

论中庸理性：工具理性、 价值理性和沟通理性之外^{*}

张德胜 金耀基 陈海文 陈健民 杨中芳 赵志裕 伊沙白

Abstract: This paper analyses the *zhongyong* mode of orientation in the Confucian tradition from a social scientific perspective. It consists of three parts. Part One discusses different types of rationality and then points out that the most fundamental problem in advanced modern society is what may be called the “paradox of reason”, to which Habermas’ communicative rationality is hardly a practical solution. Part Two portrays *zhongyong* as a rational mode of orientation, which is neither instrumental-rational nor value-rational but a mixture of both. It also argues that *zhongyong* rationality has greater potential than communicative rationality, as far as offering a solution to the above-mentioned problem is concerned. Part Three examines the traces of the *zhongyong* mode of orientation among contemporary Chinese by examining three sets of data, namely, a qualitative study of Confucian entrepreneurs in mainland China, Hong Kong, Taiwan, Malaysia and Singapore, a survey study of social values of the residents in five Chinese communities, and a study of conflict resolution among peasants in a village in Guangdong Province.

有关中庸的论述很多,但基本上走不出文史哲的范围,其论述方式大抵以考据及义理的阐释为主(如葛荣晋,1991;杜为,1986;王民,1987;郑琳,1992;王大千,1994;王邦雄,1984;王开府,1970;罗光,1989;Chou,1979)。从社会或行为科学的观点来探讨的,为数甚少,而且集中于心理学范围,主要视中庸为一种辩证的思维方式(如杨中芳、赵志裕,1997;赵志裕,2000;郑思雅等,1999;黄晒莉,1996;Peng and Nisbett,1999)。

中庸可以作为社会科学的研究题目,一方面由于它是儒家思想中理论性较强的概念,然而更重要的原因,则是有感于它作为一种行动取向,在价值标准林立、工具理性横肆的现代社会具有启发意义。从理性的角度来看,现代社会最主要的问题是一方面工具理性(instrumental rationality)充分发达,以致手段强悍;可是另一方面,赖以界定行动目标的价值理性(value rationality)则缺乏客观共认的准则,因此冲突难免,所造成的破坏更是史无前例(Bellah et al. 1985, p. 284)。于是乎,理性(指工具理性)发展的结果,竟然使人类的生活处境变得更不理性

^{*} 本文获香港研究资助局拨款资助(编号:CUHK322/95H)。本文初稿于2000年5月20日在上海大学举行的“社会变迁与现代化国际研讨会”上宣读,蒙于海教授、刘擎教授、钱永祥教授提宝贵意见。至于前往参加该会议之费用,则由香港中文大学社会学系资助,谨此一并致谢!

(指价值理性),这就是所谓“理性的吊诡”,或者说是理性的自我否定。

哈贝马斯提出沟通理性(communicative rationality),便是尝试解决这个问题。他认为,人类可以透过理性的沟通建立共识。不过理性沟通需要有个“理想的言谈处境”(ideal speech situation),在这种处境之中,权力和欺诈都不存在,只有最佳论据的力量发生作用。而哈氏本人也很清楚,现实社会是不可能有一种处境的。他因此退而求其次,把自己提出的理论作为批判现实社会的标准,而不是可以达到的境界。

本文的主旨在于论证儒家的中庸之道也是一种理性,它与工具理性、价值理性和沟通理性有共通之处,却不完全相同。它的特色,是以整全观的视野,自我节制的心态,求取恰如其分的最佳状态。这种行动取向,正好替哈贝马斯所企求的理性沟通提供了心理的意向和准备。即是说,在工具理性横肆的现代社会,它使透过理性沟通达到价值共识的努力成为可能。

中庸之道一向只是儒家所标榜的德行和行动取向,至于如何落实到生活层面,是个尚待证立的实证课题。本文第三节以三个不同来源的资料检视华人的中庸取向,包括传统及当代的儒商研究、五个华人地区的价值观调查,以及广东农村调解纠纷的实地观察纪录。

一、理性的类别及其吊诡

韦伯以理性和理性化为切入点,藉此了解现代社会的结构和变迁,确有画龙点睛、纲举目张的效果。虽然一般认定,西方社会由15世纪的文艺复兴开始,便已进入现代纪元,不过现代意识趋于成熟,则是18世纪启蒙运动的事。那时,理性的力量不断彰显。正如卡西尔指出的,启蒙时代的哲人普遍感觉到一股新的力量,通过各种形式流布于社会,他们称之为“理性”(reason)。卡氏说:“理性成为这个世纪的中心点和统合点,表达了这个世界人们梦寐以求的,以及实际上已经获得的种种成就”(Cassirer, 1951: 5)。自此之后,理性在西方社会逐渐取代宗教的地位,成为统合社会的力量(Tarnas, 1991: 298—308)。到了韦伯在世之时,他已觉察到西方社会所经历的全方位的理性化(rationalization)过程,在经济、法律、行政、宗教及科学等领域尤为明显。他甚至认为,正是这股理性化力量,把西方社会带入现代的纪元(Morrison, 1995: 217)。

然而什么是理性和理性化呢?韦伯虽然以理性为现代社会的特征,却从未清楚地界定过这个名词。卡尔伯格直截了当指出,韦伯对理性和理性化分析所引起的混淆,基本上应由他本人负责(Stephen Kalberg 1980: 1146)。布鲁贝克曾经计算过,韦伯使用理性一词,起码有16种不同含义(Rogers Brubaker 1984: 1—2)。所谓不同也者,其实只是同一东西所呈现的不同面相,此即苏东坡所谓“横看成岭侧成峰,远近高低各不同”(参见张隆溪, 2000)。卡尔伯格(Kalberg, 1980)尝试就韦伯对理性的用法,来个全盘整理和分析,并且归纳为四个主要类别,即实践理性(practical rationality)、理论理性(theoretical rationality)、实质理性(substantive rationality)和形式理性(formal rationality)。

任何纯粹以个人自身利益来定位的俗世活动,均属实践理性范围。这类生活方式强调权宜之计,讲求效益,即在既定的现实条件之下,用最有利的手段去解决困难,达到目标。韦伯强调,这种日常生活中随处可见的理性,并不是西方社会现代资本主义精神的源泉。他说:“营利,为求利得、金钱,尽可能多的金钱而奔走努力这件事,就其本身来说,与(现代)资本主义并没有什么关系,这一奔走努力,无论是过去或现在,都见之于侍者、医生、车夫、艺术家、妓女、腐败的官吏、军人、贵族、十字军骑士、赌徒及乞丐;可以说,凡是有客观机会可以藉以牟利,这一

努力也就见于任何时代,任何国家的各种各样之人士中间”(引自杭之,1998:113)。

理论理性有时又称为心智理性(intellectual rationality),基本上是通过愈益精确的抽象概念(而不是行动)去操控现实世界,所涉及的是人的认知思想活动,诸如逻辑论证、因果推断,乃至意义体系的创设等。韦伯认为,理论理性与纯粹适应性的实践理性不同,它并非手段与目标之间的理性行动,而是思想家基于一种自然的“形而上的需求”(metaphysical need),一种“不可压抑的冲动”(irrepressible quest),跨越既定常规,给日常生活的零散经验赋予连贯意义。换言之,理论理性表现于秩序、系统性和内在一致性。

