

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

佐藤將之*

摘要

本文之目的在於經由對當代學者理解《荀子》哲學的兩組框架——「性惡論」和「天人之分」的解構之嘗試，來探索建構荀子哲學之另一種可能性。本文的探討主要分為兩個部分。在前半，先評述針對此問題的日本荀子研究成果，再與目前開創著《荀子》研究的新視野之三位臺灣學者——蔡錦昌、王慶光、以及劉又銘先生——的主要見解進行對話，將「性惡論」與「天人之分」兩項此核心主張之「核心」一詞放入括弧之後，進行以此兩大核心主張為主要內容的《荀子》哲學之解構。在後半，本文將以「性惡論」與「天人之分」的觀點無法掌握的《荀子·不苟》中的「誠」概念為例，試圖發現《荀子》思想的整體性面貌，藉此探索重建更具有綜合性的《荀子》哲學體系之可能性。

關鍵詞：《荀子》研究、性惡論、天人之分、誠、〈不苟〉

* 佐藤將之，臺灣大學哲學系助理教授。

投稿：96年1月15日；修訂96年10月8日；接受刊登：96年10月5日。

Deconstruction and Reconstruction of the Xun Zi Research: Analysis on the Concept of *Cheng* (trustfulness) with a Review

Masayuki Sato*

Abstract

This article aims to “deconstruct” the two approaches which have overwhelmingly influenced the history of the research on Xun Zi’s philosophy. In the first approach scholars have stuck to the idea of “Human nature is bad” as of the core of Xun Zi’s philosophy. In the second approach, scholars have urged that Xunzi had separated the sphere of men from that of Heaven. This article introduces critical viewpoints by three scholars on these two approaches, and then attempts to search for the third way to illuminate the characteristics of Xunzi philosophical system more systematically as a synthesizer of the pre-Qin Warring States’ thoughts. For this purpose, it focuses on the significant role of the concept of *cheng* (truthfulness) in Xunzi’s philosophical system on Heaven-human relationship, which has left in the dark by aforementioned two approaches. It delineates the analogical linkage by the concept of *cheng* between the expansion of virtue and the creation of all livings on earth. In Xun Zi’s thought, an ideal ruler can assimilate himself into the process of its natural providence by means of his promoting virtuous power of *cheng*. Here, Xun Zi’s image of ideal rules is an analogical synthesizer of these two spheres of Heaven and men, in stead of separating them into two different worlds.

Keywords: Xunzi studies, “Human nature is bad” , “the division of Heaven and men” , *cheng* (truthfulness), the *Bugou* chapter

* Assistant professor, Department of Philosophy, National Taiwan University.

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

佐藤將之

序言

本文之目的在於經由對於當代學者理解《荀子》哲學的兩組框架——「性惡論」和「天人之分」的解構之嘗試，來探索建構荀子哲學之另一種可能性。眾所周知，《荀子》中的「性惡論」歷來被視為荀子哲學的核心思想，不但對於宋代理學家，而且對當代中國哲學研究者而言，「性惡論」仍居於《荀子》哲學之核心，而往往成為他們「探討」《荀子》哲學特質之預設或出發點。¹相對地，其「天人之分」的主張，則是在東亞地區開始引進西方哲學方法論之後所開始引起學者的關注之部分，迄今也與「性惡論」一同被視為《荀子》哲學之兩大特質。

本文的探討主要分為兩個部分。在前半，先評述對此問題的日本荀子研究之狀況之後，與目前開創著《荀子》研究新視野之三位臺灣學者

¹ 劉振維先生最近發表的〈荀子「性惡」窮議〉，收於《東華人文學報》(期6, 2004年)中列出認定「荀子的人性是『本惡』或人性本有『惡端』」之學者計有十五位左右(含大陸)。

——蔡錦昌、王慶光、以及劉又銘先生——的主要見解進行對話，本文將「性惡論」與「天人之分」兩項核心主張之「核心」一詞放入括弧之後，進行以此兩大核心主張為主要內容的《荀子》哲學之解構。

在後半，本文從另外的角度探索重建《荀子》哲學體系之可能性。為此，本文所選的主題是「誠」。眾所周知，「誠」概念是《禮記·中庸》後半論述之核心概念，在《孟子》中也有兩條用例。該語背後的思想似乎包含豐富的「性善」和「天人合一」之意涵。可能基於此原因，歷代學者對於《荀子·不苟》中有相當大的「誠」的論述一事，感到困惑。近年專論此問題之末永高康先生結論說，此段並不代表荀子本人之思想。²然而，吳怡先生早已指出，在現本《荀子》中，與〈不苟〉同樣意涵之「誠」字出現不少，也難以主張僅只〈不苟〉那一段是後來的竄入。³至少我們儼然面對「誠」概念很自然地融合於現本《荀子》整體論述之事實。到此，以「性惡」和「天人之分」為中心之《荀子》詮釋便走入死巷。有鑑於此，本文則由於提出注意荀子居於綜合戰國諸概念與各種思想的之角色的觀點，以「誠」概念在《荀子》思想中所發揮的概念特色為例，乃試圖釐清《荀子》追求「與天地同理」的政治社會理論之事實。

一、傳統荀子觀之「解構」

眾所周知，宋明以來絕大多數的知識份子一直堅信「性惡」是荀子的核心主張。因為「性惡」一詞，與孟子「性善」互為顯著的對照，從

² 參見末永高康：〈『禮記』中庸篇の「誠」の説について〉，收於《京都大學人文科學研究所研究報告：中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001年），頁388-389。

³ 吳怡：《中庸誠字的研究》（台北：華岡出版社，1972年，頁19）。另外，在《荀子》中，「誠信」一詞也出現過五次，而這個詞彙在《管子》、《韓非子》、《呂氏春秋》等文獻中也均有出現。

識字時就開始朗誦「人之初，性本善，性相近，習相遠」（《三字經》）的中國知識份子，從一開始受教育就命定由「性善—性惡」的認知架構來看荀子思想的特色。如此的傳統中國知識份子，對荀子思想的整體瞭解，一直是非常堅固且安定的。到了十九世紀末，開始吸收西方哲學史方法，所謂「經學」也隨之逐步轉為「經學研究」或「中國思想·哲學研究」。儘管如此，大體而言，在臺灣的荀子思想研究，以「性惡」為中心的荀子觀的大架構，到目前為止似乎並未有很大的改變。

二十世紀初中國的荀子研究，譬如胡適、楊筠如、梁啟超等學者，在當時疑古風氣崛起的學術氣氛下，將《荀子》一書的內容分為「代表荀子本人的部分」和「後人之增加」兩個部分；另一方面，如在胡適的看法中顯著可見的，由於試圖以西方哲學史中的重要哲學概念和範疇來說明中國哲學的內涵，因而荀子思想中的「天人之分」、「邏輯思想」、「科學思想」等因素，也被列為荀子思想之重要特色。⁴不過，無論將荀子的思想和文獻怎麼區分，「性惡論」在荀子思想中的核心地位絲毫不受影響。⁵而且，到了二十世紀中期，臺灣和香港的儒學研究之重心，回到孟學中找出可與西方倫理學比擬的倫理價值和其形上論基礎，而似與孟子對立的荀子「性惡論」和「天人之分」，便又受到了學者的關切。在這樣的思路中，荀子的「性惡」被視為「對人性尊嚴的否定」，而其「天人之分」則被看做「缺乏道德形上論」的證據。

⁴ 關於二十世紀前半荀子研究之趨勢，江心力先生最近出版了《20世紀前期的荀學研究》（北京：中國社會科學出版社，2005）一書。筆者也曾經評述過中國二十世紀前半在疑古氣氛崛起之下所進行的《荀子》研究之問題。請參見 Masayuki Sato（佐藤將之）：*The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*. Leiden: Brill Academic Publishers, 2003, pp. 4-5 and 33-34。

⁵ 譬如，在1954年出版的陳大齊：《荀子學說》中，「天人之分」和「性惡論」乃佔他所提舉的荀子學說三項基本觀點之二。請參閱，陳大齊：《荀子學說》（臺北：中華文化出版事業社，1954年），頁3。

最近二十年來，只以其「性惡論」來貶值荀子思想的論述大幅減少，尤其是在過去五十年中，懷疑傳統荀子思想的「主要特色」學者不斷地出現，而他們採取的途徑通常可歸納為以下四種：(1) 在荀子思想中找出新的正面意義，如「科學思想」、「邏輯思想」等「近代」科學的因素；(2) 強調其主張的真正內涵與孟子或儒家「主流」的觀點並不衝突；(3) 以歷史背景上的必然（編戶齊民之大一統國家出現的歷史脈絡），或與孔孟所面對的背景不同來辯護荀子主張「性惡」的理由；以及(4)「性惡論」和「天人之分」並不是荀子思想之重點。然而，由於荀子研究的「大環境」之延續，要找出荀子思想的「新」價值之論述中，仍然保留著濃厚的「性惡論」和「天人之分」之陰霾。⁶

反觀日本過去一百年的荀子研究，日本學者努力地一步一步將「性惡論」和「天人之分」，從荀子思想的核心特色推到邊緣。首先對於「性惡論」，據筆者所悉，明治初年，《日本道德論》之作者並且是當時日本最代表性的啟蒙知識份子之一的西村茂樹早已指出過，孟荀對性論之歧見由於兩者對「性」字的定義之不同所引起的。⁷直到 1950 年代的金谷

