

論鄭玄注「中和」之「覆載」說

梁偉賢*

(收稿日期：106年7月23日；接受刊登日期：106年10月17日)

提要

關於〈中庸〉「中和」之詮釋，在宋朝之後成為儒家重要的討論議題。東漢鄭玄是最早註解〈中庸〉的經師，但他對於「中和」的說法卻一直不受重視。

本文經由分析鄭玄以「天地覆載」詮釋「中和」的說法，歸納出：「中」是內在之「位域」，此位域能含容、節制人的情性，使之「發而皆中節」，達到「和」之狀態。「致中和」，則與天地合德，而能化育萬物。「中和」平淡、無為，既能成己，又能成物。「至誠」是達致中和之引使。而「禮樂」符合天地之道，是使人和社會達致中和的最佳方式，故治國不能不為禮樂。

關鍵詞：中和、鄭玄、天地、位域、中庸

* 國立臺灣大學中國語文學系兼任助理教授。

一、前言

中國自古雖多關於「中」與「和」之說法，荀子也曾述及「中和」一詞，¹但真正以「中和」為中心撰文者，卻是《禮記》之〈中庸〉。由於「中和」涉及重要的工夫論問題，所以宋代以後，成為儒家學者的熱門討論題目之一。然筆者尋覽諸家說法，以求其精義，卻屢屢不得要領，甚且疑竇叢生。如楊龜山云：

學者當於喜怒哀樂未發之際，以心體之，則中之義自見。執而勿失，無人欲之私焉，發必中節矣。發而中節，中固未嘗忘也。（《宋元學案·龜山學案》）²

此「中」之義為何？為何「無人欲之私」，就會「發必中節」？〈中庸〉全篇無此說法，楊龜山此論，符合「中庸」之精神乎？如何「無人欲之私」？又如之何謂「無人欲之私」？

朱熹作《四書章句集注》，後世對〈中庸〉之認識，多源於此。除遍覽群注之外，他對於〈中庸〉各種主題之說法都相當全面而深入。其「中和舊說」轉「中和新說」之歷程更是有名，其新說云：

蓋人之一身，知覺運用，莫非心之所為。則心者固所以主於身，而無動靜語默之間者也。然方其靜也，事物未至，思慮未萌，而一性渾然，道義全具；其所謂中，是乃心之所以為體，而寂然不動者也。及其動也，事物交至，思慮萌焉，則七情迭用，各有攸主；其所謂和，是乃心之所以為用，感而遂通者也。」（《答張欽夫書》）³

朱子對於何謂「中」有了較清楚的說法。然他延續程頤之法，將〈易傳〉之「寂然不動、感而遂通」套用在「未發、已發」之上，究竟妥當與否，也是令人懷疑的。此「未發」是「完全無喜怒哀樂之狀態」？抑或是「喜怒哀樂存於中，尚未發之於外？」若是後者，豈能等同於「寂然」？

〈中庸〉的時代（若以子思的年代來算）距離宋人至少一千三百多年，受到戰國以後各家各派（特別是陰陽五行與佛道）的影響，儒學已更為複雜，宋明儒解〈中庸〉時，又往往秉持著「六經注我」的精神而說之，因此他們對〈中庸〉之詮釋，實已混雜了不少〈中

¹ 《荀子·勸學》：「故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。」清·王先謙：《荀子集解》（臺北：中華書局，1988年），頁12。

² 清·黃宗羲、全祖望：《增補宋元學案》（臺北：中華書局，1970年），頁5。

³ 陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會出版，2000年），卷32，頁1273。

庸〉時代尚未出現的思維。事實上鄭玄也有這種現象，比如他注「天命之謂性」，云：「天命，謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。」⁴以當時已成熟的五行思想來解經，這樣的方式是否貼切，尚可商榷。康成已如此，遑論年代距離〈中庸〉更遙遠的儒學家了。

但鄭玄畢竟是現存文獻中第一位為〈中庸〉作注者，離〈中庸〉的年代也最近。然而歷來討論「中和」議題的學者，卻很少重視鄭康成之注。〈中庸〉出自《禮記》，而禮學乃是「鄭學」，⁵康成對「中和」的解釋，應該不僅僅是一「注」而已，而是有其自成一格、值得重視之論述，需要深入去挖掘。誠然，康成也有他的侷限，但作為宋朝以前最為人尊奉的經師，他的說法仍有很大的參考價值，對筆者來說，他的解釋也確實能令人簡單明瞭地理解〈中庸〉之精義，不宜輕忽。

故本文之重點，在藉鄭玄關於「中和」之注，加上〈中庸〉原文、《禮記》其他篇章、以及年代相近的資料，探索中庸、慎獨、中和、未發、已發、誠、仁智、成己、成物等概念。並嘗試用一連貫之理路，繫結它們彼此之間的關係，進而呈現〈中庸〉全文一貫之義理架構。〈中庸〉之內容甚為複雜，朱子說它「始言一理，中散為萬事，末復合為一理。放之則彌六合，卷之則退藏於密」，⁶實為絕佳之形容。然這些「散為萬事」之內容，其實並非漫無目的的「散」，而是有脈絡可循的。歷來學者們討論這些概念，比較傾向分而治之，而非一以貫之，因此本文特別著重在這方面的嘗試。

宋明儒以及近代學者對於「中和」之詮解都甚為豐富，然為免論述支離渾雜，本文僅能在涉及相關主題時，提出以相互參證，無法一一列舉深論。何況論述之起始點既不相同，下此以往，能交會之處就更少了。當然，對於鄭康成的注，本文也不至全然墨守。康成融合今古之學，其注匯集各家之說，於是在引用其注時，也必須有所選擇，因今古文之家法不同、甚至相斥，其中又更有他的一家之言，甚為複雜。本文之目標，是要歸納出趨近於〈中庸〉的思想，故引用鄭注，亦順理而擇用，理窒則闕疑。

二、中和為天地覆載之性

⁴ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》（臺北：新興書局，1967年），頁183。

⁵ 孔穎達云：「鄭學，禮學也。」見漢·鄭玄注、唐·孔穎達正義：《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁711。清儒戴震云：「鄭康成之學，盡在《三禮注》。」清·段玉裁編：《戴東原先生年譜》，《戴震集》（上海：古籍出版社，2009年），頁488。

⁶ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁17。

「中庸」首見於《論語·雍也》：「子曰：『中庸之為德也，其至矣乎？民鮮久矣。』」孔子認為「中庸」是「至德」，然何謂「中庸」？在《論語》並無進一步的說明。不過從《論語》其他片段，如「過猶不及」（〈先進〉）、「不得中行而與之，必也狂狷乎！狂者進取，狷者有所不為也。」（〈子路〉）「求也退，故進之；由也兼人，故退之。」（〈先進〉）等段落來看，「中庸」應為「不偏不倚」、「無過無不及」之「持中」義。〈中庸〉云：「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！』」其義類此。

