

人性善惡與天人分合 ——孟、荀心性論說之型態及其意義*

陳平坤**

臺灣大學哲學系

摘要

孟子、荀子是戰國時代前、後兩位儒家代表人物；兩人在道德學說的心性論層面，一主「性善說」，另一則持「性惡論」。本文藉由針對孟、荀二家立場有別的心性論觀點，到底依循怎樣的思維路徑建立，以及兩家之觀點背後，究竟預設何種基本信念等等問題的探討，希望發掘、闡明他們的心性論說，在建構道德哲學上的可能價值和現代意義。

透過比論孟、荀兩人的心性學說，以及進探他們各自在天、人關係問題層面觀點的義理連繫之後，本文認為孟、荀兩人對於「天（道）」所抱持的不同信念，一方面導致他們對人性問題表現出似相背反的看法，而另一方面使得他們的道德學說，呈顯出形上學取向與倫理學取向的思維差異。然而，檢視孟子立足在肯定「天道」與「良心」同一所建立的「人性之善」論點，以及荀子基於「人道」與「情欲」異質所指出的「人之性惡」看法，則將發現：前者著重點出了人類的道德自覺能力，而可激起道德實踐的熱望；後者強調說明了禮制、師法的重要，乃能促使世人關注道德價值的客觀化課題。因此，孟子與荀子的心性論說，固然有所不同，但是，剋就建立具有現代意義的道德哲學而言，二家毋寧應該相互取法、彼此輔成。

關鍵詞：心，性，善，惡，天，人，荀子，孟子，心性論

* 本文於草擬、撰寫以至修訂期間，承蒙勞思光、林義正兩位老師費心批正，以及諸位審查委員指出缺失、提供建議，後學受益良多。謹在完稿之際，敬表謝意。

**作者係臺灣大學哲學系博士候選人，同時為中央研究院博士候選人培育計畫中國文哲研究所培育生，電子郵件信箱：d90124001@ntu.edu.tw。

一、前 言

在以人生課題為研探主軸的中國思想傳統裡，「心性論」乃是一個極為重要、而且是從先秦就已開始被廣泛追究的哲學論題。或者說，至少僅就價值哲學領域的倫理或道德問題來看，一旦嘗試探尋倫理或道德行動的主體內涵、以及它的根據，則「心」、「性」之類用以表謂主體意含的概念，毋寧將是探尋者首須面對的研究課題之一。^(註1)而就在中國思想傳統底下，姑且不論先秦時代的道家、法家等學派，在「心性論」方面持有哪些看法，單就儒家學派而言，眾所周知，具有代表性的心性論述，便出現了孟子（約 371～289 B.C.）的「性善說」、以及荀子（約 298～238 B.C.）的「性惡論」。

縱觀學界探討孟、荀二人的心性論述而所給予的評價，大致不出於認為：孟子的「性善說」，能夠點出人類倫理生活的道德意志根源，而以荀子的「性惡論」，無法妥善解釋道德行為之所以能夠挺立的動力問題，這一主軸觀點。然而，在研究孟、荀哲學思想的既有成果裡，卻似乎對如下問題投予不算太多的關注。這個問題就是：孟子、荀子立場迥異的心性論點，到底是根據怎樣一種思維取向所建立的呢？以及在兩家理論的背後，是否還預設更為根本的觀念或信念？而作為論義基礎的該一觀念或信念，又寓含怎樣的哲學意義呢？

本文認為，探討前述問題，不僅對於深入比較孟、荀哲學思想的異同，具有重要意義；同時，從事類似的研究工作，對於現今學者重新思考、建構一套符合當代社會發展情況的新儒學心性理論或道德學說，也還可能發揮某些資助的效益，因此，本文希望透過比較、討論孟子與荀子的心性學說，來勘定兩家的理論思維型態、以及他們各自建立論點的義理脈絡和基本預設，以便發掘、闡明兩家說法在道德哲學層面所可能保有的意義與作用。

1. 道德哲學，是以哲學方法研究人類倫理事行或道德活動的一門學問，而細分之，則包括「倫理學」與「道德學」兩項。前者，側重於研究人類倫理的關係暨行為等現象問題；而後者，則著重於探討道德意志、道德行為、以及行為規範的問題。根據這樣的分判，則「心性論」由於主要是在探討道德意志的根源問題，因此應當歸為「道德學」該項目下所要進行探究的課題之一。請參見林火旺《倫理學》頁 9，黃公偉《道德哲學講義》頁 1-21。

