

《國立政治大學哲學學報》 第十一期 (December 2003) 頁 185-210

©國立政治大學哲學系

荀子與四種人性論觀點

莊錦章

香港科技大學人文學部

摘要

孟子的門徒公都子陳列出以下四種盛行的人性觀點：(1)告子認為人性「無善無不善」；(2)或說人性「可以為善，可以為不善」；(3)或說「有性善，有性不善」；(4)孟子的「性善」觀點。本文藉由清楚區分這四種觀點以及分析荀子整體立場，來論證荀子所主張或發展的乃是第二種觀點。

關鍵字：荀子、性、義、理

投稿日期：民國九十二年九月十五日；接受刊登日期：民國九十二年十二月十日
責任校對：游宗銘、王又仕

導言

在《孟子·告子上》中，孟子的門徒公都子陳列出以下四種盛行的人性觀點：

- (1)告子認為人性「無善無不善」。
- (2)或說人性「可以為善，可以為不善」。
- (3)或說「有性善，有性不善」。
- (4)孟子則主張「性善」的觀點。

本文的目的在於證明荀子所持的觀點為上列中的第二種。荀子之所以發展出這種觀點，或許更正確地說是他比較晚出的緣故。我要更精確地陳述第二觀點的意涵：例如，荀子主張第二觀點是否意謂著人性中兼有善與惡的存在？若是如此，則第二觀點與第三觀點有何不同？若我們瞭解荀子的立場，便更能瞭解第二觀點的內涵。信廣來先生在《孟子與早期中國思想》一書中，主張：「第二觀點的確切內容之所以難以掌握，就是因為缺乏關於第二觀點的進一步說明。」¹因此，這篇論文的課題正是在於透過釐清荀子哲學的內容來澄清第二觀點的模糊性。

若將第二種觀點與其他觀點進行比較，我們對於每種觀點之間的差異會認識的比較清楚。論及此，筆者將進行以下的各種觀點之比較：即第一與第四（告子與孟子），第一與第二（告子與荀子），以及第二與第三。因為我在另一篇論文中已處理過第二與第四觀點比較的問題（即荀子與孟子的觀點），因此本文不再

¹ Kwong-loi Shun (信廣來), *Mencius and Early Chinese Thought* (Stanford: Stanford University Press, 1997), 頁 221。

贅述。²不過，若我們的討論涉及荀子與孟子間重要的觀點時，我還是將提及一些。

壹、第一與第四觀點：告子與孟子

當公都子向孟子提問是否孟子以外的其他人性論觀點都錯了的時候，孟子回答：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」（〈告子上〉）³信廣來先生表示這段話中的「情」可與「性」互換解釋。⁴同樣地，「才」「是一種可使人達到某種成果的才能」，更具體地說，它「與心中的情感傾向有關」。⁵信先生論斷，當孟子說人性為善（「性善」，即上述的第四觀點），並且人可以為善，是意謂著人具有一種已指向善的情感傾向的構造。不僅如此，「陷於惡的問題並非某人構造上的錯誤，而是其構造受到一種人為的傷害，或是因為其構造未能適當地發展完成所致。」⁶

至於屬於第一種觀點的告子人性論—「性無善無不善」，是強調道德範疇完全不適用於關於人性的討論。同時，告子同意孟子所回應的論證，認為「性」與「生」（生命、生命歷程）皆可互換。（參閱〈告子上〉）這意謂著，當告子談到人性時，即強調生物本能與欲求的意涵。而告子「食色，性也」（〈告子上〉）

² 參閱 Kim-chong Chong (莊錦章), "Xunzi's Systematic Critique of Mencius" (《荀子對於孟子的系統性批判》), *Philosophy East and West* 53:2, April 2003, pp.215-233。

³ 另見 D.C. Lau (劉殿爵) trans., *Mencius* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1984), Volumes I and II. 所有的參考文獻與引文由此版本而出。

⁴ Kwong-loi Shun (信廣來), *Mencius and Early Chinese Thought*, 頁 215-216。

⁵ 同上，頁 219。

⁶ 同上，頁 219-220。

的主張就強化了這些意涵。那麼，人們如何獲得倫理道德或仁義呢？根據告子的觀點，道德是從由外烙印於人性的。就如杞柳與水之例，人性要不是可以被塑造，不然就是可以受到引導。於是可謂告子主張人性本身「無善無不善」，況且善與惡之施加於人類是一種單純的強加，而這種強加的結果並非人性之本有。

因此，第一與第四觀點正好互為對立。告子主張人性在道德上是中立的，而孟子主張人性本善，這是因為心在某些情況下會顯現出（道德取向的）情感傾向。對於告子而言，說人性是在道德上中立，意即仁義是由外向內的烙印；但就孟子而言，仁義卻是內在的傾向。因此孟子警覺地在告子的觀點中看出具有顛覆道德的意涵。如果仁義是由外向內的烙印，那麼仁義就是人為的。換言之，也許可以說，人不依照仁義而行動反而更自然。⁷

貳、第一與第二觀點：告子與荀子

仁義由人為建構而成的意涵讓我們想起告子的觀點類似於荀子。這種說法反映事實的一面，因為對兩者而言，「性」在道德上是中立的，並且仁義是種（由外向內的）的烙印。畢竟，關於仁義或禮義的建構，兩者的觀點在某種程度上似乎相似。荀子將禮義的產生比擬為陶人塑土的製作過程（參見〈性惡〉），而告子則將人性比擬為水，如同水的柔順可被導引至任何特定的方向（參見〈告子上〉）。但是告子與荀子的相似性僅止於此。關於仁義的制度化這方面，告子並未有任何進一步的說明。而且我

⁷ 如同劉殿爵所注意到的。請參閱 D. C. Lau, "On Mencius' Use of the Method of Analogy in Argument" (〈孟子論證中類比方法的使用〉)，收錄於 D. C. Lau, trans., *Mencius*, Vol. II, 頁 336。

