

「天命」的主題：《中庸》首章的解讀 與詮釋*

伍振勳**

〔摘要〕

本文主要探討《中庸》首章的解讀與詮釋問題。一方面，探討宋儒朱熹（1130-1200）、日本德川儒者荻生徂徠（1666-1728）、當代新儒家徐復觀（1903-1982）、杜維明（1940-）等既有的《中庸》詮釋如何透過考掘《中庸》的文本結構而從不同的理論視角闡發《中庸》的哲學意義，從而賦予《中庸》首章特定的首要之義。另一方面，本文也嘗試貼近先秦文本的特性，運用語文分析的方法解讀《中庸》首章的文本意義，並推敲《中庸》的文本結構以及《中庸》首章可能的首出之義。本文的主要論點有二：其一，就《中庸》詮釋史而言，歷來儒者為了開創一番哲學詮釋的新局面，往往是以語文學層面的文本解讀作為基礎。其二，《中庸》首章是一則以「天命」為主題的簡潔教言，《中庸》以此開端，係因《中庸》正是作為「子思之儒」介入世務的「天命」論述文本；且就「儒墨之辯」的戰國思想史境況而言，《中庸》的「天命」論述正與墨家的「天志」論述分立並峙。

關鍵詞：子思之儒、《中庸》、天命、《中庸》詮釋、儒墨之辯

*此文是執行科技部專題研究計畫：「知天」論述的譜系：先秦儒者的「天命」言說及其思想史意義（MOST103-2410-H-002-153）的部分研究成果，謹此致謝。

**國立臺灣大學中國文學系副教授

一、前言

《中庸》係由未標示言者之言與標示孔子之言的兩種文本形式組成，今本首章「天命之謂性」章（以下稱為〈天命〉）屬於前者，第二章以下則大抵是孔子之言的集結，至第二十一章以下則以未標示言者之言為主。這般編排，以未標示言者的〈天命〉冠首，是否有特別的首出之義？

歷來的解讀者不乏認為〈天命〉是全篇的首要之章。諸如：宋儒朱熹（1130-1200）認為它是「一篇之體要」，¹日本德川儒者荻生徂徠（1666-1728）則謂「一篇大意備矣」；²當代新儒家徐復觀（1903-1982）以此章為全篇「總論」，³杜維明（1940-）則認為首章是「一把理解文本整體結構的鑰匙」。⁴這些儒者皆一致認定〈天命〉不僅就文獻編排而言居於《中庸》篇首，而且就文本深層結構而言也具有首要的地位，然而因彼等對於《中庸》的文本解讀乃是攸關各自的哲學詮釋立場，因而所謂「首要」的內涵自然不盡相同。可以說，當這些儒者從不同方面申言〈天命〉的首要地位，其實正意謂著彼等已經形成關於《中庸》之文本解讀與哲學詮釋的一家之言；而且正因詮釋者將自身的哲學詮釋介入文本的解讀，遂強調《中庸》具有隱密的文本深層結構，並賦予〈天命〉以首要之章的特殊地位。

當今的讀者恐怕得承認《中庸》的確難讀，而且可能在閱讀它的首章就有不得其門而入之感。原因可能在於《中庸》作為一篇先秦時代的文本，當今讀者對於它的文本特性已頗為陌生，遂不得不借助歷代學者的輾轉詮釋以為入門之道；然而由於某些歷史性因素，既有的詮釋對於當今讀者的助益可能已經遞減，甚至反倒加劇當今讀者對先秦《中庸》文本的疏離。如果是這般的閱讀背景造成《中庸》難讀、一開始就不得其門而入的情況，則眼前或許有必要省思既有的哲學詮釋對於閱讀《中庸》的可能影響；並且直接面對《中庸》作為先秦儒家文本的基本事實，探索閱讀這篇文本的可能方式。

基於上述的觀察與考量，本文將以探索《中庸》首章的解讀與詮釋問題作為

¹ [宋]朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁23。

² 荻生徂徠：《中庸解》，收入於關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，卷1（東京：鳳出版，1973年），頁5。

³ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁116。

⁴ 杜維明著，段德智譯：《《中庸》：論儒學的宗教性》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年），頁25。

切入點，而關切的問題則是：（1）既有的哲學詮釋如何透過各自的詮釋立場考掘《中庸》的文本結構，從而詮釋《中庸》首章的特定哲學意義；（2）嘗試貼近先秦文本的特性，運用語文分析的方法解讀《中庸》首章的文本意義，並推敲《中庸》的文本結構，以期揣度《中庸》首章可能的首出之義。就開發一部文本可能蘊含的多重意義而言，前者係屬於哲學詮釋學層面的文本意義，涉及原創性的經典與開放性的詮釋之間的意義結構；後者則是屬於語文學層面的文本意義，涉及文篇意義與說話情境之間的意義結構。⁵不過，下文的討論也會見證如下的思想史常態：為了開創某一文本的哲學詮釋新局面，往往有賴於語文學層面的文本解讀作為基礎。⁶

二、《中庸章句》：朱熹的解讀與詮釋

關於《中庸》的解讀與詮釋，自十三世紀迄今，影響最深遠者莫過於朱熹的《中庸章句》。朱子作《中庸章句》是其編訂「四書」的重要工程，由於此事涉及中古世紀至近世的經學典範轉移工程，朱子釐清《中庸》之「章句」，其實不僅是就文獻層面考訂篇章次第以及訓讀篇章大意，而主要是就文本層面釐清《中

⁵ 哲學詮釋學的文本觀點以肯定文本的歷史性以及解釋是文本的內在本質為前提，因此強調文本自身的原創性以及解讀的開放性，而文本解讀主要即是掌握原創性的經典與開放性的詮釋之間的意義結構。參見洪漢鼎：〈文本、經典與詮釋——兩條經典詮釋之路：中西方比較〉，收入於景海峰主編：《經典、經學與儒家思想的現代詮釋》（北京：人民出版社，2015年），頁140-146。至於語文學的文本觀點則認為文本乃是一種通過書寫而固定下來的話語，文本解讀不僅是解說（explanation）已經形諸「語言」的文篇意義，還要回顧原本可能的說話情境，進一步解讀（interpretation）原先的話語意義，因此文本解讀主要即是掌握文篇意義與說話情境之間的意義結構。參見梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，收入於葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》（臺北：臺大出版中心，2004年），頁77-83。

⁶ 文學理論學者赫胥（E. D. Hirsch Jr.）針對文本詮釋提出 meaning 與 significance 的區分，前者涉及文本自身的內在意義，後者則涉及詮釋者所處歷史情境或特定目的而衍生的發明之義。勞悅強考察中國思想史中的經典詮釋，即依此而區分文內詮釋、文外詮釋的不同取向，並且印證歷代學者不乏認識兩種詮釋取向之別，但也尋求兩者的融通為一。勞悅強：《文內文外——中國思想史中的經典詮釋》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁3-43。

庸》的文本結構，將這篇既有的文獻流傳物重建為當時可讀的文本，並根據「四書」的整體經學構想確認《中庸》的聖典性質，俾能在文化層面有效轉移「五經」的經學典範。就經學史的發展脈絡而言，朱子完成四書學文本的《中庸章句》（以下簡稱《章句》），可以說在文本解讀與經典詮釋的雙重意義上，超越了反映中古世紀五經學文本的《中庸注疏》（以下簡稱《注疏》）。⁷

簡而言之，《注疏》認為隸屬《禮記》的〈中庸〉旨在闡述「至誠之道，中庸之行」，⁸係子思所「作」以「昭明聖祖（孔子）之德」，⁹此即可見〈中庸〉作為五經學的文本係因它是一篇顯揚孔子盛德偉業的簡冊。至於〈中庸〉的各段記述雖然似乎有前後銜接的脈絡，但其實只是將各「節」、各「經」的內容以簡冊編連的方式構成文本整體。有別於《注疏》，朱子的《章句》，一則考掘《中庸》的文本結構，揭出《中庸》的簡冊編連具有隱密的樹狀生成結構；一則重新定位子思的「作者」立場，將《中庸》的宗旨視為「孔子——子思心法相傳之書」。朱子即憑藉這般的「章句」工夫，將《中庸》從五經學文本改造為四書學文本。

朱子揭出《中庸》文本的樹狀生成結構，大要是：（1）首章為「子思述（孔子）所傳之意以立言」，堪稱「一篇之體要」，此即樹立文篇的主幹，「其下十章，蓋子思引夫子之言，以終此章之義」則是主幹的枝葉；¹⁰（2）第十二章（「君子之道費而隱」章）為「子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也」，乃主幹所延伸的枝幹，「其下八章，雜引孔子之言以明之」則是枝幹的枝葉；¹¹（3）第二十一章（「自誠明」章）則為「子思承上章夫子天道、人道之意而立言也」，係枝幹再延伸的枝幹，「自此以下十二章，皆子思之言，以反覆推明此章之意」，是此一枝幹的枝葉。¹²這般文本的形成，子思之「作」一方面乃是傳述孔子之意、引述孔子之言，一方面則是發揚孔子傳授的道統而有所立言，文本的樹狀生成結

⁷ 漢、唐之間的中古世紀，《中庸》在文獻上隸屬《禮記》，其文本意義被置於五經學的體系當中解讀，孔穎達（574-648）主編之《禮記正義》當中的鄭玄（127-200）「注」、孔穎達「疏」大抵代表這段期間《中庸》詮釋的主流觀點。

⁸ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1960年。重印〔清〕阮元重刊宋本十三經注疏本），頁898。

⁹ 同前註，頁879。

¹⁰ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁23-24。

¹¹ 同前註，頁29。

¹² 同前註，頁42。

構正是再現了孔子——子思心法相傳的道統系譜。相較於《注疏》將〈中庸〉視為一篇簡冊編連的文本，並認為子思旨在「昭明聖祖之德」，並未凸顯子思的思想創發；《章句》則將《中庸》視為一部有如樹之生長而形成的文本，子思之言實即具有思想創發的意義，因此《章句》的解讀與詮釋也就與《注疏》大異其趣，殊異處尤見於三株主要枝幹處。¹³

(1) 朱子對首章的解讀，涉及道學的「中和」論述（關於證道的本體、工夫）。《注疏》認為首章的主旨在於闡明「中庸之德」，¹⁴朱子則強調此章的「中和」不僅是某種遵道而行的外在德行，它更是攸關先天道德本體的「性情之德」。至於「此下十章，皆論中庸以釋首章之義」，朱子因此也強調「中庸之中，實兼中和之義。」並引游酢（1053-1123）所言：「以性情言之，則曰中和；以德行之言，則曰中庸。」對於中和、中庸二詞作出體（性情之德）、用（中庸之德）的層次區分。¹⁵如此解讀，即顯示子思深入孔子言「中庸」的隱微旨意，進而創發道學命題的「中和」論述。

(2) 朱子對第十二章的解讀，涉及道學的「天理」論述（關於顯、微兩重世界的天理世界觀）。《注疏》將此章繫屬上文「子曰：素隱行怪」一節，認為「此一節論夫子雖隱遯之世，亦行中庸。」「君子之道費而隱」句，因而解為君子面對悖德之亂世該有的立身之道：「言君子之人，遭值亂世，道德違費，則隱而不仕，若道之不費，則當仕也。」¹⁶朱子則將此章獨立，認為這是子思進一步闡明首章「道不可離之意」的論述。如上述，則此章自然不僅是涉及人倫日用的「中庸之德」，還關乎形上本體的「性情之德」，前者是外顯世界的「理之用」，後者則是隱微世界的「理之所以然」，因此子思於此當即表述在「理之用」的外顯世界之上，還有一個「理之所以然」的隱微世界。朱子因而將「費而隱」解為天理流行於世界的「用之廣」而「體之微」；隨後並以「費隱」、「小大」作為分析架構來論定此下八章的意旨。¹⁷

(3) 朱子對第二十一章的解讀，涉及道學的「誠明」論述（關於天道、人道

¹³ 本節至此的論點，另見伍振勳：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第52期（2016年3月），頁1-42。

