

「內在和」與「外在和」： 錢穆〈中庸新義〉「中和」說的淵源與價值

蘇子齊*

摘要

〈中庸〉在漢代原為《禮記》中的一篇，在宋代程朱一系學者的推闡與表彰下，躍升為與《論語》、〈大學〉、《孟子》並列的經典，並且象徵了「孔子——曾子——子思——孟子」一系的「道統」之傳。相應地，這些先秦以來的經典也衍生了不少細緻的學術議題，其中〈中庸〉的「中和」說即是顯著的例子。〈中庸〉「中和」說出自於該篇首章，朱熹《四書章句集注·中庸章句》採取了「體用」、「性情」之分的進路予以詮解。這樣的思維與看法也為現代學人所繼承與推闡。然而，在這些學人的〈中庸〉詮釋當中，錢穆發表於1955年的〈中庸新義〉是值得注意的作品，乃因其對〈中庸〉「中和」的詮釋實大異於程朱理學以來奠定的「體用」式的理解，並以「天平」與「砝碼」譬況了「中和」的意蘊，重視差異性萬物彼此的交感與協調，而非個體天命之性的發揚。細言之，錢穆的「中和」論，必須以物我交感的不斷調適變動中來進行理解，世間「外物」必然來感，「喜怒哀樂」必然要發，兩者不相妨害，方能造就「和」，則此「和」非但僅限於內在人心的平衡狀態（內在和），也已經是物我間並存時擁有的平衡狀態（外在和）。總之，在錢穆的詮釋下，喜怒哀樂「中節與否」的判斷，已經不純然在未發之「中」，而在已發之時，是否能夠與外物達致和諧共存的狀態，但此種說法想當然爾遭受到了徐復觀等學者的嚴正批評。

細繹錢穆〈中庸新義〉與其他古典注疏、現代詮釋之異同，本文認為錢穆的「中和」解讀仍不失為進一步理解〈中庸〉「中和」說的蹊徑，乃因無論是《禮記》一書的內證，還是古代別異於程朱的「中和」之說，皆有與其貼近與呼應之處，並非盡如徐復觀所說是「加在古人身上，作思想史的說明，則幾無一而

* 國立政治大學中國文學研究所博士班三年級。

不引起混亂」。更值得注意的是，在錢穆〈中庸新義〉的詮釋下，和過往「體用論」詮釋典範正好相反，價值所重乃在於「和」而不在於「中」，可以說對於「中和」的詮釋提供了另一種詮釋空間。

關鍵詞：中和、〈中庸〉、〈中庸新義〉、錢穆、徐復觀

一、前言

〈中庸〉在漢代原為《禮記》中的一篇，在宋代程朱一系學者的推闡與表彰下，躍升為與《論語》、《大學》、《孟子》並列的經典，並且象徵了「孔子——曾子——子思——孟子」一系的「道統」之傳。¹相應地，這些先秦以來的經典也衍生了不少細緻的學術議題，其中〈中庸〉的「中和」說即是顯著的例子，無論是程頤（字正叔，1033-1107）抑或是朱熹（字元晦，1130-1200），皆不乏對〈中庸〉「中和」的細緻討論，²即使「中和」之說原先在〈中庸〉的篇幅並不吃重。而朱熹在此議題上，更有「中和舊說」、「中和新說」的思想體悟與轉變，³於學術傳承上亦象徵了朱熹合會「道南」與「湖湘」二學派的苦心著力。

4

〈中庸〉之「中和」說，出自於該篇首章的「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」⁵數句，朱熹《四書章句集注·中庸章句》採取了「體用」、「性情」之分的進路予以詮解，顯然認為「喜怒哀樂」之發的「中節」與否，是透過「喜怒哀樂未發」之「中」作為價值判準的，⁶這樣的思維與看法也為現代學人所繼承與推闡。然而值得注意的還有錢穆（字賓四，1895-1990）的〈中

¹ 《宋史·道學傳》：「仁宗明道初年，程顥及弟頤寔生，及長，受業周氏，已乃擴大其所聞，表章〈大學〉、〈中庸〉二篇，與《語》、《孟》並行，於是上自帝王傳心之奧，下至初學入德之門，融會貫通，無復餘蘊。迨宋南渡，新安朱熹得程氏正傳，其學加親切焉。」參見：〔元〕脫脫：《二十四史·宋史》（北京：中華書局，2005年3月），頁9937。朱熹〈大學章句序〉：「三千之徒，蓋莫不聞其說，而曾氏之傳獨得其宗，於是作為傳義，以發其意。」朱熹〈中庸章句序〉：「中庸何為而作也？子思子憂道學之失其傳而作也。蓋自上古聖神繼天立極，而道統之傳有自來矣。」參見〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年6月），頁2、19。

² 詳見：程頤〈與呂大臨論中書〉，收入〔北宋〕程顥、程頤，王孝魚（點校）：《二程集》（北京：中華書局，2011年1月），頁605-609。以及《朱子語類》論〈中庸〉第一章，參見〔南宋〕黎靖德（編），王星賢（點校）《朱子語類》（北京：中華書局，2011年3月），頁1507-1520。

³ 詳細的探究可參見牟宗三：〈朱熹參究中和問題之發展〉，《心體與性體》（三）（新北：正中書局股份有限公司，2012年6月），頁71-175。陳來：〈已發未發〉，《朱子哲學研究》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年12月），頁183-225。

⁴ 陳達源：〈「道南」與「湖湘」——朱熹義理進程之檢討〉，《鎔鑄與進程：朱熹《四書章句集注》的歷史思維》（臺北：政大出版社，2013年10月），頁179-220。

⁵ 〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁22。

⁶ 朱熹：「喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。」「一體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也。」參見氏著：《四書章句集注》，頁24。

庸新義》，⁷此篇作於 1955 年，曾刊載於《民主評論》第六卷十六期。該篇非但認為〈中庸〉思想受到了《莊子》的影響以成儒家之「新義」，其「中和」之說更有別於「體用」的詮釋進路與「復性」的思維，以「天平」與「砝碼」譬況了〈中庸〉「中和」的意蘊，此舉想當然地遭受到其他學者的辯難與商榷，⁸其中特別對此譬喻批判甚力的為徐復觀（1904-1982）的〈〈中庸〉的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉⁹。

錢穆與徐復觀除了在〈中庸〉「中和」的詮釋上具有重大分歧之外，兩者對於〈中庸〉寫作年代的考訂也不同，錢穆認為此篇晚於孟子（名軻，前 372-前 289），徐復觀則相反，且認為此篇必然產生於孔孟之間，這也呼應了兩者〈中庸〉思想詮釋的差異。¹⁰而在錢穆於 1956 年的《民主評論》繼續發表了〈關於中庸新義之再申辯〉，對於徐復觀該文進行反駁之後，未見徐復觀再有公開的論戰文章。但徐復觀於 1962 年寫畢的《中國人性論史：先秦篇》，仍舊延續了他早先的「中和」詮釋與〈中庸〉成書年代的立場，¹¹同時對於程頤、朱熹的〈中庸〉詮釋都略有補正。

錢穆〈中庸新義〉與相關論辯的「中和」詮釋，¹²明顯大異於程朱理學由來已久的詮釋典範，在當代的重要學者當中亦別樹一格。¹³但本文認為，若置

⁷ 錢穆：《中國學術思想史論叢》（二）（北京：九州出版社，2011 年 5 月），頁 85-112。

⁸ 在《民主評論》上與之辯難的有黃彰健與徐復觀，後人檢討其說的則有高柏園：《中庸形上思想》（臺北：東大圖書股份有限公司，1991 年 2 月），頁 69-71。

⁹ 徐復觀：《中國思想史論集》（北京：九州出版社，2014 年 4 月），頁 78-98。

¹⁰ 關於今本《禮記》之〈中庸〉究竟是否成於孔孟之間的子思之手，如今贊成與反對者仍皆有之，贊成者如梁濤，且認為今本〈中庸〉實包含〈誠明〉與〈中庸〉二篇，前者影響了孟子，後者則影響了荀子；反對者如程元敏，且認為今本〈中庸〉乃「孟軻一派後學所著（其中或更有由後人增入文字），大抵成書於戰國末葉秦、漢之際」。學者論證，各有其理，徐復觀與錢穆之間亦然，故本文不強作解人，僅就今本〈中庸〉文獻本身來檢視徐、錢二人的思想詮釋。梁濤說參見氏著：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008 年 5 月），頁 261-291。程元敏說參見氏著：《先秦經學史》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2013 年 11 月），頁 1090-1091。

¹¹ 徐復觀：「站在思想史的立場，首先不能不研究〈中庸〉成書的年代。關於這，近年來出現過不少的新說；但或來自思想的誤解，或來自文獻考校之不精，殆無一可資採信。我過去曾寫過一篇〈中庸的地位問題〉一文，舉出五證，已證明它是出於子思。即是其成書乃在孟子之前。」參見氏著：《中國人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2014 年 4 月），〈從命到性——〈中庸〉的性命思想〉，頁 103。

¹² 與錢穆〈中庸新義〉可以互相參證的還有〈中庸新義申釋〉、〈關於中庸新義之再申辯〉、〈中庸之明與誠〉、〈思室讀書記〉，參見氏著：《中國學術思想史論叢》（二）。以及〈莊老與易庸〉，參見氏著：《莊老通辨》（北京：九州出版社，2011 年 1 月）。

¹³ 高柏園《中庸形上思想》曾列舉錢穆、徐復觀、勞思光、唐君毅、牟宗三為當代《中庸》詮釋的代表，對於錢穆的詮釋，他反省說：「《中庸》之重天道義之發揮，極可能是對道家

於《禮記》原書、先秦兩漢論「和」的脈絡中，錢穆之說仍不失為進一步理解〈中庸〉「中和」說的另一條蹊徑。因此，以下的討論主要聚焦在錢穆〈中庸新義〉對「中和」詮釋的價值探究：首先以〈中庸〉文本本身出發，梳理歷代重要注疏與錢穆之「中和」說；其後則以先秦兩漢的典籍中出現的「中」、「和」與「中和」作為參證，試論錢穆之說的理據與價值所在。

二、〈中庸〉舊注與與錢穆「中和」說

〈中庸〉論「中和」之處，僅見於首章：

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。¹⁴

此章後半的「致中和」顯然緊接著前文對「中」與「和」的界定而來，而「中」與「和」兩個概念指涉的是一般人的「內在狀態」與「外在表現」，至於前半段的「隱」、「微」、「獨」三者是否與描述內在狀態的「中」有關，東漢鄭玄（字康成，127-200）的《禮記注》與南宋朱熹的《中庸章句》就有「內」與「外」不同的看法。唐代孔穎達（字冲遠，574-648）編撰的《禮記正義》，基本上延續了鄭玄之說，而將「隱」、「微」、「獨」與前文的「不睹」、「不聞」相互參讀，皆視為他人不在場而一人獨處的空間、情境描寫；¹⁵而朱熹雖然將「獨」解釋

