

先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題

——「述者」文本的觀點

伍 振 勳*

提 要

本文挑起「先秦〈中庸〉文本」的提問，意在凸顯當代讀者所理解的〈中庸〉基本上仍是透過經學傳統的視野所照見的文本，或是《禮記》中之一篇的「五經」正典文本，或是經朱子整編章句而為「四書」正典文本，因而在解讀〈中庸〉時也難以擺脫經學傳統所賦予它的文本意義。本文的論述重點一方面回顧從經學傳統到當代學界解讀〈中庸〉所歷經的「作者」化過程，以見〈中庸〉曾被視為「子思簡冊」、「孔子簡冊」、「孔子—子思心法相傳之書」、「思孟學派儒學觀念文章」的文本流傳史跡；另一方面，本文也嘗試另立新解，亦即透過以「述者」為主體的視角，解讀〈中庸〉當中的「子曰」文獻、「哀公問政」、「仲尼祖述堯舜」的文本意義，進而掌握〈中庸〉的論述脈絡。扼要言之，本文關於「先秦〈中庸〉文本何以形成」的提問，思索重心可以歸結為對「作者」文本觀點的詰問，並嘗試提出「述者」文本的觀點，藉此翻轉習見的文本形成觀念。筆者認為：文本研究是思想研究的基礎，當〈中庸〉的文本意義經由鬆動既有的習見定論而有新的解讀，對於透過〈中庸〉認識先秦儒

本文於 104.11.19 收稿，105.02.19 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授。

DOI:10.6281/NTUCL.2016.03.52.01

學以及進行思想史研究或哲學詮釋就有了新的基礎。

關鍵詞：先秦〈中庸〉文本、子思之儒、述者、朱子「四書」、思孟學派

臺灣大學學術期刊資料庫

The Formation of the Pre-Qin Text of the *Doctrine of the Mean* and Its Interpretation Problems: From the Perspective of the “Heir” Text

Wu Zhen-Xun*

Abstract

This study brings up the phrase “pre-Qin text of the *Doctrine of the Mean*” to highlight that contemporary scholars still study the *Doctrine of the Mean* through the perspective of classics studies tradition. Because the *Doctrine* is viewed as a canon from the *Book of Rites* in the Five Classics and Four Books edited by Zhu Xi, its interpretation cannot be freed from the textual meanings endowed by classics studies tradition. My research traces the interpretation history of the *Doctrine* to see the process of its being viewed as an author’s text from classics tradition to contemporary academia. It was regarded as Zisi’s book, Confucius’s book, a mentality cultivation book that Confucius passes to Zisi, and a work of the Si-Meng school’s Confucianist concepts. This study tries to make a new interpretation while reflecting former studies by studying its “Confucius said” materials, chapter of “Duke Ai Asks about Politics,” and the textual meaning of “Confucius succeeds to Emperor Yao and Emperor Shun’s will.” The focus of this study’s questions about the “pre-Qin text of the *Doctrine of the Mean*” is on the concept of “the author” text. I use the concept of “the heir” to overturn the conventional concept of text formation. I believe textual study is the basis of philosophy study. Once we reverse conventional

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

opinions, we can have a new interpretation basis for philosophy research, philosophical interpretation, and understanding of pre-Qin Confucianism through the *Doctrine of the Mean*.

Keywords: The pre-Qin text of the *Doctrine of the Mean*, Zisi's disciples, heir, Zhu Xi's Four Books, Si-Meng school

臺灣大學學術期刊資料庫

先秦〈中庸〉文本的形成及解讀問題

——「述者」文本的觀點*

伍 振 勳

一、前 言

本文挑起「先秦〈中庸〉文本」的提問，主要目的並不是在文獻考據層面斷言〈中庸〉這篇文獻著成於先秦時代，而是在文本解讀層面強調〈中庸〉作為一部形成於先秦時代的文本必然承載著反映其時代特色的意旨，因此在解讀其意旨時有必要關切這一部文本在那個時代何以形成的問題；並且由於〈中庸〉長期以來的流傳歷程，它或是以《禮記》當中之一篇，或是以「四書」當中之書面世，讀者大抵是依循經學傳統的視野解讀其意旨，因此如何以思想史的眼光穿透後世經學論述的歷史效應，從而辨識〈中庸〉初始的論述脈絡亦是一個值得探索的問題。

如何揣度先秦〈中庸〉文本的形成以及辨識它的論述脈絡？對於當今的讀者而言，至少得面對雙重的挑戰：其一是〈中庸〉本身形諸文獻的獨特形式，其一則是經由歷代輾轉詮釋而形成的〈中庸〉文本解讀定見。茲略述之：

就〈中庸〉的文獻內容與形式來看，既未留下文本形成的明顯線索，遑論追蹤此一文本出自誰人之口（手）；而且文本的論述脈絡也不易辨識，甚至此一文本是否為一篇整體性的作品也不無疑義。嚴格說來，如果不接受「子思作

* 本文初稿曾於臺大中文系第 358 次學術討論會宣讀，承蒙與會師友指教，又蒙本刊審查人惠賜高見，謹此致謝。又，本文係科技部專題研究計畫：「君子情志」之篇：戰國時期之〈中庸〉文本試解（MOST104-2410-H-002-194）之部分研究成果。

〈中庸〉」的傳統說法，可以說〈中庸〉就是一部身世不明、作品整體性尚有疑義的文本。當然，由於先秦文本都是透過漢代學者經手才成為後世流傳的文獻，「子思作〈中庸〉」之說畢竟出自去古未遠的漢代學者，後世讀者不宜輕率質疑；不過，從文本形成之初到文獻接收、彙整之際其實仍存在不可忽視的時代間隔，因此仍可追問經手學者的文獻觀點是否如實、精確界定初始的文本形成情況。「子思作〈中庸〉」之說，除了標示此一文本的形成跟子思有關，而且還賦予子思「作者」身分，而〈中庸〉則是這個「作者」有意為之的「作品」，亦即認定子思是〈中庸〉文本形成的主體，他的個人意向決定了文本的意義。以往學者或有質疑「子思作〈中庸〉」之說者，大多是基於文獻考據的實證立場而質疑〈中庸〉是否確實為子思本人所作，亦即側重追問「作者是誰」的問題。這般追問，其實已經預設〈中庸〉是經由某個（些）「作者」所「作」而面世的「作品」，因此關切〈中庸〉的作者是否為子思本人，如果不是，則最有可能是哪個（些）作者。然而如果是基於文本解讀的目的而關切〈中庸〉文本何以形成的問題，上述的預設可能還是個有待追問的問題，亦即：「子思作〈中庸〉」之說，除了在認定「子思」是〈中庸〉文本主體方面有待檢視，在〈中庸〉文本形成方面認定子思以「作者」身分所「作」的觀點也並非不證自明。

採取「作者」觀點界定〈中庸〉文本的形成，自〈中庸〉在漢代開始流傳時已然，其後伴隨經學的發展，由於〈中庸〉被視為隸屬經學正典體系的相關文本，歷代學者基於經學論述的需求而輾轉詮釋〈中庸〉義理，在此背景下，子思身為經學體系教主孔子之孫，以「作者」身分「作」〈中庸〉更是理所當然。歷代學者對於〈中庸〉意旨的解讀或有不同，然而大抵皆在探求子思這個「作者」的意向，並試圖將此意向跟神聖「作者」孔子為世間立法的意向連結，最終〈中庸〉成為神聖經典「四書」之一書，子思亦以「作者」的身分享了孔子的道統權威。就此而言，歷代對於子思「作者」身分的再確認，事實上即是對於儒學作為彼時政教權威的再確認。經學傳統的學術取向，既強化了〈中庸〉文本形成的「作者」觀點，同時也透過經學論述制約了讀者對於〈中庸〉論述

脈絡的理解。當代讀者不論是延續經學傳統的學術取向，期待重新詮釋〈中庸〉的當代意義；或是採取思想史研究的學術取向，試圖探索「先秦〈中庸〉文本」的形成及解讀問題，都有必要察覺長期以來「作者」觀點對於解讀〈中庸〉文本意旨的制約。

緣於上述的考察，本文關於「先秦〈中庸〉文本何以形成」的提問，思索重心可以歸結為對「作者」文本觀點的詰問，而相對於至目前為止仍根深蒂固的「作者」文本觀點，本文將嘗試提出「述者」文本的觀點——相較於「作者」文本觀點以「子思一作一〈中庸〉」界定〈中庸〉文本的形成，「述者」文本觀點將修訂為「子思之儒—述—〈中庸〉」，藉此翻轉習見的文本形成觀念：（1）先秦〈中庸〉文本的主體並非「作者：子思」，而是「述者：子思之儒」，其間差異在於「子思之儒」是個集體認同的概念，「子思之儒」意指認同子思、經由世代相傳而形成的特定師門；這個師門的儒者自子思以下皆無以「作者」自居者，而是自居「述」孔子之學的「述者」，這個師門共同採行源自子思的「述」孔子方案，並在採行這個特定方案介入世務的經歷當中更加凝聚了師門認同。¹（2）先秦〈中庸〉文本的形成不必然先有某個（些）「作者」（子思本人或某些門人），其後才有〈中庸〉這篇「作品」；而可能是這個特定師門（「子思之儒」）經由世代相傳而形成〈中庸〉的共同定見，憑藉此一共同定見所具有的認同意義，即同步彰顯此一師門的存在，從而顯示它是此一師門的「作品」。因此，先秦〈中庸〉文本的意旨不在表述某個（些）「作者」的寫作意向，而是「子思之儒」這個師門經由輾轉傳述前師之學的過程（子思傳述孔子之學，子思後學傳述子思之學），最終積聚成篇成為這個師門介入世務的共同定見。

本文為證成「述者」文本的觀點，底下首先評述歷代學者如何預設「作者」文本的觀點以解讀〈中庸〉意旨（第二節）；接著嘗試轉換為「述者」文本的觀點，一方面闡明「子思之儒」如何以「述者」的姿態「述」孔子之學，一方

¹ 「子思之儒」一詞，出自《韓非子·顯學》，本文將在第四節討論此詞的深層意義。

面貼近「述者」的意圖以解讀〈中庸〉意旨，並捕捉〈中庸〉隱含的論述脈絡（第三節）；進而揣度〈中庸〉文本何以形成以及它對「子思之儒」的意義（第四節）。

二、〈中庸〉文本形成的「作者」觀點

早期的〈中庸〉，應該是一篇在戰國時期流傳的單行簡冊，如同近年出土文獻所見單篇簡冊的樣貌，其書寫於簡冊以資流傳，應該跟孔門中的「子思之儒」（師門）有關，因此可以稱呼這篇單行的〈中庸〉為「子思之儒簡冊」。

