

中庸之可能与不可能： 兼论中庸心理实证研究之困境

刘 昌

〔摘 要〕“中庸”，东汉郑玄释之为“中和之为用也”。基于现代诠释可以认为，中庸是指日常生活为人处世中坚持善的原则运用恰当合理的方式并一以贯之的德行。中庸是至高的道德境界，也是处世的原则和方法，非至诚至仁大智大勇所不能为。然而对于多数人而言，中庸难以成为现实，因此只是儒家思想中的一个属于应然的价值观念。中庸实践对于多数人的不可能性意味着，以大量样本为基础开展的中庸心理实证研究存在着严重的内在悖论，使得中庸心理实证研究并非真正的中庸心理学研究。中庸所具有的浓厚心理体验特性表明，合理的中庸心理研究唯有赖于心理学的质性研究途径。

〔关键词〕 中庸；体验；诠释；中庸心理学

“中庸”是儒家思想中一个至为关键的词汇，但其内涵在现代中国社会中已经模糊不清，甚至备受误解，这大概与自古及今中国社会变迁中人们的处世观念变化有关。尤其在近现代，中国处于“数千年来未有之变局”，更是经历了十分复杂的社会变迁，普通大众群体心中的一些观念与先秦抑或汉唐时代相差不啻天壤之别，以至于现如今凡初次见到“中庸”一词的人似乎都会发出这样的疑问：“中庸”究竟是什么？

在很多国人的下意识中，中庸是无原则的妥协、折中主义、和稀泥、老好人的代名词。看到“中庸”一词时，对“中”字的理解多与“折中”“不出头”“模棱两可”有关，对“庸”的理解多与“平庸”“庸俗”“庸碌”“无所作为”有关。从认知心理学的信息加工角度分析，个体见到“中庸”一词时第一眼所产生的想法，即源自于个体的内隐记忆（implicit memory），这个内隐记忆正是一个时代的社会观念在个体身上投射和积淀的结果。

自汉代以来，历代学者对“中庸”有一些不同的解说，由于时代的改变，这其中有些解说不一定能得到今人的正确理解，甚至会曲解。例如，北宋大儒程颐释“中庸”云，“不偏之谓中，不易之谓庸。中者天下之正道，庸者天下之定理”（《四书章句集注》，第17页）。程颐的这个解释对后人影响极大，正如张岱年所说，“中庸的思想影响深远，尤其是宋代以来，所谓‘不偏之谓中，不易之谓庸’，不但为学者

刘昌，心理学博士，南京师范大学心理学院教授，博士生导师（南京210097）。研究生冯邵珍、杨越协助查阅了部分文献资料；广州大学郭斯萍教授和南京师范大学郭永玉教授针对本文提出了宝贵建议。特此致谢。

所接受,而且渗透到一般人的社会心理之中”(张岱年,1987,第178页)。然而,究竟何为不偏?何为不易?如果不能把握中庸的核心原则,必然导致对中庸理解的偏差,更重要的是,还可能使这种理解积淀为社会的集体无意识。自宋亡之后,元明清时代的中国人精神状态迥然不同于唐宋,当然更不同于秦汉,人们在社会处世中习惯于无原则的妥协、和稀泥、做老好人。这种随着社会变迁所致的社会处世风格,自然会被人们投射到对“中庸”一词的理解中。如此,将中庸的“不偏不易”理解为“和稀泥”“老好人”,在后世大多数人们的心目中也就自然而然,顺理成章。

显然,中庸在后世所遭受的曲解,意味着澄清“中庸”的内涵十分必要,这需从源头开始对中庸进行一番透彻的分析和解读。

一、中庸践行之难

“中庸”一词首次明确出现在《论语·雍也》中:

子曰:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣。”

此句记录的是孔子的一声叹息。孔子的意思是,中庸是一种德行,而且是至高的德行,普通民众中很少有人能持久行之。《论语》中提及“中庸”一词,仅此一条,难以找到对此问题的明确解释。后世儒家以此二字撰以专文《中庸》,被西汉戴圣收入到《礼记》之中,后南宋朱熹又编入到《四书》之中。中庸为什么是最高的德行?又为什么如此难行?其明确内涵究竟是什么?这些我们只能通过《中庸》一文的解读来求得意会。

在朱熹编的《四书》中,《中庸》全文三千五百多字,分三十三章。《中庸》既是一篇论述严密的道德形而上学,又极具心理之体验意味,诗意浓厚,是儒家思想文献中少有的优美篇章。《中庸》第一章(以下关于《中庸》各章划分皆从朱熹《四书章句集注》)说:

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。

在《中庸》全文中,这短短一百又九字的第一章,如排山倒海之势雷霆万钧之力,其意蕴要清晰道出,用现代汉语即使数万言也难。这里面隐含着其内在“逻辑”,但此“逻辑”却不是西方意义上的形式逻辑。因此,要采用形式逻辑分析方法清晰道出此章意蕴,是十分困难的。归根结底,此章的文字不是来自于单纯的言说,而是来自于儒家(即《中庸》的作者)对于“道”的实践与体验。在对“道”的实践与体验中,《中庸》的作者将此实践与体验用汉语文字努力表达了出来。这里的关键处在于通过“命”“性”“道”“教”落实到“中和”二字上。对于“道”的体验者而言,这“中和”二字,毫无疑问是得道的表现。

那么,该如何理解“中和”?《中庸》的作者分别以“喜怒哀乐之未发”和“发而皆中节”来描述之。“喜怒哀乐之未发”和“发而皆中节”分别是对“中”“和”二字的定义吗?非也。与其说是定义,不如说是一种比喻式的描述,因为体验的状态是很难定义的。《中庸》的作者对此心知肚明,故对“中和”的描述完全从性情而言。朱熹关于“中和”的注释甚好(《四书章句集注》,第18页):

喜怒哀乐,情也。其未发,则性也。无所偏倚,故谓之中。发皆中节,情之正也。无所乖戾,故谓之和。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。此言性情之德,以明道不可离之意。

作为“喜怒哀乐之未发”的“中”,是性,是道之体;作为“发而皆中节”的“和”,是情,是道之用。“寂然不动是性,感而遂通是情”(陈淳《北溪字义》,第14页),性是未发的,无有不善;已发的喜怒哀

乐之情乃性之动，有善有不善，但情之中节便是善，称之为“和”。反过来，情之不中节便是不善。在这里，中节指节制有度。中和是对情之度的把握。当达到“中和”的境界时（“致中和”），天下太平各得其所（“天地位焉”），万物充满生机（“万物育焉”），这是一个至善至美的状态，也是一幅庄严的得道气象图，正如朱熹所言，“盖天地万物本吾一体，吾之心正，则天地之心亦正矣，吾之气顺，则天地之气亦顺矣”（朱熹《四书章句集注》，第18页）。

《中庸》一文所言之“道”是什么呢？当然是“中庸之道”。《中庸》第一章论“中和”叙毕，第二章即开始论“中庸”，以后再不见论“中和”，所论只有“中庸”。那么，“中和”与“中庸”区别何在？程子门人游定夫说，“以性情言之，则曰中和，以德行言之，则曰中庸是也”（朱熹《四书章句集注》，第19页），又说，“中和以性情言，是分体用动静，相对说。中庸以德行言，是兼行事，相合说”（陈淳《北溪字义》，第49页）。游定夫的解释甚为合理。“中和”言性情，“中庸”言德行，《中庸》行文始于“中和”然后“中庸”，即是从性情到德行，或者说是从道德情感到道德行为，内在逻辑十分恰当。

《中庸》从第二章一直到第九章以及十一章，借孔子之言不断地提及“中庸”，或以“道”代称之，充满了对中庸之道的赞美以及中庸难以践行的感叹，例如：

“君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中。小人之反中庸也，小人而无忌惮也。”（第二章）

“道其不行矣夫。”（第五章）

“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。其斯以为舜乎！”（第六章）

“人皆曰予知，驱而纳诸罟获陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，择乎中庸，而不能期月守也。”（第七章）

《中庸》作者借用孔子的这些话是要表明，中庸是至高的德行，只有君子或圣人才能持久践行之（“君子而时中”），但中庸在一般人（即孔子所说的“小人”）中见不到，或很难见到。按照孔子的观察，一般人选择中庸而行，连一个月也坚持不下来（“人皆曰予知，择乎中庸，而不能期月守也”）。是故“中庸”只关乎君子。正如朱熹在《中庸章句》所说，“君子之所以为中庸者，以其有君子之德，而又能随时以处中也。小人之所以反中庸者，以其有小人之心，而又无所忌惮也。”

《中庸》的作者极力高扬中庸之道，以此勉励鞭策世人要努力践行之。如何践行呢？《中庸》提出需要具备“仁智勇”三种品德（“三达德”）。那么，如何才能具备仁智勇三达德呢？《中庸》给出的答案是一个“诚”字：

知仁勇三者，天下之达德也，所以行之者一也。……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。博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。（第二十章）

其意思是说，“仁智勇”是天下通行的三种品德，这三德非一诚不行，必须以诚为根基。关于“诚”与“诚之”，朱熹解释甚好，“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”（《四书章句集注》，第31页）。诚是天之道，使自己诚（“诚之”）从而符合天道，是做人的本分，乃理所当然。天生至诚者，不刻意为之而处事合理，不假思索而见解合理，自然而然地处于中庸之道，这样的人是圣人；而未至于圣者，要使自己诚，必须选择善行并坚持不懈，将天之道展现出来。

