

# 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

佐藤將之

國立台灣大學哲學系

## 摘 要

本文探討在先秦文獻中，「誠」字用例概念意涵的演變、暨在政治思想的發展上之意義。本文的分析試圖釐清，在戰國時代不同的文獻之間，其「誠」概念演變的幾個特色，其要點如下。

春秋時代以前的文獻中，幾乎沒有概念化的「誠」字的例子。在《禮記》的〈檀弓〉、〈曲禮〉等篇章的用例中，「誠」字主要係針對「鬼神」的「虔誠」；在其他的例子裡，則有延伸到在祭祀儀禮中、或「齋戒」時的「虔誠」之意。到了《孟子》，「誠」字開始與「善」字相結合，用來描述統治者和人民之間的影響關係。相對地，在《莊子》中，「誠」字則在批評儒家的價值概念，即「仁義」和「禮」的脈絡下出現，《莊子》主張，「誠」係指一種「真心」的意思，而此「真心」乃是屬於「天地」的。到了戰國末年所編輯的《呂氏春秋》中，基於「相類相應」的思維模式，以及其「誠」與「精」概念相結合，而提倡透過「非語言」的意念傳達（即「精」和「精」之間的互應）。具體而言，有「誠心」的統治者之「精」會引起被統治者的正面反應，而能夠由此不靠法令等語言的手段贏得人民的服從。

如此，透過戰國時代的概念發展，由《呂氏春秋》中的「誠」和「精」概念之結合，「誠」概念在其「養生→與天地合一→非語言的統治」的理論架構中發揮其思想特色。

**關鍵詞：**「誠」，「精」，《禮記》，《孟子》，《莊子》，《呂氏春秋》

## 序論：爲何「誠」概念是先秦儒學的「非主流」？

在先秦・兩漢儒學的各種倫理道德概念中，「誠」概念與其他儒家價值概念比

起來，是個不容易掌握的觀念字。雖然，在〈中庸〉後半的論述中，「誠」字是核心思想，但在先秦儒學的三大樞要文獻，即《論語》、《孟子》、以及《荀子》裏面，「誠」字不像在〈中庸〉裏面那樣受到關切。

從宋儒大力讚揚〈中庸〉在儒學功夫論中的價值之後，「誠」概念也漸漸被視為儒學的核心價值之一。不過，傳統知識份子之所以認為「誠」是儒家思想的核心概念的理由，除了「誠」概念之內容本身的綜合性（「誠」字似乎能代表儒家價值的多面性倫理觀念）之外，傳統知識份子還堅信〈中庸〉的作者是孔子之孫子思所撰作的。

反之，也不是最近才開始有對〈中庸〉的作者是否為子思提出懷疑的看法。尤其是二十世紀之後，隨著西方的文獻批判和疑古的觀點成為中國思想史的研究典範，越來越多的學者支持〈中庸〉的作者並不是子思的看法。在二十世紀前半的學者，如馮友蘭、<sup>(註1)</sup>武內義雄、重澤俊郎，都主張〈中庸〉的成篇時期最早應在戰國末年，或秦漢時期。<sup>(註2)</sup>津田左右吉甚至說，〈中庸〉的思想很典型地展現漢代思想之特色。<sup>(註3)</sup>在日本，在武內、重澤、津田下一代的板野長八、<sup>(註4)</sup>金谷治，<sup>(註5)</sup>再下一代的內山俊彥<sup>(註6)</sup>和島森哲郎，<sup>(註7)</sup>以及迄今，齋木哲郎在〈中庸與秦儒〉一文中，也承襲了現本〈中庸〉乃秦代之後成篇之觀點。<sup>(註8)</sup>反

1. 馮友蘭，《中國哲學史》，卷上。馮著，《三松堂全集》，卷2（河南：河南人民出版社，1988）所收，頁340-341。原書在1934年初版。
2. 武內義雄，《易と中庸の研究》（東京：岩波書店，1943）；以及重澤俊郎，《原始儒家思想と經學》（東京：岩波書店，1949），頁149-160。
3. 津田左右吉，〈漢儒の著作しかた〉。氏著，《津田左右吉全集》，卷18（東京：岩波書店，1949）所收，頁174-203。
4. 板野長八，〈中庸篇の成り立ち〉。氏著，《儒教成立史の研究》（東京：岩波書店，1984）。本文原載於《廣島大學文學部紀要》卷22號2，1963。
5. 金谷治有關〈中庸〉的論著如下：(1)金谷治，〈中と和〉（《文化》，卷15號4，1951年）；(2)金谷治，〈中庸について：その倫理としての性格〉（《東北大學文學部研究年報》，號4，1953年）；(3)金谷治，〈秦漢儒生の活動（下）〉，氏著，《秦漢思想史研究》（第四章）（東京：平樂寺書店，1960年）所收；(4) Kanaya, Osamu, "The Mean in Original Confucianism," Ivanhoe, P. J. (ed.) *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*, Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 1996；以及(5)金谷治，〈中庸篇の成立〉（《日本中國學會創立五十年記念論文集》，東京：汲古書院，1998）。(1)和(2)後來收入於氏著，《儒家思想と道家思想：金谷治中國思想論集》，卷中（東京：平河出版社，1997），頁129-149、以及頁150-185。
6. 內山俊彥，〈中庸新經の一解釋〉（《東方學》，輯41，1971）。
7. 島村哲男，〈『中庸』篇の構成とその思想：個のあり方をたづねて〉（《集刊東洋學》，號32，1974）。
8. 齋木哲郎，〈秦儒と『中庸』〉，氏著：《秦漢儒教の研究》（東京：汲古書院，2004）所收，頁117-144。

觀臺灣，在 1980 年代有董俊彥先生主張〈中庸〉的成篇最早在孟子之後。<sup>(註 9)</sup>近年梅廣先生也支持此觀點。<sup>(註 10)</sup>雖然郭店楚簡的〈性自命出〉和上海博物館所藏楚簡的〈性情論〉的出土提醒我們，〈中庸〉之成篇晚不代表其中各章個別思想內容之形成也那麼晚，不過，目前在郭店楚簡和上博楚簡中，並沒有明顯地可認定為屬於現本〈中庸〉之一部份的文字，而據此我們不得不揣測，在郭店楚簡的文獻流傳當時，與現本一樣的〈中庸〉文本恐仍未形成。因為假如子思時已經有與現本〈中庸〉一樣的「經典」，難以想像郭店墓主竟會沒帶其中任一部分到墓中。就算退一步，我們想像郭店墓主生前當時〈中庸〉已經成篇，只是墓主本人未入手而已，但郭店楚簡的文獻中並沒有與〈中庸〉完全一樣的一段一句的事實，還是使得我們推測，在郭店文獻流傳的當時，〈中庸〉應該還沒有成篇。

雖然我們還不至於主張，〈中庸〉的每一段文字都代表戰國末年以後的思想，但至少，〈中庸〉的成篇應該在戰國末年以後，這點便導致一些值得討論的事實。武內義雄早年已指出，〈中庸〉和《易傳》恐怕是在同樣的思想脈絡下所形成的兩部思想文獻。<sup>(註 11)</sup>到目前為止，不斷有學者指出，〈中庸〉的「誠」概念與《荀子·不苟》的「誠」之用例頗為類似。馮友蘭也主張過，〈中庸〉是在《荀子》思想的影響之下所形成的文獻。<sup>(註 12)</sup>近年，莊萬壽先生和陳鼓應先生主張〈中庸〉的思想受過道家思想之影響。<sup>(註 13)</sup>如此推論下來，我們所面對的事實是，「誠」概念具備豐富且多樣的面相，而且很可能是個超越儒學範疇的概念。

我們再稍微進一步來看「誠」概念在先秦儒學最代表性的文獻中的用法。在現本《論語》中，「誠」字只出現兩次，而且未具思想意義。在《孟子》中，作為具有思想意義的「誠」字出現在兩個段落，其中一段與〈中庸〉裏的一段幾乎一樣。相形之下，《孟子》中另一段的「誠」字確實是該段落的主題，而且此段主張

9. 董俊彥，〈從思想看中庸成篇最早在孟子之後〉（《師大學報》，期 29，1984）。

10. 梅廣先生指出：文中的「明善」顯然是孟子思想而不是《中庸》思想，因此這段話只能是《中庸》抄襲《孟子》而不是《孟子》抄襲《中庸》。請參閱，梅廣，〈釋修辭立其誠：原始儒家天道觀與語言觀〉（《臺大文史哲學報》，期 55，2001），頁 225。

11. 武內義雄，《易與中庸的研究》（東京：岩波書店，1943），頁 133-138。

12. 馮友蘭，〈大學為荀學說〉，馮著：《三松堂全集》，卷 11（河南：河南人民出版社，1992）所收，頁 234-241。

13. 請分別參閱，莊萬壽，〈《大學》、《中庸》與黃老思想〉（《道家文化研究》，卷 1，1992），頁 248；陳鼓應，〈道家在先秦哲學上的主幹地位〉（《道家文化研究》，卷 10，1996），頁 48-56。

