

# 掌握變化的道德

## ——《荀子》「誠」概念的結構\*\*

佐藤將之\*

### 摘要

本文藉由戰國諸概念、諸思想的「交流」和「綜合」，來探討《荀子》「誠」概念的特質。全文著眼於荀子的「變化觀」與《中庸》「誠」思想的關係，以期呈顯《荀子》與《中庸》兩文獻中「誠」概念在中國古代儒學上的意義，進而呈現戰國末年的思想潮流中，荀子思想之「新」的特色。

全文論述分三階段：1.《荀子》中的「變」、「化」字以及「變化」詞的用例和其特色；2.《荀子》與《中庸》中「變化」和「誠」的用例之異同；3.分析《荀子》中的「誠」和「變化」兩者間的關係，以及與《中庸》「誠」和「化」思想的關係。根據分析，本文主張《荀子》的「變化論」實兼顧兩面——首先《荀子》極重視「物」或「人」個體的變化與環境狀況的變化，故提出「應變」和「治變」觀念，並進而主張掌握「變化」的必要。因此，荀子的政治社會理論是將當時存在的各種變化論也放在眼界中。其次，荀子的「誠論」應是從《中庸》「化育萬物」的理論發展而成。唯荀子的「誠」效力更大，不僅統治者能以此「化育萬物」，而且還能「變化代興」。由於荀子宣稱「變化代興」之來源為「人之守」和「義之行」，故奠定其「變化論」之道德基礎。此論述架構遂支持了《易傳》的形成和流行。

**關鍵詞：**荀子、中庸、易傳、誠、變化

---

收稿日期：2008年11月10日，通過刊登日期：2009年10月21日。

\* 作者係國立臺灣大學哲學系副教授。

\*\* 本文為國科會專題計畫：「中國古代政治哲學中的語言化與非語言化（NSC 95-2411-H-002-030）」之部分研究成果。

## 一、前言

本文為重建《荀子》之倫理學說之嘗試，並期盼藉此改變傳統以「性惡」和「天人之分」為中心的《荀子》觀。筆者曾經嘗試將「性惡論」與「天人之分」兩項「核心」主張放入括弧，並且進行以此「兩大」主張為主要內容的《荀子》哲學之解構。又曾以「性惡論」與「天人之分」的觀點無法掌握《荀子》〈不苟〉中的「誠」概念為根據，闡明「誠」概念在《荀子》思想體系中將「天」、「地」、「人（主）」三種領域相連接起來的價值觀念，進而試圖重現《荀子》思想的整體性面貌，以期重建更具綜合性的《荀子》哲學體系之可能性。<sup>1</sup>

本文順此探討方向，試圖論證：第一，整體而言，《荀子》的「誠」概念是在戰國中後期佔居思想主流的「變化論」之思想架構上所組成的；第二，以「誠」為主要價值的《荀子》倫理學說，與《禮記》〈中庸〉後半以「誠」為主的倫理學說具有相同的思想立場。筆者希望經由以上的分析，過去研究比較無法觀察到的戰國末年思想潮流中的荀子思想特色，能因此獲得彰顯。

## 二、戰國思想史中的「誠」與「變化」

探討《荀子》和〈中庸〉中「誠」和「變化」兩種概念，以及彼此之間的思想關係之前，筆者先要提出對戰國思想史中「誠」和「變化」概念的演變過程之看法。

首先關於戰國時代「誠」概念之演變過程，在先秦及兩漢儒學의 各種倫理道德概念中，「誠」與其他儒家價值概念相比，較不易掌握。相較於「仁」、「義」、「禮」、「忠」、「信」、「孝」、「悌」這些主要的儒學倫理概念曾經在《論語》中展現其倫理價值的事實，「誠」字卻幾乎沒有在春秋以前的其他文獻中出現。檢視《禮記》比較未展開理論性論述之〈檀弓〉、〈曲禮〉諸篇中，「誠」字係指向「鬼神」的「虔誠」，而在《孟子》中「誠」

1 請參閱拙文，〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《臺灣大學哲學論評》34(2007.10): 87-128。

概念則經常在主張人際關係的倫理需要之脈絡中出現，特別是其與「善」概念結合後，「誠」概念始得具有在人世社會中「動（人）」之意涵。但在《孟子》中「誠」概念還沒有與「仁、義、禮、智」等其他儒家主要倫理概念直接連起來，所以在《孟子》中「誠」之「統治論」似乎還未成爲孟子政治理論的核心。

關於「誠」概念的演變，比較重要的用例在《莊子》和《呂氏春秋》中出現。在《莊子》中「誠」概念在批評儒家的價值概念（「仁義」和「禮」）的脈絡出現，係指一種「真心」的意思，並隸屬於「天地」的「造化」過程中。也就是說，「誠」概念開始在「天地」的架構出現。相形之下，《呂氏春秋》中的「誠」，則被放在「同類相應」的思維模式中，並與「精」概念相結合，係指人和人之間「真心真情」的意念傳達（即「精」和「精」之間的互應），<sup>2</sup>而且其意念的傳達不靠語言作媒介。《呂氏春秋》的作者按照此思維架構設立一套政治理論。具體而言，《呂氏春秋》的作者認爲，有「誠心」的統治者之「精」會引起被統治者的正面反應，而能不靠法令等語言的手段，贏得人民的服從。而且，《呂氏春秋》的「誠」和「精」概念，在其「養生→與天地合一→非語言的統治」的理論架構中亦發揮其思想特色。總之，《呂氏春秋》的「誠」觀念是構成《呂氏春秋》裡非常重要的「非語言統治術」之一部分。<sup>3</sup>

到了《荀子》中，由於其「誠」字與「形」和「著」等意指「顯現」的詞彙相結合，就成爲具有「天地—人倫」連動的「動態」（dynamism）之「雙面」觀念。換言之，《荀子》〈不苟〉中的「誠」具有人間的「道德之擴充與人民之教化」和自然界「孕育萬物」之間推類關係之仲介功能，而在此意義上它亦是帝王「參於天地」之德。<sup>4</sup>如此，「誠」的重要性甚至高於其他儒家的價值。也就是說，「仁」和「義」甚至只被看作是達到「誠」境界的一種方法而已。

---

2 「誠」和「精」的結合本身在《莊子》中也可以看到，不過似乎還沒有成爲《莊子》「誠」概念的核心部分。

3 關於此觀點之仔細論證，請參閱拙文，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》爲中心〉，《清華學報》新35.2(2005.12): 232-240。

4 請參閱拙文〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討爲線索〉，《臺灣大學哲學論評》34(2007.10): 115-118。

接著來看中國古代「變化」概念之發展。因為「誠」概念亦是敘述「自然世界」的變遷過程，其發展與「變」和「化」兩個概念在戰國秦漢的演變息息相關。據我們所能看到的傳世與出土文獻記載，「變」和「化」二字與「誠」字一樣，在春秋戰國早中期的文獻中（包括《孟子》在內），都未受到特別注意。而在《黃帝四經》和《莊子》中，我們卻可以觀察到「變」和「化」二字，以及「變化」一詞的發展。其特色是：（1）「變」和「化」二字本身變成此兩書中的重要議題。特別在《莊子》中，由於「化」字擴張為「物化」、「造化」等觀念詞，因而成為《莊子》哲學中的核心價值概念之一；（2）「變」和「化」兩字意涵之接近與結合，以及「變化」（或「化變」）概念之誕生。要注意的是，「變化」一詞成為描述自然環境的無窮效能之重要觀念詞，並且受到戰國晚期之後知識分子的高度重視；（3）隨著本體論和宇宙形成論的發展，思想家漸漸對「現象世界」的「變化」與「本體本源世界」的「不變不化」有清楚的認知。基於這種「變化觀」的成立，在《呂氏春秋》中「變化」所涵蓋的領域，主要指外面環境世界的流轉過程，並且《呂氏春秋》的作者始終如一地提倡了解和掌握未來「變化」方向之必要。此外，《易傳》的「變化」觀基本上承襲《呂氏春秋》的「知化」、「觀化」之「變化」觀，然而「變化」概念已成為其論述的核心概念。值得指出的是，在戰國末年到西漢的文獻當中，老子、莊子、騶衍均被描述為掌握「變化」的偉大思想家，亦即他們的思想意義在於掌握「變化」。由此可見，「變化」是戰國末年到西漢的知識分子所最重視的議題之一。<sup>5</sup>

