

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(五)：中庸的再考察(下)

謝鶯興*

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。〔但我認為朱子所說的中和，與《中庸》上的原義，並不相應，〕¹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)。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，因之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。既思於喜怒哀樂從未發之前求之，又却是思也。既思，即是已發(〔原注：〕²思與喜怒哀樂一般)，纔發便謂之和。不可謂中也。」

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。並且喜怒哀【樂】³常可給思以

* 東海大學圖書館特藏組組員

¹ 按，專書此 22 字，論文二皆無，手稿二、論文一作「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。」

² 按，專書此 2 字，手稿二、論文二、論文一皆無，但手稿二、論文一對後面的 8 字註文，以雙行夾注的方式呈現。

³ 按，專書、論文二、論文一此字，手稿二作「怒」，明顯是筆誤。

擾亂，而思亦常可給喜怒哀樂以平衡。伊川對《中庸》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「喜怒哀樂之未發」，並未說「思之未發」；〔況〕⁴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「喜怒哀樂之未發」裏面去，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》所以被重視的歷史。從宋戴顥及梁武帝們起（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了解《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」；所以圭峰宗密便說「知之一字，眾妙之門」（〈禪源諸詮集都序〉）。但因為要超知，所以他們的用心見性，是要通過「心行路絕」的工夫，即是要經過思慮意識所不行【處】⁵，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「喜怒哀樂之未發」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；所爭毫未耳。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）。

⁴ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「並」。

⁵ 按，專書、論文二、論文一此字，手稿二皆無。

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，便接著來了另一個錯誤，即是《中庸》上這兩句話，只是一種對事實的陳述；而程朱却將其作「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，只是泛論眾人」（《語類》卷六二），既是泛論眾人，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，而又不落入到禪宗窠臼裏面去，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）。這裏我們應了解，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」；〔若順〕⁶此以言「涵養」，便〔會落在「默坐澄心」上面，這〕⁷與孟子之所謂「存養」，〔即〕⁸有毫釐之差。〔而伊川上面之所謂「涵養」，也並不同於在未發中下工夫（見後）；〕⁹且與伊川學問的基本性格，〔更〕¹⁰不能相合；因為二程言學的〔積極〕¹¹工夫，依然是重在「思」。所以他說「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，〔睿〕¹²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，〔却是動也。怎生言靜〕¹³？

⁶ 按，專書此 2 字，手稿二僅作「順」，論文二、論文一皆僅作「由」。

⁷ 按，專書此 10 字，手稿二、論文二、論文一皆作「只是『默坐澄心』，只有消極的意義」。

⁸ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「已」。

⁹ 按，專書此 24 字，手稿二、論文二、論文一皆作「而在未發這裏下工，與伊川自己之所謂『涵養』，亦不能十分貼切無間（見後）」。

¹⁰ 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「亦」。

¹¹ 按，手稿二、論文二、論文一此 2 字，專書皆無。

¹² 按，專書此字，手稿二、論文二、論文一作「敬」。

¹³ 按，論文二、專書此 8 字，手稿二、論文一作「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。這裏便（一作最）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【而見】¹⁴天地之心」，便提出「止」來批評禪宗的「定」；而他之所謂「止」，並不同於天台宗的「止觀」之「止」，〔乃是《大學》上所說的止於人倫之至善的止。〕¹⁵這便與「思是已發」的意思相遠了。及逼問到「先生喜怒哀樂未發之前，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裏面；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「這裏最是難處」。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」，即是思，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」（同上卷二十四〈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

¹⁴按，專書、論文二、論文一此二字，手稿二僅作「是」。

¹⁵按，專書此 17 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

在工夫上實已作了一個大轉換。二程之工夫，是直接由《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）。因此，我說中和的思想，對二程而言，並沒有實質的意義。

