

《中庸》新編分章解義

梅 廣*

提 要

我研究《中庸》的目的是要把這篇重要的儒家典籍讀通，而我認為要讀通它的唯一辦法是把它當作一篇文章來讀。這需要運用各種語文學知識，包括訓詁，語法，修辭，篇章分析等。

《中庸》的意義復原有它的特殊性。這篇文章對閱讀者造成的困難主要是內部結構的問題，也就是它的語脈文勢。能夠把它當作一篇文章來讀，把它句句讀通，這就是最大的挑戰。

《中庸》是一部儒家的辯證理論著作，強調的是對立觀念的發展和統一。它的文勢是辯證的，不是遵循著一條路線走，而是遠近相通，上下求索。《中庸》一書，簡單的說，是儒者辯證經驗的觀照和體悟。它從宇宙自然（包括生理）現象的中和講起，然後落到人事的中庸，又從日常的人文經驗進入超人文的祭祀鬼神世界（這也涵攝在儒家禮的綱統之中），然後從禮制進入經世。經歷了這些發展，才到達人類經驗的最高處一誠的境界。在這個道德世界裡，誠的概念和《中庸》一書所有「中」的辯證概念一樣，是兩面的：一方面它顯示天道的實體，另一方面它顯現心性的實體。而能同時立人極、達天德的就是聖

本文於 110.06.30 收稿，110.12.08 審查通過。

* 國立清華大學名譽退休教授。

DOI:10.6281/NTUCL.202112_(75).0001

人。聖人是天人兩面完美的統一。

《中庸》還是一篇文辭優美、章法奇幻的文學傑作。它對聖人之道的頌讚，猶如一曲宗教聖樂，讀之如入聖境，令人祇回留之而不能去。

《中庸》是晚出書，其成篇應在秦政時代。《中庸》以孔子思想為依歸，發揮孔子性與天道、孟子誠身之大義，繼往聖開來學，是曾子、子思、孟子以後儒學發展的一個輝煌成就，應無疑問。

關鍵詞：中和、中庸、辯證、誠、聖

A Textual Study of the Confucian Classic *Zhongyong*

Mei, Kuang*

Abstract

In this article I attempt to make a philological investigation of the structure and meanings of the Confucian Classic *Zhongyong*, commonly but mistakenly translated as *Doctrine of the mean*, with an aim to show that this work, by all accounts the most abstruse among the early Confucian Classics, is actually a magnificent piece of philosophical essay on the dialectic of moral progression. It pays an impassionate tribute to the glory of the Way of the Sage (Shengren zhi dao), the ultimate attainment of a Confucian moral journey. Under my textual and exegetical treatment, *Zhongyong* turns out remarkably to be cohesive partwise and coherent over the whole text (with just minor readjustment of a few passages) as well as executed with great literary and rhetorical skills. I also discuss the problem of dating the work, concluding that it must have been completed during the Qin dynasty (BCE 221-206), thus manifesting a truly great achievement done by faithful followers of the Zisi-Mengzi School (Si Meng xuepai) of the period of the Warring States.

Keywords: Zhonghe, zhongyong, dialectic, cheng, the sage

* Emeritus professor, National Tsing Hua University.

《中庸》新編分章解義*

梅 廣

一、緒 論

這些年來研究和整理幾種先秦思想典籍，得到雙重收穫。作為一個語文學工作者，古籍整理的首要目標是讀通文句，貫通文義。在這個基礎工作上，我相信我的努力還算是有收穫的。已故印歐語比較語言學家 Calvert Watkins 在他的名著 *How to Kill a Dragon: Aspects of Indo-European Poetics*（屠龍志：印歐語詩學縱橫）的序言中說：語文學是慢工細活的精讀藝術（Philology is the art of reading slowly）。語文學工作之能成為一種技藝，想像力是不可缺少的成分。我的研究總體來說如果還有它的特色的話，那就是我總是努力讓它成為一種技藝的表現。

另一種收穫是心靈的享受。「古之學者為己。」思想典籍研究是我的為己之學。隨著年歲的增長，古代思想給我的樂趣也更大，給我的啟迪也更多。我感到學問跟人生是連得起來的；書本的道理是可以體驗出來的。朱子說過：「涵泳玩索，久之當自有見。」我讀《論語》，偶有此經驗。舉一個跟《中庸》研究有關的例子。孔子說：「君子道者三，我無能焉：仁者不憂，知者不惑，勇者不懼。」《論語·憲問》孔子這話應非自謙之詞，而是有感於人生在世，能做到不憂不惑不懼是很難的。這是我對孔子這番話的了解。智者樂水，仁者樂山。在孔子心目中，智者可以有道德風範。這不成問題。但我不認為孔子在這裏的仁知勇並列，是把勇也歸入德性一類。在孔子思想中，「仁者必有勇，勇

*十分感謝鄭吉雄先生、伍振勳先生以及兩位學報審查人費心細閱拙稿，並提出寶貴意見。本文最後的修訂，有幾處改正和補充得益於他們四位的建議。

者不必有仁。」勇是成德所必需，但勇本身卻不具有成為德目的必要因素。《論語》言勇，多針對子路而發，規勸之意多，故少正面肯定。出土簡帛資料的《五行》篇是討論德目的儒學文獻，也沒有提到勇。¹ 儒家勇的德性論是孟子所首創。² 由此而論《中庸》。《中庸》的三達德，把勇提高到道德層次，與智、仁並列，應與孟子學說有關。向來一般都認為孔子二代孫子思（孔伋）著《中庸》，實際情況恐怕沒有這樣簡單。³

有關《中庸》的成書時代與作者的爭論，其實不必在細節上費筆墨，可以集中討論《中庸章句》第二十八章這個關鍵章節，特別是「生乎今之世，反古之道，如此者，裁（災）及其身者也」這幾句話。為什麼《中庸》的作者或編者（不管他或他們是誰）會對「反古之道」的想法發出這樣嚴重的警告？朱子的章句對此沒有任何說明。其後黎立武的《中庸分章》倒是有一番辯解。⁴ 《分章》把《章句》的二十七章最後一段跟這一章以及二十九章連起來看。他說：「王天下有三重，即所謂本身、徵民、考古也，自上文至此凡三節明之。愚而自用，是居上而驕也。有位無德，雖善無徵，何本身之可言？賤而自專，是居下而倍也。有德無位，不尊不信，何徵民之可言？生今之世，反古之道，是夏殷周之禮無所徵也。無徵不信，何考古之可言？惟本諸身、徵諸民、考諸古，

¹ 馬王堆帛書《五行》有經有解，郭店簡《五行》則沒有解說文字。簡帛學者多認為《五行》經的部分早於《孟子》，有可能是子思子學說。

² 孟子首創勇的德性論，在我的論文〈讀《孟子》知言養氣章：一個文化鬥士的思想與政治之間〉（未刊稿）有詳細討論。

³ 一位審查人表示中國傳統文獻習慣把著作權歸於第一作者，因此舊說子思作《中庸》，就著作權而言，亦講得通。我的確沒有考慮過著作權的問題。我們也無從得知司馬遷「子思作《中庸》」的舊說是否就著作權而言。不過我猜想司馬遷的時代恐怕還沒有著作權觀念。《中庸》跟子思肯定有關係。至於關係有多深，我持開放態度。因此把著作權歸給「第一作者」子思，我不能否定，也不能肯定。

⁴ 黎立武（1243-1310），宋末元初理學家，傳程門郭忠恕兼山學派之學，以《易》學解《中庸》，與朱子四書學分庭抗禮，亦為高居正統地位之朱子學所掩。著有《中庸分章》、《中庸指歸》、《大學本旨》、《大學發微》等書，傳於世。《中庸分章》收入《百部叢書集成》，臺灣藝文印書館景印。這是本文根據的版本。

於此三者慎重之，無有繆亂之失，則建天地，質鬼神，百世俟聖不悖不疑不惑矣。」黎立武能把《中庸》當作一篇文章來讀，深悟其隱現顯微之理，對於章法文法，也有獨到的見解。於宋代《中庸》學，確能獨樹一幟。他認為「三重」即所謂本身、徵民、考古，見解正確。不過在推求義理方面，往往辭勝於理，牽合附會之處亦多。就此章而言，首先，對於「反古之道」的「反」，他顯然認為「反」應解為反對。⁵他的意思是說，反對古之道則無徵。「無徵不信，何考古之可言？」故民不從。他把二十七、二十九兩章的語境混在一起。二十七章是譴責那些愚而好自用、賤而好自尊之徒，二十九章是談王天下的三個重要方針。「無徵不信」意思是說考古必以能徵驗者才能取信於民。這句話必須與前一句「上焉者雖善無徵」連起來看，不能斷章取義。並且，「有位無德」，哪裏來的善？「居下而倍」，哪裏來的德？仔細分析，黎立武的解釋不是牽強就是完全講不通。不過，我們對黎立武，應給予同情的了解。對任何一位前代解說者，《中庸》的第二十八章都是一個頭痛的問題。黎立武與其他學者不同之處是：他不迴避這難解的一章。他不迴避，是基於對《中庸》一文整體的認識。他說：「《中庸》之書，浩博深遠，若不可涯，其實繩聯而珠貫也。」這正是我一向對《中庸》一文的看法。本文之作就是要探究這篇「浩博深遠」的儒學要籍「繩聯珠貫」的文理。

歷代解者多從朱子以「復」釋「反」，因為這樣解釋是最通順的。然而《中庸》一書為什麼會出現二十八章這樣一段話？這是現代學者不能迴避的問題。有關《中庸》成書年代，有早晚兩派意見。對這個問題，主張早成書的學者別無選擇，只能說這一章跟《中庸》一書無關，是後人加進去的，因為孔子絕對不會說回歸古之道會導致災及其身這種駭人聽聞的話的。因此徐復觀先生認為這一段話「分明是法家責備儒家的話」。⁶不過我想還可以換一個角度來看這

⁵ 孔穎達亦以「反」為「反對」之意：「此謂尋常之人不知大道。若賢者君子，雖生今時，能持古法，故〈儒行〉云：『今人與居，古人與稽。』是也。」

⁶ 徐復觀：〈《中庸》的地位問題〉，《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1975年），頁76。

一段話的用意。

第二十八章在孔子這段話之後，還有一段引起過爭議的文字：「非天子不議禮，不制度，不考文。今天下車同軌，書同文，行同倫。雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」其中「今天下車同軌，書同文，行同倫」正是秦平定六國一統天下後施政的宣傳口號。史書也說，秦分天下為三十六郡，「一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字。」又始皇琅邪臺刻石，頌秦德，中有「器械一量，同書文字」之語。俱見《史記·秦始皇本紀》。今人註解《中庸》，勞思光的《譯註》是比較有參考價值的。勞思光說：「除『書同文』等語外，談及『不議禮』等等，也是秦初儒生口吻，因為秦統一禮制文字以前，並不發生『議禮』『制度』『考文』等問題。」⁷我同意他說這是秦代儒生而不是法家的口吻。如果《中庸》這篇弘揚儒學的文章落在法家手中，必遭到全盤否定的命運，絕對不僅於只加一段責備的話，而輕輕放過。

毫無疑問，《中庸》第二十八章的作者是秦時的儒生（禮家，可能是秦博士）。他（或他們）也是《中庸》最後的編纂者。把這些話編入《中庸》，動機是自保。這也是很容易理解的。秦暴政下儒生過的生活確實是如臨深淵，如履薄冰。只要敢直言一句，後果就很難逆料。博士齊人淳于越就是因為在廷上說了「事不師古而能長久者，未所聞也」這樣的話，始皇就聽從李斯之言，下達禁書令：「有敢偶語（互相討論）詩書者棄市，以古非今者族。」（《史記·秦始皇本紀》）這恐怖景象不正是第二十八章反映的時代背景！⁸

⁷ 勞思光：《大學中庸譯註新編》（香港：中文大學出版社，2000年），頁91，註釋6。（以下簡稱《中庸譯註》）

⁸ 我在〈《大學》古本新訂〉一文中說：「戰國到西漢初的儒生似乎書生氣多了一點。不過《中庸》和《大學》的作者都可以說是有強烈憂患意識的知識分子，他們具有崇高理想，但並非無視於政治現實，他們對現實政治都有很深刻的了解。今本（《禮記注疏》本）《中庸》的完成，應當在秦統一以後，比《大學》的寫成要晚一點。『今天下車同軌，書同文，行同倫』是秦大一統的寫照；這話不像是後人摻入的。《中庸》引《詩》『既明且哲，以保其身』，又借孔子之口說『生乎今之世，反（返）古之道，如此者，裁及其身者也』，都應該放在一個逆勢的、惡劣的政治環境中理

我說《中庸》的編纂者把二十八章編入《中庸》是為了求自保。我說的自保，還不只是關乎個人自身的安危，它更是關乎儒學傳承的文化命脈。關於先秦儒學的傳承，現代學者所說的思孟學派最早是宋儒提出來的。朱子在《中庸章句》的序裏說到，孔子繼往聖，開來學，而弟子顏氏、曾氏得其宗。其後則有子思。子思作《中庸》，而道統得以文字相傳。再傳而得孟子著書繼之，以承先聖之統。「及其沒而遂失其傳焉。」按照朱子的意思，這個思孟學統到戰國中期孟子以後就斷絕了。事實當然不是如此。

