
中庸 「誠者天之道也」再考

——以其與 五行 之關係為中心

淺野裕一

日本東北大學

談仁 譯

范德堡大學宗教學系

「誠者天之道也」自古以來是 中庸 的名句，相關段落也膾炙人口，然而對於整段內容含義的理解至今仍有爭議。二十世紀出土的考古文獻或許是釋讀此文的關鍵。1973年長沙馬王堆三號西漢墓出土的帛書中，有一篇名為 五行 的儒家文獻，分經文和解說兩部分；其後於1993年，荊門郭店一號楚墓的郭店楚簡也有出土了相同文獻，惟僅存「經」而沒有「說」。五行 在內容上與 中庸 和《孟子》關係密切，故學界認為出自子思、孟子後學之手，跟 中庸 同為戰國前期思孟學派的代表作。本文即結合 五行 重新詮釋「誠者天之道也」一段的含義，試為儒學思想史一大問題提供全新的闡釋。

關鍵詞： 中庸 五行 誠 仁 孝

中庸 以「誠者天之道也」開始的段落自古以來即是名篇，雖然該段落膾炙人口、廣為流傳，然而關於其含義內容的理解至今仍然存在分歧。本文藉由分析這一段落，試為儒學思想史上一個重要問題提供全新的解釋。

傳統觀點根據《史記·孔子世家》「子思作中庸」之語，認為此篇由孔子之孫子思所著，但當代學者對此說法多持懷疑態度。從整體內容看，前半部「中庸本書」與後半部「中庸說」大相逕庭，因此有學者認為前者是子思或其門人所作，後者則出自秦代子思學派之手；也有學者否認前後二分說，在肯定 中庸 是系統性著作的基礎上，認為其原型在荀子時期形成，在秦始皇時期最終完成；更有學者認為該篇明顯受到道家思想的影響，與漢代的敘事方式極為相似，因此形成時間應晚至漢武帝以後。

1993年湖北省荊門市戰國中期（前300左右）郭店一號楚墓中出土了戰國時代的楚簡，其中除了有《禮記》中的 緇衣 篇外，還有被命名為 性自命出 的儒家文獻。 性自命出 開篇為「命自天降，道始於情，情生於性」，與 中庸 首章「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」意思相近。隨後，1994年上海博物館購入的戰國楚簡（上博簡）中既有 緇衣 也有 性自命出 ，上博簡整理者將與 性自命出 重合的篇章獨立出來，命名為 性情論 ，但兩者內容基本一致。

與 中庸 首章內容高度相似的文獻的發現，增加了 中庸 形成於戰國中期以前這一說法的可能性，也因此動搖了上述前後二分說、秦始皇時期形成說和前漢武帝以後形成說。

武內義雄《易與中庸的研究》（《易と中庸の研究》）根據《隋書·音樂志》引梁人沈約之言，「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 、 （防）〔坊〕記 、 緇衣 ，皆取《子思子》」；¹又，馬總

1 魏徵等撰：《隋書》（北京：中華書局，1973年），卷一三，頁288。

《意林》引「子思子」十一條中含括《禮記》表記和緇衣，因此認為中庸、表記、坊記和緇衣四篇是《漢書·藝文志·諸子略·儒家》著錄「子思二十三篇」中的一部分。²

要之，中庸、表記、坊記和緇衣四篇一直被認為是同一學派完成的一系列著作。那麼，關於此四篇的成立時間前人又是如何認為的呢？

關於中庸，武內氏在《易與中庸的研究》及《中國思想史》中認為從內容上來看，全書可分為前半部「中庸本書」和後半部「中庸說」，前者是子思本人或其門人所著，後者則是出自秦代子思學派。³與此相對，赤塚忠《中庸解說》否定了前後二分說，認為其為有體系的著作，原型成型於荀子時期並在秦始皇時期最終完成。⁴另，津田左右吉在《道家思想的形成及其展開》（《道家の思想と其の展開》）中指出其明顯受道家思想影響，與漢代的敘事形態相近，因此論定中庸篇成立於漢武帝時期以後。⁵

此外，武內氏認為中庸與其他三篇在思想上有先後關係，「中庸本書」近似子思或其直系門人的文章，表記、坊記、緇衣三篇則可以推定為戰國末秦初子思學派所作，「中庸說」則是秦始皇統一後子思學派所著解說。

但是，既然戰國中期的郭店楚簡和上博楚簡中均包含緇衣篇，筆者認為表記、坊記也基本可以認定形成於春秋末期到戰國前期（前403–前343）。因為此三篇被公認為同一時代的作品，是出自同一學派的系列著作。

那麼餘下的中庸又該如何界定？武內氏認為前半部分以「中庸」為主題，後半部分以「誠」為主題，在思想內容方面存在差異，據此他將全書分為「中庸本書」和「中庸說」兩部分。但是，緇