十一、朱元晦與中和思想的曲折

朱元晦因為不了解如上〔所〕¹⁶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，是因為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」（註二十一）。按龜山初謁程明道，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」（註二十二）。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〕¹⁷「渾然與物同體」（明道〈識仁篇〉）之心。此時之心，豈宜稱為未發或已發？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」（註二十三）。這實與二程已〔大〕¹⁸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」（註二十四）。這便為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」（註二十五）。梨洲說法，〔實〕¹⁹嫌隴侗；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」（註二十六）。這恐怕與二程對於未發的看法〔，在分量上大有不同了〕²⁰。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」（註二十七）。這與二程之由

¹⁶按，手稿二、論文一、專書此字，論文二皆無。

¹⁷按，手稿二、論文二、論文一此字，專書皆無。

¹⁸按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆無。

¹⁹按，專書此字，手稿二、論文二、論文一皆作「稍」。

²⁰按，專書此 9 字，手稿二、論文二、論文一皆作「愈離愈遠了」。

「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(註二十八)，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，已剋服了龜山、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」，〔但延平既體認出人有無所謂喜怒哀樂之時，然謂之未發則不可；而伊川之「主一無適」，及謝上蔡的「常惺惺」，此豈可以喜怒哀樂言？但此時亦不可以謂為未發。由此可知以敬為主的涵養工夫，不要扣住在未發上打轉。則延平的已從龜山、豫章轉出，實顯然可見。〕²¹而朱元晦於已發未發的問題，則〔在觀念上〕²²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」(註二十九)〔數語作代表〕²³。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。但他的根本思想，還是「必以靜為本」(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。但朱元晦却認為「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，互為其根；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」。又認為張欽夫「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」(註三十一)。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(註三十二)，亦即是落在禪家窠臼中找過向儒家的活路。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〔精神上的〕²⁴轉換，而他自己以為是融合。他在這種地方，不曾真正了解伊川，也不會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

²¹按，專書此 102 字，手稿二、論文二、論文一皆作「但其已從龜山、豫章轉出，已顯然可見」。

²²按，專書此 4 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²³按，專書此 5 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁴按，專書此 4 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

工夫」；但他並不曾感到「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」的思想。他有〈困學詩〉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。困衡此日安無地，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：

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

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〔禪宗〕²⁵「擊石光」，「閃電火」所透出的昭昭靈靈的禪的境界呢？因為他的興趣廣泛，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】²⁶²⁷}

《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{(見後)}²⁸。作名詞用之誠字，乃《論語》「忠信」({註三十三})²⁹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。}³⁰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

²⁵按，專書此 2 字，手稿二、論文二、論文一皆無。

²⁶按，手稿二現存僅到第十一節「朱元晦與中和思想的曲折」，第十二節「下篇成篇的時代問題」，第十三節「上下篇的關連」，第十四節「誠與仁」，第十五節「誠的展開」，第十六節「誠與明」，以及「附註」等，皆缺如。

²⁷按，論文一、論文二、專書此第十二節，手稿一標為「三」。

²⁸按，手稿一此 2 字，手稿二、論文二、論文一、專書皆無

²⁹按，手稿二、論文二、論文一、專書此 3 字，手稿一僅作「七」。

³⁰按，手稿二、論文二、論文一、專書此 20 字，手稿一皆無。

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}³¹，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{對這段話}³²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³³，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}³⁴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，}³⁵是非常自然的。若《中庸》下篇的作者，抄《孟子》此章之文，以為其一篇之發端，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，為能盡其性，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。{因為性的觀念，本是在孔子以後，才日益顯著的。}³⁶但「性善」一詞，已經孟子鄭重提出，且將性善落實於心善之上，說得那樣的明白曉陽；而受其影響甚深的《中庸》下篇的作者，{〔對內容上已說的是性善，均對於孟子以心善言性善的思想中心，均〕³⁷毫未受其影響，這}³⁸幾乎是難於解釋的。因此，我認為孟子之言性

