

主题文章

「中庸神学」VS.「十架神学」



殷颖 牧师
(前道声出版社社长)

多年前读过陈立夫先生的〈四书道贯〉，今再浏览两岸几位当代新儒家关于“中庸哲学”的论述、释义与观点，基本上大致相同，并没有特殊的新见解。在近代儒学家中，仍以孙致和教授的〈中庸哲学〉，阐释得最为中肯、正确与新颖。其解析与推论均令人折服。他的〈中庸哲学〉分析，由古典到现代，从哲学、心理学到科学，由理论到实际，其论述甚至扩及老、庄与宋、明诸理学家，其治学之渊博，使人印象深刻。在近代儒学家中，无人能出其右。

本文之讨论，便以孙致和教授的〈中庸哲学〉，与陈立夫先生的〈四书道贯〉为主要参考依据。

一、“本色神学”（Indigenous Theology）之再思

本文的讨论，无可避免地再度涉及所谓的“本色神学”问题。“本色神学”是要将基督教的信仰纳入中土，以避免它成为洋教或外来宗教。按宗教在中土本色化最成功的例子是佛教。佛教原本为印度传入中土的外来宗教，但却成功的转型植入本土而完全本色化；它不单深入民间，更深植中国文化与中国文学中。〈西游记〉是中国文学作品四大名著之一，佛教的影响能渗入中国民族的血液中，这部小说厥功甚伟；是外来宗教本色化的最佳范例。基督教如欲复制此项经验，并在中土落地生根，尚待相当的努力，须以漫长的岁月去经营才能体现，非朝夕之功可致。

有些基督徒读了中国的历史典籍，会赫然发现先哲的思想中，有许多都吻合基督教的部份道理，便欣喜若狂，肯定这些作者为“先知”，视其言论如圣经。这种思想是十分危险的。因为圣经是上帝直接的启示，整本圣经对救恩的启示，有其一贯性，与完整性，不可附加或减缩。世上许多哲人，包括中国的思想家在内，其言论均有许多暗合圣经之

处，但均为间接的启示。因为人为万物之灵，本有上帝的形象，虽因犯罪而失去了神的形象，但仍留有 不少神赋予人的特质。在一切造物中，人是唯一有宗教需要的动物，这些特质都会显出一些对神的追求与向往，表现于其思想言论中，成为间接的启示。我们如能将 这些间接启示之对神（天）的向往，善加导引，对本色神学的宣教当有极大的助益。但若硬生生地强拉进来与圣经分庭抗礼，其结果便适得其反了。

笔者在研读〈中庸哲学〉时，便发现〈中庸〉中的许多思想理论，均与圣经部份吻合。这些言论思想都可作为圣经真理的“前锋”，也可以说是圣经真理的“预工”。先哲们的思想是企图要寻找真理，但限于人的能力与智慧，虽竭力提升，但却有其一定的限制。故这些哲人的思想只能 停滞在一定的探索极限中，无法超越。但他们都能诚实地说“不知”。（曰：“未知生，焉知死”——论语先进 11-12）因为孔子的时代“时候尚未满足”（加四 4），基督尚未降世。今人却能拥有神的救恩，再重温先哲的探索，便可以印证这些间接的启示，应为可喜的文化资产。如能以之将基督教完全融入中土，并用为 引导知识份子的归主，自有其贡献。将这些先哲们的思想，儒家的观念，借来纳入圣经神学中，因势利导，让本色（儒家）意识在宣道中发挥草根性的作用，或可扮演“本色神学”成功的角色。这便是我要将“中庸神学”提出来讨论的动机。

二、中庸哲学的本体论

孙致和认为中庸哲学之本体为不可知，因本体为绝对，而绝对是浑混不分，不可想像的。“道之为物，惟恍惟惚”，“有物混成先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。强为之名曰大。”（老子十一，二十五）。故“绝对”为不可知。中国之所谓天道、自然、太极、无极等，西方之所谓本质，第一因、无限等，皆指绝对与宇宙之本体，但皆为超出人类理解力以上的东西，人的理解能力有限，永不可知。

不可知之本体的宇宙，可以叫第一层宇宙，即所谓的绝对。在不可知的第一层宇宙之下，有“现象的宇宙”，可以叫第二层或第三层的宇宙。第二层宇宙以下的世界，人才可能约略探索以求知。但在现象宇宙中的时间，便不可全知；因时间无限久，但亦可递分为无限暂。过去为无穷，未来亦为无穷；久为无穷，暂亦为无穷。而无穷便不可知。故时间不可全知，人只能在无限久与无限暂中，在有限久与有限暂的若干现象里，探知一、二。同样，空间为无限大，但其中有些构成的分子又无限小，而小大均为无限；即所谓“至大无垠，至小无内”。而小大又均不可知。人只能在无限大与无限小之间，窥知有限大与有限小的些许事物。

在无限的宇宙中，人只能在“现象宇宙”（第二层以下的宇宙）里，对绝对的宇宙作相对的认知；亦即对宇宙现象作局部的认识。人类只能在相对事物上有“中庸的认识”（即无过不及，不偏不倚的认识），以避免“错误的执一思想”。（“万物并育而不相害，道并行而不相悖”——中庸三十。“天地万物之理，无独必有对。皆自然而然，非有安排也”——近思录卷一程明道语。）在比较真理的无限宇宙之相对认识中，“中庸的认识”即“对于相对的事物之无过不及的，不偏不倚的中庸观”。

总结来说，〈中庸哲学〉对宇宙的看法，是认为以人类有限的智慧与知识，无法体认绝对的宇宙；人只能在现存的“现象宇宙”中，对世间事物采取相对且有限的，不偏左右的中庸观点。如此才不致在人生中，误入歧途，才可步上人生的康庄大道。

孙致和教授在其〈中庸哲学〉的结语中表示，宇宙本体为宗教境界，非知识的范畴，故哲学层面无法讨论，已隐然指出：宇宙的本体为造物之主宰。

三、中庸哲学的天人观

儒家的中庸思想，是要以人道承袭天道，将人性与天道建立起贯通一致的思考方式；亦即所谓“天人合一”的思想模式。

“中庸”的开宗明义篇，便直陈：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。道也者，不可须臾离也。可离非道也。”及“思知人，不可以不知天。”（中庸二十）但儒家的中庸哲学，对天却只有模糊的概念。对宇宙的本体为不可知。“天地之道，可一言而尽也，其为物不贰，则其生物不测。天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。”（中庸二十六）这正是儒家对天道的向往、憧憬与赞叹。