四書的《大學》和《中庸》，原是西漢人收入《禮記》的兩篇屬於思孟學派的思想著作。相傳《大學》的作者是曾子，《中庸》的作者是子思，都在孟子之前。《大學》傳為曾子所著，沒有任何依據。根據我對《大學》一書的整理，我推測《大學》的成書年代應是戰國晚期。值得注意的是，《大學》言心，《中庸》言性，二者互補，都可以從孟子的心性哲學開出。由此觀之，思孟學派一直延續到兩漢，並沒有斷絕。有關我對《大學》的見解，請讀者參考我的論文〈《大學》古本新訂〉。這裏繼續談《中庸》。

司馬遷說：「子思作《中庸》。」見《史記·孔子世家》。太史公的話當然有根據，我猜想他的根據是《子思》一書。漢武帝開獻書之路，《漢書·藝文志》著錄《子思》二十三篇，這書司馬遷應當讀過，因此他能確定《中庸》是子思之作。問題是這部《子思》著作是什麼時代編定的。如果此書不是先秦的典籍，就不能排除《中庸》晚出的可能。《漢志》亦著錄《曾子》十八篇。我認為此二書或先或後，皆纂輯於漢代。如果是先秦流傳下來的如《論》、《孟》等儒籍，而非散篇，應當不會雜見於《禮記》與《大戴禮》之中。

古代文獻多是纂輯而成的。史稱孔子刪詩書。孔子以詩書教人，所謂刪，

解。《中庸》全篇歌頌聖德，制禮作樂，自是聖人之事，但下文卻說：『雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。』顯然在專制政體下有難言之隱。」梅廣：〈《大學》古本新訂〉，國立臺灣大學中國文學系編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2009年），頁153-154。

恐怕只是篩選整理，俾便於教學使用。可以說，孔子建立了中國文獻學傳統。孔子以後，今日能見到的先秦學術，除了少數例外（如《孟子》書），皆是出於學派的整理，而所謂學派，例如墨學、莊學，老學，都是動態而非靜態的學術傳統。當今學者對《中庸》的成書大致上也有這樣的共識：《中庸》不是一時一人的著作。不過，在這個共識底下，對於《中庸》一文和子思著述的關係，以及此篇是否具有整體性的結構問題，學者的意見還是很分歧。我讀《中庸》，與一般研究者不同，我是把它當作一篇具有清晰理路的文章來讀，把它當作一篇優美的文學作品來欣賞。因此對於《中庸》是不是一個完整體系這問題，我可以毫無保留的說「當然是」。《中庸》屬於思孟學派的著作，學者皆無異議。《中庸》跟子思肯定有關係。至於關係有多深，我持開放態度。不過，即使《中庸》第三至十一章出自子思，也只能說它集子思引孔子之語為素材，而非子思所自著。學者指出過，第二章引「仲尼曰」，絕非出自子思，理由是子孫無以字稱其祖上之理（後世稱其祖號，必稱為某某公）。⁹而且第十章「子路問強」，亦不類日常語言，必經過潤色。《中庸》的取材一定非常廣泛，故能以孔子語連綴成文，如影像的集錦，如詩詞的聯句，章法之妙，妙不可言。

《中庸》引用孔子的話，都是經過精心安排的，不是雜記，而是一篇理論性文章的骨幹部分。《章句》第十六至十九章從禮學觀點談鬼神祭祀，由此發揮儒學孝道的德治思想，完全引用孔子的話。我有一篇舊作（2001）談到《中庸》，解釋這四段話的意思：¹⁰

《中庸》的宇宙是個具有顯微兩面的宇宙，它肯定一個超人文的實在，宗教色彩非常濃厚。我們談先秦儒學，必須把儒學放在歷史背景裏看，不能把它當做哲學來談。儒學是運動，派別很多，牽涉到的文化和社會

⁹ 最早指出這個疑點是南宋名臣王十朋。又第三十章「仲尼祖述堯舜，憲章文武。」亦非子思口吻。

¹⁰ 梅廣：〈釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學〉，《臺大文史哲學報》第55期（2001年11月），頁11-12。

層面非常廣。戰國儒者把當時一些深入民間的思想、信仰和習俗帶進儒學，予以統攝，不但豐富了儒學的內容，也擴充和鞏固了它的社會基礎，加強了它的政治影響力。這些才學不世出的儒生，後世對他們所知甚少，但他們卻完成了非常偉大的工作，對後世影響極深。以禮學而論，西漢以後，儒術定於一尊，董仲舒的天人感應思想基本上承接《中庸》，以《禮記》為代表的戰國禮家思想和宇宙觀影響了後世五百年之久。這樣的一個宇宙秩序必須有一套制度來反映，那就是禮。這個禮的觀念和後世的禮法、禮教完全不同，和荀子的禮學也不同。禮是為整個宇宙設計的。《禮記·禮器》篇說：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。」在這個儒家的禮的制度中，宗教儀式占著非常重要的地位，因為它是宇宙中顯微兩個世界的介面（interface）。《中庸》〔這四章〕便是談祭祀。它從「子曰鬼神之為德其盛矣乎」起到「明乎郊社之禮禘嘗之義，治國其如示諸掌乎」止，首言有鬼神之盛然後有祭祀，次言古聖王大德，乃天之受命，故得宗廟之饗，累世不絕。及至周公，更上追大王王季，上祀先公，從此以祭祖表達孝心之禮達於諸侯大夫，下及士庶。這是祭先人的禮的沿革。所以宗廟之禮是屬於祭先人的，表達孝道，而郊社之禮則是事奉上帝的，表達敬天之意。二者是國家制度的根本。

《中庸》自第二章至第十九章皆引孔子之言為文（第十二章引詩，是例外），章法錯落有致。第二章至十一章、第十六章至十九章皆全引孔子，體例如同〈坊記〉、〈緇衣〉等篇。中間四章則是引「子曰」或《詩》補充文義，故孔子之言皆出現在一段的最後。¹¹ 這種章法的變化實際上也是《中庸》分章的一種記號。在本文新編中，我把《章句》二至十一等十章合併為第二章，十二至十五章合併為第三章，十六至十九章合併為第四章。

《章句》的第二十章「哀公問政」也引起分章的問題。新編把它分為兩章：

¹¹ 第十三章（新編第三章第3節）「子曰」的位置我做了改動，詳該處的說明。

從「哀公問政」到「凡為天下國家有九經，所以行之者一也」一段止為第五章；「在下位不獲乎上」以下兩段文字為第六章。這其實就是孔穎達《正義》的分法，本不成為問題。之所以引起分章問題是因為朱子誤信《孔子家語》所錄「哀公問政」為先出的文獻。魯哀公問政於孔子是以國君身份問政，而「在下位不獲乎上，民不可得而治矣」則言臣道，自應與國君治平之事分開而論。《家語》把這兩節混在一起，是抄錄《中庸》而沒有讀通《中庸》。故根據文義即能判明《家語》及《章句》之誤。

朱子也因誤信《孔子家語》而把第二十章認為全部記錄孔子與魯哀公的對話。這也經不起分析。徐復觀先生在他的《中國人性論史》第五章〈從命到性——《中庸》的性命思想〉指出，即「哀公問政」此章（新編第五章）中，「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。」¹²郭沂〈《中庸》成書辨正〉採徐說而加詳。他說：

按照朱熹的說法，第二十章全部為孔子語。這（也）是錯誤的。事實上，此章的孔子語只有兩小段。第一段自「文武之政，布在方策」至「尊賢之等，禮所生也」。其下所言由修身而事親而知人而知天的程序，只是

¹² 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁109。案：徐先生此說，不知是否得自戴震。戴氏《中庸補注》即以「夫政也者，蒲盧也」以上為孔子答哀公語，清·戴震：《中庸補注》，《百部叢書集成·安徽叢書》（臺北：藝文印書館，1971年）。徐書此章曾以〈中庸的再考察〉為題分別發表於《東海學報》第4卷1期（1962年6月）及香港《民主評論》第13卷15期（1962年8月5日）、16期（8月20日）、17期（9月5日），分上、中、下三次刊載。參看謝鶯興整理：《徐復觀教授《中國人性論史》手稿整理彙編》（臺中：東海大學圖書館，2020年），頁109。東原的《中庸補注》一卷是半成品著作，只寫到一半，即《禮記注疏》卷第五十二，未及卷第五十三。《補注》流傳不廣，徐先生草此文時未能讀到，亦有可能。不過，晚清郭嵩燾《中庸章句質疑》（卷下）、俞樾《達齋叢說》意見與戴說雷同，皆認為此章孔子答哀公語僅止於「夫政也者，蒲盧也。」俞說見萬心權、蔡愛仁：《大學中庸精注》（臺北：正中書局，1976年），頁99引。然則徐先生於戴說或有所聞，亦未可知。

《中庸》第二部分的思路，孔子尚未提出。此後達道、達德等概念，亦為孔子所無。至於「或生而知之，或學而知之，或困而知之」三句，雖本《論語·季氏》，但這裏只是運用孔子所總結的獲取知識的三種情況，而不是引用孔子語。二十章的第二段孔子語為「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」三句，以下對修身—治人—治天下國家以及「為天下國家有九經」等的系統論述，在《論語》裏是找不到根據的。而下文對「誠」的詳細討論，更為孔子所不及。因此，朱熹因認為全章皆孔子語而把「子曰」二字當作衍文，是缺乏根據的。¹³

案：「為政在人」是此處孔子論為政的重點，而且此段之後，又有誤置重文，多多少少表示此段與下一段之間有區隔。郭文以為到「親親之殺，尊賢之等，禮所生也」為止，兩段話都是孔子答語，似較確切。

《章句》二十章「在下位不獲乎上」提出「誠」的概念。這一段有關「誠」的話也見於《孟子·離婁上》，文字大同小異。因此這一章還有一個更重要的問題需要解決，就是它和《孟子》書的關係。

作為一個德目，「誠」的出現在儒學史上是一件大事，因為到了後世，特別是在宋代理學的德性觀中，誠這個德目取得的地位之高，幾乎與仁並列。誠與天道相關，在春秋時代它還是一個原始的宗教概念（但已有「誠然」這個日常語言用法）。《論語》不以誠為教。以孔子之聖知，他雖有天道境界，但還沒有誠的概念。誠之成為儒學的德目是經過一個很大的發展轉折的。這個轉折不是在孔子的手中完成，而是由戰國時代的儒者完成。關於這個問題，我在前引〈釋「修辭立其誠」〉一文中已有詳細論述，讀者可以參看。

孟子是孔子以後集大成的大儒。史稱孟子學於子思門人，晚近出土文獻也顯示他的學說與子思的淵源應該是最深的。然而毫無疑問，孟子是戰國中期儒學思想活力的泉源。《中庸》論性和誠，是以孟子思想為背景的。這是我的一貫看法。古今學者囿於子思作《中庸》這個傳統說法，大多認為《中庸》成書

¹³ 郭沂：〈《中庸》成書辨證〉，《孔子研究》1995年第4期。頁56-57。

早於《孟子》，至少部分成書早於《孟子》。這本來就是個爭論不休的問題，特別是由於近幾十年出土的簡帛資料，其中有一些可視為儒家學說的，裏面或有屬於子思的著作，學者更傾向於接受子思作《中庸》的可靠性。然而這些被認為屬於子思的出土資料中，偏偏找不到《中庸》這篇最重要的思想文獻的片言隻字，這不能不令人感到不解。我不認為現有的新資料能了結這個公案，而這個公案如果解決不了又對思想史上的孟子影響非常大，必須嚴肅對待。

思想的孰先孰後，確實難有公認的客觀標準，爭議性大。¹⁴ 郭沂的論文提出可從語言文字發展的角度，配合思想的發展等，去探討《中庸》「在下位不獲乎上」一節和《孟子》究竟孰先孰後。這是很好的建議。不過，做這種工作需要語言科學的專業基礎，郭文顯示作者在這個專業領域下的功夫有所不足。

首先比較一下《中庸》和《孟子》這段文字：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道：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。）（《中庸》）

孟子曰：「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。）」（《孟子·離婁上》）

¹⁴ 例如徐復觀先生舉出，《中庸》之論五倫，以君臣為首；《孟子》之五倫，以父子為首。他認為這是《中庸》早出之一證。但依我的淺見，隆君道是戰國中期法家思想興起以後的事。《中庸》把君臣關係擺在第一，正是時代的反映。這反而是《中庸》晚出之證。徐說見前引〈《中庸》的地位問題〉，頁76。