至於漢初，〈中庸〉已經被視為出自子思這個「作者」的作品。司馬遷言及：「嘗困於宋，子思作《中庸》。」²顯示司馬遷認為〈中庸〉是子思這個「作者」在現實困境中為了抒發情志而作的作品。這如同司馬遷認為歷來聖賢哲士由於「意有鬱結，不得通其道」，所以發憤著書以「成一家之言」。³這一意義下的「作」，近於建立家學的意義，如同司馬遷作《太史公書（史記）》，乃是經由「厥協六經異傳，整齊百家雜語」，以建立司馬氏的家學。⁴此外，《孔叢子·居衛》亦敘及子思困於宋，「於是撰《中庸》之書四十九篇。」⁵對於〈中庸〉文本形成的說法，大致同於《史記》，且兩者都以〈中庸〉指稱子思作品的整體。至此，〈中庸〉被明確定位為「子思簡冊」。

《漢書·藝文志》「諸子略」「儒家」類著錄「《子思》二十三篇」，改變了以〈中庸〉指稱子思作品的前例，直接冠上作者之名稱呼其書。這一改變正式確認作者是作品的主體，而〈中庸〉僅是子思作品之一篇，它被解除了

² 漢·司馬遷：《史記》（北京：中華書局，1982年），卷47，〈孔子世家〉，頁1946。

³ 司馬遷：〈報任安書〉，引自《漢書》，卷62，〈司馬遷傳〉。漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》（臺北：史學出版社，1974年），頁2735。

⁴ 司馬遷：《史記·太史公自序》，卷130，頁3319。

⁵ 舊題漢·孔鮒著，宋·宋咸注：《孔叢子》（上海：商務印書館，1937年），頁46。

指稱子思「一家之言」的地位。由於這項改變，〈中庸〉既失去原先作為單行文本的獨特性，也失去指稱子思家學的地位，隨著諸篇「子思簡冊」被歸屬於「諸子略」當中，成為輔翼「六藝」之教的傳記文本。又據《漢書·藝文志》「六藝略」「禮」類著錄「《中庸說》二篇」，可知〈中庸〉由於它所具有的禮學意義亦被納入《禮》類的傳記文本；後來隨著《禮記》成書，《子思》中的〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉等篇被收編其中。⁶此後，〈中庸〉既以它個別的文本價值持續受到學者關注，⁷同時伴隨經學正典的建置工程，〈中庸〉也以《禮記》的篇章而成為「五經」的傳記文本，至於唐代，孔穎達（574-648）主編《五經正義》，《禮記》正式列於「五經」當中。

就漢、唐之間的經學思潮而言，鄭玄（127-200）「注」、孔穎達「疏」的《禮記正義》，大抵可以代表中古時期〈中庸〉文本解讀的主流觀點（以下簡稱〈中庸注疏〉）。依〈中庸注疏〉的解說，〈中庸〉的內容乃是由子思所作之文、子思引述孔子之言或申明孔子之德，以及「記者」（孔門弟子的泛稱）引《詩》之語等三部分組成；而其組成則是將各經、各節的內容以簡冊編連的形式連結成篇，不見得有嚴謹的文本結構。此外，這篇作品雖然標示「子思作」，但就當時的正典觀念而言，孔子才是終極的「作者」（聖人制作之意），因此「子思作」的意義係指子思為了「昭明聖祖（孔子）之德」（鄭玄《注》語）而闡述孔子的立法意旨。就此而言，與其說〈中庸〉是「子思簡冊」，無寧說是「孔子簡冊」，它因輔翼孔子的政教權威而有機會隨《禮記》成為正典文本。

⁶ 《子思》已佚，惟據沈約之說，《禮記》當中的〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇即取自《子思子》。見《隋書·音樂志》，唐·魏徵、長孫無忌等：《隋書》（臺北：鼎文書局，1975年），第1冊，卷13，頁288。

⁷ 如六朝時期有宋·戴顓（377-441）《禮記中庸傳》、梁武帝（464-549）《中庸講疏》、《私記制旨中庸義》。唐至北宋，則有李翱（774-836）《中庸說》、胡瑗（993-1059）《中庸義》、陳襄（1017-1080）《中庸講義》、余象（生卒年不詳）《中庸大義》、喬執中《中庸義》、司馬光《中庸廣義》等。見清·朱彝尊撰，清·翁方綱補正，羅振玉校記：《經義考》（北京：中國書店，2009年），卷151，禮記類，頁1041。

中唐以後逐步發展的近世新儒學，經由唐代李翱（774-836）、北宋周敦頤（1017-1073）、張載（1020-1077）、二程（程顥，1032-1085；程頤，1033-1107）諸儒對於儒家典籍的創造性詮釋，奠定了道學發展的方向與規模，〈中庸〉一篇即伴隨此一儒學發展潮流而備受關注，也逐漸展示了它單獨躍升為「聖經」的學術潛力。⁸至於將上述諸儒新詮的儒家典籍「正典化」而建置完成「四書」正典，則是由朱熹（1130-1200）集其大成。朱子所以能造就這一文化偉績，乃是以扎實的文本解讀為基礎，尤其是編定《大學》、《中庸》二書的「章句」，進而提出一套全新的、深具創意的文本解讀，將原本隸屬「五經」的文本轉換為「四書」的文本。

在文本結構的整體性方面，《中庸章句》異於〈中庸注疏〉之處，在於朱子精心尋繹《中庸》的文本結構，最終提出一種可以稱為「樹狀生成結構」的文本整體性觀點。朱子將《中庸》三十三章的文本整體性想像為一株枝枝相連，枝葉茂密的大樹，此即朱子自道：「《中庸》一書，枝枝相對，葉葉相當，不知怎生做得一箇文字齊整。」⁹其中第一、十二、二十一章被看作三株主幹，分別帶出三項主要論述。第一章乃是涉及本體、工夫的「中和」論述，「此下十章，皆論中庸以釋首章之義」，因而強調「中庸之中，實兼中和之義」。¹⁰第十二章則是涉及顯、微兩種世界的「體用」論述，此章以下，朱子就以「費

⁸ 關於《中庸》如何跟道學發展同步興起的課題，參見夏長樸：〈論《中庸》興起與宋代儒學發展的關係〉一文，收在《北宋儒學與思想》（臺北：大安出版社，2015年），頁53-138。楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉一文，收在《從《五經》到《新五經》》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁195-238。前文係學術史角度的考察，備列促使《中庸》興起的佛學、儒學大家觀點，並探討《中庸》興起的原因及學術意義。後文係哲學詮釋層面的考察，側重析論理學家如何透過對《中庸》性命之學的心性論詮釋，從而確立《中庸》作為儒門聖典的地位。此處「聖經」一詞，借自楊先生的用語。

⁹ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，1994年），頁1479。

¹⁰ 宋·朱熹撰：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁23、24。下引〈中庸〉原文以及朱熹《章句》注語，悉依本書。

隱」、「小大」作為分析架構來定位此下八章的意旨。第二十一章則是涉及天道、人道相貫通之義的「誠明」論述，此章以下，朱子就以「天道」、「人道」作為分析架構來定位此下十一章的意旨。末章（33章）則是全篇結語，與「一篇之體要」的首章終始相應。

至於文本的形成問題，朱子認為：第一部分，首章的「中和」論述乃是「子思述（孔子）所傳之意以立言」，此下十章（關於「中庸」的言說）則是「子思引夫子之言，以終首章之義」；¹¹ 第二部分，第十二章的「體用」論述乃是「子思之言，蓋以申明首章道不可離之意也」，其下八章則是「雜引孔子之言以明之」；¹² 第三部分，二十一章以下為子思關於「誠明」的論述，這一論述乃是「子思承上章（哀公問政章）夫子天道、人道之意而立言」，¹³ 而為了顧及這項結構因素，朱子對哀公問政章的解讀也就扣緊它的「誠」論意旨。凡此，可見朱子意在透過文本形成的推定以展示孔子、子思的道統之傳。

根據朱子對於《中庸》文本整體性的創見，「子思作《中庸》」的說法有了新的意義。相較於〈中庸注疏〉所謂子思之「作」乃是闡述孔子立法旨意之意，《中庸章句》的子思之「作」則攸關道統的傳授，這個文本的「樹狀生成結構」再現的是孔子、子思之間心法的傳承，因此是一部「孔子—子思心法相傳之書」。這個觀點預設了「道」可以隨著歷代人心活動而生發更深刻的義蘊，就此而言，作者子思是作品的主體，他因為心法的傳承而擁有「共同作者」的身分。朱子《中庸章句》隨著「四書」成為中國近世時期的經學正典文本，《中庸》作為「孔子—子思心法相傳之書」的文本性質殆成定論。縱使期間或有學者在文獻考據層面提出《中庸》原為兩篇以及質疑作者可能非子思的異議，¹⁴

¹¹ 同前註，頁 18。

¹² 同前註，頁 23。

¹³ 同前註，頁 32。

¹⁴ 如宋代學者王柏（1197-1274）區分今本〈中庸〉二十章以前的「中庸」部分，二十一章以下的「誠明」部分為二，認為兩篇均為子思作。清代學者袁枚、葉西、俞樾等則據〈中庸〉文中有「車同軌，書同文」之語，質疑〈中庸〉可能晚出。

然而《中庸》的文本意義當由道統之傳索解始終是主流見解。

對於中國傳統社會的學者而言，經學正典文本的作者乃是神聖的作者，作者的功用在於為人類社會制定永恆的法度（或是外在的政教法度，或是內在的心性法度），因此，基於道法體系的一貫性，自然必須以文本整體性為前提。至於當代學者，由於不再身處傳統社會的正典文化當中，以及基於創設當代知識學科的學術需求，原本作為經學正典文本的《中庸》，遂被定位為先秦儒家的哲學思想文本；現代的「作者」觀亦與經學時代迥然有別，《中庸》的作者基本上被視為闡述儒學觀念的著述者，因而對於朱子認為《中庸》乃是以「樹狀生成結構」再現「孔子—子思心法相傳」的觀點已頗為疏離；更由於《中庸》的文獻形式頗為參差（包括論說、子曰、引《詩》、對話等格式）、文獻內容亦欠缺明朗的論述脈絡（天命、慎獨、中庸、誠明等重要觀念的關係錯綜難辨），當代學者往往基於現代的「文章」觀念，即根據文體形式、觀念內涵的雙重理由，傾向接受始於宋代學者王柏的《中庸》二篇說，主張今本《中庸》原屬兩篇文獻的說法紛紛興焉。可以說，經歷傳統經學到現代學術的典範轉移，《中庸》二篇說似乎反倒成為主流看法。較早如馮友蘭（1895-1990）、武內義雄（1886-1966）、徐復觀（1904-1982）等皆主張《中庸》二篇說。

馮友蘭依據文體與思想主題的差異，主張今本《中庸》第二章至二十章「道前定則不窮」止為一篇，其內容多言人事，且為記言體裁，當為子思發揮孔子學說而作；第一章首章與二十章後半以下各章當合為一篇，多言人與宇宙之關係，且為論著體裁，當為孟子後學發揮孟子神祕主義哲學之作。¹⁵此即可見馮先生將《中庸》文本的形成視為反映「思孟學派」的觀念發展。日本學者武內義雄根據文獻考據方法，認為第二章至十九章為原始《中庸》，反映子思思想；至於首章與二十章以下部分，則可能晚至秦代由子思學派儒者所成。其後，重澤俊郎發揮武內義雄之說，將第二章至十九章稱為〈中庸古經〉，其他部分為〈中庸新經〉；前者以「中庸」為主要觀念、在社會脈絡中提倡孝道，後者則

