

荀子人性論研究在美國

李哲賢*

摘 要

荀子乃先秦儒學之殿軍，其學無所不窺，舉凡政治、社會、經濟、名理、心性及人生等皆有其個人之弘識。有關荀子之研究，在美國漢學界已作出極為可喜之成績。雖然，性惡說乃荀子最著名之學說，然而，從目前美國漢學界已出版之荀子相關論著看來，有關荀子人性論之研究，在量方面實不夠豐碩。惟就目前已發表之論著而言，無論是在《荀子·性惡》文本之研究，抑或對人性論之分析與詮釋等亦頗有獨到之處，值得吾人之借鏡。

本文題為〈荀子人性論研究在美國〉，所討論之對象以曾在美國從事教學或研究之學者所已發表之英文論著為準，分別就一些較為重要之論著作一論述，並就已有之研究成果，作一述評，並說明其未來可能之研究發展方向。

關鍵詞：荀子、人性論、性惡、偽、義

2007.08.22 投稿；2007.10.31 審查通過；2007.11.07 修訂稿收件。

* 李哲賢現職為國立雲林科技大學漢學資料整理研究所教授。

Studies of Hsün Tzu's Theory of Human Nature in America

Jer-shiarn Lee*

Abstract

Hsün Tzu is a very important figure in Pre-Ch'in Confucian School, and is most famous for his claim that "human nature is evil." About the studies of Hsün Tzu, American scholars of Chinese Studies have made great contributions. Nevertheless, for centuries American scholars in the study of Hsün Tzu did not explore much about his theory of human nature. However, for the works published in the states, we could see that American scholars attempted to explore the text of "Xing E" (human nature is evil) chapter or analyze and interpret the theory of human nature. Hence, these works would benefit our studies of Hsün Tzu's theory of human nature.

The objects which this paper was going to discuss were those works written in English and published by scholars who taught and researched in America. My paper was to explore some representative works, to evaluate the research results contributed by scholars in America, and to expound the possible research orientation in the future.

Keywords: Hsün Tzu, Theory of Human Nature, Human Nature is Evil,
Conscious Activity, Sense of Duty.

* Profsser, Graduate School of Chinese Studies, National Yunlin University of Science and Technology.

一、前言

西方漢學界有關《荀子》人性論的英譯，可追溯到 19 世紀末英國學者 James Legge（理雅各）對〈性惡〉篇的英譯。理雅各在 1893 年出版的 *Chinese Classics* 中將荀子之〈性惡〉篇收於《孟子》譯文後之附錄中。¹至於美國漢學界之荀子研究，一般皆以為是始自美國學者 Homer Dubs（德效騫）。德氏在 1927 年出版荀子研究之專著²，次年又出了一本《荀子選譯》。³德氏可說是西方漢學界最早全面譯介《荀子》之學者，並由此而開啟美國漢學界之荀子研究。

然而，在 1970 年之前，美國漢學界有關荀子研究方面之論著實極為貧弱。直到 1970 年之後，美國學界之荀子研究始有蓬勃之發展。綜觀 1970 至 1988 年之間，美國學界荀子研究之論著，其數量約為 1970 年前論著總和之兩倍。1988 年美國學者 John Knoblock 之《荀子》英文全譯本第一卷的出版，為美國漢學界之荀子研究建立一新的里程碑。此一全譯本在 1994 年全數完成並予以出版。⁴1994 年之後，由於 Knoblock《荀子》全譯本之出現，確實帶動美國漢學界荀子研究之熱潮。

荀子乃先秦儒學之殿軍，其學無所不窺，舉凡政治、社會、經濟、名理、心性及人生等皆有其個人之弘識。有關荀子之研究，在美國漢學界已作出極為可喜之成績。⁵雖然，性惡說乃荀子最著名之學說，然而，從目前美國漢學界已出版之荀子相關論著看來，有關荀子人性論之研究，在量方面實不夠豐碩。惟就目前已發表之論著而言，無論是在《荀

¹ James Legge, "That the Nature is Evil", in *Chinese Classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*, v.2, ch.2, Appendix 1 (Oxford: Clarendon Press, 1893), pp.79-88.

² Homer Dubs, *Hsun-tze: the Moulder of Ancient Confucianism* (London: Arthur Probsthain, 1927).

³ Homer Dubs, *The Works of Hsun Tze* (London: Probsthain, 1928).

⁴ John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vols.1-3 (Stanford: Stanford University Press, 1988-1994).

⁵ 參見李哲賢，〈荀子名學研究在美國〉附錄，收於《2004 漢學研究國際學術研討會論文集》（雲林：國立雲林科技大學，2005），頁 442-449。

子·性惡》文本之研究，抑或對人性論之分析與詮釋等亦頗有獨到之處，值得吾人之借鏡。

本文題為〈荀子人性論研究在美國〉，所討論之對象以曾在美國從事教學或研究之學者所已發表之英文論著為準，分別就一些較為重要之論著作一論述，並就已有之研究成果，作一述評，並說明其未來可能之研究發展方向。

二、荀子人性論研究述要

（一）德效騫：〈人性〉⁶

本文係德氏所撰《荀子—古代儒家之塑造者》中之第六章。德氏在本章中首先提出，對荀子而言，欲望是人性之一種最根本的特徵。因此，很自然的，他應該會歸結出人性根本上是惡的。然而，德氏以為，荀子此一學說並非意謂著人性是完全邪惡，且是無望成善的，而是正好相反，因為，荀子意指人性是傾向於惡，因此，每一個人人都必須格外努力去發展其本性以趨向於善。人性僅是傾向於惡，並且具有無限的能力朝著善的方向發展。

荀子認為，儒學強調自我發展，每一個個人必須盡其所能去發展自我。德氏以為，荀子之所以主張性惡說的理由之一是此一學說可以迫使人們努力去成德。

德氏指出，荀子之人性概念有一重要的特色即人性可化之概念。儒學之主要興趣在於人類之倫理發展，與此並行的是確信人性是平等。而荀子亦確信如此。因此，荀子認為人性皆同，塗之人與聖人一樣，皆具有「知仁義法正之質」，皆有「可以仁義法正之具」，因此，人人皆可以成為堯舜或聖人。君子、小人其性一也。荀子主張性惡，並非意謂著人人必然是惡的，而是認為，若聖王在位則其子民受其教化會成善；若桀等暴君在位，則人民亦會成惡。

荀子主張人之本性皆同，任何人皆可成就道德，然而，事實並非如此。荀子的回答是，雖然「性可化」，而就事實言之，則未必人人皆能受化而成善，此乃因有人避而不可化，如朱象獨不化。

⁶ Homer Dubs, *Hsun-tze: the Moulder of Ancient Confucianism*, pp.77-84.