人既为天地间万物之灵，又明乎天之道的大公无私，生生不息，是由博厚、高明、悠久而成其大，则人之德性自应与之配合；故曰：“博厚配地，高明配天，悠久无疆。如此者，不见而章，不动而变，无为而成。”（中庸二十六）“仲尼祖述尧舜，宪章文武。上律天时，下袭水土。辟如天地之无不持载，无不覆帔。辟如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害。道并行而不相悖。小德川流；大德敦化。此天地之所以为大也。”（中庸三十）

因天地之“无不持载，无不覆帔”是谓大而且公，故能“万物并育而不相害，道并行而不相悖”，大而后能容物，久而后能成物，故此可大可久之道，应为人类共同追求以达共生共有共荣之目的。

儒家以为天之所以行健，无时或息，必有其伟大无尽的动力，乃将动能名之曰“诚”；故曰：“诚者天之道也”（中庸二十）。人亦应乘此动能而奋斗，效法天地，择善固执，自强不息，自勉为圣。故曰：“诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也。”（中庸二十）

根据儒家的观察，天地四时，节令分明，天体运作有序，必有其道理：“中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（中庸一）人类若能配合天地之运作，亦能明中和之道，与共生共有之大用：“喜怒哀乐之未发，谓之中。发而皆中节，谓之 和。”（中庸一）人效法天地的运行，庶可达到和平共处。

儒家对天的认知，不仅为物质的存在，更视为一种不可知的，无形的力量，能支配人的环境与命运；故云：“莫之为而为者，天也。”“天不言，以行与事示之而已矣。”（孟子万章上）

孟子举例说，尧将天下让与舜，其实并不是尧的推让所致，而是为“天与人”。舜曾协助尧治天下二十八载，都为天意。由天下之诸侯朝覲，求审讼狱者，以及众多歌功颂德的人，都自动弃尧之子而就舜，这种民心即为天意。孟子也说：“天视自我民视，天听自我民听”。将“天”视为一种支配万有的不可思议的力量，就是儒家对天的看法。人要顺天而行，以德配天，便可“参天地之化育”，“与天地参”。孔子虽对宗教所言甚少，但还是表达了他对天的敬畏，戒慎恐惧地表示：“获罪于天，无所祷也”。（论语八佾 3-13）

四、中庸哲学的核心价值——诚

儒家一贯的修养心法，新儒家有所谓的“圣人功夫”，以及中庸哲学的精髓：都只有一个“诚”字。“诚”是儒家修养中最基本，也是唯一的功夫。儒家甚至将“诚”字投射于“天”；认为天地运作之动力，也是一个“诚”字。“子曰：参乎！吾道一以贯之”（论语里仁 4-15）而这个“一”就是“诚”。在儒家的修身功夫中，以言修身之道，在于好学以达于智，力行以达于仁，知耻以达于勇。此三者又以仁最为重要，故曰智所以知仁，勇所以行仁。而这三达德则均源于诚。“好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身。知仁勇者，天下之达德也，所以行之者一也。”（中庸二十）

“诚者天之道也”（中庸二十），中庸哲学的核心为诚，但儒家却将这—个诚字还诸天地，以诚为天道；人再去效法此天道，而自强不息，自勉为圣。故曰“诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”（中庸二十）。

儒家八目中的治学方法，首由格致，再经知止而达于明。而明则有赖天赋之知能——性；即“自诚明，谓之性”（中庸二十一）。以天赋之智能为基础，再加以努力，或学而知之，或困而知之，才能得到真知灼见。如欲在百尺竿头，再进一步，便要达到“自明诚，谓之教”（中庸二十一）；即谓“以已知之理而益穷之，以求至乎其极。至于用力之久，而一旦豁然贯通焉，则众物之表里精粗无不到，而吾心之全体大用无不明矣。”（朱子语）所谓“以求至乎其极”，即谓尽性。尽性必由于至诚。（惟天下至诚能尽其性），至诚之后能“一旦豁然贯通”，就是明。就是真知。诚与明交相影响，便会到达“诚则明矣，明则诚矣。”（中庸二十一）之诚明的最高境界。

儒家企图要以“诚”字诀将天地万物都加以解释，所谓“惟天下至诚，为能尽其性；能尽其性则能尽人之性，能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，则可以赞天地之化育；可以参天地之化育，则可以与天地参矣。”（中庸二十二）儒家抛出了一个“诚”字，要与天地并列为三。但中庸哲学却无法真正解释宇宙第一层次的本体。但“诚”字仍为儒家修为的心法。按陈立夫的说法，诚为动能，为生命的原动力，甚至将“诚”解释为宇宙的最高主宰——神，将儒家的“诚”无限上纲，使其与基督教的神相等，这是不妥的。因宇

宙本体的第一层次为宗教，而哲学则为知识。以人之有限的知识，是无法也无力去理解宇宙之第一因的。孙致和的保守说法，才是哲学家的本色。

以下陈立夫释“诚”与“神”同义：

(一) “诚者，天之道也” (God in Heaven, God is Way)

“诚之者人之道也”此言人应法天，人能体天行道。谓上帝抽象言之为“诚”，自其形象人格化言之，则为上帝。

(二) “诚者物之终始”此言物之生命过程，由凝聚成形，以至解体物化，均由诚支配 (God is Life)。凡一事一物，由存在以至不存在，均称之为生命之过程。物之生灭，人之生死，事之始终，国家民族之存亡，皆可以此称之。其过程分为七个阶段“其次致曲，曲能有诚，诚则形，形则着，着则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。”(中庸二十三)

立夫先生解释谓：动能在平衡状态所表现者为物质，动能在自己伸缩状态所表现者为精神；精神与物质二者，则为构成生命之要素。二者之消长，视时空之配合而定。上下四方为三进向空间。时间为四进向空间。我国古人已先爱因斯坦(Einstein)而言之。故曰物质与精神为生命之体，以中和为归。时间与空间为生命之用，以中正为归。体用兼赅而遂其生，使之可大可久，则以中庸为归，此为生命之原理。关于这些看法，应为立夫先生过度的解释。

(三) 诚为信仰 (God is Faith)

