

The background of the cover is light blue and features decorative line art of various flowers and leaves in the corners. The main title is centered in a dark blue, sans-serif font. The word '与' (with) is enclosed within a dark blue circle.

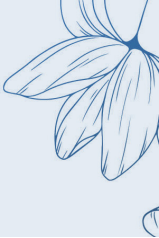
宗教与人类 命运共同体

国际研讨会论文集

宗树人、梁建华 编著



目录



序言	/ 宗树人	11

前言

宗教在人类命运共同体构建中的意义	/ 卓新平	13
多元和合、文明互鉴——人类命运共同体浅见	/ 沈毅	23

◎多元化的共同体

习近平人类命运共同体思想	/ 余乃忠	31
认识与实践宗教多元的人类命运共同体	/ 何其敏	44
尚贤堂——成功构建人类共同体的早期试验场	/ 蔡德贵	59
诺斯替主义、混合主义和宗教共同体 ——试论宗教间关系范式的演进及其政治含义	/ 张新樟	81
仁者爱人：古典儒学对重建人文和宗教精神的启示	/ 黄晨曦	103
中国传统“和”文化的社区营造价值功能及其实现	/ 张承安 周瑶丽	116
从社会资本的角度看巴哈伊信仰的“磋商”及近现代文明变迁	/ 吴效群	136

◎大同思想

大道之行、天下为公——大同社会与个人价值 / 张宏斌	154
大同之道的东西方文化诠释 / 许宏	175
儒家大同思想与人类和平 / 张进	196
儒学与巴哈伊思想的对话：康有为与巴哈欧拉大同学说的比较 / 王隆文	211

◎宗教的角色

和平学视阈下宗教与和平的联通 / 刘成 埃贡·斯皮格尔	235
《重新探索宗教的本质及其与社会的关系》中若干议题的思考 / 哈英敏	252
先秦道家理想社会论 / 杨兆贵	276
成“仙”与责任：宗教和共建人类命运共同体——以中国道教为中心 / 刘雄峰	307
重识瑜珈——人类命运共同体语境下的思考 / 邱永辉	327
从基督教信仰看和谐世界 / 裴连山	342
论佛教在构建人类命运共同体中的作用——从佛教与“一带一路”战略谈起 / 李栋财	354
巴哈伊视角的历史发展观与人类文明的演进 / 庞秀成	381

◎科学与宗教

巴哈伊先贤论宗教与科学的关系	/ 雷雨田	411
科学与宗教之间：印度洋海啸的占星术解释	/ 梁永佳	423
宗教与科学在人类命运共同体中的角色之探略	/ 贺璋琰 吴宁	451
巴哈伊教神秘主义与科学精神	/ 吕耀军	470
美好社区与理想国——从巴哈伊信仰的社区建设经验 探讨宗教与科学的角色	/ 梁建华	493

◎个体的角色

共建人类命运共同体：培养给予文化是关键	/ 江绍发	514
认知与良知——个体认知发展在个体道德意识 形成过程中的作用评析	/ 唐晓峰	544
作为激情的恐惧与人类共同体： 从柏拉图到现代	/ 邵铁峰	558
语言与人类命运共同体的构建——巴哈伊视角	/ 马书红	585

◎企业精神与人类命运共同体

人类命运共同体框架下

中国中小企业诚信问题研究 / 谢红梅 604

东南亚闽侨民俗探索文化空间共建思考——

以厦门淘化大同企业文化研究为例 / 林江珠 621

一种经理者思想的新范式——

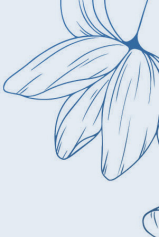
基于人类命运共同体的思考 / 张一兵 643

基督教精神在中国企业管治中的挑战与调适——

以中山市制衣企业为例 / 龚明辉 黄颖祚 685



Contents



Foreword	/ David A. Palmer	11

Preface

The Significance of Religion in Building a Community of Shared Future for Humankind	/ Zhuo Xinping	13

Unity in Diversity and Mutual Learning between Civilizations: A Few Thoughts on Building a Community of Shared Future for Humankind	/ Shen Yi	23

◎ A Diverse Human Community

Xi Jinping's Thoughts on Building a Community of Shared Future for Humankind	/ Yu Naizhong	31

Understanding and Practicing a Religiously Diverse Community of Shared Future for Humankind	/ He Qimin	44

The International Institute of China: An Early Experiment in Building a Community of Shared Future for Humankind	/ Cai Degui	59

Gnosticism, Syncretism and Religious Community—on the Development of Paradigms of Inter-religious Relations and their Political Relevance	/ Zhang Xinzhang	81

A Humane Person Loves Humans: Classical Confucianism and the Reconstruction of Humanistic and Religious Ethos	/ Huang Chenxi	103
The Value and Practice of Traditional Chinese “Harmony” in Community-building	/ Zhang Chengan & Zhou Yaoli	116
Social Capital, the Bahá’í Practice of “Consultation,” and the Evolution of Modern Civilization	/ Wu Xiaoqun	136

© The Great Unity (Datong)

When the Great Way Prevails, the World is One: The Society of Great Unity and Individual Values	/ Zhang Hongbin	154
Interpreting the Great Unity from East and West	/ Xu Hong	175
The Great Unity of Confucianism and Human Peace	/ Zhang Jin	196
A Dialogue between Confucianism and Bahá’í Thought: A Comparison of the Conceptions of Great Unity of Kang Youwei and Bahá’u’lláh	/ Wang Longwen	211

◎ The Role of Religion

The Interconnection between Religion and Peace from the Perspective of Peace Studies	/ Liu Cheng & Egon Spiegel	235
Some Reflections on the discussion paper “Re-investigating the Nature of Religion and its Relationship with Society”	/ Ha Yingmin	252
On the Daoist Perspective on the Ideal Society in the pre-Qin Period.	/ Yang Zhaogui	276
Immortality and Responsibility: Daoism in Building the Community of Shared Future for Humankind	/ Liu Xiongfeng	307
Rediscovering Yoga in the Context of Fostering the Community of Shared Future for Humankind	/ Qiu Yonghui	327
A Christian Perspective on World Harmony	/ Pei Lianshan	342
The Role of Buddhism in Building Community of Shared Future for Humankind: Starting with Buddhism and the “One Belt One Road” Strategy	/ Li Dongcai	354
Historical Development and the Advancement of Human Civilization: a Bahá’í Perspective	/ Pang Xiucheng	381

◎ Science and Religion

The Central Figures of the Bahá’í Faith on the Relation between Religion and Science	/ Lei Yutian	411

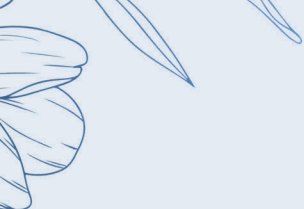
Between Science and Religion: Astrological Interpretations of the Tsunami in Tamil Nadu	/ Liang Yongjia	423
Exploring the Roles of Religion and Science in the Community of Shared Future for Humankind	/ He Zhangrong & Wu Ning	451
Bahá'í Mysticism and Scientific Spirit	/ Lü Yaojun	470
Vibrant Communities and an Ideal World: The Role of Science and Religion in the Bahá'í Experience of Community Building	/ Liang Jianhua	493

◎ The Role of the Individual

Building the Community of Shared Future for Humankind – The Imperative of Nurturing a Culture of Giving	/ Jiang Shaofa	514
The Function of the Individual Cognition in the Process of Development of Individual Moral Consciousness	/ Tang Xiaofeng	544
Fear as a Passion and Human Community: from Plato to Modern Times	/ Shao Tiefeng	558
Language and the Building of the Community of Shared Future for Humankind —a Bahá'í Perspective	/ Ma Shuhong	585

© The Spirit of Enterprise and the Community of Shared Future for Humankind

The Integrity Problem of Chinese Small and Medium Enterprises under the Framework of the Community of Shared Future for Humankind	/ Xie Hongmei	604
Building Cultural Space among Southeast Asian Hokkien Chinese: A Case Study of the Corporate Culture of the Xiamen Taohua Datong Enterprise	/ Lin Jiangzhu	621
A New Mindset for Managers, Based on the Concept of Building a Community of Shared Future for Humankind	/ Zhang Yibing	643
Challenges and Adaptations in Applying the Christian Spirit in Chinese Corporate Governance: the Case of a Zhongshan Clothing Company	/ Gong Minghui & Huang Yingzuo	685



序言

宗树人¹

“共建人类命运共同体——宗教与科学的角色”学术研讨会于 2016 年 11 月 3-4 日在澳门举行。此次会议由中国社会科学院世界宗教研究所巴哈伊研究中心和巴哈伊教澳门总会联合主办，全球文明研究中心协办。

此次研讨会围绕“共建人类命运共同体”这一主题，展开了一场由中国大陆内地及港、澳三地的学术界、业界和公共政策领域的专家学者共同参与的学术讨论。研讨会参与者提交的论文议题广泛，涉及以下领域：

1. 多元化的共同体——不同宗教、传统、哲理所描述的各自理想的共同体愿景；
2. 大同思想——儒家与巴哈伊的关于人类命运共同体的思想资源和对话；

¹ 全球文明研究中心主任、香港大学人文社会研究所及社会学系教授

3. 宗教的角色——探讨宗教的新定义与作用（契合人类命运共同体这一新时代语境的宗教可能会呈现的新的模式和特点）；
4. 科学与宗教——梳理科学与宗教之间的积极关系，探讨如何发展与运用科学与宗教的知识系统去实践“人类命运共同体”；
5. 个体的角色——个体在构建人类命运共同体的过程中承担的角色，培养这样的个体所需之新教育；
6. 企业精神与人类命运共同体——对一种符合人类命运共同体的新经济、新文化模式及其实践的探讨。

本书即是从该会发表的论文的基础上集结而成。

在此特别感谢诸位参与者的贡献，尽管从召开会议到论文最终集结付梓，不觉已过六年，但我们探讨的主题在当下仍具有重要意义，特别是在习近平主席的全球发展、全球安全和全球文明三个倡议下，我们更是觉得有必要将这一阶段性的思想成果与更多朋友分享，以期抛砖引玉，促进“人类命运共同体”的公共话语构建和共识。

二零二三年三月二十三日于香港



宗教在人类命运共同体构建中的意义

卓新平¹

宗教与人类命运共同体有什么关系？宗教如何参与人类命运共同体的构建？这是当下我们讨论人类命运共同体时比较关心的问题。其实，人类命运共同体作为人类社会和谐共在的一种存在形式，至少会涵括其政治共同体和精神共同体这两大层面，与其相应的民族共同体及文化共同体形成呼应，而二者显然都与宗教有着重要关联。因此，我们对人类命运共同体的积极构设和努力建设，都必须考虑到其中的宗教因素及相应参与。

一、共同体的整体构设观念与宗教整体观

人类自形成以来就采取了共同存在的形式，群体性、集体性和社会性是人之存在的本质所在，表达了一种整体共在的意蕴。其共同存在形式的不断扩大，则是这种整体共在形式在观念上及存在上的扩展，虽然其在政治上的整合采用了多种方式，包括和平涵容或战争征服，却都是旨在“一统”

1 卓新平：中国社会科学院学部委员、世界宗教研究所研究员，中国宗教学会名誉会长。

共在和整体涵括，由此构成了人类政治史的复杂及其褒贬臧否的不易，并在我们眼前仍然延续着这种政治上的博弈较量和外交上的纵横捭阖。从人类的过去来反思，以前达成的政治共同体基本上是一种帝国形式，有着强权、霸权、征服、掠夺；而文明的进步则使人类开始摸索除了吞并、占领之外的其他选择，包括通过谈判、媾和而达成联邦等结盟的共同体形式，以此来改善人类的生存命运及其共在形式；这看似比帝国一统显得松散，却明显要更加文明。而到了今天，人类命运共同体的构建在形式上会比联邦或邦联制度更为松散，或为共和之体的扩展，但其涵括更大、范围更广，因此其精神意义也更为深远。可以说，这种共在意识及其整体之存乃人类之梦，而其反映的则是人之存在意识上的整体性和共同性，此即人之本质诉求，也反映出人的精神特质和心灵旨归。

人之共同体的整体构设观念，说明人在其发展中不断有着克服其有限性的意欲及求得整体共构之强大的理想。这种存在方式反映在哲学思维上则是人类由客体、主体到整体认知的升华，以及在逻辑方法上从正题、反题至合题的统摄。但是浩瀚无垠的宇宙、命运莫测的人生、跌宕起伏的历史，则使人的哲学把握捉襟见肘、力不从心；与此同时，伴随着人的哲学理性思维的则还有另外一种人之思维方式，即宗教的灵性思维、神秘洞观和超越把握。于是，人间帝国的强大遂让位给彼岸世界的绝对天国，人之存在的有限则有着神之无限的弥补，人在其

存在途中的局部性也被其想象中的整体性所取代和涵括；尽管会让人感到虚无缥缈、不可思议、甚至不可理喻，却披露了人之整体诉求在精神上得到满足，其整体共在也以这种不可能的方式得以实现。所以，对应人类存在的共同体追求是对于人类自身命运的共同把握，宗教则以一种浪漫或者说虚幻的方式诉说着人类精神对这种整体共在的理解和追求。

由此而论，有着悠久宗教文化传统的人类，其生存共同体和精神共同体的存在，都明显有着宗教性之影，虽然这种宗教整体观在当前已经“世俗化”的时代好像被一些人认为匪夷所思，却仍能感觉到其顽强的存在和不可忽略的影响。如果不是以一种轻率或嘲笑的方式来对待人类自我的成长史及发展史的话，那么我们可以清晰地看到，这种人类存在的共同体意识与其精神上的整体观追求乃紧密交织的，很难完全、彻底地剥离开来。例如，人类远古社会的共在形式就是以一种民族或氏族的宗教共同体来呈现，其族群实际上也是一种宗教群，而其群体社会的整体共在也在其宗教的图腾、禁忌等原始崇拜中表现出来。试问历史上哪个民族传统中根本就没有宗教因素呢？而古代民族崇拜的神明也并非虚无缥缈的“虚神”或者说子虚乌有的“无神”，民族神实际上即其民族“整体”意识的反映，是对其整个民族神圣性的崇拜。这种宗教整体观早在原始部落、古代民族那里就有了实实在在的现实内容，是其群体整体之真实性的反射或折射。此即宗教顽强的生命力之所在，以其

“虚”而反映“实”，以其“假”而表达“真”，其实质即本质关联就是这种相互呼应的社会政治与精神意识之整体观。一滴水反射出太阳的光芒，一粒沙证明了世界的存在。在有限的表达中追求着无限，在局部的存在中体悟着整体，在瞬息的时间中见证了永恒。而这正是人类精神之美，是其思维意义之在。在人类精神文化之宗教表达中，最为突出的就是这种整体观，虽为追求想象整体，实则反映现实整体，在其思维中则已经整合了社会政治和思想信仰。可以说，宗教的这种整体之“化”，是一种人性境界，也是其超越自我的升华，宗教整体观统一了此岸与彼岸世界，克服了天人之际的分界，而其信仰意义上的灵性整合，则折射出人类世界在时间与空间上的整合、在客体与主体间的整合、以及在涵摄正反、阴阳两极的整合。

与人类整合历史发展相关联的，则是宗教的整合与共构之史实。人类群体从氏族部落、经民族国家而发展到地球村的联合国世界，其整合之势已初具规模，虽然民族之间、国家之间的冲突、战争呈现出分裂、碎片化的逆反方向，但全球化人类整合的大潮则不可阻挡。对比之下，最初的氏族部落宗教、也经民族国家宗教而发展为全球扩散的世界宗教，尽管许多宗教尚未达到这种世界性发展的宏观图景，然其整合意识却毫不落后，甚至传统悠久、根深蒂固的民族宗教也反映出其所代表的民族已经是世界性发展或扩散的民族。我

们今天所论及的全球范围发展的世界主要宗教，如基督教、伊斯兰教、佛教等如此，而保留民族特色的犹太教、琐罗亚斯德教、印度教、耆那教、锡克教、儒教、道教、神道教、甚至大量民间宗教，所呈现的也是全球蔓延态势的发展。由此而论，宗教反映了人类、万物、世界、宇宙的整合之梦，是人之整体性追求的信仰、灵性、精神表达。在宗教的这种整体性中，我们得以超越时空、超越古今、超越中外、超越东西方。而这种整体观给我们的精神暗示，则是寻求人际、人世关系的连接、共在、同有、包摄、汇聚和融通。

人类的宗教，就是人的精神共在之一种表述，是与其社会联合体相呼应的精神联合体，由此而与人类命运共同体及精神共同体形成相应关联。原始宗教在精神层面代表着最初的共同体意识，间接说明其社群的生存共同体状态。宗教在随后的人类社会发展中作用增大，甚至成为其相应社会共同体的精神支柱和信仰标识。宗教共同体形式在相关民族危难时期也会走向社会前台，担负起政治使命及民族生存或复兴的重任，这在亡国后的犹太教会堂、被异族征服后波兰天主教会的功能及实践上就会看得非常清楚，其宗教整体遂代表着其民族整体，成为其民族共同体生存和发展的独特方式。在此，其社会共同体与宗教共同体往往自觉地融为一体。这充分说明，即使在社会政治层面宗教整体观也并非纯为虚无缥缈的思想精神意识，而有着实在的现实内容。

二、宗教在人类命运共同体构建中的意义

如前所述，宗教作为人类相关社群的精神共同体，其提供的整体观并非抽象之谈，而直接或间接地接着地气，呈现出人间烟火。这样，宗教一直在人类不同形式、不同规模的共同体发展中起着作用，有其影响。宗教的整体观以其超越、超脱的形式反映出人类的追求、向往、理想、憧憬、甚至梦幻。因此其乃虚实结合、有虚有实，以无形的精神为有形的社会提供精神支撑和发展动力，起着独特的指导作用和引领作用，故被视为推动相关民族社会发展“看不见的手”或“潜在的精神力量”。现代社会因政治经济原因及其衍生的民族文化原因，使宗教的这种整体意识及其运用并没有退隐。在人类社会进程中，确有着国家的分崩离析、民族的沉沦升浮、社会的碎片肢解，而人类向往并走向共同生存的努力并没有彻底放弃，而在不断加强。世界大战看似导致了人类最大的分裂，但战后重建的最重要标志则是联合国这样最强烈的共同体存在诉求。所以，我们当代人是这一最新遗产的继承者，共同存在、和谐发展乃成为我们这一代人的责任及使命。在这一人类命运共同体构建之使命的实施中，宗教的作用同样并没有根本退隐，“世界一家、人类一体”则乃当代宗教最响亮的口号，自然也是宗教的神圣职责。今天的时局被人们描述为世界“祛魅”之后的“复魅”，“世俗化”之后的回返“灵性”，这种“化”势及其“化”境非常值得我们研究

思考，体悟玩味。应该说，宗教在人类命运共同体构建中的意义可以多样阐发，其中巴哈伊信仰的“世界大同”就极为经典。这种“大同教”的意蕴几乎表达了所有宗教整合社会甚至整个世界的底蕴。诚然，我们要清醒认识到政治领域各自整合的方式不同、道路迥异，故此亦生发出不少变故、引起复杂矛盾、甚至激发为动乱和战争。这与政治中以什么“主义”来统一国家、统一世界，几乎是异曲同工，因此这对于宗教信仰的整体观之恰当运用也是值得警醒的。我们必须尊重历史事实，必须看到人类发展的阶段性，意识到人仍未真正成熟，而反映人之真实状况的宗教及其精神也未臻完善。人仍在途中，宗教亦需发展。在这一意义上，如何积极引导，选择正确的道路乃至至关重要。这正是我们今天思考宗教在人类命运共同体构建中之意义时所必须关注的。当今世界社会局势仍非常严峻，利益共同体之间的博弈或争斗异常尖锐，其与宗教之间的交互影响也错综复杂，宗教的相关卷入也是不争的事实。所以，我们谈宗教对人类命运共同体的意义决不是鼓励这种对利益共同体的纵容，不可让宗教继续卷入这种纷争。我们所要努力的，只能是弘扬正气，减少分歧，克服冲突，美美与共，努力以和谐和合来争取世界大同。

宗教在发展过程中有着自我扬弃，故必须通过自我革新来与时俱进、不断开拓。但必须看到，宗教对世界的描述和未来希求的愿景表达了人类的积极进取，奋力朝前，从而在

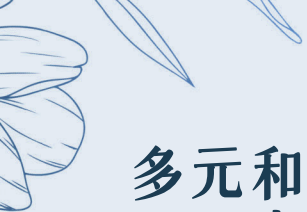
构建人类命运及精神共同体中完全可以体现出其积极意义，克服其不利因素。人类及其宗教都要不断进化和升华，这就是人的去伪存真、去粗取精，走出蛮荒、止于至善，而且在这一过程中促成并见证世界的进步，人类的完善，社会的发展。

宗教在人类命运共同体构建中的积极意义，可以从如下一些方面来发掘：一是宗教整体观代表着人对自身及对人之群体有限性、局限性的体认，有自知之明才能超越自我，实现升华。其实，世界宗教的神明观就是使自己从其民族神之中解脱出来，达到这种超越、整体神明观中人与人、民族与民族、国家与国家之间的平等互利、相互尊重。所以，这种“绝对一神”观应体现为对全世界的包容，对全人类的关爱，而不可曲解为“帝国之神”而谋求某一民族、某一国度的私利。其绝对神明观是全球意识、世界意识的体现及其责任担当。二是宗教整体观应以其神圣之维来帮助构建当今人际之间的“神圣联盟”，让人看到其社会责任的神圣性，以一种神圣之维来监督自我、约束自我，克服人的私欲和私利，从而有着“头上的星空，心中的道德律”之敬畏和自律，恰如中国宗教传统给民规乡约、自我控制的那种“举头三尺有神明”之感，克己爱人，达致社会的共同团结及其民众的有机和谐。三是宗教整体观带来的是人类社会的责任感和义务感，在这种神圣整体之中，人需谦卑、自知，侍奉、服务；整体感需

要的是共聚、共容的气场，为之努力的是共融、共构的共同存在。四是宗教整体观要意识到人与人、民族与民族、国家与国家之间的差异和差距，应尊重各自的差异，弥补彼此之间的差距。在这种整体观下，人类命运共同体不是靠“弱肉强食”、“丛林法则”来实现，而应有着相关补充、彼此帮助，同情弱者，扶持后进，这才能实现多样化的和谐。世界的多彩乃使其美得以体现，差异的和谐靠包容、互补，差异的存在则依于海纳百川、天容万物。这种整体是涵容差异的多元共在，而非纯而又纯的单调死板。中国宗教传统中的太极文化对之有着很好的启迪，太极整体乃阴中有阳、阳中有阴，阴阳互补，积极呼应，故而达成一种和谐共在、充分变化弹性和勃勃生机的太极整体。在与世界宗教特别是包括巴哈伊信仰的对话中，中国宗教文化也可以积极奉献其大道精神、太极文化、圆融思维、整体哲学，由此共同努力带来世界发展的积极运势，形成其有益气场。

综上所述，人类命运共同体及其精神共同体的建设，既要开拓创新，也需返璞归真，由此形成波动、立体性发展。而这种共同体的生命力中自然也有宗教的元素、信仰的智慧。为此，我们就要尊重宗教、积极发挥宗教的作用，悟出宗教文化蕴涵的价值及其现实运用的可能，从而穿透其神秘包装而对宗教整体观加以科学评价。除了在认识论意义上对宗教整体观加以公正评说之外，更应该在现实生活中看到其整体

意识在社会中的实践、推进，让世界政治朝着正确的方向发展，使人类能够少走弯路、少有曲折，而迎来人类发展的光明前途、希望远景。宗教整体观与人类命运共同体的有机融合，以及其整体意识的积极体现，就是以之实现巴哈伊教和中国信仰所追求的“大同社会”，就是让中外宗教精神和人文智慧来“协和万邦”。



多元和合、文明互鉴 ——人类命运共同体浅见

沈毅²

当今世界，各种文明既迎来百花齐放、争奇斗艳的广阔空间，又面临强化认同、凸显特色的发展局面。特别是在全球化和信息化深入发展，各种文明交往互动空前广泛深入的背景下，彼此是包容互鉴、共同进步、交相辉映，还是唯我独尊、冲突对立、你输我赢，这不仅影响世界的和平与发展，而且决定人类文明的整体前景。

一、反思“中心论”，建立多元和合的对话模式

世界不同的文明凝聚着不同国家和不同民族的智慧和贡献，每一个国家和民族的文明都扎根于本国本民族的土壤之中，都是本国本民族的集体记忆，都有自己的本色、特色、长处、优点。不同文化、种族、肤色、宗教和不同社会制度下的各国人民，应该尊重和平等看待别国别民族的文明，避免对别国别民族文明的片面、狭隘认知，摒弃自我“中心论”。一种文明如果居高临下对待另一种文明，那不仅不能参透这

2 沈毅：国家宗教事务局宗教研究中心

种文明的奥妙，不能了解这种文明的真谛，不能借鉴这种文明的长处和精华，而且会与之格格不入，甚至产生冲突和对抗。历史和现实都表明，傲慢和偏见是文明交流互鉴的最大障碍，平等和尊重才是文明交流互鉴的前提。在平等相待、彼此尊重基础上，不同文明之间应该加强对话交流，虚心学习，积极吸纳对方的有益成分。历史和现实告诉我们，任何一种“中心论”都是偏狭的。实际上仍没有完全摆脱民族自我中心主义的陈旧观念。季羨林先生曾经提出过“三十年河东、三十年河西”的东西文化关系论，后季老阐释调整为“东西文化互补论”，更具合理性。

超越“自我”，就要审视“他我”，而全人类共同面对的是人与生存空间（自然）之间的关系。人与自然是一体的，人类的生存空间是有限的、自然资源是有限的、过度消耗或滥用资源将使自然环境和生态遭受破坏，其恶果将反作用于人类，最终使人类丧失生存空间，被剥夺生存权利；尽管人类的欲望是无限的、复杂的，但人类必须采取有效手段，节制欲望，避免浪费。人与人之间、国家与国家之间、文明与文明之间也是互相依托，不可分割。自由竞争法则在人类的生存空间是有限的条件下是有限度的，而且必须以维持生态平衡和可持续发展为前提条件。否则进步成为倒退，创造成为毁灭。任何以邻为壑的交往方式和发展模式都是自欺欺人

的做法。人类必须互敬互爱、互相帮助，互相谦让、共存共荣，共同建立起一个崭新的全球文明。

二、多元集纳、树立新的文化体系

正如进入社会转型期、谋求复兴的中国需要并正在着力发展一种先进文化，当前，世界也同样处于转型期，建立一种新的全球文明、建立一个新的世界无疑更为需要一种全球范围的新文化的培育、形成并使之深入人心。这是世界新秩序，人类新文明得以建立的重要前提。这个新文化无疑应该是代表世界未来发展的先进文化。这个新文化既不是“全盘西化”、也不是“全盘东化”，而是一个多元集纳、集合人类优秀成果的产物。一直以来，由于西方物质文明的极度发达，人们一度产生错觉，认为西方文明或文化整体上都是最先进的文化，一个落后国家若想变的发达和强盛就必须全盘西化，甚至制度、文化和宗教都要无一例外地移植过来。一个最具代表性的观点就是：西方的基督教文明是西方发达的文化基础，新教伦理孕育了近代资本主义的产生和发展，使西方变得最发达、最现代化。因此，一个国家如果想发达、想进入现代化，就必须引进、发展基督教、替代和置换本土文化。实际上这种观点是偏颇的、缺乏依据和普遍的意义。现代化并不绝对需要西化。一个非西方的国家可以不通过全

盘西化达到现代化。还有一种观点，认为基督教与民主制度之间存在着关联，基督教可以极大地推进民主化进程。更有甚者，认为只有基督教化，才可能有民主。那么，许多以基督教为文化基础的国家应该从建立之初就是民主的国家，为什么还需要第一波、第二波、第三波一波一波地缓慢到来。也许，相对于基督教而言，民主、自由这些概念更具有普遍意义。只要他们不被某一种文化独断地设立所谓的标准，他们对人类具有共同的意义。如果坚持只有基督教化才能有民主、才能有现代化，那就只能理解为文化霸权主义和文化自大主义了。当然，新的文化体系不是以某种文化为首而是一种生态的、中道的、平等的、和合的新文化。

三、新文化体系应有的几个质素

1. 内外互通的生态文化。进一步还可以将其分为外生态（环境）文化与内生态（环境）文化。外生态文化主要指为对治环境污染、生态危机而形成的主张人和自然、人与人是一个不可分割的整体，主张保护环境、维持生态平衡、谋求可持续发展的文化形态。内环境文化指为对治精神空虚、心灵污染、心态失衡而形成的主张重视精神调节、保持心理平衡健康、不断谋求自我精神提升和超越的文化形态。中华文化中具有丰富的生态文化思想：强调人与自然的一体，追求人与自然的和谐，是中国几千年传统文化的主流。儒家

提出的“天人合一”思想、道家提出的“道法自然”的思想、佛家提出的“缘起”和“依正不二”的思想，都是中国传统文化中处理人与自然关系的基本思想。他们均主张人是自然界的一部分，自然也非外于人的存在物，人与自然间并无绝对的分歧和对立，而是互相联系、相互作用、相互影响。人要服从自然规律。人的自我实现与自然规律和宇宙法则是一致的，人生理想就是人与天地万物合为一体，从而达到一种完满和理想的境界，这是中国人文精神追求的最高目标。内生态文化和外生态文化的建立和协调发展将有助于人们结束过度物质主义和消费主义泛滥、发展新型的物质生活与精神生活平衡的简单高尚的新生活方式。

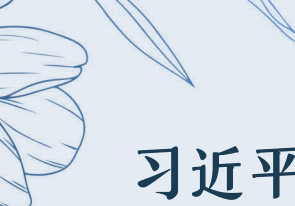
2. 适度、平衡的中道文化。中道一词在这里的主要含义是指平衡、适度，不是简单的“折中主义”。不取上下、不落左右、不着两边、不分好坏、不坠极端、不偏不倚就是“中道”。中道是佛家的根本立场，是超越有无、增减、苦乐、爱憎等二边之极端、邪执，是不偏于任何一方的中正之道。当今世界，消费主义盛行，人们没有节制欲望的观念，导致纵欲过渡、浪费过渡，成为环境危机、社会问题产生的重要因素。如果抱有一种中道观念，懂得平衡和适度的道理，用中道文化取代消费文化，就能还社会以健康和清静。又如，当今世界宗教极端主义盛行，导致宗教不容忍，引发大量的矛盾和冲突。如果能恪守中道，就会远离极端。

3. 和睦、和谐的和合文化。“和合”的概念在这里主要包括两层含义：和即和睦、和谐、和平，合即结合、融合，合作。指的是两种以上不同事物之间通过协调、结合、融合，而达致和谐和平的理想而合理的状态。世界作为一个有机整体，人与自然之间、人与人之间、国与国之间、文明与文明之间都应该建立一种和谐的关系，只有如此，人类才能获得真正的世界和平和人类共同繁荣。建立并发扬和合文化，对未来新世界和人类共同利益的真正实现的重大意义是不言而喻的。我们所说的“和合”不是毫无差别的混同，千篇一律的一致。“和合”的前提是差异性的存在。和合就是保持不同，又能各安其位，形成和谐的统一体。和合不是我吃掉你，或你吃掉我，不是同化。比如中国人常讲和而不同，就是主张虽有不同但要和睦相处；而西方人往往采取一种同而不和的态度，为了趋同，想方设法地把自己的价值观和文化、宗教强加给别人，因此引发了大量的冲突不合。显然，和而不同的和合观更具有建设性。这里并不是说，因为我的文化背景是东方的，我就偏向认为东方优越。尺有所短、寸有所长。各种文明都具有长处、也具有短处。你之所长正是我之所短。所以需要各种文明各正其正，各安其位，各取所长，优势互补，合作互利、协调一致。

四、文明互鉴、共同发展

世界不同的文明凝聚着不同国家和不同民族的智慧和贡献，每一个国家和民族的文明都扎根于本国本民族的土壤之中，都是本国本民族的集体记忆，都有自己的本色、特色、长处、优点。不同文化、种族、肤色、宗教和不同社会制度下的各国人民，应该尊重和平等看待别国别民族的文明，避免对别国别民族文明的片面、狭隘认知，摒弃对别国别民族文明的傲慢和偏见。文明之间应该秉持相互尊重的态度，不应该相互隔膜、相互排斥、相互取代。今天，站在承前启后、继往开来的新起点上，秉持互鉴精神，中华文化与世界不同文化互相学习、彼此借鉴，化文明冲突为文明对话，携手解决人类共同面临的各种挑战，推动不同文明相互尊重、和谐共处，从不同文明中寻求智慧、汲取营养，让文明交流互鉴成为推动人类社会进步的动力、维护世界和平的纽带。

多元化的共同体



习近平人类命运共同体思想³

余乃忠⁴

摘要：人类命运共同体是各个国家分享智慧、经验和幸福的共同体，是共同面对人类挑战采取一致行动的共同体，是人类对自身本质的重新认识，是向马克思自由人联合体又迈进了重要一步。为了共同建设好人类共同的家园，习近平从人类命运共同体的历史地位、现实需要和可行性出发，提出了极富建设性的共建原则和路线图，得到了国际社会的广泛认同。

关键词：习近平 人类命运共同体

-
- 3 基金项目：国家社科基金项目“习近平总书记治国理政思想的方法论研究”（15BKS063）湖南省美国问题研究中心长沙理工大学研究基地重点课题“中美互动影响全球治理的方法论研究”（16CASL01）。
- 4 余乃忠：长沙理工大学马克思主义学院教授、博士生导师，研究方向为中国道路、国际政治。

当今世界人类的生活环境与知识体系正发生急剧变化，“人类向何处去”是人类共同需要面对的重大问题，也是一个大国领袖所深虑的重大课题。习近平总书记站在历史与未来的交汇处，审视东西方各种自由主义向利己主义的聚合，重新阐发人类过往至今的集体主义精神，特别是马克思主义社会共同体理论，提出人类命运共同体概念及其战略思想和共建方法，为人类共同面对挑战，化解各种危机和走向光明的未来确立了方向，得到了全世界人民的高度认同和各国政要的积极响应。习近平人类命运共同体思想及其共建方法的广泛传播和主动回应，开创了人类走向一致行动的新时代和合作共赢的新模式。

一、一个世界与一个命运

关注人类命运是马克思主义的思想内核，也是中国人的文化基因。中国道路包括了中國崛起与世界繁荣两大维度。面对全球化加快和全球性问题的日益突出，习近平总书记从马克思主义共同体理论为起点，以中国道路的丰富实践为基础，以全部人类为关切，以五大发展理念为引领，以创新的精神为动力，实现了马克思主义人类共同体理论在全球化和数字化时代的新发展。

1. 人类命运共同体概念的提出

习近平 2013 年 3 月在莫斯科首次对更加紧密依存的人类关系提出新判断：“人类生活在同一个地球村里，生活在历史和现实交汇的同一个时空里，越来越成为你中有我、我中有你的命运共同体。”⁵从此，一个越来越紧密、越来越相互制约的人类命运关系的新认识受到世人的瞩目。此后在 2013 年 20 国集团会议、东盟会议、联合国、中国国际友好大会、国际工程科技大会、中阿（阿拉伯国家）合作论坛、在缅甸举行的和平共处五项原则发表 60 周年大会等多次阐发国家间的命运共同体意识。2014 年 7 月 16 日在巴西国会演讲中，正式提出“人类命运共同体”概念：“我们应该倡导人类命运共同体意识，在追求本国利益时兼顾他国合理关切，在谋求本国发展中促进各国共同发展，建立更加平等均衡的新型全球发展伙伴关系。”⁶在博鳌亚洲论坛 2015 年年会上的主旨演讲中，习近平全面阐述了共建人类命运共同体的战略构想与基本原则。习近平总书记在此后的多个国际场合更加系统深入地阐发了人类命运共同体的丰富内涵及迈向命运共同体的共建目标、战略步骤和实施方案。

5 习近平：《顺应时代前进潮流 促进世界和平发展——在莫斯科国际关系学院的演讲》，《人民日报》，2013 年 3 月 24 日。

6 习近平：《弘扬传统友好共谱合作新篇——在巴西国会的演讲》，《人民日报》，2014 年 7 月 18 日。

2. 人类命运共同体的基本内涵

从“人类只有一个地球，各国共处一个世界”⁷的客观现实出发，习近平总书记分析了人类关系新发展的原因及其总体特征：随着世界多极化、经济全球化、社会信息化不断发展，各国利益交融、兴衰相伴、安危与共，形成了你中有我、我中有你的命运共同体。尽管第三次工业革命把世界更加联为一体，并产生了蝴蝶效应，但这种联系从整体上看仍然是间断性和群岛性的，远不能达到今天血液般的通达。习近平总书记的人类命运共同体思想的内涵分为五个层次：（1）信息革命和大数据时代为人类更加紧密联系提供了技术条件。（2）因为同为地球村居民，各个国家的物理距离和人民之间的心理距离更短了。（3）各个国家的安全和环境成为一块整钢，融合在一起。各国人民命运与共、唇齿相依。当今世界，没有一个国家能实现脱离世界安全的自身安全，也没有建立在其他国家不安全基础上的安全。一国核材料丢失，全世界都将面临威胁。没有一个国家能凭一己之力谋求自身绝对安全，也没有一个国家可以从别国的动荡中收获稳定。（4）世界经济的发展水涨船高、水跌船落，各个国家已经处于同一市场，同一总量需求，类似的增长方式。开放则共进，封闭则自困。（5）各个国家人文交流更加频繁，文化包容性和理解性更强。

7 习近平：《迈向命运共同体 开创亚洲新未来——在博鳌亚洲论坛 2015 年年会上的主旨演讲》，《人民日报》，2015 年 3 月 29 日。

最后的结论是：同一个世界同一个命运。共同的问题需要一致的行动。合则强，孤则弱。

3. 人类命运共同体的建设目标

习近平人类命运共同体思想具有认识与建设两个重要环节，在达成命运攸关共同体的共识基础上，习近平提出共建的目标：建立平等相待、互商互谅的伙伴关系；营造公道正义、共建共享的安全格局；谋求开放创新、包容互惠的发展前景；促进和而不同、兼收并蓄的文明交流；构筑尊崇自然、绿色发展的生态体系。这是从时代特征和人类社会发展大趋势上对历史辩证法的和人的本质的深刻把握，是共享发展理念在世界格局中的伟大实践，具有战略性、科学性和可行性，体现了大国担当和杰出领导人的卓越素养。

二、人类命运共同体的共建原则

地球所承受的创伤，并没有得到世界上每一个国家和每一个人足够的认识和重视，利己主义和孤立主义在一定范围和一定窗口上严重制约人类命运共同体的建设。只有充分意识到人类的深刻危机和历史重托的人才能站在时代的潮头，一往无前。习近平在多个场合提出面对全球性挑战，人类变压力为动力、化危机为生机的普遍性原则和中国立场，为人类命运共同体的建设和治理申明了中国主张。

1. 相互尊重、平等相待。人类命运共同体建设不同于过去世界上以利益最大化为目的的丛林法则，而是“坚持国家不分大小、强弱、贫富一律平等，秉持公道、伸张正义，反对以大欺小、以强凌弱、以富压贫，反对干涉别国内政”⁸的原则。相互尊重、平等相待既是中国对于命运共同体建设的原则立场，也是中国处理国际事务始终坚持的一贯作风，同时也是中国经验的一部分。一些超级大国过去和现在没有放弃，将来也不会轻易放弃霸权主义，因此，人类命运共同体建设也是对“顺势者昌、逆势者亡”历史规律的检验。

2. 合作共赢、互利互惠。孤举者难起，众行者易趋。习近平倡导：“各国要树立命运共同体意识，真正认清‘一荣俱荣、一损俱损’的连带效应，在竞争中合作，在合作中共赢。”⁹由于人类共同面对的贫困、恐怖主义、民族冲突、核威胁、气候变化、环境污染、毒品、人道灾难等全球问题严重影响世界的和平与发展，只有摒弃单打独斗、相互猜疑、内耗的治理模式，树立资源共享、优势互补、合作共赢的原则，人类才能真正走向共同努力和命运相惜的合力不断递增的共同体。合作共赢广泛适用于经济、政治、安全、文化等广泛领域；不仅适用于国家共同体、区域共同体，也适用于全世界人类共同体。杭州 G20 峰会前夕，中国和美国在杭州

8 《习近平谈治国理政》，北京：人民出版社，2014 年，第 306 页。

9 《习近平谈治国理政》，北京：人民出版社，2014 年，第 336 页。

向联合国交存了各自气候变化《巴黎协定》批准文书，是发展中国家和发达国家在人类共同问题上协调行动的成功范例。

3. 兼容并蓄、交流互鉴。利用多元化文化，促进人们观念融合，培养能够应对多元文化挑战的地球村民是习近平倡导的人类命运共同体建设的又一原则。“不同文明没有优劣之分，只有特色之别。要促进不同文明不同发展模式交流对话，在竞争比较中取长补短，在交流互鉴中共同发展，让文明交流互鉴成为增进各国人民友谊的桥梁、推动人类社会进步的动力、维护世界和平的纽带。”¹⁰ 西方文明、东方文明、古代文明、现代文明都有各自的优势，都有被借鉴和吸纳的有益成分，各国各民族都应该虚心学习、积极借鉴别国别民族思想文化的长处和精华，这是增强本国本民族思想文化自尊、自信、自立的重要条件。特别是在现代性扩张的趋势下，更需要从各自的古老文明和发展实践中汲取智慧。每一个国家也应主动把自己的文明和智慧和其他国家的人民共同分享，“不仅‘各美其美’，而且‘美人之美，美美与共’”¹¹。

4. 弘义克武、安全有序。维护世界正义是人类命运共同体的基石，反对以武力代替公正是人类命运共同体走向有序的根本原则。习近平强调：“要营造公道正义、共建共享的

10 习近平：《迈向命运共同体 开创亚洲新未来——在博鳌亚洲论坛 2015 年年会上的主旨演讲》，《人民日报》，2015 年 3 月 29 日。

11 《习近平谈治国理政》，北京：人民出版社，2014 年，第 311 页。

安全格局。……弱肉强食是丛林法则，不是国与国相处之道。穷兵黩武是霸道做法，只能搬起石头砸自己的脚。”¹² 中国已经成为维护世界正义与反对武力威胁的中坚力量和建立安全有序的国际新秩序的领导者。习近平要求，要切实落实好正确义利观，做好对外工作，真正做到弘义克武的行动者，为人类命运共同体树立信心。

5. 绿色生态、均衡持续。生态危机不仅威胁人类的健康，也严重制约着人类的可持续发展。各个国家在环境治理中的不平衡，影响了地球村的集体意识和共同体的互信。地球村首先应该是一个亲近自然的宜居生态村，人类命运共同体必须是一个生态共同体。因此，习近平提出：“国际社会应该携手同行，共谋全球生态文明建设之路，牢固树立尊重自然、顺应自然、保护自然的意识，坚持走绿色、低碳、循环、可持续发展之路。”¹³ 这是作为负责人的发展中大国对命运共同体顶层设计的原则。中国自身近年来主动关停一批高污染企业，为建设绿色发展的生态体系和生态共同体做出中国的贡献，同时，我们也敦促发达国家承担减排责任，并积极帮助发展中国家提高生态治理的技术水平。

12 习近平：《携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体——在七十届联合国大会一般性辩论时的讲话》，《人民日报》，2015年9月29日。

13 习近平：《携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体——在七十届联合国大会一般性辩论时的讲话》，《人民日报》，2015年9月29日。

三、人类命运共同体的共建路线图

各个国家由于自然条件、人口状况、传统文化、经济水平 and 政治制度的差异使得对于人类命运共同体的认识、贡献和期待有所不同。近代以来，中国作为经历灾难和牺牲最多的国家，也是面貌发生变化最大的国家，深切体会到一个平等、自由、和平、合作、繁荣的人类共同体的重要，因此以习近平为代表的中国人，敢于直面纷争的世界，从自身切入，以行胜于言的中国精神，提出分类化解，稳步推进的行动路线。

1. 中国梦到世界梦。爱国主义和国际主义在中国人的心中并不是对立的。“13 亿多中国人民正致力于实现中华民族伟大复兴的中国梦，10 亿多非洲人民正致力于实现联合自强、发展振兴的非洲梦。中非人民要加强团结合作、加强相互支持和帮助，努力实现我们各自的梦想。我们还要同国际社会一道，推动实现持久和平、共同繁荣的世界梦。”¹⁴ 习近平强调，中国梦与非洲梦、亚洲梦、亚太梦，“与包括美国梦在内的世界各国人民的美好梦相通”¹⁵，实现中国梦，需要和平合作的国际环境和公平正义的世界秩序，离不开国际社会的支持和协作。中国梦的实现也必将为国际社会创造更多的发

14 《习近平谈治国理政》，北京：人民出版社，2014 年，第 310 页。

15 《习近平谈治国理政》，北京：人民出版社，2014 年，第 279 页。

展机遇和条件。由于中国梦想同世界梦息息相通，因此，由中国梦推及世界梦更能获得各国的认同和配合，也会更加有利于经验共享，更能提高人类命运共同体建设的成效。

2. 区域命运共同体建设到人类命运共同体建设。在提出人类命运共同体命题的同时，习近平还提出中国—东盟命运共同体、中阿（阿拉伯）命运共同体、中巴（巴基斯坦）命运共同体、亚洲共同体、亚太命运共同体等各类区域命运共同体，并对不同的建设模式与方法做出了深入探讨和设计。比如，中国—东盟命运共同体中，在中国和印尼共同建设的目前东南亚最长的跨海大桥泗水—马都拉大桥后，2015年合作完成的加蒂格迪大坝灌溉面积达九万公顷，印尼人称，几十年的梦想在中国企业手中实现了，海上丝绸之路将从这里开始延伸。“坚持与邻为善、以邻为伴，坚持睦邻、安邻、富邻”的中国倡议和实际行动从中国东盟命运共同体向亚洲命运共同体扩散。为了更好地建设亚洲共同体，习近平建议，搭建亚洲金融机构交流合作平台，推动亚投行同亚洲开发银行、世界银行等多边金融机构互补共进，并推进多边化机制建设，建设地区金融安全网和亚洲能源资源合作机制等。这些区域共同体建设为其他区域命运共同体和全球命运共同体建设提供了更多的案例和更高效的行动方案。

3. 现实共同体到虚拟共同体。虚拟空间与虚拟世界是人类开辟的新的疆域，是现实空间的拓展，也是现实关系的反映。人类的数字化生存、网络生存、大数据生存、智能生存是人的本质从现实性向非现实性的延展。由于现实共同体与虚拟共同体具有共同的主体，使得人类的虚拟共同体同样充满矛盾、对抗、暴力、欺诈和霸权，也需要规则的约束和共同遵守。对于虚拟和网络共同体的共建和治理，习近平倡议：“各国应该加强沟通、扩大共识、深化合作，共同构建网络空间命运共同体。”¹⁶在杭州工商峰会上，习近平谈到，以互联网为主导的新一轮产业革命正在积蓄力量，大数据与智能制造正成为创新的最重要载体，虚拟经济、虚拟交往已经渗透到人类生活的各个方面。习近平提议把现实共同体的共建方式推广到虚拟共同体，实现人类命运共济的全覆盖，使人类真正从对物的依赖跃升到自由支配自己命运的共同体世界。

4. 公共产品的丰富提供到公共精神培育。人类命运共同体建设不仅需要刚性的原则和规范性制度和机制的约束，更重要的是需要加强公共精神的培育。如果在全球范围内，不断强化公共意识和公共文化的培育，将会使命运共同体建设从被动到主动，从接受到创造。通过提供更多和更富有针对性的公共产品和公共服务是培育公共精神的有效途径。中国

¹⁶ 习近平：《在第二届世界互联网大会开幕式上的讲话》，《人民日报》，2015年12月17日。

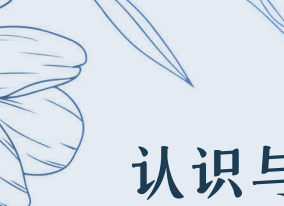
的发展得益于国际社会，也愿为国际社会提供更多公共产品。习近平提出，“我们应该加强在重大全球性问题上的沟通和协调，为实现世界和平、稳定、繁荣提供更多公共产品。”¹⁷ 这是让各国民众在使用和接受中国提供的公共产品时，感受到中国政府和人民对公共文化和公共精神的重视。如果世界上每一个国家都向全球提供源源不断的高质量的公共产品，公共精神在全球范围内不仅可以得到普及与弘扬，公共精神的内容也会不断丰富和发展，人类命运共同体建设也会更富有内在性、抗干扰性和创新性。

5. “一带一路”到“多带多路”。“一带一路”是促进中国和世界沟通的经济、政治的桥梁，也是连接中国和世界各国人民友谊的纽带。“一带一路”战略提出三年后，实践证明成果超出预期。不同于当年冷战思维产物的“马歇尔计划”，“一带一路”的“计利当计天下利”的共同发展理念得到沿线国家，特别是广大发展中国家的高度认同和全力支持。在中国提出“一带一路”的前后，世界上其他一些国家先后也提出适合他们自己发展战略的走向世界的路线图，比如2014年，哈萨克斯坦制定了“光明之路”计划，致力于在哈萨克斯坦基础设施建设和经济提速。“一带一路”与“光明之路”的发展理念高度契合，中国“一带一路”计划全力

17 《习近平出席2016年二十国集团工商峰会开幕式并发表主旨演讲》，《人民日报》，2016年9月4日。

支持“光明之路”计划，通过优质产能合作和资金、技术、设备支持，促进哈经济结构调整，推进哈国多元、自主、平衡、可持续发展。类似于“一带一路”与“光明之路”的对接，习近平对于“一带一路”与“南亚发展之路”的合作对接也充满信心，“中巴经济走廊和孟中印缅经济走廊与“一带一路”关联紧密，进展顺利。两大走廊建设将有力促进有关国家经济增长，并为深化南亚区域合作提供新的强大动力”¹⁸。不难看出，中国正致力于把“一带一路”与世界上其他“多带多路”全面对接，打造拥有共同价值观、共同建设、共享繁荣的全球命运共同体，使“一带一路”成为通向人类休戚与共、包容发展的永恒之路。

18 习近平：《构建中巴命运共同体 开辟合作共赢新征程——在巴基斯坦议会的演讲》，《人民日报》，2015年4月22日。



认识与实践宗教多元的 人类命运共同体

何其敏¹⁹

摘要：人类社会经济合作的休戚与共提出了对人类命运共同体运作的思考，多元宗教的各自追求也在社会变迁的过程中变得强烈。对宗教的科学研究，一方面可以解构二元对立的思维认知，帮助共同体中多元宗教文化的各方认知彼此的文化，并做出对自身文化的反思，另一方面可以为共同体的文化合作建构提供重要的实践基础。

关键词：多元文化 宗教研究 人类命运共同体

随着全球化过程中较大范围文化群体的界定，中国进入现代社会的急剧变迁和更加多样化的文化选择，也正在凸显对群体特质的自觉追求和将群体特质化为身份自觉的状态。尽管科技发展使人们对主客观世界的认识日益深入，必然会在一定程度上削弱宗教存在和发展的自然和认识论基础，但

19 何其敏：中央民族大学教授，博士生导师；长期从事宗教学导论和宗教社会学两门本科课程的教学工作。科研方面主要专注对民族宗教关系的考察和民族宗教学基本理论的探索。

社会剧烈的发展变化，又会在一定程度上强化宗教存在和发展的社会基础，还会从社会心理的角度反过来使认识论基础得到新的滋养。另外一个方面的情况却是，人类生活在同一个地球村里，生活在历史和现实交汇的同一个时空里，没有历史上的“一带一路”交流，就不会有今天的中国样貌，同样，今天全球经济一体化的“经济基础”变迁，使得地球上的人们越来越成为你中有我、我中有你的命运共同体，经济推动社会变化、社会变化需要文化的滋养，也使得文化精神的共识越来越成为人们关注的问题。

中国多宗教共生的“多元通合”模式²⁰已经有上千年的历史，但改革开放和市场经济带来了人口在全国和全球范围内的流动，也带来国内民族宗教分布状况的巨大变化。一些以前仅存在于中国西部的民族宗教形式，现在全国各省区，包括东部沿海省市都有不同程度的呈现。可以说，宗教多元化的存在将不仅仅在民族地区，而且在全国各个地区出现，我们都会经历多种宗教存在的现状，我们也应该回应社会变迁带来的宗教分布的变化。今天的人类越来越休戚与共，越来越无法在“命运”问题上独善其身。面对这样的世界，宗教学研究能为打造人类命运共同体贡献什么？

20 中国宗教生态的多元通和模式，由牟钟鉴教授提出。参阅牟钟鉴著《宗教生态论》，《世界宗教文化》2012年第一期。

解构：科学地认识宗教多元

“解构”是个现代概念。德里达（Jacques Derrida）受到海德格尔（Martin Heidegger）思想的启发，在 20 世纪 60 年代提出一套解构主义的策略。其中十分重要的一项是瓦解两项对立，他在《立场》中指出：“在传统的二元对立中，两个对立项并非和平共处，而是处于一个鲜明的等级秩序中。其中一项在逻辑、价值方面占据了强制性位置，它统治着另一项”²¹。德里达认为在言语 / 文字、自然 / 文化、男人 / 女人、灵魂 / 肉体、意识 / 无意识、西方 / 东方、主体 / 他者等等二元对立中，前者往往优于后者，是更高层次上的存在。前者属于“第一原则”，是二元中的中心，而后者是从属的、第二位的東西。他提出“要解构二元对立，在特定的时刻，首先就是要颠倒这种等级秩序”。这种质疑和挑战有助于人们挣脱无形的“紧箍咒”，看到和想到以前不曾看到和想到的东西。宗教学研究正是帮助人们“出离”固有的单一认知，不仅使人们看到外部的世界——“只知其一者（一种语言），其实一无所知（何为语言）”²²，确立多元信仰体系的认知，而且使人们可以克服“二元对立”的思维方式，从外部的认知逻辑反观自身。

宗教既是一种历史现象，也是社会文化生活的一种静态与

21 德里达著《立场》，引自赵一凡等主编《西方文论关键词》，外语教学与研究出版社，2006 年，第 262 页。

22 歌德：“He who knows one, knows none.”

动态共存的形态。从宗教学理论诞生起，就关注各个宗教形态的比较研究，通过研究宗教现象的本质、特征、结构、功能以及宗教演变的规律，成为一门既关注古往今来各种宗教的内在一致性与外在的多样性的学问。通过比较研究的解构，为人们认识宗教现象提供了重新建构的可能。在宗教学的学科视角，将宗教看作一个信仰的存在，它是一个整体。但是，当一个人或一个群体对具有某种超越性的神圣存在（或力量、或宇宙法则等）或神圣境界（有虚亦有实的）形成信仰关联时，其心理过程、文化过程或社会过程及其产物就具备了“实在性”，成为具有二元意义的存在。因天时、地利、人和，以及社会历史条件与文化传统的差异，宗教信仰形态亦可有一神与多神在信仰对象维度层面的不同。在群体与组织维度，则可以有科层制的金字塔结构与平面结构的区分，可以有崇尚艺术的与倾心于冥想修行的表达，诸如此类都涉及宗教的“实在性”。宗教的神圣性与宗教“实在性”是宗教信仰的两个方面，由此构成宗教的信仰体系。²³ 这也是在中国的各种宗教可以走中国化道路的逻辑基础。

23 作为信仰体系的宗教：（1）具有关于神圣事物的某些“重要的信念”；（2）具有规定什么是善、什么是恶的“价值判断”；（3）具有用以信仰体系判断所观察到的东西和新的信息的“评价标准”；（4）具有把这个信仰体系中的实体因素与其他因素联系起来的“逻辑”；（5）具有决定这个群体如何与别的群体和世界发生关系的“观点”；（6）具有关于行为的“规范与禁忌”；（7）有一些达到有价值的目标的手段和技能所构成的“技术”。参见波尔赫克（Jams Borhek）和柯蒂斯（Richard F. Curtis）著《信仰社会学》，纽约，约翰·威利出版社1975年，第9-15页。

依循上述意义，信仰是对尚未实现的或尚未证实的观念与境界的确信与追求。信仰不仅是“行动的准则”，更重要的是行动的动力。宗教信仰之“虚”的方面在于其对象，即信仰对象具有“尚未证实”或“尚未实现”的属性；宗教信仰之“实”的方面则在于对确信的追求过程及其作用，在信仰追求的过程中形成的观念、情感和行为、组织都是心理事实、社会事实或文化事实。信仰是知行合一的，它将某种“思想”作为信仰者“行动的准则”和动力，这一特性决定了信仰不同于哲学和科学知识。信仰是一种状态又是一个过程，它必然会在思想方式、行为方式和生活方式等等方面对信仰者个人和信仰者群体，以及信仰者所处的社会产生实实在在的影响。

对宗教的科学研究揭示了宗教神圣信仰的丰富，更揭示了宗教“实在性”的多彩，它意味着每个宗教传统都有其相对性。相对性是对绝对性的解构。每个宗教的信徒都认为自己所信仰的这个宗教或教派是最好的。这种优越感和自豪感是必然，也是宗教生活不可缺少的。但若这种优越感和自豪感被推到极致，强调绝对的“一”，则会走向神圣追求的反面。历史上和今天都有将宗教信仰绝对化、宗教情感极端化造成的惨剧和悲剧。今天，我们在这里讨论“人类命运共同体”的主题，还是需要重申缪勒在开创宗教学时所强调的那句话“只知其一者，其实一无所知”。在某种意义上可以说，宗教学研究是宗教信仰绝对化和宗教情感极端化的一副解药：大力普及宗教学

知识，让更多的人（可能程度不同）对自己信仰之外的其他宗教、其他信仰有所了解，让更多的人，无论是信教者还是无宗教归属者，知晓“条条道路通罗马”，让更多的人认同孔子所说的“己所不欲，勿施于人”。认同“人类命运共同体”是建构在“多元文化”基础上的。

早在几百年前，培根就列举出有四种“假相”（idols）会造成人类思维的偏执。第一种是“种族假相”，指人们会把自己的本性掺杂到事物本性中，认为这是人类共有的天性，因而歪曲事物的真相。第二种是“洞穴假相”，指人们从自己的个性，爱好，所受教育，所处环境出发去观察事物时所受到的局限，形成个人独有的偏见。第三种是“市场假相”，指人们在交际中由于语言概念的不确定、不严格而产生的思维混乱。第四种是“剧场假相”，指盲目顺从传统的或流行的各种学说、主义等而产生的谬误。²⁴在此，人们会联想到在当今世界上人们对宗教或不同宗教的看法中，由这四种假相作怪而产生的问题不胜枚举。实践“人类命运共同体”的前提就是解构和反思自身，重建自我。重建的前提是清场，即佛教说的破执，也就是先要解构既有的诸多成见，把自己从各种各样的成见束缚中解脱出来。而宗教学研究对于破除这四种“假相”乃是一种利器。

24 参见培根著《新工具》，许宝骙译，商务印书馆，1984年版，第22-27页。

建构：实践中体现宗教多元

宗教学研究不仅仅是解构“绝对性”的认知，它还通过比较揭示了“宗教性”构成的诸多宗教和教派的内在一致性。宗教性所具有的那种超越和神圣的意味为宗教信仰者所着迷，虽然世界各地各时段各族群对超越和神圣的理解有差异，但都认同宗教信仰的对象具有超自然超人类的品性。除此之外，宗教学研究还帮助我们在各大宗教中看到人类崇尚的共同美德：崇尚生命、爱护生命、珍惜生态的美德，孝敬父母、尊老爱幼、回报社会的感恩美德，扬善抑恶、温良恭俭让、修身养性的修行美德等等。这些共同的追求构成打造人类命运共同体的文化共相，不仅能够推动各宗教各教派间的对话，在学术上也为求同存异提供了携手合作的基础。

在人们运用科学与宗教的知识系统，通过交流、理解和共识的建构“人类命运共同体”的行动中“对话”曾经是一个重要的实践。对话的目的是增进理解，化解矛盾，减弱张力的强度。虽然，在多元文化存在的景观中，有以一元覆盖其他、两元对立难以调和，以及各元保持独立，加强对话等对对话结果的多种主张。²⁵但在对话实践中，种种关于对话的主张更多地关注观念上的差异，对话也更强调观念层面的理解，更多的是宗教经典中的共性比较。在这个意义上，体现

25 参见王志成著《宗教对话模式（译者序）》，中国人民大学出版社，2004年版。

宗教多元的实践“人类命运共同体”愿景的行动，多是文本层面的和宗教内部层面的。然而，宗教现象从来不是孤立存在和发展变化的，它始终处于和社会其他要素的互动关联中，这些要素通过社会发展、社会生活群体和个体等层面与宗教发生各种各样的关系，同时，这些要素自身也会在社会的发展与现代化进程的大背景中有所变化。社会各个系统的自完善性，导致人们需要从不同的社会系统或者文化系统解决自己的问题。在这个意义上，实践“人类命运共同体”也意味着我们通过研究宗教现象的本质、特征、结构、功能以及宗教演变的规律得到的认知，需要落实到建构的层面，而且是一种社会中的各种要素参与的建构。因为，作为社会系统的有机组成部分，宗教与社会，宗教之间都有可能出现紧张。

在中国民族地区的宗教活动实践中，宗教方面的主体作用在化解冲突方面有重要的意义，同时，少数民族地区的宗教团体不仅具有一般宗教团体应有的作用和责任，而且也具有自身的特殊之处，那就是它还担负着民族感情的传递与民族团结的重任。为此，实践“人类命运共同体”就不仅仅只有一种模型或方式。没有对“多元”的理解和遵从“多元”规律的实践，是难以实践“人类命运共同体”的。保罗·尼特在《宗教对话模式》中曾引用施雷贝克的话：“多元性不仅仅是一个‘事实问题’，也是一个‘原则问题’。如果我们把‘多’简化为‘一’，那么我们会损害我们自己和世

界”，“宗教多样性不是一种需要消除的恶，而是一笔为所有人所欢迎和喜爱的财富”。中国宗教多元化的事实，理论上多元性的“原则问题”的立场均表明了，从宗教对社会共同体构建的功能的角度，不仅仅是教义方面的理解沟通，也同时是对张力存在的思考，更有对文化交流、文化融合实践的总结和思考。反观自身、反思自身，应该是通过“对话”构建“人类命运共同体”的进一步工作。因为我们所追求的是一个“多元”的人类命运共同体。

有意识的转换视角十分重要。视角转换，观察事物的界面随之不同，或意味着对事物或现象做出不同的解读。虽然各大宗教都十分强调人的相对性和渺小，强调宇宙秩序的神圣与绝对，然而这种相对与绝对的关系，不仅仅是本体论的，也是认识论的。多种宗教与多种要素（如其他宗教、其他文化，以及社会变迁）的关系，不是一成不变的，而是动态的互动。既然是动态的，就有了多种多样关系组合的可能性，解读不同，启示自然也就不一。

我刚刚开始向外国人介绍中国文化的时候，都会用我们的多元文化传统作为中国宗教的特点。我到了国外，发现多元的存在并不是新鲜的事情。但总有一些不一样的感觉。拿美国为例。我认为，美国的多元文化是由外来移民带来的，这些移民人口是因为对这个国家的政治体制认同进入这个国

家，这些移民虽然也有自己的文化，但这些文化大多具有的是个体性，在美国，国家的政治性是第一位的。因此，美国人群的文化差异与地理和群体的关系并不大，因为他们是更强调“我们的”的有机社会的关系。在这个意义上，将美国作为民族文化的“熔炉”并不为过。

中国则是一个有着悠久文化传统的国家，在几千年的历史中，这个国家基本位置，基本文化没有变动，不同的民族带着不同的文化住在不同的区域，文化地理的特色明显。因而形成了较为固定的不同的民族分布和宗教文化的分布格局。中国各个民族具有的分散居住方式，以及多民族共处的生活方式，使得各个宗教之间不存在明显的界限，民族与宗教的界限重合性低。民间系统的构建“命运共同体”能力已经有千年以上的传统，化解冲突的渠道也多种多样。这个历史传统对今天中国各宗教的发展仍然具有深刻和广泛的影响。一般情况下，外来文化进入需要适应当地的传统才能够生存，因为这里已经不是文化空白地。在另一个角度，基于血缘族群的“根基性的情感联系”形成了以族群为特征的文化传统，“根基性”的文化情感联系构成了稳定的集体性身份认同，使得中国各个民族在接纳新的宗教信仰内容时，会借助原有的“传统滤网”吸纳外来信息，并依据自身原有结构做出重新解读。因此，在这个多民族地区，多民族多宗教的背景中，随着社会变迁和各种价值观的交流，也存在较多文化冲突的

风险。在这个意义上，构建“人类命运共同体”就不是单一文化和单一社会关系的个体，而是需要紧扣“命运共同体”的主题。

从社会的角度，如果在一个有着悠久文化传统的社会，还会涉及这些宗教与其他文化的关系。厦门大学的刘永华教授在《“民间”何在？——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题》²⁶的论文中提出，在弗里德曼看来，中国宗教乃是一个庞大政体的组成部分，也是一个等级化社会的内在组成部分。刘永华教授指出，弗里德曼还引述了一位英国学者在十九世纪末、二十世纪初刊行的一些论著中指出，中国在若干世纪以前，已成功地引导其宗教信条和崇拜与其世俗组织进行“实际的合作”，结果形成了一系列贯穿这个庞大政治—宗教体系的关于权威、公共道德、神圣、传统等问题的基本观点。对弗里德曼而言，这种宗教与王朝的关系，意味着一个宗教系统的存在，是有其政治基础的。中国传统文化的著名学者牟钟鉴先生将中国政教关系的模式归结为“政主教从”²⁷，也表达了国家意识形态的宗教观对中国宗教状态的影响。因此，在“人类命运共同体”的行动实践中，在多

26 参见刘永华：《‘民间’何在？——从弗里德曼谈到中国宗教研究的一个方法论问题》，复旦大学文史研究院编：《“民间”何在 谁之“信仰”》。中华书局，2009年，第1-25页。

27 牟钟鉴：“我国主流宗教观的历史变迁与当代创新”，《光明日报》2016年4月21日。

元文化相处的实践方面，政府、政策层面形成的张力更是主要的方面。在诸种张力中，概念认知导致潜在冲突的可能占有一定的比重。我在 2010 年的一篇论文²⁸ 中曾经提出，当代中国社会主义者应当不应当继续把宗教和宗教界视为与我们在思想领域争夺青少年和群众的手？在长期的强调阶级斗争的年代里，在意识形态领域，我们非常关注谁战胜谁的问题，把复杂丰富的思想文化简单归结为无产阶级思想体系与资产阶级思想体系的斗争，把宗教信仰视为落后的、异己的精神力量，将它与社会主义思想对立起来。以致出现“多一个寺庙就少一个社会主义阵地”的说法。这种二元对立的看法导致当前中国相当数量的干部仍然没有学会与不同的世界观或者价值观的群体相处，难以真正消除与广大信众及宗教界的隔膜和距离。这是导致社会紧张的重要原因。

然而任何社会都不仅仅只有思想领域，还有社会、政治、经济、文化的行动层面，而且是社会正常运行的更重要方面，在这些方面，我们与信教群众的关系，就不是不同思想体系间的关系，而是实实在在的社会行动关系。在这些社会行动中，大多数人民群众（包括信教群众）有着共同的利益述求，完全可以携手共同建设人类命运共同体和美好家园，这中间不是两种思想体系的关系，而是整体和部分的关系，是当代中国社会整体与当代中国部分群众的关系。这是两类不同性

28 何其敏：“‘对话’的张力解读”，《西北民族大学学报》2010 年第 5 期。

质的关系，有着不同的处理方法。否认它们之间的区别是不对的，混淆处理两类不同性质问题的方法更是不对的。

在体制管理层面，宗教界与社会管理群体对宗教信仰自由和宗教活动自由的认识也存在不同的理解，以至有“宗教管制”的提法，哪些是宗教外部事务？哪些是宗教内部事务？通过宗教学研究 and 科学的宗教理论的普及，解决观念上的差异，通过各种行动的实践，使得宗教成为社会主义建设事业的一个组成部分，将会使宗教管理建立在更稳固的基础上。

尽管在中国大陆，并没有宗教冲突的传统，但实践“人类命运共同体”还会涉及到一些冲突或者张力存在的层面：宗教组织与非宗教组织的紧张，它们可以包括，宗教权威与政治权威之间的紧张；民族文化认同与宗教认同之间存在张力；宗教教育与世俗教育之间的张力等。不同宗教信仰群体之间的紧张，更多地来自固有的宗教传统与流动、交流带来的新宗教或者教派的主张的差异。而宗教内部的张力，更多地来自教派关系和在宗教追求上的两极分化。

中国“多元通合”的多宗教、多文化相处的模式有不同于“外国”的特点。现代化发展并没能消除宗教文化在各地少数民族文化认同中的地位，少数民族群体由传统向现代转型期，遇到困惑、遭遇挫折，大都会诉诸宗教，在未来的发展过程中，随着民众生活水平的提高，民间信仰也将活跃，

各宗教可能向更高层次发展。宗教与所处社会环境的张力也成为不可避免的实在。“尽管解决（或消除）由于不宽容（狭隘）而引发的冲突十分不易，但若在当今危机四伏的时代里采取积极的行动，人们就必须理解其他价值观的深刻含义。如果人们彼此都能认识到我们是具有共同问题的人类整体，那就会在认识到重要的和有意义的区别的同时相互帮助”²⁹

结语

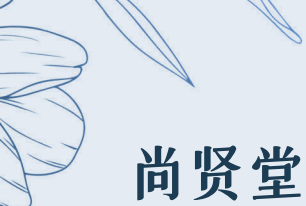
对宗教的科学研究已经呈现出多元化的现象，也已使人们认识到终极主张的多样性，但仅有“解构”无法应对复杂多变的社会现实，“解构”只是手段而不是目的，否则我们自己就被碎片化（外在的和自我的）而无所适从。在“解构”的同时还必须有所“建构”。因此不应该把宗教现象理解为完全外在的事物。个体对宗教生活之起源、功能及意义的理解，受他的宗教观的制约。对学者和信徒所提出的问题与解答，人们都要有所体察和领悟。“宗教多元化对于当代宗教自我意识具有下述的意义：（1）人们不能把一个宗教视为因袭的必然系统，并仅仅对置身于该文化传统之内的人才有效力；（2）不同的宗教传统在对新的历史条件做出反应时，都会产生十分重要的内部分化与变革；（3）一个人执著某一历

²⁹ 斯特伦著《人与神：宗教生活的理解》，金泽、何其敏译，上海人民出版社。1991年，第358页。

史的宗教传统，可能会由于结合了其他传统的某些价值或实践（礼仪）而使这种执著更为坚定。”³⁰ 斯特伦明确指出了每个社会文化的参与者都需要注意主位立场与客位立场的关系，需要理解上述双重角色所包含的某些问题，以及分析问题和参与行动之间的差异性与相融性如何影响了各自的主张及其结果。

由于社会变迁的速度超过文化适应和再造的速度，许多人还不能适应主位、或者客位的宗教生活的变化，是形成潜伏的冲突的导因。“各美其美，美美与共”，才能够让实现“人类命运共同体”的目标离我们更近一些。为此，宗教学的科学研究与普及还有很长的路要走。

30 同上第 367 页。



尚贤堂 —— 成功构建人类共同体的早期试验场

蔡德贵³¹

摘要：李佳白 1894 年筹建的尚贤堂，引入巴哈伊天下一家的思想，在中国开展人类共同体的试验场。各大宗教，不同的文化体系互相切磋，消除隔阂和偏见，为实现中国的和平局面和世界和平做出了珍贵的探索。

关键词：尚贤堂 宗教融合 文化交流

曾几何时，人们对人类共同体充满了梦想和期待，但是英国的一场公投，使有些人改变了这种想法，认为人类共同体是根本无法实现的乌托邦。事实果真如此吗？我们回头看看在中国清末民初美国李佳白博士所创办的尚贤堂，或许能够给我们提振人类共同体的信心。

31 蔡德贵：山东大学教授、博士生导师；现退休居美国加州。

尚贤堂是美国原来的基督教传教士李佳白博士在中国北京和上海筹建的一个文化机构，带有消除偏见和沟通文化交流、宗教融合的明显特征。其宗旨包括“中外和洽、民教辑睦”，是人类共同体应有的品质。尚贤堂前后的名称有：真理会、中国国际学会、大书院、义学院、万国义学院。最早介绍尚贤堂的则是 1919 年出版的《老上海》：

尚贤堂创于光绪末叶，其职志在贯通世界各国宗教，冶真理于一炉。……以中国之儒、释、道精义亦殊派同源，无所用其主奴，遂有教务联合会之设。堂中缙流、羽士兼容并涵，互相发挥，期悉纳于大同之域。列名者除欧美领事外，如伍廷芳、梁启超辈诸名流都参与其间，崇论宏著载诸月刊，尤以姚菊坡君之孔教演说词为精挈透辟云。中外多士携手一堂。吁！盛哉！³²

这个机构对促进戊戌变法、京师大学堂的创办、清朝的最后解体，民国的建设，都起到巨大作用，是清末民初的社会进化器。尚贤堂说来话长，笔者准备要出版一本专著，在这里不细说。这里想要重点突出的是尚贤堂在人类共同体构建方面的努力和成就。

32 陈荣广伯熙著《老上海》中册，泰东图书局，1919 年，第 101 页。

一、从 1893 年美国芝加哥世界宗教议会的巴哈伊理念 得到灵感

李佳白 1892 年来到中国，在山东烟台和济南、济宁居住了十年之久。原初的目的是传教，但是实效不大，因为遇到儒学的强烈抵抗。于是 1892 年被派遣他到中国的基督教长老会召回美国。李佳白试图向长老会高层说明，在中国，必须通过上层的关系才能传播基督教。长老会上层不接受他的这个意见，于是李佳白脱离了长老会。1893 年芝加哥举办纪念哥伦布发现美洲 400 周年的大型活动，其中有活动的分会场，就是世界宗教议会。李佳白有幸与会。在长达半个月的会议里，李佳白最大的收获，就是在会上听到了巴哈伊先知巴哈欧拉所提出的天下一家思想。那是在 9 月 23 日的“世界宗教议会”上，当时基督教派驻叙利亚的亨利·杰萨普牧师（Rev. Henry Jessup），宣读了他的一份报告书，使巴哈伊教正式在美国亮相，里面提到“在叙利亚岸边的阿卡城堡外的巴基大厦里，一位著名的波斯圣人——巴比圣徒，名叫巴哈欧拉即上帝的荣耀——庞大的伊斯兰教改革党的领袖，几个月以前死了。他接受新约为上帝的话语，接纳基督为人类的救主，他认为天下万邦为一，全人类都是手足兄弟。……（他说）‘天下万邦都应在信仰里合一，全人类也情如兄弟；人子之间的感情契合及团结应加强；宗教分歧应止息，种族歧视应废止。

如此行之，何害之有？因而应予实现。……让人们不以爱其国家为荣，让人们宁以爱其同类为荣。’ ”³³

对在中国传教有些失望的李佳白，遇到了新的思想，非常兴奋。他觉得这种新思想正是中国所需要的，他决心把这种新思想运用到改造中国的实践当中去。于是李佳白准备重新踏上去中国的路。临行之前，李佳白在美国洛杉矶宣布成立一个后来叫做尚贤堂机构。

从此，李佳白就开始实践这些新思想，所以李佳白并没有改变他的基督教身份，但是按照阿博都 - 巴哈的说法，什么是巴哈伊呢？

1924 年国内的一个杂志，发表了基督教徒张仕章先生的一篇介绍巴哈伊的文章，里面提到了阿博都 - 巴哈定义什么是巴哈伊信徒的一段话：

亚布都尔巴哈说：“做一个巴海（笔者按：当时对巴哈伊信徒的称呼），不过要爱全世界，爱人类而为其服务，又为世界的和平主义与同胞主义工作罢了。”他又在别处解释“巴海”为“一个把天赋一切所有完全放在生活当中的人”。在伦敦演讲中，他有一次也说道：“凡照着巴哈欧拉的教训去实行的人，已经是一个巴海了。反而言之，一个人虽则可

33 转引自白有志：《阿博都 - 巴哈——建设新秩序的先锋》，澳门：新纪元国际出版社，2001 年，第 49-50 页。

以称他自己为一个五十年的巴海，若使他并没有在生活上实行出来，那么他仍然不是一个巴海。”³⁴

按照阿博都 - 巴哈的这个说法，李佳白也可以算一个巴哈伊。

二、1907 年参与上海基督教入华百年大会的实践

1894 年，李佳白回到中国，一下子就扎进当时中国的政治中心北京。通过姚丙然，他认识了清政府的很多高官，包括徐用仪、李鸿章、翁同龢、曾纪泽、张之洞、吕海寰、盛宣怀、袁世凯、徐世昌。通过这些高官，他积极参与了强学会、广学会的组织和活动，促成了戊戌变法的实现。变法失败以后，他设法帮助康有为逃离了中国。李佳白认识到，中国要改变，首先要改变教育体制，于是在 1895 年提出了筹建京师总学堂的建议，把后来在 1898 年建成的京师大学堂的基本思路全部厘清了。只是原来拟定的总教习一职，他并没有就任，而是丁韪良去就任了。1897 年，经过多次沟通，最后通过王文韶的批准，尚贤堂正式成立。挂牌的那一天，清政府的高官几乎倾巢出动，表现出对李佳白的巨大支持。李佳白先后在中国居住长达 40 余年，影响所及包括了光绪皇帝、恭亲王奕訢、荣庆相国、管学大臣兼京师大学堂总教习孙家鼐、端

34 张仕章《巴海教的真相》，《青年进步》1924 年第 77 期。

方、孙中山、袁世凯、黎元洪、徐世昌、梁士诒、梁敦彦、熊希龄、赵尔巽、翁同龢、李鸿章、康有为、梁启超、谭嗣同、唐才常、湖广总督张之洞、两江总督刘坤一、胡适、曹云祥、伍廷芳、王文韶、盛宣怀、王闿运、吕海寰、宋教仁、宋育仁、严复。中国近代的许多重大事件，包括戊戌变法、新学思潮、京师大学堂的创建、义和团事件……一个外国人均参与过，这是一种何等显赫的地位！而具有这种显赫地位的，就是把一生贡献给中国的美国李佳白博士。

1907年3月14日开始，在上海基督教青年会所举办了一次历史性的基督教大会，会期达一个多月，主题是庆祝英国耶稣教士马礼逊入华一百周年。林乐知和李提摩太专门邀请正好是百岁老人的基督徒沈毓桂撰文《拟玛礼逊纪念百年大会记并颂》³⁵，以广造声势。英国莫安仁和中国徐惟岱联署发表《论基督教百年大会辑睦中外之大旨》³⁶，该文强调大会的主旨是“四海一家，中外禔福，玉帛雍容，民教辑睦”。李佳白根据尚贤堂章程的原则“必设法使中外和洽，民教辑睦”³⁷积极参与筹备和组织了这次大会。1907年4月27日下午，李佳白在尚贤堂举行欢迎大会，在华西方基督教徒600余人，外国来的基督教徒200余人，加上上海本地闻讯过来参加的，

35 《万国公报》1907年第219期第58-61页。

36 《大同报》（上海）1907年第七卷第10期，第2-3页。

37 《尚贤堂欢迎耶稣教士会纪事》，《万国公报》1907年第223期，第83页。

近 1000 人齐聚尚贤堂。清朝高官“以为此举足以联络睦谊，消弭扞格，驰书嘉许”，包括直督袁世凯（派锺紫垣观察）、商约大臣吕海寰、江督端方（派唐露园太守）、粤督周玉帅（派包鸿卿太守）、苏抚陈筱石（派陆申甫、廉访）、浙抚张筱帆（派世益三）、沪道瑞莘儒观察、商董朱葆珊、陈润夫、叶明斋诸位观察、吴少卿、杨信之两位部郎、谢子楠司马、上海县李大令，以及英法两国驻沪外交官，“均到会，冠裳荟萃，宾主联欢，俨然有中外一家之气象”。李佳白致欢迎词，强调尚贤堂“俾中西人士会同办理”，“不分种族、国籍、宗教，一以睦谊为重”。吕海寰说“中西宗教，截然不同……然其劝人为善之心，自有一定宗旨。”袁世凯表彰李佳白“以其教行中国数十年，慈善长者，为中西士大夫所倾慕。捐资兴办尚贤学堂，启牖吾华，惟日孜孜，厥功伟矣。今日开欢迎会于斯堂，联络中外，通其德，而达其情，将于民教前途，保秩序之安宁”。端方赞美尚贤堂为“中国开通而有势力之士大夫所称美之堂”，“考尚贤堂所办之事，以协和万邦为本，且以专门新学纳入中国旧学之中，今日世界文化日进，民康物阜，莫非我华旧学以开其先耶？”陈筱石也肯定基督教“宗旨与中国宗教颇有异同，然其大要指归不外劝人为善。”张筱帅赞扬尚贤堂举办欢迎基督教百年大会“有天下大同气象，无所谓宗教界，并无所谓国界、种界也”。³⁸ 沪道瑞莘儒观察

38 《尚贤堂欢迎耶稣教士会纪事》，《万国公报》1907 年第 223 期，第 85-89 页。

致辞，表彰李佳白“卓识过人”，“著《民教相安之议》”，“泯教派之异同，解庸愚之疑惑。”“于以立调和民教之权舆，收辑睦邦交之效果，功莫大焉”。³⁹《万国公报》《通问报》《大同报》《东方杂志》也均有记载。对“四海一家，中外禔福，玉帛雍容，中外辑睦”⁴⁰的局面非常欣赏。

之后，在 1911 年，尚贤堂又参与在英国伦敦召开的万国
人种大会。1911 年 7 月 26-29 日，在英国伦敦大学召开“万
国人种会”，李佳白应邀参加并且在大会上发言。会议的内
容在《尚贤堂纪事》予以刊载：世界和平之障碍物有二，一
曰种族，一曰宗教。二者之害，相因相生。而种族之害，尤著。
欲去其害，当先探其害之原。……其害之大原出于彼此扞格，
始则因扞格而生误会，继则因误会而生猜疑，终且因猜疑而
生衅隙，浸至世界之和平为之扰乱。……种族之见一日不化，
世界之和平即不能持久。窃盼此次开会，有良好之效果，纵
不能遽进大同之盛，而合五洲万国含生负气之伦，一堂晤对，
各尽其言，使向日彼此扞格误会猜疑，以绩成衅隙之种种原
因，得以披露，共图补救，其有功于世，迨非浅鲜。⁴¹ 晚清派

39 《尚贤堂开欢迎耶稣教士会》，《广益丛报》1907 年第 136 期，第 2-3 页。

40 （英）莫安仁，中国徐惟岱《论基督教百年大会辑睦中外之大旨》，《大同报（上海）》1907 年第 7 卷第 10 期，第 3 页。

41 《译辑 - 万国入种会开会启 - 辑申报》，《尚贤堂纪事》1911 年第 5 期，第 19 页。

驻英国游学生督办钱文选是中国教育界代表，伍廷芳是官方代表，中国的报纸《申报》《大同报》《中西教会报》《国风报》《蜀报》《左海公道报》均有报道，《东方杂志》在同年第8卷第9号刊出《万国入种大会》的文章，认为要消除战争，必须“先以确立融合人种之关系为急务”，人种之间“宜以亲和尊敬为旨”，人种文明程度之高低，不能决定“人种之优劣”，提倡“杂婚”，“以自己之文明”“优于他人种”文明“为不和之原因”。⁴²会议“希冀人类平等，聚各色人种于一堂”，“提倡东西民族道德心，以敦友谊进大同为宗旨。”⁴³

三、对波海会——巴哈伊的认同和共识

李佳白提倡的“孔子加耶稣”，绝对不是简单的加法，而是使用一种简单的方式，表达一种最复杂的思想融合，就是孔子不仅要加耶稣，也要加摩西，加穆罕默德，加克里希纳，加琐罗亚斯德，加佛陀，加一切与儒学不同质的文化传统。所以在李佳白主持的尚贤堂里，演讲者有基督教徒、犹太教徒、婆罗门教徒、印度教徒、道教徒、佛教徒、伊斯兰教徒、儒教徒、锡克教徒、通神论者，以及不同的哲学流派。在尚贤堂里，哈德成阿訇直接与李佳白对话，就季理裴的一

42 陈学郢《万国入种大会》，《东方杂志》1911年第8卷第9号，第50页。

43 钱文选《环球日记》，上海商务印书馆1920年，第105页。

部著作里面有对伊斯兰教不适当的评论而互相交流，最后李佳白发现季理裴确实有不对之处，便当众销毁了这部书稿。李佳白认为，实现大同思想的最大障碍是偏见，而偏见之最劣者，乃宗教之间的相互歧视。所以李佳白把实现大同思想的最重要一步，放在消除宗教之间的相互歧视，协调各宗教之间的关系，使之趋于融合和宽容。这是非常英明的决策。以此，在大同思想的引领之下，李佳白系统组织了世界各大宗教在尚贤堂的对话。在尚贤堂演讲的有基督教、伊斯兰教、犹太教、婆罗门教、印度教、锡克教、佛教、道教、孔教、通神学各方面的代表人物，俄罗斯凯泽林伯爵、印度泰戈尔、纽约大学诺克司教授、班禅、太虚、王闾运、章太炎、伍廷芳、哈德成、哈少夫、王宽等人都在这里发表过演讲。伊斯兰教人士王宽“忖思李博士，抱大同主义，创中外教务联合会，使各教互相联络，互相演讲，无彼此畛域之嫌，有交挽智识之益，法良义美，钦佩莫名！”国学大师陈寅恪之父陈散原有《尚贤堂欢迎湘绮文雅集即事》五律，有“道论无畦畛，天倪见智仁。德辉下千仞，钟鼓已摇春。”赞美尚贤堂的多元文化“道论无畦畛”。

在李佳白晚年，1922 年在北京又设立了尚贤堂分部，李佳白致力于和各教之间的沟通，分别和佛教界开如禅师、平政院长夏寿康磋商，和孔教界陈焕章磋商，和道教界白云观院长陈明霖磋商，和回教界、耶稣教界、天主教界、婆罗门

教界、犹太教界以及多神教界代表进行磋商，求得联合一致，“以求万教联一之宗旨”⁴⁴。李佳白认为，要实现大同世界，最要者在于实现宗教的联合。很多人只是看到各宗教之间的歧异之处，没有看到其相同之处。李佳白极力证明“不注意于各教之联合，必无以握其枢机；不注意于各教之本原，断不足以言联合。盖各教之相近者本，相远者末。是故本所同也，末所独也。求同之法，舍溯本末。”⁴⁵从各教相同之处来看，“无论何教，均系劝人为善。如耶教之博爱平等，孔教之诚意正心，回教之敬一归真，道教之清心养性，佛教之慈悲方便，与夫希腊教、犹太教、婆罗门、多神教之教理，莫不以仁义道德，劝化世人，殊涂一致，万善同归。”⁴⁶

自从在 1893 年参加了芝加哥世界宗教议会，李佳白就一直关注巴哈伊教这个新的信仰。虽然他并不认为这是一种新宗教或者传统宗教，初时把巴哈伊译为“波海会”，没有译成巴哈伊教，因为在李佳白看来，宗教只有六个：儒、释、道、婆罗门教、基督教、回教，他注意到“亚洲各教之内，多有万教统一之思想，与有宗教大同之提倡，因此所发起之教门，所创立之会社，无不思化除现在所有之教界，成为世界通行

44 《纪本堂教务联合会第三次开会演讲事》，《尚贤堂纪事》1922 年第 13 卷第 2 期，第 50 页。

45 李佳白《道教正义序》，《尚贤堂纪事》1914 年 3 月，第 36 页。

46 《纪本堂中外教务联合会开谈话会事》，《尚贤堂纪事》1921 年第 12 卷第 11 期，第 33 页。

之教。……盖世界人类，无论何国何教，皆上主爱子，吾人可不彼此相爱，共同顺从上主之命哉？”⁴⁷，但是却很受其思想的影响，以天下一家、世界大同为己任。他不仅先后在尚贤堂组织宗教对话，自己还于 1915 年发表了《论波海会之精神与作用》的长文，是中国的第一篇对巴哈伊教有独特见解的介绍性、研究性的文章，比玛莎鲁特早了近 10 年。

李佳白对巴哈伊教的态度，非常接近旅美黎巴嫩著名作家纪伯伦。纪伯伦也是基督教徒，但是非常欣赏和认同并且推广巴哈伊教的理念。纪伯伦在阿博都 - 巴哈到美国之时，拜访了他，而且为阿博都 - 巴哈画像。纪伯伦在自己的著作中，大力宣传巴哈伊教。纪伯伦说，你们的思想称什么“犹太教、婆罗门教、佛教、基督教、伊斯兰教”。我的思想却认为：“只有一个绝对抽象的宗教，它有多种表象，却一直是一种抽象。它的途径虽有分歧，却如同一只手掌伸出的五指。”

李佳白最早建议使用大同教的概念。1916 年 6 月，黎元洪在袁世凯死后出任民国总统，召开国会制定宪法，孔教会重申立孔教为国教的重要性，在各教意见不一的情况下，李佳白聪明地提出一种折衷办法：“不可专提孔子之道，盖以各教之道，其足以为修身之本者不少也。”他提议：“改立一建设政策，试求各教相同之理奉为道德，与各宗教之大原

47 李佳白《二十年来宗教大同之趋势》，《兴华》1924 年第 21 卷第 1 期，第 1-2 页。

俾载入宪法中，美其名为大同教之为得乎？”⁴⁸此后“大同教”之名一时间风行中国，各种叫大同教的组织纷至沓来，1925年曹云祥正式使用大同教冠名巴哈伊信仰，影响中国一直到1992年，全球统一使用巴哈伊才终止。

1914年，李佳白致函阿博都-巴哈，汇报他在中国上海创建尚贤堂，进行宗教对话，消除宗教分歧，实践大同思想的情况。邀请祂来上海参加这次宗教盛会，也就是上述《万国宗教联合会之筹备》所谈及的内容。大约在1914年6月，阿博都-巴哈给在中国的李佳白写了一封书简，肯定了李佳白创办的尚贤堂，表示如果身体许可，自己很愿意到尚贤堂去演讲。阿博都-巴哈对尚贤堂的宗教对话寄予厚望：“愿这一集会能摆脱陈旧观念的禁锢，去探寻那至真之理。如此，他们便能获得对各大神圣宗教的准确理解。而且，集会的种种探究，也将明白无误地揭示出，哪种宗教在今时今日，会有能力复兴世界、为此世纪注入曙光、实现人类大同。如此，冲突的基础将被一扫而尽，所有宗教将联接并围绕一个中心团结起来。”⁴⁹

48 《宪法上宗教问题之商榷》，《尚贤堂纪事》，1917年1月，第8期第1册，第11页。

49 此书简的波斯文原件大约是1914年5-6月所写，英文译文的日期是1914年6月1日。该书简现藏美国纽约汉密尔顿学院图书馆档案馆，但是该书简与海法所藏定本有些微区别，此处的中文译文由周夏颐委托欧阳琴据海法的英文定本译出。

芝加哥宗教议会委员会拟于 1915 年在欧洲、美洲、亚洲再次召开联合大会，集会地点定在纽约、伦敦、匈牙利、印度、上海等地，尚贤堂乃是中国的集会地点，由于欧战爆发，此次大会并未如原定计划实行，见《本堂紧要通告两则》，《尚贤堂纪事》1914 年第 3 册，李佳白将宗教议会所组成的委员会称为万国宗教联合会。

尚贤堂对此进行了非常认真的准备，专门发出“万国宗教联合会”的筹备通知：

美国耶稣教中之一部分，其以文学著，或以科学著者，大都器识宏远，度越寻常，绝无偏执狭隘之见，曾于该教会外，别立一会，当前 20 年美国开支家哥博览大会时，该会曾邀集世界各国之宗教家，在该地开一“万教联合模范会”，会期至一月之久。凡孔、佛、道、耶、天主、清真、犹太、婆罗门等，皆与焉。现该会已大发达，各国各教之表同情者，遍于五洲。因拟乘此时机进行，为世界大同之基础。已于去年由该会全体分遣代表，周历全球，约会各教名人，定于西历 1914 年（即本年）（19）15 年之间，在欧、亚、美三大洲要地，次第开联合大会。其集会地点为美国纽约，英京伦敦，匈加利京，土耳其京，印度，中国上海，日本新金山等处。去年十月，该会派赴东亚代表孙德兰博士，由日本抵沪。因稔知本堂之宗旨与该会符合，爰与本堂会长、董事、经理

等商定，以本堂为该大会在中国集会之地点。约于明年三四月间，挈欧美该会同志，莅堂开联合大会，约以一月为期。以万教互相发明，彼此联络，屏去轻蔑歧视之见，为世界实际和平之先导为惟一之宗旨。豫（预）计东西之同志之来者，当不下千人。届时拟分中英文二大部，各选长于中外语言文字之人，随时译述，以期共晓。又拟暂设世界宗教研究科，由各教分举本教名人为主讲员，以备愿研何教者得讲贯之地。本堂既为集会地点，所有开会各项手续，业已开始筹备。除本堂中外各董事、各会友、各经理人，均得一律与会外，各界士女如有表同情于斯会而愿躬逢其盛者，请向本堂经理部报名接洽可也。开会确期，临时布告。⁵⁰

这次会议因为欧战的原因没有开成，但是李佳白的巴哈伊情结愈发不可收拾，于是发表了介绍巴哈伊的一次演讲，当时最著名的杂志《东方杂志》发表了其中的一部分：

⁵⁰ 《万国宗教联合会之筹备》，《尚贤堂纪事》第5期第3册，1914年3月，第34页。

论波海会之精神与作用

尚贤堂李佳白 (Gilbert Reid) 博士演说词

世界各大宗教，皆由亚洲发源，而不自欧洲创始，故教中之仪节，亦多与亚洲近而不与欧洲同。如孔教、道教出于中国，神道教出于日本，佛教、婆罗门教出于印度，犹太教出于西亚细亚，基督教出于犹太，波斯教出于波斯，回教出于阿拉伯，是皆班班可考者。由此以观，则亚人信仰之根性，实较欧人为胜。虽今者欧陆列强，群向东方灌输其通商、传教、兴学诸术，俨然为文明之先导，然即道理之本体，宗教之根据言，则固东人为其创，而西人为其因者。

于各宗教外，在中亚细亚新发现一团体，有宗教之性质，而不立宗教之名目者，乃为波海会。译西文文义，仅为一种活动之团体。盖个中人之本旨，在重道之精神，不重教之形式，在执一至公无偏之精义，期有以贯彻于各教，而仍不打破各教之范围。不在立异矫同，而创为新奇特别之名，以自树一帜也。名为波海，特以纪创始人之姓氏耳。

按波海会始自一千八百四十四年，创始之人凡三。首者名阿利·穆罕默德，波斯人，生于一千八百十九年，迨年二十四，忽谓得上帝之默示，因创为此会，从者多信之，因奉以嘉名曰波海（此处有误，应为“巴布”），波斯语谓门也。意谓信徒从其说，乃得人道之门径也。阿利本为回教

徒，然窃以为上帝之道与表示，未必尽于回教之圣经而无余蕴。上帝将来，必更降一圣书，以发明至高通行之道，藉以为各教联合之基础云。此说既盛，人乃群指其从者为叛徒。一千八百五十年，阿利遂被逮入狱，越二年即卒。自始迄今，其门徒之殉此主义而被逮以死者，盖已不下三万人焉。

其次者，人称之为波海由拉，亦为波斯之贵族，而本奉回教者。当阿利被逮，由拉及其从者亦与。初被遣至土耳其属之配辮达（巴格达）。继錙之于君士坦丁，继复移錙之于阿特来拿勃耳。迨一千八百六十八年，乃复移錙之于犹太属之阿克雷（阿卡），从之受罚者凡七十人。始严禁之于两室，后乃稍予自由，然亦不准出此地。迨一千八百九十二年，乃卒於戍所，时年已七十五矣。由拉既卒，其子波海，固与其父同罪而共罚者。至一千九百零八年，乃始与其徒众，得蒙土政府之释放，盖被錙者已四十年矣。然诸人遭难之年，实即为其主义发展之日。波海既免于罚，乃游历欧美以播其志。而欧美两洲，暨西亚细亚之慕名以往与联合者，乃实繁有徒焉。

波海会成立之历史，既如上所述矣。若其精神与作用，则又有可得而言者。夫该会之诞生，既经如许之困难，受如许之屈辱痛苦。而会中份子，不惟忍受之、耐守之，且毫无愤恨报复之私焉。此与耶稣及其门徒之遭遇大略相同。而受

其感化者，乃群有耐苦忍辱，不报无道之美德焉。此其为益者一也。

各宗教中，如基督教、回教等，除所谓圣贤外，又有所谓德行高洁、知识宏远、能力伟大，受上帝默示，出而为世界拯大难、为上帝布德者，而特号为先知者，如耶稣，如穆罕默德，即基督教、回教之所奉为先知者也。第基督教及回教，以为除耶稣、穆罕默德外，要无望再有先知之降临。即有之，亦惟耶稣、穆罕默德之重至耳。若波海会则以为不然，以为先知不限定于耶稣诸人。今日者世界日即于凶残危难之境，当必另有先知，奉帝命而起，以宣帝意，以拔人罪，以救人难，以助世界人类种种之不足而无缺陷者。此种理想，实足兴起各教各界之希望，而有进步之机，不至以悲观而就消极也。此其为益者二也。

波海会之宗旨，并不欲自成一教。乃欲联络各教，以研究相同之道。而同一归服于唯一之真宰者。故彼礼拜堂中，各教皆有。且明许得自由信奉一教。第须确认各教有合一之理，以为同趋于至善之根基。故该会之成立，乃完全为谋统一、望和平起见。否则若有立异鸣高，自为一教之志，则即有竞争之忍，而无联合之美矣。此其为益者三也。

波海会之宗旨，又在于宽大无我。凡表同情于该会者，该会不第不劝其离原信之人，或原奉之教，且常勸其葆所固

有而弗失焉。故在该会中，此教徒与彼教徒接触，不仅无诋责之声，并无抵制之意。与基督教、回教之严同异之辨者迥异。惟其然，而该会虽竟尚宽容，终不能邀土耳其、波斯二国基、回两教之宽容，乃屡逼迫而摧害之。然其善终不可没也，此其为益者四也。

若夫宝爱和平而反对一切之战役，尤为该会宗旨最大之一端。故以为两国苟不幸而至于战，当必设法救止之。若未至于战而已起齟齬，尤宜亟谋调处之。盖理也者，处于久后不败之地者也。若舍可凭之理而诉诸武力，是即显示其所凭之理为不足恃矣。故该会之用意，与海牙和平会将毋同，而反对战衅尤过之。盖纯粹崇道德而不崇势力者。此其为益者五也。⁵¹（下略）

李佳白把巴哈伊的理念付诸实践，在尚贤堂极力推行各宗教的大联合。李佳白认为，各教联合的基础是道。各教有区别，是从教的方面看，如果从道的方面看，则各教是一致的。“以教为宗，不以道为宗”是错误的。李佳白说：“以教为宗，不以道为宗，则必不免于争而日近于分，日远于合。盖教能使人分，道能使人合。何也？教固有分之形式，而道固有合之精神也。”⁵²

51 《东方杂志》第12卷第5号《内外时报》，1915年5月10日出版。

52 《纪本堂李博士在北京基督教青年会演说事》，《尚贤堂纪事》1917年第8卷3期，第28-29页。

李佳白作为“万国宗教联合会主干”，“慨然于各教之分歧，思有以调和之，而使归纳于一道之中。于是创立万国宗教联合会于北京、上海尚贤堂，招致天下有志之士，阐明天道，精考义理。比年我国各地，纷见五教合一、化除门户之象。”⁵³ 虽然受世界大战的影响，但是在北京召集各教联合会，还是“有七国人士，且信仰七种宗教者之会员到会。”⁵⁴

尚贤堂反对“是自非他”，提倡互相欣赏，“以各教之学说，比较其异同，有相观而善之美，无彼此轻蔑之弊”。⁵⁵ 尚贤堂组织了数十次有关赞成各教的大讨论，李佳白演讲多次，谈及赞成孔教、婆罗门教、回教、犹太教之理由，李润斋、李梦山、阎雪筠、梁天柱等人也相继发表演讲，王振民、李润斋谈的观点非常有代表性，契合李佳白赞成各教的理由。王振民说宗教“纯粹以天理为大源，而以救世为目的”。“是故世界各教之形式纵万有不齐，而准之以天理则同。世界各教之精神亦万有不齐，而致力于救世则一。”⁵⁶ 李润斋说“天下各国所崇奉者，其教不一，而其名尤多。姑就名之最著者

53 《济南道院同仁欢迎李佳白博士词》，《尚贤堂纪事》1922年第13卷第4期，第43页。

54 《纪本堂李总理第四十八四十九两次合并报告事》，《尚贤堂纪事》1922年第13卷5期，第24页。

55 《本堂李总理佳白第三十六次半年报告》，《尚贤堂纪事》1916年第7卷第5期，第14页。

56 王振民《论中国各宗教之危机》，《尚贤堂纪事》1916年第7卷第2期，第23页。

而论，耶儒释道回五教，为世人所习知，而不知此特名称之各异耳。然名异而实不异，纵支分派别，积不相能，而异流同源，未必终乖。观表面则教旨各异，察内容则道理咸同。”⁵⁷

尚贤堂也非常注重正确处理科学与宗教的关系，李佳白邀请沈敦和到堂演讲《道德心与科学之关系》，沈敦和分析道德心缺乏的原因在于“不重德育之故。泰西宗教家劝人修励道德，以迓天庥，垂天堂地狱之训，明赏善罚恶之理。彼都人士，慑于上苍之降临，冥漠之报施，咸俯首降心检身若不及，此实与中华神道设教相仿佛。”“人皆恐怖而不敢为非”，因此“此皆有助于德育也，中西宗教家皆重之”。他强调“能以道德心立基，则科学乃有济，不然科学越精，祸害愈烈。”⁵⁸

1912年，李佳白还邀请美国大教育家、哈佛大学校长爱略脱在尚贤堂演讲《万国和平及其适用方法》⁵⁹。他的演讲后来被收入上海商务印书馆1912年出版的《世界和平论》，该书包括爱略特等的讲演，尚贤堂译述。1922年《尚贤堂纪事》被纳入《国际公报》以后，该刊仍然秉承尚贤堂的爱华和世

57 《李润斋君演说词》，《尚贤堂纪事》第6期第12册1915年12月，第40页。

58 沈敦和（讲），杨味西（笔述）《道德心与科学之关系——十月初二演说于尚贤堂》，《通学报》1907年第2卷第16期，第474-471页。

59 《东方杂志》1912年第9卷第4期，第24-27页。

界和平的宗旨，发行一年之后，得到中国政要的注意和欢迎，直隶省省长发布训令，肯定该刊“持论公正，类目详瞻，诚留心国际者所必不可少之记载”，省长“酌予捐助之外”，还号召省内“直接订购”。⁶⁰

麻雀虽小，五脏俱全。尚贤堂虽然规模不大，但是其典型意义在于提醒人类，只要消除偏见，趋向大同，人类最终就可以走到一起。就是英国脱离了欧盟，也只是暂时的现象，最后不仅是欧盟、甚至其他联合体也会逐步建立起来。没有别的，世界大同是人类共同理想，实现这个理想需要时间，需要全人类的共同努力。百年前李佳白做到的，今天的地球人更应该做到。对此应该有信心。

60 《本厅训令第33号》，《直隶教育旬报》1924年第7卷第5期，第5页。



诺斯替主义、混合主义和宗教共同体——试论宗教间关系范式的演进及其政治含义⁶¹

张新樟⁶²

摘要：本文试图以诺斯替主义为例论证宗教在本质上是混合主义的。要解决宗教问题或者由宗教引起的问题不在于构想新的宗教间关系模式，而在于恢复宗教的混合主义传统和能量。如果宗教不能够改变自身的形态，任何宗教间关系模式都无法解决不宽容的问题。尽管护教学和身份政治似乎是宗教不可改变的基因，但是事实上任何宗教也都具有混合和更新的维度。这两个维度的并存导致了存在于主要宗教传统中的个殊主义和普世主义、正宗性和历史复杂性、教义身份与历史的偶然身份之间的张力。恢复和彰显宗教之中的混合主义维度可以帮助宗教消除其不妥协的态度，并改变其在社会中的形象。

61 本文为浙江省教育厅项目“宗教信仰中的不安定因素研究”课题成果，受中央高校基本科研业务费专项资金资助。

62 张新樟：浙江大学中国特色社会主义研究中心副教授，浙大城市学院马克思主义宗教学研究院特约研究员。

只有在混合主义的基础上，现代宗教多元主义神学才能获得其可能性。本文介绍了汉语学界新近倡导的宗教共同体理念，认为宗教共同体符合宗教混合主义潮流，是宗教间关系值得追求的新的范式。

关键词：宗教间关系范式、诺斯替主义、混合主义、宗教共同体

—

诺斯替主义是宗教史和思想史上的重要现象，但是究竟什么是诺斯替主义难有一个公认的定义。不过有一点是各界普遍认同的，即诺斯替主义是混合主义的，混合主义是把诺斯替主义与基督教区分开来的一个重要特征：相对于基督教的“原创性”和“正宗性”，诺斯替主义是“派生的”、“人造的”和“寄生的”，没有自己的传统，只能借用或寄生于别人的传统。

然而，比较宗教学的研究已经证明，所有的宗教都是在文化融合的过程中产生出来的，是宗教信仰与修行在跨越地理文化空间、融和并混合异质的信仰和修行的漫长的过程中发展起来的。从这个意义上来说，诺斯替主义与基督教都是

混合主义的。那么说诺斯替主义是“混合主义的”和“派生的”，而基督教是“原创的”和“正宗的”是什么意思呢？

在异端学家的著述中，“混合主义”这个词不只是指融合的历史过程，而且也是对这一过程的一个评价。就融合的过程本身而言，说某种宗教传统是混合的等于什么也没有说，在实践上也是毫无意义的，因为所有的宗教从起源来看都是复合的，是综合和排异的过程中持续地重构而成的。但是就对这个过程的评价而言，就关乎宗教修行的正统性。有些人会认为混合可以促进宽容，而有些人则认为混合会导致纯正信仰的衰落，混合主义这个术语原本是那些反对混合的人为了构建正统、保持纯正而提出来的一个贬义词，意指在一个原本纯洁的传统中渗入了异质的、不相容的传统的象征和意义。说某个宗派是混合主义的，就等于说那个宗教是非正统的，说诺斯替主义是混合主义就等于是说诺斯替主义是异端，这样说话的目的是为了界定和守卫边界以形成或者维护基督教的正统。

所以混合主义和诺斯替主义在许多文献中其实都只是“骂名”，基于社会学上站不住脚的纯正和混合之间的区分，把诺斯替主义置于比纯正基督教更低的位置。这样的做法不仅界定了异端和诺斯替主义，而且也造成了基督教的他者。由此可见，诺斯替主义的定义问题其实主要地是基督教的身份

问题。诺斯替主义被构建为一个与基督教不同的他者。现代史学对诺斯替主义的构造也反映了教父们构造异端的那些特点和策略。但是古今的构造不可能相同，基督教的身份本身的巨大变动，一定会导致诺斯替主义的构建的变迁。

如果意识到诺斯替主义这个术语主要不是用来定义一系列分散的现象，而是用来界定基督教的他者的，那么诺斯替主义这个术语的所指为何可以涵盖众多分散的现象，为何不同阶段有不同的所指，就很好理解了。就好像把本国人和外国人分成我们和他们，他们作为外国人是未必相似的，他们的唯一的共同性只是在于他们都不是我们，同样，诺斯替主义可以包含大量现象，这些材料之间不必有什么统一性。古今诺斯替主义研究除了奎斯培（Gilles Quispel）、约纳斯（Hans Jonas）、希恩克（Hans Martin Schenke）、来登（Bentley Layton）等少数学者之外，普遍弥漫着这样一种护教和身份政治的旨趣。

二

只有理解了护教与身份政治对于以往对诺斯替主义的界定的重要性，我们才有可能重视并重新解释那些归于诺斯替主义名下的材料，研究诺斯替派融合各种传统的手法、过程及其根本宗旨，客观地构建诺斯替主义的类型学，从而也就

有可能客观地考察和评介古代混合主义文化创造的基本手法和功能，从中汲取文化创新的思想资源。

宗教不是一个既成的、等待解释的意义体系，而是人们用碰巧在手头的文化资源编织出来的意义之网。人们始终想赋予他们的生活以意义，总是在编织意义之网，无论这网是多么脆弱和破碎。这个创造意义的过程是非常普遍的，每个人每天都在进行，而混合主义正是在多元文化处境下日常的、正常的意义创造活动。因此对于混合主义的研究不仅要关注它所融合的是哪些资料，而且也要关注在多元文化处境下的生存状态和创造人生意义的实际做法。诺斯替派当时所处的地中海世界各种文化传统的边界松散、可以相互渗透，文化融合非常正常，他们不是在借用其他传统，而是在用手头的文化资源塑造他们自己的故事，是在通过创造神话的活动进行意义的创造。

我们以学界公认的、一个自称为“诺斯替派”的群体塞特派（Sethians）的权威的经书《约翰密传》（*The Apocryphon of John*）为案例来分析诺斯替派的神话创造者是如何进行不同文化传统的资料的混合的。混合主义不只是通过诠释学的方法利用不同传统的资源的，而是通过策略性的妥协把小单位结合到一个更大的混合物之中，从而在维持和创新一种传统的过程中既保持连续性又保持创新性，其基本手法有四个：

1. 把不同的文献和思想资料整合到一个讲解最高神的本质、神圣世界的创生、人类的创造、救赎和世界的终结的叙事框架之中。这个框架包罗万象，构成了一个大剧本，是一个可以解释一切的大理论。任何材料稍加调整就都可以嵌入到这个对话的框架中，只要其中的主人公约翰向救主多提一个问题就行了。

2. 重述著名的资料，在新背景中予以增删，然后指出其中的错误之处。如在重述创世纪时明确地指出摩西的说法是错的。

3. 运用寓意解经法把和圣经无关的意义跟经文联系起来。寓意解经法不一定是反叛性的，其目的可以是使文献本地化或者切合时代，或者也可以构成对流行文化规范的挑战。

4. 把不同传统中的人物和概念等同起来，如把爱萍娜娅（Epinoia，意译为“后念”，相当于英文 *afterthought*）等同于亚当里面的灵、夏娃、蛇和知识树。这个手法可以把高度分散的资料整合起来。

这些手法策略性地把不同的材料整合成连续的统一体，在明显不同的文化世界之间达成妥协。所有宗教都是混合主义的，但是混合的方式和目的是不同的，那么《约翰密传》的混合主义的目的何在呢？

促进古代地中海世界的混合主义的一个因素是一种身份普遍化的意识形态的发展。希腊思想中有一个关于人类的理性普遍有效性的观念，认为理性是与弥漫在整个宇宙的秩序和规则之中的逻各斯的力量相一致的，真正的知识必定是普遍适用的。约纳斯认为这种取代传统的政治结构的普遍身份和宇宙城邦的感觉是由一个更大的、更非人格化的君主制和帝国造成的。他认为，在希腊罗马国家的扩张中，地方性政权崩溃了，伴随着希腊语的传播、文化和教育的传播而来的是非常清晰的人类理性普遍有效的感觉，和一种新的道德理想，既宇宙城邦主义，其道德目标是成为整个宇宙的公民。诺斯替派拒绝这种整体与部分的关系，因为他们感觉帝国的秩序是僵化的、敌意的秩序，帝国的法律是残暴的邪恶的法律，缺乏意义和善，相异于人的目的及其内在本质，不是人与之交通和印证的对象。

尽管约纳斯认为诺斯替派拒绝了这种宇宙城邦主义的意识形态，但是我怀疑，至少在某个意义上，他们相当彻底地吸收了它。虽然《约翰密传》把真理放在启示之中，而不是在理性之中，把正义放在神圣的拯救之中，而不是放在宇宙的秩序井然的运行之中，但是它的神话创造者已经充分地吸收了这种真理与正义的普遍性的感觉。《约翰密传》自认为自己掌握了通往一切人类史的真正意义的钥匙，宣称自己阐明了整个世界的传统，过去的传统现在可以看到其真面目了。

在多元主义的文化背景下，这样的真理宣称要么会导致对其他传统的拒绝，把它们评判为错误的，要么选择性地把它们吸收到一个统一的框架之中，塞特派选择的是后一种态度，趋向于构成普遍的总体化的宗教话语。《约翰密传》的混合主义采取了一种宇宙城邦主义的身份感觉，隐含地宣称能够提供整个世界所有传统的真正的真理，这套总体性的话语提供了一个立足点，一个完整的视角，从它可以观看、划分和评价宇宙中的万物，每一样事物，每一个人都可以在其中找到适当的位置，形成一个合乎逻辑的、有条理的、连贯一致的社会、政治、道德和宇宙的整体。

那个时代的基督徒也在发展总体性话语体系，他们不仅宣称自己的身份，而且也宣称拥有其他民族的宗教观念和修行的真正意义，因此塞特派神话创造者的独特之处不在这里，而是在于策略性地把神话运用于社会批判，以协调那个时代乌托邦理想和不正义的现实之间的鸿沟。

《约翰密传》不到六十页的抄本叙述了神和神圣世界的本质、宇宙和人的起源、伦理与末世，它背后是对于那个时代乌托邦理想与生活经验现实之间存在着极深的、几乎不可逾越的鸿沟的深沉体验，并且为体验到的这种问题提供了令人信服的宗教上与思想上的解决。在罗马帝国，统治者宣布自己是普遍的创造者，正义与和平的施行者，但是在《约翰密传》的神话中，这个世界是一个受无知和邪恶存在物统治

的阴暗世界，同时也是神圣能量降临，把灵魂从无知和堕落中提升出去的地方。我们也可以说这个文本反映了一种疏离和失望的心态，不过这种心态不是这个文本焦点，它的重点是揭露那些创造并统治了这个低级世界的人的不义和非法，在其拯救逻辑中，一个人需要坚决地拒绝不正义的统治，才能在伦理和灵性上走向神。灵性的觉悟和社会批判是携手并进的。神话的叙述不仅提供了拯救的可能性，而且也允许信徒对不正义持抵抗的态度。弥漫在这个神话之中的正是这样一些关怀。

值得注意的是，《约翰密传》对于社会的批判所依据的正是这个社会本身所崇尚的那些价值。抵抗最有可能产生于那些全身心献身投入到社会主导性意识形态之中的人们身上，他们感受到被出卖了，比那些本来就排斥社会价值的人有更深的受骗的感觉。《约翰密传》的神话就表达了这种被出卖的感觉。按照它的叙述，人们生活在一个地方，似乎是好的东西，以及真正是好的东西，不可思议地变成了模糊的和混乱的了。只有启示才能恢复至善的完美形象，提供在社会中的盼望和拯救的可能性。这些人曾经向往一个神圣的正义和真理统治的社会，这个几乎不可能实现的乌托邦深深地根植在那个时代的理想之中。塞特派思想的标志不是反叛和不虔敬，而是对罗马正义理想的激进的接受和对神的善的坚定的信仰。

由此可见，诺斯替主义的混合主义不是教派主义的，也不是一般的普世主义的，它是以生存为基础的，以解放为目的的，它本身是宗教内部一种及其超脱的和平的力量。是一种思想激流，寻求的是灵魂的解放。

三

把对于混合主义的分析的关注点从本质主义的文化政治转向对于日常行为的分析，抛弃从护教学和身份政治的角度对诺斯替主义和混合主义的界定，我们就有可能重新形成关于人类如何利用异质的信仰与修行来塑造传统的概念。传统是差异中的连续性，我们不能预先确定谁是某个传统的正宗，谁只是这个传统的混合主义的借用者，我们必须让这个谁是正宗的政治问题保持开放，从而聚焦于更为关键的实践问题：用于确定某个传统及其变化合法与否的判准是什么？混合主义的意义创造是如何进行的？混合主义传统在实践上是如何在一个特定的背景中发挥作用的？混合主义的意义何在？在当今多元文化背景下，我们应当如何在文化相遇的情景中进行意义创造？

这样的视角转变有助于我们客观地去理解那些被贴上了诺斯替派标签的文本资料。人们通常把诺斯替派的神话创造视为缺乏灵性的、不虔诚的，而事实上他们的文本内容却是

极其关怀灵性发展和拯救的，放弃护教学的套话才有可能认真阅读诺斯替派的神话。对于异端学和反对混合主义的话语的分析也有助于我们更全面地了解早期基督教的历史和身份的形成，正视基督教社会、神学建设和灵性塑造中的差异、冲突和政治，重新思考基督教的起源，为各种建设性和批判性的努力开启全球基督教的资源。

对古代地中海世界的研究对于反思许多当代的关怀也是非常有益的。古代地中海世界曾处在社会急剧变迁的时期，通过与他者的接触，传统的价值和生活方式受到挑战 and 重塑，地方性的对于罗马的抵抗常常采用宗教的形式，这个时期的混合主义的过程和动力、身份塑造的政治的研究有助于我们思考文化融合过程与身份塑造之间的交织缠绕关系，对于当今地方多元主义和全球文化多元主义的背景之下处理宗教间关系、创新文化传统具有重要意义。在我们这个全球化的政治背景中，谁去说一个宗教是混合的还是不是，是坏的还是好的？谁去说一个身份是真的还是假的？这些声明、宣称及其相互驳斥的真正后果是什么？这些问题不容易回答，但是有一点很清楚，这些问题如何回答隐含着重要的政治含义。

护教学与身份政治的思路在当今的国际社会中仍然发生着相当消极的影响。一方面，这种思路会造成所谓的“正宗的信仰者”群体，对于生命、死亡、拯救、对错等基本问题

形成终极性的信念，从而成为不宽容和暴力的来源，当这种信仰在一个强有力的宗教组织中系统化，从而把组织之外的人看作异端时，情况就会非常危险。另一方面，按照这种思路西方人就会如同古代的正统派基督教给某些人贴上诺斯替派的标签那样，也会从外部把宗教身份强加于某些人群，从而人为地创造出一个他者。他们试图为成千上万的人的身份进行范畴化和实质化，使得他们无法摆脱这种强加于他们身上的宗教身份。

由于这种根深蒂固的身份认同和他异性的观念，启蒙思想视宗教为一种特殊的文化范畴，是包括性别、种族、民族、性在内的所有可能的文化和身份的范畴当中最难穿透和最为本质的，人们相信，身份认同和他异性的问题一旦被赋予了宗教的形式，僵化和不妥协的可能性就会更大。宗教自身客观存在的这种问题以及由于这种问题造成的对于宗教的偏见造成了宗教问题的难以解决以及宗教难以在政治社会发挥应有的作用。

因此要解决宗教问题以及宗教引起的问题，其关键在于在实践上恢复宗教混合主义的传统和活力，而不仅仅在于提出宗教关系的新的模型。如果不改变宗教自身的形态，宗教间关系的新的模型是无济于事的，无法解决不宽容的问题和关于宗教不宽容的偏见事实。护教学与身份政治虽然好像是宗教的不可改变的基因，但是任何宗教其实都一直存在着混

合和更新的维度，正是因为这两个维度的并存，造成了基督教、佛教、印度教、穆斯林和犹太教等各大宗教思想内部个殊主义与普世主义、正宗性与历史复杂性、教条本位的身份相对于历史地偶然形成的身份之间的张力。恢复和彰显混合主义的维度，才能摆脱宗教的僵化和不妥协态度，改变宗教在政治社会中的形象，也只有混合主义的实践的基础上，当代的神学宗教多元论和文化多元主义才真正有可能。这对于当今世界上的多重信仰体系具有重要的社会政治意义。

当代宗教界和宗教学界关于信仰间关系的态度有一个从排外主义到包容主义到多元主义演进的趋势。排外主义相信自己的信仰体系掌握着唯一可能的“真理”，因此也就比其它的信仰体系优越，其他的信仰体系是错误的和有害的；包容主义认为“我的真理包含着你的真理”，因此自己的信仰体系要比其它的优越，但却承认后者也包含着部分的真理；多元主义相信真理本身就是多重的，因此必须平等地接纳其它的信仰体系，不以自己的信仰吞并别人的信仰，也不把别人的信仰当成是实现自己的宗教的目标的手段囊括进来。世界基督教会联合会在七十年代就宗教间对话问题形成了指导方针，认为基督教不应该站在一个自认为优越的位置去评价其他宗教体系；特别是，他们应该避免使用诸如“匿名的基督徒”、“基督的临在”、以及“不可知的耶稣”之类的概念。⁶³

63 Guidelines on Dialogue, 12.

多元主义是三种处理宗教间关系的立场中最为开明的一种，它尊重差异，在差异中生存。但是多元主义仍然把不同的宗教信仰当作排列有序的实体来加以对待，如佛教、基督教、萨满教、儒教等等，这些种类之间没有交叉、存在着清晰无误的区别，因此事实上多元主义并没有真正摆脱对宗教身份的执着和他异性的观念。作为一种宗教间关系的模型，不能彻底解决不宽容的问题。因为在这种情况下，如果承认并尊重某些宗教团体，那么这些坚守某种既定身份的宗教团体有可能会拒绝给予其他团体和个人以承认和尊重，或者执着于某种共同体的身份认同，相信自己是“真宗的”、“高人一等的”，或者是执着于一种普世的（通常是自由主义的）身份，企图包容所有的个体特性，但却无法避免把他自己的特性强加于他人之上。⁶⁴

在全球化时代世界宗教在具体的社会生活中相遇的情景下，各宗教传统之间开始融合，混合主义不仅作为一种客观的历史过程发挥作用，宗教界和学术界也开始把混合主义作为一种神学和伦理立场、一种宗教间关系的模式提出来。混合主义承认并拥抱宗教传统的多样性，它不仅仅是在面对其

64 同上。关于国际关系学中对这一争论的复杂的处理，参见 Nicholas Rengger, *Political Theory, Modernity, and Postmodernity: Beyond Enlightenment and Critique* (Oxford: Blackwell, 1995) and Chris Brown, *International Relations Theory: New Normative Approaches* (New York: Harvester Wheatsheaf, 1992).