³¹按，論文二、論文一、專書此3字，手稿一皆無。

³²按，手稿一此4字，論文二、論文一、專書皆無。

³³按，論文二、論文一、專書此字，手稿一皆無。

³⁴按，論文二、論文一、專書此2字，手稿一作「完全」。

³⁵按，論文二、論文一、專書此17字，手稿一皆無。

³⁶按，論文二、論文一、專書此19字，手稿一皆無。

³⁷按，專書此27字，論文二、論文一皆作「對於孟子的思想中心，學說的新貢獻」。

善，乃吸收了《中庸》下篇以誠言性的思想而更進一步透出的。{〔且從政治思想上說，《論語》言「德治」，《中庸》上篇言「忠恕」之治，《孟子》言「王政」，本質相同，但在政治思想的內容上，究係一種發展。《中庸》下篇亦言政治，其極致為「篤恭而天下平」；對孟子所說的王政的具體內容，皆無一語涉及。又孟子就心之四端以言仁義禮知，將仁義禮知，組成一完整之系列；而《中庸》下篇僅以仁，知對舉，不僅無一心字，亦未受孟子將仁義禮知組成一完整系列的影響。若以《中庸》下篇為在孟子之後，而又與孟子有密切關係，這些情形，都是無從索解的。〕³⁹

並且自《易繫辭》開始提出「一陰一陽之謂道」，以陰陽言天道之後，加以鄒衍之徒的附合，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〕⁴⁰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〉〔的主要意思是〕⁴¹「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴」；而其所謂「當」者，乃他再三所提出的「禮義之中」；〔上面幾句話，〕⁴²實際是對「君子中庸」一語的闡述。在〈不苟篇〉裏又說「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」字為衍文者是也)不待政而化」；如前所述，這是《中庸》上篇第一章「脩道之謂教」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，僅屬於孔門子思系統所發揮的。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，

³⁸按，專書此 34 字，手稿一作「對於孟子的思想中心，學說的影響、貢獻」。

³⁹按，專書此 181 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁰按，論文二、論文一此字，專書皆無。

⁴¹按，專書此 6 字，論文二、論文一皆僅作「謂」。

⁴²按，專書此 6 字，論文二、論文一皆僅作「這」。

而斷難謂為偶合。

「君子養心莫善於誠。致誠則無他事矣。唯仁之為守，唯義之為行。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「其為物不貳」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；但在荀子思想中則頗為突出。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》，〔以為荀子的活動，今日可以考見的，應起於〕⁴³趙惠文王元年(紀前二九八年)，迄趙悼襄王七年(紀前二三八年)，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。如推定孟子卒於紀前二八九年左右，則荀子年五十入齊之年，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《中庸》下篇成立於孟子之前的有力旁證。

但因為下篇第二十六章，有「載華嶽而不重」一語，後人多以此為成篇於秦博士乃至秦地儒者之手之證。因為齊魯儒者，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(註三十四)。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「寶藏興焉」，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〔出身的〕⁴⁴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，原因是他們為經濟地理條件所限。只有齊地〔出身的〕⁴⁵法家，如管子(註三十五)，因海的啟示而始言官山府海。所以上面兩句話，只有齊地儒者才能說出。〔而〕⁴⁶「華

⁴³按，專書此 17 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁴按，專書此 3 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁵按，專書此 3 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁶按，論文二、專書此字，論文一作「至」。