二段文字大同小異，但對照起來看，顯然有文與言風格之別。¹⁵《中庸》文句規整簡潔，比《孟子》講究。它用字一致，如否定詞一律用「不」，《孟子》則「不」、「弗」並用。《孟子》前面說「不信於友」，後面說「弗信於友矣」；前面說「事親弗悅」，後面說「不悅於親矣」，看不出這裏「不」「弗」用法有何區別，有何修辭作用。又《中庸》不用口語的介詞「於」而用「乎」，除了最後第三十三章有兩三個「於」是顯著例外（其中「聲色之於以化民」一句，「於」不能用「乎」代替），全篇大體皆如此，《孟子》則「於」「乎」兩用。先秦文獻用「乎」作句中助詞，使介於動詞與其補語（介詞組或賓語）之間，這個用法春秋時尚不多見，是戰國時代文體的一個特色。傳統的詞書都說「乎，於也」。這個解釋太表面。句中助詞「乎」是從語氣詞「乎」來的，應當還帶有語氣成分，能營造出跌宕的語勢，因此是修辭性質的。至少早先是如此。這種語氣感染力可從「期我乎桑中，要我乎上宮，送我乎淇之上矣。」的《詩經》詩句感受到。不過，到了後來，見於散文或說話紀錄中，這個「乎」的語氣作用似乎減弱了，好像就是一個「於」的書面語替用字。不過《中庸》通篇用「乎」代「於」，易傳〈繫辭〉亦然，則是修辭性的。¹⁶

郭文指出，在「不獲乎上」之前，《孟子》多一「而」字，在「誠者天之道也」之前，《孟子》又多「是故」二字，認為這已透露《孟子》晚於《中庸》

¹⁵ 這是說，《中庸》屬論說體，是一篇精緻的散文；《孟子》則屬記言體。《史記·孟子荀卿列傳》言孟子晚年「退而與萬章之徒序詩書，述仲尼之意，作《孟子》七篇。」《孟子》一書，部分根據其弟子萬章、公孫丑的紀錄，大部分恐怕是孟子口授，由其弟子記錄而成篇的。

¹⁶ 詩歌，如屈賦，皆用「乎」而不用日常語言的「於」。〈離騷〉幾處用「於」，都是前「於」後「乎」，是交替用字的修辭手法。已故英國漢學家葛瑞漢（A. C. Graham）曾嘗試解釋這個「乎」的用法，寫過一篇論文。論文資料翔實，值得參考。但他錯把動詞後的「乎」當作如現代漢語的「了」、「著」一般，稱為動貌小詞（aspectual particle），因此進入了誤區，以致得不出結論。很可惜，這是一篇失敗之作。A. C. Graham, "A Post-Verbal Aspectual Particle in Classical Chinese: The Supposed Preposition 'hu' 乎", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 41, No. 2 (1978): 314-342.

的消息。我的看法正好相反。我認為這是《中庸》改動了《孟子》的文章，而且處理得很好。「在上位」一句的「而」字其實是不必要的，《中庸》刪了它，顯得文句更精鍊，更講究修辭效果。至於「是故」兩句，在《孟子》書，這是結論的話；在《中庸》，則是新一章的開宗明義。《中庸》把「是故」省掉，也是有道理的。

凡是談語言發展，都不會拿一兩個單例為證的。《論語》用了三百四十多個「而」，《墨子》有一千多個「而」，《中庸》短短三千五百六十八個字，也有八十四個連詞「而」。《孟子》在這裏比《中庸》多用一個「而」字能說明什麼時代性？關聯詞「是故」和「故」也是一樣，多一個或少一個並不代表這跟語言發展有任何關聯。以議論文字來說，《墨子》書（扣除了《墨經》）共用了「是故」和「故」五百個以上。《孟子》七篇用了一百十八個，其中「是故」十七個。《荀子》用「故」六百七十次有餘，而「是故」僅二十六次。用「是故」或「故」來偵察戰國時代連詞的發展也是毫無意義的。

郭文還說，《孟子》的「思誠者，人之道也」比《中庸》「誠之者，人之道也」對誠的問題說得更明白，可見是對《中庸》的加工和發展。他完全誤解了「思誠」的意思。「思誠」的「思」是「思脩身」、「思事親」、「思知人」的「思」，義為想要，表意圖，與誠的概念毫不相干。誠不是一個思辨問題，而是儒者要追求的心性境界。

我已經用了不少篇幅比較《中庸》和《孟子》兩段文字，認為郭文提出的語言文字發展問題根本不存在。至於郭文另外還指出的幾個語文現象，也都不能作為《中庸》早出之證。我只需作簡單評論。《中庸》不分知、智，是《禮記》的用字體例。《禮記》全書都用知，智字只出現一次，是在最後一篇〈喪服四制〉。〈喪服四制〉這個「智」字原來也應作「知」，孔穎達疏仍作「知」，可見是後來改的。其次，《中庸》雙音節複詞當然也很多，沒有經過計算，就不能憑印象說比《孟子》少見。《章句》第三十至三十二這三章就有「憲章」、「持載」、「覆幬」、「聰明」、「睿智」、「寬裕」、「溫柔」、「發強」、「剛毅」、「齊莊」、「中正」、「密察」、「洋溢」、「經綸」、「化育」等十五個，

其中不少是新造之詞。《中庸》雖然沒有《孟子》書上「學問」一語，但有「問學」，仍是複詞。至於《孟子》書中「智慧」一詞，根本是所引齊國俗諺裏面的，不是孟子自己的詞彙。《孟子》都用單音節的「智」，與《論語》、《墨子》說法沒有分別，反而《道德經》用「智慧」（郭店《老子》沒有「智慧出，有大偽」這句話。）《孟子》用「然而」，《中庸》沒有「然而」，也不能證明什麼。《中庸》也不用「然」來連接分句。《中庸》是說理文，不是論辯體。轉折連詞「然而」多見於論辯。照片上雞沒有下蛋，並不表示雞不下蛋。

《中庸》的文章，章法奇特，詞藻富贍，又用了很多修辭手法，如伏筆，呼應，對稱平行結構，以維持文章的連貫和節奏，例見下文各章【解義】。在文字的使用上，全篇用感嘆詞「乎」來襯托文勢，又以一個含有豐富概念的「道」字貫串全文。《中庸》一文風格非常一致，在中國典籍中它最富有宗教情操，讀之如同一曲宗教聖樂。《中庸》詞腴而句法多變，氣勢磅礴。對照起來看，楚簡《五行》篇質實無文。二者絕非出於一手。《中庸》在中國詞章學上應佔一席重要地位，可惜文學研究者皆未能注意及此。《文心雕龍·宗經》贊《易》，引〈繫辭〉「旨遠辭文，言中事隱」，《中庸》亦類之。

今本《中庸》的成書必晚於《孟子》。有孟子知言養氣之辯，才有德義概念的勇。《中庸》論誠，是以孟子思想為背景發展出來的。《中庸》的誠有三個「真實（real）」層面，分別是宗教或神靈（numinous）的誠、天道的誠和心性的誠。其中最值得注意的是天道層面的誠的概念。一方面它指的是一種超人文因此也是非道德的境界（真實無所謂道德不道德），另一方面，這境界因為也是道德實踐所要達到的目標，所以誠這概念也被賦予最高的道德意義。

性與誠的關係即性與天道的關係，孔子沒有討論過它，孟子點出明善（善性）和誠身的必然關係，也沒有多加發揮。孟子談到誠的地方不多，但對《中庸》的作者而言，孟子的觀念架構正好作為「誠」由鬼神轉到人文的樞紐。《中庸》首先引孟子的話說：「誠者天之道也，誠之者人之道也。」¹⁷這是把誠給

¹⁷ 《孟子·離婁》篇作「是故誠者天之道也，思誠者人之道也。」文字略異。

予儒學定位。儒學對天之道理解是明確的。¹⁸ 現在孟子提出誠（真實）就是（儒學概念中的）天之道，那麼誠就跟天之道一樣具有普遍意義，而不限於宗教意義。一旦跳出了宗教的意義限定，誠就可以進一步發展成一個具有實踐內涵（誠之）的道德概念（人之道）了。

《中庸》是一篇歌頌聖德的文章。《中庸》的聖人是所謂至誠者，就是有天道境界達天德的人。這樣的人與天地同流，可以贊天地之化育。在這裏，《中庸》還結合了孟子的性論而提出盡性的觀念（同時遙接前面有關「性」和「率性」所留下的伏筆）。同時，至誠不但能盡萬物之性，還能動物化民，發揮導正的功效。「曲能有誠則形，形則著，著則明。」¹⁹ 誠猶如一面明鏡，如實的表現這世界，使萬物無所遁其形。一旦事物的曲折原委顯露出來了，就可以順其勢而加以轉化。所以說：「唯天下至誠為能化。」

至誠的第三種特質是見微知漸、預知吉凶的超人文特異能力。誠是一種與天地一體的通澈透明的心理狀態；在這狀態下，意識干擾可以減至最低，因此感官方面也最靈敏，能達到最佳的收發狀況。先秦儒學有顯著的神祕主義成分，孔門傳授的五經，有三種——《易》、《禮》、《春秋》——都含有神祕主義傳統。公羊學家把災異之學上溯到孔子，孟子是有神祕經驗的，一直到漢代，漢初儒者如董仲舒、劉向等人都具推算災異的能力，也能和鬼神交通。古代儒家的宇宙觀超人文的色彩濃厚，形上學（metaphysical）意義其實很微弱，反而《道德經》具有更鮮明的形而上性格，更接近哲學。

《章句》第三十一章：「唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。」這一段文義的發揮，包含了聖、仁、義、禮、智五個德目，即出土文獻〈五行〉篇的「五行」。郭店簡〈五行〉篇應是早期文獻，學者判

¹⁸ 郭店〈五行〉篇「聖人知天道也」，是《孟子》「聖（人）之於天道也」一語的前驅。郭店簡文根據李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：北京大學出版社，2002年）。

¹⁹ 傳本作「曲能有誠則形」，衍一「誠」字，以致文意不連貫。

斷為子思所作，也是合理的。²⁰《中庸》隱言五行之德而不明說，只能解釋為這個觀念在當時已成熟流行而非在草創之時。這也是《中庸》後出之證。

《中庸》全篇的義理脈絡是一個辯證思維的發展。《中庸》把儒學視為一種道德實踐的辯證歷程而加以論述。我在一篇舊文〈語言科學與經典詮釋〉²¹中說：

《中庸》一書，簡單的說，是辯證經驗的體悟和觀照。它從宇宙自然（包括生理）現象的中和講起，然後落到人事的中庸，又從日常的人文經驗進入超人文的祭祀鬼神世界（這也涵攝在儒家禮的綱統之中）。經歷了這兩個世界後，然後才到達人類經驗的最高處——誠的境界。在這個道德世界裏，誠的概念跟《中庸》一書所有概念一樣，是兩面的：一方面它顯示天道的實體，另一方面它顯現心性的實體。而能同時立人極、達天德的就是聖人。聖人是天人兩面完美的統一。《中庸》的文勢發展是

²⁰ 此五行也就是《荀子》〈非十二子〉批評的五行。《荀子》書的聖是沒有天道的神秘主義色彩的。思孟五行說以天道言聖，與《荀子》〈天論〉的「唯聖人為不求知天」立論相違。〈天論〉最能表達荀子的實證主義（positivist）思想。他當然反對把這個天道的聖加在仁義禮智德目之中。而且這五行學說的草創者還口口聲聲的說「此真先君子之言也」，更使荀子不滿。荀學與思孟學派的性與天道針鋒相對，〈非十二子〉對後者的嚴厲批評，不足為異。必須指出，《荀子》書用字，有時與《孟子》相同，但內涵是不一樣的。孟子言「（夫）君子所過者化，所存者神，上下與天地同流」（盡心下），荀子在〈不苟〉篇中亦言「神」「化」之功，但都沒有「與天地同流」的天道涵義。孟子言誠者天之道也，荀子的誠，只有「真誠」的心性義。用字雖相同，都不能從字的表面做比較。〈不苟〉篇又有「君子至德，……夫此順命，以慎其獨者也」之語，此「慎其獨」亦與《大學》《中庸》「慎獨」之義別。清·王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年）引俞樾說：「所謂獨者，即無它事之謂。唯仁唯義故無它事，無它事是謂獨。故曰『不誠則不獨，不獨則不形。』言不能誠實則不能專一於內，不能專一則不能形見於外。」（頁46-47）俞樾解「獨」為「專一」，可從。君子至德，民順從其令如此，正是因為他敬慎於其專一之事。這就是「夫此順命，以慎其獨者也」的意思。

²¹ 梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（臺北：喜瑪拉雅基金會出版，2003年，頁76-77。

辯證的，它不是遵循著一條路線走，而是遠近相通，上下求索。試看下面一段話：「故君子不可以不脩身；思脩身不可以不事親；思事親不可以不知人；思知人不可以不知天。」值得注意的是「思事親」以下兩句。這裏「知人」「知天」是為下文「誠者天之道也；誠之者人之道也」留下伏筆。但是《中庸》不說思事親（近）然後知人（遠）；思知人（下）然後知天（上）。《中庸》在這裏不是談工夫的次第，而是指示辯證的曲折進程。事親而不知人，知人而不知天，只守一端，就不是辯證。說「不可以不」正所以「執中」：中是不偏不倚的意思。