在實踐道德中「誠」的重要（詳見後文）。不過，當我們通讀《孟子》一書，尤其在孟子與當時諸侯和他的門人的對話中，我們不難瞭解，孟子最極力提倡的倫理概念還是「仁義」；若擴大一點來說，就是「仁」、「義」、「禮」、「智」、「信」，即所謂的「五倫」。或許還可以說，孟子也重視「孝」和「悌」兩個德目。到目前為止，令人感到很特別的是，就算我們承認，孟子本人對「誠」字與其他上列的概念同等重視，但基本上，《孟子》中的「誠」字並沒有與上列概念一起出現的例子；而相對地，「仁」、「義」、「禮」、「智」和「孝」、「悌」等倫理概念，基本上在孟子倫理學說中彼此都有緊密的關係。換言之，即使孟子真的主張過「誠」的重要，那也是與「仁」和「義」、「孝」和「悌」等從《論語》而來的概念，在相當不同的脈絡底下所進行的。

相形之下，如上所提，在現本《荀子》的〈不苟〉中，有相當長的一段論述倡言「誠」的重要性。而如下所述，與《孟子》的用例不同，在〈不苟〉的論述中，至少「誠」概念與「仁」和「義」之間有著緊密的關係。不過，這裡值得一提的是，〈不苟〉的這一段論述中，荀子思想體系中最重要的概念——「禮」概念沒有出現。也許是這個原因，有些學者主張〈不苟〉的這一段文字並非代表荀子本人的思想。<sup>(註14)</sup>然而，正如吳怡先生正確地指出：荀子其他各篇中，談論到「誠」字的地方還很多，因此我們難以想像這些部分是從別書所竄入的文字。<sup>(註15)</sup>總括而言，「誠」概念是很自然地融合於在現本《荀子》的整體論述中。

到此，值得思考的事實是，《莊子》中的「誠」字，雖然其基本意涵似乎還保留道德概念的內涵，卻又不像「仁義」、「禮」等「儒家」倫理概念被看做是負面的；相反地，《莊子》的作者對「誠」概念給予正面的意義（詳見後文）。還有，不可忽視的事實是，大概與《荀子》同時形成的《呂氏春秋》中也有不少論及

14. 最近的話，日本的末永高康先生主張這一點。參見，末永高康，〈『禮記』中庸篇の「誠」の說について〉（京都大學人文科學研究所研究報告：《中國的禮制と禮學》，京都：朋友書店，2001），頁388-389。其實，因為在《孟子》中，「誠」概念並沒有與「仁義」等孟子思想中關鍵的概念一起出現，我們同樣地懷疑《孟子》中「誠」概念出現的一段也並不代表孟子本人的思想。但並沒有充分的理由證明這些段落並不是孟子的。目前，我們比較可以確認的一點是，《孟子》裡面具有思想意涵的「誠」字之出現只有兩段，而這表示，不像荀子的時代，在孟子時「誠」似乎並不是當時思想家廣闊使用的概念。

15. 吳怡，《中庸誠字的研究》（台北：華岡出版社，1972，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》等文獻中均有出現，因此難以像是荀子特別造的。

「誠」概念的部分，並且「誠」字乃是構成《呂氏春秋》中非常重要的「統治術」的一部份。

無論《呂氏春秋》的學派歸宿問題如何，從這些事實我們所能推測的是，「誠」概念在戰國中期以後，便超過儒學框架而迅速流行，《荀子》和《呂氏春秋》在形成各自思想體系的過程當中，也引進當時所流行的「誠」概念。

總之，若要釐清先秦時代「誠」概念的發展脈絡，光看先秦儒家傳世文獻的用例之間前後影響的關係尙無法清楚地描述。如下所述，本文將主張「誠」概念的一個獨特性，這在《呂氏春秋》中明顯可看到，即在於其能夠與「精」等概念相結合。

基於以上的觀察，我們暫時不提「誠」概念的學派歸屬問題，只蒐集更廣泛的用例，尤其將探索在《孟子》、《禮記》（〈中庸〉、〈大學〉以及此兩篇之外）、《莊子》、以及《呂氏春秋》中的用例，試圖構畫其早期發展的面貌。在我們的分析當中特別注意與「誠」字一起出現的幾個概念（如「善」、「精」等）和「誠」概念所形成的特殊架構，以及這些概念在與「誠」結合時所發揮的功能。如此，我們試圖找出「誠」概念的發展在中國古代思想上的意義。本文分爲以下三個部分：(1)戰國早中期的「誠」概念「原」貌；(2)《孟子》和《莊子》思想中所看到的「誠」概念之發展；以及(3)在《呂氏春秋》中所看到的「誠」概念的政治理論化，以及其概念結構，尤其是其與「精」概念的密接關係。

作者的假設是：「誠」概念的集大成是在《荀子》和〈中庸〉的相關論述中，而此集大成的時期應該不早於戰國末年。不過，由於篇幅所限，本文討論的範圍乃止於《呂氏春秋》的「誠」概念。作者將在另一篇論文中，專門探討《荀子》、《易傳》、〈中庸〉以及《淮南子》等戰國後期到漢代文獻中的「誠」觀念在中國古代思想發展上的意義。

## 一、「誠」概念早期的儀禮意涵

首先，我們來看春秋到戰國初年的文獻中「誠」字的用例。關於先秦主要典籍中「誠」字的用例，上面已經有提過吳怡先生的研究。他說：

關於這個誠字的源頭，我們追溯到春秋時代以前，發現了一個值得注意的事實，就是現存春秋以前的最可靠的典籍中，非但沒有一個像中庸裡那種具有特殊的色彩的誠字，甚之連當作助詞用的誠字也非常少見。

(註 16)

正如吳先生所指出，《易經》（但《易傳·文言》中則有）、（註 17）《儀禮》、《周禮》中均無「誠」字的用例，而《詩經》（有一例）（註 18）和《春秋公羊傳》（有二例）（註 19）的用例都是助詞。另外，在《論語》中的兩個例子，「誠」都是「真正的」的意思，似乎沒有展現其於思想上的特別意義。（註 20）最近，留美中國學者 An Yangming 先生出版了〈「誠」概念與其西文翻譯〉一文，其中討論到「誠」概念的原意。An 先生主要依靠《說文》的「誠，信也。」和孔穎達對《左傳》（文公十八年·傳）之疏：「誠者，實也。秉心純直布行，貞實也。」兩條「定義」，認為在「信」和「實」概念中，可以找出其原意。（註 21）不過，An 先生只分析「信」字和「實」字的單獨用例，並沒有說明「誠」和「信」以及「誠」和「實」如何互相結合起來。不但如此，雖然 An 先生說，「誠信」和「誠實」在近代以前就很廣闊地使用，但據我所調查的結果，至少就「誠實」一詞而言，在先秦、兩漢的文獻中，幾乎找不出「誠實」的用例。

在所謂「經書」當中，比較有特色的用例在《偽古文尚書》、《國語》、《禮記》中可以看到。首先，《偽古文尚書》的〈大禹謨〉和〈太甲下〉分別有「至誠感神，矧茲有苗」和「鬼神無常享，享于克誠」的文字。雖然我們不能斷定此兩句是從春秋以前的資料而來的部分，還是魏晉時期偽造的部分，但是值得注意的是，此二例中的「誠」字是在與宗教儀式相關的句子中出現。

16. 吳怡，《中庸誠字的研究》，頁 12。

17. 《易傳》中的「誠」概念之內涵也許與戰國時期「變化」觀的發展相輔而成。關於戰國「變化」觀念之發展，請參閱：佐藤將之，〈中國古代「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），頁 51-85。

18. 「謝於誠歸」（〈大雅崧高〉）

19. 「子誠仁人也」（宣公六年）和「此誠爾國也」（昭公三十一年）。

20. 「愛之欲其生，惡之欲其死，既欲其生，又欲其死，是或也。誠不以當，亦祇以異。」（《論語·顏淵》）和「善人為邦百年，亦可以勝殘去殺矣。誠哉是言也！」（《論語·子路》）的兩例。

21. An Yangming, "The Concept of *Cheng* 誠 and Its Western Translation" (*Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. IV, No. 1, Winter, 2004), pp. 119-123。