二、孟子的心性論及其可能預設

關於倫理道德問題——不論是探尋倫理事行的好壞、抑或是決定道德活動的對錯，它們所反映的，毋寧都在要求個體生命面對人我相與往來之際，如何確立、進而遵守某種適當規範的人生課題。然則，發現人生活動的好壞、對錯等價值意義，卻並不繫於人們到底看到了事物的哪些現實面向，而是取決於作為「主體」的人存有者，在面對自身的一切活動、抑或所遭逢的境遇時，到底做出了何種方向的抉擇，並且賦與它們哪些高下的評判。

職是之故，面對屬於價值哲學中追求「善」之實現的倫理道德課題時，任何一種學說，必須能夠解答人為何會有道德意識？並且，根據某具體道德意識所發動的行為，何以值得維持與展開？以及那些行為究竟具有怎樣的性質和意義？等等問題。換句話說，要替道德行為的價值實現活動，提出某種合法且合理的解說，同時賦與它們足以令人信服的意義論定，乃無疑是建立道德哲學時所需面對的首要課題。否則，人們盡可質疑：為什麼我們得有道德意識，從而必須遵守某種倫理規範？抑或一定要為生命的活動，衡量它的「價值」，進而追尋所謂人生的「意義」呢？

不僅如此，單從施行倫理道德的教育這一層面著眼，如果我們面對人類的道德活動或倫理事行，無法為它們之所以發生、以及它們因何而存在的問題，提出某種具有根源或基礎意義的合理解釋，那麼又將怎樣有效進行倫理教育，以要求他人、尤其自己遵循一定的道德規範而行動呢？因為，大凡思想觀念上缺乏穩固根基的任何行動，終究不易禁得住外力搖撼，而仍然保有它堅定向前的能量！

(一) 肯定「良心」之固有性

正是基於上述的認識，針對人類的道德活動事象，而給予它具有根源或基礎意義的理念之肯定，先秦儒者孟子乃曾深入思索，而提出人心原本具有「善」這種道德活動的性能或稟賦，來回應涉及「人性」這一觀念的人性論議題。(註2)譬

2. 劉述先生已曾明白指出：「人都有善的稟賦，這正是孟子堅持性善論的根本意旨所在。」詳見劉述先

如孟子在回答公都子所提，人性到底是「善」、還是「不善」、抑或是「無善無不善」的問題時，便說：

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。
 慘隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。慚隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁、義、禮、智，非由外鑠我也；我固有之也。
 弗思耳矣！故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。

《詩》曰：「天生蒸民，有物有則。民之秉夷，好是懿德。」孔子曰：「為此詩者，其知道乎！故有物必有則。民之秉夷也，故好是懿德。」（《孟子正義》，頁 748-759）^(註 3)

引文顯示孟子站在「有物必有則」——任何事物都有它們據以成就其各自存在暨活動的法則或規範，^(註 4)這個觀念之基礎上，而就內在於人類生命的某種內涵（「情」），^(註 5)以指出其中含有趨向於「善」的自然情感、與能夠發展此「為善之情」的理性思維（「思」）、以及相應這一「為善之情」的意志要求；同時肯定那就是人類所擁有的一種材質（「才」）或本性。^(註 6)

這種把人類道德意識歸於天賦自然的人性論思維路向，在孟子反駁告子所持有的「人性之無分於善、不善也，猶水之無分於東、西」這種看法時，也同樣體現出來。而當時孟子是這樣說的：

³〈孟子心性論的再反思〉《孟子心性之學》，頁 182。不過，孟子所謂「性」，當然並不是僅以具有道德活動性能為它的唯一內涵，而是還包括屬於感官知覺層面的天賦本能。請參見項退結，〈孟荀人性論之形上學背景〉《中國人性論》，頁 61-63。

3. 本文所引《孟子》原文，字句一依清·焦循撰，沈文倬點校《孟子正義》；不過，在標點符號方面，則未必全從該書點校者之所為。又，引用《孟子》原文時，本文採用引文後加註的方式，而「清·焦循撰，沈文倬點校《孟子正義》」，則一概略作「《孟子正義》」。
4. 孟子引用《詩經》、而且是孔子（551/552~479B.C.）所肯定的詩句，來支持他對具有「可以為善」的「四端之心」，乃是「人」這物類的一種常「性」、抑或法則的信念：這一做法，其實與他想要為「性善說」尋找更可受到人們所普遍信受的某種根據，這種心理動機、乃至理論要求有關。關於這一點，將在本節的第三項中討論。此外，類似的觀點，請參見楊澤波，《孟子性善論研究》，頁 40-41。
5. 關於引文中孟子所說的「情」，應該如何理解其意指，信廣來（Kwong-loi Shun）先生已有相當的介紹與論辯；請參見信廣來，〈孟子論人性〉《孟子心性之學》，頁 207-210。
6. 信廣來（Kwong-loi Shun）先生則將人類所共有的這種道德本性或材質，理解成是人「心」在倫理事務上所表現出來的一種具確定性的預設立場。詳見信廣來〈孟子論人性〉《孟子心性之學》頁 211-217。

