

A Re-appraisal of The Doctrine of the Mean

by

Hsu Fu-kuan

The book of *The Doctrine of the Mean* (Chung Yung) (中庸) deals with the following two problems. First, how are Providence and Human Nature linked together? Second, how are human life and human behaviour to be linked with these two conceptions? Through the answer to the above two questions, man may realize his highest value in life, so as to accomplish his own Being, and at the same time to help other human beings and the cosmos obtain their accomplishment, too. Therefore, this book, in fact, represents the central thought and the basic characteristics of Confucianism of the Pre-Ch'in period (先秦儒家) .

Recently, there have appeared many new theories and interpretations about the author, the dates, and the thought of the book. I have presented my opinions before. The present article goes further to try to solve such issues as the source materials and the contents of the book.

As to the source materials, I hold that this book originally consisted of two parts, with the chapters re-divided. The first part was written by Tzu-szu (子思), Confucius' grandson, and the second part by Tzu-szu's disciples. Both were finished before the time of Mencius (孟子). Regarding the contents, I point out that the traditional interpretations, based on Chu Hsi's (朱元晦) *Commentaries on the Book of the Mean* (中庸章句), were influenced by the thought of Zen-Buddhism. And, by carefully examining the book as a whole and the internal connections between its chapters and sentences, I have endeavored further to clarify the main ideas of the book.

(註十六) 同上卷十八伊川先生語四。

(註十七) 同上。

(註十八) 同上。

(註十九) 同上。

(註二十) 同上卷二五伊川語十一。

(註二一) 宋元學案卷二五，龜山學案附錄。

(註二二) 見孫奇逢著理學宗傳卷十五「楊公文靖時」條下。但宋元學案之龜山學案，則將「指喜怒哀樂……」二語略去。

(註二三) 宋元學案卷二五龜山學案。

(註二四) 宋元學案卷三九豫章學案。

(註二五) 同上。

(註二六) 同上。

(註二七) 同上。

(註二八) 王懋竑著朱子年譜二十九歲條下引趙師夏跋延平答問「文公先生嘗謂師夏曰：蓋延平之言曰，吾儒之學，所以異於異端者，理一分殊也。理不患其不一，所難者分殊耳」。

(註二九) 朱元晦四十歲時答張欽夫書。即牟先生在前文中之所謂中和定說。

(註三十) 同上。

(註三一) 同上。

(註三二) 把思慮與喜怒哀樂混在一起，以言「未發」，這對禪宗而言，不是死巷。但對儒家而言，我以為是死巷。

(註三三) 論語言忠信者六：「子曰，主忠信，無友不如己者」(學而)。「子曰，十室之邑，必有忠信如丘者焉」(公冶長)。「子曰，行忠信」(述而)。「子曰，張問行，子曰，言忠信……」(衛靈公)。「子曰，主忠信，徙義……」(顏淵)。「子曰，以四教，文」

(註三四) 呂氏春秋中的政治思想，多屬於儒家思想系統；可知他的門客中，是有儒者在內；而秦地之有儒者，可能自此始。在這以前，秦似乎沒有受到儒家的影響。

(註三五) 按管子一書，其中有的材料，可以晚到西漢景、文之世。但其原係出於齊魯法家的系統，是無可置疑的。

(註三六) 說文詁林四八一頁嶽字條下所引。

(註三七) 孟子滕文公下：「引而置之莊嶽之間」，趙注：「莊嶽，齊街里名也」；顧亭林日知錄，「莊是街名，嶽是里名」。

(註三八) 按曲者，乃指局部之善而言。任何人皆有局部之善。「致曲」，即是推拓局部之善。朱元晦「曲，一偏也」，似不妥。

(註三九) 按「庸行」「庸言」，固所以言「庸」；「有所不足，不敢不勉」，是說不使其不及；「有餘不敢盡」，是不使其太過。故二語實所以言中。因之，此章仍就中庸全體而言。

致」。這才是下篇立言重點之所在。

但是人的所以有明善的要求，乃至所以有明善的能力，在中庸看，還是出於自己的性。性以其自明之力而成就其自身，更由性之全體呈現而達到誠的境界時，性的明善的能力，亦得到全部的解放。此時又反轉身來對明善的要求，更成爲無限的要求，有如孔子的「發憤忘食，樂以忘憂，不知老之將至」。由此可以了解誠與明是一體的，所以下篇說「自誠明，謂之性」（二十一章）。由誠而明，乃人性自然的作用，乃人性自身的要求。如前所述，誠是實有其仁；「誠則明矣」（二十一章），是仁必涵攝有知；因爲明即是知。「明則誠矣」（同上），是知則必歸於仁。誠明的不可分，實係仁與知的不可分。仁知的不可分，因爲仁知皆是性的真實內容，即是性的實體。誠是人性的全體顯露，即是仁與知的全體顯露。因爲仁與知，同具備於天所命的人性、物性之中；順着仁與知所發出的，即成爲具有普遍妥當性的中庸之德之行；而此中庸之德之行，所以成己，同時即所以成物，合天人物我於尋常生活行爲之中，每一人，皆可在其自身得到最高價的完成滿足，而無所待於外；所以孔子說「中庸之爲德，其至矣乎」。同時，以誠與明，仁與知，爲人性真實內容的思想，才真能給人類以信心，才真能對人類前途提供以保證。

附 註

（註一）本文收入學術與政治之間的乙集。

（註二）此文見民主評論五卷二四期。

（註三）見中庸章句「右二十章」下之注。

（註四）論語子張：「叔孫武叔語大夫於朝曰，子貢賢於仲尼」。

（註五）朱子集註：「文章，德之見乎外者，威儀文辭是也」，此註甚是。論語所記孔門弟子常從孔子的威儀去了解孔子；「如子淵而厲，威而不猛」之類。「威儀」亦可謂爲廣義的「行」。

（註六）尚書召誥：「今天其命哲，命吉凶，命歷年」。

（註七）朱元晦中庸章句：「一則誠而已矣」。

（註八）見日人武內義雄著易與中庸之研究五頁所引。

（註九）見新亞書院學術年刊第三期。

（註十）見二程遺書卷十八劉元城手編伊川語四。

（註十一）皆見中庸或問。

（註十二）隋書經籍志有宋戴顓撰禮記中庸二卷。梁武帝撰中庸講疏一卷。不著撰人之私記制旨中庸義五卷。今皆不存。然由此可知此時已特重視中庸，但皆係受佛教思想之啓發。

（註十三）俱見二程遺書卷十八劉元城編伊川語四與蘇李明問答。

（註十四）孟子告子上：「學問之道無他，求其放心而已矣」。

（註十五）二程遺書卷六二先生語六。

己，仁也；成物，知也」（二十五章），知是由仁所發，知亦所以成就仁的。而三十二章說：

「唯天下至誠，爲能經綸天下之大經，立天下之大本，知天下之化育，夫焉有所倚。肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？」

按「經綸天下之大經」三句，正說的是「誠者所以成物」。「夫焉有所倚」，是說明誠則自無不中。「肫肫其仁」，乃所以指明至誠之實。誠即是仁，所以至誠便會肫肫其仁。能肫肫其仁，便天人物我，合而爲一，所以便「淵淵其淵」，「浩浩其天」了。因爲誠是實有其仁，所以至誠的聖人，雖然是「聰明聖知達天德」，但必定是與一切的人，一切的事物同在，而不超絕遠引；否則不能「盡人之性」「盡物之性」以成物。與人物同在，則其德其行，便會是與人物共知共行的中庸之德，中庸之行。中庸上篇之所謂中庸，實際即是行仁的忠恕，所以十三章說「忠恕違道不遠」，下面便說「庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉（無不及）；有餘不敢盡」（注三九）。下篇以誠貫注全篇，即是以仁貫注全篇；仁的自身，即是「極高明而道中庸」的。所以誠即是中庸。若不了解下篇之言誠，乃繼承孔門之仁，即係實有其仁；若不了解應從仁上面去了解中庸下篇所說的誠，便會覺得下篇所說的，不是一場大話，便是一種神祕境界，而遠離於中庸之道了。

十六、誠與明

其次，要說到下篇中「誠」與「明」的關係。「明」即是「不明乎善，不誠其身矣」（二十章後半部）的「明善」。不過「明善」只是作爲達到誠的一種工夫；而稱爲「明」，則除了這種工夫的意義以外，又可以作爲由誠所發出的明善的能力。這即是二十一章所說的「自誠明」。

在孔子時，已經假定有「生而知之」（季氏），並且有人說是孔子是生而知之，所以孔子便說「我非生而知之者，好古敏以求之者也」（論語，述而）。因爲當時對孔子有生知的說法，所以上篇便假定有一種「或生而知之」；而下篇便假定孔子是生而知之的從容中道的聖人。其實，從容中道，即論語所說的「從心所欲，不踰距」，乃孔子七十歲才得到的結果。因此，下篇乃以孔子最後所到達的結果，來作爲誠的具體說明。論語對於這種最後完成的結果，說得比較少；中庸的上篇，也說得比較少；下篇則說得特別鄭重。因此，若非好學深思之士，便不容易看出它依然是中庸觀念的發展。但是在中庸下篇的自身，真正立言的重點，依然在明善之明。明善的具體內容是「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，這是把知識的追求，及人格的建立，融合在一起的整個人生的努力。五者不僅是一步一步的向仁的追求，向誠的追求；實際上也是仁的不斷地實現，是誠的不斷地實現。實現到最後，沒有一毫自私之念，間雜於其間，而達到「肫肫其仁」，即渾然仁體，這便是天人合一，人物合一的誠了。沒有上述五者的無限努力，沒有一「有弗學，學之弗能弗措也；有弗問，問之弗知弗措也；有弗思，思之弗得弗措也；有弗辨，辨之弗明弗措也；有弗行，行之弗篤弗措也」（皆二十章後半部）的明善的精神，則所謂誠，便完全會落空。或者如老莊，如以後的禪宗，只能超越於現實之上，而呈現一種虛靈的光境，這便遠離中庸之道了。這種努力，這種精神，即二三章所說的「其次致曲」的「

