

# 從思想看中庸成篇最早必在孟子之後

## 文學院 國文系

### 董俊彥

中庸本是禮記當中不知名的一篇，向來附屬於禮記中，並未受到大家特別的注意。一直到宋代程顥、程頤二兄弟的提倡，才引起世人普遍的重視。到了南宋朱熹，他從禮記中抽出大學與中庸二篇，配合論語與孟子二書而成四書，並爲之注釋而成四書集註一書。加上元代明宗取士時，明定朱熹四書集註本爲命題的依據標準，從此，朱熹四書集註本成爲科舉士子必讀的經典，中庸的地位也因此大大地提高。

朱熹於中庸一篇提到「此篇乃孔門傳授心法，子思恐其久而差也，故筆之於書，以授孟子」（註一），把中庸的作者說成是子思，並說子思傳給孟子。但是子思約生於西元前四八三年至西元前四〇二年，而孟子則約生於西元前三七二年至西元前二八九年，子思死時，孟子根本還未出生，子思不可能傳給孟子。然而，把中庸說成是子思所作也不是起於朱熹，在朱熹之前的司馬遷，在其史記的孔子世家中就已說「伯魚生伋，字子思，年六十二，嘗困於宋，子思作中庸」。又孔叢子居衛篇也說：「子思年十六，適宋，宋大夫樂朔與之言學焉。朔曰：『尚書虞夏數〔書〕四篇，善也。下此以訖於秦費，效堯舜之言耳，殊不如也。』子思答曰：『事變有極，正自當耳。假令周公、堯、舜更時異處，其書周〔同〕矣。』樂朔曰：『凡書之作，欲以喻民也。簡易爲上，而乃故作難知之辭，不亦繁乎？』子思曰：『書之意兼復深奧，訓詁成義，古人所以爲典雅也。昔魯委巷亦有似君之言者，伋答之曰：『道爲知者傳，苟非其人，道不貴〔傳〕矣。』今君何似之甚也！』樂朔不悅而退，曰：『孺子辱吾』。其徒曰：『此〔魯〕雖以宋爲舊，然世有讎焉，請攻之。』遂圍子思。宋君聞之，駕而救子思。子思既免，曰：『文王困於牖里，作周易；祖君屈於陳、蔡，作春秋；吾困於宋，可無作乎？』於是撰中庸之書四十九篇。」亦是認爲中庸爲子思所作，只是史記說是六十二歲作，孔叢子說成十六歲作不同而已。唐代孔穎達禮記正義於中庸篇題下，引鄭玄目錄云：「孔子之孫，子思伋作之，以昭明聖祖之德。」也說是子思所作。可是自宋代起，就有人懷疑中庸非子思所

作，首先發難的爲歐陽修，歐陽修在其問進士策裏說到：「子思聖人之後也，其所傳宜得其真，而其說有異乎聖人者，何也？論語云：『吾十有五而志於學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命。』蓋孔子自年十五而學，學十五年而後有立，其道又須十年而一進。孔子之聖，必學而後至，久而後成，而中庸曰：『自誠明謂之性，自明誠謂之教』。自誠明，生而知之也；自明誠，學而知之也。若孔子者，可謂學而知之者，孔子必須學，則中庸所謂自誠而明，不學而知之者，誰可以當之歟！堯用四凶，其初非不思也，蓋思之不能無失耳，故曰惟帝其難之；舜之於事，必問於人而擇焉，故曰舜好問；禹之於事，己所不決，人有告之言，則拜而從之，故曰禹拜昌言；湯之有過，人告必改，故曰改過不悛；孔子亦嘗有過，故曰幸苟有過，人必知之。而中庸曰誠者不勉而中，不思而得。夫堯之思慮常在失，舜禹常待人之助，湯與孔子常有過。此五君子者，皆上古聖人之明者，其勉而思之，猶有不及，則中庸之所謂不勉而中，誰可以當之歟！此五君子不足當之，則自有天地已來無其人矣，豈所謂虛言高論而無益者歟！夫孔子必學而後至，堯之思慮或失，舜禹必資於人，湯孔不能無過，此皆勉人力行不怠有益之言也。若中庸之誠明不可及，則怠人而中止，無用之空言也。或予疑其傳之謬也。」（註二）接著葉適在其「習學記言」中說：「漢人雖稱中庸子思所著，今以書考之，疑不專出子思也。」（註三）清儒崔述也說：「世傳戴記中庸篇爲子思所作，余按孔子、孟子之言，皆平實切於日用，無高深廣遠之言，中庸獨探蹟索隱，欲極微妙之致，與孔、孟之言皆不類，其可疑一也。論語之文簡而明，孟子之文曲而盡。論語者，有子、曾子門人所記，正與子思同時，何以中庸之文獨繁而晦，上去論語絕遠，下猶不逮孟子，其可疑二也。在下位以下十六句見於孟子，其文小異，說者謂子思傳之孟子者。然孔子、子思之名言多矣，孟子何以獨述此語？孟子述孔子之言皆稱『孔子曰』，又不當掠之爲己語也，其可疑三也。由是言之，中庸必非子思所作，蓋子思以後宗子思者之所爲書，故托之於子思，或傳之久而誤以爲子思也。」（註四）近人馮某在中國哲學史中云：「今小戴禮記中，中庸所說義理，亦實與孟子之學說爲一類，則此篇實爲子思所作。然小戴禮記中之中庸，有『今天下車同軌，書同文，行同倫』之言，所說乃秦漢統一中國後之景象。中庸中又有『載華嶽而不重』之言，亦似非魯人之語。且所論命、性、誠、明諸點，皆較孟子爲詳明，似就孟子之學說，加以發揮者，則此篇又似秦漢時孟子一派之儒者所作。」（註五）皆懷疑中庸是子思所作，他們皆能持之有故，言之成理，今則就思想以探討中庸非子思所作，其成篇時代最早必在孟子以後，甚至已到秦一統天下之後。