水，信無分於東、西；無分於上、下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善；水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山：是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。（《孟子正義》，頁 735-736）

換言之，透過「人性之善」^(註7)好像水流趨下的這種譬喻說解，似乎顯示「人性之善」被孟子肯定為一種非由外鑠而有的自然屬性。^(註8)不過，孟子在這裡的討論，又是藉由分別「性」、「勢」的意義來呈現；而審思該一說法的意旨，便應該理解它是為了替「無條件」的自然屬性、以及「有條件」的外在形勢：這兩個觀念之間的本質差異，做出某種意義界定式的釐清。進而根據這樣的區別——人之於「善」所表現出來的「無條件」歸向意義，與人之於「惡」所呈露出來的「有條件」背離意義，讓「善」、「惡」二個具有價值涵義的語詞，成為地位不是彼此平等的一對概念，而是唯有「善」才足以被說為「人」之「性」，而「惡」則只是偶然限定「人性」不得具體展現其「善」質的某些條件而已！不僅如此，孟子還曾說過：「人之異於禽獸者，幾希！」（《孟子正義》，頁 567）由此點出「人類」這樣的存有者，保有其不同於他類動物的某種微小、卻又意義重大的生命特質。

然而，這種「人」、「禽」之間的「幾希」分異處，又究竟是什麼呢？孟子接續「人、禽之辨」的前揭說法之後，這樣表示：

庶民去之，君子存之。舜明於庶物、察於人倫，由仁義行，非行仁義也。
（《孟子正義》，頁 567-568）

所謂「庶民去之」、「君子存之」——或「去之」、或「存之」，乃是不同行為主體所表現出來的兩種活動狀況。而根據孟子的前述思考，作為或「去」或「存」的對象，則是「非由外鑠我也」的「仁義（禮智）」等道德生命內涵。換言之，孟子是說：一般人（「庶民」）對於天賦的道德生命內涵，因為沒有保持一種自覺反思

-
- 7. 「人性之善」的「之」字，不僅具有「是」、「的」之類的涵義，抑或只是作為語助詞而無義，而且還更可理解為「歸往」或「趨向」的意思。
 - 8. 「自然屬性」或「稟賦」之類的說法，只是用以表示孟子所持的「人性之善」觀點，含有一種人性對於「善」的趨求，乃是「天賦自然」抑或「非人為產物」的基本肯定，而不意含它就不會面臨孟子所說的，「四端之心」可能「放失」、抑或有待「擴充」的「應然」問題。

的醒悟（「弗思耳」），所以便「去之」而不「為善」；然而，相對地，那些能夠「竭心思」（《孟子正義》，頁485）以「存之」的有德人物（「君子」），則是極自然地「由仁義行」，甚至可以擴充而達到「仁覆天下」（《孟子正義》，頁485）的大聖境界。

對於道德行為主體所據以從事價值取捨活動的這種生命內涵，孟子往往通過「心」這個語詞來表述。因此，孟子不僅有前述「惻隱之心」、「羞惡之心」、「恭敬之心」、「是非之心」……等「人皆有之」的說法，還曾就生命活動中所含藏的道德意識這一人類心靈品質，乃是「我固有之」，而建立起「良心」之觀念（詳見《孟子正義》，頁775-778）。

（二）「才」與「良心」的理論意含

「良心」，正如孟子所言，具體指向了人生而固有的「仁義之心」（詳見《孟子正義》，頁775-776）。而這樣的「仁義之心」，與「四端之心」，同樣是屬於與生俱來的一種人類之「才」。不過，所謂「才」又是什麼意思呢？

東漢學者許慎（約58~147 A.D.）的《說文解字》，針對「才」字的意義，這樣解釋：

才，艸、木之初也。從丨，上貫一，將生枝葉也。一，地也。凡才之屬，
皆從才。（註9）

這裡表明「才」的字源意義，乃是取諸草木剛剛冒出土壤的樣態或時程那種內容。正因如此，「才」乃含有指稱事物的開端或初始之義。（註10）不過，「才」字又與「材」字相通；而《說文解字》解明「材」的意指時，則說：