¹⁵ 馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，2015年），頁374-382。

以作為宇宙原理、萬物存在之根本原理的「誠」為主要觀念，反映孟子以後儒家對道家本體論思考的回應。¹⁶ 至於徐復觀則主張《中庸》之作早於孟子，他認為首章至二十章「道前定則不窮」止為一篇，乃子思對「孔子的實踐性地倫常之教」的發揮；二十章後半以下的部分為孟子以前的子思後學所作，其「以誠言性」的思想開啟孟子的性善說。¹⁷ 徐先生認為《中庸》之「誠」意指「仁」的全體呈現、且不離「中庸」之德行，強調下篇的「誠」論係從上篇「中庸」觀念發展而來，且此論形成於孟子之前，無關神祕主義，亦非為回應道家宇宙論而作，純為儒家人文主義本色。

近年的出土文獻研究，亦不乏主張《中庸》為兩篇者。如：郭沂認為《中庸》包括記言的部分（以孔子語單獨成章），係孔子門人記載孔子言論的《論語》類文獻，稱之為「古本中庸」，其餘議論的部分稱之為「《子思》逸篇」，內容包括全書綱要、論君子之道、論修身、論誠、論聖人等五篇。¹⁸ 梁濤則將《禮記》的〈中庸〉、〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉四篇，連同郭店楚簡〈五行〉訂為子思作品，他根據〈表記〉、〈坊記〉、〈緇衣〉三篇與〈五行〉文章體例的差別，認為這個差別反映子思學術由祖述孔子言論到本身的理論思辨的發展變化，而〈中庸〉兩個部分亦可理解為子思本身的學術發展歷程：自第二章至二十章「凡為天下國家有九經，所以行之者一也」止（題為〈中庸〉），主要記述孔子的言論；第一章與二十章「凡事豫則立」以下部分（題為〈誠明〉），圍繞「誠明」觀念展開嚴謹的議論。¹⁹ 這兩位學者都將〈中庸〉的形成推早到子思本人。

¹⁶ 以上日本的〈中庸〉研究，參見佐藤將之：〈「建構體系」與「文獻解構」之間：近代日本學者之〈中庸〉思想研究〉，《政大中文學報》第16期（2011年12月），頁43-86。

¹⁷ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁103-116、138-156。

¹⁸ 郭沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》（上海：上海教育出版社，2001年），頁430-436。

¹⁹ 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008年），頁261-291。

如上述，可見「子思作〈中庸〉」的傳統說法，在當代乃被理解為「作者」子思（或子思學派、思孟學派）對儒學觀念的闡述。當代學者雖然多有主張《中庸》二篇說，從而推測最有可能的作者：子思及孟子後學（思孟學派之作，形成於孟子後）；子思及子思後學（子思學派之作，或形成於孟子前，或形成於孟子後）；孔子門人及子思；子思本人前後期之作等。然而就文本形成而言，其實仍然保留《中庸》具有文本整體性的看法，學者大抵是透過尋繹《中庸》當中諸如「性、道、教」、「慎獨」、「中庸」、「誠、明」等觀念的關連，說明《中庸》的觀念源流，藉此確認此一文本反映先秦儒家子思（思孟）一系的儒學觀念發展歷程。

雖然自漢初以下，〈中庸〉即被認定是子思所「作」的文本，然而就〈中庸〉的文獻表象而言，最基本的事實是：「孔子」是其中唯一的顯名者，但他卻不是這個文本的「作者」而是被引述者，引述者則另有其人，一般認為此一引述者跟子思之門有關，不過很不尋常的是「子思」並未顯名於文本當中。這個事實意味著在文本形成的過程裏最重要的是留下「孔子」的註記，註記其餘名號並無必要，這個文本雖然可能出自子思之門，然而在文本形成的過程卻甚至未考慮註記「子思」之名。如果不拘守作品必當以「作者」存在為前提的話，前述的情況可以理解為此一文本乃是出自不顯名自身的「述者」所為，他（們）透過「述」孔子之學來彰顯自身的儒者身份。就此而言，〈中庸〉可以籠統視為一部孔門後學「述」孔子之學的文本。

至於近世以下的儒者，如朱子根據文本深層結構而辨識出孔子、子思傳承的文本線索，遂賦予子思「共同作者」身份，並坐實「孔子—子思心法相傳」的文本意旨；而當代學者則進一步變異為子思對孔子思想的發展，可以說是反客為主，以子思的論述為作品主體，而將孔子之學視為子思所繼承的客體對象，以坐實「子思（思孟）學派觀念源流」的文本意旨。這般解讀，在文本形成的認知上乃是同樣預設〈中庸〉是一部子思「述」孔子之學而有所「作」的文本，可以說這是〈中庸〉歷經流傳而衍生的「作者化」解讀。

如果說〈中庸〉原本是一部未顯名自身的孔門後學「述」孔子之學的文本，

何以後來的讀者可以在此一文本辨識出「子思」來，甚且認為它最足以代表子思的「一家之言」？此外，當讀者回溯先秦儒學的情境，重新追認〈中庸〉是孔門後學「述」孔子之學の文本，則該如何理解〈中庸〉當中經引述の孔子之言（子曰）說了什麼？「述者」本身の進一步闡述又說了什麼？以及這類孔門後學「述」孔子之學の文本在先秦時代の形成是否有其特殊の時代意義？以下即接著透過「述者」文本の觀點，闡明「子思之儒」如何以「述者」の姿態「述」孔子之學，並從中捕捉〈中庸〉隱含の論述脈絡。

三、以「述者」為主體の文本解讀

〈中庸〉の内容大約「子曰」之言近半，此外即是等量齊觀の「議論」之言。〈中庸〉當中既然包括未署孔子之名の議論，除了孔子之外，還存在未署名の議論者可謂呼之欲出。如上節所述，當代學者不乏主張《中庸》二篇說者，即往往根據「子曰」之言與議論之言の文體不同（記言體 VS. 論說體），以及核心概念有異（「中庸」VS.「誠」），所以推測兩者應是出自不同の「作者」，可以分離為各自獨立の文本。不過，這種二分の觀點其實有待商榷：一方面，記言體、論說體之區分反映の僅是文獻の不同樣式，兩種樣式更像是並存而非截然二分，例如今本《中庸》第14、15章，即是以議論之言為主，最末再引「子曰」之言；第20、28章，則是孔子之言與議論之言錯雜，以致無法判定何為孔子之言、何為議論之言；甚至通篇就可以看作是由議論之言與孔子之言並行揉合成篇。另一方面，學者假定《中庸》前後兩部分の核心概念不同，遂認為兩部分有各自の論述主題，然而由於彼時の文本可能異於現今習見之「作者一文章」，因此對於如何掌握《中庸》の核心觀念與論述脈絡其實還有待更細密の推敲。這兩方面有待商榷の問題，或是源於當代學者習於以現今の「作者一文章」の文本觀念看待《中庸》，以致強加文體、概念之區別作為解讀文本意義の決定性因素。然而解讀《中庸》の文本意義，不能僅關注文獻樣式、個別の概念等文獻表象，還要考量文本形成の課題。

如果〈中庸〉原初是一部自居「述者」的孔門後學經由「述」孔子之學而形成的文本，依此「述者」文本的觀點檢視〈中庸〉的內容，可見當中約略有三種「述」孔子之學的形式：（1）多則引用孔子之言的「子曰」文獻；（2）「哀公問政」一節（今本 20 章）則是頗為獨特的「子曰」文獻；（3）至於議論之言，如果不拘守「作者」作論的性質，其實也可理解為「述者」在某種言說情境中闡述孔子之學的議論，其中「仲尼祖述堯舜」一節（今本 30 章）即明顯反映議論者的「述者」立場。如此看，則〈中庸〉通篇係由「述」孔子之學的不同形式構成，乃是一部孔子其人、其言無所不在的文本。必須強調：依「述者」文本的觀點，「述者」雖不顯名，卻仍應視為該文本的主體。底下即分別就這三種「述」的形式，解讀其文本意義，進而探究〈中庸〉如何透過「述」孔子之學而形成自身的論述脈絡。

（一）「子曰」文獻的文本意義

〈中庸〉當中「子曰」文獻的文本意義為何？前引郭沂提出「《論語》類文獻」的說法，認為〈中庸〉的「子曰」部分，內容多與《論語》相合，皆屬孔子門人對孔子言論的記載，係出自孔子之口的實錄而非後人假托。²⁰如果是實錄，尚可追問：這種紀實文本的意義為何？記載於單篇之簡冊（如〈中庸〉）與收錄於彙編之簡冊（如《論語》、《禮記》）是否有不同的文本意義？此外，梁濤則質疑郭沂之說，認為孔門後學所記的「子曰」並非僅是「實錄」，而是「對孔子思想的內在詮釋」，其中「包含了記錄者對孔子的詮釋和理解，表達了記錄者的主觀意圖和願望」，因此「子曰的不斷出現、形成也就是儒學思想的延續和發展」。²¹梁說已觸及「子曰」文獻之文本意義的思考，惟仍然將「子曰」文獻理解為記錄性質的文本，以至於「記錄者」到底附加了哪些「主觀意圖和願望」也無法單從個別文本判讀，而必須「放在儒學思想發展的脈絡中進

²⁰ 同註 18，頁 430-436。

²¹ 同註 19，頁 250、257-258。

行解釋和說明」。²² 如果轉向「述者」文本的觀點，則〈中庸〉的「子曰」文獻既非純然客觀紀錄，也不是可以脫離〈中庸〉論述脈絡的主觀紀錄，它是一種「述」孔子之學的文本形式，跟同篇其餘的議論之言一樣都是以「述者」為主體，而它的文本意義即可以置於〈中庸〉的論述脈絡加以理解。

在一般認為歸屬《子思》的傳世文獻當中，〈坊記〉、〈表記〉、〈緇衣〉全由「子曰」之言構成，且未標記子思之名，因此僅憑文獻實難以斷定〈坊記〉諸篇跟子思有直接關係。²³ 然而在文獻流傳過程中，〈坊記〉諸篇最終卻都歸屬於《子思》，由此即可推知「子曰」文獻的意義不在客觀記錄孔子之言，而是孔門後學對孔子之言的有意「引用」，而且正是經由「引用」，子思或「子思之儒」遂被認定是這些文本的主體。相較於〈坊記〉諸篇，同屬《子思》的〈中庸〉除了引用孔子之言，又有自身的議論之言，子思或「子思之儒」作為此一文本的主體尤其明顯：畢竟純然引用孔子之言的文本，引用者能被辨識出名號而證實他的主體地位或許仍有賴歷史機遇的因素；而統合引用形式與議論形式的文本，憑藉文本自身的論述脈絡即具備證實自身主體地位的基本條件，〈中庸〉起初曾作為子思「一家之言」的統稱或許與它的這般文本條件有關。然則對孔門後學而言，「引用」孔子之言作為一種「述」孔子之學的形式，究竟其行為意義為何？

