

# 從亞里斯多德《範疇論》的觀點談幾種不同的「中」<sup>1</sup>

國立政治大學哲學系

彭文林

## §、1

在漢語的思想世界裡，「中」這個語詞有其特殊的意義，然而這似乎不是中國思想的特產，在印歐語族的思想裡，「中」(μεσόν，以下皆用「中」來談論 μεσόν)或「黃金中道」的理論也是一個重要的理論或實踐哲學的語詞。在過去的某些研究裡，這樣的論題，對於歐洲哲學研究的題材或者作為比較哲學的題材而言，已經為學界所熟知。單從文字的意義看來，「中」似乎先預設了極端或對立，因為「中」必然處乎兩端或者對立者之間。然而「中」或「μεσόν」這個樣的詞語究竟在不同的語族裡，如何成為一個重要的思想術語，其所指涉的意義和其理論之間的關係如何？這是這篇短文想考察的課題。

在這樣的課題下，筆者試圖將論題集中在亞里斯多德關於「中」的理論，以及幾個中國哲學裡關於「中」的談論，從而分析其異同，並且詮釋其哲學文獻的意義和這些意義與「中」之間的理論關係。在這裡，筆者首先考慮方法論的問題。在不同的語言裡，「中」這個詞語應該如何理解？以及在不同的文化裡，用「中」來描述什麼？所描述的內容指涉什麼樣的哲學思想內容？為了避免無的放矢地隨意解釋不同哲學文獻所指涉的意義，筆者利用亞里斯多德分析論式的研究方法，從他的範疇論的區分，確定「中」究竟是屬於何種範疇，然後看看是否中國哲學裡的「中」和亞里斯多德所謂的「中」是否屬於同一範疇？如果它們屬於不相同的範疇，那麼，這樣的比較研究，將沒有太大的意義，因為不同範疇的內容並不相屬於同一類述詞層級，即使它們之間可以有如量的範疇和若干關係範疇之間的推衍關係（大小和多少作為關係範疇，其關係之產生端賴於兩個比較者擁有相同的量，例如：蘇格拉底比柏拉圖矮；如果兩者的度量的尺度不同，將無法產生比較，例如：兩公尺比三公斤長，或三公斤比兩公尺重，這樣的語句在關係上根本無意義）。如果它們屬於相同的範疇，那麼，筆者將進一步確定，在相同的範疇下，它們所指涉的意義有何異同。

這樣的方法論的考慮往往可能遭受到若干懷疑，這種懷疑可能如下：用一個古希臘人的述詞區分或者範疇來談論漢語世界裡的「中」，就好像把中國的山水畫放在一個四邊都是洋樓的空間中，在這種作法下，原來的意境和留白將流失了，甚至其真義將蕩然無存。

---

<sup>1</sup> 本文是筆者的行政院國家科學委員會專題研究計畫成果的一部分，計畫名稱為：從矛盾律的觀點研究亞里斯多德所尋找的知識，計畫編號：NSC89-2411-H-004-044。在此，筆者感謝行政院國家科學委員會的經費資助。

這樣的懷疑一方面很有道理，因為範疇是一個異文化的語言的格子，如果格子分配的不好或者大小過於不相配，一個大而無當的思想的確無法放進去一個比它小的思想格子。然而另一方面，如果我們接受這個懷疑，它正好毀滅了這種論題的研究可能性。因此，如果這種論題的研究有可能，其開始點可以從一個異文化的範疇模式開始，然後逐步地檢查其研究的正確性如何可能？以及如何找到適宜的思想和範疇的格子，把這個論題的內容放到這樣的格子裡，看看後者是否可以包容前者？或者格子過大，因而除了這個論題的內容之外，還有許多其他的內容需要排除於這個格子之外，以便我們可以精確地對這個論題做出可靠而有效的主張。如果這個格子過小，那麼，我們也應該指明這個論題的哪些內容無法而這樣的範疇所囊括？以便我們可以發現用範疇論的方式來研究這樣的論題會有何困境。

從這樣的方法論的思考出發，本文將分成以下的幾個步驟來談論我們所面臨的論題：

- 一、亞里斯多德《範疇論》中的何種範疇可以用來談「中」？
- 二、亞里斯多德倫理學裡的「中」的意涵為何？
- 三、《尚書》裡的「中」和〈中庸〉裡的「中」各有何意涵？
- 四、結論

在第一個步驟裡，筆者先分析亞里斯多德的範疇種類，然後確定「中」的基本意義，然後藉著第二個步驟分析，我們可以進一步確定亞里斯多德在倫理學上所謂「中」的意涵。在確定亞里斯多德的「中」的意涵之後，筆者嘗試用同樣的意義去檢視尚書裡的「中」和中庸裡的「中」的意涵（在第三個步驟），然後在第四個步驟裡，筆者將進行一比較哲學的研究。