材，木梃也。從木，才聲。（註11）

所謂「木梃」，意指木棒或木棍。而「才」通「材」之義，乃是說「才」這個語詞，具有指稱某種既成材能或資質的觀念內涵。於是剝就人類來說，「才」或「材」

9. 引見東漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》，頁272上。

10. 另請參見勞悅強，〈善惡觀以外的孔子性論——一個思想史的探索〉，發表於國立臺灣大學東亞文明研究中心主辦之「觀念字解讀與思想史探索學術研討會」（台北：國立臺灣大學東亞文明研究中心，2005年8月26~27日），會議論文集第陸篇，頁17-18。

11. 引見東漢·許慎撰、清·段玉裁注，《說文解字注》，頁252下。

字，便可用來指陳人所擁有的某種既成材能或資質；譬如孔子（551/552～479B.C.）曾說：「先有司，赦有過，舉賢才。」（註12）或表示：「才、不才，亦各言其子也。」（註13）這些便是該種意義的用例。

相對而言，在《孟子》書裡的「才」字，固然有意謂資質或材能的用法，譬如〈離婁篇〉內的「中也養不中，才也養不才」（《孟子正義》，頁551）、以及〈盡心篇〉中的「得天下英才而教育之」（《孟子正義》，頁905）與「其為人也小有才」（《孟子正義》，頁1003），等等；但是，就從上來孟子所明白表示的「非才之罪」、「求則得之，舍則失之，或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也」、以及「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也」（《孟子正義》，頁759）與「人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉」（《孟子正義》，頁776）……等說法來看，作為資質或材能的「才」字意含，在更進一步考慮它或得發展、或竟斲喪的對反情況之後，也許孟子論「才」之時，是更著重「才」字所含「端始」這一意義層面。因為，正如「牛山之喻」所要透顯的道德理念一般（詳見《孟子正義》，頁775-778），孟子認為不能只基於經驗世界確實可看到種種不善事行，於是便率爾否定人人原本保有「異於禽獸」的「幾希」之「良心」；而孟子更指出這種人人本具的「良心」，就是人類生發道德意識（「良知」）、展現道德活動（「良能」）的最初憑藉——所謂「才」。（註14）

孟子認為：如果就人類生命活動的實質趣向來看，乃是「可以為善」的；而至於現實所見，雖然的確迭出各種「為不善」的具體事行，但卻不可據此歸罪於「才」。譬如牛山之所以「濯濯」若無有材，絕非原本如此，而是由於外來「勢」力所造成的。事實上，「人之性」（《孟子正義》，頁738）就像水之就下流動那般，它本身含有「之善」的道德動能。對於人心固有道德動能的看法，孟子透過人見「孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」那樣的事例來給予證顯時（《孟子正義》，頁232-235），他所說的「四端之心」，其實正是就那能從事道德實踐——「為善」

12. 詳見楊伯峻譯注，《論語譯注》，頁133。案：本文凡引《論語》原文，一依《論語譯注》。

13. 詳見楊伯峻譯注，《論語譯注》，頁111。

14. 「良心」、「良知」乃至「良能」的「良」字意含如何理解，學者之間懷有不同看法（請參見 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p.188.）。但是，從孟子把「良心」比作濯濯牛山上未嘗沒有的木之「才」，抑或認為「良能」、「良知」是人之「所不學而能者」、「所不慮而知者」（詳見《孟子正義》，頁897-898）來看，作為以具體的「仁義（禮智）之心」為其內涵的「良心」，它在人類從事道德活動的過程中，具有某種先在性或本然性，則還是受到學者們的一致肯定。

的最初生命躍動或心靈感發，(註 15)來打開「才」之道德價值意含的另一說法。

對於備具「四端」、內含道德性能的「才」，張岱年先生（1909～2004 A.D.）曾說它是指：「道德覺悟的可能性」。(註 16)然而這裡所謂「可能性」，到底是指邏輯意義的「可能性」(Possibility)？還是指存有論層次的一種「潛能」(Potency)？抑或只是指向功夫論問題的一種實踐「能力」(Ability/Capacity) 呢？由於張岱年先生並未對它展開進一步的申論，因此，它的明確意指，也就不得其詳了！

