

# 荀子的性論與天論

杜保瑞

台灣大學哲學系副教授

**內容摘要：**本文將處理荀子的人性理論與天道論觀念，企圖釐清其理論內涵及彼此關係，以及探究荀子性惡論思想成立的可能性，並為儒學在人性論與天道論發展脈絡中一個重要的理論型態作義理定位。文中指出，荀子人性論主張之性惡觀，實是就人性現象的直接觀察所得，作為歸納論證的結論，其實不能成立。並且，荀子主張聖人制禮義以治亂，則聖人制禮義之人性何在？荀子說這就是聖人積漸努力的結果，也是聖人與常人不同的地方，至於聖人之性亦仍與常人相同。然而聖人又如何制禮義呢？這就是依據大清明心，大清明心又只是一理性冷靜的思維知能，亦非價值義的主宰心。那麼聖人之制禮義還會不會有來自天道的意志或普遍原理的依據呢？這就要訴諸荀子特出的天論思維，結果，荀子的天論一致性地同於人性主體的大清明心，依然是一個定常有則的理性秩序而已，亦並非有道德目的性，故而是一自然無目的性的天道觀，天人各司其職，因此荀子的天道觀不能作為聖人制禮義的依據及保證，當然也不會是推出性惡論的理由，天論與人性論劃分兩極。就此而言，自然義的天論應該推出自然義的人性論，但荀子一定要講性惡論，這就顯示他的思路是一重視禮法的心理背景下做出的過於主觀的論斷了。

**關鍵詞：**荀子·人性論·天道論·性惡論·大清明心·聖人

## 壹、前言

就人性論問題而言，荀子明確地提出了普遍的人性論命題的觀點，即“性惡”，而且針對孟子道性善之說作直接的批評，他的性惡論如何建立，是本文要討論的主題，對於這樣的人性理論的理論合法性及影響面，本文亦將探討。此外，荀子有特出的天道論，與先秦儒學中另幾部重要經典的天道觀皆不相同，這個天道論是如何

建立的？其與荀子人性論的關係為何？它能不能做為荀子性惡論的人性論思想的理論根據？最後，荀子天道觀思想與人性理論的根本關切為何？荀子究竟是從一個什麼樣的問題意識背景下而作的哲學思維？他的努力最終而言算不算成功？或者說他究竟成就了什麼意義的理論建構？這些就是我們要尋問的問題。

本文首先將鋪陳荀子建立性惡論的理論進程，從其論性之定義，至其說惡之理論，再究其性惡說之理據，並從聖人論及從天論一路上溯，最後再對荀子之理論體系作出整體的反省，討論其成立可能及其它影響。

## 貳、荀子對性概念的定義

荀子建立「性惡論」有兩個步驟，首先，先定義「性概念」；其次，從人事情狀的諸多面向中建立「人之為惡乃其性也」的命題。以下先論性的定義，荀子的性的定義是由「性偽之分」中說明的，其言：

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。<sup>1</sup>

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。<sup>2</sup>

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。<sup>3</sup>

「性」是不能學習而得也不能操作而得的，反之，可學可事者為「偽」，因此荀子所說的「偽」就只是說後天修飾過的人性狀態，因此「偽」不是惡，「偽」只是「飾」。基本上以這樣的定義來看荀子的「偽」則正是工夫修養的部份。此一定義本極清楚，也易於為人接受。問題是出在當我們要討論善惡問題的時候，人性之善惡問題便成為對於人性中之何者「能」何者「不能」，以及何者「事」何者「不事」之決定觀點上。那麼，荀子的選取為何呢？其言：

<sup>1</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>2</sup> 同註 1。

<sup>3</sup> 《荀子·正名篇》。



若夫目好色，耳好聲，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。夫感而不能然，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。<sup>4</sup>

如果荀子永遠只守在這樣的說明脈絡下來界定他的性偽之分的話，那麼此性仍是自然本能中之性，其與善惡之價值判斷無關，特別是其中目耳口體是自然感官知能，本無所謂善惡，但「心好利」就是價值活動了，它就涉及人性善惡的問題，因此人性善惡問題其實就出在荀子對於心所好之利為何的定義中。而荀子倡性惡明矣，因此對於何為人之性能中之善惡之事者，即有其特別的規定在，使其得以合法地說性為惡，說善為偽。以下即直接針對其言說性惡之理論進行討論。

