

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(五)：中庸的再考察(上)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文亦有兩篇，第一篇是發表在《東海學報》第4卷1期(以下簡稱論文一)，第二篇是發表在《民主評論》的第13卷15期及16期，分上、中、下兩次刊載(以下簡稱論文二)，以〔〕符號表示論文二與收入專書間的差異；以[]符號表示論文一與收入專書間的差異。

本章的手稿有兩件，第一件手稿篇名「中庸的再考察」(以下簡稱手稿一，封面標「此仍未經修改之稿」)，以{}符號標示標示手稿一與論文及專書的差異。第二件手稿篇名題「中庸的再考察」，有硃色數字標示字體大小(以下簡稱手稿二)，以【】符號標示標示手稿二與論文及專書的差異；

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

第五章、【{〔〔從命到性--《中庸》的性命思想〕〕}】⁴一、〔《中庸》文獻的〕⁵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〔來自〕⁶思想的誤解，或來自文獻考校之不精，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}⁸，以證明它是出於子思。即是其成書乃在孟子之前。

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，論文二的標題作「中庸的再考察」，附「中庸的再考察目錄」，章節名稱如下：「一、中庸的文獻構成及其時代。二、第二十章的問題。三、中庸上篇的思想背景與結構。四、釋中庸。五、命與性、六、性與道。七、道與教。八、釋慎獨。九、釋中和。十、程伊川與中和思想的曲折。十一、朱元晦與中和思想的曲折。十二、下篇成篇的時代問題。十三、上下篇的關連。十四、誠與仁。十五、誠的展開。十六、誠與明。附註」。

² 按，論文一的標題作「中庸的再考察」。

³ 按，手稿一的標題作「中庸的再考察」。

⁴ 按，手稿二的標題作「中庸的再考察」。

⁵ 按，專書此節標題，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆作「中庸的文獻」。

⁶ 按，專書此2字，手稿二、論文二、論文一皆作「出於」。

⁷ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此37字，手稿一皆無。

⁸ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

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〔審〕⁹閱}¹⁰。

關於《中庸》成書的年代問題，過去大家所犯的主要過失，{多}¹¹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}¹²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】¹³出於子思，其{中或也雜有他的門人的話。}¹⁴下篇則是上篇思想的發展。{它}¹⁵係出於子思之門人，即{將}¹⁶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，}¹⁷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〔羈〕¹⁸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{；曾見及此}¹⁹。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}²⁰其篇章之分合，及內容之陳述，【似】²¹皆不甚妥洽。茲先{就}²²文獻上重新論定如次：

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}²³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」。

⁹ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「參」。

¹⁰ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此 22 字，手稿一皆無。

¹¹ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹² 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹³ 按，手稿二此字，論文二、論文一、專書皆無。

¹⁴ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此 11 字，手稿一皆無。

¹⁵ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹⁶ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

¹⁷ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此 101 字，手稿一皆無。

¹⁸ 按，專書此字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆作「收」。

¹⁹ 按，手稿一此 4 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

²⁰ 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一作「未能了解中庸，故其」。

²¹ 按，手稿二此字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

²² 按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一作「從」。

²³ 按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「枝」。

並非謂二者同為一書。{乃}²⁴王柏〈古中庸跋〉謂「一日偶見西漢〈藝文志〉，有曰，{有}²⁵《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²⁶認二者為一。王鳴盛《蛾[術]²⁷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}²⁸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》〈緇衣〉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。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，二者實為一書。此書若非原係單行，{則當它尚未在思想上特別受到重視時}²⁹，《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》當時尚存，或有可能；然其無害於《中庸》之原係單行則一。}³⁰〈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

