

是“知和而和”还是“由之乃得”？——与张立文先生商榷之二（米继军）

米继军

摘要：本文之作胥在于，在前此所作《“和合学”辨正——与张立文先生商榷》[1]一文的基础之上，进一步全面审理和澄清当下所谓“和合学”等有关于中国传统文化本质与核心问题上出现的若干思想偏差，致力于从“道”的意义上，还原典儒学以本来面目，进而为当下有关于“和谐社会”理论重新莫立起必要的历史、文化与哲学的思想根基。

关键词：中 和 礼 乐 道 德

春秋战国时代的百家争鸣无疑乃是中国历史上的一个引人注目的思想景观。当是时也，可谓“诸子蜂起”，“处士横议”。于是乎，“仁者乐山，智者乐水”[2]，“仁者安仁，智者利仁”[3]，而且“仁者见之谓之仁，智者见之谓之智”甚至于“一阴一阳之谓道”，“百姓日用而不知”，“故君子之道鲜矣”[4]。然而即使如此，“古典时代的论敌们在他们最为根本之点上是完全一致的”[5]，而且这种“一致”就在于礼义陵迟、礼崩乐坏的混乱社会时局中恢复整个天下安定团结、有序亲和的正常秩序。正有如《中庸》之所云：“致中和，天地位焉，万物育焉。”但这个“中和”却并非“知和而和”，更非“以和求和”，无论从历史和现实的角度上说，均值得作深入的探索和考察。

一、“天下何思何虑”

众所周知，战争与政治间的关系是密不可分的：其中，“战争是流血的政治”，“政治”是“不流血的战争”；而为“战国”这一名词所指对着的春秋战国时代“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”[6]的战争，亦然——换句话说，当是时也，“诸子蜂起”、“处士横议”的“百家争鸣”，无疑亦是其题中应有之义。胡适说，“诸子自老聃、孔丘至于韩非，皆忧世之乱而思有以救济之，故其学皆应时而发”[7]；而梁启超则亦云：“所谓‘百家言’者，盖罔不归宿于政治”[8]。但问题是，“不流血的战争”则往往被“流血的政治”所掩盖，使人们只看到了其中分外抢眼的“流血”的一面，却看不到其“不流血”的另一面；但究其实，正是“不流血”才最终导致了“流血”——而且其中前者是“因”，后者则不过只是由这一原因而导致的一个最极端的结果而已。

与此同时，正有如“流血的政治”，其目的并不在于“战争”本身而是在于“和平”与“统一”；“不流血的战争”，为其最终所趋向的乃是思想和政治上的“同归”与“一致”。“天下何思何虑？”曰：“同归而殊途，一致而百虑”[9]；其中，“殊途”的居心在于“同归”，而“百虑”的用意亦在于“一致”。至于其所“思”所“虑”、所“归”所“致”，若用《中庸》中的话说，就在于“致中和”。这是因为，只有“致中和”，“天地（才能）位焉，万物（才能）育焉”。既如此，则无论是“不流血的战争”还是“流血的政治”，便显然是谈不上的了。

由此可见，“中和”无疑乃是“不流血”以及“流血”的基本前提和基础，而且它作为前提和基础，在中国古典时代的作品中，有时还被具体称之为“和”、“中”、“道”、“中庸”或者“和合”……等等等等，诸如此类。但正如“致中和”这句话中的一个“致”字所暗示的那样，这个作为前提和基础的“中和”亦并非虚妄而空疏的；换句话说，它同时也是一种结果，是作为一种结果而存在的——也就是说，它作为一种结果，也同样存在着一个何以“致”或怎样“致”的问题，并非已示诸掌间、备于身边，可以信手拈来，轻而易举地直接取用的。

如此看来，只要找到了导致或达至“中和”这一结果的方法、路径和手段，那么“天地（就能）位焉，万物（就能）育焉”，进而“不流血”以及“流血”的问题也就能由此而得以幸免——然而就是这样一个问题，却让中国古典时代的儒学政治哲人们思考了几千年，求索了无数遍。但他们找到了么？回答是肯定的。据《中庸》载，哀公问政，子曰：“文武之政，布在方策。”然而这种所谓“方策”，时至今日，显然已不可见，但却可以从“述而不作，信而好古”[10]、“祖述尧舜，宪章文武”[11]的孔子以及“道性善，言必称尧舜”[12]的孟子那里获得必要的启示。“中和”可以说是一种前提和基础，但从最根本的意义上说，它更是一种状态或结果——只要“致中和”，那么其他方面的问题便可以水到渠成，迎刃而解。