### 參、荀子對性惡說的論述

荀子言「性惡論」的論理頗多，茲引數文說之：

人之性惡，其善者偽也。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，然則，人之性惡，明矣。其善者偽也。<sup>5</sup>

荀子「性惡論」的第一個論證是，人之性生而有好利、有疾惡、有耳目之欲，順此之為，必致天下大亂，因順之而致天下大亂，故性惡明矣。然而，就人之本性而言，即使在荀子的「性偽之分」的定義以及「好利、疾惡、耳目之欲」的自然欲求之實況下，本來仍可以不必然是提出性惡主張的，而仍可以是中性義的。但荀子提出，順著此性走下去，必致天下大亂，也就是說當人們在本性發動的時候，必因需求之衝突而致為惡作亂，於是由之可以得證性惡之說。亦即是這些「好利、疾惡、

<sup>4</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>5</sup> 《荀子·性惡篇》。

耳目之欲」必是向著爲惡的方向活動的本性。

此說可討論如下，首先，此性之「順」的方向在荀子處已以惡來定出，其實在《孟子·梁惠王》篇中，梁惠王是一個有自然人欲的人，但孟子都以與天下人同樂的方向去引導君王的自然心理欲求，也就是以善性爲出發的方向，達之，則爲善矣。在孟子的說法中，梁惠王儘管有許多個人的好惡，卻仍無損於他作爲一個好的君王，關鍵即在梁惠王是否能同天下人樂其所樂，而不是只顧利樂自己導致損人利己，如此則無妨以好樂之欲以爲人性之定義。

然而，荀子在自然人性的發展方向上，獨斷地以惡的方向定之，人之遂其欲求之行爲必以傷人作亂爲手段，如此一來，目的達到之後，當然就天下大亂了。由此可見荀子之性惡之證明路數，其實是在一個主觀的認定之下的論說，形式上是論證了，可是仍需有其它的條件限定，才能有此結論的。

這個條件背景就是荀子是從經驗現象的社會效果的觀察所得，從經驗判斷上，人順其欲求之性而行，則通常是會導致混亂的，這確是實情。但是也不乏反例，也有許多社會是運作在良好的制度及良好的管理教育者的主導下，從而呈現出人性善良光輝的現象，如果我們僅從社會效果來檢視自然人性的發展並且論證人性善惡的話，則無論主張性善性惡都只是歸納論證的方式，合理言之，應無結論，因爲正反案例並存。荀子僅選爲惡之例，這是不能證明什麼的。

荀子自然知道強說性惡不易使人簡單接受，因此做出幾套的善惡辯論論證，再觀其言：

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，然後皆出於治，合於善也。用此觀之，然則人之性惡明矣。<sup>6</sup>

本文中荀子又以比喻的方式說明他的理論，荀子認爲人之出於治及合於善者，都是在聖人以禮義教化之後才有的，因而若以樹木之曲直爲例，則直者不用矯正，而本來就直，但曲者卻需矯正才得爲直，今人需聖王教化才爲善，故其性非善者明矣，故性惡焉。以此說爲性惡之論證，是以人乃需經矯正之後方能爲善之事說明性之爲惡者。這樣的論證格式，仍是依據性爲不可學、不可事之原始定義，問題是，荀子直接以人民需要聖王制禮義以矯之之說，便作爲性惡之證，此說中其實也蘊含

<sup>6</sup> 《荀子·性惡篇》。

了可以朝向性善解讀的可能。例如聖人能制禮義的能力豈不是出於其性？而百姓亦願意學習、並且學習之後即能為善豈非也是出於其性？因此聖人制禮及百姓學為善之行為中都顯示了自然本性仍有朝向行善的方向的可能性，這豈不就是性善的意思？荀子也了解這樣的責難的可能，於是荀子自己辯稱道：

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！工人斷木而生器，然則器木豈工人之性也哉！夫聖人之於禮義也，譬亦陶埴而生之也。然則禮義積偽者，豈人之本性也哉！<sup>7</sup>

本文是說，如果有人以聖人為例，說聖人能以禮義為標的，自動研究並努力積漸而得之，則證禮義是聖人自生者，故聖人為性善者。荀子的反駁是說，陶土變成陶器，木材變成家具，這是可以且可能的，但是不能把陶器和家具說成是陶土和木材的本性，陶器和家具只能說是陶土和木材的後天加工後之製成品，因此，就此而言，聖人固得人之先以倡禮義於前，然而禮義與聖人的關係還是聖人外在地將禮義作出來的，禮義仍非聖人之性中自有者。這種將禮義當作外在修飾的概念規定，便將人性的內涵與禮義的內涵永遠不能同一，於是人性的內涵只好另求它途，而衡諸現實中眾人為惡的現象，則人性的內涵為性惡便不得不然了。以上是針對聖人有性善之本性之辯論。

