

中 庸 论

徐儒宗 著

本书由浙江省省级社会科学学术著作出版基金资助出版

浙江古籍出版社

自序

观夫中华优秀传统文化之所以卓立于世界文化之林而能独具特色者，盖由自具特色之儒家方法论中庸之道有以致之也。中华之有中庸之道，乃形成优秀而独具特色之中华传统文化，则中庸之道必为中华传统文化之精华也无疑矣！然则“中庸”之最受今人所诟病者，何哉？盖由近人之曲解有以误导之耳。是则不容不著论以明辨之也。

盖自远古圣帝尧舜以“允执其中”作为经国大道相授受，历夏、商、周三代一脉承传，至先师孔子而创中庸之道，历代学人乃无不极力推崇之者。汉代大儒董子曰：“夫德莫大于和，而道莫正于中。”唐代大文豪韩昌黎曰：“圣人抱诚明之正性，根中庸之至德。”柳河东曰：“圣人为教，立中道以示于后。”宋代大政治家司马温公曰：“中之用，其至矣乎！”王荆公曰：“圣人之道，本乎中而已。”理学大家大程子曰：“中之理，至矣！”小程子则公然向皇帝宣称：“臣所学者，天下大中之道也。”理学集大成者朱子曰：“道者，天理之当然，中而已矣！”心学大家陆象山曰：“中之为德，言其无适而不宜也。”事功务实学者叶水心曰：“水至于平而止，道至于中庸而止矣。”明代心学大家王阳明日：“圣人大中至正之道，彻上彻下只是一贯。”清儒王船山曰：“天下之理统于‘中’。”戴东原曰：“中节之为达道，纯粹中正，推之天下而准也。”此数家，悉皆历代足以代表时代精神之文化伟人也，而其尊崇中庸之言不啻若合符节。无论先秦、汉唐乃至明清，亦无论程朱理学抑或陆

王心学乃至事功实学，时虽殊世，学虽异趣，然其对于中庸之道，则莫不推为至高无上之正道。此则岂不足以表明中庸之道确乎乃中华民族世代承传之精华也哉！

然自“五四”以来，中庸之道始遭猛烈攻击，至“文化大革命”而臻乎其极。岂吾中华世代相传之大中至正之道，果一旦而遭豪杰之士目为谬种流传乎？答曰：非也！若将两次批判之实质细加分析，乃知虽皆导致贻污“中庸”之名，却亦未能触动中庸之实质与精华也。试观“五四”反传统浪潮之批判中庸也，就其所以批判之实质而言，诚非反对中庸本身，实乃反对统治者凭借中庸正道之名以行欺诈之实耳；而“文革”批儒运动之批判中庸也，更是故意将中庸之道所最反对之“伪中庸”当作真中庸而批判之，藉此以混淆人之思想尔。由是而导致众人之曲解，乃使“中庸”枉蒙不白之诬，斯则不可不辨者也。

尝考古之所谓中庸，崇尚是非分明之“中正”而反对无原则之“折中”，而今人竟误将所谓“折中主义”当作中庸之道而批判之；古之所谓中庸，提倡讲信修睦之协调和谐而反对无原则地和稀泥，而今人竟误将此种和稀泥之所谓“调和主义”当作中庸之道而批判之；古之所谓中庸，主张与时俱进之“时中”思想，既反对违背时代之抱残守阙，亦反对随波逐流之赶时髦，而今人竟误将所谓“保守主义”和赶时髦之流统统当作中庸之道而批判之；古之所谓中庸，主张原则性与灵活性高度统一之“执中达权”思想，既反对顽固不化之“执一”，亦反对无原则地见风使舵，而今人竟误将执一不通与见风使舵者统统当作中庸之道而批判之；古之所谓中庸，推崇大中至正之“中行”品德而反对处世圆滑之“乡愿”，而今人竟误将“乡愿”之老好人哲学当作中庸之道而批判之。呜呼！若此以斥中庸，则中庸之不得其正解也，尚何言哉！尚何言哉！

