

袁玉立◎著



问学与问题

中庸义理
公共性哲学
社会学问题
学术期刊导向
学术史研究

WENXUE YU WENTI

全国百佳图书出版单位



时代出版传媒股份有限公司
安徽人民出版社

袁玉立◎著

问学与问题

中庸义理

公共性哲学

社会学问题

学术期刊导向

学术史研究

全国百佳图书出版单位

ARCTIME

时代出版传媒股份有限公司

时代出版

安徽人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

问学与问题 / 袁玉立著. —合肥:安徽人民出版社, 2012. 11

ISBN 978-7-212-059262

I. ①问… II. ①袁… III. ①社会科学—文集 IV. ①C53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2012)第 275166 号

问学与问题

袁玉立 著

出版人:胡正义

责任编辑:丁怀超 李 莉

装帧设计:宋文岚

责任校对:朱 虹

出版发行:时代出版传媒股份有限公司 <http://www.press-mart.com>

安徽人民出版社 <http://www.ahpeople.com>

合肥市政务文化新区翡翠路 1118 号出版传媒广场八楼

邮编:230071

营销部电话:0551—3533258 0551—3533292(传真)

制 版:合肥市中旭制版有限责任公司

印 制:合肥芳翔印务有限公司

开本:710×1010 1/16 印张:24.25 字数:450 千

版次:2012 年 12 月第 1 版 2012 年 12 月第 1 次印刷

标准书号:ISBN 978-7-212-05926-2 定价:48.00 元

版权所有,侵权必究

自序

从某种意义上说,我算是个“学术人”了。以职业论之,1982年1月迄今,都在《学术界》编辑部工作(早期刊名为《社联通讯》,1986年10月改为现刊名,期间有3~5年兼做一些普及教育和行政工作);以学业论之,1977年考入安徽大学哲学系(入学时称安徽劳动大学政治系,地处安徽宣城麻姑山下,毕业证书为安徽大学)读本科到如今,我就没有离开过哲学社会科学的学习研究和普及工作;以兴趣论之,自1970年夏阅读《马克思传》、《辩证唯物主义》(苏联教科书)和《实践论》始,我就没有放弃过这方面的追求和兴致。蓦然回首,仅仅作为一个学术期刊编辑,我已围绕着“学术”学习了三十余年了。当今天在友人激励下编辑这个自选的不伦不类的论集或文集,回顾这“学术”生涯时,我相当惭愧,因为这差不多大半生的心血只凝聚了这么一个本本,实在是有点凑数的味道,思想观点还显现许多粗糙之处。所以,说自己是个“学术人”,当是自嘲而已;要是自画像的话,大概有两分像学术文化人,一分像学术思考者,七分像学术吹鼓手。

坦率地说,这一辈子以编辑为职业,乃是大学期间对本寝室同学不经意期许(帮助大家将钢笔字变成铅字)的结果。现在想来,似轻率了点。大学前,我本想把哲学方面的科研和写作当做人生目标,更想把“文化大革命”境遇引发的对“制度缺陷”的质疑贯穿一生。然而,在当代中国,尽管“质疑”是哲学社会科学研究的基本功能,但不一定是哲学社会科学工作者的基本职能。所以,有些编辑同仁对我这个时而搞“质疑”的不守本分的编辑有些不以为然。可于我而言,在编辑之余

写点东西,如若有学术思考的东西,对于践行某种职业道德,张扬某种责任感是必要的。所以,我把以往的这些所谓论文汇编起来,既希望对我以往的思考做个小结,更希望为我今后继续“质疑”作个出发点。