¹⁴ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等疏：《禮記注疏》，頁879。

¹⁵ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁23、24。

¹⁶ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等疏：《禮記注疏》，頁881、882。

¹⁷ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁29。

相貫通的教義)。《注疏》解為「此一經顯天性至誠，或學而能。兩者雖異，功用則相通。」¹⁸意謂成德或是出於自然天性（「自誠明」），或是勉力學習（「自明誠」），兩者乃是區分聖人、賢人的描述性語句。朱子則將它轉化為關於「天理之本然」（性與天道）、「人事之當然」（教與人道）如何融貫為一的規範性語句。¹⁹因此，此章以下，朱子即以天道、人道兩端作為分析架構，將二十二、二十四、二十六、三十、三十一、三十二章歸於「天道」一端，二十三、二十五、二十七、二十八、二十九章則歸於「人道」一端。至於末章（三十三章），則是全篇結語，且與「一篇之體要」的首章終始呼應：「子思因前章極致之言，反求其本……蓋舉一篇之要而約言之，其反復丁寧示人之意，至深切矣。」²⁰

以上可見朱子透過道學的視角，洞見《中庸》的文本深層結構以及孔子、子思心法相傳的道學系譜，從而以道學的系統性論述詮釋之，包括：關於證道的本體、工夫的「中和」論述；關於天理世界觀的「天理」論述；關於天道、人道如何相貫通的「誠明」論述。依朱子的詮釋，《中庸》既是一部「孔門傳授心法」的文本，²¹首章即因它是一則精要的心性論述而被賦予「一篇之體要」的首出意義。

《章句》將首章分為三個句段：首句係藉由解釋「性」、「道」、「教」三個字詞以表明「人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我」的意旨，而此即是人不可須臾離道的理由；次句藉由申論戒懼、謹獨兩種工夫說明「存天理之本然」、「遏人欲於將萌」的「心法」；末句藉由申論「中」、「和」的「性情之德」以表明經由戒懼、謹獨工夫乃能帶來「極其中而天地位」、「極其和而萬物育」的「效驗」。²²故朱子綜述首章的文意脈絡：「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。」²³此即可見首章是一套涵蓋「性命本體」、「心法工夫」、「性情之德」的心性論述。

首先是關於「道」的「本原」何在、「實體」為何的本體論陳述，這個陳述乃是透過探其本原、究其實體的本體論眼光，洞見人性的「所以然」、行為的「所

¹⁸ [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達等疏：《禮記注疏》，頁894。

¹⁹ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁41。

²⁰ 同前註，頁53。

²¹ 同前註，頁22。

²² 同前註，頁23-24。

²³ 同前註，頁22。

當行」以及政教制度的「所以為教」，從而強調人具有某種先天的、自足的「本然之善」，因而確立「道」乃是一種既出自天性、又內在於我心的當然理則，所以「不可須臾離也」。這就意謂「不可」離道的指令，乃是發自先天的性命本體，它的必然性在於那是「本然之善」：「道者，日用事物當行之理，皆性之德而具於心，無物不有，無時不然，所以不可須臾離也。」²⁴因此接下來的「君子慎其獨也」句，朱子乃以「存養、省察之要」的工夫論陳述視之，此即如何「充其本然之善」的心上工夫：「戒慎」、「恐懼」云云，乃是就天性一面而言，意指君子「常存敬畏」，藉以「存天理之本然」；「慎獨」云云，乃是就我心一面而言，意指君子在「人雖不知而已獨知之地」「尤加謹焉」，藉以「遏人欲於將萌」。至於末句，即順承次句的工夫論陳述，表明透過戒懼、謹獨的工夫，既「存天理之本然」，且「遏人欲於將萌」，即不致於有離道之虞，乃能完善「性情之德」，進而獲致「聖神功化」的「效驗」。

唐、宋儒者如何將《中庸》逐漸變成表彰新時代精神的聖典？楊儒賓曾就李翱以下至於程、朱等儒者的本體、工夫論述追蹤《中庸》成為「聖經」的歷程，因而強調宋儒的《中庸》詮釋史即是他們的證道史，直到程、朱經由苦參「中和」工夫，「《中庸》作為儒門聖典的地位也告確定」。²⁵如果唐、宋儒者一脈相傳的證道史是最終確認《中庸》之聖典性質的「心證」，則朱子《章句》在歷來《中庸》解讀與詮釋的基礎上，揭出《中庸》文本的樹狀生成結構，從而界定孔子、子思心法相傳的道學系譜即足以作為「物證」。可以說：心證、物證俱在，《中庸》作為新時代的聖典遂無庸置疑。

三、《中庸解》：荻生徂徠的解讀與詮釋

上節所論，略見朱子經由《章句》的文本再造工程，將《中庸》轉化為具有近世精神的道學文本，文本解讀與經典詮釋兩者緊密結合，《章句》遂成為往後《中庸》解讀的範本，也建構了四書學的道統系譜。從「五經學」到「四書學」的典範轉移，它的意義在於確立近世新儒學的道統系譜，這個孔、曾、思、孟的道統系譜，體現的不是先秦時期的儒家傳承舊風貌，而是唐宋以下近世道學傳承

²⁴ 同前註，頁 23。

²⁵ 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013 年），頁 232-233。

的新景觀，亦即一個足以支持儒學反擊中古以來佛、老道統的儒學道統。²⁶十四世紀以後，隨著朱子學的官學化，四書為主、五經為輔的正典體系取代了中古漢唐時期的五經學體系。中國以外，朱子學亦廣泛影響東亞各國，十五世紀以後，在韓、日先後成為「正學」。

面對以程朱理學為正學、四書為正典的儒學主流，東亞各國其實亦不乏「異議」流派而形成一股批判程朱理學的思潮。²⁷伴隨這股批判的動能，對於四書學的挑戰也同步展開。此如：日本古學派儒者伊藤仁齋（1627-1705）針對朱子《四書章句集注》，撰作《論語古義》、《孟子古義》、《中庸發揮》、《大學定本》四書，以「古義學」觀點批判程朱理學的觀點，並強調《論語》、《孟子》「二書」才是承載聖人之道的核心經典。²⁸其後，以「古文辭學」名家的古學派儒者荻生徂徠則更將古學推源於「六經」的先王之道，同步辯詰朱子的四書學以及仁齋的古義學。²⁹徂徠作《辨道》，有言：

程朱諸公，雖豪傑之士而不識古文辭，是以不能讀六經而知之，獨喜《中庸》、《孟子》易讀也，遂以其與外人爭者言，為聖人之道本然。……近

²⁶ 參見陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006年），頁1-60。

²⁷ 據楊儒賓對「反理學思潮」的勾勒，這股思潮涵蓋中國氣學、日本古學、韓國實學，三者異地興起可以視為平行現象，同時對程朱理學進行「激進的」(radical)反動：「理學透過主體與形上學的批判，對原始儒家價值體系作了價值轉換的工作。反理學的儒者也透過主體與形上學的批判，也對宋明理學的價值體系作了價值轉換的工作。」參見楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》（臺北：臺大出版中心，2012年），頁1-36。引文見頁23。

²⁸ 仁齋〈《大學》非孔氏之遺書辨〉一文以十證辯《大學》為「齊魯諸儒，熟《詩》、《書》二經而未知孔孟之血脈者所撰也」，表明「《大學》非孔氏之遺書」。見伊藤仁齋：《語孟字義》，收入吉川幸次郎、清水茂校注：《日本思想大系 33：伊藤仁齋·伊藤東涯》（東京：岩波書店，1971年），頁160-164。至於《中庸》，仁齋認為它的內容頗有錯雜，只能算是「《論語》之衍義」，其重要性遠不如《孟子》。伊藤仁齋：《中庸發揮》，收入關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，卷1（東京：鳳出版，1973年），頁4-7。

²⁹ 至於堪稱朝鮮實學集大成的儒者丁若鏞（號茶山，1762-1836）在東亞的「四書」詮釋史上無疑具有重要地位，然相較於日本古學派儒者否定「四書」正典的鮮明色彩，丁若鏞則肯定「四書」正典，他既批判、又繼承朱子學而建構的四書學義理，可以視為東亞儒學「後朱子學」的重要典範。參見蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》（臺北：臺大出版中心，2010年），頁307-312。

歲伊氏亦豪傑，頗窺其似焉者，然其以《孟子》解《論語》，以今文視古文，猶之程朱學耳。……不佞藉天寵靈，得王、李二家書以讀之，始識有古文辭，於是稍稍取六經而讀之，歷年之久，稍稍得物與名合矣。物與名合，而後訓詁始明，六經可得而言焉。六經其物也；《禮記》、《論語》其義也。義必屬諸物，而後道定焉。³⁰

「古文辭學」作為徂徠學的方法，它既是解讀六經的訓詁方法，也是建構徂徠學以及辯詰朱子學、仁齋學的哲學方法。「六經其物也」，徂徠將「六經」看作是一套承載歷代先王所立之「物」的文本。這個看法強調：「先王」是有所「制作」的「聖人」（政治制度的建構者），而「制作」即是透過設置種種政教措施，從而規範了眾人遵行的政教倫理，正是經由歷代先王的「制作」，逐漸形成完備的名物系統，而所謂「聖人之道」也就依附於這套名物系統。這套名物系統，係歷經三代聖人「制作禮樂」，因革損益，趨於完備，最後集大成於孔子，「而六經於是乎書」。³¹因此徂徠認為孔子如果堪稱「聖人」，係因孔子透過「六經」保存了先王的「制作之道」；而《禮記》、《論語》這般的古「義」之書則因從屬於六經之「物」而具有價值。徂徠即依「義必屬之物，而後道定」的原則，批判後世儒者自思、孟以下，逐漸棄「物」取「義」，轉以論述義理為主，至於朱子四書學或仁齋古義學，其實都是「義理孤行」的儒者論述，未能辨識六經之「物」，亦無從掌握「聖人之道」。

仁齋、徂徠均透過重新釐訂《中庸》文本質疑朱子的四書學非古典儒學原貌。然而相較於仁齋《中庸發揮》採取側面的文獻學「疑古」手段將《中庸》的部分章節析出，以支離《章句》的文本整體性，從而消解《中庸》的正典地位；徂徠《中庸解》則是採取正面抗衡的姿態，他以《中庸》的文本整體性為前提，根據前述「先王之道／儒者之道」、「物的文本／義的文本」的分判，強力挑戰《章句》的文本解讀。³²《中庸解》曰：

³⁰ 荻生徂徠：《辨道》，收入於吉川幸次郎等校注：《日本思想大系 36：荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982年），頁 200。

³¹ 荻生徂徠：《辨名》，收入於吉川幸次郎等校注：《日本思想大系 36：荻生徂徠》（東京：岩波書店，1982年），頁 217。

³² 關於仁齋、徂徠的《中庸》詮釋在對抗朱子學的意義上，蔡振豐認為仁齋有所迴避，徂徠則是正面對抗，並且釐清仁齋糾葛於孟子心性論的曖昧傾向，得以完成古學派反程朱理學的理论體系。蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》，頁

七十子既歿，鄒魯之學稍稍有失其真者，而老氏之徒萌蘖於其間，迺語天語性，以先王之道為偽，學者惑焉，是子思所以作《中庸》也。其書專言學以成德，而以中庸為行遠登高之基，則孔子之家法也。祇本天本性，言中庸之德不遠人情，以明其非偽；言成德者之能誠，以明禮義之非偽；又贊孔子之德極其至，皆所以抗老氏也。……其所以異乎孔子者，迺離禮樂而言其義，必盡其所欲言而後已。自此其後，儒者務以己意語聖人之道，議論日盛，而古道幾乎隱，孟荀百家之說所以興，道之污隆繫焉。……至於宋程朱二家，立道統之說，而專以為傳道之書，於是乎又有中庸之道也，可謂妄已。……先王之道降為儒者之道。……故孔子傳六經，所以傳先王之道也，豈別有傳道之書哉？³³

徂徠將子思作《中庸》一事，視為「先王之道降為儒者之道」的分水嶺。引文中所見「先王之道」、「聖人之道」、「古道」都是意指統稱「禮樂」的政教體制，「孔子之家法」則是指孔子能「傳先王之道」，根據禮樂之教以言「學以成德」之「義」；而「儒者之道」則指孟、荀以下儒者逐漸背離禮樂之教的議論之言，以至於程朱的「道統」之說則更變本加厲。針對朱子《章句》為了建構道統系譜，而將《中庸》解讀為一部關於「孔門傳授心法」的「傳道之書」，徂徠則強調應從儒者是否依違於禮樂之教作為判準，遂認為《中庸》雖有「離禮樂而言其義」的論述取向，但仍以「學以成德」為主題，因此尚未背離「孔子之家法」。