由是观之，则“文革”所攻击之所谓折中主义、调和主义、保

守主义以及执一不通、见风使舵、随波逐流乃至老好人哲学之类，无一而非中庸所最反对之貌似中庸而实非中庸之“伪中庸”而已。斥责伪中庸，实非近世所创，其所从来也远矣！孔子之赞中庸也，则曰：“中庸之为德也，其至矣乎！”其斥伪中庸也，则曰：“乡愿，德之贼也！”斥伪以明真，益见中庸之可贵尔。观此，古今之所以有异者无他焉，古也崇真以斥伪，今也斥伪以诬真，此则正道之所以不明于今也。然则疑似之辨，真伪之判，得非学人之首务也哉！

然则中庸曷以可贵？曰：苟能遵是中庸之道而行之，于是乎以之励己则身修，以之处事则适得其宜，以之齐家则家睦，以之待人则人和，以之治国则国安，以之处乎国际则天下大同，以之处乎天人之际则天地位焉，万物育焉。此则孔子所赞叹为“至德”之真中庸也，亦中华正气之赖以独垂数千年而不绝，且能卓立乎世界文化之林而自具特色者也。观此，则中庸之道作为儒家方法论，洵为中华传统文化之精华也无疑矣！

当兹正道睽违之际，苟能将吾中华传统文化之精华辨正其疑似真伪而宏扬之，以为建设现代化文明之用，则本书所以明道之大旨也已。

诸友见余撰此书也，皆曰：“盍请名家作序以冠诸卷首乎？”余曰：“予岂敢藉名家之谬赞以徇世哉！无已，抑亦自叙数语弁之卷端以明厥旨可也。”是为序。

岁次壬午孟冬之月（西历 2002 年 11 月）吉旦

浦江徐儒宗识于杭州寓舍

目 录

| | |
|----------------------|----|
| 自序 | 1 |
| 第一章 原道论 | 1 |
| 第一节 中庸的原理 | 2 |
| 第二节 中庸的内涵及其定位 | 9 |
| 一 中庸的涵义 | 9 |
| 二、中庸的基本内容 | 13 |
| 三、中庸在儒学中的定位 | 23 |
| 第三节 中庸的道体 | 26 |
| 一 中庸是真善美的统一 | 27 |
| 二、中庸是道德与知识的统一 | 30 |
| 三、中庸是宏观与微观的统一 | 31 |
| 四、中庸是高明与平凡的统一 | 32 |
| 五、中庸是内圣与外王的统一 | 33 |
| 第四节 中庸之道的价值取向 | 34 |
| 一 重人而不轻天 | 34 |
| 二、重群而不轻己 | 36 |
| 三、重本而不轻末 | 37 |
| 四、重义亦重利 | 39 |
| 五、重人文亦重科技 | 43 |
| 六、重和谐而不取消斗争 | 46 |
| 第五节 中庸乃传统文化之精华 | 48 |
| 一 中庸之道的经世功能 | 48 |
| 二、中庸之道的进步意义 | 55 |

| | |
|------------------------|-----|
| 第二章 源流论 | 59 |
| 第一节 中道溯源 | 59 |
| 第二节 先秦中庸之道的创建与完善 | 64 |
| 第三节 汉唐时期的继承与转型 | 69 |
| 第四节 宋明时期的发微以求精 | 75 |
| 第五节 清代的务实以更新 | 83 |
| 第六节 现代的曲解与反正 | 90 |
| 第三章 中正论 | 97 |
| 第一节 太极与阴阳——两一 | 98 |
| 一 “太极阴阳”理论的基本原则 | 100 |
| 二、关于“阴”与“阳”的对等性 | 105 |
| 第二节 “两端”与“中正” | 114 |
| 第三节 执两用中于民 | 124 |
| 第四节 中正以序人伦 | 135 |
| 第五节 雅正的审美观 | 151 |
| 第四章 中和论 | 159 |
| 第一节 “五行”与“中和” | 159 |
| 第二节 礼以制中，乐以致和 | 169 |
| 第三节 中和之伦理 | 177 |
| 第四节 中和之治 | 186 |
| 第五节 中和之美 | 196 |
| 第五章 时中论 | 203 |
| 第一节 时中——与时俱进 | 203 |
| 第二节 以亨行时中 | 213 |
| 第三节 礼以制中，礼时为大 | 220 |
| 第四节 因时制宜，因时致治 | 229 |
| 第五节 古不乖时，今不同弊 | 242 |
| 第六章 经权论 | 248 |