既如此，则“天下何思何虑”，便不仅仅只是一个战争与和平、分裂与统一的“流血的”战争问题，更在于“同归”与“一致”这一“不流血的”政治层面：在于于当时社会礼义陵迟、礼崩乐坏的混乱时局之下，于“礼乐征伐自诸侯出”、“自大夫出”以及“陪臣执国命”的分裂状态之中，全面恢复整个天下安定团结、有序亲和的自然政治秩序，进而最终呈现出“天地位焉，万物育焉”这一最自然、最理想的结局。《国语·郑语》之中曾载有史伯的话说，“夫和实生物，同则不继。以他平他谓之和，故能丰长而物归之；若以同裨同，尽乃弃矣”——由此亦可见，这个“中和”的“和”，的确可以生育万物。“和”固然重要，但其中更为重要的却依然是，何以才能“致中和”？

二、“中”与“和”

那么作为一种前提和基础的“中和”如何得以确立，或者说作为一种状态或结果的“中和”何以才能达至？何以才能“致中和”而使“天地位焉，万物育焉”？一言以蔽之曰：“中庸”。正有如《逸周书·度训》中之所谓：“和非中不立。”

然而在“和”与“中”或者“中庸”与“中和”之间到底又有什么区别呢？在朱熹看来，“变和言庸者”，“以性情言之则曰中和，以德行之言则曰中庸是也。然中庸之中，实兼中和之义”[13]；按照他的意见，“中庸”这一理念是完全可以包蕴和涵摄着“中和”的——而且在这个意义上说，或许将其称之为“中庸”，要更为合适，因为在基本理念上，前者包含着后者——原因本身即暗含着结果，而不是相反。与此同时，在《中庸》看来，“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”——也就是说，在“中”与“和”二者之间，还是有所不同的。对此，朱熹是这样解释的：“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也；达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也”[14]——其意思是说，“中”乃是“道之体也”，而且“天下之理皆由此出”；而“和”则不过只是“道之用也”，同时又是“天下古今之所共由”。由此可见，所谓“和”者无疑乃是“中”之为“用”也，是“用中”，即连续不停地“用中”、持续不断地“用中”乃至始终如一地“用中”；或者说，是“中庸”。

有关于“庸”字，《说文解字》是这样解释的：“庸，用也，从用、从庚；庚，更事也”——其意思是说，“庸”就是“用”，这乃是一个基本前提。而且在这一基本前提之下，一方面，它“从用”，因此便可以解作是“用”；而在另一方面，它又“从庚”，而“庚”则是“更事”，并且“庚”与“更”均有“续”或“相继”之义。如《国语·晋语四》之所谓：“姓利相更，成而不迁”，韦昭对此注曰：“更，续也；迁，离散也”。又如《诗经·小雅·大东》之所谓：“东有启明，西有长庚”，而毛萸亦将这里的“庚”训作：“赓，续也”。黄侃《春秋名字解诂补注》上说：“古文赓从庚，庚亦续也”。于是乎，在“用”这一大前提之下而“从用、从庚”的“庸”便不仅是一般地用、简单地用，而应当是连续不停地用、持续不断地用，是“续用”。于是乎，所谓“中庸”，则便是连续不停地用中，持续不断地用中，随时随地地用中，时时处处地用中。此即“中庸”的精微、精妙之所在。而且也只有作如是观，才能全面而准确地理解和把握孔子的“中庸”，才能上则可与尧、舜、禹三王之所谓“允执厥中”[15]的思想相对接，而下则可与《中庸》载仲尼曰“君子之中庸也，君子而时中”一句话相关联。孔子有言曰：“天下国家可均也、爵禄可辞也、白刃可蹈也，中庸不可能也”[16]；曰：“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”[17]。但为什么“不可能”？又为什么“民鲜久”？究其原因，胥在于：“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”，“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也；达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也”，在于民众或非哲学的大多数（the unphilosophical many）不能始终如一地做到固守本位、无失本心，不偏不倚、无过不及，恰如其分，恰到好处，率由自然，无为而治；换句话说，所谓“中也者”，乃是“天下之大本”，是“天命之性”，是“天下之理皆由此出”的“道之体也”——或者说是“体”；而所谓“和也者”，则不过只是“天下之达道也”，是“循性之谓”，不过是“天下古今之所共由”的“道之用也”——或者说是“用”。而且按照朱熹的意见，这个“体”“用”不二，并且在实际上，前者本身已兼有了后者之意；换句话说，“中”字当头，“和”在其中。如此看来，近代以来乃至今日，有关于“体用”问题的讨论，似乎并未抓住其中问题的症结，亦未能归结到这一根本视域中来，其大而化之、大而无当是明显的，充满了太多的辩护性。