所谓“学术思考”或“质疑”强调的是学术要有思想,乃在于期待所有学术同仁,做学术人,做学问者,应该从问题(当然是哲学社会科学应当面对的问题)出发,而不是从教条出发。当古人云“君子尊德性而道问学”时,“问学”已含有对问题的合理阐释之意,也有带着问题学习之境,只是时代的推演,“问学”渐变为脱离“问题”的相对稳定的“学问”、“知识”等内涵。学问、知识本由探索、阐释问题而来,且是质疑、提问的结果,但一旦形成便相对固定,人们便淡忘了它的起因、它的母体,即“问题”。所以本文集冠名以《问学与问题》,意在提醒自己问学时不要忘了问题,且更加强调问题。当然,这里的“问题”,不仅仅是指日常问题,而主要地和特别地是指学术问题,抑或哲学问题,是指那些具有时代性的、我们的实践和学科未解的问题。这些问题多多少少应当被人们认为是“创新性”问题。如果我们做学问真正能使“问学”与这样的“问题”结合起来,则我们的学问或学术才有了思想,有了时代感,才不至于成为教条主义的东西。这算是本论集的题解吧!

因此,匆忙中编辑的这个文集仅在于自勉。需要说明的是,由于文集是“汇编”,是各个时期的产物,其间观点和表述难免有重复和矛盾之处。我要真诚地感谢促成这个文集的家人和朋友,特别是我的妻子王玲,还有丁怀超、夏毓平、许合平、杨思松、范建荣、王世超、胡长春。正是他们真诚的帮助,我的人生在当今这个阶段才有了一些体会。

以上也权作是这个文集的序。

袁玉立

2012年3月15日于天鹅湖畔

目 录

中庸义理

释“中庸”	003
再释“中庸”	011
先秦儒家德性传统的核心价值	021
多元一体：中庸的政治哲学意蕴	031
中庸与实事求是	
——兼及儒学与实学的关系	041
中华民族精神的当代阐释	
——儒学与当代中国的人文价值	063

公共性哲学

利益和劳动的统一才是人的本质	079
论精神生产力的形态	083
观念变迁的结构	
——兼及当代哲学重心的转移	093
发展哲学的当代任务	113
关于政治建设与政治体制改革理论的创新	125
公共性：走进我们生活的哲学范畴	
——马克思主义哲学的一个新观点	131