(二) 顧立雅：〈荀子之權威主義〉⁷

本文係顧氏所著《中國思想：從孔子到毛澤東》一書之第七章。顧氏指出，荀子最著名的學說是性惡論，此一學說係荀子持之以反對孟子之性善說。依荀子之意，人之性惡，且人人皆然。又說，君子與小人不論是材性知能、好榮惡辱或好利惡害等皆同，且塗之人透過實踐善則可成聖，只是人若無師法之開導則無法實踐善，依此，荀子以為人若無師之教化則無法成善。

顧氏指出，不僅是眾人且是所有人都無法為自己去思考一些基本問題，荀子此一信念之結果，不僅抑制道德和知性之進步，且甚而使得道德和知性之健全發展不可能。對於人或心靈而言，永遠遵循別人所安排的軌跡並非正常之作用。

顧氏以為，荀子對儒學真正的傷害是他對人性的不信任。他不相信人能為自己思考，他想要將道德安置在一受到保證的基礎上，且強迫每一世代的人盲目地遵循經師所詮釋之經典。因此，正如同德效騫所說：「荀子將儒學發展成一種權威主義系統，在這系統中，所有真理皆來自於聖人之名言，由於荀子對人的不信任，對儒學而言，荀子失去了許多。」

(三) 劉殿爵：〈孟子與荀子之人性論〉⁸

針對荀子的人性學說，劉氏係藉由荀子在〈性惡〉中對「性」所下的定義來作為論述其學說之始點：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。……不可學，不可事而在人者，謂之性；可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。」劉氏以為，荀子對性下定義，其目的在於將「性」和「偽」加以對比，而此一定義只是形式之界定。它只是告訴我們當面對任何人的能力時如何決定它是屬於「性」或「偽」，它是否是「可學而能」或「可事而成」之判準而已。實者，此一定義並未確切告訴吾人何謂人性。而在〈正名〉中則有進一步之說明：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」依此，「性」之本質

⁷ H.G.Creel, "The Authoritarianism of Hsun Tzu", in *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), pp.115-134.

⁸ D.C.Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Shyuntzyy", in T.C.Kline III and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Co.Inc., 2000), pp.188-219.

或內容是「情」，如，好、惡、喜、怒、哀、樂，但「情」本身並不重要，唯有當「情」對外在事物產生反應，並因此成為「欲」時，它才是重要的，而當「欲」導致行動，並且唯有當它有所行動時，人性之善惡問題才會出現。

欲望引導吾人向外追求，其本身並無害。但荀子引進兩個改變此一情況之要素。其一，「人生不能無群。」（王制）人不能離群索居，但與人相處亦非易事。其二，「欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。」（富國）依此，劉氏指出，荀子之整個論證如下：人生不能無群，但人的欲求相同。人所欲求之物質是有限的且不足以滿足每人之慾求，其結果是產生爭奪，而「爭者禍也。」（富國）由於人性之內容是欲望，而欲望若不加以節制必然導致爭奪，而爭者亂也。依此，吾人可以了解荀子何以主張人性是惡了。

最後，劉氏總結荀子之人性論如下：人性包含「情」，當「情」對外在事物產生反應則成為「欲」。「欲」自然會引致追求所欲。不幸的是，人不能離群索居，並且貨物之供給是有限的。因此，若人之欲望不加以節制，則貨物之供需即不足，其結果將導致爭和亂，亦即「惡」。若非聖人創制了道德（禮義），吾人仍將生活於爭亂之狀態下。此種道德之所以可能乃由於三項事實：其一，吾人之心對於欲望在追求對象方面有相當程度之控制，但並非控制欲望本身。其二，人是習慣之動物，一旦習慣形成，即成為人之第二性（second nature），此將增強心對吾人行動之控制。其三，道德一旦創制出來，可為塗之人所理解。人皆可成聖，人之所以未能成聖，係因本身並不努力。

（四）陳榮捷：〈自然主義之儒家：荀子〉⁹

本文係陳氏所撰《中國哲學資料書》之第六章。本書乃美國學界有關中國哲學方面之教科書或重要的文獻資料。陳氏指出，一般認為，孟子和荀子代表中國古代理想主義之儒家和自然主義之儒家兩種不同之趨勢。這兩種趨勢是否相當地出自於《大學》和《中庸》並不清楚。總之，荀子主張人性本惡，且必須藉由禮法來加以控制，其立場與孟子之人性本善及道德直覺係政治和社會發展之根源的學說正相對反。概言

⁹ Wing-tsit Chan, "Naturalistic Confucianism: Hsun Tzu", in *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), pp.115-135.

之，荀子是自然主義的，而孟子則是理想主義的。陳氏認為，孟、荀兩人皆相信人人皆可達至完美，且相信仁和義是最高道德、王政和教育。孟、荀之主要不同在於人性方面，然而，嚴格說來，他們兩人皆未遵循孔子之學說。對聖人而言，人性皆相近，只因經由實踐而有所不同。

陳氏指出，荀子對漢代之影響遠比孟子來得大，荀子之〈正名〉係中國少數討論此一主題之論文，他對天的自然主義之詮釋近於道家。陳氏在〈荀子〉一章中，翻譯了〈天論〉、〈性惡〉兩篇之全文及〈正名〉篇之部分文字。天、性惡和正名三者係荀子所討論的哲學問題中最重要的。

在《荀子》一書中，荀子常將禮和法相提並論，此一做法給人的印象是他和孔子、孟子有所不同。孔、孟主張禮是內在之控制；而荀子則主張禮是外在控制。因之，禮乃由一種個人道德修養手段變為社會控制之手段。此外，對中國古代之哲學家而言，理想之人格常是歷史人物。雖然孔、孟崇拜堯、舜，但荀子較為崇拜禹。不像所有學派儘可能從歷史的遙遠過去找尋理想人物，荀子則從較晚的時期去尋找。荀子之所以選擇禹，很可能是他並不滿足於堯舜般具有完美道德之人物，而想尋求一位具有偉大的實際功業的人。尤其是禹，因為將他水導入九渠並因此防止水患而聞名於世。

（五）孟旦：〈荀子〉¹⁰

孟氏認為，對荀子而言，所有倫理討論的起點應該是可獲得物質和人類欲望之間的不均衡。經由所有人對欲求有所選擇而使得兩者之間取得平衡是一個穩定的社會組織的必要條件。此種平衡之所以可能乃是由社會階層之區分（分）而來，「分」使選擇性之欲求形式化，而階層之區分依次由實踐出自人所獨有的道德感（the moral sense，義）的義務所維持。荀子將形成社會組織的活動視為人不變的獨特性，亦即一種與人之道德感密切相連的特徵。

如果將這種形成社會組織的獨一特徵看作是先天的，似會與荀子性惡概念的傳統詮釋相矛盾。孟氏以為，傳統的詮釋對於荀子的「性」做了過度簡單化的描述，並且只是使用〈性惡〉篇第一部分的引文來支持。

¹⁰ Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), pp.77-81.

孟氏引述日本學者金谷治對劉向之《荀子》文本的詳細研究，認為至少〈性惡〉篇的第一部分是荀子弟子在法家的韓非學派影響下所作的。甚而在那一部份中，「性惡」陳述之反復出現，在某種程度上是為了強調對孟子的批評。除了文本的證據外，其他事實應能使人在考察荀子之思想時極其審慎地去賦予性惡概念以重大意義。1、在《荀子》的其餘部分並沒有其他論及「性惡」之文字，如果「性惡」在荀子思想中確是如此重要的觀念，這將是極為不尋常。2、荀子所關切的主題非常明顯：如何在短缺的物質和極多的人類欲望之間獲致平衡，且並不要求任何人禁慾。最後，在《荀子》的其餘部分，「性」似乎並不是惡，而是尚未發展的東西。一個人可被認為是小人，但是並不意味著他要違反其「性」才能發展成好人。

孟氏以為，《荀子》中的「性」是尚未發展的中性，這意謂著直接依據道德感的命令去行動的傾向本身並不是「性」的特色。孟、荀之主要不同在於，孟子會主張某一先天的傾向必然會導致實踐某一道德行為；而荀子則不會以為道德行為是先天傾向的直接表現。

（六）史華慈：〈荀子：對信念的辯護〉¹¹

史氏在論述荀子之學說時，是從他與孟子明白區分的命題，亦即性惡之命題下手。然而，與通常教科書強調此一命題不同的是，在傳統中國晚期，近代中國及其他地方，有些學者傾向於否定此一命題在荀子整個學說中的中心地位。有人以為〈性惡〉整篇甚至可能是出自後人添竄入文本的。

當然，性惡的命題不能用來概括荀子的人之概念，這是無庸置疑的。史氏以為，用來指稱「性」的詞語「惡」，在荀子的概念中是完全有意義的。我們需要為「惡」這個字所賦予的唯一意義就是荀子本人所賦予它的意義。假如我們這樣做，就會發現，〈性惡〉篇所說的和《荀子》整個文本是一致的。誠如荀子對「惡」這個詞語的理解，性惡的命題在荀子的學說中是占有中心地位的。

荀子否認在人心中具有任何天生自發的仁義的傾向，並否認我們發現深藏於禮義傳統中的客觀的道德結構，此一結構可能源自人類有機體

¹¹ Benjamin I. Schwartz, "Hsun Tzu: The Defense of Faith", in *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985), pp.290-320.