“诚之者，择善而固执之者也”(中庸二十)“诚身有道，不明乎善，不诚乎身矣。”(中庸二十)“孟子曰，君子不亮(诚)，恶乎执！”(孟子告子下)

(四) 诚为智慧 (God is Wisdom) 故“诚则明”(God is Light) 故至诚之道可以前知，故至诚如神 (God is Spirit)。

(五) 诚为仁爱 (God is Love) 成己而且成物，仁而且智。故曰民胞物与无所爱，无所不护也。

(六) 爱为力量 (God is Strength) 故能动而不息，勇毅而无畏，无坚不摧。及所谓“精诚所至，金石为开”。“故至诚无息，不息则久”(中庸二十六)。“至诚而不动者，未之有也。不诚，未有能动者也。”(孟子离娄上)

(七) 诚能见其真 (God is Truth) 俗云“真诚”，言其真实无欺也。故诚为真理之所自出，真情之所自发，与人相处不可缺之正义，与互信之所自生也。“所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。故君子必慎其独也。”(大学第六章)

(八) 诚能成其大 (God is Great) 故能经纶天下之大经，立天下之大本。“唯天下之至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育；夫焉有所倚，肫肫其仁，渊渊其渊，浩浩其天，苟不因聪明圣知达天德者，其孰能知之。”（中庸三十二）

(九) 诚能尽其性 (God is Almighty) 诚能尽天下之性，以参天地之化育，而无所不能。“为天下之至诚，为能尽其性；能尽其性，则能尽人之性；能尽人之性，则能尽物之性，能尽物之性，可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”（中庸二十二）

(十) 诚能通其化 (God is Power) 所谓“大德敦化”，“君子所过者化”，“大而化之之谓圣”。均指诚所生力量之大，有不可想像者，故能不见而章，不能而变，无为而成。（中庸二十六）

陈立夫先生在论诚的结语中说：“考之基督教之圣经，几无处不觅得关于上帝之相等说明。所以吾今而后，乃知孔子之教与基督之教，同为阐明人生真谛，为求人类之共存而立言。真理固无中西之分，体天以行道设教者，此心同，此理亦同也。所不同者，以时间而言，孔子早基督降生五百五十年。以空间而言，又因两地习俗与知识程度之有异，故前者以教育方式阐明真理，后者以宗教方式传授真理，先圣后圣其揆一也。

盖宗教者，道之所修，德之所明，教之所宗，亦即教育之基础，同以修道之目的，亦固无中西之分。故曰“修道之谓教”。

陈立夫先生将“诚”比拟为“神”，已为不当之解释；若将“诚”视作神属性的一种，应该可以接受；但若将“诚”提升至神尊的位阶，便失当了。陈立夫先生虽对基督教稍有了解，但关于诚的十点论述，却引喻失义。儒家为道德伦理与政治哲学的学术知识范畴，并非宗教。孔子作为一个知识份子是很诚实的，他说：“未知人，焉知天”，“敬鬼神而远之”，“敬神如神在”等，在在都说明他纯粹为学术立场，丝毫不涉入宗教。孙致和教授说得好，宗教并不在知识范畴之内，故略而不论。

儒家经典内充满了与圣经吻合的立论，但却不是圣经。因圣经是上帝话的直接启示，目的是告诉人神的救恩，非关学术亦非教育。所以基督与孔子不能并列。陈立夫先生对基督教稍有涉猎，但并不完全了解圣经的内涵，亦无宗教信仰；故其立论失之偏颇。但他的原意颇善，可以开启儒家与基督教的对话；使具儒家背景的国人可藉“中庸哲学”的楔子，得略窥基督教“十架神学”的堂奥。

五、释中庸

(一) 由概念名数说起

按孙致和对中庸哲学之是非真理的认知，他认为首须建立所谓的“概念名数”。有了“概念名数”才会有是非，才会有无差异的世界（即万物异同的世界）或差异混乱的世界（即万物毕异的世界），成为“有明晰可辨的差异”之世界，才有所谓的真理与非真理。

孙氏认此为人造的概念名数之伟大的价值。由此而使“是”与“否”成为可能，真理成为可能。而概念名数是人心归纳作用的结果；有归纳才会有分类，有分类才有概念名数。

由于孙氏的背景不具宗教信仰，且在他的〈中庸哲学〉中论到宇宙本体的时候，他一再表明，以人的知识，无法了解绝对的第一层宇宙（属于宗教的范畴）。所以他讨论的只是第二层次的“现象的宇宙”。而在“现象的宇宙”中，要找寻相对的真理，便只能由“概念名数”的思维作为开端。

“概念名数”要由现象宇宙万物中的“共相”与“殊相”入手思考。所谓“共相”，即万物都有之共同属性。如兄与弟虽有别，但却同为男人。男与女有别，却同为人类。人与兽有别，却同为动物。动、植物虽有别，却同为生物。生物与无生物虽有别，但同为物。故由共相看，万物都有共同之点；所以万物毕同，没有严格的彼此之分，是为真理的一面。

所谓“殊相”，万物又各有其特殊之属性。如生物与无生物同为物，动、植物虽同为生物，人类与兽类虽同为动物，男与女虽同为人，兄与弟同为男人，但各个之间均有甚大的不同；不可说兄即为弟，男便是女，人同于兽，动物等同植物，生物即是无生物。故由殊相看，万物又都有其特殊之点，所以万物毕异。此为真理之另一面。

中国古代的哲学家们对于名数是十分着重的，如：“名以制义”（左传），“以名举实”（即现象方面之实—墨子、小取），“名，公器也”（庄子天道），“名也者所以期累实也”（谓名能够堆加在一实体之上）（荀子正名），“名闻而实喻，名之用也”（荀子正名），“名者，明也，明实使分明”（刘熙释名）。

有些豪情超迈的思想家，认人间世的一切差异不大，不必重视。但儒家则重视正名（概念名数），由殊相看万事万物各为主体，彼便是彼，此便是此，是便是是，非便是非，迥然有别，不能混为一谈。只有对名数正视，才能对是非判然。有了正名，才能在无差异的世界中，找出有差异的世界。由毕同的万物中，显现出毕异的万物。万物既异，名数既立，然后才能有彼此之分，是非之辨，然后才能确定真理，以指导人生。