接著，我們來看《國語·晉語三》中的用例。<sup>(註 22)</sup>〈晉語三〉曰：

惠公即位，出共世子而改葬之，臭達於外。國人誦之曰：「貞之無報也，孰是人斯，而有是臭也？貞為不聽，信為不誠。國斯無刑，偷居倖生！」

引文中的「共世子」係晉獻公的世子申生。世子申生遭獻公之妃驪姬的讒言而自縊。後來其弟夷吾即位，成為晉惠公。晉惠公即位之後，即把被陷害為叛逆者的申生的屍體重新按照正禮安葬，以給申生平反。不過，申生的屍體仍然發出臭氣，並透過棺槨一直傳到外面。於是國人諷誦晉惠公。「誠」字就在此歌謠中出現。歌謠中「貞為不聽，信為不誠。」一句的意思大概是：「晉惠公要以正禮表示他對死者之忠貞之意，但卻無法為死者之靈所接納；他也要如此贏得國人對他的信賴，但此立信卻缺乏誠心」（晉惠公本來並沒有誠心，怎麼能夠向國人立信呢？）。在引文的脈絡上，引文中的「誠」字應該釋為惠公對申生的「誠心」，或對申生抱怨橫死的事情保持著從內心發出的哀悼之意。〈晉語三〉的作者主張，晉惠公缺乏對此死者的「誠心」。雖然此部分的後面便涉及人民對惠公施政之不滿，頗有與《論語》類似的道德政治論的色彩，但可以確認：(1)在「誠」字中的「誠心」意在生死者之間的關係出現，<sup>(註 23)</sup>(2)祭祀行為（在引文中「改葬」的過程）是能否展現「誠」心之關鍵機會。如下所述，「誠」這樣的意涵與《禮記》中的幾個用例之意涵也完全符合。

下面我們來看《禮記》的用例。仔細分析過《禮記》中「誠」字用例的紀志昌先生指出，在《禮記》中所出現的「誠」字，與祭者在祭祀過程中所要實踐的

22. 正如小倉芳彥對《左傳》的思想研究表示，《左傳》故事中人物的發言內容往往是《左傳》編者自己的思想之表現，因此不能馬上將《左傳》故事中的發言內容當作春秋時代思想的反映。請參閱，小倉芳彥，《中國古代政治思想史研究》（東京：青木書店，1970），頁 57-62。《國語》中的對話也包含著同樣的問題。不過，《左傳》也好，《國語》（〈越語〉是例外）也好，其對話內容大概不超出提倡倫理政治之範圍，而沒有積極的理由認為這些故事在戰國末年以後才編出來。因此，本文揣測，以下《國語·晉語三》的思想大概反映春秋末年到戰國初年的思想。

23. 《左傳·僖公十年》的經文「晉侯改葬共太子」的〈傳〉也提供相當有趣的材料。〈傳〉云，此年秋天申生的鬼出現在重耳（後成為晉文公）的舅父狐突面前而說：因為「夷吾（晉惠公）無禮」，他得到上帝的許可，可以讓晉國滅亡絕祀。在此，《國語·晉語三》之「貞為不聽，信為不誠」的意思以「無禮」一詞來表達。重要的是，此處〈晉語三〉的「貞為不聽，信為不誠」一句也好，〈僖公十年〉的「無禮」一詞也好，都係指「生人」（晉惠公）和「死人」（申生之鬼）之間的互動。

「齋戒」行為息息相關。<sup>(註 24)</sup>的確，因為在中國古代祭祀過程當中，齋戒佔著重要的角色，古代中國若將齋戒的心理狀態稱為「誠」也沒有不合理之處。因此，紀先生進一步表示，除祭祀的場合之外，當時的王侯貴族在他們的日常行事上還得遵守「齋戒」的古禮，<sup>(註 25)</sup>而這個事實可以表示「齋戒」的重要超乎宗教行為本身。不過，因為紀先生將〈中庸〉和〈大學〉的用例與《禮記》其他篇章的用例合在一起討論，他便認為，「誠」概念中還包含著「總攝著人類社會由身而家國而天下的發展定律」和「天人感通的媒介」之角色。<sup>(註 26)</sup>然而，若我們專注〈中庸〉・〈大學〉之外的《禮記》的「誠」字的話，這些用例所暗示的「誠」之媒介對象還是「人」和「鬼」，似乎還沒有「總攝人類社會」和「天人感通」的重大意涵。尤其，在〈中庸〉・〈大學〉之外的《禮記》之「誠」字用例當中，在「人」和「人」之間的關係本身似乎並沒有受到高度重視。這樣，〈中庸〉・〈大學〉和《禮記》之外的「誠」字用例之間內容上的差距，再度使得我們推測，〈中庸〉・〈大學〉，和《禮記》其他篇章的「誠」概念之內涵，很可能代表各個不同發展階段的思想。

我們若分析〈中庸〉和〈大學〉之外的整部《禮記》的「誠」字用例，便會發現三個重要的事實。第一，在〈曲禮〉、〈檀弓〉中有「誠」字，此係祭拜者心中的虔誠的意思；第二，從第一點出發，《禮記》的作者進一步談及舉行「禮」的過程中，「誠」的重要；以及第三，在〈檀弓上〉有六條子思的發言，而其中一條出現「誠」字。

關於第一點，〈曲禮上〉曰：

禱祠，祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊，是以君子恭敬撙節，退讓以明禮。（《禮記・曲禮上》）

在引文中，「誠」顯然是指針對「鬼神」的「虔誠」。因為〈曲禮上・下〉、〈檀弓上・下〉四篇之內容，似乎是由古禮的描述與評語，以及簡短的孔門言行而組成，並且，其體裁也與《論語》相似，其編輯在整個《禮記》中也屬於早期，在此部

24. 紀志昌，〈「誠」與「齋戒」——從祭禮到哲學的轉化〉（《哲學與文化》，卷 27 期 11，2000），頁 1084-1092。

25. 紀志昌，〈「誠」與「齋戒」——從祭禮到哲學的轉化〉，頁 1090。

26. 紀志昌，〈「誠」與「齋戒」——從祭禮到哲學的轉化〉，頁 1085。



分中可能保留著戰國早期儒家（即從孔子最晚到孟子以前）的「誠」概念。「禱祠，祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊」一句在《新語·禮》中也有出現。關於其與「敬」字的結合，在《爾雅·釋詁》中可以看到「誠，敬也。」的文字。

另外，在〈祭統〉中，其作者對「祭祀」的定義裏，也可以看到類似的用例：

賢者之祭也，致其誠信，與其忠敬，奉之以物，道之以禮，安之以樂，參之以時，明薦之而已矣。不求其為，此孝子之心也。祭者，所以追養繼孝也。（《禮記·祭統》）

在引文中，「誠」與「信」和「忠敬」一樣，是不可或缺的心理狀態。我們在上面《國語·晉語三》的例子也看過「誠」字和「信」字一起出現的例子。〈祭統〉在進一步主張「祭之道」的論述中，還出現「致其誠信」一句：

身致其誠信，誠信之謂盡，盡之謂敬。敬盡然後可以事神明，此祭之道也。（《禮記·祭統》）

雖然上面兩段引文中「誠」字已與「信」字結合起來成為「誠信」一詞，而此一詞彙在《管子》和《荀子》等戰國中後期文獻中，是常常出現的用法。但是，以《管子》和《荀子》為例，<sup>27</sup>「誠信」一詞的出現，基本上與祭祀並沒有太大關連。相對地，〈祭統〉的例子中，「誠」字由於「祭」的關係而被提及，與上述〈曲禮上〉的例子完全一致。其實，「誠」字在「人」與「鬼神」的關係上出現的例子，在〈中庸〉裏有一個：

子曰：「鬼神之為德，其盛矣乎！視之而弗見，聽之而弗聞，體物而不可遺，使天下之人，齊明盛服，以承祭祀，洋洋乎如在其上，如在其左右。詩曰：『神之格思，不可度思，矧可射思，夫微之顯。』誠之不可揜如此夫！」（《禮記·中庸》）

首先，我們要注意的是，此章是《朱熹章句》中的〈第十六章〉，其「誠」字出現

27. 「罰未行而民畏恐，賞未加而民勸勉，誠信之所期也。」（《管子·立政》）；「先王貴誠信，誠信者，天下之結也。」（《管子·樞言》）；「誠信如神，夸誕逐魂」（《荀子·致士》）；「文公非不欲得原也，以不信得原，不若勿得也，必誠信以得之。」（《呂氏春秋·為欲》）等。

的脈絡，完全不同於「誠」字大量出現的〈第二十章〉以下。這一段文字顯示將萬物孕育之不可知的力量歸於「鬼神之神」的觀點，而正如《墨子》的〈天志〉或〈明鬼〉所提及，在春秋、戰國時代，古代中國人相信如此超人類的力量，一點也不奇怪。而且，〈中庸〉的作者在這裡主張人對鬼神至誠這一點，也與上述《禮記·祭統》中的內涵完全一致。再者，此章與其他論及「誠」字的部分隔開，而被放在相當前面，若考慮到這點事實，我們可以推測此處的「誠」概念反而代表戰國儒家早期的「誠」概念，而〈第二十章〉以下的部分，則可以代表「誠」概念的此後發展。(註28)

其實，在其他文獻中也有「誠」與「鬼神」一起出現的例子。譬如，《大戴禮記·五帝德》曰：

孔子曰：「顓頊，黃帝之孫，昌意之子也，曰高陽。洪淵以有謀，疏通而知事；養材以任地，履時以象天，依鬼神以制義；治氣以教民，絜誠以祭祀。」(《大戴禮記·五帝德》)(註29)

又，《關尹子·四符》曰：

鬼云為魂，鬼白為魄，於文則然。鬼者，人死所變。(…中略…) 譬猶兆龜數著，至誠自契，五行應之。誠苟不至，兆之數之，無一應者。聖人假物以游世，五行不得不對。(《關尹子·四符》)