### 一、亞里斯多德《範疇論》中的何種範疇可以用來談「中」？

眾所周知，在《範疇論》裡，亞里斯多德將不複合的述詞（τῶν κατὰ μηδεμίαν συμπλοκὴν λεγομένων）的種類或者所謂的範疇（κατηγορία）分成以下十種，即：本質、量、質、關係、地點、時間、放置、有、做和受。這些範疇的區分提供了一個區分研究對象的可能性，從而在亞里斯多德的各種學科研究裡，常問到的問題是某某學科究竟意指什麼範疇？因此，我們也先這樣進行我們的討論，我們問「中是什麼？」也就是我們問：「中」是屬於哪一個範疇？我們排除所有不可能的範疇，然後進一步去討論剩餘的範疇的可能性。

在討論「中」是什麼樣的範疇之前，我們先用對這個詞語進行一點基本字義的討論，然後用兩個原則討論「中」究竟可能歸屬在哪一個範疇？首先，當我們用「中」這個詞語的時候，我們會如何使用呢？例如：這會議室的「中」在我手指的那裡，這樣的「中」所指涉的是個空間的關係，在空間關係裡，我們說：「蘇格拉底在 Simmias 的左邊，在 Kebes 的右邊」，因此，我們說：「蘇格拉底在

Simmiias 和 Kebes 的中（間）。」或者一組相反者（ἐναντία/contraries），像黑或白，或者善和惡，這樣的詞語允許程度上的差異，因而可以形成比較而產生「中」，所以，「灰」是「黑」和「白」的「中」，或者有個「至善」既非相對的「善」，也不是「惡」（在我們的傳統裡，所謂的「第一義的善乃是至善無惡，不與善惡對」。在亞里斯多德的用語裡，相反者之中也一些是互斥的（ἀντικείμενα/opposites），例如：健康和生病，奇數和偶數，這樣互斥的相反者之間將不會有「中（介者）（τούτων οὐδεν ἔστιν ἀνα μεσόν）」<sup>2</sup>。此外，我們關於「先於」和「後於」這組相反者，我們也可以用「中」來陳述，例如我們說：「Apollodorus 先於蘇格拉底到宴會裡，而 Lysias 晚於蘇格拉底。」從這樣的語句，可以推出蘇格拉底是在兩個人到達時間的「中（間）」到宴會的。

從上述的這幾個例子裡，我們可以歸納出兩個原則，第一個是：「中」應該是在相反者之間，而且相反者之間不能互斥（如果互斥，將無「中」存於相反者之間），第二個原則是：「中」所指涉的允許程度上的差異。現在，我們根據這兩個原則，來討論「中」歸屬於何種範疇？首先，「中」必定不是一種本質，因為在《範疇論》裡，本質必定是第一類本質或者第二類本質，因為第一類本質是個別本質，如菲力普或者某匹馬、某條牛，「中」並不意指任何一個個別本質，而第二類本質只是用來陳述第一類本質的普遍本質，「中」既不是第一類本質，當然也就不是第二類本質因為「中」不是個由第一類本質而普遍化的賓詞。用這兩個原則來考察，本質雖然可以蘊含相反者，但是其自身不能有相反者，而且本質也不能有程度上的差異。因此，中不屬於用來描述本質範疇。

「中」並不屬於量的範疇，因為所有量由部分所組成<sup>3</sup>，而「中」顯然沒有部分。此外，用那兩個原則來考察，因為「量」沒有互斥的相反者<sup>4</sup>，而「中」似乎可以和「不中」成爲一組互斥的相反者，儘管「不中」只是一個對於「中」的否定詞。即使「中」和「不中」可以作爲一組相反者，「中」自身卻不能既是相反者之中得一個，而且又是「中」（間）。量也不可能相反的量，因而也沒有程度上的差異。因此，「中」不能運用在「量」的範疇上。

所謂的「關係」，對亞里斯多德而言，是互爲關係的<sup>5</sup>，而且有些關係可以擁有相反者，例如：品德和惡（ἀρετή κακία/virtue and vice），另外，有些關係也可以容許多少、和程度上的差異，例如：類似和不類似，等同和不等同<sup>6</sup>。從亞里斯多德的見解看來，「中」必定可能成爲「關係」範疇的述詞。因此，如果有些「關係」是同時擁有相反者而且也能夠容納程度上的差異，那麼，「中」即可以用於陳述介於這樣的關係之兩端的「中」介者。

在「質」這個範疇上，亞里斯多德認爲有以下四個種類：一、擁有和換置（διάθεσις/disposition），二、自然能力，三、感受（πάθη/affection），四、形狀。

<sup>2</sup> Aristoteles, *Kategoriai*, 11b35-12a10

<sup>3</sup> Aristoteles, a.a.O., 5 a 15-16.

<sup>4</sup> Aristoteles, a.a.O. 5 b 11.