它信仰体系时的一种多元主义的姿态，而且还把其他文化传统的宗教的元素整合到自身传统之中。混合主义关注的不是自身传统的原真性、纯粹性，而是什么是解放性的，什么是治疗性的，什么是赋予生命的，是以生存—解放为核心的。

以多元主义为基础的宗教对话的着眼点是神学的、非人格的思想神话体系之间的比较、对最低程度的共同特征的寻找，而混合主义基础上的宗教对话的着眼点是宗教信仰的实践，因此其对话的层次是生活实践。如果我们把宗教传统分成“生活实践——神话（思想教义体系）——体验”这样三个层次的话，这三者之间的逻辑关系是生活实践产生了神话，由神话预设了神秘体验。从这样的逻辑来看，宗教对话应当从生活实践之间的对话出发，也就是从宗教人士在同一个生活处境中的相处共事、对共同面对的生活问题的解决出发，直接从神话的层面上进行对话，或者从体验的层面上进行对话，其成效如何是十分可疑的。在生存层面上的对话更多地是艰巨的生活问题和实践问题，而不是理论问题。不同传统的大德之士相遇，重要的不是理论上的论辩和神秘境界上的斗法，而是平实生活中的相处。宗教多元论着眼于揭示不同传统的神话（思想）体系，从而导致神话的转变，使得某些问题通过神话的扩展而得以解决，以为原先宗教之间的冲突在神话的扩展中很可能不再存在，这样的可能性不大。

我们不仅要承认混合主义的历史价值，而且也要重视它作为我们这个时代建设性地回应暴力的一种方法。如果充分地承认各宗教之间的相互渗透是一切个人和共同体的宗教身份的核心，任何宗教都不可避免地是混合主义的，那么混合主义可以消解由自我和他者之区分所带来的暴力。既然一切身份都必然是混合的，那么我们又该在谁的旗帜下战斗呢？我们是谁，敌人又是谁呢？混合主义伦理学中的反省和自我意识可以把人从压迫性的神学中解放出来，同时导致他异性概念的失败，绝对的他者消失，排外主义失去反对的对象。

在混合主义的背景下，甚至于护教学也可以成为一种对话的必要过程，从而避免被贴上消极意义的标签，因为在混合主义的大背景下，护教学能够不让自己陷入到排外主义的反动和暴力之中。宗教混合主义维度的展开可以避免政治学对于宗教信仰、思想和行为的本质主义的看法，从而重新思考宗教在政治和文化建设中的作用。

四

汉语学术界最近提出的“宗教共同体”理念乃是宗教混合主义的典型的理论表达：

宗教共同体是人类为了顺应全球化时代共同生存发展需要而将形成的各宗教教派和信众多元通合、和而不同、和合

共生的宗教信仰机制。特点是在诸神同一、理性信仰的前提下，继承吸收各宗教的全部精华，消除摒弃各宗教对立排他等消极因素，求大同存小异，信众可以藉以相互开放、交流、融合，所有宗教教派可以在此框架中保持各自特色而和谐共存。共同体既不是一元化的单一宗教，也不是一种新兴宗教，而是有共同终极信仰对象、共同信仰目标、共同价值观和伦理取向，关切和维护人类的共同利益，可以协调思想和行动，和谐共生的各宗教教派和信众的普世兼容体。⁶⁵

根据这个描述性的定义，是各宗教教派和信众“多元通和、和而不同、和合共生的”宗教信仰机制，从外形上看，它不是一个已经成形的体制层面或者思想体系层面的宗教联合体或者大同宗教，但是实际上是已经有坚实的物质或者身体基础的，那就是教派与教派之间、信众与信众之间的现实关系：这个“体”可以是一个个的个体信众，因为每个个体信众的信仰和修行都已经有意无意地融揉了多种信仰传统中的要素，从而成为多宗教信仰修行的共同载体；这个“体”也可以是一个个的教派，因为每个教派虽然都有自己特有的传统，但都不可避免地混合并吸收着其他传统的精华，因此也已经成为多宗教信仰修行的共同载体；这个“体”也可以是众多这样的个体信徒和个体教派之间的联合体，无论它们

65 关于宗教共同体的详细论述，参见《理性信仰之道》（安伦著，上海：学林出版社，2009年）。

是否从原有传统中独立出来，也无论这个联合体尚未或者不会采取有形的组织的形式，但是他们之间正在或者已经形成了实际上休戚相关、相互融合、和谐共存的现实关系。从这个意义上来说，宗教共同体的“体”是一个已经存在、正在生长和成熟之中的实质性的社会关系。

在历史上，部族宗教之所以融合成为地域性的宗教，原因在于早期人类突破部族封闭状况进入部落联盟，地域性宗教之所以融合成为国家或跨国的宗教，原因在于部落联盟进一步融合成为国家或相互影响的相关国家。自古以来，当不同宗教在人类融合的背景下相遇时，总是会在经历排斥或磨合之后要么融合于其中一个宗教，要么融合于相互兼容的宗教，即便从个体形式上没有融合，也会通过教义、教规、信仰形式和组织形式等各个方面的相互影响、渗透、趋同而实现事实上的融合。地域界限消失等原因造成的人类融合最终必然导致宗教的融合。在全球化将整个人类融入同一地球村社会的背景下，世界各宗教形成某种形式的宗教共同体乃是一个自然趋势。因此，从宗教发展的规律来看，宗教共同体的发展可以视为宗教内在的混合主义倾向以及宗教间相遇的社会环境造成的一个客观的自然进程。

鉴于诸宗教传统内在具有的身份政治与他异性观念，宗教共同体的理念是从这个客观自然过程中艰难地产生出来的，

需要逐步成为这个过程的自觉的自我意识，以此来规定着共同体运行的基本规则和发展的方向。从这个意义上来说，宗教共同体乃是一种需要理性选择的态度和立场，是需要追求的信众、教派和宗教传统之间关系的理想模型，是一场需要推进的运动。

宗教共同体的基础是由各层次具体的共同体构成的，构成这个大共同体以及各层次共同体的信众与教派之间是相互开放、交流与融合的，但同时又保持各自的特色，因此这个共同体是以特殊性为基础的对于普遍性的追求，是特殊性和普遍性的完美结合，是对于宗教多元主义的真正实现，可以为全球化的国际社会提供一个世界性文化的基础。宗教共同体有两个特征：一是以共同的生存现实与和谐共存的相互关系为基础，二是普世性的追求，要形成“普世兼容体”。宗教共同体以信众与教派的共同生存和相互关系为基础，所以为形成的共同的利益，能够主动协调思想和行动，避免神话层面之间的冲突。由于有普世化的追求，所以会主动地提炼和升华各自的信仰和修行原则，从而达到神话和理论体系相互之间的印证与融合，形成共同的终极信仰对象、共同的价值观和伦理取向。因此宗教共同体是共同生存基础上的神秘主义与理性思辨的结合，由于有共同的生存基础，所以在神秘主义与理性思辨方面能够走向融合。这跟多元主义刚好相反，多元主义是以各不相同的体验与神话为基础的，没有一

个共同体作为基础，因而也不具备宗教共同体那种善于通融调和的能力，离开了共同体，多元主义至多只能走向抽象的普遍原则。

宗教的最大问题在于迷信和多元纷争，而这个问题的根源是宗教精神的异化和僵化，是从无形精神的有形化过程中产生出来的。就像一个水果风化结壳了一样，要把其中的精粹压榨出来，使之成为了果汁或酒。把多元宗教放在全球化的同一个有限的容器的处境之中，必然会造成相互碰撞和挤压，诸宗教的最高精神从各自的形体之中解放出来，在更高层面上更容易真正的交流和相处，这是文化融合的处境，是宗教共同体道路的基本思路。

五

宗教之间如何避免冲突？多种信仰如何和谐共存？与此相关联的问题是宗教界自古以来一直在致力研究解决的理论和现实问题，在当今全球化时代诸宗教狭路相逢的情况下，在国内和国际层面上从学理和实践上解决这些问题已经成为非常紧迫的任务。跟多重信仰体系相关的问题已经不仅关涉个体身份，而且已经具备国内和国际社会政治意义：如何引导宗教的健康发展，使之与社会政治经济建设相和谐，成为应对转型社会精神问题的资源乃是国家文化建设的重要任务；

处理宗教之间的关系，构建全球化人类共同的核心价值和伦理体系，已经成为全球化时代人类共同生存发展的无法回避的至关重要的任务。

全球化时代处于转型期的社会精神问题非常突出，其主要表现就是宗教的道德激进主义和世俗的虚无主义。源于宗教身份与他异性观念的道德激进主义导致宗教的迷信和纷争，使宗教被视为迷信、偏执、狂热的根源而失去发挥应有的社会功能的合法性；而宗教的正常功能与合法地位的丧失导致了世俗社会的道德虚无主义。这两种问题是互为根源、彼此加强的。要解决宗教问题以及由宗教引起的问题需要从两个大的方面去努力：一是宗教自身的去恶扬善，消除自身僵硬、敏感、脆弱、庸俗、迷信等消极因素；二是运用宗教智慧治疗现实社会的各种不正常的心灵意念状态，在这个救治的过程提升自身的作用和地位。这两个方面是相辅相成的，只有宗教治好了自身的宗教病才能救治社会的病，而只有在救治社会病的过程中，宗教才能治好自身的病，走出迷信化和世俗化的极端，真正走上理性化和超脱的道路。这两个方面的结合就是宗教自身在处理教派与教派之间、宗教与宗教之间以及宗教与社会之间的现实关系的过程中进行的修炼功夫，其标志是宗教间在现实相处中真正形成一种休戚相关、和谐共荣的关系。

宗教共同体理念是宗教自身所固有的传统，在理论和实践上是与诺斯替主义和混合主义一脉相承的。对于宗教共同体理念的研究、发展和践行可能是让信仰对待信仰问题、让宗教解决宗教问题的有效途径，也是让诸宗教形成合力，集体发挥积极的社会作用的有效途径。宗教共同体的理念当然会面临各种责难，但是其对于宗教自身迷信与多元纷争问题的清醒认识以及对于世俗社会无信仰的精神空虚状态的洞见，以及为应对当代宗教内外的精神问题、调整不正常的社会意识状态寻找切实可行方案的志向一定会得到学术界有志之士的赞许和思想共鸣。⁶⁶

⁶⁶ 浙江大学为此于2011年5月31日成立了全球化文明研究中心，这是中国成立的第一个倡导与研究宗教共同体理念的专门的科研机构，旨在汇聚学术界的力量，展开跨学科、多学科的合作，深入研究全球化背景下世界各大文明与各种宗教的关系，阐发、推介、传播共同体的理念，勾通政教学企四界，推动各宗教信众和教派多元通合、和而不同、和合共生的信仰机制。



仁者爱人：古典儒学对 重建人文和宗教精神的启示

黄晨曦⁶⁷

摘要：“仁”是儒学的核心价值观念，但关于“仁”字的初构始义，却一直众说纷纭，未有一致的看法，从而导致对古典儒学的仁观念的一定误解。本文通过运用传世和出土文献，对“仁”字做出字源学的新阐释，并进而探讨这一观念如何通过“性”和“命”的关联，体现出深刻的人文精神和宗教意义，从而揭示古典儒学的仁观念对当代人类的整体发展及世界文化秩序的重建的重要启示意义。

关键字：仁 古典儒学 人文 宗教

众所周知，“仁”是儒学的核心价值观念。这一观念从古典儒学开始，经宋明理学的发展及其在东亚各国的传播，再到现代新儒家，一直处于动态的发展演变过程中，并逐

⁶⁷ 黄晨曦：安徽大学哲学学院讲师。研究方向为先秦秦汉思想和宗教、道家哲学，已发表中英文论文和译文十余篇，译著两部。

渐扩展成为一个庞大精深、丰富多义的哲学体系，在理论和实践的层面上皆产生了重大而深远的影响。然而，吊诡的是，关于“仁”字的初构始义，却一直众说纷纭，未有一致的看法，从而导致对古典儒学的仁观念的一定误解。在学界相关研究的基础上，本文首先运用传世和出土文献，对“仁”做出字源学的新阐释，并进而探讨这一观念如何通过“性”和“命”的关联，在古典儒学中体现出深刻的人文精神和宗教意义，及其对当代人类的整体发展及世界文化秩序的重建发挥重要作用的可能性。

首先看“仁”的字源含义。许慎（约 58 年 – 约 147 年）释“仁”为“亲也，从人二”。⁶⁸ 因此学者多将仁解释为“二人成仁”。一些学者由此而认为，《论语》中“仁”的含义并非以心理学概念为基础，而“仁”字只是到后来才发展出心理的、主观的用法。⁶⁹ 但是，许慎的解释局限于汉代隶定之后的“仁”字。尽管他也列出了该字的两种战国古文，但他没有追溯其更早期的构形。在战国的玺印文中有一个由“身”和“心”（图 1a–b）构成的字。⁷⁰ 丁佛言和郭沫若俱认为这个

68 许慎：《说文解字》，北京：中华书局，1963 年，第 161 页。

69 例如，可参见 Herbert Fingarette, *Confucius: The Secular as Sacred*, New York: Harper and Row, 1972, 37-56。不过，Fingarette 还是注意到孔子肯定个人意愿的作用，并要求激发它作为实现理想生活的主要手段（134）。

70 罗福颐：《古玺文编》，北京：文物出版社，1981 年，第 264 页。

字应为“仁”。⁷¹ 刘翔进一步考察了所有战国古文的“仁”字构形，确认此字应是“仁”的初构，而“身”应为既表义又表声的字根。⁷² 值得注意的是，“身”的早期构形描绘的是一个腹部凸起的人体，肚皮上还有一个点，象征着有孕在身，因此也象征人和人的生命（图 2a-c）；在周代铜器铭文和战国文字中，则经常在腹部下面加一条水平线作为装饰（图 2d）。⁷³ 因此，由“身”和“心”所构成的“仁”字包含着在人的心中思念、珍惜、爱护人的身体、生命以及人类的意思。后来这个字逐渐变化、简化或假借，变成由“千”和“心”构成的“忖”字（图 1c），因为在战国时期的文献尤其是晋国文献中，“身”字在结构和读音方面与“千”字十分相似（图 2d）。⁷⁴ 在《说文》里该字被列为“仁”的“古文”。同时，在一些文献里，作为偏旁的“心”被从原来的“身”加“心”的构形里省略掉了——在战国文献中经常有这种省略掉一个或者更多偏旁的做法。这些有所省略的字慢慢演化为各种形式，包括《说文》里列举的另外一个“仁”的“古文”，其

71 丁佛言：《说文古籀补补》，北京：中华书局，1988 年，第 37 页；郭沫若：《金文丛考》，北京：人民出版社，1954 年，第 216 页。

72 刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海：三联书店，1996 年，第 157-61 页。

73 李孝定：《甲骨文字集释》，台北：中央研究院历史研究所，1970 年，第 2719 页；戴家祥：《金文大字典》，上海：学林出版社，1995 年，第 4502-5 页；何琳仪：《战国古文字典》，北京：中华书局，1988 年，第 1137-38 页。

74 何琳仪：《战国古文字典》，第 1138 页。

后最终被隶化为“仁”字（图 1d-g）。⁷⁵ 后来，当郭店楚简写本刊行面世时，“仁”字确实在很多地方被写作从身从心（图 1h-i），从而证明丁佛言、郭沫若、刘翔等学者的阐释是正确的。⁷⁶ 《韩非子》说：“仁者，谓其中心欣然爱人也。”⁷⁷ 《礼记·表记》载：“中心憺怛，爱人之仁也。”⁷⁸ 这些不但是义训，而且是形训，完美地、形象化地解码了由“身”和“心”构成的“仁”字初形之语义结构。

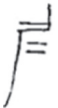
图 1 仁								
								
1a	1b	1c	1d	1e	1f	1g	1h	1i

图 2 身								
								
2a	2b	2c	2d					

75 刘翔：《中国传统价值观诠释学》，上海：三联书店，1996 年，第 157-61 页。

76 陈伟编：《楚地出土战国简册（十四种）》，北京：经济科学出版社，2009 年，第 162-262 页。

77 王先慎：《韩非子集解》，北京：中华书局，1998 年，第 131 页。

78 《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000 年，第 1720 页下。

“仁”在《论语》中出现逾百次，⁷⁹通常出现在孔子回答弟子“问仁”的谈话中。由于“问仁”一般被释为“问仁是什么”，而孔子对这个问题的回答从来都不一样，因而“仁”被认为是“德之总名”、“本体概念”，甚或“充满了自相矛盾和神秘性”。仁在被译成英文时也由此而有各种不同译法，如“agape”、“benevolence”、“love”、“humaneness”、“humanity”、“altruism”、“kindness”、“charity”、“compassion”、“magnanimity”、“goodness”等。⁸⁰但是，正如李泽厚所指出，传统中国的思想家很少关注“是什么”的问题，而是对“如何做”更感兴趣；⁸¹“问仁”通常不是指“仁”是什么，而是意谓“如何实践 / 培养仁”。这点可以由其他类似的问题，如“问孝”和“问政”，来予以确证。“孝”和“政”的意思并无含糊不明之处，因此“问孝”和“问政”可以一致地解释为“如何实践 / 培养孝”和“如何治理”。孔子对不同人给出不同回答，原因在于每个人应该按照自己的个性或者所处环境来实践“仁”、“孝”或“政”。例如：“司马牛问仁。子曰：‘仁者其言也仞’。”⁸²据《史记》司

79 根据杨伯峻的统计，见其《论语译注》，北京：中华书局，1980年，第221页。

80 Wing-tsit Chan, “Chinese and Western Interpretations of jen (Humanity),” *Journal of Chinese Philosophy*, 1975, vol. 2, no. 2:107-29; Fingarette, *Confucius*, 37.

81 李泽厚：《论语今读》，合肥：安徽文艺出版社，1998年，第54页。

82 杨伯峻：《论语译注》，北京：北京大学出版社，2000年，第124页。

马牛的传记，其人“多言而躁”，这可能就是为什么孔子以“言仞”来回答的缘故。⁸³

在《论语》及其他先秦儒学典籍中，“仁”字仍然以其本意“爱人”为其基本义项。例如，《论语》载：“樊迟问仁。子曰：‘爱人。’”《孟子》载：“仁者爱人”，“仁者无不爱也”。⁸⁴《国语·周语下》载：“爱人能仁。”⁸⁵《荀子·议兵》：“彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也。”⁸⁶《礼记·大学》记载：“此谓唯仁人为能爱人，能恶人。”⁸⁷《大戴礼记·主言》：“仁者莫大于爱人。”⁸⁸许多现当代学者皆指出，古典儒学所宣扬的仁爱是一种心理情感。冯友兰说：“孔丘论仁，注重人的真情实感。”⁸⁹钱穆说：“仁便是情感。”⁹⁰李泽厚指出“仁”在《论语》中包括五个要素：（1）血缘基础；（2）心理原则；（3）人道主义；（4）个体人格；（5）以上四个要素均由“实用理性”引导。而在这五种要素之中：“最为

83 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959年，第2214页。

84 杨伯峻：《论语译注》，第131页；《孟子注疏》，十三经注疏整理本，北京：北京大学出版社，2000年，第275页上，第444页上。

85 徐元诰：《国语集解》，北京：中华书局，2002年，第89页。

86 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，1988年，第279页。

87 《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第1871页上。

88 王聘珍：《大戴礼记解诂》，北京：中华书局，1983年，第8页。

89 冯友兰：《中国哲学史新编（第1册）》，北京：人民出版社，1982年，第134页。

90 钱穆：《孔子与论语》，台北：联经出版公司，1974年，第5页。

重要和值得注意的是心理情感原则，它是孔学、儒家区别于其他学说或学派的关键点。⁹¹

孔子及其弟子辈进一步指出，人之所以爱人，是因为“孝为仁本”，从基于宗族社会的亲子之爱出发，人们自然而然地将其情感扩展至面向他人及其福祉的“仁”，亦即普遍的爱人，如《论语》中所述：“弟子入则孝，出则弟，谨而信，泛爱众，而亲仁”；⁹²“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本舆？”⁹³郭店楚简《五行》解释这一点更为清楚：“爱父，其继爱人，仁也。”⁹⁴孟子也说：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”；“亲亲而仁民”。⁹⁵以亲子之爱为核心，爱的感情由近及远、由亲及疏地辐射，最终达至“仁”，亦即普遍的爱人这一儒学之道的核心价值观念和人文精神。

91 李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1986年，第1页。

92 一些学者将这一则里的“仁”字释为“人”，指的是贵族。但是，跟前一句里的“爱”相应，此处“人”应为“仁”，指“仁人”。见杨伯峻：《论语译注》，第4-5页。另外，孟子也说：“仁之实，事亲是也”；“亲亲，仁也”（《孟子注疏》，第248页下，第422页下）。

93 一些学者也把此处的“仁”释为“人”或者贵族。但是，作此解跟前一句话无法衔接：“本立而道生”。此处之“仁”与“道”相关，应为“仁”，即孔子所讲之道的中心。见杨伯峻：《论语译注》，第2页。也可参考出自《五行》和《孟子》的下段引文。

94 陈伟：《楚地出土战国简册》，北京：经济科学出版社，2009年，第184页。

95 《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第26页上，第444页上。

在这里，人们对他人的爱是出自对自己家庭成员的生物性的、自然的爱的延伸。⁹⁶ 钱穆云：“孔门常以教孝导达人类之仁心。”⁹⁷ 李泽厚强调，尽管“仁”在儒学道德理论中处于比“孝”更高的范畴，“孝”被孔门认为是“仁”的根本，而亲子之爱为人们培养和实践“仁”提供了自然的、人性化的坚实基础。⁹⁸

现代道德情感研究在定义道德感情时使用两种典型的特征（prototypical features）。第一种是客观的激发物（elicitors）。一种感情越是容易被不直接影响自身的事件所促发，它就越可能被认为是一种典型的道德情感。第二种是社会性的行为倾向（prosocial action tendencies）。情感通常会促发某种行为以回应激发事件（eliciting event），而这些行为倾向可以按它们利益他人或者社会秩序的程度来划分等

96 《国语》载有公元前 651 的一则话语：“为仁者，爱亲之谓仁；为国者，利国之谓仁。”见徐元诰：《国语集解》，第 264 页。一些学者据以肯定“仁”的原始意义是爱父母 / 亲人。但是，这则话语提出了分别由普通人和统治者践行“仁”的不同做法。它并没有说明“仁”的初义，而是告诉我们“仁”有着不同的含义。

97 钱穆：《论语新解》，《钱宾四先生全集》第 3 册，台北联经出版事业公司，1998 年，第 17 页。

98 李泽厚：《中国古代思想史论》，北京：人民出版社，1986 年，第 16-18 页。

级。⁹⁹ 古典儒学对“孝”和“仁”的描述，与这两种特征吻合。就激发物而言，孝是不仅对自己父母而且也对同一宗族和社群的其他成员的强烈情感（“入则孝，出则弟”），而“仁”则进一步将一个人的仁爱之情推衍至其他所有人。在行为倾向上，“孝”和“仁”都引导人们诚挚无私地去爱、帮助及利益他人，并在这样做的过程中获得家庭、社群以及社会秩序的和谐。因此，“孝”和“仁”皆可被定义为道德情感，它们构成儒学伦理学的基础，代表了一种古典的人文主义。

另言之，由于在古典儒学那里，人性和天命、人道和天道紧密关联，“仁”的人文精神还蕴含了宗教意义。首先，从“仁者爱人”出发，孟子进一步将“仁”解说为人的本心本性。孟子提出著名的四端说：

恻隐之心，人皆有之；羞恶之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。恻隐之心，仁也；羞恶之心，义也；恭敬之心，礼也；是非之心，智也。仁义礼智，非由外铄我也，我固有之也，弗思耳矣。¹⁰⁰

此“人皆有之”、“我固有之”的恻隐、羞恶、恭敬、是非之心指的即是人性。而在“仁、义、礼、智”四端中，

99 Jonathan Haidt, “The Moral Emotions,” in *Handbook of Affective Sciences*, ed. R. J. Davidson, K. R. Scherer, and H. H. Goldsmith, Oxford: Oxford University Press, 2003, P.852-870.

100 《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第354页上。

“仁”显然最为根本，所谓“仁，人心也”，“仁也者，人也；合而言之，道也”。¹⁰¹“仁”是人心、人性、人道，人之所以为人的基本要素。正是在此基础上，孟子提出其性善说：

“所谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。”¹⁰²人人皆具有仁爱的端绪，通过修养和实践，可扩充和推广这一善心善性：“仁者以其所爱及其所不爱”；“人皆有所不忍，达之于其所忍，仁也”；“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。”¹⁰³

再看，沿承西周以来的天道和天命观念传统，古典儒学相信人性为天命所赋，人道是天道的一部分，因此儒学的性命学说一直是伦理和宗教的融合，道德论和宇宙论的结合。孔子反复强调畏天命和知天命。¹⁰⁴孔子的“‘畏’是敬畏之畏，非畏惧之畏，敬畏与虔敬或虔诚，都是宗教意识，表示对超越者的归依。所谓超越者，在西方是 God，在中国儒家则规定是天命与天道。”¹⁰⁵在孔子及其后学这里，天命指天所赋予

101 《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第365页下，第458页上。

102 《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第112页下。

103 同上，第447页下，第469下-470页上，第113页上。

104 “五十而知天命”（杨伯峻：《论语译注》，第12页）；“不知命，无以为君子”（第211页）；“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言”（第177页）。

105 牟宗三：《中国哲学之特质》，上海：上海古籍出版社，2008年，第25页。

个体的生命、禀性和人生使命。如郭店楚简《性自命出》云：“性自命出，命自天降。”¹⁰⁶《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”¹⁰⁷孔子说自己“五十而知天命”，¹⁰⁸然而天默默不言，孔子从何得知自己的天命？这是因为经过努力学习、修养和实践，孔子最终充分地完善了自己的禀性、能力、知识、品格和志向，从而也就了知上天赋予自己的人生使命，并努力去实践实现，为人类发展做出贡献。孟子进一步阐发此说：“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。”¹⁰⁹虽然孟子相信个体之禀性才力及其夭寿之命为天所赋，但他强调通过修身养性而知天立命，最终可以掌握自己的命运。因此，知天命实际上是对于个体存在及其局限的深刻认知，并由此局限进而自强努力，完善人性人格，从而实现人生的意义、价值和使命，所谓“天行健，君子以自强不息”。正如清代孙逢奇所说：“知天是知自心之天，事天是事自心之天，立命是立自心之命。”¹¹⁰孔孟及其后学将天命和天道解说成为神圣的人生使命感和历史责任感，强调个

106 陈伟：《楚地出土战国简册》，北京：经济科学出版社，2009年，第221页。

107 《礼记正义》，北京：北京大学出版社，2000年，第1661页上。

108 杨伯峻：《论语译注》，北京：北京大学出版社，2000年，第12页。

109 《孟子注疏》，北京：北京大学出版社，2000年，第412页上。

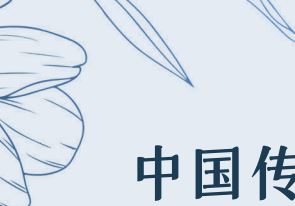
110 孙奇逢：《四书近指》卷17，四库全书本。

体对于民族、国家和人类所应承担的责任义务，以此展现人生的意义和价值。通过这种天人之际的转化，个体超越了有限的存在和生命，使之获得神圣的意义，并在历史长河中找到自我的位置。这也就是孟子所谓“立命”，“立”字本来就是“位”字的初构，通过承担和实现天命所赋的神圣历史使命，个体从而在宇宙时空中建立了自我的永恒位置。由此可见，虽然儒学信天命和敬天命，但是这个天命又往往体现为人性的完善和个体价值的终极实现，因此儒学的安身立命之处总是在人生和现世，儒学的核心关怀总是人性和人文。

儒学的许多思想学说和实践含有宗教成分，但尽管含有宗教成份，儒学思想的核心总是人性和人文精神。传统儒学的祭天祭祖是宗教仪式，但所祭的天总是宗教、伦理、自然之天的混合，而祖先崇拜更明显地与亲亲而仁的人性情感及生生不息的人类延续相关联。与其他宗教中的上帝 / 神超越于宇宙之外不同，中国传统中天地鬼神和人类共存于同一个世界，人类因此而可以“与天地合德，与日月合明，与四时合序，与鬼神合吉凶”。¹¹¹ 在当今世界，一方面民族、国家、人类正在日益走向全球化，世界文化秩序发生了重大变化，人们认识到人类携手共进以延续生存发展的重要性；另一方面人文和人性精神正在某些方面流失消逝，人类社会出现种种难以

111 《周易正义》卷一，北京：北京大学出版社，1999年，第27页。

根治的弊病，面临重大的生存危机和命运挑战。面对这一新形势，儒学发展的重要性主要在于如何发挥其优秀思想文化资源，去掉其与现代社会不合拍的成分，与东西方的各种宗教文化传统及公共理性中的合理成分相结合，为重建世界文化秩序和人类整体的人性精神做出贡献。古典儒学关于“仁者爱人”的人文和宗教精神，在这方面可以给予我们重要的启示和影响。仁爱的精神可以帮助我们唤醒人的本心本性，回归人之所以为人之本原，将人类社会建立在互爱互助的基础上，消除各种残酷的争夺和破坏，返归生生不息、共存共荣的天人之道。



中国传统“和”文化的 社区营造价值功能及其实现¹¹²

张承安 周瑶丽¹¹³

摘要：中国传统文化以其丰富内容贯穿古今，给人们智慧的启迪。而“和”文化是中国传统文化中的魅力所在，它体现出当前社会上所推崇的人文、道德以及人格追求的精神。当前，营造和谐社区成为社区居民共同的生活愿望，同时和谐社区的建设与中国传统“和”文化有着密切的联系。因而我们首先要明晰中国传统“和”文化的内涵所在，其次，充分挖掘中国传统“和”文化在当前和谐社区建设中所发挥的重要作用，最后从营造和谐文化空间，塑造社区共同记忆、弘扬社会主义核心价值观，提升社区认同意识、复兴传统和谐文化价值，建构共同体社区以及培养社区“和”文化队伍建设，增进社

112 基金项目：国家社科基金（BEA150069）“社区共同体建设中公共精神缺失与培育研究”；湖南省教育厅重点项目：诊断、重塑、守望：大学道德危机的理论分析与对策研究；湖南省社科基金（15YBA007）；湖南省社会治理创新研究中心课题（2015ZX01）；长沙理工大学研究生科研创新项目（XJ32）。

113 张承安：长沙理工大学教授，硕士生导师，研究方向为教育发展与社会治理研究等；周瑶丽：长沙理工大学研究生。

区资本四个方面来营造和谐社区的建设，推动社区向着更加文明、更加和谐的方向发展。

关键词：中国传统“和”文化 社区营造 社区建设

中国早在几千年前就开始运用“和”的方法去解决身边的矛盾问题，可以说对“和”思想的追求已经成为中国普遍的思维方式和行为习惯。李约瑟曾说道：“古代中国人在整个自然界寻求秩序与和谐，并将此视为一切人类关系的理想”。可见对于和谐自然的追求是人类一直以来亘古不变的理想追求。当前，社区建设中弘扬中国传统“和”文化，充分挖掘优秀传统“和”文化并利用“和”文化积极营造文明、和谐社区环境对社区建设来说意义重大。

一、中国传统“和”文化之辨析

中国有着上下五千年的传统文化，其中蕴含丰富的“和”文化思想。“和”概念最早出现在公元前 773 年，西周太史伯阳父（也称史伯）曾为郑国公分析天下大势时说道：“和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之。”¹¹⁴

¹¹⁴ 邱锋：论《国语·郑语》产生的地域和时代【J】，甘肃社会科学，2007(02):124-125+138。

这句话就是说“和”是创造事物的原则，它强调的就是事物之间的相互协调，使之得到平衡。孔子讲“礼之用，和为贵”，礼的应用，要讲求以和谐为贵。孟子讲“天时不如地利，地利不如人和”，强调的就是人心所向，上下团结。庄子提出“与人和者，谓之人乐；与天和者，谓之天乐”，他讲求与人和，与天和，将和视为快乐的源泉。荀子说：“万物各得其和以生，各得其养以成”。他把天地万物视为一个整体，彼此之间要和谐才能生存。中国传统文化中“和”文化的思想包罗万象，具有丰富的内涵，具体体现在如下几个方面：

其一，和谐思想中最为典型的的就是“天人合一”的人生追求。《道德经》认为“万物负阴而抱阳，冲气以为和”¹¹⁵，万事万物都有阴阳两方面，而万物得以生存就在于阴阳两者的相互交融，因而自然界最根本的规律就是和谐。儒家、道家、佛家是中国传统文化的缘起之地，在中国传统“天人合一”的关系上尽管儒家和道家都认为人与自然之间是相互联系相互作用的有机统一体，都反对两者相互排斥，主张人与自然和谐统一，但两者之间的侧重点却不尽相同。儒家的“天人合一”思想最早源于殷周时期，天命论的观点为其蒙上了神秘的面纱。“天人感应”是儒家追求人性修养的最高境界。另外，孟子曾说：“天时不如地利，地利不如人和”，强调

115 冯文全 冯碧瑛：论孔子对老子德育思想的借鉴——基于《论语》与《道德经》的解读【J】，教育研究，2010(12):94-97。

的是要充分发挥人的能动作用。道家的“天人合一”思想基于对现实生活的不满，因而最终走向了反现实主义的歧途。老子讲“道法自然”，他脱去了“天”的宗教外衣，把天看作是与地相对应的自然界。庄子认为“牛马四足之谓天”，要求人要顺应自然，追求精神上的“天人合一”，实际上这种思想消解了人的主观能动性，在这一点上与儒家思想是截然不同的。

其二，和谐思想中求同存异的价值追求。“和实生物，同则不继。”强调只有实现和谐才能使万物得以生长繁殖，如果万物都完全一致，那么无法发展延续。因而强调“和而不同”对“和”最好的诠释。孔子曾提出“君子和而不同，小人同而不合”¹¹⁶的思想。在面对任何事情君子都是通过自己独立的思考提出自己独有的见解，因而君子能够与周围其他人保持和谐融洽的关系，而小人只求与其他人保持完全的一致，盲目附和别人但却没办法与周围人保持融洽的关系。这就体现出“和而不同”是为人处世必须遵守的基本准则，是社会发展的规律。和谐而又带有自己的独特性，不同但却又不相互冲突，正体现了“和”文化中求同存异的价值追求。

¹¹⁶ 过常宝：《论语》的文体意义【J】，清华大学学报（哲学社会科学版），2007(06):29-34+141。

其三，和谐思想中“以和为贵”的处世之态。《论语·学而》篇中讲到：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。”是在讲礼的运用应以和谐为贵，古代君王治理国家的方法最可贵的方面就在于以礼行事，这充分体现了运用“和”的原则去处理事情的重要性。中国传统文化中有许多关于“和”文化的思想，如“家和万事兴”、“同心同德，和衷共济”、“天时不如地利，地利不如人和”等，这些思想都体现出在处理事务过程中“和”作用的重要性，因而在建立和谐的社会关系和融洽的人际关系时要注意“和”文化的因素。但是我们“以和为贵”并非是说所有的事情都讲求和，实现“和”也是有条件的。无论是大事还是小事，如果一味死板地按和谐方法去做有时也是行不通的。在处理任何事情该坚持的原则就必须要坚持到底，原则性与“以和为贵”相比，应以原则性为主，“以和为贵”为辅。

其四，和谐思想中“仁者爱人”、“自强不息”的民族精神。《易经》载：“天行健，君子以自强不息；地势坤，君子以厚德载物。”前者讲品德高尚的精神，后者讲宽容仁爱的精神。孔子在《论语》中提到“志士仁人，不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎，死而后已，不亦远乎！”孔子把“仁”作为衡量道德规范的基本准则，即使是在最为危难的时刻也要以“仁”为己任。墨子把“兼爱”作为衡量道德规范的根本，他说：“若使天下兼相爱，国与国不相攻，

家与家不相乱，盗贼无有，君臣父子皆能孝慈，若此则天下治。”¹¹⁷他认为天下都能做到“兼爱”，那么“孝”、“慈”等的道德准则也就有了，一切祸乱的现象也就不复存在了。中国传统文化的这种自强不息和仁者爱人的思想可以称之为中国传统文化之核心，而其中仁者爱人的宽容精神正体现了“和”文化的理念，是“和文化”精神的传承。

二、中国传统“和”文化在社区营造中的价值意蕴

中国拥有着上下五千年的文化，中国传统文化中的“和”文化作为中国文化的精髓部分，是建设社会主义和谐社会的宝贵资源。当前社区建设频繁被人们提及，建设和谐社区是人们在生活方面更高的追求，它深刻体现着我国社会发展的重要目标，“和”文化中的“天人合一”思想、“以和为贵”以及“天下为公”等的思想内容为我们打开了和谐文化这座精神宝库，对当前和谐社区建设提供一定的借鉴。

首先，中国传统“和”文化有助于促进社区共同发展。

随着经济的增长，当前实现全面、协调的发展是构建和谐社区的题中应有之意，社区营造不仅要体现出人与人之间、人与自然之间，更要表现出人与社区同步发展的模式。中国

¹¹⁷ 陈治龙 刘明元：《简述墨子的兼爱思想》【J】，内蒙古农业大学学报（社会科学版），2011(05):239-240。

传统“和”文化给我们提供了一种整体上认识世界、改造世界的系统思想，让我们能够从整体上去把握人与社区协同发展的理念。中国古代思想家非常重视整体思维，将天地万物与人自我视为一个统一的有机整体。荀子就曾说过“万物各得其和而生，各得其养以成”，他将“和”作为中心，认为世界万物要靠“和”“养”才得以生存，将“和”思想上升到万物的高度。今天，随着经济发展，社区建设的发展需要我们协调个人与社区、个人与个人之间的利益关系，把各自之间的利益都融入社区这个大家庭里，以便谋求共同的发展。社区是作为大家共同生活的地方，整个社区的利益都是我们应该共同去维护的，因而从整体上去把握社区共同的利益是我们应该秉持的最基本的原则。在这一方面，“和”文化给我们提供了一定的思维模式和最为有效的方法。当我们自身利益与社区利益相互冲突时，在解决问题的过程中，我们要使得自身利益服从于社区整体利益，增强社区之间的亲和力和凝聚力，当然，个人的合理利益我们也不能忽视。中国“和”文化中朴素的整体系统观念就体现了在社区建设过程中要从社区这个整体出发，在不损害个人利益的前提下，促进个人与社区建设的共同发展。因而，我们说中国传统“和”文化在社区建设中从整体上体现社区与人的协同发展提供一定的借鉴。

其次，中国传统“和”文化有利于营造积极健康的社区环境。

社区是我们共同生活的一个大家庭，当前社区建设的问题越来越被人们所提及，和谐社区的建设离不开和谐环境的支撑。中国传统“和”文化中许多的思想对当前营造积极健康的社区环境具有一定的借鉴意义。古代儒家主张“与天地参”思想，在肯定天道与人道既有区别又有联系的基础上强调人可以参与到自然的变化之中去；道家主张“人法地，地法天，天法道，道法自然”¹¹⁸思想，主张要保护大自然，不能破坏大自然，在尊重自然规律的基础上强调人们要规范自己的行为。中国传统“和”文化中的这些丰富的自然保护思想指导着当前和谐社区环境的营造。当前我们营造积极健康的社区环境要注重对社区自然环境的保护，社区内公共环境卫生良好就会给人带来身心的愉悦，人们也更加乐意在公共场合活动；当然，对于社区里公共设施的保护也是必要的，一般社区常年在公共地方活动的就是老年人和小孩子，因而社区这些基础设施保护得好人们会更加愿意活动在社区里；另外，营造和谐社区需要我们弘扬中国传统文化中的和谐文化思想，用和谐文化积极引领社区环境向着更加正确、更加健康的方向发展，要防止中国传统文化中的腐朽、落后的思想侵蚀社区居民的思想。当前许多如法轮功等宣扬腐朽宗教主

118 王中江：老子的《道法自然》[N]，光明日报，2008-10-06(02)。

义的思想蔓延在社会上的各个角落，居住在社区中的大多居民往往深受其害，这些腐朽、落后的思想不仅侵蚀着人们的思想，更加对社区环境产生严重的影响，而在社区弘扬中国传统“和”文化一方面有利于社区居民树立正确的价值观，另一方面也有利于营造积极健康的社区环境。

再次，中国传统“和”文化有助于人际之间和谐团结。

中国五千年的历史中形成了十分丰富的“人和”理念和思维。古代社会提倡的“大同社会”体现的就是人与人之间相亲相爱，友善相处的和谐关系。孔子也提出：“君子和而不同，小人同而不和”，他指出了君子与小人两者在处理人际关系时君子往往采取的是和谐而又带有各自的特性，而小人则相反，孔子所提倡的人格魅力就在于宽厚处世之道，协调人际和谐之礼。孟子十分重视人际关系的和谐，他曾指出：“天时不如地利，地利不如人和”，认为人与人之间的和谐才是最重要的处世之道。墨子提出的“兼爱”思想认为人与人之间是平等的，是没有贫穷贵贱之分，他所提倡的是一种博爱精神。正是因为中国传统“和”文化存在的各种不同的调解矛盾的思维方式，才能够更好地形成了和谐的人际关系。今天，在营造和谐社区，构建人与社区、人与人之间和谐关系中，中国传统“和”文化中“以和为贵”的价值观念使得社区居民在处理人际关系时能够有效地避免彼此之间过激的行为，减少人际之中的摩擦，让人际交往朝着更加和谐、更

加团结的方向发展；同时也在一定程度上促进了和谐社区的形成。随着现代化进程不断发展，中国传统文化中提倡的“仁、义、礼、智、信”等“和”文化精神不仅给我们提供了思想上、制度上的保证，并且有利于营造宽厚、和睦的社区氛围，实现社区人与人之间和谐的相处模式，引领着我们朝着建设和谐社区的目标不断地前进。

最后，中国传统“和”文化有利于促进人的身心和谐。

在处理人与自身内心的关系上，中国传统“和”文化中的正确处理正义与私欲之间的关系，保持平和、淡雅的心态，培养高尚的人格魅力，对促进身心健康和谐具有一定的指导意义。培养人格魅力，进而加强自我的思想道德修养，有利于完善自我，最终达到自我身心的内外一致和谐。孔子曾说：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也”。他认为富与贵是人都想要得到的，但是如果不以正当的方法得之就千万不要。儒家所强调的是以正当方法去协调正义与私欲之间的关系，弘扬的是一种独特的人格魅力精神。同时儒家所提倡的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”¹¹⁹高尚情操融入到自身修养之中，呈现的是一种理想人格和大丈夫的精神，因而人格魅力也就成为了衡量正义与私欲，个人身体与内心的重要凭证。当前和谐社区的建设，就是要以社区居

¹¹⁹ 韩星：《孟子的大丈夫人格及其历史影响》[C]，第六届世界儒学大会学术论文集，2013-09-27。

民的身心和谐为基础，既要协调好个人合理的物质利益关系，激励社区居民不断完善自我，提高自我道德修养，同时，也要协调与社区公德、家庭美德、职业道德等之间的关系，做到两者之间的和谐统一。另外，要着重强调以人为本的思想，社区营造强调人的精神支柱作用，避免人伦风俗、道德教化等的侵蚀，提倡“仁者爱人”的思想，不仅尊重人，尊重人格，而且还强调人自身内在的一种道德修养。在社区提倡以人为本的思想，不仅有利于加强社区基层干部的道德修养，同时促进了人自身素质的提升，营造和谐的社区环境，进而推动社区全面发展。

三、中国传统“和”文化在社区营造中的路径依赖

社区建设的过程是漫长而又充满困难的。当前社区居民的公共参与度降低、社区居民之间的人际关系比较淡薄、居民之间矛盾增多等的问题不仅制约着社区居民生活水平的发展，更加影响着社区整体建设的发展程度，不利于和谐社区的发展。将中国传统“和”文化融入社区建设中更加有利于社区团结的凝聚力，营造文明、和谐的社区氛围。

第一，营造和谐文化空间，塑造社区共同记忆。

文化与空间不是相互分离，它们彼此之间相互交融，文化充斥着空间，而空间承载着文化并因文化而富有生命，我

们生存在这个世界上自然空间是必不可少的，但文化空间异于自然空间，文化空间里蕴含着丰富的情感和寄托，是人们情感表达的重要场所，同时也传承着社区居民共同的记忆。如果说自然空间的存在是人们生存和生活的必要条件，那么文化空间的存在则是人们提升自我，完善自我的重要场所。当前，社区建设过程中要充分认识到和谐文化空间的营造对社区居民生存发展的重要意义，社区是居民日常生活的重要场所，承载着居民基本的需求，在社区中要使居民深刻感受到文化的熏陶就要坚持以实现人的全面发展为目标，共同打造和谐的文化空间，塑造一个社区居民共同的文化记忆。

一方面，通过对社区物理空间的构造塑造独特的社区地方意象。例如在社区公共场所建造一些别具一格的凉亭以供社区居民休息，独具风格的凉亭很容易吸引社区内居民的眼球，在闲暇时光里坐在凉亭里吹着细风，老人们在凉亭里以棋会友，以歌会友，旁边小孩子在凉亭里嬉笑玩耍，无不吸引着过往的人群驻足观望，成为社区一道亮丽的风景线；同时，根据每个凉亭的特点装饰不同的色彩，点亮社区欢乐的氛围。如在凉亭里附上社区居民自己的诗词，在公共空间挂上自己得意的画作、书法等，这样既营造了社区居民间和谐的文化氛围，拉近了彼此之间的关系，同时所附上的诗词歌赋无不体现并传承着中国优秀传统文化，使得传统文化被世人所熟悉、称赞。社区里风格各异的凉亭不仅有效缓解了

由于快节奏生活给人们带来的紧张情绪，更为有效的是营造了一种和谐的文化空间，使得社区居民潜移默化地接受着文化的熏陶。

另一方面，通过创新和优化社区和谐文化空间，积极引导着社区居民广泛地参与其中，使得人与人之间互动更加频繁，塑造着社区共同的记忆。如在社区里设置社会救助、就业社保、住房保障、家政服务等一系列的一站式服务工作室，同时也可以在社区内设立书画室、心理辅导室、图书馆、大讲堂等活动中心，使得社区居民在遇到工作上或者生活上的问题能够有地方倾诉，能够在社区内居民遇到纠纷时有地方寻求解决之道。我们说社区公共场所的建立并不仅仅是居民闲暇休息的地方，更重要的是它承载着社区居民共同的情感，是社区居民间联系感情，产生共鸣的重要载体，更是维系彼此之间感情的精神纽带。它把社区居民紧紧地联系在一起，加强彼此之间的沟通，从而带给居民更多的归属感，增强社区居民之间内部的凝聚力，使得社区居民的幸福指数不断得到提升。

第二，弘扬社会主义核心价值观，提升社区认同意识。

社区认同是生活在社区中的居民通过参与社区公共活动，明确自己在社区中的责任与义务并逐渐对社区产生物质以及精神上的依赖、归属和认同感。而弘扬社会主义核心价值观，

它在国家层面上倡导富强、民主、文明、和谐的理念；在社会层面上倡导自由、平等、公正、法治的理念；在个人层面上倡导爱国、敬业、诚信、友善的理念。这不仅是对中国传统文化的传承，而且也彰显着对社会公德的提倡，有利于更好地提升对社区文化的认同意识。随着社会的不断发展，社区共同体的利益越来越呈现多元化的趋势。当前，生活在社区内的居民每天都在为生活而不断奔波，稍微有空闲时间都会宅在家里睡觉，即使是在节假日或者较长的假期里也都不愿意走出家门，更不用说参加社区的公共活动了。长期这样下去使得社区居民之间因为缺少沟通，感情变得越来越淡，对社区的认同意识也越来越淡薄。用社会主义核心价值观积极引导社区居民开展社区文化活动，通过开展丰富多彩、种类各异的文化活动不仅有利于加深社区居民之间的情感联系，而且也营造了社区居民的认同意识，提升了居民的归属感。

通过开展升国旗和表彰大会的形式凝聚社区居民的共同体意识。国旗作为国家的象征，其本身代表着一种庄重、团结的集体力量，通过升国旗这样一种庄重而神圣的仪式不仅使得居民在潜移默化中接受着爱国主义的教育，增强了居民间的团结，而且也在无形中提高了自身的道德修养，使得居民产生了对社区的认同意识。另外，通过召开表彰大会，对社区优秀基层干部以及社区内做出突出贡献的居民予以表彰，

表扬他们对社区共同体所做出的突出贡献，表彰活动是一种集体的表彰仪式，很容易引起居民的关注，它所传递出的积极健康的文化对于社区居民有着很深的影响力。通过开展表彰大会一方面对于获奖的居民而言是他们感受到自己做出的贡献得到了回应，不仅是物质上得到满足，更体现在精神上的满足感，提升了他们对于社区的认同感；另一方面，对于社区内其他居民而言，让他们感受到了表彰大会所散发出来的浓厚的正能量，激发他们的集体荣誉感并朝着这个方向前行。

第三，复兴传统和谐文化价值，建构共同体社区。

人际关系的发展都要经历从相识到相知的过程，社区居民之间感情的积淀也经历过从陌生到熟悉，从而构建我们所熟知的共同社区。一个和谐社区的产生离不开"和"文化的支撑，弘扬传统和谐文化的价值可以充分调动社区居民积极参加社区公共文化活动的自觉性，使得社区居民能够有更多的机会面对面地交流和沟通，增进彼此之间的情感联系；弘扬传统和谐文化价值，以传统和谐文化特有的符号和形式将社区居民紧密联系在一起，不仅提高了社区居民的主体意识和参与意识，同时在参与公共文化活动的过程中也加深了社区居民对社区公共理念的培养。

通过开设志愿服务平台，化解社区间矛盾。共同生活在

同一社区的居民生活上难免会出现摩擦，在构建文明，和谐的社区中化解居民间各种矛盾，使得社区楼栋与楼栋之间，家庭与家庭之间，人与人之间的关系变得融洽，这样居民才会更加愿意走出家门，结识社区其他居民，整个社区也才能够和谐美满。因此在社区开设志愿服务事业，帮助社区中每一位需要帮助的居民，化解邻里间、家庭间、居民间的各种矛盾，让社区居委会得到居民的认同，从而有利于文明，和谐社区的顺利构建。另外，一个家庭中婆媳关系往往决定着这个家庭是否和睦。在现代社会的年轻一代往往主体意识比较强，他们往往有自己独立的思维，不受传统家庭思维的束缚，因而如何解决好家庭婆媳和睦关系成为影响家庭和睦的关键因素。通过服务志愿者服务平台能够有效地解决家庭婆媳纠纷，不仅使得家庭和睦，而且也在社区里弘扬了中国传统美德，让文明和睦理念深入人心。

以“和”文化为主题开办传统文化节。中国传统节日深刻体现中华历史的沉淀，是中国民族凝聚力的体现。通过在社区以“和”文化为主题开办传统文化节不仅使得居民在欢度节日中传承中国传统美德，而且引导社区居民积极走出来参加社区公共活动，促进了和谐社区的构建。例如端午节在社区举办包粽子比赛，让年长者把经验传授给年轻一代，从而消除彼此之间的隔阂，增进邻里之间的交流；中秋节可以举办赏月大会，让居民聚居在一起一边赏月，一边吃着月饼，

听身边的人讲述好人好事，进而营造一种和谐氛围；重阳节对社区来说更是一个重大的日子，通过举办庆典活动，让老人们即使是儿女不在身边也能感受到来自社区内居民深深的祝福，传递传统尊老爱幼的孝道文化；春节是中国最具盛典的节日，它代表着新的一年红红火火的开始，因而可以在社区内挂彩灯、办百家宴，让社区居民过个有意义的新年；元宵节可以在社区内举办花灯会，传承传统文化习俗，通过花灯会把居民聚集在一起，让大家在欢声笑语中化解彼此的矛盾，凝聚民心，进而促进和谐社区的构建。

第四，培养社区“和”文化队伍建设，增进社区资本。

社区是居民聚居一起生活的地方，“和”文化队伍的培养离不开社区居民的支持，它是由社区居民组成，以满足居民多样化选择为目标。社区内“和”文化队伍人员越多越表明社区内积极参加公共活动的居民也越多，居民之间的人际交流也频繁，有利于增进社区资本。而社区资本的积累也反过来充实社区居民多样化的需求，进而推动“和”文化队伍的进一步增加。两者之间良性循环的模式不仅丰富了社区公共活动的多样化，而且加深了彼此之间相互信任、互帮互助的友好关系，共同推动着社区向着文明、和谐的方向发展。

当前，社区“和”文化队伍的培育可通过两个途径发展。一是社区基层组织、党员干部主动发动社区内的党员人员或

者入党积极分子参与，通过设置方案、具体执行方案吸引广大社区居民参与进来。这种方式要充分发挥好社区基层干部和党员干部的带头作用，以身作则带动社区其他居民的积极参与；二是通过社区居民的自发参与。考虑到上班家庭平常没时间带孩子，而现在的父母都十分重视与小孩之间的沟通，因而在社区内以小孩为牵引线组织一些活动吸引父母去参加，进而使得社区内居民从陌生到熟悉，不仅在活动中得到了快乐，加深了父母与小孩之间情感的联系，而且也增加了社区居民之间的沟通交流，使得居民开始自发地组建自己的文化团体或者加入到社区其他居民的文化团体之中，为社区“和”文化队伍的进一步发展增加了人员的支持。此外如果可能的话，可以考虑在社区公共活动中适当地增加各类项目，如腰鼓队、歌咏队、老年排球队、渔鼓队、广场舞、摄影队等，充分吸引社区内居民的积极参加。

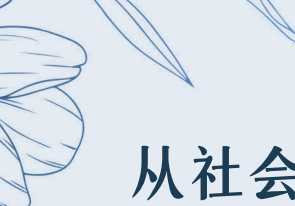
无论是社区基层组织和党员干部的精心组织策划还是社区居民自发组织参加，社区居民从不愿意到主动参与的过程使得居民能够在活动中尽情地享受着欢乐，尽情展示着自己的价值所在，并自觉成为“和”文化队伍中的一员。这一方面使得社区组织包括老人、青年、小孩、少年等在内人员朝着多元化的趋势发展，增加了“和”文化队伍的培养；另一方面增加了社区居民的道德文化素养，增进彼此之间的沟通和交流，营造了文明、和谐的社区氛围。

四、结语

随着我国经济的快速发展，当前社区重建、社区治理问题越来越受到国家以及人们的重视，而要营造文明、和谐的社区，中国五千年的“和”文化到今天仍然有其一定的借鉴意义，将传统文化中的“和”文化引入今天的社区建设，再次向世人彰显了“和”文化中“天人合一”、“以和为贵”、“天下为公”、“仁者爱人”等思想的重要指导作用。尽管当前营造和谐社区主要是依靠社区基层组织以及党员干部的积极引领，社区居民参与公共活动的积极性还不是很高，但我们仍然可以借助这些力量转变社区其他居民的思想，让居民能够化被动为主动，自觉参与到社区公共活动的建设中来，运用中国传统“和”文化营造和谐文化空间，充分发挥社会主义核心价值观的引领作用，真正实现和谐社区的建设。

参考文献：

- [1] 张开城。中华“和”文化解读【J】。传承，2015(12):4-8。
- [2] 王育平，吴志杰。中国传统“和合”文化探源【J】。南京理工大学学报，2009(01):86-91+124。
- [3] 陈建胜。农村社区文化营造何以可能与何以可为——以杭州农村文化礼堂建设为例【J】。山东社会科学，2015(09):72-78。
- [4] 沈根华。论中国传统“和”文化之于核心价值观的历史文化意义【J】。青岛科技大学学报（社会科学版），2014(02):24-27+97。
- [5] 杨贵华。重塑社区文化，提升社区共同体的文化维系力——城市社区自组织能力建设路径研究【J】。上海大学学报（社会科学版），2008(03):92-98。
- [6] 杨贵华。社区共同体的资源整合及其能力建设——社区自组织能力建设路径研究【J】。社会科学，2010(01):78-84。
- [7] 马璇。中华传统“和文化”及其当代价值探析【J】。重庆科技学院学报（社会科学版），2012(21):15-17。
- [8] 赵玉华。中国传统文化基本内涵探析【M】。东岳论丛，2003(05):118-121。
- [9] 刘海伦。传统“和”文化与和谐社会【D】中共中央党校博士论文，2007.5.1(147)。



从社会资本的角度看巴哈伊信仰的“磋商”及近现代文明变迁¹²⁰

吴效群¹²¹

摘要：社区性社会组织大量消失，跨地域、无需面对面对交流的社会组织迅速增长，这是全球化时代的一大特点。社会资本研究表明，普遍平等的价值观，可以让凝聚社团的粘合性社会资本（bonding social capital）转化为团结社会的连接性社会资本（bridging social capital）。对无地域特征、志在服务世界的新型社会组织来说，与不同社会的人和组织交流，尊重对方的主体性地位，包容异见，进行持续的磋商是成功的关键。

关键词：社会资本 巴哈伊教 磋商 主体地位 包容

120 本研究是教育部人文社会科学重点研究基地重大项目《黄河中下游地区民间信仰与社会组织关系的田野研究》（15JJDZONGHE007）的一部分。

121 吴效群：民俗学博士，河南大学文学院教授、教育部人文社科重点研究基地黄河文明与可持续发展研究中心研究员，博士生导师。主要从事民间信仰的田野研究、人类学纪录影片的拍摄。

—

在《独自打保龄球》一书中，美国著名社会学家帕特南（Robert D. Putnam）是这样介绍社会资本、粘合性社会资本、连接性社会资本三个社会资本研究的核心概念，并表达他的困惑的：

“物质资本指的是有形的物体，人力资本指的是个人的财产，而社会资本指的是社会上个人之间的相互联系——社会关系网络和由此产生的互利互惠和互相信赖的规范。一个有着广义互惠原则的社会比一个互相不信任的社会更加有效率，这同现金交易比物物交易更有效率是一样的道理。

在所有这些不同形式的社会资本里，可能最重要的区别便是连接性社会资本（bridging social capital）与粘合性社会资本（bonding social capital）。也可称为兼容性（inclusive）社会资本与排他性（exclusive）社会资本。粘合性社会资本有助于加强特定的互惠原则和成员间的团结。连接性的社会资本能够更好地连接外部不同的社会团体。此外，连接性社会资本可以产生出更加广泛的互惠规则，而粘合性社会资本则会使人们局限在自己的小圈子里。

粘合性社会资本创造出一种组织内部的忠诚感，但也可能会导致成员对外界的敌意，因此，这种社会资本的负面作

用也会比较普遍。无论如何，很多情况下，两种社会资本都能够产生积极的影响。

我们不可能完全区分粘合性与连接性，但是我们必须始终清楚两者在概念上的区别，明白连接性的社会资本与粘合性的社会资本之间是不可转换的。”¹²²

他还指出一个重要现象。近 20 年来，美国的社区性社团急剧衰落，相比之下，那些无地域特征，不需要面对面交流的所谓三级社团（Tertiary Associations）¹²³ 大量出现。对这些三级社团的广大成员来说，主要的会员行动就是填写一张支票交会费，或者可能是不定期地读一读本组织的新闻。很少有人参加这些组织的任何会议，多数人不会见到组织的其他人。他们属于同一组织，并分享某些相同的兴趣，但是他们并不了解彼此的存在。他们的联系，简而言之，是有着相同的象征，相同的领导人或者是相同的理想，但却彼此无关。民众的社会参与度严重下降。在另一篇文章中，他较为集中地谈到了当今美国民间社团的新情况，他指出了三个新趋势，除以上所说的三级社团外，第二个趋势是非盈利性组织的巨大发展；第三个趋势是各种各样的支援团体（Support

122 摘编自【美】帕特南（Robert D. Putnam）著、刘波等译《独自打保龄球——美国社区的衰落与复兴》第一章“思考美国的社会变化”，北京大学出版社，2011 年，第 7-13 页。

123 在帕特南的定义中，社区性的、面对面交流的传统社团是二级社团。

Group) 有了很大的发展。¹²⁴ 这些新型社会组织共同特征为跨地域、分享某些相同的兴趣，但不强调面对面的交流，与传统的社会组织相比更为松散与自由。

在我的回应性文章中，我依据社团所持价值观的不同，将粘合性社会资本区分为禀持平等价值观的 A 型、禀持内外有别不平等价值观的 B 型。A 型粘合性社会资本在促进社团内部凝聚力的同时能够过渡到社团之外连接不同的社会群体，是团结社会的力量；B 型粘合性社会资本促进了社团内部的团结，但却排斥与外部社会的连接。¹²⁵

A 型粘合性社会资本启示我们：民间社团是国家—民间社团一个人这一现代国家社会结构不可或缺的重要环节，社会的道德密度及繁荣程度依赖于民间社团的密度及活跃程度；平等的价值观是让 A 型粘合性社会资本变成连接性社会资本的核心要素。仍需强调的是，让团体凝聚的要素——共同的信仰及追求——这个粘合因素绝不能缺少。现代国家要倡扬人人平等的价值观，鼓励民众自由结社。

正如帕特南观察到的，那些没有地域特征、不需要面对面交流、要求较为松散的新兴社团的迅速增长，并非美国一

124 参见【美】帕特南 (Robert D. Putnam) 著，虞大鹏等译《独自打保龄球——美国下降的社会资本》，《规划师》2002 年，第 8 期。

125 详见吴效群：《对帕特南粘合性社会资本与连接性社会资本关系的研究》，《世界宗教研究》2015 年第 2 期。

国的情况，而是一个全球性的问题。尤其是今天我们看到，随着全球化程度的深入，人员的全球性流动更加频繁，跨国非政府组织剧增，其势力与社会认可度越来越高。国际关系更趋复杂，社会治理范围超越国界。

对于这些新现象，帕特南认为原因主要有这样几条：1. 妇女加入劳动力大军的运动，妇女是社区性社团的主力军 2. 人口情况的变化，结婚后的中产阶级的父母较多地参与社区社团活动，而现在结婚率下降、离婚率上升、更要孩子等。3. 休闲时间的技术性变化，技术趋势使人们利用闲暇时间更加私人化、个人化。¹²⁶或许帕特南进行美国社会资本研究的1990年代中期，全球化的影响还不像今天这样突出。我们认为，人们生活范围的扩大，导致人们所面对的问题超越了传统的地域界线，思考这些问题当然就跨越了地域性的界线，这也是新型社会组织大量出现的一个重要原因。

就社会资本研究而言，新型社会组织是今天需要重点关注的问题。就这篇文章的旨趣来说，由于实证性材料的缺乏，我们只做一个力所能及的小问题的研究。与我们前面所总结的、在一个社会内部、平等的价值观是促使粘合性社会资本转化为连接性社会资本，从而增强社会团结的观点相呼应，这篇文章试图找到那种能够帮助新兴的三级社团（Tertiary

126 参见【美】帕特南（Robert D. Putnam）著，虞大鹏等译《独自打保龄球——美国下降的社会资本》，《规划师》2002年，第8期。

Associations) 与不同的社会力量充分连接，更好地发挥它们全球社会治理作用的因素。

这是新出现的需要经验研究回答的问题，在没有更多经验性材料的情况下，我们尝试用两种可行的材料进行思考与探讨：近代以来主要文明体社会变迁与文明交往的案例、世界性的巴哈伊教团体的主张及其实践。我们认为，不同文明的交往与跨地域的不同社会力量的交往二者具有可比性；国际性的巴哈伊教社团在跨地域这个特点上与我们所探讨的三级社团符合。巴哈伊教秉持人类一家、宗教同源的理念，服务社会，倡导文明间的交流对话，取得了巨大的成绩，获得了广泛的声誉。短短一百多年，在世界七大洲迅速传播，成为除基督教之外传播区域最广的宗教。

二

人类文化的大规模交流，始于工业革命后全球资本主义贸易体系的建立。近代以来，文化的交流总是伴随着权力关系。工业化的西方各国在社会达尔文主义意识形态的指引下，挟持着物质文明和精神文明的巨大成就，对殖民地和其他贫弱国家进行掠夺和侵略。在工业革命时代，英国的达尔文提出生物进化理论，随即被西方思想界运用到对人类社会的认识上，出现了社会达尔文主义，机械地认为人类社会也遵循“物竞天择，适者生存”的法则。社会达尔文主义成为当时

的主流意识形态之一。欧洲各国对待尚未现代转型的非西方国家，则以先进—落后、文明—野蛮的二元史观看待。认为工业文明一定会取代传统的农业文明，欧洲的今天就是其他社会的明天。作为社会意识形态，二元对立的历史观一直持续到第二次世界大战，它严重地妨碍了世界各文化、宗教间的正常交往，导致战争、冲突不断。

简单总结工业革命后西方文明与其他文明的“交往”，主要有三种模式：

（一）外力侵入型。全球资本主义体系建立以后，西方帝国主义对殖民地进行侵略与掠夺，把殖民地当作掠夺、征服的对象。如对美洲印第安人的灭绝、对非洲土著文化的灭绝；当代美国对中东地区的军事干涉。

（二）内部更弦易辙型。殖民地社会的精英认识到受剥削、压迫的地位，认识到只有进行现代化改革才能摆脱被奴役的命运。他们在自己的国家进行大刀阔斧的政治和社会改革。如 20 世纪 20 年代凯末尔在土耳其进行的世俗化改革运动。凯末尔的改革确立了土耳其的民族独立与现代化发展方向，但这种自上而下的激烈改革并未获得民众的充分响应。换言之，土耳其伊斯兰社会的主体地位没有得到充分尊重，这导致后来周期性的代表世俗化改革方向的军队与社会保守力量的冲突。

（三）内生变化型。历史处境与“内部更弦易辙型”一样，但在现代化变革过程中，变革者的主体地位得以确立和维护，能够走一条符合自己国情的现代化道路。如当代中国进行的具有中国特色的社会主义发展道路，它实现了民族独立、社会进步、国家富强。

第一种类型是失败的，表明文化的征服将导致灾难性的后果。第二种类型，双方关系不平等，被迫改变方的主体性地位得不到尊重，陷入到持续的社会不安定中。第三种类型，寻求改变的一方认识到自己的问题，主动向先进的一方学习。双方地位平等，变革方的主体地位得以维护和尊重，摸索出一条符合自己的现代化发展道路。宏观的文明交流史启发我们，文化交流的双方必须是平等的主体间性关系，非如此不对、也不会获得好的结果。换言之，在文化交流中，接受什么、排斥什么，是由“我”决定的。交流有边界。

我们看一下巴哈伊教在这个问题上的看法和做法。巴哈伊教创立于19世纪中叶的伊朗，其著述言论构成了被认为是满足人类现阶段、即迈向成熟阶段之需要的最新启示体系。其基本教义可概括为“上帝唯一”、“宗教同源”、“人类一体”，其最高宗旨是创建一种新的世界文明，实现人类大同。他们积极践行自己的主张，倡导宗教间的平等对话，包容不同的宗教信仰者，肯定人的灵性价值，宣扬宗教与科学的齐头并进，实践以磋商为手段的美好社区建设。

巴哈伊的信心建立在他们的独特的历史观基础上，“他们（指巴哈伊）的未来文明之愿景的基础是一种特殊的历史观。这种历史观的核心是坚信人类已经走出了集体童年期，现在处于成熟期的开始。成熟期的标志是整个人类的统一和和谐的全球文明的出现。”¹²⁷ 何谓成熟？在现代社会指的就是理性，平等、自由、民主这些现代价值都由它而生，因它而成。

自由、平等、民主的价值观发端并确立于 18、19 世纪的欧洲，是工业社会的产物，表现了工业社会的意识形态。马克斯·韦伯（Max Weber）在讨论政治的正当性时，指出法理性权威是现代国家的权威形式，建立在法制、契约、公正、民主等现代价值基础上。¹²⁸ 在韦伯的眼里，欧洲社会已进入成熟理性的现代国家时期。

巴哈伊在 19 世纪中叶提出宗教同源、人类一家这些现代价值主张，说明他们把握住了时代精神，预见到人人平等互助的大同世界终将到来。应该说，从世界已经显现的理性之光、从许多文化表达的社会理想看，人类一家的大同社会并非乌托邦，它的实现要靠所有人的努力。巴哈伊的信心建立在人类社会已整体走出儿童期，正走向建构统一和谐新文明

¹²⁷ 江绍发：《对话——社区建设的根基》，载卓新平、邱永辉主编《宗教与可持续社区建设》，北京：社会科学文献出版社，2014 年，第 93-94 页。

¹²⁸ 参见[德]马克斯·韦伯（Max Weber）著，钱永祥等译《学术与政治》，桂林：广西师范大学出版社，2004 年，198-200 页。

的认识基础上，具有较强的理论说服力。在人类社会整体迈进理性化时代的入口，巴哈伊教贡献给世界这样的远见卓识，并充满信心地进行大同世界的建设，可以讲代表了当今人类认识的最高水平。对照某些以推广所谓的普世价值作为解决全球化时代宗教冲突的方案，巴哈伊的主张其意义之深远自不待言。

巴哈伊践行自己主张的方式是“磋商”，它表现了对于人类理性的信心和多元文化价值的尊重。所有巴哈伊单位（宗教机构、社区组织、NGO和家庭）都会通过巴哈伊称之为“磋商”的集体决策过程作出决定。巴哈伊的圣作说：“凡事皆须共同磋商，因磋商乃是指路明灯，亦能启发悟性。”磋商是一起思考某一问题的方式，它可以让想法得到发展。磋商有四个特征：创造性的能量从参与者的的心灵和头脑中释放出来；新的理解和启迪；分享、交流适当的信息、想法、思想、感觉和印象；在爱与团结的氛围中进行。

对于磋商，巴哈伊的经典还有这样的表述：“如果他们就某问题达成一致，即使其决定是错误的，也比结果正确但有分歧要好，因为分歧会侵蚀神圣基石。虽然其中某一方可

能是正确的，但整体上有分歧的话将导致一千个错误。但是如果他们达成一致，即使双方都是错误的，真理将会在团结中显现，错误也将得到更正。”¹²⁹

巴哈伊十分强调团结的作用，因为“巴哈伊的磋商是为达到某些特定目的而酝酿转变的过程。它要求在爱与和谐的精神下分享、交流。”¹³⁰ 对于内部的分歧，巴哈伊有少数服从多数的原则，这是为了获得行动所必需的最低限度的协调，并非压制不同的意见。对于与非巴哈伊的交往，则更注重包容与团结，“不同观点相互碰撞，真理的闪亮火花才会迸发。”¹³¹ 巴哈伊不主张说服别人，不去比较谁的观点对错。人类一家，对话即是生活本身，它必须进行下去。

我们看人类学学者梁永佳在美国北卡罗莱纳州巴哈伊社区所做的观察：“在他们的日常生活中，见不到发号施令这回事儿，一切都是在商讨中进行，没有‘少数服从多数’之类的原则。即使是未成年人，也有充分的自由表达自己的意见，其自由意志受到尊重。在家庭聚会和小组讨论中，未成年人享有平等的发言时间和机会。对于涉及自己的事情，如

129 阿博都·巴哈（Abdu'l Baha）圣言，转引自江绍发：《对话——社区建设的根基》，载《宗教与可持续社区研究》，北京：社会科学文献出版社，2014年，第92页。

130 参见黄畅雪、宗树人：《创造和运用灵性资本》，载《宗教与可持续社区建设》，第105页。

131 同上，第106页

安排周末、选择学校等，未成年人都有平等的发言权……在美国无处不在的18岁成年概念，在巴哈伊当中并不那么强烈。未成年人被巴哈伊认为同样具有完美的灵魂和完整的判断力，有能力判断对错，而成人也可能犯错。对待错误，重要的是不要惩罚、威胁和强迫，而是提醒和说服。如果对方不听从，也不能使用强制手段。”¹³²

人具有社会性与自然性二重特点，自然性在人际交往上表现为喜欢和厌烦两种情诸，欢喜的情绪下能产生信任与进一步交往的愿望。互相尊重、彼此亲近是磋商的前提，也毋宁说就是磋商的目的本身。从哲学的高度讲，不同的认识在话语的构建中是必需的，它能让接下来采取的行动有一个明确的边界。

再一个例子。在巴哈伊信仰里，一个人成为巴哈伊不必脱离原有的宗教信仰，巴哈伊认为“宗教同源”，不同的宗教是独一的神在不同时期针对人类社会阶段的特有教化启示，都表现了上帝的大爱。不同宗教背景的巴哈伊教徒可以聚焦在一起，各自念诵自己的宗教经典，进行崇拜活动。对此，一些人认为是多元宗教情况下的“和稀泥”，认为除非在一些原则问题上达成共识，否则再多交流也没有意义。

¹³² 梁永佳：《美国北卡巴哈伊社区的自发秩序》，载《宗教与可持续社区研究》，第66-67页。

我们却认为这是一个充满智慧的努力。他们尊重每个文化交流者的主体性，洞悉和相信人的理性选择能力。知道平等融洽的关系是让交流发生影响的必要条件。更重要的，知道好的交流不是一个战胜另一个或一个取代另一个。交流是为了增进团结和信任，更全面、理性地认识别人、认识自己，通过交流让大家都得到完善和成长。在巴哈伊看来，不同的文化与宗教是伙伴不是敌人，它们都是统一和谐新文明建设的平等参与者，缺一不可。

宗教学学者邱永辉在非洲赞比亚的卡图约那村（Katuyola），对巴哈伊团体实施“准备社会行动”（Preparation for Social Action, PSA）进行调研，说到尊重当地文化的主体地位介绍了这么一件事：

“进入卡图约那，最引人注目的文化现象是伦达歌舞。该地区的部落首领之一的恩塔姆博先生认为，巴哈伊不限制部落民唱歌跳舞，是巴哈伊赢得民心的原因之一。因为非洲人民喜欢唱歌跳舞，有些宗教不允许在教堂歌舞，但巴哈伊将此视为赞美上帝，因此很适合非洲人民。恩塔姆博先生还列举其他，说明传统文化与巴哈伊教育在该地区经历了十分有意义的互动和融合，而巴哈伊的教育结果显示出其所主张的新文化更能为部落民所接受和吸收。他举例说，圣经传统来到这里，说土著的传统是罪恶，而部落民一直为自己的文

化感到自豪，由此产生激烈的冲突。而巴哈伊首先肯定传统文化，但同时指出传统中有可以改良的部分，人们可以通过学习和认识，去除糟粕，从而提高了文明程度。

一年前，卡提由拉社区（村里的一个社区，作者按）的巴哈伊团体对自己的部落文化进行比较研究，发现协商、仁慈、大方、道德、清洁、婚姻基于爱等概念和理念，都与巴哈伊原则一致”¹³³

通过平等磋商唤醒当地社区的文化主体性，外因通过内因实现了变化。邱永辉的田野观察告诉我们：主体地位、包容，是促使连接性社会资本发挥作用的关键因素。在全球化的今天，对于那些志在服务世界的新型社会组织来说，在与不同的人、组织交流时，尊重彼此的主体性地位，包容不同的认识，进行持续的磋商是成功的关键。

巴哈伊教并不是唯一认识到平等对话价值的觉悟者，当代西方哲学家中也有着相似或相同的认识，如德国哲学家哈贝马斯（Jürgen Habermas）的协商民主理论。哈贝马斯认为谈民主构想的核心要素是商谈与共识，即动员所有相关者参与协商、讨论、对话和交流，从而形成一种公民间的政治共识。哈贝马斯认为，在价值多元的时代，没有任何一种权威

133 邱永辉：《可持续社区理念之巴哈伊实践——赞比亚卡图约那村 PSA 项目考察》，载《宗教与可持续社区研究》，第 13 页。

有资格统一人们的思想意识、道德观念和生活方式等，人与人之间伦理关系的调整，社会共同规范的制定和维护都是通过商谈来进行的，“只要关于妥协的谈判是根据确保所有利益相关者以平等的参加谈判的机会的程序进行的，只要这种谈判允许有平等的机会彼此施加影响，并同时为所有有关的利益创造大致平等的实施机会，就有根据作出这样的假定：所达成的协议是公平的。¹³⁴

但巴哈伊的观念却与这些哲学上的认识性质不同。正像梁永佳通过在美国的田野研究所指出的：“巴哈伊信徒，包括其中的知识分子，相信他们的秩序来自神通过先知的显现，来自先知及其后来者的经文。而无政府主义者，则几乎无例外地反对宗教，至少不信宗教，认为宗教是奴役人的工具。”梁永佳将巴哈伊所创造的秩序与无政府主义者的自发秩序相比较，无政府主义至今只是驻留在人们头脑中的乌托邦，而巴哈伊却在一步步地改变世界。这其中最根本的差异是巴哈伊具有灵性的维度，肯定神的创造以及神赋予人精神的高贵性，这正是他们能够创造人间奇迹的法宝。哈贝马斯等哲学家的观点之所以成为空想，是缺少了超越性的灵性维度。因此，我们有理由重视巴哈伊的《隐言经》中“上帝”告诉世人的话：

¹³⁴ 参见〔德〕哈贝马斯（Jürgen Habermas）著，童世骏译《在事实与规范之间》，北京：生活·读书·新知三联书店，2003年，第204页。

“隐藏于我永恒本质和远古存在，我仍然知道我对你的爱。因此我创造了你，将我的形象铭刻于你，将我的圣美展现于你。

我用权能之手创生了你；我以力量之指塑造了你；我将荣光本质赋予了你。你要为之满足，不求其余。因为，我的创造是完美的，我的命令是必行的，勿问，勿疑！”

邱永辉通过非洲的田野研究也表达了她的忧虑：“在许多国家，巴哈伊团体与政府在‘发展’的话语构建中，仍然存在严重分歧……。即使在哥伦比亚，巴哈伊有着较高地位和良好的社会关系，当有强大的经济势力进入时，巴哈伊团体也无能为力。”¹³⁵ 我们的世界仍处于民族国家分治的阶段，如何协调国家的宏观计划与巴哈伊社区目标的关系、如何在强势的资本面前保持自己的主体地位，是巴哈伊必须面对的现实问题。

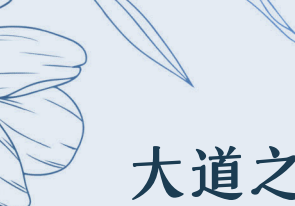
今天，又一新的情况出现。随着全球化的深入，富人更富、穷人更穷，世界越来越呈现两极分化。造成这一现象的原因，是资本的肆无忌惮。人们认识到，除非给野蛮的资本戴上颈扼，否则它只能成为祸害世界的力量。人们开始呼唤经济全球化的制衡力量，如世界政府、非政府组织等。我们有理由相信巴哈伊能在此时发挥应有的贡献。

¹³⁵ 邱永辉：《可持续社区理念之巴哈伊实践——赞比亚卡图约那村 PSA 项目考察》，载《宗教与可持续社区研究》，第 27 页。

总结我们对社会资本研究的拓展，对于现代社会来说，普遍平等的价值观最为重要，它使秉持这一价值观的社团成为联结国家与个人的中间环节，这样的社团培养公民道德、训练公民技巧。高密度的、活跃的、持普遍平等价值观的民间社团，为社会团结提供源源不断的社会资本，从而促进社会的繁荣。

在全球化日趋深入的今天，跨地域乃至超国界的新型社会组织大量兴起，成为一支强大的社会治理力量。这些新型社会组织有着明确的社会诉求，力图更有力地干预社会、干预历史的进程。在这个理性成熟、价值多元的时代，协调好国家、社会组织、资本等全球化主要力量的关系，则会促进世界进行更好的连接与合作。换言之，主体地位、包容是当今时代促使连接性社会资本发挥作用的关键因素。

大同思想



大道之行、天下为公 ——大同社会与个人价值

张宏斌¹³⁶

摘要：理解儒家经典《礼记》中关于天下大同以及小康社会的真确涵义，需要厘清天下、国家诸多概念的时代语境和历史演化。文章在寻绎“国家”大概念演进轨迹的同时，还原“大道之行”与“大道既隐”的真实背景，呈现“大同”与“小康”社会的逻辑基础，凸显儒家提供的社会理想其永恒之价值在于提供了公天下的现实、群体之间共通的原则、单元体之间相处的法则、以及个体自由和价值实现的必然。即个体自由得以实现才是公天下的前提，大同社会，小康之世是为保障和完善个人价值而设，非是泯私而取公。

关键词：天下为公、大同社会、自由、个人实现

¹³⁶ 张宏斌，中国社会科学院世界宗教研究所儒教研究室副主任、副研究员。

一、天下、帝国与国家

论述一个问题，需要阐释清楚具体概念的内涵和边界，虽然有时候某些名词耳熟能详，习以为常，正如“国家”这个概念一样，如果只考虑语义学的解释，而不寻究一下历史上国家观念的嬗变，以及具体语境的投射，就很难理解历史上和当今国家在何种意义上被延续。换句话说，如果离开具体的情景和文化背景，我们无法把握历史上“中国”这个国家在何种意义上被赋予“中”，以及是什么意义上的“国”，无法理解历代往圣先贤对国家的解读和建构，无法厘清今日“国家”在何种意义上赋予个人的权利和义务关系，亦无法解读并解决当今国家、民族、社会、个人之间的错综复杂的纠葛。

（一）“天无不覆，地无不载”的自然观念

《周易系辞传下》云：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情”。八卦之作，源于圣人仰观天象，俯观地法，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物。西方贤哲仰望星空与神圣道德律并举，在逻辑范畴内寻绎永恒的法则和价值，东圣西圣心同理同，显见，观念之产生攸关自然状态的具象，对于整个世界的想象和图景绘制同样如是。

中国早期对于宇宙图像的描绘是如何产生的，今天去思索的话，也只能在一个可能的范围内进行理性再现和逻辑推演。由前者来看，中国文明虽然是源起多方，但无论是中原平原、江淮地域、西部黄土，乃至丘陵广汉其所抬头的正上方则是唯一的，那就是苍茫的穹庐。一切都笼罩在天际之下，穹庐之下无不覆盖，所谓“天无不覆”，天无所不在，是至高至上的存在。天下就是天之下，没有例外。

由后者进行逻辑推演的话，则莫过于文献中寻绎“天”之意蕴的演进。孔子曰：夏礼，吾能言之，杞不足征也；殷礼，吾能言之，宋不足征也。文献不足故也。三代以上，同样文献也是不足备的。从卜辞、金文并结合《说文》推测，殷商“帝”即草木之所由生，枝叶之所由发，生物之始，与天合德，古帝足以配天，虞、夏禘尝、禘其祖之所从出，故禘字从帝也。大致上帝即是祖，是族之所从出，与商人的关系是特定的、专有的，而不是普遍的。那么商人的神是族群的专有守护神，而不是对所有族群一视同仁的超氏族神。伊藤道治认为，商人早期必然有最高神灵的上帝，祖灵和自然现象的神都位于上帝之下。今人许倬云先生总结前人认为，商末的上帝是一个极具族群独占的守护神，而不是普遍的裁判者，至上神与祖神的结合，实为禘祭的特色。¹³⁷ 无论是禘之所祖，还是强调氏族神的独占性，都承认了一个事实，那就是上帝的至上性和主宰性。

137 许倬云：《西周史》，三联书店，1994年，第118-119页。

降及西周，小邦周战胜了大国殷，所谓殷商，“受天命，惟有历年”，亦惟不敬厥德，乃早坠厥命。由峻命不易到天命靡常，天之观念又有了新的注解。西周谛“天”和“上帝”迥异于殷商的氏族性，而更具包容性，《诗经大雅》“文王在上，于昭于天，周虽旧邦，其命维新。有周丕显，帝命不时，文王陟降，在帝左右”。周人之上帝借用商人之外壳，被重新赋予了新的涵义，自己的祖先神可以升为帝左右，但是强调绝对的至上神。另一方面，天命之内容被灌注为“德”，置换了祖先神性的偏执，而重点赋予人事之所为，即“敬德”，“永言配命，自求多福”。

由殷商姬周的祖先神和上帝之间的关系的转化和内容的层次演进，大致可以窥知三代以上“天”与“天下”的真确意义。张光直先生在《中国青铜时代》中言道，夏商周三代在政治上代表相对立的政治集团，但是在文化上是一系的，虽彼此之间有地域的差异，亦都是中国文化。¹³⁸

《尚书召诰》：“天既遐终大邦殷之命，兹殷多先哲王在天，越厥后王后民，兹服厥命。厥终，智藏瘝在。夫知保抱携持厥妇子，以哀吁天，徂厥亡，出执。呜呼！天亦哀于四方民，其眷命用懋。王其疾敬德！相古先民有夏，天迪昬子保，面稽天若；今时既坠厥命。今相有殷，天迪格保，面

138 张光直：《中国青铜时代》，三联书店，1983年，第28页。

稽天若；今时既坠厥命。今冲子嗣，则无遗寿考，曰其稽我古人之德，矧曰其有能稽谋自天？王先服殷御事，比介于我有周御事，节性惟日其迈。王敬作所，不可不敬德。我不可不监于有夏，亦不可不监于有殷。我不敢知曰，有夏服天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。我不敢知曰，有殷受天命，惟有历年；我不敢知曰，不其延。惟不敬厥德，乃早坠厥命。今王嗣受厥命，我亦惟兹二国命，嗣若功。”

殷夏相袭，概莫能外，由而上推，情理之中。尧舜时代，帝尧“克明俊德，以亲九族，九族既睦，平章百姓，百姓昭明，协和万邦”，确立了九族、百姓、万邦所组成的井然有序的社会组织系统，从天神崇拜中发掘出天道自然的秩序原则，从祖先崇拜中发掘出社会人伦的秩序原则作为全社会普遍认同的文化价值观念。所有这种信仰体制、社会组织和价值观念都是紧密相连，结为一体的，实际上是当时融合在部落联合体内的整个华夏族共同的生活方式，可以概括地称之为宗教文化。天神崇拜的信仰把众多的部落和邦国在精神层面上整合为一个文化共同体。颛顼以至于尧舜，借助于天神的权威，为当时的部落联合体提供了一个共同的宗教信仰、共同的秩序原则，共同的价值取向，共同的精神支柱。¹³⁹

¹³⁹ 余敦康：《中国宗教与中国文化》，中国社会科学出版社，2005年，第38页。

（二）“王者无外”的政治理念

《书·吕刑》：乃命重黎，绝地天通，罔有降格。孔传：重即羲，黎即和。尧命羲和世掌天地四时之官，使人神不扰，各得其序，是谓绝地天通。言天神无有降地，地祇不至於天，明不相干。

《国语·楚语下》：昭王问于观射父，曰：“《周书》所谓重、黎实使天地不通者，何也？若无然，民将能登天乎？”对曰：“非此之谓也。古者民神不杂。民之精爽不携贰者，而又能齐肃衷正，其智能上下比义，其圣能光远宣朗，其明能光照之，其聪能月彻之，如是则明神降之，在男曰覿，在女曰巫。是使制神之处位次主，而为之牲器时服，而后使先圣之后之有光烈，而能知山川之号、高祖之主、宗庙之事、昭穆之世、齐敬之勤、礼节之宜、威仪之则、容貌之崇、忠信之质、禋洁之服，而敬恭明神者，以为之祝。使名姓之后，能知四时之生、牺牲之物、玉帛之类、采服之仪、彝器之量、次主之度、屏摄之位、坛场之所、上下之神、氏姓之出，而心率旧典者为之宗。于是乎有天地神民类物之官，是谓五官，各司其序，不相乱也。民是以能有忠信，神是以能有明德，民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，祸灾不至，求用不匮。及少皞之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可方物。夫人作享，家为巫史，无有要质。民匮于祀，而不知其福。烝享无度，民神同位。民渎齐盟，无有严威。神狎民则，不

蠲其爲。嘉生不降，無物以享。禍災荐臻，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆，是謂絕地天通”。

《尚書孔氏傳》：帝命羲、和，世掌天、地、四時之官，使人、神不扰，各得其序，是謂“絕地天通”。

顓頊“絕地天通”是古代中國在宗教、政治、社會方面的一次重大的變革，造成了天人關係的斷裂，即所謂“南正重司天以屬神”，“火正黎司地以屬民”，民神不雜，“民神異業，敬而不瀆”。其次，絕地天通的效果是，“使復舊常，無相侵瀆”，將“夫人作享，家爲巫史”局面打破了，那麼家家爲巫史降神，與神溝通的直接性就被專門的巫覡所取代了，言外之意就是溝通天人的中介是唯一了。再次，溝通天人的媒介既然是唯一，能夠壟斷此權利的人不僅掌握了神權的解釋權，而且自然能夠憑持神權的權威取得世俗的社會、政治、經濟等權利。

暫不糾纏於天的具體含義，從上面的信息中可以看出天顯然是作為很重要的面相出現的，統治者要壟斷它以取得唯一性以及人間政治、社會權利等。這種唯一中介性的取得，顯然需要統治者能夠溝通天人，《史記歷書》載：神農以前尚矣。蓋黃帝考定星歷，建立五行，起消息，正閏餘，于是有天地神祇物類之官。是謂五官。各司其序，不相亂也。民

以是能有信，神以是能有明德。民神异业，敬而不渎，故神降之嘉生，民以物享，灾祸不生，所求不匮。少昊氏之衰也，九黎乱德，民神杂糅，不可放物，祸灾荐至，莫尽其气。颛顼受之，乃命南正重司天以属神，命火正黎司地以属民，使复旧常，无相侵渎。其后三苗服九黎之德，故二官咸废所职，而闰馀乖次，孟陬殄灭，摄提无纪，历数失序。尧复遂重黎之后，不忘旧者，使复典之，而立羲和之官。明时正度，则阴阳调，风雨节，茂气至，民无天疫。年耆禅舜，申戒文祖，云“天之历数在尔躬”。舜亦以命禹。由是观之，王者所重也。

太史公以为是黄帝考定星历，建立五行，起消息，正闰馀后，秩序才得以大定，各司其序，神民异业不相渎。而三苗乱德的结果是闰馀乖次，“孟陬殄灭，摄提无纪，历数失序”，孟陬即孟春正月，正月为陬，又为孟春月。摄提是星名，《史记天官书》：“摄提者，直斗杓所指，以建时节”，而历纪废绝，则闰馀就会发生错误，斗建（即农历之月建。古时以北斗星的运转计算月令，斗柄所指之辰谓之斗建。如正月指寅，为建寅之月，二月指卯，为建卯之月）不合其正当之月份，正月与正岁（《周礼·天官·小宰》：“正岁，帅治官之属而观治象之法。”郑玄注：“正岁，谓夏之正月，得四时之正。”孙诒让正义：全经凡言正岁者，并为夏正建寅之月，别于凡言正月者为周正建子之月也）不相值，则历法与天地四时之序不相合，则阴阳不调，风雨不节，茂气不

来，人民则会疾疫横生。其中蕴含的意义在于，一是在农业社会中，历数不准确的话，则耕耘播种不能配合时令，掌握恰当的时机，农业生产就会废挫。而以农业为最主要生产活动的古代中国，是最重要的危机。二是，古代中国人相信，人世间的一切运作，必须协和天地阴阳之气。上至天子施政，下至众庶日常生活，必须都要配合时令。历数失序，在古代中国社会是全面而彻底地破坏了人世间的正常运作。¹⁴⁰

《论语尧曰》：尧曰：“咨！尔舜。天之历数在尔躬，允执其中。四海困穷，天禄永终”。《四书集注》朱子曰：“历数，帝王相继之次第，犹岁时节气之先后也”。刘宝楠《论语正义》曰：夫历数者，先王以宪杀生之萌，而昭作事之节，使万国不失其节者也，故尧以天之历数责之于舜。……以承天之事，受天之大福，故天垂象，而人立法焉。《汉书律历志》载汉昭帝元凤三年，太史令张寿王上书言：“历者，天地之大纪也，上帝所为。传黄帝调律历，汉元年以来用之，今阴阳不调，宜更历之过也”。

由以上可以看出，天之历数作为一套自然法则，掌握者只能是尧舜等圣王，垄断权在于统治者，反过来说，“天之历数在尔躬”等表明，尧舜等掌握立法之事，才能上通于天，弦外之音就是掌握了天之历数之人，才是人间秩序和统治的

¹⁴⁰ 王健文：《奉天承运》，台湾，东大图书股份有限公司，1995年，第27页。

权威。那么可以说圣王或者说天子是取天道以立法、以立人道，来规范其施政以及民众生活的，天是人间秩序的第一要素。统治者的合法性以及合理的政治构成和施政蓝本是以天作为参照的，而“在而躬”的天命获得并不是一成不变的，它要按照一定的规则而在人间进行选择。

既然王权、人间秩序的安排要服从至高无上的天神，显然天是作为第一要素的，但是，享有天命的王朝其合理的政治操作以及秩序的目的在于以民众的意向为鹄的，是慎德、敬德的最终价值考量标准。天是一种客观的中介物，也是一个被理想化的外在公证人。君通过天去统治民，而民又通过天来限制君，君和民都必须按照天的公正原则行事。在公证人面前，君和民又都处于一种名义上的服从地位，服从的对象自然是天，天作为宇宙的主宰、最高的真理，以其信仰为核心建立起的合理的人间秩序是“天下”的体系。

阐天道以发人道，由天道秩序到人道秩序的建构是一个取象、类比和自然而然的过程，其间有同质同构性的逻辑。今天我们会理性的发问，从自然状态过渡到社会状态，如此的实质跳跃，将自在纳入自律，有多少程度的逻辑谬误，又有多少的方凿圆枘。自然状态的万物外事可以直接等价于社会状态的人事物？自然状态的规则可以直接施之于社会制度？不过，如果从文化无不根旧迹而演来去看，三代以上尧舜禹，乃至上溯三皇五帝的传说时代，中华文明一脉承之，

文化一系，长流之河未曾中断，循序渐进的制度更新、循规蹈矩的人性陶冶一直在发生、发展着。此外，从历史发展之定势，社会渐进的演化线索来看，如果从自然状态进入社会状态是不可逆转的进路，那么过渡到的人为法则、社会制度必然择取了原始的规则、自然的秩序。自然法之基础正源于此。

三代以下，历经春秋战国的多年的征伐攻占，封建制度消散瓦解，至于嬴秦，国家复于一统，而政治体制一转而为君主帝国型态。政治制度、社会规范相应的发生着剧烈的变革，分封而为郡县，贵族而为氓隶，世袭而为择贤，高岸为谷深谷为陵。不过沿袭之痕迹依旧明显，天子犹为“天”子。政权之合法性则在于“奉天承运”，天命的轮转。决定政权之更迭的是天的力量，由天来决定俗世的统治者。统治者如果由于自身的作为不能够护佑民众、光扬祖宗之业、自然有天以示警，继之则是王朝的更替。

“在中国，更替的王朝并不依赖于现在所谓的‘汉人’统治。这个统治体系是不断演变的，每一个王朝无论有怎样的血统，都能调整并修正它所继承的文明。只要还保持着这一套辞令和主要的制度，中国皇朝的管理者们就被认为是有正当性的。中国人是很务实的，他们接受胜利所赋予的正当性。也就是说，如果一个群体通过决定性的胜利取得了王位，

那么‘天’一定是认可他了，因而这个新的集团就是正当的。这个学说被称为‘天命观’。每个败亡的王朝都被天收回了授命，而每个获胜的王朝都被授予了天命”¹⁴¹。

清末中英战争开启王朝覆灭的锁钥，老大帝国面对双重冲击，一是工业文明对农业文明之剧烈颠覆，导清末士大夫“师夷长技以制夷”之发生；二是现代政治制度对中国传统君主制度之拉朽摧枯，播维新革命之奏曲。辛亥以后，共和国草创，民族、公民、民治、民主之思想如风火之势，遍及华夏。由欧洲民族国家所建立的现代国家的范式成为世界的主流和潮流，彼此边界廓然形成，政治归属以武力作为后盾，种族民族俨然成为国民身份之标签。相应地，新的国际政治体系建立，彼此国与国之间是以承认的规则、国际法作为调节、调整关系和利害的尺度。而国家的合法性除了建立政权所凭持的武力之外，需要有国际的承认，承认的政治成为标尺，政权合法性则来源于民众之意愿和认可，而维持下去之保障则在于政绩之优劣，民众之预期，民选的政治成为标杆。

二、大同、小康、私天下

“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

¹⁴¹ 王赓武：《华人与中国：王赓武自选集》，上海人民出版社，2013年，第81页。

长，矜、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，故外户而不闭，是谓大同。今大道既隐，天下为家。各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固。礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也；以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常。如有不由此者，在势者去，众以为殃。是谓小康”。

《礼记》篇之记载，向来被认为是儒家对社会发生发展的一种描绘，在不考虑具体史实是否如此发生的语境下，大致可以看出儒家好古崇圣的逻辑，完全迥异于进化论的色彩，与圣贤言必称尧舜的路径是一致的。“大道之行也，天下为公”是最理想的社会状态，这种状态下，“人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养，男有分，女有归”。顺次是“小康”，即“天下为家”，此种情态下，“各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城郭沟池以为固。礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己”。

对于儒家经典的这段记载，前人今人阐释甚多，不过结合前述三代的天下体系，我们或许换一个角度来审视。从源头来看，中华文明本土本生的，取何炳棣先生的观点来看，早期的黄土高原，其肥沃的土质肥力足以支撑多年土地的耕作，而不需要游耕迁徙来保持粮食的生产，所不足者只在于黄土的水力，故而早期的文明多缘起于大河支流地带，呈现点状的分布。维持生存繁衍的原始部落或者家族以点状进行分布而不需要经常的迁徙游走，故而生于兹、长于兹、葬于兹。相应地就造成了家族式族群的壮大，产生了家族长式的管理模式，也造就了中国早期乃至后期以父权为核心的宗族体系。¹⁴² 若如何炳棣先生所言之是，定居式农业的生产方式、家族式聚集的社会型态、族长式权力的运作模式、对待平等彼此尊重的交流范式自然决定了水、农田等物质资源在一定程度上是共同享有的，反过来说，共有的社会资源也决定了彼此疆界并不完全分明，视为天下之囊括而无外。

那么理解“大同”之涵义就明了的多了。以天下为共有之天下，社会以族群为单元，自然“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，故外户而不闭”；族群之内，皆血缘之连接，为血缘主导的共同体，所有之人无非父母伯舅兄弟姊妹，“故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有

142 何炳棣：《读史阅世六十年》，中华书局，2012年，第384页。

所长，矜、寡、孤、独、废疾者皆有所养，男有分，女有归”。单个族群以及族群之间的主事者则是在于个人、族群之能力与实力。孟子曰：“人之有道也，饱食、暖衣、逸居而无教则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦。父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。放勋曰：‘劳来之，匡之直之，辅之翼之，使自得之，又从而振德之’”。以先知觉后知，故“选贤与能，讲信修睦”。

降及有史记载之时期，夏商周封建邦国，《史记夏本纪》载：“禹为姒姓，其后分封，用国为姓，故有夏后氏、有扈氏、有男氏、斟寻氏、彤城氏、褒氏、费氏、杞氏、缙氏、辛氏、冥氏、斟戈氏”。《诗·商颂·殷武》：“天命降监，下民有严，不僭不滥，不敢怠遑，命于下国，封建厥福”。《左传·僖公二十四年》：“昔周公吊二叔之不咸，故封建亲戚，以蕃屏周”。夏商周一脉承之。

封建之涵义甚广，取其要者而言，为封爵封土以建国。其骨干为宗法，《诗经大雅板》曰：“大宗维翰……宗子维城。”《传》曰：“王者天下之大宗”。《笃公刘》曰：“君之宗之”。《传》曰：“为之君，为之大宗也”。其主要策略是“从其俗，因其宜”。其封国之处均是因其地因其民而建。如燕国是“以先祖受命，因时百蛮”，鲁国是“因商奄之民”，申“王命申伯，式是南邦，因是谢人”等。诸侯与周天子以

及卿大夫与封主的关系更似于盟契关系，《昭公七年》曰：“王臣公，公臣大夫，大夫臣士，士臣皂，皂臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台，马有圉，牛有牧，以待百事。”天子与诸侯、天子与卿大夫及诸侯与卿大夫、卿大夫与家臣之间，分别结成各个层级等级上的君臣隶属关系。

封建者，不得不为也，柳子厚曰：“彼封建者，更古圣王尧舜、禹汤、文武而莫能去之。盖非不欲去之也，势不可也”，此种制度与时更新，适应当时之情势。夏商周之封建型态，可以看作是以血缘宗法为纽带、诸侯邦国为主体建构起来的国家，夏商周的统治者不过是大家拥护的共主而已¹⁴³，清代袁子才说：“先王有公天下之心而封建……故封建行而天下治”。公天下之心则“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己”，血缘宗法则“各亲其亲，各子其子，货力为己”，城邦主体则“大人世及以为礼，城郭沟池以为固”。在公天下之心下，行彼此制约之规则，维持共主同尊之局面是各方共同期许达成的，一方面是由于整体的统一对彼此利大于弊，秩序之下才能保持有效的行政运作；一方面则是同构性的社会在制度规则、行政手段方面是近似的，“未有不谨于礼者也”，易于宗法血缘纽带的长久维持。

143 杜正胜编：《中国上古史论文选集》，华世出版社，1979年，第51页。

从孟子所谓圣人“教以人伦”，得使“父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，父子，君臣，夫妇，长幼，朋友等人伦规范自然过渡到社会规则的层面，在家国同构的时代，家、国、天下本就一体，人伦规范、家庭伦理能够作为邦国制度、天下通则自是情理之中，且是适用可行的。欧阳修在《新唐书礼乐志》中说道：“由三代而上，治出于一，而礼乐达于天下”，诠释为“古者，宫室车舆以为居，衣裳冕弁以为服，尊爵俎豆以为器，金石丝竹以为乐，以适郊庙，以临朝廷，以事神而治民。其岁时聚会以为朝觐、聘问，欢欣交接以为射乡、食飧，合众兴事以为师田、学校，下至里闾田亩，吉凶哀乐，凡民之事，莫不一出于礼。由之以教其民为孝慈、友悌、忠信、仁义者，常不出于居处、动作、衣服、饮食之间。盖其朝夕从事者，无非乎此也”。纲常伦理、政教法令、民俗习风、经纶大法和洽而为一，而“凡民之事，莫不一出于礼”，正如《礼运》云：“以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常”，是谓小康。

三、国家、社会、个人

“大同”以天下为共有之天下，社会以族群为单元，族群之内，皆血缘之连接。“小康”以血缘宗法为纽带、建构起来主体相近的国家单元，以共主为天下之象征。在公天下

之心下，行彼此制约之规则，维持共主同尊的局面则就是家国天下的常态。常态之下，自有个人、社会、国家处理之通则。

宗法血缘下则个人系于宗族，全体成员之福祉优于个人之得失。《周书金縢》记载：武王克商二年，有疾，弗豫。二公曰：“我其为王穆卜。”周公曰：“未可以戚我先王？”公乃自以为功，为三坛同墠。为坛于南方，北面，周公立焉。植璧秉圭，乃告太王、王季、文王。史乃册，祝曰：“惟尔元孙某，遘厉虐疾。若尔三王是有丕子之责于天，以旦代某之身。予仁若考能，多材多艺，能事鬼神。乃元孙不若旦多材多艺，不能事鬼神。乃命于帝庭，敷佑四方，用能定尔子孙于下地。四方之民罔不祗畏。呜呼！无坠天之降宝命，我先王亦永有依归。今我即命于元龟，尔之许我，我其以璧与圭归俟尔命”。

《尚书》此章的记载，大致是说，周公在武王重病之后，向前代诸王祭祀并祝祷，自己能事鬼神，愿意代武王去死。撇开伦理亲情来看，周公选择牺牲自己的原因在于，武王姬发承受了天命“敷佑四方”，能够“定尔子孙于下地。四方之民罔不祗畏。无坠天之降宝命，我先王亦永有依归”。着眼于子孙安定的生活，保持天命不失，历代先王有所依归，均是站在全体的层面进行的考量，自己个体的存在不是最重要的，即使是君王受了天命，为了先王之馨香、子孙宗族之久长也可以选择牺牲。

家国同构下，则社会即是国家。《国语晋语》记载文公问于胥臣曰：“吾欲使阳处父傅讜也而教诲之，其能善之乎？”对曰：“是在讜也。蘧蒢不可使俯，戚施不可使仰，僂僂不可使举，侏儒不可使援，蒙瞍不可使视，瞽瞍不可使言，聋瞶不可使听，童昏不可使谋。质将善而贤良赞之，则济可竣。若有违质，教将不入，其何善之为！臣闻昔者大任娠文王不变，少洩于豕牢，而得文王不加疾焉。文王在母不忧，在傅弗勤，处师弗烦，事王不怒，孝友二虢，而惠慈二蔡，刑于大姒，比于诸弟。《诗》云：‘刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦。’于是乎用四方之贤良。及其即位也，询于‘八虞’，而谂于‘二虢’，度于閼夭而谋于南宫，諏于蔡、原而访于辛、尹，重之以周、邵、毕、荣，忆宁百神，而柔和万民。故《诗》云：‘惠于宗公，神罔时恫。’”。胥臣认为，文王事奉父亲而有敬，对待弟弟多友爱，对儿子很慈惠，为自己的妻子做出榜样，与同宗的兄弟多亲近。自然能任用天下的贤良之士。在其即位之后，有事咨询掌管山泽的八虞，与虢仲、虢叔两兄弟商量，听取閼夭、南宫括的意见，咨询蔡公、原公、辛甲、尹佚四位太史，从而能让百神安宁，使万民安乐。也就是《诗经》上所说的“刑于寡妻，至于兄弟，以御于家邦”。

天下体系之下，王者无外，处于此系统之中者则轩輊不分。界定优劣、文明与野蛮的标准则是文化。韩愈云：“孔子之作《春秋》也，诸侯用夷礼则夷之，夷而进于中国则中

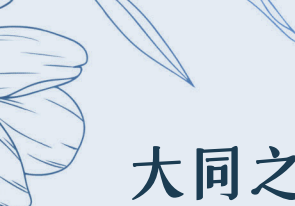
国之”，《孟子》云“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”。而着重华夏与夷狄区分之大者，不在其种族和地理分布，《孟子》曰：“舜生于诸冯，迁于负夏，卒于鸣条，东夷之人也。文王生于岐周，卒于毕郢，西夷之人也”。从地理方位上讲，舜和文王均是夷狄，却犹为圣人，文化之进步和落后才是华夏和夷狄之间最大的差别。戎人被发左衽孔子则以为野蛮，九夷之地被圣人门徒目之为“陋”。陈寅恪先生在对中古史的研究中，点出“全部北朝史中凡关于胡汉之问题，是一胡化汉化之问题，而非胡种、汉种之问题，当时之所谓胡人汉人，大抵以胡化汉化而不以胡种汉种为分别，即文化之关系较重而种族之关系较轻，所谓有教无类者是也”，放之中国上古史亦然。

时至今日，虽无有族群之单元、不复见血缘宗法的身影、亦无论“治出于一”下“礼乐达于天下”的境况。但天下为共有之天下，互相承认之国家疆界，普遍遵循之达成条约，敬惧之交流交往法令则是通理。儒家理想所绘制的大同、小康社会的图像，其永恒之价值正在于提供了公天下的现实、社会之间共通的原则、单元体之间相处的法则、以及个体自由和价值实现的必然。

其一，“礼义以为纪”。三代以上，礼为国家之经纶，《左传·昭公二十五年》：“夫礼，天之经也，地之义也，民之

行也”。孔子曰：“夫礼者，先王以承天之道，以治人之情”。天文、地理、人情无不涵盖于礼，礼是国家纲纪、社会法度、行动准则，所谓“本于天，肴于地，列于鬼神，达于丧祭射御、冠昏朝聘”。圣人以礼示之，则“天下国家可得而正”。至于今日现代民族国家，“礼”目之为通行的规则。放之于国内则是统筹的纲宪、成文的法律、具体而微的章程、俗成的规范、以及积习的传统。扩至于世界则是国与国之间互认的条约、签订的协议、达成的法文等等。

其二，“男有分，女有归”。大道之行，天下为公以及大道既隐，天下为家，在逻辑上都有大道在前，此大道究竟为何呢？其实就是个体的自由先行、自我的实现先行。以“大同”来看，“男有分，女有归”不仅界定了男女职分的区别，也涵盖了“老有所终，壮有所用，幼有所长”人人各得其所的逻辑。“货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己”自是自我意愿的实现。大道既隐的“小康”，以纲纪之礼来使得君臣正，父子笃，兄弟睦，夫妇和。正、笃、睦、和之意义正在于以制度的保障来使得各符其义。自由之义在于群己权界明确，人伦之父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信，政治之君君、臣臣、父父、子子循规同样的逻辑。群己权界明确，职分各自明了，个人意愿得以达成，个体自由得以实现才是公天下的前提，大同社会，小康之世是为保障和完善个人价值而设，非是泯私而取公。



大同之道的 东西方文化诠释¹⁴⁴

许宏¹⁴⁵

摘要：无论是西方的乌托邦、中国的大同，还是巴哈伊教的至大和平都是在探寻人类理想社会的模式。本文通过阐述东西方大同文化的哲学内涵，探析不同文化背景下的人们寻求大同理想的路径。西方社会依赖于哲人王与社会契约通过从外向内的途径去实现理想的乌托邦；东方社会的儒家则强调“内圣外王”——内在的“仁”与外在的“礼”的和谐统一去实现大同世界的理想；而新兴宗教巴哈伊教则通过“神启”、先知治世以及“圣约”给我们展示了如何实现“至大和平”的路径。东西方文化对大同之道的探索，对于站在人类命运共同体的新视角解决当前世界的诸多问题具有一定的借鉴意义。

关键词：大同 东西方文化 人类命运共同体

¹⁴⁴ 部分内容已整理收集到著作《大同思想与人类命运共同体建设》中，张进、谢桂山、许宏等著，山东大学出版社，2020，ISBN 9787560767574。

¹⁴⁵ 许宏：哲学博士，德州学院教授。

一、哲人王、圣王及先知治世论

西方在构建理想社会中提出了哲人王的思想，中国儒家提出了圣王的思想，而巴哈伊教则是一种先知治世论。

1. 西方的哲人王思想

西方的“哲人王”思想可追溯到古希腊时期。柏拉图在《理想国》中提出：“除非我们能由哲学家担任国王进行统治、或是现在那些被称为国王的人真正适当地学习了哲学，使政治权力和哲学能完全相融合，并且将现在那些只从事政治而不钻研哲学、或只钻研哲学而不从事政治的家伙完全驱逐出去，否则，我们的城邦永远也不会获得安宁、人类也不会免于邪恶的灾难。”¹⁴⁶也就是说，只有哲学家成为国家的君王或者国家的君王学习哲学，理想的国家、公民的幸福方能实现。这里我们看到柏拉图的理想国是由哲学家担任国王，哲人王虽然一经提出就充满争议，却被柏拉图看作是实现正义和创建理想政制的必要条件，也是实现理想政治的唯一途径。在柏拉图看来，只要哲学家真的成了王，那么国家就可以改造为理想的模式。这样的国家是善的、正义的，也是幸福的。他把哲学家界定为“爱智慧者”。16世纪的康帕内拉在《太阳城》也描绘出一个根本不同于当时西欧各国社会的新型理

¹⁴⁶ 柏拉图：《柏拉图全集》第2卷，王晓朝译，北京：人民出版社，2002年版，第461页。

想社会，也提出在这个太阳城里实行“哲人政治”，只有大智大慧的“贤哲”才能担任最高管理人及其助手；教育与生产相联系，存在脑力劳动与体力劳动的差别。哲学家虽然有着高瞻远瞩的视野与眼界，对未来世界有着深刻思考及正义的追求，但哲学家本身不一定是道德行为高尚的圣人，并且他们往往不情愿在现实中做哲人王，缺乏勇于担当的责任感与使命感，他们高尚的理想和追求与其个人的行为甚至会相差甚远。

2. 中国的圣王思想

在中国文化中则提出了圣王的思想。在中国古代思想家那里，我们可以很容易发现他们都在寻求能够最好地统治国家的人——圣人或圣王。在先秦诸子中，和儒家共为显学的墨家就指出：“凡言、凡动，合于三代圣王尧舜禹汤文武者为之；凡言、凡动，合于三代暴王桀纣幽厉者舍之。”《墨子·贵义》治国者只有按照三代圣王的行为模式为标准，才是正义的。“三代圣王既没，天下失义。（墨子·明鬼下）庄子提出：“天下有道，圣人成焉；天下无道，圣人生焉。《庄子·人间世》无论他们所意指的理想的圣人或圣王有什么具体的差别，相同的是，他们认为唯有圣王才能实施理想的政制。

而对圣人或圣王推崇和期许最甚的当属儒家。“孟子道性善，言必称尧舜。（孟子·滕文公上）孟子认为“尧舜既没，圣人之道衰”《孟子·滕文公下》那么儒家所谓的圣人是什么样的人呢？尧舜虽然是孔子所认为的圣人，可是在孔子看来，甚至像尧舜那样的人，都不能完全达到圣的标准。“子贡曰：如有博施于民，而能济众，何如？可谓仁乎？子曰：何事于仁？必也圣乎！尧舜其犹病诸。”（《论语·雍也篇》）这里孔子认为那些博施于民，而能济众的人才是圣人。《中庸》中对“天下至圣”有一个描述，说这种人知识渊博，聪明睿知，又有雅量，宽裕温柔，刚毅有执而又仪态端庄，其声名远播，为人敬仰，如此“足以声名洋溢于中国，施及蛮貊；舟车所至，人力所通，天之所覆，日月所照，霜露所队（坠），凡有血气者，莫不尊亲；故曰配天。”（《中庸》三十一章）这里圣人是和天合德的。前面所说的那些作为国家的统治者的圣人是圣王，而如孔子之圣则还只是圣人，圣人最终的目标是成为圣王。圣人成为圣王，要实现“治国平天下”的目标。圣王的“治国平天下”不是靠武力讨伐，而是首先“修身”才能“明明德”于天下，才能“新民”。“新民”用孟子的话来讲，是先知先觉者来觉醒后知后觉者。“天之生此民也，使先知觉后知，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？”《孟子 万章上》。

宋儒认为，人天赋就有“明德”之天理，但是，由于人与生俱来的“气禀”或气质，天理为人欲所遮蔽。人学习的过程就是“明明德”，去除人欲之蔽，而使得天理重新彰显。圣人就是这样的先知先觉者，通过格物、致知、诚意、正心，达到了修身的目标，能够“止于至善”。同时，他又具有“新民”的使命感，“新者，革其旧之谓也，言既自明其明德，又当推以及人，使之亦有以去其旧染之污也。圣王治国平天下应该也就是新天下之民，使得天下之人都能够“明明德”。而所达到的境界就是《论语·颜渊》所说的“天下归仁”，仁是儒家圣人追求的目标。之所以修身，在儒家看来，人之“明德”既然为“气禀所拘，人欲所蔽”，就要通过修身来转化气质，去除遮蔽。在《大学》中，修身包括了正心、诚意、格物、致知。修身的目的达到之后，就为新民、治国、平天下提供了可能性。但是圣人的目的不仅仅是做统治者，而重要的是精神上的启蒙，使得后知后觉者从心的被物欲蒙蔽的状态转化，回归心性本体之仁善。¹⁴⁷

因此，中国传统文化中的圣王之治是构建大同理想的途径。这里的圣人称王治理天下是儒家的理想政治，因为圣人有着完美的个性，深受民众的支持，并且他会时刻考虑民众

¹⁴⁷ 朱清华：《本体论的差异——柏拉图的哲人王与先秦儒家圣王的比较》，《湖南大学学报》（社会科学版），2010年5月第3期刊，第24卷，第12-13页。

的福祉，明白民众之所需，做事符合天道。孔孟常提到三代圣王尧舜者可以称得上圣王，但后世儒者心目中的圣人就是孔子、孟子。其实孔子本人则认为，他并没有直接获得天道，只是转述天道、传承了天道，使更多的人明白天道。正如《论语》中阐述到：“子曰：述而不作、信而好古、窃比于我老彭”。尽管如此，与哲学家相比，儒家的圣人还是与众不同，他能尊崇天道，按照天道行事，启迪民心，教化民众，在现实中只有“成为圣王”才能完成自我修养的目标，具有救世济民的责任与情怀。

3. 巴哈伊教的先知治世论

除了哲人王及圣王的思想外，当代新兴宗教巴哈伊教融合了东西方文化，具有现代性和世界主义的视野与境界，提出了先知救世治世的思想。先知治世论思想是一种神启论，依据渐进性天启理论，不同时代由不同的先知不断带来新的启示以引导社会的不断进步，最终走向“至大和平”。当然各大宗教都涉及到先知救世论的思想，如犹太教认为摩西是拯救世人的先知，基督教期待耶稣再次复活来拯救世人，伊斯兰教认为默罕默德是封印先知，真主派他拯救世人。所不同的是，巴哈伊教认为在不同时代上帝会派不同的先知来到世间传布上帝之道。在巴哈伊教这里，天启是一种渐进性启示，先知是上帝的显圣者（这里的先知是指那些能带来神圣

启示的先知），直接传达上帝的旨意，不仅仅是道德行为高尚的完人。与圣人相比，上帝的显圣者更具有神圣性。巴哈伊教认为，神圣显示者们虽然拥有无尽完美，但可以从三个层面来理解。第一是肉身的；第二是人性的，即那种理性灵魂的层面；第三层面则是那神性的体现及天国的光辉。肉身这一层面是现象性的，它由元素构成，而一切组合而成的东西都必定会分解。任一组合物都不可能不分解。第二是理性灵魂的层面，也就是人的实质。它也是现象性的，是神圣的显示者们与全体人类所共有的。尽管人的灵魂在地球上已生存延续了漫长的岁月，但它仍是现象性的。因为它是一个神性表征，一旦产生就是永存的。人性灵有起始，但没有终结，它永远延续……第三层面就是那神性之体现和天国之光辉的层面：它是上帝之道，是永恒的恩惠，是圣灵。它没有始也没有终，因为这都是凡尘世界的概念而不是神圣世界的。对于上帝终结与起始是相等同的……可见，显圣者有三个层面：肉身的层面，理性灵魂的层面，以及神圣之体现和天国之光辉的层面。肉体肯定会分解，但理性灵魂虽然有一个起始，却没有终结：不仅如此，它还被赋予了永恒的生命。¹⁴⁸ 从阿布杜巴哈对上帝显圣者的阐释中，可以明显看到圣人与上帝显圣者的区别。

¹⁴⁸ 阿博都 - 巴哈：《已答之问》（第 38 节），澳门：新纪元国际出版社，2004 年版，第 137 页。

二、西方的契约论、中国的伦理观及宗教的圣约论

1. 西方的大同之路——契约论

西方的理想社会是想通过契约论实现，更多地是通过外在律法的约束，而道德的构建也是以契约为基础的；东方的理想社会是天下大同，更多是想通过内在的伦理和精神诉求来实现的，无论是从哲学思想及当今社会的现状我们都能够认识到这一点；而巴哈伊教的理想则需要通过圣约实现，可以看作是一种神治。

西方的理想国往往是在契约的基础上建立起来的。“契约”精神在西方文明中具有十分重要的地位，从某种意义上甚至可以说就是西方文明的核心要素。无论是柏拉图的理想国，霍布斯的利维坦，洛克的政府论，还是卢梭的社会契约，契约构成西方社会的主题。而当今社会，西方依然是以契约为主，影响着整个社会及个人的行为。上至国家大事，下至日常生活的方方面面皆离不开契约。首先从霍布斯、洛克及卢梭等政治哲学思想中都离不开契约精神。托马斯·霍布斯提出“自然状态”和国家起源说，提出国家的建立出于人的理性，人们相互间同意订立契约，放弃各人的自然权利，把它托付给某一个人或一个由多人组成的集体，这个人或集体能把大家的意志化为一个意志，能把大家的人格统一为一个人格；大家则服从他的意志，服从他的判断。他认为国家是

人们为了遵守“自然法”而订立契约所形成的，是一部人造的机器人，当君主可以履行该契约所约定的保证人民安全的职责时，人民应该对君主完全忠诚。霍布斯认为人性的行为都是出于自私的，这也成为哲学人类学研究的重要理论。因此，霍布斯认为社会若要和平就必需要有社会契约。社会是一群人服从于一个人的威权之下，而每个个人将自然权力交付给这威权，让它来维持内部的和平、并抵抗外来的敌人。这个主权，无论是君主制、贵族制或民主制，都必须是一个强而有威信的“利维坦”，即在一个绝对的威权之下，方能令“社会契约”实行。对霍布斯而言，法律的作用就是要确保“契约”的执行。

英国哲学家约翰·洛克相信人的本质是带有理性和宽容的。但认为自私是人性的本质，这也是他在货币理论上的基础，在自然状态下所有人都是平等而独立的，没有人有权利侵犯其他人的“生命、自由、或财产”。洛克也主张应该对政府权力实行监督与制衡，并且认为当政府背叛了人民时，革命不但是一种权利，也是一种义务。这些理论对于美国宪法及其独立宣言都有极大影响。洛克在《政府论》里又是这样说的：法律和他们的政治社会都起源于自愿结合和人们自由地选择他们的统治和政府形式的相互协议。在这一状态中，道德和良心是控制人们行为的惟一防线。如果人们的人际交往失去道德约束，无序状态随之而来，那么只有暴力才会产

生权力。所以，单纯依靠道德、良知和“自我立法”的结果，可能使社会和个人遭受更大的灾难。人们必须走出这样的自然状态，进入到一种能够拥有正确裁判权力的社会状态中来，而这就是洛克所言的“政治的或公民的社会”。按照洛克的公民社会思想，“自然状态”虽有美好的一面，但又有恶的、缺陷的一面，因而人们需要在自然法的指导下，走出自然状态，达成契约，构建文明社会，国家因此形成，人们在国家内享有各种权利。这样，就在自然状态与政治国家之间，形成了一个以维护公民权利、自由和平等为目的的良性生态回路，使公民在放弃中实现了索取。

卢梭则直接提出国家起源于社会契约，依照契约社会的原则，享有自然权利的公民交出其中的部分权利委托自己的政治代理人行使，并给政治代理人规定了权力的限制和行使权力的程序，并保留了撤回委托的权力。所以说契约精神是西方民主宪政理论的基石。即使是伦理道德也是建立在契约的基础上方能实现。卢梭认为“人是生而自由的，但却无往不在枷锁之中”他的社会契约论成为了反映西方传统政治思想的最有影响力的著作之一。他认为自然状态是没有法律和道德的兽性状态，好人是因为社会的出现才有的。自然状态下，常有个人能力无法应付的境况，必须通过与其他人的联合才能生存，因而大家都愿意联合起来。[3] 人们联合在一起，

