

中庸之道是反辩证法的思想体系

刘蔚华

孔子首创的中庸之道,在中国历史上产生了相当深远的影响。它既是孔子的世界观和方法论,又是他的伦理学说和处世哲学。中庸之道是贯通孔子思想各部分的一条回旋曲折的脊柱。孔子说过:“吾道一以贯之”,这个“一”是什么,他没有说,看来就是中庸之道。孔子的观点与方法,就是统一于此的。那么,中庸之道究竟是中国古代的朴素辩证法思想,还是反辩证法的思想体系?很值得进一步探讨。

近两年来,有两篇研究中庸的文章引起了不少同志的注意和兴趣,一是庞朴同志的《“中庸”平议》^①,一是李德永同志的《“中庸”剖判》^②。他们都有不少独到的见解。各自成一家之言,开阔了我们的思路。但是也可以看出,在这个问题上还存在着不同的认识。武汉大学哲学系的同志结合《中国哲学史》课程的学习,进行了关于中庸之道的学术讨论,也出现了多种不同的意见。同志们要我谈谈自己的看法,我没有象庞、李二同志那样精深的研究,只能谈些粗浅的认识。

一、中庸之道是对形而上学中和论的继承与发展

在中国哲学史的研究中,一直有所谓分析“抽象涵义”和“具体涵义”的不同方法。评价历史人物及其思想,运用前一种方法,往往容易引出肯定性的结论;运用后一种方法,则往往容易引出否定性的结论;两者并用,又会出现抽象肯定,具体否定,或抽象否定,具体肯定的情况。历史评价上的某些分歧,常常是由此而产生的。其实,正确的方法应当是历史与逻辑的统一,其着重点是逻辑分析要统一于历史。不论“抽象涵义”或“具体涵义”,都要经受历史实际的检验。否则,就不可能引出正确的结论。

在春秋末期,孔子提出中庸之道,不是偶然的。当时,正是奴隶制最后解体的时期,尽管各诸侯国家的政治经济发展不平衡,但是奴隶制的全面崩溃,已成为当时社会发展的总趋势。鲁国的奴隶制也正在保守主义的轨道上走向瓦解。整个没落奴隶主贵族阶级已经没有什么实力来抗拒社会变革了。他们只能在苟延残喘中,争取转机恢复旧制度。孔子正是主张不要激化矛盾,不要采取加速崩溃过程的极端措施,让旧的拖住新的,死的拖住活的,用历史传统的惰性力使行将灭亡而又缺乏反扑能力的旧制度,渐渐恢复生机。中庸之道便应运而生了。正如鲁迅所说:“中国人倘有权力,看见别人奈何他不得,或者有‘多数’作他护符的时候,多是凶残横恣,宛然一个暴君,做事并不中庸;待到满口‘中庸’时,乃是势力已失,早非

‘中庸’不可的时候了。”^③这段话说明了一个带有普遍性的道理：革命的新兴阶级敢于向旧制度、旧势力宣战，无需中庸之道。反动腐朽的阶级，自信有足够的力量消灭反对者时，也无需中庸之道。只有到了新旧力量经过长期较量，反动阶级已奄奄一息的时候，中庸之道才会成为他们的思想主张。

中庸之道的形成，更是对孔子以前源远流长的矛盾调和思想的继承与发展。

《国语·周语上》引《夏书》的话说：“众（民众）非元后（君主），何戴？后非众，无与守邦。”意思是说，民众反对君王，靠谁来领导？君主与民众对立，就没有人来守护国邦。这显然是一种阶级调和观念。（至于这究竟是不是夏代的思想，暂先不去管它）公元前649年周内史过引用这段话，阐发过同样的思想：

“先王知大事之必以众济也，是故拔（拂）除其心，以和惠民；考中度衷以莅之；昭明物则以训之；制义庶孚以行之。拔除其心，精也；考中度衷，忠也；昭明物则，礼也；制义庶孚，信也。然则长众使民之道，非精不和，非忠不定，非礼不顺，非信不行。……四者皆弃，则远不至而近不和矣，将何以守国？”