依上節所論，朱子《章句》經由考掘《中庸》的文本深層結構以證成這是一部「孔子——子思心法相傳之書」，遂將《中庸》第一、十二、二十一章看作主要的枝幹，以「中和／中庸」連綴第一章以下的篇章，以「費隱／大小」連綴十二章以下的篇章，以「天道／人道」連綴第二十一章以下的篇章，整體即形成一「脈絡貫通」的樹狀文本。對此，徂徠質疑：「（宋儒）之解，皆求諸一人之心，窮精微之理以言之，加以昧於古言，愈益不得其解矣。……要之上下不相接，前後不相應，則別為費隱、大小德、天道人道種種名色以連綴之，自謂是脈絡貫通者，吾又未知古書有如是者乎否也。」³⁴兩相對照：朱子藉由《章句》的文本改造

215-221。

³³ 荻生徂徠：《中庸解》，頁 1-3。

³⁴ 同前註，頁 8。

工程超越《注疏》的理論格局，並建構四書學的道統系譜；徂徠為了擺脫程朱理學的理論格局，解構四書學的道統系譜，當然務必砍伐《章句》的樹狀文本。徂徠如何看待《中庸》的文本結構？

相較於《注疏》以一種較鬆散的簡冊編連來看待《中庸》的文本結構，徂徠則延續朱子追求文本「脈絡貫通」的企圖，不過，《中庸解》跟《章句》看待《中庸》文本結構的視角顯然不同。總體而言，徂徠認為《中庸》是一篇以「學以成德」為主題的三段式文篇：（1）「言中庸之德不遠人情，以明其非偽」；（2）「言成德者之能誠，以明禮義之非偽」；（3）「贊孔子之德極其至」。子思即藉由這三段論述強調先王禮樂之教的真實無偽。就此而言，《中庸》乃是儒者依循禮樂之教以成君子之德的篇章，而無涉於道統之傳的心法論述。《中庸解》（以下簡稱《解》）的解讀與詮釋，頗有意翻轉《章句》的定見，要者如下：

（1）《章句》認為是「一篇之體要」的首章，《解》析分為二，「君子慎其獨也」以上是「一篇大意備矣」的首章，「中和」說以下為第二章。徂徠認為首章「一篇大意備矣」，因為一方面它是下文「言中庸之張本」，一方面它是後文「言誠之張本」。³⁵可見徂徠係從文篇前後照應的角度，強調首章具有帶出全文主要論題的首出地位。至於徂徠將「中和」說以下分出第二章，原因在於他以「中庸為本，禮樂以成之」理解「中和」說，以下八章（《解》第三至十章）的「中庸」說即以此開端，諸章構成《解》的第一部分。徂徠對「中庸」的解讀，強調「中庸之德不遠人情」，這般的「人情」屬於人性的自然表現，而「中庸之德」則是遵循聖人所立「禮樂之道」的教化結果，當「禮樂之教大行於天下」，遂「感召天地中和之氣」。可見徂徠的「中和」說係就「禮樂之教」、「中庸之德」而推衍出天人之間以「氣」相感的政治論述，完全取消了朱子主要關切的本體論位階的「性情之德」（得之於超越性「天理」的性命本體）。此外值得一提的是：《章句》第十二章首句，被朱子用來詮釋「天理」世界觀的關鍵語「君子之道費而隱」，徂徠將其連上讀（《解》第十章末句），且視為一句「古語」，並依鄭玄《注》解為「（道）有所違拂而後隱」之意。³⁶如此改造，既支離朱子以「費隱、小大」連綴以下各章的文本結構，也破除程朱理學關於「理之用」與「理之所以然」二分的體用論思維。

³⁵ 同前註，頁 4-5。

³⁶ 同前註，頁 16。

(2) 《解》第十五章(相當於《章句》第十六章「鬼神之為德」章，末句為「夫微之顯，誠之不可揜如此夫！」)，徂徠曰：「此章始言誠，蓋本於篇首率性之道焉。……曰中庸、曰孝弟、曰誠，一以貫之。」³⁷在「學以成德」的文章脈絡中，「中庸」、「孝弟」、「誠」都是「一以貫之」的德目；徂徠即以「成德」至於「誠心」「無偽」釋「誠」(道德意識與外在行為一致)。至於《解》第十九章至第二十五章(相當於《章句》第二十章「哀公問政」章「天下之達道五」以下，至第二十六章「至誠無息」章)，乃集中論「誠」的段落，徂徠亦大體遵循漢儒舊注，皆以「誠心」「無偽」至於「性、教之歸乎一」的「成德」圓滿狀態作解，因此強調「凡古書之言誠，皆以誠心言之，初無實理之說」，而批評朱子「以誠為實理，最謬之甚者也。」³⁸這些「言成德者之能誠」的各章即構成《解》的第二部分。其中值得一提的是：對照《章句》將「誠明」章(第二十一章)以下子思論「誠」，推源於「哀公問政」章孔子言「誠」(第二十章)，藉以表明孔子——子思的道統之傳；《解》則大幅縮減「哀公問政」章的範圍，孔子之言僅及「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，蒲盧也。故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁」一段，其餘皆為子思之論，此一改造，乃是表明《中庸》論「誠」旨在「言成德者之能誠，以明禮義之非偽」，而這其實是出於子思本身為「抗老氏」而鋪陳的論述，無涉於孔子。

(3) 《解》第二十六章以下至篇末(相當於《章句》第二十七章「大哉聖人之道」章以下)，係全文的第三部分，旨在「贊美孔子之德」。徂徠解讀《中庸》既以「學以成德」為主題，此處所彰顯的「孔子之德」亦就「學以成德」而言：「孔子學古聖人之道以至於聖人者也」；「孔子傳六經，所以傳先王之道也」；「孔子出而後，古聖人之道，聚在六經，可傳諸後世。」³⁹可見徂徠雖認為這一部分旨在「贊美孔子之德」，然而這並非刻意抬舉孔子的「聖人」身份，因為有別於「先王」乃是有所「制作」的「古聖人」，「所命為聖者，取諸制作之

³⁷ 同前註，頁 26。

³⁸ 同前註，頁 35。案：朱子有謂「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。」〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁 41。

³⁹ 荻生徂徠：《中庸解》，頁 50-53。

一端耳。先王開國，制作禮樂，是雖一端，先王之所以為先王，亦唯是耳。」⁴⁰孔子的「聖人」之名其實無涉於「制作」，乃是傳述先王之道、六經的儒家宗師。就日本德川儒學的發展脈絡而言，這正對反於仁齋將孔子視為「制禮作樂，立教垂範，以建中正之極，以定人倫之法」之「最上至極宇宙第一聖人」的觀點。⁴¹不論是漢唐經學家的五經學，或宋儒的四書學，或仁齋的古義學，孔子的聖人身份，基本上都具有「作者」（神聖的立法者）的內涵，然而在徂徠的古文辭學體系，孔子則被定位為傳述先王之道、禮樂之教、學以成德的完美典型。此如「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土」章，徂徠即不取《注疏》、《章句》的解說：「鄭玄謂『孔子著《春秋》，編年四時具，律天時也；記諸夏之事，山川之異，因水土也。』朱熹曰：『法其自然之運』、『因其一定之理』此皆不得其解，強為之說者也。蓋國有道，其言足以興，國無道，其默足以容，是上法天時也；居上不驕，為下不倍，是下因水土也。天有陰陽，以喻其所逢之時；水土異宜，以喻其所處之位。不爾，與前後諸章殊無照應矣。」⁴²徂徠改採隱喻解之，這其實略顯牽強，不過，他認為此處「贊美孔子之德」仍應緊扣全篇「學以成德」的主題，不如此作解，則「與前後諸章殊無照應矣」。

以上可見徂徠揭示的《中庸》文本整體性在於它是一篇前後照應、具一貫主題的文篇，他遂從文篇前後照應的角度來定位首章的首出意義，此即將首章視為表述「一篇大意」的緒言，既初步揭示篇旨的要義（依循禮樂之教，「學以成德」），也是正文論「中庸」（「言中庸之德不遠人情」）、論「誠」（「言成德者之能誠」）的引論。

略就日本古學批判朱子學的脈絡考察。仁齋、徂徠均對朱子的《中庸》詮釋提出異議，他們在解讀首章的起始句（「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」），即對該句「性」、「道」、「教」三者的優先性作出不同於朱子的判讀，從而表述各自的哲學觀點。（1）朱子基於「道之本原出於天而不可易，其實體備於己而不可離」的性命本體觀點，⁴³以「性」為優先，將「道」理解為先天的道德律令：人物的自然、當行之路為「道」，此「道」乃是就「理」而言，亦即指涉存在的

⁴⁰ 荻生徂徠：《辨道》，頁 201。

⁴¹ 伊藤仁齋：《童子問》，收入家永三郎等校注：《近世思想家文集》（東京：岩波書店，1966 年），頁 245、258。

⁴² 荻生徂徠：《中庸解》，頁 58。

⁴³ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁 22。

「所以然之故」、「所當然之則」；此「道」屬形而上的道德律令，而落實在「禮樂刑政」以品節天下人物之法即是「教」。(2) 仁齋基於「道也者，存於人倫日用，達於天下萬世，而不可須臾離者也」的普世倫理觀點，⁴⁴以「道」為優先，異於朱子之處在於他轉向關切人際關係中的五倫之道，將此「道」理解為普世倫理；而相應於五倫之道的倫理教化，「聖人立人極、明禮義、謹孝弟」即是「教」。(3) 徂徠同步辯詰朱子與仁齋，他基於「六經莫非道也……若其可離而已者，非吾聖人之道也」的政治教化觀點，遂以「教」為優先。徂徠不再僅是論述此「道」的義理內涵以彰顯其作為先天律令或普世倫理的性質，而是以「六經所載禮樂刑政」為「道」，強調「聖人之道」就依附於先王「制作」之禮樂刑政的名物系統，而學者遵循此「道」、各隨其「性」以成德的節度方法即是「教」。因此，徂徠認為首章的論旨在於表明「道本諸性」的意旨以及君子「成德於己」的教義。其一，子思為了抗衡「老氏之徒，動言天言性」，因而「本性本天，以明聖人之道非偽也」，遂首先陳述「道本諸性」的意旨。其二，「道不可須臾離」、「君子慎其獨」的陳述，則是表明君子如何「成德於己」。徂徠對於朱子將「戒懼」與「謹獨」視為「心法」工夫不以為然，「曰戒慎、曰恐懼、曰慎，言語之道為爾，非以此為用功之方也」。徂徠認為「君子慎其獨」的陳述其實不在表明某種「用功之方」，而是一種「言語之道」，亦即以戒慎、恐懼等語詞提醒君子於「吾見聞知覺所不及」（亦即「思慮所不及」）之時尤當「留心於在我者，而務成我之德」。徂徠所以反對工夫論解讀觀點，乃是因為他認為君子成德的正軌必然是透過學習「先王之教」而「習慣如天性」，而不是「如工人作器」一般在心上作工夫。⁴⁵總言之，徂徠基於政治教化論述的觀點，遂將首章解讀為一則表明「（聖人之）道本諸性」以及君子如何「成德於己」的政教論述，並就此論旨而言此章「一

⁴⁴ 伊藤仁齋：《中庸發揮》，頁 11。

⁴⁵ 「所不睹、所不聞者，吾見聞知覺所不及也。此非謂杳冥恍惚之間也，但謂平生日用之際，思慮所不及者也。蓋見聞所及者，則雖無德者或能勉焉，然其平生日用之際，思慮所不及者，則有時乎離焉。君子深恐其若是，故學焉而成德於己矣。德成於己，則動容周旋皆不離乎道也。……曰戒慎、曰恐懼、曰慎，言語之道為爾，非以此為用功之方也。」（《中庸解》，頁 4。）「慎獨者，謂務成德於己也。……獨者，對人之名；慎者，留心之謂也。言道雖在外，然當留心於在我者，而務成我之德，是慎獨之義也。……夫先王之教，如化工生物，習慣如天性，豈容力哉！宋儒之教，如工人作器，夫玉石土木，可攻以為器，心豈玉石土木之倫哉？」（《辨名》，頁 228。）

篇大意備矣」。

四、當代學者對《中庸》首章的解讀與詮釋

本文至此探討兩部近世儒者的《中庸》詮釋著作，透過這兩部著作的對照，約略可見：兩位傳統儒者對於《中庸》的文本結構以及篇章旨意的解讀，攸關他們依據各自的整體經學構想所形成的哲學詮釋觀點。然則當儒學經典基於現代化詮釋的需要，當代學者自然也必須經歷類似的文本解讀作業。以下茲以當代新儒家徐復觀、杜維明的《中庸》詮釋為例，考察他們如何透過考掘《中庸》文本結構，從而提出具有新意的詮釋、界定首章的首出意義。