而鄭玄云：「中庸者，以其記中和之為用也；庸，用也。」⁷〈中庸〉一文，是為「記中和之為用」，則他認為，「中庸」乃是「中和之用」。此說與孔子「用其中於民」相似。《說文解字》云：「庸，用也。」⁸《廣雅·釋詁三》：「庸，和也。」可見其說並非無佐。那他對於「中」、「中和」的說法又有甚麼開展呢？還須從原文說起。

（一）中是能含容之位域

〈中庸〉云：

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。是故君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。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。⁹

「中」在〈中庸〉文本有數義：一、不偏不倚（如「執其兩端，用其中於民」¹⁰），二、中正（如「中立而不倚，強哉矯」¹¹、「齊莊中正」¹²），三、符合（如「發而皆中節」、「從容中道」¹³），然鄭玄在「喜怒哀樂之未發謂之中」一句之注，似乎另有其義：

⁷ 孔穎達《禮記正義》引鄭玄《目錄》，見漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《禮記正義》，頁 877。

⁸ 清·段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1980 年），頁 250。

⁹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 183。

¹⁰ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 183。

¹¹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 183。

¹² 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 189。

¹³ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 187。

中為大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。¹⁴

「大本」、能「含」、「所由生」、「自此出」，指的似乎是一「位域」。《說文解字》云：「中，內也，下上通」，¹⁵「內」似乎更符合此間所說的「中」。因其為「內」，故隱微。是以在「喜怒哀樂之未發」前，說「莫見忽隱，莫顯乎微」，¹⁶即指此「內」之隱微。以其「位」於內、中，又有能含之「空間」，故筆者稱之為「位域」。

朱子注「致中和，天地位焉，萬物育焉」云：「蓋天地萬物本吾一体，吾之心正，則天地之心亦正矣。」¹⁷似將此「中」解釋為「心」。然〈中庸〉全文，並無「心」之一字。雖然它有「戒慎」、「恐懼」、「喜怒哀樂」、「明」、「誠」、「知」、「思」等看起來是「心」之活動的詞，卻不用「心」以統攝之。雖然「德、情、思」等字皆從「心」，然而並不見得撰著〈中庸〉的作者，就有明確的「修心」、「正心」之主張。〈中庸〉比較接近「心」的詞，是「中」，但不代表此「中」就是「心」。

在孟子提出「仁義禮智根於心」¹⁸、「惻隱之心、辭讓之心、是非之心、羞惡之心」¹⁹，將「心之官」²⁰提顯出來之前，儒家說人之修行，並不專於心。如《論語》雖有「飽食終日，無所用心」²¹、「七十而從心所欲不踰矩」²²、「帝臣不蔽，簡在帝心」²³等等關於「心」之用語，然孔子說修行，並不設「心」以為修行之體，而用「修己」²⁴、「正身」²⁵、「克

¹⁴ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 183。

¹⁵ 清·段玉裁注：《說文解字注》，頁 56。

¹⁶ 〈中庸〉云：「子曰：『鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺。……詩曰：『神之格思，不可度思，矧可射思。』夫微之顯，誠之不可揜如此夫！』」見漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 185。〈中庸〉行文至此，突然提及鬼神，並非岔出，而是以「鬼神之為德」來譬喻人內在之隱微，雖然不見不聞，卻必須敬之。為其「慎獨」做進一步說解。「夫微之顯，誠之不可揜如此夫」，其實就是〈大學〉說「誠於中，形於外」也。如劉蕺山云：「『鬼神之為德，其盛矣乎』，指獨體也，天命之性也。」見明·劉宗周：《劉子全書及遺編·學言上》（東京：中文出版社，1981年），卷 10，頁 153。亦如楊祖漢云：「中庸是由內心之誠以言鬼神之功用，藉鬼神之功用以顯誠之不可掩。」見楊祖漢著：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1997年），頁 83。

¹⁷ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），頁 18。

¹⁸ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 355。

¹⁹ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 208。

²⁰ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 38。

²¹ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 181。

²² 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 54。

²³ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 193。

²⁴ 「修己以安百姓。」見宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 159。

²⁵ 子曰：「苟正其身，於從政乎何有？不能正其身，如正人何？」見宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 114。

己」²⁶，以人身之整體為修體。因此其修行是「主忠信」²⁷、「志於道，據於德，依於仁，游於藝」²⁸、「非禮勿視、勿聽、勿言、勿動」，有心之事，亦有身之事，乃是一整體之修行。

〈中庸〉之「修體」型態類此。不似孟子以「心」貫申一切，而是以「身」：「故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。」²⁹亦不似〈大學〉一般，從修身，說到「正心」、「誠意」裡頭去。即說「誠」，也只說「自誠」、「誠之」、「誠己」，卻不說到「誠意」（〈中庸〉亦無「意」字），不是從「心」做起。

如果我們採信「子思作中庸」之說法，³⁰或許更可以推測，這是孟子確立「心體」之前，儒家對於修體的說法。因此〈中庸〉說「慎獨」，是因其尚未確立突顯的心體。「成己」、「自誠」即此慎獨。獨者，自、己也。鄭注云：「慎獨者，慎其間居之所為。」³¹間居者，獨處也，所指的亦不是「心」，而是自、己。自、己、獨，可以視為〈中庸〉的修體。

朱子說：「蓋人之一身，知覺運用，莫非心之所為。」³²從醫學的角度來看並不見得，所謂「心主喜，肺主憂，肝主怒，脾主思，腎主恐」³³，知覺情志乃是五臟個別之事，非唯此「心」而已。因此見到「喜怒哀樂」，並不能遽認其所指的就是「心」。現今都將所有情感運作歸之於心，若據此認定〈中庸〉所說的情感，與自、己、獨所指的就是「心」，難免有「以今律古」之憾。

從這樣的視角，來看「喜怒哀樂之未發謂之中」，此「中」指的即是人「內在」。《禮記》中這樣的例子還有「誠於中，形於外」³⁴（〈大學〉）「情動於中，故形於聲。」³⁵（〈樂記〉）皆以「中」指稱人之「內在」。故此句可以理解成：「喜怒哀樂還未發出時，稱為『內在』」。「發而皆中節謂之和」則可以理解成「發出時皆能中節，就是『和諧』」。「內在」指的是「位域」——其位在內，且有容納之空間。

²⁶ 「克己復禮為仁。」見宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁131。

²⁷ 「主忠信，無友不如己者。」見宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁115。

²⁸ 見宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁94。

²⁹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁186。

³⁰ 漢代的《孔叢子》、《史記·孔子世家》、鄭玄等皆主張這個說法。關於〈中庸〉作者的問題，雖然宋人以降有各種疑說，然郭店竹簡出土後，為〈中庸〉之作者是子思之說，提供了強而有力的證據。另一方面，也因為〈中庸〉之「修體」型態，確實與晚出的儒典不同，故本文仍採用此說，作為論述之根據。

