主修系:农业经济学、商业管理学、商业工程学、实用电子计算机科学、社会通讯学、公共关系与社会进展学。社团意识特别受到重视,学生必须活跃地参与社团生活。该校办学宪章强调要发展每个人的潜能,并且发展整合的、在不断发展的文明,特别注意到社会中长期被忽视的乡村地区的所需。^⑥

巴哈伊教也不放弃职业教育和开展多种多样的研习活动,研习活动的主旨和首要信息是提倡“多元一体”,任何人,无论有什么差异和不同,既然被创生于世,就要给这个世界一些回报,而解决问

① 参见《培育下一代世界领袖人才》,载《天下一家》1994年10月号。

② 参见《印度的罗巴尼学校为乡村青年提供了优良的教育机会》,载《天下一家》1991年9月号。

③ 《澳门联合国学校的德育课程荣获国际赞誉》,载《天下一家》1996年4~6月号。

④ 参见《半个世纪以来,新纪元发展学校树立教育服务先行者的榜样》,载《天下一家》1997年10~12月号。

⑤ 参见《澳门联合国学校的德育课程荣获国际赞誉》,载《天下一家》1996年4~6月号。

⑥ 参见《努尔大学:玻利维亚教育界新秀成绩超出举国的预期》,载《天下一家》1991年3月号。

题的最好方式是合作。许多研习组织主动接触沾染种族偏见、有组织暴力和吸毒的青年,用积极的人生价值观和精神原则感化他们,用种种艺术形式传达出消除种族歧视、免于吸毒、妇女解放及其他正面社会原则的主旨。研习团的巴哈伊青年精力充沛、朝气蓬勃,力求高尚情操、严于律己并以身作则:不吸毒、不饮酒、带头在婚前保持节操。^①许多巴哈伊组织为问题青少年提供没有吸毒、酗酒和性滥交的场所,注重从多方面去提高个人的尊严和价值观。^②职业教育与普通教育一样,也都把道德教育放在首位,这是非常值得重视的一种经验。

总起来看,巴哈伊教的教育思想并不适合在所有学校里全面推广,但有两点是值得所有学校借鉴的:一是特别注重道德教育,把教人如何做人放在首位;二是注重综合素质的提高,不培养书呆子式的学生。这是我们应该注意到的。

第七章 儒学与巴哈伊信仰:和谐社会思想之比较

一、和谐社会的基础是人类三种精神的和谐

一般认为推动人类不断前进的是两种精神,一种是科学精神,一种是人文精神。二者缺一不可,哪一种精神都不能偏废。但是人类还有另一种精神——宗教精神,不管人们承认不承认,它也是人类普遍具有的。这种精神,利用得好,可以为人类造福。利用不好,会给人类带来祸害。事实上是这三种精神的和谐发展推动着人类社会不断进步,不断发展。先进文化的发展,就是要把这三种精神发扬光大。

(一)人类的三种基本精神

人类的三种基本精神有不同的功能:科学精神的主要任务是求真,宗教精神的主要任务是求善,人文精神的主要任务是求美(心灵美)。这三种精神共同作用推动着三种文明(物质文明、政治文明、精神文明)不断向前发展,二者有着难解难分的关系。因此,三种基本精神的和谐,使社会向健康型的和谐社会发展。

自然科学体现科学精神,社会科学体现人文精神,宗教学体现宗教精神。当前,我们需要推崇科学精神,弘扬人文精神,有选择地利用宗教精神。“科教兴国”需要推崇科学精神,以推进物质文明建设的快速发展;“以德治国”需要弘扬人文精神,以推进政治文明的飞跃;利用宗教道德中善的因素为社会主义道德建设服务,利用宗教和社会主义社会相适应的一面,以推进精神文明的提高。科学精神、人文精神的统一,是人类先进文化的集中体现。先进文化的发展,就要把这两种精神发扬光大,同时也不能忽视宗教精神中的积极因素,要将它利用好。

科学精神提倡尊重客观世界,以求真为宗旨。“科学精神主要是指科学主体在长期的科学活动中所陶冶和积淀的价值观念、思维方式和行为准则等的总和。”^③科学精神在思维方式上的集中表

① 参见《在世界各地,巴哈伊青年举办各种研习活动,倡导兼容美德》,载《天下一家》1997年7~9月号。

② 参见《研习班于精神辅导为青少年带来希望》,载《天下一家》1994年1月号。

③ 罗长青:《试论科学精神及其培养》,载2001年6月21日《光明日报》。

现,是以分析思维为主,其发展的极致是科学主义和工具理性。人们注意到,在工具理性支配下,人会向非人化发展,千人一面。大家都按照机器操作规程去工作,统一于严格的铁的纪律约束之下,每个人都失去了个性,在一定程度上变成了机器人。冷峻的理性要求人类尊重客观规律,做到精确。工具理性的膨胀会破坏人与人之间的亲情,使社会出现不稳定因素,造成科学的负面影响。1955年,包括玻恩在内的52位著名诺贝尔奖获得者在《迈瑙宣言》中心情沉重地告诫人类:“我们愉快地贡献我们的一生为科学服务。我们相信:科学是通向人类幸福生活之路。但是,我们怀着惊恐的心情看到:也正是这个科学在向人类提供自杀的手段。”^①

科学的精确并不是绝对好的,而是有其缺陷的。变脸技术、克隆技术都是科学发展的产物,如果用得不好,会闹出很大的乱子。原子弹确实能杀人,而且能大批地杀人,但能杀坏人,也能杀好人,这也是真真切切的。科学精神不能解决人的道德问题,原子弹被不道德的人利用,会出现什么结果,这是人们很清楚的。

著名台湾学者和女作家苏雪林说:“人类运命之惨苦,向为一切宗教哲学家所承认,虽然他们的观点各有不同,大体却是一致的。只有狂妄的科学家以为科学可以给人类带来最理想的黄金时代,因而也可以改善人类的运命,但我总怀疑这是张永不兑现的支票。况且科学没有正确思想的指导,反而会把人类带进痛苦的深渊,欧美文明的结果,和倭寇对欧美文明的模仿所加于我们的残害,难道还不足以告诉我们么?”^②

人文精神一般被认为是一种普遍的人类自我关怀,表现为对人的尊严、价值、命运的维护、追求和关切,对人类遗留下来的各种精神文化现象的高度珍视,是对一种全面发展的理想人格的肯定和塑造。人文精神允许人们糊涂,甚至提倡“难得糊涂”。“水至清则无鱼,人至察则无徒”,不是绝对真理,却是相对真理。人文精神的集中表现是人文学科,文史哲的人文体系对人类价值和精神表现予以特别关注,提倡高扬主体意识。从某种意义上说,人之所以为万物之灵,就在于人类有自己的人文特征,有自己独特的精神文化。中国文化的主体被有的学者认为是“内学”,或称“为己”之学,即以身心为主,追求“内圣外王”。即使宋明理学提倡的“理”,也是一种精神(或者是一种“境界”),它不是外在的规律,而是内在与外在的统一,如朱熹所说,是“天人一物,内外一理;流通贯彻,初无间隔”(《朱子语类》卷一七)。中国人文精神在思维方式上的集中表现是以综合思维为主,如宋明理学求“理”的方法就是归纳法,先从世界万物之中归纳出金、木、水、火、土,然后又归纳出男女、乾坤、阴阳,而后是“太极”、“理”,最后强调做人第一、道德至上。中国哲人提倡的“存天理,灭人欲”,不是科学精神的命题,而是人文精神的命题。在物质主义越来越成为时代顽症的今天,对这一命题中的“灭”,如果能把它理解成控制,显然是一个非常积极的命题。

对于科学精神和人文精神之间的关系,历来有不同的表现形式和主张。在科学精神方面,除了中世纪的阿拉伯外,东方大多数地方在大多数时间里,都比较欠缺科学精神。和中国文化一样,东方文化在传统上也是注重人文精神的,道德哲学在东方是哲学的主流。中国在16世纪以前,技术比较发达,而科学始终是不发达的。到16世纪以后,中国的技术也开始落后了。相对于西方来说,缺乏科学精神正是中国科学长期落后的原因。这是学术界的共识。西方在古希腊时代,科学精神和人文

① 转引自刘大椿:《在真与善之间》,中国社会科学出版社2000年版,第243页。

② 《人类的命运》,载《东方杂志》第19卷第1号。

精神是并重的,但后来科学精神和人文精神对立,在漫长的中世纪一直如此。到近代,随着文艺复兴,科学精神和人文精神又重新并行不悖了。但20世纪西方世界最大的失败,是在科学失去人文精神控制时爆发的两次世界大战。这一事实证明,科学的发展如果失去人文精神的约束,很容易使物质欲望无限膨胀。物质欲望不能靠科学精神来约束,只能靠人文精神来约束。科学主义者往往强调科学精神的至上性,必然使工具理性成为奴役人类的新枷锁,结果导致人际关系紧张,社会的不稳定因素增加,而人文学者则往往强调人文精神的统帅作用。季羨林先生前几年提出了人文社会科学是帅、技术和自然科学是兵的观点。他指出:社会科学其实起着帅的作用。它对国家的管理、社会的进步、经济的发展、民族的凝聚力都有相当直接的关系。科技当然重要,它是强大的活跃的生产力,能够推动社会的变革。但科技不能脱离那个时代的社会科学的水平和社会技能的制约而起作用。如果社会的管理水平低,吏治腐败,文盲遍地,那就会大大限制乃至抵消科技所能发挥的作用。二次世界大战的经验更告诉我们,现代武器掌握在法西斯手中,实在非常可怕。要知道,掌握科技的毕竟是人类,是一定社会制度下具有一定思想、一定文化素质的人。所以,只重视科技的那种“科学主义”应该是应该反对的。照我看,社会科学是“帅”,技术科学是“兵”。^① 这种观点被有些人认为是偏颇之论。但仔细想一想,也绝非没有道理。就我们国家来说,马克思主义、毛泽东思想、邓小平理论是我们国家的根本指导思想。这是写进宪法的,是全国人民都应该遵守的根本大法。我们想想,在马克思主义、毛泽东思想、邓小平理论中,占主导地位的是什么?难道不是人文精神?难道不是以人文社会科学为主的?毫无疑问,马克思主义中有一部分内容涉及自然科学,但马克思主义的主体是人文社会科学。这是铁的事实。科教可以兴国,但是科教不能治国。治国要靠制度、法律,要靠道德,要靠人文精神。这正是“以德治国”的深意所在。所以,科学精神和人文精神在一个国家里的地位,就如同两只翅膀在一只鸟身上的地位一样,缺一不可。鸟要飞,必须两只翅膀同时作用。一个国家要发展和振兴,也必须同时提倡科学精神和人文精神。一个国家或一个民族,只要同时提倡这两种精神,那么它肯定会成为该时代先进文化的代表。

对于宗教精神,有的学者评价极高,认为宗教是人类文化的母体,是人类一切精神创造活动的资源,是文化的最高层次。哲学、科学、文学艺术和社会伦理都是由宗教派生出来的,并以宗教信仰为支柱才能发展。他们还认为,从各种具体的宗教中抽象出来的元宗教精神,是超越时空界限的“全”,是人类心灵的完整状态,是超越人类理性的非理性体验。是至真、至善、至美、至全的无限境界,是人类对绝对的宇宙本源的悟解。^② 我们稍微注意一下,就会发现世界七大奇迹除了长城几乎都是宗教精神的产物,或者与宗教精神有关。西方的很多建筑和艺术作品,都与宗教精神有关,有些本身就是宗教精神的产物,如哥特式建筑、名画《最后的晚餐》等等。有不计其数的文学艺术、绘画雕塑、音乐戏剧作品,都是在宗教精神的陶冶下产生的。在中国,很多古迹也是宗教精神的产物,如十三陵、敦煌石窟、孔庙、少林寺、兵马俑等等;如果没有宗教精神,就不会有这些与宗教有关的建筑古迹了。从另外一个角度来说,许多慈善家做出的慈善之举,不能用我们平常所说的觉悟来解释,而是宗教精神或者宗教情怀在起作用。一个人一辈子积蓄的财产一下子捐献出来,救助穷人,救助社会,很多都是宗教精神指使的结果。国内外均是如此。宗教精神之伟大可以确定无疑。但在我们无神论者看

① 参见蔡德贵:《季羨林传》,人民出版社2000年版,第542页。

② 参见胡中孚:《宗教、科学、文化反思录》,第三届全国(国际)传统医学、传统生命科学与传统文化学术研讨府论文(1998.10.24~26)。

来,宗教中绝对有不符合科学的因素,如提倡上帝的存在,肯定不符合辩证唯物主义的科学认识论,是与科学不一致的。但是造出一个上帝,来管住缺乏约束的人类,不仅是必要的,而且是合理的。对于人类来说,上帝显然比理学中的“理”更有威慑力。另外宗教精神中提倡人应该为善的一面,可以化为积极的人文精神,就是在社会主义建设中也发挥积极作用,起到人文精神的作用。正如卓新平在《化解冲突——宗教领袖对人类和平的新贡献》^①一文中所说:

宗教精神自远古以来就提倡人与人之间的和平、社会中的安宁和人类心灵的平静与超越。各种宗教以不同的语言和表述来强调“护生”、“至善”、“平和”、“博爱”,宗教领袖以其教诲和行为在人类和平事业中亦树立了光辉的榜样和典范。在中国历史与现实中,不少宗教领袖都提倡一种普世之爱和人人共享之和平,从其宗教教义及传统中阐发其对和平的追求。例如,中国传统宗教中的“仁爱”、“仁者爱人”和以“仁义礼智信”来影响社会的思想;道教回归自然、与自然保持平和,认为万物平等、物我合一,世界和谐的主张;佛教“大悲为首”、“慈悲为怀”、“普渡众生”的精神,等等。这些宗教中的和平精神铸成了中国人“为善”、“致和”、“成仁”、“赞天地之化育”、“为万世开太平”的理想追求,凝炼为“忠孝仁爱、信义和平”的伦理精华,亦展示了中国宗教领袖的人格风范。在协调当代中国社会关系、促进人与人之间的沟通 and 了解,消除社会矛盾和冲突中,中国宗教领袖亦做出了突出贡献。中国基督教领袖丁光训主教就曾提出“中国神学建设”的创意,从“创造”、“爱”、“真善美”等基督教信理上和“宇宙的基督”之观念上推崇人类的对话与和解,表现出开放、包容、合作、博爱的精神。正是宗教领袖与广大信众的共同努力,宗教的冲突得以不断消除和化解,人类正朝着更多“对话”和“理解”的方向前进。

而且,宗教徒在全世界总人口中占五分之四,这是不能忽视的力量。就是剩下的五分之一所谓不信教的人,也不能说就完全是彻底的无神论了,一点宗教因素也没有了。

应该承认,宗教需要是人类的一种基本需要。宗教会随着社会的发展,而不断地改变自己的形态,会适应生产力发展的需要,不断地调整自己。^②宗教精神走向极端,会变成迷信,而宗教精神中的积极因素被发掘出来,可以为当代的社会服务。人类除了追求物质及知识外,也不能忽略个人对宗教精神的需求,即使宗教势力弱化的时候,需要仍然是存在的。只有提升宗教精神的内涵,才能更有效地面对21世纪的种种挑战。因此可以说,先进文化是三种精神共存共荣、共同作用而形成的文化。但宗教问题是一个非常复杂的问题,需要充分认识。

过去我们对宗教和科学的关系往往有一定的偏见,只注意到它们相冲突的一面,而忽视了二者关系是复杂的,即除了冲突之外,还有宗教和科学相互促进、相互补充、相互协调的关系。普朗克说过:“宗教与科学之间,绝不可能存在任何真正的对立,因为二者之中,一个是另一个的补充。”^③1938年,季羨林先生在德国听了普朗克的最后一场报告《自然科学的界限》,被深深地震撼了。他认为这位量子论的奠基人在实验室里是唯物主义者;在教堂内,又是上帝虔诚的信徒。他亲耳听普朗克说:自然科学的这边,是科学家的;那边,是上帝的。爱因斯坦说:“人所能体验的最美和最深刻的东西是充满神秘的感情。这是宗教和艺术、科学中所有深刻追求的基础。我认为体验不到这一切的人,即使不像一个死人,那也像是一个盲人。在我们经验之外,隐藏着为我们心灵所不可企及的东西,它的美

① 载王作安、卓新平主编《宗教:关切世界和平》,宗教文化出版社2000年版。

② 参见季羨林:《人生絮语》,浙江人民出版社1996年版,第7~8页。

③ 转引自约翰·夏奎利:《二十世纪宗教思想》,高师宁等译,上海人民出版社1989年版,第299~300页。

和崇高只能间接的、通过微弱的反光抵达我们,感受到这些,就是宗教。只是在这意义上,我才是一个有宗教感情的人。满怀惊异地预感和寻求这种神秘,谦恭地在心灵上把握存在的庄严结构的暗淡摹本,对我来说,已是足够的了。”当然,他有自己对宗教的独特理解:“通向真正宗教感情的道路,不是对生和死的恐惧。也不是盲目的信仰,而是对理性知识的追求。”^①在1940年美国纽约举行的科学、哲学与宗教大会上,爱因斯坦更为详细地论述说:

在我看来,一个受到宗教启发的人已经在最大限度内把他自己从自私的欲望的桎梏中解放出来,而全神贯注于那些具有超个人的价值而为他所坚持的思想、感情和抱负之中。

科学只能断定是什么,而不能断定应该是什么,各种各样的价值判断在其领域之外仍然是必然的。另一方面,宗教只涉及对人的思想和行为的评价:它不能正当地揭示事实和事实间的联系。根据这一诠释,过去在科学与宗教之间广为人知的冲突必须都归因于对上述情形的误解。

科学没有宗教,是跛足的;宗教没有科学,是盲目的。

现在宗教领域和科学领域的冲突的主要来源在于人格化的上帝这一概念。科学的目标是确立决定空间和时间坐标中的物体和事件间相互联系的普遍规律。

我们能够在这些规律的基础上很精确地、很肯定地预言某些领域的现象的随时间变化的行为这一事实深深地根植于现代人的意识之中,即使他对那些规律的内容可能掌握的很少。^②

今天我们应该注意爱因斯坦的这一著名论断,使宗教精神和科学精神互相补充,保持社会稳定健康地发展。

(二)宗教精神为什么被忽视

就精神文明来说,中国是礼仪之邦,仁义之国。中国人民向来是自强不息,厚德载物,有君子之风。儒家思想从产生的时代开始,就既有宗教性,又有世俗性,它既是人文精神又是宗教精神的体现。儒家文化从孔子开始对天命将信将疑,孟子提倡尽心知性知天,强化了天命的因素,到宋明理学又提出一套“存天理,灭人欲”的思想体系,把儒家文化演变成一种准宗教。这种准宗教有对人性扼杀的一面,但也有对人欲限制的一面。正是这种人文精神和准宗教性的统一,使儒家文化一直延续下来,对中国的精神文明建设作出了贡献。印度文化和阿拉伯伊斯兰文化基本上是宗教文化,自古至今宗教因素占据主导地位。这两种文化中的宗教精神,从本质上是提倡为善的,这是毫无疑问的。但是,这两种文化由于宗教观点或教派不同而引起了各自文化内部或不同宗教之间的纷争和宗教战争。西方基督教文化的宗教精神应该说基本上也是向善的,但是由于历史的原因,基督教内部或基督教与伊斯兰教之间,形成过多次宗教战争,给人类带来不少灾难。不过,西方社会自进入近代以来,人文精神得到弘扬,宗教精神在某种程度上被改造利用。

东西方的历史证明,宗教是一把双刃剑,既可以使人向善,也可以导致战争。宗教精神的基本点应该是爱,提倡人人皆兄弟。但是宗教从爱的愿望出发,却又能够引来派别的对峙,乃至无情的宗教战争、残酷的宗教迫害。正如罗素所说:“如果我们都是上帝的子女的话,那么我们全都是一家人。

① 《爱因斯坦文集》第1卷,商务印书馆1976年版,第186页。

② 《爱因斯坦晚年文集》,方在庆等译,海南出版社2000年版,第23~31页。

但是,那些在理论上采纳这种信仰的人在实践中则总是感到,不接受这种信仰的人不是上帝的子女,而是撒旦的子女,由此,那种仇恨部落之外的人们的古老机制就又恢复了,并且补充以信仰的活力。而这种宗教在方向上都违背了它的初衷。”^①在当今世界范围内,有许多重大国际问题都是与宗教问题联系在一起的。伊斯兰教由于积极入世,又多以政教合一的形式出现,是一支能够在某种程度上左右世界局势的力量,这一点只要对联合国成立以来的历史稍加回顾就不会有丝毫怀疑。许多具有世界影响的大事,多少总有些宗教因素在起作用,这是不容忽视的事实。正是由于宗教与这么多的大事甚至是战争联系在一起,所以人们对宗教精神产生了怀疑。

