臺大歷史學報第25期
2000年6月，頁25-51

BIBLID1012-8514(2000)25p.25-51

郭店楚簡與《中庸》公案

梁　濤*

摘　要

根據郭店竹簡及對《中庸》的分析，今本《中庸》應包括兩個部分，第二章至第二十章上半部分即是子思所作的《中庸》，第一章及第二十章下半部分以下，應為子思的另一篇作品《誠明》。這兩個部分在文體、思想上存在較大差別，其中《誠明》主要影響了孟子，而《中庸》則影響到荀子，它們被編在一起，乃是以後的事情。

關鍵字：郭店竹簡　中庸　誠明　子思

* 作者係中國社會科學院歷史研究所博士後。

臺灣大學學術期刊資料庫

《中庸》在中國學術思想史上佔有重要地位，特別自宋代列入四書以來，其影響更為深遠。但對其成書與真偽，歷史上一直有爭議，成為學術思想史上的一大公案。爭論集中在兩點：（一）《中庸》是否為子思所作；（二）《中庸》是否一個完整的整體，是否有後人增飾的成分。圍繞著這兩個問題，人們發表各自不同的看法，筆墨官司打了近一千年，且有愈演愈烈之勢。綜觀以往的爭論，由於缺乏對子思思想的整體瞭解，人們只是就《中庸》談《中庸》，難免有盲人摸象之感；而郭店楚簡中子思佚籍的發現，[1]則徹底改變了這一狀況，它不僅使以往模糊不清的子思學派重新浮出海面，而且也為我們重新審視、探討這一學術公案提供了可能。可以說，對《中庸》一書做出結論的時機成熟了。

（一）

《中庸》是否為子思所作，在宋代以前並不成為一個問題，當時大多數學者對此都持肯定態度。如司馬遷《史記．孔子世家》說「嘗困於宋。子思作《中庸》。」《孔叢子》也有子思「困於宋」，作「《中庸》之書四十九篇」的說法，與《史記》記載的應該是同一件事情。鄭玄認為《中庸》是「孔子之孫子思伋作之，以昭明聖祖之德。」（孔穎達《禮記正義》引目錄）朱熹也說「《中庸》之書，子思之所作也。」（中庸集注序）較早對《中庸》提出疑義的是宋代歐陽修，他認為《中庸》中有「自誠明謂之性」等語，與孔子自稱「學而知之者」不符，「在孔子尚必須學，則《中庸》之所謂自誠而明，不待學而知者，誰可以當之乎？」歐陽修看到子思與孔子思想有不一致的地方，是正確的，但他由此懷疑《中庸》「所傳之謬也」，（《歐陽修文集．問進士策》）可能是道統論在作怪，並不可取，其觀點沒有太大價值。後清代學者袁枚、葉酉、

1 李學勤，〈荊門郭店竹簡中的《子思子》〉，《文物天地》1998 年第 2 期，28～30 頁；姜廣輝，〈郭店楚簡與《子思子》〉，《哲學研究》1998 年第 7 期，56～61 頁。兩文又見《中國哲學》第 20 輯（瀋陽市：遼寧教育出版社, 1999），13～17 頁；81～92 頁。

臺灣大學學術期刊資料庫

俞樾等人根據《中庸》中有「載華嶽而不重」、「車同軌、書同文」等語，懷疑《中庸》一書晚出，非子思所作。華岳，按照傳統的說法，是指華山與吳岳，戰國時均在秦國境內，而根據史書記載，子思主要在鄒魯宋齊一帶活動，足跡未嘗入秦；至於「車同軌、書同文」，與《史記．秦始皇本紀》記始皇二十六年（221B.C.）：「一法度衡石丈尺，車同軌，書同文字。」琅邪碑石「器械一，同書文字」相似，明顯是秦國統一後的用語，由此認為《中庸》成書當在秦統一以後乃至西漢時期[1]。這一觀點由於有比較有說服力的材料的支援，在當代學者中影響很大；而那些主張《中庸》早出的學者，也都把上述材料當做最大障礙，試圖對其做出重新解釋。[3]現在看來，上面兩種做法都有欠妥當之處，主要因為他們對古書的形成和流傳缺乏瞭解。李學勤先生說：「古書的形成每每要有很長的過程。除了少數書籍立於學官，或有官本，一般都要經過改動變化。很多書在寫定前，還有一段口傳的過程。尤其在民間流傳的，變動尤甚。」[4]所以在有各種資料明確記載《中庸》是子思所作的情況下，僅僅根據一兩句言論，便斷定《中庸》一書晚出，顯然是很難成立的。而那些相信子思作《中庸》的人的做法，也顯得過於機械，在他們看來，古書一定是純正的，不會也不可能有後人的言論，如果有可疑的言論，一定要證明它是古人已有的，他們的出發點同樣是錯誤的。

學術史上還有另一種觀點，認為《中庸》雖是子思所作（至少是部分），但今本《中庸》卻並不是一個整體，而是包括了兩個部分。較早提出這一看法的是宋代的王柏，[5]他在《古中庸．跋》中說：

---

1 參見蔣伯潛，《諸子通考》（杭州：浙江古籍出版社，1984），332~333。

3 參見徐復觀，《中國人性論史．先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1968），頁3〈補記〉及頁142~145〈從性到命——〈中庸〉的性命思想〉。作者引《史記．封禪書》，說明「秦時之華山，不在五嶽之數」，為齊國內之山，與今華山無關。陳槃則認為秦以前已有車同軌、書同文。參見〈中庸辨疑〉，載《民主評論》第5卷24期（1954，香港），3~7、13。

4 李學勤，〈對古書的反思〉，《新論》第123期。

5 北宋晁說之有《中庸傳》一卷，其後記云：「近世學者以『中庸』為二事，其說是書皆穿鑿而貳之。」但他所說的「二事」是指對中庸的理解，而與兩篇沒有關係，故其在傳文中說：「以是知先儒說用中為常道是也，近世說中說庸非所知也」，又說：「是一物

臺灣大學學術期刊資料庫

> 愚滯之見，常舉其文勢時有斷續，語脈時有交互，思而不敢言也，疑而不敢問也。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。」而不言其亡也。惕然有感，然後知班固時尚見其初為二也。合而亂，其出於小戴氏之手乎？[6]

按照王柏的意見，《中庸》可以二十一章為界，分為「中庸」和「誠明」兩個部分，二十一章以下為「誠明」，以前為「中庸」。雖然全文以中庸為題，但其核心部分則應當為誠明。「中庸二字為道之目，未可為綱，誠明二字可以為綱，不可為目。」王柏立論的根據有兩點：一是「其文勢時有斷續，語脈時有交互」，即語言風格與思路前後不統一；二是《漢書．藝文志》中有《中庸說》二篇，他認為這與今本《中庸》實際是同一個東西，而今本《中庸》只有一篇，所以它當是揉合了以前的兩篇而成。王柏自稱自己的觀點受了顏師古注的啟發。顏師古在《漢書．藝文志》「中庸說」二篇下注：「今《禮記》有《中庸》一篇，亦非本《禮經》，蓋此之流。」但這裏所謂「蓋此之流」，是說《中庸》同《中庸說》都是《禮經》的傳記，是屬於同一類性質，並不是說《中庸》即等同於《中庸說》。王柏是誤解了顏師古的意思，還是有別的什麼根據，我們不得而知了。但《中庸》是否即等同於《中庸說》二篇，學術史上是有不同看法的。王鳴盛《蛾篇說錄》說：「《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。」王鳴盛認為《中庸》是《藝文志》「《記》百三十一篇」中的一篇，而《中庸說》在《藝文志》中另列一條，二者不應該是同一個東西，且性質也不相同，後者是前者的「說」，也即「解詁」，所以批評顏師古「虛浮無當，往往如此。」這樣看來，王柏在立論上多少有些問題，但由於他的觀點來

