

《禮記·中庸》二篇說析論

莊易耕¹

摘要

《禮記·中庸》自唐代孔穎達、南宋朱熹、王柏，至近人徐復觀、馮友蘭、武內義雄、郭沂及梁濤等人均提出分篇之說。本文根據〈中庸〉不以首章名篇，而第二章首言「中庸」，且第二章以「仲尼曰」為首，又以南朝沈約與唐代馬總所見《子思子》之篇次，發現〈中庸〉與〈表記〉二篇之間尚有〈累德〉一篇。

本文根據《孔叢子》及《郭店儒簡》等子思的相關言論作為〈中庸〉之分篇依據，並對照簡中所呈顯的義理關係，對章節結構進行分析及歸納。最後提出《禮記·中庸》可分為〈中庸〉及〈累德〉兩篇，上篇〈中庸〉為第二章「君子中庸」至第十一章「君子依乎中庸。遯世不見知而不悔，唯聖者能之」為止，此部分著重於「中庸」義旨之貫通；下篇〈累德〉則以首章「天命之謂性」下接第十二章「君子之道」至末尾的第三十三章「上天之載，無聲無臭，至矣」止，此部分偏重「德」的闡述。而此兩篇，應可分別代表《子思子》〈中庸〉及〈累德〉之內容。

關鍵詞： 中庸 子思 朱熹 王柏 累德

¹國立彰化師範大學國文研究所博士班研究生

壹、前言

《禮記》〈中庸〉於中國學術史上具有重要地位，若根據出土文獻《郭店儒簡》及傳世文獻中所輯佚的《子思子》佚文，顯見南朝齊、梁時期沈約（441-513）以「〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉」四篇與《子思子》關係甚為密切，²並顯示〈中庸〉與孔子之孫子思（孔伋）及子思學派有關。³

至於〈中庸〉分篇則較為複雜，箇中關鍵在於東漢班固（32-92B.C.）《漢書·藝文志》著錄「《中庸說》二篇」，⁴而王柏（1197-1274）受到宋代疑經風氣益熾之影響，首度懷疑〈中庸〉乃漢代戴聖編纂時將兩篇「合而亂之」，⁵並試圖提出〈中庸〉分篇之說。此論一出，引起後世諸儒聚訟紛紜。近人徐復觀、馮友蘭及武內義雄等人均提出〈中庸〉分篇之說，而郭沂、梁濤於《郭店儒簡》出土後更關切此議題，實凸顯〈中庸〉的成篇問題值得深入探赜。

本文之進行，首先針對前人〈中庸〉二篇說進行梳理及考察，再針對諸論提出評議，再其次，則以〈中庸〉置入《子思子》一書考察其篇次關係，並提出分篇看法，最後則透過《孔叢子》、《郭店儒簡》等內容，對〈中庸〉分章結構進行析論。

貳、前人對〈中庸〉二篇說考論

唐代孔穎達（574-648）等《禮記正義》將〈中庸〉分為兩卷，以「天命之謂性」至「道前定則不窮」止為第五十二卷，以「在下位不獲乎上」至末尾為第五十三卷。⁶而南宋朱熹（1130-1200）將〈中庸〉分為三大段三十三章，第一大

² 〈音樂志〉記載沈約奏答曰：「……案漢初典章滅絕，諸儒捃拾溝渠牆壁之間，得片簡遺文，與禮事相關者，即編次以為《禮》，……〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉，皆取《子思子》」（唐）魏徵等撰、楊家駱主編：《隋書》（臺北：鼎文書局，1987年5月五版），第1冊，卷13，頁288。

³ 拙著：《〈禮記〉〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉研究-以考證時代、作者及思想歸屬為範圍之考察》（彰化：國立彰化師範大學國文研究所碩士論文，2009年6月），頁35-136。

⁴ （漢）班固撰、（唐）顏師古注、楊家駱主編：《漢書》（臺北：鼎文書局，1987年5月），第2冊，卷30，頁1709。

⁵ （宋）王柏：〈古中庸跋〉，《魯齋集》，收入（清）紀昀等編：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），第1186冊，卷13，頁195。

⁶ （漢）鄭玄注、（唐）孔穎達等正義：《禮記正義》，收入《十三經注疏·附（清）阮元校勘記》

段以第一章「天命之謂性」至「萬物育焉」為綱，第二章「仲尼曰君子中庸」至第十一章「唯至聖者能之」為目，此釋「中」；第二大段以第十二章「君子之道費而隱」至「察乎天地」為綱，以第十三章「子曰道不遠人」至第二十章「雖柔必強」為目，此釋「費」；第三大段以第二十一章「自誠明」至「明則誠矣」為綱，第二十一章「唯天下之至誠」至篇末第三十三章為目，此釋「誠」。⁷

朱熹三傳弟子王柏對〈中庸〉曾進行前後三次分章。第一次遵照朱熹所分，將第四、第五章進行合併，共三十二章，並遵循朱氏所釋「中」、「費」、「誠」三大段而詮釋〈中庸〉義理。⁸第二次則本於班固《中庸說》兩篇的說法，以為《禮記·中庸》乃二篇編纂組合之作，並依照鄭玄《注》：「在下位」十四字，云：「此句其屬在下。」孔穎達等《正義》：「『在下位不獲乎上者』，鄭謂此句應在下章，著脫誤重在此耳」之說法，認定「在下位」十四字誤重在上篇，最後以「在下位不獲乎上」為分界，斷為上、下兩篇。第三次則依照朱熹所分三十三章，進行析離、合併並大肆改易，並將〈中庸〉分為兩篇，每篇各十三章。改易之處為第二十一章「自誠明……明則誠矣」以下析為下篇；第二十四章移至第二十六章之後，並以第十六章至第十九章等四章接於第二十四章之後；再將第二十章前、後段移至第十九章之後，成為下篇。至於上篇，則移第十五章次第於第十三章前，第二十七章至第二十九章、第三十三章則移至第二十章中段後。⁹

徐復觀根據《孔子家語》有〈哀公問政〉章，除無「博學之」以下九十二字，而另易以「公曰：『子之教寡人備矣。』」一段九十字外，餘均與〈中庸〉文略同。至於多出的四個「公曰」，前三個為魯哀公重新發問之辭，最後一個「公曰」則

（臺北：藝文印書館，1981年1月），卷52-53，頁879-907。凡提到〈中庸〉文本，皆以此版本為主，以下不再另行標注。

⁷（宋）朱熹：《中庸章句》（北京：中華書局，2006年11月），頁17-40。

⁸王禕曾對王柏第一次分章，合併兩章之說表示贊同，並指出「朱子為《章句》，因其一篇者，分為三十三章，而古所謂二篇者，後世不可見矣。今宜因朱子所定，以第一章至第二十章為上篇，以第二十一章至第三十三章為下篇。上篇以中庸為綱領，其下諸章，推言智、仁、勇，皆以明中庸之義也；下篇以誠明為綱領，其後諸章，詳言天道、人道，皆以著誠明之道也。如是既不失古今之體，又不悖朱子之旨，魯齋王氏蓋指此說云」。參見（明）王禕：《青巖叢錄》，收入（清）紀昀等編：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），第60冊，卷1，頁11。