孔門後學引用「子曰」，其實就宛如世代相傳的儒者正在聆聽孔子對門人的教言。「子如不言，則小子何述焉？」²⁴ 孔門教言相傳的情境，或許即是所謂孔子「家語」的本義，而引用「子曰」正是孔門後學對孔子「家語」的記憶與傳承。孔門後學引用孔子之言作為論述主軸似乎是理所當然。如同墨者引用「子墨子曰」，儒者引用「子曰」，意義相當於「夫子曰」：孔子、墨子乃是

²² 同註 19，頁 250。

²³ 例如：〈緇衣〉仍不確定是出自子思或是公孫尼子。李零認為子思、公孫尼子可能同時傳述這篇文本。李零：《郭店楚簡校讀記》（北京：中國人民大學出版社，2007年8月），頁 89-93。

²⁴ 子貢之語，見《論語·陽貨》。

儒者、墨者共同推尊的祖師，不同師門、世代的後起教言都必得溯源於第一代的夫子教言。這在行為意義上，類似莊子所謂的「重言」（學門的後續發展有賴溯及該學門掌握「古之道術」的老成之人或「博大真人」），正是憑藉「述」孔子、墨子的夫子教言，儒學、墨學在戰國時期遂成為「顯學」，在政治場域取得顯著的發言位置；換言之，就介入世務的效力而言，新世代的儒者以「述者」自居，表明其言談乃是出自「孔子」顯然比以言談顯揚自身更為重要。不過，〈中庸〉雖然通篇夫子之言無所不在，但這些夫子之言乃是經由「述者」的引用、闡述而成為文本，因此「述者」才是文本的主體。以下引文即頗能反映當時流傳的「子曰」文本乃是以引用者為主體。

穆公謂子思曰：「子之書所記夫子之言，或者以謂子之辭也。」子思曰：「臣所記臣祖之言，或親聞之者，有聞之於人者，雖非其正辭，然猶不失其意焉。且君之所疑者何？」公曰：「於事無非。」子思曰：「無非，所以得臣祖之意也。就如君言，以為臣之辭，臣之辭無非，則亦所宜貴矣。事既不然，又何疑焉？」（《孔叢子·公儀》）²⁵

此則可能出於後代儒者追述的魯穆公、子思對話，一則反映子思往往透過「記夫子之言」宣揚其政治理念，以成其王者師之姿，這即是先秦儒者遊走各地講學議政，憑藉引述「夫子之言」而使儒學成為顯學的既定模式。一則子思所「記」孔子之言不見得是真正出自孔子之口的「正辭」，部分內容可能是以己言闡述孔子之「意」，是否為孔子「正辭」將依「述者」的闡述是否「無非」而定，亦即依「述者」是否能回應現實，引領當代的正確行動而定。引文中針對書面文獻（「子之書」）而使用「記夫子之言」的「記」字，如果回歸儒者於各地講學議政的言說情境，「記」字或將轉換為引用或闡述，而引用、闡述孔子之言的「述者」無疑才是主體。

如上述，〈中庸〉的「子曰」當視為孔門後學對孔子之言的「引用」，然則引用者究竟表述了什麼？從言語行為的角度看，孔子之「言」本身已經是一

²⁵ 同註 5，頁 51-52。

種言語行為，「引用」也是一種言語行為，一般言語行為的意義表述活動已經頗為複雜，更何況〈中庸〉的「子曰」乃是連結不同世代的「言」與「引用」，反映的是更複雜的言語行為。英國哲學家奧斯丁（J. L. Austin, 1911-1960）曾提出一套言語行為理論，他以言語行為總是在做某事（do something）作為前提，從而將「如何以言行事」的方式分為三類：一是話語行為（locutionary act），意指一般「說些什麼」（saying something）的行為，亦即透過言說指稱某些事實或說明某些事態；二是話語施事行為（illocutionary act），意指在言說當中即施行了某種意向表態的言外之事（In saying X, I was doing Y）；三是話語施效行為（perlocutionary act），意指藉由言說而對當事人產生影響其感情、思想或行為的言後效果（By saying X, I did Y）。²⁶當然，這只是一套分析言語行為的理論架構，而〈中庸〉作為一部具備哲學經典價值的作品也遠非一般日常言語行為可比，不過，這套理論架構仍有助於〈中庸〉的讀者意識到〈中庸〉原是由某個知識群體的言語表述活動構成，解讀的過程應儘量掌握它所蘊含的多層次意義。茲以〈中庸〉當中引用孔子的「中庸」話語為例說明之。

今本〈中庸〉第15章以前的「子曰」文獻密集出現孔子言及「中庸」的話語。徐復觀先生認為〈中庸〉密集出現「中庸」話語乃是子思「有意的編集」，可見子思認定「中庸」觀念是孔子的中心思想。「中庸」觀念意指諸如孝弟、忠信之類的尋常德行乃是「有普遍妥當性的行為」，是「人人可以實踐，人人應當實踐」的「常道」。子思即順著孔子思想而發展，以期「解決孔子的實踐性地倫常之教，和性與天道的關係」，遂有〈中庸〉（上篇）之作。²⁷徐先生的解讀自有其思考脈絡：在先秦人性論思想的發展歷程當中，〈中庸〉之作可以印證子思及其門人如何繼承發展孔子的核心觀念與思想精髓；因此反映在文

²⁶（英）J. L. 奧斯丁著，楊玉成、趙京超譯：《如何以言行事》（北京：商務印書館，2012年），頁81-113。

²⁷同註17，頁111-116。

本的具體線索，子思即以「編集」孔子的「中庸」話語作為基礎，進而「寫作」第一章（「天命之謂性」章）、第十二章（「君子之道費而隱」章）以解決孔子留下的問題。在徐先生看來，「子曰」文獻的主體為孔子本人（後人記錄或編集其言），文本意義為「中庸」觀念的表述，而這般觀念涵意乃是子思作〈中庸〉以表述自身思想的基礎。這大底是「作者」文本的觀點對於「子曰」文獻、「中庸」話語的基本認知，如果轉向「述者」文本的觀點，則「子曰」文獻的主體將是「引用」孔子之言的「述者」，文本意義則是「述者」引用「中庸」話語的言語行為涵意，亦即不僅表述了孔子所揭出的「中庸」觀念，也表述了孔子的「中庸」話語如何引起「述者」的感興啟發。

在孔門教言相傳的情境當中，引用「子曰」就宛如後學者當面聆聽孔子的教言，孔子之言並非為學者立法的金科玉律或是為學者設定思想議題的哲思創見，而是孔子作為一位「好學」君子，憑藉話語中的時代感懷與自我期許而被後來者反覆傳頌。就此情境背景而言，孔門後學引用孔子的「中庸」話語，表述的核心意義其實不是「中庸」概念的觀念內涵，而是「中庸」作為一種「遵道而行」的理想生活模式，這種生活模式使君子得以在平穩庸常的日常生活當中隨時維持在恰如其分的理想狀態（「時中」）。「中庸」之理想生活模式變得難能可貴，其實正意謂著彼時「道之不行」的實況。

子曰：「中庸其至矣乎！民鮮能久矣！」（第3章）

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。人莫不飲食也，鮮能知味也。」

（第4章）

子曰：「道其不行矣夫！」（第5章）

子曰：「天下國家可均也，爵祿可辭也，白刃可蹈也，中庸不可能也。」

（第9章）²⁸

孔子所見的社會現實如此，故有如上之言。至於戰國時期的孔門後學引用這番

²⁸ 同註 10，頁 19、21。

孔子之言，同樣是反映他們所見的社會現實：由於周代長期運作的禮樂體制逐漸失去功能，傳統的君子生活模式已經難以維繫。然而孔子這番言語並不僅是說出彼時社會生活的事態，同時孔子也表達了自我意向。依奧斯丁的言語行為理論來說，這些「中庸」話語不僅屬於「話語行為」，也屬於「話語施事行為」。孔子言及：此時代的人鮮能「中庸」、鮮能「知味」，甚至言及「中庸」更較平治天下、辭讓爵祿、身蹈白刃等高道德標準之事難能可貴。這些看來頗為弔詭的言辭，其實表達了孔子對於「道之不行也，我知之矣」的感懷。原本君子最真實的一面就是在日常生活中表現出應有的德行，如同飲食之為日常，就該能品嚐其中的滋味。然而當時人們由於禮樂式微，所以鮮能「中庸」，即如「人莫不飲食」，卻「鮮能知味」，無法在日常生活中感受生命應有的價值。由於孔子感受當時人們普遍喪失這種基本生活能力，因而他不可抑止地發出深沉慨嘆：「道其不行矣夫！」

何以「道之不行也」？依上述孔子之言所透露出來的慨嘆意向而言，與其說孔子將此現象歸諸於個性弱點或人性的負面因素，不如說這是源自社會政治體制失能所導致的時代困境。²⁹ 人們普遍喪失「知味」、「明善」的基本能力，這是時代性的困境，唯有少數卓越的個人能免於受到波及。孔子曾提及舜、顏回一類的「好學」君子：

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察邇言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」（第6章）

子曰：「人皆曰予知，驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫之知辟也。人皆曰予知，擇乎中庸而不能期月守也。」（第7章）

子曰：「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣。」（第8章）³⁰

²⁹ 徐復觀先生認為〈中庸〉對此的認知是：由於每個人的氣稟差異、人性當中的生理欲望衝動以及無法抵抗外在政治社會環境的壓力與誘惑，所以造成「中庸不可能也」的結果。同註17，頁115。

³⁰ 同註10，頁20。

相較於時代困境使得多數人們「知小而不知大」，「驅而納諸罟獲陷阱之中」，卻「莫之知辟（避）」，失去了在尋常抉擇當中正確行動的能力；舜、顏回則憑其「好學」，「舜好問而好察邇言，隱惡而揚善」，「（回）得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」，對於如何在切近的庸常生活擇善固執深具自覺意識，乃得以「擇乎中庸」，擁有正確的行動能力。〈中庸〉既引用孔子稱許舜、顏回能「擇乎中庸」之言，肯定縱使是體制失能所導致的時代困境，仍有如舜、顏回等少數卓越個人可供借鏡，此等「大知（智）」將是挽救時代困境的主要動力；同時也引用孔子「反求諸其身」之言：

子曰：「素（索）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。」（第 11 章）

子曰：「……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。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？」（第 13 章）

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。在上位不陵下，在下位不援上，正己而不求於人則無怨。上不怨天，下不尤人。故君子居易以俟命，小人行險以徼幸。子曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」（第 14 章）³¹

