

巴哈伊文献集成

Chinese Studies on the
Bahá'í Faith:
A Comprehensive
Collection

第

3

卷

蔡德贵
卓新平
宗树人
于维雅
雷雨田

主编

山东大学出版社

巴哈伊文献集成

蔡德贵
卓新平
宗树人
于维雅
雷雨田

主编

Chinese Studies on the
Bahá'í Faith:
A Comprehensive
Collection

第

3

卷

目 录

世纪之交的文化思索	吴晓群.....(925)
孙中山与大同教	雷雨田.....(931)
儒学现代化应向巴哈伊汲取什么?	蔡德贵 牟宗艳.....(934)
试析巴哈伊信仰的上帝观	吴晓群.....(941)
纳伊姆	王逢振等.....(947)
巴哈伊信仰一瞥	黄培炤 苏丽雅.....(948)
宗 教	孟学文.....(950)
山东大学巴哈伊研究中心成立	王佃利.....(951)
巴哈伊花园	彭龄 章谊.....(952)
巴哈伊教	吴永年 季平.....(955)
国际万有神教联盟	王家福 刘海年.....(958)
第四次世界妇女大会新闻概览	
——马来西亚巴哈伊团体强调环境是人类生存状态的一部分	吕 频.....(959)
巴哈伊教	马桂琪 黎家勇.....(960)
美国家书	汪曾祺.....(961)
托尔斯泰日记(下册)(节选)	[俄]L. H. 托尔斯泰著,雷成德等译.....(962)
宗教大辞典(节选)	任继愈.....(963)
巴哈依教	江亦丽 罗照晖.....(967)
精神心理学	[瑞士]H. B. 丹尼什著,陈一筠译.....(968)
近代巴哈伊信仰发展概况	业露华.....(1080)
以色列日记	李亚凡.....(1087)
悲凉出走 托尔斯泰的最后岁月(节选)	[俄]古谢夫著,章海陵译.....(1088)
巴哈教	王文祥.....(1089)

巴布派革命席卷伊朗 白哈派“新教”出异端	张文建.....(1090)
东方的“民众性原生民族主义”	侯玉兰 徐波.....(1093)
巴哈伊教	《澳门万象》编写组.....(1095)
巴哈伊教	汤开建主编.....(1096)
澳门的宗教信仰	王巧珑.....(1097)
巴哈伊近年发展的概况与特点	傅聚文.....(1098)
伊朗的巴布运动	秦惠彬.....(1099)
巴布派	解传广.....(1101)
巴哈伊教	李锦维.....(1102)
渴望“正义王国”的巴布教运动	刘文龙 袁传伟.....(1103)
不列颠百科全书(节选)	中国大百科全书出版社不列颠百科全书编辑室.....(1104)
对巴哈伊教基本状况之分析(上)	蔡德贵.....(1105)
巴哈伊教和伊斯兰教的联系与区别	蔡德贵.....(1112)
衰老:挑战与机会(节选)	[加]A. M. 卡迪里安著,朱渊译.....(1116)
宗教词典(节选)	谢路军.....(1127)
巴哈伊教	戴康生.....(1129)
莲花庙:清新亮丽	王如君.....(1143)
永不改变的信仰	
——关于艺术家张羽	邹建平.....(1144)
献给巴哈欧拉(十四行组诗)	简 宁.....(1145)
信仰与巴哈教堂	宋 翔.....(1148)
荒山上建成悬空花园	
——以色列人称“第八大奇迹”	晓笠 曲韵.....(1149)
巴哈欧拉	陈丽新.....(1151)
圆舞曲	
——中外文化的交融与汇合(节选)	蔡德贵.....(1182)
积极心理治疗的五个阶段(节选)	[德]N. 佩塞施基安著,邵宇宾 王剑南译.....(1184)
巴哈伊教	辞海编辑委员会.....(1185)
马灵明与巴布派	马 通.....(1186)
巴布教徒起义	赵伟明.....(1191)
第五维度:灵性领域的探索	[英]约翰·希克著,王志成 思竹译.....(1197)
莲花灵曦堂	罗斯静.....(1198)
使人困惑的现代宗教	孟庆枢 于长敏.....(1199)
黄金法则(节选)	H. T. D. 罗斯特著,赵稀方译.....(1200)
台湾的新兴宗教	张新鹰.....(1217)
巴布运动	王俊荣 冯今源.....(1218)