中任何天生的道德傾向。依荀子而言，惡係起於人通過其感官與外在世界接觸的領域。荀子以為，無限欲望的衝動似乎起於人之內部，由於人之本能衝動是無限的，因此，人與人之間必會產生爭奪。

史氏指出，荀子的心絕不會藉由內在的道德傾向引導而產生。它是一種珍貴的思想能力，一種可以獲得知識，深思熟慮，反省和達成自覺目標的能力。荀子以為，就本性而言，聖人與一般人並無不同，至於不同的則是偽，亦即深思熟慮的行動。此種行動包含純粹知性的努力和學習如何將其本身和其他人從混亂和衝突的悲慘境遇中解救出來，而這種境遇是由於人們不知滿足和相互衝突的利益而來。古代聖人意識到，除非對於未有限度的欲望加以限制，否則它們永遠無法克服。依此，聖人以為，克服無限欲望和將其控制在適當限度之內的方法唯一方法是創制一套明確的禮義法度。

荀子雖主張性惡，然而，人之成德是可能的。荀子以為，天並未提供吾人任何與生俱來的善的傾向，但卻提供了神聖的心靈（Heavenly mind），它具有理解人類境遇的思想能力，此一能力使得少數人實現其理性能力，並將此等能力應用於自我轉化，甚至使社會轉化的工作成為可能。如果沒有此種能在自身中實現禮之精神的先驅，禮的轉化性力量就永遠不會在整個社會中產生其效用。此所以荀子會向孟子提出一關鍵性之問題：若人之性善，則人們何以需要聖王和禮義？荀子以為，正因為人之性惡，人們才需要聖王來加以監督，彰明禮義來轉化人性。雖然荀子明言，人人可成聖人，不過，史氏也指出，一般人分享荀子所言之聖人的知性成就（intellectual attainments）之可能性，明顯地要小於去分享孟子所說的聖人之道德成就（moral attainments）的可能性。

（七）陳漢生：〈荀子：實用主義的儒家〉¹²

陳氏指出，荀子堅持反對宋鉅寡欲的觀點，認為任何主張去欲或寡欲的都是一種錯誤，這種作法都是因為不知如何導欲所致。欲望的存在並未連結於任何特定的對象，我們有可能會對不存在的對象具有欲望。欲望會引起一種追求的行為，而一種「可」的概念即含藏於心中的接受標準，會引導和控制那種追求的行為。

¹² Chad Hansen, "Xunzi: Pragmatic Confucianism", in *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp.307-334.

陳氏以為，荀子提出一種精巧的道德的欲望的理論。人類學習社會區分的能力使得約定的道德成為可能。然而，大多數人都知道荀子是主張性惡的哲學家。陳氏指出，荀子性惡的主張與荀子著作的支配性的主題極端地不協調。它已經成為一種試圖對孟、荀學說真正的不同賦予特色的標準習題。但是這種習題不可能是有趣的，如果一個儒者認為性善而其他人則認為是性惡的話。

陳氏指出，有些學者和翻譯家曾經建議，「人之性惡，其善者偽也」此一重複的警句是後人添竄於文本中的。在〈性惡〉篇中，此一相類的警句重複了十二次，經常以如此的方式出現：「用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」此類警句只出現在各個段落的開頭和結尾，而在論證之過程中卻從未出現過。此類重複的警句在〈性惡〉篇進行至全文約2/3處突然消失。而後全篇的主題變成所有人和聖王的類似性。此類重複的警句一直到全篇論文結束時都沒有再出現過。

在警句之間的文字，荀子論述的是一種人性是中性和可塑理論以及社會約定的禮的重要性。其中亦有抨擊孟子的性善說。孟子是錯的，如果人性並非天生是善的。然而，反對孟子的學說並不需要主張相反的主題即性惡。荀子並非完全地首尾一貫，但是他很少以此種方式如此明顯地誇大敘述其論證。在警句之間並未有證明人性是惡的論述，卻有一論證在區分所謂性（自然）和偽。整篇論文的重點總是放在學習（偽）的角色而不是人性。在〈性惡〉篇中，警句之間的文字與《荀子》中的其餘部分是十分一致的。

陳氏指出，在〈性惡〉篇之外，並未發現任何有關人性、情甚或欲望是惡的說法。因此，此一警句給予荀子道德心理學一種非常不正確的印象。假如我們檢視《荀子》中的人性觀點，將會發現它直接抵觸性惡說。荀子的立場是人類天生顯著的特色是作出區分和培養一種約定的道德的能力。唯一使得荀子所說的人性看來像是惡的，乃是因為他直接批評孟子的性善說。他總是堅持道德必是約定的，是一種偽的產物。荀子不會堅持人性是惡，而是主張人性包含一種天生的獲得道德的驅力。

荀子以為道德不是天生的，而是一種文化的積累。然而，獲得和實踐文化所流傳的傾向和能力是天生的。「性惡」警句的焦點卻模糊了此一觀點。無論此一警句在區別荀子和孟子學說中扮演何種角色，我們可以更精確地說，荀子主張人性是中性的。我們所能賦予此一警句最有利

而首尾一貫的詮釋是，若缺乏一種社會指導的道德，人類將會生活於混亂和失序之中。

（八）倪德衛：〈荀子論人性〉¹³

倪氏在本文中主要是處理在《荀子》內部本身的一個明顯的衝突。倪氏指出，荀子在每一個反對孟子的論證的結尾都出現反覆的語句：「用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」然而，在〈王制〉中，荀子提出人禽之辨或人之本質是有義（sense of duty），此意謂著，人性意識到人應會盡其責任或義務，亦即有義或道德乃天生的，而人性之內容即包含「義」。此一說法正與荀子之性惡論點完全矛盾。

倪氏以為，荀子明顯承認人類具有一種道德感的說法是偏頗的。實者，荀子在〈性惡〉篇中，詳細敘述此一觀點：人是貪婪而自私，追求物質的滿足，並且若順其自然發展而不加以節制，將會產生爭奪，而導致混亂失序。而在〈禮論〉篇開頭，荀子論及禮之起源時，亦有相近之說法。因此，人類需要社會之平治乃基於下列兩個理由：提升人類的水準使高出動物，並使動物為其所用及保障彼此之生活。倪氏指出，人禽之辨的「義」最好被看作是一種優越的賢明的洞見，這種至少是某些睿智的古代君王具有的能力，可以評估人類整個處境，並具有了解文明生活所以可能所必需的道德秩序的眼光，而後此一知性需要去創制在禮義中的道德秩序。

倪氏以為，此種詮釋在《荀子》中可找到許多支持文字。在〈性惡〉和〈禮論〉中，荀子堅稱禮義是由古代君王或聖人所創制。我們會期許荀子強調權威的重要性，使人們一致接受此一秩序，並且接受權威的價值和重要性，如果人們想要成為具有教養的人。

然而，倪氏在荀子思想中亦發現有反對上述詮釋的文字。在〈正名〉中，荀子提出一種行動哲學，其中，荀子似乎試圖以一種更基本的非道德的評估欲望、需求和限制去接受一種道德的生活方式。荀子認為，人生而有欲望，若任由欲望發展將導致衝突。荀子以為，欲望乃天所賦予，而欲望可由心加以控制。若人之欲望超過心所認可之限度，而行動未超

¹³ David S. Nivison, "Xunzi on Human Nature", in Bryan W. Van Norden ed., *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy* (Chicago: Open Court, 1996), pp.123-141.