起來講，這實際都說的是仁德的全般呈現。並且二十三章講誠之「能化」，這也只有仁才能有此感通作用。孟子講的「夫君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（盡心上）的話，是緊承「王者之民，皞皞如也」來說的；王者之民，是由於王者之政；王者之政，即是仁政；所以孟子也是就仁而言神化。在以仁來貫通的這一點上，中庸的上下篇，可以說是完全一致。前引過的荀子「不苟篇」的「誠心守仁」，「誠心守義」，是荀子也必以仁義為誠的內容；而義可以含攝於仁的觀念之內的。下篇之所以特別拈出一誠字，就我的推想，因為仁有各種層次不同的意義；誠則是仁的全體呈現；人在其仁的全體呈現時，始能完成其天命之性，而與天合德。而且誠的觀念是由忠信發展而來；說到誠，同時即扣緊了為仁求仁的工夫。不如此了解誠，則誠容易被認為是一種形而上的本體；誠的功用，將也只是由形而上的本體所推演下來的；於是說來說去，將只是西方形而上學的思辨地性質，與中庸孟子的內容，不論從文字上，或思想上，都不能相應的。不過，如我在孔子的性與天道章裡所指陳的，先秦儒家與萬物為一體之仁，實際即表現為對萬物的責任感，而要加以救濟的。對於作為救濟手段的「知」（知識與技能）的追求，實同樣含攝於求仁之內。此一意味，中庸上承孔子，較孟子尤為特顯。中庸說「成物，知也」（二十五章），無知識技能，將何能够成物？

十五、誠的展開

上面已說了仁是誠的真實內容。現在再研究誠在下篇中是如何展開的。在下篇中誠的意義，有如上篇中的「中和」的意義。上篇是通過中和的觀念而使中庸通向性命，使性命落下而實現為中庸。下篇則進一步以誠來把性命與中庸，天與人，天與物，聖人與凡人，融合在一起。「誠者天之道也」（二十章），「天地之道，可一言而盡也，其為物不貳」（二十六章），天即是誠。「誠者物之終始，不誠無物」，（二五章），萬物也是誠。由此可見天、人、物、皆共此一誠。「誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也」（二十章），聖人只是誠。「其次致曲，曲能有誠」（註三八），則一切人皆能達到誠，亦即是聖人與凡人，共此一誠。再就人來說，此誠由何而來？下篇特別點明「性之德也」（二五章），即誠是人性所固有的作用；所以又說「惟天下至誠，為能盡其性」（二十二章）；「至誠」，乃性之德的全部實現，「至誠」，即是「盡其性」。此性乃由天所命而來，一切人物之性，皆由天所命而來。至誠，盡性，即是性與命的合一。性與命合一，即是由天所賦與於一切人與物之性的合一。所以在理論上，便可以說「能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育」（二十二章）。因為人與我，我與物，皆共此一性。正因此此一性，此性全體呈現時之誠，其自身即要求人物非同時並成不可。所謂「誠者自成也」（二五章），即是說誠之自身，即是一種完成。而所謂完成，即指完成自己，完成與自己同為天所命的一切的人與物；所以又說「誠者非自（僅）成己而已也，所以成物也」（同上）。因為誠則己與天合一，因而即與物合一，自然人與物同時完成；所以又說「合內外之道也」。內是己，而外是物。把成就人與物，包含於個人的人格完成之中，個體的生命，與群體的生命，永遠是關連在一起，這是中國文化最大的特性。

然則誠為何能有上述的作用？如前所述，誠即是仁的全體呈露，誠即是實有其仁。誠的作用，即是仁的作用。所以它說「成

的人便以爲下篇與上篇所說的是兩回事。其實，如前所述，「中庸」觀念的重點是在「庸」字；庸乃指人人應行，人人能行之事而言。庸的根據在於中，所以稱爲「中庸」。中庸之所以爲人人所應行，所能行之事，係因其發自性命。所以性命與中庸，實是在「相即」而不可離。下篇正是再三點明此意，尤其在其最後一章。不過上篇多本孔子對一般人的立教而言中庸；下篇則通過一個聖人的人格——亦即孔子，來看性命與中庸之渾淪一體，即所謂「尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸」（二七章），亦即所謂誠；所以看來比上篇說得高遠一些。但它強調「人一能之己百之，人十能之己千之，果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」，則已指明每一個人，都可以作到聖人，亦即聖人與一般人是同在。而最後一章，所謂「君子之道，闇然而日章」，「淡而不厭」，此即上篇的「君子中庸」。所說的「小人之德，的然而日已」，即上篇的「小人反中庸」。所說的「不顯惟德」，「君子篤躬而天下平」，並引「詩云，予懷明德，不大聲以色。子曰，聲色之於以化民末也」的一段話，即是將中庸之德，推及於政治上篇說「故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施於己而不願，亦勿施於人」，忠恕即是中庸之道，忠恕即是「以人治人」的工夫，亦即是中庸政治的真實內容。「以人治人」的另一面意思，是說明統治者並非另外拿一套大道理加在人民身上，而只是以各人自己爲人之道治理各人，這即是政治的中庸。孔子之所以說「聲色之於以化民末也」，是因爲誇大聲色以治民，即是強調自己的主張以治民，這便不是「以人治人」，便不是政治的中庸之道。前面所引下篇「君子篤躬而天下平」，「不大聲以色」，實際還是以人治人。最後引詩的「上天之載，無聲無臭」，乃借此說明天的「不大聲以色」之至，亦即是說明天的中庸之至。由此我們可以了解，上下篇的思想，實是在一貫的。

十四、誠與仁

中庸下篇，是以誠爲中心而展開的。朱元晦以「眞實無妄」釋誠，仍稍嫌不夠周行。孟子之言誠，係繼承中庸下篇言誠的思想而加以發展，則孟子所說的誠的內容，當更有明白的規定。若順著孟子言誠去了解，則所謂「誠」者，乃仁心之全體呈現，而無一毫私念雜入其中的意思。孟子「居下位」一章中「反身不誠」的話，在告子下曾從「反身而誠」的正面說過一次。這段話是：

「孟子曰，萬物皆備於我矣；反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」

按「萬物皆備於我」，即論語的「天下歸仁」，即所謂「人物一體」，此乃仁所到達的境界。「反身而誠」，意思是說，所謂「萬物皆備於我」，並非懸空地虛說，而係是反求之於身，眞實如此；此即可以證明仁德的全部呈現，把一切的矛盾、對立，都消融了，所以說「反身而誠，樂莫大焉」。但此最高境界之仁，如何而可得？孟子便指示一個人人可以實行求仁之方，所以接著便說，「強恕而行，求仁莫近焉」。中庸下篇之所謂誠，也正是以仁爲內容。下篇雖然只出現兩個仁字，即二十五章的「成己，仁也」，三十二章的「肫肫其仁」；但全篇所言之誠，實際皆說的是仁。如以「生物」言天道之誠（二六章），以盡己、盡人、盡物之性，贊天地之化育（二十二章）；及以「成己」「成物」（二五章），「發育萬物」（二六章）等言聖人之誠。以「萬物並育而不相害，道並行而不相悖」（三十章），來讚嘆孔子。這都可以證明誠是以仁爲內容的。且全篇中言及誠時，必把天下國家融合在一

引起的時代錯覺，而確定中庸下篇，是緊承中庸之上篇而發展的。

中庸下篇，既與上篇同樣是成篇於孟子之前，又何以能斷定下篇是緊承上篇而發展下來的，而非與上篇成於同時呢？因為，不僅如後所述，在思想上，兩篇之間，可以清楚看出其發展的脈絡；並且再就文體方面來看，則上篇主要係引孔子的話以爲眞骨幹。其由作者（子思）加以發揮的僅有五章，即「天命之謂性」的第一章，與「君子之道，費而隱」的第十二章，及「君子素其位而行」的第十四章，與「君子之道，辟如行遠……」的第十五章，及第二十、二十一、二十二、二十三、二十四、二十五章的後面，依然引用有「子曰」。上述五章，可以說是對所引的孔子的話所作的闡發及解釋；也可以說是一種傳注的性質。可是孔子的話與傳注孔子的話之間，只有內在的關連，並不易發現形式上的連結，這可以說是很素樸的形式。

下篇則完全是作者的話。文字，意義，較上篇爲有組織。其關連到孔子的，是對孔子學問人格的贊嘆，而非直接引孔子的話來作典據；這是與上篇非常明顯地對照。鄭康成說中庸是「孔子之孫子思作之，以明聖祖之德也」。「明聖祖之德」，這對下篇來說才恰當。因此，上下兩篇，斷不可混而爲一。

十三、上下篇的關連

現在所要研究的，所謂中庸下篇，在編成的時間上，既在上篇之後，在孟子之前；而在內容上，除了有「極高明而道中庸」（二七章）一句外，並發現不出與中庸觀念有何直接關連。然則何以見得下篇是承上篇而發展的呢？因爲下篇的主要目的，不僅是在進一步解決性與天道的問題；而且也是進一步解決天道與中庸的問題。

如前所述：上篇是通過「天命之謂性」的觀念來解答性與天道的問題；通過「率性之謂道」的觀念來解答中庸與性命問題。但這種解答，依然可以將命與性，中庸與性命，分爲兩個層次。下篇則是通過「誠者天之道也，誠之者人之道也」的觀念以解答性與天道的問題；更通過「誠者物之終始，不誠無物」的觀念，以解答中庸與性命問題。不誠無物，則人的一切生活行爲，皆應含攝於誠的觀念之中。亦即中庸的觀念，應含攝於誠的觀念之中。換言之，下篇是以誠的觀念含攝上篇所解答的問題；這便把上篇的兩個層次，也融合爲一體了。如前所述，誠是忠信進一步的發展，這是在人的工夫上所建立起來的觀念，其根據，實在於人的自身；是立基於人的自身以融合天人、物、我，這實係順着先秦儒家發展的大方向，而向前進了一大步。由此而再進一步時，便是孟子的以心善言性善。其次，下篇的「明善」，即上篇顏子的「擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺」。下篇的「從容中道」的聖人，及凡談到聖人的地方，是上篇「或生而知之」一語的發展。下篇的「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，是上篇「或學而知之」一語的發展。下篇的「人一能之己百之，人十能之己千之」，是上篇「或困而學之」一語的更具體的說明。下篇的「其次致曲，曲能有誠」，即上篇「及其成功一也」的更具體的說明。下篇的「故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不及者，其唯人之所不見乎」一段，是上篇慎獨的申述。而「無惡於志」的「志」，即上篇所謂「慎獨」的「獨」。