雖然如此，當張岱年先生以「道德覺悟的可能性」來說釋「才」之意含時，他是先引《孟子》原文，而後表示孟子所說，即是「以固有的仁義禮智之心為『才』」。(註 17)在這樣背景下的所謂「道德覺悟的可能性」，應是偏於指稱人類道德意識得以呈現的一種「潛能」、或是指謂道德活動得以展開的一種「能力」。換言之，就中的「可能性」一詞，可以說是直就成德活動的依據、抑或是針對道德實踐得以展開的基礎，這樣的理論問題，而提出的一個超越概念。因此，如果僅就它作為理論說明之用的性質來看，當然可以認為它純粹是箇訴諸理智思辯所建構出來的觀念。因而借助這樣的觀念，來解釋孟子學說中的「才」字意含，又是否能夠在思維進路的型態上，與孟子所採取的路向準確相應呢？其中問題，當然值得再加商榷。(註 18)但是，如果根據本文前來的討論，也就是「良心」或「四端之心」既被孟子肯定為內在於人類生命之中的一種固有動能，而且也是個人展現道德活動之價值取向的最初端始，那麼，從這樣的角度來審思張岱年先生的解釋，則畢竟得要肯定該說法，已透露了頗具意義的一點消息。這點消息就是：把握「才」觀念所含藏的更深義理，對於了解孟子所立「成德之教」(註 19)的整個內容，應當占有某種基礎性或關鍵性的地位。

以「良心」或「四端之心」為其實質內涵的「才」，就它在道德理論上的意義

15. 人有「善之端始」，決不意味它就會自然成長，抑或具有完全展開的客觀保證；請參見 D. C. Lau, "Theories of Human Nature in Mencius and Xunzi", *Virtue, Nature, and Moral Agency*, p. 196.
16. 請參見張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，頁 200。
17. 請參見張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，頁 200。
18. 譬如宋儒陸九淵（1139～1193 A.D.），則根本不做這種抽象的、說明的分別，而只就人的「良心」在遇境逢機時的自覺發露——「情」，以指出它就是上天所賦與人們的「性」，而同時也就是所謂「才」。請參見楊家駱主編，《陸象山全集》，頁 288。
19. 卞宗三先生（1909～1995 A.D.）曾經指出，儒家的「內聖之學」，也可以說是一種「成德之教」；因為，它是依於「心性」而建立自覺地從事成聖成賢之道德實踐，以發展完成一種德性人格的學問和教授。請參見卞宗三，《心體與性體(一)》，頁 4-6。

而言，如果灼然是指人之「道德覺悟的可能性」，則即使人們確實都擁有這樣的「才」，然而由於它也只是一種「可能性」，那麼無論它是指邏輯的可能性、抑或是指某種潛在能力，卻都在經驗世界中，可以發覺它或被實現、或不被實現。果然如此，則孟子雖然有他個人對「人性之善」的肯定，但是，人們仍可就他自己的生活經驗，找到某些足以否定這種「性善說」的事例，而讓孟子的看法，成為可能只是他個人的「信念」，而不必是眾所承認的「真理」。

然而，孟子終究依據這樣的人性論信念，來判分人類同禽獸的某種根本差異，^(註 20) 甚且由於特別突出人類本就被賦與能夠從事道德覺悟活動的生命內涵——所謂「才」，而說那是與人俱生的「良知」、「良能」（詳見《孟子正義》，頁897-900），乃至更進一步，是以這樣的肯定，來界定人之為「人」的本質意義，所以認為：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」（詳見《孟子正義》，頁232-236）由此之故，在「人性之善」的信念下，被孟子所確認為「人」的真正對象，便須保有能夠從事某種道德活動