形上思想之『回應』，但《中庸》依然保持其儒家的義理性格，因此，並非如錢先生所謂的『匯通』。……因此我們可以說，錢先生基本上誤解了《中庸》的義理性格，而將理論之『回應』混同於理論之『匯通』，進而以老莊之學解釋《中庸》的誠明中和等觀念。此舉不但使《中庸》成為自然主義，同時也使《中庸》誠之慎獨的修養工夫於焉失落。」參見氏著：《中庸形上思想》，頁 69-70。

¹⁴ [南宋]朱熹：《四書章句集注》，頁 22。

¹⁵ 對於「君子戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」，鄭玄注：「小人閒居為不善，無所不至也。君子則不然，雖視之無人，聽之無聲，猶戒慎恐懼自修正，是其不須臾離道。」孔穎達疏：「……君子恒常戒於其所不睹之處。人雖目不睹之處猶戒慎，況其惡事睹見而肯犯乎？」對於「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」，鄭玄注：「慎獨者，慎其閒居之所

為「人所不知而已獨之地也」，表面上似乎和鄭《注》、孔《疏》沒有不同，但從朱《注》下文的「言幽暗之中，細微之事，跡雖未行而幾則已動，……所以過人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中」，¹⁶可以見得後者更像是對於人內在心境、動機的狀態描摹。則在朱熹看來，所謂「隱」、「微」、「獨」皆應該與「喜怒哀樂未發」的「中」密切相關，遂別異於鄭《注》、孔《疏》。此理解亦緊扣朱熹以「天命之性」與「一體一用」來詮解「中和」的融貫性解讀。

其實鄭玄與朱熹詮釋的重要差別，並非僅僅是「外在空間」和「內在心境」而已，更重要的在「中」的價值詮釋上具有輕重之分。鄭玄在面對「喜怒哀樂未發謂之中；發而中節謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也」一段時，僅僅注說：

中為大本者，以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。¹⁷

顯然鄭玄逕自省去了對「和」的訓釋，不過這一段值得注意的是：其一，鄭玄認為「喜怒哀樂」乃是「禮」與「政教」得以建立的源頭。觀〈中庸〉首章，除了「修道謂之教」一句的「教」之外，「禮」與「政教」並不能說是該章的重點所在，然而鄭玄卻特別將它們提揭而出，一方面應當是受到〈中庸〉列於《禮記》一書的影響；另一方面可以得見，比起內在心性的探究，他或許更著重於外在制度的建成。雖然表面上看，「所由生」、「自此出」都是對於外在制度一種溯源式的語言，但對於「喜怒哀樂」之發與未發的差別，以及如何才能「發而中節」，鄭玄竟然都未置一詞。故其「禮與政教」源自「含喜怒哀樂」之「中」的說法，也僅僅是一種無關對錯與否的「中性」表述，而並非認為此一「含喜

為。小人於隱者，動作言語，自以為不見睹不見聞，則必肆盡其情也。若有規聽之者，是為顯見，甚於眾人之中為之。」孔穎達疏：「言凡在眾人之中，猶知所畏，及至幽隱之處，謂人不見，便即恣情。人皆估聽，察見罪狀，甚於眾人之中，所以恒須慎懼如此。……故君子之人，恒慎其獨居。……」參見〔東漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏），呂友仁（點校）：《禮記正義》（上海：上海古籍出版社，2008年9月），頁1987、1989。

¹⁶ 對於「莫見乎隱，莫顯乎微，故君子慎其獨也」，朱熹注：「隱，暗處也。微，細事也。獨者，人所不知而已所獨之地也。言幽暗之中，細微之事，跡雖未形而幾則已動，人雖不知而已獨知之，則是天下之事無有著見明顯而過於此者。是以君子既常戒懼，而於此猶加謹焉，所以過人欲於將萌，而不使其滋長於隱微之中，以至離道之遠也。」參見氏著：《四書章句集注》，頁23。

¹⁷ 〔東漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏）：《禮記正義》，頁1988。

喜怒哀樂」之「中」是一切價值可直接溯源的準則。¹⁸

其二，還可以注意到的是，他並未將「中」視為在「喜怒哀樂」所應當遵循的價值量尺，而只不過是「喜怒哀樂」的載體，故言「其含喜怒哀樂」。如錢穆在〈思室讀書記〉所說的：「鄭說蓋即指『中』為『內心』。『禮之用，和為貴』，禮之所由生，即『和』之所由發也」¹⁹至於「和」的與否究竟是由「心」還是由「禮」決定，恐怕都無法從鄭玄注直接尋得解答。

顯然，單憑鄭玄如此簡略的注解，既無法使人順當與完整地理解此章「中」與「和」的關係，也無以明白人的「喜怒哀樂」究竟是如何發展至「禮與政教」的過程，遂不能充分開展其〈中庸〉首章的詮釋意蘊。而倘若嘗試推敲、理解鄭玄為何略去「發而中節謂之和」的詮解，他或許有可能是將「中節」與否的判斷標準，直接歸屬於「禮」與「政教」，是故認為不必再多此一舉說解「和」所從何來。如此觀之，鄭玄頗有將讀者視角導向「禮與政教」一類外在軌範的意圖，即便他沒有交代這些軌範如何被建制的過程。²⁰

不過鄭玄這樣的詮解也並沒有游離於文本之外，乃因「喜怒哀樂之未發」的「未發」，就「未」一字的用語習慣來說，即預示了「將發」或「必發」，則重點似應在個體「喜怒哀樂」發出之後，在世間的種種行為表現。也因此〈中庸〉一文實不乏各種在實際人倫關係當中的美德與進退，以及因應不同社會身分而有的儀節記載，²¹而「喜怒哀樂」之發的中節與否，在〈中庸〉全文的脈絡下，想當然爾是由恰當的人倫關係與具體的儀節所判定的。此外，就〈中庸〉

¹⁸ 同樣是論「情」為「禮」之所由生，相較之下，早於鄭玄的王充《論衡·本性》曾做了較完整的表述：「情性者，人治之本，禮樂所由生也。故原情性之極，禮為之防，樂為之節。性有卑謙辭讓，故制禮以適其宜；情有好惡喜怒哀樂，故作樂以通其敬。禮所以制，樂所為作者，情與性也。」不過，王充區別「情」與「性」，且對於「性」有自身的界定，與鄭玄注也未可一概而論。王充說詳見氏著，黃暉（校釋）：《論衡校釋》（北京：中華書局，2009年2月），頁132。

¹⁹ 錢穆：〈思室讀書記〉，《中國學術思想史論叢》（二），頁177。「禮之用，和為貴」出自於《論語·學而》。

²⁰ 楊儒賓：「鄭玄、孔穎達的《中庸》注解中不但沒有『超越的體證本心』之義，而且政治導向的詮釋相當濃厚，其證據不僅僅止是此處，整篇《中庸》或整本《禮記》的注疏無不如此。」參見氏著：《〈中庸〉怎樣變成了聖經》，《從《五經》到《新五經》》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年4月），頁198。

²¹ 如：「父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士。父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。」參見〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁35。致力以「禮」的脈絡探究〈中庸〉者，可參見林素英：〈從《禮記》探究〈中庸〉之義旨〉，《禮記》之先秦儒家思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》（臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2017年8月），頁457-490。

首章的上下文意觀之，也並未勉人要追求喜怒哀樂之「未發」。²²即便在古典文獻當中，「中」字往往具備「活動基礎」與「準繩」等等的價值意味，²³但顯然鄭玄並沒有因此就「重看」了此處的「中」字。

孔穎達《禮記正義》在疏解時則又與鄭玄之注有些不同，他說：

言喜怒哀樂，緣事而生，未發之時，澹然虛靜，心無所慮，而當於理，故「謂之中」。(疏「喜怒哀樂之為發，謂之中」)²⁴

不能寂靜，而有喜怒哀樂之情，雖復動發，皆中節限，猶如鹽梅相得，²⁵性行和諧，故云「謂之和」。(疏「發而皆中節，謂之和」)²⁶

最顯著的差別在於，如方才所說，鄭玄只將「中」視為「喜怒哀樂」等等情緒的載體，而並非是規範「喜怒哀樂」的價值準繩。再者他也並未區分出「發」與「未發」兩階段的差別；然而孔穎達在這兩點上，都與鄭玄有所不同：其一，

²² 追求「喜怒哀樂之未發」，顯著的例子應是理學史上的「道南指訣」，即「楊時——羅從彥——李侗——朱熹」此一道南學脈的修養實踐，其內容可以李侗致信於朱熹的內容為例：「某曩時從羅先生學問，終日相對靜坐，只說文字，未嘗及一雜語。先生極好靜坐，某時未有知，退入室中，亦只靜坐而已。先生令靜中看喜怒哀樂未發之謂中，未發時作何氣象。此意不唯於進學有力，兼亦是養心之要。」參見〔南宋〕朱熹（編）：《延平答問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（編）：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2010年12月），冊13，頁321-322。陳來稱此法為「體驗未發」，相關論述可參氏著：〈已發未發〉，《朱子哲學研究》，頁183-187。

²³ 梁濤：「中應該指圭表。古人往往通過觀測太陽投影長短、方向變化以定方位與時間，這是中國傳統天文觀測的重要方法。……故古之『立中』測影，目的在於建構時空體系，『辨正方位』、『敬授民時』，而時間、方位實為古代一切宗教性禮儀活動的基礎，故『中』作為方位、時間的準繩，與古代的禮治實踐是密切聯繫在一起的。」參見氏著：〈清華簡〈保訓〉與儒家道統說〉，《儒家道統說新探》（上海：華東師範大學出版社，2013年9月），頁44、46。

²⁴ 〔東漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏）：《禮記正義》，頁1989。

²⁵ 考察先秦兩漢典籍中「鹽」、「梅」並見者，乃是《左傳·昭公二十年》，齊國大夫晏嬰與齊景公論「和」與「同」的差別論述：「公曰：『和與同異乎？』對曰：『異，和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過。君子食之，以平其心。君臣亦然，君所謂可，而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否，而有可焉，臣獻其可，以去其否，是以政平而不干民無爭心。……』」從「和如羹焉，水火醯醢鹽梅，以烹魚肉」可知，孔穎達在詮釋「和」時會特意以「鹽梅相得」比喻，應當是暗用此處所闡發的道理。參見楊伯峻：《春秋左傳注》（臺北：洪葉文化事業有限公司，2007年9月），頁1419。

²⁶ 〔東漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏）：《禮記正義》，頁1989。

根據他以「心無所慮，而當於理」詮釋「中」可知，孔穎達眼中的「未發」之「中」實已具有價值準繩的意味存在，並特別以「澹然虛靜」作為此狀態的形容，此絕為〈中庸〉全文之所無，而有可能是受到了《禮記·樂記》所謂「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也」的影響。²⁷孔《疏》第二段引文中的「不能寂靜」也緊扣著此一形容而論，至於「動發」的「喜怒哀樂之情」相形之下，隱隱然被賦予了衝擊於此一理想狀態的角色，故以「雖復動發」的「雖」言之。而下文雖然言「皆中節限」，但也並未言明此「中節限」與前文「當於理」關係如何、具體依準為何，難免給人斷成兩截之感。