不僅如此，上篇雖不斷提出中庸的名詞或事實出來，而下篇則好像除了「道中庸」三字外，並沒有再提到中庸，於是有一些

中庸下篇成。立於孟子之前的有力旁證。

但因爲下篇第二十六章，有「載華嶽而不重」一語，後人多以此爲成篇於秦博士乃至秦地儒者之手之證。因爲齊魯儒者，不可能想到華陰的華嶽的。此一地域問題，同時即牽連到成書的年代問題。在呂不韋入秦以前，秦地可能還沒有儒者（注三四）。不過，大家忽略了另一重大事實；即是，在上述二六章中，對山而言「實藏興焉」，對水而言「貨財殖焉」，這却不是秦地儒者的口吻，因秦地無山海之利。晉衛法家，大行其道於秦；他們談到經濟問題時，只及於農耕；對工商多抱排斥或輕視的態度，原因是他們爲經濟地理所限。只有齊地法家，如管子（注三五）因海的啓示而始言官山、府海。所以上面兩句話，只有齊地儒者才能說出。至「華嶽」一名，則邵晉涵謂「漢以前五嶽無定名」（注三六）。丁君杰西嶽華山廟碑跋謂：「西嶽，中嶽，異說滋多」。先秦文獻，無以華陰之華山爲「西嶽」之文。以華山爲西嶽，始始於爾雅釋山之「泰山爲東嶽，華山爲西嶽」。後人遂以此語展轉附益，以釋先秦有關文獻。而漢人之附會尤甚。如周禮職方氏，只言九州之「山鎮」，並無五嶽之名；但漢人有關華山之碑銘，引用職方氏時，輒加「謂之西嶽」一語於其下，一若職方氏已明指華山爲西嶽者。而不知此實係將爾雅加以牽合。然爾雅釋山，一開始便是「河南華，河西嶽」，此蓋本周禮職方氏「山鎮」有九，而此舉其五，未嘗以華陰之華山爲西嶽，與後文「泰山爲東嶽，華山爲西嶽，太岳爲西嶽」之文，實互相矛盾。則後文可能是後人所加到裡面去的。元金仁山之資治通鑑前編謂堯都冀，以嶽山爲西嶽，太岳爲中嶽，而不數太華。準此以推，周都豐鎬，秦都咸陽，亦無以太華爲西嶽之理。爾雅五嶽之說，實由漢人展轉附益而成，非先秦所有。如前所述，對山海而言「實藏興焉」，「貨財殖焉」，乃齊魯儒者的口吻。齊魯儒者亦斷無捨泰山而稱華嶽之理。且原文「載華嶽而不重，振河海而不洩」，二語對舉成文；「河海」爲二物，則「華嶽」亦不應爲一山。左成二年晉齊鞏之戰，有「齊師敗績，逐之，三周華不注」的記載；日人竹添光鴻左氏會箋謂「華不注，一名華山：山下有華泉」。唐歐陽詢等所編的藝文類聚卷六華山條下，引有「晏子曰，君子若華山然，松柏既多矣，望之盡日不知厭」。太平御覽卷三十九華山條下，亦引有此文，而文字小異。現晏子春秋內篇雜下第六，田無字請求四方之學士，晏子謂君子難得第十三有「且君子之難得也，若美山然。名山既多矣，松柏既茂矣，望之相相然，盡目力不知厭」，藝文類聚及太平御覽所引者，當即此條之約文。晏子春秋一書，雖不出於晏子本人之手，但其出於齊人之手，從無異論。編輯藝文類聚及太平御覽者，不知齊之有華山，故將其收在今華陰之華山條下；而未嘗注意到在晏子春秋中，斷不能出現華陰之華山。四部叢刊景江南圖書館藏明活字本晏子春秋，亦因不知齊地之有華山，而疑晏子不應說到今華陰之華山，故妄將「華山」改爲「美山」。莊子天下篇謂宋鉅尹文，「一作爲華山之冠」；兩人同遊稷下，則此取作冠形的華山，亦當在齊地。由此而益齊地原有華山。又山海經東山經「又南三百里曰嶽山，其上多桑，其下多樗，灤水出焉」；山海經雖記述傳聞之說，但其中海內經之地名多可查考證實；而與嶽山有關之灤水，說文以爲係「齊魯間水」，又確可指證「春秋戰國時，齊以「嶽」爲街里之名（注三七），其取名當即由嶽山而來。由此推斷：則齊原有「嶽山」，後爲五嶽之「嶽」所掩，遂淹沒不彰。且就「灤水出焉」以推定嶽山的位置，則它與華山皆在歷城縣，華、嶽二山地位，原極相近，聯稱在一起，乃極自然之事。是中庸下篇所謂「華嶽」者，原係齊境二山之名，與下文之「河海」正相對稱。解決了此一問題，便解決了因此所

作者，抄孟子此章之文，以爲其一篇之發端，則此人必受孟子影響甚深。中庸上下篇，實際皆言性善，尤其是下篇言誠，到處皆扣就性上講，如「自誠明，謂之性」「惟天下至誠爲能盡其性，能盡其性，則能盡人之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；」；「性之德也」，「尊德性」等；與上篇僅「天命之謂性」一語以外，皆不直接言及性者，實成一顯明之對照。因爲性的觀念，本是在孔子以後，才日益顯著的。但「性善」一詞，已經孟子鄭重提出，且將性善落實於心善之上，說得那樣的明白曉暢；而受其影響甚深的中庸下篇的作者，對於孟子的思想中心，學說的新貢獻，毫未受其影響，這幾乎是難於解釋的。因此，我認爲孟子之言性善，乃吸收了中庸下篇以誠言性的思想而更進一步透出的。

並且自易繫辭開始提出「一陰一陽之謂道」，以陰陽言天道以後，加以鄒行之徒的附合，在孟子之後，而不以陰陽言天道者，幾幾乎可以說找不出來。莊子的外篇雜篇，便不斷以陰陽言天道。在其後的荀子，呂氏春秋，更是如此。若中庸下篇的作者，係繼承孟子而在其後，則下篇以「昭昭之多」，「一撮土之多」（二六章）等非常素樸的形式言天地之道，而不利用當時已經很流行的陰陽觀念，這在時代思想的背景上，也是說不通的。

此外，我們還可以發現一個有力的旁證。即是荀子在思想上雖不屬於子思的系統，但其不苟篇，則實受有中庸上下篇之深切影響。彼雖在非十二子篇中，非難子思孟子，但他亦曾非難子游子夏；荀子在儒家的大傳統中，對於子夏子游子思，雖不免有所非議，但亦不可能不受其若干影響。不苟篇謂「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之爲貴」；而所謂「當」者，乃他再三所提出「禮義之中」；這實際是對「君子中庸」一語的闡述。在不苟篇裡又說「庸言必信之，庸行必慎之」，這分明是中庸上篇十三章「庸德之行，庸言之謹」的轉述。並且他在王制篇說「元惡不待教而誅，中庸民（王念孫以「民」字爲衍文者是也）不待政而化」，如前所述；這是中庸上篇第一章「修道之謂教」的進一層的敘述。則他分明已接受了中庸的觀念。「中」的觀念，在先秦流行頗廣；但「中庸」的觀念，僅屬於孔子思系統所發揮的。尤其是不苟篇下面的一段話，實係對中庸上下篇的概略敘述，而斷難謂爲偶合。

「君子養心莫善於誠。致誠則無他事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義，則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德（按以上皆係對中庸下篇誠、明、變化等觀念之概述）。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉（按中庸下篇亦以高厚言天地），夫此有常，以至其誠者也（按此係對中庸下篇「誠者天之道也」及「其爲物不貳」的概述）。君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威，夫此順命，以慎其獨者也。（按此乃中庸上篇第一章之概述）。

「慎獨」的觀念，在中庸思想中占重要的地位；在荀子思想中則頗爲突出。把「慎獨」、「中庸」、「誠」等觀念連在一起來看，可以斷言荀子不僅看到了中庸，而且他所看到的中庸，是由上下兩篇所組成的。汪中荀子年表，起趙惠文王元年（紀前二九八年），迄趙悼襄王七年（紀前二二八年），凡六十年。荀子遊學於齊，齊襄王已死，約當齊王建（紀前二六四—二二一）之初年，即紀前二六四年左右。推定孟子卒於紀前二八九年左右，則荀子年五十八入齊之年，上距孟子之死，不及三十年。若中庸下篇，係受孟子思想一部分的影響而成立，則著此下篇者之年輩，當在荀子之後或與其同時，荀子不可能受到它的影響。此亦可作

。他在這種地方，不曾真正了解伊川，也不曾真正了解他的先生李延平。他在答林擇之書中，分明說「中庸徹頭徹尾說個慎獨工夫」；但他並不會感到「慎獨」之「獨」，並不是把「思」與喜怒哀樂混在一起的未發。因此，他的中和說，只能算是他自己的思想，而不一定是中庸上的思想。他有因學詩二首，大概是他三十六、七歲時用力於中庸時所作的。其中之一是：

「舊喜安心苦覓心，捐書絕學費追尋。因循此日安無地，始覺從前枉寸陰」。（文集卷二）

在上詩後面不遠的地方，又有觀書有感二首，第二首是：

「昨夜江邊春水坐，蒙衝巨艦一毛輕。向來枉費推移力，此日中流自在行」。（全上）

由「安無地」而到「自在行」，到底是由四端所透出的道德主體之心？抑是由「擊石光」，「閃電火」所透出的昭昭靈靈的禪的境界呢？因為他的興趣廣汎，包羅廣大、宏富，所以這是很難斷定的。禪的境界，同樣可以顯現人生很高的精神價值。我在此，只說明他與中庸的思想，不是一路而已。

十二、下篇成篇的時代問題

中庸的下篇，是以誠的觀念為中心而展開的。在論語，老子中所用的「誠」字，皆作形容詞用。如論語之「誠哉是言也」（子路），及老子之「誠全而歸之」（二十二章）者是。中庸下篇的「誠」字，則作名詞用。作名詞用之誠字，乃論語「忠信」（註三三），觀念之發展，亦為儒家言誠之始。但孟子一書，亦有兩處之誠字作名詞用。且有一段話，與中庸下篇之一段，可視為完全相同，而不能謂之偶合。這一點說明中庸的下篇與孟子，實有密切的關係。今試將二者引在下面，以作比較。

中庸：「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道，不信乎朋友，不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道，反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道，不明乎善，不誠乎身矣。誠者天之道也，誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也」。

孟子：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道，不信於友，弗獲於上矣。信於友有道，事親弗悅，弗信於友矣。悅親有道，反身不誠，不悅於親矣。誠身有道，不明乎善，不誠其身矣。是故誠者天之道也，思誠者人之道也。至誠而不動者，未之有也，不誠，未有能動者也」。