過限度，乃心制止之；若欲望未達心所認可之限度，而行動卻超過欲望，則是心驅使之。依此，倪氏指出，荀子最後必須假定人類具有一種責任感（sense of duty），雖然，他不需要假定它具有任何特定的內容。倪氏建議，這是荀子所說的人禽之辨，而禽、獸僅有「知」（intelligence；consciousness）。

最後，荀子認為，人具有了解其需求，有計畫的行動和理智地滿足此等需求的能力，但是，此一能力並非人性而是「偽」（conscious activity）。那麼，何以荀子在〈王制〉篇未將「偽」作為人之異於禽獸的特質，原因是，荀子認為，以「知」去指導行為在某種程度上是低等動物的特色，而人之特色是賦予知性的行動以一種道德形式的能力。依此，吾人可以了解何以荀子反對將「義」（未充填的責任感）視為人性的一部分，反而，人的能力的一部份要瞭解其需求，且以知性的行動去填滿「義」的內容，而後人之有「義」不僅是成為一種製造道德系統且生活其間的生物，並且有能力在道德上去感受和思考。

（九）Hutton：〈荀子之人性論是否前後一致〉¹⁴

Hutton 指出，荀子最著名的是性惡的主張，然而，性惡的真正意義在學者之間卻是備受爭議，並且由於文本中的一些章節而使得爭論複雜化，甚至看來似乎與性惡觀念相矛盾。本文旨在針對孟旦及倪德衛所提出的一些有問題的章節加以分析、討論，其目的在於清除孟旦在《荀子》文本中所發現的混亂，由此而能對荀子學說有更精確的理解。

Hutton 以為，荀子人性論之核心包含四個相關的主張：1、荀子相信，我們自然有某些欲望，他們既非善亦非惡。2、荀子相信，我們並沒有天生的道德知識或傾向，它會以一種道德的適當方式，引導我們去控制這些欲望或去滿足它們。3、荀子相信，沒有這些指導，我們的欲望和情感會使我們彼此衝突，而這是惡的。因此，荀子主張人性是惡。4、荀子相信，我們不會自然地欣然強迫自己去限制欲望，但是，我們會了解這種限制不僅是愉快的而且是真正有價值的。在略述荀子之人性論後，接著 Hutton 開始論述孟旦所引出之問題。

¹⁴ Eric Hutton, "Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?" in *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*, pp.220-236.

- (1) 在〈王制〉中，荀子提出人與禽獸之不同在於人之「有義」，依此，孟旦以為，此明人生來具有內在之道德意識（innate moral sense，義）。Hutton 以為，此段文字中「有義」之「有」字是歧義，在區別人與水火、草木、禽獸時，荀子提出氣、生、知等屬性，這些屬性都是上述實體之內在特質，因此，與上述實體並列之人之屬性「義」應該也是內在的特性，此所以「義」會被認為是一種責任感（sense of duty）。然而，荀子在性惡說中，特別否認「義」是人性的一部份。他說：「今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求有知之也。」（性惡）因此，若「有」意指「生而有之」或「固有」（have innately），則在《荀子》之文本中明顯有嚴重的矛盾。

針對此一問題，倪氏提出其解決方案。倪氏以為，「有義」之「義」是一種天生的道德意識，它意指能使人組織具有階層的社會區分的社會和了解作為一種道德責任的責任的一種空的（bare）或未充填（unfilled）的能力。此一能力並沒有明確的內容，因此，荀子的「義」是非道德的（nonmoral）。Hutton 以為，依倪氏之觀點，這種視某物為責任的未充填的能力，唯有當聖人為它創制適當的責任時，才會賦予它適切的內容，而這就是荀子所指涉的「義」。

Hutton 以為，倪氏之解答雖然巧妙，但不可行。其一，氣、生和知似乎並不是水火、草木和禽獸的未充填的能力。就水火而言，若沒有「氣」此一未充填之能力，則水火根本不可能存在。其二，若「義」只是一種視某物為責任，而可被充填至非道德之目的的空的非道德的能力，則荀子似乎不可能主張「義」使人「最為天下貴」。其三，荀子指出，人能成功地組織社會，只要他們使用「義」來構成社會區分，依此，若「義」只是一種空的能力，則勢必無法做到，最後，荀子提到：「不可少舍禮義」。禮義乃出自聖人之創制，若「義」是一種未充填之能力，則「禮」亦當如是，依此，若將此一觀念放入《荀子》之文本中，則將對性惡說產生難題，又「禮」若是空的能力，則如何舍棄之？由此可見，將「有義」之「有」解讀為「生而有之」是不可行的。

Hutton 以為，「有義」之「有」可理解為，只是列出各種實體最重要的特色。「有義」之「有」意指「擁有」、「具有」(possess, own)，它並非天生的，而是外在的和獲得的。荀子曾說，人之所以能成功地克服禽獸是因為人能獲得「義」，依荀子之說法，人性「是不可學，不可事。」因此，荀子將「得」與「義」連結，此意味著「義」是在人性範圍之外。如此，人之「有義」並非意指人天生具有道德意識，而與性惡之主張並無任何衝突。

(2) 孟旦依據〈疆國〉：「人之所以好者何也？曰：禮義、辭讓、忠信是也。」認為人們自然喜好禮、義、忠、信等德行。孟氏似乎意指這些德目都是天生的、內在的。Hutton 認為，「好」字是有點歧義性。從〈疆國〉中文字之上下文脈絡，很明顯地可以看出，人們所喜好的是商湯和武王所展現出來的德行，而不是一般人自然地享受本身已是有德之人或想要成為有德者。

(3) 孟旦根據〈禮論〉：「凡生天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。……故人之於其親也，至死無窮。」以為荀子主張人皆知愛其親，此似與荀子之性惡說相矛盾。Hutton 以為，荀子確會主張孝是最重要的德行之一，他會認為愛其親是與人性相容的，但與道德似仍有一段距離，蓋唯有當它被賦予適當的形式，才會成為道德之一部分，但它不是人之本質。因此，孟旦所指出的難題對荀子而言並不是真正的問題，然而，透過孟旦所提之問題，可以使我們去留意荀子哲學中某些曾經評估或忽略的方面。最後，Hutton 指出，荀子之性惡主張確是前後一致的。

(十) 羅丹：〈以分析《荀子》第二十三篇〈性惡〉的文章內容為基礎，重建荀子對「性」的理論發展〉¹⁵

羅氏以為，人性本惡的說法屢次顯著地出現於《荀子·性惡》。然而，此一說法在《荀子》其他文本中並未提及。因此，有學者認為，此一說法並不代表荀子對人性的根本觀點。羅氏此文旨在以間接之方

¹⁵ Dan Robins, "The Development of Xunzi's Theory of Xing, Reconstructed on the Basis of A Textual Analysis of Xunzi 23, "Xing E" 性惡(Xing is Bad)" Early China 26 (2001-2002), pp.99-158.