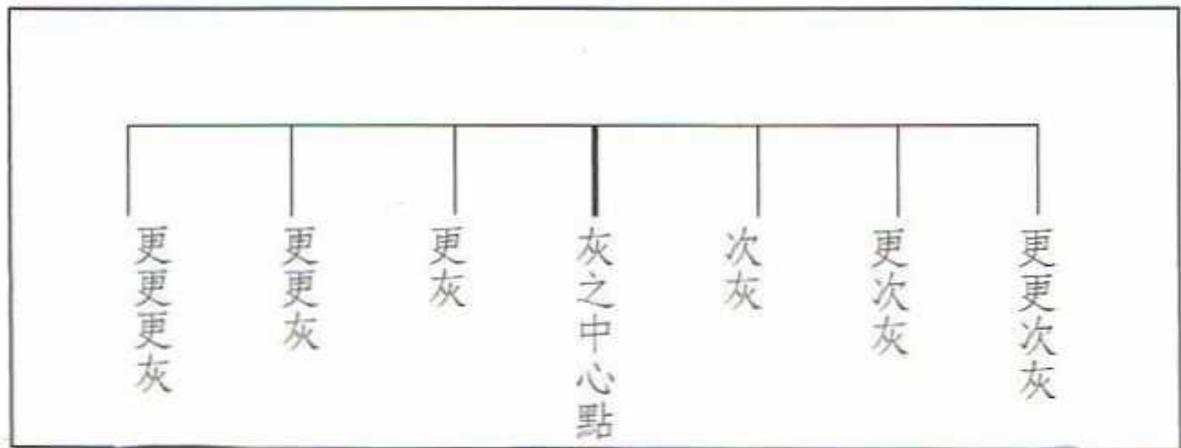
(二) 名数难以确立

(1) 数量的差异与本质的差异

“人物之生，天赋之以此理，未尝不同，但人物之秉受，自有异耳。如一江水，尔将杓去取，只得一杓，将碗去取，只得一碗。至于一桶一缸，各自随器量不同，故理亦随异。”（朱子语类卷四）

所谓万物毕异之异，只是等级上的差异，与数量上的差异，而非本质上的差异。如将每一等级递减或递升，使之与最接近的一级相比较，便差异甚微，甚至了无差异。特以灰色为例，示图如下，因灰色深浅，近于常识，故引以为例（吴伟士〈心理学〉八章314页）：

灰色等次图



上图由灰之中心点，向左至更更更灰，向右至更更次灰，有无量数的差异等级；任何一点均为灰，却存有差异；但均为等级上与数量上的差异，而非质的差异。在此一片灰色之中，要挑出灰之中心点，才为无过不及，不偏不倚之真正的灰，才为准确的位置。其余不是太过，便为不及，而这真正的中心点（中庸），人类永不可得。因此，要有准确的命名，实为不易。

谈到质的差异，仍以颜色为例，在彩虹或色带（Spectrum）上，以长度不等的光波次第分散，在红的一端光波长为 760（以 1m/m 百万分之一为单位）紫的一端 390，介于两端之间的黄色为 600，绿色为 500，蓝色为 470……按光波的长度不同，只不过是数量等级的不同；但颜色有了改变，遂成为质的差异了。

由量的差别，变为质的更易，要定下概念名数，更显困难。

(2) 由无量数到有限数—归纳作用

名数之成立，基于人心的归纳作用。万物虽为无量数，具有等级差异之毕异的万物，人类却可以对之发生有限的概念，给以有限的名称。由量的差异到质之差异的万物，混沌既分，名言既立，人类才能顾名思义，辨别彼此，鉴定是非，判别真伪，真理才可成立。

经过人心的归纳，万物有了条理。将无生命者，归纳为无生物；有生命者归纳为有生物。生物之具有某种特性者，归纳为植物，生物之具有另外特性者，归纳为动物。动物又依其性质，归纳为原生（protozoa）、海绵（porifera）、脊索（chordata）、脊椎（vertebra）、等门（phylum）。再进而依其特性，归纳为各种纲（class）、目（order）、科（family）、属（genus）、种（species），复细分为哺乳纲

(mammali)，灵长目(primata)，而成为人科(hominidae)者，则为人类自身。人类中又可分为多类种族；其他动、植物又以次分类，便浩如沙数。原来世界并非由无量数目之毕异份子所构成，而是为有限数目之互异份子所构成。由于人具有归纳的思辨力，才有了这些材料与依据，知识才有着落，真理才有可能。

这是孙致和关于中庸哲学中之概念名数的思维，他是由现象世界中分析得来。由于孙氏不具基督教信仰，不谙神创造天地时，早已分门别类，万物各从其类，且在创造之初，已命亚当为动物命名(创二19)。而命名是一门大学问；可惜当时尚无文字，亚当的<命名学>并未传世。

(三) 绝对真理(不变)与相对真理(变)

(1) 什么东西会变？

庄子云：“夫藏舟于壑，藏山于泽，谓之固矣。然而夜半有力者，负之而走，昧者不知也。”(庄子大宗师)；“物之生也，若奔若驰，无动而不变，无时而不移。”(庄子秋水)动、植物个体方面之生老病死，以及种族方面之遗传适应与变化，固然能表现其动与变；即无生物，也在无时无刻地动与变。大至地球、太阳系、银河系、星云均变动不居，小至一石一砂，皆由变动。凡物只要动即生变；即庄子所谓：“无动而不变。”日正当中，即已倾斜，人多活一天，即接近死亡一天，盛宴难再，物换星移，故印度哲学家对宇宙人生有“无常”之叹。

上述之变为宇宙第二层次以下之现象世界中的变；而现象世界中所有的真理，则是比较的真理与相对的真理。都会变动不居。例如原子的构造，以前人只知原子为原子核与电子核所构成(如氢原子由一核子一电子所构成)。后又进而作核子研究，得知核子(即原子核)又为质子中子所构成。此便为在程度上不同层次的两个真理。爱因斯坦的<相对论>一出，牛顿的理论便相形见绌。爱因斯坦之 $E=MC^2$ 方程式指出质量与能量的关系后，“质量不灭定律”(Law of Conservation of Mass)，便取代了以前的“质量不减定律”(Law of Conservation of Matter)。但爱氏的对等定律，又为杨振宁与李政道推翻。可见科学的定律，并非不变之真理，而为“比较的真理”。是为宇宙第二层次中的现象，为世界中之可以变易的真理；因一切自然科学的假定(hypothesis)，甚至定律(Law)，都只是概然的(probable)，而非必然的(necessary)。科学之于现象界，只知有齐一(uniformity)；就机械自然科学而言，只能得到某种程度的概然的(probable，即公算)，即不同程度的正确性。对于人类事务，也只能得到少数程度的正确性，其高低深浅，则各有不同，均无法达到必然的正确性。(引吴康着<哲学大纲>上册九章五十二页)

