

人(仁)爲萬物之衡準

謝扶雅

前言

講到「衡準」，大家都會說，如公里、公尺、公斤之類，都是物性的，客觀的。凡對有限度的自然現象，的確可以用機械量度而明；然而，如通俗所說的：「人不可以貌相海水不可以斗量」，我們對於廣漠的空間，和遼遠的時間，已無法用天文數字來表示。所以我們宣稱：「真理爲萬物之衡準」，也未免有些籠統而不實不盡。當然，我們絕不可以用一個非科學的，極度含糊的名詞——「上帝」，視之爲萬物的衡準。可是那好趨極端的西方人，往往不是絕對主觀或絕對客觀地，來應付這個萬物之衡準的問題。這樣，他們不是用神(宗教)便是用物(科學)去代表真理。然而中庸路線與人文主義的中國民族，能道出：「人爲萬物之衡準」，而這裡所說的「人」，總跟「仁」這一概念同一起來。由是，它便折衷綜合了主客觀，環抱了現實和理想，而又超脫乎宗教獨斷與科學窮探。對我民族這一特點，筆者不揣譎陋，敢爲分析申論如次，以就教於海內外高明。

第一節 「人」是什麼？

一、中西觀念的差異

中國民族一早就發達了一個「中和」的觀念，而成為中國文化的根莖。西方人愛好「求真」，尋究澈底，因而往往引起爭辯，就必趨於兩個極端。單就「人」的問題而論，中國人認爲人的真相與理想，是在保持人性中個性與群性之和調。西方則有一派主張個性自由發展，另一派却強調群性與社會統制的重要性。例如古希臘時代被稱爲人本主義始祖的普洛太哥拉斯(Protagoras)揭發了「人爲萬物之衡準」(man is the measure of all things)。他這句口號裡的「人」，跟中國文字和思想中的「人」殊不相同。中國的「人」字，具有彼此相互倚依的涵義(下段將更詳述)；而普氏心目中的「人」，無寧是指各個的人。爲了個人作爲萬物的衡準，其結果必陷入於懷疑主義以至虛無主義；如普氏的後起哥爾爾斯(Gorgias)所提出的：(1)世間無物存在；(2)即使存在，也不爲世人所認知；(3)即使我知道，也不能轉達給你知。在這樣的虛無主義流行之際，蘇格拉底崛起，與時下的青年討論真偽虛實之分野，而建立其概念說(Conceptual theory)。這意思是：萬物的本質必有客觀的實在，決不因各個人的主觀見解而變幻不居。

蘇格拉底的門人柏拉圖，更進一步而創爲共相的理念論(Theory of Ideas)。他的名著「共和國」(Republic)一書，後人認爲社會主義的鼻祖。可見古代西洋哲學已具有「個人」與「公衆」兩極分道揚鑣的局勢。

與西洋古代哲學約摸同時的中國先秦諸子學派中，雖亦不無個人主義傾向與群體主義傾向。如孟子所指出的「楊朱墨翟之言盈天下，天下之士，不歸於楊，則歸於墨」(見孟子滕文公下篇)。然楊朱的「爲我」，決不絕端趨至虛無主義，而墨翟的「上同」，亦決不懂悞於超越的寂靜世界，如希臘大哲亞里士多德的Thinking on Thing(爲思而思的思想沉醉狀態，指上帝本身)。因而楊墨兩派的變態皆得被收於孟學之中。孟子名爲「拒楊墨」，實則掌握了楊墨兩家的精粹，而造成他自己的「仁義」。這就是中國正統派所採取的方法，所謂「執兩用中」。中庸篇作者借上古虞舜的運作來形容這個中國特有的方法學：「舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯之爲舜乎」(第三章)。西方的所謂折衷學說皆立基於西方特長的認識論，因而亦與中國的實踐方法殊不相同。西方人的價值標準在「真」，而中國人的價值標準在「善」與「美」。

「。西方人未嘗不亦重視「美」，但它大抵是「爲藝術而藝術」(art for arts sake)。正如其求真之「爲知識而知識」(Knowledge for knowledge)，而我們的愛好美藝，幾無不是「爲人生」(art for life)。