以一个集体的形式而存在，这就形成了社会。社会的契约是人们对成员的社会地位的协议。

因而，西方的契约论是自外向内的一种法的约束，而中国的修齐治平是自内向外扩展的道德观。

2. 中国的大同之路——修齐治平的道德观

“格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下”是儒家实现“内圣外王”的途径。其中格物致知、诚意正心、修身被视为内圣之业，而齐家、治国、平天下则被视为外王之业。“内圣外王”这一儒家思想对中国的政治、伦理、文化以及社会等产生重要影响。孔子指出：“知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。凡为天下国家有几经：曰修身也、尊贤也、亲之也、敬大臣也、体群臣也、子庶民也、来百工也、柔远人也、怀诸侯也。”（《中庸》）从“修身”入手，经过“齐家”，最终实现“治国平天下”。因而我们可以说，孔子是一个伦理政治的提倡者。在《论语·为政》中孔子提出：“为政以德。譬如北辰，居其所而众星共之。”他认为治理国家应当以道德来感化人民，只有这样人民才会前来归附，好像满天星斗都环绕北斗运行一样。同时治理国家的人本身也必须是一些道德高尚的正人君子。《论语·子路》中说，“苟正其身矣，于从政乎何有？

不能正其身，如正人何？”国家只有在道德模范得以层层落实下才会井井有条，百姓们才会见贤思齐乐于从命。且孔子还认为想要在政治上有所作为的正人君子们，只有从“齐家”开始才能获取管理经验，进而才可以治理国家平定天下。

孔子对于刑罚的功能采取较保留的看法。他认为道德教化是达成社会秩序的理想手段。¹⁴⁹“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”（论语·为政）；“德讼，吾犹人也。必也，使无讼！”（《论语·颜渊》）唯有德育教化在前，才能达到民不兴讼；因为德育化之在前，并且取得了实效，民心归仁，才能出现民不兴讼的良好局面。孔子心目中的理想世界是一个依照伦理原则运作的社会。因此，孔子政治、社会思想的主题便是在于如何建构一个道德的社会与陶养道德的社会成员。在孔子那里，真正的道德行为一定是自发的，法令刑罚的强制力对于孔子的政治理想之实现，终不免徒劳无功。如果要造就道德和谐的社会秩序，当以礼教为主，法律为辅。¹⁵⁰ 孟子的思想和孔子一脉相承。孟子的政治哲学更可以说与孔子完全一致。但是孟子对有关法律思想并未有所涉及，他更强调道德的作用，并发挥了孔子学说中的“仁”，即他对儒家思想中“内圣”的方面——有

149 黄俊杰主编《中国文化新论》（思想篇二：天道与人道），台北市联经出版事业公司印行，民国71年，第79-80页。

150 黄俊杰主编《中国文化新论》（思想篇二：天道与人道），台北市联经出版事业公司印行，民国71年，第81-82页。

关人类道德行为与理想人格之根源与实现的诸多问题，提出了原创性的理论构建。在政治上，孟子强调仁政，认为统治者的道德素养是政治的决定性因素，但对法律与制度的问题则没有太多的论述。

因此，从孔孟的观点来看，仁治或德治是治理的最高境界，在某种意义上儒学所想象的理想治理同道家所倡导的“无为”原则是相吻合的，而这一原则也是先秦时期的包括儒学在内的诸多流派所共有的思想基础。不过上述的仁治或德治是可望不可及的，而儒学思想家们也非彻头彻尾的理想主义者。现实中，儒学思想家们对治理采取了一种现实主义的态度。例如孔子提出的宽猛相济，不反对法律作用。即使是较有理想主义色彩的孟子也并没有将仁政完全等同于君王的表率作用，在他看来，仁政的内容还应包括“治民之产”以“驱而之善”并“谨庠序之教”以“明人伦”。¹⁵¹到了荀子这里，又正式提出了法律的有关思想，奠定了儒家法律思想的基础。

荀子认为社会、政治问题中最基本的是“秩序”的问题，特别是强调“礼”。荀子说：“礼者，法之大分，类之纲纪也。”在他看来，“礼”是个人行为与社会行动的准则。“礼”在人类社会中的功能，犹之乎绳墨能定曲直，规矩能正方圆，天平可衡轻重。也就是说礼是个人行为与社会行动的准则。

¹⁵¹ 夏光：《东亚现代性与西方现代性 - 从文化的角度看》，北京：生活、读书、新知三联书店，2005年9月，第212-213页。

在荀子这里，礼的第一层意义是属于社会与政治的范畴，不仅指称所有的典章制度，也指礼仪——礼典的仪文形式，并且礼仪的礼比制度的礼更重要，因为礼仪是维持社会秩序的关键，代表不同政治、社会阶层的标志，是每一社会成员所应遵守的行为标准。为了造就良好的社会秩序，人们必接受教化、遵从礼仪，有时可能是被强迫的。礼的第二层含义属于个人的范畴，是正当行为的规范，包含所有节制人性自然倾向的规范和仪文形式。他认为一个充分、完美地实践了这些规范的人就是圣人（这是建立在他的人性恶的基础上）。那么礼与法的关系是如何呢？荀子认为法律是一种由公权力行使的、具有镇制力的社会规范，它是国家典章制度的一个重要部分，自然属于“礼”。“明主……之所以布陈于国家刑法者，则举义法也。”这里的“义法”显然是指人类社会所应遵循的大纲大则，就是一般意义上的礼。也就是说法律的制定应该以礼为准则。“礼者，治辨之极也，强国之本也，威行之道也，功名之总也。”这里也可以看出礼不仅限于自然形成的社会规范，还包涵了威行之道——国家具有强制力的政令制度。因此，法律也在其中。在荀子这里法是礼的一个构成元素。¹⁵²

152 黄俊杰主编《中国文化新论》（思想篇二：天道与人道），民国71年，台北市联经出版事业公司印行，第84-85页。

礼与法的并存也是儒学世界的现实。礼治固然不是德治，但与法治相比，礼治更接近于德治。因而，儒学思想家们往往把德治和礼治相提并论，以示其与法治的区别。“仁”与“礼”的关系实际上是一种道德自主与社会制约。孔子要求视、听、言、动都合乎礼的规范，只要我们能做到这点，就达到仁的意境了（《论语·颜渊》）。所谓“克己复礼”是希望通过礼的潜移默化，点活我们的良知良能，因而得以培养良好的道德人格，而不是盲目尊崇礼，成为礼的傀儡。礼是工具，仁德才是目的。所以孔子对礼最深刻的反省是礼可以培养一个仁的道德人格。要求人人践礼，最终目的不在政治、社会、宗教、美学上的原因，而在于通过礼的潜移默化，使人的内在道德理性日渐呈现，最终成就一个完整自主的道德人格。这也是孔子不赞成以法律（刑法）治国的原因。¹⁵³一个人在道德实践的过程中时刻要注意仁与礼之间的平衡，道德实践的最高境界是仁与礼的和谐与平衡，但如果现存的仁与礼不能达成和谐时，最后抉择的标准是仁而非礼。践行礼的目的在培养仁德以及作为内在仁德向外展现的通道。如果现存的礼不足培养仁德，或不足作为内在仁德的表现时，礼是必须被废弃或更改的。在道德实践的无限过程中，必须时刻以礼来培养仁，但我们更需时刻就已培养的仁德来检讨礼。

153 黄俊杰主编《中国文化新论》（思想篇二：天道与人道），民国71年，台北市联经出版事业公司印行，第128页。

在仁与礼创造的紧张性中，仁有最后的决定权。所以孔子的最高道德意境是“从心”而非“从礼”，礼是可以被改迁的。¹⁵⁴

历史上的中国被称为“礼仪之邦”，与周边夷狄有别而称华夏，华夷之别在于礼教而非血缘，明清之际自称“天朝”也是因为中国有礼法。然而 1840 年鸦片战争之后，中国战败，礼仪之邦丧失了一向所拥有的文化优势，与西方文明对照下，中国成了落后国家，在自卑的鞭策下开始憎恶、反对礼教。但反对的结果并没有使中国人立刻达到富强，中国人陷入一连串追求现代化的困境……对于中国传统本身为什么没有开出现代化的道路？西方汉学界最流行的一个说法是：儒家传统是个注重礼俗的传统，在他们遵循礼俗的心态中，缺少一股内在的生命力，以从事积极的改革，这是中国穷于应变的主要原因。德国社会学家马克思韦伯（Max Weber）是持有这种观点的代表性人物。他认为儒家注重现世，维系现世和谐的是礼，因此，儒家的理想是克制自己，遵循礼俗，在这种心态的笼罩下，儒家心灵的“探索不曾超越俗世，个体在面对这个世界时必然缺乏独立自主的抗衡权……这样的生活不允许个人拥有建立完整人格的内在期望……因而儒者缺乏能力使内在的动员挣脱传统与习俗的束缚，以影响外在的行

¹⁵⁴ 黄俊杰主编《中国文化新论》（思想篇二：天道与人道），民国 71 年，台北市联经出版事业公司印行，第 133 页。

为。”¹⁵⁵许多西方学者认为，在中国人的国民性中，服从传统、服从权威的取向是很明显的。但如果就此断定整个儒学传统缺乏内在的生命理论，中华民族五千年的历史只是个服从传统习俗（礼）的历史，就不免会厚诬古人了。

总之，中国传统文化中，大同理想是想通过一种自内向外的途径来逐步实现的，内在的仁德是根本，外的礼法是手段。仁是永恒的，而礼则随着时代的变迁需要不断更新与变化。

3. 实现至大和平的宗教理想——圣约论

与西方的契约论相比，巴哈伊教提出了“圣约”理论。在巴哈伊教这里，建立圣约是信仰的前提，也是实现“至大和平”的基础，圣约也是确保“至大和平”实现的有力保障。因此，要理解巴哈伊教的律法，首先必须清楚“圣约”的概念。在巴哈伊信仰中，圣约指的是人与上帝之间的约定，即上帝给人类以福佑，而人类在行为、道德及宗教上赋有一定的义务。由于巴哈伊教认为各种宗教都是唯一的神向人类逐渐揭示自身，并派上帝的显圣者教导人类的过程，故有“大圣约（Greater Covenant）”和“小圣约（Lesser Covenant）”之分，前者是指每一位显圣者与其信徒间关于下一个天启周期的约

¹⁵⁵ 黄俊杰主编《中国文化新论（思想篇二：天道与人道）》，1982年，台北：联经出版事业公司印行，第111页。

定，而后者则是指有关每个宗教继承体系，某一周期都会有先知与信徒之间的约定，每个启示都是独特的。因此，巴哈伊教的圣约是神圣不可侵犯的，任何信徒不能违反，任何巴哈伊教的宗教团体、宗教活动都应该遵循圣约的规定。圣约意味着双方建立的正式约定与协议。如前所说，在巴哈欧拉的圣约中，祂所承诺的是给我们带来此世转变内心和外在学习方式的教导，并提供一位权威的诠释者以免我们对上帝的旨意产生误解，给我们指引去创建各类机构，以达成团结的目标。从我们的社会组织到我们的个人生活，巴哈欧拉的圣约在各个层面都将对信众产生影响。相应的作为信众，有责任遵循上帝制定的各项律法，以保护人类的高贵品性，成为高尚的人。上帝创造了人类，使人类得以更好地存在，因而要求人们祈祷、冥思、阅读圣作，去斋戒，过圣洁的生活，能值得信赖。尽管人人可能并不完美，但也有责任对他人表示友爱；热爱并服从巴哈欧拉创建的机构，这是信众的义务。如果不这么去做，将无法获得巴哈欧拉之圣约赐予的福分。因此，遵守宗教律法是信众的基本义务。

与中国的传统文化相比，巴哈伊教虽然没有礼与仁之说，但实际上也体现了律法与道德两个方面的途径来实现理想世界。根据巴哈伊教的渐进性天启，世界上所有宗教的基础都是一致的，而且绝对不变、永久如一。如每一神圣宗教启示

都包含两部分即本质性的部分及非本质性的部分。本质性的部分是指关于伦理道德的方面，作为根本性的宗教启示，旨在灌输并唤醒对上帝的爱与认识，还有对人类的爱及一切人间美德和高尚品性，使人类超越自然，获得新生。这些构成了所有宗教共同拥有的、永恒不变的神圣条文。从亚当诞生到至今，上帝的这一本质性的方面从未改变，这就是神圣宗教的基础。另一部分就是适应当时当地人们需求与社会状况的宗教律法。这些是暂时的而非根本性的律法，因此绝不应该成为人们争斗的根源，这些律法会随着时代的变迁有所变化。阿布杜巴哈在《世界团结之基础》上所阐述，比如有关婚姻问题，摩西律法根据当时需要允许离婚，而在耶稣时代由于离婚不适应时代的要求，而废除了离婚制；摩西时代允许一夫多妻，基督教时代则被禁止，因为原有社会适应这种制度的条件已经不复存在。再如有关刑罚，对盗贼的刑罚是砍手，这样的律法则适合摩西时代西奈沙漠的生活环境，至今却情况不符，等等。诸如此类的律法构成了宗教启示的另一重要部分，非本质的方面。这些并非是至关重要的，因为它们用以处理人间世俗的事务，会随着时间的、地点的不同而改变。因此，由于宗教之间这些律法的差异往往导致冲突与纷争，这不应成为人们争斗的根源，因为它们只是暂时的而非根本性的律法。¹⁵⁶

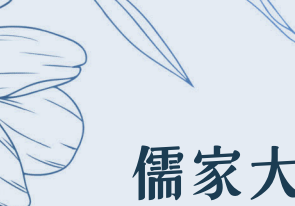
156 阿布杜巴哈：《世界团结之基础》，马来西亚巴哈伊总灵体会属下之委员会，1993年，第85页。

从巴哈伊教的思想中我们可以看出，巴哈伊教圣约既包括契约精神（上帝与信徒直接签订的契约），又含有道德启示（恒久不变的道德理念）。与西方的契约论相比，巴哈伊教的圣约有相近之处，但又很不同，圣约除了增加了一层神圣性以外，更多是通过道德约束而非法律约束。从巴哈伊教的律法书《亚格达斯经》可以看出，涉及到的仅仅是很个别的律法条文，绝大多数是道德教育。因此，巴哈伊教实现至大和平既有自外向内的契约约束，又有自内向外的道德扩展。一方面，通过上帝与信众签订的契约，上帝创造了一个完美的世界，平等赋予每个人爱与美德，但世人需保证遵守这个神圣的约定，才能使这个世界变得美好与和谐，这是自上而下的过程；另一方面，对于信徒来说，遵守圣约是一个大的前提，是信仰中最根本的部分。巴哈伊教是通过个人的不断完善，并不断扩展到邻人、社区、城市、国家及全世界，逐渐实现至大和平。这一点与中国儒家修齐治平思想很相近。这是一个自内向外不断扩展的过程。当然，作为巴哈伊信徒遵守律法不仅仅是因为惧怕上帝的惩罚，而是从内心深处爱上帝，并从内心深处自愿去遵循上帝制定的宗教律法，同时也自愿服务于他人，服务于社会。

启示：通过以上分析，我们发现西方社会仅仅依赖于哲人王与社会契约通过从外向内的途径去实现理想的乌托邦，

还缺乏一种内在的永恒的东西作为核心的吸引力，而律法也终究是需要不断更新与变化的；儒家则通内圣外王、内在的“仁”与外在的“礼”的和谐统一去实现大同世界的理想，但儒家很多东西需要不断调整和更新才能更好地适应当今社会的发展。外在的“礼”要随着时代的发展不断变化，例如传统社会中所讲的三纲五常及繁文缛节等已经与当今社会相差甚远。圣王思想固然理想化，但中国历史上儒学与政治结合，几乎所有的帝王都会把自己看做天之子，并加以神圣化，宣扬自己就是圣人治世。帝王被称为“圣上”“天子”，高于其他所有人。只能说是一种人治而非真正的德治或仁治。

巴哈伊教作为现代性的世界新兴宗教，与世俗政治分离，给我们展示了“至大和平”这样一个未来世界蓝图。欲实现理想社会，首先是自外向内的圣约是巴哈伊教走向至大和平的重要原则；其次，从个人扩展到邻人、社区、城市、国家乃至全世界又是一种自内向外的途径。既有神圣的一面，又有现世的一面；既有内在的德，又有外在的法。但如何去推动全人类共同实现至大和平，巴哈伊教也是处于不断探索的过程中，依然还有很长的路要走；况且，巴哈伊教的圣约只能局限于信仰该教的信众。尽管如此，巴哈伊信仰探索理想社会的路径对于东西方文化视野下人类作为命运共同体解决当前面临的现实问题仍有一定的借鉴意义。



儒家大同思想 与人类和平¹⁵⁷

张进¹⁵⁸

摘要：“大同”即“大和谐”、“大和平”之意。儒家所说的“大同”是对天下大治的理想社会秩序的概括，代表着人类对未来社会的美好憧憬。儒家认为，实现天下太平的大同之境，必须依靠人的内在信仰，而不仅仅依靠外部力量。要重视教育、教化的力量，渐进有序地推进人类和平。要以“多样性之统一”与“和而不同”看待当今世界及不同文明，促进地区安定和世界和平。

关键词：儒家 大同 人类和平

“大同”是中国古代对理想社会的一种称谓，代表着人类对未来社会的美好憧憬。先秦的农家、道家、儒家、墨家

¹⁵⁷ 部分内容已整理收集到著作《大同思想与人类命运共同体建设》中，张进、谢桂山、许宏等著，山东大学出版社，2020，ISBN 9787560767574。

¹⁵⁸ 张进：山东社会科学院当代宗教研究所所长、研究员。

都提出了自己的设想。而儒家经典《礼记·礼运》所描绘的“大同”蓝图，对其后的中国社会影响巨大，成为一代又一代中国人孜孜追求的社会理想。大同思想表达了人类追求幸福、和平美好的愿望，强调“天下为公”是“天道”，也是人类“大道”。在儒家看来，个人的修行固然重要，但与在救世济民和实现大同理想的伟大功业中所体现的神圣性相比，显然是微不足道的。为实现大同理想而努力是每一个儒者义不容辞的责任，这体现着神圣性的“天道”，是天经地义，因而具有明显的宗教意蕴。在全球化的今天，对于促进人类和平仍具有重要的现实意义。

一、儒家的大同思想及社会诉求

在汉语中，“大同”的“同”为相同参与聚集之意，许慎《说文解字》定义为：“同，合会也。从凡口。”¹⁵⁹而“凡，重覆也。”清段玉裁注云：“畴帐所以覆也。”而“口”“人所以言、食也。”（《说文解字注》）由此看来，“同”的意思大致是：一是共同的生活圈子。所谓畴帐所覆为同，其本意无疑是指同顶一个帐篷的人为同，其实质即是喻指居住在一起的人为“同”。二是有饭同吃，有事共议。置“口”于“重覆”之下，而“口”又有饮食与言语这两种功能。显然，

159 《说文解字卷七》

“同”不仅在客观上是指聚居在一起的群体，也示意这是一群共患难，同欢乐的同舟共济的群体。顾名思义，“大同”则是将此“同”的精神推向所有人群。

在儒家经典《礼记·礼运》记载了孔子的一段话，将“大同”理想世界做了具体的描绘：

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，矜寡孤独废疾者，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，故外户而不闭，是谓大同。

“道”和天一样，是儒家的一个重要概念。在春秋战国时代，“天道”一词此时很是流行，人们普遍认为人受天道支配，天道是本源，人道要合于天道。孔子、孟子所处的时代，“礼崩乐坏”，社会动荡。各诸侯国在利益驱动下，不断发动争霸战争，使人民处于水火之中，这在儒家看来是不符合天道的，是“无道之世”。大同思想表达了人类追求幸福、和平美好的愿望，建立一个天下太平的大同社会是符合“天道”的，“天下为公”是人类“大道”。《论语》的许多篇章都能体现出孔子的社会理想和政治理想，其中以季氏篇第二章最为突出：“孔子曰：‘天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；

自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。’ ”（《论语·季氏》）在孔子看来，尧、舜之世是天下太平的时代，那时候国家统一，有一个代天行命的天子治理天下，社会有序，政治清明。而春秋以降，天下大乱，周王室大权旁落，诸侯各自为政，乃至大夫、陪臣掌权。这正是天下大乱，战争纷起的原因所在。当然也就“天下无道”了。

“天下为公”之“公”有公正无私之意。在儒家看来，“公”是天、地之至德。人们所信仰的“天”是没有私心的，对万物平等相待。代理上天治理万民的天子（圣王或“大人”）也应该具有天的公正无私的品格。所以《周易》说：“夫‘大人’者，与天地合其德，与日月合其明，与四时合其序，与鬼神合其凶，先天而天弗违，后天而奉天时。”（《周易·乾卦》）这里的“大人”，是指那些道德高尚且身居高位之人，如尧舜这样的道德和政治上的圣人。他们能够通天达地，天生就与众不同。“天下为公”的出发点还在于天下不是一人、一家、一姓的天下，而是天下所有人的天下。儒家还把尧舜禅让之行为大加颂扬，认为这是天意。孟子认为舜之所以有天下不是尧给的，是“天与之”（《孟子·万章》），是天意所为，而天意又是通过百姓的评价，这就为君权神授提供了合法性来源。

儒家所说的“大同”是对天下大治的理想社会秩序的概括。《礼运》对“大同”理想的描绘虽只有一百多字，但包含

的内容非常丰富。“天下为公”是“大同”社会的总原则，“选贤与能”是政治措施，“讲信修睦”是就人际关系而言。除此，“大同”社会中各尽其力为社会劳动，按性别年龄和社会需要进行合理分工、充满仁爱精神、没有盗贼、没有战争的愿望也是显而易见的。从孔子的“四海之内皆兄弟”（《论语》）到宋儒张载的“民吾同胞，物吾与也”（《西铭》）都充分表达了“人类一家、世界大同”的观念。这一思想也吸引着无数的仁人志士，成为争取社会进步的伟大旗帜。如康有为的《大同书》，孙中山则把民有、民治、民享的内容与大同学说联系起来，认为孔子“天下为公”的话，就是普天之下都能实现“大同”。

值得注意的是，孔子还强调一个非常有名的命题：和而不同。显然这里的“同”是相同之意。“和”本意与音乐有关，不同的乐器、不同的音律却能合奏出美妙的音乐，这是一种和谐之美，相反要是同一种乐器、同一种音律就显得单调了，这里的“和”（和谐）要比同（相同）的效果好得多。孔子把这个道理推及到人际关系处理上，指出“君子和而不同，小人同而不和。”（《论语·子路》）和而不同，和睦地相处，但不随便附和。“和而不同”是孔子理想人格的一个重要标准。和与同的区别，在于是否承认原则性和差异性。承认差异，有差异性的统一才是“和”。后来“和而不同”也成为处理不同学术思想派别、不同文化之间关系的重要原则。

孔子所讲的“同”实际上是有众多不同聚集在一起的和谐相处，是一种“和”。郑玄注《礼记·礼运》曰：“同，犹和也，平也。”¹⁶⁰ 郑玄以“和”、“平”释“同”非常正确，“大同”社会正是人类之间“和”的理想状态。从这种意义上理解儒家的“大同”，就是“大和谐”、“大和平”之意。

二、如何实现人类大同、世界和平？

第一，实现天下太平的大同之境，必须依靠人的内在信仰，而不仅仅依靠外部力量。

和平通常指没有战争或没有其它敌视暴力行为的状态，也用来形容人的不激动或安静。和平可以是自发性的，政治鼓动者可以避免过于激动；和平也可以是强制性的，例如用强制手段抑止那些引起骚乱之人的行为。为了结束或避免战争，人们往往会签订一些停战条约、和平协议或成立一些和平组织，但这不可能从根本上消除战争。儒家认为，要实现大同理想、实现真正的人类和平必须出自人们内心的一种和平愿望，一种信念，而不仅仅依靠外部力量。在“礼崩乐坏”的“无道之世”，如何匡正救世？孔子振臂高呼“克己复礼”，认为人们只有克服自己的贪欲、邪念、偏差的观念，而使行为完全符合正道，达到礼的要求，然后才能一步步达到仁的

¹⁶⁰ （汉）郑玄注，（唐）孔颖达等正义，皇侃经文句读：《礼记正义·卷二十一·礼运》，上海：上海古籍出版社 1990 年版，第 412 页。

境界。并认为“一日克己复礼，天下归仁焉。”有一天大家都做到了“克己复礼”，就可以实现天下太平的大同之境。

礼和仁是孔子思想中的两个重要范畴。其中“礼”这个概念很早就有了，据说来源于祭祀。《说文》中说：“礼，履也。所以事神致福也。”从《礼记》、《礼仪》记载的各种礼仪来看，祭礼也是最重要的。孔子曰：“夫礼，先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。诗曰：‘相鼠有体，人而无礼。人而无礼，胡不遄死？’是故夫礼，必本于天，殽于地，列于鬼神，达于丧祭射御、冠昏朝聘。故圣人以礼示之，故天下国家可得而正也。”（《礼记·礼运》）礼是本于天的。“礼”，是圣人依据天地法则而制定，敬畏、祭祀鬼神是统治阶级凝聚人心的重要手段，倘若抛弃了天命、鬼神，严格的等级制度就失去了其存在的合理性，社会的稳定与和谐也就失去了保障，这是孔子所不希望的。所以在孔子这里，人事和天命是合在一起的。孟子关于天命与人事的认知，基本上也没有超越这一模式，“天人合一”自此得以充分表达。孔子以礼来规定仁，依礼而行就是仁的根本要求。克己复礼就是通过人们的道德修养自觉地遵守礼的规定。“礼之用，和为贵”，从内心深处保持一种和谐、和平的精神是很重要的，做到内心和谐，推动家庭和谐、社会和谐、国家和谐，最后通向世界和谐的大道。

消除战争不单是一个签署条约和协议的问题，它还是一项复杂的任务，需要作出新的程度的努力来解决那些习惯上被认为与追求和平无直接关联的问题。仅仅立足于政治协议的共同安全意念只不过是一种妄想。处理和平问题所面对的首要挑战是，将这一问题提高到原则的高度，而不能只采取实用主义的态度。这是因为，从本质上来说，和平的信念发自一种基于精神或道德立场的心态，要找到长治久安的解决办法，首先就必须培养出这种心态。儒家也充分认识到内在信念在恢复礼治、重建社会秩序中的作用。所以孔子提倡礼，更重视仁，他把“仁”界定为礼之本，“礼”是外化的“仁”。如果外在的“礼”失去了内在之“仁”作支撑，那么礼就流于形式、虚文，此其所谓“人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？”（《论语·八佾》）

儒家大同的实现条件是“大道之行”。儒家的“道”，有天道、人道之分，“天道”是和“天命”、“天理”属于同一范畴的概念，具有终极意义。儒者的道德修养就是体悟“天道”，并不断的使“人道”合于“天道”，达到仁的最高境界。孔子曾说：“为仁由己，而由人乎哉？”在他看来，“仁”是依靠自己主观努力所追求的崇高境界，“欲仁”、“为仁”是一种自觉的、自主的道德行为，不可强调客观条件。“学”不仅是单纯的学习知识，也是一种实践的活动，是学习如何做一个好人的自主的实践活动。在儒家的主要经典《论

语》中，全面阐述了为己之学与为人之道，强调一个人要注意修己、克己，注重学习与训练，培养自己多方面的品质，尤其要注重个人的道德修养。《大学》中也说：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”可见，修身是做人的基本要求，其要旨就是如何按善的原则来设计和塑造人，使人真正成为人，是日后治国平天下的基础。巴哈伊教要求人们独立探求真理。其创始人巴哈欧拉指出，人类世界从未间断的各种冲突、纷争和流血的主要起因，就是人们盲目地、不加鉴别地跟随各种观念和传统，参加各种运动和附和各种意见，其中尤以宗教和种族的偏见和歧视为甚。真理的面目和光辉被嚣尘所遮掩，通向真理的道路变得障碍重重，这是十分可怕的。上帝已经给了每一个人一个头脑和辨别真假是非的能力。凡是有正常思维的人，如果不经自己的分析判断，而毫无疑问地崇拜、迷信和追求某一事物，或接受、附和某个观点或意见，那么，他就忽视了作为一个人对自身的基本责任。只有不断坚强自身修养，才能从内心深处接受和平理念，增强人类一体的信仰和世界公民的意识，从而自觉推动人类的和平事业。

其二，重视教育、教化的力量。

儒家非常重视教育，所以儒家被称为“儒教”，这里的“教”通常被认为是“教化”之意。而孔子开创了中国历史上私人讲学的先河，不拘一格，广收天下门徒，有弟子三千，贤者七十二人，被称为“至圣先师”，成为教化万民的“圣人”。

在古汉语中，圣人不仅具有道德意义上的完美，还具有一定的“神性”。《易·咸》：“圣人感人心而天下和平。”“圣”的古体为“聖”，甲骨文像长着大耳的人，表示耳聪大智慧者。中国远古时代的人认为，善听是内心宁静敏感者的超凡能力，是大觉悟的成道者。有的甲骨文加“口”（说，预言），表示预言。造字本义：先知先觉、洞察真相并能预言者。金文将甲骨文字形中的“人”写成“王”（能力超群者），突出“聖”者的超凡“能力”。孔子时期的“圣人”仍具有“交通天人”的意义，所以孔子并没有认为自己是圣人。但其后随着不少先贤大儒被称为“圣人”，也逐渐失去了“神性”。但值得注意的是，这些后世儒家也与孔子一样非常重视教育工作，很多人一生一世致力于此，以讲学和著述为乐。孟子把“得天下英才而教育之”视为人生三大乐事之一，收了不少弟子，师生仿效孔子周游列国，与孔子一样不为当时各国君主所用，遂退隐与弟子一起著书。汉代“立五经博士”，儒学一度称为“王官学”。唐宋时期建立的很多书院，很多都是儒生们讲学之地。南宋以后，《四书五经》成为儒学的基本书目和儒生的必读书。儒家的教育思想中也注入了大同理念，如“有教无类”，打破少数人对知识的占有和垄断，不分民族、地域、国家的限制，提倡不分贵贱的教育平等观与“天下一家”的思想是一致的。

其三，从小康到大同：由近及远、渐进有序地推进人类和平。

大同是儒家的最高理想，儒家也深知，实现大同是一个漫长的过程。于是儒家在提出大同目标的同时也提出了“小康”：

今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及为礼，城廓沟池以为固，礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇智，以功为己，故谋用是作，而兵由此起，禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也，此六君子，未有不谨于礼者也，以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民有常，如有不由此者，在执者去，众以为殃，是谓小康。

可以看出，小康社会不是儒家理想社会的目的，只是一种“大道”已失后的拨乱反正和过渡时期。可以预见的是，中国在未来一段时间里仍处于建设“全面小康”社会的时代，还达不到“大同”即“太和”的理想阶段。

人类社会是不断发展的，世界的大同也是一个渐进性过程。正如一个人从幼儿到少年，才从青年到壮年期，人类社会也在不断成长，目前已进入稳定的中年期。面对“这个星球演进的下一个阶段，用一位伟大思想家的话来说，就是‘人类的世界大同’”¹⁶¹。

¹⁶¹ 世界正义院：《世界和平的承诺》，李少白译，澳门：新纪元国际出版社，2004年第2版，第12页。

宋儒曾对“大同”说有过一番议论。胡安国著《春秋传》，屡引《礼记·礼运》“天下为公”之言，认为孔子作《春秋》意在“天下为公”的“大同”之世。吕祖谦不赞同这说法，致信朱熹，谓《礼运篇》所讲“人不独亲其亲、子其子，而以尧、舜、禹、汤为小康，真是老聃、墨氏之论”，“自昔前辈共疑之，以为非孔子语。”朱熹复信指出，《礼运篇》以五帝之世为“大道之行”，以三代以下为“小康”之世，符合史实，毋庸置疑，并认“小康”之世像禹、汤、文、武、成王、周公这样的“大贤”出世，稍事努力便不难达到，至于“大同”之世则需要有更大政治智慧的“圣人”如尧、舜者流才能达到；孔子所述，表达了一种社会理想。比较言之，胡、朱之说颇有见识，而吕氏之说则难以令人信服。¹⁶²

三、大同思想对建设当代世界和平的借鉴价值

儒家提出的“天下为公”的“大同”社会理想，集中反映了中华民族的先民们对美好社会制度的向往和追求。它不仅具有超越性，而且具有高尚性，给人以真、善、美的感受，成为中华民族不断走向文明进步的精神信仰，即使到了“全球化”的今天，也仍然具有它不可磨灭的现实价值。

¹⁶² 陈寒鸣：《儒家大同理想及其对近代中国人的影响》，《盐城工学院学报（社会科学版）》2004年第1期。

随着中国的快速崛起，“中国威胁论”近年来甚嚣尘上。一些西方政治家抱着“国强必霸”的思维逻辑，疑虑中国是否真正坚持走和平发展道路。这反映出他们不了解中国的历史传统，不了解中国人内心深处的精神信仰和价值追求。习近平总书记在 2014 年 3 月访问德国的一次演讲中指出：“历史是最好的老师，它忠实记录下每一个国家走过的足迹，也给每一个国家未来的发展提供启示。”爱好和平是中华民族的伟大品格，世世代代流淌在炎黄子孙的血液中。荀子曰：“血气和平，志意广大。”“和合”是中华民族对世界文明的巨大贡献。¹⁶³

17 世纪初，来中国传教的意大利传教士利玛窦曾深有感触地说：中国人“从未想过要发动战争。他们很满足自己已有的东西，没有征服的野心。”在这方面，他们与欧洲人很不相同……。¹⁶⁴ 英国哲学家罗素也说：“（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。假如中国人愿意的话，他们的国家是最强大的国家。但他们希望的只是自由

¹⁶³ 习近平：《在德国科尔伯基金会的演讲》，《人民日报》2014 年 3 月 30 日。

¹⁶⁴ 何兆武、柳卸林：《中国印象：外国名人论中国文化》，北京：中国人民大学出版社，2011 年版，第 58 页。

而不是支配。”¹⁶⁵ 马克思·韦伯也指出，以儒教为主导的中华文化具有明显的“和平主义性格”，与西方新教的扩张性性格截然不同。

英国历史学家汤因比对中国历史文化有着很深的研究和了解，他认为中国文化非常优秀，中国的儒家思想和大乘佛教可以拯救西方文明。他坚信中国对世界和平能够发挥积极的作用，他以历史学家的语言，指出“中国从纪元前 221 年以来，几乎在所有旧时代，都成为影响半个世界的中心”。中国人用文化统一，靠的不是用武力。他举出汉朝周边许多国家都到中国来朝贡，自动归服中国，不是以武力威胁，也不是商业关系，而是以文化人、以德感人，周边这些小国自愿跟中国结成一体。这是世界上别的地方所没有的。欧洲，虽然罗马统治了一千年，罗马亡国之后再不能统一。而中国 2000 多年来，一直是个统一的国家。“漫长的历史长河中，中华民族逐步培育起来了世界精神”，中国具有从政治上团结几亿不同民族民众的“无与伦比的成功经验”。所以，他晚年还希望中国能够带领全世界走向永续的和平，让这个世界上不再有战争。¹⁶⁶ 汤因比博士在 1974 年就预见到“中国的经济力量还没有得到充分发展”。

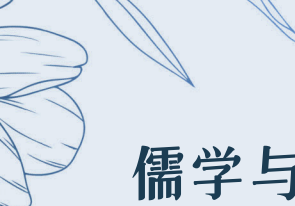
¹⁶⁵ http://news.xinhuanet.com/theory/2009-05/25/content_11430494_1.htm

¹⁶⁶ （英）A.J.I 汤因比（日）池田大作：《展望 21 世纪》，苟春生、朱继征、陈国梁译，北京：国际文化出版公司，1985 年版。

30 多年改革开放的实践，中国沿着和平发展的道路也一步步走向辉煌。2014 年 3 月 25 日，英国《金融时报》网站发表了题为《西方应该向中国取经》的文章，认为西方在过去的近十年里发动了大规模军事与经济干预，但均以失败而告终；而中国则在“克制”中成为世界强国。“西方应当研究和学习中国。中国没有动摇世界秩序便成为了世界第二号大国，这几乎是一个地缘政治奇迹。中国是怎么办到的？中国采取了战略克制。尽管在南中国海（South China Sea）、东中国海（East China Sea）和中印边境上出现了一些小摩擦，中国仍维持了和平。更神奇的是，中国悄然平息了世界几大引爆点之一台湾海峡的局势。”¹⁶⁷

大同思想对中国文化影响深远。在两千多年的历史长河中，中华各民族文化在保持各自特色的前提下，相互认同、和谐共处，汇合成统一的中华民族文化。多样性与同一性并行不悖的历史经验，为当今人类社会多元文化的和平发展提供了借鉴。以“多样性之统一”与“和而不同”看待当今世界及不同文明。和谐而又不千篇一律，不同而又不彼此冲突；和谐以共生共长，不同以相辅相成。用“和而不同”的观点观察和处理问题，不仅有利于各国善待友邦，也有利于国际社会化解矛盾，促进地区安定和世界和平。

¹⁶⁷ （新加坡）马凯硕：《西方应向中国取经》，英国《金融时报》2014 年 03 月 25 日。



儒学与巴哈伊思想的对话：康有为与巴哈欧拉大同学说的比较

王隆文¹⁶⁸

摘要：从哲学、思想的层面来说，康有为与巴哈欧拉是大体生活在同一时代的思想家。他们均有关于人类社会如何从分裂走向和平的大同学说的系统论述。康有为先生关于大同学说的论述主要体现在其所著的《大同书》，巴哈欧拉的相应学说则体现在“巴哈欧拉的世界秩序”。比较二者大同学说理论的合理性在于，它们都是着眼于社会转型的知识与行动的体系，旨在帮助人类实现从一个旧的世界向新的世界的转变和个人的全面发展。二者有关大同学说的表述在“目的”、“进程”、“行动”、“对于宗教的态度”的着眼点和落脚点上均具有共性，但也因为理论视角的不同而导致二者在上述各方面的具体表述观点上存在一定差异。二者均着眼于如何实现从一个旧的社会向新的社会的转变，最终建立一个实现个人全面发展的“大同世界”。康有为先生从“去苦界，至极乐”

168 王隆文：四川大学中国西部边疆安全与发展协同创新中心副研究员。

的角度提出，破除人类的九界之苦，实现人类的自由和全面发展，必须要建立一个超越国界并设有公议会和行政官的世界公政府。巴哈欧拉则从实现人类团结的至高目的出发，认为人的全面发展和人权的充分保障必须建立在人类一体的思想充分深入人心的基础上，实现人类的团结要通过磋商的方式建立一个各国联合的“世界联邦”，进而在世界联邦的框架下建立国家之间解决争端的诉讼机构和保障人类集体安全的组织。

关键词：康有为 巴哈欧拉 大同学说 巴哈伊思想 世界公政府

一、为何要比较康有为与巴哈欧拉的大同学说

康有为（1858-1927）与巴哈欧拉（1817-1892）¹⁶⁹是大体生活在同一时代的伟大思想家。尽管尚无证据表明二者在生活的年代有过交集，但二者有关大同学说的论述分别对中国和整个世界的思想与实践产生了重要影响。康有为先生有关大同学说的论述主要体现在其个人著作《大同书》，而巴哈欧拉的相应思想则体现在“巴哈欧拉的世界秩序”。有关

¹⁶⁹ 巴哈欧拉，原名米尔扎·侯赛因·阿里，是巴哈伊教的创始人，亦是巴哈伊思想的主要奠基者。

二者大同学说的比较，限于各自思想体系中原始经典文本的比较。¹⁷⁰

之所以比较二者的大同学说，关键在于它们都是着眼于人类社会转型的知识与行动相结合的体系，旨在帮助人类实现从一个旧的世界到一个新的世界的转变。康有为先生作为新儒学和晚清儒学公羊学派的主要人物，基于“公羊三世说”（据乱世、升平世、太平世），提出了人类社会如何破除既有的弊病并逐渐过渡到理想的大同社会的制度框架和具体步骤。而巴哈欧拉提出的世界新秩序亦是着眼于对客观世界的改变，意在对这一新体制的目的和原则进行充分理解的基础上转化为实践与行动，实现从一个“分裂的世界”向“团结世界”的转变。¹⁷¹ 此外，二者均是一个动态、渐进和开放的体

170 康有为有关大同学说的经典文本主要是《大同书》，巴哈欧拉有关相应学说的著作仅限于巴哈欧拉及有权解释其教义的阿博都 - 巴哈（1844-1921）和守基·阿芬第（1897-1957）的著作。阿博都 - 巴哈作为巴哈欧拉的继承者和教义的权威解释者，以及守基·阿芬第作为阿博都 - 巴哈的继承者和巴哈伊教义的权威解释者，他们二人的著作连同巴哈欧拉的著作共同构成巴哈伊的“经典著作”。

171 巴哈欧拉提出的全球治理体系，即世界新秩序的目的在于实现全人类的团结，这一新的体制所依赖的原则包括“人类一体”、“一个世界联邦维护之下的全球和平”、“独立探求真理”、“宗教同源”、“科学与宗教并行不悖”、“男女平等”、“消除社会偏见”、“普及义务教育”、“用精神原则解决经济问题”和“国际辅助语言”。巴哈欧拉思想的权威解释者阿博都 - 巴哈于 1911 年在巴黎的演讲中第一次系统阐述了这一新世界秩序的基本原则。参见阿博都 - 巴哈，《巴黎谈话》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，第 111-141 页。

系，在过去的约 150 年时间里，二者均在思想和行动上不断丰富和发展。具体而言，儒学中对于小康社会到大同社会的过渡，理论上正从传统经典的话语层面向社会大众话语转变，实践上在总结历史经验的基础上明确了全面建成小康社会是当下整个中国社会最为务实和迫切的阶段性的社会发展目标；巴哈伊的教义则是世界上最为多元、广泛和团结的人类社团且被中国的一些学者称之为“未来宗教”的巴哈伊社团的指导原则。随着具有哲学和宗教背景的中国人试图更好地理解社会变革的方向和进程，在中国通过巴哈伊思想与儒家思想的不断交流，或许能够产生一些有益于二者概念丰富的新观点。

通过比较发现，关于大同社会的“目的”、“进程”、“对于宗教的态度”和“实现方法”在落脚点和着眼点上均具有诸多共性，同时二者也因理论视角的不同而在上述各个层面具体观点的表述上存在着差异。

二、康有为与巴哈欧拉大同学说的“目的”之比较

第一，就大同社会所追求的至高“目的”而言，无论是康有为先生描述的“去苦界、至极乐”的世界，还是巴哈伊思想中描绘的人类一体的世界，均是要建立一个平等、友爱和团结的能够实现个人的全面发展的“大同世界”。这种大

同世界在巴哈欧拉看来，“是一种至大和平——一种必然产生的和平，这是世界的精神变得崇高纯洁和世界所有的种族、宗教信条、阶级和民族融合之后的实际结果的和平。”¹⁷²与此同时，为了迎接或适应这一团结的人类新体制，人类必须具备“新的美德和力量、新的道德规范、新的能力”。¹⁷³这些新的美德和能力必须充分依托于统一的人权标准充分推行，只有人人能够获得充分将其禀赋转化为美德与能力的各项经济社会权利和相应的配套资源，人类的个性和潜能才可以得到充分的施展和转化。¹⁷⁴与之类似的是，康有为先生描述的大同世界，其最终目的也是实现人的全面解放和自由发展。这种人的全面解放状态在康先生的笔下是一种“极乐状态”，即

172 守基·阿芬第：《展现世界文明》，曾佑昌译，澳门：新纪元国际出版社，2007年，第4页。

173 同上书，第7页。

174 巴哈伊教是国际人权标准的积极倡导者和实践者，其对外代表机构——巴哈伊国际社团是联合国经社理事会中享有咨商地位的非政府组织，也是联合国成立伊始的第一批非政府组织之一。在《世界人权宣言》出台前的一年即1947年，巴哈伊国际社团发表了“巴哈伊版本”的人权宣言——《巴哈伊权利与义务宣言》，不仅向世界阐明了巴哈伊思想对于国际人权标准的立场和观点，也为后续出台的《世界人权宣言》提供了参考。巴哈伊的人权观与世俗人权观的主要区别在于，巴哈伊认为经济社会权利应在人权体系中居于首要地位，而不是目前世俗人权观相对更为重视公民权利与政治权利；巴哈伊人权观认为人权的充分实现最终依靠个人的努力，而世俗的人权观相对把人权的推行更视为是政府和有关组织的责任。参见 Ake Success, NY, U.S.A. . 2008年，在联合国纪念《世界人权宣言》颁布60周年大会上，一份文告强调：《世界人权宣言》重复了巴哈伊的经济社会发展原则。

打破巴哈欧拉所认同的一些影响人类走向团结的幸福生活的“九界之苦”，包括国界、种（人种）界、级（民族）界、家界、产（私有制）界、形（男女）界等。康先生认为，拯救人类脱离苦道，即在破除九界：“第一日去国界，合大地也；第二日去级界，平民族也；三日去种界，同人类也；第四日去形界，保独立也；第五日去家界，为天民也；第六日去产界，公生业也；第七日去乱界，治太平也；第八日去类界，爱众生也；第九日去苦界，至极乐也。”¹⁷⁵ 上述九个原则，或者准确说，前八个原则，可以认为是康先生所认为的大同世界的基本原则，这些原则与巴哈欧拉所倡导的人类一体世界的基本原则也基本相似。例如，“去国界，合大地”与“去家界，为天民”，正与巴哈欧拉倡导的“地球乃一国，万众皆其民”是对应的；“去行界，保独立”讲的是消除社会中男女之间不必要的隔离和差别待遇，这实际上是巴哈欧拉倡导的“男女平等”原则；而“去级界，平民族”和“去种界，同人类”是要消除因阶级、民族、种族导致的社会歧视，这也是巴哈欧拉所倡导的大同世界的基本原则。

此外，对于确保大同社会实现这一至高追求，康先生与巴哈欧拉都认为主权国家的局限性导致单靠一个国家无法承担起人类实现大同理想的重任，要在超越主权国家的框架内

¹⁷⁵ 康有为：《大同书》，吉林出版集团有限责任公司，2012年，第74-75页。

建立一个世界公政府（世界联邦），而为了保障这一公政府决议的执行，均要求设立执行机构、司法机构以及相应的国际军事力量（国际警察部队）。在康先生看来，在主权国家主导的国际秩序下，人类愈文明则战祸愈烈，如果能够设立世界公政府，那么“各国损人利己之心必减，各国凌夺人以自利之事必少，同时各国民权团体必更炽”。¹⁷⁶相应地，巴哈欧拉认为的世界联邦的组织框架和权力结构亦是适应人类未来的生活方式和文明演进的。具体而言，康先生认为这一世界公政府的框架下包括公议会、行政官（执行机构）、司法官（司法机构）和维护世界和平的警察部队，同时主权国家的军队不复存在。¹⁷⁷与之类似的是，巴哈欧拉的思想也认为确保世界团结与和平的联邦框架内需要有一支各国支持的维和警察部队以保证公政府决议的执行，还需要一个国际法庭来解决各国之间的争端。¹⁷⁸这个联邦必须要将以下的机构纳入其

176 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第102页。

177 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第120-135页。

178 早在1867年，巴哈欧拉就以“信件”（《致君王书》）形式向当时世界的主要君王们阐释这一确保人类新体制团结的“世界政府”雏形。这些信件是写给法王路易·拿破仑三世、英国维多利亚女王、德国皇帝威廉一世、俄国沙皇亚历山大二世、波斯国王纳西里丁·沙阿、奥地利皇帝弗兰茨·约瑟夫和土耳其奥斯曼帝国苏丹阿卜杜勒·阿齐兹。参见威廉·S·希尔斯，T·道格拉斯·马丁：苏逸龙、李绍白译，《巴哈伊信仰——新兴的世界宗教》，澳门：新纪元国际出版社，1999年，第41页。

运行轨道内：（一）一个能够对联邦中任何抗命不服者行使最高的和不可挑战的权威的全球治理机构；（二）一个世界各主权国家的确认；（三）一个国际法庭，即使某些事件的当事人并非自愿地将它们的案件呈交该法庭审理，该法庭也仍然有权进行管辖。¹⁷⁹ 这一世界联邦能够超越人类一切分裂与不和的藩篱，使得整个人类社会在经济、政治甚至道德上走向统一与联合，“军国主义”、“地方主义”等意识形态将转向“世界公民”意识。从上述康有为先生和巴哈欧拉有关世界联邦的组织结构的雏形可以看出，他们都认为这一机构是超越主权国家的，同时为保证这一机构决议的执行，必须建立一支世界警察部队、执行机构和司法机构（国际法院）。

尽管二者倡导的大同世界在落脚点上是一致的，但二者对这一新体制中的社会结构的设想存在着一定差异。就“私有财产”的态度而言，康先生描述的大同社会是没有剥削、没有压迫、消灭生产资料私有制的状态，即“公农、公工和公商”。在康先生看来，私有制是造成人类社会诸多不平等现象和罪恶的根源。具体而言，“农不行大同则不能均产，而有饥民；工不行大同则工党业主相争，将成国乱；商不行大同则人种生诈性，而多余货以殄物”¹⁸⁰。而巴哈欧拉思想所

179 Shoghi Effendi: "The World Order of Baha'u'llah: Selected Letters". Baha'i Publishing Trust. Wilmette, Illinois, 1991, P.40-41.

180 参见康有为：《大同书》，吉林出版集团有限责任公司，2012年，第273-281页。

表述的世界新体制在一定程度上是仍然存在私有制的。这种有限的私有制存在的前提是“绝对的人人平等是办不到的”但“每个人都有权获取生活之所需或平等的生存机会”。在这种相对平等的社会中，能够将贫富差距尽可能缩小，并“尽可能地使每个人都得到与他的阶层和地位相应的舒适和福利”¹⁸¹。此外，巴哈伊思想认为私有制在一定的时期内存在对人类社会是有所助益的。巴哈欧拉思想的继承者阿博都 - 巴哈说：“人类的荣耀是每一个人的世袭财产。”¹⁸²对于私有财产一定程度上的保护，是对个人劳动成果的尊重和整个社会结构稳定的保证。至少在人类未来很长的一段时期内，均等制是不可行的，即便可行也是暂时的，人人均等而不注重对个人私有财产的保护，个人的工作动力和奉献热情会遭到打击，整个社会的发展将会停滞。

此外，二者对于“主权国家”在大同阶段的地位也是存在区别的。在康先生所设想的“公政府大纲”中，尤其当整个世界从“升平世”进入“太平世”（大同盛世）的时候，整个世界是一个相对同质化的社会，主权国家已经不复存在，取而代之的是州界，即将全世界分为十个州。与此同时，全世界的语言文字是相同的，存在通用的世界语，但不得有异

181 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009年，第126页。

182 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009年，第106页。

言差文。¹⁸³ 与之不完全一致的是，尽管巴哈欧拉认为进入大同阶段后，主权国家的权力是受到相对削弱和限制的，但这一阶段仍然是多样性中的统一。尽管巴哈欧拉也倡导世界语的原则，但不同国家、民族的语言仍然是存在的，人类是在保留语言、文化、风俗等差异的基础上，进一步实现精神和物质上的统一。

三、康有为与巴哈欧拉大同学说“进程”之比较

就全球治理体系的演进而言，二者均坚持用辩证的历史观来看待人类社会的演进。未来的全球秩序演进的一个显著规律是，人类社会由低级走向高级是不可违背的历史法则。对于每一个特定历史阶段而言，二者均认为要根据当时当地的条件对社会结构进行理解和分析。二者均认为，在一个旧的社会关系向新的社会关系过渡时，这一时期总会或多或少保留着旧社会在道德、精神和制度上的种种痕迹，这种新旧社会的更替需要经历相当长的时期。康先生认为，人类实现大同的前提是“人心咸定与一”。这里说的人心定于一的基本标志是“合国、合种、合教”。巴哈伊思想则认为，人类社会由“小和平”向“至大和平”过渡时，由于“人类一体”思想还未全面深入人心且实现团结的相应制度建设还不足够

¹⁸³ 参见康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第104页，第107页。

完备，旧社会中基于人性的自私和贪婪产生的诸多不和现象和因素仍然会在很长的时期存在。具体而言，二者有关人类一体的大同社会的演进有以下共同点：

第一，人类的理性成熟已经初步具备走向统一的条件。康先生说：“今日大地既通，大同之说必日盛，可断言也。”科学与技术的发展为不同州界、不同国家的人之间进行交流和往来提供了条件，人们亦对于所生活世界的认知从部落、民族、国家的相对狭隘的认同转向“世界”认同。巴哈伊思想则认为，人类社会成长正如个人的成长一样，遵循的是“婴儿期—童年期—青春期—成年期”的演进过程，当前的人类社会正从“躁动的青春期”走向“稳健的成年期”。当人类进入成年期后，人类一体的思想开始深入人心，相应着手实践促进人类团结的制度。

第二，人类大同社会的演进都要经过相对和平到永久和平的过渡。一方面，他们都将人类大同社会的演进分为相对和平到永久和平的两个阶段。用康先生的话表述是，从“升平世”到“太平世”；巴哈伊思想则表述为“小和平”到“至大和平”。另一方面，他们都认为，尽管相对和平阶段是步入永久和平阶段的准备期，但从相对和平到永久和平并不是一种机械的前后关系，而是建设性与破坏性并存的过渡。正

如康有为先生认为的，“诸国竞争，小国日灭，并于大同”¹⁸⁴。也就是说，尽管在相对和平（升平世）阶段，大规模的战争和冲突能够得到控制，但主权国家之间基于竞争与各自利益依然在小范围内存在着冲突。这种情况在康先生对于相对和平阶段公政府的职能表述中得以体现。“公政府听断各国之讼而禁其兵争。各国皆听公政府而不敢兵争。各国不听公政府弭兵，可调兵攻之，或合各国之兵攻之。”¹⁸⁵ 这表明，相对和平阶段，人类虽基于集体理性和相应的制度安排能够制止大规模的战争和冲突的爆发，但小规模、小范围和低烈度的冲突仍然是存在的，并且公政府的其中一项职能就是防止此类冲突的爆发和扩大。

第三，永久和平必须建立在人类在精神层面的高度统一。康先生认为，在相对和平的阶段，“各国人民渐平等而种未平等”，只有到了永久和平阶段，即无国界、无种界的阶段，人民才可实现真正意义的平等。¹⁸⁶ 换言之，目前人类只是在精神上的有限统一，开始从超越主权国家法律的框架内强调和实践人人平等的权利观念，“普遍人权的保障”就是这一平

184 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第118页。

185 康有为：《大同书》，长春吉林出版集团有限责任公司，2012年，第129-130页。

186 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第134页。

等观念根植人心的体现；然而，主权国家的存在，尤其是不同国家因经济、社会、文化发展程度差异以及相应政治法律制度的差别，不同国家公民和同一民族在不同国家的公民所获得的人权保障的待遇是存在差距的。这种差距不仅是国民待遇的差异，更因国民待遇的差异而引发身份认同的冲突，是对人类一体性的精神认知的挑战和阻碍。从巴哈伊思想的角度来说，当前正是因为“人类一体”的思想还没有完全根植于人的内心，在向“至大和平”的过渡中，各主权国家会出于理性的考虑进行利益之间的妥协，通过大体上的和平确保各自的国家利益。至大和平的实现最终须要人类在精神层面上达到高度的联合，无论对于小和平，还是至大和平，巴哈伊世界均在积极推动。对于小和平来说，巴哈伊世界始终是现有的国际秩序和组织框架下人类和平与集体安全的积极践行者；对于至大和平来说，巴哈欧拉的启示作为巴哈伊世界行动的指导思想，行动的最终目的就是实现人类的永久和平。

尽管对于人类社会如何从相对和平到永久和平的演进，二者在观点上具有诸多的共鸣，但对于主权国家在这一过程中的角色定位，尤其是对于主权国家在精神层面上影响人类对于一体性的认知上却存在着明显的区别。在康先生看来，主权国家是人类走向精神统一的根本障碍，实现人类永久的和平和精神的高度统一，就必须实现“无国、无界”的状态。

而与之区别的是，巴哈欧拉并没有在其著作中强调实现人类的永久和平，必须以主权国家的不存在为前提，反之人类永久和平是多样性统一，主权国家仍然在发挥有限作用。此外，在走向永久和平过程中，主权国家是同人类个体一样重要的推动者和实施者。至少，在巴哈欧拉看来，主权国家的不存在不是人类走向精神上的高度联合的必要条件，或许人类之外力量实施的破坏是人类进一步走向联合的催化条件。

四、康有为与巴哈欧拉大同学说“对宗教态度”之比较

对于宗教的态度，二者对于旧社会的宗教在人类社会演进中的角色大体均是持一种批判的态度。二者对于宗教的批判，均不是单纯为了批判宗教而批判宗教，均是对当时当地的宗教所反映的社会现实的批判。康有为先生认为，诸教之间的冲突和纷争是走向大同的障碍，宗教的团结与统一是走向大同的前提，任何阻碍这一趋势的旧宗教都会自相灭亡。他说：“新理日出，旧教日灭，诸教主既难统一全地，或当各有见废之一日，大劫难挽，亦与国王略同，但少有久暂之殊耳。”¹⁸⁷ 新理日出意味着新的知识和理论不断生产，当然也包括新的宗教知识，那么那些不适应人类未来生活的旧知识

¹⁸⁷ 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第117页。

和旧宗教会在优胜劣汰中消失。同样的，巴哈伊思想对于当时宗教的批判也不是否定宗教本身，而是对当时的宗教组织和制度所造成的种种社会弊端的批判。当时的宗教领袖或教职人员对于宗教知识的垄断或是对于普通信众的人身控制是导致社会不公和动乱的原因。巴哈欧拉的思想的权威解释者阿博都 - 巴哈曾说：“我现在希望向你们解释那些在人民之中产生动乱的根本原因。最主要的就是宗教领袖或导师们错误地阐释了宗教教义。他们误导他们的信徒，使他们相信只有自己的宗教才是上帝满意的，相信大慈大悲的天父诅咒持不同观点的教徒，不给它们恩赐和宠爱。这样一来，在民众间就产生了排斥、蔑视、争吵和仇恨。”¹⁸⁸

康先生与巴哈欧拉都认为，经济和物质急速发展会激发人类对于精神和灵性的迫切需要，宗教在未来社会中会展现出新的活力，宗教会随着经济的发展和人类认知能力的提高而展现出“新的形态”。但是，二者对于这种新的宗教形态的表述和认知存在着一定的差异或侧重点的不同：

第一，对于宗教与政治关系的认知。在康先生的笔下，他对于未来宗教的定位，更多是满足人类精神和灵魂之乐的需要，宗教更多成为人们的一种新的学问，而没有论及新的宗教与世俗政治之间的关系。而巴哈欧拉则指出对于宗教组

¹⁸⁸ 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，新纪元国际出版社，2009年，第30页。

织和宗教本身而言，这一新的宗教将严格遵守“不参与政治”的原则，避免卷入政治纷争或对于宗教本身的伤害。“不参与政治”并不意味着禁止信徒参加所有政治和社会活动，而是禁止信徒参与政党政治和对抗性或暴力性的社会活动。

第二，对于未来宗教是否还需要教士。康先生并没有明确提及未来宗教是否还会有教阶制度，但他认为在大同社会，较高的物质条件能够为所有人认识真理提供一种平等的条件，即“人人皆为自然之出家，自然之学道者”¹⁸⁹。而巴哈欧拉所认为的新宗教的组织形式，是明确没有类似传统宗教的教职人员及相应的教阶制度，将确保个人对于知识的平等“接触性”，使得所有人能够平等地接受教育并促进个人能力的全面提高，以防止传统的教阶制度导致宗教内部的不平等或教职人员对于宗教知识的垄断。

第三，对于传统宗教命运的分析。康先生和巴哈欧拉均阐述了对于伊斯兰教、基督教未来之命运。巴哈欧拉并没有明确说明这两大传统宗教未来是否必然消失，但认为两大宗教内部的纷争、不容异说以及因宗教引发的战乱正导致“伊斯兰教的崩溃”和“基督教机构的变质”。¹⁹⁰而康先生则明确

189 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第373页。

190 参见守基·阿芬第，曾佑昌译，澳门新纪元国际出版社，2007年，第19-44页。

解释了这两大宗教消失的先后顺序和原因。康先生认为，到了大同社会，耶教（基督教）原罪论失去了吸引力，到这一阶段会自我消失。原因是，大同社会，生产力高度发达，加上良好的制度安排，使得人类在物质生活和精神世界均充分发展，人人讲信修睦，充分意识到自身的高贵属性，不再为原罪论所束缚，即“太平之世，自能爱人，自能无罪”¹⁹¹。而对于伊斯兰教，康先生认为其先于基督教灭亡，“回教言国，言君臣，夫妇之纲统，一入大同即灭”¹⁹²。具体来说，人类从相对和平到永久和平，需要一种新的道德知识体系，这种道德体系不再限于调整家国和君主——臣民关系，还要服务于人类走向联合的过程中规范世界公民的道德认同。因此，伊斯兰教所调整的社会关系和相应规范无法适应人类走向大同的需要。进一步地，康先生还论及了未来道教与佛教的命运。在他看来，大同盛世为道家和佛家的复兴提供了条件。在大同阶段，道教和佛教去除了迷信成分，转化为一种纯粹的学问和修炼方法。物质生活的无忧以及科技知识的更新，使得人们专注于追求仙学的长生不老之术和佛学的灵魂之乐。“安乐至极，唯思长生”¹⁹³；而仙学之后，佛学又兴，“养形之极，

191 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第374页。

192 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第374页。

193 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第372-373页。

则又有好新奇者，专养神魂，以去轮回而游无极，至于不生、不灭、不增、不减焉”。

五、康有为与巴哈欧拉大同学说“行动方法”之比较

对于实现理想社会的方法，二者在大的方向上均坚持将理论转化为现实的社会秩序，且在这种“转化”的过程中均认同“理论与现实的辩证演变性”，即理论转化为现实的终极目的或大的方向是不会改变的，但总体是曲折前进的且具体的实践必须依托于特定的经济、社会条件，尤其是新的历史阶段或多或少还会有旧的历史阶段的精神、道德和社会痕迹。在康先生看来，由于经济、社会、民族等因素导致的国家和地区之间的差异性，人类走向大同的进程是无法整齐划一的。“大同之进化不一，而自集议联邦之始而至于大同太平之时，更变甚多，不能一律。”¹⁹⁴ 巴哈伊思想也是以实践作为自己的起点的，其将理论转化现实遵循的是“行动—反思—行动”的过程。反思既是调整和优化行动路线的需要，也是将被实践证明是行之有效的做法和经验进行推广的需要。此外，二者均反对通过暴力革命的方式去实现人类社会的永久和平。

¹⁹⁴ 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012年，第119页。

尽管二者反对暴力革命的行动方法，但根据康先生在大同书中的观点和他本人的思想和实践，他倾向与通过自上而下的政治改良方式来实现人类向大同社会的迈进。与之不完全一致的是，巴哈伊思想认为任何政治的手段在实现人类团结的道路上作用是有限的。阿博都 - 巴哈指出：“人类的和平与至大和平无法通过物质的手段实现是不证自明的。它们亦无法通过政治权力来实现，因为各国之间的利益是不同的且各国之间的政策是多元和冲突的。”¹⁹⁵ 巴哈伊思想则坚持“宗教不参与政治”的观点，禁止巴哈伊参与政党政治和带有暴力性质的政治或社会运动，而是主张通过物质力量和精神（灵性）力量的完美结合来实现人类的一体和人权的充分保障。从精神的角度来说，巴哈伊思想中的“十大原则”是建设团结的世界新秩序的道德基础，只有这些原则充分深入人心，即人类充分意识到人类的内在本质一致性和人类走向联合与团结的重要性，人类才能最终走向一体并建立起相应的制度。¹⁹⁶ 从物质的角度来说，

195 Mouhebat Sobhani(ed.). “Baha’i Teachings for the New World Order”. Waldorf Enterprises. New York, NY, 2003:4-5。亦可参见阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平：阿博都 - 巴哈 1912 年北美演讲录》，澳门：新纪元国际出版社，2014 年，第 11 页。

196 巴哈伊思想中作为团结的人类新秩序的“十大原则包括“人类一体”，“世界政府之下的全球和平”，“独立探求真理”，“宗教同源”，“科学与宗教并行不悖”，“男女平等”，“消除社会偏见”，“普遍义务教育”，“解决经济问题的精神原则”和“国际辅助语言”。参见 Mouhebat Sobhani(ed.). “Baha’i Teachings for the New World Order”. Waldorf Enterprises. New York, NY, 2003:4

巴哈伊认为必须建立一个超越主权国家的世界政府来确保人类的集体安全，推行国际人权标准及统一分配相应的各项经济社会资源。如果从具体的实践领域来说，巴哈伊世界在遵守“不参与政治”原则的前提下，主要的实践领域包括三个方面，即人力资源的培养、经济社会发展项目和社会话语建构。就人力资源的培养来说，全球范围内的巴哈伊社团均以学习小组的形式对社团内的巴哈伊信徒和就近的居民进行培训，并协助将课程学习者的想法转化为社会服务项目，尤为鼓励学习者的服务能够与自身的职业紧密结合起来。就经济社会发展项目而言，巴哈伊在全球范围内超过 100 个国家中开展了数千个经济社会发展项目。这些项目具有广泛的多元性，涉及农业、教育、管理、环境、技术、农村发展、儿童权利、青少年赋能和妇女地位提高等。¹⁹⁷ 这些项目的重要意义在于，这些项目均通过赋能的方式对项目参与者进行培训，达到促进他们服务社会能力的进步并协助他们将自己的想法转化为服务。对于社会话语建构，最典型的实践就是巴哈伊国际社团在联合国和其他政府间国际组织的倡导活动。这些话语倡导活动既有与巴哈伊思想中建设人类新体制的原则中诸如“男女平等”、“普遍义务教育”、“消除极端贫富差距”等相一致的主题，也有人类的发展过程中出现的诸如“核

197 See Paul Lample. *Revelation and Social Reality: Learning to Translate What is Written into Reality*. Florida: Palabra Publications, 2009:132.

裁军”、“全球气候变暖”、“疾病防控”等新议题。¹⁹⁸ 以上这三个方面行动的共性是，它们均是一种学习性和创造性的过程，均遵循的是“行动—反思—行动”的行动轨迹，旨在把人的想法转化为服务或新的知识，亦或是将行之有效的经验和模式作进一步的推广。此外，巴哈伊社团在将理论转为现实的过程中，社团行政秩序是实践的制度保障和指引。所有的实践和经验总结、推广均必须统一在唯一的全球行政中心和唯一的教义解释中心之下，以正义为最高价值追求，以团结为最高行动目标，反对任何脱离唯一的行政中心和教义解释中心的破坏团结的行为。

六、结论

康有为先生与巴哈欧拉有关人类如何从相对和平到永久和平的大同学说对这一人类世界的新体制在目的、进程和行动层面上有清晰的表述，在出发点上均是实现从一个“旧的世界”向一个“新的世界”的转变，在落脚点上均是实现个人的全面发展。这两大思想体系对于人类未来的全球治理体系有着共同的理论旨趣，不仅是历史偶然性造成，也在于它们产生于同一历史时代，即人类由一个旧的时代向新时期转

¹⁹⁸ 对于巴哈伊国际社团在联合国及有关组织的各类会议中就各种议题发表的声明或文告可参见 <https://www.bic.org/index.php?q=statements-and-reports/statements>。

变的过渡期，既是对人类在过渡期中保留的诸多旧时代痕迹中弊端的反思，也是对人类走向新的时代的憧憬与制度设想。尽管他们的理论在具体的表述上存在着不一致的面貌和代表不同区域的文明特质，但他们均认为精神层面的统一和世界性的国家间组织在实现大同社会中的不可或缺的角色，康有为先生认为只有“合国、合种、合教”，才能实现“去苦界，至极乐”的理想社会，以摆脱旧社会中各种自然的非自然的因素对人的束缚和压迫；巴哈伊思想侧重从精神的角度提出一个世界联邦来实现全人类的联合，消除旧社会中分裂性因素对人类和平的破坏。

参考文献

- [1] Shoghi Effendi. “The World Order of Baha’u’llah: Selected Letters”. Baha’i Publishing Trust. Wilmette, Illinois, 1991.
- [2] Mouhebat Sobhani(ed.). “Baha’i Teachings for the New World Order”. Waldorf Enterprises. New York, NY, 2003.
- [3] Abdu’l-Baha. “Foundations of World Unity”. Baha’i Publishing Trust. Wilmette, Illinois, 1945.
- [4] 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话：阿博都 - 巴哈 1911 年巴黎演讲录》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009 年。
- [5] 守基·阿芬第：《展现世界文明》，曾佑昌译，澳门新纪元国际出版社，2007。
- [6] 守基·阿芬第：《世界新体制之目的》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2007。
- [7] 康有为：《大同书》，长春：吉林出版集团有限责任公司，2012 年。

宗教的角色



和平学视阈下 宗教与和平的联通

199, 200

刘成 埃贡·斯皮格尔²⁰¹

摘要：所有宗教需要认识到非暴力的灵性存在于自身团体之中，也存在于不同宗教团体之间。通过创建和运用全球网络，和平的主要意义在这个过程中已经实现，宗教强调的核心期望与伦理要求也在加速实现。人类创造和平的动力没有随着宗教的衰落而消失。非暴力的灵性集中于所有宗教中都存在的第三种力量，对第三种力量的认可与坚信是全球和平思潮的基础。

关键词：和平学 宗教 全球化 和平建设

199 南京大学历史学院博士生孙朝靖提供了资料帮助，特致谢意。

200 英文稿（大部分内容相似）已发表：Cheng Liu and Egon Spiegel, The Interconnection between Religion and Peace from the Perspective of Peace Studies, in Guo Yanjun and Miao Ji. eds. Preventive Diplomacy, Peacebuilding and Security in the Asia-Pacific, Singapore: World Scientific, 2022:63-76.

201 刘成：南京大学历史学院教授，联合国教科文组织和平学教席主持人；埃贡·斯皮格尔（Egon Spiegel）：德国费西塔大学（University of Vechta）荣休教授。

宗教是人类的财富，甚至认为自己是世界上最好并致力于所有人利益的一种力量。每种宗教都坚信自己洞悉并代表最佳或唯一的拯救之道，一神论宗教更是秉持如此主张。然而，在实践中，宗教却造成人类的长期分隔与对抗，这不仅与宗教的拯救之道背道而驰，而且违背了所有宗教灵性中存在的类似的道德根基。我们需要理解宗教共同性中的基本知识，也要知晓每一个宗教内部的大量信息，由此认识宗教的共性与特性，并对宗教传统进行科学反思。和平学认识到宗教中的和平潜力，特别是在全球化世界创建非暴力文化方面，宗教可以发挥不可或缺的精神作用。

—

如果文化可以被定义为类似的思维和行动，宗教就是一种特殊的文化，并具有推动人类“自我认识”和“自我完善”的能力。²⁰² 一个人有宗教信仰，这意味着她或他相信神或其他某种超凡力量的存在，它不只涉及相信这种力量的部分人类群体的中心，而且是世界所有人的中心，甚至是世界整体存在的道德基础。因为，这种超凡力量即使只有道德上的义务（如儒家），而没有任何与某种神力的交通，它也具有能够形成某种共同的伦理规范的动力。而且，不谈神可能比谈论

202 Basil Pohlong, *Culture and Religion: A Conceptual Study*, New Delhi: Mittal Publications, 2004, xxiv.

神更激进，或者也无需给神一个名称（如道教）。任何一种伦理体系都有一个内在基础，没有人拥有控制它的权力，它无论有没有称谓，事实上都是存在的，并明示必须遵守某种共同的规则，这种规则也被称之为真理。

不同宗教的伦理具有共同特征，核心伦理也是相似的。宗教的本质特征是明示一种伦理方向，以及将个人准则与神圣力量相交通。因此，如儒学对伦理规则的承诺就表明其是一种宗教，凡有伦理的地方，就有宗教的存在。在所有宗教中都有某种“金律”的存在，它们的共同特点就是秉持在互惠互利的基础上调节人类生活，这本质上就是和平建设的重要基础。这些宗教的金律表明，所有宗教都有关于适用于广泛领域的基本伦理原则，它们的宗教动员和原则也是类似的，而无论宗教如何阐释金律。所有宗教都有金律，但宗教也可能偏离其原则（包括杀人）。和平学所主张的和平建设，其基础是肯定宗教金律的伦理内容，而不是对伦理原则的偏离。

如果我们不用一种绝对理论建构来定义宗教，而是将我们的关注点转向人类生活，人的伦理行为及其内在基础，我们就有可能做出符合道德的行为。人们无论在哪里生活，都要有道德操守。在这个立场上，伦理是一种应用性宗教，它是一种内在呼唤的结果，因而也是外部力量和超越力量的产物。从这个角度上说，伦理就是宗教，宗教到处都有，它们

是某种促使我们恪守道德的原因。多种宗教可以结合在一个人身上，因为伦理责任就是所有宗教的目的。在这样的背景下，我们可以理解所有宗教的共性，进而解释亚洲的宗教之间很少发生争斗的事实。人们可能没有给这种伦理（或生活的意义）背后的力量取个名称，或不愿意谈论这种力量，但这并不意味着它不存在，因为每一个合乎道德的行动都表明了它的存在。

宗教包含深奥智慧，教导民众如何创建共同的生活方式，特别是在灵性基础上，宗教发展了相互友爱与和睦相处的方法。由此，宗教有两个功能：一是孕育了管理和把握我们人生挑战的认知；二是纠正和批评我们生活中的错误行动，即宗教和社会伦理一样拥有“修复世界”的功能。²⁰³ 我们认为，宗教需要展现和平道路的一般原则和具体细节，反对人类所有的暴力思想、暴力结构和暴力行为，以及基于之上的解决冲突的暴力方案。宗教伦理的中心目标就是试图让不同背景 and 不同立场的人聚合起来，通过非暴力对话探究人类未来的

203 Marsha D. Fowler and Sheryl Reimer Kirkham, “Religious Ethics, Religious Social Ethics, and Nursing”, in *Religion, Religious Ethics and Nursing*, Marsha D. Fowler, Sheryl Reimer Kirkham, Richard Sawatzky and Elizabeth Johnston Taylor (eds.), New York: Springer Publishing Company, LLC, 2012, 27.

命运。²⁰⁴ 如果要做到这些，宗教代表（国家领袖）就必须熟悉伦理传统和规则，在对冲突管理的非人道方式进行批评的同时，也要承认他们自我方式的局限性，并在一个广阔的社会话语中提供替代性方案。绝对性与排他性的主张不符合和平与非暴力的文化，反而会抵消宗教所追求的团结与友爱。因此，宗教可以使人愿意作出牺牲，他们（比如甘地）会在监狱中反思冲突和自己处理冲突的诚意；他们不要成为冲突化解方案的垄断者，而愿为民众不合作行动的可能不当接受处罚。

很多人都接受这样的观点：没有宗教之间和宗教内部的和平，就不会有世界和平。和平是所有宗教的主要内容，但历史上也有宗教战争或与宗教有关的流血冲突。这些宗教之间、宗教内部以及宗教与其他社会组织之间的暴力冲突，削弱了宗教伦理的善意。需要强调的是，宗教不仅可以煽动暴力，更有推动和平的力量。²⁰⁵ 为了发挥和平的力量，宗教必须首先实现“自家庭院”的和平。可喜的是，宗教从来没有像今天这样更加意识到这一点，宗教间开始有意愿进行对话，这对和平非常重要。为此，我们反对任何造成宗教内部分裂

204 Joseph Runzo (ed.), *Ethics, Religion, and the Good Society: New Directions in a Pluralistic World*, Louisville, Kentucky: Westminster/John Knox Press, 1992, P.118.

205 Jolyon P. Mitchell, *Promoting Peace, Inciting Violence: The Role of Religion and Media*, London and New York: Routledge, 2012, P.221.

的组织，因为它们产生了宗教之间以及宗教与其他团体的隔阂。我们赞赏宗教界业已提出的凝聚宗教内外团结的和平倡议。比如，1993年9月4日，世界宗教会议通过的《全球伦理宣言》，根据各大宗教都包含的“不可杀人”、“不可偷盗”、“不可撒谎”和“不可奸淫”四条古训，表述为四项“不可取消的规则”：一是“珍重生命”——致力于非暴力与敬重生命的文化；二是“正直公平”——致力于团结与公平的经济秩序；三是“言行诚实”——致力于宽容的文化与诚实的生活；四是“相敬互爱”——致力于男女平等与伙伴关系的文化。来自世界各种不同宗教的“宣言”签署者们承诺：要献身于共同的全球伦理，更好的相互理解，以及有益于社会、有助于和平、对地球友好的生活方式。²⁰⁶随着更多的宗教、信教徒以及非教徒愿意响应和平倡议并付诸行动，宗教对和平的伦理诉求终将在全球社会实现。

宗教都有实现联合与建立共同体的渴望，以及在整个世界实现这个目标的设想和规定。然而，每个宗教又都认为，这个共同体只能在自己的信仰和框架内实现。由此可见，他们是一个共同体，而且试图将整个世界作为一个共同体，但由于他们的划线存在，阻止了这个目标的实现。宗教实现世

206 《全球伦理宣言》的要义参阅 http://baike.baidu.com/link?url=5BLNbZCD_VdpuckJxfnp0kOC1f_bs6NunYyrUTvW_ldiU2ctrwxX6L8zwX3gFKpJlOHrN5p8bGO0BjsvtTNIk 上网时间为2016年9月7日。

界共同体的宏大目标，可以通过这样一种五步骤的途径：第一步发现不同宗教的共同利益；第二步是相互宽容；第三步在超越宽容之上相互接受；第四步重视其他宗教的价值；第五步也是最高的步骤是实现宗教间的联结。当然，宗教的自我优越的假定历来已久，要消除所有宗教多少都具有的排外主义思想，不是一个非常乐观的预期。但需要指出的是，我们在以往宗教对话中首先关注的是宗教间的差异性，这就很容易在对话初期就给彼此正面理解设置了巨大障碍。优先考虑与讨论差异性，我们的情绪和智力就会被这种差异性所俘虏。相反或许较好，即我们首先讨论共同性，然后再冷静探讨已被强调的共性基础上的特性。在此基础上，我们对理解个体特性就可能产生极大兴趣，于是对某种宗教特性的肯定就不是割裂各个宗教，而是将不同宗教连接起来。

二

世界需要宗教的诠释，需要宗教提升人的道德水准和行为习惯，但更多的不是在某个宗教的自身系统中，超越宗教系统可能更有作为。当然，在共同基础上的合作、联盟和统一，并不排斥我们对不同宗教的伦理、仪式或传统价值观的保留。

很多问题源于宗教不同系统的相互对抗，但宗教也可能在和平建设上发挥重要作用。一方面，通常在一个国家内部存在很多种宗教，如果在某种圆桌机制下促使所有宗教的相互整合，就不仅防止了不同宗教的冲突，而且将冲突各方的民众联合起来。另一方面，同一种宗教通常广泛分布于世界各地，宗教因而也可以成为国与国之间的一个有机纽带，把不同国家联结起来。在跨国现象已经部分存在的情况下，宗教在世界范围内的传播将增进同一个世界的意识，传统的国家也可能促进宗教间的共存。宗教都劝诫人为善，构建人际的紧密关系。²⁰⁷ 宗教完全可以成为全球化世界构建伙伴关系、化解冲突的重要桥梁和管道。

无须忌言，世界发展的趋势是世俗主义，宗教信仰总体上在衰退。但是，正式皈依的减少并不证明个人或道德价值的衰落，比如从事其它形式的灵修、做义工或支持慈善事业等已在全球蔚然成风。从宗教的角度看，全球世俗化的进程或许是可怕而沉重的。但换种思路，我们可以看到世俗化运动有两个运行方向：一是在超越宗教特性、政治取向和文化背景的基础上，全球的年轻人通过互联网、旅行和工作等联结起来；二是在平等的情与爱的基础上，人们建立彼此的友

207 South Place Ethical Society (London, England), *Religious Systems of the World: A Contribution to the Study of Comparative Religion*, London: Swan Sonnenschein & Co., Limited, 1908, P.788-789.

谊、伙伴和家庭等直接关系。除了上述两种之外，宗教还有更多的真正自己想要的东西吗？由此，我们也许可以说，宗教已经部分实现了它们的目标。在这个过程中，宗教通过增进团结部分实现了自己的目标，也让人的行为发生了改变，而这种变化的部分原因正是宗教的教育功能。当然，世界依然需要宗教的存在，这基于几个原因：一是呼吁创建一个更好的世界，谴责社会不公等现象；二是解释宗教内部的超越性基础；三是展示正在发生的事件与背后动力的联系，让人们坚信可以帮助我们永远相连的这种力量。需要指出，在世俗的人道主义运动中也有和平建设的神圣动力，这与宗教的情况是一样的，超越性的解释是相同的。在创造一个更好世界的过程中，宗教可以起到稳定民众的作用。在这样的作用之下，宗教的终极目标与世俗世界的完善之间不断重合，而宗教所营造的伙伴关系也越来越多地将不同背景的人融于更加广泛一致的社会环境中。²⁰⁸

客观而言，宗教正受到两种真实存在的威胁：一是外部的暴力镇压，二是内部的情感消退。考虑到宗教是个系统，第二种威胁或许更大。在第一种情况下，宗教进入地下状态，尚可稳固自己并期待来日。在自身压力下，宗教特别是宗教

208 Alfred Wilhelm Martin, *The World's Great Religions and the Religion of the Future*, London and New York: D. Appleton and Company, 1921, P.204.

领袖可能看不见变革诉求，缺乏剖析自己的力量和意愿。然而，宗教情感消退（世俗化）的普遍化，将迫使宗教及其代表去反思究竟发生了什么。在这种情况下，宗教必须在全世界为自己辩护，并寻求与其他宗教、意识形态、科学的对话。在这样的对话中，他们不再能保持以前的特权并高枕无忧，宗教世俗化反而成为宗教自我限定的表达。²⁰⁹ 由此而言，世俗化不是宗教或宗教作为一种现象的结束，而是宗教从纯粹一期到纯粹二期道路上的间奏曲，即人们对宗教的坚定信仰到怀疑动摇的变化之间的一个插入力量。在世俗化过程的背后，宗教的行动将建立在一个崭新和现实的自我意识的基础之上，世俗化也伴随对人关注的增加，同时增加了全人类的自我共鸣。²¹⁰ 因此，宗教的社会作用将是帮助人们真正找到和实现人的价值，成为和平与非暴力的精神和实践的支持力量。

可以说，和平就是信仰的结果，即相信有一种力量可以将人类以及整个宇宙连接起来。非暴力的灵性既存在于宗教自身团体之中，也存在于不同宗教团体之间。在这种视域下，所有宗教需要提出这样一种活动方式，它以和平为导向，以

209 Rodney Stark and William Sims Bainbridge, *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1985, P.439.

210 Vincent P. Pecora, *Secularization and Cultural Criticism: Religion, Nation, and Modernity*, Chicago and London: University of Chicago Press, 2006, P.33.

非暴力为基础。一个明显的迹象是，全世界的青年正在认识到宗教之间需要和平共处的诉求。通过创建和运用全球网络，包括交流和消费、时尚和品位、政治与生态的观念和行动，年轻人正在实践这个诉求。越来越多的年轻人生活在融合之中，和平的主要意义在这个过程中已经实现。因此，宗教的存在有其充足理由，同时宗教强调的核心期望和希望以及伦理要求正在我们这个世界加速实现。在后现代语境下，虽然和平的世俗化是个趋势，但依然还有众多温和的宗教支持者，他们继续在自己的传统和教义中寻求一种自认为更好的生活方式。人类创造和平的动力并没有随着宗教的衰落而消失，它也不依赖于声称垄断这一动力的事物而存在。这种动力的存在超越了任何特殊的宗教运动、信徒、机构、活动以及神的名字等等，因为如果不是这样，它就不会存在。按照苏格兰牧师坎贝尔博士（Dr Campbell）的定义，文化是一种复杂的网络，这个网络中的人具有联结的信念与态度，共同的知性与历史，并给我们认识自己与世界提供架构。²¹¹ 我们认为，全球化背景下的网络时代正在孕育一种新文化，它跨越所有国家、所有宗教，这就是联合国倡导的和平文化。这种和平文化将会促使不同文化中的第三种力量的发展与融合。

211 Article by Campbell Campbell-Jack in Whitefield Briefing, UK, March 1997. Quoted in Peter Brierley, *Future Church*, London: Monarch Books, 1998, P.214.

非暴力的灵性集中于第三种力量，所有宗教中都能找到这种隐藏的力量。这种对第三种力量的认可与坚信是全球和平思潮的基础。迄今为止，不是每个人都能意识到或描述这种力量，并在其指引下行动。生物学家可以将本能假定为第三种存在，我们在探讨和平问题时也可以假定第三种力量，它存在于你我之间，所有人之间，所有生物之间。

精神空间是多元化的。²¹² 在不同语境、不同时间、不同地点，这种力量会有一个特别的名称，为求中立，我们用“第三”这个术语来表达这种力量。该术语可以指代这些称谓：基督徒称之为“上帝”，穆斯林称之为“安拉”，道家的“道”，儒家的“天人合一”，佛教的“梵”，犹太教的“耶和華”等等。这个“第三”也可以是卡尔·罗杰斯（Carl Rogers）提出的可以解决冲突的“建设性的潜力”，弗洛姆（E. Fromm）预示的人类热爱生命的天性“biophilia”（生物恋），哈维尔（V. Havel）假定的“绝对界域的存在”等等。当然，甘地所相信的“Satyagraha”（真理的力量），可能更加有助于我们了解这个“第三”。这个“第三”术语的不同称谓及其内涵之间的差别并不特别重要，最重要的是该术语的中心意义，以及

212 David Martin, *The Future of Christianity: Reflections on Violence and Democracy, Religion and Secularization*, London and New York: Routledge, 2016, P.119.

人类如何生活在这个“第三”的基础上。我们可以从宗教上称呼它，也可以从哲学或生物学角度命名之，关键一点是，无论是在国际或人际冲突中，还是在人类世界的活动和结构中，我们都愿意反思这种“第三”的存在并相信它。

这个第三种力量可能是一种比死亡更强大的力量。在关于和平与宗教的研究中，如何想象神是一个特别重要的问题。神是一种人与人之间的力量，神是你和我之间的某种东西，它让我们在一起，并试图让我们永远在一起。换句话说，神是和平建设后面的推动力量，它是犹太文“shalom”、阿拉伯文“salaam”、中文“和”的内在基础。因为这种力量的存在，我们能够放弃暴力并相信和平建设的力量。当一个人去世了，人与人之间的力量也不会消失，死者与其家族或朋友之间还保持某种死后的联系。人与人关系的力量是如此强大，关系甚至延伸到人死之后。正是这种力量，耶稣和圣经旧约的先知们将之作为和平共处的基础。

具体而言，在儒家思想中假定有一个“天”，它位于所有人之上。²¹³“天”就是一个存在于你和我、人与统治者之间的“第三种力量”，因为有这样一个“天”的存在，统治者和人民都有义务遵守道德（仁）和规范（礼）。孔子设计的

213 Edward J. Brantmeier, Jing Lin and John P. Miller (eds.), *Spirituality, Religion, and Peace Education*, Charlotte, North Carolina, Information Age Publishing, Inc., 2010, P.4.

社会结构是等级制的，但却通过共同利益寻找社会上下层之间、不同群体之间的道德平衡。孔子很少提及这种“天”，因为这个“天”是无声的，是一个绝对假定而不是一个明确实物。

通过“梵”中的非暴力获取和平（佛法）也是一种灵性概念，因为在非暴力的情况下，有一个实体（超越之人、圣人）围绕和贯穿自然万物，将所有元素结合在一起，万物存在于万物之中，作为团结与和谐的和平则是一个必然结果，这体现于四卷本吠陀经和其它典籍中。梵是佛教徒处理生活和管理世界的根源。一个人寻找进入梵的过程，就是试图发现本身的原始天性，并通过克服任何二元论回到这种天性。世界万物是一统的，任何事物都不能从其他事物分离出来，甚至上帝也不能从人中分开，这就是“无我”。贪婪、仇恨和自我中心现象却表明了这种分离，即非佛教徒认为的个人和他周围是不同的现实。与此相反，我们只能通过慷慨、仁慈和无私容纳他们。同样，我们不能通过暴力放弃暴力，这也是一种特殊形式的二元论，而只能通过非二元的非暴力来实现。佛教伦理希望通过在非二元的世界观中最终实现和平，具体体现于佛教的四圣谛：一、苦谛：生活是由苦难、不满和痛苦决定的。二、集谛：我们的贪婪是苦的根源。三、灭谛：我们能够达到解脱、清净的境界。四、道谛：我们因此在涅槃中实现和平。

《新约》中说，耶稣是骑驴到耶路撒冷的。²¹⁴有人解释说，耶稣是在展示自己的贫穷，表明自己对上帝的特别信任。其实，耶稣选择骑驴是超脱于贫穷的自主选择。²¹⁵耶稣骑驴是因为他要显示暴力不是解决冲突的好方法，因为难以驯服的驴不适合战争坐骑，经过训练的马则是一种武器。耶稣骑驴进入耶路撒冷是为了凸显整个和平计划，他短暂的一生也始终在践行与宣扬和平。在这个事例中，耶稣使用了当代“政治话语”中的非暴力的安全概念。此外，耶稣还拒绝了他的门徒用剑改变世界的想法。²¹⁶耶稣想通过非暴力手段实现和平，教导门徒放弃用棍棒攻击敌人，甚至攻击野生动物。²¹⁷耶稣通过神与人、人与人之间的和平，促使人们爱他们的友邻甚至敌人。²¹⁸

在《圣经·旧约》首篇《创世记》中有一个故事，父亲亚伯拉罕要杀他的儿子以撒，因为他认为上帝示意他这样做，即牺牲自己以求上帝息怒。最后，天使用杀公羊的替代性方式阻止了亚伯拉罕杀害他的唯一儿子，上帝并不需要亚伯拉

214 《约翰福音》12:14-15；《马太福音》21:5。

215 R.T. France, *The Gospel of Matthew*, Grand Rapids, Michigan and Cambridge, UK: William B. Eerdmans Publishing Company, 2007, P.773-776.

216 《路加福音》22:38-48。

217 《马太福音》10:9-10；《路加福音》9:3。

218 GerrieTerHaar and James J. Busuttill (ed.), *Bridge Or Barrier: Religion, Violence, and Visions for Peace*, Leiden and Boston: Brill, 2005, P.121.

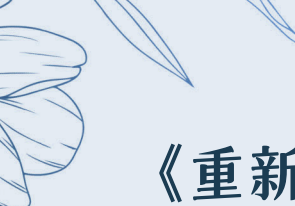
罕和以撒的牺牲。后来先知何西阿也激烈反对牺牲任何东西的行动：“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀；喜爱认识上帝，胜于燔祭”²¹⁹。这个故事蕴含着一个事实：在某些情况下，人们通常愿意牺牲人类自己，其意图是通过这种方式在牺牲者周围团结起来。这种社会机制有时确实能起作用，人们会通过让其他人做替罪羊而凝聚起来。但是，为了获得所谓的和平，他们就不得不一次又一次的作出牺牲，进入一种永无止境的循环，其后果非常可怕。而且，耶稣的自我牺牲是为了换来全人类的爱与和平，号召绝对自我牺牲并不是基督教真正目的指向。²²⁰ 我们认为，宗教的教义之一就是应该是通过揭露那些病态而暴力的机制，而将人类引出暴力的循环，迈向一个真正的替代性的和平方向。

最后，我们指出宗教与战争的两种现实发展趋势：一是宗教动因的增强，二是战争残暴性的增强，两者同向发展并具有关联性。宗教引发的战争表明，宗教是暴力行为最有效的动因之一，宗教战争比源于经济或领土利益的战争更持久，宗教可以让人更愿意去杀人，我们在和平研究上应特别关注宗教与战争的关联问题。与此同时，我们也应注重研究在全球化背景下宗教与和平的联通，意识到全球化世界所蕴含的

219 《何西阿书》6:6。

220 Matthew Levering, *Sacrifice and Community: Jewish Offering and Christian Eucharist*, Oxford: Blackwell Publishing, 2005, P.194.

和平潜能。我们还应认识到，宗教在全世界关联性的逐步失去，部分原因正是宗教假定的实现和宗教使命的完成，即使在世俗化的世界里，宗教依然具有价值，它们是人们和平生活的一种规定，其基础是对真正维护和平能力的超越性解释。



《重新探索宗教的本质及其与社会的关系》中若干议题的思考

哈英敏²²¹

摘要：宗教是演进的，对宗教概念作出符合现代的定义有助于对与之相关的一系列社会关系的讨论。在新的概念框架下，本文围绕《重新探索宗教的本质及其与社会的关系》中提出的一些议题，探讨了宗教的演进及新概念、宗教与科学、宗教与社区建设、宗教与人性等几个议题。文章建议宗教概念不宜过于宽泛，提出了科学与宗教互动的途径，阐述了宗教对社区建设的目标、途径和实践所起的作用，分析了人性中显性与隐性的关系。

关键词：宗教 演进 科学 社区 人性

221 哈英敏：工程师、研究员；广东家教通家长服务中心主任；广东省家庭教育研究会常务理事、暨南大学创业学院儿童创新研究所研究员；研究方向：家庭教育；主要著作：《家教锦囊》、《还可以这样当父母》、《儿童安全家庭防护手册》。

全球文明研究中心发表的《重新探索宗教的本质及其与社会的关系》（下简称《重新探索宗教》）引发了许多人对宗教概念及与之相关的一系列关系的重新思考，并产生了诸多新的见解。这种探讨并非只是学术界的咬文嚼字，而是实实在在地影响人的思想和行动。

人所固有的概念框架界定了他的思想和行动。由于传统教育、世俗观念、社会习惯等影响，我们抱有一套自以为是的概念。但时代在不断变化，我们原有的概念体系能否适应这种变化呢？比如宗教的概念。悠久宗教的训导和戒律曾在千百年来规范着信仰它的人们。用这些古老的概念指导今天的生活，你会发现许多要不过时，要不失效，显然有不合时宜之处。所以，我们要对宗教及其与社会的关系重新反思。如果我们秉持独立探求真理的精神去探讨这些曾经毋庸置疑的概念，你会发现你的概念框架被更新和优化，会产生新的思想力和行动力，现实的问题也会找到新的答案。

宗教的演进

如巴哈伊信仰的圣人巴哈欧拉所言：“各时代皆有其自身的问题，各人皆有其独特的愿望。当今世界的病患所需之药方与将来时代所需者绝不相同。患时代之所需，虑时代之

所急。”²²²《重新探索宗教》“立足于时代特征和需求，通过对比中西文化的精神传统，提出了一个兼容并包的宗教概念：宗教是一个旨在培育人的精神能力、将人与精神实在联系起来的不断演进的知识和实践体系。我们也可将这个体系视为一种学习的进程，并把人的精神成长和社会实践都纳入这个进程来考虑。”这个新定义为后面各主题打开了探讨的空间。

尽管“人类文明正深陷于一场普遍的精神危机之中”，急欲寻求改善其状况的精神力量。但“宗教习俗和机构往往成为科学、理性和社会进步的障碍，成为导致分裂和冲突的根源，并曾为政治统治的不公形式提供合法性。”由此导致了“世界上绝大多数社会均采取了种种措施来限制宗教对广大民众生活的影响。”人类还需要宗教吗？该文提出了思考的问题：“各个源远流长的宗教传统，或者当下方兴未艾的宗教复兴运动，能否避免重蹈覆辙，消除当代社会面临的精神危机，并为未来的全球性新文明提供坚实的精神基础？”

探讨此问题，须了解人的本性。阿博都 - 巴哈认为：“人有两种本性：一种是精神的或较高尚的本性，另一种是物质的或较低下的本性。前者使他接近上帝，后者使他只为俗世利益而生活。这两种本性的各自特征都可以在人类身上发现。

222 巴哈欧拉，Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh，CVI，第 213 页。

人的物质本性所表现出的是虚伪、残忍和不义；这些均出自其较低下的本性。而人的神圣本性所表现出的则是爱、宽恕、善良、真诚和公正。这些俱为较高尚本性的表达。所有良好的习惯，每一个高贵的品质都属于人的精神本性。相反，所有不完美的和罪恶的行为都出于人的物质本性。”²²³ 尽管现代科学高度发达，但“处处可见的精神沦丧和道德腐败”表明，科学本身无力为人类提供精神泉源。如果我们承认精神是人类的本质属性的话，那“始终把人的精神作为其关切之核心的宗教”对于人类命运来说岂能袖手旁观呢？然而，宗教不是固定不变的真理，它也在不断演进之中。时至今日，宗教已到了必须变革的时候了。因为衰老的果树已无法结出鲜活的果实，有些古老的宗教信条已无法适应当代的需要。那宗教该如何演进呢？后面几个相关的主题讨论正是对此问题的思考。

重新思考“宗教”概念

如果套用西方的“宗教”概念，中国是没有“宗教”的。因为中国传统文化里找不到“与对神（上帝）或者某种超自然存在的信仰相关的一套教义和仪式。”也不存在“由按照等级秩序组织起来的一批神职人员来领导”的“信奉同一套

223 阿博都-巴哈：《巴黎谈话》，澳门：新纪元国际出版社2009年修订版，第18篇，第44页。

教义的人们组成一个教会或者宗教共同体。”并由此推论出五千年中华文明不需要“宗教”或者中国人没有宗教信仰。然而，当我们把“宗教”重新定义为一个“旨在培育个体和集体的精神能力，从而将人与精神实在联系起来，”“不断演进和完善的知识和实践的体系”的话，中国传统文化里面就具备了这方面的功能。中国人的拜天祭祖、儒家思想、道家修养等等虽然不能归为西方所定义的独立“宗教”，但它们的确在“培养个体和集体的精神能力，从而将人与精神实在联系起来”方面发挥着作用。也曾有人将老子、孔子等归为“先知”——把这些有超凡感悟力，通过习得而先知先觉的圣贤也看成“先知”的话。那么，信奉这些圣贤学说算不算“宗教”呢？这里，我觉得不必争辩它们算不算“宗教”，只是想说明无论是中国人还是西方人，的确都需要一个这样的有关精神的“知识和实践体系”。

对宗教概念的探讨不得不思考它的演进性。“上帝派遣先知和使者降世只为一个目的：引导人类踏上真理的正道。祂们启示的根本宗旨是教育全人类，使他们在死亡之际能以至纯、至圣和绝对超脱的状态升近至高者的宝座。”²²⁴ 人类在演进，宗教的教义须因应当时所需以及当时人的理解能力而教化，所以，宗教也必然是演进的。比如关于光明，古老的

224 巴哈欧拉：Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh，第156-157页，威尔梅特：巴哈伊出版社1994年英文版。

经典会用蜡烛、灯笼去表述，如果用“电灯”去比喻，恐怕那时就无人能理解了。而在今天，使用“原子”、“元素”等概念，人们都完全可以理解了。当人从孩童长成了大人，死抱小学的知识自然就不适合了，必须提供适合他们的教材，道理也是如此。所以，在《重新探索宗教》中还将宗教解释为“一个不断演进和完善的知识和实践的体系”。至于这一体系的外在形式是如何的，该文没有作出规定。

不过，这种对“宗教”概念的泛化定义有一定的不足。该文也提到：“在宗教发展的任何阶段，人为的谬误都可能潜入宗教体系内部。”所以，“宗教”概念如果不限定，许多打着宗教旗号的异端邪说，或者挥舞“精神”大棒的各类“主义”、“信仰”就可能披上宗教的伪装。当今盛行的恐怖主义等就是活生生的例子。窃以为，真正的宗教终不能离开“神圣”和“天启”等概念——在该文的“信仰与神圣”主题中也承认“对神圣的共同信仰构成了社会秩序的基础。”因为“若不是从上天赐的、人就不能得甚么。”²²⁵ 凭任何思想家的智慧终究无法揭示不可知的无限世界。而且，精神世界倘若不与神圣之源发生联系，便不能结出真理的果实。

225 约翰福音：《新约全书》，约翰福音，3:27。

科学与宗教

“科学与宗教”是本次研讨会的主题，相信会有不少相关的研究成果呈现。因此，我仅对《重新探索宗教》中的一个问题谈些自己的陋见，该问题是：“假定科学昌明和精神发达是预期中的全球性新文明的主要特征，那么宗教与科学应该如何建设性地互动，才能使此预期中的新文明成为现实？”

如该文提到的：“迄今为止，科学与宗教间的对话只停留在抽象层面，参与这种对话的大多为科学家和神学家。如果宗教想在社会变革的进程中发挥实质性的积极作用，它与科学的互动就有必要超越抽象的层面，在社会发展实践领域探索崭新的合作空间与途径。”要做到这一点，科学与宗教首先都要放下成见，以追求正义为宗旨展开对话。正如巴哈欧拉所言：“有正义之匡扶，你就能以己之眼明辨是非，而不人云亦云；以己之识明达事理，而不囿于成见……”²²⁶。现实当中，科学与宗教之间确实存在诸多偏见，这与我们的教育有关。现代学校高举科学的大旗，将宗教赶出了校门。但人们慢慢发现，这种单纯的“科学”教育，竟培养出“精致的利己主义者”。有识之士纷纷寻找改变此现状的途径。“经

226 巴哈欧拉：《隐言经》，阿拉伯文卷，第二首，新纪元出版社，2009年7月第一版，第6页。

典教育进学校”是其中的举措。但如果将此经典仅限定为“国学经典”，那无疑也是一种偏见。它将令学习者只看到杯水而错过了知识的海洋。

如果说在学校中进行科学与宗教互动有相当大的体制障碍，那在家庭教育和社区教育中进行互动则相对容易一些。像巴哈伊教的儿童班、青少年班及学习小组；基督教的家庭教会等等都是家庭和社区中具体的实践。而在这些民间实践中，应着意加强科学与宗教的建设性互动。因为我们也观察到，科学话语与宗教话语还存在诸多的不相通，各宗教之间也各有独立的话语体系。具体表现为信徒与非信徒、不同宗教背景之间常不在同一个频道上，常因语义不一致而发生误会。所以，话语构建仍需要科学与宗教的共同努力：在宗教生活中，善于运用宗教的视角去审视科学、社会及现实的问题；在科学的研讨中，也不妨探讨灵性、心智和精神对科学发现的作用。事实上，像巴哈伊信仰“独立探寻真理”的教义就是科学精神最基本的表达。

科学与宗教不存在谁消灭谁、谁战胜谁的问题，巴哈伊信仰的教义已经揭示了“科学与神圣启示之间的一致性”²²⁷。巴哈欧拉劝诫人们：“喜好无聊争辩，总想胜人一筹，最是

227 阿博都 - 巴哈：“阿博都 - 巴哈著作选集”，曾佑昌译：《阿博都 - 巴哈著作选集》70.4，新纪元出版社，2004 年，第 96 页。

浅薄无知。兄弟们，用行动而非言辞，作你们的装饰。”²²⁸ 可以作为此类互动的一项原则。

另外，我们还看到，科学与宗教在各自的演进过程中并非各行其道，它们也在发生交融。我们不能简单地认为，科学只研究物质世界，对精神世界漠不关心。且不说科学本身就包含着“科学精神”，就科学类别而言，属于“社会科学”的门类就有很多涉及精神的学科。可见，将科学与宗教对立完全是人为的偏见造成的。

然而，科学与宗教在人类文明进程中毕竟扮演不同的角色。由于科学知识和宗教知识的源头和实证有较大差别，我们把科学和宗教视为两大知识体系。宗教宣称其知识是“天启”的，是神的杰作。宗教创始人的经典及其后继者的诠释构成了宗教知识体系。许多宗教概念是无法实证的，比如上帝、来世、天堂、地狱等等，它们只能靠“信仰”而被接受。但科学是讲求实证的，无论是发现的还是习得的科学知识都需要受到检验。近代人类的理解力、质疑能力和检验能力有巨大的提升，经过检验的科学知识更容易让人接受，今天的“科学昌明”就是最好的见证。但“科学昌明”并不自动导致“精神发达”，唯有与精神原则相一致的科学才能认定为

228 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009年，第44页（五）。

真理：“今日之科学是通向真实本质之桥梁；那么，如果不能达此目的，除了徒劳的幻想之外便毫无结果。以唯一真神为誓！如果学问不是使人接近那位至显者的一种手段，那么，这种学问只不过是明显的失败。”²²⁹ 今天以“科学”破坏生态的现象并不鲜见，这些“科学”无疑是“明显的失败”。故此，要使科学成为接近真理——上帝本质——的手段，就不能缺少宗教的引导。因为“敬畏上帝是知识的开端；愚妄人藐视智慧和训诲。”²³⁰ 同样地，宗教也不能离开科学。古老的宗教在其演进过程中不可避免地混入了人为的因素。这当中有些属于过时的理解，与现代的认知不符；有些是曲解了天启真理的本相，属于明显的谬误。如果缺少了科学真理的检验和证伪，这些宗教的谬误将会毒害世人。阿博都-巴哈如此告诫：“科学已经证明是不可能的事情，一个人怎么还能相信它是事实呢？如果他依然相信，尽管违反了理智，那么这与其说是信仰，不如说是无知的迷信。各种宗教的真正原则都是与科学的学说一致的。”²³¹

我设想，科学与宗教可以在以下几方面展开建设性的互动：

229 阿博都-巴哈：“阿博都-巴哈著作选集”，曾佑昌译：《阿博都-巴哈著作选集》72.3，新纪元出版社，2004年，第98页。

230 所罗门的箴言：《旧约全书》，“箴言”，1:7。

231 阿博都-巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，新纪元出版社，2009年修订版，118页。

1. 向大众普及科学和宗教知识。家庭和社区是学习和实践宗教知识的主要领域；
2. 培养以科学和宗教原则指导个人和集体生活的意识；
3. 科学与宗教互为认证和检验；
4. 宗教界多开发接近世俗话语的教材；
5. 各宗教之间互动交流，以统一话语。毕竟，宗教同源，不应该让差异的话语成为认识其本源的帷幕。
6. 以宗教知识开拓人的思想资源，营造理想的心智环境；
7. 将科学探索、创造发明视为崇拜上帝的举措；
8. 以敬畏的态度审视科学成就；
9. 用科学理性审视宗教热情；
10. 科学家不避谈宗教，宗教界不避谈科学。

科学与宗教都给人类带来灵感、思想和行动。它们在想与实践层面的建设性互动，可以剔除各自的谬误，又产生新的洞见。这种合作是人类文明的特征，是人类福祉的强大动力。“我们可以把科学看作一只翅膀，把宗教看作另一只翅膀。鸟需要两只翅膀才能飞翔。要是只有一只翅膀就没有用了。违反科学或与之对立的宗教只不过是无知，因为无知是知识的对立面。”²³²

232 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，新纪元出版社，2009 年修订版，107 页。

宗教与社区建设

在力陈了社区建设的重要性之后，《重新探索宗教》一口气抛出了十几个议题。这些议题都叩问宗教在社区建设的各个层面如何发挥作用？这些提问有其前提假设：“宗教是构成这种熟人社会的支柱之一”。若放在全球的视野下，这一假设是普遍可见的。教堂寺庙确实是社区居民精神生活、人际交往及讨论社区事务的中心。但放在中国，这一假设却非普遍认同。但我们不能由此而断言中国没有宗教，或中国人不需要精神生活。反之，中国传统中的“宗教性”结构是值得我们去探讨的。

当我们走进中国的乡村，常见到很多以姓氏命名的宗祠，它们连接和维系着一个氏族的起源和传承。这些宗祠现在看上去大多有点衰败，但它们依然是居民祭奠先祖、议论乡事、娱乐交流的中心。这是一种传统的社区生活场景。

中国还曾有另一个强大的“社区生活”模式，就是过去的国有企业的政治学习。20 世纪 60 至 70 年代的国有企业就如一个“小社会”，职工的吃喝拉撒、生老病死全管。这些归属感极强的“企业人”以“学习”的形式管理思想。尽管它强调的是唯物论，但客观上也起到凝聚人心的作用。

文革 10 年及改革开放近 40 年，上述的社区生活模式几乎荡涤殆尽。宗祠视为“四旧”被破坏，“企业人”也变成

了“社会人”。就连居民定期招呼一起打扫公共街区楼道的传统也被市场化的清洁公司所代替。居民几乎找不到社区的“交汇点”，他们“鸡犬之声相闻，老死不相往来”。这就出现了该文所描绘的景象，“社会发展到今天，大多数人所处的生活空间却是‘陌生人社会’，邻里互相不认识，父母也不敢随意让小孩踏出自家房门半步。”

旧的社区生活模式破了，新的模式没有立，社区的概念消失了。社区是无关痛痒的组织吗？显然不是。我们发现，经过几十年的物质进步，那些本应高度信任、休戚与共的关系，如医患关系、家校关系、业主与物业管理的关系等等反而变得疏离甚至敌对起来。这与社区缺失有关系吗？当然！因为社区提供了人与（陌生的）他人相处的实践环境，良好的社区能培育出一种与他人和谐相处的品格。

意识到社区缺失带来的危害之后，政府和民间都试图为重建社区付出努力。但重建工作如何下手？社区发展何去何从？关于这一论题，我们不得不探讨人的本性及生命的意义。倘若深思，“世界上大多数人并不认为自己纯粹是物质的存在，只对物质需求和环境作出反应，而是有意识和有生活目的的道德存在。”这种生活目的体现在“人人生来是为了推动文明不断进步的。”²³³ 但我们目前所看到的社区发展计划几

233 巴哈欧拉：Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh，CIX，第215页。

乎都在沿用物质化的思维：或对社区建筑更新、整饰，或为社区装备文体设施、开辟活动场所、提供民生服务等等。这些外在变化在短时间内确令社区环境焕然一新，但居民所厌恶的自私、猜疑、冲突并未因社区的物质条件改善而改善，反而有愈演愈烈的趋势。究其原因，是这些计划忽视了人本性中最本质的属性——精神。如果我们的发展理念中只有物质视野而无视精神坐标，那社区发展不仅不能满足人性的渴望，就连原本的物质化目标也难以持续。因此，我们需要反思：社区建设的“终极目的”是什么呢？这些目标怎样可以实现？

巴哈欧拉宣称，“每届天启的目的难道不是要实现人类品格的全面蜕变，一种既表现于外又昭显于内，既影响人类的内在生命又影响人类外部状况的蜕变吗？因人类品格若无改变，则表明上帝的普世显圣乃徒劳无功。”²³⁴ 受这宗教话语的启发，我们发现，社区建设的终极目标也须定位于促进社区居民的人格的全面蜕变。因为“人格的全面蜕变”就意味着利他取代了自私、竞争让位于合作、猜疑换成了信任、团结战胜了冲突……这不正是我们内心期盼的目标吗？由此可见，借助宗教洞见，我们的社区建设目标能超越肉眼所及，与人类的终极渴望连在一起，并藉此目标引领社区建设的各项策略和措施。

²³⁴ 巴哈欧拉：《笃信经》，第118页，新纪元国际出版社，2011年9月第一版。

所谓“人类品格的全面蜕变”就在于通过彰显人类的高贵品格而抑制人的低下品性。人类之所以具备“全面蜕变”的潜质，其基础在于人类生而高贵。对此，所有真正的宗教经典都曾断言，“在创造了世界及其万物后，祂，通过其自由和至高意志的直接操作，独选人类赋予其认识和敬爱祂的独一无二的特性与能力——一种必须视为整个创造界的驱动力和首要目的的能力……祂用自己某个圣名的光辉照射各创造物的内禀本质，使其受惠于祂的某个属性的荣耀。可是，祂却将自己所有圣名与属性之光聚集到人的本质上，使其成为反映祂自身的明镜。万物之中，唯独人类被特选出来，承蒙这至大恩宠，这恒久惠赐。”²³⁵ 在论述人的高贵本性与低下本性之间的关系时，看清楚人的实质，并通过社区建设计划帮助社区居民实现“人类品格的全面蜕变”。无疑，这种“全面蜕变”包括了物质生活和精神生活的彻底转变。而如何实现“人类品格的全面蜕变”？巴哈伊社区正在推动一些实践：

1. 与精神本源建立联系

所有的天启宗教都训导信徒通过祈祷、崇拜、冥思等与精神的本源产生联结。巴哈伊信仰也是如此。他们在个人生活和社区生活中都强调了祈祷的重要。在某些信徒遭遇困难或挑战时，信徒还邀请巴哈伊朋友为他祈祷，以获得神圣辅

²³⁵ 巴哈欧拉：Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh，XXVII，第65页，威尔梅特：巴哈伊出版社1994年英文版。

助的力量，这些互动又强化了社区的连系。同时，巴哈伊信仰还特别把“从事一种职业而达到完美境界被看作是对上帝的崇拜。”²³⁶ 这也凸显了巴哈伊信仰的实践性。

2. 各层面的学习进程

巴哈伊的儿童班、青少年班、“儒僖学习小组”等活动让不同年龄阶段的人们都有机会进入灵性学习。服务于这些学习也作为巴哈伊信徒的核心活动。通过这些学习，无论是服务学员的“协助者”还是作为服务对象的学习者都在提升自己的能力——一种服务社区的能力，它激励着人们为自己社区的福祉作出努力。受这些学习活动的启发，基于灵性赋能的项目也延伸到一些社会服务领域。实践也证明，受到道德和精神激励的居民，就算在物质发展领域也由于对生命意义、人的高贵性等有清晰认识而提升了洞察力和觉悟能力。事实上，社区发展的进程总是伴随着学习进程的展开而展开的。因为学习更新了居民的概念，提升了个人、机构和团体的能力，新的社会行动也就随之产生了。

3. 人人参与的磋商

磋商作为巴哈伊提升灵性和改善世界的手段被广泛应用于生活的各方面。与博弈性的世俗协商或“听证会”不同，

²³⁶ 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈著作选集》，第 128.1 节，第 129 页，新纪元国际出版社，2004 年第一版。

磋商要求所有的利益相关体都必须参与，而不是一部分人为另一部分人作出决定。它的目标不是为了达到利益的妥协或平衡，而是为了追求真理、达至团结。所以，磋商过程特别强调了彰显各种灵性品德。如巴哈欧拉告诫人们的：“你们必须极其友善地、充满友爱地共同磋商，奉献你们生命的宝贵的时间以改造世界，促进祂的圣道，祂是万有之至高无上的亘古之主。诚然，祂命令所有人行善，严禁人们做贬低其地位的事。”²³⁷可以说，磋商是未来社区最佳的决策方式。

4. 十九天灵性聚会

十九天灵性聚会是巴哈伊圣护守基·阿芬弟要求巴哈伊社团确定的一项制度。它也是巴哈伊社区生活最主要的表现形式之一。巴哈伊朋友每十九天聚会一次，通过祈祷与精神本源联结；又在一起磋商物质的、社会的及灵性的事务，由此获得社区共识；还通过交谊凝聚社区居民的友爱与团结。

十九天灵性聚会的目的也是在推动社区居民“人格的全面蜕变”，巴哈伊社团常给予这些灵性活动提供指引。世界正义院在2010年12月28日《致洲际顾问团大会的文告》中指出：“……其中有些朋友会迅速进入活动的前沿阵地，还有些朋友在前进的途中表现出犹豫不决；但是他们都需要支持和鼓励，而这支持和鼓励不应是抽象的，而应基于那只有

²³⁷ 巴哈欧拉：《巴哈欧拉圣典选集》，第29节，第120页，新纪元国际出版社，2004年第一版。

通过在服务领域里并肩奋斗才能获得的具体知识。要想促使信徒们全心全意地参与神圣计划，就一定要信任每个渴望挺身服务的个人的能力，事实终将证明这是种种激励举措的关键所在。若想帮助他们将犹豫转变成因信赖上帝而萌生的勇气，若想将对兴奋感的渴求转变成对长期活动的献身精神，那么，排除家长式作风的、一视同仁的爱将是必不可少的。在努力揭示阻碍的绊脚石可以变成前进的垫脚石的过程中，平和与坚定是至关重要的。一定要乐于倾听，更要具有高度的灵性理解力，这样才能明白究竟是哪些障碍在阻止某些朋友认识统一行动的重要性，而这将是无价的。”²³⁸ 巴哈伊社团正是通过诸如十九天灵性聚会等社区生活形式陪伴、支持和鼓励社区成员发生“一种既表现于外又昭显于内，既影响人类的内在生命又影响人类外部状况的蜕变”²³⁹。当然，这种发端于宗教内部的社区生活如何更加深刻地影响世俗社区还有待于我们长时间的观察和探索。

社区生活需要有能凝聚居民的“交汇点”。在传统的社区“交汇点”日渐式微的今天，十九天灵性聚会提供了一个能将宗教的洞见和原则运用于社区生活的交汇空间，该空间的凝聚作用已初步显现出来。

238 世界正义院：《世界正义院致洲际顾问团大会文告》，2010年12月28日。

239 巴哈欧拉：《笃信经》，第118页，新纪元国际出版社，2011年9月第一版。

5. 独特的选举机制

社区建设离不开行政机构的建立。居住在社区里的居民无不希望能选出公正的行政机构。因为公正和正义是一切发展活动首要的基础性前提。它是确保机会均等的唯一手段。在发展的规划和实施中，如果公正真正成为主要的决定因素，那么，有限的资源就不会流失到那些对社区无关痛痒的项目上。

巴哈伊社团的选举法包含着灵性的启迪：每一个成年人都有权参加不设候选人、禁止竞选活动的不记名选举，上至世界正义院，下至地方分会也是如此。它确保了那些热诚服务、公正、虔诚及维护整体福祉的人士被选举出来担当社团的领导者。如果这些选举方式将来能得到普及，也许能杜绝当今世上绝大多数选举所产生的利益博弈、互相攻击、分裂、贿选等弊端的发生。

从巴哈伊社团的社区实践，我们得到以下几点启发：

一、社区发展目标不能忽视道德和精神维度。而道德和精神维度恰恰是宗教能够提供洞见和指引的领域。真正的宗教是教化人类的伟大力量，忽视或者排斥这股力量将无法“实现人类品格的全面蜕变”的目标。

二、“实现人类品格的全面蜕变”不能单凭物质财富的增长，也不能单纯通过增加信教群众的人数或者通过提高宗教领

袖和宗教机构的影响力来实现。它需要鼓励群众主动进入学习和服务的进程。这是一个自善与惠人的有机进程。我们现行教育体系中的物质性和社会性教育还不足确保人类获得全面进步，必须重视灵性的教育和学习。家庭和社区理应成为灵性教育的重要途径。

三、个人的修行如果不能为促进人类外部状况的改善作出贡献，就无助于“人人生来是为了推动不断演进的人类文明”这一使命的实现，就连自身的修行也会受到制约。因此，当今的宗教都激励信徒积极为社区服务。这是信徒融入社会的最佳途径。在我的社区服务经历中，看到受宗教激励的团体和个人在服务精神、服务能力方面确比一般的志愿团体更胜一筹。这从一个侧面说明精神激励对社会服务的正面作用。

四、传统的宗教寺庙、宗族祠堂虽然曾是社区中凝聚居民的中心。但随着这些崇拜场所逐步沦为文化遗迹，或者由于人口的流动、迁徙而成为故里的遗存，如何重塑社区中的凝聚中心——居民生活中的“交汇点”——是值得我们去思考的。现代的居民住宅小区虽然密集，但独门独户的建筑，以及公共服务市场化，令社区居民的“交汇点”只剩下广场、过道等纯物质的建筑。但“文明本身并非仅仅发端于物质进步，而是奠基于那些具有社会凝聚力的共同信念和理想，并由之界定。能阐明人类经验的，唯有生命的超验部分。正是

生活的这一维度给予我们指引，使我们活得充实而高贵，开启我们意识里的创造力，守护人类的尊严。”我们该如何重构这种凝聚社区居民共同信念的“交汇点”呢？巴哈伊的十九天灵性聚会、基督教的家庭教会、“慈济读书会”等并非构筑于物质殿堂之上，这些充满灵性养分的社区生活为我们提供了可参照的实例。

社区建设无论是目标设定还是规划实施都必须兼顾人的物质福祉和精神福祉。当我们发现，那些美轮美奂的社区建筑、花样繁多的游乐设施，乃至倾力打造的社区服务中心都未能令人们的精神状态产生“蜕变”时，我们应反思在社区建设中究竟缺少了什么？那些宗教或者“宗教性”的传统已经过时、无用了吗？宗教在民间悄然复兴的事实反映了大众对精神文明的渴求。如果社区发展继续将宗教排除在外，我们还能建立起满足人们物质和精神需要的现代社区吗？

宗教与人性

在集体研读《重新探索宗教》时有人提出，自私自利、争强好胜、权利欲望等在人性观察中显而易见，因此不能将它们视为人性之“恶”而加以贬抑。这些人性表达，也是人类进步的动力来源。如最常见到的竞争机制不是在促进人们奋发向上方面发挥着作用吗？

《重新探索宗教》一文中指出：一切理论和哲学，不管其是否与宗教直接相关，都包含着关于人性的基本假设。……大多数公共政策和社会关系也都基于此类人性假设（指自私自利、争强好胜、权利欲望等等）。但是，如此轻易地把这类人性假设应用于人生和社会的方方面面，由此产生的深远影响和后果，我们是否对其进行过认真的反思？如果人的本性果真如此，我们还能指望实现家庭的幸福和谐、孩子的健康成长、经济的可持续发展以及社会的和谐稳定等与上述人性假设根本不相容的价值吗？

我们认为，人性有显性和隐性两种。人的肉体性是显性的。“肉体代表了人的生理或动物性状。从肉体的角度看，人属于动物范畴。人和动物的肉体同样都是由基本元素通过吸引力的法则组构而成的。和动物一样，人具有感觉能力，会感受到冷、热、饥饿和口渴，等等。”如果我们假设人类只不过是“高级动物”，人性与动物无异，那么“丛林法则”就套用于人类了。这些司空见惯的肉体属性、动物属性正是我们洞悉人性本质的“帷幕”，令我们以为人确实就是这样的，并据此界定了我们的社会关系、人际关系和公共政策等等。