2 武內義雄：《易と中庸の研究》，收入《武內義雄全集》（東京：角川書店，1977–1979年），第3卷，頁15–20。

3 武內義雄：《中國思想史》（東京：岩波書店，1957年），頁115–122。

4 赤塚忠：《中庸解說》，收入新釋漢文大系《大學·中庸》（東京：明治書院，1967年），頁186–194。

5 津田左右吉：《道家の思想と其の展開》（東京：岩波書店，1939年），頁601，612–615。

衣、表記和坊記三篇中也出現了同一篇內主題轉換的現象，因此沒有充分證據證明前後兩部存在巨大時代差，難以斷定前者出自子思或門人之手，而後者則成於秦始皇之世。

在武內氏的論述中，各篇形成時間如下：「中庸本書」（戰國前期） 緇衣、表記、坊記（戰國末秦初） 「中庸說」（秦始皇統一後）。隨著郭店楚簡和上博簡 緇衣 的相繼發現，其結論的第二環已不攻自破。中庸 分篇之說以及與 緇衣、表記和坊記 三篇在時間上的先後關係也幾近不可能，各項證據皆指向四篇均是春秋末至戰國時期由同一學派所著、同一系列的文獻。從以上分析來看，中庸 整篇由子思及其門人所著的說法最為妥當。⁶

在1973年湖南省長沙馬王堆三號漢墓出土的帛書中，有一篇被命名為 五行 的儒家文獻。五行 篇分為「經」部分和「說」部分，後者是對前者文義的解說，在內容上與《中庸》和《孟子》有著密切關聯，故被認定是思孟學派的著作。五行 篇出土自西漢文帝時期之墓，而前述郭店一號楚簡中也有相同文獻，郭店楚簡中只有「經」部分，沒有「說」部分，篇頭記有「五行」二字篇題。由此不難推測，五行 的「經」部分形成於戰國中期（前342–前282）以前，極有可能是戰國前期子思學派的著作。⁷

綜合以上分析，中庸 和 五行 同為戰國前期子思學派的著作，它們之間存在密切聯繫。因此在考察篇首 中庸 第二十章中段落含義時，五行 可能給我們提供了意想不到的線索，以下即通過 五行 的關聯重新詮釋篇首段落之意。⁸

6 關於此點，詳見拙文 郭店楚簡『緇衣』の思想史的意義，《集刊東洋學》第36號（2001年），頁2–13。

7 關於 五行 的思想內容與思孟學派的關係，參見拙著《黃老道の成立と展開》（東京：創文社，1992年），尤其是第七章『五行篇』と子思・孟子學派，頁606–619。另見拙文『五行篇』の成立事情——郭店寫本と馬王堆寫本の比較，《中國出土資料研究》第7號（2003年），頁1–24；後收入拙編《古代思想史と郭店楚簡》（東京：汲古書院，2005年），頁199–230。

8 帛書 五行 參見國家文物局古文獻研究室編：《馬王堆漢墓帛書（壹）》（北京：文物出版社，1980年），頁17–27。竹簡 五行 參見荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁30–35（圖版），頁149–154（釋文）。下文引用時不再一一出注。

二

首先，該段落全文如下：

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。(第二十章)

段落一開頭便將天之道和人之道對舉列出，這裡的天道究竟是何含義？在帛書《五行》中可見以下對天道的說明：

- (1) 德，天道也。(經 1、9)
- (2) 仁而能安，天道也。(說 13)
- (3) 聞君子道而不色然，而不知其天之道也，謂之不聖。(說 17)
- (4) 聞之而遂知其天道也，聖也。(說 17)
- (5) 聖人知天道。(經 18)
- (6) 道也者，天道也。(說 28)

其中，(1)、(2)認為天道即是德，也是能安於仁的境界。(3)認為君子之道也是「天之道」，能認識兩者同一性的才是聖。(4)指出能認識到君子之道即等於天道的能力就是聖。(5)直接說明只有聖人才認識天道。最後(6)提出道即等同天道。《五行》中具有以上特點的天道，有著怎樣的具體意涵呢？對此，竹簡《五行》經 1 說明道：

仁形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。義形於內，謂之德之行；不形於內，謂之行。禮形於內，謂之德之行；不形於內，謂之[行]。[智形]於內謂之德之行；不形於內謂之行。聖形於內謂之德之行；不形於內謂之行。德之

行五，和謂之德；四行和謂之善。善，人道也；德，天道也。(經 1)

其中，仁、義、禮、智四行不顯露於人的內心、僅在外在行為調和，是作為人道的善；另一方面，仁、義、禮、智、聖五行顯露於內並調和其中，是作為天道的德。帛書中的順序是仁智義禮聖，但竹簡中的順序是仁義禮智聖，筆者推測竹簡本才是原本的順序。關於「內」，正如經 2 中「君子亡中心之憂則亡中心之智，亡中心之智則亡中心之悅」，亡中心之悅則不安，「內」是指「中心」，即人的內心。

那麼，此仁 義 禮 智 聖為次序的修養成德之道，又以何為最終目標呢？對這個問題，竹簡 五行 經 18 回答道：

聞君子道，聰也。聞而知之，聖也。聖人知天道。知而行之，義也。行之而時，德也。見賢人，明也。見而知之，智也。知而安之，仁也。安而敬之，禮也。聖智禮樂之所由生也，五行之所和也。和則樂，樂則有德，有德則邦家興。文王之見也如此。《詩》曰：「文王在上，於昭于天」，此之謂也。(經 18)