荀子的主張，顯然經常遭受質疑，於是荀子又指出另一種攻擊他的理論的說法，以及他自己的反駁，以下即是針對「一般人願意為善，則一般人亦有性善之本性。」之辯論，荀子言：

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。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>8</sup> 《荀子·性惡篇》。



本文是反駁「人欲爲善可證人之性善」的說法。荀子以概念的分析方式辯稱，人欲爲善也正是性惡的證明，人若性善，則本已善矣，何庸求善，今欲爲善，則知性惡矣。此說之問題可討論如下：首先，荀子錯解前儒言於性善之義，性善之說只表其可能性與動力性，並非指其於現實上之已然完成的狀態，此說證之孟子屢言求則得之，捨則失之，可以爲證。因此如以可能性與動力性說人性，則人之願意學善之行爲即可說爲人是性善了，只是荀子還是固執地選擇現象上的狀態說人性，人在自然順性現象上是爲惡的，所以才要學善，因此人性仍是惡的。

關於人之可以學善之事，還可以有另外的討論，此即追究人欲爲善之理由安在？其因聖人設禮義立刑罰以制之於前嗎？就算如此，聖人爲此之目的爲何？只爲天下太平，人人有更好的生活嗎？幾乎是的。荀學的人性論應推至此處才有著落，結果就是，純粹爲了人類之生活福祉爲目的，爲求平治與富庶，只有人人以禮義相約束而從事生產努力方可，因此，天下人之生活才是第一要務，由此決定了聖人制禮義的動機與理由。然而聖人爲何要求天下人的福祉呢？不能只求自己的福祉嗎？解決這個問題有兩個方向，一個是從效果上求，這就走向荀子的性惡說之路。另一個是從動機上求，這就走向了孟子的性善說之路。由此以見荀子的思路型態，至於性惡論，荀子還有以下的論證模型：

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，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲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，倚而觀天下之民人之相與也；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，其善者僞也。<sup>9</sup>

故性善，則去聖王息禮義矣；性惡，則與聖王貴禮義矣。故槩括之生，爲枸木也；繩墨之起，爲不直也；立君上，明禮義，爲性惡也。用此觀之，

<sup>9</sup> 《荀子·性惡篇》。



然則人之性惡明矣。<sup>10</sup>

以上兩段文字是藉由社會現實上的確有禮義教化之事實來論證性惡的，荀子的論說是這樣的，人需要聖王用禮義，則證人性為惡者，因如無聖王禮義之作，則民亂之矣，故性惡明矣。這是由結果推論前提的論證形式，這並不是有效的論證，因為若 p 則 q 的前提，並不能得出有 q 則有 p 的結論。「若民性惡，則需由聖人制禮義，否則為亂」，這個前提就算為真，也不能由「聖人確實制禮義」的事實，反證「民之性惡」。因為聖人制禮義的行為也可以是在「因人性善，所以聖人可以制禮義，結果使人民為善而民風改善。」這樣的命題中出現。不過，正由聖人與禮義的重要關連性，使我們找到兩條重要的討論脈絡，來追究荀子性惡論得以出現及成立的根據問題。一為討論聖人問題，一為討論禮義問題，討論聖人問題後文再述，由荀子重禮義的現象，可以讓我們對先秦儒學的幾個大家的思想，建立檢別的分析脈絡，也正是檢討荀子強要主張性惡論的心理來源問題的重要線索。以下先討論荀子重禮義所代表的思路。

## 肆、性惡說與重禮義的關係

荀子的性惡說屢由人事現象的歸納而證，然而歸納法不能保證性惡，一如不能保證性善，因為反面的例子仍存。仍欲強為之，則需有其它規定，如孟子之所為者。

以性善說為例，欲成立性善說，可有兩路之理論規定，其一為由建立性善說，將「為惡不為善」解說成自暴自棄，以此定位為惡現象的理論意義，因為人性的本質是善的，順著人性則必為善，於是惡之存在地位，即能予以解消，此說預設了善性的存在優位性，由優位存在者作為第一序的存在，對於惡的出現則視為存在的歧出現象，使人存有者可以在工夫實踐中自行化消惡之狀態，因此為惡只是一種狀態而非本性。這是經過人性論的本質規定與工夫修養活動而界定了善惡的相關地位的理論方式，此為人性論與工夫論的進路。其二為以天之內涵意義與目的來定位此一性善論的人性論。在實踐者的為善活動的開展中，將體現天的義涵，「知其性則知天矣」，於是在理論的效果上就可以以天的實義保證人性的根本義亦應如是，「天命之謂性」，此為形上學本體論的進路。雖然孟子並未積極反由天論以證明其人性理論，