既如此，若没有“中”、不谈“中”或不要“中”的话，则何谈于“和”？皮之不存，毛将焉附？无根的问题同时也一定是无解的，而既无根又无解自然便是伪问题或假问题——是根本不存在而且也不可能得以解决的问题。《管子》曰：“畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能谐，谐故能辑。谐辑以悉，莫之能伤”[18]；又曰：“畜之以道，则民和；养之以德，则民合。和合故能习，习故能偕。偕习以悉，莫之能伤也。此居于图西方方外”[19]——由此可见，其中“和”的前提乃是所谓“畜之以道”中的一个“道”字；而“合”的前提，则是所谓“养之以德”中的一个“德”字——换句话说，只有“畜之以道”，才能使“民和”（即和睦、和谐）；同时，也只有“养之以德”，才能使“民合”（即合作、协作）。于是乎，所谓“和合”，不过意味着和睦合作与和谐协作；而要真正做到这一点，在《管子》作者看来，同时也还必须要从根本上做到同道同德，或者说是同心同德。而且也只有如此，才能够从根本上做到“能谐”、“能辑”、“能习”、“莫之能伤”以及“此居于图西方方外”——也就是说，其实所谓“和合”者，盖不过只是在于其中能够最终导致“能谐”、“能辑”、“能习”、“莫之能伤”以及“此居于图西方方外”这一美好而理想之结果的另一逻辑前提而已，而其中的“道”与“德”，才是至为关键之所在。

三、“道”与“德”

有关于此，也许董仲舒曾说过的一句话要来得切中肯綮，最为到位：“中者，天下之所终始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大于和，而道莫正于中”[20]。在这句话中，董子竟将“中”与“和”分别上升到了“天下”、“天地”这样一个难以企及、无以复加的高度，可以算是说到家了。那么什么是“中”？董子在此说得十分明白：“中者，天下之所终始也”；而什么是“和”？董子亦在此交待得十分清楚：“和者，天地之所生成也”。于是乎，所谓“中”与“和”，便由此而最终被提升到了一个最终极的本体论的高度；与此同时，董子在此更将所谓“中”与“和”分别与所谓“道”与“德”有机结合、完美统一起来，而且在他看来，“夫德莫大于和，而道莫正于中”。换句话说，所谓“和”，就是“德”而且又是其中最“大”的“德”；而所谓“中”，就是“道”，同时更是其中最“正”的“道”。这一说法，在本文看来，应当说是极为精辟的。而且汉代去古未远，而董子又是古往今来第一位真正将儒学推向政治舞台之台面上的儒者，因此对其有关认识和见解似应抱有几分信服才是。对此，若轻易加以否定甚至于不加省察地全盘否定，都难免会产生严重的心理之蔽。

