

荀子「性惡」說芻議

劉振維*

提 要

荀子因「性惡」乙說，歷代中不斷遭到疵議，聲援緩和者甚弱；時人視之為「人性本惡」，復因理學餘波影響猶存，甚而言其糊塗者有之。然而，考《荀子》乙書蘊義，對「性惡」乙說理解的歧出，便無法理解「化性起偽」的意義，也就無法清楚理解荀子為何強調隆禮與尊君了。本文與其說是為荀子「性惡」說翻案，毋寧說是為清楚理解荀子「性惡」說的意義而為之。

本文首先討論荀子論「性」的意義，確定其為人存活時必然具有的事實，且是以「欲」的形式展現，所以人之「性」是先天的。次論「性惡」意旨，明荀子人之「性」若任其發展，結果自然為「惡」，故「性惡」可稱為「人性是惡」，而非時人所稱之「人性本惡」。三論「性」何以可「化」？得出不是改變既有的人之性，而是不使人之性表現之欲求過度，故而荀子強調「起偽」。最後討論人何以有「化性起偽」的可能，關鍵在於荀子認定人心皆能透過「虛壹而靜」的工夫達到大清明的境界。如是理析，即能看出陷於孟子「性善」與荀子「性惡」之爭，在嚴格學術意義上並不具有輕重的地位。

就理論上看，荀子學說並無矛盾或令人無法想像之處。至於荀子理論本身是否妥切，其對人之見解是否符應事實，乃為另一層面的議題，不應將之混為一談。

關鍵詞：荀子、性惡、人性本惡、化性起偽

* 朝陽科技大學通識教育中心助理教授



荀子「性惡」說芻議

前言

荀子(約 325-235 B.C.)主張「性惡」,論者謂其意即為「人性本惡」¹;然而,考《荀子》書中蘊義,如是斷言恐須商榷²。荀子講過「人之性惡,其善者僞也」³,亦批評孟子(372-289 B.C.)「性善」乙說(見〈性惡〉),但是,

* 本文承三位匿名審查者賜教,慷慨大度指出文中部份涵義展現不足處,甚為感荷,得隨文補充修正者從之。猶須聲明地是,本文所論,不敢必自以為是,然絕可訴諸公論。闡釋之缺失、遺漏在所難免,亦盼賢友不吝批評、指正。

¹ 闡釋荀子「性惡」乙說的意義,多數論者主張為「人性本惡」,然此未悉是誰首先倡言。不過,二十世紀以來的「現代中國哲學」,似乎均理所當然地如是認知。例如胡適(1891-1962)於1919年出版的《中國古代哲學史》(臺北:臺灣商務印書館,1970)中言:「人的天性有種種情欲,若順著情欲做去,定做出惡事來,可見得人性本惡。」見第十篇,頁三十五;馮友蘭(1895-1990)於1923年出版的《中國哲學史》(臺北:臺灣商務印書館,1993)中宣稱:「荀子謂人之性惡,乃謂人性中本無善端。非但無善端,且有惡端。」見是書,頁358。胡、馮判定荀子主張人性本惡或人性中本有惡端,於是乎後人幾均如是認定,僅就手邊資料即可佐證,譬如陳大齊(1886-1983),《荀子學說》(臺北:中華文化出版事業社,1961),頁47;劉子靜,《荀子哲學綱要》(臺北:臺灣商務印書館,1969),頁19;徐復觀(1902-1982),《中國人性論史·先秦篇》(臺北:臺灣商務印書館,1970),頁249、252;王忠林註譯,《新譯荀子讀本》(臺北:三民書局,1972),頁21、22;北大哲學系註釋,《荀子新注》(臺北:里仁書局,1983),頁456;馮契,《中國古代哲學的邏輯發展》(上海:上海人民出版社,1983),上冊,頁281;任繼愈主編,《中國哲學史》(北京:人民出版社,1985),第一冊,頁234;勞思光,《新編中國哲學史》(臺北:三民書局,1988), (一), 頁333;姜國柱、朱葵菊,《中國歷史上的人性論》(北京:中國社會科學出版社,1989),頁30;吳光,《儒家哲學片論》(臺北:允晨文化公司,1990),頁34、36;趙吉惠等編,《中國儒學史》(鄭州:中州古籍出版社,1991),頁163;陳榮捷(1901-1994)編著,《中國哲學文獻選編》(臺北:巨流圖書公司,1993),頁201;廖名春,《荀子新探》(臺北:文津出版社,1994/1992吉林大學歷史學博士論文),頁107;楊國榮,《善的歷程——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》(臺北:五南圖書公司,1996),頁122;諸此等等。

² 論者如鮑國順即已指出:「如謂荀子主張『性惡』,則然;如果說荀子主張『人性本惡』,卻有不然。」見《荀子學說析論》(臺北:華正書局,1987),頁12。

³ 見《荀子·性惡》。本文引據版本以王先謙之《荀子集解》(上海:上海書店,1986)為主,依三十年代上海世界書局「諸子集成」編印。後凡引《荀子》書中原文,直接標注篇名,

據此並無法推衍出荀子認定人性「本」惡；一如孟子主張「性善」，不能因之斷言孟子主張人性「本」善⁴。因為人性「是」善（惡），與人性「原本是」善（惡），差距甚大，不可不辯。

對於「性惡」乙說，以注解《荀子》著稱的王先謙(1842-1917)卻言：「余謂性惡之說，非荀子本意也。」容對荀子「性惡」蘊義見解不一，但謂「性惡」非荀子本意，理由則必須曲說，畢竟荀子說出了 16 次的「人之性惡」(見〈性惡〉)。依王先謙理解，荀子並非不知人性有善惡，作「性惡」乙說，乃「遭世大亂，民胥泯焚，感激而出此也」⁵。但如此曲說，亦未能清楚解釋荀子「性惡」的蘊義為何。

作為儒家大儒之一的荀子，因其「性惡」主張，於二千年儒學發展史中甚為突兀，故在歷代中不斷遭到論者疵議，聲援緩和者甚弱，前僅有劉向(約 77 -6 B.C.)、楊倞(生卒年不詳)等之肯認，迨至清代方有同情式地理解⁶。

不另列注。

⁴ 參拙著〈論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題——「性善」與「人性本善」的辯議〉，刊《哲學與文化月刊》第 337-338 期(2002.06-07)；博士論文《論先秦儒家思想中禮的人文精神》(臺北：臺灣大學哲學研究所，2002)，頁 201-220；〈孟子「性善」說芻議〉，刊《朝陽人文社會學刊》第二卷第一期(2004.06)。

⁵ 王先謙，《荀子集解》，「序」。

⁶ 劉向認為時人著書，「非先王之法，皆不循孔氏之術，惟孟軻、孫卿為能尊仲尼」。又謂：「江都相董仲舒(約 179-104 B.C.)亦大儒，作書美孫卿。」見王先謙引，《荀子集解》，卷 20，頁 367。楊倞認為，荀子「其書亦所以羽翼六經，增光孔氏」，是周公(?-1105B.C.)、孔子(551-479 B.C.)之後，與孟子並稱的正統。見〈荀子序〉。清代較以同情式地理解談論荀子，例如謝墉(1719-1795)於〈荀子箋釋序〉中，謂荀子云：「願以嫉濯世之政，而有〈性惡〉一篇，且詰孟子性善之說而反之，於是宋儒乃交口攻之矣。嘗即言性者論之：孟子言性善，蓋勉人以爲善而爲此言；荀子言性惡，蓋疾人之爲惡而爲此言。……然孟子偏於善，則據其上游；荀子偏於惡，則趨於下風，由憤時疾俗之過甚，不覺其言之也偏。」錢大昕(1728-1804)於《荀子》書跋中云：「宋儒所議者，惟〈性惡〉一篇。愚謂孟言性善，欲人之盡性而樂於善；荀言性惡，欲人之化性而勉於善。立言雖殊，其教人以善則一也。宋儒言性，雖主孟氏，然必分義理與氣質而二之，則已兼取孟荀二義，至其教人以變化氣質爲先，實暗用荀子『化性』之說。」郝懿行(1757-1828)於〈與王引之伯申侍郎論孫卿書〉中說道：「孟荀之意，其歸一耳。至於性善性惡，非有異趣。性雖善，不能廢教；性即惡，必假人爲。……孫卿與孟時勢不同，而願得所藉手，救弊扶衰，其道一也。」俱見王先謙引，《荀子集解》，〈荀子序〉；「考證上」，頁 9-10。

又自古以來談論荀子，論題總是圍繞於「性善」與「性惡」——更精確地說，應為「人性本善」與「人性本惡」——的糾纏之中，致使荀子「性惡」主張蘊義難顯⁷。基於此因，筆者認為有必要重新檢討荀子「性惡」的意義究竟為何？

本文目的在研析荀子「性惡」乙說的意義，否定「人性本惡」的闡釋；其次，欲指出荀子「性惡」的意義僅是人之事實的描繪，絕不同於孟子「性善」著重在價值層面的詮釋；第三，明白「性惡」的意義為何，方能理解「性」何以能「化」，亦才能理解荀子「化性起偽」的主張究竟為何，以及所謂的「善」如何可能。