大同教	金观源 相嘉嘉.....	(1220)
巴哈伊的宗教进步本质观	[美]斯托克曼著,常新译.....	(1221)
和解他者:美国巴哈伊信仰作为基督宗教与伊斯兰教的成功综合	[美]李·安东尼著,常新译.....	(1224)
辉煌美丽的悬空花园 ——以色列海法市巴孛陵寝梯田平台花园(节选)	傅 兴.....	(1234)
巴哈伊教	蔡德贵.....	(1237)
传统主流宗教、新兴宗教、原教旨主义现状浅释(节选)	曾春宁.....	(1241)
巴比特(第2卷)	[美]路易斯著,魏莉译.....	(1242)
当代伊斯兰阿拉伯哲学研究(节选)	蔡德贵.....	(1243)
近现代社会的创生性宗教	金 泽.....	(1275)
《O'Connor 关节镜外科学》中文版前言	Heshmat Shahriaree.....	(1276)
印度社会面面观	[法]克莱芒著,蔡鸿滨译.....	(1278)
伊斯兰教小辞典(节选)	金宜久.....	(1279)
上帝的葡萄园(节选)	曲 韵.....	(1281)
小孩和语言	小 鸥.....	(1284)
访美见闻	黄夏年.....	(1285)
世界新兴宗教的特征及其发展趋势(节选)	罗伟虹.....	(1290)
俄罗斯的宗教与现代化(节选)	戴桂菊.....	(1292)
巴哈伊教	本书编委会.....	(1293)
沙皇政府“监督”下的伊斯兰教和伊斯兰宗教界(节选)	[俄]扎巴罗夫等著,高永久等译.....	(1294)
表达实例	尹 青.....	(1295)
印度之旅(节选)	李存修 吴荣水.....	(1296)
消除抑郁——自我解脱与有趣的东方故事(节选)	[德]诺斯拉特·佩塞施基安 [德]乌多·波斯曼著,张宁 明太 明谊译.....	(1297)
中外宗教概论(节选)	卿希泰.....	(1301)
宗教学小词典(节选)	任继愈总主编,何光沪编.....	(1302)
伊斯兰法哲学(节选)	张秉民.....	(1303)
心力革命:极限成功的五大突破(节选)	吴甘霖.....	(1304)
走遍全球 以色列 巴勒斯坦(节选)	[日]地球の歩き方編集室著,荣雪菲等译.....	(1305)
巴哈伊教迅速发展原因初探	冯今源.....	(1307)
巴哈伊教	高海林 赵永发 张喜舜.....	(1311)
当代新兴宗教研究	中共上海市委宣传部等.....	(1313)
社会思潮与社会运动蓬勃兴起	金宜久 吴云贵.....	(1314)
第二届巴哈伊教学术研讨会综述	李维建.....	(1315)

巴孛陵寝,梦中的波斯花园(节选).....	曲 韵.....	(1318)
宗教的历史(节选)	[英]凯伦·法林顿著,秦学信等译.....	(1320)
美 术	孙士海 葛维钧编著.....	(1322)
什叶温和宗教	王家瑛.....	(1323)
当代新兴宗教问题研究浅析	贺 韬.....	(1326)
巴亥教	韦 红.....	(1327)
再访海法	彭龄 章谊.....	(1328)
巴布派革命席卷伊朗 白哈派邪教出异端	张文建.....	(1331)
巴哈伊教的人学思想	蔡德贵.....	(1334)
沙法维时代和再次进入欧洲	霍马允·塞帕斯—德黑拉尼 珍妮·弗雷希.....	(1344)
以人间佛学建人间净土		
——佛光山的宗教理论与实践(节选)	麻天祥.....	(1346)

世纪之交的文化思索^{*}

吴晓群

自去年5月《中国人可以说不》一书推出不久,“说不”系列很快风靡全国,一时间掀起了一股“说不”热潮,有人认为这是高扬爱国主义旗帜,也有人将其视为狭隘民族主义的表现。孰是孰非,姑且不论。引人深思的是,这种民族情绪的高涨并非中国独有,自“冷战”结束以来,随着敌对的政治堡垒的瓦解,以民族主义为旗帜引发的矛盾和冲突非但没有缓和,反而在不同国家和地区渐显剧烈。而与此同时,现代科技的高速发展与传播又使人们的联系越来越紧密,国家与国家之间、人与人之间的相互依存性已使世界缩小为一个地球村。在这种全球化与本土化的发展趋势中,在这个世纪交合的时期,该如何自我调适,既保持民族自尊、把握民族腾飞的机遇,又能在与各民族平等的交流中,共同参与未来人类文明的建设,这是一个值得探索的问题。