徐復觀的《中庸》詮釋，主要見於《中國人性論史（先秦篇）》第五章〈從命到性——中庸的性命思想〉。徐先生此書特意挑戰傅斯年（1896-1950）《性命古訓辨證》的思想史研究方法，直指該書「以語言學的觀點解決思想史中之問題」的方法之謬。⁴⁶因此，相較傅先生透過歷史科學的視角而著重考察先秦「人道主義」發展的歷史進程，徐先生則透過「哲學思想史」的視角而強調先秦人性論史的「人文精神」發展意義：先是「周初宗教中人文精神的躍動」、「以禮為中心的人文世紀」（春秋時期），直到「孔子開闢了內在地人格世界」（融合性與天道的仁學），接著孔門後學展開「從命到性」（《中庸》）、「從性到心」（孟子）、「從心善向心知」（荀子）的精神史歷程。依徐先生所見，《中庸》上承孔子仁學，下啟孟子性善論，乃居於儒家仁學精神系譜的承先啟後地位。

撰作此書之前，徐復觀曾就《中庸》的解讀問題與錢穆（1895-1990）展開論辯。⁴⁷兩位先生對《中庸》的解讀頗有歧異。錢先生認為《中庸》出於孟子之後，係戰國晚期儒者試圖匯通儒、道兩家觀念而形成的文本，其中的「誠明」觀念源於道家，「中和」則是儒家本身的觀念，《中庸》即整合這兩個主要觀念而創發出新的天人合一觀念。⁴⁸徐先生對此表達異議，他認為《中庸》當成於孟子前，「中庸」與「誠」兩個主要觀念均當視為儒家本色。在文獻學的層次，徐先生主張《中

⁴⁶ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 11。

⁴⁷ 徐復觀：〈中庸的地位問題——謹就正于錢賓四先生〉，《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1979 年，第五版），頁 72-88。

⁴⁸ 錢穆：〈中庸新義〉，《中國學術思想史論叢》第二冊，收入於錢賓四先生全集編輯委員會編：《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版公司，1992 年），第 19 冊，頁 89-118。

庸》當區分為上、下篇（首章至第二十章「道前定則不窮」止為上篇，出於子思；第二十章後半至三十三章為下篇，出於子思的門人。下篇是上篇思想的發展，均早於孟子）。然而這係反映子思之門思想發展的過程，因此區分二篇其實並無妨於它的文本整體性：上篇是子思繼承孔子的「中庸」觀念（涉及人人可以實踐、應該實踐的「實踐性地倫常之教」），進而思索「實踐性地倫常之教，和性與天道的關係」；下篇則是子思門人在師說的基礎上進一步發展「誠」的觀念。依徐先生之見，「中庸」與「誠」兩觀念其實都攸關孔子的仁學，「中庸」表述其「實踐性地倫常之教」一面，「誠」則表述「仁之全體呈現」一面（亦即「人性的全體顯露」、「仁心之全體呈現」、「仁德的全般呈現」）。總之，「中庸」之教，上承孔子；以「誠」開展人性價值，下啟孟子「即心善言性善」的人性論。這般的文本深層結構，即是反映思孟儒學的仁學精神系譜：孔子的仁學精神，展現於「中庸」之教→子思之門的仁學精神，展現於「仁心全體呈現」之「誠」→孟子的仁學精神，展現於「盡心、知性、知天」的人格世界。⁴⁹

徐先生基於上述的解讀，遂將首章的首出意義定為全篇「總論」，並認為其首句「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」三句話是「全書的總綱領」，甚至可以引伸作為「儒學的總綱領」。如此云云，據上述即可知「總論」或「總綱領」的意義乃是就儒家仁學精神的理論結構而言。徐先生的詮釋要旨如下：（1）論「性」，子思肯認人之「性」與作為最高價值實體的「天」有內在的關連，如此則現世的生活即可實現人生崇高的價值，社會亦可建立共同的生活常軌以走向共同的目標。（2）論「道」，此「道」既是人之個體價值的顯現，亦是群體共由共守的中庸之道，因而「天命」之普遍性即表現在每人的「庸言」、「庸行」當中。（3）論「教」，在政治領域，即應該根據「仁」的精神實現中庸之道，使人人各遂其性、各遂其中庸之道。至於首章接下來的「慎獨」、「中和」觀念，徐先生認為係對「率性之謂道」的闡述：「慎獨」乃是對行為動機是否「率性」，亦即出於天命之性或生理欲望的深刻省察；而「中和」則是意謂中庸之道內通於性、上通於命的德性，如能推廣之，便可萬物各得其所。⁵⁰

緣於 1949 年的中國歷史變局，錢穆、方東美（1899-1977）、徐復觀、唐君毅（1909-1978）、牟宗三（1909-1995）諸先生移居港、臺，遂於 1960 年代造就了

⁴⁹ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，頁 103-160。

⁵⁰ 同前註，頁 116-128。

現代新儒學（Contemporary New Confucianism）的新一波發展。⁵¹與此同時，《中庸》的現代性詮釋成為受到關注的學術課題。其中，徐、唐、牟先生等「當代新儒家」（Contemporary Neo-Confucianism）既遠離中國文化所依附的現實中國社會，主要關切者乃在中國文化的「精神生命」如何長保生機。⁵²因此彼等的《中庸》詮釋，基本上乃從精神性層面闡發儒家的「心性之學」傳統。當然，其間容有不同的側重：此如上述徐復觀剋就儒家仁學精神系譜闡述之，或是唐君毅剋就心性的本體、工夫闡述之，或是牟宗三剋就儒家的道德形上學闡述之。⁵³此後，1970-1990年代的學者多有發揮心性論以及道德形上學的詮釋取徑者。⁵⁴約略同時，旅美學界杜維明的《中庸》詮釋，⁵⁵一方面透過考掘《中庸》文本的內在結構，而以「君子」、「信賴社群」、「道德形而上學」三個層面所構成的思想體系詮釋《中庸》哲學；一方面則從宗教性面向理解儒家的人文主義，凸顯《中庸》哲學的倫理宗教意蘊。就前者而言，乃與中文學界道德形上學詮釋的潮流遙相呼應；就後者而言，則既是回應華人學者關於「儒家人文主義的第三期發展」問題，也是透過比較宗教的視野參與當代全球的文明對話。

如同徐復觀的詮釋以考掘《中庸》的文本結構為基礎，杜維明的《中庸》詮

⁵¹ 參見劉述先：《論儒家哲學的三個大時代》（香港：中文大學出版社，2008年），頁193-197。

⁵² 張君勱、徐復觀、唐君毅、牟宗三：〈中國文化與世界〉宣言。收入於唐君毅：《說中華民族之花果飄零》（臺北：三民書局，2005年第二版），頁119-184。

⁵³ 徐復觀先生於「當代新儒家」之中特以其上接先秦儒家的精神主脈以及激進的（radical）現實主義精神，而異於熊十力、牟宗三、唐君毅諸先生之繼承宋明儒學以及思想的超越、先驗取向。陳昭瑛先生即以「激進的儒家」稱之，以別於熊先生等之「超越的儒家」。陳昭瑛：〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生——徐復觀先生逝世七週年〉，收入於徐復觀：《徐復觀文存》（臺北：臺灣學生書局，1991年）附錄二，頁361-373。

⁵⁴ 此如吳怡、楊祖漢、高柏園、譚宇權等學者的《中庸》哲學詮釋皆屬之。吳怡：《中庸誠的哲學》（臺北：東大圖書公司，1976年）；楊祖漢：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1984年）；高柏園：《中庸形上思想》（臺北：東大圖書公司，1988年）；譚宇權：《中庸哲學研究》（臺北，文津出版社，1995年）。

⁵⁵ Tu Wei-ming, *Centrality and commonality: an essay on Chung-yung*, Honolulu: University Press of Hawaii, 1976. Tu Wei-Ming, *Centrality and commonality: an essay on Confucian religiousness*, Albany, N.Y.: State University of New York Press, 1989. 按：英文二版，增第五章「論儒學的宗教性」。本文引用中譯本，據杜維明著，段德智譯：《《中庸》：論儒學的宗教性》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年）。

釋亦首先掌握《中庸》的篇章組織與文本結構：第一至第十九章主要討論君子的品格和責任，第二十章主要討論政治，包括聖王的道德責任和理想制度，後第十三章主要討論「誠」這個形而上學概念。相應於篇章組織，即是由「君子」、「信賴社群」、「道德形而上學」三個主題的內在關聯所構成的文本整體。⁵⁶杜先生即經由探究這三個主題的意義結構（「一個有關個人人格、社會和宗教的首尾連貫的論述」），⁵⁷展示《中庸》的人文主義理論體系。根據這般哲學詮釋學層次的文本分析，杜先生將首章看作是「一把理解文本整體結構的鑰匙」。⁵⁸這把鑰匙，對於解讀《中庸》文本有以下兩方面的意義。

其一，首章的句段結構所呈現的語文表達風格。杜先生認為首章包括多個句段：（1）首先是三個定義式陳述（「天命之謂性……之謂教」），（2）接著是類似格言的句子（「道也者……可離非道也」），（3）然後是關於君子「慎其獨」的陳述（「是故君子戒慎……慎其獨也」），（4）以及最終由內在自我的體證推出關於天人合一主題的陳述（「喜怒哀樂之未發……萬物育焉」）。他強調這些句段的組成不具線性推論的論證結構，而是有如詩句組合一般，「以高度簡潔的語言表述了具有多層面的意義」，呈現出近於詩學精神的獨特表達方式。⁵⁹其二，首章的論旨所預示的《中庸》人文主義構想。杜先生認為首章雖然不具嚴謹的章法，但仍有其內在聯繫，其整體意義乃是關於君子經由深化主體性而體現天人合一的人文主義精神。在杜先生的解讀當中，首章顯示一種深化主體性的洞見，「君子慎其獨也」即是「君子力求不斷深化主體性的過程」，它的意義在於使心靈對外在世界敞開，並「上升到作為普遍人性之基礎的真實存在這個層面」；推動這個過程的主要動力不在宗教認可或社會制約等外在動因，而是透過對於內在自我的認識而得以展開「自我實現的創造性過程」。⁶⁰

以上所見，徐復觀、杜維明的《中庸》詮釋均以各自對《中庸》文本結構的分析為基礎。兩人從不同的視角肯認《中庸》的文本整體性，在此前提下，徐先生以哲學思想史的眼光，洞見《中庸》的文本深層結構反映了孔子至思、孟的仁學精神系譜；杜先生則基於哲學詮釋學的視角，闡發涵蓋君子、信賴社群、道德

⁵⁶ 杜維明著，段德智譯：《《中庸》：論儒學的宗教性》，頁 22-25。

⁵⁷ 同前註，「英文初版序」，頁 4。

⁵⁸ 同前註，頁 25。

⁵⁹ 同前註，頁 1-5。

⁶⁰ 同前註，頁 32-34。

形上學的文本深層結構。有別於此，於紐西蘭任教的華人學者伍曉明則認為有必要反思《中庸》文本「完整性」的預設立場（他認為對於《中庸》「完整性」的強調，只是讀者在閱讀時建構意義的一種方式，卻可能限制了「文本的開放性及其意義潛能」），進而考慮它可能存在的「不完整性或不連貫性」，以期更能充分掌握「這一文本所包含的不同重要思想和觀念本身各自所可能攜帶的多元的、立體的、網絡式的完整性或上下文」。⁶¹因此，伍先生將《中庸》看作是多個「本來相對完整而獨立的文本」，並提出將《中庸》重編為《中庸》、《達孝》、《君子之道》、《哀公問政》、《天命與誠》以及「其他零散內容」六個部分的構想。他甚至將首章切割為三個各自獨立的句段：（1）「天命之謂性……修道之謂教」句段，是「論誠之篇的總綱」，歸屬於「天命與誠」的主題；（2）「道也者，不可須臾離也……故君子慎其獨也」句段，歸屬於「君子之道」的主題；（3）「喜怒哀樂之未發」以下，則與其他部分皆不相屬，因而歸屬「其他零散內容」。⁶²伍先生的「多元文本」構想似乎有割裂過甚之嫌，然而這般構想的意義在於點出《中庸》的讀者有必要還原這部文本的「文本性」（此即讀者尚未以自身思想介入、「讓文本為自身說話」的「文本本身」），以開放性的立場開發它的「意義潛能」，因此包括語詞、語句、句段、章句、篇章之意義結構分析都有待重加審訂。