⁶ 關於此問題，蔡錦昌與劉又銘先生均認為，臺灣學界的荀子研究受到牟宗三先生觀點之莫大影響，蔡先生說：「由於過去這三十多年來牟宗三派的新儒家學者在台灣所謂「中國哲學界裡有相當大的影響力而且奠定了一種所謂『道德形上學』和『內聖開外王』的論述架構來。有部分台灣的儒學研究者可能是針對該派主張『孟子為儒學正宗』之論而闢揚荀子的，不管是修補式的闢揚或者反抗式的闢揚，總之皆離不開牟派荀學的天羅地網。」請參見蔡錦昌：〈「不若」說變成「基於」說——檢討台灣的荀子研究〉（「荀子研究的回顧與開創國際研討會」宣讀論文，雲林科技大學漢學資料研究所，2006年2月18日），頁1。劉又銘先生則表示：「當代許多學者（以牟宗三、蔡仁厚為代表）循著宋明理學主流程朱、陸王學派的足跡，就這個理路做了進一步的詮釋，比程朱、陸王學派更精微更縝密也更深入地凸顯了荀子哲學的準異端性格，並且產生了廣大、普遍的影響力。」請參閱劉又銘：〈荀子哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，收於《漢學研究集刊》（雲林科技大學漢學資料整理研究所刊，期3，2006），頁34。

⁷ 參見西村茂樹：〈性善說〉，收入於《東京學士院雜誌》，編3冊6，1880（明治13），後來再錄於《西村茂樹全集》卷2，1976年復刊版，頁67-72。關於作者對日本明治時代荀子研究之分析，請參閱拙文：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，收入於《漢學研究集刊》期3，（雲林科技大學漢學資料整理研究所刊，期3，2006）。

治，也主張在研究荀子思想時過度重視「性惡論」之不當。⁸爾後，米田登甚至主張「性惡論」並非荀子自己的主張。⁹到了 1970 年代，兒玉六郎進一步主張，在討論荀子性論的特色時必以「性樸論」來替代原來的「性惡論」，這才是代表著荀子原來的主張。¹⁰兒玉為了證明此論點，又繼續發表了許多論考，而在 1992 年將之編為《荀子之思想》一書。¹¹一般而言，在日本探討荀子的性論者，皆表示在討論荀子性論時必須注意其多樣性，以及不宜動不動就將之與孟子「性善」對比。

其次，是關於日本學界對其「天人之分」之商榷。關於此問題的討論是在 1970 年代到 1980 年代初期的十年之間，由松田弘、三浦吉明、片倉望等當時年輕氣銳的學者密集進行，而獲得了相當豐富的成果。¹²據此，之後的日本學者便很少有簡單地以「因為荀子將『天』與『人』分開……，所以……」的方式，來論述荀子思想的特色。總之，在目前的日本學界，荀子的「性惡論」和「天人之分」在荀子思想並不佔據核心部分。然而，在日本荀子研究中的「性惡論」和「天人之分」的如此「邊緣化」，也許反而降低了 1990 年代以後日本學界對研究荀子思想的興

⁸ 雖然金谷在以後寫的文章中，並沒有明確的說「性惡」是他後學的思想，但是至少說：「性惡」並不是荀子思想的重要部分。請參閱：金谷治：〈欲望のありか：荀子の所説をめぐって〉，收於氏著：《死と運命：中國古代の思索》（東京：法藏館，1986），頁 186 至 187。關於荀子的天人觀，金谷治也發表〈荀子「天人之分」について：その自然學的特色〉，收於《集刊東洋學》（號 24，1970）。

⁹ 米田登：〈荀子性惡論管見〉，收於《文芸と思想》（福岡女子大学文学部，號 15，1958）。

¹⁰ 兒玉六郎：〈荀子性樸説の提出〉，收於《日本中國學會報》（集 26，1974）。

¹¹ 兒玉六郎：《荀子の思想：自然・主宰の兩天道觀と性樸説》（東京：風間書房，1993）。據筆者所悉，本書是在 1990 年代在日本出版有關荀子思想的唯一研究專書。

¹² 請各參閱，松田弘：〈荀子における儒家理念と天の思想的位置〉，收於《筑波大學・哲學思想學系論集》（號 1，1975）；三浦吉明：〈「荀子」における對天の思想〉，收於《日本中國學會報》（集 32，1980）；片倉望：〈荀子思想の分裂と統一：「天人之分」の思想〉，收於《集刊東洋學》（號 40，1978）；以及片倉望：〈「性偽之分」と性惡説：荀子思想の分裂と統一〉，收於《日本中國學會報》（集 32，1980）。

趣。也很諷刺地，在此氣氛下，近年留日的中國留學生用日語寫的論文當中，又讓注重「天人之分」的觀點於日本學界復甦。¹³

總觀近年臺灣的情形，令人感覺意外的是，在臺灣發表的關於荀子之論文和著作可以說一直未減少。對於最近十年而言，就超過一百五十篇的論文（這不含大陸出版的）。但是如上所述，明確意識到過去知識分子和當前研究者所共有荀子觀、或預設之問題的論述並不多，並且過去大部分的論考仍留於對荀子「性惡論」和「天人之分」之處理，此見解也大概不超過如上所舉的四點。

不過，其中一些學者從方法論的層次比較明確地認知對於如上所示過去荀子研究的基本問題，並試圖提出荀子哲學之意義，而開始影響臺灣未來荀子研究之方向。下面本文舉蔡錦昌、王慶光、以及劉又銘三位學者的主要觀點為例，探討過去研究中國哲學的學者所根深蒂固的傳統「荀子觀」如何解構。其實，此三位所採取的探討方式不同：蔡先生由針對在台灣最有影響力的見解展開全面性的方法論批判之方式，王先生反而將自己與臺灣學者的主要觀點劃了一條線，而由引進過去十年在大陸所成為主流的思想脈絡研究之觀點，劉先生由於直接針對「性惡論」與「天人之分」對決的方式，試圖進行傳統荀子觀之解構。無論其嘗試是否成功，無疑地，由於他們的如此不同的探討，以「性惡」和「天人之分」為中心的傳統荀子觀是否能代表荀子哲學的價值之議題上漸漸開始主導臺灣荀子哲學以及其意義的研究方向。¹⁴

¹³ 蔣樂群：〈『荀子』天論篇の再検討——その意圖と意義〉，收於《中國哲學研究》（東京大學中國哲學會，號10，1996）。

¹⁴ 最近獲得博士學位之伍振勳先生的《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》（台北：國立清華大學中國文學研究所博士論文，2006）和田富美先生的《清代荀子學研究》（台北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2006）也或多或少意圖傳統荀子觀之變更，這樣的問題意識可以放在蔡先生以來的臺灣荀子研究之脈絡上。

我們首先看的是上列三位學者中最早提出對於臺灣過去荀子研究之全面性之批判的蔡錦昌先生的觀點。他的主要觀點在他 1989 年出版的《從中國古代思考方式論較荀子思想之本色》一書中，¹⁵最近也整理臺灣學界的過去荀子研究之一些生態，並且加以嚴厲的批判。¹⁶雖然蔡先生的批評不是專門針對過去荀子研究的「性惡論」和「天人之分」研究架構的問題進行批評，然而由此我們仍可以理解，基本上屬於當代新儒家脈絡的主要學者對荀子的看法和基本設計的一些問題。蔡先生所批評的學者，即：牟宗三、唐君毅、勞思光、韋政通、以及蕭公權等諸先生。下面我們略述蔡先生的觀點。

對勞思光先生的荀子觀，蔡先生即提出「勞先生憑什麼說，荀子倡性惡而言師法而沒有順孟子之路擴大儒家之重德哲學就是儒學的歧途？」之疑問。¹⁷對於蕭公權先生的荀子觀，則提出「蕭先生一下說荀子不違孔孟之傳統，一下又說已近申韓的主張，將荀子寫成一個駁雜、混合的、過渡性的人物」之疑問。¹⁸對於韋政通先生說「性惡論並非荀子的中心思想，但荀韓關係卻與性惡論直接有關」這一點，蔡先生認為「不正確」。¹⁹對於牟宗三先生將荀子的「心」稱為「認識之心」一點，蔡先生認為，牟先生將「知識」和「道德」分為兩個。²⁰對此，蔡先生

¹⁵ 蔡錦昌：《從中國古代思考方式論較荀子思想之本色》（台北：唐山，1989）。此書後來以《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》之書名再版（台北：唐山，1996）。在本文中的引用均以新版為準。

¹⁶ 蔡錦昌：〈「不若」說變成「基於」說——檢討台灣的荀子研究〉，雲林科技大學漢學資料研究所主辦「荀子研究的回顧與開創國際研討會」宣讀論文（斗六：雲林科技大學漢學資料研究所，2006年2月18日）。

¹⁷ 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考》，頁 125。

¹⁸ 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考》，頁 105。

¹⁹ 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考》，頁 96。

²⁰ 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考》，頁 63。

主張，「荀子所謂『虛一而靜』並非一般所謂認知的的方法論，而是修養功夫論」。²¹

如上面的種種批評，蔡先生始終一貫地強調，研究中國古代思想的學者必須正確地瞭解中國古代特有的思維方式。因此，他除了對中國古代哲學中的許多重要概念重新劃定其意涵之外，還提出瞭解傳統中國人之思考格式：「陰陽往復之道」之重要。我們透過蔡先生的批評，便能夠了解目前臺灣學界可說最有影響力的學者之荀子觀、及他們的一些共同的問題：在牟、唐、勞先生的心目中，「性惡論」等幾個荀子思想特色，成了分析荀子思想的出發點，而不是分析的結果。因此，像蔡先生這樣，努力從荀子思想的內在脈絡瞭解荀子思想之研究者的心目中，他們的分析始終無法涵蓋荀子思想特色的整體面貌。