一、「性」的意義

今本《荀子》，「性」字計 113 出；全書 32 篇，〈性惡〉為其一，「性」字計 74 出，可見荀子對於「性」是作為一個嚴肅議題加以討論的。對於「性」的指向，荀子認定是人性無疑，如其常用「人之性」（17 出）、「人之本性」（1 出）⁸、「人之性善」（3 出）、「人之性惡」（16 出）、「情性」（16 出）、「天性」（2 出）等，當可佐證。在百餘出的「性」字當中，「性惡」一語 20 出（含

⁷ 漢代王充(27-約 80)認為：「孫卿有反孟子，作〈性惡〉之篇，以為人性惡，其善者偽也。」見《論衡·本性》。自理學家尊孟子「性善」乙說之後，更視荀子「性惡」的觀點是與之相對的，進而加以貶抑，譬如程頤(1033-1107)云：「荀子極偏駁，只一句『性惡』，大本已失。」見《河南程氏遺書》卷 19；收於《二程集》（臺北：漢京文化公司，1983），頁 262。朱熹(1130-1200)更言：「不須理會荀卿，且理會孟子性善。」見黎靖德（生卒年不詳）編，《朱子語類》（北京：中華書局，1994），卷 137，頁 3254。此見影響迄今，例如馮友蘭稱「其（荀子）言性亦與孟子正相反」，見《中國哲學史》，頁 357；侯外廬(1903-1987)等亦是此見，見《中國思想通史》（北京：人民出版社，1957），第一卷，頁 573。

⁸ 此語於〈性惡〉中孤出，云：「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，辟則陶埴而生之也，然則禮義積偽者，豈人之本性也哉？」依文句觀之，前言「陶人之性」、「工人之性」，又文中多次言「人之性」，故疑「本」字衍文。即使「本」字非衍，亦不當作「原本是」解，而是指時間先後的「原初」，即「禮義積偽」並不是人之「性」的樣貌。

「人之性惡」一語 16 出)，「性善」5 出（含「人之性善」3 出），全出於〈性惡〉乙篇。所以，討論《荀子》人性的意義，〈性惡〉是不可獲缺的文獻。然而，〈性惡〉該文並未對「性」字作出定義，但荀子在〈正名〉中曾對「性」字作較明確的說明，故研析荀子人性，〈正名〉不可不參。

就「性」的來源而言，荀子認為是上天所造就的，他說：

性者，天之就也。（〈正名〉）

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。（〈性惡〉）

「天」所造就的人之「性」，是先天本具、無法學習與作為出來的，所以荀子說：「性也者，吾所不能為也。」（〈儒效〉）荀子又說：「性者，本始材朴也。」（〈禮論〉）乃指「性」是已然即具、未經雕琢的原始素材⁹。如是對人之「性」的描述，顯然具有普遍的意義；也就是說，普天之下的人之「性」是一樣的。荀子明白指出：「材性知能，君子、小人一也。」（〈榮辱〉）「聖人之所以同於眾而不過於眾者，性也。」（〈性惡〉）¹⁰「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。」（〈全上〉）故又稱其為「天性」（如〈儒效〉、〈正論〉）。

但是，什麼是「性」？荀子在〈正名〉中提出說明，其云：

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。

王先謙認為，「性之和所生」之「性」為「生」之誤，他說：

⁹ 「本始材朴」之「朴」字，郝懿行云：「朴，當為樸。樸者，素也。言性本質素。」王先謙，《荀子集解》，卷 13，〈禮論〉篇第十九，頁 243。

¹⁰ 原作「故聖人之所以同於眾其不異於眾者性也」，依俞樾(1821-1906)改。見《諸子平議》（臺北：世界書局，1991），卷 15，頁 176。

「性之和所生」當作「生之和所生」。此「生」字與上「生之」同，亦謂人生也。兩謂之性，相儷。「生之所以然者謂之性」，「『生之』不事而自然者謂之性」，文義甚明。若云「『性之』不事而自然者謂之性」，則不詞矣。此傳寫者緣下文「性之」而誤，注「人之性」，「性」當為「生」，亦後人以意改之。¹¹

注指唐人楊倞注。王先謙如是見解，看似合理。然而，仔細查考《荀子》原文，王氏理解恐怕有誤，因為荀子在〈正名〉一文中明白提及：

散名之在人者：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。性之好惡喜怒哀樂，謂之情。情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。正利而為，謂之事；正義而為，謂之行。所以知之在人者，謂之知。知有所合，謂之智。智所以能之在人者，謂之能。能有所合，謂之能。性傷，謂之病。節遇，謂之命。是散名之在人者，是後王之成名也。

「名」者，事物稱號，亦即概念之謂。「散名」，指諸種稱名。「散名之在人者」，指為人所承認的諸種稱名¹²。故對人而言，「生之所以然者，謂之性」，但是，「性之和所生，精合感應，不事而自然」，亦「謂之性」。一如後文的「謂之偽」與「謂之能」，各有兩種不同的稱述。荀子在本段中明白指出，同名所指蘊義或恐不同。譬如此處提及「性之好惡喜怒哀樂，謂之情」，此「性」乃指「性之和所生，精合感應，不事而自然」的「性」，而非「生之所以然者」之「性」。理由在於，「情然而心為之擇」之「情」字，乃指上文「性之好惡喜怒哀樂」的「情」義。同理，「心慮而能為之動」的「慮」字，

¹¹ 王先謙，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁274。

¹² 楊倞云：「舉名之分散在人者。」見王先謙，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁274。

乃指上句「謂之慮」的「情然而心爲之擇」，這樣的心慮稱爲「偽」。可是，同樣的「偽」字，又另指「慮積焉，能習焉，而後成」，此「偽」乃是建立在「情然而心爲之擇」的進一步作爲之上，是以兩「偽」字的蘊義不一。下文的兩「知」（智）與兩「能」，亦是如此。由是觀之，荀子對於「偽」、「知」（智）、「能」等均做了兩層說明，其概念的內涵指涉並不相同，但有內在聯繫。王先謙於「能有所合，謂之能」下注言：「二偽、二知、二能，有虛實動靜之分。」¹³ 可是，何以對「二性」未如此觀之，而將「性之和所生」改文爲「生之和所生」，著實令人費解。從上述探析可知，荀子對於「性」所下的兩層說明當可融釋，無須改文，借王先謙所言，實亦具「虛實動靜之分」，而非所謂「相儷」的平行句¹⁴。

那麼，荀子對「性」的兩層說明，當如何解釋？就「生之所以然者，謂之性」而言，乃指「生」之所以如此的樣態便稱爲「性」。此「生」字當作爲人的生存解，例如人存活時必有耳目口鼻之欲，耳必聽、目必視、口必食、鼻必嗅等¹⁵，聽、視、食、嗅等樣態即是「欲」的展現，所以人之「性」與「欲」的展現關係甚爲密切。荀子言：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」（〈正名〉）指出「性」的實質內容是「情」，而「欲」是「情」相應的具體展現。所謂「情」，就是喜怒哀樂等情緒。由是可知，「欲」是「性」存在時自然而然必會出現的樣態，故荀子說「欲」是「性之具」¹⁶。

¹³ 王先謙，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁275。

¹⁴ 對於這點，可參考廖名春與何保中的論述。廖名春，《荀子新探》，頁92-105；何保中，《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》（臺灣大學哲學研究所博士論文，1994），頁333-5。此外，荀子對「性」的兩層說明，黃彰健與徐復觀亦曾加以闡釋，但對「生之所以然者，謂之性」的理解，分別認爲是「所以生之理」及「求生的根據」，猶嫌粗略。黃先生所言見〈孟子性論之研究〉，刊於《歷史語言所集刊》第26本（臺北：中央研究院歷史語言所，1955），頁261。徐先生所言，見《中國人性論史·先秦篇》，頁232-3。

¹⁵ 梁叔任（啓雄）謂「此性字指天賦的本質，生理學上的性」，見《荀子約注》（臺北：世界書局，1971），頁309。「生理學上的性」爲是，是否是本質，恐須進一步商榷。

¹⁶ 〈正名〉：「故雖爲守門，欲不可去，性之具也。」楊倞注：「具，全也。」王先謙，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁285。

換句話說，人之「性」存在時，必然表現出「欲」。對於「欲」，荀子認為「不待可得」，亦是「所受乎天也」（全上）。然而，我們不可反過來說「欲」就是「性」，因為「欲」至少還包含了「心之欲」，例如〈正名〉謂：「人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。」此心之欲就不是荀子所認定的人之「性」，因其顯然不是「情之應」的範疇。又荀子言：「有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也。」（全上）可知「欲」僅是斷定人「生死」的一個判準，人「生」時自然「有欲」，人「死」時自然「無欲」；反之，「欲」存人必是「生」，「欲」不存人必是「死」。所以，「生之所以然者」之「生」，當指人之生存。同時，由之亦可知，「性」存必有欲，無欲則「性」必亡，因此荀子說「生之所以然者，謂之性」。就此而論，「欲」可包含「性」，但「欲」不完全是「性」。職是之故，論者以荀子是「以欲為性」並不完全精確，應予保留¹⁷。

其次，我們亦不當將「生之所以然者」如一般論者般理解為「生之所『已』然者」¹⁸，因為在《荀子》乙書中，荀子指出許多已然的事實，例如「人生而有知」、「心生而有知」（〈解蔽〉），但從前引的〈正名〉即可見及，「知」與「性」是分列且為不相因的項目。再者，〈榮辱〉亦提及「材性知能，君子小人一也」，「材性知能」四者並列，由前引之〈正名〉亦可見「能」與「知」