二、中國歷代先哲的「人」觀

「人爲萬物之靈」這句話，成爲中國家喻戶曉的口頭禪。這話的起源，乃遠在元前八世紀的西周。尚書中的周書十三篇，被公認爲周公所作或主編。其第一篇泰誓上，即明載「惟天地，萬物父母，惟人，萬物之靈」。可見人之爲人，在那時已被認爲天地萬物中之最靈秀，而其地位僅次於天。周公是中國歷史上第一位首出的偉大政治家。他撰作這篇討伐殷紂的檄文，必先揭出人的尊嚴與價值，實足以媲美二十世紀中葉所出現的「人權宣言」。孔子生當春秋叔季(元前五世紀)，有志澄清天下，嘗以周公自況。他提出了「仁」的學說，不啻爲「人」下了一個定義——「人者仁也」。因爲孔子的方法學是「正名」(參論語，子路篇)。他曾批判地指出「觚不觚，觚哉觚哉？」(全、雍也篇)。他對政治的定義是「政者正也」(全、八佾篇)，而其細目則爲「君君臣臣，父子子」(全、顏淵篇)。太史公說孔子作春秋的旨趣是「春秋以正名分」(見史記太史公自傳)。孔子既能界定「政者正也」，自必亦可界定「人者仁也」，正如他所說的「君君臣臣，父子子」，蓋上「字」是「名」，而下一字是「分」。意即君應該是君，臣應該是臣……那麼「人」就應該是「仁」了。孔子又嘗稱「人之

生也直」(全、雍也篇)；這也意味着「人直是人」。而這句子中的說明語——「人」，實與「仁」字相通，故所謂「人之生也直」，亦即是說：「人天生便是一個仁者」。孔子的孫伋(子思)便拿它轉過來界定「仁者人也」(見中庸篇廿九章)。「子思的第二代門人孟子，亦申說：「仁，人也」(梁惠王上篇)；又說：「仁也者人也」(盡心下篇)。這些界說或設題，都表明了原始儒家對「人」的確定見解。

中古兩漢四百年間，中國出了兩位大經學家，一是西漢初期的董仲舒(元前一七九—一〇四)，另一是東漢末葉的鄭玄(元後一二七—二〇一)。董仲舒發揮天人合一的理論，認爲人是象天或類天。人是天的彌孫，天亦可以說是人之曾祖(見其著春秋繁露)。董的這種理論，早有秦漢之際的易學者肇其端。易傳乾文言裡說：「聖人者，與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶」。在原始儒家的見解中，認爲人應是仁者，是聖人，「人皆可以爲堯舜」(見孟子)。董則供給此說以宇宙論的基礎，視人與天同形，頗似舊約聖經創世記中上帝按着他自己的形象或樣式造出人來。但聖經是屬乎神學，而董說則屬倫理學，此不可以不辨。後漢鄭玄遍註群經，其注釋中庸篇「仁者人也」句謂「仁，相人偶也，從人從二」。他亦受了易學者的影響。而申說了人之相偶性與交互性。易繫辭上傳描摹上古伏羲氏「仰則觀象於天，俯則觀法乎地，觀鳥獸之文(按指牝牡雌雄)與地之宜(按，指高突的丘岡與低陷的湖澤)，於是始作八卦」

。大概伏羲時代所劃的，不過陰陽乾坤兩爻——「易繫辭傳作者則形上學化之爲「太極生兩儀」(即指陰陽)。萬物與人，無不由陰陽兩個因素構成。人尤必賴自我與別人兩方之感應鼓盪而始陶成人格。鄭玄之所謂「二人相偶」，自然更稟承了孔子所言：「夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人」(論語，雍也篇)，而這也就意味着人應該保持人性中個性與群性之和調。

近世中國思想中的人觀，因受印度佛學的影響，由心性分析，理事交融而使人生的意義更深刻化與廣博化。程朱學派的理學是得力於華嚴天台，陸王學派的心學，則得力於南禪，程子的先輩張載(橫渠)主張「理一分殊」，朱子爲之申說曰：「天下有生之類，莫不稟自天理，而血脈之屬，各親其親，各子其子……故一統而萬殊」(見朱子語類)。這種思想原肇自華嚴宗之一(本體)在多(現象)中，多在一中，亦即說明個獨性與普衆性之交互攝合而相得益彰。程子所說的「不能反躬，天理滅矣」(語錄)，即爲孟子「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」(公孫丑上)的反證。程明道又言「仁者，以天地萬物爲一體者也；認得爲己，何所不至？」(遺書)。陸象山則從唯心論的觀點，倡言「心只是一個心，吾之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載亦有一聖賢，其心亦只如此，心之體甚大，若能盡我之心，便與天同」(全書)。楊慈湖作「己易」一書，認爲「天地，我之天地，變化，我之變化」；又言：「在天成象，在地成形，皆我之所爲。……能識則隱之真心於儒