<sup>10</sup> 《荀子·性惡篇》。

但此二者之內涵的一致，實有為性善說開創理論功效之益。

孔子語仁，皆重實有是心，重視的是一切的禮儀規範在操作執行時是否有此一仁愛之心在作指導，否則即失去禮儀的本義。孔子言仁之重要目的，就是因為周文化到了孔子的時候，已有文質不符的現象，故而孔子要求其實，而以仁概念的價值意識作為禮儀活動的指導心靈，仁成為一種感通的主體心靈意志，無此仁愛之心，則一切禮儀即失去意義，因為禮儀本就是為表達人與人之間的良善的關係而設定的，並不是為表現帝王之私，或國體之威者。因此，由仁立說的理論體系對於人性的側面，將會強調那真實的仁愛之情之本具及應使之彰顯之意義，其為性善論明矣。孟子即在理論體系中明白說出，並予強調，謂人之不能提起善心善行者為自暴自棄者，為自我放失者，這都是為提醒人文化成事業中的儒者的主觀道德意識，以作為行動的目的，故而從性善論立說，從人性中直接說儒家事業的可能性，此亦與借由天道論而說禮義追求的可能性的思考脈絡是可以上下合構的。建立性善說顯然較易於理論上一致地符合於儒家追求禮義的理想，而性惡說所需配套的理论顯然困難較多。

荀子的性惡論並非從普遍人性的人性論及形而上的天道觀立說，荀子重視的是具體的社會禮制，而不是主體的行善能動力，荀子的性惡說皆從禮義的需求上直接立論，這才正是孔、孟、荀言人性論差異的關鍵。

荀子一書討論的都是具體的政治社會建構的問題，因此對於主體實踐的動力根源問題，較不側重，社會禮儀自有其客觀確立的制度規範，社會建設也自有其客觀努力的事業需待進行，這才是荀子用心的問題重點。因此，在以禮制的建立為第一序問題的思考脈絡下，人性現象只是禮制要對治的對象，在禮制優位的思考脈絡上，人性現象事實上顯現出惡的狀態。荀子就在這個現象上的惡的狀態中直接說出性惡的命題，然後從現象上需有禮義人才不為亂的事實中論證性惡。然而，性惡說畢竟是一人性論的普遍命題，必須有其論理上的成立的考究，特別是當聖人能夠制禮義之時，則聖人制禮義之動機及其可能性之追究即正為普遍人性之是善是惡的關鍵問題。

孔子言仁，孟子言仁義內在，荀子重客觀的禮，這正是造成人性論差異的心理背景因素，從此處分析，將有助於釐清諸說的思路，當然，這仍不能作為諸說的證明，甚至否認。





## 伍、荀子論聖人

說明荀子是重禮義建構的心理溯源，並不等於給了荀子性惡說理論依據，至於性惡說的理論根據，則要從「聖人論」的問題中再作推敲，因為對治性惡的禮義制度，正是由聖人制定者。

荀子提出性惡論，又要求人民守禮義，又提出由聖人制定禮義制度之說，這就留下了兩個問題，就是禮義的來源與理據的問題，荀子的處理就是以禮義乃由聖人之制定者，這說出了來源的問題，但是理據的問題就較難解決了。聖人能制禮義，則聖人之性是否異於一般人之性？此外，禮義之制定的目的為何？能否有形上學的理論根據？這是禮義的理據問題。以下先述禮義由聖人之制定而出者，其次論聖人之性，最後討論禮義之理據。荀子言：

凡禮義者，生於聖人之偽，非故生於人之性也。<sup>11</sup>

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。<sup>12</sup>

性偽合，然後聖人之名一，天下之功於是就也。<sup>13</sup>

荀子認為，禮義是聖人所制，又由於人性是惡，禮義非人性中事，故而禮義之作是起偽之事。由是之說，其實已可隱見聖人之性的解說了。聖人之制禮義是起偽，偽者非本真，是故亦非聖人之本真，即荀子認為禮義亦非聖人之性者。其言：