¹⁷ 部分論者認為荀子主張「以欲為性」，如徐復觀說：「荀子性論的特色，正在於以欲為性。」見《中國人性論史·先秦篇》，頁231、234。另如蔡仁厚，《孔孟荀哲學》（臺北：臺灣學生書局，1984年），頁390、391等；周群振，《荀子思想研究》（臺北：文津出版社，1987年），頁49-50。

¹⁸ 例如張岱年(1910-2004)即作此主張，見《中國倫理想研究》（上海：上海人民出版社，1989），頁96。王忠林譯注：「生來天賦就所以如此的叫做性。」《新譯荀子讀本》，頁340；北大哲學系注解：「生來就是這樣的叫做性。」《荀子新注》，頁438注四；勞思光云：「荀子連用『生而有』以釋『性』，顯見其所謂『性』，乃指人生而具有之本能，但此種本能原是人與其他動物所同據之性質。」《新編中國哲學史》，（一），頁332-323；蔣南華、羅書勤、楊寒清譯云：「生來就如此的就叫做『性』。」見《荀子》（臺北：臺灣古籍出版社，1996），頁575；鮑國順在〈論荀子善從何來與價值根源的問題〉乙文中云：「凡此所述（指欲、知、能），皆屬人之能，天生自然，不假人為，必當為性所有無疑。」是文收於《儒學研究集》（高雄：復文圖書出版社，2002），頁182。諸賢之見，皆是作「生之所『已』然者」解之。

一樣，與「性」是並列而非隸屬的。也就是說，天生所具之「知」、「能」，並不隸屬於天之就的「性」之範域之中。故荀子所論之「性」，就「生之所以然者」而言，其當是與生俱來的事實，但我們不能反之認為與生俱來的事實就是「性」，譬如「知」、「能」就不屬之。因此，將「生之所以然者」理解為「生之所『已』然者」，當是未注意到荀子概念細分處。陳大齊先生即將「生之所以然者，謂之性」解釋為：「意即生命之所賴以維持者是性。」¹⁹基於如是理解，我們說「生之所以然者」意指人存活時必然具有的內在樣態，此稱為「性」。如是觀之，若將荀子「生之所以然者，謂之性」，比擬或受到告子「生之謂性」（《孟子·告子上》）的影響，恐亦為誤解，毋庸贅述²⁰。

荀子對於「性」的第二層說明是：「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。」依〈正名〉的虛實動靜之分，「『性』之和所生」之「性」，乃指「生之所以然者」的事實，所以該語句可以代換為「『生之所以然者』之和所生」，這亦稱為「性」。那麼，什麼是「性之和」？又什麼是「所生」？前已指出，「生之所以然者」意指人存活時必然具有的內在樣態，其實質內容是「情」，相應於「情」而具體展現的現象即是「欲」。故「性之和」乃指因諸情而相應展現的諸欲，但諸欲彼此之間則是「精合感應」的，如人會同時產生各種欲望，欲食與欲飲、欲喜卻又同悲等的萬般糾結，但荀子認為其間自然會趨於「和」，不致產生混雜散亂，此即是「所生」。如是人之「性」

¹⁹ 陳大齊，《荀子學說》，頁33。但陳先生未能堅持此見，他說：「如此解釋，文義尚無違背，道理亦頗順適，不過容或不免稍有穿鑿之嫌。為避免穿鑿，只好姑把『生之所以然』與『不事而自然』解作同義，祇表示著生來所固具不待人為而後始然的意思。」全上頁。解釋顯然是以王先謙之注為準。

²⁰ 如黃百家(1643-1709)云：「荀子之學與告子極相似。」《宋元學案》(北京：中國書店，1990年)，卷1，頁十三右；楊筠如言：「荀子性惡說是出於告子也無不可。」《荀子研究》(臺北：臺灣商務印書館，1961)，頁44。徐復觀言：「從荀子所界定的人性內容，如前所說，實與告子為近。」《中國人性論史·先秦篇》，頁235；張岱年言：「荀子所說實際上即告子『生之謂性』之意。」《中國古典哲學概念範疇要論》(北京：中國社會科學出版社，1989)，頁180；鮑國順亦有類言，見《荀子學說析論》，頁13。

的表顯樣態，亦稱爲「性」²¹。這樣的「性」，無須人的任何意志或作爲，是人存活時自然且必然會表現出的樣態，亦是「天之就，不可學，不可事」，所以說「不事而自然」。

綜上所述，荀子對於「性」的第一層說明，可說是性的內含；第二層說明，則指人之「性」自然展現出「欲」，然諸多欲望（情之應）彼此之間自然達致一定的協調（和）而發顯（生），而其過程是精妙地，不須任何人之意欲作爲即自然產生。所以，無論是那一層面的「性」，皆是「不可學，不可事」。因此，順從荀子對人之「性」的說明，便不難理解荀子何以宣揚「性惡」乙說。因爲人「性」的自然作爲，在荀子看來，結果自然而然地必會導向爭亂而形成惡的行爲，這正是其論述「人之性惡」的出發點。但須注意地是，此處所指的人之「性」當是指第二層說明的面向，因第一層說明之「性」乃爲已然的事實，並未具有發動與否的意義。

值得順便一提的是，荀子認爲「名」是「約定俗成」的，但認定的標準是「制名以指實」，「同則同之，異則異之」（〈正名〉）。前述二者之「性」所指內容不一卻用同名，故王先謙陳言「不詞矣」，似甚有理。然而，荀子所稱之二「性」，明顯是一體兩面的陳述，一是內緣面的事實描繪，一是外緣面的狀態表露，因此，荀子或恐視爲同一實質，故而使用同一「性」字命名之；兩個「偽」、「知」（智）與「能」，亦當如是觀之。

二、「性惡」的意旨

荀子在〈性惡〉乙文中，指出 16 次的「人之性惡」，並提出五個論證予以論述，如是，很難讓我們接受王先謙「余謂性惡之說，非荀子本意也」的說法。那麼，荀子高舉「性惡」，其意旨究竟爲何？且讓我們一一檢證其論

²¹ 梁叔任謂「這性字指天賦的本能，心理學上的性」，《荀子約注》，頁 310。謂此荀子此「性」是「天賦的本能」爲是，但我們猶須注意，「天賦的本能」不全都是「性」，例如「知」、「能」。

證。

第一個論證說：

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，然則人之性惡明矣；其善者，偽也。

依引文觀之，人之「性」本身是中立之物，如「生而有好利焉」、「生而有疾惡焉」、「生而有耳目之欲，有好聲色焉」等，顯然是就呈顯出的事實面貌予以言說的。前已指出，荀子認為人之「性」自然會表顯出「欲」，此處陳述是為另一佐證。從這論證可以看出，荀子認為倘若人人順從欲望的追尋而無所節制（順是），自然而然會造成爭奪，結果一定是破壞社會的文理秩序而趨向暴亂，此稱為「惡」。何以如此？因為人之欲望展現在欲求的事實上，實情是欲求必須極盡滿足，荀子曾說：「目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚，此五綦者，人情之所必不免也。」（〈王霸〉）²² 假若人人欲望展現都想達到極致，然欲求之物有限，正所謂「欲多而物寡，寡則必爭」（〈富國〉），若不節制而任其發展，想當然耳地必會產生爭亂，結果一定呈顯暴亂²³，所以荀子宣稱「人之性惡」。以此觀之，荀子所論之「性惡」，當是就人欲望之欲求無所節制而產生的一定結果加以論斷的。所以，至多只能說人之「性」的質性已然注定自然為惡，不能據而斷言人之「性」「原本

²² 楊倞注：「綦者，極也。」見王先謙，《荀子集解》，卷7〈王霸〉篇第十一，頁137。又〈榮辱〉言：「人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財畜積之富也，然而窮年累世不知不足，是人之情也。」可見人之欲求的無窮。楊倞注：「『不知不足』，當為『不知足』。」全上書，卷2，〈榮辱〉篇第四，頁42。

²³ 〈禮論〉的一段陳述亦可佐證，其云：「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。」

是惡」。再者，荀子論「性」雖具普遍意義，但其亦不是就本質性的意義上予以論說的，所以「人性本惡」一說當予存疑。退一步說，倘若認定荀子主張「人性本惡」，順性又必然產生欲望，欲望亦當為惡，何以荀子又於〈禮論〉中明白指出，「禮」的目的是「養人之欲，給人之求」？滿足惡的追求豈不令人難以想像？況荀子尚且批評「去欲」與「寡欲」的主張²⁴。倘若「性」本質上即是惡，荀子何以還對此主張提出批評？由此可證，論者以「人性本惡」闡述荀子「性惡」乙說，恐怕是無法詮通的。依上述引文文義，荀子僅是認為順遂人之「性」無限制地為之，必會產生亂、暴的結果。正是因為荀子對人「性」有如是的看法，所以認為人當作為出如辭讓、忠信與禮義等所謂好的作為（其善者，偽也）²⁵，因而強調「師法之化、禮義之道」。

荀子討論「人之性惡」的第二個論證，乃從批評孟子「性善」是「不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也」引出的。荀子認為「性」是「天之就也，不可學，不可事」。「偽」，指人為，即「禮義者，聖人之所生也，人之所學而能，所事而成者也」，一如前一論證中所提及的「師法之化、禮義之道」。簡單地說，「性」為先天，「偽」是後天，即是「性偽之分」。基於此，荀子說：