⁹程元敏：《王柏之生平與學術》（臺北：學海出版社，1975年12月），頁504-527。

為此文收束，遂以「道前定則不窮」而斷為上、下兩篇。¹⁰徐氏又針對朱熹「〈中庸〉乃襲《孔子家語》之文，而無此三個『公曰』及其相關詞句」，係「子思刪其繁文而附於篇」之說進行批判，¹¹並認為《孔子家語》乃抄錄〈中庸〉此段文字。¹²至於下篇，徐氏根據〈中庸〉：「在下位不獲乎上，民不可得而治矣。……不明乎善，不誠乎身矣」與《孟子·離婁上》：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。……思誠者，人之道也」關係密切，並據此進行分章。至於上篇出於子思或雜有其門人之手；下篇則出於子思之門人，應在孟子以前。¹³不過，值得注意的是徐氏根據宋代陳善《捫虱新語》以第十七、十八兩章為漢儒雜記，並據此認為第十六章至第十九章均與〈中庸〉本文無關，乃禮家雜入。¹⁴

馮友蘭本於王柏「今既以〈中庸〉名篇，而『中庸』二字不見於首章，何也？」¹⁵認為〈中庸〉首段「天命之謂性」至「天地位焉，萬物育焉」及自「在下位不獲乎上」，至「無聲無臭至矣」，多言人與宇宙之關係，其文體為論著體裁，為孟子後學所作。中段自「仲尼曰，君子中庸」至「道前定則不窮」，多言人事，似就孔子之學說加以發揮，其文體為記言體，為子思所作。¹⁶關於馮氏以〈中庸〉下篇為孟子後學所作，筆者曾根據《郭店儒簡》及《上博簡》之對文及思想相通之十七例，證明〈中庸〉應成於子思學派之手，應於《孟子》成書之前，並流傳於戰國中期。¹⁷

武內義雄則以第十九章及二十章為界，第二章至第十九章為前半，首章及第

¹⁰徐復觀：《中國人性論史》（臺北：台灣商務印書館，1999年9月），頁107。

¹¹案朱熹於第二十章下說明：「按《孔子家語》亦載此章，而其文尤詳，『成功一也』下，有公曰：『子之言美矣至矣，寡人實固，不足以成之也。』故其下復以『子曰』其答辭。今無此問辭，而猶有『子曰』二字，蓋子思刪其繁文而附於篇，而所刪有不盡者，今當為衍文也。『博學之』以下，《家語》無之，意彼有闕文，抑此或子思所補也歟？」參見《中庸章句》，頁32。

¹²《中國人性論史》，頁108。

¹³《中國人性論史》，頁138-145。

¹⁴徐氏此論，林素英認為此四章留下〈中庸〉之本歸源於「禮」的線索，而指出從下學乃至於上達之途徑。參見林師素英：〈從《禮記》探究〈中庸〉之義旨一兼論〈中庸〉在朱熹以前儒學思想中的地位〉，《國文學報》第35期（2004年6月），頁11。

¹⁵（宋）王柏：〈中庸論下〉，《魯齋集》，收入（清）紀昀等編：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：台灣商務印書館，1985年），第1186冊，卷10，頁157。

¹⁶馮友蘭：《中國哲學史 增訂本》（臺北：台灣商務印書館，1999年11月），上冊，頁447-448。

¹⁷拙著：《〈禮記〉〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉研究-以考證時代、作者及思想歸屬為範圍之考察》（彰化：國立彰化師範大學碩士論文，2009年6月），頁64-68。

二十章以下為後半，乃後人從中庸之前半而傳演之。¹⁸而武氏此論實無法看出為何後半乃根據前半演繹其論。

而郭沂及梁濤二人依據《郭店儒簡》的出土內容，對〈中庸〉進行分篇。郭沂認為〈中庸〉分為兩大部分，第一部分是孔子語單獨成章，大致為《記》或原始《論語》之佚文，共計第二至第十一章、第十三章、第十六至第十九章等十五章，此部份為記言體。其餘為第二部分，此部份為議論體，且各章於語言風格及思想特點一致，完全出於子思一人手筆，為私人著作。¹⁹

梁濤則以《郭店儒簡》〈緇衣〉及〈五行〉兩篇與〈中庸〉進行比較，並分第二章到第二十章上半段「所以行之者一也」為〈中庸〉篇，此為主要記載孔子言論，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」。再以第一章以及第二十章「凡事豫則立」以下為〈誠明〉篇，此為記載作者的議論，與〈五行〉篇體列接近，屬於「議論文」。²⁰

根據筆者考察〈中庸〉通篇均明引或暗引孔子語，²¹若對照《孔叢子·公儀》記載子思與魯穆公的一段對話：「穆公謂子思曰：『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，或有聞之於人者，雖非正其辭，然猶不失其意焉。……無非所以得臣祖之意也。如君言以為臣之辭，臣之辭無非，則亦所宜貴矣。』」²²其中所謂「雖非正其辭，然猶不失其意焉」一段，意指子思乃得自其先祖孔子原意，而子思所引述不見得全為孔子原語。換言之，子思不僅直接引用先祖孔子之語，更有可能轉化及縮合孔子言論，故〈中庸〉所記載「子曰」，實無法如郭沂及梁濤兩人純粹單以文獻來源及記言或議論等文體，而強加判定是否出於孔子或子思。

¹⁸日·武內義雄撰：〈子思子考〉，收入江俠菴編譯：《先秦經籍考》（臺北：河洛圖書出版社，1975年5月），中冊，頁113。

¹⁹郭沂：〈〈中庸〉成書辨正〉，《孔子研究》第4期（1995年），頁54-58。

²⁰梁濤：〈郭店楚簡與〈中庸〉公案〉，《臺大歷史學報》第25期（2000年6月），頁34。

²¹參見〈附錄〈中庸〉與孔子語錄徵信〉，收入拙著：《〈禮記〉〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉研究-以考證時代、作者及思想歸屬為範圍之考察》（彰化：國立彰化師範大學國文研究所碩士論文，2009年6月），頁387-407。

²²〈公儀〉，參見（漢）孔鮒：《孔叢子》，該書收入王雲五等編：《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），第18冊，卷3，頁226上。

今以李文波整理〈中庸〉分篇如下表：²³

	上篇	作者	下篇	作者
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	子思或其後學(孟子前)
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「在下位不獲乎上」以下	孟子後學
武內義雄	第二章至第十九章為上篇	子思	首章及第二十章以下	子思後學
郭沂	有「子曰」的部份	孔子門人所記	「子曰」以外的部份	子思
梁濤	第二章到第二十章上半段 「所以行之者一也」為〈中庸〉篇(孔子的言論記言體雜記性質)	子思	第一章以及第二十章 「凡事豫則立」以下為〈誠明〉篇(記述的議論文)	子思

表一 〈中庸〉各家分篇情形

西漢初年孔鮒(264-208B.C.)《孔叢子·居衛》記載「子思撰《中庸》之書四十九篇」。²⁴余嘉錫曾指出古書名篇之依據，乃為「門弟子纂輯問答之書，則其記載，雖或以類相從，而先後初無次第。故編次之時，但約略字句，斷而為篇，而摘首句二、三字以為之目」。²⁵又云：「古之經典，……其有雜記言行，積章成篇，出於後人編次，首尾初無一定者，則摘其首簡之數字以題篇，《論語》之〈學而〉、〈為政〉，《孟子》之〈梁惠王〉、〈公孫丑〉是也。……若《莊子》……自是以後，摘字名篇者乃漸少」。²⁶似乎顯示《中庸》一書乃以「中庸」為首篇而進行流傳。²⁷而詳觀《禮記》〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉及〈緇衣〉四篇的篇名，〈坊