实质理性(substantive rationality)有时又叫做价值理性(value rationality)、伦理理性(ethical rationality)或规范理性(normative rationality)。它与实践理性一样,可以直接作为日常生活行动的指南,但不是为了解决日常问题而计算手段与目标的关系,而是建基于某些价值信条之上,以某种特定的终极的立场(或方向)为依归。实质理性可以体现于价值体系及个人行动两个不同的层次;价值体系的理性,在于它的内在一致性(internal consistency)、系统性(systematic character)及绝对详尽性(absolute comprehensiveness)。韦伯认为,价值是不可能依靠科学方法判定高低的,因此不同价值体系之间就无所谓哪个比哪个更为理性的问题。对于行动者来说,只要他服膺于某一价值体系,那便是他的终极立场。至于他的行动在价值上是否理性,纯粹视乎他是否意识到自己的价值取向,并且有系统地、有条不紊地、一丝不苟地奉之为行动的守则。这样的行动之所以称为理性,是因为它既非盲目地跟从传统,也不是基于情绪的冲动。起码在行动者心目中,有强烈理由相信自己的作为是合理的(Boudon, 1997: 7)。

所谓形式理性,就是指超越个别的、具体的,因而是有实质的经验(包括人、事、物和情境等),以普遍的、抽象的规则和可计算的程序为依归,在追求目标的过程中作出合理的安排。韦伯认为,无论是实践理性、理论理性,还是实质理性,在所有人类社会都可以找到。惟形式理性,只在社会工业化之后才逐渐孕育出来,特别在经济、法律、行政管理和科学几方面最为明显。在经济领域,形式理性是指决策时使用数量化计算的程度,而货币的作用居功至伟。法律方面,形式理性表现于以抽象的、形式化的条文为判案准则,从而排除了因人而异、因时而异、因事而异的主观性和随意性,此即所谓“法律之前人人平等”。至于行政管理,则以科层制度(bureaucracy)为形式理性的典型,因为它依照普遍适用的抽象规则,以最精确和最具效率的手段去解决问题。韦伯认为,形式理性最充分体现于科学领域。无论是实证经验的观察、数量化计算、还是有系统的量度,科学(特别是在实验室里的)都攀上了严谨控制的颠峰。

上述四种理性,其实可以提高抽象层次,特别是从行动取向的角度而进一步归为两类:第一类处理手段与目标之间的关系,包括实践理性和形式理性。虽然韦伯力言现代资本主义精神与实践理性没有糅合,而形式理性只见之于资本主义,但他并未说明形式理性与实践理性并非两个不同范畴的理性。事实上,二者在处理手段与目标之间的关系方面,只有程度上的差别。或者说,形式理性是实践理性的充分体现。第二类就是价值或实质理性,它所关注的不是选择最佳手段去达到目标,而是绝对地、无条件地、不计后果地遵从某些价值准则行事。至于理论理性,由于并不直接涉及人的行动,不必另外归类,但可以体现(或者说依附于)上述两种理性之中。如上所言,理论理性是指思想概念的系统性、内在一致性和详尽程度,既有助于操控客观现实世界以达到既定目标(工具理性),亦见之于信仰体系、价值准则的理性化(价值理性)。

韦伯将人的行动分为四类,即传统行动(traditional action)、情感行动(affective action)、目

标理性行动(purposive-rational action)及价值理性行动(value-rational action)。前二者属非理性行动;后两种则是理性行动。目标理性行动包含了实践理性、形式理性和理论理性,价值理性行动则混合了实质理性和理论理性。这里要补充一点,韦伯所称的目标理性行动,是指达到既定目标而作出的理性行动,其理性在于手段的运用,并非目标的制定。如果目标的制定也讲求这种理性的话,那么有关目标必然不是终极目标,而是达到高一层目标的手段。所以,韦伯所指的目标理性,其实是指手段的理性,不是目标的理性。为避免混淆,本文把所有涉及手段与目标之间关系的理性,称为工具理性(instrumental rationality),以别于足以支持或确立终极目标的价值理性(value rationality)或实质理性(substantive rationality)。其实韦伯也用过工具理性一词,指的就是选择有效的手段去达到既定目标(Habermas, 1984: 170),不过他总是漫不经心地与其他性质相近的词交进使用。到了法兰克福学派(Frankfort School)的学者,才把现代社会的矛盾直指工具理性(Horkheimer, 1994, 1974)。

从理性的角度来分析,现代社会最根本的问题就是所谓理性的吊诡,或者说是理性的自我否定。这个问题,韦伯在《新教伦理与资本主义精神》(Weber, 1930)一书总结的时候已经提出来了。他一方面认识到理性化是现代西方文明的普遍趋势,各方面都朝向最合理的发展方向,可是另一方面,他觉察到工业化、资本主义和科层制度的高度发展,会危害到人类社会的基本价值。他曾经将现代社会庞大的经济秩序比喻为钢铁般坚固的牢笼,把现代人禁锢在里面(参见高承恕, 1988: 129—130, 137—140; 黄瑞祺, 1996: 195—199)。

他甚至认为,现代人的这种命运,有其结构性的社会根源,那便是理性化过程中工具(形式)理性与价值(实质)理性之间的内在紧张关系。按照他的分析,工具(形式)理性的伸张,必然会衍生价值(实质)非理性的后果,反之亦然。因此,现代人在作出种种抉择时,无可避免地会陷入进退维谷的境地。为了生存与竞争,必须讲求效率与实绩,但由此而膨胀的工具(形式)理性会导致价值(实质)上非理性的生活方式,把工具(形式)理性此一手段当作终极目标来追逐,在社会各个领域造成林林总总的异化现象,这便是现代社会所面对的最根本的现实问题(参见苏国勋, 1988: 89—98, 226—243)。

在西方学者对理性的诸评价中,韦伯的理论实居于转换点。他初期继承启蒙时代哲人的余绪,从各方面论证西方正朝着合理的发展方向发展,但是他觉察到理性的多样性,既有解放和进步的一面,也有奴役、束缚和僵化的一面。这是理性发展的困境,也是现代人无法避免的命题。经历二次世界大战之后,工具理性对人类社会造成的空前的破坏,印证了韦伯的预感,而没落的、充满危机感的悲观论调,遂取代 19 世纪流行于西方的进化论,成为 20 世纪初期西方文化社会哲学的主流(参见黄瑞祺, 1996: 201—202)。作为现代西方社会思想重镇的法兰克福学派,正是在这种背景下异军突起,他们指出工具理性才是现代社会的万恶根源,认为“这种理性化的潜在逻辑,是加强支配与压迫的逻辑。自然的支配变成了人对人的支配,而且最终会堕入自我支配的噩梦之中”(Bernstein, 1985: 6)。

哈贝马斯不仅集法兰克福学派之大成,也集当代西方人文社会思潮主要学派之大成,将哲学、语言学、社会学、心理学一炉共冶,并且提出独到见解。他虽然批判工具理性,却不完全拒斥,因为他认识到工具理性的力量,以及所发挥的积极作用。顾名思义,工具理性只是工具而已,既可以造就人类福祉,亦能带来弥天大祸,问题是如何运用,使得工具本身不会自动成为目标,而是为合理的生活目标服务。是以工具理性的问题,无形中也是价值理性的问题,亦即如何建立合理的生活方式的问题。哈贝马斯认为,这个问题只能通过沟通理性来解决。

自康德以来,虽然不少哲学家力图寻求道德规范的客观基础,不过到现在为止,还是众说纷纭,莫衷一是。麦金太尔在他的名著《德性之后》(After Virtue)中如此说:“理性是计算的;它可以衡量事实及数学关系是否为真,如此而已。在实践领域,它只可以就手段发言,关于目标就必须缄默”(Alasdair MacIntyre, 1981: 52)。这句话,正是韦伯的价值相对论的引申。哈贝马斯显然不同意此一看法,因为在他看来,道德真理(moral truth)也好,事实真理(factual truth)也好,最终也要建立在共识的基础之上(Habermas, 1990: 43—115)。