如何使自己诚呢？除“择善而固执”这个总原则外，《中庸》提出了一套办法，就是“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之”。这属于后世宋明理学经常讨论的“修身工夫”，如陈淳说，“盖未能真实无妄，便须做工夫”（见陈淳《北溪字义》，第34页）。这种“诚之”的修身工夫在儒家的另一经典《大

学》中进一步扩大到“齐家”“治国”“平天下”，使修身工夫成为一个近乎无止境的过程：

古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。自天子以至于庶人，一是皆以修身为本。（《四书章句集注》，第3—4页）

《中庸》围绕“诚”的修身工夫进一步展开论述：

自诚明，谓之性；自明诚，谓之教。诚则明矣，明则诚矣。（第二十一章）

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。（第二十二章）

这两章关于“诚”的描述极尽精微，没有实践不能有此体验，没有对“诚”近乎极致的心理体验难以道出如此精妙的文字。诚则无不明，明则可以达到诚，当达到至诚时，则可以与天地并立为三（“可以与天地参”）而浑然一体，用宋儒的话说，即是达至天人合一之境。

至诚真实至极无一毫之不尽，其实践过程中产生的心理体验完全可以引发出某种心理潜能，从而出现神秘体验状态。《中庸》给出了深刻描述：

至诚之道可以前知。国家将兴，必有祲祥；国家将亡，必有妖孽。见乎蓍龟，动乎四体。祸福将至，善必先知之；不善，必先知之。故至诚如神。（第二十四章）

对此，朱熹说，“然惟诚之至极，而无一毫私伪留于心目之间者，乃能有以察其几焉”（《四书章句集注》，第33页），甚有道理。这种可以提前预知的潜能非至诚而不能至，这并非神秘主义，不仅不是反科学，相反正是现代心理科学亟需要研究的课题。值得一提的是，认知神经科学正在“信则灵”或“诚则灵”方面揭示出其合理的科学依据（张文彩，2018）。

“诚”作为真实无妄的本然状态，是一种特殊的心理体验。这种心理体验源于“诚”的实践，这是“诚”更重要的作为修身工夫的一面，即“诚”作为修身工夫是一个自我实现的过程（“诚者自成也”），且永无止息：

诚者自成也，而道自道也。诚者物之终始，不诚无物。是故君子诚之为贵。（第二十五章）

故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚，所以载物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。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。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。（第二十六章）

在这里，《中庸》描述了“诚”作为修身工夫的境界。在《中庸》作者的眼中，天地之间只有一个“诚”字，天地之道只是一个“诚”字，无诚则无万物，无诚则诸事不成。所以，君子必以诚为贵。今日见之，犹似两千多年前的儒家在告诫今日，不啻是振聋发聩。

因此，以“诚”的修身工夫为根基，君子最终必须要回到中庸之道的践行上：

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。（第二十七章）

是故君子动而世为天下道，行而世为天下法，言而世为天下则。（第二十九章）

唯天下至诚，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！（第三十二章）

诗曰“德輶如毛”，毛犹有伦。“上天之载，无声无臭”，至矣！（第三十三章）


这里对君子提出了践行中庸之道的要求，也只有君子才能践行中庸之道，因为如不至德，道亦不成（“苟不至德，至道不凝焉”）。只有至诚之人，才能经纶天下，确立天下，知晓天地，其能如此所倚赖

的只是至诚而已。这样的君子,其一言一行都能成为天下的法度和准则,是立德立功立言三者皆备的不朽人物。

“肫肫其仁!渊渊其渊!浩浩其天!”,这是《中庸》作者对践行中庸之道的君子和圣人所给予的毫无吝啬的赞美,所用之辞已臻极致。朱熹解释得甚好,“肫肫,恳至貌,以经纶而言也。渊渊,静深貌,以立本而言也。浩浩,广大貌,以知化而言也”(《四书章句集注》,第39页)。最后,在《中庸》行文的结尾,作者极尽赞美君子中庸之德,强调中庸乃不显之德,幽深玄远,并认为,“德輶如毛”(德行如毫毛一般不易为人所觉察)尚不足以形容君子中庸之不显之德,因为毫毛依然是具体有形的(“毛犹有伦”),只有“上天之载,无声无臭”(上天之化生万物,无声无味,无处不在),这才是真正的君子中庸之德。

“上天之载,无声无臭”出自《诗经·大雅·文王》,《中庸》极力赞叹此句(“至矣”),以此收尾。虽是论说,却充满激情,一咏三叹,似在今日回响。其实,整篇《中庸》从一开始,激情便展现无遗,直到结尾未曾有丝毫减弱。全文内容既充满了作者感同身受的体验,又充满了作者论理细密的谆谆告诫,完全是泣血之作。《中庸》最终道出了作者的心声:中庸之道甚为艰难,然而,君子只要做到诚便能持久践行之。充分体会《中庸》蕴含的这种感情是准确把握“中庸”内涵的必要前提。

二、中庸何以为至德?