僅將二者在文字上加以比較，很難斷定誰在先，誰在後。但有一點值得注意的是，中庸上沒有「至誠而不動者，未之有也，不誠未有能動者也」二句，而另有「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化」的一段，正與孟子「至誠而不動者，未之有也」的話相當。若以中庸原係抄自孟子，而節去最後兩句話，則中庸的作者便算抄掉了這段話的結論。若以孟子係抄自中庸；其後面兩句話，可以算作中庸上「誠則形」的一段話的節錄。再進一步研究，儒家思想，至孟子而完成一大發展。先秦儒家的人性論，由他從心善以言性善而得到圓滿的解決。史記孟荀列傳謂他「受業於子思之門人」，則他若繼承了由子思門人所作的中庸下篇的誠的思想，而加以發展，由中庸下篇之以誠言性，進一步而言性善，是非常自然的。若中庸下篇的

十一、朱元晦與中和思想的曲折

朱元晦因爲不了解如上所述的伊川的大轉換，所以便不能了解與蘇季明問答的後一章。而他之所以不能了解及此，是因爲他是繼承二程門人楊龜山這一脈下來的。胡安國謂「據龜山所見在中庸，自明道先生所授。吾所聞在春秋，自伊川先生所發」（註二一）。按龜山初調程明道，明道「每日，中立（龜山之字）最會得容易，指喜怒哀樂未發之中令反求時，渙然有覺也」（註二二）。胡安國之言，當由此而來。其實，程明道之於中和，恐怕只是泛泛地說；他真正由存養所把握的心，只是「滿腔子是惻隱之心」（程氏遺書卷三，二先生語三），及「渾然與物同體」（明道識仁篇）之心。此時之心，豈宜稱爲未發或已發？楊龜山曾說「……惟道心之微，而驗之於喜怒哀樂未發之際，則其義自見，非言論所及也」（註二三）；這實與二程已有出入。他的學生中的羅從彥，更是要人「靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象」（註二四）。這便爲他的學生李侗所繼承。所以黃梨洲說「按豫章（羅從彥）靜坐看未發氣象，此是明道以來，下及延平（李侗）一條血路也」（註二五）。梨洲說法，稍嫌龐侗；明道的氣象寬和，或有得力於中和之教；然其工夫學問的重心，如上所述，並不在此。但自龜山—豫章—延平一脈，則靜坐看未發氣象的意義，却一代加重一代，則是事實。如延平謂「聖門之傳中庸，其所以開悟後學，無餘策矣。然所謂喜怒哀樂未發之謂中者，又一篇之指要也」（註二六）。這恐怕與二程對於未發的看法，愈離愈遠了。朱元晦直承延平。延平答朱元晦書謂「某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐：令靜坐中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象」。又謂「學問之道，不在多言。但默坐澄心，體認天理」（註二七）。這與二程之由「思」入者，實大異其趣；其受禪之影響亦愈深。李延平由禪轉出的路，是通過「理一分殊」的觀念；朱元晦也正在此處得力於延平（註二八），而上接伊川「居敬」「窮理」之傳。但延平理一分殊的強調，我以為實際是從被誤解的「未發」觀念中逃出來以後之事；李延平在這種地方，已克服了龜山豫章傾向於禪宗的偏執。朱元晦答林擇之書中有謂「舊聞李先生論此（中和）最詳，後來所見不同，遂不復致思……如云，人固有無所謂喜怒哀樂之時，然謂之未發則不可，言無主也……又如先言慎獨……」。朱元晦雖「不能盡記其曲折」，但其已從龜山、豫章轉出，已顯然可見。而朱元晦於已發未發的問題上，則尚未能轉出。他的中和說，最後的解決，大概可用：「蓋心主乎一身，而無動靜語默之間，是以君子之於敬，亦無動靜語默而不用其力焉」（註二九）；這似乎又找到了伊川從未發中逃出來的一條路；即是主敬的一條路。但他的根本意思，還是「必以靜爲本」（註三十）；伊川似乎並沒有這種意思。張欽夫說「學者須先察識端倪之發，然後可加存養之功」，這本是與中庸的慎獨，及孟子之所謂存養，極相融合的一條平實用功之路。但朱元晦却認爲「不能無疑」，而主張「人自有未發時，此處便合存養」，「靜之不能無養，猶動之不可不察也。一動一靜，互爲其根；敬義夾持，不容間斷之意，則雖下一靜字，元非死物；至靜之中，蓋有動之端焉」。又認爲張欽夫「要須察夫動以見靜之所存，靜以涵動之所本」的話，應當「易而置之」（註三一）。即是要先靜後動。他實際還是在被誤解了的「未發」的死巷中找活路（註三二），亦即是落在禪家窠臼中找通向儒家的活路。因此，他最後對中和說的解決，恐怕只是概念上的溝通，而不一定是工夫上的融合。或者他是於不自覺之中，作了一種轉換，而他自己以爲是融合

說「學原於思」(註十五)，又：「問，學何以至有覺悟處？曰，莫先致知。能致知，則思一日，愈明一日，久而後有覺也……睿作聖，纔思便睿，以至作聖，亦是一個思」(註十六)。又說：「須是思方有感悟處」(註十七)。又說：「思曰睿，思慮久後，敬自然生」(註十八)。因此，伊川對於被誤解了的未發之中，在答蘇季明的後一章中，便不斷地在下轉語：如說

「……善觀者，不如此。却於喜怒哀樂已發之際。觀之。賢且說靜時如何？曰，謂之無物則不可，然自有知覺處。曰，既有知覺，却是靜也。怎生言動？人言復其見天地之心，皆以謂至靜能見天地之心，非也。……自古儒者皆言靜見天地之心，唯某言動而見天地之心。曰，莫是於動上求靜否？曰，固是，然最難。釋氏多言定，聖人便言止：如人君止於仁，人臣止於敬之類是也……或曰，先生於喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？曰，謂之靜則可。然靜中須有物。這裡便最是難處。學者莫若且先理會得敬。能敬，則自知此。或曰，敬何以用功？曰，莫若主一……」

按伊川若僅扣住「未發」的觀念，便只有在「靜」的工夫上落腳。但他在這種地方，既不否認靜的意義，也不願靠純無內容地靜的工夫；因為，若如此，事實上會落向禪宗中去；所以便說他自己是主張動是天地之心，便提出「止」來批評禪宗的「定」；而他所謂「止」，並不同於天台宗的「止觀」之「止」。這便與「思是已發」的意思相遠了。及逼問到「先生於喜怒哀樂未發之前，下動字？下靜字？」既是未發之前，當然只能下「靜」字。但他剛說了「謂之靜則可」一句話之後，便接著下一轉語說「然靜中有物始得」；從這句話看，可知僅說一個靜字，其中不是有物的。而無物之靜，在他認為是不對的。又要靜，又要靜中有物；這不論作為概念看，或作為工夫看，實含有某種意味的矛盾在裡面；而這種矛盾，如實的說，乃是來自受了禪宗的影響，而又要自禪宗中逃出來所發生的矛盾，所以伊川只好說「這裡最是難處」。接著他便說「學者且莫若先理會得敬，能敬，則自知此矣」。這樣，他才從此一矛盾中打出一條出路。伊川曾說：「涵養須用敬」(註十九)；可知答蘇季明的前一章的「只平日涵養便是」，實際也是「理會得敬」。「主一」之謂敬，「主一」的「主」，即是「已發」，與靜並不相同。例如：

「問敬還用意否？曰，其始安得不用意。若不用意，却是都無事了。又問：敬莫是靜否？曰，纔說靜，便入於釋氏之說也……纔說著靜，便是忘也」(二程遺書卷十八，伊川先生語四)。

又：

「主一者謂之敬。一者謂之誠，主則有意在」(全上卷二十四伊川先生語十)。
由上可知伊川對於被禪宗所混淆之未發，在觀念上雖未能澈底轉出，但在工夫上實已作了一個大轉換。二程之工夫，直接由易傳「敬以直內，義以方外」二語開出。與中庸有關者，乃在其戒慎恐懼之慎獨上，而不在中和上；所以說「中庸之書，學者之至也。而其始則曰，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，蓋言學者始於誠也」(註二十)。所以我說中和的思想，對二程而言，並沒有實質的意義。

喜怒哀樂常可給思以擾亂；而思亦常可給喜怒哀樂以平衡。伊川對中庸的這段話之所以發生誤解，從文字上說，是他們不在「喜怒哀樂」上著眼，却只在「未發」「已發」上著眼；遂於不知不覺之間，把思與喜怒哀樂，混為一談，認為「思即是已發」，於是對於「中和」之「中」的參證，連思也不敢用上。試問，「中和」之「中」的實體，即中庸之智仁勇，即孟子的仁義禮智的四端。孟子分明說「心之官則思。思則得之，不思則不得也」（告子上）；「得之」的「之」，在孟子指的是仁義禮智的四端；在中庸即指的是知、仁、勇。中庸分明只說「喜怒哀樂未發」，並未說「思之未發」；並且上面的戒慎恐懼的慎獨的工夫，實際是「思」的一種工夫。伊川把「思即是已發」混到「喜怒哀樂未發」裡面去，這是對中庸上的中和的最大誤解。一切糾葛，皆由此而來。

這種誤解之所以形成，是來自中庸之所以被重視的歷史。從宋戴顛及梁武帝們起（註十二），他們都是因受佛教思想的影響而重視中庸；便自然而然的，會以佛教思想作底子來解中庸。唐李習之更是以禪宗思想解釋中庸，而以「無思無慮」為「正思」。禪宗自慧能以後，實際是由知而超知；所以圭峯宗密便說「知之一字，象妙之門」（禪源諸詮集都序）。但因為要超知，所以他們的明心見性，是要通過「心行路絕」的工夫，即是要經過思慮意識所不行處，然後「懸崖撒手」，才能得到。李習之程伊川們都沒有直接引用禪宗的話頭；但從李習之起，把易繫傳上的「易無思也，無為也。寂然不動，感而遂通天下之故」；及禮記樂記的「人生而靜，天之性也」，這兩處的話，一起轉用到「喜怒哀樂未發」這一句上來，於是便以「思為已發」。殊不知繫傳的話，本來是贊嘆易卦的情形；後來以此來贊道體，贊心體，都是無意中的轉用，非其本義。而樂記的思想，與中庸的思想，並非完全相同。他們之所以把三者混在一起，實際還是以禪宗思想為背景。把三者混在一起以後，便無形中把中庸的中和思想，轉換為禪宗明心見性的思想。所以朱元晦雖一面極力辨解中和之中，與禪宗的區別；但一面又不能不承認「元來此事，與禪學十分相似；所爭毫末耳。然此毫末，即甚占地步」（答羅參議書）；又以呂氏「未發之前，心體昭昭具在，說得亦好」（語類卷六二）。

