

新中道論(下)

謝扶雅

第三章 中道與西方文化

一、希臘風文化的優長與流弊

近代西方文化是由兩大基本文化交織而成。一是西方固有的希臘文化，他們常說：「我們都是希臘風人士」(We are all Hellenians)。另一個是在羅馬帝國時代由中東輸入的基督教，即希伯來系統的宗教文明。請先評述前者。希臘文化的特色是追求真理的科學精神。人原天生有求知慾，希臘民族却在這方面特別發達，爲了他們所處的環境是變幻莫測的海洋波浪，不似中國大平原的平平凡凡。他們要對事物孜孜探究，尋根問底。他們的最大興趣是知識，而知識必包含兩個因素：一是能知(Knower)，一是所知(Known)。這兩者是永遠對立的，敵視的(antagonistic)。爲了這樣永遠敵對的姿勢，養成爭競的習慣。希臘是個工商社會，自然競爭劇烈。奧林匹克山上的競賽，表示男女老幼皆尚勇武的德行，而以怯懦爲深戒。希臘一位著名的哲學家赫拉克利圖(Heraclitus 約元前五世紀)宣告：「爭爲萬物之父與王」(Strife is the fa-

ther and the king of all things)。他認爲世界萬有的化生，皆由於上行與下行兩種勢力的爭鬥。這種不斷創進的世界觀與人生觀，這種徹底求知的純客觀態度，是值得讚揚的。

希臘文化的另一特徵是個人發展的好尚。人性中原含有個性與群性的兩個本能。希臘民族並非不愛群，並非不愛國，但他們更自愛自尊，以自我爲本位及第一位。大哲蘇格拉底的訓言是「知汝自己」(Know thyself)。希臘本流行多神教，但他不像東方宗教中神祇之有絕對權威，要求萬民俯伏膜拜。希臘教只是神話。百神相爭相妬，喜怒無常，有如兒戲，自然引起有思之士的反感與輕視。智辯派首出的普洛太哥拉斯(Protagorus, 481—411 B.C.)高呼：「人爲萬物之衡準」(Man is the measure of all things)。他這句口號中的「人」，無寧指各個入而言。故其後繼者墜落至虛無主義的世界與人生。因爲你有一是非，我有一是非，他又有他的是非，彼此不相通會，公共標準喪亡，還成什麼社會？蘇格拉底起而挽救其害，力求一個共同的「概念」，但其前提自必先要掌握及肯定真正的自我。亞里士多德雖稱人是政治的動物，但自古希臘以至現代西方的政治觀，無不以個人自由權

利爲基本的「自治」。所謂民主政治，乃是每個選民憑其自由意志而投票；議會立法的實底是經由各個公民所同意。司法制度更以保障個人爲核心。故可說，基本上，西方文化的本質是個人本位的。這是跟中國那種相互倚依的五倫文化分歧之所在。

希臘這種自我主義的偏鋒，到了近代，因反抗羅馬天主教會的神權思想，而崛起了人本主義的思潮。英國培根(Francis Bacon, 1501—1926)首倡與上帝天國分手的地上「人治」(Homo regum)。由是希臘傳統「爲知識而知識」的純理論精神之「自然探究」(The knowledge of nature)一變而爲「自然征服」(The conquest of nature)。這跟個人享樂結合起來，遂使功利主義大行其道。本來科學家的原始旨趣，只在求知求真，而無意於實用。但因世道人心群趨功利，應用科學的機械技術，附庸蔚爲天國，日精月盛，絕塵而奔。同時自由企業蓬勃興隆，長足發展，而達高度工業化的物質文明，壓「人」於「物」之下，造成所謂資本主義制度，引起勞工階級的不平，而產生各式各樣的社會主義思想。馬克思的共產黨宣言(一八四四)，自命爲「科學的社會主義」。延及第二次世界大