如何面對「道之不行」的世界，見證了智愚、賢不肖的人格差異。「道之不行」的時代困境，使得日常生活難以滿足人生意義的渴求，這才導致某些人試圖透過「索隱行怪」的行為標榜生活的意義。反之，真正的君子則是透過「依乎中庸」安身立命，意謂：「庸德之行，庸言之謹」即是生命意義的彰顯，「遯世不見知而不悔」、「人不知而不慍」，無怨無悔，永遠不輟地「遵道而行」。

³¹ 同註 10，頁 22、23-24。

〈中庸〉引用孔子的自省之言：「君子之道四，丘未能一焉」，顯然不應解讀為揭露孔子的不完美形象，恰恰相反，對於「子思之儒」來說，孔子關於「君子胡不慥慥爾」的自省，正反映了「君子居易以俟命」的深厚人格。³²相較於舜、顏回乃是作為「擇乎中庸」的「大智」之人，孔子則是「依乎中庸」的「聖者」；³³「擇」、「依」二字的差別，前者凸顯君子「擇善而固執之」的道德實踐信念，後者則凸顯君子已處於「不勉而中，不思而得，從容中道」的生命理想狀態。這即是後文對於「誠之」與「誠」兩種狀態的區別所在（第20章）。

以上所見〈中庸〉引用孔子的「中庸」話語，其實包括多層次的意義，既表述「道之不行」的事態與慨嘆，也表述君子「擇乎中庸」、「依乎中庸」的信念與理想。就「引用」的言語行為加以分析，參考奧斯丁的理論，這些「子曰」文獻的文本意義其實還不僅有屬於「話語行為」、「話語施事行為」的面向，亦可見「話語施效行為」一面（對引用者的感情、思想或行為產生影響），即如「子思之儒」既引用孔子稱許舜、顏回之言，又引用孔子的自省之言，前一種引用，引用者所感興啟發的是借鏡某個足以卓然於世的他者經驗，乃能面對「道之不行」的社會現實；後一種引用，引用者所感興啟發的則是「君子素其位而行，不願乎其外」的從容內省，乃能不再怨天尤人地等待命運的終極圓滿。

（二）「哀公問政」一節的文本意義

解讀「哀公問政」一節的文本意義，《孔子家語·哀公問政篇》、朱子《中庸章句·哀公問政章》兩種模式可資參照，節錄如下：

《孔子家語·哀公問政篇》：（1）哀公問政於孔子，孔子對曰：「文、

³² 「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？」此句的大意是：平常德行務必實行，有所欠缺則更加努力；平常言語務必謹慎，多餘的話不敢亂說。言行相應一事，君子怎能不黽勉努力呢！參見陳槃：《大學中庸今釋》（臺北：正中書局，1954年），頁26-27。

³³ 「君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之」一句，今本〈中庸〉視為「子曰」之言，筆者認為亦有可能是引用者的感懷之言。

武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。……或生而知之，或學而知之，或困而知之，及其知之一也。或安而行之，或利而行之，或勉彊而行之，及其成功一也。」（2）公曰：「子之言，美矣至矣！寡人實固，不足以成之也。」孔子曰：「好學近乎智，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則能成天下國家者矣。」（3）公曰：「政其盡此而已乎？」孔子曰：「凡為天下國家有九經，曰：修身也，尊賢也，親親也，敬大臣也，體羣臣也，子庶民也，來百工也，柔遠人也，懷諸侯也。……」（4）公曰：「為之奈何？」孔子曰：「齋潔盛服，非禮不動，所以脩身也……治天下國家有九經，其所以行之者一也。凡事豫則立，不豫則廢。……誠者，天之道也；誠之者，人之道也。夫誠、弗勉而中，不思而得，從容中道，聖人之所以定體也。誠之者，擇善而固執之者也。」（5）公曰：「子之教寡人備矣，敢問行之所始。」孔子曰：「立愛自親始，教民睦也；立敬自長始，教民順也；教之慈睦，而民貴有親；教之以敬，而民貴用命。民既孝於親，又順以聽命，措諸天下，無所不可。」公曰：「寡人既得聞此言也，懼不能果行而獲罪咎！」³⁴

《中庸章句·哀公問政章》：哀公問政。子曰：（1）文、武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。……故君子不可以不脩身；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。（2）天下之達道五，所以行之者三。……子曰：好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以脩身；知所以脩身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家者矣。（3）凡為天下國家有九經……凡為天下國家有九經，所以行之者一也。（4）凡事豫則立，不豫則廢。……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。（5）

³⁴ 清·陳士珂輯：《孔子家語疏證》（上海：上海書店，1987年），頁117-118。

博學之，審問之，慎思之，明辨之，篤行之。……果能此道矣，雖愚必明，雖柔必強。（20章）³⁵

兩相對照，主要差異有二：其一，《孔子家語·哀公問政篇》（以下簡稱《家語》或《家語》的〈哀公問政〉）係由五番哀公—孔子問答構成，《中庸章句》（以下簡稱《章句》或《章句》的〈哀公問政〉）雖保留哀公問政的背景，實則是孔子的長篇議論。其二，結尾段（5）的內容不同。這般差異對於文本意義的影響為何？

《家語》基本上是整編流傳文獻而成的孔子言行事蹟文集，編述者將〈哀公問政〉定為魯哀公、孔子關於如何為政的對話，經由兩人的五番問答，從為政的基本原則（1）及其完成條件（2），到具體的施政綱領（3）及其操作方法（4），孔子完整闡述了「文武之政」如何持續作為彼時的政治規範。《家語》缺《章句》「博學之」一段，而其結尾處的最後一番對話則是《章句》所無，而以魯哀公「寡人既得聞此言也，懼不能果行而獲罪咎」的自期之言作結（5）。可見《家語》的敘述重點在於設置對話情境，經由兩人問答構成長篇的政治論述，藉此表彰孔子論政之備，且能興發哀公「果行」文武之政的情志，鮮明地呈現孔子的「王者師」形象。

異於《家語》，《章句》欠缺對話情境的鋪陳，似乎孔子係以一篇長論單向地回應哀公的「問政」；然而運用長篇大論畢竟不符孔子的言談風格，且如上引之分段，也有必要說明它是一篇結構完整的立論。此外，相較於《家語》透過設置對話情境以表明孔子論政之備、哀公為之動容的敘事旨意，《章句》於此轉為記述孔子議政之論，表彰孔子的王者師形象並非主旨，這則議論的旨意如何解讀也成為問題。朱子對此應該深有體會，他將《家語》的〈哀公問政〉視為《中庸·哀公問政》的底本，認為子思或曾「刪其繁文以附于篇」，此即經由連結《家語》、《中庸》的文本傳播關係，肯認《中庸·哀公問政》縱使欠缺對話體的敘事情境，亦當承認其整體性，而其旨意則可以透過掌握《中庸》

³⁵ 同註 10，頁 28-31。

文本整體的深層結構來索解。

略如上節說明朱子的「樹狀生成結構」觀點所論，《章句》的〈哀公問政〉乃位於第二株主幹之末，接第三株主幹處，是至關緊要的枝幹：「此引孔子之言，以繼大舜、文、武、周公之緒，明其所傳之一致，舉而措之，亦猶是耳。蓋包費隱、兼小大，以終十二章之意。章內語誠始詳，而所謂誠者，實此篇之樞紐也。」³⁶朱子一方面認為此章（20章）乃是子思「引孔子之言」以總結上文第12章「（道體）包費隱，兼小大」的論旨（12章為「子思之言」），且接續前數章所引孔子讚頌舜、文、武、周公德業之言（17-19章），構成自舜到孔子的道統譜系。另一方面，朱子還認為此章所引孔子之言印證了孔子、子思之間的傳承關係。依朱子的解讀，「誠」的論述乃是《中庸》篇旨的「樞紐」，而子思於此章所引孔子之言「語誠始詳」，正是子思於21章以下論「誠」的張本，顯示「子思作《中庸》」係「述（孔子）所傳之意以立言」（即「述」中有「作」的共同作者），也足證孔子—子思的道統之傳。以上可見《章句》的〈哀公問政〉以道統論述為主旨。

概括前論，《家語》的〈哀公問政〉乃是關於孔子形象的敘事文本，編述者藉魯哀公、孔子的對話表彰孔子論政之備以及身為王者師的影響力；對編述者而言，孔子是一個特異的聖人，值得時人景仰，因而側重呈現孔子的為政理想及其王者師形象。《章句》的〈哀公問政〉則是關於道統論述的論道文本，朱子認為對子思而言，孔子是道統譜系的傳道之人，這一道統向所有志於道學者召喚，因而藉引述孔子議論體會孔子再造道統的志業，並進一步發揮以「誠」論為重心的道體論述。姑且不論朱子對於〈哀公問政〉的解讀可能引來的「誤讀」批評，³⁷上述可見基於文本性質（涉及文本的形成、結構與主題）的不同

³⁶ 同註10，頁32。

³⁷ 如梅廣先生認為朱子將〈哀公問政〉「所以行之者一也」之「一」解為「一者，誠也」等，其實不合《中庸》文意，更進一步指出「朱子解經的盲點跟他的義理系統有直接關係」、「理學家通過他們的義理架構去窺測《中庸》，更為自己製造出重重理障。」梅廣：〈語言科學與經典詮釋〉，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67-75。

認定，〈哀公問政〉也衍生不同的文本意義。相較於《家語》、《章句》兩種模式，依據「述者」文本的觀點，又將如何解讀先秦〈中庸〉文本當中「哀公問政」一節的旨意？

先就文獻問題略作討論。如前述，《家語》、《章句》除了結尾一段不同，其餘大致相同，兩種模式均認定〈哀公問政〉的大部分文獻內容屬孔子之言，且有大致論述脈絡可以辨識。然而這一認定並非必然，先秦文獻當中如此長篇大論的孔子之言殊為罕見，《家語》將其編述為對話的語錄或是《章句》尋繹其中一貫的論旨，雖然亦能自圓其說，但不免是因後來讀者的某些預設立場而強化它的結構完整性。相對於編者、作者的視角，如果轉以「述者」為主體來看待這份文獻，它的首要部分自然仍是「子思之儒」所「引用」的孔子答哀公問政之言，但這個部分其實不必涵蓋「哀公問政」一節全文。因為就孔門後學「述」孔子之學的行為推想，「述」的行為意義在於孔門後學自許透過「引用」孔子之言、「闡述」孔子之意，以期能夠介入世務、「紹承」孔子志業，同時也形成某一師門的集體認同（詳見下節）。據此，則「子思之儒」在引用此番言談之外，容有進一步引用孔子其他言談或引用師門既有定見以及引用者自行闡述孔子、師門之意的可能。³⁸ 果如此，且仍肯定「哀公問政」一節應有一貫的論述旨意，則這種一貫性將異於編述或作論的文本整體性，而是由「子