一、摆脱“文化部落主义”的心态

就文化研究而言,研究者对自己研究的对象首先就有一个如何定位的问题。如完全以西方文化为坐标来参照、衡量于东方社会,必然导致一种新的西方中心论;而以为祖宗的东西总是好的,以此来抵制、排斥西方文化,则将陷入一种不合时宜的妄自尊大的夜郎心态之中。

如今“全盘西化”的论调早已为大多数人所摒弃。值得引起警觉的却是近年来打着弘扬“民族精神”、“传统文化”的旗号,以各种面目出现的带有封闭排外及简单自保的文化部落主义。这是狭隘民族主义在新时期的翻版。“这种心态的深层往往是一种观念体系失散、失落后的虚弱和简单保护的抗拒。”^①对于狭隘民族主义所能带来的危害,印度著名诗人泰戈尔早有深刻的认识。如果我们将泰戈尔称为“伟大的爱国主义者”,相信无人会提出异议。然而正是这样一位爱国主义者清醒地指出:民族主义的概念往往被人利用来推行利己主义,于是“冲突和征服的精神是西方民族主义的根源和核心”^②。而在东方的印度,同样的,“民族主义是一个巨大的威胁,它是多年来印度各种产生麻烦原因中最特殊的情况”^③。

^{*} 原载《文艺争鸣》1998年第1期。

^① 郝建:《义和团病的呻吟》,载《读书》1996年第3期。

^② 泰戈尔:《民族主义》,商务印书馆1986年版,第11页。

^③ 泰戈尔:《民族主义》,第59页。

显然,爱国与狭隘民族主义心态之间并不能划等号,然民族主义的观念总是被人有意识或无意识地利用,并在不同时期以不同的话语或丑陋或迷人地表现出来。在当今中国的文化界就有这么一些奇怪的现实:要么是怀着为自己国家摆功的强烈愿望,竭力证明本国施予他国更多的影响;要么是在每一件引进的外来事物上,都要加上一个“我们古已有之”的标签;要么则是当有人使用了几个外来的名词或术语、为几部外国电影叫好时,就另有人痛心地疾呼:我们的文化受到强势文化的侵略,已被迫充当了宣扬“殖民文化”(或“后殖民文化”)的角色。

这种种对自身文化立场的异常敏感度有其历史及现实的背景。1840年以来,由于西方资本主义的强力入侵,我们这个曾是最辉煌的文明古国,一直饱经内忧外患的种种磨难和艰辛,民族生存的危机感与焦虑情绪笼罩着文化界,国人仇恨外来侵略,产生了强烈的排外情绪,这是可以理解的。然而,单纯的排外毕竟无力使民族自救自强,忌食并非良策,只会积弱不振。严格说来,“五四”以前的文化讨论都是传统文化在外来文化强大压力下所作出的一种本能性反应,并非是一种自觉的文化改造行为。^①

第二次世界大战以后,由于哲学成为斗争的工具和武器,导致了人类半个世纪意识形态的对抗和“冷战”的局面。而在许多不发达国家,这种斗争往往还夹杂着民族主义的情感,这使人们很难对其长处和不足作出理性的判断。然而文化与政治,这是两个领域,彼此虽有联系,但更各有其特点和规律。今天,我们更没有必要因政治、经济上曾饱受欺凌而丧失民族文化的自信心,以至杯弓蛇影。