是宗教之光刺穿了这些显性的“帷幕”，揭示了人性中隐性的另一面：“与动物不同的是，人具有理性的灵魂，即

人的智慧。”²⁴⁰ “你问我有关灵魂性质的问题。须知，灵魂无疑是上帝的一个表征，是神圣的瑰宝，最有学问者也无法了解其本质，再敏锐的心智也无法解开其奥秘。在所有创造物中，是灵魂首先宣告其创造者的卓越，首先认识祂的荣耀，坚持祂的真理，在祂尊前俯首致敬。若忠于上帝，灵魂便能反映祂的光辉，并最终复归祂。若对其创造者不忠，灵魂便会为自私与激情所害，并终将沉沦其深渊。”²⁴¹ “然而，神圣恩宠之晨星和神圣指引之源泉所赋予人类本质的这些能力却潜藏于人，正如火焰潜藏于蜡烛、光线隐蔽于灯。这些能力的光芒会被世俗欲望遮蔽，就像太阳的光辉会被镜面的灰尘和污垢遮蔽。烛与灯都无法自行点亮，镜子也一样，它永远不能自除污垢。显然，引火不到，灯绝不会被点亮，污垢不除，镜子绝不可能反映出太阳的形象并反射其光辉和荣耀。”²⁴²

从上述的引文，我们可以充分理解宗教与人性的关系。假如缺少了宗教之光的照耀，人类的肉体之眼就只能在“丛林”中摸索，囿于自己所见，固守自己所为。而宗教圣人的话语点亮了人的心灯，滋养了信仰之灵，打开了灵性之眼，

240 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，第 78 页，澳门：新纪元国际出版社，1999 年中文第一版。

241 巴哈欧拉：Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh, LXXXII，第 158-159 页，威尔梅特：巴哈伊出版社 1994 年英文版。

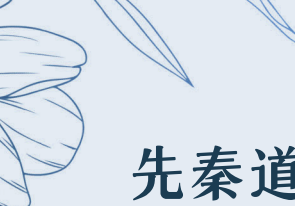
242 巴哈欧拉：Gleanings from the Writings of Bahá'u'lláh, XXVII，第 65-66 页，威尔梅特：巴哈伊出版社 1994 年英文版。

使人类能彰显内在真本性，以利他、合作、服务、团结等高贵品质替代自私、竞争、支配和对抗等卑下属性，这些高贵品质是社会健康发展的基础，因为它们能激励个人与他人开展合作，服务他人和社会，促进不同群体之间的和谐，营造良好的社会和文化环境，从而使人群的物质和精神潜力得以发扬光大。

除了本文上述的议题，《重新探索宗教》还涉及了其他与宗教有关联的议题，包括：信仰与神圣、宗教与道德、宗教与社会理想、宗教与社会行动、宗教与政治、宗教与文明、宗教教育与宗教机构等等，每一议题提出了一些能引发思考的设问。对这些设问，作者没有明确的答案，需要读者以独立探寻真理的精神，通过学习—磋商—行动—反思的步骤，发挥理性与信仰的力量，运用科学与宗教的知识，去发现和接近真理。作为一名探寻者，本文只不过是对其几个议题发表管见罢了。

参考文献：

- [1] 全球文明研究中心：《重新探索宗教的本质及其与社会的关系》，2015年4月。本文中简称《重新探索宗教》。
- [2] 全球繁荣研究所：《科学、宗教与发展——若干初步思考》，新纪元国际出版社，2009年2月。
- [3] 世界正义院：《致洲际顾问团大会的文告》，2010年12月28日。



先秦道家理想 社会论²⁴³

杨兆贵²⁴⁴

摘要：先秦诸子各有理想社会说。《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》、《鶡冠子》、帛书《黄帝书》等道家学派亦有其理想社会论。理想社会论包括理想天人关系，理想帝王、理想政府、普通百姓的理想生活等内涵。先秦道家各学派在这几方面的看法，互有同异：都认为“至治之世”里天、人关系极和睦；帝王或重视内圣，或兼外王；或认为政府存在犹如不存在，或主张无政府；或认为百姓无知无欲，或认为有知有欲。他们生活在乐园里。

关键词：先秦 道家 理想社会论

²⁴³ 作者根据此文修改的论文“论庄子学派的理想社会说”，已发表于《南都学坛》，2017，37(05)，ISSN1002-6320/CN41-1157/C

²⁴⁴ 杨兆贵：澳门大学教育学院副教授，主要研究先秦汉代文献、学术思想史。

一、绪论

本文主要论述先秦道家《老子》、《庄子》、《列子》²⁴⁵、《文子》、《鶡冠子》、帛书《黄帝书》²⁴⁶等的理想社会论。作者之所以选择此题目，是因为理想社会（包括大同思想）一直是中国传统思想的重要组成部分。笔者曾查过 CNKI、全国（包括台湾地区）硕博学位论文文库，发现没有以此为题目的研究。学者或讨论儒家的理想社会论²⁴⁷，却没有研究先秦道家的理想社会论，因此，本文能填补学界研究理想社会的不足，也能起到抛砖引玉之用。

道家的理想社会，或称乐园。胡万川认为此乐园中有种种美好情境，如男女和谐，纯真善良，没有病老死苦，神、人、动物和睦相处，有的地方有奇珍异宝、不死树（不死药）等。理想社会一般存在于离现世很遥远的地方或时代，或是未来

245 《列子》曾被视为伪书，但马达全面深入研究，认为是先秦子书，详见马达：《列子真伪考辨》，北京：北京出版社，2000 年。

246 裘锡圭：《文史丛稿》，上海：上海远东出版社，1996 年，第 89 页，认为帛书《老子》乙本卷前佚书最好称谓是“马王堆《老子》乙本卷前佚书”或“《经法》等四篇”，李学勤《马王堆帛书与〈鶡冠子〉》（《江汉考古》1983 年第 2 期）称为《黄帝书》。为行文方便计，称《黄帝书》。

247 有关儒家理想社会论的论文，如吴光“大同就是太和”、涂可国“儒家社会理想与中国梦的圆成”、张践“大同理想与大同之路”、张进“儒家大同理想与中国梦”等，载张进主编：《大同思想研究》，北京：人民出版社，2016 年，第 10-56 页。

的乐邦净土。²⁴⁸ 道家视理想时代为神圣、乐园的时空，而“历史时空”则是凡俗苦难的时空。²⁴⁹

（一）理想的产生

先秦诸子各有自己的理想社会。生活在不同时空、社会、制度里的人，其生活水平、文化水平、精神境界、追求等也不同，对于理想的设计、追求等也各是所是。在人类历史中，过去任何一个社会不是完美无缺的，人民的精神生活、物质生活可能受到限制，他们对现状不满。他们或因经济贫困，希望在理想社会过富足生活；或因衣食无忧，但精神生活不能满足或难以提升，希望在理想社会里有满足的精神生活；或因生活在比较安定的社会里，但觉得此社会没有理想，或者自己的理想不能实现，希望在理想社会（即使此社会在各方面不如现在的社会）里生活。可见，理想社会不一定比现在社会发达，最落后的原始社会可能是最理想的社会，由于时代久远，人民对它的了解很少，就容易赋予一己之愿。

人民对于理想社会的追求，源于他们对于美好生活的渴

248 胡万川：“失乐园：中国乐园神话探讨之一”，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，1996年，第104、106页。有关商周时代神话、史料、思想观念的关系，参见张光直：“商周神话之分类”，《中国青铜时代》，台北：联经出版社，1983年，第285-325页。

249 赖锡三：“《桃花源记并诗》的神话、心理学诠释——陶渊明的道家式乐园新探”，《中国文哲研究集刊》第32期（2008年3月），第4页。

望，对于美好事物的追求，对于实现理想的执着，对于人性的不同理解、对善与完人的追求。²⁵⁰ 人类自从有了知识、有了一定的审美观以来，就开始有了理想和对理想的渴求。可以说，人类进入文明社会以后，对于理想的追求，成为人类的一种与生俱来的本性。

（二）诸子对于理想社会的看法

先秦诸子关心人类社会的前途、人性善恶、理想的社会制度、生活方式等。他们悲天悯人，剖析种种社会问题及症源，提出各种解决方案——理想社会是方案之一。诸子的理想社会，一龙九种：简言之，孔子主张仁爱，均无贫，老安少怀。孟子主张君主行王政，为民制产，老年人能温饱无忧。庄子主张精神与造物者游，帝王无为。其后学认为理想社会里人与人、人与自然的关系相当和谐。《老子》主张小国寡民，民至老死不相往来。²⁵¹

这些理想社会和诸子的政治论、人性论、所处的时代有密切关系。诸子的政治论、人性论、理想政治论的内涵各是

250 （日）西田几多郎：《善的研究》，何倩译，北京：商务印书馆，1997年，第107-115页。

251 陈正炎，林其铨：《中国古代大同思想研究》，上海：上海人民出版社，1986年，第22-104页；张岱年：《中国哲学大纲》，《张岱年全集》第二册，石家庄：河北人民出版社，1996年，第283-374页；李学勤：《李学勤早期文集·古代的“大同”理想》，石家庄：河北教育出版社，2008年，第278-293页。

其是，理想时代、理想人物、理想观念，各异其趣，有时甚至南辕北辙。即使同属道家学派，甚至是同为庄子后学，理想时代有时包括黄帝，有时则否。²⁵²可见，诸子、道家对于理想人物和时代也不尽相同。²⁵³本文以《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》、《鹖冠子》、《黄帝书》等为探讨对象。就先秦子书言，每本书是一学派的汇集。虽然同列道家，《老子》与《庄子》、《庄子》外杂篇内部、《老子》与帛书《黄帝书》的思想观念各有异同。²⁵⁴

《庄子·天下》篇阐明了道家提出理想社会的原因。作者从“道术将为天下裂”方面说明古圣之道衰没，当前诸子学说只得圣道的“一偏一曲”，就自以为足，如此导致“内圣外王之道，闾而不明”，“天下大乱，贤圣不明，道德不

252 有关道家的乐园，可详杨儒宾：“道家的原始乐园思想”，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，1996年，第125-170页。

253 庄子后学对理想社会、理想人物有不同看法，对孔子的看法尤然：庄子尊重孔子，而其后学中人有不断攻击孔子，详杨兆贵，梁健聪：“诸子思辨视野下的孔子形象——庄子及其后学对孔子的论述”，《南都学坛》2014年第5期。

254 有关《老子》与《庄子》的思想观念异同，详见钱穆：《庄老通辨》，台北：东大图书公司，1991年，第113-228页；有关《庄子》外杂篇内部思想观念异同，参见刘笑敢：《庄子哲学及其演变》，北京：中国社会科学出版社，1987年，第58-93页；金德三：《〈庄子〉外杂篇研究》，北京：中国社会科学院研究生院2002年博士论文，第62-95页。有关《老子》与帛书《黄帝书》的思想观念异同，详见余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年，第139-157页。

一”²⁵⁵。古圣王所建立的理想社会政治秩序已受破坏，黄鹤一去，圣贤不出，诸子对于大道的理解不一，不得古圣王大道之全。易言之，本篇认为“至治之世”“大道之全”存在于远古，而非战国时代。²⁵⁶

二、先秦道家的理想社会论

理想社会论包括理想的天人关系，理想帝王（包括圣人等），理想政府，普通民众的理想生活等方面。下文从这几方面论述《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》、《鹖冠子》、《黄帝书》的理想社会论。

（一）理想的天、人关系论

自然，一指天然生成的东西，如空气、阳光、山河等，也即宇宙物质界，包括宇宙生物界和非生物界；一指属于或关于自然界的、存在于或产生于自然界的、非人为的；一指自然规律，包括物质内部的运动规律。中国传统思想文化重视天、人关系，先秦道家亦然。他们对理想社会的天、人关系有如下的看法。

255 王先谦：《庄子集解》，北京：中华书局，1999年，第278-287页。

256 荀子的看法和《庄子·天下》篇基本相同，也认为诸子学说不过是得“道之一隅”。他认为理想政治不复存在，只有以礼义之统才能重建理想政治。详见杨兆贵：《〈鹖冠子〉新论》，澳门大学出版社，2012年，第221页。

1. 理想的自然：自然界天生天长，不被破坏

《庄子》学派、《文子》、《列子》等指出，理想时代阴阳和静，四季分明，万物各自生长，不被伤害，各尽天年。

《庄子·缮性》篇云：“当是时也，阴阳和静，鬼神不扰，四时得节，万物不伤，群生不夭。”²⁵⁷ 指出在理想时代，阴阳两气和静，阴升阳降，四季分明而不失序，万物群生，自然生长而不被伤害，能各尽天年。《马蹄》篇²⁵⁸ 也这样说：“万物群生，连属其乡；禽兽成群，草木遂长。”²⁵⁹ 万物、禽兽、草木等在大自然环境中自生自长，不受人为破坏。

《文子·精诚》篇明确指出在黄帝时代，“日月星辰，不失其时，风雨时节”，并指出当时“五谷丰昌，凤皇翔于庭，麒麟游于郊。”²⁶⁰ 根据传统说法，凤凰、麒麟是在至治之世出现的。本篇又说伏羲之时，“禽兽虫蛇无不怀其爪牙，藏其螫毒，功揆天地。”也说明禽兽虫蛇的身体部分自然生长，藏有毒素，默希子说：“虽含螫毒之情，而无残害之心，至

257 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第550页。

258 《庄子》《马蹄》、《胠篋》应是战国末期否定人文建构的道家作品，详见陈德和：《庄子骈拇、马蹄、胠篋、在有四篇的时代背景与义理性格》，《鹅湖》第17卷第1期。

259 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第334页。

260 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第73页。

德所加，故能若此也。”²⁶¹把这情形说成是伏羲至德教化所致。可备一说。《道德》篇说至德之世，“风雨不毁折，草木不夭死，河出图，洛出书。”²⁶²看法与《精诚》篇相同。传统看法认为“河出图，洛出书”是理想之世才出现的情形，是人类进入文明的开始。《上礼》篇说“万物大优”，默注说是“遂其性，无相侵害，故并优游也。”²⁶³

《列子·汤问》篇记终北之国的壶岭之山顶口“滋穴”流出“臭过兰椒，味过醪醴”²⁶⁴的神瀆之水。百姓喝了这种水有几个功效：一是“饥倦则饮神瀆，立志和平”，能解除疲惫，使力量及心神立刻得到恢复；二是“沐浴神瀆，肤色脂泽”，用此水洗澡，肤色洁白光滑；三是“土气和，无札厉”，²⁶⁵土气调和，没有瘟疫。

2. 人与自然万物的关系极其和谐

《庄子·马蹄》篇指出至德之世“禽兽可系羈而游，鸟鹄之巢可攀援而窥”、“同与禽兽居，族与万物并”、“同乎无知，其德不离；同乎无欲，是谓素朴；素朴而民性得矣。”

261 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第74页。

262 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第227页。

263 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第504页。

264 杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第163页。

265 杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第164页。

成玄英指出当时“人没害物之心，物无畏之虑”，²⁶⁶因此，人与万物和睦相处。彼此之所以能和睦的一重要原因是人“无知”、“无欲”。欲望是所有动物的最原始、最基本的本能，是一切行为的动力之一。时人除了满足一己的食、色这两基本生存本能外，不向心、身以外的世界作知性探索，不追求其他欲望，因此，人不向外追索，就能与万物保存自古以来本然的良好关系（“德”）。²⁶⁷这也是上文所说理想自然不被破坏之由。

《缮性》篇也指出当时“万物不伤，群生不夭，人虽有知，无所用之，此之谓至一。当是时也，莫之为而常自然。”²⁶⁸时人与自然和睦相处：自然万物依其规律运作，人也遵循自然规律，不加干扰，人鬼各安其分，人显鬼幽。人即使有知性、知识，也不予运用。

强调人“无知”、“无欲”，与万物和睦相处，《文子·道原》篇也有相同说法。该篇说三皇之时“和阴阳，节四时，调五行，润乎草木，浸乎金石，禽兽硕大，毫毛润泽，乌卵不败，兽胎不殯。”默希子注：“阴阳以和，四时以节，五

266 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第336页。

267 先秦不同时期对“德”有不同看法，详见福林：“先秦时期‘德’观念的起源及其发展”，《中国社会科学》2005年第4期。《马蹄》此“德”字的含义当指人与万物的和睦关系。

268 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第550页。

行以调，道之常也，非谓圣人更能改作。”²⁶⁹可见，当时大自然依循其变化规律，非圣人所能改变。这就是和、节、调、顺。

《鹖冠子·备知》篇²⁷⁰也认为至德之世是“其民犹赤子也……是以鸟鹊之巢可俯而窥也，麋鹿群居，可从而系也。”²⁷¹

《庄子·盗跖》篇则指出理想之世的人有“知”有“欲”。该篇指出时人掌握夏热冬冷规律，并能做一些防冬措施，又能避凶趋安：“古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之，昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰知生之民”，“与麋鹿共处”²⁷²。作者指出这里有有巢氏及“知生之民”之氏两个时期。在有巢氏时代，百姓看到禽兽比人还多，人可能会被禽兽吃掉，为了保存生命，选择在禽兽比较难到达的树杈上建房子。可见，本篇所描述的人已不是“无知”，而是懂得算术，比较禽兽与人类的数目，从而知道人少则败甚至会死的情形。在后一时代，时人掌握夏热冬冷规律，懂得夏天多积薪木以便在冬天使用。凡此可见时人有“知”、“欲”，能运用知识，

269 原文及注见王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第2页。

270 （英）葛瑞汉（A.C. Graham）说《备知》篇是乌托邦作品，幻想原始政府出现。A.C. Graham, “A neglected pre-Han philosophical text: Ho-kuan-tzu”, in *Bulletin of the school of Oriental and African Studies*, Vol.52, no.3, 1989, pp.527-529。

271 引文据香港中文大学图书馆藏景明《子汇》本。

272 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第994-995页。

这与《马蹄》篇所说的无知无欲截然不同。²⁷³

《鹖冠子·度万》篇指出在最理想帝王神化者统治下会出现的万物应德而至的境界：“唯圣人能正其音，调其声，故其德上及太清，下及泰宁，中及万灵。膏露降，白丹发，醴泉出，朱草生，景星光润，众祥具，故万凶去”²⁷⁴。神化者具有外帝内神之道，其休祥之气充塞天地之间，天地万物皆受其影响，应德而至：天降膏露，地出醴泉，朱草生长，德星出现。²⁷⁵

《列子·黄帝》篇从动物角度说明在理想世代，动物也有知有智，“牝牡相偶，母子相亲；避平依险，违寒就温；居则有群，行则有列；小者居内，壮者居外……与人同处，与人并行。”说明动物也知道夏热冬冷规律，能了解地形，择险而居，保卫自己族类；而且已有族群、伦理观念，所以

273 《盗跖》篇这段话被《韩非子》引用。《五蠹》篇说：“上古之世，人民少而禽兽众，人民不胜禽兽虫蛇；有圣人作……号之曰有巢氏。”（王先慎：《韩非子集释》，北京：中华书局，2003年重印，第442页），韩非子又把“夏多积薪，冬则炆之”的圣人称为遂人氏。可见，庄子学派的理想社会对法家产生影响。

274 “万凶去”，《子汇》本作“万口云”，张金城依陆佃注及押韵认为改为“万凶去”，可从。见张金城：“鹖冠子笺疏”，《国文研究所集刊》1975年第19期，第51页。

275 有关鹖冠子的神化理论内涵，详见杨兆贵：“鹖冠子的理想政治论——五正论及其理论渊源”，《船山学刊》2007年第1期。

说“禽兽之智有自然与人童者”²⁷⁶，它们的智力不比人类低。当时“太古”之时，动物与人也相处得极其和谐。

可见，《庄子》《马蹄》、《缮性》、《鹖冠子·备知》篇都认为人无知无欲，与万物和睦相处，万物自生自长，人不破坏它们。《盗跖》篇则认为人有知欲且运用知识，创构房子、取火取暖。《鹖冠子·度万》篇指出在神化时代万物毕至。

（二）理想帝王论

1. 诸子对理想帝王的看法

先秦道家重视理想人物——尤其帝王的精神修养、境界。谈到帝王，即谈到内圣外王。道家不同派别对理想帝王有不同看法，庄子认为帝王只须重视内圣即够，帛书《黄帝书》、《老子》则主张兼重内圣、外王。

庄子的理想人物是至人、神人、大宗师。他认为至人的精神修养达到与天地同为一体的境界，阴阳两气为至人所御控。《逍遥游》说：“若夫乘天地之正，而御六气之辩”，天地指阴阳两气，天地之正指纯阴纯阳、至阴至阳。至人能够因顺至阴至阳两气，而御控寒、暑、燥、湿、风、火六种变气。庄子又说至人“肌肤若冰雪，不食五谷，吸风饮露，乘云气，

276 以上引文见杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第85页。

御飞龙，而游夫四海之外，其神凝，使物不疵疠而年谷熟。”肌肤冰雪比喻至人之体纯素无杂，纯素就能与神合而为一，一则能凝合。风指阴阳之变气，吸气就能吸呼阴阳于体内，而加以调和。易言之，阴阳两气可以为至人所所用所融。至人有如此能力，是因他用志不分，则能静凝于道，与大化合一。

“御飞龙”指神游四海之外，即《天下》篇“上与造物者游，而下与外死生、无终始者为友”之意。“使物不疵疠而年谷熟”就是化育万物。²⁷⁷《大宗师》强调道是天地万物一气之所化，“假于异物，托于同体”，所谓“同体”即指气，“异物”则指人。²⁷⁸天地万物只是一气所化，人亦不例外，“游乎天地之一气”。天地万物为一气所化，则道通而为一，迁化无常，不居故常：“万物之所系，而一化之所待”、“化则无常”。因此，道是综合此迁化的大体，道也在万物迁化之中，而不在此迁化大体之外。²⁷⁹庄子所言至人主要就内圣言。

《天运》篇继承庄子至人之见，并兼融儒学，说“古之至人”以仁义为道，“以游逍遥之虚”，所谓“逍遥”，即“无为也”，如此是“谓是采真之游。”²⁸⁰《秋水》篇云：“至

277 刘武：《庄子集解内篇补正》，北京：中华书局，1999年，第14-16，20-22页。

278 刘武：《庄子集解内篇补正》，北京：中华书局，1999年，第170页。

279 有关庄子道论，详见钱穆：《庄老通辨》，台北：东大图书公司，1991年，第158-159页。

280 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第519页。

德者，火弗能热，水弗能溺，寒暑弗能害，禽兽弗能贼。非谓其薄之也，言察乎安危，宁于祸福，谨于去就，莫之能害也。”²⁸¹这继承了《大宗师》对大宗师的看法。《列子·黄帝》篇提到列姑射山的神人，继承庄子神人之说：“列姑射山在海河洲中，山上有神人焉，吸风饮露，不食五谷，心如渊泉，形如处女”云云，²⁸²基本上是《逍遥游》的口吻。

庄子及其部分后学重视理想帝王的内圣功夫与修养境界，《黄帝书》及《老子》则兼重内圣外王。

《黄帝书》主张帝王施政，要效法天道，把阴阳四时与刑德紧密联系起来。《黄帝书》认为天地各有恒常之法则，天的特性是“作”，地的特性是“静”。天地配合，则有阴阳，而“阴阳备物，化变乃生”。人是由阴阳交合而成，故人应“以天为父，以地为母”，即师阴阳，如此可以“畜而生之，均而平之”。²⁸³《十六经·观》篇说阴阳变化形成四时，四时与刑德相配合——春生夏长，配德；秋收冬藏，配刑。帝王推行政教，兼用刑德，“先德后刑，顺于天”²⁸⁴。帝王能如此

281 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第588页。

282 杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第44-45页。

283 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年，第292页。

284 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年，第284页。

施政，且“时反是守”，就能“与天同道”。²⁸⁵帝王施政能遵四时，四时生于阴阳，即能遵阴阳，也即师阴阳。阴阳虽然对立，但是“两相养，时相成”，可生成四时万物，只要不“过极失当”，就能措刑而当。²⁸⁶《黄帝书》主张帝王无为而臣有为，所谓无为指帝王建立法制后，臣下依法处理各种具体事务，帝王只要虚静谨听以掌握对大臣的赏罚生杀之大权即可，不必躬劳百事。²⁸⁷

《老子》强调内圣外王，尤其重视外王，以外王之业来证成内圣。郭店简《老子》提出，圣人的修养功夫是效法天道无为，所谓人法地，地法天，天法道，道法自然之意（甲篇）。今本《老子》继其说，又提出“抱一为天下式”（22章），“一”是道，以道之无为作为施政的原则，就可以成为天下的法式。《老子》主张圣人应处无为之事，行不言之教，功成而弗居（2章）。《老子》认为圣人最重要的是发现、遵循天道，运用权术来制驭臣民。指出圣人要不仁（5章），要掩藏一己的好恶（72章），要爱惜身体多于权位，因为身体比名、财重要（44章），如此才能寄天下（13章）。外王方

285 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年，第287页。

286 余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年，第301页。

287 有关《黄帝书》政治思想，可详余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年，第38-41页。

面，《老子》提出不少方法来统治天下，如圣人无为、无事、自静、无欲（57章），去民之智（3章），浑民之心（49章）等。《老子》很少深入阐述圣人的精神境界如何步步提升，也没有说明至高的精神境界应该怎样。

总结上论，庄子认为帝王有圣人之德，然此帝王不想当外王。今本《老子》认为能为圣、王合一，以外王之业来证明其有内圣之德。《黄帝书》也重视内圣外王。《黄》、《老》虽然要求帝王效法天道，无为以保精养神，但两者的思想观念看法各有异同：《黄帝书》兼重道法，要建立法制，重视生产，责成群臣，刑德并重，选贤与能，重用民智。《老子》的看法相反，同时认为圣、王合一，顺应天道即可。²⁸⁸

庄子后学明显受黄、老影响。《天道》篇所说的“古之明大道者”，“先明天而道德次之，道德已明而仁义次之……分守已明而形名次之……是非已明而赏罚次之”²⁸⁹。“天”指大道，大道之下有道德、有仁义，即《老子》“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义”（38章）之意。其后形名、赏罚，则是《黄》学中的刑德之刑。《天道》篇又云：“夫帝王之德，以天地为宗，以道德为主，以无为为常。无为也，则用天下而有余；有为也，则为天下用而不足”云云，主张帝王无为

288 有关《黄帝书》与《老子》之别，详余明光：《黄帝四经与黄老思想》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1989年，第139-150页。

289 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第471页。

而用天下，臣下有为，“此不易之道也”，²⁹⁰明显受《黄帝书》君逸臣劳说影响。

《文子》深受《黄》、《庄》、《老》思想影响，其中《微明》、《下德》、《上礼》三篇部分内容深受《庄子》影响。《微明》篇指出理想人物为神人、真人、道人、至人、圣人。²⁹¹这些称谓明显受《庄子》影响。《下德》篇简明扼要说明黄、老学的精髓：“治身，太上养神，其次养形……治国，太上养化，其次正法”云云。²⁹²本篇有一段融合《庄》、《老》学说，指出理想帝王之治的情形：“至人之治，虚无寂寞，不见可欲，心与神处，形与性调，静而体德，动而理通，循自然之道，缘不得已矣。”²⁹³“至人”、心、神、形、性是《庄子》常提到的名词。《上礼》篇对理想帝王的论述方式，与《庄子·天运》篇几同。该篇指出理想帝王是“上古真人”，即三皇以前之帝王，他“呼吸阴阳，而群生莫不仰其德以和顺”，当时百姓“纯朴未散”，自然“万物大优”，人与自然极其和谐（可参上文人与自然和谐、下文普通百姓理想生活论）。然而自伏羲以下的世代，包括神农、黄帝、三代，都不是理想帝王。他们统治下的世代分别是“德烦而不一”、“治而

290 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第465页。

291 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第337页。

292 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第381页。

293 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第409页。

不和”、“性命失其真”、“失大宗之本”。²⁹⁴这与《天运》篇称赞黄帝是理想帝王，其后尧、舜、禹、汤治天下而日益败坏，“三皇五帝之治天下，名曰治之，而乱莫甚焉”的论述相同。

《文子》《道原》、《精诚》篇受黄老影响较大。《道原》篇云：“圣人内修其本，而不外饰其末，厉其精神，偃其知见，故漠然无为而无不为也，无治而无不治也。所谓无为者，不先物为也。无治者，不易自然也。无不治者，因物之相然也。”²⁹⁵指出圣人重本、厉精、无为、不为物先、因物本然这几方面，就能无不为、无不治。《精诚》篇受《黄》影响较大，强调有为，指出“圣人之恩”的情形：“养民以公，威力以诚，法省不烦，教化如神，法宽刑缓，囹圄空虚，天下一俗，莫怀奸心。”²⁹⁶此圣人当指圣王，他推行宽刑省法措施，更重视教化如神，收到天下同一风俗之效。同篇又提到黄帝之治天下，“调日月之行，治阴阳之气，节四时之度，正律历之数，

294 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第504-505页。

295 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第11页。本篇又说：“至人之治也，弃其聪明，灭其文章，依道废智，与民同出乎公。约其所守，寡其所求，去其诱慕，除其嗜欲，捐其思虑。”（王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第14页）这两段文意互见相同：“偃其知见”即“弃其聪明”、“依道废智”，“漠然无为”即“灭其文章”、“约其所守，寡其所求，去其诱慕，除其嗜欲，捐其思虑”之意。

296 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第83页。

别男女，明上下，使强不掩弱，众不暴寡”²⁹⁷，所谓正律历、别男女、明上下，是建立社会秩序，属有为的措施。该篇又说至人“精诚内形，德流四方，见天下有利也，喜而不忘”、“忧以天下，乐以天下”²⁹⁸。最后两句出自《孟子·梁惠王下》。可见《精诚》篇受孟子影响而加以吸收。

除《精诚》篇外，《上仁》篇也受孟子影响。该篇云人君“上因天时，下尽地理，中用人力”，并说效法“先王之法”，应当“不涸泽而渔，不焚林而猎”、“网罟不得入于水”、“斧斤不得入于山林”云云²⁹⁹，正与孟子的“不违农时”、“使民养生丧死无憾”（《孟子·梁惠王上》）的王政论相同。《上礼》篇有段也受儒家影响：“昔者之圣王，仰取象于天，俯取度于地，中取法于人，调阴阳之气，和四时之节……中受人事，以制礼乐，行仁义之道，以治人伦”，讲仁义礼乐，受儒学影响。又说“金木水火土之性”“听五音清浊、六律相生之数”云云，则受五行学说影响。本篇所说的五行说应属于儒家仁义五行说法。³⁰⁰

297 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第73页。

298 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第104页。

299 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第446页。

300 以上《文子》引文见王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第513页。先秦五行说有不同说法，参见邢文：《帛书周易研究》，北京：人民出版社，1997年，第217-219页。

可见，战国中后期道家论理想帝王的内圣外王功夫，³⁰¹主要受到《黄帝书》、《老子》、《庄子》外杂篇影响较多。这也许与战国诸侯战争日益激烈³⁰²而诸子不可置身度外只作精神世界逍遥之想有关吧。

2. 理想帝王的名号、数目

道家诸子对理想帝王的看法，除了提出自己的看法外，还提出一些帝王名号、次序。他们对帝王数目、哪些列入理想帝王的看法不尽一致。

《庄子·胠篋》篇提到 12 位理想帝王，应该是先秦道家提到最多理想帝王的：“昔者容成氏、大庭氏、伯皇氏、中央氏、栗陆氏、骊畜氏、轩辕氏、赫胥氏、尊卢氏、祝融氏、伏羲氏、神农氏”³⁰³。据研究，这些帝王可分为三组：一反映文

301 这些内圣外王的功夫，有部分涉及养生、养神论。有关这方面论述，参杜正胜：“从眉寿到长生——中国古代生命观念的转变”，《中研院历史语言研究所集刊论文类编（历史编·先秦卷）》，北京：中华书局，2009 年，第 2619-2715 页。

302 有关战国中晚期战争形势，参钱穆：《国史大纲》，北京：商务印书馆，1996 年，第 79-80 页。

303 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961 年，第 357 页。《马蹄》篇提到赫胥氏。上博简《容成氏》提出由容成氏至伏羲氏的 21 位帝王，没有论述他们的内圣功夫、境界，只提出授贤不授子的禅让之说。有关《容成氏》的禅让内涵，参见罗新慧：“《容成氏》《唐虞之道》与战国时期禅让学说”，《齐鲁学刊》2003 年第 6 期。有关《容成氏》的学派归属，或认为是纵横家（李学勤：《中国古代文明研究》，上海：华东师范大学出版社，2005 年，第 307 页）；或认为是儒家（牛新房：“楚竹书《容成氏》学派归属试探”，《华南师范大学学报》2010 年第 2 期）。

明兴起前或文明乍始人与自然的和谐，如栗陆氏、骊畜氏、祝融氏、神农氏；一体现“中”的象征意义，如中央氏、大庭氏、伯皇氏、容成氏；一体现“圆”的象征意义，如大庭氏、尊卢氏、轩辕氏、伏戏氏、容成氏。³⁰⁴

《文子》的理想帝王不仅指史前不同阶段的帝王，而且包括了进入文明时期以后的五帝三王。这是《文子》与《庄子》的不同之处。《道原》篇把三皇当作理想帝王：“古者三皇，得道之统，立于中央，神与化游，以抚四方。”默希子注指伏羲、神农、黄帝。³⁰⁵《自然》篇则把三皇五帝当作理想帝王，高诱注五帝是黄帝、颡顼、帝喾、帝尧、帝舜。³⁰⁶《上义》篇除把三皇五帝当作理想帝王外，亦列夏商周三于其中：“三皇无制令而民从，五帝有制令而无刑罚，夏后氏不负言，殷人誓，周人盟。”³⁰⁷《精诚》篇明确列五帝三王为理想帝王：“三皇五帝三王，殊事而同心，异路而同归……道之所体一，德之所总要。”³⁰⁸作者肯定他们“同心”、“同归”，批评末

304 杨儒宾，“道家的原始乐园思想”，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，1996年，第138页。

305 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第2页。有关炎黄以前的古史帝王，尤其是有巢、燧人、神农等的传说，参徐旭生：《中国古史的传说时代》，桂林：广西师范大学出版社，2003年，第258-275页。

306 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第346、94页。

307 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第472页。

308 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第94页。

世俗学不明白道、德。所谓道、德，是指“至人之治，含德抱道，推诚乐施，无穷之智，寝说而不言，天下莫知贵其不言者”。³⁰⁹然而，《上礼》篇认为只有“上古真人”才是理想帝王，其他三皇五帝三王都不是（详上文）。《列子·仲尼》篇则不把三皇五帝三王当作理想帝王。³¹⁰

先秦道家对黄帝的看法略有异同。³¹¹黄帝在《庄子》内外杂篇中的形象、地位不尽相同，或称赞他为理想帝王，或批评他是理想社会的堕落者。³¹²《文子》基本上视他为理想帝王（除《上礼》篇外）。《精诚》篇明确把黄帝视为理想帝王“昔黄帝之治天下，调日月之行，治阴阳之气，节四时之度，正

309 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第93页。

310 杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第120页。

311 有关先秦文献对黄帝的论述，可参见苏晓威：“中国早期文献及考古材料中黄帝形象的研究”，《文史哲》2016年第2期。有关先秦汉代诸子对黄帝制作的故事，参见齐思和：《中国史探研·黄帝的制器故事》，石家庄：河北教育出版社，2000年，第381-414页。

312 《庄子》对黄帝的看法、定位不尽同：《大宗师》称赞他得道而登云天。《在宥》有一节批评他“始以仁义撙人之心”，另一节称赞他闻广成子之言而得道。《天运》把他说成是得道代言人；另一节称赞他治天下而“民心一”。《缮性》不把他当成理想帝王，说“德又下衰，及神农、黄帝始为天下，是故安而不顺”。《知北游》把黄帝当成得道者。《盗跖》批评他“尚不能全德”。《山木》把神农、黄帝并提：“此神农黄帝之法也”。《庄子》对黄帝的看法，参见李笑岩：《先秦时期黄帝形象新论——以诸子文献和〈汉志〉著录为中心》，《河北师范大学学报》2011年第4期；刘全志：《先秦话语中黄帝身份的衍生及相关文献形成》，《中国社会科学》2015年第11期。这两篇甚少讨论《庄子》书中的黄帝。

律历之数，别男女，明上下，使强不掩弱，众不暴寡，民保命而不夭，岁时熟而不夹凶，百官正而无私，上下调而无尤，法令明而不闇，辅助公而不阿，田者让畔，道不拾遗。”³¹³ 与《庄子》理想帝王无为相比，这里的黄帝明显“有为”得多了：他制定律历，分辨性别，分置社会上下阶层，设置官僚体系，制定法令。这些包含了政治、社会、农业等方面。

（三）理想政府论

先秦道家论政府的有两派，一认为有政府存在，一认为不存在。

《庄子·天地》篇认为至德之世政府存在，云：“至德之世，不尚贤，不使能；上如标校，民如野鹿；端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使，不以为赐。”³¹⁴ 这是理想的政府，有君有臣有民。此政府具有这样特点：一是帝王不根据臣下的才能来提拔，二是帝王虽在上位，统治百姓，但他对百姓的生活影响很少，甚至几乎没有，犹如高树之枝。本篇认为理想政治仍有政府存在，而非无政府主义者，只是帝王对百姓的影响极微，甚至没有。

313 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第73页。

314 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第445页。

《列子·黄帝》篇记黄帝神游华胥国，指出该国没有政府：“其国无师长，自然而已。”俞樾解释“国无师长”为：“见其无贵贱无贤愚”³¹⁵。国无师长，应指国无君主，没有政府。因为黄帝身为君王，他曾用十五年“竭聪明”以治天下，结果“焦然肌色𪚗𪚗，昏然五色爽惑”。因此，他神游华胥国而见此国没有君主、政府，一切崇尚自然，不假外求，却是至德之世。因此，《黄帝》篇主张无政府。《鹖冠子·备知》篇认为至德之世是“有力者，不以相臣主也”。意与《黄帝》篇同。

（四）普通百姓的理想生活论

先秦道家提到理想时代普通百姓的生活情形。庄子后学构造了理想的社会生活，但内部有些歧异的说法。

《庄子·马蹄》篇云“至德之世，其行填填，其视颠颠。当是时也，山无蹊隧，泽无舟梁；万物群生，连属其乡。“成玄英训“填填”为“满足之心”，“颠颠”为“高直之貌”³¹⁶。意时人不批评别人，只追求自己内心满足，因而遗忘物我，走路舒缓，放松自如。时人的生活自给自足，不假外求，不去从事基建——开山辟路，造船架桥——大家在自己所属的地方安乐地生活。时人与大自然万物彼此和睦相处，上文已

315 以上原文及注释见杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第41页。

316 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第335页。

论，此不赘。本篇又说：“夫赫胥氏之时，民居不知所为，行不知所之，含哺而熙，鼓腹而游，民能以此矣。”赫胥氏是理想帝王之一，俞樾认为即《列子·黄帝》篇里的华胥氏。

“含哺而熙，鼓腹而游”指时人与婴孩相同，³¹⁷ 强调时人有赤子之心。道家强调人类之心灵应如婴孩。³¹⁸

《盗跖》篇是庄子后学追求强弱相助、亲疏有序的美好社会的文章。³¹⁹ 该篇所说的与《马蹄》基本相同：“神农之世，卧则居居，起则于于，民知其母，不知其父，与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心，此至德之隆也。”³²⁰ 成玄英训“居居”为“安静之容”，“于于”为“自得之貌”³²¹。耕食织衣也说明时人自给自足、不待外求。《马蹄》篇说至德之世之“行”与“视”，《胠篋》篇说赫胥氏之民“含哺”、“鼓腹”，《盗跖》篇说神农氏之民“卧”、“起”，三篇从不同角度来说至德之世之民生活安乐满足的情形。

317 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第341页。

318 先秦道家重视婴儿、赤子，如《老子》第十章云：“专气致柔，能婴儿乎？”第二十章云：“我独泊兮其未兆，如婴儿之未孩。”第四十章章“圣人皆孩子。”（分见高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第262、319、62页）《庄子·人间世》云：“彼且为婴儿，亦与之之为婴儿。”

319 晁福林：《〈庄子·盗跖〉篇释滞》，《江西社会科学》2002年第7期。

320 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第995页。

321 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第995页。郭庆藩训“于于”为广大，成《疏》较符合上下文意。

《胠篋》篇提到容成氏等十二位理想帝王之时说，“当是时也，民结绳而用之，甘其食，美其服，乐其俗，安其居，邻国相望，鸡狗之音相闻，民至老死而不相往来。若此之时，则至治已。”³²²《文子·自然》篇也有相同说法：“邻国相望，鸡狗之音相闻，而足迹不接于诸侯之境，车轨不结于千里之外。”³²³这两篇与《老子》第八十章“使民复结绳而用之。甘其食”云云几乎相同。《胠篋》篇应写于战国齐襄王五至十九年（前269-前265）之间，应受《老子》影响并加以改造：《老子》强调治术，本篇则取消“使”字，强调理想无为的社会。³²⁴“民结绳而用之”是指当时仍未进入文明时代，属史前时代。“甘”、“美”、“乐”、“安”是真实记载了时人的感受、看法，还是本篇认为时人有这种感受、感法。研究先秦子书应辨明子书所反映、记载的史事、观念与该书的写成年代不一定是完全一致的。³²⁵因此，至德之世之人已能有“甘”、“美”、“乐”、“安”的感受，则那时已萌生审美观念。这与《马蹄》篇所说的“同乎无知”、“同乎无欲”

322 郭庆藩：《庄子集释》，北京：中华书局，1961年，第357页。

323 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第352页。

324 袁青：“试论庄子后学对《老子》思想的改造”，《华北电力大学学报（社科版）》2013年第3期。

325 杨兆贵：“归属于周公的‘德’说内涵新探——以《尚书·周书》为研究中心”，《首届新语文学与早期中国研究国际研讨会论文集》，2016年6月。

的看法略有差异。“民至老死，不相往来”与《马蹄》篇“山无蹊隧，泽无舟梁”的说法相同，人不假外求，自足自给。

以上《庄子》诸篇所说的至德之世，是《庄子》学派构建的理想生活。《文子》有些篇章的看法与此相同。《道原》篇云：“古者，民童蒙，不知东西，乱不离情……行蹢躅，视瞑瞑，凿井而饮，耕田而食，不布施，不求德”云云。³²⁶“童蒙”即犹如童子，即道家重视婴孩之说。“不知东西，乱不离情”即《马蹄》篇“民居不知所为，行不知所之”之意，“行蹢躅，视瞑瞑”与《马蹄》篇“其行填填，其视颠颠”之意同。³²⁷《文子·精诚》篇也说了与这段意思基本相同的话。³²⁸

《鹖冠子·备知》篇所言理想社会与上文所论几篇所言之相同：“山无径迹，泽无桥梁，不相往来。舟车不通，何者？其民犹赤子也。有知者，不以相欺役也；有力者，不以相臣主也。是以鸟鹊之巢可俯而窥也，麋鹿群居，可从而系也。”

以上《庄子》、《文子》几篇、《鹖冠子·备知》所说的理想生活，其思想根源应来自《老子》。《老子》说：“圣

326 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第53页。

327 聂麟泉，聂中庆：“《庄子》《文子》《淮南子》重文研究”（《辽东学院学报（社科版）》2015年第6期）认为《庄子》《文子》重文是《庄子》抄《文子》。笔者认为《庄子》言简意赅，《文子》则蔓衍绎说，应是《文子》受《庄子》影响。

328 《精诚》篇云：“其民童蒙，不知西东，视瞑瞑，行蹢躅，侗然自得”云云，见王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第73页。

人之治：虚其心，实其腹；弱其志，强其骨。”（第3章）所谓圣人之治，如高明所云：“使民无知无欲，甘食肚饱，健强体魄，而无愤无争，安居乐俗，永远过着小国寡民、互不往来之朴实生活。”³²⁹《庄子》所说的是理想生活，而《老子》所说的是治术及其预期成效。《老子》又云：“上德无为而无以为”（第38章），“上德”即《老子》主张的“虚者之无为”，此即道家最高标准。³³⁰第四十六章云：“知足之足，常足矣。”能知足就常乐，足、乐于内心——至治之世的生活！

以上是《老子》、庄子后学、《文子》《道原》、《精诚》所提到至治之世普通百姓生活的一面。另外，《文子·道德》、《列子》《黄帝》、《汤问》篇提到理想生活的另一面。

《文子·道德》篇说：“至德之世，贾便其市，农乐其野，大夫安其职，处士修其道，人民乐其业。”³³¹指出至德之世，士农官商各安其分、各乐其业。它跟《道原》篇及《庄子》理想社会学派的说法已有些不同，最主要的不同是这里已有农、商、官、士四种职业，尤其是商贾出现。商贾投机买卖，货殖取利，应是《老子》、《庄子》学派最反对的，但时移势易，社会不断发展，百姓不可能再生活于“不相往来”的“小

329 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第237页。

330 高明：《帛书老子校注》，北京：中华书局，1996年，第2-4页。

331 王利器：《文子疏义》，北京：中华书局，2000年，第227页。

国寡民”生活里。因此史公批评《老子》说：“必用此为务，挽近世涂民耳目，则几无行矣。”³³² 要把百姓的眼睛、耳朵堵起来，使他们听不见诱人的声音，看不到诱人的颜色，才能治理好国家，这是行不通的。可见《文子·道德》作者已能正视社会、经济发展，吸纳新事物，而不只一味好古而已。

《列子·黄帝》篇记华胥国：“其国无师长，自然而已。其民无嗜欲，自然而已。不知乐生，不知恶死，故无夭伤；不知亲己，不知疎物，故无爱憎；不知背逆，不知向顺，故无利害：都无所爱憎，都无所畏忌。”“国无师长”，俞樾说是“无贵贱无贤愚”。“自然”，张湛注为“不资于外”。³³³ 国无师长，应指国无君主，没有政府。百姓除了追求生存本能外，没有其他嗜好欲望。他们视人类生命为大自然一部分，认为生与死也是自然的一部分，因此，他们不乐生不恶死；他们尚未有血缘亲疏观念，所以不亲己疏物，没有爱憎。因为生活满足，无求于外，因此，他们不须仰人鼻息，没有顺从、背逆观念。

332 《史记·货殖列传》，见韩兆琦：《史记会笺》第10册，南昌：江西人民出版社，2004年，第6269页。

333 以上原文及注释见杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第41页。

《列子·汤问》篇提到终北国百姓理想生活的种种，说明百姓的性情：

土气和，亡札厉。人性婉而从物，不竞不争，柔心而弱骨，不骄不忌。柔心而弱骨，不骄不忌；长幼侪居。不君不臣；男女杂游，不媒不聘；缘水而居，不耕不稼。土气温适，不织不衣；百年而死，不夭不病。其民孳阜亡数，有喜乐，亡衰老哀苦。其俗好声，相提携而迭谣，终日不辍音。³³⁴

以上说明几点：一指明该地百姓的性情委婉随和，心地柔顺，品格怯弱，不竞逐争斗，不骄傲妒嫉。上文提到道家不同学派、篇章作者提到的理想生活，没有一篇像《列子》这样说明理想国百姓的性情。这是本篇独特之处。二是百姓天性乐天，终日喜欢唱歌。加上那里“土气温适”，天然物质丰阜，百姓“不耕不稼”，能自给自足。自然环境优良，没有瘟疫，百姓尽百岁天年而死。因此，人数繁蕃。那里百姓老少同居，没有以建筑形式来区分贵贱，“不君不臣”，应该没有政府。当地婚姻是“男女杂游，不媒不聘”，没有婚姻制度，男女自由来往（可能尚未有夫妇、家庭观念）。一言概之，终北之国物阜民康、民多无病、乐天好歌。

334 杨伯峻：《列子集释》，北京：中华书局，1985年，第164页。

三、结论

先秦道家理想社会论具如上论。可见，《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》、《鹖冠子》、《黄帝书》等的理想社会论，大部分看法相同，部分看法不同，应该是由于学派发展，内部学说产生歧异所致，如《庄子》学派；又由于时代有前后，现实政治社会经济发展变化，有些学派正视现实而对学说加以调整，如《文子》、《鹖冠子》与《庄子》后学的一些看法不同。

理想社会论是传统思想文化中重要的一环。诸子百家各有自己的理想社会论，以此为人类理想的趋向之一。它又与诸子人性论、历史观有密切关系。它的理想帝王成为中国传统帝王的一种楷模。它重视“中”、“和”观念，成为中国传统思想的核心概念之一。它们与神话的关系也密不可分，思维方式也成为中国思想的集体无意识。³³⁵可见，先秦道家理想社会论有其不可估量的重要价值。

³³⁵ 杨儒宾：“道家的原始乐园思想”，《中国神话与传说学术研讨会论文集》，台北：汉学研究中心，1996年，第138-166页。



成“仙”与责任：宗教和共建人类命运共同体——以中国道教为中心

刘雄峰³³⁶

摘要：宗教和科学可谓推动人类社会演进的两大知识和实践体系。作为中国土生土长的宗教，古代的道教在以“长生久视”为最终目的之宗教炼养实践中，以人类最早的化学实验记录和天文、药物的知识，成为了近代科学的先驱。而“道教社会责任”理论的建立和实践，将会促进当代中国宗教更加积极融入社会，并以其道德伦理的精神和实践之力，同科学技术一起，在共建人类命运共同体、走向共同发展与繁荣的征程中，发挥出不可替代的关键之作用。

关键词：成“仙”与责任 宗教 人类命运共同体

336 刘雄峰：四川省社会科学院宗教翻译与研究中心主任、教授。研究方向为宗教学（史）、宗教人类学、社会学等。主要著述有《明清民间宗教思想研究——以神灵观为中心》、《从神话到神化》（日文）、《周氏冥通记研究》（译著）、《元帅神研究》（译著）等。

一、前言

宗教乃为人类社会之独特的历史文化现象，似已成为一种共识。这是因为，历经长期的观察和研究，迄今为止并未发现动物界亦存有宗教现象，尽管亦同时发现，某些动物亦具有一定的“社会性”。因此，正是从这个意义上而言，宗教才是人类社会与动物界的主要区别，而非仅仅是表面上的所谓“社会性”。因而，既然宗教产生于（人类）社会，则依据所谓“历史唯物主义”的观点，其作为社会意识形式，就必然要对社会产生反作用。这无疑就是宗教的“社会责任”之所在，尽管宗教的神圣性和“神秘性”，造成了人们对其的“超凡脱俗”、远离尘世的错觉。由此可见，宗教于社会中的作用显然是不可忽视和毋庸置疑的，宗教的社会发展历史亦充分地证明了这一点。而随着人类社会的不断进步和发展，尤其是在今天，虽然人类生活在不同的文化、种族、肤色和社会制度的世界里，但全球化进程使得各国间无论是在经济、政治、文化等各个领域呈现出了前所未有的精密的联系，从而结成了你中有我、我中有你的命运共同体。因此，面对共同的命运和挑战，正确认识和充分发挥宗教于其中的角色和作用，实是尤显迫切和至关重要。于此，笔者拟以道教为中心，从道教的社会责任的视角，就宗教于“共建人类命运共同体”中的作用及其与科学之关系和意义，作出理论上的归整并于实践中的指导——这一探索性的新尝试，以求能够获得抛砖引玉之效果，且就相关问题求教于诸方家内外。

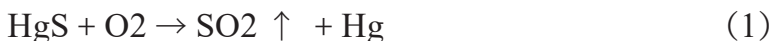
二、历史回顾：道教与科学

众所周知，道教乃中国土生土长之宗教。和其他大多数的宗教一样，道教亦有自己的上帝（道）、天堂（仙界），但所不同的是，其所谓的“天堂”（仙界）并非是来世，而就是当下的现世。道教并不认为现实世界是“苦”（像佛教那样），而是要积极地融入现实生活当中，加强修养（炼），以最终达到“长生久视”、“得道成仙”的目的。可见，道教乃是一种积极入世的宗教。正是由于道教自身这种理论和实践的特点，使其同科学技术建立起了紧密的联系，从而对社会的文化和文明产生了重大的影响。

基于“长生久视”、“肉体成仙”的宗教目的，道教提出了一系列修炼修行以达到长生的方法。其中最重要的之一，便是炼服金丹的方法，即炼丹术（亦称外丹）。如东晋著名的道教理论家和实践家葛洪就认为，在众多的炼养方法中，“莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。”³³⁷ 这里所谓的“还丹”，即指道士炼丹时，在鼎炉中将丹砂炼为仙丹的过程。他们认为丹砂代表着后天之道，而仙丹则代表先天之道，因而这一过程便称为“还丹”，即将后天之道的丹砂还原为先天之道的仙丹的过程。这种天然的丹砂为硫化汞，将其放入鼎炉中烧炼，使其中的硫以二氧化硫

³³⁷ 《抱朴子内篇卷之四金丹》，王明《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局，1985年，第70页。

的形式挥发，从而游离出金属汞。进而再使金属汞与硫磺作用，生成黑色硫化汞。如果在密封的容器中加热，则会升华成赤红色的晶体硫化汞。这个过程可用现代化学反应式表示为：



因而，道教认为这种晶莹光亮的晶体即是可以使人生生不老的仙丹灵药。同时，由于观察到黄金具有稳定且不会腐朽的特性，于是便希冀将金子之坚固的属性转移到人的身体当中，从而达到长生不死的目的。故而葛洪说道：

夫五谷犹能活人，人得之则生，绝之则死。又况于上品之神药，其益人岂不万倍于五谷耶。夫金丹之为物，烧之愈久，变化愈妙。黄金入火，百炼不消，埋之，毕天不朽。服此二物，炼人身体，故能令人不老不死。³³⁹

不过，由于经验告诉人们黄金不可以直接吞服，于是道士们便设法将少量的黄金掺入到某种液体当中去，再调和成丹药来服食，这样便形成了所谓的“金液”。道教以这种炼丹术获得的“还丹金液”，尽管最终并未能使人服食后而“得

338 参见《魏晋神仙道教》，人民出版社，1989年，第241-242页。

339 《抱朴子内篇卷之四金丹》，王明《抱朴子内篇校释》（增订本），中华书局，1985年，第71页。

道成仙”，但这一炼丹的过程却真实地记录下了化学反应的演变过程，无疑成为了人类之最早的化学实验记录，客观上为近现代的化学学科奠定了基础，而且，比阿拉伯和西方术士们的炼金术亦早了数百年。据考证，西语中的所谓“alchemy”（炼金术），即是 chemisty（化学）一词的来源。而该词又是从阿拉伯语 al—kimiya 一词演化而来，阿拉伯术士所使用的这个词则是从中国道教练丹用语“金液”一词的音译。可见，道教的炼丹术亦同中国的其他古代文明一样，通过古老的“丝绸之路”，经过西亚、阿拉伯等地传播到了欧洲，从而为世界文明作出了杰出的贡献。³⁴⁰

如前所述，道教的终极追求乃“长生久视”。所谓“长生”即有延长生命之意，只有生命被延长了，方才有可能实现“久视”，故“长生”为“久视”的基础和条件。因而，道士们在进行炼食金丹、企求不老不死的同时，亦必然要对人体的生理、病理进行研究。在道教史上，许多的道教大师同时亦是著名的医药学家，如葛洪、陶弘景等。³⁴¹他们在炼丹服食时，不只是限于上述之“金丹”，同时，还对其他的矿物、草药进行了尝试。在他们所著述的诸多著作中，阐述了人的生理

340 参见牟钟鉴等《中国宗教通史》（修订本）（上），社会科学文献出版社，2003年，第367页。

341 葛洪著有《肘后备急方》、《抱朴子》中的《仙药篇》、《杂应篇》等；陶弘景有《本草经注》、《肘后百一方》、《效验施用药方》、《服食草木杂药法》、《药总诀》、《陶隐居本草》、《名医别录》等。

机制、各种疾病症候的辨证施治的方法以及各种草木药石的医疗性能等，从而促进了医药学的发展。由此可见，在中国，医道是同源的，甚至在一定意义上可以说，所谓的“中医”亦就是“道医”。³⁴²譬如，他们发明了著名的“五石散”。而且，对于雄黄、硝石、砒霜的医疗作用和效果亦有较为深刻的认识。此外，“道士用男人的尿煮‘秋石’；用女人的月经炼‘红铅’”，成为了“人类最早的性激素提炼法”。³⁴³而在草药方面，亦有许多的发现和发明。最为著名且影响当代者，莫过于青蒿素了。众所周知的于 2015 年荣获诺贝尔生理学医学奖的我国科学家屠呦呦，正是从葛洪的《肘后备急方》中得到启发，从而从植物中提取出了青蒿素，使之成为了当今治疗疟疾的最为有效的药物。

古代的中国是一个以农耕为主的国家，生产的实际需要，使得天象和气候被十分的看重，因而很早便产生了较为发达（在当时看来）的天文和历法。而道教亦出于其宗教的目的和实践的需要，同这些天文、历法进行了积极的互动和交融，在一定意义上促进了其传播与发展。

³⁴² 关于“医道同源”的说法已成共识，而道教医学产生于道教的正式成立之后，乃是一个逻辑上的认定。若从中国传统文化的核心内容来看，则道教文化亦可称作为中国传统文化的代表之一，因而所谓“中医”亦可称之为“道医”。有关问题可参见盖建民《道教医学》，宗教文化出版社，2001 年；刘永霞《道医陶弘景研究》，巴蜀书社，2011 年等。

³⁴³ 牟钟鉴等《中国宗教通史》（修订本）（上），社会科学文献出版社，2003 年，第 370 页。

在早期的道教中，对于星宿、节气十分重视。如张道陵就以二十八宿对应二十四节气，以蜀地为中心建立起了“二十四治”。在东汉成立之所谓《太上三五正一盟威箓》中，亦言及二十四治同二十四节气的关系。二十八宿的由来非常古老。在一九七七年湖北随县附近发掘之战国初期曾侯乙墓出土之漆箱的盖板上，就绘有以硕大的“斗”字为中心的白虎、青龙和二十八宿之名。由此可知，在公元前五世纪末期的中国社会中，以北斗星为中心的二十八宿便已成为了家喻户晓的事情。而对于二十八宿之天体位置的度数的记载，则初见于《史记·天官书》、《淮南子·天文训》等当中。在《汉书·律历志》，采用了赤道之天体位置的计算方法，来表示星宿的度数，在记述了二十八宿的赤道宿度的同时还有其黄道宿度，并亦显示了二十四节气当中的太阳的位置。五斗米教团之二十四治，显然是吸取了当时最新的天文学，乃适用于以二十四治对应二十四节气的产物。《道藏》中不仅吸纳了诸如《赤松子章历》、《通占大象历星经》、《秤星灵台秘要经》等那样的同占星术有关的经典，而且，亦有用二十八宿来占察气候的《北斗治法武威经》；以及二十八宿、北斗星以及五星等的精气，常常化为形形色色的人类形象而出入于人间，讲说人类之相关运势的《太上洞神五星诸宿日月混常经》。而讲述以二十八宿作为命星，在观察其每一个

的亮度的同时，来祛除厄难之方法的《二十八宿经旁通历》，³⁴⁴ 则成为了在民间被广泛地传诵和使用的历书。

三、当代中国道教的社会责任

依照社会功能学派的观点，宗教既然作为一种社会文化现象，其于人类社会生活中的作用和功能便构成宗教的基本因素。因而，宗教的社会功能无疑就是其重要的本质特征之一。因此，宗教自产生以来，其与社会之关系便备受人们的关注和青睐，且随着社会的发展而不断发展，道教作为一种宗教，亦自当不可例外。

所谓“责任”（responsibility）乃“职务和任务，是指一种普遍存在的社会关系、行为要求和心理体验。”³⁴⁵ 亦可解释为“分内应做的事或没有做好分内应做的事，因而应当承担的义务”。³⁴⁶ 可见，“责任”是社会生活中的一个重要概念，它彰显的是一种人与人的关系，或曰人与人关系其中的一个侧面。同时，“责任”也是伦理学的概念，而伦理学的基本

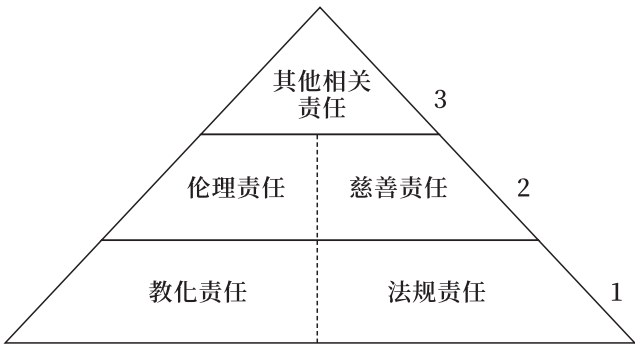
344 该旁通历因同古代印度之历法一样，并未使用牛宿，所以，严格来说，应该称为《二十七宿经旁通历》。参见（日）严善昭《求子之道と占星术》，麦谷邦夫编《三教交涉论丛》，京都大学人文科学研究所，2005年，第707页。

345 罗国杰《中国伦理学百科全书》，吉林人民出版社，1993年。

346 罗国杰《伦理学》，人民出版社，1999年，第187页。

问题即在于说明“责任”。³⁴⁷

社会责任理论形成于 20 世纪 20-60 年代的西方社会，是针对在进入后工业化时代后随着经济的发展，企业的生存和发展环境发生的变化所面临的各种问题而如何应对的理论研究，并进而指导企业的实际经营活动。因此，在这里本文借鉴和参考这一理论，将道教社会责任（Daoist social responsibility，简称 DSR）的概念阐释为：在某特定的社会发展时期，道教所要承担的教化、法规、伦理、慈善以及其他相关的责任。其层次模型图如下所示：



道教社会责任层次图

³⁴⁷ 根据中国社会科学院语言研究所《现代汉语词典》的定义，社会责任（social responsibility）是指“一定的社会历史条件下社会成员对社会发展及其他成员的生存与发展应负的责任”。

由图中可以看出，道教社会责任基本上可以分为三个层次：其中第一层次为教化责任和法规责任。因为教化责任和法规责任是道教必须承担的最基本的社会责任。教化责任是道教的目标，法规责任是道教必须承担的的社会义务。之所以提出法规责任而不是法律责任，乃在于法律与法规的明显区别。法规既包括法律亦包含了政府的规章制度，而政府的规章制度亦是道教在宗教活动过程中所必须遵守的。同时，还应该认识到，随着全球化的到来，该层次的法规责任亦应包括国际公约、道德规范和标准以及道教组织内部的规章制度。第二层次则是由伦理责任和慈善责任构成。在这里将伦理责任和慈善责任作了明确的分别，主要是考虑到宗教组织在进行宗教活动中，虽然有些行为不违反法规但却是有悖于社会伦理道德，因此，若不承担这种伦理责任将会受到社会伦理道德的谴责。此即意味着，这是一种受到社会伦理道德约束的社会责任。慈善责任则是包涵于伦理责任，道教的慈善性行为乃是具有传统性的、本能性的行为，而这些行为即使不作为亦不会受到社会伦理道德谴责的行为。第三层次的社会责任为其他相关责任。它包括未来可能出现的责任或新出现但还没有明确的责任。³⁴⁸

³⁴⁸ 参见拙论《当代中国道教社会责任刍论》，载《中华文化论坛》，2015年第1期。

因此，从字面的意思来看，所谓“道教社会责任”，就是“道教”对“社会”所承担的“责任”，亦即道教基于其社会存在而应承担的责任，这种“责任”的合理性源自于“道教”对“社会”实践规律的尊重。事实表明，道教与社会应当成为和谐统一的共同体，离开社会而孤立存在的道教是不可思议的。而只求道教的发展，并不承担社会责任与义务，既不足取亦是不可能的。道教组织作为一个社会单元，其与社会有着千丝万缕的联系。是社会历史发展的产物，又是社会进一步发展的文化基础；同时，道教的发展又有赖于社会的力量，需要社会为它的成长与发展创造良好的环境和其他外部条件。

如前所述，历史上的道教，在承担所谓“社会责任”方面，有着显著而厚重的传统。譬如，早期的“五斗米道”就曾利用“符水”来为信众治病，从其“置二十四治”到日后道教所进行的内、外丹的炼养修行，再到包括房中术在内的诸多养生方术的施行，抛却其中所夹杂的“政治”和“迷信”色彩，无一不彰显出道教积极融入社会，承担和“履行”社会责任的理念和实践。同时，又在“道”的最高信仰下，以“积善”、“忠孝”、“重生”的基本观念三者相互联系，相辅相成，共同构成了其伦理思想的基本内核。“其既以得道成仙、长生久视的美好理想来吸引人们积极修道并严格遵守道德规范，同时也用神灵的惩恶扬善之威力，来震慑人们去自觉地履行

忠孝行为而不背离道德伦理，……，使道教的伦理思想，在社会中产生了重大而又深远的影响”³⁴⁹。

道教承担社会责任的现实依据主要表现在法律机制、伦理道德、全球化和道教的可持续发展等方面。

首先，法律是任何社会成员和组织都必须共同遵守的最起码的行为规范，它会对触犯了“最起码的行为规范”的行为予以追究。但对还没有触犯法律规范的行为，如不道德行为等无法追究。譬如宗教行为的价值取向、宗教的慈善行为等，就不属于法律约束的范围。在一个民主的社会里，法律可以说是代表了这个社会最低的道德标准，而这些最低的道德标准存在着明显的缺失，这就需要法治以外的伦理道德约束组织和个人行为作为重要补充。道教承担社会责任正是道教在伦理道德的调节下保证其自身宗教行为不仅在法制框架内，而且在法制框架外也要符合社会和最广大人民群众的意见和需要。道教社会责任从伦理道德上弥补法律的缺失，同时也与法律制度共同维护社会的良性发展。

其次，伦理道德作为一种价值观念体系，对道教的道德规范、行为准则、宗教形象起着决定性的作用。严格遵守道德规范，是道教社会责任的核心内容，也是其获得社会认可、

³⁴⁹ 拙著《明清民间宗教思想研究——以神灵观为中心》，巴蜀书社，2011年，第150页。

信众欢迎的基本保证。伦理道德广泛渗透到社会生活的各个领域，调整着人们之间的社会关系。同时，社会中的一切活动亦在伦理道德的约束之中。并不存在某些行为需要受其规范和约束，而某些行为可以不受其规范和约束的情形。伦理道德对任何社会成员都一视同仁，除了对违反者予以谴责外，对虽不违反但仍属于不道德的行为亦予以批评和谴责，而对符合道德的行为，尤其是那些高尚的行为，则予以褒奖和鼓励。因此，伦理道德对道教的宗教行为具有规范作用。

最后，全球化的浪潮表明世界正朝着单一而一致的方向变化。全球化不仅意味着世界经济的一体化，而且在思想文化领域，各国之间、各种文化之间的交流和对话亦在不断地加强和深入。而在这种情况下，中国道教要想有好的发展，就必须走可持续发展之路。承担社会责任是道教可持续发展的重要途径，承担社会责任不但不会降低其发展活力（竞争力），更能有利于其树立社会形象，增加公众的信任度，从而提高其社会竞争力。承担社会责任，能够促进其管理和体制上的创新，使其增强组织活力，来应对社会各方面的挑战，从而实现可持续发展。道教主动承担社会责任，还能够在道教、政府、社会之间形成良性互动，从而为道教的可持续发展赢得良好的外部环境。

四、宗教在共建人类命运共同体中的地位和作用

纵观人类社会的发展历史，宗教作为一种知识体系和精神原则，一直在其中扮演着重要的角色并发挥着至关重要的作用。从埃及的金字塔到印度的泰姬陵，从中国的敦煌石窟到永乐宫，单就这些举世闻名的建筑艺术而言，其无不深深的镌刻着宗教的烙印并体现着深邃的宗教精神，更何况那些给人类的前行带来“灯塔性”之指引的“启示”（如《道德经》、《古兰经》、《圣经》等）了。正可谓宗教“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，并以宗教信念为支柱才能发展”。³⁵⁰

中、外各国的历史都充分地证明了上述之论断，尽管中国的道教未能像佛教、伊斯兰教和基督教那样成为世界性的宗教。如前章所述，道教徒们在其宗教思想和教义的指导下，通过积极入世的宗教实践（炼养服食），在化学、医药、天文历法等诸多方面取得了前所未有的成就，从而为近代科学的产生奠定了坚实的基础，并进而通过古代“丝绸之路”，传播到了世界各地，为人类的文明的进步作出了不可磨灭的贡献。而随着科学的诞生，宗教更是和科学一起，使人类的文明演进进入了一个崭新的阶段。因此，如果说科学诞生前，

³⁵⁰ 蔡德贵《儒学与巴哈伊信仰比较研究》，山东大学出版社，2010年，第132页。

在宗教的启示下，人类社会的进化犹如“独轮之车”，还处于步履蹒跚状态的话，那么，自当科学出现后，宗教和科学便为人类进化的“独轮之车”，装上了双轮，使它更加稳步地走上了奋进的大道。

诚然，人类“奋进”的车轮亦曾有过倾斜。譬如，历史上的诸多以宗教之名义发起的战争浩劫、佞教和宗教迫害等。在中国，尽管没有出现像欧洲国家所发生的宗教战争，但却有因对宗教的过度崇信反而招致的宗教法难，以及打着宗教的旗号而进行的颠覆政权的所谓“起义”。而当“启蒙运动”风靡全球时，车轮却又倒向了另一个极端。在这个时期，“宗教逐渐从公共领域中褪色，宗教在人类进步中所扮演的角色被否认了。……人们认为，宗教已经成为历史”。³⁵¹这样一来，虽然“启蒙运动把人们的意识从宗教正统和宗教狂热的桎梏中解脱出来，但是，完全反宗教却抽走了生命的活力，正是这股力量开化了人之品质、提供了意义感和方向感、并将社会凝聚起来”。³⁵²

亦是从那时起，所谓的“科学精神”取代了宗教的原则而成为了人类生活实践的主导，并进而被发展成为了极致的

351 全球繁荣研究所《新意识的觉醒：促进巴西科学、宗教与发展之探讨》，载《共建和谐——科学、宗教与发展研讨会文集》（2009 澳门），新纪元国际出版社，2010 年，第 35 页。

352 同上。

工具理性。非常不幸的是，这种工具理性给人类带来日益增长的财富和福利的同时，其负面作用亦日见加剧，如资源枯竭、环境污染、生态失衡等等。而宗教精神——这一极具生命活力的缺失，其直接后果便是人们肆无忌惮的唯利是图和极端个人主义的道德沦丧，从而使社会纽带变得支离破碎并分崩离析。对于这样的景象，就连那些虔诚的科学家们亦感叹道：“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。”³⁵³

由此可见，宗教与科学确实犹如双刃之剑，它们既可以将人类带向希望和理想，亦可以使人类走向黑暗的“地狱”。之所以会产生后者那样的结果，其中固然有诸多偶然的和必然的原因，但最关键就是没有掌握好宗教与科学这两个人类奋进之“车轮”的平衡与协调，而倾向了各自的极端。有人认为在中国社会没有宗教，因而也就缺乏宗教精神。可翻开中国五千年的文明史，从早期的宗法性宗教到后来的儒释道三教，一直在其中占据着主流的地位。同时，亦有人把中国近代以来落后的原因，归结为科学技术的缺乏。但从道教对于现代科学之作用和贡献，亦可看出这种认识的偏颇和片面性。事实上，中国人和中国社会最不缺乏的亦正是这两种精

353 蔡德贵《儒学与巴哈伊信仰比较研究》，山东大学出版社，2010年，第132页。

神（宗教和科学），而最缺乏的则是将二者结合起来，辩证地对待的思想和实践。因此，在对待二者之关系的问题上，切不可将一个捧在天上，而将一个打入地狱，或者相反。在这一点上，“五四”运动之打到“孔家店”并引进所谓“德、赛二先生”、史无前例的“文化大革命”、以及近年来的愈演愈烈的腐败现象的教训是十分深刻的。³⁵⁴

作为“新世界文明和新世界秩序”的社会正义原则，正像巴哈伊宗教所言“宗教和科学是人类的智慧得以凌空翱翔的两只翅膀，有了它们，人的心灵就能进步。单靠一只翅膀是飞不起来的，倘若只用宗教之翼去飞，就很快堕入迷信的深渊。倘若只用科学之翼去飞，不仅同样不能进步，反而还会载进唯物主义的绝望泥潭。”³⁵⁵今天，社会的演进已经不再是陆上行车，而更像是在展翅高飞。这双腾飞的翅膀，便是宗教和科学。而随着全球化之进程的不可逆转和网络技术的飞速发展，世界上的人们正犹如生活于一个“地球村”当中，各国人民已经结成了你中有我、我中有你的命运共同体。他（她）们在享受着共同的发展所带来的福祉的同时，亦正面临和经受着前所未有的共同的挑战和考验。因而，在共建人类命运共同体的实践中，宗教理应发挥其“鸟之一翼”的作

354 “五四”运动提倡所谓“科学”“民主”的同时，却抛弃了传统文化（自然包括儒释道）；“文化大革命”则正是要彻底消灭宗教。

355 阿博都-巴哈《巴黎讲话》，第129页，转引自李绍白《人类新曙光——巴哈伊信仰》，新纪元国际出版社，2010年，第68页。

用。宗教和科学的作用一样，是同等至关重要的。它们的每一方都是不可偏废的，宗教则更不可能和不应当成为“隐形的翅膀”。

就中国而言，虽然经过改革开放以来的数十年的发展，已经从一个贫穷落后的弱国，渐渐成为世界第二大经济体的发展中大国，人民的物质生活水平和质量有所改进和提高。可由此而带来的资源枯竭、环境污染、贫困和腐败的破坏力亦是不容小觑的，若任其发展下去，必将使已经取得的成果毁于一旦。因此，是重视并发挥宗教于其中之重要作用的时候了。如前章所述，作为中国土生土长之宗教的道教，应积极融入社会，以其所应承担的“社会责任”出发，充分发挥其道德和伦理的价值与功能，同科学一道来为中华民族的繁荣与复兴乃至世界的“大同”而做出应有的贡献。这无疑也迎合了中国当前的推进“一带一路”建设，共建命运共同体、责任共同体的发展战略，这是因为，所谓的“宗教同社会主义社会相适应”并非是“被动的适应”，而应是“积极主动的适应”。当然，这里所强调的虽然只是中国道教，但并不是要排除掉其他宗教，毕竟，每个宗教都是相通的（“宗教同源”），形式相异但有共同的目标（在道教即是“成仙”），可谓殊途同归。同时，需要说明的是，所谓的积极融入社会并承担“社会责任”，亦并非意味着要干涉政权，从而以所谓“政教合一”的形式，使宗教凌驾于社会之上。毕竟，在

中国历史上虽然有过宗教同政权纠缠不清³⁵⁶的情形，但从未有过真正意义上的“政教合一”，而且，这样的体制（“政教合一”）正愈来愈成为历史潮流的弃物。

五、余论

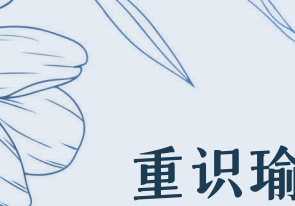
综上所述，在人类社会文明的演进过程中，宗教和科学始终在发挥着至关重要的作用。二者的协同运作，便会使社会渐渐摆脱陋习和羁绊，从而得以健康稳步地前行。否则，就会给社会带来各种隐患，使社会的发展变得畸形。这样的情况在社会的转型时期尤为突出。从二十世纪末起，人类开始步入了全球化的时代，随着突飞猛进的科学技术的推波助澜，世界的经济、政治和文化等诸方面正在发生着深刻的变化，并取得了前所未有的成就，人类似乎看到了理想的曙光。然而，人们渐渐地发现，事情远没有想象的那样简单，阻碍人类团结一致的因素还是层出不穷。“尽管我们已经取得了某些显著成就，但贫困的步伐从未停止过”³⁵⁷；虽然基地组织的创始者本拉登被击毙，可却又有极端组织在不断地肆虐。今天，共同的机遇和挑战正在使各国人民结成命运共同体，

356 有关中国社会宗教与政权的交涉，参见李向平《信仰、革命与权力秩序——中国宗教社会学研究》，上海人民出版社，2006年。

357 沙伦·M.P. 哈珀主编、张继寿等译《实验室·庙宇·市场——对科学、宗教和发展的交互作用的反思》，广东人民出版社，2006年，引言第1页。

因而，正确看待和处理宗教和科学的关系，特别是宗教的社会作用和功能，探索新的文明的发展模式，加强不同文化和不同社会维度间的对话和交流，以促进共同的繁荣与发展便显得十分急迫且至关重要。

然而，不可否认的是，在当今中国的社会发展中，人们对宗教的认识及其评价众说纷纭、莫衷一是，其认知对立使宗教俨然成为社会公共体系中的敏感话题。因此，就中国宗教与中国社会之关系而言，宗教如果不能够被理解，并且不能“脱敏”的话，其直接影响就是社会主义和谐社会的构建。于此，提出当代中国道（宗）教的社会责任问题，乃是要高度重视和发挥宗教在当今社会的维稳作用，对相关群众的精神抚慰作用，对公益事业积极参与作用，对中华文化的深化和弘扬作用，以及对海外世界的感染和影响作用。



重识瑜伽 —— 人类命运共同体语境下的思考

邱永辉³⁵⁸

摘要：瑜伽是印度宗教文化的杰出代表，瑜伽哲学被世界学术界广泛研究，瑜伽练习在世界各国盛况空前，瑜伽生活（方式）正在后现代社会得到提倡和培养。本文由瑜伽作为“世界瑰宝”，即人类共享的文化产品这一既成事实，在人类命运共同体的语境下反思瑜伽，认识瑜伽的超越（宗教）和开放（科学）的文化属性及其当代意义。

关键词：瑜伽 宗教 科学 人类共同体

³⁵⁸ 邱永辉：四川大学国际关系学院教授，中国南亚学会副会长。主要研究领域是印度当代宗教文化，专著包括《印度教概论》《印度宗教多元文化》《南亚宗教发展态势研究》等。

一、人类命运共同体语境下的世界瑜珈热

“人类命运共同体”作为中国对外战略思想体系中的“顶层设计”，是在中国经济改革进入深水区、中国政治社会转型进入困难时期、经济全球化受到质疑甚至遭遇激烈反抗的背景下提出来的。这就注定了“人类命运共同体”作为一个“世界秩序观”是需要不断完善的，而作为一个学术话语，其构建必然面临着许多理论问题的挑战。

例如，从政治共同体的角度看，当组成政治共同体的「我们」是全人类，当政治共同体规模不再是民族国家，民族主义是否不再象反殖民主义时期那样正面和进步？是否已经过时或者不再是普遍有效的现代思想？21世纪全球化潮流碰到的新问题是，无论是在英国、美国等发达国家，还是在中国、印度等发展中国家，民族主义和民粹主义浪潮日益高涨，引发了许多人对这种“高情感负荷的意识形态”（an emotionally-charged ideology）及其种种非理性表达的极度担忧。而相关理论争论的本质在于：超越一切社群和民族国家之上的、包涵全人类的政治共同体是否真的可能。

人类社会的优秀传统文化，其中包括中华优秀传统文化中的“天下观”，可以提供“人类命运共同体”思想渊源，但重新解释传统文化尚待提上各国学者的现代和后现代的学

术日程，推动形成有关“人类命运共同体”的全球共识，必然更是长路漫漫。

笔者注意到，在中国倡导建立“人类命运共同体”并引领国际秩序变革受到一些质疑时，印度瑜伽作为印度宗教文化的杰出代表，却超越了帝国野心、霸权主义、强权政治、冷战思维和新时期产生的军事冒险主义、新干涉主义、民族仇外情绪以及经贸关系中的保护主义、孤立主义等等力量，成为全球共享的文化精神产品。

根据印度总理纳伦德拉·莫迪（Narendra Modi）的提议，联合国于2014年12月11日公布第69/131号决议，宣布将2015年6月21日设定为第一个世界瑜伽日。在第一个世界瑜伽日及其前后时段，印度和世界各地的瑜伽练习的盛况空前。2015年6月13日清晨7时，印度首都新德里的国王大道已经铺上了五彩缤纷的瑜伽垫，大约35000名公务员、军人及学生穿上了白色的T恤，在印度总理纳伦德拉·莫迪的带领下练习瑜伽，迎接第一个世界瑜伽日的到来。此次首都的瑜伽活动历时35分钟，耗资3亿卢比（约合467万美元）。第一个世界瑜伽日的新德里活动，创造了同一地点练习瑜伽的世界新纪录。

与此同时，在全印度676个地区中，有650个举行了类似活动，数百万人参与瑜伽练习。印度各地区的政治人物、

“宝莱坞”的演艺界明星、著名的体育明星等，纷纷踊跃参与。在印度全国各地，新开瑜伽训练营再次成为时尚。印度国防部指出，有印度人在锡亚琴冰川练习瑜伽。该冰川位于印巴边界的印控克什米尔，是印巴对峙的前线，1999 年印巴曾在此发生“卡吉尔”战争。印度国防部还说，也有印度战士在公海练习瑜伽。印度民众普遍的认识是：“瑜伽是我们给予世界的礼物。我很自豪今天庆祝瑜伽日。”

在纽约，印度外交部部长苏西玛·斯瓦拉杰（Sushma Swaraj）与联合国秘书长潘基文出席庆祝活动，预计有三万人参加时代广场的瑜伽活动。在联合国 193 个印度设有使领馆的成员国中，有 192 个举行了瑜伽活动（也门是唯一的例外，因暴力冲突持续，印度关闭了在也门的使馆）。世界五大洲的 251 个城市均举办了瑜伽活动。在中国首都北京，来访的印度总理莫迪与李克强总理一同观看了在天坛举行的“瑜伽—太极”大型表演。在四川都江堰市，政府官员、瑜伽大师和青年学生一同参与了大规模的“瑜伽节”。

在当下的印度国内，瑜伽、对瑜伽的态度以及对瑜伽的功能的认识，在印度各阶层中呈现出一种复杂的态势，不同的宗教团体基于社会、政治、宗教的视角差异，提出不同的、甚至是针锋相对的看法，在短期内很难达成共识。但从全世界范围来看，印度瑜伽则有可能作为“世界瑰宝”而得到发扬光大。

“人类命运共同体”的构建，无疑需要方方面面的“共同”——理念、共识、团结和共同实践。在瑜伽作为“世界瑰宝”，即人类共享的文化产品这一既成事实的基础上反思瑜伽，认识瑜伽的“成功之道”及其当代意义，可望对人类命运共同体的话语构建有所助益。

二、印度瑜伽——超越宗教

在过去几年里，瑜伽在美国成为几桩法庭官司的主题，特别是在加州，有关在公立学校教授瑜伽的制度性（合法性）问题。约翰迈尔法官阁下的判词说：“瑜伽是宗教性的”，但他又发现“一个正常的学生不会公正客观地将其（在公立学校教授瑜伽）视为威胁，或促进或抑制宗教。”法庭辩论认为，作为一个传统和思想，瑜伽是宗教性的，但其在美国公立学校的实践方式，却不是宗教性的。美国法庭的判决一反肯定性的（如有罪或无罪，合法或不合法）的原则，将瑜伽作为特例——既是宗教性的，又不是宗教的，这一双重取向正是基于一个基本事实——瑜伽已经超越宗教。

1. 瑜伽起源于印度教又实现了宗教超越

瑜伽起源于被称为前吠陀时代（公元前 3000 至 2000 年）的人类文明初期。瑜伽发源于印度北部的喜马拉雅山麓地带，

古印度瑜珈修行者根据动物的姿势，创立出一系列有益身心的锻炼系统。

瑜珈（Yoga）一词，在《梨俱吠陀》中已多次出现，多指驾驭牛马，或制服欲望。古代印度人认为，人的欲望犹如骛马难以控制，制服它必须有高超的技巧，于是瑜珈一词后来有了修行方法的意义。而随着瑜珈作为修行方法的愈益发达，又有了结合、归一、合一、冥想、精神统一等含义。徐梵澄先生认为，其“义为‘契合至真之道’，是一种精神实践之学。派别殊多，内容大抵深遂”。³⁵⁹从广义上说，瑜珈在印度是一个关于追求解脱、道德生活以至日常生活的总称，室利·奥罗宾多的《瑜珈人生》就清楚地说明了这点。³⁶⁰

在印度教框架内，瑜珈是一套哲学思想体系，其发展可分为原始瑜珈、前古典瑜珈、古典瑜珈、后古典瑜珈和近现代瑜珈几个阶段。根据瑜珈哲学、吠檀多哲学和《薄伽梵歌》的解释，瑜珈是个体灵魂（小我）和宇宙灵魂（大我）的合而为一。在一般印度教民众看来，瑜珈更多的是一种“行法”，即精神训练法（sadhana，意为方法、道路），是一种为达到完美而进行的独到而有效的修炼法门。

359 室利阿罗宾多著，徐梵澄译：《瑜伽的基础》，题记，印度室利阿罗宾多修道院出版，1958年。

360 有关印度瑜珈的历史、哲学理论和修练方式，请参阅邱永辉《印度教概论》第十章“瑜珈”，社会科学文献出版社2012年。

2000 多年前，印度的大圣哲瑜珈之祖帕坦伽利（Patanjali）在《瑜珈经》里列出了瑜珈的八个分支，其中最著名的“体式”仅仅为其中一项。另外七支为“禁制”“尊行”“调息”“制感”“内醒”“静虑”和“三摩地”。

由于佛教在中国的广泛传播，中国人对瑜珈修持法并不陌生。中文“瑜珈”，是唐代的译名，后亦有译为“道”、“禅”者，佛典中释为“相应”。在印度，佛教兴起之后，充分吸收了流行于森林苦行者中的瑜珈修持法；再后来，大乘佛教的有宗和密宗，都特别强调瑜珈行法，并使之得到了发展，以致于印度佛教的有宗被称为“瑜珈行派”，密宗被称为“瑜珈乘”。在佛典中，瑜珈修行就是坐禅，所达到的瑜珈状态称为“三昧”，而修习瑜珈的人，则被称为“行者”或“瑜珈师”。

在印度瑜珈的发展进程中，身体修炼成为了一种工具，一系列净身、坐式、调息等方法便发展成为一套精致的瑜珈生理学。随着古典瑜珈的哲学理论和气脉理论得以完善，瑜珈练习中产生了一种追求，即打通脉管之间的能量通道，唤醒沉睡的能量之蛇，使之在身体中逐级上升，并依次通过生殖轮、脐轮、心轮、喉轮，直至顶轮，即人体最高的精神中心，便完成会合，获得无限神通。

近代印度哲学家辨喜的哲学著作讲述了四种瑜伽形式：业瑜伽、智瑜伽、王瑜伽和信瑜伽。瑜伽衍生出多种流派，有的以修身养性为主，有的以锻炼身体为目的。其中业瑜伽倡导精神影响行动，修习者采取苦行的修习方法，甘地就是该流派代表。除此之外，智瑜伽提倡培养知识理念，王瑜伽重视冥想与调息，信瑜伽专注于杜绝愚昧杂念，终于信仰。³⁶¹

其实，瑜伽并不是宗教的产物，而是宗教的俘获品。瑜伽是在南亚次大陆炎热的气候条件下，古代印度人民发现的“心净自然凉”之法和强身之术。后来，作为强健身体之术的瑜伽被宗教所用，变成了神秘莫测的巫术和宗教神学的饰物，成为了宗教解脱目的的工具。瑜伽之所以千年不衰，最重要的并不是它那一件神学外衣，而在于它有一定的实用性。这就是为什么许多中国人（和其他国家的人）从未听说过瑜伽哲学或印度教，却可以积极地修习瑜伽术的原因。对于普通人而言，“生命在于运动”的道理，被瑜伽术所要求的“静”（高度的静）所完善诠释。瑜伽之所以能促进机体的健康，正是由于外观的静所引起的内在运动的结果。人体内各种脏器、体液甚至每个细胞的运动、变化或更替，通过瑜伽实现了。

瑜伽的确有着“印度教起源和性质”——瑜伽起源于印度教经典《薄伽梵歌》，而湿婆是第一个瑜伽练习者。近年许多

361 K. Nagaraj Naidu, Rediscovering Yoga, Rediscovering India. China-India Dialogue Issue 1.

印度瑜珈大师则强调瑜珈的“非种姓、非种族、非宗教”性质，认为“它不是宗教的，而只是一门精神性的科学。瑜珈的目标是成为好人和获得幸福，因为人人都想幸福，因此适合每一个人。”与此同时，瑜珈培训机构仅仅教会了人们动作，而并未传授瑜珈的深层哲学。当下著名的瑜珈大师艾扬格说：“体式修行的必要性并不体现在健身层面，而是在于稳定身体的元素、能量等。”

从另一个角度看，印度瑜珈作为一个修行法门，已经完美地解决了全世界宗教面临的一个艰难的、古而常新的课题，即将高深玄妙的宗教学说与日常具体的生活方式密不可分地融合起来。印度瑜珈至今仍在不断地渗透和影响着世界，其奥妙就在于瑜珈早已经超越了宗教。

2. 瑜珈作为一种生活方式的兴起

印度总理莫迪利用第一个“世界瑜珈日”使自己成为了世界级的瑜珈大师。在访问中国之前，他开设新浪微博，向中国人民介绍瑜珈。其实，瑜珈文化与中国传统哲学宗教所奉行的理念有着极为相似之处，修身养性，天人合一，瑜珈在中国的传播自然有水到渠成甚至是立竿见影的功效。近些年，中国各种瑜珈培训班学校如雨后春笋，大街上经常能看到背着瑜珈垫赶赴训练场地的青年男女。据印度驻华大使馆签证处的消息，近年来专程去印度北阿肯德邦的瑞诗凯诗

（Rishikesh，此地被称为瑜伽的国际首都）上瑜伽课的中国青年不断增加。

瑜伽在中国民众中只是一种锻炼身体、舒缓压力或减肥瘦身的方法，瑜伽馆的教练告诉练习者“不用冥想也能进入三摩地”，而众多练习者只是喜爱瑜伽，但并不知道瑜伽哲学或宗教理论。在中国各大城市的瑜伽中心的课程中，瑜伽的中国特色也逐渐凸显。例如，与佛教“禅修”相结合的“优人神鼓”，进入了瑜伽课程，精神性的“如何获得内心强大的力量”，实用性的“实用体式让你美美地度过夏天”、居家类的“满意色拉简单做”“怎样和一只‘瑜伽狗’快乐地玩耍”，受到人们的普遍欢迎。从“练身”瑜伽到“生活”瑜伽的转变，在中国的瑜伽馆里悄然进行着。

瑜伽作为印度的宗教文化品牌，也已经成功地输入了中国，并在中国进行着“适应性”改变。瑜伽业在中国的发展，在繁荣经济的同时，为中国民众提供了一种锻炼身体的方式，甚至是一种新的生活方式。在中国政府进行有效监管的前提下，瑜伽作为一个文化体育产业，是可望继续健康成长的。

从19世纪开始，随着欧洲官员、士兵、旅行者和学者在殖民地与欧洲大陆之间的流动，印度瑜伽进入了英国甚至整个欧洲大陆。后来，跟随全球化浪潮而走向五洲四海的印度教徒和瑜伽大师，将印度教的瑜伽理论与修持方法带向了全

世界，也使瑜伽练习得到普及并产生了广泛的世界性影响。总体而言，印度瑜伽在世界许多国家都已经得到发展，随着其演变，出现了众多流派和分支，并因为不断被注入时尚元素而传遍了全世界。

从长远看，正如美国社会思想家阿尔文·托夫勒在其著作《未来的冲击》中说的，迅速的变化使人们更加自由，给了人们前所未有的自我实现的机会，人类为了求生存，为了避免未来的巨大冲击，“必须谋求一种全新的方法，使自身能安身自处。因为过去的一切社会基石，宗教、国家、团体、家庭或职业等，目前都已在加速推进力的猛烈风暴下摇摇欲坠了。”在这种时代背景下，印度领导人向联合国提出设立“国际瑜伽日”，让全世界人民“感受自己、世界与自然的合一”，并强调“瑜伽不只是体能训练。我们不止庆祝这一天，我们训练人类的思想去开展和平的新纪元。”国际瑜伽日传扬和谐与和平的宗旨，亦深得人心。

三、印度瑜伽——向科学开放

1. 瑜伽——开放的科学研究

印度瑜伽可贵之处在于，它一直是一个开放的系统。瑜伽向宗教哲学开放，向佛教开放，向每一个人开放。无论是在社会科学界还是自然科学界，瑜伽及其某些效应正在为越

来越多的研究者所注目。

今天，瑜伽正向着科学开放，尝试走出一条从宗教到科学的道路。几年前，关于印度瑜伽的科学研究寥寥无几。大多数西方科学家们都对其视而不见。然而当下，也正是这些人即将用科学证明瑜伽可以抵御压力和疾病，验证了这个在印度瑜伽练习者中传承了几个世纪的信念。当下，科学家可以通过神经影像学和基因组学等技术更好地衡量练习瑜伽所带来的生理变化。随着补充替代治疗系统的科研投入不断增长，对瑜伽研究变得越来越深入，也更为科学。目前，研究已经证明了瑜伽的一些功效，例如可以治疗多发性硬化症、失眠等疾病。越来越多的研究正在记录和探索瑜伽究竟是如何产生疗效的。

这些研究反过来又促使瑜伽练习者抛弃一些极端的、对身体有害的修习方式，从而促进瑜伽更为科学。对于瑜伽是否会伤害身体的问题，几年前美国瑜伽界的一场论争认为，瑜伽并不像人们想象的那么安全，练习特定姿势存在潜在受伤风险。对于瑜伽的科学研究指出，瑜伽不仅是这种或那种体位法，更侧重在精神层面，坚韧刻苦的修习行为并非自虐。

2. 瑜伽——开放的政治话语

在印度创造瑜伽练习新的世界纪录之时，有关瑜伽的政治辩论同时在印度展开。在世界瑜伽日前夕，印度教组织领导

人和印度人民党议员曾公开宣称，那些“反对瑜伽及瑜伽经典姿势‘拜日式’的人，应当滚出印度或者投海自尽。”观察者普遍认为，鼓励大规模练习瑜伽的背后，的确有一些印度教极端分子的疯狂思想，也隐藏着一些印度教极端分子的极端行为。印度“穆斯林个人法委员会”（Muslim Personal Law Board）和一些印度穆斯林团体认为，印度在莫迪的带领下练习瑜伽，表明莫迪的印度教民族主义政党，即印度人民党（BJP）通过推广瑜伽，正在试图强行实施“印度教议程”（Hindu agenda）；瑜伽从本质上是一种印度教实践，念唱“奥姆（OM）”和做“拜日式”是违反伊斯兰提倡的一神崇拜的；瑜伽是印度教活动，莫迪政府积极推动瑜伽，是别有用心的。

瑜伽既是印度民众的法宝，也是政治家的工具，引发了有关迷信与科学、启蒙与传统的争议。就印度的多元性而论，这种争议一定会继续下去，印度瑜伽因此会在争议中不断地得到调整和发展。

3. 瑜伽——开放的魅力空间

进入 21 世纪之后，在印度各界围绕瑜伽练习进行的争议中，印度“宗教界”的“大师级”人物，例如印度比哈尔邦政府任命的“印度形象大使”巴巴·拉姆德夫，不断地向民众宣传“瑜伽万能”。他们说瑜伽不仅是探寻“梵我如一”的修生养性方法，还能治愈白内障、青光眼、高血压、艾滋

病及各种癌症。因此，为治疗铁路系统火车司机的困乏，印度曾展开司机大练瑜伽活动。“瑜伽大师”在各种场合的、真假混淆的大势宣传，蒙骗了大批缺乏科学知识的民众，也受到印度自由民主人士的批评。

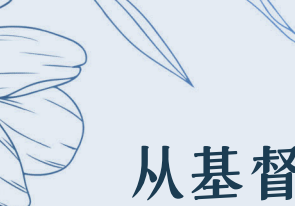
随着瑜伽对健康的益处广为人知，西方人对瑜伽练习的热情也开始攀升，练习瑜伽的方式也变得五花八门，瑜伽产业也随之兴起。在过去数十年，瑜伽练习者在西方国家已经呈现增长态势，瑜伽产业营利颇丰，诸如美国女明星麦当娜等人，都曾大力推广瑜伽。在北美，修习瑜伽的人数如今高达 2000 万，由此催生了一个年产值高达 60 亿美元的庞大市场。

在源于印度瑜伽的许多身体锻练方法在欧美各国不断地花样翻新之时，极其高深的瑜伽哲学与修行法门日益边缘化，世界各地更为流行的是完全世俗的、十分简易的锻练技巧（在中国有瑜伽艾灸等，在美国甚至有瑜伽大麻！）；另一方面，由于密教的瑜伽成分的秘传（即师徒之间直接而秘密地传授）性质，使许多人产生了亲身体会“真正的”瑜伽修炼的冲动，哪怕这是一种神秘的、极难见效的甚至险象丛生的冒险历程，这种瑜伽的神秘性和大众对神秘的向往，使印度瑜伽仍然保持着无限遐想的空间和魅力。

四、瑜伽的未来——人类的共享文化

瑜伽源于印度，有 5000 年历史，古老而神奇，既是肌体的锻炼，也有心理精神的精进，融哲学、宗教、科学和艺术为一体，是修行之道，也是生活方式。自瑜伽之祖师爷帕坦伽利在公元前 300 年写下《瑜伽经》，将这一实践系统化和规范化成为后世瑜伽修炼的基础和宝典至今，印度瑜伽之盛名不减，传承不息，并辗转树立了多家流派，大师级人物层出不穷，著书立说，教化信众，并因其具有健身、美体、祛病、减压、美容等符合当代人口味的众多功效，而日益发展成为一项广受欢迎的时尚运动。

印度瑜伽已经成为印度文化的基础，也成为“印度最好的软实力”（印度外交部长语），其全球性影响日益增大。中国“以生活为导向”的世俗文化，不仅已经将瑜伽悄然“拿来”，还加上了“中国禅”的底蕴，其以“中国禅”和“中国太极”的新形态而得到发扬光大，亦指日可待。更具世界性意义的是，印度长久的瑜伽流变已经使瑜伽超越了印度传统宗教的框架，而印度瑜伽在世界各国产生的衍生性、延伸性产品，已经使瑜伽与世界各国的宗教文化和世俗文化相得益彰，成为构建“人类共同体”的一个共享文化。



从基督教信仰 看和谐世界

裴连山³⁶²

摘要：基督教和巴哈伊教一样具有世界和谐的思想，和谐世界又包含着人类心灵的平静和谐，人与人之间的和平共处，以及人与自然之间的和谐，发现基督教信仰中的和谐观念对于社会建设和美好生活都具有正面积极的意义。

关键词：基督教 和谐 心灵 人际 人与自然

一、引言

巴哈伊教作为一种年轻的世界信仰，汇集了人类各种古老的智慧，在饱受痛苦和磨难中为世界贡献出非凡的精神资源和实践经验，其“人类一家”、“世界大同”等观念深深地触动着人的灵魂，其“和而不同”的诉求体现了人类有容乃大精神之关怀。巴哈伊修持者的寻求和谐、和睦，呼唤和

362 裴连山牧师：广东协和神学院教师。

平的精神也令人印象深刻和感动。作为一种古老的传统宗教的基督宗教的教导中也充满了对世界的和谐论述，而和谐的世界恰恰是人类不断追求的一种精神信念。本文将从以下三个方面进行讨论基督教的世界和谐观：第一，基督教信仰将带给人心灵的和谐；第二，基督教信仰将带给人与人之间的和谐；第三，基督教信仰将带给人与自然之间的和谐。藉此试图说明基督教的博大精深中早已存在巴哈伊教中所涉及的人类一体和世界大同的理想。同时本文意在说明，一切宗教都包含对于美好世界和幸福生活的理想。

二、信仰带给人内心的和谐

和谐世界，从心开始，人心对了，世界就对了。基督教信仰叫人有平安、有喜乐。因着上帝终极性之爱，基督徒可以在这个变化不居的世界中，找到自己确定的位置。这样的人就可以安身立命，过一种有意义的在世生活，就可以有勇气、有力量面对未来不可知、不可预测的变数。基督徒拥有平安喜乐积极向上的人生观，因着上帝爱到底的终极之爱，人才不会绝望，可以有力量爱上上帝并关爱邻人。中国基督教三自爱国运动发起人吴耀宗在《祈祷的意义》，一文中指出：第一，祈祷是和谐。他认为我们即使在一个颠沛流离的境遇中，也能得到内心无上的和谐；第二，祈祷是光明。因为上帝的真理充满宇宙，祈祷是与上帝的交感与合作，通过祈祷，基督

徒的价值观改变了，得到了一种新的眼界。无论我们感觉到前途怎样混乱，怎样黑暗，祈祷都可以带给我们光明。第三，祈祷是能力。许多时候，我们跪下去祈祷的时候，是软弱的，是忧伤的，是苦闷的，但是我们起来的时候，却感觉强壮、兴奋、愉快。³⁶³ 有着敬虔生活的基督徒借助读圣经、祈祷以及礼拜等信仰生活，获得了内心的平安和喜乐，可以从容坦然的面对周围所发生的一切事，真正做到宠辱不惊。在吴耀宗的另一篇文章《上帝的信仰对生活的意义》中，他提到，上帝的信仰使我们对人生抱一种“入世而同时又是出世”的态度。同时，基督教信仰使我们感觉到生活在一个善意的，与人为友的世界，而不是与人为敌的，以“万物为刍狗”的世界。信仰可以给予基督徒一颗博爱的心，去爱可爱的人，也爱不可爱的人，爱朋友，也爱仇敌。信仰使人超脱俗蒂，不断寻求真理。同时信仰也赋予人内心勇敢，除去惧怕。它使人谦卑，使人欣赏自然，使人得到不可言喻的平安。³⁶⁴

认识到人是按照上帝的形象所创造的，所以人是具有尊严的。同时也清楚的知道人是罪人，因为“众人都犯了罪，都亏缺了上帝的荣耀”。认识了这一点，人就会谦卑，同时因着上帝的形象，人又可以有尊严。这样基督徒对人性本身

363 参《吴耀宗文选》，上海，中国基督教全国“两会”出版，2010，第58-60页。

364 参《吴耀宗文选》，上海，中国基督教全国“两会”出版，2010，第77-84页。

有了一个正确的认识。就能看得合乎中道，既不自卑，也不自高。这样的内心的和谐是人安身立命之本。《圣经》中圣保罗在《罗马书》中宣告说：“现在的苦楚若比起将来显于我们的荣耀，就不足介意了。”“谁能使我们和神的爱隔离呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身裸体吗？是危险吗？是刀剑吗？……然而，靠着爱我们的主，在这一切事上已经得胜有余了。因为我们相信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们和上帝的爱隔绝；这爱是在我们耶稣基督里的。”³⁶⁵ 基督徒因着对于上帝的信靠，在这个变化不居的世界中获得了确定性，得以坦然的面对各种未知的困境。耶稣的一句有力的话在安慰着基督徒：“那杀身体不能杀灵魂的不要惧怕”。这给了基督徒莫大的信仰力量。积极的人生观来自基督的应许，也给基督徒积极的心理暗示。上帝掌管着一切，他是平安喜乐源头。无论世界风云如何变化，唯有他的爱不会改变。有一首赞美诗写得很好：“神未曾应许：天色常蓝，人生的路途花香常漫；神未曾应许：常晴无雨，常乐无痛苦，长安无虞。神却曾应许：生活有力，行路有光亮，作工得息，患难得恩助，危难有赖，无限的体谅，不尽的爱……”耶稣也教导信徒说：不用为生命忧虑吃什么，喝什么，不要为身体

³⁶⁵ 《新约·罗马书》，8:35-39。

忧虑穿什么。同时他用空中的飞鸟和野地里的百合花作比喻。告诉人不用担心，如果没有上帝的应许，一根头发都不会掉下来。这一切都是基督徒平安的源头。信仰的功能是带给人勇气和坚强，这是一种来自终极的力量。

三、人与人之间的和谐是世界和谐的基础

基督教不但赋予人终极的确定性，这是人内心可以找到和谐的根基，同时它本身也承载了人的社会理想。《圣经》特别重视人和人之间的关系，比如家庭成员之间的和谐和秩序，夫妻之间的关系，父母和儿女之间的关系，领导和员工（奴隶和奴隶主）之间的关系，以及个人和政府（如何看待执政掌权的）之间的关系。《圣经》特别强调次序和等级，这实际是上帝所设计的自然次序，家庭、社会、国家，甚至国与国之间都应该有次序。没有次序就会导致家庭分裂、社会动荡、国家混乱，世界战争。

在《旧约》中先知弥迦的预言中还涉及国与国之间的关系：耶和华“必在多国中施行审判，为远方强盛的国断定是非。他们要将刀打成犁头，把枪打成镰刀。这国不举刀攻击那国，他们也不再学习战事。人人都要坐在自己的葡萄树下和无花果树下，无人惊吓。”³⁶⁶ 现代西方自由社会是以竞争文

³⁶⁶ 《旧约·弥迦书》4:3-4。

化为特征，这种竞争文化的基础乃是规范性对抗主义的假设。即认为竞争是一种正常和必要的社会组织模式。³⁶⁷ 在《弥迦书》的另一处，先知指出：“世人哪，耶和华已经指示你何为善。他向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行。”³⁶⁸ 同时，这种和平和睦又并非是没有原则的，而是建立在公平正义的基础之上。另一位先知阿摩司呼吁公平公正说：“惟愿公平如大水滚滚，使公义如江河滔滔！”³⁶⁹

被称为基督徒处世为人的金规则说：“你愿意人怎样待你们，你们也应当怎样待人。”同时耶稣还教导人说：“尽心、尽兴、尽意、尽力爱你的神，这是诫命中的第一；其次，要爱邻舍如同自己。”基督徒是活在社会中，除了爱上帝和敬拜上帝之外，还要关注并关心邻舍。人类是一个共同体，每个人离开了他人，都不可能独善其身，个人品格也是在与他人交往中表现的。

当今的世界，和平与发展是世界的两大主题。和平包括人与人之间的和睦相处，当然也包括不同的国家，不同的民

367 参见（美）迈克尔·克尔伯格《超越竞争文化——在相互依存的时代从针锋相对到互利共赢》，成群 雷雨田译，上海，上海社会科学院出版社，2015。第185页。

368 《旧约·弥迦书》6:8。

369 《旧约·阿摩司书》5:24。

族，不同的文明，不同的信仰之间的和平共处。今天在一个全球化的时代，在主张多元文明，多元信仰的时代，和平尤其重要。旧约先知所倡导的“把刀打成犁头，把枪打成镰刀”对于当代的人来说仍然非常的重要。在这个由于国家、民族、宗教之间的差异而造成不断冲突的时代，提倡现在的公平、公义的精神，倡导和平的精神是何等的重要啊。中国古代的孔子提出的“己所不欲，勿施于人”到耶稣教导的时候就变成了：“你愿意人怎样待你们，你们就应当怎样待人”。这成为了基督徒处世为人的金规则。如果世界的法则是按照这样一种规则在进行的时候，就不会有战争，不会有恐怖主义，世界就会和平。《美国宪法第一修正案》规定了政教关系的一些原则：良心自由、宗教实践的自由、宗教多元主义、所有的宗教一律平等、不设立国教、政教分离。这几个原则的确立就是为了保障宗教之间的和平共处和相互尊重。今天我们提倡多元文明的共存，文明的平等交流对话，就是基于人类历史当中惨痛的教训。实际上这个世界文明之间的冲突，宗教之间的冲突一直没有停止。这是令我们感觉非常心痛的。我们已经开始认识到人类历史上以宗教的名义发动的战争带给人类太多的伤害，太多的灾难了。所以人类必须要走出唯我独尊的狭隘思想，倡导互相包容，和平共存的世界。《弥迦书》中，刀剑打成犁头，枪打成为镰刀。人类停止互相伤害，重新开始兄弟般的友情，这才是人类未来生活的美好愿景。

基督教信仰不但提倡公平和正义，而且也主张慈爱与怜悯，在《旧约》中，先知以赛亚大声疾呼：“你心若向饥饿的人发怜悯，使困苦的人得满足，你的光就在黑暗中发现，你的幽暗必变为正午。”³⁷⁰《新约圣经》更是鼓励慈爱善行。因新约也多次提到，让贫穷的“富足”，叫饥饿的“得饱美食”，“得饱足”等，并且上帝应许要赐福那些同情和怜悯人的。“你们要给人，就必有给你们，并且用十足的升斗，连摇带按，上尖下流地倒在你们怀里；因为你们用什么量器给人，也必用什么量器给你们。”³⁷¹圣经始终教导基督徒，“看见弟兄缺乏，不可塞住怜悯之心。”，爱人不可虚假等。同时雅各提醒基督徒：“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗。”³⁷²基督教信仰中的慈善精神也是教导人不要对他人的痛苦缺乏漠不关心，而是积极的参与到社会服务中，以服务来成就体现基督的真理和博爱的精神。基督教也提倡人类是一个大家庭，人与人之间应该彼此尊重，互相关爱，巴哈伊教也有很多类似的表述。

人不能独善其身，而是要与他人分享这个世界，人类需要关爱，需要和平，善良和公平，慈悲与正义才是我们世界所真正缺乏的东西，我们都期盼有一个人类一体的大同世界。

370 《旧约·以赛亚书》58:10。

371 《新约·路加福音》6:38。

372 《新约·雅各书》1:27。

四、人与众生之间的和谐是最圆满的和谐

世界的和谐除了包括人自己内心的和谐，人与人之间的和谐，还包括人与造物的和谐，这个世界是由上帝所创造的一个有秩序地整体。在创造之初，每一样都是美好的，上帝在创造众生之后创造出人类，然后给予人以责任，管理看顾上帝的创造。《旧约圣经·创世纪》第一章，上帝“使他们管理海里的鱼，空中的鸟，地上的牲畜，和全地，并地上所爬的一切昆虫。”³⁷³ 世界是上帝给予人类的礼物，人自然应该把自然当作一个礼物重新奉献给上帝。人是按照上帝的形象创造的，人自身具有“上帝的形象（*imago Dei*）”，这本身揭示了：一，人与其它被造生命本体上的差别；二，人在天赋职责上，有像上帝之处；三，人与上帝的独特关系，以及彼此之间并和其它被造之物的独特关系。³⁷⁴

正是因为这个世界是上帝创造的，所以人类受托管理这个世界，包括空中的鸟，海里的鱼和地上的走兽昆虫等。上帝创造了一个能动并且平衡的生态系统，人类在这个世界当中作为上帝的仆人，是这个世界的看顾者，而不应该成为这个世界的掠夺者。正是由于人贪婪的本性，才会不断地向自然界索取，滥用以及破坏地球的资源。自从启蒙运动开始，

373 《旧约·创世纪》1:26。

374 权陈：“人作为大地管家的天职”选自王艾明主编《金陵神学志》2016年1-2期，第181页。

人们特别强调人与自然的差异，强调人是世界的中心，人对自然界的征服。特别是现代人，由于本性的贪婪和受到了“人定胜天”思想的蛊惑，不断地向自然无止境的索取。结果人类耗尽了子孙后代的资源。这导致了生态失衡，全球变暖，大气污染，海洋污染，土地板结，能源耗竭，很多物种已经绝迹，并且有很多的物种濒临灭绝。人类已经受到了自然的报复，这使得我们的子孙后代没有后备的资源可以利用，这是一件非常可怕的事情。今天因着人类的罪，大地在呻吟，一切受造之物都在劳苦叹息！

所以也是基督教神学家们最早提出关爱地球，爱护上帝创造的一草一木。提倡简朴的生活，抵制消费主义，反对浪费。比如说在自己家里节约冲凉和洗碗用水，限制添加家具和衣裳，在外吃饭不多点菜肴，剩余的食物打包，在快餐店吃饭节约用餐巾纸，尽量避免使用一次性筷子等。这些做法主要是为了保障世界能够保持可持续发展，今天环保理念，关爱我们所生活的星球，不单单是基督徒的理念，也应该成为全人类的共识。基督教神学中创造神学、生态神学以及整全福音的神学观念其实都表达了基督教信仰中的人是上帝命定的大地的管家的思想。

在圣经中也谈到了将来世界的和谐的美好图景。先知以赛亚提到弥赛亚的国度的时候。说到：“从耶西的本必发一条，

从他根生的枝子必结果实。耶和华的灵必住在他身上，就是智慧和聪明的灵、谋略和能力的灵、知识和敬畏耶和华的灵。他必以敬畏耶和華為乐，行审判不凭眼见，断是非不凭耳闻；却以公义审判穷人，以正直审判世上的谦卑人，以口中的杖击打世界，以嘴里的气杀戮恶人。公义必当他的腰带，信实必当他胁下的带子。豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊同卧，少壮狮子与牛犊并肥畜同群；小孩子要牵引它们。牛必与熊同食，牛犊必与小熊同卧，狮子必吃草与牛一样。吃奶的孩子必玩耍在虺蛇的洞口，断奶的婴儿必按手在毒蛇的穴上。在我圣山的遍处，这一切都不伤人，不害物，因为认识耶和華的知识要充满遍地，像水充满洋海一样。”³⁷⁵ 这种美好的愿景是基督徒对世界未来的展望，也是每个善良的人的共同理想。

五、结语

全球化时代的到来，人类文明的冲突，宗教之间冲突正在不断加剧，环境正在不断的恶化，人们在日常生活中越来越没有安全感，世界面临的危机越来越搅扰着人不能释然。人的心灵和谐，人与人之间的和睦，人与世界的和解就显得尤为重要，以上我们从三个不同的方面看了基督教如何看待

³⁷⁵ 《旧约·以赛亚书》11:1-9。

世界的和谐，人首先有与自身的和谐，才会健康愉快的生活，同时有了人与人之间的和谐，世界才会有和平。对于基督徒来说，只有人与上帝的整个创造有了和谐，才会有一个人类社会的美好未来，才会使得我们的明天更加美好。巴哈伊教在《在发展中体现精神文明》倡导人类精神文明的五项基本原则：求同存异、公平正义、性别平等、诚信仁政、独立探求真理等。³⁷⁶ 通过研究不同信仰我们会发现，一切正当的宗教信仰，不论是基督教还是伊斯兰教，不论是佛、道教，还是巴哈伊教，尽管宗教不同源，文明不同根，但是不管东方圣人还是西方圣人，莫不人同此心、心同此理，莫不教导人与世界为善，与人为善，与自己内心为善，都对未来的世界有一个共同的、美好的愿景和期望。同时，不管一个人有没有宗教信仰，不管他信仰什么宗教，只要有一颗善良的心，大家就可以在一起共建和谐，共创美好，各美其美，美美与共。

376 转引自吴云贵：“巴哈伊社会发展观若干问题之思考”，载中国国家宗教事务局宗教研究中心、巴哈伊教澳门总会编《共建和谐社会——科学、宗教与发展的关系》，新纪元国际出版社，2015，第6-9页。



论佛教在构建人类命运共同体中的作用——从佛教与“一带一路”战略谈起

李栋财³⁷⁷

摘要：佛教与构建人类命运共同体之间有着紧密的联系：拥有共同的目标方向、佛教文化是构建命运共同体的珍贵资源、构建人类命运共同体的过程也是佛教界发展的大好时机。以佛教在服务国家“一带一路”战略中可发挥的功能来看，佛教可以在与沿线群众结缘、借鉴佛教智慧与沿线各宗教对话、推动佛教文化相关产业经济等三个方向来服务于这一伟大历史使命。而中国佛教界为此应在大批培养专业人才、打造高端宗教交流平台等方面做好工作。

关键词：中国佛教 “一带一路” 战略 命运共同体 宗教外交

³⁷⁷ 李栋财：福建师范大学中国史专业博士后。主要研究方向：佛教思想与历史、宗教文化与现代管理、港澳地区宗教。

2015年9月28日，习近平主席在出席第七十届联合国大会会议时发表了《携手构建合作共赢新伙伴同心打造人类命运共同体》的重要演讲，全面阐述了构建“人类命运共同体”的主张，并指出了从政治、安全、经济、文化和生态这五个层面进行建构的完整框架理论。这些主张大大增强了中国的国际话语权，在世界上树立了一个“负责任”大国的良好形象。

构建人类命运共同体是我国政府在新时期提出的国际性伟大历史目标，其既利于国人，也对于整个国际社会有巨大贡献。佛教是世界性的宗教，与人类命运共同体一样，是可以影响人类社会的文化资源，两者之间有着紧密而深远的联系。本文将就佛教与构建人类命运共同体之间的联系、佛教在服务国家“一带一路”战略中可发挥的功能以及中国佛教界应为此做的努力等三个方面主题，依次展开此次的探讨。

一、佛教与构建人类命运共同体之间的联系

谈佛教在构建人类命运共同体中可发挥的作用之前，应首先梳理出佛教与构建人类命运体之间的联系，寻找其互通互容之处，这是研究此问题的基础。

（一）佛教与构建人类命运共同体拥有共同的目标与方向

佛教作为一个世界性的宗教，与构建人类命运共同体一样，具有广阔的国际视野与对社会的深度影响力。佛教既是强调出世的宗教，同时也有着重视现世的积极思想。佛教中的很多思想与建设人类命运共同体的构想有着同样的目的与作用，其相似的目标方向决定了其思想之间的互通与相似，具有共通、协作的基础。

佛陀释迦牟尼出生于种族问题尖锐、战乱频频的社会，成长于当时中印度一个叫迦毗罗卫国的小国王族家庭。他自小就有着超人的智慧，他悟到了人生的生、老、病、死种种苦恼，出家修行以求解脱。他虽然出生于王族家庭，在古印度属于四种姓（当时的印度人分为四个种姓：婆罗门、刹帝利、吠舍和首陀罗）中第二等级的刹帝利群体，但他的教诲却不仅代表了刹帝利这一群体的利益，还照顾到了其他各种姓的权利，提出了众生平等的口号。可以说，佛教的诞生本身就是佛陀对于当时印度社会阶级不平等现象的一种回应。当时种姓之间等级分明，甚至不可以同桌而食、同井而饮、同席而坐和同街而居。佛陀以缘起论为基点，阐释了众生平等、皆有如来佛性的理念。他认为人的高低贵贱并不是由出身来决定，而是由人的行为而论。出身卑贱的人，品性高尚一样是贵族的。亲随他的弟子中，既有他俗世的亲属、王室中人，

也有当时最低贱的首陀罗奴仆。但在他主持的僧团中，所有弟子身份地位平等，没有任何世俗等级的划分。

佛陀基于众生平等的思想，还进一步提出了各种族与国家应和平相处，以一种非暴力、对话的方式实现不同种群、文明和国家之间的和平共处，平等相待。据《长阿含经》记载：一次，释迦族同邻族因使用灌田的沟渠引起争执，相持不下，几乎到了要动武的地步。佛陀得知此事后，即刻前往劝阻，解决了争端，使两族和睦相处；当琉璃王发动战争攻打迦毗罗卫国的时候，佛陀安祥地坐在一株没有枝叶覆蔽的舍夷树下，以他大慈无畏的精神感动了琉璃王，从而化解了一场残酷的杀戮。³⁷⁸

在国与国、民族与民族之间关系处理的问题上，我国政府“人类命运共同体”的理念与佛教的思想也是高度一致的，均以和平共处、协商对话、拒绝暴力的观点为其主导思想。

“人类命运共同体”的文化构建在习近平主席的演讲中是这样表述的：“我们要促进和而不同、兼收并蓄的文明交流……文明相处需要和而不同的精神……不同文明凝聚着不同民族的智慧和贡献，没有高低之别，更无优劣之分。文明之间要对话，不要排斥；要交流，不要取代……我们要尊重各种文明，平等相待，互学互鉴，兼收并蓄，推动人类文明实现创

378 学诚：“佛教的和平观”，《中国宗教》，2003年第3期，第5页。

造性发展。”³⁷⁹2015年5月7日，在出席俄罗斯纪念卫国战争胜利70周年庆典前夕，习近平主席在《俄罗斯报》发表的《铭记历史，开创未来》一文中指出：“弱肉强食、丛林法则不是人类共存之道。穷兵黩武、强权独霸不是人类和平之策。赢者通吃、零和博弈不是人类发展之路。和平而不是战争，合作而不是对抗，共赢而不是零和，才是人类社会和平、进步、发展的永恒主题。”从习主席以上两段讲话内容来看，其大概思想的精神与佛教的教义有异曲同工之妙，文明对话、平等相待、和平非战争是双方共用的关键词。

综上所述，佛教思想与我国政府有关构建人类命运共同体的系列阐述具有较为一致的立场和追求，也正因为如此，佛教才可能在构建人类命运共同体中发挥积极作用。

（二）佛教文化是构建人类命运共同体不可缺少的珍贵资源

佛教源于印度，兴盛于东南亚地区，在中国取得了前所未有的耀眼辉煌。如今佛教的影响辐射到了全球各大洲，其丰富的精神价值和物质价值获得了世人的瞩目，是全世界大众值得共同探讨和交流的宗教文明，也是当前构建人类命运共同体的宝贵资源。

³⁷⁹ 习近平：“携手构建合作共赢新伙伴 同心打造人类命运共同体”，《人民日报》，2015年9月29日。

佛教有着丰富、系统的人生思辨哲学理论，是四大文明古国印度在东方文化建构方面的杰出贡献。佛教文化一直以来是印度所欲与世界分享、为之自豪的精神宝藏，在古印度阿育王时代，阿育王就曾派出多路使者，到当时欧亚大陆上的各个国家传播佛教文明。在 2015 年印度莫迪总理在访华前，还曾于其中文微博上对其佛教价值作了充分肯定：“佛教是连接亚洲国家的结合力。它可以成为一种强劲的凝聚力，让本世纪成为亚洲世纪。”虽然当前佛教在印度本土并没有成为最有影响的宗教，但其所发展出的巴利语系、汉语系、藏语系三大语系佛教契合了不同肤色、语言、种族人群的需要。