-
20. 雖然牟宗三先生認為孟子所說「人性之善」的「性」，主要不是作為人之有別於其他生物的一種「成類之性」；不過，肯定「良心」或「四端之心」乃是「天之所與我者」的孟子所謂「性」，即使不能據此以為它是「人」之所以有別於「禽獸」的全部內涵，但是，剋就心靈是否對「善」擁有一種發乎自然的內在要求、乃至只是能否輕易予以自覺呈現而言，則難道它不正占有作為「成類之性」的部分、但卻核心的地位嗎？關於牟宗三先生的看法，請參見牟宗三，《心體與性體(-)》，頁39-40。又，李明輝先生順著牟宗三先生的意思，也曾明白指出孟子所說「人」之不同於「禽獸」的這點「幾希」，不是一種人類學的規定，而是一種價值論的規定。不過，對此仍可再加思考的問題，則是：這種「價值論的規定」，如果是在「禽獸」之類中不能有所表現、抑或只是不夠明顯，那麼，透過指出這點「幾希」，不是正可做出「『人』、『禽』之辨」，因而它也未必不能含有「分類」之意義。關於李明輝先生的看法，請參見李明輝，《儒家與康德》，頁93；另請參見牟宗三，《心體與性體(-)》，頁95。此外，審查意見表（A）針對本註中的說法，指出：「牟宗三對『類概念』一層次的用法，主要就是針對生物性、動物層次而說，它們只屬於平列層次的食色等具體內容之差異，並不涉及價值層次的區分；即如李明輝所言，把人類學的規定和價值論規定區分開來，以突顯孟子論『性』的價值超越性。可見，至少在牟先生的概念論述系統中，孟子的『才』主要屬義理之性，不是氣質才質一類，故不會是『類概念』的層次。若依此，『分類』主要還是就同層次的實然內容之差異而言，而孟子的心性之『才』，則顯然要呈現不同層次的應然價值。」對於審查委員揭明牟宗三先生使用「類」這一概念的層次限定，本文作者敬受其教，並表謝忱。不過，關於「分類」一事，本文作者目前的觀點乃是：「分類」固然可依同一層次的「實然」之內容來展開，但是，如果分別「實然」與「應然」為兩層，而認為「人」才有「應該」或「不應該」的「應然」問題，至於「禽獸」則沒有做如此如彼價值取向的要求可能，那麼，區辨「人」這一「類」可有應然的價值自覺活動，而「禽獸」之「類」則付之闕如，這樣一種判別，不也是正在從事「分類」的工作？因此，並不妨礙我們可以認為孟子所說的「性」乃至「才」，具有「成類之性」的意義——雖然它在實質內涵上有異於牟宗三先生所理解的「成類之性」。而且如此別「類」的後果，也不會因為肯定人類具有探問「應然」課題的可能性，而禽獸則否，所以便混淆了「實然」與「應然」的問題分際；因為，即使人類「實然」擁有這樣的性能，但卻仍將面臨它或實現、發展，或不實現、不發展的對反情況，而也就在這個時候，才逼出所謂「應然」的議題。當然，這裡確實「需有更複雜的討論」，但它卻是牽涉問題頗多而又值得深究的另一議題了！

的價值意含，而不是僅以具備「人之形」便直接給予「人」這樣的稱謂。(註 21)

(三)「人性之善」在理論上的可能預設

從現代哲學思考問題的角度，來看孟子肯定「良心」或「四端之心」為人所固有的「人性之善」觀點，則我們既可就存有論層次的本體意義，也可就價值論層次的實踐意義，來理解該一說法所涵蘊的哲學理趣。具體來說就是：從人異於禽獸，是具「良心」或「四端之心」而可展現道德活動之價值意義的一類存有者來看，作為「人性之善」之實質內涵的「仁義（禮智）」等心靈品質，毋寧乃是「人」這類存有者，得以有別於他類存有者的一種「成類之性」，所以「人性之善」就可在存有論層次上，被認許為是「人之所以為人」的根本性質，因而具有「本體」的意義。不過，如果著眼於作為道德意識萌生之端始的「良心」或「四端之心」，充其量只是用以實現、抑或圓滿道德價值之「善」的一個必要條件而不是充足條件這個意義向度，那麼，仍須憑藉「思」、「反身」（詳見《孟子正義》，頁882）之類的自覺活動而予以肯定的「人性之善」，雖說是人心所「固有」，但這種似乎是先天、內在意含的所謂「固有」，其實原是依據人心對道德價值之「善」的自覺要求，(註 22)而被用來指說人類從事道德活動之某種超越根據的語言設施，(註 23)因此，深入檢視孟子肯定「人性之善」為「我固有之」的思維脈絡，則它實際上是基於「我」對道德價值之「善」，懷有通過「思」或「反身」活動而所獲致的一種心靈上之真實感動——「誠」，然後再在這個基礎上所建立起來的論點。因此，從這樣的角度來看孟子的「人性之善」觀點，便更可說它是依於「善」這樣的價值理念，而在道德實踐當中成立的一個說法，所以它並不單是就事實層面，以指出人之所以異於禽獸的某種「實然」差別，而另含有在點出這種「實然」差異之後，指向人類理當體察自身活動別有「應然」問題層面必須處對的意義、乃至功能。