进入20世纪80年代,在“寻根”的热潮中,向传统“寻根”是与向西方“求异”紧密交织在一起的。与此同时,国门顿开,良莠齐进,鱼目混珠,一时难分真伪优劣,对此,有欣喜若狂的,有愤懑不平的,有忧心忡忡的……而层出不穷的新术语、新理论,又为急于“行动”的学者们提供了文化参预的武器(如后现代主义、结构主义、后结构主义、女权主义、后女权主义、后马克思主义、后殖民主义等等)。特别是“后殖民主义”批评的提出,使敏感的东方学者以为:西方以武力征服、经济掠夺开始的殖民地半殖民地侵略,经过一个世纪左右的演变,似乎已变成一场文化上的殖民侵略。而由于“后殖民主义”批评所具有的“标语效应”,使人们未能看出“后殖民主义”这一概念事实上是将西方殖民主义提升至历史的正统地位,使之成为历史进程中决定性的标志,而非西方的第三世界或东方的传统被排挤到了边缘地带,仅扮演着一种相对于西方的“他者”角色。“换言之,世界上多种多样的文化样式的标志不是它们实在的独特性,而是它们与线性的欧洲时间的从属性的、回溯性的关系。”^②这种结论的得出正好与持“后殖民主义”理论的批评家的初衷相悖。事实上,仅以一个“后”字是很难形成积极的概念去表达一种具体的、建设性的意见的,这姑且不论。我们想强调的不单是以什么样的词语可以准确地替换“后殖民主义”的问题,而是要提倡文化研究的开放度量。须知任何凭借强权政治或经济实力以建立文化中心的做法,都是挟外物以自重,与文化的理念是不相符合的。

二、“和而不同”的启示

观厨师烧菜、乐师演奏,油、盐、酱、醋虽然不同,合在一起才成其为美味佳肴;音乐正因为有清

① 参见张文建:《学衡派的中西文化融贯说》,载《探索与争鸣》1995年第11期。

② 安·麦克林托夫:《进步之天使:“后殖民主义”的迷误》,载《文艺理论研究》1995年第5期。

浊、短长、疾徐、哀乐、刚柔之差异,方能相济。于是“不同”成为事物组成、发展的根本条件,但“不同”并非是互不相关,在各种不同因素之间,还必须要有“和”,唯有“和”,才能产生出新事物、才能发展。完全的“同”或相互隔绝的“不同”都是不可能发展的。——这正是《春秋·昭公二十年》中那一则“和而不同”的故事给予我们的文化启示。^①

在中国历史上,这种“和而不同”的精神也成为文化交融、碰撞中的一种准则。这不仅体现在汉唐时期的文化交流中,也贯穿于两千年来的中华文化之中。在其漫长的历史中,汉民族有过无数次与匈奴、契丹、女真、蒙古、满族以及南方边远部族的冲突与融合的历史记录,如被许多人引以为“国粹”的“京味”文化就有许多满族文化的成分融会其中。正是有了这种存异而致和的博大胸怀,中华文化才能延续至今,仍充满生机;否则,也早已像有些古老的文明一样成为历史的遗迹了。今天,中华文化虽然不再是单一的汉文化,然而,却无人能否认它是真正的中华民族的“民族文化”。

在此就还涉及一个如何理解民族文化的问题。从线性的历史发展来看,民族文化可分为传统文化和现代文化;从文化生成的横切面来看,又可分为本土文化和外来文化。传统文化与本土文化中,不断有需要抛弃的糟粕,也有已在我们的民族文化中扎根、与之融为一体的部分;现代文化有进步的一面,也有消极的一面。总之,民族文化并不是一个抽象的、一成不变的概念,而是一个有机的生命体,一个复杂的混合体,它本身也在不断的变化发展之中。因为文化毕竟不像汪洋中的一个孤岛那样相互之间封闭隔离,各民族文化中,既有本民族独特的东西,也有全人类共通的东西;不同文化之间,并非只是敌对与歧视,也能互相取长补短。接受外来影响,是历史的必然,是进步的途径,也是民族气魄的表现。过去不同文化之间的交流已被无数次证明是人类文明发展的里程碑。

同样,欧洲文化也在其自身发展过程中,吸收了各种各样外来文化的因素。1922年,罗素曾在《中西文化比较》中写道:“希腊学习埃及,罗马借鉴希腊,阿拉伯参照罗马帝国,中世纪的欧洲则模仿阿拉伯,而文艺复兴时期的欧洲则仿效拜占庭帝国。”尽管如此,欧洲文化并未失去其文化传统,而且还大大丰富了自身文化的内涵。