²³李文波：〈〈中庸〉成書再辨正〉，《哲學研究》第6期（2005年6月），頁24。

²⁴〈居衛〉，《孔叢子》，卷2，頁23。

²⁵余嘉錫：《古書通例》（臺北：丹青圖書有限公司，1987年4月），頁28-29。

²⁶余嘉錫：《目錄學發微》（臺北：藝文印書館，1994年4月），頁28、32。

²⁷翟灝認為〈中庸〉為首篇之名代表《子思子》全書之名。翟氏舉鄒衍書，《史記》〈孟荀列傳〉稱其作《主運》；《屈原賦》有〈九歌〉、〈九辯〉、〈卜居〉、〈漁父〉等作，《史記》〈屈原列傳〉唯稱為《離騷》，可見漢初有以首篇而統號全書之習慣，故孔鮒《孔叢子》所言子思撰《中庸》四十九篇，則當為《子思子》四十九篇無疑。參見（清）翟灝：《四書考異》，該書收入續修四庫全書編纂委員會編：《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），經部四書類，第167冊，頁25。

記〉乃以首章「禮以坊德，刑以坊淫，命以坊欲」；〈表記〉則以第十章「仁者，天下之表」；〈緇衣〉實以第二章「好賢如〈緇衣〉，惡惡如〈巷伯〉」為名篇之依據。²⁸而〈中庸〉的名篇依據亦顯複雜，首章並無「中庸」二字，第二章「君子中庸」才出現「中庸」一詞，且第二章至第十一章曾多次提及。

至於〈中庸〉不以首章名篇，早自王柏已提出懷疑之論，其云：「今既以〈中庸〉名篇，而『中庸』二字不見於首章，何也？」²⁹而顧頡剛亦認為「以〈中庸〉為篇名，則必以首有『中庸』二字也，何以首乃為『天命之謂性』乎？……可見〈中庸〉篇首必為後人所作，加上去的。……下言『君子中庸』，乃是本篇首文。」³⁰顯示首章不應出現在第二章之前。

若再以〈中庸〉第二章首度標明「仲尼曰」，且對照《禮記·緇衣》第二章「子曰：『好賢如〈緇衣〉。』」《郭店儒簡·緇衣》首章以「夫子曰：『好美如好《緇衣》』」及《孔叢子·記義》記載：「孔子曰：『於《緇衣》見好賢之至。』」³¹說明子思乃紹述先祖孔子原意，故特別標舉「夫子」及「孔子」以表示尊重先君之言，而〈中庸〉又特以「仲尼曰」為第二章之首，顯示第二章為〈中庸〉的第一章，而目前所見首章「天命之謂性」應為另一部分。

參、〈中庸〉二篇說分章芻議

若以南朝梁代沈約「《禮》……〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉皆取《子思子》」之記載，³²可知沈約所見《子思子》以〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇為序。而唐代馬總《意林》所輯錄《子思子》「皆依原書次第」，且首引〈中庸〉，後次以〈累德〉、〈表記〉、〈緇衣〉三篇數條（案：無〈坊記〉佚文），

²⁸拙著：《〈禮記〉〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉研究-以考證時代、作者及思想歸屬為範圍之考察》（彰化：國立彰化師範大學國文研究所碩士論文，2009年6月），頁216-221。

²⁹（宋）王柏：〈中庸論下〉，《魯齋集》，收入（清）紀昀等編：《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1985年），第1186冊，卷10，頁157。

³⁰顧頡剛：〈忍小齋筆記〉，《顧頡剛讀書筆記》（臺北：聯經出版事業公司，1990年1月），第3冊，頁1145。

³¹〈記義〉，《孔叢子》，卷1，頁12下。

³²《隋書》，第1冊，卷13，頁288。

³³可見馬總當時所見《子思子》中的篇章次第為〈中庸〉、〈累德〉、〈表記〉、〈緇衣〉四篇，若以沈、馬二人所見《子思子》之篇次合觀，則〈中庸〉與〈表記〉之間尚有〈累德〉一篇。

至於先秦兩漢「累德」之名義，郭沂曾根據古書整理出兩種用法：一為德的累贅、拖累，如《呂氏春秋·有度》：「惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德者也」，高誘《注》：「此六者不節，所以為德累者也。」《淮南子·精神訓》：「無益情者不以累德。」二為德的積累，如《荀子·宥坐》：「今夫子累德積義懷美行之日久矣，奚居之隱也？」《新書》：「越既得成，稱善累德以求民心」，³⁴而郭氏以《子思子》所述及的「累德」為第二個意義。

而筆者以為《呂氏春秋·有度》實徵引《莊子·庚桑楚》「去德之累，……惡、欲、喜、怒、哀、樂六者，累德也」而來，³⁵莊子認為「惡、欲、喜、怒、哀、樂」六者為德的牽累及妨礙，必須遺棄方能入「德」。清代王夫之《莊子解》則根據「德以情遷故累」，進而說明「惡、欲、喜、怒、哀、樂」為情且為德之繫累。³⁶

筆者認為第一義「德的累贅、拖累」實乃莊子針對儒家之「德」進行立論。若以〈中庸〉首章「天命之謂性，率性之謂道」與《郭店楚簡·性自命出》「性自命出，命自天降，道始於情，情生於性」兩段表述內容而言，³⁷性的表現為情。子思曾云：「人之性安，而嗜欲亂之」，³⁸且〈語叢二〉指出「惡生於性，怒生於惡」、「欲生於性」、「喜生於性」，³⁹且「用情之至也，哀、樂為甚」，⁴⁰故惡、欲、

³³ 黃以周指出「凡《意林》輯錄諸子，皆依原書次第，〈累德篇〉此言，《意林》列第三條；〈表記〉文，列第七條；〈緇衣〉文，列第八條；則〈累德篇〉在〈表記〉、〈緇衣〉前，斷然可識矣。」參見（清）黃以周：《子思子》（臺北：廣文書局，1975年4月），卷2，頁101-102。

³⁴ 郭沂〈《淮南子·繆稱訓》所見子思〈累德篇〉考〉，《孔子研究》第6期（2003年），頁35。

³⁵ （清）郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：貫雅文化事業有限公司，1991年9月），卷8上，頁810。此外，〈漁父〉亦說孔子「理好惡之情，和喜怒之節」，卷10上，頁1031。

³⁶ （清）王夫之：《莊子解》（臺北：里仁書局，1984年9月），卷23，頁208。

³⁷ 〈性自命出〉，參見荊門市博物館編、裘錫圭審定：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年5月），頁179。

³⁸ 〈抗志〉，《孔叢子》，卷3，頁30。

³⁹ 〈語叢二〉，《郭店楚墓竹簡》，頁203-204。

⁴⁰ 〈性自命出〉，《郭店楚墓竹簡》，頁180。

喜、怒、哀、樂六者為情，是性的表現，而儒家並無「惡、欲、喜、怒、哀、樂」等六情為德的累贅或牽累之論。至於東漢高誘⁴¹《注》以「此六者（惡、欲、喜、怒、哀、樂）不節，所以為德累者也」之論，實本於〈中庸〉首章「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」而來，而莊子乃針對儒家以「惡、欲、喜、怒、哀、樂」等六情所立論。

至於第二義「德之積累」則為儒家之「德」的正面立說，無論是《荀子·宥坐》讚揚「夫子累德積義懷美行之日久矣」或者《新書》闡明「稱善累德以求民心」，均能凸顯儒家強調積累德性的功夫。