而不得二名也。」有學者以為晁說之早於王柏指出《中庸》包括兩篇，誤。

6 轉引自張心徵，《偽書通考》（上海：商務印書館，1939）上冊，448。

臺灣大學學術期刊資料庫

自平時的感受，且有一定的根據，因而得到後人的回應。

馮友蘭受王柏啟發，也認為《中庸》可分為兩個部分。其中《中庸》首章（以朱熹《集注》本為準，下同）「天命之謂性」及二十章下半段「在下位不獲乎上」以下是一個部分，此段「多言人與宇宙之關係，似就孟子哲學中之神秘主義之傾向，加以發揮。其文體亦大概為論著體裁。」第二章「仲尼曰：君子中庸」到第二十章上半段「道前定則不窮」是一個部分，此段「多言人事，似就孔子之學說，加以發揮。其文體亦大概為記言體裁。」而傳統所說的子思作《中庸》即指這一部分。馮友蘭雖然自稱受到王柏「不少提示」，但他不同意把《中庸》等同於《中庸說》二篇，而是接受王鳴盛的觀點，認為後者為《中庸》的解詁，今本《中庸》實包括原始的《中庸》與後來攙入的《中庸說》兩個部分，除了子思所作的《中庸》外，「首末二段，乃後來儒者所加，即《漢書．藝文志》『凡禮十三家』中之《中庸說》二篇之類也。『今天下車同軌』等言，皆在後段，更可見矣。」[7]可見，馮先生懷疑今本《中庸》有後人的攙入，一定程度上考慮到「車同軌」等語句的問題，認為這樣正可將其排除在外，實際是綜合了王柏與袁枚兩種觀點。

後日本學者武內義雄、臺灣學者徐復觀也相繼撰文，論證《中庸》包含兩個部分。武內義雄認為「《中庸》之原始的部分，想是由第二章仲尼曰起，至第十九章為止」，而「《中庸》之首章與下半，乃韓非、始皇之傾，是子思學派之人所敷演之部分，非子思原始的部分。」並認為「《中庸》此等部分，恐即由《中庸說》所攙入」。[8]徐復觀則力證今本《中庸》確由《中庸說》二篇構成，他提出兩條證據：（一）錢大昕《廿二史考異》說：「《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。」徐復觀由此推論：「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。此書若非原書係

7 馮友蘭，《中國哲學史》（北京：中華書局，1961）上冊，447~448。

8 武內義雄，〈子思子考〉，戴江俠庵編譯，《先秦經籍考》（上海：商務印書館，1931）中冊，121~123。

臺灣大學學術期刊資料庫

單行，則當它尚未在思想上特別受到重視時，《史記》及偽《孔叢子》，恐不會單獨加以提出。」[9]（二）王應麟《漢書藝文志考證》在《中庸說》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》。」徐復觀認為「是王氏固以三者為一書」，並云「《孔子世家》稱《中庸》，《漢志》稱《中庸說》，《白虎通》謂《禮中庸記》，古人對傳記之稱謂，並不嚴格，三者皆可視做一書之名稱。」[10]徐先生認為今本《中庸》實即《中庸說》二篇，與王柏看法相近，但他在提出自己觀點時做了重新論證，並非對前者的簡單重複。另外，郭沂也認為《中庸》一書包含兩個部分，其中有「子曰」的部分，是原始《論語》的佚文，而其餘的部分則是子思所作的《中庸》，[11]與上說稍有不同。

在學術史上，懷疑一部書晚出或有偽常有其事，但懷疑一部書是由兩部分組成，則並不多見，也絕不是偶然的，這說明今本《中庸》確實有其特殊之處，值得認真對待。但綜觀以上各家所說，他們的觀點雖對後人不乏啟示，但具體論證並不能讓人滿意。查其立論的根據，一是《中庸說》二篇的線索，但《中庸說》與《中庸》是一種什麼關係，尚不能確定，以上各家對此的認識也不盡相同，或認為今本《中庸》即《中庸說》二篇（王柏、徐復觀），或認為《中庸說》只是今本《中庸》的一部分（馮友蘭、武內義雄），但不論那一種觀點，均只是一種推斷，因此，這條線索雖有參考價值，卻不能做為最終根據。二是文體、思想線索，以上各家看到今本《中庸》前後部分存在文體和思想的差異，無疑

9 徐先生的這個推論多少有些問題，錢大昕認為《月令》、《明堂位》、《樂記》三篇入於《禮記》，但這三篇仍然單行，根據是《漢書．藝文志》於《記》外，又別出有《明堂陰陽》三十三篇（班固注：「古明堂遺事。」），《明堂陰陽說》五篇，《樂記》二十三篇，此與《禮記》內所收，當係同一文獻。《藝文志》因其單獨別行，故又另出其目。但錢氏說「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。」這裏所說無妨單行的「本書」，應該是指《荀子》和《子思子》，而不是指《三年問》與《中庸》、《緇衣》。徐先生對此理解可能有誤。此點郭沂已指出，見其所著〈《中庸》成書辨證〉，《孔子研究》1995 年 4 期，50～56。

10 徐復觀《中國人性論史．先秦篇》，105~106。

11 見郭沂文。

臺灣大學學術期刊資料庫

是正確的。但在對子思思想缺乏更多瞭解的情況下，僅靠文體、思想的差異來推斷《中庸》的成書，根據並不充分，而且會產生新的問題，如：今本《中庸》內部的這種差異反映的是子思個人思想的變化，還是子思後學思想的發展？對於這些問題上，在沒有其他旁證材料情況下，種種解釋只能算是一種猜測和假設。因此，雖經前人的努力，今本《中庸》一書多少顯出其廬山真面目，但最後的面紗並沒有被揭開，而要揭開這一學術之秘，了斷這一學術公案，獲得更多有關子思的材料顯然是一個必不可少的先決條件，而郭店楚簡正好為我們提供了這方面的材料。

附錄：歷代學者對《中庸》上下部分的意見

	上半部	作者	下半部	作者
王　柏	前二十章	子思	二十一章以下	子思
馮友蘭	第二章至第二十章上半段「道前定則不窮」止	子思	首章及二十章後半段「在下位不獲乎上」以下	孟子後學
武內義雄	第二章至第十九章	子思	首章及二十章以下	子思後學
徐復觀	首章至第二十章上半段「道前定則不窮」止	子思	第二十章後半段「在下位不獲乎上」以下（部分為禮家雜入）	子思或其後學（孟子之前）
郭　沂	有「子曰」的部分	孔子（門人所記）	「子曰」以外的部分	子思