让我们再来看一个文化交融的现代实例:自从甲壳虫乐队将印度西塔弦琴的音乐和节奏与摇滚乐结合以来,世界流行音乐就逐渐增添了来自西方以外的乐器和风格。目前,一支美国的爵士乐队——杜阿乐队(Doah)正极好地体现了这种趋势。在演奏会上,这个五人乐队经常轮流使用70种以上来自世界各民族的乐器。除了传统的爵士乐器,如吉他、钢琴、萨克斯和鼓以外,还有中国的月琴、印度的班西里短笛、玻利维亚的沙兰戈、喀麦隆的摇荡器、西非的巴洛丰等等。其音乐虽是以现代美国爵士乐为基础,却与来自非洲、加勒比海、南美洲以及东方的旋律融治共鸣。一位评论家称这是一种“肯定生命”的风格。在他们1990年的唱片《世界之舞》(World Dance)中收录了6首歌曲,其中3首取自《大同世界交响曲》中的乐章。这张唱片表明这种“世界音乐”经过15年的稳步发展已臻成熟。在谈到灵感的来源时,乐队领队阿姆斯朗(Mr. Armstrong)先生说:“……我们了解到我们是与极为不同的文化和民族共同生存在一个地球上。而当我们学会怎样放弃自己的无知和偏见时,就会发觉被带进了人类所创造的千百种乐器所演奏出的多彩声音的美妙世界里。”^②

考察东西方文明发展的轨迹,这种“并育而不相害”、“并行而不相悖”的文化发展规律恰好都体

① 洪业等编纂:《春秋经传引得》,上海古籍出版社1983年版,第403页。“公曰:唯据与我和夫。晏子对曰:据亦同也,焉得为和。公曰:和与同异乎?对曰:异。”由此引出晏婴关于“和”与“同”的一大篇议论。

② 《引人反省的世界音乐节奏与音乐融合为一》,载《天下一家》(One Country), New York, No 12, 1990.

现了“和而不同”的原则。

时代的发展,使我们确信:中国已经打开的国门不会再关上。那么在面对异质文化时,除了采取排外的狭隘民族主义立场或对西方价值体系简单认同之外,是否还存在着另外一种立场呢?回答是肯定的。特别在当今这个多元文化共生的文化语境中,在思想文化方面,任何国家、民族都无法完全地“自力更生”。由于文化研究涉及各民族文化间的关系、异同及规律,如果研究者的眼界不高,受其乡土感情的支配,带有狭隘的文化部落主义情绪,势必不能客观地面对现实,更会影响到其理论的归纳及结论的偏颇。因此在文化研究中,要力图避免单一实体的特殊性被绝对化的倾向和传统的静态实体研究所暗含的排他性,摆脱纠缠于“我们在使用谁的话来讨论东方问题”的不平,以一种开放的姿态,走出东西方对抗的模式,将亚洲和西方纳入同一个研究框架之中,所研究的对象也不要仅仅局限于某种固有文化的特质,而更多地关注于多种异质文化相互交流、融合或抵触时所形成的系统。事实上,“人类历史自始便具有一种不容忽视,必须承认的基本的统一性。……只有运用全球性观点,才能了解各民族在各时代中相互影响的程度,以及这种相互影响对决定人类历史进程所起的重要作用”^①。

三、“地球一村、人类一家”

如果说正是对“和而不同”准则的实践,曾使中国人“几千年来,比世界任何民族都成功地把几亿民众,从政治文化上团结起来,他们显示出这种在政治、文化上统一的本领,具有无与伦比的成功经验”^②;然在这个东西方空前接触的时代,这种“和而不同”的原则却因其自身的局限,难以推而广之。其最大的症结在于这一准则中所包含的差别心:“和而不同”历来被视为是一种君子的行为准则,故而有“君子和而不同,小人同而不和”之说,由此这种“和”势必带有在君临他者时所表现出的优越感,而这种“泱泱大国”的“汉唐心态”,今天势必影响到国家间及民族间的交流与往来,面对异质文化时,难以“承认他们的文化也具有与本文化同等的重要意义”^③。

而在世纪之交,我们所面临的局面是:一方面,由于交通、通讯等科技的高速发展,使各民族、各国彼此贴近;另一方面,民族间频繁的互动,也强化了各民族的自我意识与文化自尊。而民族文化意识的自我强化,亦会强化彼此间的差异性,由此,世界性的文化冲突日益成为人类面临的主要问题之一。塞缪尔·亨廷顿的《文明的冲突》虽是一种夸大的文化冲突论,但也起到了警示人们的作用。因而,达成各民族、各文化之间的真正对话与理解,找出一条多元文化共存共繁共同发展的途径就显得越发重要。