本文討論至此，希望能夠表明：（1）對於《中庸》的解讀與詮釋必須正視它的文本性。雖然哲學詮釋學、語文學兩種向度的文本解讀必然是交織互滲，難以截然劃分，然而不論是基於辨識既有的詮解模式或是探索新的詮解模式的目的，《中庸》讀者都有必要正視它的文本性，以此作為縮合兩種詮解向度的基礎。（2）就算僅是針對《中庸》首章的解讀，自覺地面對它的文本性其實都是頗具挑戰性的作業。這項作業大致得涉及兩個方面：其一，對於首章進行更細緻的章句分析，以期掌握首章的敘述意旨；其二，探索《中庸》的文本結構與論述主題，推敲首章可能的首出意義。本文以下即嘗試這兩項作業，希望至少能證成本文將首章題為〈天命〉，不僅是因「天命」這個語詞出現於此章之開端，更是攸關此章的「天命」論旨以及《中庸》全篇的論述主題。

⁶¹ 伍曉明：《天命：之謂性！——片讀中庸》（北京：北京大學出版社，2009年），「今本《中庸》的文本問題」，頁7-10。引文見頁9。

⁶² 同前註，頁10-21。

五、〈天命〉：一則簡潔的「天命」教言

如上所見，對某些學者而言，《中庸》首章（以下稱〈天命〉）是否為整體的一章已不能確然無疑，亦即此章諸句段是否具連貫性還有待推敲。至於諸句段的解讀，則有必要探析其句法結構（亦即語句間如何構成句段的語法功能），方能掌握該句段的意旨，從而推敲句段間的銜接曲折。以下依目前一般看法區分三個句段論之。

（一）「道」為什麼「不可須臾離也」？

天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教；道也者，不可須臾離也，可離非道也。⁶³

第一句段有待釐清的問題在於：前半「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」，這般由連環的「之謂」語句構成的格式，它的語法功能為何？如果將前半語句與後半語句視為同一句段，此一句段所表述的意旨為何？

「之謂」語句構成的格式，習見的解讀係將此處三個「A 之謂 B」語句看作是一種具有「定義」功能的語句，而三個語句即是透過解釋「性」、「道」、「教」三個字詞的意義而表述了某種思想意旨。前引伍曉明的論著對此有所檢討，他認為「A 之謂 B」句應該看作「命名」功能的語句，係對某一情況的「指稱」或「描述」：「A 的情況可被稱為 B 語詞」或「以 A 的情況描述 B 語詞」。據此，「天命之謂性」應讀為「『天命（這種情況）』可被稱為『性』」（「天命」一詞，比照「率性」、「修道」，皆在描述某種作為的情況，應理解為主謂式的語法結構：「天命……」，意謂天命於人，人受命於天的作為，而不是偏正語式的「天之命令」，意謂天命於人的某種內容）。它不是為「性」給出一個本質式的定義，而是對於「性」的具體情況的描述：「所謂性，所謂人之性，指的就是天在命令人而人在接受天命這樣一種情況。」此即意謂：「天命，或曰天在命令人而人在接受天命這一情況，於是即構成對於人之性或人之所以為人的基本特徵的某種描

⁶³ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁 22。

述。」⁶⁴依此，則〈天命〉經由「天命之謂性」的命名，一開頭就明確表述「天命（人）」、「（人）受命」是人性的基本特徵，同時也肯認作為天之命而存在的人之生命具有完成天命的可能性，「人作為人即在於其能夠回應、理解、接受和完成自己的天命。」⁶⁵

「率性」以下的語句亦然，讀為：「率性」這種作為的情況可被稱為「道」，「修道」這種作為的情況可被稱為「教」。「天命之謂性」既是透過這般「指稱」或「描述」而肯認人的生命特質具有回應、理解、接受和完成天命的可能，如此則人即應該盡其可能地順沿這般生命特質而盡之，這般的「率性」作為即可稱為人的應行之「道」（「率，循也」，「率」字於此係特就人應循此天性而「盡其性」而言，亦可謂係就人應以「盡其性」的作為回應天命而言）。「率性之謂道」既肯認人的應行之道具有「盡其性」的可能，如此則「知命」君子應該堅持這般的應行之道而無須與之間違離此道，這般的「修道」作為即可稱為君子之「教」，此即在生活共同體的政教規範當中成為道德自律的君子。

如果「之謂」語句係用作「指稱」或「描述」的表意功能，則〈天命〉起始這個由三個連環「之謂」句構成的語句，就不宜理解為透過解釋「性」、「道」、「教」三個字詞的意義而表述了某種思想意旨，它其實更接近於透過三個「指稱」或「描述」的語句，一連串肯認：「天命」的作為是人性的基本特徵、「率性」而盡之的作為是人的應然之道、「修道」而不離的作為是君子之教的根本要求。如此理解，則可以說它的意旨在於喚起君子的天命意識，表明君子應該以「修道」而不離的作為「盡其性」，從而對「天命」有所回應。正因「修道」而不離的作為具有如此深刻的意義，遂接著在後半指陳「不可」須與離道的君子準則。

先秦時期運用「之謂」語句表述，雖然依不同的語境而有不盡相同的句段格式，然而「之謂」語句大抵皆是「指稱」或「描述」功能。茲舉《孟子》中之一例作為參照。《孟子·盡心下》：

浩生不害問曰：「樂正子，何人也？」孟子曰：「善人也，信人也。」「何謂善？何謂信？」曰：「可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實

⁶⁴ 同前註，頁 2、4。

⁶⁵ 同前註，頁 5、167。

而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。」⁶⁶

這則記言關乎孟子對樂正子的描述與評價。孟子先是以「善人」、「信人」稱許樂正子的為人，浩生不害遂進一步追問「善人」、「信人」的指稱意義，孟子遂以連串的「之謂」語句闡明之，並據此對樂正子的人品作出總評。此例顯示「之謂」語句的語法功能係用來「指稱」或「描述」。孟子曾於他處以「其為人也好善」描述樂正子的人品，⁶⁷此處則相應以「善人」、「信人」指稱之：樂正子之為「善」人乃在於他的「好善」係出於善之「可欲」（亦即他是自覺善值得追求而好善，這才是名符其實的「善人」）；樂正子之為「信」人乃在於他的「好善」已能反求諸己而確實有之。就此而言，此處「可欲之謂善，有諸己之謂信」，顯然並非對「善」、「信」兩語詞進行「定義」，而是以「可欲」、「有諸己」的情況描述「善」、「信」兩個指稱語詞。此外，從對話脈絡可見孟子對浩生不害追問的回應不僅在解釋「善」、「信」的意義，而是順著追問更完整地回應「樂正子，何人也？」的原始提問，遂藉由六個「之謂」語句的格式表述了「樂正子，二之中，四之下也」的評價意旨。總言之，孟子運用連串的「之謂」語句，一方面說明「善」、「信」的指稱意義，而對樂正子的人品作出更具體的描述；一方面也經由「善」、「信」、「美」、「大」、「聖」、「神」的人品推升階序，既對樂正子的人品給出更明確的評價，也對受聽者提示某種具有普遍意義的立身準則。

前述指出〈天命〉起始的連環「之謂」句，係喚起君子的天命意識，表述「修道」而不離的作為具有「盡其性」、回應「天命」的深刻意義，遂接著在後半指陳「不可」須與離道的君子準則。然則何以「不可」？甚至必須強調連「須與」之間都不可離道？這或許就是這一句段所要闡明，從而對受聽者提示的立身準則。

讀者有必要辨別：《中庸》係一部儒者的「教言」彙編，它是表述君子「作為」、「情志」的文本（以教言提示君子應有的作為，興發君子的高尚情志），往往是經由指稱、描述某些實際作為的情況，表明具有普遍意義的為人準則（這即是「正名」的作用）；然而後世儒者的解讀則把它轉化為表述「思想」、「觀念」的文本，經由界定、解釋文本關鍵字詞的特定意義，闡述儒學的系統理論。

⁶⁶ 見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁520。

⁶⁷ 《孟子·告子下》。同前註，頁485。

以第三節提及的朱子、仁齋、徂徠對第一句段的理解為例。三位儒者都認為這是藉解說「性」、「道」、「教」三個語詞的字義，申說君子何以「不可」須與離道。然而由於他們對於「性」、「道」、「教」三者的優先性各有立場，因而對於「不可」須與離道的根本理由就有了不同的理解：以「性」為優先的朱子，認為這個道德律令源自形而上層次的「性命」本體；以「道」為優先的仁齋，認為源自人的倫理本性；以「教」為優先的徂徠，則認為源自聖人制作的禮樂之教。然而如果「之謂」語句不在為「性」、「道」、「教」作出定義，而是對「天命」、人之「率性」、君子之「修道」等作為的指稱與描述，從而肯認擁有「天命」是人性的基本特徵、「率性」而盡之是人的應然之道、「修道」而不離是君子的根本要求，則連環的「之謂」語句所表述的正是將道德自律的源頭上溯至人所「受命」的「天」。可以說，這般的天命觀念與人性覺察的結合正是君子「不可」須與離道的根本理由。⁶⁸

「上天之載，無聲無臭」（《中庸》第三十三章引《詩·大雅·文王》），「天」的作為無所不在，「道」即無時可離。這般的天命觀念，應該是領受詩書禮樂之教的君子可以切身體會者，因此「天命之謂性」、「大德者必受（天）命」等語句的「命」字，當為實義字，而非虛義字，「天」之所「命」乃涉及「可」與「不可」的強制性律令，而君子的「修道」作為即是對於「天」之所「命」的接受與回應。至於朱子、仁齋、徂徠，無一例外，皆將「天命之謂性」之「命」字虛義化，將它看作一種比喻的用法：朱子解讀為天理之賦於萬物，仁齋解讀為天賦於人的惻隱、羞惡、辭讓、是非之心，徂徠解讀為天賦於人的性質才能。因此，「可」與「不可」的強制性律令，不再是「天命」的理由，而是「天理」（朱子）、「倫理」（仁齋）或是「聖人之道」（徂徠）的理由。有異於此，〈天命〉關於「不可」離道的教言，則是直接訴求於「天」之所「命」。接下來解讀第二句段「君子慎其獨也」的教言，自然也要貼近這般的天命觀念。

⁶⁸ 伍曉明認為《中庸》「天命之謂性」的命題，是在傳統天命觀念已經開始衰落之際，重新引回傳統的天命觀念來思考和規定人性，這是非常值得重視的思想史現象。他也認為這一命題極其深刻，也極其簡單，肯認「人之為人從根本上說即在于其能回應和接受天命」，此即肯認宗教性、倫理性是人的本性，而「人之回應、接受、實現和完成自己的天命也就是在實現和完成自己」。見伍曉明：《天命：之謂性！——片讀中庸》，頁 54-62。引文見頁 60、62。

(二)「君子」何以必須「慎其獨也」？

是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞；莫見（現）乎隱，莫顯乎微：故君子慎其獨也。⁶⁹

這一句段當中的「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」、「莫見乎隱，莫顯乎微」語句如何解讀？諸語句如何構成一個關於「君子慎其獨也」之教言的完整句段？這一句段與前、後句段的關係為何？

如第二節所論，依朱子的道學詮釋，此句段乃是關於「心法」的工夫論陳述。朱子將「戒懼」（「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」）與「謹獨」（「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」）視為一體兩面的「心法」工夫，前者涉及如何保存「天理之本然」，後者則涉及處於「人所不知而已所獨知之地」，如何「遏人欲於將萌」。朱子的解讀將本體、工夫論旨發揮得淋漓盡致，藉此表述其道學理念。然而荻生徂徠對此不以為然，他認為「君子慎其獨也」的教言其實無涉存天理、去人欲的心法工夫，而是提示學者戒慎、恐懼，對於自身見聞、知覺、思慮所不及者尤當「留心於在我者」。要言之，這段教言是提示「留心」於自我的「成德」之事。其間的差異，朱子將這一則教言視為一套工夫法門，徂徠則視為「慎……」的心理事件。如果接受徂徠這般心理經驗的解讀，則〈天命〉此處涉及的「戒慎」、「恐懼」云云，究竟該如何理解其意義？