这段话中的“以和惠民”、“考中度衷”与“远至近和，可以守国”的思想，都是非常明显的阶级调和观念。他认为，统治者的“大事”必须由民众来完成，这就需要清除民众心中的恶念，使他们和善知惠，思想精净，否则就会出现“不和”。“考中度衷”，韦昭注：“考中，省己之中心以度人之衷心，恕以临之也。”这也就是折衷，即彼此的衷心相互接近，以达到稍除对立与分歧的地步。实现这种调和折衷的手段就是精于心、立于忠、顺于礼、行于信。孔子的中庸、忠恕之道和“立于礼”的思想，同内史过的这些思想是有内在联系的。

内史过为了论证这种调和折衷的思想，还引证了《尚书·盘庚》中的话：“国之臧（善），则惟女（汝）众；国之不臧，则惟余一人，是有逸罚（过错）。”用以说明，君主尽量不要把国事的成败与好坏，归罪于群下，这是“长众使民”的好办法。其实，《盘庚》中调和矛盾的思想，并不限于此。因为，盘庚在率领殷民的大迁移中，阶级矛盾和内部矛盾都十分尖锐，民众普遍心怀敌意，即“汝有戕则在乃心”。为了完成迁移计划，不出现“乱政”“奸宄”之事，他号召臣民要“永敬大恤，无胥绝远，汝分犹念以相从，各设中于乃心。”这是说，民众都要体恤当前的大忧患，不要互相对立疏远，要互相亲近，互相顺从，各人心中都要存有和衷共济的观念。这里所说的“各设中于乃心”，是针对“汝有戕则在乃心”和殷人中互相“绝远”的对立行动而说的，“设中”的本质涵义，就是要调和矛盾、消除对立，以达到和衷共济的目的。如果不善良、和顺，犯上作乱，就“剿殄灭之，无遗育”。很明显，一方面是利用鼓吹阶级调和思想，来笼络人心；另一方面是凭借苛刑重罚，以禁绝反抗。孔子对于“宽政”与“猛政”的态度，也是如此。

《周书·酒诰》是周公受成王之命所发布的一道戒酒令。由于邦君与臣民“荒腆于酒”，使众民“大乱丧德”，诸侯“丧邦”。为了防止这种现象发生，采取“刚制于酒”，强力推行戒酒，反对“崇饮”，不准“群饮”，违者处死。同时提出，“德将无醉”。用道德来约束饮酒。“尔克永观省，作稽中德。”就是说，要永远注意反省自己，使言行合乎道德。这里说的“作稽中德”，是把戒酒的政治意义与道德意义同戒争、戒斗、戒乱联系在一起的。其着眼点在于防止加剧社会矛盾。孔子也主张“唯酒无量，不及乱。”（《论语·乡党》。下引《论语》只注篇名）他所关心的不是饮酒过不过量，而是会不会及于乱。可见，中与不中也是针对矛盾、冲突而言的。

在公元前九世纪，昭、穆时期，西周奴隶制开始转向衰落，奴隶主与奴隶、贵族与平民、天子与诸侯、私家与王室、周族与异族之间的矛盾日趋尖锐，昭、穆自恃实力尚厚，力图威服

内外。周穆王的卿士祭公谋父则主张奉行“懿德”，“尚皆以时中，义（治）万国。”（《逸周书·祭公解》）提倡以中和之道治国、应事、待人，企图用调和矛盾的办法，来维持西周统治。这种观点对孔孟的“中道”哲学有重要影响。孔子说：“君子之中庸也，君子而时中”（《中庸》）他认为，君子之所以能合乎中庸，是因为君子能因时而守中道，故孟子吹捧孔子是“圣之时者也”（《孟子·万章》）。