們也許可以說，告子的「無善無不善」主張反而是在欲望的重要性上才成立。換言之，對於告子而言，道德的中立意謂著動物性與生物性欲望是人類最顯著的特徵。告子對人性論的說明僅限於（特別在於食欲方面）欲望，而在這一點上，告子人性論不能說有「道德心理學」的意涵。另一方面，正如我所將提出的，荀子一方面注意到感覺欲望與食欲是人性的本質部分，同時使個人變為有序的能力與使自我完善的能力也將有賴於一些條件的存在，例如必須具有如典範與教師這些條件。而把人類其他方面的能力範圍描述為一種人的類型與個體的特質，於是超越他所注意到的感覺欲望與食欲是人性的本質部分。荀子也描述關於世界之社會、心理、甚至形上的事實，而由於這些事實，個人能夠掌握達成社會秩序的條件。結合這些能力、性格與條件來解釋為何人性具有為善和為惡的能力—即上述的第二種觀點。

關於此點，我進一步加以說明。每個人從誕生以來就伴隨著某種感覺欲望與食欲，包括對生活的安全、舒適，以及擁有財富諸如此類的欲望。若聽任這些欲望自然發展而不加以節制，則這些欲望的總合將導致失序的狀況發生。然而，人類具有對社會（的成員）加以差等區分的能力，而且每個人皆具備可使他們知善且行善的一種認知性與手段性能力。也就是說，知善與行善以「治」與「禮義」為基礎，亦即產生社會秩序的「善」的概念化條件下才得以進行。對個人而言，內、外在的各種其他條件決定某人是否以在什麼程度上能夠運用認知性與手段性能力。因此，在此意義下「人性可以為善，可以為不善」的主張才得以成立。這種主張認為這些能力本身並非道德的能力，而且不具有任何原初的道德結構，這樣的意義不同於孟子的立場。對於荀子而言，這些能力反而是為了進入建立這樣結構的過程所需的材料。所以，不該說這些材料具有與成品同樣的結構。荀子云：「夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈人之性也哉？」（〈性惡〉）

參、第二與第三觀點

上述第二觀點的解釋也有助於與第三觀點即「有性善，有性不善」作出區分。信廣來先生已提及，這意謂著「就性這一點而言，人人皆不同」以及「人與人之間皆有不同的性」。⁸不同於第二觀點，這個觀點並未聲稱人人具有共同的能力，而是與孟子與荀子的立場相對立。簡而言之，第三觀點明言有些人本善，而有些人本惡，而且這點暗示有些人（的人性）不會改變。⁹劉殿爵先生對於〈告子上〉所呈現的第三觀點的翻譯如下：「有性善，有性不善；是故以堯為君而有象；以瞽瞍為父而有舜；以紂為兄之子，且以為君，而有微子啓、王子比干。」^{*}這段話說，儘管處於仁聖之君的統治下，有些人會維持他們的惡性；而儘管處於暴君的統治下，有些人卻堅守他們的善性。這點與第二觀點的例證相反，依照第二觀點而言，在一般情形下，仁君的影響會導致人們傾向於為善；而伴隨著暴君的統治下，他們則傾向於殘暴。

若參照《荀子》與上面引文共同描述古代帝王的部分，我們便能夠肯定荀子堅稱第二觀點。荀子曰：

仁者好告示人。告之示之、靡之環之、鈐之重之，則夫塞者俄且通也，陋者俄且憫也，愚者俄且知也。是若不行，則湯、武在上曷益？桀、紂在上曷損？湯、武存，

⁸ Kwong-loi Shun (信廣來), *Mencius and Early Chinese Thought*, 頁 220。

⁹ 同上。如同某些評論者所引發的意涵，信先生也注意到這一點。例如唐君毅著，〈原性篇〉（香港：新亞書院研究所，1974年），修訂版，頁 16-17。

^{*} 譯註—關於這段引文，譯者以《孟子·告子上》之文本取代劉殿爵先生的翻譯以方便讀者閱讀、理解。

則天下從而治；桀、紂存，則天下從而亂。如是者，豈非人之情固可與如此，可與如彼也哉！（〈榮辱〉）¹⁰

引文中的「湯、武存，則天下從而治；桀、紂存，則天下從而亂」一段，意即當仁智之君的湯、武存在時則治，而殘暴之君的桀、紂統治時則亂。這個觀點與公都子的說法一致，即人民是否有善性乃依賴於統治者的特質（仁智的文、武王，或是殘暴的幽、厲王）。以上引文的最後一句提出一個違反事實的假設（counterfactual）：若人們沒有能力為善（即引文中的「可與〔以〕如此」）或為不善（「可與〔以〕如彼」），則統治者施加在人民身上的影響將成為不可能的事。¹¹這與公都子所列的第二種人性論觀點：即「可以為善，可以為不善」正相符。在上述何以由第二觀點能夠合理說明荀子的立場，以及何以有助於澄清其他觀點的前提之下，以上例子的一致性似乎不只是偶然的巧合。¹²下一節中，我將對於荀子的立場提出更詳盡的描述。接著在結論部分，藉由思考關於這個問題近來的發展，強化荀子堅稱的第二觀點所形成的論證。

¹⁰ 本文之《荀子》引文英譯係根據 John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, Vols.1-3 (Stanford: Stanford University Press, 1988, 1990, 1994) 的篇章碼以及《荀子逐字索引》（《香港中文大學中國文化研究所先秦兩漢古籍逐字索引叢刊》，香港：商務印書館，1996年）的檢索碼。[譯按：譯文依照中式論文的引用方式，直接以《荀子》的中文文本取代英文譯本。]

¹¹ 李滌生著，《荀子集釋》（臺北：台灣學生書局，1994年版），頁68，註23，「與」讀成「以」。同樣地，蔣南華，羅書勤與楊寒清編，《荀子全譯》（貴州人民出版社，1995年），頁62，註21。

¹² 信廣來先生也已注意到這些一致性。他從公都子第二觀點的主張以及荀子的主張「人人可以為堯或禹與人人可以為桀或紂」之間比較，指出一種「類似的情形」（parallel），而且談到這種「類似的情形」表示倡者（第二觀點）有充足的理由主張「性」類似於荀子理論的觀點。參閱上列信廣來著，頁261，註88。