³¹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁183。

³² 宋·朱熹：〈答張敬夫〉，《朱子全書》（成都：四川教育出版社，1997年），卷32，頁1419。

³³ 《素問·陰陽應大氣論》：「在藏為肝……在志為怒。……在藏為心……在志為喜。……在藏為脾……在志為思。……在藏為肺……在志為憂。……在藏為腎……在志為恐。」見楊維傑編譯：《黃帝內經素問譯解》（臺北：志遠書局，1999年），頁49-52。

³⁴ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁212。

³⁵ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁126。

是以〈中庸〉釋「道不遠人」後，即強調「素其位」之重要，云：「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。」素位而行之重點，在於「正己」。只要能把握「正己」，就「無入而不自得」。「自得」者，正己而有得也。此「位」是「己」也，故「不願乎其外」。

「中」之位域亦類乎此。故〈中庸〉引這一段，蓋說明「位」於「正己」之重要性。能時時素此「中」位，就是「君子之中庸也，君子而時中」。位域感能產生價值感，時時素位守中，不願乎其外，則能使人不偏不倚，無過無不及。

中國關於價值之形容，多半與「位感」有關。如：

上：高尚、上等、上流。

下：下作、下等、下流、低下。

前：前衛，名列前茅。

後：落後。

左：左遷、意見相左、左道。

右：無出其右。

位感可以引發價值感。如老子曰：「夫佳兵者，不祥之器。物或惡之，故有道者不處。君子居則貴左，用兵則貴右……吉事尚左，凶事尚右。偏將軍居左，上將軍居右，言以喪禮處之。」（《老子·三十一章》）乃通過安排將軍之位，引出「戰爭是不祥」的價值感。又如《論語·憲問》記載：「闕黨童子將命。或問之曰：『益者與？』子曰：『吾見其居於位也，見其與先生並行也，非求益者也，欲速成者也。』」與先生並行，則等如與先生平起平坐，此亦是位感產生之價值感，使孔子判斷此童子只是與速成者，並非益者。

「中」之位感，則能引發一種「平衡、不偏不倚」之價值感，故老子云：「多言數窮，不如守中」³⁶、《論語》云：「不得中行而與之，必也狂狷乎？」³⁷，又能有「正中」之挺立感，如孟子云：「中道而立，能者從之」³⁸，《周易》亦有「得中」、「中正」之說，皆是以「中」之位感得其價值感之實例。為守住中位，使之不偏不倚，遂產生一種「持守」、「節制」、「平常」之感，故「喜怒哀樂之未發謂之中」，因中之位感，能持守喜怒哀樂，使之不偏不倚。

「域感」則泰半來自道家。「道沖而用之或不盈，淵兮似萬物之宗；挫其銳，解其紛，

³⁶ 魏·王弼等著：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁4。

³⁷ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁147。

³⁸ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁362。

和其光，同其塵」、「知常容，容乃公」、「天地之間，其猶橐籥乎？虛而不屈，動而愈出。」、「知其雄，守其雌，為天下谿。為天下谿，常德不離，復歸於嬰兒。」³⁹壹是以一能容之「場域」而生價值。域感使人有容量，而能納人、納物。與「中」之位感結合，則「域感」可以包容喜怒哀樂，而非排除、壓抑、發散之。

從以上所論，則「喜怒哀樂之未發謂之中」，則可解為：「喜怒哀樂尚未發露，含容於『中』之時，稱為『中』。」能含容於中，代表能節制、不使亂作於容貌、聲色、行為，故可稱為「中」。「發而皆中節謂之和」，則是「喜怒哀樂發露，能節制得當，稱為『和』。」喜怒哀樂於容貌、聲色、行為發露了，卻不使暴亂，傷人害己，故謂之「和」。能如此者，以有「中」之「位感」使之能持守、「域感」使之能包容之故也。

（二）致中和與天地合德

鄭玄解「中」，是一能「含喜怒哀樂」之位域，他注《周禮·師式》「以三德教國子：一曰至德，以為道本」，云：

至德，中和之德，覆燾、⁴⁰持載、含容者也。⁴¹

因此鄭玄所理解的「中和」，乃是能「覆燾持載含容者」。「覆燾持載」出自〈中庸〉本文：

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。」⁴²

持載者，承載萬物；覆幬者，覆蓋萬物，此天地之所以為大也。孔子、堯舜、文王、武王皆有此「天地之大」，故覆幬持載，可謂「至德」。「中」之位域，有如天地之覆載，可以含容、節制情性，因此鄭玄說「中和之德」，乃是「覆燾、持載、含容者也」。將「至德」、「中和」、「覆幬持載含容」這幾個概念串接起來，是鄭玄的創見。我們將此「天地覆幬持

³⁹ 以上俱見魏·王弼等著：《老子四種》，頁4、13、4、24。

⁴⁰ 《說文》云：「普覆照也。……蓋幬是假借字。」清·段玉裁注：《說文解字注》，頁867。

⁴¹ 清·阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1965年），頁210-212。

⁴² 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁189。

載」之義尋諸〈中庸〉，確然多處可見：

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。詩云：「鳶飛戾天，魚躍于淵。」言其上下察也。君子之道，造端乎夫婦；及其至也，察乎天地。⁴³

天地之道，博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其無窮也，日月星辰繫焉，萬物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其廣厚，載華嶽而不重，振河海而不洩，萬物載焉。⁴⁴

天地之道，可一言而盡也。其為物不貳，則其生物不測。

〈中庸〉篇幅不大，就出現了十二次「天地」，可見其說「天地」，並非僅是泛泛稱之而已，而是著重地申論，說明天之覆蓋、地之乘載，非唯天地如此，在人亦如此。天地覆載之道，為「博厚、高明、悠久」，如能持久不息，則「斯昭昭之多」、「一撮土之多」，終究能覆載萬物。而天地之「大」，使「萬物並育而不相害，道並行而不相違」。故人欲「參贊天地之化育」，則必須與天地之性相合，也就是有天地廣大之容量，以及持之以恆的精神。

這種「天覆地載、化育萬物」之說，在《禮記》屢見不鮮，如《禮記·郊特牲》云：「天地合而後萬物興焉。夫昏禮，萬世之始也。」男女婚嫁，生兒育女，如天地相合而生萬物，故為萬世之始也。《禮記·禮運》亦云：「天秉陽，垂日星；地秉陰，竅於山川。播五行於四時，和而後月生也。」陰陽和合，使萬物能生育，本就是戰國以後儒家的重要思想之一。而《禮記·禮運》云：「人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」人為天地所生，有天地之性，是以人之「中」能為一小天地。《大戴禮記·禮三本》云：「禮有三本，天地者，性之本也。」可知人之性本於天地，天地「覆幬持載」之性，是為人「性」之所本也。