自英国在 1796 年殖民印度开始，便开始了对佛教文化的专业学术研究，至今世界上各大知名高校也都开设了佛学研究方向，广泛招收有兴趣研究这一领域的学生，至今已取得了丰硕的学术成果。而佛教的建筑、文学作品、工艺品等艺术载体，也吸引了众多普通民众的好奇与喜爱。尤其随着上个世纪大量信仰佛教的亚裔人群移民浪潮，很多如一行禅师、宣化法师的优秀越南裔、日本裔、华裔僧人到世界各地弘法布道，将佛法传播到世界的每一个角落。如今在欧美的很多国家，参禅礼佛已然是一种很多年轻人都会参加的时尚活动，一些当地人也会选择出家为僧，加入到专业弘扬佛法的道路上来。鉴于佛教的国际性，联合国大会在 1999 年通过决议，

肯定了作为世界性宗教之一的佛教自创教至今两千五百多年以来为人类精神作出的并将继续作出的贡献，决定给予其卫塞节国际性的承认，佛教传统的卫塞节自此成为了世界性的节日。无论哪一种语言、文化背景、阶层的人群，都可以找到其感兴趣、能够共同来探讨的佛教话题。

与当今政府“人类命运共同体”类似的思想，不仅仅在佛教经典思想中有所体现，而且在近现代，很多佛教界知名人士也明确提出过极为类似的构想。在1976年，日本知名的佛学大师池田大作在其《佛法·西与东》一文中，曾多次提及“命运共同体”的创建构想。他说：“我们无论如何也不能忽视物理距离的缩短已经把世界联结为一个‘命运共同体’的事实，但是，现实却是人们虽然同属一个‘命运共同体’，然而心灵的交流却竟然是那样贫乏，这难道不是人类的悲哀吗？”³⁸⁰接着池田大作分析了造成人类心灵距离的原因，并对东西方未来的文化交流发出号召：“我认为，东方与西方进行真诚的对话与交流，就是适合一个‘命运共同体’。”³⁸¹池田大作关于“命运共同体”的见解不乏真知灼见，可惜的是那些颇有远见的主张在当时并未能引起更多人们的注意。他以佛教为路径构建“命运共同体”的想法在当时虽然并未得

380 （日）池田大作，王健译：《佛法·西与东》，成都：四川人民出版社，1996年，第1页。

381 （日）池田大作，王健译：《佛法·西与东》，成都：四川人民出版社，1996年，第2页。

到世人的关注，但与今天我们国家构建“人类命运共同体”的思想不谋而合。

佛教文化是人类文明的瑰宝，获得世界人民的关注与喜爱。同时佛教界也较早就明确提出了与我们当前呼吁建设“人类命运共同体”的国家具体战略十分相近的相关概念和构想，这些都证明了佛教可以作为当前我国共建“人类命运共同体”的宝贵资源存在。

（三）构建人类命运共同体的过程也是佛教界自身扩大影响的大好时机

佛教界人士一直以来都有着“众生无边誓愿度”、“地狱不空，誓不成佛”的高度弘法热忱和使命感，在国家致力构建“人类命运共同体”的过程中，佛教界人士也可以顺势而为，通过这样一个千载难遇的大好时机传播佛教文化，取得更加傲人的弘法业绩。

佛教在今天能够以一个信众达到数亿的世界性大宗教的姿态出现在我们面前，是从古自今无数信仰虔诚、怀着普度众生信念的佛弟子努力来的结果。在古代交通极不便利、远行时时会有危险的时代，主要有三类人会怀着很强的目的性去不畏艰苦，长途远行：一类是怀着外交使命的政府官员，还有一类是为了获取贸易盈利的商人，再有一类就是为了信仰传播而努力的僧人。在古代来往于海上和陆上丝绸之路之

间的中外僧人，他们往往要在路上奔波最少数月乃至数年的时间。不管是从印度不远千里乘船来华的达摩大师，还是被称为“中华民族脊梁”到印度取经的玄奘大师，又或是六次东渡日本才成功的鉴真大师，他们为了一个佛教的使命和事业，不顾自己的身心安危，贡献毕生的力量。他们并没有什么名利可图，只是一心想着要把佛教所蕴含的高尚情操和文明内涵传播到其它国家与地区。正是这种使命感，驱使他们不顾一切地克服艰难险阻来完成这件事。

同时我们要认识到的是，国家的盛衰和政府政策的区别也是决定佛教兴亡的关键。无数历史事实证明，只有国家经济政治强盛，国家对佛教的政策比较开放并支持其发展的情况下，佛教才可能兴盛，并获得大众的支持。唐代佛教的兴盛，正是建立在大唐帝国国力强盛、文化宗教政策开放的背景下实现的。中国佛教正是依靠当时国家的力量和强大的政治、经济与文化的影响，造就了中国佛教对内自我蓬勃发展，对外积极输出的勇气和精神。如果国家政策上不支持佛教，尤其是在古代封建社会中，如果帝王个人不喜欢佛教并想打压佛教，那么对佛教的生存和发展也会是一股巨大的阻力。历史上的“三武一宗”灭佛令无数寺院被毁，僧人被迫还俗，给佛教带来了空前的浩劫。虽然当时也有很多信仰坚定、解修并重的有德僧人，但也并不可能挽回和阻止它的毁灭性打击。

当前的中国国富民强，已然跻身成为了在国际上具有一定话语权的大国。在中国共产党和国家政府开明的宗教政策支持下，中国佛教现在也是一个大国佛教，我们有世界上人数最多的佛教徒，有最多的寺院，有最完整的经典，还有最完善的组织。进入二十一世纪，中国逐渐担当起大国责任和发挥着大国影响，大国佛教也在这个形势下被赋予了新的任务。中国佛教既要在国内建造现代社会主义和谐社会中发挥积极作用，为实现民主富强中国梦不断努力；同时也应充分发挥其在“宗教外交”方面得天独厚的优势，为国家构建“人类命运共同体”这一伟大历史使命而不懈努力。佛教界人士如能这样做，就不仅仅是为国家尽到了作为一名公民的义务和责任，从佛教教义上来讲也报答了国家的“国土恩”。这样可以让自己所信仰的宗教内强外盛，使佛教在国际上获得更多话语权，圆满自利利他、弘法布道的各项功德。

二、佛教在国家实施推广“一带一路”战略中可发挥的作用

“人类命运共同体”是一个具有历史性的宏观构想，要想实现它，必然要循序渐进的去推进和摸索。而“一带一路”战略所包含的理念和所提供的战略路径，使“人类命运共同体”具有了实现的可能性。一方面，人类命运共同体的理念孕育和驱动了“一带一路”的战略建设；另一方面，“一带

一路”战略的实施将为人类命运共同体的构建奠定物质基础。结合上一章节所讲述的佛教与共建人类命运共同体之间的密切关系，佛教可以在国家实施推广“一带一路”战略过程中发挥积极的回应，增强国际社会对中国“人类命运共同体”构想的认同。

（一）以佛教信仰与“一带一路”沿线国家及佛教信众结缘

有共同信仰的人，会有共同的价值理念，而有共同价值理念的人之间可以有很好的接触和交流。佛教在“一带一路”沿线很多国家和地区有着庞大的信众人群，还对一些国家的政治、民俗、民生有着深远而明显的影响。中国佛教界可以连接相关国家的“法缘”，与这些国家建立深厚的宗教情谊和充分的信任，以便在各个领域有更多的合作与交流。

“一带一路”沿线很多国家的人民都以佛教为其终生信仰，并且信徒人数将持续增长，这是佛教在“一带一路”战略中可发挥作用的基础。据 2015 年 4 月皮尤研究中心发布的《世界宗教的未来：2010-2050 年的人口增长预测》报告来看，佛教人口最多的十个国家基本都在“一带一路”沿线地区，而这些国家佛教徒的人数占世界佛教徒总数的 95%。另外，佛教徒占国家总人口数最多的七个国家也都是沿线国家。根据该报告预测，未来几十年沿线国家宗教人口增速较快，数量和比例也都比较高。到 2050 年，全世界 99% 的佛教徒都

会在这一地区生活。在人类社会的发展中，信仰的力量可以凝聚社会共识，团结社会公众，对于国际社会而言，不同国家的民众团结在佛教这个相同的宗教信仰之下，必然会产生积极的文化与文化认同，从而培植互相信任，助推共同发展进程。

佛教的慈悲、智慧、平等观念，在以佛教为国教或信奉佛教的民众占大多数的沿线国家之间，能够引起的共鸣尤为广泛与深入。泰国的国教是佛教，90%以上的国民信奉佛教。佛教与泰国人的一生息息相关，影响几乎深入到国家的每一个领域中去。在其国家宪法中规定了“国王是佛的信徒和最高维护者”，每任国王都是法定的佛教徒。僧侣备受敬重，在社会各阶层有很大的发言权。泰国民众在人生中的重要日子，如新居落成、生日、结婚等场合，都要邀请法师诵经祈福。男子结婚前必须要出家，一般为一周至一个月，每天清晨出外托钵、过午不食。中国佛教界人士在通过佛教信仰与这些国家信众结缘的同时，由于民心的作用，将会对国家之间的关系产生一系列的促进作用。对于加强两国民众的友谊、维护社会安定祥和、和平协商各类争端等，也都是大有裨益的。

在“一带一路”的沿线国家中，有很多信仰佛教的华人华侨，佛教则是中国与之建立联系的重要纽带。海外很多华人华侨的祖辈为了自身发展或者其他原因，沿着陆上丝绸之

路和海上丝绸之路走出国门，到异国他乡去拼搏营生。他们国籍或与我们不同，但对于中华民族传统文化和传统信仰，很多依然还在坚守。他们在沿线各个国家的事业有所成就后，就会在华人华侨比较聚集的地方，集资建寺，请僧人住持，有的还会专门回到中国邀请僧人来到这些地方主持寺院的管理工作。这些寺院，也往往是当地华人节庆聚会、联谊乡情的重要场所。很多已经在当地国家政治、经济方面具有较大影响力的华人华侨由中国佛教会增进对中华文化的情感，更加积极的参与到我国“一带一路”战略相关的经济、文化合作中来，这是佛教在“一带一路”战略中可发挥的重要作用。

（二）与沿途各种宗教文明积极开展对话

二十一世纪是人类文化和信仰多元化现象日趋凸显的时代，各大宗教的确在终极信仰上存在差异性和独特性，但这一事实并不能否认宗教交流和合作的必要性和可能性，相反它更凸显了这种交流和合作的重要性。佛教有着与各种宗教文明都能够和谐相处的优良基因，圆融是其在全球各地都能传播的根本优势。佛教在其长期的传播历史过程中，作为外来宗教与各个国家本土宗教遭遇时，从未出现过暴力冲突或者战争对抗，而是通过容纳与吸收，相互借鉴，彼此适应。佛教在这个过程中实现了本土化，而本土的宗教也得以与其实现了和平相处。

2015年3月，国家发改委、外交部、商务部等部门联合发布的《推动共建丝绸之路经济带和21世纪海上丝绸之路的愿景与行动》文件中，明确了“一带一路”的详细线路：“丝绸之路经济带重点畅通中国经中亚、俄罗斯至欧洲（波罗的海）；中国经中亚、西亚至波斯湾、地中海；中国至东南亚、南亚、印度洋。21世纪海上丝绸之路重点方向是从中国沿海港口过南海到印度洋，延伸至欧洲；从中国沿海港口过南海到南太平洋。”由此可见，“一带一路”沿线地区跨度大、范围广，是多民族、多文明交融的网状地区。据盖洛普国际调查联盟2012年发布的《全球宗教信仰和无神论指数》显示，西亚信教人口占地区人口比例是64%，阿拉伯世界是77%，南亚是83%，非洲是89%，东欧是66%。这些地区作为“一带一路”的重要环节，信教人口在地区总人口中占有重要比例。不同的宗教信仰根植于不同的生存环境、历史文化和价值观念，目前许多国际冲突都可以归结为宗教的冲突，或者是宗教起到了导火索的作用。人类社会没有宗教的凝聚将是难以想象的，而宗教之间的和平也正是得益于宗教自身所秉承的和平理念与原则。德国神学家孔汉思神父曾经说过，“宗教之间没有和平，国家之间的和平就是一句空话”。而佛教具有的包容其他宗教、与其他宗教和谐相处的能力获得了世界的公认，英国历史学家汤因比认为：“佛教在传入一个国家后，一般都能与原有的宗教友好相处。”佛教推广和传播的历史过程是其博大包容胸怀的证明。

佛教倡导“一切法皆是佛法”的理念，圆融对待一切宗教，具有不执成见、兼容并包、广纳一切智慧文明的胸襟，使得正信的佛教徒较易与其他宗教信众和平共处。佛陀还充分考虑到不同地域、民族的差异，制定戒律教导弟子尊重各地的风俗习惯：“虽是我所制，而于余方不以为清净者，皆不应用。虽非我所制，而于余方必应行者，皆不得不行。”佛教还特别讲求“随喜”的精神，无论任何众生，只要是其思想行为有可取之处，佛教徒皆赞叹欢喜。纵观两千年的发展过程，中国佛教以博大的包容胸怀走向社会、造福社会，面向世界、融入世界。佛教自东汉传入中国后，与儒家和道家思想经过磨合、会通，不仅自身得到长足发展，而且促进了儒家和道家的发展。中国佛教也成为中华优秀传统文化三大支柱之一，深深影响着中华民族的方方面面。

佛教这种不执成见、兼容并包的开放心胸，和具有慈悲平等、和平和谐的精神特质，可以在国家实施“一带一路”战略的过程中，充分用与各宗教积极有效的对话中，避免一些因为宗教问题会产生的矛盾，利于“一带一路”战略的顺利实施与推进。

（三）推动我国与沿线国家佛教文化相关产业经济的发展

佛教是一种文化资源，可以在其周边形成相关的产业经济。中国可以通过与佛教文化相关的产业经济，促进与沿线国家更多的经济往来。

以“少林功夫”品牌闻名于世界的河南嵩山少林寺，是佛教文化产业可以走出去的经典案例。1982年由李连杰主演的动作电影《少林寺》上映后，获得了异常丰厚的票房收入，而嵩山少林寺也随之取得了较高知名度。之后，少林寺一直坚持主推“少林功夫”这一独特品牌，他们强化“禅武合一”的少林武术思想，壮大少林武僧团，组织人员编著少林武术相关书籍，拍摄少林功夫系列主题的多部影视剧作品，还在全国各地开设了近二十所分寺下院，共同弘扬少林功夫文化。少林功夫现已成为国际上中华文化的一张耀眼名片，其武僧团先后在六十多个国家和地区进行过功夫表演，并在世界各国广开分寺和少林武术文化中心。大批武僧常年在海外传授少林功夫，获得了众多外国朋友的欢迎和支持。

佛教主题旅游是佛教相关产业中的支柱产业。佛教主题旅游就是以佛教的独特宗教特色为核心内涵，借助该宗教得天独厚的自然资源和人文资源，吸引佛教信徒和普通游客进行的朝拜、观光、体验、学习等旅游活动。很多国家政府都对本国佛教旅游资源的深度开发看好，其目的之一就在于吸引全世界的信徒和普通旅游者。近年来，印度政府就充分表现出了利用国内丰富的佛教历史遗迹，通过复兴佛教发展旅游业的意图。2002年，当位于佛陀成佛地的菩提伽耶大觉寺被联合国教科文组织列为世界文化遗产后，印度政府就抓住时机，一方面主办佛教旅游会展，主持召开关于佛教与旅游

的国际会议，另一方面加大基础设施建设的力度，进一步开发佛教旅游资源，把发展佛教旅游作为塑造国家品牌的一个重要战略。我国是汉传佛教的发源地，是很多海外著名佛寺的祖庭，我们也可以充分发挥汉传佛教祖庭的优势，吸引相关国家佛寺僧人和普通信众来华朝拜。打造主题旅游精品，充分借鉴打造“中国佛教四大名山”的成功经验，向沿线国家推广一些经典的旅游朝圣线路，并深度开发一些具有较大佛教旅游潜质的景点。该类活动既能满足信徒的信仰需要，也能为普通旅游者带来旅游上的享受，同时给地方政府或者其他利益相关单位带来更多商业机遇，全面带动地方经济的发展。

近些年来在我国举办的各类大型国际性专业佛教用品展，是中国佛教文化相关产业逐渐走向成熟的里程碑。以自 2006 年就创立的厦门国际佛事用品展览会为例，该展览会每年举办夏、秋两次，其展销的产品包括佛像佛雕、佛龕佛具、法器法物、香品香具、禅茶素食、佛教工艺品等十大大类佛教文化相关产业产品。在 2015 年秋季展览会上，有来自全国各地以及马来西亚、日本、韩国等十三个国家和地区的一千多家相关企业参展，业界相关知名厂家悉数到会。吸引了大批海内外优质采购商，有来自新加坡、马来西亚、泰国、韩国、越南、印度等 25 个国家和地区的专业客商报名参会，海内外参观观众约 20 万人次，被国际业界公认称为“全球第一佛事

用品展”。展会期间，还举办了第九届海峡两岸佛门书画展、国际素食论坛、“禅艺 Show”等丰富的配套活动，积极向外宾介绍了中国佛教文化的精髓所在，推动了中国佛教文化和佛教产业在世界上的影响，为中国和“一带一路”沿线国家发展良好的佛教文化产业经济起到了良好的推动作用。

三、当前中国佛教界应做好相关人才的培养与储备工作

虽然中国佛教界有着中外宗教文化交流的优良传统和近年来圆满完成相关事务的经验积累，但要想在当前参与共建“人类命运共同体”的伟大人类历史使命中发挥更大的作用，就需要更加注重完善自身，尤其应着墨于人才的培养和储备这一系统基础工作。

中国佛教界的一些寺院已经开始积极走出国门，向国外发展，并且呈现出扩大趋势。近两年来，应海外华人华侨的邀请，中国佛教界人士先后在荷兰、博茨瓦纳、澳大利亚等国家陆续新建汉传佛寺，提升了汉传佛寺在国际上的影响。汉传佛教作为佛教大国的身份也已经被世界佛教徒所认可，近年来东南亚的佛教大国泰国佛教界也一直致力于与中国佛教界保持密切联系。在每年的卫塞节期间，泰国知名佛教学府摩诃朱拉隆功大学都要给中国佛教界的优秀僧人赠予佛学

博士荣誉证书，许多中国佛教高僧都获此殊誉。2012年，泰国国王向中国佛教协会副会长、深圳弘法寺方丈印顺大和尚颁发了泰国华僧大尊长的证书，这是泰国政府首次向中国大陆汉传佛教僧人赠送僧职，充分体现了汉传佛教僧人在国际上的重要地位。

现阶段在实施发展“一带一路”战略的过程中，涉外交往活动与日俱增，形势对佛教界提出了较高的素质要求，倘若在这方面有所欠缺，就会直接影响国际交往的质量和效果。我们必须承认的是，现有的佛教界人才在数量上和质量上远远不能满足于当前和未来相关事务活动越加频繁、复杂的需要，佛教界应在未来一段时间里加强建设和储备高层次人才队伍。

1992年，全国汉语系佛教教育工作座谈会在上海隆重召开，时任中国佛教协会会长的赵朴初先生高瞻远瞩地指出了当前和今后相当长时期内佛教工作中最重要、最紧迫的事情：第一是培养人才，第二是培养人才，第三还是培养人才。在这个方针的指引下，佛教办教育成为僧俗两界的共识，经过多年来的辛勤努力，大批佛学院纷纷得以建立和复建，佛学院遍布全国大多数省份，总数已达几十所，僧才得以批量培养，满足了各地佛协、寺院对人才需求的渴望。但普通初级和中级佛学院培养出的人才做好一般寺院管理和弘法工作还

可以，想要在国际舞台上凸显出来还略显不足。高级佛学院数量十分有限，受过佛学院研究生课程教育的实属稀少，佛学院博士课程教育在中国也才刚刚在中国佛学院试点，所招人数不过数人而已。也就是说，当前中国佛教界一般人才较为常见，但较高端的佛教人才罕缺。在高端的佛教人才中，能够通晓三大语系佛学体系的人才又找不到几个，而要想在“共筑人类命运共同体”这一国家国际战略中发挥作用，与沿线各语系佛教团体畅通无阻的进行对话，熟练掌握外语，通晓三大语系佛学体系理论知识或者最少掌握两大语系的佛学体系是很重要的条件。近年来佛教界虽有一些僧人或公派或自费到斯里兰卡、泰国、缅甸等地留学，学习其他语系的佛学，并已学成归来，但明显不能满足全国大范围的需要。

中国佛教界可以在未来加快高端佛学人才的培养，在各级佛学院中开设介绍巴利语系、藏语系的课程，增加高级佛学院研究生和博士的培养名额。同时可以借助普通高校的优秀英语师资，加强对学生英语语言能力的训练。一些在知名外语学院附近的佛学院，可以邀请外语学院的老师开设佛教国家的泰语、僧伽罗语等小语种的课程。如有可能，可以在一些有分专业方向的高级佛学院中，专门加设“佛教国际交流与管理”这一类名称的培养方向及配套课程，培养更专业化的高素质佛学人才。高级佛学院可以支持和增派一些有潜质、有基础的优秀毕业生到“一带一路”沿线佛教国家的相

关高校中去留学，待他们毕业后推荐到一些涉外活动多的寺院担任执事，让他们多参与类似世界佛教论坛的大型国际佛教交流活动，令其获得丰富的佛教外事活动的经验，为佛教积蓄各方面素质过硬的外事人才。

四、当前中国佛教界应积极建设具有国际性的高端宗教交流平台

在政府有关部门的积极鼓励和支持下，中国佛教界人士怀着较高的对外弘法热忱，国际交流活动数量快速增长，但具有长期可持续性、国际影响性的高质量交流平台在其中所占无几。如何建立具有国际性的高端宗教交流平台，是当前佛教界在共建“人类命运体”过程中要思考的。

这两年，随着国家“人类命运共同体”、“一带一路”等伟大构想的出现，佛教界人士积极参与响应，纷纷结合自身的优势，举办种种主题的国际交流，尤其加强了与“一带一路”沿线国家的交流比例。各地佛协、佛教研究机构以及寺院纷纷举行相关主题的研讨会、座谈会，到佛教国家如印度、泰国、斯里兰卡的交流朝圣活动也是一场接着一场。但是往往活动特色稍显不足，主题雷同率极高，并没有取得较好的影响效果，像世界佛教论坛这种知名国际佛教交流活动，极为少有。世界佛教论坛自 2006 年在浙江举办第一届以来，至今已经举办了四届，是佛教传入中国两千多年来我国举办

的第一次世界性佛教大会。论坛增强了中国佛教在世界上的影响力，很好的展示了中国的大国风范和中国佛教大国的形象，充分表明了中国政府和佛教具有通览全球的世界性视野和融会东西方文明的广阔胸怀，是中国佛教界在全体世界佛教徒心中都具有一定影响的品牌。

从现有中国佛教界对外交流的主题和内容来看，佛教国际交流的主题应该更接地气，从形而上的探讨落实到具体问题的解决研究上来。佛教思想和义理繁多，三藏浩瀚如海，可进行深入探讨的内容很多。但佛教也倡导“人间佛教”、“人成即佛成”，很多内容都与生活十分贴近。佛教界人士可以选择一些新的研究探索角度，在开展国内外佛教交流活动时，积极倡导佛耶对话、佛伊对话等不同宗教的对话，关注地区冲突、民族矛盾、恐怖主义、种族歧视、邪教猖獗等人们普遍关心的重大问题。在交流沟通中，促进理解、增进友情、化解历史矛盾、消除心理隔阂，让交流更有实效性，避免无意义的空谈局面。需要注意的是，不同国家和地区存在着文化、历史、地理等因素的差异。因此，在对外交流中要选择能充分引起双方共鸣的主题，以鲜明生动的内容支撑主题，进而深入人心、打动情感。在确定主题前，要根据实际情况制订科学可行的活动方案，充分调查、分析交流对象，因地制宜。并在对外交流的过程中及时调整，不断适应环境的变化。

在人才、财力各方面条件具备的情况下，中国佛教界可以走出国门，建立弘扬和交流中国佛教文化的国外交流重镇。经国家宗教局批准，2015年4月，福州开元寺与泰国摩诃朱拉隆功大学共建的大乘佛教研究中心在泰国曼谷揭牌。中心设于摩诃朱拉隆功大学校内，在福州设有禅修基地（闽都禅修院）。成立至今不久，就已经在多语种经典著作互译、高端佛学讲座、“佛教+互联网”计划等方面完成出了实质性的成果。希望在未来，这一类合作成功案例也可以常常出现在大众的视野中。

走出国门也不仅仅意味在其他国家建立寺院和研究机构，还包含了与外国重要的佛教专业高等教育单位合作办学，共建研究机构。据报道，中国佛学院普陀山佛学院与深圳本焕学院均已与国外知名佛教大学签署协议，学生在就学该学校期间，修毕一定的国外佛教大学课程后，毕业时可以同时颁发自己学院的毕业证书和国外知名佛教大学的学位证书。这既开阔了学生的视野，也解决了国内宗教院校学历不受社会承认、无法继续进修的窘况。

与东南亚国家接壤的一些省份的佛教团体，可以充分发挥其区域优势，做好特色交流工作。与我国南方接壤的周边国家大多为佛教国家，其中有主流信仰汉传佛教的，也有南传佛教的，相关省份的佛教团体可以审时度势，有针对性的

进行交流。以云南省为例，云南是中国唯一汉传佛教、藏传佛教和南传佛教并存的区域，佛教文化对外交流源远流长，尤其是其南传佛教与斯里兰卡、泰国、缅甸、柬埔寨、老挝等国家共同构成了“南传佛教文化圈”。2016年2月在西双版纳举办的“首届南传佛教高峰论坛”，已经突显了云南佛教尤其南传佛教在“一带一路”建设中的优势地位和重要作用。云南省政协还根据该省的实际情况及各语系佛教分布特点，综合考虑经济、政治、社会等因素，提出了“一个中心、一个品牌、四个基地”的佛教交流形式。“一个中心”即把昆明打造成为面向南亚、东南亚的佛教文化交流中心；“一个品牌”即将鸡足山打造成面向南亚、东南亚的佛教文化圣地；“四个基地”即大理白族自治州以汉传佛教为特色的佛教文化交流基地、迪庆藏族自治州以藏传佛教为特色的佛教文化交流基地、德宏州以南传上座部佛教为特色的主要面向南亚地区的佛教文化交流基地、西双版纳傣族自治州以南传上座部佛教为特色的主要面向东南亚地区的佛教文化交流基地。³⁸²这种基于地方特色优势开展佛教文化对外交流的方式，值得全国各地具有不同佛教文化特点优势的佛教团体作为学习典范。

³⁸² 张潇予：“加强佛教文化交流促进‘一带一路’建设”，《云南日报》，2015年7月20日。

结语

“人类命运共同体”不仅是“一带一路”的建设目标，也是事关中国国家前途和道路的重大战略选择。“人类命运共同体”的构建与“一带一路”战略的实施将会是中国对人类社会的又一大贡献，而佛教文化及佛教徒必将扮演着重要而无可替代的角色。

宏大的历史使命对当前的佛教界有着更高的要求，中国佛教界的各级佛教协会、寺院应不断夯实各方面实力，广纳人才，加强自身建设。同时个人应充分做好知识储备工作，钻研佛学理论，掌握国家宗教政策，熟悉宗教法规条例，把握好宗教对外交流的原则。在开展对外交流工作之前，应仔细查阅拟交流对象的相关资料，了解其文化背景、宗教政策、政治体制等，为深入交流做好必要的准备。在对外交流过程中，展示我国优秀的佛教文化，充实交流内涵，维护民族尊严和国家荣誉。

最后要强调的是，中国佛教界在这方面的努力应因材施教、量力而行；注重实效、循序渐进；有所为，有所不为。切忌一窝蜂、下指标、走过场、装门面、硬推销。对外交流的重点应渐次从礼节性互访推展到实质性合作，从教会高层深入到基层信众，从华侨、华裔过渡到他乡异族，使目前我国宗教的国际吸引力从圣物、圣地和实践层次提升到制度、

范式和思想的层次。³⁸³2015年11月7日，习近平主席在新加坡国立大学做题为《深化合作伙伴关系 共建亚洲美好家园》的演讲时指出：“致力于构建更为紧密的中国——东盟命运共同体，推动建设亚洲命运共同体。”³⁸⁴中国佛教界可以在时机成熟时，探索建立“亚洲佛教文化共同体”，乃至创设“世界佛教文化共同体”的理论体系，为未来更大规模的国际交流提供理论支持。

参考文献

- [1] 陈强：“‘人类命运共同体’的文化构建与‘精神丝绸之路’”，《西北民族大学学报（哲学社会科学版）》，2016年第4期。
- [2] 徐以骅：“宗教与公共外交”，《中国宗教》，2014年第7期。
- [3] 骆骁骅等：“‘一带一路’助力展现中国佛教文化魅力”，《南方日报》，2015年11月18日。
- [4] 刘传春：“‘一带一路’战略的质疑与回应——兼论人类命运共同体构建的国际认同”，《石河子大学学报（哲学社会科学版）》，2016年第2期。

383 徐以骅：“全球化时代的宗教与中国公共外交”，《世界经济与政治》，2014年第9期，第81页。

384 习近平：“深化合作伙伴关系 共建亚洲美好家园”，《人民日报》，2015年11月8日。

- [5] 韩方明：“宗教公共外交的和平使命”，《公共外交季刊》，2014年冬季号。
- [6] 张二平：“把握‘一带一路’上的宗教态势”，《中国宗教》，2015年第6期。
- [7] 黄夏年：“充分发挥佛教对外服务的民间外交功能”，《世界宗教研究》，2012年第3期。
- [8] 郭海龙：“习近平人类命运共同体思想的生成、价值和实现”，《邓小平研究》，2016年第3期。
- [9] 许淳熙：“佛教外交在促成与南部周边国家良好关系方面大有可为”，《中国民族报》，2014年12月2日。
- [10] 学诚：“丝绸之路上的佛教传播与文明对话”，《法音》，2015年第1期。
- [11] 卓新平等主编：“‘一带一路’战略与宗教对外交流”，北京社会科学文献出版社，2016年。



巴哈伊视角的历史发展观 与人类文明的演进

庞秀成³⁸⁵

摘要：巴哈伊信仰的独特性还表现在其历史哲学方面。该信仰将人类最终实现和平作为历史的动力和目标，把历史周期论与直线论结合起来，提出了渐进性启示的宗教历史观，并预言未来国际社会将走向组织管理与精神上的真正统一，其理论基础是整个宇宙的自然与人类、物质和精神一体进化的历史哲学观。作者通过挖掘、归纳将巴哈伊神义史观廓清，并与西方历史观比较，深化理解该宗教的核心思想，理解西方的神义史观和人文史观。

关键词：巴哈伊信仰 历史观 渐进性启示 人类文明

385 庞秀成：历史学博士，东北师范大学外语学院教授，研究方向：中西语言文化比较，翻译研究。

巴哈伊教是传播速度最快、最广的新兴宗教。该教的历史肇始于近代，“它的崛起，一方面说明了宗教现代化的某些问题；另一方面从更广的意义上，在一定程度上为传统文化的现代转折，也提供了一些有价值的借鉴。”³⁸⁶ 国务院宗教事务局宗教研究中心的资料显示该教“阐述了丰富的社会伦理思想，其特点是积极入世，关心俗世生活，实现其世界大同的宗旨。具体主张有：要求信徒忠于其政府，并以无私和爱国的方式为国家利益服务，但反对教徒参与公职竞选及参加政治活动；普及教育；维护世界和平，建立世界新秩序，反对任何战争；限制自然资源的开发等。”³⁸⁷ 巴哈伊教在社会治理、法律、教育、经济、科学与宗教的关系等方面都独特的思想表达，成为学术界研究和讨论的对象。同其他宗教一样，巴哈伊教有独特的历史观。如果说基督教的救赎历史观影响了包括马克思在内的很多思想家，那么巴哈伊教的历史观也在以其独特的内涵在全球一体化的情境下成为世界格局和未来发展的重要参照系。本文对巴哈伊的历史观展开初步探讨。

386 蔡德贵：《当代新型巴哈伊教研究》（修订版），北京：人民出版社，2006年，第631页。

387 宗教研究中心编：《世界宗教总览》，北京：东方出版社，1993年，第77页。

一、巴哈伊教历史观形成的背景

虽然中东地区以伊斯兰教为正统宗教的近代伊朗，蓦然出现了一个特立独行的具有全人类视角的宗教，引起了众多历史学家的兴趣。蔡德贵先生认为“该教产生在伊朗，这在思想史、宗教史上是一个非常奇特的现象，是一个典型的物极必反的实例。”³⁸⁸

（一）宗教背景

伊朗成为什叶派国家始于16世纪初。萨法维帝国（1501-1736）君主伊斯玛仪一世（1501-1524）统一波斯后，宣布效忠什叶派十二伊玛目宗。什叶派学说得以发展，学者和教士队伍壮大。赞德王朝鼎盛时期（1765-1779）卡里姆汗仍旧支持什叶派。依该派教义，十二伊玛目中的最后一位将作为马赫迪或允诺的弥赛亚出现。什叶派的主要神学家穆罕默德·巴奇尔·比赫比哈尼（1705-1803）的门徒著书维护伊智哈提德原则，即任何时代都存在穆智台希德（阿拉伯语“勤奋者”），他有权根据教法原则提出个人意见或“创制”法律和教义的权威学者，有权做隐遁伊玛目的代言人，创制教法。³⁸⁹为隐遁伊玛目以马赫迪身份出现提供法理依据。到19

³⁸⁸ 蔡德贵：《当代新型巴哈伊教研究》（修订版），北京：人民出版社，2006年，第52页。

³⁸⁹ 阿德尔：《中亚文明史》（第五卷），北京：中国对外翻译出版公司/联合国教科文组织，2006年，第656页。

世纪上半叶，不断有人向教法权威挑战。上层宗教领袖（伊玛目）、高级宗教学者（毛拉）及教法学家（乌里玛）作为特权阶层和君主封建统治的精神工具根据政治需要解释《古兰经》。赛义德·阿里·穆罕默德受谢赫派理论熏陶，于1844年自称“巴布”（阿拉伯语“门”），意为救世主马赫迪与世人之间的一扇门户，即“通向真理之门”。同年自称“卡因”（阿拉伯语“救主”），通过其著作《默示录》废除了伊斯兰教法，制定了新的道德准则、政治制度、经济制度、文化习俗、民法准则和宗教仪式的细则。他提出宗教同源、男女平等、废除私有制、贸易自由等的思想。像穆罕默德一样，巴布承认所有先知的历史地位，认为他们都代表了人类不同周期的教育者或导师。但是他不认为历史终结在穆罕默德这里。因此，在巴布教徒看来，历史就是上帝依据人类的成长阶段周期性地向世间派遣先知的历史。巴布声称，穆罕默德的启示周期已于1844年结束，现在要结束不公正的封建统治者和贪得无厌的穆斯林教长们的强权。这意味着对伊斯兰根基及什叶派神职人员所享有的权利和地位的威胁和挑战，因此立教不久即被视为异端。巴布及其教徒虽无推翻政府意图，但还是遭到了迫害、逮捕和镇压，因而被迫自卫起义。纳西尔丁沙下令将巴布处死，巴布教起义受挫。³⁹⁰1863年门徒巴哈欧拉自称马赫迪，分裂出温和的巴哈派，即后来的巴

390 Shoghi Effendi, *God Passes By*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974, P.15.

哈伊教。巴哈欧拉提出一整套改革巴布教的思想，具有强烈的和平主义倾向，要求宗教宽容，摒弃了巴布教没收非教徒财产和向非教徒发动圣战的教规，通过和平方式实现世界统一，建立“正义王国”。巴哈欧拉解释说：“很明显，每一个时代上帝都委派一位显圣者，这是上帝特选的时日。”“上帝委派的‘众先知的封印’已经充分显现过它的至高地位，这一启示周期的确已经结束，永恒真理现已来临。”³⁹¹20 世纪初，巴哈欧拉之子阿博都 - 巴哈（Abdu'l-Bahá, 1844-1920）的欧美之旅（1911-1913）以严谨的语言回答了欧美哲学家、神学家、思想家及社会名流提出的宗教及社会改革问题，标志该教成熟。

（二）社会及政治背景

近代伊朗除受奥斯曼土耳其钳制外，还受西方列强压迫。18 世纪末，西方列强意识到伊朗战略地位重要，便加紧对伊朗蚕食和经济掠夺。俄、英等国先后通过不平等条约获得了自由贸易和领事裁判权。由于战乱和封建割据等原因民族资本主义（主要是手工纺织业和商业）的发展受到限制。该世纪中叶的伊朗已沦为半殖民地国家，腐败的卡加爾王朝对内压迫国民，对外投降帝国主义，出卖国家主权。国王拥有最高的权力，土地归国王、贵族及高级教士所有，民族矛盾、

³⁹¹ Baha'u'llah, *Gleanings from the Writings of Baha'u'llah*. Translated by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1976, P.60.

阶级矛盾上升。农民、中小商人、下级教士普遍感到需要变革现实，实行改革。巴布教代表中小商人及新兴地主阶级的利益，反映广大农民的愿望。改革的巴哈伊教义及马赫迪降世思想与什叶派传统教义相抵触。虽然巴哈伊教符合成长中的资产阶级利益，但因其弱小而不能对它有所援助。因此，巴布教及巴哈伊教无论从宗教传统还是从现实政治形势看都处于被联合绞杀的境地。

19 世纪中期资产阶级民主主义思想已经开始由欧洲学习归来的知识分子传播，但影响极为有限。从巴哈伊信仰的创始人巴布及巴哈欧拉所受教育（两者都没有接受过系统的学校教育）来看，巴布运动及巴哈欧拉的宗教思想和政治思想并不直接来自欧洲，而是结合伊朗的社会现实对伊斯兰教义及其他宗教反思发出变革现实的呼声。由于巴布宣传其教义时伊朗在社会文化上严重地依赖传统，因此宗教便是反抗旧制度的思想武器。但是，巴哈伊教是一个新兴的开放宗教，经历了伊朗的“宪法革命”等变革，教义及宗教思想都有相应的调整而走向成熟，因而具有强劲的社会改革力量。从更大的背景上看，巴哈伊教的产生应该属于伊斯兰教“复兴”、“改革”及伊斯兰现代化运动的一部分。

（三）理论背景

虽无证据表明巴哈伊教历史观与同时代正在形成中的马克思主义历史唯物史观有任何理论关联，但辩证唯物史观构成了理解巴哈伊教神义史观的一个参照。比如二者在神本哲学和人本哲学方面是对立的，但在进步史观方面又是一致的；在历史动力方面是不同的，但在历史发展的目标上有相似之处。卡尔·洛威特³⁹²和马克斯·韦伯看到了马克思的辩证唯物史观与救赎史观的历史渊源。巴哈伊教从创立到成熟所处的时代是西方哲学走向重建的时代，也是西方神义史观转向人义史观后完成世俗化的时代。对于西方的理性或非理性的世俗化历史哲学（如维柯、伏尔泰、赫尔德、黑格尔、马克思等），巴哈伊教始终不做出正面回应。但是该教的历史观具有鲜明的立场，如阿博都-巴哈对较早提出与历史神学对立观念的伏尔泰的思想表示异议和反对，虽然前者是把这位自然神论者看成是无神论者。³⁹³巴哈伊教创立及稳定的时代，西方哲学思想仍然在17-18世纪以来牛顿的机械力学体系的掌控之中，时间、空间、物质是绝对不变的客观实体。以黑格尔为代表的哲学上的绝对主义受到来自科学主义和人本主义两面进攻，两者在“要形而上学还是要科学”上做出了绝对

392 卡尔·洛威特：《世界历史与救赎历史》，北京：三联出版社，2002年，第39-71页。

393 Abdu'l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.414.

化的抉择。巴哈伊教创立之初，克劳修斯的热力学第二定律（1850）已经公布并与经典力学处于矛盾的斗争之中。当阿博杜 - 巴哈作为巴哈伊教的解释者向西方人展示宇宙、世界演进及人与自然的关系的图景时，对自然科学绝对主义的基础具有决定性冲击的爱因斯坦的狭义和广义相对论恰好在此前后发表（1905，1916）。爱走极端的西方人开始放弃对世界本质、万物本原之类的追求，从而在历史哲学上滑向相对主义、主观主义及多元主义的历史观。斯宾格勒强调历史的相对性，却摒弃了进步史观及兰克关于上帝干预历史的思想。西方人在收获科技成果时，又陷入了绝对与相对、一元与多元、思辨与科学、世俗与神义等的二元对立的困境之中。第一次世界大战则标志着西方时代的精神的“重建”已经失败。至此，欧洲历史哲学已经历了古希腊的自然本体论、基督教的末世历史观和近代的现世历史观。

纵观人类历史，无论是宗教文化还是世俗文化，历史时间观念大致有两种：一是历史周期论，一是历史直线论。³⁹⁴ 古希腊文明、东方或印度—佛教文明的历史时间是周期的，认为历史只是重演；犹太教—基督教—伊斯兰教文明认为历史是一个直线的运动。两种时间观念极大地影响了文明的样态、获取知识的方式及历史观。然而每一种历史观都有缺欠，

³⁹⁴ 吴国盛：《时间的观念》，北京：北京大学出版社，2006年，第47、53、76页。

“循环时间观使我们陷于缓慢的重复和复归，导致灵魂转世的观念。相反，线性时间观让我们感到时间急冲而过，一去不回，又让我们忧心忡忡。”³⁹⁵ “两种解释中，线性观最终能给我们最多的希望，它指出了人类的未来、目的和目标。”³⁹⁶ 正因如此，维科、赫尔德等才思考将两者结合起来。然而，伊朗本土就有这种历史哲学的基础。琐罗亚斯德教关于善恶斗争而善最终战胜恶、关于千年转世并引导人类进入“光明、公正和真理的王国”以及世界末日的思想就是循环论和直线论的混合。伊朗早期的宗教思想家米尔·达马德（？-1631或1632）的智慧论关于主的本体辐射或显现以及回归主的纵向系列等级以及“统一中产生多样”的观念，穆拉·莎德刺（1571-1640）的神智论关于“存在”的多样性统一以及世界在时间中不断创造、生成、更新的观念与巴哈伊教历史哲学近似。但其历史哲学直接来源是十二伊玛目的支派谢赫派关于马赫迪降临思想。此外，奴赛里派、苏菲派的神秘主义和神智论、穆尔太齐赖派的人的自由意志说、伊斯玛仪派的认识论和历史观以及伊斯兰照明哲学等与巴哈伊历史观有思想渊源。

³⁹⁵ B. Hoff Conow, *The Bahai Teachings: A Resurgent Model of the Universe*. Oxford: George Ronald, 1990, P.99-100.

³⁹⁶ B. Hoff Conow, *The Bahai Teachings: A Resurgent Model of the Universe*. Oxford: George Ronald, 1990, P.101.

二、巴哈伊教历史观的基本内涵

巴哈伊教的历史观涉及人类历史的目的、途径、阶段以及方式等方面，认为人类历史有周期性，是上帝关照的神义历史。这种反复不是世俗的重复，而是来自同一上帝的精神复归。人所处的时代的精神进步程度则是全新的，是逐渐完善的。该教并不许诺一个有限循环的历史或有限直线的终结，而是认为人类的完善和进步是无止境的，只是在一个周期内先知或显圣者要完成一个使命，有一个相对的终结。

（一）最终实现和平的历史观

阿博都 - 巴哈旅英期间在伦敦市圣堂（9 月 10 日）首次总结出巴哈伊三个核心教义：上帝唯一、人类一家和宗教同源。巴哈伊基本教义有 10 条左右，“如果用两个字总结巴哈伊的教义，那就是‘团结’。”³⁹⁷上帝只有一个，人类只有一个，人类的分歧不是根本的。不同的宗教实际是上帝在不同时期启示给人类的相对真理。将所有民族都团结在一起，组成一个和平统一的全球社会的纪元已经来临。在人类历史上作为一个启示周期起点的巴哈欧拉，其最高使命是实现人类的统一，建立民族间的团结。³⁹⁸巴哈伊教将人类的历史赋予道

397 蔡德贵：《当代新型巴哈伊教研究》（修订版），北京：人民出版社，2006 年，第 76 页。

398 Baha'u'llah. The Proclamation of Baha'u'llah, Bahá'í World Centre, 1967, ix.

义和责任，这就是和平。但这个道义和责任不再由超世的神担当，而是由现世的人担当。和平既有神义的必然逻辑，又有人义的自由意志。将这个“黄金时代”的实现放在未来的现世而不是来世，证明巴哈伊教历史观不同于救赎史观和其他的神义史观。作为进步史观，巴哈伊教不像理性主义历史学家那样用抽象的理性衡量过去进而否定过去，相反认为每一个时代都是与人类成长相适应的值得肯定的进步，而历史进步的目标或标志就是和平。该教不承认原罪和地狱说，因此当真正的和平实现时，没有基督教救赎史观中以天堂和地狱为奖惩的那般虚幻或惊骇。纵观历史，阿博都 - 巴哈说：“6000 年的历史向人类世界表明，人类尚未摆脱战争、争斗、谋杀和流血。”“战争的根源在于人类的宗教偏见、种族偏见、政治偏见和爱国偏见”（即“有限的爱国主义”或狭隘的爱国主义。——笔者注）³⁹⁹“6000 年来各个民族相互仇恨，现在仇恨当消除，战争当止息。让我们团结起来，相互友爱。……向着光明迈进。”⁴⁰⁰没有哪一方面比全面的真正意义上的和平更能贯穿人类演进的普遍愿望，正因如此巴哈伊信仰将和平作为这一演进周期的终极目标。

399 Abdu'l-Baha, *Selections from the Writings of Abdu'l-Baha*, Compiled by the Research Department of The Universal House of Justice, Haifa: The Universal House of Justice, 1978, P.298.

400 Abdu'l-Baha, *Abdu'l-Baha in London*, London: UK Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.61.

（二）实现政治和意识形态统一的历史观

但丁有“世界帝国”的政治和宗教理想，中国有康有为的“大同”蓝图，当代历史学家汤因比预测了以复兴的高级宗教为精神基础的世界大一统国家的可能性，而巴哈伊教关于政治统一的提案有特别之处。该教认为，国际社会组织结构的统一，既是人类演进走向统一的证明，也是人类实现和平、团结和统一的手段。实现大同是人类演进的目标，到目前为止，人类先后经历了家庭的统一、部落的统一、城市—国家的统一、民族的统一。而民族一体化的建构作为一个历史阶段已经结束，现在人类正经历着世界的一体化进程。国家各自为政造成的世界无政府状态已经到了巅峰，世界正走向成熟，因此必须放弃对极端民族主义、国家至上主义的膜拜，承认人类一家、世界一体的事实和原则，建立一个恒久的最能体现这一原则的具有生命力的机制。⁴⁰¹ 阿博都 - 巴哈将巴布和巴哈欧拉提出的人类走向统一的历史划分为七个阶段，即“七支蜡烛”：“第一支蜡烛是实现政治领域的统一，它的最初光芒已经显现；第二支蜡烛是相互理解的思想共识，其实现不久即可验证；第三支蜡烛是对自由的统一认识，它将一定能够到来；第四支蜡烛是宗教的统一，这是基础的基础，会在上帝的助佑下光荣地实现；第五支蜡烛是民族的统

401 The Compilation of Compilations (vol II), Bahá'í Publications Australia, 1991, P.183.

一，各国人民都承认自己是地球这个共同祖国的公民，它将在 20 世纪得以实现；第六支蜡烛是种族的统一，它使地球上的所有各族人民承认人类是亲如一家的统一种族；第七支蜡烛是语言的统一，即选择一种共同语言，以便各族人民都能够协调沟通。”⁴⁰²

“人类一家”被该教“圣护”巴哈欧拉的外曾孙邵基·阿芬第 (Shoghi Effendi) 称为巴哈欧拉教义的轴心和基石。他认为“人类一家”不应看成是无知的激情主义的爆发，它基于坚定的历史趋势、人类明晰的愿望和高度的理智，它的实行意味着当今社会结构在组织和行政管理原则上的演进。

“人类一家意味着组织上的统一，而不只是兄弟友情。它不是一个人道主义原则，不是一个理论上的抽象概念，而是一个承诺：世界将走向政治、社会、经济和宗教上的统一。”⁴⁰³

在巴哈伊基本教义中，由巴哈欧拉提出、阐释并描绘的世界统一的管理机构，其建立业已成为人类史无前例的演进目标，其标志之一就是建立“世界议会”和“世界法庭”。巴哈欧拉解释并试图消除人们对“世界帝国”的专制政体出

402 Abdu'l-Baha, Selections from the Writings of Abdu'l-Baha, Compiled by the Research Department of The Universal House of Justice, Haifa: The Universal House of Justice, 1978, P.31.

403 Shoghi Effendi, Extracts from the U.S. Bahá'í News: Compilation of letters and Extracts of Writings from the Guardian. published in the Bahá'í News of the United States, No. 60 - March 1932, P.5.

现的忧虑。阿芬第详尽地阐明了建立这一世界新体制的原则：

“世界新体制的目的绝不是破坏现有的社会基础，而是扩大这个基础，改造其体制，以满足一个不断变化的世界的需要；它不压抑人们心中正常而理智的爱国热情。……它的目的既不是泯灭人们心中神圣而理智的爱国热情，也不是消除为了避免因过度的集权所造成的恶果而建立的必要的民族自治体制。既不忽视、也不企图抑制用以区分民族和国家特征的种族特征、风俗习惯、历史传统以及语言和思想等诸方面的差异。”该教认为正是这些差异才形成了国家和民族千姿百态的文化生活；“它一方面拒绝过渡的中央集权，反对强求一律的企图。它的口号是‘多样性统一’（Unity in Diversity）”⁴⁰⁴。阿芬第引述了巴哈欧拉对于多样性统一的绝妙比喻：“如果花园中所有的花草果树的果实、叶子、枝条等分别都是同一个颜色和形状，那该是多么令人不悦啊！”⁴⁰⁵“多样并存，大同团结”是该教的基本哲学。

巴哈伊教的历史观不是消极地期盼，也没有传统的救赎历史的神秘习气。相反，该教绝不忽视人的自由意志，对人类保有极大的信任，乐观地谋划着尚未完成的文明演进。可以说巴哈伊的历史观是能动的历史观。它一方面指向尘世，

404 Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá'u'lláh. Selected Letters* by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974, P.41.

405 Shoghi Effendi, *The World Order of Bahá'u'lláh. Selected Letters* by Shoghi Effendi. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1974, P.40.

另一方面又指向天国；一方面指向当下，另一方面又指向未来。按照巴哈伊的务实而又理想的设计，“一个世界团体的出现，世界公民的意识的建立及世界文明的完善”是这个未来新的世界体制要解决的问题。它的最终目标是“建立一个世界联邦，……使各个成员国的自治权及个人的自由与自主都绝对受到保障。”“拥有一个世界性的立法机关。它的成员国将最终控制全球的资源，……调整全人类的关系。”建立“一个受世界军力支持的执法部门，……实行立法机构的法律，保证世界联邦的根本团结”“一个世界法庭将对各方面的纠纷做出判决，发布强制性的命令。”⁴⁰⁶此外，建立一个不受国家干扰或限制的世界通讯社，一个世界文化中心，发展或确立一种世界语文和世界文学，重组世界经济资源，等等。

（三）渐进性启示的历史

巴哈伊教的前身巴布教通过巴布的《默示录》表达了历史是周期渐进过程的思想，即渐进性启示（Progressive Revelation）。巴布认为伊斯兰教时代已经结束，新时代已经到来，各个时代依次按周期递嬗发展。旧时代结束之时，新时代必然到来，超过旧时代，与该时代不相适应的旧制度、旧法律也随之废除，代之以与新时代相适应的新制度、新法

406 蔡德贵：《当代新型巴哈伊教研究》（修订版），北京：人民出版社，2006年，第63页。

律，理由是上帝从不中止他的创造。“由于万物都在新的创造中提及，由此证明上帝的创造既不是开始又不是终结”，“当最后的审判到来之时，上帝会通过显圣者创造并降示新的古兰经。”上帝创造万物的目的是“万物通过下一个复活的显圣者在点化提及的过程中臻于完善”。⁴⁰⁷这就意味着历史在不断更新中前进的，不同时代有不同的圣道宣示，即有不同的宗教知识适应不同时代。

巴哈欧拉阐明了这一历史哲学的理论根基：“宗教的真理不是绝对的而是相对的，神圣的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，它们的教义是统一真理的不同角度，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。”⁴⁰⁸这就是各个宗教可以和平共处、巴哈伊教徒可以不必放弃原来宗教信仰的理由。“各个神圣宗教表达的实在是一个，……所有先知所带来的启示是统一的，这种统一性是不变的。这正如太阳一样，太阳于不同的季节在地平线上升起地点不同。因此每一个古代先知

407 Abdu'l-Baha, Abdu'l-Baha in London, London: UK Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.29.

408 守基·阿芬第：《号召环宇》，马来西亚巴哈伊总灵体会编，1992年，第2页。

都预示了未来的快乐消息，每一个未来都接受他的过去。”⁴⁰⁹ 这一方面生动地描述了历史时间线性与周期性的自然统一，另一方面则否定了现代物理学和哲学将时间的过去现在和将来分隔开来的做法。

巴布的《默示录》主张，人类不能直接从上帝那里获得天启从而获得新生，必须借助上帝派遣的显圣者。显圣者性质介于人和神之间，是上帝派往人间的教育者。显圣者与上帝的关系可视为不同时代的显圣者反射同一个太阳，但反射光不是上帝本身。人只有通过这面镜子才能透视出宇宙本体的奥秘。上帝通过显圣者显现其自身，巴布本人是反映安拉的镜子，是通向认识安拉、认识真理之“门”。巴哈伊教同巴布教一样承认所有宗教经文的真理性及其启示者的先知地位，以此调整传统与现实的关系、循环与进步以及永恒与变化的关系。

渐进性启示的历史发展观是巴哈伊教将直线历史观和循环历史观结合起来的集中表达。同汤因比一样，巴哈伊教的历史进步观认为统一的宗教或人类的精神进步是历史进步的主线和主要标志。不同的是，汤因比将宗教进步的最终标志放在了“统一教会”的建立上，而巴哈伊教则不追求这一形

409 Abdu'l-Baha, Abdu'l-Baha in London. London: UK Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.29.

式上的世俗目标。汤因比说：“文明的运动看来似乎是呈周期性循环的，而宗教运动可能是一根单向连续上升的曲线。宗教的连续向上运动时由文明按照生、死、再生这一循环的周期运动来提供服务 and 加以促进的。”⁴¹⁰。他似乎将宗教的进步当成了人类历史进步的目的，这一历史目的论是巴哈伊教所反对的。阿博都 - 巴哈阐释说，宗教在本质上是实现人类团结消除战争的事业，“如果宗教成为厌弃、仇恨和分裂的根源，那还不如没有宗教”⁴¹¹。

（四）巴哈伊教的历史阶段论

巴哈伊教的和平不是与战争相对立的概念，无战争不等于和平。人类可预期的和平分为两个阶段，即“小和平”（Lesser Peace）和“大和平”（Most Great Peace）。前者的标志是战争的休止和国际合作组织的创立，是政治上的统一，即各民族间的统一，人类一家。目前，人类已部分地实现。“小和平”即将到来，标志着是人类将步入成年时代。“大和平”，即“黄金时代”（the Golden Age），是人类在社会、政治统一基础之上的精神统一。至于两个和平实现的时间和手段，“世界正义院”的一份文件认为，“小和平”实现于即将到来的一场世界战争过后。“大和平”则是通过

410 汤因比：《文明经受着考验》，杭州：浙江人民出版社，1988，第201页。

411 Abdu'l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.373.

信仰者的组织机构等媒介实现。无论“小和平”还是“大和平”都不是坐而论道就可实现的，而是要通过各民族和国家的努力并做出极大贡献才能实现。和平是宗教的本质和基础，也是历史的动力。⁴¹²

巴哈伊教的历史阶段论运用人类个体成长阶段的类比，即幼儿期、少年期、青春期和成年期。⁴¹³ 现在人类青春期已经渡过了一大半，即将步入成年期，正经历着最为躁动不安的阶段。当其强烈程度达到顶峰时，逐渐取而代之的是成年人特有的安详、智慧和成熟以及人类发展所需要的所有能力。该教将这一并不新颖的类比赋予特别的内涵，将人类进步的根本标准放在精神上而不是生理、社会结构或智力上，认为“适用于人类历史早期时代需求的东西已经不能满足当今要求圆满的新时代的需求了”，这正如“婴儿和少儿时代的玩具已经不会引起成年人的兴趣一样。”即将步入成年期的“人类必须充实新的品德和能力”，需要新的导师和新的宗教，巴哈伊教正是适应人类成年期的信仰。人类历史不是一个预先设定的有终结的有限的历史，而是无限的有阶段性目标的周期性演进，因而人类不会走向老年的衰朽和死亡。人类老

412 Abdu'l-Baha, *Selections from the Writings of Abdu'l-Baha*, Compiled by the Research Department of The Universal House of Justice, Haifa: The Universal House of Justice, 1978, P.296.

413 Abdu'l-Bahá, *Some Answered Questions*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1987, P.150.

年意味着“人类世界到处都处于进化的阵痛之中，标志越过老年和改革新纪元的来临。”⁴¹⁴ 就像赫尔德的“人生阶段”论所说的阶段性地孕育出新的种子而进入下一个成长周期。

巴哈伊信仰的历史观是人类与自然 / 上帝相互沟通的神义史观，它有四个特别之处。首先，该教认为人类各个文明之总和的演进经历了人类的幼年、少年期、青春期和成年期，都是人类总体历史的一部分。这些阶段是人类必须经历的，因而前一阶段是后一阶段的基础。人类是高于动物界的有灵性的群体，因此所有的民族、种族，不管其信仰如何其历史具有平等的地位。第二，人类文明演进的目的是人类的团结与和平，一个可感的而不是抽象的目标，不是将人类的进步解释为进入天国或达到某种抽象的精神或绝对自由，而是实现现世生活的改造。在已经开始的启示周期内，人类将实现最终的团结与和平。第三，人类的统一与和平不是消除多元文化，而是丰富多元文化，扩大统一的基础。世界历史不是终结于一种文化或一种宗教，而是多样统一，即消除偏见扩大共识。第四，历史演进的所谓终结是相对的，终结只是一个周期的终结，届时人类的更高目标引导人们进入下一个周期的演进。

414 Abdu'l-Bahá. *Foundations of World Unity*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1945, P.10.

三、与西方历史观的比较及总体评价

评价巴哈伊历史观要理解该教信仰体系的基本特点。该教被教外人士评论为有鲜明特征的现代型宗教。李绍白评价说：“这一宗教的教义将向全人类展示一种崭新的全球文明，而不是传统的宗教的延续。”⁴¹⁵ 蔡德贵先生认为这一论断“尚无充分的证据能够加以证明”⁴¹⁶。这从历史科学的角度讲是正当的，但是从历史哲学的角度看是不可能的。巴哈伊历史观属于宗教哲学的思考对象，它阐述了历史“应当如何”而不是“本来如何”。况且对于建立在求善原则上的历史观所提出的推断的证据可以是无限的。关键在于这种历史观给我们的历史意识和历史批判精神。正如我们可以拨开赫尔德的神秘主义和神义史观的表层看到历史主义方法对于人类文化史研究的价值一样，在巴哈伊教中可以发掘东西方普遍主义历史观的共识和差异。

巴哈伊教历史观与西方思想家的相比具有表面的相似性。以“人生阶段”类比为例，西方生物有机体或人生阶段类比几乎成为一种传统，从奥古斯丁、维柯到赫尔德，再到黑格尔，都运用了这种类比，上个世纪斯宾格勒那里还有这种印

415 李绍白：《人类新曙光——巴哈伊信仰》，澳门：巴哈伊出版社，1995年，第III页。

416 蔡德贵：《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》，北京：人民出版社，2001年，第275页。

记。但他们的类比各具内涵，存在各自的弊端。可以看出，巴哈伊神义史观与奥古斯丁或中世纪的神义史观在历史是上帝光芒照射下的发展历程以及尘世和天国的二元分界上有相似性外，认为：（1）整个人类的历史进程都受到上帝的恩惠，但人的历史不是救赎的历史，因为人并无原罪；（2）二元史观：存在尘世的历史和天国的历史，但两者不对立，且尘世是天国的必要准备；（3）历史不仅是发展的，而且是无止境周期递进，并不结束于一个“千年王国”；（4）世界的历史是“一统”的历史，但不应否定世俗世界而强化来世天国。奥古斯丁只是把“人生阶段”类比用于解释“摩西法律”之后“末日审判”之前这段已知的历史。由于存在“末日审判”这个终结，尘世和天国在历史上是割裂的。

用生物有机体生长、衰老来解释历史，可以导致机械的循环史观及人类历史无进步的思想，产生有生必有死的悲观主义，如斯宾格勒的“悲观宿命论”。况且，这种类比有将不同文化固定在不同生长周期机械论和臆测的弊端，如奥古斯丁、莱辛和黑格尔就将不同文明或文化与人的成长的不同阶段相比附，因而断言各民族的历史和文化不具有平等的地位和价值。虽然带有浪漫主义的激情的赫尔德的文化历史主义认为不同民族文化具有平等的价值，但将不同文化都置于“同时代”来进行理智思考和观察却始于巴哈伊教，以及半个多世纪后的斯宾格勒（1918/1922）。黑格尔的人类成长阶段类比与其欧洲中

心论或日尔曼文化优越论紧密相连，这同但丁在《世界帝国》中认为一个优等民族（罗马人及其后裔）获得世界政体统治权进而取得世界和平目标同工异曲。西方的史学家和哲学家的类比大多带有人类将终结于一种文化、一种宗教并最终消除差异性的臆断，比如黑格尔以“正一反一合”的必然逻辑来推断历史及宗教演进的必然逻辑，宗教的演进史从自然宗教到具有个性的宗教直至绝对的宗教即基督教这一高级宗教，其代价必然是消除多样的文明和文化，因而是反文化的。关于历史目标，有的以虚幻世界、抽象概念作为世界历史进程的终结，如奥古斯丁的天国、赫尔德人道的实现、黑格尔“自由精神的自我实现”，都具有历史观的独断性或虚幻性。同维科和赫尔德相比，黑格尔用后代否定前代的理性主义历史观是理论上的退步。

巴哈伊教神义史观与伏尔泰等自然神论不同在于，神创造了人类，同时通过定期向人间派遣先知干预人类的历史。一个非历史性的前提是，人类一家和宗教同源，这样渐进性启示的历史观决不否定各个宗教的平等。同样强调共时状态下的平等也不否定不同宗教的历史性。在神义和人义的关系上揭示出了历史的确定性和不确定性之间的辩证关系。通过神义而强调人义，又通过人的道义建立历史的发展计划而实现神义。历史目标的最终实现取决于人对现实目标的选择而不是消极等待神的安排。巴哈伊典籍中引述了大量科技成就、经济基础、组织结构、普遍需求等历史依据证明人类走向统一的必然性。上帝定

期向地球派遣先知的确定性与先知历史性显现的不确定性是巴哈伊神义史观的一个悖论。

如果说赫尔德试图用“人生阶段”论阐述一种普遍的“文化史”是武断的⁴¹⁷，那么断定与巴哈伊教历史观的“人生阶段”论更为接近的德国宗教思想家、文艺理论家莱辛（1729-1781）的历史观则论据充分。莱辛将人类文明演进与宗教启示相结合，用人的成长周期描述历史，认为人类在不同阶段需要不同的教育者。这既不同于唯理主义，也不同于经验论。他在其哲学论文《论人类的教育》中运用历史的辩证观描绘人类从道德他律走向道德自律的历史过程，将历史与启示结合起来意在表明宗教真理的历史相对性⁴¹⁸。他把人类认识分成三个阶段：幼稚时期（体现在犹太教中），少年时期（体现在基督教中），成熟时期（体现在启蒙时期）。他说：“正如教育不可能一下子教会人一切东西，上帝在启示时也必须把握某种进度，某种程度。”⁴¹⁹ 尽管莱辛的相对真理观和历史进步思想与巴哈伊教颇为相似，但是历史终结于一个时代的观点暴露了其历史视域的狭隘性。

417 唐纳德·R·凯利：《多面的历史：从希罗多德到赫尔德的历史探询》，北京：三联出版社，2003年，第460页。

418 转引自雷昂纳德·维塞尔：《莱辛思想再释——对启蒙运动内在问题的探讨》，贺志刚译，北京：华夏出版社，2002年，第148页。

419 转引自雷昂纳德·维塞尔：《莱辛思想再释——对启蒙运动内在问题的探讨》，贺志刚译，北京：华夏出版社，2002年，第142页。

近年来，国内外关于科学与宗教关系问题的研究越来越深入，同时越来越多的学者和宗教界人士认为，宗教与科学曾经矛盾过，但历史研究证明两者不但不矛盾，甚至互补互助，而在这个涉及历史观的问题上，巴哈伊教表达了建设性的意见。通过调和科学与宗教的关系来论证人类历史的相对与永恒关系，从而消除科学和宗教上的独断论。该教认为“宗教必须与科学相协调，……如果宗教不符合科学，那就是迷信和无知，……如果宗教与科学和理性对立，人们怎么能够相信和服从呢？”⁴²⁰ 没有哪一个可以证明真理的标准（感性认识、理性、传统、灵感）是绝对可靠的⁴²¹，这就否定了用理性衡量历史进步的标准，同维柯和赫尔德的观点一致。该教利用科学史证明理性的有限性进而证明历史的相对性，如热力学第二定律和相对论取代了近代牛顿经典力学。它融合了历史上的两大历史观，吸收了进化论，又对历史动力、时间的性质进行了论证。比如，巴哈欧拉在《七谷之书》中论证了上帝、永恒、能量、时间、物质之间的关系从而论证人与人、人与上帝之间的关系；阿博都-巴哈《世界团结之基础》（*Foundations of World Unity*）、《若干已答之问题》（*Some Answered Questions*）等多部著作系统阐释了自然与文明、物

420 Abdu'l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.128.

421 Abdu'l-Bahá, *Foundations of World Unity*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1945, P.44-46.

质与精神一体进化。巴哈伊教在哲学上证明宗教在人类文明演进中的动力作用以及新宗教产生的必然性，即通过自然与人类以及人类的特殊进化历史论证人类历史的进步性，通过时间与永恒之间的相对性证明人类历史阶段的相对性和周期性的统一。

为理解巴哈伊信仰的非传统性及其历史观的特异性概括出巴哈伊信仰的特点。蔡德贵先生将巴哈伊信仰概括出九个特点，即现代性、开放性、超越性、世俗性、宽容性、融合性、务实性、灵活性和创造性⁴²²。据此，可以从三个侧面总体评价该教的历史观。首先，它的现代性在于它适应了全球一体化的趋势，预言了人类除了经济走向一体化之外还要走向政治（组织管理）统一、信仰统一。如果将人类历史的主旋律定位在和平之上的话，那么通过暴力求得和平只是短暂的、局部的。该教现代性还表现在于它坚决反对因袭和盲目模仿祖先和前人。指出“如果某个人的父亲是基督徒，他自己也就是基督徒；一个佛教徒必须是佛教徒的儿子，……这绝对是一种因袭摹仿。人类必须独立而公正地研究每一种真理。”⁴²³

422 蔡德贵：《当代伊斯兰阿拉伯哲学研究》，北京：人民出版社，2001年，第274-294页。

423 Abdu'l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace*. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.327.

就其超越性而言，该教超越了两种截然对立的历史观，即线性史观和循环史观，也超越了种族、民族、国家、文明的历史，在时间与永恒、历史与机遇、信仰与理性之间平衡。它描述的是全人类文明演进的历史，因而超越了以某一民族或区域建立起来的历史观，如欧洲中心论的历史观。当斯宾格勒企图摆脱线性历史观和欧洲中心史观转而回到循环史观并酝酿他的历史观时，阿博都 - 巴哈则开始用一种超越线性史观和循环史观的历史哲学向欧美阐释人类文明历史演进的图景。文明的兴衰与人类的精神成长、衰朽总是相互激荡、相互叠印的。如果说 20 世纪 50 年代中叶以后欧美史学教材开始倡导全球史观的话，那么巴哈伊信仰在其诞生时的 19 世纪中叶就已经具有了不带偏见的将各民族放在同一个平台之上的“全球历史观”了，这在战争仍频、种族、民族和宗教冲突还相当严重的时代就能勾画出未来人类和平的图景确实具有超越性。

巴哈伊历史观具有神义史观和世俗史观的二重性，因为它不否定人的自由意志，不否定人类现实存在的价值，而是赞美现实的存在，相信人可以把现实的和平作为整个启示周期努力的目标设计自己的历史。现实是人类灵魂获得成长的必要阶段。相比之下，中世纪的奥古斯丁则否定现实发生的种种事件的历史意义，就连现世的时间也是虚幻的⁴²⁴。近代西

424 奥古斯丁：《忏悔录》，北京：商务印书馆，1963 年，第 242 页。

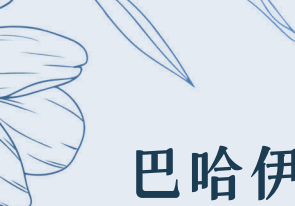
方在理性主义的感召下取消了神义史观，代之以理性的历史或人的历史，如伏尔泰。作为宗教，巴哈伊教坚持神义史观；作为现代宗教，它坚持世俗理想的人生目的；作为普世宗教，它相信自有史以来人类尚未实现的具有普遍意义的美好理想就是和平。巴哈伊的历史蓝图既没有脱离世俗社会，也没有否定人类可以经过努力而达到终极的潜能。

巴哈伊历史观否定了末世论和救赎史观，可以断言它是神义史观的重大超越。同该宗教产生于同一时代的马克思主义历史哲学相比，它不具有“物质性”的说服力。马克思在《德意志意识形态》等论著中以“现实的人”为出发点围绕物质生产阐发人类文明从分散走向统一以及世界历史形成的历史。我们不否认作为精神需求的和平是人类历史发展的一个动力，但“现实的人”不会以此为满足，没有物质保障的和平没有真正的平等，也就不会有真正和平的历史。虽然忽视国家的“物质现实”宣扬和平不符合历史现实，但由此断言“不仅影响我们对中国传统文化的正确认识，而且干扰我国现代化建设进程”⁴²⁵ 忽视了这一进程中所缺失的和平内涵，也是对巴哈伊和平意义的误解。

425 王聚芹，宋彦民：“从唯物史观视阈解读汤因比对人类困境的宗教救赎提案”，《青海社会科学》，2004，（2），第141-148页。

长期以来，唯物史观和唯心史观及其相互间的争斗几乎成为历史认识的主题和主流，而历史认识从思辩的方式走向分析和批判的方式又成为历史理论的一种进步。在这种形势下，我们介绍的巴哈伊教神义史观是为了借鉴一种超出常规的历史视角。巴哈伊教神义史观的既非绝对唯物又非绝对唯心的历史观为我们提出了一个新的历史课题。评价这一史观主要是一种比较性的研究，以便为学界同仁拓展其他历史观的研究视野。

科学与宗教



巴哈伊先贤论宗教与科学的关系

雷雨田⁴²⁶

摘要：十九世纪中期崛起的新兴宗教巴哈伊信仰的创始人和继承人明确指出，宗教与科学对立的认识论根源在于各种偏见，宗教须与科学相互协调，才能使双方发生“健全”的作用。本文从巴哈伊信仰对科学功能的肯定、宗教与科学的关系、科学和理性方式的运用等几个方面加以分析，尝试阐明其现代意义。

关键词：巴哈伊信仰 宗教 科学

自从原始社会人类的灵智萌生，宗教与科学的胚芽出现之后，二者就难分难解，不分彼此。一是宗教与科学的观念交织一起，譬如图腾崇拜、巫术或巫医、历法乃至后世的卜算、占星、炼金术等等，都是宗教与科学成分并存。二是从事此类术业者，往往身兼二任。原始社会的巫师、后世的教职人员等，往往是既从事着宗教活动，又肩负着天文、医药

426 雷雨田：广州大学巴哈伊研究中心主任、教授。

或其他方面的科学研究工作。再如举世闻名的英国科学家牛顿，他在物理学、天文学等方面的科学贡献广为人知，但他在晚年沉浸于基督教神学，留下的大量手稿却是鲜为人知。宗教与科学对立现象的产生，主要是中世纪晚期以来，一些科学发现同宗教圣典的记载和教义主张相抵牾，遂有极端宗教人士认为科学是宗教的大敌，教会对科学家进行的迫害也时有发生。尤其在启蒙运动兴起之后，宗教备受贬抑，甚至有人提出“宗教是傻子遇上了骗子”的极端论断。在法国大革命中，激进革命者甚至试图消灭宗教。十九世纪中期崛起的新兴宗教巴哈伊信仰的创始者和继承人，明确指出了宗教与科学对立的认识论根源在于各种偏见，尤其是宗教偏见，宣告宗教须与科学相互协调，才能使双方发生“健全”的作用，并将其作为该教的主要原则之一。本文试从巴哈伊信仰对科学功能的肯定、宗教与科学的关系、科学和理性方式的运用等几个方面加以分析，来阐明其现代意义。

一、巴哈伊信仰对科学的赞美

巴哈伊信仰的创始人巴哈欧拉及其继承者阿博都 - 巴哈撰有很多书简和著作，它们包含的规诫和教义涉及面广泛。对于人类探讨的诸如神学、社会学、天文学、生物学、医学等众多领域，他们都有独特和精辟的阐述，受到许多基督徒、犹太教徒、琐罗亚斯德教徒、穆斯林和儒教信徒等的称颂，

尽管这些人不一定完全接受其主张。在科学与宗教的关系方面，他们的见解直到今天仍不失为人类行为的指南之一。

阿博都 - 巴哈对科学做了这样的阐释：科学是人类理性的非凡能力的发现和创造，现今人类已经拥有了这种能够发现万事万物之真谛并包含理想化或智能化力量的超自然力量或能力。它能够发现科学规律，而我们知道科学实在真理并非凭感觉就可以知道的。科学是作为一种观念性的实在而存在于人的思维之中。思维本身，理性本身，都是观念性的实在而非可感知的。⁴²⁷

巴哈伊信仰的先贤盛赞科学，认为有利于人类者，虽偏重于物质，亦当奖许。人能因科学，而超胜物质。人若愚蠢，则为物质之奴隶。20 世纪初期阿博都 - 巴哈在欧、美、北非多国游历时，就人类面临的诸种问题对当地的听众进行了多次演讲，被誉为“和平使者”和“东方圣人”。他高度赞扬近代以来的科学发现和成就以及科学家的宏伟业绩。指出人类世界最伟大成就在科学领域，那就是发现万事万物的实在。投身于科学领域的仁人志士应该得到最高的赞美，教授和研究科学与艺术的中心应该受到最大的尊敬。他认为，科学的目的永远都是启迪人类世界，是人类获得永生的动力所在，它的权能远远胜过君王的统权。因为君王的统权是有终结的，

⁴²⁷ 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李少白译，澳门：新纪元国际出版社 2014 年，第 227 页。

君王本身是有可能被废黜的，而科学的权能却是永续长存的，没有终结。想想过往时代的哲学家，他们的统治和权柄至今仍见诸于世界。曾经辉煌和显赫一时的希腊和罗马王国消失了，古代东方的王权国度如今也只存留在记忆中，可是，柏拉图与苏格拉底的力量和影响依旧持续，在当今世界的学府和大学之中，他们的大名仍然受到尊崇和纪念，而我们还会听到有人赞颂过往君王的名字吗？他们已被现代人遗忘而湮没无闻。显然，科学的权能比统治者的权能更加强大。君王是靠流血去侵犯和实现征服的，而科学家却是通过其有益的成就侵入无知的疆域，征服心智的领地。由此可见，这种征服也是永无止境的。⁴²⁸

阿博都 - 巴哈热情称颂近代以来的科学发现和发明。他说，新发明之科学智识，进步甚速；于是人生问题，得以逐渐解决。赖交通、邮政、报纸之力，使各地之思想及生活，渐渐沟通；于是人类之视界扩大矣。一个国家的发展与进步取决于该国在科学上的造诣程度。

阿博都 - 巴哈还提出了人类受制于自然规律，但在许多方面又不囿于其樊笼的“人定胜天”的思想。他认为，科学发现人类并不屈从于自然，这是因为，尽管按照自然法则，人类是地球上的存在物，但他却能够驾轮船航行于大海，驾飞

⁴²⁸ 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李少白译，新纪元国际出版社 2014 年，第 221 页。

机飞行于天空，坐潜艇下潜于水中；由此，他征服了自然法则，使它服从于自己的意志。例如，被称为电的这种无限天然能源乃是能够劈山震岳的物质力量，人类却将它禁锢在白炽灯里，要它给自己发光照明。他将人声捕捉并关进留声机里，以便自己享用和消遣。按照自身的天赋能力，人类只能够在有限的范围内沟通，但他却克服了自然的约束，跨越了空间的障碍，通过电话进行千里之遥的通讯。一切科学、艺术和发现原属自然奥秘，按照自然法则，这些秘密应该是隐而不露的，人类却打破了这个法则，摆脱了它的制约，将这些奥秘变得显而易见。所以说，人类是自然的统治者和指挥者。人类有智能，大自然没有。人类有意志，大自然没有。人类有记忆，大自然没有。人类有推理能力，大自然没有。人类有理解能力，大自然没有。由此可以看出并证明，人类高超于大自然。⁴²⁹

阿博都 - 巴哈形象地将科学誉为自然法则的“驯化师”。根据自然规律，人只能在地面上生存、活动。然而，人克服了这个规律和限制，开轮船畅行海洋，驾飞机遨游天空，坐潜艇深入海底。这是与自然的法则作对，违背了它的权威与支配。自然的规律和方法，宇宙的隐密和奥妙，人类的发明与发现，以及所有我们的科学成果，按自然规律本应是隐藏

429 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李少白译，新纪元国际出版社 2014 年，第 29 页。

而不被知晓的，可是，人却凭借其聪明才智将它们从不可见层面探究出来，使其进入可见层面，对其加以揭示和解释。例如，电是大自然的奥秘之一，根据自然规律，这种力量，这种能量，本该藏而不露，可人却突破了这条自然规律，用科学方法将其抓获乃至禁锢，为己所用。简言之，因为拥有了科学研究理想禀赋，人类成为创造界中的最高贵造物，成为自然的掌控者。他从自然取得利剑，凌驾于自然之上，喝令它听命于自己。⁴³⁰

二、宗教与科学的关系

1. 宗教与科学协调一致

宗教与科学的关系是一个古老的话题。长期以来，人们总是把宗教与科学置于不同领域，认为宗教是唯心的，科学是唯物的；宗教本于信仰，科学来自理性。两者不可协调，甚至是对立的。更有甚者，将宗教等同于迷信，横加挞伐。另一方面，某些宗教领袖仇视科学，迫害科学家，扼杀其科学成果。中世纪基督教会设立异端裁判所，迫害布鲁诺、伽利略等是举世皆知的事实。巴哈伊信仰的先贤则就宗教与科学的关系提出了全新的理论。阿博都-巴哈指出，穆罕默德之婿阿里早就正确地论述了宗教与科学的关系，指出，“凡合

430 阿博都-巴哈：《弘扬世界和平》，李少白译，新纪元国际出版社2014年，第36页。

科学者亦合宗教。凡人之智慧所不能明白者，宗教亦不应接受之。宗教与科学当携手同行。凡宗教不合科学者，则非真理也。”⁴³¹

巴哈欧拉强调，宗教必须跟科学和理性协调一致。如果它与科学原理和推理过程不相符合，那它就是迷信。宗教必须经得起理性的推敲分析。它必须与科学事实和证据相一致，如此，科学便能认可宗教，而宗教也能增强科学。这二者在现实中是相通的，且紧密联系，不可分割。如果宗教的说法和教义被发现不合理性且违背科学，那它们肯定是迷信和模仿的产物。阿博都 - 巴哈也认为，如果我们说宗教与科学相互对立，那只能说明我们并不了解真正的科学与宗教，因为二者都是建立在理性的前提和结论上的，都必须经得起检验。要是宗教与科学不相符合，那它就是迷信和无知。因为上帝赋予人类理性能力，以使他能理解实在。宗教的基本原理是理性的。上帝造人并赋予其智慧，为的是使他能感悟到这些原理。如果它们与科学和理性对立，人们又怎么能相信并遵从它们呢？⁴³²

科学并非万能，它亦有缺陷，所以阿博都 - 巴哈在 20 世纪初期就提出人类应当正确运用科学成果的重要命题。人类

431 爱斯猛：《新时之大同教》，大同社 1932 年，第 127 页。

432 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李少白译，新纪元国际出版社 2014 年，第 87 页。

该如何善用这些科学发现和发明呢？阿博都 - 巴哈的答案是将人类们的努力汇聚到“天下大同”的伟业上。必须将这些能力用于人类世界的统一，通过实现人类的团结来弘扬这些成就，将这种智慧用于促进人类大家庭各成员的友好与和睦，如此，东方和西方便有可能互相握手并相亲相爱。由此，人类便能成为一国、一族和一类，如同一洋之浪。百年来战争杀戮的血淋淋现实证明了阿博都 - 巴哈对科学负面作用的预言和警示，可谓有先见之明。有鉴于此，阿博都 - 巴哈对宗教与科学给予了同等的重视。提出二者相互关联，不可分离。它们是人类得以翱翔的双翼。只有单翼是不够的。宗教自身若不关注科学，那它就仅仅流于传统，而失去宗教的本质。因此，科学、教育和文明是充分的宗教生活最重要的必需品。⁴³³

巴哈欧拉还强调了宗教与科学的互补作用。他认为无论人类世界在物质文明和科学上取得多大的进步，都需要灵性的美德。人类的灵性是无法靠物质因素启迪和唤醒的。它不可能经由对物质世界现象的探究而振兴。正如他从单纯的物质存在世界逐级渐次地进入到智能界域那样，他也同样必须逐步提升自己的道德品行和善美灵性。由此可见，无论人类在物质和智力层面取得怎样的进步，他都永远需要具有多种灵性品德。⁴³⁴

433 《阿博都 - 巴哈在伦敦》，澳门：新纪元国际出版社 2014 年，第 11 页。

434 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李少白译，新纪元国际出版社 2014 年，第 186 页。

2. 独立探求真理、消除偏见

如何消除宗教与科学的对立，促使二者协调一致？巴哈欧拉对此提出了独立探求真理，消除偏见的主张，并且将这两条纳入巴哈伊信仰的核心教义。阿博都 - 巴哈对此进行了详细阐释，指出科学与宗教的冲突的原因之一系由偏见和错误而来。他认为诸先知的基本原则是符合科学的，但是，随后出现的形态和模仿是违背科学的。他引证巴哈欧拉的话说，“真科学与真宗教必然和谐。真理为独一无二者。若有冲突乃由于错误而非由真理本身有所矛盾也。历代所谓科学与所谓真理者，曾有非常激烈之争论与冲突，但就现在较为明显之真理观之，所有争执无不基于愚蠢、偏见、虚荣、贪心、固执、暴躁、怪僻等理由而起。但此项理由不合乎科学与宗教之真精神。”⁴³⁵

阿博都 - 巴哈指出，宗教与科学原无冲突，其冲突盖为偏见所致。“人类不能用独翼而飞，若仅用宗教之翼，则将沉沦于迷信之泽中。若仅用科学之翼，则将埋没于物质之土中。若宗教去其迷信之旧习，及无理之信条而与科学携手，则廓清之力，即能发现于世。扫除一切纠纷冲突及战争之事，然后人类始能在造物之爱力中宣告统一。”⁴³⁶

435 巴哈欧拉：《确信经》曹云祥译 收入上引蔡德贵书，第 140 页。

436 巴哈欧拉：《确信经》曹云祥译 收入上引蔡德贵书，第 141 页。

原清华大学校长、中国大同教的奠基人曹云祥先生认为，人类天然有一种惰性，常使人盲从先圣，不肯独立的去研究真理，所以到后来，非但没有进步，即固有真理，逐渐泯灭，或被曲解，而异端随之丛生了。所以，消除偏见，克服谬误，唯一途径就是独立探求真理，巴哈欧拉将此置于其十二大核心原则之首。阿博都 - 巴哈对其进行了详细阐释。他指出，为求真理之正道。人类须完全脱离偏见，方能探求真理而无阻碍。探求真理之首，当先放弃昔日之所学，以免为成见所蔽。在必要时，不可畏惧，当完全改弦更张，重新研究，切不可被一教一人所蒙蔽，而受偏见之束缚。若能脱离羁绊，使思想自由，则不难达到目的也。现实中一切宗教都渐渐地为传统的观念和武断的信条所束缚，都各自以为自己是真理的唯一保护者，其他的宗教都是错误的！例如犹太人相信他们是真理的唯一主人翁，耶稣教徒坚持只有他们的宗教是唯一真实的教，同样，佛教徒和回教徒也都只相信自己是好的。假若大家如此互相攻击，那么人们到底要到哪里去找寻真理呢？！假若每个人都只相信他们所在的某种宗教是唯一真实的，而排斥别种宗教内的真理，那即是偏见将他们的眼睛蒙蔽了。所以人类应该从宗教的表面形式和仪节中解脱出来。我们须知道这些形式和仪节虽然堂皇，却只是表面文章，真理深藏于内。如果想要在找寻真理的工作中求得进展，就必须摒弃个人成见和迷信，如此才能最终得到对于真理的清楚认识。

没有哪个真理和另一真理抵触，如同光无论在哪个灯内都是明亮的，星无论在东方还是西方照耀，也都会是一样的璀璨！

“脱离偏见吧，于是你就会爱好真理的光明，不管它是在天际哪块上升出来的。找寻真理，真理会使你们自由。如此我们就会在一切宗教中找寻真理，因为真理是一切，真理是一个。”⁴³⁷

三、宗教与科学协调一致的现代意义

1. 巴哈伊先贤高度评价科学，赞美其诸种发明与发现及对人类文明的推动与贡献，表明了巴哈伊信仰与时俱进的理性精神，以及宗教向科学的靠拢和亲近。

2. 独创性的教义：巴哈伊信仰将宗教与科学的统一作为其核心教义之一，这在宗教史上可谓破天荒的第一次，反映了巴哈伊信仰的现代性和自信心。

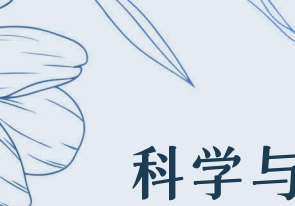
3. 巴哈伊先贤敏锐地指出宗教与科学在人类社会中相依为命的互补关系，只有二者相互协调，相辅相成，才能使双方发生健全的作用，使人类达至物质文明与精神文明的高度统一。正如曹云祥先生所指出的，现今宗教所以不能维持其地位，实因科学突起，心灵被物质蒙蔽。物质文明炫耀的力量吸引了人们的特别注意，于是心灵便被淡视了；一些深信

437 《亚卜图博爱之箴言》，曹云祥译，大同教社 1932 年，第 201-202 页。

宗教的人，武断地反对科学，认为科学是宗教的大敌。其实二者应当互相提挈，彼此调剂，始能相互发生健全的作用。正如现在有人以为有了飞机，汽车的营业便必然要减色了。但其实若没有汽车的相辅，飞行事业也是决难兴盛的。宗教与科学相依为命，便是这种道理。⁴³⁸

4. 宣布宗教与科学的协调一致，是消除各种纷争与不和的一把钥匙和途径。宗教不是人类争论的工具，而是统一人类的纽带。宗教与科学的协调一致，是实现天下一家、世界大同的现实途径。

438 曹云祥：《大同教的贡献》，收入上引蔡德贵书，第 68 页。



科学与宗教之间： 印度洋海啸的占星术解释⁴³⁹

梁永佳⁴⁴⁰

摘要：占星术在印度社会生活中扮演着重要角色。印度占星师宣称曾准确预测了 2004 年印度洋海啸，其目的是将占星术合法化为科学。这种努力体现了一种知识范畴的困境，因为在印度，占星术既不算科学也不算宗教。这是印度以科学和宗教建立民族—国家的后果，为了支撑民族国家的理性主义，占星术受到了来自科学和宗教两方面的排斥。但是，由于占星术在印度的重要性，使得它对印度洋海啸的解释引起广泛的公众关注。

关键词：印度洋海啸 印度占星术 科学与宗教 印度民族主义

439 作者论文“在科学与宗教之间：印度占星术视野中的海啸”，已发表于西南民族大学学报（人文社会科学版），2013,34(01)，ISSN1004-3926/CN51-1671/C。

440 梁永佳：浙江大学社会学系教授。

本文将考察印度占星术的实践（practice）和话语（discourse），集中讨论占星术对 2004 年印度洋海啸的解释。我提出，印度占星术是宗教和科学保持和谐的牺牲品。它对海啸的解释，体现了它论证自身科学性的努力，更表现了一种范畴困境。本文中的占星术，指印度文化中有关天体运行与人的生活之间关系的知识。科学和宗教都指发端于西方且经过印度精英重新解释并被印度社会接纳的“科学”与“宗教”。撰写本文的前期田野工作，由作者在印度泰米尔纳德邦（Tamil Nadu）完成，主要调查地点为首府金奈（Chennai），以及纳格伯蒂纳姆（Nagapattinam）和马杜赖（Madurai）。

印度占星术

印度占星术称为 Jyotisha Shastra，属吠檀多六部之一。其单数形式意为“光”或“知识”，复数形式则为“天体、行星、恒星。”尽管整个国家的占星术知识存在差别，但在社会学意义上，存在一个单一的“占星术”。因为，对于占星师、占卜者来说，占星术在这个社会中的最小意义基本相同：无论信与不信，无论占星术的内容如何，人们一般认为，印度占星术是用出生时间的星体位置“预测未来”的知识。

世界上恐怕没有哪个社会比印度更喜欢占星预测了。任何形式的媒体都有占星术的位置，大小城市都有自己的占星

术报纸，很多城市不止一家，各色占星广告充斥街头巷尾。大都市常常设有多处“占星术中心”。⁴⁴¹ 在印度的各个角落，都可以找到享有盛誉或小有名气的占星师。我遇到的每一个人几乎都承认，他们有过找占星师预测的经历。即使非印度教徒也不例外，⁴⁴² 但他们通常不会公开承认。过去，婴儿的名字多取自出生时的星象位置，日历也以星象标记。重要决定前都应该参考占星知识。通婚必占星，开公司、建房，甚至买摩托车，也经常成为占星师赚钱的机会。实际上，整个印度的社会生活都跟占星术息息相关。

印度各界要人——从政治家和电影明星——都对占星抱有极大的兴趣。虽然证据确凿，但极少有人公开承认。这本身就体现了“理性”与占星术的矛盾。古代印度的统治者很依赖占星术，独立以来的印度政客也毫不例外。各级领导靠占星行事的传闻颇多，⁴⁴³ 重大政治错误经常被解释为不按星象

441 印度基础设施不如中国，这样的中心也常常不过一两间窄小的办公室、一台过时电脑、一名自封“大师”的占星师、一两个秘书（常常是占星师的亲戚）。

442 印度教容纳所有信仰，教徒的身份一般与生俱来（inborn），而非皈依而得（converted）。所以，“非印度教徒”指的是加入排他性宗教的人。

443 据说，尼赫鲁内阁的多位成员甚至前总理德赛（Morarji Desai）都有私人占星师。另一位前总理拉奥（P. V. Narasimha Rao）对占星师更是言听计从。1993年孟买骚乱，拉奥坚持不去现场视察，因为他的占星师说，当时离开首都将对他不利。

行事的结果。⁴⁴⁴ 宝莱坞和凯莱坞的明星更醉心于个人生活问卜。一位金奈的占星师告诉我，他向明星的收费有时高达两百万卢比（约合五万六千元人民币）。他还说，越是成功的人士，越是常去找占星师。

印度占星术尽管自称“预测的科学”或“预测的艺术”，但这种预测是一种明显的事后逻辑。轰动事件过后，总会冒出几位占星师宣布自己曾经“准确地加以预测”。印度人的反应，惊叹多于怀疑。但在占星文化的局外人看来，破绽往往十分明显。占星师喜欢过度解释自己过去的预测，而一旦预测得太离谱，占星师又能天才般地找到托词。他可以说，预测失败是因为占星师自己在预测时处于不利的星象，或说占星师过于考虑一颗星的影响而忽视了另一颗星的作用。作为一个局外人，我时常觉得占星师过于沉溺于这种事后诸葛的游戏。他可以从身边刚刚发生的小事中大展才华，

⁴⁴⁴ 印度占星师最津津乐道的政治错误要算两代甘地家族的悲剧了。1984年，几名占星师撰文警告当时的总理英迪拉·甘地（Indira Gandhi），她在11月可能有难。全国知名的占星师拉奥（K. N. Rao）预测说，政府在那个时候将遭受“重大的、悲剧性的”变故。甘地夫人在当年10月31日遭锡克教卫兵刺杀身亡。但是，甘地夫人的儿子、新总理拉吉夫·甘地（Rajiv Gandhi）对这一预测非常恼怒，为了跟占星划清界限，他的政府于1987年通过一项法令，宣布任何人，如果胆敢“预测、预言、宣布或表达诸如激起、建议或推动杀害或毁灭对宪法宣誓的人，”将受到制裁。占星师说，这个法令让他们不敢明确预测政府官员的命运，以致于在1991年，尽管有几个占星师隐讳地发出警告，但拉杰夫·甘地“置之不理”，来到了马德拉斯（即金奈）。在那里，他被刺客炸成肉酱。

从一个人敲门到一只狗狂吠，在占星师看来都是“命定的”（predestined），都是可以靠占星术预测的。一名金奈的占星师在他办公室里，向我展示了他的事后逻辑能力：

梁，你看，今天的月亮处于双鱼座，双鱼座主木星，木星主学术。今天是星期三，水星日，水星主交流。所以，你今天来跟我交流学术。现在是下午三点，天蝎座刚刚升起，天蝎座主八，你数一数，屋子里是不是八个人？

很多人告诉我，好的占星师会推算出你过去和将来的一切，甚至算得出你今天走了多少步，早晨吃了什么。然而，如果你不知道自己的准确出生时间，占星师就无能为力了，因为你的一切都是由出生时星体的相对位置所决定的。不知道这个原点，一切无从谈起。当然，就算你真的不知道出生时间，也可以找“影占师”（shadow reader）。他可以从你的影子中推算出来你的出生时间。

尽管占星术让人怀疑，但占星的业内人士却不乏诚恳的知识分子。这些知识分子认为占星术是一门严肃的学术。它过于复杂，需要考虑的星体太多，计算工作十分繁重，所以，准确的预测必须由真正的占星师完成。过去，学习占星术是婆罗门的义务，如果他还担当神庙祭司的职责，那就要为信徒义务占星。现在，印度教神庙里已经基本不再占星，印度的世俗政府也不资助占星业，这成了占星师无法准确预测的

又一藉口。目前，印度的占星师多数仍为婆罗门，因为他们受教育程度最高。有些严肃的占星师穷尽一生从事占星术研究，很多占星师为人占星分文不取，有的已经成为闻名遐尔的占星大师。⁴⁴⁵

然而，占星术对于绝大多数占星师来说，仅仅是养家糊口的手艺。他们一般有自己的熟客，也有人专门在旅游区宰客。占星师的专长不同，因此头衔繁多。知名度高的占星师要价很高，穷人望而却步，名气一般的占星师也同样愿意炫耀自己受欢迎程度。例如，有位占星师告诉我，他给某某明星看过星盘，当他发现我对印度明星几乎一无所知的时候，他又向我炫耀某某美国巨星也找过他。总之，他希望我明白他的占星水平是可以开天价的。不过，也有占星师认为，收费将使这门古老的科学走向毁灭，因为“拿了别人的钱，你就不会说实话。”但这些不收占星费的人，却可以靠开课或

445 大概最有名的占星术学者当数拉奥 (K. N. Rao) 和拉曼 (B. V. Raman) 博士了。拉奥曾是一名会计师，1990 退休之后专门从事占星事业，迄今已经解读了 7000 个星盘。他专攻天气预测，成为印度气象局的座上客。拉曼博士 (1912-1918) 从小就成为职业占星师，于 1936 年创建了迄今仍定期出版的《占星学杂志》 (*The Astrological Magazine*)，并在班加罗尔建立了印度占星科学学会 (Indian Council of Astrological Science)。他在占星界享有盛誉，以著作和讲演“影响了受教育的公众，并让他们意识到占星术的意义” (*The Astrological Magazine*, 2007)。据说，他准确预测了世界史上多起重大事件，包括希特勒和尼克松的命运，圣雄甘地和英迪拉·甘地的遇刺。印度各界人士大批地追随他学习，甚至联合国也邀请他去讲授占星术。

者办杂志赚更多的钱。名气较大的占星师会像科学家那样建立自己的研究院，成为 guru（师父），收徒传艺。乡村占星师相对简单，一般带一两个徒弟。还有人“无师自通”，自称天生就会看到未来。面对异彩纷呈的从业方式，你说不出谁是真正的占星师。每个人都有一个“真正的”占星师版本推荐给我，被推荐的人却经常是推荐人的亲戚。

占星术对海啸的解释

2004 年的印度洋海啸是人类历史上最重大的灾难之一。南印度受灾尤为严重，仅泰米尔纳德邦就有八千人丧命，无数渔民的生计遭到毁灭性打击，基础设施也受到严重破坏。海啸的特别之处在于它超出了南印度的地方知识。当地人起初将其称为 kadal konthalippu（海水涌起），后来才通过媒体学会了“tsunami”（海啸）一词。直到现在，书面使用英文 tsunami 一词仍需用括号注上“海潮活动”或“破坏之浪”。

海啸之大，使人希望知道它的原因。政府和公民社会都没有丝毫准备，认为“海啸超乎人们过去的经验，甚至超乎一个常与龙卷风和洪水打交道的国家的经验”（TISS, 2005:2）。政府为此做的第一件事就是重建科学的可信性。灾难不久，印度总理辛格就宣布建立一个“海啸早期预警系统”（Singh, 2005:8），以重建民众的信心。换句话说，用

科学的象征力量维护当代社会的理性特征。实际上，预警系统未必有那么大的帮助。一位科学家撰文认为：这场引发大海啸的地震，不过仅仅在深海之处将海水抬高了30厘米而已，第一时间观察到这样微小的变化并迅速完成数据处理，发出警告并疏散人群，绝非易事。⁴⁴⁶ 相比之下，最初级的教育就足够了：一名英国的小学女孩仅凭课堂里的一点知识就提前发出警告，救了不少人。有些地方知识更行之有效：人类学田野圣地之一的安达曼岛人，就因为懂得海啸的规律，及时撤到高地。而科学的可预测性也未必深入人心：纳格伯蒂纳姆（泰米尔纳德重灾区之一）的一位渔民告诉我，海啸之后，美国前总统克林顿马上来这里慰问，并宣布要给当地人提供预警系统。但是这位渔民说，“听说那玩意儿已经装好了，但我不知道管不管用，反正我还是睡在（远离海边的）渔市。”我们看到，印度政府和国际社会极为关注的“海啸早期预警系统”，实际意义并不大，多半是一种重建理性的象征工作。代表理性社会的政府和国际组织似乎都没有注意到，占星术已经将海啸这块科学的“滑铁卢”据为己有，并以此论证占星术的科学性。

海啸发生不久，就有占星师宣布自己曾经准确地预测了这场灾难。2005年8月1日，南印度发行量最大的英文报

⁴⁴⁶ 观点来自2006年6月在金奈安娜大学（Anna University）的一次学术研讨会上听取的大会发言。

纸《印度教徒报》（*The Hindu*），报道了两名“预测了”海啸的占星师。报道一开始，就将科学与占星术做一对照，“科学界只做了一点点，而占星师则认为这场灾难属于天体运动的结果，所以是可以被预测的”（Kumar, 2005）。第一个声称预测海啸的人叫达卢瓦拉（Bejan Daruwalla）。他宣称自己在2003年出版的《2004年年度星盘》（*Annual Horoscope-2004*）一书里，准确地预测了海啸。该书第33页上这样道：“（可能发生）浪潮、水污染、地震，因为表示突然颠倒的行星天王星处于代表大水的双鱼座之中。”另一名自称预测海啸的人马丹（L. D. Madan）宣布，2003年11月30日，他在自己主编的占星杂志《巴巴吉》（*Babaji*）上“预测”了海啸的来临，那篇文章说，“不和善的天气和自然将导致重大的生命和财产损失。地震、洪水、矿难、龙卷风将给人们带来巨大的痛苦。”在海啸发生的前26天，马丹又预测到：“星象表明，从2004年12月12日开始的一个月内，天气和自然较为仁慈，不会制造麻烦，但是我们也可能经历非同寻常的现象。”海啸过后，马丹嘲笑科学，“一般的科学无法准确预测地震，而我已经成功预测了不下100次”（同上）。

在预测的问题上，占星师似乎具备同样的本领，即解释自己过去说过的话比自己说了什么更重要。显然，上述两则预测怎么说都算不上真正的预测。两人显然都不知道海啸为

何物。达卢瓦拉只用了“浪潮”（tidal wave）一词，而这个词可以用来指代任何与大海活动有关的现象。马丹的预测，是地震、洪水、矿难、龙卷风，并没有“海啸”。它们每年都肆虐这个亚热带的发展中大国，预测等于没预测。问题还有所谓《年度星盘》的可信性。像达卢瓦拉出版的“年度星盘”，印度每年出版上千种，多数预测隐讳、宽泛、不着边际，即使这样，也很难真正言中什么事情。个人如果按这种预测行事，生活将无法进行，建立在理性基础上的世俗社会，更不可能按占星术活动。相反，当“海啸”成为路人皆知的词汇后，占星师又开始打这个词的主意，但是他们的“预测”显然没有发生。例如，全国闻名的占星师兼气象学家拉奥在2005年8月预测说，“破坏力较大的地震、甚至海啸，可能在十月甚至更早的时候干扰我国。与牛或者鸟类有关的神秘疾病将成为新闻”（Rao, 2005b）。事实上，那年10月既没有地震也没有海啸，而疯牛病和禽流感与其说是“新闻”，毋宁说是“旧闻”，没什么“神秘”可言。这段话充满了碰运气的成分。总之，达卢瓦拉和马丹这样的“预测”，是十分牵强的预测。它没有明确的时间、地点、程度，甚至连灾难叫什么也没有说出来。

占星师的理论之间也充满矛盾。马丹认为冥王星、天王星、海王星是引发地震的主要力量，它们与火星、土星共同作用，引发地壳的旧裂痕发生错位。另一位占星师班赛尔（A.

K. Bansal)，在解释自己为何没能预测海啸的时候，认为他过分关注土星，而忽视了日、月、金、火、水的作用。一位马杜赖的社会学教授兼占星师则告诉我另一个理论：海啸当天是土星之日（毁灭之星）、咸水之日、印度之日，所以“海啸在 2004 年 12 月 26 日袭击了印度”。一位纳格伯蒂纳姆的渔民给我讲了他的理论：“海啸发生在 amavasya 之日，这一天不管发生什么事，都会产生三倍影响。孕妇的预产期如果在那几天，就会在 amavasya 日因为疼得太厉害而早产。如果你平时每天打了 10 公斤鱼，那天就会打 30 公斤。如果那天有地震，就会比通常情况严重三倍，甚至发生海啸。”

有意思的是，正是这些漏洞百出、互相矛盾的占星术，却成了比其他科学更可信的知识。两位占星师也被奉为“准确预测了海啸的人。”达卢瓦拉骄傲地说，“我不管你信不信占星术，反正我准确地预测了海啸，你去看看我的书，就在那里摆着”（同上）。除了《印度教徒报》的报道之外，各种媒体和街头巷议中都充斥着为占星术正名的观点，喜爱争论和夸大其词的印度人很乐意告诉我他们的想法。有的说，占星术长期被政府压制，现在是认真对待这门古老科学的时候了。有的说，占星术为印度作出了巨大的贡献。有的说，虽然自己不相信占星术，但它显然不同于一般的迷信。需要我们去伪存真，仔细甄别。一个网民更有些忿忿然，科学家和技术官僚花了上百万政府资金支持研究，但是迄今为止，

他们不能预测任何一次自然灾害。而占星师却可以精确地做到！（Giri, 2005）

让人感到吊诡的是，占星术之所以有实力和勇气挑战科学，在于占星师和相信占星术的普通人，都认为它是科学，是高于其他“普通科学”（conventional science）的科学。绝大多数支持占星术的人在被我问及占星术的时候，第一个反应就是“占星术是科学！”，当我提到海啸的时候，第一句话几乎都是“我们预测了它！”得到这样高度一致的回答，着实让令人惊讶。

可能，“世界闻名”的占星师兼气象专家拉奥最明白如何利用世俗的科学为占星术服务了。海啸之后第三天，他就发表了自己的解释。他宣称，自己在讲授“占星气象学”（astro-meteorology）的时候，总是告诉学生，他的研究方法有三个部分：（1）占星气象学是研究外层空间的方法，（2）它也要观察风和云，（3）并研究鸟兽的行为和植物。⁴⁴⁷他提出两个外部证据来证明他的观点。其中一个来自一份南

⁴⁴⁷ 他还抱怨说，“我反复强调，只有占星师可以预测地震，因为这是从 Gargacharya 和 Varahamihira（两个古代占星师）时代传到我们手上的知识。我还说过，拉曼博士、凯尔卡尔（S. K. Kelkar）和我出版的著作就是证据……但是这样的研究必须由资金充足的学术机构完成，必须在占星师和地震学家之间保持合作，才能为人类创造有用的知识，并拯救人类免遭此类灾难。但是偶然的成功不能让我们得出结论，说占星师可以永远准确预测。那从来没有发生过。我们要做的事情还很多”（Rao, 2005a）。

亚晚报《今日新闻》（*News Today*），上面说，马德拉斯大学（University of Madras）的一组科学家据说在引发海啸的苏门答腊地震发生之前的一个星期就已经推算出了这场地震，并且误差很小，只是他们没有料到会有大海啸发生，所以没有发出警告。其中一名科学家说，他们发展了一种新方法。

“根据这种方法，当两颗或多颗星体、太阳和月球，与地球大致处在一条线上时（0 到 180 度），可能影响地球的角动量（angular momentum），并降低地球的自转速度，有可能引发地震”（Rao, 2005a）。

显然，这是一种在星体引力与地壳变动之间建立关系的理论，并没有考虑遥远且引力微弱的星体，更没有提及建立在错误观察基础上的印度占星术。但拉奥却认为，这种方法是一种不折不扣的占星术，“……（这种方法的）基础是占星术的，不是地震学的”，没有任何创新：

凡卡塔纳先（Venkatanathan）⁴⁴⁸解释说，他们是采用小组发展的一种新方法进行预测的……为什么说新方法？那是古已有之的方法。当你说太阳和月球的交角（0 到 180 度）和距离时，你实际说的是占星师所说的新月和满月（Rao, 2005）。

448 即马德拉斯大学科学小组成员之一。

而且，科学家休想盗用占星术的“版权”：如果凡卡塔纳先认为他可以照搬占星术理论，那可难了。2001 年，我们研究了 167 个星盘，发现地震可以在 Dwadashi 日（Krishna 或 Shukla）和 Chaturthi 日之间，不一定每次都是 amavasya 日或者 poornima 日，尽管这两天更容易发生地震（Rao, 2005）。

拉奥在此处的用意很明确：用科学证据证明占星术的科学性，并证明占星术比科学更高明，因为它是古老的印度知识。

只有很少的占星师公开宣布自己预测了海啸，他们都是闻名遐尔的占星师。但是，这并不意味着占星界并不重视这场世纪大海啸。恰恰相反，正是海啸太大以致于多数占星师不敢宣布自己曾经预测。我访谈的占星师大都会向我解释一番，并提及达卢瓦拉、马丹或者拉奥这样的占星大师，说他们曾经预测过灾难的发生。占星界似乎只要有一两个人出头，就可以得到多数同行的相应。问题是，为什么大小占星师都不约而同地用“科学性”来论证占星术的重要性？

科学界与占星界的争论

最简单的答案是这些人希望占星术可以继续让他们赚钱，这也是很多印度人给我的答案。但是，赋予印度占星师以经

济理性，将他们等同于兢兢业业的资本家，仍无法解释为什么偏偏要将占星术论证为“科学”。也无法解释为什么很多专职人员在退休后致力于占星术研究，那么多中产阶级也利用业余时间学习占星之术，更不用说那么多印度人相信这门知识。

海啸只是将占星术论证为科学的努力的一部分。2001年印度大学基金会（UGC）曾决定将“吠陀占星术”（Jyotir Vigyan）纳入大学教学计划，并引发了激烈的论战（Ayaraman, 2001; Balasundarama, 2001; Gupta, 2001; Shetty, 2001; Sondhi, 2001; Tiwari, 2001; Chattopadhyay, 2004）。结果，占星术被限制为吠陀学课程，终究未能染指自然科学科系。阻力来自长期敌视占星术的科学界。例如，提出“亚伯拉罕·科沃挑战”⁴⁴⁹的科沃博士（Dr. Kovoov）曾指出，构成印度占星术理论的九大“行星”中，一颗是恒星，一颗是卫星，还有两颗根本不存在（Kovoov, 1980:110-114）。霍金（Stephan Hawking）在新德里的一次演讲中也宣称，“科学家大多不相信占星术，因为它不符合我们基于实验而建立的理论”（Shetty, 2001）。

449 1963年，科沃博士宣布，任何人如果在反欺骗反作弊状态下显示超自然能力或特异功能，将可以获得10万卢比。他曾直接点名，挑战泰米尔纳德邦的占星大师B. V. 拉曼，但至今无人领取此奖。

占星界则认为占星师无法从事科学研究的真正原因在于资金太少 (Eysenck, H.J. & D.K.B. Nias, 1982)，多数占星师没有机会接触科学研究所需的基本数据。而且，科学家缺乏基本的占星术训练，没有资格判定占星术的科学性 (Phillipson, 2000)。《占星杂志》(*The Astrological Magazine*) 在过去的 70 年里，几乎在每一期上都有文章抱怨说，占星术是一门遭到歧视的科学，如果它获得足够的资金，将像黄金一样闪闪发亮。

占星界论证自己的科学性的努力应当在占星术的宗教特色中理解。占星术在传统上属于婆罗门的知识，其中，做神庙祭司的婆罗门有义务研读这门神秘的知识并在神庙里为人预测 (Fuller, 2001)。而今，占星术已经世俗化，占星一般在占星师的办公室里进行，或者在海滩、街道、市场，甚至通过网络进行。神秘的形象已经被数学计算所取代。

在历史上，印度教恰恰是因为需要证明自己的“科学性”而将占星术排斥在外。早在 1882 年，答亚南达 (Swami Dayanda) 就曾说，因为科学和宗教不可分割，所以印度教徒必须摆脱占星术的束缚。在他看来，占星术是一种背叛吠陀真理的迷信 (Daynanda, 1963[1882])。他认为，“一旦人们掌握了《吠陀》有关物理世界的真知识，就会停止依赖那些将疾病和不幸归结为行星影响的、蒙蔽愚人的占星师”

（Prakash 1999:109）。另一个带有民族主义色彩的组织雅利安社（Arya Samaj）也主张，将占星术逐出印度教，会使印度人有能力用《吠陀》获得一种普遍的知识，并通过重塑个性而获得古代雅利安人正宗后裔的地位（Prakash 1999）。

昌德拉（Chandra, 2002）提出，虽然当代印度科学与传统科学之间有断裂，但是当代印度的宗教却跟古老的传统保持着延续。然而，既然印度独立让它们联系在一起，它们就该加以改革以适应对方。可是，印度科学义无反顾地投向西方的怀抱，印度教却展开了重大的改革。如今，是印度科学适应印度教的时候了。

我们可以据此理解占星术试图成为科学所遭遇的困境。这个困境是一个范畴性的困境。印度宗教为了革新，不得不将占星术世俗化，即将其“逐出”宗教。失去完全宗教身份的占星术，必须在民族—国家中给自己一个新的范畴归属，才能继续保持它的说服力。在根据理性建立的当代印度社会中，科学就成为占星术最有希望进入的范畴。理由是两方面的：第一，印度占星术在吠陀宇宙观中已经是一个理性的知识体系。根据霍尔特的研究，印度占星术是“有关创世力量即原初力量之演化的知识……印度教徒用道德和精神规律对应物理规律。这些规律就成为普遍所说的占星术”（Holt, 1998:30）。他还说，“印度教徒相信，神创制了一个不断变

化的宇宙，以此向我们展示他的意志。他们还相信，占星术有助于精神的成长，因为通过星盘，你可以看到一个控制宇宙的创世者”（同上：20）。也就是说，占星术是一个帮助印度教徒理解宇宙同一性的知识体系。通过占星术，人们可以将宇宙的规律和人的规律联系起来，因为根据印度教教义，它们本来就是同一种规律。第二，科学和宗教是印度民族主义的两大基石。它们之间的关系是和谐的。这种和谐给予占星术以两种合法的身份：本质上是科学的，起源上是宗教的。因此，不管科学家如何努力证明占星术的非科学性，也不管占星师的科学宣言多么“荒诞无稽”，只要印度的科学和宗教都合法地占据当代社会的重要位置，并且和平共处，占星术就会不断地宣称自己是科学的一部分，并凭着自己的宗教起源，宣称自己是高于科学的科学。

印度的科学与宗教

美籍印裔历史学家普拉卡什（Gyan Prakash）在《另一种理性：科学与当代印度想象》（*Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*）中，引用了一位印度工程师的诗句：

生命如溪流，一边是《吠陀》，一边是当代世界，包括科学和技术。两岸不固则水溢，两岸坚固则水流（Prakash, 1999:1）。

诗的境界虽然乏善可陈，诗的内容却颇能反映印度社会的实情。在印度，科学与宗教堪称民族主义两大基石。印度民族主义者希望借助科学摆脱“落后的”古代印度（Prakash, 1999:14）。同时，他们又意识到，科学属无边界的普遍知识，不足以支撑“单个印度”的合法性，⁴⁵⁰ 必须从印度传统想象“印度共同体”，这就是宗教。尽管有后殖民派学者主张，印度教（Hinduism）无非是殖民者和印度人的共同发明（Pennington, 2005），但是前殖民时代的价值的确主导了后殖民时代的印度社会（Parry, 1998）。至少印度民族主义者是认可印度教的宗教性的（Dumont, 1964; Bhatt, 2001），而且认为印度教是一种义兼众教的宗教（Dumont, 1960），其包容性足以让反宗教的政治纲领无法立足。不仅如此，印度民族主义更需凭借宗教“想象印度”（Chatterjee, 1993），印度教也因此成为印度文化民族主义的核心内容（Van der Veer, 1993）。

但是，以世俗化为特征的现代民族—国家意识形态，的确不容易使科学与宗教相安无事，对于印度的民族主义精英来说，这个问题尤为严重。这些精英多半信奉印度教，又受过西方现代科学的训练，很容易发现西方科学与自己那“落后”、“迷信”的信仰之间有着难以逾越的鸿沟。因此，从

⁴⁵⁰ 尼赫鲁本人就将科学限制在反对不公和追求理性的范围内（Chandra, 2002:82）。

19 世纪开始，大批精英和活动家，竭力调和科学与宗教。最有影响的两个例子，当数“阿德亚尔通神学会”和印度民族主义的象征人物旺维卡南达（Swami Vivekananda）。⁴⁵¹ 今日印度的科学与宗教可谓相当“融洽”。那么，从印度的科学与宗教的关系中，我们可以获得何种具有社会学价值的发现？

或许占星术是最好的切入点。首先，占星术作为一种“准科学”和“准宗教”，在印度社会中至为重要。其次，占星术在当代社会科学策源地欧美社会，已经软化成一种消遣，且受到科学家的排斥（Bak, 1941; Popper, 1968; Bak et al, 1975）。印度占星术则没有经历这种转变，仍以科学性自居，且广受青睐，这样“奇怪”的现象足以引起社会人类学者的注意。第三，同样奇怪的是，人类学竟然极少涉及印度占星术。⁴⁵²

451 阿德亚尔通神学会（Theosophy Society—Adyar）是一家已有 132 年历史的学术团体，设在印度泰米尔纳德邦首府金奈。该组织的目标在于“鼓励宗教、哲学、科学的比较研究”，并宣称其理念超越了当代科学。该组织在成立之初，就吸引了大量受到西方教育的婆罗门学者，并很快波及整个南印。它的理念解决了科学与宗教之间的矛盾，甚至吸引了众多被基督教传教士鄙视为“非理性的”的广大印度教徒。旺维卡南达（1863-1902）是一位伟大的遁世修行者。1893 年，他曾在芝加哥的世界宗教会议上发表演讲，主张印度文明早已发现科学和宗教的同一性。因此，科学和宗教应该而且必须携起手共进。

452 经典课题如“种姓”、“村落”消耗了多数研究印度的人类学的精力。有关占星术的研究仅见于斯里兰卡田野经验（Obeyesekere, 1963; Kemper, 1979, 1980; Winslow, 1980）。但有两个例外：Kapadia（1996, 1996）以占星术解释精灵附体和性别角色；Fuller（2001）揭示了占星术知识如何在婆罗门的神职教育中发挥作用。两项研究都将占星术视为同质且自足的地方知识。我则关注占星术在一般层面上所引发的争议。

余论

在中国，宗教与科学是一个非常重要的学术议题（卓新平，2007），因此，考察邻居印度将有助于我们更深入地理解这一问题在亚洲的意义。印度占星术以海啸为契机，试图论证本身的科学性。这应该放在整个近代印度宗教与科学的关系中加以考察。作为印度民族主义的两大基石，印度教和科学必须在独立后的印度社会中保持和谐的关系。占星术正是在这个前提下，被印度教驱逐又被印度科学排斥的。建立在理性基础上的现代印度国家，既不能容许起源于宗教的占星术获得理性地位，又不能将带有科学性并深受民众欢迎的占星术一禁了之。

印度的占星术面临的是一个范畴困境。占星术从业者显然充分利用了占星术的范畴困境。当代社会宣称自己建立在科学基础之上，现实生活又不能按“科学规律”行事，就像现实生活不能按占星行事一样。印度占星术正是捉住了这个“生命中不能承受之轻”，一再宣称自己与科学的相似性，从而成为一门嘲弄科学的知识。一位占星师告诉我：“万事万物的客观规律都蕴含在占星术之中，它本身是千真万确的，只是我们还不够了解它。”我们可以看到，将此处的“占星术”换成“科学”，同样符合当代社会的价值观。印度占星术的科学宣言告诉我们，现代社会只能标榜理性，而无法全部按科学规律生活，因为“科学是片段的、不完整的；它虽然在

不断进步，却很缓慢，而且永无止境；可是生活却等不及了”
（涂尔干，1999:566）。

印度占星术有关海啸和科学的全部争论，以及占星术在印度无以复加的受欢迎状态，都是以一个条件为前提的，那就是印度存在一个发达的、成熟的公民社会。没有它的存在，占星术或许早就作为迷信而遭到查禁。正是这个公民社会，使得多样的观点和现实共存于一个政治体制之中。也正因为如此，印度为亚洲国家提供了一个保持科学与宗教和谐的现代化模式。这个模式与印度自身的历史与文化有着深刻的关联。正如本文开头所引用的那首诗所说，印度的社会生活像一条溪流，一边是宗教，一边是科学。我们从占星术对于海啸的解释，以及它论证自己科学性的努力中可以看到，溪流中流淌着的，是一种值得任何站在岸边的旁观者欣赏的印度智慧。

参考文献

- [1] Astrological Magazine, the (2007) “Dr. B. V. Raman”, <http://www.astrologicalmagazine.com/bio/prop.html>, accessed in February 5, 2007.
- [2] Ayaraman, T. (2001) “A judicial blow”, *Spotlight*, 18(12), June 09-22.
- [3] Balasundarama, C. (2001) “A Time for Demystification of Astrology”, *Current Science*, 81(2): 142.
- [4] Bhatt, Chetan (2001) *Hindu Nationalism: Origins, Ideologies and Modern Myths*, Oxford, New York: Berg Editorial offices.
- [5] Bok, Bart, et al (1975) “Objections to Astrology—A Statement by 186 Leading Scientists”, *The Humanist*. N.Y.: American Humanist Association and the American Ethical Union.
- [6] Bok, Bart and Margaret Mayall (1941) “Scientists Look at Astrology”, *The Scientific Monthly* 52(3): 233-244.
- [7] Chandra, Satish (2002) “Religion and State in India and Search for Rationality”, *Social Scientist* 30(3-4): 78-84.
- [8] Chatterjee, Partha (1993) *The Nation and Its Fragments: Colonial and Postcolonial Histories*, Princeton: Princeton University Press.
- [9] Chattopadhyay, M. K. (2004) “Astrology and Science Awareness”, *Current Science* 87(8): 1030.
- [10] Dayananda, Swami (1963[1882]) *Satyārth Prakāsh*[Hindi], Delhi: Govindram Hasananda.
- [11] Dumont, Louis (1960) “World Renunciation in Indian Religions”, *Contributions to Indian Sociology* 4:33-62

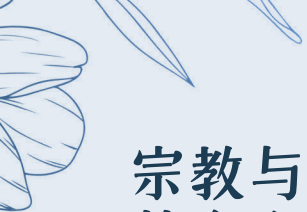
- [12] Dumont, Louis (1962) "The Conception of Kingship in Ancient India", *Contributions to Indian Sociology* 6:48-77.
- [13] Dumont, Louis (1964) "Nationalism and Communalism", *Contributions to Indian Sociology* 7:30-70.
- [14] Dumont, Louis (1983) *Affinity as a Value*, Chicago: University of Chicago Press.
- [15] Eysenck, H.J. & D.K.B. Nias (1982) *Astrology: Science or Superstition?* London: Maurice Temple Smith.
- [16] Fuller C. J. (2001) "Orality, Literacy and Memorization: Priestly Education in Contemporary South India", *Modern Asian Studies*, 35(1): 1-31.
- [17] Giri, Jagadeesh (2005) "Ministry of Astrology?" in *Deccan Herald*, January 23.
- [18] Gupta, Y. K. (2001) "Astrology—A Neo-Science Without Utility", *Current Science*, 81(2): 143.
- [19] Habib, Irfan and Dhruv Raina (1989) "Copernicus, Columbus, Colonialism and the Role of Science in Nineteenth Century India", *Social Scientist*, 13(3-4): 51-61.
- [20] Hancock, Mary (2001) "Home Science and the Nationalization of Domesticity in Colonial India", *Modern Asian Studies*, 35(4): 871-903.
- [21] Holt, Peter (1998) *Stars of India: Travels in Search of Astrologers and Fortune-tellers*, Edinburgh & London: Mainstream Publishing.