当今世界上宗教问题出现了许多新动向,影响了人们对宗教精神的重视,具体表现在以下三个方面:

其一,宗教极端主义活跃,各种原教旨主义不仅提出了一套理论,和许多行动纲领,并付诸具体活动。在中东,各种恐怖活动有增无减,萨达特的被杀,穆巴拉克几次遇刺,约旦国王侯赛因和巴勒斯坦民族解放领袖阿拉法特都是多次遇刺,又多次死里逃生,以色列总理拉宾遇刺身亡……这一系列恐怖活动都与宗教因素有关。刺杀萨达特总统的埃及穆斯林兄弟会成员哈利德在行刺前留给他姐姐的便条上写着:请谅解我,我所做的一切都是为了仁慈和权威的真主。我自己什么也不要。我不寻求晋升,也不想得到奖赏。他的姨妈去探监时问他:你是否考虑过你的行为会为父母带来什么后果,他的回答是:没有,我只想到真主。^②这种心态可以说是许多原教旨主义者所共同具有的。

其二,宗教渗透无孔不入。从世界范围来讲,参加世界宗教同盟的有九大宗教:基督教、伊斯兰教、犹太教、锡克教、耆那教、佛教、道教、印度教、巴哈伊教,其中教徒人数最多的是基督教,伊斯兰教徒居第二,而分布范围则是巴哈伊教属第二。事实并不像人们所预料的那样,科学越发展,宗教信仰会越淡薄,而是正相反,宗教徒的人数现在仍呈上升的趋势。有两个权威数字能充分说明这一点:据1980年《大英百科全书》统计,当时世界上宗教徒约二十六亿人,占当年全世界总人口四十三亿的五分之三。而到1990年,据《大不列颠统计年鉴》统计,全世界宗教徒人数为四十一亿,占当年全世界人口五十二亿的五分之四弱一点,比1980年增加了五分之四左右。在当今的社会生活中,宗教与社会生活紧密相联,各种宗教也千方百计地对非教徒进行渗透或公开传教。美国有些宗教组织以中国留学生为对象进行宗教渗透,以加入基督教为先决条件,为留学生提供经济资助。此类事例绝不少见。也有宗教在中国内地进行宗教渗透活动,这引起一些唯物主义者的强烈反感。

其三,邪教和迷信的猖獗。当今世界邪教组织活动十分猖獗,如有世界性破坏的“人民圣殿教”、“太阳圣殿教”、“大卫教”、“天堂之门”、“全世界高级计算机宗教组织”、“奥姆真理教”、“雷尔教”、“科学教”,中国内地的“灵灵教”、“主神教”,也都是邪教一类的宗教组织。邪教组织虽然五花八门,但它们与宗教有明显区别。

邪教在本质上是反宗教的。“邪教”这个词,在我国出版的《宗教词典》和《辞海》、《辞源》等工具书中均没有收录,甚至《大英百科全书》这样的权威工具书都没有设该辞条。这就可见语言词库里还没输入这一信息。既然如此,我们就有必要将邪教与宗教作一点比较。

一般说来,宗教提倡为善,而邪教却提倡为恶,专干一些危害人类的坏事,邪教组织干的坏事包

① 罗素:《权威与个人》,中国社会科学出版社1990年版,第6页。

② 参见穆罕默德·海卡尔:《萨达特遇刺记》,新华出版社1987年版,第295页。

括:杀害人命、骗取钱财、奸淫妇女、腐蚀人的灵魂……手段极端残忍,甚至无所不用其极。宗教提倡世界末日审判之说,目的在于警示人类:人生在世,要做善事,否则在末日审判时要进地狱。而邪教则随心所欲地宣布世界末日已经来到,为了使人类摆脱末日的命运,只有依赖邪教、跟随邪教,才能得救。它们以此来毒害人的心灵,挑起是非,制造混乱,扰乱正常的社会秩序,破坏社会的稳定。邪教的危害性在一开始可能并不明显,但是随着时间的增长,还是容易识别的。

迷信活动同样是与宗教有重大区别的。宗教是上层建筑,是社会意识形态,是一种普遍性和持久性的社会历史现象,是人类精神生活一个很微妙的领域,同时也是一种人生价值的托付,科学无法完全取代它,所以,“作为人类对社会人生和宇宙奥秘的一种探索,宗教里有虚幻也有真实,有苦难也有理想,有愚昧也有智慧,有野蛮也有文明,有因循也有创造,有痛楚也有欢乐,凡现实社会所有的一切都能在其中得到曲折的反映。宗教是立体化的、综合的社会体系,有信仰的层面、哲学的层面、实体的层面、文化的层面。宗教有理智的成分,更有感情和心理的因素”^①。宗教是一种高级信仰,而迷信则是一种粗俗的信仰,是一种盲目的崇拜,毫无理智地相信星占、卜筮、风水、命相和鬼神等,迷信是和愚昧、落后紧密联系在一起,是社会的毒瘤。因此,我国政府对宗教和迷信采取的政策是截然不同的:我国《宪法》第三十六条明确规定,公民有宗教信仰自由;而对封建迷信活动,则予以坚决取缔。马克思主义者对宗教的问题特别慎重,但提倡信教自由,“信这种教的和信别种教的一律加以保护,尊重其信仰,今天对宗教采取保护政策,将来也仍然采取保护政策”^②。

最近一些年来,邪教和迷信的活动都很猖獗,这是我们应该充分注意的问题。对各种各样的邪教和迷信活动,哲学工作者应该时刻注意观察,保持高度的警惕,并随时向有关主管部门提供研究报告。

对于宗教和宗教哲学,我国的研究相对来说比较薄弱,而且还有一些禁区。对宗教的认识大致有三种观点:鸦片论、文化论、需求论。在我国流行的是鸦片论。长期以来,人们总是千百遍地重复马克思的一句话:宗教是人民的鸦片。但很少有人去思考,为什么科学技术越发展,信教的人不是越来越少,反而是越来越多,那么多的人去自觉地吸食鸦片?英国历史学家洛德·阿克顿强调,宗教是历史的钥匙。^③事实上,宗教也是现实的钥匙,宗教现象对于历史和现实都是有普遍意义的。“长期以来,人们对宗教精神重要性已经确认,宗教是所有人都能理解的通用语言。”^④季羨林先生近些年来一再强调需求论:宗教会适应社会的发展、生产力的发展而随时改造自己、改变自己,因为宗教是人类的一种需要。虚幻的需要,还是心理的需要,真正的需要,甚至麻醉的需要,都属于需要的范畴,其性质虽然大相径庭,其为需要则一也。^⑤从人的认识领域来说,不管人的认识能力有多强,科学多么发达,总会有一些未被认识的领域和不能理解的现象,而“只要人们还有一些不能从思想上解释和解决的问题,就难免会有宗教信仰现象”,“宗教是会长期存在的,至于将来发展如何,要看将来的情况”^⑥。所以,我们对宗教的存在,用不着大惊小怪,对宗教的作用也不要低估。

① 牟钟鉴:《走近中国精神》,华文出版社1999年版,第274~275页。

② 《西藏致敬团对西藏地方政府僧俗官员和全体藏族同胞的广播词》,载1952年11月12日《人民日报》。

③ 参见方立天:《人文科学课题中的应有之义——重视开展宗教学研究》,载《高校社会科学研究和理论教学》1996年第6期。

④ 爱德华·萨义德:《东方学》,三联书店1999年版,第21页。

⑤ 参见季羨林:《人生絮语》,浙江人民出版社1996年版,第6页。

⑥ 《周恩来选集》下卷,人民出版社1984年版,第267页。

值得注意的是,宗教徒呈日益上升的趋势,而宗教研究却没有得到加强,研究甚至出现了滞后的现象,形成了十分强烈的反差。社会上至今还有人认为宗教信徒是异己力量,甚至把宗教研究者也划入异己力量,认为宗教研究与宗教活动没有什么两样。事实上,我们国家的各种法律明确规定,宗教信徒同样是国家的主人,宗教信徒的人格、权利同样应当受到尊重。宗教研究者不一定是宗教信徒,但即使是宗教信徒,他的宗教研究和本人的人格、权利,也应该受到尊重。宗教研究者的学术研究和其个人品格都是应该被尊重的。

最近一些年来,中央领导对宗教问题和宗教研究作过一些指示,江泽民在全国统战工作会议上明确指出:应当“利用宗教教义、教规和宗教道德中的某些积极因素为社会主义服务”^①。李瑞环在会见中、日、韩佛教徒时,希望佛教徒和大家共同努力,一起消除当今社会的消极现象,“使人类向善,使世界光明”^②。在与宗教团体领导人座谈时,李瑞环又指出:我国各大宗教教义中的许多内容,比如在伦理道德方面的一些要求,与现时代社会发展的趋势,与我们所提倡的精神文明是一致的。宗教界对这些有益于社会、有益于人群的内容,要加以挖掘,加以整理,加以强调。^③ 将传统神学宗教演变成伦理宗教,是宗教家的任务;而挖掘神学宗教中的道德内容,则是道德学家和宗教研究者义不容辞的任务。

鉴于宗教领域里所出现的一些新问题和邪教及迷信活动的猖獗,宗教研究和宗教哲学研究应该受到重视,得到加强。这和我们党的方针是一致的。党的十四届六中全会通过的《中共中央关于加强社会主义精神文明建设若干重要问题的决议》强调说:“中国的发展离不开世界,对外开放是建设有中国特色社会主义的一项基本国策。在国际格局的变动中抓住机遇、扩大开放,有利于我国在独立自主的基础上壮大社会主义经济,有利于吸收和借鉴世界各国先进的科学技术、经营管理方法以及其他一切有益的知识和文化,建设社会主义精神文明。对外开放也会有风险,资本主义腐朽东西会乘机而入。”为了防止在对外开放时会带来一些坏东西,“强调要继承和发扬民族的优秀传统文化和党的优良传统,吸收和借鉴人类社会创造的一切文明成果,反对封建主义残余影响,抵制资本主义思想的侵蚀”。哲学社会科学“对当代世界的新变化和各种思潮,要注意研究,科学分析,正确认识”,并强调要“宣传马克思主义民族观和宗教观”。江泽民在北京大学百年校庆的讲话中,也强调“要学有所长,同时努力拓宽知识面,用人类社会创造的一切优秀文明成果丰富和提高自己”^④。

人类社会创造的一切文明成果也包括宗教文化的成果。对于宗教研究,目前应该注意的有两点:一是要密切注意各大传统宗教的新发展、新动向,同时注意新兴宗教的世界化趋势;二是努力挖掘各宗教中的道德金律,以使其对当代人类社会起到警示作用。至于邪教,则在掌握了确凿证据后,坚决地予以取缔,世界哪一个国家也不会容许邪教的存在。

人类的宗教精神是会发挥巨大作用的。宗教精神可以在人困难的时候给人以慰藉,可以提醒人类时时刻刻做善事。我们知道在“文革”中,宗教被批得“体无完肤”,结果是人的宗教精神也荡然无存,人的善性几乎泯灭。所以在“文革”中,恶性事件层出不穷。这是我们一定要记住的严重教训。任何时候都不应当把人正当的宗教需求人为地泯灭掉。对宗教要积极加以利用,宗教本身要适应社

① 江泽民:《在全国统战工作会议上的讲话》,载1993年11月8日《光明日报》。

② 李瑞环:《在会见中日韩佛教徒时的讲话》,载1995年5月23日《光明日报》。

③ 参见李瑞环:《与宗教领导人座谈时的讲话》,载1998年1月24日《光明日报》。

④ 江泽民:《在北京大学百年校庆的讲话》,载《北京大学学报》1998年第3期。

会主义社会。

把科学精神和人文精神同时提倡起来,使它们并行不悖,再把宗教精神中的积极因素充分调动起来,使之成为社会主义精神文明建设服务,就会使我们的国家无往不胜,变成强大的物质文明之国、精神文明之国。

(三)中国缺乏宗教精神的原因

中国是一个最缺乏宗教的国家,在一定程度上说,这种观点有其正确性的一面。但是事实上,中国的宗教性隐含在人文精神之中。中国在历史上没有形成自己的主流宗教,中国人是最没有宗教情怀的人,但是中国的人文精神不反对宗教,不反对科技,它内含有宗教精神,当然也含有一定的科学精神,人文精神在某种程度上可以弥补宗教、科技的偏弊。中国传统文化中的儒家和道家都隐含着宗教精神,这可从老子《道德经》、孔子的《论语》中表现出来。《道德经》说“孔德之容,唯道是从”,尊道贵德,把道作为一种最高的宇宙本体来看待。提倡对道要敬畏,如冬涉川,若畏四邻,这类宗教精神体现了宗教家悲天悯人的信仰情怀。《老子》和《庄子》中的宗教精神可以说是俯拾即是,从老子和庄子开出后来的道教,是一点都不意外的。从这一意义上说,中国也并不缺乏宗教。《论语》也讲“祭神如神在”;“获罪于天,无所祷也”;敬天而不敢欺;吉月必朝服;迅雷烈风必变;“死生有命,富贵在天”;叹凤鸟不至,见西狩获麟;孔子有“君子三畏”:畏天命,畏大人,畏圣人之言。儒学敬天而畏天命,怀有诚惶诚恐的宗教精神和信仰情怀。足见儒学有其“宗教性”之内涵,这种“宗教性”,并不是说儒学是具有严密组织的制度化宗教,而是指儒学价值的信仰者们,对于超越的宇宙本体所产生的一种向往与敬畏之心,认为人与这种超越的宇宙的本体之间存有一种共生共感而且交互渗透的关系。这种信仰是一种博厚高明的宗教情操。^① 儒学与儒教是一而二,二而一的。它内涵着宗教精神和人文精神,起着宗教精神和人文精神的双重作用。正是儒家的这种两重性,掩盖了中国的宗教精神,使一般人看来中国是缺乏宗教精神的。

儒学、儒教既然是一体的,就用不着再去争论是儒学还是儒教,要花点力气把儒学中的普世因素挖掘出来,把它变成道德金律,使之发挥宗教精神和人文精神的双重作用,起到教化的作用。

习惯上中国人被认为是最没有宗教信仰的民族,但是其实中国人并不是没有宗教信仰,他们实际上是多神论宗教信仰者。有人说中国人是见神就拜。其实一般中国人是需要什么神的时候,就信仰什么神。中国人遇到什么惊人的事情,往往会喊“天哪!”这是儒教信仰的结果。想诅咒人的时候信天神,也是儒教的信仰。遇到生命攸关的事情,往往会信仰阎王爷,这是受佛教影响的结果。想发财的时候,就信财神。财神是哪个系统的神?大概是婆罗门教、印度教的神。发生战争的时候,就信关帝神,而这个中国神却是根据佛教造出来的神。想长寿的时候信王母神,该神本来是中国古代神话中的神,后来又成为道教的神。或信太上老君,也是道教的神。不同的神起不同的作用。这些作用有好有坏,但是总体来说,宗教在一般中国人的心目中所起的作用是好的。到“文革”中,什么神都不信了,出现了一段无信仰的时期,或者是信仰危机的时期。事实证明,这一段时期是我们历史上最危险的时期。

① 参见胡中孚:《宗教、科学、文化反思录》,第二届全国(国际)传统医学、传统生命科学与传统文化学术研讨府论文(1998.10.24~26)。

二、儒学与巴哈伊信仰的和谐社会思想

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人们对原有的社会思想基础重新进行审视,并从中寻找新的理论依据。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。

这个时代的人们,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,尤其是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,儒家思想就一直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”(张载《近思录拾遗》)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諧,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”,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的“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。

这一目标也是近一百六十年来新兴的巴哈伊教倡导并着力实现的理想正途。虽然梁漱溟说“宗教的真根据,在出世。出世间者,世间之所托”^①,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,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了代表团。他一再强调,国家主席胡锦涛在2005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,例如研讨会或在某些专业方面进行交流与合作。^②

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,其子阿布杜巴哈和“圣护”邵基·阿芬第及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。”^③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。尤其是宗教同源为达致宗教和谐打下了坚实的基础:世界上所有的宗教,

① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第88页。

② 参见《港澳巴哈伊教组团访京》,载2005年10月29日香港《文汇报》。

③ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第1页。

不管是犹太教、天主教、基督教，还是印度教、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花朵，虽然颜色不同，但都立足大地，面向天空，展现自己的美丽。如果大花园中仅有一枝独放，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。”^①

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，是其能够获得现代世界认同的原因。1912年，阿布杜巴哈访问美国，《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^②。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，它强调宗教与科学和艺术和谐共存的主张，也受到了人们的重视。过去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也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、消除种族主义和军备竞赛、建立世界新秩序等积极入世的思想，符合现代人的思想倾向，也使得它在一百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少在目标的表现形式上是一致的，而通过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可行。因此，它在现实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家借鉴的。我们将在下面的比较中对这些方面的异同作尝试性分析。

① 《巴黎片谈》，载李绍白《人类新曙光——巴哈伊信仰》，第68～69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。

② 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。

(一)理论成长中的相通和相异

1. 客观条件——兴起的背景相似处

新思想的形成,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、礼崩乐坏、“天下之无道也久矣”(《论语·八佾》)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”(《论语·阳货》),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”(《孟子·公孙丑上》)。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》”(《孟子·滕文公下》)。而孟子又面临“杨墨之言肆行天下,孔子之道不著”、“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”(《孟子·滕文公下》),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。”^①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,巴布宣称他是这黑暗中的救世主,是新的起点,从此而开创巴布运动。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·阿芬第后来对教义进行了发展,尤其是在社会理想方面吸纳了更多现代的合理的成分,从而使之更为具体和可行。这种发展,主要基于阿布杜巴哈面临的一战前后动荡的世界形势。战前,欧洲这个极度自负的文明摇篮,“自由之炬”的高举者以及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。在当时情况中,其演讲中阐发出来的现代理性思想得到很多人认同,从而使巴哈伊获得了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:孔孟著书立说是要拯救人类道德意识的堕落,是要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”,“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,说太阳(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,但两者都力图在社会动荡变革中给人们一种可以参考的理论模式。

① 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第238页。

② 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第18~19页。

2. 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消极避世,而是希望为人的生存提供精神指导。虽然在他的时代,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,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”(《论语·先进》)。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”(《孟子·尽心上》)。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可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。”^①

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,并不像传统宗教那样是种实体性存在。而且巴哈伊教义认为,信徒最应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》(《至圣经》)中,巴哈欧拉批评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,巴哈伊在入世性上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”(《论语·学而》),本立,则大道可行。若“自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本”(《大学》),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《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溶合。”^②由此可以看出,关注人——作为文化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进行比较,是由于两者在理想社会状态的设计、理论基础生长点以

^① 马克斯·韦伯:《儒教与道教》,江苏人民出版社1995年版,第178页。

^② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第2页。

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、天下大同的构思有诸多根本相通之处。对于这两种社会思想之间的共同和歧异,将在下面的论述中逐步展开。

1. 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,为大同社会形成提供了一可能性。

在《论语》中,孔子只讲了一句“性相近,习相远”(《论语·阳货》),而未明确说此相近之性为善为恶。朱熹注之曰:“此所谓性,兼气质而言者也。气质之性,固有美恶之不同矣。”(《论语集注·阳货》)程子则认为这说的是气质之性,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”,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,则可将自己之理想推行于天下。但是此爱人之心为人自然流露之情,是人最基本的自然亲情之流露,则血缘亲情是仁之本,“弟子入则孝,出则弟,谨而信,泛爱众”(《论语·学而》)。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。”(《孟子·告子上》)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”(《孟子·公孙丑上》)。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。”(《孟子·离娄上》)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”(《孟子·尽心上》)一句,朱熹引程子注曰:“统而言之则皆仁,分而言之则有序。”(《孟子集注·尽心上》)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。”(《孟子·尽心上》)。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”。^①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

① 《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,荀春生、朱继征、陈国梁译,国际文化出版公司1985年版,第426~427页。

