

庞朴执教六十周年暨八十五寿辰纪念文集

冯建国 编选

庞朴學術思想文選

上海古籍出版社

庞朴执教六十周年暨八十五寿辰纪念文集

冯建国 编选

庞朴學術思想文選



上海古籍出版社

图书在版编目 (CIP) 数据

庞朴学术思想文选 / 冯建国编选. -- 上海 : 上海古籍出版社, 2013.10

ISBN 978-7-5325-7052-2

I. ①庞… II. ①冯… III. ①思想史—中国—古代—文集
IV. ①B21-53

中国版本图书馆CIP数据核字 (2013) 第229572号

责任编辑 王冰鸿

技术编辑 王建中

ISBN 978-7-5325-7052-2



庞朴学术思想文选

冯建国 编选

出版发行 上海世纪出版股份有限公司发行中心

上海古籍出版社

(上海瑞金二路272号 邮政编码200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

印 刷 上海丽佳制版印刷有限公司

版 次 2013年10月第1版

2013年10月第1次印刷

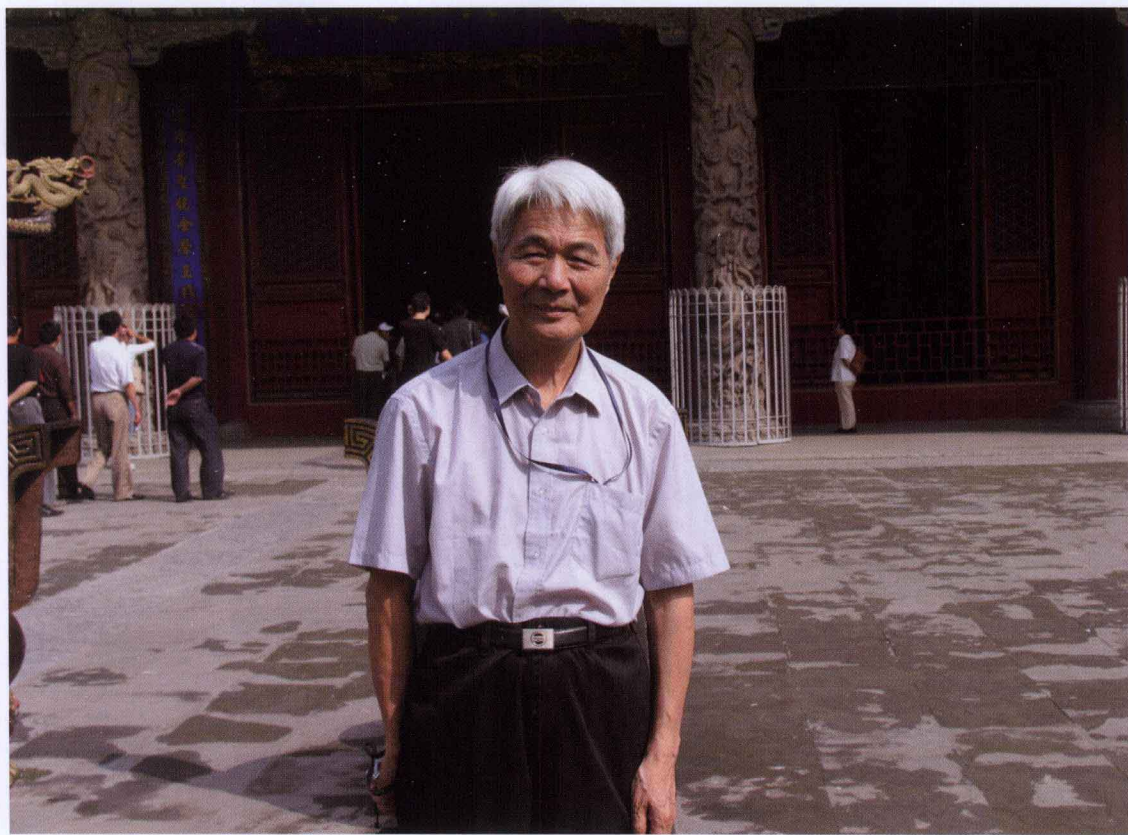
开 本 787×1092 1/16

印 张 29 字数 590,000

印 数 1-1,500

国际书号 ISBN 978-7-5325-7052-2/B·842

定 价 108.00元



庞朴先生在曲阜孔庙大成殿前留影

天門一古肅
萬里清風來

李太白詠泰山句

丙子年 龐櫟



编 选 说 明

上海古籍出版社策划出版一套当代学术大家的学术思想选集,第一种是已付梓的《余英时学术思想文选》。余、庞二公是老朋友,既然余先生已有书名在前,那么庞先生的这一本,索性就称《庞朴学术思想文选》。这个书名庞先生自己也很满意,并欣然题签。