其二，呼應「兩截」之感，孔穎達區別出了「未發之時」與「動發之時」，則如此一來，有「未發」則不能為「動發」，有「動發」則不能為「未發」，兩者是不能同時存在的狀態。錢穆曾說：「孔說似與鄭異。鄭以『含喜怒哀樂』為『中』，猶言『喜怒哀樂藏於此』，不言其『當理』與否也。『中』猶言『內』，『發』猶言『外』，此以內外言，不以時節先後言。孔始明說『未發之時』則『中』『和』乃成前後兩截矣。」²⁸對於鄭、孔差異的梳理，可以說是十分精確。

總之可以見得，孔《疏》與鄭《注》相較，已然發生了轉向：鄭《注》特別提揭出「禮與政教」，目光在個體之外（人倫）而不在個體之內（心性），認為「喜怒哀樂」必然發生，且唯有發生，才有「禮與政教」之存在與建立；然而一至孔《疏》，「喜怒哀樂之未發」的內在狀態（澹然虛靜），反倒才成為了價值核心。不過在此以外，孔穎達其實仍舊與鄭玄《注》一樣，並未解釋如何才能使情緒「發而中節」的問題：未詳「中節」的判斷準繩（「節限」），究竟是內在的「心」還是另有他者。細言之，既然「心無所慮」之時人已「當於理」，則喜怒哀樂「動發」之時，只會成為此一理想狀態的破壞與干擾，此間又要依據何者才能「發而中節」？孔《疏》不能使人無疑。

至於朱熹在《四書章句集注》當中，則對孔《疏》的「轉向」略有繼承，建立了與鄭《注》不一樣的詮釋典範。他將「喜怒哀樂之未發」至「天下之達道也」一段詮釋為：

²⁷ 錢穆則認為孔《疏》所謂「澹然虛靜，心無所慮」，乃是「莊老屢言之，蓋魏晉以下所盛唱，又染之以佛學，東漢儒學尚不爾。」參見氏著：〈思室讀書記〉，《中國學術思想史論叢》（二），頁 178。

²⁸ 錢穆：〈思室讀書記〉，《中國學術思想史論叢》（二），頁 178。

喜、怒、哀、樂，情也。其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也，無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。²⁹

大體來說，與孔穎達相同的是，朱熹將未發之時的「中」與已發之時的「喜怒哀樂」之「情」相互界別，同時視其具有價值準繩的關鍵地位（「無所偏倚」），此即錢穆所謂：「宋儒極看重〈中庸〉，其討論此語，大率近孔《疏》，無取鄭《注》者。」³⁰至於朱熹《中庸章句》與孔《疏》不同的地方大約有三點：其一，朱熹將「未發」者直接視之為「性」，而且是「天下之理」皆由此出的「天命之性」，並不同於孔穎達視之為「澹然虛靜」的「心」。審視方才孔疏一段對於「性」、「心」的使用，也似乎沒有嚴謹的差別，然而在朱熹的思想架構中，「心」與「性」並不能一概而論。³¹此外，朱熹描述「性」的「無所偏倚」，與孔穎達描述「心」的「澹然虛靜」相比之下，恐怕也比較能避免使後人誤解，以致於追求「喜怒哀樂」不許動發的狀態，畢竟孔《疏》所謂「當於理」，是在「心無所慮」的狀態下而論的，這就順勢解決了孔《疏》所遺留下來的難題。其二，從朱熹「循性」一語可知，朱熹明確主張，應以「中」（無所偏倚的性，天命之性）來規範「情」的「中節」與否，無論是否合乎〈中庸〉原意，這確實比起鄭玄、孔穎達的注解更為完善。³²其三，朱熹將「中和」逕視為「性情之德」，並且帶入了「體用」思維，故言「道之體也」與「道之用也」。「體」就是「無所偏倚」之「中」（性，天命之性），「用」就是「情無所乖戾」之「和」（情之正也）。倘若再參讀朱熹注解下文「致中和，天地位焉，萬物育焉」時，所說的「是其一

²⁹ 〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁23。

³⁰ 錢穆所謂「此語」，指的是「喜怒哀樂之未發，謂之中」。其說參見氏著：《思室讀書記》，《中國學術思想史論叢》（二），頁178。

³¹ 陳來：「朱熹認為心、性、情三個概念各有確定對象，是不可以混淆的，性是現實意識及情感所以產生的根源，後者則是前者的外在表現。情是具體的，性則是某種一般原則，相對於性情而言的心則是指意識活動的總體、主體。」參見氏著：《宋明理學》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2010年2月），頁201。

³² 這一點其實在程頤的《中庸解》就已有相同的思維：「情之未發，乃其本心。本心元無過與不及，所謂『物皆然，心為甚』，所取準則以為中者，本心而已。由是而出，無所不合，故謂之和。非中不立，非和不行。所出所由，未嘗離於此大本根也。……」參見《二程集》，頁1152。

體一用雖有動靜之殊，然必其體立而後用有以行，則其實亦非有兩事也」，³³則更為一目瞭然。

後來朱熹的學生陳淳（字安卿，1159-1223）在《北溪字義·中和》當中，更直接明言：「中有二義：有已發之中，有未發之中」，等於是將「和」稱作「已發之中」了。³⁴總之，不管是「未發之中」（中）還是「已發之中」（和），都是以至善的「天命之性」作為內容和準繩的。

從《五經》體系下的《禮記·中庸》，再到《四書》體系下的《中庸章句》，觀察鄭玄、孔穎達以至朱熹的注解發展，顯然〈中庸〉「中和」說的關注焦點已由「外」而至「內」，亦由「動發」至「未發」。「中」也從一開始喜怒哀樂的載體、澹然虛靜無所慮的心，再被詮解為無所偏倚的「天命之性」。由於朱熹的詮釋相較於鄭《注》、孔《疏》，確實更為完整細緻，同時其「體用」的思維、「性情」的架構都具有清楚的運用與界定，遂成為了〈中庸〉「中和」說極具影響力的一種詮釋。伴隨著朱熹《四書章句集注》在元代以後成為科舉取士的範本，這樣詮釋的影響更當是無遠弗屆。³⁵時至現代學人，如徐復觀在詮釋〈中庸〉時所說的：「天命之性在內作主，自然使人之喜怒哀樂之情發而皆中節，此之謂『自誠明』，亦即係『即本體，即工夫』」，³⁶很明顯就是脫胎自朱熹一脈以降「理學」式的理解。

而與「理學」的詮釋典範相較之下，錢穆〈中庸新義〉可以說是〈中庸〉「中和」詮釋的一個異數，³⁷論述也有別於鄭《注》與孔《疏》。錢穆〈中庸新

³³ [南宋]朱熹：《四書章句集注》，頁24。

³⁴ 陳淳：「中有二義：有已發之中，有未發之中。未發是就性上論，已發是就事上論。已發之中，當喜而喜，當怒而怒，那恰好處，無過不及，便是中。此中即所謂和也。所以周子《通書》亦曰：『中者，和也。』是指已發之中而言也。」參見氏著，熊國禎、高流水（點校）：《北溪字義》（北京：中華書局，2011年3月），頁47。

³⁵ 周春健：「元仁宗即位後，發生了四書學史的一個標誌性事件，那就是於皇慶、延祐年間恢復科舉，並明確規定第一場考試的『經問』、『經疑』都從《大學》、《論語》、《孟子》、《中庸》當中出題，而且規定答題依據只能是朱熹的《四書章句集注》。儘管元代通過科舉考試選拔任用的人材有限，元代科考也存在著較為濃重的民族歧視色彩，但四書學卻因為有了『官方學術』的制度化保重而獲得了前所未有的傳播與發展。並且，以朱注《四書》作為科考主要科目從此形成一種定制，延至明清。」參見氏著：《元代四書學研究》（上海：華東師範大學出版社，2008年10月），頁4-5。

³⁶ 徐復觀：《〈中庸〉的地位問題——謹就正於錢賓四先生》，《中國人性論史：先秦篇》，頁96。

³⁷ 在錢穆的「別解」之外，楊儒賓亦指出曾有一派〈中庸〉詮釋是屬於「氣化論的詮釋系統」，並將鄭玄、孔穎達都歸於此派之下，而此一派在「中和」的解讀上，自然與理學「心性論的詮釋系統」有所不同：「自然氣化論的論點始終沒有從經學史上消失。鄭玄、孔穎達的

義)一文主要分為兩大部分，一為〈誠明篇〉，一為〈中和篇〉。乃因他認為「誠明」與「中和」為〈中庸〉闡述「天人合一」的意蘊所在，且〈中和篇〉乃為補〈誠明篇〉之未備，亦可揭示〈中庸〉「擇善而固執之」的後天工夫。³⁸

以下將錢穆〈中庸新義〉對「中和」的主要詮釋羅列三處，其間值得注意的是錢穆用以譬喻「中和」的「天平」與「砝碼」。乃因此譬鮮明地展現錢穆「中和」詮釋的特色所在，也是引起爭端的導火線之一：

(一)「中」見於「和」，「和」定於雙方各自之內性。換言之，中由和見，和由性成。故中和者，即萬物各盡其性之所到達之一種恰好的境界和狀態也。……然則天地雖大，萬物雖繁，其得安住與滋生，必其相互關係處在一中和狀態中。換言之，即是處在一恰好的情況下。如是而始可有存在、有表現。故宇宙一切存在，皆以得中和而存在。宇宙一切表現，皆一切向中和而表現。宇宙一切變動，則永遠為從某一中和狀態趨向於另一中和狀態而變動。

(二)昔人曾喻心之靜態如天平。天平之靜定，即「未發之中」也。天平非必兩頭無物，乃求兩頭輕重之相等。苟是輕重相等，則有物如無物焉。心中無物，故得靜定，此乃心之常態，猶如太空一碧也。當知人心之明初現，本是空無一物者，此在佛家禪宗，謂之「父母未生以前本來面目」。此種本來面目，即是一「中」。因宇宙一切本來面目，同是一中也。迨其心上忽然掛了一物，此如天平一頭懸重，另一頭空無所懸，必軒而上舉；而懸重之一頭，必掉而下沉。如此則失卻平衡，即不安定。此為逆天背性，勢不可久。然當知此種不安定，正為求中求平。故知宇宙間至誠之性，雖若變動不居，在不安定中存在而表現，其實則天平兩頭之一軒一輕，正是此**天平至理**仍然存在而表現也。

(三)人心如天平，喜怒哀樂，猶如天平一邊之**砝碼**。外物來感，如在天平一頭懸上重量，則此另一頭即須增上砝碼，以求雙方之平衡而得安定。若使人心

論點可上溯自荀子，下流至明清氣學派的儒者。儒學東傳，朝鮮實學的丁茶山、日本古學派的伊藤仁齋等人，其詮釋《中庸》，其實也是承續漢唐論點而來。近世東亞儒學史顯示：氣化論的經學詮釋傳統是始終存在的。」其說參見氏著：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，《從《五經》到《新五經》》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年4月)，頁212、217。