經 18 認為君子能夠聽道而知曉道，謂之「聰」、「聖」。前示(3)、(4)已經說明君子之道就是天道，因此聖人能夠自然上達天道。經 18 認為禮樂由聖智產生，如果仁義禮智聖五行能夠調和，不藉於外物而使內心達到「樂」的狀態，那麼這樣的境界就可被稱為有德。並且，經 18 中更將到達此境地與使國家興盛聯繫起來，這裡的國家是指重新創建的新王朝。取代殷朝而建立周朝的文王正是完成這一過程，受命於天。《詩經·大雅·文王》中「文王在上，於昭于天」，正是描寫此原委。

這樣看來，認識到君子之道即天道，并完成仁 義 禮 智 聖德行修養的人物，會被上天肯定為有德之人，進而受命創立新王

朝，經 18 中便舉出殷周革命的周文王作為實例。周文王在說 23 中也被提及：

循草木之性，則有生焉，而无好惡。循禽獸之性，則有好惡焉，而无禮義焉。循人之性，則巍然知其好仁義也。不循其所以受命也，循之則得之矣，是目之已。故目萬物之性，則知人獨有仁義也，進耳。「文王在上，於昭于天」，此之謂也。文王源耳目之性而知其好聲色也，源鼻口之性而知其好臭味也，源手足之性而知其好佚豫也，源心之性則巍然知其好仁義也。故執之而弗失，親之而弗離，故卓然見於天，著於天下，無他焉，目也。故目人體而知其莫貴於仁義也，進耳。(說 23)

其中，文王將草木、禽獸和人性放到同一層面中加以比較，得出以下認識：草木有生命但無好惡的感情；禽獸有好惡的感情但無禮義的德行；只有人具備仁義的德行。能認識到人類好仁尚義，這樣的自覺就是「進」，正是「文王在上，於昭于天」中文王被上天欽點的原因。文王從探究比較身體各器官之性中，認識到只有心才好仁義。是故，需要堅守心之性，時刻注意不忘此心。文王也因此做到了「卓然見於天，著於天下」，他的德行被上天承認，天下歸心。這樣將身體各器官置於同一層面比較，認識到仁義才是最重要德行的，這就是「進」。

說 23 的宗旨同樣是文王因人倫的修養而被上天認可進而受命於天。從以上分析來看，沿著上天所指示天道的各階段，完成這些德行修養的最終目標就是建立新王朝。是以，中庸 第二十章「誠者天之道也」一句，可理解為上天指示的修德歷程（即天道）正是創立新王朝的過程。

再來看第二句「誠之者人之道也」的含義。五行 經 1 記載仁義禮智四行發端內心而不顯於外的協調狀態是「善」。據此，這句可以理解為從內心由衷相信上天指示的歷程（天道）發展為「誠」

的具體路線，按照仁 義 禮 智的步驟發展，這才是受命於天的人應該選擇的正確出路。

四行於外在行為調和的狀態是人道，一個人一旦通過此階段後，繼而上升到天道，即五行在內心協調的階段，完成了這一最後階段，便能受命於天創建新的王朝。

五行 經 26 和說 26 中展示了這樣的思考：

機（幾）而知之，天也。《詩》曰：「上帝臨汝，毋貳爾心」，此之謂也。（經 26）

「機而知之，天也」。機也者，齋數也。唯有天德者，然後機而知之。「上帝臨汝，毋貳爾心」。上帝臨汝。（說 26）

此處出現的「機（幾）」被解釋為「齋數」，是指現王朝氣數已盡、新王朝代之而興的曆數。上帝只會將這樣的訊息暗中告知具備天德的人。具備天德的人得到啟示，察覺到上帝命自己建立新王朝，對此深信不疑，從心底相信自己被上天選中。筆者推測 中庸 中「誠之」就是這樣的思考過程。

再者，筆者認為「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道」的真正含義如下：堅信上天所指示的天道各階段的真實性，首先從人道開始修身養性，即使不勉強，也能沿著仁 義 禮 智的正確道路進行下去。不去刻意思考焦慮苦惱，能自己領會在現階段應該做的事，悠然自得地行事，從而正中上天指示的天道，從不偏離。原本這個晉級的過程就是為上天選中的人，也就是受命於天的聖人而準備的。下文中的「聖人也」正是這個意思。

中庸 以「誠之者，擇善而固執之者也」總結該段落。五行經 1 中指出「善，人道也」，這裡「擇善」的行為，是指正確選擇仁 義 禮 智的人道的過程。另外，「固執之」也不難令我們想起五行 說 23 中「故執之而弗失，親之而弗離」所描述的堅守善（人道）的前進階梯，最終達到聖的階段，進而「卓然見於天，著於天下」。