宇宙中有不变的，绝对的真理吗？有。但哲学家的知识达不到这种境界，只能凭想像而设定。孙氏表示人的智慧永难达到宇宙之绝对知识。人不能用现象宇宙中比较的真理去妄测宇宙之全部；如勉强为之，以现象宇宙中的情况况之，便失去对学术知识的忠实。故孔子不为，曰：“知之之为知之，不知为不知，是知也。”(论语为政 2-17)

(2) 什么东西不会变？

列子杨朱篇有云：“五情好恶，古犹今也。四体安危，古犹今也。世事苦乐，古犹今也。变易治乱，古犹今也。”是讲人间世之种种，古今相同，可谓不变。孔子云：“忠恕违道不远。施诸己而不愿，亦勿施诸人。”（中庸十三）是谓道德准则之不变。董仲舒在贤良对策中云：“道之大源出于天，天不变，道亦不变”；以及朱子语：“万一山河大地都陷了，毕竟理却还在这里”（朱子语类卷一）。这便由人之道德生活层面，上溯及天道了。

在孙氏的论述中，他避言天道；认为是绝对宇宙的第一层次，非人之智慧可及，但坦言人之善恶道德的标准，基本不变。是放之四海而皆准，行之万世而不悖；故亘古恒常不变。善恶是非之标准，在严格的分析下，既为相对的，亦为绝对的。故直言，天不变，道亦不变，即使天变了，道亦不变。其立论隐然与圣经相吻合。

(四) 何谓中庸？

(1) 中庸是无过不及

孔子云：“道之不明也，我知之矣，智者过之，愚者不及也。道之不行也，我知之矣，贤者过之，不肖者不及也。”（中庸四）

“子贡问师与商也孰贤？子曰：师也过，商也不及。曰：然则师愈与？曰：“过犹不及”（论语先进 11-16）。中庸就是无过不及，凡事万物都不能太过，也不可不及，因过犹不及；万事万物都要守中庸的标准与分际。大凡成为一件东西（就物自身之构成该物而言），或所做的一件东西（即人类对该物发生之概念，给予名称而言），都有其中庸之范围。在此范围内，是这件东西；超出或不达此范围，不是太过或不及，便已不是这件东西了。举以下数例说明：

(A) 水的中庸范围为“摄氏表零度以上、百度以下之氢二氧”。氢二氧在零度以下，因达不到此范围而不再是水。氢二氧在百度以上，超过此范围也不再是水，亦不能再称为水。

(B) 灰的中庸范围为“介乎更更更灰，与更更次灰之间的状态”（如前图所示）。在更更更灰以上，或更更次灰以下，则不是超过了，便是达不到此范围，而不再是灰，亦不能叫做灰。

(C) 朱的中庸范围是“介乎紫或浅红之间”，朱如太过即为紫，而不是朱。朱如不及，便成为红，亦不是朱。孔子说“恶紫之夺朱”，就是教人以朱为目的时，便应把握朱的中庸范围（若以光波之长短举例，则可说明其中庸范围，是介乎红蓝之间）。

(D) 人类日常生活之衣、食、住、行的中庸范围，是温、饱、合用与舒适。衣太厚则燥，太薄则寒；食太多则胀，太少则饿；住屋太大则嫌孤寂，太小又觉得狭迫；行路太疾，则觉仓促，太慢则觉懈怠；皆有悖中庸之道，都是不好。

(E) 尚书教人处世之中庸的态度，应是“直而温，宽而栗，刚而无虐，简而无傲”（尚书尧典），直的不及是虚伪，固然不好；太过则暴躁，也是不好；其中庸范围即为温。宽的不及是严峻，固然不好；太过则弛懈，也是不好；其中庸范围是栗。刚的不及是柔懦，固然不好；太过是暴乱，也是不好；它的中庸范围是无虐。简的不及是繁琐（繁文缛节），固然不好；太过是疏慢，也是不好；它的中庸范围是无傲。

(2) 无中庸即无存在

中庸第一章的“致中和（“和”即含无过不及之意）天地位焉，万物育焉。”故不单人类对物象之归纳命名为中庸作用，即形形色色的宇宙万象之构成，亦具有中庸原则；如原子或太阳系一旦失去其原有的中庸作用，即不复为原来的原子或太阳系。如现有之宇宙，一旦失去中庸作用，即将整个毁灭，而不复存在。因此人所认识的现象宇宙，无中庸即无存在。

(3) 中庸为不偏不倚

“不偏之谓中”（中庸前言程颐语），“中立而不倚，强哉矫！”（中庸十）。“蔽于一曲，而闇于大理”（荀子解蔽，偏于一曲则蔽）。“中之至理矣，独阴不生，独阳不生。偏则为禽兽，中则为人。”（二程遗书第十一明道语）“所谓致中者，非但只是在中而已；才有些子偏倚便不可。须是常在那中心十字上方，方为致中。譬如射，虽射中红心，但在红心边侧，亦未当。须是正中红心之中，乃为中也。”（朱子语类辑略卷五）“情之失则偏，偏即乖戾失之矣。不偏则其情必和易而平恕也。”（戴震孟子字义疏证卷下）任何事物一有偏失，便出问题。

(A) 以水为例，水的不偏不倚之中庸范围为氢二氧，若偏于氢，则成为氢三氧，或偏于氧，则成为氢二氧二，则均失去水之中庸范围，而不复成为水。

(B) 关于人生，以杨墨为例，杨子偏于为我，墨子偏于为人，都不好；要既不偏我，又不偏人，推己及人，由亲而疏，才为正常。

(C) 以思想为例，唯心者偏于精神，唯物者偏于物质，皆有失中庸之道，惟心物兼顾，以求心物交融之圆满人生，乃为中庸。

(4) 中庸是平衡

“凡事物，稟得过重，便占了其他的；如慈爱的人少断制，断制之人多残忍。盖仁多便遮了义，义多便遮了仁”（朱子语类四），凡百事物平衡状况十分重要。任何事物失去平衡，便有所偏倚，便为过与不及，便逸出了中庸的范畴，便是不好。如人站立，如失