承繼以上的觀點，要討論如下三項問題：（1）《荀子》中的「變」、「化」字以及「變化」詞的用例和其特色；（2）《荀子》與《中庸》中「變化」和「誠」的用例之異同；（3）再分析《荀子》中的「誠」和「變化」兩個觀念之間的關係，以及其與《中庸》「誠」和「化」思想的關係。

### 三、《荀子》思想中的「變化」觀念

以下先分析《荀子》中的「化」概念的內容。由於《荀子》使用「化」

5 以上觀點的仔細論證，請參閱拙文，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3(2005.6): 51-85。

字來呈現人格的變化過程，亦即「如何化善」一事。揆之《荀子》中有關人的變化之用例如下：

- (1) 十二子者遷化。<sup>6</sup>
- (2) 孝弟以化之也。<sup>7</sup>
- (3) 英傑化之。<sup>8</sup>
- (4) 中庸不待政而化。<sup>9</sup>
- (5) 化善者勸勉矣。<sup>10</sup>
- (6) 汙者皆化。<sup>11</sup>
- (7) 以禮化其上。<sup>12</sup>
- (8) 主能治明，則幽者化。<sup>13</sup>
- (9) 群眾不化。<sup>14</sup>
- (10) 朱象不化。<sup>15</sup>
- (11) 有師法之化。<sup>16</sup>

由以上的例子可知，荀子在使用「化」字時，是指統治者改變民眾的情性而言。「師法之化」以及在《荀子》一書中出現六次的「教化」，都係統治者使人民遷善的行為。特別在《荀子》「化」字用例中，「教化」一詞的用例高達六個，然而與一般的印象相反，「教化」一詞在先秦文獻當中幾乎未見（《禮記》和《商君書》各有一例而已）。<sup>17</sup>據此，筆者曾經推論過荀子的「教

6 唐·楊倞注，《荀子》（《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966），卷3〈非十二子〉，頁10。

7 《荀子》，卷4〈儒效〉，頁2。

8 《荀子》，卷4〈儒效〉，頁9。

9 《荀子》，卷5〈王制〉，頁1。

10 《荀子》，卷6〈富國〉，頁9。

11 《荀子》，卷6〈富國〉，頁10。

12 《荀子》，卷7〈王霸〉，頁12。

13 《荀子》，卷7〈王霸〉，頁12。

14 《荀子》，卷11〈天論〉，頁14。

15 《荀子》，卷12〈正論〉，頁9。

16 《荀子》，卷13〈性惡〉，頁1。

17 漢·鄭玄注《禮記》用例出現在〈經解〉：「故禮之教化也微。其止邪也於未形。使人日徙善遠罪而不自知也。是以先王隆之也。易曰：『君子慎始，差若豪釐，繆以千里。』此之謂也。」（《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979）不過，基於（1）此段引用《易》；（2）這一段在〈經解〉一篇中；（3）「先王隆」、「禮之教化」的用詞似乎也很像荀

化」觀念可能受到莊子的「物化」觀念——即萬物不可避免地經歷變化的過程——所影響；並且，荀子將此被動且必然不可避免的「物化」觀念轉換成能動的、具有主體性的「教化」觀念。換言之，對荀子而言，就像「萬物」和「人人個體」經歷變化過程而改變自己，人格也可以變化，由此荀子主張教化的重要。<sup>18</sup>

若我們分析《荀子》中的「變」概念的用例，在《荀子》中以「變」字來表達出的內容大體上都係指「外界」的變化。那麼，荀子對外面環境的「變化」，以及此「變化」與行為主體的關係之觀點為何？事實上，《呂氏春秋》中的「知化」和「觀化」的主張以及《易傳》〈繫辭〉中「變化」的思想，都已明確顯示，兩文獻的作者非常重視掌握外界「變化」過程的重要。<sup>19</sup>那麼，荀子的態度究竟如何？通觀全書，便會發現《荀子》中「應變」（和「變應」）的用例相當多，其例如下：

- (1) 此言君子能以義屈信變應故也。<sup>20</sup>
- (2) 有聖人之辯者：不先慮，不早謀，發之而當，成文而類，居錯遷徙，應變不窮，是聖人之辯者也。<sup>21</sup>
- (3) 彼君子則不然：佚而不惰，勞而不侵，宗原應變，曲得其宜，如是然後聖人也。<sup>22</sup>
- (4) 君子不若惠施、鄧析。若夫〔謫〕謫德而定次，量能而授官，使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應。<sup>23</sup>
- (5) 脩百王之法，若辨白黑；應當時之變，若數一二；行禮要節而安之，

---

子的用法等以上三項理由，此段也許是受到荀子影響而撰寫的。順帶一提，其實整本《禮記》中「化」字本身的用例並不多，共十八則而已，且其中七例是在〈中庸〉出現。〈中庸〉中的「化」觀念，將在下面討論。

18 佐藤將之，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3(2005.6): 62-73。

19 佐藤將之，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3(2005.6): 68-76。關於此點，陳昭瑛指出，《易傳》的「變」有兩種涵義：（1）現象世界之變動、變化；（2）主體的通變能力。請參見陳昭瑛，〈「通」與「變」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《臺大歷史學報》28(2001.12): 212。

20 《荀子》，卷2〈不苟〉，頁3。

21 《荀子》，卷3〈非相〉，頁7。

22 《荀子》，卷3〈非十二子〉，頁13。

23 《荀子》，卷4〈儒效〉，頁3。

若生四枝；要時立功之巧，若詔四時；平正和民之善，億萬之眾而搏〔博〕若一人；如是，則可謂聖人矣。<sup>24</sup>

- (6) 王者之人：飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮，夫是之謂有原。是王者之人也。<sup>25</sup>
- (7) 墨子大有天下……賢者不可得而進也，不肖者不可得而退也，則能不能不可得而官也。若是，則萬物失宜，事變失應，上失天時，下失地利，中失人和，天下敖然。<sup>26</sup>
- (8) 故先王聖人爲之不然……賞行罰威，則賢者可得而進也，不肖者可得而退也，能不能可得而官也。若是則萬物得宜，事變得應，上得天時，下得地利，中得人和，則財貨渾渾如泉源，沓沓如河海。<sup>27</sup>
- (9) 其取人有道，其用人有法。取人之道，參之以禮；用人之法，禁之以等。行義動靜，度之以禮；知慮取舍，稽之以成；日月積久，校之以功，故卑不得以臨尊，輕不得以縣重，愚不得以謀知，是以萬舉不過也。故校之以禮，而觀其能安敬也；與之舉措遷移，而觀其能應變也；……<sup>28</sup>
- (10) 無君子，則法雖具，失先後之施，不能應事之變，足以亂矣。不知法之義，而正法之數者，雖博臨事必亂。<sup>29</sup>
- (11) 故君子之於禮，敬而安之；其於事也，徑而不失；其於人也，寡怨寬裕而無阿；其所爲身也，謹修飾而不危；其應變故也。<sup>30</sup>
- (12) 故人主必將有卿相輔佐足任者，然後可。其德音足以填撫百姓，其知慮足以應待萬變，然後可；夫是之謂國具。<sup>31</sup>
- (13) 臨事接民，而以義變應，寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也。然後中和察斷以輔之，政之隆也。<sup>32</sup>
- (14) 百王之無變，足以爲道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂。不知