為了正確的瞭解荀子思想，蔡先生提出「有為」—「無為」；「性內」—「性外」；「陰陽」—「利害」、以及「形名」—「名實」的四組八種思維類型，而將荀子思想的特色歸屬於其中四種類型：即「有為」、「性外」、「陰陽」以及「名實」。²²

接著我們看王慶光先生的觀點。王慶光先生曾經出版有關荀子思想研究之兩本專著，而此兩本主要探討荀子對戰國稷下學，以及黃老學派之回應。²³在此基礎上，王先生進一步試圖顯現出在戰國中期主流思潮中的荀子思想之特質。²⁴其實，王慶光先生的研究並沒有針對過去荀子

²¹ 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考》，頁 73。

²² 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考》，頁 31-43。

²³ 王慶光：《荀子與戰國思想研究》（台中：大同資訊出版社，1989）；以及《荀子與戰國黃老思想的辯證關係》（台北：文史哲出版社，1997）。

²⁴ 筆者所參考的是以下論文：(1)〈晚周天道心性說及荀子之回應〉，收於《興大人文社會學報》（期 5，1996）；(2)〈晚周氣論應變說及荀子之回應〉，收於《興大人文社會學報》（期 6，1997）；(3)〈先秦內聖觀由「神文」向「人文」之轉型〉，收於《興大人文社會學報》（期 6，1997）；(4)〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性為善」說的回應〉，收於《興大中文學報》（期 13，2000）；(5)〈荀子駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉，收於《興大人文

思想研究某些觀點進行反駁，他的研究特色反而展現於他基本上與臺灣的荀子研究不同脈絡進行這一點上。換言之，王先生主要在大陸近年的中國古代思想史研究脈絡上發展出他自己的見解。但值得注意的是，他在註解中屢次提及他的觀點被審查人批評，而這乃暗示王先生的研究和發表就是在不斷地與臺灣的傳統荀子觀之交鋒過程中進行的。也因此，如此得出的王先生的幾個觀點就是，與蔡先生和劉先生一樣，對臺灣傳統荀子觀提出重要的商榷。王先生有關荀子的著作與論文相當多，但就在本文所設計的問題意識上，筆者將他的主要論點歸納成三點如下：

第一，王先生非常重視戰國中晚期的思想動態。他經過對《莊子》、《管子》、《黃帝四經》等文本、以及大陸學者對於稷下、黃老思想的大量相關研究之分析，傾力釐清在戰國中期齊國稷下學的崛起和黃老思想的內容特質，而試圖將荀子思想的特色在與稷下黃老思想之對比中顯現出來。王先生幾乎每一篇文章都整理稷下黃老道家的思想特色，而若我們以〈荀子駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉一文中的討論為例，稷下黃老思想之特色為：(1) 黃老道家針對人心中的「潛意識」層次的議題上進行其「心性論」。(2) 黃老道家所提及的「心」與「意」概念是與他們的「氣」概念不能分割的，而其重點在於「治氣養生」。(3) 黃老甚至提出「精」概念，這是人與人之間的深度交往，一種超過語言、思慮的溝通型態。王先生認為，荀子的思想特質就在荀子對於稷下黃老道家的回應中。譬如，對於黃老關注「潛意識」來探索其「心性論」相比，荀子與孟子一起由於關注於「顯意識」來提出「心擇論」與「化性論」。對於黃老提出「治氣養生」的修養論，荀子提出「治氣養心」，而差別在

學報》(期 34, 2004);(6)〈荀子以禮解《詩》的教化義〉,收於《第六屆「通俗文學與雅正文學——文學與經學研討會」論文集》(2006);以及(7)〈荀子「化性起偽」淵源於孔子之研究〉,「荀子研究的回顧與開創系列研討會:中日荀子研究的評述」宣讀論文(2006年11月6日)。

於前者是為了祛病延年，即全「自然生命」的方法，而後者則是「名配堯禹」之「修身」，即修養「文化生命」之進路。

第二，王先生提出「荀子偽（為）善」的論點，以試圖取代傳統荀子觀之「性惡論」的說法。在〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性為善」說的回應〉一文中，王先生基於香港學者唐端正先生對傳統荀子觀的批評，以及對於《荀子》的重點並不在於論證「性惡」，而是「善偽」之見解，²⁵進一步指出：

據筆者（按：王慶光先生）對《荀子·性惡》統計，該篇各段之首、尾、中一共有七次重複「人之性惡，其善者偽也」，使筆者想到該一篇的新提法：何不徑稱「性惡」篇做「善偽」篇？荀子不是一直將兩詞彙、兩概念當成同義語（synonyms）在使用嗎？²⁶

王先生基於整本《荀子》解讀，乃指出，「以荀解荀，則『偽』之概念似是『人之所以為人』（《非相》）會意字，而為了避免私衷辭意接近『起偽』而表達較巧善的一個同義詞是『為善』。」王先生接著根據他對戰國中晚期「黃老稷下道家」中所觀察到的思想意識型態及荀子的反駁之歷史脈絡的瞭解，乃主張，荀子以「禮法」抗「道法」，以「積善成德」抗「積精成德」，以及以「治氣養心」抗「治氣養生」。²⁷

第三，王先生將荀子思想看做孔子以來儒學人文傳統之繼承者。王先生在最近發表的〈荀子「化性起偽」淵源於孔子之研究〉一文中，試圖確認在先秦思想脈絡當中孔子的「儒學人文傳統」由荀子進一步發展之思想意義。在此文，王先生首先對於儒家「人文」概念加以界定說，「如

²⁵ 唐端正：〈荀子善偽所展示的知識問題〉，收於《中國學人》（期6，1977），頁11-24。

²⁶ 王慶光：〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性為善」說的回應〉，頁106。

²⁷ 王慶光：〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性為善」說的回應〉，頁106-107。

果『道德』側重人格德行與價值理想，意境高，內涵深，則『文化』指一種素質較高的生活方式，它要求在態度與行為方面體現道德、符合規範。」基於此界定，王先生將孔子思想對儒學人文傳統之思想工夫歸納出兩點：(1) 孔子以「人本體用」說揭示其道德與文化素質教育，以及(2) 以「性近習遠」說調動人的主體能動性以「化成天下」。王先生同時指出，為了要求「文化素質」的提升，除要求思想、意志走上更高道德境界外，也需要要求生活習俗從低俗轉為高雅，以至起言行舉止、視聽言動上的氣質變化，而在此意義上荀子的「化性起偽」之主張會具有莫大的思想意義。如此，王先生將荀子與孟子一同視為孔子的道德思想之正當繼承人。王先生指出：

荀子道德意識絕不亞於孟子。孟子側重於勉人建立自我意識，以取得主體性地位，荀子則側重於經過對自身具體慾望的時時自覺警醒，「經過思慮而發揮人的能動作用」，皆有助於啟發人們自覺地發展和改造主體能動性。(強調點由引用者加)²⁸

值得注意者，王先生一再提及荀子的道德學說預設人的主體性和能動性。如此，荀子與孟子一樣被列為孔子「人文思想」的接棒人。最後，王先生依據祁潤興先生的「智能的本性是自然的、先天的」之觀點²⁹，進一步主張，荀子的「性惡」主張其實只是「邏輯特設」(王氏語)而已，不必執實探究怎麼個「惡」法。³⁰總之，王慶光先生由於其整個思想特

²⁸ 王慶光：〈荀子「化性起偽」淵源於孔子之研究〉，頁14。王先生也表示，「荀子道德意識絕不亞於孟子」一句係赤塚忠先生所說的。赤塚忠原著，佐藤將之、林明照合譯：〈荀子研究的若干問題〉，收於《政治大學哲學學報》(期11, 2004)，頁85-108。

²⁹ 祁潤興：〈人性：自然奠基、人文化成與價值創造——先秦人性論的現代詮釋〉，收於《孔子研究》(期1, 1997)，頁120-122。

³⁰ 王慶光：〈荀子「化性起偽」淵源於孔子之研究〉，頁17-18。

質是與戰國中晚期黃老思想之思想特色相對比，將整個荀子學說中的「性惡」學說之角色推至次要的地位。

最後，我們來看劉又銘先生的觀點。據筆者所悉，關於傳統荀子觀中的「性惡論」和「天人之分」嘗試解構之議題，劉先生曾經發表了三篇文章。他在 2001 年發表的〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉一篇是針對在傳統荀子觀中根深蒂固的「性惡論」嘗試解構。³¹他在 2005 年發表第二篇〈合中有分：荀子、董仲舒天人關係論新詮〉則由於找出荀子和董仲舒天人關係論中的共同思想因素來試圖傳統荀子觀的「天人之分」論之解構。³²他在 2006 年發表的第三篇〈論荀子哲學典範及其流變〉綜合此兩篇所提出的主要觀點，也同時將之在荀子思想研究的更廣闊的方法論之層次評述，並且主張克服當代新儒學（劉先生指出，使用「新儒學」名稱不合適，應該使用「新程朱學派」或「新陸王學派」之名稱）所造成的對荀學的舊形象，以及一個孟、荀同尊並建的儒學史觀的建立之必要。³³