<sup>5</sup> Aristoteles, a.a.O. 6b 29

<sup>6</sup> Aristoteles, a.a.O. 6b15-28

在談論完這些「質」的種類之後。亞里斯多德認為：「質」有相反者，例如：正義和不義，或黑和白。此外，有些「質」也有多少和程度上的差異，例如：白還有更白，正義還有更正義<sup>7</sup>。因此，根據上述的那兩個原則，有些「質」既有相反者，同時也程度上的差異，因而「中」可以屬於（或者）這樣的「質」。

在「地點」和「時間」這兩個範疇裡，我們很容易察覺吾人使用「中」這個詞語來表述，因為當我們說：「上、下、左、右、前、後」的時候，有個意義當然是對立的兩者之間的關係，上是下之上，下是上之下，左是右之左，右是左之右，前是後之前，後是前之後。但是當我們將上下、左右、前後相互對立起來的時候，我們用「中」表示它既不是上，也不是下；既不是左，也不是右；既不是前，也不是後。同樣地，「時間」的範疇可以視為一度空間那樣，有「先於」和「後於」這樣的區分，「中」在這兩者之間。在這裡，我們必須注意一點，「空間」和「時間」之所以有相反者和程度上的差別，並不是空間和時間自身所造成的，無寧我們可以將之視為某種關係。因為這樣的關係而講之分成兩部分，而「中」指涉的乃是兩部分之間，嚴格說來，時間和空間並無相反者，也不容許有程度上的差異。這兩個原則之所以成立於這兩個範疇的原因，乃是因為關係範疇運用在這兩個範疇上的緣故。

此外，做和受這兩個範疇一方面擁有相反者，另一方面有擁有多少或程度上的差別，例如：加熱和冷卻，感覺熱和感覺冷<sup>8</sup>。放置、有這兩個範疇可以依關係範疇形成相反者或有程度上的差異，但是其自身並不蘊含這兩個原則。

從以上的討論看來，「中」絕不可能屬於「本質、量」的範疇，而「地點、時間、放置、有」這四個範疇，如果不以關係範疇來考慮，那麼將既不擁有相反者而且也不具有程度上的差異。「做和受、質、關係」這四個範疇可能是「中」所歸屬的範疇，因為它們既可以有相反者，又可以容許程度上的差異。其中最特別的範疇是「關係」範疇，因為它能夠使其他的範疇擁有相反者或程度上的差異。

## 二、 亞里斯多德倫理學裡的「中」的意涵為何？

在《大倫理學》(*Magna Moralia*)裡，亞里斯多德曾經這麼說：「善可以在所有的範疇裡發現，在本質、質、時間、關係…等等，簡言之：在一切（範疇）裡。<sup>9</sup>」從上述關於範疇論的談論，我們可以知道，「中」和「善」不同，「善」雖然可以有程度上的差別，但是善有相反者，卻不是在相反者之間，而是一對相反者之中的一端，「中」雖然可以和「不中」（這只是中的性質的否定，我們只是用語言上的否定，作為一個肯定的意義來指涉）作為一組相反者，但是「中」所指涉的主要意義乃是「存在於相反者之間」，並且「容許程度上的差異」。

在《尼可馬克倫理學》(*Ethica Nicomacheia*)裡，亞里斯多德將在心靈中

<sup>7</sup> Aristoteles, a.a.O. 10b13-11a5

<sup>8</sup> Aristoteles, a.a.O. 11b1-5.

<sup>9</sup> Aristoteles, *Magna Moralia*, A1, 1183a5

所誕生者分成三個種類，即：感受、能力和習性<sup>10</sup>（πάθη δυνάμεις ἕξεις/affection, faculties and states）。（在這裡，我們注意到πάθη是第十個範疇 πάσχειν 所衍生出來的，所指的即 πάσχειν 這個動作的內容，和中庸說法相對照，可以看出一點對「中」的看法的不同），在這樣的區分下，他將感受和能力排除品德之外，而認為：「品德既然不是感受，也不是能力，因而所剩下的即：它們（諸品德）是習性。<sup>11</sup>」在初步用排除法，確定品德是習性之後，亞里斯多德更進一步指明「中」作為品德的本性，有何意義？他認為：

「在一切連續而且可分者之中，能夠分成多和少和同，無論是根據事情自身或者根據我們，而同就是在過多和缺少，我講，事情的「中」乃與兩端等距，正如其對一切一旦同一（義即：等同），相反地，對我們的「中」是既不過多，也不缺少，而這對一切並不是一且同一。<sup>12</sup>」

這段引文的主要的觀點在於分別「依據事物的中」和「依據我們的中」的不同，在亞里斯多德的行文裡，他用數理的例子解釋「依據事物的中」，體育的生理需求來解釋「依據我們的中」。他認為，二是少，十是多，對一切而言，六是他們的「中」。但是對一拳擊手而言，兩磅的食物太少，十磅的食物過多，但是六磅並不是中（這點可以對照程伊川的想法「中無定體」），做得合乎「中」的困難在於並不是對每一個人都一樣，因而「什麼是中」這樣的問題非常困難回答。