戰後的現世界，以埋葬資本社會為務的國際共產集團，與自由民主國家陣營對壘抗衡，各不相下。

二、希伯來系文化的得失及其與希臘文化之結合錯綜

希伯來民族是由大先知摩西（Moses 約元前十四世紀）所啓示的耶和華上帝（Yaweh）為絕對重心。耶和華全知全能，無所不在。祂是獨一的眞神。「除我以外，不許祭拜別的神」，是耶和華顯給摩西十誡中首要的第一誡命。人生的活動，主要就是祭拜耶和華；祭式重重，頭生子必獻給神作活祭。據舊約創世記及其後的新約四福音書所載，人是始祖亞當夏娃因違背了上帝命令，而被逐出樂園，墮落在地上永遠受痛苦的罪惡之蛆。人因原罪與本罪而無由自拔，惟有仰望彌賽亞（救主）來臨才得拯救。猶太國奈撒勒村木工之子耶穌，以上帝獨生子身分被差遣來到人世，備受凌辱，最後被釘十字架而死，作為救贖萬民，但三天後復活升天。五旬節聖靈降臨，使徒們受感動，組織教會，奉獻財產乃至生命，以殉道而得重生。這是基督教信條的主要部分，也就是希伯來文化的精華。

希伯來民族所信仰的這位萬王之王，萬軍之軍的超絕權能，和大一統主義，原亦出自人常有的一種自卑感，而為被壓迫弱小民族團結呼求解救的自然心情。團結就是力量，各個散沙定被一一擊破。人在無限大宇宙中，的確是渺小得可憐的。德國大神學家士來馬赫（Friedrich D. Schleiermacher）認為宗教無它，只是人生的絕對

依靠感（The feeling of absolute dependence）。猶太人昔年曾受羅馬帝國強權的蹂躪，以至近代散在世上各地的猶僑，無不飽嘗政視壓迫的痛苦。然而這個民族始終能一德一心，外禦其侮，不遭滅亡，這不能不拜堅強的集體主義之賜。基督教在體制儀節上改革了猶太教，但對上帝大能的信託，個人軟弱無可自救的心情，凡屬地上信徒，無不共同一致。原始基督教會一入西方，即形成了大一統的大公教會（Catholic Church），產生那在世間代表上帝的教皇。希臘風的自我獨尊思想全被粉碎，人人非卑微屈伏於教會之下不能存活。近代宗教改革運動，風起雲湧，想要打倒教皇，但又建立了另一個「紙的教皇」（Paper Papacy）——承認聖經萬能，因其為神直接的話。人類社會心理往往需要一個客觀外在的公共權威，以便群相投靠依傍，而不敢訴諸各個主觀的良心；尤其是在大家面臨強敵，性命交關的時候，這也是無可奈何的事。

希伯來文化的關鍵是「信」，而希臘文化則是「知」。初期的一位拉丁教父宣稱：「信是無理可稽的」（credo absurdum）。然而希伯來民族那種直覺的「我上帝就是我上帝」（I am that I am 參舊約出埃及記第二章十四節）的上帝信仰，終不能滿足那以追求眞理為務的希臘人，而必發出「上帝究竟是什麼？」的尋問。由是絡繹產生了「上帝存在之本體論的證明」，「上帝存在之宇宙論的證明」，「上帝存在之目的論的證明」，以及近代大哲康德自己另起爐灶的「道德論證」（moral argument）。這些吸收了

希臘知性的宗教信仰，結成無數派別斑駁絢爛的神學靈果，豐富了西方近代的精神文明。但也不免波及某些惡劣影響在政治理論上，例如黑格爾（G. W. F. Hegel）的三折辯證，由「主觀精神」經「客觀精神」而達「絕對精神」，造出政治的絕對主義（Political absolutism），與國家至上，終至釀成德國當代納粹黨，與泛濫世界各地的法西斯，再變質而惡化為共黨極權的社會帝國主義。

三、中國文化會遇「兩希」之後

中國自王陽明以後，儒學已碰了壁。明朝中葉起，因對外洋封鎖，思想界沒有受到外來的刺激，以致一般呈現凝滯狀態。清初大興文字獄，把所有高級知識分子禁錮在四庫的故紙堆中，專作考訂校勘的鑽牛角尖，無法自由創作。鴉片戰爭的結果，被迫五口通商，而又迭遭英法聯軍以及甲午之役的挫敗，引起變法維新運動（一八九八）。這時儒林始出現一個初受西方思想影響的康有為（一八五八—一九二七）。他本有公羊經學（參上節）的素養又具佛教教義的基礎，從上海廣學會涉獵了漢譯進化論和關於基督教等書，惕於清廷變法之失敗，悲憤世界列強逞霸，世運凌夷，太息孔子之道之不明與不行，退而致力著作。其有名的「大同書」（今台北有重版本），可以稱為東方式的烏托邦社會主義。而向另一相反方面思路，即追踪希臘風個人自由主義的人，我們姑舉胡適（一八九一—一九六二）為代表。他與康氏的尖銳對比，顯示中國迄於今日，尚未見