然而縱使明確分出以上兩種思維取徑，問題卻又出現在孟子面對人性問題時

-
21. 關於人是因「良心」、或說是基於「道德知識的冒出」，而後才成其為「人」的一個哲學解說，請參見陳榮華，〈從道德知識的性格論孟子哲學的心性和智〉，《國立臺灣大學哲學論評》第十七期（1994），頁175-176。
 22. 職是之故，信廣來（Kwong-loi Shun）先生指出，在孟子「性善說」中的所謂「性」，點明了內在於人心之中的某種倫理道德導向。請參見 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p.212。
 23. 請參見牟宗三，《心體與性體（一）》，頁118。

的那種主張或信念，難道擇取其中一種方式，真的就能給予適切的處理嗎？還是孟子有關人性問題的論述，乃是奠基在以上兩種思維路向，而嘗試超越、乃至融會該二思路所提出的一種能夠包攝「本體」意義與「實踐」內涵的心性論觀點呢？為了深入討論這個問題，顯然還得更進一步挖掘孟子所用以展開其心性論說時的一些觀念背景或理論預設。

事實上，審思孟子的「人性之善」論點，如果「人性」真是有取於指謂成德活動之根源意義的「主體性」內涵，^(註24)那麼，這種道德實踐的主體，作為判別該人生活動是否具有道德價值的一種最高判準，既然是賦與一切事行以是非、善惡等意義的最終來源，則它本身自然不能再被判別為或善或惡，以致於落入依據一般現象所建立的相對概念之中，這個道理，應當極其明確而易解。^(註25)不過，孟子之所以肯定「人性之善」，而且認為「人之可使為不善，非才之罪」，這種彷若是他個人信念的人性論觀點，卻又是基於怎樣的理由而提出的呢？

檢諸《孟子》書中，對於「人性之善」，除了認定它是人所固有的一種道德材質之外，同時還可發現孟子對那源出於原始宗教傳統的「天」這一超越存在界，也懷有肯定其具備一定道德價值內涵的「天道」觀念。譬如孟子說道：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，……故天將降大任於斯人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為；所以動心忍性，增益其所不能。……然後知：生於憂患，而死於安樂。（《孟子·正義》，頁864-873）

據此可見「天」在孟子學說中，抑或說是在他的價值信念系統裡，還是某種具備「要求『善』」之內涵的客觀存在，因此才能表現出含有目的性的特定作為——至少孟子認為「天」如果有所用心，其中便含有「成就『善』」的趨向。^(註26)

24. 請參見牟宗三，《心體與性體（一）》，頁26。

25. 對於這道理的一個更清楚的解說，請參見李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁109-110。

26. 事實上，孟子的「天」之觀念，主要當然不是屬於原始宗教傳統底下那種人格神型態的意義，而是應如徐復觀先生（1903～1982 A.D.）所理解的，是一種法則性意義的「天」，所以即使說它有所施「命」（這裡便寓有某種意義的目的性、乃至意志性），也是一種法則性的天命，而非人格神的天命（請參見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁161-164）。然而，即使如此，正如本文以下討論中所示，仍然無法完全排除孟子對「天」的思想中，還是留有人格神型態的某種意義遺跡——雖然我們在《孟子》書中，只能再找到像是引用《詩經》所說「……畏天之威」，或是「天未欲平治天下也……」、「天與之……天不言，以

在本節第一項中曾經指出，孟子引用《詩經·大雅》的「天生蒸民，有物有則……」這個詩句，以肯定宇宙任何事物都有它們據以成就其自身的存在法則或活動規範；那麼，孟子對其「人性之善」的信念或主張，是否可以說是在「天」的範疇之中，初步發現它之所以具有普遍性、客觀性的一種意義基礎呢？然而，事實上，「天」要作為「人性之善」的客觀基礎，從義理上來說，顯然必須同時被肯定為是一種含有道德價值意義之最終根源的「善之存在」，然後孟子所提「人性之善」的主張或信念，才能被證成為是一種具備普遍性的客觀「真理」。所以就此而論，孟子勢必要把他對「人性之善」的看法，放入與「天」在道德價值層面保持某種確定關係的問題思維模式底下，來展開相關問題的思索，以便從中找到證成該一說法的可能思路。(註 27)

問題是：縱然一如前述，孟子相信「天（道）為善」，但是，根據這樣的信念，則又何足以建立「良心」或「四端之心」內在於人類生命之中的那種說法，確實同時就是「人性之善」呢？既然孟子必須從「性」與「天」有何關係這個問題層面，來思考、以至證成其看法的真理性，那麼，就中的理由，顯然還得從「天道」同「人性」之間是否存有某種本質意義的通貫性或相應性內容去探察。(註 28)