（二）

郭店楚簡儒家十四篇中，哪些是屬於子思的作品，學術界尚有爭論，[12]目前可以確定且意見比較一致的應當有《緇衣》、《五行》兩篇。

12 李學勤先生認為《緇衣》、《五行》、《成之聞之》、《尊德義》、《性自命出》、《六

臺灣大學學術期刊資料庫

其中，《緇衣》一篇出於《子思子》，史書曾有明確記載。《隋書·音樂志》引沈約之言：「《中庸》、《表記》、《坊記》、《緇衣》，皆取《子思子》。」《子思子》一書，《隋書·經籍志》、新舊《唐書·藝文志》均有著錄，說明其書至少隋唐時尚存，唐馬總《意林》引《子思子》十餘條，見於《表記》者一條，見於《緇衣》者兩條；《太平御覽》引《子思子》，見於《表記》者一條；《文選注》引《子思子》，見於《緇衣》者兩條，可見沈約所說應是有根據的。但由於陸德明《經典釋文》引南齊劉瓛稱「《緇衣》是公孫尼子所制」，加之近代以來的疑古風氣的影響，許多學者往往對沈約所說持懷疑態度，有人甚至認為《緇衣》等篇為秦漢之際儒生所作。而楚簡《緇衣》篇的發現，證明《緇衣》等篇的年代要更早。根據發掘報告，郭店一號楚墓的下葬年代當在西元前四世紀中期至三世紀初，李學勤先生進一步斷定其不晚於西元前300年，考慮到書籍有一個流傳過程，則其書寫時間可能還會更早，[13]基本在子思（483~402B.C.）生活年代之內。因此，《緇衣》出於子思之手是完全可能的，而《緇衣》一旦被肯定，《表記》、《坊記》等篇的歸屬自然也就清楚了。

《五行》篇早在二十年前馬王堆漢墓中曾被發現過，在「經」之外還有「說」，魏啟鵬先生曾根據其思想特點斷定其為「戰國前期子思氏之儒的作品」，[14]龐朴先生則指出文中「仁義禮智聖」即是荀子在《非十二子》中所批判子思「案往舊造說，謂之五行」的「五行」，[15]揭開了思孟五行說之謎。但由於馬王堆漢墓年代較晚，又沒有更多材料可分別經和說的著作年代，當時學者將《五行》經與說做為一個整體看待，傾向認為其為思孟後學的作品，年代約在戰國後期，還有學者認為在西

德》六篇為子思作品；而姜廣輝則認為《唐虞之道》、《緇衣》、《五行》、《性自命出》、《窮達以時》、《成之聞之》前半部分、《魯穆公問子思》、《六德》諸篇為子思所作。但有學者對此提出質疑。參見郭齊勇，〈郭店儒家簡與孟子心性論〉，《武漢大學學報》1999年第5期，24～28。

13 李學勤，〈先秦儒家著作的重大發現〉，《中國哲學》第二十輯，13～17。

14 魏啟鵬，《德行校釋》（成都：巴蜀出版社，1991），105。

15 龐樸，〈馬王堆帛書解開了思孟五行說之謎〉，《文物》1977年第10期，63～69。

臺灣大學學術期刊資料庫

漢初期。這次出土的楚簡《五行》，與帛書《五行》相比，只有經的部分，說明《五行》經的部分成書年代應當更早，它為子思的作品完全是可能的。

如果我們把《緇衣》、《表記》、《坊記》與《五行》均看做子思作品的話，不難發現這兩類作品在文體和內容上存在著較大的差別。《緇衣》、《表記》、《坊記》三篇在形式上主要記述孔子的言論，每章皆冠以「子曰」或「子言之」，體例類似《論語》，每篇除了一個基本主題外，涉及內容往往較為廣泛，屬於雜記的性質。如《緇衣》篇，鄭玄《禮記目錄》說「名曰《緇衣》者，善其好賢者也。《緇衣》，鄭詩也。」但從內容上看，實際主要討論君臣關係，以及君民關係、交友之道、言行之要等等，好賢僅為其中一小部分；《坊記》篇主要討論禮、刑對人們的行為的防範，同時涉及祭祀、交往之道等等；《表記》主要記錄有關仁的議論，還涉及君子持身之道、言行之要、卜筮等。另外，篇中多引《詩》、《書》、《易》、《春秋》等，而尤以引《詩》為多，這些都是和《論語》相似的。而《五行》則主要闡發論證作者自己的思想和見解，是一篇獨立的哲學論文，全文主要圍繞仁義禮智聖形於內的「德之行」，與不形於內的「行」，步步展開，層層遞進，各段之間，具有嚴格的邏輯關係，很少有脫離主題的議論，更沒有一處引用「子曰」的地方，文中雖也有引《詩》的地方，但僅限於個別章節，與《緇衣》等篇幾乎每章多次引用《詩》、《書》的情況有很大不同。另外，《五行》具有很高的理論思辨色彩，與《緇衣》等篇文句簡單，多為一些格言、警句，形成鮮明的反差，這可以說是二者最大的差別。《五行》與《緇衣》等篇的這種差別不是偶然的，可能是子思思想發展、變化的反映。由此推想，子思的思想可能經歷了兩個階段，前一個階段，他主要祖述孔子的言論，同時加以自己的發揮，[16]這在文獻中也有反映，《孔叢子．公儀》：「穆公問子思曰：『子之書所記夫子之言，或者以謂子之辭。』子思曰：『臣所記臣祖之言，或親聞之者；有聞之於人者，雖非正其辭，然猶不失其意焉。其君之所疑者何？』」可見，子思常常把自己的言論

16 武內義雄曾對《表記》與《論語》中有關仁的言論進行比較，認為前者對後者有發展；而魏啟鵬則指出子思禮、刑並重，不同於孔子。參見上引二人書。

臺灣大學學術期刊資料庫

與孔子混同起來，以致引起當時人們的懷疑；而後一個階段，他則系統提出自己的觀點，與以前相比具有較高的理論思辨色彩，這一時期可以看做他的成熟時期。耐人尋味的是，上面兩類作品的不同特點在今本《中庸》都有所反映。武內義雄說「《中庸》與《累德》、[17]《表記》、《緇衣》、《坊記》四篇有關係，極當考究，此四篇之文體，與《中庸》上半相似。」可謂抓住了問題的實質，需要補充的是，《五行》一篇與《中庸》下半相似，這一點也同樣「極當考究」。從這一點看，今本《中庸》上下部分在文體、內容、思想等方面確實存在著差別，表現出不同的思想旨趣。

今本《中庸》上半部分應包括第二章到第二十章上半段「所以行之者一也」，這一部分主要記述孔子的言論，除了第十二章外，每章均有「子曰」出現，與《緇衣》等篇體例接近，屬於記言體。除第二至第九章論「中庸」外，第十章記孔子答「子路問強」，第十一至十五章論「君子之道」，第十六至十九章論「鬼神之為德」及舜、文王、武王、周公祭祀宗廟之事，而第二十章則記孔子答「哀公問政」，涉及內容較為廣泛，應屬於雜記性質，這與《緇衣》等篇也是接近的。今本《中庸》下半部分包括第一章以及第二十章「凡事豫則立」以下，這一部分主要記述作者的議論，與《五行》篇體例接近，它主要圍繞「誠明」的思想層層展開，從「天命之謂性」開始，經過「盡人之性」、「盡物之性」，最後「贊天地之化育」，「與天地參」，由「天命」而到「性」，由「盡性」而回到「天道」，是一篇內容完整，邏輯嚴謹的議論文。除了第二十八章有兩處「子曰」外，其餘部分均沒有「子曰」出現，而第二十八章正好有「生乎今之世，反古之道。如此者，災及其身者也」及「今天下車同軌，書同文」等文字，因此可能是錯簡，可以排除不記。以前有學者為論證《中庸》早出，把這兩處文字說成是戰國時的言論，是不足取的。可見，今本《中庸》內部存在著文體的差異，而把這兩種不同的