劉先生對傳統荀學解構之作業的出發點在於在他過去研究〈大學〉的思想和〈大學〉的詮釋時發現，³⁴其實〈大學〉中的基本設想實屬於荀子哲學的思想內涵，而朱熹將之轉變為合乎「孟學」的詮釋內容；也

³¹ 此文收於《「孔學與二十一紀」國際學術研討會論文集》（國立政治大學文學院編印，2001 年 10 月刊）。

³² 此文為第二屆「中國文哲之當代詮釋：文本、對話與詮釋學術研討會」的宣讀論文（國立台北大學中語系，2005 年 10 月 22-23 日）。

³³ 此文為「荀子研究的回顧與開創國際研討會」的宣讀論文（雲林科技大學漢學資料研究所，2006 年 2 月 18 日），後來以〈荀子哲學典範及其在後代的變遷轉移〉之題目收入《漢學研究集刊》（雲林科技大學漢學資料整理研究所刊，期 3，2006 年）。日本的青年學者關村博道先生也提供此篇（會議論文版）的主要論點之扼要評述。請參見關村博道：〈海外荀子研究における多彩な問題意識——「荀子研究的回顧與開創國際研討會」參加報告〉，收於《中國哲學》（日本北海道大學中國哲學會刊，號 34，2006），頁 120-122。

³⁴ 關於此仔細論證，請參見劉又銘：〈〈大學〉思想的歷史變遷〉，收於黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（台北：臺灣大學出版中心，2005），頁 3-39。但劉先生指出，此觀點他在撰作博士論文時已經確立的。

同時發現歷代推崇孟子的思想家中，如韓愈、戴震等人之思想中就可以看到「皮孟骨荀」的思想內涵。如此，劉先生認為，在中國思想的傳統當中所受荀子影響的部分應該很大，並且預設表面上以「孟學」為中心的中國哲學史的背後還有思想內容很豐富的「荀學史」之存在。為了找出「孟學傳統之中荀學因素」之理論目標，劉先生進行兩項探討。第一，基於傅偉勳、劉昌元先生對中國哲學方法論之功夫，劉先生將中國哲學、思想探討的作業乃分成「意謂」和「蘊謂」兩種層次，而藉由專論荀子思想中的「蘊謂」層次來試圖凸顯在荀子思想中與後代思想共同的思想成分。第二，將在荀子思想中的「蘊謂」層次上解構其特殊性在中國思想傳統中與後代的儒家思想格格不入的「性惡論」與「天人之分」之主張，以試圖確認「蘊謂」層次的「荀子思想」——尤其是其道德工夫論——對後代儒學發展有莫大正面影響。

在荀子的「性」概念中劉先生所觀察到的「性善」蘊意分成如下三點的意義。第一，劉先生指出：孟子在說「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。」（〈告子上〉）時，其「善」係指「發展、實現善的潛力」，而在此意含上，荀子的「性」概念並不否定「性」的如此潛力。第二，雖然荀子的「禮義」被視為外在規範，但荀子也說「禮也者，理之不可易者也」，而此「理」係一種內在性的「理」，並且此「理」也與人性中「情」和「欲」無不相關。第三，荀子的「心」是一種「價值意識」，並且能夠直覺道德，也就是說，它是能夠肯定、企慕具體的善行和人格典範，所謂「未得道而求道」之器官。據此，劉先生主張具有如此特質的荀子的「性善觀」是與孟子的「性善」不同的另一種「性善觀」，而不宜按照以孟子的性善論為標準的「性善觀」來論斷其正確否。劉先生在 2005 年發表的〈〈大學〉思想的歷史變遷〉一篇中以一個「弱性善觀」、「有限

的、低階的性善觀」(相對於孟子的強性善觀或高階性善觀)、以及「人性向善論」來概括其主張內容。³⁵

接著我們來看劉先生對於荀子「合中有分」的主張。首先，劉先生從〈禮論〉中的「天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治」一句導出，在荀子的思想中「氣一元論」之存在，並且指出，荀子主張，倫理秩序觀與「天地同理」，而在此可以看到人間和自然界之間的連續性與一貫性。接著，劉先生注意荀子在〈天論〉中「天功」、「天職」等用詞來說明人心、人體和自然情感的功能之事實，進而指出，「若能同時注意到存在的結構，以及職能發動的具體內涵之內在屬性，則荀子的天、人之間其實有所合有所分的『合中有分』的關係的」。再者，劉先生也注意荀子(「天」、「地」、「人」之)「參」概念，在荀子所說的「天地生之，聖人成之」一句中，也觀察天人之間的「共同」和「共享」(劉氏語)之思想系統。根據此觀察，劉先生進一步將之與董仲舒的所謂「天人合一」思想相比較，而主張，其實董仲舒的「天人關係論」預設某種程度的人間和自然界之間的分工關係，³⁶因此此思想實屬「合中有分」的思想，而並沒有像想像中那麼怪力亂神，也就是說並非根本的、積極的、全面的(劉氏語)背反於荀學的觀點。

在本節之最後，我們也提出以上三位觀點的一些問題。

首先，蔡先生提出的「無為」—「有為」等對比的四組思維類型，乃是由互相衝突的二分法來組成，而如此的分類，似乎蔡先生本人也無

³⁵ 參見劉又銘：〈〈大學〉思想的歷史變遷〉，頁15-16，關於「人性向善論」，劉先生註明：「此語借自傅佩榮，但傅氏用它來詮論孔孟思想，這裡的用法跟他不同」(上同，頁16)，但耐人尋味的是，傅佩榮先生的指導學生蕭振聲先生最近也撰作了〈荀子的性向善論〉(國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，台北：2006年6月)一篇。蕭先生由戰國時代當時的語境來界定「性」和「善惡」等語意，試圖指出荀子的「性論」實含「性向善」的內容。

³⁶ 劉先生舉〈天道施〉的「天之所為，有所至而至。止之外謂之人事」以及「察天人之分，觀道命之異……」兩句。

法避免地是以他所批判的西方式分析格局來思考中國哲學的特色。中國古代的思想家之思想類型，未必歸類於兩種互相衝突或對立之一方。具體而言，若荀子的思想在「無為」—「有為」的二分法來看的話，可以確定的是，其思想特色應該不是屬於任何一方，而是在於兼具「無為」和「有為」。〈解蔽〉云：「仁者之行道也，無為也；聖人之道也，無彊也。」同樣地，在「陰陽」—「利害」的區分中，我認為荀子對「治亂」問題的關切其實可謂是「利害」之思維方式的一種展現。因此，不能完全說只有「陰陽」能代表荀子的思考方式。

第二，王先生的觀點中，黃老道家與荀子之間的「神文」—「人文」、「養生」—「養心」、「潛意識」—「顯意識」、等區別不免過於刻板。其實，荀子的思想幾乎都包容著「神文」（荀子還讚揚君王之「大神」）、「潛意識」（在荀子的音樂論當中強調樂對民眾潛意識之陶冶功能）、「養生」（荀子與「養心」一起同時強調「禮」是養生的最好方法）等王先生所提的黃老道家所主張的思想內涵。再者，根據筆者的過去研究，荀子的「化性」乃基於戰國中期以來的「變化論」之發展上所提出的，而這樣的一種「本體變化論」在可以代表戰國早中期的文獻，如《論語》、《孟子》、「郭店楚簡」以及「上海博物館藏戰國楚竹書」文獻中幾乎未見，而在所謂《管子四篇》（〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉以及〈內業〉四篇）、《莊子》、以及《呂氏春秋》等可代表戰國中晚期的文獻中卻發揮非常重要的思想功能。可見，王先生所提的荀子思想的核心之「善為」與「化性」之內涵就是荀子對「儒家」和「黃老」兩種思想傳統之結合所產生的特質。畢竟，荀子思想的意義，與其是說王先生所提的對黃老道家的反駁，不如說是兩種傳統之統合，可能比較合乎歷史真實。

至於劉又銘先生的觀點，其實，當劉先生主張在荀子思想中有「性善」蘊意和「天人之間」的「分中有合」思想因素時，他在古代中國思

想史的脈絡當中預設他所要看出的價值。其實，從客觀實證方法論來試圖論證荀子思想中的非「性惡」因素和非「天人之分」的因素過程當中，其實我們並不需要將此思想特色拉到「性善」或「有合」這論點。也就是說，我們並不需要主張荀子的「性論」因為不與孟子的「性論」衝突所以有價值；或主張他的「天人關係論」後來由董仲舒繼承所以有價值。畢竟，這樣的討論方式還露出其論述仍無法脫離傳統荀子觀所設計的價值系統與論述的基本框架。

如上蔡錦昌先生和劉又銘先生所提出的觀察所給予我們的啟示是，在過去對荀子思想如「性惡」、「天人之分」等固定觀點一度是需要解構的。王慶光先生的研究則告訴我們，我們在重新理解荀子思想的內涵與意義時，需要經過對於當時的思維方式、思想發展的脈絡、以及論辯議題的演變等相關問題的釐清。尤其我們也需要用心探討荀子如何包容、且統合各種不同思想因素。