式討論此一問題，其步驟是先詳細分析〈性惡〉篇，目的在確定核心文本，去除若干添竄之內容，分析核心文本之結構，進而分辨此篇論證所持之三種立場。藉由分析可看出，人性本惡之說法並非〈性惡〉之中心議題。此一分析可進一步支持下列結論：荀子對人性之看法並非一成不變，雖然，荀子的確認為人性本惡，但後來卻放棄此說，而代之以「偽」的概念。

本文分成三部分：第一部分是〈性惡〉篇核心文本（以下稱之「核心文本」）之翻譯。「核心文本」是指〈性惡〉篇開頭 2/3 的文本，此文本係由重複文句：「用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」等所前後貫串而成，而此等重複文句在《荀子》之其他文本中並未出現。第二部分則是分析「核心文本」。羅氏根據陳漢生之看法，主張大部分的重複文句是後人所添竄的。第三部分則是「核心文本」的詮釋，主要在詮釋荀子之性和情的概念。羅氏指出，荀子承認性惡主張之致命弱點，由此而發展「偽」的理論來取而代之。

羅氏以為，「核心文本」中之重複文句大大地增加了性惡主張的名氣，並且構成核心論證，強烈暗示它們意圖支持性惡之主張。重複文句因此成為〈性惡〉和《荀子》其他文本之間張力的主要來源。然而，如果重複文句乃後人所添竄而來，則性惡主張將會失去其在〈性惡〉篇中之中心地位。

羅氏指出，〈性惡〉並非一篇單一、連貫的作品。即使「核心文本」也沒有發展它的觀點，而使我們很容易將它視為一篇單一作品來加以分析。這種不統一提供羅氏主張重複文句是後人所添竄的基礎。即使將不統一的「核心文本」視為一整篇，個別的段落（按，羅氏將「核心文本」分為十個段落）在整篇中所擁有的只是缺乏論證和文字上的統一。羅氏認為，這些段落在它們被合併成單一文本之前是個別獨立的文本。

羅氏指出，荀子的三個主張：不應順性而行；人之性惡及善者偽也，從未出現在同一文本之中。撇開重複文句，荀子從未將這三個主張合併放在單一文本中。此外，這些文本並非都捍衛同一觀點，B 群文本（按，羅氏將核心文本依上述三主張分成 A、B、C 群文本）主張人之性惡，因此意味著為了行善，人必須違反其性來行動，這些文本使用類比法，意味著人在成善之前，必須被強迫重新塑造；並且孟子的觀點被詮釋為，即使缺乏社會化、教育和強制，人之行為將會合理。C 群文本則主

張人性在道德上是中性，因此，在增進道德方面被限定在「偽」的角色，而其類比法意味著，道德的增進需要建立在超越自然傾向的訓練，但並不反對自然之傾向。

羅氏指出，「核心文本」在文學上、論證上和哲學上是一團混亂，然而，若將組成「核心文本」之段落分開處理（即各自獨立成十個文本），則每一段落之文本在文學上和哲學上都具有一致性。此外，羅氏以為，性惡之主張並非〈性惡〉真正之中心，因為，在「核心文本」中只有三個文本主張性惡，且只有一個文本主要在捍衛性惡說。再者，羅氏主張，荀子放棄性惡說，而代之以「偽」的主張。

羅氏以為，其主張實意味著，荀子人性哲學的核心在於超越「性」的需求，並且遵從人為的「禮」和道德制度，而不在於其著名的性惡之主張。否則，荀子性惡的主張會面對一個難題：他無法尋求一個替代方案來表達對人性的悲觀。

三、荀子人性論研究述評

根據上述美國漢學界有關荀子人性論之研究，可以發現，學者在某些議題上之觀點，頗為分歧，其中有涉及荀子〈性惡〉篇之文本及思想內部之一致性等問題，底下試就相關議題分別述評如下：

（一）〈性惡〉篇之文本問題

孟旦指出，在《荀子·性惡》中「性惡」陳述之反復出現，在某種程度上是為了強調對孟子的批評，然而，在《荀子》之其他文本中並未論及「性惡」之文字，依此，孟氏懷疑此等「性惡」之反復文字係後人所添竄（interpolation）。陳漢生則更進一步指出，在〈性惡〉篇中，「用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」此類重複出現之警句只出現在篇中各個段落的開頭和結尾，而在論證之過程中卻從未出現過。此類重複文句在〈性惡〉篇進行至全文約 2/3 處突然消失，且直到〈性惡〉全文結束時皆未再出現。荀子性惡之主張與荀子著作之支配性主題極不協調，而在《性惡》篇中反覆之警句之間的文字則與《荀子》中之其餘部分十分一致。依此，陳氏以為，〈性惡〉篇中反復出現之警句係出自後人之添竄。

羅丹首先將〈性惡〉篇開頭 2/3 之文本稱之為「核心文本」，此文本係由重複文句：「用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」等所前後貫串而成。羅氏指出，雖然，重複文句大大增加荀子性惡主張之名氣，然而，此種文句在《荀子》之其他文本中並未出現，因此，羅氏依據陳漢生之看法，主張大部分之重複文句是後人所添竄。此外，羅氏指出，〈性惡〉並非一篇單一、連貫之作品，且「核心文本」在論證上和哲學上是一團混亂。然而，若將組成「核心文本」之段落分開處理，即分成個別獨立之十個文本，則每一段落之文本在哲學上皆具有一致性。依此，羅氏主張，這些段落在被合併成單一文本之前是個別獨立之文本。

針對上述學者之看法，史華慈以為，雖然性惡之命題不能用來概括荀子對人之看法，然而，性惡之「惡」在荀子概念中是完全有意義的，史氏指出，若吾人能掌握荀子本人對「惡」所賦予之意義，則將會發現，〈性惡〉所論述的內容和《荀子》整個文本是一致的。而 Hutton 亦以為，荀子之性惡主張是前後一致的。

由上可知，在〈荀子〉之文本方面，學者之意見頗為分歧，其中之主要問題有二，其一是〈性惡〉篇中重複文句是否為後人所添竄。其二則是〈性惡〉篇是否為單一、連貫之作品。上述問題之主要癥結在於學者認為，〈性惡〉篇中之重複文句與此等文句間之文字不協調或不甚相關，且在《荀子》之其他文本並未出現，此外，「核心文本」在論證上和哲學上是一團混亂。凡此，皆有待釐清，否則，將有礙吾人對於荀子人性論之確切理解與把握。而欲解決此等問題，則唯有就〈性惡〉篇予以分析，始為得之。

荀子行文雖長篇大論，然皆有條不紊，且其立論時，多有嚴密之推理，其中，尤以性惡說最為明顯。由於性惡說乃荀子之主要學說，故荀子即透過層層嚴密之論證來建立此論，以期性惡說能為世人所接受且信服。荀子性惡說之論證主要集中於〈性惡〉篇中，底下行文之方式，係先依次引述〈性惡〉篇中之相關文字，而後再一一分析其論證之形式和過程。以下，試舉數例以分析荀子性惡之論證：

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，

有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則，從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。

此乃荀子性惡說之主要論證。荀子以為順任人性而不加以節制，則必導致行為之惡，所謂「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」荀子即由行為之惡以反映人性之惡。其論證方式如下：

- (1) 人有好利之本性，若順其自然發展而不加以節制，則會發生爭奪之行為，而無辭讓之德。
- (2) 人有嫉害憎惡之本性，若順其自然發展而不加以節制，則會發生傷害之行為而無忠信之德。
- (3) 人有耳目之欲，好聲色之本性，若順其自然發展而不加以節制，則會發生淫亂之行為而無禮義之德。

而後，荀子根據上述(1)、(2)、(3)等三個語句，而歸納出其結論：人有自然情欲或欲望（好利、嫉惡、耳目之欲、好聲色等皆屬焉），若「順是」，則必會發生爭奪（所謂爭奪生、殘賊生、淫亂生），而導致行為之惡的事實或結果（所謂辭讓亡焉、忠信亡焉、禮義文理亡焉）。荀子即由行為之結果所呈現之惡的事實，追溯其根源，以為此乃因人性之自然情欲，順任而不加節制，所必然衍生之結果，故荀子即就此行為結果之惡而言人之性惡。