此引文中的「五行」觀念和「假物」等用詞，暗示此段內容可代表戰國後期的思想，(註30)但是，從背景我們可以明顯看出，「誠」是得到「兆龜數著」之「應」的必要條件。換言之，此「至誠」的對象也是「鬼神」。雖然漢代的著作，在《新語·禮》也有「禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。是以君子恭敬撙節退讓以明禮。」的句子。但此段所主張的重點便從「誠」變成「禮」。因此，在思想意義上，此句與下面第二點的「誠」的用例密切相關。

28. 不過，「誠」概念在這裡成為主題，似乎意味著這一段主張本身並沒有那麼早。但是我們至少可說，此處保留了比較早期用法的影響。

29. 在《孔子家語·五帝德》中也有幾乎同樣的一段。

30. 「君子生非異也，善假於物也。」(《荀子·勸學》)；「故善學者假人之長以補其短。故假人者遂有天下。」(《呂氏春秋·用眾》)等。

關於第二點，在《禮記》中「誠」的重要性，也擴大到其他禮儀。譬如〈郊特牲〉云：

郊特牲而社稷大牢，天子適諸侯，諸侯膳用犢，諸侯適天子，天子賜之禮大牢，貴誠之義也。故天子牲孕弗食也。（《禮記·郊特牲》）

此處，作者說明天子和諸侯舉行郊特牲之禮的一些規範。其中，作者主張諸侯用「犢」，而天子則用「大牢」，理由是「貴誠」。〈禮器〉把「誠」境界的需要從「崇拜祖先的」儀禮更擴大到廣義的禮的行為，其曰：「君子之於禮也，有所竭情盡慎，致其敬而誠若，有美而文而誠若。」若我們考慮到個別的祖先崇拜儀式也好，國家儀式也好，「禮」的提倡是先秦儒家之活動重點的事實，他們在「禮」的實行中發現「誠」之心理之重要，應該是很自然的事。但是值得注意的是，除了上述〈禮器〉的這一句之外，「禮」和「誠」的兩個概念並沒有互相吸引。譬如，在《孟子》和《荀子》兩書中，「誠」字與「禮」並非一起出現。

那麼，我們來看第三點：即，子思與「誠」概念的關係。因為現本《禮記·中庸》中的發言者都是孔子（其中一段有子路問的），雖然也可以推測說，〈中庸〉是子思蒐集孔子的發言而編成一本的文獻，但若是如此，〈中庸〉裡面的「子曰」可以代表孔子本人的發言內容，其中的主要思想便不能說是子思本人的思想。雖然如上所述，〈中庸〉裡面「誠」字的第一個用例有冠上「子曰」兩字，但其後所有的用例中，都沒有「孔子曰」（或「子曰」）的句子。<sup>（註31）</sup>既然〈中庸〉有關「誠」字的討論中找不到「子思曰」這一句，關於現本〈中庸〉是否代表子思本人的思想這一點，目前我在現本〈中庸〉文獻裡面，還無法找出具體證據。

相形之下，在現本《禮記》中，〈檀弓上·下〉兩篇至少包含著六段「子思曰」開頭的子思之發言。<sup>（註32）</sup>而且其中還有子思主張「誠」之重要的一段。這一段記載如下：

子思曰：「喪三日而殯，凡附於身者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。三

31. 如果我們將「誠」出現的所有段落，看做前幾段以「子曰：好學近乎知」開頭的論述之延續，則不在此限。然而若如此看待，則包含此「誠」字出現的句子之後的一半也成為一大段的孔子發言，這與〈中庸〉前面的簡要段落的列舉之體裁不太相合。

32. 但是很有意思的是，現本《禮記》中〈檀弓上·下〉兩篇之外，均看不到「子思曰」的句子。

月而葬，凡附於棺者，必誠必信，勿之有悔焉耳矣。喪三年，以為極亡，則弗之忘矣。故君子有終身之憂，而無一朝之患，故忌日不樂。」（《禮記·檀弓上》）

值得注意的是，這一段的「誠」字是關於在服喪時的態度而言的。因為過世的親人將成為祭祀的對象，此「誠」概念的內涵與祭祀的「誠」可說相通。再者，在引文中，雖然「誠」與「信」保持著概念上密切相接的關係，但和〈祭統〉的「誠信」一詞不同，這裡的「誠」與「信」兩概念並沒有結合在一起。尚未形成複合詞這一點，反而能夠令人相信此句保存著比較早期的思想。

以上，我們分析《禮記》以及與此相關的「誠」字的結果，可以分為三點：第一，《禮記》中的「誠」字，基本意義是舉行祭祀時對祖先（鬼）和神祇的誠虔，而此基本意涵似乎可擴大於各種儀禮時之誠虔。第二，在〈檀弓上〉中，子思在「喪」和「殯」如此具體的儀禮中提到「誠」的事實，以及在現本〈中庸〉的第一個用例，在讚美「鬼神之神」的脈絡（而且與其他所有的「誠」字的用例隔開）出現的事實，似乎皆表示，子思本人所提倡的「誠」，也以此與「祭祀」相關的「誠」為基礎。第三，因為以上的「誠」，都是針對鬼神、或神祇而使用的概念，因此「誠」字的主要意涵係對「鬼神」之虔誠，在此意義上，至少在上列的例子中，「誠」在描述人際關係的脈絡上並沒有出現。這一點，和類似「虔誠」的意思之「敬」字（就是與《爾雅》的「誠，敬也」之定義相符合），其對鬼神和人都可以使用的狀況大相逕庭。<sup>（註 33）</sup>其實，以下接著將討論的「誠」字，就算是離開宗教儀式上的用法，其概念也一直包含著一種神祕的色彩。

## 二、「誠」與「善」之結合：《孟子》的「誠」

《孟子》在二十二個「誠」字的用例中，絕大多數的用例是副詞，代表「真正的」的意思，若要尋找具有理念化的「誠」字，則有兩段。第一個是《孟子·離婁上》的一段，即：

33. 譬如，《論語·子張》：「子張曰：『士見危致命，見得思義，祭思敬，喪思哀，其可已矣。』」和《論語·先進》：「門人不敬子路」。前者乃對於死者而言的，而後者則是對生者而言的「敬」。

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。（《孟子·離婁上》）」

與這段幾乎同樣的文字在〈中庸·第二十章〉和《孔子家語·哀公問政》中可以看到。可見，此一段是戰國中後期當時相當流行的文字。若這一段的內容可以當作代表孟子時代的思想史資料，便能夠發現在前述《禮記》的例子中看不到的四個特色。

第一，在《禮記》的用例當中，「誠」字是與「喪」、「祭」、「郊特牲」等宗教儀式有關，而此心理狀態所達成的對象，是以「鬼神」為主。如此，我們可以認為〈中庸·第十六章〉的「不可揜」，對於鬼神的「誠」和「為德」的「鬼神」之互應，反而可說是合乎於「誠」的宗教性意涵，而這很可能是「誠」字原來的核心意涵。

相形之下，《孟子·離婁上》最大的特點，在於「誠」字變成為了達成人倫秩序的關鍵方法或階段。因此在前一半，「誠」字的視野限於人間的秩序，而不再直接規定人與鬼神之間的關係。換言之，孟子的思考範圍是放在「治民」（目標）和「明乎善」（究竟方法），而「誠」的提出並不超乎此論述架構。雖然後面出現「誠者，天之道也」，似乎還保留其宗教意涵，但孟子馬上主張「思誠者，人之道也」；之後的文句中雖然沒有直接說「人」，但是考量其關連性，最後一句的「動」和「未動」，應該是指「人」的感情、或對自己的態度。

其實，「思誠」一詞這樣的用詞也暗示，在《孟子》的思想中，「誠」觀念開始超過與祭祀行為本身相關的範圍，因為「思」這個行為可以不一定是指某種行為時之必然動作。反過來說，一個人在不參加儀式或齋戒時也能夠「思誠」。如此，「誠」概念由於與「思」字結合在一起，便成為離開祭祀行為而還能夠包含著祭祀時之「敬虔」之「心理狀態」的意思。

第二，《孟子》中的「誠」，基本上並不傾向於與其他倫理概念直接連在一起。〈盡心上〉曰：

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。（《孟子·盡心上》）

這裡的「誠」和「行」是達成「樂」和「仁」的關鍵方法。但「誠」本身與「仁」並沒有直接的關聯，只是一起出現而已。如此，我們觀察到「誠」和「仁」是所屬脈絡稍有不同的兩個價值概念。但很可惜的是，由於缺乏前後脈絡，我們無法在此段落中得知「萬物皆備於我」和「誠」一起出現的理由為何。

第三，孟子的「誠」始具明確政治意涵，而其關鍵是「誠」與「善」之結合。在〈離婁上〉的一段中，孟子將「明乎善」當作「誠身」的關鍵方法。相形之下，雖然在《論語》中有四十多個「善」字的用例，但很奇特的是，「善」字基本上沒有特別與其他倫理概念結合。其實，在〈五行〉中我們可以看到「善」與儒學中若干觀念字的結合。〈五行〉開頭的段落說，「善」是「仁·義·禮·智」的「四行」之「人道」。與此相符的是，孟子也將「誠」的重點放在「動人」上。