因為上面把思與喜怒哀樂混淆，以言未發之中，而無形中入於禪，便接着來了另一個錯誤；即是中庸上這兩句話，只是一種對事實的陳述；而程朱却將其工夫去領會。中庸這一章的工夫，是表示在上一段的戒慎恐懼的慎獨；及本段中「致中和」的「致」字上面。即朱元晦亦謂「喜怒哀樂未發之中，未是論聖人，只是泛論衆人」（語類卷六二）；既是泛論衆人，則不可能在未發上言工夫。但因為他們受了禪宗的影響，却要在未發上作工夫，而又不要落入到禪宗的窠臼裡面去，這便很難了。伊川說，「若言存養於喜怒哀樂之前則可；若言求中於喜怒哀樂未發之前則不可」。又說「於喜怒哀樂未發之前，更怎生求？只平日涵養便是」（註十三）。這裡我們應了解，孟子認為「思則得之」，所以便認為應當「求放心」（註十四）；而孟子之所謂存養，乃是把四端之善，加以保存培養的意思。在孟子是要以「思」來「求」得四端的呈現，亦即是要求得已發，由此存而養之，擴而充之，這是一路。伊川因為以思為已發，「求」則必「思」，所以認為「求中於喜怒哀樂未發之前則不可」；由此以言「涵養」，便只是「默坐澄心」，只有消極的意義，與孟子之所謂「存養」，已有毫釐之差。而在未發這裡下工夫，與伊川自己之所謂「涵養」，亦不能十分貼切無間，（見後）。且與伊川學問的基本性格，亦不能相合；因為二程言學的積極工夫，依然是重在「思」。所以他

的。所以「和」是各種有個性的東西，各不失其個性，却能彼此得到諧和統一之義。「發而皆中節」，實在是「率性之謂道」的落實下來的說法。「中節」，即是「中庸」。「和」即是中庸的實效。中和之中，不僅是外在的中的根據，而是中與庸的共同根據。廣雅釋詁三：「庸，和也」；可見和亦即是庸。但此處中和之「和」，不僅是庸的效果，而是中與庸的共同效果。中和之「中」，外發而為中庸，上則通於性與命，所以謂之「大本」。中和之「和」，乃中庸之實效。中庸有「和」的實效，故可為天下之達道。「和也者，天下之達道也」，實際等於是說，「中庸者天下之達道也」。中和的觀念，可以說是「率性之謂道」的闡述，亦即是中庸向內通，向上提，因而得以內通於性，上通於命的橋梁。所以「中和」是從「中庸」提鍊上去的觀念。天地本無不位；但由精神顛倒的人看天地，天地也是顛倒的。萬物本自遂其生；但因由過份地生理欲望所形成的乖戾之氣，萬物亦受其摧毀。這只要看看歷史上的專制者、獨裁者的情形，即可明瞭。所以這裡便說「致中和，天地位焉，萬物育焉」。「致中和」，不一定是就一人而言，乃是就人人而言。人人能推拓其中之和之德、中庸之行，便萬物各得其所。這是非常平實的道理，沒有絲毫神秘的意味。宋儒在這一當中，常就性、心、情三方面來作分疏的解釋；於理亦無不可。但此性、心、情分疏的觀念，到孟子才開始。從論語及子思的中庸來看，尚沒有這種分疏的說法；所以我上面避免採用這種分疏解釋的方式。

十、程伊川與中和思想的曲折

上面中庸的一段話，對宋儒程伊川的門人，發生了很大的影響。朱元晦更下了很大的參驗與注釋的工夫。友人牟宗三先生，著有朱子苦參中和之經過一文（註九），疏解得很精密。但這些，畢竟是宋儒的中和思想，而不必是中庸上的中和思想。不把二者分別清楚，則中庸之本來面目不顯，思想演變之經路不明。所以下面我作一簡略的檢別。

自唐李習之的復性書，始以佛教中的禪宗思想解釋中庸。宋儒，尤其是程朱，雖闢佛甚力，但在中和的參證、解釋上，仍於不知不覺之中，未能跳出禪宗的窠臼。並且伊川的門人，晚年所以多走向禪宗去，也正是以中和思想為其橋梁的。

不過，中和思想，對二程本人來說，並沒有佔什麼重要地位；而他們的工夫，只可以說應用到對中和的參驗上，但決非自中和開出。程伊川言中和，莫詳於與蘇季明的兩章問答（註十）。但朱元晦以為後章的問答為「記錄多失本真，答問不相對值」，為「其誤必矣」，為「亦不可曉」（註十一）。但實則伊川對中庸上的中和，既有誤解；而彼所誤解之中和，復與其本人真正之思想，並不相應，甚至有矛盾；所以在答覆蘇季明的後一段話中，乃是要為被誤解的中和下一轉語，却轉得不十分明快，所以便不能為朱元晦所了解。

程伊川對中和思想的最大誤解，是把「思」與「喜怒哀樂」，混為一物。他答覆蘇季明的前一章是：

「或曰，喜怒哀樂未發之前求中，可否？曰：不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也。既思，即是已發。思與喜怒哀樂，究竟是一物。他答覆蘇季明的前一章是：『或曰，喜怒哀樂未發之前求中，可否？曰：不可。既思於喜怒哀樂未發之前求之，又却是思也。既思，即是已發。思與喜怒哀樂，究竟是一物。他答覆蘇季明的前一章是：』」

按「思」雖有思考與反省的兩種性格；「思」亦有時與喜怒哀樂混在一起；但思與喜怒哀樂，究竟是兩種性質不同的活動。並且

所以中庸之道，是以性爲依據，亦即是以知、仁、勇爲內容的。不過，此處特須了解的：人所以能在「獨」的地方，省察其是否出於性？所以能一經省察便自然呈現出一標準，作一決斷；正是天命之性在發生作用；正可以證明性在一念之間，立可呈現，而不知其所以然，所以古人便說這是由天所命的。

九、釋 中 和

中庸接著「故君子必慎其獨也」的下面說：

「喜怒哀樂之未發，謂之中。發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」

上面這一段話，對宋明理學，發生了大影響。而朱元晦尤其是下了很大的體驗與解釋的工夫。但我覺得他與中庸原義，並不相應。現僅就中庸的上下文，略加解釋。

上面這段話，首先引起問題的是：中庸上篇，凡言及中的，都是就行爲上的無過無不及而言，此即程伊川之所謂「用中」之義。何以這裡却以喜怒哀樂之未發爲中？此處之中，乃就精神狀態而言，即是伊川之所謂「在中」。若如後儒之說，外在之中，必以內在之中爲根據；則外在之中的根據只是性。前面已說出率性之謂道，何必此處又多指出一內在其中？其次引起問題的是，既以中庸名篇，而此處發而皆中節的，何以不稱之曰「庸」，而稱之曰「和」？於是日儒伊藤仁齋，以此爲樂經之斷簡，偶然錯入的（註八）。但此處分明係就人之自身來說，並非就音樂而言。依我的看法，此段乃緊承慎獨的工夫說下來的。給天命之性以擾亂的是由欲望而來的喜怒哀樂。喜怒哀樂，預藏於精神之內，則精神常偏於一邊。當其向外發出，亦因而會偏於一邊。這裡的所謂喜怒哀樂之未發的「未發」，指的是在精神上完全爲一片純白之姿，而未被喜怒哀樂所污染。換言之，即是無一毫成見。凡是成見，一定是感情性的。其所以無一毫成見，乃是來自無一毫欲望之私。其所以無一毫欲之私，乃是來自慎獨的工夫，而使生命中所呈現的，只是由天所命的性。此種純白的精神狀態，在論語，即是「子絕四、毋意、毋必、毋固、毋我」（子罕）；在這裡便謂之「中」。「中」不是性；但所以能够「中」，及由「中」所呈現的，却是性。性是由天所命，通物我而備萬德，所以便說「中也者，天下之大本」。

「發而皆中節」的發，乃是順著上面的內在之中，而發爲喜怒哀樂。假定精神上先爲喜怒哀樂所污染，便有如戴上顏色眼鏡看外物一樣，所看的外物的顏色，不是外物自身的顏色，而是由顏色眼鏡所加上去的。於是自己所看的，與被自己所看的外物之間，有了很大的距離。挾着由私人欲望所形成的喜怒哀樂的成見而發出去，即是順著自己的欲望去強加在他人身上，便一定與他人發生矛盾、衝突。順着純白之姿的精神狀態，發而爲喜怒哀樂，則此時之喜怒哀樂，實自性而發。自性而發的喜怒哀樂，即率性之道，故此喜怒哀樂中即含有普遍性，因而能與外物自身之分位相適應，便自然會「發而皆中節，謂之和」，與喜怒哀樂的對象得到諧和。論語「君子和而不同」；左傳昭公二十年晏子謂「和如羹焉」，羹是由各種不同的味，調和在一起，而得到統一之味。

「仁」在日常生活行為中的流行實現。儒家言道德，必以仁爲總出發點，以仁爲總歸結點。因此，「脩道以仁」這句話，是非常重要的。朱元晦釋下文「所以行之者一也」的「一」，以爲是指誠而言（註七）；但從子思，孟子這一系統的整個精神，及上文「脩道以仁」之語觀之，所謂「一」者，乃指仁而言。孟子說「一者何也，曰仁也」（告子下），正可與此互證。率性之謂道的道是仁，脩道之謂教的教也是仁。忠恕乃爲仁之本，忠恕亦是爲政之本，所以第十三章在提出「以人治人」的話以後，接著便說「忠恕違道不遠」。而二十章前半段之言政治，實際仍是以仁來貫通的。此段之意，應終於「知斯三者（按指好學、力行、知恥），則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣」。下面「凡爲天下國家有九經」一段，大概是子思或子思的後學，順着上面的意思，而加以發揮的。這段的政治思想，非常有系統，爲研究儒家政治思想的重要材料；但裡面沒有難於解釋的問題，所以在這裡不作進一步的研究。

八、釋 慎 獨

在「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」的下面，接着是：

「道也者，不可須臾離也；可離非道也。是故君子，戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞，故君子慎其獨也」。按「道也者不可須臾離也」二句，乃緊承「率性之謂道」而來；人皆有其性，即人皆有是道。道乃內在於人的生命之中，故不可須臾離。不可離，所以必見於日常生活之中，故成爲中庸之道。