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人飢，見長²⁶而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。夫子之讓乎父、弟之讓乎兄，子之代乎父、弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也。然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣；其善者，偽也。

²⁴ 見〈正名〉，詳見本文第三節。

²⁵ 郝懿行言：「偽，作為也。偽與為古字通。」見王先謙引，《荀子集解》，卷17，〈性惡〉篇第二十三，頁289。

²⁶ 俞樾云：「『長』讀為赉，爾雅釋言『赉，糧也』……」見《諸子平議》，卷15，頁285。

荀子認為，順從人之「性」去作，如飢而欲飽、寒而欲煖之類，是不會謙讓與代勞的。如今，對父兄謙讓、代勞，則是「反於性而悖於情」，均是違返人之「性」與悖離人之情欲的。對父兄謙讓、代勞是孝子之道，乃是禮義之文理。所以，「人之性惡」，「其善者，偽也」。

「人之性惡」的第三個論證，是從「人之欲為善者」反證之，其言：

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，貴而不願執，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。然則生而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則生而已，則悖亂在己。用此觀之，人之性惡明矣；其善者，偽也。

荀子認為人皆有這樣的追求：「薄願厚」（財產單薄而希望豐厚），「惡願美」（面貌醜惡而希望美貌），「狹願廣」（居住狹窄而希望寬敞），「貧願富」（生活貧困而希望富裕），「賤願貴」（身份卑下而希望高貴）。倘若本身欲求並未滿足，自然會向外追尋（苟無之中者，必求於外）；反之，假如本身欲求已然具滿，也就不會向外尋探求了（苟有之中者，必不及於外）。因此，「人之欲為善者，為性惡也」。在此，荀子將欲求希望美好的生活稱為「善」。此「善」，乃是相對於性「惡」而言，故未基於德性的價值意義而立論。所以，荀子「欲為善」的說法，當非基於德性意義的動機，在對儒學一般的認知中，是頗為特殊的看法。荀子認為，人之「性」中無禮義，禮義是後天學習、思慮求知而來的。可是，人若無禮義、不知禮義，僅有人之天性，順之必然產生悖亂，故悖亂之因就在其自身。所以說，「人之性惡」，「其善者，偽也」。

在第四個論證中，荀子舉出他對「善」與「惡」的見解，同時指出人們為善的動機不是基於德性的意義，而是基於客觀的現實，他說：

孟子曰：人之性善。曰：是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治

也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也已。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，將曷加於正理平治也哉！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，故為之立君上之執以臨之，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。今當試²⁷去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下之悖亂而相亡不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣；其善者，偽也。

荀子指出「善」是「正理平治」，「惡」是「偏險悖亂」²⁸。他認為，依孟子所言「性善」，則其即正理平治矣，何需要聖王、禮義？所以，「人之性惡」。如前所述，順遂人之「性」無限制地發展，必會產生「偏險悖亂」，故須立君上、明禮義、起法正、重刑罰，使天下達至安和穩定，以符合「正理平治」之要求。所以，強調聖王之治、禮義之化。若欲去此，那麼將是強害弱、眾暴寡，天下紛亂，終是歸於俱亡。所以說，「人之性惡」，「其善者，偽也」。

由第三論證及本論證觀之，荀子所強調的「善」與「惡」，並無一般所論的德性之價值意義。許多論者認為，荀子之「善」具有德性意義的追求，以致於未注意荀子對於善惡的定義僅是對客觀現實利益的考量而已。因此，以德性意義之善惡評斷荀子，就文獻佐據觀之，恐失荀子意旨²⁹。再者，荀

²⁷ 王先謙云：「當試，猶言嘗試。說見君子篇。」《荀子集解》，卷17，〈性惡〉篇第二十三，頁293。

²⁸ 對之，陳大齊言荀子採取的是結果主義，見《荀子學說》，頁49，（但陳先生於文中卻又明白指稱荀子主張「性本惡」，見注1。）王忠林承之，見《新譯荀子讀本》，頁19。鮑國順、張亨亦提及這個見解，分見《荀子學說析論》，頁36註二六；〈荀子的禮法思想試論〉乙文，頁10，刊於《臺大中文學報》第二期（1988年11月），總頁78。

²⁹ 例如勞思光強調自覺價值，故云：「荀子徒以『偽』（『人爲』之意）釋『善』，而不能說明『性惡』之人何以能有『人爲之善』，亦不能說明師法何由立，禮義何由生，遂埋下荀子理論之致命因子。」見《新編中國哲學史》（一），頁333。周群振亦然，見《荀子思想研究》，頁56。

子認為，從人之「性」是無法開擴出禮義、達到「正理平治」之「善」的；欲達到「正理平治」之「善」，荀子認為應當學習聖人建制之「禮義」，此處正是荀子「化性起偽」的理論基礎。

「人之性惡」的第五個論證，荀子以陶人埴埴而生瓦、工人斲木而生器，形容禮義積偽是聖人制作，並非人之「性」。他說：

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。今將以禮義積偽爲人之性邪？然則有曷貴堯、禹，曷貴君子矣哉？凡所貴堯、禹、君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。然則聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而生之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉？所賤於桀、跖、小人者，從其性，順其情，安恣睢，以出乎貪利爭奪。故人之性惡明矣；其善者，偽也。

在此，荀子持續說明禮義積偽非出於人之「性」，一如陶工以黏土製瓦、木工斲木成器，不能說瓦、器是出於陶工、木工的人之「性」。荀子指出，無論何人，是堯、舜，或桀、跖，抑或是君子、小人，「其性一也」。若將禮義積偽作爲人之「性」，何須尊崇堯、舜、君子呢？之所以對其尊崇，在於他們「能化性，能積偽」，「偽起而生禮義」。所以，禮義積偽不是人之「性」。人們之所以鄙視桀、跖、小人，因爲他們放縱自己的天性，依順著自己的情欲，恣意胡作非爲，所以表現出貪利爭奪。因此，「人之性惡」，「其善者，偽也」。這一論證指出，「化性」、「積偽」而爲禮義的能力不在人之「性」中。

總之，荀子論證「人之性惡」，乃是認爲人之欲望追求是人生事實的展現，但是倘若無所限制而任其發展，所造成之結果必是「偏險悖亂」之「惡」，

因而據之加以論斷的，故稱爲「性惡」。或許我們可以說，荀子主張的人性「是」惡³⁰，但絕不能如時人所宣稱的，荀子主張的人之「性」是「原本是惡」的「人性本惡」。在「性惡」的基礎上，荀子認爲，順從人之「性」人是無法作出「正理平治」之「善」的；爲保證人類社會不出爭亂，在消極面唯有不使「性」之欲望的欲求過度一路而已，積極面則是學習聖人積僞的禮義，但這與人之「性」渺無相涉。所以，荀子的人文理想乃是在於「化性」與「積僞」。欲明荀子理想，則須分別「性」與「僞」的區分。

在此，仍有一點必須指出，即荀子批評孟子性善，實與孟子主張不類，恐是荀子未必真正研讀過今本《孟子》抑或是孟子主張之故³¹。孟子主張「性善」，所強調的是道德人格的自我挺立，「動心忍性，增益其所不能」（《告子下》），所以其「性」是在「心」的諸多隱動中堅忍出來的。孟子云：「君子所性，仁義禮智根於心。」（《告子上》）君子所欲表顯出的人之「性」，就是將類如仁義禮智般之德行深入內化於內心之中。正是基於如是理由，對於口目耳鼻四肢之欲求，雖是與生俱有的事實（性），但孟子認定其是「命」而非人之「性」；人之「性」的彰顯在於對父子、君臣、賓主、賢者與天道的表現中，此即仁義禮智聖³²。因爲人之「性」的內容是仁義禮智聖，所以稱爲「性善」；但並非是自理學以來宣稱的「人性本善」。孟子說法，明顯是就德性價值層面的意義加以論述的。荀子所論的人之「性」，則是孟子所否定之「性」而視之爲「命」的內容，且以之欲求自然而然地必會爲惡，故言「性惡」。如是觀之，孟荀二人對人之「性」的闡述內容不一，實難對比。荀批孟固爲失義，然荀因「性惡」受人不識而蒙冤，亦何其無辜！

³⁰ 如廖吉郎校注，《荀子》（臺北：國立編譯館，2002），頁36。

³¹ 徐復觀言：「我根本懷疑荀子不曾看到後來所流行的《孟子》一書。」《中國人性論史·先秦篇》，頁237。

³² 《盡心下》：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」

三、「性」何以可「化」？

「性偽之分」是荀子「性惡」說的理論必然，「化性起偽」則是其哲學的核心，然而卻遭致明顯誤解，例如某論者言：

他（荀子）沒有能力科學地說明禮樂教化的起源問題，他只能簡單地把道德、文化的起源歸結為教育，教育創始於聖人。照荀子的理論，聖人的性也是「惡」的，「堯舜之與桀跖，其性一也」（《性惡》），聖人即不能創制禮樂文化，那末「化性起偽」將失去它的客觀依據。³³

此見即混淆了荀子「性」、「偽」之分，故而以為聖人之「性惡」便無法創造禮樂文化，遂斷定「化性起偽」沒有客觀依據。所謂「性」、「偽」之分，如前所述，即「性」為先天，「偽」是後天。「性」之意義已然指陳，大體上是指人存活時自然表現的樣態，此諸多樣態會自然達到某種諧和，無須任何人為的意志與作為，是不可學、不可事的。「偽」指人的作為，因此是可學、可事的。荀子曾對「偽」加以明確說明：