「君子慎其獨也」教言，其實並非儒家專有，而是普見於戰國時期的諸子文本。這是一個值得關注的戰國思想史現象。就如〈天命〉此處所見，「慎其獨」的教言係警示人在「獨」的處境（獨處、獨知、獨立、獨行）必須有所「戒慎」、「恐懼」。就當時的普遍文化心理而言，這般「戒慎」、「恐懼」之說的前提在於人們相信上天、鬼神隨時隨地在臨視下民。此如墨子所言：「夫天不可為林谷幽閒無人，明必見之。」（《墨子·天志上》）「今人皆處天下而事天，得罪於天，將無所以避逃之者矣。……戒之慎之，必為天之所欲，而去天之所惡。」（《墨子·天志下》）「雖有深谿、博林、幽澗（閒）毋（無）人之所，施行不可以不董（謹），見有鬼神視之。……故鬼神之明，不可為幽閒、

⁶⁹ [宋]朱熹：《四書章句集注》，頁22。

廣澤、山林、深谷，鬼神之明必知之。」（《墨子·明鬼下》）⁷⁰墨家思想強調「天志」、「明鬼」的觀念，因而設想人獨處於無人之境仍無所逃避，以彰顯天鬼之明，從而警示君子抱持戒慎的心態，依「天志」行事。這是墨家的「慎其獨」教言。又如莊子所言：「為不善乎顯明之中者，人得而誅之；為不善乎幽閒之中者，鬼得而誅之。明乎人，明乎鬼者，然後能獨行。」（《莊子·庚桑楚》）⁷¹這是道家的「慎其獨」教言。〈天命〉此處所言，則是儒家的「慎其獨」教言。

〈天命〉第一句段既是旨在喚起學者的天命意識，第二句段遂延續此意而提出「慎其獨」教言（「是故……」即表承接上段之意）。所謂「其所不睹」、「其所不聞」，當指那般似乎不被他者知曉的處境，此時自身得以暫時逸脫他者的在場而處於「其獨也」的狀態。就君子的社群關係而言，這個他者可能即是跟自己構成己關係的他人。當這個他人不在場之際，君子仍當「戒慎」、「恐懼」者，即是讓不在場的他人得以透過另一種形態的他者在場，此即某個「無所避逃之」的無形監督者——那個對每個人而言，時時刻刻都在場的他者即是天或鬼神。天之「高明」，得以臨視、臨聽天下萬物，「莫見（現）乎隱，莫顯乎微」，無論多麼幽隱、細微的事物，對於上天而言，也都是再顯著不過的事。必須承認：「天」這個高明的無形監督者，是每個人永遠必須面對的他者，「天」無所不在，「道」即無時可離。就此理解「戒慎」、「恐懼」云云，則儒、墨的「慎其獨」教言其實有相通之處，兩者均強調君子必須敬畏上天，讓「天志」或「天命」常在我身，乃能無時無刻皆「遵道而行」。不過，儒、墨兩家「天論」的論旨顯然有所區隔：墨子透過「慎其獨」教言展開「天志」論述，這個要求人不可須臾離道的天，乃是懷抱「兼愛」之「志」的人格化至上神；《中庸》的儒者則是透過「慎其獨」教言展開「天命」論述，這是「命令」人必須「修道」以「盡其性」的天。然則該如何理解儒者這般的天命論述？

對戰國儒者而言，天命意識首先即是肯認天下是一個受命於天的人類生活共同體，人們所要遵守的「道」實即社群生活共同遵守的倫理體系。依日本學者島森哲男所見，對於緊密生活於共同體的人們來說，「他者的視線」無所不在，君子於「獨」的處境所要「戒慎」、「恐懼」的無形監督者可能是「從外部而來的

⁷⁰ 以上《墨子》引文，見吳毓江撰，孫啟治點校：《墨子校注》（北京：中華書局，2006年），頁287、312、333、336。

⁷¹ 王叔岷：《莊子校證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年），頁886。

尖銳視線」，而以他人、鬼神或上天的樣態發揮監督的作用；然而它也可能是君子「反求諸己」，將無形的監督者轉化為「讓自己本身成為視線的主人，用內省的視線來規律自己」。⁷²印證《中庸》末章密集保留的「詩」教之言，其中可見儒者從諸如「上天之載，無聲無臭」、「相在爾室，尚不愧于屋漏」、「潛雖伏矣，亦孔之昭」等詩句，喚起自身的天命意識，興發「慎其獨」的情志，此即當君子獨處於「人之所不見」之際，仍然可以透過「內省不疚，無惡於志」的內在道德意識，監督自己持守社群生活中或許已經功能不彰的倫理規範。如果《中庸》的篇章編排自有意義，則末章所記的「興於詩」教言，正與首章的教言首尾呼應，同樣見證儒者的天命意識，從而表彰君子的道德自律，「用內省的視線來規律自己」，而這般的「修道」而不離的作為遂有「盡其性」以回應「天命」的深刻意義。這般的天命論述，雖然並非崇仰一個人格化的至上神，然而仍然肯認天地間存在某種至上的道德律令，這是在「天與人的相互性之中」可以體認到的「終極真際」(ultimate reality)。⁷³因此，所謂「君子慎其獨也」，既是處於「人之所不見」的情境，也是處於「天與人的相互性」的情境，因此得以透過內省自持的道德自律，體認天命無所不在。

如上所論，第二句段的「慎其獨」教言乃是直承第一句段的天命意識，肯認君子透過內省自持而體認天命無所不在。如此解讀，可見此處「戒慎」、「恐懼」、「慎……」的心理經驗，實即近於「敬畏天命」的宗教性、倫理性情懷，這種情懷乃是足以激發人之內省自持、無須與離道，終能修成「至德」、參贊天地的深沉動力。在《中庸》以外的戰國儒者文本，亦不乏「慎其獨」教言，論旨大致相通。要者如：

「鳩鳴在桑，其子七兮。淑人君子，其宜(儀)一兮。」能為一，然後能為君子，君子慎其獨也。……(說)慎其獨也者，言舍夫五而慎其心之謂。……然後德之一也。……德猶天也。(馬王堆帛書《五行》)⁷⁴

⁷² 島森哲男著、張季琳譯：〈慎獨思想〉，《中國文哲研究通訊》卷13，第2期(2003年6月)，頁191-207。引文見頁195、197。原文《慎獨の思想》，載於東北大學文學會《文化》卷42，第3、4號(1979年3月)，頁145-158。

⁷³ 錢新祖：《中國思想史講義》(臺北：臺大出版中心，2013年)，頁221。

⁷⁴ 國家文物局古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書(壹)·老子甲本卷後古佚書》(北京：文物出版社，1980年)，頁17、19。

所謂誠其意者，毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙。故**君子必慎其獨也**。小人閑居為不善，無所不至，見君子而後厭然掩其不善而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣！此謂誠於中，形於外。故**君子必慎其獨也**。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎！」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故**君子必誠其意**。（《大學》）⁷⁵

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。……夫誠者，君子之所守也，而政事之本也。（《荀子·不苟》）⁷⁶

獨立不遷，豈不可喜兮？深固難徙，廓其無求兮。蘇世獨立，橫而不流兮。**閉心自慎**，不終失過兮。**秉德無私，參天地兮**。（《楚辭·九章·橘頌》）⁷⁷

「慎其心」、「誠其意」、「閉心自慎」，皆近於「內省無疚，無惡於志」之意；「德之一也」、「至其誠」、「獨立不遷」，皆近於無須與離道之意；「德猶天也」、「天德……君子至德」、「秉德無私，參天地兮」，皆是稱許君子積善成德，足以參贊天地之意。

此外，有一個值得關注的文本解讀現象：先秦時期「慎其獨」教言的文本並不少見，無一例外，皆作「慎其獨也」，後世讀者卻往往將其概括為「慎獨」一詞，並衍生各種解讀異見而形成「慎獨問題」。⁷⁸如上所述，「慎其獨也」的「獨」乃是意指某種獨處、獨知、獨立、獨行處境的一般語詞，此語句表述的重點在「慎……」（「慎其獨也」，可讀為「其獨也『慎』」）依此文的論旨，「慎」字在此乃是用於表述某種宗教心理的用語，攸關彼時君子修成「至德」、完成天命的深沉動力；然而在概括為「慎獨」之後，「慎」反而

⁷⁵ 見〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁10。

⁷⁶ 見〔清〕王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年），頁46-48。

⁷⁷ 見〔宋〕洪興祖：《楚辭補注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年），頁154-155。

⁷⁸ 歷代「君子慎其獨也」文本以及古今學者關於「慎獨問題」的論述，參見梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨——慎獨問題討論集》（桂林：漓江出版社，2012年）。先秦時期的文本，見該書，頁265-267。

成為一般語詞（謹慎之意），而解讀的重點則是關注「獨」字在此的特定意義（「慎獨」，可讀為「慎於『獨』」）。此如經學傳統的各種解讀：先是漢儒鄭玄從社會處境面向解讀，將「慎獨」釋為「慎其閒居之所為」；至於宋儒朱子釋「獨」則從社會處境面向轉向內心處境面向，將「慎獨」釋為在「人所不知而已所獨知之地」的「念慮初萌」處「尤加謹焉」。伴隨理學的後續發展，「慎獨」成為日益重要的核心概念，如明儒劉戡山（1578-1645）解讀「獨」字就不再只是指涉念慮之動的幾微狀態，而是指涉先天性體、至善良知的超越性「獨體」；而「慎」也從克治念慮的後天工夫，轉化為保任獨體的先天工夫。⁷⁹至於當代學者的解讀，則或將「獨」解為內心的專一狀態，或解為我心（相較於群體意識的個人意識、自我意識），或解為心靈的內在與獨特性，或解為獨特的個性等。⁸⁰上述學者既對「獨」字有各自的解讀，相應地即根據各自的詮釋角度賦予「慎獨」觀念某種特定的修養論或工夫論意義。這般解讀，既淡化了這則「慎其獨」教言的宗教心理內涵，也不完全契合此一句段跟第一句段前後相承的「天命」論旨。

（三）「致中和」：如何再造王道、平治天下？

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。⁸¹

如果這一句段是接續上文而來，它該如何解讀？〈天命〉三個句段的結構與意旨為何？

上引《荀子·不苟》的「慎其獨」教言，將君子「慎其獨」的「至德」類比於天地、四時「至其誠」的「天德」，並言「夫誠者，君子之所守也，而政事之

⁷⁹ 參見林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘄衛與內在辯證》，增訂版（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年），頁352-356。

⁸⁰ 諸解依序見於梁濤〈郭店竹簡與「君子慎獨」〉、劉信芳〈簡帛《五行》慎獨及其相關問題〉、李景林〈帛書《五行》慎獨說小議〉、張丰乾〈「慎獨」之說再考察——以訓詁哲學的方法〉。分別見於梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨——慎獨問題討論集》，頁36-40、54-60、61-68、151-163。

⁸¹ 〔宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁22。

本也。」略可見「慎其獨」既是關於修身之事，也是關於政治之事。再者，興於周初的天命論述，原本即是關於周文王如何以德取天下的政治論述，而〈天命〉既然是關於天命論述的教言，自然也攸關政治，此即顯示於第三句段的「中和」教言。正如島森哲男指出彼時的慎獨思想除了涉及「自我內心」的個體實踐，「更具有普遍的政治對外性」，攸關權力得以普遍施行，達成無為而治的德治理想；至於這種政治模式所依憑的體制基礎，從戰國晚期至漢初，則是由原本的禮治體制演變為官僚治理的體制。⁸²

這段「中和」教言所依憑的體制運作基礎，據《中庸》的相關內容推定，應該是彼時業已日漸失能的「文武之政」，而儒者則仍然相信透過深造禮樂之教的君子可以存續「文武之政」。如果透過較長期程的思想史眼光來看，儒者試圖存續「文武之政」的理念，或可視為春秋中晚期以降「復禮」運動的後續發展。依何炳棣的看法，正是在「復禮」運動的歷史脈絡，自孔子至荀子的先秦儒者進一步展開重塑禮樂之教的理論化工程。⁸³處於周代體制、政治倫理鬆動之際，春秋中晚期的士大夫反思禮樂之教的意義，以期重新定位禮樂之教作為穩定現實政治的功能。彼時論禮的意義，側重於禮與「天地之性」的連結，因而也強調「禮」足以定「命」：天地有「五行」之性，表現為「五味」、「五色」、「五聲」，必當「為禮以奉之」，乃能有所節制；天地有「六氣」之性，「民受天地之中以生」，遂有好惡、喜怒、哀樂「六志」，以禮制之，使「六志」不失其節度，乃能「有動作禮義威儀之則，以定命也」。⁸⁴