24 《荀子》，卷4〈儒效〉，頁6。

25 《荀子》，卷5〈王制〉，頁5。

26 《荀子》，卷6〈富國〉，頁6-7。

27 《荀子》，卷6〈富國〉，頁7。

28 《荀子》，卷8〈君道〉，頁6。

29 《荀子》，卷8〈君道〉，頁1。

30 《荀子》，卷8〈君道〉，頁3。

31 《荀子》，卷8〈君道〉，頁7。

32 《荀子》，卷9〈致士〉，頁7。

貫，不知應變。貫之大體未嘗亡也。<sup>33</sup>

- (15) 孔子對曰：「所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。大道者，所以變化遂成萬物也；情性者，所以理然不取舍也。是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨，繆繆肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可識，百姓淺然不識其鄰，若此則可謂大聖矣。」<sup>34</sup>

除此之外，在《荀子》中還有「治萬變」的兩條用例。〈富國〉曰：「固以為〔王〕一天下，治萬變，材萬物，養萬民，兼制天下者，為莫若仁人之善也夫。」<sup>35</sup>〈樂論〉亦曰：「足以率一道，足以治萬變。是先王立樂之術也，而墨子非之奈何！」<sup>36</sup>《荀子》中還有「理萬變」。〈君道〉曰：

是故窮則必有名，達則必有功，仁厚兼覆天下而不閔，明達用天地理萬變而不疑，血氣和平，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也。夫是之謂聖人。<sup>37</sup>

值得注意的，是這些「應變」、「治變」以及「理變」的主語，皆是荀子理想的統治者，即：「君子」、「聖人」、「大儒」、「王者」等。由此，我們也很容易得知荀子認為「能夠控制『變化』」就是當理想君王的主要條件。總之，荀子的「聖人」就是能「應變」、「治變」，也就是說能夠掌握「變化」的人。<sup>38</sup>

經過以上的分析，我們便瞭解荀子將「變」和「化」兩個概念相當清楚地分開來使用。對荀子而言，「變」概念係指統治者所要控制的環境或狀況之變化。相對地，「化」則是人內部的變化，而大部分的用例是針對統治者使人民遷善的過程而言。荀子思想中理想的統治者，是能夠一面應付環境

33 《荀子》，卷11〈天論〉，頁13。

34 《荀子》，卷20〈哀公〉，頁12。

35 《荀子》，卷6，頁4。

36 《荀子》，卷14，頁1。

37 《荀子》，卷8，頁2-3。

38 與此相關，陳昭瑛亦指出：荀子提出了具有通變能力之君子像。也就是說，「權變」、「通變」之人才能全面性掌握事物此說甚是。請參見陳昭瑛，〈「通」與「變」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《臺大歷史學報》28(2001.12): 214。不過陳昭瑛的觀點之難處在於，正如陳昭瑛也承認，《荀子》中無「通」和「變」兩個連用之情形（前揭文，頁215）。陳昭瑛尚未提及在《荀子》中主張「全面性掌握事物」時的關鍵詞就是「治」和「理」。



的萬變，一面又能改變人民之情性的。因此，荀子思想中的統治者是在兩種意涵上的「變化」（應付環境的「變」和使人民遷善的「化」）之掌握者。其實，在整本《荀子》中，複合詞之「變化」出現四次，其例如下：

- (1) 君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣。唯仁之爲守，唯義之爲行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。<sup>39</sup>
- (2) 因天下之和，遂文武之業，明枝主之義，抑亦〔易〕變化，天下厭然猶一也。非聖人莫之能爲。夫是之謂大儒之效。<sup>40</sup>
- (3) 故曰：性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後成聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。天能生物，不能辨物也，地能載人，不能治人也；宇中萬物生人之屬，待聖人然後分也。<sup>41</sup>
- (4) 孔子對曰：「所謂大聖者，知通乎大道，應變而不窮，辨乎萬物之情性者也。大道者，所以變化遂成萬物也；情性者，所以理然不取舍也。是故其事大辨乎天地，明察乎日月，總要萬物於風雨，繆繆肫肫，其事不可循，若天之嗣，其事不可識，百姓淺然不識其鄰，若此則可謂大聖矣。」<sup>42</sup>

上述四段例子的共同點是，每一段的話題都是理想的統治者的能力。〈不苟〉此一段的主題是「君子」的「天德」；〈儒效〉的是「大儒之效」；〈禮論〉的是「聖人之分」；以及〈哀公〉的是「大聖事大辨乎天地」。而且，若我們注意（1）、（3）、（4）句子中的動詞，<sup>43</sup>即：「理」（〈不苟〉）、「分」（〈禮論〉）以及「辨」（〈哀公〉）來看，這些句子中所指的能力，似乎與正確地辨識自然人事的變化萬象進而掌握息息相關。此用法與上述《荀子》中的「治萬變」用詞是相通的。

39 《荀子》，卷2〈不苟〉，頁4。

40 《荀子》，卷4〈儒效〉，頁1-2。

41 《荀子》，卷13〈禮論〉，頁10。

42 《荀子》，卷20〈哀公〉，頁12。

43 （2）中的「變化」一詞似乎係對於「周公攝政」的「君臣易位」之歷史變動而言。參見，清·王先謙注，久保愛增，豬飼彥博補，《增補荀子集解》（東京：富山房，1913），卷4，頁3-4。王忠林則將「抑亦變化矣」一句譯成「也可算是變化多端」。王忠林，《荀子讀本》（臺北：三民書局，1971），頁133。

到此，值得注意的事實是，「應變」的層次也好，「治變」或「理變化」的層次也好，如此以掌握「變化」為主要特質的聖人觀在《論語》、《孟子》、《禮記》以及「郭店楚簡」中均未出現。相形之下，這樣的聖人觀在《莊子》、《呂氏春秋》以及《易傳》中卻可以找到。不過，對於其「掌握」的程度而言，此三本文獻的意涵仍稍有區別。

首先來看《莊子》。若我們只從「應變」的層次來看，《莊子》的變化觀確實與荀子相近。〈天下〉曰：「以天為宗，以德為本，以道為門，兆於變化，謂之聖人」，<sup>44</sup>而在此「兆於變化」一句的意思與荀子的「應變」相去不遠。不過，對於「變」字單獨使用的狀況來說，《莊子》對「變化」的態度似乎只止於應付而已，並沒有表示要其掌握或控制之意願。雖然〈漁父〉中有「觀動靜之變」<sup>45</sup>之句，這是〈漁父〉的作者批評儒家之語。然就「化」字單獨使用的狀況而言，正如〈刻意〉所說：「聖人之生也天行，其死也物化」，<sup>46</sup>《莊子》的重點似不在於掌握或理解「物化」或「造化」，而是與此同化。或像〈達生〉說：「指與物化而不以心稽」，<sup>47</sup>《莊子》甚至拒絕思考「物化」的必要。那麼《呂氏春秋》是如何？首先，在《呂氏春秋》中的「變」字在單獨使用時，似乎沒有什麼思想上的意涵。相對地，正如筆者曾經所指出，《呂氏春秋》的作者給了「化」字相當重要的意義，同時主張「理解」此「化」的重要性，《呂氏春秋》的作者用「察（陰陽）」、「慮化」、「知化」、「觀化」、「達（……之）化」等動詞來表達作者對其理解的重視。<sup>48</sup>不過，《呂氏春秋》的用例中，「察」的對象是「陰陽」、「達」之的對象是「鬼神之化」，而這裡的重點可能在於「陰陽」和「鬼神」。相對地，其他用例中的「慮」、「觀」、「知」似乎代表比較被動的認知，而並未如《荀子》中的「理」、「治」、或「辨」那麼積極地辨識，或對認知對象加以條理化的意涵。