²⁴按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

²⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

²⁶按，手稿二、論文一、論文二、專書此 23 字，手稿一作「未連貫顏注之下文，誤解顏注，以顏氏認二者為一」。

²⁷按，手稿二此字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

²⁸按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「其」。

²⁹按，手稿二、論文一、論文二、專書此 16 字，手稿一皆無。

³⁰按，手稿二、論文一、論文二、專書此 53 字，手稿一皆無。

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》，是王氏固以三者為一書。《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》中之《中庸》。先把這一點確定了，則《中庸》本文原由上下兩{篇}³¹所構成，亦隨之而確定。下面為了稱引方便計，暫仍以朱元晦《中庸章句》所分之共三十三章為基準，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，為《中庸》本文之上篇。

二、自{原}³²第二十章後半段之「在下位，不獲乎上，民不可得而治矣」起，一直到三十三章為止，為《中庸》本文的下篇。

三、「子曰，鬼神之為德，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{原}³³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裏面去的。陳善《捫蝨新語》，謂十七、十八兩章，為漢儒之雜記。{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】³⁴³⁵第二十八章，在意義上不僅與{下篇的}³⁶上下文無關；且在文{體}³⁷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〔下篇〕³⁸全文為不類。所以這一章也可以斷言，是由禮家所雜到裏面去的。不過此章中有「今天下，車同軌，書同文」數語，起後人之疑，以為此乃秦統一天下以後之文。〔但此章既分明係禮家編定時所雜湊進去的，自與《中庸》下篇之時代問題無關。而〕³⁹陳槃在〈中庸辨疑〉一文({註二}⁴⁰)中，謂秦以前即同軌同文〔，

³¹按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「部分」。

³²按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無。

³³按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無。

³⁴按，論文二、論文一、專書此 3 字，手稿二皆無。

³⁵按，手稿二、論文二、論文一、專書此 29 字，手稿一作「此上為禮家所雜入的第三部分，與中庸本義無關，暫把它劃出於研究範圍之外。原」。

³⁶按，手稿二、論文二、論文一、專書此 3 字，手稿一皆無。

³⁷按，手稿二、論文二、論文一、專書此字，手稿一作「字」。

³⁸按，專書此 2 字，論文二、論文一、手稿二、手稿一皆無。

³⁹按，專書此 32 字，論文二、論文一、手稿二、手稿一皆僅作「但」。

⁴⁰按，論文二、論文一、手稿二、專書此「註二」，手稿一作「《民主評論》五卷二四期」。

似亦可參考} ⁴¹。故此章雖與《中庸》{本文} ⁴²無關，但{同} ⁴³為孔門的遺簡。

以上為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、{原} ⁴⁴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。朱元晦把它列為第二十章。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，實際上是依然保持著《漢志》之所謂《中庸說》二篇的原有面貌。自朱元晦將其併稱第二十章，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} ⁴⁵分屬於兩卷的材料，合為一章，是因為他不了解《中庸》原係由二篇而成的；並且為王肅所編的《孔子家語》所欺的原故。

《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。朱元晦以為現《中庸》之文，無此三個「公曰」{及其相關詞句} ⁴⁶，係「子思刪其繁文，以附於篇」{(註三)} ⁴⁷；而不知《家語》實係抄錄《中庸》此段之文，而略加增飾的。《中庸》{原} ⁴⁸二十章之文，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} ⁴⁹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，皆變成為孔子的話；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。

⁴¹按，專書此 5 字，論文二、論文一、手稿二、手稿一皆作「論證明確，無可置疑」。

⁴²按，論文二、論文一、手稿二、專書此 2 字，手稿一皆無。

⁴³按，論文二、論文一、手稿二、專書此字，手稿一作「仍」。

⁴⁴按，手稿一此字，論文二、論文一、手稿二、專書皆無。

⁴⁵按，論文二、論文一、手稿二、專書此 4 字，手稿一皆無。

⁴⁶按，論文二、論文一、手稿二、專書此 6 字，手稿一皆無。

⁴⁷按，論文二、論文一、手稿二、專書此「註三」，手稿一作「《中庸章句注》」。

⁴⁸按，手稿一此字，論文二、論文一、手稿二、專書皆無。

⁴⁹按，論文二、論文一、手稿二、專書此字，手稿一作「子思」。

何以能斷定《家語》是抄《中庸》，而不是《中庸》抄《家語》的呢？因為凡是《家語》裏面較《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，蒲蘆也。」