至於戰國儒者闡述禮樂之教的意義，《禮記·樂記》跟〈天命〉第三句段的「中和」之說或有相通之處：「大樂與天地同和，大禮與天地同節。和，故百物不失；節，故祀天祭地。明則有禮樂，幽則有鬼神。如此，則四海之內合敬同愛

⁸² 島森哲男著、張季琳譯：〈慎獨思想〉，頁 203-206。

⁸³ 何炳棣：《何炳棣思想制度史論》（臺北：聯經出版公司，2013 年），頁 155-169。

⁸⁴ 《左傳·昭公二十五年》：「天地之經，而民實則之。則天之明，因地之性，生其六氣，用其五行。氣為五味，發為五色，章為五聲。淫則紛亂，民失其性，是故為禮以奉之。……民有好惡、喜怒、哀樂，生于六氣，是故審則宜類，以制六志。……哀樂不失，乃能協于天地之性，是以長久。……禮，上下之紀，天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。」見楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：漢京文化事業有限公司，1987 年），頁 1457-1459。又，《左傳·成公十三年》：「民受天地之中以生，所謂命也，是以有動作禮義威儀之則，以定命也。」見楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 860。

矣。……禮樂之情同，故明王以相沿也。」⁸⁵禮樂之教具有宗教、政治的雙重意義，儒者的闡述亦剋就兩方面言之。在宗教方面，與天地同「節」、同「和」的禮樂之教，足以「祀天祭地」，鬼神受饗，「百物不失」，多有福祉；在政治方面，則是藉「禮樂之情」凝聚「合敬同愛」的共同體意識與政治倫理秩序。至於〈天命〉，則是以宗教性的天命意識作為教言的主調，而在第三句段闡述禮樂之教的政治意義。就政治意義言之，「中和」即是關乎凝聚共同體意識、形成政治倫理秩序的「禮樂之情」：當君子喜怒哀樂未形於外，這般的性情之「中」足以作為融入政治共同體的重要根據；當君子喜怒哀樂表現於外都能合乎節度，這般的性情之「和」足以作為政治共同體的通行之道。如此解讀，則語句中的「天下」一詞，當指人們因某種體制而形成政治共同體以及政治倫理秩序；至於「天地位焉，萬物育焉」，則係天下平治的寫照，此即憑藉這般體制運作的政教效能，天地各安其位，萬物皆得養育，人們因而得以安居、富足。就此而言，第三句段的「中和」教言既是指陳建立在禮樂之教基礎的平治天下理想，而這也即是指陳以王道參贊天地的神聖使命。

總結此節所論，〈天命〉三個句段先後言及「道」為什麼不可須臾離也、君子何以必須「慎其獨也」、如何再造王道平治天下的課題，遂構成一則簡潔而完整的「天命」教言。第一句段既指陳道「不可」離的倫理教義，亦即指陳天命「不可」違的宗教義務；第二句段既指陳君子「修道」而不離的道德自律，亦即指陳君子「盡其性」以回應天命的宗教情懷；第三句段既指陳君子再造王道的政治作為，亦即指陳君子以王道參贊天地的神聖使命。

六、《中庸》：「子思之儒」的「天命」論述

《中庸》以〈天命〉居首，是否有特別的首出意義？這有待考掘《中庸》的文本結構與論述旨趣。由於《中庸》的文本形式頗為特殊，在討論這個問題之前，有必要先推敲《中庸》的文本如何形成的問題。對此，筆者認為《中庸》的文本特性可能迥異於當代讀者所熟悉的「作者」文本——亦即這個文本是以某個「作者」為主體的「作品」，因此解讀文本主要即是掌握這個作者的作論意旨（如認為《中庸》係「子思作」，則解讀《中庸》主要即是掌握子思表述的思想觀念）。

⁸⁵ 《禮記·樂記》。見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達等疏：《禮記注疏》，頁668。

異於以「作者」為主體的文本，《中庸》或可視為一種以「述者」為主體的文本。它的形成背景可能是孔門後學分流發展，「儒分為八」⁸⁶（《韓非子·顯學》），形成包括「子思之儒」（子思之門的儒者）在內的不同師門，儒者為了介入世務、發揮政治影響力，往往自居傳承孔子之學的「述者」以立言。此如《中庸》所見，「子思之儒」一方面直接引述孔子之言（篇中的「子曰」部分），一方面則以己言闡述孔子之意（〈天命〉等未標示言者的部分），反映出《中庸》是「子思之儒」傳承孔子之學的文本。此一文本的形成，可能是「子思之儒」將師門先生的諸多教言彙編而成，藉此凝聚師門認同，以及作為師門介入世務的基本定見；換言之，此一文本是為師門後學的「述者」而彙編，並非子思或子思之門的先生自居「作者」而有所作論，因此可說《中庸》是一部以「述者」為主體的文本。⁸⁷果如此，則關於《中庸》的文本整體性，以及解讀《中庸》的論旨，可能都要轉從「述者」的視角著眼：《中庸》的文本內容如何體現「子思之儒」對於孔子之學的傳承？如此一來，置於篇首的〈天命〉還有特別的首要之義嗎？

《中庸》的文本形式大抵可區分兩類：其一是引述孔子之言的「子曰」記言，這部分包括兩個主要的教言主題，此即「中庸」教言（置於二至十五諸章）與「禮樂之教／文武之政」教言（置於十六至二十、二十八諸章）；其二是子思之儒本身之言，這部分除了首、尾二章的「天命」教言，主要即是「至誠／至聖」教言（置於二十一至二十七、三十至三十二諸章）。然則諸項教言主題如何呼應串連、體現子思之儒對孔子之學的紹承？

在「子曰」記言部分，子思之儒屢引孔子的「中庸」教言。就「述者」文本的觀點來看，子思之儒引述孔子的「中庸」教言，主要在於表述儒者對於「道之不行」的時代感受以及思索如何重建「中庸」的生活模式。首先，「中庸」意謂著日常生活得以隨時維持在恰如其分的狀態，而這當是在體制有效運作的情況下「遵道而行」的生活模式，然而這般的生活模式在一個體制失能的時代變得難能可貴，導致人們無法在日常生活中感受生活應有的意義。孔子感受當時人們普遍喪失這種日常生活能力，因而發出「道其不行矣夫！」的慨嘆，並思索如何重建「中庸」的生活模式。其次，依孔子的教言所示，重建「中庸」的生活模式，其實不在於某些「索隱行怪」的特異能力，反而是如舜在日常生活中實踐孝道、「好

⁸⁶ [清]王先慎撰，鍾哲點校：《韓非子集解》（北京：中華書局，1998年），頁456-457。

⁸⁷ 詳見伍振勳：〈先秦《中庸》文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第52期（2016年3月），頁1-42。

察邇言，隱惡而揚善」的特質與能力。這其實就是要重新找回在飲食中即可知味、在雙親面前即知孝敬的天性，因而能夠「率性」而盡之、「修道」而不離，這即是「君子之中庸」。孔子既稱許舜與顏回能夠在日常生活「擇善而固執」，是個「擇乎中庸」的君子，也自許在人倫關係當中反求諸己，「庸德之行，庸言之謹」，成為一個「依乎中庸」的君子。再者，子思之儒引述孔子的「中庸」教言，實即感受彼時體制失能、「道之不行」的危機，因而依孔子的教言所示，以「擇乎中庸」、「依乎中庸」的君子為典範，這般的「中庸」典範即是縱使身處體制失能、「道之不行」的年代，他依然是一個「修道」而不離、「率性」而盡之、「居易以俟命」的「知命」君子（「知命」者，可謂能「修身」、「盡性」以完成自身之天命的「立命」者）。⁸⁸即此可見子思之儒面對時代困境的思索方向，也可見子思之儒傳承孔子立教的「中庸」典範，進而以「天命」教言闡述之。

如果說子思之儒引述孔子的「中庸」教言係屬於「成己」（修身）層面的「天命」論述，則引述孔子的「禮樂之教／文武之政」教言即屬於「成物」（政治）層面的「天命」論述。十六至十九諸章涉及祭祀鬼神、「郊社之禮」、「宗廟之禮」的政治意義，稱揚舜、武王、周公的「大孝」或「達孝」之德，並肯認「大德者必受命」。這方面可以說儒者係參考歷史經驗、依循宗教信仰而接受傳統的天命觀念，然而如果要進一步作為具有現實意義的政治方案，則不宜僅是宣揚傳統的天命觀念，還必須形成一套具體可行的政治論述，此即見於二十章孔子回應「哀公問政」所揭示的「修身—知天」論旨。這則問答關注於「文武之政」如何在當今仍然可以有效運行的課題。孔子的應答強調「修身」有其深遠的政治意義：「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。」這則教言標舉了「修身」、「事親」、「知人」、「知天」一體完成的君子典範，重建「文武之政」即有賴於這般的君子「其人」。要言之，這是一套即修身、即政治的政治論述（修身不僅是「為了」政治，修身其實「就是」政治）。在政治論述的脈絡中，所謂「知人」係指為政者有能力妥善處理「人」的問題，此則有待發揮政治體制的功能，凝聚政治共同體意識；所謂「知天」係指為政者得以承擔平治天下的政治責任，此則有待為政者的政治智慧與行動能

⁸⁸ 關於子思之儒引用孔子「中庸」教言的多層次意義，參見伍振勳：〈先秦《中庸》文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉。

力，透過政治舉措教養萬民、治理萬物。⁸⁹「子思之儒」引述這則孔子答哀公問政的教言，一則表徵儒者紹承孔子的政治志業，期待以王者師的身份介入世務；一則依循這般「修身—知天」的論旨，進而以「誠」為核心觀念，標舉「誠其身—至誠」的王道政治典範。此則見於二十一章以下的「至誠／至聖」教言。⁹⁰

略考子思之儒的「至誠／至聖」教言，大致可見「至誠」與「至聖」均屬「天道」的範疇，亦即作為王道政治的終極典範。「至聖」一詞係指涉包含「聰明睿知，足以有臨」、「寬裕溫柔，足以有容」、「發強剛毅，足以有執」、「齊莊中正，足以有敬」、「文理密察，足以有別」的崇高人格（三十一章），⁹¹這是一種足以上聽天命、下臨萬民的王者典型。「至誠」則是指涉「能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」、「能盡其性……能盡人之性……能盡物之性」、「能化」的至上政治行動能力，這是經由政治舉措而成就教養萬民、治理萬物的盛德偉業。在子思之儒看來，周文王就是這般的「至誠」典範。周文王以德獲致天命，原本即是《詩》、《書》再三致意的主題，子思之儒秉持詩教，於二十六章的「至誠」教言即引述《周頌·維天之命》的詩句「維天之命，於穆不已！於乎不顯，文王之德之純！」並以「至誠」的盛德偉業詮釋周文王獲得天命的典範意義。可證子思之儒的「至誠／至聖」教言既淵源於傳統的天命觀念，並轉接孔子「修身—知天」教言的意旨，遂標舉「至誠」、「至聖」的王道典範，以此作為該師門的儒者介入戰國政治新局的政治論述。⁹²

綜上所論，從「述者」文本的角度解讀，《中庸》係體現子思之儒傳承孔子之學的文本，包括引述孔子的「中庸」、「禮樂之教／文武之政」教言，以及子思之儒進一步開展的「天命」、「至誠／至聖」教言，諸項教言主題隱約可見呼應串連，從而凸顯子思之儒紹承孔子之學的學術定見。就此而言，《中庸》仍有

⁸⁹ 關於「知天」的政治意義，參見伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月），頁51-86。

⁹⁰ 關於如何從「述者」文本角度解讀「哀公問政」章，參見伍振勳：〈先秦《中庸》文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉。

⁹¹ 參考竹帛《五行》的文意，此處似乎意謂「至聖」乃是一種仁、義、禮、智、聖「五行和」、「形於內」的德行。參見龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2000年），頁99-102。

⁹² 關於《中庸》「至誠／至聖」教言的政治思想如何在周代政治思想史脈絡銜定其新義所在，筆者擬另文詳論，此處暫從略。

某種文本整體性，然而這種文本整體性，一則在文本結構方面，呈現的是教言主題的呼應串連現象，相較於後來的詮釋者依循各自的詮釋觀點而掌握的文本深層結構，可以說這是屬於表層的文本整體性；一則在儒學系譜方面，呈現的是子思之儒自居「述者」紹承孔子之學而形成的學術定見，相較於後來的詮釋者透過解讀子思的作論意旨而凸顯他在儒學發展歷程的重要地位，可以說這主要體現子思之儒透過闡述孔子教言的意旨而提出一套足以應對戰國政治新局的政治行動方案。