十年前,四卷本《庞朴文集》出版,庞先生在“自序”中夫子自道:“四卷之中,似乎隐约寓有某个腾跳上下出没无常的精灵,或可聊供解闷;那个精灵,就是一分为三的方法。”跟随着那个一分为三的精灵腾跳的脚步,去追寻当代学术思想领域具有承先启后里程碑式的人物—庞朴先生的心路历程,展现其学术思想的菁华,是编纂此书的追求。

谨以此书庆贺庞朴先生执教六十周年暨八十五寿辰!

目 录

编选说明	1
论孔子思想中心	1
孔子思想再评价	21
道家辩证法论纲	33
老子的朴素辩证法思想	55
告子小探	65
《墨经》的辩证思想	71
《荀子》发微	85
先秦名家三派之演化	102
阴阳五行探源	114
名教与自然之辨的辩证进展	139
初读郭店楚简	156
孔孟之间	
——郭店楚简中的儒家心性说	162
“太一生水”说	170
“使由使知”解	176
三重道德论	181
马王堆帛书解开了思孟五行说古谜	
——帛书《老子》甲本卷后古佚书之一的初步研究	191
思孟五行新考	201
帛书《五行》篇评述	209
“火历”初探	224
“火历”续探	233
“火历”三探	246

“枚卜”新证	257
继承“五四” 超越“五四”	261
以“五四”精神继承“五四”精神	270
忧乐圆融	
——中国的人文精神	274
文化传统与传统文化	291
多元世界与儒学精神	299
蓟下漫笔	305
科学主义与历史研究	317
“中庸”平议	319
说“参”	346
儒道周行	357
中庸与三分	373
一分为三论	382
庞朴学行年表简编	449

论孔子思想中心

一、“思想中心”和“中心思想”

孔子是一位博学多能的人,也是一位能够“一以贯之”的思想家。这个贯穿着孔子思想的“一”,究竟是什么,历来就有争论,现在也有着几种不同的看法。比较多的人认为“仁”是这个“一”,是孔子思想的中心;因为《论语》上记载着“一以贯之”的是“忠恕”,而“忠恕”就是“仁”。另一些人则认为“礼”是孔子思想的中心;因为“仁”的地位固然很突出,但“仁”以“复礼”为内涵,所以“礼”更深刻。也许由于看到了这种争执,有些人就进一步主张,孔子思想根本没有什么中心,是一个“杂拌儿”。另一些则反对说:不对,孔子的“仁”和“礼”以及他的所谓“道”,都是一贯相通的。

那么,究竟通于什么呢?什么是孔子思想的中心点呢?为了弄清这个问题,有必要先把“思想中心”这个范畴的含义搞清楚。我觉得,“思想(的或底)中心”和“中心(的)思想”不是同等的概念。

所谓“思想中心”,是指一个思想家的各个思想方面所集中的那个焦点;反过来说,这个思想家的各种具体的思想方面,都是从这一点辐射出来的。这个“点”,就是这个思想家的“思想中心”。而所谓“中心思想”,则是指的一个思想家的各种具体思想方面中的某个方面,这个方面,在他的所有思想方面中,地位最突出、最显要。比如,拿马克思主义来说吧,无产阶级专政的学说就是它的“中心思想”,是它的“最主要之点”(列宁),是真假马克思主义的试金石。而马克思主义的“思想中心”,却并不在这里。列宁说:

如果我们想用一词来断定全部通信集的焦点,即其中所发表所讨论的一切思想集结的中心点,那末这个词就是辩证法。

这是列宁为《马克思恩格斯通信集》的出版而写的一篇论文中的几句话。在列宁看

来,马克思主义的中心是辩证法,因为:

马克思和恩格斯最为注意,他们对之有最重要最新颖的贡献,因而在革命思想史上造成了天才进步的地方,就是运用唯物辩证法来根本改造全部政治经济学,把唯物辩证法运用于历史、自然科学、哲学以及工人阶级的政策和策略方面。^①

《马克思恩格斯通信集》收集了他们从1844年到1883年所写的1386封信。这些信中,讨论了从玄妙哲理到生活常识等各个方面的问题,而“其中所发表所讨论的一切思想集结的中心点”,是“辩证法”。据此,我们可以十分肯定地说:马克思主义的各个组成部分的中心点,也正是这个“辩证法”。并且,列宁的这个评价和马克思自己在《资本论》第一卷第二版跋言中的观点,是完全一致的;和恩格斯自己在《反杜林论》第二版序言中的观点也是完全一致的。

可见,所谓某一思想家或某一主义的思想中心,不是指的这种思想或主义的某个方面,尽管是很突出的方面;而是指的真正贯穿着这种思想或主义的那个内在的观点,或者说,那个灵魂。所以,我们并不以无产阶级革命和无产阶级专政的学说当作马克思主义的中心,尽管它十分重要,甚至是真假马克思主义的分水岭;因为它不过是整个马克思主义的一个方面。被认为是马克思主义的中心的,倒是它的理论的基础——唯物辩证法。

根据这个理解,应该允许在孔子思想的讨论中运用这样一个区分:“仁”、“礼”(或者别的什么)如果是被当作孔子思想的各个方面中的突出方面来谈论的话,那最好说,这是孔子的“中心思想”,而不要说它是孔子的“思想中心”;因为“仁”、“礼”在这里不过是孔子各个思想中的一个方面——伦理方面或政治方面。如果谈的是孔子“一切思想集结的中心点”,那么就用来用“思想中心”这个概念。我这里想探寻的,就是这后一个问题。

也许有人不批准这个建议,说不能拿马克思和孔夫子作简单的类比。因为,由于一些历史的甚至地理的(特别在早期)原因,中国思想家是更多地谈论伦理,而较少地谈论哲理的,中国思想家多是“贤人”,而不是“智者”;因此,应该从伦理思想中,而不是从哲理思想中寻找孔子的思想中心;何况,两千多年前的孔子学说与两千多年后的马克思主义,又隔着多么大的一段时代距离呢!

这种怀疑是不必要的。因为,我们谈的是“思想中心”,是贯穿着整个思想的质的问题,而不是思想的各个部分的比例,不是思想的量的问题。即使孔子的思想全都是伦理的,也不妨碍我们从其中剔除他处理伦理问题的一般观点;而这个观点,会

^① 《马克思恩格斯通信集》第1卷,人民出版社1957年版,第3页。

正是哲学的。这种研究思想家的方法,对于两千年前或两千年后的思想家,都是一样适用的。当然,为能做到这一点,即为能找出某个思想家的思想中心,应该注意到他的思想构成的特点,并且正就从这轻重不等的思想的各个领域着手。

当我们这样着手的时候,首先会发现伦理思想在孔子的全部思想中所占分量最大,而伦理思想中,“仁”的地位又最为显要;于是,人们往往就似乎觉得,“仁”是孔子的思想中心。清代的一些学者,更用简单归纳的办法,统计出《论语》中谈“仁”的有多少章,“仁”字有多少个。这种方法,貌似科学,其实不过是把搜集当作研究,把起点当作终点,因而就容易把侧面当作中心了。

其次,当我们这样着手的时候,还得注意,我们是在解剖孔子的思想,而不是编纂《孔子集语》,因此,孔子是否在什么地方说过某某是他的“思想中心”,以及他是否意识到了某某是他的“思想中心”,都不足以影响我们的进程。如果孔子确实说过了某某是他的“思想中心”,或者别人代他说了这样的话,我们也不便轻易相信;而要考究一下,事情是否真的这样。

这种适用于研究一切思想家的方法论上的精神准备,在研究孔子思想的时候,被证明是十分必要的。

二、“吾道一以贯之”

因为,孔子果然说了,他的思想有一个中心;当时就有人代他解释,这个中心是某某:

子曰:“参乎!吾道一以贯之。”曾子曰:“唯。”子出,门人问曰:“何谓也?”
曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣!”(《论语·里仁》,以下凡引《论语》,只注篇名)

所谓“吾道一以贯之”,也就是“吾道以一贯之”。这个贯道的“一”,应该就是上面所说的“一切思想集结的中心点”或“思想中心”。曾子说,这个“中心”是“忠恕”。曾子的解释,似乎真的抓住了孔道所贯之“一”。因为孔子和子贡还有过这样一段对话:

子贡问曰:“有一言而可以终身行之者乎?”