故「君子之道，造端乎夫婦，及其至也察乎天地」，乃言君子之道，自人人皆有之「中」起始，擴及大天地。然亦有所「憾」⁴⁵，因「及其至也，聖人亦有所不知也」，當人能將其內在發揮極致，能產生多大的力量，連聖人都有所不知。何況天地本身就廣大無垠乎？

「中」之「含容」，與「天地」之「覆載」相當，人能含容「喜怒哀樂」於中，發而皆中節，則為「致中和」。「致中和，天地位焉，萬物育焉」可以有兩種解釋：

⁴³ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁184。

⁴⁴ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁188。

⁴⁵ 漢·鄭玄云：「憾，恨也。天地至大，無不覆載，人尚有所恨焉，況於聖人能盡備之乎。」見漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁184。

- 1.致中和，則天地位焉，萬物育焉。⁴⁶人能致中和，則天地定位，萬物化育。意即人之「中」正，則擴之於外，天地亦正。
- 2.致中和，則如同天地位焉，故萬物育焉。人能致中和，其「中」即成為一微型之天地，於是乃可如天地一般化育萬物。

要能「贊天下之化育」，則必須從含容、節制「喜怒哀樂」做起。由小而大，由隱而顯，由內而外。故說「君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑」，⁴⁷由己身出發，擴及身外之天地。君子能含容、節制喜怒哀樂，推而擴之，則可以「贊天地之化育」。

而「大」之精神，則是「萬物」化育而不相悖之關鍵，〈中庸〉強調此「天地之大」，乃有「法象天地之大」的意味，欲人能包容、成全萬物。故云：「舜其大孝也與！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。故天之生物，必因其材而篤焉，故栽者培之，傾者覆之。」⁴⁸為何舜能「富有四海之內」？因其居其位，而有天「生物」、「栽培萬物」之德，此其大也，是以「宗廟饗之，子孫保之」，寬大而得眾故也。

（三）中和之性平淡無為

位感能引發價值感。「中」是處「內」之位域，故是隱微的。隱微能使人慌惕警戒，故〈中庸〉云：「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也。」以其隱微而人不能見，更須著力用功夫。⁴⁹「君子之道，費而隱」⁵⁰，「君子內省不疚，無惡於志。君子之所不可及者，其唯人之所不見乎。」⁵¹皆指此「中」之隱微，唯己獨知之，故須慎獨。是以子不與「素隱行怪」，⁵²素「隱」之位，因人不知，而行為怪誕，此則無節也。必也「依乎中庸，遯世不見，知而不悔」，就算人所不見，仍然依乎中庸，方為慎獨之道。

「中」處於「內」，非在顯處，而在隱微之暗處，於是也是「闇然」的，故云「君子

⁴⁶ 朱子云：「蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。」見宋·朱熹：《四書章句集注》，頁18。其義亦為以吾之內在擴及天地。

⁴⁷ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁185。

⁴⁸ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁185。

⁴⁹ 劉蕺山認為此隱微不能見之「中」，為天地萬物之大本，故正是用工夫處，云：「隱微者，未發之中；顯見者，已發之和。莫見乎隱，莫顯乎微，故中為天下之大本。慎獨之功，全用之以立大本，而天下之達道行焉。」見明·劉宗周：《劉子全書及遺編·學言下》（東京：中文出版社，1981年），卷10，頁148-149。

⁵⁰ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁184。

⁵¹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁190。

⁵² 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁184。

之道，闇然而日章；小人之道，的然而日亡。」⁵³以其闇然，故其性質是平淡而不張揚的：

君子之道，淡而不厭、簡而文、溫而理。⁵⁴

《詩》云：「予懷明德，不大聲以色。」子曰：「聲色之於以化民，末也。上天之載，無聲無臭。」至矣。⁵⁵

淡、簡、溫，皆為「平淡」之義。雖然平淡，卻又不厭而有文理。以其平淡、不張揚，非大張旗鼓、多所作為的，因此「不大聲以色」。

君子能「致中和」，則「天地位焉，萬物育焉」——也就是君子能「成己」，則「成物」自然隨之而來。是以「君子不動而敬，不言而信」，「君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞」，「君子篤恭而天下平」⁵⁶。此即儒家之「無為」。

儒家亦有「無為」之主張。「平淡」、「簡樸」、「無為」、「包容」等等，向來容易被歸為道家思想，然儒家本身亦能有之。如孔子曰：「無為而治者，其舜也與？夫何為哉，恭己正南面而已矣。」⁵⁷「天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？」⁵⁸孔子曾問禮於老子，而東周諸子相互攝取、融為己用，故儒中有道，道中有儒，實非異事。而「平淡」、「簡樸」、「無為」、「包容」云云，其實是人之一般德行，儒家學說中有之，亦不為奇。

然儒道終有不同，道家的無為是「取天下常以無事，及其有事，不足以取天下」⁵⁹、「聖人之治，虛其心、實其腹、弱其智，強其骨，常使民無知無欲，使夫智者不敢為也」⁶⁰，其說歸本於「無」，故欲以「損之又損」之作為，使人民回到最樸實的狀態，然後天下自然可治。儒家則是要明明德於天下、化育萬物，因此要先充實自身之德行，故「君子之守，修其身而天下平」⁶¹、「一日克己復禮，天下歸仁焉」⁶²，自身之德行充實，方能「其身正，不令而行」。故能致中和，則「不見而章，不動而變，無為而成」⁶³。此為儒家之無為。這些道理，與老子《道德經》所述之「無為」、「不言之教」、「不自伐」、「不自矜」，

⁵³ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁190。

⁵⁴ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁190。

⁵⁵ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁190。

⁵⁶ 以上三則引文皆出自漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁190。

⁵⁷ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁162。

⁵⁸ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁131。

⁵⁹ 魏·王弼等著：《老子四種》，頁41。

⁶⁰ 魏·王弼等著：《老子四種》，頁3。

⁶¹ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁373。

⁶² 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁162。

⁶³ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁188。

大抵相通，只是兩家學說的根本不同，故同用而異體，同行而異情。⁶⁴

〈中庸〉說「中和」，是從其「中」之「位域」上立論。位域感引發價值感，使得「中」為具有「持守、節制、含容」等特質之存在。人能持守此「中」，含容、節制喜怒哀樂，使之發而皆中節，則為「致中和」。能致中和，則與天地合德，於是能化育天下。然而是「平淡無味」、「無為而成」的。以上，是「中和」大體上之義理架構。

三、禮樂為致中和之門徑

《禮記》是論述禮樂之著作，〈中庸〉被納入《禮記》，實非偶然。全書提及「中和」者，除了〈中庸〉之外，便僅有〈樂記〉，云：

樂者天地之命，中和之紀，人情之所不能免也。⁶⁵

所謂「天命之謂性」，「樂」乃是天地賦予人之「天性」，又是「中和」之總要，⁶⁶故為人情所不能免。人之本性中就有「樂」，禮樂之樂，乃是順著本性而成。此又與〈中庸〉「率性之謂道」可以相為呼應。〈中庸〉與〈樂記〉之義理相通，實可以相互參看，互為映發。