故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。<sup>14</sup>

在性的層次上，聖人亦與人同，聖人亦是性惡的，這是符合荀子對性的定義的，性之善惡本就是普遍性的命題，聖人本應與人同，只是聖人能制禮義的來源又為何呢？說聖人能夠異於眾人的是這個偽的工程，但是聖人如何能先於眾人而有這個偽的知能呢？荀子在這裏有兩個不同層次的基礎在支持聖人的制禮義，一為聖人發出

<sup>11</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>12</sup> 《荀子·性惡篇》。

<sup>13</sup> 《荀子·禮論》。

<sup>14</sup> 《荀子·性惡篇》。



大清明心把禮義的內容理解清楚，這是聖人的知能部分，二為聖人透過自己的努力把禮義的言行實踐在自己身上，這是聖人的實踐部分。首先就荀子之言於聖人之知能者，其言：

人何以知道？曰心。心何以知？曰虛壹而靜。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。<sup>15</sup>

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。<sup>16</sup>

荀子首先分析人類的知能，人生而有知，只要能「虛壹而靜」以達「大清明心」，則能為聖人、為大事業。聖人發動大清明心之後可以制禮義，「經緯天地而材官萬物，制割大理，而宇宙裏矣。」，聖人發動這個可以做制禮義的大清明心，那麼這個心有否價值判斷能力呢？荀子的答案是，有，但並不是以道德之心為之，而只是虛一而靜的大清明心而已，它只是虛心容受萬物，沒有決定性、方向性、主動性、目的性，它只是一心的最通澈的狀態，大清明心是開通、容眾、冷靜的「虛壹而靜」，此心可以制定禮義是以其對客觀現實之解析結果而得的，非其有道德信念之意志來作決斷的，所以，能讓聖人制作禮義的決定力量，仍是外在的需求，而非主觀的要求，主觀的能動力量只出現在客觀分析之後的累積之努力上，即制出禮義之後的勉力行之之上，荀子言：

故聖人也者，人之所積也。<sup>17</sup>

聖可積而致，然而皆不可積，何也？曰：可以而不可使也。故小人可以為君子，而不肯為君子；君子可以為小人，而不肯為小人。小人君子者，未

<sup>15</sup> 《荀子·解蔽》。

<sup>16</sup> 《荀子·解蔽》。

<sup>17</sup> 《荀子·儒效》。



嘗不可以相為也，然而不相為者，可以而不可使也。故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。<sup>18</sup>

荀子理論系統中的聖人是經過後天的努力而成就自己的，但這種可能性是普遍的，「故塗之人可以為禹」就是說到了這個普遍性，只是「塗之人能為禹，未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。」，可能性已經存在，卻無必然性，關鍵仍在為與不為。就此而言，其實無論是性善論者或性惡論者都不會提出必然可為的命題，祇是提出必然可能而已，但就在這個必然可能上，性善論者即以之為是善之人性使然，展開來的即直接接上本體工夫的理論模式。但是荀子卻不訴諸性善論的立場，在荀子的觀念中，性就不是善的，禮義的制定也不依賴善的意志，而是依據清醒的分析頭腦，是清醒的分析頭腦使其必然可能，理解之後再實踐，所以就工夫修養而言，「化性起偽」便是荀子理論中涉及工夫論的問題，行善是經過後天加工修飾的結果，而不是孟子性善論型態的「擴而充之」的工夫型態，或王陽明的致其己身的良知良能的工夫型態。荀子只努力於冷靜理解客觀現象，從而願意積漸努力行善，故而當其成善之後，便即說為是後天偽飾的結果。因此這個能為善的必然可能是可能在冷靜的理性之後天判斷，而不是本質的性善以為先天的能力而做自然地流出，自然流出叫擴充或求放心，既非本性所以才叫化性起偽。

這樣的理論脈絡，是符合荀子性惡論的預設的。但是我們總要逼問實踐禮義的動力性來源的問題，就是要把道德主動的目的性因素凸顯，看看到底在哪個位階上，荀子終於必須祭出道德主動性，以作為理論體系的根據。因為這是孔子之仁，孟子之仁義內在，《易傳》《中庸》之德性天道觀一致的方向，從先秦儒家的立論中，道德意志的主動性都在理論體系之中，難道荀子獨能免此？荀子以一般人之為善是起偽的工程，而禮義是聖人制定之以強加給人民的，而當荀子將禮義推給聖人之制定後，聖人卻不是以道德心制定禮義，而是以清明的知能而得禮義，因為聖人也是性惡的，因此聖人自己成為聖人的過程，亦即由可能性過渡到現實性的過程，荀子則提出努力積漸的說法。我們本來可以強要荀子承認，這個願意努力積漸的心是一個價值選擇的判斷，這個選擇行善的意願即是依據於性善，然而荀子沒有這樣處理，追求禮義的目的性不在聖人的人性中，人性不是決定善行的第一序主動力量，而是冷靜的理性分析的後天判斷的結果。