《管子》曰：“德者道之舍，物得以生，生知得以职道之精。故德者，得也；得也者，其谓所以然也。以无为之谓道，舍之之谓德。故道之与德无间，故言之者不别也。间之理者，谓其所以舍也”[21]。尽管如此，尽管“道之与德无间”，尽管“言之者不别也”，但这并不意味着，“道”就是“德”，而“德”就是“道”；换句话说，尽管“道之与德无间”，“言之者不别也”，但在古典时代，此二者间还是有所区别的。对此，王弼曾于《老子》第三十八章之中作过这样一个著名的解释：“德者，得也。常得而无丧，利而无害，故以德为名焉。何以得德？由乎道也”；同时，他又于《老子》第五十一章之中再作解释道：“道者，物之所由也；德者，物之所得也，由之乃得。”这一释义堪称不易之论。如其所言，“何以得德”？曰：“由乎道也”；若没有这个“道”（毋宁说“中”），则所谓“德”（毋宁说“和”）是根本谈不上的——因为所谓“道者”，乃是“物之所由也”；而所谓“德者”，则不过只是“物之所得也”，而且是“由之乃得”——也就是说，若不由“之”，不由这个“道”、这个“中”或者不由这个“中道”的话，则这个“物之所得也”的“德者”便是无源之水、无本之木，因而便将无从谈起。其中“中即道也”[22]，“道无不中”[23]；而所谓“德者”，则相应地只能是“和”。正像若没有“中”便没有“和”一样，若脱离于“道”，则这个“德者”，显然是不可能孤立存在的。

也许正惟如此，孔子才作如是说：“志于道，据于德，依于仁，游于艺”[24]。

而这句话的意思不过在于明确人的四种不尽相同的基本生存方式：或“志于道”，或“据于德（得）”，或“依于仁（人）”，或“游于艺（义）”——其中，如果说所谓“志于道”者可谓之曰“圣人”、“据于德”者可谓之“伟人”、“依于仁”者可谓之“好人”的话，那么所谓“游于艺”者，盖可相应地称之为“坏人”了。至于孔子为什么在此要用“游于艺”而不用另外的“志”、“据”或“依”，何晏《论语集解》曾对此注曰：“艺，六艺也。不足据依，故曰游”。而“艺”既然已“不足据依”，那么它自然也便更不足为“志”了——由此可见，孔子在此所言，在修辞学意义上，是极为严格的。也就是说，这个“道”在于“志”，乃是人的根本志向；而这个“德”则仅在于“据”，只是人的基本凭据——只有“志于道”，才能“据于德”；反之亦然。然而，其中前者却是第一位的；同时，后者亦同样不可或缺——于是乎，道德一体，浑然天成，你中有我、我中有你，高度统一，不离不弃，合而言之，即为道德。而今日之所谓“道德”一词本身，盖不过只是晚近的一个衍生性伦理学术语，空洞苍白、含糊不清，抽象得很；“更确切地说”，“不足以领会更早的思

想”[25]；或至少说，与古典时代之所谓“道”、“德”二者，似不可相提并论，同日而语。如此看来，若舍“道”之“志”而论“德”之“据”，则不啻于舍本逐末、本末倒置，显然是极不严肃，也很不明智的。

四、“礼”与“乐”

众所周知，作为当时人们之经典和权威的“四书”，其存在的意义并不仅仅在于它本身只是一部“四书”，更在于它是人之成为人、成为其所是的最基本的道德规范和行为准则——它蕴藏着高高在上、不可亵渎而又无由不在、无时不刻地跃动于人们心中的“礼”，也蕴藏着登峰造极、无以复加而又无所不在、不离不弃的“道”——就好像是所谓“离地三尺有神明”的“神明”一样。于是乎，我们看到，子曰：“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动。”[26]在他看来，无论是人的“视”、“听”还是“言”、“动”，都无疑要全面地纳入到这个“礼”的轨道上来，从而达至“乐”这样一种状态——而“四书”则无疑正是这样一部有关于“礼乐”或“礼乐文明”；或者说，有关于“宗周社会与礼乐文明”之书——有关于中国历史上的“东周”这个和谐社会的生成、发展、建立与健全之书。尽管“一阴一阳之谓道”、“百姓日用而不知”[27]，但这个“道”无疑乃是哲人的问题，而与所谓“百姓”或者说非哲学的多数人（the unphilosophical many），除了人伦日用而外，似乎便不再有其他任何关系。既如此，则“一阴一阳之谓道”，“百姓日用而不知”，实际上，岂不是很正常么？