³⁸ 錢穆：《中國學術思想史論叢》(二)，頁98。

喜怒哀樂之發，常能如外物之來感而輕重適等以獲平，則此心常在一恰好狀態下，即此心常得天理。換言之，此心常保其天性之本然。則此心之有喜怒哀樂，將若不見有喜怒哀樂。外物之有種種相乘，亦常若不見有種種相乘。此心常如天平，此心常如空無一物，此心常如靜定不動。此在佛家謂之「無分別心，有分別用」。〈中庸〉則謂之「中立而不倚」。而喜怒哀樂之迭起，常如大氣流動之一片太和，猶如好天氣之常是太空一碧也。當知太空一碧非真空，則知心中無物非真無物，而喜怒哀樂之無害於人心**中和之性**矣。宋儒則謂其人能見性見理。見性見理，即見此中和也。³⁹

其要大致有兩點：其一，錢穆雖未明確界定〈中庸〉的「中」與「和」為何意，但就整篇文章之論述，以及第（一）條文獻中的「故中和者，即萬物各盡其性之所到達之一種恰好的境界和狀態也」可知，錢穆認為「中」即為萬物各自之性。若以第（二）條文獻來看，則是人心靜定、尚未感物時的「本來面目」，這顯然沒有背離〈中庸〉「喜怒哀樂之未發，謂之中」的文意，只是錢穆並不像孔《疏》有崇尚「心無思慮」的傾向，也不同意於朱《注》賦予了「中」可以裁斷「喜怒哀樂」的職能；至於「和」，錢穆則視為萬物之間交感後的理想狀態，也尚在「發而皆中節，謂之和」的文意之內。只是顯然錢穆所謂的「和」，非著重在由一人的心靈工夫就能達致，因此，他才在第（一）條文獻說：「然則天地雖大，萬物雖繁，其得安住與滋生，必其**相互關係**處在一中和狀態中。換言之，即是**處在一恰好的情況**下。如是而始可有存在、有表現。」總之，萬物的「相互關係」方是錢穆論述「中」與「和」的吃緊之處，而一切的過程與工夫，都是為追求在交感互動之後「處在一恰好的情況」而服務的。即使從第（二）、（三）條的「天平」與「砝碼」之譬喻來看，也不能說錢穆並不重視個體的心靈工夫，但這已和孔《疏》「澹然虛靜之心」的詮釋（心無思慮，而當於理），或是朱《注》「天命之性」的詮釋（吾之心正，則天地之心亦正矣），⁴⁰顯然焦點與進路不盡相同。此外統括而論，第（一）條文獻乃以萬物之間的關係泛論「中」與「和」；第（二）、（三）條文獻則著重將以上的「中」、「和」釋義放在「人心」與「外物」之間，如此方能真正展開「中和」論述的個人實踐。

其二，依據第（二）條文獻所謂「天平兩頭之一軒一輕，正是此天平至理

³⁹ 錢穆：《中國學術思想史論叢》（二），頁 99-100、103、103-104。

⁴⁰ 〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁 24。

仍然存在而表現」，以及第（三）條文獻所謂「外物來感，如在天平一頭懸上重量，則此另一頭即須增上砝碼，以求雙方之平衡而得安定」，可知錢穆認為「物我之間」、「萬物之間」實處於不斷的變動之中，並且須採取相應的調適。無怪乎錢穆在第（一）條文獻會說：「宇宙一切變動，則永遠為從某一中和狀態趨向於另一中和狀態而變動。」倘若僅僅由個體內在的「虛靜之心」或「天命之性」以開展「中和」論述，似不會產生「某一」以及「另一」的「中和狀態」之區別。至於錢穆的「天平」、「砝碼」之譬喻雖然篇幅頗長，但其意思即是「人心」是「天平」，「喜怒哀樂」是「砝碼」，而「人心」一開始的靜定狀態就像是「天平」平衡之狀態，倘若外物來感，破壞了一開始的平衡狀態，則需添加「砝碼」使之保持平衡。外物來感之前的平衡即是「中」，來感後的再次平衡即是「和」。倘若之後又有外物來感，喜怒哀樂產生，方才的「和」遭受破壞，又須再締造新的「和」予以維繫，相較於此次的「新和」，方才的「舊和」可以謂之為「中」了，這應當就是錢穆所謂「某一中和狀態」趨向於「另一中和狀態」的意蘊。

總之可以見得，錢穆的「中和」論，必須以物我交感的不斷調適變動中來進行理解，世間「外物」必然來感，「喜怒哀樂」必然要發，兩者不相妨害，方能造就「和」⁴¹，則此「和」非但僅限於內在人心的平衡狀態，也已經是物我間並存時擁有的平衡狀態。錢穆〈中庸新義〉所謂「和」，應當兼包此二種「和」而言。細言之，一個指向「自己的內心」，涉及「外物」與「喜怒哀樂」的應感，可以稱為「內在和」；一個指向「群體的生存」，乃指「物」與「物」之間的應對進退，可以稱為「外在和」。⁴²前者可作為後者的基礎，故錢穆先言萬物「各

⁴¹ 錢穆在《晚學盲言》的〈中與和〉可以相參此義：「如外物引生我之『怒』，怒不在『我』，亦不在『物』，乃由物我之相交而發。惟貴發能中節，或小怒或大怒，恰符其分。物去事已，而怒亦隨止，復歸於中。惑者不察，妄以為怒在己，所怒在物，務求己之勝物，則怒不中節，每易逾分。又或遷怒他及，則怒為一妄，非人生之真矣。」參見氏著：《晚學盲言》（下）（臺北：蘭臺出版社，2001年4月），頁1018。

⁴² 錢穆自己在〈中庸新義〉當中雖未言明此二種和，然於晚年的《晚學盲言》中已明確指出此義：「七情人人有之，方其未發，渾然一體，未見分別，故謂之『中』。發而中節，當有『內』、『外』兩義：外面事物上，當喜則喜，當怒則怒，各有大小，不失其分，此為對『外』之中節；所發或喜或怒，乃其一端，尚有未發者，不能因其發而傷其未發，是為對『內』之中節。」參見氏著：《晚學盲言》（下），頁1016。表面上看，錢穆此論似乎與陳淳以「未發之中」、「已發之中」論「中」與「和」無別，然而兩者對於「中」的界定就已不同，陳淳言：「中和是就性情說。大抵心之體是性，性不是箇別物，只是心中所具之理耳。只是這裡動出外來便是情。」顯然遵奉朱子之說，以「性」論「中」，以「情」論「和」，「情」只是「性」之展現；但在錢穆《晚學盲言》所論，可見是以「情」論「中」，以「情物」關係、「物物」關係論「和」，兩者不能一概而論。陳淳說參見氏著《北溪字義》，頁47。

盡其性」方才言「恰好的狀態」，然而前者又離不開外物與外境時時刻刻變動的影響，從此角度觀之，則無論「內在和」還是「外在和」，都是「物」與「物」相處網絡的產物，是故所謂「內在」，實際上是「物我關係」下之「我」；所謂「外在」，即是「物我關係」。此已非單純由個體內在的「天平」便能作為一切「和」的判準。換言之，在錢穆的詮釋下，喜怒哀樂「中節與否」的判斷，已經不純然在未發之「中」，而在已發之時，是否能夠與外物達致和諧共存的狀態。這也是徐復觀之所以會極力抨擊此一譬喻的緣故，並且認為：「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」、「把人自身的問題，附屬於外在的自然上去解釋，於是只能在外在的關係上來講中和」。⁴³雖然，從第（三）段文獻最後觀之，錢穆應當堅信自己的詮釋是合乎「宋儒」的，但顯然並沒有受到其他學者的認可。⁴⁴

當然，倘若遇上錢穆這兩種「和」無法共同達致時該如何作為，⁴⁵〈中庸新義〉似乎還未能夠提出完滿的解答。不過值得注意的是，如此一來，錢穆的〈中庸新義〉可以說是又將〈中庸〉的「中和」詮釋帶往了另一種方向。

三、錢穆「中和」說與先秦兩漢「中和」說之關係

倘若要更進一步理解錢穆〈中庸新義〉「中和」說的思維特色，還可以從「反面」著手：即徐復觀對此篇的駁正。有趣的是，在錢穆使用「天平」（心）與「砝碼」（喜怒哀樂）的譬喻來論述〈中庸〉「中和」之後，徐復觀除了撰文批駁，也針對此一譬喻採取了「以子之矛，攻子之盾」的論述策略，對錢穆之說進行指正：

錢先生在這裡似乎忽略了一個問題，天平秤物，不是一頭加物，一

⁴³ 徐復觀：〈〈中庸〉的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，《中國思想史論集》，頁97。

⁴⁴ 就〈中庸新義〉引文的情況來看，錢穆所謂「宋儒」應指程頤。黃彰健在〈讀錢賓四先生中庸新義〉則直言：「錢先生對中庸一書之了解，異於程朱。」該文收入《民主評論》第七卷第一期（1956年），頁7。本文亦贊同錢穆的詮釋時有異於程朱，至於錢穆為何自認不背於宋儒解釋，或許亦是個可以探究的議題，但非本文重點，茲不贅述。

⁴⁵ 比如：倘若對我來說內心狀態已達「和」時，是否對他人而言，彼此的關係亦正好是「和」的狀態？

頭加砝碼，使兩邊平衡，即可了事；而是天平上有一種「定盤星」，要由此定盤星知道物的輕重。人的感情，不是使這邊半斤的喜，與那邊八兩的怒保持平衡，即是中和；而是在喜怒之上有一理（或性）的存在，以節制此喜怒，使其中於節、合乎理，乃謂之中和。是由性來主宰情，由天理主宰喜怒，而後使此心能常在恰好狀態。不是此心常在恰好狀態而即可謂之「得天理」。……總之，錢先生此文，因將人附屬於自然上去說，自然本身無所謂理性、道德、善惡、人格高下等，故反射在人的身上，也不承認有理性、道德、善惡、人格高下等，而只承認一「感情衝動的自然調節」，於是主張「不遠禽獸以為道」。……錢先生此一思想，可以在現代庸俗的唯物主義、自然主義中尋找其根據，可以在《莊子》思想的下半截中尋找其根據，但絕難在儒家中尋找其根據。錢先生以此來說明自己的思想，這可以增加思想的多彩性，但以此來加在古人身上，作思想史的說明，則幾無一而不引起混亂。⁴⁶

然而，就生活中的具體實物來說，其實「天平」並無「定盤星」存在，這或許是徐復觀不慎誤植。所謂「定盤星」，乃是指「桿秤」（或稱秤桿，與天平不同）上的第一個刻度（星），其位置乃在「秤砣」與「秤」呈現平衡狀態時，「秤砣」的懸掛點。此用語亦曾出現於南宋張栻（字敬夫，1133-1180）的詞句：「記取淵冰語，莫錯定盤星。」⁴⁷以及《碧巖錄》等禪宗語錄，⁴⁸於明末之時更被葛寅亮（字水鑾，1570-1646）《四書湖南講》、鹿善繼（字伯順，1575-1636）《四書說約》作為探究儒家經權關係、道德本性的語言。⁴⁹無論徐復觀是援用或是暗