嶽」一名，則邵晉涵謂「漢以前五嶽無定名」(註三十六)。丁君杰〈西嶽華山廟碑跋〉謂：「西嶽，中嶽，異說茲多」。先秦文獻，無以今華陰之華山為「西嶽」之文。以華山為西嶽，殆始於《爾雅·釋山》之「泰山為東嶽，華山為西嶽」。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〉已明指華山為西嶽者。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，未嘗以華陰之華山為西嶽，與後文「泰山為東嶽，華山為西嶽」之文，實互相矛盾。〔由此可以推斷，《爾雅·釋山》之文，一係傳承先秦之舊；一係紀錄漢初的新說。〕⁴⁷元金仁山之《資治通鑑前編》謂堯都冀，以嶽山為西嶽，太岳為中嶽，而不數太華。準此以推，周都豐鎬，秦都咸陽，亦無以太華為西嶽之理。《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「寶藏興焉」，「貨財殖焉」，乃齊魯儒者的口吻。齊魯儒者，亦斷無捨泰山而稱〔今華陰之華山為〕⁴⁸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」為二〔水〕⁴⁹，則「華嶽」亦不應為一山。按《左》成二年晉齊鞍之戰，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」。〔按今濟南正有華山、鵠山〕⁵⁰。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，〈田無宇請求四方之學士〉，〈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《晏氏春秋》，亦因不知齊地之有華山，而疑晏子不應說

⁴⁷按，專書此 29 字，論文二、論文一皆作「則後文可能是後人所加到裏面去的」。

⁴⁸按，專書此 7 字，論文二、論文一皆無。

⁴⁹按，專書此字，論文二、論文一皆作「物」。

⁵⁰按，專書此 10 字，論文二、論文一皆無。

到今華陰之華山，故妄將「華山」改為「美山」。《莊子·天下篇》謂宋鉞尹文，「作為華山之冠〔以自表〕⁵¹」；宋鉞係宋國人，尹文係齊國人⁵²，兩人同遊稷下，則此取作冠形的華山，亦當在齊地。由此而益信齊地原有華山。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，〔頗多不經之辭；〕⁵³但其中《海內經》之地名，多可查考證實；〔此為今人研究《山海經》者所同認。〕⁵⁴而與嶽山有關之灤水，《說文》以為係「齊魯間水」，又確可指證。春秋戰國時，齊以「嶽」為其〔都邑〕⁵⁵街里之名（註三十七），其取名當即由嶽山而來。由此推斷：則齊原有「嶽山」，後為五嶽之「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，而並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⁵⁶就文體方面來看，則上篇主要係引孔子的話以為其骨幹。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，「君子之道，費而隱」的第十二章，〔及〕⁵⁷「君子素其位而行」的第十四章，「君子之道，辟如行遠……」的第十五章，及第二十章前段中的一部分。但十四、十五兩章的後面，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，較上篇為有組織。其關連到孔子的，

⁵¹按，專書此 3 字，論文二皆無。

⁵²按，論文此 12 字，專書此 15 字，論文一皆無。

⁵³按，專書此 6 字，論文二、論文一皆無。

⁵⁴按，專書此 13 字，論文二、論文一皆無。

⁵⁵按，專書此 2 字，論文二、論文一皆無。

⁵⁶按，專書，論文二、論文一此 2571 字，手稿一作「但我之所以認為中庸原係二篇，一成於子思之門人，不僅如後所述，在思想上二篇之間，是一個發展，學說可以清楚看出兩個階段。並且」等 54 字。