去平衡，便不成样子。植物生长，如一边枝叶茂盛，便失去美观。建筑房屋如失去平衡，便会倒塌。男女之情感如失去了平衡，便生出问题。而人对大自然的资源，如使用过度，便会失去正常的气候调节，而生出灾变。

(5) 中庸是恰到好处

“是故凫胫虽短，续之则忧；鹤胫虽长，断之则悲，故性长非所断，性短非所续。”（庄子骈拇）

“至当之谓德”（张载〈正蒙〉至当—至当为恰到好处，不太过亦非不及）

任何事物，都要恰到好处。宋玉〈好色赋〉描写美人，谓“增一分则太长，减一分则太短，着粉则太白，施朱则太赤。”便是说美丽得恰到好处。不能有所增减，才是中庸，才为美人；其他事物，亦莫不如此。

(6) 亚里士多德之中庸观

希腊哲学家亚里士多德之中庸观点亦颇类似；他举例以言人之性情；不能怯懦，也不可粗暴，恰当的中庸性格应为勇敢等，列举多项例证，亦皆合于“中庸”的原则。

(7) 中庸是知止

中庸最后要止于至善，择善固执，此为儒家一贯的理想。大学之道便是要止于至善。“回之为人也，择乎中庸，得一善，则拳拳服膺，而弗失之矣。”（中庸八）“诚之者，择善而固执之者也。”（中庸二十）

任何事物均有其中庸的范围，亦即有其完善的范围，至善并非极端，至善即中庸；到了至善而不知止，便会脱离了中庸的范围；反乎中庸，反而不善了。

至善在人生方面，是指善恶之善；但在宇宙方面，是指万物之恰到好处的最佳状态。如钠原子之至善的中庸状态，为核子绕以十一个电子（钠的原子序为十一，即含有十一个电子。这十一个电子，按已知之原则为：两个构成内层，八个构成中层，另一个孤立于外层）。氢原子之至善中庸状态，为核子绕以十七个电子（两个构成内层，八个构成中层，七个构成外层。）钠原子的外层电子是多余的一个。氯原子的外层电子是七，对八而言，是缺少一（八是此层原子之应然的数目）。一个多余了一，一个欠缺了一，所以钠氯都不十分稳定，而为易变的原子。但二者本身虽易变，如要保持其仍为钠与氯，则应止于其原有之状态，勿与可促成其发生变化之其他原子接触；否则钠氯二者一经接触，则一个多了一，一个少了一，正好促成其发生变化，而成为盐。盐虽为另一种至善，但不属于钠与氯，至此钠与氯便已不复存在了。可见任何物质如要继续仍为该物，便应止于其所应止之至善的中庸状态才行。同理，人生对于任何事情，亦均必须止于其所应止之至善处，而固定不移，不再向前冒进，而陷于太过；或向后怯退，而陷于不及。

(8) 执中之必须

“允厥执中”（论语尧曰 20-1），“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允厥执中”（〈尚书〉大禹谟记，舜告禹语，即所谓的十六字心传）。

历代诸儒虽对所谓的十六字心传，有所质疑，但论语中既然引述，足见孔子以前确曾有此传说；谓尧舜禹间授受之际，以允厥执中辗转传授；足见执中思想应为传统思想之重心，便无可置疑。关于“人心道心，危微精一”之思想，有诸多阐释；但简而言之，所谓执中，就是不偏不倚于两端，或诸端中之任何一端，要能经常把握住此两端或诸端中任何一端间的，止乎中心（重心）之点，与有关之范围。中庸章句引程颐语：“中者，天下之正道，庸者天下之定理。”无中庸即无存在。总结一句，中是宇宙的定理，执中是全人生的正道。

六、“中庸神学”VS.“十架神学”

(一) 基督教能满足儒道诸家之向往

在孙着的〈中庸哲学〉中，他坦承〈中庸哲学〉的范围只能就第二、第三层次宇宙中的“现象世界”加以分析与论述；第一层次的宇宙，或“本体的宇宙”永不可知。其治学的态度为诚实的书生本色；也就是“知之为知之，不知为不知，是知也。”（论语为政 2-17）的儒家治学本色。孙氏更在〈中庸哲学〉的最后，提到宗教信仰不属知识，故不予讨论。而历来儒道各家所向往憧憬的第一层宇宙；即所谓的“无名天地之始”；“道之为物，惟恍惟惚”；“道隐无名”（老子）；“天命之谓性”（中庸第一）；“诚者天之道也”（中庸二十）；“天地之道，可一言而尽也。其为物不贰，则其生物不测，天地之道，博也、厚也、高也、明也、悠也、久也。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。”（中庸二十六）诸先贤臆测的宇宙之本体，正是基督教的上帝，儒道诸家所赞誉的天，正是创世记第一章中记载的，神所创造的宇宙万物。使徒保罗后来记述他在异象中所经历到的第三层天（由下而上），也许正是儒家们所憧憬的第一层宇宙（由上而下）。

(二)“中庸神学”之人的正确定位

在中庸哲学中，哲学家由概念名数起，殚精竭虑所分析的中庸之道，企图要找出的：无过不及的，不偏不倚的，恰到好处的，以及止于至善与允厥执中的中心点，以追求正确无误的人生之道；呼之欲出的，正是第一亚当在伊甸中犯罪以后而失去的人之本来应该有的定位。人在犯罪以后，失去了原先所有的正确地位，而动辄得咎、左支右绌，在天地间找不到自己应有的定位。〈中庸哲学〉中整体探讨的内容，便是人在宇宙中要如何才能找到自己应有的位置；并加以坚持，而止于至善。

朱子阐释中庸的“不偏之谓中”：“所谓致中者，非但只是在中而已，才有些子偏倚便不可。须是常在那中心十字上立，方是致中。譬如射，虽射中红心，然在红心边侧，亦不当，须是正当红心之中，乃为中也。”朱子的这番解释，正合于圣经中对于罪的看法。

圣经中关于罪的定义，罪（希伯来文 *nata*，希腊文 *hamartema*）之原义为：“达不到的标准，未能完成的责任”，即保罗所说的：“世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀”（罗三：23）。神原为人定下的自由界限（希伯来文 *abar*，希腊文 *parabasis*），罪便是跨越了这些范围，逾越了这些界限。易言之，未能达到正确的红心标的；既偏又倚。人由于失去了正确的中庸定位，才导致万劫不复的境况。