產生一個創造新中道論的儒學大師。

儒家最初曾吸收了諸子百家而造成經學，在中世紀又採擷了外來佛教中有利於自家之處，而創生了理學和心學。到了西力東漸的近代，它應該可以選取西方文化裡的精華，而對固有的中庸之道重加闡釋，發揚光大，轉以效獻於現世界改造的新文明了。不幸近二百年來，我國政治陳陳相因，土風衰落。清末民初，舊士大夫與新官僚相與迭起，品性萎靡，器識薄弱。自洋務運動以至五四新文化運動，經受不起列強及其物質文明的衝擊，先喪失了自己優良傳統的信心與認識，徒呼「拳打孔家店」（指吳虞），「禮教吃人」（魯迅語），一面膚淺地擁護「塞」（Science）「德」（Democracy）兩先生（陳獨秀語），更盲目而浮躁地歡迎馬列主義之狼入室。我們在二、三十年代，雖曾翻譯了一些西方古典，特別譯介了當代思潮派別的論著，却未能精刻剖解其內涵。瞭知其所由來的「兩希」本質，來自自家的傳統文化作周密的比較研究，因而知所取捨與折衷。我國特別發達的是在實踐道德方面的「行」，希臘文化的特色是純理論的「知」，希伯來文化的核心是宗教心的「信」。既然如此，則我們豈不可依據祖先留遺下來的一個要訣——「執其兩端用其中於民」去應付這個新挑戰呢？我們今日面臨異族勢力與思想的衝擊，為什麼不擴大並延長中道的兩端幅度，來採取那種新「知」與度「信」，以充實我們固有的「行」呢？西方的科學、哲學、乃至神學，儘管派別紛紜，而其徹底精神與純客觀態度，固大足以振拔我凡

百適可而止的模稜心理。耶穌基督那樣一往情深，舍己為衆的衝力，更可給我們的奄奄情性打上一支強心針。

同時，在中西文化的方法學上，我們孔聖特有的「正名」，亦堪為西方攻錯的「它山之石」。效請按照前文，亦拈三個專詞以資區別比較。希伯來族直截了當接受 *tharass*——此字在佛學中漢譯為「現量」。上帝就是上帝，*To be is to be*，這是渾合的直觀。希臘人愛好問這問那，可送給他們以 *Whatness*（是什麼），而這是分析的批判。中國則介乎兩者中間，不太過於囿圖，亦不作苛刻誅詰，却用「應該」（*Oughtness*）來處理事物。孔子稱「觚不觚，觚哉觚哉？」（論語·雍也）。他答齊景公問政，說：「君君臣臣，父父子子」（全·顏淵）。孔子曾下政治的定義為「政者正也」（全·顏淵）真的，君不成其為君，臣不成其為臣，父不成其為父，子不成其為子，怎能怪社會悖逆，政治乖方？人應像個人呀！這是用 *Ought to be* 來解決 *to be*，以「應然」處置「本然」。綜合中有分析，分析中有綜合。希臘偏愛辯證（*Dialectic*），詰駁不休，缺乏和氣。希伯來人直覺而不求證；如欲證明，惟有「逆證」（*Paradox*）。「你愛惜生命，便喪失生命；你必須喪失生命，才能獲得生命」——你越窮便越富足」。你越謙卑便越尊貴。儒家所採的是「親證」，意味着實踐致用，作主客觀的綜合，而這就是中道的法門。希伯來永遠靜而定，希臘人老是動而不肯干休，中道則面對問題，作出答案，但因世事變易不居，