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”。^①

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，一切造物中没有恶，一切都是善。”^②巴哈欧拉在《隐言经》中写道：“生命之殿堂乃是我的圣座”（《隐言经》1:58），“你的心乃是我的家园……你的灵魂乃是我的启示之地”（《隐言经》1:59），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戒。”（《隐言经》1:68）人是由同一种物质禀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。”^③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。”^④由于人类是住在这地球上的兄弟，心灵、本性是共通而一致的，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。”（《隐言经》2:3）在第58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。”^⑤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这种光辉的辐射。这样做并不是因为有益于造物，而是因为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”。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，人类作为被创造

① 梁漱溟：《中国文化要义》，学林出版社1987年版，第240～241页。

② 李绍白：《人类新曙光——巴哈伊信仰》，第83页。

③ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第23页。

④ 载《天下一家》1993年第4期。

⑤ 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，第92～93页。

物,是通过爱与上帝联系的。对上帝之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),因而在具体操作中,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。”即使是对你的敌人,也应该以爱对待仇恨,而不是像孔子所说的以德报德、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。

以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这是由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来的,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——对人性和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,而是主要地关系到,那些连结万国为一家的必要关系之本质。……它意涵着现今社会架构的一个有机改变,一个世界从未经过的改变……它代表着人类演进的顶点。……巴哈欧拉所宣示的人类一家的

① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第88~89页。

② *The Most Holy Book*, 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。

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。”^①

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。

2. 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,即由内而开出外化之理想。两者对理想品格的设计有诸多相通之处。

应该说中国哲学的基本点就是讲做人的学问。而中国哲学的主干——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。孟子则将仁德扩充为仁义礼智四德,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相通之处,大致有以下几个方面。

(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,孝弟也者,其为人之本与。”(《论语·学而》)作为一个品格高尚的人,最基本的本性应有孝弟之义,不单是君子,即使普通人也是首先应具备的。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”(《论语·雍也》),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”(《孟子·梁惠王上》)。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。”^②将这种体认他人之心、之情的情怀视为人为人的标准。由这种仁爱推广出的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。”^③三纲就是“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”(《白虎通·三纲六纪》)。这亦是巴哈伊教的金律。巴哈欧拉特别提倡团结的重要性,要求人类必须“亲密无间,情谊深厚,团结如一人”^④。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,但团结各国使之成为一个灵性上一统的世界的力量却是正义。^⑤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”^⑥。

① 邵基·阿芬第:《巴哈欧拉的世界体制》,第42~43页。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。

② 郭沫若:《十批判书·孔墨之批判》,东方出版社1996年版,第91页。

③ 吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,清华大学出版社1996年版,第53页。

④ 《巴哈欧拉圣典选集》,朱代强、孙善玲译,澳门新纪元国际出版社2004年版,第111页。

⑤ 参见阿迪卜·塔赫萨德:《巴哈欧拉的天启》第3卷,李定忠译,新纪元国际出版社2004年版,第312页。

⑥ 邵基·阿芬第编:《峇浩拉著作拾穗》(英文版),梅寿鸿译,马来西亚巴哈伊出版社1980年版,第2页。

“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》里，巴哈欧拉解释了团结的一些特性。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。言辞的分歧会令说话和听话的人失去上帝的恩典。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，好让话语具有牛奶对婴儿般的效果。他也警告教友不要在早期拿太多的细节让听者无所适从。就像给婴儿一顿大餐一样，不但不会有益于孩子的生命，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，将之归咎于信徒的不团结，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，自视高人一等就是大罪。

巴哈伊行政教务机构里的团结架构，如果因为某一位委员的自我意识而被破坏的话，大考验和试炼就会接着发生。如果这种事发生了，所有的成员就会经历巨大压力和痛苦，那个灵体就会销蚀。在《团结书简》里，巴哈欧拉说，如果要完全解释团结的所有层面，他要振笔疾书好几年才行，这势不可能，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。”（《隐言经》1:28）“只要你自己还是罪人，就别私语别人的罪过。”（《隐言经》1:27）“凡不愿让别人归罪于你的，就不要推诿于他人。”（《隐言经》1:29）高尚的品德，最首要的要素就是严以律己、宽以待人，这同孔孟所讲的推己及人，己所不欲，勿施于人的原则是一致的。

① 邵基·阿芬第编：《峇浩拉著作拾穗》，第37页。

② 邵基·阿芬第编：《峇浩拉著作拾穗》，第45页。

③ 邵基·阿芬第编：《峇浩拉著作拾穗》，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（原书无出版年），第12页。

⑤ 邵基·阿芬第编：《峇浩拉著作拾穗》，第105页。

⑥ 参见阿迪卜·塔赫萨德：《巴哈欧拉的天启》第4卷，第434~435页。

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

(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》中记载：“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。’”（《论语·阳货》）“仁者，其言也讷。”（《论语·颜渊》）“刚毅木讷近于仁。”（《论语·子路》）“君子讷于言而敏于行。”（《论语·里仁》）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不做，故“古者言之不出，耻躬之不逮也”（《论语·里仁》）。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》2:76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，而实行这一原则的最重要方式就是以工作为事主。“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。”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。”（《论语·里仁》）故“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》）。品格高尚的人不会因不义之财而放弃自己的原则，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。”（《孟子·滕文公下》）故孟子能受宋、薛之谿而受之于齐，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？”（《孟子·公孙丑下》）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”（《孟子·滕文公下》）。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……只要脱出自私与欲望之鞘，你的价值便可璨灿光辉地显露于世人面前。”（《隐言经》2:72）自私和贪婪是使人变得黑暗的障蔽，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。巴哈伊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是为了给精神发展提供载体。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，反对放纵情欲。

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是得不偿失的。

(4) 谦逊、诚信与节制

《论语》中多处描写了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”、“至成无息”，这是君子处世立身的基本原则，尤其是在交友中，“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”（《孟子·万章下》）。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不得不在修身养性中做到安时处顺,“用之则行,舍之则藏”,“暴虎冯河,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,他们是不赞成的。君子必做到“天下有道则现,无道则隐”(《论语·述而》),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”(《孟子·万章下》)。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。”(《孟子·离娄下》)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?”(《论语·八佾》)《易·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,也可安邦定家,可避灾祸。

巴哈伊教教义亦主张处理人际关系要本之于中庸。巴哈伊教认为,贫富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。与朋友交往要谦逊有礼,摒弃任何有损团结的言行。比如“除非朋友乐意,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”(《隐言经》2:43)。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”(《隐言经》)。应以超然的态度对待顺、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”。^①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。”(《论语·卫灵公》)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。”(《孟子·告子下》)唯能忍受此种磨难而坚韧不拔,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,但只要有信仰就不会被压垮。在这种信念下,才能成就个体的修养。

① 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第212~213页。

(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。它们分属自律道德和他律道德。

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。”(《论语·述而》)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。”(《论语集注·述而》)此仁性不是来自天的命令或世间的强权,而是近在人身的,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?”(《论语·颜渊》)孔子说:“人能弘道,非道弘人。”(《论语·卫灵公》)朱子注曰:“人外无道,道外无人。”(《论语集注·卫灵公》)在《论语》中,处处可见此类道德主体自律的论述,体现着对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,射者正己而后发,发而不中,不怨胜己者,反求诸己而已矣。”(《孟子·公孙丑上》)若主体之心端正,则行为必然合乎道义之的。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”。(《孟子·尽心上》)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来自于主的神性,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。”^①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,但从精神的层次讲它的宗教本性决定它以上帝(主)为形式和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。

3. 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

^① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第26页。

现则无所谓德与不德),个体必然要自觉地承担某种社会角色,并发挥个人品性。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。”(《孟子·离娄上》)他敢直言不讳地讲杀桀纣非杀君,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,并不能从根本上达到治理的目的,唯有以德教民之,方可使民心悦而诚服。故统治者从政之先,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”(《论语·子路》)。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”(《礼记·祭义》)。由亲亲之义推而广之,则大化天下。而此“仁厚敦摯”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?”(《孔子家语·王言解》)为政者修好仁德,在万民之前树立一个品格典范,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”(《论语·颜渊》),在上者的典范力量远远大于刑法之制的力量。统治人民能乐以天下,忧以天,则不需借助外在强制措施,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。”(《论语·卫灵公》)当然,这未免有些理想化。

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,则天下之民皆引領望之”(《孟子·滕文公下》)。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”。(《孟子·滕文公下》)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。”(《孟子·梁惠王下》)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,张扬世界和平。《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。”(2:64)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。”^①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。”^②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。”^③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”^④。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。”^⑤在这种归宿的设计上,巴哈伊和孔孟之说是不同的。

① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第18页。

② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第16页。

③ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第7页。

④ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第11页。

⑤ 载《天下一家》1992年第8期。

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。

(2)和以致异的理想途径

《中庸》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,调和折中以为解决。”^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。”(《论语·子路》)朱子注之曰:“和者,无乖戾之心。同者,有阿比之意。”(《论语集注·子路》)“和者”是在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。”(《孟子·滕文公上》)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。”(《易·系辞下》)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。’”^②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,就上帝创世造人时的本意而言,人类原为一体,种族及肤色之别是后来才有的”^③。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”^④。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的一切集体活动,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所

① 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第88页。

② 邵基·阿芬第:《巴哈欧拉天启》,第85~86页。

③ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第37页。

④ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第68页。

反对的。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) 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,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。在《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”(《论语·述而》)。因此当有人问及稼穡之事时,孔子曰:“吾不如老圃。”(《论语·子路》)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。”^②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。《孟子·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”。^③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,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,应着重唤醒人对人类天性的潜能的一份感知。”^④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,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。巴哈伊教认为知识可分为一般知识和灵性知识,后者无疑更为根本。“除了我的圣美,你的眼要漠视一切;除了我的圣言,你的耳要闷闻一切;除了对我的知识,要摒弃你所学的一切。”(《隐言经》2:11)这种强调有否定人类社会知识的价值

① 载《天下一家》1993年第11期。

② 梁漱溟:《中国文化要义》,学林出版社1987年版,第10章。

③ 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第123页。

④ 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第128~129页。

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)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,即靠直觉而不是靠他人的指教成长起来。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。这种对人的认识能力的限制,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,但其鲜明的入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。”(《论语·颜渊》)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。”(《礼记·表记》)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。”(《孟子·梁惠王上》)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,数罟不入库池,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,“贡者较岁岁中以为常”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细,在许多著作中,都有关于这些问题的论述。而且随着时代进步,越是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以下几阶段: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。在大同的理想社会中,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,建立统一的、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,它已成为分布在二十

多个国家和属地、拥有六百多万信徒、分布范围仅次于基督教的第二广泛的大宗教。

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?”(《论语·阳货》)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,使他在齐不为用之际,宿三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”^①。但是不参政并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取得了许多成绩。

三、两种社会思想对意识形态领域未来发展的启发

综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人世,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。”^②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”。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的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

① 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第140页。

② 吕振羽:《中国政治思想史》,三联书店1949年版,第85页。

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,只是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上的难度,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。但也很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位居第二的世界宗教。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,人类需要对自身进行深刻透视,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。”他的话点明了中国传统文化的根就在于对人的生命存在——尤其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认识人,并由此而生发开去,为人心立其大,树立道德人格。自古希腊以来,西方文化在人客二分的基础上,将人的目光过多地投到外在世界上,力图从对立的世界中寻找人存在的位置。这种做法与上述孔孟思想的路向是相对立的,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

① 黄秉泰:《儒学与现代化》,社会科学文献出版社1995年版,第16页。

② 罗马俱乐部:《第一次世界革命》,转引自《天下一家》1992年第4期。

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,到他达致现在的完美,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

① 阿布杜巴哈:《已答之问题》,第183~184页。

② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第55页。

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:“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。东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。……严肃的思想家们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进行深层的沟通。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,东方可以为西方提供借鉴。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,它们共同的对内在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,它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,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关注的原因之一。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,尤其是在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。他们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,

① 《巴哈欧拉圣言选集》,第153~156页。

② 李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第317~319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》,社会科学文献出版社1995年版,第16页。

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,于是整个儒学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,更谈不上对现代国际社会生活有什么重大的影响。而这些作为巴哈伊创教之初就已有之的思想,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。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》等宣言,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,使该教在一百五十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,它不单要求一般意义上的人类和平,而且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,尽管韦伯断言儒教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,无法达致统一。今天,交通、通信的途径已大增,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地去推广实现。

① 参见邵基·阿芬第:《新世界体制之目的》,第81~82页。

第八章 提倡天下一家和人类一体思想的意义

冷战结束之后的当今世界仍然充满着不和谐。究其原因,既有大国霸权主义的因素,也有恐怖主义的因素。可以说,大国霸权主义和恐怖主义、宗教极端主义是一对孪生姐妹,有一种此长彼长、此消彼消的关系。其思想根源都与“老子天下第一”有关,离开了人类一体、世界主义的原理。在当前的形势之下,提倡儒家的天下一家和巴哈伊教的人类一体思想,是非常必要的。它们是克服大国霸权主义和恐怖主义、宗教极端主义的双解药,值得大力弘扬。

产生在中国的儒学是一种东方文化,产生在伊朗的巴哈伊教也是一种东方文化。这两种文化有许多共性,比如说都重视精神生活,不排斥其他文化,是综合型文化;在社会思想方面主张天下一家、世界大同;在伦理思想方面,主张性善论;在方法论方面主张中庸之道,反对走极端,重视教育,提倡仁爱和平。但这两种文化毕竟在时间的纵向上相距两千多年,所以生硬地将它们放在一起比较不一定是恰当的。如何处理这两种文化的关系呢?这是儒学和巴哈伊教研究者不能不涉及的问题。

季羨林先生在近十几年的许多文章中多次强调,东西方文化之间的最大差异,在于东方文化是一种综合的思维方式,而西方文化是一种分析的思维方式。此论一出,国内学术界反映强烈。有撰文支持季羨林先生的,也有反对的。在我们看来,季羨林先生抓住了两种文化的本质特征,确实指出了东、西方文化的本质区别。同属东方文化的儒学与巴哈伊教都是综合思维的产物,它们的综合思维方式也可以叫做“大同观”,其核心思想是天下一家、世界主义。儒家的天人合一与社会大同,都是大同观的表现,而巴哈伊教所表现出的大同观范围更广,因此,国内第一位介绍巴哈伊教的学者、前清华大学校长曹云祥就干脆把巴哈伊教意译为“大同教”。“大同教”这一名称,在台湾地区和海外华人圈子里使用的时间非常长,直到20世纪90年代,才统一为“巴哈伊教”的名称。

大同观作为一种思维方式,不同于现代西方社会学界、经济学界的“趋同论”。“趋同论”强调的是随着现代大工业的兴起和普及,各种不同的社会形态及其政治结构、经济模式、文化制度、生活方式等将趋向同一。西方经济学家和社会学家的看法虽然不尽一致,但也有共同之处,那就是都把“趋同”理解为社会主义制度向资本主义制度发生变化,因此,是社会主义趋同于资本主义。此说描述了社会主义和资本主义在国民经济运行机制方面的一些相似现象,然而忽视了两种社会经济制度在生产资料所有制及分配制度方面的本质差别。这就使“趋同论”成为一种机械的拼凑。在西方世界流行过的“混合经济论”,也与此相类似。事实证明,“趋同论”既不能使资本主义摆脱严重的经济危机,也不可能成为一种思维方式。

近些年来,国内哲学史界提出了一种“和合论”。如果把“和合论”当作一种思维方式来看待,那就与这里提出的“大同观”相类似。下面我们就对这两种大同观加以分析。

一、儒家的天下一家思想

儒家的人类一家思想,其思想基础是天人合一论,具体展开是社会大同论。

(一)天人合一的宇宙秩序

传统上,中国哲学史研究者一般都不认为儒家哲学中有宇宙学的内容,但却一直承认儒家哲学

涉及许多天人关系的问题,正是“天人合一”思想构成了儒家宇宙秩序的核心。

宇宙之中,天地是本来就和谐一体的。自然界是一个有秩序地运行着的整体。^① 儒家经典之一《乐记·乐论》中指出:“乐者,天地之和也;礼者,天地之序也。和,故百物皆化;序,故百物皆别。”《乐记·乐礼》又说:“地气上齐,天气下降,阴阳相摩,天地相荡,鼓之以雷霆,奋之以风雨,动之以四时,暖之以日月,而百物兴焉。如此,则乐者,天地之和也。”虽然是以音乐为例来谈和谐,但是仍然涉及自然界的和谐。《中庸》则直接描述了自然界和谐的美景:“今夫天,斯昭昭之多;及其无穷也,日月星辰系焉,万物覆焉。今夫地,一撮土之多,及其广厚,载华岳而不重,振河海而不泄,万物载焉。今夫山,一卷石之多,及其广大,草木生之,禽兽居之,宝藏兴焉。今夫水,一勺之多,及其不测,鼋蛟龙鱼鳖生焉,货财殖焉。”自然界的和谐成为天人和諧的基础。

天人和諧在儒家的思想系统里居于非常重要的地位。这种和谐思想,提倡天道与人道、自然与人类之间的关系是相通、相类和统一的关系。这是儒家学者一以贯之的思想。

孔子提出“天何言哉!四时行焉,百物生焉,天何言哉!”(《论语·述而》)人不应该“欺天”(《论语·子罕》),应该“畏天命”(《论语·季氏》)、“知天命”(《论语·为政》)。《易传》说:“大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶。”天人合一成为儒家追求的理想境界。孟子提出“仁者无不爱”(《孟子·尽心上》),《中庸》说“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;可以赞天地之化育,则可以与天地参矣”。人与天地万物融为一体,就能够实现整个宇宙的整体和谐,做到“万物并育而不相害,道并行而不相悖”。为此,荀子提倡对于草木鱼畜都要“不夭其生,不绝其长”,做到“万物皆得其宜,六畜皆得其长”,群生(包括人类在内)才能“皆得其命”(《荀子·王制》),才能正常生长和发展。董仲舒提出“天人之际,合而为一”(《春秋繁露·深察名号》),他把天人合一向天人相类发展,认为“天亦有喜怒之气,哀乐之心,与人相副,以类合之,天人一也”(《春秋繁露·阴阳义》)。人如果得罪了自然,自然就要发出警告,甚至降下灾祸以报复。张载在《西铭》中说:“乾称父,坤称母……民,吾同胞;物,吾与也。”乾坤可以看作是天地的代称,天地是万物和人的父母,天、地、人三者浑然一体,处于宇宙之中,因为三者都是“气”凝聚而成的物,天地之性就是人之性,因此人类是我的同胞,万物是我的朋友,万物与人的本性是一致的。但天下万物又不是绝对平等的,严格的等级界限是先天存在的。张载在《正蒙·动物》又中说:“生有先后,所以为天序,物之既形而有秩,知序然后经正,知秩然后礼行。”这套天人合一的秩序是不能破坏的,破坏了,这个世界就要失序,人类就要受自然报复。为了不受自然的报复,程颢要求“仁者以天地万物为一体”(《二程遗书》卷二),朱熹对此进行了充分的表述:“盖天地之心,其德有四,曰元亨利贞,而元无不统。其运行焉,则为春夏秋冬之序,而春生之气无所不通。故人之为心,其德亦有四,曰仁义礼智,而仁无所不包。”(《朱子文集》卷六七《仁说》)王阳明要求人与鸟兽、草木、瓦石“皆为一体”,做到“以天地万物为一体”的“一体之仁”(《王阳明全集·大学问》)。做到了天人和諧,宇宙才有可能和谐。

儒学重视与人与天的相通,以达到天人协调、和谐与一致的境界。这样的思想,强调人只有尊重自然规律、顺从自然规律,人才能得到自然的赐予和恩惠;反之,只会身受其害,破坏了自然只会尝到自然报复的苦果。

① 参见杨瑞文:《弘扬儒学(东方太平洋正义)缔造 21 世纪世界和平》宣言,载韩国程朱学会编:《国际性理学研究》创刊号(2000 年),第 684 页。

正是儒家思想中蕴含着这种人与自然要和谐一致的思想,所以世界上的很多有识之士才号召到孔子中去寻找人类与自然彼此能和平共处的智慧。人称“现代大儒”的日本人冈田武彦,也把儒学思想同克服现代人因科技进步而产生的忧虑结合起来。他认为科学文明的进步一日千里,但本来应该贡献与人类共存繁荣的科学文明反而产生了危害人类生存的弊害。在此前提之下,在拯救人类的对立斗争中,万物一体论基于人我共存的人道主义立场,对不同的思想、文化和宗教采取兼容并包的态度,是一种宽容的、具有普遍性的思想^①,因为儒家期望与物一体从而实现理想的人、理想的社会,与物为体就是使物各得其所,实现万物生存的理想的态度^②。这正说明儒家的宇宙学即天人之学是一种整体性的大生命观,它与当代生态学相一致,同时又表现出热爱生命、泛爱万物的纯朴情感,在中国生态环境虽然局部有所改善、整体却在继续恶化的情况下,我们应当依照儒家天人一体的思想,吸取现代科学的最新成果,建立起生态哲学,从而向更高级的生态文明转型。^③