《論語·學而》云：「有子曰：『禮之用，和為貴，先王之道，斯為美。小大由之，有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。』」⁶⁷則「禮」與「和」、「節」等概念之相聯，在《論語》已有之。孔子又云：「關雎，樂而不淫，哀而不傷」，即是〈中庸〉所云「喜怒哀樂之中和」也。可知「中和」之用，實與「禮樂」息息相關。

《左傳》云：「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。」

⁶⁴ 錢穆云：「孔孟乃從人文界發揮天人合一，而老莊則改從自然界發揮。更下逮易傳中庸，又匯通孔孟老莊，進一步深闡此天人合一之義蘊。」參見錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（臺北：東大出版社，1970年），頁283。認為〈中庸〉之天人思想乃是受到道家的影響。然徐復觀云：「錢先生之言中和，也與其言誠一樣，都是外在的，而不是內發的，把《中庸》以人為中心而推向宇宙的，說成以宇宙為中心，而以自然來比附於人，使《中庸》全書之精神脈絡不明。」見徐復觀：《中國思想史論集》（上海：上海書店出版社，2004年），頁68。如不認定〈中庸〉中類似道家之語皆為老莊之影響，則可見〈中庸〉之思想，乃是一天人互通之結構，固然「天命之謂性」，亦復「致中和，天地位焉，萬物育焉」；人之性固然為天所降，然並非「以宇宙為中心」，因天地之孕育，亦決定在人之內在是否中和，亦是「以人為中心」，可為一「雙向」的天人關係。

⁶⁵ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁136。

⁶⁶ 漢·鄭玄注：「紀，總要之名也。」漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁136。

⁶⁷ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁51。

⁶⁸人稟受「天地之中」，此「中」是天地賦予人之「命」，乃「天命之謂性」也；人受此天地之中，是以有禮義威儀之則。人能為禮，則可以「定命」。而「禮」之所以能「定命」，實因「禮」有「節」之用，故〈樂記〉云：「先王本之情性，稽之度數，制之禮義。合生氣之和，道五常之行，使之陽而不散，陰而不密，剛氣不怒，柔氣不懼，四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪也。」⁶⁹情性者，陽、陰、剛、柔，禮義使「四暢交於中而發作於外，皆安其位而不相奪」，此與「喜怒哀樂」「發而皆中節」，實是同一原理。

禮樂亦有天地之「覆疇持載」。〈樂記〉如〈中庸〉，亦多有「天地」之說，云：

聖人作樂以應天，制禮以配地。禮樂明備，天地官矣。

明於天地，然後能興禮樂。

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，合敬同愛矣。

樂者，天地之和也；禮者，天地之序也。和故百物皆化；序故群物皆別。樂由天作，禮以地制。過制則亂，過作則暴。明於天地，然後能興禮樂也。

及夫禮樂之極乎天而蟠乎地，行乎陰陽而通乎鬼神，窮高極遠而測深厚。樂著大始，而禮居成物。著不息者，天也。著不動者，地也。一動一靜者，天地之間也。故聖人曰「禮樂云」。

夫歌者，直己而陳德也。動己而天地應焉，四時和焉，星辰理焉，萬物育焉。⁷⁰

樂與禮，一為天，一為地，「樂」為「和」，「禮」為「節」、「序」，天地正位，則產生「親疏貴賤、長幼男女」之序，使「百物皆化，眾物有別」，此即「天地位焉，萬物育焉」。歌者動己，而天地應焉，以其表現出「和、節、序」，情性發而中節，故能「萬物育焉」。

由以上所論，可知「中和」放到「禮樂」的範疇來理解，更能得其深意，〈樂記〉又云：

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼

⁶⁸ 楊伯峻：《春秋左傳會注》（高雄：復文圖書出版社，1986年），頁860-861。

⁶⁹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁130。

⁷⁰ 以上引文皆出自《禮記·樂記》，見漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁126-137。

孤獨不得其所，此大亂之道也。

是故先王之制禮樂，人為之節；衰麻哭泣，所以節喪紀也；鐘鼓干戚，所以和安樂也；昏姻冠笄，所以別男女也；射鄉食饗，所以正交接也。禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣。⁷¹

天地化育萬物而無所偏愛，此為「天之性」，人生而有如此無偏愛之「靜」。然人亦有「感」、有「知」，於是能感於物而動，而好惡形焉。有禮之節、樂之和，人的「好惡」有所節制，方不致「好惡無節」而「人化物」、「滅天理而窮人欲」。故欲正「大亂」，必由禮樂，禮樂能「節民心」、「和民聲」，於是「群物皆別」，「百物皆化」。此為化育萬物之道也。

「中和」以天地廣大、博愛、悠久之精神，來提極人之內在，而不是寄寓於一玄冥、飄渺、遙遠、離世之存在。此天地之精神可如何而致？可以經由禮樂之薰陶，使人有禮之節、樂之和，然後可以行王道。因此，《禮記》說中和，實歸結於禮樂。⁷²禮樂與天地之道相應，又能和節人性，故為「致中和」之最佳門徑。

四、誠為成己、成物之引使

何謂誠？鄭玄無詳注定義。〈樂記〉云：「著誠去偽，禮之經也。」⁷³可見「誠」是相對於「偽」而言，即「真」也。真誠能使一切事物確有所成，虛偽則既無可成事，更無以成德，即令有所成就，亦只是假象。故稱「誠」為「引使」，⁷⁴引而使之然者也。〈中庸〉云：「誠者物之終始，不誠無物」，以其有「誠」由始至終之引，方能成物，若無誠為引使，

⁷¹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 127-128。

⁷² 盧瑞容從字源學的角度，論證了「『和』與『庸』都與樂器有直接的關係，『中』雖與樂器無關，卻也被古代許多注疏家賦予『和也』之義」，當音樂性之『和』轉而為德行之和，便有〈中庸〉之「不偏不倚」、「恰到好處」。見盧瑞容：〈「中庸」的音樂性意義探討〉，《臺大文史哲學報》第 56 期（2002 年 5 月），頁 227-248。

⁷³ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 132。

⁷⁴ 尤在涇云：「藥無引使則不通病所。」見清·尤在涇：《醫學讀書記》（北京：中國醫藥科技出版社，2012 年），頁 38。醫學有「君、臣、佐、使」四種藥，「使」的功能就是能夠帶引其他藥物到達病變的部位，並且有調和諸藥的功能。缺乏使藥，則君臣藥力雖強，亦難以作用到病變之處。此理與誠「合內外之道」之功能相類，故引用之。