中庸首二句「天命之謂性，率性之謂道」，就已透露它已受孟子性善論的影響。中庸把「性」看成是天所賦予，是與生俱來的，人只要「率性」，就是順著本性

，或天性去做，就叫做「道」。「道」就是我們所說的道德規範，道德規範是順著天性發展出來的，此天性或人性必然是善，否則不能成為道德規範。性善論的首創者是孟子，他說人性有四個善端，就是「惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。」（孟子公孫丑上）也就是仁、義、禮、智四個道德規範，這四個善端是我們本來就有的，與生俱來的，並不是由外力強加給我們的。他說：「惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。……仁、義、禮、智，非由外鑠我也，我固有之也。」（孟子告子上）如果沒有這些善端，就不能算作人，他說：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」（孟子公孫丑上）所以人本來就具有這些善端，順著這些善端去發展，就成為道德規範，可見中庸必定在孟子性善論提出之後完成。在孟子之前，沒有特別談論「性」的，論語中雖有出現「性」字，如「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（論語公冶長），「性相近也，習相遠也」（論語陽貨），子貢已明言孔子很少談論到「性」，所以「性」的善惡，孔子並未明言。而「性相近也」的「性」，也與善惡無關。所以真正談論「性」的問題，是從孟子開始，主要是孟子與告子辯論「性」的問題。告子認為「生之謂性」，「人性之無分於善不善」（孟子告子上），是說天生的本質叫做「性」，「性」是不分善惡的。孟子則一一加以批駁，而最後主張人性是善的。從中庸「率性之謂道」看，此「性」必是善性，然後才可以稱之為「道」，所以中庸必受孟子性善論的影響而發展出來的思想，此為成篇最早不得早於孟子的第一證明。

堯、舜是儒家所推崇尊奉的人物，但是在論語中，對於堯、舜的具體事蹟、偉大事項，倒沒有特別述及，僅一味的歌頌他們的偉大，如「大哉堯之為君也，巍巍乎唯天為大，唯堯則之，蕩蕩乎民無能名焉，巍巍乎其有成功也，煥乎其有文章。」「巍巍乎舜禹之有天下也，而不與焉。」「舜有臣五人，而天下治。」（皆見論語泰伯）「舜有天下，選於衆，舉皐陶，不仁者遠矣。」（論語顏淵）「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」（論語衛靈公）對於堯只歌頌其有成功，但具體的「成功」為何，卻沒有說明。對於舜稍微好一點，已說明舜能使天下治，是因為舜能舉用人才，無為而治，能恭謹地處在自己的王位上。但都沒有像對禹那樣說出那麼具體，「禹，吾無閒然矣！菲飲食而致孝乎鬼神，惡衣服而致美乎黻冕，卑宮室而盡力乎溝洫。禹，吾無閒然矣！」（論語泰伯）孔子對於禹這位聖人能描繪出具體的形象，他說禹自己吃得不好，但對於鬼神的祭祀卻很豐盛；自己穿得不好，但對於祭祀時的禮服卻極華美；自己住得不好，但田間的水道卻盡力修建，所以孔子對禹一直沒有什麼可批評的。但是對舜的形象稍嫌空泛而不具體