儒家的“天人合一”学说把天看作大宇宙,人是小宇宙,人是天的缩影,人副天数,而且人性也来自天性。人作为小宇宙,不仅要保持与大宇宙(天)的和谐一致,而且人与人之间、人的内在自我和外在表现之间,也应该是和谐一致的,有一些规范性的关系制约,而这些关系也就是儒家的实用伦理学所要解决的问题。天人合一体现出一种宇宙秩序,难怪马克斯·韦伯把儒教理性看作是一种秩序的理性主义。而由于对宇宙和谐的提倡,也就导致了“儒家的唯一终极目的就是实现社会的和谐——宇宙和谐在人世间的影子”^④。

(二)三纲六纪的社会秩序

社会的和谐是社会正常秩序得以维持的关键。在儒家看来,社会秩序的建立是一套复杂的系统工程,其中,“礼”作为儒家社会秩序的核心,起着十分重要的作用。而礼的运用,应该以“和”为中心,有若所说“礼之用,和为贵”(《论语·学而》)是和谐的社会秩序论的集中表述,《中庸》甚至把“和”看作“天下之达道”。如田辰山2002年2月25日在美国夏威夷大学举办的“孔子思想与世界和平”学术研讨会上的发言所说,儒家的纲常礼仪不是一种单线式的统治阶梯关系,而是一种对以仁为根本基点的正当的互动关系的追求。它包括内部关系和外部关系,从个人、家庭推衍到国家,依次建立起一套三纲六纪的社会秩序。

为了实现礼的社会秩序,儒家认为要把仁爱作为社会秩序和谐论的出发点。孔子向来提倡“仁者爱人”的思想。通过从政的实践,孔子形成了自己的政治社会观——“仁学”思想,其核心是“爱人”(《论语·颜渊》)。“仁”这个名词在孔子以前就有人提出来了,但没把它当作一个重要的哲学范畴来使用。孔子大量地使用了“仁”这一概念,把它发展成一个重要的哲学范畴。据统计,在《论语》一书中“仁”字共出现了109次,有105次是单独出现的,有4次是和其他字复合出现的。孔子的“仁”既是处理人与人之间关系的最高道德标准,又是决定社会生活的普遍原则。《论语》中有两段话最能说明“仁”的基本精神。一是“樊迟问仁。子曰:‘爱人。’”二是“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》)。这两

① 参见冈田武彦:《儒教的万物一体论》,载《儒学国际学术会议讨论会论文集》,齐鲁书社1989年版,第40~41页。

② 参见冈田武彦:《孔学的运用》,载《孔子研究》1989年第3期。

③ 参见牟钟鉴:《生态哲学与儒家的天人之学》,转引自傅云龙《海峡两岸首次儒学学术讨论会综述》,载《孔子研究》1992年第1期。

④ 汪德迈:《新汉文化圈》,陈彦译,江西人民出版社1993年版,第161页。

段话之间并无实质性的矛盾。“爱人”是仁的主要内容，“克己复礼”是实现仁的途径。孔子回答学生樊迟问“仁”，说是“爱人”（《论语·颜渊》），具体就是“泛爱众，而亲仁”（《论语·学而》），“老者安之，朋友信之，少者怀之”（《论语·公冶长》）。在孔子仁爱思想的启发下，他的学生子夏提出了“四海之内皆兄弟”（《论语·颜渊》）的著名论断。他的继承人孟子则说：“仁者爱人。”（《孟子·离娄下》）

爱人不光是爱自己和自家人，还要做到“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”（《孟子·梁惠王上》）。能做到这一步，就可以收到“爱人者人恒爱之”（《孟子·离娄下》）的回报。由此出发，进一步做到“亲亲而仁民，仁民而爱物”（《孟子·尽心上》）。仁者爱人要在仁政上体现出来。孟子将其仁政思想建立在“恻隐之心人皆有之”的论断之上：“人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可运之掌上。”（《孟子·公孙丑上》）这样，由爱亲人而爱百姓，由爱百姓而爱万物，就可以实现仁政。仁政实现了，天下自然安定和平。

宋代张载把这一思想进一步发挥成“民胞物与”的命题和“万物同源”的思想。“民胞物与”（《正蒙·乾称》）要求尊高年之长辈，慈孤弱之幼辈，把那些有病有灾、无依无靠之人，均看作“吾兄弟之颠连而无告者”（《西铭》）。他把孔子的“仁者爱人”扩大到“仁者爱物”，表现出“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”的儒家风范。他强调说：“性者万物之一源，非有我之得私也。唯大人能尽其道，是故立必俱立，知必周知，爱必兼爱，成不独成。”（《正蒙·诚明》）这里的“兼爱”，也就是“仁爱”，就是视人如己，“以爱己之心爱人，则尽仁”（《正蒙·中正》）。近代的孙中山先生继承这一思想，把仁爱看作是中国的好道德，认为把仁爱恢复起来，再去发扬光大，便是中国固有的精神。仁爱学说成为中国传统美德的核心，成为中国人处理人际关系和国际关系的基本准则。因此，仁爱常被儒家学者尊为“全德”，可以延伸到忠恕、孝悌、克己以及智、勇、恭、宽、信、敏、惠等美德，也可以延伸到仁政、德治。

“仁者爱人”包括的面相当广泛。它要求统治阶级内部互相尊重，要贯彻“一以贯之”的“忠恕之道”（《论语·里仁》）。“忠”要求的是积极为人。“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），就是要设身处地为别人着想，自己要站得住，也要使别人站得住；自己要事事行得通，也要让别人事事行得通。“恕”要求的是推己及人，“己所不欲，勿施于人”（《论语·颜渊》），就是自己不喜欢的事，也不要强加给别人。在统治阶级内部人人都贯彻了“忠恕之道”，就能做到“君使臣以礼，臣事君以忠”（《论语·八佾》），君主以礼来使用臣子，臣子用忠心来服事君主，这样就可以消除统治阶级内部的矛盾。但孔子的时代统治阶级内部的矛盾主要表现为新兴封建地主和旧贵族之间的矛盾，用这套“忠恕之道”来调和矛盾，实际上是不可能的。从这里可以看出孔子的政治立场是偏向于保守的。

“仁者爱人”还要求统治阶级能做到“举贤才”（《论语·子路》）。孔子主观上可能是想通过举贤才来更好地推行“周道”，但以个人的是否贤能为取士的标准，实际上却是对周代以血缘亲属关系为标准来授官封爵的“周道”的否定，这就为普通士人中间的贤人参与政治开了方便之门。孔子主张要不计较小错误，把优秀人才提拔起来，要让优秀人才在邪恶人之上，这样就能使邪恶的人变得正直，即“举直错诸枉”（《论语·颜渊》）。孔子强调统治阶级只要选贤于众，“博施于民而能济众”（《论语·雍也》），就能使“不仁”的人难以立足，达到统治天下的目的。

社会和谐、家庭和谐、群己和谐的核心是贯彻儒家的纲纪学说。陈寅恪先生在《悼王国维先生挽词并序》中说：“中国文化之定义，具于《白虎通》三纲六纪之说。”季羨林先生对此的解释是：这里实际上讲的是处理九个方面的关系：君臣、父子、夫妇、诸父、族人、兄弟、诸舅、师长、朋友，也可以解释成

国家与人民、父母与子女、夫妻、父亲的兄弟姐妹、族人、自己的兄弟姐妹、母亲的兄弟姐妹、师长、朋友。这九个方面的关系处理好了,就是使这九对关系都能相互照应,相互尊重,形成一种平等的关系,而不是像在儒家思想那里只强调单方面的服从关系,就可以保证社会和谐、家庭和谐、群己和谐。社会和谐安定是和平的基础,而家庭和谐是社会和谐的基础。中国俗语说“家和万事兴”,曾国藩解释说:“夫家和则福自生,若一家之中,兄有言,弟无不从,弟有请,兄无不应,和气蒸蒸,而家不兴者,未之有也。”^①又说:“兄弟和,虽穷氓小户,必兴;兄弟不和,虽世家宦族,必败。”^②所以,曾国藩坚持“和气致祥”的观点,认为“凡一家之中……和字能守得几分,未有不兴,不和未有不败者”^③。

(三)治国安邦的国家秩序

治国安邦的国家秩序要通过修齐治平论、中庸论、大同论来实现,由此构成了儒家国家秩序的和乎论。

修齐治平论是儒家内圣外王思想的核心内容,它主张格物、致知、修身、齐家、治国、平天下。修身是关键,《大学》对此进行了全面的论述:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知致,知致而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,一是皆以修身为本。”孟子说:“人有恒言,皆曰‘天下国家’。天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”(《孟子·离娄上》)修身使人人都能树立起家国一体的观念,为国家的稳定和长治久安作出贡献,从而也为天下的长治久安作出贡献。政治家如果能化除私欲,达到身心的和谐,获得精神与物质的平衡,就会逐渐去平衡社会与众生。修身是通过克己而实现最高的精神境界和觉悟,而不是伪装和压制自己的人性。事实证明,人的欲望可以通过心灵的净化而去除。修身克己,然后才能够谈得上齐家、治国、平天下。因此儒家提倡的诚意修身、维护人伦道德、实现和谐相处,作为人们提高理性、维护社会秩序及世界和平的指导思想,日益显其重要。

中庸论是实现和谐的方法论。中国文化骨子里存在着中庸与平和的思想,儒家提倡“中庸”。和谐是儒家要达到的目标,而要达到和谐的目标,需要采用中庸的方法。中庸也可叫“中行”、“中道”、“中和”,都有同样的意思,即“和而不同”与“过犹不及”。其核心含义是要求人们在待人处世的社会实践中,坚持适度的原则,把握分寸,恰到好处,无过无不及,从而实现人格完善、社会和谐。孔子说:“中庸之为德也,其至矣乎!”(《论语·雍也》)《中庸》里他把这种方法看作区分君子和小人的标志,强调“君子中庸,小人反中庸”,认为天地万物只有各得其“中”,才能相互依存,“致中和,天地位焉,万物育焉”。上古之世,尧治理社会“允执其中”(《论语·尧曰》),盘庚“各设中于乃心”(《尚书·盘庚》),周公倡行“中德”(《尚书·酒诰》),用刑力求“中正”(《尚书·吕刑》),都是中庸方法的具体运用。有了中庸的方法,就可以实现和谐的目的,所以《中庸》说:“中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。”儒家大力倡导以理节情,以道制欲,力图让人们保持一种乐而不淫、哀而不伤、怨而不怒的中庸和平的心态,主张“和谐宁静”、不引起心灵震荡的“中和心态”。

大同论是儒家社会思想的理想境界。儒家社会大同思想始萌于《尚书》和《诗经》。《尚书·洪

① 《曾国藩全集·家书卷一》,辽宁民族出版社1997年版,第7127页。

② 《曾国藩全集·家书卷一》,第7133页。

③ 《曾国藩全集·家书卷六》,第7357页。

范》提出了“王道”，就是“无偏无党，王道荡荡”。《诗经》中的《伐檀》、《硕鼠》反映出反对剥削、反对罪恶战争、向往乐土的思想。孔子的“均无贫”主张，也是一种大同论，“丘也闻有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾”（《论语·季氏》）。孟子把仁政思想和大同思想结合起来，认为通过行仁政，“推恩足以保四海，不推恩无以保妻子。古之人所以大过人者，无他焉，善推其所为而已矣”（《孟子·梁惠王上》）。儒家集中论述大同思想的是《礼记·礼运》篇：“大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户不闭。是谓大同。”该篇还说：“天下为一家，中国为一入。”这种大同社会的特点是：以公有制为基础，实行财产公有，即财物“不必藏于己”；各尽所能，为社会做贡献，即出力“不必为己”；进行社会分工使壮有所用，幼有所长；实行民主，讲究信用选贤举能；消除私有观念，使人不独亲其亲，不独子其子；消除战争，实现和平，社会安定没有各种刑事犯罪。这种大同社会蓝图是一片和平景象。

汉代董仲舒所提倡的“大一统”和公羊派所提倡的公羊三世说，也都是大同思想。实际上，不仅是儒家，其他思想家也有很多人提倡大同思想。研究者把中国古代的大同思想划分成六种类型：（1）依托远古，向往原始社会，勾画出大同社会的美妙蓝图，如儒家的大同论，道家的“小国寡民”、“至德之世”都属这种类型。（2）人间的社会追求采取了非人间的境界，如佛教的“净土”、“极乐世界”，道教的“仙境”。（3）用形象的语言塑造出大同社会的意境，如小说家和诗人的作品：陶渊明的“桃花源”、康与之的“西山隐处”（《昨梦录》）、李汝珍的“君子国”（《镜花缘》）等。（4）政治家和社会改革家对社会方案的制订，如孟子、东汉何休、北宋张载的井田制，战国农家许行的“君臣并耕”，魏晋鲍敬言的“无君无臣”论。（5）属于空想思想家的社会试验，如东汉张鲁举办的“义舍”，明代何心隐创立的“聚合堂”以及禅宗的“禅门规式”等。（6）农民起义提出的行动纲领和斗争口号，如唐代黄巢、王仙芝的“均平”、“天补”，宋代方腊、杨么的“等贵贱、均贫富”。^① 这些都是大同思想的不同表现。

（四）天下一家的世界秩序

儒学在长达两千多年的中国社会里对中华民族在思想方式、行为规范、道德礼仪等各个方面，长期起着支配作用。“天人合一”和“中庸”、“和谐”的思想成为儒家追求的最高价值原则，这一原则贯彻到国家治理和国家关系方面，是提倡王道政治，反对霸道政治，试图建立起天下一家的世界秩序。

儒家的王道要贯通天、地与人，使其达到和谐的关系：“古之造文者，三画而连其中，谓之王。三画者，天地与人也，而连其中，通其道也。取天地与人之中以为贯而参通之，非王者孰能当是？”（《春秋繁露·王道通三》）王道政治治理国家贯彻“和”的原则：“有国有家者，不患寡而患不均，不患贫而患不安。盖均无贫，和无寡，安无倾。夫如是，故远人不服，则修文德以来之；既来之，则安之。”（《论语·季氏》）“政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。”（《左传·昭公二十年》）“成于和，生必和也；始于中，止必中也；中者，天地之所终始也，而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中，中者，天地之美达理也，圣人之所以保守也，诗云：‘不刚不柔，布政优优。’此非中和之谓与！是故能以中和理天下者，其德大盛，能以中和养其身者，其寿

^① 参见陈正焱、林其铤：《中国古代大同思想研究》，中华书局（香港）1998年版，第9～10页。

极命。”(《春秋繁露·循天之道》)把和作为德之最大者,表明和谐是儒家追求的最高道德目标。

王道政治把和谐看作最高道德目标,把道德作为最大的实力,强调个体与社会的和谐,强调家庭秩序与社会秩序、世界秩序的和谐,就是最高的道德,不主张把武力作为获取实力的根本办法。要实现和谐,孔子提出了仁礼结构,这种结构贯穿着由仁爱之心到礼制的思想。仁与礼是孔子伦理思想的两个根本原则,仁是处理人与人关系和做人的道德规范,礼是社会秩序。两者既有区别又有联系,做到仁,才会自觉遵守礼;遵守礼才能成为仁人,“克己复礼为仁”(《论语·泰伯》),是很高的境界。

在儒家看来,爱是社会和谐的根本,亲睦众生、和合万邦是儒家一以贯之的主张。孔子向来主张泛爱众。《论语·学而》:“子曰:弟子入则孝,出则悌,谨而信,泛爱众,而亲仁。行有余力,则以学文。”这“泛爱众”便是爱所有的人,就是把爱推广到无远弗届,“自一人之心以达于四海之远,自千古之前以至于万代之后”(《王文成公全书·书朱守乾卷》)。爱人必须有宽广的胸怀。儒者的宽广胸怀来自于儒家的天下一家、世界大同思想。从爱自己人到爱其他人,“老吾老以及人之老,幼吾幼以及人之幼”(《孟子·梁惠王上》)。万物一体,天下一家,万国一人,此思想由孔子弟子子夏发展为“四海之内,皆兄弟也”(《论语·颜渊》)。“仁”作为处理人与人之间关系的准则,要具体落实到爱人上。由仁爱之心推广到仁政,就可以得天下。儒家向来主张“水则载舟,水则覆舟”,得民心者得天下,“桀纣之失天下也,失其民也。失其民者,失其心也。得天下有道:得其民,斯得天下矣。得其民有道:得其心,斯得民矣”。(《孟子·离娄上》)把儒家的这些思想应用到当代的社会实际,当政者时刻考虑到人民的利益,把仁爱之心推及普通百姓,时刻想到减轻人民的负担,使人民不仅能得以解决温饱问题,而且能有愉快的心情,社会怎么会不和谐?社会和谐了,国家还会治理不好吗?

有了仁爱之心,然后再推行礼仪,制定出法律制度,让人民去遵守,就可以维护国家和社会的安宁。所以孔子主张以礼治国,提出“道之以政,齐之以礼”,“约之以礼”,“不学礼,无以立”。(《论语·季氏》)礼在孔子的伦理思想体系中占有重要的地位,是社会秩序的核心。在父母活着时,“事之以礼”,父母死的时候,“葬之以礼”。(《论语·为政》)恭、慎、勇、直都要受制于礼,因为“恭而无礼则劳,慎而无礼则蒺,勇而无礼则乱,直而无礼则绞”(《论语·泰伯》)。在儒家看来,礼的制定就是为了稳定社会秩序。“礼起于何也?曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱则穷。先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲、给人之求。使欲必不穷于物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也。”(《荀子·礼论》)所以“礼”是从天子到庶人,人人必须遵守的行为规范,最高标准是做到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”(《论语·颜渊》)。孔子的弟子有子说:“礼之用,和为贵,先王之道斯为美;小大由之。有所不行,知和而和,不以礼节之,亦不可行也。”(《论语·学而》)“和为贵”,就是强调社会各等级之间关系的协调与和谐。如果脱离维护宗法等级制的内涵,这种强调协调与和谐的观点在处理人际关系上,亦不失为一种有社会普遍意义的原则。如果这一原则得到实施和普遍推广,是不难实现理想社会,建立天下一家的社会秩序的。

在理想的天下一家的社会秩序中,不应该存在包括战争在内的暴力现象。所以儒家主张“慎战”,孔子“所慎:斋、战、疾”(《史记·孔子世家》),他非常欣赏“善人为邦百年,亦可胜残去杀矣”(《论语·子路》)的说法。源于“仁者爱人”的道德原则,他认为战争暴力不应该进入“仁”的理想和谐社会,“季康子问政于孔子曰:如杀无道,以就有道,何如?孔子对曰:‘子为政,焉用杀?子欲善而民善矣’。”(《论语·颜渊》)。据《孟子》记载,孔子认为在一个充满“仁”的和谐社会里,不存在战争暴力相对抗现象,“仁不可为众也,夫国君好仁,天下无敌”(《孟子·离娄上》)。行仁是不容易的,需要三十

年的积累：“如有王者，必世而后仁。”（《论语·子路》）而行了“仁政”的国家就可以使“近者说，远者来”（《论语·子路》）。国家治理得好，人民高兴，不用移民到国外，而远处的人都要被吸引来。《中庸》说：“凡为天下国家有九经，曰修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。”柔远人，是善待远方的宾客。善待不是一般的对待，而是加恩于人。

因此，在一个和谐的社会里，是不需要战争的，战争是有罪的，“善战者服上刑”（《孟子·离娄上》）。在天下一家的社会秩序里，不应该出现霸权，霸权的表现形式是“搂诸侯以伐诸侯者”，“以力假仁者霸，霸必有大国”。（《孟子·公孙丑上》）所以推行霸权的春秋“五霸”是“罪人”（《孟子·告子下》）。“春秋无义战”的事实证明，现实社会并不总是和谐的，总会发生战争暴力。其原因何在？儒家认为是由于争夺，“今之人性，生而有好利，顺是，故争夺生而辞让亡焉……从人之性，顺人之情必出于争夺，合于犯分乱理而归于暴”（《荀子·性恶》）。如果争夺民利的暴君出现，他残害民众，不行仁政，在这样的情况下，儒家主张以“仁义之师”进行“诛一夫”的战争。“攻其国，爱其民，攻之可也。”（《司马法·仁本》）应该把战争当作铲除人间邪恶的工具，“彼兵者，所以禁暴除害也，非争夺也。故仁人之兵，所存者神，所过者化”（《荀子·议兵》）。“故不战而胜，不攻而得，甲兵不劳而天下服，是知王者之道也。”（《荀子·王制》）这样就使战争观念发生了变化，战争成为推行“仁义”的工具：“力者，德之役也。”（《荀子·富国》）救民于苦难之中的战争暴力也符合正义，“礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》），是“以至仁伐至不仁”（《孟子·尽心下》）。“天吏”可以讨伐“无道”，“为天吏，则可以伐之”（《孟子·公孙丑下》）。儒家“禁暴除害”的战争观念，对当今和未来的世界和平正在显示出越来越重要的意义。