17 《後漢書・王良傳論》曰：「語曰：同言而信，則信在言前；同令而行，則誠在令外。聖人在上，民遷如化。」注曰：「此皆《子思子・累德篇》之言。」《意林》所錄《子思子》，亦有此條；而此條前後，又有三條，不知篇名，皆列於見《表記》者之前。黃以周輯《累德篇》，列之《表記篇》之前。參見武內義雄，〈子思子考〉。

臺灣大學學術期刊資訊網

文體組織在一起顯然是不合適的，這樣的情況在先秦古籍中也鮮見其例，前人懷疑今本《中庸》包含兩個部分，並非沒有根據。

今本《中庸》上半部分也有與《緇衣》等篇體例不同的地方。《緇衣》、《表記》、《坊記》三篇首章均作「子言之」，而首章以下作「子曰」或「子云」，間或也有「子言之」的情況出現。而《中庸》上半部第二章作「仲尼曰」，以下到第二十章皆作「子曰」。《中庸》的這個「仲尼曰」僅此一見，在《緇衣》等篇也無其例，值得認真考察。對於《緇衣》等篇「子言之」與「子曰」的差別，有學者認為可能是子思與孔子不同的言論，如顧實《漢書藝文志講疏》說「《表記》、《坊記》、《緇衣》，開端皆稱『子言之』，蓋子思語而弟子述之也。稱『子云』、『子曰』者，引孔子語也。」[18]這種觀點忽視了子思思想的特點，是難以讓人接受的。查其立論的根據，是子思或其門人有意要與孔子的言論區別開來，所以才採取了不同的記言方法，但從《孔叢子》所記子思與魯穆公的對話看，子思毋寧是要強調自己的言論即來自「夫子」，至少是「不失其意焉」。所以《緇衣》等篇的「子言之」應該還是指孔子的言論，它們之所以不同於「子曰」或「子云」，並被置於每篇的首章，實際是一種突出、強調的作用。這可以由楚簡《緇衣》篇得到證明。楚簡《緇衣》首章作「夫子曰」，以下皆作「子曰」，這個「夫子」顯然就是指孔子，它被置於篇首，和「子言之」的作用無疑是同樣的。明白了這一點，《中庸》第二章的「仲尼曰」便容易理解了。我們認為，這可能與《中庸》是《子思子》的首篇有關。《孔叢子．居衛》：「（子思）撰《中庸》之書四十九篇。」清代學者翟灝認為，古書有舉首篇代替全書之例，如鄒衍所作有四十九篇，而《史記．孟荀列傳》僅說作《主運》；屈原有許多作品，但《離騷》為屈原賦的首篇，所以《屈賈列傳》就說「乃作《離騷》之賦。」同樣，《中庸》為《子思子》的首篇，故用來做為全書的稱謂，稱《中庸》之書四十九篇。[19]這個說法是可信的，因為《中庸》一書另有四十七篇的說法。李翺《復性書》：「子思，仲

18 顧實，《漢書藝文志講疏》（上海：商務印書館，1924），101。此說本於邵晉涵、黃以周，參見武內義雄，〈子思子考〉。

19 見翟灝，《四書考異》。轉引自蔣伯潛編著，《諸子通考》（上海：正中書局，1948），316。

臺灣大學學術期刊資料庫

尼之孫，得其祖之道，述《中庸》四十七篇。」晁說之《中庸傳》：「是書本四十七篇。」鄭樵《六經奧論》也說：「《中庸》四十七篇。」武內義雄由此推斷《子思子》二十三篇，每篇分上下二篇，另加一篇序錄，即成《中庸》四十七篇。可見，「《中庸》四十七篇」不過是《子思子》二十三篇的另一種說法，說《中庸》是《子思子》的首篇是有根據的。因此，《中庸》第二章的「仲尼曰」，可能是子思看到人們對自己的言論表示懷疑，故在「撰《中庸》之書四十九篇」時，特意在其首篇首章標明「仲尼曰」三字，說明自己所記均為孔子之言，具有絕對的權威性，不容懷疑。而在以下《緇衣》等篇，也在其首章專門用「子言之」或「夫子曰」予以突出、強調，這就是今本《中庸》第二章出現一個「仲尼曰」的原因所在。由此也可以知道，原始《中庸》是從今本的第二章開始的，而第一章及後一部分是後來加上去的。《中庸》的這個「仲尼曰」，以前不被人們重視，而經過我們的分析，它卻成了證明今本《中庸》是兩個部分的一條重要證據。

（三）

不僅如此，今本《中庸》上下兩個部分在思想上存在著差異，甚至對立，把它們放在一起是不合適的，這是我們懷疑《中庸》原是兩個部分最主要的原因。《中庸》上半部分主要討論「中庸」，關於「中庸」前人有不同的解釋，鄭玄《禮記目錄》：「名為中庸者，以其記中和之為用也。庸，用也。」二程則認為中庸是一種方法，「不偏之謂中，不易之謂庸。」（見朱熹《四書集注》）鄭玄認為中庸即第一章喜怒哀樂「未發」與「已發」的「中和」，是為了把原來沒有直接關係的兩個概念聯繫在一起，並不足取。而二程把中庸僅僅看做是一種方法，多少違背了中庸的原義。那麼，中庸的本義到底是指什麼呢？《說文》：「中，內也；從口、丨，上下通。」其中「口、丨」應指禮器一類，有學者將其釋為「徽幟」、「冊簿」或「旗鼓」，[20]都是講得通的。古時每逢大

20 胡念耕，〈孔子“中庸”新解〉，《社會科學戰線》1997年2期，105~113。

臺灣大學學術期刊資料庫

事，君王必要祭天，執「中」以「通上下」，表示「君命神授」，「受命於天」。因此，「中」的原義是指溝通天人的禮儀、禮器之類。由於禮在古代社會中有崇高神聖地位，有無限威力，它滲透到政治、軍事、文化思想的方方面面，成為人們思想行為的規範，而「中」在文獻中也具有這一含義。《荀子．儒效》「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。」《周禮．地官．大司徒》：「以五禮防萬民之偽，而教之中。」顯然，這個「教之中」的「中」即是指禮。君王祭天，民眾必自四方而至，久而久之，引申出中心的「中」，象徵君位所在，所謂「王者必居天下之中，禮也。」（《荀子．大略》）又引申出「正」義。《書．大禹謨》：「允執厥中」，《論語．堯曰》：「允執其中」，「中」皆表示「正」。二程說「不偏之謂中」，有一定的道理，但「偏」與「不偏」需要一個標準，這個標準即是禮，如果看不到這一點，難免有失片面。「庸」有「用」的意思，《說文》：「庸，用也。」也有「常」的意思，《爾雅．釋詁上》：「庸，常也。」中庸的「庸」應該包含了這兩種含義，指日用常行。子思生活的時代什麼可以稱做「日用常行」呢？顯然只有禮了，可見，中庸一詞實是由禮轉化而來，是禮的理論化和哲學化。《漢書．藝文志》有「《中庸說》二篇」，列入六藝略禮類。說明中庸與禮有密切關係，乃是當時人們的普遍觀念。明白這一點，《中庸》這一部分的內容便容易理解了。