荀子在涉及欲望的議題時，常常提到「情」，或人的本質，以及人與生俱來的秉性。眾所皆知，荀子主張「人性惡」。與此相提並論的是荀子對「義」的說明：荀子將「義」看作對社會成員加以差等區分的能力，而此能力則區辨人禽的不同。於此極為關鍵的是，雖然荀子不像孟子把「義」看做一種內在原初的道德感，並未把「義」看做構成「性」或「情」的人類固有之特質。儘管如此，荀子確實堅稱具有「義」的能力是人類的特性。「義」與「仁」和「禮」的連結形成「仁義」和「禮義」。爲了瞭解荀子對於社會與道德秩序的說明，以及像荀子聲稱的能使人類去發展和整合關於心中這樣的秩序感的能力與條件，我們應該審視這些概念與其他關係辭項如「群」、「分」、「理」的關係。基於前述的理由，我將不跟從 Knoblock 把「義」譯成「道德正義感」(sense of morality and justice) 的作法。同理，也不會把「禮義」譯成「禮儀與道德原理」(ritual and moral principles)，與將「仁義」譯爲「人性與正義的原理」(the principle of humanity and justice)。我應該把「禮義」作爲「禮儀原理」(ritual principles) 看待。如同我們將見到的，「禮義」和「仁義」或多或少是同義的。我將於下一節之後詳細討論「禮義」、「仁義」、「義」，以及所有其他與「義」相關的概念。

肆、荀子對社會秩序的討論

荀子一再強調社會秩序的需要。雖然荀子並未直接提及這點，然而對建立適當社會秩序的這種目標卻遍佈在他的討論中。荀子在〈不苟〉說：「禮義之謂治，非禮義之謂亂也。」¹³荀子

¹³ 可參閱〈王制〉，禮義被稱爲「治之始也」。

不止一次提到禮義的起因，¹⁴而最為眾人所知的例子出現在〈禮論〉篇的第一段：「人生而有欲，欲而不得，則不能無求，求而無度量分界，則不能不爭。爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。」（「制禮義以分之」出現在〈禮論〉，〈榮辱〉，〈王制〉）聖王藉著製造出一種「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲」（〈禮論〉）¹⁵的事態，確保人們大致上能得到欲望的滿足。換言之，聖王藉由制定禮義，實行了有助於得治的兩件事情。第一，這些原理達成社會成員的差等與區分，而這才構成以社會階級、社會關係、職業地位與能力等條件來分配物品的標準。第二，這些原理同時是教化的工具，而這種教化養成並節制人們的欲望。這樣有節制的教化同時會使人們瞭解到人有由「禮義」區分差等的需要。（參閱〈禮論〉）

伍、仁義與禮義

在《詩》、《書》、《禮》、《樂》中有詳細說明的「仁義之統」（〈榮辱〉）和「分」之概念被認為極為重要，因為這些概念有助於某人能夠採取較長遠的眼光來行事。（〈榮辱〉：「況夫先王之道，仁義之統，《詩》、《書》、《禮》、《樂》之分乎。彼固天下之大慮也，將為天下生民之屬長慮顧後而保萬世也。」）Knoblock 指出，「分」是「在涉及聖王把社會分成各種

¹⁴ 如〈榮辱〉：「夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容、物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使貴賤之等，長幼之差，知賢愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使慤祿多少厚溥之稱，是夫群居和一之道也。」或〈王制〉：「王者之法：等賦，政事，財萬物，所以養萬民也。」

¹⁵ Burton Watson, trans., *Hsün Tzu: Basic Writings* (New York: Columbia University Press, 1963), 頁 89。

以社會階級為特徵的生活模式時所用的術語。」¹⁶在〈榮辱〉的最後一節，我們看到了「分」與「禮義」的關係。荀子同時論及「仁義」與「分」，這意謂著「仁義」與「禮義」密切相關。「仁義之統」（〈榮辱〉）意指「仁義」是讓人們在社會中能夠共同生活、抑制他們行為之出軌，以及培育和教化彼此的手段。「禮義」也可以達到同樣的效果。此外，「仁義」也能夠使社會達到防護、寧靜與安全的效果。既然我們瞭解「仁義」和「禮義」之間具有這些相同的功能，則「仁義」的意義可謂與「禮義」幾乎雷同。

我們繼續來看「仁義」與「禮義」的相似性。凡是治世一定要由仁君來達成。此君王除了供給生活所需外，還必須藉著提供安全與寧靜的環境來贏得民心。當荀子使用「仁義」這個詞時，他在心中已存有與「治」有關的這些附加條件。於是，「禮義」強調由禮達成的社會差等與分工的必要，而「仁義」則強調更廣義的人道統治條件的必要。然而，對於荀子而言，「仁」的確不僅指「愛人」。對荀子而言重要的是，仁君必須合理地行事，並且加以考慮長期的仁治可能造成改變社會的效果。支持如此合理策略的原因在於，仁君十分厭惡發生人民受到傷害與社會陷於混亂的情況。這一點在荀子與兩對話者論及在某種情況下可以發動

¹⁶ Knoblock 譯著，第一冊，頁 292，註 87。

戰爭的論證中清楚可見。¹⁷再者，對於荀子而言，發動戰爭（或遏阻戰爭的威脅）是爲了避免造成人民的傷害與失序，或是爲了重建秩序的情形下，這樣方能視爲正當。基於這些理由所引發的戰爭並非「爭奪」，而是有效的統治，即「得治」的面向。「仁義」之君王準備迎戰，而這是因爲他牢記下列的道理—合理秩序的道理和有效統治所帶來的長期效果的道理。

陸、「義」與社會成員之差等區分

「義」是個具有突顯人類重要特徵的詞彙。在〈王制〉中，荀子比較了人與禽獸的不同：人與禽獸皆有「知」。¹⁸兩者的差異在於人類「有義」而禽獸「無義」。Knoblock 將「義」譯爲「道德正義感」，而人類具有「道德正義感」的這種想法讓我們想起荀子似乎接受孟子「人類有原初道德感」之信念。但我們進一步閱讀整段，便能發現「義」與其他概念的關聯。若仔細思考這些