44 晉·郭象注，《莊子》（《四部備要叢書》），卷10，頁13。

45 《莊子》，卷10，頁5。

46 《莊子》，卷6，頁11。

47 《莊子》，卷7，頁7。

48 佐藤將之，〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3(2005.6): 68-73。

那麼，複合詞「變化」的用例如何？在《呂氏春秋》中有五條「變化」之用例，其中〈大樂〉的一句只是描述「陰陽變化」本身。<sup>49</sup>在〈執一〉的用例是在描述田駢的思想中出現，也是「變化」的描述。<sup>50</sup>〈勿躬〉的一條是「聖王之德」之描述。<sup>51</sup>因此，某一個主體如何面對「變化」的敘述有兩條，其例如下：

- (1) 凡彼萬形，得一後成。故知一，則應物變化，闊大淵深，不可測也。<sup>52</sup>
- (2) 得道之人，貴為天子而不驕倨，……以天為法，以德為行，以道為宗，與物變化而無所終窮，精充天地而不竭。<sup>53</sup>

首先，〈論人〉的「應物變化」和〈下賢〉的「與物變化」似乎均反應「《莊子》式」的「將自己融合於變化」的思想傾向。值得注意的是，〈論人〉進一步主張，為了「應物變化」還要「得一」或「知一」之需要。然而，從某一個角度來看，將「萬象變化」歸於「一」來掌握「變化」，乃意味著放棄探求變化的實際多樣內涵，而因〈論人〉所言「知一」之「應物變化」，實際上並沒有展現像《荀子》那樣要控制「變化」或對於「變化」加以條理化的意志。換言之，《荀子》中的「治變化」之主張可以代表《荀子》「變化觀」的思想特色。

另有一點重要的是，荀子的「道」觀念也可由「變」字來解釋。《荀子》曰：「夫道者體常而盡變。」<sup>54</sup>如此，若隨著此引文之方向來理解《荀子》的「治變」，「治變」也指「治道」的意思。其實，這樣把「治變」瞭解為控制「道」的方法之「變化觀」，在《易傳》的「變化觀」中亦可見一斑。〈繫辭上〉曰：「知變化之道者，其知神之所為乎？」<sup>55</sup>又曰：「天地變化，

49 「太一出兩儀，兩儀出陰陽。陰陽變化，……一上一下，合而成章。」漢·高誘注，《呂氏春秋》（《四部備要叢書》），卷5〈大樂〉，頁3。

50 「田駢以道術說齊。『……變化應求而皆有章』。」《呂氏春秋》，卷17〈執一〉，頁17。

51 「是故聖王之德，融乎若日之始出，極燭六合而無所窮屈；昭乎若日之光，變化萬物而無所不行。」《呂氏春秋》，卷17〈勿躬〉，頁9。

52 《呂氏春秋》，卷3〈論人〉，頁7。

53 《呂氏春秋》，卷15〈下賢〉，頁7。

54 《荀子》，卷15〈解蔽〉，頁3。

55 魏·王弼注，《周易》（《四部叢刊正編》），頁46。

聖人效之。」<sup>56</sup>此「效天下變化」的方法是「擬諸其形容，象其物宜……擬議以成其變化」。<sup>57</sup>在此，「爻」就是「變化」之顯現。〈繫辭下〉說：「道有變動，故曰：『爻』。」<sup>58</sup>如此，《易傳》的作者由「象」和「爻」來顯現「天地萬象」之具體意義，而《易》由六十四卦將「變化」加以條理化，這可說是《荀子》提及「治變化」之一種方式。假設像《易傳》那種「掌握變化」的方法論在荀子生活的年代裏，或多或少已完成，我們便可推想荀子所論為何能超越《莊子》「兆於變化」和《呂氏春秋》「知變化」等主張的程度，甚至進一步臻於聖人可以「治」變化（能夠條理「變化」）之境。雖然目前難以判定《荀子》和《易傳》成書之先後問題，不過我們可以認定，《易傳》的內容完全合乎《荀子》屢次論及的從「應變」到「治變」的理論需求。<sup>59</sup>

#### 四、〈中庸〉的「化育」與「誠」

在上面，我們釐清了《荀子》中「變化」觀念的重要性。尤其荀子認為「應變」或「治變」是其理想聖人的主要特質之一。在《荀子》提及「應變」或「治變」時，「變」的主要意涵通常係指影響自己的環境或狀況之變化。另外，其實在《荀子》的「變化觀」中，另一種重要的「變化」是人提升為聖人的過程中必然發生的人格變化，即「化善」或「遷善」。此「變化」大部分由「化」字、或「教化」詞來代表，主要指聖人對人民的德化之過程和結果。不過，在荀子的思想當中，能夠掌握環境和狀況之「變化」的主體僅限於是聖人。雖然荀子說：「塗之人可以為禹。」<sup>60</sup>荀子認為達到聖人階段的人方能化善其人民。在此，荀子的理論不僅需要描述聖人的特質，而且也要說

56 《周易》，頁 47。

57 《周易》，〈繫辭上〉，頁 45。

58 《周易》，〈繫辭下〉，頁 52。

59 其實，在《荀子》中也可以看到「象」字的許多重要用例，如「物類之起，必有所始。榮辱之來，必象其德」（〈勸學〉）；「百姓……象上之志」（〈君道〉）；「曲成制象，是聖臣者也」（〈臣道〉）；「分職名象之所起，王制是也」（〈正論〉）；「故三年……上取象於天，下取象於地，中取則於人」（〈禮論〉）；「善惡相象」（〈樂論〉）；「王之制為法……以務象效其人」（〈解蔽〉）；「心之象道」（〈解蔽〉）；「心術如此象聖人」（〈成相〉）等。不過《荀子》中「象」的問題會超過本文所討論的問題之範圍，今只舉其重要例子，以供參考。

60 《荀子》，卷 17 〈性惡〉，頁 6。

明一般人該如何成爲這樣的聖人。

對於這項問題，過去對荀子思想體系中這樣的特質往往試圖由荀子的「禮」之「起偽化性」功能來說明，並且與其「性惡論」一起討論。其實這樣的討論方式是荀子研究中的「標準」議題。當然，筆者並不否定以「性惡」觀點探討荀子禮學中「化人性」之意義。但是，這樣的觀點往往將「性惡」看作荀子理論的出發點或核心。因此，這樣的探討常常成爲像「因爲荀子主張性惡，所以（就必然地）提出起偽化性的禮學……」般的論述。<sup>61</sup>相對地，除了在「性論」的脈絡之外，本文的重點在於探討這樣的「化性」之主張，從何而來，並且論證「變化」觀確實是支持《荀子》「化性」論之基礎。

同樣地，《荀子》一書也重視「誠」觀念，並且因爲「誠」概念亦到處出現，難以想像這些部分是從他書竄入；而且，如前所述，「誠」觀念在《莊子》和《呂氏春秋》中已成爲相當重要的價值概念。到此，有兩點是值得注意的：第一，在《荀子》〈不苟〉的相當長的一段，包含著「變化」觀念和「誠」觀念互相發揮其價值功能的地方；第二，在〈中庸〉中也有與此相當類似的「誠論」，其中〈中庸〉的作者論及「至誠」和「化育」的關係。眾所周知，《荀子》〈不苟〉的「誠論」一段和〈中庸〉的「誠論」的思想關係，也是長久以來困擾中國思想史研究者的棘手問題。我們由分析在《荀子》〈不苟〉和〈中庸〉中的「變化」和「誠」概念的關係，來思考在中國古代的「變化論」脈絡上，《荀子》〈不苟〉和〈中庸〉各個「誠」概念的角色，如此可以比較此兩本文獻中「誠論」的「完整性」之程度。

那麼，我們從〈中庸〉的「變化」觀念和「誠」論開始分析。整個〈中庸〉的內容大概可以由「中庸論（含「知仁勇論」）」、「孝論」、「九經」、「誠論」，以及「針對至誠的統治者之讚頌」等五個部分來組成。<sup>62</sup>首先看