雖然在《孟子》一書中，表面上「善」與其他倫理概念的關係並不是很明確，但值得注意的是，孟子非常重視統治者的「為善」。在〈公孫丑上〉孟子曰：

子路，人告之以有過則喜。禹聞善言則拜。大舜有大焉，善與人同。舍己從人，樂取於人以為善。自耕、稼、陶、漁以至為帝，無非取於人者，取諸人以為善，是與人為善者也。故君子莫大乎與人為善。（《孟子·公孫丑上》）

在〈告子下〉，孟子在談自己的弟子樂正子「其為人也好善」時，強調「善」的重要，他說：

好善優於天下，而況魯國乎？夫苟好善，則四海之內，皆將輕千里而來告之以善。（《孟子·告子下》）

在〈盡心下〉，孟子對「何謂善？」的提問回答說：「可欲之謂善」。同時還說：「有諸己之謂信」，意謂，「善」內在化於自己本身的狀態稱為「信」。孟子接著主張，此「善」還「大而化」。如此，在孟子思想中，「善」的展現與擴大，對於影響人心必然有正面的效果。「誠」係指「擴大（大而化）」的道德概念，這一點也

許是《孟子》「誠」概念的第三個特色。其實，對孟子而言，「大而化」就是「動人」或「服人」。我們再引用〈離婁下〉的一句：「以善服人者，未有能服人者也；以善養人，然後能服天下。天下不心服而王者，未之有也。」如上所述，此「善」是「服人」的關鍵。孟子也主張：「教人以善謂之忠。」（〈滕文公上〉）。其實，與《孟子》同屬齊學傳統的著作《晏子春秋》中，也有「誠」和「善」一起出現的例子。其云：

詩曰：「芄芄棧樸，薪之樛之，濟濟辟王，左右趨之。」此言古者聖王明君之使以善也，故外知事之情，而內得心之誠，是以不迷也。（《晏子春秋·內篇問下·魯昭公問魯一國迷何也晏子對以化為一心》）

《晏子春秋》的作者認為，「使以善」是「聖王」和「明君」所實踐過的。因此，此段所說的「誠」顯然與統治者的「內心」有關。反觀《孟子·離婁上》的一段，他說：「民不可得而治也」。由此觀之，《孟子》中「明乎善」的「思誠」也好，《晏子春秋》中「使以善」的「內得心之誠」也好，都是屬於「統治者」應如何統治的論述。如此，從政治思想史發展的脈絡來看，我們可以看出「誠」概念從「對鬼神的敬虔」演變為「統治者為統治人民而必須具備的心理狀態」。

不過，此處尚有值得注意的一點。對孟子而言，「為善」基本上是限於人間社會之互動的價值；但另一方面，「樂善」與「誠」同樣屬於「天」的範疇。在〈告子下〉，孟子曰：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。古之人修其天爵，而人爵從之。（《孟子·告子下》）

不可諱言，古代中國的「天」觀念具有多樣性的面相，《孟子》的「天」概念也可同時具備「人格神」、「道德根源」、「自然規律」等意涵。因此，孟子說「誠者，天之道也」時，我們也不容易判定此「天」概念的主要內涵是什麼。不過，在確認《孟子》中的「天」概念也包含著「合乎自然的法則」時，我們便發現，其實，此「誠」概念之內涵相當接近於《莊子》中的「天」和「誠」之間的關係。

總而言之，我們分析《孟子》的「誠」字用法乃發現：(1)在孟子思想中，「誠」概念在主張人際關係的倫理需要之脈絡中出現。(2)孟子為了達成此「誠」的境界，

在方法上也提出「善」之重要，而由此，「誠」似乎開始具備「爲了統治人民所需要的心理狀態」的政治上意義。(3)在《孟子》中，「善」字是在爲了「服人」、「大而化」等，達成一種「人人化善」的脈絡下出現。這種功能與「誠」的「動（人）」的功能互相發揮。其實，「誠」概念還沒有與「仁・義・禮・智」等儒家倫理概念直接連起來，而單獨與「天」概念相連起來的事實，反而賦予了在儒家脈絡之外進一步發展的新契機。下面，我們來看在《莊子》中的用例。

### 三、合乎真實之「誠」：《莊子》的「誠」

《莊子》一書中的「誠」字的用例只有十六例，而以此文獻之規模而言，可說並不多，而且絕大多數見於外、雜篇中。(註34)首先，與上舉《孟子》的例子相似者，在〈雜篇・庚桑楚〉中有一段，其曰：

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。明乎人，明乎鬼者，然後能獨行。(《莊子・庚桑楚》)

雖然此句中「誠」字的意思並不是很清楚，但值得注意的是，這裏「人」和「鬼」相對而舉，而「爲善」和「爲不善」是此段主題。因爲我們已經觀察到《禮記》中「誠」的例子是針對「鬼神」的，所以，〈庚桑楚〉中如此的用法並不稀奇。

在《莊子》「誠」字的用法中，展現其概念的獨特發展者，就在以下〈雜篇・徐无鬼〉中的幾個例子。〈徐无鬼〉中，徐无鬼與魏武侯談到仁義之不可說：「唯仁義之行，唯且無誠」。上面，我們已經觀察到在《孟子》、以及〈中庸〉以外的《禮記》諸篇，「誠」字並沒有特別與「仁義」相結合。(註35)藉此，〈徐无鬼〉的作者試圖表達一種與儒學不同內涵的價值概念，亦即人人要達成的境界。

那麼，其境界是如何？此段的結語說：「脩胥中之誠，以應天地之情而勿撓。」

34. 整個〈內篇〉的用例只有〈德充符〉的「忘其所不王，此謂誠忘」一例。

35. 吳怡先生的研究也提到這一點，他說：「莊子的誠，乃是精神內聚，純化而成的一種真的境界，它和仁義的關係，都採取逆轉的方式，由捨仁義而後見精誠。」參見，吳怡：《中庸誠字的研究》，頁21。但，吳怡先生本人比較沒有注意到，其實《孟子》的「誠」也沒有特別與「仁義」相結合。



在這裏，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，在《呂氏春秋》、《荀子》以及〈中庸·第二十二章〉中都有看到，是很典型的思維。〈徐无鬼〉中，描述「遊於天地」者的境界，稱之為「乘天地之誠而不以物與之相撓」，也稱作「大人之誠」。〈徐无鬼〉的作者，由於描述如此的境界，而主張萬物齊同世界的優越。（註36）

另外，「誠」概念的發展當中，〈漁夫〉還有一點是在《孟子》裏所看不到的。〈漁夫〉云：

客曰：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故強哭者雖悲不哀，強怒者雖嚴不威，強親者雖笑不和。真悲無聲而哀，真怒未發而威，真親未笑而和。真在內者，神動於外，是所以貴真也。其用於人理也，事親則慈孝，事君則忠貞，飲酒則歡樂，處喪則悲哀。忠貞以功為主，飲酒以樂為主，處喪以哀為主，事親以適為主，功成之美，无一其迹矣。事親以適，不論所以矣；飲酒以樂，不選其具矣；處喪以哀，无問其禮矣。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！子之蚤湛於人偽而晚聞大道也。（《莊子·漁夫》）」

在上段引文中，我們可以確認的是(1)這個「誠」是在貶斥儒學的「禮」的論述中出現，(2)這個「誠」也指「所以受天地，自然不可易」之意。

除此之外，此段的「誠」概念之特別意義有二。第一，「誠」和「精」之結合。值得注意者，現本《莊子》最後一篇，即〈雜篇·天下〉的作者將莊周的達道境界描述為：「天地精神往來而不敖倪於萬物，不譴是非，以與世俗處。」旨在說明莊周通達「天地之精」境界之重要。然而，整本《莊子》中，雖然「精」與「神」結合的例子不少（「精神」合為一詞出現有八例；「精」和「神」在同一個句子出現有六例），但《莊子》中「精」和「誠」結合的例子只在〈漁夫〉的「真者，精誠之至也。不精不誠…」一段而已。而且，此例中的「精」和「誠」只是一個並

36. 〈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！」

列，並沒有進一步說明此兩個概念相結合的意義。其實，此兩個概念相結合的意義，在《呂氏春秋》中有比較詳細地談到，且容後討論。(註 37)

第二，只靠「誠」，而不由某種動作，就能夠展現真情——這樣的主張開始出現。在《孟子》中「誠」是為了「動」對象的方法或境界。相形之下，在〈徐无鬼〉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〈徐无鬼〉還進一步描述「真悲无聲而哀，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，成為《呂氏春秋》和《荀子》「誠」概念的顯現方式。