故必發生新問題，而須作新答案。希伯來一次解決作了，希臘永在問難爭辯中，嘖嘖不已。中道則亦動亦靜，又靜又動，而「察時變」「以化成」（參易賁卦象辭）。

第四章 新中道對現世界 應有的效獻

一、新中道論對世界政治

「湯之盤銘曰：苟日新，日日新，又日新」（大學篇第二章）。中國正宗的儒家，從不泥古復古，抱殘守闕，而必溫故知新，不斷更新。儒家的中道絕非固定的膠柱鼓瑟，亦非機械的折半，却是因時因事而斟酌變通。中庸作者引孔子之言曰：「君子之中庸也，君子而時中」（第二章）。孟子贊揚孔子說他是「聖之時者也」（公孫丑篇）。今日人類已進至太空世紀，交通媒介，極度發達，地上各國各族相處，有若比鄰，休戚禍福刻刻關聯，顯然達到非互相依靠不可的境地。二十世紀七十年代的世界，當然不是王陽明朱晦庵的時代與環境，更非孔孟荀所曾遭遇的情勢，可與同日並論。然而公是非之所在，邪正之可明分，與左道偏鋒趨向的難出，無論古今中外，並無根本不同。原始狀態與開化進步的歧異公式，無非由簡而繁，由純而駁，由單一而趨雜多而已。尤其是今世國家達百數十，環伺圖存，群雄角逐，極似我春秋戰國時代的放大鏡子，而增其複雜性與深刻性。儒家中道的基本方針，既屬隨時活用，則祇需將舊事物及「中」本身的語意

加以新詮，便可取得妥效性，而無陳舊落伍之嫌。

首先，儒家中道觀點的政治學說，可以對西方近代的產物「Modern State」（近代國家）有所箴砭。西方的政治學，實應正名為國家學。它論國家的三要素：國土、國民、與國權。我們的政治學，就範圍言，絕不以「國」為本位，而必言「治國平天下」。中國讀書人一向以「澄清天下」為己任。「天下興亡，匹夫有責」，是婦孺皆曉的通常口頭禪。就性質言，政治不像西方之以物質性的權力為核心，却以德性教化為要務。這緣故是為了我們政治的重心在於「人」——活生生一個一個人，以至林林總總的萬民百姓，因而我們政治照顧的範圍，必須要為「普天之下」。西方就希伯來文化的意義而論，國家應該企禱上帝的「天國」；它是神中心的，却在另一個世界。而就希臘文化的意義，統治權的「力」是物中心的。我們的「人」則是介乎神與物的中間，不偏於超越縹渺的神，亦不偏於冷酷堅嚴的物。但是「執兩用中」的政治，一方面並非沒有宗教信仰的後盾，古典經籍中，為政必念及「天命」。天子代表上天以照顧百姓，相等於五倫中的「父子」一倫。「元后作民父母」（尚書湯誥篇）。儒家亦非如道釋兩氏之為無歐府主義者，不過國家、政府、比之人民為次而已。孟子主張「民為貴，社稷（即國家）次之，君（即政府）為輕（盡心下篇）。尚書載「民為邦本，本固邦寧」（五子之歌篇）。

這樣，新中道論應用到現下的世界政治，我們可作下列的具體說明。溯昔春秋之世，王綱解

紐，諸侯陪臣肆無忌憚，各相殘殺，民不聊生。

孔子最初固欲維繫周的中心力量，以企相安於一時，這頗有似於本世紀兩次世界大戰之後，有心之士協議組織世界和平機構——國際聯盟及繼起的聯合國，以保障和平，並謀國際合作。孔子逝世之後，為了時移世易，孟荀諸家已再不談恢復封建，却遵夫子「仁」的教義路線，主張以「仁義」或「禮義」貫徹於制度與政策之中了。誠然，時至今日，西方人已約略懷有「天下」的觀念，但因國家至上的成見太深，故在兩次大戰後產生的和平機構，仍以「國」為本位。聯合國之視國際聯盟，可謂「以五十步笑百步」，徒成了「統戰」舌戰的戰場，毫無裨於和平及合作。因此世界政治改造的第一步，非將聯合國改革為一個強有力而有效的「世界政府」不可。不過世界政府的重心，應在由各民族單位所選出（並非由政府所選出）的代表，組成世界議會，以指揮監督行政部門。現有各國軍隊及軍事設備，必須全部世界化；核武器即予以永遠消除，國家由一民族或數民族自願結合而成，故國境極具彈性，「國防」之名永廢，公安部只設警察，以維持地方秩序及安全。政治的中心概念既為德行教化，故而世界政府之必要前提為設置超國際性的世界大學，從事培養德學兼備而有世界器度之領導人才。世界大學在五大洲適中便利的地區，分設數校，師生共同生活，示範世界政府的縮圖。課程為世界各種文化風俗，民族心理，以及現存的無數國際問題，政治既與道德及教育合成一片，故無統治階級與被統治階級之分，因而達成所謂「