| | | |
|-----|------------------------------|-----|
| 第一节 | “变”与“常” | 248 |
| 第二节 | “经”与“权” | 257 |
| 第三节 | 达权以执中 | 266 |
| 第四节 | 执中达权的经世思想 | 274 |
| 第五节 | 奇正相济的审美观 | 284 |
| 第七章 | 中行论 | 292 |
| 第一节 | 人性与中道 | 292 |
| 第二节 | “中行”、“狂狷”与“乡愿” | 301 |
| 第三节 | 致中的工夫 | 316 |
| 一 | 涵养与省察 | 316 |
| 二 | 博学以致知 | 326 |
| 第四节 | 中行品德的实现 | 329 |
| 一 | 重力行的知行观 | 329 |
| 二 | 中行品德的践履 | 335 |
| 第五节 | 中行的风格与境界 | 345 |
| 一 | 中行的风格 | 346 |
| 二 | 中行的境界 | 354 |
| 第八章 | 会通论 | 362 |
| 第一节 | 中庸是儒学一以贯之的方法论 | 362 |
| 第二节 | 合情而适中的爱人之心——仁 | 368 |
| 第三节 | 合理而适宜的处事之道——义 | 379 |
| 第四节 | 仁与礼由中庸而达到统一 | 384 |
| 第五节 | 从中庸看智、仁、勇的统一 | 392 |
| 第六节 | 诚、忠、信乃中庸之本 | 399 |
| 第九章 | 异同论 | 404 |
| 第一节 | 从世界范围谈中庸 | 404 |
| 第二节 | 儒家的“仁”与杨氏的“为我”、墨家的“兼爱” | 409 |

| | | |
|--------|------------------------------------|-----|
| 第三节 | 儒家的“仁义”与道家的“无为” | 416 |
| 第四节 | 儒家的“仁”和“礼”与法家的“法”、“术”、“势” | 426 |
| 第五节 | 儒家“中庸”与异域文化之异同..... | 434 |
| 一 | 儒家“中庸”与古希腊“中道” | 434 |
| 二 | 儒家“中庸”与古印度“中观” | 442 |
| 第十章 | 大同论 | 448 |
| 第一节 | 现代的失中现象..... | 449 |
| 第二节 | 追求和谐的人生..... | 456 |
| 第三节 | 共创协调有序的社会..... | 461 |
| 第四节 | “和而不同”以实现“大同” | 467 |
| 第五节 | 天地位焉，万物育焉..... | 477 |
| 主要参考文献 | | 486 |
| 后记 | | 491 |

第一章 原道论

我们的国家何以称为中国?我们的民族何以称为中华民族?鄙意窃谓,这除了我们的先民们自谓我国在地域上“居天下之中”而外,更深一层的意义还在于我国人民自古以来就在意识形态方面非常重视中庸之道。

“中庸”是中华民族主流文化儒家学说的核心范畴,系以适中、和谐、适得事理之宜为其基本特征。中庸之道在儒家学说中,既是哲学意义上的认识论和方法论,又是道德伦理上的行为准则,因而成为中华民族传统文化的主要思维方式。它作为一种思想方法和道德准则贯串于传统文化的一切领域,并深深根植于中国人民的意识形态之中,长期起着开拓和制约的指导作用。正是中庸之道,主导着中华民族的传统文化之所以区别于其他民族的文化而形成了自己独有的特色。

目前,我国正处于和平与发展的建设时期。为了建设具有中国特色的现代化文明,理论界的当务之急在于寻求中国传统文化与现代文化之间的联结点,而这种联结点,正是作为儒家方法论的中庸之道。所以,全面而系统地研究中庸之道,实有其重大的现实意义。