问题是,共识可以由多种方式达致,包括强制的共识,以及由系统地扭曲的沟通(systematically distorted communication)所产生的共识。如何把真正的共识同其他方式的共识区别开来呢?哈贝马斯设想了一个名为“理想的言辞处境”(ideal speech situation),在此一处境中,所有参与者畅所欲言,即拥有平等的机会作出各种言辞行动,包括指述言辞行动(constative speech act)、表意言辞行动(expressive speech act)、以及规约言辞行动(regulative speech act)。从事这些言辞行动的时候,彼此无形中都提出一些声称(claim):相对于指述言辞行动是真理声称(truth claim);相对于表意言辞行动是真诚声称(truthfulness claim);相对于规约言辞行动是正当声称(rightness claim)。对于所有这些声称,参与者都可以质疑,而受质疑的一方可以反驳、说明、解释,藉此修补或支持自己的声称。长远而言,没有任何言辞行动所附带的声称可以免受检讨或批评。在理想的言辞处境中,所有参与者丝毫不受限制,包括由权力、蒙蔽、无知、欺骗和恐吓等因素造成的限制。换言之,在理想的言辞处境中,只有一种力量在发挥作用,那就是较佳论据的力量。由这种处境产生的共识,便是真正的、合理的共识。

其实哈贝马斯提出沟通理性,无非是试图在工具理性横肆的现代社会,找寻价值理性的客观基础。问题是:实际上做得到吗?正如前文提及,理想的言谈处境有个先决条件,那就是没有权力的扭曲,以致所有参与者都能够畅所欲言。然而福柯(Michel Foucault)指出,权力在日常生活中是无远弗届的,散布于社会的每个角落。他说,“任何人际关系在一定程度上都是权力关系。”他甚至认为,话语(discourse)本身就是权力,无形中在执行什么是理性的、健全的、或者是真实的规范(引自 Best and Kellner, 1991: 54)。人际沟通如果不能完全排除权力因素的话,理性的共识便很难建立起来。马克思曾经一针见血地指出:过去哲学家所做的是解释世界,但是我们要改变世界。哈贝马斯在他的理论世界,以沟通理性作为桥梁,接通了工具理性和价值理性两个领域。可是在现实社会,这座桥并不能发挥作用,因为由工具理性到沟通理性之间,还有一道鸿沟。下文行将论及,中庸理性正是跨越这道鸿沟的桥梁。

二、中庸作为一种理性

读者也许会问:儒家的中庸之道予人的印象往往是折衷主义,和稀泥不分青红皂白,与严谨立义的理性有何相干呢?要回答这个问题,首先要弄清楚理性是什么。理性的英文是 reason, 20 世纪以来与 rationality 一词参杂而用。大抵言之,哲学方面的论述常用前者,而社会学文献则以后者居多。但这两个字有不同的拉丁字源, reason 来自 ratio, 指判别与联系事物以及控制情感的能力; rationality 源于 rationari, 乃思想和计算之意(Runes, 1970: 263—264; McLeish, 1993: 617)。理性是西方思想的核心概念,自希腊时代以来,贯穿着整部西方哲学史。用得很滥,歧义也不少(参见 Weibel, 1976)。加上这个词也是日常生活的沟通用语,如说“岂有此理”、“无理取闹”、“理所当然”、“心安理得”等,要在众多的用法之中找寻共同定义,恐怕是件吃力不讨好的事。可能有鉴于此,许多学者(包括韦伯在内)虽然以理性为论述主题,却

从未替这个词下过正式的定义。

笔者认为,理性的任何定义都必然是空泛的。所谓空,是指无实质,即只是个形式定义(formal definition)。理由很简单,因为不同类别的理性,有不同的实质内容。若要找寻共同的实质内容,很可能只是缘木求鱼。而且某一类别的理性,均依特定的准则而确立。从这个准则来判定是理性的,换了别样准则便显得很非理性(参见苏国勋,1988:90)。此外,有关定义必须尽量包容前哲乃至日常生活世界对此词的用法和理解。既然牵涉多方,泛是无可避免的了。不过泛也有个限度,否则便会把与理性无关的事例也囊括进去。譬如卡尔伯格在韦伯所提的四种理性之间找出一个共同点,那就是有意识地尝试操控现实的思维过程,以及将个别、零散的经验纳入全面的、有意义的规则里面(Kalberg,1980:1159—1160)。此一共同点显然不能作为理性的定义,因为过于广泛,连与理性无干的东西(如巫术)也牵涉在内。

基于上述考虑,本文尝试把理性界定为“一种该当如此的合理状态,以及认识和达到这种状态的能力”。首先要指出,这定义本身就是个套套逻辑(tautology),犹如1等于1,必然是对的。其次,套套逻辑属于分析命题,不包含经验内容,这便是上文提及的形式定义。理性的这个定义虽然只是形式定义,但不同种类的理性可以有不同的实质内容,譬如工具理性是指达到目标过程中所使用的手段、资源及程序的合理状态;价值理性就是某种生活方式的合理状态,也指某一价值体系之内各种行动信条的合理状态,以及行动者依从某一价值体系的所作所为的合理状态;而哈贝马斯则把沟通理性界定为参与沟通的双方或多方达到了解的最佳状态(Habermas,1984:274),亦可以被视为一种合理状态。

用合理状态来界定理性,首先要通过罗尔斯(John Rawls)的思辩关防。他按照约定俗成的用法,再沿袭薛布尼(W. M. Sibley,1953)的论点,认为“理性的”(rational)与“合理的”(reasonable)这两个词具有不同意义。前者主要处理手段和目标的关系,涉及彼此优先次序的排列。他补充说,理性行动者的推理不限于手段与目标之间,因为他们会平衡自己行动的最终目标与整个生活计划(plan of life),看其是否协调。此外,理性行动者不一定是追求私利,他们可以热爱社会、国家、乃至大自然。

罗尔斯指出:理性行动者所缺乏的,是一种愿意与别人公平合作的道德触觉,这正是合理行动者所具备的。二者的根本分歧,在于前者是“公共的”(public),而后者则没有此一特性。基于合理的安排,众人可以平等身份进入公共世界,愿意提出及接纳与人合作的公平条件。罗尔斯声言,合理行动者既非利他(altruistic),也不是纯粹自利。在合理的社会,大家可以理性地追求自己的目标,只是要在公平的条件之下进行。

既然“理性的”和“合理的”是两个含义不同的词,本文把二者合而为一,是否会有问题呢?其实我们处理“理性”此一概念与罗尔斯的分歧,主要是抽象层次上的不同。如上所言,尽管他曾提出两点补充意见,他对理性一词的理解,大抵上是属于工具理性,带有少许价值理性,但缺乏沟通理性,触及不同理性类型的实质内容。本文给予的理性定义,是超越实质内容的形式定义,抽象层次有所提升。低一个抽象层次来看,一般所理解的理性(以工具理性为主)与合理性确实是有区别的。但是把抽象层次提高之后,则合理是理,理性也是理,百川汇合,殊途同归。

笔者不敢肯定,以合理状态及相关能力来界定理性能否统揽前哲及常人的用法。即使不能,也不是个大问题。由爱德华编纂的《哲学百科词典》在“理性”(reason)一词之下有这样的说明:“然则理性是什么呢?或者说,推理是什么呢?要给予明确的答案殊非易事。哲学家及其他作者使用有关名词的定义,有意无意间出现很大和很明显的分歧。有些用法可能较其余