“万国咸宁”，邻邦友好，天下一家，永世太平，是儒家和中国文化自古以来就孜孜以求的目标。从天人合一的宇宙秩序、三纲六纪的社会秩序、治国安邦的国家秩序，到天下一家的世界秩序，形成了一套完整的儒家秩序和平论。中国人民酷爱和平得到世界有识之士的认同。英国哲学家罗素作为有先见之明的西方学者早就指出过：“（中国人）统治别人的欲望明显要比白人弱得多，如果世界上有‘骄傲到不肯打仗’的民族，那么这个民族就是中国。中国人天生的态度就是宽容和友好，以礼待人并希望得到回报。尽管中国发生过很多次战争，中国人天生的面貌仍是非常平和的。”^①他在《中国问题》一书中，又说：“中国至高无上的伦理品质中的一些东西，现代世界极为需要。这些品质中我认为和气是第一位的。”这种品质“若能够被全世界采纳，地球上肯定会比现在有更多的欢乐祥和。”^②17世纪初，英国学者罗伯特·勃顿在其著作中也称赞中国人“和平而安静”。^③

中国人对和平的追求是自古及今一以贯之的。与此形成鲜明对照，古希腊文化崇尚武力和战争。恺撒大帝奉行“我来，我看，我征服”的政策，对别国的主权和文化缺乏尊重。恺撒的行为和古希腊文化崇尚暴力和征服的思想是一致的，古希腊思想家赫拉克利特就说过：“战争为万物之父，也是万物之王。它使一些人成为神，使一些人成为奴隶，使一些人成为自由人。”^④世界少一分霸气，就多一分和平的希望。但愿世界能够从崇尚武力转变到崇尚和平。假如都能崇尚和平，把自己的国家治理好，又善待世界各国，世界秩序不就安定了吗？

目前，全球化的大势不可阻挡。全球化要求的人类素质包括：“天下一家”的胸襟与眼界，“以天

① 转引自汤恩佳：《传统文化与现代化》，载2000年7月14日《中国演员报》。

② 《李瑞环在英中贸易协会上的演讲》，载2002年5月30日《人民日报》。

③ 《李瑞环在英中贸易协会上的演讲》，载2002年5月30日《人民日报》。

④ 周辅成编：《西方伦理学名著选辑》上卷，商务印书馆1964年版，第12页。

下为己任”的情怀与实践,排除宗教狂热、种族优越等野蛮现象,胸怀开阔,兼容并蓄,反对一切不正义、不公平的行为,有“为人类服务”的人道主义理想,关心、争取世界的和平与和谐。这些思想正好是儒家长期提倡的。中华民族信奉天下一家的文化普世主义,中国在加入世界贸易组织之后,很快融入世界体系之中,说明儒家文化的胸怀是适应世界化潮流的。中国不会被排斥在世界之外,世界不能没有中国。没有中国的世界是不能称之为世界的。

(五) 结语

综上所述,可以说儒家的思想学说是一种讲述秩序的和平学说。正如汤恩佳先生所指出的,在历史上大大小小 14600 多次的宗教战争中,孔教从未发动过战争,其名言是“和为贵”。他认为孔教的理想只是要使“天下为公”的“大道”思想行诸世界,把人间实实在在地建成“大同”世界这个人间天堂。“大同”世界是和平、公义的世界。根据孔子“天下为公”的思想,世界不是任何人的私产,应该以“公义”作为衡量得失、分辨是非的准则。因此在大同世界里,可以“选贤与能”,以“品德”、“才能”作为选拔人才的标准,也可以“讲信修睦”,以“诚实”、“和睦”作为人与人之间甚至是国与国之间应有的相处态度,用“一以贯之”的“道”,去处理人间万事,从个人到家庭,再到社会、国家,层层深入,相辅相成。个人能够“正心”、“修身”,人与人之间自然不能发生什么阴谋诡诈与“盗窃乱贼”之事。引申到国家与国家之间的关系,不也同样没有阴谋诡诈与“盗窃乱贼”之事?作为这种和平学说的补充,孔子“不语怪力乱神”(《论语·述而》),提倡“远人不服,则修文德以来之”(《论语·季氏》);孟子提倡“善战者服上刑”(《孟子·离娄上》),反对“争地以战,杀人盈野;争城以战,杀人盈城”(《孟子·离娄上》)的不义战争。^①《周易·乾》彖词说“乾道变化,各正性命,保合大和,乃利贞。首出庶物,万国咸宁”。中国从来主张天下一家,同邻邦友好相处。《尚书·尧典》描述出“百姓昭明万邦协和”的美景,万邦协和,四海太平,是享有“礼仪之邦”美誉的中华民族一贯追求的目标。当然儒家并不是无原则地反对一切战争,更不是惧怕战争,对于正义战争,儒家是不反对的。在迫不得已的情况下,儒家还不得不参加一些抵抗侵略的战争。如果迫不得已需要参加战争,儒家提倡作战要勇敢,把勇作为“三达德”之一,和知、仁同列。落后就要挨打是历史的规律,为了不挨打,就必须努力发展我们的国力,建设先进文化。这正是发展是硬道理的深意所在。但是中国的和平文化不是反对一切战争,而是反对不义战争。当侵略者侵占我们的国土时,中国人民不会坐以待毙,而是会奋起反抗,英勇杀敌。这和中国的和平文化是不矛盾的。

我们高兴地看到,2003 年美国《环球》杂志刊载了美国国务院官员哈斯对中国的一个新看法:中国经济迅速成长,成就惊人;中国的军力获得前所未有的发展,军费正在翻番;中国的政治稳定。但是,中国不是威胁。中国最为突出的需要,是一个发展经济的稳定时期,中国绝不会主动制造麻烦和危险。无论从现实还是历史的角度来看,中国都没有理由成为危险,成为代价高昂的大国竞争甚或冲突的由头。一个强大、和平、繁荣的中国是可以预见的。美国对华政策的目标,应该是两国致力于建立一种共同目标基础上的、适应新时代的、真正的“冷战后”新型关系。这种思想符合中国的实际情况,符合美国的利益,符合世界的利益,应该取代中国威胁论。

① 参见汤恩佳:《孔子思想与世界和平》,载 2002 年 4 月 9 日《大公报》。

二、巴哈伊信仰的人类一体观

作为巴哈伊教的重要代表人物,阿布杜巴哈将巴哈伊教的基本教义归纳为以下各主要观点:自由地追求真理;人类一家;宗教乃爱与和谐之音;宗教与科学携手;世界和平;使用一种世界性辅助语言;普及教育;男女机会均等;公正待人;为大众服务;消除极端之富裕与贫困;使神圣的精神成为生活中的主要动力。从这个概括不难看出,巴哈伊教的基本思想涉及的几乎全是人类本身的问题,虽有宗教、上帝等核心概念,但即使这些概念也越来越失去宗教的神秘性,而越来越多地带有世俗性和现代性,甚至可以说,巴哈伊教是一种由神本论向人本论过渡的宗教。其人本化思想的核心,就是人类一体观。

巴哈伊教的人类一体观涉及到的人学思想异常丰富,这里重要探讨的是其相互联系紧密的几个方面:人类一家的基础、人的本质、人与社会、两个文明、宗教的本质、人的认识标准、教育之重要等。

(一)人类一家的基础

巴哈伊教的人类一家思想,是建立在这样的理论基础之上的:所有人类都是上帝的子民,人类既是一体的又是多样的,人类的产生是为了推进不断演进的文明。

在巴哈伊教看来,人类都是上帝的子民,起源是完全相同的。巴哈欧拉在《隐言经》中以上帝的口吻说:

你们是否知道我为何由同样的尘土创造了你们?谁都不应该自以为比别人更优越。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,你们必须如同一个灵魂,以同一双脚走路,用同一张嘴进食,并在同一片土地上居住,如此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,此乃我对你们的劝诫,光之民众啊!不要忽视此训言,你们才能从奇妙的荣耀之树上摘取神圣之果实。(《隐言经》1:68)

上帝如何以尘土造人?巴哈伊教继承了基督教有关上帝根据自己的影像造人的观点,但赋予了自己的新意。

长期以来,人们以为上帝用尘土造人的说法是神话,认为生命起源于海洋,但美国科学家在20世纪90年代用实验证明“生命起源于黏土之中”。这项研究是20世纪60年代英国桥拉斯哥大学研究人员开始的,他们最先提出了导致生命产生的化学演变是在黏土中进行的“生命黏土生成说”。美国国家航天局的科学家为了证明这一理论,进行了长达二十多年的一系列实验,结果发现,普通黏土具有储存和输送能量的功能,而这两种功能对生成生命来说是必不可少的。根据这一结果,推论大约在四十亿年前,黏土像一座化工厂,利用这种能量将一些无机物原料加工为合成分子,这些合成分子又演变成第一个生命。这项成果当然是初步的,但至少为进一步研究提供了合理的依据。对于各种生命起源的状况,阿布杜巴哈论述说:

无疑,万物源于一:一切数字起源于一而不是二。因此很明显地在起源时只有一种物质,同一物质以不同的面貌出现于每种元素中,于是产生了不同的形态。这些不同的形态在产生时渐渐固定下来,每个元素开始独具特性。但是这种固定并非凝固不变的,要经过相当长时间后才达到圆满和完美的存在。然后这些元素被组合、组合并结合成无数的形式,或者说从这些元素的组织与结合中产生了无数的生命。

.....

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,度过了不同的阶段。但从生存之初,人类就是一个独特的种类。如同婴儿在母体中,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,直至以一种最优美的形态诞生于世。但(人类)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的胚胎,其种类及本质并未改变。^①

人与动物的区别,就在于人是上帝按自己的影像造出来的。巴哈欧拉说:“隐蔽于我远古的存在里,于我本质的亘古永恒里,我知道我对你的爱;因此我创造了你,把我的形象镌印于你,并把我的圣美启示于你。”(《隐言经》1:1)

阿布杜巴哈进一步论证说:

根据《旧约》之言,上帝说过,“让我们按自己的形象创造人,像我们一样”。这意味着人是上帝之影像,也就是说,上帝之种种完美与神圣美德,都反映和启示于人之真谛里。就像太阳之光芒照射在一个光洁的镜子上被完全璀璨地反射。因此同样地,圣美之品质与特征也从一棵纯洁的心灵深处闪耀出来。这就是人乃上帝最高贵之造物物的一个证据……

让我们现在更具体地探讨人如何是上帝之影像,以及什么才是量度和评价人的标准或准绳。这个标准不可能是其他,只能是启示于他的神圣美德。因此,每一个赋予神圣品质的人,反映着上天之道德与完美的人,体现理想的与值得称赞的品性的人,真正是上帝之影像。^②

值得注意的是,在巴哈伊教的概念中,“上帝”并不是一种有形的男性化偶像,而是不可知之本质,万物之精髓,神圣之本体,是宇宙的原动力和终极目的,具有完全超越人的一切属性。在巴哈伊教看来,存在之世界,即这辽阔无际的宇宙,是没有始点的。在这一宇宙之中,不可能有创造者而无造物,也不能想象有供养者而无受供养者。因为神的一切称号与属性都要求造物的存在。如果假设有一段时间里只有造物主而无造物,这一假设也就否认了造物主的存在,那么现在也就不会有任何存在。上帝之存在周围本原之精,是亘古永存的,无始无终,因此,这个存在之世界,这个无边无际的宇宙,也就既无始点也无终点。宇宙既不会限于无序又不会毁灭,整个存在之宇宙是永恒不灭的。^③

既然人类出自于完美的上帝之创造,所以人就被赋予上帝的影像,这种影像不是具体的,并非指外貌,因为巴哈伊教的上帝的本质并不局限于任何形式的外观,而是指上帝的本质特性,如公正、仁爱、忠贞诚实、对万物慈悲为怀,因此上帝的影像指上帝的美德,人理应成为接受神性荣光的容器,从而形成上帝的影像,所谓“上帝之影像”是指人具有上帝完满之美德。所以,所有人类的起源都是一体的,“你们是同一棵树上的果实,同一树枝上的叶子,用最虔诚的爱、和谐及友情与大家相处吧”^④。这就是巴哈伊人类一体的原则。这一原则被当作巴哈伊教的核心原则,邵基·阿芬第把“人类一体”称为巴哈欧拉的教义所环绕的轴心。^⑤

这种人类一体观告诉人们,人类原先出自一个种族,后来也始终是一个种族,所有“种族优越感”

① 阿布杜巴哈:《已答之问题》,第180~184页。

② 阿布杜巴哈1912年4月30日在美国伊利诺伊州芝加哥哥得尔大厅促进有色人种全国协会第四届年会上的讲演,载《巴哈伊》,澳门巴哈伊出版社1992年版,第51页。

③ 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第180~184页。

④ 《巴哈欧拉圣言选集》,第153~156页。

⑤ 参见邵基·阿芬第:《巴哈欧拉之天启——新世界秩序之目的》,第86页。

的理论都是巴哈伊教所坚决反对的。身体上的差异,如肤色、毛发只是表面的,与种族优越感毫无关系。一个人可能是白种人、黑种人、棕种人、黄种人、红种人,但这都不影响所有的人都是上帝的子民,“肤色不是判断估量之标准,并且它是毫不重要的,因为肤色在本质上是偶然性的。人的灵魂与智慧才是根本性的……因此,让大家都知道肤色或种族是毫不重要的。凡是上帝之影像者,是上帝种种恩典之显示者,就能在上帝的门槛前被接受——不管他的肤色是白是黑还是棕色,这毫无关系。人不是仅仅因为身体之特征而称其为人的,神圣度量与判断之标准是他的智慧与灵魂”^①。

但是,巴哈伊教同时又认为,人类一体的原则并不否认人类之间的差别,因此,人类一体是多样性的一体,而不是单一性的一体。肤色、性格,甚至思想观点方面存在差异是正常的。为此,阿布杜巴哈指出:

如果有人争论在这世界上是无法实现真正的和永久的团结,是因为全世界的人民在风俗习惯、口味、气质、性格、思想和观点方面存在着广泛的差异;我们对这个问题的回答是,差异有两种:正如争论和不和的精神所说明的那样,一种是造成破坏的原因,怙恶敌对的民族和国家相互冲突;而另一种是多样化的标志,是完美的象征和秘密,是上帝恩惠的揭示者。

想一想花园中的花朵,不管种类、颜色和形状有所不同,但是由于它们受到同一泉水的浇灌而清新,受到同一和风的吹拂而复活,受到同一阳光的照耀而成长,这一多样性便增添了它们的美和魅力。如果花园里所有的花草、树叶、果实、树枝和树都是同一种形状和颜色,这将是多么地不悦目!不同的颜色和形状,丰富及装饰了花园,而且还增进它的艳丽。同样的,当不同的思想、气质和性格在同一媒介的力量和影响下结合在一起时,人类无上的美和荣耀将会被揭示和显现出来。无他,仅有统治和超越所有事物本质的圣言之神力能协调人类和人民不同的思想、情感、功能和信仰。^②

同样,人类被分为男人和女人也不影响人类一体的原则,因为“人类有双翼——一翼是女人,另一翼是男人。只有这两翼都同等地成长,人类之鸟才能飞翔。如其中一翼弱小无力,就不可能飞得起来”^③。

巴哈伊教这种人类一体的原则,已被许多思想家和科学家所接受,如美国古生物学家理查德·利基(Richard E. Leakey)就用下列语言对此作了认同:“我们是同一个种类,同一个民族。地球上每一个人都是现代人的一分子。我们所看到的各民族间地理学上的差异,只不过是同一个基调中生物学上的细微差别而已。人类在文化方面的才智使得他能以多种多样而又迥然不同方式创造和发展。这些文化常常千差万别,但不可视为人类的分野所在。相反,文化的真正含义应该是:它们是专属于人类的最高宣言。”^④

整体的人类从远古发展进化到今天,经历了不同的发展演化阶段,正如个体的人要经历婴儿期、童年期、青春期,然后会经历影响一切的变化走向成熟一样,整体的人类也已走过了他的童年期,现在已经进入青春期,处在成熟期的门槛上。邵基·阿芬第指出:“人类必须经历的漫长婴儿期和童年期已成为过去。现在人类正体验到种种动乱,是人类进展最骚乱的青春期的时期。当此青春的鲁莽

① 《巴哈伊》,第 51 页。

② 阿布杜巴哈:《生活之神圣艺术》第 109~110 页。转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第 76~77 页。

③ 《阿布杜巴哈选集》,第 302 页。

④ 转引自巴哈伊国际社团:《所有国家的转折点》,澳门新纪元国际出版社 1997 年版,第 30 页。

和激烈的情感达到高潮,随后必须是被成年期所特有的冷静、智慧和成熟的意识所逐渐取代。然后人类才达到成熟期,并将使人类获得最终发展之必须依赖的所有力量和能力。”^①最终人类必将进入成熟期,人类社会会发生本质的变化:

那个神秘的、渗透一切的然而又难以确定的变化,我们把它当作是个人生命中必然会有有的成熟阶段。这些变化必定会在人类社会组织的延展中,以同等形式体现出来。在人类的集体生活中迟早会达到类似的阶段,在世界关系中产生更加惊人的奇迹,将这样富裕的潜力赋予全人类。这些潜力通过以后的几个阶段,将提供最终完成人类崇高使命所需要的重要推动力。^②

随着全人类的团结一致和全球文明的形成,一个新的社会结构将会出现。在这一社会结构中,合作和互惠将占主导地位,利益冲突会减少或消除,创造出一个新层次的人类意识,即人类基本一致的成熟期也就真正到来了。所以,阿布杜巴哈的结论是:人类起源同一,所有成员源自同一家庭。因此,实质上人类同居一家。上帝并未创造任何差别。他创生人类如一体,使得这个家庭可能在完美的幸福与安宁中生活。^③

(二)人的本质

有关人的本质,巴哈伊教涉及到的领域主要是人之所以区别于动物的本质属性和人性善恶的问题。

在巴哈伊教看来,偌大一个宇宙,所有的存在物一共可以分为四大类:矿物、植物、动物和人类。矿物领域是存在的最低级、最基本的领域,包括以原子、分子、以太或更为细小的物质单位组成的有空间、有形式的物质存在之领域。植物领域是原子、分子按照一种特殊的规律和完美的秩序组合而形成的生命,并按照一种自然而有秩序的规律生长、生殖和新陈代谢的存在领域。动物领域也是由原子、分子按照一种特殊的规律和完美的秩序组合而形成的生命,但动物除了有生长、生殖和新陈代谢的功能外,还有一种感觉的功能,只是其感官可以感觉到的东西有极大的局限性,而且只有同类才能对之有一种知觉。人类则是存在物中最高级的特殊生物体,具有用智慧探索外部世界奥秘的能力。阿布杜巴哈论述说:

假如我们以洞察一切的双眼去看这个物质世界时,我们发现众生万物可类分为:第一是矿物,就是说,以不同形态的组合而出现的東西或物质。第二,是植物,具备矿物的优点,加上增长或生长的能力。第三,是动物,具有矿物与植物的性质,加上感官感觉的能力。第四,是人类,在可见的造物中,是最高级的特殊生物体,包含了矿物、植物和动物的品质,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。^④