既然〈中庸〉與〈表記〉之間尚有〈累德〉一篇，而〈中庸〉是否存在《子思子》〈累德〉一篇的文字？欲解決此問題，首先必須深入考察〈累德〉篇目前僅存的一條佚文，此條見於南朝宋范曄的《後漢書·王良傳》，唐代章懷太子《注》云：「此皆《子思子》〈累德〉篇之言，故稱『語曰』。」此記載為：「同言而信，則信在言前。同令而行，則誠在令外。」⁴²而黃以周根據唐代馬總《意林》及宋代李昉等編《太平御覽》考證為「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」，⁴³詳觀此條所述，乃言及同言而獨見信者，以其誠信著於言。同令（政令）而獨行者，以其誠副於令。聖人能言之見信，令之見行，推其誠心，則人民必能從上接受其教化。縱觀此條佚文，實強調「信」、「誠」、「聖人」及「化」四者立論，且可歸納為「未言而信」、「未行政令而誠」、「聖人化民」等三個重點，而此段所述可與〈成之聞之〉相表裡，其云：

君子貴成之。聞之曰：「古之用民者，求之於己為恆。」行不信則命不從，信不著則言不樂。民不從上之命，不信其言，而能念德者，未知有也。故君子之蒞民也，身服善以先之，敬慎以導之。其所在者內矣，民孰弗從？

⁴¹ 東漢高誘嘗「受其句讀」於盧植，且盧植及鄭玄均受業於馬融門下，故高誘為馬融再傳弟子。而盧植及鄭玄均精通禮學，顯示高誘的《注》受禮學影響頗深。

⁴² 〈王良傳〉，（南朝宋）范曄撰、（唐）章懷太子李賢注、楊家駱主編：《新校本後漢書》（臺北：鼎文書局，1987年5月），第2冊，卷27，頁934。

⁴³ 《子思子》，卷2，頁101。

行於中，發於色，其誠也固矣，民孰弗信？是以上之恆務，在信於眾。信於眾之可以濟德也。⁴⁴

此段重視內在情性的修養，說明為政者若能言行以信而明善誠身，且持之以恆的內化其誠，便能以德化民且勸民向善，而人民當能感念其德而善始善終，正所謂「先之以德，則民進善焉」。⁴⁵

而〈成之聞之〉「行不信則命不從，信不著則言不樂」一段，說明己身的修養乃以誠信為出發點，倘若結合〈中庸〉第二十三章：「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」一段，則說明反己修養以誠，能行（形）誠於中且誠明己心，能外顯於色而動民心，經過改惡而持久，最後方能化性為善而教化人民，正呼應〈累德〉「未言而信」、「未行政令而誠」、「聖人化民」的三大重點。

而〈累德〉所謂「未行政令而誠」之政，則可參照〈成之聞之〉「其誠也固」與〈中庸〉第二十章「誠之者，擇善而固執之者」的「固誠」功夫，且呼應〈中庸〉第三十二章以「苟不固聰明聖知，達天德者，其孰能知之？」一段，闡明「天下之至誠」者能堅守（固）誠的至道，而〈中庸〉第二十七章「苟不至德，至道不凝焉」一段，說明為政者必須效法天之至德以化民，又與〈累德〉所論密切。換言之，長民者若能懷德以政，積極落實「為政以德」，⁴⁶便能達到〈中庸〉末章「不動而敬，不言而信」、「不賞而民勸，不怒而民威鈇鉞」及〈累德〉「同言而信，則信在言前」之境地。

而〈累德〉的「聖人在上，民遷如化」一段，則可貫通〈中庸〉關於聖人的論述，如〈中庸〉第二十三章「為天下至誠為能化」及第二十七章「大哉！聖人

⁴⁴ 〈成之聞之〉，釋文作「君子貴」，《郭店楚墓竹簡》，頁 168。今據郭沂綴合第 30 簡及第 3 簡而作「君子貴成之」，參見郭沂：〈郭店楚簡〈天降大常〉（成之聞之）篇疏證〉，《孔子研究》第 3 期（1998 年），頁 63。

⁴⁵ 〈尊德義〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 173。

⁴⁶ 〈為政〉，參見（魏）何晏注、（宋）邢昺疏：《論語注疏》，收入《十三經注疏·附（清）阮元校勘記》（臺北：藝文印書館，1981 年），卷 2，頁 16。

之道」兩章，並遙契第三十二章所敘及「聰明聖知」的聖人達乎天德之境界。而此段又可紹述孔子釋「九二」爻辭「見龍在田，利見大人」，而云：「龍德而正中者也，庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠，善世而不伐，德博而化」，⁴⁷其中「庸言之信，庸行之謹，閑邪存其誠」正可呼應〈累德〉的「同言而信，則信在言前。同令而行，則誠在令外」一段，亦可對照〈中庸〉首章君子以誠「慎其獨」及第十三章「庸德之行，庸言之謹」；至於「德博而化」則與〈累德〉「聖人在上，民遷如化」之說互為表裡。

而考察〈成之聞之〉的內容，其中「君子貴成（誠）之」⁴⁸與〈中庸〉第二十五章「君子誠之為貴」實可相互對文；而「求己」乃符合〈中庸〉第二十章「誠乎身」及第二十五章「誠己」；「服善」及「敬慎」則分別為〈中庸〉第二十章「明乎善」及「順乎親」之義旨。

總上所述，筆者以為《子思子》〈累德〉佚文與〈中庸〉第二十章、第二十三章、第二十五章、第二十七章、第三十二章及第三十三章及〈成之聞之〉的關係密切。

據此，筆者將《禮記·中庸》分〈中庸〉及〈累德〉為上、下二篇。上篇〈中庸〉以第二章「君子中庸」至第十一章「君子依乎中庸。遯世不見知而不悔，唯聖者能之」為止，此部分著重於貫通「中庸」之義旨，如第二章「君子中庸」、第三章「中庸，其至矣乎」、第四章「知者過之，愚者不及也。……賢者過之，不肖者不及也」、第六章「執其兩端，用其中於民」、第七、八章「擇乎中庸」、第九章「中庸不可能也」、第十章「中立而不倚」及第十一章「君子依乎中庸」等，其內容多述及以「禮」積極展現「中庸」之作為。至於下篇〈累德〉則以首章「天命之謂性」下接第十二章「君子之道」至末尾的第三十三章「上天之載，無聲無臭，至矣」為止，此部分偏重「德」的闡述。首章以「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」及第三十二章「達天德者」，說明君子應上體天道之德，

⁴⁷ 〈乾·文言〉，《周易正義》，卷1，頁13。

⁴⁸ 〈成之聞之〉，釋文作「君子貴」，《郭店楚墓竹簡》，頁168。今據郭沂綴合第30簡及第3簡而作「君子貴成之」，郭沂：〈郭店楚簡〈天降大常〉（成之聞之）篇疏證〉，《孔子研究》第3期（1998年），頁63。

並以「喜、怒、哀、樂」之中節而修養德性。第十三章「庸德之行」、第二十五章的「性之德」及第二十七章的「尊德性」三段，則說明君子貴於砥礪德性。第十六章至第十八章則分別闡述「鬼神之德」、「舜的聖人之德」及「文、武之德」，則標舉孔子所稱美的五帝之德及所標榜的六君子等德君典型。第二十八章「苟無其德」闡明德、位相符；第三十章「小德川流，大德敦化」論述德性之涵養。第三十三章以君子之道，時時戒慎方可「入德」，且七次中有三次引《詩》：「不顯惟德」、「予懷明德」、「德輶如毛」均述及德，故《禮記·中庸》乃包含〈中庸〉及〈累德〉二篇。