到了春秋中期，求“中”观念逐步由政治伦理思想上升为唯心主义形而上学的世界观与方法论。《左传》成公十三年记载了刘康公因成肃公不敬兵戎之祭，而发表的一段议论：

“吾闻之，民受天地之中以生，所谓命也。是以有动作礼义威仪之则，以定命也。能者养之以福，不能者败以取祸。是故君子勤礼，小人尽力。勤礼莫如致敬，尽力莫如敦笃。敬在养神，笃在守业。

国之大事，在祀与戎。祀有执燔，戎有受脤，神之大节也。今成子惰，弃其命矣，其不反（返）乎！”

《正义》曰：“‘天地之中’，谓中和之气也。民者，人也，言人受天地中和之气，以得生育，所谓命也。”刘康公认为，人受命于天地中和之气，颐养它可以得福，败坏它就会取祸。祭祀和打仗是国家的大事，交神的大节。成肃公在出兵致祭时不敬神明，也就败坏了天地中和之气，必死无疑。这显然是把天地中和之气看成是与神明同在的、支配着生死祸福的神秘力量，只要统治者勤于礼，小人们肯尽力，共同拘守奴隶制的礼义威仪，就可以达到神人俱靖。一切矛盾冲突都可归于泯灭。

应当指出，在孔子以前，曾出现过两种不同的“中和”观念，不应当把它们混淆起来。《易经》里暗含着重视“中位”即二、五爻位的观念，但真正表现为“尚中”思想，还是在《易传》中，其尚中观念以肯定阴阳对立为基础。孔颖达说：“今验六十四卦，二二相耦，非覆即变。……若元用孔子序卦之意，则不应非覆即变。”（《序卦·正义》）可见，中庸的“中”同《易经》的“中”分属于不同的方法论体系。

“和”也是如此。史伯论“和实生物”，是讲“以他平他谓之和”，前提是“他”与“他的他物”相对立。晏婴所讲的“和”是相异事物的“相成”，矛盾对立的“相济”，离开他列举的“清浊，大小，短长，疾徐，哀乐，刚柔，迟速，高下，出入，周疏”（《左传》昭公二十年）等等矛盾现象，“相成相济”之和就不能存在。老子也多次谈过“和”。其所谓“冲气以为和”，是指冲击着的阴阳二气互相参和；“音声相和”，是指不同的声调与音律互相和谐，都是关于矛盾的统一性概念。表现在人事上，他认为“和大怨，必有余怨”。（《老子》）可见，这种和并不以取消矛盾为出发点和归宿。但是，孔子所说的“和”，如“和为贵”（《学而》）、“和无寡”（《季氏》），和得了家传的子思说的“中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也。”（《中庸》）恰恰是把中和视为排除了矛盾的、绝对的、本原的状态。前者是朴素辩证法的中和论，即矛盾统一论；后者是形而上学的中和论，即矛盾调和论。当朴素辩证法思想经过老子的理论抽象和孙子的发挥运用达到系统化阶段时，反辩证法的矛盾调和观念以孔子提出中庸之道为标志，也达到了系统化阶段，从而使两种世界观与方法论的斗争，步入了一个新阶段。

二、中庸之道是无矛盾原理和形式发展观

中庸之道究竟是矛盾辩证法，还是消除对立的无矛盾原理？是辩证发展观，还是否定质变的形式发展观？这是评价中庸之道的关键。

矛盾和运动，是客观存在。辩证法与形而上学在斗争中，都要研究这些对象，但结论是不同的。不能因为形而上学也对矛盾、运动现象作过考察，就认为它们具有辩证内容。这需要在理论上分清什么是关于矛盾统一性的观点，什么是取消矛盾的形而上学的观点。

对立面的统一，是指的“统一物之分为两个互相排斥的对立面以及它们之间的互相关联”^④。就是说，这种统一性是以矛盾、对立的存在为前提，而不是把矛盾、对立泯灭。

无矛盾原理，或矛盾调和论则与此不同。它是要“把这些矛盾的基础本身推翻”^⑤，在“包含对立性的地方，在矛盾和矛盾的统一存在的地方，他总是把对立物的统一强调，而把诸对立物否定。他把对立物的统一，化为对立物的直接的同一。”“从而，是没有对立性的统一。”^⑥中庸之道，恰恰是后者，而不是前者。