³⁸ 〈中庸〉「哀公問政」文本在文獻方面仍存在不少問題，如：（1）孔子答哀公問政之語迄止何處，應該是解讀此一文本的基本前提，然而目前似乎仍難以斷定。（2）《章句》分段2的部分，「好學近乎智」句前的「子曰」，朱子因將〈哀公問政〉章全文看作孔子的長論，遂認為此處的「子曰」二字可能是衍文，然而如果從「述者」文本來看，此處可能是子思之儒在前段「引用」之後有所闡述，而再次「引用」孔子之言。（3）《章句》分段4的部分，「在下位不獲乎上……誠之者，擇善而固執之者也」一段，亦見於今本《孟子·離婁上》：「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。」內容大致相同，惟標示為「孟子」之言。根據孟子乃師承子思之門的傳統說法，似可旁證此段本非孔子之言，而是「子思之儒」的闡述之言。

思之儒」，「述」孔子之學的全幅行為（引用、闡述、紹承）構成其文本整體性。至於文本性質，「子思之儒」既是透過「引用」孔子之言、「闡述」孔子之意，以期「紹承」孔子志業，則相較於《家語》、《章句》兩種模式分別將〈哀公問政〉定位為孔子形象的敘事文本、道統論述的論道文本，先秦〈中庸〉文本的「哀公問政」一節應可以定位為關於修身論述的述志文本。論之如下：

「哀公問政」一節起自「子思之儒」引用孔子答哀公問政之言一段（即《章句》分段 1 的部分），由於「述者」文本的特性，孔子答言究竟止於何處，恐難以斷定。此段當可視為「哀公問政」全文最根本的言談，意謂著這則引用之言是接下來「子思之儒」的引用或闡述之言所要呼應的基本教言，也可以說它規範了「哀公問政」全文的論述主題。以「述者」為主體來看，此段的文本意義在於：其一，這則孔子之言乃是孔子以王者師的身份向魯哀公發出的王道之教，「子思之儒」的引用正是表徵儒者對於成為王者師的期待，它的意義不僅在呈現孔子的王者師形象，更是孔門後學紹承孔子而自許為王者師的志向。對引用者而言，孔子是師門後學所要紹承的祖師，此如典籍多有記載子思亦自許為王者師，而此一志向也將為「子思之儒」所繼承。³⁹其二，這則教言指出「文武之政」的存續端賴「其人」（有志且有力量實現「文武之政」的君子），成為君子「其人」乃是無可迴避的責任，因此「不可以不」進行「脩身一事親一知人一知天」的自我深造（近於修身、齊家、治國、平天下的「大學之道」）。根據「不可以不」的句型，可見這則教言對於具有深刻自覺的儒者而言，乃是一道帶有強制意味的律令。⁴⁰ 這道「君子不可以不脩身」的「教言一律令」，

³⁹ 最具代表性的記載見於《孟子·萬章下》：「（魯）繆公亟見於子思，曰：『古千乘之國以友士，何如？』子思不悅，曰：『古之人有言：曰事之云乎，豈曰友之云乎？』子思之不悅也，豈不曰：『以位，則子，君也；我，臣也。何敢與君友？以德，則子事我者也。奚可以與我友？』千乘之君求與之友，而不可得也，而況可召與？」此外，《禮記·檀弓下》、《孔叢子·公儀》、郭店楚簡〈魯穆公問子思〉等亦可見子思應答魯穆公之言，都展現出類似王者師的形象。

⁴⁰ 詳見拙文：〈從「聲訓」到「字義」：東亞儒學發展中的「仁說」典範〉，《臺灣東亞文明研究學刊》10 卷 2 期（總第 20 期，2013 年 12 月），頁 187-220。

或許是孔子曾經對受聽者魯哀公所作的發言，而在「述者」文本當中，這番發言也就要求引用者紹承此一君子志業。

依前述的解讀，第一段以下的內容或即「子思之儒」進一步引用或闡述，呼應「君子不可以不脩身」的「教言一律令」，遂形成一套「子思之儒」的修身論述。首先是關於如何「修身—治人—治天下國家」的門道之言，闡述「五達道」、「三達德」之論，並引用孔子之言指陳「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇」是修身的重要門道。（《章句》分段2）。其次是闡述「修身」、「尊賢」、「親親」、「敬大臣」、「體羣臣」、「子庶民」、「來百工也」、「柔遠人」、「懷諸侯」等九種施政原則與具體作法（「九經」），並歸結於為政者所應具備的德行基礎，「凡為天下國家有九經，所以行之者一也。」（《章句》分段3）。接著闡述「明乎善—誠乎身—順乎親—信乎朋友—獲乎上」的士君子從政之道，從而提出「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」之說，既強調「明乎善」（明）是「誠其身」（誠）的基礎，所以君子必須「擇善而固執之者也」；也指陳「誠其身」（誠）是「明乎善」（明）的歸宿，所以君子的「誠其身」應達到「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道」的理想狀態。據上文討論「子思之儒」引用孔子「中庸」之言的意旨，或可推知此處「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」之說，當是攸關士君子面對「道之不行」的時代應該「依乎中庸」、「擇乎中庸」的自處之道。（《章句》分段4）。至此，可見「子思之儒」經由引用孔子之言、闡述孔子之意而形成一套「修身—事親—知人—知天」之自我深造的修身論述。⁴¹ 這套修身論述的意旨，在儒者紹承孔子志業（成為王者師，甚至是為政者）的驅使下，其實也是一套「修身—治人—治天下國家」的政治行動方案。因此，「誠其身」不僅是為了「成己」，也為

⁴¹ 《章句》分段5「博學之」以下一段，為《家語》「哀公問政」文本所無，姑且存而不論。反而《章句》21章：「自誠明，謂之性；自明誠，謂之教。誠則明矣，明則誠矣。」正是直承本章「誠者，天之道也；誠之者，人之道也」之說，或許可以視為《章句》分段4的內容。

了「成物」（「天地位焉，萬物育焉」的政治理想）；政治不僅屬於「人道」（人間倫理）的範疇，也屬於「天道」（回應天命的政治責任）的範疇。〈中庸〉下文的「至誠」之說即是對此的進一步論述。

（三）「仲尼祖述堯舜」一節的文本意義

以「述者」為主體解讀先秦〈中庸〉文本的意旨，首要即是探索孔門後學如何「述」孔子之學，而「述」的意義大致包括「引用」孔子之言、「闡述」孔子之意以及「紹承」孔子志業。〈中庸〉當中另有近半「子思之儒」的議論之言，若從「述者」文本的觀點看，這些內容乃是「子思之儒」經由闡述孔子之意，以期紹承孔子志業。對於孔門後學來說，紹承孔子的政治志業——亦即面對當代現實而具備作為王者師或為政者的能力正是儒者的核心價值。「仲尼祖述堯舜」一節，正是「子思之儒」對於孔子政治志業的讚頌。

仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土。辟如天地之無不持載，無不覆幬，辟如四時之錯行，如日月之代明。萬物並育而不相害，道並行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也。（第30章）⁴²

這則讚頌孔子之言，將孔子的偉大德行類比於「天地之所以為大」；至於孔子偉大的德行為何，則以「仲尼祖述堯舜，憲章文武；上律天時，下襲水土」述之。依經學傳統的解說，如鄭玄《注》：「此孔子兼包堯舜文武之盛德而著之《春秋》，以俟後聖者也。律，述也。述天時，謂編年，四時具也；襲，因也。因水土，謂記諸夏之事、山川之異。」⁴³可見鄭玄據孔子作《春秋》一事以闡述孔子的大德，意謂孔子是一個偉大的立法者，他透過《春秋》的事理、言例所立下之法度乃是合於天時陰陽之化、諸侯風土民情，因此有化育萬物之功。朱子對此則提出商榷：「律天時者，法其自然之運；襲水土者，因其一定之理。

⁴² 同註 10，頁 37。

⁴³ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《影印阮刻十三經注疏》本（臺北：文化圖書公司，1970年），頁 1635。

皆兼內外、該本末而言也。……小德者，全體之分；大德者，萬殊之本。」⁴⁴ 朱子強調孔子的體道之德，「兼內外、該本末」，不僅如漢唐儒者所論的《春秋》立法志業，因為這僅是外顯、殊用的德行一面，孔子之大德更在其內蘊、本體的性情之德，體現了天理流行的超越法則。⁴⁵ 上述兩說的共同點是將孔子看作是神聖「作者」（立法者），孔子的偉大德行在於為人間立下具有天道內涵的法度；差別則在於前說所關注的《春秋》大法，對朱子來說未及於道德世界的全體大用之法。然而就先秦〈中庸〉文本而言，彼時的孔子尚未擁有經學時期的「作者」身份，此章既言「仲尼祖述堯舜，憲章文武」，可見「子思之儒」其實亦將孔子視為「述者」，這個「述者」身份在經學傳統的解說當中被「作者」化了，並以適應各自時代需求的政教道法論旨加以詮釋。如果重新認定孔子的「述者」身份，該如何理解這句讚頌孔子大德的述語呢？

依〈中庸〉的相關言說，聖賢之所以偉大，除了德、位兼具的王者「敢作禮樂」外（第 28 章），大多是以「善繼人之志，善述人之事」的「善述」者成其偉大，如周武王、周公即是（第 19 章）。在「子思之儒」看來，孔子「雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。」然而這並不減損孔子之德如天地般偉大。孔子之偉大並不在於他是一位「作禮樂」的「作者」，而是他作為「學周禮」的「善述」者（第 28 章）。這其實意謂著：「禮儀（經）三百，威儀三千，待其人而後行」（第 27 章），「文武之政，布在方策，其人存則其政舉，其人亡則其政息」（第 20 章），孔子總以王者師的身份在鼓舞一個可以讓周代禮樂政治永續發展的君子「其人」（考量德、位兼具的情形），又或者孔子本人也可以是那個「其人」（僅就德行言）。「仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土」云云，即是對於孔子作為能使「文武之政」持續發揮政治功能的「其人」的頌辭，他帶來的將是「天地位焉，萬物育焉」的理想政治（第 1 章）。概言之，此句乃言孔子因其「善述」而偉大，憑藉這般的「善述」，乃能「動而世為天

⁴⁴ 同註 10，頁 37-38。

⁴⁵ 「理者，天之體；命者，理之用。」同註 9，卷 5，頁 82。

下道，行而世為天下法，言而世為天下則」，不必然擁有勢位，然而透過作為王者師或為政者的身份，孔子其人仍成為儒者所追隨的大德者（第 29 章）。

如以追隨孔子的「述者」為主體解讀此章的讚頌孔子之語，此則讚頌的文本意義為何？茲以日本學者淺野裕一的解讀作為參照。淺野先生對〈中庸〉的文本認知跟一般持「作者」文本觀點者不同，他轉從「編者」的視角切入，認為〈中庸〉是子思學派儒者編述而成的文本，它不是雜錄彙編，而是編述者依其意圖而展開論旨的著作，所以解讀〈中庸〉的文本意義應側重掌握編述者的意圖。淺野先生認為〈中庸〉編述者的意圖在於表彰孔子雖然未實質受命，但憑藉他作為天下之道德標準而表現出真正的王者姿態。據此，〈中庸〉乃以其「孔子王者說」的論旨在中國儒教運動歷程中獲得定位，它一則延續孔子門人將孔子聖人化（王者化）的趨向，一則作為孟子進一步開展孔子王者說的前身。⁴⁶ 有見於〈中庸〉建構「孔子王者說」的論旨，淺野先生認為「仲尼祖述堯舜」章的主旨在於將孔子和堯舜、文武並列，彰顯孔子作為一個有德無命的無冠王者形象。⁴⁷

