

# 中道與兩希

謝扶雅

## 兼論中華文化在現階段應有的使命

### 一、引言

我一生致力於東西比較哲學及宗教之研究，而原始的基礎是中國古老農村社會中實生活的薰陶。我童年在家塾背誦四書五經、國語、國策、史記，課外讀物則有太上感應篇，文昌帝君陰騭文，還看過祖父的遺著——「奇門遁甲」，它是中國半法術半宗教的一部奇書。但給我稚嫩腦膜留下最深刻的印象者，乃是廿七歲守寡的先慈，在千災百難中對神佛的依存與信憑。迨我由少而壯，遊學西洋，特別是，在美國哈佛大學，親炙英國名哲懷特黑（A. N. Whitehead）之門，而悟澈宗教與人生的真諦。晚年更因大陸變色，而流離來美，參加基督教歷代名著的譯業，得與古代及中世紀諸教父的作品相親，並接觸到近代著名神學各派，深知治學與處世，尤其值方今的大過渡時代，必須從歷史的演變着眼探討，依孔子所謂「溫故而知新」（論語學而篇）的方針，批判折衷，而作創造的綜合（Creative Synthesis）。

中國近代受西方勢力的強烈衝擊，對固有的、呈凝滯狀態的學術文化，自賈為「禮教吃人」，主張「把過去的線裝書一概扔在毛廁裡」（吳

稚暉語），同時，膚淺而無批判地歡迎西來的「賽」（Science）「德」（Democracy）兩位先生，瞬且「一面倒」向馬列主義的蘇聯，進而狂呼「無產階級文化大革命」，歪曲整個中國歷史，「批孔」「揚秦」。適值國際風雲，縱橫角逐，有似我春秋戰國時期形勢的擴大，羣以富國強兵是尚，殺伐相尋，正符合當年老子所慨嘆的「聖人不仁，以百姓為芻狗！」從知我們必須根本改造世界文化，重訂價值標準，建立一個新世界秩序，才能搶救全人類戰胥及溺的狂瀾，而使中國大陸八億蒼生出水火而登衽席。

講到改造世界文化問題，故事體大，誠非一朝一夕，一手一足所能獲致，然而枝枝節節，腳腳頭頭，多邊形的聯盟，高低層的談判，勢必演成永遠團團轉，打打談談，兵連禍結的局面。若不從根本上求得相互了解，而安於「和而不同」（孔子語，見論語子路篇）的人生觀與世界觀，則總無由得到徹底解決。康有為曾在新文化運動前十年，倡為變法維新（一八九八），以求中國的出路。不幸失敗，乃翻然撰作一種烏托邦社會主義的「大同書」。有一西人遂謂中國共產黨政治，自有其本國的淵源及根據。不錯，馬克思曾自詡其共產主義為「科學的社會主義」；意即是

，惟有工農無產階級聯合起來，奪權專政，始可達成「無產階級的理想社會」天堂。馬克思對十九世紀中葉西方社會的病症，診斷容或無誤，可是他所下的處方，階級奪權鬭爭，却全無是處，而亦永無達致一個理想世界之可能。西方基督教王國（Christendom）的思想，經過兩次世界大戰而全歸破產。教會靈性復甦之望，渺不可期。回教國家與以色列民族，心理上永遠無法碰頭。怎樣能得到一羣深刻有思之士，濟濟一堂，開誠心，布公道，忘我而懇懇地切磋琢磨，今世的所有難題，包括根本的人性問題在內。東西歷代諸大宗師，留下若干遺教，當仍不失時宜，可供我們採擇，而為之重加闡明之處。作為一個中國本色的讀書人，從其先聖先賢的心得，亦深覺「他山之石，可以攻錯」者良多。我國史家無不重視鑒往知來。所望大家彼此能切實交換意見，虛衷商討，存心「天下為公」，而不一手抹殺與己，這才是真正邁向和平途徑的前提。