因此,作为文化人、作为研究文化的当今中国学者,我们既不能再重复过去的论调,固守“文化部落主义”的保守心态,也“应当超越中国历史上的那种‘汉唐心态’,拥有一种比汉唐时代的人们更为宽广的博大胸怀”^④。面对一个互补互适的未来,我们需要一个全新的视角,一种超越二元对立的思

① [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史》(上),上海社会科学院出版社1993年版,第55页。

② [美]汤因比、[日]池田大作:《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,国际文化出版公司1985年版,第294页。

③ [美]露丝·本尼迪克特:《文化模式》,三联书店1992年版,第39页。

④ 张广智:《超越时空的对话:我国新时期引进西方学术文化的若干断想》,载《天津社会科学》1996年第3期。

维模式,真正从人类的角度出发来探求共同的文化建构。这种话语应是既非东方的也不是西方的,而是在新的环境中面对新的共同的问题去共同摆脱困难、共同提出希望。

20世纪是一个剧变、动荡的时代。一方面是科学技术的多方面突破、物质文明得以前所未有的重大发展;另一方面则是核恐怖的巨大威胁及人们越来越感觉到的精神空虚与贫乏。“可以断定,这是一个有着重大问题和重大机会的时代,也是一个有着巨大危险和巨大潜力的时代。”^①“人类的前途取决于人们的觉悟程度。”^②在时代的脚步正迈向21世纪的今天,终于有越来越多的人开始意识到:“世界所面对的真正重大问题并非是哪一个政体可以生存下去的问题。真正的挑战是指向人类整体的。我们是否适应生存?我们是否适应在地球上生存?我们是否能团结合力来辖制那因我们自己的愚昧而导致的迫在眉睫的毁灭性狂潮?对这些问题的回答将会确定我们族类——人类——的未来。”^③

以往由于境遇不同、历史不同、发展的方向及步伐不同,产生了东西方文明的差异,但人类作为一个整体,东西方人本是同一的,“我们都是单一人类家族的一员”^④,在根本上彼此应当有相通、相一致的地方。而当今世界也不再允许西方文明的单独发展或东方文明的孤立存在,不管人们愿意与否,东西方文明都必将走向调和。

人类文明史的发展已经证明:文化从地区化走向世界化,这是人类精神发展的基本走向。当然,“世界化”并非意味着平板化、单一化,而是一种“多样性之统一”。未来的世界应是一个多姿多彩又相互联系的有机整体,各民族都将分别扮演他们各自的角色,在保持自身文化特色的同时,对人类共有的价值原则共同负责、共同做出贡献。“多样性之统一”的思想可看作是对过去“和而不同”传统的一个现代阐释与发展。“和”是在对“人类一体”认识上的统一,“不同”则是对自身文化的自信。这种“和”应是超时空、超事物的,它真正超越不同地域、不同时代,同时也超越了政治、经济、民族意识等各种事物,而对人类所面临的那些共同及永恒问题作出一致应对。这种关于“统一”的概念,并不是要求大家千篇一律、一模一样,而是差异性包含在其中。我们欢迎多样化,并深信多样化能够提供新思想、新契机,推动文明的进步。在此可将民族和文化背景的不同,喻为同一个花园里千姿百态的花朵。只有当花儿呈现出不同的形状和色彩时,花园才是最美丽的。

“多样性之统一”的思想怀抱着对人类共同命运的关切,一方面接受多元,另一方面坚持通过磋商来取得共识。它既没有忽视、也没有试图隐瞒那些使世界上各民族彼此相异的在种族起源、地理气候、历史传统、艺术语言、思想习俗等方面的多样性。它呼唤更广泛的忠诚、更博大的抱负——超越于任何曾经激励人类的忠诚和抱负。它既否认过度的集权,又排斥一律化的企图。这是一种对立统一,而非简单的同一,正是其内在的多元性才使得团结一体性有别于同样性或单一性。恰如五味不同,才能组成一桌丰盛的宴席;五音相异,方可构成一篇美妙的乐章。

我们切不可将这种“多样性之统一”的思想仅看作是一种幼稚的激情主义的抒发,或是对一种虔诚希望的模糊表达,甚至也不只是对一种理想的阐述。它意味着一场前所未有的变化,它包含着一种巨大的挑战,它是人类在经过自身存在的无数次反省而达到的一种精神上的自觉,是对人类未来