61 其實，否定《荀子》「性論」中的「性惡」成分而拒絕這樣的論述架構，亦是過去研究荀子思想的「標準」議題。這樣的例子在中日的荀子研究中相當多，例如金谷治的〈荀子の文獻學研究〉，《日本學士院紀要》9.1(1951): 9-33；劉又銘，〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，政治大學文學院編，《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》（臺北：政治大學文學院編印，2001），頁50-77。

62 關於〈中庸〉的文獻結構和思想特質的過去研究，筆者曾經整理過去的主要觀點。請參閱拙文，〈當代日本學者對研究〈中庸〉的回顧〉，「日本漢學的中國哲學、思想研究：觀點、方法論、以及其意義國際學術研討會」論文（臺北：臺灣大學哲學系與國科會人文學

「變」字，它出現於三段，如下：

- (1) 國有道，不變塞焉，強哉矯。國無道，至死不變。<sup>63</sup>
- (2) 其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。<sup>64</sup>
- (3) 故至誠無息。不息則久，久則徵，徵則悠遠……如此者，不見而章，不動而變，無為而成。<sup>65</sup>

在上列三例中，(1) 中的「不變」係指變化過程而言，並不具特別的思想意義。因此，我們所要分析的對象是(2)和(3)。相對地，「化」字的用例，除了上列的(2)之外還有三段，如下：

- (4) 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。<sup>66</sup>
- (5) 小德川流，大德敦化。此天地之所以為大也。<sup>67</sup>
- (6) 子曰：「聲色之於以化民末也。」<sup>68</sup>

乍看之下，最明顯的一點是，在〈中庸〉中的「化」字基本上都是「至誠」或「大德」的統治者改善其人民之德行的意涵。而且(3)的「變」字也係指這個意思。因此在〈中庸〉中發動「化」的主體不外乎統治者，人民只是接受君子「化」自己的力量而已。換言之，達到「誠」的境界之統治者才能發動這樣的能力。〈中庸〉的「化」和「變」之概念，基本上都是在這樣的「誠論」架構下發揮其價值功能。

另外，還有一點值得注意，〈中庸〉的作者並不重視掌握環境或外界狀況的變化之重要。這一點與《荀子》的「應變」或《呂氏春秋》的「知化」的思想相當不同。而〈中庸〉的作者所一直強調的，是統治者本身和人民德行的變化。因為〈中庸〉的作者在這後面也強調「天地」孕育萬物之作用，在

---

研究中心主辦，2005.5.28)。

63 《禮記》，〈中庸·第十章〉，頁158。關於引文在全文中的位置，為了認知上的方便，下列〈中庸〉引文暫從朱熹的分段。

64 《禮記》，〈中庸·第二十二章〉，頁161。

65 《禮記》，〈中庸·第二十六章〉，頁161。

66 《禮記》，〈中庸·第二十二章〉，頁161。

67 《禮記》，〈中庸·第三十章〉，頁163。

68 《禮記》，〈中庸·第三十三章〉，頁163。

它說統治者「化」人民時，一方面係指人民道德的改善，而另一方面也係指人民生活的維持。〈中庸〉在（4）的用例使用「化育」一詞，似乎代表〈中庸〉「化」字這樣的兩種意涵。<sup>69</sup>

在我們探討的脈絡上，比較重要的用例是（2）的「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」一句。〈中庸〉以孕育萬物的觀點來形容「至誠」的境界，將從「形」到「化」的一連串過程，類比作太陽一升起植物就開始向著太陽成長那樣的過程。<sup>70</sup>在這裡，「變」和「化」並沒有太大的區別。換言之，此言作者似乎並未注意「外在環境的變化」和統治者如何認知、應付它的觀點。<sup>71</sup>其實，在〈中庸〉中，有一段提及統治者的認知環境和狀況。〈第二十四章〉曰：「至誠之道，可以前知。」<sup>72</sup>關於其「前知」的內容，〈中庸〉說：

國家將興，必有禎祥。國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體，禍福將至，善必先知之，不善必先知之。故至誠如神。<sup>73</sup>

在這一段雖然〈中庸〉的作者並沒有使用「變」字，不過《荀子》的「應變」和《呂氏春秋》的「知化」在究竟意義上實指國家興亡，其論述的實際內容也可以與「變」的論述相比。不過，值得注意的是，〈中庸〉在之前的〈第二十三章〉提及「動則變，變則化」，<sup>74</sup>而在〈第二十四章〉並沒有提出「知變」或「知化」的觀點；若考慮《呂氏春秋》、《荀子》以及《易傳》皆明確提出這一點，那麼，撰作〈第二十三章〉和〈第二十四章〉的「原作者」，甚至最後編輯整篇〈中庸〉的作者或編者，似乎都是在未經過《呂氏春秋》、《荀子》以及《易傳》重視環境和狀況「變化」的論辯之思想史脈絡

69 此詞在先秦文獻中可找到以下兩例。唐·房玄齡注，《管子》〈心術上〉：「虛無無形謂之道，化育萬物謂之德，君臣父子人間之事謂之義。登降揖讓，貴賤有等，親疏之體，謂之禮。簡物小未一道，殺謬禁誅謂之法」（《四部備要叢書》）；《莊子》〈刻意〉：「上際於天，下蟠於地，化育萬物，不可為象，其名為同帝。」

70 關於此點，在後文將有分析。

71 與此部分思想關聯相當密切的《荀子》〈不苟〉的「變化代興」一句中的「變」和「化」兩字似乎亦相通，且為「遷善的過程」之意。

72 《禮記》，〈中庸·第二十四章〉，頁161。

73 同上註。

74 《禮記》，〈中庸·第二十三章〉，頁161。

下，將此章併入整篇〈中庸〉的。<sup>75</sup>

## 五、掌握「變化」的道德：《荀子》的「誠」

以上所論為〈中庸〉中的「誠」概念在其「變化觀」中的思想特色。那麼，下面我們來討論《荀子》的「誠」概念和其「變化觀」上的意義。在整本《荀子》中，「誠」字出現七十次。其中一半是副詞，係指「真正地」的意思，基本上不具思想上的意義。剩下一半的用例則是下文所要探討的。此「誠」觀念有單獨出現的，也有以複合詞的方式出現，如「誠信」和「端誠」。「誠」字在單獨出現的用例中，多達十一個集中在〈不苟〉的一段文字中，此部分可謂是《荀子》書中的一種〈誠論〉。另外，「誠信」一詞也出現四次，而「端誠」兩次。下面，首先列出《荀子》中〈不苟〉以外的「誠」之重要用例，以及複合詞「誠信」、「端誠」的用例。至於〈不苟〉的十一個用例將在下文專論之。

現本《荀子》中，明顯地概念化的「誠」字出現於整本各章節中，而除了〈不苟〉的十一個用例外，還包含著超過二十個用例。此處先個別列出其主要的單獨和複合詞之用例，共計十六條，如下：

- (1) 誠以其國為王者之所亦王。<sup>76</sup>
- (2) 必先脩正其在我者，然後徐責其在人者，威乎刑罰。三德者誠乎上，則下應之如景嚮，雖欲無明達，得乎哉！書曰：「乃大明服，惟民其力懋，和而有疾。」此之謂也。<sup>77</sup>
- (3) 仲尼無置錫之地，誠義乎志意，加義乎身行，著之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世。（此句後面還有一例）<sup>78</sup>
- (4) 治國者分已定，則主相臣下百吏，各謹其所聞，不務聽其所不聞；各謹其所見，不務視其所不見。所聞所見誠以齊矣。則雖幽閒隱辟，百姓莫敢不敬分安制，以禮化其上，是治國之徵也。<sup>79</sup>