相較於「作者」文本觀點的解讀，淺野裕一的「編者」文本觀點透過推敲〈中庸〉編述者意圖而掌握「孔子王者說」論旨，可見其新意所在；他對中國儒教發展意義的考察亦足資參考。惟依照他認定〈中庸〉係子思學派有意建構孔子的王者形象，則孔子其人對於子思學派而言，乃是論述時的客體對象，儒者藉此表達無法得志行道的感懷以及強烈的參政欲望，這或許也是〈中庸〉所涵的文本意義，但未能貼近「述者」文本所反映的「述者」前後相承、互為主體的關係，因而他對〈中庸〉文本的整體結構仍然無法提出令人信服的說法。⁴⁸ 有

⁴⁶ （日）淺野裕一：〈受命なき聖人：中庸の意圖〉，《集刊東洋學》第 61 號（1989 年），頁 1-23。又，此文後來經過改寫而成為《孔子神話——宗教としての儒教の形成》第三章的主要內容。淺野裕一：《孔子神話——宗教としての儒教の形成》（東京：岩波書店，1997 年），頁 49-93。

⁴⁷ 淺野裕一：《孔子神話——宗教としての儒教の形成》，頁 71-72。

⁴⁸ 淺野裕一以「中庸」、「反求」和「孝」、慎獨、聖王之孝、為政、登用、「誠」、「德」等論述主題貫串〈中庸〉全文，認為子思學派透過編述這些主題而表達其意圖與論旨。同前註，頁 64-74。

別於淺野先生的「編者」文本觀點，本文的「述者」文本觀點則認為〈中庸〉係由「子思之儒」「述」孔子之學的行為構成文本的整體結構，而其論旨則是經由引用孔子之言、闡述孔子之意而建構一套自我深造（「脩身一事親一知人一知天」）的修身論述，「仲尼祖述堯舜」一節讚頌孔子志業之語，其文本意義自然仍應置於修身論述的脈絡索解。

綜觀〈中庸〉修身論述的旨意，舉要如下：（1）關於引用孔子的「中庸」言說，「子思之儒」經由孔子「君子胡不慥慥爾」的自省，體會了其中「君子居易以俟命」的深厚情操。這裏涉及的是由於「道之不行」的現實處境，必須面對「索隱行怪」者可能「後世有述」，而「庸德之行，庸言之謹」的君子卻可能「邈世不見知」的價值抉擇，「子思之儒」從中所闡述與繼承的是孔子那般「依乎中庸」、修身之「誠」的「聖者」情志。（2）「子思之儒」經由孔子讚許舜之「大孝」（第 17 章），武王、周公之「達孝」（第 19 章），以及孔子答哀公問政之言，體會了其中「治天下國家」的君子之道（第 20 章）。這裏涉及的是孔子如何成為「祖述堯舜，憲章文武」之「善述」者的志業，「子思之儒」從中所闡述與繼承的是孔子關於如何再造文武之政的理想，一方面既強調君子的修身之「誠」是實現文武之政的基礎，一方面也提出一套「修身一治人一治天下國家」的政治行動方案。（3）「子思之儒」既關切如何再造文武之政的課題，遂在闡述孔子之意、紹承孔子志業的議論之言當中，透過「至誠」之說稱揚周文王是「成物」、「配天」的為政典範，文武之政是參贊天地生成、化育萬物的政治偉業（第 25、26 章），⁴⁹並闡述「王天下」之道（第 29 章），

⁴⁹ 筆者認為〈中庸〉的「至誠」之說乃是「子思之儒」為了「紹承」孔子重建文武之政的志業而提出的政治論述。〈中庸〉當中諸如「天地位焉，萬物育焉」（第 1 章）；「可以贊天地之化育，則可以與天地參矣」（第 22 章）；「天地之道，博也厚也，高也明也，悠也久也」、「博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也」（第 25 章）；「洋洋乎發育萬物，峻極于天」（第 27 章）；「萬物并育而不相害，道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以為大也」（第 30 章）等，大抵皆是稱揚文武之政足以參贊天地生成、化育萬物。

而在「仲尼祖述堯舜」一節則讚頌孔子擁有足以「善述」文武之政的偉大德行（第30章）。凡此，可見儒者對於周代政治文化的意義、如何再造文武之政的思考，以及儒者對於周代政治文化的嚮往，並以此作為自身的政治志業。

四、先秦〈中庸〉文本形成的意義： 「子思之儒」的師門認同與行動意義

中國圖書文獻史的先秦時期或許可謂「前作者時期」，各種觀點紛陳的「百家之言」雖然多有言談論議，但這些言談論議的文本意義其實並非是自居「作者」的士人自出機杼的創見作論，而是眾多士人基於各自的「古之道術」淵源而引發的多元闡述。先秦知識階層傳承「古之道術」者系出多門，儒者最鮮明的特色在於傳承「詩書禮樂」（「周文」）的教義。⁵⁰ 先秦儒者自居「述者」可謂其來有自，乃至〈中庸〉當中獨舉其人的孔子也以「從周」、「不敢作禮樂」的「述者」自居。可以說先秦儒者的志業就是透過「序詩書，述仲尼之意」，⁵¹ 成為「善繼人之志，善述人之事」的君子。然而這般志業並非刻意謙抑隱匿的姿態，其實相反，儒者乃以此君子身影介入世務，表明儒者能掌握「內聖外王之道」（「合外內之道」），既能「成己」，且能「成物」，足以成為王者師或為政者。⁵² 上文討論「子思之儒」引用孔子答哀公問政之言以及讚頌

⁵⁰ 《莊子·天下》：「古之所謂道術者，果惡乎在？曰：无乎不在。曰：神何由降？明何由出？聖有所生，王有所成，皆原於一。……其在於詩書禮樂者，鄒、魯之士、搢紳先生多能明之。」清·郭慶藩：《莊子集釋》（北京：中華書局，1961年），第4冊，頁1065、1067。

⁵¹ 此語見《史記·孟子荀卿列傳》。司馬遷：《史記》，卷74，頁2343。

⁵² 「內聖外王之道」一詞出自《莊子·天下》，「合外內之道」一詞出自〈中庸〉。梅廣先生對於是否應該使用「內聖外王」的概念闡述儒家思想文化抱持保留態度，此一議題值得深入探討。如以〈中庸〉使用「合外內之道」一語來看，它的本意應該是指此道既能「成己」（內），也能「成物」（外），其中對應的實質內涵是一套修、齊、治、平的政治行動方案。梅先生的看法，見〈「內聖外王」考略〉一文，《清華學報》新41卷4期（2011年12月），頁621-667。

孔子「祖述堯舜，憲章文武」，均表露了先秦儒者擁有這般的政治志業。〈中庸〉何以獨舉孔子其人而以「述者」文本通行？也跟儒者的政治志業有關。對於自許是王者師或是為政者的儒者來說，標舉其政治行動方案乃是祖述孔子之學，其實遠比聲明自身所言重要。更何況在孔子死後，隨著哲人日遠、師門分立，孔門後學間的歧異乃須訴求「真孔子」作為孔門正宗的認證，自居「述」孔子之學的「述者」對於孔門後學因而更多了師門凝聚集體認同的意義。《韓非子·顯學》述及此一實況：

世之顯學，儒、墨也。儒之所至，孔丘也。墨之所至，墨翟也。自孔子之死也，有子張之儒，有子思之儒，有顏氏之儒，有孟氏之儒，有漆雕氏之儒，有仲良氏之儒，有孫氏之儒，有樂正氏之儒。自墨子之死也，有相里氏之墨，有相夫氏之墨，有鄧陵氏之墨。故孔、墨之後，儒分為八，墨離為三，取舍相反不同，而皆自謂真孔、墨，孔、墨不可復生，將誰使定世之學乎？孔子、墨子俱道堯、舜，而取舍不同，皆自謂真堯、舜，堯、舜不復生，將誰使定儒、墨之誠乎？殷、周七百餘歲，虞、夏二千餘歲，而不能定儒、墨之真，今乃欲審堯、舜之道於三千歲之前，意者其不可必乎！⁵³

這段文字透露的主要訊息是：孔子與孔門後學都是「述者」，孔子「述」堯舜，孔門後學亦紛紛「述」孔子，儒學就經由眾多師門的「述者」文本擴大其影響力。所謂儒、墨是當代的「顯學」，其實是就政治影響力而言，這也是韓非必須將儒、墨視為論敵的原由。此外也可見由於孔門分立而衍生誰是「真孔子」的相互辯詰，因此，諸如「子思之儒」、「孟氏之儒」、「孫氏之儒」等稱號，究其實，乃是攸關孔門後學各自師門之集體認同的表態，諸師門皆自認其為孔子的真正繼承者。文中所述之八門儒者，彼此間之同異離合尚難追究，然而見諸文獻可徵者，如在《孟子》，可見「孟氏之儒」既「述」孔子之學，且特意表彰子思的為政之道與王者師的身影，或許二門之關係較密切；徵於《荀

⁵³ 張覺等撰：《韓非子譯注》（上海：上海古籍出版社，2007年），頁701。

子》遂可見「孫氏之儒」特意溯其師門淵源乃是「述」孔子、子弓之學，稱揚孔子、子弓的「大儒」典型，並貶抑「子思之儒」、「孟氏之儒」為「俗儒」之流。文獻所見各自師門的集體認同以及彼此間的歧見，攸關儒者實現政治志業所作的選擇，他們各自揣摩孔子的典型意義，化身為當代的孔子，自許成為以言說為行動的王者師，或是實際投入政治行動的為政者。即如孟子自許「以承三聖」（禹、周公、孔子），所以他必須「好辯」，目的是力抗楊、墨，以「言」行「道」，直承孔子未竟之志業，捍衛歷代諸聖經由不同方式所欲彰顯的人性價值。或如荀子「非十二子」（包含非難「子思之儒」、「孟氏之儒」），亦自許成為繼承舜、禹與仲尼、子弓的「大儒」，因而非難思、孟之儒無能抗衡彼時的家言邪說，實際上無法「以承三聖」，故不是真正的孔子追隨者。⁵⁴