某位特殊人物在上天、上帝賜知王朝運數後，受命創建新王朝。在五行中，按照上天指示正確地開始逐步修煉的過程被比喻為音樂的演奏：

金聲而玉振之，有德者也。金聲，善也；玉音，聖也。善，人道也；德，天道也。唯有德者，然後能金聲而玉振之。(經9)

樂團演奏音樂時，先用打擊的鐘聲宣告演奏的開始，後用振動的玉聲終結演奏。「金聲而玉振」的「聲」在此作及物動詞用，省略了賓語「之」，表示敲鐘（金）宣告了演奏的開始。「金聲」也可以作為名詞表示「鐘的聲音（音樂）」，「金聲，善也」中就是名詞用法。

「玉振之」的「振」是賓語「之」的及物動詞，意為玉代表了演奏的結束。在這種情況下，「玉振之」不能直接轉用為名詞，因此另用「玉音」作為「玉的聲音（音樂）」。「玉音，聖也」就是此用法。有關「金聲而玉振之」，經21和說21中也有相關記載：

君子集大成。能進之，為君子。(經21)

「君子集大成」。成也者，猶造之也，猶具之也。大成也者，金聲玉振之也。唯金聲而玉振之者，然後己仁而以人仁，己義而以人義。大成至矣，神耳矣，人以為弗可為口，靡由至焉耳，而不然。能進之為君子，弗能進，各止於其里。能進端，能充端，則為君子耳矣。弗能進，各止於其里。不藏尤害人，仁之理也。不受吁嗟者，義之理也。弗能進也，則各止於其里耳矣。充其不藏尤害人心，而仁覆四海。充其不受吁嗟之心，而義襄天下。仁覆四海、義襄天下，而誠由其中心行之，亦君子已。(說21)

這裡以「子曰：攻乎異端，斯害也已」(《論語·為政》)為發端，展開了獨特的成德過程，其中如「猶造之也，猶具之也」、「能進

端，能充端，則為君子耳矣」。「集」意為「就」，表示修養的各個階段，以及逐步完成各階段的行為要求。

其次，「大成」被解釋為「金聲而玉振之」。「金」是指「鐘」，「金聲」作為開場信號，是通知觀眾演奏開始的行為。「玉振之」指最後敲打懸掛於繩子上的玉，代表演奏結束。是以「金聲玉振」意味著開始演奏直到最終完成演奏的行為。這即是「大成」，「集大成」是指從正確的開端發始、完成各個步驟並到達最終階段、將此修煉過程貫徹到底的行為。

關於此修養方法，《孟子》中也可見相關比喻：

孔子，聖之時者也。孔子之謂集大成。集大成也者，金聲而玉振之也。金聲也者，始條理也；玉振之也者，終條理也。始條理者，智之事也；終條理者，聖之事也。智，譬則巧也；聖，譬則力也。由射於百步之外也，其至，爾力也；其中，非爾力也。（《孟子·萬章下》）

孟子已開始用音樂的演奏比喻修德，除「金聲而玉振之」、「金聲也者，始條理也」意為從正確的開端（仁）提高修養，「玉振之也者，終條理也」意為堅持完成最後階段（聖），兩者互相呼應。原本「集」（就）即對應「金聲」，「大成」對應「玉振之」。

如此，「金聲而玉振之」和「集大成」詮釋了諸行的修養過程，體現出《孟子》和 五行 特殊的共通之處。同時，《孟子》更用射箭比喻「金聲而玉振之」和「集大成」，通過「智」和「巧」進入正確的開端，並通過「聖」和「力」最終完成這一過程。而能夠實現「金聲而玉振之」和「集大成」的，正是孔子，姑言「孔子聖之時者也。孔子之謂集大成」。

「孔子，聖之時者也」，暗示了在周王朝運數走向終結之時，背負創立新王朝使命的聖人現於世間。⁹ 在孟子的描述中，五行 中完

9 有關孟子的曆數思想，參見拙著：《孔子神話》（東京：岩波書店，1997年），頁75-93。

成仁 義 禮 智 聖這一過程，實現「金聲而玉振之」和「集大成」，並被上帝賜告王朝運數、受天命建立新王朝代替周王朝的人，為「有天德者」，筆者認為正是暗指孔子。

綜上所述，中庸 第二十章描述的修養方法，正是根據 五行 從人道逐步上升為天道的成德過程發展而來。

三

從上節分析來看，中庸 該段落的讀者對象並不是一般人，其所描述的是受命於天的特殊人物（聖人）、更具體來說就是孔子的修德過程。該段落之前有這樣一段文字：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣。獲乎上有道：不信乎朋友，不獲乎上矣。信乎朋友有道：不順乎親，不信乎朋友矣。順乎親有道：反諸身不誠，不順乎親矣。誠身有道：不明乎善，不誠乎身矣。

此段描述了身份卑下的人為君主所用，進而晉升為統治百姓的為政者的心得。順從地侍奉雙親，就會被朋友認為是孝子，予以信任；在朋友間獲得好的評價，不久就會為上級聽聞，被為政者提拔任命。這是身份卑微之人實現晉升志向的策略方法。並且，為了侍奉父母，必須反諸身誠，要反諸身誠，必須明確善的具體標準。