然而,若要全面而系统地探讨中庸之道,就得先从儒家学说的本原说起。

第一节 中庸的原理

儒家的哲学思想，主要本乎群经之首的《周易》。《周易》认为，宇宙间的一切事物乃是互有联系的一个统一的整体，而这个整体又是随时运动变化而不断发展的。故《易·系辞》曰：“生生之谓易。”所谓“生生”，乃是描摹整个宇宙中的一切事物不断生成和发展的大化气象，体现了它不断创新的精神；而所谓“易”，就是“易理”，即指事物变易的规律。这是说，万事万物的不断生成和发展的形态虽然变化无穷，但也必然有其一定的规律。故又曰：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民谓之事业。”这里所谓“器”，系指具体的事物而言；所谓“道”，就是从具体事物抽象出来的客观规律。《易传》在这里最先从哲学的高度区分了物质与其所包含的客观规律的概念，并确定了其范畴。并进而认为，事物随时在遵循其一定的规律而变化发展着，人若能掌握其客观规律而加以运用，就能推动促进事物的正常发展，从而改善自然界和人类社会，于以达到济世安民的目标。这就是儒家遵照“仁”的宗旨而进行的伟大事业。《易传》固然不一定全为孔子亲笔所作，但与《论语》同为孔门弟子及其后学记述孔子思想言论之书，实可徵信。

宋儒发展了“道”与“器”的理论而创建了“理”与“气”的学说。在先秦的儒家经典中，“道”指宇宙间一切事物发展的总体规律；而“理”则指这种总体规律的具体条理。到了宋儒手里，则把“理”作为精微化的“道”，又把“气”作为“器”的本原状态，一同提升为最高范畴。所以，“理”与“气”的关系，就是形而上的规律和形而下的物质的关系，亦即“道”与“器”的关系之进一步发展。中国哲学史上曾有“理”与“气”孰先孰后之争，而实际上，任何事物自始即具有内在的规律，任何事物的规律亦不

能先于事物而存在，故理、气二者实无先后可分。也许有人会担心，理、气不分先后可能会陷于二元论。其实，一切规律都包含于事物之中，而一切事物亦都含有内在的规律，两者并非对立的关系而是完全重合的关系，所以并不存在二元的问题。既然一切规律都包含于事物之中，则把规律视为统一于事物之中而成为气一元论，亦属理所当然的了。然而，作为哲学研究而言，之所以要研究事物，实即重在研究其规律；撇开事物的规律，研究将无从着手，亦且毫无意义了。

儒家哲学还认为，事物发展的规律是可以认知的，而人是万物之灵，不但能够认识自己，而且也能够认识并掌握事物发展的客观规律来推动事物的正常发展。《礼记·中庸》曰：“至诚之道，可以前知。”所谓“至诚”，就是实事求是的认真态度；所谓“前知”，并非求神问卜之谓，而是用这种实事求是的认真态度去探索并掌握事物变化发展的客观规律，行动才能达到预期的效果。因而儒家特重“格物”和“致知”之学，主张通过“格物”和“致知”的工夫来认识自己并掌握事物发展的客观规律，来指导自己的行动，以达到修身、齐家、治国、平天下乃至赞天地之化育的目标。故《中庸》又曰：“唯天下至诚，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；可以赞天地之化育，则可以与天地参矣。”正因为人能够认识自己、认识人类乃至认识一切事物发展的客观规律以协助天地的生物化育之功，所以，儒家把人与天、地并称为“三才”。

宇宙间的一切事物既然是一个互有联系的整体，因而人的立身、经世乃至赞天地之化育之道，无非是善于处理各种复杂的关系而适得其宜。所以，儒家学说就其实际功能而言，不妨看作是处理各种关系的学问，而作为方法论的中庸之道，归根到底在于如何正确处理各种关系的方法。儒家学说认为，宇宙之间的各