孔子说：“中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣！”（《雍也》）就是说，孔子把“中庸”看成是“至德”，是最高的准则，民众是缺少这种德行的。何晏把“其至矣乎！”改为“岂至矣乎？”是个错解，完全颠倒了孔子的原意，也不符合历史事实。孔子多次指责民心溃绝，犯上作乱，其“狂也荡”，“矜也忿戾”，“愚也诈”（《阳货》），并不中庸。孔子的孙子孔伋（子思），在《中庸》中公布了孔子的许多“语录”，其中说：“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，中庸其至矣乎！民鲜能久矣。”这段言论，同《论语》中孔子的思想是完全一致的，应当认为比何晏的强解更有根据。孔子指斥民众“反中庸”就是因为民众对没落奴隶主阶级肆无忌惮了，违反了中庸之道消弭矛盾对立的规定性。

在孔子学说中，并没有以肯定的态度表述过矛盾概念。他虽然提到“叩其两端而竭”的命题，只不过是解答疑难的一种具体方法，还不是明确的具有概括性的矛盾范畴。到春秋末期，矛盾学说已出现了多种形式。但孔子并没有受到这些辩证法思想的熏陶。只有“过犹不及”的提法，接近于矛盾概念。但是他对待所谓“过与不及”的矛盾，是“允执厥中”，“执两用中”，目的在于达到“无过无不及”的无矛盾境界。由于他用“过”与“不及”两个贬义词，把矛盾双方都作了否定，因而就把中庸捧成了至高无上的准则。这一点颇能迷惑一些人。他们会抽象地推想：既然一端是“过”，一端是“不及”，那当然以适中为最好，从而把孔子看成是一个追求正道，反对偏向的思想家。这样的逻辑推论与历史不符，因而不能认为是科学的抽象。

宋代程颐说：“不偏之谓中，不易（变）之谓庸；中者天下之正道，庸者天下之定理。”（《河南程氏遗书·第七》）就这个正统的解释来看，其“道”正到丝毫不偏，其“理”定于一点不变，有何矛盾和运动可言？

孔子确乎是这样主张的。他说：“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》）得不到奉行中庸德行的人共事，一定要和狂者、狷者两种相反类型的人相处，因为狂者过于进取，而狷者畏缩不前，在两偏之间“中立而不倚”，便可得到“中行”。从这个求中的事例可以看出，其基本方法是以狂、狷之名先否定了矛盾的两个侧面，然后再进行平衡、调和、折中，这就是“执两用中”的具体运用。

孔子是根据什么标准来确定中、过和不及呢？就是“礼”，即奴隶主阶级的等级名分制度及其传统。他说：“礼所以制中也。”（《礼记·仲尼燕居》）“礼之用，和为贵”，“知和而和，不以礼节之，亦不可行也。”（《学而》）一切言行都要度于礼，才能定于中，分别过与不及。可见，中庸是以维护奴隶制的礼治为宗旨的，要做到“无过无不及”，必须“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（《颜渊》），完全拘守于周礼。在这个绝对标准之下，中庸的中，被看成是个

十分确定的中，绝对的中，完全消除了矛盾的中。但是，“礼”本身就是矛盾的产物，任何消除矛盾的尝试，只会陷入不可解脱的矛盾与混乱。中庸就是如此。孔子以礼定中，就把“中”和奴隶主阶级的利益、观点联系在一起。而人与人的利益与观点，在阶级社会中是因人、因派别、因阶级而异的。因而所谓中，过与不及也就成了因人、因派别、因阶级而异的东西。于是绝对的中成了完全相对的中；确定的中成了极不确定的中。如此不确定的中，自然也不能成为标志事物质与量的度。对不同的阶级、派别与个人来说，某个被确定的中，既是过，又是不及，因而中也就是不中。在奴隶阶级与新兴阶级看来，孔子的中是最大的偏，而他所痛斥的偏反而是中。孔子本来想借中庸消弭社会纷乱，却使中庸自身首先陷入了纷乱。非但中庸吞没不了矛盾，反而是矛盾肢解了中庸。这是中庸论者始料所不及的。