，也就是說對於舜的了解還不夠多，沒有禹那樣具體超人的偉大事蹟。到了今文尚書堯典中（偽古文尚書在「慎微五典」以下獨立析出，只在其上加二十八字而謂之舜典），專門記載堯和舜的事蹟，尤其記載舜的事蹟共分三部分，第一部分是記述舜在經歷許多考驗後，即位就職的情況；第二部分是記述了巡狩，區劃疆土，制定刑法，以及處罰共工、驩兜、鯀，戰勝三苗等大事；第三部分寫任用百官的情形。已比論語中記載舜之事為多，而且更為具體。可是對於舜的孝行也沒有詳細記載，僅說到「瞽子，父頑，母嚚，象傲；克諧，以孝烝烝，乂不格姦」（尚書堯典）。堯典說舜是瞽瞍的兒子，父親心術不正，母親善於說謊，弟弟十分傲慢，對舜的態度很不友好，而舜能夠和他們和睦相處，以自己的孝行來感化他們。家務處理得十分妥善，使自己行為不至流於姦邪。可是舜的父親、母親、弟弟如何對舜不好，舜如何以孝行來感化他們，也沒有詳細的記載。堯典一文，當然不是出自堯時之作，屈萬里先生說「堯典之作成，當在孔子歿後，孟子之前；蓋戰國初年，儒家者流，據傳說而筆之於書者也」（註六），並舉出十證加以證明。屈說當能成立，堯典成篇在於孟子之前，孟子當受堯典影響，除增加記載舜的功業行事外，對於舜之孝行更加補充說明，以論證其性善說的理論，並證明人人皆可以為堯舜。孟子記載舜的孝行的有「父母使舜完廩，捐階，瞽瞍焚廩；使浚井出〔土〕，從而揜之」，「象日以殺舜為事」（孟子萬章上），就是說舜的父母及弟弟一直想謀害舜，曾要舜去修理倉庫，然後把梯子拿走，放火燒倉庫。也曾要舜下井去淘井，然後把淘出的井土再掩埋下去，想要活埋舜。「象至不仁」，可是舜立為天子，仍然「封之有庠」（孟子萬章上）。對於父母，舜仍「盡事親之道，而瞽瞍底豫」（孟子離婁上），所以孟子評論舜時會說「瞽瞍底豫而天下化，瞽瞍底豫而天下之為父母者定，此之謂大孝」（孟子離婁上），又引孔子之言說：「舜其至孝矣，五十而慕。」（孟子告子下）孟子又說：「堯舜之道，孝弟而已矣。」（孟子告子下）孟子把堯舜之道說成是孝悌，再把舜的孝行具體的說出來，並稱讚舜為至孝、為大孝。中庸必定是看到孟子記載舜的孝行，贊美舜是大孝後，才說出「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」，並且更進一步的說「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？」雖然中庸這兩段文字皆引作「子曰」，可是這絕對不是孔子所說的話，只不過是借「子曰」之口，以加重其言之分量吧！但是我們可以看出這必是舜被孟子塑造成孝子之後，中庸才跟著說「舜其大孝也與」，因此贊美舜的孝行，是中庸成篇在孟子之後的第二證明。