儒者是否真能成為王者師或為政者，當然受制於彼時的政治現實，但是就如〈中庸〉當中所見，當儒者真切感受人文歷史確實有其「悠」、「久」可「徵」的傳統，他們深信如能掌握一套淵源於「古之道術」的最佳政治行動方案，則重建「天地位焉，萬物育焉」的政治理想仍然大有可為。這番政治志業的立足點則是讓自己成為「善繼人（君子其人）之志，善述人之事」的「述者」。先秦儒者以「述者」自居，並無妨於其作為行動主體的本色，此於孟、荀身上表現的尤為顯著：孟子或將孔子定位為繼承周文王的王者，⁵⁵ 而且以「五百年必有王者興」的後繼君子自居；⁵⁶ 荀子則是以仲尼、子弓為師，從而證明自身的

⁵⁴ 詳見拙文：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第35期（2011年12月），頁1-40。

⁵⁵ 淺野裕一根據《孟子》終章等文獻，認為孟子將子思學派的孔子王者說作了更明確的論述。他參考出土文獻〈五行〉對於「聞而知之」、「見而知之」的區分，認為：在《孟子》終章，孔子被認定為跟湯、文王一樣是具備「聞而聽之」神通能力之聖人（能聽聞上天之聲——天命之預言者），即是意謂孔子將是開創新王朝的王者。同註47，頁78-85。

⁵⁶ 《孟子·公孫丑下》，同註10，頁250。

「大儒」特質以及擁有重建王道政治的政治才能。⁵⁷

綜上所述，孔子之後，儒者紛紛以言說為行動，透過各種「述」孔子之學的言說爭取認同，經由世代相傳、各立師門而吸引眾多的追隨者。眾多儒者文本的形成，實即反映當時眾多師門各自以「述」孔子之學的方式介入世務的實況，〈中庸〉即是其一；這些文本的觀點雖然不一，然而憑藉這些文本之形成所具有的集體認同意義，即各自凝聚成具有向心力的師門，「子思之儒」即是其一；從而在「述者」不必顯名的情況下也能辨識出某一文本乃是某一師門的「作品」，漢初學者經手〈中庸〉而認定「子思作〈中庸〉」的文獻觀點，雖然無法如實、精確界定先秦〈中庸〉文本的形成情況，然而他們所以能辨識〈中庸〉跟子思的關係，或許即是根據先秦〈中庸〉文本的形成與「子思之儒」的師門認同兩者的同步關係。

五、結 論

本文探討「先秦〈中庸〉文本何以形成」的問題，略以「述者」文本的觀點翻轉至今根深蒂固的「作者」文本的觀點，藉著提出文本形成的新觀念，重新解讀〈中庸〉的文本意義。經由上述討論，初步重新界定〈中庸〉的文本性質及其論旨如下：

就先秦儒學發展的境況而言，〈中庸〉應該是一部「子思之儒」闡述師門定見的文本，其形成係「子思之儒」這一師門的儒者經由「述」孔子之學，亦即引用孔子之言、闡述孔子之意，以期紹承孔子志業，終而形成這一文本定見，據此凝聚師門的集體認同，也宣示師門對於當世政治的行動方案。相對於「作者」文本的觀點，前述的文本形成觀點可以稱為「述者」文本的觀點，這個觀點認為其實並非先有子思或子思學派的某「作者」，才形成〈中庸〉這一作品，

⁵⁷ 詳見拙文：〈秦漢時期的荀子形象：「大儒」論述的三種類型及其思想史意義〉，《邯鄲學院學報》22卷4期（2012年12月），頁81-90。

反而是由於〈中庸〉文本的形成，「子思之儒」作為此一文本的主體才告確立。延伸而言，現今可見的先秦文獻（包括近年發現的出土文獻），就文本形成而言，可能有不少是類似這種情況而形成的。

根據「述者」文本的觀點，解讀〈中庸〉的文本意義自當以「述者」為主體，可以發現〈中庸〉仍有其一貫的論述脈絡，此即「子思之儒」經由「述」孔子之學而建構一套自我深造的修身論述，面對彼時「道之不行」的政治現實，這套修身論述既鼓舞彼時君子士大夫的君子情志，也提供一套再造王道政治的行動方案。簡言之，〈中庸〉是一部關乎政治行動的述志文本。這個文本係「子思之儒」面對禮樂政治逐漸失能的時代處境，試圖以王者師或為政者之姿挺身而出再造「文武之政」的政治理想，其中有慨嘆禮樂不興的憂患意識，有師門之間世代相傳的理想性格，有君子承擔天下再造王道的政治使命。史籍對於子思曾任魯穆公師的事蹟略有記載，〈中庸〉也傳述了孔子答哀公問政的王者師典型，因為傳承師門再造王道的君子情志，「子思之儒」不僅深切瞭解君子為何行動、行動的目標為何，而且也以言談付諸行動。

本文既經重新界定〈中庸〉的文本性質及其論旨，對照於經學傳統的儒者將〈中庸〉界定為經學體制、道學教義的正典文本，從而闡述它的政教道法論旨，以及當代學者將〈中庸〉界定為「子思學派」或「思孟學派」觀念體系的儒學文本，從而闡述它的儒學理論論旨，本文認為有必要還原先秦〈中庸〉文本的君子情志論旨，以期瞭解「子思之儒」作為歷史性的言說者的行動意圖，進而認識「子思之儒」所反映的先秦儒學典範。這個儒學典範，將不僅是關於政教道法論旨或儒學理論論旨的單向度論述，而是儒者透過興發君子情志而具體展示君子得以「踐形」的多向度實存意義，從而蘊含足以啟發後代學者建構政教道法論述與儒學體系論述的豐沛學術動能。⁵⁸

⁵⁸ 「踐形」一詞，出自《孟子·盡心上》：「形色，天性也；惟聖人，然後可以踐形。」同註 10，頁 360。依〈中庸〉的修身論述而言，「踐形」乃是反映君子之下學而上達，「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」，而君子是否「踐形」的指標，則在於他的修身成果是否能夠

總之，文本研究是思想研究的基礎，當〈中庸〉的文本意義經由鬆動既有的定論而有新的解讀，對於透過〈中庸〉認識先秦儒學以及進行思想史研究或哲學詮釋就有了新的基礎。

(責任校對：邱琬淳)

引用書目

一、傳統文獻

- 清·郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1961年。
- 張覺等撰：《韓非子譯注》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 漢·司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1982年。
- 漢·班固著，唐·顏師古注：《漢書》，臺北：史學出版社，1974年。
- 舊題漢·孔鮒著，宋·宋咸注：《孔叢子》，上海：商務印書館，1937年。
- 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《影印阮刻十三經注疏》本，臺北：文化圖書公司，1970年。
- 唐·魏徵、長孫無忌等：《隋書》，臺北：鼎文書局，1975年。
- * 宋·朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1994年。
- 清·陳士珂輯：《孔子家語疏證》，上海：上海書店，1987年。
- 清·朱彝尊撰，清·翁方綱補正，羅振玉校紀：《經義考》，北京：中國書店，2009年。

「成己」、「成物」（盡己之性、盡人之性、盡物之性）。此中自有一套攸關政治行動的「踐形」理論。附及，楊儒賓先生對於儒家的踐形理論頗為關注，並從身體觀的角度闡述孟子的踐形理論與知言理論的同步關係。見楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996年），頁173-210。

二、近人論著

- * 伍振勳：〈道統意識與德行論述：荀子非難思、孟的旨趣重探〉，《臺大中文學報》第 35 期（2011 年 12 月）。DOI:10.6281/NTUCL.2011.35.02
- 伍振勳：〈秦漢時期的荀子形象：「大儒」論述的三種類型及其思想史意義〉，《邯鄲學院學報》22 卷 4 期（2012 年 12 月）。
- 伍振勳：〈從「聲訓」到「字義」：東亞儒學發展中的「仁說」典範〉，《臺灣東亞文明研究學刊》10 卷 2 期（總第 20 期，2013 年 12 月）。DOI:10.6163/tjeas.2013.10(2)187
- * 佐藤將之：〈「建構體系」與「文獻解構」之間：近代日本學者之〈中庸〉思想研究〉，《政大中文學報》第 16 期（2011 年 12 月）。
- 李 零：《郭店楚簡校讀記》，北京：中國人民大學出版社，2007 年。
- * 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969 年。
- 夏長楙：《北宋儒學與思想》，臺北：大安出版社，2015 年。
- * 梁 濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008 年。
- * 梅 廣：〈語言科學與經典詮釋〉，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。
- 梅 廣：〈「內聖外王」考略〉，《清華學報》新 41 卷 4 期（2011 年 12 月）。
- * 郭 沂：《郭店竹簡與先秦學術思想》，上海：上海教育出版社，2001 年。
- 陳 槃：《大學中庸今釋》，臺北：正中書局，1954 年。
- * 馮友蘭：《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，2015 年。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1996 年。
- 楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：臺大出版中心，2013 年。
- * (日) 淺野裕一：〈受命なき聖人：中庸の意圖〉，《集刊東洋學》第 61 號（1989 年）。
- * (日) 淺野裕一：《孔子神話——宗教としての儒教の形成》，東京：岩波書店，1997 年。

(英) J. L. 奧斯丁著，楊玉成、趙京超譯：《如何以言行事》，北京：商務印書館，2012年。

(說明：書目前標示*號者，已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Asano, Y. (1989). Saint with no appointment by Heaven's will: The real intention of the *Doctrine of the Mean*. *Shūkan Tōyōgaku*, 61.
- Asano, Y. (1997). The myth of Confucius: The formation of Confucianism as a religion. Tokyo: Iwanami.
- Feng, Y.-L. (2015). *Zhong guo zhe xue shi* [A history of Chinese philosophy]. Taipei: Commercial Press.
- Guo, Y. (2001). *Guo dian zhu jian yu xian qin xue shu si xiang* [Guodian bamboo strips and pre-Qin philosophies]. Shanghai: Shanghai Educational.
- Liang, T. (2008). *Guo dian zhu jian yu si meng xue pai* [Guodian bamboo strips and the Si-Meng school]. Beijing: China Renmin University Press.
- Mei, K. (2004). Yu yan ke xue yu jing dian quan shi [Linguistics and interpretation of classics]. In Yeh K.-L. (Ed.), *Wen xian ji yu yan zhi shi yu jing dian quan shi de guan xi* [The relation between references and language knowledge and interpretation of classics]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Sato, M. (2011). Constructing philosophical integrity by deconstructing philological unity: A predicament of the research of the *Doctrine of the mean* in Japan (1867-2010). *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Chengchi University*, 16, 43-86.
- Wu, Zh.-X. (2011). The orthodox transmission and the moral capacity: Reassessing Xunzi's refutation against Zisi and Mencius. *Bulletin of the Department of Chinese Literature, National Taiwan University*, 35, 43-83.
- Xu, F.-G. (1969). *Zhong guo ren xing lun shi xian qin pian* [The history of the Chinese philosophy of human nature: The pre-Qin period]. Taipei: Commercial Press. (Original work published in the Song dynasty)

Zhu, X. (1994). *Si shu zhang ju ji zhu* [The Four Books with collected annotations].
Taipei: Da An.

臺灣大學學術期刊資料庫