<中庸哲学>所讨论的，所憧憬与向往的，便是要如何回复人正确的地位，才能为天地立心，为生民立命，为往世继绝学，为万世开太平。但儒家费尽了心思，却还没有真正找到这个失落之红心的标的。人类因为第一亚当的失足坠落，才失去了神为人安排的正确定位。只有靠基督在十字架上的牺牲，才能解决亘古以来，人类错位的问题；也只有当基督在十字架上完成了对罪的要求，人在十字架下接受了基督的救恩，才能回复到原有的人的正确定位。

(三)“诚”包括在“爱”（十字架）中

儒家在中庸哲学中，有一个核心价值的道德标准；就是一个“诚”字。所谓“吾道一以贯之”（论语里仁4-15），“凡为天下国家有九经，曰修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。……凡为天下国家有九经，所以行之者一也。”（中庸二十）这里所说的“一”都是指“诚”字。而“诚者，天之道也，诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”（中庸二十），以上的思维都将“诚”字，推向中庸哲学中，儒家思想的最高境界。

陈立夫在其<四书道贯>中，甚至将“诚”比拟为神。他说：“道可括为五达道，德可括为三达德，最后又复括为一个“诚”字。而称所以行之者一也。西方讲道德，则以上帝（God）为独尊，其义相同。是以诚为道德之唯一泉源，而上帝则为道德独尊之象征；故曰：诚者，天之道也，诚之者人之道也。”陈立夫将儒家的“诚”字，转化为基督教的上帝，应为引喻失义，比拟失当。按“诚”虽亦为上帝属性之一种，却不宜以诚作为上帝的总名称。但由陈氏的比拟中，也可以寻拔出另一条思路，作为融入基督教的渠道。

事实上，“诚”确为基督教十分重要的德行。人始祖之被驱离乐园，乃至人在最后审判中被定罪的主要罪案，便是因为违背了这个“诚”字（启廿一8……一切说谎话的，他们的分，就在烧着硫磺的火湖里，这是第二次的死。）

基督对诚实的定义十分明确：“是就说是，不是就说不是，若再多说，就是出于那恶者。”（太五27）这是所有受造者的人所应该信守的基本行为准则。但这只是消极的本分，而非积极的力量，更不能以之达成天地的化育。其实儒家的道德内涵中，“仁”较“诚”更接近基督教的信仰；在这方面，墨子的“兼爱”较之儒家的“仁爱”更上层楼。

说来也许极为讽刺，中国儒家所强调的诚字，按其理想，已推行了数千年，早应达到“天地化育”的境界了；但国人之德行迄今却还距“诚”字极远。这个以道德称着的文明古国，当今之世，在东方崛起的主因是经济与武力；至于“诚”的积分，虽还不至于到“零”

的程度，却为最弱的一环。何以故？今之儒学者只会摇头叹息，却未在基本的道德学问上作出探讨。今之儒学家如能老老实实在地检讨一下，便应该晓得“诚”虽为一种美德，但却并非推行化育天地的力量；而且仅靠修养身心等慎独的功夫，根本无从建立诚这种美德。若然，则国人之诚信德性，何以沦落到今日这种地步。

中庸哲学中的三达德，由知、仁、勇归并为一个“诚”字；基督教的三达德之信、望、爱，最后是归并为一个“爱”字；而“爱”便是钉十字架完成普世救恩的基督，这才是德行的真正泉源与力量。而“诚”便包含在基督的爱中。经云：“惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督”（弗四15）。人只要接受了基督的救恩，有了爱心，才能建立诚信。因“诚”包括在“爱”中。

(四) 执两用中的保罗“中庸（十架）神学”

提起了“十架神学”，人们便会立刻想到保罗所说的：“犹太人是神迹，希利尼人是要智慧，我们却是要传钉十字架的基督；在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙；但在那蒙召的，无论是犹太人、希利尼人，基督总为神的能力，神的智慧。”（林前一22-24）在保罗面对的哥林多教会中，有各种争端，其中争执最烈的，为当地希腊人的智慧哲学派，与犹太人的神迹经验派；一方侧重理论，一方高举神迹，相持不下；这两方可说是各有偏倚，也互有得失。类似的争论，降至今日的教会，仍然未息，各成派系；理论与实际之争，互有拥护者，将永无休止。一方面教会中高高在上的神学家们，依然成为信仰诠释的重镇。另一方面，时至今日，在医药昌明（医药亦为神迹），神恩广被的时代，依然有人要强调神医，而弃绝医疗。那些迷恋“神迹”的信徒，则仍愿眼见患者不用医药可得痊愈的特殊神迹（往古在医疗缺乏的时代，神医有其特殊的需要）。而犹太人最自豪的是他们的祖宗经历过的渡红海的神迹；但这些人后来却都在旷野中因背悖神而倒毙了。神迹并不能对人的信心有多大的帮助，但二者亦各有道理。使徒保罗所提出的，则是执两用中，允厥执中的，平衡的“中庸神学”；也就是“十字架神学”，成为千古以来信仰的圭臬。

十字架的“中庸神学”，是恰到好处，不偏不倚，无过不及，正中红心的神学；无论是教义理论，或各种神迹，都要回到基督在十字架上的死与复活才有用；否则都是虚拟，都无益处。十字架才是基督教信仰最中最正的核心；离开十字架，便无所谓基督教。没有十字架便没有救恩，没有十字架便没有真理，没有十字架便没有永生；无论是教义或神迹，便都会落了空。

(五) 唯中保基督可致中庸

“中也者，天下之大本也。和也者，天下之达道也。致中和，天地位焉，万物育焉。”（中庸第一章）

“因为只有一位上帝，在上帝和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的耶稣基督。”（提前二5）

“如今耶稣所得的职任是更美的，正如他作更美的之约的中保，这约原是凭更美之应许立的。”（来八6）

“为此他作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得所应许永远的产业。”（来九15）

“若有人犯罪，在父那里，我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。”（约壹二1）

基督的十字架，不单是犹太人神迹与希利尼人智慧的中心，十字架更是上帝与人之间的中保（中心），由于世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀（罗三25）。因此，人无法自己回到上帝面前，当罪人与上帝相遇时，只有死亡。因此神才会差基督耶稣降世，并在十字架上为人受死赎罪，完成了律法对罪的要求。所以基督所扮演的角色，便是在人与神之间中保的角色；藉着这位中保，人得以与上帝和好，回复人原来在神前的地位。基督一面拉着上帝的手，一面拉着人的手，祂是介于人、神之间的中保；祂代替人向上帝求赎，上帝也藉基督在十架上所献之祭而赐下救恩。基督正是天下之大本，也为天下之达道，藉着中保基督，天地位焉，万物（人）育（得生）焉。