公共性是历史进程的一个原则

——对马克思主义历史决定论的进一步思考	141
---------------------------	-----

社会学问题

生活质量问题浅论

——兼谈与建设精神文明有关的问题	159
------------------------	-----

谈谈马克思主义社会学	165
------------------	-----

传统农村社区商品经济意识的形成和强化

——阜阳地区农村商品经济发展的考察	170
-------------------------	-----

简论社会制度	184
--------------	-----

人际关系导论	202
--------------	-----

百年强国梦

——让过去告诉未来	236
-----------------	-----

职业教育:劳动力剩余走向劳动力解放	273
-------------------------	-----

知识分子:引领社会全面发展	280
---------------------	-----

哲学社会科学普及与党的理论创新	294
-----------------------	-----

学术期刊导向

学术期刊要走出“学术”误区

——兼议《学术界》今后发展的个性风格	303
--------------------------	-----

学术期刊:把中国学术推向国际学术平台的前沿	309
-----------------------------	-----

学术期刊的社会功能与发展方向	318
----------------------	-----

按照学术规律推进学术期刊和学术事业的发展	323
----------------------------	-----

学术期刊要凸显主体性意识

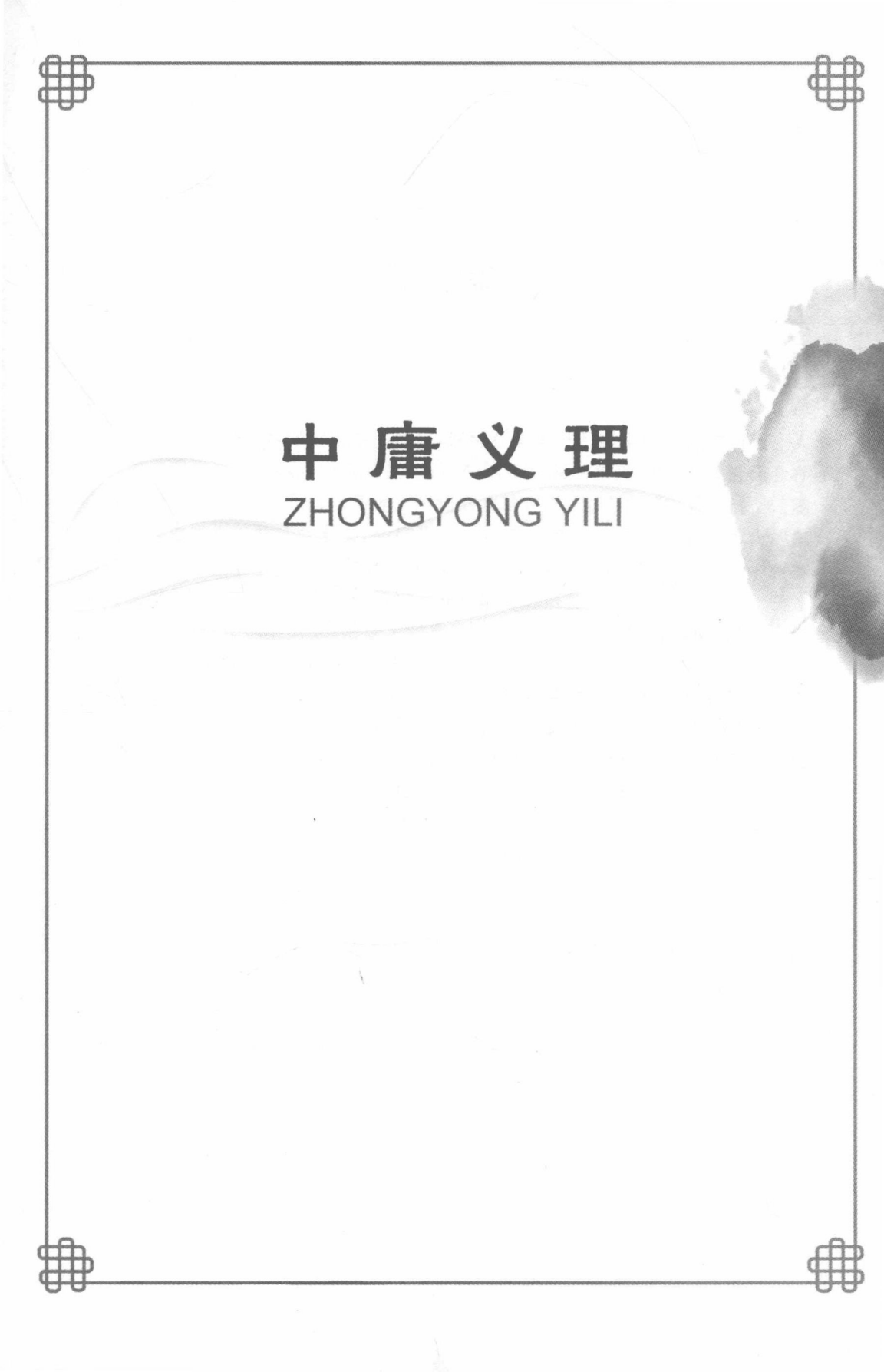
——兼谈如何提升综合类学术期刊的价值和地位	328
-----------------------------	-----

学术影响力与学术期刊的导向	335
---------------------	-----

学术作品的创新性思想是学术期刊的活力源泉	339
学术论文评价和写作中的基本问题	
——为人文社会科学学术期刊撰写论文的几个问题	341

学术史研究

学术自由是最基本的学术规范	349
当代学术史研究呼唤健康的学术批评和学术评论	352
关于中国当代学术史自身的问题意识	355
当代高等教育应该培育学术流派	359
当代学术史的非政治倾向	362
当代学术要从求是与致用对立中走出	365
关于学术文化博物馆的几点构想	369
我们可能生活在泛学术大师的时代	379



中庸义理

ZHONGYONG YILI

释“中庸”

儒学要义是中庸,但中庸要义是何,好像在学术史上还是个未解的问题。人们多用过犹不及或允执其中概而括之,这如同用抽象的数理公式去解析社会存在及其本质一样,往往距真知甚远。问题的症结在于,这里的“中”不应当是任随人的主观意愿裁剪的社会事实,而应当是不以人的意志为转移的客观事物的本质,即“真是”。因此,实事求是才是过犹不及或允执其中的潜台词,才是中庸本来的意蕴,才是《中庸》文本所透露的十分有价值的信息。