到此，為了要理解《荀子》中的非「性惡」、非「天人之分」、以及其統合性之思想因素時，在《荀子》一書中就一定要碰到一個概念——這就是「誠」。正如所有研究荀子思想的學者皆已熟悉，現本《荀子·不苟》中有一段提倡「誠」概念的文字。在此一段的內容中，似乎看不出像荀子「性惡」和「天人之分」的意涵。³⁷而且其論述中至少「誠」概念與「仁」和「義」之間有著緊密的關係，但令人費解的是，其中荀子思想體系中最重要的概念——「禮」概念卻沒有出現。然而，如上所示，在《荀子》其他各篇中，談論到「誠」字的地方卻還很多，而且這些用例之意涵並沒有與〈不苟〉中的論述互為矛盾，或衝突。要之，這些例子中的「誠」概念都一樣受到《荀子》作者之高度重視。假如我

³⁷ 關於此段的非「天人之分」的因素，如其中出現「天德」一詞之例。

們將〈不苟〉的相關文字暫時看做包含荀子本人的思想的部分的話，荀子為何一方面大力提倡「性惡」和「天人之分」，而一方面又同時發展與「性惡」、「天人之分」似乎不太相容之「誠」概念？

根據此問題意識，在下文我們首先看《孟子》和《莊子》之「誠」概念的用例；接著探討支持其價值內涵的「形」、「獨」等觀念字。基於此，我們乃分析《荀子·不苟》中的「誠」字在其思想上的結構性以及綜合性特色。

二、《孟子》與《莊子》中的「誠」概念與其思想特質

眾所周知，「誠」概念亦是《禮記·中庸》後半的核心價值概念，而歷來不少學者肯定〈中庸〉的思想與孟子有思想上的關連。然而，若要探討其思想來源，在《論語》、《墨子》、「郭店楚簡」、以及「上海博物館藏戰國楚竹書」當中未見富有道德價值之「誠」概念，而此事實便使得我們無法推測其正確思想淵源。只是由《孟子》中的確包含此「概念化」之「誠」一點，我們可以推測此「概念化」的「誠」大概於戰國中期逐漸形成。³⁸同樣地，在〈中庸〉中的「誠」是否代表戰國中期以前這一點仍無法獲得文獻上的證據。因此，我們只好從《孟子》的用例來開始我們的探討，並且將之與〈中庸〉相關部分對比。

《孟子》在 22 個「誠」字的用例中，絕大多數的用例是「真正地」之意的副詞，而具有理念化的「誠」字有兩段。其中一例在《孟子·離婁上》中出現，如大家所熟悉的，與此段引文幾乎同樣的一段文字，在

³⁸ 請參閱拙文：〈戰國時代「誠」概念的形成與意義〉。

〈中庸·第二十章〉和《孔子家語·哀公問政》中也出現。我們先引《孟子·離婁上》的一段，即說：

孟子曰：「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。至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」〈離婁上〉

接著看〈中庸·第二十章〉中的一段。即曰：

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。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。

在《孔子家語·哀公問政》中也有同樣的一段：

在下位不獲于上，民弗可得而治矣；獲于上有道，不信于友，不獲于上矣；信于友有道，不順于親，不信于友矣；順于親有道，反諸身不誠，不順于親矣。誠身有道，不明于善，不誠于身矣。誠者，天之至道也；誠之者，人之道也。夫誠弗勉而中，不思而得，從容中道，聖人之所以體定也，誠之者，擇善而固執之者也。

乍看之下，〈中庸〉和《孔子家語》的一段可以說幾乎一樣，³⁹只是〈中庸〉的一段之最後部分的「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」之「誠者」和「聖人也」各別變成「夫誠」、「聖人之所以體定也」而已。因此，涉及一些思想形成的問題之主要差別就是在《孟子》和〈中庸〉（以及《孔子家語》）之間。此文本上的關係大體上會有三種可能性：（1）《孟子》的作者抄〈中庸〉（和《孔子家語》）；（2）〈中庸〉（和《孔子家語》）的作者抄《孟子》以及（3）原來有這一段話的「原形」，而《孟子》和〈中庸〉（和《孔子家語》）的作者均從此原文獻抄這一段。

若我們看《孟子》和〈中庸〉（以及《孔子家語》）兩者之間的差異，在上面的引文中，各個畫線的部分是在《孟子》和〈中庸·第二十章〉的段落之先彼此沒有的文字。在形式上的最大差別在於《孟子》中的句子的開頭有「孟子曰：」的一句，而〈中庸·第二十章〉的句子則沒有類似的句子。對內容上比較重要的事實是，〈中庸·第二十章〉有「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」一句，然而，因為此段的主題是「獲上」、「得民」、「信乎於朋友」的方法，即：「動別人」⁴⁰，基本上與「中道」沒有直接的關連。若我們看《孟子》，其結論部分是「至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」，而因此《孟子》的整個論旨比〈中庸·第二十章〉中的論旨顯得通順。由此觀之，我們便可以推測，〈中庸〉的作者為了將此章的討論內容與整個〈中庸〉的「中」之主題相配合，而似乎將「不勉而中」以下的文字放入〈中庸·第二十章〉中。

³⁹ 其實，《孔子家語·哀公問政》的一段包含〈中庸·第二十章〉「博學之，審問之……」前面的全部內容，〈中庸·第二十章〉的「子曰：『好學近乎……』」的前面還加一句：「公曰：『子之言美矣至矣。寡人實固，不足以成之也。』」

⁴⁰ 吳怡先生也在此句的「動」字解為「動人」。參見，吳怡：《中庸誠字的研究》，頁19。

其實，我們也可以找出此推測的旁證。在《孟子》的「思誠者，人之道也。」的一句中說「思誠」，而在同一部分，〈中庸·第二十章〉則說「誠之」。若我們看「郭店楚簡」的〈五行〉中包含「仁之思」、「智之思」、「聖之思」等句子，而從下葬年代最晚在公元前3世紀初的「郭店楚簡」之思想年代可以代表公元前第四世紀中期、即與孟子活動的時期同時或者之前，便可以知道「……之思」的探討是戰國早中期的重要議題。反觀〈中庸·第二十章〉的「不思而得」一句，在這裡〈中庸〉的作者由於以否定「思」之過程為契機，主張某種價值的達成。至少在〈五行〉的用例中我們可以找出「智弗思不得」的一句，而這表示〈五行〉的作者否定「不思」之效用。因此，此用例乃表示，對於「思」的觀點而言，〈中庸·第二十章〉和〈五行〉的作者具有彼此相反的價值觀。再說，若我們根據《荀子·非十二子》的記載，再加上對「郭店楚簡」的考古年代的考量，將〈五行〉當作從子思到孟子時期所形成的文獻，⁴¹亦即戰國早中期的主張，此段的《孟子》的「思誠」一句更合乎〈五行〉的用例。

總之，撇開整個此段的思想來源的問題不談，而就現本《孟子》和〈中庸〉兩本傳世文獻的文字來看，我們認為《孟子》中文字可以代表關於「動人」的比較一貫之思考，而使用「思」字的意涵比較合乎與子思、孟子同時資料的〈五行〉之用例。因此，應該先有《孟子》的一段，而現本〈中庸·第二十章〉的作者將「至誠而不動者，未之有也；不誠，未有能動者也。」的部分改為「誠者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。」，而其理由可能因為在〈中庸〉的前面探討的主題是「中」之重要，而將〈第二十章〉的「誠」概念與在前面出現「中」相為配合，

⁴¹ 原文：「案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之，曰：『此真先君子之言也。』子思唱之，孟軻和之。」

以將此一段當作在前一半關於「中」的主張和後半關於「誠」的探討之間的連結點。但是如此修改便造成與原來一段的「思誠」一句用詞上的齟齬，因此，〈中庸〉的作者將之改為「誠之」。由是觀之，筆者認為〈中庸·第二十章〉的作者從《孟子》抄襲的可能性比較大，而反之的可能性較小。⁴²

基於以上的分析，在下文筆者將此段的思想大體上代表孟子（或孟子時代）的思想之前提來進行討論。在《孟子·離婁上》的「誠」概念似有如下的特色：

- (1) 在引用文中，「誠」乃出現於如何得到人的信任。
- (2) 孟子把「誠」當作由思考而得到的道德概念。這與由人性湧出來的「仁義」等道德概念不同。
- (3) 得到「誠」的境界由「明乎善」來達成。
- (4) 孟子認為「誠」是「天」的屬性。與孟子的這項設計類似的，可在〈五行〉中看到。〈五行〉云：「善，人道也；德，天道也。」⁴³

如上的特色表示：在孟子思想中，「誠」概念是與孟子的其他道德概念，如「仁」、「義」、「禮」、「智」不同類型的概念。

接著我們來看《莊子》一書中的「誠」字。因為筆者曾經討論過其思想特色，下面只簡述其重點。⁴⁴全書中總共有十六個用例，而以此文

⁴² 在日本，主張此論的學者不可勝數，而在台灣有董俊彥先生、梅廣先生站在同樣立場。請參閱董俊彥：〈從思想看中庸成篇最早在孟子之後〉，收於《師大學報》（期 29，1984）；以及梅廣：〈釋修辭立其誠：原始儒家天道觀與語言觀〉，收於《臺大文史哲學報》（期 55，2001）。

⁴³ 但是，在〈五行〉中並沒有「誠」的用例。

⁴⁴ 請參見拙稿：〈中國古代的「非語言」統治術〉，頁 230-232。

獻之規模而言，可說並不多，而且絕大多數見於外、雜篇中。⁴⁵其特色有三：

第一，在〈雜篇·庚桑楚〉中有「不見其誠己而發，每發而不當，業入而不舍，每更為失。為不善乎顯明之中者，人得而誅之；為不善乎幽閒之中者，鬼得而誅之。」的例子，「為善」和「為不善」被視為「發不發」個人之「誠」的關鍵條件。此段中的「誠」與「善」之間的結合與《孟子》的用例類似。