⁵⁷按，論文二、論文一此字，專書皆無。

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，斷不可混而為一。⁵⁸

⁵⁸按，專書，論文二、論文一此 27 字，手稿一作「這對下篇來說才恰當。對上篇說却是不恰當的。但許多人因為下篇第二十六章，有『載華嶽而不重』一語，後人多以此為成篇於秦博士乃至秦地儒者之手之證。不過，大家忽略了另一重大之點是：即是在中庸原二六章中，對山而言『寶藏興焉』，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，原因是他們為經濟地理條件所限。只有齊地法家，如管子因海的啟示而始言官山府海。至『華嶽』一名，則邵晉涵謂『漢以前五嶽無定名』（註三）。丁君杰〈西嶽華山廟碑跋〉謂：『西嶽，中嶽，異說茲多』。先秦文獻，無以今華陰之華山為『西嶽』之文。以華山為西嶽，殆始於《爾雅·釋山》之『泰山為東嶽，華山為西嶽』。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〉已明指華山為西嶽者。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，與後文『泰山為東嶽，華山為西嶽』之文，實互相矛盾。元金仁山之《資治通鑑前編》謂堯都冀，以嶽山為西嶽，太岳為中嶽，而不數太華。準此以推，周都豐鎬，秦都咸陽，亦無以太華為西嶽之理。《爾雅》五嶽之說，實由漢人展轉附益而成，非先秦所有。若《中庸》下篇乃成於子思後人之手，則其中之所謂『華嶽』，不當為華陰之西嶽華山明甚。且原文『載華嶽而不重，振河海而不洩』，二語對舉成文；『河海』為二物，則『華嶽』亦不應為一山。《左》成二年晉齊鞞之戰，有『齊師敗績，逐之，三周華不注』的話；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，〈田無宇請求四方之學士〉，〈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，當即此條之節文。《晏子春秋》一書，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，不知在《晏子春秋》中，斷不能出現華陰之華山。而《四部叢刊》景江南圖書館藏明活字本《晏氏春秋》，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』改為『美山』。又《山海經·東山經》『又南三百里曰嶽山』；《山海經》記述傳聞之說，其地名者可信。春秋戰國時，齊以『嶽』為其街里之名（註四），其取名或即由嶽山而來。由此可以推斷：齊原有『嶽山』，後為五嶽之『嶽』所掩，遂淹沒不彰。則《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，便可確定《中庸》下篇，是緊承《中庸》之上篇而發展的。且下篇主言天道。若成篇於秦博士之手，則言天道而不涉及陰陽的觀念，恐怕是不可能。《呂覽》中亦有儒家思想，在《呂覽》中陰陽便成為之天道之基本觀念。」等 1075 字。與第十二節「因為下篇第二十六章」以下相似，但仍有不少差異。

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？因為下篇的主要目的，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的問題。但這種解答，依然可以將命與性，中庸與性命，分為兩個層次。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，以解答中庸與性命的問題。不誠無物，則人的一切生活行為，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，也融合為一體了。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，這實係順著先秦儒家〔由天向人的〕⁵⁹發展大方向，而向前前進了一大步。由此[而]⁶⁰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〔可〕⁶¹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，於是有不少的人便以為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，所以稱為「中庸」。中庸

⁵⁹按，專書此5字，論文二、論文一皆無。

⁶⁰按，論文一此字，論文二、專書皆無。

⁶¹按，專書此字，論文二、論文一皆無。

之所以為人人所應行，所能行之事，係因其發自性命。所以性命與中庸，實在是「相即」而不可離。下篇正是再三點明此意，尤其在最後一章。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「小人之道，的然而日亡」，即上篇的「小人反中庸」。所說的「不顯惟德」，「君子篤恭而天下平」，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，而只是以各人自己為人之道治理各人，這即是政治的中庸。孔子之所以說「聲色之於以化民，末也」，是因為〔統治者誇大自己的〕⁶²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「君子篤恭而天下平」，「不大聲以色」，實際還是以人治人〔，否則沒有篤恭而天下平的可能〕⁶³。最後引詩的「上天之載，無聲無臭」，乃借此以說明天的「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，實在是一貫的。

十四、誠與仁

《中庸》下篇，是以誠為中心而展開的。朱元晦以「真實無妄」釋誠，仍稍嫌不夠周衍。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〕⁶⁴：

⁶²按，專書此 8 字，論文二、論文一皆僅作「誇大」。

⁶³按，專書此 13 字，論文二、論文一皆無。

⁶⁴按，論文一、專書此 18 字，論文二作「物的存在，這又是泛神論的主張，一切消失於上帝」，完全無法銜接，明顯是手民誤植。

「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，真實〔是〕⁶⁵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，如何而可求得？孟子便指示一個人人可以實行的求仁之方，所以接著便說，「強恕而行，求仁莫近焉」。〔由此可以證明孟子之所謂誠，實以仁為其內容；否則不會接著說「強恕而行，為仁莫近焉」的話。〕⁶⁶《中庸》下篇之所謂誠，也正是以仁為內容。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為內容的。且全篇中言及誠時，必把天下國家融合在一起來講，這實際都說的是仁德的全般呈現〔，否則不能把天下國家融合在一起〕⁶⁷。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〕⁶⁸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」，〔這是從工夫上以言誠。但誠的工夫，及由誠的工夫所實現的誠的本體，是不可分的，所以〕⁶⁹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