那么什么是“礼”？什么是“乐”？以及此二者间到底又存在着什么关系？

在儒家传统文献之中，“礼”总是与“乐”相提并论的。譬如，“先君之礼，藉之以乐”[28]、“乐由中出，礼自外作”、“乐者为同，礼者为异”、“礼以道其志，乐以和其声”、“圣人作乐以应天，制礼以配地，礼乐明备，天地官矣”、“乐由中出故静，礼自外作故文。大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争”[29]，以及所谓“礼也者，物之致也”，“（乐也者，）和之至也”，“礼也者，反其所自生；乐也者，乐其所自成。是故先王之制礼也，以节事；修乐以道志。故观其礼乐，而治乱可知也”[30]……等等等等，诸如此类。由此可见，“乐”、“礼”二者之间，乃是一种一内（“乐由中出”）一外（“礼自外作”），一上（“作乐以应天”）一下（“制礼以配地”），为同（“乐者为同”）为异（“礼者为异”），必简（“大乐必易”）必易（“大礼必简”），一静（“乐由中出故静”）一文（“礼自外作故文”）之关系——其中，“礼也者，反其所自生”，其作用与功能胥在于“以节事”和“道其志”；“乐也者，乐其所自成”，而其作用与功能则在于“以道志”与“和其声”，并且它们都是人的一种“自生”、“自成”，自然而然、自己如尔的生存和生命状态。同时，“礼也者，物之致也”，“（乐也者，）和之至也”，“乐至则无怨，礼至（致）则不争”，“礼”、“乐”二者本是一个整体，不可或缺，而且也只有“礼乐明备”，“天地（才能）官矣”。

至此，倒让人联想起《中庸》里的这样一段话：“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和。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。”也就是说，所谓的“乐”，大概就是“喜怒哀乐之未发”这样一种“谓之中”的状态——正所谓“乐由中出”、“乐由中出故静”以及所谓“乐也者，乐其所自成”；而“发而皆中节”，则似乎也同样是“乐”，但在这里，它却“谓之和”——而“乐也者”，无疑正是一种“和”的状态而且还是其中的“和之至也”，是其中最大的“和”、最高的“和”与最终极的“和”。但这个“和”或者“和之至也”的“乐”，却需要经由“礼”的从中调

节，才能最终得以达成，即只有“发而皆中节”，才能“谓之和”；反之，若“发而（未）中节”的话，则不可“谓之和”——当然，更不可谓之“和之至也”的“乐”。而所谓“乐至则无怨，礼至则不争”，其中前一句“乐至则无怨”并不难理解：既然“和之至也”的“乐”已“至”，那么“无怨”自然是顺理成章，不难想象的状态；但后一句“礼至则不争”中的“至”，大概应视之作“致”——因为“不争”与“无怨”虽是一种状态，但这种状态却需要“乐至”、需要借助于“礼致”、“致礼”或者通过“礼”的从中调节和作用，最终才能得以导致或达致；也就是说，“礼”是其中必要的前因、方式、方法、手段或途径，而“乐”则只是由此前因、方式、方法、手段或途径而导致或达致的后果、目的、最后落脚点和最终归宿。一句话，“礼”就是“中”而“乐”就是“和”，前者就是“天下之大本也”而后者就是“天下之达道也”；至于“致中和”就是“礼乐齐备”，而“天地位焉，万物育焉”也就是所谓“天地官矣”。而且如果说“礼”就是“中”、“乐”就是“和”的话，那么所谓“致中和”，在逻辑上，其所对应着的，正是所谓“礼乐齐备”。于是乎，当我们在谈及“宗周社会与礼乐文明”[31]时，似乎不应仅限于“宗周社会”下的“礼乐文明”，同时也应探讨一下“礼乐文明”下的“宗周社会”——一个中国历史上绝无仅有的安定团结、有序亲和的和谐社会。如果当时的社会并非如此而仅仅只是人们心目的一种想象、幻觉或乌托邦的话，那么“四书”的作者、中国古典时代的伟大思想家们尤其是其中的孔子，无论如何是不可能具有那种近代以来的乌托邦主义者所具有的天才般充满着浪漫主义和革命英雄主义的想象力的——要知道，古典时代的思想家们并非“不是闲来无事，抓着许多话题扯来扯去，而是有他们的‘问题意识’于其中”[32]的。