75 不過，《呂氏春秋》亦云有「誠」的人可以預知戰爭等對人影響巨大的事情之發生，這一點與〈中庸〉〈第二十四章〉的「誠」觀有類似之處。

76 《荀子》，卷5〈王制〉，頁11。

77 《荀子》，卷6〈富國〉，頁8-9。

78 《荀子》，卷7〈王霸〉，頁1。

79 《荀子》，卷7〈王霸〉，頁12。



- (5) 道德誠明，利澤誠厚也。<sup>80</sup>
- (6) 彼誠有之者，與誠無之者，若白黑然，可誣邪哉！故伯樂不可欺以馬，而君子不可欺以人，此明王之道也。<sup>81</sup>
- (7) 其知惠足使規物，其端誠足使定物，然後可；夫是之謂國具。<sup>82</sup>
- (8) 上宣明，則下治辨矣；上端誠，則下愿慤矣；上公正，則下易直矣。治辨則易一，愿慤則易使，易直則易知。<sup>83</sup>
- (9) 窮本極變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也。<sup>84</sup>
- (10) 刑罰不怒罪，爵賞不踰德，分然各以其誠通。是以爲善者勸，爲不善者沮；刑罰綦省，而威行如流，政令致明，而化易如神。<sup>85</sup>
- (11) 治之志，後執富，君子誠之好以待。處之敦固，有深藏之，能遠思。思乃精，志之榮，好而壹之神以成。精神相反，一而不貳，爲聖人。<sup>86</sup>
- (12) 顯者必得，隱者復顯，民反誠。<sup>87</sup>
- (13) 夫盡小者大，積微者著，德至者色澤洽，行盡而聲聞遠，小人不誠於內而求之於外。<sup>88</sup>
- (14) 國風之好色也，傳曰：「盈其欲而不愆其止。其誠可比於金石，其聲可內於宗廟。」小雅不以於汙上，自引而居下，疾今之政以思往者，其言有文焉，其聲有哀焉。<sup>89</sup>
- (15) 知者明於事，達於數，不可以不誠事也。故曰：「君子難說，說之不以道，不說也。」<sup>90</sup>
- (16) 執一如天地，行微如日月，忠誠盛於內，賁於外，形於四海，天下其在一隅邪！夫有何足致也！<sup>91</sup>

《荀子》中有「誠信」和「端誠」之六條用例則如下：

- 
- 80 《荀子》，卷7〈王霸〉，頁13。
  - 81 《荀子》，卷8〈君道〉，頁6。
  - 82 《荀子》，卷8〈君道〉，頁7。
  - 83 《荀子》，卷12〈正論〉，頁1。
  - 84 《荀子》，卷14〈樂論〉，頁3。
  - 85 《荀子》，卷17〈君子〉，頁10。
  - 86 《荀子》，卷18〈成相〉，頁2-3。
  - 87 《荀子》，卷18〈成相〉，頁6。
  - 88 《荀子》，卷19〈大略〉，頁11。
  - 89 《荀子》，卷19〈大略〉，頁13。
  - 90 《荀子》，卷19〈大略〉，頁5。
  - 91 《荀子》，卷20〈堯問〉，頁15。

- (17) 端慤誠信，拘守而詳。<sup>92</sup>  
 (18) 公生明，偏生闇，端慤生通，詐僞生塞，誠信生神，夸誕生惑。<sup>93</sup>  
 (19) 與端誠信全之士爲之則霸。<sup>94</sup>  
 (20) 得眾動天。美意延年。誠信如神，夸誕逐魂。<sup>95</sup>  
 (21) 談說之術：矜莊以莅之，端誠以處之。<sup>96</sup>  
 (22) 節威反文，案用夫端誠信全之君子治天下焉。<sup>97</sup>

在上列的例子中，若其例沒有前後脈絡的說明，也許將「誠」字簡單地解釋爲我們所想的「真心誠意」之意亦可。譬如，上列複合詞的六例中，(17)、(19)、(21)、(22) 這樣地解釋文意，亦充分通順。不過，假如只以「道德心理」的觀點來解釋(18)和(20)，便無法說明爲什麼「誠信」如「神」。再者，若瞭解中國古代「誠」概念的意義，即當明白在《呂氏春秋》、《荀子》或《中庸》中有提及「誠」概念的效果時，其論者思想中「誠」的內涵，不只是代表某種合乎倫理的心理狀態而已，其「誠」的心理狀態還會產生一種德化他人的動態作用。因爲此效果像天地造化那麼奧妙，所以才用「神」字來形容此奇妙功能。<sup>98</sup>

接著我們來看「誠」字的單獨用例。分析各個例子的大意便會發現，其中幾個用例完全合乎《中庸》的「誠」概念的論述結構。比較典型的例子在(2)、(3)、(5)、(11)、(16)中可見。譬如，在(2)的句子當中，荀子先主張「必先脩正其在我者」才能「下應之如景嚮」。在(11)中荀子也要求君子(統治者)「誠之好以待」。「誠」之動態效果則在(16)可以明顯看到，其說：「忠誠盛於內，賁於外，<sup>99</sup>形於四海。」

92 《荀子》，卷1〈修身〉，頁9。

93 《荀子》，卷2〈不苟〉，頁6。

94 《荀子》，卷7〈王霸〉，頁4。

95 《荀子》，卷9〈致士〉，頁7。

96 《荀子》，卷3〈非相〉，頁6。

97 《荀子》，卷11〈疆國〉，頁6。

98 佐藤貢悅以其政治思想上的功能之角度，來分析《荀子》中「神」與「天」概念的一體性，亦是主張與筆者類似的看法。請參閱，佐藤貢悅，〈荀子國家形成論自然哲學基礎〉，收入於《淑德大學研究紀要》27(1993): 108-109。至於筆者的看法，請參閱Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), pp. 287-302.

99 楊注曰：「賁，飾也，形見也。」郝懿行曰：「義與墳同，墳者大也。」請參閱王先謙

在這些論述中表現出來，並且合乎〈中庸〉「誠」之論述的核心內容分成四點：第一，統治者先致力自己的修身；第二，如此的統治者之德開始呈顯（此過程稱為「誠」）；第三，「誠」呈顯之後被統治者受其影響，而隨著統治者德化；以及第四，這種德化過程可與天地化育萬物的過程類比。由是觀之，其實我們也發現，除了上列的用例之外，在《荀子》中大部分「誠」的用法似乎也包含著此四種特色。

基於以上的觀察，我們再探討〈不苟〉中十一個「誠」字出現段落的思想特色。筆者把整個討論分成如下四個部分：

- (1) 君子養心莫善於誠，致誠則無它事矣；唯仁之為守，唯義之為行。誠心守仁則形，形則神，神則能化矣。誠心行義則理，理則明，明則能變矣。變化代興，謂之天德。
- (2) 天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉，四時不言而百姓期焉，夫此有常以至其誠者也。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。
- (3) 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。天地為大矣，不誠則不能化萬物；聖人為知矣，不誠則不能化萬民；父子為親矣，不誠則疏；君上為尊矣，不誠則卑。
- (4) 夫誠者，君子之所守也，而政事之本也；唯所居以其類至。操之則得之，舍之則失之。操而得之，則輕，輕則獨行，獨行而不舍，則濟矣。濟而材盡，長遷而不反其初，則化矣。<sup>100</sup>

很明顯地，此段的內容也典型地包含著上列四項思想特色。除此之外，此段的用詞和思想，還有不少與〈中庸〉中相關「誠」概念章節共同的地方。關於用詞上的類似有三點：

第一，在〈不苟〉第一段中的用詞，「誠」、「仁」、「形」、「神」、「明」、「變」、「化」、「天」、以及「德」的九個概念，在〈中庸〉中也具有互相密切的關聯。而且這裡的「變」觀念係君子和人民本身的變化，唯此「變」的意涵與《荀子》其他大部分的用例不太相同，反而與〈中庸·第二十三章〉中「動則變，變則化」的「變」字的內容類似。另外，「天德」