¹⁷ 在〈議兵〉中，某人名爲陳囂，他提到荀子在討論中所說的「仁義」構成戰爭原則的基礎概念（常以仁義爲本）。若仁者愛人，義者循理，為何又要用兵交戰？戰爭難道不是指爭奪（以及因而造成失序）？荀子回答：「彼仁者愛人，愛人故惡人之害之也；義者循理，循理故惡人之亂之也。彼兵者所以禁暴、除害也，非爭奪也。」（〈議兵〉）荀子接著描述一支強而有力的仁義之師所具有的足以移風易俗的情操。正如不論遠近的各方百姓都會受到這樣的仁義之師帶來的良好統治所吸引著。在 15.3 中，李斯指出秦國軍事上的成功與霸權地位的確立，原因並非來自「仁義」，而是「便利」（便）。荀子的回應即李斯所述的「便利」不是真正的便利（不便之便）。另一方面，他所指的「仁義」是「大便之便也」。荀子把仁義解釋爲「所以脩政者也；政脩則民親其上，樂其君而輕爲之死。」（〈議兵〉）參照後來的歷史事件來看，荀子隨後的補述頗具先見之明：「秦四世有勝，認認然常恐天下之一合而軋己也，此所謂末世之兵，未有本統也。」（同上）

¹⁸ 「知」即指意識或 Knoblock 譯爲「自覺」（awareness）。

關聯，就不會支持荀子承認人有一種原初的或先天的道德感這樣的主張。¹⁹

同一段落中荀子接著觀察到，雖然禽獸的身體比人類更加強壯與敏捷，然而像牛、馬這樣的禽獸卻受制於人類且供人取用，而其理由便在於人類具有「群力」，即構成社會的能力。而何者引發這樣的能力？答案就是「分」，即構成社會成員區分階級或差等的能力。我們要注意「群」與「分」相互蘊涵的關係。換言之，人不能只有「群」而無「分」。因為「有群而無分」將引起糾紛、失序、分裂、衰弱，以及從此必然隨之而來的狀況。為了不讓這種事發生，則不能不用「禮義」，或與「禮義」幾乎同義的「分義」。

在〈王制〉中，荀子繼而提問：「分何以能行？」在此荀子又提出「義」。如此，「義」就能使社會有差等，而社會將達到「和」的境界。這樣的境界最終將發展為「一」（一統）的狀態。「一」提供力量去征服萬物與建造寓所，以確保生活的安全與舒適。此外，由於「分義」，人類可獲得遵循四季時序（例如農事方面）以及控制萬物和普遍造福天下的能力。如此，若說我們「有義」時，這意謂著（此社會）擁有社會成員差等區分的能力；也意謂著它採取和運用〈王制〉所說的「萬物皆得其宜」，即達成階級結構的社會所謂的「禮義」的能力。²⁰

¹⁹ Donald Munro, "A Villain in the *Xunzi*" (《荀子》中的惡人), in Philip J. Ivanhoe ed., *Chinese Language, Thought, and Culture* (Chicago: Open Court, 1996), 頁 198。原出處為他將荀子詮釋為「人生而有先天的道德感（「義」）」。

²⁰ 某人可以談到義的各種不同形式，但伴隨著一種理解，而這種理解關聯到合宜的行為或是在不同的情況下如何去恰當地行動。例如〈非十二子〉曰：「遇君則修臣下之義，遇鄉則修長幼之義，遇長則修子弟之義，遇友則修禮節辭讓之義，遇賤而少者則修告導寬容之義。」

柒、人類的特性

荀子多次提到與生俱來的食欲和感覺欲望，即「人之情」。²¹他偶爾特別提及人求利去害、追求舒適和財富的一般欲望；也甚至提到受人敬重和享受君王之樂的欲望。荀子相當清楚地說這些欲望是每一個男女所具有的天生的特性。

然而，經由把社會區別差等的的能力與理性、審慎、長遠的思考能力，人類同時可謂也有能力去安排好他們的欲望以達到最大的滿足（若將此稱為「超脫」欲望，這是不正確的說法）。荀子在論及人有把社會差等區別的能力時，並非從「個人」層面的觀點，而是從「群體」層面的觀點，即傾向於人異於禽獸的觀點來討論。換言之，社會有區別差等和構成階級的能力、有理性、以及作長遠思考的能力這些都是人類的特性。個人是否能夠發揮人

我們也應該注意到其他字詞的集合，這些字詞也與「義」有關：「當」、「變應」與「中」。「當」與「中」包含有行為「適當」、「合理」或「無太過」之意。所以〈不苟〉曰：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。」荀子並不認同某人名為申徒狄投河溺水的行為，如〈不苟〉：「故『懷負石而赴河』是行之難為者也，而申徒狄能之，然而君子不貴者，非禮義之中也。」同一段落中提到惠施與其他人的詭辯：「然而君子不貴者，非禮義之中也。」同樣地，君子也不會重視盜跖的名聲。他論斷曰：「君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。」（〈不苟〉）再者，〈儒效〉：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。」關於「變應」，〈不苟〉有下列記載：「以義變應，知當曲直故也。」下面段落接著解釋所引用的《詩》曰：「此言君子能以義屈信變應故也。」

²¹ 例如〈榮辱〉：「凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」或〈榮辱〉：「人之情，食欲有窮泰，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也；然而窮年累世不知不足，是人之情也。」或〈非相〉：「好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。」