《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』蒲蘆也，『待化以成』。」

上面雙括弧裏的字句，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「凡為天下國家有九經……」；經過王肅這樣的連接，於是這一整段話，都變成了孔子一人〔答魯哀公〕⁵⁰的話，這便是朱元晦把它一起定為第二十章的原因。其實，不僅如前所述，孔穎達的《禮記正義》，已分明分成兩章，而分屬於五十二及五十三兩卷；[並且連]⁵¹屬於五十二卷的一大段，其中孔子的話，只有「子曰，文武之政……夫政也者蒲蘆也」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{或子思的後學}⁵²所發揮的。「凡為天下國家有九經」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〔上之教〕⁵³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」(同上)等皆是。「修道之謂教」的}⁵⁴「道」，乃中庸之道，「修」是「整治」，即具體實現之意；{這句話的意思是〔說〕⁵⁵}⁵⁶具體實現中庸之道的即是政治〔上的教〕⁵⁷。{如後所述，荀子是看到了《中庸》的，《荀子·王制篇》

⁵⁰按，專書此 4 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆無。

⁵¹按，專書此 3 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆僅作「即」。

⁵²按，手稿一此 6 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁵³按，專書此 3 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一皆無。

⁵⁴按，手稿二、論文二、論文一、專書此 37 字，手稿一皆無。

⁵⁵按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

⁵⁶按，手稿二、論文二、論文一、專書此 8 字，手稿一皆無。

⁵⁷按，專書此 3 字，手稿一、手稿二、論文二、論文一則作「(教)」。

有「中庸民(王念孫以為民字衍文)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。「凡為天下國家有九經」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。⁵⁸所以這一大段,是《中庸》上篇的完成。{⁵⁹三、《中庸》上篇〔思想的〕⁶⁰背景與結構}⁶¹

{從}⁶²思想上來看,《中庸》上篇之所以出現,主要是{為了}⁶³解決孔子的實踐性地倫常之教,和性與天道的關係。

由「子貢賢於仲尼」({註四}⁶⁴)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」(《公冶長》)。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,而為子貢及一般學生所不能了解。所以}⁶⁵此處的「聞」字,是了解的意思。「文章」是指孔子言行之美({註五}⁶⁶),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。[上引]⁶⁷子貢的話,{實際上包含了兩個問題}⁶⁸。

⁵⁸按,手稿二、論文二、論文一、專書此 112 字,手稿一皆無。

⁵⁹按,手稿一在此段之後尚有:「中庸連為一詞,始見於論語,然論語此一觀念,未作進一步之闡釋。我以為中庸上篇成立之思想背景有二。第一,中庸之上篇則屬為闡釋『中庸』之觀念。第二,論語子貢謂『夫子之言性與天道,未可得而聞。』中庸上篇則將性與天道之關係作明白的陳述。所以對論語可謂係直承論語。而我在〈中庸的地位問題〉一文所語,此一方面之思想而加以發揮的。乃成立於孟子之前的互證。其發揮亦皆在上篇。『天命之謂性,率性之謂道』二語外,更無直接言及性的;這即說明對性自身之闡述而未脫離初期的形態,故可斷之其在孟子之前。」等 207 字,手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁶⁰按,專書此節標題的 3 字,手稿二、論文二、論文一皆作「的思想」。

⁶¹按,手稿一此節題為「三、下篇成篇的時代問題」。但手稿二、論文二、論文一、專書皆置於第十二節。手稿一的第四節標題為「《中庸》上篇的思想結構」。由此可以看到手稿一與手稿二及論文一、論文二、專書等最大的差別,即在於手稿一的第三節與手稿二等的第十二節內容的對調上。

⁶²按,手稿二、論文二、論文一、專書此字,手稿一作「再」。

⁶³按,手稿一此 2 字,手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁶⁴按,手稿二、論文二、論文一、專書此「註四」,手稿一作「註五」。