亞里斯多德更進一步把品德和「中」視為同一，他講：

「同樣地，關於實踐，有（是）過度、不足和『中』，而品德是關於感受和實踐，在其中，過度是錯誤的，不足將遭到抱怨，而『中』受到讚賞而且合宜，這兩者都屬於品德。因此，某個「中」就是品德。<sup>13</sup>」

在亞里斯多德對「心靈中所誕生者」的區分裡，品德已確定為ἕξεις，而非感受（即：πάθη），而在這個引文的段落裡，他認為品德乃關於感受，這似乎有一點解釋上的困難，因為「不是感受而關於感受」這究竟是什麼意義呢？亞里斯多德所謂「感受」係指與快樂或痛苦相伴而生者，例如：嗜欲、憤怒、恐懼、嫉妒、愛恨和喜悅之類的情<sup>14</sup>（此處似乎類似於宋明理學家所謂「人欲」或「喜怒哀樂之情」），而所謂「品德是關於感受」應當意為：嗜欲、憤怒、恐懼、嫉妒、

<sup>10</sup> Aristoteles, *Ethica Nicomacheia*, 1105b20-21, 這三個詞語之中，最難翻譯的是「ἕξεις」，舊譯跟從拉丁文將之譯為「Habitus」有其道理。蓋言之，品德如果是ἕξεις，則無「天生德於予」的事情。從某個意義上說來，ἕξεις接近「行而有得（行道有得之謂德）」，因為ἕξεις從 εχειν(to have)而來，大抵必須因其常有而成習性。關於ἕξεις的諸多意義請參看 Aristoteles, *Metaphysica*, V-20, 1022b3-14.

<sup>11</sup> Aristoteles, a.a.O., 1106a12

<sup>12</sup> Aristoteles, a.a.O., 1106a26-32

<sup>13</sup> Aristoteles, a.a.O., 1106b21-27

<sup>14</sup> Aristoteles, a.a.O., 1105b21-23

愛恨和喜悅之類乃是感受之情，總是一種過度或不足，而「中」使之合宜而且受到讚賞，在這樣的意義下，品德和「中」成爲同一。

在《尼可馬克倫理學》第二卷第六章一開始，亞里斯多德更進一步地確定品德、「ἕξις」和「中」三者之間的關係。他說：

「因此，品德乃是選擇之習性，對吾人是處於『中』，以語言而定義，且如一有實踐智者所定義，『中』介乎兩惡，即介乎以其過度（之惡）和以其不足（之惡），而再者，當其在感受和實踐裡。於過度與不足而應該找到及選擇到『中』，那麼，品德即『中』。因此，依據（其）本質和語句（即：定義）和其過去曾經是而是（即：形式的本質），品德就是『中』<sup>15</sup>」

這一段文字顯示出亞里斯多德對於「什麼是品德」和什麼是「中」的基本見解。我們可以整理出以下的幾個要點：

1. 只有擁有實踐智者（φρονιμος）能夠以語言定義何謂「中」。
2. 「中」介乎以其過度之惡和以其不足之惡。
3. 「中」乃存乎感受和實踐中之當爲者。
4. 品德就是「中」，可以依據三種不同的尺度：a. 本質、b. 定義、c. 形式的本質。

在肯定了品德即擁有實踐智者所認定之「中」，可以更進一步看「中」如何用於個別的實踐中。亞里斯多德列舉了一些德目，將之放諸於過度和不足之間，例如：恐懼（趨於怯懦）和過於自信（趨於魯莽）之「中」是勇敢，快樂和痛苦之「中」是節制，揮霍和吝嗇之「中」是慷慨，榮譽和恥辱之「中」是淡泊等等<sup>16</sup>。

在《尼可馬克倫理學》第二卷第八章裡，亞里斯多德討論「中」和過多和缺少這兩端之間的關係。他認爲兩個極端之間一方面彼此對立，另一方面又與「中」對立，因爲相較於缺少，「中」是過多，而相較於過多，「中」卻是缺少，因而兩極端皆與「中」互斥，兩極端之間相距遠於其與「中」之間的距離。

現在，我們用在第一節中的分析，來檢討我們在這一節的討論，看看亞里斯多德在倫理學裡所主張的「中」究竟是屬於哪一種範疇？首先，如果「中」是乃存乎感受和實踐（上面分析中的第三點），這樣的「中」作爲品德的選擇之習性，必然首要地關連到做和受這兩個範疇，而這兩個範疇一方面擁有相反者，另一方面擁有多少或程度上的差別，這和「中」介乎以其過度之惡和以其不足之惡（上面分析中的第二點）的特徵相符合。其次，「中」是否可以作爲「質」的範疇或者「關係」的範疇來解釋呢？從品德就是「中」可以依據三種不同的尺度（上面分析中的第三點）看來，如果我們將本質和定義、形式本質視爲「質」，那麼，「中」