为佳,或者更接近日常交谈的理解,但是如果说某一个单独的意义是正确的,因而解答了上述问题的话,看来是站不住脚的。无论如何,要了解关于这个问题的哲学论著,并非必须知道‘理性’是什么,而是尽量辨明作者赋予此一名词的意义”(Paul Edwards, 1967: 94)。

理性既指合理状态及相关能力,因此是禁得起批评的,所以哈贝马斯说:“理性是面对批评时维护某种表达的能力,而表达可以是一种陈述,也可以是目标取向行动。”他还说:“有理据的言辞及有效的行动,是理性的标志”(Habermas, 1984: 15)。此外,除了前文提及的“最佳状态”,还有几个与理性经常相联并用的词,譬如布莱克伯恩编写的《牛津哲学字典》的“理性”一条就说:“认为某事物是理性的,等于认为它是可理解的、适当的、或者是必须的,又或者是与一些公认的目标吻合的,例如追寻真理或止于至善”(Simon Blackburn, 1994: 319)。

行文至此,中庸作为一种理性行动取向的格局已经轮廓初现。“中庸”一词可以从广义和狭义来理解。广义的“中庸”,就像以它为名的那本经书一样,差不多涵盖了儒家的所有价值和德行;狭义的“中庸”,则专指人与人交往时的一种模态,与亚里士多德提出的“中道”(doctrine of the mean)甚为相近。本文论及的既然只是一种行动取向,故采用了后者。但即使是狭义的“中庸”,也用得很滥,经常引起误解,与折衷主义、平均主义、不彻底主义、庸碌主义、庸俗主义、妥协主义,甚至所谓投降主义混为一谈(冯友兰, 1940; 杨中芳、赵志裕, 1997)。其实中庸有很强的原则性,要择善固执,不偏不倚。然则中庸作为一种行动取向究何所指呢?

据王守常(1987)考证,在中国早期文献,“中”字只指方位,无道德含义。至《易》出现,已有崇尚“中”的记载,并有道德内涵。《尚书》以“中”表示合宜,可以贯穿九德,故云:“宽而栗,柔而立,愿而慕,礼而敬,扰而毅,直而温,简而廉,刚而寒,强而义。”首先将中庸二字并用的是孔子,他说:“中庸之为德也,其至矣乎!民鲜久矣”(《论语·雍也》)。可见在孔子心目中,中庸乃德行的至高境界,一般人不易做到。他又说:“不得中行而与之,必也狂狷乎!狂者进取,狷者有所不为也”(《论语·子路》)。狂即狂妄冒进,狷指拘谨退缩,两者都有所偏,故孔子提倡中行(庸)之道,要“叩其两端”(《论语·子罕》),“允执其中”(《论语·尧曰》)。他一再强调任何德行之实践,都不可推得太过份。不然,就会流于虚伪或哗众取宠而会“乱德”,成为“德之贼”。他心目中的君子,要具备中庸的美德,所以说:“质胜文则野,文胜质则史。文质彬彬,然后君子。”即是说,质朴盖过文采,予人粗野的感觉;然而文采超过实质,则未免流于浮夸。在质与文之间,必须取得适当平衡,恰到好处,才算得上是君子。类似的说法,在《论语》还有多次,例如“君子惠而不费,劳而不怨,欲而不贪,泰而不骄,威而不猛”(《论语·尧曰》),以及“温而厉,威而不猛,恭而安”(《论语·述而》)。

由此可见,孔子所说的中庸,是指过犹不及、恰到好处的状态或达到此种状态的行动取向。这是中庸最核心的意义,日后儒家传统对此或有所演绎和发挥,但基本的调子不变。这种“恰到好处”的状态,与亚里士多德所提出的“中道”同出一辙。亚氏说:“任何领域的专家都避免过犹不及,而选择其中……一件好的艺术品,不能再有丝毫增减,表示了最佳境界会被过与不及所破坏,只能由执中去维持”(Aristotle, 1951: 190)。他也提到,“中”并不是机械地决定的,必须因应情势,故云:“任何人都可以发怒,或者把钱花掉,这很容易,但要做在适当的人身上,而且恰如其分,在适当的时间,怀着恰当的动机,以恰当的仪态,那就并非易事,不是每个人都能做到”(Aristotle, 1951: 197)。与儒家一样,亚里士多德的“中道”也有择善固执的意思,他说:“德行是一种涉及选择的惯性倾向,其特征是我们按照既定的原则而适度地有所节制”(Aristotle, 1951: 191)。所以某些行动或情绪,像敌意、谋杀,本身就是恶行,无所谓过多或不及,因此也没

有“中道”可言(Aristotle, 1951: 192)。

前文论及, 这种所谓最佳的、最适当的, 恰到好处的状态, 压根儿就是合理状态。按照本文所下的定义, 就是理性。其实王民(1987)在一篇文史哲学的论文中早已将中庸之道等同理性原则, 认为二者大致意义相通。然则中庸是怎样的一种理性呢? 可否归入现存的理性类别, 还是别出一格独具特色呢? 首先要指出, 不管是什么理性, 都有“极其量”或“最大化”(maximization)的倾向, 譬如工具理性尝试以最少代价达到最大目标, 价值理性要求行动者尽量依循道德信条做事, 理论理性则力求把零断的经验或观点系统化、一致化、彻底化, 而沟通理性则假定对话者在完全自由和平等的情况下彼此互认对方的有效声称(validity claims)。由此引申出一个问题: 假如中庸是一种理性的话, 它在哪一方面“极其量”或者谋求“最大化”呢? 回答这个问题, 有助于了解中庸理性与其他理性的同与异。

首先, 所谓“庸者用也”, 中庸有实践意义, 具备工具性格, 不过中庸理性与工具理性不能混为一谈, 因为它压根儿便不是从行动者的角度求取效益(utility)的最大化。从争取效益这方面来说, 工具理性是个“无限模态”(unlimited mode), 认为可以做得到的便尽量去做; 而中庸理性则属“节制模态”(tempered mode), 不只想到自己, 还要顾及他人, 有体谅和考虑周全之意。传统中国很多谚语如“留有余地”、“物极必反”、“退一步海阔天空”等, 都是表达此一观点。

中庸理性所求取的最大化, 表现于前文提及的“叩其两端”, “允执其中”。盖大多数事物都会有个限度, 以界定其适当状态, 例如人的血压, 过高不好, 不及也有问题。人体也是, 太肥过瘦都不行, 要达到多一分则肥, 少一分则瘦的最佳状态。与别人交往, 或者处理事情, 亦可以作如是观, 务求做到文质彬彬, 宽紧得宜, 情理兼顾。换言之, 中庸取向的人要对行动处境纵横交错、两极背驰的各力量有高度的触觉, 并在其间求取最适中的一点, 这就是所谓“恰如其分”, 也是中庸意义的“最大化”, 英文最相近的字是 optimization”。

说到“恰如其分”, 更有个观点与角度的问题, 而中庸行动者是从整全的观点(holistic perspective)出发的, 与工具理性所支配的经济人很不相同。所谓整全观点, 就是以包括交往他方(alter)和自己(ego)在内的整个行动体系而非自己所属的社会体系为参照架构(frame of reference)。骆承烈阐释中庸, 便指出“一事当前, 考虑到各方面的情况, 照顾到各方面的利益, 不偏不倚取其中”(骆承烈, 1989: 316)。这一点很重要, 须知行动者可以是个人, 也可以是家族、团体、党派, 甚至国家。除了个人之外, 其余都可以视之为“社会体系”(social system)。如果行动者所谋求的“最大化”只限于自己所属的社会体系, 置交往的他方不顾, 那根本上还未有摆脱工具理性的独白性格(monological character)。