子曰:“其恕乎!己所不欲,勿施于人。”(《卫灵公》)

这里孔子没有提“忠”,在形式上更符合那个“一”的要求。其实“恕”是统摄着“忠”的。因为“恕”和“忠”都是讲的待人接物时要将心比心;不过一个从消极方面来说,一个从积极方面来说罢了。

如此说来,是否可以论定,“恕”或“己所不欲,勿施于人”就是孔道之“一”?但

事情并不这么简单,因为孔子和子贡还曾有过这样一段对话:

子曰:“赐也!女以予为多学而识之者与?”

对曰:“然。非与?”

曰:“非也,予一以贯之。”(《卫灵公》)

这段对话比“参乎”章要更明白些(对我们探究“孔道之一”来说),虽然这个“一以贯之”仍然没有孔子自己的下文,但至少——孔子自认为——它不是“多学而识之”。如果如曾子所说,这个“一”是“忠恕”(伦理学范畴),那么,它怎么会与“多学而识之”(认识论问题)对待而言呢?这是烦恼着后儒的一个大问题。

一般说来,“多学而识之”,分明谈的是“知”的问题(《述而》:“多见而识之,知之次也。”) ;与知对待的,只能是“行”。所以,清儒阮元就对“一以贯之”提出了新解释:

贯,行也,事也。……一以贯之,犹言“壹是皆以行事为教”也。弟子不知所行为何道,故曾子曰:“夫子之道,忠恕而已矣。”……子贡之“一贯”,亦当训为行事……夫子恐子贡但以“多学而识”学圣人,而不于行事学圣人也。(《研经室集·〈论语〉一贯说》)

阮元还列举了许多例子,证明“贯”字确应训“行”,“一”字实宜训“专”。这样说来,一贯于孔子之“道”的,应该是“行”。这倒也说得过去,因为孔子确是重行甚于重知的(《学而》:“行有余力,则以学文。”)。但将“一以贯之”解为“壹是皆以行事为教”,总觉得有点欠妥。如果原意真是如此,则“参乎”章的“门人问曰:何谓也”,就完全多余了。因为众门人即使再笨,也不至于连“壹是皆以行事为教”都不知所云吧!把它放到“赐也”章里,也只有改“赐也”句为“赐也,女以予以多学而识之为教乎?”才能上下通顺。

也许有鉴于此,所以与阮元齐名且同时代的焦循就提出了另外一个解释:

一贯者,忠恕也。忠恕者何?成己以及物也。孔子曰:“舜其大知也与?舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民。”……舜于天下之善,无不从之,是真一以贯之,以一心而容万善,此所以大也。孔子告颜渊曰“克己复礼为仁”,惟克己斯能舍己……克己则无我,无我则有容天下之量。……惟事事欲出乎己,则嫉忌之心生;嫉忌之心生,则不与人同而与人异;不与人同而与人异,执一也,非一以贯之也。……贯则不执矣,执则不贯矣,执一则其道穷矣,一以贯之则能通天下之志矣!……舍己以从人,于是集千万人之知,以成吾一人之知,此“一以贯之”所以视“多学而识之者”为大也。(《雕菰楼集·“一以贯之”解》)

又说:

凡执一者皆能贼道,不必杨墨也。……杨则冬夏皆葛也,墨则冬夏皆裘也,

子莫则冬夏皆袷也。趋时者,袷葛袷皆藏之于篋,各依时而用之,即圣人一贯之道也。使杨思兼爱之说不可废,墨思为我之说不可废,则恕矣,则不执一矣。圣人之道,贯乎为我、兼爱、执中者也。善与人同,同则不异矣! (《雕菰楼集·“攻乎异端”解》)