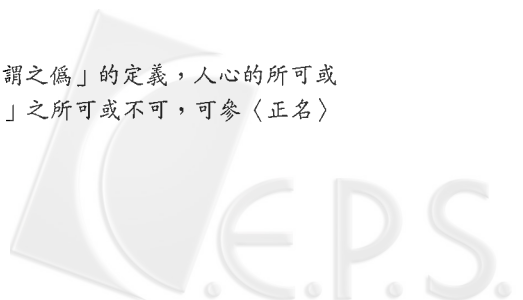
心慮而能為之動，謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成，謂之偽。（《正名》）

夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。（《性惡》）

「心慮而能為之動」，指的是人心的判斷與作用，如「心」之所可或不可等³⁴；「慮積焉，能習焉，而後成」，指的是人作為的結果，就如依學習之方而養成或實踐聖人所創造的禮義，「夫感而不能然，必且待事而後然者」，亦是就

³³ 任繼愈主編，《中國哲學史》，頁 237-238。

³⁴ 依「情然而心為之擇，謂之慮」以及「心慮而能為之動，謂之偽」的定義，人心的所可或不可，即是對「心慮而能為之動」的清楚說明。關於「心」之所可或不可，可參〈正名〉「欲不待可得，而求者從所可」一段的說明。



此一層面論說的。如是觀之，「偽」指人的作為，是可學、可事，與不可學、不可事之「性」完全不類。基於此因，荀子十分強調「性偽之分」，他說：

孟子曰：「人之學者，其性善。」曰：是不然！是不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。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；可學而能、可事而成之在人者，謂之偽，是性偽之分也。（〈性惡〉）

荀子批評其所理解的孟子「性善」，便是認為孟子不明「性偽之分」。明白了「性偽之分」，我們便不會做出人之「性惡」、所以聖人不能創造禮樂文化的結論。

荀子在〈性惡〉中清楚指出：

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。故陶人埴埴以為器，然則器生於陶人之偽，非生於人之性也。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。若夫目好色，耳好聽，口好味，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。夫感而不然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者是聖人之所生也。故聖人之所以同於眾而不過於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得，若是，則兄弟相拂奪矣；且化禮義之文理，若是，則讓乎國人矣。故順情性則弟兄爭矣，化禮義則讓乎國人矣。

偽之興與人之「性」無關，如同陶人制器、工人斲木，所產之器是陶人、工

人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。而師法者，所得乎積³⁶，非所受乎性，性³⁷不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。積³⁸也者，非吾所有也，然而可為也。注錯習俗，所以化性也。并一而不二，所以成積也。（〈儒效〉）

人若無師法之教，人之「性」即無所節制而狂放³⁹；有師法之教，學習便得以累積而深厚。要點是：師法所得之積，不是來自於人之「性」。「性不足以獨立而治」，意思是人之「性」無法單獨地治理自身。對於人之「性」（當指「性之和所生」）本身，我們無法有任何作為，因為其是「不可學，不可事」，但可以依照人為的「注錯習俗」加以改善變化。積習並非生而即有，乃是透過後天學習予以作為的。「注錯習俗，所以化性也」，施行安排⁴⁰習俗，是可以轉化人之「性」的必然。積習就在專心一致而不三心兩意。由此觀之，荀子語意十分明確，「性」與「偽」的區分亦十分清楚，「性」自身無法完善，故當以「注錯習俗」轉化之，是為「化性起偽」意。因此，所謂「化性起偽」，乃指改善變化「性之和所生」之「性」的自然而興起好的作為（如聖人創造的禮義等）。所以必須再次強調，荀子並未言「去性」，故當無改造人性的意旨⁴¹。

依荀子「性惡」的主張，順從人之「性」的發展結果自然而然地必會為惡，何以不直下惡源予以根除，一勞永逸？關鍵在於，荀子認為作為人之「性」的欲求是無法去除的，所以他批評「去欲」或「寡欲」的主張，他說：

³⁶ 原作「情」，意不合，依盧文弨(1717-1795)改，見王先謙，《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第八，頁91。

³⁷ 本無「性」字，依王念孫補，見王先謙，《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第八，頁91。

³⁸ 原作「情」，依文意改，見王先謙，《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第八，頁91。

³⁹ 「隆性」，楊倞注：「隆，厚也。……厚性，則恣其本性之欲。」王先謙，《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第八，頁91。

⁴⁰ 「注錯」，楊倞注：「猶措置也。」見王先謙，《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第八，頁91。

⁴¹ 部分論者持此見，例如吳光，《儒家哲學片論》，頁37；廖名春，《荀子新探》，頁275；徐復觀先生亦有類似看法，見《中國人性論史·先秦篇》，頁249。

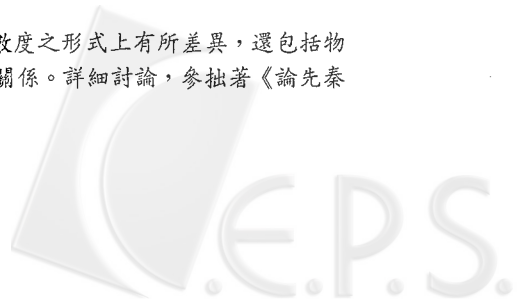
故雖爲守門，欲不可去，性之具也。雖爲天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也；欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者，進則近盡，退則求節，天下莫之若也。（〈正名〉）

對於「欲不可盡」，荀子主張當讓其儘量滿足（近盡）；對於「欲不可去」，荀子認爲可對欲求進行節制（求可節也），這是因爲心之「慮」的緣故。如此方是人所當行的大道。顯然，在荀子的思想中，當儘量滿足人之「欲」。然而，在滿足「欲」與防制暴亂之間，荀子提出的就是「化性起僞」的主張。依此而論，人們只要接受聖人創造之禮義法度，便可抑制欲望本身過度的欲求，以達到大多數人欲望的滿足。荀子論「禮」所強調「分」的特色，目的就在「養人之欲，給人之求」（〈禮論〉），使人之「性」在「禮」的規範下得以獲致最大滿足而不產生爭亂⁴²，便是對「化性起僞」最清楚的說明。

討論至此，我們當可明白，荀子所謂「化性」實乃建築在「積僞」之上，依聖人制定的禮義法度而行，從師法以隆積，靠「注錯習俗」以變化，所以荀子強調「積」，他說：「聖人者，人之所積而致也。」（〈性惡〉）因此，人們學習的對象就是學習聖人。又「禮義者，聖人之所生也」（全上），故人的學習也就是學習聖人所創造的禮義⁴³。職是之故，荀子說：「禮者，人道之極也。」（〈禮論〉）人依禮義法制而行，人之「性」所展現之「欲」自然有所節制，是爲「化性」之旨。所以，「化性」是讓無節制之欲求能加以節制之謂。由是觀之，「性」與「僞」如車之兩輪，平行而互依，所以說「無性則僞之無所加，無僞則性不能自美」，故而認爲「性僞合而天下治」（〈禮論〉）。就此而論，荀子闡釋「化性起僞」意旨甚爲清楚，所以言「禮義者，聖人之

⁴² 荀子所強調的「分」，包含身分地位的分別（不僅在儀文數度之形式上有所差異，還包括物質與經濟上之享受亦有所差別），社會的分工，以及倫理關係。詳細討論，參拙著《論先秦儒家思想中禮的人文精神》，頁 226-234。

⁴³ 對於這一點，荀子在〈勸學〉中做了非常集中的說明。



所生也」。但論者卻斷言，「蓋此乃荀子思想之真糾結所在，或十分糊塗之處」⁴⁴，實誤解了荀子。若此，關於荀子「性惡」說的意義，剩下的唯一問題是：人何以能區別「性」與「偽」？又何以能「化性」與「積偽」？荀子認為此能力並不是來自人之「性」，而是來自人之「心」。人有區分「性」、「偽」的能力，因此，所謂「正理平治」之「善」便有可能。

四、「心」的能力

荀子主張「人之性惡」，同時強調「性偽之分」，所謂「善」是「正理平治」，能成就「善」就得明白「偽」、實踐「偽」，「偽」就是聖人創造的禮義法度。問題是：人之「性」自然表顯為「偏險悖亂」之「惡」，那麼「正理平治」之「善」如何可能？欲瞭解此一問題，除理解「性偽之分」外，猶須明瞭荀子所認為人「心」的意義究竟為何。

荀子對於人心的看法，有時認為是眾多官能之一，如〈性惡〉言「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」，又如〈正名〉之「心欲綦佚」。然而，學習可以改變這樣的狀況。荀子說：「人無師無法，則其心正其口腹也。」（〈榮辱〉）意指人無師法教育，其心就會像口腹一樣，只在求欲望的滿足而已⁴⁵。但是，荀子明白肯定「心」不同於其他官能。如在〈天論〉中指出：「心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。」「心」居中虛之地治理五官，稱為「天君」，「心」之地位高於其他官能十分明顯。又〈解蔽〉云：「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」「心」顯然具有主宰之意。總之，「心」高於其他官能，亦包含某些能力，這些能力也僅存於「心」之中，使之能治五官、為形之君、神明之主等。對於「心」之所具有的能力，荀子認為至少有「徵知」與「慮」兩項。先論「徵知」。荀子說：