很明显,在上帝所创造的四种存在物中,人类是最高级的。之所以最高级,是因为人的本质含有

① 《巴哈欧拉圣言选集》,第202页。

② 转引自威廉·汉切尔、道格拉斯·马丁:《巴哈伊教——一个新崛起的世界宗教》,第78页。

③ 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第42页。

④ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第55页。

三个层次：第一个层次是躯体，这是人类被赋予的一种外在的或自然的本质，这一层次属于物质性或动物性的层次，它是从物质世界中产生出来的。从躯体的角度看，人也属于动物界，人与动物的身体都是由各种元素所组成，为引力定律所结合，服从于自然律。这一层次既有人与动物共有的，又有人所特有的。共有的部分是人与动物一样，也拥有感觉器官，会感受到冷、热、饥、渴等，是这一层次本质中低级的一方面，会使人转向物质的一面，转向人的本性中肉体的一面。人受这种物性品质的诱导，可能会从崇高的地位坠下，变得比本来低于人的动物还要野蛮，还要不公，还要卑鄙，还要残酷，还要恶毒。人与动物的区别是：动物的感觉功能是强于人类的，但是动物只是感官的奴隶，受感官的约束，任何在其感官之外的、它们所不能控制的事物，是它们永远也不能明白的，而人却能超越感官。之所以能超越感官，是由于人的本质的第二个层次，即理性的或智慧的本质。人类智慧的本质支配着自然中人类所享用着的科学发现和成果，人类能够揭示曾是自然中深奥的隐秘，变不可见为可见。人赖此能从已知的事物推论出未知的事物，并发现以前未知的真理。第三个层次，是人具有一种发现隐藏之奥秘的功能，正是此功能使人和动物区别开来，这就是人的灵魂。

根据巴哈伊教的教义，人的真正本质是灵魂。灵魂又叫精神。在人的肉体之外，有一个由上帝创造的理性灵魂，它不是物质的实体，不依赖于肉体。灵魂在人的肉体形成时就产生了，但肉体死亡以后，灵魂继续存在。灵魂才是人的本质所在和意识的所在地。对此，巴哈欧拉论述说：

须知，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

灵魂之所以不灭，是因为“灵魂不是由元素组合成的，也不是由许多矿物结合成的，它是一个不可分割的东西，因而它是永存的，它完全在物质创造体系之外，它是不灭的”^②。这是阿布杜巴哈对灵魂不灭所作的补充说明。

对于灵魂能离开肉体而独立存在和灵魂的永存，巴哈伊教的代表人物都试图作出逻辑上的证明。其中一个最重要的证明便是梦境。巴哈欧拉证明说，一个人沉睡在住所中，门户紧闭，但突然间会发现自己已身处远方的城市中，而人却又不曾移动自己的身体。在梦境中，人不用眼睛，可以看见；不用耳朵，可以听见；不用舌头，可以说话。这种梦中所出现的一切实景，或许会在十年以后的外部世界亲眼看到。^③

阿布杜巴哈进一步分析证明说：人类灵魂的力量及其理解力属于两种类型，以两种不同的方式

① 《巴哈欧拉圣言选集》，第 153~156 页。

② 阿布杜巴哈：《巴黎讲话》，第 91 页。

③ 参见：《七谷书简》，载《透视》，国际文化出版公司 1995 年版，第 18 页。

理解、行动：一种是通过工具和器官的，灵魂用眼看，用耳听，用舌讲，灵魂经由器官和工具，通过眼睛在观察，通过耳朵在倾听，通过嘴巴在演说。另一种则不借助工具和器官，如在梦境中，不用眼睛，也能看见；不用耳朵，也能听见；不用舌头，也能说话；不用脚，也能走路。灵魂常常在睡梦中看见的情境，却能在几年后相继发生的事件中显现出来。清醒中不能解决的问题，却能在睡梦中解决。人在清醒时，两眼所见只是很短的距离，两腿所行也只是很短的距离；而在睡梦中，人在东方甚至能看到西方，一眨眼的工夫，人已横跨东、西方。因为灵魂游历的方式有两种，一种是不借助工具的灵性的游历，另一种是借助工具的实体的游历。^①既然灵魂可以离开肉体而行动，那么灵魂自然可以脱离肉体而存在，即使肉体不存在，灵魂也可以存在，灵魂是可以永存的。

正是由于灵魂的存在，将人与动物区别开来。在发明与洞悉事物方面，在感官功能方面，动物比人类在某些方面都要强，以记忆力为例，一只鸽子飞到一个遥远的国度，它会再飞回原地，因为它记住了路途。狗也有很强的记忆力。其他功能，如听觉、视觉、嗅觉、味觉、触角等方面，动物也可能比人类强。但动物却不能洞悉理性的事物，动物只能看见它视力范围内的东西，在视力范围之外的就不能觉察，也不可能想象到。人却能从已知的事物证明出未知的事物，并发现以前未知的真理。动物是感官的奴隶，受感官的约束；任何在感官功能以外的不能控制的事物，动物是永远也不能明白的。而人则具有一种发现隐藏之奥秘的功能，把人与动物区别开来，这就是人的灵魂。^②

灵魂何以能成为人与动物区别的根本所在？阿布杜巴哈指出：人有两种本性，一种是精神的、高尚的，另一种是物质的、低劣的。在一种本性中，人接近上帝，而在另一种本性中则只为尘世而活着。在人身上可随时发现这两种本性的迹象。在物质的本性中，人表现出虚伪、残酷与不公，这都是低级本性的流露。而在人神圣的本性中，则表现出友爱、仁慈、善良、真知与公正，这都是高尚本性的表现。每一个良好的习惯，每一种高贵的品质，都来自于人的精神本性，而一切不完美与罪恶的行为都出自于物质本性。所以，人既能够行善，也能作恶。倘若人行善的意志占主导地位，克服了作恶的倾向，那么此人就可以称为一个圣洁者；如果人拒绝上天的完美品质，屈服于自己的邪恶欲望，就与禽兽无异。^③

在人的灵魂与躯体之间有一种媒介，阿布杜巴哈有时把它称为“思智”，有时把它称为“魂”。当人让灵魂经由它启发其领悟力时，人就包容了一切造物。因为人作为万物之灵与进化之顶峰，在人之中蕴含了一切低于人的界域。经由这种媒介，在灵光之照耀下，人闪烁的思智使之成为造物之冠。另一方面，如果人不开启思智朝向灵魂之恩赐，而是转向物质的一面，转向本性中肉体的一面，就将从崇高的地位坠下，变得比本来低于人的动物还要低贱。受圣灵之气息滋养的魂或思智的灵性品质，如果从未被使用过，就会逐渐衰退、萎缩，直至无能；而其物性品质若被一再运用时，就会使人变得比本来低于他的动物还要野蛮，还要卑鄙，还要残酷，还要恶毒得多。如果思智或灵性品德得到强化，以至于控制其物质性的一面，那么人就会变得圣洁，其人性变得如此荣耀，以至天庭之美德都显现于他身上，闪耀着上帝的仁慈，激励着人类的精神进步，因为他已成为照亮人们道路的明灯。^④

就这样，巴哈伊教极力证明灵魂是人的本质所在，灵魂即人类所具有的一切精神与意识特质的

① 参见阿布杜巴哈：《已答之问题》，第225～229页。

② 参见阿布杜巴哈：《已答之问题》，第185～190页。

③ 参见阿布杜巴哈：《人之本质》，美国1979年版，第24～25页。

④ 参见阿布杜巴哈：《人之本质》，美国1979年版，第12～15页。

总和,有时也指这种特质所显示的力量,或者指人的智慧和思维。灵魂有一定的神秘性,巴哈欧拉有时把它叫做上帝的表征,天堂的宝石,认为其真质连最有学问的人也不能了解,其奥秘没有任何敏锐的心智能够揭示出来。^①

但是,透过这种神秘的一面,我们应该看到巴哈伊教是追求精神灵性的,人不仅要过物质生活,而且更要过精神生活,精神生活比物质生活更为重要,这对于在现代化过程中过于追求物质生活的人来说,无疑是一种清醒剂。

(三)人与社会

巴哈伊教没有明确提倡人的本质属性是社会性,但对人与社会的关系进行了许多有益的探讨。

巴哈伊教认为,人是必须在社会中生活的,人与人之间应该互相帮助。阿布杜巴哈指出:人类的最高需求是合作与互助。人们亲善与同盟之纽带愈坚强,在一切人类活动的领域建设性与成就性就愈强大。^② 在自然界中,有一些生命能够独自生存,譬如一棵树,可以不需要别的树提供帮助和合作而生存下去。有一些动物也是离群索居,但对人类来说这都是不可能的。合作与相互联系对他的生活和生存来说是必不可少的。通过联系与相聚,人类才会得到个人和群体的与发展。比方说,如果两个村落之间相互进行交流与合作,那么可以肯定,每一方都可以获得发展。同样,两个城市之间互相交流,两方都会获益并取得进步。如果两个国家之间达成一个相互合作的基本识见,则它们各自与相互的利益都会获得巨大的进展。^③

当今的世界已进入巴哈伊教所主张的青春期,正在向成年期转化,逐步趋向成熟,而今天世界到处出现的动荡与改变正是这种转化所具有的特征。在这一新时期中,人与社会的各种基本关系,必须发生相应的变化。这些基本关系涉及人与自然、个人与集体、家庭、个人与社会机构诸方面。在人与自然的关系方面,人类再也不能对大自然持掠夺性的态度,历史已经证明,个人和团体的贪婪、不断积累财富,只会加重对环境的破坏。人们只注意自己的利益,就会忽视大自然的一体性。必须选择与自然和谐的态度,清醒地认识到资源的开发与利用,要基于对生态的动力性平衡和宇宙一切有机生命之间的无限关系网的了解。^④ 在个人与集体方面,要改变人与人之间是一种社会统治关系的观点,要使个人与集体之间的关系达到更成熟的状态,要注意社会秩序的精神特性。每个人都应该认识到,个人的满足不在于统治别人,而在于为他人作出贡献,这样创造出一个能使每一个成员都能发挥他的潜力的社会。^⑤ 在家庭中,既不能有重男轻女观念,又不能有过分强调忠实于家庭而使个人不能对社会负责任那种家庭观念。^⑥ 在个人与社会机构方面,应该改变历史上个人对自由的欲望和社会机构对服从的要求之间长期处于一种紧张状态的事实,建立起一种新观念,这就是承认真正的自由基于自制,而不顾他人的自由必然导致过分,而社会机构必须保证不成为少数人自私愿望的工具或统治人民的方法,而是成为使群众的才能、能力和集体力量顺利贡献于社会的渠道。^⑦

① 参见李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第74页。

② 参见阿布杜巴哈:《世界和平之传扬》,美国伊利诺伊威尔米特巴哈伊出版社1982年版,第338页。

③ 参见阿布杜巴哈:《世界和平之传扬》,第38页。

④ 参见罗兰:《道德教育》,澳门巴哈伊总灵体会1994年版,第18~19页。

⑤ 参见罗兰:《道德教育》,第19~20页。

⑥ 参见罗兰:《道德教育》,第20页。

⑦ 参见罗兰:《道德教育》,第20页。

为了使个人与社会之间的关系保持团结与和谐,巴哈伊教特别提倡一种磋商的原则,因为“磋商使人获得更清醒的认识,将猜想转变为确定性。它是在黑暗的世界中给人指引的一束光。对于任何事情来说,都有并将继续有一个完善与成熟的阶段。领悟这一天赋的成熟通过磋商而显露出来”^①。

共同磋商的目的是探求真理:“表达意见的人不应把自己的观点当作是正确无误的,而应作为对团体意见达到一致的贡献,因为当两种意见恰巧一致时,真实之光就显露出来了,正如火产生于燧石与火镰碰撞之时。人们应当以安详、平静和坦然的態度来衡量自己的见解。在提出自己的意见之前,应该仔细考虑别人已经提出的意见。如果发现已经提出的意见更接近真理和更有价值,就应当立即加以接受,而不是有意固执己见。”“真正的磋商是在友爱的态度和气氛下的精神聚会。参加磋商的成员应以和睦亲善的精神相互友爱,以取得圆满的结果。爱和友情是根本所在。”^②这种磋商的原则,显然基于人类一家的基本理论。

在人类社会,有两种文明是必须共存的:一种是物质文明,另一种是精神文明。两者步调一致,才能真正使人类得到幸福。阿布杜巴哈在20世纪初就指出,当时物质文明已经达到了一个先进的水平,但还缺少精神文明。仅仅有物质文明是无法令人满意的,它不适应现阶段的情况与需要。物质文明所能带来的利益仅局限于物质世界之中,而精神是不受限制的。他针对当时东西方的现状,指出:“如今东方需要物质进步,而西方渴求精神思想。如果西方为获取精神的启迪,以其科学知识 with 东方相交换,那就是再好不过也没有了。这必是一种赠礼的交换。东西方必须相互团结,各补所缺。这种团结将促使一种真正文明之实现,这种文明将是精神与物质共同发展的文明。”^③

巴哈伊教把物质文明看作玻璃球,精神文明是光,没有光的玻璃球还是黑暗;物质文明像人体一样,无论它多么美,多么优雅,还是个死体,精神文明像人的心灵,人体从心灵得到活力,没有心灵就变成死体。对于整个人类也一样,如果没有精神文明,只有物质文明,人类也就没有生命。^④只有将物质和精神的完美结合在一起的文明才是真正的文明,或称神圣文明。^⑤

宗教是神圣文明中不可忽视的重要因素,起着举足轻重的作用。宗教的本质是爱,是团结,因此,真正的宗教是人间爱与和谐之源。“宗教是世界之光。人类的进步、成就与幸福源自对圣典所制定之律法的遵从。”“在现实时候中,无论内在或外在,宗教都是一座内外结构最为宏大的堡垒,它最牢固可靠,最坚韧持久,护卫着人类世界。它确保人类精神和物质上的完美,并保卫着社会文明与人类幸福。”^⑥但是,可惜的是,尽管神圣宗教的真理始终如一,世界各大宗教均来自于同一个上帝,但现今人类却深陷于模仿与幻觉中不能自拔。迷信掩盖了根本的真理,世界一片黑暗,宗教之光被淹没不见了。这种黑暗助长了差距与分歧,出现了众多的仪式和教条,由此导致了宗教派系之间纷争的出现,忽视了统一的本质,因而无法接受宗教的荣光。“宗教本意要带来生命,却导致了死亡;本应是知识的证据,如今却成了无知的证明;曾是崇高人性的因子,如今却成了人性堕落之源。因此,宗教信仰者的国土日益缩小黯淡,而拜物主义者的疆域却不断扩展。”^⑦

① 《巴哈欧拉》,马来西亚巴哈伊出版委员会1988年版,第2页。

② 《巴哈欧拉》,第9页。

③ 《巴黎片谈》,第6页。

④ 参见罗兰:《道德教育》,第18页。

⑤ 参见阿布杜巴哈:《已答之问题》,第185~190页。

⑥ 阿布杜巴哈:《神圣文明的隐秘》,第71~73页。

⑦ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第73页。

为此,阿布杜巴哈主张宗教革新,“宗教是神圣本质的外在体现,因此必须富有生命与活力,且需要不断运动发展。假如宗教停滞不前,它就缺乏神圣的生命,就是死的。神圣原则总是充满活力、不断进化的。因此启示这原则的宗教也必须是持续发展的”^①。巴哈伊教根据时势的发展和需要,及时地废除了“圣战”、“异教徒”等概念,正是革新思想的具体贯彻。

和一般宗教不一样,巴哈伊教主张人不应该盲从和模仿,而应独立去探讨真理。阿布杜巴哈说:“上帝赋予人用来探寻的双目,人借此可以发现认识真理;他赋予人双耳,使他可以听到本质的信息;他赋予人理性思维,他因此能够为自己发现事物。这是人的天赋,是他用来寻求本质的工具。人不应该借他人之目来看,不该以他人之耳来听,也不应用他人的大脑来思考。上帝设计人的时候令每个人都有其天赋、能力与责任。那么,依靠你自己的所谓来判断、遵从自己寻求的结果吧!”他又说:“每个人都有责任去寻求本质,别人的探索代替不了自己的追求。”“因此人人都必须独立地去追求。世代相传的思想信仰是不够的,因为拘泥于此仅会产生形而上学,而形而上学总是错误的向导及失望之根源,去追求本质吧,那么你会摘取真理与生命之果。”^②

巴哈伊教之所以提倡人应该独立探索真理,是因为通常人们所宣称的真理的四个标准都是有缺陷的。这四个标准是:感性认识、理性、传统、灵感。阿布杜巴哈指出,感性标准是不可靠的,看一面镜子以及镜子中反映的影像,这些影像并非物质形态之存在,感官时常受骗,人无法区别实质和假象。理性标准同样不可靠,理性就是思维,人类理性在本质上是有限的,它经常会导致错误的结论,不可能全部地了解真理之本源。传统也不值得信赖,因为宗教的传统无非是对经典的理解和阐释的记录,而这些阐释和理解都是通过人类理性的分析,而理性分析已被证明是不可靠的。灵感之不可靠是因为它就是人类心灵的冲动,但邪念也是人类心灵的冲动。所以所有人类的判断标准都是有缺陷的,受限制的。^③人要通过独立地追求,去获得圣灵,圣灵本身就是光明,就是知识,通过圣灵,人类的思想得到了激发,被赋予正确的结论和完美的知识。^④但是,提倡人独立地去探求真理,并不是否认人应该接受教育,相反,巴哈伊教十分重视教育。巴哈欧拉指出:“人应是至上法宝,但缺少教育一直剥夺了人的潜能。人是一座含无价之宝的富矿。唯教育能使它显露,使人类从中受益。”^⑤

阿布杜巴哈进一步说明:“自然的世界是不完美的,经过教化的世界才完美。也就是说,训练和文明将人类从自然界的危难之中解救出来。因此,教育是必要的和义务的。然而,教育的类型很多。如身体锻炼,使人健康发育。还有学校和大学提供的理解力和心智的教育。第三类教育是精神教育。人若吸入圣灵的气息,便会升华到道德的境界,为圣恩之光所指引。而只有通过那‘永在之太阳’的光芒和灵性的生机勃勃才能达到这道德的境界。”^⑥这可见要取得圣灵,必须通过精神教育。

至此,我们粗浅地探讨了巴哈伊教有关人学思想的基本轮廓。对于当代人来说,巴哈伊教的人学思想最值得珍视的是人类一体观和对人的精神灵性的高扬及对教育的高度重视,认真地继承这种思想,将使人类获得极大的裨益。

① 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第86页。

② 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第78~80页。

③ 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第51~53页。

④ 参见阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第53页。

⑤ 《巴哈欧拉拾穗集》,世界正义院1978年版,第260页。

⑥ 阿布杜巴哈:《世界和平之传扬》,第329~330页。

第九章 儒学现代化应向巴哈伊汲取什么？

一、巴哈伊信仰的经验

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。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上印证了这种观点。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。巴哈伊教在 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。一百五十多年来,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,在一定程度上也为传统文化的现代化转换提供了一些有价值的借鉴。这里将通过对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。

史华兹说过: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。^①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

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

生活事务当作互不相干的两个独立领域。”^①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。而儒学和巴哈伊教,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其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之内。

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,即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。”^②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,那么儒学与当今现实社会生活或许会结合得紧密些。

但事实与期望相反。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,如关于儒家思想将“整个政治构造,纳入理论关系中”^③,将“延续变成一种保护性的防御性的概念”^④,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,倒是做了较成功的尝试。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,现存的各高级宗教,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

① 道森:《论秩序》,纽约1939年版,第6页。

② 黄秉泰:《儒学与现代化》,社会科学文献出版社1995年版,第157页。

③ 《梁漱溟文选·儒学复兴之路》,上海远东出版社1994年版,第175页。

④ 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。

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”^①,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。”^②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。

巴哈伊教可视为传统宗教向现代化成功迈进的一例。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,但具体到宗教教义中却不多。在解决这种脱节的矛盾中,巴哈伊教作了有益的尝试。

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。”^③这种宗教宽容精神是解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。”^④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踞于天堂的宝座操纵着世间事务,也不是泛神

① 张志刚:《宗教文化学导论》,东方出版社1996年版,第188页。

② 汤因比:《历史研究》(英文版),Ⅶ卷,第97页。

③ 阿布杜巴哈:《世界团结之基础》,第16页。

④ 阿布杜巴哈:《世界和平之宣扬》,美国伊利诺州巴哈伊出版社1982年版,第287页。

意义上的精魂包含在一切事物之中,上帝是不可知之本质;天国是人之精神的守满状况,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;复活的理念是与肉体无关的,指精神上的永存。^① 这些新的诠释和深层的变革,使巴哈伊教符合了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,使人们从中看到了儒学希望。从日本实现儒学现代化的历史中,我们也可得出一些启示。

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器的活力。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。”^②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。

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如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但非等同之处。

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在一定的物质基础上,而现实中,它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藏着分离的倾向。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。