⁶⁵按,手稿二、論文二、論文一、專書此 30 字,手稿一皆無。

⁶⁶按,手稿二、論文二、論文一、專書此「註五」,手稿一作「註六」。

⁶⁷按,專書此 2 字,手稿一、手稿二、論文二、論文一皆無。

⁶⁸按,手稿二、論文二、論文一、專書此 8 字,手稿一作「表示了孔門留下了一個大問題,須要他們的後學繼續加以追求、解決。子貢的話,實際包含了兩個問題」等 43 字。

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)⁶⁹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〉)；這裏的所謂一貫之道，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(門人)⁷⁰，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。)⁷¹

「中」字「庸」字，在孔子以前，已(經是甚為通行的)⁷²觀念；而「中」字的意義，重於「庸」字的意義。但將「中」與「庸」連為一辭，而稱為「中庸」，則始見於《論語》「中庸之為德，其至矣乎。民鮮(能)⁷³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)⁷⁴《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)⁷⁵「仲尼曰，君子中庸……」(的)⁷⁶第二章；「子曰，道之不行也……」(的)⁷⁷第四章；「子曰，道其不行矣夫」(的)⁷⁸第五章；「子曰舜其大知也與……」(的)⁷⁹第六章；「子曰，人皆曰予知……」(的)⁸⁰第七章；「子曰，回之為人也……」(的)⁸¹第八章；「子曰，天下國家可均

⁶⁹按，手稿二、論文二、論文一、專書此 8 字，手稿一作「學術一般發展的情形」等 9 字。

⁷⁰按，手稿一此 2 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無。

⁷¹按，手稿二、論文二、論文一、專書此 58 字，手稿一皆無。

⁷²按，手稿二、論文二、論文一、專書此 7 字，手稿一作「為通行之」等 4 字。

⁷³按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

⁷⁴按，手稿二、論文一、論文二、專書此 42 字，手稿一僅作「此語」2 字。

⁷⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一皆無。

⁷⁶按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁷按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁷按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁸按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁷⁹按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁰按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸¹按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

也……」{的}⁸²第九章；「子路問強……」{的}⁸³第十章；「子曰，素隱行怪……」{的}⁸⁴第十一章；「子曰，道不遠人……」{的}⁸⁵第十三章；都是把孔子直接說到中庸，或子思以為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}⁸⁶孤單突出的觀念。可是從《中庸》上篇看，則子思{或其學徒}⁸⁷是把中庸看作孔子思想的中心。「君子素其位而行……」的{原}⁸⁸第四章，「君子之道，辟如行遠{必自邇}⁸⁹……」的{原}⁹⁰第十五章，只在收尾時引用了孔子的話，{主要是子思或其後學的話，}⁹¹這{主要}⁹²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，是發揮脩道之調教，亦即是說明在政治上如何來實現中庸{之道}⁹³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{或其學徒}⁹⁴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}⁹⁵結構，大概如上。以下對其內容，略加疏釋。

【四、釋中庸】⁹⁶

「中」與「庸」連為一詞，其所表現的特殊意義，我以為是「庸」而不是「中」；因為中的觀念雖然重要，

⁸²按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸³按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁴按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此字，手稿一作「之原」。

⁸⁶按，手稿二、論文一、論文二、專書此 12 字，手稿一作「則中庸好像在《論語》是很」等 10 字。

⁸⁷按，手稿一此 4 字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁸⁸按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁸⁹按，手稿二、論文一、論文二、專書此 3 字，手稿一皆無」。

⁹⁰按，手稿一此字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁹¹按，手稿一此 11 字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁹²按，手稿二、論文一、論文二、專書此 2 字，手稿一皆無」。