顯然，從人性中逼不出荀子的為善動力之根源，這個問題似乎已經被大清明心

<sup>18</sup> 《荀子·性惡篇》。

給解消了，如果我們還要追問這個根源，那就只剩下追問荀子理論中的天概念的角色了。

## 陸、荀子論天

荀子的天論亦極為特出，是為一自然主義之天，亦即是一與道德價值之決斷無關的客觀世界之自然規律之天，從儒家重視人文文化成的方向而言，這樣的理論發展方向，則是更遠離了人性中必須有道德主動性的理論型態。我們先解讀荀子論天之諸文如下：

星隊木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之，可也；而畏之，非也。天明之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。上明而政平，則是雖並世起，無傷也。上闇而政險，則是雖無一至者，無益也。夫星之隊，木之鳴，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也；怪之，可也，而畏之，非也。<sup>19</sup>

本文是說，荀子認為，天有特出常規的變化，但沒有目的性，故而人民不需要恐懼於怪異天象的發生，不需賦予賞罰的意義，此說乃正直接對反於後來董仲舒所說的「天人相感」之說，此義荀子所說甚多，再參見其言：

治亂天邪？曰：日月星辰瑞曆，是禹桀之所同也；禹以治，桀以亂；治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是又口禹桀之所同也；禹以治，桀以亂；治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也；禹以治，桀以亂，治亂非地也。<sup>20</sup>

天行有常，不為堯存，不為桀亡，應之以治則吉，應之以亂則凶。<sup>21</sup>

荀子認為，人世之治亂現象，是為政者的傑作，不是天之所為，天道對於不同國君的施為都是一樣的，但是國君不同的措施卻導致人民不同的命運，所以治亂勿

<sup>19</sup> 《荀子·天論》。

<sup>20</sup> 《荀子·天論》。

<sup>21</sup> 《荀子·天論》。

求於天，而應求諸人，不應怪天而應怪人。又見其言：

雩而雨，何也？曰：無何也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也。<sup>22</sup>

祭天求雨如果有效，那也只是剛好下雨了，救日蝕、求雨，卜筮等等行為都只是禮儀節目的裝飾，並非真有宇宙現象的力量在執行。在上位者的宗教性祈天活動只是人事禮儀，有教化風俗之意義，並非真有一有人格意志的天高高在上得以應允所求。因此對於自然的怪象與亂象，人類並沒有要求改變的管道。荀子此說真可謂絕地天通了，天道實不以意志性存有者身分與人間密切互動。另言：

列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天。<sup>23</sup>

真正的天是「不見其事而見其功」，是「無形」的，千萬不要向天要求什麼，它只是存在，而絕不能成為任何人類行為的對象，天是自己做它自己的事，人不能影響天，人只會影響人，人的一切行為也都只影響到自己，而沒有撼動自然的能力。至於自然它自己以其不間斷的活動力執行著自己的律法，人不見其事而見其功故謂神、謂天。由此即可知道天人之分，天人乃應各司其職，見其言：

天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣，君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。<sup>24</sup>

天地自有其常道常數，且完全與人之好惡無關，君子所重者，在體此常道常數，戡天役物且制天而用，小人卻緊緊地計算自己作了多少好事，能得多少報償，其實完全錯了。顯見荀子已明白地劃開了天人關係，天人各有其常，因此，人性善惡的普遍理據的問題也不用向天尋求保證了，人類就是一切靠自己就對了。其言：

<sup>22</sup> 《荀子·天論》。

<sup>23</sup> 《荀子·天論》。

<sup>24</sup> 《荀子·天論》。

強本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍；故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，妖怪不能使之凶。<sup>25</sup>

人的生存命運完全掌握在自己的手中，這是冷靜的科學精神，毫無迷信色彩。因此乃至於要求禮義之事也是人類理性精神的理解結果，並非有什麼良善的人性作為主體的動力要求而作出的。行善及為禹只是冷靜的理性的察知之後化為行動，是「虛壹而靜」的「大清明心」的作用結果，是人類自己的理性的覺醒，並非天意志的要求、規範、約束而來的。又見其言：