孔子从维护礼出发，提出正名主义，即所谓“名不正，则言不顺；言不顺，则事不成；事不成，则礼乐不兴；礼乐不兴，则刑罚不中；刑罚不中，则民无所措手足。”（《子路》）要正名，当然离不开中庸。所以应当补以“不求中，则名不正”，才合乎逻辑。中庸和正名都是为了把崩溃的奴隶制恢复到“君君、臣臣、父父、子子”以至于“奴奴”的社会秩序中去。

但是要真正做到这一点，并不容易，需要使人们愿意违背自身的利益，形成维护礼制的自觉性。所以孔子提出“克己复礼为仁”。这个仁，也是中庸的体现，奴隶主集团内部互相杀伐，矛盾十分尖锐。孔子救治的药方是仁者“爱人”。能“爱人”，奴隶主之间自然就会相亲相爱、团结一致。因此，在孔子心目中，“爱人”是积极追求的“中”，也就是“忠”：“己欲立而立人，己欲达而达人”。如果不能做到这一点，也应当求其次，消极地保持“中”，这就是“恕”：“己所不欲，勿施于人。”（《雍也》）正面提倡的，反面防止的，他都想到了，岂不是很“中”吗？所以，孔子对曾参说：“参乎！吾道一以贯之。”曾参立即领悟到“夫子之道，忠恕而已矣！”（《里仁》）忠恕之道就是“贯于一”的中庸之道的实际体现，是调和统治阶级内部矛盾的政治道德律令。

由此看来，中庸在孔子正名、复礼、归仁的思想体系中确是“一以贯之”的。它的实质在于鼓吹唯心主义的无矛盾原理，力图从人们的精神世界中消除掉产生矛盾、对抗与纷争的内在根源。表面上是一种劝人向“善”的说教，实质上是一种调和矛盾的欺骗。

否定矛盾的原理，同时也是抹煞运动发展的理论。中庸之道就是从求中不偏而达到取庸不变的。在孔子的时代，社会发展处于急剧变化发展之中，已经失去了宁静升平的外观。因此，形而上学的不变论者也不能不承认一点儿形式上的变化。孔子就是一个突出的代表。他说：“天下有道，丘不与易（改变）也。”（《征子》）既然当时是“天下无道”，他当然要易世而求变。第一，是复归于旧质的倒变。“齐一变，至于鲁；鲁一变，至于道。”（《雍也》）两步退回到西周奴隶制中去。这是行将灭亡的奴隶主阶级梦想中的变。倒变的本质是扼杀前进的运动。第二，是维护旧内容的形式之变。有些人常推重孔子的这句话：“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也；其或继周者，虽百世，可知也。”（《为政》）奴隶制的礼在夏、商、周三代都有所因循和损益，这不是承认变化吗？是的。但这只是一些形式上的无关紧要的变化。例如把礼帽由麻料改为丝料之类的变化，孔子表示赞同，但真正带有根本性的变化是不容许的。他说的“继周者，百世可知”的大话，更具有典型性。三十年为一世，百世就是三千年，从孔子算起三千年就到了二十四世纪。那时的中国已进入了共产主义社会，难道还只是因于周礼而有所损益么？！孔子的这种“后知百世”的损益观以承认微小的形式变化来否定事物的质变，实质上是历史不变论。“不易之谓庸”者，即是也。