注，久保愛增，豬飼彥博補，《增補荀子集解》，卷20，頁35。

100《荀子》，卷2〈不苟〉，頁4-5。

一詞也在〈中庸·第三十二章〉中論述「天下之化育」的內容中出現。<sup>101</sup>

第二，在〈不苟〉第二段中，〈不苟〉的作者將「至德」之特質歸納為「嘿然而喻，未施而親，不怒而威」，以說明君子能夠達成此境界的理由。對此，〈不苟〉的作者認為其理由是：「以慎其獨者也」。也就是說，在這裡「以……者也」的句法似乎表示，君子實踐「慎獨」乃是達成「嘿然而喻，未施而親，不怒而威」之統治的原因。而反觀〈中庸〉的相關部分，引人注意的是，〈不苟〉這段的推論架構在〈中庸〉中卻成為通貫整篇的大推論架構，〈中庸〉的〈第一章〉說：「君子慎其獨也」，而其最後的〈第三十三章〉說：「故君子不動而敬，不言而信……君子不賞而民勸，不怒而民威於鈇鉞」，在這兩段之間不難發現「條件」—「結果」的必然推論關係。

第三，在第三段，「誠」是發揮君子之「知」的大前提。而且，此「知」應該是為了「化人民」的目的而發揮。與此同樣的思想在〈中庸·第三十二章〉也出現，其云：「唯天下至誠……知天地之化育。」

經過以上的討論，我們確認了在〈不苟〉中有關「誠」的論述、用詞以及推論方式，與〈中庸〉的「誠」之論述非常類似。而且，對於兩者的思想而言，我們也觀察到，兩者之間有三點完全一致的思想內容。若從形式和內容上的相似度來看兩篇文章的形成關係，則難以想像這兩篇是彼此獨立形成的，也可以說，就算其文獻是各自成篇，兩者所依據的思想來源應該是一樣的。

又〈中庸〉與〈不苟〉的「誠論」之間是否也有思想上的差異？其實，我們也可以發現〈中庸〉與〈不苟〉的「誠論」之間有一些微妙的差異。主要的差異在於〈不苟〉的第一段和第四段中。第一段的例子裡，其「唯仁之為守，唯義之為行……謂之天德」的一段，在〈中庸〉中，與此相似的句子是「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化」，而此句中間從「誠」到「化」的七個概念在一連串的推論中出現。相形之下，在〈不苟〉中，「誠」的效能分成：

(1)「仁之守→形→神→能化」

101 其全文是：「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？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？」《禮記》，頁163。

## (2) 「義之行→理→明→能變」

兩條不同的途徑。這裡值得注意〈不苟〉在之後使用「變化」一詞，而非「化變」。若「變化代興」一句是當時流行的一種成語，為何〈不苟〉的作者沒有按照「變化」的順序來說「仁之守→形→神→能變」和「義之行→理→明→能化」？反言之，對於〈不苟〉的作者而言，就算「變」與「化」之語順前後句之間相反，「仁之守→形→神」還是必須要與「化」結合；「義之行→理→明」則要與「變」相結合。那麼，我們進一步看這兩條理路內部的概念結合。

首先我們來看〈中庸〉的作者所認為「仁」、「義」、「明」、「理」四個概念的重要性。在〈中庸〉中，「仁」概念出現六次，對其與「誠」概念的連結而言，重要的用例是在〈第二十五章〉的「誠者，……所以成物也。成己，仁也；成物，知也。」而在這裡「仁」由於定義為「成」，它變成具有某種程度的動態：即「誠」概念的主要特質。相形之下，〈中庸〉中「義」字僅出現兩次，而且與「誠」概念無關。若我們看「明」和「理」兩個概念在〈中庸〉中的功能，便能瞭解，「明」字就像「著則明，明則動，動則變」（〈第二十三章〉）的句子中所出現，在〈中庸〉與「變」概念的密切關係相當明顯。<sup>102</sup>不過「理」字只出現兩次，而且幾乎是在最後描述聖人之德的讚頌中，如「文理密察」（〈第三十一章〉）、「溫而理」（〈第三十三章〉）等句子裡使用而已，此用例基本上與描述「誠」的動態無關。簡言之，〈中庸〉的作者在討論「誠」的功能時，幾乎未曾考慮「義」和「理」的重要性。那麼，反過來看，〈不苟〉的「義之行→理→明→能變」中四個概念的結合，只是求論述上的方便嗎？<sup>103</sup>筆者認為並非如此。在《荀子》中，有以下三條例子是「義」和「變」同時出現的：

102 關於「明」，〈中庸〉進一步釐清其概念內涵，說：「故至誠無息……博厚則高明，……高明所以覆物也。」（〈第二十六章〉）如引文的例子所示，〈中庸〉的「明」在與「誠」概念的關聯上似乎就像「太陽」照到地上萬物的「動態之能源」。

103 柯雄文也觀察到在荀子思想中的「義」概念是與某種「變化」息息相關的概念的事實。請參閱，Antonio S. Cua, "The Unity of Virtues," in Cua, *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005), p. 126.

- (1) 此言君子能以義屈信變應故也。<sup>104</sup>
- (2) 臨事接民，而以義變應，寬裕而多容，恭敬以先之，政之始也。然後中和察斷以輔之，政之隆也。<sup>105</sup>
- (3) 王者之人：飾動以禮義，聽斷以類，明振毫末，舉措應變而不窮，夫是之謂有原。是王者之人也。<sup>106</sup>

值得注意的是，「變」字與單獨的「義」字一起出現時，「變」字乃組成「變應」，即「變」字在前「應」字在後，而非「應變」。相形之下，其與複合詞「禮義」一起出現時，卻成爲「應變」。當然，我們可將如此「顛倒」視爲只是後代人傳抄之誤。不過筆者重視的是，「變應」的用例有兩則，而且都是與單獨使用的「義」字一起出現時發生的事實，筆者懷疑此非偶然。荀子恐怕在主張「以義變應」時，就意識到上引〈不苟〉中的「義之行→理→明→能變」的概念關係，並且據此要表達其「變」字的意涵主要指人民的德化，而不是外界環境、狀況之變化。此用法與〈中庸〉的「動則變，變則化」一句中的「變」字較類似。

關於「變」和「理」的關聯，在〈君道〉中論及聖人的地方就有「明達用天地理萬變而不疑」之句，而且後面還有「行義塞於天地之間」之語。雖然在這裡的「明」字似乎係指認知方面的能力，然而就出現的概念來看，在這一段中「行義」、「明」、「理」以及「變」四個字都已出現。

至於第四段，〈不苟〉的作者以「唯所居以其類至」，即「類」的思想來主張「誠」之「守」的重要。在《荀子》中，「類」概念的全面運用被視爲荀子思想的重要特質。<sup>107</sup>其實，「同類相應」的思想是《呂氏春秋》的「誠」之重要思想基礎。也就是說，在《呂氏春秋》中，同類之間的「誠」（「悲愛」等誠情）透過「精」的作用，可超越空間的限制而通於不同人的心之間。<sup>108</sup>反觀〈中庸〉，其中不但沒有「類」字的用例，也看不出像《呂氏春秋》「同類相應」般的主張。更不用說，〈中庸〉亦沒有「同類相應」的「誠

104 《荀子》，卷2〈不苟〉，頁3。

105 《荀子》，卷9〈致士〉，頁7。

106 《荀子》，卷5〈王制〉，頁5。

107 關於筆者對《荀子》「類」的觀點，請參閱 *The Confucian Quest for Order*, pp. 329-335.