换言之, 中庸取向的行动者要能设身处地, 不光是从自己的角度出发, 还要以交往他方的观点来看事物, 用米德(George H. Mead)的比喻, 便是将自己放进别人的鞋子里去; 用儒家的话来说, 便是推己及人。以1999年北约空袭南斯拉夫此一事件为例, 北约一方如果具备中庸取向的话, 将不只是从己方的角度来考虑问题, 还应从塞尔维亚人的角度看问题。然后呢, 找一个以和为大的原则来尝试协调有关各方的利益, 再寻求一个最佳的解决方案。当然, 考虑过所有上述因素之后, 最后的抉择很可能还是空袭行动, 因为判断某一抉择是否中庸不能从抉择本身看, 而是要看达到最后抉择的角度、过程, 以及考虑过的因素。

中庸所讲的节制, 主要也表现在这个关节。即行动者不能光看自己是否得到最大收益, 也要考虑他方的利害, 并在这个基础上, 谋求整体行动体系有关各方的最大收益。一般所说的赢或三赢局面, 正是这个意思, 从这个角度看, 中庸理性与沟通理性也有款款曲通之处, 那就是大

家都采取“对话模态”(dialogue mode),有别于工具理性的“独白模态”(monologue mode)。

儒家中庸之道的这个整全观点,正是亚里士多德的“中道”较少提及的。儒家向来强调个体为整体的一分子,个体与个体以及与整体之间要维持和谐与均衡状态。孔子虽然一方面讲“执中”,另一方面尚“和谐”,但看来是荀子首先将“中”与“和”二字联系起来。到了汉初的《中庸》一书,“中”与“和”已经成为一体的两面,故云:“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。”自此之后,“中和论”便成为儒家传统的重要学说。

综上所述,中庸之道包括中与和。中指恰如其分,不走极端;和则是从整全观出发,谋求行动体系和谐共处。贯穿二者的,是一种节制心态。整全观与节制心态没有内在的、必然的关系。整全观只是考虑对方的想法和利益,求考虑过后可以置之不理。采取整全观的人,可以很霸道,要人人听他的话。中庸取向的人,则既有整全观的视野,又讲求节制。

谈到节制,便有个相对于什么来节制的问题。所以中庸之为用,关键在“恰如其分”的“分”字。就形式定义来说,“恰如其分”此一立场是没有问题的,问题在于“分”的经验内容是什么。即是说,在具体的行动处境中如何掌握“恰如其分”的“分”。不解决这个问题,中庸的核心价值便成为一句空话,没有实践意义。

然而中庸理性的独特之处,正是“分”字没有前定的经验内容,只是行动者在实践的过程中因应客观处境而不断调校修订的结果。《中庸》一书的作者引述孔子的话说:“君子而时中”,孟子也把孔子“执中”的思想与“权”和“时”联系起来。他说:“执中为近之。执中无权,犹执一也。”意思是说,坚持中道而不懂得权变,那就是僵硬的做法,是不足取的。他又称赞孔子是“圣之时者也”,时就是因时制宜的意思,与“权”字相呼应(参见葛荣晋,1991:799)。宋儒程伊川上承此意而加以发挥,认为行乎中庸,就好像穿衣一样,夏天衣葛,冬季披裘,要因应气候有所变化。朱熹也曾说过:“中无定体,随时而在,乃平常之理也”(引自王民,1987:19)。

既然“中无定体”,求取“恰如其分”的努力会否流于主观而陷入相对论的困境呢?表面看来会,但深想一层则不会,因为行动者的选择不可能是游离无根的,或多或少总受到社会现存规范的制约。就实质内容而言,中庸的“中”字或“恰如其分”的“分”字有两种不同的指涉对象。第一种就是前文论及的,在纵横交错的各种力量之间找个适当的平衡点,可以说是狭义的“中”;第二种是指礼,如《礼记》引述孔子的话说:“夫礼所以制中也”;荀子亦云:“曷谓中?礼义是也”(引自葛荣晋,1991:799)。儒家的礼义,其实就是社会道德规范的总称,故属于广义的“中”。虽然本文所讨论的中庸主要取其狭义,但是作为一种行动取向,最终还是要受广义的中庸所涉及的道德规范节制,无形中也避免了纯粹以行动者的主观判断为“恰如其分”的准绳。换言之,在传统中国社会,任何寻求“恰如其分”的最佳方案,都不能违背儒家的基本道德原则。

然而儒家思想是规范单一的小农社会的产物,不必处理现代社会的价值多元问题。像其他古老文明所孕育的价值体系一样,大凡涉及道德原则,儒家均主张择善固执,没有回旋的余地。如果说中庸理性最终植根于儒家的道德准则,而对于这些准则只能坚持没有妥协可能的话,那么,要解决价值分歧,中庸理性所能发挥的作用恐怕连难以付诸实践的沟通理性都不如。

但中庸作为一种理性的行动取向,只是在特定历史情景下与儒家的实质道德紧密结合,不必视二者为内在的、不可分割的联系。随着时移世易,中庸取向(狭义的)可以脱离儒家传统的实质的价值而自存。换言之,虽然中庸理性最终植根于社会的现存价值规范,却不一定要受儒家实质的道德信条制约。中国由传统进入现代,社会的价值标准由单一趋向多元。处此情况,

中庸理性以总观全局的视野和自我节制的心态,主动求取“恰如其分”的最佳方案,未始不是处理人类纠纷的有效途径,这点在下文对中国农村排解冲突的研究中得到初步的证明。

三、华人的中庸取向

中庸之道作为一种理性类型已如上述,但它对中国人的影响究竟有多深呢?先说传统时代吧。历史资料是很难量化的,但在古人留下的文献中,经常可以找到以中庸之道为立身处世的格言。譬如明清时期一些专为中下层商贩写的手册,通常很着意地向初入行者灌输儒家的道德观念(Lufrano, 1997),其中有一段是这样的:

太过者满则必倾,执中者平而且稳。凡人存心处世,务在中和。不可因势凌人,因财压人,因能侮人,因仇害人。……惟能处世益谦,处财益宽,处能益逊,处仇益德。若然,不独怀人以德,足以保身家之良策也。(引自 寺田隆信,1986:289—290)

晚清时期在上海一带经商的经元善(1841—1903),在一封家书中劝勉弟弟说:

喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。能处处再思,久而久之,自得中和之道。喜不至于过喜,怒不至于过怒,哀不至于伤,乐不至于淫,则心志必凝固,健饭安眠。百病不侵……(虞和平,1988:11)

同时期的张謇,在给家人的书信中亦提到:“世变未知所居,惟守正处中者,可以不随不激。”他还说:“世道日趋于乱,人心亦趋于恶,君子处之,惟有中正澹退。”(张孝若,1930:511)

日前阅报,看到一则短文,介绍民初闻人李叔同的持身格言,其中一对联语是这样说的:“谦,美德也,过谦者怀诈;默,懿行也,过默者藏奸”(司徒华,2000)。凡此种种,均表达了中庸的行动取向。

正如西方社会的宗教在近世经历了世俗化过程一样,中国儒家思想自本世纪开始在现代化的冲击下,也走上了一条坎坷道路。1905年正式废除科举,无形中割断了儒家经典与利益分配的联系。到了新文化运动期间,儒家伦理已经是众矢之的,作为社会价值系统的地位受到西方的自由主义和社会主义的挑战。时至今日,儒家思想已失去了制度上的支持,只是以文化传统的余绪而绵延不去。因此,很难期望现时的人 would 像传统时代的中国人那样信守儒家价值。处此情况下,中庸作为一种行动取向还有多少留存在当代华人心目之中呢?