① 参见李绍白:《人类新曙光——巴哈伊信仰》,第72~80页。

② 黄秉泰:《儒学与现代化》,社会科学文献出版社1995年版,第483页。

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。但是在现代新儒家那里儒学这种精神只是理论上的分析,未见有更多的发挥和形而下层次的推广,更谈不上对现代国际社会生活有什么重大的影响。但这些思想在巴哈伊创教之初就已有之,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。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,使该教在一百五十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传统思维相反,它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,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对世界产生积极影响。

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,使其教义更能

吸引人。

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。尽管韦伯断言儒家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,而是为了使儒学中有价值的内容能为现代社会利用。^①与实用儒学的发展模式类似的是,巴哈伊同样注重教化,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。

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。正如有的学者所指出的:“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。”^②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也不能创新。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,对从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,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,但也潜藏着被深化论述或泛化推广的可能性。但不论如何,现代新儒家都应将百姓日用而不知或不知又不用传统文化

① 参见蔡德贵:《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。

② 郑志明:《中国意识与宗教》,(台北)学生书局1993年版,第76~77页。

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。

二、实现儒学、儒教一体化

儒学与儒教既有区别,又有一致,是一而二,二而一的,应该实现其一体化。

儒最早作为一种职业,是殷民族礼教的教士,保存殷人的宗教典礼,穿殷人的服装。在六七百年中,它逐渐成为治丧、相礼和教学等各种活动的教师。这说明儒的职业是与宗教活动有关的。从孔子开始,逐渐形成儒家学派。儒学作为一种思想体系,既是“学”,又是“教”,也有宗教因素存在其中。

在孔子以前,中国的古代典籍中有很多有关上帝、帝、天、天命的概念,它们虽然有些区别,但大体上是一致的,都是说明在人的主体之外,存在一个独立的神的自体。这个神的自体是不依赖于人的存在而存在的。

中国先民是相信上帝和天命的,古籍中不乏这方面的记载。《尚书》中用“帝”、“上帝”来称呼主宰之天,“天”、“帝”、“上帝”是可以通用、并用的,如《尚书·益稷》“徯志以昭受上帝,天其申命用休”,《尚书·康诰》“唯时怙,冒闻于上帝,帝休。天乃大命文王,殪戎殷,诞受厥命”等,天、帝是有主宰性的外在自体。《尚书》中也用“上帝”、“皇天”、“皇天上帝”、“昊天”、“旻天”等来称呼主宰性的外在自体。《尚书·高宗彤日》:“唯天阴骘下民,相协厥居”,“唯皇上帝,降衷下民。”《尚书·汤诰》:“唯上帝不常,作善,降之百祥;作不善,降之百殃。”“上天孚佑下民,罪人黜伏。”《尚书·君奭》:“我亦不敢宁于上帝命,弗永远念天威越我民”,“格于上帝”,“在昔上帝割申劝宁王之德”,“亦唯纯佑秉德,迪知天威,乃唯时昭文王迪见冒,闻于上帝”。《尚书·立政》:“尊上帝”、“丕厘上帝之耿命”、“敬事上帝”。《尚书·多士》:“上帝引逸”,“唯时上帝不保,降若兹大丧”,“今唯我周王丕灵承帝事”,“予亦念天”,“时唯天命。无违,朕不敢有后,无我怨”,“灭殷,受天明命”。《尚书·汤誓》:“有夏多罪,天命殛之”,“予畏上帝,不敢不正”。

这些概念基本是一致的,《史记·封禅书》集解引郑玄云:“郊者祭天之名,上帝者,天之别名也。神无二主,故异其处。”孔安国云:“帝亦天也。”《月令》云:“命有司大雩帝,用盛乐,以祈谷实。”郑玄云:“雩上帝者,天之别号,允属昊天,祀于圆丘,尊天位也。”《史记·五帝本纪》集解引郑玄云:“昊天上帝,谓天皇大帝”;《史记·五帝本纪》索隐:“帝,天也。”

这些概念正如东汉马融注《尚书·舜典》“类于上帝”的“上帝”所说:“上帝,太一神,在紫微宫。”“上帝,太一神,天之最尊者。”唐孔颖达在《诗经·长发》《毛诗正义》中说:“天皇大帝,神之最尊者也,为万物之所宗,人神之所主。”他们都肯定了“上帝”是太初独一、至高无上、天上最尊贵、万神中最尊贵的神,是创造宇宙万物的始祖,是人类和众神的主宰,也是人类敬畏的对象。

在《诗经》中,这样的上帝概念也很多。《诗经·小雅·菀柳》:“上帝甚蹈,无自昵焉。”“上帝甚蹈,无自察焉。”《诗经·大雅·文王之什·文王》:“上帝既命,侯于周服。”“殷之未丧师,克配上帝。”“昭事上帝,聿怀多福。”“上帝临女,无贰尔心!”《诗经·大雅·皇矣》:“皇矣上帝,临下有赫;监观四方,求民之莫。”“上帝耆之,憎其式廓。乃眷西顾,此维与宅。”《大雅·生民之什·生民》:“上帝不宁”,“上帝居歆”。《诗经·大雅·板》:“上帝板板,下民卒瘁。”《大雅·荡之什·荡》:“荡荡上帝”,“疾威上帝,其命多辟。”“匪上帝不时,殷不用旧。”《诗经·大雅·云汉》:“后稷不克,上帝不临”;“昊天上帝,宁俾我遁!”“昊天上帝,则不我虞。敬恭明神,宜无悔怒”。《诗经·周颂·执竞》:“上帝是皇。”《诗经·周颂·臣工之什·臣工》:“明昭上帝,迄用康年。”《诗经·鲁颂·閟宫》:“上帝是依,无

灾无害”；“无贰无虞，上帝临女”。《诗经·商颂·长发》：“昭假迟迟，上帝是祗。”

在礼经中也有“上帝”的概念，如《中庸》所描述的“郊社之礼，所以事上帝也；宗庙之礼，所以祀乎其先也”；魏征《隋书·志·礼仪》：“《礼》：‘王者祀昊天上帝，则大裘而冕，祀五帝亦如之。’”“祀昊天上帝，则苍衣苍冕；祀东方上帝及朝日，则青衣青冕；祀南方上帝，则朱衣朱冕；祭皇地祇、祀中央上帝，则黄衣黄冕；祀西方上帝及夕月，则素衣素冕；祀北方上帝，祭神州、社稷，则玄衣玄冕。”

值得注意的是，中国先民早期的“天”的观念明显带有外在神灵的意义，所以人类对它有敬畏感，如“敬天之怒，无敢戏豫，敬天之渝，无敢驰驱”（《诗经·大雅·生民之什》），“我其夙夜，畏天之威”（《诗经·周颂·清庙之什》），“荡荡上帝，下民之辟；疾威上帝，其命多辟”（《诗经·大雅·荡之什》），“唯尔多方探天之威，我则致天之罚”（《尚书·多方》）。但是到春秋战国时期，中国人的思维方式渐趋成熟，形成了一套系统的天人合一整体思维方式，人和天有合一的趋势，就使人对天的敬畏感减弱。

（一）天人合一思想的长处和局限

作为一种思维方式，天人合一有其优长之处。它把天看作大宇宙，把人看作小宇宙，注重天人之间的和谐和共生共存，对于保护地球有其不可忽视的作用。这种作用因人类对天的畏惧而产生。

对天人合一这种思维方式来说，因为它降低了天的地位，抬高了人的地位，所以解放了人的思想。从帝王方面来说，他们自然是天的代表，代替天来统治万民，“奉天承运，皇帝诏曰”，诏诰的这个开头语给皇帝无形中增加了多少威风，让万民对皇帝有一种不可名状的恐惧感，起码在心理上都畏惧皇帝，这对巩固皇权可以起到莫大的作用。它把天的权威转移到帝王身上，使帝王有了等同于上帝的地位，从而也就使帝王的统治更加专制。中国历史上的一些开国皇帝，哪怕原先出自于流氓一类，只要登基做了皇帝，靠这种威风，摇身一变就成了天子，就可以君临百姓进行统治。刘邦、朱元璋都是这种类型的皇帝。中国儒家的孟子，主张：“天降下民，作之君，作之师，唯曰其助上帝，宠之四方。”（《孟子·梁惠王下》）而从一般人方面来说，也可以成为和天平起平坐的主体，可以有自己的独立意志。孟子初步奠定了这种思想的基础，完整地提出了一套“尽心”、“知性”、“知天”的认识路线，“尽其心者，知其性也。知其性，则知天矣。存其心，养其性；所以事天也。夭寿不贰，修身以俟之；所以立命也”（《孟子·尽心上》）。宋代，程朱理学一派完善了这种思想，程颐提出：“只心便是天，尽之便知性，知性便知天。”（《程氏遗书》卷二上），而发展到陆王心学一派则把理与心统一起来，把先天的理安置到人心之中，称理即是心，心即是理，良知成为人人皆有的，虽愚夫愚妇也都在那腔子里，都有一点灵明。从此前提推论开去，很自然地出现了王阳明后学的那种“满街筒子都是圣人”的观点。在这种观点指导下，人人都提高了自己的地位，这对尊重人的个性来说自然是很有利的。难怪在阳明学日本化的心学的指导下，导致了日本明治维新的成功，使其在东亚最先进入了近代社会。但是有些坏人干坏事的时候，也可能会说出自良知或良心的指使，所以良心就有了不确定性。

各家各派都认为自己的“理”是正确的、善的、美的，而且还认为依自己的“理”而行，必然会得到“善报”；违背自己的“理”而行，必然会有“凶恶”的结果。然而世间也有善人得不到好报，恶人反而能够荣华富贵甚至长寿的情况。如伯牛是好人，却害着治不好的病，孔子对此无以归之，只得归之于“命”。但是孔子病危，子路请求祈祷，并且征引古书作证，孔子又婉言拒绝。楚昭王病重，拒绝祭神，孔子赞美他“知大道”（《左传·哀公六年》）。子路问孔子如何服事鬼神，孔子答说：“未能事人，焉能事鬼？”子路问死是怎么回事，孔子答说：“未知生，焉知死？”（《论语·先进》）孔子的态度是：“君子于

其所不知，盖阙如也。”(《论语·子路》)孔子讲祭祀，讲孝道，讲三年之丧，是利用古礼来为现实社会服务。他不相信鬼神的实有，却也不去公开否定它，而是利用它。对卜筮，孔子引《易经》“不恒其德，或承之羞”(《论语·子路》)，提倡不必占卜。

由于这种天人合一的思维方式贯彻了中国思想史的始终，所以中国的一部“二十四史”，无不以“究天人之际，通古今之变”(《史记·太史公自序》)为己任，从而使中国没有自己的信仰史。中国的历史纪年非常清楚，不像印度的历史那样理不清楚历史线索，恐怕这是原因之一，因为中国历史学家的一个主要任务就是要把上天交给帝王权力的线索搞清楚。

这样的天人合一思维方式是一种整体性思维，它和西方分析性思维是不同的。侯玉波指出：整体思维包含了在看待问题时的联系性、变化性、矛盾性、折中性、和谐性。整体性主要表现在两个方面：用辩证和整体的观点看待和处理问题。辩证观念包含三个原理：变化、矛盾及中和。变化论认为世界永远处于变化之中，没有永恒的对与错；矛盾论认为万事万物都是由对立面组成的矛盾统一体，没有矛盾就没有事物本身；中和论体现在中庸之道上，认为任何事物存在着适度的合理性。与中国人不同，美国人则更相信亚里士多德的形式逻辑思维，它强调的是世界的统一性、非矛盾性和排中性。受这种思维方式影响的人相信一个命题不可能同时对或错，要么对，要么错，无中间性。整体观则反映在看待问题时对事物与其背景关系的看法上，中国人在看待问题时所采取的认知取向是整体性的，强调事物之间的关系和联系；相反，西方文化中的人则用分析式的方式处理问题，强调事物自身的特性。这种整体性与分析性的对立与东西方的传统有着密切的关系，由于中国人把世界看成是由交织在一起的事物组成的整体，所以他们总是力图在这种复杂性之中去认识事物，对事物的分析也不仅仅限于事物本身，而且也包括它所处的背景与环境。与中国人不同，源于古希腊的西方人则认为世界由无数个可以被看成是个体的事物组成，每一个个体都有自己的特性，可以从整体中单独分离出来。因此，使得集中注意力于某一个体、分析它所具有的特性并控制其行为成为可能。^①

正是有这种分析性的思维方式，才使西方人能够最终接受来自东方沙漠的基督教所创造的上帝的观念。由此也造成西方很早就有“物质”、“空间”、“时间”、“运动”的概念，那是分析思维的结果，而我们在同样的时候却只有“道”、“仁”等含义颇多的概念，这是综合思维的结果。有趣的是，思维方式的差异甚至影响到吃饭餐具的区别，如中国人使用筷子，显然是综合思维的表现，两根简单的筷子，巧妙地运用了物理学上的杠杆原理，考虑了综合的因素；而西方人使用刀叉，显然是分析思维的表现。阿拉伯谚语说：“智慧寓于三件事物之中：佛兰克人的头，中国人的手，阿拉伯人的舌头。”^②佛兰克人指的是希腊人。希腊人的头脑很聪明，与分析的思维方式有关，所以后来在希伯来和希腊文化基础上产生的西方文化，科技就发达。中国人的手很灵巧，与运用筷子有关，是综合思维方式造成的结果。因为用筷子进食，可以训练手的灵活，刺激大脑，提高智力，使人心灵手巧。另外，中餐的制作方式也是综合的，炒菜很典型，而西餐的制作则是与分析思维方式有关的，肉是肉，菜是菜；中餐的就餐方式是合餐制，而西餐的就餐方式是分餐制。我们可以设想，像豆腐这样的食品，如果不是综合思维方式指导的话，是不可能研制出来的。因为它的制作过程，是非常复杂的，用分析的

① 参见侯玉波：《思维方式与中国人对疾病的认知》，第四届华人心理学家国际学术研讨会暨第六届华人心理与行为科学国际学术研讨会论文，台北，2002年11月9~12日。

② *al-Jāhiz, Majmū'at Rasā'il* (Cairo, 1324), pp. 41-43. 转引自希提：《阿拉伯通史》上册，马坚译，商务印书馆1979年版，第105页。

思维方式是切割不出来的。

这样的综合思维方式,使我们看问题比较全面,遇事不但要看人本身,还注意到与人相关的一些事情,但往往导致有时忽视对事情本身的分析。用辩证和联系的观点看问题,也会使我们在想问题时辩证有余而逻辑不足。^① 由于整体性思维导致中国人分析的逻辑思维薄弱,分类能力较差,所以我国古代科学发展不够好,只是技术发展较好,这是重要原因之一。另外,这种思维方式的副产品是容易形成模棱两可的处事态度,与此相类,息事宁人,瞻前顾后,优柔寡断,折中调和,安于守成,都是其消极的表现。

(二)发挥儒教作为道德宗教的作用

池田大作认为中国正像孔子“不语怪力乱神”所代表的,不是用固定的三棱镜去观察事物,而是把目光对着现实,从实际中探索出普遍的规律来,因此中国是最早和神诀别的国家。而吉川幸次郎博士则把中国定名为“无神的文明”。因为在中国文明中找不到像基督教、伊斯兰教中那样的神。^② 这种说法不无道理。中国一般被认为是没有国教的国家,普通中国人尤其是汉族人的宗教信仰很淡漠。

但即使这样,能不能就说中国是没有宗教的呢?

如果说中国有宗教,那只能说中国的宗教是道德宗教,而不是神学宗教。正如牟宗三所说:“自事方面看,儒教不是普通所谓宗教,因它不具备普通宗教的仪式。它将宗教仪式转化而为日常生活轨道中之礼乐。但自理方面看,它有高度的宗教性,而且是极圆成的宗教精神。”^③ 布莱德雷(F. H. Bradley)说:“宗教其实就是在人之存在的每个面向中,体显善之全貌的一种努力。”阿诺德(Matthew Arnold)说:“宗教就是一种由感情加以升华了的德行。”^④ 他们所说都是这种道德意义上的宗教。如果儒学体现有宗教感,也是这种充满人文精神的宗教情操。从这个角度,我曾经提出儒学儒教一体论的观点,认为儒学与儒教是一而二、二而一的。

从儒家道德宗教的角度,其作用主要表现在以下三个方面,就是在处理人和自然的关系、处理人和社会的关系、处理人自身的身与心之间的关系中表现出来。

在处理人和自然的关系方面,儒学重视人与天的相通,以达到天人协调、和谐与一致的境界。这样的思想,强调人只有尊重自然规律、顺从自然规律,人才能得到自然的赐予和恩惠;反之,只会身受其害,尝到自然报复的苦果。正是儒家思想中蕴含着这种人与自然要和谐一致的思想,所以世界上的很多有识之士才号召到孔子中去寻找人类与自然彼此能和平共处的智慧。人称现代大儒的日本人冈田武彦,也把儒学思想同克服现代人因科技进步而产生的忧虑结合起来。他认为科学文明的进步一日千里,但本来应该贡献于人类共存繁荣的科学文明反而产生了危害人类生存的弊害。在此前提之下,在拯救人类的对立斗争中,万物一体论基于人我共存的人道主义立场,对不同的思想、文化和宗教采取兼容并包的态度,是一种宽容的、具有普遍性的思想。^⑤ 因为儒家期望与物一体从而实

① 参见董毅然:《中国人为何在逻辑思维上比美国人差》,载2004年12月6日《北京科技报》。

② 参见池田大作:《我的人学》,北京大学出版社1992年版,第347页。

③ 牟宗三:《中国哲学的特质》,台湾学生书局1963年版,第99页。

④ 转引自William P. Alston,“Religion”, edited by Paul Edwards, *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: The Mcmillan Company & the Free Press, 1967, vol. 7, pp. 140-145.