類的能力，有賴各種不同的因素，諸如是否有意逐步努力鑽研與專心致力於所學，是否有良好的模範、老師與個人的品德。

讓我們參看一些段落藉以闡述以上的觀點。譬如，在〈非相〉中荀子問道：「人之所以為人者何已也？」其答案為「有辨」，即（社會有）界限和差等（的能力），而在此文脈中「辨」大概等於「分」的意思。另一方面，人有與生俱來的欲望，例如，對於食物、溫暖、休息、追求利益與避免傷害的欲望。荀子補充說，就算是禹和桀也都同樣有這些欲望。換言之，感覺欲望和食欲與好利的欲望人盡皆同，這些欲望在道德上都是中立的。因為上述的欲望是仁君與暴君皆有的，本質上既不善也不惡。在〈非相〉中荀子再一次談到「辨」的能力，並且主張人不僅僅是「二足無毛」的禽獸。猩猩或許也會被描述為二足無毛的禽獸，然而人卻將猩猩做成羹湯食用。在此，荀子再度強調人類有征服其他對象與禽獸的力量，而且這是由於人類具有將社會差等區分的能力與整個人類具有的創造力所致。所以，雖然禽獸也有父子關係，但是牠們並無「父子之親」。「親」字在此不僅隱含親近與情感的含意，而且還有父子之間的孝順關係，包括控制親屬關係的義務的禮儀行為。同樣地，禽獸也「有牝牡」之異，但「無男女之別」。換言之，一般對於人類而言，祖孫的差異與性別的差異不只是生物上的區分，尚含有社會與禮儀的意涵。因此荀子接著說：「辨莫大於分，分莫大於禮」（〈非相〉）。

荀子在〈榮辱〉中，也與〈非相〉同樣的方式，主張人有辨別能力。首先他說人天生就有種種欲望，這些欲望與在〈非相〉所列的一樣。荀子為了談到辨別顏色、聲音、味道、以及其他的感覺方面的能力而使用「辨」字，但在此「辨」沒有像「分」清楚地是指具有把社會差等區分的能力。在此再一次主張這些感覺欲望與能力是道德上中立的觀點，因為在這方面就如同禹、桀一

樣彼此並無差異。能夠造成如此差異者，或某一個人是否會成爲仁君、暴君、工匠、農夫或商人，就在於「注錯習俗之所積耳」。因爲大多數人仍舊未開化或「陋」，而無法成爲堯或禹，於是無法享受寧靜與榮耀的生活。某人還未開化（陋）的事實隱含：他未能努力學習（修）以及還無法使他改變自己。荀子結論說：「堯、禹者，非生而具者也，夫起於變故，成乎修爲，待盡而後備者也。」（本段引文均出自〈榮辱〉）。

在〈榮辱〉中，荀子認爲人生而就像卑鄙、心胸狹窄的「小人」，這點與任何天生固有的「邪惡」本性無關。荀子卻一直強調，若沒有楷模或老師的指導，個人很可能僅以自利的角度來思考事情。因此，「今是人之口腹，安知禮義？安知辭讓？安知廉恥、隅積？亦啣啣而嚙，鄉鄉而飽已矣。人無師無法，則其心正其口腹也。」（〈榮辱〉）如此，達成社會秩序者不外乎古代聖王所用的這個指導原理。如上述引文中所提（這類似於公都子在《孟子·告子上》的例子），荀子主張在賢能與仁慈的君王統治之下則天下大治，而在暴君的統治下則天下大亂。

捌、「義」與「理」

讓我再次重申，上面所討論的是荀子如何看待與人類有關的事實：即人類有冀求滿足自身的欲望，而且有能力把社會差等區分、進行理性思考、審慎行動與投入長遠的眼光，來使自己的欲望達到最大的滿足。各種欲望是人與生俱來或屬於人之本性。雖然荀子沒有直接說，製造社會差等的能力是人之本性，但是這些能力還是構成「人之所以爲人者」（〈非相〉）的要件。就這一點而言，這些能力也是人性非常重要的一個部分。〈解蔽〉中，荀子是以 mind 來談論「心」，而不是以孟子所謂的 heart-mind

來談論「心」。正如〈解蔽〉所說，「心」是指「形之君」；它不僅自己發號施令、禁令等等，它也能「觀萬物而知其情」。透過「心」的作用，人可以精通事物內在的規律。因此〈解蔽〉才說：「經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。」「禮義」是構成抽象秩序的一部分，而我們可以透過抽象秩序的固有原理或「理」（rationale）的探究來辨別抽象秩序本身。²²所以，一般的世界形勢與特殊的人類社會之「理」皆符應於人類區分社會差等能力。

在〈議兵〉中荀子說：「義者循理。」而這句話強調「義」者能夠辨別出「禮義」和「社會的差等」的「理」之存在的事實。於是正如〈性惡〉所言「仁義法正有可知可能之理」。Knoblock把「仁義法正」譯為「仁慈、道德、法律的典範以及正直」(23.5a)。為了方便起見，我們將它翻譯成「道德與法律」。不過，如同以上的分析所示，「仁義」幾乎等同於「禮義」，只是強調的重點有所不同而已。無論如何，以上引文的重點在於強調「禮義」之「可知」並且其實踐之「可能」的「理」之存在。若一分析〈性惡〉中「理」字的用法，便能瞭解其與「治」、「文」兩辭項的密接聯繫。「理」通常可與「亂」相互對照，而「文」則通常與「理」相配而成「文理」。「文理」這個辭項有時成為「禮義」的同義詞，而這個例子出現於〈性惡〉中，荀子主張，只是跟從感官欲望便會引發「淫亂」，或放蕩和荒唐的行為，如此則會毀

²² 將荀子「理」概念譯成 rationale，是按照柯雄文（Antonio S. Cua）先生的作法。柯先生指出：「我認為這一段（23.5a）意指：仁、義以及適當行為的標準可以從理的概念來理解。換言之，它們是適當的知識對象。就道德實踐而言，理的理解是先決條件。」參閱 Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), p. 26。中譯另可參考：柯雄文著，賴顯邦譯，《倫理論辯—荀子道德認識論之研究》（臺北：黎明文化，1990年），頁30。

滅「禮義文理」。若「治」是個與「亂」相反的概念，並且意指社會與文化的一種典型的話，「文理」也可意指文化形式和「禮義」之「理」。在這層意義下，我們所要注意的是，這種形式與「理」使得未開化且粗魯的自我獲得轉化的事實。荀子云：