### 二、「對待」對「對抗」

當代大史學家湯恩比（A. Toynbee），在其「歷史的研究」巨著中，列舉世界上十幾種不同的文化。本文為了刪繁就簡，願提出世界文

化生命的根子有四：(1)中華系，(2)印度系，(3)希臘系，(4)希伯來系。由於氣候地理環境及各民族的適應與改應，自然產生各別的文化類型。人類的最大理想與最高目的，無不同為幸福「天堂」，但尋求的方式或路子，却殊不相同，因而呈現文化的分道與分化。它們又因有機會會合交流，而放出繽紛駁雜的花朵。然如我們加以分析及批察導卻，仍可揭示其老根子的不同本質。例如宋明理學中的程朱與陸王兩學派，是受了印度系華嚴與禪宗的影響後之儒家。又如西方中世紀大公教會中奧古斯丁神學與另一派聖多默神學，乃是分別受了希臘系柏拉圖型與亞里士多德型的影響後之基督教教義。而路德宗派與加爾文宗派，又是德法民族性所加入的基督教分化支流。這些繁複紛披的教義與學說，必須爬梳分辨，析其異同，不容籠統混為一談。近年香港有一牧師，撰作「易經與聖經」一書，認為中國這一儒家經典，與希伯來系的產物——聖經多相融合，實不啻附會牽強。嚴格而論，即使同一事物，中西指稱雖可互譯，譬如「銀河」與「Milky way」彼此表達的心理背景頗不相同。中國的語文，基本上每有美感的要求，西方人則總其實事求是，乃至功利的興趣。舉一反三，恕不枚舉。

作者今以「對待(交互)主義」(Mutualism)說明中華文化系統的本質，並以「對抗主義」(Antagonism)稱道希臘文化的特徵。而作兩兩的對比。時人樓桐孫氏，在東方雜誌十卷八期中所發表「合作與我國文化結構的中心——五倫」一文，即刻劃出了我所謂對待主義的輪廓。

不是嗎，父「待」子而慈，子「待」父而孝，君「待」臣而義，臣「待」君而忠。夫婦有別，是交互的分工合作，長幼有序，是排次的前後倚依。原始儒家經籍中，絕不見有君權、父權，或夫權那種思想。西漢以降的「三綱論」(君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱)，是受了嬴秦遺留下來法家思想的餘波，而為歷代帝王所利用及強烈化了的結果。正統儒學中的人際關係，總是不偏於個人主義與集權主義的中道。而這個中道的淵源，可追溯到遠古酋族時代的犧牲男女觀念，即後人所稱為「陰」「陽」。易繫辭上傳所描敘伏羲氏平治天下的一段妙文，無非意味着男女兩性的構合和調。孤陰不生，孤陽不長。這種交互對待的簡樸社會觀，迤邐至「中庸」書中「中也者，天下之大本，和也者，天下之達道」，而達宇宙哲學的高潮。承先啓後的孔子，發明「仁」的學說，以深刻化上古的五倫。鄭康成注解中庸書中「仁者人也」句，說「仁，相人偶也，人人從二」。這種對偶互依的人生觀與社會觀，即是保持個性與群性相互和諧的中道。孟子的「義」，是折衷了楊朱「爲我」與墨翟「上同」的中道，荀子的「禮」，也是老莊極端個人主義與申(不害)(商)(缺)高度集體主義之間的另一折衷。中庸作者讚美舜之大智是「執其兩端，用其中於民」。中庸一書是概括了五帝三代以至孔孟荀諸家學說的總結束，而代表了中國正宗文化的神髓。

與中國對待主義正相反的希臘系文化，乃是對立，對抗，而以「爭」代「和」以兩極代「中」的一套理論。西方人常自命「我們都是希臘」(We are all Hellenians)文化系統下的)人。這意思是，他們是科學的民族，主要興趣是求「真」，是追求知識，且「爲知識而知識」。按知識(knowledge)必由兩個因素構成：一「能知」(knower)，一「所知」(known)。而這兩者永是對立的，是「我」對「非我」的探討，尋問、攻究，如法官之問案，如學人之考証資料或版本。它是冷酷無情，鐵面無私，而大不同於父子、兄弟、夫婦，乃至朋友君臣的倫常之以情誼相對待的。希臘哲人認為「知」即道德，亦即幸福。西方自古希臘以來，一直就是工商社會，養成爭競的作風。有名的奧林比克大會是比武，是競賽。名哲赫拉頤利圖(Heraclitus)宣稱：「爭是萬物之父或王」(Strife is the father or king of all things)。他認為世界的本質是「變」，而另一著名的哲學家帕門德斯(Parmendes)則稱世界的本體是「不變」而永恒，人們所感覺到的變遷流逝，只是世界的現象而已。這樣，思想界出現變與不變之爭，感覺與理性之爭，多與一之爭，唯物與唯心之爭，實在主義與理想主義之爭。降至近世文藝復興，人生態度由「自然探究」(knowledge of nature)進而為「自然征服」(Conquest of nature)。「我」對「非我」，更變成目的對工具，主人對奴隸般的關係，而遂造成高度工業技術文明，「人」淪於物質化，金錢萬能，道義掃地。