讀者對「辯證 (dialectic)」一詞雖然不會陌生，我還是稍加說明它在本文的用法。辯證思維是一種基於對事物二分對立的認識而產生的思考自覺。二分對立 (binary opposition) 本是人類語言的基本結構方式，因此也是人類認知結構的基石。事物分大小，位置有高低，我們生活的世界離不開這些二分切割觀念。先民對二分對立思維起自覺，最早表現在《周易》。《周易》發揮了二分對立潛在的建構能力，一如今日的計算機原理。在思想層次上，先秦道家以有無、正反等二元對立為說。「天下萬物生於有，有生於無。」這是中國思想史上本體論的開端。「反者道之動，弱者道之用。」道家由此而建立一個以負為正的價值哲學。這是以辯證思維開發的人間智慧。

儒家的辯證思維與此不同。儒家的辯證思維集中在「中」和「中庸」概念。根據孔子的說法，中庸思想早在民間流行。但是在中國思想史上孔子是提出這個概念的第一人，而《禮記》的《中庸》是發揮中庸之義的一篇——也是唯一的一篇——儒學論述，它在思想史上的重要性不言而喻。

對立大分為兩種型態。一種是矛盾的對立 (contradictory opposition)，如正之與反，同之與異，此之與彼，有之與無，成之與毀，治之與亂，二者是互相排斥的。否定 (negation)，如仁之與不仁，表達命題的矛盾對立。另一種對立英語叫做 contrary opposition，或可稱為相與（而非矛盾）的對立。這種對立的兩極是抵觸的，但不排除有程度或性質上的容忍性。如高低、大小之間可以是不高不低、不大不小，善惡之間可以生出無善無惡的觀念。

對中西哲人而言，對立都是人類要解決的問題，因為它不是穩定的狀態。對立造成衝突，引起爭亂。但是倘若沒有對立的語言自覺，則這世界就將如一池死水一般，永遠處於停滯狀態。因此從好的方面看，如果把概念對立看成一種認知的發展，它就可以帶領我們走出死域，呼吸到新鮮空氣，大腦神經得到活躍激盪。由此可以肯定：對立意識普遍存在於人類文化之中。這是我對辯證作為一普世概念粗淺的認識。蘇格拉底認為探求真理只有通過論辯的對話方式進行。論辯使雙方增長了智慧。古希臘語辯證一詞本是指此而言。經中世紀哲學家之手，辯證成為一種嚴格的論證方法，歸入哲學的邏輯部門，而有辯證法或辯證邏輯的稱謂。辯證邏輯到了十九世紀黑格爾的手中，就成了一套解釋人類歷史命運（destiny）的形而上哲學大論述。這是歐洲理性哲學的極端發展。黑格爾的辯證邏輯艱深難懂，不過我想如果我們不是談西方特別是歐陸哲學，不懂黑格爾的辯證邏輯也無妨。它跟中國傳統思想方式的距離實在太遠了。倒是黑格爾有關家庭倫常和法理思想頗多值得借鏡和思考的地方。

儒學辯證思維最重要的觀念是「中」，不是黑格爾的「否定」或「矛盾」。先秦典籍的執中、中道、中行、中和、中庸等詞都含有尚中的辯證道理。龐樸《儒家辯證法研究》一書，²²其〈中庸〉一章蒐羅有關的文獻資料最豐富，說理甚新穎，值得參考。這裏不擬引述或細評其說。龐樸先生學殖深厚，研究中國思想史和文化史，成就卓然，是大陸二十世紀 70 年代以後儒學研究影響力最大的名學者。他討論先秦的辯證思想，有許多獨到之見，但是很奇怪的，他談中庸之道，卻幾乎完全忽略了《禮記》這篇重要文獻的內容，不能不說是一大缺陷。此外，他把仁義、禮樂、忠恕、聖智，全都認為互成對立辯證關係，雖辭博而言辯，實牽強難成理。德目不是相對範疇，德行可以互補但絕非對立。

《中庸》一書，以中和一概念顯示天人相應，應在這裏先加說明。中和一詞原指天地中和之氣，故通於五音，亦與性情相關。《中庸》則明確指出宇宙的本質就是中與和。《中庸》首章說：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中

²² 龐樸：《儒家辯證法研究》（北京：中華書局，1984年）。

節，謂之和。」又說：「致中和，天地位焉，萬物育焉。」中和是宇宙自然之理：中是天下之大本，和是天下之達道。宇宙的形成，初分天地，天地成對稱關係，維繫著宇宙的平衡，故稱為中；天地孳息萬物，萬物並育不相害，故稱為和。「天地位焉」是說天地位於中；「萬物育焉」是說萬物育於和。這是宇宙的生成原理。天人本相通，是以此中和宇宙自然之理亦可驗之於人的性情。喜怒哀樂未發之時，心理狀態是平衡的，無所偏倚，這是中。發而中節，則如萬物之孳生發育，這是和。宇宙的本質反映在人身上，從性情之未發已發而見天地之情，故知人可以知天。這是「致中和」的意思。宋儒視之為修為的工夫論，則是大謬不然。²³

二分並非只有對立局面。二分可以成為對稱，這是一種平衡狀態，而隱含著一個主中軸，因此天地可言「天地之中」。對稱平衡帶來美感。中國文化重視對稱美。舉凡建築、事物的裝飾，以及語言，都講求對稱。「尚中」不僅要達到善的境界，同時也能達到美的境界。「中」的涵義非常豐富。

回到《中庸》的篇章問題。這篇文章對閱讀者造成的困難主要是內部結構的問題，也就是它的語脈和文勢。分章是釐清語脈的第一步。黎立武說得好：「分章所以原作者之意。」他把《中庸》分為十五章，章內分節，比朱子的《章句》分三十三章較有組織。但對於《章句》二十到三十二章這一部分最難解的章節，他的識力仍嫌不足，分合的道理不明。這裏就不去討論它了。

我把《中庸》分為十章。《章句》第二十章「哀公問政」我分為五、六兩章，理由已見上文。二十一至二十六章發揮「誠」之義，我合為一章，共八節，是為第七章。此章7、8兩節《章句》原劃為第二十六章。第7節「故至誠無息」至「如此者不見而章，不動而變，無為而成。」仍是發揮「誠」義。

²³ 一般人讀古書常忽略句中的虛詞，以為虛詞佔的意義份量不大。這是大錯。宋儒解「致中和，天地位焉，萬物育焉」，因為忽略了兩個「焉」字的實然義，以致把一個本體論述誤認為修為實踐的指令。於是後世理學家就天天在家研究怎樣去參中和。虛字影響思想和行為不可謂不大。參看我的〈釋「修辭立其誠」〉一文。

但第 8 節言天地之道則與誠無關，但有承上啟下的作用。這一節歷來解者皆不得其旨要。

《章句》二十七章以下至三十二章問題最多，有必要重新編定。《中庸》歌頌聖德，其文勢如起伏的山巒，由修身而至平天下，由忠恕而至誠，高度不斷增加，至二十七章詠歎「大哉聖人之道」而臻極致。但歌頌聖德是全文發展的高峰，不應只有短短數語，因此我把三十至三十二三章移到這裏來，與二十七章後半「故君子尊德行而道問學」位置調換，作為第八章。古籍在流傳過程中發生局部的章節錯位，其實是很常見的現象。我的改編根據是以類相從。這應是最基本的修復原則。疑經改經，始於宋代。南宋學者王柏讀《中庸》，覺「其文勢時有斷續，語脈時有交互」。²⁴此語很得到共鳴。歷代都有改編《中庸》之作，而又以今世最多。當今學者或認為《中庸》有後人添加之語，非原作者之意；或又主張今本《中庸》原為兩篇拼合而成。在我看來，要讀通《中庸》，這都是不必要的假設。我讀《中庸》，是當作一篇奇文來欣賞。我極願與讀者共析其疑義，而不想在考證上白費精神。

最後，對於《中庸》的思想與地位，我的一己之見可歸結為五點：

1. 《中庸》以孔子思想為依歸，發揮孔子性與天道、孟子誠身之大義，繼往聖開來學，是曾子、子思、孟子以後儒學發展的一個輝煌成就，應無疑問。
2. 《中庸》的辯證思想來自儒者自身的實踐經驗，跟道家思想毫不相干。
3. 《中庸》有濃厚宗教情操，與先秦莊老思想，魏晉玄學皆不契合，很難說受到道家影響。
4. 《中庸》沒有陰陽五行觀念，也沒有一個氣化的宇宙論，因此不會是代表漢儒思想，反而董仲舒《春秋繁露》最後幾篇談鬼神、祭祀、中和，都與《禮記》特別是《中庸》有密切關係。

²⁴ 這是王柏〈古《中庸》跋〉裏面的話。他重編的「古《中庸》」分上下兩篇，篇各十三章，開後世學者從事割裂《中庸》的先例。參看程元敏：《王柏之生平與學術》（臺北：學海出版社，1975年）。

5. 此外，《中庸》沒有《周易》高卑貴賤「位」的價值觀念，²⁵ 不言吉凶，不強調變動，也完全不談意象、結構，顯然走的是《周易》以外另一條思辨途徑。

二、《中庸》正文²⁶

【第一章】

1. 天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教。

【解義】

新編第一章，也是《章句》的首章，我分為三節。《章句》也作三段論：「首明道之本原出於天，而不可易；其實體備於己，而不可離。次言存養省察之要。終言聖神功化之極。」朱子在這裏把「道也者，不可須臾離也，可離非道也。」歸入「首明」第一個意思中，但註解時則把它歸入第二段話裏，有點舉棋不定。

「天命之謂性」的「性」當然可以解釋為指萬物各殊之性，但這裏似當指本然之善的善性。如此解釋，接下來一句「率性之謂道」的「道」就有了道德意義，否則下面的「道也者，不可須臾離也」等幾句都講不得。《章句》此處謂「性即理也」。伊川、朱子解經，株守一個理字，不足為訓。

對於「教」，朱子的解釋很充分。《章句》說：「聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教。」簡單的說，教就是教化。

²⁵ 《易》學主剛尚陽，是一種不對稱的二元論。參看鄭吉雄：〈論《易》道主剛〉，《臺大中文學報》第26期（2007年6月），頁89-118。

²⁶ 正文用朱熹《中庸章句》本，並註明原章次，以便比較。《章句》但揀取其文義解釋，他均從略。我對《中庸》的研究成果集中在解義部分，主要是通讀全文並講述其義理。字詞及文句的詁訓解析均放在附註中，不與義理相混雜。

《禮記·禮器》：「天道至教。」天道是極致的教化。此為戰國時代禮家的通識。《中庸》發揮天、性、道、教四個觀念，義理最是綿密。第1節是全文的提綱。

2. **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。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。**見，音現。隱，暗處也。微，細事也。獨者，人所不知而已所獨知之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此尤加謹焉，所以遏人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。

【解義】

第2節由率性之道引出儒家的慎獨工夫論。「道」是非常豐富的概念，在這裏則取象於其路的本義，指當行之路，故曰不可須臾離。道不可離，故須慎防於幾微處之不知不察。慎獨一詞流行於戰國晚期思想典籍，為宋明儒者所重視；自從出土帛書也出現這個詞之後，一時引起當代學者的興趣，研究者眾，見解亦紛紜，這裏我取朱子的解說。如欲不偏離道，必須隨時隨地做省察功夫。人不知而已獨知的幾微之動，是最要下工夫之處。《大學》也言慎獨，意思和《中庸》相同。朱子這個解釋最平實。「獨」是單獨、獨自的獨，至少在《大學》、《中庸》二篇中，不帶任何主體或形而上義，也與荀子之「慎其獨」義不同。參看註20。

這一節最特別的是「莫見（現）乎隱，莫顯乎微。」兩句話。不要以為它隱藏著，其實它是呈現出來的；不要以為它隱微不著，其實它是最明顯的。相對的也是相通的。貫串《中庸》一書的辯證思維從慎獨這個工夫論開始。

3. **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。**

【解義】

第3節論中和。早在二十年前我指出宋儒在這裏犯了一個大錯，參看緒論。喜怒哀樂是人的性情。性情之未發，無所偏倚，稱為中，已發而中節則是和（諧和）。推之於宇宙，亦有中、和之分。宇宙的形成，初分天地，天地各得其位，

謂之中；天地發育萬物，萬物繁萌滋長，生生不息，這是和。因此中是天下的大本，和是天下的達道。天、人固然成對立，但也是相通的。天的本質反映在人身上，故人能體天，聖人可以達天道。

【第二章】

1. 仲尼曰：「君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而時中；小人之〔反〕中庸也，王肅本作「小人之反中庸也」，程子亦以為然。今從之。小人而無忌憚也。」²⁷
（《章句》第二章）
2. 子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」（《章句》第三章）