在此一論證中，由自然情欲衍生惡之事實，其關鍵全在「順是」二字，所謂「順是」即順其自由發展而不加以節制之意。然則，順人之性，何以必生爭奪？此乃因為在現實生活中，人不能無欲，所謂「人生而有欲」¹⁶，且順人之性，則是「欲多而不欲寡」¹⁷，總是「窮年累世不知足」¹⁸，此外，人若「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。」¹⁹由此可知，若順任人性之需求，則必導

¹⁶ 《荀子·禮論》。

¹⁷ 《荀子·正論》。

¹⁸ 《荀子·榮辱》。

¹⁹ 《荀子·禮論》。

致惡之結果，荀子即由此結果推溯其原因，發現行為之惡乃是由於順任人性所必然導致之結果，故荀子即由此而建立其性惡說。

荀子此一論證之方式乃是運用歸納和因果之結合，以論證其性惡之主張。當然，荀子之歸納論證並非意指西方邏輯（logic）嚴謹之歸納法（induction），至多只是類似而已。至於因果論證乃是由結果推出其原因，而荀子即是由行為之結果（行為之惡）推出其原因（人性之惡）。

故枸木必將待槩括、烝矯然後直；鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正，待禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。今人之化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。

直木不待槩括而直者，其性直也。枸木必將待槩括、烝矯，然後直者，以其性不直也。今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後，始出於治，合於善也。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。

荀子此一論證之方式如下：

- (1) 枸木之性（性曲）需藉助外力（槩括、烝矯），始能變為直，可知，直非枸木之本性。
- (2) 鈍金之性（性鈍），需藉助外力（礪厲），始得變為利，可知，利非鈍金之本性。
- (3) 人性（性惡），得藉外力（師法、禮義），才能成為善（正、治），可知，善非人之本性，亦即人性只能是惡。

荀子是運用類比之方式來論證人之性惡。荀子將人性類比於枸木之性及鈍金之性，三者皆需藉助外力始得改變其本性。既然，枸木及鈍金改變後之結果與其本性相反，可知，人性亦與善相反，而只能是惡。當然，荀子之類比論證只是類似而非嚴謹的西方邏輯之類比推論（analogy），此外，荀子亦採用二分法（dichotomy）來詮釋善、惡之概

念，亦即非善即惡。故荀子曰：「禮義之謂治，非禮義之謂亂。」²⁰、「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也。」²¹

問者曰：「禮義積偽者，是人之性，故聖人能，生之也。」
應之曰：是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然則，瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則，器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，譬則陶埴而生之也。然則，禮義積偽者，豈人之本性也哉！凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。

問者曰：人之性惡，則禮義惡生？應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則，器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則，器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則，禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。

荀子之論證方式如下：

- (1) 陶人揉和黏土而製成瓦，然而瓦卻非陶人之本性，而是透過後天學習而製成的（出於偽）。
- (2) 工人削木而製成器具，然而，器具卻非工人之本性，而是經由後天學習而製成（出於偽）。
- (3) 聖人創制禮義（善）與陶人之製瓦，其理相同，可知，禮義亦非聖人（或人）之本性，而是出於偽。禮義或善既非人之本性，由此可明，人性是惡。

荀子亦使用類比論證來說明其主張。荀子將聖人之創制禮義類比於陶人之製瓦及工人之製器，既然，瓦、器皆非陶人及工人之本性，由此可證，禮義或善亦非聖人或人之本性。善既非人之本性，可知，人性是惡。

²⁰ 《荀子·不苟》。

²¹ 《荀子·性惡》。

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願勢，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。

荀子此一論證之方式如下：

- (1) 荀子先由「薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴。」等歸納出「苟無之中者，必求於外。」此一普遍原則，而後再依據此一原則，推論出凡人之欲為善，為性惡此一論題。蓋人性之中若已有善，則不需向外求善，今人之欲向外求善，則可證知人性之中無善，而為惡。
- (2) 荀子由「富而不願財，貴而不願勢。」歸納出「苟有之中者，必不及於外」。此一普遍性原則，再根據此一原則，推論出人之欲為善，為性惡之論點。蓋人性之中若有善，則必不需向外求之；而今人之向外求善，可知，人性中之無善，而為惡。

可知，荀子係依歸納法建立「苟無之中者，必求於外。」及「苟有之中者，必不及於外。」此二普遍性原則，再依據此二原則推論出人之性惡之論題。

由上可知，〈性惡〉篇中有關性惡之論述皆極有條理，立論亦極嚴謹。可以看出，〈性惡〉篇在文字上和論證上極富統一性，並非一團混亂，而是一篇單一、連貫之作品。

其次，從〈性惡〉之有關性惡論證中可以發現，重複文句與此等文句間之文字極為協調或密切相關。如上述第二則引文，荀子由「今人之性惡，必將待師法然後正；待禮義然後治，……古者聖人以人之性惡，……是以為之起禮義。」由此導出所謂重複文句「用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」又如荀子在批評孟子之性善說時，有如下之論述：「今不然，人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以為倫險而不正，……」由此而導出：「用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」此等例子比比皆是，由此可知，重複文句與核心文本是不容切割，彼此建構〈性惡〉篇之統一體，依此，重複文句並非後人所添竄而來。

至於羅丹指出，「核心文本」在論證上是一團混亂，由此主張「核心文本」宜分成個別獨立的十個文本，則每一文本在哲學上皆具有一致

性。然而，此一主張實有待商榷。蓋由上文所舉出之性惡論證之例子中，可以看出，荀子係透過層層嚴密之論證來建立性惡說，既是論證，當然每一論證皆是獨立且具有一致性之整體，且每一論證皆環環相扣，目的皆在於導出「人之性惡，其善者偽也。」之結論。因此，若將「核心文本」分成個別獨立之文本，則只是割裂文本，主題不明且與《荀子》中之其他文本無甚關聯，依此，此一主張實不能成立。

雖然，重複文句在《荀子》之其他文本中並未出現，然而，其旨趣卻可於《荀子》中尋繹出：

禮起於何也？曰：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。²²

天下害生縱欲。欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。……爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。²³

執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之。²⁴

綜言之，根據以上分析可知，史華慈指出，〈性惡〉論述之內容與《荀子》整個本文是一致的看法是值得肯定的，而羅丹等人主張重複文句乃後人所添竄，及有關〈性惡〉文本等問題之看法，實有待商榷。

（二）思想內容之矛盾

Hutton 引述由孟旦及倪德衛所引出之問題如下：

荀子在〈王制〉中指出，人與禽獸之不同在於人之「有義」，孟旦依此認為，荀子主張人生來本具有內在之道德意識（innate moral sense，義）。然而，在〈性惡〉中，荀子指出人性之中固無禮義，故彊學以求之。因此，若「有」係指「生而有之」，則在《荀子》之思想中，出現了明顯的矛盾。針對此一問題，倪德衛提出其解決方案。倪氏指出，「有義」之「義」是一種天生的道德意識，它是一種空的或未充填的能力，且無明確或特定之內容。Hutton 以為倪氏之解答方案並不可行。之所以