⁴⁶ 徐復觀：〈《中庸》的地位問題——謹就正於錢賓四先生〉，《中國思想史論集》，頁97-98。

⁴⁷ 此作品題名〈水調歌頭·聯句問訊羅漢〉，為朱熹和張栻共同創作：「雪月兩相映，水石互悲鳴。不知巖上枯木，今夜若為情？應見塵土膠擾，便道山間空曠，與麼了平生。與麼平生了，天命不流行。（案：原書此句下標「熹」字）起披衣，瞻碧漢，露華清。寥寥千載，此事本分明。若向乾坤識《易》，便信行藏無間，處處總圓成。記取淵冰語，莫錯定盤星。（案：原書此句下標「栻」字）」參見〔南宋〕朱熹，陳俊民（校編）：《朱子文集》（臺北：財團法人德富文教基金會，2000年2月），冊2，頁342。

⁴⁸ 丁福保曾對禪宗語錄中的「定盤星」進行釋義：「與定盤子同。定盤為秤，星為衡上之目。定盤星為秤起點之星，於物之輕重無關係。故於執著之意味與超越之意味用之也。碧巖第二則評唱曰：『識取鉤頭意，莫認定盤星。』」參見氏著：《佛學大辭典》（北京：文物出版社，2002年9月），頁637。

⁴⁹ 〔明〕葛寅亮：《四書湖南講》：「徐世淳問：『德與義如何分別？』答曰：『德如定盤星，義如秤錘，修德者定盤星較準不差，而徙義則其秤錘，隨物之輕重以往就也。』」（《論語·

合這些用法，顯然此處「定盤星」的喻體指向的就是朱熹《中庸章句》用以詮釋「中」的「天理」與「天命之性」。徐復觀更以此為據，直指錢穆的「中和」說的盲點：「是由性來主宰情，由天理主宰喜怒，而後使此心能常在恰好狀態。不是此心常在恰好狀態而即可謂之『得天理』」、「不承認有理性、道德、善惡、人格高下等，而只承認一『感情衝動的自然調節』」。

不過徐復觀之所以認為錢穆的說法存在這些問題，乃是因為他先預設了「天命之性」（中）的存在，並以此作為世界一切價值（理性、道德、善惡、人格高下）的來源與準則，故時時倡言「復性」。⁵⁰因此在他看來，〈中庸〉所謂「中節與否」的「和」，也當然是藉由此內在之「中」來決定的；但錢穆本來就不存在此種預設，也並沒有嚴格區分出「性」、「情」之別，而只言「情」（喜怒哀樂）之理想與不理想之狀態，或可避免有人誤將「滅情」作為「復性」的走向，⁵¹且方能將焦點順勢轉往我與他人之間，「情」與「情」的交涉。更進一步來說，乃能將個人獨自修練的「性」、「情」工夫，轉往彼我的殊異之「情」如何尋求「恰當的關係」來予以安頓的問題。單就這個走向來看，錢穆「中和」說頗似鄭玄〈中庸注〉直接提挈出「禮與政教」所蘊含的意圖。

前一節曾分疏錢穆〈中庸新義〉實際上存在了兩種「和」：「內在和」與「外

述而」**「子曰德之不修」章**）「孟師尹問：『執中觀惟精惟一，似只在心上說。』答曰：『功夫雖在心而運用却不離事，如手之持秤：方其無物，則置錘于定盤星上，如衡之平；及其有物，必因物之多少，以為推移，方重輕不爽。豈容執定在一處？』」（《論語·堯曰》**「堯曰咨爾舜天之曆數在爾躬」章**）〔明〕鹿善繼：《四書說約》：「初間總觀夫子千變萬化、倏忽無定、不可捉摸，及循循之誘，讒知用雖無方而體則有定，定盤星在這裏。」（《論語·子罕》**「顏淵喟然歎曰」章**）「義字兒從先天一竅來，為萬事定盤星。而埋沒於重陰積蔽之下，不得出頭久矣。以為質的，君子外破了習俗，內破了意見，義之本相始露，極不容易。然亦有事既當為而為之，或過其應得之分數，或失其運用之機宜，又或體段不差，而著實處有空，總是豪傑通病。故禮、孫、信共湊於義，纔是純乎天而人不與，纔枉不了名君子。」（《論語·衛靈公》**「子曰君子義以為質」章**）以上二書分別詳見《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995年），冊163，頁197、336；冊162，頁585、623。

⁵⁰ 徐復觀：「〈中庸〉說『修身以道』，而『率性之謂道』，是修身即係復性。不承認現實生活中有與道不合，即與性不合的，則無所謂修道，即無所謂復性。復性於現實生活之中，使現實生活符合於天命之性，此即〈中庸〉之所謂『誠』，亦謂之『純』。誠與純，是說人經過修與復的工夫以後，即經過『擇善而固執』的工夫以後，能真正實現其內在而超越之性，而不雜以後起的人欲之私的狀態。」參見氏著：〈〈中庸〉地位的問題——謹就正於錢賓四先生〉，《中國思想史論集》，頁93。

⁵¹ 此思維方式與明末陳確在論「天理」與「人欲」關係時頗為近似：「確嘗謂人心本无天理，天理正從人欲中見，人欲恰好處，即天理也。向无人欲，則亦并无天理之可言矣。」（〈無欲作聖辨〉）「蓋天理皆從人欲中見，人欲正當處，即是理，无欲又何理乎？」（〈與劉伯繩書〉）參見氏著：《陳確集》（北京：中華書局，2009年3月），頁461、468。

在和」，但無論是哪種「和」，都繞不開對他人、外物的交感與調適，即楊儒賓曾謂：「中和是種動態的和諧，它因時因地、因人因事而有不同的展現。」⁵²這恐怕才是錢穆的苦心所在。但顯然徐復觀只看到了錢穆內在面向的「和」，故僅僅認為錢穆之「和」只不過是個人「感情衝動的自然調節」，更進一步以「小偷偷到他想偷的東西」作為錢穆「中和」說的負面教材。⁵³這很明顯是因為他沒有體認到錢穆的論述中，實亦蘊含了外在面向的「和」（「求雙方之平衡而得安定」），而且此「和」方才是錢穆「中和」說想要追求的重中之重。而倘若「追求雙方之平衡安定」乃是終極的關懷，自然不會以偷竊他人之物來滿足個人的私欲。

若是簡言雙方論爭所蘊含的差異：在徐復觀的思維中，價值必然要由個人內在之「中」而開出，「和」只是其作用的具體成效；但在錢穆，價值則是由個人內在之「和」與群眾之「和」共同構成的，「中」只是個人內在之「和」的原始心境。⁵⁴孰是孰非、誰才最合《禮記·中庸》的本意，恐怕都難以立即斷言。

⁵² 楊儒賓：〈論公孫尼子的養氣說——兼論與孟子的關係〉，《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年9月），頁93。

⁵³ 徐復觀：「一個小偷偷到他想偷的東西，此時之歡喜，與正偷時之驚恐，取得一平衡，此是心的一恰好狀態。或者偷到手後，發生悔恨，乃又暗暗送返原主，心中如釋重負，此又是心的一恰好狀態。站在錢先生的觀點來說，兩者皆是中和；但站在〈中庸〉和宋儒的立場看，則恐怕只能承認後者。因為後者是有個理或性在那理作主宰。」參見氏著：〈〈中庸〉地位的問題——謹就正於錢賓四先生〉，《中國思想史論集》，頁98。

⁵⁴ 此間差別，或可呼應楊儒賓曾於〈論公孫尼子的養氣說——兼論與孟子的關係〉分梳的兩種「中和」論，其比較對象為《公孫尼子》佚文（與《禮記·樂記》關係密切）與《禮記·中庸》：「『中』、『和』、『中和』作為一種最高的價值，在中國有極深遠的傳統。……但中和的價值雖然普為儒家學者接受，什麼才是真正的中和，卻不是沒有爭議。一般而論，**儒者大體都可接受中和是種動態的和諧**，它因時因地、因人因事而有不同的展現，人文世界有人文世界之中和，自然世界有自然世界之中和，每一微觀之中各有其中和，但綜合起來看，又是一大中和，中和是內在於宇宙的根本秩序。然而，當儒者進一步將中和落在心性層面談時，**如何界定中和，卻有嚴重的出入。簡單地談，此中的出入乃因一落在經驗層論，一落在超越層論**。落在經驗層論的『中』，乃指喜怒哀樂尚未發作起的混和狀態，此即程伊川所說的『在中』。在中的心靈如果圓融和諧，或其發作出來時恰到好處，即可稱之為『和』。反之，從超越層看的『中』，乃指作為存在大本的根源，此根源承道以成，不落偏斜，所以名之曰『中』。此時的『中』不只是狀詞字，而且也是實體字，我們可名之曰『中體』。由中體而有創造性之妙用，此妙用神感神應，恰如其分，所以名之曰『和』。籠統而言，從超越層界定『中』的性格者，在子思作《中庸》前，前人未之或見，而子思以後的先秦儒家，亦少踵武其跡者。**橫貫先秦儒學史，我們所看到對『中』或『中和』的解釋，雖深淺不同，但基本上都是落在經驗層談的。**」雖然楊儒賓於此主張〈中庸〉之「中和」乃從「超越層」談論，與《公孫尼子》、〈樂記〉一派專從「經驗層」談不同，然而，其於後來17年後發表的〈〈中庸〉怎樣變成了聖經〉，亦關注〈中庸〉實可並存「心性論」與「氣化論」兩種詮釋系統，可見觀點已有所變革。本文亦認為就〈中庸〉本文來看，未

不過，很顯然徐復觀紹繼的是朱熹《中庸章句》所確立的「體用」式的詮釋典範。而錢穆雖未明言其說之來由，但不妨可藉由朱熹以前、尤其是先秦兩漢的「中和」說來予以檢視與參證。

探究「中和」一詞，《禮記》一書的「內證」應當格外重要，然而除了〈中庸〉以外，唯獨出現「中和」的只有〈樂記〉一篇一處：

故聽其《雅》、《頌》之聲，志意得廣焉；執其干戚，習其俯仰詘伸，容貌得莊焉；行其綴兆，要其節奏，行列得正焉，進退得齊焉。故樂者天地之命，**中和**之紀，人情之所不能免也。⁵⁵

此段在《荀子·樂論》與《史記·樂書》亦有幾近相同的段落，但脈絡大旨並無甚大的區別。在〈樂記〉這一段的情境當中，「中和」的主詞乃是聽先王之樂、跳先王之舞的舞者，且顯然是由「樂」作為發生的憑藉。至於其意涵，由於〈樂記〉並未直接定義，須放在〈樂記〉全篇方能有順當的理解：〈樂記〉喜用「和」字，且在「禮」、「樂」二者對舉的論述中，專指「樂」的性質與功效：