众所周知,在学术史上,是儒学经典《中庸》最先强调“尊德性,道问学”应以“真实”为本,实诚达道。所谓“诚者,天之道也;诚之者,人之道也”。宋朱熹注曰:“诚者,真实无妄之谓,天理之本然也。诚之者,未能真实无妄而欲其真实无妄之谓,人事之当然也。”^①而最先将“修礼乐,被服儒术”,去伪“留其真”概括为“实事求是”的是汉儒笔下的《汉书》。《汉书》卷五十三:“河间献王德以孝景前二年立,修学好古,实事求是。”唐颜师古注曰:“务得事实,每求真是也。”可见,“中庸”和“实事求是”确有相通之处。难怪清乾嘉学派力倡“通儒之学,必自实事求是始”^②。乾嘉汉学中强调求是求真的皖派先哲戴震说道:“有义理之学,有文章之学,有考核之学。义理者,文章考核之源也,熟乎义理,而后能考核,能文章。”^③

由是,我们能否说中庸义理乃实事求是考核方法之源也?陈寅恪在《杨树达论语疏证序》中说:“史学考据,即实事求是之法。”^④说的是,自汉代以来,儒学渐次生成一种独特的学习、研究的方法,即考据,其精神义理是实事求是,其方法技术也是实事求是。我认为结论是肯定的。因为,从天人之际万事万物中求中(执

① 朱熹:《中庸章句》。

② 钱大昕:《卢氏群书拾补序》,《潜研堂文集》。

③ 段玉裁:《戴东原集序引》。

④ 陈寅恪:《杨树达论语疏证序》,载陈寅恪:《金明馆丛稿二编》,上海古籍出版社,1980年。

中)、求和(致和)、求诚(诚之),即实事求是,才是中庸的认识论的合理性基础。也就是说,先秦时作为中庸义理的求诚达道之学,其精神实质是实事求是,因而才是汉以降作为考据之学方法的实事求是的真正源头。

一、“中”字在“内”、“正”意义上是对天人之际诸事物初级本质的概括:事物的根据在事物的内部,事物的本质力量是中正

中国古文字的构词是为了“明道”。戴震说:“经之至者,道也;所以明道者,其词也;所以成词者,字也。由字以通其词,由词以通其道,必有渐。”^①

“中庸”一词由“中”与“庸”二字构成。至先秦时,从每字来源和衍义看,单说一个“中”字,计有十多种释义。中者,有和也,而也,内也,正也,史也,庸也,中央也;还有旗鼓之中,旗游之中,中“的”之中,伯“仲”之中,虎中之中,神杆之中,木表之中,中杆之中,鬼中之中……萧兵在《中庸的文化省察——一个字的思想史》一书中,开篇对“中”和“庸”就有别开生面而富含启示的考察。例如,关于“鬼中”之“中”,他写道:“这个神秘的竹简(中杆),《国语·楚语》称为‘鬼中’。它原来的意思是:鬼魂的花名册。”如韦昭注所说,如果执掌这种“鬼中”,“把其录籍”,就能“制服其身,如其居处,若今世之使殇矣”。^②倘若这种“中册”没有神秘性和神圣性,那怎么能制鬼并使殇(召唤利用鬼雄)呢?“庸”字也有许多种释义。庸者,有钟也(有中义),用也,功也,和也,雍也,常也,佣也,劳也,礼也,经久也,平凡也,常规也……

然而,当二字成词时,二者又有何分工,又何以明道呢?我认为,在“中庸”一词中,“中”字讲的是天人、物我之本然的问题,也就是主体与其存在的周围世界的根本关系问题;“庸”字讲的是天人之际、物我之间如何相处的问题,也就是主体如何应对和适应这个世界的问题。