這段話描述了地位低下的人為了擺脫原有身份，被為政者青睞錄用、擢為官吏的方式，可以看作是為胸懷大志的普通人而寫的文章。而後段則以受命於天的聖人為對象，境界明顯不同。「誠」和「善」相呼應的關係連接了這兩段話，它們雖然層次不同，具體內容也不盡相同，卻在將「誠」或「善」作為實現向上志願的策略上殊途同歸，這點又該如何理解呢？

筆者認為 中庸 原本就表現了上升 挫折 再上升的發展過程，正如以下所示：

(A) 天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。(第一章)

(B) 子曰：「素隱行怪，後世有述焉，吾弗為之矣。君子遵道而行，半塗而廢，吾弗能已矣。君子依乎中庸，遯世不見知而不悔，唯聖者能之。」(第十一章)

上天賜予各人既定的命運，作為各人的本性，順著上天賜予的本性行事，是各人的正確道路。關於前進過程中的各階段，應從依次修得的行為中學習。「教」是指上對下教導的行為。認識到自己的天性、選擇合適道路的人，不能反過來稱自己從低位邁向高位的行為為「教」。這裡的「教」通「學」，與「學」意思相同。這就是《中庸》開篇(A)的主旨。

其次的(B)全章為孔子言論。孔子論道：有人為了提升自己的社會地位、留名後世，做詭異之行來欺世盜名，但我絕不這樣做。世上的君子(為政者)，有人按照天性去做，卻半途而廢不能堅持下去。但是，我從不心生倦怠而中途停止。世上君子都遵循中庸之道。這裡孔子說的中庸是「符合(中)庸(日常)」的生活方式，即正確地依照上天賜予的天命、天性生活。¹⁰

(B)接著論到：我追求符合自己天性的崇高理想，雖然會招致世間的嘲笑和反感，脫離國家的階級秩序，不得不陷入流浪無名小國的困境；但即使遭遇挫折我也從不後悔，矢志不移地貫徹符合自己天性的生存方式。這種生存方式對一般人來說無法完成，只有聖人才能做到。以上即是(B)中孔子的宗旨。

於是以「聖」自命的孔子，自覺意識到自己內在的天命 = 高水準的天性，忠於此天性並進一步發展，自然就產生教化、統治天下萬民的願望，甚至有了取得天子地位的強烈上升志向。

但是孔子終究只是「依中庸」，並沒有偏離自己的天性，沒有刻意以越軌言行獲得名聲和地位，所以他的高遠志向不為世人所理解，因此「遯世不見知」，遭受了不得志和孤立。

10 有關《中庸》的思想內容，詳見拙著《孔子神話》，頁55-75。

- (C) 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，小人行險以徼倖。(第十四章)
- (D) 子曰：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」君子之道，辟如行遠必自邇，辟如登高必自卑。《詩》曰：「妻子好合，如鼓琴瑟。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾家室，樂爾妻帑。」子曰：「父母其順矣乎。」(第十四、十五章)

君子在面對不得志的時候，應該在「不求人」和「正己」的方向上「自得」。(C)中「君子素其位，不願乎其外」、「君子無入而不自得」以及「上不怨天，下不尤人」，說明了要如何應對內心渴望高位、卻又無法獲得的苦悶。(D)中「失諸正鵠」正是指上升志向遭遇到的挫折。

那麼，「自得」和「居易」的真正狀態是怎樣的呢？這正是(D)中所強調的修身和對父母盡孝的「齊家」。「行遠」和「登高」是指前述的上升志向，「失諸正鵠」即遭受挫折後則「反求諸身」，而回到「邇」且「卑」的原點，正是「妻子好合，如鼓琴瑟。兄弟既翕，和樂且耽」和「父母其順矣」。

只是，不論「自得」於「父母其順」的狀態，還是「君子居易以俟命」的(C)和「行遠必自邇，登高必自卑」的(D)，依然可以看出在立足眼下後，得天命再次上升的強烈意願仍然存在。此過程正如下圖所示：為政的上升志向 挫折、不得志 不怨天尤人 反求 孝(自得、居易) 俟命 再上升。

在上升志向受挫後，承受天命而意圖再次上升的孔子，最終獲取了甚麼樣的地位呢？筆者認為以下文章描寫了孔子的狀態：

- (E) 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。(第三十章)

(F) 唯天下至聖，為能聰明睿知，足以有臨也。(第三十一章)

(G) 唯天下至誠，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？(第三十二章)

孔子承襲堯舜治理天下的方法，以文王、武王的治理之道為典範。孔子治理天下的方法如同天地覆載萬物、四季循環有序、日月交迭輝映，以此(E)讚美孔子以先王為典範治理天下。

(F) 繼而談到聰明睿知之至聖，即孔子，才能作為君主君臨天下，(G) 同樣認為只有天下至誠的孔子，才能樹立天下翕然景從的根本法則，掌握天地化育萬物的根本道理，不需要依靠外力而能獨立治理好天下。但在歷史上孔子並沒有成為天子，沒有取代周朝建立新王朝，因此這只是描寫孔子作為無冕之素王，君臨天下治理蒼生的夢想吧。

