

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(五)：中庸的再考察(中)

謝鶯興*

六、性與道

〔在〕¹「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，是人之所以為人的價值的顯現；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「夫道猶路也」。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，順著人性向外發而為〔的〕²行為，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〔而獨存〕³，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，順著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。順著性發出來的即是道，則性必須為特殊性與普遍性之統一體；而其根據則為「天命之謂性」的天。天即為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為每一人的「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「中庸之為德，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【之】⁴文章，是如何會與夫子的性與天道，連貫在一起的問題。[正因為中庸，是與性與天道貫通在一起，所以中庸是經驗的，因而也是為經驗所限定的；但在經驗之

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹按，手稿二、論文二、論文一此字，專書皆無。

²按，論文二、論文一此字，手稿二、專書皆無。

³按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

⁴按，專書、論文一、論文二此字，手稿二皆無。

中，〔即含有超經驗地性格；在被限定之中，〕⁵即含有破除限定的無限地性格。於是中庸是任何人可以當下實現的，但任何人並不能當下加以完成，而必須通過無窮的努力，作無窮的向上；這裏便呈現出道德自身的無限性；上篇第十二章所說的「君子之道，費而隱。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，雖聖人亦有所不能焉……君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地」，正是說明這種意思。]⁶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為其依據，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【之教〔亦即是政治〕⁷】⁸。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〔不成為〕⁹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，實際即是以民為主的民主政治。不過古代因為受時代的限制，尚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，〔只是在外在的對立勢力的抗爭中逼出來的，〕¹⁰尚欠缺〔每人由性所發的〕¹¹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，可分為兩點：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，

⁵按，專書此 15 字，論文二皆無。

⁶按，專書此 212 字，論文二此 197 字，手稿二、論文一皆無。

⁷按，專書此 5 字，論文二、論文一皆無。

⁸按，專書此 7 字，論文二、論文一此 2 字，手稿二皆無。

⁹按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆作「是違反」。

¹⁰按，專書此 18 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹¹按，專書此 7 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

是說人人必須生存於此五種〔共同(達)〕¹²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，為實踐上述五達道所必須具備的〔共同地(達)〕¹³基本精神〔或條件〕¹⁴。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。〔三達德不實現於五達道之中，便會流於隱秘高遠，而不是中庸的性格。〕¹⁵

第二是說明一個人如何能由個人實現中庸之道，以開拓而為政治上的中庸之道。這裏面有兩句最重要的話，即是「脩身以道，脩道以仁」。修身以道之道，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。因為仁有各種不同的層次，所以凡是儒家說到仁時，有的是作為與其他德性並列而為德性中之一德；例如此處之「智、仁、勇」者是。有的是作為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。因為是以仁為基底，所以庸言庸行的中庸之道，才可以貫通天人，貫通人我。〔忠恕是行仁的工夫、方法；而如前所述，中庸與忠恕，是一而非二，所以〕¹⁶如實的說，中庸之道，乃是「仁」在日常生活行為中的流行、實現。儒家言道德，必以仁為總出發點，以仁為總歸結點。因此，「修道以仁」這句話，是非常重要的。朱元晦釋下文「所以行之者一也」的「一」，以為是指誠而言(註七)；但從子思、孟子這一系統的整個精神，及上文「修道以仁」之語觀之，所謂「一」者，乃指〔總攝其他諸德性地〕¹⁷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，修道之謂教的教也是仁。忠恕乃為仁之本，忠恕亦是為政之本；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)，則知所以修身；知所

¹²按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹³按，專書此 4 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁴按，專書此 3 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁵按，專書此 28 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁶按，專書此 27 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁷按，專書此 8 字，手稿二、論文二、論文皆無。

以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣」。下面「凡為天下國家有九經」一段，大概是子思【或子思的】¹⁸後學，順著上面的意思，而加以發揮的。這段的政治思想，非常有系統，為研究儒家政治思想的重要材料；但裏面沒有難於解釋的問題，所以【在這裏】¹⁹不作進一步的研究。

八、【釋慎獨】²⁰

在「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」的下面，接著是：

「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】²¹離。不可離，所以必見於日常生活之中，故成為中庸之道。

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，凡順性而發的行為，應該都是中庸之道；但在現實上，一般人的行為，並不合於中庸之道的問題。「君子戒慎乎其所不睹」的幾句話，正是為了解決此一問題而提出的。順著子思的觀點，在一般人，天命之性，常常為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。一般人只是順著欲望而生活，並不是順著性而生活。要性不為欲望所壓、所掩，並不是如宗教家【那】²²樣，對生理欲望加以否定；而是把潛伏的性，解放出來，為欲望作主；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，所以便稱之為「獨」。「慎」是戒慎謹慎，這是深刻省察、並加以操運時的心理狀態。²³「慎獨」，是在意念初動的時候，省察其是出

¹⁸按，專書、論文一、論文二此4字，手稿二皆無。

¹⁹按，專書、論文一、論文二此3字，手稿二皆無。

²⁰按，專書、論文一、論文二此標題，手稿二僅作「慎獨」。

²¹按，專書、論文二、論文一此2字，手稿二皆無。

²²按，專書、論文二、論文一此字，手稿二皆無。

²³按，專書此23字，手稿二、論文二、論文一皆無。

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。一個人的行為動機，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〔(率)〕²⁴性」；實際他這裏正是對《中庸》所作的解釋。〔他是直承上文而言君子之所以能順命(性)之自然而無所事於勉強，正因為能慎獨的原故。〕²⁵所以中庸之道，是以性為依據，亦即是以知、仁、勇為內容的。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】²⁶

《中庸》接〔在〕²⁷「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，都是就行為上的無過無不及而言。此即程伊川之所謂「用中」之義。何以這裏却以喜怒哀樂之未發為中？此處之中，乃就內在的精神狀態而言，即是伊川之所謂「在中」。若如後儒之說，外在之中，必以內在之中為根據；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之中？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，以此為《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

²⁴按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁵按，專書此 36 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁶按，專書、論文二、論文一此標題，手稿二僅作「中和」。

²⁷按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「著」。

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。

〔若〕²⁸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。這裏的所謂喜怒哀樂之未發的「未發」，指的是〔因上面所說的慎獨工夫，得以使精神完全成〕²⁹為一片純白之姿，而未被喜怒哀樂所污染〔而言〕³⁰，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。其所以無一毫欲望之私，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〉）；在這裏便謂之「中」。「中」〔是不偏於一邊的精神狀態而〕³¹不是性，〔所以只說「謂之中」，而不說「謂之性」。〕³²但所以能夠「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，而發為喜怒哀樂。假定精神上先為喜怒哀樂所污染，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。挾著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。順著純白之姿的精神狀態，發而為喜怒哀樂，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】³³之分位相適應，便自然會「發而中節，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〔由中庸所得〕³⁴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」；可見和亦是庸。但此處中和之「和」，不僅是「庸」的效果，

²⁸按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁹按，專書此 18 字，手稿二、論文二、論文一僅作「在精神上完全」。

³⁰按，專書此 2 字，論文二、論文一皆無，手稿二作「換言之」。

³¹按，專書此 12 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

³²按，專書此 13 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

³³按，手稿二此 2 字，專書、論文二、論文一皆無。

³⁴按，專書此 5 字，手稿二、論文二、論文一僅作「中庸」。

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；但因人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。所以這裏便說「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。

宋儒在這一段中，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。