子入井之時，則何思何慮之妙，人人之所自有也」。王陽明更以良知說明人之本質，而宇宙的真相亦即是良知。人不論爲大人或小人，無不先天本具這個良知。「大人者，以天地萬物爲一體者也；其視天下猶一家，中國猶一人也」(大學問)。「因爲人心之仁，本若是其與天地萬物爲一，豈惟大人，雖小人之心亦莫不然；顧彼自小之耳」(全上)。這種唯心論的人生觀，雖若與西方近代的直覺主義相髣髴，但他們的是從認識論打入，而宋明的心學，却全由日常生活(洒掃應對進退)以至講學從政的艱苦體驗中得來。

第二節 人爲萬物之衡準

一、人本與人文

如上節所述，「人爲萬物之衡準」的定論，本由古代希臘的辯士派所首倡，然在中國歷代先哲的思想看來，他們未嘗不皆隱隱承認人爲萬物之衡準。不過西方辯士派的這一設題中之「人」是意味着「人本」，而中國傳統思想中之「人」，則是意味着「人文」(註)。人本位是對抗神本位而起，人文則與天文相輔而行。西方古代的希臘教，神話迷漫，宙士(Zeus)大神統率凡百神祇而亦宰制人世。辯士派起而反抗，主張「人」纔是萬物的衡準，神祇皆應退位，他們不過玩藝兒遊戲而已。中世紀羅馬天主教神權鼎盛，惹起文藝復興時代的人本主義，以與抗衡。中國民族未嘗不畏天敬天，但從不以「人」與「天」相抗，却無寧視天爲人之父母，而人爲天之子女。父母與子女的關係，原本是交互而對待的。末

世流弊的家長族長濫用威權，只是意外的例外。自古以來的所謂「父慈子孝，君義臣忠」，是意味着父「待」子而慈，子「待」父而孝，……，所有人際關係，莫不皆然。天人乃「父子」一倫的擴大，名分雖殊，「同一理也」。天人合一論的基礎即在於此。「人文」一辭，原出周易之黃卦；其言曰：「觀乎天文以察時變，觀乎人文以化成天下」。中國學術上「文」字與「道」字亦可通，故由天文人文亦可通至天道人道。中庸篇稱：「誠者，天之道也，誠之者，人之道也」(第廿九章)。可見西方的人本主義，是對天而與之爭，中國的人文思想是與天合作而從事於「化成天下」的。

中庸下半部暢論「誠」及「誠之」的功用，

與周易作者互相發明。誠字從言從成，不論天道或人道，都在不斷地動作，都向造成，化成全世界道路邁進，未嘗一刻停止。易繫辭上傳明載「太極生兩儀，兩儀生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶成大業」。太極是就天在其本身而言，同乎「無極」，然天決不自安於「無」，而必要生發，生兩儀，生四象，生八卦，而出現或吉或凶的現象，同時與「萬物之靈」的「人」合作，志在逢凶化吉，遇難成祥，而這就是「成大業」，就是「化成天下」，也就是所謂「誠」與「誠之」。中庸作者反覆申論「至誠無息」，「誠者，非自成己而已也，所以成物也；成己，仁也，成物，知也，合外內之道也，因時措之宜也」。天示意於人，人受意自天，相互因應時變，而作合宜的措施，遂能造成大業，遂能化成天下