<sup>15</sup> Aristoteles, a.a.O., 1106b36-07a8

<sup>16</sup> 在《尼可馬克倫理學》第二卷第七章，亞里斯多德除了討論了上述所列出了品德之外，他認爲：還有一些實踐上的中，並沒有適當的名字來指稱。

將有一個意義是屬於「質」的範疇。此外，既然「中」是在過度和不足之間，那麼，「中」具有兩重關係，即：「中」對於過度者是不足，而對於不足者是過度。因此，「中」和過度、不足同屬一關係，因而「中」可以屬於關係範疇的一環。

### 三、《尚書》裡的「中」和《中庸》裡的「中」各有何意涵？

談完亞里斯多德對「中」的看法之後，接下來，我們討論《尚書》裡的「中」和《中庸》裡的「中」的意義。在尚書裡，談「中」的段落主要自出《尚書·大禹謨》：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中。」

這段文字乃帝舜告訴帝禹的話，其上文談的是：禹不矜不伐、克勤克儉、平水成功而可以登帝位；其下文談的是「無稽之言，勿聽；弗詢之謀，勿庸」。從文氣看來，似乎和下文比較相關，而不同於上文。

這段文字的意義應該是：「人心只是險惡不測，道心只是幽微難見，唯有精察守一，信乎其能執乎其中。」在這樣的意義之下，這裡的中究竟是指什麼呢？由於古文過於精簡，其意義反而可能多重。如果上文的文義已經告一段落，從下文看來，不要聽無稽之談而且不要用弗詢之謀，而只是從道心，便是執中的意思。

在宋明理學家們的註解裡，大抵認為人心所指乃由形氣之雜所發，因而有形氣之私，而道心乃由性命之義理而生。人心因一己之私而做出危險之事，道心存乎天理，幽微而難明，人心苟能精察而以一守之，而純乎義理之正，則信其能執「中」。如果上述的解釋是對的，那麼，「允執厥中」的「中」將不是取乎人心和道心的「中」（像亞里斯多德的看法，因為「中」只與「不中」相對立，而不在兩個極端之間的「中」），而是人心純然從於道心的意思。

接下來，我們討論這樣的「中」究竟要歸屬於亞里斯多德哪個範疇，這樣的「中」所指的如果是「無稽之言，勿聽；弗詢之謀，勿庸」，那麼，「中」所指的是關乎這種作為的合宜（這裡的聽不只是一種感受，因為它有（聽）從的意思，仍然是一種作為），是聽與用的質。如果不加上這樣的條件，「中」所指的是人心與道心合一，那麼，「中」是一組關係。在這組關係裡，在「不中」的情況下，人心和道心對立，甚至互斥；在中的情況下，人心和道心合一而不互斥，「中」只是以道心導人心，而使人心合於道心。人心和道心是兩個極端，而並不是在兩者之間有個「中」，足以調和這兩者，而是人心本身就有過與不及，所謂「過猶不及」，這兩者相對於「中」皆非所宜。因此，在某個意義下，「中」可以是一關係，但是並不是兩端之間的「中」，而是：兩相反者以正者合其反者稱之為「中」。最後，「中」既然是人心與道心相合為一，因而「中」是一種本質，這個意義似乎比關係的意義更重要，因為心作為主宰的意義，決定了做和受之間的恰當的關係。「中」所指的乃是人心純然依乎道心而行，蓋因人心全然合於道心，才能說「中」，因而這個「中」的意指並不是做，也不是質，比較可能的是受，但是此「受」並不是感受之意，而是受命於天之道，因而這裡的「中」也不是受。此外，這「中」或許可以從人心和道心之間的關係來談論，因而此「中」可能是一種關

係，但這關係並不是在兩個極端之間取其中的意思，而指：與道心相對立的人心與道心相合一。人心和道心是兩個極端，而並不是在兩者之間有個「中」，足以調和這兩者，而是人心本身就有過與不及，所謂「過猶不及」，這兩者相對於「中」皆非所宜。因此，在某個意義下，「中」可以是一關係，但是並不是兩端之間的「中」，而是：兩相反者以正者合其反者稱之為：「中」。最後，「中」既然是人心與道心相合為一，因而「中」是一種本質，這個意義似乎比關係的意義更重要，因為心作為主宰的意義，決定了做和受之間的恰當的關係。