至於上節所論，首章〈天命〉與末章引詩述志，旨在喚起君子的天命意識，揭示君子之學的意義在於以道德自律回應天命，從而在政治上實現平治天下的理想。子思之儒以這般的「天命」教言置於首尾，朱子曾就道學論旨肯認這二章是「一篇之體要」以及子思「反復丁寧示人」的深意。如依本節析論《中庸》諸項教言主題呼應串連的文本結構以及子思之儒紹承孔子之學以介入世務的論述旨趣，則子思之儒將兩則「天命」教言置於首尾，或許仍有特別的編排意義可言。其一，顯示《中庸》的文本主體正是自居「述者」的儒者：縱使《中庸》第二章以下的大半內容是「子曰」記言，然而以出自子思之儒的〈天命〉冠首，某種程度表明了子思之儒才是這部文本的主體（「子曰」記言係經子思之儒的引述而成為這部文本的內容）；惟子思之儒雖然是文本的主體，然而若論開端的「天命」教言的淵源，則又必得追述周文傳統的「詩書禮樂」之教，末章以引詩述志終篇，正反映了儒者「興於詩」的學思體驗。⁹³其二，顯示《中庸》正是一部攸關「天命」主題的文本：上述提及子思之儒引述孔子的「中庸」、「禮樂之教／文武之政」教言，分別涉及「成己」（修身）、「成物」（政治）兩方面的「天命」論述，而子思之儒亦根據孔子立教的「修身—知天」論旨，進而以「至誠／至聖」教言發揮一套即修身、即政治的「天命」論述。就此而言，《中庸》係一部子思之儒紹承孔子之學而重塑周文修身、政治典範的文本，其論述主題可以姑且以「天命」論述概括之。

⁹³ 王博甚至將《中庸》看作《詩》學文本，他認為「《中庸》的問題意識和一些主要觀念，如中和、慎獨和誠等，與《詩》的解釋之間也都有著密切的聯繫。」湯一介、李中華主編，王博著：《中國儒學史·先秦卷》（北京：北京大學出版社，2011年），頁484-490。引文見頁486。

七、結語

面對文武之政失能、禮樂之教不彰，導致天下「道之不行」的變動年代，戰國早、中期的思想家殆即胸懷憂患意識、參考歷史經驗、依循宗教信念，仰望那曾經因文武之德而授予政權的上天，意圖重建那個「天」無所不在、「道」無時可離，王道蕩蕩、庸常有序的治平年代。於是孔門傳人如「子思之儒」，正如見於《中庸》者，乃傳承詩書禮樂之教、孔子之學，建構其自認切合時代需要的「天命」論述，希冀以此介入世務、重建王道；至於墨子之門則與孔子之門若相對立，正如見於《墨子》：〈天志〉、〈非命〉、〈明鬼〉等篇者，乃新變三代之教，以「言有三表」的論理準則建構具有墨者思維特色的「天志」論述，亦希冀以此介入世務、重建王道。

就儒、墨之辯的思想史境況而言，孔、墨二門各自經由後學的分化發展而逐漸成為戰國時代的「顯學」，且呈現分立並峙之勢。墨子的「天志」論述頗有對立於儒家「天命」論述的意味，具體而微的跡證就在墨子特意以「志」代「命」的思想意向。大體而言，儒家的「天命」論述係對周代傳統「天命」觀念的繼承轉化，肯認人可以透過「天與人的相互性」（天對人有所命，人則「受命」於天、且以「修道」、「率性」以「立命」的方式回應之）而得以體認皇天之「命」；墨子的「天志」論述卻是有見於傳統「天命」觀念使人受制於「天命靡常」、無從掌握的命運，因此主張「非命」，並且以擬人化、可以經由言說而掌握的天鬼之「志」替代之，從而藉由闡明天鬼「兼愛天下」、「利天下」的情志，喚起君子敬畏天鬼的道德意識。墨子特意以「志」代「命」，並且創發「言有三表」的論理準則闡明「非命」的論旨以及「天志」所在，其意在於「置立天志，以為儀法」，樹立某種絕對的道德客觀標準。⁹⁴相較於墨子經由詳密論證而建構「天志」論述，子思之儒於《中庸》則是以〈天命〉的簡潔教言開端定位，並伴隨因事設教的諸多言談，或引述孔子教言，或傳承詩書禮樂之教，闡述「天」無所不在、「道」無時可離的觀點，強調君子自當「修道」而不離、「盡其性」，以期建立「中庸」的生活模式；並且訴求「誠其身」的君子得以貫徹「文武之政」的理念，以期建立「至誠」的政治模式，完成平治天下的使命。儒、墨之辯，除了兩家的

⁹⁴ 《墨子·天志下》，吳毓江撰，孫啟治點校：《墨子校注》，頁315。錢新祖稱墨子這般的思想意向是一種「客觀化的思想模式」。錢新祖：《中國思想史講義》，頁121-137。

論述風格呈現簡潔、詳密的異貌，子思之儒的「天命」論述、墨子的「天志」論述，兩者對於回應彼時政治問題的思想意向也頗見分歧。

〈天命〉作為《中庸》的開端之章，在於它代表子思之儒的基本關切，旨在喚起彼時君子的天命意識，從而以「慎其獨」的道德自律敬慎地回應天命，再造「致中和」的王道秩序。子思之儒所自許傳承孔子之學者，即是就此核心理念展開深切的「天命」論述。以下茲依「天命」主題的論旨，解譯〈天命〉如下：

天命於人而人受命於天的情況，可稱為「性」；順沿這般的生命特質而發展倫理情志的情況，可稱為「道」；堅持這般的應行之道而不片刻違離的情況，可稱為「教」。這般作為君子回應天命的應行之道，連片刻之頃都不可以違離；如果可以違離的話，那就不是真正的君子之道了。

由於道不可片刻違離，因此君子對於那些不被見聞知曉的處境，總是抱持著戒慎、恐懼的態度。這般的態度，意謂著君子意識到無論情況多麼幽隱、細微，對於抱持道德眼光的「他者」而言，其實都是再顯著不過的事。所以君子於獨的處境必然是以道德自律敬慎地回應天命。

君子敬慎地回應天命，當他喜怒哀樂未形於外，這般的性情之「中」足以作為融入政治共同體的重要根據；當他喜怒哀樂表現於外都能合乎節度，這般的性情之「和」足以作為政治共同體的通行之道。當政治共同體達到這般「中和」的完善情況，就能天地各安其位，萬物皆得養育，從而實現天下平治的政治理想。

徵引書目

- 王先慎撰、鍾哲點校：《韓非子集解》，北京：中華書局，1998年。
- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2010年。
- 王叔岷：《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年。
- 伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》第46期（2014年9月），頁51-86。
- _____：〈先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題——「述者」文本的觀點〉，《臺大中文學報》第52期（2016年3月），頁1-42。
- 伍曉明：《天命：之調性！——片讀中庸》，北京：北京大學出版社，2009年。
- 朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 何炳棣：《何炳棣思想制度史論》，臺北：聯經出版公司，2013年。
- 吳怡：《中庸誠的哲學》，臺北：東大圖書公司，1976年。
- 吳毓江撰，孫啟治點校：《墨子校注》，北京：中華書局，2006年。
- 杜維明著，段德智譯：《〈中庸〉：論儒學的宗教性》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年。
- 林月惠：《詮釋與工夫：宋明理學的超越蘊嚮與內在辯證》，增訂版，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2012年。
- 洪漢鼎：〈文本、經典與詮釋——兩條經典詮釋之路：中西方比較〉，收入景海峰主編：《經典、經學與儒家思想的現代詮釋》，北京：人民出版社，2015年。
- 洪興祖：《楚辭補注》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983年。
- 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，臺北：臺灣商務印書館，1969年。
- _____：〈中庸的地位問題——謹就正于錢賓四先生〉，《中國思想史論集》，臺北：學生書局，1979年，第五版。
- 高柏園：《中庸形上思想》，臺北：東大圖書公司，1988年。
- 國家文物局古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書（壹）·老子甲本卷後古佚書》，北京：文物出版社，1980年。
- 張君勱、徐復觀、唐君毅、牟宗三：〈中國文化與世界〉宣言，收入於唐君毅：《說中華民族之花果飄零》，臺北：三民書局，2005年，第二版，頁119-184。
- 梁濤、斯雲龍編：《出土文獻與君子慎獨——慎獨問題討論集》，桂林：漓江出版社，2012年。

- 梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，收入於葉國良編：《文獻及語言知識與經典詮釋的關係》，臺北：臺大出版中心，2004年。
- 陳昭瑛：〈一個時代的開始：激進的儒家徐復觀先生——徐復觀先生逝世七週年〉，收入於徐復觀：《徐復觀文存》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006年。
- 勞悅強：《文內文外——中國思想史中的經典詮釋》，臺北：臺大出版中心，2010年。
- 湯一介、李中華主編，王博著：《中國儒學史·先秦卷》，北京：北京大學出版社，2011年。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：漢京文化事業有限公司，1987年。
- 楊祖漢：《中庸義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 楊儒賓：《異議的意義：近世東亞的反理學思潮》，臺北：臺大出版中心，2012年。
- _____：《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- 劉述先：《論儒家哲學的三個大時代》，香港：中文大學出版社，2008年。
- 蔡振豐：《朝鮮儒者丁若鏞的四書學——以東亞為視野的討論》，臺北：臺大出版中心，2010年。
- 鄭玄注，孔穎達等疏：《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，1960年。重印〔清〕阮元重校宋本十三經注疏本。
- 錢新祖：《中國思想史講義》，臺北：臺大出版中心，2013年。
- 錢穆：〈中庸新義〉，《中國學術思想史論叢》第二冊，收入於錢賓四先生全集編輯委員會編：《錢賓四先生全集》第19冊，臺北：聯經出版公司，1992年。
- 譚宇權：《中庸哲學研究》，臺北，文津出版社，1995年。
- 龐樸：《竹帛《五行》篇校注及研究》，臺北：萬卷樓圖書公司，2000年。
- 伊藤仁齋：《童子問》，收入於家永三郎等校注：《近世思想家文集》，東京：岩波書店，1966年。
- _____：《語孟字義》，收入於吉川幸次郎、清水茂校注：《日本思想大系33：伊藤仁齋·伊藤東涯》，東京：岩波書店，1971年。
- _____：《中庸發揮》，收入於關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，卷1，東京：鳳出版，1973年。
- 島森哲男著、張季琳譯：〈慎獨思想〉，《中國文哲研究通訊》卷13，第2期（2003年6月），頁191-207。

荻生徂徠：《中庸解》，收入於關儀一郎編：《日本名家四書註釋全書》，卷 1，東京：鳳出版，1973 年。

_____：《辨名》，收入於吉川幸次郎等校注，《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1982 年。

_____：《辨道》，收入於吉川幸次郎等校注：《日本思想大系 36：荻生徂徠》，東京：岩波書店，1982 年。

“Mandate of Heaven”: Analyzing and Interpreting the First Chapter of *the Doctrine of the Mean*

Wu, Zhen-Xun *

[Abstract]

This paper focuses primarily on the approach to analyzing and interpreting the first chapter of *the Doctrine of the Mean*. On the one hand, it surveys former interpretations of *the Mean*, including works of Zhu Xi, Tokugawa Confucian Ogyu Sorai, and New Confucian scholars Hsu Fuguan, Tu Weiming. These works could show other perspectives on the significance of *the Doctrine of the Mean* and thus give special values to its first chapter. On the other hand, this paper tries to stick to the characteristics of pre-Qin texts by using linguistic analysis to interpret the meaning of the first chapter of *the Doctrine of the Mean*. By doing so, the text structure and the core meaning of its first chapter will be shown.

This paper has two main arguments. First, in the interpreting history of *the Doctrine of the Mean*, Confucians have usually taken philological approach to analyzing it and used the result as a foundation to start a new page in its interpretation. Second, opening with a brief ordinance as its first chapter, *the Doctrine of the Mean*, by which Zisi's Confucians engaged themselves in the society, was intended to showcase their argument. In regard of the Warring States period during which the Confucian-Mohist debate took place, the Mandate of Heaven of *the Doctrine of the Mean* stood rival to the Heaven's Intent of Mohism.

keywords: Zisi's Confucians, the Doctrine of the Mean, Mandate of Heaven, Interpretations of the Doctrine of the Mean, the Confucian-Mohist debate

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.