⁴⁴ 勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁334。

⁴⁵ 楊倞注：「人不學，則心正如口腹之欲也。」《荀子集解》卷2，〈榮辱〉篇第四，頁40。

然則何緣而以同異？曰緣天官。凡同類同情者，其天官之意物也同，故比方之擬似而通，是所以共其約名以相期也。形體色理以目異，聲音輕濁調節⁴⁶奇聲以耳異，甘苦鹹淡辛酸奇味以口異，香臭芬鬱腥臊漏膻⁴⁷奇臭以鼻異，疾癢滄熱滑皴輕重以形體異，說故喜怒哀樂愛惡欲以心異。心有徵知。徵知則緣耳而知聲可也，緣目而知形可也。然而徵知必將待天官⁴⁸之當簿其類然後可也。五官簿之而不知，心徵之而無說，則人莫不然謂之不知，此其所緣而以同異也。（〈正名〉）

在此，荀子指出「名」形成的過程，並指出「心」對感官（天官）⁴⁹ 具有「徵知」的能力。「心」立於由感官對外物的接觸（意物）之上，可對外物作出某種原始的區判，此即是概念的形成（所以共其約名以相期也）。換句話說，「心」的「徵知」，乃是依靠感官接觸⁵⁰ 而感受到知覺，在此之上予以認可（必將待天官之當簿其類然後可也）或予以忽視（五官簿之而不知，心徵之而無說）。所以，人「心」的「徵知」能力是主動召引感官所直接獲得的知覺而加以認可或忽略的⁵¹。荀子注意到，「心」若處於「不使」或「憂恐」的狀態，儘管感官受到刺激而有所知覺，但「心」仍會無得徵知，譬如他說：「心憂恐，則口銜芻豢而不知其味，耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕煖平簞而體不知其安，故嚮萬物之美而不能賺也。」（〈正名〉）又說：「心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞。」（〈解蔽〉）

⁴⁶ 原作「筭」，依王先謙改。見《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁277。

⁴⁷ 原作「酒酸」，依王念孫改。見王先謙，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁277。

⁴⁸ 俞樾「疑天官乃五官之誤」，可參《諸子平議》，卷14，頁164。

⁴⁹ 〈天論〉云：「耳目口鼻形能各有接而不相能也，謂之天官。」意泛指各種感官官能。

⁵⁰ 「簿」，楊倞注「簿書」，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁277。恐不切，當如梁叔任訓「接觸」為是，其言：「『簿』，當讀為易卦『雷風相薄』之『薄』。薄，接觸也。謂正與其類相接觸也。」見《荀子約注》，頁313；北大哲學系注釋亦然，見《荀子新注》，頁444，注十一。

⁵¹ 楊倞注：「徵，召也。言心能召萬物而知之。」見王先謙，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁277。

所以，「心」僅有「徵知」的能力，並無法保證人作出好的行為。正如〈解蔽〉中所言，「吾慮不清，則未可定然否也」，故人心還包含「慮」的能力。

何謂「慮」？荀子說：「性之好惡喜怒哀樂謂之情。情然而心爲之擇，謂之慮。」（〈正名〉）人之情緒反應的事實，即好惡喜怒哀樂如實顯現（情然），然後心爲之抉擇，這稱爲「慮」。故「慮」是人心抉擇、判斷的能力。荀子在〈正名〉明白陳述心能制欲，關鍵就在於心之慮的「可」與「不可」之上：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也；凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也。欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也。欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，受乎心也。所受乎天之一，欲制於所受乎心之多，固難所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣，然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？欲不及而動過之，心使之也。心之所可失理，則欲雖寡，奚止於亂？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。（〈正名〉）

欲望不須任何條件自然而生（欲不待可得），因爲其是與生俱來的（所受乎天也），但欲望之欲求能否進行則須跟隨心之慮所認可的方能執行（求者從所可，受乎心也）；易言之，欲望本身是無法禁制的，但人自身的欲望追求卻可經心之慮而加以抉擇，此顯示了「心能制欲」⁵²的可能。「從生成死」的選擇，就是在「心」認爲「不可以生而可以死」之「慮」下，所作出的理性抉擇。荀子認爲，心慮能力的表現在其可以阻止欲望過度的欲求，即「欲過之而動不及，心止之也」；同時也有指使欲望不足的意志能力，即「欲不

⁵² 楊倞注：「天性有欲，心爲之節制。」見王先謙，《荀子集解》，卷 16，〈正名〉篇第二十二，頁 284。

及而動過之，心使之也」。如是，荀子肯定心具有掌控欲的能力。然而，心之慮有「所可中理」與「所可失理」之別，顯見心慮之結果亦非一定造成好的作為。若中理者，欲多亦無害於治亂；不中理者，欲寡也無助於治亂。所以，荀子認為「語治」者不當主張「去欲」與「寡欲」。如此說來，「心之所可」與「情之所欲」乃是處於互相對立的狀態，即心之慮有可與不可，欲又是先天無法禁止的事實，在此情形下，荀子主張「所受乎天之一，欲制於所受乎心之多，固難所受乎天也」，此意是：「心之制欲，由於『心』本身計慮雜出，未必能皆臻至理，若試圖以『心』來節制這受於天的欲，確實是很難以約飭的。」⁵³ 顯見心雖能制欲，但亦顯得甚為困難。因此，荀子主張人應使心定慮清，「是之則受，非之則辭」（〈解蔽〉）。

「心」具有「徵知」與「慮」的能力，對人之行為具有主控權，但並不因此保證人之行為必然為善。如前所指出的，作為一般官能之心，若無師法教育，「則其心正其口腹」而已。所以，人「心」的鍛鍊便顯得至關緊要。荀子不認為人心中含藏著任何的道德理性或先天知識，人心唯有透過後天的學習方能開啓「知」、「慮」的運作，進而保證人之行為得以趨善避惡。荀子認為應使人「心」保持於清明的狀態，以瞭解「道」，堅守「道」，以引導自身行為，成就「正理平治」之「善」。使人保持於清明狀態的方法，就是「虛壹而靜」。荀子說：

人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有

⁵³ 語出何保中，見《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》，頁321-2。對這段解釋歷來分歧，參王先謙，《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二的說明，頁284。然按「心本身計慮雜出，未必能皆臻至理」，從荀子提出欲望透過心所展現的欲望即可知悉。例如〈正名〉之「心欲綦佚」，〈王霸〉與〈性惡〉之「心好利」，〈修身〉之「心執詐」等。就此而言，荀子所談論的顯然是今之所言的心理活動。若此，荀子所謂天生欲望（性）亦當包含，那麼，欲望便不限於肉體感官的層次而已。但就心的功能而言，正因為心還夾雜著如上述的心理活動，故心慮之後可能中理也可能不中理，所以說以心制欲（性）是頗為困難的。正是因為如此，荀子亦有「養心」之說。

所謂虛；心未嘗不兩也⁵⁴，然而有所謂一；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志。志也者，臧也。然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異。異也者，同時兼知之。同時兼知之，兩也。然而有所謂一，不以夫一害此一謂之壹。心，臥則夢，偷則自行，使之則謀，故心未嘗不動也。然而有所謂靜，不以夢劇亂知謂之靜。……虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位，坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙裏矣。……夫是之謂大人。夫惡有蔽矣哉？（〈解蔽〉）

人心可以「知道」，在於人心可達「虛壹而靜」的「大清明」狀態。人心有記憶（臧）的內容，因為心能「虛」。人與生即有「知」的能力，有此「知」便會記憶。又因心「虛」，所以不會因已有舊的記憶而妨礙接受新知。人心可以同時徵知不同的事物（不兩），這是因為心能「一」。心具有徵知的能力，而能區判感官知覺的差異，所以不會因理解某一感官知覺而妨礙另外的判斷。人心不是不活動，因為心能「靜」。人心的活動非常頻繁，睡覺時會作夢，偷惰時會胡思亂想，用它時可以謀畫，而所謂的「靜」，就是不讓如作夢的幻想、偷惰時的胡思亂想干擾心的思慮。若達到「虛壹而靜」，心就處於「大清明」的狀態；自然，其間仍須經過「養心」過程的鍛鍊⁵⁵。聖人之心就是處於大清明的狀態，所以能「制割大理而宇宙裏矣」，掌握大理使整個宇宙都呈現出理緒。如是，則不會陷於蔽塞之境。由是觀之，荀子並不排除人人之心皆可能達到「虛壹而靜」的「大清明」狀態，進而成為聖人而制割大理。職是之故，荀子深具信心地說：「心知道然後可道，可道然後能守

⁵⁴ 原作「心未嘗不滿也」，楊倞注：「兩，謂同時兼知。」見王先謙，《荀子集解》卷15，〈解蔽〉篇第二十一，頁264。

⁵⁵ 關於「養心」，〈修身〉說：「凡治氣養心之術，莫徑由禮，莫要得師，莫神一好。」〈不苟〉說：「君子養心莫善於誠。」均指出人心是需要養的。

道，以禁非道。」(《解蔽》)心瞭解了「道」就會認可，認可了必會遵循，同時以所認可與所遵循的「道」禁止「非道」；此亦顯現出荀子所認為的「心」包含著今之所言的意志能力。所謂的「道」，就是人所當行的大道，荀子說：「非天之道，非地之道，人之所以道也。」(《儒效》)荀子何以能如此論說？因為他肯認「心」的主宰性。他說：「心也者，道之工宰也。」(《正名》)心不只是人所當行之道的執行者而已⁵⁶，理由在於：