⁶⁵按，專書此字，論文二、論文一皆無。

⁶⁶按，專書此 37 字，論文二、論文一皆無。

⁶⁷按，專書此 14 字，論文二、論文一皆無。

⁶⁸按，專書此字，論文二、論文一皆作「如如」。

⁶⁹按，專書此 35 字，論文二、論文一皆僅作「是」。

一種形而上的本體，誠的功用，也將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〉章裏所指陳的，〕⁷⁰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，〔在《論語》的仁知並重中，表現得很清楚。〕⁷¹《中庸》上承孔子，〔在重視求知的這一點上，〕⁷²較孟子尤為特顯。《中庸》說「成物，知也」（二十五章），無知識技能，將何能夠成物？

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〔分位〕⁷³，有如上篇中的「中和」的〔分位〕⁷⁴。上篇是〔以中和為橋梁〕⁷⁵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〔只〕⁷⁶是誠。「誠者物之終始，不誠無物」（二十五章），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」（註三十八），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」（二十五章），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。正因共此一性，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」（二十五章），即是說誠之自身，即是一

⁷⁰按，論文二、論文一此 16 字，專書皆無。

⁷¹按，專書此 15 字，論文二、論文一皆無。

⁷²按，專書此 10 字，論文二、論文一皆無。

⁷³按，專書此 2 字，論文二、論文一皆作「意義」。

⁷⁴按，專書此 2 字，論文二、論文一皆作「意義」。

⁷⁵按，專書此 6 字，論文二、論文一皆作「通過中和的觀念」。

⁷⁶按，專書此字，論文二、論文一皆作「即」。

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〔連結〕⁷⁷在一起，這是中國文化最大的特性。〔這種地方，只能就人性的道德理性自身之性格而言。因為人性有此性格，所以可規定人的行為的方向，並完成此種內在的人格世界。而決非就外在的功效而言。若就外在的功效而言，則人與物將永無同時完成之日。但儘管是如此，因為人性中有此要求，所以人便可以向此方向作永恆的努力。而人類的前途，即寄托在這種永恆努力之上。〕⁷⁸

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，為能經綸天下之大經，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」，乃所以指明至誠之賞。誠即是仁，所以至誠〔的狀態便是〕⁷⁹肫肫其仁。能肫肫其仁，〔在此仁的精神內在世界中，〕⁸⁰便天人物我，合而為一，所以便「淵淵其淵」，「浩浩其天」了。〔淵淵其淵，是形容此內在世界是無限地深遠；浩浩其天，則是形容其無限地高速。因其是無限地深遠與高速，所以便能含攝天人物我，合而為一。因為合而為一，則天、人、物的內在化，同時即是小我的消失，我的徹底地客觀化；所以才「能經綸」，「能立」，「能知」。假使天下之「大經」、「大本」、「化育」，完全是在我的精神之外，我與天下，中間有一層障壁，那一個「能」字便出不來。因為我的澈底客觀化，則今日的所謂社會科學，正為此一精神所要求。但今日的所謂社會科學，若缺少後面一段精神，則社會科學即使能十分精密，依然不能解決這裡所提出的「大經」「大本」「化育」的三大問題。因為作為行為