今本《中庸》第二章開章明義提出「中庸」，把它看做君子的一種德行。「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，小人而無忌憚也。』」以往人們解釋此章，往往把它與第一章「天命之謂性」、「中和」等問題糾纏在一起，認為中庸乃天命所賦人之性，「順著各人之性所發出來的，即是『中庸』之道。」[21]又認為中庸也即中和，「以性情言之，則曰中和；以德行言之，則曰中庸是也。然中庸之中，實兼中和之義。」（朱熹《四書集注》）這樣以來，一個本來簡單的問題反而被搞複雜了。實際上所謂「君子中庸」是說君子能夠恪守中道，也即恪守禮，而小人反對禮儀，故肆無忌憚，與

21 同注10，119。

臺灣大學學術期刊資料庫

「天命之謂性」、「喜怒哀樂」之「中和」並沒有什麼關係。因為從《中庸》第二章到第二十章上半部分沒有一處談到「性」，更沒有談到「中和」，相反它談中庸多從外部入手，把中庸看做外在的習俗和規範，表現出由外而內的致思方向：

> 子曰：人皆曰予知，驅而納諸罟擭陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸，而不能期月守也。（第七章）

> 子曰：回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺弗失之矣。（第八章）

「擇乎中庸」說明中庸的客觀外在性，而「期月守也」則表明中庸的完成與實現需要經過長期的持守，將其由外在規範轉化為內在規範。顏回可以說是這方面的典範，他「擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺弗失之矣」，而一般民眾則「鮮能久矣」。在孔門弟子中，顏回以「克己復禮」著稱，他「一簞食，一瓢飲，在陋巷」，（《論語．雍也》）「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」（《論語．顏淵》）他的這一品格無疑是他能夠「擇乎中庸」的根本原因，同時也說明中庸乃是和禮密切相關的概念，而與「天命之謂性」沒有關係。中庸來自禮，禮的一個重要內容即是君臣父子人倫關係，而中庸也包含這方面內容：

> 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。……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。（《中庸》第十二、十三章）

這裏的「君子之道」即中庸之道，在作者看來，道並非不可捉摸之物，它內在於普通的人倫關係及日用常行之中，並通過「事父」、「事君」、「事兄」與「朋友」等禮儀規範而展現出來，所以它是平凡無奇的，「夫婦之愚，可以與知焉」，「夫婦之不肖，可以能行焉。」但要完全實現它，卻是連聖人都難以做到的，「及其至也，雖聖人亦有所不能知焉。」可見，道是既平凡又超越，「極高明而道中庸」的，但這種超越是立足於人倫的超越，是即日用而超越日用，亦即在日用常行中尋找超越，它可以說是一種世俗化的超越，與今本《中庸》後半部分的心性超越有所

臺灣大學學術期刊資料庫

不同。不僅如此，由於道與人倫日用被統一起來，既定的社會規範和倫理秩序被合理化和神聖化，一旦違反常規便有「素隱行怪」之嫌，人們只能做削足適履式的適應，而不能有任何發揮創造。因此，「庸德之行，庸言之謹；有所不足，不敢不勉，有餘不敢盡」成為今本《中庸》上半部分的主調。它所要求的，不是突破既定的行為規範和生活方式，而是回到傳統的軌道；不是積極進取有所作為，而是安於現狀，聽從命運的擺佈：

> 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。（同上）

素，本來，既往。君子身處其位則安於其位，不作本位以外的非分之想。身處富貴就安於富貴，身處貧賤就安於貧賤，身處夷狄就安於夷狄，身處患難就安於患難，這樣便無處不安然自得。可見，中庸和禮一樣，都是要求人們自我約束、自我限制、自我克制，所不同的是，禮強調的是制度儀節，而中庸反映的則是制度儀節背後的價值觀念和思想方法。

> 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。（第四章）

顯然，這裏的「道」是指中庸之道，人們之所以違背它，是因為「知者過之，愚者不及也」。可見，「中庸」確實有方法的含義，但這種方法是在日用常行即禮的基礎上推衍出來的，起初它只是要求人們「不偏」「不易」，避免「過與不及」的錯誤，逐漸又形成較為豐富的內容，「執其兩端，用其中於民」、「忠恕違道不遠」等等。因此，我們說中庸來自於禮，是對禮的哲學化、理論化，並非面壁虛構，而是有確鑿的事實根據。搞清了這一點，以往關於《中庸》上半部分內容的爭議也可得到澄清。《中庸》第十七、十八、十九章談論鬼神祭祀，前人多認為是錯簡，與「中庸」本文無關。這種觀點沒有看到中庸與禮的聯繫，是不足取的。因為祭祀乃禮的一個重要內容，甚至可以說是其核心，以上三章雖然沒有談到中庸，但卻多處談到禮：「上祀先公以天子之禮。」「斯禮也，達乎諸侯大夫，及士庶人。」（第十八章）「宗廟之禮，所以序昭穆也。」「踐其位，行其禮，奏其樂。」「明乎郊社之禮、禘嘗之義，

臺灣大學學術期刊資料庫

治國其如示諸掌乎!」（第十九章）因此，它們被收錄在這裏可能正是基於這種考慮。這與《緇衣》等篇的情況是一致的，而與《中庸》下半部分有很大差別。

《中庸》下半部分包括第一章及二十章「凡事豫則立」以下部分，是一篇觀點明確、邏輯嚴謹的議論文。因為它主要談論的是「誠明」，我們不妨稱之為《誠明》篇。它開首提出了一組富有哲學意味的命題：

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。

「天命之謂性」，是說天所命於人的即是性。「率性之謂道」，鄭玄、朱熹皆注「率，循也」，指循性而行即是道。但又有學者主張「『率』當訓為統率、率領。『率性之謂道』是說統率性的是道。……簡女說『長性者，道也。』『長』就是率。」[22]若依前說，則「道」是內在之道，「修道之謂教」是指以後天的修習發明此內在之道；若依後說，則「道」是外在之道，「修道之謂教」是指以此外在之道改造人先天的本性。可見，「率性」是「循性」還是「長性」不僅關係到「修道之謂教」的理解，同時也關係到整個《誠明》思想的理解，絕非無謂的文字之爭，需要認真討論。其實，《中庸》二十一章對以上兩句有明確的解釋：

自誠明，謂之性。自明誠，謂之教。

「自誠明，謂之性」是說由內在的誠而達到對是非善惡的明覺，便可稱做是發自本性的。這是以功能、作用言性，而不是給性下一定義。「自明誠，謂之教」是說由明覺的認知活動而發明內在的誠，它可稱為教。「教」與「性」相對，前者先天本能，後者後天教化，二者出發點雖有不同，但目的則是一樣的，故又說「誠則明矣，明則誠矣」。以上兩句中「自誠明，謂之性」顯然即「率性之謂道」，因為下面第二十五章接著說「誠者自成也，而道自道也。」「誠」即是「道」，和「率性之謂道」是一致的；[23]而「自明誠，謂之教」也即「修道之謂教」，因為作者看來，雖然人們具有內在的「誠」，但並非每個人都能將其直接表顯出來，故還需要經過後天的培養教化，這即是「自明誠」和「修道」做

