



# 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 / 贺璋瑢 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 Xinzhong 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 Speigel 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<sup>1</sup>

“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；

---

<sup>1</sup> 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



# 仁者爱人：古典儒学对 重建人文和宗教精神的启示

黄晨曦<sup>67</sup>

**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，再到现当代新儒家，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”。<sup>68</sup> 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。<sup>69</sup> 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。<sup>70</sup> 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”。<sup>71</sup>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。<sup>72</sup>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）。<sup>73</sup>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“忝”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）。<sup>74</sup>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）。<sup>75</sup>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。<sup>76</sup>《韩非子》说：“仁者，谓其中心欣然爱人也。”<sup>77</sup>《礼记·表記》载：“中心憺怛，爱人之仁也。”<sup>78</sup>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，<sup>79</sup>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。<sup>80</sup>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；<sup>81</sup>“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：‘仁者其言也讱’。”<sup>82</sup>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。<sup>83</sup>

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”。<sup>84</sup>《国语·周语下》载：“爱人能仁。”<sup>85</sup>《荀子·议兵》：“彼仁者爱人，爱人故恶人之害之也。”<sup>86</sup>《礼记·大学》记载：“此谓唯仁人为能爱人，能恶人。”<sup>87</sup>《大戴礼记·主言》：“仁者莫大于爱人。”<sup>88</sup>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。”<sup>89</sup>钱穆说：“仁便是情感。”<sup>90</sup>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。<sup>91</sup>

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”；<sup>92</sup>“君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本舆？”<sup>93</sup>郭店楚简《五行》解释这一点更为清楚：“爱父，其继爱人，仁也。”<sup>94</sup>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”。<sup>95</sup>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。<sup>96</sup>钱穆云：“孔门常以教孝导达人类之仁心。”<sup>97</sup>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。<sup>98</sup>

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。”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。<sup>100</sup>

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”。<sup>101</sup>“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。”<sup>102</sup>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。”<sup>103</sup>

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。<sup>104</sup>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。”<sup>105</sup>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。”<sup>106</sup>《中庸》云：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”<sup>107</sup>孔子说自己“五十而知天命”，<sup>108</sup>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。”<sup>109</sup>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，并由此局限进而自的努力，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。”<sup>110</sup>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”。<sup>111</sup>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。



# 大同之道的 东西方文化诠释<sup>144</sup>

许宏<sup>145</sup>

**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。”<sup>146</sup>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

---

<sup>146</sup> 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。<sup>147</sup>

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。<sup>148</sup> 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。社会是一群服从于一个人的威权之下，而每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。<sup>149</sup>“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。<sup>150</sup>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。但是孟子对有关律法思想并未有所涉及，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“谨痒序之教”以“明人伦”。<sup>151</sup>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。<sup>152</sup>

---

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。<sup>153</sup>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。<sup>154</sup>

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。”<sup>155</sup>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

---

<sup>155</sup> 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、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。<sup>156</sup>

---

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。

# 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