但事實上，一般人各順其意志以表現於日常生活之中的，常是混亂、衝突、矛盾，與中庸之道，可謂大相逕庭；則所謂「率性之謂道」，豈非沒有憑證？在這種地方，便一定要先了解儒家之所謂「性」，與生理的欲望的分別。此一分別，雖必到孟子而始表達得清清楚楚；但子思既說出「天命之謂性，率性之謂道」，則在事實上亦必已證驗到天命之性，與生理的欲望，二者之間，必有一隔限，必有一距離。不如此，即不能解決；從理論上說，凡順性而發的行爲，應該都是中庸之道；但在現實上，一般人的行爲，並不合於中庸之道的問題。「君子戒慎乎其所不睹」的幾句話，正是爲了解決此一問題而提出的。順着子思的觀點，在一般人，天命之性，常常爲生理的欲望所壓所掩，性潛伏在生命的深處，不曾發生作用；發生作用的，只是生理的欲望。一般人只是順着欲望而生活，並不是順着性而生活。要性不爲欲望所壓、所掩，並不是如宗教家那樣，對生理欲望加以否定；而是把潛伏的性，解放出來，爲欲望作主；這便須有戒慎、恐懼的慎獨的工夫。所謂「獨」，實際有如大學上所謂誠意的「意」，即是「動機」；動機未現於外，此乃人所不知而只有自己才知的，所以便稱之爲「獨」。「慎獨」，是在意念初動的時候，省察其是出於性？抑是出於生理的欲望？出於性的，並非即是否定生理的欲望，而只是使欲望從屬於性；從屬於性的欲望也是道。一個人的行爲動機，到底是「率性」？不是率性？一定要通過慎獨的工夫，才可得到保證的。沒有這種工夫，則人所率的，並不是天命之性，而只是生理的欲望。在這種地方，真是差之毫釐，謬以千里。荀子不苟篇「夫此順命，以慎其獨者也」，楊倞注「人所以順命如此者，由慎其獨所致也」。按荀子主張性惡，故此處他只能言「順命」，而不言「順性」；實際他這裡正是對中庸所作的解釋。

即爲一超越而普遍性的存在；天進入於各人生命之中，以成就各個體之特殊性。而各個體之特殊性，既由天而來，所以在特殊性之中，同時即具有普遍性。此普遍性不在各個體的特殊性之外，所以此普遍性即表現而爲每一人的「庸言」「庸行」。各個體之特殊性，內涵有普遍性之天，或可上通於有普遍性之天，所以每一人的「庸言」「庸行」，即是天命的呈現、流行。必如此看，孔子「中庸之爲德，其至矣乎」之嘆，才有其確定意義。子貢所說的「夫子之文章」，如前所述，實即夫子之言行，實即夫子的中庸之道。中庸之道，既出於天命之性；則夫子之文章，與夫子之性與天道，本是一而非二。這便解決了子貢所提出的另一孔門的大問題，即是夫子文章，是如何會與夫子的性與天道連貫在一起的問題。西方人對孔子的了解，多只了解到他的中庸之道的一面。但孔子的中庸之道，若不貫通到性與天道在一起，即是，若非以超越的普遍性爲其依據，則中庸只是一種隨方的說教，中庸的自身，亦無成立的依據。顯天命於中庸之中，這才是孔子學問的基本性格。

七、道與教

「修道之謂教」，這是儒家對政治的一種根本規定。實現中庸之道的即是政治；中庸之道，出於人性；實現中庸之道，即是實現人性；人性以外無治道。違反人性，即是違反治道；所以修道之謂教，即是十三章之所謂「以人治人」「以人治人」的究極意義，是不要以政治領導者的自己意志去治人，而是以各人所固有的中庸之道去治人，實則是人各以其中庸之道來自治。各人的中庸之道，即把個體與群體融和在一起，此外更無治道。所以中庸之道的政治，用現在的觀念來表達，實際即是以民爲主的民主政治。不過古代因爲受時代的限制，尙未能從制度上把它建立起來，所以中國歷史上未曾出現民主政治。而西方的民主政治的制度，尙欠缺中庸之道的積極內容，所以便會不斷發生危機。

哀公問政的第二十章的前半段，完全是「修道之謂教」的具體闡述。這一章主要的意思，可分爲兩點：第一是具體指明所謂中庸之道，即是君臣、父子、夫婦、兄弟、朋友的五達道；及知、仁、勇的三達德。所謂五達道，是說人人必須生存於此五種基本關係之中。此五種基本關係，以今語釋之，君臣是政治關係；父子、夫婦、兄弟是家族關係；朋友是社會關係。所謂三達德，乃是天命之性的真實內容，爲實踐上述五達道所必須具備的基本精神。沒有這三種基本精神，則人與人間，將相扼相苦，人與人的諧和而合理的關係不能成立。即五達道不能真正成立。

第二是說明一個人如何能由個人實現中庸之道，以開拓而爲政治上的中庸之道。這裡面有兩句最重要的話，即是「脩身以道，脩道以仁」。脩身以道之道，即率性之謂道的中庸之道。脩道以仁的「脩道」，「即脩道之謂教」的「脩道」。「脩道以仁」，是說把中庸之道，在政治上實現，必須根據於仁。仁才有推己及人的擴充力量，仁才會尊重每一人的人性，因而消解統治者的權力意志，以使人人各遂其性，即各遂其中庸之道。因爲仁有各種不同的層次，所以凡是儒家說到仁時，有的是作爲與其他德性並列而爲德性中之一德；例如如此處之「智、仁、勇」者是。有的是作爲統攝其他諸德性的最基本，也是最高的德性，如此處之「脩道以仁」的仁者是。因爲是以仁爲基底，所以庸言庸行的中庸之道，才可以貫通天人，貫通人我。如實的說，中庸之道，乃是

之彌堅；瞻之在前，忽焉在後」(論語子罕)的地方。但在學問上，孔子既已開拓出此一新的人生境界，子貢雖謂不可得而聞，而實則已提出了此一問題。學問上的問題，一經提出以後，其後學必會努力與以解答。「天命之謂性」，這是子思繼承曾子對問題所提出的解答；其意思是認為孔子所證知的天道與性的關係，乃是「性由天所命」的關係。天命於人的，即是人之所以為人之性。這一句話，是在子思以前，根本不曾出現過的驚天動地的一句話。「天生蒸民」，「天生萬物」，這類的觀念，在中國本是出現得非常之早。但這只是泛泛地說法，多出於感恩的意思，並不一定會覺得由此而天即給人與物以與天平等的性。有如人種植許多生物，但這些生物，並不與人有什麼內在的關連。所以在世界各宗教中，都會認為人是由神所造。但很少能找出神造了人，而神即給人以與神自己相同之性的觀念，說得像中庸這樣的明確。即在柏拉圖的理型世界，亦是如此。正因為這樣，所以各宗教乃至柏拉圖這一型的哲學，多不能在人的生命自身，及生命活動之現世，承認其究極地價值，而必須為人轉換另一生命，另一世界。這樣，人的生命，人的現世，並不能在其自身生穩根，亦即不會感到在其自身，有其積極性地建立的必要。「天命之謂性」，決非僅只於是把已經失墜了的古代宗教的天人關係，在道德基礎之上，與以重建；更重要的是：使人感覺到，自己的性，是由天所命，與天有內在的關連；因而人與天，乃至萬物與天，是同質的，因而也是平等的。天的無限價值，即具備於自己的性之中，而成爲自己生命的根源，所以在生命之自身，在生命活動所關涉到的現世，即可以實現人生崇高的價值；這便可以啓發人們對其現實生活的責任感，鼓勵並保證其在現實生活中的各種向上努力的意義。我們可以這樣說，只有在「天命之謂性」的這一觀念之下，人的精神，才能在現實中生穩根，而不會成爲向上漂浮，或向下沉淪的「無常」之物。這等於只有在近代「天賦人權」的觀念之下，人權才可以在政治中生穩根一樣。假定人權不是由超經驗的天所賦予，則人權的原則，將會隨經驗界的變動而變動。

天命之謂性的另一重大意義，是確定每個人都是來自最高價值實體——天——的共同根源；每個人都秉賦了同質的價值；因而人與人之間，澈底是平等的，可以共喻共信，因而可建立爲大家所共同要求的生活常軌，以走向共同的目的的。並且進一步向上去追索時，則人我是一體，人物是一體，人類還有什麼矛盾衝突可言呢？

六、性與道

在「天命之謂性」的次一句，即是「率性之謂道」。「道」的意義，應當從兩方面來加以規定。從各個人來說，是人之所以爲人的價值的顯現；如此，便是人；不如此，便不是人。從人與人的相互關係來說，道即是人人所共由的道路；共由此道路，便可以共安共進；否則會互爭互亡。所以孟子說「天道猶路也」。兩方面的意義，必含攝於每一方面的意義之中。「率性之謂道」，是說，順着人性向外發而爲行爲，即是道。這意味著道即含攝於人性之中；人性以外無所謂道。人性不離生命，也不離生活而獨存，所以順性而發的道，是與人的生命生活連在一起，其性格自然是中庸的。因此，尅就此處而言，所謂率性之謂道，等於是說，順着各人之性所發出來的，即是「中庸」之道。「性」具存於各個體之中；道由群體所共由共守而見。個體必有其特殊性；共由共守，則要求有其普遍性。順着性發出來的即是道，則性必須爲特殊性與普遍性之統一體；而其根據則爲「天命之謂性」的天。天

「中庸不可能也」這類的話呢？從中庸全篇看，中庸之道的所以難於實現，除了「知者過之，愚者不及也」的氣稟問題以外，第一，是因人的行爲，常出於自己生理欲望的衝動，而失掉了應有的節制。這即是孔子所說的「小人之反中庸也，小人而無忌憚也」（第二章）。第二，是因人常常不能抵抗外面政治社會環境的壓迫、誘惑，以至喪其所守，同流合污。孔子說「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之」；「能遯世不見知而不悔」，才能安其所守，善其所守，才能依乎中庸。所謂「世」是包括政治及社會而言；人是政治動物，人是社會動物；所以政治與社會，是對人的最大的誘惑力，也是最大的壓力；抵抗這種誘惑力與壓力，不是易事，所以孔子說「唯聖者能之」。因此，孔子便不能不要求「君子和而不流，強哉矯；中立而不倚，強哉矯；國有道不變塞（守）焉，強哉矯；國無道，至死不變，強哉矯」（第十章）的「君子之強」。君子之強，是表現爲抵抗政治、社會的壓力與誘惑，以守住此中庸之道。這就個人說，是出於自己德性的要求。就群體說，是守住人道的防線，使人能維持人的地位，使人類能生存發展下去。一個人要守住中庸之道，亦即是實現人之常道，既如此之難，然則此中庸之道，又何以爲人人所不可離？這便牽涉到中庸和性與天道的問題。而第一章與第十二章，正所以解決此一問題的。