【解義】

新編第二章共有十節，即《章句》第二至十一的十章。這十節可分為六組義理。一二為一組，三四為一組，五六為一組，七自成一組，八九為一組，十自成一組，共六組。

第一組二節統言中庸。中庸是君子之道，雖屬日用平常，但長久以來能奉行它的人已很少了。

此章各節皆是引孔子之言為說（新編第四章亦然），整章合看，如同詩詞的聯句，是很特別的文章作法。《史記·伯夷叔齊列傳》結尾一段也是引說為文，與此相類。

《中庸》引用孔子的話，都是經過精心安排的，此章是最好的說明。《禮記》的〈中庸〉和〈大學〉都是文章，與〈坊記〉、〈表記〉、〈緇衣〉性質不同。程伊川讀《中庸》，誤以雜記視之，後世亦隨聲附和，如勞思光即謂「各

²⁷ 戴震《中庸補注》：「而猶乃也。君子何以中庸？乃隨時審處其中；小人何以反中庸？乃肆焉以行。」又俞樾以為二「而」字均應讀為「能」。俞說見《群經平議》卷二十二。案：「而」、「能」二字陰陽對轉，音近義亦相通（「能」訓「而」例見王引之《經傳釋詞》卷六）。「君子而時中」謂君子能時中。然「小人」一句中「而」字則不必改。副詞「而」有轉折義，常表相反的對照：君子時中，小人卻無所忌憚。

章合看，並無統一的脈絡」，²⁸ 皆未能深察其文理。

《中庸》一書揭示概念和事物的兩面性，因此必須兩面都要顧到，不能偏於一面。這就是「中」的辯證思維。中庸的庸是「平常」的意思。²⁹ 從中和到中庸，是把我們的眼光從觀照轉移到實踐，把我們的關注點從宇宙自然（包括生理現象）轉移到人事的日用平常上。觀照和實踐也是相對的人類活動。相對於「中和」而言，「中庸」是本書的道德實踐理論。中庸的「中」，是「中和」之省，「庸」是「常」的意思。「中庸」就是中和的日用常行之道。³⁰

3. 子曰：「道其不行矣夫！」（《章句》第五章）

4. 子曰：「道之不行也，我知之矣，知者過之，愚者不及也；道之不明也，我知之矣，賢者過之，不肖者不及也。人莫不飲食也，鮮能知味也。」（《章句》第四章）

【解義】

第二組感嘆道不行，並說明這是因為無論智愚賢不肖，或過或不及，都不能守著中道。我把《章句》四、五二章對調。先感嘆後說明，似乎更合行文習慣。

要實現的理想皆可稱為道，因此道的內容非常豐富。「道不行」是說理想不能實現；「道不明」是說理想不能彰顯出來。這個意思的「道」就沒有「路」的取象義。

5. 子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察迥言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」舜之所以為大知者，以其不自用而取諸人也。迥言者，淺近之言，猶必察焉，其無遺善可知。然於其言之未善者則隱而不宣，其善者則播而不匿，其廣大光明又如此，則人孰不樂告以善哉。（《章句》第六章）

²⁸ 勞思光《大學中庸譯註新編小序》中語。

²⁹ 案「中庸」之「庸」，鄭玄或訓為「常」，或訓為「用」。

³⁰ 《論語·雍也》章「中庸之為德也」，何晏注：「庸，常也。中和可常行之德也。」三國魏·何晏集解：《論語集解》，《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1975年）。

【解義】

5 節以下四組皆以中庸作為主題，而開出知（智）、仁、勇、聖四個德目與之關連，猶如樂曲主題之與變奏，章法妙不可言。

第三組 5、6 兩節言知。孔子讚舜治國「執其兩端用其中於民」，在紛紜眾論之中能持之以中正公平之心。《章句》：「兩端謂眾論不同之極致。」察邇言則不偏信，隱言之惡而表揚言之善則收策勵之功。這是大知（智）。

6. 子曰：「人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」（《章句》第七章）

【解義】

中庸之難能，好比走鋼索。人人都說我曉得（「予知」），曉得怎樣拿平衡桿，可是一上鋼索，沒有不摔下來的。

7. 子曰：「回之為人也，³¹擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」（《章句》第八章）

【解義】

第四組以顏回之擇乎中庸而言仁。《論語》載孔子讚顏回三月不違仁，是這一段話的背景。三月言其久，並非只有三個月，而是「拳拳服膺而弗失之」。

8. 子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」（《章句》第九章）

9. 子路問強。子曰：「南方之強與？北方之強與？抑而強與？而，汝也。寬柔以教，不報無道，南方之強也，君子居之。³²衽金革，死而不厭，³³北方之強也，而強者居之。故君子和而不流，強哉矯！中立而不倚，強哉矯！國有

³¹ 陳柱引馬其昶：「人、仁同字。」可備一說。陳柱：《中庸注參》（桂林：廣西師範大學出版社，2010年），頁10。

³² 《中庸譯註》，頁52：「不報無道，即對於別人對自己的無理之處，並不報以無理的行動。『無道』即『無理』之意。」案：以理服人而非以力服人，此為南方之強，故君子居之。

³³ 戴震《中庸補注》：「厭，懼服也。」案：厭同壓，有抑制之義。東原蓋以懼服為抑壓的引伸義。

道，不變塞焉，強哉矯！」³⁴ 國無道，至死不變，強哉矯！」（《章句》第十章）

【解義】

第五組論強，即是論勇。《論語》孔子言勇，皆針對子路而發。此處《中庸》作者由白刃可蹈之勇不及中庸之難能套出孔子一段發揮勇的議論，是絕妙剪接手法。到此，《中庸》的知仁勇三達德都點出來了。知（智）、仁之為達德容易了解；勇為達德，則需要詳細解釋，故此節議論甚長。其中「中立而不倚，強哉矯」一句即扣緊主題「中道」，形成一段精彩的變奏。此節文辭優美，句式整齊而有變化，詞氣充盛。不類日常語言，是精緻的文學語言，應是加工過的。

《章句》：「蓋此篇大旨，以知、仁、勇三達德為入道之門，故於篇首即以大舜、顏淵、子路之事明之。舜，知也；顏淵，仁也；子路，勇也。三者廢其一，則無以造道而成德矣。」

10. 子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。素，按《漢書》，當作索，蓋字之誤也。素隱行怪，言深求隱僻之理，而過為詭異之行也。君子遵道而行，半塗而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」（《章句》第十一章）

【解義】

第六組言聖。聖者必依乎中庸。聖是最高的智慧，聖者與天道通。下文（新編）七、八二章詳論聖，這裏先點出來，是為文章伏筆。

【第三章】

1. 君子之道費而隱。費，用之廣也。隱，體之微也。夫婦之愚，可以與知焉，及其至也，雖聖人亦有所不知焉；夫婦之不肖，可以能行焉，及其至也，雖聖人

³⁴ 焉，狀語詞尾，猶「然」。《左傳》襄公九年：「知罃稟焉以為政。」稟焉即稟然，敬貌。塞焉猶塞然，充實貌。不變而志意充實。《詩·鄘風·定之方中》：「匪直也人，秉心塞淵。」鄭《箋》：「塞，充實也。」

亦有所不能焉。天地之大也，人猶有所憾。故君子語大，天下莫能載焉；語小，天下莫能破焉。《詩》云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」《詩》，〈大雅·旱麓〉之篇。言其上下察也。³⁵君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。男女有別，而後夫婦有義；夫婦有義，而後父子有親；父子有親，而後君臣有正。故曰：昏禮者，禮之本也。（《章句》第十二章）

【解義】

第三章開始論君子之道，可分為二組。1、2兩節為一組；3、4兩節為一組。第2節原本置於第4節之後，我依文理把它調到前面。

「君子之道費而隱」是一個辯證命題。《中庸》的道德世界跟宇宙萬物一樣都是這個辯證思維的體現。夫婦之道也許是最淺而易知的，但是如果追求下去，則是無窮無盡的道理；夫婦之義也許是人所能行的，但是如果以此為起點做下去，也可以達到聖人都做不到的地步。因此說：「君子之道，造端乎夫婦，及其至也，察（接）乎天地。」先秦儒學典籍發揮孔子「下學上達」的道理，沒有比《中庸》說得更好的。

2. 君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。辟、譬同。《詩》曰：「妻子好合，如鼓瑟琴；兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。」《詩》，〈小雅·常棣〉之篇。子曰：「父母其順矣乎！」（《章句》第十五章）

³⁵ 王念孫《讀書雜誌》三之四《史記》「以身得察」條：「『臣竊觀先王之舉也，見有高世主之心，故假節於魏以身得察於燕。』念孫案：察讀為交際之際。際，接也。言假魏節使於燕而以身得接見先王也。際與察古同聲而通用。」清·王念孫：《讀書雜誌》（上海：上海古籍出版社，2015年）。案：王說是。《淮南子·原道訓》：「夫道者覆天載地，廓四方，柝八極，高不可際，深不可測，包裹天地，稟授無形。」馬王堆出土帛書〈道原〉：「是故上道高而不可察也，深而不可則（測）也。」馬王堆帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書·壹》（北京：文物出版社，1980年），頁87。是察即際。《爾雅·釋詁》：「際、接、……，捷也。」郭注：「捷謂相接續也。」「上下察」謂上接天，下接地（淵泉）。古祭部字與閉口韻關係密切，察、際與接、捷有同源關係，參看梅廣：〈訓詁資料所見到的幾個音韻現象〉，《清華學報》新24卷第1期（1994年3月），頁1-43。諸書用察或際而不用接，或尚有方言未分化讀音的緣故。

【解義】

《中庸》的道德實踐原則是從生活最切近的地方做起，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。高低遠近相對而相通：從近處走去，必走到遠處；從低處走去，必走到高處。妻子好合，兄弟和翕，同時也克盡孝道。

3. (子曰：)道不遠人。人之為道而遠人，不可以為道。《詩》云：「伐柯伐柯，其則不遠。」《詩》，〈豳風·伐柯〉之篇。執柯以伐柯，睨而視之，猶以為遠。故君子以人治人，改而止。忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人。〔子曰：〕「君子之道四，丘未能一焉：所求乎子以事父，未能也；所求乎臣以事君，未能也；所求乎弟以事兄，未能也；所求乎朋友先施之，未能也。³⁶庸德之行，³⁷庸言之謹，有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡。言顧行，行顧言，君子胡不慥慥爾！」慥慥，篤實貌。（《章句》第十三章）

【解義】

此節談恕道。曾子、子思學統發揮孔子之教，首重忠恕。《中庸》論恕，顯然背後有子思的思想影子。我把段首的「子曰」移到後面，認為此節前面部分是《中庸》作者的話。最後引「子曰」作結，章法與本章前後2、4兩節一致。

前兩節論夫婦之道，是家庭倫理，屬私領域。此後二節論君子待人處世，進入公領域。《中庸》的辯證發展，起於私必止於公，兩面兼顧。解讀《中庸》

³⁶ 「所求乎」四句歷來解者皆不能通其句義。此因文句太精簡，需要利用一點句法學知識才能讀通。前三句關係詞「所」與「以」相關連，暗指一個超高道德標準。「所求乎子以事父，未能也。」這是說用它（指那個高標準）來要求兒子孝敬他的父親，我也達不到（要求）。他兩句與此相同。關係詞「所」又可以用來關連一個命題中的事件論元，表達一個假設情況。參看梅廣：《上古漢語語法綱要（修訂二版）》（臺北：三民書局，2019年），第三章2.8節，因此第四句「所求乎朋友：『先施之』，未能也。」可以如此翻譯：若有要求朋友守信而叫他「你先做」這等事，我也達不到（要求）。

³⁷ 「庸德」指平實之德，相對於前所謂「丘未能一」之矯情者。郭沂以為「庸德之行」是「庸行之德」之誤，可備一說。郭說見《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001年），第三卷第二篇第五章：〈中庸——孔子的方法論與最高道德〉，頁593。

一書，只要掌握了這個思維方式，就無往不利。

恕是待人的道理。道離不開人與人的關係。建立正確的人與人關係，必須能有標準可循。標準從何而定？《中庸》舉〈伐柯〉詩作比喻。伐取斧柄量長短，標準（其則）就在手上，是很近的。但是如果斜著眼睛對手上的斧柄輕瞄一下，就不覺其近在眼前，會以為標準很遠。³⁸ 君子治人的標準，如同執柯伐柯，是以人治人。「以人治人」的意思是以人之所能為作為治人的標準。³⁹ 人有過而能改即止，這樣治人就不逾越情理法度。

「忠恕違道不遠」是說能行忠恕，即或言行偶有偏離，亦必迅速歸正。黎立武《分章》：「由忠恕行，雖或違於道亦不中不遠矣。孟子曰：強恕而行，求仁莫近焉。」又言：「前章言君子之道造端乎夫婦，此言君子之道四，而五倫備矣。」前章點出三達德，此章點出五達道，與第五章「哀公問政」相呼應。《分章》此兩處發明《中庸》文句章節之義，均視《章句》為長。

「君子之道四」，指子事父孝、臣事君忠、弟事兄悌，朋友之交信。「丘未能一焉」：我也有連一樣都做不到的時候。孔子之意，謂即使孝悌忠信是君子之道，亦須考慮道德實踐的個別情況，不能以過高的道德標準責求別人先我而實行（「先施之」）。自己做得到的，才能要求別人做到。這是恕道。