不為而成，不求而時，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，不加察焉；夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。<sup>26</sup>

天有天職，地有地財，人有人治，天時地財是無需人類過問的，人類應作的事情是自己的努力工作的部分，是所以參的部分，亦即自己的職責的部分，天時地財是所參的部分，亦即天地的職責的部分，不做自己該做的事而去要求天地該做的事就是不務於人而務於天，是惑矣。

討論至此，荀子哲學中實踐禮義的動力因素顯然不是訴諸天道，這一切都是人類自己的事，是人類自己的大清明心的理智的決斷。再參見其言：

故大巧在所不為，大智在所不慮。所志於天者，已其見象之可以期者矣；所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事者矣；所志於陰陽者，已其見知可以治者矣。官人守天而自為守道也。<sup>27</sup>

人類以大清明心理解治亂，也理解天時及萬象而治生。天有其常，在象、在宜、在數、在知，人知此常以用天，這是荀子冷靜的態度。所以真正的智者，就是「明於天人之分，則可謂至人矣。」<sup>28</sup>的聖人，人類應該明白天人分治的事實，如仍迷陷在天人之際者，是不知人之本職者，人之本職即自求其福，天與人之禍福無關，明於此一分別，而知有所進者，是謂至人。荀子甚且以這樣的意義界定了儒家君子

<sup>25</sup> 《荀子·天論》。

<sup>26</sup> 《荀子·天論》。

<sup>27</sup> 《荀子·天論》。

<sup>28</sup> 《荀子·天論》。

與小人的異同，參見其言：

若夫志意脩，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子其敬在己者，而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日進與小人之所以日退，一也。君子小人之所以相懸者在此耳。<sup>29</sup>

君子與小人之別在於求之於己或求之於天，求於己者，日有所進，求於天者，日有所退，此一為君子一為小人之關鍵。於是君子的角色扮演邏輯就成了一個最積極的入世主義者。參見其言：

大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之；望時而待之，孰與應時而使之。因物而多之，孰與聘能而化之；思物而物之，孰與理物而勿失之也。願於物之所以生，孰與有物之所以成。故錯人而思天，則失萬物之情。<sup>30</sup>

荀子此說，完全由人獨立地撐起存在的實在意義，天完全是客觀的存在，人的生活目標完全來自於自己，人的生存意義也不是由天的安排與保護下才有的，這是一個絕對的人本主義宣言。

由以上多文之述，荀子之論天只能說是純粹自然之天了，甚至荀子也拒絕為天之常道的特性多做整理。荀子論天類似道家之所為者，天就是那個冷冷の世界存在，沒有目的性，只是獨立地自行其事，沒有賞罰意志，所作所為只是常道常數而已。人與天的關係，就是各司其職，不需多事。天只是客觀的它在存在，人可以制天而用之，天自身沒有任何特殊的人格意志與好惡目標，人才是一切意義與目的的主角，人性的問題就由人之為人的現實狀況來理解，現實狀況是沒有禮義則亂，故人性是惡的，因著理性的理解，有禮義才能有眾人正常的生活，因此追求禮義並非因性善之故，卻正為性惡之結果，只因人仍有清明心，故能追求行善。

荀子此說與孟子之說確然有別，差異在於，孟子從本有之四端心肯定人性是善，而性善理論的成立根據則是一方面直接從人情現象中肯認的，另方面推出天道論以為與性善說配合的上下兩層體系，雖亦未必誰能保證誰，不過至少兩者能會通。然

<sup>29</sup> 《荀子·天論》。

<sup>30</sup> 《荀子·天論》。



而荀子的天道論卻與人性論無關，天道自然無親，只是有常，卻不能說明人性為惡，也不能證明人性論的性惡說的普遍命題，當然也不作為人類要求社會平治的動機的根據。

## 柒、結論

荀子的天論不能保證其性惡說的人性論，同樣地也不提出目的論，也沒有意志性。這與孟子的天道論與性善論合義，及《中庸》的「誠者天之道」，與《易傳》的「天地之大德曰生」之諸多先秦儒家的形上命題之結論者皆不類也。聖人之出現只為追求理想的社會秩序，社會秩序的維護只為百姓的福祉，百姓的福祉由人類自己要求，自己追求，自己滿足，不需要更高級的存有者以為保證，或提供一個合道德目的性的整體存在界以為場域。荀子的人文宣言，可謂極端的人本主義了。如果其他儒學體系也是人本主義，那麼荀子與其差別就在，一為道德心內在主宰的人本主義，一為禮義制度外在約束的人本主義。