談完了《尚書》裡的「中」的意義之後，皆下來，我們談論《中庸》裡的「中」的意義。《中庸》說：

「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。」

在這裡，「喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和」這兩句話的意義應該是：喜怒哀樂是人之情，所謂的「未發」本只是人心尚未誕生情，因為喜怒哀樂之情尚未生，所以尚無過與不及的毛病在；喜怒哀樂之情要在已發之後，才有中節不中節可言，而所謂的「中節不中節」意指：當喜當怒當哀當樂的事與我心已發之情是否能夠相稱；當喜之事應之以喜，便是中節，當喜之事卻應之以哀怒之情，那便是不中節。已發之情若能當喜則喜，當怒則怒，就可以稱之為「和」

後面這兩句話「中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也」令人費解。如果「中」只是喜怒哀樂之情未發的狀態，那麼，「中」如何可能是天下的大本，這是個很困難的問題，因為喜怒哀樂之未發如何可能是天下的大本？未發之「中」如果只是心無所萌動的意義，而不別有所指，那麼，其為天下之大本似乎是不可能的事情。相對地，「和」做為天下的達道，比較容易可以理解，因為已發則見於事，能夠和喜怒哀樂之情於天下，可以通達於天下，因而和者可以是天下之達道。因此，整個解釋上的困難在於「中」如何是天下之大本？

在宋明理學家們的理解裡，「中」既是未發，那麼，「中」所指的乃是性，性乃是天所命於人，所以說：「中也者，天下之大本」，因為天下之大本，就是天所命於人之性。

《四書大全·中庸章句大全》的註解講：

「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。」

從這段註解看來，以性來談論未發，以反漢儒用成性（或者氣性）來談論性善性惡的想法。蓋「未發之中」作性解時，所認定的性不能由已發之中節與不

中節的成性或氣性相渾雜，因而不可用世有堯舜和善人來論性善，也不可用世有桀紂惡人來論證性惡，因為未發之中純然是（善）性，不與已發之善惡相對。

在註裡，用「喜怒哀樂情之未發」來解釋性，因為情未發之時，心無所偏倚。在這樣的註解下，用性來解釋「中」，因而可以用以解釋為何「中」是天下之大本，因為性乃天之所命，性即天理。從已發的面向上看來，中節只是將未發之理隨物順應而得其所宜。因此，用循性而發其喜怒哀樂之情來解釋和，而說循性是天下之達道，因為已發而循性，乃得性命天理之正。

現在我們同樣地拿「做和受、質、關係」這四個範疇來討論《中庸》裡的「中」的意義。如果「中」不是喜怒哀樂之已發者，那麼，「中」不可能是受、也不應該是做（作為），因為喜怒哀樂未發之時，心尚未接物，所以不指涉任何做和受，做和受皆與已發者相關，而不能是未發。因此，如果不將未發視為性，而純然只就它與已發相對立，那麼，「中」將是一種心的狀態，而此狀態乃心無所萌動，無喜怒哀樂之情生於心，這當然可以視為心的一種質或者共行者（συμβέβηκότα /accidents）。因此，在這個意義下，「中」所指涉的並不是本質，也不是做和受。此外，如果像宋明理學家們那樣，將「中」視為天命之性（這樣的解釋方能比較適切地說明為何「中也者，天下之大本也。」），這樣的解釋下，「中」乃是一種本質，得以用來說明人之所以為人之理。因此，如果「中」乃是性，那麼，「中」將既不是做和受，亦非質，而是本質，因而「中」不是別的，「中」只是心的本質。最後，我們從關係範疇的意義來看，「中」是未發，無論是前面那個意義或者後面那個意義下，未發所指的是喜怒哀樂之情尚未萌動，因而已發和未發成爲一組關係，這組關係互斥。此外，在第二個意義下，在已發之後，又可以分成另一組互斥的關係，即：未發的性是否在已發中呈現出來。如果可以，稱之爲中節（即：和）——在這個情況下，「中」既是做和受，同時也是質。

#### 四、 結論

從以上的討論看來，結論出亞里斯多德關於「中」的看法，有以下的幾個特點：

- 一、「做和受、質、關係」這四個範疇才可能是「中」（見第一節）。
- 二、對我們而言，「中」是既不過多，也不缺少，而這對一切並不是一且同一（見第五頁註十二引文）。
- 三、「中」是關乎實踐和感受之所當爲者，而不是實踐和感受自身（所謂實踐乃有目的的作爲而感受即吾人所謂喜怒哀樂之情，見第五頁註十三引文之討論）。
- 四、品德就是「中」，可以依據三種不同的尺度：a. 本質、b. 定義、c. 形式的本質，因而「中」將有一個意義是屬於「本質」和「質」的範疇（見第六頁所分析出來的第四點）。
- 五、「中」和過多和缺少之間的關係：兩個極端彼此對立，又與「中」對