22 廖名春，〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《中國哲學》第二十輯，36～74。

23 楊亶驊《中庸本解》（《叢書集成》本）注此章云：「道，即『率性之謂道』『道』字。」

臺灣大學學術期刊資料庫

為「教」的意義所在。可見作者一方面肯定人具有先天的道德實踐能力，另一方面又強調了後天教化的重要性，這個多少有些矛盾的觀點構成了《誠明》的一個基本思想。在二十章下半段，作者還有與此相關的一段論述：

> 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。

以往學者由於受宋明理學家的影響，往往從本體與工夫的角度看待「誠者」與「誠之者」的關係，把「誠者」看做是形上的本體，而把「誠之者」看做發明此本體的後天實踐活動，結果造成理解上的偏差。其實，這裏的「誠者」和「誠之者」是指兩種不同的實踐能力和方法，並沒有什麼形上、形下的區別。「誠者，天之道」是說不借後天的努力和思考而自然能夠達到「誠」，也即「誠者不勉而中，不思而得，從容中道」，它是先天自然的，故說「天之道」；而「誠之者，人之道」是說經過對「善」的學習和掌握而發明內在的「誠」，它是後天人為的，需要一個學習實踐的過程，所以在上面一段後又接著說：「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。……人一能之，己百之。人十能之，己千之。」因此，「誠者，天之道；誠之者，人之道」與「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教」二者思想是一致的，均是對第一章「率性之謂道，修道之謂教」的解釋和闡發。由此可以知道，今本《中庸》第一章與第二十章下半段以下具有一種內在的聯繫，作者先在第一章提出「率性之謂道，修道之謂教」的命題，接著又在第二十章下半段及第二十一章對以上命題做了進一步解釋，二者上下呼應，意思連貫。而第二章以下關於「中庸」內容的插入，多少將這種內在的聯繫打斷了，同時也給人們的理解上帶來分歧和困難；相反，如果將「中庸」的部分拿去，則原來的思想脈絡便清晰可尋。這進一步說明，今本《中庸》是經過後人改動的，「誠明」與「中庸」原來各自獨立，並非一個整體。

既然性是誠明之性，是自覺能動之性，那麼，「率性」自然就是「循性」了，「率性之謂道」不是外在的道，而是一種內在的道，故作者在「天命之謂性」三句後接著說：

> 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，

臺灣大學學術期刊資料庫

恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。

「道」內在於性中，循性而行即是道，所以它是一刻也不能分離的，如果能夠分離，就不能算是道了。這個「道」顯然不同於前面所說的中庸之道，而是「自誠」之道，它不是要求人們不偏不易，恪守既定的常道，而是要求內心時時保持著誠，在閒居、獨處時仍能恐懼、戒慎，不敢有一絲的鬆懈，這樣便做到了慎獨。以往人們往往根據鄭玄的說法，把慎獨理解為「慎其閒居之所為」，不完全符合作者的原意。其實，慎獨的「獨」不僅僅是指獨居、獨處，它還指內心的「一」。楚簡和帛書《五行》說：「能為一，然後能為君子，慎其獨也。」帛書《五行．說》對此解釋道「獨然後一，一也者，夫五為一心也，然後得之。」慎獨是指仁義禮智聖「五行」統一於心，與心為一，這與《誠明》強調心不可離道的思想是一致的。因此，《誠明》的慎獨不僅僅是指「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，更重要的，它是強調在「不睹」、「不聞」時內心要時時保持著誠，「不可須臾離也」，這才是《誠明》所言慎獨的重點所在。誠不僅體現在慎獨上，同時，它還體現在「盡性」的實踐過程中：

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。（第二十二章）

「盡」，擴充、發用。「盡其性」也即擴充、發用自己的誠性。在作者看來，誠存在於萬物之中，構成萬物之性，天地萬物本質上乃是一道德存在，天地萬物的成長也是一道德精神的發育過程，而「至誠」之人在「盡其性」的同時，也感通、作用他人之性，感通、作用萬物之性，贊助天地的生化發育，在宇宙間具有與天、地同等的地位，「與天地參」。這樣，主體的誠被看做世界意義的賦予者，「盡性」成為一種準宗教性的精神體驗活動，它要求人們自我擴充、自我膨脹，以達到與天地等同的精神境界，而這與「庸德之行，庸言之謹」所表現出的自我約束、自我克制何其不同。誠不僅能「贊天地之化育」，它還表現在具體的事物中：

其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，

臺灣大學學術期刊資料庫

變則化。唯天下至誠為能化。（第二十三章）

「致」，推致；「曲」，一偏。「致曲」也就是把誠運用到物件化具體的事物之中，使其由內而外逐步發顯出來，並轉化為具體的行動，感化、影響到他人。這裏，誠不是賦予世界以意義，而是主體自覺、能動的道德實踐活動；它不是以既有的道德規範為準繩，而是自我規定、自我主宰，「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變」；它不僅完善、成就自我，同時還造就、實現外物，所以說：「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。」（第二十五章）而誠的這種自主自律、開拓進取的實踐精神與中庸的隨眾趨俗、消極保守也是格格不入的，這再一次說明，今本《中庸》中「誠明」與「中庸」在內容上並不是一個整體，把它們組合在一起是不合適的。

根據以上分析，不難發現「中庸」與「誠明」在多個方面都存在著差異：首先，二者的內容不同。中庸即日用常行，它是從禮轉化而來，是對禮的理論化和哲學化。它要求人們恪守常道，「庸德之行，庸言之謹」，達到行為的程式化、大眾化、無個性化，因而帶有保守、平庸的氣息。它同時也是一種方法，強調「擇其兩端」，反對「過與不及」，但歸根結底還是要符合常道，是以現實為出發點的。而誠明則是主體的一種道德實踐能力，反映的是主體的自覺、能動的實踐活動。從這一點看，它和仁在內在精神上是一致的，是對仁的繼承和發展。它誇大道德主體的作用，認為只要內心做到「致誠」就可以自然「從容中道」，甚至「可以前知」。（第二十四章）它同樣也是一種修養方法，強調「慎獨」，即保持內心的誠，因而主要是以內在的心性為物件的。

其次，二者都談到了「道」，但所談「道」的內容不同。中庸之道是一種外在之道，它體現在人倫關係之中，通過傳統和習俗的力量來規範、調節人們的行為，表現出實用、具體、凡俗的特徵；而誠明之道則是一種內在之道，它體現在性之中，「率性之謂道」，它以誠為道德實踐的內在動力和主宰，表現出自主、自律、自覺的特徵。

還有，二者都提到了超越性的問題，但具體理解有很大不同。「中庸」在關注現實的同時，還提出自近而遠，自卑而高的超越過程，「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。」（第十五章）但這種超

臺灣大學學術期刊資訊網

越是建立在人倫日用之上的，對後者的關注往往弱化了前者，使超越性淹沒在世俗性中。而「誠明」所談的則是一種內在的心性超越，「故至誠無息。不息則久，久則徵；徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。」（第二十六章）它通過對誠向外的擴充，賦予世界以意義，達到與天地並立的精神境界，結果走向準宗教的神秘體驗。

《中庸》與《誠明》的這種差別，可能與《緇衣》等篇與《五行》的情況一樣，是子思思想的發展、變化的反映，而由這些差別我們可以肯定，《中庸》與《誠明》原來絕不是一個整體。