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。

禮義立，則貴賤等矣；樂文同，則上下**和**矣；好惡著，則賢不肖別矣。刑禁暴，爵舉賢，則政均矣。

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。

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

必不可做出非超越層的解讀，即便與公孫尼子的「中和」論也未可一概而論。楊儒賓兩種「中和」分梳參見氏著：《儒家身體觀》，頁 92-94。〈《中庸》怎樣變成了聖經〉一文參見氏著：《從《五經》到《新五經》》，頁 195-238。

⁵⁵ [清]孫希旦：《禮記集解》（北京：中華書局，2015年3月），頁 1034。

後能興禮樂也。

天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。動靜有常，小大殊矣。方以類聚，物以群分，則性命不同矣。在天成象，在地成形；如此，則禮者天地之別也。地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉。如此則樂者天地之和也。

故樂也者，動於內者也。禮也者，動於外者也。樂極和，禮極順，內和而外順，則民瞻其顏色而弗與爭也，望其容貌而民不生易慢焉。

56

而與「樂」經常對舉的「禮」，則是以「節」為其性質與功效。二者之間的差別在於：「禮」乃區別了萬民的差異性，以此建立尊卑秩序；「樂」則對萬民施以無差別的感發，以此安定萬民內在的情緒狀態。同時，〈樂記〉的作者也相信人間「樂」與「禮」二者乃落實、模擬了「天地」對於「萬物」不同面相的美德，故言「明於天地，然後能興禮樂也」。

至於「中」，考究在〈樂記〉中的用法，扣除空間位置之描述以及不作名詞概念者，⁵⁷幾乎指的都是與「禮」與「樂」發生作用、相聯繫的「人心」：「情動於中，故形於聲」、「樂由中出，禮自外作」、「四暢交於中而發作於外」、「和順積中而英華發外，唯樂不可以為偽」、「心中斯須不和不樂，而鄙詐之心入之矣」。從這些描述可知，「中」乃與「外」對言，單純指的是人的「內心」，無論是否有感於物，只因為相較於「發於聲音，形於動靜」的狀況隱而未顯，⁵⁸故皆以「中」命名之；而方才的「和」在此脈絡下，指的正是「中」感於樂後所能達致的狀態，如此，先前引文論述「樂」是「天地之命，中和之紀，人情之所不能免也」，意蘊已昭然可見。倘若將〈中庸〉「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和」放在此脈絡下，竟看似十分貼合，不過顯然〈中庸〉全

⁵⁶ 〔清〕孫希旦：《禮記集解》，頁 986、987、988、990、993、1030。

⁵⁷ 如：「中正無邪，禮之質也」、「盛威於中國也」、「樂在宗廟之中」、「在族長鄉里之中」、「倨中矩，句中鈞」。

⁵⁸ 《禮記·樂記》，見〔清〕孫希旦：《禮記集解》，頁 1032。

文意在「禮」而不在「樂」。

至於《禮記·樂記》之「中」、「和」、「中和」提供的啟示在於，人心必然時時感發於外物，故聖王必須「制禮作樂」、透過具體的儀節，將人心的感發引導到正確的方向，這正是〈樂記〉所謂「是故先王慎所以感之者」的關懷；⁵⁹再者，〈樂記〉在論述「樂者天地之和」時（相對於「禮者天地之別」），所說的「地氣上齊，天氣下降，陰陽相摩，天地相蕩，鼓之以雷霆，奮之以風雨，動之以四時，暖之以日月，而百化興焉」，更可見「和」所蘊含的一層重要意義是差異性萬物的彼此交感。

而「和」這樣的重要意義不單單在《禮記》的「禮樂」論述下可見，如以下兩段先秦文獻，是少數對「和」有明確說解者：

夫和實生物，同則不繼。以他平他謂之和，故能豐長而物歸之，若以同裨同，盡乃棄矣。故先王以土與金木水火雜，以成百物。是以和五味以調口，剛四支以衛體，和六律以聰耳，正七體以役心，平八索以成人，建九紀以立純德，合十數以訓百體。……（《國語·鄭語》）⁶⁰

和如羹焉。水火醯醢鹽梅，以烹魚肉，燂之以薪，宰夫和之，齊之以味，濟其不及，以洩其過，君子食之，以平其心。君臣亦然，君所謂可，而有否焉，臣獻其否，以成其可；君所謂否，而有可焉，臣獻其可，以去其否，是以政平而不干民無爭心。……今據不然，君所謂可，據亦曰可，君所謂否，據亦曰否，若以水濟水，誰能食

⁵⁹ 「樂者，音之所由生也；其本在人心之感於物也。是故其哀心感者，其聲噍以殺。其樂心感者，其聲嘽以緩。其喜心感者，其聲發以散。其怒心感者，其聲粗以厲。其敬心感者，其聲直以廉。其愛心感者，其聲和以柔。六者，非性也，感於物而後動。是故先王慎所以感之者。故禮以道其志，樂以和其聲，政以一其行，刑以防其奸。禮樂刑政，其極一也；所以同民心而出治道也。」參見《禮記·樂記》，〔清〕孫希旦：《禮記集解》，頁976-977。至於〈樂記〉中著名的「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也」一段，並非是勉人要回歸「寂靜不發」的本性，如孔穎達所謂的「澹然虛靜」、「心無所慮」，而只是點明未感於物（動）時的原始樣態（靜），否則下文似不必再緊接著論述「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」，如若不然，則因任萬民自歸其靜性即可，何須制作禮樂。參見前揭書，頁984-986。

⁶⁰ 徐元誥：《國語集解》（北京：中華書局，2013年12月），頁470-471。

之？若琴瑟之專壹，誰能聽之？同之不可也如是。（《左傳·昭公二十年》）⁶¹

前者出自史伯對鄭桓公所說的話，闡述當今周幽王（鄭桓公之侄）之弊病；後段則出自晏嬰（前 578-前 500）勸諫齊景公的話，脈絡是齊景公認為梁丘據與自己相「和」，但晏嬰卻不認同，認為梁丘據只能說是「同」而不能說是「和」，於是展開論述。後者以宰夫烹調料理來說明「和」的道理（「和如羹焉」），並推闡至君臣關係；前者則說明理想王者對待萬物的態度。總之，要達成「和」，萬物之間的「互補」是必須的，如文中所謂「以他平他」與「濟其不及，以洩其過」。而且彼此須具有「差異性」才有互補可言。這也是之所以在這兩段文獻的原先脈絡中，都是將「同」概念作為論述「和」概念的對照組，並對「同」予以貶斥（「若以同裨同，盡乃棄矣」、「同之不可也如是」）。

只是須注意的是，在史伯與晏嬰看來，這樣的「互補」或者是「交感」，是由一個理想的第三方（宰夫、先王）去促成的，這對於《禮記》中「制禮作樂」的理想王者也說得通。當然，單純放在〈中庸〉文本來看，是沒有特別強調這種第三方存在的，⁶²縱然其「和」有與差異性萬物交感的脈絡，也是放在敘事者第一人稱的視角下而論，錢穆〈中庸新義〉亦是如此，僅從人心有如天平的情況進行抒論。但無論如何，至少可以確定在先秦的典籍以至《禮記》中，「和」須有兩義方告完足：一是物與物交感，二是物與物彼此的差異性，統貫來說即是：二物之間的交感互補，組成了一和諧整體，但又不害原先的差異性。而這兩義這確實都可以在錢穆〈中庸新義〉中尋得痕跡。值得一提的是，馮友蘭（字芝生，1895-1990）在論述時〈中庸〉時亦曾說「合眾異以成和」，⁶³也是相似的態度。

回到「中和」一詞來說，在《禮記》之外，雖然不少先秦兩漢典籍皆出現

⁶¹ 楊伯峻：《春秋左傳注》，頁 1419-1420。

⁶² 但也不能說完全沒有這個意蘊存在，如「修道之謂教」便是。孔穎達在詮釋〈中庸〉首章「致中和，天地位焉，萬物育焉」時，也採取了這種「第三方」的角度：「言人君所能，至極中和，使陰陽不錯，則天地得其正位焉，生成得理，故萬物其養育焉。」參見〔東漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏）：《禮記正義》，頁 1990。

⁶³ 馮友蘭：「同與異是反對的；和則包涵異。合眾異以成和。不過眾異若成為和，則必須眾異皆有一定的量度，各恰好如其量，無過亦無不及，此所謂得其中，亦即所謂中節。眾異各得其中，然後可成為和。所以說『發而皆中節謂之和』。此亦是舉一種情形，以為和之例證。並不是說，只此是和。」參見氏著：《〈禮記〉與中國封建社會的上層建築》，《中國哲學史新編》（北京：人民出版社，2004年11月），中冊，頁 133。

了「中和」一詞，但幾乎一筆帶過，篇章中難見到相關性的闡述，其中較值得注意的是董仲舒（前 179-前 104）《春秋繁露》的〈循天之道〉，乃因其聚焦地論述了「中」、「和」與「中和」，但顯然通篇皆是「養生家」的語言，與〈中庸〉「中和」又未可一概而論：⁶⁴

循天之道，以養其身，謂之道也。天有兩和以成二中，歲立其中，用之無窮。……中者，天地之所終始也；而和者，天地之所生成也。夫德莫大於和，而道莫正於中。中者，天地之美達理也，聖人之所保守也。《詩》云：「不剛不柔，布政優優。」此非中和之謂與？是故能以中和理天下者，其德大盛；能以中和養其身者，其壽極命。

公孫之養氣曰：「裏藏泰實則氣不通，泰虛則氣不足，熱勝則氣□，寒勝則氣□，泰勞則氣不入，泰佚則氣宛至，怒則氣高，喜則氣散，憂則氣狂，懼則氣懾。凡此十者，氣之害也，而皆生於不中和。故君子怒則反中而自說以和，喜則反中而收之以正，憂則反中而舒之以意，懼則反中而實之以精。」夫中和之不可不反如此。……故仁人之所以多壽者，外無貪而內清淨，心和平而不失中正，取天地之美以養其身，是其且多且治。……天氣常下施於地，是故道者亦引氣於足；天之氣常動而不滯，是故道者亦不宛氣。苟不治，雖滿不虛。是故君子養而和之，節而法之，去其羣泰，取其眾和。高臺多陽，廣室多陰，遠天地之和也，故聖人弗為，適中而已矣。

君子察物之異，以求天意，大可見矣。是故男女體其盛，臭味取其勝，居處就其和，勞佚居其中，寒煖無失適，饑飽無過平，欲惡度理，動靜順性，喜怒止於中，憂懼反之正，此中和常在乎其身，謂