。這是中國人文主義的特徵，而與西方的人本主義，「失之毫厘，差以千里」的。

中國又嘗以「人性」與「天性」並稱而互相通用。又因「天然」即是「自然」，故人就自然而地可以作爲萬物的衡準，而不流於個人主觀的偏私。如上所述，人既是「誠之」，必然就「合外內之道」，而不專陷於「內」，亦不馳趨於「外」。人的天性具有同情心，故能推己及人，而這便是「恕」，也就是「仁」。「仁」的字形是兩個人格之相與平行，「天」的字形是兩個人格之上下感應。所以程子能說「仁心即是天心」，而我們也就說「人心即是天心」了。中國思想既習於天人合一，故無所謂人本位對神本位之爭。西方人的人生態度，往往趨於兩極，不是流於自卑，便是狂於自大。自卑便屈伏於上帝的脚下而不敢抬頭；自大便獨斷獨行，而「和尚撐傘」！這都由於人性之失調。中國稱人是「頂天立地」。頂天故與天相接而不自卑，立地便踏實而不自大。中國一直教人要「不亢不卑」，而這也就是傳統的中庸之道，或所謂「中和」。中庸篇第一章便宣稱：「中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉」。

二、人倫與人際行動術

自十九世紀中葉海通以還，西力東漸，中外人士盛相往來，在物質文明與精神文化上，自不免交光互影，乃至有所融會貫通。西方的固有思想因已吸收了基督教文明而產生了新個人主義與新群體主義之交錯。今後當不無可能受到中國中

和思想的影響，而使社會哲學與倫理學有一種新的發展。另一方面，中國固有的所謂「倫常」(人倫之道)將因現代科技的強烈衝擊，社會環境大爲改變，而迫使發生新的倫理觀念。這樣一來，我們人類的這個現代世界，可能造出一個新秩序來，俾得和平共處，以迎合「天下一家」的要求。

中國傳統的倫常，原是農業家族社會的產物。相傳堯舜時代，本着中和的原則，製定了「五倫」——父子有親，君臣有義，男女有別，長幼有序，朋友有信。就政治方針來說，夏商兩代，殆皆以男女(夫婦)一倫的運用爲重心。周孔的政治思想，似皆置重於「父子」。媽媽政策(胡適語，見其中國哲學史大綱)的孟子，特別強調了「母子」；轉至荀子，改宗「君臣」。諸子學派中的道家，則認爲朋友關係可以取代政治制度；反之創爲「鉅子」制的墨子，則強化了君臣的一倫，而影響了後世的君權建制。然而大體上，人文精神的中國民族，以交互性與對待性的倫常來維繫和處理國內社會及國際關係。當年孔子的洙泗學府裡，曾特別設置了一門外交課程，專事訓練使節人才，一秉「朋友有信」的原理，去推動國際事務。孔子指示：「言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦行矣」。弟子子游(言偃)，曾發揮老師有關「大同」的理想，中有「講信修睦」一言，即指國際關係的原則。後來漢唐盛世，每用公主遣嫁的政策以撫夷狄而睦鄰。治國平天下所本者爲「經術」，而以「權術」爲戒。這正與今世盛行的權術外交大異其趣。

東 方 雜 誌

西方一早已便成爲工商社會，與中國的農業社會不同。他們一方面以「客觀精神」(Objective mind)發展科學知識，另一方面便因工商需要而推拓海外市場與殖民地，浸淫蓄積而造成帝國主義的霸權。科學方法降臨近代，由「自然探究」(Knowledge of nature)變爲「自然征服」(Conquest of nature)，養成自大自尊與功利欲望，以與超自然上帝相頡頏。復因現代工業技術日精月就，資本都市集中，人皆發生種種心理病態。尤其是美國的社會，萬千種族雜居，男女濫用自由，變態怪象不一而足；迫令有心人士轉而求出路於東方精神文化，特別感覺到中國倫常傳統，孝弟家風，足以匡救頹廢狂流之日下。中國一向對立身處世之道，十分發達，這就出現了「東」力「西」漸的形勢。近十年來，美國出版界，關於「人際生活」(Interpersonal living)的刊物，風起雲湧，紙貴洛陽。各地社區，紛紛產生怎樣處置人與人之間的交互行爲這種研究，實習與訓練工作。他們運用自然科學的實驗方法，從「物理」推廣應用到「心理」，運用動物心理的實驗，實施精神病理的考察，以建立社會心理學的基礎。由於現代物理學已被定名爲「交互動作學」(the science of interaction)。因而學術界出現了「人際行動學」(The science of human interaction)的新名詞，以取代舊日的社會倫理學(Social Ethics)。這是極可推許，而足供中國人倫思想之參考的。