「仁」「義」是儒家的兩個重要德目，「仁」創自孔子，「義」則創自孟子。「義」字在論語中也曾出現過，但在論語中，「義」字是普通意義，並沒有涉及到

從想思看中庸成篇最早必在孟子之後道德的意義。如學而篇的「信近於義，言可復也」，是說約定的話若接近合理，那麼這諾言就可以實踐，此「義」是作合宜、合理解。爲政篇的「見義不爲，無勇也」，是說看到應該做的事，卻不去做，這是不勇敢的行爲，此「義」則作應該解。里仁篇的「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」，是說君子對於天下，沒有絕對的肯定，也沒有絕對的否定，只就合理的來做，此「義」則作合理解。又同篇「君子喻於義，小人喻於利」，是說君子所懂得的是合不合理，應不應該；小人所懂得的是否有利，此「義」是指合理、應該解。至於像子路篇的「上好義則民莫敢不服」，憲問篇的「見利思義」，衛靈公篇的「言不及義」等等，莫不作應該、合理講，從無一句專指道德意義用。到了孟子時，「義」已由普通意義轉變成道德意義，已賦予特定的意義了。因爲孟子已經把「仁」「義」連用，把「義」從普通意義。提昇到道德意義，如孟子梁惠王上云：「王何必曰利，亦有仁義而已矣」，「未有仁而遺其親者也，未有義而後其君者也。王亦曰仁義而已矣！何必曰利」，梁惠王下云：「賊仁者謂之賊，賊義者謂之殘」，滕文公下云：「仁義充塞，則率獸食人」，離婁上云：「吾身不能居仁由義，謂之自棄也；仁，人之安宅也；義，人之正路也。」告子上所講的「仁內義外」，皆是仁義對舉，「仁」既然是德目，「義」也必然是德目。其他像公孫丑上的「羞惡之心，義之端也」，告子上的「仁、義、禮、智，非由外鑠我也」，更可看出「義」已不是普通的意義，孟子已特別賦予道德的意義，所以說「義」成爲德目應該是始自孟子。而中庸中的「仁者，人也，親親爲大；義者，宜也，尊賢爲大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也」，此處的「義」字也是道德意義。「仁」「義」由普通意義轉成道德意義後，也就是成爲德目之後，它已變成抽象名詞了。要解釋抽象名詞的德目，最好的方法就是用具體意義的字眼，所以中庸用「仁者，人也」、「義者，宜也」的「人」「宜」二字來解釋，就是用具體的義來解釋抽象的字，下面更用具體的事來補充說明，以「親親爲大」來說明這就是「仁」，以「尊賢爲大」來說明這就是「義」，因此中庸的「義」是德目，是中庸成篇在孟子之後的第三證明。

孟子說：「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。」（孟子離婁上）就是說處在下位的人，如果得不到上位的信任，是不能夠把人民治理好的，要獲得上級的信任是有方法的，不得到朋友的相信，是不能獲得上級的信任的。要使朋友相信是有方法的，事奉父母而不能使父母高興，是不能獲得朋友的相信。要使父母高興是有方法的，反省自己而心意不誠，是不能使父母高興的。要使自己心意真誠是有方法的，不明白什麼是善，是不能使自己心意真誠的。所以誠是上天根本的法則，想要追求誠是做人的法則。孟子認爲處下位要能治民，則

需獲得上級的信任，要獲得上級的信任，則要從信友、悅親、誠身，然後到明善。也就是從外至內，從家外的朋友，到家內的父母，再到自己的自身，而最後追究到明善。中庸也有一段與此相似的文字，中庸說：「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。誠者，天之道也；誠之者，人之道也。」中庸與孟子兩段文字大同小異，雖有幾個字不同，但其意則相同。中庸是在哀公問政章，是孔子答覆魯哀公問政的話語，雖然是孔子所說的話語，但到底是中庸抄襲孟子？還是孟子抄襲中庸呢？前引崔述洙泗考信錄餘錄已懷疑非孟子引自中庸，而「『離婁上』引作『孟子曰』，如中庸果爲子思所作，則中庸一書，當成於孟子之前；孟子亦理當引作『子思曰』，或『中庸曰』，今既冠以『孟子曰』，當係孟子自得之語，絕非子思之說；且亦更足證明中庸一書，實非成於孟子之前。」（註七）因此中庸既然抄自孟子，當然成篇在孟子之後。

又孟子說：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣」（孟子盡心上），就是說能夠發揮他本心的人，就能夠知道他的本性。盡其心的「心」，應該是指孟子所說的惻隱之心、羞惡之心、辭讓之心，和是非之心。知其性的「性」，則是指著仁、義、禮、智四個善端的善性。能夠知道四個善性，就能夠知天了。由盡心以知性，由知性以知天，從人心發揮，最後達到知天，也是天人合一的思想，只是較爲粗疏而已。中庸也有一段與此相近，且更進一步的說法，中庸說：「唯天下至誠，爲能盡其性；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。」中庸所說的「性」，已兼攝「物性」而言，比孟子更進一步，同時更具體地說可以贊天地之化育，可以與天地參矣，更爲清晰地顯示天人合一的思想。就思想演進來看，愈後的思想應更圓融才是，因此中庸成篇必在孟子之後。