筆者並非貶低希臘文化與科學知識的重要價值，無寧贊揚這種追求真理，徹底窮理的精神，

與對事物的客觀化態度。我也欣賞那種爭辯開難的作風，真理必然是愈辯而愈明的。近代科學，所以能精益求精，一日千里，端由於乾乾不息，邁進無疆。唯物論因受論敵唯心學派的抨擊與責難，而推進為新唯物論。唯心論亦因受敵方唯物學派之攻訐與駁詰而修改至新唯心論。哲學上、神學上、文藝上以至所有學術，無不互相爭辯，且各分道而走極端。這在思想自由上，是健康而可獎勵的現象。不過，切不可誅鋤異己，自我獨尊。須知我們窮理之「理」是不可以終「窮」的。真理永無止境。而況真理只是人類企達福樂天堂的大路之一。你們希臘文化人誠然對此途徑大有研究，貢獻甚多，却更須明白「通羅馬」東京尚有別些民族發現不少條大路。希臘人所擅走的那條大路，是「我」對「非我」的攻究敵對精神。它曾表演了在分門別類的諸種科學上，各派哲學上，各派神學上多采多姿的成就，但也出現了頗多的流弊與危機。

### 三、「絕對」對「相對」

與科學性希臘文化背道而馳的，有宗教本質的兩種不同文化類型：一是印度型，另一是希伯來型，但兩者皆屬宗教的，與科學的希臘或倫常的中華系統，均異其塗。宗教文化的核心是繫於絕對主義 (Absolutism)。印度民族的絕對對象是「梵」或涅槃，而希伯來族的絕對權威是耶和華上帝。他們都是將人生或自我沒入於此絕對，而與中華傳統的天人合一論，乃至莊子的「天地與我並生」(見其齊物論)殊異其趣。佛教如

何滲透儒學而產出新儒家，本文無篇幅敘述。我們這裡惟欲討論希伯來系文化與中華文化本質不同，却亦可能互資之處以效獻於世界新學術之林。希伯來的絕對主義是開始於全能的耶和華上帝的，從無有創造萬有，並造出人而要求絕對服從這獨一的創造主。原人或真人，本與萬物同享樂於伊甸樂園，不幸受了誘惑，摘食了禁果，以致被上帝罰降紅塵，永淪罪惡痛苦(見舊約創世紀首兩章)。但全能而亦全愛的上帝，不忍見其子民長墜人間地獄，乃差遣其獨生子，實亦即祂自己的化身，來到人世，示範了如何自拔「重生」而登天國(見新約約翰福音三章三節)。事實上，人因原罪、本罪，罪惡重重，惟有靠賴主耶穌基督救贖主代作羔羊祭，而把他贖出來(新約四福音俱載)。人根本是罪惡的俘虜或奴隸，不可能與全善的上帝同日而論。中國則視人性與天性，人倫與天倫，人文與天文一貫；不但「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」(見易、乾文言)，即使一般人，亦無不與「天」然相合(參董仲舒、春秋繁露·人象天章)。中國人心中從來沒有所謂「絕對」，不但是人際關係，都是對待的、相對的，即使民間所祭拜的土地城隍，他們於天早時，迎他老人家出來，鳴鑼擊鼓，巡遊四方，然如三天內仍無雨降，則被扔入糞坑。中國老百姓雖祭天地百神，但從不奉為「絕對」。中國人造出「天」字，是由「二人」之上下相從，正如「仁」字之「二人」並列。上下尊卑，陰陽天地，無不是交互的、對待的。

中國人的天或上帝是公正而信實，絕無作威作福，如耶和華上主之隨意所欲，喜怒無常，莫可究詰。尚書明載「天道福善禍淫」(湯誥篇)。而天道與人道之稍微差距，只在前者是「既濟」形式的「誠」，而後者是「未濟」形式的「誠之」。中庸書載「誠者，天之道也，誠之者，人之道也」(第廿八章)。兩者的本質同為誠信而正直，只是表象形態之差別而已。希伯來族的上帝觀，曾借大先知摩西受耶和華之自我啓示，而宣告「我耶和華就是耶和華」(I am that I am)(見舊約出埃及記三章十四節)。這是希伯來宗教對「To be」的簡明答覆。可是希伯來人這種「本體就是本體」的定言，一入希臘文化世界，便給科學頭腦的希臘人追問「上帝是什麼？」(What is)，而絡繹產生三天派神學：(1)上帝存在之本體論的證明，(2)上帝存在之宇宙論的證明，(3)上帝存在之目的論的證明。到了近代康德 (Immanuel Kant) 更提出上帝存在之道德論證。中國正統文化的邏輯方法，對於「To be」則答以「Ought to be」，而與希臘之以「是什麼」去尋根究底者又不同。正名主義的儒家總以「正是」或「應該是」去說明「今是」(give it) 孔子說過：「觚不觚，觚哉觚哉？」(論語·雍也篇)。酒壺應該正如酒壺方對」。故若使儒者下一「天」的定義，他必稱「天者天也」，正如他們所常主張的「君君臣臣，父子子」(全·顏淵篇)；意即「君者君也，臣者臣也，父者父也，子者子也」。而這也就是「政者正也」(全·八佾篇)，「仁者人也」(中庸廿八章)