立，因為相較於缺少，「中」是過多，而相較於過多，「中」卻是缺少（見第六頁，即《尼可馬克倫理學》第二卷第八章）。

六、從互斥的關係看來，「中」和過多、缺少形成一組關係，過多又和缺少形成另一組關係，這兩組關係皆互斥。

七、「中」作為品德的選擇之習性，擁有多少或程度上的差別（這兩點皆見於第六頁的分析）。

關於《尚書》裡的「中」我們可以歸結出以下幾點做為結論：

一、「中」是人心與道心合一，未合之前，人心與道心相對立而互斥，已合之後，人心定於道心而為中。

二、「中」是關乎作為（而似乎未關乎感受）。

三、「中」是道心作為質，以規範人心。

四、「中」是人心和道心相合的關係。

五、「中」作為描述人心和道心相合，有一個可能的意義是兩者的本質。

關於《中庸》裡的「中」我們可以歸結出以下幾點做為結論：

一、「中」只是喜怒哀樂之情未發，因而在這個意義下，既不關乎做，也不關乎受，也不是質。

二、「中」是天命之性，是本質。

三、已發和未發是一組對立的關係，在一個意義下，「中」是未發之性，在已發之中，得顯性理者中節而和，因而不對立。在另一個意義下，不中節而不和，因而已發之後，和與不和對立。

四、若未發之中可以成為已發之和，那麼，「中」也可以關乎做和受，也可以是一種質，這種質即喜怒哀樂之情已發而各有所當。若未發之中可以成為已發之和，那麼，「中」也可以關乎做和受，也可以是一種質，這種質即喜怒哀樂之情已發而各有所當。

從以上的這些點，可以推出一些值得注意的結論如下：

一、亞里斯多德的「中」和《尚書》與《中庸》的「中」皆可以視為一種關係（上述亞里斯多德「中」的第一和四點，關於《尚書》的第四點和《中庸》的第三點），但是亞里斯多德的「中」的關係由「中」和過多和缺少三個要素所組成，「中」一方面和過多和缺少各自對立，而過多和缺少又互相對立（亞里斯多德「中」的第五和第六點）；相對地，《尚書》與《中庸》裡的「中」，也有對立關係，但是這組對立只由兩個要素所組成，即：人心與道心相合或者不相合，或者未發與已發不

- 中節的對立（已發不中節當然和已發中節對立且互斥，但是未發與已發不中節雖然對立，但是不可能互斥，因為未發和已發不同時發生）。
- 二、亞里斯多德的「中」是既不過多，也不缺少，而這對一切並不是一且同一（亞里斯多德「中」第二點）；《尚書》與《中庸》裡的「中」並未提到「過猶不及」，儘管過猶不及可能用於論「中」，而「中」只是人心與道心合一（《中庸》的第四點），或者性即理的意思（《中庸》的第三點）。
  - 三、亞里斯多德的「中」有一個意義是屬於「本質」和「質」的範疇（亞里斯多德「中」的第四點）；同樣地，《尚書》與《中庸》裡的「中」也有屬於「本質」和「質」的範疇的意義，所不同的是；從人心和道心合一或不合一（《尚書》的第五點）、未發之中和已發中不中節看來（《中庸》的第二和第四點），《尚書》與《中庸》裡的「中」有一個既不是做和受，也不是本質的意義。
  - 四、亞里斯多德的「中」因人（對我們）而異（亞里斯多德「中」的第二點），但是道心與人心合或者性理，從本上（天地之性上）說來並不因人而有差異，有差異乃是由人的氣質之性上面說（《尚書》的第一點，《中庸》的第二點）。
  - 五、亞里斯多德的「中」關乎作為和感受（亞里斯多德「中」的第三點）；但是在《中庸》裡的「中」並不關乎作為和感受，只有從已發之和，才有作為和感受可說。（《中庸》的第一和第四點）
  - 六、亞里斯多德主張「品德是中」，從人所常有者或選擇之習性，來論品德（亞里斯多德「中」的第七點）；《中庸》裡的「中」是天下的大本，「和」是心之性發而中節，是天下之達道，並不是選擇的習性，而是吾人之性理，從天降命而得（《中庸》的第二點）。

## 從亞里斯多德範疇論的觀點談幾種不同的「中」

### 摘要

無論在漢語哲學裏或者在歐洲哲學裏，「中」這詞語各自有其重要的意義；但是在不同的文化脈絡裏，「中」的指涉意義和內容各不相同。在本文裏，筆者試圖藉著亞里斯多德《範疇論》(也就是根據述詞的分類)，分辨「中」在不同文化脈絡中的意義。本文分成以下的四個部分：一、亞里斯多德《範疇論》中的何種範疇可以用來談「中」？二、亞里斯多德倫理學裡的「中」的意涵為何？三、《尚書》裡的「中」和《中庸》裡的「中」各有何意涵？四、結論。