²² 《荀子·禮論》。

²³ 《荀子·富國》。

²⁴ 《荀子·王制》。

如此，乃是由於將「有義」之「有」解讀為「生而有之」。Hutton 則以為「有義」之「有」係意指「擁有」或「具有」，並非天生的，而是外在的和獲得的。依此，「義」是在人性範圍之外，如此，人之「有義」並非意指人天生具有道德意識。而與性惡之主張即無矛盾。然而，Hutton 之看法實值得商榷。蓋依據〈王制〉中之說法，在區別人與水火、草木、鳥獸時，荀子提出氣、生、知等屬性，這些屬性都是上述實體之內在特質，因此，與上述實體並列的人之屬性「義」應該也是內在的特性。因此，Hutton 以為「義」乃是外在的而非天生的，且在人性範圍之外，此種看法實與〈王制〉之說法相違。欲解決此一難題，宜就荀子對於「性」之界定來加以探討。

荀子對於「性」之規定，見於下列三段文字：

生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。²⁵

若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。²⁶

凡性者，天之就也，不可學，不可事。禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事，而在人者，謂之性。²⁷

所謂「不事而自然」，「不待事而後生之者」及「不可學，不可事」等，皆是自然義。即指生而即有之義。可知，荀子言性，是以「生之謂性」為前提，此即性之自然義。換言之，荀子所言之「性」是指與生俱來，自己如此，未經過後天人為造作之本然狀態。荀子言性，以性為自然，然則，荀子如何規定其性之內容？

一般人皆以為荀子僅以動物性來規定人性。所謂動物性，大抵是指自然情欲與自然本能而言，人是動物，自然具有動物性。飢而欲飽，寒而欲暖，好利惡害，懷生畏死等皆是生而自然之性，荀子當然承認，故荀子曰：

²⁵ 《荀子·性惡》。

²⁶ 《荀子·性惡》。

²⁷ 同上註。

今人之性，目可以見，耳可以聽；夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。²⁸

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。²⁹

若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而後生之者也。³⁰

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。

目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。³¹

由上述引文，可知，荀子言性之內容，可細分為三類：³²

1. 感官之能力：如，目之辨黑白美醜，耳之辨音聲清濁，口之辨酸鹹甘苦，鼻之辨芬芳腥臊，骨體膚理之辨寒暑疾癢，此等皆是與生俱來之固有感官能力。
2. 生理之欲望：如，飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息及耳目之欲，乃是自然而發之生理之需求。
3. 心理之反應：如，好利而惡害，目好美色，耳好樂音，口好佳味，心好利益，骨體膚理好愉佚皆是心理之反應。

而依此三類荀子所規定之性的內容，可知，荀子之所謂性，含有二義，其一是指自然本能，即上述第一類之感官之能力，另一則指自然情欲，即上述第二類的生理之欲望及第三類的心理之反應。³³然而，荀子除了主張「人生而有欲」³⁴之外，尚言「人生而有知，……心生而有知。」³⁵且以為「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質。」³⁶可見，荀子以為除了人之自然情欲及自然本能外是性，復以人之心亦是性。

²⁸ 《荀子·性惡》。

²⁹ 同上註。

³⁰ 同上註。

³¹ 《荀子·榮辱》。

³² 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1990），頁 389。

³³ 李哲賢，《荀子之核心思想—「禮義之統」及其現代意義》（台北：文津出版社，1994），頁 67。

³⁴ 《荀子·禮論》。

³⁵ 《荀子·解蔽》。

綜言之，荀子所言「性」之內容，實包含自然情欲，自然本能及能思之心。前二者即是所謂之動物性，由此可知，一般人以為荀子僅從動物性以規定人性，此實是一種誤解，蓋荀子之所謂「性」，除動物性外，尚包含能思之心。就荀子所規定之「性」的內容而言，自然情欲及自然本能皆是中性，本身無所謂善惡，且荀子所把握之心乃認知心，認知心之功能主要在於成就知識，而知識與道德二者乃分屬不同之領域，前者屬實然領域，而後者則屬應然領域，而知識對行為之道德與否，並無確定之保證，故亦是中性的。

此能思之心實即人之所以異於禽獸之處，蓋依荀子而言，人性之內容包含自然本能、自然情欲及能思之心，而前二者實即一般所謂之動物性，因之，荀子性之內容即包含動物性和能思之心。依此，人之同於禽獸者在於人具有動物性，而人之所以異於禽獸者，則在於人之具有能思之心。故能思之心即是人之所以為人之本質（essence）。且荀子所把握之心之性質為認知心。人之有認知心表示人具有認識能力，能辨別是非、善惡，此種能力，荀子以為即是人之所以為人，所以有異於禽獸之處。其言曰：

人之所以為人者，何已也？曰：以其有辨也。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。然則，人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形相亦二足而無毛也，然而，君子啜其羹，食其馘。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別，故人道莫不有辨，辨莫大於分。³⁷

可知，人之所以為人之特性，在於人之「有辨」，而辨別乃理智作用。且人之所以能辨別，亦唯依乎人之理性，亦即荀子所謂之「義」。故荀子即由無生物、植物、動物等層層之分別中，顯示出人之所以為人之特性，在於人之有「義」。其言曰：

³⁶ 《荀子·性惡》。

³⁷ 《荀子·非相》。

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。³⁸

此言水、火有形質而無生命，草木有生命而無知覺，禽獸有知覺而無理性，人則有形質、有生命、有知覺且有理性，故最為天下貴。可知，荀子以為人禽之辨，在於人之有理性。此亦主智主義之表現。且荀子由義以言分，以言辨，而「分」正是依據外在經驗界之人、事與生存環境之種種差異及關係以合理之分類，依此，則重智亦必重經驗。

荀子既以為人之所以為人之特性，並不在於人之內在道德心，如孟子之所言。而在於人之認知心，亦即在於人之有理性、能辨。則人之德性，依荀子之意，不可能為人所固有。

由上可知，人之所以為人之特性在於人之有「義」，「義」即理性、能辨，係人所固有的，然並非德性之意義。此外，Hutton 以為荀子在〈性惡〉中，特別否定「義」是人性之一部分，並引述「今人之性，固無禮義。」以為證。唯 Hutton 似乎誤解「禮義」之意，以為「禮義」是指「禮」與「義」，實者，「禮義」一詞在《荀子》中實指「禮」而言。³⁹經由上述之分析，可知，人與禽獸不同在於人之有「義」，此義雖是人所固有之特質，然並非道德意識，因此，與性惡說並無矛盾之處。

至於孟旦所引出之其他兩個問題，Hutton 已作出說明，茲不贅述。

（三）性惡說之定位

陳漢生指出，荀子在〈性惡〉所論述的是一種人性是中性和可塑理論以及禮之重要，而且整篇文字之重點是「偽」而不是「人性」。荀子主張人性是中性的，並不會堅持人性是惡。陳氏並指出，荀子之性惡主張與《荀子》中之支配性主題極不協調。而羅丹則更明白主張人性本惡並非〈性惡〉之中心議題。此外，羅氏指出，荀子承認性惡主張之致命弱點，由此而發展「偽」之理論來取而代之。至於史華慈則主張性惡說在荀子之學說中佔有中心之地位。可見，關於性惡說在荀子學說中之

³⁸ 《荀子·王制》。

³⁹ 韋政通，《荀子與古代哲學》（台北：台灣商務印書館，1987），頁 6-8。

定位，學者之意見頗為分歧。欲解決此一問題，唯有自性惡說本身予以探討。

荀子以為，人皆生而有自然情欲，若順其自由發展而不加以節制，必會產生爭奪，而導致行為之惡的結果或事實。荀子即由行為之結果所呈現之惡之事實，追溯其根源，以為此係因人性之自然情欲，順任而不加以節制所必然衍生之結果，故荀子即就此行為結果之惡而言人之性惡。然而，荀子之證明性惡，在邏輯上實有待商榷，蓋由行為結果之惡並不能必然地推知其原因即人性或人之自然情欲之惡。