一个“中”字,便包含了中庸的整体思想,这在后文将详加论述。先说“庸”^③。“庸”字也有整体思想。例如,孔子把中庸之德,有时就称为“庸言”、“庸行”、“庸德”。这个整体思想,就是尧、舜、禹、周(文、武、周公)几朝坚持和实行的“允执其中”这一最高德行,要求上至天子诸侯,下至君子百姓,都要使自己的思想言行符合这一大德要求,以经世致用,修齐治平。所以,孔子以史为鉴,告诫人们:“尧曰:‘咨!尔舜!天之历数在尔躬,允执其中。四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”一个古代帝王在禅让帝位的时候,他觉得最重要的赠言不是别的,而是

① 戴震:《与是仲明论学书》,《戴震文集》,中华书局,1980年。

② 萧兵:《中庸的文化省察——一个字的思想史》,湖北人民出版社,1997年。

③ “庸”字含义不是本文论述的重点,只是在“中”与“庸”综合的意义上,本文才涉及“庸”义或“庸”的连带意义。作者将另辟专文论及“庸”在中庸思想中的学术价值。

要受让者“允执其中”，并把能不能执行这一大德看做是江山是否永铸、天禄是否永久的根本原因；所谓天之历数，尽掌握在你自己手中，看你是否“允执其中”！“中”，具有如此神奇和巨大的力量，这使我们不能不认真地去探究其中的奥秘。

“中”字虽有多义，作为“中庸”构词之“中”却是有选择地使用了“中”的最初的两个本义：内也，正也。

在远古时期（相当于传说中的伏羲时代），人们把狩猎时射中箭靶之“的”称为“中”。由于狩猎愈益需要群居活动，大致在这一时期后期，“中”还指生活实践中人们经常聚集其周围的神杆（中杆、木表或图腾柱）或旗帜（中旗）的空间核心位置。于是，“中”字在具象造型上有了“矢著正”（朱骏声在《说文通训定声》中说，“中”的原意是“矢著正”，即箭矢中的）之“中”和“旗游”之“中”——；在象形意义上渐有了“内”（物体之内里、内核、中间、人内）和“正”（线段两头之中间、中点；平面之中心、核心、中央；立体之顶点、极处）两义。

以往人们对“中”的本义的追究，总想用一個汉字字义释之，此种做法难免有局限性。用“内”和“正”这两个已被证实的字义去解释，更能符合“中”的最初的完整意义。关于“内”义，《说文解字》说：“中，内也。”^①段玉裁在《说文解字注》中肯定地说：“中者，别于外之辞也。作‘内’，则此字平声、去声之义无不赅矣。”《说文》解释道：“内，入也。从冂，自外而入也。”而“入，内也。象从上俱下也”。关于“中，内也”的理解，与训诂学家考证的“中”的原意为“射箭中靶”有密切联系。高亨在《文字形义学概论》中说：“中乃射箭中‘的’之中，象矢贯的之形。”^②郭沫若也说：“中”字，“上下旒，此是中‘的’之中，会意，中直象矢，腰环象‘的’。”^③姜亮夫进一步论证：“盖○像侯鹄，而丨则象矢。矢贯的曰‘中’，斯为此字朔义矣。《仪礼·大射仪》：‘中离维纲’。《礼记·射义》：‘持弓矢审固。然后可以言中’，皆谓射为‘中’。射中为中，故射的亦曰‘中’。《周礼·射人》：‘其太史教射中’。郑注云：‘画五正正侯，中朱次白，次苍，次黄，玄居外。三正损黄、玄，二正去白、苍，而画朱绿，其外皆居侯中三分之一，中二尺。’是也。射中亦曰‘的’。《宾筵篇》：‘发彼有的。’‘的’亦声变也。引申之，则射侯当中之处曰‘鹄’。‘鹄’之中曰‘正’。……正与中一声之转。”^④