第二，如在〈雜篇·徐无鬼〉中的「脩胷中之誠，以應天地之情而勿撓。」一句，作者提出「修誠」必須「應天地之情」的方法。像這種「誠」和「天地」概念的結合，如下所述，也在《荀子》中可看到，可代表荀子「誠」概念的特質之一。⁴⁶〈徐无鬼〉的作者也將「遊於天地」的境界稱為「大人之誠」。〈徐无鬼〉的作者，由描述如此的境界，而主張萬物齊同世界的優越。⁴⁷

第三，如〈雜篇·漁夫〉的例子中所看到，《莊子》的作者將「誠」看做「所以受天地，自然不可易」之意，而在貶斥儒學的「禮」的論述中使用「誠」。⁴⁸

第四，〈雜篇·漁夫〉也說：「真者，精誠之至也。」，而在此提倡天然真實之狀態。

總之，在《莊子》的「誠」概念中，「只靠『誠』，而不由某種動作，就能夠展現真情」的主張開始出現。在《孟子》中「誠」是為了「動」

⁴⁵ 整個〈內篇〉的用例只有〈德充符〉的「忘其所不王，此謂誠忘」一例。

⁴⁶ 其實，此特色在《呂氏春秋》和〈中庸·第二十二章〉的「誠」概念的用例中也可以看到。關於《呂氏春秋》的「誠」，請參閱，拙文：〈中國古代的「非語言」統治術〉。

⁴⁷ 〈內篇·逍遙遊〉曰：「若夫乘天地之正，而御六氣之辯，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！」

⁴⁸ 與此相關的原文是：「禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。愚者反此。不能法天而恤於人，不知貴真，祿祿而受變於俗，故不足。惜哉！」

對象的方法或境界。相形之下，在〈漁父〉中，作者也首先說：「不精不誠，不能動人。」而到此，與孟子的說法沒有大的差別。但〈漁父〉還進一步描述「真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。」的情況，並且暗示「精誠」的人可以達到「無……的」「哀」、「威」、「和」之境界。這種由「誠」的「無……的」的真情，如下所述，也成為《荀子》「誠」概念的顯現方式。

三、《荀子·不苟》「君子養心莫善於誠」一段之思想來源

基於以上的觀察，下面我們乃進入《荀子》中的「誠」概念之分析。在整本《荀子》中，「誠」字出現七十次。其中大半是副詞，與《孟子》中的用例一樣，係指「真正地」的意思。此用例基本上不具思想上的意義。剩下一半的用例則是下面所要探討的。在此「誠」字單獨出現時，多達 11 個用例集中在〈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」一詞也出現三次，而「端誠」出現兩次。這些重要用法原文詳見於附錄。

下面我們來討論〈不苟〉中 11 個「誠」字出現那段，其文字之思想內容和意義。筆者把整個討論分成如下四段：

- (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。

在引用文中之「誠」係指：為了呈現統治者的道德倫理的最高方法，而且此段的作者將如此「誠」之顯現過程稱為「天德」。基於上面的分析，並且若將《荀子》的思想作為先秦諸思想之綜合的話，此段的思想成分則可以溯及三種來源：

(A) 繼承孟子的道德概念的部份：

在第一段落，荀子用「仁」與「義」。在《荀子》裡，只要是稍具規模的討論中，他都會提倡「禮」，但是在上面的引文中，荀子卻沒有提及「禮」。這似乎暗示荀子「誠」的討論是直接繼承孟子、或此脈絡的思想。還有，荀子也使用「善」與「化」以及「神」。這個組合在《孟子·盡心下》中也可看到。⁴⁹在此〈盡心下〉中的「善」係指「擴張且充滿於天下」的一種道德力量。

⁴⁹ 此段全文是：「浩生不害問曰：『樂正子，何人也？』孟子曰：『善人也，信人也。』『何謂善？何謂信？』曰：『可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之之謂神。樂正子，二之中，四之下也。』」

(B) 與〈五行〉相似的思想：

上面的引文與〈五行〉相似的地方可從兩個角度來可以觀察。第一，荀子似乎從〈五行〉引進「形」、「輕」，以及「慎」（尤其荀子「慎獨」的用例）的概念。「形」概念是在〈五行〉中非常重要的概念。在〈五行〉中「形」字意味著：仁、義、禮、智的道德概念之「形成」或「顯現」。黃俊傑先生以使用「呈顯」和「彰顯」來試圖界定此內涵。⁵⁰另一方面，在〈五行〉中，如「聖之思也輕，輕則形，形則不忘」的例子所表示，「輕」與「形」在連鎖推論（sorites）中出現。在上面的引文中的「形」與「輕」也出現於連鎖推論。

第二，荀子似乎從〈五行〉引進「慎獨」這個概念。〈五行〉的用例是：「能為一然後能為君子。君子慎其獨也。」在〈說〉部份云：「慎其獨也者，言舍（捨）夫五而慎其心之謂也。[……]獨也者舍（捨）體也。」龐樸先生把這個「獨」解釋成「內心專注」。⁵¹淺野裕一先生則注視「獨」概念的理念側面。他認為「慎獨」意味著：把心分離於身體，而將之集中於道德修養。⁵²

第三，其實〈五行〉曰：「善，人道也；德，天道也」，而其中作者將「人」的領域和「天」的分開來。相對地，〈不苟〉的作者將「誠」視為「善之為道」者之實踐道德，而將「天德」則是「誠」價值所充分展現的狀態。換言之，〈不苟〉的討論中，（涵蓋「人道」之）「善」和「天德」以「誠」為仲介相連起來。

⁵⁰ 黃俊傑：〈馬王堆帛書《五行篇》「形於內」的意涵〉，收於氏著：《孟學思想史論》（台北：東大圖書公司，1991），頁 503。

⁵¹ 龐樸：《五行篇研究》（山東：齊魯書社，1988 年第 2 版），頁 53。

⁵² 淺野裕一：《黃老道の成立と展開》（東京：創文社，1992），頁 594。與此類似的「獨」字用例在《莊子·天地》中可以看到。其曰：「舉滅其賊心而皆進其獨志，若性之自為，而民不知其所由然。」

(C)《莊子》的「獨」概念：

在上文我們已經看過《莊子》對「誠」概念本身的功夫，而在這裡，我們繼續注意〈不苟〉中的「獨」觀念，而將此與《莊子》的「獨」觀念相比較。池田知久先生曾經指出：《莊子》的「獨」概念也與〈五行〉的「獨」概念相類似。不過在《莊子》中的「獨」意味著：與自然造化過程同化的最高境界。⁵³「獨」概念的這個意涵很重要，因為在荀子的「誠」裡面也展現與造化過程同化的意涵。而且，此部分也是荀子的「誠」和〈中庸〉的「誠」之間的關鍵共同特質。

同樣值得注意的是，《莊子》中的「獨」可稱為「由天而來」的「屬性」。〈養生主〉曰：「天也，非人也。天之生是使獨也，人之貌有與也。」又，〈德充符〉的作者在描述闔跂支離無脰的聖人特質時，即曰：「謦乎大哉，獨成其天！」⁵⁴在〈應帝王〉中列子的功夫被描述為「彫琢復朴，塊然獨以其形立。紛而封哉，一以是終。」⁵⁵以上《莊子》中的「獨」概念頗含有主張回復「天性」之味道，而其實，這也與如上在〈漁夫〉所看的「真者，精誠之至也。」之「誠」的意涵（在此提倡天然真實之狀態）完全一致。因此，我們也可以推測〈不苟〉的「誠」概念可能承接《莊子》中的「誠」=「獨」=「天地真實狀態」之概念架構。

⁵³ 池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（東京：汲古書院，1993），頁 146-148。池田先生所引用的句子，有如「朝微，而後能見獨」（〈大宗師〉），「人其盡死，而我獨存乎」（〈在宥〉）等。

⁵⁴ 在〈天下〉中，其作者評論莊子的思想評論說：「獨與天地精神往來而不教倪於萬物。」

⁵⁵ 《管子·心術下》中有：「世人之所職者精也，去欲則宣，宣則靜矣，靜則精，精則獨立矣。獨則明，明則神矣。神者至貴也，故館不辟除，則貴人不舍焉，故曰：『不潔則神不處。』」之一段。此處推論之方式與《荀子·不苟》的「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」一段頗有類似。而且，在這裡，「獨」字與「精」字和「神」字一起出現。

不過，我們同時也要注意，〈不苟〉將「操之則得之」看作「獨行」之條件。因此，雖然從結果而言，《莊子》的「誠」和〈不苟〉的「誠」均可視為「天德」，但從實踐的程序而言，《莊子》的「誠」似乎強調「雕琢復朴」、或回歸於「真」的「復歸自然」的過程，而〈不苟〉的「誠」則要求「仁」、「義」、「善」之實踐，也就是說由「守」、「行」、「操」之行為來擴大大道德價值。因此，對於〈不苟〉的作者而言，其「天地真實狀態」還具有「有目的」（道德價值，即「善」之擴大）的動態。下面，我們再回到這一點。