但这个“礼”却是变动不居、与时俱进而非一成不变的，不过只是“中”的意象、表征和化身而已。因而在某种程度上说，似不可谓之曰“天下之大本也”。《荀子·天论》中有云：“礼者，表也”；庞朴先生在其所著《儒家辩证法研究》一书中亦明确指出，“礼就是中的化身”。此外，《礼记·礼器》中则更明确地说，“礼时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之。尧授舜、舜授禹、汤放桀、武王伐纣，时也。”在《礼记》的作者看来，就“礼”而言，其当以“时变”为大，以“顺应”为次之，以“践行”为又次之，以“遵照”为再次之，并且以“称道”为最次之；换句话说，就“礼”而言，“时”当是其中最为重要的，至于所谓“顺”、“体”、“宜”、“称”，则不过等而下之而且是一个不如一个。然而，我们却看到，当下人们对此的研究，似乎却仅仅停留在其中的“称”这样一个最低阶段之上，尚且未能提升到其他几个层面上来——不管怎么说，这毕竟太肤浅了。同时，其中的问题是，不管被说成什么，它似乎都是一个开放着的变量、一个跃动着的变数；或者说，它永远都是一个不断变化发展着并由此而又可以不断地被诠释和解读的思想理念——它需要因地制宜、通权达变，也更需要与时偕行，与时俱化。但其中所蕴含着的“中”、“道”、“中道”或者“天下之本也”，却是永不可变的；同时，为其所根本指向的“天下之达道”、“和也者”、“中和”或“和之至也”的“乐”，亦永不可变。但问题却是，“六经”之中，何以单单一部《乐经》至汉代而佚失并从此不复存在？是不是其中所归结的那种最终极的生存状态距离当时人们的现实生活太遥远了，因而引起了他们的失望、不断地失望甚至于绝望而为其最终所厌恶、摒弃以至于遗弃？对此，我们不得而知；然而，却并不能因此而全盘否定了这一问题的存在。“乐”固然重要，但更重要的却是“礼”及其本质。也许正惟如此——正惟“和”已内含于“中”之中、“德”已内含于“道”之中以及“乐”已内含于“礼”之中，一部《乐经》才最终失去了其独立存在的价值和意义并由此而流于亡佚的吧？

此外，“礼乐”又是关乎于政治的，是“先王之制”或者“先王之道”——“先君之礼，藉之以乐”，“先王之制礼也，以节事；修乐以道志”。“故观其礼乐，而治乱可知也”。而

且有子曰：“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之。有所不行：知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”[33]由此看来，这个根本关涉政治的“礼乐”乃是相辅相成的、一体化的或者说是成龙配套的，缺一而不可；同时“礼之用”，当贵在于“和”，而且即使广为儒家所称道的所谓“先王之道”，亦皆以此为宗旨和依归。但其中的问题却是，若不问“礼”而只求“乐”或者说是“知和而和，不以礼节之”的话——就像当下国学界之所谓“和合学”一样，必然是“有所不行”，“亦不可行也”[34]，必然是根本行不通的。因而是伪问题或假问题，是既无根又无解的问题，是“不是问题”的问题，是根本不存在而且也不可能得以解决的问题，或者说是存在着真实性、必要性、正当性乃至合法性危机的问题，是需要对其重新作出审理和辩护的问题。如此看来，“知和而和”尚且如此，当然就更不消说是（似可概而言之“以和求和”并因而是既不可取又不可行的）所谓“和合学”了。

五、“极高明而道中庸”

一部《中庸》之开篇便开门见山、开宗明义：“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。是故君子戒慎乎其所不睹，恐惧乎其所不闻。莫见乎隐，莫显乎微。故君子慎其独也。喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。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”——这应当说是对“中”或“中庸”之最本真的界定；也就是说，所谓“中”或“中庸”，其原初之意，就在于人的“喜怒哀乐之未发”这样一种自然而然、自己如尔的状态，而且这种状态，又是所谓“天下之大本也”。至于“发”并且“发而皆中节”，便是所谓“和”或“中和”，或者所谓“天下之达道也”；同时，也只有“致中和”，“天地（才能）位焉，万物（才能）育焉”，从而也才能达到“生生之谓《易》”[35]这样一种境地，实现《易》之所谓“生生”——即生之又生、持续发展，不偏不倚、无过不及，恰如其分，恰到好处。然而这个“和”或者“中和”，务必通过“中”或“中庸”才能得以实现；换句话说，所谓“中和”，乃是“中庸”所企盼达致的一种目的、结果或归宿而非什么手段、途径或方法，而且除此而外，别无他途。惟其如此，它才是所谓“天下之大本也”；而且亦惟其如此，孔子才要说“中庸其至矣乎！民鲜能久矣。”[36]