則無事能成。⁷⁵

（一）至誠無息能成物

「中和」為天地覆載之道，「博、厚、高、明、悠、久」，故能孕育萬物。而欲成就此中和，則須「至誠」不息之貫徹：

故至誠無息，不息則久，久則徵，徵則悠遠，悠遠則博厚，博厚則高明。博厚，所以載物也；高明，所以覆物也；悠久，所以成物也。博厚配地，高明配天，悠久無疆。如此者，不見而章，不動而變，無為而成。⁷⁶

「中」不是一虛空之位域而已，而是有一精神力量，使之能「發而皆中節」。此使之然者，即是「誠」。有此「至誠」無息之運作，方能使「中」如天地一般「博厚、高明、悠久」，而能有「成物」之功。無此誠則不能「萬物育焉」，故「不誠無物」。

因此說：「天地之道，可一言而盡也：其為物不貳，則其生物不測。」⁷⁷「為物不二」者，「至誠無息」也；⁷⁸「生物不測」者，「萬物育焉」也。要能成物，則須有持之以恆之真誠，方能「久則徵」，而有「徵」方能取信於民，也才能實現「王天下」之理想：

王天下有三重焉，其寡過矣乎！上焉者，雖善無徵，無徵不信，不信民弗從。下焉者，雖善不尊，不尊不信，不信民弗從。故君子之道，本諸身，徵諸庶民，考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑。質諸鬼神而無疑，知天也；百世以俟聖人而不惑，知人也。是故君子動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則。遠之則有望，近之則不厭。詩曰：「在彼無惡，在此無射，庶幾夙夜，以永終譽。」君子未有不如此而蚤有譽於天下者也。

⁷⁵ 周敦頤之《通書》，以易傳之「乾元、乾道」，發揮了「誠」生化萬物的創造性，並以「寂然不動，誠也；感而遂通，神也」，提出「誠體」之先在性，影響深遠。本文不採用此說，是因為筆者認為，《中庸》所說的創造性源頭，不是「誠」，而是「天地覆載之性」，「誠」是促成此性得以純然發露、並貫徹至「成物」之引使，雖然參與了整個創生過程，但它是「引而使之然者」，卻非「使之然者」本身。

⁷⁶ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁190。

⁷⁷ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁188。

⁷⁸ 漢·鄭玄云：「言至誠無貳，乃能生萬物多無數也。」漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁188。

故君子欲王天下，必須要有「徵」，如何能有徵？以其至誠，行君子之道而不息，於是徵諸庶民、三王、天地、鬼神、百世，皆可信而不惑，而為天下法則。⁷⁹故君子之道，無速成之法，難以「早有譽於天下」，必庶幾夙夜，久而能成。

（二）誠之引使即率性

至誠無息，可以成物。然何以致此？「誠」只是「真」，是「偽」的對反，善人至誠無息固可以成善事，惡人至誠無息，亦可以成其惡事，何以至誠無息可以成物、可以致中和？

〈中庸〉所謂「性」，指的是「天命之性」。此「天命之性」者何也？第二節討論了人之「中和」乃是「天地覆載之性」，則此「天命之性」，就是「天地覆載」。天地有覆載之性，下貫於人，則人生而有天地覆載之性，此之謂「天命之謂性」。此天命之性不受蒙蔽而真實發露，即「率性之謂道」，鄭玄曰：「率，循也。循性行之，是謂道」，循性行之、無有虛假，即「誠」也。唯有循此天命之性，方是道。

〈中庸〉以「喜怒哀樂」代稱情欲。故〈中庸〉說了「可離非道也」，語氣一轉，就說「慎獨」和「喜怒哀樂」。蓋謂人雖有天命之性，然亦有情欲，是需要戒慎恐懼的，而此情欲，必須受此天命之性含容、節制，方為「致中和」，這是〈中庸〉安頓情欲的方式。

情欲如果沒有受到節制，則如〈樂記〉所云：「有悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。是故強者脅弱，眾者暴寡，知者詐愚，勇者苦怯，疾病不養，老幼孤獨不得其所」，則不能「成物」矣。因此必須秉持天命之性「至誠無息」，方能「成物」。惡人雖「至誠無息」，則「毀物」有餘，無以「成物」也。

誠就是真實，無此真實率領、引使，則天命之性無法真實地發露。「誠」代表的，是天地之性純粹發露之狀態。故有「誠者」與「誠之者」之別：

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。

「誠者」，指的是「天地之性純粹發露」，乃是不學而能、不慮而知的「天之道」，故「不

⁷⁹ 荀子云：「君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威。夫此順命，以慎其獨者也。善之為道者，不誠則不獨，不獨則不形，不形則雖作於心，見於色，出於言，民猶若未從也；雖從必疑。」見清·王先謙：《荀子集解》（臺北：中華書局，1988年），頁46。「嘿然、未施、不怒」者，喜怒哀樂之未發也。人之慎獨，由此未發做起，而「誠」是使此慎獨能有效之動力，不誠則不獨。於是雖作於心、見色出言，民猶疑之。此「無徵不信，不信民弗從」也。故君子誠之為貴，不誠無物。

勉而中，不思而得，從容中道」。是以「自誠明，謂之性」，經由率性而明，乃是天生而能者，故謂之性。而「誠之」者，「使其天性發露」也。雖然人人皆有天命之性，然唯有聖人能從容中道，一般人易受情欲蒙蔽，故需要通過學習來使天性發露。因此「自明誠，謂之教」，經由好學、力行、知恥，自愚而明，由明而誠，是教化的結果，此「修道之謂教」也。

循此性行之至中和，則天地位焉，萬物育焉。故「誠」為「合內外之道」，以其能從「成己」牽合至「成物」也：

誠者，非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也，成物：知也，性之德也，合內外之道也，故時措之宜也。⁸⁰

誠者，率性也。人有天地覆載之性，率而行之，必能成己。成己，仁也，所謂「克己復禮為仁」，「成己」即此「克己復禮」，乃成就最高德性之義。在〈中庸〉，克己復禮即「喜怒哀樂發而中節」。所謂「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」，視聽言動者，「發」也；「禮」者，中節也。《周易·繫辭傳》云：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位；何以守位曰仁。」⁸¹化育萬物乃是天地之大德，聖人欲效法天地之德，須有「位」之大寶，就〈中庸〉而言，即「中」也，而守此中之法，就是「仁」。故成己也者，仁也。

誠者，非「自成己而已」也，亦「所以成物」也（即成物之所以然者）。成物，知也。子曰：「務民之義，敬鬼神而遠之，可謂知矣。」⁸²「務民之義」，「成物」之作為也。又云：「舉直錯諸枉，能使枉者直。」⁸³為政能知人，了解孰為直、孰為枉，且能舉直錯諸枉，則為「知」矣。此即「因其材而篤之」，乃「盡人之性」也。因此說：