⁷⁷按，專書此 2 字，論文二、論文一皆作「關連」。

⁷⁸按，專書此 135 字，論文二、論文一皆無。

⁷⁹按，專書此 5 字，論文二、論文一皆作「便會」。

⁸⁰按，專書此 11 字，論文二、論文一皆無。

主體的「我」，與作為行為對象的人物(社會)，其間存在有一層障壁。在此等處便呈現出知識效用的限制，便非要求攝知歸仁不可。〕⁸¹因為誠是實有其仁，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〔了〕⁸²「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」(註三十九)。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，便是一種神秘境界，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」只是作為達到誠的一種工夫；而〔單稱一個〕⁸³「明」字，則除了這種工夫的意義以外，又可以作為由誠所發出的明善的能力。〔本來工夫與能力是不可分的。〕⁸⁴這即是二十一章所說的「自誠明」。「自誠明，是說由誠而得到此種明善的能力。」⁸⁵

在孔子時，已經假定有「生而知之」(《〔論語·〕⁸⁶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》)。因為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，來作為誠的具體說明。《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。

⁸¹按，專書此 277 字，論文二、論文一皆無。

⁸²按，專書此字，論文二、論文一皆無。

⁸³按，專書此 4 字，論文二、論文一皆僅作「稱為」。

⁸⁴按，專書此 12 字，論文二、論文一皆無。

⁸⁵按，專書此 17 字，論文二、論文一皆無。

⁸⁶按，專書此 2 字，論文二、論文一皆無。

但是在《中庸》下篇的自身，真正立言的重點，依然是在明善之明。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「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，即二十三章所說的「其次致曲」的「致」。「曲」是局部之善，局部之明；「致」是用力加以推擴，即是博學，審問，慎思，明辨，篤行。〕⁸⁷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。性是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。此時又反轉身來對於明善〔作〕⁸⁸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；因為明即是知。「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，因為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。因為仁與知，同具備於天所命的人性、物性之中；順著仁與知所發出的，即成為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為之中，每一人，皆可在其自身得到最高價值的完成滿足，而無所待於外；所以孔子說「中庸之為德，其至矣乎」。同時，以誠與明、仁與知，為人性真實內容的思想，才能給人類以信心，才真能對人類前途提供以保證。

⁸⁷按，專書此 30 字，論文二、論文一皆無。

⁸⁸按，專書此字，論文二、論文一皆作「的要求，更成為」。

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「子溫而厲，威而不猛」之類。「威儀」亦可謂為廣義的「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啟發。

註十三：俱見《二程遺書》卷十八劉元城編〈伊川語四·與蘇季明問答〉。

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〉。

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〉。

註二十一：《宋元學案》卷二五，《龜山學案·附錄》。

註二十二：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。

註二十三：《宋元學案》卷二五〈龜山學案〉。

註二十四：《宋元學案》卷三九〈豫章學案〉。

註二十五：同上。

註二十六：同上。

註二十七：同上。

註二十八：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」。

註二十九：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。

註三十一：同上。

註三十二：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。

註三十三：《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，必者忠信如丘者焉」（〈公冶長〉）。「子以四教，文行忠信」（〈述而〉）。「子張問行，子曰，言忠信……」（〈衛靈公〉）。「子曰，主忠信，徙義……」（〈顏淵〉）。

註三十四：《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。〔所以《荀子·彊國篇》提到秦彊而不足王說，「是何也，則其殆無儒耶」？〕⁸⁹

註三十五：按《管子》一書，其中有的材料，可以晚到西漢文、景之世。但其原係出於齊魯法家的系統，是無可置疑的。

註三十六：《說文詁林》四八一頁嶽〔字條〕⁹⁰下所引。

註三十七：《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》〔卷七，莊嶽條下〕⁹¹「莊是街名，嶽是里名」。

註三十八：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。

註三十九：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。〔轉載自《東海學報》四卷一期〕⁹²

⁸⁹按，專書此 25 字，論文二、論文一皆無。

⁹⁰按，論文二、論文一此 2 字，專書皆無。

⁹¹按，專書此 6 字，論文二、論文一皆無。

⁹²按，論文二此 11 字，專書皆無。