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令，自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。故口可劫而使墨云，形可劫而使屈申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。(《解蔽》)

「心」可指引人走向人所當行的大道，因為它是人身體與精神的主宰，發出命令而不接受命令，其限制或指使、放棄或接受、行動或停止，都是自己作主的；不像嘴受到強迫就不說話或說話，也不像身體可被強迫彎屈與伸長，唯有「心」不會因強迫而改變意志，因其「是之則受，非之則辭」。正是因為荀子肯定心的主宰性，於是其哲學理論就保證了人能作出好的行為，而不會為天所受之欲望人之「性」所左右。

因此，即使人是「性惡」，亦可成就出聖賢之事，因為其是後天修為而來。荀子說：「堯舜者，非生而具者也。夫起於變故，成乎修為⁵⁷，待盡而後備者也。」(《榮辱》)所以說「塗之人可以為禹」，只是「塗之人能為禹，未

⁵⁶ 王先謙引陳奐言：「工宰者，工官也。官宰猶言主宰。」《荀子集解》，卷16，〈正名〉篇第二十二，頁281。但若指「心」為道之主宰，顯與心須知「道」有些不合，故有論者認為「心」當只是對「道」的執行者，如同官宰之職一樣，如傅佩榮，《儒道天論發微》(臺北：臺灣學生書局，1985年)，頁169注二八；張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，頁13；等等。然而，我們認為，「心」作為主宰性與知「道」間當無不合，意指心透過「知」瞭解「道」後方能主宰踐行，這是符合荀子論說的。若說「心」僅是執行者，其思、慮的能力恐怕就顯得多餘了。

⁵⁷ 原作「成乎修修之為」，「修之」二字衍。俞樾言：「『修之』二字衍文也。『起於變故』、『成乎修為』二語相對成文。下文曰：『非孰修為之君子，莫之能知也。』正以『修為』二字連文，可證。」從之。見《諸子平議》，卷12，頁136。

必然也」。

凡禹之所以爲禹者，以其爲仁義法正也。然則仁義法正有可知可能之理，然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法政之具；然則其可以爲禹明矣。（〈性惡〉）

依〈榮辱〉言，「材性知能，君子小人一也」，故塗之人與禹這般聖人一樣，具有「可知可能」的能力（前已指出，此不屬於人之性）。禹所以成爲禹，是因爲其作爲、施行了仁義法度。一般人亦具這樣的條件，所以說「可以爲禹」。然而，「未必然也」，因爲人心雖具「知」、「慮」的能力，且處於「虛壹而靜」的大清明狀態，心得以「知道」而「守道」，但不表示必然如是作爲。荀子以走路爲例，言「足可遍行天下，然則未嘗有能遍行天下者也」，理論上雖作得到，但實際上未必如此，所以說「可以爲未必能也，雖不能無害可以爲」（參見〈性惡〉）。因此，荀子強調「行」的重要，其言：「不聞不若聞之，聞之不若見之，見之不若知之，知之不若行之。學至於行而止矣。」「知之而不行，雖敦必困。」（〈儒效〉）知曉而不施行，瞭解雖厚實也必定感到困惑⁵⁸。荀子又說：

凡以知人之性，可以知物之理。以可知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之⁵⁹，則沒世窮年不能遍也，其所以貫理焉，雖億萬已，不足浹萬物之變，與愚者若一。學，老身長子而與愚者若一，猶不知錯，夫是之謂妄人。故學也者，固學止之也。……固學者以聖王爲師……（〈解蔽〉）

前已指出，「知」並非人之「性」的內容，故此處當以「凡以知人之性」連

⁵⁸ 楊倞注：「苟不能行，雖所知多厚，必至困頓也。」見王先謙，《荀子集解》，卷4，〈儒效〉篇第八，頁90。

⁵⁹ 「疑止之」當作「疑止之」，指一定界線。見王先謙，《荀子集解》，卷15，〈解蔽〉篇第二十一，頁270-271。

言⁶⁰。事實上，楊倞的注解即已正確指出：「以知人之性推之，可以知物理也。」⁶¹ 所以這段話的意義，乃在指出凡人能以此「知」瞭解人之「性」的事實，即得以此「知」瞭解事物之理。但以此求知而無一定限制，「則沒世窮年不能遍也」，追求許多，無得實效，僅為「妄人」而已。所以荀子認為，「學」有一定的限制與目的，為免於徒勞無功，便當以聖王為師，因此說「固學者以聖王為師」，以實踐禮義法度。職是之故，欲得「善」，須以聖王為師，便得以保證人之行為是符合「正理平治」的要求的。所以，「正理平治」之「善」絕對是可能的。

五、結 論

荀子主張「性惡」，意指人之「性」自然而然地必呈顯出「欲」；順遂「欲」的發展結果必會成為「惡」，理由在於其會造成「偏險悖亂」之暴亂。這是荀子對人之「性」的兩層說明。人類文明的創制不來自於「性」，而是來自於人的作為（「偽」），此作為是透過人「心」中的「知」、「慮」等能力而展現的。但是，要使人抑制「欲」的順遂發展，則人必須透過「虛壹而靜」的方法，將「心」時時保持於「大清明」的狀態之中，「化性」方能「起偽」；所「化」者，不過是將「性」之「欲」的自然而然加以分配或禁制而已，是為「以心制欲」的過程。事實上，人的行為複雜萬端，荀子雖主張「性惡」，

⁶⁰ 多數論者斷句為「凡以知，人之性」，遂而認為荀子人之「性」包含「知」。例如熊公哲，《荀子今註今譯》（臺北：臺灣商務印書館，1988），頁446；徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁231、247；廖名春，《荀子新探》，頁111；蔣南華、羅書勤、楊寒清譯，《荀子》，567；等等。抑或是改文，將「凡以知」改為「凡可知」，如梁啟雄，《荀子東釋》，頁304；王忠林註譯，《新譯荀子讀本》，頁323；李滌生，《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1991），頁498；等等。實皆不足取。斷為「凡以知，人之性」，即與〈正名〉「所以知之在人者謂之知」衝突，既云「在人者」，則應直言為「性」而不應言「知」。此外，荀子明言「禽獸有知而無義」（〈王制〉），若「知」屬人之「性」，那麼禽獸亦擁有人之「性」，此誠不能想像。故如是斷言當予以保留。

⁶¹ 見王先謙，《荀子集解》，卷15，〈解蔽〉篇第二十一，頁270。

但他也看到經驗事實上根本無此純粹依「性」之「欲」而無限發展的盲目行爲，因爲任何行爲的展現，皆呈顯了人心對之加以思慮的形跡。荀子說：「凡人之取也所欲，未嘗粹而來也；其去也所惡，未嘗粹而往也。故人無動而不可以不與權俱。」（〈正名〉）所以，人的一切行爲必有一「權衡」的標準。又說：「聖人知心術之患，見蔽塞之禍，故無欲無惡，無始無終，無近無遠，無博無淺，無古無今，兼陳萬物而中縣衡焉。是故眾異不得相蔽以亂其倫也。」（〈解蔽〉）要人「兼陳萬物而中縣衡」以去「心術之患」、「蔽塞之禍」。考《荀子》乙書，「權衡」的標準就是「道」，如〈正名〉言：「道者，古今之權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。」故人所以要「知道」、「守道」，「以禁非道」，目的還是在於使人之「欲」得以順遂地獲致滿足⁶²；如是即能去「心術之患」、「蔽塞之禍」。而荀子所認爲的「道」，就是他十分強調的人爲之「禮」，這也正是他不斷提及「隆禮」的理論基礎所在。

總結本文所述，可歸結如下。

一、荀子對於人之「性」的見解雖是事實義，但有特殊的看法，故單純地視其爲「生而有」抑或是「以欲說性」，在荀子的學說系統中恐怕是無法詮通的。

二、「性惡」是指人之「性」的發顯注定自然爲惡，「注定」是指順遂「性」的自然發展加上欲求之物的有限之故，終會造成「偏險悖亂」之「惡」。

三、人之「性」爲「天之就」，乃不可學不可事者，與可學可事之「偽」相對；「偽」方造就人類的文理秩序。

四、明白「性偽之分」，方能理解「化性」與「起偽」的關係，「性」之「化」並非改變人性本身，而是不使其發展至極致，「起偽」的功效亦即在

⁶² 〈不苟〉篇亦有一段話可以爲證：「欲惡取舍之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡者也；見其可利也，則必前後慮其可害者也；而兼權之，熟計之，然後定其欲惡取舍，如是則常不失陷矣。凡人之患，偏傷之也。見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不顧其可害也者，是以動則必陷，爲則必辱，是偏傷之患也。」可見心之慮其現實利害，目的在於使人之欲望得以安全地獲致滿足，不致遭到任何屈辱。