1998年至1999年间,笔者走访散布于中国大陆、港、台及星、马的一些企业家,通过深入闲谈来了解他们的内心世界和经营策略,发觉中庸取向依然有迹可寻。譬如在香港代理松下家用电器的蒙民伟先生,在言谈之间,便表示很欣赏松下幸之助的中庸之道,说他经常强调要把适当的人放在适当的位置。蒙先生跟着补充,其实适当的货品以适当的价值投入适当的市场,也很重要,否则他的生意不会做到当前的规模。他说:

做生意,做什么,做人都是个宜”字很紧要。适宜的宜,天时地利人和都是……做生意,如果没有中庸之道,只有大家搞到一塌糊涂,两败俱伤。

山东省曲阜市三孔啤酒集团的董事长兼总经理宋文俊先生,则用一个“度”字来理解中庸之道。谈话的时候,他提到作为企业的领导人要以身作则,认为“适当的物质条件是必要的,过分就不行,什么东西都要有个度”。笔者于是顺藤摸瓜,问他中庸之道是否还适合现代人的生活,他是这样回答的:

中庸之道是对的。中庸之道不是这个……中间派,中庸之道是寻找平衡,不要走极端。你看,什么东西都一样,有个度。过了这个度呀,就失去了平衡,是吗?我对中

庸的理解就是掌握平衡,寻求这个平衡。企业嘛,一个企业里面,是吗,这个……企业有几大职能。销产……缺了哪个都不行。强调哪个环节都不行。强调市场是企业的生命是第一线,但是内部管理呢,也是基础,产品也是基础。你这个产品上不去,市场开得再好,也得垮下来……你企业内部管理这个基础,产品质量是基础,装备水平,工艺管理,技术水平,一直到销售,财务管理,人才培养,人员开发,这东西它都是一环扣一环,大家都得平衡差不多,你才能这个……这个健康往前发展,片面强调一个方面你是不可能发展。

具备中庸取向的商人,当然也要谋利,但是他们并不像经济人那样以最大利益为依归,往往也有情的考虑。陆厚平先生是南京一家私营企业电力公司的总经理,他承认,在中国大陆经营企业,很难避免堕入关系网中。根据他的理解,所谓关系网,基本上就是“情”,或者说是“人情”。他认为如果情能到位,事情就好办。但是他强调,在面对关系网的时候,有三点考虑:第一,它是不是合法的;第二,它不能危害社会;第三,一定要皆大欢喜。访问员旋即问道:“有时很难做到皆大欢喜,因为某方面多拿,另一方就少拿。”他的答案节录如下:

陆先生:这次我多拿,下次他多拿,便可以皆大欢喜(跟着他提到中国一句古语:“吃亏是福”)。

访问员:如果您总是吃亏,那么您的企业怎能维持下去呢?

陆先生:当中国人说吃亏是福,不是叫您经常吃亏。最重要是您要争取吃亏,以致对方不让您吃亏,那么整个企业就会兴旺。相反,如果您不愿意吃亏,结果刚好相反,因为对方偏要您吃亏。

以上所述可能只是个别人士的特征,一般大众又如何呢?1997至1998年间,笔者所属的研究小组在五个华人地区随机抽样做了一个价值观的调查,包括香港的沙田、台北的内湖、广州的天河,天津的南开,以及新加坡的金文泰。问卷中有14条题目是用来量度受访者的中庸取向的,每条题目由两种说法组成,其中一种表达中庸取向,如下列两题所示:

(一)A 如果自己有理,就必须一争到底。

B 任何事情总会有个限度,过了头或者达不到都是不好的。

(二)A 做事总要维持大局为重,不要只考虑到自己。

B 做事总是要顾全大局的话,往往只是委曲求全。

第一题的B项和第二题的A项,符合中庸之道。回答每一题目的时候,受访者首先要在两种说法中选择他比较同意的一种,然后表示同意程度,共分五个等级。在这些题目中,笔者选择了10条在意义上最能表达中庸取向的组成量表。为简便起见,在这些题目中,受访者同意有中庸取向的说法得1分,否则0分。合起来,每人可得分数的幅度由0至10。至于对某一说法的同意程度,或多或少有趋中倾向。为了增大此量表的辨别能力,本文不打算分析。整个量表的爱克发信度系数(alpha reliability coefficient)为0.54,低于赵志裕(2000)所用14条题目并把同意程度计算在内的0.71。下表中所列便是五个华人地区中庸取向的平均数值比较,数据显示,当代华人一般还是认同中庸的价值取向的。总体的平均值是8.04,换言之,在10题当中,受访者平均选了8题表达中庸取向的说法。

五个地区中,香港、广州和天津的分数相去不远,且接近总体平均值。主要差异在台北和新加坡之间,前者居五区之首,后者居五区之末。本来,台湾与中国大陆应受中国传统文化的较深影响,但有迹象显示,中国大陆有些人对中庸之道是有反感的(参见公刘,1988)。

五个华人地区的中庸取向

地区	香港沙田 (N= 394)	台北内湖 (N= 398)	广州天河 (N= 361)	新加坡金文泰 (N= 372)	天津南开 (N= 398)	总体 (N= 1923)
平均值	8.15	8.78	8.01	7.21	8.01	8.04
标准	1.60	1.23	1.76	1.96	1.64	1.72
F 值	44.233*					

* $P < 0.01$

至此,所有资料极其量只能显示受访者的价值取向,至于是否付诸实践,那是另一回事。笔者认为,价值与行动的关系可以作如是观:一方面,价值会影响行动,这说法差不多是个必然为真的套套逻辑(tautology),因为不能影响行动的概念,不称为价值。另一方面,价值对行动的影响不是完全的,因为足以左右行动的因素除了价值之外,还有实质利益和其他考虑。

当代华人在日常生活中把中庸之道实践到什么程度,个别和片面的观察有之,系统性的研究尚未得见,做起来难度也很高。伊沙白和华林山二人在广东农村所做的解决冲突研究(Isabelle Thireau and Hua, 2000),原意虽然不是探讨这个题目,但其成果亦能显示出当地居民的中庸取向。

1993至1997年间,他们在广东省农村共搜集了150个纷争案例。分析资料之后,有如下发现:第一,有纠纷时,只要不诉诸武力,即使只是维护各自的利益,大家也会尝试提出社会公认的准则去支持己方的立场。这样,彼此无形中都要暂时离开原有立场,向外找寻理据。理据是公认的话,就具有约束力,在排解纠纷时发挥重要的作用。第二,中国农村由解放前到毛泽东的集体主义年代,到市场经济,经历了三个历史时期。由于每个时期有独特的价值规范,无形中开阔了农民的理据储备。换言之,在中国大陆,有效和正统的准则是多样的,乃不同历史时期的产物。即使同一时期,官方和民间也会有分歧。于是,面对同一事例,彼此可以援引不同的理据来支持自己的立场。第三,某一立场的有效理据愈多,获接纳的机会愈大。譬如,某一立场如果同时得到官方和民间准则的支持,肯定会比单方面的理据为佳。第四,即使是有效的准则,有时也会互相矛盾。处此情况下,能够协调或兼容有关准则的方案,便是最合理的解决方案。按照伊沙白和华林山的观察,争论过程中最重要的概念不是“对”或“公平”,而是“合理”。这里的“合理”,隐含一种实用取向,从整体角度在不同有效准则之间找寻平衡点。要取得这样的平衡点,自我节制非常重要,也就是准备自动放弃一些己方认为是正当的权益。所以,维护单方面利益的极端立场,通常都不会成为最终的解决方案。