三、中庸之道的思维特征是形而上学的

庞朴同志认为，中庸之道“表现为四种常见的思维形式”，即 A 而 B，A 而不 A'，不 A 不 B，亦 A 亦 B。这些思维形式，“对于对立统一规律的一个方面，即对立面的互相依存互相联结方面，所做的分析和表述是相当详尽而又充分的。”就是说，这些形式是探求矛盾统一性的辩证思维。这确实是研究中庸之道的一个颇为有趣的问题。但是，有许多地方值得进一步推敲。

其一，从古汉语的语法结构来说，A 而 B 等四种形式，是诸子百家都用过的句式，其所表述的内容与观点，是五花八门的。既非孔子或儒家专用，更非中庸之道所固有。因此把这四种形式称为“中庸形式”，很难成立。例如：“美而艳”（《左传》桓公元年），“烹而食”（《孟子·万章上》），“虚而往，实而归”（《庄子·德充符》），“富而实”（《战国策·齐策》），“不义不富，不义不贵，不义不亲，不义不道”（《墨子·尚贤上》），“不将不迎，应而不藏”（《庄子·应帝王》），“生而不有，为而不恃”、“利而不害”、“为而不争”（《老子》），“华而不实”、“掘而不论”、“虚而无用”、“省而不饰”、“剡而不辩”、“潜而不让”、“夸而无用”（《韩非子·难言》）等等，举不胜举。这些句式，都符合 A 而 B、A 而不 A'、不 A 不 B 的形式，但所反映的思想内容，儒、墨、道、法各家皆有。至于亦 A 亦 B 的形式，孔子在《论语》中基本上没有用过。如果把他说“天下有道则见，无道则隐。”（《泰伯》）“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”（《子罕》）“宽以济猛，猛以济宽”（《左传》昭公二十年），都算作“亦 A 亦 B”的“中庸形式”那么庄子所说的“方生方死，方死方生；方可方不可，方不可方可；因是因非，因非因是。”“是亦彼也，彼亦是也。彼亦一是非，此亦一是非，果且有彼是乎哉？果且无彼是乎哉？彼是莫得其偶，谓之道枢。枢始得其环中，以应无穷。”（《庄子·齐物论》）这些混淆了生与死、可与不可、是与非、此与彼的相对主义命题也都成了“中庸形式”。可见，光从这四种形式本身，无法判定它所表述的观点究属何种世界观和方法论。这是因为，A、B 两项，可以是多种概念和词类，而 A 与 B 之间的关系也可能是矛盾关系或并列关系等等；文言虚词“而”的作用也是多方面的，用它把 A、B 连接起来，必然具有多种多样的涵义。其他三种形式也是如此，既然 A 与 B 的内容和连词的作用如此不确定，怎么能保证符合这些形式的命题，一定是“中庸”观点呢？

其二，从逻辑形式来说，固然可以不确定这些形式反映的具体思想内容，它只是从具体的思想内容中抽象出一般的、共同的、普遍适用的正确反映现实与交流思想的思维形式，违反了这些逻辑形式就必然发生错误。A 而 B 等四种形式，是不是具有这种逻辑关系的必然性呢？并不具有。从前边所举的那些例子中，可以看出，它可能正确，也可能不正确；可能合乎逻辑，也可能不合逻辑；可能表述辩证观点，也可能表述形而上学观点。仅从“求中”的需要来说，符合这种形式的未必是中庸观点。至于进一步把它看成是研究矛盾统一性的辩证思维形式，就更不具有必然性了。出现这种情况，是因为辩证逻辑比形式逻辑更难于公式化。辩证逻辑是研究思维的发展规律，研究多种思维形式（包括概念、判断、推理等）的形成、发展的辩证法，它是运用具体问题具体分析的方法剖析事物多样性关系的动态逻辑。因此，用几个公式、几条规则把这种高级形态的思维形式固定下来，就会同极丰富的客观辩证法相背