肆、〈中庸〉二篇說章節結構分析

既然《禮記·中庸》包含〈中庸〉及〈累德〉二篇（為方便論述，仍以朱子所分三十三章為基準），今針對兩篇之篇章結構進行論述：

一、〈中庸〉

第二章首先以「君子中庸」、「君子之中庸也，君子而時中」及「小人反中庸」、「小人之中庸也，小人而無忌憚也」兩段進行君子與小人的正、反面對比，說明君子無時無刻恪遵中道，而「禮乎禮！夫禮所以制中」，⁴⁹故恪遵中道即是恪守禮的中庸之道。接著，則以輔政的「士」階層與執政的「君」、從政的「臣」為主要申說對象。

孔子所處的時代，重要的「士」階層逐漸末落，且「士」由封建貴族轉變為指人格及文化的肩負者，並期許未來可望獲得重用並順利出仕成為輔政者。〈中庸〉以第三章「中庸，其至矣乎！民鮮能久矣」、第四章「道之不行也，我知之矣」、「道之不明也，我知之矣」、第五章「道其不行矣夫」、第七章「擇乎中庸，而不能期月守也」及第十一章「遵道而行，半塗而廢；吾弗能已矣」等五段的內容，向「士」階層闡述中庸之道，並透過反覆申說「中庸」之難以企及，屢次喚

⁴⁹ 〈仲尼燕居〉，《禮記正義》，卷 50，頁 853。

起士階層對中庸之道的踐行。而第八章標舉孔門高足中未能出仕的顏回，終其一生秉持「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」的態度，⁵⁰每次獲知善道而「拳拳服膺」，並藉著「弗失之」而呼應顏回的「其心三月不違仁」。⁵¹而顏淵面對窮困之際能篤於「仁」道，並終身力行「強於行義，弱於受諫，愴於待祿，慎於治身」以成就「君子」道。⁵²第十章則透過孔子門下順利出仕的子路問「強」的機會，孔子勸勉子路於「得君行道」之際，必須遵行「和而不流」、「中立而不倚」等「中庸」原則，無論邦國有道或無道，均敦行至死不變的「義」道而事君。更以第十一章以「君子依乎中庸」歸結，即使處於「遯世不見知而不悔」之境地，亦能秉持「中庸」的操守，積極呼籲「士階層」長久且有恆實踐「中庸」之道。

至於執政之君及從政之臣，〈中庸〉第六章首先樹立舜為大智的典範，建立「好問而好察邇言，隱惡而揚善」的「尊賢」原則，以「執其兩端」的方式治理國家，而達「中庸」之道。第九章再以「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也」一段，藉由「中庸」之難以實現，進而向治政之君及從政之臣大聲疾呼「中庸之道」的重要，並勉勵執政者落實「中庸」之道。

二、〈累德〉

（一）明察天人之分，以德命而順天命

孔子以「畏天命」為三畏之一，⁵³又曾云：「五十而知天命」，⁵⁴此箇中轉變乃在於孔子面對桓魋之難，而有「天生德於予」的深刻體悟。⁵⁵孔子以稟於人乃上承天命而自命，而天命之德下貫為人性，故人必須秉持「德性」而配天並順乎天命，且以「德」為終身奉行的道德標準。而〈中庸〉首章「天命之謂性」所述及的天、命關係，即以「人」為「天德」之根源而進行論述。

⁵⁰ 〈繫辭下〉，（魏）王弼、（晉）韓康伯注、（唐）孔穎達等正義：《周易正義》，收入《十三經注疏·附（清）阮元校勘記》（臺北：藝文印書館，1981年），卷8，頁171。

⁵¹ 〈雍也〉，《論語注疏》，卷6，頁52。

⁵² 〈六本〉，（魏）王肅注：《孔子家語》，該書收入王雲五等編：《四部叢刊初編》（臺北：臺灣商務印書館，1975年），第18冊，卷4，頁43上。

⁵³ 〈季氏〉：「君子有三畏：『畏天命，畏大人，畏聖人之言。』」《論語注疏》，卷16，頁149。

⁵⁴ 〈為政〉，《論語注疏》，卷2，頁16。

⁵⁵ 〈述而〉，《論語注疏》，卷7，頁63。

而〈中庸〉第十二章以「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。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」一段，先言上下「察」，章末又提出「察乎天地」，實與〈語叢一〉「察所知，察所不知」相通，⁵⁶而「察」為明察天道與人道，乃知曉天命之重要關鍵。若再根據〈窮達以時〉所提出的「有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣」論點，⁵⁷闡述人若能明瞭天道及人道之區別，便能「知天所為，知人所為，然後知道。知道然後知命」，⁵⁸而人必須透過「察」而明瞭知己、知人、知命、知道而後知行的過程。⁵⁹若參照孔子「下學而上達，知我者，其天乎！」一段所論，⁶⁰即可明瞭「知天而知己」為由天出發，向下貫通人道，在復返知天命的過程，此為「下學」；「知己而知天」則人由知己出發，向上探求天所賦予人之德命，此為「上達」，而〈中庸〉第二十章君子「思事親，不可以不知人。思知人，不可以不知天」之論實可與之相對照。

子夏曾以「死生有命，富貴在天」一段，⁶¹安慰司馬牛無須在意無兄弟之事，而以四海之內皆兄弟，顯示子夏明於天人之分的態度。君子若能了解「知天」、「知己」之途徑，且落實〈中庸〉第十四章所云：「上不怨天，下不尤人」而「素其位」，便能如君子「居易以俟命」，安身以順天命，而不致落到小人「行險以徼幸」之境地。換言之，君子唯有明瞭「窮達以時，德行一也」之理，⁶²以「謀道不謀食」、「憂道不憂貧」為君子之終身志業，⁶³並時時秉持〈中庸〉末章「內省不疚，無惡於志」，便能貫徹〈中庸〉首章「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微」及第三十三章「君子之所不可及者，其唯人之所不見乎」的慎

⁵⁶ 〈語叢一〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 197。

⁵⁷ 〈窮達以時〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 145。

⁵⁸ 〈語叢一〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 194。

⁵⁹ 〈尊德義〉：「察者出所以知己，知己所以知人，知人所以知命，知命而後知道，知道而後知行。」《郭店楚墓竹簡》，頁 173。

⁶⁰ 〈憲問〉，《論語注疏》，卷 14，頁 129。

⁶¹ 〈顏淵〉，《論語注疏》，卷 12，頁 106。

⁶² 〈窮達以時〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 145。

⁶³ 〈衛靈公〉，《論語注疏》，卷 15，頁 140-141。

獨持身之道。

至於第十七章以「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」說明保有大德者，必得位、祿、名、壽，再以「天之生物必因其材而篤焉。故栽者培之，傾者覆之」說明「天地之大德曰生」，⁶⁴最後以天之生生之德下貫為聖人之德，正所謂「大德者必受命」，故君子必須秉於天德而發揚己身德性並順應天命。

（二）以仁親義尊，治人倫以順天德

春秋時代子產「天道遠，人道邇」之論，⁶⁵當時對天道採取「敬而遠之」的態度，而對於天人關係的重視則由天道轉為人道，而孔子「人能弘道，非道弘人」⁶⁶及《郭店儒簡·尊德義》：「莫不有道焉，人道為近。是以君子人道之取先」⁶⁷以及《禮記·大傳》「聖人南面而治天下，必自人道始矣」，⁶⁸均闡明為政必須首重人道，證諸〈中庸〉第十三章「道不遠人，人之為道而遠人，不可以為道」及第十五章「君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑」等二段則可印證執政必先治理人道，而使人民樂於聚集。⁶⁹