- [22] Kapadia, Karin (1995) *Siva and Her Sisters: Gender, Caste, and Class in Rural South India*, Boulder, Colo.: Westview Press.
- [23] Kapadia, Karin (1996) "Dancing the Goddess: Possession and Class in Tamil South India", *Modern Asian Studies*, 30(2): 423-445.
- [24] Kemper, Steven (1979) "Sinhalese Astrology, South Asian Caste Systems, and the Notion of Individuality", *The Journal of Asian Studies*, 38(3): 477-497.
- [25] Kemper Steven (1980) "Time, Person, and Gender in Sinhalese Astrology", *American Ethnologist*, 7(4): 744-758.
- [26] Koor, Abraham (1980) *Gods, Demons and Spirits*, Bombay: Jaico Publishing House.
- [27] Krishna, V. V. (1992) "The Colonial Model and the Emergence of National Science in India 1876-1920", in Patrick Petitjean, et. al. (eds.), *Science and Empires*, Kluwer, Dordrecht.
- [28] Kumar, Anuj (2005) "Future Shock", *The Hindu*, August 1.
- [29] Kumar, Deepak (1996) "The 'Culture' of Science and the Colonial Culture: India 1820-1920", *British Journal of History of Science*, 29:195-209.
- [30] Kumar, Deepak (2000) "Science and Society in Colonial India: Exploring an Agenda", *Social Scientist*, 28(5-6): 24-46.
- [31] Nader, Laura (1996) "Introduction", in Laura Nader ed. *Naked Science: Anthropological Inquiry into Boundaries, Power, and Knowledge*. New York & London: Routledge.
- [32] Needham, Joseph (1945) *Chinese science*. London: Pilot Press.

- [33] Obeyesekere, Gananath (1963) "The Great Tradition and the Little in the Perspective of Sinhalese Buddhism", *The Journal of Asian Studies*, 22(2): 139-153.
- [34] Parry, Jonathan (1998) "Mauss, Dumont, and the Distinction Between Status and Power", in Wendy James and N.J. Allen eds., *Marcel Mauss, a Centenary Tribute*, Bergham Books, pp. 151-172.
- [35] Phillipson, G. (2000) *Astrology in the Year Zero*. London: Flare Publications.
- [36] Pennington, Brian K. (2005) *Was Hinduism Invented? Britons, Indians, and the Colonial Construction of Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- [37] Popper, Karl (1968) *The Logic of Scientific Discovery*. New York: Harper & Row, 1968.
- [38] Prakash, Gyan (1992) "Science 'Gone Native' in Colonial India," *Representations*, 40:153-177.
- [39] Prakash, Gyan (1999) *Another Reason: Science and the Imagination of Modern India*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- [40] Rao, K. N. (2005a) "Tsunami of 26 December 2004 and Astrology", *Journal of Astrology*, <http://www.journalofastrology.com/ARTICLES/tsunami.htm>, accessed in December 28, 2006.
- [41] Rao, K. N. (2005b) "Mars-Saturn Mutual Aspects 2005", *Journal of Astrology*, http://www.Journal ofastrology.com/ARTICLES/mars_saturn_aspect_2005.htm, accessed in January 20, 2007.

- [42] Schwarcz, Vera (1986) *The Chinese Enlightenment: Intellectuals and the Legacy of the May Fourth Movement of 1919*, Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press.
- [43] Sen, Amartya Kumar (2005) *The Argumentative Indian: Writings on Indian History, Culture and Identity*. London: Allen Lane.
- [44] Shetty, Ashok Vardhan (2001) “Vedic astrology in Indian universities?” *The Hindu*, April 10
- [45] Singh, Manmohan (2005) *Tsunami: Report to the Nation*, Delhi: Prime Minister's Office of India.
- [46] Sondhi, Shivaji (2001) “Astrology, Science and the Tragedy of Murli Manohar Joshi”, *Outlook*, August 26.
- [47] TISS (2005) *The State and Civil Society in Disaster Response—An Analysis of the Tamil Nadu Tsunami Experience*, Bombay: Tata Institute of Social Sciences.
- [48] Tiwari, S. C. (2001) “A note on Jyotir-vigyan” *Current Science*, 81(2): 142-143.
- [49] Van der Veer, Peter (1993) *Religious Nationalism*, University of California Press.
- [50] Winslow, Deborah (1980) “Rituals of First Menstruation in Sri Lanka Rituals of First Menstruation in Sri Lanka”, *Man*, n.s., 15(4): 603-625.
- [51] 卓新平 (2007) “中国知识界对宗教与科学关系之论”，江丕盛等，《桥：科学与宗教》，北京：中国社会科学出版社。

- [52] 杜蒙（1992）[1980]《阶序人——卡斯特体系及其衍生现象》，王志明译，张恭启校，台北：远流出版事业股份有限公司。
- [53] 南迪（2004）[1983]“亲内的敌人（导论）——殖民主义下自我的迷失与重拾”，林蔼云译，载许宝强 罗永生选编，《解殖与民族主义》，北京：中央编译出版社。
- [54] 涂尔干（1999）《宗教生活的基本形式》，渠东 汲喆译，上海：上海人民出版社。



宗教与科学在人类命运共同体中的角色之探略

贺璋璐 吴宁⁴⁵³

摘要：宗教与科学的关系是现代社会最引人关注而又最难以厘清的问题之一。将“宗教与科学”放在“人类命运共同体中”这一广阔的视野中来考察，既有当代意义，也说明了这个讨论的严肃性和紧迫性。检视古老的印度教与年轻的巴哈伊教，人们不难见其对人类命运共同体的极为关注、且“宗教与科学之和谐”亦是其核心思想与基本原则之一。宗教与科学的协调发展，依靠人们灵性的成长和灵性力量的发挥。宗教与科学之和谐，是人类社会不断迈向文明与进步的根本动因，并不断增添人类的福祉。

关键词：宗教 科学 和谐 人类命运共同体 奥义书 人类一家

453 贺璋璐：华南师范大学历史文化学院教授；吴宁：广东省民族宗教研究院研究员。

自“科学”在 20 世纪初来到中国后，宗教与科学之间的关系就一直是一个仁者见仁智者见智的讨论话题，两者之间的关系，是现代社会最引人关注而又最难以厘清的问题之一。围绕宗教与科学这个话题，国际国内的各种著述可谓汗牛充栋。到了 21 世纪的今天，宗教与科学关系的讨论在学术界仍保持了它的热度和持久性。这更说明了关于宗教和科学的讨论深具现实意义。将“宗教与科学”放在“人类命运共同体中”这一广阔的视野中来考察，除了当代意义外，更是说明了这个讨论的严肃性和紧迫性。

印度教是世界上古老宗教之一，对科学与宗教的关系自有其颇具洞见的看法。在其看来，“人生是在宗教与科学之间的一条溪流，左岸是吠陀，右岸是科学，两岸都坚实，河水就会平稳。”他们相信：当人们过分依赖宗教或科学的其中之一方而排斥另外一方时，它就会对人类福祉起反作用；当二者相互联合时，它们就会相得益彰，并能充分展示人类的智慧和成就。

巴哈伊教创立于一个半世纪以前，是世界上最年轻的独立宗教。巴哈伊教教义的核心思想是：上帝唯一，宗教同源，人类一家。巴哈伊教的基本原则包括：消除各种偏见；两性间完全平等；认识到世界伟大宗教的根本一元性；消除极端的贫困与富有；普及教育；科学与宗教之和谐；在保护自然与发展技术间维持平衡；基于集体安全和人类一家的原则，

建立一个世界联邦体系等。从上述核心思想和基本原则不难看出巴哈伊教对人类命运共同体的极为关注，而上述核心思想和基本原则也是极富创见的人类命运共同体建设的思想资源与宝库。

—

或许可以做一个粗浅的不甚准确的划分，宗教研究意识、精神以及内在世界的本质，科学研究物质以及外在世界的特征，由于人类生活的外部现象和内在领域具有同等的重要性，所以，对于宗教的研究和对于科学的研究，也就具有了同等的重要性。两者都是为了探寻真理，促进人类的进步与福祉。

曾几何时，宗教与科学在本质上难以协调和相容的观点是学界比较主流的看法，后来人们尝试在两者之间进行严肃的对话，参与这种对话的大多为科学家和神学家。美国学者伊安·巴伯（Ian G·Babour）的名著《当科学遇到宗教》是近几十年里此类讨论中比较有影响的一本书，巴伯在书中概括了宗教与科学关系的四种类型，即冲突性（Conflict）、独立型（Independence）、对话型（Dialogue）与整合型（Integration）。巴伯是1949年芝加哥大学的物理学博士，1955年耶鲁大学的神学硕士，并一直在大学教授物理学和宗教学，具有这样的知识背景，无疑使得他颇具资格来谈论宗教与科学的话题。在四种类型说中，巴伯无疑最为推崇的是

“整合型”类型，即宗教与科学之间的整合，不过，究竟谁“整合”谁，是宗教整合科学？亦或是科学来整合宗教？巴伯含糊其辞。不过，他强调了一种关于自然的（这里的“自然”其实就是“上帝”的代名词而已）神学。主张从以宗教经验和历史启示为基础的宗教传统入手，依照当代科学的见解，对某些传统的教义给予重新阐述；他认为宗教与科学均应被当做相对独立的思想源泉，神学的教义应该和科学的证据保持一致。在这样的整合思路下，神学应从宇宙学、量子物理学、非平衡态热力学、生物进化论等现代科学中及时汲取营养。显然，所谓整合的思想似乎只是单方面强调了宗教应该与时俱进地跟上科学前进的步伐。显然，巴伯的四种类型说并不能真正澄清宗教与科学之间究竟是怎样的一种关系？它们又是如何互动的？

有印度的科学家、宗教家、社会科学家同样注意到了现代科学发明与印度神秘主义者的发现之间有某些基本相似的地方，他们甚至认为，某些科学发明，如进化理论、物质守恒定律和相对论，与吠檀多的宇宙观有异曲同工之妙。在其看来，宗教与科学好像越来越用同一种语言说话，而这同一种语言表明了一切存在现象的统一性，物理学家和神秘主义者以不同的方式抵达同一真理。斯瓦米·维韦卡南达就认为，艺术、科学和宗教潜在的基本相似性在于非二元性。印度学者斯瓦米·吉塔特马南达（Swami Jitatmananda）则认为，“整

个现代物理学界正在发展成为一门关于世界终极一致性的学科。吠檀多作为吠陀经的哲学和形而上学部分，证实了这种一致性就是一切实在的基础并且是所有知识的终极目标。”⁴⁵⁴

印度著名的研究《吠陀经》的学者尤西（Joshi）认为，人们通过研究《吠陀经》，可以发现它代表了“对世界的动态解释并且赋予了世界上的活动以深刻的含义和深远的意义，它命令人们行动起来而不是放弃行动。它给人们带来了行动的方法，这些方法是吠陀先知经过长期深入的探寻才发现的。”⁴⁵⁵ 在其看来，吠陀的先知们是真正的科学家和实验者。尤西还认为，《吠陀经》是探究真理的结果，这种探究与现代科学研究的本质和过程十分相似。

印度近代哲学家、社会活动家、印度教改革家斯瓦米·维韦卡南达（Swami Vivekananda 也被称为辨喜，1863-1902年）强调应将科学态度与精神领域结合起来，他将宗教称为“人类固有的神性的表现”，他认为，大众需要两种知识：一种是世俗知识，或曰是科学的理性的知识，用来改善他们的经济状况；还有另一种是灵性知识，用来向他们灌输信仰，

454 转引自沙伦·M.P. 哈珀主编：《实验室·庙宇·市场——对科学、宗教和发展的交互作用的反思》，张继涛等译，广东人民出版社，2006年，第32-33页。

455 转引自沙伦·M.P. 哈珀主编：《实验室·庙宇·市场——对科学、宗教和发展的交互作用的反思》，张继涛等译，广东人民出版社，2006年，第12页。

强化他们的道德感，使其渐渐变得高尚起来，这是吠檀多⁴⁵⁶的高尚法则。

《奥义书》是吠檀多哲学的主要源头，而吠檀多哲学也一直是印度的主流思想。一些重要的印度哲人都对奥义书进行过诠释。研究印度宗教文化传统的人都知道，印度教的吠檀多哲学理论认为，在众多的神灵背后还有一个最高的实在，称之为“梵”（Brahman）。梵是一种没有人格的、抽象之神。它永恒无限，至高无上，无形式无属性，超越一切时间和空间，但是它又是宇宙的根本，万物的始祖。最接近“梵”的解释无疑就是老子的“道”（在宋明理学那里，就是最高的实体“太极”）。梵的基本含义是指宇宙的最终和最根本的性质——终极实体。因此，在印度教徒看来，一切神灵都不过是无形之梵在时空中有形的显现。即“道生一，一生二，二生三，三生万物。”⁴⁵⁷在这里，“道”似乎是“万物之宗”，老子所建立的以“道”为最高本源的宇宙论是中国哲学史上第一个比较完整系统的宇宙论，而“宇宙论”的特点“是确认宇宙万物出于同一本源，并由同一本源的生化来说明宇宙万物的现存状况与变化法则。”⁴⁵⁸当代最重要的广义相对论和

456 吠檀多的意思是“吠陀的终极”，原指奥义书，它是印度教的精华，是印度教经文中的哲学和形而上学部分。

457 《道德经·第四十二章》。

458 冯达文、郭齐勇主编《新编中国哲学史》（上册），人民出版社，2004年，第46页。

宇宙论家霍金的《霍金的宇宙》《时间简史》等现代科学著作，似乎是为印度教的吠檀多哲学和老子的上述语言作了注脚，因为在他的书中大量描述了宇宙是如何从一片虚无通过大爆炸演变而来。我们似乎可以说，印度教的吠檀多哲学、中国先秦的老子哲学与当代的霍金的理论，似乎有异曲同工之妙。

除了“梵”这个基本概念外，《奥义书》反复解释的另一个基本概念是“阿特曼”（Atman），其最浅层的意义，即以身体作为一个活的实体。当用于哲学探讨时，阿特曼则总是指向“自我”（Self），当然这个“自我”是指每一活物的心灵和身体背后的永恒精神（也许理解为“个体灵魂”来得更直接），这一精神并不会在个体死亡时消亡，它迥异于人类的物质性的一面，而是永存的。

《奥义书》的基本思想，就是认为梵与阿特曼在本质上的一体性，当最高实体在宇宙层面上被我们所感知，即被唤作“梵”；当在深度的冥想中，在人类的内心和意念的深处被觉察时，则唤之为“阿特曼”。藉着对自己内心和身体里面所居住着的这纯粹、无死的真我之发现，一个人就超越了生死，并融入了宇宙。这就是为什么迄今《奥义书》仍然对于那些想进行冥想或对灵性生活有兴趣的人有启发意义并有切实的助益，也是为什么许多理论物理学家对《奥义书》的洞见充满敬意的原因所在，其实我们当代所研究的能量或能

量场、光、运动、以及人的意识及属性等，其本质早在古代的宗教哲学思想中被深入探讨过。

笔者多年以前曾从事印度历史与文化的研究，且一直对印度的宗教与印度社会的发展饶有兴趣。像印度这样一个拥有历史悠久的巨大宗教遗产的国家，最近这些年来在科技和经济发展方面的成就世人有目共睹，可人们常忽视了印度社会中宗教与科学之间历来都比较和谐相容的关系。众所周知，在古代印度，其宗教传统的高度发达并不妨碍其数学和逻辑学的高度发达，在数学方面，他们最杰出的贡献是发明了目前世界通用的计数法，创造了包括“0”在内的 10 个数字符号。所谓阿拉伯数字实际上是起源于印度，只是通过阿拉伯人传播到西方而已；在现代印度，其以 IT 行业为代表的高科技的发展也并不影响其宗教的继续发展与发达。许多坐在电脑前编程的软件工程师也依然遵循他们早晚祷告、感恩上天、祈求印度教的各样神灵祝福的生活习惯与传统。

其实，早在印度半个多世纪前成为独立的民族国家前后，当时以尼赫鲁为首的领导人就已经认识到，纯粹的科学并不足以提供有关民族国家的想象，而印度教对于国家的想象最为重要。虽然尼赫鲁以科学精神和理性主义为指导，以印度现代社会的国情为依据，以国家的统一和改善民众生活为根本宗旨，建立起自己的一套世俗主义学说。印度独立后，历

届印度政府都非常重视高科技发展。经过六十多年的努力，印度在原子科技、空间科技、信息科技、生物技术和海洋科技等高新科技领域取得了举世瞩目的成就。高科技的发展促进了印度经济增长，提高了印度国防现代化水平，增强了印度的综合国力和国际影响力，提高了印度的国际地位。但与此同时，印度独立后就在其新宪法中明确宣称：国家不会干涉公民信仰任何宗教的自由。在印度，在科学与经济发展的过程中有关宗教作用的对话一直同科学一起，得到扩展与丰富。印度的哲学家、宗教学家和科学家大都对宗教与科学之间的关系有比较明晰的认识，集科学家与宗教学家的身份于一身的例子也不乏其人。如斯瓦米·穆克提那撒南达（Swami Muktinathananda）本是一位科学家，在加拿大居住了多年，但他最终放弃了世俗世界而成为罗摩克里希那传教会⁴⁵⁹（Ramakrishna Mission）的一名传教士，一次，在回答关于“什么是印度教的本质”问题时，他指出这个问题涉及了下列基本问题：

459 罗摩克里希那为近代印度教改革家，他继承印度传统的吠檀多不二论思想，认为世界的最高本质是无形式、无属性的梵，即绝对存在，万物皆为梵的显现。在宗教改革方面，他在印度教的基础上提出“人类宗教”的思想，认为世界上各种宗教所信仰的神都是同一个实体，只不过名称不同；各种宗教的目的都是一致的，都是要达到人与神的结合，实现普遍之爱和美好的生活。他主张不同宗教信仰的人联合起来。他去世后，其弟子辨喜在加尔各答建立“罗摩克里希那传教会”。目前，这个传教会不仅在印度各地，而且在东南亚和日本、英、美等国都有活动中心。

“（1）我是谁？（2）这个世界是什么？（3）上天是谁？（4）我与世界及上天的关系是怎样的？印度人的人类观念认为：人是三分的，即肉体、精神和灵魂。每个人的目标就是了解他自己到底是谁；是肉体，或是精神，或是灵魂。实际上，印度宗教开始于人们认识自我及其与上天和世界的关系这样的问题。”⁴⁶⁰

其实，人们若要“认识自我及其与上天和世界的关系这样的问题”，从宗教与科学两方面作出的探寻都是必要的，都是必不可少的。由于科学探索的是自然界并且绝大部分考虑的是物质世界，所以常与唯物主义混淆。在印度的哲人们看来，世俗的人们常假定精神世界是一个神秘而且随机的世界，没有理性与逻辑；而在他们看来，宗教作为一个知识体系，提供着控制精神世界的基础秩序与逻辑洞察，精神律法和原则为人类在现实生活中和谐生活和发展提供了手段，违背精神律法导致的后果与违背自然规律的后果是一样的。

现代的印度社会已是一个比较成熟的公民社会，有充足的包容能力，既能容纳来自西方的科学知识，也能包容本国的宗教传统，因此，这样的社会不会使国家变成白开水——即只有科学，没有其他。斯瓦米·维韦卡南达曾说过：“在

460 转引自沙伦·M.P. 哈珀主编：《实验室·庙宇·市场——对科学、宗教和发展的交互作用的反思》，张继涛等译，广东人民出版社，2006年，第10页。

印度，宗教生活形成了中心，它是民族生活整个乐章的主要基调。”⁴⁶¹ 这种状况直到今天仍是如此。研究印度历史与宗教的著名学者邱永辉指出：“现代印度从不挑战超自然的宗教文化权威，也未挑战源于印度教唯心主义思想的神秘世界观。现代思想和创新，与传统的印度教世界观合为一体，完全丧失理智的、神秘玄妙的和伪科学趋向丝毫没有减少。访问印度的人很容易发现，印度社会不仅不知道如何为宗教权威设立界限，而且将越来越多的科学纳入吠陀、吠檀多、瑜伽经等宗教学说之中。一些号称受过科学教育的、操英语的印度人，将那些号称‘瑜伽大师’的骗人把戏视为‘科学’。一些号称‘现代科学家’，更是以现代物理学和进化生物学的语言和实验结果，证明占星术、投胎再生和业报轮回等观念是正确的。印度正是在反启蒙、反现代思想的过程中，走出了一条独特的、包容一切的道路。”⁴⁶² 印度近现代以来经济的发展，尤其是近年来经济的高速增长表明，传统与现代、宗教与科学与经济发展并非水火不容，只要做出适当的变革，各宗教、各民族都能顺应现代社会的发展，融入新的生产和生活方式。

461 黄心川：《印度近代哲学家辨喜研究》，中国社会科学出版社，1979年，第91页。

462 《人民论坛·学术前沿》，2013-06-24。

不容置疑，现今的人类正生活在一个受科学支配的时代，科技日新月异，生活丰富多彩。不过，当代人不可否认的一个事实是，无论科学怎么发展，宗教也会并行不悖地发展。现在全世界的约 70 亿人口中，绝大多数的人是宗教信徒。我们近年来比较多的从事广东民间信仰的研究，从我们的田野调查实践中可知，改革开放三十余年来，随着经济的发展与社会空间的成长，人们的思想日趋活跃，信仰亦更为多元。除了佛教、道教、基督教等制度性宗教增长显著外，根植于民间、具有深厚底蕴的民间信仰亦吸引了大批信众，民间信仰的庙宇广建林立，香火弥散。民间信仰以多种神祇为崇拜对象，以祈福禳灾为主要目的，并与民俗活动紧密结合。它们虽缺乏系统的教义教规、严密的组织和专职的教职人员，但参与其中的民众之多、在基层社会的影响力之大、发展之迅猛，都使得它成为一不容忽视颇为重要的宗教现象。就拿广东中山市来说，据统计，目前中山的常住人口约为 321 万（包括流动人口在内）左右，民间信仰场所竟有 800 多处，其中建筑面积在 50 m² 以上的计有 300 多处。民间信仰庙宇的场所可谓遍布城乡，举办的庙诞、神诞、各种节庆等活动从岁首到岁末贯穿全年，由此可见，中山市民间信仰具有庞大的信仰群体，民间信仰扎根于基层，扎根于民间，亦已成为中山城乡社会场景中不可或缺的重要构成部分。

可以说，宗教的“宗教价值”在现代社会不仅没有削弱或减弱，反而得到强调，宗教的影响依然一如以往。在 21 世纪，宗教仍然是一种塑造人类命运的不可忽视的力量。可以说，只要有人类存在，就会有宗教的存在。宗教独具的一些价值与意义，如向个人提供属于个人生存（生、死、苦难、幸福等）之意义的选择等，尤其对于社会中的孤独者、弱势者、下层民众、少数民族、外来移民等更具重要意义。

二

关于宗教与科学关系的讨论是不能离开人类社会的发展、离不开人类命运共同体的建设这个大前提的。今天的世界早已成了“地球村”。在经济全球化的今天，没有与世隔绝的孤岛。随着经济全球化的深入发展，世界各国的利益和命运更加紧密地联系在一起，形成了你中有我、我中有你的“命运共同体”。面对世界经济的复杂形势和全球性问题，任何国家都不可能独善其身。不论人们身处何国、信仰如何、是否愿意，实际上已经处在一个命运共同体中。

巴哈伊教的核心信仰之一是“人类一家”，这其实就是人类命运共同体思想的一种表述，早在一百多年前，巴哈欧拉就提出了“地球乃一国，人类皆其民”的观点，巴哈欧拉说：“你们都是同树之果，同枝之叶。你们之间应以极度的爱与

和谐、友情与团契精神相待。真理之阳上苍为我见证！团结之光那么灿烂，它能照亮整个世界。洞悉万事万物的唯一真神上苍亲自证实这些话是真理。”⁴⁶³

“人类一家”的表述说明了“世界上的所有国家组成了一个不个分割的整体，如果所有国家的整体利益被忽视，就不可能有单个国家或局部社区的长久利益……人类一家的原则提供了改造现行管理体制的道德和精神推动力，其改造方式是与不断变化的世界的需要相协调一致的。”⁴⁶⁴ 显然，在现代社会，关于社会进步、发展的许多政策设计与行动方案，大多片面强调了人的物质需要、消费和生产，寻求通过科学和技术的手段来解决人的物质和需要。但是科学虽然能带来物质福祉和为社会的经济发展提供方法和工具，但人们无法单靠科学确定社会前行的正确方向。科技的空前发展在给人们带来物质生活越来越方便与享受的同时，也造成了资源短缺、气候变化、环境污染、疾病流行、粮食安全、人口爆炸、网络攻击、跨国犯罪等全球非传统安全问题，而这些问题都不是哪一国家能单独解决得了的问题，如一个国家的粮食安全或因恐怖袭击人身安全出现问题，则饥民或灾民将大规模涌向别国，而人道主义的理念又使一些国家拒难民于国门之

463 《巴哈欧拉圣典选集》，澳门：新纪元国际出版社，第188页。

464 《巴哈伊国际社团于联合国成立60周年之际的文告·过渡期共同价值观探索》，澳门：新纪元国际出版社，2007年，第7页。

外面临很大道义压力。环境污染导致一些闻所未闻的怪病多发并跨境跨地区流行，资源、能源短缺与气候变化涉及到人类文明的可持续发展能否延续，而互联网把各国“网”在了一起，在世界任何一点发动看似无声无息的网络攻击，却会给他国的经济与社会带来不可估量的损失。总之，既然人类已经处在“地球村”中，已经是休戚与共的一家人，那么各国公民同时也就是地球村的公民，共同承担着它的命运。全球的利益同时也关涉到自己的利益，各国利益的高度交融使不同国家成为一个共同利益链条上的一环。任何一个环节出现问题，都有可能导致全球利益链的崩断。面对越来越多的全球性问题，任何国家都不可能置身局外袖手旁观。在人类历史上，全世界各地的人民将首次意识到他们之间的互相依赖关系和一体性，而建立一个和平与公正的全球社会是人类大家庭每个成员的共同使命。

可以说，上述问题是对人类整体、是对地球人存在方式的挑战，人类只有树立“人类一家”和“命运共同体”的意识，加强合作，才能有效面对和破解这些挑战。而在树立“人类一家”和“命运共同体”的意识、应对人类存在方式的挑战过程中，就必须同时利用宗教与科学这两种资源；在现代社会，“越来越多的人正在形成一个共识，即这种对物质需要极其满足的片面强调已经给我们赖以生存的自然环境和社会结构造成了难以估量的破坏。因此，社会发展目标的

设定与方法的采用必须把社会生活的道德和精神维度考虑在内，而道德和精神维度恰恰是宗教能够提供洞见和指引的领域……宗教应该通过创造有益于科学研究的心智环境、鼓励人们独立探寻真理而积极推动科学进步……如果科学缺乏真正的宗教所提供的道德指引，就极易沦为毁灭人类幸福的工具。”⁴⁶⁵“科学的方法论与宗教的洞察力共同协作是建立和谐、公平的生活模式最基本的条件”⁴⁶⁶宗教“在培养、教化人类品性的过程中发挥了主要作用。通过教义和道德指引，大部分人学会了约束自身低级的习性，发展有助于社会秩序和文化进步的品质——诸如同情、自制、可靠、慷慨、谦逊、勇敢、甘为公共利益牺牲，这些品质构成了社会生活进步的无形但却必不可少的基础，确认并发展人的精神本性在社会内部及不同社会之间产生了凝聚力和一致的目标，并成为文明赖以蓬勃展现的源泉。”⁴⁶⁷“对个人来说，宗教是超越自我和探求人生目的需要的体现，这目的是由上帝赋予而非由自己创造的。对社会而言，宗教体现出了对团结、爱、和谐与合作的

465 全球文明研究中心：《重新探讨宗教的本质及其与社会的关系》第10-11页，2015年。

466 江绍法主编：《何去何从——我们的世界》，澳门：新纪元国际出版社，2012年，第192页。

467 全球繁荣研究所：《科学、宗教与发展——若干初步思考》，澳门：新纪元国际出版社，2009年，第9-10页。

需要。”⁴⁶⁸ 在巴哈伊教看来，社会的发展与进步不仅需要科学技术的发展，还须以道德和精神维度来规范，同以往传统宗教所提倡的遁世修身方式相比，巴哈伊教更加务实开放，鼓励人们以良好的品德、过硬的本领投身于服务社会的实践中，实现个人与社会的共同完善。因为“纯洁与良好的行为、可嘉与适当的操守能够促进世界的改善。”⁴⁶⁹

宗教与科学如何发挥如同鸟之两翼的平衡作用，值得探究。不言而喻，宗教为人们提供了道德的界线和灵性精神的高度，尤其宗教在提升人的灵性方面的作用更是不可小觑，宗教与科学的协调发展终究需要灵性成长和发挥灵性力量来解决。阿博都·巴哈早就讲过：“光明的时代已经来临，它带来了美好的文明和物质进步。人的聪明才智增长了，理解能力增强了。但即便如此，每天照样有新的流血事件发生……这一切都证明：单靠物质进步本身是不会使人高尚的。相反，越是沉醉于物质进步，人的灵性就越是被掩盖……我希望你们能明白，物质进步与精神进步是截然不同的两回事。只有当物质进步与精神进步并行不悖时，才会有真正的进步，全世界才会进入‘至大和平’的时代……。”⁴⁷⁰

468 新纪元文库丛书：《毁灭或新世界秩序》，澳门：新纪元国际出版社，1997年，第86页。

469 转印自《点亮心灯》，澳门：新纪元国际出版社，2012年，第3页。

470 《巴黎谈话——阿博都·巴哈1911年巴黎演讲录》，澳门：新纪元国际出版社，2010年，第87-88页。

需要指出的是，灵性并不是宗教徒所独有的，灵性主要是指一个人内在的精神境界，非宗教徒即使没有宗教信仰，但依然有精神层面的信仰与探索真理的追求，他们也需要且不断在提升自己的精神境界。换言之，非宗教徒也有灵性和不断提升自己灵性的追求。

巴哈伊教是注重灵性提升的宗教，《隐言经》的开篇曰：“灵性之子啊！我首要的忠告是：永葆一颗纯洁、仁慈和意气风发的心！亘古、永恒与生生不灭的王国就属于您！”⁴⁷¹《隐言经》的主旨“在于揭示出我们每一个人潜在拥有的德性、美质与能力，并通过神圣启示的力量和诚言笃行的榜样，帮助我们充分表现这些天赋。在物欲横流之世，《隐言经》予我们濯污以纯洁，灌顶以醍醐。它更伸张正义为贯穿人类事务的至高原则，指出了人类团结的必由之路，同时给这团结之旅提供了力量、希望和路标。”⁴⁷²

在《圣经·创世记》中，当耶和华神用地上的尘土造出第一个人后，就“将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”⁴⁷³人的本性从根本上是灵性的。虽然人在地球上以物质身体存在，每个人的根本特征却被不可见的，有思维能力和

471 巴哈欧拉：《隐言经》（中英文合编珍藏版），澳门：新纪元国际出版社，2009年，第5页。

472 巴哈欧拉：《隐言经》的“序”，同上。

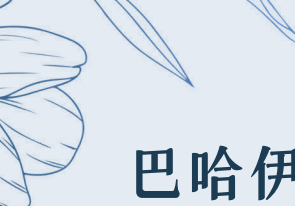
473 《圣经·创世记》2:7。

永恒的灵魂所定型。“人类必须恢复真正的谦恭和对创生万物之力上帝的深深敬仰。他们必须认识到，他们所有的科学发明和技术进步都是，也只能是凭借这一力量做到的。”⁴⁷⁴ 只有灵性方面的成长，人才能不断发展出那些构成个人幸福与社会进步基础的内在品质。这些品性包括信仰、勇气、爱、同情心、慷慨、诚信、行善、宽容、守法和谦卑等。当这些品质越来越多地被显现出来时，社会作为一个整体也随之进步。而没有灵性的真正成长和灵性力量的发挥，人类也就没有真正的幸福和进步可言。

最后，以阿博都·巴哈的一段话作为全文的结束语：“上帝以他无限的仁爱提升了我们，使我们获得了许多荣誉，使我们成为物质世界的主宰。难道我们应该作物质世界的奴隶吗？不，正相反，让我们行使我们与生俱来的权利，让我们努力过上上帝灵性之子的生活吧……人类团结之光开始照亮世界。神圣和睦与各国团结的旗帜不久将在天空高高飘扬。是啊，圣灵的气息将激励整个世界！”⁴⁷⁵

474 新纪元文库丛书：《毁灭或新世界秩序》，澳门：新纪元国际出版社，1997年，第87页。

475 《巴黎谈话——阿博都·巴哈1911年巴黎演讲录》，澳门：新纪元国际出版社，2010年，第89页。



巴哈伊教神秘主义 与科学精神

吕耀军⁴⁷⁶

摘要：苏非神秘主义的情愫为巴哈伊教早期教义的形成提供了丰富资源，也为早期该宗教的传播提供了可行方式。在巴哈伊教的经典中，神秘主义在三个层次上存在，即上帝的领域、先知的领域和追求正道者的领域。巴哈欧拉对上帝的统一性、先知的连续性和渐进启示论做了神秘主义的解释，奠定了巴哈伊教义的核心内容。在巴哈伊教的思想中，人是能动的、求知的。人的灵性发展仅通过知识、对上帝的爱和通过展现潜在于人灵魂中的神圣美德才能实现。这些教义思想为巴哈伊信仰者关注社会现实和发展科学提供了内在动力。

关键词：巴哈伊教 神秘主义 神爱论

476 吕耀军：宁夏大学法学院教授，博士生导师。

现代性是巴哈伊教当代发展的一个基本特征，其为信仰者内心的灵性追求与现实的物质生活之间，架构了一种新的平衡。作为一个现代新兴宗教，巴哈伊教有着宗教所固有的神秘性。正如巴哈伊教圣护守基·阿芬第所说，“宗教信仰的核心是把人与神统一起来的神秘主义感情，巴哈伊教信仰，与所有别的神圣宗教一样，具有基本的神秘主义的特征”。这个特征在巴哈伊教初创时期的宗教经典中尤为明显，如巴哈欧拉的“最神秘的作品”《七谷经》、“天启神秘中的宝藏”《隐言经》、以及在阐述巴哈伊教教义的《笃信经》、《圣秘瑰宝》中，神秘主义色彩浓厚。宗教神秘主义既为巴哈伊教的教义思想提供了丰富资源，又为该宗教在伊斯兰教什叶派地区的传播提供了便利。然而，巴哈伊教在其传播的过程中，不可避免地受到了当代科学和技术的考量，宗教神秘主义与科学主义的情愫相互交织，深刻影响了巴哈伊教的现代发展趋势和导向。本文拟通过梳理巴哈伊教的神秘主义思想，厘清巴哈伊经典中宗教与科学之间的一种历史互动关系。

一

巴哈伊教创建者米尔扎·侯赛因·阿里·努里，即巴哈欧拉在创立宗教之时，与什叶派地区苏非神秘主义修行者关系密切，特别是在流放巴格达时期。因为巴布教派的分裂，巴哈欧拉曾经退隐至伊拉克北部库尔德山区的苏莱曼尼亚，

艰苦隐居了两年多（从 1854 年 4 月 10 日到 1856 年 3 月 19 日）。不久，由于他的个人学识和品行，而被看作是苏非的谢赫，受到位于苏莱曼尼亚地区库尔德城纳克什班底教团的头脑邀请，到他们的隐修地扎维叶（takiyyah）⁴⁷⁷。在那里，巴哈欧拉阐述了他的神秘主义思想。他写了一首与著名的阿拉伯诗人和苏非大师伊本·法里德（Ibn Fārid）所作的一篇诗韵相同的诗歌《鸽之赋》。1856 年，在巴布教徒的劝说下，巴哈欧拉返回巴格达，但他仍与库尔德的苏非学者保持联系。苏非学者也不断到巴格达拜访巴哈欧拉，就某些神学观点和苏非修行彼此交流。巴哈欧拉对于某些问题的解答，多采用口头的形式，有时也采取书信的回答方式。在这些书信中，尤以两部书简著名，即《七谷经》与《四谷经》。《七谷经》被看作巴哈伊教神秘主义作品中的最高作品，1860 年左右在巴格达成书，用于回答卡迪里教团苏非首领穆哈伊丁的问题，该作品展示了灵魂内在晋升的奥秘，描绘灵魂朝着目标发展的七个阶段。《七谷经》被巴哈伊教的圣护守基·阿芬第称作是巴哈欧拉所有著作中“最神秘的部分”。在这部经典中，涉及伊斯兰苏非神秘主义的问题。苏非主义者个人修

477 伊斯兰教苏非派修道场所的称谓。阿拉伯语音译，一译“扎维亚”。原意为物体的角或建筑物内部的一个角落，后引申为修道场所。亦称“里巴特”（Ribat）、“台基叶”（Takiyyah）。中国宗教学者译为修道所或修道院。系苏非派修士进行道乘修炼，举行“迪克尔”诵念聚会（Halaqat al-Dhikr），并招收门徒，讲授苏非教理的宗教潜修教育组织和相应的建筑物。

行的目标，是通过冥想、祈祷、入迷、苦修等心灵进展的不同阶段，获得临近真主或与主合一的途径。穆哈伊丁本人无疑熟知 12 世纪波斯苏非派人物法里德丁·阿塔尔（Farid Din Muhammad Attar, 1145-1230），阿塔尔最受推崇的著作是《百鸟朝凤》（Mantiqu't-Tayr）。在该书中，灵魂进步之旅的七谷：探寻、爱、知识、超脱、合一、迷惘、寂灭，⁴⁷⁸ 与巴哈欧拉在《七谷经》中使用描绘灵魂朝着目标发展的七个阶段：探寻之谷、爱之谷、知识之谷、一体之谷、满足之谷、惊奇之谷、真穷与绝对虚无之谷十分接近，均展示了灵魂内在晋升的奥秘。《四谷经》是巴哈欧拉阐述神秘主义思想的另一个作品，其是在 1857 年左右写给卡库科城苏非派卡迪里教团“光荣且无争议的领袖”阿卜杜尔·拉赫曼的信，内容较少但也是一部重要的神秘主义作品。阿卜杜尔·拉赫曼虽不是巴哈伊信仰者，但他对巴哈欧拉有着高度的尊重。在这部书简里，巴哈欧拉描述了慕道者的四种神圣认知。“步向神秘旅途的人可以分为四类”，分别是通过坚守被揭示的律法而追随真理的人；通过理性与心智追随真理的人；通过自己的内心和对上帝的爱而追随真理的人；在前三条道路上并行不悖的人。他认为最后一类人代表了最高或最真的寻求真理的方式。

478 巴哈欧拉：《七谷经与四谷经》，澳门：新纪元国际出版社，2013 年版，第 8 页。

《隐言经》是一部神秘主义的散文诗，1858年由巴哈欧拉在巴格达所著。由阿拉伯文（上卷）和波斯文（下卷）的散文诗体写成，共153首。阿拉伯文写的上卷，强调了造物主对其创造物的爱，上帝对人类的爱；波斯文写的下卷涉及道德伦理。揭示了隐藏在每个人心中的永恒美德，并对社会道德生活的准则作了明确规定。强调正义、谦恭、满足、感激、宽容、赡老育幼、慷慨和安贫；反对贪求、炫耀、妄语、无聊争辩、嫉妒、游手好闲、虚荣和傲慢，这本经典因而成为信仰者洗涤心灵的标尺。另一部体现巴哈伊教教义的经典是《笃信经》（*The Kitab-i-Iqan*），1862年著于巴格达，以回答巴布舅父米尔扎·赛义德·穆罕默德所提出的问题，书稿原名为《献给舅父的论文》，后来由巴哈欧拉易名为《笃信经》。这是一部系统阐述巴哈伊基本信仰的著作。巴哈欧拉的《笃信经》是在创造性地重新解释什叶派伊斯兰教教义和基本信仰的基础上写成的，以上帝的圣使（先知）的名义，希望信徒“笃信”的，已不再是伊斯兰教信仰，而是一种新信仰，尽管它与伊斯兰教仍有渊源关系。⁴⁷⁹巴哈伊教圣护守基·阿芬第断言，此经书兑现了巴布关于“圣书所允诺者将完满《默示录》的经文”这一预言。此经“除了《至圣经书》以外，在整个巴哈伊系列经典中所占有的地位是任何一本著作都不可与之匹敌的”。这部经典由两部分构成，第一部分颁布上

479 吴云贵：“从《确信之书》看巴哈伊教的渊源”，《世界宗教研究》，2004年第2期，第128页。

帝降示于人类的启示，确认了巴布的历史任务。第二部分是对神圣启示中一些宗教神迹的解释，以及提醒人们对巴哈伊教的信仰，由此人的灵魂被唤醒而具有意识、显示，学会表达它的潜在能力，进入“确信之城”。巴哈欧拉这几部神秘主义教义学经典，是巴哈欧拉思想形成期的产物，确立了巴哈伊教的神秘主义的主要理论，包括灵魂论、光照论、神爱论等神学观点。

苏非神秘主义似乎成为巴哈欧拉吸引民众归信巴哈伊宗教信仰的方式。在巴格达，巴哈欧拉虽写了诸如《七谷经》、《四谷经》几本类似于苏非的神秘主义著作。但从阿卡（Akka）开始，巴哈欧拉通过巴哈伊教神秘主义，组织和指挥了一场在阿拉伯、土耳其和印度逊尼派世界传播巴哈伊信仰的一场运动。这些神秘主义者以托钵僧的装扮，旅行于这些地方，传播巴哈伊教。他们运用巴哈欧拉的《七谷经》和《四谷经》以及其他神秘主义诗歌，向其人人传播巴哈伊教教义。这些传播者似乎得到巴哈欧拉的建议，运用这种神秘主义的方式，如卡兰达尔（Hájí Qalandar）在拜访了巴哈欧拉后，通过叙利亚、伊拉克和安纳托利亚旅行。贾迈勒·埃芬迪（Jamal Effendi）被巴哈欧拉建议以苏非托钵僧的装扮，游历了土耳其人的领土，传播巴哈伊信仰，后来其继续以同样的方式遍及印度、亚洲东南和中心地区。艾利·亚胡（Hájí Eliyáhú）在阿卡拜访完巴哈欧拉以后，在逊尼派世界以托钵

僧的装扮旅行。喀山的赛义德·哈希姆在巴哈欧拉的建议下，花费了七年的时间，游历于伊拉克、叙利亚和阿拉伯半岛。

二

在巴哈伊教的经典中，神秘主义在三个层次上存在，即上帝的领域、先知的领域和追求正道者的领域，由此构成了以神秘主义为主线的一套完整的宗教理论体系。强调统一的上帝观念是巴哈伊信仰体系的核心内容，该理论使巴哈伊教与伊斯兰教区别开来。尽管伊斯兰教也讲真主的统一性，但这是在认主独一信仰的基础上，论述真主惟一性以及本体与属性的不可分割性，而“统一的上帝观则是指各传统宗教，至少是启示宗教所信仰的神明实为同一个上帝，因此超越了伊斯兰教信仰体系的范围”。⁴⁸⁰ 在巴哈伊教义学中，上帝—先知—信仰者的关系非常明晰，这一点在《七谷经》开篇章很明晰。“赞美归于上帝，祂令实有自虚无中呈现；将先存隐秘铭刻于人之碑碣；教谕他未曾知晓的神圣宣说之奥妙；令他成为已信者及臣服者的明晰之书；使他在此黑暗与衰败时代见证万物之创造，并在非凡圣殿里自永生之巅以奇妙之音道出——最终，人人皆能以其主之显示者的身份独自亲身见

480 吴云贵：“从《确信之书》看巴哈伊教的渊源”，《世界宗教研究》，2004年第2期，第132页。

证：诚然，除祂之外，别无上帝。”⁴⁸¹ 因此，上帝是惟一的。当然与其他宗教一样，巴哈伊教也强调人的行为受到前定的制约，如在《七谷经》的“真穷与绝对虚无之谷”中，宣告“虽然全慈者的恩惠是永无止息的，但却在每个时期和年代，确定多少份量，配合多少宠恩，是已安排好的”。

先知的角色在于其联系了上帝的世界和创造物的世界，也就是说，上帝通过先知向世人揭示自身。通过这些先知，上帝与人立约，以在每个新的时代出现新的先知。巴哈欧拉指出，“古老妙处的知识之门曾经，而且将永远在人类面前关闭。没有人的理解力将认识他的神圣的法庭，然而，作为他的慈悲之爱的证据，他将向人们显现自己的神圣引导的白昼星，他的神圣统一的象征，规定了与他自身知识相同的这些受尊崇的先知们的知识，承认这些先知的人也承认上帝”。因为对创造者属性完美的反映，先知通过他们的言词和法律比喻上帝的形象。正如没有过滤的太阳光使眼睛目眩，因此必须把脸转过去，人不能够直接见到上帝之光。换句话说，上帝仅能反映在先知这面镜子中被理解。为了解释每一位先知与上帝的关系，巴哈欧拉做了一个类比。在这个类比中，上帝被比喻为太阳，因为他是宇宙中精神生活中绝对的根源，物质的太阳是所有地球上无形的生命的根源。神圣的美德是

481 巴哈欧拉：《七谷经与四谷经》，澳门：新纪元国际出版社，2013年版，第3页。

这些太阳的光线，每位“上帝显现”就像一面完美的镜子。

《笃信经》第一部分中心思想是重新解释长期被人们“误解”的天启的本意，以便为上帝之道，其中包括诸圣使的地位、作用和历史遭遇“正名”。为此，书中大量引用《古兰经》的经文启示，以期证明上帝（真主）为了使世人获得真知，在各个时代不断向人间派遣先知和使者。这些经文中提及的先知和使者包括诺亚、呼德、撒立哈、亚伯拉罕、摩西、耶稣、穆罕默德等。

假如这里有好几面镜子，他们都转向相同的太阳，太阳被反射到每一面镜子中。然而，单个的镜子是不同的，每一个镜子都有不同于其他镜子的形式。同样道理，每位先知是一个独特个体，然而反映在每个人身上神圣的属性是相同的。这些“上帝的显现”有自己独特的状态，不管人的精神进步多么远，他永远达不到先知的状态。普通的信仰者对上帝的理解仅仅是每个时代个人经验的产物，而并不是上帝的真正反映。“上帝的显现者”并不仅仅是伟大的哲学家、思想家，或有着广泛精神上的知识的神秘主义者。从本性上说，他们是存在的最高形式。他们都代表了完美的人，普通人不能要求完美人的状态。巴哈伊信仰在个人灵感和启示之间做了区分。启示被相信是上帝的创造性世界的直接和无谬的概念，这些概念唯一地由“上帝的显现者”接受，然后再传达给人类。灵感则是精神活动的间接和相对的概念，其对任何人都

是可得到的。关于先知的身份与地位，在《笃信经》中有大篇幅的论述。在《笃信经》的第二部分一开始便引用了巴布《巴扬经》的一节经文，强调“真理的太阳”、“至上存在的启示者”（即巴布）对天地万物永远拥有不容争议的“主权”，尽管世上无人服从他；他可能一无所有，但他不受人世间的一切控制。他受上帝的天赐而具有神圣智慧，上帝向他启示关于“上帝的事业”的神秘知识。《笃信经》在解释这节经文的意义和目的时指出，经文向人们启示和证明了这一真理：不论在什么时代和周期，都有“真理的发光体”，从古老的、不可见的、光辉的寓所被派往人世间，他们像镜子一样反射统一的上帝之光，并以此教育人们的灵魂。他们被赋予一切造物的恩惠，永远被赋予一切不容争议的力量和不可征服的主权。这里所说的揭示真理的“发光体”，也就是当年谢赫学派所说的居住在“妙体世界”的诸先知。所不同的是，这些“发光体”作为圣使，如今接受统一的上帝而不是伊斯兰教的真主的差遣，肩负着向各个时代的人们进行教育的使命。从这一区别和联系，人们不难看到“巴哈伊信仰与谢赫学派之间的渊源关系，也看到了巴哈伊教中的神秘主义情愫”。

巴哈欧拉关于上帝统一性的论断是与他的强调先知的连续性、渐进启示论思想观点密不可分的。在《笃信经》中谈到渐进启示论，认为上帝的众先知和使者在各个时代都代表

上帝发布天启，但每一部天启所体现的天命都不是永恒适用的。随着时间的推移，不断传达新的天启，并对这些先知做了神秘主义的解释，把他们比喻为上帝之发光体（luminaries of God）、上帝之灯（lamp of God）、神圣美德之瑰宝（Gems of divine virtue）和上帝的显示者（manifestation of God），巴哈欧拉还运用《古兰经》经文隐义说，证明这些先知连续性。巴哈伊教的早期信徒都是谢赫学派追随者，而谢赫学派的创始人谢赫·艾哈迈德（1753-1826）是巴布运动的先驱者，他主张用神秘主义的观点来解释真主启示，因而巴哈欧拉也继承和沿用了这种重视经文隐义解释的原则，其中也包括对什叶派（十二伊玛目派）宗教传统的解释。这一解释倾向尤为明显地表现在对上帝的诸先知的解释上，称他们为“发光体”，像《古兰经》中提到的“日月星辰”一样。不论在什么时代和周期，都有“真理的发光体”。从古老的、不可见的、光辉的寓所被派往人世间，他们像镜子一样反射统一的上帝之光，并以此教育人们的灵魂。他们被赋予一切造物的恩惠，永远被赋予一切不容争议的力量和不可征服的主权。这里所说的揭示真理的“发光体”，也就是当年谢赫学派所说的居住在“妙体世界”的诸先知。《笃信经》谈到的圣使诸如摩西、耶稣、穆罕默德、巴布等，尽管处于不同的时代，使用不同语言，传达不同的天启，但他们都是统一的上帝在各个不同时期的“显现”，都代表一个时代的天命，因此也都是上帝

统一性的具体表现。因此，《笃信经》特别强调上帝诸圣使的特殊地位，宣称这些“真理的太阳的显现者”是“最有成就者、最与众不同者和最优秀卓绝者”，通过诸先知作为中介，像照镜子一样通过他们的形象来认识上帝，是获取神秘的宗教信仰知识唯一可靠的途径。通过圣使这一中介，上帝的所有美名和德性，诸如知识、力量、主权、统治、仁慈、智慧、荣耀、恩惠等全部得到显现。

在先知的世界之下，就是追求正道者，即信仰者的世界。巴哈欧拉鼓励人们信仰巴哈伊教，强调“寻求之灯、奋斗之灯、希望之灯、献身之灯、炽爱之灯、着迷之灯、出神之灯，在寻求者的内心被点燃，上帝之爱的仁慈和风，飘荡于他的灵魂，谬误之黑暗被驱散，怀疑和疑虑之迷蒙将消弭，知识之光和确信之道围绕他，在那个时刻，神秘的预兆将带来精神的欣喜潮水，来自于上帝之城的光芒灿烂如黎明，通过知识之号音，将唤醒内心、灵魂和来自于沉睡状态的精神。在《笃信经》中，巴哈欧拉谈到“神秘的转变”，其造成“这种精神和行为，完全与以前的行为不同，在人的世界中被显现，他们的焦虑变成安宁，他们的怀疑变成确信，他们的怯懦成为勇气。这神圣灵药的力量，眨眼之间，改变人的灵魂”。然而，在巴哈伊教作品中，上帝神圣本体的卓越本性超越了人的理解力和想象力。也就是说，人们永远不能希望通过他的智力，也不能通过他的感觉和内心的感受，来理解神圣的

本质。“上苍，她的精华是神圣，超越一切升与降，进与出，她自亘古超越人类的本质，也将永远这样。无人曾知晓她，没有任何生灵曾觅得通往她本体之路”。巴哈欧拉在其他地方也谈到了即使是神秘主义者，也达不到对上帝本体的认识，“神秘主义者虔敬的思想，人们之中最成功的获得，能够被人的舌头和笔所描述的最高的赞美，都是人的有限思维的产物，由它的有限性所制约……从时间的太古时期，上帝隐蔽于无以言表的自我神圣中，将永久地秘藏于他的不可知本质的神秘中。”因此，在巴哈伊教思想中，上帝创造世界，然而完全独立于它，正如画家与其作品是分开的。也就是说，上帝并不凝思于人，人不是上帝的一部分，人也不能希望变得与上帝本质一体。在这里，巴哈伊教信仰与大部分神秘主义所提出观点是有区别的，与伊斯兰苏非主义人主合一的观念明显划清了界限。巴哈伊教信仰断然地反对有限的人将能够获得无限存在上帝的临现，或者一个创造物能与非受创造者上帝一体的观点。

三

人有主动性的问题即前定与自由的问题，一直是宗教思想中争论的主要命题。巴哈伊经典中的人是能动的、求知的，这一点可从该宗教神秘主义的思想中体现出来。在巴哈欧拉的《七谷经》中，其描绘人的灵魂朝着目标发展的七个阶段。

包括探寻之谷、爱之谷、知识之谷、一体之谷、满足之谷、惊奇之谷、真穷与绝对虚无之谷，展示了灵魂内在晋升的奥秘。基于此，巴哈伊宗教思想中的人有双重的本性：一个有形的身体和一种不朽的灵魂。而作为“上帝显现者”的先知，除了这两个本性外，还具有第三种本性，其是独特于他们的状态，这第三个本性是“接受神圣启示和将其不谬的传给人类的能力”。一般来说，神圣显现仅有三种状态。“第一种状态是身体的；第二种状态是理性灵魂；第三种神性之体现和天国之光辉。神性之体现和天国之光辉的层面：它是上帝之道，是永恒的恩惠，是神圣灵魂，其无始无终，因为这都是凡尘世界的概念而不是神圣世界的。对于上帝，终结与起始是相等同的。”⁴⁸² 神圣灵魂反应于世界上所有伟大宗教的创立者那里。通过这些创建者，如亚伯拉罕、琐罗亚斯德、摩西、如来、耶稣、穆罕默德和巴哈欧拉，人类获得精神重生和精神文明创建则来到。正是神圣灵魂，通过上帝先知的居中作用，给人教导精神的美德，使其能够获得永恒的生命。所有这些福佑通过神圣灵魂带给人们；因此，我们能够理解神圣灵魂是创造者和被创造者之间的媒介。太阳的光和热使地球上的万物茂盛，产生了所有有生命的东西的成长，神圣灵魂加速了人的灵魂。

482 阿博都 - 巴哈：《已答之问》，澳门：新纪元国际出版社，2000 年版，第 137-138 页。

巴哈伊信仰强调人的灵魂的永存性，巴哈欧拉在《隐言经》中强调“你的灵是我启示之所，净化它，以待我显现”。然而，被大多数神秘主义者所坚持的人的灵魂的前世信仰，在巴哈伊教的著作中被否认。许多神秘主义者坚持认为人的灵魂以一种与上帝相同的形式存在。当然，这种信仰将相当于人分享神的本体，这种观念必然导致宗教二元论，否定上帝单一性和独一性。因此，巴哈欧拉教导人的灵魂将会在人的身体毁灭以后持续存在。人的灵魂是其自身的中心、个性和意识。灵魂的发展和它的能力是人的地球上存在的最初目的。这种发展可能仅通过知识、对上帝的爱和展现潜在于人的灵魂中的神圣美德才能实现。巴哈欧拉解释人的灵魂的进化总是趋向于上帝，远离物质的世界，这一点在《七谷经》中，表现明显。然而与普通神秘主义观点相反，人永远不能与绝对本体上帝成为一体或统一起来。巴哈伊作品认为身体物质的存在，是为一个永恒的精神生活做早期的准备。

神爱论是伊斯兰苏非主义者主要论点，爱是苏非神秘主义所强调的，爱主或与真主的合一，被视为伊斯兰苏非神秘主义的核心特征。这也影响着巴哈伊教的宗教思想。爱上帝是巴哈伊教的核心教义，与其他宗教视神灵为敬畏者不同，这一点明显受到伊斯兰苏非主义者的影响。在《隐言经》中，巴哈欧拉多次提到了爱，主张突破人们与其爱的主之间的蒙蔽，要求认真和热情洋溢的努力。其中，上帝之爱是最高的。

在《隐言经》前部，巴哈欧拉对爱做了强调，“人之子啊！我爱你的创生，所以我创造了你。你也要爱我，好让我能说出你的名字，用我生命之精神将你的灵魂充实。”，“爱我，我就会爱你。不爱我，我的爱就无从给你”，“你的极乐仙境在我的爱里，你的天堂归宿是与我重聚”，“你若爱我，就得摒弃你自己，……你才会消亡于我，我就会永存于你”，“忠贞不渝地爱我吧！你就会在那荣耀之境发现我”，“爱的表征就是：在我的诫命之下，坚定不移，在我的考验之下，刚强不屈”。在阿拉伯文《隐言经》中，巴哈欧拉谈到，“爱我之道，荆棘满途，论我之言，使人困惑。因为，凡人之智不解我，俗人之心不容我。”⁴⁸³由此可见，巴哈伊教信仰的核心仍然是以人的主动性和人的情感归属为主导的，在一定的意义上解放了人的思维，强调了人的主动性和能动性，把人的信仰与人的灵魂、人的灵性提升结合在一起，客观上促进了该宗教在现当代的发展。

与大多数世界宗教一样，巴哈伊信仰本质上具有神秘主义特征。巴哈伊教相信如果没有接近于上帝的神秘主义，任何宗教将退化到缺乏精神生活的社团组织。当个人通过祈祷和默思，才能与其创造者建立和维持一种精神联系。宗教祈祷是通过“上帝的显现”，而揭示于人类。但作为对伊斯兰

⁴⁸³ 巴哈欧拉：《隐言经》，澳门：新纪元国际出版社，1998年7月第1版，第31页。

教的一种改革，巴哈伊教在宗教思想上也做了有意识的区别。如在《七谷经》中的第四谷，即“一体之谷”中。巴哈欧拉对他的“一体思想”与苏非神秘主义“人主合一”观点进行了区别，他提出了三个神秘主义永远不能赞成的基本的原则。

(1) 人不是一个上帝的化身；(2) 人永远不能知道上帝的本体；(3) 人关于上帝的知识来自于“上帝的显现”——先知。因此，尽管巴哈伊教承认过去和现在神秘主义的贡献，赞赏神秘主义者在精神道路上的努力，但不同意这些神秘主义者关于人的灵魂的前世，神秘主义者灵魂与绝对者上帝的一体的观点。也反对神圣的启示能通过神秘主义者传递给人类的观点，强调先知的重要性。因此，在巴哈伊教中虽有神秘主义的宗教情愫，便于信仰者内心的信仰崇拜，同时也剔除了以往神秘主义者不顾俗世生活，只强调个人修行，以期“与主合一”的虚渺生活。这种既重妙世生活，又重视现世生活的教义思想，为巴哈伊教的信仰者提供了可信服的信仰动机。

四

宗教与科学一直是被视为是有着冲突，然而宗教与科学又是彼此影响的。例如，在基督教历史上，基督教的一些著名教堂也会利用新技术、新科技来烘托宗教气氛，吸引更多教众。从近现代的发展来看，宗教团体开始注意到科学对大众生活的影响，因而也利用科学技术和手段作为宣传宗教、

传播教义的新方式。宗教与科学之间的关系，因而愈发显得不是那么冲突。究其原因，这是因为当代信仰者更多是把宗教看作人的内心获得安宁的重要方式，而科学则被视为是现世物质生活提供便利的工具，二者皆有其道，互不影响。因此，我们在现实中发现了一个新的悖论，即并非“科学越发达，宗教越衰落”。恰恰相反，科技发达，经济繁荣的国家，宗教越发兴盛。因此，如果把宗教从世俗影响复归到人的精神追求，那么其与科学的冲突理论争论，则会随之减弱或消失。如果分析巴哈伊教在当代世界的迅猛发展的原因，就可以看到巴哈伊教宗教思想中的神秘主义情愫，在一定程度为该宗教倡导科学提供了教义支持，提供了动力和思路。正如上述各个方面所探讨的，其宗教神秘思想中内含着一些积极的因素，强调人的主观能动性，强调人的知识探寻，强调上帝的不可知。这些都使得人们把更多的精力不是放在思辨的教义学辩论，而是置于现世的完满。因而，强调“宗教与科学的和谐”成为巴哈欧拉教义现代发展中的必然结果和重要原则。

在这里我们要搞清楚三个基本问题，第一个是巴哈伊教是从何时强调科学的问题；第二个是在强调科学时，该宗教如何调节科学与宗教在理论上的冲突；第三个是巴哈伊教的教义为其尊重科学提供了哪些理论支持？

关于第一个问题，我们看到巴哈伊教的产生有其深刻的历史背景。自 19 世纪初，巴哈伊教产生之初的伊朗已失去了往日辉煌，是一个社会紊乱动荡，思想凋弊混乱，愚昧与迷信盛行的贫弱国家。王室日益骄横与腐败、教士当中盲信盛行，不同宗教或教派之间彼此仇视，与此同时，这个国家也面临着来自英法俄等西方列强的觊觎和掠夺。更为重要的是，西方的科技也动摇着这个国家人们的宗教信念。“西方的科技和艺术被视为不洁，是反对宗教的大敌，为他们所深恶痛绝。”⁴⁸⁴ 因此，巴哈伊产生之初，科学这个词汇也挑战着信仰者的内心。关于“科学”的词汇，在巴哈欧拉的经典中虽然较少，如在亚格达斯经中，“宗教领袖啊！切莫用在你们中间流行的标准和科学来衡量上帝之书，因为经书本身已经在人们中间确立起来了的绝无差错的天平。”⁴⁸⁵ 这句话从字面意思的理解，是明显区分宗教神秘和科学理性之间所关注的不同领域。随着时代的发展，在阿博都 - 巴哈的著作中“科学”这个词汇则经常出现，这是因为西方的科学技术对伊斯兰国家的冲击更加明显，也是阿博都 - 巴哈出访欧洲的切身感受。在阿博都 - 巴哈的《神圣文明的隐秘》中，谈到“教育的普及，实用技艺和科学的发展，工业技术水平的提高，这些难道有

484 蔡德贵：《当代新兴巴哈伊教研究》，北京：人民出版社，2001 年 9 月版，第 219 页。

485 巴哈欧拉《亚格达斯经一至圣经书》，澳门新纪元国际出版社，2007 年 4 月第 1 版，第 39 页。

害吗？相反，这样的做法会使个人超越普通民众，脱离无知的深渊，进而达到知识的顶峰，人类卓越之巅。”⁴⁸⁶ 当时社会的一个明显的现实是，西方的科学技术冲击着包括波斯在内的伊斯兰国家，如何对待西方科学和技术，也决定着宗教现代变革的态势。阿博都 - 巴哈的态度很明确。“事实已经清楚无疑地表明，从国外引进文明规则和方法，学习国外的科学技术——简言之，学习国外一切可以造福民众的事物——完全是可取的。”并对那些极不称职且吹毛求疵的学者给以批判，他们“诡辩说：‘模仿异族者即为异族’。他们甚至不懂何为‘模仿’，也不知道神圣宗教要求并鼓励其信徒采纳那些可以促进不断发展的原则，学习他族的科学和技术。”⁴⁸⁷

阿博都 - 巴哈对于当时知识分子的历史使命提出了新的要求，强调博学之人须“坚守自我，捍卫信仰”，否则“他就称不上博学之人，不配被信徒尊为榜样”。坚守自我的首要意义，是获得精神完美和物质完美之特性。而完美的首要表现是学识和文化造诣。“如果一个博学之人对神圣典籍、神学、自然科学、宗教法学、管理艺术以及历史上的重要纪元和重大事件都不甚了解，那么他很可能就无力应对突发的难题，从而并不具备综合知识”。博学者完美的另一个表现，

486 阿博都 - 巴哈，成群译：《神圣文明的隐秘》，澳门：新纪元国际出版社，2013年5月第1版，第11页。

487 同上，第73页。

就是“以真诚纯洁的目的去教化民众：竭尽全力教授他们各个领域的知识和实用科学，鼓励推进现代化的进程，拓展商业、工业和艺术领域，拓宽可以增加民众财富的措施”。只有这样，一个学者的完美性才能体现出来。

关于第二个问题，阿博都 - 巴哈用现实中的表现，调节了宗教与科学在理论上的冲突。他认为“真正的宗教与科学之间不存在矛盾的。如果某种宗教与科学相对，那它就纯属迷信；知识的对立面是无知。”⁴⁸⁸ 他进一步谈到，科学已经证明是不可能的事情，我们怎么还能相信它是事实呢？如果他不顾理性而照样相信，那与其说是信仰，不如说是无知的迷信。各宗教的真正原则都是与科学理论相一致的。而且，“上帝的唯一性是合乎逻辑的，这个思想与科学研究所达的结论并不抵触”。

阿博都 - 巴哈在阐述宗教与科学的和谐时，从多角度谈了宗教与科学的关系问题，指出，“从逻辑上讲，各宗教有关精神的恒定律法中包含的所有道德问题都是正确无误的。要是宗教违背了逻辑原理，那它就不再是宗教，而只是一种传统了”。宗教和科学是“人类的智慧得以凌空翱翔的两只翅膀，有了它们，人的心灵就能进步。单靠一只翅膀是飞不起来的！倘若只用宗教之翼去飞，就会很快堕入迷信的深渊。

488 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，澳门：新纪元国际出版社，1999 年 6 月第 1 版，第 118 页。

倘若只用科学之翼去飞，不仅同样不能进步，反而还会栽进唯物主义的绝望泥潭。”因此，坚持宗教与科学并行不悖的观点，不仅是宗教持续良性发展，不致陷入迷信和妄想，而且是避免“世界上的许多纷争与不和”的解决之道。

关于第三个问题，即巴哈伊教的教义为其尊重科学提供了理论支持。这体现在阿博都 - 巴哈的教义思想中的各个方面。例如，阿博都 - 巴哈认为科学也是上帝的产物，这为宗教信仰者学习科学，运用科学提供了精神动力。他谈到吸收西方科学时谈到，既然愚蠢动物的优点都可以为用，那么吸收借鉴外族人的科学技术就更没什么了，因为他们至少属于人类，拥有出众的判断力和语言能力。如果有人强辩，说动物这些可嘉的特性是天生的。“那外族人通用的基本文明准则、知识和科学又如何不是天生的呢？除上帝之外，难道还有其他创造者吗？赞美上帝吧！？”

在巴哈伊的教义思想中，强调人的主观能动性，强调人在社会服务中的灵性发展，而这种灵性发展与科学也是密切相关的。“上帝宗教是灵性和物质至善的真正来源，是人类一切启蒙和实用知识的源泉。”因此，“拥有灵性知识的人从神圣天启之书中获得了无穷的意义和智慧。他们明亮的内心从上帝那无法透视的世界中获取灵感。因此，他们必然会竭尽全力，在各方面提升上帝真正追随者的地位，使其高于

所有人。并且，他们会不辞辛劳，努力利用一切促进进步的因素。倘使有人忽视了这些崇高的目标，那他将永远不被上帝所接纳。因此，可以得出一个合乎逻辑的结论，即运用科学，重视科学已成为巴哈伊信仰者的一个宗教义务。

综上所述，巴哈伊教虽然是以世俗性展现在世人面前的，但神秘性亦是最基本的特征之一。这种神秘主义有着时代烙印，能完美地把人的现世发展和宗教信仰结合起来，这或许是当代宗教发展在教义修正上的一种趋势，也是我们在研究巴哈伊教思想时所应关注的问题。只有正确地理解巴哈伊教义发展的历史线索，深刻了解该宗教教义思想在发展过程中所吸收的和所扬弃的，才能更好地认识巴哈伊教，使该宗教为社会的发展和和谐，提供一种更宽泛的路径。



美好社区与理想国——从巴哈伊信仰的社区建设经验探讨宗教与科学的角色

梁建华⁴⁸⁹

摘要：巴哈伊信仰以“人类一体”的理念为根基，倡导建设物质和精神共同可持续发展的美好社区，致力于实现世界大同和人类文明的共同繁荣。本文分析了巴哈伊信仰的社区建设经验和理想国愿景，进一步探讨了宗教和科学在共建人类命运共同体中的角色。如同人的健康成长需要身心灵的和谐统一，要共建人类命运共同体，就不能忽视宗教在人类发展历史进程中的重要影响和它在当今尤其中国社会各地区的多元存在现实，就必须要有个包容天下、立足于全球全人类共同利益的整体视野，来研究制定并指导宗教与科学前进的原则和方向，让精神上的信仰更好地转化为推动社会前进的现实，让宗教与科学同心协力、当下与共，同为建设和谐世界服务。

489 梁建华：中国社会科学院世界宗教研究所巴哈伊研究中心博士后，肇雅书院执行院长。

**关键词：巴哈伊信仰 人类一体 人类命运共同体 宗教
科学**

现代科学的发展日新月异，原子能、航空航天、电子技术与信息网络、分子生物等等“高精尖”技术时时拓展和刷新着我们眼中的世界图景。“这个世界，各国相互联系、相互依存的程度空前加深，人类生活在同一个地球村里，生活在历史和现实交汇的同一个时空里，越来越成为你中有我、我中有你的命运共同体。”⁴⁹⁰在这个时代，包容、合作、可持续发展等理念已经渗透到了各个领域，个人的潜力不断地被挖掘，众筹的力量无处不在显现。随着科学疆域的无限扩大，呈现在人们眼中的未知世界却也越来越多。这个地球将会何去何从？人类社会整体命运何在？虽然，科学在实践中不断地揭开浩瀚宇宙的层层面纱，历史上的科学家们也不断地给出了各种推测和相关验证，但缘于时空的限制和个体生命的局限，就如同爬山，一个还从来没有到达过山顶的人怎么可能描绘出山顶视野里的真正风景？又如何来证明别处有无其他通达山顶的路径？在这个人类命运融通汇聚的全球化时代，我们更需要且行且思。

⁴⁹⁰ 胡锦涛：《中国共产党十七次全国代表大会报告》，2007年10月，引自 http://news.xinhuanet.com/politics/2015-03/29/c_127632707.htm

回溯历史，“宗教是人类最古老的现象，也是迄今最普遍的人文现象。人类的文化、各个民族的文化其最初的形式几乎无一例外地都是宗教现象，并以宗教的方式存在着。”⁴⁹¹ 从有记载的文明开始，宗教的现象一直伴随着人类的发展。历史流传下来的《摩西五经》、《福音书》、《古兰经》、《道德经》、《金刚经》、《巴扬经》、《隐言经》……等各种宗教著名典籍，在人类文明的发展史上起到了不可或缺的影响和作用。不同时代、不同地域的人们也都从不同视角对它们进行着各种不同的解释。它们的源头在哪里？它们对于人类发展的真正意义又是什么？你、我、他；你的、我的、他的……能否汇聚成我们、我们的？千江有水千江月，流水潺潺影相异。我们知道，不同江河里的不同月影实际上映照的是天上同一个月亮，每一条河流也都终将汇聚入海。我们需要更多思考的，是如何让这些精神上的信仰溪流更好地转化成为推动人类社会大河前进的现实。

如同人的健康成长需要身心灵的和谐统一，要共建人类命运共同体，就不能忽视宗教在人类发展历史进程中的重要影响和它在当今尤其中国社会各界的多元存在现实，就必须要有个包容天下、立足于全球全人类共同利益的整体视野，来研究制定并指导宗教与科学前进的原则和方向。在我

⁴⁹¹ 方立天、何光沪、赵敦华、卓新平：《中国宗教学研究的现状与未来》，载自中国社会科学网，2015-04-14。

们传统的思维图景里，与宗教关联的似乎多是寺观庙堂、艺术、祈祷冥想、宗教仪式、庆典等等，强调人的灵性本质，关注存在的超验性，好像和科学是很远的两个领域的事。在历史上，宗教和科学的角色与关系也是被不同时期、不同领域的人们人为地做着或敌或友、对抗或非对抗的解读和定位。望眼当今的新兴宗教，有一个只有 170 多年历史、倡导“人类一体”的巴哈伊信仰。“巴哈伊既是一种新兴宗教，又是一种把宗教因素降到最低程度的信仰，非常类似于中国的儒学，是一种东方价值观的体现，因此海外不少学者更认同巴哈伊是一种严谨的、健康的、现代的生活方式。”⁴⁹² 品读其经典，再观其全球范围内的社会建设行动，我们或许可以看到一些宗教与科学同心协力的美景，也或于此获得一点人类命运共同体共建相关的思考和启示。

一、巴哈伊信仰的美好社区建设和理想国之愿景探析

与绝大多数传统宗教团体不同，巴哈伊信仰没有神职人员，倡导工作就是崇拜，服务就是祈祷，他重视教育、重视社会建设，可能是第一个把社会经济发展写进教义的宗教。巴哈伊信仰以“人类一体”为核心指导理念，认为发展是个有机的进程，即“通过物质生活表达和实现精神文明”。其

492 蔡德贵：《巴哈伊文献集成》，蔡德贵 卓新平 宗树人 于维雅 雷雨田 主编，山东：上东大学出版社，2016 年 10 月。序前 1 页：出版说明。

不仅注重个人和机构的能力培养，更是倡导团结协作，致力于美好社区建设行动。根据巴哈欧拉一百多年前的预言，人类要实现永久的世界和平，需要建立一个能够保障人类和平、公正和繁荣的世界统一的新秩序体制，从而构建一个公平、正义、团结、可持续发展的全球新文明。

1. 因小而美、积少成多

巴哈伊信仰的社会经济发展活动遍及全球的村落与城镇，大多数都是小规模、比较简单的项目。巴哈伊世界中心在1993年9月的文告《巴哈伊社会 and 经济发展：未来的愿景》中要求巴哈伊社团的活动从小规模做起，其复杂性只能随着可用人力资源的增加而提升。⁴⁹³ 在此原则指导下，巴哈伊国际社团探索着把巴哈欧拉的启示运用到社区建设行动的不同层面：植树活动和清洁项目，健康阵营，工作坊，以及一些以民族团结、妇女进步为主题的研讨会，还有一些短期的培训课程等；以及一些与学术、教育相关的扫盲、基本健康护理、卫生免疫、药物滥用、儿童保育、农业、环境保护、以及小型企业等等项目。⁴⁹⁴ 还有一些促进家庭团结、青少年的道德教育、重建某个农村社区的生产系统、创建新型的教育模式等如何解决个别社会关注问题的探讨。

493 世界正义院：《社会行动意见书》，2012年11月26日。

494 摘自 <http://www.Baha'i.cn/social-action/our-effort.html>

在中国的很多社区里，巴哈伊信仰者通过组织开展学习小组、儿童班、青少年能力发展项目和研习课程的方式，提供持续系统的信仰知识学习和灵性教育，启发参与者思维和创造力并培养美德。每个小组每次的参与者多在 4-10 人，不一样的职业背景，也不一定是信徒。这些活动多是在巴哈伊信仰者的家里举行，除了共同祈祷、学习，还有娱乐、美食等交流分享。笔者参与其中的实践调研发现，组织活动的巴哈伊信仰者多数都拥有专业的技能，待人友善，除了学习和分享，并不劝人入教。

虽然巴哈伊信仰的社会行动多是以小规模小项目为主，但善的星星之火可以燎原，这种胸怀世界、落到实处、润物细无声式的社区建设行动值得我们学习和推广。个人的言行是推动社会发展的基础，试想，如果社区里的每个人都能积极主动投身参与到促进社区发展的建设中，那这个社区一定会成为一个和平和谐、物质与精神生活共同繁荣的美好社区，而随着无数个美好社区的建立，世界大家园也必然欣欣向荣。

2. 全球思维、本土行动

“思维全球化，行动本土化”⁴⁹⁵ 是巴哈伊信仰所有社会建设行动的特色。巴哈伊信仰的所有社会行动项目，其独特性

⁴⁹⁵ 法赞·阿巴伯：《对科学、宗教与发展的探讨》，载自沙伦·M.P. 哈伯主编，《实验室·庙宇·市场——对科学、宗教和发展的交互作用的反思》，张继涛等译，广东人民出版社，2006 年 3 月，第 252 页。

不在于其范围或是规模，而是其在全球范围内所采取的统一原则和进程以及潜藏于这些行动中的各种全新的概念和方法，它们用于开发个人和社区的道德与创造潜能。巴哈伊社团的每个行动项目，都是在巴哈伊信仰原则的启发和指导下进行的，根据不同的地区特点，不同的行业要求，结合相应的科学知识和技术工具等，因时因人因地制宜。即无论发展项目本身的数量和大小、无论项目的种类、无论项目实施的区域，都以巴哈伊的教义原则为精神指导，通过学习—行动—反思—磋商—行动……的进程逐步推进。全球的每一个巴哈伊社团项目都可以从巴哈伊信仰的全球教务管理体系获得有关信仰知识和科学技术经验等支持，也不断地为巴哈伊信仰的实践体系写入新的经验。

巴哈伊的各种发展项目的核心都是在建立在行动与精神之间存在着深刻且不可分割的联系的认识层面上。尽管巴哈伊信仰的大多数社会和经济发展项目都开始于本地层面，但这些建设行动都有上升到更高层面的可能性。即“地球一端的一个小小思想碰撞产生的火花，就有可能会对遥远的新几内亚或南美洲亚马逊农村地区的一场对话或社会经济发展项目产生影响。”⁴⁹⁶ 这方面巴哈伊信仰有很多实例，比如哥伦比亚的“科学应用和教育基金会”（FUNDAEC）在多年的实

⁴⁹⁶ 江绍发：载自卓新平、邱永辉主编：《宗教与可持续社区研究》，社会科学文献出版社，2014年11月，序三。

践探索行动后，开发出了一种“辅导员培训体系”（SAT）的教学体制，目前好几个拉美国家都在此经验基础上开展这个项目。⁴⁹⁷ 还有，巴哈伊社区在扫盲，基本健康护理培训和妇女进步方面开展了全球性的运动，目前各个项目正在非洲，亚洲和南美洲等很多国家进行。这些运动实行过程中采用的方法和原则，已被证实在不同社会背景下都行之有效，并被努力运用到更为广泛的社区中。

巴哈伊信仰的社会经济活动项目虽然都是在巴哈伊信仰的启示下进行，但我们经常可以看到巴哈伊社团组织的项目中非巴哈伊信仰的参与者占更多数，这也是巴哈伊教的独特特点之一，要求信徒的一切社会活动都不能以传教为目的，而是要时刻以谦恭平等的心去学习，以自身美德和卓越的品格去照亮周围的人。在巴哈伊看来，社会和经济发展活动是信仰的行动体现，其目的是出于服务于所在地区的更多人群，让社会中的每一个成员都能参与并获益，而不仅仅是巴哈伊。

3. 美美与共、天下大同

巴哈伊信仰认为人生的目的在于为全人类的福祉服务，人之所以被创造就是为了“推进不断演进的文明”，“巴哈伊团体所建构的人的身份，是一种精神性的身份，这种身份

⁴⁹⁷ 巴哈伊国际社团：《巴哈伊》，李绍白、程颜秋译，新纪元国际出版社，2007，第76页。

的建立使得自我的存在价值不在于占有物质的多少，而在于‘大爱’和‘共同的善’，即自我的存在、价值和幸福，同全人类的幸福是不可分割的。”⁴⁹⁸ 巴哈伊信仰认为创造一个最有利于所有成员能充分和适当发展其潜能的社会大环境才是人的社会目的，也即是人类的目的。而要实现这个目的，不仅要求人的思想觉悟和境界要相应地提高，还要求社会整体结构的更新，构建一个公正正义、平等团结的社会秩序，如此才是充分发展人的精神能力的最佳途径。在巴哈伊信仰看来，如同人体正是通过无数细胞精密有序的联系，进而构成组织、器官和系统，得以实现整体诸多特殊功能一样，人类一体，文明也可被视为紧密结合的社会多个部分之间一系列相互作用的结果，而各部分必然要超越保证自身存在的狭隘目的。“诚如每个细胞和每个器官的存活能力都仰赖身体作为一个整体的健康，每一个人、每一个家庭、每一个民族的繁荣也只能在整个人类的福祉中寻求。”⁴⁹⁹

在巴哈伊信仰看来，要实现人类整体的繁荣，则需要“重建整个文明世界并实现非军事化，使其在政治机构、精神抱负、贸易金融、语言文字等所有重要方面都得以有机的统一，

498 邱永辉：《巴哈伊教的慈善理念及其在澳门的实践——以“巴迪基金会”为个案的研究报告》，载自邱永辉、陈进国编著《澳门宗教报告》，社会科学文献出版社，2015年11月，第155页。

499 世界正义院：《巴哈伊政治观》，摘自世界正义院2013年3月2日的一封信函。

而又不损害各组成部分的多姿多彩的民族特性。”⁵⁰⁰ 巴哈欧拉呼吁创建世界联邦政府新机构来管理正在到来的全球文明，推行全球性辅助语言。巴哈欧拉所设想的世界联邦，是世界文明的神经中枢，是人类生活各种统一力量汇聚的焦点。在这个世界联邦内，所有国家、种族、信仰和阶级紧密地合为一体，所有成员国的自治权利及个人的自由和行动都能受到明确而充分的保护。巴哈欧拉还倡议世界联邦发明或从现有语言中选用一种世界语言，在所有成员国的学校里教授，作为其母语的辅助语言。“一个人爱自己的国家并不值得骄傲，爱全世界才值得他夸耀。地球只是一个国家，而人类便是这个国家的公民。”⁵⁰¹ 巴哈欧拉认为，只有在这样的一个全球化体系里才能实现真正的至大和平，宗教和科学这两股最强大的智慧力量才能相互协调、携手并进、促进人类社会可持续地安全发展；也只有在一个体系之下，世界的各种资源、能源才能得到妥善的整合组织、合理开发和充分利用。

显然，我们可以预料到巴哈伊信仰的社区建设和发展愿景落实到实践中时将不会是一条平坦的路：其一，见效周期长。培养能力以及精神品德的提升都需要要经过很长一段周期的学习培训；其二，发展结果评估里精神发展指标的不确

500 世界正义院：《世界和平的承诺》，载自《谁在书写我们的未来》，澳门：新纪元国际出版社，2009年3月，第17页。

501 巴哈欧拉：《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，第162-163页（117）。

定性。不同地域、不同文化程度、不同群体之间很难有一个统一的精神考量指标，即使是同一个指标，考量起来也都具有很多客观不确定性。其三，人力资源缺乏。巴哈伊信仰倡导人们用服务和奉献的精神去践行，而让世人抛却私利不是一件容易的事，尤其在这个物质主义盛行的时代。如何才能让人们的灵性成长，以追求卓越品德为目标，积极主动参与到共建人类命运共同体，这是一个人生观、价值观和世界观的重塑过程，或许还需要走一段很长且艰巨的路。尽管如此，巴哈伊信仰依然胸怀世界、心系人类未来，努力把精神理想落实到社会实践之中，力求从根本上促进个人生活和社会结构的改变。而随着联合国的建立和发展、地球村的临在、科技的进步，巴哈欧拉在一百七十多年以前所构想的理想国愿景，在这个融通的全球化时代，似乎已然依稀渐行渐近！

二、巴哈伊信仰的“智慧双翼”论探究

在宗教与科学的关系上，巴哈伊信仰强调二者是和谐统一、并行不悖的，他们本质一致，是把握真实存在的两条不同而和谐的途径。“人类文明一直有赖于科学和宗教两大知识体系指引其发展并疏导其智力和道德力量。科学方法使人类对于支配着物质实体——并且一定程度上也支配着社会自身运作——的法则和作用过程，形成融贯的理解。宗教的洞见则为人生目的和源动力这类最深层的问题提供理解。历史

上，每逢这两股力量协同运作之时，民众和文化就能摆脱陋习，取得科技、艺术和道德上的更高成就。事实上，行动是知识的产物，因而科学和宗教是人类意志的工具或表达手段。”⁵⁰²

巴哈伊信仰认为，真正的宗教和科学之间没有矛盾，各种宗教的真正原则都是与科学的学说一致的。宗教包括精神和实践两个主要部分。精神部分永远不变，上帝的所有显圣者都带给我们同样的真理、精神法则和道德准则，真理之源没有分裂。宗教的实践部分是关于外表和仪式，这是律法的物质方面，它指导着人们的风俗习惯。纵观源远流长的宗教历史，虽然各个宗教的教规、仪式、习俗等千姿百态、异彩纷呈，但他们的核心主旨是一致的，都致力于训导人的灵魂，倡导公正、仁慈、真诚、博爱等善与爱的精神原则，激励人们把内在的信仰转化为外在的利他行为和社会行动，促进社会和平与文明进步。“每个宗教都教导我们要行善，要慷慨、诚恳、忠实、守法和笃信。所有这些都是明智和合乎逻辑的，是人类进步的唯一道路。所有宗教的法则都符合理智并适用于人类，因为宗教是为人类而创立的”⁵⁰³。阿博都 - 巴哈指出：“宗教和科学是人类的智慧得以凌空翱翔的两只翅膀，有了它们，人的心灵就能进步。单靠一只翅膀是飞不起来的！倘若只用宗教之翼去

502 全球繁荣研究所：《科学、宗教与发展——若干初步思考》，马书红译，澳门：新纪元国际出版社，2009年2月，第8页。

503 Abdu'l-Bahá. *Paris Talks*[M]. London: Baha'i Publishing Trust, 1972. 141.

飞，就会很快堕入迷信的深渊。倘若只用科学之翼去飞，不仅同样不能进步，反而还会栽进唯物主义的绝望泥潭。”⁵⁰⁴ 但就像科学理论会随着时代不断发展前进一样，宗教也必须对人类生活中出现的新情况或变化做出积极的反应，宗教观念和宗教解释决不能僵化停滞不前。

巴哈伊信仰倡导：“要把一切呈递给你们而当作是宗教的东西，放在理智和科学的天平上仔细衡量。如果经受得住这考验，那么就接受它，因为它就是真理！相反，如果它不相符，那就拒绝它，因为它就是无知！”⁵⁰⁵ 巴哈伊信仰认为真正的宗教一定是追求科学，趋向光明的，各宗教的先知同源于上帝，在人类发展的不同时期降临，是上帝给人类的渐进性启示，带领人类最终走向至大和平。世界上存在的许多纷争与不和皆是由于人为的执着对立和矛盾而引起。“你们要使你们整个信仰同科学保持一致，因为只有一个真理。当宗教从迷信、传统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，净化的力量，就会扫除一切的战争、不和及争端，然后人类将在上帝仁爱的威力下团结起来。”⁵⁰⁶

504 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，载自 <http://www.chinaBaha'ifriends.com/Baha'i-shengzuo/187>。

505 Abdu'l-Bahá. Paris Talks[M]. London: Baha'i Publishing Trust, 1972. P143.

506 Abdu'l-Bahá. Paris Talks[M]. London: Baha'i Publishing Trust, 1972. P146.

巴哈伊信仰倡导宗教与科学和谐统一不只是体现在教义中，也展现在其理论更新和社会实践探索行动的方方面面。全球文明研究中心从 2012 年起先后在多个城市举办了一系列工作坊，邀请很多不同专业背景、宗教背景以及不同文化职业背景的人士参与探讨有关宗教的概念。得出全新的宗教概念：“宗教是一个旨在培育人的精神能力、将人与精神实在联系起来的不断演进的知识和实践体系。”⁵⁰⁷ “宗教知识之树的根本是神学和哲学问题，而其枝叶和果实则基本上是关于如何践行的，与人的生活实践密不可分。”⁵⁰⁸ 现实生活中，在世界各大洲相继建成的巴哈伊灵曦堂⁵⁰⁹ 社区或许是巴哈伊信仰宗教与科学和谐论之完美展现。在巴哈欧拉的世界愿景里，灵曦堂将来要遍布世界的各个国家各个城市，并成为社区生活的中心、完美社区的典范。在这个美好社区里不仅包括灵曦堂这个建筑，还包括其周围的建立的为居民提供的社会、人文和教育服务的机构组织以及医院、旅社、学校、养老机构、高等研究学院等面向所有人开放的社会服务机构。在这里，没有种族的隔膜、宗教的不相容，语言也不再重要，人

507 全球文明研究中心：《重新探讨宗教的本质及其与社会的关系》，2015 年 4 月，第 1 页。

508 全球文明研究中心：《重新探讨宗教的本质及其与社会的关系》，2015 年 4 月，第 7-8 页。

509 在阿拉伯语里，灵曦堂一词为“迈什里古勒 - 埃兹卡尔 (Mashriqu'l-Adhkár) ——语意为对上帝的赞美发源之地”。——载自周卡特：巴哈伊教灵曦堂建筑艺术 [J]，世界宗教文化，2011(4)。

们可以以自己的方式祈祷或沉思……建筑本身就是语言，灵曦堂生动地宣扬了巴哈伊信仰“人类一体、天下一家”的世界大同愿景，为世界呈现了科学与宗教和谐统一的美景，也净化着每一个遇见它的心灵。

三、宗教和科学在人类命运共同体共建中的角色探讨

纵览历史，独立科学传统的形成是非常晚近的事，在这之前，科学寄附在别的传统之上。“科学家”一词也是在 1833 年剑桥召开的英国科学促进会的一次会议上，著名科学史和科学哲学家威廉·休厄尔建议仿造“艺术家”（artist）一词创造出“科学家”，用来称呼那些在实验室中探索自然奥秘、增进人类自然知识的人。在此之前，像牛顿那样的大科学家被称为自然哲学家，他们也自以为从事的是自然哲学研究。⁵¹⁰但是，科学精神是源远流长的，可以追溯到文明出现之前。在远古时期，人们缘于对天的敬畏，试图通过观测天象来了解天神的旨意，了解命运的归属，消灾避难，于是，产生并发展了天文学。天文学从一开始并且很长的时间都是占星术的一部分。由此可见，宗教与科学都是源于人类的思维对这个世界的探知，与人类的发展共生共长。历史的画卷上，宗教史与科学史也是交相辉映，它们共同培植、发展和丰富了人类的文明。

⁵¹⁰ 吴国盛：《科学的历程》第二版，北京：北京大学出版社，2002 年 10 月，第 14 页。

现代科学正在不断地努力穷宇宙之际、探粒子之微。我们无时不置身于科学造就的繁忙世界里，也无处不在享受着科技文明的成果。网络信息高速路连接全球于一体，便利了物质和文化的交流、融合和更新，提升了时间和空间的使用效率。但铺天盖地的信息流也让许多人不知所措，迷信和盲从也随之产生。抑郁、焦虑、孤独等等心理疾病也在越来越多的个体身上显现。科学所召唤出来的力量已经大到令人无法驾驭的程度，“知识界的领袖们失去了精神上的平衡，他们懂得的、看到的只是与他们专业有关的一个局部、一种抽象、一类环境，没有能力看到具体的全局……”⁵¹¹ 随着环境危机、能源危机、生态危机、文化危机等全球性问题的相继出现，我们应该认真思考：科学的本质是什么？未来的科学到底应该指向何方？什么样的精神信仰可以把全人类团结在一起？

随着一次次成功的卫星发射、国际空间站的建立，人类对宇宙生命有了更多的探索和认知，也证实了人之渺小。“地球只是太阳系家族的一颗行星，像太阳这样的本身发光的恒星，银河系里有差不多两千亿颗。光每秒可跑 30 万公里，一年能跑九万四千六百亿公里。银河系的直径是 8 万光年，而若以银河系为中心，方圆 300 万光年之内，约有 40 个与银河系一样的星系。天文学家推测，我们宇宙的空间尺度大约在

511 蔡仲：《宗教与科学》，南京：译林出版社，2009，第 221 页。

200 亿光年的量级。”⁵¹²如同人的生命一样，所有的天体都有生老病死，宇宙亦然。“若是把地球的历史浓缩成一天 24 小时，1 秒大约相当于 5 万年。如果地球在午夜零点诞生，那么，生命大约起源于 5 点，脊柱动物起源于晚 9 点，哺乳动物起源于晚 10 点，灵长类动物在晚 11 点 37 分出现，而人类的祖先差不多直到晚 11 点 56 分才浮出水面。”⁵¹³如此，在整个宇宙坐标体系内的人类，在有限的时空环境里，我们到底应该用一种什么样的视野和态度来看待这个世界和在这个世界上生存的所有生命？

毫无疑问，一棵参天大树的长成，不仅需要肥沃的土壤和养料，还必须有阳光、空气。宗教和科学，人类文明发展史上的两个重要角色，伴生在有记载的文明以来，一路上，皆从不同的视角给我们解释或展示着这个世界的奇妙。从诗歌、编年史、法典、传说、神话、寓言或比喻中，我们可以品味到人类前进过程中的优秀成果。还有历史上记载的宗教对科学产生了巨大影响的例子：摩西律法对于以色列、基督教对于西方世界、伊斯兰教对于阿拉伯半岛……历史上也曾出现了很多伟大的科学家同时又是非常虔诚的宗教徒：牛顿、爱因斯坦、笛卡尔、罗素、莱布尼茨、约翰·波金霍尔……

512 吴国盛：《科学的历程》第二版，北京：北京大学出版社，2002 年 10 月，第 28 页。

513 吴国盛：《科学的历程》第二版，北京：北京大学出版社，2002 年 10 月，第 31 页。

爱因斯坦的话也让人深思：“科学只能由那些全心全意追求真理和向往理解事物的人来创造。然而这种感情的源泉却来自宗教的领域。同样属于这个源泉的是这样一种信仰：相信那些对于现存世界有效的规律能够是合乎理性的，也就是说可以由理性来理解的。我不能设想一位真正科学家会没有这样深挚的信仰。这情况可以用这样一个形象来比喻：科学没有宗教就象瘸子，宗教没有科学就象瞎子。”⁵¹⁴英国的数学家、哲学家怀特海也说过：“科学兴趣仅仅是宗教兴趣的一种不同的形式。即是说，二者是价值态的两种形式，一者求真，一者求善，最后在审美的经验中得到综合。”⁵¹⁵宗教和科学，二者本是同根生，方向也一致，是人们探索和认知世界的两条途径，应该走一条融合贯通、相互印证、当下与共的路。其中任何方面的偏颇都是需要校正的。宗教的历史告诉我们，迷信则容易轻信，盲目则容易盲从。宗教的爱和善是共通的，各个宗教的教义应该适应时代的发展，经得起科学方法的检验。科学的历程也说明，科学的前进和发展需要一个立足于人类和整个地球的视野来指导，这样才不至于迷失方向，让我们的地球满目苍夷。宗教和科学的同心协力，才有可能求得真善美的统一，带来我们人类的可持续发展。

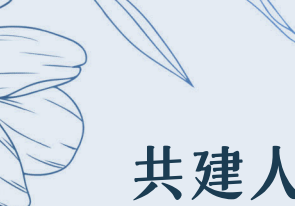
514 《爱因斯坦文集》，许良英等译，第3卷[M]，北京：商务印书馆，1979，第182-183页。

515 怀特海：《过程与实在》，转引自蔡仲：《宗教与科学》，南京译林出版社，2009，第223页。

耳边响起方大同的歌声：“我们在一个很大的宇宙的小地球上，无论我们的肤色都在一个太阳下，好多好多年来一直都受了不少苦，怎么今天还没有找到大同的路……”的确，在整个宇宙大体系中，我们每一个人只等同于一粒微尘，甚或辽阔大海之中的一滴水珠，亦或仅仅相当于一个人体身上之一个小小的细胞。我是谁？生命的意义是什么？自然界的定律告诉我们天地间万物相依、和谐共存；人类的历史让我们鉴往知来，了知到个体生命的局限和无常，也看到了人类社会前进的规律。一滴水会很快干涸，而融入大海的水滴却能源源不尽。同理，只有全人类的团结才能促进人类文明的繁荣和这个星球的可持续发展。地球上的人们本就同命相连，生长在同一片天空下的土地上，殊途同归，所有的分歧纷争除了对人类和地球产生消耗与破坏之外没有任何意义。宗教和科学，人们探究和认知世界的不同方法和途径而已。如果我们对宗教包容尊重，客观对待、理性把握，努力让技术连通心灵，把方法与目标、理论与实践、科学方法与灵性原则有机结合，宗教和科学就会成为人类智慧的双翼，促进人类精神文明和物质文明的共同发展。如果，在我们每一个人的心中，都能培植一个超越于自身小我局限、根植于全人类利益的信仰，“求知在先、善行其后”，通过自我反省和自我评价而始终保持警觉，全力参与为迈向全人类共同的未

来制定宏图，并努力奉献，成为真正的建设力量；如果，每一个国家、每一个民族，都能真正做到同心协力，共建人类命运共同体，那么，“美美与共、天下大同”的和谐、美丽、可持续发展的理想国必将从梦想降临到人间……

个体的角色



共建人类命运共同体： 培养给予文化是关键

江绍发⁵¹⁶

摘要：索取文化，在物质主义尤其是资本主义的驱使下，对个人、社会与环境的危害是有目共睹的。目前，它虽居支配地位，但其存续已成问题，其清算已指日可待。若要彻底讨论这个问题，须对其哲学基础进行冷静的再审视。本文审视索取文化对于人性的观点，对于不同基本关系的观点，同时也对巴哈伊体系的人性观、基本关系进行探索，而后提出给予文化。“给予”，作为人类繁荣之本，与对人性和现代精神更加整全的理解相契合。本文阐释巴哈伊经典如何为给予文化提供哲学支撑，以及给予文化对于构建人类命运共同体的至关重要性。本文谈及世界各地巴哈伊团体在培养给予文化方面的初步经验。

关键词：竞争性索取 给予文化 人类命运共同体 巴哈伊信仰

516 江绍发：巴哈伊教澳門總會主席，澳門大學工商管理學院副教授。

星期天一早，郑先生要去上班了，觉得有责任向八岁的女儿传授自己的至理名言：“记住啊，要努力学习。这样才会有光明的未来。如果你学习不好，怎么能在社会上有竞争力呢？如果没有竞争力，你分分钟都会被社会淘汰。如果竞争力强，就能在社会上立足。记住：社会上每一个人都在为自己奔忙；如果你不能自立，今后谁来照顾你呢？爸爸是不可能永远在你身边的！”这类的话，他不是第一次说，也不会是最后一次说。实际上，这是他在饭桌上或是上班前的老生常谈了。在他看来，这是孩子应当明白的最要紧的事。

女儿阿静向爸爸保证，今天早上会做好家庭作业，然后她打算和朋友们一起到附近一户人家去参加“启迪童心班”。今天上午有六个孩子聚在这个邻居家里。这所公寓的起居室十分简陋，最多只能容纳十个孩子。女主人黄太太，在参加社区建设项目之前，从来不敢敞开家门举办儿童班之类的活动。儿童班是社区建设项目的一部分，是由巴哈伊开办的。班上的“老师”阿安，是一位 17 岁的青年人，他本身也在读高中。在孩子们吟唱了几首祷文之后，阿安分享了一个有关给予的故事。

开班的这位青年起初还有点紧张，不过很快就融入了课堂，特别是在他发现孩子们喜欢听他讲故事的时候。讲完故事，青年向孩子们提了几个故事里的问题。然后，和他们讨论和背记一句引言：“给予和慷慨是我的真性，以我的美德

装饰自己的人，当蒙赐福！”⁵¹⁷ 随后，孩子们玩了一个游戏，唱了一首关于给予的歌曲。接下来，孩子们也很享受给配有这句引言的图画填色。招待儿童班的家庭给孩子们送上一些小点心，青年与孩子们边吃边讨论一些具体的例子：每个人在家里、学校或是朋友之间能够给予些什么。随后，就下课了，但是小朋友们还留下来玩他们的游戏。

郑先生对女儿的庭训与女儿在儿童班的所学、基于巴哈伊教义的学习，恰好是值得研究的一个正反比对。爸爸的主张在当今世界绝大多数地方都是主流声音，女儿的学习发生在一些不起眼的角落，规模也很小，但毕竟是在全世界都进行着。对于这位爸爸来说，他所说的是自己的人生信条，如果没把这条得自人生经验的重要教训告诉孩子，那将会是自己的严重失职。这位爸爸或许没有意识到，实际上他是在支持一种特定的世界观，一种可能已经过时了的世界观。阿静和每周见面几个小时的小伙伴们，在学习很多关乎他们品格的道德基础的一些主题，其中就包括“给予”。可以说，这个课堂所用材料是基于另一种世界观的，一种与郑先生的世界观截然相反的世界观。他们之间是“给予”与“索取”文化的对立。为什么世界各地的巴哈伊，面对主流“索取”文化，会有意选择促进“给予”文化？本文尝试解答这一问题。

517 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2008年，波斯文卷第49首。

首先，这里必须强调的是，阿静参加的儿童班只是一个由巴哈欧拉的教义所启发的行动框架的许多构成要素之一，它已被全世界千千万万以创建新文明为目标的人所尊奉。这一行动框架的其他要素包括：少年道德赋能项目、学习小组、祈祷会、家庭拜访、社会行动、参与社会对话等。

对世界上大部分人口而言，今天的世界是动荡不安的，世界领导对未来的预期很不乐观，远期和近期的前景看起来也很暗淡。实际上，任何人只要想想都会感到心惊胆战、紧张不安。政治领袖与知识领袖都迷失了方向，民众觉得自己无足轻重。在这样的时刻，建立人类命运共同体的吁求，是难以找到听众的！

然而，有这样一些个人和团体，他们相信是时候做出一些改变了。他们并未无视人类沉陷其中的种种危机，但是坚信这些危机只是暂时性的。遍布世界各地的巴哈伊社团就是一个这样的团体，它用以分析人类发展走向的透镜很简单，但是很深刻。巴哈伊相信人类的集体生命与个人生命相类似，都要经历童年、少年、青年和成年的不同阶段，每个阶段都有不同的特点与能力。今天，人类集体的生命正在经历青春期的关键阶段，这一时期的特点就是躁动不安与模糊不定。

但是，人类正在迈向成熟期，从此“多样并存，大同团结”的原则便可以充分得到体现。”⁵¹⁸

巴哈伊相信，经过目前过渡时期的考验与磨难，将会出现一个无比辉煌繁盛的文明，一个能够显示人类成熟期的力量与特质的文明。换言之，他们看到的世界不是痴痴傻笑着走向毁灭终点的世界，而是一个孕育着形成中的全球文明的世界。正如，我们不能非理性地期望一位母亲永远处于妊娠阶段。不过，应该承认，在胎儿准备降生到世界上之前，子宫里发生了许多变化。人类正在经历的危机恰恰可以被称为过渡时期——它正在把青春期的状态甩在身后，迈步走向成年期的门槛。在这一过渡时期，巴哈伊们“看到两大基本进程的相互作用：一个是瓦解进程，另一个是整合进程；两者分别以各自的方式推动人类在走向全面成熟的道路上前进。”⁵¹⁹

这样解读人类历史的另一层含义是，我们的行动能对今天正在发生的建设性或破坏性进程产生作用，而这取决于个人是支持整合性力量抑或是支持破坏性力量。无疑，对巴哈伊而言，给予就是一种整合性的力量。迄今的讨论清楚表明，我们对待社会的态度、我们如何选择与社会相关联，在很大程度上取决于我们如何解读历史，或者我们用以理解生活世界的框架。

518 巴哈伊国际社团：《人类的繁荣》：载《谁在书写我们的未来》，澳门，新纪元国际出版社，2009年，第32页。

519 世界正义院：《2013年3月2日致伊朗巴哈伊的信》。

既然我们的大主题是建设人类命运共同体，这一愿景在过去已由很多先知圣哲所提及，其中也包括中国传统里的圣哲，在此就先介绍巴哈伊关于它内涵指涉的一个设想，如下：

“巴哈欧拉所设想的全人类团结，意思是指建立一个世界联邦，使世界各国、各族、各种学说及各阶级亲密地永远地团结在一起，而且各成员国的自治权及个人的自由与自主都绝对受到保障。这个世界联邦，根据我们所能设想到的，必须拥有一个世界性的立法机关。它的成员国将最终控制全球的资源，并制订法律来治理人民，满足人民的需求，并调整全人类的关系。一个受世界军力支持的执法部门，将执行世界联邦的决策，施行立法机构的法律，保卫整个世界联邦的根本团结。一个世界法庭将对各方面的纠纷作出判决，发布强制性的命令。一个世界通讯结构将被设计，它将包括全世界，不受任何国家的干扰或限制，神速及连续地操作。一个世界都会将成为世界文化的中心，一切生活上的凝集力，将集中于它，它的影响力也向四周扩散。一种世界语文将被发明或由现存的语文中被选定，并在所有成员国的学校教学，作为母语以外的辅助语文。一种统一的世界货币、统一的度量衡系统，将简化及便于各国各族之间的交流与了解。在这样的世界社会里，宗教与科学，人类生活中的两大力量，将获协调，互相合作并和谐地发展。报章在这样的制度下，将

提供更大的篇幅让不同的见解发表各自的见地与观念。不再被个人或公众的既得利益恶意地玩弄，也将挣脱纷争的政府与民众的影响。世界的经济资源将被重组，它的原产品将被开发，并充份地加以利用。它的贸易市场将获得协调及发展，产品的分销将获得公平的分配。

民族间的竞争、仇恨及阴谋将终止，种族仇视与偏见将被种族亲善、了解及合作所取代。宗教分裂的因素将永远被消除，经济的藩篱与限制将完全废弃，阶级间的不平分野将会被抹去；经济上的两极分化将消失。不论是经济或政治的战争所消耗的巨大能源，将奉献给开拓人类的发明及技术发展，以增加人类的财富；消灭疾病；促进科学的研究；改善人类的健康；增强人类的智能；延长人类的寿命；促进一切对人类的智慧、道德及灵性有激励作用的机构。

一个世界联邦的制度将治理全球，并行使不可改变的权威，控制全球的广大资源，熔合及体现东西方的理想，解脱战争的恶魔与不幸，决心开发全球的一切能源。这世界联邦的制度，使权力成为正义的仆从。它的生命受全球公认一个上帝及忠于一个共同信仰的力量支持——全人类在团结的力量推动下，向这一目标迈进。”⁵²⁰

520 守基·阿芬第：《巴哈欧拉的世界秩序——守基·阿芬第书信集》，美国巴哈伊灵理会，1974年，第203页。

确实，我们的现实与这样的设想之间有着巨大的鸿沟。不过，对于巴哈伊来说，如果我们要建设人类命运共同体，这样的设想恰是指引我们努力的方向。而努力方向上的第一步就是，对当前的社会基础进行一次彻彻底底的再审视，其中最重要的是审视与人性、人类生存休戚相关的那些基本关系和根本问题的性质。接下来，我们从个人、社会组织、人类命运共同体的文化三个层面来审视给予文化。我们的审视和探讨大体上是概念性的，因为实践经验目前仍然是在形成中的；在此过程中，我们会征引巴哈伊的文献资料。这一探索有一个重要理由是，为解决我们共同面临的问题去形成新的视角。

个人——一种慷慨给予的生活

我们首先将讨论个人如何在当下这个由资本主义与物质主义所塑造的文化中实现他 / 她自己的人生。然后，我们将探讨何种人性概念支撑给予的生活，为什么人的本性是给予，给予的目的是什么，哪些人类价值观必须发生变化，等等。我们的这些探索会在界定何谓给予的背景下进行，我们的界定会指明这里的给予何以有别于习惯意义上的给予，例如慈善或出于其他功利性目的的给予。

首先，要注意的是，我们所生活的世界，它当下的发展阶段起源于我们习以为常的一些信念，尽管这些信念并不总是会被明明白白讲出来。诚然，进化生物学家连同其他一些人，在大半个世纪里塑造了“我们是谁”的信念。给“达尔文主义”加上前置形容词，就有了社会达尔文主义、经济达尔文主义，就把“适者生存”的观念凸显出来了。它所界定的人性根植于自利、竞争与冲突，随后被用来辩护一切，从殖民主义到优生学、毫无约束的自由放任资本主义、抛弃穷人，到最终为战争辩护。

照此世界观，我们所有人都是“经济人”，耽于个人私利，营谋个人收益最大化。换言之，经济人从不满足，永远贪求更多——炫耀更多、数算更多——不断算计怎样达成目的。⁵²¹但是，恩斯特·梅耶，这位被《科学美国人》杂志誉为进化生物学泰斗的人，称：最新研究表明“自然选择更青睐有利他主义与融洽合作习惯的社会群体。社会达尔文主义的老调——严格的自私自利，以对动物尤其是群居物种的片面理解为基础。”⁵²²

亚当·斯密最为知名的一句臭名昭著的话是：“我们不能借着肉贩、啤酒商或面包师的善行而获得晚餐，而是源于他

521 [加]明茨伯格·H，西蒙斯·R与巴苏·K，2002年，《超越自私》，载《斯隆管理评论》（秋）。

522 [美]梅耶·E，2000年，《达尔文对现代思想的影响》，载《科学美国人》（83）。

们对自身利益的看重。”⁵²³ 他把自利与竞争形容为引导市场经济运行的“无形之手”。尤努斯（2007）叹道，不仅资本主义的运作假设了人的单一向度——自利性存在，而且我们这些人实际上“加倍努力把自己尽量变成了单向度的人，就像理论里对人的概念化那样，从而使自由市场经济运转得更平顺。”⁵²⁴ 结果，生活的其他维度——政治、经济、社会、精神与环境，虽为人类生活的基本方面，却被有意忽视了。既然人类禀受无限的品质与能力，尤努斯（2007）进一步建议，“我们的理论建构应当为这些品质的繁荣发展提供空间，而不是假设它们并不存在。”⁵²⁵ 当前的经济危机以及当今不可持续的发展模式让我们别无选择，只能重新认真思考“我们是谁”的问题。

再戳戳我们自己的痛处。中国的有些价值观，即使不是用来美化也是被用来给自私正名。比如，“人不为己，天诛地灭”。甚至“安分守己，各人自扫门前雪，莫管他家瓦上霜”，这类的话也在被解读成怂恿“开明自利”的话。有一些价值观不鼓励自利，就被迅速边缘化了。因为它们不能促进经济增长，而经济增长是绝大多数经济体为之痴迷不已的东西。确言之，自利正是自由资本主义发动机里的燃料。同

523 [英] 亚当·斯密，2003年，《国富论》，第15页

524 [孟加拉] 尤努斯·M，2007年，《构建社会企业：服务于人类最迫切需要的新型资本主义》，公共事务出版社，2007年，第243页。

525 同上。

样，青睐自私和物质主义的理论，已然成了理解人类行为的主要镜像。存在主义同样将其信众引向自私。它若不是“适者生存”的孪生兄弟，也是其嫡系子孙。在许多情况下，都是这套说辞：资源稀缺，尤其有庞大的人口压力，所以别无选择，只能将慷慨的品质弃之一旁。

而巴哈伊信仰选择从不同的角度来看待和相信人性。它倡导人禽有别的观点，把才智和灵性界定成与自然本能根本不同的能力。它并未否认人对自利近乎无限的追求，但拒绝还原主义的人性观，那种观点认为人性除了自利别无所有。

“人处于物质的最高级和灵性的最初级，”阿博都-巴哈常说。“亦即，他是不完美的终点和完美的起点，他处在黑暗的终结和光明的初始……意思就是他具有所有不同层次的缺憾……并拥有各种程度的完美。”⁵²⁶阿博都-巴哈说，人类既能做出最堕落的行为，也能做出最圣洁的行为。祂补充说，“存在世界里再没有任何别的物种像人类这样，同时包含着如此迥然相异、互为对比、互相矛盾又彼此对抗的两面”。⁵²⁷

阿博都-巴哈一再提起社会达尔文主义与适者生存的观念，表示“对人类而言，没有比这兽性的自然状态更低级更

526 阿博都-巴哈：《已答之问》。新纪元国际出版社，2016年，第191页。

527 阿博都-巴哈：《巴哈伊世界信仰》。美国巴哈伊出版社，1976年，第449页。

堕落的了。”⁵²⁸ 祂没有强调人与动物的共性方面，而是阐发一种不同的人性概念。这一概念根植于一些使我们因而不同的因素：意识、抽象思维、科学进步、道德推理，爱、同情与正义等品质。说到这里，我们又想起本文开头部分郑先生与女儿的对话。郑先生强调了先照顾好自己极端重要性。郑先生的观点并没有错，只不过对人的实在理解得并不全面。而儿童班在推动另一种版本的人性观，它的体现如下：

“为了他人能够得享福乐，我们必须甘愿自身承受痛苦；为了他人得享快乐和幸福，我们必须乐意自寻烦恼。这才是人类的本性。……一个只顾自己安逸不顾别人死活的如此铁石心肠的人，是不配称做人的。凡配得上‘人’这一称号者，必须是为别人而不顾自身利益的人，必须是为所有人的福祉而牺牲自己安乐的人。不，更应该是为了人类的生命而不惜自己生命的人。”⁵²⁹

显然，巴哈伊对于在当今之“人之为人”的意义有新的理解。阿博都 - 巴哈写道：“……个人之荣耀与卓越，在于成为世人之中社会福祉之源泉。”⁵³⁰ 正如蜡烛的用途是照明，灵

528 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2014 年，第 390 页。

529 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，新纪元国际出版社，2014 年，第 346-347 页。

530 阿博都 - 巴哈：《神圣文明的隐秘》，澳门：新纪元国际出版社，2013 年，第 2 页。

魂的创生是为了慷慨给予。我们在服务的生活中实现我们的最高目标，奉献我们的时间、精力、知识以及经济资源。

在探讨人性的同时，我们是不能避开个体与集体的关系的讨论的。如下有关“人类一体”的引文是巴哈伊们的指导原则：

“巴哈欧拉……将世界比喻为人的身体，由此指明了唯一确有希望成功组织一个全球性社会的模式。诚然，在世界上，没有比这模式更值得我们重视的了。虽然人类社会并非由一堆不同的细胞、而是由赋有智力和意志的个人组合而成，但是人体生理运作的特色却阐明了生存的基本原则。其中首要的是‘多样并存，大同团结’。正是构成人体组织的整体性和复杂性，以及身体各细胞完美地整合于其间，使得每个组成部分得以全面发挥各自的专门潜能。任何一个细胞，不论是对身体的功能作出贡献或是因整体的健康而受益，皆不可脱离身体之外而单独存活。人体因此而有健康，而健康的目的是使人的意识得以表达；也就是说，生理发育的目的是超乎身体及其组成部分的生存的。”⁵³¹

人体的细胞当然可以自由选择去服务还是去控制和被服务。从上文可知，个体细胞完全可以过给予和服务的生活，

⁵³¹ 巴哈伊国际社团：《人类的繁荣》，载《谁在书写我们的未来》，澳门：新纪元国际出版社，2009年，第31页。

而非“竞相索取的生活”抑或是控制他人的生活。诚然，有些细胞是没有未来的，也不会对整个机体有什么益处，因为它们专欲控制其他细胞，选择剥削其他细胞，谋求优于其他细胞。

下面这段话，被巴哈伊奉为未来命运共同体里的人的黄金法则。在对这段话的诵读中，人们可以看到在生活的哪些不同维度里个人可以去给予，应当学会去给予些什么：

“富足时须慷慨；患难时须感恩。对他人要诚实可靠，和蔼友善。做贫穷者的财库；富裕者的劝诫；对急需者有求必应；谨守誓言；公正评判；言辞慎重。对人要不偏不倚；以最大谦和示人。要成为夜行者的明灯，悲伤者的安慰。做干渴者的甘泉，苦难者的天堂，受压迫者的护卫。一言一行都要显著诚笃和正直。要做陌生者的家园，受伤者的药膏，逃难者的堡垒。成为盲人的眼睛，迷途者的路标。要成为真理之容的妆饰，忠诚之额的冠冕，公正之殿的柱石，人类生命的气息，正义之主的旗帜，品德之天的明星，人类心田的露珠，知识海洋的方舟，恩泽之天的太阳，智慧之冠冕的宝石，世代苍穹的明灯，谦逊之树的果实。”⁵³²

由此可见，个人能够从很多维度去给予——时间、资源、精力、知识、爱，这里仅举数例。从这段话中，我们还能推

532 巴哈欧拉，《致狼子书》，美国巴哈伊总灵理会，1988年，第93页。

演出，“给予”与施舍或慈善不同；给予之举受到慷慨、仁爱、正义、智慧、勇气、善良等品质的节制。给予不仅应当防范折辱接受或施与的任何一方，而且一定要引领双方在能力和高贵性方面有所提升。然而，为了实践“给予”，人们需要一定的培训与教育。阿博都 - 巴哈给出了个人应当勉力以求的形象：“一个人的幸福和伟大、等级和地位、快乐和安宁，绝非由其财富所致，而是源于其卓越品格、坚强意志、博学多识及排忧解难之能力。”⁵³³ 因此，人显然需要一些教育和培训，以把人们引向给予文化，而不是那些把人们引向索取文化。

当今的世界由物质主义与竞相索取文化所塑造的。在这个世界里，许多人沉迷其中的某些卓越，大多带有物欲性质。大多数社会与国家汲汲以求的，是物质财富的增长，通常是以 GDP 来衡量的经济增长。其背后的深层信念是：地球能够产出并支持无限永恒的增长，而今的经济体系尤其需要经济持续不断地增长下去。我们常说“把蛋糕做大”让所有人分享，或者水涨船高，把它们当作毋庸置疑的真理。我们也常常听到为了拉动增长而鼓励消费的说法。自然地，经济活动会占据人们社会存在的中心，人的动机也会被以为是与追求物质利益或好处直接挂钩的。然而，巴哈伊的经典十分清楚

⁵³³ 阿博都 - 巴哈，《神圣文明的隐秘》，澳门：新纪元国际出版社，2013 年，第 17 页。

地敦促个人应以何种卓越为目标：不是着眼于“经济的卓越”，抑或“科学、商业、实业的卓越”，而是“灵性的卓越”。这意味着“凡属人类世界的美德，包括诚信、真挚、公义、忠贞、坚定、毅力、善举、服务人类、博爱、团结所有人并与之和睦相处、消除偏见以及弘扬世界和平，你们都要做到出类拔萃。”⁵³⁴

本文的提议是：在给予文化中，衡量个人成功与否的方式基本上是灵性的，不同于索取文化的成功标准——基本上是物质性的。对巴哈伊而言，“知识是社会存在的核心所在”⁵³⁵，是一项神圣的原则。在他们看来，“人类世界的进步取决于知识，而其衰落则由于无知。”⁵³⁶ 他们所预想的“一个精神与物质同步繁荣的文明的出现，意味着生活的灵性和物质层面要协同并进。通过信仰和理性，人类得以发现个人以及整个人类蕴藏的力量和能力，并为这些潜能的实现而努力。接受科学与宗教的基本和谐也有助于灵性和物质知识在全球民众中的生成、应用和传播。”⁵³⁷ 这必然要求我们看待物质资源并不可以占据社会生存的中心位置，而是应当扮演一个辅助的角色。

534 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2014 年，第 207 页。

535 世界正义院：《2010 年里兹万节文稿》。

536 阿博都 - 巴哈，世界正义院 2011 年 6 月 17 日致信仰发源地信徒的一封信中引用。

537 巴哈伊国际官网。bahi.org

需要指明的重要一点是，在给予时，巴哈伊的动机并非希冀认可或奖赏，亦非害怕惩罚。给予究其根源出于对造物主的爱，给予是不沾染任何功利目的的行为。一个人给予是因为给予本身是有价值的。他们服务人类的生活意味着谦逊与超脱，而不是自私与卖弄。这与流行的开明自利观或最终惠及自身的利他主义行为形成重要对比。在大多数社会里，说服个人去给予的理由是，他们最终会从这一行中获益。这常常被聪明地表述成“双赢”局面。即便是蹒跚学步的孩子亦被告诫：分享自己的玩具，因为这时候别的孩子玩你的玩具，将来才会与你分享他们的玩具！企业之所以承担社会责任，因为这是良好的商业意识，有助于赢得消费者的信任，留得住老客户，招得来新客户。但本文的预设是：给予是人的天性，是需要锻炼的精神肌肉，它自身即是目的，不是达成目的之手段。而且，个人的给予行为，建立在个人对一些有意识的知识的信念与持守之上，而不是或隐或显地从外面强加而来的东西。阿博都 - 巴哈说道，“通过自觉自愿而非他人强迫的善行，人便可达至完美境界。”⁵³⁸

但是，为使意识提升到这个层面，使个人能够自觉自愿地去给予，个人先要对自我有一番新的理解：需要去获取关于我们是谁以及人生目的的知识。显然，这些理解一定要跟

538 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，曾佑昌译，澳门：新纪元国际出版社，2015 年，第 79.3 段，第 102 页。

当前的主流认识迥然不同。本文的一个重要论点是，人性在根本上是灵性的，尽管我们也有物质的维度。确实，若要解决全球社会的问题，若要建成人类命运共同体，那就一定要承认人类实在的灵性维度。事实上，我们今天面临的许多问题从根本上来说都是灵性问题，但不幸的是，我们一直只是在物质和技术层面投入绝大部分的精力和注意。这向我们提出了另一个问题：那种能够催生意识、培养慷慨给予生活的知识源自何处？除了科学之外，宗教就是另一种不可或缺的知识与实践系统。

但是，宗教的教义也是与时俱进的。例如，在巴哈伊看来，巴哈伊信仰更强调正义而非施舍，更珍视导向人类团结的态度而非简单的容忍。即便是爱与超脱物质世界的品质，也是主动的、从社会福祉为出发点，而非被动或消极的。因此，关于巴哈伊的灵性成长道路“不应有任何混淆，它不是消极地定义善，产生以不伤害他人为最大美德的人；相反，这是一条培养社会活动家与变革主体的道路。”⁵³⁹

539 阿巴卜·法尔扎姆，1986年，《社会变革的进程》。载 ABS 编：《巴哈伊信仰与马克思主义》。渥太华：巴哈伊研究出版社。

工作与财富

一个人选择过慷慨给予的生活，并不意味着就要禁欲苦行，对社会生活漠不关心，对工作与物质财富避而远之。毕竟，即使“灵性活动的进展与实施”也要“仰赖物质手段”。⁵⁴⁰不过，我们不能苟同下面的俗话或借口：一个人先要有足够的物质财富和充裕的空闲时间才能去给予。可以肯定的是，无论物质财富和生活条件如何，一个人都可以努力工作去过一种慷慨给予的生活。不过，我们应当重新审视一个人工作的理由及其赋予工作的意义。在强调索取的文化中，人们努力工作是为了证明个人价值或者获取尽可能多的物质财富。某些宗教信徒传统上以为，广积财富是上帝选民的象征（韦伯，2013）。