（四）

既然今本《中庸》包括《中庸》與《誠明》兩個部分，那麼，它們是被誰編撰在一起的呢？有學者認為是戴德編《小戴禮記》時所為，如王柏即持這種看法；還有學者籠統說是戰國秦漢儒生，而不肯定具體的人物和時間。我們認為，對這個問題還可以做進一步的考察。前面已論證，《中庸》與《誠明》可能是子思不同時期的兩篇作品，那麼，它們被子思編撰在一起的可能性顯然不大。而子思之後，最先引用過今本《中庸》的人是孟子。《孟子．離婁上》云：

> 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。

這段文字與《中庸》第二十章下半段，除了少數字句外基本相同，學者已經論證這段文字晚於《中庸》，是《孟子》引用《中庸》而不是相反。[24] 除此之外，《孟子》還有多處受到《中庸》的影響。如〈盡心上〉：

24 參見徐復觀，《中國人性論史》，107~109。

臺灣大學學術期刊資料庫

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。

孟子這段話顯然是從《中庸》第二十五章「故至誠無息。不息則久，久則徵。徵則悠遠。悠遠則博厚。博厚則高明。博厚所以載物也」變化而來，以往人們對應該如何理解孟子「萬物皆備於我」有過種種爭論，成為研究中的一個難點，其實它和《中庸》第二十五章可以相互發明，均是指由內在的誠所體驗到的一種精神心理境界，只不過《中庸》是就過程而說的，因而顯得更具體，而《孟子》只說明了最終的結果，則多少有些突兀，而若能與《中庸》參照起來，則《孟子》的思想就容易理解了。此外，〈離婁下〉篇談論「明」，與《中庸》也有一定的聯繫：

孟子曰：舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。

「由仁義行，非行仁義也」強調道德行為的自發性和能動性，與《中庸》第二十三章「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變」在思想上也是一致的，不同的只是《中庸》是說「誠」而《孟子》是說「仁義」，但前面我們說過《中庸》的「誠」本來就是孔門仁學的繼承和發展，所以它們仍是一致的。

從以上材料看，與孟子思想有關的主要是今本《中庸》的「誠明」部分，而對中庸，整部《孟子》不僅沒有明確提及，甚至連與中庸有關的禮，也很少談起，[25]這除了思想傾向的差異外，也說明可能此時《中庸》與《誠明》兩篇還沒有被編撰在一起。人們常說「子思作《中庸》」，而史書記載孟子曾「學於子思之弟子」，但真正影響孟子的並不是子思所作的《中庸》，而是與此不同的另一篇《誠明》。

孟子之後，荀子所作〈不苟〉篇與今本《中庸》也有密切關係，但與孟子不同的是，荀子不僅說到中庸而且說到誠，表現出把二者融合在一起的傾向。據學者考證，〈不苟〉篇是荀子「年五十始遊於齊」以前的作品，「在《荀子》諸篇中，當是最早的」。[26]關於「不苟」，作者

25 孟子所說的禮主要是指由「惻隱之心」所發的禮節儀式，與《中庸》作為習俗、倫理規範的禮有很大不同。

26 參見廖名春，《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994），第二章〈著作年代考〉。

臺灣大學學術期刊資料庫

在篇首有一個明確交代：

君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。

可見，「不苟」就是要做到「當」，也即下文的「禮義之中」。不過這裏的「禮義之中」側重的是日用常行，而不是制度儀節。以上四句後作者接著說：「故懷負石而赴河，是行之難為者也，而申徒狄能之，然而君子不貴者，非禮義之中也。山淵平，天地比，齊秦襲，入乎耳，出乎口，鉤有須，卵有毛，是說之難持者也，而惠施、鄧析能之，然而君子不貴者，非禮義之中也。」申徒狄，惠施、鄧析等人有常人難以做到的行為、言論，但這些行為、言論既沒有實際的用途，又違背了生活的常規，因而君子是不為的。荀子這一思想顯然受到《中庸》反對「素隱行怪」的影響，《中庸》十一章云「子曰：素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。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。」君子應當「遵道而行」，也就是要「依乎中庸」，即使不被理解、重視，也不應當嘩眾取寵，以古怪的行為見聞於世。可見，二者的思想是一致的。因此，荀子所說的「禮義之中」實際也就是中庸，他的這段言論即受到《中庸》的啟發，是在後者的基礎上發展而來。

〈不苟〉第二至第八自然段（以梁啟雄《荀子簡釋》為準，下同）討論君子與小人，指出了二者的差別：

君子小人之反也，君子大心則敬天而道，小心則畏義而節。……小人則不然，大心則慢而暴，小心則流淫而傾，知則攫盜而漸，愚則毒賊而亂，見由則兌而倨，見閉則怨而險，喜則輕而翾，憂則挫而懾，通則驕而偏，窮則棄而傞。

這段文字與今本《中庸》第二章「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，小人而無忌憚也」思想是一致的，其中「君子大心則敬天而道，小心則畏義而節」顯然即「君子中庸」，而「小人則不然」一段明顯是對「小人反中庸，小人而無忌憚也」的發揮。前面我們已論證，「仲尼曰」一段原為《中庸》的首章，而〈不苟〉的一個基本思想就是強調君子、小人的對立，除了以上幾段外，下面幾段仍然反復陳述這一思想，它受《中庸》的影響是十分明顯

臺灣大學學術期刊資料庫

的。在第十一自然段，也有一段與《中庸》有關的文字：

> 庸言必信之，庸行必慎之，畏法流俗，而不敢以其所獨是，若是，則可謂愨士矣。言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是，則可謂小人矣。

《說文》：「愨，謹也。」愨士也即謹慎之士，他與小人相對，當然屬於作者肯定的物件。這段論述與《中庸》第十三章從思想到文句都十分接近：「庸德之行，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。」其中「庸言必信之，庸行必慎之」顯然即《中庸》的「庸德之行，庸言之謹」，「不敢以其所獨是」與「有所不足，不敢不勉；有餘，不敢盡」思想也是一致的，說明荀子確曾看到過《中庸》，並受到其思想的影響，荀子重視禮，他的學說以禮為核心與此也有一定的關係。由此可見，今本《中庸》在思想史上的作用和地位是不同的，其中「誠明」部分影響了孟子，而「中庸」則影響了荀子。如果它們是同一篇作品，為什麼會產生如此不同的結果呢？顯然答案只能有一個，即它們原來是不同的兩部作品，被編撰在一起乃是後來的事情。「中庸」之外，〈不苟〉第九自然段也有一段關於「誠」的論述：

> 君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。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。天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉，夫此有常，以至其誠者也。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。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也，雖從必疑。天地為大矣，不誠則不能化萬物。聖人為知矣，不誠則不能化萬民。父子為親矣，不誠則疏。君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至。操之則得之，舍之則失之，操而得之則輕，輕則獨行，獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。

這段文字與《誠明》的思想比較接近，有些字句明顯就是抄自《誠明》，學者對此已有論述。荀子既然在〈不苟〉篇中同時提到「中庸」和「誠」

臺灣大學學術期刊資料庫

兩方面的內容，這就為我們提供了有關今本《中庸》成書的重要材料。從這段材料我們可以看到，一、荀子寫〈不苟〉篇時，《誠明》和《中庸》尚是兩篇獨立的著作；二、荀子明顯表現出把二者融合在一起的企圖。