如何把握“中庸”的内涵?关于“中”字,按许慎《说文解字》的注释,“中”,内也,属“丨”部。内,入也,是指“丨”纳入“口”中的意思。其中,“丨”乃上下通之义。“中”的甲骨文字形如,表示“口”中有旗,旗杆正中竖立,上下有旌旗和飘带,使人犹可意会原始部落以旗帜为中心的集体生活,无疑含有标识、规范、中正、则中、神圣等复杂引申义(汤可敬,2018,第55页)。关于“庸”字,按《说文解字》的注释,“庸”,用也。从用,从庚。用,可施行也。庚,更事也(汤可敬,2018,第455页)。又,“更”实乃“鞭”之本字,初义为鞭策(汤可敬,2018,第439页)。这样看来,“庸”实为“连续不断地用”之义。此外,“庸”还是“镛”的初文(汤可敬,2018,第456页),镛即大钟,在古代是极其重要的乐器,隐含和谐之意。关于“中庸”一词,东汉郑玄的解释是,“名曰中庸者,以其记中和之为用也。庸,用也”(转引自《中庸讲疏两种》,第10页),郑玄又说,“庸,常也。用中为常道也”(转引自《中庸讲疏两种》,第19页);北宋程颐的解释是,“不偏之谓中,不易之谓庸。中者天下之正道,庸者天下之定理”(《四书章句集注》,第17页);南宋朱熹的解释是,“中者,不偏不倚、无过不及之名。庸,平常也”(《四书章句集注》,第17页)“中庸者,不偏不倚、无过不及,而平常之理,乃天命所当然,精微之极致也。惟君子为能体之,小人反是”(《四书章句集注》,第18—19页)。

综合以上可以认为,“中庸”的本义乃是连续不断地“用中”。然而,今人由于修身工夫不够,对于“中和”“中庸”缺乏心理体验,故即使看到了这些解释,对《中庸》的一些关键性章句依然难以理解,例如:

“中庸其至矣乎!民鲜能久矣。”(第三章)

“道之不行也,我知之矣:知者过之,愚者不及也。道之不明也,我知之矣:贤者过之,不肖者不及也。人莫不饮食也。鲜能知味也。”(第四章)

“天下国家可均也,爵禄可辞也,白刃可蹈也,中庸不可能也。”(第九章)

“君子依乎中庸,遯世不见知而不悔,唯圣者能之。”(第十一章)

既然中庸就是不偏不倚、无过不及,乃平常之理,何以践行中庸如此之难?何以只有“圣者能之”却“民鲜能久”?显然,无论郑玄、程颐还是朱熹,他们的解释在今天的学者看来皆有所隔,未尽透彻。

这意味着以训诂的方式解释中庸尚不足够,还必须对中庸寻求合理的现代诠释。

其实,只要通过《中庸》全文,就可以归纳出践行“中庸之道”的三个方面。其一,坚持善的原则绝不动摇,正所谓“择善而固执”,这是中庸之道的前提;其二,通权变,始终注意度的把握,过犹不及,这是中庸之道的方法。《中庸》第二十七章说,“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”,可谓君子须通权变的明确表述;其三,持之以恒、始终如一地“用中”,正所谓“君子而时中”,这是中庸之道的过程。这三个方面缺一不可,否则便不能称之为“中庸”。

朱熹说,“中庸之中,实兼中和之义”(《四书章句集注》,第19页),这是完全认同了郑玄的解释,“名曰中庸者,以其记中和之为用也”。中和,有节制,不过度,其运用于个人生活及行为处事上是一种完美的养身方式,运用于社会治理方面则社会和谐,国泰民安。对儒家而言,“用中”或“中和之用”始于君子“诚”的修身工夫,但最终必须达到社会治理层面(“齐家治国平天下”)才算圆满。从社会治理层面看,有充分的理由认为,“公正”是“中”的重要内涵,也即中庸之道的重要内容。从现代诠释的角度可以认为,中庸是指日常生活为人处世中坚持善的原则运用恰当合理的方式并一以贯之的德行。德行者,在心为德,施之为行,即道德品质和道德行为。这个善的原则主要就是公正。在儒家著述中,“公正”原本就属于道德修养。公正者,公平正直无私之义。《荀子·正论》大概最先将“公正”二字合在一起言之,“故上者,下之本也,上宣明则下治辨矣,上端诚则下愿慤矣,上公正则下易直矣”(《荀子新注》,第344页)。在古汉语思想典籍中,“公”作为单音词已包含了“公正”的涵义。《礼记·礼运》叙述了“天下为公”的原则:

大道之行也,天下为公,选贤与能,讲信修睦。故人不独亲其亲,不独子其子,使老有所终,壮有所用,幼有所长,矜寡孤独废疾者皆有所养,男有分,女有归。货恶其弃于地也,不必藏于己;力恶其不出于身也,不必为己。是故谋闭而不兴,盗窃乱贼而不作,故外户而不闭,是谓大同。

大同之治,天下为公,绝无自私自利之心,是人类社会的崇高理想,虽难以至,但无论何时,圣人和君子总是具备“公”的品德。“公”与“中庸”虽皆为道德品行,但儒家将二者分开言之,区别何在?如果说,“中庸”是就修身过程而言,有方法论之意味,那么可以认为,“公”是就修身结果而言,有目的论之意味。

在西方历史上,公正同样很早被人关注。在古希腊城邦,公正是希腊城邦公民的个体德性,也是古希腊城邦共同体的社会德性。希腊谚语说,“公正是一切德性的总括”。亚里士多德将公正视作德性之首,是唯一关心他人的善的德性,比星辰更让人崇敬(《尼各马可伦理学》,第130页)。亚里士多德对公正的重视,恰如同时代地球另一边的中国儒家对“中庸”的赞美和对“天下为公”的向往,正所谓“东海有圣人出焉,此心同也,此理同也。西海有圣人出焉,此心同也,此理同也”(《陆九渊集》,第483页)。

与古希腊城邦所不同的是,古代中国并没有“公民”这样的概念。虽然如此,对美德的追寻依然是人类的共同想法。《中庸》就是体现中国古代儒家追寻美德的泣血之作。据研究,《中庸》的初始版本虽为孔子嫡孙子思所作,但是现在所见的版本应该一直到秦末汉初才定型。现行的《中庸》文本分为记言体和论说体,其记言体为孔子语录,是原始《论语》的佚文;其论说体部分自成体系,主要为子思所作,但夹杂了后世(从战国晚期到秦末汉初)儒生的注释性文字(郭沂,1995,第50—59页)。从子思到秦末,中国一直处在大动荡的诸侯兼并时代。从孔子慨叹中庸之难行,到《中庸》的作者又以专文叹之,其程度有过之而无不及。《中庸》为什么如此充满激情?自战国时期开始,由法家所推崇并被实施的霸道暴政,对当时的社会造成了严重危害,人的自然权利如公平正义等遭到了严重践踏。《中庸》作者痛感于此,带着对王道仁政的憧憬,奋笔写下了这部泣血之作,大声疾呼“中庸”,希望君子藉

由“诚”的修身工夫达成中庸之德,从而天下太平。如果说《中庸》是儒家为达成中庸之德行的以诚为核心的修身工夫理论,那么,将“中庸之道”视之为儒家的公正观,当庶几近之。如此,以公正之德性为切入点看待当时儒家所处的时代背景及其中庸之道,则孔子为代表的儒家的叹息(“中庸其至矣乎!民鲜能久矣”)今日自可理解,郑玄、程颐以及朱熹等各自对“中庸”侧重面有所不同的解释也全然令人豁然开朗。

在儒家看来,中庸,或持之以恒地“用中”,非至诚至仁大智大勇所不能为,只有具备“仁智勇”三达德的君子或至诚的圣人方可为之,而小人做不到(“君子中庸,小人反中庸”)。何为君子?何为小人?在孔子之前,君子与小人之分主要就社会地位而论,君子指的是贵族或统治者,小人指的是低微低下的劳力者或被统治者。而孔子将君子与小人之分赋予了明确的道德标准。孔子说,“君子道者三,我无能焉:仁者不忧,知者不惑,勇者不惧”(《论语·宪问》),明确了具备“仁”“智”“勇”三者为君子,虽然孔子很谦虚地认为自己三者都不具备。《论语》中有不少将君子与小人放在一起进行对比的陈述,如“君子周而不比,小人比而不周”(《论语·为政》)、“君子怀德,小人怀土;君子怀刑,小人怀惠”(《论语·里仁》)、“君子喻于义,小人喻于利”(《论语·里仁》)、“君子坦荡荡,小人长戚戚”(《论语·述而》)、“君子成人之美,不成人之恶,小人反是”(《论语·颜渊》)、“君子和而不同,小人同而不和”(《论语·子路》)、“君子泰而不骄,小人骄而不泰”(《论语·子路》)、“君子上达,小人下达”(《论语·宪问》)、“君子求诸己,小人求诸人”(《论语·卫灵公》)等等,君子与小人之差异由此彰显。可以认为,君子是具备仁智勇者,或是有才德者,也可以说,君子具备完善的人格;与此相反,小人则是无德者,或仁义礼智信不足,也可以说,小人不具备完善的人格。归根结底,君子的言行符合中庸之道,小人的言行违背中庸之道(“君子中庸,小人反中庸”)。