此外，依荀子之意，人性之內容實包含自然情欲、自然本能及能知之心。然其性惡之主張卻僅由自然情欲一面立論，而未及其餘。且既由自然情欲以論性，自應得出性無善無惡之結論，而荀子卻主張性惡之說，此必不可能。故荀子所舉有關性惡之論證，殆無一可成立，此亦理之當然。由此可知，荀子性惡之主張，有其特殊之立場與背景。蓋荀子學說之提出，其主要目的在於使社會趨於善，達致正理平治之結果，而事實之呈顯，每與理想相背離，亦即無法符合善之要求。由此，荀子遂規定所謂善是正理平治，反之，則是惡。且荀子因目睹當時社會紛爭迭起，人欲橫流，偏險悖亂之事實，遂由此人類行為結果所呈現之惡之事實，追溯其原因，以為此乃因人性中之自然情欲，順任而不加節制所必然導致之結果。此為現實人生與社會中觸目而見之事實，故荀子即就此事實之惡，而建立其性惡說。且就荀子而言，亦唯有如此建立之性論，始是「有辨合、有符驗」。⁴⁰

由此可知，荀子性惡說乃是針對現實中之惡的事實而提出。且欲對治現實之惡，則須有一能治之善的標準與之對應，此即荀子所言之客觀的禮義。故荀子論禮義之起，即是由於人之性惡依此事實之存在，且所以對治性惡之事實。故荀子在〈禮論〉篇論禮之起源即是如此。可知，荀子「性惡說」之提出，純是欲實現並彰顯禮義之功能與效用而建立。且唯有如此，禮義始能落實，而不致成為無根之存在。⁴¹

故荀子在〈性惡〉中批評孟子之性善說時，即說：

⁴⁰ 參見李哲賢，《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，頁 72-73。

⁴¹ 同上註，頁 73。

今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治世哉？今不然，人之性惡，故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為立君上之執臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。

此即明言，由於人之性惡，禮義始能落實並產生其效用。依此，荀子之核心思想雖是禮義，甚或「禮義之統」之建構，然而，若無性惡說之建立，禮義即無存在之意義。可知，性惡說乃禮義或禮義之統之理論依據。因此，誠如史華慈所言，性惡說在荀子學說中佔有中心地位，誠非虛言。

四、結論與未來研究之展望

以上論述乃荀子人性論研究在美國之研究概況。由於篇幅所限，本文僅選擇一些較具代表性之論著作一介紹。然而，從論述中，亦不難看出荀子人性論研究在美國此一研究領域之概略情形。根據以上論述，可以發現，此一研究領域在質的方面，已呈現可喜之成績。雖然，在某些議題上，學者之觀點頗為分歧，然而，多元觀點之呈現，對於荀子人性論之把握，應有正面而實質之助益。至於量的方面，則似不夠豐碩。然而，由於美國漢學界人才輩出，再加上與華語地區之學術交流日趨頻仍，在此一領域之研究，應會交出更為亮麗之成績，此應是可預期的。

從上述已發表之論著看來，在美國學界，學者對荀子人性論之研究比較偏重其文本方面之探討和順著〈性惡〉篇作一般性之論述。雖然，學者在分析及詮釋方面皆在水準以上，然而，在原始文獻或訓詁方面之掌握似稍嫌不足，以致影響其立論之信度及效度。此外，荀子性惡說之提出，其目的在成善或成德，而成德依據之探究實極為根本且必要。德效騫及顧立雅皆觸及此一議題，惜未能深論，而後來之學者似多未加重視。因此，日後宜就此一議題予以探究。又荀子學說之目的在於道德哲學之建立，因之，未來有關荀子人性論之研究，或可著重於倫理學或道德哲學之探究。此外，荀子在〈性惡〉篇中極為重視論證，因之，若將荀子書中之論證形式和結構予以重建，亦不失為研究荀子哲學之新方

向。最後，對荀子人性論作全面而深入之探究宜為最基本而重要之課題。【責任編校：廖婉茹】

主要參考書目

專著

- 王先謙，《荀子集解》，台北：藝文印書館，1977
- 李滌生，《荀子集釋》，台北：學生書局，1979
- 李哲賢，《荀子之名學析論》，台北：文津出版社，2005
- 李哲賢，《荀子之核心思想——「禮義之統」及其現代意義》，台北：文津出版社，1994
- 韋政通，《荀子與古代哲學》，台北：台灣商務印書館，1978
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1990
- Chan, Wing-tsit, *Naturalistic Confucianism: Hsun Tzu, in A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Creel, H.G., *The Authoritarianism of Hsun Tzu, in Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Dubs, Homer, *Hsun-tze: the Moulder of Ancient Confucianism*, London: Arthur Probsthain, 1927.
- Dubs, Homer, *The Works of Hsun Tze*, London: Probsthain, 1928.
- Hansen, Chad, *Xunzi: Pragmatic Confucianism, in A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Eric Hutton, “Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?” in Kline III, T.C. and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Co. Inc., 2000.

- Kline III, T.C. and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis / Cambridge: Hackett Publishing Co. Inc., 2000.
- Knoblock, John, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vols. 1-3, Stanford: Stanford University Press, 1988-1994.
- Legge, James, That the Nature is Evil, in *Chinese Classics: with a translation, critical and exegetical notes, prolegomena, and copious indexes*, v.2, ch.2, Appendix 1, Oxford: Clarendon Press, 1893.
- Munro, Donald J., *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Nivison, David S., *Xunzi on Human Nature*, in Bryan W. Van Norden ed., *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Chicago: Open Court, 1996.
- Robins, Dan, The Development of Xunzi's Theory of Xing, Reconstructed on the Basis of A Textual Analysis of Xunzi 23, "Xing E" 性惡 (Xing is Bad), *Early China* 26, 2001-2002.
- Schwartz, Benjamin I., *Hsun Tzu: The Defense of Faith, in The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1985.

會議論文

- 李哲賢，〈荀子名學研究在美國〉，《2004 漢學研究國際學術研討會論文集》，雲林：國立雲林科技大學，2005

審查意見摘要

第一位審查人：

本論文所處理的議題，乃針對荀子人性論的相關研究，目前在美國的研究概況，逐一介紹與分析。討論對象以曾在美國從事教學或研究的學者為準，分別就其已發表較具代表性的英文論著加以闡述，並據已有的研究成果，作一述評。進一步說明未來可能的研究方向。全文以提問的方式進行，形式嚴謹，議題明確，內容充實。特別是對於荀子人性論在美國研究的主要概況及其多元觀點的呈現，有詳細的研析，此實有助於臺灣荀子學專家對於美國漢學家的研究內容，建立一些基礎的認識與評價。

第二位審查人：

一、掌握核心，剖析簡要

作者總共分析十篇美國漢學者研究荀子的英文著作，剖析簡要，掌握核心；並能針對其所提出的問題，論證其優缺，剖析其價值。包括〈性惡〉篇文本之真偽問題、荀子思想內部矛盾問題及荀子思想定位問題等。不僅提出回應，且持之有故，言之成理，是一篇極為中肯的文章。

二、理論分析深入，論證條理井然

針對各專家學者對〈性惡〉篇的不同意見及看法，關於荀子〈性惡〉篇之內容結構、思想內涵真實面貌究竟為何？作者為釐清問題，先將〈性惡〉此篇思想予以解構分析，從各種方法來窺探其思想內涵及價值，包括了因果、類比及二分法等。井然有序，清晰完整，是一篇剖析深入的作品。

三、概括周延，完整認知美國荀子研究狀況

作者從宏觀的角度，完整概括美國漢學者對荀子研究的初步成果：在質方面，對荀子人性論的把握，觀點呈現多元、豐富、深入，對荀子人性論的研究有正面實質的益處。惟在量方面，可能較嫌不足，這是今後美國漢學者須要再加努力之處。