现在且以甲村为例,列举两个解决纷争的过程来说明一下。甲村位于广东省南海县,1998年时,共有52户,人口190名。另外,还有200名户籍不在该村的外来人口在当地工作。也许是交通不发达的缘故,甲村一直都比较贫穷和落后。全村可耕面积333亩,大约一半为鱼塘。现时该村主要的收入来源,一是通过承包制把鱼塘租给本村农户,每五年投标一次;二是把其余土地贷与六家工厂厂主。1998年,这两方面的收入分别是32万及11万人民币。除了税杂开支外,当年每位成年村民获分1200元,小孩只得半数。

第一个要报道的纠纷发生于1995年,一些年轻的外来居民提出要求,希望村办的托儿所收容他们的子女,结果在村民之间引起激烈争论。大部分人认为这个要求不合理,因为托儿所是村办的福利事业,专为村民服务。外来居民与本村人既无血缘关系,也没有本村户籍,不应

该有资格享用此项福利。少数人则反对他们的意见，力言托儿所应该收容外来人的子女，主要的理据是“人都是人”。经过长时间的争论，同样的观点反复陈述，最后由少数派的一名代表提出解决方案。他重申，大家都是人，这是基本原则，不容否认，而且必须尊重。另一方面，村民的利益也要照顾。他因此提出，托儿所应该开放给外来人的子女，但他们所缴纳的费用，要比本村人为高，藉此增加该村集体基金的收益。方案提出后，尽管部分村民还是不大愿意，但是无人提出更佳方案，最终还是通过了。

伊沙白和华林山指出，这位代表的方案有两个明显的优点：一是兼顾双方所提出的准则；二是对村民有好处。他们事后访问这位代表，想进一步了解他对调解纷争的态度，以下是他的一段谈话内容：

很简单，你也知道毛主席曾经说过，什么事情都可以一分为二。我看这句话很有用。发生纠纷时，大家有不同意见，或者我只是就某件事情作个决定，我都会从不同角度权衡一下。我知道仅仅从一个角度作决定是错误的。所以，有讨论有纷争的时候，我会听取各人意见，看看哪个立场是对的，然后把正确的观点一并考虑……一旦找到能够包容所有这些道理的核心，我不会轻易改变主意，我会尽力说服村民接纳所提方案。（Thireau and Hua, 2000: 17）

本文要介绍的第二桩纠纷，于1996年发生于甲村村民与地区政府之间，涉及鱼塘的承包办法。按照以往惯例，未投得鱼塘的农户有优先落标的权利。背后的准则是保证每户起码投得一个。后来由于该村所属的地区人口增加，改变了农户数目和人口数目的比例。在大多数村落，鱼塘数目较农户数目为少，以致从前的做法势难奉行下去。新的规则取消了以前所设的限制。但是甲村的情况与邻近村落不一样，鱼塘数目差不多是农户的一倍。有鉴于此，当地村民提出照旧办法做，其中一位提出如下理由：

一个地方是公平的，另一个地方未必公平，要看情况。在这里，应该对每个家庭有最起码的保障。过去的经验告诉我们，每个家庭平均分配是错误的，这不是我们的要求，但是集体财富应否只用惠及少数户口，让鱼塘集中在他们手中，而别人即得不到呢？（Thireau and Hua, 2000: 23）

尽管村民激烈反对，但地区官员并不采纳他们的意见，坚持大家按区内同一准则办事。甲村村民虽然反对无效，但是伊沙白和华林山观察到，一种非正式的规则在投标的过程中出现：已经投得鱼塘的农户，不再落标，把机会让给未投得的家庭。这是由其中一户发起的，其他也跟着做，包括一些有实力承包多个鱼塘的专业户在内。

从这个案例可以看到，村民无力改变自上而下的政策，但是为了维护他们认为合理的准则，宁愿自我节制，牺牲利益。对于有能力的农户来说，多承包几个鱼塘，经济效益会愈大。这里要特别指出，甲村农民的节制与中国加入世贸在谈判中作出的让步有本质的差别。后者纯粹是利益制衡的策略性考虑，为了达成协议而必须让步，属于目标取向行动，也就是工具理性；前者有道德成分，亦可能为了维护社会和谐而放弃争取最大利益，是典型的中庸取向行动。

四、结 论

本文跟随韦伯的理论足迹，以理性为了解现代社会的切入点。理性一词虽然用得很滥，涵盖的范围很广，但作为一种行动取向，基本上可以分为三大类别：第一是处理手段与目标关系的工具理性，第二是以某种生活方式为终极目标的价值理性，第三是通过合理程序以达到价值

共识的沟通理性。从理性的角度来分析,经济先进的现代社会最根本的问题就是所谓“理性的吊诡”,或者说是理性的自我否定。说得具体一点,就是工具理性非常发达,以致人类可以操纵的手段非常强悍有力,然而用来支持特定生活方式的价值理性,却缺乏普遍的和客观的基础,于是出现了所谓“诸神交战”的局面,纷争在所难免。人类进入20世纪,战争此起彼伏,据说平均三年,才有一天和平的日子。光是第二次世界大战便死了五千多万人,原子弹爆炸更令人触目惊心。加上科技一日千里,对环境的破坏史无前例,凡此种种,都说明了工具理性与价值理性脱臼所带来的祸害。

哈贝马斯提出沟通理性,正是要解决这个问题。他一方面批判工具理性,但是作为哲学家理所当然的理性的捍卫者(Bernstein, 1985: 25)。他指出韦伯对理性的理解太过狭隘。囿于独白式的成功取向,力倡把研究焦点转移到对话式的沟通行动。他认为,人类有不同看法的时候,可以在开放的、自由的、平等的基础上争辩,以最佳理据为说服对方的惟一力量,藉此达到合理的共识。在他整个建立理论的过程中,看来有个关键性的问题尚未解决,即权力拥有者如何肯自动捐弃权力,而各自有所执着的人怎么会平心静气地坐下来谈理。

中庸理性正好在工具理性和沟通理性之间筑起一道桥梁,将价值冲突带到理性的沟通渠道去解决,因为它从整全的视野出发,讲求自我节制,蕴含了理性沟通的准备和意愿。前文引述古人的中和处事态度,提及“不可因势凌人,因财压人,因能侮人”。在权力无处不在的现实社会,有权有力的一方肯自动节制、顾全大局,是和平解决是非争端的关键所在。

本文又尝试论证,中庸理性与工具理性、价值理性和沟通理性都有点相像,却又不完全等同,乃别出一格的另类理性,实际上是将这几类理性一炉共治。西方以往的思维方式,习惯把行动者的手段与目标区别开来,因此有所谓工具理性和价值理性之分。分开之后,各自有各自的问题——工具理性过于强横霸道,价值理性又缺乏统一标准,以致无法驾驭工具理性。中庸理性讲究“恰如其分”,其中的“分”并非预先设定,而是在实践的过程中因应情势(自然包括可以使用的手段在内)不断调校修订的结果。所以,中庸理性不只是手段,也包括目标。由于所涉及的目标不是固定的,也就不会为了固定的目标而寻求最有效的手段。这不是说,中庸行动者没有预设目标;而是说,任何目标都只是一种提示,作为行动的努力方向。在整个过程中,以节制的手段去达致节制的目标。