天下一家，中國一人」（見禮記禮運篇，此處「中國」當然指任何國）的理想境界。

新中道觀點下的經濟制度，將採用混合經濟制，不偏於極端個人自由的資本主義，亦不偏於全面統制的極權共產主義。儒家不似一般宗教之否定物質，認財貨為「馮門」，但總把物性置於德性之下。尚書禹貢篇論「正德、利用、厚生」。人民的生計非不重要，然要以「正德」為歸。大學篇作者論次「德者本也，財者末也」（第十章）。「末」不是無用，而是指工具價值，應附屬於內在價值之根「本」德性，即受其支配之謂。人賦有私有財產的權利，乃是為了他可以「自由」「善」用其財產之故。但個人累積資本過多，勢必有妨別些人眾，而自己亦易陷於「朱門酒肉臭」的「豪門」。社會為忍受供給少數人奢侈之資，而致不能使大眾就業，不能施行普遍教育，以及保險救濟制度：這是偏頗發達資本主義社會的悲哀。而在這樣不公道的社會中，必然附帶產生無窮的罪惡，又何俟纏舉煩言。另一方面，矯枉過正的共產主義制度，將一切公有的資源與生產收歸國有國營，造成少數高層黨幹為特權階級，假渺遠方來「無階級理想社會」的幌子，欺騙及壓榨平民大眾，扼殺其自由，滅絕其人性。這種極度違反道德倫常的經濟制度，自與新中道論根本不相容。混合經濟是在揚棄上述兩種制度的弊害，肯定人的基本價值及尊嚴，獎掖有限度的私人企業，治勞工與股東於一爐。重工業與主要的公共生產，自必歸之國營，醫藥保險亦應酌量社會化。合作制度應予大規模推行。不過社會化

與自由化的程度，要當因時調節，因地區與事故而作彈性的措施，不許固定樣板，壅塞而無變通

二、新中道論對形上學及宗教問題

西方人的世界觀，往往像鐘擺般走向左右，不是偏激的主張唯物論，便是頑固的主張唯心論，不是強調現實主義，便是高標理想主義，彼此違辯，鬪勝好新。新中道論則恒折衷於兩者之間，

抱取其長，捨棄其短，但它並非為西方哲學中的「中立論」(Neutrality)。英哲羅素(Bertrand Russell)認宇宙的本質為「事」(events)不偏於「物」或「心」，而自命為邏輯的原子論(Logical atomism)。此說雖頗聰明，但仍左傾於「物」的僵冷狀態。新中道論擬修改之為「交互倚依」，使天地間萬事萬物活潑起來。美國普林斯登大學物理學大師魏勒(John Wheeler)提議將現代物理學稱作交互作用的科學(The Science of interaction)。形上學原是「後物理學」，則使「互動」深一層為「互依」，比之羅素的「事」，含有活生生的關係與關切，但不趨至極端的唯心論或宗教信仰中的活上帝。中庸作者不說「物也者天下之大本」，亦不說「心也者天下之大本」，却稱「中也者天下之大本也」。這種宇宙根柢的「中」，就認識論言之，乃是「喜怒哀樂之未發」的狀態。然而這個「中」不發則已，發來應該中節，故曰「發而皆中節謂之和」。我們應細玩此兩「中」字，上句之「中」讀作平聲，表示平實平靜；下句的「中」，讀作去聲，表示發作、發生，以至趨向其目的。兩者字形全同，字音略有區別。宇宙的根源本身(