五、命與性

中庸上篇的第一章，可以說是作者有計劃寫的一個總論。而「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」三句話，又是全書的總綱領，也可以說是儒學的總綱領。

「天命」的觀念，是從原始宗教承傳下來的觀念。天命的內容，主要是以「吉凶」、「歷年」爲主；「歷」是政權的長短，「年」是年命的長短。到了周公，在天命中開始賦予以「命哲」的新內容（註六）。哲是人的道德性的智慧；人的道德性的智慧，是由天所命，這已開始了從道德上建立人與天的連繫。不過此處命哲的哲，只當作是人生命的一部分，尙不會把它看作是人之所以爲人的本質，即是尙不會把它看作是人之所以爲人的「性」。以「天命」爲即是人之所以爲人的性，是由孔子在下學而上達中所證驗出來的。孔子的五十而知天命，及對天命的敬畏，是套在傳統的觀念的架子裡把它表達出來，但決不可誤認爲這是傳統觀念的復活。傳統觀念的天命，是由人的希求，積累而爲信仰的產物；此種信仰形成以後，便成爲一種生活中的風習，而爲一般人所無條件接受。原始宗教性的天命，至周初而開始轉變，至幽厲時代而可以說完全崩壞。春秋時代，則已成爲道德的法則，很少有人格神的意味。難說孔子到了五十歲，才知道傳統性的天命，而將其復活嗎？所以我說孔子的知天命，是在自己的生命，證知了超越於個體生命之上，存在有爲一切人所共同的大原則（道德），及此大原則向人所發出的無限要求的力量。此大原則，及由此大原則所發生的力量，追窮到最後，不知其所由來，於是孔子便認爲這是天命，這是天對他的要求（論語「天生德於予」）。所以孔子的知天命，實際是對於人的生命之內，所蘊藏的道德性的全般呈露。此蘊藏之道德性，一經全般呈露，即會對於人之生命，給予以最基本的規定，而成爲人之所以爲人之性。這即是天命與性的合一。孔子是在這種新地人生境界之內，而「言性與天道」。因爲這完全是新地人生境界，所以子貢才嘆爲「不可得而聞」。子貢之所以不可得而聞，亦正是顏子感到「仰之彌高，鑽

念，容易了解。和「中」連在一起的「庸」的觀念，却是賦予了一種新內容，新意義。所謂「庸」，是把「平常」和「用」連在一起，以形成其新內容的。說文三下用部「庸，用也」，這是庸字最基本的解釋。所謂「用」，說文三下用部「用，可施行也」。「可施行」的範圍很廣，凡可見之於行爲的事，即是「可施行」之事；所以方言六，「用，行也」。因此，中庸的「庸」字的第一個含義，應當即是行人的行爲而言。但若僅指行爲而言，則論語上分明用有現成的「行」字，如「行有餘力」之「行」即是。因此，孔子若僅爲了表示行爲的意義，可能不必特用一個「庸」字。國語齊語「君之庸臣也」，莊子德充符「其與庸亦遠矣」，此等庸字，皆作凡庸解釋；朱元晦「庸，平常也」，「平常」二字，極爲妥貼；惜尚不够完全；完全的說法，應該是所謂「庸」者，乃指「平常地行爲」而言。所謂平常地行爲，是指隨時隨地，爲每一人所應實踐，所能實現的行爲。壞的行爲，使人與人間互相抵牾、衝突，這是反常的行爲，固然不是庸。即使是有道德價值，但爲一般人所不必實踐，所不能實踐的，也不是庸。因此「平常地行爲」，實際是指「有普遍妥當性的行爲」而言；這用傳統的名詞表達，即所謂「常道」。程子「不易之謂庸」的話，若就庸字的究竟意義而言，依然是說得很真切的。平常地行爲，必係無過不及的行爲；所以中乃庸得以成立之根據。僅言中而不言庸，則「中」可能僅懸空而成爲一種觀念。言庸而不言中，則此平常地行爲的普遍而妥當的內容不顯，亦即庸之所以爲庸的意義不顯。中庸是不偏、不易，所以中庸即是「善」。孔子說「回之爲人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺，而弗失之矣」（第八章），即其明證。不過這種善，必由不偏不易之行爲而見，亦即由中庸而見，這即表明了孔子乃是在人人可以實踐，應當實踐的行爲生活中，來顯示人之所以爲人的「人道」，這是孔子之教，與一切宗教乃至形而上學，斷然分途的大關鍵。所謂「道也者，不可須臾離也，可離非道也」（第一章）；「子曰，道之不行也，我知之矣。知者過之，愚者不及也……」（第四章）；「子曰，素（漢書當作索）隱行怪，後世有述等，吾弗爲之矣」（第十一章）；「夫婦之愚，可以與知焉；夫婦之不肖，可以能行焉……君子之道，造端乎夫婦」（第十二章）；「子曰道不遠人，人之爲道而遠人，不可以爲道」（第十三章）；「君子素其位而行……故君子居易以俟命」（第十四章）；「君子之道，辟（譬）如行遠，必自邇……」（第十五章），這些對於中庸的闡述，亦即是說明：人人可以實踐，人人應當實踐的行爲生活，即是中庸之道，即是孔子所要建立的人道。

第十三章「子曰道不遠人……忠恕違道不遠。施諸已而不願，亦勿施於人。君子之道四，丘未能一焉。所求乎子以事父，未能也……庸德之行，庸言之謹……言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾」。按之此章，則所謂中庸，實即忠恕。「言顧行，行顧言」的「慥慥爾」，是形容忠的；「施諸已而不願，亦勿施於人」，是說明恕的。而忠恕即是「庸德之行，庸言之謹」，即是中庸的實踐。曾子以「忠恕」爲孔子「一貫之道」，則中庸正是孔子一貫之道。但既已提出「忠恕」，爲什麼又強調「中庸」？我的看法，就一個人的動機方面來說，就精神方面來說，則講忠恕；盡心之謂忠，這是精神；推己之謂恕，依然是精神。就結果方面來說，就行爲方面來說，則講中庸；不偏與平常，皆須通過中庸德庸言而見。忠恕與中庸，本是一事；隨立教時的重點所在，因而有「從言之異路」。先把這一點弄清楚了，便可以把孔子之教，約入於中庸觀念之中。

不過，中庸既是人人可以實踐，應當實踐的行爲生活，爲什麼孔子又說「民鮮能久矣」，「擇乎中庸，而不能期月守也」，

由「子貢賢於仲尼」(註四)的話，可以想見他在孔門後期地位的重要。但他曾說「夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也」(公治長)。由夫子之「言性與天道」的「言」字看，可以斷定孔子是曾經說過性與天道的關係，而爲子貢及一般學生所不能了解。所以此處的「聞」字，是了解的意思。「文章」是指孔子言行之美(註五)，這是表現在實踐上的。「天道」即「五十而知天命」的天命。孔子五十而知天命，所以他的「言性與天道」，當然是晚年的事。子貢的話，實際上包含了兩個問題。第一個問題是，性與天命，究竟如何而會連貫在一起？第二個問題是，孔子的文章(實踐)，和他的性與天道，又是如何而會連貫在一起？就孔門學術的性格來說，子貢所提出的問題，是學問上的大問題。論語「子曰，參乎，吾道一以貫之，曾子曰唯」(里仁)；這裡的所謂一貫之道，應即與上述兩個問題，有密切關係。可能子貢所提出的問題，在曾子這一方面，已經有了解決。但曾子當時應「門人問曰，何謂也」之問，僅答以「夫子之道，忠恕而已矣」，只就下手的工夫上指點，並未作深入的闡述。因此，子貢所提出的大問題，由曾子這一系統的子思，繼續加以闡述，在情理上到是很自然的。中庸一開始便說「天命之謂性」，這是解答前述的第一問題。「率性之謂道」，這即是解答前述的第二問題。所以中庸上篇，是直承論語下來的孔門文獻。

「中」字「庸」字，在孔子以前，已經是甚爲通行的觀念。而「中」字的意義，重於「庸」字的意義。但將「中」與「庸」連爲一辭，而稱爲「中庸」，則始見於論語「中庸之爲德，其至矣乎。民鮮能久矣」(雍也)；由「其至矣乎」四字來看，可見孔子是把它當作很重要的觀念。但論語上並沒有進一步闡述的記載。這段話中庸上篇引作「子曰，中庸其至矣乎，民鮮能久矣」，朱元晦列作第三章。此外，有「仲尼曰，君子中庸……」的第二章；「子曰，道之不行也……」的第四章；「子曰，道其不行矣夫」的第五章；「子曰舜其大知也與……」的第六章；「子曰，人皆曰予知……」的第七章；「子曰，回之爲人也……」的第八章；「子曰，天下國家可均也……」的第九章；「子路問強……」的第十章；「子曰，素隱行怪……」的第十一章；「子曰，道不遠人……」的第十三章；都是把孔子直接說到中庸，或子思以爲孔子說的是闡發中庸之意的，都編在一起；這當然是有意的編集，以特顯中庸之義。論語上所記孔子的言行，實際可以中庸之義盡之。但從語言上看，中庸的觀念，在論語中，好像是孤單突出的觀念。可是從中庸上篇看，則子思是把中庸看作孔子思想的中心。「君子素其位而行……」的第四章，「君子之道，辟如行遠必自邇……」的第十五章，只在收尾時引用了孔子的話，這主要是子思發揮或解釋孔子中庸的意思的。朱元晦所定的第二十章的前半段，如前所述，是發揮脩道之謂教，亦即是說明在政治上如何來實現中庸之道的。「天命之謂性……」之第一章，及「君子之道，費而隱……」之第十二章，這是子思闡發中庸與天命(天道)的關係，實亦即解決子貢所提出的「夫子之文章」及「夫子之性與天道」的關係的。