同科。墨者當年常冒儒者為「蕩口」(to talk)；「樂者樂也」，「室者室也」，這類界說，有何意義可言。殊不知儒者定言中「君者君也」之主語「君」，乃是指「今是」之「君」，而說明語之「君」，則是指「應是」之「君」。天應該正是天，上帝應該正是上帝，人應該正是人。孔子說：「人之生也直」(全·雍也篇)。人本來是正直的，跟天原是信實的一般無二。所不同者，人「待」天而「誠之」，而天的「誠」，亦是「對」人而言。天與人是互相對待的。天不是絕對孤懸的主宰，人不是絕對的奴隸。

耶穌登山寶訓中「你們要完全，像你們的天父」一樣完全(馬太福音五章四十八節)，是新約作者超越了希伯來傳統的一句特別話。有限的衆生，可因「誠之」而與「誠」的大天合一。換言之，「絕對」實寓乎一切「相對」之中。一切「相對」亦原依存於「絕對」之內。可惜耶穌死後，未嘗有新耶穌或「耶穌第二」降臨。祂的大弟子彼得得進至西方，成了羅馬大公教會的教皇，希伯來絕對主義統治了整個歐洲。後來雖有復原教會起而改革，却奉聖經為萬能，以「紙的教皇」取代了「人的教皇」。幸而希臘辯證思想闖入，產生了五光十色的種種神學，沖淡了絕對主義。可是十九世紀上半，黑格爾(G. W. F. Hegel)用了正、反、合的三折辯証，使「主觀精神」經過「客觀精神」，而綜合為「絕對精神」，建立了一個龐大的絕對唯心論體系。其流毒及於歐洲的政治思想界，共認為國家至上，伴來了強權的帝國主義，造禍全球。另一方面，更惡化了的

希伯來思想——猶太種馬克思，倒轉使用黑格爾的辯証，成立了所謂唯物辯証法的世界觀，否定一個活生生的人之價值，也沒有「精神」，而造出唯一「生產關係」的絕對一元論。事實上這也不過是一種新唯物論，而與另一極端的黑格爾主義背道而馳罷了。

#### 四、新中道論對現世界的效獻

上段講過，中華文化體系的核心是中道，是折衷於兩極端唯物論與唯心論之間的唯中論。但這種折衷，並非機械的折半，亦非左右兩派的妥協調和，却是隨時隨地隨機遇而斟酌變通的活用。中庸書中引孔子述虞舜的大智是在能「執其兩端，用其中於民」(第六章)。孔子生當春秋末世，周遊列國，鑒於道之不行，退而與諸弟子講學於洙泗。論語末篇記述孔門討論上古三朝的治政要訣：

「堯曰：『咨爾舜，天之歷數在爾躬，允執其中，四海困窮，天祿永終』。舜亦以命禹」。

今本尚書大禹謨篇中有「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」十六字，宋儒稱之為二帝三王相授之心法。孔子「仁」的教義，亦得力於這個「中」，為了仁是我兼顧，「修己以安百姓」(論語·憲問篇)的箴銘。孔子理想人格的君子，是戒太過前進的「狂」與不及而保守的「狷」，却折衷於「文」與「質」之「文質彬彬」(全·雍也)。時代推移，由春秋而戰國，孟子提出「義」的新標準，那是由於折衷揚墨兩派而來。戰國後期的荀子，又折衷於老莊與申商，而

以「禮」來「用其中於民」(即天下)。可惜當時一般柄政的君王，醉心於富國強兵的功利，縱橫捭闔的權謀，不納儒家的忠告。秦始皇採用了法家言，雖兼併六國，統一天下，而不旋踵又分崩離析，喪亂如麻：這還不是我們今日最好的殷鑒嗎？