具备如此完善人格的君子在世間多吗?至少《中庸》里列举的君子或圣人极有限,只有尧、舜、周文王、周武王、周公、孔子、颜回。是否还有更多的人符合中庸之道只是没有被提及呢?按照儒家对君子和小人的分类,可知正是因为世间君子太少,小人却很多,“滔滔者天下皆是也”(《论语·微子》),所以《中庸》的作者深情而又执着地赞美中庸又感叹中庸之难行。

总之,“君子”是中庸的践行者,是榜样和模范。对于极少数人的“君子”而言,中庸当然是可能的,也是在现实中的;对于多数人的“小人”而言,中庸是难以实现的。与中庸在民间难行相对照的是随处可见的“乡愿”。乡愿,“一乡皆称愿人焉”(《孟子·尽心下》)之简称,即所谓老好人伪君子。孔子说,“乡愿,德之贼也”(《论语·阳货》)。孟子释之道,“阉然媚于世也者,是乡原也。……非之无举也,刺之无刺也,同乎流俗,合乎污世,居之似忠信,行之似廉洁,众皆悦之,自以为是,而不可与入尧舜之道,故曰‘德之贼’也”(《孟子·尽心下》)。其意是说,这些随处可见的老好人和伪君子,八面玲珑,四方讨好,貌似忠信,行似廉洁,众人无不喜欢,却恰恰是德之贼。因此,中庸之为至德,实非过誉。

三、中庸心理实证研究是否可行?

综而言之,中庸是至高的道德境界,虽非至诚至仁大智大勇所不能为,但其方法论特色为人们处世提供了一定的实践指导原则。因此,自孔子明确提出这个概念、其后儒生撰以专文之后,中庸这一概念受到后世儒家和学者的持续关注。而近代西学东渐以来随着心理学在中国的登场,一部分具有文化自觉意识的中国心理学者开始关注中国传统思想在心理学中的意义,中庸概念及其思想由此被纳入到其关注视野中。

笔者目前所见之有关中庸心理研究主要是基于量化的实证研究。研究者基于自己对中庸的理解提出有关“构念”(研究者构想出来并易于实证操作的概念),如“中庸思维”、“中庸信念/价值”,通过编

制《中庸思维量表》《中庸信念/价值量表》等研究工具(赵志裕, 2000, 第33—55页;吴佳辉、林以正, 2005年;黄金兰、林以正、杨中芳, 2012年),用以研究中庸实践、中庸思维、以及中庸与心理健康和幸福感的等等,这其中部分成果以“中庸心理研究”专题形式刊登于《中国社会心理学评论》第七辑和第八辑中,是为近二十多年来中庸心理研究成果的集中展现,也是心理学研究中国化的大胆尝试。

心理学研究不易,心理学研究中国化尤为不易。从心理学角度看,要发掘以儒道佛为代表的中国文化中大量宝贵的心理学思想资源,其成功的关键首先在于需要进行恰当的义理诠释,这是达成中国传统心理学思想的现代转化的基础。对于中庸心理研究而言,中庸的义理诠释是基础,这一步若没做好便贸然开展下一步的实证研究必然事倍功半,于事无补。

中庸的义理诠释要求研究者必须首先立足于与中庸相关的文本(最重要的是《礼记·中庸》《论语》《四书章句集注》等)的解读,未认真阅读文本、或者不阅读文本只根据一些二手研究资料甚至自己的想象来理解中庸、或者只根据生活在当下的民众对中庸的理解开展研究,就称之为中庸心理研究,这是中庸心理研究的最大误区。研究中庸心理,若不牢牢立足于中庸文本,则何必称之为中庸心理研究?此外,随着社会的变迁以及时代精神的变化,人们对中庸也发生了一些曲解。尤其在过去一百多年,中庸所遭受的非议达到了无以复加的程度,进一步造成了大众理解的隔阂。可以说,“中庸”是中国近现代以来倍受误解的一个概念。如果只根据生活在当下的民众对中庸的理解开展研究,这不啻又是对中庸心理研究的最大曲解。