Ding-an-sich)是超絕乎我們的認識與喜怒哀樂的。然這個平靜遼絕的「中」，註定要發生發作，而走向和諧。今問世間有沒有「不中節」的衝突、破壞或苦惡呢？有的。不過那也是有助於共同勉勵推進之一種最低級的工具價值呀。「中」的本身是無所謂善或惡的。約與中庸說作者同時代的一個儒者，嘗註解周易，而成繫詞上下傳。其中載有：

「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」。

自太極至大業的創化歷程中，始有「吉凶」的出現，而且惟有賴乎天人合作之「為善去惡」(王陽明語)，逢凶化吉，才見大業之完成。所以易六十四卦中最後兩卦：「既濟」「未濟」便可以說太極即是既濟之「中」，而未濟乃是「中」之「0」正在完成的大業。這樣，太極與大業，是「一而一、一而一」的，太極必然要創化兩儀，它原包攝著兩儀在內。易繫辭上傳中又載「一陰一陽之謂道」；而魏代王弼巧以「無」釋陰陽兩儀。顯然這個「無」不是「沒有」或空白。英文通常譯「無」為Void, vacuum, or nothingness, non-being, 實在未盡適合。「無」不是「有」的反面，正如「陰」不是「陽」的相反物一樣。我們毋寧把「無」英譯為Unknowable or Unintelligible。古希臘畢達哥拉斯(Pythagorus)學派嘗以為宇宙的本相是數，而「一」是其根源。我們雖不認為宇宙的本相是「一」，但無意反對宇宙的本相與本質是可用數字表達的。新中

道論且願以0的數目來代表「中」(如上圖)。這個0是位於正負兩端一系列的數目的中間。它絕不是「無有」或「空無」，却是一個獨特的數目。然它不是「一元論」，也不是「二元論」，却可說是「無元論」。「中」含有陰陽兩個因素或勢力，而陰陽不是相反的二元，却是交互倚依的和合，或者是，陰中有陽，陽中有陰的互濟與圓通。

新中道論的宗教觀是所謂「天人合一」，而這也對現代世界諸種宗教——印度教、回教、猶太教，及天主、復原兩大教會，堪效芹曝之忱。大抵宗教無不高舉超自然的神格，崇奉之為絕對權威與全能，而人則卑微不足道。中國傳統文化的一大特色是人在宇宙中的正當地位，最古老的一部歷史——尚書，內載「惟天，萬物父母，惟人，萬物之靈」(泰誓上篇)。西方近代文藝復興，對羅馬天主教大力反抗，發生人本主義(Humanism)的思潮。中國方面的「人文」又與西方的人本主義大異其趣。我們講「人文」，常連及「天文」，正如講「人性」又順帶稱「天性」，講「人倫」往往道及「天倫」，「人道」更可通至「天道」。所以中國的天人關係，實為社會五種人際關係——五倫之延伸。五倫首言「父子有親」，則我們可仿照而推廣之稱為「天人有誠」。中庸書中明明白寫道：「誠者天之道也；誠之者，人之道也」(第二十章)。這種天與人相接近的密切關係，祇有耶穌的新宗教可以與之相倫匹。兩者的差別處，在中國「中庸說」中說個「誠」字。耶穌則說「愛」是了。耶穌又教導世人要完全，像天父完全一樣(馬太福音五章四十

八節)。這便與中國的天人合一互為發明。可惜今世各種教門，無不揚己抑人，缺乏容量。中國的中道對這一點能效大助。我們中國人一家門裡可以包括各宗各派的信徒，毫無如猶太教徒們自己在教義上錙銖必較那樣情形。孔子謂「君子和而不同」(論語學而篇)。中庸作者說得更明白：「道並行而不相悖，萬物並容而不相害，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也」(第三十章)。當然，中道對某些「太過」的左道也並不肯通融。中國文字對「錯」(Wrong)與「罪」(Sin)都用「過」字，表示它們都是偏差而不「中節」。像上段所提羅素的「邏輯原子論」，雖不洽於中道，但不算「太過」或「大過」(大錯)。繼羅素而起的「邏輯實證學派」，則約化哲學為語意學，抹殺形上學，否定宗教，這就未免「太過」了。前幾年，美國一時流行「上帝死了」的教派，自然也是偏激，而不與中道相容。西方思潮每為鐘擺般的擺來擺去。與邏輯實證論相反而趨的「存在主義」(Existentialism)，在德法英美，各有歧異出入，大抵略偏主觀，各就心之所安。基本上，宗教應是個獨的事，如前英國劍橋哲學家懷特赫(A. N. Whitehead)所說的“Religion deals with solitude”此言正與中庸書裡「故君子慎其獨也」(第一章)相符。