結 論

西方文化之所長者在方法，中國文化之所長者在目的。所以「人爲萬物之衡準」的設題，西方人高聲呼出，中國人却早成竹在胸。不過，西方的原始興趣，只爲「衡準」問題，而復於此孜孜不已澈底追求；中國人天生是「人」中心的民族，而人原是一「仁」，當然足爲萬物之衡準。幸而我們人類的世界是文明進步的世界，是可稱(假定)爲「目的論的宇宙觀」，因之「衡準」問題，現代已達成「公尺」「公斤」「公里」等等四海一道同風的趨向。今日橫在我們全人類面前的最大挑戰，是如何化「人」爲世界「公民」，如同度量衡之達成公斤公尺公里。我們中國固早懷有「天下一家，中國一人」的理論與理想，但所缺欠者爲方法，爲制度。中國儒家雖未嘗沒有方法學(如第一節所述)，而這即所謂「經術」，恰正與「權術」相敵對。目下西方雖已在人際關係上研究試驗着頗爲有效的科學方法，却無法推廣應用之於國際關係。世界和平，徒有口號，過去的國際聯盟，現在的聯合國，距離世界公民之養成尙不可以道里計，無寧徒供權術外交利用之一種，它之必須根本改革，又待何論。

筆者的一個青年戚友吳森博士在美南加州，治比較中西文化哲學，設想爲西方人的文化心態是wonder，中國人則爲Concern。他說：這兩個英文字無法漢譯。我願提供試譯前者爲「奇」(特別動詞意義的)，後者爲「念」。客觀精神與「爲知識而知識」的西方人，其素習是「爲奇而奇」，效果果然造成日就月將之科技。但如由奇而轉入至「疑」，特別用以應付國際關係，便

不免窒碍重重了。「以澄清天下爲己任」的中國人，其特別可愛處是「念念不忘」。張橫渠所曾自任的「爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平」，自然是再好也沒有的「人爲萬物之衡準」了。我們希望這種「念」的人生態度，務必揚棄「念念不忘名(權位)利」而採擷西方的客觀精神，使之方法化，制度化。另一方面，但願西方人能聆聽，我先賢的「朋友有信」之教言，與胡適之的「大膽假設」，毅然敢於會同世間有志之士，力圖改革聯合國爲「世界政府」，並創立那作爲世界政府的前提之「世界大學」，利用新的教育心理學與民族心理學，人際行動學，以陶鑄一批一批的世界「公民」，來推動各地區行政以及世界政府的事務，這豈不是積極走向世界和平人類福祉前途之一大幸事嗎？

一九七九、四、十五、自美維州

(註)中國文化特徵的「人文」主義，爲當年錢穆、唐君毅、牟宗三諸子所盛用，但決不可同一之而英譯之爲 Humanism (人本主義)。人本自人本，人文自人文。正如我們的「仁」字之難於西譯，「人文」亦無西方之譯名。具體名詞之「銀河」尚不可英譯之爲 Silver river，一如 Milkyway 之不能漢譯爲「牛奶路」。抽象觀念，哲理專辭之中西互譯，難且百倍。西方人學習中國菁華，應直接研讀中國原文，譯本不免隔靴搔痒也。



基督教與中國近代化論集

林治平 著

定價二十二元

基督教思想究竟自何時開始傳入我國，迄今仍是一個難解的謎，相傳耶穌的使徒之一多馬，曾在東漢明帝時將基督教傳入我國，雖然此一說法仍乏有力證據，至少證明基督教在中國亦屬歷史悠久的宗教。

自元明以來，教會雖不斷努力傳教，至若討論到基督教在中國之傳佈及其貢獻，則一般史書多一語帶過或語焉不詳，本書作者鑒此，乃就平日大學教讀之餘，摭拾有關資料，整理成書。本書分四篇，秉順基督教在中國傳教種種沿革與遭遇，展開論列。第一篇是基督教在中國之傳播及其貢獻，第二篇論平民階級的英雄，第三篇評述丁韞良的生平與志事，第四篇談國父孫中山先生大學畢業前與基督教之關係。

讀者諸君經由本書，對基督教在我國的傳播工作，不但獲得史料方面的認識，或可因是體會教會對促進我國現代化的另一種意義。

臺灣商務印書館 發行