⁶⁴ 東漢末的荀悅《中鑒》亦然：「或問曰：『有養性乎？』曰：『養性秉中和，守之以生而已。愛親、愛德、愛力、愛神之謂耆，否則不宜，過則不濟，故君子節宣其氣，勿使有所壅閉滯底，昏亂百度則生疾，故喜怒、哀樂、思慮必得其中，所以養神也。寒暄、虛盈、消息必得其中，所以養體也。善治氣者，由禹之治水也。若夫導引蓄氣，歷藏內視，過則失中，可以治疾，皆非養性之聖術也。夫屈者以乎申也，蓄者以乎虛也，內者以乎外也。氣宜宣而過之，體宜調而矯之，神宜平而抑之，必有失和者矣。夫善養性者無常術，得其和而已矣。』」參見氏著，〔明〕黃省曾（注），孫啟治（校補）：〈俗嫌〉，《中鑒注校補》（北京：中華書局，2012年9月），頁126。

之得天地泰。得天地泰者，其壽引而長；不得天地泰者，其壽傷而短。⁶⁵

董仲舒並未像〈中庸〉行文一樣，明確界定「中」與「和」究竟為何物，且開篇所謂「天有兩和以成二中」、「北方之中」、「南方之中」、「東方之和」與「西方之和」在文中也未有確解，⁶⁶該篇的「中」與「和」也似乎沒有內與外，或是價值層次上的差別，但都造就了天地的存在與運行（天地之所終始、天地之所生成）。可以確定的是，該篇的「中和」倘若用在自然界（天地），指涉的正是「陰陽二氣」的交融的恰好狀態，不偏向於任一方，因此才說：「《詩》云：『不剛不柔，布政優優。』此非中和之謂與？」以及：「高臺多陽，廣室多陰，遠天地之和。」至於「中和」若用在人文界，指的則是生理狀態與情緒反應的不過度。董仲舒徵引公孫尼子之說，認為那十種過度狀況（泰實、泰虛、熱勝、寒勝、泰勞、泰佚、怒、喜、憂、懼）都是「生於不中和」，於是勉人要返於「中和」。乃因人的「生理狀態」與「情緒反應」會展現為體內之「氣」的濃薄與流動樣態，不可不慎。所以董仲舒亦說：「凡氣從心，心，氣之君也，何為而氣不隨也，是以天下之道者，皆言內心其本也。」以及：「故養生之大者，乃在愛氣。氣從神而成，神從意而出。心之所之謂意，意勞者神擾，神擾者氣少，氣少者難久矣。」⁶⁷

而依據董仲舒「循天之道，以養其身，謂之道也」的態度可知，這樣的論述顯然是將人內在的「情」（董仲舒泛稱為「心」）與天地的「陰陽二氣」相連屬，既然「中和」乃是「陰陽二氣」交感後的理想樣態，造就了天地宇宙的生成與持續，則人自當學習效法（「取天地之美以養其身」）。反映在人體上，除了應使情緒感應不過度之外，那些關乎人生理與物質需求的「男女」、「臭味」、「居處」、「勞佚」、「寒暖」、「饑飽」、「欲惡」、「動靜」領域也應當如此，於是言「此中和常在乎其身，謂之得天地泰」，人還能夠因此延年益壽。

董仲舒的「中和」說顯然與《禮記·中庸》「中和」說的脈絡與預設大相逕庭，〈中庸〉當中並沒有將天地之「氣」與人類之「情」相比附相連屬的情況，

⁶⁵ 〔西漢〕董仲舒，〔清〕蘇興（義證）：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，2012年7月），頁444-445、447-449、456。

⁶⁶ 注家認為「兩和」乃春分、秋分，「二中」是冬至、夏至。參見〔西漢〕董仲舒，〔清〕蘇興（義證）：《春秋繁露義證》，頁444。

⁶⁷ 〔西漢〕董仲舒，〔清〕蘇興（義證）：《春秋繁露義證》，頁452。

目的也絕不在個人的延年益壽。雖然對於〈中庸〉來說，「天地」當然也是值得稱美與效法的對象，故景仰地論述天地之「德性」：

天地之道，可一言而盡也；其為物不貳，則其生物不測。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，振河海而不泄，萬物載焉。今夫山，一拳石之多，及其廣大，草木生之，禽獸居之，寶藏興焉。今夫水，一勺之多，及其不測，黿鼉、蛟龍、魚鱉生焉，貨財殖焉。⁶⁸

〈中庸〉還直言「天(地)之道」的「德性」就是「誠」，所謂「誠者物之終始，不誠無物」、「至誠無息，不息則久」皆緊緊扣合此一「德性」而來。人若是呼應此一德性（「誠之者，人之道也」），則可以達到「博厚配地，高明配天，悠久無疆」的境界。總之，雖然〈中庸〉認為萬物之性皆由天地所授予，但人的獨特性正在於能呼應天地之性來達致、完善天地宇宙的和諧，與董仲舒「中和」說的脈絡不盡相同。

不過，董仲舒這類以「陰陽二氣」交感詮釋「中和」的方式，一方面本就合乎「和」一字蘊含的道理（詳見前文的梳理），另一方面，也在後世的〈中庸〉詮釋中持續顯現，試以王安石（字介甫，1021-1086）與司馬光（字君實，1019-1086）為例：

是中者，性之在我者之謂中；和者，天下同其所欲之謂和。夫所謂大本也者，性非一人之謂也，自聖人愚夫，皆有是性也；達道也者，亦非止乎一人，舉天下皆可以通行。「致中和，天地位焉，萬物育焉」，此論中和之極，雖天地之大，亦本中和之氣。天位於上，地位於下，陽氣下降，陰氣上蒸，天地之間，熏然春生夏長而萬物得其生育矣。《易》曰：「天地交而萬物生」，其中和之致也。⁶⁹

〈中庸〉曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。」君子

⁶⁸ 〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁45。

⁶⁹ 〔南宋〕衛湜、楊少涵（校理）：《中庸集說》（桂林：瀟江出版社，2011年11月），頁42-43。

之心於喜怒哀樂之未發，未始不存乎中，故謂之中庸。庸，常也，以中為常也。及其既發，必制之以中，則無不中節。中節，則和矣。是中、和一物也，養之為中，發之為和。……孟子曰：「我善養吾浩然之氣。」夫志，氣之帥也。氣，體之充也。志至焉，氣次焉。故孟子養德，以氣言之，蓋能謹守中和之志，不以喜怒哀樂亂其氣，則志平氣順，德日新矣。……君子守中和之心，養中和之氣，既得其樂，又得其壽，夫復何求哉？⁷⁰

前者出於南宋衛湜（字正叔）《禮記集說·中庸》所徵引的王安石之說；後者則出於司馬光的〈中和論〉。雖然司馬光開篇的「中」、「和」論述頗近似於程頤、朱熹的「體用」思維（「及其既發，必制之以中」），但隨後又有「氣化」一類的「中和」論，多少摻有董仲舒一類「中和」說的成分在內。司馬光還認為「養中和之氣」能使人「得其壽」，對於〈中庸〉「有德者必有壽」一句，他更說：「蓋言君子動以中和為節，至於飲食起居，咸得其宜，則陰陽不能病，天地不能夭，雖不導引服餌，不失其壽也。」⁷¹這完全就像是董仲舒「中和」說的翻版；王安石則以「性」與「情」來分論「中」與「和」，也與後來理學家的習慣相仿，但他和司馬光一樣，也直接使用了「中和之氣」一詞，其所謂「天位於上，地位於下，陽氣下降，陰氣上蒸，天地之間，熏然春生夏長而萬物得其生育矣」，也頗有《禮記·樂記》論述「樂者天地之和也」的影子。可以發現，二者雖然同樣使用了「中和之氣」，但一個重在自身內部的血氣狀態，一個則特指天地宇宙的萬物交感。

然而，儘管司馬光、王安石對於「中」、「和」各有界定，但根據他們所界定的「中」與「和」（性情論），要如何理解下文非性情論的「中和」（氣化論），恐怕缺乏一個清楚的解釋與進程。細言之，以王安石來說，若將他對於「中」、「和」的解釋套用至「中和之氣」上，則應當如何理解一個「在我者」而又能「天下同其所欲」的氣？而以司馬光來說，「和」乃是「制之以中」的結果，但就「中和之氣」一詞而論，則此時何者是「中」？何者是「和」？應當以誰「制」誰？則都缺乏順當的解釋。除非，王安石與司馬光二人本就主張「中和」是有

⁷⁰ 〔北宋〕司馬光，李文澤、霞紹暉（點校）：《司馬光集》（成都：四川大學出版社，2010年2月），頁1455-1456。

⁷¹ 〔北宋〕司馬光：〈中和論〉，《司馬光集》，頁1455。

別於「中」與「和」之外的獨立概念，則此困境自然不存在，但這樣並不合乎〈中庸〉的文本脈絡。

可以見得，即便王安石、司馬光謂亦有上承傳統、融貫經典的苦心，但反而讓〈中庸〉「中和」原旨不甚明朗。不過，擱置這樣的缺憾不說，從他們的解釋仍舊可以注意到，重視「內在血氣之狀態」與「天地萬物之交感」的「中和」論述確實存在於〈中庸〉的詮釋史當中。錢穆的〈中庸新義〉雖不能說直承此脈絡而來，但他的「中和」論一方面並不背於〈中庸〉文本內在的情境；另一方面，其所謂「萬物各盡其性之所到達一種恰好的境界和狀態」，以及「外物之來感而輕重適等以獲平，則此心常在一恰好狀態」，也不能說是沒有舊說可以相互呼應、精神遙契者，則徐復觀所謂「以此來加在古人身上，作思想史的說明，則幾無一而不引起混亂」，並不盡然。

楊儒賓曾在〈《中庸》怎樣變成了聖經〉一文指出，〈中庸〉天道性命說的詮釋，可約略分為兩個系統：一是主流的「心性論詮釋系統」，一是非主流的「氣化論詮釋系統」，且「主流的系統詮釋者多，解釋力強」。⁷²關於「氣化論詮釋」，他舉了司馬光為例，認為此系統的詮釋特色與理路在於：

這樣的中和論強調身體氣化的平衡，這樣的平衡根源於宇宙性的陰陽之勻稱，再加上知識的優位性、政治上的一體和諧等等的價值。這種中和論不訴諸於「無聲無臭獨知時」的超越心境，而是訴諸於有意義形式的情緒混合之能量。……一種氣化的感性主體與生活世界有種原始的互滲、互入的雙迴向關係，其潛存的結構中即隱含了一種隱形有意義之形式，它不需要超越論的形上學立場。⁷³

其說大致描述了有別於程朱一脈〈中庸〉「中和」說的詮釋特色，吃緊處更在於「互滲、互入的雙迴向關係」一句，這也正是錢穆〈中庸新義〉所謂「萬物各盡其性之所到達之一種恰好的境界與狀態」、「相互關係處在一中和狀態中」的具體實相。

不過，本文並不是主張錢穆之〈中庸新義〉乃「氣化論」一派之詮釋，因為他在該文並未以「氣」作為論述〈中庸〉思想的憑藉或是重要概念，而只是

⁷² 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，收於《從《五經》到《新五經》》，頁195。

⁷³ 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，收於《從《五經》到《新五經》》，頁217-218。