三、新中道論與新人格

讀者幸勿以勢利眼去看中國人。中國今日只在現代工業技術上確實落後很多，但它仍不失為

在大地上唯一廣土眾民，歷史悠久，文字統一(讀音却可以多采多姿)的國家。而這個中國之所以為中國，其精神即繫乎「中」之一字。中道對中華民族最大的功能則是道德的人格，即通俗所說的「品性」或「德性」。按「行」這個字，從彳从亍，表示左右脚步交動邁進之狀，而「道德」兩字皆屬形聲字，皆從這一象形字的「行」作部首。這就表明中國文化的特色，而有異乎希臘一系之「知」(科學)與希伯來風之「信」(宗教)。然而我們這個道德的人格，並非沒有宗教心作後盾，亦非沒有學問的根基。我們的理想人格是一邊致力於「學不厭，誨不倦」(孟子公孫丑篇引孔子自命)，一邊連接到「知我者其天乎！」(論語憲問篇)。它是永遠「執兩用中」，永遠保持著人性中個性與群性應有的和諧，永遠挽著深入性與廣大性的雙手，邁步前行。

中道的道德哲學，亦非如西方倫理學說之總向兩極而趨：不是力主快樂主義(Hedonism)(包括功利主義在內)，便是高唱嚴肅主義(Rigorousness)(包括出世主義在內)。中道的人格理想是嚴肅中有快樂，而亦能「從心所欲不逾矩」(孔子自稱，論語·學而篇)。專就「知」的角度，這個現實世界實在令人悲觀。專就「信」的角度，我們的世界前途應該可以樂觀的。然就道德的「行」而論，則與其徒作悲觀，毋寧矻矻孳孳，埋頭實幹，而這與「生生不已」，老幼無欺的大宇宙相為合作而會通。這就是所謂「誠之者人之道」的修勵工夫，而與「誠者天之道」保持交互倚依。

中國這種中道的人格理想，在最原始時代會具體表現之於男女牝牡之互相依賴(符號作二，後來文藝化之作「陰陽」)。堯舜時代，推廣為五倫的公民教育而予以推行。殷商偏重質直，周代尚文，而為集大成的孔子所折衷，故謂「質勝文則野，文勝質則史」，而推出「君子」的「文質彬彬」(論語雍也篇)。孔子又將當時所崇尚的「君子」與他所發明的「仁者」互相通用，而界定「仁」為「己欲立而立人，己欲達而達人」(全上)，並稱述「君子」的使命為「修己以安人」，「修己以安百姓」(全、子路篇)孔子的孫子思子明白標出「中庸」兩字，暢為發揮，「君子中庸；…君子之中庸也，君子而時中」(第二章)，「中庸其至矣乎，民鮮能久矣」(第三章)。到了孟子，更以「大人」(即小人的相反語)與「君子」相提並論。「仁義」為大人的兩個支柱。「大人者，不失其赤子之心也」；「大人者言不必信，行不必果，惟義所在」(俱見離婁下篇)。戰國末期的荀子，將周孔的「內聖」「外王」之學并稱「聖王」，以作天下表率。聖王內不作方士道術之自求長生(如道家陰陽家等)，外不務霸王強權(如法家所倡導)之極權統治。然秦始皇偏以兼并六國，統一天下，予智自雄，號令「以吏為師」，並判定「以古非今者族」。

當代德國一個存在主義哲學家耶斯柏士(Karl Jaspers)在其巨著「世界哲學家」書中首先揭出四位世界極端人物：孔子、釋迦、蘇格拉底、與耶穌，而標顯孔子為「古學更新」(