然而要做到这一点，对人而言，却殊非易事。于是乎，孔子才紧接着要说，“民鲜久矣！”至于孔子本人，当然也并不例外。于是乎，他必然要为此而付出相应的代价。但这又是一个怎样的代价呢——被迫“去鲁”、“去父母之道也”，颠沛流离、周游列国，而且这一“去”一游，就是十几年的时间；而在一个人的一生当中，到底又有多少个这样的十几年？

而且不管人们作何解释，所谓“中”或者“中庸”，归根结底，都不过乃是一个率性自然、无为而治的“道”；或者说，它是一种思想方式和方法[37]，一种人之所成为人、成为其所是的最重要也最本真的自然状态——若一言以蔽之曰，就是认识你自己、成为你自己，努力去做自己所是的那个人。当代美国著名政治哲人阿兰·布鲁姆（Allan Bloom）曾经说过，“人的尊严就在于去做自己所是的那个人。”[38]但要“保持人的尊严”、“去做自己所是的那个人”，其实却并不容易；特别是对那些非哲学的大多数（the unphilosophical many）而言，尤其如此。难怪乎，孔子要说“中庸之为德也，其至矣乎！民鲜久矣”；难怪乎，程子要将其一生之学最终归结为所谓“天下大中之道”[39]——要知道，他的这番话可是说给当朝皇帝仁宗听的——韩非子说，“臣闻不知而言，不智；知而不言，不忠。为人臣不忠，当死；言而不当，亦当死。”[40]如此看来，当时身“为人臣者”的程子似乎不可能

在撒谎，不可能是“假话真说”而只能是“实话实说”。于是乎，信哉斯言！毋遑他论矣。

此外，按照朱熹的意见，“学问须以《大学》为先，次《论语》，次《孟子》，次《中庸》”；何以竟要如此？曰：“《中庸》工夫密，规模大。某要人先读《大学》，以定其规模；次读《论语》，以立其根本；次读《孟子》，以观其发越；次读《中庸》，以求古人之微妙处。《大学》一篇有等级次第，总作一处，易晓，宜先看；《论语》却实，但言语散见，初看亦难；《孟子》有感激兴发人心处，《中庸》亦难读，看三书后，方宜读之。

《论》《孟》《中庸》，待《大学》贯通浹洽，无可得看后方看，乃佳。道学不明，元来不是上面欠却工夫，乃是下面元无根脚。若信得及，脚踏实地，如此做去，良心自然不放，践履自然纯熟，非但读书一事”[41]。由此可见，朱熹谈此“为学次第”的根本用意盖即在于：“以求古人之微妙处”。什么“微妙处”？用《中庸》的话说就是，“致广大而尽精微，极高明而道中庸”：

大哉，圣人之道！洋洋乎发育万物，峻极于天。优优大哉！礼仪三百，威仪三千，待其人而后行。故曰苟不至德，至道不凝焉。故君子尊德性而道问学，致广大而尽精微，极高明而道中庸。温故而知新，敦厚以崇礼。是故居上不骄，为下不倍。国有道，其言足以兴；国无道，其默足以容。《诗》曰：“既明且哲，以保其身。”其此之谓与！

由此看来，若非“致广大”，就不可能“尽精微”；与此同时，若非“极高明”、不高明或一般高明的话，也不可能“道中庸”。反之亦然。于是乎，这里接着又征引《诗·大雅·烝民》中的诗句说，“既明且哲，以保其身”；换句话说，若不“明”不“哲”或只“明”不“哲”的话，则到头来终将不足以保全自身。也就是说，所谓“既明且哲”，就是所谓“致广大而尽精微，极高明而道中庸”；亦惟其如此，也才能真正做到“以保自身”。于是乎，这里最后一句才要说：“其此之谓欤！”但要真正做到这一点，的确是太难了。于是乎，也难怪朱熹本人对此要作如是说：“自古以来圣贤讲学，只是要讨这个物事”，但其结果却“从来也只有六、七个圣人把得定”[42]；而程颐则亦尝有云：“自古学者众矣，而考其得者盖寡焉”[43]。更何况在一个“没有圣贤的时代”（牟宗三先生语）？