中庸 描述了孔子受挫後膺受天命，達成再次上升的意圖，作為無冕之素王君臨天下。其治理天下的狀態正是「動而世為天下道，行而世為天下法，言而世為天下則」(第二十九章)，孔子的行為言辭可直接作為天下的標準和法則，因此毋須天子的地位和制禮作樂的具體形式。

「《詩》云：『予懷明德，不大聲以色。』子曰：『聲色之於以化民，未也。』《詩》曰：『德輶如毛』，毛猶有倫，『上天之載，無聲無臭』，至矣」(第三十三章)。正如孔子自己所說，號令和威嚇是最拙劣的治理方式。統治天下的根本在於令萬民感受不到重壓的無為德治。這與上天無聲無臭地支配天地萬物是同一個道理。孔子治理天下也是因為與天子實際操縱天下不同，而是施行無形無言的德治，因此人們無法切實感受到孔子的治理。但實際上他的統治與上天一樣，「君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞」(第三十三章)，雖然無形無言，但卻切實作為王者統治天下。

從上述分析可知，中庸 描寫了孔子的人生軌跡，他從卑微身

份上升，得到官職後立志躋身高位，但遭受挫折經歷不得志，再次圖謀上升，最終作為無冕之王君臨天下。¹¹「誠者天之道也」之前的「在下位不獲乎上」，及《論語·子罕》「吾少也賤，故多能鄙事」、「子云：吾不試，故藝」，均表現了他在貧窮卑賤的境遇下出仕、地位上升的心得。

與此相對，「誠者天下之道也」這一段落表現了原本的上升志向遭受挫折和失敗，與《論語》「五十而知天命」相同，體現了孔子受天命意圖再次上升的發展軌跡。因此，即使是同樣以上升志向為表現對象，兩者的境界相差甚遠，一為庸俗的立身出世主義，一為聖人高邁的上升努力說。兩種氣象看似完全相反，但如果將兩者與孔子的人生軌跡對照來看卻完全相通。

四

中庸 摻雜了孔子受挫後以「孝」為原點力圖再再次出發和以「仁」為立腳點再次上升的思路。

- (1) 子曰：「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。」（第十七章）
- (2) 子曰：「無憂者其惟文王乎？以王季為父，以武王為子，父作之，子述之。武王纘太王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名。尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。」（第十八章）
- (3) 子曰：「武王、周公其達孝矣乎？夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。……踐其位，行其禮，奏其樂，敬其所尊，愛其所親，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。郊社之禮，所以事上帝也。」（第十九章）

¹¹ 同上注。

孔子於(1)中以「舜其大孝」讚賞舜。舜只是一介平民，因德行出眾被堯提拔，得以發揮才能，最終成為天子。因此舜正是依靠對父輩的「孝」成就事業的。這是以「孝」為出發點平步青雲，最終成為天子的例子。對於想從卑微出身躍升為天子、建立孔子王朝的孔子來說，是絕佳的例子。「故大德必得其位，必得其祿，必得其名，必得其壽」，正是孔子的野心的體現。

同樣，(2)中的文王成為稱讚的對象，在大王 王季 文王 武王的血緣關係系譜中，文王受命立志成為天子，而「武王纘太王、王季、文王之緒」，文王的遺志通過武王得以實現。文王也因成就改變天下大勢的事業，成為孔子上升志向的精神支柱。

(3)中武王和周公被表彰為「達孝」。「夫孝者，善繼人之志」，武王和周公繼承文王之志，奠定了周王朝的基業。二人通過孝行，以周王朝取代殷王朝，實現文王遺志。他們的事跡也令意圖成為天子的孔子充滿希望。

這種以「孝」為立足點，在政治上逐漸上升的思想框架來源於孔子的言論，如「或謂孔子曰：『子奚不為政。』子曰：『《書》云：孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政』」(《論語·為政》)。將簡明易行的「孝」與政治原理掛鉤，可說是意圖獲取政治地位卻最終失敗的孔子的自己辯解。

但是，孔子的後學卻利用孔子支吾搪塞的言辭，附會到舜、文王、武王、周公旦身上，提出挫折 孝 再上升 獲得天子地位的路徑，並試圖證明孔子的誇大和妄想，而貫徹此一思想的正是記載孔子對曾參講述以「孝」治天下的《孝經》。¹²

但是，「孝」只能在父母在世期間踐行，而孔子幼年雙親已逝，無從躬行孝道。因此孔子提出了「友兄弟」，以此迴避父母，轉而訴諸兄弟。

接下來再看以「仁」為起點的再上升系統：

12 有關《孝經》的主題思想，詳見拙著《孔子神話》，頁159-197。

- (4) 哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策。其人存，則其政舉；其人亡，則其政息。……故為政在人，取人以身，脩身以道，脩道以仁。」(第二十章)
- (5) 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矣。」(第二十章)