而治理人道以何為先？〈尊德義〉以「尊德義，明乎民倫，可以為君」一段，說明治理人倫實為執政之首重。⁷⁰若再參照〈中庸〉第十二章以「君子之道，造端乎夫婦」一段，可知「夫婦之道」乃一切人倫的根本，且「大昏，萬世之嗣也」，⁷¹顯示夫婦之倫乃「本之百世」之基礎。〈中庸〉第十四章透過孔子強調未能落實「君臣」、「父子」、「兄弟」及「朋友」四倫，而第二十章則再將「夫婦」加入，而以「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」五倫為君子時時踐履的五達道，夫婦居中凸顯家族倫理的根本。倘若再對照《禮記》〈郊特牲〉：「男女有別，然後父子

⁶⁴ 〈繫辭下〉，《周易正義》，卷 8，頁 166。

⁶⁵ 〈昭公十八年〉，參見（周）左丘明傳、（晉）杜預注、（唐）孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏·附（清）阮元校勘記》（臺北：藝文印書館，1981 年），卷 48，頁 841。

⁶⁶ 〈衛靈公〉，《論語注疏》，卷 15，頁 140。

⁶⁷ 〈尊德義〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 173。

⁶⁸ 〈大傳〉，《禮記正義》，卷 34，頁 617。

⁶⁹ 〈性自命出〉：「道者，群物之道也。」《郭店楚墓竹簡》，頁 179。

⁷⁰ 〈尊德義〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 173-174。

⁷¹ 〈哀公問〉，《禮記正義》，卷 50，頁 849。

親，父子親然後義生」，⁷²〈昏義〉：「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。』……夫禮……本於昏。」⁷³與《郭店儒簡·六德》所說：「男女不別，父子不親。父子不親，君臣無義」三段，⁷⁴即可發現古代極為重視「夫婦」一倫，並將「夫婦」列為人倫之首。而「夫婦」一倫向外推展則為父子、昆弟二倫，此代表人道「親親」。至於君臣、朋友二倫，前者實為夫婦、父子所發展出的關係，後者則為夫婦、兄弟所發展出的關係。而《郭店儒簡·語叢一》提到「友、君臣，無親也」，又說：「君臣、朋友，其擇者也。」⁷⁵說明君臣、朋友與「義」合，此代表人道「尊尊」，而〈中庸〉第二十章則以「仁者，人也，親親為大。義者，宜也，尊賢為大」進行論述。

而孝為「天之經」、「地之義」、「民之行」，⁷⁶且「天地之性，人為貴；人之行，莫大於孝」，⁷⁷顯示古代非常重視孝親之行。而《孝經·開宗明義》「夫孝，德之本也，教之所由生也」，⁷⁸及《郭店儒簡·六德》：「先王之教民，始於孝弟。孝，本也。」⁷⁹顯示孝為眾德之本，故執政者必須致力於孝弟之教化。

揆諸先聖帝王之行，則以「虞舜」為孝敬父母的最佳典範。〈中庸〉第十七章雖僅提及「舜其大孝也與！」但若根據《尚書·堯典》記載虞舜為瞽子，面對父頑，母嚚，象傲的處境，依舊「克諧以孝」。⁸⁰《上博二·容成氏》則以「昔〔者〕舜耕於鬲丘，陶於河濱，漁於雷澤，孝養父母，以善其親，乃及邦子」，⁸¹說明舜之孝舉，闡明舜能貫徹孝事父母、友愛兄弟，並圓滿「父子」、「兄弟」二

⁷² 〈郊特牲〉，《禮記正義》，卷 26，頁 506。

⁷³ 〈昏義〉，《禮記正義》，卷 61，頁 1000。

⁷⁴ 〈六德〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 188。

⁷⁵ 〈語叢一〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 197。

⁷⁶ 〈三才章〉，參見（唐）唐玄宗御注、（宋）邢昺疏：《孝經注疏》，收入《十三經注疏·附（清）阮元校勘記》（臺北：藝文印書館，1981 年），卷 3，頁 28。

⁷⁷ 〈聖治章〉，《孝經注疏》，卷 5，頁 36。

⁷⁸ 〈開宗明義〉，《孝經注疏》，卷 1，頁 10。

⁷⁹ 〈六德〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 188。

⁸⁰ 〈堯典〉，參見（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1981 年），卷 2，頁 28。

⁸¹ 〈容成氏〉，參見馬承源編、李零釋文：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，（上海：上海古籍出版社，2002 年 12 月），頁 259。

倫。

而〈中庸〉第十六章至第十九章則以祭天之郊、祭地之社、四時的宗廟祭饗以及喪、葬諸禮，透過各種禮文儀節，充分聯繫並擴充「君臣」、「父子」、「夫婦」、「昆弟」及「朋友」等五倫關係，進而周遍《禮記·祭統》所謂「祭有十倫」：事鬼神之道、君臣之義、父子之倫、貴賤之等、親疏之殺、爵賞之施、夫婦之別、政事之均、長幼之序、見上下之際的十種倫理。⁸²

至於〈中庸〉第十三章以「忠恕違道不遠，施諸己而不願，亦勿施於人」；第十四章「正己而不求於人」，並以「射禮」之節強調「反求諸己」，均闡明第二十章的「修身」、「正己」之方；第十三章以「以人治人，改而止」，則落實第二十章的「治人」之法；〈中庸〉第二十章以脩身、尊賢、親親、敬大臣、體群臣、子庶民、來百工、柔遠人、懷諸侯九大步驟，說明「治天下國家」之治道。最後則透過為政者知「修身」而知「治人」，乃至於知「治天下國家」的進程，深切闡明「有德則邦家興」之論，⁸³並與《禮記·大學》所謂修身、齊家、治國、平天下之論相呼應。

而〈中庸〉第二十章再透過以「義」合的君臣、朋友推至以「仁」合的親人，最後推至誠身於善，而誠身即為正己，實為治理人倫之首要，故〈中庸〉第十四章提及「正己而不求於人」、「反求諸其身」諸論，實符合《郭店楚簡》的內容，如：「君子敦於反己」、「君子反己」、⁸⁴「聞道反己」、⁸⁵「君子……竊反諸己而可以知人」、「君子之求諸己也深」、「慎求之於己」而「順天常」。⁸⁶故君子端正己心，修養誠德而順應天常。

（三）為政以德，聖人以德、善體現天地五行之德

〈中庸〉內文雖無明顯述及任何「情」字，但卻蘊含「情」之意義。〈中庸〉首章以「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」一段，論述天、命、性、道、

⁸² 〈祭統〉，《禮記正義》，卷 49，頁 834。

⁸³ 〈五行〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 150。

⁸⁴ 〈窮達以時〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 149。

⁸⁵ 〈性自命出〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 181。

⁸⁶ 〈成之聞之〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 167。

教之關係，而人於源自於天德而有德性，依循善性且以人道為教。此章接著論述「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」，若與〈性自命出〉「始者近情，終者近義」合觀，⁸⁷則未發的喜、怒、哀、樂之情，乃形於中，代表內在純然的本性。「始者近情」則指性初發之際為情，此為道之根本（大本）。至於「終者近義」則指情發之後，合宜於節度並歸於「義」，此為道之通達（達道）。而人情必以「禮」為依歸，實因「禮者，因人之情而為之，節度者也」，⁸⁸「禮作於情」，⁸⁹故使情合於禮方能入道。至於如何使情合於禮的規範，則必須透過詩、書、禮、樂之教化。《郭店楚簡·性自命出》曾說明聖人樹立教化之旨，其云：