另一方面,由于中庸文本属于古汉语思想典籍,虽然蕴含着心理学思想但不是心理学著作,这要求研究者不能机械地立足于中庸文本,必须具有深度敏锐的觉察力才能把握中庸的意蕴,这是中庸义理诠释的难点所在。可以说,中庸研究固不易,中庸心理研究尤为不易。

在前文第二节,笔者基于中庸文本的解读和诠释归纳出中庸实践缺一不可的三个方面:其一,坚持善的原则绝不动摇,即“择善而固执”,这是其前提;其二,通权变,始终注意度的把握,这是其方法;其三,持之以恒地“用中”(公正、不偏不倚、无过不及),这是其过程。这三个方面皆具备才是中庸之道,才能说是中庸实践。儒家认为,只有具备“仁智勇”三达德的君子才能践行中庸之道。因此,对于“君子”而言,中庸当然是可能的,是在现实中的。然而,儒家心目中的“君子”实在太少,微乎其微。这意味着,在多数人的日常生活中,中庸实践是不可能的,中庸只是一个属于应然的价值观念,难以成为实然。

中庸实践对于多数人的不可能性意味着,以大量样本为基础开展的中庸心理实证研究存在着严重的内在悖论。这是中庸心理实证研究所面临的第一个悖论。

目前中庸心理研究提出了“中庸思维”“中庸信念/价值”等概念,如果参照中庸实践缺一不可的三个方面,可知这两个概念并不能等同于中庸实践本身。也就是说,“中庸思维”“中庸信念/价值”在多数人的现实生活中是有可能的。但值得注意的是,目前中庸心理研究中使用的这两个概念忽略了中庸的前提,即“择善而固执”这个善的原则。如果不考虑善的原则,只是通权变讲求恰到好处,那不仅不是中庸,更有可能是中庸的相反面,即儒家深恶痛绝的“乡愿”(老好人伪君子)。毫无疑问,不以善的原则为前提的思维就不是中庸思维。在一项中庸思维的测量研究(赵志裕, 2000, 第33—55页)中,研究者首先在理念上将中庸思维归纳为“以‘中和’作行动目标”“认清事物间的复杂互动关系,顾全大局”“执中”等特点,但所编制出的以测量中庸思维为主的“中庸量表”其14道题目所考虑的主要还是顾全大局和折中调和的一面,中庸所要求的善的原则难以体现。如果不考虑善的原则,顾全大局、折中调和很容易蜕变成乡愿。随后的改进性研究编制出目前中庸心理实证研究中常使用的《中庸思维量表》(吴佳辉、林以正, 2005, 第247—300页),但其13个测量项目依然没有考虑以善的原则为基础,这使得该量表所测的“中庸思维”若称之为“调和思维”或“折中思维”或“权变思维”或“乡愿

思维”都是适当的,并没有必然称之为“中庸思维”。

有学者将中庸抽象化,表述为四种抽象形式,即A而B(如“宽而栗”,绵里藏针之义)、A而不A’(如“和而不流”)、亦A亦B(如“有刚有柔”)、不A不B(如“不刚不柔”),认为这四种形态是不同于A和B的第三种形式即“中庸”(庞朴,1980,第75—100页),并称之为“一分为三”(庞朴,2003,第4—5页)。这种将中庸抽象化的最大问题仍然在于对善的原则有意或无意地忽视,原因在于这种抽象并不能保证将善的原则贯穿于其中。例如,“和而不流”固然是中庸,但“毅而不勇”就完全不是中庸。中庸是不可能抽象的,抛弃善的原则将中庸抽象化必然是中庸的丧失。

由于儒家提出某些道德原则(如三纲)在今天已经过时,那么,中庸“择善而固执”这个善的原则是不是可以忽略呢?不是的。因为至少仁爱与人为善等一些道德原则在任何时代都是必要的,是普适性的。中庸思想要想在今天发扬光大,更需要坚持这个善的原则。那么,能否将善的原则贯穿于中庸心理实证研究中呢?如果进行道德测量选择出大量的良好品德被试用于中庸心理研究,这样算是贯穿善的原则吗?事实上,社会赞许效应的存在使得这样选择出的被试在实质上并不能达到选出良好道德品质被试的目的。显然,在中庸心理实证研究中要贯穿善的原则很十分困难的,这也是中庸心理实证研究所面临的第二个悖论。

中庸心理实证研究所面临的这两个内在悖论表明,中庸心理实证研究在本质上是不可行的。忽略“择善而固执”这个善的原则,或者不能贯穿此原则,使得中庸心理实证研究并非真正的中庸心理学研究,它更接近“乡愿心理学”而非“中庸心理学”。有鉴于此,笔者认为,中庸心理学的研究方向不在于量化实证研究,而在于质性研究,其主要形式应该是中庸心理的诠释现象学研究。