⑤ 参见冈田武彦:《儒教的万物一体论》,载《儒学国际学术会议讨论会论文集》,齐鲁书社1989年版,第40~41页。

现理想的人、理想的社会,与物为体就是使物各得其所,实现万物生存的理想的态^①。这正说明儒家的宇宙学即天人^②之学是一种整体性的大生命观,它与当代生态学相一致,同时又表现出热爱生命、泛爱万物的纯朴情感,在中国生态环境虽然局部有所改善、整体却在继续恶化的情况下,我们应当依照儒家天人一体的思想,吸取现代科学的最新成果,建立起生态哲学,从而向更高级的生态文明转型。儒家的“天人合一”学说把天看作大宇宙,人是小宇宙,人是天的缩影,人副天数,而且人性也来自天性。人作为小宇宙,不仅要保持与大宇宙(天)的和谐一致,而且人与人之间、人的内在自我和外^③在表现之间,也应该是和谐一致的,有一些规范性的关系制约,而这些关系也就是儒家的实用伦理学所要解决的问题。天人合一体现出一种宇宙秩序,难怪马克思·韦伯把儒教理性看作是一种秩序的理性主义。而由于对宇宙和谐的提倡,也就导致了“儒家的唯一终极目的就是实现社会的和谐——宇宙和谐在人世间的影子”^③。

在处理人和社会的关系方面,儒家向来注重社会和谐、家庭和谐、群己和谐,而其核心是贯彻儒家的纲纪学说。陈寅恪先生在《王观堂先生挽词并序》中说:“吾中国文化之定义,具于《白虎通》三纲六纪之说。”^④三纲六纪之说就是有些学者所主张的礼教,实际上是处理社会关系的法规。季羨林先生对此的解释是:这里实际上讲的是处理九个方面的关系:君臣、父子、夫妇、诸父、族人、兄弟、诸舅、师长、朋友,也可以解释成国家与人民、父母与子女、夫妻、父亲的兄弟姐妹、族人、自己的兄弟姐妹、母亲的兄弟姐妹、师长、朋友。这九个方面的关系处理好了,就是使这九对关系都能相互照应,相互尊重,形成一种平等的关系,而不是像在儒家思想那里只强调单方面的服从关系,就可以保证社会和谐、家庭和谐、群己和谐。社会和谐安定是和平的基础,而家庭和谐是社会和谐的基础。

处理人自身的身与心之间的关系方面,儒家特别重视修身养性。修齐治平是儒家内圣外王思想的核心内容,它主张格物、致知、修身、齐家、治国、平天下。修身是关键,《大学》对此进行了全面的论述:“古之欲明明德于天下者,先治其国;欲治其国者,先齐其家;欲齐其家者,先修其身;欲修其身者,先正其心;欲正其心者,先诚其意;欲诚其意者,先致其知;致知在格物。物格而后知致,知致而后意诚,意诚而后心正,心正而后身修,身修而后家齐,家齐而后国治,国治而后天下平。自天子以至于庶人,壹是皆以修身为本。”孟子说:“人有恒言,皆曰‘天下国家’。天下之本在国,国之本在家,家之本在身。”(《孟子·离娄上》)修身使人人^⑤都能树立起家国一体的观念,为国家的稳定和长治久安作出贡献,从而也为天下的长治久安作出贡献。政治家如果能化除私欲,达到身心的和谐,获得精神与物质的平衡,就会逐渐去平衡社会与众生。修身是通过克己而实现最高的精神境界和觉悟,而不是伪装和压制自己的人性。事实证明,人的欲望可以通过心灵的净化而去除。修身克己,然后才能够谈得上齐家治国、平天下。因此儒家提倡的诚意修身、维护人伦道德、实现和谐相处,作为人们提高理性,维护社会秩序及世界和平的指导思想,日益显其重要。

作为儒家道德宗教的主要成分,上述儒家对三种关系的处理在当代的重要性往往被忽视了。但是实际上,它对当代的很多伦理问题是可以^⑥用现代的观点加以解释或者解读的。比如过去对三纲的

① 参见冈田武彦:《孔学的运用》,载《孔子研究》1989年第3期。

② 参见牟钟鉴:《生态哲学与儒家的天人之学》,转引自傅云龙:《海峡两岸首次儒学学术讨论会综述》,载《孔子研究》1992年第1期。

③ 汪德迈:《新汉文化圈》,陈彦译,江西人民出版社1993年版,第161页。

④ 吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,清华大学出版社1996年版,第53页。

消极解释,被韩国学者赵骏河用一种新解释所代替,他在其著作《东方伦理道德》中把三纲的“纲”解释成模范作用,认为三纲的“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”就是君主成为大臣的模范,父亲成为儿子的模范,丈夫成为妻子的模范,颇具新意。^① 如果当权者真的能够对下级起模范作用,父亲对儿子起模范作用,丈夫对妻子起模范作用,或者是相互起模范作用,那么这个世界肯定会非常和谐。对这些方面的问题,学者应该花一些力气来重新认识和解读,使儒家的道德思想能够为当代所用。

从儒学本身已经产生的影响来看,我注意到一个与宗教影响不同的现象。作为一个教徒,不管是伊斯兰教徒,还是基督教徒,他们都是从小就熟读宗教经典,宗教中的道德金律已经牢牢地深入到他们的灵魂之中。这些道德金律教育孩子从小就知道应该如何做人、如何做事,而且伴之于一个人的一生。所以,基督教徒和伊斯兰教徒在思想理念中已经解决了如何做人的问题。而中国因为没有国教,没有作为国家理念的道德金律,所以,我们始终要强调做人的问题。在学术界,也是强调做人、做学问同样重要,甚至认为做人更为重要。这就使我们不得不把做人摆在十分重要的地位,下大气力去解决做人的问题。

在如何做人方面,不能说儒家没有自己的主张,儒家的修身之道应该说就是做人之道。儒家提倡通过修身养性,使人成为君子,成为圣人、贤人。但儒家从孟子开始提倡尽心、知性、知天的认识路线,把如何成圣锁定在心的领域;又提倡性善的人性论,使人人都有善性成为普遍定律。经过明代心学大师王守仁的推动,演变出一套“满街筒子都是圣人”的泛圣论逻辑。这样,你也是圣人,我也是圣人,你有你做圣人的一套办法,我有我做圣人的一套办法。结果如何呢?自然成圣就没有客观标准了。王守仁启发一个“梁上君子”致良知的故事充分说明,提倡性善论的结果,会让人人都自诩为性善者,做事的动机都是善的。性既然是善的,那就用不着外界的约束,任性去发展就是了。道德失范是性善论的必然结果。

宗教世界里,不管是基督教,还是伊斯兰教,都经过了至少一千四百多年的不懈努力,树立起上帝或真主最高和绝对的权威。即使尼采喊出“上帝死了”,也没有完全动摇上帝至高无上的地位。而且,一般是只知道上帝而不知道尼采的。上帝作为能管理人的外在力量,在人的心灵深处起着主宰作用,使人对这种外在力量时刻怀有一种敬畏之心。这敬畏之心,在时刻提醒人们,不管是做什么事,都有一个外在的力量在监视着自己。做善事,上帝会给予奖赏;做恶事,上帝会给予惩罚。人类历史证明,有这样一个上帝管着人类,比没有一个上帝管着人类,要好得多。一套天堂地狱的赏罚系统,再加上人类自己制定的法律、规章,社会的管理机制应该说就完全了。而儒家经过发展演变,最后由王守仁把“心”说成是最高实体,天的权威被破坏了。再加上中国自古以来法制就不健全,结果就会导致“无法无天”的现象发生。“文化大革命”就是这种“无法无天”的最有力证明。而“文化大革命”作为“无法无天”的产物,既否定了“天”的权威,也就难免否定“儒”的权威了。事实上,“儒”在“文化大革命”中是首先被冲击的对象。“儒”的威信被扫荡殆尽,孔夫子被打入“老二”行列,直到今天,还没有完全翻身。这不能说不是“儒”的悲剧。如果“儒”真正变成一种宗教,恐怕任何人要想打倒“儒”,都是不容易的了。有人在北京的一所中等学校里作过一次调查,结果是大多数学生不知道孔子,全部学生都没有读过《论语》。如果“儒”是宗教,还有人不知道孔子、没有读过《论语》吗?

确实,儒学是伟大的,它伟大到能消化一切外部的或外来的文化和宗教,如道教、佛教,都不得不

① 参见赵骏河:《东方伦理道德》,吉林人民出版社2004年版,第28页。

被儒学同化,被纳入到儒学的体系之中。但也正因为儒学的伟大,使它最终没有形成宗教,没有变成一套宗教的道德金律。这又是儒学的可悲之处。现在年轻人接受泰坦尼克号、麦当娜、可口可乐、麦当劳、肯德基比接受儒学要容易得多。这是应该引起注意的大问题。现在的年轻人不知道儒学,将来再过几代还会有人知道儒学吗?

“儒”是否能变成真正的宗教,是一个值得深思的问题。中国人是最缺乏宗教情怀的,再加上“文革”的严重冲击,中国人的宗教情怀几乎被扫地出门。但从最近一些年来看,宗教徒在中国也有增加的趋势,基督教、天主教都增加得较快,这一点,我们无须隐讳。从这一方面来看,汤恩佳先生的“孔教”在一定程度上得到推广,也不是全无希望。然而,没有高屋建瓴的统筹,恐怕是很难建立起“孔教”的。

原因何在呢?在中国,人们长期受到马克思主义教育,形成了崇信唯物主义的传统。即使不崇信马克思主义的人,他们也不愿意有一个外在的教主来管着自己。尤其是人们很长时间都牢记着马克思的一句话:宗教是人民的鸦片,但人们很少知道马克思的另一句话:“宗教是这个世界的总的理论,是它的包罗万象的纲领,它的通俗逻辑,它的唯灵论的荣誉问题,它的热情,它的道德上的核准,它的庄严补充,它藉以安慰和辩护的普遍根据。”^①就是在现代社会里,宗教还是有其合法存在的根据。这是用不着大惊小怪的。但是,由于中国特殊的国情,要人们去马上接受一个儒教,又是很困难的。很多人对儒教的否定,已经证明推广儒教是十分困难的,也可能是出力不讨好的事情。所以,据笔者个人的浅见,与其去无休止地争论“儒”是不是宗教,或花大力气去说服人们接受“儒”是宗教的说法,还不如扎扎实实做些普及儒学的工作。当前,最值得推广的是儒家伦理中的普世因素。如果能把这些普世因素挖掘出来,变成像宗教那样的道德金律,用以指导人们的道德实践,是完全可能的。比方说,《论语》中的“己所不欲,勿施于人”,季羨林先生就说过,用不了半部《论语》就能治天下,用这八个字就能治天下。我认为,只有这样,才能重新树立起儒学的权威,使儒学的价值观重振雄风。

综上所述,儒学儒教是一体的,用不着再去争论是儒学还是儒教,要花点力气把儒学中的普世因素挖掘出来,把它变成道德金律,起到教化的作用,普及到民间,就算完成了一项大任务。简单一句话就是:要发挥儒家道德宗教的作用。

三、儒学应该向实用化方向发展

儒学作为一种学术思想,在经历了独尊儒术型、儒道互补型、三教合一型、四教会通型的四个形态的发展后,遭到“五四”以来“打倒孔家店”的反孔、军阀以及地方封建势力的“尊孔”、全盘西化论的“非孔”三种势力的挑战,为应对这种挑战出现了当代新儒家。但是当代新儒家虽以复兴儒学为己任,却没有使儒学复兴取得成功。原因在于当代新儒家没有注意到,儒学自它创说之日起,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。学者普遍认为孔子开创的儒学,具有崇实黜虚的优良传统。“古之儒者,立身行己,诵法先王,务以通经适用而已,无敢自命圣贤者。”(《四库全书总目提要·子部·儒家类序言》)从孔子起,儒家学者就重视学以致用的问题,他说:“诵诗三百,授之以政,不达,使于四方,不能专对,虽多,亦奚以为?”(《论语·子路》)《论语·里仁》载:

① 《马克思恩格斯选集》第1卷,人民出版社1995年版,第1页。

“子曰：‘君子欲讷于言而敏于行。’”他反对知而不行或“言而过其行”的人。孔子要求士做能“躬行”的“君子儒”，政治目的的实现不能靠光说不做，而是需要去实干。

在学与用、言与行的关系问题上，战国时期的稷下学者也大都注重现实，强调经世致用。《史记·鲁仲连列传》正义引用了《鲁仲连子》中的一个故事，说稷下先生田巴能言善辩，但不太注重解决实际问题，只知道“毁五帝，罪三王，服五伯，离坚白，合同异”。所以鲁仲连批评他，说现在的问题是解决实际问题，眼下齐国的处境很困难，敌军压境，大敌当前，“楚军南阳，赵伐高唐，燕人十万，聊城不去，国亡在旦夕”。在这种情况下，应该拿出良策妙计。如果设有良策妙计，只知高谈阔论，那只不过是夜猫子叫，人人讨厌，你也别再说了。田巴羞愧得“终身不谈”。后来，鲁仲连看到齐将田单攻聊城岁余不下，就写了封信，用箭射到城中，送给燕将。这封信从眼前利益和长远利益的关系方面，从燕将围聊城非智勇忠的行为方面，从历史上类似事件的教训方面，劝燕将撤离聊城。燕将看到这封信，“泣三日，犹豫不能自决。欲归燕，已有隙，恐诛；欲降齐，所杀虜于齐甚众，恐已降而后见辱。……乃自杀”（《史记·鲁仲连列传》）。聊城从而得以收复。其他如“为人排患释解纷乱”的事，鲁仲连也做了不少。类似上述的故事主人公（即务实的学者）还有一些，但鲁仲连是其佼佼者。荀子对这种学风曾加以总结，说：“知之不若行之，学至于行而止矣”，“知之而不行，虽敦必困”。（《荀子·儒效》）这种强调学以致用一致的风气是学宫中的一种正气。孟子强调“当务之为急”（《孟子·尽心上》），稷下齐国法家也强调“事莫急于当务”（《管子·正世》），“言必中务，不苟为辩”（《管子·法法》）。这都是说要注重解决当务之急的现实问题，不要脱离实际，空发议论。稷下先生们一般都是带有修务图治精神的，甚至像邹衍这样“作怪迂之辩”的，其五德终始的理论也是为新制度的出现服务的。其他先生们也都“各著书言治乱之事，以干世主”。至于稷下先生们在自然科学领域的建树，多数更是为解决当时生产实践中出现的问题服务的。如《考工记》，其中不仅记录了采矿、冶金、兵器制造、制革、制陶、造车、建筑、日用品制造等技艺，而且还把与这些技艺相联系的金属学知识、凹面聚光的光学知识、勾股弦定理等数学知识、振动的声学知识、滚动摩擦的力学知识、惯性以及空气动力学知识等等，作为解决实际问题的理论加以总结。这些无一不是稷下先生群体注重现实、经世致用学风的例证。

当代新儒家忽视了这种传统，所以复兴儒学没有成功。鉴于此，现在的儒学研究，除了在学理的面出新之外，应该着重下力的是把儒学往实用化的方向上发展。笔者的《实用儒学刍议》^①谈到这个问题，与刘宗贤合作主编的《当代东方儒学》（人民出版社2003年版）重新强调了这个问题。

实用儒学和其他实用科学一样，应该特别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。实学这一概念在唐代就出现过，它本来与经世致用是一致的。但是最近一些年来学术界探讨的实学思潮，则是指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。实用儒学和经世致用应该永远是一个现实概念。实用儒学与当代新儒家有明显的区别，它不是为了儒学理论上的重建，而是为了使儒学中有价值的内容能为现代社会所利用。

我们的邻国日本在儒学的实用化方面有很好的经验。当1853年西方现代化浪潮冲击岛国时，日本爱国志士进行现代化行动的精神支柱和思想依据，就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

① 载《东岳论丛》1996年第6期。

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。”^①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。

可惜的是,中国儒学自宋明理学以后,儒家思想中的情感理想主义与现实之间的平衡被破坏,至清代更向极端发展。在当代新儒家那里,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“良知自我坎陷”等理论对传统的说明和阐释很多。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。“东亚四小龙”经济的腾飞,使人们重新看到了儒学的希望。

儒学实用化是当代儒学发展的一种趋势,也是针对当前中国在发展现代化经济时,往往忽视思想领域对中国特色的教育和灌输的倾向而提出的对策。“儒学之实用化”提出应建构系统性的儒学实用体系,为实际应用而改造儒学,对其至今有指导意义的积极面注意挖掘,而对其消极面则存而不论。当代儒学与现代化结合成功的经验,很多表现于实用层面,但目前对儒学的应用研究,还缺乏系统性和体系化。总之,儒学要与现代社会接轨,从现代生活范式中汲取足够的动力,就应确立实践的机制,进一步向实用化的方向发展。

当今世界,经济全球化的趋势,地球村的形成,价值观的趋同倾向,都使得全球一体化的进程越来越明朗化,形成一种不可逆转的趋势。儒学作为世界多元文化的一种,日益受到世人的重视,也必然会参与全球一体化的进程。世界全球化的趋势使儒家伦理成为普世伦理的可能性在增加,也使儒学在世界范围的实用化有了可能。自2004年在世界各地建立的孔子学院,在一定程度上可以成为推行儒学实用化的载体。传统儒学崇尚统一、爱好和平的世界主义倾向、“和而不同”的思想,可以为未来全球一体、多元文化并存、世界秩序的建立提供重要的理论资源和文化资源;儒家“天人合一”的综合性思维和“己所不欲,勿施于人”的道德金律,都带有普世伦理的意义和实用化的色彩。故在当代全球化的趋势下,儒家伦理有成为普世伦理的可能,也有在世界范围内推行的可能。

从国内方面来说,在目前情况下儒学的实用化,就是要配合和谐社会的建设。和谐社会实际上是三方面的和谐:人和自然的和谐,人和社会的和谐,人的精神和肉体的和谐,而在这三方面,儒学都可以发挥实用功能,能够解决好在社会三种关系方面长期困扰人类的问题即天人关系、人际关系和人自身的肉体与精神之间的关系。

儒学实用化正确解决三种关系的表现是:

在人和自然方面,应该达到“天人合一”之境。儒学讲究“天人合一”,注重人与自然的和谐。如《易·乾卦》上说,“夫大人者,与天地合其德,与日月合其明,与四时合其序,与鬼神合其吉凶,先天而

① 黄秉泰:《儒学与现代化》,社会科学文献出版社1995年版,第483页。

天弗违,后天而奉天时”。只有尊重自然,顺从自然规律,人才能得到自然的恩惠,否则只会深受其害。儒家还认为,在大自然的整体中,人不仅是整个自然的一部分,而且是其中被赋予灵魂和精神的那一部分,人“可以赞天地之化育”,并可“与天地参”(《礼记·中庸》)。因此人们对自然的态度不应该是伤害和肆意利用,而是要爱护和谨慎从事。对此,日本的现代大儒冈田武彦认为儒学的万物一体论、天人合一论,基于天人共存、人我共存的立场,是一种宽容的具有普遍性的思想,足以帮助免去现代社会的弊病。^①对自然界中,一草一木一鸟一兽都要爱护,它们也是自然的一部分,而作为人类,就应该和自然和谐。天人和諧、天人合一的思想,对解决环境生态危机肯定会发挥非常大的作用。这个天人合一的思想,被一些诗句通俗化,如“劝君莫打三春鸟,子在巢中待母归”。

在人与社会之间的关系方面,做到和谐才能保证社会的稳定。社会如何和谐?陈寅恪先生提出“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”^②。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”(《白虎通·三纲六纪》)。诸父是父亲叔伯这一辈。诸舅是第二纪,就是母亲这一系。第三纪是族人就是自己家族里面的一批人。兄弟,是第四纪。最后是五纪师长和六纪朋友。人与人之间的关系就是这三个方面的“纲”加六个方面的“纪”,这九个方面就包含了中国文化的主要精神。如果这九个方面的关系处理好了,那社会就稳定了。但是这九个方面,尤其是三纲,必须加以改造。君为臣纲,应该改造,如君改造为国家,臣改造为人民,就是把君和臣的关系,改造成国家和人民的关系。那么国家爱人民,人民爱国家,国家就稳定了。父为子纲,夫为妻纲,也不要把它作为单方面的关系来强调,绝对的服从,应该把它变成一种平等和相互的关系。那么这三方面的根本关系处理好了,再加上另外六个方面的关系也处理好了,那社会肯定稳定。事实上,三纲六纪在儒家思想中属于“礼”的范畴,而礼作为相互之间的关系,不能被撕裂,而应该被统筹实行,“礼者,履也”(扬雄《法言·修身》)。如曾子所说:“夫行也者,行礼之谓也。夫礼,贵者敬焉,老者孝焉,幼者慈焉,少者友焉,贱者惠焉。此礼也,行之则行也,立之则义也。”(《大戴礼记·曾子制言上》)

在人自身灵与肉的关系方面,要不断修身养性,做到不愧屋漏。就人自身来讲,活在世上,肯定要不断发生灵与肉的冲突,就是心灵的精神世界和身体的物质世界不断地矛盾。尤其是在市场经济的今天,利欲熏心的大有人在,而且挣钱越来越多,还是找不到自己位置的也有。那么在这样的情况下,如何解决人自身肉体 and 精神的矛盾?应该特别提倡修身养性。通过修身养性不断节制自己的欲望,把自己的物质欲望限制到最低的程度。修身养性的关键是正确对待物质欲望。人活在世界上,首先需要衣食住行,必须满足一定物质欲望的需求,否则人就无法生活。需要是人类进行社会活动的初始原因,但是人类为了需要的满足,既可以激发积极性,创造出人生的辉煌,也可能走向纵欲和贪婪,毁掉自己的一生。应该怎样去对待需要、对人的物质欲望?是无限制地去追求物质方面的高层次享受,使饮食男女的欲望得到高度满足,还是控制欲望或者禁绝欲望?理学因为提倡“存天理,灭人欲”,而被指斥为用“理”杀人。人是不能灭欲的,灭欲就等于不让人有物质追求,使人无法生活。所以禁欲说和灭欲说在现实社会中是行不通的。寡欲说和节欲说是可以提倡的。寡欲用流行的话来说,可以叫做“抑制激情”。这四个字是一切值得称颂的人类品质的根基。事实上,这四个字

① 参见蔡德贵:《儒学与21世纪》,载《国际展望》1993年第2期。

② 吴学昭:《吴宓与陈寅恪》,清华大学出版社1996年版,第53页。

体现了人类所有灵性特征的坚实基础,是一切行为的平衡之轮,是使人类所有美德保持平衡的手段。因为欲望是使饱学之士一生的无数收获化为灰烬的火焰,是他们那日积月累的知识之海也无法熄灭的吞噬一切的大火。欲望会使人远离正义,步入危险而黑暗之途,追随激情与欲望只能使人堕入恐怖之海。人类通过抑制激情和寡欲,最后能够做到:富足时能够慷慨,贫穷时不要失望。一个人如果在路经遍布黄金的河谷时,也能够视如浮云,毫不迟疑地直行而过,不屑回顾,这样的人才是真正抑制了激情、控制了欲望的人。一个人如果在遇到一个绝代佳人时,他的心灵丝毫不会被贪恋美色的阴影所吸引,这样的人才是真正值得称颂的人。

目前,儒学向实用化方向发展的任务,就是努力为解决这三个关系作出其应有的贡献。