荀子之天既然不與人發生任何的感性關係，則天只能是以人的冷靜的理智來觀照它的常道，於是天的意義便只能出現自然的常道特徵而已，人不把任何的主觀心情放在天道的內涵之中，則正好破除人類的一切迷信。但是也就因此，天與禮義的關係也斷絕了，前文中所述，或由荀子之天論可以找到人的道德價值判斷來源的思考，至此中斷，荀子在價值的問題上仍然走在他自己一致的理論脈絡中，人類不是因為本有什麼道德理性而為禮義，只是因為現實的考量，因而由擁有最清明頭腦的聖人，來制定禮義，以為眾人所遵守，以使天下成爲一個有秩序的社會，而人人能求其福祉於此社會之中，人的福祉是禮義的目標，是禮義的要求來源，所以從價值論上，荀子可以說是客觀的功利主義者，一個價值問題的人本主義與社會問題的功利主義的結合，構成了荀子以「禮義」為儒家內聖外王事業中的第一優位序列的理論型態。

本文所論乃僅就荀子形上學與人性論交涉的部份做探討，荀學重要的面向並不只此而已。僅就道德主體性的來源問題，荀子的理路不同於其他學者，荀子似為破除迷信而解消儒家傳統的天的德性義，又為推出禮義，而排斥孟學一系的性善論。然而，荀子之說仍自成一格，其為儒學之一特殊型態之學，仍極可觀。



## 參考文獻

- 馮友蘭：《中國哲學史新編》，台北：藍燈文化事業，1991。  
勞思光：《新編中國哲學史》，台北：三民書局，1991年1月增訂六版。  
傅佩榮：《儒道天論發微》，台灣學生書局，1985。  
吳汝鈞：《儒家哲學》，台灣商務印書館，1995。  
楊秀宮：《孔孟荀禮法思想的演變與發展》，台北：文史哲出版社，2000。

初稿收件：2007年08月20日

審查通過：2007年08月31日

責任編輯：黃琦珍

作者簡介：

杜保瑞：

台灣大學哲學博士

台灣大學哲學系副教授

通訊處：10617 台北市羅斯福路四段一號 台灣大學哲學系

E-Mail：bauruei.tw@yahoo.com.tw



## Xun Zi's Doctrine of Nature and Doctrine of the Heaven

Duh, Bau Ruei

Associate Professor, Department of Philosophy, National Taiwan University

**Abstract :** This paper is to deal with Xun Zi's theory about human nature and ideas about the heavenly way, in attempts to clarify the content of these theories and the relationships in between, explore the possibility of the confirming Xun Zi's doctrine of sinful nature, and establish his theory as an important theoretical doctrine in the development of the doctrines of human nature and heavenly way. In this article, it's pointed that Xun Zi's doctrine of sinful nature is the result of his observation of human nature and shouldn't be regarded as the conclusion of inductive reasoning. Besides, Xun Zi claimed that it's saints that instituted rituals and rites. In that case, where is the saints' human nature of instituting rituals and rites? Xun Zi said that this was exactly the result of the saints' accumulated efforts and what distinguishes saints from ordinary people. As for human nature, the saints and ordinary people are the same in this regard. Then how did the saints institute rituals and rites? They did it through the clear mind, which is a rational and calm thinking rather than a mind to control the value of meaning. Then is the saints' instituting of rituals and rites founded on the heavenly mandate or any universal principles? To answer this question, we have to resort to Xun Zi's unique thinking about the doctrine of the heaven. As a result, we find that Xun Zi's doctrine of the heaven is totally consistent with the clear mind of human subjects, being a constant order of rationality and therefore a doctrine of the heavenly way without any purpose. Consequently, Xun Zi's view about the heavenly way can be neither the ground nor the guarantee of the saints' instituting of rituals and rites, and definitely not the cause of his doctrine of sinful nature. His doctrine of the heaven and doctrine of human nature are distinct from each other. A naturalistic doctrine of the heaven is supposed to lead to a naturalistic doctrine about human

nature. Since Xun Zi was persistent in his doctrine of sinful nature, we can be assured that his thinking is over subjective, emphasizing totally rites and laws.

**Key Terms :** Xun Zi · Doctrine of Human Nature · Doctrine of The Heavenly Way · Doctrine of Sinful Nature · Clear Mind · Saint