⁹³按，手稿二、論文一、論文二、專書此 2 字，手稿一皆無」。

⁹⁴按，手稿一此 4 字，手稿二、論文一、論文二、專書皆無」。

⁹⁵按，手稿二、論文一、論文二、專書此 7 字，手稿一皆無」。

⁹⁶按，論文一、論文二、專書此節標題，手稿一作「五、中庸釋義」，手稿二作「中庸一詞釋義」。

但這是傳統的觀念，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，凡可見之於行為的事，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，應當即是指人的行為而言。但若僅指行為而言，則《論語》上分明用有現成的「行」字，如「行有餘力」之「行」即是。因此，孔子若僅為了表示行為的意義，可能不必特用一個「庸」字。〔而《論語》上正有「中行吾不得而見之」的「中行」一詞，〔將中與行連在一起。〕⁹⁷〕⁹⁸《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，極為妥貼；惜尚不夠完全；完全的說法，應該是所謂「庸」者，乃指「平常地行為」而言。所謂平常地行為，是指隨時隨地，為每一人所應實踐，所能實現的行為。壞的行為，使人與人間互相抵牾、衝突，這是反常的行為，固然不是庸。即使是有道德價值，但為一般人所不必實踐，所不能實踐的，也不是庸。因此「平常地行為」，實際是指「有普遍妥當性的行為」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，若就庸的究竟意義而言，依然是說得很真切的。平常地行為，必係無過不及的行為；所以中乃庸得以成立之根據。僅言中而不言庸，則「中」可能僅懸空而成為一種觀念。言庸而不言中，則此平常地行為的普遍而妥當的內容不顯，亦即庸之所以〔能成立〕⁹⁹的意義不顯。中庸是不偏、不易，所以中庸即是「善」。孔子說「回之為人也，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，必由不偏不易之行為而見，亦即由中庸而見，這即表明了孔子乃是在人人可以實踐、應當實踐的行為生活中，來顯示人之所以為人的「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……」(第四章)；「子曰，素(《漢書》「當作索」)隱行怪，後世有述〔焉〕¹⁰⁰，吾弗為之矣」(第十一章)；「夫婦之愚，可以與知焉……夫

⁹⁷按，專書此 8 字，論文二皆無。

⁹⁸按，論文二、專書此 27 字，手稿二、論文一皆無。

⁹⁹按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一作「為庸」。

¹⁰⁰按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「等」。

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，人之為道而遠人，不可以為道」(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，人人應當實踐的行為生活，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。施諸己而不願，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〔的具體內容〕¹⁰¹，實即忠恕。「言顧行，行顧言」的「慥慥爾」，是形容忠的；「施諸己而不願，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」為孔子「一貫之道」，則中庸正是孔子一貫之道。但既已提出「忠恕」，為什麼又強調「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，就行為方面來說，則講中庸；不偏與平常，皆須通過庸德庸言而見。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，應當實踐的行為生活，為什麼孔子又說「民鮮能久矣」，「擇乎中庸，而不能期月守也」，「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，是因人的行為，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

¹⁰¹按，專書此5字，手稿二、論文二、論文一皆無。

表現為抵抗政治、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，又何以為人人所不可離？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」為主；「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，只當作是人生命中的一部分，尚不曾把它看作是人之所以為人的本質，即是尚不曾把它看作是人之所以為人的「性」。以「天命」為即是人之所以為人的性，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裏把它表達出來，但決不可誤認為這是傳統觀念的復活。傳統觀念的天命，是由人的希求，積累而為信仰的產物，此種信仰形成以後，便成為一種生命中的風習，而為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潰。春秋時代，則已成為道德的法則，很少有人格神的意味。雖說孔子到了五十歲，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，是在自己的生命中，證知了超越於個體生命之上，存在有為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，於是孔子便認為這是天命，這是天對他的要求(《論語》「天生德於予」)。所以孔子的知天命，〕¹⁰²實際是對於在人的生命之內，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，而成為人之所以為人之性。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」。因為這完全是新地人生境界，所以子貢才嘆為「不

¹⁰²按，手稿二、論文二、論文一此 293 字，專書皆無。

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此問題所提出的解答；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，而成為自己生命的根源，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；這便可以啟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，而不會成為向上漂浮，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，因而可建立為大家所共同要求的生活常軌，以走向共同的目標。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？