由初民狩猎射箭中靶到集众于神杆、中旗周围，“中”的“正义”愈益显著。孙

① 许慎：《说文解字》，中华书局，1963年。

② 高亨：《文字形义学概论》，山东人民出版社，1964年。

③ 郭沫若：《两周金文辞大系考释》，科学出版社，1958年。

④ 姜亮夫：《“中”形形体分析及其语音演变之研究——汉字形体语音辩证的发展》，《杭州大学学报》，1984年，14（特刊）：22。

海波在《甲骨文编》收“中”字凡 55 个,大致就有如上“矢著正”之“中”和“旗游”之“中”两种写法(或以为繁简二体)。对于“矢著正”之中所蕴涵的“正”义,从象形到意象,学界颇多赞成。“旗游”之中所包含的“正”义,也渐被认识。罗振玉说,甲骨刻辞里凡表示“中正”的“中”都有飘带;伯仲字的“中”则无。^① 商承祚论证道,有旒之“中”,盖像旗帜,“上下有旒,象因风左右偃也”。转为“中正”之义,是因为“亘旒宜正,故从丨在□中间以见义。伯仲之‘中’无游,但‘仲’(中)在伯叔间,故曰中也”^②。因此,从字源上看,“中”字最本原的,也是最具生命力的意义是“内”和“正”两义,其他诸义,要么是它们的具象意义,要么是它们的衍义。“中庸”一词终变为一个博大精深的概念,不能也不可能脱离“中”字的“内”、“正”两个含义。

承认和肯定“中”的“内”义具有十分重要的意义。也许连段玉裁都没有清楚地意识到,他的“中者,别于外之辞也”,恰恰揭示了“中”的最简单也最清晰的特征:把内外区别开来,把天人区别开来,把物我区别开来,把主客区别开来。而正是这种区别,才使人类早期思维发展具有划时代意义的进步。这种进步类似人的社会化过程由婴幼儿期进入少年期,使人类对于周围世界的认识向前迈出重要一步,实现了重要跨越。这个事实告诉我们,人类不再简单地以自我为中心,而使自己与自然浑然一体,开始意识到,事物的本质、秘密和神秘性就在该事物之中,而不在该事物之外。人之所以为人,是由人自身的规定决定的。人之外的天,其本质是不依赖于人的天道。子思在《中庸·十四》中引孔子的话说:“射有似乎君子,失诸正鹄,反求诸其身。”言明道不远人,但人道应合乎天道,才能获道。主体要合乎客体,才能把握客体。射箭的过程像君子修道一样,箭没有射到箭靶的中心,应该反责自己用心不专,立身不正,未得道也,不能怨恨别人,更不能怪箭靶。所谓君子求诸己而不怨乎其外,这说明主观不合客观,原因在主观有误。认识到事物的本质和根据在该事物的内部,正是先秦学问家把天人之际诸事物分门别类加以认识和改造,进而把主体和客体区别和联系的前提。

当人类从经验事实中了解到,事物的存在和变异的根据只能在事物的内部,而不可能在事物的外部时,从而告别了自己的蒙昧时期,也从而为进一步探究事物的本质指明了方向。然而,事物的根据或神秘力量,究竟在事物内部的什么地方呢?古人认为,其活力所在之处——人与动物血脉聚集之脏器,蛇之七寸,农作物之根系,水之来源……人们的直觉是箭镞投射之目的物的要害,即射箭能否中“的”。这个“的”即靶心,就是“中”。显然,这个“中”,不仅是在靶“内”,而且在

① 罗振玉:《增订殷墟书契考释》中册,日本文求堂影本,1914 年。

② 商承祚:《说文中之古文考》,上海古籍出版社,1993 年。

靶“心”。古人把靶“心”的“中”，称为“正”。原来古代射箭时所张的箭靶叫“侯”，“侯”之中缝一块皮叫“鹄”，“鹄”之中画一个中心叫“正”。以射中“正鹄”为优。“中”，所谓“矢著正”是也。于是“中”获得了它的第二个释义“正”。

不难看出，从字源上看，作为“中”之释义的“正”，最初指的是中心、核心。因为中心、核心这个事物最内里的部分，才可能是事物最本质、最要害、最神秘的部分。先秦以后的《说文解字》和《辞源》、《辞海》，难以表达“正”的这层意思。因为“射箭中的”这个常常被先秦典籍借用的事情往往能深入浅出道明“允执厥中”的深蕴。这样，作为“中”的第二个释义的“正”，最初本是“正中”、“中心”义，之后才获得中正、公正、正派、正直诸义。