总之，“中”、“道”或“中道”既是“所以然之故”，又是“所当然之则”[44]；或者说，它既是其中的原因，又是由此原因而导致的最终而必然之结果。既如此，若不要“中”而只要“和”、不要“礼”而只要“乐”、不要“道”而只要“德”，只知“和谐”而不知何以求“和谐”或者说只要结果而不要原因抑或“以果代因”，“知其然而不知其所以然”，可乎？要知道，结果只是彼岸性的，何以才能到达，才是最本真、最现实也最此岸性的；理想固然重要，但更重要的是这一理想可否实现以及如何才能加以实现？而且勾勒和描绘出某种美轮美奂的彼岸性的理想或蓝图显然是粗线条的简单的，就像每个人在其一生当中都可能要做这样或那样的美梦一样；但这个梦最终又何以圆成，无疑却是另外一个问题，一个极其复杂、难以言说的问题。对此，《管子》早就说过，“大道可安而不可说”[45]；与此同时，孔子本人则亦有言曰：“民可使由之，不可使知之”[46]——否则，到头来，他们很可能将会失望的，甚至会不断地失望乃至至于绝望——就像他们之于“乌托邦”（the Utopia）或“理想国”（the Republic）所曾给予过的万丈豪情那样。

注 释：

5. 7。

[2] 《论语·雍也》。

[3] 《论语·里仁》。

[4][27][35] 《易经·系辞上》。

[5][美]列奥·施特劳斯 (Leo Strauss) 著、彭刚译：《自然权利与历史 (Natural Right and History)》13页，三联书店（北京）2003。

[6] 《孟子·离娄上》。

[7] 胡适《诸子不出于王官论》，《胡适学术文集·中国哲学史》，第596页。

[8] 参见梁启超：《饮冰室合集》，中华书局，1936-1941年版。

[9] 《周易·系辞下》。

[10][24] 《论语·述而》。

[11][16][36] 《中庸》。

[12] 《孟子·滕文公上》。

[13][14] 《中庸章句》。

[15] 《尚书·大禹谟》及《论语·尧曰》之“允执其中”。而这里的“厥”与“其”，本为同意。

[17] 《论语·雍也》。

[18] 《管子·兵法》。

[19] 《管子·幼官》。

[20] 《春秋繁露·循天之道》。

[21] 《管子·心术上》。

[22] 《朱文公文集》卷七十六，《中庸章句序》。

[23] 参见陈荣捷《西方对朱熹的研究》，《中国哲学》第5辑，第208页，三联书店，1981年版及其《朱子之创新》，《朱子学新论》第21-22页，三联书店（上海分店），1991年版。

[25][德]亨利希·迈尔 (Heinrich Meier) 著、林国基译《古今之争中的核心问题——施米特的学说与施特劳斯的论题》第248页，华夏出版社，2004年版。

[26] 《论语·颜渊》。

[28] 《左传·襄公四年》。

[29] 《礼记·乐记》。

[30] 《礼记·礼器》。

[31] 杨向奎《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社，1992年版。

[32] 姜广辉主编《中国经学思想史》（第一卷）第18页，中国社会科学出版社，2003年版。

[33] 《论语·学而》。

[38] [美]阿兰布鲁姆（Allan Bloom）著，张辉选编，秦露、林国荣、严蓓雯等译《巨人与侏儒（Giants and Dwarfs）——布鲁姆文集》第266，3-8和311页，华夏出版社（北京），2003年1月版。

[39] 《二程集·河南程氏文集》卷五，中华书局1981年版。

[40] 《韩非子·初见秦》。

[41][42][44] 《朱子语类》卷十四，六十三，十七。

[43] 程颐：《上仁宗皇帝书·二程·河南程氏文集》卷五，中华书局，1981年版。

[45] 《管子·心术上》。

[46] 《论语·泰伯》。

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2006-3-3 浏览人次：787

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。