首先(4)借孔子之口主張徹底的人治主義。周文王和武王取代殷王朝、建立周王朝的治理方法記載於竹簡之上，尚有跡可循。但即使有再多的記錄，周朝全盛時期的治理之道只能通過合適的人物，即孔子才能再現。肩負這一使命的人物需要發掘賢人，輔佐他建立新王朝，為此首先需要修身，修身的基礎在於「仁」。此即(4)的宗旨。能否修成「仁」，直接決定了能否建立新王朝，能否復興周文王、周武王時的盛世。

其次(5)說明了修身的具體辦法，其中之一就是「力行仁」。自覺認識到知、行、勇三者的必要性，並努力付諸實踐、修身養性，那麼就能上升到「治人」的階段，進而達到「治天下國家」的水平。這也是以「仁」為立足點，以建立新王朝為目標的思考。

本文考察的段落，雖沒有直接提到「仁」，但卻包含著五行中的人道(仁 義 禮 智)及天道(仁 義 禮 智 聖)，如果考慮到其中的深層含義，就可以將其歸入以「仁」為起點再上升的系統。

那麼，這些想法又是如何產生的呢？關於實踐「仁」，《論語》中孔子對門人誘掖獎勸的記載如下：

- (A) 子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」(〈里仁〉)
- (B) 子曰：「苟志於仁矣，無惡也。」(〈里仁〉)
- (C) 子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之。惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎，我未見力不足也。」(〈里

仁))

- (D) 或曰：「雍也仁而不佞。」子曰：「焉用佞？禦人以口給，屢憎於人。不知其仁，焉用佞？」(《公冶長》)
- (E) 子貢曰：「如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？」子曰：「何事於仁，必也聖乎？堯舜其猶病諸。夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能取諸譬，可謂仁之方也已。」(《雍也》)
- (F) 子曰：「回也其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣。」(《雍也》)
- (G) 子曰：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」(《述而》)
- (H) 顏淵問仁。子曰：「克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？」顏淵曰：「請問其目。」子曰：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」顏淵曰：「回雖不敏，請事斯語哉。」(《顏淵》)
- (I) 仲弓問仁。子曰：「出門如見大賓，使民如承大祭。己所不欲，勿施於人。在邦無怨，在家無怨。」仲弓曰：「雍雖不敏，請事斯語矣。」(《顏淵》)
- (J) 子曰：「當仁不讓於師。」(《衛靈公》)

在(A)(B)(C)(G)(J)中，孔子反覆對弟子講述「仁」。門人也聽從了這些教導，如(E)(H)(I)所示，門人經常向孔子求教「仁」的含義。不難看出，孔子教團將體悟「仁」作為一個重要的修養目標。(C)中孔子督促踐行「仁」，將期限定為「一日」，認為一日實踐「仁」，不會力不從心。(F)中提到顏回連續三個月厲行「仁」，但其他弟子最多只能行「仁」一個月甚至一天，顯示出他用能否實踐「仁」作為標準評定弟子優劣的標準。

如此執著地在「仁」的實踐上使弟子互相競爭，也反映在(D)中的人物評價上，「雍也仁而不佞」，「仁」被認為是評價門人的基本條件。(G)和(H)中，顏淵和仲弓遵從孔子所教導的實踐「仁」

的具體方法，「雖不敏，請事斯語矣」意為將此銘記在心，努力實踐。如此看來，在孔子教團中孔子向門人鼓吹踐行「仁」，弟子們也競相實踐「仁」。對此情況，上博楚簡《君子為禮》中記載道：¹³

(K) 顏淵侍於夫子。夫子曰：「回，君子為禮，以依於仁。」顏淵作而答曰：「回不敏，弗能少居。」夫子曰：「坐，吾語汝。言之而不義，口勿言也；見之而不義，目勿見也；聽之而不義，耳勿聽也；動而不義，身毋動焉。」顏淵退，數日不出。□□問之曰：「吾子何其瘠也？」曰：「然。吾親聞言於夫子，欲行之不能，欲去之而不可。吾是以瘠也。」¹⁴

前引(H)展示了孔子傳授顏回具體的「仁」的踐行方法。(K)雖然因殘簡文字有缺，仍不難推測其內容為顏回聽從孔子的教示，杜門不出反覆思考。門人非常擔心地前去探望，他們驚訝地發現顏回面容憔悴，詢問其故。顏淵回答說，雖然我受到夫子的教導，但卻終究無法實行，苦於「行之不能，去之不可」，因此精神不振。這則故事也表現出孔子教團中非常重視「仁」的踐行。

但是，孔子教團為何尤其重視「仁」的競爭體制呢？從一開始孔子就自稱禮學老師，孔子教團即是以傳授「禮」為招牌聚集門人的，每日踐行「仁」無疑是必要的修行。但是，這對弟子日後獲得賞識和重用並沒有直接的幫助，各國諸侯所尋求的是能夠勝任各種政務的實際能力，而不以「仁」為錄用官吏的標準。那麼，為何孔子如此執著於實現「仁」呢？