指出其思維方式與此派頗有暗合之處。更根本地說，錢穆並非是得益於〈中庸〉詮釋分流後的學術資源，而是奠基於《禮記》一書本身、戰國百家互涉的背景，以及「和」一概念所蘊含的思想，方才產生了〈中庸新義〉別異於朱熹式的解讀。而倘若有論者斷言朱熹一系「體用論」的思維已經蘊藏或確立於孔孟之間，自然就會將其詮釋視為「引起混亂」。

另外，必須指出的是，楊儒賓認為在司馬光「氣化論」的〈中庸〉詮釋下，能提供價值準繩的是「知識」，並且能上承荀子（名況，前 316-前 237）的思想。⁷⁴但在錢穆〈中庸新義〉，能提供是非對錯等等價值準繩的則是「群體的和諧」，合此則是，背之則非，即前文所歸納過的「外在和」，並以內心之平衡作為應對物我相感時的工夫（「內在和」），但此工夫未必截然決定了「群體和諧」的產生，兩者應是相輔相成、互相連動的量尺。

四、結論

透過以上的梳理，以鄭《注》、孔《疏》、朱《章句》相參而言，錢穆〈中庸新義〉確實別開生意，比起孔《疏》以後的「轉向內在」，錢穆顯然並不認為單憑個體的心性即能達致「和」的結果，而更措意的是喜怒哀樂已發之後，物與物之間尋得恰當的關係來維繫彼此的共存。倘若回扣〈中庸〉原文當中，即是重視人倫關係的拿捏與踐履：

天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也；五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也，所以行之者，一也。

⁷⁴ 楊儒賓：「司馬光將『中』定位為『無過與不及』，將『和』界定為『陰陽平衡』的現實意識狀態，這樣的『中和』之狀態卻又要作為人得以應物處事的標準，顯然，『中和』的規範因必須被帶進來，否則，自然狀態的身心平衡很難推出應然的命題。我們看到司馬光廣引《大學》、《荀子》、《論語》、《孟子》之言，以作為其《中庸》論的補充，這顯示『中和』不是一種沒有經驗內容的心靈狀態。簡單的說，『知識』乃是『中』之所以能否為中的關鍵所在。……司馬光的『中和論』帶有明顯的荀子色彩，我們可從司馬光對禮樂的重視見其一斑。」參見氏著：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，《從《五經》到《新五經》》，頁 215-216。

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。⁷⁵

可以推想，錢穆認為〈中庸〉「中和」說所追求的「相互關係處在一中和狀態」、「求雙方之平衡而得安定」，倘若借用〈中庸〉的原話來說，其具體的實踐方法正是智、仁、勇的德行，⁷⁶至於「反諸身」、「誠身」似乎具有「復性」之說的味道，但〈中庸〉之「身」都是特定於人倫關係情境下的「我」，而並不專指個體及其內在心性，是故〈中庸〉引孔子言：「故君子不可以不脩身；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」。所謂「身」，乃必須有「事親」、「知人」、「知天」等等具體「脈絡」與應對「對象」方告成立；再如〈中庸〉又引孔子所謂：「射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。」雖然《禮記正義》與《中庸章句》將此句分屬於不同的段落，但前者的分法下開的是徵引《詩經·常棣》對「妻子」、「兄弟」等人倫關係的讚頌，⁷⁷後者的分法前接的則是「在上位不陵下，在下位不援上」一段。⁷⁸可以得知，以射箭來譬喻的「反求諸其身」，指的不過是要實踐、調整自己在具體人倫關係中的位置與應對方式，而非心性論的語言。

錢穆〈中庸新義〉除了具有上述的啟發外，在先秦兩漢典籍及不同「中和」說的相參之下，亦可見得其說有與古人遙契、暗合之處，並非個人閉門造車的幻想。其詮釋也甚合《禮記·樂記》等先秦兩漢典籍中「和」的精神：二物之間的交感互補，組成了一和諧整體，但又不害原先的差異性。本文因而認為，與過往的「體用論」詮釋典範正好相反，錢穆〈中庸新義〉，所重更在於「和」

⁷⁵ 〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁37、38。

⁷⁶ 〈中庸〉亦說：「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。」參見〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁37。

⁷⁷ 「子曰：『射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。君子之道，譬如行遠必自邇，譬如登高必自卑。《詩》曰：『妻子好合，如鼓瑟琴。兄弟既翕，和樂且耽。宜爾室家，樂爾妻帑。』』子曰：『父母其順矣乎！』」參見〔東漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏）：《禮記正義》，頁2002-2003。

⁷⁸ 「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。』」朱熹以此為第十四章，參見〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，頁24。

而不在於「中」，可以說為〈中庸〉的「中和」詮釋提供了另一種詮釋空間。

引用書目

一、傳統文獻

- 楊伯峻：《春秋左傳注》，臺北：洪葉文化事業有限公司，2007年9月。
- 徐元誥：《國語集解》，北京：中華書局，2013年12月。
- 〔西漢〕董仲舒，〔清〕蘇輿（義證）：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2012年7月。
- 〔東漢〕王充，黃暉（校釋）：《論衡校釋》，北京：中華書局，2009年2月。
- 〔東漢〕鄭玄（注），〔唐〕孔穎達（疏），呂友仁（點校）：《禮記正義》，上海：上海古籍出版社，2008年9月。
- 〔東漢〕荀悅，〔明〕黃省曾（注），孫啟治（校補）：《申鑒注校補》，北京：中華書局，2012年9月。
- 〔北宋〕程顥、程頤，王孝魚（點校）：《二程集》，北京：中華書局，2011年1月。
- 〔南宋〕朱熹（編）：《延平答問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（編）：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2010年12月，冊13。
- 〔南宋〕朱熹，陳俊民（校編）：《朱子文集》，臺北：財團法人德富文教基金會，2000年2月。
- 〔南宋〕朱熹：《四書章句集注》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年6月。
- 〔南宋〕陳淳，熊國禎、高流水（點校）：《北溪字義》，北京：中華書局，2011年3月。
- 〔南宋〕黎靖德（編），王星賢（點校）：《朱子語類》，北京：中華書局，2011年3月。
- 〔南宋〕衛湜，楊少涵（校理）：《中庸集說》，桂林：灕江出版社，2011年11月。
- 〔北宋〕司馬光，李文澤、霞紹暉（點校）：《司馬光集》，成都：四川大學出版社，2010年2月。
- 〔元〕脫脫：《二十四史·宋史》，北京：中華書局，2005年3月。
- 〔明〕葛寅亮：《四書湖南講》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，

1995年，冊163。

〔明〕鹿善繼：《四書說約》，收入《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年，冊162。

〔清〕陳確：《陳確集》，北京：中華書局，2009年3月。

〔清〕孫希旦：《禮記集解》，北京：中華書局，2015年3月。

二、近人論著

丁福保：《佛學大辭典》，北京：文物出版社，2002年9月。

牟宗三：《心體與性體》（三），新北：正中書局股份有限公司，2012年6月。

周春健：《元代四書學研究》，上海：華東師範大學出版社，2008年10月。

林素英：《〈禮記〉之先秦儒家思想：〈經解〉連續八篇結合相關傳世與出土文獻之研究》，臺北：國立臺灣師範大學出版中心，2017年8月。

徐復觀：《中國人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2014年4月。

徐復觀：《中國思想史論集》，北京：九州出版社，2014年4月。

高柏園：《中庸形上思想》，臺北：東大圖書股份有限公司，1991年2月。

梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年5月。

梁濤：《儒家道統說新探》，上海：華東師範大學出版社，2013年9月。

陳來：《朱子哲學研究》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2010年12月。

陳來：《宋明理學》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2010年2月。

陳逢源：《鑄鑄與進程：朱熹《四書章句集注》的歷史思維》，臺北：政大出版社，2013年10月。

程元敏：《先秦經學史》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2013年11月。

馮友蘭：《中國哲學史新編》中冊，北京：人民出版社，2004年11月。

黃彰健：〈讀錢賓四先生中庸新義〉，《民主評論》第七卷第一期（1956年），頁4-7、21。

楊儒賓：《從《五經》到《新五經》》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2013年4月。

楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2008年9月。

錢穆：《中國學術思想史論叢》（二），北京：九州出版社，2011年5月。

錢穆：《晚學盲言》（下），臺北：蘭臺出版社，2001年4月。

錢穆：《莊老通辨》，北京：九州出版社，2011年1月。

Inner Harmony and External Harmony: the Origin and Value of “Zhong He” Theory

Proposed by Chien Mu in *Zhong Yong Xin Yi*

Su Zi-Qi*

Abstract

Zhong Yong(Doctrine of the Mean) was originally a chapter in *Category of Li* in Han dynasty. In Sung dynasty, under Cheng-Zhu school scholars' promotion, *Zhong Yong* became a classic along with *Analects*, *The Great Learning* and *Mencius*, and it also symbolized the lineage of Dao from Confucius, Zengzi, Zisi to Mencius. These pre-Qing classics correspondently extended many detailed academic issues. Among these issues, “Zhong He”(equilibrium and harmony) theory is a significant one. “Zhong He” theory came from the first chapter of *Zhong Yong*, Zhu Xi interpreted it through the division of “body-use” and “character”. Such opinion is also succeeded and promoted by contemporary scholars. However, among these scholars' interpretations, *Zhong Yong Xin Yi* (New Meaning of Doctrine of the Mean), published by Chien Mu in 1955, is worthy of note because his interpretation is different from “body-use” understanding proposed by Cheng-Zhu school scholars, and he also uses “balance” and “weight” to paraphrase “Zhong He”, emphasizing different things' sympathy and coordination rather than promoting individual's natural character. In detail, Chien Mu's theory should be understood in the dynamic process of sympathy between things and I. External “things” must come and stir pleasure, anger,

* Doctoral student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Chengchi University.

sorrow, or joy. When these two wouldn't interfere with each other, they could reach the status of "He"(harmony). This "He" is not just confined in inner harmonious status, but also the external harmonious status between things and I. In Chien Mu's interpretation, the judgment of whether pleasure, anger, sorrow, or joy "act in their due degree" lies not just in the no stirring "Zhong"(equilibrium), but in stirred phase, seeing if it can exist with other things in perfection. Chien's opinion drew harsh criticisms from scholars like Xu Fu-Guan at that time.

After compared with other classical annotations and modern interpretation, this article believes that Chien's opinion is also a good way to understand "Zhong He" theory in *Zhong Yong*. No matter the inner evidence in *Category of Li*, or other "Zhong He" theories different from Cheng-Zhu school, we can find some supportive instances, not just like Xu Fu-Guan's saying "put illustrations on ancient people and cause chaos." What's more, Chien Mu's *Zhong Yong Xin Yi*, contrary to the previous interpretation model of "body-use" theory, put emphasis on "He" rather than "Zhong". It can be said that he provided another interpretation space for "Zhong He".

Keywords : Zhong He, Zhong Yong(Doctrine of the Mean), Zhong Yong Xin Yi(New Meaning of Doctrine of the Mean), Chien Mu, Xu Fu-Guan