道德不是唱高調，不能陳義過高，必須言顧行。言顧行才能行顧言，才能做到言行一致。無論言或行，都要做到平實。中道而行：行不足則加勉，言過高要保留。這才稱得上篤實君子。

4. 君子素其位而行，不願乎其外。素富貴，行乎富貴；素貧賤，行乎貧賤；素夷狄，行乎夷狄；素患難，行乎患難：君子無入而不自得焉。此言素其位而行也。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人，則無怨。上不怨天，

³⁸ 勞思光《中庸譯註》：「這是說，伐柯者不知道自己所執之柯即是標準，反而看到別處去，於是自己還以為標準很遠。」（頁57）這個解釋亦通，但「睨而視之」的「之」所指為何，沒有著落。

³⁹ 此解釋本（日）東條弘：〈中庸知言〉，《東條一坐著作集》（東京：書籍文物流通會，昭和39年〔1964〕）。

下不尤人。此言不願乎其外也。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。子曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」（《章句》第十四章）

【解義】

「俟命」兩句，《論衡·幸偶》篇引作「君子處易以俟命，小人行險以徼幸」，以為孔子語。又「射有似乎君子」不見於《論語》。《孟子·公孫丑上》：「仁者如射。射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」意思與此相同。《孟子》書兩處言「反求諸己」，皆未引孔子，然孟子似不至於掠取孔子之意據為己有。⁴⁰《禮記·射義》亦不引孔子此語而雜用《孟子》為說。《中庸》此處引孔子，是否有所據，可存疑。

這一節繼上節君子待人以恕而言君子處世之道，皆屬於公領域的事。君子居易以俟命，如有所失，必反求諸己。《孟子·盡心下》：「君子行法（行所當然）以俟命而已矣。」

素位而行，正己不求於人，故能自得而無怨。孔子自言不怨天，不尤人，見《論語》。

此節文義，上接第二章「君子而時中」（《章句》第二章），「遯世不見知而不悔」（《章句》第十一章），下接第十章（《章句》第三十三章）「君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡」。《中庸》處處強調「不得志，脩身見於世」（《孟子·盡心上》）的天命在我，修德自強的志意，應與其作者處於一個黑暗時期的強烈感受有關。詳第九章說明。

【第四章】

1. 子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。使天下之人齊明盛服，以承祭祀。洋洋乎如在其上，如在其左右。《詩》曰：

⁴⁰ 《孟子·公孫丑下》：孟子去齊，充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」孟子此處引孔子語而未加「孔子曰」，並非掠取孔子語，而是把「不怨天，不尤人」這句名言當作格言使用。

『神之格思，不可度思！矧可射思！』《詩》，〈大雅·抑〉之篇。射，音亦，《詩》作斲，厭也，言厭怠而不敬也。思，語辭。夫微之顯、誠之不可揜如此夫。」（《章句》第十六章）

【解義】

第四章言鬼神祭祀，皆引孔子之言。戰國時代儒生言禮必上推到孔子，其中必有託孔子之言為說，不可盡信為孔子之言。本章第一節涉及鬼神，以為表達戰國時代禮學家的宗教面向則可，以為這是春秋時代孔子言論的實錄則不宜。

第三章論君子之道，從私領域到公領域，主要還是集中在個人的道德實踐。本章及第五章更上一層，以古之聖哲明王為例，進入治國平天下的盛德大業。此即下文所言：「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。」

為什麼《中庸》談治天下國家要從鬼神祭祀開始？《中庸》的宇宙是一個具有顯微兩面的宇宙。這是戰國時代禮家所深切認識的宇宙。這個宇宙觀肯定一個與人文世界同樣重要的鬼神世界，宗教色彩非常濃厚。鬼神世界是真實的，是通過祭祀可以接觸到的。第1節「誠之不可揜」的「誠」就是表達人與神明的感通。這是「誠」的宗教意義。《國語·楚語下》記載楚昭王問祀於觀射父，中有「接誠，拔取以獻具，為齊敬也」。「接誠」是指祭者接觸到神明，感知祂的呈現的時刻，也是取誠的宗教意義。⁴¹

《禮記·禮器》：「禮也者，合於天時，設於地財，順於鬼神，合於人心，理萬物者也。」這是戰國時代禮家對禮的觀念。禮是為整個宇宙秩序而設計。人類生活在顯微兩個世界中，故禮制必須同時順於鬼神，合於人心。宗教儀式因此占著非常重要的地位，因為它是顯微兩個世界的介面。

德治是儒家政治思想的基本觀念。從祭禮中可以看到一個以孝道為本崇尚

⁴¹ 參看前引〈釋「修辭立其誠」〉一文，頁244。

德治的久遠傳統。第2節以下分別論舜的大孝，文王父作子述，武王繼先人未竟之業翦商，說明大德者必得其位，必受天祿，宗廟饗之，累世不絕。末後論周公推孝道，制為禮法，達乎諸侯大夫，及士庶人。郊社之禮所以敬天，宗廟之禮所以達孝，二者是國家制度的根本。

2. 子曰：「舜其大孝也與！德為聖人，尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽。故天之生物，必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之。《詩》曰：『嘉樂君子，憲憲令德！宜民宜人，受祿于天。保佑命之，自天申之！』《詩》，〈大雅·假樂〉之篇。假，當依此作嘉。憲，當依《詩》作顯。申，重也。故大德者必受命。」受命者，受天命為天子也。（《章句》第十七章）

3. 子曰：「無憂者其惟文王乎！以王季為父，以武王為子，父作之，子述之。武王繼大王、王季、文王之緒，繼也。壹戎衣而有天下，⁴²身不失天下之顯名。尊為天子，富有四海之內。宗廟饗之，子孫保之。武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人。父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪達乎大夫，三年之喪達乎天子。父母之喪無貴賤，一也。」（《章句》第十八章）

【解義】

父為大夫，子為士，則以大夫之禮葬父，以士之禮祭父；父為士，子為大夫，則以士之禮葬父，以大夫之禮祭之。

4. 子曰：「武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者：善繼人之志，善述人之事者也。春秋脩其祖廟，陳其宗器，設其裳衣，薦其時食。宗廟之禮，所以序昭穆也；

⁴² 鄭《注》：「衣讀如殷，聲之誤也。齊人言殷聲如衣。」按：衣讀如殷，古音陰陽對轉之例。「壹戎衣」即「殪戎殷」。《尚書·康誥》：「天乃大命文王，殪戎殷，誕受厥命。」屈萬里《尚書集釋》：「殪，殺也。」又：「戎，《爾雅·釋詁》：大也。西周初年每稱殷曰大商，曰大邦殷。」屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經出版事業公司，1983年）。

序爵，所以辨貴賤也；序事，所以辨賢也；旅酬下為上，所以逮賤也；燕毛，所以序齒也。踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也，宗廟之禮，所以祀乎其先也。明乎郊社之禮、禘嘗之義，治國其如示諸掌乎。」（《章句》第十九章）

【解義】

「明乎郊社之禮」二句又見《禮記·仲尼燕居》篇。

禮制明始足以言治國。下章「哀公問政」即從禮制進入經世。

【第五章】

1. 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。蒲蘆，沈括以為蒲葦，是也。⁴³ 以人立政，猶以地種樹，其成速矣，而蒲葦又易生之物，其成尤速也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。言人君為政在於得人，而取人之則又在脩身。能脩其身，則有君有臣，而政無不舉矣。仁者人也，親親為大；義者宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。」禮則節文斯二者而已。

【解義】

哀公問政，孔子的回答僅此。以下三節皆《中庸》作者的發揮。詳緒論。蓋孔子只言修道以仁，而《中庸》則以智、仁、勇為三達德，又引孔子之語，以好學、力行、知恥為進德之階，所言更詳盡。

行所當然就是道，故道又有本然的意思。此處「人道」、「地道」的道皆作如此解（天道指天的本然）。

「脩身以道，脩道以仁」意謂脩身由道，修道求仁。

（在下位不獲乎上，民不可得而治矣！鄭氏曰：「此句在下，誤重在此。」）

⁴³ 蘆即蘆。蒲、蘆皆草名，生長水邊。蒲蘆連用，又見於《越絕書·荊平王內傳》，字作「甫蘆」。《越絕書》，《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1975年）。

2. 故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。

【解義】

由脩身而至事親，由事親而至知人，由知人而至知天，是一個道德實踐的辯證歷程。

3. 天下之達道五，所以行之者三：曰君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也；五者天下之達道也；知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之，一也；或安而行之，或利而行之，或勉強而行之，及其成功，一也。子曰：「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。」知斯三者，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。

【解義】

五達道，遙接（新編）第三章君子之道；三達德，遙接（新編）第二章孔子論舜、顏淵以及與子路之對話。「知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者一也。」「一」謂無論以知行，或以仁行，或以勇行，皆能達到同一效果。「所」關連一個事件論元，與前文「所求乎朋友先施之，未能也」的「所」用法相同。

4. 凡為天下國家有九經，⁴⁴ 曰：脩身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體群臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。視群臣猶吾四體，視百姓猶吾子，此視臣視民之別也。

脩身則道立，尊賢則不惑，親親則諸父昆弟不怨，敬大臣則不眩，體群臣則士之報禮重，子庶民則百姓勸，來百工則財用足，柔遠人則四方歸之，懷諸侯則天下畏之。此言九經之效也。

【解義】

「脩身則道立。」脩身由道，故身脩則道立。

⁴⁴ 《中庸譯註》：九經，即是九條不變的大綱領。

5. 齊明盛服，非禮不動，所以脩身也；去讒遠色，賤貨而貴德，所以勸賢也；尊其位，重其祿，同其好惡，所以勸親親也；官盛任使，所以勸大臣也；官盛任使，謂官屬眾盛，足任使令也，蓋大臣不當親細事，故所以優之者如此。忠信重祿，所以勸士也；時使薄斂，所以勸百姓也；日省月試，既稟稱事，所以勸百工也；既，讀曰餼。餼稟，稍食也。⁴⁵稱事，如《周禮·稿人職》曰「考其弓弩，以上下其食」是也。送往迎來，嘉善而矜不能，所以柔遠人也；繼絕世，舉廢國，治亂持危，朝聘以時，厚往而薄來，所以懷諸侯也。此言九經之事也。凡為天下國家有九經，所以行之者一也：凡事豫則立，不豫則廢。言前定則不跲，事前定則不困，行前定則不疚，道前定則不窮。豫，素定也。跲，躓也。疚，病也。⁴⁶

【解義】

「凡為天下國家有九經，所以行之者一也。」「一」應指下文「凡事豫則立，不豫則廢。」孔穎達《正義》：一，謂當豫也。此段重點在最後一句：「道前定則不窮。」「道」是用來貫串全文各章節的字眼。

「哀公問政」一章到此為止，下文應從孔穎達《正義》另起一章。「在下位不獲乎上，民不可得而治矣。」一語言官吏治民之要，回到士的政治階層，故應與國君治平之事分開而論，而且整段是《孟子·離婁上》章的話，主題是明善誠身，並由此而論人倫之極致，到達中庸全文辯證發展的最高層次。《章句》與《分章》此處應分章而不分，均未達其旨。

【第六章】

1. 在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道：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

⁴⁵ 「稍食」調月俸。語出《周禮》。

⁴⁶ 《章句》解釋從《注疏》。《中庸譯註》：「疚，悔。」似較長。

執之者也。誠者，真實無妄之謂，天理之本然也。誠之者，未能真實無妄，而欲其真實無妄之謂，人事之當然也。聖人之德，渾然天理，真實無妄，不待思勉而從容中道，則亦天之道也。未至於聖，則不能無人欲之私，而其為德不能皆實。故未能不思而得，則必擇善，然後可以明善；未能不勉而中，則必固執，然後可以誠身。此則所謂人之道也。不思而得，生知也。不勉而中，安行也。擇善，學知以下之事；固執，利行以下之事也。

【解義】

《中庸》言誠有三個層面，分別是宗教或鬼神的誠、天道的誠和心性或德性的誠。宗教的誠已見第四章。本章闡明後二者。天道的誠屬超人文境界，心性的誠則落在躬行實踐的道德層面。誠的基本義是真實。真實固無所謂道德不道德，但因為天道所呈現出來的真實也是修為所要達到的目標，因此誠這個概念也被賦予最高的道德意義：「渾然天理，真實無妄。」

這一節源於《孟子》，應不成問題。孟子發揚孔子之教，揭櫫人性之本善，思為蒼生發矇解惑，最有原創力。《中庸》則不是一個時代一人之作，它的成書應當晚至秦統一之後。《中庸》一文，有曾子、子思的思想痕跡（見第二章3節「忠恕違道不遠」說明。），也有孟子的思想痕跡（如將勇提高到道德層次，與智、仁並列為三達德）。

「誠者不勉而中」以後，以「誠」與正題「中道」相接，是《中庸》作者添加的補充。「誠之者，擇善而固執之者也。」與第二章顏子「擇乎中庸，得一善則拳拳服膺而弗失之矣」相呼應。

2. 博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。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。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。（以上章節《章句》劃為第二十章）