四、《荀子·不苟》的「誠」的思想特質

那麼，在〈不苟〉中上承《孟子》、〈五行〉、《莊子》等的思想特色賦予《荀子》的「誠」概念何種意義？同時《荀子》對先人所發展的概念賦予何種意義呢？不過進入此問題的討論之前，也要看〈不苟〉中的「變」、「化」、以及「變化」概念，因為荀子思想中的「誠」概念的特質在如上三種文獻中的特色和「變化」概念之結合中乃發揮其價值概念之功能。

根據〈不苟〉引文第一段的理路，〈不苟〉作者主張，具有「仁」和「義」的人最後可以引起「變化代興」，而如上所提，作者將之稱為「天德」。反觀〈五行〉中關於「仁」和「義」等相關道德價值的討論，其中雖然有「把人民變成有道德的存在」或「統治者的德行影響到民俗的改善」之意涵，但還未出現「變」與「化」概念本身。因此，其實〈五行〉的作者乃使用作為「道德形成」的「形」字，來顯現某種「變化」的意思，但其意涵仍限於個人修養的層面。相形之下，荀子的「形」概念，

由於「變」和「化」概念相結合，則發揮在「仁」和「義」的展現與人民道德化的仲介功能。

還有，正如引文第三段的「不誠則不能化萬物」一句所顯示，第一段的「變化代興」的「變化」一詞可謂是與自然世界的萬物孕育過程相比擬的。⁵⁶因此，荀子的「誠」概念基本上涵蓋著〈五行〉的「形」（「仁」和「義」之道德概念的顯現）和自然世界中的萬物孕育之呈現「變化」的雙層意涵。而且其重要性在於「誠」能夠同時引起人間之「德化」和自然界之「萬物孕育」。這個「誠」與〈徐无鬼〉中「乘天地之誠」的「誠」，也就是〈徐无鬼〉作者稱為「大人之誠」的「誠」可互相符應。

不過，到此我們也要注意，《莊子》的作者對「誠」和「獨」的重點在於「與人性中的像天地般自然真實狀態的同化」，而在這裡《莊子》的作者並沒有主張其「真實狀態」之發動。相形之下，《荀子·不苟》將「天地自然的真實」看做一種「萬物孕育」之動態，而主張「將人的道德價值像天地的動態一樣展現出來」。換言之，在自然和人之間的關係而言，《莊子》和《荀子》同樣使用「誠」和「獨」兩種表達「自然真實狀態」之概念，而《莊子》主張「人同化於自然真實狀態」，荀子則主張「自然的真實狀態是由人人以道德的方式展現出來的」。

荀子把如上所述各種概念思想的特色統合於他的「誠」概念，而將「誠」概念設定為「擴張的道德力量」，而在人心的道德形成與自然界的萬物蘊育發揮其力量。「誠」概念的「擴張性」在其聯想於「形」、「變」，以及「化」中也能看到。這些字均與「transformative power」有關。筆者將荀子「誠」概念的雙重特色整理如下表：

⁵⁶ 不過，如此的「變化」觀並非荀子獨特的「變化」觀。《莊子》、《呂氏春秋》、《易傳》的「變化」觀都是如此。這一點我已經仔細探討過。請參閱，拙文〈中國古代的「變化」觀念之演變暨其思想意義〉（《國立政治大學中文學報》，期3，2005年6月），頁51-86。

【表】、《荀子》「誠」概念的雙重意涵

領域	主題	特質 1	特質 2
人間的「誠」	人	變化（德行）	嚶焉、未施、不怒
自然界的「誠」	自然、天地、四時	化（萬物）	不言

如上表所顯示，「誠」概念係某種「動力（dynamics）」，而且這股動態的力量在人心的道德發展與自然萬物的蘊育中發揮其作用。而且，重要的是，這種「動力」在「嚶焉」、「未施」、「不怒」，以及「不言」的方式中展現。荀子認為，人民之所以服從君王的統治，就在此種非語言的統治行為上。荀子曰：「君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威」，而其中「嘿然而喻」係第一段所說的「仁」和「義」之呈顯和擴大，而「未施而親，不怒而威」則意謂人民受感化，而主動服從此政治權威。因此，荀子也接著舉反例說：「不形則雖作於心見於色，出於言，民猶若未從也。雖從必疑。」在《呂氏春秋·具備》有一段描述宓子賤統治亶父人民的治績，而三年後孔子弟子巫馬旗觀察亶父的民俗。其曰：

巫馬旗短褐衣弊裘，而往觀化於亶父，見夜漁者，得則舍之。巫馬旗問焉，曰：「漁為得也。今子得而舍之，何也？」對曰：「宓子不欲人之取小魚也。所舍者小魚也。」巫馬旗歸，告孔子曰：「宓子之德至矣。使民聞行，若有嚴刑於旁。敢問宓子何以至於此？」孔子曰：「丘嘗與之言曰：『誠乎此者刑乎彼。』宓子必行此術於亶父也。」夫宓子之得行此術也。

在上面的描述中，「誠」字在孔子對宓子賤治理亶父的評語「誠乎此者刑彼」中出現。而值得注意的是，在這裏孔子將「誠乎此者刑彼」稱為「此術」，亦即治理亶父的「統治術」。這個推測合乎後面〈具備〉的作者將「誠」當作「治之務」的事實。要之，《呂氏春秋·具備》的內容可以說

是《荀子·不苟》引文中「君子至德，嘿然而喻，未施而親，不怒而威」的具體說明。只是《呂氏春秋》的「誠」是由主體（譬如「君主」）和對象（「人民」）之間的「精通」來達成，而在《荀子》裡面，在「誠」的呈顯上，「精」概念並沒有發揮什麼功能。

最後，荀子為何在他的論述中讓「性惡」和富有「性善」蘊意之「誠」概念共存呢？筆者揣測有兩種可能性。第一，荀子將像〈不苟〉這樣的「誠論」視為已經達成「聖人」之境界的人之屬性，而非成為「聖人」的方法。第二，荀子預設兩種不同工夫。正如本文所示，「誠」概念是與「善」之實踐息息相關，而若我們看〈修身〉的論述結構，便可以觀察到荀子設計「由禮」和「積善」兩種工夫。⁵⁷因此，我們可以推測，荀子的「性惡論」可能成為他的「由禮」工夫的理論基礎，而「誠論」則為「積善」工夫之基礎，而由此我們可以觀察到荀子居於先秦各種思想的統合角色。

結言

本文的目的在於以「性惡論」和「天人之分」為預設來組成的荀子思想論之解構，並且由於分析《荀子》中的「誠」在荀子思想中的結構性特色來探索重新建構荀子哲學之可能性。本文首先評述上世紀以來中日荀子思想研究者如何看待「性惡論」和「天人之分」之分析框架，以及臺灣三位學者——蔡錦昌先生、王慶光先生、以及劉又銘先生——對過去臺灣地區荀子研究主要觀點所進行的批判之意義。基於此「解構」，

⁵⁷ 譬如，第一段的主體是「善」（見善）；第二段是「禮」（人無禮則不生）；第三段是「善」（以善先人者謂之教）；第四段是「禮」（治氣養心之術）。其中，第二段的開頭是「扁善之度」不過這一句是題目而其內容實為關於「禮」。

本文乃進一步選出，在《荀子》思想體系中，無法由「性惡」和「天人之分」的框架來理解其思想意義之概念——「誠」，並且探討其概念經過《孟子》、〈五行〉、以及《莊子》之發展以及與《荀子·不苟》之間的思想關係。如此，本文試圖重新建構《荀子》「天人關係論」之另一種特色。本文所得到的觀察可分為如下三點：

第一，在《荀子·不苟》一段的「誠」概念與《孟子》、〈五行〉、《莊子》等用例有密切的思想關係，並且也包含與《呂氏春秋》的「誠」概念互相發揮的內容。

第二，《荀子·不苟》中的「誠」是一種仲介概念：也就是說它仲介人間的「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。對於《荀子·不苟》來說，實踐「誠」的統治者乃等於像《莊子》所描寫的同化於天地之造化的聖人。不過，《荀子》所描寫的統治者是由教化人民來能夠將自己同化於天地四時孕育萬物——「天德」的人。

第三，《荀子·不苟》描寫能夠顯現「誠」的「天德」或「至德」的君王就具有「嘿然而喻，未施而親，不怒而威」統治力量，而這樣的功能也見於與《荀子》同時形成的《呂氏春秋》。在這裡，「誠」概念亦是構成「非語言統治術」的關鍵條件。⁵⁸

⁵⁸ 關於《呂氏春秋》的「誠」在「非語言統治術」中的功能，請參見拙文：〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，收於《清華學報》期 35 號 2（新竹：國立清華大學，2005），頁 215-244。

附錄：《荀子》中「誠」字重要用例

（除〈不苟〉11例與「誠信」5例）

1. 談說之術：矜莊以莅之，端誠以處之。〈非相〉
2. 誠以其國為王者之所亦王。〈王制〉
3. 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。〈富國〉
4. 仲尼無置錐之地，誠義乎志意，加義乎身行，箝之言語，濟之日，不隱乎天下，名垂乎後世。（後面還有一例）〈王霸〉
5. 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，以化其上，是治國之徵也。〈王霸〉
6. 道德誠明，利澤誠厚也。〈王霸〉
7. 彼誠有之者，與誠無之者，若白黑然，可詘邪哉！故伯樂不可欺以馬，而君子不可欺以人，此明王之道也。〈君道〉
8. 其知惠足使規物，其端誠足使定物，然後可；夫是之謂國具。〈君道〉
9. 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。〈正論〉
10. 窮本極變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也。〈樂論〉
11. 刑罰不怒罪，爵賞不踰德，分然各以其誠通。是以為善者勸，為不善者沮；刑罰綦省，而威行如流，政令致明，而化易如神。〈君子〉