承认和肯定“中”的“正”义具有重要的认识论意义。它指明，事物的本质力量蕴藏于事物内部的核心部分。这种本质力量来自事物“正中”处迸发的“中正”性。《尚书·大禹谟》：“人心惟危，道心惟微。惟精惟一，允执厥中。”就是说，人心所思如何端正，道心所思何以微妙，追究到精妙本原处，就是讲求中道。“中”就是人心、道心之大本。故《尚书·盘庚》有“各设中于乃心”。中之大本与事物之核心不可分离：事物的本质力量蕴藏于事物的核心、中心，事物的核心、中心之处必包含着事物的本质力量。正是事物之中心决定了该事物的存在、变化与发展。

由“中心”这一“正中”产生的“中正”性，表现为三个方面：一是事物的核心的确是事物本质所在，是事物发展的客观必然性和规律性所在，这种内在必然不是人的主观愿望所能改变的，因而，中正性就是事物自身的客观必然性。二是事物的核心及其蕴涵的本质，集中了该事物对立统一两个方面的特性，并表现为对立面或多样性的统一、平衡，古人又称这为不偏不倚性。三是由于主体把握了事物的本质和神秘之处，而获得了关于该事物相对正确的认识，实现人的预期目的，使人的认识和行为具有正确性。

二、“中”字在“合”、“和”意义上是对天人之际诸事物次级本质的概括：事物内在对立面相契合的经验事实是人们判定是非的标准，事物的本质力量来自于事物内在对立面和多因素的中和

“中正”产生的这种事物的神秘力量，使古人诚惶诚恐，而又寄予无限希望。自尧以后，历代开明帝王都把“允执其中”作为最高的思维和行为准则，不是没有道理的。如何才能从事物的内部去把握“中正”这一目的呢？人们是逐步从经验事实中去认识这一问题的。随着社会实践的发展，人们把“射”中箭靶之行为也称为“中”（去声），表示“符合、正好、适中，恰好对上”。因此，“中”又有了和合之义。（张立文先生提出“和合学”。张岱年先生赞同宣扬“和合”观念，但认为“用两个字表示，称为‘和合’；用一个字表示，则称为‘和’”。但张岱年先生没有说，

单用一个“合”字,与“和”有无关系,与“中”有无关系。)这是“中”字的非常重要的衍义,意味着“中”字的原初象形意义向意象意义的重要的跨越。这样,从“中的”之“中”到阴阳交合之“中”、农时适中、晴雨适中、调味适中、喜怒哀乐适中、行为举止适中……这无疑启发了人们,天人之际的万事万物都有适当的位置、适当的用处。这种恰(正)好符(适)合的状态就是天人之际万事万物存在、发展的最理想的状态。

这种天人之间万事万物内在对立面相统一、相符合的经验事实,客观上成了人们直觉到的事物存在和本质的,然而神秘的力量。但为什么事物内部的中正性能产生一种神秘的本质的力量呢?除了这种“中心”的特殊的位置所产生的“要害”意义,还应当有这个位置所以产生这种效应的特殊的理由。或者说,这个事物内部结构在这个位置上的特殊状态导致它产生了特殊的效应——本质的力量。这个特殊状态,就是事物的“相合”或“和合”特征。这种关于事物本质认识的思维直觉,到了孔子生活的时代,已被大量地记录和总结在先秦诸多典籍中,成为孔子及其后人用“中庸”和“中和”概而括之,发掘和创新“中庸”的宝贵的思想资料。

“中”字在“合”与“和(合)”意义上随着社会实践的发展而演变。如本节第一段文字所述,人们首先使用的是“合”字,以概括事物间相契合(合乎、适合)的事实;然后用“和”字,既涵盖了“合”义,又对“合”的实质进行了探究。就是说,“合”字,只是对一事物与另一事物、事物内部一种因素与另一种因素相投契的事实予以反映和概括,而当“合”字已难以说明事物与事物之间以及事物内部多种因素融合的事实时,“和”担当了解释和说明的责任。