（六）“中庸神学”（“十字架神学”）的止于至善（择善固执）

中庸哲学的止于至善，按孙致和教授的见解是，至善即中庸；止于至善，即止于中庸范围内的正确位置。到达了至善，便要叫停，便要中止，不可再逾越。因一越出中庸的范围，便不再是至善，而成为反乎中庸的不善了。他的见解十分正确；这也正是“十架神学”的重点。人的一生一世，回到了十架下面的位置，便不能再稍离；人一离开十架，便离开了恩典，而再度失落在罪中了。所以才要择善（十架）而固执。

止于至善，以及择善固执，并非仅是消极地接受了十架的恩典，便静止了；人得救以后，便要等着上天堂。择善（十架）固执，是要背负十架跟从主（太十六24），接受主的大使命去传扬福音，拯救灵魂（太二十八19-20）；一生一世都要走十架的道路，潘霍华甚至诠释说：“基督对你的呼召，是要你去死”，这才是止于至善、与择善固执的“中庸神学”，也就是“十架神学”。

七、结语

一般人对于“中庸”的观点，多半都以为，“中庸之道”就是调和两个极端的中间路线或中间哲学；甚至可以称之为“乡愿哲学”；为一种是非不分的和稀泥的看法；这实在是大错而特错；其实“中庸哲学”的真正涵义是十分精准的；所谓“不偏之谓中”（中庸前言，程颐语），“中立而不倚，强哉矫”（中庸十引孔子语），“中者天下之大极也，日月之所至而缺也，长短之隆不得过中，天地之制也。”（春秋繁露卷十六循天之道第七十七），“中者天下之大本也。天地之间，亭亭当当，直上直下之正理，出则不是。”（二程遗书卷十一明道语），都显示无中庸即无真理，无中庸即无存在。人世间的一切是非之辨，善恶之分，皆以中庸为原则与基础。所以中庸是极其精确的道理。

“中也者，天下之大本也，和也者，天下之达道也。致中和（基督促成神、人之间的和好）天地位焉。万物育焉（赐下生命）。”这是“中庸神学”的理想，也就是“十架神学”的理想。圣经中的“十架神学”，论到罪与救赎，信心与称义，也都是最为重要的基本要道，绝对没有任何可以假借的中间路线。明白了“十架神学”便能明白“中庸神学”，了解了“中庸神学”，才能洞澈“十架神学”。

本文之主要引证舆论述；是根据陈立夫的<四书道贯>与孙致和的<中庸哲学>，这两位先生均为近代之儒学大家。其中陈立夫将论、孟、学、庸一以贯之；认为“中庸”一书，阐明诚与中的全体大用，为孔子之最大发明，亦为孔教之中心。陈氏以其治工程学之背景，喻“大学”似建筑房屋之蓝图及施工之程序。“中庸”比作建筑房屋之基础工程与奠基说明，并以“论语”与“孟子”为建构房屋之优良材料。合四书以建筑房屋；更以建屋喻树人；用四书之素材建筑起伟大华美之宫殿——圣人；亦可建成高大舒服合适之房屋——君子。陈氏之立意，盼以四书之素材，使人人均可修建为君子乃至圣人。他对儒家之道的哲学推崇备至；甚至逾越了道德哲学的范畴；扩及于宗教的层次。稍嫌偏离基本学术立场；其用心虽善，但反而违背了“中庸”之原义。不若孙致和之论述，立论严谨，固守哲学的基本立场；不偏不倚，忠于哲学的分际。其论述虽如天马行空；但能收放自如；放之则弥六合，卷之则退藏于密。坚守其书生本色，令人钦服。

孙氏所分析的，仅限于哲学领域之现象的宇宙，如今“中庸神学”藉着基督的十字架已突破了这第二、三层次的宇宙，而进入了第一层次的宇宙本体。由相对的真理，进入了绝对的真理。“中庸哲学”也由知识的范畴，提升到宗教的境界，而成为“中庸神学”。达成了历代以来先儒所梦想的最高境界；使天人之间呈现出一种真正的圆融与和谐。

孔子可说是一位最谦虚的知识份子，忠于他自己的学术思想，不矫情、不妄言；自承“未知生，焉知死”；“知之为知之，不知为不知，是知也。”其诚恳的治学态度应为天下法。他也是一位热心追求真理的慕道者：他“朝闻道，夕死可矣”（论语里仁 4-8）的慨叹，与五百年后在耶路撒冷的那位秉性虔诚公义，时刻企盼以色列安慰者到来的西面（路二 25-35），相隔五百载，却能遥相呼应。

孔子虽在有生之年，未能闻道；但今之儒者，却有机会接受基督十架的救恩，不必再与孔子发出相同的浩叹。而“中庸（十架）神学”便应是新儒者们接受福音的桥梁。

近代大儒钱穆先生在逝世之前，对他的弟子们谆谆讲授儒家“天人合一”的道理与中西文化的交接。刚获得 2006 年美国有“人文社会科学诺贝尔奖”之誉的“克鲁格人文与社会科学终身成就奖”（John W.Kluge Prize）的历史学家余英时先生，在其获奖感言中也表示：儒家之“道”，应可与基督教的“道”相沟通，中西文化应互通而不悖。都显示出儒家思想的土壤应是撒种的好土（太十三 8），可以孕育基督教福音的种籽，而结实百倍。

保罗的“十架神学”，是用圣经语言来诠释基督十字架的救恩。“中庸神学”则是以中国儒学的思维，来探索并了解道与天、人之间的真理，并导引儒家的思想，使其最终落在基督的十字架上。

“十架神学”就是“中庸神学”，“中庸神学”也就是“十架神学”，并且也是称义与成圣的神学。

(18203)

《环球华人宣教学期刊》第十六期，2009年四月。

(原刊连载于《爱声报》2007年3月、4月及5月号，蒙作者准予转载。)