【解義】

此節明誠之者擇善固執、困知勉行之道。

【第七章】

1. 自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。（《章句》第二十一章）

【解義】

這一節就誠者與誠之者之別再加分辨。動詞「明」有自動（自明）和和他動（明之）兩種用法。誠者其誠粲然著明，自然而然，不著半點工夫，可以說是性分內的事，因此稱為性。《孟子·盡心下》：「堯舜，性之也。」誠之者則必須專致於明誠工夫始能幾於誠。這是脩道的事，因此稱為教。

「誠則明矣，明則誠矣。」誠者其誠自明，而明誠者（即誠之者）亦自能誠。二句總結這一節文義。

2. 唯天下至誠為能盡其性；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；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。此自誠而明者之事也。（《章句》第二十二章）

【解義】

此節以下三節論聖功。《中庸》的聖人是所謂至誠者，唯至誠者能盡性。《中庸》的盡性是知的擴而充之的事，其思想源頭則是孟子，與《易·說卦傳》「窮理盡性而至於命」的盡性，一向外一向內，方向恰好相反。至誠者盡己之性則能盡人之性，由此擴而充之，則其智必能盡萬物之性，可以贊天地之化育，與天地鼎足而立。下文第八章言唯至誠能知天地之化育。知天地之化育，則能助其化育。

3. 其次致曲。曲能有誠（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。（《章句》第二十三章）

【解義】

「致曲」謂曲盡事物的原委。「曲能有誠誠則明」應作「曲能有誠則明」，衍一「誠」字。至誠者不但能盡萬物之性，還能動物化民，發揮導正功效。《易·繫辭》說：「聖人作而萬物睹」。誠者如實表現這世界，使萬物無所遁

其形，這也是聖知之效。一旦事物的曲折原委顯露出來了，便可以順其勢而加以轉化，因此說：「唯天下至誠為能化。」

4. **至誠之道，可以前知。國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽；見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至：善，必先知之；不善，必先知之。故至誠如神。**

（《章句》第二十四章）

【解義】

這一節言至誠的第三種特質，就是見微知漸，預知吉凶。這是至誠的聖知的超人文能力，因此說：至誠如神。

5. **誠者自成也，而道自道也。道也之道，音導。⁴⁷ 誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。**

【解義】

「誠者自成也，而道自道也。」謂誠之自成猶道之自導，二者皆屬下文所謂無為而成者。

「誠者物之終始，不誠無物。」此語費解。大概是說，事物之終始，如2、3二節所述，皆誠者盡性所及，不誠則無事物終始可言。《孟子·盡心上》：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉。」唯誠者能見萬物皆備於我。此或即《中庸》「誠者物之終始」此句所本。

6. **誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也，故時措之宜也。⁴⁸**（5、6二節《章句》劃為第二十五章）

【解義】

誠者成己，亦所以成物。故仁、智合德，外內合道，無舉不當，無時不宜。

7. **故至誠無息，不息則久。久則徵，徵則悠遠。⁴⁹ 悠遠則博厚，博厚則高明。**

⁴⁷ 以聲訓釋義，猶《論語》「政者正也」、《孟子》「征之為言正也」之例。

⁴⁸ 此謂固時措之宜。故、固同音，字亦相近（「故」，出土簡帛多書作「古」）。以故為固，典籍多見。

⁴⁹ 《中庸譯註》：「久，恆常。徵，有效驗之意。『徵則悠遠』：既有效驗，則能展開到遠處。」

博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。此言聖人與天地同用。博厚配地，高明配天，悠久無疆。此言聖人與天地同體。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。見，音現。見，猶示也。不見而章，以配地而言也；不動而變，以配天而言也；無為而成，以無疆而言也。

【解義】

此節言至誠與天地之德相應相配，前文（《章句》第十二章）所謂「君子語大，天下莫能載焉。」

8. 天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，振，收也。萬物載焉。今夫山，一卷石之多，卷，區也。⁵⁰及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。《詩》云：「維天之命，於穆不已！」蓋曰天之所以為天也。「於乎不顯，文王之德之純！」《詩》，〈周頌·維天之命〉篇。蓋曰文王之所以為文也，純亦不已。（7、8二節《章句》劃為第二十六章）

【解義】

天地本然之理說簡單也至為簡單，一句話就說完了：「其為物不貳，則其生物不測。」「為物不貳」意為同一物質，「不測」指深遠廣博，不可測度。這句話的意思是說：世間上只要是同一物質，則此物必有其不可測度者在。我們看到的一點光亮是天，維繫著日月星辰、覆蓋萬物的也是天。土地、山、水也都是這樣：語小的話，淺淺的是它；語大的話，至大不可測的也是它。這段

⁵⁰ 《章句》及戴震《中庸補注》均從鄭《注》「卷猶區也。」《漢書·胡建傳》：「穿北軍壘，以為賈區。」顏師古《注》：「區者，小屋之名，若今小菴屋之類。故衛士之屋謂之區。」〈揚雄傳〉：「有田一廬，有宅一區。」又區區，小貌。區或可指小範圍之地，然「卷」何以有「區」義，不得而知。《中庸譯註》：「卷：即『拳』。」案：卷、拳形近音亦近，拳誤為卷固有可能。然「拳」若有量詞用法，鄭、朱、戴這三位大學者不會不知道。

話意涵著人之德也是如此。德有小大：「小德川流，大德敦化。」人和天本質是一樣的，天地的博、厚、高、明、悠、久也是至誠不息所能達至的道德境界。由是在天人相應的觀照下，人的道德性格可以彰顯到極致。文王的不（丕）顯之純德與天的於穆之命——這是天德——兩相輝映，至高而不可測，永存於宇宙之間。

接下來的一章是聖人之道的禮讚。

【第八章】

1. 大哉聖人之道！洋洋乎發育萬物，「峻極于天」。⁵¹ 優優大哉！禮儀三百，威儀三千，待其人而後行。⁵² 故曰：苟不至德，至道不凝焉。（此節是《章句》第二十七章上半部分）

【解義】

《中庸》在中國典籍中最富宗教情操。本章對聖人的禮讚具有宗教聖樂風格：崇高、虔敬、優美而動人，可與韓德爾（Georg Friedrich Händel）彌賽亞（Messiah）的「哈利路亞 Hallelujah」對上帝的歌頌相比美。《中庸》全文的發展宛如綿延起伏的山勢，坡度不斷升高，至此章而到達頂峰。2、3、4 三節與第 1 節原不相屬，我做了較大的改動，把這三節從後面移上來。改動的理由是詠讚聖人之辭不應只有 1 節這幾句話。「苟不至德，至道不凝焉。」至道凝於至德者，唯有孔子足以當之。此句之後，應有補充語。我把詠讚聖人之道的章節放在一起，把論述君子之道的章節放在一起，使得文理條暢，血脈通貫，這樣的改動是有其必要的。

2. 仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。祖述者，遠宗其道。憲章者，近守其法。律天時者，法其自然之運。襲水土者，因其一定之理。皆兼內外該本末而言也。

⁵¹ 《詩·大雅·崧高》：「崧高維嶽，駿極于天。」

⁵² 「禮儀」，典籍或作「禮經」，或作「經禮」。唯《韓詩外傳》（卷四）云：「禮曰：禮儀三百，威儀三千。」蓋引《中庸》文。

辟如天地之無不持載，無不覆幬；辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。
（《章句》第三十章）

【解義】

此節緊接上節「苟不至德，至道不凝焉。」一語，稱述孔子遠宗堯舜之道，近守文武之法，並以天地含容之大，比況孔子之德。

3. 唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也；寬裕溫柔，足以有容也；發強剛毅，足以有執也；齊莊中正，足以有敬也；文理密察，足以有別也。聰明睿知，生知之質。其下四者，乃仁義禮知之德。溥博淵泉，而時出之。溥博，周遍而廣闊也。淵泉，靜深而有本也。出，發見也。言五者之德，充積於中，而以時發見於外也。溥博如天，淵泉如淵。見而民莫不敬，言而民莫不信，行而民莫不說。說，音悅。是以聲名洋溢乎中國，施及蠻貊。施，去聲。舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜，墜，音墜。凡有血氣者，莫不尊親。故曰配天。舟車所至以下，蓋極言之。配天，言其德之所及，廣大如天也。（《章句》第三十一章）

【解義】

此節稱誦至聖。

聰明睿知，指聖。先秦典籍，仁義禮智聖五德並列，漢以後則改為仁義禮智信。

4. 唯天下至誠，為能經綸天下之大經，經，綸，皆治絲之事。經者，理其緒而分之；綸者，比其類而合之也。經，常也。大經者，五品之人倫。立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁！肫肫，懇至貌。淵淵其淵！浩浩其天！苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之？此篇言聖人天道之極致，至此而無以加矣。（《章句》第三十二章）

【解義】

此節稱誦至誠者。

「立天下之大本」，謂至誠者為能立於中。與第一章「中也者，天下之大

本也。」文義相足。

「知天地之化育」，謂至誠者能與知於和。與第一章「和也者，天下之達道也。」文義相足。天地之發育萬物即是和。

【第九章】

1. 故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。溫故而知新，敦厚以崇禮。（本章1、2兩節原置於「大哉聖人之道」一節之後，《章句》合併為第二十七章）

【解義】

《禮記注疏》曰：「此一經明君子欲行聖人之道，當須勤學。前經明聖人性之至誠，此經明賢人學而至誠也。」據此，孔穎達已看出此節所言與「大哉聖人之道」一節分別為二事。

德性與問學，廣大與精微，高明與中庸，溫故、知新，敦厚、崇禮，都是相對概念。不過，相對並非相反。中道而行必須不偏不倚，兩端都要顧到。

「敦厚以崇禮」：「厚」謂質，「禮」謂文：「文質彬彬，然後君子。」（《論語·雍也》）

2. 是故居上不驕，為下不倍。國有道其言足以興；國無道其默足以容。《詩》曰：「既明且哲，以保其身」，其此之謂與！《詩》，〈大雅·烝民〉之篇。（此1、2兩節《章句》劃為第二十七章下半部）

【解義】

「是故居上不驕，為下不倍（背）。」二句接敦厚崇禮之意，開以下論君子處世之道。

此節引《詩》以明國無道，默足以容身。這是智者處世之道。愚賤者不識時務，則災及其身。此節以下，仍然是論君子之道，但上節方示以君子入德之門、所以充體達道之要，此節即陡轉直落，又回到君子處世的現實問題上。

3. 子曰：「愚而好自用，賤而好自專，生乎今之世，反古之道，如此者，裁及其身者也。」裁，古災字。反，復也。非天子，不議禮，不制度，不考文。今天

下車同軌，書同文，行同倫。⁵³ 雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉；雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。鄭氏曰：「言作禮樂者，必聖人在天子之位。」

【解義】

「生乎今之世，反古之道，如此者，災及其身者也。」毫無疑問，這是《中庸》作者假托孔子之言。⁵⁴《韓非子·五蠹》篇列舉人主必除之邦之蠹，有稱先王之道之學者，有言古者。倡議反古之道而招致殺身之禍的，在百家爭鳴、處士橫議的六國時期不曾有過，此必是在秦始皇暴政之下才會發生的事。《史記·秦始皇本紀》載始皇長子扶蘇進諫：「諸生（那些先生們）皆誦法孔子，今上皆重法繩之，臣恐天下不安。」始皇曾坑殺儒生，應是事實。

「雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。」禮樂必由有德者作。這當然是句奉承當政者的話。但接下來的才是這段話的重點：「雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」這是說當今之世，雖有聖人如孔子者復出，無天子之位，亦不敢作禮樂。《中庸》一書的最後編定必在秦統一之後，其作者戰戰兢兢、臨深履薄的憂患之情，躍然紙上。

4. 子曰：「吾說夏禮，杞不足徵也；吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周。」孔子既不得位，則從周而已。（以上3、4兩節《章句》劃為第二十八章。下第5節則另劃為第二十九章）

【解義】

《章句》這裏的解釋是順著上文的意思下來的，但朱子應當也明白《論語》的孔子不是這樣想的。《論語·八佾》：「子曰：『周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。』」《集注》引尹焞：「尹氏曰：三代之禮，至周大備，夫子美其文而從之。」

5. 王天下有三重焉，其寡過矣乎！上焉者雖善無徵，無徵不信，不信民弗從；
下焉者雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，

⁵³ 根據勞思光《中庸譯註》頁91的解釋：議禮，擬議禮制；制度，制訂度量衡；考文，考定文字。勞氏並說：「案：本節是《中庸》晚出的確證。除『書同文』等語外，談及『不議禮』等等，也是秦初儒生的口吻。因為秦統一禮制文字以前，並不發生『議禮』、『制度』、『考文』的問題。」

⁵⁴ 不過，也有可能「子曰」二字是衍文。

考諸三王而不繆，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道：行而世為天下法，言而世為天下則。動，兼言、行而言；道，兼法、則而言。法，法度也；則，準則也。遠之則有望，近之則不厭。《詩》曰：「在彼無惡，在此無射，庶幾夙夜，以永終譽！」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。《詩》，〈周頌·振鷺〉之篇。射，《詩》作斃，厭也。（《章句》第二十九章）