詩、書、禮、樂，其始出皆生於人。詩，有為為之也；書，有為言之也；
禮樂，有為舉之也。聖人比其類而命會之，觀其先後而逆順之，體其義
而節文之，理其情而出入之，然後復以教。教，所以生德於中。⁹⁰

至於《郭店楚簡·語叢一》於「知道然後知命」後以「知博」而能知命。⁹¹此「博」即代表〈中庸〉第二十章「博學之」，若君子能透過博學、審問、慎思、明辨、篤行之一連串為學要求，便能以詩、書、禮、樂之教而使人民生德於心中。

而〈中庸〉第二十章以發揚己身之「誠」而遙契天道，且「誠」實為一種真實無偽的情感意識或真實的道德情感，⁹²實為貫通天道、性命的關鍵。而本章末尾「誠者，天之道」、「誠之者，人之道」的說法，則可對照《郭店楚簡·五行》：「善，人道也」、「德，天道也」一段內容，⁹³顯見以德、善而區分誠者與誠之者。

⁸⁷ 〈性自命出〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 179。

⁸⁸ 〈語叢一〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 194。此編定參見陳偉：〈〈語叢〉一、三中有關「禮」的幾條簡文〉，收入武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》（武漢：湖北人民出版社，2000 年 5 月），頁 144。〈坊記〉則作「禮者，因人之情而為之節文」，《禮記正義》，卷 51，頁 863。

⁸⁹ 〈性自命出〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 179。

⁹⁰ 〈性自命出〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 179。

⁹¹ 〈語叢一〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 194。

⁹² 蒙培元：《中國心性論》（臺北：臺灣學生書局，1990 年 4 月），頁 115。

⁹³ 〈五行〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 149。

誠為天道，象徵天性自然，君子必須一本天道而自覺道德修養，非後天努力之所為；而誠之者為人道，乃透過人為的詩、書、禮、樂之教化並學習及掌握「善」而發揚內在的「誠」，並以聖人為「不勉而中，不思而得，從容中道」而能上體天德的誠者，且能以「擇善而固執」之途徑落實人道而實踐天道。而第二十一章「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣」一段，則說明從誠而明為性，從明而誠為教，若參照《郭店楚墓竹簡·性自命出》：「四海之內其性一也。其用心各異，教使然也」，⁹⁴則性為發自內心的道德修養，而教的内容為外鑠人為的禮樂教化，此章確立「性」、「道」、「教」三者之關係。第二十二章由「天下之至誠」出發，以治理萬物之情性，明察萬物形成的原理，最後達到與天地同參。第二十三章則以禮理情出發，從「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」，說明行（形）誠於中而顯著，彰明己心之善性，進而外顯於色而動民心，經過持久之改變人民，最後能化性為善而達到教化目的。第二十五章則說明端賴自我實現的「誠者」，以「善道」貫通萬物的終始並凸顯「人為貴」，最後透過仁、知雙行以成己、成物，進而彰顯人性之德。

《禮記·禮運》以「夫禮，必本於太一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。」⁹⁵闡明聖人制禮的原則，乃為彰顯天地之理序而取法於天地，若參照《周易·乾·文言》言及「夫大人者，與天地合其德，與日月合其明，與四合其序，與鬼神何其吉凶」一段，⁹⁶說明聖人能夠通透禮制而能與天地合德、日月合明、四時合序、鬼神合吉凶。至於〈中庸〉則分章述之：第二十四章則闡述聖人擁有貫通天、地、人三才的智慧，能料事如神，預知陰陽動靜之消息。第二十六章以聖人能掌握天地博、厚、高、明、悠、久之道；第二十七章「洋洋乎，發育萬物，峻極於天」；第三十章以孔子標舉堯、舜、文、武等聖人，能「上律天時，下襲水土」，能體察天地持載、覆幬之不息；能明察四時運行、日月代明之秩序；能理解天地以德化育萬物而不相悖；能以禮而體察天地對萬物覆載、山

⁹⁴ 〈性自命出〉，《郭店楚墓竹簡》，頁 179。

⁹⁵ 〈禮運〉，《禮記正義》，卷 22，頁 438。

⁹⁶ 〈乾·文言〉，《周易正義》，卷 1，頁 17。

水對萬物興殖的積累之德。

〈中庸〉第二十七章「優優大哉，禮儀三百，威儀三千」說明古禮之廣，面對繁文褥節之禮儀，有德者必須時時「溫故而知新，敦厚以崇禮」、「致廣大而盡精微，極高明而道中庸」。⁹⁷第二十八章闡明君子必須力求「德」、「位」相符，方能制禮作樂；第二十九章以「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」闡明「王天下」之方法。

而《郭店儒簡·尊德義》以「夫唯是，故德可易而施可轉也」、「為古率民向方者，唯德可。德之流，速乎置郵而傳命」兩段，⁹⁸闡釋「為政以德」之重要。而有德之為政者一言一行均為人民表率，人民自然會心悅誠服於執政者之教化。而《郭店儒簡·成之聞之》以「君子之於教也，其導民不浸，則其淳也弗深矣」一段，⁹⁹說明執政者若不能以身作則而為人民典範，則無法使教化深入人心而進行教化，並以正面「上苟身服之，則民必有甚焉」，反面「亡乎其身，而存乎其治，雖厚其命，民弗從之矣」、「威服刑罰之履行也，由上之弗身也」進行立論，¹⁰⁰說明為政者若無法身體力行，卻反而施加刑罰強逼人民達到，則無法順利推行治國之舉。而《郭店儒簡·性自命出》云：

未言而信，有美情者也。未教而民恆，性善者也。未賞而民勸，含福者也。

未刑而民畏，有心畏者也。賤而民貴之，有德者也。貧而民聚之，有道者也。¹⁰¹

簡文說明「未言而信」、「未教而民恆」、「未賞而民勸」、「未刑而民畏」、「貧而民聚之」，全端賴於長民者具備真誠信實之「誠」，方能順利治民並教化民眾，且能

⁹⁷ 〈禮論〉：「厚者，禮之積也；大者，禮之廣也；高者，禮之隆也；明者，禮之盡也」（清）王先謙：《荀子集釋》（臺北：華正書局，1993年9月），卷13，頁238。

⁹⁸ 〈尊德義〉，《郭店楚墓竹簡》，頁173-174。

⁹⁹ 〈成之聞之〉，《郭店楚墓竹簡》，頁167。

¹⁰⁰ 〈成之聞之〉，《郭店楚墓竹簡》，頁167。

¹⁰¹ 〈性自命出〉，《郭店楚墓竹簡》，頁181。

如〈中庸〉第二十九章所述，有德的聖人能夠「動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。遠之則有望，近之則不厭」，第三十三章「不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞」及「篤恭而天下平」，而〈中庸〉第三十一章所載：「聲名洋溢乎中國，施及蠻貊」一段，乃使四海均廣被德政，無論是「舟車所至，人力所通，天之所覆，地之所載，日月所照，霜露所墜」的地方，均能夠受到廣大人民的愛戴。凡是具有血氣的人民，均能效法聖人上體天道的「配天」之德，敦品力行親親、尊尊的仁、義之行。