工作者的清醒时间大多是在工作场所度过。因此，这里是个人投入的付出与奉献最多的地方。

一个有助于确定对待财富的正确态度的灵性原则必须与工作的真正性质和目的相一致。工作既是生活的迫切需要也是人类本性中与生俱来的欲望。通过工作，人类灵魂的基本要求得到了满足，他的许多潜能也得到了实现。但是，不能为了达到目的，就把工作简化为一场生存斗争。也不能把仅

⁵⁴⁰ 守基·阿芬第，1923年3月12日守基·阿芬第信函，《巴哈伊教务管理》，第41页。

仅满足需求看成目的。为人类服务是工作的最高境界，一旦体现了这种精神，工作就演变成了一种崇拜行为。

工作最珍贵的成果表现为灵性和知识上的成就。但是工作也必须创造物质财富以维持个人的生存和社会的稳定，并且为其发展创造机会。处于人类掌控下的、繁荣的世界文明要求创造出今人难以想象的、大量的物质财富。而此举成功的关键在于严格明确了财产所有权，这样就能避免过度的国家控制及财富被无限制地积聚在极少数人手中。极度富有和极度贫困密不可分；只要前者继续存在，后者就不可能被根除。

从这个角度看，只要符合一定的条件，个人财富是可以接受的。它必须通过体力或智力的诚实劳动来获得；个人获取财富不应导致他人贫困，无论两者间的因果联系有多么间接。此外，物质财富拥有的合法性同样取决于他们如何获得以及如何使用。一个人在享受自己的劳动成果、消耗自己的财富的时候，不应只顾自家的利益，而且也应该顾及社会的安宁。⁵⁴¹

541 阿巴卜：《对科学、宗教与发展的探讨》，载沙伦·M.P.哈珀主编：《实验室·庙宇·市场：科学、宗教和发展的交互作用》，广东人民出版社，2006年，第256-257页。

鼓励给予的关系结构

我们关于给予的讨论，要是说给与世隔绝的人听，那是对牛弹琴。但是，人不同于其他生物，“人类个体无法独自生存。他一直需要不间断的合作与互助。”⁵⁴² 在我们的话题中，个人实际上需要其他同伴的存在来帮助自己发展很多能力，其中最重要的就是去实践给予。我们集体生活应当是如何的？具体来说，什么关系结构可以促进给予文化？对此，巴哈伊们看到“现今的社会结构必然会发生有机的变化”⁵⁴³，因为人类正在向成熟阶段过渡。这表明，目前尚处于主导地位的那些关系，那些基于控制、敌对和竞争的关系，将不得不向其他的结构让步退却。

在与同伴的关系中，巴哈伊被建议“时刻想着为同胞做善事，献爱心，体贴和帮助他人；不把任何人看作敌人，或者视为对自己心存恶意者，而把全人类当作朋友；视外国人为知己，待陌生人如伙伴，消除偏见，不分彼此。”⁵⁴⁴ 而且，给予的对象不应只是自己同一类的人。

542 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，新纪元国际出版社，2014 年，第 342 页。

543 守基·阿芬第：《巴哈欧拉之新世界秩序》。美国巴哈伊出版社，1991 年，第 206 页。

544 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，新纪元国际出版社，2015 年，第 1 页。

在巴哈伊看来，社会的基本关系原则是：“不管是个人的、地区的或民族的利益，都服从于人类至高无上的利益……”⁵⁴⁵ 这一原则的观念基础又是：在一个各族各国相互依存的世界里，整体的进步才能最大限度促进局部的进步；如果整体的一般利益被无视和轻忽，那么整体的构成部分也无法获得持久的利益。人类作为一个整体的利益，也不能被概念化为含混的抽象术语，然后被特定的统治集团据为己有并解释成他们的自身利益；而是应当被视为部分与整体之间复杂的动态关系，整体的存在以确保组成整体的所有个人之福祉为基础，这是一项所有人都分担责任的事业。它强调社会与个人之间的合作，注重培养让“社会成员发掘自身无量潜能的气氛……”⁵⁴⁶ 这样一种关系，按其构想，“必须允许个人通过自发、主动并多样化的模式宣告其‘自由范围’，从而确保社会的活力。”因此，个人的意志虽是服从于社会，“个人却并未迷失在众人之中，而是成为基本发展的焦点……”⁵⁴⁷ 个人潜能的实现，不在于追求以自我为中心的欲望，而在于为他人的幸福做贡献，在于成为“社会之善的源泉”。（海勒与马哈茂迪，1989）

545 守基·阿芬第：《巴哈欧拉之新世界秩序》。美国巴哈伊出版社，1991年，第206页。

546 世界正义院：《1988年12月29日致美国巴哈伊社团的信函》。

547 世界正义院：《1988年12月29日致美国巴哈伊社团的信函》。

在家庭的层面，巴哈伊认为：家庭单元是人类社会的核心。它为可嘉的品质和能力的发展提供了重要场所。一个家庭的所有成员需要和谐共处并努力发展和维护各成员间爱的纽带，这是个人福祉与他人的进步和福祉密切相关这一真理的最真实体现。⁵⁴⁸ 确切地，给予的最基本培训和实践就从家庭开始。然而，在他们所做的一切之中，“不会让新生代对臆想的‘他者’产生疏离感，或是滋长某种本能去利用那些归于此类的人。”⁵⁴⁹

至于何种社会组织能够促进给予文化，不妨来看看巴哈伊的领导模式，在此，“给予”体现在他们称之为“陪伴”的一个独特概念中。陪伴不是“控制”或“操纵”，正如下文所阐释的那样：

他们“才能永不止息地共同努力，不是为自己的成就，而是为他人的进步和服务而欣喜。”⁵⁵⁰ “他们应该与朋友们携手并肩，帮他们共度逆境，与他们同享欢乐。……若想帮助他们将犹疑转变成因信赖上帝而萌生的勇气，若想将对兴奋感的渴求转变成对长期活动的献身精神，那么，排除家长式作风的、一视同仁的爱将是必不可少的。在努力揭示阻碍的绊脚石可以变成前进的垫脚石的过程中，平和与坚定是至关

⁵⁴⁸ 巴哈伊国际官网，bahai.org

⁵⁴⁹ 世界正义院：《2013年3月2日致伊朗巴哈伊的信函》。

⁵⁵⁰ 世界正义院：《2010年里兹万节文告》。

重要的。一定要乐于倾听，更要具有高度的灵性理解力，这样才能明白究竟是哪些障碍在阻止某些朋友认识统一行动的重要性，而这将是无价的。”⁵⁵¹

大自然的托管员

最后，我们来思考一个重要问题——人与自然的关系。不得不承认，在自私与索取的魔咒下，地球基本上成了一个贮藏物质资源的仓库，任由人类用充满敌意与不负责任的方式开发利用。而今，由此导致的生态灾难迫使世界领袖反思进步的意义以及人与自然的恰当关系。

无论人们如何选择去重新反思，都不能再回到索取文化中，因为它对我们的自然环境有着莫大的伤害。就人与自然的关系而言，本文提出的“给予”文化只能体现为管理工作。它以如下信念为前提：

人类渴望超越物质世界的限制，这种愿望在人们尊重自然并与之合作，符合万物统一性的时候产生。它支持整体观和联系观——世间万物包括自然和人类意识都有内在联系。自然体现了上帝在这世界中的意志，人类意识体现了人类对更高级的生存秩序的要求。服务原则要求身为万物之灵的人

⁵⁵¹ 世界正义院：《2010年12月28日的文告》。

类必须担当起这样的角色，即做一个地球生命发展演化过程中的一个有意识的、有同情心的和有创造力的参与者。⁵⁵²

培养给予文化

支持给予文化的思维与行为模式，其核心是一系列假设或根本信念，而这跟支撑索取文化的相关假设是有别的。个人或集体层面的行动，是这些信念得到颁行的契机，尽管有时候是无意识的。需要承认，我们称之为文化的这套思维与行为模式能够展现某种能力，这种能力高于并超越了个人与机构自身的能力。文化有着更高水平的力量与能力，如同机构能够履行比个人更加复杂的功能一样。

在这套塑造了给予文化的假设中，包括一些我们已经探讨过的内容：人类有无限的潜能，兼具无私与自私，但教育，包括社会文化，应让无私超越自私；人类的集体生命像个体生命一样，会经历不同的生命阶段，我们目前的集体生命正在迈向成熟期，它的根本特征是“给予”；人类整体体现为细胞、器官与身体，互惠合作有助于确保整个机体的健康，给予文化是互惠合作的燃油；人类命运共同体须以“人类一

⁵⁵² 阿巴卜·法尔扎姆，2000年，《促进科学、宗教与发展的对话》。载哈珀·S.M.P主编：《实验室·宗庙·市场：对科学、宗教和发展的交互作用的反思》。渥太华：库玛里亚恩出版社。

体”为组织原则，在此背景下重新审视正义原则；给予文化是人类命运共同体的果实之一。

前文提出了两个提议：一是提出另一种基本的人性概念，促发一种个人慷慨给予的生活；二是提出特定的关系结构，来促进“给予”文化。给予文化产生在个人与机构的和谐运作之中；这种文化又反过来影响个人与机构。就给予文化而言，它本身就能彰显某些能力，例如：促进以诚实、平等、诚信、慷慨为特征的环境与氛围；提升社区抵抗竞争性索取文化之侵蚀的能力；展现合作互惠作为活动中组织原则的价值所在；鼓励对自然进行托管而非掠夺；使工作成为一种崇拜的方式。

巴哈伊团体的文化转变之路

文化转变需要人们在个人选择、制度架构与规则方面做出深思熟虑的改变。这是一个漫长而且有些时候会很痛苦的过程。对大多数人而言，舍弃自己的财富都比改变自己的习惯更容易。但意识到塑造了我们的思维与行为模式的那些根本假设的力量，也很难，而且对这些假设进行改变更是难上加难。（沙因，1985）不过，历史证据充分表明这些根本假设同样可以改变。

近二十年来，世界各地的巴哈伊团体致力于一种系统化的努力，在全世界的个人与社区中促成一种转变——激发和建设服务的能力。这些活动的指导性行动框架深深根植于一种以行动、反思和磋商为特征的动态学习之中。在千千万万的社区里，巴哈伊启动了一些邻里层面的进程，为各个年龄段的个人进行赋能，帮助他们认识和发展自己的灵性能力，把他们的集体能量引向改善社区。本文开篇提到的儿童班就是这一进程的一个例子，希望由此可以给孩子们奠定高贵正直的品格基础。巴哈伊为 11 至 14 岁的少年创造了一个学习环境，以帮助他们在这—人生关键期里形成道德身份，发展一些技能使他们能用建设性与创造性的能量来改善社区。他们邀请所有人参加小组式的参与学习，这些学习围绕核心概念与主题来开展，鼓励个人通过动态学习与服务的宗旨成为他们社区中的变革主体。

进行中的文化转向明明白白地体现在增强的能力中：执行集体行动，把自己视为社区中的变革主体，作为谦逊的学习者，积极参与知识的生产、传播与应用。持续不断的学习过程，通过行动、反思和磋商提升了人们对于社区之需求与资源的意识，也强化了集体行动与协商的机制。他们所做的一切的核心，是努力理解并实践“对话”的概念。“对话”，就其性质而言，谁都可以参与其中，无论自身条件与能力如何。⁵⁵³

553 江绍发(2014)·对话——社区建设的根基。载卓新平、邱永辉编：《宗教与可持续社区研究》，北京：社会科学文献出版社，第 75-96 页。

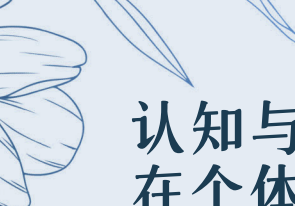
然而，这一运动仍处于萌芽阶段，且要联合其他的整合性力量。换言之，培养给予文化是全人类共同的责任。最终，考量正义和可持续发展的需要，对文化规范进行重新的界定，这需要借助女士、男士、儿童、富人、穷人、治理者、等，的经验，因为每个人都能在建设一个新社会的过程中发挥恰当的作用。⁵⁵⁴

⁵⁵⁴ 巴哈伊国际社团：《2010年5月3日致第18届联合国可持续发展委员会会议的文告》。

参考文献：

- [1] 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，曾佑昌译，澳门：新纪元国际出版社，2015 年。
- [2] 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2014 年。
- [3] 阿博都 - 巴哈：《神圣文明的隐秘》，成群译，澳门新纪元国际出版社，2013 年。
- [4] 阿博都 - 巴哈：《已答之问》，廖晓帆译，澳门：新纪元国际出版社，2016 年。
- [5] 阿博都 - 巴哈：《神圣哲学》（英文版），美国：都铎出版社，1918 年。
- [6] 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2010 年。
- [7] 阿巴卜·法尔扎姆，2000 年，《促进科学、宗教与发展的对话》。载哈珀·S.M.P 主编：《实验室·宗庙·市场：对科学、宗教和发展的交互作用的反思》。渥太华：库玛里亚恩出版社。
- [8] 阿巴卜，法尔扎姆。1986 年，《社会变革的进程》。载 ABS 编：《巴哈伊信仰与马克思主义》。渥太华：巴哈伊研究出版社。
- [9] 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2008 年
- [10] 巴哈欧拉，《致狼子书》，美国巴哈伊总灵理会，1988 年版，第 93 页。
- [11] 巴哈欧拉：《巴哈欧拉圣作选粹》。朱代强，孙善玲译，澳门新纪元国际出版社，2004 年。
- [12] 巴哈欧拉：《巴哈欧拉书简》，新纪元国际出版社，2016 年。

- [13] 巴哈伊国际社团：《人类的繁荣》，载《谁在书写我们的未来》，澳门：新纪元国际出版社，2009 年。
- [14] 格兰特·A，2015 年，《给予与索取：帮助他人何能助我们成功》。企鹅书屋。
- [15] 梅耶·E，2000 年，《达尔文对现代思想的影响》，载《科学美国人》（83）。
- [16] 明茨伯格·H，西蒙斯·R 与巴苏·K，2002 年，《超越自私》，载《斯隆管理评论》（秋）。
- [17] 穆莱纳桑·S 与沙菲尔·E，2014 年，《稀缺：关于匮乏的新科学及其如何定义我们的生活》，皮卡尔多出版社。
- [18] 江绍发（2014）·对话——社区建设的根基。载于卓新平，邱永辉（编），《宗教与可持续社区研究》（第 75 至 96 页）。北京：社会科学文献出版社。
- [19] 儒禧研习中心，《启迪童心——儿童班课程暨教案》（第一级），澳门，新纪元国际出版社
- [20] 沙因·E，1985 年，《有组织的文化与领导》，乔西-巴斯出版社。
- [21] 守基·阿芬第：《巴哈欧拉之天启新世界体制之目的》，美国巴哈伊出版社，1974 年。
- [22] 守基·阿芬第：《巴哈欧拉之新世界秩序》，美国巴哈伊出版社，1974 年。
- [23] 史密斯·A，2003 年，《国富论》。
- [24] 韦伯·M，2013 年，《新教伦理与资本主义》。
- [25] 尤努斯·M，2007 年，《构建社会企业：服务于人类最迫切需要的新型资本主义》，公共事务出版社。



认知与良知——个体认知发展 在个体道德意识形成过程中的 作用评析

唐晓峰⁵⁵⁵

摘要：个体认知的发展和个体道德意识的形成作为两个独立的过程，学术界对它们的研究已经比较深入。但是把两者结合起来考察两者的发生和发展这项工作，学术界做得还很不够。本文首先考察了个体认知的发展和个体道德意识形成的各个阶段之间的对应关系，然后以个体认知发展的形式运算阶段的各因素对主观道德阶段的影响为契机阐明了文章的主旨：个体道德意识的形成离不开个体认知能力的发展，个体认知的发展是个体道德意识形成的必要条件。

关键词：个体认知 个体道德意识

⁵⁵⁵ 唐晓峰：中国社会科学院世界宗教研究所副所长、基督教研究室主任、研究员。

个体认知的发展是认知科学和哲学认识论所研究的重要内容，个体道德意识的形成则是伦理学和教育学等学科所关注的基础性课题。随着认知科学的逐步兴起以及道德问题一次次成为人们所关注的中心，个体认知的发展和个体道德意识的形成问题进一步得到当代学者们的关注和研究。仔细观察学术界对此问题的研究，我们不难发现对两者各自形成发展的研究方面有众多系统深入之作，但对于两者之间相互关系的研究却略显匮乏。以往所进行的各项研究往往是在对两者进行相互割裂的前提下进行的，个体认知与个体的道德意识始终处于一种若即若离的状态，彼此之间缺乏应有的、充分的对话，认知是认知，道德是道德，两者分属于不同的研究领域。这种学术研究的分立状况导致学者们在研究个体道德意识的形成时不同程度地忽视了个体认知能力在其中所起的作用。国内的大部分伦理学著作在谈到个体道德意识以及个体道德品质的形成这一问题时，对于个体认知发展这一重要环节或者语焉不详、一代而过，或者不加提及。比如，罗国杰等人所著的《伦理学教程》一书谈到个体道德品质的形成原因时，只是从社会物质生活条件的影响、社会环境的制约以及社会实践的基础作用等几个方面来加以分析，而对于个体认知能力的发展在其中所起的重要作用却较少提及；⁵⁵⁶ 唐凯麟和龙兴海所著的《个体道德论》一书在谈到个体道德意

⁵⁵⁶ 罗国杰，马博宣，余进。伦理学教程 [M]。北京：中国人民大学出版社，1985。第 358-362 页。

识的发生机制时同样忽视了个体认知的发展在其中所起的作用。虽然此书的作者认为“德心”包括个体道德认知过程、个体道德情感过程和个体道德意志的过程，而且认为个体道德的认知过程“就是个人在道德实践中通过感性直观、直觉体悟、理性思维和理性想象等形式，了解和掌握社会生活的常规惯例、原则规范的要求，形成自己的道德观念、道德理性和道德智慧的过程”⁵⁵⁷。但是具体到个体的感性直观、理性思维等能力如何对个体形成自己的道德观念、道德理性和道德智慧发生作用时，作者同样未做深入地分析。

随着人们对道德问题研究的步步深入，国内一些学者开始注意到个体认知的发展在个体道德意识形成过程中所起的重要作用。比如在王海明所著的《新伦理学》一书虽然没有辟专章论述个体认知的发展对个体道德意识形成的作用，但是他在区分非道德知识与道德知识，并分析非道德知识在个体道德品质形成当中的作用时，以及他在谈论个体道德认知、个体道德情感和个体道德意志三者之间的关系时，已经注意到个体认知在个体道德意识形成过程中的作用。⁵⁵⁸又比如钱伟亮在《道德意识的个体发生机制》一文中认为“道德判断结构和形式的发展与一般的认知结构的发展是彼此平行和相互

557 唐凯麟，龙兴海。个体道德论 [M]。长沙：中国青年出版社，1993。第 60 页。

558 王海明。新伦理学 [M]。北京：商务印书馆，2001。第 625 页。

对应的，凡道德判断形式处于较高的发展阶段的个体，其一般的认知结构必然也处于较高的发展阶段，这说明道德判断形式的发展要以一般认知结构的发展为前提。”⁵⁵⁹ 虽然以上这些学者在分析个体道德意识形成的过程中，指出了个体认知能力在其中所起的作用，但谈论并不等于他们对此做过深入地分析、研究。他们没有具体详细地从两者发展的各个环节的对应关系中来分析两者之间的必然联系。笔者认为个体认知与个体道德意识发展的各个阶段是一一对应的。而且，个体认知的发展是个体道德意识形成的必要条件。

一、个体认知发展与个体道德意识发展的对应关系

科学家们就个体认知发展过程的研究提出过许多理论，其中以皮亚杰的关于个体认知发展阶段的划分理论最为著名。皮亚杰在他的《发生认识论原理》以及他与英海尔德合写的《儿童心理学》中，将个体认知的发展分为以下几个阶段：第一阶段是“感知—运动”阶段（前 24 个月），在这个时期，个体倾向于“把每一件事物都与自己的身体关联起来，好像自己的身体就是宇宙的中心一样——但却是一个不能意识其自身的中心。”⁵⁶⁰ 在这个阶段，个体还没有达到运用概念来反省自身或他人活动的水平。个体的多数行为是由外部的刺激

559 钱伟亮。道德意识的个体发生机制 [J]。中国社会科学，2000，(3)。

560 皮亚杰。发生认识论原理 [M]。北京：商务印书馆，1981。第 23 页。

引起的反射性活动，这些活动不是思维指导下的行为。第二个阶段是前运算思维阶段（3-6岁）。随着个体掌握了一定的语言，并且不断参加各种象征性的游戏，个体的表象能力有所发展，也就是“增添了一种内化了的并且更为精确地概念化了的新型活动”[5]⁵⁶¹。个体认知发展的第三个阶段是具体运算阶段（7-10岁）。这个阶段又可以分为两个时期，7-8岁是儿童概念性工具发展的一个决定性的转折点，儿童的认知活动由于具有了可逆性而获得了运算的地位。他们可以对活动的结果做出一定的预测，而且也可以事后对所做的事进行反省。在9-10岁这个时期，个体关于空间关系的认知有了明显的进步，比如他会在一个完整的集合体或者说是系统中谈到某一客体，这说明个体已经产生了系统和整体的观念。个体认知发展的第四个阶段是形式运算阶段（11或12岁之后）。这个阶段的主要特征是个体这时有能力处理假设而不只是单纯地处理客体。在这个阶段个体所提出的假设并不是客体本身，而是命题。这些假设的内容涉及到类、关系等等。“在这个阶段个体的认知超越了现实本身，把现实纳入可能性和必然性的范围之内，从而就无需具体事物作为中介了”。⁵⁶²

对于个体道德意识发展阶段的划分，科学界曾做过大量的实验，也提出了各种理论观点。皮亚杰将个体道德意识的

561 皮亚杰。发生认识论原理[M]。北京：商务印书馆，1981。第28页。

562 皮亚杰。发生认识论原理[M]。北京：商务印书馆，1981。第52页。

形成过程分为习性的阶段、服从大人要求的阶段、根据平等精神相互适应的阶段、理解行为的基本动机的阶段和建立规则、原理、理想体系的阶段。科尔伯格在皮亚杰这个分类的基础上进一步将个体道德意识的发展分为三个水平、六个阶段。第一水平是前道德水平。它包括服从和惩罚的倾向与天真的快乐主义和互助的倾向。第二水平是与习俗任务相一致的道德。它包括维持良好关系的“好孩子”的道德和维持社会秩序的道德两个阶段。第三水平是自我接近道德原则的道德。它包括契约的道德、个人的权利、民主接受的法则和以个人的良心为原则的道德两个阶段。麦独孤则将个体道德的发展分为本能行为的阶段、按照奖惩而行动的阶段、根据社会的承认和不承认而行为的阶段和基于爱他主义而行动的阶段。日本学者武政太郎把个体道德意识的发展分为五个时期。第一时期是道德意识的萌芽期，第二时期是依据周围的道德而行动的时期，第三时期是从权威道德向自律道德过渡的时期，第四时期是开始决定自律动机的时期，第五时期是成人期。学者们对个体道德意识发展的划分形式虽然多样，但总结他们的研究，总可以寻出四个共同的阶段，即前道德阶段、客观道德阶段、客观道德向主观道德过渡阶段和主观道德阶段。在前道德时期（3岁之前）儿童不具有道德意识，他们不理解道德的意义，所以他们不能对行为进行任何思考，他们在这个时期的行动完全是由他们的需要产生的。无疑，皮亚杰的习性的阶段、麦独孤的本能行为阶段和武政太郎的道德

意识的萌芽期都属于前道德阶段，科尔伯格虽然没有把这个阶段放入三个水平的分类之中，但是在他的著作中对这个阶段也有提及。在客观道德阶段（3-8岁），儿童害怕惩罚，所以他们绝对服从权威（父母、家庭、老师等）。他们会根据权威来辨别善恶，按照权威的要求来行动，他们认为权威所做的，或者是对他们所要求的事情都是对的。所以在这个阶段，儿童所认为的善的行为就是对权威的一种模仿。皮亚杰所指出的服从大人要求的阶段、科尔伯格理论中的前道德水平、麦独孤按照赏罚而行动的阶段以及武政太郎所提出的依据周围的道德而行动的时期都属于客观道德的阶段。在客观道德向主观道德过渡的阶段（9-10岁），个体进行道德判断的能力明显增强，他们在进行道德判断时多少会带有些批判性，但这些道德判断经常被周围的力量所影响。皮亚杰的根据平等精神相互适应的阶段和理解行为的基本动机的阶段、麦独孤的根据社会的承认与不承认而行动的阶段、科尔伯格的与习俗的任务相一致的道德以及武政太郎的从他律道德向自律道德过渡的时期，都属于客观的道德向主观道德过渡的阶段。处于主观道德阶段（11岁之后）的个体开始放弃了早期道德的固定观念，并且考虑到个人意向错误的可能性。所以在他们眼里“权威”不再具有绝对的权威性。他们开始把个人的良心作为他们行动的原则。个体的道德判断在这个时期是建立在相互尊重和信任以及较广泛的道德原则的基础上

的。皮亚杰的建立规则原理理想体系的阶段、麦独孤的爱他主义阶段、科尔伯格的第三水平以及武政太郎的开始决定自律动机的时期和成人期都属于主观道德阶段。

个体认知发展阶段	个体道德意识发展阶段
感知运动阶段（3岁之前）	前道德水平（3岁之前）
前运算阶段（3—6）	客观道德水平（3—8）
具体运算第一时期（7—8）	
具体运算第二时期（9—10）	客观道德向主观道德过渡（9—10）
形式运算阶段（11岁之后）	主观道德阶段（11岁之后）

以上我们对个体认知的发展理论以及个体道德意识的发展理论分别给予了简要的介绍，接下来我们对两者的发展过程进行一下比较。这里我们发现以下两个事实：首先，个体认知的每个发展阶段与个体道德意识的每个发展阶段存在着相互对应的关系（如右表所示）。其次，个体道德意识和个体认知发展的每个环节的年龄段都基本相同。为什么会出现这种情况？是巧合还是必然？两者的每组对应阶段之间究竟存在着什么样的关系？限于文章篇幅的关系，本文只将个体道德意识发展的主观道德阶段与个体认知发展的形式运算阶段对应起来加以分析、探讨。

二、个体认知的形式运算阶段和个体道德意识的主观道德阶段

个体认知发展的第四个阶段是形式运算阶段。在这个阶段，个体形成了解决抽象问题的推理能力和逻辑能力。这时他们的思想从直接经验中解脱出来，他们的认知结构日臻完善。相对于处在前运算阶段和具体运算阶段的个体来说，具有形式思维能力的儿童的逻辑运演类别要丰富得多，逻辑运算所应用的范围也要大得多。⁵⁶³ 比如处于这个阶段的个体不仅能够处理当前可感知的具体问题，而且能够处理过去和将来的用语词来表达的假说性的问题。和这个阶段个体的认知水平相应，此时个体的道德意识水平也得到了明显的提高，个体开始进入主观道德阶段，即个体能够进行角色的互换（能够站在他人的立场上思考问题），能够设身处地地分析他人行为的动机；另外个体在进行道德评价时已经基本上摆脱了权威因素对他们的影响，开始产生了独立判断是非善恶的标准。科尔伯格曾经将主观道德和客观道德的特征作过如下对比（见下表）。

563 B.J. 瓦兹沃思·皮亚杰的认知和情感发展理论 [M] 徐梦秋·沈明明译。厦门：厦门大学出版，1989。第 153 页。

主观道德和客观道德的特征对比（科尔伯格）

特征的方面	年幼儿童（8 岁以下）	年长儿童（10 岁以上）
意向性	行为后果决定行为性质	行为之所以不好是因为他有意去做不好的事。
相对性	对行为的评价往往绝对化。	已经意识到是非的观点是有不同的。
坏事的根据	根据成人的惩罚去判断是件坏事。	能够摆脱成人道德制裁的影响，认识到不好的行为是违反道德准则的或是损坏别人的行为。
互惠性	不考虑别人，不能设身处地看问题。	多数儿童已能把自己放在别人的地位上看问题。
挽救	主张严厉制裁犯过行为，无可挽救。	赞成轻微惩戒，对被惩戒者挽救，认为有改造的希望。
行为的因果关系	把偶发灾祸看作是对犯过的惩罚。	已能把偶发灾祸与惩罚区别开来，认识到偶发灾祸并不是过失行为的原因。

具体来说，个体推理能力和逻辑能力的进步对个体道德意识的影响表现在以下几个方面：

首先，个体认知能力中的逻辑思维能力在这个阶段有了明显的进步。具体运算思维只限于解决当前可被感知的具体问题，它不能解决复杂的涉及命题的、以语词来表达的、假说性的和那些涉及到将来的问题。与此相反，处于形式运算阶段的儿童能够以完全独立于过去和将来的经验的方式进行

推理。此时个体认知的范围超越了现实本身，它把现实纳入了可能性和必然性的范围之内，于是个体的认知活动脱离了具体事物这一中介，个体可以自由地根据经验或他所处的环境提出假设。这个假设不再只是涉及现存的、可被感知的客体，而且还涉及到一些类或关系的命题。个体逻辑思维能力的这种进展为个体道德意识最终达到主观道德阶段提供必要条件：（1）既然此时个体的推理活动能够“脱离内容”和“脱离具体”，个体能够像处理现实一样去处理可能的世界，所以他们当然有能力根据经验、传统风俗、道德规范以及具体的道德情境提出一定的有关自己和他人行为善恶的判断、评价。在判断人们行为的是非善恶时，个体有了自己独立的见解，权威和社会制度不再像客观道德阶段那样是绝对神圣的事物，个体在评价自己和他人的行为时可不再受权威的左右。

（2）随着个体逻辑思维能力的发展，个体能够逐渐在游戏和社会交往中理解道德规则所包含的真正含义，认识到规范是为了人类社会的生存和发展而由人们共同协商制定的，道德规范并不是外界强加给予的。（3）由于个体逻辑思维能力的发展，个体的认知活动脱离了具体事物这一中介，个体可以自由地根据经验或他所处的环境进行推理，所以个体在评价自己和他人的行为性质时，不再只是着眼于具体的可见的行为后果，相反，由于逻辑思维能力的发展，他们开始由行为的结果追溯行为的动机。

其次，个体的因果观念进一步发展，对因果关系的逻辑的解释能力加强。有人对中小学生对因果思维进行过研究⁵⁶⁴（见下表），结果表明随着个体年龄的增长，他们对因果关系的解释也逐渐由现象论的趋向于逻辑的。

人数 因果的解释 年龄	8	9	10	11	12	13
现象论的 ^[9]	37	32	30	22	16	12
逻辑的	11	12	14	20	28	32

到了形式运算阶段，伴随着从现象论的角度来理解因果关系的人数的减少，从逻辑的层面理解因果关系的人数逐渐增多。如果要求处于具体运算阶段的儿童说明因果关系，他们往往是把所知道的事实一股脑说出了事，有时他们尽管能够作一些说明解释，但那一般不是逻辑推理的结果，而是一种记忆的重复。而到了形式运算阶段，个体不但能够根据已知的结果去理解产生这种现象的原因，而且能根据已知的原因去推想会产生什么样的结果。个体这种对于因果关系的逻辑性解释能力的增强使个体能够更好地把握人们行为的动机与效果之间的关系，使处于形式运算阶段的个体有能力把握造成一定行为效果的主观原因，即行为的动机或意向，从而使个体能够很好地反省和评价人们的行为，个体也能够根据

564 当前儿童心理学的进展[M]。全国高校儿童心理学教学研究会编。北京：北京师范大学出版社，1984。第 379 页。

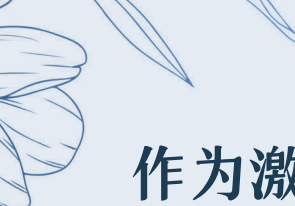
人们的行为动机推测出这种动机可能会产生的行为后果，从而使个体能够在行动之前，预先做出某种正确的道德选择。

总之，在形式运算阶段，由于个体逻辑运算能力和因果观念的完全形成，他们已经能够根据现有世界的内容来处理可能世界的各种关系，他们也能够根据一个当前事物的状态来推导这种状况所由以发生的原因。个体认知能力的这种实质性的进步对个体道德意识的形成发生了重要的影响，个体形式运算能力的形成使个体能够把他头脑中以前的行为及情感的表象与当前的道德情境结合起来，做出一定的关于当前道德问题的判断、推理和评价；个体逻辑性因果观念的形成增强了个体由行为的效果追溯行为动机的能力，使个体在评判一个人的行为性质时，不再倾向于把一定的行为效果作为评判的依据，相反，行为的意向在个体的评判活动中占了重要地位。由于个体能够认识到人们行为的动机，所以个体不再是按照自己的主观愿望来单方面认识一种行为，他能够站在一个系统之中处理一个问题。他们能够站在集体的角度，站在他人的角度来替他人着想。这种站在他人立场上来思考问题的习惯得以确立，是个体道德意识进入主观道德阶段的关键环节。

综上所述，我们可以看到个体认知是个体道德意识形成的必要条件。没有个体认知的不断发展，就没有个体道德意

识的形成。既然如此，在对个体进行道德教育的过程中，不能只停留于灌输道德知识的层面，还要注重个体认知能力的培养。个体并不是一个等待填充的“道德之洞”或“美德之袋”，个体道德意识的培养不是培养者（父母、学校、社会等）能够单方面完成的，更不是培养者对受教育者单向的强制实施的过程，它需要受教育者作为一个主体自主能动的参与。而这种参与不仅仅是光靠灌输一定的道德知识就能够培养出来的，他还需要借助于个体认知能力的发展。

另外，既然个体认知和个体道德意识发展的每个阶段之间存在着对应的关系，而且个体认知和个体道德意识的每个发展阶段都有各自的特征，那么，我们在培养个体的道德意识时，所采取的各项措施不但要与个体道德意识的每个发展阶段的特征相适应，而且还要与个体认知发展的每个阶段的特征相匹配。比如我们不能要求处于感知 - 运动阶段的婴儿“不许撒谎”，我们也不能要求处于前运算阶段的儿童评价人们的行为时看到人们的行为意向，这种违反个体认知发展的规律，一味强调提高个体道德修养的做法无异于“拔苗助长”，对个体道德意识的发展不会有任何促进作用。道德教育工作必须把个体认知发展的每个阶段与个体道德意识发展的每个环节很好地结合起来，这样才能取得最优效果。



作为激情的恐惧与人类共同体： 从柏拉图到现代

565

邵铁峰⁵⁶⁶

摘要：柏拉图、亚里士多德是以城邦为模型来思考恐惧在最好的政治共同体中的作用的。而对于爱比克泰德与奥古斯丁来说，人性是非政治，他们所坚持的世界主义倾向将人视为宇宙中的理性生物，但是，世界 - 城邦与上帝之城 - 地上之城的区分注定他们不会去提出人类命运共同体的问题。只有到了现代世界的诞生，伴随着西方对他者的征服，人类才开始真正地成为命运共同体。在柏拉图、亚里士多德、爱比克泰德与奥古斯丁这里要受到理性控制，乃至彻底消除的恐惧却成了保证和平与安全的一个重要动力。

关键词：恐惧 激情 理性 人类共同体

565 作者论文“作为激情的恐惧与人类共同体：从柏拉图到现代”，已发表于《圣俗之间》，北京：商务印书馆，2022年。

566 邵铁峰：深圳大学人文学院哲学系副教授，研究领域包括宗教社会学、西方哲学等。

电影《2012》描绘了一幅人类命运共同体的景象——在灾难面前。正如电影颇具讽刺性地表现出来的那样，在现代性的条件下，与在前现代世界中的情形一样，风险在上流社会与平民之间的分布是不同的，不同的风险就是“特权”和“非特权”实际含义的主要内容之一。⁵⁶⁷ 但是，必须承认，我们目前所处的世界大概是人类历史上最接近“人类命运共同体”的世界了，因为就现代性嵌入我们生活中的安全与危险的平衡而言，“他人”已经终结了：无人能完全置身事外。⁵⁶⁸ 环境污染、能源滥用、金融危机、核武器扩散、恐怖主义兴起，所有这些都吊诡地将人与人联结到了一起。如贝克所说，风险社会使风险的共同性成为现实，它们摧毁了富人与穷人、朋友与敌人、城市与农村之间的边界，由此，人们在文明自陷危境的一致状况下被推到了一起。⁵⁶⁹ 这是一个因为技术、斗争和征服而成就的人类共同体，其中恐惧似乎已经成为一种常态。本文想要讨论的就是人类共同体与恐惧之间的关系。

一、作为激情的恐惧：柏拉图与亚里士多德

在从神话（诗歌）到逻各斯（哲学）的转变过程中，

⁵⁶⁷ （英）吉登斯：《现代性的后果》，田禾译，南京：译林出版社，2011年，第110页。

⁵⁶⁸ 同上，第131页。

⁵⁶⁹ （德）乌尔·里希贝克：《风险社会》，何博闻译，南京：译林出版社，2004年，第52-54页。

希腊人对于人的灵魂的理解也发生了变化。斯内尔 (Bruno Snell) 认为, 荷马时代的人只拥有初级而没有完整的心灵理论, 伯纳德·威廉斯 (Bernard Williams) 则反对这一观点, 他的看法是, 诸如 *thumos* (*spirit*)⁵⁷⁰ 与 *noos* (*mind*) 这样的

570 关于 *thumos* 的汉译的一个说明: 在柏拉图的《理想国》译本中, 王扬译之为“和愤怒有关、我们凭之生气的部分”、“和气魄有关的那一部分”、“灵魂中的烈性部分”(柏拉图:《理想国》, 王扬译注, 北京: 华夏出版社, 2012 年, 第 153 页, 第 158 页, 第 339 页, 第 468 页)。郭斌和、张竹明译本译之为“激情”(柏拉图:《理想国》, 郭斌和、张竹明译, 北京: 商务印书馆, 2011 年, 第 165 页)。吴寿彭在亚里士多德的《政治学》译本中译之为“热忱”、“精神”、“精忱”、“怒气”(亚里士多德:《政治学》, 吴寿彭译, 北京: 商务印书馆, 2010 年, 第 306 页脚注③, 第 509 页), 在亚里士多德的《灵魂论及其他》译本中也译之为“愤怒”(亚里士多德:《灵魂论及其他》, 吴寿彭译, 北京: 商务印书馆, 2011 年, 第 399 页)。廖申白在亚里士多德的《尼各马可伦理学》译本中译之为“怒气”(亚里士多德:《尼各马可伦理学》, 廖申白译, 北京: 商务印书馆, 2005 年, 第 84 页)。柯小刚主张将 *thumos* 译为“意气”, 取“意气用事”之意。他认为, 译之为“激情”易与 *passion* 相混肴; 译之为“血气”又有过多身体性的盲目冲动的冲动, 易使人与 *epithumia* (欲望) 联系起来, 而不是与逻各斯联系起来, 减少了 *thumos* 中所含的高贵性与精神性的一面(伯格 (Ronna Burger):《尼各马可伦理学义疏——亚里士多德与苏格拉底的对话》, 柯小刚译, 北京: 华夏出版社, 2011 年, 第 126 页的脚注②“译按”)。本文使用的《理想国》译本为王扬译本, 亚里士多德的《灵魂论及其他》为吴寿彭译本; 使用柏拉图的其他对话如无特别说明, 均出自 Plato, *Plato Complete Works*. ed. John M. Cooper, Indianapolis, Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc., 1997; 使用亚里士多德的《尼各马可伦理学》出自 Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. IX, trans. W. D. Ross, St. George Stock, and J. Solomon, Oxford: Clarendon Press, 1925, 《政治学》出自 Aristotle, *The Works of Aristotle*, vol. X, trans. by Benjamin Jowett, E. S. Foster, and Sir Frederic Kenyon, Oxford: Clarendon Press, 1952. 引用这些文字, 均会随文注出章节号。

词汇代表的并不是随后被整体所取代的碎片，只有当人们假定真正的统一体就是灵魂统一体，且由此断定早期希腊人忽视了灵魂，它们才会被视为碎片。⁵⁷¹ 在威廉斯看来，在《荷马史诗》中，一个人同他的 *thumos* 交谈实质就是在同自己交谈。⁵⁷² 易言之，荷马并非没有对灵魂问题的自觉。关于这种 *thumos* 在《伊利亚特》中的表现，最重要的，也最经常被人们讨论的显然是阿喀琉斯的愤怒，但愤怒并不是唯一与 *thumos* 有关的情感：除了像愉悦、高兴、爱这样的快乐情感之外，诸如哀伤、羞耻和恐惧等痛苦情感也与 *thumos* 有关。⁵⁷³ 在荷马笔下，人拥有 *psyche*（灵魂），而 *psyche* 的内部构成以激情为中心，关于有序及评判的知识则是另一个中心。他了解这两个中心之间的张力，以及激情对于知识的欺罔。在他这里，有序化的行动才符合超验、神圣的秩序，而破坏性的行动则是从神圣秩序向人类之无序的堕落。在这种理解中，我们甚至可依稀辨识出柏拉图人类学的大致轮廓。⁵⁷⁴

571 （英）伯纳德·威廉斯：《羞耻与必然性》，吴天岳译，北京大学出版社，2014年，第26-28页。

572 同上，第40页。

573 Barbara Koziak, "Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics", in *The Journal of Politics*, Vol. 61 (1999), P.1072-1073.

574 Eric Voegelin, *The World of the Polis*, ed. Athanasias Moulakis, Columbia and London: University of Missouri Press, 2000, P.171.

如果说荷马的《伊利亚特》第一次对 thumos (spiritedness) 做出了诗歌表达,那么,柏拉图的《理想国》可谓是希腊人对它的第一次哲学论述。⁵⁷⁵ 虽然对于人的目的而言,理论生活与政治生活之间并非毫无张力,但是柏拉图和亚里士多德都清楚地指明,政治生活与人的灵魂密切相关,恐惧主要也是在政治学的框架中得到关注的。柏拉图申明,城邦中代表勇气的即为 thumos,它是灵魂的中间部分,在理性与欲望之间:thumos 既不是理性,亦不是欲望,而是灵魂中的第三种势力,在灵魂内部的冲突中,它可以担当理性的助手(《理想国》,439e2-42c4)。灵魂的三分法对应着城邦的三个阶层,正如卫国者要接受统治者的指导一样,灵魂中的 thumos 也要接受理性的指导,只有在此前提下,它才可能成为理性的盟友。Thumos 拥有一种坚守精神,这是由法律提供教育给他们培植的信念,即在任何情况下都对什么可以恐惧,什么不可恐惧持有正确、合乎法律的信念(《理想国》,429b8-30b5, 422b5-c4)。亦即,thumos 并非毫无恐惧,而是要有所恐惧。

那么,恐惧在何种状况下才是正当的呢?在《法律篇》(Laws)中,柏拉图笔下的雅典人在“有羞耻就有恐惧”这种理解中区分了两种恐惧,其一即为平常意义上的恐惧,当

⁵⁷⁵ Barbara Koziak, “Homeric Thumos: The Early History of Gender, Emotion, and Politics”, P.1069.

我们预期邪恶将要发生的时候，即处于这种恐惧，另一种则是羞耻，当我们想象到我们将因不名誉的言行而招致坏名声的时候，即处于这种恐惧。面对敌人无所畏惧，却恐惧在朋友之间的坏名声，这样方可促成胜利（Laws, 646e-47b）。将这种理解与《理想国》中对于保卫者的论述相对照，即可发现，柏拉图所设想的保卫者不应有对死亡的恐惧，却应在理性的指导之下对不名誉的言行保持恐惧，这可谓是恐惧在政治共同体中发挥的积极作用。

亚里士多德在《尼各马可伦理学》中则更明确地说，由怒气激发的勇敢，不是出于理性，而是出于激情（pathos）[Ethica Nicomachea, 1117a6]。在这一点上，他与柏拉图基本上保持了一致，二人均将阿喀琉斯式的出于 thumos 的勇敢纳入理性的教化之下，从而将希腊诗歌中的 thumos 吸收到自己的哲学体系中。不过，与柏拉图有所不同的是，亚里士多德更直接地指出，灵魂的诸激情，如愤怒与恐惧，不可与生物的身体相分离（《灵魂论》，403a15-b19），而且非但欲望是野兽，连最好的人的心灵也未免受激情的扰乱。（Politica, 1287a30-33）。正是在此，政治共同体与恐惧之间的一个重要关联亦显现了出来，亚里士多德表示，大多数人并不是自然地（by nature）顺服于羞耻感，而只是遵从恐惧，他们没有弃绝坏的行为，是因为他们的卑下只在意对惩罚的恐惧。因此，要想这些人养成好的德性，就要制定有关人的整个一

生的法，强迫他们养成习惯，因为大多数人顺服于必然性（necessity）而不是推理，顺服于惩罚而不是对高尚之物的感受（*Ethica Nicomachea*, 1179b10-1180a5）。多数人养成遵守法律的习惯不是出于自愿，而是因为对惩罚的恐惧。

但是，这里需要注意的一点是，虽然在柏拉图、亚里士多德的政治学中，恐惧自有其功用，不过，按照他们的说明，柏拉图所说的保卫者的恐惧实际上是羞耻之心，而亚里士多德所说利用大多数人对惩罚的恐惧来使他们养成好的习惯，最终要达成的结果却是：好的习惯一旦养成，也就不再需要恐惧了。城邦不是为了联合，不是为了抵御不正义、保持安全而存在，也不是为了交换与互相往来而存在，而是为了关心德性而存在的。否则，法律就无非像智者吕科弗隆（*Lycophron*）所说的那样只是一份协议而已（*Politica*, 1280a30-1280b12）。城邦不仅仅是为了生活而存在，而是为了好的生活而存在，正如人不仅仅是为了活着，而是为了活得好一样。因此，恐惧最终是不能作为德性的动机的。

二、去政治化倾向下的恐惧：爱比克泰德与奥古斯丁

柏拉图与亚里士多德不论如何操心人的灵魂的内在秩序问题，都没有忘记城邦之外可能存在的敌人。柏拉图将理想国中的卫士比作品种优良的牧犬，强调他们一定要对家里人温顺，对敌人却要凶狠（《理想国》，375a1-c5, 439e1-

d5) ⁵⁷⁶。亚里士多德则不仅对理想城邦的人口多少，还对国境的大小做出了规定，并特意强调，一个城邦的地理环境应是敌人难于进入而居民却容易外出的，而为了保障安全，城邦应保障海运与陆运的畅通（*Politica*, 1326b36-27b15）。这清楚地表明，人只要作为一种政治动物生存于某个具体的政治共同体之中，就可能面临该共同体之外的敌人。正如在泛希腊主义的文明框架中，希腊人内部仍然爆发了伯罗奔尼撒战争一样，因此，他们笔下的人不仅要应对灵魂内部的激情与欲望，也要应对城邦之外的敌人。然而，在后 - 亚里士多德的哲学中（斯多亚学派、伊壁鸠鲁学派与犬儒主义），城邦乃至一切政治身份都不再是人的完善所必需的事物了，相反，完善是非政治的，它独立于任何事物，而只与人的内在意志有关。由此，在柏拉图、亚里士多德那里需要以理性驯服的激情，在他们这里则应该完全不能影响到人。他们笔下的哲学家是无情的（*a-pathetic*）⁵⁷⁷。他们没有外在的敌人，而只有灵魂内部的敌人。在这里出现了一种新的趋势，即去政治化与内向化的统一，恐惧也是在此框架之内得到关注的。

576 亚里士多德对柏拉图这一观点的批判，可参其 *Politica*, 1327b36-28a15。

577 James V. Schall, *At the Limits of Political Philosophy*, Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 1996, P. 36-37. 在斯多亚学派那里，恶人是由激情鼓动的，智者则完全独立于激情。关于这一点，可参考 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Cambridge, Massadnusetts: Harvard University Press, 2001, P.125-126.

在斯多亚主义的去政治化的论述中，第一次出现了对于人类共同体的哲学阐释。对爱比克泰德（Epictetus）来说，城邦，乃至任何政治身份都已经丧失了它们在苏格拉底、柏拉图以及亚里士多德哲学中的必要性了。他认为，人不再是雅典人、斯巴达人，或者是科林斯人，也不再是一个自由人或奴隶（就其实质而言，苏格拉底、柏拉图及亚里士多德的哲学都是自由人的哲学），而是一个世界公民。柏拉图、亚里士多德所设想的城邦与城邦之间的不和已经完全失去了意义，因为自然的人已经不再是某一个特殊的政治共同体中的人了，而是那个惟一的普遍共同体中的人了。这个共同体是伦理学意义上的，而不是政治学意义上的。在爱比克泰德看来，人类最伟大的、最崇高的、最广阔的共同体就是由人和神组成的共同体，是神播下种子，造就了地球上的所有生物，尤其是造就了地球上的理性生物。只有这些理性生物的自然本性才使他们能够与神交流，而且通过理性与神一体。因此，人是神的儿子，既然如此，自然不必也不应该为人中间发生的事情而感到恐惧。⁵⁷⁸ 人的本质与政治身份无关，在亚里士多德那里还是合乎自然的奴隶制度在斯多亚自然法中却是反乎自然的，原因即在于此。

578 [古罗马]爱比克泰德：《爱比克泰德论说集》，1:9.1，王文华译，北京：商务印书馆，2009年，第58-59页。

在这种人类共同体中，对于作为理性生物的人来说，作为激情的恐惧无疑是应该得到理性的控制，乃至消除的，因为恐惧是扰乱平静的大敌。爱比克泰德认为，人的万恶之源以及卑贱、懦弱之源并不是死亡，而是对死亡的恐惧。⁵⁷⁹之所以有这种恐惧，是因为无知，因为死亡是自然的必然性，是自然秩序的固有安排，是从现在存在的状态变成现在不存在的状态而已。⁵⁸⁰之所以无知，则是因为缺少教育。⁵⁸¹受教育就是要学会，所有事情是按照什么样子发生的，我们就把什么当作我们的愿望，人的意志（will）要符合自然的本性与秩序。所谓一个人是自由的，就是说，世间的任何事情都按照他的意志发生，而且他永远不会受任何人的阻碍。⁵⁸²而之所以不会受任何人的阻碍，则是因为如果发生的一切都是意志之外的东西，那么，这一切对就什么都不是。⁵⁸³对他来说，自由和任何外在的政治、社会、历史状况都毫无关联，而只与个体的意志有关。一句话：“这是神制定的法律。神说，‘如果你

579 同上，3:26.38，亦可参见 1:29.8，中译本分别是第 453 页，第 149 页。

580 同上，3:24.92-93，中译本见第 438-439 页。爱比克泰德对死亡的论述，可参 2:1.12-17，2:19.13，3:24.20-21，4:7.15-18，4:7.27，中译本分别见第 164-165 页，第 259 页，第 425-426 页，第 533 页，第 536 页。

581 同上，2:1.16，中译本第 165 页。

582 同上，1:12.8-17，中译本第 76-77 页。斯多亚学派的自由观与现代人的自由观的不同，可参 Margaret R. Graver, *Stoicism and Emotion*, Chicago: The university of Chicago Press, 2007, P.81.

583 同上，1:29.24，中译本第 151 页。

想得到善的东西，你就要从你自己身上去获取。’ ”⁵⁸⁴ 这种内在化的思路在基督教中亦有非常明显的表现。⁵⁸⁵

善恶惟独与意志相关，而所有处于善恶之间的东西，如财富、健康、生命、死亡、快乐、痛苦，都是无足轻重的。⁵⁸⁶ 既然如此，对与它们有关的东西感到羞耻或恐惧就是对自然的偏离。在爱比克泰德看来，心灵的痛苦无非是因为将不在我们权能之内的东西当作了目标，激烈的情感亦是由此而生的。⁵⁸⁷ 追求善就是让人祛除激情，从而得到心灵的平静。⁵⁸⁸ 因此，恐惧，尤其是对死亡的恐惧完全是不必要的。正如黑格尔所说，斯多亚学派就是自我意识的一种形态，在他们的“哲人”这一概念中包含着一种自由，即从生存中抽离出来的一个否定的环节，一种足以扬弃一切事物的独立性，其本质正是自身的单纯合理性。⁵⁸⁹ 在爱比克泰德这里，善恶惟独系于意志，这是独立于一切外在事物的自由。所谓的政治共同体只

584 同上，1:29.4，中译本第 148 页。

585 例如，奥古斯丁认为，心灵要认识自己，就应该把意志的兴趣转向自己，而拿掉它加到自身上的东西，这些东西不仅包括外在的感觉之物，也包括它们印在一部分灵魂中的形象。可参其《论三位一体》，10:2-3，周伟驰译，上海：上海人民出版社，2005 年，第 269-273 页。

586 爱比克泰德：《爱比克泰德论说集》，2:19.13，中译本第 259 页。

587 同上，1:27.9-13，3:2.3，中译本第 138 页，第 321 页。

588 同上，1:4.1-5，中译本第 31-33 页。

589 （德）黑格尔：《哲学史讲演录》（第三卷），贺麟，王太庆译，北京：商务印书馆，2013 年，第 44 页。

是外在事物而已，即使外面的世界天翻地覆，又奈我自由何？就此而言，人类共同体，或者说，所谓的世界公民，最大的作用毋宁是挤压与取消政治共同体的必要性。在这种共同体中，没有恐惧的位置。

将政治身份与人的本质相分离的去政治化趋势，⁵⁹⁰ 关注人的内在深度的内向化趋势，⁵⁹¹ 以及这两种趋势的统一在基督教哲学中均有了进一步的深化。世界主义倾向（cosmopolitan tendency）在斯多亚的学说中，尤其是在中晚期的斯多亚学说中是很明显的。在早期，像克里斯普（Chrysipus）这样的人可能会强调，宇宙公民的资格可能只限于那些遵循普遍法则而生活的人，但是，晚些时候的斯多亚则倾向于更强调由一种神圣的理性法则（即逻各斯）支配着的一切人的统一。虽然当中也存在教派主义倾向，正如爱比克泰德所说的那样，只有那些“理性的造物”，才能恰当地被称为“宇宙的公民”（a citizen of universe）或神之子（a son of god）。但是，总体而言，斯多亚学说强调的仍是普遍性的理性能力，以及由此而强调的在一个更广阔的世界（cosmopolis）——它超越

590 可参（美）阿伦特：《过去与未来之间》中的“何为自由？”一章，王寅丽，张立立译，南京：译林出版社，2011年，第136-162页。

591 可参 Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, P. 127-142.

了任何个体的城邦或国家——中的一切人之间的友谊。⁵⁹² 基督教虽脱胎于犹太教这一民族宗教，但经过“外邦人的使徒”保罗的努力，到公元 2 世纪最后 30 年的时候，已经开始自称“大公”教会了，它与斯多亚主义一样，也存在着明显的非政治化的世界主义倾向。

严格而论，并不存在一种从本质上直接出自基督教观念的政治伦理，教会之所以能够广泛地进入政治领域，不过是由于采纳了自然法、亚里士多德哲学和罗马法。虽然人们以为基督教实际上对政治具有重大意义的看法并非臆想，但是，这种意义毕竟是间接的，作为基督教核心原则的爱上帝和爱邻人绝非政治原则。⁵⁹³ 教会之为“大公”，并非政治意义上的，而是宗教意义上的，与此相应的是，人并不自然地就是一个政治人，而是一个神 - 人关系中的宗教人。就其去政治化倾向而言，基督教与斯多亚主义显然是一致的，正如有人指出的那样，奥古斯丁对于上帝之城与地上之城的区分也受到了斯多亚主义的普遍性的世界与临时性的城邦或国家之间的区分的影响。⁵⁹⁴

592 Darrin M. McMahon, “Fear & Trembling, Strangers & Strange Lands”, in *Daedalus*, Vol. 137(2008), P.9.

593 (德) 特洛尔奇:《基督教理论与现代》，朱雁冰等译，香港：道风书社，1998，第 367-369 页。

594 Darrin M. McMahon, “Fear & Trembling, Strangers & Strange Lands”, P.11-12.

当基督教的上帝自称“我是我所是”，是“自有者”的时候，就内在地排除了“死亡”，因为只有存在与本质不是同一的存在者才可能死亡，而上帝却是存在与本质的同一，由此，一个与异教诸神及古希腊哲学之间的重大差异就显示了出来。“复活在我，生命也在我”（约翰福音 11:25-26），当基督教说出“重”生的时候，这本身即表示人在信仰的那一时刻挣脱了死亡的锁链而进入了生命，这是在同一个个体生命上发生的新与旧、生与死的彻底断裂。基督即生命，在基督里没有死亡，反而可获得永生，没有死亡，自然也就没有对死亡的恐惧。⁵⁹⁵ 基督教关于个体生命不朽的福音颠倒了古代的人与世界之间的关系，因为在古代，不朽的是世界，而不是人的生命，在基督教中，不朽的则是个体的生命，而不是世界。⁵⁹⁶

⁵⁹⁵ 关于这一点，陀思妥耶夫斯基在其《群魔》中借基里洛夫之口表达了这种生命观，即惟有与上帝在一起，才有生命。基里洛夫这样言说“上帝死了”之后的“自杀”的必然性：“我不明白，何以到目前为止，一个无神论者虽然明白没有上帝，却又不立刻自杀？认识到没有上帝，却又未能在同一瞬间认识到自己已变成上帝，这是荒唐的，否则你一定会自杀。……我必须相信我不信神。……这就是我可以用来在最主要的问题上表明我的独立不羁和我的新的可怕的自由的一切。”（俄）陀思妥耶夫斯基：《群魔》，南江译，北京：人民文学出版社，1983年，第821页。尼采对基里洛夫的评析，可参（德）尼采《权力意志》（下），第842页。

⁵⁹⁶ [美]阿伦特：《人的境况》，王寅丽译，上海：上海人民出版社，2009年，第25-26页。亦可参（法）吉尔松：《中世纪哲学精神》，第160-161页。

在基督教中，罪是对自然的破坏，死亡是非自然的，是对罪的惩罚，由此，对死亡的恐惧就是每一个在此世的人都可能经历的。早期的斯多亚学派认为，死亡、疾病、地震等现象都是世界秩序及其必然序列的一部分，因此，他们将所有这些事物均置入了一个本体论上是好的世界秩序中。由此，从本体论的角度来看，邪恶也不再是邪恶了。但是，到了爱比克泰德，有了一种新的观念，即生命是一种形成性考验（formative test），不幸是好的，正是因为它是不幸，并被认定是不幸。诸如普罗米修斯的考验、赫拉克勒斯的考验、俄狄浦斯的考验等在古希腊神话与悲剧已经有所体现了，但是，爱比克泰德所界定的考验不是建立在诸神的权力与人的权力之间的角斗上，而是神为了形塑（form）好人而给予的。到了基督教，“生命作为考验”成为了基本观念，考验不再限于高雅的哲学家，而是每一个基督徒要接受的：生命非他，而只是考验。⁵⁹⁷ 作为此世的陌生人，上帝之城的公民在地上的旅行就是为了在必死的此生心向上帝，最后得到救赎。对罪的惩罚——即死亡——变成了德性的武器，本来与生命相对立死亡如今变成了朝向生命的工具（《上帝之城》，13:4）。⁵⁹⁸

597 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, trans. Graham Burchell, New York: Palgrave Macmillan, 2005, P.442-446.

598 本文引用的《上帝之城》是吴飞的三卷译本，上海：三联书店，2007-2009年，并参考了 Augustine, *The City of God against the Pagans*, ed. and trans. R. W. Dyson, Beijing: China University of Political and Law Press, 2003。

正如上帝之城的公民在此生亦必然遭遇死亡一样，他们在此生亦必然会遭遇恐惧。关于恐惧的性质，奥古斯丁主要在《上帝之城》的第八卷、第九卷以及第十四卷进行了讨论。在这一问题上，他与柏拉图学派、亚里斯多德学派以及斯多亚这些异教哲学家基本上保持了一致，也将恐惧归入“激情”（*passionibus*）或“扰乱”（*perturbationes*）的范畴之中，但这种一致，恰恰是为了对他们的观点进行批判。奥古斯丁指出，希腊语将灵魂的动荡（*animi motibus*）称为 *pathe*，诸如西塞罗这样的拉丁语作家称之为“扰乱”，其他人称之为“感情”（*affectiones*）或“情感”（*affectus*），而阿卜莱乌斯（*Apuleius*）则称之为“激情”（9:4.1）。⁵⁹⁹ 奥古斯丁这里，与善有关的一切最终都将归结为上帝的恩典，否则就不成其为善，其恐惧理论对古希腊 - 罗马异教哲学中的恐惧理论的批判遵循的也正是这一思路：古希腊 - 罗马的公民德性被归结为奴性的恐惧（*timore servili*）的产物，斯多亚主义所宣扬的“无情”（*apatheia*）则被指斥为不健康的麻木。他真正倡导的恐惧是洁净的恐惧（*timor castus*），上帝之城中的公民在此生中正是靠着上帝赐予的这个礼物来清除他们的奴性的

599 福柯指出，斯多亚学派将 *pathos* 的发展描述为一种疾病的发展，确切而言，它是疾病的第二个阶段，是灵魂的非理性冲动（*irrational impulse*）。参 Michel Foucault, *The Hermeneutics of the Subject*, P.97-98.

恐惧的。⁶⁰⁰更直接地说，洁净的恐惧对应的是上帝之城的公民，奴性的恐惧对应的则是尘世中的一切人。上帝之城的公民在尘世的旅行中会面临两种恐惧之间的斗争，直至复活之后，再无奴性的恐惧，而只有洁净的恐惧。

三、人类共同体的诞生与恐惧

需要强调的是，在斯多亚学派与基督教这里表现出来的世界主义倾向毕竟只是观念上的倾向而已，罗马帝国亦是如此。不知道是过于自作多情，还是自我感觉过于良好，无数西方人自信满满地将罗马帝国称为世界帝国。诚然，罗马帝国有其独特的地方。对古希腊人来说，政治构成法律，因此，法总是因政体而异。对罗马人来说，法律自身的权威则来自于自然法或普遍的道德理性，他们将国家首先理解为合法的结构，这标志着国家演变史上的重要一步。不止如此，罗马人还将国家等同于由并通过公法而建立起的公共实体，这种西塞罗式的理解区分了私人与公共，也因此区分了社会与国

600 我认为，奥古斯丁在《上帝之城》中对恐惧的阐发可分为三个层次，即对“奴性的恐惧”的阐发、对哲学家的无所恐惧的“无情”的阐发以及对洁净的恐惧的阐发。可参拙文《奥古斯丁〈上帝之城〉中的恐惧理论：对古希腊-罗马哲学的批判》，待刊。这篇论文写完之后，我偶然发现，海德格尔在《存在与时间》的一个脚注中提到了奥古斯丁对于奴性的恐惧与洁净的恐惧的区分，参《存在与时间》，第一篇第六章四十节的最后一个脚注，熊伟，陈嘉映译，北京：三联书店，1999年，第220页，脚注①。

家。⁶⁰¹但是，无论在何种意义上，罗马帝国也不能称之为“世界”帝国。更何况，罗马帝国不仅在现实中被蛮族人摧毁了，在思想上也被奥古斯丁抛弃了。奥古斯丁在《忏悔录》中否定了自我，在《上帝之城》中则否定了他所在的文明与历史，乃至全部的人类制度。⁶⁰²

即使在后来的西方人重现罗马帝国的努力中，罗马也只是西方天主教的而已。对拜占庭来说，罗马是帝国的发源地，而对于西方来说，罗马是圣彼得的受难之地，是使徒建立的整个基督教会的典范。当利奥三世在公元 800 年将“罗马人的皇帝”这一称号授予查理曼大帝时，“希腊人”，也就是东方的拜占庭帝国就不再属于欧洲了：欧洲成为了罗马-拉丁文化的体现者，这几乎完全是一个宗教意义上的概念。治理和统治的普世性归于真正的罗马人皇帝，而他是由教宗来加冕的。⁶⁰³无论如何，“罗马人的皇帝”——虽然常常名不副实——这一称号已一语道尽：“罗马人”的皇帝。

“世界”真正地成为世界，人现实地成为世界人，人类现实地成为共同体，其标志性的开端当属新大陆的“发

601 Geoffrey R. Skoll, *Social Theory of Fear: Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World*, New York: Palgrave Macmillan, 2010, P.43.

602 吴飞：《心灵秩序与世界历史》，北京：三联书店，2013 年，第 6 页。

603 （英）厄尔曼：《中世纪政治思想史》，夏洞奇译，南京：译林出版社，2011 年，第 59-63 页，第 70 页。

现”。1492 年，哥伦布发现新大陆，这一重大的历史事件成为了世界新秩序的基石，一直至今。“发现”不仅意味着原本隐藏之物得以出现，也意味着将他者或他物据为己有，并依照发现者的意志加以塑造。⁶⁰⁴ 全世界开始成为欧洲人的原料产地与市场，从这时起，人类共同体开始形成。只有当人类共同体真正地成为一个共同体，人类命运共同体才现实地成为可能。我们可以想象，在这样的世界中，斯多亚主义者与基督徒即使像以前那样坚持世界与城邦、上帝之城与地上之城的区分，坚持去政治化倾向，却不可避免地与他人面临风险社会中的一切风险。原因无他，人类共同体已经形成了活生生的、不可逆的境况。

确切而言，这个世界开始成为“西方”的世界。人类成为一个共同体，最早是通过西方对他者的征服来完成的。亨廷顿曾经说过，西方赢得世界靠的不是思想、价值观或宗教，而是它运用有组织的暴力方面的优势。⁶⁰⁵ 若真如此，值得询问的一个问题是：西方是如何制造出这种优势的？对于这个问题的回答很容易在经济领域转变为韦伯命题，在权力领域转变为福柯的规训权力，在思想领域则可转变为技术上的支配力。技术的时代意味着主体以及主体对世界的态度的转变。

604 （德）莫尔特曼《俗世中的上帝》，曾念粤译，北京：中国人民大学出版社，2003 年，第 4 页。

605 （美）亨廷顿：《文明的冲突与世界秩序的重建》，周琪等译，北京：新华出版社，2009 年，第 30 页。

海德格尔在《技术的追问》、《世界图像的时代》、《现象学与神学》、《尼采》等一系列论作中不断地对“主体”做出说明，他认为，在从中世纪向现代的转变过程中，决定性的东西并非是人摆脱了以往的束缚而解放了自身，而是人变成主体之际，其本质所发生的根本变化。Subjectum 是希腊语“基底、基体”的翻译，后者指的是眼前现成的东西，它作为基础把一切聚集于自身，也就是说，主体概念最初并未包含任何与自我的关系。但是，从笛卡尔开始，人成了第一性的、唯一的主体，一切存在者以其存在方式与真理方式将自身建立在人这种存在者之上。人变成了表象者，思维即表象（vorstellen），是与被表象者的表象关系，而表象也不再是“为……自行解蔽”，而是“对……的把捉和掌握”。存在者亦相应地不再是在场者，而变成了对象。⁶⁰⁶ 这种技术 - 科学的思维方式将一切表象都表象为可控制的客体，甚至使得人们误以为一切思与言都是客观化的。技术第一次将全人类的时间与空间观念统一了起来，“文明的冲突”只有在这一前提下才可能成立。

606 （德）海德格尔：《林中路》，孙周兴译，上海：上海译文出版社，2004 年，第 89 页，第 110-111 页。这一判断与韦伯命题的关联在于，韦伯指出，笛卡尔的“我思故我在”通过清教伦理的重新解释而为清教徒承接过去。参韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，桂林：广西师范大学出版社，2007 年，第 101-102 页。

如前所述，人类共同体开始形成的时候就是人类命运共同体开始建构的时候，由于人类共同体的形成是通过西方对他者的征服来完成的，解释西方的优势至关重要。韦伯所说的清教伦理，福柯所说的规训技术与海德格尔所说的技术时代，都涉及一种转变，即西方对于人及世界的态度的转变，这种转变在政治学领域的表现与恐惧在人性中的地位转变密切相关。

海因里希·罗门曾经将西方的自然法观念区分为两个路向，一个是“法是理性”（lex-ratio），另一个则是“法是意志”（lex-voluntas）。二者的基本区别在于，前者承认，善有其永恒的本体论基础，因此，某个行为是好的是因为它本身符合理性，坏的行为是坏的，不是因为它被法律禁止才是坏的，而是因为它本身是对理性的偏离；后者否认善与真的本质性统一，而认为法律只是出自绝对主权者的纯粹意志而已，与理性的自然秩序或者事物的本质性自然无关。⁶⁰⁷ 我在上文提到的柏拉图、亚里士多德、爱比克泰德与奥古斯丁坚持的都是“法是理性”这一路向。对于他们来说，统治者（或者好人，或者哲人）的意志要想具有法的权能，就必须符合于理性。也可以说，他们的意志之所以具有法的权能，是因为它们符合于理性。阿奎那甚至断言，只有在此意义上，我们才能理解“君主的意志

⁶⁰⁷ （德）海因里希·罗门：《自然法的观念史和哲学》，姚中秋译，上海：三联书店，2007年，第54页。可对照（美）施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，申彤译，南京：译林出版社，2001年，第125-126页。

具有法的力量”这句话的真实涵义，否则，君主的意志就是祸害而不是法。⁶⁰⁸ 因此，人的生存的终极目的自然是指向理性的，作为激情的恐惧则必须从属于理性的指导。易言之，不论是否承认人自然地处于一个政治共同体中，前现代的这些哲学家都确信，人的灵魂的内部秩序应当有意识地与客观的本体论秩序保持一致，好的生活亦端赖于此。在此前提下，以恐惧为动机，尤其是以对死亡的恐惧为动机的行为不可能是合乎理性的，因为这种行为本身就未以灵魂内部的先天等级秩序为依据，而是对这种秩序的悖逆。

然而，作为奥卡姆的世俗化传人，现代政治哲学的奠基人之一霍布斯走的却是“法是意志”这一路向：作为激情的恐惧终于有机会为自己正名了，它不再是理性的附庸，相反，它是摆脱战争状态，进入和平且保证和平的最重要的动力。霍布斯改变了“自然”与“自然的”这两个词的涵义，将它们转化为理性与秩序的对立面。⁶⁰⁹ 自然正当的客观秩序被取消了，自然状态纯粹变成了一种战争状态，促使人们走向和平的激情主要是对死亡的恐惧。自然法的基础也不是人的目的，而是人的开端，对死亡的恐惧取代了目的（telos）。⁶¹⁰

608 阿奎那：《神学大全》，第二部分九十题一条三节，引自《阿奎那政治著作选》，马清槐译，北京：商务印书馆，2010年，第105页。

609 海因里希·罗门：《自然法非观念史和哲学》，第78-79页。

610 施特劳斯：《自然权利与历史》，彭刚译，北京：三联书店，2003年，第66页。

根据霍布斯 的看法，人的意愿的运动（voluntary motions）在没有表现为可见动作之前而还在身体之内的微小开端即企图（endeavour），当企图朝向引起它的某种事物，就是欲求（appetite）或欲望（desire）。欲望指的是接近的运动，嫌恶指的则是退避的运动。任何人的欲望的对象被欲望者本人称为善，憎恶的对象则称为恶。善恶这两个语词的用法从来都是和使用者相关的。不可能从对象本身的本质之中得出任何善恶的共同准则，这种准则在没有国家的地方，只能从个人自己身上得出，有国家的地方则是从代表国家的人身上得出的。⁶¹¹ 不存在法律之前的正义，只有人通过自己的意志创造出了利维坦之后，才可能有正义。因此，霍布斯彻底斩断了善与理性的自然秩序或事物的本质之间的关联，而将善建立在人的欲望，并进而建立在人的激情之上。

霍布斯的整个社会契约学说乃是制衡激情的策略的一个分支，所以，他要界定起驯化作用的激情与需要驯化的激情，⁶¹² 被柏拉图、亚里士多德改造过的贵族 - 英雄的荣誉德性——如前所述，这种德性也与激情有关——注定无法被霍布斯接受，因为出自 *thumos*、为了荣誉的德性必须克服对死亡的恐惧，而在霍布斯这里，恐惧不仅是正确筹划的动机，

611 （英）霍布斯：《利维坦》（英文影印本），北京：中国政法大学出版社，2003 年，第 39-41 页。

612 （美）阿尔伯特·赫希曼：《欲望与利益》，冯克利译，杭州：浙江大学出版社，2015 年，第 28 页。

而且是正确行动的动机，由此出发，他只能否认英雄美德，因为恐惧与荣誉无法共处。就此而言，霍布斯的政治哲学是在从荣誉原则到恐惧原则的转变之中阐发出来的。⁶¹³ 亦即，虚荣自负乃是需要驯化的激情，而起驯化作用的激情则是恐惧。恐惧推动自然状态下的人走向政治状态，即使在国家被创造出来之后，恐惧依然有着巨大的作用，因为在所有的激情中，最不易使人触犯法律的是恐惧。⁶¹⁴ 他认为，人的本性之中，可以想象的到的只有两种可以强化语词力量的激情：一种是对食言所产生的后果的恐惧，另一种是因表现得无需食言所感到的荣耀或骄傲。后者是一种极其少见而不能作为依据的大度（generosity），在追求财富、统治权和感官快乐的人中尤其罕见，而这些人人类中却恰恰是大多数。恐惧乃是人们可以指靠的激情，它有两种十分普遍的对象，一种是不可见的神灵的力量，另一种是失约时将触犯的人的力量。在这两种力量中，虽然前一种是更大的力量，但对后一种力量的恐惧则是更大的恐惧。⁶¹⁵ 因为恐惧，人们摆脱了自然状态，进入了政治状态；也是因为恐惧，人们才能在缔造了秩序之后还遵守秩序，进而保证和平与安全。然而，即是在和平中，世界变成了外在于他并与他相对立的东西。人们只有通过经验

613 施特劳斯：《霍布斯的政治哲学》，申彤译，南京：译林出版社，2001年，第135-154页

614 同上，第206页。

615 同上，第99页。

来了解这个世界，但作为一种经验的生物，人与世界相隔离了。⁶¹⁶

按照亚里士多德的看法，满足自己的激情或灵魂的非理性部分的自爱者是坏的，但大多数人就是这种人；满足自身主宰部分——即理性——的自爱者是好的，但这种人是少数。只有第二种自爱才是真正的自爱，第一种自爱乃是贬义上的自爱（*Ethica Nicomachea*, 1168a30-69b1）。霍布斯则从根本上取消了古典文明中的这种对立，因为在他这里，自爱只有一种，也就是亚里士多德所说的那种坏的自爱。甚至当康德一再严厉批判这种功利主义的自爱时，也暗中接受了霍布斯的这一预设，即人是单纯的自然生物，所有他爱都回归为自爱，整个爱都回归为利己主义，而利己主义又回归为对感性快乐的追求。如果没有霍布斯对于人性的这一预设，也就没有必要去设定一个对此混乱进行构形的实践理性了。这里的历史根据之一就是清教对任何尚未接受合乎契约的、规律性形式的人与人之间关系的不信任态度。先天论正是在这个点上与在康德对世界的态度中发生联结，那种态度是对所有作为“混乱”的“被给予之物”——在外的世界与在内的本性——的恐惧，这是康德对世界的敌对态度，而“本性”则是需要进行构形、进行组织、进行统治的东西。对世界之恨

616 Jan H. Blits, “Hobbesian Fear”, in *Political Theory*, Vol. 17(1989), P.421.

就是导致将先天论与关于“构形的”、“立法的”知性的学说，或者说，与关于使本能成为有序的“理性意志”的学说联结在一起的心理学原因。⁶¹⁷ 世界成了需要加以支配、加以控制的东西，这在历史上的表现就是西方对他者的征服以及由此而开启的人类共同体时代。

结语

柏拉图、亚里士多德思考的不是人类共同体，而是以城邦为模型的政治共同体。在斯多亚主义与基督教中出现了世界主义倾向，但是，世界 - 城邦与上帝之城 - 地上之城的区分注定他们不会去提出人类命运共同体的问题。只有到了现代世界的诞生，伴随着西方对他者的征服，人类才开始真正地成为命运共同体。在柏拉图、亚里士多德、斯多亚主义与基督教中要受到理性控制，乃至彻底消除的恐惧却成了保证和平、保证安全的一个重要动力，冷战中的美苏确保“相互摧毁”的核战略可谓是这一转变的生动（却令人恐惧的）体现。恐惧又制造了恐惧。

2001年9月11日，无数人通过即时的通讯工具看到了世贸大厦的倒塌。世贸大厦象征着全球资本主义，五角大楼象征着全球军国主义，如果有第三架飞机冲向白宫或国会大

617 （德）舍勒：《伦理学中的形式主义与质料的价值伦理学》，倪梁康译，北京：三联书店，2004年，第80-81页。

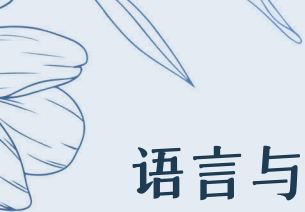
厦，它们象征的就是帝国主义。⁶¹⁸西方的话语霸权仍是一个无法否认的事实，虽然确实有人在说，西方已经在衰落了。⁶¹⁹但问题恰恰是，西方的衰落与否根本不是问题，哪怕以后有其他文明取代了西方的霸权地位，哪怕以后核战争的可能性完全被消除了，恐惧的氛围也很难改变，因为人类一旦形成了命运共同体，就无法独善其身，即使没有了战争与征服，现代文明所固有的破坏性如果爆发出来仍将是致命的。在此意义上，当我们说人类命运共同体时，这个命运指的不是某个确定的或不确定的和谐未来，而是当前及以后所面临的、充满了令人不安的不确定性的共同命运。正像鲍曼所说的那样：

“和表面现象相反的是，生活在有记录以来最舒适的状态中的人们，他们比历史上任何其他人都受到更好的宠爱和纵容，然而他们却感到更大的威胁，更多的不安全感，更加恐惧，更加容易惊慌，比起过去和现在的大多数社会里的人们更容易对任何和安全有关的事情反应强烈。”⁶²⁰

618 Geoffrey R. Skoll, *Social Theory of Fear: Terror, Torture, and Death in a Post-Capitalist World*, P.119-120.

619 （法）多米尼克·莫伊西：《情感地缘政治学》，姚芸竹译，北新华出版社，2010年，第95-96页。

620 （英）鲍曼：《流动的恐惧》，谷蕾，杨超等译，南京：江苏人民出版社，2012年，第143页。



语言与人类命运共同体的构建 ——巴哈伊视角⁶²¹

马书红⁶²²

摘要：语言不仅反映人的内在精神现实，还是能量的载体，它既可释放暖人肺腑、积极向上的能量，也可传播消极的、破坏性的能量，从而参与人的内在现实与外在世界的创造与重塑，可见语言在人际关系与人类命运共同体的建构中起着至关重要的作用。巴哈伊信仰认为语言的积极效能的大小取决于言说者所体现的神圣属性（爱，谦卑，纯洁，诚实等）的多少，该信仰的经典著作对语言的性质进行了专门的论述并对语言的使用做出了具体的要求。

关键词：语言 人类命运共同体 语言暴力 非议

621 作者根据此文部分内容修改的论文“语言的力量与非暴力言语交流”，已发表于《科教文汇》（上旬刊），2020，（01），ISSN1672-7894/CN34-1274/G

622 马书红：三亚学院副教授，研究方向：跨文化研究。

导论

在人类历史上，东、西方的有识之士竭力探索构建世界大同与人类命运共同体的可能性。早在先秦时期，儒家学者就在《礼记·礼运》中假托孔子之口，勾画出儒家的大同蓝图，即“人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养”。1907年9月，章太炎在《五无论》中提出“无政府、无聚落、无人类、无众生、无世界”的大同主张。⁶²³与前两种思想不同的是，康有为的《大同书》系统而完整地论述了大同世界的生产、分配、贸易、政治制度、律法以及社会关系等，其目的是达到众生平等的极乐世界。英国的托马斯·莫尔在16世纪上叶提出了“乌托邦”的构想，在这个理想社会中，一切生产资料归全民所有，人们按需分配生活用品，人人都从事生产劳动，而且有充足的时间从事科学研究和娱乐。⁶²⁴诞生于1844年的巴哈伊信仰倡导上帝唯一、宗教同源、人类一家、消除偏见、男女平等、普及教育、独立探索真理等，其终极目的是建立世界和平、地球公民的团结以及人类的共同福祉。

623 张恒俊：“试论章太炎‘五无论’的大同思想”，《船山学刊》，2011年第3期。

624 http://baike.baidu.com/link?url=n8H0eGfBHSvI1O2VGXz2NwIO5HfYQ3XXbRtASpmGQppAgCxm4K0XxtmDZyMxVoR_QqRB3iTuSLAO78lFDD72j4rzLj24-XYwGTOW_uKRMcSwEnQGghN7iMXvmbM44dba，下载于2016年10月14日。

2012 年秋天，中国共产党的十八大报告首次提出了命运共同体的概念。国家主席习近平指出，“各国相互联系、相互依存的程度空前加深，人类生活在同一个地球村里”，因此，人类命运共同体的目的是“要建立平等相待、互商互谅的伙伴关系，营造公道正义、共建共享的安全格局，谋求开放创新、包容互惠的发展前景，促进和而不同、兼收并蓄的文明交流，构筑尊崇自然、绿色发展的生态体系。”⁶²⁵

在东、西方的地球公民探讨人类命运共同体的过程中，语言起着至关重要的作用。语言的作用是什么？它在人际交往中会释放什么影响与能量？地球人将以什么话语来实现有效沟通？他们会采用哪种语言作为交流与磋商的工具？用英语、法语、日语、汉语还是其他的某种世界语？这些问题值得探究，本文将从巴哈伊信仰的视角进行详细的论述。

一、语言的作用与效力

语言是以语音为其物质外壳，以语义为其意义内容的符号系统，它是人们沟通的重要工具。语言有多种功能，限于篇幅，本节只讨论它的两种根本性的、相互关联的功能：镜像功能和能量传递功能。

⁶²⁵ http://www.dangjian.cn/sy/jjq/zxdjxx/201606/t20160624_3468953.shtml，下载于 2016 年 10 月 17 日。

（一）语言的镜像功能

语言的镜像作用有内外两个维度，即它不仅可以描写与反映可见的外界现实，还可以反射人的不可见的内在精神现实。值得注意的是，语言所刻画的外在现实并非是完全客观的，因为它被人的大脑感知、分类、判断、整理之后，就不可避免地打上了个体的主观色彩。因此，生活在同一个现实世界中的人对世界的认知、体验与描绘可能会千差万别。

巴哈伊信仰认为，“正如外部的情况通过人的眼、耳和大脑传达到灵魂那样，灵魂通过大脑向肉体的手和舌头传达它的意旨，从而表现出自己。”⁶²⁶可见，语言又是人的灵魂传递其愿望与意图的手段之一。“人的言语是其内心的显现，无论人心处于何种境界，他的话语必定以该境界为其核心”⁶²⁷。语言所反映的人的内在状况包括其价值观、生命观、灵性品质、情绪状态、思维方式等，而这些都是人的灵魂所体现出的精神实在，它虽然不可见，却现实地存在着，并支配人的言语与行为。因此，在交流中，从说者的话语，我们可以看出其思想高尚还是卑劣、无私还是贪婪、勤劳还是懒惰、温柔还是暴躁、善良还是邪恶、慈悲还是恶毒、愤怒还是宁静、快乐还是悲伤等。

626 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2009 年修订版，第 69 页。

627 Abdu'l-Baha, “Words of Abdu'l-Baha”, Star of the West. July 25, 1914, Vol, VIII, No 2, P.24-25.

我们以“张三这个人油腔滑调，说话天马行空”这句话为例。从字面来看，它似乎仅仅是对张三说话的方式做出评价，但从更深的层面来解读这句话，其含义是“张三缺乏诚恳与踏实的内在品质，因此，张三的话不可信”。很显然，张三不可信的根本原因不是他的语言表述问题，而是他的内在精神实质的问题。又如：欧阳锋是王家卫导演的电影《东邪西毒》中的主角之一，他在该片中说过这样一句台词：“很多年之后，我有个绰号叫做西毒。任何人都可以变得狠毒，只要你尝试过什么叫做嫉妒。我不会介意其他人怎么看我，我只不过不想别人比我更开心。”这句话是欧阳锋内在灵魂的真实写照，它揭示出一颗受嫉妒桎梏的心的煎熬和苦痛，嫉妒支配着他的灵魂，使他变得冷酷无情。

我们还可以举出更多关于语言的反映功能的例子，比如：如果一个人总是评价他人的缺点与错误，这表明他的灵魂希望通过贬低他人来衬托自己的优越，却反而泄露出其自信心的不足；如果一个人的主要精力用于抱怨机构的问题和社会的弊端，把自己的失意与不快都归咎于他人与社会，而不愿自我反省和自我成长，这说明他缺乏勇气和担当精神，不愿意对自己的生命负责，因此他人与社会就成为他回避自我责任的替罪羊和借口。

上述的例子证明语言的功能之一“是显现人心之奥秘”⁶²⁸，语言是一种表达的符号与手段，而它传递的内容则揭示了言语者的内部现实，透过语言，我们可以窥见说者的精神境界，这就是语言的镜像作用。除此之外，语言还有传递人的内在精神能量的功能，借助于语言的媒介作用，人的能量可以对其他个体和社会施加某种影响，我们将在下一节详细探讨此内容。

（二）语言的能量传递功能

巴哈伊信仰的显圣者巴哈欧拉对语言的作用有专门的论述，他指出：“人的话语是一种实在，它意在对人施加影响”，“言语既可如春天，……亦可如致命毒药。”⁶²⁹由此可见，语言可以在两个不同的方向上释放其影响力：它可以传递正面、积极、奋发向上、激励人心的能量，也可以释放负面、消极、萎靡、摧毁人心的能量。

最能证明语言的积极效能的例子之一，可能是1968年美国哈佛大学心理学家罗森塔尔和雅各布森进行的著名的课堂实验研究。他们在某个学校做了名为“预测未来发展的测验”，但其实这只是一个智力测验。然后，他们随机抽取了

628 Abdu'l-Baha, *The Promulgation of Universal Peace*, Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.60.

629 Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, P.172.

一些学生组成实验组，其余学生则作为对照组，实验组与对照组的学生的智力水平相同。心理学家告知实验组学生的任课老师，说这些学生具有特别的发展潜能，因为他们天资超常，并要求老师保密。几个月后，这两位心理学家再次对该校的学生进行同样的测验，他们发现：实验组的学生在智力和学习成绩方面明显高于对照组，而教师对这些学生的认可度也大大提高了。这就是心理学上著名的罗森塔尔效应。⁶³⁰ 该实验证明，心理学家对实验组学生的肯定性的评价使老师对学生产生了积极的心理期待。在师生的交流过程中，老师又可能通过各种方式，比如：鼓励性的、肯定性的语言和表情等，对学生传递了积极的心理暗示，而这样的暗示增强了他们的自信心，成为学生释放自己潜能的动力，从而提高了学生的成绩与智力。因此，这个案例中的激励能量由心理学家传给教师，然后又由老师传给学生。学生在这种能量的作用下，实现了自我潜能的突破与飞跃。可见积极的精神能量可以重塑一个人的内在现实，并进而影响个体对外部现实的认知与改造。

体现语言负面效能的真实案例发生在重庆的某中学。2003年4月12日，丁婷（化名）未按时到校上课，班主任汪宗惠了解了丁婷迟到的原因后，用木板体罚她，并当着另

630 孙永明：“罗森塔尔效应及其对教育的启示”，《镇江师专学报》，2001年第1期，第103-105页。

一个同学的面对她说：“你学习不好，长得也不漂亮，连坐台都没有资格。”随后丁婷写下遗书，表达了对汪宗惠、家庭和社会的怨恨。12时29分左右，丁婷从该校中学部教学楼八楼跳下，于当天中午12时50分死亡。⁶³¹在此案例中，老师的侮辱性的话语严重挫伤了学生的自尊心和自信心，并使学生感到绝望与无助。尽管老师的语言不一定是该生自杀的唯一原因（其他可能的影响因素包括丁婷的成绩下降、父母的感情矛盾等），但它无疑是直接的导火线，激发了学生自杀的情绪。

上述的两个案例揭示了语言的两种相反的效能，发人深省。语言所传递的能量的性质取决于个体的内在精神状态：一个具有爱心、公正、诚实、谦卑、平和等内在精神品性的人会在言谈中给他人带来温暖、积极、愉悦、激昂的能量，相反，一个自私、贪婪、残暴、邪恶的人往往在交谈中释放恐惧、冰冷、阴森、担忧、绝望等消极能量。

在构建人类命运共同体的过程中，我们该使用什么样的语言，才能实现人际间的和谐、世界的和平以及人类的共同福祉呢？巴哈伊信仰对语言的使用有明文的要求与律法，我们将在本文的第二部分逐一介绍。

631 http://news.xinhuanet.com/newscenter/2003-08/23/content_1040993.htm. 下载于2016年10月14日。

二、巴哈伊信仰关于语言使用的教义

巴哈伊信仰对其信徒的语言使用有明确的规定，具体包括下列几个方面的内容：

（一）言谈须适时、适地、适度

巴哈欧拉指出：“凡词语皆具灵气，是故，言者或释者须在适当时间及场合审慎述说”⁶³²，因为“人们所知的每一件事物并不是都可以泄露的；每一件可以泄露的事物并不是都可以被认为是适合时机的；每一次适合时机的泄露并不都适合听者的接受能力”⁶³³，因此，“惟有全然为着上帝并顾及场合与对象之需要的话语”⁶³⁴才有可能产生最佳的效果。换言之，在交流中，我们不仅需要顾及听者的背景、需要、接受能力、合适的时机、合适的环境，而且还需要纯洁我们的动机（全然为着上帝），而不是仅从自己的私利出发与他人交流，这样，我们的话语才可能释放其精神效力，促进人与人之间的友谊与和谐。

632 Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, P.219.

633 巴哈欧拉：《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年第1版，第115页。

634 Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, P.172.

此外，巴哈伊信仰要求我们在交流中要遵循适度的原则，因为“言语既可如火，亦可如光，……故而，明达事理者之言说须如母乳般温和，以使人类之子得到教化和启迪，从而达到人生之最高目的——大彻大悟及高贵之地位。……言语既可如春天，促使知识玫瑰园的幼苗成长、茂盛和绽放，亦可如致命毒药。因此，睿智者须以至为仁慈与宽宏之心态言说，使每个听者能从自己的美好言辞中受益，进而达到凡为人者皆应有之地位”。⁶³⁵

关于把握说话的度与时机，巴哈伊的圣作还指出：“喋喋不休地议论他人当无益处。慎言谨口则至善至妥。若时机及对象不宜，好话也会伤人”。⁶³⁶“口舌乃闷烧之火，多言乃致命之毒。”⁶³⁷可见，在与交流的过程中，遵守适时、适地、适度的原则有助于人际关系的和谐，提高交流的质量和效果。

（二）避免无畏的空谈

巴哈伊信仰要求其信徒用行动而非言辞来证明自己的信仰，因此，信仰者本身不能把时间浪费在空洞的闲聊上，因

635 Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas*. Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, P.172.

636 Abdu'l-Baha, *Abdu'l-Baha in London: Addresses and Notes of Conversations* (1912), London: Bahá'í Publishing Trust, 1982, P.125.

637 巴哈欧拉：《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年第1版，第173页。

为“己所未行，勿加妄语”⁶³⁸，所以“避免无畏的空谈并保持恬静”是最佳的选择。⁶³⁹

其次，信仰者也需要“耳绝空谈”⁶⁴⁰，即不要去听他人的闲谈，因为这样会鼓励他人养成空谈的习惯，间接地促使他人浪费其宝贵的生命。

巴哈伊的圣作指出：“人们啊！你们须注意，否则，你们将成为光劝人行善、自己却不为之人”⁶⁴¹这句话表明了笃行的重要性。此外，信仰者还应该把宝贵的生命用于服务他人，把以服务的精神所从事的工作视为崇拜上帝的方式之一。

（三）谦卑交流，和言善语

在人际交往中，巴哈伊信仰者应该体现谦卑的品质，巴哈欧拉告诫说：“如果有谁不了解，或正在努力了解某一真理，跟他谈论时，必须对他极其友好与亲善。你们协助他了解真理时，切莫自以为比他优越，比他天分高”⁶⁴²“祂还进一步命

638 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009年第2版，第12页。

639 同③。

640 巴哈欧拉：《笃信经》，絮升译，澳门：新纪元国际出版社，2011年第1版，第3页。

641 巴哈欧拉：《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年第1版，第181页。

642 巴哈欧拉：《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年第1版，第4页。

定，祂的圣道必须通过言行而不靠暴力传扬。……不可与任何人争论，不但如此，还须努力通过仁爱的姿态，以最具说服力的劝勉之词来使人明了真理。倘若听者有反应，是他对自己的裨益有反应，否则，你当离开，……。”⁶⁴³“切勿粗暴对待他，而应该向上帝祈祷。”⁶⁴⁴

巴哈伊信仰强调“和言善语”在人际交往中的重要性，并指出“和言善语”有如下特征：首先，它具有磁石般的吸引力，其能量可以消除人与人之间的隔膜，汇聚人心，增进情谊；其次，它像精神食粮，滋养听者的心与灵；第三，在它营造的和睦氛围中，言语的意义能够真正被听者理解与体会；第四，它既体现了言者的智慧和领悟力，又可以让听者从智慧的话语中受益。

（四）语言要诚实，承诺须兑现

巴哈伊信仰指出“唯一真神显示祂自身的目标是为了召唤所有人真心诚实，虔诚可靠”⁶⁴⁵。诚实是所有其他人性美德（善良、友爱、慷慨、公正等）的基石和前提，是人首先应

⁶⁴³ 巴哈欧拉：《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年第1版，第182页。

⁶⁴⁴ Abdu'l-Baha, *A Traveller's Narrative*. Translated by Edward G. Browne. Wilmette: Bahá'í Publishing Trust, 1988, P.43.

⁶⁴⁵ 巴哈欧拉：《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年第1版，第195页。

该具备的品性。一个缺乏诚实的人，可能会借捐助他人之机，沽名钓誉，扩大个人的影响力与名声，或者借助于媒体宣扬他的慈善之举，以此为自己的公司或者企业做广告。因此，巴哈欧拉告诫到：“人们啊！以诚实的言语美化你们的唇舌；以正直的德行修饰你们的灵魂。”⁶⁴⁶ 此外，巴哈伊圣作还要求其信仰者言出必行，信守承诺：“人们啊！要当心，切莫对他人背信弃义。”⁶⁴⁷

（五）谨言慎语，禁止精神暴力

巴哈伊信仰的核心教义是人类一家，世界团结，全球和平，因此，它废除了圣战并反对暴力。巴哈伊的经文指出：“我们已经废除了以刀剑来协助我们的圣道的教规……莫在人间散播不和的种子，避免跟邻居争吵”⁶⁴⁸。除了反对可见的、身体上的暴力，巴哈伊信仰还严禁通过言语对他人施加不可见的、精神上的暴力。具体的要求如下：

1. 杜绝言语羞辱，无分敌友

巴哈欧拉指出人的舌头存在的价值是为了宣扬美好的东西，要求人们戒除恶言恶语，他说：“舌头用于扬善，勿让

646 巴哈欧拉：《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年第1版，第194页。

647 同①

648 巴哈欧拉：《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年第1版，第198页。

恶言玷污它”。⁶⁴⁹ 因此，巴哈伊信仰者不能用语言责备和羞辱他人，无论对方是朋友、陌生人、教友、敌人、幸灾乐祸者还是邪恶者。

2. 严禁非议，远离口舌是非

禁止背后闲论与非议他人是巴哈伊信仰者必须遵循的一个戒律，这是因为：

首先，背后闲论与非议往往会阻碍我们以客观的态度探寻事实的真相，而“独立探求真理”是巴哈伊的核心教义之一。当我们以上帝的真理为圭臬、以事实为依据，而非以人为的标准和观点为准则时，我们就会做出更合理的判断与决策，而人类也就更容易实现和谐与团结，因此，巴哈伊的圣作指出：“寻求真理者须视诽谤为最严重的过失，必须避而远之”，⁶⁵⁰ 因此，“他们宁愿自己头颅落地，也不会非议他人。”⁶⁵¹

其次，口舌带来的精神摧残远远胜过刀剑对人的伤害，因为“非议扑灭心灵的光辉，扼杀灵魂的生命。”“有形之

649 Bahá'u'lláh, *Tablets of Bahá'u'lláh Revealed after the Kitáb-i-Aqdas*, Wilmette: US Bahá'í Publishing Trust, 1988, P.219.

650 巴哈欧拉：《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年第1版，第173页。

651 Baha'u'llah, *Epistle to the Son of the Wolf*, Wilmette: Bahá'í Publishing Trust. 1988, P.74.

火焚毁肉体，口舌之焰吞噬心魂。前者的效力仅维持一时，而后者的影响延续百年。”⁶⁵²

第三，《隐言经》第 27 条规定：“己有过，勿非人”⁶⁵³。人无完人，每个人都有自己的缺点，因此，没有任何人有资格去评判和议论他人的不足。

第四，每个人都不希望被他人评论与非议，都不想在他人的面前蒙羞，因此，我们自己应该首先戒除非议。正如圣作所言：“不说邪恶，便不会有人对你说邪恶；不夸大别人的错误，你自己的错误便不会被夸大；不想别人受屈辱，你自己便不会有屈辱。”⁶⁵⁴

人类命运共同体构建需要全球所有国家和民族的参与，需要所有地球公民贡献其智识，在此过程中，交流与探讨是不可或缺的手段，而语言则起着举足轻重的作用。巴哈伊信仰关于语言使用的教义对构建人类命运共同体有一定的启示意义：首先，友善、温和、谦虚、诚恳的语言是各国家和民族达到有效磋商的前提；其次，无论与本国同胞还是国外友

652 巴哈欧拉：《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 年第 1 版，第 173 页。

653 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009 年第 2 版，第 11 页。

654 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009 年第 2 版，第 54 页。

人交往和相处，我们的语言都需要适时、适地和适度，而且，要避免背后非议和中伤他人，以免导致人际不和，甚至对立冲突。

三、世界通用语与人类大同的关系

巴哈伊信仰预言，未来的人类一定会实现全球和平与世界大团结，具体体现在七个方面的和谐与统一，包括：政治、思想、自由、宗教、国家、种族和语言等领域。

巴哈伊著作作用下面这个故事来论述语言在人际交往与和谐中的重要作用：“某人施舍了一块硬币给五个乞丐。他们决定用它去买食物。英国人想买‘格雷普’（grape），土耳其人想买‘乌祖’（uzum），阿拉伯人想买‘阿那’（‘anab），希腊人想买‘司塔菲利’（stafi’li），波斯人想买‘安古尔’（angúr）。他们语言不通，无法互相理解，于是争吵和打斗。一个陌生人走了过来。他对这五种语言都很熟悉。他说：‘把钱给我吧，我去帮你们买你们想要的东西。’然后他买回了葡萄，这五个乞丐都很满意。其实他们想要的是同一个东西，只是说法不一样”。⁶⁵⁵

655 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2014 年第 1 版，第 273 页。

这个故事说明：采用统一的全球通用语言可以促进世界各国、各种族之间的交流与磋商，也是构建人类共同命运体、实现人类团结与和平的前提条件。因此，巴哈欧拉在《亚格达斯经》中指出：人类要采用一种全世界通用的语言和文字。但这需要经过两个阶段的发展过程。在第一阶段，代表全球公民的委员会经过磋商，挑选一种现存的或人造的语言，作为母语的补充语，在全世界所有学校中普及。该语言应具有最简单的语法规则，以便人们快速掌握。也就是说，在此阶段，每个人都要学习两种语言，即自己的母语和世界通用语。在第二阶段，“地球上所有的人将采用一种语言和共同的文字”⁶⁵⁶，以促进人类的大同，而这将是“‘人类成年’的征象之一”⁶⁵⁷。

四、结束语

人的语言是其灵魂所蕴含的一种能力，也是反映人的内在精神境界的镜子。从个体的语言所表述的方式和内容，我们可以窥见其灵魂是慈悲还是邪恶、清明还是混沌、振奋还是萎靡、纯洁还是污秽。此外，语言所传的能量还会影响他人，从而参与人的内在现实与外在世界的创造与改造。语言

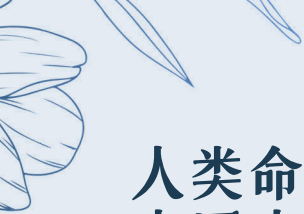
656 巴哈欧拉：《亚格达斯经》，朱代强，孙善玲，陈霞，梅寿鸿译，澳门：新纪元国际出版社，2007年第1版，第193页。

657 巴哈欧拉：《亚格达斯经》，朱代强，孙善玲，陈霞，梅寿鸿译，澳门：新纪元国际出版社，2007年第1版，第194页。

既可如天堂之火与光，释放积极向上的能量，达到温暖人心、启迪智慧、重塑灵魂的效果，也可如地狱之毒药与利剑，传播消极的、破坏性的能量，从而毁灭人的希望、桎梏人的精神、扼杀人的心灵。人的语言的积极效能的大小取决于言说者所体现的神圣属性（爱，谦卑，纯洁等）的强弱与多少。

由于语言对人际和谐和世界和平至关重要，巴哈伊信仰的律法不仅严禁背后非议他人，以避免语言暴力与精神伤害，而且还要求其信仰者以谦卑、温和、诚实、友善、适度、审慎的语言与人交流。由于人类的和平与命运共同体的建设需要所有地球公民的参与，因此构建世界通用语言具有重要意义，它有助于各国、各民族间的有效交流与磋商。

企业精神与人类 命运共同体



人类命运共同体框架下 中国中小企业诚信问题研究

谢红梅⁶⁵⁸

摘要：人类命运共同体框架下中国中小企业的诚信问题已经成为制约其发展的瓶颈。面对全球经济一体化的巨大商机，如何避免诚信问题是中国中小企业管理者面临的一大难题。分析中国中小企业诚信问题的成因，重新定位我国中小企业诚信观念，加强诚信文化交流；树立诚信意识，并建立正确、有效的诚信问题应对机制；建立诚信评价制度；提高各级管理者及员工的精神品性；采取领先型薪酬水平政策等措施是解决中国中小企业诚信问题的尝试。

关键词：中国中小企业 市场经济 诚信

658 谢红梅：桂林信息科技学院讲师，主要研究方向：人力资源管理。

2013年3月，习近平主席访问莫斯科时第一次以中华人民共和国国家元首的身份提出“人类命运共同体”这一概念，对整个国际形势发表看法，指出和平、发展、合作、共赢是时代潮流。在经济全球化的浪潮下，“合作、共赢”是中国中小企业与世界各国互通有无、密切往来的目标。诚信是“合作、共赢”的基础。

诚信，就是诚实而有信用，也是忠诚信义的概括。它要求人们诚善于心，言行一致。⁶⁵⁹ 孔子《论语》中说过“人而无信，不知其可也”，意思是人若不讲信用，在社会上就无立足之地，什么事情也做不成。在当代，许多学者从不同的角度对诚信进行了研究。从道德范畴来看，苏盾认为诚信是指个人在立身处世、人际交往以及政治活动中以诚实不欺、信守诺言作为准则进行自律和他律的一种道德法则。⁶⁶⁰ 从经济学角度来看，诚信是市场经济的基础。美国学者弗兰西斯·福山的“三种资本理论”认为，社会资本是在经济资本和人力资本之外的第三种资本。社会资本是人们在组织中为了共同的目标而合作的能力，因此，信任本身就是一种极其重要的社会资本。同时，他还认为可以把“信任”这种道德理念商品化，信任问题处理得当，就会大大降低整个社会的交易成

659 （中国）罗国杰：《中国传统道德：规范卷》，北京：中国人民大学出版社，1995年，第109页。

660 苏盾：中国传统诚信观与当代市场经济，北京：中国社会科学出版社，2006年，第21页。

本。⁶⁶¹ 从宗教的角度看，诚信是一种灵性资本，人的灵性资本缺乏的话，个人和企业的发展就会受到限制。中国目前实行的是市场经济，市场经济下的中国中小企业诚信问题已经引起社会各界的广泛关注，主要表现为盗版猖狂，山寨版产品层出不穷，假冒伪劣数不胜数，例如镉大米、注水猪肉、地沟油等。这些失信行为严重影响了中国中小企业在国内外产品的声誉。

2015 年末，全国工商登记中小企业超过 2000 万家，个体工商户超过 5400 万户，中小企业利税贡献稳步提高。以工业为例，截至 2015 年末，全国规模以上中小工业企业 36.5 万家，占规模以上工业企业数量的 97.4%；实现税金 2.5 万亿元，占规模以上工业企业税金总额的 49.2%；完成利润 4.1 万亿元，占规模以上工业企业利润总额的 64.5%。中小企业提供 80% 以上的城镇就业岗位，成为就业的主渠道。⁶⁶² 因此，中小企业已经在中国经济的发展中扮演着一个举足轻重的角色。如何避免中国中小企业诚信问题，树立良好的品牌形象，沿着良性循环的道路健康成长、发展壮大，成功登陆国际市场是现阶段中国市场经济发展过程中亟待解决的问题。

661 （美国）弗兰西斯·福山：信任：社会道德与繁荣的创造，李宛容，译·呼和浩特：远方出版社，1998，第 15 页。

662 <http://finance.people.com.cn/n1/2016/0706/c1004-28530703.html>

一、中国与发达国家诚信观念存在着巨大的差异

首先，中国与发达国家诚信思想产生的经济基础不同。全球发达国家诚信思想产生的经济基础是市场经济，市场经济首先要求是诚信经济。在资本主义早期，亚当·斯密在1759年发表的《道德情操论》中指出：“自爱、自律、劳动习惯、诚实、公正、正义感、勇气、谦逊、公众精神以及公共道德规范等，所有这些都是人们在前往市场之前就必须具有的。”市场经济的各种主体把诚信作为实现自身利益的工具。绝大多数发达国家一直实行的是市场经济，其诚信思想观念基本属于市场经济下的诚信观念，而中国的诚信思想产生的经济基础是自给自足的自然经济。我国计划经济历史背景下的市场经济相对时间较短，对于市场经济下的诚信观的认识极为有限，建立起来需要一个漫长的过程。

其次，中国与发达国家诚信思想的侧重点不同。在中国传统文化中，诚信更主要是作为一种内在的个人道德品性修养来要求，更多强调的是道德自律，即主要依靠道德主体的道德良知和社会舆论等软性约束力来维持和实现，可以称之为道德诚信。这种自律缺乏社会契约或者说法理上的约束性，不具有强制性。诚信主体主要为个人。而发达国家的诚信思想则侧重于行为实践，注重规则、法理上的诚信，认为诚信应该在现实的社会关系和经济关系中加以贯彻，强调的重心是人们的一种一致取信于人的外在表现与能力，从某种程度

上来说这种法理诚信是实现自我利益的工具。随着社会的发展，发达国家逐渐建立了一套诚信机制，使诚信具有法律的强制性。发达国家的诚信主体一般为经济关系双方。

第三，中国与发达国家诚信的适用范围不同。在中国传统社会中，依据人际关系亲疏远近而有诚信程度的不同，诚信适用的范围大多仅限于血缘宗亲等，依靠情感进行维系，因此相对不稳定且比较脆弱。这种基于血缘、亲缘、地缘基础上的德性信用伦理，在传统熟人社会是有效的，但在现代社会里，特别在市场经济条件下，其约束力和约束范围都是有限的。⁶⁶³ 发达国家基本上都信奉宗教，宗教同源，无论哪种宗教，诚信都是宗教教义的基本要求。因为有了信徒们对上帝的敬畏与对教义的自觉遵从以及对灵性资本的追求，所以基于契约关系的诚信机制在这些国家相对容易建立起来。诚信的适用范围不仅仅是熟人圈子，而是全社会，适用于社会生活中的每一个人。发达国家依靠理性的契约与宗教的教义来维持的诚信相对比较稳定且坚实。

以上产生于不同历史背景下的两种诚信观念都无可厚非，但是我们既然选择了市场经济，就应该遵守市场经济的游戏规则，奉行市场经济下的诚信观念。这样做并不意味着抛弃传统的美德，从某种意义上来说我们只是扩大了诚信的适用

⁶⁶³ 吴建华：“中西诚信伦理比较及其启示”，《四川行政学院学报》，2005年02期，第81-84页。

范围，增强了维持和实现诚信的约束力。中国企业尤其是以前与国外企业接触较少的中小企业，深刻理解中国与发达国家诚信观念的差异，对其走出国门，成功登陆发达国家来说是至关重要的一步。

二、中国中小企业诚信问题现状分析

1. 中国中小企业的诚信问题已经成为制约其发展的瓶颈

据不完全统计，中国企业因为信用缺失而导致的经济损失高达六千多亿元，相当于中国财政收入的 37%。⁶⁶⁴ 具体来说，中国每年由于合同欺诈造成损失约 55 亿元，毁约、违约等欺诈行为比比皆是。企业制造假冒伪劣商品，以次充好，以假当真，严重损害消费者利益。企业逃骗税费，恶意拖欠，逃避银行债务严重。这些做法对企业的诚信构成严重损害。一些中小企业本身的商业信誉没有保证，银行担心对他们的贷款无法收回而不予借贷，企业无法融资，这是中小企业遭遇的发展瓶颈之一；一些中小企业比较幸运地发展壮大起来却轰然倒塌，究其原因往往是遭遇了其发展瓶颈之二：企业会计诚信问题。企业做假账等已成为中国中小企业的顽疾。一些中小企业管理者甚至宣称：如果不弄虚作假，中国的中小企业根本无法存活！企业诚信的缺失问题在世界各国企业

664 <http://www.chinanews.com/cj/2011/07-17/3187923.shtml>

中都有存在，但是，相对中国中小企业诚信缺失的普遍性而言是小巫见大巫。诚信的缺失使中国的中小企业在发展的道路上困难重重甚至夭折。调查显示中国中小企业平均寿命仅2.5年。⁶⁶⁵ 面对中小企业的诚信危机，有关人士指出，中小企业的诚信体系建设已经迫在眉睫。面对中国敞开的大门，要在国际市场中赢得竞争，中小企业必须树立良好的中国制造的国际化品牌效应，重新审视诚信建设，加大力度完善政策法规，真正形成中小企业的诚信品牌效应。

2. 中国中小企业管理者与员工自身诚信修养有待加强

中国中小企业的诚信问题归根到底是人的诚信问题。究其根源和中小企业的管理者及员工诚信修养休戚相关。一些鼠目寸光，利益至上的中小企业管理者把利润视为企业的生命线，面临利益与诚信的两难选择的时候，他们的信条是利益高于诚信。上梁不正下梁歪，一部分员工会效仿管理者的行为，对失信行为不以为耻，反以为荣；部分员工面对所在企业的失信行为通常持理解的态度或者是睁一只眼闭一只眼，事不关己高高挂起；而诚信的员工则会因为对企业失望而离去。巴哈欧拉说：诚实而无知，是软弱的，无用的；然而有知识而不诚实，却是危险的，可怕的。一些中小企业的管理者与员工为了一己之私不惜牺牲国家、公众、企业的利益，

⁶⁶⁵ <http://finance.people.com.cn/n/2012/0903/c70846-18906006.html>

无视诚信，恣意妄为，给国家、社会、人民以及生态环境造成了不可挽回的损失。例如近几年来北方的雾霾问题，与很多企业为了利润，不惜污染环境，偷偷排放有害气体有一定关系，其中就不乏一些中小企业的身影。文化大革命以后，中国古代传统的伦理道德体系已经被破坏殆尽，新的价值体系却一直没有建立起来。加之绝大多数中国人没有宗教信仰，无所畏惧，思想观念如脱缰的野马任意驰骋，很多人性“恶”的一面得到了淋漓尽致的发挥。近几年来，很多有识之士都在惊呼中国的道德沦丧问题应成为社会普遍关注的问题。因此，中国中小企业管理者必需有意识的注重自身的诚信修养，方能做到高瞻远瞩，同时为员工做好诚信的榜样。

3. 中国中小企业失信成本过低

由于中国诚信相关法律法规制度尚不健全，监督机制不完善，给了很多不法分子可乘之机，在世风日下，金钱当道的背景下，失信往往利大于弊。导致这种现象的原因首先在于中国当代社会关系较传统熟人社会关系更复杂。由于交通，通信工具的日益便利，人们的交际半径越来越大，各种人情、亲情与经济利益纠葛在一起，为了各种人情、亲情与利益而彼此照应，毫无失信成本可言，很多人不约而同的选择了失信。其次，中国社会普遍价值观念的变化，很多人已经不再把诚信作为道德自律的基本要求。一些中小企业管理者为了企业的生存与发展，首要考虑经济利益而放弃道德自律，对

于失信行为采取同情、理解甚至支持的态度。即便是失信曝光后，鲜有反躬自省，多数选择打一枪换一个地方或者改头换面从头再来，毕竟船小好调头。另一方面注册公司太容易，无需个人信用证明。失信不会得到惩罚甚至还能换取经济利益！过低的失信成本诱惑一些管理者放弃道德自律，铤而走险选择失信。

三、以人类命运共同体思想为指导，重新定位中国中小企业诚信观

国内外诚信观念存在着巨大的差异，因此，在人类命运共同体的框架下，中国中小企业走出国门需要重新审视与定位诚信观念。

1. 奉行市场经济下的诚信观

市场经济在发达国家已经有几百年的历史。中国市场经济体制在 1992 年中国共产党十四次全国代表大会开始确立，到 2003 年中国社会主义市场经济体制的基本框架大体形成，也就是说中国的市场经济建设时间还不到二十年，因此中国的市场经济尚处于摸索阶段，体制还不完善。中国共产党十八届四中全会通过的《中共中央关于全面推进依法治国若干重大问题的决定》指出，社会主义市场经济本质上是法治经济。虽然中国市场经济的相关法律法规并不健全，存在很

多的漏洞与不合理，为中小企业诚信经营管理埋下了隐患，但是诚信是法制经济的根本要求，奉行市场经济下的诚信观是中国经济体制的要求，更是中国中小企业健康成长、发展壮大前提。

交换是市场经济的核心。价值的增长只是通过交换并且仅仅是通过交换而产生的。⁶⁶⁶ 自给自足的自然经济已经成为历史，越来越细的社会分工让我们离不开商品交换。无论是组织与组织之间的交换，还是组织与个人或者个人与个人之间的交换都必须在自由平等的基础上进行。市场经济下的诚信观要求商品交换的过程中，交换双方均有权充分了解商品的全部相关信息，如果某一方出现隐瞒、夸大等失信行为，一旦另一方发觉受骗上当，则信任感消失殆尽，通常不会与失信方进行再次交易，甚至会以受害者的身份揭发失信者的不当行为，行业内外可能会尽人皆知。失信方无论是组织还是个人都将在一定范围内给自己贴上一个失信的标签。

2. 建立基于天下大同，人类一家的诚信观念

随着经济全球化的到来，各国经济已经难分彼此，都是你中有我，我中有你。为了顺应时代潮流，中国中小企业需要重新定位诚信观念。费孝通老先生在 80 寿辰聚会上，曾经

⁶⁶⁶ （德国）赫尔曼·海因里希·戈森著：《人类交换规律与人类行为准则的发展》，陈秀山译，北京：商务印书馆，1997 年版，第 92 页。

意味深长地讲了一句 16 字箴言：“各美其美，美人之美，美美与共，天下大同”。该十六字箴言运用到诚信观念方面可以理解为人们要懂得欣赏各自的诚信观念，还要包容和欣赏他人的诚信观，将自己的诚信观和他人的诚信观融合在一起，就会实现理想中诚信的大同美。建立基于天下大同，人类一家的诚信观念是时代的呼唤，是国内外企业合作共赢的基础。天下大同是孔子的理想，即四海之内皆兄弟之意。人类一家即我们属于同一个人类大家庭，这一信念是巴哈伊信仰的核心教义之一，与天下大同有异曲同工之妙。既然我们同属一个大家庭，我们的诚信适用范围就不能仅限于血缘宗亲而是全人类，因此不能有种族、国家、民族、宗教、血缘宗亲、亲疏远近的区别。

3. 把诚信作为中国中小企业核心竞争力的来源

美国著名学者普拉哈拉德 (C. K. Prahalad) 与哈默 (Gary Hamel) 在 1990 年《哈佛商业评论》上发表的《企业核心竞争力》一文中最早提出企业核心竞争力。⁶⁶⁷ 我国经济学家吴敬琏认为，核心竞争力是“企业获得长期稳定的竞争优势的基础，是将技能、资产和运作机制有机融合的企业自组能力，

⁶⁶⁷ Prahalad C K, Hamel G, The core competence of the corporation, Harvard Business Review, 1990, (5-6):79-91.