唯天下至誠，為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。⁸⁴

盡其性者，成己也，仁也；盡人之性、盡物之性者，成物也，智也。於是乃有天地之覆載（中和），則可以讚天地之化育，故能與天地參矣。

⁸⁰ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 188。

⁸¹ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 331。

⁸² 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 89。

⁸³ 宋·朱熹：《點校四書章句集注》，頁 58。

⁸⁴ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 187。

(三) 智為成物之達德

〈中庸〉重視「成物」、「化育」，故特別側重關於「智」之論述：

唯天下至聖為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。夫焉有所倚？肫肫其仁，淵淵其淵，浩浩其天。苟不固聰明聖知達天德者，其孰能知之。⁸⁵

如何之謂聖？就是有「聰明聖知」（智），能達「仁」（肫肫其仁）與「天地覆載」（淵淵其淵，浩浩其天）者。前已論說「成物，知也」。〈中庸〉又云：「知、仁、勇三者，天下之達德也」，「好學近乎知，力行近乎仁，知恥近乎勇。知斯三者，則知所以修身；知所以修身，則知所以治人；知所以治人，則知所以治天下國家矣。」⁸⁶因此「智、仁、勇」是能「治天下國家」之「達德」，而以「智」為首。故〈中庸〉又云：

子曰：「舜其大知也與！舜好問而好察爾言，隱惡而揚善，執其兩端，用其中於民，其斯以為舜乎！」⁸⁷

舜之大智，在於他對待他人，不但好問，而且「好察爾言」——亦即「知言」，能聽言而觀其行。好問，則不以己度人，而是能從對方的自我陳述去了解他。而人難免有極端之處，舜卻「執其兩端」、「隱惡揚善」，用其中於民，成人之美，不成人之惡。此即「知」之「成物」也。

〈中庸〉云：「惟天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也」，⁸⁸故「智」與「明」同屬一事。所謂「自明誠，謂之教」，⁸⁹「不明乎善，不誠乎身矣」，⁹⁰因此「明乎善」是誠身之必要條件。此「明乎善」，不僅是「知善」而已，還是能「擇善而固執之」，〈中庸〉云：

子曰：人皆曰予知；驅而納諸罟獲陷阱之中，而莫知之辟也。人皆曰予知，擇乎中庸，而不能期月守也。⁹¹

⁸⁵ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 189。

⁸⁶ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 186。

⁸⁷ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 185。

⁸⁸ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 189。

⁸⁹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 187。

⁹⁰ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 187。

⁹¹ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 183。

人之不「智」，在於知善而不能擇、擇善而不能固執之，是以「納諸罟獲陷阱」、「擇乎中庸而不能期月守」。如「回之為人也，擇乎中庸，得一善，則拳拳服膺而弗失之矣」，⁹²方是真知。是以「知」，不但是「明乎善」，還必須包含「固執」，故說：「誠之者，擇善而固執之者也」。⁹³

概略而言，「智」可分為數種層次：

1. 人皆謂予知。此是「知曉」之知。
2. 明乎善而誠乎身。不僅知曉「善」，而且能擇善而固執之。
3. 聰明睿知、知人。此為「成物」之知。

能擇善而固執之，是「真知」之始，「知人」方「足以有臨」。明乎善、誠乎身，故能成物、化育萬物，與天地同德。

以上是筆者從鄭玄之注「中和」出發，所推擬而出的〈中庸〉思想架構。相對於孟子以「仁義禮智」來規定人之善性，〈中庸〉定之以「中和」，將「仁義」以「成己」、「成物」之用，攝入其中；「禮」是「發而皆中節」，攝入「仁」之成己；「義」是「義者宜也，尊賢為大」，⁹⁴攝入「知」之「成物」。「誠」則引使一切德行，不誠無物。

天地覆載之性，下貫於人，則人生而有天地之性，此之謂「天命之謂性」。故人雖亦天生而有情欲，然「天地覆載」才是天命之性。率性即為誠，本性真誠不息地發露，則能「致中和」，而完成天地之性。如此形成一天與人、內聖與外王圓貫，「致廣大而極精微」的精密思想體系，故「中庸其至矣乎，民鮮能久矣。」

五、結論

鄭玄注「中和」之重要性，在於他讓我們注意到「天地覆載」的概念，這是宋以後的儒者在討論「中和」問題時所忽略的，卻是理解「中和」、甚至〈中庸〉的核心概念。從文本來看，〈中庸〉說此「天地」，並非泛泛地指稱一範圍而已，而是提之以為人性之綱目，建立一套天人互動、化育萬物的思想。天地定位，有了天之覆幬、地之承載，就能含容、節制萬物，讓萬物生生不息地化育。人生而有天地覆載之性，是以人之「中」能含容、節制喜怒哀樂，使之發而皆中節——即「致中和」。中和是微型之天地，其性平淡無為。然欲致中和，尚需有「至誠無息」之引使，方能成己（仁）、成物（智）。正如《周易·乾文

⁹² 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 183。

⁹³ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 187。

⁹⁴ 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》，頁 186。

言》云：

九二曰：「見龍在田，利見大人」，何謂也？子曰：「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。」《易》曰：「見龍在田，利見大人」，君德也。⁹⁵

正中、在田，其位域也；位域感產生道德感，於是乃有庸言之信、庸行之謹，猶「發而皆中節」也；閑邪存其誠，慎獨也；善世而不伐，無為也；德博而化，「萬物育焉」也。故中和之德，可以為君德矣。

儒家說「天地」，並不僅是實體意義之天地而已，往往與陰陽體系（如乾坤、剛柔、男女、君臣、夫婦、父子等等）相連結，⁹⁶陰陽是生生之道，天地往往就是化育之義。因此《中庸》說此「中和」，重點就在「化育」，而《禮記》將《中庸》收錄其中，可視為漢人為重視外王之積極性，提供一「天道性命相貫通」之根據。

中和之「位域」意義，及其平淡無為之性質，對儒家學說相當重要。仁義禮智，或是孝悌忠信等等德行，都重在如何「施加」於他人。而中和卻是「含容」之德，重在包容、化育。光有施加之德，若無含容之德的包容、化育，則不免容易與人互相對立。如宋明儒學家雖眾，盛極一時，卻往往相互敵對、貶斥，未如康成以覆載之德，兼容各家之說以作注，終結了今古文之對立。所謂「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。」真正之有德，須如天地一般，能包容萬物，方能使同異之言「並行而不悖」。鄭玄解「中和」為「覆幬持載含容」，將此「天地之大」與「中和」連結，提點一「含容之德」的發展可能，實能補充儒家在這方面的匱乏。這對於儒家的工夫論，是一項重要的貢獻。

⁹⁵ 宋·朱熹：《周易本義》，頁 362。

⁹⁶ 如黃忠天云：「《中庸》本章舉「天地」、「萬物」，不過就其大者而言，其實此「天地」一詞，可觸類旁通而為陰陽、君臣、上下……」見黃忠天：《中庸釋疑》（臺北：萬卷樓圖書公司，2015年），頁 33。