而〈中庸〉第三十一章則描述至聖的聖人能夠具備「聰明睿知」之「聖」，而臨察萬物、監臨人民；「寬裕溫柔」之「仁」，而包容人民及萬物；「發強剛毅」之「義」，而斷決國政；「齊莊中正」之「禮」，而使人民敬畏；「文理密察」之「智」，而辨別是非曲直。第三十二章則以聖人「能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育」，為「苟不固聰明聖知」而達天德之人，並呼應首章「致中和，天地位焉，萬物育焉」。若再對照《郭店楚簡·五行》：「聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。知而行之，義也。行知而時，德也。見賢人，明也。見而知之，智也。知而行之，仁也。安而敬之，禮也。聖，智禮樂之所由生也，五【行之所和】也」一段之記載，¹⁰²則聖人具備超越常人感官的耳聰目明，並能上感通天道，下明察地理，中知人之性，而能將仁、義、禮、智、聖五行區別為「形於內」的「德之行」及「不形於內」的「行」，且聖人以仁、義、禮、智、聖五行相和而形於內心，此為「誠於中」的內在之德；而內在之德施行於而為仁、義、禮、智四德之善，以為「形於外」的外在之德。換言之，聖人為德善兼備的集大成者，具備仁、義、禮、智、聖的「五德之行」，並以聖統馭仁、義、禮、智四德之善，而最後體現天地五行之德。¹⁰³準此，聖人制禮作樂以積累天地之德，實呼應「累德」之義旨，故筆者將《禮記·中庸》分為〈中庸〉及〈累德〉兩篇，分別為《子思子》〈中庸〉及〈累德〉的內容。

¹⁰² 〈五行〉，《郭店楚墓竹簡》，頁150。

¹⁰³ 龐樸：〈三重道德論〉，《郭店楚簡與早期儒學》（臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002年5月），頁147-162。

五、結語

〈中庸〉自唐代孔穎達分為兩卷，南宋朱熹分為三大段，而經三傳弟子王柏以為〈中庸〉是二篇編纂組合之作，並嘗試三次分章，而徐復觀、馮友蘭、武內義雄、郭沂及梁濤等人均對〈中庸〉之分篇提出各種看法。本文根據〈中庸〉不以首章名篇，實以第二章以「仲尼曰」居首，並以南朝梁代沈約與唐代馬總所見《子思子》的篇次關係，發現〈中庸〉與〈表記〉二篇之中尚有〈累德〉一篇，故提出《禮記·中庸》實包含〈中庸〉及〈累德〉為上、下二篇，並以上篇〈中庸〉為第二章「君子中庸」至第十一章「君子依乎中庸。遯世不見知而不悔，唯聖者能之」為止，均著重於「中庸」義旨之貫通；下篇〈累德〉則以首章「天命之謂性」下接第十二章「君子之道，費而隱」，以「察」乎天地貫通天、命之德，直到末尾的第三十三章「上天之載，無聲無臭，至矣」止，均偏重「德」的闡述。最後闡明聖人之道，聖人能感通天道、明察地理、知人之性，遂能貫徹人倫之善、明乎性情之理。而聖人為「金聲而玉振」的集大成者，並具備仁、義、禮、智、聖等五德之行，且以聖領導仁、義、禮、智等四德之善，終能積累並體現天地五行之德。而《禮記·中庸》可分為〈中庸〉及〈累德〉兩篇，並分別代表《子思子》〈中庸〉及〈累德〉兩篇之內容。

參考書目

一、古籍

（周）左丘明傳、（晉）杜預注、（唐）孔穎達等正義：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1981年。

（漢）孔安國傳、（唐）孔穎達等正義：《尚書正義》，臺北：藝文印書館，1981年。

（漢）孔鮒：《孔叢子》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。

（漢）班固撰、（唐）顏師古注、楊家駱主編：《漢書》，臺北：鼎文書局，1987年5月。

（漢）鄭玄注、（唐）孔穎達等正義：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1981年1月）。

（魏）何晏注、（宋）邢昺疏：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1981年。

（魏）王弼、（晉）韓康伯注、（唐）孔穎達等正義：《周易正義》，臺北：藝文印書館，1981年。

（魏）王肅注：《孔子家語》，《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1975年。

（南朝宋）范曄撰、（唐）章懷太子李賢注、楊家駱主編：《新校本後漢書》，臺北：鼎文書局，1987年5月。

（唐）唐玄宗御注、（宋）邢昺疏：《孝經注疏》，臺北：藝文印書館，1981年。

（唐）魏徵等撰、楊家駱主編：《隋書》，臺北：鼎文書局，1987年5月五版。

（宋）朱熹：《中庸章句》，北京：中華書局，2006年11月。

（宋）王柏：《魯齋集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

（明）王禕：《青巖叢錄》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1985年。

（清）黃以周：《子思子》，臺北：廣文書局，1975年4月。

（清）郭慶藩：《莊子集釋》，臺北：貫雅文化事業有限公司，1991年9月。

（清）王夫之：《莊子解》，臺北：里仁書局，1984年9月。

（清）王先謙：《荀子集釋》，臺北：華正書局，1993年9月。

（清）翟灝：《四書考異》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年。

二、今人論著

余嘉錫：《古書通例》，臺北：丹青圖書有限公司，1987年4月。

余嘉錫：《目錄學發微》，臺北：藝文印書館，1994年4月。

徐復觀：《中國人性論史》，臺北：台灣商務印書館，1999年9月。

顧頡剛：《顧頡剛讀書筆記》，臺北：聯經出版事業公司，1990年1月。

蒙培元：《中國心性論》，臺北：臺灣學生書局，1990 年 4 月。

程元敏：《王柏之生平與學術》，臺北：學海出版社，1975 年 12 月。

馮友蘭：《中國哲學史 增訂本》，臺北：台灣商務印書館，1999 年 11 月。

（日）武內義雄等撰、江俠菴編譯：《先秦經籍考》，臺北：河洛圖書出版社，1975 年 5 月。

馬承源編，李零釋文：《上海博物館藏戰國楚竹書（二）》，上海：上海古籍出版社，2002 年 12 月。

荊門市博物館編、裘錫圭審定：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998 年 5 月。

武漢大學中國文化研究院編：《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢：湖北人民出版社，2000 年 5 月。

龐樸：《郭店楚簡與早期儒學》，臺北：臺灣古籍出版有限公司，2002 年 5 月。

三、期刊論文

李文波：〈〈中庸〉成書再辨正〉，《哲學研究》第 6 期，2005 年 6 月。

林師素英：〈從《禮記》探究〈中庸〉之義旨—兼論〈中庸〉在朱熹以前儒學思想中的地位〉，《國文學報》第 35 期，2004 年 6 月。

郭沂：〈〈中庸〉成書辨正〉，《孔子研究》第 4 期，1995 年。

郭沂：〈郭店楚簡〈天降大常〉（成之聞之）篇疏證〉，《孔子研究》第 3 期，1998 年。

郭沂：〈《淮南子·繆稱訓》所見子思〈累德篇〉考〉，《孔子研究》第 6 期，2003 年。

梁濤：〈郭店楚簡與〈中庸〉公案〉，《臺大歷史學報》第 25 期，2000 年 6 月。

四、學位論文

莊易耕：《〈禮記〉〈坊記〉、〈中庸〉、〈表記〉、〈緇衣〉研究—以考證時代、作者及思想歸屬為範圍之考察》，彰化：國立彰化師範大學國文研究所碩士論文，2009 年 6 月。