在先秦时,“合”以“投契”、“符合”义,被“中”的“内”、“正”义所吸纳。例如,《孙子·九地篇》:“合于利而动,不合于利而止。”《诗·大雅》:“天作之合。”“合”还有“协同、融洽”之义,与“恰好适合”的“中”义相同,并与“和”义相近或相通。例如,《诗·小雅》:“妻子好合,如鼓瑟琴。”《国语·周语》:“酬幣宴货,以示客合好。”《礼·乐记》:“故乐者……所以合和父子君臣,附亲万民也。”因此,“中”字所包含的“合”义即“恰好适合”——投契、符合、契合,正是对于“中”的“内”和“正”义的继承和发展。虽然“和”也有“合”义,但毕竟是在另一深层意义上对“中”的进一步发展。

“和”究竟在什么意义上深化了“中”的内涵?当我们把“中”定义在事物之“内”里、箭靶之“正”中、尺度之“中”点时,我们的先人似乎抓住了事物的本质(虽然是初级本质),但还不能说明这个“内”里、“正”中和“中”点同该事物的其他部分的关系。其他非本质的部分与本质部分不能说没有某种关系。恰恰相反,无数的经验事实说明,它们之间有着非常重要的相互依存的复杂关系。这种由

内里和外围、正中与边缘、中点与两端构成的各该事物内部相互依存的复杂关系，先哲们用“和”来概括。由于通过“和”达到“中”（本质），从而使“中”与“和”取得了逻辑联系，使人们对“中”有了更感性又更理性的认识，因而就在更深的层次上揭示了“中”的内涵与事物的本质。

那么“和”是怎样概括了事物间和事物中各因素、部分的相互依存的复杂关系呢？先秦文献对此有所记载。例如，《左传·昭公二十年》：“和如羹焉：水火醯醢盐梅，以烹鱼肉，燂之以薪，宰夫和之，齐之以味，济其不及以泄其过，君子食之以平其心。君臣亦然：君所谓可，而有否焉，臣献其否以成其可；君所谓否，而有可焉，臣献其可以去其否。是以政平而不干，民无争心。”《国语·郑语》：“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。”就是说，当“济其不及以泄其过”时，或“以他平他”时，便能端正事物间或事物中各构成间的复杂关系，达到适“中”的状态。孔子继承了这一思想。在《论语》中，他直接用“过犹不及”来定义“中庸”之“中”，还用“执两用中”、“文质彬彬”、“学思”兼具、“狂狷”、“中行”等发挥了“和”的思想，把“和”的思想作为“中庸至德”，从而在“中”字的内涵中包容了“和”义，使“和”既是“中”的一部分，又是“达中”的必然途径与道德内容。^①

当孔子把论及具体事物本质的“和”与“中”、“中庸”联系起来时，“中”与“和”都获得了哲学意义上的升华。这种升华，在子思的《中庸》文本中被进行了全面的哲学概括。这表现在“和”第一次与决定万事万物本性的“道”体连用，而此前的先秦典籍只是在一般方法上使用该字，所谓“和也者，天下之达道也”。“和”在方法论上的升华，首先取决于它是天下万事万物达道之途径。正因为合乎本体要求，“和”才具有这样的方法论地位。在这个意义上，“和”（音 hé）作为名词，表示一种稳定、合理、规范的性状，是万事万物存在、发展的理想状态。其次，它是规定天下万事万物的合理性的动因，是主体和万事万物取“中”、达“中”、求“中”的最高也是最普遍、最有效的方法。在这个意义上，“和”（音 hè）作为动词，表示对万物内在的多样性统一和动态性平衡的自觉的追求和调适，是万事万物之所以存在和发展的自组织、自控制手段。

“和”在名词意义上，是“中”（zhōng）的自在的状态（静态），“和”中有“中”（zhōng），“中”（zhōng）中有“和”。“和”在动词意义上，是“中”（zhōng）的自觉的状态（动态），“和”就是“中”（zhòng），“中”（zhòng）就是“和”。

^① 孔子的“和”概念与康德的“自由”概念有某种相通性，讲的是道德实践“实践理性”的两种状态：从总体来说，孔子，尤其是子思强调事物构成要素在多样性或自由原则下的统一与和谐；从个体来说，康德强调事物构成要素在统一与和谐原则下的多样性的自由。