徵引文獻

古籍

- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達正義：《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，1990年）。【Zheng, Xuan and Kong, Ying-da(Annotator). *Li Ji Zheng Yi*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1990】
- 漢·鄭玄注：《禮記鄭注》（臺北：新興書局，1967年）。【Zheng, Xuan(Annotator). *Li Ji Zheng Zu*. Taipei: Xin Xing Book Company, 1967】
- 魏·王弼等著：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年）。【Wang, Bi(Author). *Lao Zi Si Zhong*. Taipei: Da An Publishing House, 1999】
- 宋·朱熹：《朱子全書》（成都：四川教育出版社，1997年）。【Zhu, Xi. *Zhu Zi Quan Shu*. Chengdu: Si Chuan Jiao Yu Publishing House, 1997】
- 宋·朱熹：《周易本義》（臺北：華正書局，1983年）。【Zhu, Xi. *Zhou Yi Ben Yi*. Taipei: Hua Zheng Publishing House, 1983】
- 宋·朱熹：《點校四書章句集注》（北京：中華書局，2003年）。【Zhu, Xi. *Dian Jiao Si Shu Zhang Ju Ji Zhu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 2003】
- 明·劉宗周：《劉子全書及遺編》（東京：中文出版社，1981年）。【Liu, Zong-zhou. *Liu Zi Quan Shu Ji Yi Bian*. Tōkyō: Zhong Wen Publishing House, 1981】
- 清·王先謙：《荀子集解》（臺北：中華書局，1988年）。【Wang, Xian-qian. *Xun Zi Ji Jie*. Taipei: Zhonghua Book Company, 1988】
- 清·尤在涇：《醫學讀書記》（北京：中國醫藥科技出版社，2012年）。【You, Zai-jing. *Yi Xue Du Shu Ji*. Beijing: Zhong Guo Yi Yao Ke Ji Publishing House, 2012】
- 清·阮元審定，盧宣旬校：《重刊宋本十三經注疏附校勘記》（臺北：藝文印書館，1965年）。【Ruan, Yuan and Lu, Xuan-xun(Annotator). *Chong Kan Song Ben Shi San Jing Zhu Shu Fu Jiao Kan Ji*. Taipei: Yi Wen Publishing house, 1965】
- 清·段玉裁注：《說文解字注》（上海：上海古籍出版社，1980年）。【Duan, Yu-cai(Annotator). *Shuo Wen Jie Zi Zhu*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1980】
- 清·段玉裁編：《戴震集》（上海：上海古籍出版社，2009年）。【Duan, Yu-cai(Editor). *The Compilation of Dai, Zhen*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2009】

清·黃宗羲、全祖望：《增補宋元學案》（臺北：中華書局，1970年）。【Huang, Zong-xi and Quan, Zu-wang. *Zeng Bu Song Yuan Xue An*. Taipei: Zhonghua Book Company, 1970】

近人論著

徐復觀：《中國思想史論集》（上海：上海書店出版社，2004年）。【Xu, Fu-guan. *Chong Guo Si Xiang Shi Lun Ji*. Shanghai: Shanghai Bookstore Press, 2004】

陳俊民校編：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會出版，2000年）。【Chen, Jun-min (Annotator). *Zhu Zi Wen Ji*. Taipei: De Fu Wen Jiao Ji Jin Hui, 2000】

黃忠天：《中庸釋疑》（臺北：萬卷樓圖書公司，2015年）。【Huang, Zhong-tian. *Zhong Yong Shi Yi*. Taipei: Wanjuanlou Books Company, 2015】

楊伯峻：《春秋左傳會注》（高雄：復文圖書出版社，1986年）。【Yang, Bo-jun. *Chun Qiu Zuo Zhuan Hui Zhu*. Kaohsiung: Fu Wen Publishing House, 1986】

楊祖漢著：《中庸義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1997年）。【Yang, Zu-han. *Zhong Yong Yi Li Shu Jie*. Taipei: E Hu Publishing House, 1997】

楊維傑編譯：《黃帝內經素問譯解》（臺北：志遠書局，1999年）。【Yang, Wei-jie(Editor). *Huang Di Nei Jing Su Wen Yi Jie*. Taipei: Zhi Yuan Book Company, 1999】

錢穆：《中國學術思想史論叢（二）》（臺北：東大出版社，1970年）。【Qian, Mu. *Zhong Guo Xue Shu Si Xiang Shi Lun Cong (2)*. Taipei: Dong Da Publishing House, 1970】

盧瑞容：〈「中庸」的音樂性意義探討〉，《臺大文史哲學報》第56期（2002年5月）頁，227-248。

【Lu, Rui-rong. “Zhong Yong De Yin Yue Xing Yi Yi Tan Tao”, *NTU Humanitas Taiwanica*, Vol.56, 2002.5, pp. 227-248】 DOI: 10.6258/bcla, 2002.56.08

Analysis of the Doctrine of “Covering and Holding” in Zheng, Xuan’s Annotation for “ZhongHe”

Leong, Wei-hean

(Received July 23, 2017 ; Accepted October 17, 2017)

Abstract

“ZhongHe”, as a specific phrase with concise explanation originated from the chapter of “ZhongYong” in “*Li Ji*”, has become one of the most essential issues amongst Confucianists and the researchers since Song dynasty. Zheng, Xuan, a maestro of Confucianism who was born in Eastern Han dynasty and first annotated “*Li Ji*”, his viewpoints are highly contributive to posterity for understanding the thought of “ZhongYong”, but the scholars have never been placed importance on his unique and inspiring interpretation of “ZhongHe”.

This article aims at analyzing how Zheng, Xuan adopted the concept of “Covering and Holding like heaven and earth” to interpret the significance of “ZhongHe”, and coming to a conclusion: “Zhong” refers to an internal, spiritual and dimensional state of human which is capable of holding and restraining human’s sentiments and characters, so as to conduct them present within reasonable and moderate limits, even to an ideal extent for so-called “He”.

If a man could achieve the state of “ZhongHe”, he could dedicate the world with nourishment and reformation, following the pattern and power as heaven and earth sustain and regulate the life of everything. The state of “ZhongHe” is moderate, WuWei (letting things act spontaneously by the light of moral affection), and accomplishing the best of oneself and world. “ZhiCheng” (Extreme Earnest) refers to human’s inner motivity to achieve “ZhongHe”, whereas “LiYue” (Rites and Musics) which echo the “Dao” (principle) of heaven and earth, refers to outer best measures impact individuals and society to attain “ZhongHe”, thus the kingcraft ought to take “LiYue” into account.

Keywords: ZhongHe, Zheng, Xuan, Heaven and Earth, state, ZhongYong