孝子之道，禮義之文理也。聖人之所以同於眾其不異於眾者，性也；所以異而過眾者偽也。且化禮義之文理。
(〈性惡〉)

因此，「理」字除了「秩序」之意外，還包含著廣義的「物之理」、知識與社會文化形式的實踐，以及「禮義」之「理」的意涵。這個知識與實踐是一種美感與文化的薰陶，一場從原初存在到教化狀態的運動，而不是（易引起誤解的）一種由「惡」向「善」的轉化。

玖、人的能力與特質

在別處，我已分析過荀子的主張，即雖然普通人也具有為了認識和實踐「禮義」的認知能力與手段（*cognitive and instrumental capacities*），但他們卻不願意實踐而且更不能勉強去實踐。關於這一點，普通人無法成為聖人。²³對於荀子而言，有潛力（「可以」）實行或達成，不同於實際能夠（「能」）實行或達成。荀子在〈性惡〉說：「能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可相與為明矣。」為了成聖，人人必須要學習，即透過全神貫注自己的心靈與意志、思維與探究，以及孜孜不倦的努力來學習。在所提及的「不能勉強普通人去實踐」觀點中，荀子隱約指出實踐

²³ 參閱 Kim-chong Chong (莊錦章), "Xunzi's Systematic Critique of Mencius", 頁 215-233。

行爲須出於自願。如同〈性惡〉所說，小人可以成爲君子卻「不肯」成爲君子。另一方面，君子也可以成爲小人卻「不肯」成爲小人。君子與小人彼此可以「相爲」卻不可以互相勉強。

這也隱含人有不同的特質。在比較不同技能與從事不同職業的人的考察中，荀子認爲他們有潛力可以互相從事他人的工作，但實際上仍舊不能互相從事他人的工作。在此，我們也許能夠舉出反對荀子的意見，即認爲有人可能覺得農夫可以接受作爲一個木匠所需的訓練與工作，反之亦然。然而，當荀子說他們不能「相爲」時，他所指出的一項事實是，也許只是他們沒有特殊才能或顯著的特質而已。同樣地，當荀子說小人或許「不肯」成爲君子，於此更深一層的解釋或許是，他（他的人格）就是這樣沒有這方面的人格傾向。所以，若我們問他爲何不努力，此失敗可能歸咎於他某方面的人格特質。

荀子還提出另一種明確的解釋，即缺乏正確的典範與老師。因此，環境因素在此扮演了一個角色。〈勸學〉的例子有助於這點的理解，即意謂：當我們把香草浸泡在臭水裏，於是它便散發出臭味。不過，「其質非不美也」。此例引出了環境條件的重要性。此例同時指出，在這段所指的「物」或「人」持有某些顯著的特質。荀子同時相信有些人有能力全力以赴來努力改善自己。如同在〈儒效〉荀子云：「習俗移志，安久移質」。Knoblock 把這一段翻譯成：「風俗習慣改變意志的方向，而且若持續一段很長的時間後，將會改變它的實質。」(8.11)但在此脈絡中把「質」譯成 *substance* 的話，這裡的「質」就會被理解爲根深蒂固且不可改變的內涵，於是造成了困擾。其實，在這裡荀子所說的是，人的性質 (*the qualities*) 藉由漸進的努力、風俗與習慣就可以改變。可是，由於某方面的人格特質，或由於環境條件之限制，有些人便不努力。

爲了學習「禮義」和將它應用於實際生活，除了勤奮努力外，廣泛的知識與意志的堅定也都是成功的必要條件。因此，荀子曰：

倫類不通，仁義不一，不足謂善學。學也者，固學一之也。一出焉，一入焉，塗巷之人也。其善者少，不善者多，桀、紂、盜跖也；全之盡之，然後學者也。（〈勸學〉）

荀子在這裡所主張的全面性知識，意指某人學習「禮義」之「理」並且就會讓它成爲自己的一部份；在此，如〈勸學〉所堅稱的：「使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。」達成這個知識的完整性和「禮義」的內在化的人，不單只以利益、快樂與維生的觀點來思考。儘管利益、快樂與維生是重要的，但是對利益、快樂與生命的維護，卻是以一種必要時可從容就死的原則來行動。〈禮論〉云：「故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。」²⁴

荀子思想中的「全面知識」並非一項使人專精於某事的特殊技能。它反而是監看事物間關係的能力，而且也是將他們安排至正確位置的能力。所以荀子說：

²⁴ 荀子就根本上而言並未輕視「利」（利益或好處）。如我們所見，社會秩序的目標與社會秩序感的內在化在於使每人所關注的幸福達到極致。可是，很多段落都將「利」與「義」對照起來。請參見「保利棄義謂之至賊」（〈脩身〉）、「利少而義多，為之」（〈脩身〉）。或「〈不苟〉：「君子易知而難狎，易懼而難脅，畏患而不避義死，欲利而不為所非，交親而不比，言辯而不亂。」或「義之所在，不傾於權，不顧其利」（〈榮辱〉）、「先義而後利者榮」（〈榮辱〉），或〈儒效〉：「忠信愛利形乎下，行一不義、殺一無罪而得天下，不為也。」又「巨用之者，先義而後利」（〈王霸〉）等等。

農精於田而不可以為田師，賈精於市而不可以為市師，
工精於器而不可以為器師；有人也，不能此三技而可使
治三官。（〈解蔽〉）

〈解蔽〉接者描述，這樣的人「兼物物，故君子壹於道而以
贊稽物。壹於道則正，以贊稽物則察，以正志行察論，則萬物官
矣。」

結論

陳寧先生在一篇名為〈孟子人性論的意識型態背景：重新檢
討〉的重要論文中，表示在孟子當時、或甚至早於孟子的時代，
「性」的討論十分常見，且孟子對於辯護陳先生所提的與「（人
性）不平等論」對立的「（人性）平等論」之觀點相當關注。²⁵陳
先生也援引一些《郭店楚墓竹簡》中的文獻資料，²⁶表示早於孟
子的其他儒者已試圖與這些「（人性）不平等論者」的觀點相對
抗，反而主張凡人皆持有某種相同的人性。依照陳先生的觀點，
荀子則屬「（人性）平等論者」的一員。

按照目前的討論目的，筆者將強調陳先生針對荀子所提的幾
個論點。當陳先生指出「荀子與早期儒家的人性平等論互通之處」
時，他引用了〈性惡〉的「凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一

²⁵ Ning Chen (陳寧), "The Ideological Background of the Mencian Discussion of Human Nature: A Reexamination" (〈孟子人性論的意識型態背景之重新檢討〉), in Alan Chan ed., *Mencius: Contexts and Interpretations* (Honolulu: University of Hawaii Press, 2002), p. 21.