① [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史》(下),第899页。

② [美]斯塔夫里阿诺斯:《全球通史》(下),中文版序言,第3页。

③ [美]圣巴布·贝克:《树木人》(Richard St. Barbe Baker, *Man of the Trees*, California, June, 1991, p. 1)。

④ 汤因比、池田大作《展望二十一世纪——汤因比与池田大作对话录》,第303页。

文明图景的总体设想,它将在人类逐渐成熟的过程中得到充分发挥。

若以个体生命的成长规律来比拟人类社会的发展规律,人类作为一个有机的整体,处于不断进化的过程中。如同一个人必然经过其幼年、童年、少年、青年时期而进入成熟期一样。人类社会组织也从最初的血缘家庭,逐步经历了氏族部落、各种形式的城邦直至民族国家的崛起,未来将以地球为单位形成宇宙间的一个基本构成。在这部伟大的演进史中,今日人类正在从它的青春期向其集体成熟期过渡,而人类文明成熟期的标志即是人们有史以来第一次或多或少地意识到:人类本一家,地球是我们共同的家园。

孙中山与大同教*

雷雨田

大同教是最年轻的世界性宗教,它于19世纪中期产生于伊朗,原属伊斯兰教的一个支派——巴布教派。经过百余年的传播、发展,它已经成为一种独立的世界宗教,信徒遍及205个国家和地区。

大同教于20世纪初传播至远东,20年代初最早在中国上海宣扬。1924年,美国新闻记者、大同教传教士玛莎·路特女士来到广州,特地晋谒孙中山大元帅,在香港、广州等地的广播电台、学校多次演讲,介绍大同教义,鼓吹国际教育和世界和平。30年代上海成立了一个“大同教社”,专门翻译、出版大同教典籍,清华大学校长曹云祥等知识界和政界名流积极参与了这项活动。1949年以后,大同教在中国内地已销声匿迹,而在港、澳、台和东南亚地区仍在传播。

大同教音译为“巴哈教”或“巴哈伊教”。该教认为“上帝独一、宗教同源、人类一体”,“天下一家”,主张打破信仰、偏见、种族、阶级、性别、语言、地域的界限,消除纷争,实现“人类统一,世界大同”。这些教义同中国传统文化中的“四海之内皆兄弟”的大同理想和孙中山先生“天下为公”的主张颇多近似之处,故其20世纪20年代后传入中国时较易为国人理解和接受。

路特女士曾是大同教最著名的国际传教士和新闻记者。1930年9月,她再次访问广州,在中山大学礼堂演讲时提及六年前孙中山先生接见她时,“对世界兄弟情谊与合作的国际原则极感兴趣,表示‘愿用吾之生命换取全球之和平’”,并要求路特女士赠给他两部有关大同教创始人——巴哈欧拉论国际和解的书。1931年路特女士在其回忆录《中国文化与大同教》一文中又这样写道:“1924年当我在广州拜见孙逸仙博士时,这位共和国的不朽之父,‘中国的华盛顿’带着极大的兴趣聆听了大同教教义。这是一位伟大的理想主义者,他的雄才伟略不是基于竞争,而是以合作为基础,其最终目的便是世界和平。”又据《澳洲大同教简报》(创刊号)记载:“1924年美国新闻从业玛莎·路特女士到达广东,向国父孙中山先生介绍大同教,并赠与他一些大同教之典籍。”

大同教之译名与中国传统文化,特别是孙中山先生向往的“大同”理想有直接联系。《礼记·礼运》篇有如下文字:“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。……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。”康有为在其洋洋数十万言的《大同书》中进一步设计、阐述了他的乌托邦。孙中山则将其作为以革命手段实施之的远景目标,此可视为中国传统“大同”理想发展的一个

* 原载《世界宗教文化》1998年第1期。

崭新阶段,黄埔军校校训中有其亲笔题词曰:“三民主义,吾党所宗,以建民国,以进大同。”