离。对朴素辩证法来说，也不例外。因为凡是客观的辩证思维形式，都不能远离事物，都不能靠逻辑公式演绎事物的辩证性质。自然、社会、思维现象普遍具有的辩证性质，是靠辩证法的基本规律和范畴来揭示的；而这些规律与范畴都有确切的内容，一把它的内容与涵蕴舍弃，留下来的形式与公式就变成了“逻辑的枯骨”（黑格尔语），丧失了自身的辩证性。这同样适合于朴素辩证法。

其三，把 A 而 B 等四种形式和孔子表述中庸之道的具体命题联系起来考察，就更容易发现中庸之道的思维特征不是辩证的，而是形而上学的；不是说明了矛盾的统一性原理，而是矛盾调和论和折中主义。这种观点的反辩证法性质，不是由它的形式决定的，而是由它的内容决定的。

就拿奴隶主和奴隶的阶级矛盾来说，孔子在对待这种剥削和被剥削的对立关系时，一方面主张剥削者应当“惠而不费，欲而不贪，泰而不骄，威而不猛”（《尧曰》）。意思是：对民众要施行一点小恩小惠，但不要过于耗费；要满足自己的剥削欲望，但不要过分贪婪；对被剥削者的态度要高贵神气，但不要过于骄横；要利用镇压的权威，但不要过于猛烈。因为“好勇疾贫，乱也；人而不仁，疾之已甚，乱也。”（《泰伯》）这些观点，大体上都符合 A 而不 A' 的形式。反之，如果是贪而不惠，被剥削者就会“好勇疾贫”而生乱。如果是泰而骄，威而猛，又会“疾之以甚”而生乱。这对剥削者都不利。反之，如果是惠而费，不欲不贪，不泰不骄，不威不猛，当然被剥削者是不会疾贫作乱了，而剥削者的根本利益也就丧失了，对自己更加不利。这都是所谓“过犹不及”。在孔子看来，只有调和矛盾对剥削者最有利。另一方面，孔子也对被剥削者提出要求，即“贫而无怨”，“劳而不怨”，“贫而乐（道）”，一句话，就是要心甘情愿、俯首贴耳地受剥削，感激涕零地满足于剥削者的不费之惠，不贪之欲，不骄之泰，不猛之威。这样就可以调和出一个主子“仁慈”、奴才驯顺的局面，阶级对立消除了，天下也就太平了。这是多么“不偏不倚”、“公平合理”、“无过无不及”啊！这究竟是矛盾的统一性原理呢？还是彻头彻尾的矛盾调和论呢？不是很清楚吗？

《左传》昭公二十年记载：郑国子产的儿子“大叔为政，不忍猛而宽。郑国多盗，取人于萑苻之泽。”大叔“兴徒兵，以攻萑苻之盗，尽杀之。盗少止”。仲尼曰：‘善哉！政宽则民慢，慢则纠之以猛；猛则民残，残则施之以宽。宽以济猛，猛以济宽，政是以和。’”对临死嘱咐大叔要用猛政的子产，孔子称赞为“古之遗爱也”。这是说明中庸的一个典型材料。孔子在这里，把反动阶级的刽子手的职能和牧师的职能交替运用得很出色，这可以说是中庸之道的高度体现。

中庸维护的是“无过无不及”的原则。对不可调和的矛盾双方，要做到“无过无不及”，不可避免地要把调和、折中搞成主义。列宁曾指出：“‘中庸’：把两个极端‘调和’起来”，“用折衷主义代替辩证法。”^⑦可见，调和主义、折中主义是中庸之道的基本的思维特征。

① 《中国社会科学》1980 年第 1 期。

② 《武汉大学学报》（哲学版）1978 年第 6 期。

③ 《鲁迅全集》第 3 卷，第 19—21 页。

④ 《列宁选集》第 1 卷，第 712 页。

⑤ 《马克思恩格斯选集》第 1 卷，第 110 页。

⑥ 马克思：《剩余价值学说史》第 3 卷，第 90、114 页。

⑦ 《列宁全集》第 39 卷，第 5 页。