种关系尽管千差万别，但就其本质而言，不外乎两大类型：其一是事物自身内在的两极之间的关系，其二是不同事物之间的关系。事物自身的两极之间的关系，主要由《周易》所阐明的“太极”与“阴阳”学说来进行揭示；而不同事物之间的关系，则主要有两个系统：一是由《周易》所发明的“八卦”学说，二是由《书·洪范》所首创的“五行”学说，两种学说都是旨在探索不同事物之间的关系。

《易·系辞》曰：“易有太极，是生两仪。”又曰：“一阴一阳之谓道。”这是说，一切事物都可将其看作一个整体，用“太极”加以表示；而每个事物的整体亦即“太极”内部又包含有互为相反相成的两个方面，则谓之“两仪”，“两仪”实指“阴”和“阳”二者而言；任何事物都因内在的“阴”和“阳”两方面的互相作用而推动其变化发展，这就是所谓的“道”。从宏观而言，宇宙间的一切事物乃是互有联系的一个统一的整体；而从微观上说，也可把一切大小事物分别看作一个整体。无论宏观的宇宙整体抑或微观的一事一物之整体，都可用“太极”来表示；而事物变化发展的内在规律，都可用自身所含蕴的“阴”和“阳”两方面的平衡消长和互相作用的关系来加以揭示。阳性刚健主动，阴性柔顺被动。例如：若把整个宇宙看作一个太极整体的话，则天为阳，地为阴；若把全人类看作一个太极整体的话，则男性为阳，女性为阴；若把电看作一个太极整体的话，则正极为阳，负极为阴，如此等等，可以类推。太极和阴阳，乃是《周易》用以揭示事物内部的发展规律的基本方式。故其所演的八“经卦”乃至六十四“别卦”，即以阴阳二爻之相互消长以明事物生生不已之理。

《周易》还以阴阳二爻的不同组合而成乾、坤、震、巽、坎、离、艮、兑“八卦”，分别代表天、地、雷、风、水、火、山、泽八种物象，藉以阐明多种不同事物之间的关系。故其《说卦》曰：“天地定位，山泽通气，雷风相薄，水火不相射。”“雷以动之，风

以散之，雨以润之，日以烜之，艮以止之，兑以悦之，乾以君之，坤以藏之。”《系辞》亦曰：“在天成象，在地成形，变化见矣。”“鼓之以雷霆，润之以风雨，日月运行，一寒一暑。”这就是描述多种事物互相作用而推动自然界变化发展的具体景象。在此基础上，《周易》又分别以八“经卦”的不同组合而成六十四“别卦”，来阐释更为复杂的关于自然、社会乃至人生的各种关系以及互相作用而推动世界变化发展的具体内容。

《系辞》又曰：“刚柔相摩，八卦相荡。”所谓“刚柔相摩”，系指同一事物内部的阴阳两极之间的互相作用，这是事物自身的变化规律；而所谓“八卦相荡”，即指多种事物之间的互相作用，共同组成宇宙间一切事物运动发展的变化大流。某一事物自身的变化规律是其运动发展的内因，而其所处的宇宙大化流行的一定环境则是其运动变化的外因。每一事物作为一个整体，既是按照其自身的变化规律而运动发展的，又是在整个宇宙大化流行的一定环境中运动变化和不断发展的。这样，宇宙间的一切事物统摄于宇宙整体的总规律中进行运动变化和不断发展的状态，宋儒谓之“理一”；而每一事物分别按照其自身的规律进行运动变化和不断发展的状态，宋儒谓之“分殊”。这种宇宙总体的发展规律与每一事物自身的发展规律之间的关系，就是宋儒理学所谓的“理一分殊”的理论。

《书·洪范》则以另一种方式，从物质世界的构成角度，首创“五行”说来证明事物的多样性。洪范“九畴”的第一条就是“五行”：“五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。水曰润下，火曰炎上，木曰曲直，金曰从革，土曰稼穡。润下作咸，炎上作苦，曲直作酸，从革作辛，稼穡作甘。”所谓“五行”，既是指五种构成世界的最基本的常见物质，也是指五种不同的属性。这是说，世界上的事物各有其本性和运行规律，而人必须尊重这种事物的客观规律。《国语·郑语》载西周太史伯继《洪范》的“五