焦循释“一”为“忠恕”,为“有容天下之量”,为“皆藏之于篋,各依时而用之”。且不论这种说法是否切合孔子的那个“一”,至少在解释“参乎”、“赐也”两章以及“子贡问一言”章上是通行不悖的。因为焦循认为行“忠恕”的主要标帜是“不执一”,主要目的是“集千万人之知”,因此“忠恕”就在这样的意义上可以与“多学而识之”对待而言了。

到了章太炎,更干脆把“忠恕”当作认识论的范畴来解释:

问曰:“为道则贯以忠恕是已;彼为学者,何与忠恕事邪?”答曰:“举一隅以三隅反,此之谓恕。……故以人度人,以情度情,以类度类,以说度功,以道观尽,古今一度也;类不悖,虽久同理。顾凡事不可尽以理推,专用恕术不知亲证于事,理多失矣!救此失者,其唯忠。忠者,周至之谓:检验观察,必微以密;观其殊相,以得环中。斯为忠矣!今世学者,亦有演绎、归纳二途,前者据理以量事,后者验事以成理。其术至今用之,而不悟孔子所言,何哉?” (《荜汉微言》)

“忠”就是“归纳法”,“恕”就是“演绎法”。“忠恕”作如此解,那个讨厌的“多学而识”与“一以贯之”的对立,就解开了;曾子所提供的“一以贯之”的肯定答案,与孔子所透露的“一以贯之”的否定答案,也就统一起来了。

从曾子到章太炎所假设的这几个答案(此外还有许多人设想了许多答案,我没有录取),是否猜中了孔子心意,以及特别是是否探得了孔学中心呢?

我觉得,焦循所说的“不执一”,章太炎所说的“观其殊相,以得环中”,是颇得要领的。至于这种说法怎样去和曾子的“忠恕”相扣,又怎样去和《论语》上的某些字眼相切,那都是不重要的,甚至是可以不予考虑的;只要它和《论语》的思想内容符合(焦、章二氏尚未注意及此),能切合孔道之“一”。并且,即使孔子根本没有说过“吾道一以贯之”那样的话,也不妨碍我们把“不执一”和“观其殊相,以得环中”算作孔道之“一”(当然需要证明),算作他的“思想中心”。现在孔子既已说了两次“一以贯之”,并且颇有以自己“一以贯之”为能的意思,我们自然更可安心地说孔子思想是有一个“一”的,有一个“中心”的。这个“一”,这个“中心”,简单点说,就是“执两用中”,或者叫“中庸”。

三、“用中”或“中庸”

中庸的思想,在孔子的一派后学中,曾有过彻底的发挥,并明白地提高到宇宙论

的高度,那就是后来收集到《礼记》中的《中庸》。《中庸》中引用了很多据说是孔子说的话,但我们不便就看作真是孔子自己说的;研究孔子的思想,最保险的根据当然是《论语》。《论语》中明显谈到“中庸”的地方,只有一处,那就是《雍也》篇中的:

子曰:“中庸之为德也,其至矣乎,民鲜久矣!”

话虽说只有一句,又不知其何所为而发,但却可看出它十分重要:一是它告诉我们,“中庸”在孔子的心目中,是被推为“至德”的;二是“民鲜久矣”的叹息,这一评语,几乎活现了孔子的全部政治情绪。

当然,我们还得注意,不要因为这一句话就以为“夫子自道也”,相信孔子已经把他的“思想中心”向我们和盘托出,而不再相信自己了。可是,我们也不妨借助这一句话向前进行,准备着“得鱼忘筌”。

所谓“中庸”,简单点说,就是“用中”。(《说文》:“庸,用也。从用庚。庚,更事也。”)“中”本无定位,因两端而存在,所以“用中”总是“执两用中”。任何事物,都有两端,执一而行,常适得其反,这是任何对生活抱现实态度、而不是抱游戏态度或蛮横态度的人都能理解(或感触)的;执两而行,在事实上又不可能。所以,最现实的办法,常常是“执两用中”。这个思想,在《尚书》所代表的年代里,就已经出现了,比如:

汝分猷念以相从,各设中于乃心!乃有不吉不迪,颠越不恭,暂遇奸宄,我乃剿殄灭之,无遗育,无俾易种于兹新邑!(《尚书·盘庚中》)

这是盘庚决定迁都时对人民的训话,顾颉刚先生把它今译为:

你们应当各各把自己的心放得中正,跟了我一同打算!倘有不道德的人乱作胡为,不肯恭奉上帝,以及作歹为非,劫夺行路的,我就要把他们杀戮了,绝灭了,不使得他们恶劣的种子遗留一个在这个新邑之内!①

这段话的意思,可以联系《尚书》逸文“先时者杀无赦,不逮时者杀无赦”来理解(见《荀子·君道》)。就是说,那时候,统治者是要求人民既不“先”,又不“不逮”,而“设中于心”的。至于统治者自己,也以“执中”为戒:

丕惟曰,尔克永观省,作稽中德;尔尚克羞馈祀,尔乃自介用逸。(《尚书·酒诰》)

这是周公告诫康叔的一句话,意思是说:你如能经常省察(现实),从而执行中正之德,那么你将能保住君位,并且能得到“饮食醉饱”。“中德”的思想,在这时候已经

① 顾颉刚:《古史辨》第2册,朴社1930年版,第49页。

开始了。不过它的发扬光大,是以《论语》为权舆:

仲弓问子桑伯子。子曰:“可也,简。”仲弓曰:“居敬而行简以临其民,不亦可乎?居简而行简,无乃太简乎?”子曰:“雍之言然。”(《雍也》)

“居简而行简”则“太简”,此“执一”所至也,所以“临民”不可“执一”。

子曰:“鄙夫可与事君也与哉?其未得之,患得之;既得之,患失之。苟患失之,无所不至矣!”(《阳货》)

执得则患失,执失则患得,以至“无所不至”,什么坏事都能干得出来,此“执一”之弊也,所以“事君”不可“执一”。

子贡曰:“师与商也孰贤?”子曰:“师也过,商也不及。”(《先进》)

“过犹不及”,此执一端犹如执他端也,所以“修身”不可“执一”。

子夏为莒父宰,问政。子曰:“无欲速,无见小利。欲速则不达,见小利则大事不成。”(《子路》)

“欲速则不达”,此执一端而适得彼端也,所以“治国”不可“执一”。

因此孔子反对“执一”,所谓“毋意,毋必,毋固,毋我”,一句归总,就是“毋执一”。他自己在这方面的修养大概是相当成功的:

子温而厉,威而不猛,恭而安。(《述而》)

子钓而不纲,弋不射宿。(《述而》)

从这两条有关起居的琐事来看,孔子在“允执其中”上,确是言既出而躬亦逮的。至于没能达到这种境界的人,孔子则“海之不倦”:

子路问:“闻斯行诸?”子曰:“有父兄在,如之何其闻斯行之!”冉有问:“闻斯行诸?”子曰:“闻斯行之。”公西华曰:“由也问闻斯行诸,子曰有父兄在;求也问闻斯行诸,子曰闻斯行之。赤也惑,敢问。”子曰:“求也退,故进之;由也兼人,故退之。”(《先进》)

这是在“行”的方面帮助弟子达到“中庸”的一条很典型的例子。

子曰:“吾有知乎哉?无知也。有鄙夫问于我,空空(一本作“慳慳”,训“恹恹”,似更得真)如也,我叩其两端而竭焉!”(《子罕》)

“叩其两端而竭”,是通过反问他的疑难两可之点,以求中而获释。这是在“知”的方面帮助“鄙夫”进于“至德”的办法,也是“执两用中”的最生动的说明。所谓“不愤不启,不悱不发”,大概也是这种方法。我甚至觉得“季文子三思”那一章,也是这个思

想的表现。为什么孔子不主张“三思而后行”，而要说“再，斯可矣”呢？“再”的内容，不正是“叩其两端”吗？至于“三”，就“太过”了，以至于狐疑不定，手足无措，反而等于“不及”了。“再”，可以“用中”；“三”，反而“执一”了。