又孟子說：「仁者如射，射者正己而後發，發而不中，不怨勝己者，反求諸己而已矣。」（孟子公孫丑上）就是說行仁的人如同射箭一般，射箭的人要先端正做好自己的姿勢，然後才放箭；如果沒有射中，不埋怨那些勝過自己的人，反而自己反省自己，是否有其他因素才造成不能射中目標。中庸亦有此相近的文字，中庸說：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」是說射箭有些像君子的做人之道，射不到侯中的正鵠，不怨別的，要反過來責求自己的工夫不夠。與孟子「反求諸己」一樣，但是中庸這幾句話卻是引用「子曰」之言，我們知道中庸裏的「子曰」，都不一定是孔子所講的話，可能中庸作者爲增加其取信力，冠上「子曰」二字以加重其分量吧！否則孟子引用孔子之言當冠上「子曰」二字，不當掠人之美的。所以

中庸必是引自孟子，稍易其文字，而後冠上「子曰」二字，因此中庸成篇必在孟子之後。

以上是就文字相近，相互抄襲，以說明中庸成篇在孟子之後的第四證明。

中國哲學在孔、孟之前，對於宇宙的起源、萬物的來源都沒有涉及，首先論及的是道家的老子，老子把「道」「看成一種不能用理智及言語來講明的東西；看成一種恍惚抽象而又真實具體的東西；看成一種無爲而又無不爲的東西。」（註八）老子把「道」看成是產生整個物質世界的總根源，他說：「道生一，一生二，二生三，三生萬物。」（老子四十二章）又說：「道法自然」（老子二十五章），「道常無爲而無不爲」（老子三十七章），「自然」、「無爲」是說「道」生育萬物是無意志、無目的、自然而然的。「道」沒有意志，因而它無所求、無所私、無所爭。他說：「生而不有，爲而不恃，長而不宰。」（老子十章）就是說「道」生養了萬物，但是不據爲己有，也不以爲是自己的功勞，也不去宰制它們。「道」正因爲它是自然無爲的，所以它才有巨大的化育萬物的力量，「以其終不自爲大，故能成其大。」（老子三十四章）其後荀子的天論，就是受了道家的影響。荀子不把產生整個物質世界的總根源稱作「道」，而叫作「天」。他把「天」認爲是一個普通自然的天，是一個客觀存在的天，他說：「天行有常，不爲堯存，不爲桀亡。」（荀子天論）是說天有它自己的運行規律，既不因爲有堯這樣的聖君而正常地運行，也不因爲有桀這樣的暴君而改變其運行的規律。同樣，「天不爲人之惡寒也輟冬，地不爲人之惡遼遠也輟廣」（荀子天論），自然界的天絕不會因爲人們怕寒冷而廢除冬季，地也不會因爲人們怕遼遠而縮小它的面積。天是一個沒有意志、沒有主宰、普普通通的自然的天，它的職責是「不爲而成，不求而得，夫是之謂天職」（荀子天論）。天沒有刻意或有意志去作，而能成就萬物，也沒有刻意去求，而能夠得到一切，如此則是天的職責。也就是說天的職責只是在生萬物，它沒有意志，不能因好惡而決定生某物，或不生某物。萬物之所以成長，則完全操在人的手上，荀子說：「天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。」又說：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全天功。如是則知其所爲，知其所不爲矣，則天地官而萬物役矣。」（荀子天論）是說人的努力，就可以控制天地，而役使萬物，這就是所謂「天生人成」（註九）的意義，天只負責生萬物，它沒有意志來決定生何物，一切完全在於人的努力，而中庸有「不見而章，不動而變，無爲而成。天地之道，可一言而盡也，其爲物不貳，則其生物不測」之文，「無爲而成」就是淵源於老子的無爲思想，也與荀子的「不爲而成」相同。就是「其爲物不貳，則其生物不測」也與荀子的「天生人成」相同。「爲物不貳」是指著造物時沒有貳心，專心一致的生物，就是「不爲而成」之意；「則其生物不測」則指天地生物