行”说而提出了“先王以土与金木水火杂，以成百物”的观点，认为世间万物是由水、火、木、金、土五种基本元素所构成；并进而提出了“和实生物，同则不继”的著名理论。“和实生物”乃是多种不同事物之间的关系的规律。

事物内在的两极之间的关系和各种不同事物之间的关系，共同构成了事物变化发展的客观规律。《周易》的“阴阳”、“八卦”学说和《书·洪范》的“五行”学说，创建了探索事物变化发展规律的基本理论框架，为中华民族探索真理的哲学理论打下了坚实的基础，并为后世的哲学发展指明了正确的方向。

《周易》旨在探索事物的变化规律，但“变”与“化”又是有区别的。“化”是事物在数量变化过程中所呈现的缓慢变化的状态，即今之所谓“量变”；“变”是事物在本质变化过程中所表现的显著变化的状态，即今之所谓“质变”。《易·系辞》所谓“变则化”，就是由质变转向量变的过程；而所谓“化而裁之谓变”，则是由量变转向质变的过程。故张横渠曰：“变，言其著；化，言其渐。”（《横渠易说·乾》）“‘变则化’，由粗入精也；‘化而裁之谓变’，以著显微也。”（《正蒙·神化篇》）朱子则以“渐化”和“顿变”为言，并进而提出了“变者化之渐，化者变之成”的理论。历代儒者对于事物的“变”与“化”的探讨，即相当于现代唯物辩证法的质量互变规律。从根本上说，一切事物的变化，无论是量变抑或质变，都是有其客观规律的；然而从人的认识范围而言，有些变化是合乎常规的，有些变化则是出乎意料而超乎常规之外的。《易·系辞》所谓“动静有常”，是指常规性的变化；所谓“易穷则变”，则是指非常规性的变化。既然事物的变化有常规性与非常规性之不同，则人之所以处之之道亦应有所区别。对此，儒家经典特别是《周易》作了系统的探索，并总结了处理事物的不同变化所应掌握的变通之道。

然而，一切事物的运动变化又是随着时间的运行而进行的。

《易·系辞》曰：“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉；寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。”这生动地描写了时间运行的自然规律，而时间的自然运行，又随时推动着事物的不断变化和发展。故又曰：“变通者，趣时者也。”这是说事物的变化与时间的运行有其密切的联系。因此，探索事物变化发展的规律，还须与时间联系起来，将其放到时间运行的进程中去进行考察。于是，儒家哲学又对事物变化与时间运行的关系作了系统的探索，并提出了人的行为必须顺应时代、与时俱进的理论。

既然人之所以要认识事物发展的客观规律是为了可以按照客观规律行动，以求达到预期的目的，那么人的认识和行为就必须符合事物的客观规律。如果人的认识与事物的客观规律适相符合，人的行为又能根据所认识的客观规律而掌握得恰到好处，这就谓之“中”；掌握了这种求“中”的法则，则谓之“执中”。事实证明，人若能运用“执中”的方法去处理事物，就能达到最佳的预期效果。但若没有掌握事物发展的客观规律，单凭自己的主观臆想来行动，就无从达到所希望的目的。这就会出现两种不同的情况：一种是人的行为没有达到事物的客观规律的程度，谓之“不及”；另一种是人的行为超过了事物的客观规律的程度，谓之“过”。“不及”与“过”都是违背客观规律的“失中”现象，所以达不到预期的目的。于是，就出现了适度的问题。也就是说，要“执中”，就必须将行为调节在一定的限度之内。因为事物的量变一定会引起质变，如果越出了一定的限度，事物就会引起质的变化，这就是“质量互变”之理。例如烧饭，只有烧到一定的最适当的程度，才是香美可口的饭；没有烧到这一程度的半生不熟之物或者超过了这一程度而成为半焦之物，就都不是香美可口的饭了。所以，任何行为都必须避免“不及”与“过”两种“失中”现象而掌握其适度，这就是“执中”的本质。