基于前文第一节的分析可以看到,《中庸》通过“命”“性”“道”“教”发端提出“中和”,然后从作为性情的“中和”引出作为德行的“中庸之道”,提出践行“中庸之道”需要“仁智勇”三达德,最后归结于“仁智勇”三达德之根基——“诚”,其体系的严密性既可以说是一篇道德形而上学的论文,也同时是一篇关于“中”“和”“诚”的心理体验的论文,尤其是其关于“诚”的心理体验的描述极为深刻。

“中”“和”“诚”的心理体验来自于修身工夫,是可以言说的,但因为复杂而玄妙,又是难以明言的,所以,若欲言说必然多借用类比或隐喻。这种心理体验是个体性的,只有通过“诚”的修身工夫才能达到,这意味着能获得这种心理体验的人并不多。但另一方面,只要通过“诚之”达到了这种境界,就都能获得这种体验,也就是说,这种体验又是可以在不同个体之间重复或部分重复的。

这是儒家关于“道”之体验的心理学,对这种心理体验的深入探讨,不可能通过量化实证研究开展,这也正是中庸心理实证研究所面临的第三个悖论。换言之,对这种心理体验的深入探讨,唯有赖于心理学的质性研究途径。中庸作为儒家的核心思想,其浓厚的心理体验特性表明,开展中庸心理的质性研究必将有助于笔者极力呼吁的中国心理学的建立(刘昌,2018,第5—13页),这需要具有文化自觉意识的有志者努力为之。

参考文献:

陈淳:《北溪字义》,北京:中华书局,1983年。

刘宝楠:《论语正义》,北京:中华书局,2001年。

楼宇烈:《荀子新注》,北京:中华书局,2018年。

《陆九渊集》,钟哲点校,北京:中华书局,1980年。

王文锦:《礼记译解》,北京:中华书局,2001年。

【古希腊】亚里士多德:《尼各马可伦理学》,廖申白译注,北京:商务印书馆,2003年。

- 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,1983年。
- 郭沂,1995:《中庸成书辨正》,《孔子研究》第4期。
- 唐文治、顾实:《中庸讲疏两种》,北京:中华书局,2019年。
- 黄金兰、林以正、杨中芳,2012:《中庸信念-价值量表之修订》,《本土心理学研究》第38期。
- 刘昌,2018:《中国心理学:何以可能? 如何建立?》,《南京师大学报》(社会科学版)第4期。
- 庞朴,1980:《“中庸”平议》,《中国社会科学》第1期。
- 庞朴,2003:《一分为三论》,上海:上海古籍出版社。
- 汤可敬,2018:《说文解字今释》,上海:上海古籍出版社。
- 吴佳辉、林以正,2005:《中庸思维量表的编制》,《本土心理学研究》第24期。
- 赵志裕,2000:《中庸思维的测量——一项跨地区研究的初步结果》,《香港社会科学学报》,2000年第18卷。
- 张岱年,1987:《中国古典哲学概念范畴要论》,北京:中国社会科学出版社。
- 张文彩,2018:《基于负性情绪安慰剂效应对“信则灵”的实证阐明》,《南京师大学报》(社会科学版)第2期。
- (责任编辑:程天君)

The Possibility or Impossibility of *Zhongyong*: On the Dilemma of the Empirical Psychological Studies on *Zhongyong*

LIU Chang

Abstract: *Zhongyong* 中庸, according to the interpretation of Zheng Xuan of the Eastern Han Dynasty, means the lofty use of equilibrium and harmony. Based on modern interpretation, it can be argued that *Zhongyong* is the highest virtue to adhere to the principle of goodness and use appropriate and reasonable methods consistently in all daily life. Only those who are of utmost sincerity, of utmost benevolence, and of great wisdom and courage, can reach the highest moral realm of *Zhongyong*, and do things according to the principle and method of *Zhongyong*. For most people, however, *Zhongyong* is hard to become a reality, so it is only one of the Confucian ideas that belongs to the category of axiological “ought’s”. The strong psychological experience of *Zhongyong* and the impossibility of the practice of *Zhongyong* for the majority means that, there is a serious internal paradox in the psychological empirical study of *Zhongyong* based on a large number of samples, causing the empirical study of *Zhongyong* not to be accepted as a true psychology of *Zhongyong*. The strong psychological experience characteristics of *Zhongyong* shows that, the reasonable approach to psychological study of *Zhongyong* is only dependent on the qualitative study of psychological interpretation.

Key words: *Zhongyong*; experience; interpretation; psychology of *Zhongyong*

About the authors: LIU Chang, PhD in Psychology, is Professor and PhD Supervisor at School of Psychology, Nanjing Normal University (Nanjing 210097).