首先，從荀子對「慎獨」的理解來看，他所看到的《誠明》並非今本《中庸》的一個部分，而是獨立的一篇。上引材料中有一段談到了慎獨，其中說「不誠則不獨」，說明荀子是從內在的「誠」來理解「慎獨」的，在他看來，慎獨是由誠所達到的一種精神狀態，而與外在的行為舉止關係不大，所以說「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。」相反，只要慎獨，保持內心的誠，就可以做到「化萬物」、「化萬民」，一切矛盾都可以迎刃而解。荀子把慎獨看做內心的專一狀態，這種理解和《五行》思想接近，而和今本《中庸》的結構有很大不同，這說明荀子看到的《誠明》尚沒有加入「中庸」的部分，文章原有的理路是清楚的，所以他能夠把今本《中庸》的第一章與第二十章聯繫在一起，直接用第二十章的「誠」來解釋第一章的「慎獨」。而到了鄭玄時，由於原來的結構已被打亂，「慎獨」與第二章以下的「中庸」被聯繫在一起，意思也從「不誠則不獨」變為「慎其閒居所為」。所以，荀子雖然同時提到「中庸」與「誠」，這並不意味著它們原來是一個整體，相反，仔細分析它們的內容，則可以發現它們原來是各自獨立的。

其次，荀子在接受《誠明》思想影響的同時，對誇大「誠」的實踐能力的內容做了改造，使其與「禮儀之中」的思想同一起來。〈不苟〉論「誠」的一段文字明顯受到今本《中庸》二十三章的影響，但不是對後者的簡單重複，而是做了改造、發揮，以往學者只看到二者相同的一面，而沒有看到差別的一面，是不全面的。我們不妨將二者做一個對比：

> 〈不苟〉：「君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。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。
>
> 《誠明》：「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。」

臺灣大學學術期刊資料庫

不難發現，除了個別文字外，〈不苟〉與《誠明》最大的差別是它在描述「誠」的實踐過程中加入了「仁」、「義」兩個概念，提出了「唯仁之謂守，唯義之為行」的命題。《誠明》篇認為內在的「誠」可以通過「形」、「著」、「明」、「動」、「變」、「化」等一系列過程，直接發用為道德行為，反映的是道德實踐的能動性和自發性，故孟子將這一思想概括為「由仁義行，非行仁義也」。（〈離婁下〉）而荀子則把誠看做實踐仁、義的手段，認為「誠心守仁則形」，「誠心行義則理」，這樣荀子的「誠」恰恰是「行仁義也」，而不是「由仁義行」，是他律的道德活動而不是自律道德行為。我們知道，在荀子那裏，義是一個與禮密切相關的概念，同時又指主體的實踐原則。「仁，愛也，故親；義，理也，故行。」（〈大略〉）但荀子的「行義」不同於孟子的「由仁義行」，它不是主體的自我決斷、自我發用，而是實踐外在的道德規範，用他的話說：「行義動靜度之以禮。」（〈君道〉）「夫義者，內節於人而外節於物者也，上安於主而下調於民者也，內外上下節者，義之情也。」（〈強國〉）義既節內又節外，是節內與節外的統一，但它不是以內節外，而是以外節內。所以，〈不苟〉雖然也使用了與《誠明》相近的「形」、「著」、「明」、「動」、「變」、「化」等概念，但二者的思想卻不盡相同：後者「誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」，由內而外，自主自律；而前者則需「唯仁之為守，唯義之為行」，經過一個向外的求索過程，將客觀規範內在化，然後才能「誠心守仁則形」，「誠心行義則理」，因而是他律的、由外而內的。荀子對「誠」所做的這種改造，顯然是對《誠明》及孟子誇大主觀實踐能力的否定，他的「唯仁之為守，唯義之為行」可以說是孟子「由仁義行，非行仁義也」的反命題，從這一點看，荀子的思想更接近「自明誠」，而不同於「自誠明」。但在《誠明》那裏，「自明誠」是實現「自誠明」的手段，其最終目的還是要發明內在的誠；而荀子則根本否定了「自誠明」，他並非要發明什麼內在的「誠」，而無疑是要做到「禮儀之中」。因此，荀子對「誠」的改造並非是無意的，而是明顯表現出將中庸與誠明這兩種本來對立的思想統一起來的企圖，使「誠」成為一種修養方法，為君子的「唯其當」也就是「禮儀之中」服務。

臺灣大學學術期刊資料庫

另外，與此相關，荀子對《誠明》「不誠無物」的命題也做了改造，拋棄了其中精神體驗的神秘成分，而走向經驗、實證。學者已經指出，〈不苟〉篇「天地為大矣，不誠則不能化萬物。聖人為知矣，不誠則不能化萬民。父子為親矣，不誠則疏。君上為尊矣，不誠則卑。夫誠者，君子之所守也，而政事之本也，唯所居以其類至」是對今本《中庸》第二十五章「不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者，非自成己而已也，所以成物也」所做的解釋和闡發，但二者相比，又有很大差別。《誠明》的「成物」是在「參贊天地化育」的意義上說的，因而更具形上意味，而〈不苟〉則把「誠」看做維護天地、聖人、君臣、父子的手段，顯得樸實、平易，更接近日常經驗，同時也與前面的「禮儀之中」統一起來。

從〈不苟〉篇中，我們或許可以探求到今本《中庸》成書的秘密。荀子既然對《中庸》和《誠明》同時表現出極大的興趣，又試圖將其二者統一在一起，那麼很有可能，今本《中庸》就是經他之手而編定的。他之所以這樣做，我們估計是因為《中庸》和《誠明》是當時有較大影響的兩部作品，而他對《誠明》的思想已有所不滿，故採取這種釜底抽薪的辦法，「入其室，操其矛，攻其幟。」而他這樣做，也並非完全沒有根據。因為《中庸》與《誠明》思想上雖然存在著較大分歧，但它們終歸同為子思的作品，二者也有可溝通的地方。《誠明》在突出由內而外的「自誠明」的同時，也保留了自外而內的「自明誠」，提出要「博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之」，而儒家一般所說的「學問」往往是以道德行為等「人事」為對象的，這就多少為做為日用常行的中庸留下了位置。《誠明》有一處提到中庸：「尊德性而道問學」，「極高明而道中庸」，可能也正是這個原因。但在《誠明》篇中，其核心是「高明」而不是「中庸」，而經過荀子的改造，文章的結構和重心發生變化，「道中庸」被大大膨脹起來，而「極高明」卻被弱化，同時文章的理路出現了斷裂、不連貫，給後人帶來種種分歧和爭論。這就是我們給出的《中庸》公案的最後答案，它雖然只是一種推測，但離事實大概不會太遠吧。

（責任編輯：張藝曦　校對：唐立宗）

臺灣大學學術期刊資料庫

The Guodian Texts and the *Zhongyong*

Liang, Tao

Abstract

According to the Guodian texts and analysis of the *Zhongyong*, today's *Zhongyong* text can be divided into two parts: Chapter 2 to the first half of chapter 20 form the original *Zhongyong,* traditionally attributed to Zisi, while chapter 1 and the second half of chapter 20 to the end of the received text probably belong to a second work of Zisi's, which can be called "Chengming." The two parts exhibit differences in style and thought; the "Chengming" probably had a greater influence on Mencius, and the *Zhongyong* a greater influence on Xunzi. The two halves were most likely combined to form a single text only long after they were composed.

Keywords: Guodian Texts, *Zhongyong* 中庸, *Chengming* 誠明, Zisi 子思

臺灣大學學術期刊資料庫