在第一個部分裡，根據我的分析，「中」必然存在在一組互斥且對立的相反者之間，因而「中」絕不可能屬於「本質、量」的範疇，而「地點、時間、放置、有」這四個範疇，如果不以關係範疇來考慮，那麼將既不擁有相反者而且也不具有程度上的差異。在第二個部分裡，我分析了亞里斯多德《尼可馬克倫理學》的若干段落，得到四點：1. 只有擁有實踐智者(φρονιμος)能夠以語言定義何謂「中」。2. 「中」介乎以其過度之惡和以其不足之惡。3. 「中」乃存乎感受和實踐中之當為者。4. 品德就是「中」，可以依據三種不同的尺度：a. 本質、b. 定義、c. 形式的本質。從而「中」作為品德的選擇之習性，必然首要地關連到做和受這兩個範疇，而這兩個範疇一方面擁有相反者，另一方面擁有多少或程度上的差別。此外，「中」也可以屬於質的範疇或者關係範疇。

在第三部分裡，從對《尚書》十六字心傳的分析，可以確定：「中」既然是人心與道心相合為一，因而「中」是一種本質，這個意義似乎比關係的意義更重要，因為心作為主宰的意義，決定了做和受之間的恰當的關係。在對《中庸》的「中」的意義分析裡，可以確定：「中」只是喜怒哀樂之情未發，因而在這個意義下，既不關乎做，也不關乎受，也不是質；若「中」是天命之性，是本質，而已發和未發是一組對立的關係。

在最後的結論裡，我認為亞里斯多德的「中」和《尚書》與《中庸》的「中」都有屬於關係範疇的意義，但是其意義並不相同，亞里斯多德的「中」接近一種量的關係，而《尚書》與《中庸》的「中」意謂人心和道心相合而為性之理。此外，這三者的「中」也有本質、質、作和受等範疇的意義，但是其所指涉的意義並不相同。

## Abstract

The word “Jung” (中) in Chinese and “το μεσον” in Greek are very important philosophical terms in the Ethics which reflect that Chinese philosophy and Greek philosophy coincidentally take “the Golden Middle Way” as the best measure of ethical values, although their referential meanings and contents exist in a different cultural context. In this article, the author attempts to analyze the various meanings of “Jung” and “το μεσον” in the viewpoint of Aristotle’s theory of category (i.e. according to the classification of the predicates) and compare them in the context of their own traditions.

It is divided into four parts: 1. According to Aristotle’s theory of category, what kinds of predicates can be applied to discuss the meanings of “Jung” and “το μεσον”? 2. The various meanings of “το μεσον” in Aristotle’s *Nichomachean Ethics*. 3. The various meanings of “Jung” in *Jung-Yung* (《中庸》). IV Conclusion. In the first part of my analysis, “το μεσον” must exist between a set of contraries (αντικειμενον), thus it neither belongs to the essence (ουσια) nor to the quantity, because these have no contraries. And the other 4 categories - place, time, being in a position and having - have neither the contraries nor differences in the extent, if we do not take the category of relation into consideration. In the second part, I analyze some texts of in Aristotle’s *Nichomachean Ethics* and acquire four points: 1. Only the one who has practical wisdom (φρονιμος) can make a precise definition of what is “το μεσον”. 2. “το μεσον” exists between the excessive and the deficiency. 3. “το μεσον” is only rightly done in the action and the affection. 4. Virtue is “το μεσον” and can be based on three different scales: a. the essence, b. the definition, c. the form of the essence. Consequently “το μεσον” as the habit to select the right virtue must primarily refer to the category of action and affection and these two categories not only can have the contraries, but also permit the differences in the quantity or extent. In addition, “το μεσον” can also be applied to the categories of quality and relation.

In the third part I analyze the meaning of “Jung” in the so-called “16 –characters-cordial-convey”(十六字心傳) in the text of the Book Shang-Shu (尚書) and conclude that “Jung” can be a predicate of essence since “Jung” means the unification of “Ren-shin” (人心) with “Dao-shin”. And in this sense the meaning of “Jung” is more important than the relative one because “Shin”(心) is the ruler and determine the right relation between action and affection. In the analysis of the meaning of “Jung” in *Jung-Yung* I find that “Jung” is just a mental state which is still without affections. i.e. Happiness, anger, sadness and joy. So, in this sense, “Jung” is neither an action nor an affection nor an essence. If “Jung” is the innate nature and the essence, then the affecting (Yi-Fa, 已發) and the originally none-affected (未發) are

contraries in relation.

In the conclusion, it's clearly certain that both “Jung” and “το μέσον” belong to the category of relation in some sense, but they have different meanings; “το μέσον” by Aristotle refers to the quantitative relation and “Jung” in Shang-Shu means the unification of “Ren-shin” (人心) with “Dao-shin” and the principle of human nature.

英文題目： An Analysis of Various Meanings of “Jung”(中) in Chinese Philosophy and “Moderation” (το μέσον) in Aristotle’s *Nicomachean Ethics* Based upon the Theory of Categories

英文關鍵字：moderation, Aristotle, category, *Nicomachean Ethics*, Jung-Yung, Jung, Ren-shin, Dao-shin,

英文名：Wen-lin Peng