“执一”也叫做“固”，孔子最讨厌这个“固”：

微生亩谓孔子曰：“丘！何为是栖栖者与？无乃为佞乎？”孔子曰：“非敢为佞也，疾固也。”（《宪问》）

“疾固”，病世人之固执，疾“民鲜久矣”也。为了使世人出于固执，入于“中庸”，孔子曾栖栖皇皇，席不暇暖，上说下教，奔波一生，可见“执中”而不“固”的重要了。

孔子是很重视“学”的。学之所以可贵，所以有“乐在其中”，正因为“学则不固”（《学而》）。

“学”又足以“辨惑”，什么叫“惑”？“爱之欲其生，恶之欲其死；既欲其生，又欲其死：是惑也。”（《颜渊》）爱之欲其生，恶之欲其死，皆是“执一”，不知“用中”。

说到这里，我们似乎已经可以比较肯定地说，“中庸”或“用中”的思想，是贯穿在孔子思想的各个方面的。无论是伦理思想，还是政治主张，无论是修己还是诲人，无论是事君还是临民，无论是为政还是为学，无不以“允执其中”为核心；“中庸”之在孔子的思想体系中，犹如轴之在轮，其为“至德”也宜矣！

说到这里，我们似乎也已经可以比较肯定地说，孔子说他自己的思想有一个“中心”的话，是可以信赖的；说“中庸”是“至德”的话，也是合乎他的思想内容的。看来，“得鱼忘筌”的打算是过虑了，我们是既得其鱼，又未失筌。

不过，值得特别注意之点是，孔子的“执两用中”和我们的“两点论”是性质上不同的两种方法论，两种世界观。我们主张“两点论”，是说要注意全面地看问题，“不但要看到事物的正面，也要看到它的反面。在一定的条件下，坏的东西可以引出好的结果，好的东西也可以引出坏的结果”^①。孔子的“执两用中”，则是从不承认转化的条件性而引申出来的结论。如果一端和他端的转化是无条件的，命定如此的，那么，对策只能有两个：一个是退处柔弱的那一端，以准备着它自然地向刚强的另一端转化去，这就是老子所采取的；另一个则是，不此不彼，不强不弱，站在中间，任它天旋地转，我自岿然不动，这就是孔子所采取的。其实，“转化”不是一个独立自在的东西，而是整个发展过程的一个环节，特别是，它是有条件的。因此，投机地退处在与发展进程相违背的弱端，就只会永远踟躅在这个弱端；调皮地站在中间，也将由于发展的结果而变成了新情况下的末端。中乎哉，不中也！

当然，孔子是看不到这一点的，后面我们还要说到是什么东西限制了他的眼界。

^① 毛泽东：《关于正确处理人民内部矛盾的问题》，中国青年出版社1956年版，重点是我加的。

现在且继续追踪孔子,看看关于“中庸”他还说了些什么。

四、“和为贵”

“中”因“两端”而存在,与“两端”对比而言,叫作“中”。“中”也由“两端”而形成,由其形成来说,谓之“和”。“中”是通过“和”来达到的。

“和”的思想由来也已很久了,《诗经》、《尚书》中都有,《左传》、《国语》里更有过详细的记述。那就是:

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。是以政平而不甘,民无争心。(《左传·昭公二十年》)

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。(《国语·郑语》)

“济其不及以泄其过”,“以他平他”,这是“和”的最精确的定义。孔子是继承了这一思想的,并把它拿来为“中”服务。

比如“质”和“文”,是自我修养上的内外两端,文而不质固然不行,质而不文也是“执一”。棘子成以为质更重要,所以提出“君子质而已矣,何以文为”的主张,子张反驳说,那样一来,将出来“虎豹之鞞犹犬羊之鞞”的混乱,虎皮去了毛,跟没毛的狗皮也就差不多了。所以孔子说:

质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。(《雍也》)

“野”和“史”,皆“执一”之弊;“彬彬”,郑注曰:“杂半貌也。”“杂”从“集”,聚也;“彬”俗作“斌”,取文武相半意(参《说文》)。所以,“彬彬”就是文质交融的状态,相成的原是相反的。

“学”和“思”的关系也如此:

子曰:“学而不思则罔,思而不学则殆。”(《论语·为政》)

“学”(狭义的)和“思”是对立的两端,两端相“和”,就得其所“中”,无罔无殆,成了通常所说的“学”(广义的)了。“博”和“约”、“狂”和“狷”的关系以及对之应采的“用中”办法,也无不如此。“博约”为大家经常谈论,没有异议;“狂”、“狷”与“中行”的关系,自孟子解说以来,几成定论;但我觉得仍有讨论的必要。《论语》载:

子曰:“不得中行而与之,必也狂狷乎:狂者进取,狷者有所不为也。”(《子路》)