#### 四、非語言統治術之確立：《呂氏春秋》的「誠」

在《呂氏春秋》一書中，「誠」概念共有三十五個用例，而且，「誠」字的重要甚至使「誠」本身成為幾個段落的主題。在〈十二紀〉也有稱為〈誠廉〉的一篇。(註 38) 吳怡先生對「誠」字的研究完全沒有提到《呂氏春秋》中的「誠」。反之，鬼丸紀先生的〈《呂氏春秋》的心術論：兼論與《管子》養生論的關係與「誠」的出現〉一文仔細分析其內容和意義。(註 39) 我們首先介紹鬼丸先生的研究，其次進入我們對《呂氏春秋》相關用例的分析。

鬼丸先生首先分析《管子》的〈心術上〉、〈心術下〉、〈白心〉以及〈內業〉(所謂《管子四篇》)的心術論和養生論的政治意涵，以及此主張與《呂氏春秋》相關論述的關聯。鬼丸先生認為，從《呂氏春秋》的〈審分覽〉和〈審應覽〉中，可以看出《管子四篇》中由「氣」概念來構成的養生論、和其政治論的影響。但〈審應覽〉後半的篇章中進一步提出「意言不一致」所造成的毒害，而探索超乎

37. 在《莊子》中的「精」字的意思是(1)生物學上的「精子」(「形本生於精，而萬物以形相生」〈外篇·知北遊〉)；(2)與「神」字結合係旨「精神」(「勞乎子之精」〈內篇·德充符〉)；(3)微細之物(「夫精，小之微也」〈外篇·秋水〉)；(4)自然界的神祇(「山川之精」〈外篇·肱篋〉)；(5)最重要的構成要素(「至道之精」〈外篇·知北遊〉)；「欲取天地之精」〈外篇·知北遊〉)。而且此「精」在人心、人體中和自然環境普遍存在而會互通(「與神為一；一之精通，合於天倫」〈外篇·刻意〉)。

38. 〈誠廉〉一篇中並沒有關於「誠」字本身的分析。

39. 鬼丸紀，〈『呂氏春秋』の心術論——『管子』の養生説との関連と「誠」の登場について——〉(《東方學》，輯 91，1996)，頁 15-29。

語言（即能夠反映真正意圖的交換）的溝通方式。鬼丸先生主張，〈審應覽〉最後一篇〈具備〉的「誠」概念是用以代替上述語言限制之價值。換言之，〈審應覽·具備〉的作者認為，具有「誠」的君子，不須倚靠語言便能夠讓民眾心服於他的德。因此，鬼丸先生結論說，〈審分覽〉和〈審應覽〉的「誠」概念是繼承孔子「忠」、「信」等主張的戰國末年的思想家寫成的，而其作者受到《管子四篇》的心術論，尤其是其「氣」概念的影響。鬼丸先生也認為，「誠」概念的提出，對《呂氏春秋》的作者來說，也是為了克服當時所流行的詭辯和對語言的不信任的一個價值。<sup>（註40）</sup>總之，鬼丸先生的研究，觀察到《呂氏春秋》「誠」概念的兩大特點：（1）以「氣」為主的心術論；以及（2）對語言的不信任。<sup>（註41）</sup>

那麼，在下面我們以綜合性的觀點來探討整部《呂氏春秋》中的「誠」的用法。在《呂氏春秋》中，有兩篇專門討論「誠」概念的重要：〈季秋紀·精通〉和〈審應覽·具備〉。本文的分析肯定鬼丸先生所提出的第二點。不過，若我們仔細分析整本《呂氏春秋》有關「誠」的論述，也將發現其中發揮重要的角色之概念並不是「氣」，而是「精」，而且，此「精」和「誠」兩個概念之結合給予《呂氏春秋》的政治理論很獨特的思想特色。

我們首先看〈精通〉的用例。此篇總共有四個「誠」概念的用例。我們也要注意在整篇的論述中出現的幾個重要的概念。其實此篇的篇名「精通」正顯示此篇的主題是「精」。

在一開頭的討論中，〈精通〉的作者基於他「類比」的思維而提出「精」概念。〈精通〉曰：

慈石召鐵，或引之也。樹相近而靡，或斲之也。聖人南面而立，以愛利民為心，號令未出而天下皆延頸舉踵矣，則精通乎民也。夫賊害於人，人亦然。（《呂氏春秋·精通》）

在這裏，作者提出「磁石吸鐵」和「愛利民為心」之間的類比關係，同時也說明

40. 本文所提的鬼丸先生的全部觀點都可以在前註鬼丸的文章中看到。

41. 末永高康先生在上列的論文中認為，在《呂氏春秋·貴信》裡面，「誠」和「信」在意思上可以互通，而這也合乎《說文》的「誠，信也。」之定義。參見，末永，〈『禮記』中庸篇の「誠」の說について〉，頁378、390-391。

「精通乎民」的統治是「號令未出而天下皆延頸舉踵」。如此，作者主張「精」是不靠語言的律令而贏得人民的服從之關鍵。其實，如下所述，此「精」字在〈具備〉裏面可以代換為「誠」。

在第二段裏，〈精通〉曰：

今夫攻者，砥厲五兵，侈衣美食，發且有日矣，所被攻者不樂，非或聞之也，神者先告也。身在乎秦，所親愛在於齊，死而志氣不安，精或往來也。（《呂氏春秋·精通》）

在這裏，作者主張人心和人心之間就算有距離，還是能夠會通彼此。一個國家要發動戰爭，那麼將被侵略的國家的人民，就會有不好的預感。乃是「神者先告也」、「精或往來也」。

第三段所顯示的思想也是「類比」的思維。它提出「月」的例子，〈精通〉曰：「月也者，群陰之本也。月望則蚌蛤實，群陰盈；月晦則蚌蛤虛，群陰虧。」作者接著主張，「月」和「聖人」之間就有類比的關係，曰：「夫月形乎天，而群陰化乎淵；聖人形德乎己，而四方咸飭乎其理由仁。」聖人實行德之後，影響到四方，即全世界的人民，「飭乎仁」，亦即受到仁的感化。

到第四段才真正開始討論「誠」。〈精通〉曰：

養由基射先，中石，矢乃飲羽，誠乎先也。伯樂學相馬，所見無非馬者，誠乎馬也。宋之庖丁好解牛，所見無非死牛者；三年而不見生牛；用刀十九年，刃若新磨研，順其理，誠乎牛也。（《呂氏春秋·精通》）

這裏說明養由基、伯樂、庖丁三人所以有絕技之原因，而將其理由歸納於「誠乎……」。譬如，下面作者再解釋庖丁的境界說：「順其理」。其實，此「理」字在《莊子》中也有出現，在〈養生主〉中，庖丁云：

臣之所好者道也，進乎技矣。始臣之解牛之時，所見無非全牛者。三年之後，未嘗見全牛也。方今之時，臣以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理，批大郤，導大窾，因其固然，技經肯綮之未嘗，而況大軀乎！（《莊子·養生主》）

若我們比較此兩種說明，則可以發現，〈精通〉的作者將〈養生主〉的作者說「以神遇而不以目視，官知止而神欲行。依乎天理」的地方以「誠」一字來代替。另外，《荀子·解蔽》中也有說明幾種技術的高手的境界，〈解蔽〉云：

故好書者眾矣，而倉頡獨傳者，壹也；好稼者眾矣，而后稷獨傳者，壹也。好樂者眾矣，而夔獨傳者，壹也；好義者眾矣，而舜獨傳者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精於射；奚仲作車，乘杜作乘馬，而造父精於御：自古及今，未嘗有兩而能精者也。（《荀子·解蔽》）

在這裏荀子所提出的境界是「壹」（一）和「精」。其實，荀子對「一」的重視在〈勸學〉中的幾個例子中便可以看到。<sup>（註 42）</sup>其論述的重點從《莊子》對「神」或「大理」的境界之讚嘆（即，已經不需要使用自己的感覺器官的境界）轉換成「專心面對著對象為成功關鍵」的合理說明。但荀子還在「壹」的功夫中保留「精」的重要。《淮南子·齊俗訓》中，也以「一」字來讚美這樣高超的技術，其中，出現了「道」、「神」、「虛」等概念字，但沒有出現「精」字。<sup>（註 43）</sup>其實，這種對「精」的境界的重視，是《呂氏春秋》和《荀子》所共有的思想特色。下面，我們再討論《呂氏春秋》中，「誠」和「精」的密切關係。

第五段描述鍾子期晚上聽到有人擊磬，聲音非常悲傷。於是，鍾子期派人問演奏的人，了解其悲傷的理由之後，嘆氣說：

悲夫，悲夫！心非臂也，臂非椎非石也。悲存乎心而木石應之，故君子誠乎此而諭乎彼，感乎己而發乎人，豈必彊說乎哉？（《呂氏春秋·精通》）

在鍾子期的談話中，值得注意的是，他原來感受到的是擊磬女子的悲哀，但他從這個例子就結論說：一個人有誠心的話，其心就可以傳達於別人。這裏暗示著不靠「語言」（引言中「彊說」）的統治術。具體的例子在下面〈具備〉中可以看到。

〈精通〉最後的第六段中，作者又提出悲哀的歌讓別人感動的故事。其全段

42. 〈勸學〉中有「墳無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也。」；「故君子結於一也」；以及「學也者，固學一之也。」的句子。