之多，也在說明宇宙萬物之多，乃是天地無從選擇所生，也就是荀子所說的「不求而得」之意。又中庸的「萬物並育而不相害」，也是指「天」自然而生萬物，所以萬物一起成長而不相害，因此中庸是受老子、荀子的影響。而老子一書的成書時代也是一個爭論問題，梁啟超就史記老莊申韓列傳所記「老子之子名宗，宗爲魏將，封於段干。宗子注，注子宮，宮玄孫假，假仕於漢孝文帝。而假之子解爲膠西王卬太傅，因家于齊焉。」而說：「但此說甚可疑，魏列爲諸國，在孔子卒後六十七年，老子既係孔子先輩，而其子得爲魏將，已屬奇事；再查孔子世家，孔子十代孫蓼爲漢高祖將，封蓼侯，十三代孫安國當漢景、武時，前輩之老子八代孫和後輩之孔子的十三代孫同時，未免不合情理，可疑者一。孔子樂道人之善，對於前輩或當時賢士大夫如子產、蘧伯玉等輩，皆常稱歎，如史記所云『老子猶龍』之語，孔子既有此心悅誠服之師，何以他書內未常稱道？再者，墨子、孟子皆極好批評人者，又皆非固陋，諒不至於著『五千言』之『博大真人』皆不知，何故始終不提一字？此可疑者二。既使認有老聃其人，孔子曾向之問禮，則禮記曾子問篇所記五段談話，較爲可信（因爲裏頭有講日食事）；但據所記之語，老聃乃拘謹守禮之人，與五千言之精神恰恰相反（此說前人曾言）；此可疑者三。史記中之神話，試究其根源，十之八九自莊子天道、天運、外物三篇雜湊而成。其事有屬於老聃者，有屬於老萊子者。莊子寓言十九，本不能作歷史觀，何況主名不確定？此可疑者四。從思想系統上論，老子之說，太自由，太激烈，如『民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法令滋彰，盜賊多有』，『六親不和有孝慈，國家昏亂有忠臣』一類之語，不至似春秋時人所說。如果有此派議論，不應當時人不受其影響。在左傳、論語、墨子等書內爲何一無痕跡耶？此可疑者五。再從文字語氣論，老子書中用『侯王』『王侯』『王公』『萬乘之君』等字者五處，用『取天下』者三處，此種成語不似春秋時人所有；尚有『仁義』對舉者數處，此兩字連用乃孟子的專賣品，以前似乎無有；尚有『師之所處，荊棘生焉；大兵之後，必有凶年』一類之語，似經馬陵、長平等戰役之人方有此種感覺，春秋時雖以城濮、鄆陵……等等有名大戰，亦不見死若干人，損害若干地方，彼時人焉能如此云云；尚有『偏將軍居左，上將軍居右』，此皆戰國時官名，前人已言之矣，此可疑者六。據此，則老子一書或身分甚晚，究在莊周前或在其後，尚有商量餘地。」（註十）其後在其先秦政治思想史中更補充說明，說老子「書中有『失道而後德，失德而後仁，失仁而後義，失義而後禮』等文，似是難儒家；有『不尙賢，使民不爭』等文，似是難墨家；有『民不畏死，奈何以死懼之』等文，似是難法家，以此推之，其書或頗晚出，要之最早不能在孔子以前，最晚不能在莊子以後也。」（註十一）梁啟超的種種證明，已經把老子一書的時代拉到戰國時代了。後來馮某在其中國哲學史中，以老子書中所述關於上古時

代學術界之大概情形看來，也說老子是戰國時代的作品。他說：「蓋一則孔子以前，無私人著述之事，故老子不能早於論語。二則老子之文體，非問答體，故應在論語孟子後。三則老子之文，爲簡明之「經」體，可見其爲戰國時之作品。」（註十二）「最早最顯明的稱述『老子』『老聃』其人者，是莊子。莊子的年代，總是稍後於孟子，所以與老子同樣偉大的莊子，也不見稱於孟子。孟子成名的時候，似乎老子書的著者還未享盛名。但他是莊子的前輩，毫無疑義。」（註十三）所以老子成書的時代，大約在孟子之後，莊子之前。中庸又受老子、荀子的影響，因此中庸成篇必在孟子之後，甚至也可能在荀子之後的第五證明。

秦始皇統一天下之後，「一法度、衡石、丈尺，車同軌，書同文字」（史記秦始皇本紀），就是說秦始皇統一天下之後，統一度量衡，統一車的軌距，以及統一文字，因爲在戰國時代是「田疇異晦，車塗異軌，律令異灑〔法〕，衣冠異制，言語異聲，文字異形。秦始皇帝初兼天下，丞相李斯乃奏同之，罷其不與秦文合者，斯作倉頡篇，中車府令趙高作爰歷篇，太史令胡毋敬作博學篇，皆取史籀大篆，或頗省改，所謂小篆者也。」（註十四）統一文字，統一軌距是秦始皇統一天下後的政策，而中庸有「今天下車同軌，書同文，行同倫」，所以馮某云：「所說乃秦漢統一中國之後景象」（註十五）。