由于客观事物的复杂性，若要凡事都做到“执中”并非轻而

易举之事。有时往往要在“不及”与“过”两端之间几经摇摆而吸取其经验教训之后才找到其适度的“中”点。所以，求“中”的过程，实际上就是一种反复的过程。《易·泰卦》曰：“无平不陂，无往不复。”《复卦》曰：“反复其道，七日来复。”凡事物由成长而剥落，谓之“反”；而剥落之极，终而复始，则谓之“复”。“反”即是否定；“复”亦即反之反，或否定之否定。故中庸之道用以求“中”的“反复”规律，基本上相当于现代唯物辩证法中的“否定之否定”规律。有人认为，否定之否定规律含有正反两方面的综合之意，而中国哲学的“反复”之“复”仅为复返于初，因而陷入简单的循环论。其实不然。孔子曰：“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”（《论语·雍也》）孔子认为，当时齐国重事功而礼乐不足，鲁国重礼乐而缺乏事功。若从齐国的立场看，觉得自己礼乐不足（不及）而必须全面向鲁国学习，这是对齐国的否定；但若真的学到鲁国之后，又会觉得鲁国的繁文缛节过于繁琐（过），又会产生由博返约的要求，于是就将两国的利弊得失加以分析会通，才认识了礼乐繁简适中的正道，这就是否定之否定。第二次否定并非回到齐国的原地，而是分别从齐鲁两国的“不及”与“过”两种极端中总结了经验，提高了认识，从而找到了正道。孟子所谓“逃墨必归于杨，逃杨必归于儒”（《孟子·尽心下》），说的也是这种通过否定之否定而达到“中”的认识规律。又如孙过庭《书谱》云：“初学分布，但求平正；既能平正，务追险绝；既能险绝，复归平正。初为未及，中乃过之，复归通会。”这里，“既能险绝”后的“复归平正”，并非回到初学时的“平正”，而是通过对“平正”和“险绝”两种极端的归纳综合之后，提升到了一定的高度，所以谓之“通会”。可见中国古代哲人，早已在哲学乃至艺术等各项事业之中善于运用否定之否定规律了。

如上所述，宇宙万物据以变化发展的客观规律以及人们从中总结出来的用以推动事物正常发展的“执中”法则，乃是中庸之

道所以立论的理论基础。

第二节 中庸的内涵及其定位

一 “中庸”的涵义

儒家创始人孔子认为，远古圣帝尧、舜、禹相传的“允执其中”，乃是适用于处理一切事物的基本法则，于是加以继承发展而创建了全面而系统的方法论中庸之道。所谓“中”，体现了处理事物的正确性；所谓“庸”，体现了适用于一切事物的普遍性。因此，所谓“中庸”，就是正确而普遍的真理。若要全面而系统地掌握中庸之道，还得从“中庸”的基本涵义入手。

关于“中”字，作为象形字的原始本义，古今有多种不同的说法：有谓表示射箭中靶，象矢贯的之形者；有谓立木为表，以测日影之正昃者；有谓表示氏族首领建旗立中，以聚四方之众者；有谓神杆悬鼓，以为聚众的视觉信号者，等等。对此，自有诸家文字学专书进行研究，故从略。本书主要解释从“中”字的通常意义中引申出来的哲学意义。对此，历代学者有过很多解释。《说文》曰：“中，内也。从口丨，下上通也。”段玉裁《注》曰：“中者，别于外之辞也，别于偏之辞也，亦合宜之辞也。”司马温公曰：“居德以中，奚适而不利哉！”杨龟山曰：“夫中也者，道之至极。”朱子曰：“中者，无过不及之名。”陆象山曰：“中之为德，言其无适而不宜也。”陈白沙曰：“夫天下之理，至于中而止矣！”王阳明曰：“中只是天理。”可见“中”的涵义，系与偏颇和两端相对而言。从方法上说，是适度、适中、正确，无过无不及而恰到好处；从行为上说，是合宜、合理，无所偏倚而恰如其分；从道德上说，