再者，運用中道的方法，極需史學的眼光。中國中古時期受了外來佛教的衝擊，一方面，把它本色化了，產生中道的華嚴、天台、與禪宗；同時又應用了這種本色佛學，而深刻化固有的儒家。唐皇殿前的金獅子，原寓於它的一毛之中，而「一毛也攝金獅子盡」。這種一多互攝，「理」一「事」兼賅的中道，執「絕對」「相對」之兩端，而用其中於宇宙觀及人生觀。朱子謂「無極而太極……只是說當初皆無一物，只有此理而已……惟其理有許多，故物有許多」(見朱子語類卷九十四)。王陽明的四句教：「無善無惡心之體，有善有惡意之用。」絕對的「體」固潛存於相對的「用」之實存中，不相排斥。並且程朱陸王這些新儒家，亦與原始儒家同樣抱了「內聖外王」(即所謂「修己以安百姓」)的氣概，一方面要儘量充實自身，另一方面要澄清平治天下。「執」高度的自我主義與廣度的社會主義之「兩端」，而用其中於民或當世。換言之，中的幅度可不斷擴大與擴充。「生生不已之謂易」(易繫辭上傳)。不斷創造之「創造的綜合」，乃是中華文化的指標。

西方近代工業技術文明，強盛擴展至全世界，中國被諺為「落後」的國家。中國人一般懾於

炮艦核子的威力，而喪失了自信心，氣喘吁吁地奔向西化，屈服於物質文明，乃至「一面倒」向「老大哥」的腳下，對祖宗的寶貴遺產既數典而忘，對他山之石的兩希，也捨其菁華而取其糟粕。我們不會新釋自己的中道宗教觀——天人合一論，去影響希伯來族的宗教信心，也不會闢發「大學」書中「德者本也，財者末也」(第十章)來糾正希臘系統下偏差的功利主義。另一方面，我們極應該採取希臘特長的科學精神，徹底求真的態度，把它推廣到我們特感興趣的「人」這一課題，而勿限闕於「物」的探究，或竟以處理「物」的方法，來處理「人」。同時，我們實不該抱「敬鬼神而遠之」的方策，謝絕西方那些光怪編的基督教神學。那些繁瑣的新舊「經院哲學」，皆無不可供我們的「執兩用中」。西方的兩希，流弊與破綻固然不少，却仍蘊有最富價值的奇珍，而足供我們造成「新中道論」。

關於新中道論的具體內容，我們姑條舉左列五項：

1. 一元與多元互攝的宇宙觀；
2. 造物主與受造物相互依存的宗教思想；
3. 保持自我崇高與天下一家意識的和諧；
4. 社會化與自由企業的混合經濟制度；
5. 「和而不同」的原則之廣泛實施。

以上這些都應該是中國人所優為之的。可是現今大陸八億蒼生，都在中共極權裹脅之下，喪失其自發自由與闢發祖宗基業之能力與動力，而無由效獻於世界新文化的創成。偏處台灣的國府，責無旁貸，應有殷憂啓聖的自覺與情懷。「湯方七

十里，文王以百里」。戰國時代群雄角逐，滕以一介小國而嚮慕仁政之推行(參孟子)。國父孫中山，曾在其「民族主義」第五講中，明言我有很好的道德哲學和政治哲學，為歐美所不逮，西方人應來學習。真的，我們的道德哲學之特優，是由於倫理有宗教心作後盾，而這個宗教非偏於絕對權威，却具天人合一的中道。我們的政治哲學之所以見得卓越，是由於用共同教育的方式，以德化萬邦，向「大同」而保「小異」。我們認為國際關係是朋友一倫之擴大，相交以信，絕不作縱橫均勢的權詐陰謀。西宣教士曾傳基督教於四方萬族，台灣儘有先聖先賢的瓊寶，大可重加昌明，用現代語彙與新辭遍傳世界，固何孤立之足憂，更何日薄西山之足懼？中華文化一日不滅，即中華民國一日不亡。海外一千三百萬華僑連同兩萬學人，並大陸上八萬萬老百姓與我風雨同舟，保衛五千年來博大而悠厚的文化，致力發揚光大。則對整個世界的改造，與人類的黎明，我方將效其獨特的貢獻哩！

民六六、七、一五、自美東寓



## 地理與世界霸權

人文庫特四三二

定價：三十元

斐格萊著 張富康譯

此書係英國斐格萊氏(James Fairgrieve)之傑作，德日諸國均有譯本，其在學術上之地位可以想見。原書曾再版多次，且經增訂，本書係依英文本第七版譯成，譯文信達和原書大旨無違。全書在敘述一連貫之歷史，使讀者知世界上所發生之種種，明白世界史如何受地理所支配，喜讀史地書籍之讀者，此書誠為一良好讀物。

臺灣商務印書館 發行