此。

五、人之所以能「化性起偽」，乃因人心有「知」、「慮」等能力，得以「權衡」事情的輕重。

六、人心雖有「知」、「慮」等能力，但無法保證人必能成就出「正理平治」之「善」，欲使人之行爲永保於「善」，唯有透過「虛壹而靜」以達「大清明」之境方能爲之。

七、聖人即是達到「大清明」之境的人，故其創造之禮義法度以及其自身，自是人們學習的對象，這便是荀子宣稱的「人之所以道也」。

荀子哲學容有其他側面，然其「性惡」乙說之旨，及因「性惡」所引出的論點，本文大體上當已闡釋清楚。綜上觀之，荀子理論陳述乃是十分清晰與明確的，後人對之批評則顯得有些凌空之感，譬如說：「設若詰荀子云，人之生質中若無爲善之可能，則雖有充分人工又焉能爲善？」⁶³「荀子對性惡所舉出的論證，沒有一個是能完全站得住腳的。」⁶⁴或謂荀子思想「十分糊塗」，甚而斷言荀子爲「儒學之歧途」⁶⁵；諸此批評的關鍵，在於論者認定人之心性必須是具有德性價值意義的「善」，而且此「善」是本然內具於人之心性當中的，以之理解荀子哲學自然無法融釋⁶⁶。本文已多次強調，荀子所主張之「善」是「正理平治」，「惡」是「偏險悖亂」，著重的角度是社會秩序；又其所論之「禮」乃是一社會組織，強調秩序、階級以及相應的報酬與欲望的滿足，並未包含德性價值的意義（其論仁義亦然）⁶⁷，故與孟子道德人格挺立的論述完全不同。此外，文中猶涉及荀子「性惡」，「爲何」「順是」？涉及「惡」的真正來源問題。荀子「起偽」「薄願厚，惡願美……」之「願」，涉及現今強調之「自由意志」等問題。對之，若能作一深層闡釋，

⁶³ 傅斯年(1896-1950)，《性命古訓辯證》（臺北：新文豐出版公司，1985年），頁223。

⁶⁴ 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，頁238。

⁶⁵ 勞思光，《新編中國哲學史》（一），頁329。

⁶⁶ 黃百家即作如是觀，如其言：「不知如果性惡，安有欲爲善之心乎？」見《宋元學案》，卷1，頁十二右。

⁶⁷ 參拙著，《論先秦儒家思想中禮的人文精神》，頁275-278。

人的作為，不是出於陶人、工人之「性」；聖人所創造的禮義亦是如此，禮義起於「積思慮，習偽故」之人為，不是出於人之「性」。就「目好色，耳好聽，口好味，骨體膚理好愉佚」言，便是出於人之情性，是「感而自然，不待事而後生之者也」。反之，「感而不然，必且待事而後然者」，便是出於「偽」。所以，出於「性」或出於「偽」的特徵是不同的。就人之「性」這一事實言，聖人與一般人相同；但就人之「偽」這一層面言，聖人就超過一般人而顯出差異。這個差異就是聖人能「化性起偽」，因而創造出禮義法度，以之變化人之「性」。「好利而欲得」是人之情性，荀子舉例，假如有弟兄區分家產，順從人之情性，則必「相拂奪矣」；可是，若「化禮義之文理」，則會「讓乎國人」。所以，荀子強調：「今人之性，固無禮義，故彊學而求之有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。」（〈性惡〉）

如是觀之，「起偽」意旨易明，目的即是前已指出的欲達「正理平治」之「善」，避免「偏險悖亂」之「惡」。那麼，所謂「化性」之意為何？人之「性」是不可學、不可事，如何可「化」？從荀子對人之「性」的理解，其是絕對無法改變的事實，因為只要人存活，「性」自然存在。所以，荀子所言之「化性」，若解釋為改變人存活時必然展現的樣態，那是不能想像的。因此，荀子所言之「化性」絕非指「生之所以然」之第一層說明的「性」。如此一來，唯一可能只能指向「性之和所生」之第二層說明的「性」。這層「性」是指人諸多欲望的發動且諸欲能達到某種諧和的狀態這一事實而論的。所「化」者，不在於「性」本身，所以並無改造人性之意；「化性」，乃在改善因「性」之「欲」發動與顯現無所節制地欲求所造成的自然惡果³⁵。荀子說：

³⁵ 多數論者未明荀子主張的人之性有兩層說明，又認為「人性本惡」，是以對荀子「化性」之說總覺得有可議之處。如陳大齊言：「荀子既主張性是可化的，則其性惡說雖不至於根本動搖，然亦不免大打折扣。因為性既可化，則性並非固著於惡而不可移易，卻是可以脫離其惡而改趨於善的。……荀子的性惡說祇是人性向惡說而已，稱之為性惡說，不免有些言過其實。」見《荀子學說》，頁56-57。

將是另番氣象，當可研之，或能為傳統儒學提出理論創新的一個切入處。至於荀子理論本身是否妥切，其對人之見解是否符應事實，乃為另一層面的議題，不應將之混為一談。

參考書目

- 二程子，《二程集》，臺北：漢京文化公司，1983。
- 王充，《論衡》，上海：上海書店，1986，依三十年代上海世界書局「諸子集成」編印。
- 王先謙，《荀子集解》，上海：上海書店，1986，依三十年代上海世界書局「諸子集成」編印。
- 王忠林註譯，《新譯荀子讀本》，臺北：三民書局，1972。
- 北大哲學系注釋，《荀子新注》，臺北：里仁書局，1983。
- 任繼愈主編，《中國哲學史》，北京：人民出版社，1985。
- 吳光，《儒家哲學片論》，臺北：允晨文化公司，1990。
- 何保中，《由天人之際論先秦儒家思想的傳承與演變》，臺北：臺灣大學哲學研究所，博士論文，1994。
- 李滌生，《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1991。
- 周群振，《荀子思想研究》，臺北：文津出版社，1987年。
- 胡適，《中國古代哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1970。
- 俞樾，《諸子平議》，臺北：世界書局，1991。
- 侯外廬主編，《中國思想通史》，北京：人民出版社，1957。
- 姜國柱、朱葵菊，《中國歷史上的人性論》，北京：中國社會科學出版社，1989。

- 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1970。
- 張亨，〈荀子的禮法思想試論〉，收入《臺大中文學報》，第二期（1988年11月）
- 張岱年，《中國倫理思想研究》，上海：上海人民出版社，1989。
- ，《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學出版社，1989。
- 陳大齊，《荀子學說》，臺北：中華文化出版事業社，1961。
- 陳榮捷編著，《中國哲學文獻選編》，臺北：巨流圖書公司，1993。
- 梁叔任（啓雄），《荀子約注》，臺北：世界書局，1971。
- 馮契，《中國古代哲學的邏輯發展》，上海：上海人民出版社，1983。
- 馮友蘭，《中國哲學史》，臺北：臺灣商務印書館，1993。
- 黃宗羲、黃百家等，《宋元學案》，北京：中國書店，1990年。
- 黃彰健，〈孟子性論之研究〉，收入《歷史語言所集刊》第26本，臺北：中央研究院歷史語言所，1955。
- 勞思光，《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，1988。
- 傅斯年，《性命古訓辯證》，臺北：新文豐出版公司，1985年。
- 傅佩榮，《儒道天論發微》，臺北：臺灣學生書局，1985年。
- 楊國榮，《善的歷程——儒家價值體系的歷史衍化及其現代轉換》，臺北：五南圖書公司，1996。
- 楊筠如，《荀子研究》，臺北：臺灣商務印書館，1961。
- 熊公哲，《荀子今註今譯》，臺北：臺灣商務印書館，1988。
- 蔡仁厚，《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984年。
- 廖名春，《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994。1992 吉林大學歷史學博士論文。
- 趙吉惠等編，《中國儒學史》，鄭州：中州古籍出版社，1991。
- 蔣南華、羅書勤、楊寒清譯，《荀子》，臺北：臺灣古籍出版社，1996。
- 劉子靜，《荀子哲學綱要》，臺北：臺灣商務印書館，1969。

- 劉振維，〈論朱熹對孟子「性善」說的詮釋及其問題——「性善」與「人性本善」的辯議〉，收入《哲學與文化》月刊第 337-338 期，2002.06-07。
- ，〈論先秦儒家思想中禮的人文精神〉，臺北：臺灣大學哲學研究所，博士論文，2002。
- ，〈孟子「性善」說芻議〉，收入《朝陽人文社會學刊》第二卷第一期，2004.06。
- 黎靖德編，《朱子語類》，北京：中華書局，1994。
- 鮑國順，《荀子學說析論》，臺北：華正書局，1987。
- ，〈論荀子善從何來與價值根源的問題〉，收入《儒學研究集》，高雄：復文圖書出版社，2002。

Some Observations on the Hsün Tzu's Theory of the "Xing È"

Cheng-Wei Liu*

Abstract

Hsün Tzu's theory of "Xing È" has been interpreted as "human nature is originally evil", therefore received many criticisms since been asserted. However, this is indeed a misunderstanding of relevant terms in the text, and this misunderstanding made Hsün Tzu's teaching of "transformation of human nature by self-cultivation" absurd.

This article purposes to clarify these terms. First, according to *the book of Hsün Tzu*, human nature signifies necessary (hence a priori) desires of a human as a living being. It is a neutral term. Second, if we let these desires unchecked, they are apt to result evil. So not "human nature is originally evil", but only "human nature is (apt to) evil". The goal of cultivation is not to eliminate human desires all together, but to limit them appropriately. The possibility of cultivating lies in mind's capacities to be open and peaceful, through which to become clear-minded.

To sum up, the alleged contradiction between Mencius' and Hsün Tzu's doctrine of human nature don't exist. The genuine problem of Hsün Tzu's theory is whether his descriptions revealed the facts about human beings.

Keywords: Hsün Tzu, Xing È (Human Nature is Evil), Human Nature is

* Assistant Professor, General Education Center, ChaoYang University of Technology



Originally Evil (Xing Ban È), Transformation of Human
Nature by Self-Cultivation