手段与目标始终是要协调的,但协调的方式并非独一无二。从工具理性出发,行动者总是把手段安排到最有效的情況去完成目标;中庸理性则以节制取代效率,兼顾自己与整体的利益,是迥然不同的协调方式。如果工具理性无法解决价值或实质理性所带来的问题,中庸理性也许可以提供一条出路。诚然,提出中庸之道的儒家孕育于小农社会,集体意识(collective consciousness)笼罩一切,很难想象是非标准还可以有斟酌的余地。不过伊沙白和华林山的研究显示,在多种价值体系并存的社会,中庸理性那种独特的处理冲突的手段,是可以推广到不同的是非标准的。

尽管五个地区的华人依然普遍认同中庸的价值,但真正能够付诸实际行动的人有多少,尚是未知之数。中庸理性可以算是知易行难的典型,要做到“恰如其分”,行动者必须具备“拿捏分寸”的本领。就像替病人动手术的外科医生一样,需要反复练习,检讨和修正,最后能够达到千锤百炼、炉火纯青的相信没有几人。

这看来不是问题之所在,重要的反而是每一个现代社会的公民,在其成长的过程中是否受到中庸理性的感染和熏陶,从而成为他们立身处世的态度。行文至此,已经超出学术探讨的范

围而涉及教育领域了。

参考文献：

杜为, 1986,《中庸本义提要》, 刊于《孔孟月刊》, 第 24 卷, 第 10 期。

冯友兰, 1940,《新世训》, 上海: 开明书店。

葛荣晋, 1991,《儒家“中庸概念”的历史演变》, 刊于《哲学与文化》, 第 18 卷, 第 9 期。

公刘, 1988,《论“中庸”与“非中庸”》, 刊于《新华文摘》, 第 37 卷, 第 2 期。

高承恕, 1988,《理性化与资本主义》, 台北: 联经。

杭之, 1988,《韦伯理论、儒家伦理与经济纠纷的纠纷》, 刊于《当代》, 第 23 期。

黄瑞祺, 1996,《批判社会学》, 台北: 三民书局。

黄晒莉, 1996,《中国人的和谐观/冲突观: 和谐化辩证观之研究途径》, 刊于《本土心理学研究》, 第 5 期。

骆承烈, 1989,《孔子的思想核心——和》, 刊于复旦大学国际交流办公室合编《儒家思想和未来社会》, 上海人民出版社。

罗光, 1988,《论中庸》, 刊于《哲学与文化》, 第 15 卷, 第 2 期。

司徒华, 2000,《弘一法师的格言》, 刊于《明报》, 5 月 7 日,“副刊”版。

寺田隆信, 1986,《山西商人研究》, 张正明等译, 山西人民出版社。

苏国勋, 1988,《理性化及其限制: 韦伯思想引论》, 上海人民出版社。

王大千, 1994,《“中和”、“中道”与“中庸辨”》, 刊于《孔孟月刊》, 第 32 卷, 第 8 期。

王民, 1987,《中庸之道——理性原则》, 刊于《东方杂志》, 第 21 卷, 第 3 期。

王守常, 1987,《儒家的中庸之道》, 刊于刘述先编,《儒家伦理研讨会》, 新加坡: 东亚哲学研究所。

王邦雄, 1984,《中庸的思想体系》, 刊于《华学月刊》, 第 147 期。

王开府, 1970,《中庸思想体系新探》, 刊于《孔孟学报》, 第 40 期。

杨中芳、赵志裕, 1997,《中庸实践思维初探》, 未发表论文稿。

虞和平编, 1988,《经元善集》, 华中师范大学出版社。

张孝若, 1930,《南传张季直先生传记》, 上海: 中华书局。

张隆溪, 2000,《庐山面目》, 刊于《明报》, 4 月 17 日,“语文”版。

赵志裕, 2000,《中庸思维的测量: 一项跨地区研究的初步结果》, 行将刊于《香港社会科学学报》。

郑思雅、李秀丽、赵志裕, 1999,《辩证观思维与现代生活》, 刊于《香港社会科学学报》, 第 15 期。

郑琳, 1992,《说中庸》, 刊于《孔孟月刊》, 第 30 卷, 第 12 期。

Aristotle 1951, *Aristotle*, The Odessy Press.

Bellah, Robert et al., 1985, *Habits of the Heart*, New York: Harper & Row.

Bernstein, Richard 1985, *Habermas and Modernity*, Oxford: Basil Blackwell.

Best, Steven and Douglas Kellner, 1991, *Postmodern Theory*, New York: The Guilford Press.

Blackburn, Simon 1994 *The Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford: Oxford University Press.

Boudon, Raymond 1997, “The Present Relevance of Max Weber’s Westrationalitat (Value Rationality).” in Peter Koslowski(ed.), *Methodology of The Social Sciences Ethics and Economics in the Newer Historical School*, Berlin: Springer.

Brubaker Rogers 1984 *The Limis of Rationality: An Essay on the Social and Moral Thought of Max Weber*, Boston: George Allen and Unwin.

Cassirer, Ernest 1951, *The Philosophy of the Enlightenment*, New Jersey: Princeton University Press.

Chou, Shih-fu 1979, “The Politics of the Mean and the Impact of Modern Thought.” *China Forum*, Vol. 6, No. 2.

Edwards, Paul 1967, *The Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 7, New York: Macmillan.

- Habermas, Jürgen 1984, *The Theory of Communicative Action*, Vol. One, Boston; Beacon Press.
- 1990, *Moral Consciousness and Communicative Action*, trans. by C. Lenhardt and S. W. Nicholsen, Cambridge; Polity Press.
- Horkheimer, Max 1994, *Critique of Instrumental Reason*, New York; the Continuum Publishing Co.
- 1974 *Eclipse of Reason*, New York; the Seabury Press.
- Kalberg, Stephen 1980, “Max Weber’s Types of Rationality: Cornerstones for the Analysis of Rationalization Processes in History.” *American Journal of Sociology*, Vol. 85 No. 5.
- Lufrano, Richard 1997, *Honorable Merchants: Commerce and Self-cultivation in Late Imperial China*, Honolulu; University of Hawaii Press.
- MacIntyre, A. 1981, *After Virtue*, Notre Dame; University of Notre Dame Press.
- McLeish, Kenneth (ed.) 1993, *Key Ideas in Human Thought*, New York; Facts on File.
- Morrison, Ken 1995, *Marx, Durkheim, Weber*, London; Sage.
- Peng, K. and R. E. Nisbett 1999, “Culture, Dialectics, and Reasoning about Contradiction.” in *American Psychologist*, Vol. 54.
- Rawls, John 1993 *Political Liberalism*, New York; Columbia University Press.
- Runes, Dagabert D. (ed.) 1970, *The Dictionary of Philosophy*, New York; Philosophy Library.
- Tarnas, Richard 1991, *The Passion of the Western Mind*, New York; Ballantine Books.
- Sibley, W. M. 1953, “The Rational Versus the Reasonable.” *Philosophical Review*, Vol. 62.
- Thireau, Isabelle and Hua Linshan 2000, “What Is Reasonable?” unpublished manuscript.
- Weber, Charles 1976, *Reason Within History*, Ph. D. dissertation, University of California at Berkeley.
- Weber, Max 1930, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, London; George Allen.

作者张德胜系香港中文大学社会学系教授, 博士
 金耀基系香港中文大学社会学系讲座教授兼副校长, 博士
 陈海文系香港中文大学社会学系副教授, 博士
 陈健民系香港中文大学社会学系副教授, 博士
 杨中芳系香港大学心理学系高级讲师, 博士
 赵志裕系香港大学心理学系副教授兼系主任, 博士
 伊莎白系法国国家科学研究中心研究员, 博士
 责任编辑: 罗琳