中庸上篇思想的背景及其結構，大概如上。以下對其內容，略加疏釋。

四、釋中庸

「中」與「庸」連爲一詞，其所表現的特殊意義，我以爲是「庸」而不是「中」；因爲中的觀念雖然重要，但這是傳統的觀

家語卷四有哀公問政第十七，除沒有「博學之」以下九十二字，而另易以「公曰，子之教寡人備矣」一段九十字外，餘均與中庸此章之文略同。但中間多出四個「公曰」。除最後一個「公曰」，是用作此文之收束，意在有以別於中庸者外，其他三個「公曰」，皆係魯哀公重新發問之辭。朱元晦以爲現中庸之文，無此三個「公曰」及其相關詞句，係「子思刪其繁文，以附於篇」（註三）；而不知家語實係抄錄中庸此段之文，而略加增飾的。中庸二十章之文，原係由幾段獨立性的材料編在一起；且其中除有「子曰」者外，皆係子思及其後學之言。王肅却把不相連屬的地方，硬加上「公曰」，使其互相連屬，因而將此章的話，皆變成爲孔子的話；這是王肅編纂家語時所採用的一大手法，朱元晦却上了他的大當。

何以能斷定家語是抄中庸，而不是中庸抄家語的呢？因爲凡是家語裡面較中庸字句多出的地方，都帶有補充解釋的意味。例如開始一段：

中庸：「哀公問政，子曰，文武之政，布在方策。其人存，則其政舉。其人亡，則其政息。人道敏政，地道敏樹。夫政也者，蒲盧也。」

家語：「哀公問政『於孔子』、『孔』子『對』曰，文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。『天道敏生』，人道敏政，地道敏樹。夫政（也）者，『猶』蒲盧也，『待化以成』。」

上面双括弧裡的字句，是家語多出來的。假定如朱元晦之說，家語的材料出現在前，則「天道敏生」，「待化以成」這類的話，子思或子思之徒，決不會刪去的。至於家語在「及其成功一也」的後面加上「公曰，子之言美矣，至矣，寡人實固不足以成之也」，以連接「子曰（家語作「孔子曰」）」，好學近乎智……」。又加上「公曰，政其盡此而已乎？孔子曰」，以連接「凡爲天下國家有九經……」；經過王肅這樣的連接，於是這一整段話，都變成了孔子一人的話，這便是朱元晦把它一起定爲第二十章的原因。其實，不僅如前所述，孔穎達的禮記正義，已分明分成兩大章，而分屬於五十二及五十三兩卷；即屬於五十二卷的一大段，其中孔子的話，只有「子曰，文武之政……夫政也者蒲盧也」一段，及「子曰，好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」數語；此外，皆是子思所發揮的。「凡爲天下國家有九經」一大段，乍看似與中庸之義無關。但第一章有「脩道之謂教」一語。先秦儒家之所謂「教」，多就政治而言。如論語「既富矣，又何加焉，曰教之」，「善人教民七年」（子路），「以不教民戰」（全上）等皆是。「修道之謂教」的「道」，乃中庸之道，「修」是「整治」，即具體實現之意；這句話的意思是具體實現中庸之道的即是政治（教）。如後所述，荀子是看到了中庸的。荀子王制篇有「中庸民（王念孫以爲民字衍文）不待政而化」，即是中庸不待教而化。「政」與「教」可以互用，所以這句話是荀子根據「修道之謂教」的意思，作進一步的說法。「凡爲天下國家有九經」一段，是前面哀公問政一段的發展，都是「修道之謂教」一語的說明。所以這一大段，是中庸上篇的完成。

三、中庸上篇的思想背景與結構

從思想上來看，中庸上篇之所以出現，主要是解決孔子的實踐性、倫常之教、和性與天道的關係。

。準此，則所謂「中庸說二篇」者，實即禮記四十九篇中之一的中庸的單行本，二者實爲一書。此書若非原係單行，則當它尙未
在思想特別受到重視時，史記及偽孔叢子，恐不會單獨加以提出。隋書音樂志載沈約上梁武帝書謂中庸，表記、坊記、緇衣，
皆取自子思子。子思子當時尙存，或有可能；然其無害於中庸之原係單行則一。孔子世家稱中庸，漢志稱中庸說，白虎通稱禮中
庸記，古人對傳記之稱謂，並不嚴格，三者皆可視作一書之名稱。王應麟漢書藝文志考證中庸說二篇條下云「孔子之孫子思伋作
中庸。程氏曰，中庸之書，是孔門傳授，成於子思，傳於孟子。白虎通謂之禮中庸記」，是王氏固以三者爲一書。漢書補注在同
條下引沈欽韓曰，「鄭目錄曰，孔子之孫子思作之，以昭明聖祖之德」，是沈氏亦以此即禮記之中庸。先把這一點確定了，則
中庸本文原由上下兩篇所構成，亦隨之而確定。下面爲了稱引方便計，暫仍以朱元晦中庸章句所分之共三十三章爲基準，試將現
行中庸，重加劃分如下：

一、自「天命之謂性」的第一章起，至哀公問政之第二十章前段之「道前定，則不窮」止，爲中庸本文之上篇。

二、自第二十章後半段之「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣」起，一直到三十三章爲止，爲中庸本文的下篇。

三、「子曰，鬼神之爲德，其盛矣乎」的第十六章，及「子曰，舜其大孝也與」的第十七章，「子曰，無憂者其惟文王乎」
的第十八章，「子曰，武王周公，其達孝矣乎」的第十九章，都與中庸本文無關，這是由禮家所雜入到裡面去的。陳善捫蝨新語
，謂十七、十八兩章，爲漢儒之雜記。說是漢儒的雜記，實不確，它依然是孔門遺簡，但不必與中庸有關。下篇的第二十八章，
在意義上不僅與下篇的上下文無關；且在文體上，下篇除末章中夾引有「子曰，聲色之於以化民，末也」一句外，絕無引「子曰」
以成章的。而二十八章則由兩「子曰」所組成，於全文爲不類。所以這一章也可以斷言，是由禮家所雜到裡面去的。不過此章
中有「今天下，車同軌，書同文」數語，起後人之疑，以爲此乃秦統一天下以後之文。但陳槃在中庸辨疑一文（註二）中，謂秦以
前即同軌同文，論證明確，無可置疑。故此章雖與中庸本文無關，但同爲孔門之遺簡。

此上爲禮家所雜入的第三部分，與中庸本文無關，暫把它劃出於研究範圍之外。

二、第二十章的問題

其中最成問題的是從「哀公問政」起，到「果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強」的七百六十五字，朱元晦把它列爲第二十章。
朱元晦之所謂第二十章，在孔穎達的六十三卷禮記正義中，分明是分作兩大章；即從「哀公問政」起，至「道前定，則不窮」
止，共五百五十九字，是屬於卷五十二。自「在下位，不獲乎上」起，至「雖愚必明，雖柔必強」止，共二百零六字，則屬於卷
五十三。孔穎達此一分法的最大意義，實際上是依然保持着漢志之所謂中庸說二篇的原有面貌。自朱元晦將其併稱爲第二十章，
於是原係二篇的面貌，遂不可復見。朱元晦治經，也是自注疏入手；其所以將孔穎達原分屬於兩卷的材料，合爲一章，是因爲他
不了解中庸原係由二篇而成的；並且爲王肅所編的孔子家語所欺的原故。

中庸的再考察

徐復觀

一、中庸的文献構成及其時代

站在思想史的立場，首先不能不研究中庸成書的時代。關於這，近年來出現過不少的新說；但或出於思想的誤解，或來自文献考校之不精，殆無一可資採信。我過去曾寫過一篇中庸的地位問題（註一）一文，舉出五證，以證明它是出於子思。即是其成書乃在孟子之前。現在我的基本觀點雖沒有大改變，但應當加以補充修正。凡上文所提過的論證，本文概不重複，望讀者自行參閱。

關於中庸成書的年代問題，過去大家所犯的主要過失，多係以後人著書之例去推測它，而認為它是出於一人之手；因此，認為它是同時寫定的。實則今日之中庸，原係分為兩篇。上篇可以推定是出於子思，其中或也雜有他的門人的話。下篇則是上篇思想的發展，它係出於子思之門人，即將現中庸編定成書之人。如後所述，此人仍在孟子之前。先秦時代，某一學派的學徒，常常把自己所紀錄或發展出來的思想，即歸之於該思想創發人的姓名之下，有如老子，墨子，莊子。中庸雖原係上下二篇，在時間上有先後之不同；但皆以子思之名，傳承下來，其原因亦復如此。不過，當禮記家將其收入於禮記之內，使其成為禮記四十九篇中之一篇時，又將與前兩部份原無關係之其他斷簡零篇收入，遂成為現行中庸中之另一部份。宋王柏曾訂古中庸為二卷。日人武內義雄在其所撰子思子考中，亦以中庸原係兩篇。然兩人對其篇章之分合，及內容之陳述，似皆不甚妥洽。茲先就文献上重新論定如下：

子思作中庸，首見於史記孔子世家。漢書藝文志有「中庸說二篇」。顏師古注，「今禮記有中庸一篇，亦非本禮經，蓋此之流」。顏氏之意，蓋以禮記中之中庸一篇，亦係禮之支裔，而「非本禮經」，其性質與此處之中庸說二篇相同，故曰，「蓋此之流」。並非謂二者同為一書。乃王柏古中庸跋謂「一日偶見西漢藝文志，有曰，中庸說二篇。顏師古注曰，今禮記有中庸一篇，而不言其亡，一也……」，是王柏未及貫讀顏注之下文，遂誤解顏注，以為顏氏係認二者為一。王鳴盛蛾術篇說錄曰「漢志中庸說二篇，與上記百三十一篇，各為一條，則今之中庸，乃百三十一篇之一，而中庸說二篇，其解詁也。不知何人所作。惜其書不傳。師古乃云今禮記有中庸一篇，亦非本禮經，蓋此之流，反以中庸為說之流，師古虛浮無當，往往如此」。蓋王氏以為中庸說二篇，為今禮記中庸之解詁，不得與中庸本文同科。其意蓋在尊中庸。但他以二者為二書，則與顏氏無異。按漢志有「記百三十一篇」，據正義所引鄭康成六藝論曰，戴德傳記八十五篇，則大戴記是也。戴聖傳記四十九篇，則此禮記是也」。故錢大昕廿二史考異，以為二者皆統於此百三十一篇之內。錢氏又謂「月令三篇」（按外加明堂位與樂記），小戴入之禮記。而明堂陰陽與樂記，仍各自為書。亦猶三年問出於荀子，中庸緝衣出於子思子，其本書無妨單行也」。按漢志於記外，又別出有明堂三十三篇，明堂陰陽說五篇，樂記二十三篇，此與四十九篇內所收者，雖有繁簡之殊，但內容係同一文獻。漢志因其單獨別行，故又另出其目