【解義】

此節論讚君子之德。君子為國定制，若本之於身之誠，考之於先王法度，驗之於百姓庶民，則其王道之政體必能立於天地人神之間而無毫釐之失。是以其功業亦必傳於後世而永得終譽。且以君子之知天知人，言行為法於天下，如此亦必能享早譽於當世。

「王天下有三重焉。」三重，三種重要的事，應指本諸身、徵諸庶民、考諸三王三個要點。比這三者更高的（上焉者），則無徵而民不信；比這三者更低的（下焉者），則不尊（沒有地位）而民亦不信。⁵⁵「考諸三王而不繆」即上一節孔子考論三代禮制一番話的意思。

「本諸身」三句，應作「本諸身而誠，徵諸庶民而信，考諸三王而不繆」，意思方完足。不過這樣格式整齊的句子會顯得死板。又「建諸天地」以下三句本是推論王天下三重之效，不加一「則」字表明，表達誠然欠明確，但如此六句一氣貫注，便覺筆力萬鈞。⁵⁶《中庸》文章之妙，須從此等靈活變化處領略，

⁵⁵ 「徵」意為求其效驗。庶民已是社會的基層，豈有比庶民更低的？不過《中庸》講究對稱，有上必有下，有遠必有近，有彼必有此，思想如此，修辭亦如此。

⁵⁶ 試比較《易傳·文言》：「庸言之信，庸行之謹，閒邪存其誠，善世而不伐，德博而化。」「善世」以後兩句也是指修身工夫的後效，加一「則」字則文義更明確。〈文言〉意為有文采之論說，也是一篇出色的美文。參看前引文〈釋「修辭立其誠」〉我作的分析。再舉一例。傳世本《禮記·緇衣》第十三章「政之不行也，教之不成也，爵祿不足勸也，刑罰不足恥也。」四個也字句連文，其實後二句也是表後效。出土郭店本〈緇衣〉即前有「則」字，作：「正（政）之不行，教之不成也，則型（刑）法不足恥，而雀（爵）不足勸也。」這是兩個版本修辭手法有差異，並非傳世本此處有脫漏。傳世本比上博、郭店本更講究修辭，此亦其為增修版之一佐證。

即使小地方亦不能放過。不明其文章作法，亦不能通其文義。

以上我的句義解析，求之於前代學者，亦唯有黎立武能辨之。《分章》：「王天下有三重，即所謂本身、徵民、考古也，自上文至此凡三節明之。」又云：「惟本諸身、徵諸民、考諸古，於此三者慎重之，無有繆亂之失，則建天地，質鬼神，百世俟聖不悖不疑不惑矣。」在這些地方，《分章》的解說都能做到深切入微，遠勝《章句》。

【第十章】

1. 《詩》曰「衣錦尚絅」，惡其文之著也。故君子之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。君子之道，淡而不厭，簡而文，溫而理。知遠之近，知風之自，知微之顯，可與入德矣。（本章《章句》劃為第三十三章）

【解義】

本章凡七節皆引《詩》為說，章法整齊一致。

「溫而理」：「溫」指顏色溫和；「理」蓋指容止脩整有威儀，所謂「理發乎外而眾莫不承順。」（《禮記·樂記》，又見〈祭義〉篇）

「知風之自」，知道風氣之所漸。風氣興於微弱。微弱與興盛相對而相通相成，猶如遠之與近，微之與顯，都是表達「君子之道，闇然而日章」的辯證思維。「可與入德」，用今日的話來說，便是可以達到最高智慧。

東條弘《中庸知言》（頁91）引伊藤仁齋：「仁齋曰：自此以下，凡八引《詩》，皆申此章之意。言君子之德闇然不可得知之妙，而至於上天之載無聲無臭而止，雖若有淺深，其實一意也。」

2. 《詩》云：「潛雖伏矣，亦孔之昭！」故君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎！《詩》，〈小雅·正月〉之篇。承上文言「莫見乎隱、莫顯乎微」也。
3. 《詩》云：「相在爾室，尚不愧于屋漏。」《詩》，〈大雅·抑〉之篇。相，視也。屋漏，室西北隅也。承上文又言君子之戒謹恐懼，無時不然。故君子不動而敬，不言而信。

4. 《詩》曰：「**奏假無言，時靡有爭。**」是故君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞。假、格同。《詩》，〈商頌·烈祖〉之篇。奏，進也。威，畏也。⁵⁷
5. 《詩》曰：「**不顯惟德！百辟其刑之。**」是故君子篤恭而天下平。《詩》，〈周頌·烈文〉之篇。承上文言天子有不（丕）顯之德，而諸侯法之，則其德愈深而效愈遠矣。篤，厚也。
6. 《詩》云：「**予懷明德，不大聲以色。**」⁵⁸《詩》，〈大雅·皇矣〉之篇。引之以明上文所謂不顯之德者，正以其不大聲與色也。子曰：「**聲色之於以化民，末也。**」
7. 《詩》曰：「**德輶如毛。**」⁵⁹毛猶有倫。鄭《注》：倫，猶比也。⁶⁰「**上天之載，無聲無臭**」，至矣！

【解義】

「上天之載，無聲無臭」，引《大雅·文王》之篇。全文至此結束，以文王之儀刑（典範）猶上天無聲無臭之載故為萬邦所信孚作收。

黎立武曰：「《中庸》一書，隱見顯微之論悉矣。自費而隱，達之高明博厚，進之於穆不已之天；自微而顯，達之明動變化，進之於乎不顯之域。隱而見，見而隱；微而顯，顯而微：全體妙用，蓋有不可名言者。末凡八引《詩》以明之。曰不愧屋漏者，謹獨之功也；曰奏假無言者，戒不睹懼不聞之驗也。曰不顯惟德，則猶顯也；不大聲色，則微矣；德輶如毛，則愈微矣。曰衣錦尚絅，則猶見也；潛之伏，則隱矣；無聲無臭，則愈隱矣。嗚呼！夫子之言性與天道，不可得而聞也，至矣！云者，其於中庸之德，固有不容言者歟！」

（責任校對：王誠御）

⁵⁷ 「奏假」謂進清醑、和羹而神降臨。屈萬里《詩經釋義》：「此謂神降臨雖無所言，亦可使國中平安無戰爭也。」（頁290）「奏」，傳本《毛詩》作「饗」。

⁵⁸ 「大」，以為大，意動用法，猶言重視。「聲以色」，聲與色。「以」是「與」的弱化音，參看前引梅廣：〈訓詁資料所見到的幾個音韻現象〉。

⁵⁹ 《詩》，〈大雅·烝民〉篇。鄭《注》：輶，輕也。

⁶⁰ 猶有他物可以比較，不若上天無聲無臭之為極至。

引用書目

一、傳統文獻

- 《詩經》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997年。
- 《禮記》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1997年。
- 《國語》，臺北：里仁書局，1980年。
- 《越絕書》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。
- 漢·韓嬰：《韓詩外傳》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。
- 漢·劉安：《淮南子》，北京：中華書局，2009年。
- 漢·司馬遷：《史記》，臺北：鼎文書局，1978年。
- 漢·王充：《論衡》，臺北：世界書局，1955年。
- 馬王堆帛書整理小組：《馬王堆漢墓帛書·壹》，北京：文物出版社，1980年。
- 三國魏·何晏集解：《論語集解》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。
- 南朝·劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍注》，臺北：開明書店，1985年。
- * 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：藝文印書館，1969年。
- * 宋·黎立武：《中庸分章》，《百部叢書集成·學海類編》，臺北：藝文印書館，1970年。
- * 清·戴震：《中庸補注》，《百部叢書集成·安徽叢書》，臺北：藝文印書館，1971年。
- 清·王念孫：《讀書雜誌》，上海：上海古籍出版社，2015年。
- 清·王引之：《經傳釋詞》，湖南：岳麓書社，1982年。
- 清·俞樾：《群經平議》，《續修四庫全書·經部》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 清·王先謙：《漢書補注》，北京：中華書局，1983年。

- 清·王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。
 清·郭嵩燾：《中庸章句質疑》，臺北：廣文書局，1978年。

二、近人論著

- 李 零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：北京大學出版社，2002年。
 周祖謨：《爾雅校箋》，昆明：雲南人民出版社，2004年。
 屈萬里：《尚書集釋》，臺北：聯經出版事業公司，1983年。
 屈萬里：《詩經釋義》，臺北：中國文化大學出版社，1988年。
 * 徐復觀：〈《中庸》的地位問題〉，《中國思想史論集》，臺北：學生書局，1975年。
 * 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
 陳 柱：《中庸注參》，桂林：廣西師範大學出版社，2010年。
 陳奇猷：《韓非子集釋》，北京：中華書局，1958年。
 梅 廣：〈訓詁資料所見到的幾個音韻現象〉，《清華學報》新24卷第1期（1994年3月）。
 * 梅 廣：〈釋「修辭立其誠」：原始儒家的天道觀與語言觀——兼論宋儒的章句學〉，《臺大文史哲學報》第55期（2001年11月）。
 DOI:10.6258/bcla.2001.55.06
 * 梅 廣：〈語言科學與經典詮釋〉，葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，臺北：喜瑪拉雅基金會，2003年。
 梅 廣：〈《大學》古本新訂〉，國立臺灣大學中國文學系編：《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》，臺北：國立臺灣大學中國文學系，2009年。
 梅 廣：《上古漢語語法綱要（修訂二版）》，臺北：三民書局，2019年。
 梅 廣：〈讀孟子「知言養氣」章：一個文化鬥士的思想與政治之間〉，未刊稿。
 * 郭 沂：〈《中庸》成書辨證〉，《孔子研究》1995年第4期。

- 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001年。
- 程元敏：《王柏之生平與學術》，臺北：學海出版社，1975年。
- 萬心權、蔡愛仁：《大學中庸精注》，臺北：正中書局，1976年。
- * 勞思光：《大學中庸譯註新編》，香港：中文大學出版社，2000年。
DOI:10.978.962201/9034
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1990年。
- 鄭吉雄：〈論《易》道主剛〉，《臺大中文學報》第26期（2007年6月）。
- 謝鶯興整理：《徐復觀教授《中國人性論史》手稿整理彙編》，臺中：東海大學圖書館，2020年。
- * 龐樸：《儒家辯證法研究》，北京：中華書局，1984年。
- （日）東條弘：〈中庸知言〉，《東條一坐著作集》，東京：書籍文物流通會，昭和39年（1964）。
- （英）A. C. Graham, “A Post-Verbal Aspectual Particle in Classical Chinese: The Supposed Preposition “hu” 乎”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, Vol. 41, No. 2 (1978): 314-342.
- （說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Dai, Zh. (1971). *Zhongyong buzhu* [The doctrine of the mean with supplementary annotations]. Taipei: Yee Wen Publishing Company. (Original work published in the Qing dynasty)
- Guo, Y. (1995). *Zhongyong chengshu bianzheng* [An analysis and verification of the formation of *The doctrine of the mean*]. *Confucian Studies*, 4, 50-59.
- Hsu, F.-K. (1975). *Zhongyong de diwei wenti* [Collected essays on the history of Chinese thought]. In *Zhongguo sixiangshi lunji* [A symposium on the history of human nature theory of China]. Taipei: Student Book Co., Ltd.

-
- Hsu, F.-K. (1987). *Zhongguo renxinglunshi (xianqin pian)* [The history of Chinese thought on human nature (the pre-Qin section)]. Taipei: The Commercial Press, Ltd.
- Lao, S.-K. (2000). *Daxue zhongyong yi zhu xinbian* [A new edition of *The great learning* and *The doctrine of the mean* with translations and annotations]. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong Press.
- Li, L.-W. (1970). *Zhongyong fenzhang* [The doctrine of the mean divided into chapters]. Taipei: Yee Wen Publishing Company. (Original work published in the Song dynasty)
- Mei, K. (2001). Shi “xiuci li qi cheng”: Yuanshi Rujia de tiandaoguan yu yuyanguan [Reading the sentence *xiuci li qi cheng*: An essay on the Way of Heaven and language in early Confucian moral theory, with critical comments on Song dynasty exegetic scholarship]. *NTU Humanitas Taiwanica*, 55, 1-26.
- Mei, K. (2003). Yuyan kexue yu jingdian quanshi [Linguistic science and classics interpretation]. In K.-L. Yeh (Ed.), *Wenxian ji yuyan zhishi yu jingdian quanshi de guanxi* [The relationship between philological knowledge and the interpretation of Chinese classics] (pp. 53-83). Taipei: Himalaya Foundation.
- Pang, P. (1984). *Rujia bianzhengfa yanjiu* [A study on Confucian dialectic]. Beijing: Zhonghua Book Company.
- Zhu, X. (1973). *Sishu zhangju jizhu* [The Four Books with collected annotations]. Beijing: Zhonghua Book Company. (Original work published in the Song dynasty)

臺大中文學報

(第七十五期抽印本)

《中庸》新編分章解義

梅 廣 著

臺灣 臺北

國立臺灣大學中國文學系 印行

中華民國一百一十年十二月出版