是企业推行内部管理性战略和外部交易性战略的结果”⁶⁶⁸ 中小企业受其规模、资金、技术等限制，与大企业相比硬实力先天不足，所以只有从软实力入手，把诚信作为其核心竞争力的来源。

Watson Wyatt 咨询公司 2005 年的研究报告表明，具有高诚信的公司比低诚信公司产生两倍的“剩余价值”。诚信是降低交易成本的重要途径。如果没有诚信作为前提，那么交易双方均需要花费人、财、物进行交易方相关信息的搜集，以确认交易的可行性。弗朗西斯·福山界定为：“高度的信任作为经济关系的附加条件可以减少经济学家所说的事务性成本，从而提高了经济效益。这些成本是由诸如寻找合适的买方或卖方、合同谈判、遵守政府法规以及发生纠纷或欺诈时执行合同等行为造成的。如果双方都相信彼此的诚实，每一件事将更容易处理，减少了逐条逐款记入冗长合同的必要；减少了因预防不测而采取的套购保值措施的必要；纠纷少，且减少了通过诉讼解决纠纷的必要。”⁶⁶⁹ 诚信有助于中国中小企业树立良好的形象，降低交易成本，提升企业产品的价值，提高品牌忠诚度，获得企业长期稳定的竞争优势，从而成为企业核心竞争力的来源。

668 范宪，张新华：“企业核心竞争力的几个重要问题”，《上海综合经济》，2004 年第 7 期：第 7-13 页。

669 （美国）弗朗西斯·福山，彭志华译：《信任／社会美德与创造经济繁荣》，海南：海南出版社，2001 年，第 151 页。

四、中国中小企业诚信问题的预防措施

1. 在“人类命运共同体”的旗帜下加强中小企业诚信文化交流

中国与发达国家诚信观念客观存在的差异需要中国中小企业在“人类命运共同体”的旗帜下加强诚信文化交流，以磋商的原则解决诚信文化方面的冲突。中国中小企业可以定期与国内外成功企业、宗教团体等共同组织诚信文化交流会，树立行业诚信标准；互相分享诚信文化建设的经验；促进中国中小企业对诚信文化的重视。草根企业家刘强东是中国中小企业管理者学习的楷模。他于 1998 年创立的京东公司，从中关村一个柜台到 2014 年在纳斯达克证券交易所挂牌交易，一直把诚信作为企业的核心价值观。京东从来不做水货、不卖假冒伪劣产品，客户为先的经营理念不仅帮助自己打开了市场而且吸引了投资者，为企业的扩张赢得了一轮又一轮的融资。

2. 树立诚信意识，建立诚信危机预警机制

中国中小企业应大力倡导以树立诚信意识、打造诚信品牌为主要内容的企业诚信文化建设。通过管理创新，将企业诚信建设纳入企业经营的全过程。[1] 生于忧患，死于安乐，没有强烈的危机意识，所有的诚信机制都形同虚设。强烈的危机意识是危机防范中最坚固的防线。中国中小企业诚信危

机预警机制就是要使诚信危机预警成为企业危机管理中的一项重要内容，对可能发生的企业失信危机事先有一个充分的估计，事先做好应急准备，最大限度的减少企业的损失。信息收集与分析、危机预测与监测系统的建立，以及信息发布与媒体管理是危机预警机制的主要任务。诚信危机预警人员可以是兼职的，由企业经营者、熟悉管理业务、具有现代经营管理知识和技术的管理人员组成，同时，也可以聘请一定数量的企业外部管理专家。建立诚信危机应对机制是一项长期复杂的工程，需要企业高层领导者、中层管理者、基层员工的密切协作及团队合作精神。企业能否做到临危不惧、处乱不惊，一定程度上是其应变能力与抗风险能力高低的标志。

3. 建立诚信评价制度

道德的内在约束力固然重要，但是更重要的是重视法制的强制约束力。用切实有效的法律、规章、制度去约束人们的行为，更有利于实现企业诚信经营的目标。许多发达国家诚信社会机制的建设已经进入成熟阶段，为中国提供了优秀的参考范例。建立“诚信社会”、“和谐社会”已经成为中国当前社会建设的主题。前几年的《政府工作报告》就提出，要加强公德教育，努力建设诚信社会，政府要建成诚信的政府，企业要建成诚信的企业，市民要成为诚信的市民。诚信建设任重而道远，建立与国际接轨的诚信评价制度，统一的公民诚信代码和信用查询系统，加大守信与失信的奖惩力度，

以及设立专门从事记录和评估资信情况的信用管理部门是建立诚信社会系统的重要措施。管理部门如果能够对企业的诚信状况定期进行评价、评估，并且及时公布对企业的评定情况，同时对信誉好的给予奖励，对信誉差的给予惩罚，这样有利于对企业形成一种激励，激励企业自觉地从事诚信经营活动。[2]

4. 提高各级管理者及员工的精神品性，建立企业内部信任体系

物质好比人的身体，精神品性好似人的灵魂，没有灵魂的身体是无法成就人之为人的价值与地位的。不管身体发展多么的完善，都需要精神为其生命之源。生命之灯如果没有灵魂，则不会发光。没有精神，身体不会有任何的成就。⁶⁷⁰巴哈欧拉说：诚实是一切美德的基础。人的精神品性首推诚信。一个优秀的管理者必定与他的下属推心置腹，以诚相待。2014年1月26日，京东CEO刘强东发内部邮件称，将给在春节加班的有孩子的员工每个孩子发3000元补贴。有位快递员不敢相信，称自己有三个孩子，能得到9000元吗？春节假期一结束，这位快递员的工资卡上果然到账了9000元。京东为此项开支每年多支出几千万元。“言必行、行必果”，这样才能以德服人从而凝聚员工的向心力，众志成城，为企业

670 Abdu'l-Baha, The Promulgation of Universal Peace, P.205.

创造更大的经济效益。特别需要指出，企业的内部信任和外部信任体系之间是无缝链接、互相作用和互相影响的。企业内部信任体系的崩溃，会立即引发其外部信任体系的崩溃。[3]建立企业内部信任体系任重而道远，非一朝一夕之功，从一点一滴入手，聚沙成塔，管理者的身体力行是成功的关键。

5. 领先型薪酬水平政策有助于中小企业诚信文化的建设

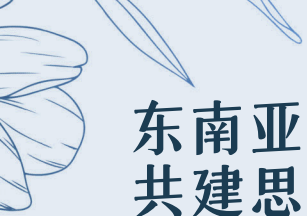
根据马斯洛需求层次理论，人们只有在满足了生存需求与安全需求之后才会出现社交需求、尊重需求以及自我实现需求，而诚信是社交的基础。大多数人只有衣食无忧，居有定所的情况下才有“诚信”的内在需求与外在需求，因此，建议中小企业采取类似“高薪养廉”的领先型薪酬水平政策，也就是说全年采取高于行业平均水平的薪酬。让诚信成为员工自发的律己行为，因为失信行为将直接导致失去高薪工作。据笔者调查顺丰速运的快递员送一份快递收入 1.5 元，其月收入最高可达 2 万以上，但是一个月只要遭到两起投诉，该快递员就会被解雇。而国内最大的其他五家快递公司“四通一达”的快递员送一份快递的收入是 0.7-0.8 元，月收入通常在 5000 左右。顺丰速运的快件损毁与丢失率都大大低于四通一达。因此，领先型薪酬水平政策不仅有助于树立企业诚信形象，也有助于企业诚信文化的建设。

五、结语

中小企业在中国经济发展中占有重要的地位，发挥着大企业不可替代的作用；中小企业还在振兴区域经济、缓解区域经济发展不平衡方面发挥着重要作用，是国民经济健康、快速、稳定发展的重要力量。要完善市场经济体制，在全国范围内建立起完整的市场经济体系，就要鼓励、支持、引导中小企业健康、快速发展起来。帮助中小企业突破诚信问题的发展瓶颈，提高管理者的精神品性，建立企业诚信文化，使其成为一支健康、强大的生力军！

参考文献

- [1] 杨建新，推进企业诚信文化建设，经济日报，2011年6月23日。
- [2] 叶春涛，我国企业诚信危机的制度因素分析及对策思考，中国物价，2009年06月。
- [3] 吕浩，浅谈企业的诚信危机，管理探索，2010年11期。



东南亚闽侨民俗探索文化空间 共建思考⁶⁷¹——以厦门陶化大同 企业文化研究为例⁶⁷²

林江珠⁶⁷³

摘要：东南亚闽侨创立厦门老字号“陶化大同”食品生产企业，在国内与国际发展道路不同。自近代“陶化大同”实施全球化发展以来，将传统文化因素参与市场配置，实现闽南传统习俗在不同社会和地理的迁移，历史上闽侨的商业网络把中国与丝路沿线国家和地区串联成一个休戚与共的文化空间。东南亚闽侨民俗与文化空间拓展研究，对推动实现 21 世纪中国与新海丝干线国家和地区的共同发展和繁荣，具有现实意义。

关键字：厦门陶大 鼓浪屿 民俗 文化空间

671 2016 年厦门市侨联系统课题调研项目：《东南亚闽侨历史民俗资源在拓展新海丝大干线文化空间研究》厦侨联（2016）18 号；2015 年福建省规划课题：《东南亚闽侨民俗文化研究》阶段性研究成果（FJ2015TWB023）。

672 本文经作者修改成论文：《东南亚闽侨民俗与文化空间拓展研究》，发表在广西师范学院学报（哲学社会科学版）2016.11. 第 4 期 ISBN1002-5227/CN45-1068/C。

673 林江珠：厦门理工学院，影视与传播学院副教授，硕士生导师；研究方向：民俗文化资源学。

17 至 18 世纪是福建海外移民高峰期，主要迁往东南亚地区，构成东南亚闽侨群体。本文以厦门“老字号”淘化大同企业（以下简称淘大）为例，研究东南亚闽侨通过将闽南传统饮食习俗移至侨居地区，闽商再从殖民地经济社会学习市场经验和积累资金，购买机器和引进技术工人，返回厦门鼓浪屿投资创建西式工厂，改良闽南传统酱菜制作工艺，扩大生产种植规模，创新罐头产品种类，酱菜产品行销全球，实现民俗文化在不同社会和地理空间中拓展。陶大为厦门传统的闽侨企业，其历经百年发展形成东南亚闽商特有商业模式，将“AMOY”（英文“厦门”）和 KUSU（鼓屿，闽南语）注册为国际商标，目前成为世界著名达能（DANONE）食品集团全资业务机构。从传统文化基因发展出中国文化的自信力。

根据费孝通先生在 20 世纪末所提出的文化自觉思想，意指生活在既定文化中的人对其文化应有自知之明，明白自身文化的来历、形成过程及所具有的特色和发展趋向，自知之明是为了加强文化转型的自主能力，取得适应新环境、新时代文化选择自主地位。⁶⁷⁴ 任何文化的形成和发展都是以人的经济活动为基础和载体，历史上福建华侨利用海上丝绸之路将

674 费孝通：对文化的历史性和社会性思考 [J]，方李莉编：全球化与文化自觉——费孝通晚年文选 [M]，外语教学与研究出版社（Kindle 版），2013 年 11 月，第 1172 页。

中国与东南亚各国联系在一起，自觉地将中华优秀传统文化与海上丝绸之路沿线国家和地区社会经济相适应，在历史进程中构建出你中有我，我中有你的跨文化空间，犹如“各美其美、美人之美”⁶⁷⁵的自觉的文化实践，为推动实现新海丝干线的共同发展和繁荣，建设“美美与共、天下大同”⁶⁷⁶的“美好社会”⁶⁷⁷具有重要的现实意义。

一、南洋富商在闽创办实业历史背景与发展路

根据林金枝研究，近代华侨回国内投资工厂共有 541 家，投资金额达 65026039 元⁶⁷⁸，主要分布在中国沿海城市。如闽南地区 1905 年漳厦铁路、1907 年厦门陶化罐头厂、1909 年漳州华祥种植公司等。⁶⁷⁹据《厦门华侨志》记载，近代厦门 80% 到 90% 的厂家，属于华侨投资或与华侨资本有关华侨投

675 费孝通晚年提出他的文化自觉思想，面对全球化加速不同文化间应该如何共生问题用“16 字箴言，即各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”概括，描绘出和而不同多元文化共存与互动的世界图景。

676 同上。

677 费孝通在 1993 年 7 月 14 日印度新德里“英迪拉·甘地国际学术讨论会”发言，“美好社会”总是群体生活不可缺少的意念。它表现为如神话、传说、祖训、宗教、哲学和学说等多种形式价值信念。美好社会指人类大小各种群体是可以各自保持其价值体系而和其他群体建立和平互利的经济关系。

678 林金枝。近代华侨投资国内企业的几个问题[J] 南洋问题。1978(1)：第 31 页。

679 林金枝。近代华侨投资国内企业的几个问题[J] 南洋问题。1978(1)：第 31 页。

资经营，包括进出口贸易、医药、百货、茶叶、家具、布业、粮食等行业。其中缅甸、菲律宾、印尼、新加坡等侨资主要投资在引进外国机器设备和生产技术，创办新式工厂。侨资厦门淘化大同酱油厂生产酱油，在抗战爆发之前已执华南区罐头业之牛耳，产品除供应厦门和鼓浪屿外，还配运至台湾、香港、广东、南洋群岛地区。⁶⁸⁰

（一）闽侨投资在鼓浪屿建立西式工厂

1907年7月南洋富侨陈天恩、黄廷元、廖中和、章永顺等共同发起在厦门鼓浪屿公共租界地内厝澳燕尾山麓一带创建酱油厂，最初注册资本额15000块银元，注册名称为厦门淘化有限公司，专门生产经营酱油和酱菜，一年后公司增资到75000块银元。清光绪三十四年（1908年）12月20日《厦门日报》曾以《商部令商会保护淘化公司》为题报道说：“有陈某者仿外洋法，制造各色罐头生意，有果品、鸡、鸭、牛肉、鱼、虾等件，行销各埠，取名‘淘化公司’，去冬赴商部注册存案。昨商部已行文厦商会保护矣！”⁶⁸¹。清中叶以后鼓浪屿成为厦门对外港口。19世纪60年代，大约有百余外国人长期居住在鼓浪屿，在公共租界成立前，已经形成了没有国家

680 吴雅纯。厦门大观[M] 出版地不详，新绿书店经销，1947。第102-104页，第19页。

681 厦门档案局（馆）。厦门“中华老字号”之陶化大同 <http://www.da.xm.gov.cn/wszt/ldjy/shjy/466462.shtml>。

界限的“国际社会”⁶⁸²。1842年至1918年间，英国、西班牙、意大利、葡萄牙、美国等的传教士和医士先后在厦门设立教堂和医院，当时有一位美国牧师计划返回美国，正打算出售其位于鼓浪屿内厝澳五个牌附近奶牛饲养场，牛奶场内饲养了十几头荷兰奶牛，每日生产鲜牛奶主要供应鼓浪屿上各国领事馆、洋行的职员和当地居民，淘化公司成立后，随即购买牛奶场所属地块，扩大工厂生产能力，除酿造酱油、酱料，腌制各种瓜菜外还兼营鲜牛奶，行销附近区域厦门轮渡附近。

（二）东南亚闽侨引进酱菜罐头制作技术

1911年，厦门陶化公司的酱油产品自行参加德国柏林国际博览会展出，获得优秀奖状。为扩大再生产能力，1913年12月，厦门淘化公司决定自办进口白铁皮，购买全套制罐机器，聘请美国罐头制作技师克罗（Kroch）为工程师，制做菜类、瓜类、肉类、豆类罐头产品。1914年，公司七八个股东追加公司注资额，总资本达337500块银元。黄廷元拥有1/4股份，陈天恩1/8股份成为厦门陶化公司大股东。因淘化公司经营业绩好，厦门商人殷雪圃、郑柏年在厦门虎头山下创办

682 据1892-1901厦门海关十年报告中记载，此时“外国人的住宅遍布岛上”。据中国科学院近代史研究所近代史资料编辑组编纂的《近代史资料》（1962）记载的史料，英德两国共同修建了覆盖全岛的道路系统，并策划“鼓浪屿道路墓地基金委员会”。随后日本于1899年提出在鼓浪屿燕尾山至五个牌划定“专管租界”，美国亦提出划定“专管租界”的要求，并策划“公界”。

大同有限公司，模仿陶大生产经营业务。厦门酱料市场基本由陶化和大同酱相互分利，罐头酱品利润日渐微薄，两家企业经三次磋商合并。直到 1914 年双方董事长达成陶化与大同合并组建厦门陶化大同实业股份有限公司，工厂地址在厦门虎头山下，注册资本 862500 块银元，组建陶化大同董事会。原陶大黄廷元任董事长，郑炳伦因担任过克罗（Kroch）工程师的英语翻译并深谙罐头生产工艺和酱料技术被任命为陶化大同第一任总经理。合并后的厦门陶化大同，独占了闽南区域的酱油酱菜市场。1915 年参加巴拿马国际食品博览会并荣获金奖，罐头食品和酱料制作技术在国际市场获得认可，提升厦门陶化大同公司的知名度。由于酱菜生产量逐年扩大，自 1920 年以后，厦门陶化大同产品原料需要在浙江采购，为节省运费，1927 年厦门陶大在浙江省温州设立第一个分厂。1938 年 5 月 13 日日军侵占厦门，鼓浪屿虎头山被日军选为安营扎寨构筑工事的重要地点，厦门岛与内地的交通几乎中断，经营范围越来越小，厦门陶大公司被强行搬迁到厦门大生里 383 号酱油店内，抗战胜利后，公司再搬回原址，继续维持原有罐头和酱菜、酱料的生产技术。

（三）闽侨商借助海外渠道销售闽南传统食品

在国内经历同行模仿和酱菜原材料成本飙升，1925 年，厦门陶化大同股份公司董事会决定大股东黄廷元去香港考察，

香港作为自由贸易港免税特区，与欧美各国通商便利，地域上更靠近南洋群岛。经香港闽南籍巨贾杜四端，董事长黄廷元以 71000 港元购买到九龙牛池湾一间为青岛啤酒厂制作玻璃瓶工厂地皮，占地约 10 英亩（合 40000 平方米），决定在港增设陶化大同分厂，首期注册资本金 60 万港元由郑炳伦经营。1933 年在香港的经营资本已增至 100 万港元，酱菜产品除供应香港外还销往南洋群岛及欧美各国。1951 年 11 月 15 日，淘化大同公司改注册名为淘化大同（香港）有限公司，并在 1954 年 6 月 4 日成为香港上市公司。在此情况下陶化大同投资重心逐渐转向香港市场，原厦门基地变成淘大公司下属机构。1950 年 1 月 1 日，正式注册为淘化大同（新加坡）有限公司。1952 年 12 月 26 日，该公司开始生产美国绿宝无汽鲜橙汁及罐头食品、酱油、调味品，供应本地及海外市场。1959 年，淘化大同（新加坡）有限公司，在马来西亚吉隆坡巴生路再建立淘化大同（马来西亚）有限公司，经营业务为制造酱油及饮料。是年 5 月 27 日，又收购巴生黄梨厂以及黄梨园 840 英亩（合 3.5 平方公里）黄梨种植园，制造黄梨罐头、黄梨酱及其他罐头食品，产品主要销往欧美市场。1970 年，淘化大同（香港）有限公司重组马来西亚吉隆坡森那美公司，转由香港恒隆公司控股，正式成为“淘大产业”。1991 年，淘化大同产业成为法国综合食品公司达能集团之全资附属机构，销路扩展至全球各主要市场。

(四) 侨资企业改制成厦门市酱油厂

厦门淘化大同由股份制变为全民所有制，1965 年厦门政府将原陶化大同与本市其他 22 家生产经营调味品厂店合并，改名称为“厦门市酱油厂”，至此。工厂设立了制曲、酿酒、调味、腌菜、酱菜、豆乳、味液、包装、维修、锅炉、储运、化验、后勤等十几个工艺生产车间和人员班组，1979 年 10 月 30 日厦门酱油厂向国家工商总局申请注册“海堤”产品商标。1985 年国内市场从计划经济开始向市场经济过渡厦门酱油厂面临改制压力，实施产销分离。1994 年 5 月 16 日经厦门工商管理局审核批准恢复原厦门“淘化大同”商号，同年 12 月，被中华人民共和国国内贸易部授予厦门淘化大同实业公司“中华老字号”称号。2000 年正式更名为厦门淘化大同调味品有限公司。

二、东南亚闽侨企业全球化拓展的民俗文化分析

任何文化的形成和发展都是以人的经济活动为基础和载体，早期福建华侨赴南洋谋生，从殖民地经济社会获得商业经验并积累资金后，在厦门鼓浪屿投资创建西式工厂，购买机器引进罐头技术改良闽南酱菜生产工艺，利用海外进口原材料，扩大生产规模和创新罐头品种，供应闽南地区和销往南洋市场。厦门陶大企业发展经历了本土化与国际化两种不同发展路径。

（一）闽侨企业的本土化和国际化路径选择策略

自清光绪三十四年（1908年）至1937年7月抗战爆发，闽侨商人在厦门鼓浪屿创办罐头食品公司，经迁址厦门城区扩大规模，以酿造酱油酱料、腌制各种瓜菜和制造各种罐头产品，行销世界各地。新中国成立后，政府组织公私合营、公有制建设将陶大与22家调料企业合并改名“厦门市酱油厂”，1956年厦门爱国侨领陈嘉庚注资5万美元协助酱油厂进口钢材，实现年酱油生产能力5000吨，并更名为“福建华侨投资公司厦门罐头厂”，注册“水仙花”牌商标。1965年，由福建华侨投资公司厦门罐头厂更名为“地方国营厦门罐头厂”。1994年5月经厦门工商行政管理局审核批准，同意恢复原厦门“陶化大同”商号，注册产品商标“海堤”，现名为“厦门夏商陶化大同食品有限公司”。

陶大在香港、马来西亚、新加坡澳大利亚从注册陶化大同（香港）有限公司、陶化大同（新加坡）、陶化大同（马来西亚）再到陶化大同产业，各地厂名和徽标，都标有“AMOY”（英文“厦门”），在澳大利亚注册商标用KUSU（鼓屿）将厦门地名注册到国际市场商标识别上，始终将本土文化自觉表述在全球化市场条件下。闽南传统饮食文化以闽侨商人为载体从厦门拓展东南亚地区。根据文化自觉解释，人贵有自知之明，了解自身文化特征和发展趋势是实

事求是的自觉意识。参照费孝通的十六字箴言，即“各美其美、美人之美、美美与共、天下大同”文化导向来分析。

（二）各美其美——东南亚闽侨依赖闽南饮食习俗谋生

酱油是从豆酱演变和发展而成。中国人世界上最早使用“酱油”民族。福建先民为古百越族之一的闽越人，习以船为车和以揖为马，具有鲜明的海洋特性。公元前 110 年汉武帝征平闽越国，中原移民入主福建，海洋文化与中原饮食文化交融发展。三国时期的吴国丹阳太守沈莹撰《临海水土志》中记载，闽沿海有“好食盐腌类食物”和“好吃虾油”习俗。宋朝泉州人林洪著《山家清供》书中有记录“韭叶嫩者，用姜丝、酱油、滴醋拌食”文字，显然，闽人食用酱油已成习惯。

闽地虽临海但耕地极少，民间以海为田、赁海为市的传统。自清康熙二十三年（1684），厦门港代替漳州月港成为“凡海船越省及往外洋贸易者，出入官司征税”之地后，沿海大量失地者、小手工业者、商人、冒险者经厦门港前往南洋谋生或谋利，他们或侨居或定居南洋，成为东南亚闽侨群体。赴南洋各地的福建人历来重视物质利益获得和生存条件改善。“以食为天”的传统饮食文化，食品蔬菜贸易是华侨在异国开展经济活动的首选。大多数情况他们将传统闽南习俗与东南亚土著民族，通过商贩交互的经济活动扩大闽南饮食

习俗传播范围。如菲律宾常见的菜仔店（菲律宾人称为 sari-saristore）“原为华侨庞大商业中最小的小本生意，它所发售的货品大部是普通家庭日常生活必需品”是各种轻工业产品、食品工业产品的推销点。“五十年前，此地的蔬菜许多是从闽南进口的，通过厦门转口到马尼拉。比如包菜、芋头、蒜等。这些蔬菜用轮船运来……一些批发商把蔬菜进口到马尼拉后，再卖给零售商。”⁶⁸³ 文化与经济以润物细无声的方式相互适应与融合。

（三）美美与共——侨乡光宗耀祖之需转化成为闽侨自发带回异域文化

宋元时期商业社会发达促使闽南民间商贸习俗形成，明洪武四年（1371）实行“海禁”限制对外贸易、禁止私商出海，福建漳、泉等因耕地缺乏，民间仍然以下南洋为谋生手段，但传统乡土意识根深蒂固，光宗耀祖是闽侨最原始精神内力，重商趋利与铤而走险是闽侨在异域通商逐利的动力。因海上贸易风险巨大生死未卜，闽侨乡传统成年男子出海经商，其胞兄弟必须从事农业或手工业生产，以保证家庭稳定生活来源，每位闽侨身后都依托于其家庭全部经济和人力投入，因此闽侨与家乡保持密切联系，使西方重商文化通过南洋华侨

⁶⁸³ 陈衍德：《菲律宾华人在中华文化传播中扮演的角色——以菲华人士及归侨侨眷访谈录为主要研究材料》海交史研究，2012年第2期，访谈对象：叶温仲，1992.10.5，马尼拉。

传播到闽南侨乡地区。⁶⁸⁴1897年鼓浪屿被划为公共租界，西方人在此推行西式管理体制，这驱使南洋华侨回乡购置土地兴建殖民地风格的民居建筑和投资创办新式工厂蔚然成风，也满足他们在故乡光宗耀祖的需要。当时鼓浪屿岛汇集了闽南最富有的华侨阶层，他们具有南洋生存阅历且熟悉商业规则又有开阔的经营视野。因此，厦门闽南的乡土文化习俗带有浓郁的西洋特色。

（四）美人之美——闽南侨乡传统植入东南亚文化符号

由于海洋贸易，宋代之后闽南泉州港、漳州月港成为沿海最为重要贸易口岸。宋元两代闽南港口居住着大量阿拉伯人和东南亚人，繁荣的海上贸易是闽南历史发展的最大动力。通过海洋贸易，大量闽南人往来于大陆、台湾和东南亚各国间，他们不仅将闽南生活习俗带到海外，还将西洋的建筑技术带回闽南。传统闽南民居建造用红砖红瓦，目前学术界普遍认为16世纪70年代前后，是闽商从统治菲律宾的西班牙人处学习到红砖的烧制技术，回国后在家乡仿建。近代华侨福建侨乡建造具有南洋风格民居，像“番仔楼”、骑楼、巨型华屋（类似现在别墅）等。沿海地区以商业为主，城镇密集，华侨投资活跃和聚居，如鼓浪屿，塑造出精彩纷呈闽南侨乡文化。

684 庄国土。闽南人文精神特点初探[J] 东南学术，1999(6)。

近代以来，闽南沿海地区人口大规模向东南亚迁移，这此移民绝大多数居住在被西方国家殖民的东南亚地区，直接参与了资本主义殖民经济体制，因闽南华侨群体使西方文化较早进入闽南地区并对生活习俗和价值观念产生影响，如闽南语所说的“拐杖（Dongkay）、针车（Magin）、肥皂（Sammuen）等词汇，均来自英文 Stick、Machine、Soap 日常生活影响力可见一斑。受华侨影响西方商业习俗如“生意场上无父子”在闽南侨乡十分流行，经济关系高于一切关系（包括亲属关系）的西方市场经济原则被普遍接受。闽南华侨生意活动早在本世纪初就已流行于闽南。闽南第一批现代企业及最早的市政建设都出自于华侨投资企业。回家乡建造房屋、修宗祠、办学校、捐资助学、办实业成为近代闽南华侨文化的表现形式。

三、东南亚闽侨商贸网络与文化空间拓展

（一）东南亚闽侨商贸网络形成

闽南沿海人口大规模向东南亚迁移，将传统饮食习惯和生活用品通过移民活动与海洋商贸手段销往异域。从 17 至 18 世纪，闽侨商贸活动范围历经扩张和发展，形成一个以中国市场为中心，遍及北起日本、中国大陆沿海地区、台湾，南到东南亚地区的东亚、东南亚商贸网络。历史上福建华侨利用海上丝绸之路将中国与东南亚各国联系在一起，中华传统

文化与丝路沿线国家和地区社会经济相适应，在时间和空间构建出你中有我，我中有你的跨文化空间。文化空间拓展从来不是一个单向前行的直线演化，闽商经贸网络与欧洲人的远东经贸网络互相交叉、利用和补充，将闽南文化注入这些地区，构成由欧洲人主导的西方文化融入闽南饮食习俗和生活习惯的多元化存在，无疑具有十分明显的文化空间拓展的样本意义。

（二）形成自觉文化空间

所谓文化空间，最早由人类学以“文化场所”（culture place）概念提出，后来用于描述非物质文化遗产的一种基本类型，被划定为“文化空间”（cultural space）。⁶⁸⁵西方学者 Robert M Young（1994）提出文化空间是一种文化能够习得并得以传承的框架。⁶⁸⁶在民俗视域下的传统中华文化历经5000多年，经过各民族流动、混杂、分合逐渐凝聚成中华民族文化核心，形成多元一体化格局。自唐宋起福建人利用海上丝绸之路通过屯垦和通商，主要聚居在东南亚各地适宜农业的平原和便于商贸的港口或城镇发展成东南亚闽侨群体，在各非中华文化区形成一个点线结合的网络，把中国与东南

⁶⁸⁵ 2003年联合国教科文组织发布的《保护非物质文化遗产公约》明确指出：“非物质文化遗产指被各社区、群体，有时是个人，视为其文化遗产组成部分的各种社会实践、观念表述、表现形式、知识、技能以及相关的工具、实物、手工艺品和文化空间。”

⁶⁸⁶ Robert M Young. *Mental Space*. Process Press, London, 1994.

亚国家串联在一起，在共同抵御西方殖民政治压力下形成一个休戚与共自觉文化空间。

（三）东南亚闽侨商业网络拓展文化空间

近代东南亚闽南华侨群体，主要通过移民与以西方文化为主导的东南亚商业文化相碰撞与交流，闽南文化拓展至东南亚地区导致文化在时间和空间上发生转移。1925年厦门陶化大同在香港设立分公司后，在马来西亚、新加坡和澳大利亚从注册陶化大同（香港）有限公司、陶化大同（新加坡）、陶化大同（马来西亚）再到陶化大同产业，各地厂名和徽标，都标有“AMOY”（英文“厦门”），在澳大利亚注册商标用KUSU（鼓屿）将厦门血统融合到国际市场商标识别上，将“AMOY”血缘作为联系人们内心世界的纽带与精神性血脉，以商标标识为文化载体，通过罐头和酱料产品生产进行扩张。每一个城市都有老字号，每一个老字号都是金字招牌，经过风雨洗礼，有的湮灭了，纵观老字号的发展过程，老字号是一种集合体，是依托于特定产品（服务）、融合了商号、品牌两种声誉、具有丰富内涵的模块，在知识产权强盛的经验经济时代，陶化大同老字号以“AMOY”（英文“厦门”）唱响在香港、马来西亚、新加坡、澳大利亚市场，将罐头食品制造和酱菜传统饮食习惯传承和坚守，东南亚闽侨创办传统食品制造企业能够在激烈的市场竞争中生存和拓展，其以文化坚守对文化空间拓展，以下主要根据陶大企业海外市场成长方式来分析：

1. 以商业创新来拓展文化空间

厦门陶化罐头厂，1907年7月选址在厦门鼓浪屿公共租界地内厝澳燕尾山麓一带，当时鼓浪屿岛汇集闽南最富有的华侨阶层，创业者有南洋生存阅历，学习到商业规则开阔的经营视野。1897年，为了更好的管理鼓浪屿的市政建设，以更好实现外国居民在鼓利益，西方人建立一种西式管理机构和管理制度。1903年1月成立工部局（Municipal council）。实行由行政，立法和司法三个部门，各司其责的政府市政管理机构，建立市议会和市政厅的双重职能体系，同样也设立会审公堂等司法机构。⁶⁸⁷ 并成立董事会代为行使职权，共选出董事7名，其中华人董事1名。鼓浪屿西式市政管理与南洋殖民政府有相似执政环境，可见近代资本主义雏形。淘大企业创办企业在考虑到鼓浪屿公共租界地行政手段和市政建设形式，对其投资效用，同时以股份制方式创办新式工厂，先期引进西方全套罐头制造机器，自行向鼓浪屿工部局申请注册备案进口白铁皮，聘请美国罐头生产技术工程师，为其提供在厦工作报酬为每月200美元，为其提供每年一次携带家眷返美休假的差旅费用。这些做法在近代半殖民地半封建的中国社会，已初见尊重知识技术的价值，将引进全套机器和外国技师作为新式工厂创立的生产要素，加以投

⁶⁸⁷ 张灿灿，近代公共租界时期鼓浪屿中外住区空间研究[D]，硕士论文，2014，第21-23页。

入和使用，设计考虑优越外国工程师的薪酬和福利，显现出其现代企业管理通过增加要素投入，向消费市场（传统酱料和酱菜）上投放新的产品和服务（仿外洋法制造各色罐头）来刺激和满足本土市场新需求经营模式，这是南洋华侨商人的发明与创造。当生产技术被模仿后，1914 年双方达成陶化与大同合并组建厦门淘化大同实业股份有限公司，并迁址到厦门本岛，因有足够大空间存放装酱油酱菜的陶瓷大缸，使得生产规模扩大，酱缸数量激增至 20000 多个，一举成为闽南酱菜业龙头老大。1920 年，陶大酱菜产品进入江浙一带销售，同时开始培育酱菜原材料种植，1927 年建立陶大浙江分工厂，再次创新对酱菜原材料生产地的效利用。酱菜生产技术与工艺迁移至江浙一带。华侨资本始终以行政支持与商业创新求得最大利益为目的，将闽南饮食习俗和传统酱菜制作工艺文化注入到新的消费市场，拓展了文化空间。

2. 利用传统文化配置市场要素拓展文化空间

以海为田赁海为市的崇尚商工传统习俗，南洋华侨资本积累于东亚、东南亚沿海英属海峡殖民地区，获利后再返回侨乡（厦门）投资创业。生产性资本投资于传统手工业，采用建立西方式（新）工厂，专门生产销售闽南人日常生活必需品，以满足供应侨乡市场和销往南洋市场。自 19 世纪开始，中国商人主要是漳泉海商成为南洋地区最活跃的商人群

体。⁶⁸⁸1821 年的英国国会文件就曾记录中国商人的帆船每年驶往爪哇、婆罗洲北部和西北部诸港、苏禄群岛、西里伯的望加锡以及苏门答腊的一些口岸，这些中国帆船“从中国出口的货物主要是粗陶瓷、丝织品、茶叶、家具，以及其它华侨的日常用品。在这些南洋岛屿上，尤其是在婆罗洲和爪哇，华侨为数众多。中国帆船回程所载南洋当地土产货物为班卡的锡、巴达维亚的糖和牛皮、胡椒、槟榔、燕窝、海参、蜂蜡、莎藤等，以供应中国市场的需要。”⁶⁸⁹ 东南亚闽侨商人群体在这样历史和地理空间内孕育，先期习得国际市场操作经验，学习如何在不同市场获得利益。

1925 年，厦门陶化大同股份实业公司董事长黄廷元，考虑到香港是自由港、免税区，且地近南洋群岛，与欧美各国通商便利，在香港发展实业市场条件比厦门有利，寻机购得香港九龙牛池湾约 10 英亩（合 40000 平方米）地皮，注册陶大香港分公司，建设香港新工厂，生产经营范围扩大至南洋群岛主港口及欧美各国，陶大公司在香港发展逐年繁荣，投资重心从厦门转向香港，到 1941 年日军占领香港前，厦门生产规模萎缩。1970 年后厦门陶化大同再次开启由“淘大产业”演变为“陶大实业”，1991 再成为法国达能集团全资附

⁶⁸⁸ 庄国土。论 17-19 世纪闽南海商主导海外华商网络的原因[J] 东南学术，2001 年（3）。

⁶⁸⁹ B.P.P: Report from the Select Committee of the Lords on Foreign Trade, Trade with East Indies and China, 1821, P.294-295.

属机构。从 1907 年鼓浪屿上创立的新式陶大工厂制作罐头食品和酱料到 1914 年厦门虎头山下陶化大同制作销售罐头食品和酱料；从 1925 年陶大（香港）分公司到 1950 年淘化大同（新加坡）有限公司和 1959 年淘化大同（马来西亚）有限公司除保持生产罐头食品和酱料核心产品外，利用新原料产地资源开发水果罐头制作和饮料生产工艺，成为目前达能（DANONE）世界著名的食品集团全资食品业务机构。通过对陶化大同海外市场拓展路径梳理，发现任何经济活动主体，不论是个人、家庭、还是企业，其经济行为又总是在一定的文化环境中展开的，经济牵动促发闽侨企业家将闽南饮食习惯和传统酱料制作工艺的文化内容变迁转化，在市场上寻求最大利益来发展陶大实业。在地理上从南洋—厦门—家乡华侨文化空间，拓展成为厦门陶大—陶大（香港）—陶大（新加坡、马来西亚）—达能（DANONE）的“AMOY”文化空间。

任何经济活动主体，不论是个人、家庭、还是企业，其经济行为又总是在一定的文化环境中展开，其商业机制和规范不可避免地要受到所处文化环境的引导和制约。

四、建设新海丝干线共建文化空间的思考

（一）文化空间既可单向拓展，也可互动式共建

1907年，厦门陶大利用鼓浪屿相对成熟的商业环境创办西式工厂，1914年与厦门岛内同行合并组建厦门淘化大同实业股份有限公司，迁址于本岛，利用场地容量大迅速扩大生产规模，成为闽南地区酱菜产业龙头企业。1927年，利用酱菜原材料优势在温州创立陶化大同（浙江）分工厂，将闽南饮食习俗和传统酱菜制作生产工艺迁移至江浙地区。闽南饮食文化和酱菜工艺以消费商品销往和传承在浙江，这是陶化企业单向拓展闽南文化空间。从海外市场看厦门陶大企业，东南亚华侨在南洋积累资本后，回到厦门（鼓浪屿）创办新式工厂，制作生产家乡传统酱菜和酱料满足当地人生活消费，同时利用在东南亚学习商业经验将闽南酱油和酱菜传统手工进行机器化改造，使闽南传统饮食习俗传承和发展。在厦门创新酱菜和酱料制作工艺，普及市场化的商品标准，推广食品要清洁、卫生、便携的消费理念。可见，闽南传统饮食习俗从生产销售到消费，出现了双向文化空间拓展的倾向。

（二）尊重传统的文化自觉行动共建文化空间

从传统文化基因发展出文化自信。闽南人历来有乐善好施传统，1938年5月13日，厦门沦陷，数以千计的难民涌到鼓浪屿避难，生活无着，三餐不继。淘大公司内部厝澳工厂用

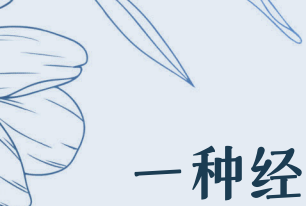
加工罐头菜料的大锅煮粥施赈，为期数月，救人无数。陶大企业经营重心转向海外以后，查阅厦门陶大档案记载，1941年12月日本军队占领香港时，大批英属殖民地军官兵被日军俘虏，被关进集中营，当时日军盛气凌人，不食用港产食品，专门从日本运送军需生活用品至香港。集中营被俘英属殖民地军官兵，需要自己负责英俘伙食，由于香港市场食品奇缺，淘大公司生产的营养肉豆罐头及酱料，提供一位英军驻港官员由他悉数分配英军俘虏们食用，这位官员说：“到那时，我才知道香港有这么好的产品。”到了1948年的圣诞节，战后的英国，经济尚未恢复，百姓生活缺衣少食，圣诞节之际过冬，也只能一周供应一次鸡蛋。英国政府希望所属英联邦各国和殖民地区能捐献物品帮助宗主国。这位英国驻港官员打电话给香港淘大公司，告知此情。陶大公司当即答应捐献几万箱陶大企业罐头食品，结果公司收到几百封英国人发来的感谢信。在此后的10年间，淘大公司的产品畅销英伦，订单源源而来。传统文化作用于心灵、思想、情感和意志等精神层面，满足内心求善、求真和求真情的需要，助推人们认识世界和改造世界的社会实践活动。厦门陶化大同历经一个世纪全球化发展，形成厦门陶大-陶大（香港）-陶大（新加坡、马来西亚）-达能（DANONE）的“AMOY”商标，地理和文化空间经验值得学习。

（三）文化自信促进商业创新共建文化空间

闽南人的重商习俗是东南亚闽侨不断创新商业实践的动力。早在 1925 年陶大转向全球化市场发展，将厦门陶化大同重心转移香港，到 1938 年日本人占领厦门时，厦门只有酱油和酱菜缸 90 余缸，避免毁灭性破坏。1927 年陶大因闽南酱菜原料价格高，陶大在浙江温州设分厂生产闽南酱油和酱菜，除考虑节省运费以效益为导向外，闽商对传统文化的自信与开阔的视野发挥了很大作用。

（四）文化要素参与市场配置，提升文化自主转型能力

2013 年 10 月习近平主席首次向国际社会发出共商、共建、共享“21 世纪新海上丝绸之路”倡议，表达出中华文明参与建设人类美好社会的行动方向和愿景。在全球化时代，人类社会需要各民族学习共处于地球家园的能力和方法。通过拓展文化空间实现各民族融而不同，共同信息交流有助各民族间相互学习和影响，促进社会经济繁荣，富裕社会可使成员有更多发展个性的机会，也使各国家、民族有机会凭借自己文化优势发展自身文化风格和特点，实现美美与共，天下大同的美好社会。



一种经理者思想的新范式 ——基于人类命运共同体的思考

张一兵⁶⁹⁰

摘要：创新的话题在今天已经遍及社会经济的各个领域，经理者思想同样需要创新。本文首先分析经理者思想框架的核心要素，如员工被视为消耗性资源，追求财务维度的绩效指标，效率优先，以做大做强为最终愿景，企业组织内外的各种关系体现为控制、支配和竞争等；继而探讨人类命运共同体的核心原则，包括人类文明进程迈进成熟期和人类一体的核心理念，以及对正义和人的高贵本性的认识。目的是以人类命运共同体的思想范式为出发点和原动力，探索适应时代主旋律的经理者思想框架，包括专注于工作与服务、共享成果、建立磋商机制、可持续发展和追求卓越等要素，尝试为经理者思想框架的范式转变提供一条新的途径。

主题词：人类命运共同体 思想框架 经理者

690 张一兵：澳门大学工商管理博士。

一、引言

阿博都 - 巴哈说：“人的本质在于其思想，而非肉体。”⁶⁹¹他把肉体比喻为灯，精神比喻为光，他说：“你们看这盏灯，灯发出的光难道不比灯本身优越吗？不管灯的外形怎样好看，如果没有光，那么它的目的便实现不了，那它就没有了生命，是个死的东西。灯不能没有光，但光却不需要灯。”⁶⁹²精神可以理解为人的心智能力，或是思想。本文审视的是经理者的思想。

我们知道，无论是一棵树、一幅画，还是一幢建筑，都有其框架。同样，人的思想也有一个框架。我们经常听到一句话：“新酒装在旧瓶子”。这里的“旧瓶子”，用来形容旧的思想框架，指的是“过时的信条，仿效前人的做法。”⁶⁹³人类的知识体系就像一张经过精心编织、有待展开的精妙绝伦的地毯，而人的思想有如一座房子。如果房子太小，太窄，怎么能够有足够的空间去展开、欣赏并领略人类知识这一张大地毯呢？所以思想框架还必须得到不断的拓展、调整、丰富和完善。

691 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2009 年 4 月，第 3 页。

692 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2009 年 4 月，第 69 页。

693 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2014 年 7 月，第 155 页。

思想框架里有核心要素，决定了人们的活动空间和行为模式。这些核心要素在组织行为学、教育学、管理学、心理学、社会学和科学哲学等领域都有论及，如范式、前提、价值观、思想意识、深层假设和心智模式等。⁶⁹⁴ 价值观或思想意识会渗透到社会空间的每一个组织和个人，塑造人们的思想和行为，思想框架的要素也随着人们的学习、实践和反思不断得以变化和调整。举两个简单的例子，一个是关于工作的概念，假如一个人把工作当作赚钱的途径，他的行为可能表现为加班、追求晋升、不断跳槽、甚至牺牲个人原则做自己不愿意做的事情。但如果一个人把工作当成崇拜和服务，提升自己能力的机会，即使是从事一份很普通的工作，他可能会感到喜悦，并会专注、认真、任劳任怨、不计报酬地将它做好。另一个例子是正义。当一个老板认为正义是公平待人，那么，一个员工付出多少劳动，就给多少报酬，这样做已经很不错了。但另一个老板认为自己应该成为正义的捍卫者，那么他会带领企业和员工，去帮助建立一个公正的社会秩序。

因此，经理者的思想框架，可能是经理者的深层信念，也可能体现在经理者的管理风格和行为模式中，以及他们与外部环境、公众媒体间的互动中。它的内在推动力来自于传统、习惯、教育、社会环境，以及个人和集体的经验。思想

694 Senge, P. (2006), *The Fifth Discipline*, New York: Doubleday, P.22-23.

框架的演变是一个动态的过程，是一种观念和模式的传承，⁶⁹⁵ 这些要素之间可能会自相矛盾，也可能逐步趋向连贯一致。大多经理者有意无意地受其束缚，个人能力和组织的发展受到不同程度的制约。可见，人的思想自身是有局限的。因此，“人类的智能自身必须改变”⁶⁹⁶。尤其是要实现脱胎换骨式的转变，需要借助新的思想资源。而对于人类命运共同体的核心理念的探索，可能是一条有益的路径。因此，本文希望借鉴巴哈伊经文关于人类命运共同体的相关论述，给经理者思想框架的蜕变提供一种可能的思想资源，目的是抛砖引玉，让更多的研究者和实践者参与其中，一起探索一种适应时代精神的管理新范式。

文章首先解读经理者思想框架的现况，如员工被视为消耗性资源，追求财务维度的绩效指标，效率优先，以做大做强为最终愿景，企业组织内外的各种关系体现为控制和竞争。其次，将探讨人类命运共同体的概念框架，分析这些精神原则与传统的思维模式有什么本质区别，以及新思想的核心要素。最后，文章将审视经理者思想框架，希望采用一个磋商、学习、行动和反思的运作模式，促进个人、企业和社会的可持续发展。

695 Weick K.E. (1995), *Sensemaking in Organizations*, Thousand Oaks, CA: Sage. P.124.

696 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2014 年 7 月，第 155 页。

二、经理者思想框架现况解读

本文所指的经理者包括企业家、中高层管理人员等，他们有一定的决策权和资源调配权。

每个时代都有与其相适应的理念、意识、价值观、态度和基本假设，经由家庭、学校、社会和新闻媒体报道，影响着社会上每一个个体的思想和行为。例如，马克思·韦伯认为，在资本主义社会里，经理者往往认为，通过努力和勤奋工作，实现个人的财富积累和事业成就。工作、一切职业劳动是为了证明自己是被上帝拣选的，于是听从神的召唤，恪守信义，勤奋守时，在世俗职业中努力克尽天职，从而获得神的确认。美国的许多知名公司的管理思维和经营模式，崇尚竞争、个人主义、物质主义和消费主义。⁶⁹⁷又如，中国海外华商奉行勤俭、奋斗、家长主义、低调做人、建立关系和荣耀家族等理念，这些信条流淌在海外华商的血液里，长期以来，影响着他们的经商模式。⁶⁹⁸同样，中国大陆经过 30 多年的改革开放，涌现出一批既深受中国传统文化熏陶，又与西方管理思潮产生交集的经理人，他们的思维模式如何？以下尝试做一个简单的解读：

697 Trice, H.M., & Beyer, J.M. (1993), *The Cultures of Work Organizations*. Englewood Cliffs, NJ: Prentice Hall, P.54-61.

698 Redding, S. Gordon (1993), *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin; New York: de Gruyter, P.143-176.

1. 控制思维

在企业里，规划和执行往往被分隔成两个单独职能，人和事自然地被想象成孤立、物化和可控的，就像一个科学家为了确保研究结果的客观性，站在远处观察被研究对象，界限清晰。因此，许多经理认为，规划和决策是高层职能，执行是中低层职能。人与人的关系被简化成简单的支配，体现为——行家与新手、师傅与徒弟、博学者与无知者的关系。如道格拉斯·麦格雷戈 X 理论所描述的，经理者往往代表权威、知识和资源，下属被认为是执拗、无知和怠惰。⁶⁹⁹

控制和支配关系，把员工和经理者的需求和目标对立起来。阿博都 - 巴哈说：“无论什么机构都可能被滥用，即使它是服务于人类至善的工具”⁷⁰⁰。这种关系首先确保经理者的利益，员工被置于不利境况，巴西著名的教育家、哲学家保罗·弗莱雷将被教育者不能得到平等和尊重的状态，描述为一种压迫关系。因此，规划和执行的管理本质上是一种压迫式和“填鸭式”的管理模式。⁷⁰¹

699 道格拉斯·麦格雷戈等：《企业的人性面》，韩卉译，北京：中国人民大学出版社，2008 年 4 月，第 37-51 页。

700 阿博都 - 巴哈《神圣文明的隐秘》成群译，澳门新纪元国际出版社，2013 年 5 月，第 12 页。

701 Freire, P. (2004), *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum, P.71.

控制思维由来已久，体现在人们生活的方方面面，个人置身其中，很难不被其影响。首先是中国的家长主义文化。例如，在传统的纲常观里，对长辈的尊重、家族里由长者决定重要事务，是最基本的要求，经理者从小就习惯于遵循等级分明的伦理习惯。历史上，许多大家族都制订治家格言或训令等，许多经理者都喜欢读朱子治家格言、曾国藩家书等，喜欢以长者自居，给企业制定一套行为标准。大多家族企业都有自己的家规，规划和重大事务也是由创始人说了算。研究表明，家族企业创始人的离世都不同程度造成股价的大跌。

控制思维，也源于工业时代的一个基本隐喻，即将组织视为机器，以西方古典管理学先驱泰勒和亨利·法约尔为代表，追求组织效率的最大化。⁷⁰² 基于这种假设，命令和控制是组织运作的基本模式，如严密的组织架构、机械化生产、单调的流水线等。

影响最为深广的是沿袭至今的韦伯的科层组织结构。韦伯的思想强调在工业社会中，任何组织要合理地达到其目标，科层组织是必不可少的。依照这种组织理念设计的组织结构，普通员工在最下面，领导在最上面。在命令和控制的工作环境，下属只能听从命令、按照标准程序操作，工作是通过付出劳动换取金钱。

702 Mintzberg, H. (1989), *Mintzberg on Management: Inside Our Strange World of Organizations*, New York: Free Press, P.4.

数十年来，管理学的教科书将管理定义为决策、计划、组织、指挥、协调和控制。明茨伯格认为这一套管理学理论无法真正反映管理的本质和经理者的工作现况。⁷⁰³ 有学者甚至指出，西方文化的主流思想是来源于这样一个事实：“古典物理学将古希腊和中世纪的生命改变为无生命、僵化的机器。”⁷⁰⁴ 组织的世界是线性的，分隔和碎片化的，是由简单的变量和因果关系构成的。因此，经理者的主要任务是把握好几个关键指标，尤其是财务指标。逻辑思维、左脑思维，是经理者擅长的，并用来为企业做经济规划。⁷⁰⁵

因此，企业的核心人物有如一家之主，习惯于听报告。一旦下属在某些方面处理不妥当，可以像家长一样任意发脾气，随意处置员工。选人按照这样的标准——听话、不制造麻烦的，比较容易指挥，才能不要超过自己。管理者有明确的界限划分，如按照地域、公司、团队或项目划分职权。在管理中，经常提到“我”，而不是“我们”。组织里有层次分明的等级权力，灌输、命令和惩罚是常见的沟通方式，科层组织被普遍采用，如划定正式的管辖范围、明确的权利等级、严格的程序、

703 Mintzberg, H. (2009). *Managing*, San Francisco: Berrett-Koehler, P.3.

704 Zohar, D. (1990), *Quantum Self*, New York: Quill, P.18.

705 Wheatley, Margaret J. (2006), *Leadership and the New Science: Discovering Order in a Chaotic World* (Third Ed.), San Francisco: Berrett-Koehler, P.42-43.

晋升依照资历和功绩、根据级别确定薪金。⁷⁰⁶ 经理者一直在做规划的事情，认为会议室是一个高效的场所，可以做分析、预测和定位，制定企业的策略，但现实中企业的战略规划书却经常被束之高阁。其实并没有改善任何事情。⁷⁰⁷

企业一旦采纳控制思维，员工缺乏主人翁精神，不愿意探索，缺乏想象力、创造力。组织的大部分成员无法成为企业变革参与者，因为他们只是默默等待一套现成的方案。规划的模式无法代表大多数成员内心的愿景，员工采取将就、猜疑、悲观冷漠的态度，组织离心力增强。例如，中国有大的工程机械，但做不了关键零部件，如飞机的叶片、发动机，动车的轴承等等，这与相关从业人员的追求卓越及敬业精神的缺失有关。

2. 存在思维

经理者考虑最多的是股东价值最大化，衡量企业成功与否主要是物质指标，评价体系是围绕关系建立、业务增长的基于财务绩效的 KPI。在多数经理者眼中，企业的氛围、精神、价值、理念，是看不见摸不着的。文化、企业精神、商业道德和社会责任可有可无。一个微笑，一句鼓励的话语，一个包容的态度，一种精神品格，都被认为是无足轻重的。企业生存第一，

706 Max Weber (1964), *The Theory of Social and Economic Organization*, New York: Free Press, P.329-341.

707 Weick K.E. (1995), *Sensemaking in Organizations*, Thousand Oaks, CA: Sage, P.55.

正如所谓的“未知生，焉知死”。对物质的过度依赖和追求，也源于吃过苦头的经理者穷则思变的心态，加上改革开放以来国家“经济压倒一切”的发展目标。由于近代不断发生的政治运动，导致人们生活穷困、缺衣少食，艰难的生活持续很长一段时间，许多企业家都有改变现状的志向，但后来变成过度的追求。⁷⁰⁸ 大多数公司成长和发展的衡量指标一直是围绕收入、资产、利润等几个要素。⁷⁰⁹ 近年来，越来越多的上市公司披露了社会责任报告，但只是为了满足交易所的规则要求，或者为了提升企业品牌和知名度，最终还是出自于盈利动机。

708 王健林在 1989 年，跟他的几个朋友来香港旅行的时候，他在君悦酒店 11 层的平台上，看到了维多利亚湾，他当时说了一句话，我这一生奋斗一定要干到这样一栋楼，后来他的几个朋友都哈哈大笑说，这一栋楼得多大呀，那个时候刚做生意第二年，吃饭还不一定吃得饱，还得找饭吃，他们说你的决心这么大？我说要不然白白混这一生，后来不是有这一栋楼，现在万达有上百栋楼。——见《鲁豫大咖一日行 王健林》，2016 年 8 月，引自：<https://www.youtube.com/watch?v=Iq4JZvEdlpY>

709 王健林认为，200 多年前洋人占了中国很多土地，给中国的文化带来很多摧残，中国人传承的不自信，有崇洋媚外的心结。他想改变这个现象，最终达到中国人说谁成功，才是真正的成功。万达现在采取了一系列措施，通过国际并购，目的是把企业做强做大，展现中国人的能力。在这个过程中，万达的价值观也不断演进，在上世纪 80 年代，公司提倡老实做人、精明做事。因为那时中国做生意，泥沙俱下，骗的很多，精明就是不要被骗。几年后，它的价值观改成共创财富、光荣社会。到 2003 年，随着并购的实践，万达要演变成国际万达、百年企业。——见 CCTV：《对话追问王健林：并购为什么？》，2015 年 11 月 15 日，引自 <http://tv.cntv.cn/video/C10316/5685da2c8a554dc5bf35425fd9f7ab04>

马斯洛需求层次论认为人的生理需要是推动人们行动最首要的动力，只有这些最基本的需要满足到维持生存所必需的程度后，其他的需要才能成为新的激励因素。“经济基础决定上层建筑”也成了许多管理者的口头禅。

西方的消费主义文化对存在思维也产生很大的影响。技术和工具理性被注入一种不可遏制的力量，使物质产品对人类生存获得前所未有的控制，这种力量不断增长，且不屈不挠。财富曾是人们荣耀上帝的，却反诸成为了一种控制手段，让人无法摆脱。⁷¹⁰

因此，传统的企业把一个东西做出来，固化下来，大家可以复制。因为赚钱是第一要义，所以中国一直以来缺乏自己具有创新性的设计，热衷于模仿，一旦一种新的设计问世，数小时内，便有成千上百的仿品问世。存在主义思维成为发展自主品牌和提升创新能力的最大障碍。⁷¹¹

710 马克思·韦伯：《新教伦理与资本主义精神》，黄晓京等译，四川人民出版社，1986年，第172页。

711 在一次电视访谈中，京东商城 CEO 刘强东说，中国鞋帽行业没有设计出全球性流行的服装，没有一个非常惊人的设计。知识产权得不到保护，大量有才华的年轻人，不去搞原创设计，而是在网上抄别人的。最后导致中国服装鞋帽的品牌也不行。而国外品牌乘机进来，发展得很好，而中国服装鞋帽全线溃败，都是网上假货。——见《白岩松对话刘强东：真与假，虚与实，远方与故土》，2015年12月20日，引自 http://www.sohu.com/a/49492505_355014

3. 竞争思维

竞争策略在中国管理实践中备受推崇，尤其是华为的狼文化。⁷¹² 和狼文化书籍一样，“竞争战略之父”迈克尔·波特的书可以在很多商学院学生、大学教授、公司的首席执行官的书架上找到。他提出“五力模型”分析企业五大竞争驱动力，并认为这五种力量决定了企业的盈利能力，包括行业现有的竞争状况、供应商的议价能力、客户的议价能力、替代产品或服务的威胁、新进入者的威胁。⁷¹³

阿博都-巴哈说：“今天，世界上没有一个国家处在和平与安宁之中，因为人民之间已经没有安全与信任”⁷¹⁴。回顾近几个世纪人类走过的历程，大多数人认同丛林法则——“弱肉强食”和“物竞天择，适者生存”。西方文化把人类的本性假设为自私好斗、具有侵略性，可以追溯至 17 世纪资产阶级社会出现之初，贯穿 20 世纪的大部分时间，对人们的思想

712 华为创始人任正非认为：“必须建立起一个适应‘狼’生存发展的组织和机制，吸引、培养大量具有强烈求胜欲的进攻型、扩张型干部，鼓励他们像狼一样嗅觉敏锐，团结作战，不顾一切地捕捉机会，扩张产品 and 市场。同时培养一批善统筹、会建立综合管理平台的狈，以支持狼的进攻，形成狼狈之势。”——见王庭钢：《华为的“狼狈哲学”》，2016 年 1 月 15 日，引自 http://www.hsrb.gov.cn/channel/detail-sq_5001452839344694.htm。

713 迈克尔·波特：《竞争战略》，陈小悦译，北京华夏出版社，2005 年 10 月，第 12-25 页。

714 阿博都-巴哈：《阿博都-巴哈文选》，澳门新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 261 页。

和行为产生深远的影响，这种人性预设及以冲突和掠夺为特征的行为，将各种社会机构的竞争和对抗性表达加以合理化。同时有的学者认为，对人性的信念反过来帮助我们塑造人性，助长了预设的行为，竞争模式也不断得到发展。⁷¹⁵ 现代经济学理论更是直接将人定义为理性经济人，且形容人为贪婪自利的动物。

竞争文化也有传统的渊源，最初的教育来自于社会的最基本单位家庭，在孩提时代，饭桌上父母就有竞争和功利意识的说教，教育子女要出人头地，勤奋和奋斗，为家族争光。⁷¹⁶ 在中国传统思想里父母也希望子女能够学习好，学而优者仕，犹如千军万马过独木桥。

总之，经理者普遍视生存、权力和财富为奋斗目标，以物质利益为导向，以支配观念为主导，以竞争方式为途径，以股东价值最大化为最终愿景。员工被视为消耗性资源，企业注重财务维度的绩效指标和效率优先，组织内外的各种关系表现为控制、支配和竞争。然而，这些思维已经带来许多管理问题，如团队成员的疏离、执行力低下、客户流失、财务危机、产品和服务质量下降等等。管理者和员工之间戒备

715 Michael Karlberg, "The Paradox of Protest in a Culture of Contest", *Peace & Change*, 2013, Vol.28 No.3., P.335-337.

716 Redding, S. Gordon (1993), *The Spirit of Chinese Capitalism*, Berlin; New York: de Gruyter, P.143-176.

心增强，组织内部呈现紧张、焦虑和怀疑的氛围，工作冲突不断增多。阿博都 - 巴哈将这种物质的表面繁荣描述为“将生命之树连根拔除”，他说，文明与野蛮密切相联，进步与愚昧形影不离。⁷¹⁷ 他倡导：“现今的社会极度需要医师。犹如一个人的身体病入膏肓，饱受折磨。……折磨社会机体的疾患乃是友爱和利他的缺乏。人心之中不见真爱。……以至于唯有他们的灵性觉悟被某种力量唤醒，以使团结、友爱与和谐能够在他们当中成长和发扬，除此之外，别无它药可治疾患，别无他法可使人类一致。”⁷¹⁸ 可见，经理者思想亟需注入新的思想资源。

三、人类命运共同体的核心理念

随着社会环境日益复杂，全球性危机的逐步深化，个人、企业与外部环境之间的相互依存关系更加紧密，以支配、控制和竞争为主导的思维模式，显然已经不适合时代的需要。企业主与员工、团队成员、股东之间、企业与环境、企业与社群等关系都需要重新定义。1984 年是中国公司的元年，中国管理已走过了 30 年的历程，当前是最好的时机让经理者反思诸多管理问题、审视自身，探寻工作的意义、企业的本质

717 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 254 页。

718 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2014 年 7 月，第 185 页。

和使命的契机。正如一个步入成年期的个人，更加渴望了解生命与死亡的本质、理性地思考自身存在和人生的意义，以正确地看待和处理自己与他人的关系。正如古语说：三十而立。

人类命运共同体的思维，是以人类集体迈向成熟期和人类一体两个核心理念为基础，体现了正义、人性高贵、谦卑、超脱、团结和追求卓越等特征。它是基于觉知的信仰，人类婴幼儿时期玩耍和竞争的心态，已经不能满足成熟期的需求。人类命运共同体对传统的管理理念和思维模式提出了严峻的挑战，正如法赞·阿巴卜博士所说的，做一个传统意义上的好人，与巨变时代的道德标准存在相当大的差距，他指出：“不撒谎、不害人、爱邻舍、守规矩，甚至遵守古往今来所有美德的好人，都已无法满足时代所需。”⁷¹⁹ 同样，控制、支配和竞争的管理思维，也需要脱胎换骨，与这个时代的主旋律，即人类一体的核心理念相呼应。按照巴哈伊经文的指引，以下简述构成人类命运共同体思想框架的几个核心概念：

1. 人类集体迈向成熟期。每个文明的演进都有其自身的周期，人类集体的成长，就如一个个体生命，从婴幼儿期，逐步进入少年期和成年期，其思维和行为也不断趋于成熟。阿博都 - 巴哈说：“直到身体完全成熟。届时，人就获得了充

⁷¹⁹ 法赞·阿巴卜，《道德教育》，引自 http://www.chinabahaifriends.com/node/868/o/t_blank

分表现其精神和心智的能力。理解、智慧与知识之光开始闪耀，其灵魂之力量开始展现。”⁷²⁰ 人类已经度过社会演进早期的各个阶段，正集体迈向成熟期。

伴随着人类走向全面成熟，两大基本进程交互作用：一个是瓦解性进程，逐步废弃社会流行的、基于主导地位的假定、常规、态度和习惯。另一个是整合性进程，人人参与探索，借鉴宗教经文和科学知识，采取学习、磋商、行动、反思的运作模式，重新定义一系列基本信念，如人的本质、工作、正义、财富、人与机构和社区的关系等。

2. 人类一体。几千年来，人类的先知在神圣经文里一再以生动的事例告诫人们，要以人类整体的福祉为重，对任何人和物必须表现出无限的友爱、慈悲和宽容。100 多年前，巴哈欧拉和阿博都 - 巴哈在他们的著作里，把人类这个大家庭比喻为人体，人体需要的是细胞之间的多样统一、和谐共存。巴哈欧拉说：“你们必须把世界当作一个人体，虽然它被创造之时是完整而且完美的，却由于种种原因，可悲地遭受各种严重失调与疾病的折磨。”⁷²¹ 阿博都 - 巴哈这样解释人类之间的关系：“显然，所有造物都是由完美无缺的纽带互相联

⁷²⁰ 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 255 页。

⁷²¹ 巴哈欧拉：《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，2009 年 2 月，第 166 页。

系在一起的，就像是组成人体的各个器官一样。”⁷²² 他认为，每一个个人必须发挥其独特的作用贡献于人类，同时又得益于人类整体的进步。

3. 捍卫正义。巴哈欧拉把正义比喻为人类这个身体的衣袍，他说：“人体需要衣袍来装饰，人类的身体也同样需要有正义与智慧之袍做装饰。”⁷²³ 正义是人类集体迈向成熟和人类一体理念的一个重要特征，正义不再是传统的以不伤害他人作为前提的个人利益最大化，而是以他人目标优先，关注集体福祉，人人都积极参与社会财富和知识的创造，杜绝任何考虑个人私利而导致的分裂。巴哈欧拉形容：“要小心提防，切莫让肉体的欲望和有腐败堕落倾向的欲望在你们中间引发分裂。你们要成为同一支手上的指头，同一个躯体上的四肢。”⁷²⁴ 阿博都 - 巴哈说：“有益于联合、吸引与团结的东西都是人类世界生存的手段，凡是引起分裂、排斥和疏远的东西都会导致人类的毁灭”⁷²⁵

722 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 42 页。

723 巴哈欧拉：《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，2009 年 2 月，第 51 页。

724 巴哈欧拉：《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，2009 年 2 月，第 91 页。

725 阿博都 - 巴哈《阿博都 - 巴哈文选》，澳门新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 258-259 页。

正义能够让每个个体明辨是非，不盲从，体现为人格独立和思想自由。巴哈欧拉这样描述：“有正义的匡扶，你就能以己之眼分辨是非，而不人云亦云；凭己之识明达事理，而不囿于成见。”⁷²⁶

4. 世人乃由上帝用“知识之本质”、“爱之泥土”所造，本性“富裕”而“高贵”。人类集体迈向成熟和人类一体理念的另一个重要特征是对人的本性这个概念有更加深入的认识，逐步摆脱传统的、流行学说把人定义为恶人、仆人、罪人或者具有贪婪的本性。巴哈欧拉说：“你们应当知道：我用同样的泥土塑造了你们，以免有人贬低别人，抬高自己。这一点要时刻牢记！”⁷²⁷阿博都-巴哈解释道：“‘人’的意思就是完美的个体。他像一面镜子，显示和反射神的完美性。”⁷²⁸

四、人类命运共同体与经理者思想框架

那么，与新时代相呼应的管理思维范式是什么呢？以下是一些初步的探讨：

⁷²⁶ 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009年7月，第6页。

⁷²⁷ 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2009年7月，第34页。

⁷²⁸ 阿博都-巴哈：《阿博都-巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015年4月，第54页。

1. 专注地工作与服务。控制思维倾向于认为经理与员工是对立的，并存在利益冲突，领导是权力的象征，是地位、资源、支配力的代名词，员工是消耗性的资源，企业领导者习惯于听报告，而不会亲力亲为。

巴哈伊经文指出人既有高贵的一面，也有低下的一面，人从其本质上来说，是精神性的。而且，人的灵魂没有肤色、种族、性别、阶级之分，巴哈欧拉在《隐言经》里写道：“我用同样的物质创造了众生”、“我使你生来富有，你为何自陷贫穷？我使你生来高贵，你为何自趋卑贱？”⁷²⁹ 阿博都 - 巴哈说：“我们切勿轻视任何人，以为别人无知，不可说：‘你不知道，而我清楚。’”⁷³⁰

青岛海尔的 CEO 张瑞敏认为，管理学转来转去还是人性。⁷³¹ 如果在管理中把员工当成一座富矿，经理者将清晰地知道——员工就是为了服务企业的目标，经理者的主要职责就是保障员工的福祉，就像经济学里“信托”的概念，信托是以信用为基础，保护受益人的利益的一种经济法律行为。如果把经理者看作是“信托”受托人，员工由受益人托管。那么，

⁷²⁹ 巴哈欧拉：《隐言经》，李绍白译，新纪元国际出版社，2009 年 7 月，第 12 页。

⁷³⁰ 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 26 页。

⁷³¹ 第一财经《中国杰出思想家访谈录：专访张瑞敏》，2016 年 2 月，引自 <https://www.youtube.com/watch?v=RWgTQmvQp-Q>。

经理者最重要的职责，是让员工这笔财富增值。

领导力被赋予新意，体现为服务、赋能、鼓励、支持和释放员工能力，这就超越了司空见惯的控制、支配和命令。作为领导者，能够服务并专注工作，员工与经理者目标融合，成为同事和伙伴关系，而不是家长与子女的关系。经理者是能量的管道，是有活水、有生命力的管道。经理者的思维不再是“我”，而是“我们”；不再代表权力，而是力量之源泉；不是一家之长，而是服务者。正如彼得·德鲁克所说，目标不是命令，而是一种责任或承诺。目标并不决定未来，只是一种调动企业的资源和能量以创造未来的手段。⁷³²著名的华商领袖，香格里拉的创始人郭鹤年说过，做酒店的一个大原则就是要照顾好职工。因为酒店是提供服务的行业，必须让员工懂得什么是服务。首先，作为领导者的经理，必须懂得服务员工，只有这样，才能让员工真切体会并运用服务精神。⁷³³

传统的权力被定义为一种地位和影响力，组织行为学认为权力有法定性、奖赏性、强制性、专家性以及参照性等，这些来源是以物质因素来定义的。巴哈伊经文里描述到，权力来源于服务的心态和纯洁的行为，纯洁的行动才有真正的

⁷³² Peter F. Drucker (1986), *Management: Tasks, Responsibilities, Practices*, Berlin; New York: Truman Talley Books, P.75.

⁷³³ CCTV：《对话华商领袖郭鹤年》，2011年10月9日，引自 <http://tv.cntv.cn/video/C10316>。

力量。阿博都 - 巴哈认为人不但有思想，而且必须同时体现为行动。他说，“需谨慎区分只是停留于思想之思想和付诸行动之思想，没有付诸行动之思想毫无意义。”⁷³⁴ 阿博都 - 巴哈认为许多哲学家一生做研究，但他们在行动上却并没贯彻其研究发现，因而是假的，他们的成果价值也非常有限。⁷³⁵ 经理者也是一样，宣扬的价值观念如果不能体现在服务上，怎能为组织带来任何的帮助？如果经理者能够激发团结、爱和谦卑的力量，那么员工也将不断趋向成熟，成为企业的有用之才。这样，经理者从决策指挥者转变成服务者，企业作为一个整体，拥有这样的经理，能以同样的程度反映出这些品质和力量。

当然，在支配为主导的流行假定里，不可能一下子就拥有成熟的、具有远见卓识的经理者，为员工进步创造完美的环境。中国古谚语说：“桃李不言，下自成蹊。”阿博都 - 巴哈说：“生活之道，纯洁当属首要，……欲引甘甜之水，必先清洁河床。”⁷³⁶ 彼得·德鲁克也指出，管理是一种实践，其

734 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2009 年 4 月，第 3-4 页。

735 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2009 年 4 月，第 3-4 页。

736 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 131 页。

本质不在于知而在于行。⁷³⁷ 经理者如果能从自身职责开始，取得的每个微小进步都会直接影响员工。GE 的杰克·韦尔奇认为，企业管理最伟大的是执行力。⁷³⁸ 小米在五年内快速成长，与股东们的率先垂范有很大的关系。创始人雷军说，每个股东都是一线工程师，这里没有所谓的企业主或领导者。娃哈哈集团长时间不设副总经理一职，就是 CEO 为了自己能够与员工打成一片，了解企业经营的每一个细节。

巴哈伊经文认为“工作即崇拜”，工作是在服务，始终处于专注和忘我的状态，本身就是一种高贵的品质。在工作中，经理者不单创造物质财富，个人能力同时得以发展。以这样的心态工作，是享受的和喜悦的，是充满希望的，而不是千方百计找机会偷懒，也不会计较报酬，更不需要制定严厉的惩罚措施。

彼得·德鲁克说，有着良好管理的企业，没有任何激动人心的事情发生，是兢兢业业的实践。⁷³⁹ 明茨伯格将自我超越

737 彼得·德鲁克：《管理的实践》，齐若兰译，机械工业出版社，2006 年 2 月，第 13 页。

738 Welch, J., & Welch, S. (2005), *Winning*, Berlin; New York: Harper Business Publishers, P.277-298.

739 彼得·德鲁克《管理的实践》，齐若兰译，机械工业出版社，2006 年 2 月，第 165-184 页。

的修炼比喻为艺术大师不断练习。⁷⁴⁰ 他们都认为，大部分的管理工作必须进入到例行管理，例外管理应该是少之又少。所以海尔提倡“日事日毕，日清日高”的管理方法，而不是在企业内部搞运动，搞得轰轰烈烈，实际上是杂乱无章。⁷⁴¹

经理者培养选能用贤的能力，创造一个环境，确保人人都有用武之地，协调员工的主动行为，引导组织一起努力去实现自身的使命。海尔认为企业的每一个员工都是创业者，都有自己的客户。张瑞敏说，财务是最难找到自己用户的，但在海尔，财务人员也走出了办公室，到第一线，为公司的经营出谋献策。海尔打破了传统的科层组织范式，致力于创建一个扁平式的组织架构。⁷⁴² 小米与他的生态链企业也是伙伴关系，共同的目标是创建低价、高品质、高用户体验新国货。这些尝试，都是基于不断释放员工无限潜能的理念。彼得·德鲁克认为，企业管理的关键是如何让工作成为每个人的挑战。⁷⁴³

740 Mintzberg, H. (1989), *Mintzberg on Management: Inside Our Strange World of Organizations*, New York: Free Press.

741 第一财经《中国杰出思想家访谈录：专访张瑞敏》，2016年2月，引自 <https://www.youtube.com/watch?v=RWgTQmvQp-Q>。

742 第一财经《中国杰出思想家访谈录：专访张瑞敏》，2016年2月，引自 <https://www.youtube.com/watch?v=RWgTQmvQp-Q>。

743 彼得·德鲁克《管理的实践》，齐若兰译，机械工业出版社，2006年2月，第292-297页。

2. 共享成果。存在主义和竞争式思维体现对立关系，是人与人之间的孤立、分隔和均等，所有人都“独善其身”，担心别人比自己好，不患贫而患不均，或者避免对他人的伤害，做到“井水不犯河水”就行了。受这种思维影响的企业家，视他人的成长为自身的威胁，喜欢单挑一摊，“宁做鸡头，不做凤尾”。

巴哈伊经文认为，真正的经济原则是体现上帝的爱，正义是人类灵魂的能力，巴哈欧拉称“欠缺正义，谁都无法达到他真正的地位；没有团结，任何力量都不能存在。”⁷⁴⁴ 具备正义品质的人，以他人的福祉为先，以团结至上。阿博都 - 巴哈认为任何物质现象都是因为聚合而产生生命力，人类是个类似于人体的有机整体，需要合作互惠，才有生命力，因为“通过交往与聚合，我们得到快乐和发展，无论个人和集体。”⁷⁴⁵ “一个人应把全人类视为一个整体，自己则是这一躯体的一肢。同时他应明白，如果整体的任何成员忍受痛苦，其他成员也在劫难逃。”⁷⁴⁶

744 巴哈欧拉，《磋商汇编》，第3页，摘自保罗·兰普尔：《创造新思维——对个人、机构与社区的思考》，万兆元译，澳门：新纪元国际出版社，2015年4月，第26页。

745 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2014年7月，第36页。

746 阿博都 - 巴哈：《神圣文明的隐秘》，成群译，澳门：新纪元国际出版社，2013年5月，第28页。

个人追求意义与促进团队进步二者紧密相连，帮助自己与帮助团队是同一个过程，团队成员之间互相陪伴、一起成长。每个成员都是团队不可分离的成分，有其内在的价值，与团队共同成长和进步。员工的幸福感源于合作互惠的精神，是团队存在和进步的唯一纽带，大家更愿意给予，并从帮助他人中获得快乐。成熟期的原则是团结和和谐，这无法通过竞争式行为达到，有纯洁的目标，必须要有纯洁的动机和过程。

在管理实践中，将团队的进步作为一切行为选择的出发点，在团队行动符合组织发展愿景的基础上，为团队确立一致的思想、目标和步调。一个不合作、不团结的团队，无法促进组织的健康发展。一旦团队目标实现了，意味着个人理想也同样得到实现。管理者在团队行动中培养合作的能力，时时确保个人的行动不致于伤害团队的利益。

经理者能够认识到组织这个有机生命里，各个细胞有次第之分和独特功能，培养正直的品行，诚信而不存偏见。个人不是唯一的“行事者”，个人的福祉得益于整体的进步，“每个人的权利都必须受到尊重。己所欲，施于人。”⁷⁴⁷例如，全员股权激励是一种新的经济原则。股权激励已经很普遍，但大多股权激励计划的受益者仍然局限在高层管理人员。著

⁷⁴⁷ 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》，李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2009年4月，第133-134页。

名的厨卫用品企业方太，虽然没有上市，但很早就实施全员的利润分成，又称为“身股制”。方太在制定这项政策初期，受到很大的阻力，因为管理层认为股权激励只限于高层管理人员。但方太的继任者茅忠群还是坚持全员激励，他是受晋商做法的启发。越来越多的企业采取措施确保员工的福祉，⁷⁴⁸但这不是绝对的均等，对这类问题，适宜之度才是可取的。

748 华商领袖谢国民认为，做企业的原则就是要先给，后得。当领导要懂得吃亏，吃亏是福，还要懂得给，给得越多得到的也越多。要尊重别人，让出自己的时间，因此他自己没有节假日。公司要开源节流，但不是减薪，要给员工信心。——CCTV：《对话华商领袖谢国民》，2011年8月26日，引自 <http://tv.cntv.cn/video/C10316/548fc267ccca47a9b8b530835bdc82da>。

董明珠带领格力电器，从来不为自己家人创造赚钱的机会，她兄长想供货，不给供，亲戚也不给找工作，创造了一个公正的环境，确保员工利益不受伤害，也为企业的发展提供一个良好的机制。——凤凰视频：《鲁豫有约 董明珠——不是一个没有故事的女同学》，2016年9月23日，引自 <http://v.ifeng.com/ent/zongyi/201609/01eddd73-7df4-4fd9-bab1-9df36899c7ab.shtml>

随着合作互惠意识的不断增强，BAT的身影出现在互联网的合并大潮中。BAT是互联网大佬百度、阿里巴巴和腾讯的简称。近几年，滴滴与快滴，58和赶集，美团和大众点评，去哪儿和携程，各个垂直行业的小巨头相继合并，出现了好像迟早要归BAT的前景。——CCTV：《对话雷军的2016：刀口还是风口？》，2016年7月10日，引自 <http://tv.cctv.com/2016/07/10/VIDEXDz4EfQOsebGhSrbEk7D160710.shtml>

万达在国际并购中，也是采用利润分享的制度，让管理者有主人翁精神。CEO王健林认为，管理需要有开放性的思想。管理，不是“管”，也不是“理”，主要在于如何调动积极性。——凤凰视频：《鲁豫有约 王健林的一天》，2016年9月14日，摘 <http://v.ifeng.com/ent/zongyi/201609/014afcd2-29af-4aa5-af36-e89b72c5b803.shtml>

例如，“每个拥有一万股份的企业将会从这一万股中拿出两千股分给其雇员，并在股权书上写下他们的名字，这样他们就拥有了这些股份，其余的股份便属于资本家所有。接着，在月末或年末，在扣除费用和工资之后，将净所得按股份数量对劳资双方进行分红。”⁷⁴⁹

京东的 CEO 刘强东说，最痛苦的事情是看到与自己一起创业的员工过得不好，考虑到农民生活的改善，刘强东提出互联网 + 农村的策略，与现在互联网 + 冲着高科技化、城市化、未来化的主流思想迥然不同，⁷⁵⁰ 体现了“富人可享受其华庭豪宅，穷人也会有舒适小屋”的精神原则。⁷⁵¹

以上这些企业的做法，是合作互惠理念在管理实践中的应用，即建立一套正直的利益分配的机制，努力在股东、客户、员工、供应商以及其他利益关系人之间建立适度的平衡，

749 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2014 年 7 月，第 348 页。

750 京东提出互联网 + 农村的策略，因为现在农村的人们买东西更贵，另一方面，自己的东西卖不动，辛辛苦苦养了一年，一只鸡 40 块，都没人买，但到京东，可以卖 100 多还遭到疯抢。公司 90% 员工来自农村，7000 元每月，缴纳足额的五险一金。干 3 年，在他们的县里买房子。——见《白岩松对话刘强东：真与假，虚与实，远方与故土》，2015 年 12 月 20 日，引自 http://www.sohu.com/a/49492505_355014

751 阿博都 - 巴哈：《弘扬世界和平》，李绍白译，澳门：新纪元国际出版社，2014 年 7 月，第 143 页。

最终“保障人类每个成员的和平和幸福，不论其高低贵贱”⁷⁵²。在巴哈伊经文里，还有许多关于经济分配原则的论述可供经理者借鉴，如累进税率、胡辜库拉、股份分享、自愿给予、遗产分配等，这些分配原则的出发点是——人类世界目标之一是让所有人舒适和安逸。

3. 促进磋商。竞争思维希望决出胜负的，具有冲突和侵略性质，结果可能是离真理越来越远，而磋商则为集体探寻真理提供一条有益途径，犹如一盏指路的明灯。

阿博都 - 巴哈认为团结是磋商的至高原则，当某一方坚持对的意见而导致团体出现意见分歧，产生误解和纠纷，就破坏了团结。因此，在团队磋商时，在充分商议的基础上，选用一个大家都同意的意见比选择一个最为正确的意见更好，因为这样就确保了团体的团结，在团结一致的情况下去实践、发现和纠正，离真理也就不远了。探求真理时，需要超脱，放弃成见、偏见和浅识，因为“如果我们的杯子充满了自我，那它就容不下生命之水了。”⁷⁵³ 正义的原则鼓励每个成员都参与探寻真相，明辨是非，因为“盲从过去会妨碍心智发展”⁷⁵⁴，

752 阿博都 - 巴哈：《神圣文明的隐秘》，成群译，澳门：新纪元国际出版社，2013 年 5 月，第 44 页。

753 阿博都 - 巴哈：《巴黎谈话》李绍白译，澳门新纪元国际出版社，2009 年 4 月，第 112 页。

754 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 222 页。

一旦成员参与探索真相，组织将摆脱老是重复过去的愚昧现象。

传统辩论的核心是探寻和充分阐明自己的观点，管理实务中也认为辩论是可以接纳的，因为它并不带有敌意，能避免负面的情形发生就可以了。磋商则不同，它是以团结和超越自我为原则，寻求共识，不断碰撞以求产生智慧的火花。磋商者“切勿以学问高明自居，视他人无知愚蠢”，因为这种想法会滋生骄傲，无助于感化别人，⁷⁵⁵ 因此，保持心态平和和开放、虚心听取他人意见，舍弃小我、顾全大局。

在“老大说了算”的氛围中，磋商原则在企业中的应用有一定的阻力。如果希望克服传统思维的束缚，首先可以尝试增加对话的机会，因为“对话”是探寻真相最有效的方法。⁷⁵⁶ “对话”每个人都可以参与，也可以频繁开展。⁷⁵⁷ 在企业里，通过适当的空间布局，增加员工交流的机会。探寻真相的过程，需要有包容的态度，不因为个人的偏好过分挑剔他人的言论，与下属相处能够互相宽容，并以宽容的态度看

755 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 27 页。

756 Freire, P. (2004), *Pedagogy of the Oppressed*, New York: Continuum, P.167.

757 江绍发：《对话——社区建设的根基》，载于卓新平，邱永辉（编），《宗教與可持續社區研究》，北京：社會科學文獻出版社，2014 年 11 月，第 53 页。

待组织，更多地体现耐心、体谅和容忍的品质，企业也因此取得进步。这样，团队会更加团结、诚实、诚信、无偏见。

一旦对话的习惯养成，经理者在日常决策中，事事尝试磋商的原则，避免武断，尊重确凿的实证信息，不把个人观点当成事实，强加于人，“事无巨细都必须小心谨慎，一起磋商”⁷⁵⁸ 经理者培养谦卑和学习的能力，让员工意见自由流动的氛围，“在任何情况下，都不会产生猜忌与冲突。”⁷⁵⁹ 一项决策，最主要的是它必须得到决策团队和整个企业的无条件支持，得到这样的支持，人们将很清晰地知道，倘若某个决策或计划失败，问题是出在想法本身，而非因为缺乏企业的支持或少数人一意孤行。

以上的尝试，需要经理者与员工之间培养一种具有成熟特征的友爱、团结和合作的关系，组织的每个成员显现自身的生机和活力，激活思想和观念，参与知识的创造、应用和传播。

4. 可持续发展。存在主义思维把企业想象成只是肉眼看得见的庞大机器，日以继夜地运作，并不断加速，这种假定容易让经理者产生浮躁心态，片面追求规模和效率，采取“头

758 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 209 页。

759 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 77 页。

痛医头、脚痛医脚”的策略，只注重解决出现的问题，而不追究根源，模仿而不创新。大卫·博姆提出人们拆解部件的思维倾向，⁷⁶⁰ 在深层观念里，认为自己无能或不配做什么事，结果只是操纵冲突或“负面环境”，甚至降低标准，而不是关注如何创造想要的，⁷⁶¹ 会因惦记自身的局限和弱点而感到焦虑，阻碍行动。这种思维也体现为简化主义，如对行业的理解，等同于“互联网”，管理等于“融资”，创新就是“高科技、贵”，制造业是“低成本、低价、劣质”的代名词，投资等于“房产和股票”。

巴哈伊经文认为，人类的进程是一个有机演进的过程，现在已经到了成熟期的门槛前，阿博都 - 巴哈说到：“人类经历了循序渐进的物质变化，通过一个缓慢的过程，登上了文明的阶梯。”⁷⁶² 这个过程，体现为天与人、知与行、物质与精神、目标与手段、局部与整体、个人机构与社区更趋于一致性，“尽管所有造物都在生长发育，但是，这个过程却受到外部的影响。例如，太阳给予热量、雨水给予滋养、风带来生命，这样人才能发育成长。”⁷⁶³

760 David Bohm (1994), *Thought as a System*, London and New York: Routledge, P.1-5.

761 Senge, P. (2006), *The Fifth Discipline*, New York: Doubleday, P.18-21.

762 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 255 页。

763 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 43 页。

企业也是一样，有如自然界的“自组织”⁷⁶⁴，其成长既受自身基因的影响，也要受变化莫测的外部环境影响，它的绽放伴随着持续不断的活动和演进，虽然能够预期它的枝芽、叶子和果实的大致模式，但要想规划、预测和控制它的某个特定的结果，是不可能的。通过系统思维，可以帮助经理者更好地理解企业的本质，在中国传统文化中，中医的望、闻、问、切，科学的精神如考虑协同而非对立，结合理性和直觉，左脑和右脑的功能⁷⁶⁵，都是系统思维的体现。一个企业，除了资产和设施，还有“场”、“生机”、“活力”，有意图、目的和情怀，有精神、心灵和愿景，领导者有自身独特的品质、境界和德行。这些不可见、不可听、不可闻、不可触摸、不可品尝的，也是企业存在的一部分，正如新希望集团的刘永好描述的，家族企业的传承不单单是一个人，更重要的是一个体系，一个团队，一个群体，是一种集体智慧的传承。

近年来，一些关注量子力学最新发现的管理学者提出，组织是一个有生命和充满能量的机构，他们将组织阐述为一种能量、信息的存在和交互作用。⁷⁶⁶ 每个个体都是组织存在不

764 玛格丽特·惠特利：《领导力与新科学》，简学译，中国人民大学出版社，2008年11月，第80页。

765 Mintzberg, H. (1976). Planning on the left side and managing on the right. Harvard Business Review, P.54, 59-68.

766 玛格丽特·惠特利：《领导力与新科学》，简学译，中国人民大学出版社，2008年11月，第44-54页。

可或缺的部分，了解组织不能不关注人的特质和他存在的目的，人与人之间的交往和相互联系，给组织带来旺盛的生命力。没有团队成员全副身心的支持，团队所采取的任何行动方案、所制定的任何规划，都将以失败告终。高层管理者经过不断地磋商和学习制定的行动方案，最终还要依赖每个成员去完成，而经营和管理的环境瞬息万变，只有个人认真评估任务的性质，依循自己的责任心，用心地考虑完成任务的影响因素，克服其不良习惯，才能推进计划。⁷⁶⁷ 不同于马克思韦伯的科层制，海尔实施高度扁平化、去管理化。联想的柳传志也不认同齿轮文化，而提倡发动机文化。⁷⁶⁸ 但成员之间又有能力之分、职能之别，因为一个单纯的功能无法满足一个复杂肌体的所有需求，正因为人体的细胞各有不同，所以才形成了功能各异的各种器官。组织随着环境变化和自身活动的日趋复杂，也会呈现“和而不同”的状态，每个成员各自专注于自己的事情，每个人不可能做所有的事情，而所有人也不可能做同样的事情。

767 保罗·兰普尔：《创造新思维——对个人、机构与社区的思考》，万兆元译，澳门：新纪元国际出版社，2015年4月，第48-49页。

768 齿轮文化，就是老板叫做什么，员工就做什么。他提出发动机理论树立员工成就感，他说，这种做发动机完成任务的感觉，和做齿轮完成任务的感觉完全不一样的，充满了成就感。这些小发动机不但可以不断输送人才，而且自己也想更大的平台。有利于所有团队成员全副身心的投入实现企业的共同愿景。——凤凰视频：《对话 柳传志的“中国梦”》，2013年5月26日，引自 <http://v.ifeng.com/news/finance/201305/298e85f8-faac-4fdf-8047-6e6ebb53a388.shtml>

可见，团队成员在完成行动方案方面的作用举足轻重，但如果没有集体经验和智慧的支持和丰富，他们绝对无法完成任何一项艰巨的任务。成员之间坦诚、成熟、和持续的商议，就每个阶段亟待解决事项取得一致的结论。达成共识后，在理解的基础上迅速行动起来，全心全意地支持和实施他们的共识。但这并不意味着个人要等待他人行动，或者因为他人的疑问和顾虑而止步不前。

个人的完善将在为他人和集体谋取福利的过程中实现，只有与集体的互动，才能检验自身进步，衡量自身所取得的成绩。一个只注重个人利益的人很快就会变得目光短浅、主观自私，没有与外界相互作用和社会化的目标来检验、考察他的发展，就没有任何标准可以用来衡量他的进步，也看不到任何可以用来衡量他所做服务的具体结果。

因此，每个成员既要充分了解组织的愿景、价值观、思想、经验，工作进行时又需要协调同步。就像爵士乐的即兴演奏，需要有技巧和经验、需要了解其他成员、需要专注当下、需要配合、需要跟上主旋律，每个成员都努力呈现当下

最精彩的表演。⁷⁶⁹ 成员既有责任心、又有知识，了解自己和伙伴，呼应组织的主旋律，让表演更富有创造性和吸引力。⁷⁷⁰

基于对以上概念的认识，经理者可以在日常工作中尝试运用系统思维，反思自己要做些什么？如何去做？在何处做？什么时候去做？回答这些问题，以检视自己的行动进展，并且在必要时调整步伐，找到持久、平衡与和谐的发展方案。例如，传统快递公司的盈利原则是不断增加社会上的搬运次数，搬运次数多，快递公司越是有利可图。针对快递公司的思维模式，京东则提出大物流概念，即减少搬运次数来建立企业的物流系统，把企业放在一个更大的背景，以社会效益最大化为原则。春秋航空的王正华传承了母亲的教育“钱一半是赚，一半是省”的理念，用于经营企业，家具用 20 年，珍惜每一张纸，也是把企业放在更大、更长远的社会背景下，不浪费资源，成功地采用了总成本领先的策略。但王正华的

⁷⁶⁹ Weick K.E. (2001), *Making Sense of the Organizations*, Malden, MA: Blackwell, P.201.

⁷⁷⁰ Weick K.E. (2001), *Making Sense of the Organizations*, Malden, MA: Blackwell, P.201.

低成本运营并不降低员工和安全方面的成本。⁷⁷¹

系统思维的时间是一个成长的过程，正如一个医生的诊断，永远无法把握病人症状背后所隐藏的所有信息。经理者一方面关注企业使命，另一方面要与所处的环境融为一体，培养分析问题、运用各种渠道力量的能力，实现组织的转变。首先，通过分析企业自身与环境的各种能力，了解正在起作用的建设性力量和毁灭性力量，并有效利用。其次，采取适当的策略，开辟有效的对话空间，排除障碍，释放能量。第三，经理者在实践中锤炼超脱精神，即在组织面临各种前进阻力时，能够冷静，清晰地把握问题的症结所在。最后，在实践中，经理者善于对种种不同进程整合，遵循组织有机发展特征，

771 第一财经《中国杰出思想家访谈录：专访王正华》，2016年3月，引自 <https://www.youtube.com/watch?v=nSsCQZbm26g&t=3s>。

除了王正华的案例，还有类似的如：当时美国零售业面临的困境，每个东西到店里，都要涨一倍的价钱，这个店才能生存。但沃尔玛独辟蹊径，通过改善管理降低零售价。后来出现 COSTCO，更加降低了零售高价的现象。这些公司致力于为消费者提供更高的价值和用户体验，企业也可以实现可持续的成长。——见《白岩松对话刘强东：真与假，虚与实，远方与故土》，2015年12月20日，引自 http://www.sohu.com/a/49492505_355014

小米才提出“去管理”、“去 KPI”的管理模式，不谈“今年做多少，明年做多少”。根据外部性理论，现在企业普遍存在会计信息失真的问题，主要是没有考虑资源的浪费和过度开发的长远代价，将由子子孙孙去偿还。——CCTV：《对话雷军的 2016：刀口还是风口？》，2016年7月10日，引自 <http://tv.cctv.com/2016/07/10/VIDEXDz4EfqOsebGhSrbEk7D160710.shtml>

为企业生命成长创造一个温和宜人的环境，这个环境能够培养融洽的关系，创造友爱和专注工作的机会，引导员工提升能力，解决企业持续发展问题，经理者在处理复杂事务的过程中能力不断拓展而达致成熟。

5. 追求卓越。存在思维把物质视为终极财富，物质追求的人生才有意义，提倡只有竞争才能促进繁荣，一个人的成功在于生产多少和消费多少。在上世纪 80 年代，中国第一批企业家大多是机会主义者，只要有生意做都能够赚钱，造就了一种思维惯性，一味地做强做大，也加强了对财富追逐的欲望。

阿博都 - 巴哈认为，一个人的等级和地位，快乐和安宁，绝非由其物质财富所致，真正的财富却是源于“卓越的品格、坚强的意志、博学多识及排忧解难的能力。”⁷⁷² 而培养这些优秀品质，每个人都有无限的潜能。许多潜质没有得到发挥只是暂时的，因心灵被物质的帷幕所“遮盖”，镜子蒙上一层灰尘，而帷幕的清除需要借助服务人类，“一个人与世隔绝并不能发展美德，只有在努力为他人和社会谋福利的过程中，才会完善自己。”⁷⁷³

772 阿博都 - 巴哈：《神圣文明的隐秘》，成群译，澳门：新纪元国际出版社，2013 年 5 月，第 17 页。

773 罗兰等《塑造新人类》，廖小凡等译，澳门新纪元国际出版社，2012 年 9 月，第 76 页。

盈利动机之于企业，有如呼吸之于人的生命，它只是生命存在的手段，而不是生命的终极目的。⁷⁷⁴ 格力的董明珠做了这样的比喻——企业对于整个社会来讲，他是一个个体细胞。但如果是癌细胞，很快这个癌细胞就会蔓延，最终就会死亡。⁷⁷⁵ 过度追求 KPI 会造成团队的焦虑和分心，不能专注与创新。郭鹤年轻商首要的是诚信的品格，答应客户的一定要做到。母亲家训是，做生意要跑道德的路，赚了钱不要崇拜物质，要谦虚、继续帮穷人，因此他的女儿说父亲人生最重要的两个字是“奋斗”。新希望集团的董事长刘永好说，辉煌的人生是一个不断刷新自己的过程，即便不是为追求辉煌，人生也应该是在不断扩大自己的视野和发挥自己最大潜力的过程中实现自身的价值。⁷⁷⁶ 海尔认为员工和企业的发展是永无止境的。⁷⁷⁷

774 彼得·德鲁克《管理的实践》，齐若兰译，机械工业出版社，2006年2月，第50-52页。

775 阳光媒体：《杨澜访谈录》，引自 https://www.youtube.com/results?search_query=董明珠。

776 CCTV：《对话刘永好的全球菜单》，2016年6月5日，引自 <https://www.youtube.com/watch?v=raZ93gXHq0E>

777 青岛海尔认为人的素质是最重要的，公司通过砸冰箱，来改变员工的观念，他们的理念是“次品就是废品”。每个次品冰箱贴一个条，谁造成的谁来砸。这对大家心灵冲击力是非常大的。所有价值都围绕人来进行，所有的管理是围绕着怎么样发挥人的最大价值，使人的潜能最大发挥。——第一财经《中国杰出思想家访谈录：专访张瑞敏》，2016年2月，引自 <https://www.youtube.com/watch?v=RWgTQmvQp-Q>

资本市场会分散企业家很大一部分的精力，以满足监管机构、投资者和利益关系人的需要。追求卓越的企业家不会随大流，像方太、华为，都远离唯利是图的资本市场。这样，企业团队就能专注地为客户提供更高品质的产品，更真诚的服务。汤姆彼得斯认为，顾客是创新的重要来源，也是企业走向持续卓越的核心，要把顾客当成有血有肉的人，一切以顾客的感觉为依归。彼得·德鲁克提出，企业的目的只有一个合理的定义：创造顾客。⁷⁷⁸ 福特曾经有过分心，收购路虎、沃尔沃等品牌，甚至进入互联网，增加了管理难度，但比尔福特后来逐步清理了大部分品牌，只保留福特和林肯，因为专注，帮助福特顺利度过了 2008 年的金融危机。

锲而不舍的精神和奋勇向前的决心，能帮助经理者“圆满地完成他们所承担的任何任务。”⁷⁷⁹ 成熟的经理善于发掘员工的创造力，分析团队的外部环境，从而捕捉个人能力发展和团队进步的机遇。能通过对话探寻员工内在的需求和愿望，了解哪一些力量正在等待释放，有利的时机是什么，凭借这种卓越的洞见，排忧解难，另辟蹊径。经理者在处事中培养坚强的意志，坚定其目标，促进机构的有机蜕变。

778 彼得·德鲁克：《管理的实践》，齐若兰译，机械工业出版社，2006 年 2 月，40 页。

779 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 111 页。

总之，当社会有一个紧迫的需求，而追求满足这一需求的卓越行动，往往势不可挡。这也是为什么小米致力于创造感动人心的新国货，马可以不想当企业家的心态做企业，尤努斯则放弃当经济学老师，办起了小额贷款银行，支持贫困妇女。⁷⁸⁰ 未来的社会，需要一批又一批这样的经理者，从自利走向利他，看清世俗的利益，放弃眼前的物质利益，牺牲自

780 京东商城的战略投资者投入大量的资金，目标是不断提升用户体验，创造一流品质。——见《白岩松对话刘强东：真与假，虚与实，远方与故土》，2015年12月20日，引自http://www.sohu.com/a/49492505_355014。

马可是珠海的一名服装设计师，提倡天然和极简主义，鼓励客户不要多买，称自己最不想当企业家，她从来不担心市场拓展和现金流的问题，而是专注于做服装设计，她曾经花一年多的时间为彭丽媛设计一套出访服装。她说，有几样事情不做——为个人荣誉的事，为积累物质财富的事。——《中国青年报》，2016年11月6日03版，“服装设计师马可：一件衣裳能陪一个人走多久”，引自<http://news.sina.com.cn/o/2016-11-06/doc-ifxnxnffr6878058.shtml>。

尤努斯认为经济学并不能解决实际问题，当他在课堂上给学生讲解漂亮的经济学模型时，外面的饥民一个个饿死，后来调查发现，高利贷者盘剥妇女，以低价包销她们的产品，农民辛辛苦苦劳动了一天，只能挣2便士。后来他为农民提供担保、自己办小额贷款银行，只贷款给贫困的人口、妇女，银行从不分红，不断将获取的利润再投入企业，让企业自然成长。反观其它银行，则不信任贫困人员，即使有尤努斯担保，也担心他们将来会破产，还不起款，因而不予贷款。尤努斯的基本信念是把借款人当成高贵的人，不和不还款的人生气，因为他理解造成未能还款的原因有很多，很多农民不还款，并不是故意的。另外一个破天荒的事情是，尤努斯让妇女管钱，这在孟加拉从来没有的，有的妇女一辈子都没有机会管过钱。——阳光媒体：《杨澜访谈录》，小额贷款之父 - 穆罕默德·尤努斯，2011年5月23日，引自：<http://video.tudou.com/v/XMjA2NjI1MzQ2MA=.html>。

己的利益，一心服务民众。正如阿博都 - 巴哈所说：“你们每个人便能如发光之蜡烛般成为任何人群的凝聚中心；你们便会像花圃般发散沁人芳香。”⁷⁸¹

五、结论

笔者认为长期以来经理者思想以支配观念为主导，体现为控制、存在和竞争等思维，管理以工具理性为导向，员工被当作消耗性资源，组织的运作类似一台高速运转的机器，片面追求效率和规模，企业经营基于碎片化和简化主义的观点，以股东价值最大化为目标，业绩评价基于财务绩效。在国家提出中国制造 2025 规划纲要、大众创业、万众创新的新时代背景下，人类命运共同体的核心理念，为经理者思想框架的蜕变提供一条新的路径。每个员工被视为一座富矿，发展无限的潜能，参与个人、机构和社会转变的过程。团结、服务、对话、超越自我、合作互惠、系统思考、追求卓越等被视为管理的重要原则，通过学习、磋商、实践、反思的运作模式，经理者思想框架不断丰富化，更趋于连贯一致。

经理者为一些管理概念赋予新的含义，如领导力、权力、工作、正义、磋商、主动性、个人机构与社会的关系等。在管理实践中，经理者成为服务者，率先垂范，提倡“工作即

⁷⁸¹ 阿博都 - 巴哈：《阿博都 - 巴哈文选》，澳门：新纪元国际出版社，2015 年 4 月，第 31 页。

崇拜”、去管理化、高度扁平化、发动机文化，创造良好环境、选贤用能，发展品质、分享利润、节约资源、事事磋商、开辟对话空间、创造用户体验、远离资本市场、培养团结友爱关系、考虑社会整体福祉。

在组织有机蜕变的过程中，经理者也培养诸如正直、谦卑、学习、合作、分析、反思、善用力量、系统思维、处理复杂事务等一系列能力，以坚强意志、超脱心态和连贯一致的行为促进团队进步。



基督教精神在中国企业管治中的挑战与调适——以中山市制衣企业为例

龚明辉 黄颖祚⁷⁸²

摘要：本文欲透过理论与案例结合，分析基督教精神在现代中国商业社会中所遇到的挑战及产生的影响。在现今的中国企业当中存在着不少困难与挑战，这些问题和挑战亦曾经存在在西方企业当中。基督文化作为西方企业世界当中一直扮演着重要的文化建立角色，而近年来亦开始有研究探讨基督精神的中国化问题。本文中作者以中山一制衣企业为例，探讨在中国企业当中如何实践基督的精神和文化，为解决中国企业的现有困难作出了尝试。

关键词：中国企业 基督教精神 基督教文化 挑战与调适 企业管治

⁷⁸² 龚明辉：中山骏利制衣有限公司总经理助理；黄颖祚：助理教授，现任澳门科技大学酒店与旅游管理学院助理教授及课程主任。

一、引言

中国在 1954 年 7 月正式成立了中国基督教三自爱国运动委员会，在国家的领导下团结全国的基督徒。自改革开放以来，基督教在全国各地的发展迅速，基督教对转型过程中的中国社会文化也起到较大的影响。根据 2013 年中国社会科学院世界宗教研究所的资料，中国现有的基督教新教徒约占全国人口总数的 1.8%，总数估计为 2305 万人 [1]⁷⁸³。这个总数并未反映各省市家庭教会的信徒，因此实际总数应该比 2305 万要多。国内的基督徒中，信徒人数较多的省份分别有：安徽、浙江、福建、河南、河北、上海、江苏等省份。另外，在广东省内约有超过 20 所三自教会约 29 万基督信徒，占全省的人口总数约 0.3%，大大低于全国的平均水平。而当中的信徒主要集中在老人以及收入较低的工薪阶层，因此广东省在推行基督文化，主要是在企业当中推行基督文化存在着较大的困难。⁷⁸⁴ 本文将由讨论现存于中国企业里的一些问题与困难出发，并以广东省中山市骏利制衣企业为例，探讨在现今中国商业社会当中，如何应用基督的教导和精神去尝试解决中国企业所面临的挑战。

783 宗教蓝皮书：中国宗教报告（2010），金泽 邱永辉主编，社科文献出版社，2010 年，第 10 页。

784 段琦（2014），对中国基督教发展原因分析的检验——以广东汕头和河南南阳调研为例，汕头大学学报，第 30 卷，第 2 期。

二、中国企业现存的问题与挑战

我国开放改革 30 年来，人民生活水平不断提高，教育水平也在上升，高等教育学府及学生数量比几十年前有翻天覆地的改变。虽然在科学、教学水平和硬件上取得了进步，但不得不说的是人民道德教育的水平却没有跟随科学及经济的发展而提高，反而学校教学把重点放在各学科“能量化”的成绩分数上，而道德品格的教育却被放在次要的位置，甚至没有被提倡，师生家长只重“中英数理化”，不理“仁义礼智信”。满有知识技能而没有好品格和道德价值观的学生投入社会，反而对社会可能造成极大的负面影响。例如有毒食品的加工，如果没有好的化学知识，根本不可能想到由头发造豉油；没有聪明的财技和销售手法，也不能制造一个又一个的金融问题，蒙骗无知及贪心的投资者。以下从几个不同的角度概述中国企业现行所遇到的一些道德挑战：

1. 在客户、雇主和员工之间的信心危机

不良的企业对客户时时有货不对版，以次充好，质量不良，抄袭冒牌的情况，黑心食品更是世界各地对“中国制造”的产品的印象，这不良印象长期影响中国企业的盈利条件和国内品牌的建立，使产品和服务的价格只能维持在中低水平。

另外，对供货商方面，则有拖欠货款，甚至诈骗货物及赖账的问题。各企业为保障自己，使公司与公司间的交易规范措施繁复，不利交易。对员工方面，按时发放薪金对员工最为重要，影响着每个员工及其家庭生计。企业拖欠薪金显然是违法行为，但很多国内企业因自身经济或行业转营倒闭，公司昨天还在营运，第二天老板突然夹带潜逃一走了之，遗留大堆劳工问题时有发生，祸害严重。雇主在这社会背景下也可能成为受害者之一，比如员工因贪腐拿回扣及开假单问题普遍，路边小店买个小零件都会主动诱导问采购人员如何开单。常有员工虚报工作时间，偷取及浪费公司物资和资产而觉得理所当然。更有甚者，我们每天在传真和邮箱中都会收到一堆“广告”，比如做假证的，财务单，代开税票等。新闻亦有报导有公司收集大量假发票和出口交易，骗取国家出口退税优惠，或做假帐虚报财产收入。上述的一切情况每天都在中国的企业当中发现，无论是员工还是老板都会感到这是普遍现象，而最严重的问题是：当这些问题都变得普遍而被视为理所当然的时候，我们的道德文化底线将会受到严重的伤害。

2. 在政府政策和行业转型方面

国内中央及地方政府政策出台前，很少咨询受影响的阶层和业界企业，有些政策内容企业实行时困难重重损害企业

利益；不合理和叙述含糊的规章法律亦容易制造“人治”的漏洞，给某些地方政府部门人员贪污受贿，对某些大企业包庇纵容，选择性执法破坏市场公平性，亦伤害守法的企业和人民对国家的信心，不利投资环境。

另外，由劳动密集转型中高端生产及服务困难，过去 30 年中国都是世界工厂，因劳动成本较低，轻工 / 纺织制衣 / 电子 / 塑料玩具业都是以劳动密集为主，使 10 亿人口的中国得以充分就业。现在国家提出企业改革，走高端和机械化生产，最低工资和劳工福利不断提高，消灭了很多中小微企业，大企业萎缩，如制衣造鞋厂及其他制造业往东南亚迁移，孟加拉国成为第二大成衣出口国，以致东莞中山及其他珠三角城市大量厂房空置，劳动密集的工人大量失业。要注意的是这些大企业厂家一旦迁移，就不会再回到中国，正如 80 年代的港澳轻工业迁移到国内珠三角一去不返。配套的生产链如布厂辅料厂等跟着萎缩，使余下的企业更难生存。据美国华尔街日报报道，2014 年中国劳动人口约 8 亿，工业劳动人口占 30.3%。由于多数工人学历低，多年的经验只有某一类工厂生产和管理的知识技术，要他们转型做高端工作或转行服务旅游，根本无所适从，加上高端机械化和服务业需要劳动人口比劳动密集企业少很多，无法喂饱失业人口。失业人口一增多，随时间自然浮现更多不良的社会影响。

3. 青年员工在生活和工作态度上的转变

80，90 年代初的员工到外省打工，因学历低找工作困难，所以都很拼搏，出粮第一件事是寄钱回乡供养父母家庭，生活困难自然建立好储蓄习惯和节俭精神，生活目标清晰：就是“有工开有饭吃，留点钱回鄉建房，成家立室稳定生活”。

随着国家经济发展生活条件改善很大，新一代自身學歷达到中学大专或大学，对自身期望也高，宁愿工资低做个办公室文员也不愿做辛苦但工资较高的技术工；上一代的努力有了小房或小单位，二代不愁没地方住；到外地打工压力小了，也不用多寄钱回乡，有时还要家寄钱补贴。城市发展消费娱乐多，女的美容男的打网游，花两三个月的工资来买手机大有人在，新一代的理财和储蓄习惯不如以前。国家的经济发展及投机炒卖使贫富悬殊加剧，青年对享受期望高但又吃不了苦，望尘莫及的高房价高消费，成家立室无望，即使享乐生活较 30 年前丰富但心灵更为空虚，失去人生目标。

国内现今的职场文化较差，特别是 90 后的青年，欠缺责任心及忠诚，工作上较斤斤计较。例如一般公司签约都有员工离职要一个月前通知及批准的协议，入职时是清楚的，但一找到新工作第二天就不回公司又没有交代工作交接，使工作混乱。离职时更带走公司及客户资料，出卖公司利益。很多员工都不顾及公司工作需要，请假理所当然，认为上级一

定要批准，明明可提前通知安排工作，但等最后一天才通知主管；或批准请三天，第五天才回来。当然，照法例可以算旷工，但请人不易，辞退又要赔偿，动不动就去劳动局。即使事后被证明企业有理，但花费人力时间去解释协调，主管及人事很多时只好忍气含声。与港澳及外国文化不同，国内如部门的同事请假，都没有主动性及责任心分摊部门工作，要求收取额外报酬才接手同事的工作（公司没有要求加班，只在上班时间内完成）。员工偷懒怠工，慢条斯理，及不按公司规章的工作态度，在劳动法没有规范这一类行为下，辞退工人只能无奈地付额外赔偿，因劳动法例普遍偏向保障工人，企业多承受不公平结果。

4. 社会责任主要由企业及在职人士承担（社保医保为例，对国家及企业问题）

社会保障制度本来是为了对居民有一个基础的保障，但现今的社会中，有的医疗机构医生为赚钱，提高价格，增加不必要的检查和开更多的药，甚至卖假药，连首都北京看病取筹也给黄牛党炒卖，人民看病苦不堪言。人口平均寿命延长，婴儿期人口老化同时生产力下降，国内政府劳动法也是只要求 50 岁或 55 岁退休就可领社保退休金，以有限的社保供款，根本难以养活 20 甚至 30 年退休人士的生计。内地多个省市的社保基金已出现不能再支付超过 6 个月的窘境。更不用说某些地方政府人员私自挪用社保金，或用作投资亏蚀

的问题。社保入不敷出，政府只有向企业及劳工开刀，不断加强最低工资及社保供款，用在职劳动人民和企业的钱，养肥医疗机构，保险公司及退休人士，这不公平。另一方面，中小微企业为了生存，唯有阳奉阴违社保法规，希望不为员工购买社保，也不利营商环境。前面所提到经济转型所制造的大量失业人口亦可领取失业补助金，更使社保基金雪上加霜。

综上所述，在现今的社会中，中国企业在文化和道德上需要改善的地方有很多，而这些产生的问题均会对企业的管理构成影响，如何有效地解决上述问题是中国企业管理者需要共同面对的课题。笔者以下以广东省中山骏利制衣企业为例，探讨如何以圣经中所揭示的基督精神管理模式，尝试解决在中国企业当中所面临的挑战。

三、圣经中所揭示的基督精神管理模式

要了解基督耶稣的精神，必先简单了解圣经中启示的信仰核心和真理，才能明白个中因由。

圣经所启示的真理，首先是要认知世界宇宙是由独一的神所创造（创世记 1-3 章），祂是大能的创造者和管理者，应当有绝对的权柄和荣耀。人因不认识接受神，并且犯各种的罪，当受审判和刑罚。“人人都有一死死后且有审判”（希

伯来书 9:27)，神是照各人的思想，言语及行为审判和报应各人；死是因人自己犯的罪，而不是因订立法律及按公正审判的法官（上帝）。

“罪的工价就是死，惟有神的恩赐在我们的主基督耶稣里，乃是永生”（罗马书 6:23），人本来就罪有应得，而神的爱和怜悯，差派神的儿子耶稣来，无罪的神白白地为世人的罪，被鞭打羞辱，钉死在十字架上，付上了人应有的代价——就是死。什么是爱？经上说：“惟有基督当我们还作罪人的时候为我们死，神的爱藉此就向我们显明了”（罗马书 5:8）。凡信靠耶稣是神所差来的，并且因信而遵行神旨意的人就有永生。祂所说的话是真理，最好的凭据就是耶稣在死后第三天的复活（马可福音 16:9；使徒行传 2:32），亦成为人的罪得赦免，有复活永生指望的来源（使徒行传 10:42-43）。凡悔改信主的，到审判日子不再被定罪（约翰福音 3:16-18），因耶稣已付了代价，而更重要的盼望，是若果人按照神的真理行善，神有应许永恒的赏赐和荣耀回报人（哥林多前书 3:8-14），现今有形的物质世界，将来因人的罪和败坏必然被毁灭，神将创造进入永恒的国，新天新地（彼得后书 3:12-14）。人今生所作的，是为将来而预备，耶稣应许祂必再回来，迎接悔改相信祂的人进入神的国（约翰福音 14:1-3），不接受基督拯救的，就为自己所犯的罪，进入永死，就是地狱（彼得后书 2:1-22）。

圣经中教导“人非有信就不能得神的喜悦”（希伯来书 11:1），对上帝的信心是唯一能取悦上帝，得上帝认同的方法。信心体现在于：第一相信并服从我们的神，主耶稣基督及使徒所启示的真理，诫命和应许的事；第二是按照真理和诫命而行，甘心遵守。

“如今常存的有信有望有爱，这三样，其中最大的是爱。”（哥林多前书 13:13）我们尝试从圣经中的信，望，爱这三方面出发，看基督教的精神和信仰，如何教导人的道德品格和行为，从而改变第二部分所述的社会和企业问题：

信心

《论语·颜渊》“自古皆有死，民无信不立”，孔子与圣经所提倡的一样，国家 / 企业 / 个人，彼此间建立“信心和诚信”，才能长久互利生活。

1. 按时发薪予工人及结账给供货商：

雅各布书 5:1-5 中警告亏欠工钱的富人必有苦难临到。相信全知的神会审判和刑罚的人，当惧怕敬畏神的追讨。

任何的管理法方和理论，都不及准时如数发薪给员工重要。如何让员工安定工作？首先是让员工相信“工作后有粮出”，建立了口碑，才能容易招工，留住人才。

即使骏利采购物料布料量少，质量要求高，价钱要求便宜，但供货商仍欢迎合作按要求供货，为什么？最大的原因就是做到准时结账。骏利要求财务人员每月底前主动追供货商发月结单对帐，正确无误后，立即付款。很多公司流动资金少周转难，若拖延货款，使供货商增加贷款成本和承担坏帐风险。布厂供货，行规都是先付款后发货，但能特别先发货给骏利，一周内验布月底才结账，为什么？就是 20 多年来交易建立的信誉。在供货商困难时，额外提供坯布订金，帮助布厂营运，互相帮助。

2. 货物质量 / 货期保证，不以假充好

骏利廿多年来只做出口贸易，外国客人质量要求高，所以骏利在保护性及多功能性服装上，花大量资源研发和检查布料和物料性能，亦要求供货商提供物料的检验质量证书，送样本到香港及外国的实验室测试合格，才用在产品上，务求达到欧洲 EN 及国际标准。

要公平交易，因为神必审判，“你们用甚么量器量给人，也必用甚么量器量给你们”（路加福音 6:38）。神教训和应许要“当用对准公平的法码，公平的升斗。这样，在耶和華——你神所赐你的地上，你的日子就可以长久。”申命记 25:15。

3. 守法生产营运

骏利取得社会责任标准 SA8000 (Social Accountability 8000 International standard) 及 ISO9001 的认证，在对工人的保障和管理的质素上有认可的水平。每年亦请会计核数师对财务报告和单据进行评核，如数交税。（罗马书 13:7 “凡人所当得的，就给他。当得粮的，给他纳粮；当得税的，给他上税。”）

4. 若员工对公司具信心，可双赢

骏利认识一位制衣厂的行家，老板是福建人，员工每月只收取基本生活费，公司为其余工资储蓄并额外付比银行高一些的存款利息（集资金额较大，较多投资选择和优惠），过农曆新年前才一笔付清员工回乡。第一，公司可有更多流动资金（等于贷款给公司，比银行贷款息低），容易留住员工。第二，建立员工储蓄习惯，免得过年前花光工资。在国内诚信较低的商业环境，有这样的互信实不容易，可能该公司老板和大多数员工都是福建人，在福建人同乡文化上较能建立彼此信心。

盼望

人没有盼望就生活就没有动力，对未来的盼望也是喜乐来源之一。大部分企业都只是对前线销售人员以业绩考核，

制衣厂是以计件产能来考核车位水平，比如 KPI 关键绩效指标管理（Key Performance Indicator），但其他员工的工作效果，效率和态度，一般没有考核。每次调薪时，老板主管单凭印象和感受来评核，员工对公司的贡献的量化单位只有工龄，但这些都不客观。分不出哪些是较好员工，为免争执只好平均人人一样，对员工也没有刺激作用。好员工跟差的员工一样待遇，会使好员工渐渐变成跟差的一样，这是人性。为改善管理水平，骏利制衣厂在 2016 开始实行“积分制管理”。

积分制管理是由湖北荆门市的群艺数码公司董事长——李荣老师所创的革命性管理方法。原理是对人的能力和综合表现，用奖分和扣分进行量化考核，并且用计算机软件记录和永久性使用。它的目的就是全方位调动人的积极性，彻底解决企业管人和资源分配问题。

实行方法是企业按原来管理架构等级，分不同权限给各层管理人员对部门员工的每项工作和行为表现，进行评分并用系统记录，每周公布阶段积分和总积分，每月或定期举办全体员工大会，按积分的排名，奖励排名前列的员工，可针对公司不同问题鼓励员工改善，提供不同的奖项，例如出国旅游，买车买手机补贴等。公司分配资源和利益都是以积分来衡工量值，重点是打破平均主义，排名前列高分的人应得较多较好待遇，从而刺激员工进步。

已有过万间国内和马来西亚的企业去湖北学习和实行积分制管理，李荣老师的积分制已得到复旦大学的认同，为复旦管理学院 EMBA 总裁班进行积分制管理专题讲座。2012 年被中国管理科学研究院企业管理创新研究所聘为兼职副所长。在不同地方，不同行业都已经有了实践的案例，因为积分制是从人性出发的管理理论，每个人都盼望自己得益处，先使别人（企业）得益，自己也会得益，“利人利己，吃亏是福”。虽然积分制创始人李荣老师并不是基督徒，但积分制其中很多原理跟圣经的真理和教导是一致的，例如：

1. 年初期初定立工作目标和得奖条件（“各人照自己的工夫得自己的赏赐”哥林多前书 3:8-15）

2. 工作都可按“计件”形式算产值和积分，行为类表现亦以积分计件，全方位推动积极性。（因为神审判人赏赐人也是“计件”的，最小的善事神也应许赏赐，马太福音 10:42）

3. 系统记录，奖罚分明（神是全知全能的，所以人的思想行为“每一个不少”按公义公平审判。“那行不义的必受不义的报应；主并不偏待人”歌罗西书 3:25）

4. 用积分排名比较来打破平均主义。“多种多收，少种少收”（哥林多后书 9:6）

5. 积分制相对公平和透明，解决公司资源分配问题（“耶和華如此說：你們當守公平，行公義；因我的救恩臨近，我的公義將要顯現。” 以賽亞書 56:1）

6. 引入良性競爭，推動和管束自己追求獎賞。（“凡較力爭勝的諸事都有節制，他不過是要得能壞的冠冕，我們却是要得不能壞的冠冕。” 哥林多前書 9:24-25）

7. 一年多次定期舉行員工大會（快樂會議），表現好的給予褒獎，發獎品獎金，更重要是公司的認同，作為精神刺激和鼓勵。（人性是想得到認同和獎賞的，只是對象應是神，而不是人。永恒的审判也包括对人的各个善行评核，回报奖赏，得到创造主的认同）

8. 在國家和老板之上，信徒還有一位至高的神管束教導。聖經教導人為主而活，不单指望地上獎賞，更指望天上的獎賞，從盼望中得喜樂，過積極的人生。（歌羅西書 3:23-24）

爱心

企業管理運作上的問題，絕大部是由于人事相處而不是技術和能力的问题。駿利时常为公司内的婚姻关系有问题的夫婦提供适切的輔導，亦准备在工余时间提供一些品德教育和夫妻的講座。在公司及飯堂內，張貼一些教育海報，宣傳

有爱文化。因人心和价值观改变，自然改变整个企业和国家的文化。圣经中吩咐最大诫命是“爱神”，其次的诫命就是“爱人如己”。约翰一书中清楚说明，“爱神”意思是遵行神所吩咐而不是指情感上的喜爱，并且爱神爱人不是单指说话上，而是实际行为及内心。信望爱三样中，最大的就是爱，因为神就是爱。

1. 学习同理心，以礼待人，耶稣吩咐“愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人。”（马太福音 7:12）

2. 学效耶稣基督谦卑（腓立比书 2:3，马太福音 11:29），因神憎恶高傲的人，喜悦谦卑温柔。

3. 顺服掌权领导，对国家：“你要提醒众人，叫他们顺服作官的、掌权的，遵他的命，预备行各样的善事。”（提多书 3:1）；对老板：“你们作仆人的，凡事要存敬畏的心顺服主人；不但顺服那善良温和的，就是那乖僻的也要顺服。”（彼得前书 2:18）

4. 建立和谐社会和工作环境：“若是能行，总要尽力与众人和睦”，“我们务要追求和睦的事与彼此建立德行的事。”（罗马书 12:18；14-19）

5. 圣经中家庭 / 男女关系价值观重整，建立爱与忠诚的关系减少家庭问题。简略的基督教观念：一男一女婚姻是盟

约，除因对方犯了奸淫，否则不可离婚；不接受夫妻婚姻外的性行为及婚前性行为；丈夫要爱惜妻子而舍己；妻子要尊重顺服丈夫；父母当管教儿女品格。

6. 湖北群艺数码公司，以积分制奖分制度，要求并奖励员工每年春节，要买礼物送给父母。如何考核？只是靠互信，因为群艺提倡，不买礼物是骗了自己父母，今年为奖分奖金骗了公司和父母，明年都会因良心责备补送给父母。父母感受到子女公司的良好教育，也认同和鼓励子女在公司工作。（“当孝敬父母，使你的日子在耶和华—你神所赐你的地上得以长久。”出埃及记 20:12）

7. 基督精神的“非以役人，乃役于人”。耶稣是神的儿子作了好榜样，教导门徒说祂来这世界“不是要受人服侍，乃是要服侍人，并且要舍命，作多人的赎价。”（马太福音 20:28）

8. 注重卫生环保，安全生产意识教育，作神的好管家。骏利定期做全体员工消防安全演习，日常培训和张贴海报宣传教育。以积分制管理生产安全，如裁床电剪手需带钢丝手套；绣花部员工带耳塞；每月派发过千个一次性口罩给有需要员工。员工注重环保，如下班关灯关机；定期整理地方及每周卫生评核，腾出多余空间有效利用。回收利用资源，亦节省公司成本。

9. 多举办员工活动。工作压力大，上司下属关系紧张，骏利鼓励和资助各部门员工聚餐及活动，租场地给员工周末打球，厂内有小网吧和员工活动中心给员工唱K看影。同事间互相认识，彼此服侍，多运动身体较健康，请病假较少。实践证明有信仰的人比没有信仰的人在精神层面和道德约束方面，普遍更严格和全面。无神论及物质消费主义作为我国普遍的主导思想，使个人道德规范只停在仅仅遵守国家法律法规，且明显地人会做出很多违法行为。事实上，社会和企业大部分问题都不能以有限而不全面的法律和规章条文来改变人的思想和行为，人若没有一套更全面的道德价值观和制约，又离开了中华几千年的优良传统，社会问题会越来越多，走向败坏。

四、结语

文中论证分析表明，基督教信仰及其精神对中国商业社会和企业文化等方面存在积极影响，基督教精神所提倡的信、望、爱，为西方文化传统中的科学管理和法制精神提供了信念上的支持，由其所产生的，透过中西文化碰撞交融而形成的基督精神管理模式，不仅属于西方，更应适用于中国社会当中。⁷⁸⁵ 中国当代基督教发展已经深层次的进入中国社会的建

⁷⁸⁵ 刘春晓（2008），基督教精神与西方文化传统，郑州大学学报，第41卷，第6期。

设，特别是文化建设当中，而如何使中国传统文化与基督教文化之间产生良性互动及分享融入亦成为了一个值得讨论解决的问题。⁷⁸⁶应用基督教精神对企业进行管理不仅限于作为基督教信徒的一个选择，亦适用于追求企业持续发展或跨文化管理的经理人。

⁷⁸⁶ 岳清华（2015），基督教中国化的四个方面，中国宗教，2015年第8期。

宗教与人类命运共同体 —— 国际研讨会论文集

编者：宗树人、梁建华

编辑：青森文化编辑组

设计：4res

出版：红出版（青森文化）

地址：香港湾仔道 133 号卓凌中心 11 楼

出版计划查询电话：(852) 2540 7517

电邮：editor@red-publish.com

网址：<http://www.red-publish.com>

出版日期：2023 年 4 月

图书分类：政治、宗教

ISBN：978-988-8822-27-0