又中庸有「載華嶽而不重」之言，華嶽是指西岳華山，在今陝西省東部，秦的都城咸陽，也在今之陝西省。通常寫文章常有地緣關係，就是常舉周遭身邊所聞所視之事物爲例，不可能舉離自己太遠之事物爲例，那將是不切實際的。孔子出生在魯國，孟子出生在鄒國，鄒魯同在今之山東省，距離很近，所以在論語、孟子中，常出現泰山，如「季氏旅於泰山。子謂冉有曰：『女弗能救與！』對曰：『不能』。子曰：『嗚呼！曾謂泰山不如林放乎？』」（論語八佾）孟子曰：「挾太山以超北海」（孟子梁惠王上），「登太山而小天下」（孟子盡心上），皆是舉泰山以作例。泰山是五岳之一，在今之山東省中部，位於我國東部，故稱東岳泰山。孔、孟皆屬今之山東人，舉泰山爲說，皆有地緣之關係。而中庸舉華嶽爲說，若中庸果爲子思所作，當與華嶽無地緣之關係，此可疑者也。所以馮某說「中庸中又有『載華嶽而不重』之言，亦似非魯人之語」（註十六）。華嶽古屬秦地，疑中庸爲秦統一天下後，秦博士所作，故舉華嶽以爲說。從「華嶽」及「車同軌，書同文」之稱，中庸之作必與秦地有關，且已到秦統一天下之後，這是證明中庸成篇在孟子之後的第六證明。

總之，從思想上、文字上、史實上，中庸在在都顯現其成篇必在孟子之後，甚至已到了秦統一天下後，故保守看法，中庸成篇最早不得早於孟子，爲孟子以後孟子一派之儒者所作，但不排除其成篇的時代可能已遲至秦統一後。雖然有人將其年

代推斷更晚，說「中庸當著作於董仲舒舉『對策第一』（元前一三四年）以後，以迄劉向卒年（元前六年）前，而爲一二八年間作品，當爲最慎審平允之推斷。」（註十七）於此持保留態度，唯成篇最早不得早於孟子之說法，則是堅持不移的。

## 註 解

註一：見朱熹四書集註中庸章句頁一，學海出版社。

註二：見歐陽修全集頁三三四，問進士策三首，華正書局，六十四年四月臺一版。

註三：見葉適習學記言卷八頁二十一，四庫全書珍本三集，商務印書館。

註四：見崔述洙泗考信錄餘錄卷三頁八至九，百部叢書集成，藝文印書館。

註五：見馮某中國哲學史頁四四六至四四七。

註六：見其尙書釋義頁二，中華文化事業出版社，五十五年八月四版。

註七：見胡止歸中庸章句淵源辨證（中），大陸雜誌第二十一卷第八期頁二八至二九。

註八：見張默生老子章句新解頁一四，樂天出版社，六十年三月一日初版。

註九：參閱章政通的荀子「天生人成」一原則之構造一文，收在中國哲學思想論集先秦篇頁一七九至二三一，項維新、劉福增主編，牧童出版社，六十五年十月三十日出版。

註十：見梁任公學術講演集，收在張心激偽書通考頁六七四至六七五，宏業書局，五十九年六月一日。

註十一：見梁啓超先秦政治思想史頁六六，中華書局，四十五年五月臺一版。

註十二：見馮某中國哲學史頁二一。

註十三：見張默生老子章句新解頁十二至十三。

註十四：見許慎說文解字敘，蘭臺書局，說文解字注頁七六五，六十三年十月四版。

註十五：見馮某中國哲學史頁四四六。

註十六：同上。

註十七：見胡止歸中庸著作年代辨證（下），大陸雜誌第二十四卷第七期頁二十五。

# Chung-yung Antedating Mentze an Ideological Approach

by  
Dong Chun-yen

## Abstract

This paper attempts to prove that Chung-yung postdated Mentze by means of the theory that human nature is inherently good, the King of Hsun's filial behavior, the moralistic sense of "Righteousness" and "Heaven" running its own course, similarity of the usage of words between Chung-yung and Mentze, and some historical facts.