13 有關《君子為禮》，詳見拙文：《上博楚簡〈君子為禮〉與孔子素王說》，《中國研究集刊》第41號（2006年），頁56-75。該文中譯本見藤井倫明譯：《上博楚簡〈君子為禮〉與孔子素王說》，《簡帛》第二輯（上海：上海古籍出版社，2007年），頁285-301；後經佐藤將之教授修改潤飾，收入拙著《上博楚簡與先秦思想》（臺北：萬卷樓圖書有限公司，2008年），頁55-81。

14 參考馬承源主編：《上海博物館藏戰國楚竹書（五）》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁254-256。部分文字或有小異。

我們不難聯想到 五行 經 18 中「有德則國家興，文王之見也如此。《詩》曰：『文王在上，於昭于天』。此之謂也」，實踐仁 義 禮 智 聖這一成德過程的文王，取代殷王朝，創建了周王朝。也就是說文王以「仁」為起點完成德行修養的全過程，並因此受命於天，創建了新王朝。

並且，在 五行 說 23 中，文王比較萬物之性，認為「人獨有仁義」，更「原心之性，則巍然知其好仁義」、「執之而弗失，親之而弗離」，比較身體各器官之性，通過努力實踐仁義，實現了「卓然見於天，箸於天下」，被上天認可，建立新王朝。是以在子思學派看來，「仁」就是著創建新王朝的基本資格。

類似的思考形式同樣可見於馬王堆漢墓帛書《易傳 要》。文中孔子對子貢說：「文王仁，不得其志，以成其慮。紂乃無道，文王作，違而避咎，然後《易》始興也」，講述了文王演《周易》的原委。

文王是仁者，理所當然有取代殷而建立新王朝的資格，但在昏庸無道的紂王監視之下，他無法彰顯自己的志向，因此只能懷著改朝換代的意願秘密地寫下《易》。在這裡，「仁」同樣是文王成為新王朝創始者的首要條件。¹⁵

文王在殷朝尚存之時，懷抱創立新王朝的志向受命於天。這個事例對孔子來說是絕好的範本，「吾其為東周」(《論語·陽貨》)，體現出孔子在周王朝尚存之時創立孔子王朝的野心，「五十知天命」(《論語·為政》)更表明孔子宣稱直接受命於天。孔子如此讚賞文王，正是因為文王與自己的發展軌跡和終極目標有不少重合之處。¹⁶

但與紂王暴虐不仁、失去天下民心而招致滅亡不同的是，周文王是仁者，天下人心歸一。這樣看來，能否廢除前朝開始新朝的關鍵在於是否能夠真正踐行「仁」。因此孔子教團異常地重視「仁」，因為「仁」的踐行是衡量是否具備王者資格的尺度和標準。如果能

15 關於《要》的思想內容，詳見拙著：《孔子の弁明——帛書易傳「要」篇の意》，收入淺野裕一、小澤賢二：《出土文から見た古史と儒家典》(東京：汲古書店，2012年)，頁145-175。

16 有關此點的詳細討論，詳見拙著：《五十の孔子——「知天命」と「格物致知」》，《出土文から見た古史と儒家典》，頁177-213。

達成這一目標，就能如孔子稱許弟子時說的「雍也可使南面」（《論語·雍也》），被認定具備君主南面的資格。

在門人看來，以「仁」立教的孔子是最好的仁者，是有資格取代衰微的周朝、建立孔子王朝的聖人。《中庸》中也因此塑造了受挫後再起、以仁為立足點再次上升，成為無冕之王、君臨天下的孔子形象。本文所考察的「誠者天之道也」一段正是整個過程的其中一環。

A Re-examination of the Concept “Sincerity Is the Way of Heaven” in the “Doctrine of the Mean”: Focusing on Its Textual Relationship with the “Five Conducts” in Excavated Texts

ASANO Yūichi

Tohoku University, Japan

Translated by TAN Ren

Department of Religions Studies, Vanderbilt University

The paragraph beginning with the saying “Sincerity is the way of Heaven” (chapter 20) is perhaps one of the most well-known sections in the Confucian canon “The Doctrine of the Mean” (*Zhongyong* 中庸), nevertheless, its real meaning has remained elusive, if not controversial. The archaeological discoveries of the twentieth-century offer us a key to understand this paragraph. A silk manuscript entitled “Five Conducts” (*Wuxing* 五行), with both the main text and a commentary, was found in the Mawangdui Han Tomb Three in Changsha in 1973; and later on, another version of the text, albeit without the commentary, was found among the many bamboo-strip manuscripts excavated from the Chu tombs of the Warring States period in Guodian in 1993. Since the text in question is closely related to “The Doctrine of the Mean” and the *Works of Mengzi*, it is believed to be a representative work of the School of Zi Si and Mengzi in the early Warring States period, no less mature than the “Doctrine” in its cogency and philosophical depth. By referencing the “Five Conducts,” the paper tries to shed new light on the “Sincerity is the way of Heaven” section, and provides a fresh insight into a major issue in the Chinese intellectual history.

Keywords: “The Doctrine of the Mean,” “Five Conducts,” sincerity, benevolence, filial piety