108 請參閱拙文，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義〉，《清華學報》新35.2(2005.12): 235-240。

論」。由是觀之，我們可以理解《荀子》〈不苟〉的「誠論」是基於相當多樣的<sub>1</sub>概念架構所組成的一段文字。

基於如上的探討，對於〈中庸〉和《荀子》〈不苟〉的「誠論」之間的思想關係，大致可以整理為如下四點：第一，從此基本用詞和核心思想，〈中庸〉和《荀子》〈不苟〉的「誠論」之來源應該一樣；第二，從此使用的概念之多樣性與論述的整合性，至少從《荀子》〈不苟〉和〈中庸〉的論述之間的比較來看，應是《荀子》〈不苟〉的論述基於〈中庸〉，而不會是〈中庸〉基於《荀子》〈不苟〉；第三，在《荀子》〈不苟〉的第四段中看見「類」和「同類相應」的思想，而在〈中庸〉中則完全看不到。這一點也可支持上述第二點；第四，《荀子》〈不苟〉第一段與〈中庸〉的主要差別，在於「變」的意涵和與「義」的概念關係，而其第四段和〈中庸〉的差別則在於是否有「類」的思想。因為這兩種思想因素也可見於《荀子》的其他地方，並不能即此認定〈不苟〉的「誠論」是來自他書的竄入。

## 六、結語

那麼，我們最後討論，以上所探討的〈中庸〉「誠論」與《荀子》的「誠論」和「變化論」，在中國古代的「變化論」和「誠論」的思想脈絡上，具有何種思想意義的問題，以作為本文的結論。首先，從中國古代的「變化論」發展脈絡來看，《莊子》、〈中庸〉的「變化論」比較重視「物」或「人」個體的變化。而《易傳》的「變化論」則比較重視環境狀況的變化。與這些變化論相比，《荀子》的「變化論」顧及上述「變」和「化」的兩種側面，因此其綜合性也可說比上列三本文獻高。再加上，《荀子》的「應變」和「治變」觀念也比《呂氏春秋》的「知化」、「觀化」觀念還進一步主張掌握「變化」（此「變化」應該包含內在個體和外在狀況雙層的變化）的必要。這意味著，《荀子》在戰國後期當時所被提出來的各種「變化論」的脈絡中，提出了在當時而言非常完整的理論。因此，雖然我們不能輕率地判斷上述文獻和《荀子》中「變化論」的時代先後，然而經過本文的探討，至少我們可以認為，在當時的變化論中，荀子所提出的「誠」之理論性相當完整。

其次，我們從戰國後期「誠論」的脈絡來看荀子「變化論」的思想意

義。「誠」概念的議題化，似乎已經隨著莊子或莊子學派在提出反儒家的價值概念之思想功夫而展開，並且，在道家脈絡中其思想意義在於其「真性」。而在《呂氏春秋》中的「誠」，其自然環境中「真性」意涵轉化為「人心中的真情」，基於此意涵，《呂氏春秋》的「誠論」是與「同類相應」的思想和「精」概念相結合，發展出獨特的「非語言統治」政治理論。<sup>109</sup>相形之下，〈中庸〉的「誠」成為具有擴大且展現其本身之「動態」的道德觀念，由此概念架構發展出「統治者」將人民遷善和「化育萬物」的政治理論。荀子的「誠論」基本上應該是從〈中庸〉的「化育萬物」的政治理論發展而成。不過荀子「誠」的效力更大，不僅統治者能以此「化育萬物」，而且還能「變化代興」（統治者能控制人人個體的道德化和人所面對的整個環境的變化）。不但如此，荀子由於宣稱「變化代興」之來源為「人之守」和「義之行」之「君子之誠」，在此奠定了其「變化論」之道德基礎。由於荀子如此的理論功夫，原先《莊子》定義為反社會道德價值的「誠」，竟然變為係指道德展現的動態。如此，荀子以後的儒家即可主張：「掌握道德價值的人便能夠掌握變化」，而這樣的論述架構支持了《易傳》的形成與流行。關於《荀子》「變化」的倫理學說與《易傳》之「變化」哲學之間的思想關係，筆者將另撰專文詳論。<sup>110</sup>

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 漢·鄭玄注，《禮記》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。  
 漢·高誘注，《呂氏春秋》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966。  
 魏·王弼注，《周易》，《四部叢刊正編》，臺北：臺灣商務印書館，1979。  
 晉·郭象注，《莊子》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966。  
 唐·楊倞注，《荀子》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966。

109 請參閱拙文，〈戰國時代「誠」概念的形成與意義〉，《清華學報》新 35.2(2005.12): 233-240。

110 關於此問題之初步看法，請參見拙文，〈「變化」的象徵化與秩序化，〈易傳〉的聖人與《荀子》的君王〉，「東亞經典詮釋中的語言分析學術研討會」論文（札幌：北海道大學文學院，2006.8.23-25）。



- 唐·房玄齡注，《管子》，《四部備要叢書》，臺北：臺灣中華書局，1966。  
 清·王先謙注，久保愛增，豬飼彥博補，《增補荀子集解》，東京：富山房，1913。  
 王忠林，《荀子讀本》，臺北：三民書局，1971。

## 二、近人論著

- (日) 佐藤貢悅 1993 〈荀子國家形成論自然哲學基礎〉，《淑德大學研究紀要》27 (1993): 99-126。
- (日) 佐藤將之 2005 〈當代日本學者對研究〈中庸〉的回顧〉，「日本漢學的中國哲學、思想研究：觀點、方法論、以及其意義國際學術研討會」論文，臺北：臺灣大學哲學系與國科會人文學研究中心主辦，2005.5.28。
- (日) 佐藤將之 2005 〈中國古代「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，《政大中文學報》3(2005.6): 51-85。
- (日) 佐藤將之 2005 〈戰國時代「誠」概念的形與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，《清華學報》新35.2(2005.12): 215-244。
- (日) 佐藤將之 2006 〈「變化」的象徵化與秩序化，〈易傳〉的聖人與《荀子》的君王〉，「東亞經典詮釋中的語言分析學術研討會」論文，札幌：北海道大學文學院，2006.8.23-25。
- (日) 佐藤將之 2007 〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《臺灣大學哲學論評》34(2007.10): 87-128。
- (日) 金谷治 1951 〈荀子の文獻學研究〉，《日本學士院紀要》9.1(1951): 9-33。
- 陳昭瑛 2001 〈「通」與「變」：荀子的通變觀與經典詮釋問題〉，《臺大歷史學報》28(2001.12): 207-223。
- 劉又銘 2001 〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收錄於政治大學文學院編，《孔學與二十一世紀國際學術研討會論文集》，臺北：政治大學文學院編印，頁50-77。
- Cua, Antonio S. 2005. "The Unity of Virtues." In Cua, *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Washington D.C.: The Catholic University of America Press.
- Sato, Masayuki (佐藤將之). 2003. *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers.

## The Virtue of Mastering Change: The Concept of Sincerity (*Cheng*) in the *Xunzi*

Sato Masayuki\*

### Abstract

This article aims to elucidate the characteristics of the concept of *cheng* 誠 (sincerity/co-creativity) in the *Xunzi* 荀子 in the intellectual context of the mutual influence and synthesis of various conceptual terms in Warring States Chinese thought. The particular focus is on the conceptual relationship between the idea of change in the *Xunzi* and the idea of *cheng* in the *Zhongyong* 中庸. The author points out that in contrast with the idea of change in the *Zhongyong* only denoting that of people or creatures, the idea of change in the *Xunzi* is double-faceted: it implies the ability to transform oneself into a virtuous person and also to bring oneself into accord with any environmental change. Such comprehensiveness enabled Xun Zi to consolidate the foundation of his moral philosophy, which then fostered the formation and circulation of the idea of change in the *Book of Changes* 易傳 and its commentaries.

**Keywords:** *Xunzi* 荀子, *Zhongyong* 中庸, *Book of Changes*, *cheng* 誠, change

---

\* Sato Masayuki is an associate professor in the Department of Philosophy at National Taiwan University.