43. 〈齊俗訓〉曰：「昔者馮夷得道，以潛大川；鉗且得道，以處昆侖。扁鵲以治病；造父以御馬，羿以之射，倕以之斲，所為者各異，而所道者一也。」

文字如下：

周有申喜者，亡其母，聞乞人歌於門下而悲之，動於顏色，謂門者內乞人之歌者，自覺而問焉，曰：『何故而乞？』與之語，蓋其母也。故父母之於子也，子之於父母也，一體而兩分，同氣而異息。若草莽之有華實也，若樹木之有根心也，雖異處而相通，隱志相及，痛疾相救，憂思相感，生則相歡，死則相哀，此之謂骨肉之親。神出於忠，而應乎心，兩精相得，豈待言哉？（《呂氏春秋·精通》）

在這裏，作者主張，有一個人的心達成「忠」的境界，便會產生「神」，發動此誠心的「精」，而此「精」將傳達給對方的「精」。如此，親子之間可以「兩精相得」，提出一種相類相應的思想。還有重要者，作者在這裡還明確地主張，這種感應關係存在的時候不依靠語言之事實。同樣的論述在〈士容〉中也可以看到，其云：

夫驥騫之氣，鴻鵠之志，有諭乎人心者誠也。人亦然。誠有之則神應乎人矣，言豈足以諭之哉？此謂不言之言也。（《呂氏春秋·士容》）

此一段描述將「有志在獐麋豕鹿」的狗的後腿綁起來之後，開始捕老鼠的故事，引文是其結論。在這裡，作者提倡「不言之言」。同時，在這裡〈精通〉中的「精」由「誠」概念來替代。「驥騫之氣」和「鴻鵠之志」似乎暗示統治者的心志。

接下來，我們來看〈審應覽·具備〉中「誠」字的用法。〈具備〉中「誠」字總共出現五次，是《呂氏春秋》裏最多「誠」字出現的一篇。其篇名「具備」是否與「誠」字有關？其實並無相關。第一段說：

夫立功名亦有具，不得其具，賢雖過湯、武，則勞而無功矣。湯嘗約於鄩薄矣，武王嘗窮於畢程矣，伊尹嘗居於庖廚矣，太公嘗隱於釣魚矣，賢非衰也，智非愚也，皆無其具也。（《呂氏春秋·具備》）

在本篇的主題「具備」的意思是，就算是個賢臣，若沒有能看出他才幹的英明君王，便無法達成爲政的成績。<sup>（註44）</sup>也就是說，英明的君王和賢人要達成「大功」，

44. 在《呂氏春秋》裏，這種遇合的思想，在〈遇合〉也可見到：「夫不宜遇而遇者則必廢，宜遇而不遇者，此國之所以亂，世之所以衰也。」

需要他們之間的遇會，如此方能讓賢人發揮其才幹。

第二部分，是描述其「具備」的一個例子，即孔子的弟子宓子賤治理亶父的故事。其實與此相同的故事可以在《孔子家語·屈節解》、《韓詩外傳·卷二》、《淮南子·道應訓》和《淮南子·泰族訓》中見到。<sup>(註 45)</sup>而且在《韓詩外傳》中，還進一步變成對宓子賤的「無為」和巫馬期的「有為」統治之比較評論。<sup>(註 46)</sup>可見在先秦到西漢，宓子賤治亶父的故事非常有名。因為在此故事的後面，〈具備〉的作者還放「此魯君之賢也」一句，可見作者努力將這段的故事當作英明君王和賢人之「具備」的好例子。而且，作者也主張，一個君王將一個職位、或權限交給賢人以後，不宜恣意插手其治理。然而，有趣的是，此後的第三段，即在此篇的結論部分，其主題卻變而為「誠」。因此，〈具備〉的作者將「宓子賤治亶父」的故事，寫成一個在序論（「具備」或「遇合」）和在結論（「誠」）兩種不同的主題的例子。

那麼，我們從分析〈具備〉的「誠」概念的觀點，再來看第二段和第三段。第二段前面說明，宓子賤藉由欺負他的紀錄官來暗示，希望魯君不要干涉治理亶父的事情。而如此過了三年，巫馬期觀察亶父的民俗。其描述說：

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，魯君後得之也。魯君後得之者，宓子先有其備也。先有其備，

45. 在〈道應訓〉中，「宓子賤」變成「季子」，而〈具備〉的「誠乎此者刑於彼」一句變成「誠於此者刑於彼」，而「誠」字改變為「誠」的意涵，應是〈道應訓〉的作者已不認得此故事的重點在於宣揚「誠」概念。另一方面，在〈泰族訓〉中，宓子賤的故事在「推其誠心」的例子中出現，可見其作者仍掌握「誠」為主題。

46. 此相關文字是：

子賤治亶父，彈鳴琴，身不下堂，而亶父治。巫馬期以星出，以星入，日夜不處，以身親之，而亶父亦治。巫馬期問於子賤，子賤曰：「我任人，子任力。任人者佚，任力者勞。」

《韓詩外傳》讚美宓子賤的治術說：「人謂子賤，則君子矣，佚四肢，全耳目，平心氣，而百官理，任其數而已。」但與〈道應訓〉的例子相同，在這裏「誠」字並沒有出現。

豈遽必哉？此魯君之賢也。（《呂氏春秋·具備》）

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。

在第三段，即其結論的部分，作者說明「誠」的內涵，曰：

三月嬰兒，軒冕在前，弗知欲也，斧鉞在後，弗知惡也，慈母之愛諭焉，誠也。故誠有誠乃合於情，精有精乃通於天。乃通於天，水木石之性，皆可動也，又況於有血氣者乎？故凡說與治之務莫若誠。聽言哀者，不若見其哭也；聽言怒者，不若見其鬪也。說與治不誠，其動人心不神。（《呂氏春秋·具備》）

這裏有兩點值得注意。第一，如上所述，〈具備〉的作者明確地將「誠」當作「統治術」最重要的一點。《孟子》中的「服人」或「動人」的「誠」，暗示「誠」也是統治術的一種，但實際上，在孟子與諸侯的對話中，卻只停留在主張推行「仁政」的重要。第二，在這裏「誠」概念與「精」相結合，被看做「通乎天」的價值。其實，如此「通乎天」的「誠」與「精」，和《莊子·徐无鬼》中的「應天地之情」的「誠」相當一致。不但如此，在〈漁夫〉的「精誠之至也。不精不誠，不能動人」一句中，作者還主張能否「動人」的關鍵，在於「精」和「誠」的結合狀態。

然而，在〈具備〉和〈漁夫〉的例子之間，還是有些許差異。〈漁夫〉的作者基本上是將「精」和「誠」，當作對「仁義」和「禮」等儒家價值概念的批判而提出的，並且頗有反世俗（即「反政治活動」）的立場。相反地，〈具備〉的「誠」卻明確地是作為一個「統治術」而提倡的價值。

## 五、《呂氏春秋》的「精」

最後，我們來看在《呂氏春秋》中與「誠」概念具有密接的關係之「精」概



念。首先，在〈十二紀〉前面幾篇討論養生的篇章中，作者多次主張，保持自己感覺器官之均衡，防止「精」的消耗。在〈本生〉中，將「全其天」稱為「全人德之人」。<sup>(註47)</sup>這樣的人乃：

不言而信，不謀而當，不慮而得；精通乎天地，神覆乎宇宙；其於物無不受也，無不裹也，若天地然。（《呂氏春秋·本生》）

在〈情欲〉也主張：「知早嗇則精不竭」，「嗇」係「不要消耗感覺器官」。在〈盡數〉也指出：大寒、大熱、大燥、大溼、大風、大霖、大霧，會對「精」造成不良的影響。〈盡數〉進一步主張「精」之流動的必要，指出：假如「精不流則氣鬱」。如此，正如〈先己〉所言，「真人」是「精氣日新，邪氣盡去，及其天年」的人。值得注意的是，鬼丸紀先生在前文中也指出，對〈十二紀〉的作者而言，養生是能統一天下的大前提。因此，上述「真人」的定義，在〈先己〉中湯王提問「欲取天下若何？」一段，伊尹的回答裡出現。

其次，《呂氏春秋》的「精」，其存在不受人體的限制。在〈圜道〉中，作者說明其運作時言：「精氣一上一下，圜周復雜」，之後又說：「精行四時，一上一下各與遇」。換言之，〈十二紀〉的作者主張「精」可以通貫時空而行。<sup>(註48)</sup>而這樣的「精」在《管子·內業》中也有出現，其曰：

凡物之精，此則為生，下生五穀，上為列星。流於天地之間，謂之鬼神，藏於胸中，謂之聖人；是故民氣，杲乎如登於天，杳乎如入於淵，渾乎如在於海，卒乎如在於己。（《管子·內業》）

《管子·內業》將「流於天地之間」的「精」稱為「鬼神」，而《呂氏春秋》則以「道」字來代替，即〈大樂〉曰：「道也者，至精也」。此外，「至精」亦是「大聖」統治「千官」的究竟方法。〈八覽·君守〉云：