²⁶ 引用 1993 年荊門郭店楚墓出土的竹簡。荊門市博物館，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998 年）。陳先生特別討論竹簡中的儒簡：《性自命出》、《成之聞之》和《語叢二》。

也；君子之與小人，其性一也。」其實，如同陳先生的理解，這「平等論」本身並未詳述人性的共通點究竟是「善」或「惡」。陳先生將《性自命出》中的一段與《荀子》加以比較之後，才發現《性自命出》中有些部份，與《荀子》所說的人性必須受到「安置」與「矯正」的思想相類似。²⁷尤其〈性惡〉中的一段，主張藉由制定「禮義」來「矯飾」人之「情性」。在《性自命出》中，若其與《荀子》類似的話，陳先生所看到的是「一種關於人性非常負面的說明」。在此「安置」、「矯正」等措辭的含意是，儘管對於郭店竹簡的作者，（或對於荀子而言），存有一種普遍共通的人性存在，「此處的語言指向一個人性既善且惡的概念」²⁸。

這就是陳先生所說的第二觀點中的「內部矛盾」或「雙重」之說明，而這也成為公都子第二觀點的特色。陳先生也提醒我們注意王充《論衡·本性》的討論，其中一項觀點也被認為類似於第二觀點：「周人世碩，以為人性有善有惡，舉人之善性，養而致之則善長；性惡，養而致之則惡長。」²⁹陳先生評論道：「這兩個說明，即公都子提到的第二觀點和世碩的觀點把人性視為雙重的，並且強調對於它的發展方向，教育和培養是至為重要的。」³⁰

陳寧先生指出：

²⁷ 陳寧著，頁 25。他參照了《性自命出》中的 9-14 號簡。

²⁸ 陳寧著，頁 26。

²⁹ 陳寧著，頁 26-27。這段引文出自 A. C. Graham (葛瑞漢), "The Mencian Theory of Human Nature" (〈孟子的人性論〉), in his *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986), 頁 21。依 Graham 之說，世碩的主張「顯然是一項明證」，顯然是證明第二個觀點的明證。

³⁰ 陳寧著，頁 27。

我們還難以認定郭店中的「人性論」是否與世碩學派，或與在公都子向孟子報告中所出現的（第二個觀點）的提倡者有關。但是郭店楚墓竹簡的討論的確表示當時孟子拿來辯論的這種內部矛盾的「性」概念已經廣為流傳。³¹

陳先生在最後一段說道：

《郭店楚墓竹簡》文獻通常以強烈負面的辭彙來描述以內部矛盾為其特質的「性」和「心」之間的衝突，而在此並未反映出《孟子》的觀點。相對地，《郭店楚墓竹簡》的主張更加類似於許多荀子的主張，即由學習獲得的德性完全與「人性惡」之信念相對立。關於這一點，《郭店楚墓竹簡》的立場可謂是荀子性惡論的先驅。³²

筆者對於荀子與公都子所提第二觀點的說明，就以下幾點與陳先生的說明有所不同。首先，陳先生雖然認為對「人性」必須「安置」或「矯正」的主張是種對「人性」的負面說明，但他並未澄清聖人與其他人共有的特質是什麼。藉由「負面的說明」，陳先生最有可能涉及荀子關於凡人皆有多樣欲望的各種主張。筆者對於荀子整體的立場說明，很明顯與陳先生形成不同的對比。筆者認為並無必要把聖人與其他人共有的各種感欲與食欲看做「負面」的。這些欲望本身不是「惡」。欲望只當失去管理因而社會由此導致「亂」時，它才稱的上「惡」。而且聖人所憎恨的也不外乎這種醜陋事態，而非荀子所提的構成人「情」或「本性」的欲望本身。

³¹ 同上。

³² 陳寧著，頁 25。

第二，但是以上所述並不是荀子敘述人之特質的唯一方式。他也從「人之所以為人者」這樣的觀點來提問。關於這一點，他將人類與禽獸作對比，而且強調人類共有的不只是欲望，還共有將社會差等區別的能力（即人有「義」）。在關於「禮義」之「理」的討論中，他強調所有人類分有使得理解和實踐「禮義」的基本認知與手段能力的事實。

第三，陳先生與葛瑞漢（A. C. Graham）都將公都子所提的「可以為善，可以為不善」的第二觀點聯想到世碩的「人性有善有惡」觀點。若我們把荀子的立場當作第二觀點的說明，兩位先生這樣的處理方式並不精確。一則之前所提出的世碩觀點並不夠清楚——縱使它意指一個人的人性中都存有善、惡（由此與第三觀點作區分），但「人性有善有惡」的說法仍有二義：它可以指「一人」或「所有人」的善、惡。若是後者，則可以把它等同於第三觀點，因為第三觀點主張在不同人的人性當中既可以是善也可以是惡。³³再則若我的主張「荀子的立場相同於公都子所謂的第二觀點」是正確的，或若我已正確地詳述荀子的立場以及明白它的意義，則不能如同陳先生所提以「人性有善有惡」的觀念來正確