大同教,在20世纪20年代初传入中国时,本译为“巴哈的主义”。1931年,著名学者和外交家曹云祥在其所译《新时之大同教》一书序言中明确指出:“世界大同为总理遗训所昭示,尤为智识阶级所应提倡者也……大同教独能承认各宗教真理,出自一源,虽有时代环境之不同,而其根本真理,则未有不同者也。故不同宗教之信徒不惟不轻视他教,且愿研究各教之真理,以收集思广益之效。中国儒教曰:‘攻乎异端,斯害也已’,而大同教则令人信仰天下各教之真理,故称之为大同教宜也。”《澳洲大同简报》(创刊号)亦明确指出,“‘大同教’之译名是取孔子描述的‘大同世界’之理想,与该教教义相符之意,这与孙中山先生的‘天下为公’学说亦不谋而合。”

中国传统文化和孙中山先生之“大同”理想不仅为大同教之译名提供了一个较为贴切的术语,而且为中国人接受大同教的某些主张提供了认同的心理基础。故其初入中国,就受到孙中山先生等知识界和政界人物的嘉许和褒扬。1930年路特女士来华时,广州市广播电台台长对她说,中国人民对大同教的普遍原则表示极大兴趣。政府法律顾问保罗·林白格在南京告诉玛莎·路特女士:“你们大同教徒在中国最受欢迎,我们很高兴看到你们把大同教教义介绍进来。”

路特女士再次造访广州时,陈铭枢主席百事缠身还多次接见倾谈。广州市广播电台三次播放路特女士有关大同教及其主张的讲座。《广州每日新闻报》曾用整整两个版面的专页副刊登载了大同教第二任领袖——阿博杜·巴哈的照片和介绍,其中涉及(1)访问广州纪事;(2)“新式大学教育”讲座;(3)“作为世界辅助语的世界语”讲座;(4)大同教运动有关知识。在香港电台播出的玛莎·路特的演讲,次日便被六家报纸全文刊载。20世纪30年代,曹云祥等在上海成立“大同教社”,专门翻译、出版大同教的典籍,其译序中屡次将“大同教道”与中国传统文化及孙中山先生的“大同理想”加以对照,以扩大该教的影响。

事实证明,正是因为有孙中山先生的嘉许和榜样在先,国民政府的高级官员、报纸、电台等,均为路特等大同教活动家大开绿灯,提供方便,特别是在广州、上海、北京等大都市。仅在1924年一年时间,路特就在中国沿海和内地作了广泛的旅行,在近百所学校发表演讲,举办讲座,结识了不少政府高级官员、社会名流和知识界人士。她还是一些中国的英文报纸上发表文章,并将其中一些文章用中英文汇编出版。

孙中山先生曾受儒教熏陶,后来皈依了基督教。但他的世界主义大同理想使其对一切优秀文明采取了开放态度。以他为首的中国政界人物和知识分子对大同教的豁达与宽容精神,使路特女士对中国及其传统文化的博大精深极为崇敬,也对大同教在华人中的传播充满了信心。1930年9月她在广州的一次演讲中对中国公众说,她向其他国家介绍中国时常引证美国著名学者约翰·海伊赞扬中国的这句话:“谁了解中国的社会、政治、民族与精神,谁就掌握了理解未来五百年的钥匙。”路特还说,大同教的第二任领袖阿博杜·巴哈如此敬仰中国及其人民,在一封信中热切地呼吁其信徒“到中国去!到中国去!中国有最大的潜力。中国人追求真理也最为诚挚……中国是未来的国家。”路特女士坦率地承认:“当我们西方还处于蛮荒状态时,你们中国这个杰出的民族就已经孕育和创造了许多文明。中国人有着敏锐的智力……我走了许多国家,还未发现比你们中国人更为文明、更有礼貌的民族。你们热爱自己的文化,发扬其精华;又研究西方文明,用于自己的国家……如果西方认为中

国仍在沉睡,那么沉睡的便不是中国,而是西方!”在列强肆意宰割中国的 20 世纪 30 年代,如此同情中国人民、盛赞中国文明,并且预见到中国未来前途的西方人士,可谓凤毛麟角。没有对中国人民的深厚友情和对中华文明的深切了解,是不会持这种友好态度和宏达胸怀的。所以,孙中山先生同玛莎·路特的会见,在大同教的传播以及中西文化交流史上,具有深远的影响。

儒学现代化应向 巴哈伊汲取什么？

蔡德贵 牟宗艳

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

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

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

* 原载《海南大学学报（社会科学版）》1998 年第 3 期。

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

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

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

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

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

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

② 道林:《论秩序》,纽约1939年版,第6页。

③ 黄秉泰:《儒学与现代性》,社会科学文献出版社1995年版,第483页。