天無形，而萬物以成；至精無象，而萬物以化；大聖無事，而千官盡能。

47. 關於「天」和「精」的關係，在〈論人〉也有「無以害其天則知精，知精則知神，知神之謂得一」的一句。

48. 在〈八覽·有始覽〉有「陰陽材物之精」一句，表示「精」亦是萬物萬象之基本因素。

此乃謂不教之教，無言之詔。〔…中略…〕君也者，以無當為當，以無得為得者也。（《呂氏春秋·君守》）

由此觀之，雖然上述鬼丸先生的研究，比較重視《管子四篇》的「氣」概念為主的養生政治思想對《呂氏春秋》的養生思想的影響，但我們也不能否定《呂氏春秋》有可能直接從〈內業〉引進「精」的概念。畢竟，其「精」概念的確立與其養生思想的形成，似乎是同時並進的。<sup>〔註 49〕</sup>而且在其用詞上《管子·內業》有使用還保留著宗教意識的「鬼神」一詞，而《呂氏春秋》則由「道」字來定義「至精」的境界。在此可以觀察到，《呂氏春秋》進一步將天地之「精」的概念，設計為比較俗化統治術之核心概念。

總而言之，筆者相信，以上的分析能夠充分釐清《呂氏春秋》在先秦「誠」概念發展過程中的重要性。尤其是，其發展與以「精」概念為主的養生政治思想息息相關。換言之，《呂氏春秋》的〈十二紀〉和〈八覽〉主張，理想的君王必須保持自我中的「精」，並且與天地之精合為一體，以不靠語言的統治方式來得到民眾的服從。《呂氏春秋》的作者，將如此統治者與被統治者之間的「精」之感應，稱為「誠」，並且將其當作最理想的政治型態。雖然構成其主張的主要概念來自《孟子》和《莊子》的「誠」、《管子四篇》的「精」，而並不是《呂氏春秋》作者的發明，但上述的「養生→與天地合一→非語言的統治」的理論架構，應該是《呂氏春秋》的作者之理論功夫所完成的。而且，其「非語言統治」達成之前提是基於「同類相應」（即，相類者之間的「精」會互通）的思維方式。其實，以上「養生→與天地合一→非語言的統治」的理論架構，也可以說代表著《荀子·不苟》的「誠」思想的理論架構。<sup>〔註 50〕</sup>然而限於篇幅，對於此議題和《禮記·中庸》後一半、以及《禮記·大學》的「誠」思想之分析，日後將一併再論。

49. 《呂氏春秋》也保留「精」和「鬼神」兩個概念一起出現的例子。〈勿躬〉說：「神合乎太一，生無所屈，而意不可障；精通乎鬼神…」。

50. 但《孟子》、《荀子》、《禮記·中庸》與《呂氏春秋》的「誠」字用例中明顯不同的地方是，在前三者的「誠」概念中，「善」之實踐處於關鍵地位，而在《呂氏春秋》的「誠」的用例中，「善」字卻完全沒有出現。

## 結 論

本文探討在先秦文獻中，「誠」字用例概念意涵的演變、暨在政治思想的發展上之意義。本文的分析試圖釐清在戰國時代不同的文獻之間，其「誠」概念演變的幾個特色，其要點如下。

第一，春秋時代以前的文獻中，幾乎沒有概念化的「誠」字的例子。在《禮記》的〈檀弓〉、〈曲禮〉等篇章的用例中，「誠」字係針對「鬼神」的「虔誠」，其他的例子則有延伸到在祭祀儀禮中，或「齋戒」時的「虔誠」之意。尤其是〈檀弓上〉裡，還有子思言及「誠」字的例子，也是與喪禮有關。基於這樣的用例，我們推測對「鬼神」或在「祭祀」時的「虔誠」，是「誠」字在戰國初期的主要用法。

第二，我們對《孟子》「誠」字的分析中乃發現：(1)在孟子思想中，「誠」概念在主張人際關係的倫理需要之脈絡中出現。(2)「誠」概念還沒有與「仁・義・禮・智」等儒家倫理概念直接連起來。(3)在《孟子》中「善」字是在為了「服人」、「大而化」等，達成一種「人人化善」的脈絡下出現。由於與「善」概念之結合，「誠」概念始具備在人間社會中「動（人）」之意涵。(4)因此，這種「誠」概念頗有政治上的意涵。不過，「誠」之「統治論」似乎還未成為孟子政治理論的核心。

第三，《莊子》中「誠」字的用例有三個特色。(1)在批評儒家的價值概念，即「仁義」和「禮」的脈絡中出現，係指一種「真心」的意思。(2)但此「真心」乃屬於「天地」的。換言之，「誠」概念開始在「天地」的架構出現。(3)「誠」和「精」字一起出現。

第四，《呂氏春秋》的「誠」與「精」概念非常密切，而基於「類比」的思維模式，係指人和人之間「非語言」的意念傳達（即「精」和「精」之間的互應）。具體而言，《呂氏春秋》的作者認為，有「誠心」的統治者之「精」會引起被統治者的正面反應，藉由此便能夠不靠法令等語言的手段而贏得人民的服從。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」的理論架構中發揮其思想特色。因此，其理論上的概念功能，顯現出與一般看《呂氏春秋》為「雜亂」的印象相當不同，而具有概念使用之一貫性與思想內容之統

合性。

最後，如上所述的「誠」概念發展之特色，在古代中國政治思想上有何種意義呢？第一，本文對《莊子》和《呂氏春秋》中的「誠」概念之分析顯示，「誠」概念的發展應該不只是在先秦儒家思想的脈絡中進行的。在《莊子》中有對抗「仁義」、「禮」之「誠」概念，在《呂氏春秋》中有以「精通」功能為主要內涵的「誠」概念，這些應該都不是在儒學的思想脈絡所發展出來的「誠」概念。這一點也許可以說明，「誠」字並沒有與孟子的「仁義」和荀子之「禮」（即，他們的核心價值觀念）一起發揮其論述上的功能，而基本上都獨立出現的理由。

第二，本文分析中一直注意的是，古代中國思想家似乎認為，在「誠」這種心理狀態下，可以影響別人的動作（譬如，孟子所說的「動人」）。到了《呂氏春秋》，其作者乃強調「誠」的「心理狀態」中的「非語言統治術」之功能。假如我們設想，荀子所提倡的「禮樂」也是種不透過「語言法令」之統治方法，那麼，戰國末年的思想家對如此「非語言統治術」之發現與重視，似乎或多或少已經設計了未來漢朝政治意識型態之方向。不過這項問題將是下一稿的課題了。

附記：本文的初稿曾經在 2004 年 11 月 19-20 日，國立臺灣大學東亞文明中心主辦「東亞語文學與經典詮釋」國際學術研討會中宣讀。筆者對籌備此研討會的臺大中文系鄭吉雄教授，以及給予我許多指正的東吳大學哲學系郭梨華教授和兩位匿名審查人表示衷心的謝意。另外，本文的撰作也獲得東亞文明中心中心東亞文獻研究室之贊助。本文利用「中央研究院：漢籍電子文獻瀚典全文檢索系統」之電子檢索服務。茲表示感謝之意。（作者謹識）

## The Evolutionary Change of the Concept of Cheng 誠 in *Mencius*, *Zhuangzi* and *Lüshi chunqiu*, and the Formation of the Idea of “Non-verbal Rule”

Masayuki Sato

Department of Philosophy  
National Taiwan University

### ABSTRACT

The aim of this paper is to elucidate a characteristic aspect of early Chinese political thought: The formation of a theory of “non-verbal rule.” I have tried to explain it by tracing the evolutionary process of the term *cheng* 誠 (sincerity), which functioned as the key concept in its theorization, and by delineating its conceptual structure among major concepts that appear along with the term *cheng* in the Warring States texts. My observations can be divided into four points as follows.

First, in its presumably earliest use, the term *cheng* appears to denote piety in funeral rites and ceremonies for ancestral worship. However, in the majority of its early usages, it is an adverb, meaning “really” or “truly.”

Second, in *Mencius*, the term *cheng* appears as a moral value. Yet, strangely, it is not combined with other major Confucian values such as *ren*, *yi*, *li*, etc. Instead, it appears in strong connection with the terms *shan* (goodness) and the phrase “dongren” (to move others), in which the term implies a kind of miraculous transformative power leading people to virtue.

Third, in *Zhuangzi*, *cheng* appears as an important moral value, meaning the genuineness of one’s mind and natural providence. Here, the effect of the term *cheng* is associated with the providential power of Heaven and Earth.

And fourth, in *Lüshi chunqiu*, the term *cheng*, in conjunction with the term *jing*, appears as an indispensable component enabling a ruler to practice “non-verbal rule.” Here, the psychological state of *cheng* is taken to cause the transmission of atomic essence between the sender and receiver resulting in the receiver becoming virtuous.

**Key words:** concept of *cheng* 誠, concept of *jing* 精, non-verbal rule,  
*Lüshi chungiu*

(收稿日期：2005.4.18；通過刊登日期：2005.11.22)