Revival of antiquity)。孔子之所以稱為世界上最偉大的教育家道德家，即在其示範「溫故而知新」（論語·學而篇）。他嘗自稱「述而不作」（公、述而篇）；其實·他已寓「作」於「述」之中；而此即為後之儒家奠定了方法學的基礎。儒家從不復古泥古，但是道德的根本原則固無新舊之分，而舊禮制舊習俗自必隨時勢而歸於淘汰，無可強作保全。清末民初的辜鴻銘，以茶壺只一，茶杯可有四五的比喻來為多妻制辯護，未免無聊。形式主義的虛偽「禮教」，確難免不「吃人」。中道的最大功用是在永能掌握當代時髦的「兩端」，而作創造的綜合。孔子折衷於「進取」的「狂者」與太保守的「狷者」之間（論語·子路篇），而揭櫫「仁」的「從容中道」。孟子批判了墨家的「鉅子」與楊朱的無政府主義，而提出「大人」的人格。鄭康成博採今古文經學的長處是處，而創造了中世紀的鄭學。宋明理學諸大師，吸收了佛學的「明心見性」，重新闡發六經，因而開出程朱陸王的新氣象。則在現代，勢必將儘量採取西方文化的精粹，擴大與加深「中」的幅度，作出一個新的折衷；並用現代語彙專辭來說明我祖宗的寶貴遺訓，使成世界公器而供天下人共享，自屬理所當然。

縱觀現代的世界旨趣，往往強調「制度」而忽略「人生」，尤無視於道德人格。單就政治經濟法律工商而論，誠然非講求制度與程序不可；然而任何龐大的機器，最後指揮調度運用乃至改進，仍恃乎人——尤其是道德的人生。故柏拉圖的「理想國」(Republic)中要求「哲學家王」

(Philosopher King) 為主導。中國傳統一直推崇正人君子，不論在一鄉或一國，聖賢人格，百川所宗。然而今世言及道德人生，又無非認西方近代文明的兩大產物，自由與平等，以作準繩。這兩者本出自人性中的兩個本能：個性與群性。就個性言，最好是自由發展，就群性言，最好是平等無殊。兩者若能保持調節均衡，誠不失為理想。所遺憾者，果如企願自由過度，勢必呈現不均，而如要求硬性平等，又不得不犧牲自由。這就是現世界資本制度社會與社會主義國家，兩相對敵壁壘森嚴的鐵一般事實。而尤其不幸的是：資本社會中已出現一批極度頹廢的青年男女，令人股慄傷心，另一方面極權國家內必然產生特權階級與農奴工奴之反人性反人道，要不然，也常被壓迫者散布作游擊隊與恐怖分子。由是這世界遂成爲一個混亂黑暗悲慘莫名的世界！

為現世界重建價值標準，確立一個新世界秩序，首先需要一批新領袖人物，作中流的砥柱，以開新風氣之先。而在這一點上，中國的新中道論堪以特殊的貢獻。中國的傳統社會裡，曾有過光榮的表現；敦人倫、富人情味、不爭自由而具無所謂自由的自由，不爭平等而具有無所謂平等的平等，從容寬大，和氣一團。今日正與好尚自由平等之西方文化相會遇，亟宜接受好的新血，重振固有的中道精神。深刻化其「內聖」，擴大化其「外王」，而養成太空世紀應有的新人格，以為天下倡。具體言之，未來的中國，必將對改建世界政府的前提之世界大學，躬先擁篲效勞。中國人一向在百年樹人大計的教育上感着深摯的

興趣，並亦確具卓越的見解；即是教育與道德行為打成一片。教育不是灌輸知識，却是化師生為家人，而在日常生活上，在實際問題試行解決的實踐上，互相策勉鼓勵，春風化雨，相共涵濡於大生命中。這才是世界真和平的初曙，是全人類福祉的造端。新中道論非不懂憬於「無階級理想社會」，但堅決反對以黨性消滅人性的那種理論，認為這種手段斷乎不能達至理想的目標。新中道論固亦擁護時人之競唱人權，但須融合人權於「天下一家」的大公秩序中，使人性中自由發展的個性得與高度世界意識的全群性，保持和諧，而陶成現代的新人格。現代新人格要求一個交互依賴，和而不同的世界觀與人生觀。

孔子二五二七周年誕辰即西曆一九七七年九月於美東寓。