12. 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、為聖人。
〈成相〉
13. 顯者必得，隱者復顯，民反誠。〈成相〉
14. 夫盡小者大，積微者箸，德至者色澤洽，行盡而聲聞遠，小人不誠於內而求之於外。〈大略〉
15. 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。〈大略〉
16. 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。」〈大略〉
17. 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！」〈堯問〉

《荀子》中「誠信」和「端誠」之用例

1. 端慤誠信，拘守而詳。〈修身〉
2. 公生明，偏生闇，端慤生通，詐偽生塞，誠信生神，夸誕生惑。〈不苟〉
3. 與端誠信全之士為之則霸。〈王霸〉
4. 得眾動天。美意延年。誠信如神，夸誕逐魂。〈致士〉
5. 然則奈何？曰：節威反文，案用夫端誠信全之君子治天下焉。〈疆國〉

引用書目

一、古籍

1. 〈中庸〉
2. 《管子》
3. 《莊子》
4. 《荀子》
5. 《韓非子》
6. 《呂氏春秋》
7. 《孔子家語》(以上據《四部備要》本)

二、專著

1. 陳大齊：《荀子學說》(台北：中華文化出版事業社，1954)
2. 吳怡：《中庸誠字的研究》(台北：華岡出版社，1972)
3. 龐樸：《五行篇研究》(山東：齊魯書社，1988年第2版)
4. 王慶光：《荀子與戰國思想研究》(台中：大同資訊出版社，1989)
5. 蔡錦昌：《從中國古代思考方式論較荀子思想之本色》(台北：唐山，1989)
6. 蔡錦昌：《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》(台北：唐山，1996)
7. 王慶光：《荀子與戰國黃老思想的辯證關係》(台北：文史哲出版社，1997)
8. 江心力：《20世紀前期的荀學研究》(北京：中國社會科學出版社，2005)

三、期刊論文

1. 陳大齊：〈孟子性善與荀子性惡說不相抵觸〉，收於《孔孟學報》總期 13（1967，轉刊中華民國孔孟學會主編：《孟子思想研究論集》，台北：黎明文化）
2. 唐端正：〈荀子善偽所展示的知識問題〉，收於《中國學人》總期 6（香港：新亞研究所，1977）
3. 董俊彥：〈從思想看中庸成篇最早在孟子之後〉，收於《師大學報》期 29（台北：國立臺灣師範大學，1984）
4. 黃俊傑：〈馬王堆帛書《五行篇》「形於內」的意涵〉，收於黃氏著：《孟學思想史論》（台北：東大圖書公司，1991）
5. 王慶光：〈晚周天道心性說及荀子之回應〉，收於《興大人文社會學報》總期 5（台中：國立中興大學，1996）
6. 王慶光：〈晚周氣論應變說及荀子之回應〉，收於《興大人文社會學報》總期 6（台中：國立中興大學，1997）
7. 王慶光：〈先秦內聖觀由「神文」向「人文」之轉型〉，收於《興大人文社會學報》總期 6（台中：國立中興大學，1997）
8. 祁潤興：〈人性：自然奠基、人文化成與價值創造——先秦人性論的現代詮釋〉，收於《孔子研究》（山東：中國孔子基金會，1997 年之 1）
9. 朱曉海：〈《荀子·性惡》真偽辨〉，收於《張以仁先生七秩壽慶論文集》（台北：臺灣學生書局，1998）
10. 王慶光：〈論晚周「因性法治」說興起及荀子「化性為善」說的回應〉，收於《興大中文學報》總期 13（台中：國立中興大學中國文學系，2000）
11. 梅廣：〈釋修辭立其誠：原始儒家天道觀與語言觀〉，收於《臺大文史哲學報》總期 55（台北：國立臺灣大學文史哲學報編輯委員會，2001）

12. 佐藤將之：〈二十世紀日本荀子研究之回顧〉，收於《國立政治大學哲學學報》總期 11（台北：國立政治大學哲學系，2003）
13. 王慶光：〈荀子駁正「黃老之學」並倡導「文化生命」〉，收於《興大人文學報》總期 34（台中：國立中興大學文學院，2004）
14. 劉振維：〈荀子「性惡」芻議〉，收於《東華人文學報》總期 6（花蓮：國立東華大學人文社會科學學院，2004）
15. 赤塚忠原著，佐藤將之、林明照合譯：〈荀子研究的若干問題〉，收於《政治大學哲學學報》總期 11（台北：國立政治大學哲學系，2004）
16. 佐藤將之：〈中國古代的「變化」觀念之演變暨其思想意義〉，收於《國立政治大學中文學報》總期 3，（台北：國立政治大學中文系，2005 年 6 月）
17. 佐藤將之：〈戰國時代「誠」概念的形成與意義：以《孟子》、《莊子》、《呂氏春秋》為中心〉，收於《清華學報》期 35 號 2（新竹：國立清華大學，2005）
18. 佐藤將之：〈漢學與哲學之邂逅：明治時期日本學者之《荀子》研究〉，收入於《漢學研究集刊》（雲林科技大學漢學資料整理研究所，期 3，2006）
19. 劉又銘：〈〈大學〉思想的歷史變遷〉，收於黃俊傑編：《東亞儒者的四書詮釋》（台北：臺灣大學出版中心，2005）
20. 劉又銘：〈荀子哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，收於《漢學研究集刊》（雲林科技大學漢學資料整理研究所，期 3，2006）
21. 王慶光：〈荀子以禮解《詩》的教化義〉，收於《通俗文學與雅正文學——文學與經學研討會論文集》（台中：國立中興大學中國文學系，2006）

四、研討會論文

1. 劉又銘：〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，《「孔學與二十一紀」國際學術研討會論文集》（國立政治大學文學院編印，2001年10月刊）
2. 劉又銘：〈合中有分：荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，第二屆「中國文哲之當代詮釋：文本、對話與詮學術研討會」宣讀論文（國立臺北大學中語系，2005年10月22-23日）
3. 劉又銘：〈論荀子哲學典範及其流變〉：「荀子研究的回顧與開創國際研討會」宣讀論文（雲林科技大學漢學資料研究所，2006年2月18日）
4. 蔡錦昌：〈「不若」說變成「基於」說——檢討台灣的荀子研究〉（「荀子研究的回顧與開創國際研討會」宣讀論文，雲林科技大學漢學資料研究所，2006年2月18日）
5. 王慶光：〈荀子「化性起偽」淵源於孔子之研究〉「荀子研究的回顧與開創系列研討會：中日荀子研究的評述」宣讀論文（2006年11月6日）

五、學位論文

1. 伍振勳：《語言、社會與歷史意識——荀子思想探義》（新竹：國立清華大學中國文學研究所博士論文，2006）
2. 田富美：《清代荀子學研究》（台北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2006）
3. 蕭振聲：《荀子的性向善論》（台北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2006）

六、外文論文

1. 西村茂樹：〈性善說〉，收於《東京學士院雜誌》（編 3 冊 6，1880），後來再收錄於《西村茂樹全集》，卷 2（1976 年復刊版）
2. 米田登：〈荀子性惡論管見〉，收於《文芸と思想》，福岡女子大学文学部，號 15（1958）
3. 金谷治：〈荀子「天人之分」について：その自然學の特色〉，收於《集刊東洋學》，號 24（1970）
4. 兒玉六郎：〈荀子性樸説の提出〉，收於《日本中國學會報》集 26（1974）
5. 松田弘：〈荀子における儒家理念と天の思想的地位〉，收於《筑波大學・哲學思想學系論集》集 1（1975）
6. 片倉望：〈荀子思想の分裂と統一：「天人之分」の思想〉，收於《集刊東洋學》號 40（1978）
7. 片倉望：〈「性偽之分」と性惡説：荀子思想の分裂と統一〉，收於《日本中國學會報》集 32（1980）
8. 三浦吉明：〈「荀子」における對天の思想〉《日本中國學會報》集 32（1980）
9. 金谷治：〈欲望のありか：荀子の所説をめぐって〉，收於氏著：《死と運命：中國古代の思索》（東京：法藏館，1986）
10. 淺野裕一：《黃老道の成立と展開》（東京：創文社，1992）
11. 兒玉六郎：《荀子の思想：自然・主宰の兩天道觀と性樸説》（東京：風間書房，1993）
12. 池田知久：《馬王堆漢墓帛書五行篇研究》（東京：汲古書院，1993）
13. 池田知久：〈儒家の「三才」と老子の「四大」〉，收於《中村璋八博士古稀記念東洋學論集》（東京：汲古書院，1996）

14. 蔣樂群：〈『荀子』天論篇の再検討——その意圖と意義〉，收於《中國哲學研究》（東京大學中國哲學會，號 10（1996）
15. 末永高康：〈『禮記』中庸篇の「誠」の説について〉，收於《京都大學人文科學研究所研究報告：中國の禮制と禮學》（京都：朋友書店，2001）
16. Masayuki Sato (佐藤將之): *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi.* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003)
17. 關村博道：〈海外荀子研究における多彩な問題意識——「荀子研究的回顧與開創國際研討會」參加報告〉，收於《中國哲學》，日本北海道大學中國哲學會刊，號 34（2006）

七、電子檢索系統

1. 中央研究院：漢籍電子文獻瀚典全文檢索系統