³³ 有趣的是，葛瑞漢注意到王充他自己將「人性有善有惡」或「人性中皆有善、惡」關聯到第三觀點。如同他提出的觀點，王充「使用 C 立場的表達方式」，即第三觀點。參見 A. C. Graham (葛瑞漢), "The Mencian Theory of Human Nature", in his *Studies in Chinese Philosophy and Philosophical Literature*, 頁 21。葛瑞漢 (頁 20) 補充道：「最後的看法（第三觀點）在下一千年間（孟子之後）有很多的支持者，例如王充 (A.D. 27-c. 100) 與韓愈 (768-824)。」

地陳述第二觀點。³⁴對於荀子而言，人性並不是任何單一意義上的「邪」或「惡」。反而如我所主張的，人們也許有各種不同的欲望，而且在某特定狀況下會有展露出自我本位的傾向，但是這種傾向與欲望並無本惡的存在。再說，唯有這些欲望沒有受到教化、節制或控制的情況發生時才稱得上是「惡」。只有在這層意義之下人性也許才被稱為「邪惡」。同樣地，將荀子學說稱為「人性中皆有善、惡」的說法並不精確。對於荀子而言，「善性」並非存在於人性中（諸如他反對孟子的論證），而且也同樣地沒有任何「惡性」存在於人性中。荀子只是像告子一樣堅稱某種道德中立的立場。但是如之前所提，告子所稱的中立之依據在於強調生物上的本能與欲望，而荀子則提出了人類各種不同才能和人格特質之說明。荀子認為：這些各種不同才能和人格特質，在以社會秩序為「善」概念，而同時將之成為內在化意義的基礎上，才能行「善」。公都子所提的第二觀點的內容，即「性可以為善，可以為不善」，就是由這樣的解釋才能予以補充說明。³⁵

黃裕宜（國立台灣大學哲學研究所博士班）譯

³⁴ 在引述公都子第二觀點的主張後，即「性可以為善，可以為不善；是故文武興，則民好善；幽厲興，則民好暴。」（《孟子·告子上》），陳先生（頁 27）說：「正如信廣來先生指出，在完整的分析後，這個主張意味著人性中皆有善、惡的存在。」他引用信先生的論文“Mencius on Jen-Hsing”（〈孟子對於人性的討論〉），*Philosophy East and West*, 47:1, 1997, 頁 7-8。不過，我無法在所列的那幾頁中找到信先生的主張。

³⁵ 我們或許以為荀子和孟子的論點還是沒有什麼區別，因為荀子也認為人是有「可以」的潛能。這甚至與孟子的「四端」說一致。最近有些西方學者引述荀子各篇來證明這一點。譬如，在〈禮論〉荀子提到「有知之屬莫不愛其類」，這種說法和孟子一樣，都認為人皆有某種愛親的感覺。在其〈王制〉中說：「人[...]有義」。在〈樂論〉中談到：「人之善心」。

荀子雖然談到這些，可是並不表示他的論點和孟子一致。在〈性惡〉中，荀子如此「診斷」孟子的看法：「所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也；使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳。」

荀子認為孟子的「善」是離不開人的原始、自然之身體功用。就像「眼明」離不開「眼」的功用，「耳聰」離不開「耳」的功用一樣，「善」是離不開身體的有機功能 (organic function)，而惡的現象是由於人脫離原本的性。荀子認為孟子這種說法，太樸素、太簡單。於是，荀子如此辯駁這個說法：「今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之。」人一生出來，就自然而然的脫離 (孟子所說的) 性。這等於說，事實上沒有這種自然善的性，若有的話，也是空白。

荀子還有一個很重要的論點。他預測有人會問：「人之性惡，則禮義惡生？」或者：「禮義積偽者，是人之性，故聖人能生之也。」當代學者 (如 A. C. Graham、David Nivison、劉殿爵) 對荀子也有類似的批評。荀子的答案是 (依照李滌生的翻譯)：「陶人和土而成瓦，那麼土瓦難道是生於陶人之性？木工砍木而成器，那麼木器難道是生於工人之性？聖人之創制禮義和陶人之制造瓦片，道理完全相同，那麼，禮義積偽怎能是生於人之性？」

我的看法是：在此，荀子不只強調瓦片是製造出來，或者禮義是積偽的成果。這裏有更重要的邏輯論點：每樣東西都有它的形象與架構 (form and structure)。這形象與架構不是原有的。荀子的意思是說，禮義的整個架構以及產生這個架構的原料與過程完全兩樣。從此觀之，我們就不能說禮義是原有的性。在邏輯上，我們可以把這個論點歸屬於英文所稱的 “the genetic fallacy” (“the error of drawing an inappropriate conclusion about the goodness or badness of some property of a thing from the goodness or badness of some property of the origin of that thing.” Robert Audi, in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*)。即是一種不恰當的結論：譬如，良藥雖由毒素所造，良藥並不是毒藥，前面所談過的「可以」與「能」的分別也應該屬於這類邏輯。

荀子在〈禮論〉中說：「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。」荀子認為，雖然「性」是「本始材朴」，然而這是不夠的，人還需要人為 (偽) 來造出「文理」，並美化它。沒有「性」就不能做出「文理」。可是，我們也別忘記：若沒有「文理」，則「性不能自美」。

在〈禮論〉及〈樂論〉中，荀子談論很多如何美化人性的部分。「善」是學習外在的「禮」而成就的。由此，「善」與「禮」不是離不開「性」。「禮」可以違背我們的性。荀子說：「今人之性，饑而欲飽[...] 今人饑，見長而不敢先食者，將有所讓也。[...] 反於性而悖於情也。[...] 禮義之文理也。」

Xunzi and the Four Views on Human Nature

Kim-chong Chong

Division of Humanities,
Hong Kong University of Science and Technology

Abstract

Mencius's disciple Gouduzi lists four prevalent views on *xing* or the nature of humans: (1) Gaozi's view that it is neither good nor not-good, (2) the view that it has the capacity to become good or bad, (3) the view that some are good, and some not, and (4) Mencius's view that it is good. By clearly distinguishing the four views and by giving an analytical account of Xunzi's whole position, this paper argues that *Xunzi* holds or develops the second view.

Keywords: Xunzi, *xing*, *yi*, *li*