然則，關於這一層面的思考，孟子曾經這樣宣示：

……盡其心者，知其性也；知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。(《孟子正義》，頁 877-879)

這裡肯定通過「盡其心」，則可以「知其性」；甚至，經由「知性」，乃得以「知天」。假使「天」與「心」、「性」之間，不存在某種彼此關聯或相應的確切內容，那麼，孟子的這種說法，又如何可能含有任何實義？事實上，類似這樣的思維路向，即是所謂「天人合一」的論述型態。因此，面對孟子的「人性之善」觀點，如果注目於此，便將無法認為它是與傳統宗教意義下的「天」觀念截然脫節的一

行與事示之而已矣」之類（詳見《孟子正義》，頁 111-112、頁 309-311、頁 643-646），既不算豐富、而且也可能會有歧解的相關文證。

27. 學者或以為孟子的論說，其實是非邏輯的；而他之所以主張「性善」，理論根據乃繫於「天的內在性和合乎目的性」。請參見宇野精一主編、洪順隆譯，《中國思想(-)》，頁 82。
28. 傅佩榮先生早已指出：當「我們在強調孟子的心性論時，不宜忽略其本源在於天論。」詳見傅佩榮，〈天人合德論——對古典儒家人性論最高理想之詮釋〉《中國人性論》，頁 145。

種看法。(註 29)

且看《孟子》書內所說的「天」，或有指自然天體者，譬如「天油然作雲，沛然下雨」(《孟子正義》，頁 72) 的「天」；而且也有意謂某種客觀限制者，譬如「君子創業垂統，為可繼也，若夫成功，則天也」(詳見《孟子正義》，頁 877-879) 的「天」；另外，則有同時含具主宰意義暨價值意義者，譬如前引「故天將降大任於斯人也」的「天」，或像「非人之所能為也，天也」(《孟子正義》，頁 644) 的「天」。(註 30)而在這三類意義之中，若從道德實踐層面來看，則應當說是以第三種為最主要的意含。

試由人類在原始生活時期的狀況來看，類似這種具有價值意義、乃至擁有人格性徵或意志內涵的「天」，毋寧是箇極為普遍的仰信對象。不過，各個民族或部落對於這種意指超越界存有者的「天」，每每隨著文化表現上的差異，而給予不同的稱呼。(註 31)當然，各民族面對「天」究竟是與自己保持何種關聯這個問題，也往往有著未必一致的看法。例如在天主教或基督教的「上帝」(God) 信仰系統裡，「上帝」作為與「天」同類的超越界存有者，乃是人類憑靠自身力量所永遠無法攀企的一種對象，因而也就不會有人能夠成為「上帝」的異想。但是，在中國文化傳統下生活的上古人民，由於懷有「天」能向萬物施作「賞善罰惡」之類事行的想法，(註 32)所以「天」、「人」之間，至少在道德意義、抑或價值意義的層面上，便被肯定為是彼此保有某種不可分割的相應關係，(註 33)進而所謂「天人合一」，乃成為發自人心的一種宗教信念。在這樣的文化背景底下，去古未遠的孟子，他所肯定的「人性之善」觀點，在尚未展開充分理論的鋪陳之下，除了訴諸經驗事例的證述之外，如果還嘗試求助於固有宗教信仰裡肯定某種超越界存在的傳統觀

29. 譬如李杜教授甚至認為孟子所說，乃是肯定一種「神性義的『天人合一說』」。詳見李杜，〈「天人合一」論〉《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，頁 84-85。

30. 當然學界對孟子所說「天」是否具有「位格」(Person) 涵義，也各有看法；請參見 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, pp. 208-209。

31. 就中國文化傳統而言，傅佩榮先生認為，在孔子以前的原始氏族社會裡，「天」的原始意義或功能，大要具有「主宰」、「造生」、「載行」、「啓示」與「審判」等五種；請參見傅佩榮，《儒道天論發微》，頁 27。

32. 請參見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 18、頁 24-28。並請參見張岱年，《中國古典哲學概念範疇要論》，頁 20；葛榮晉，《中國哲學範疇導論》，頁 590-591。

33. 「天」是指向「超越界」的一個概念，一如傅佩榮先生所說，當人談及「天」時，總不脫指它「與人類及世界之間存有某種關係」或「對人類及世界展示某種功能」，而從「天道」到「人性」之「善」，不過落在道德意義層面上表示罷了！請參見傅佩榮，〈對孔子「天」概念的再評價〉《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，頁 94。

念，就當時而言，或許還是更符合於時人思想路向的一種證成取徑。更何況，即使只從運作抽象思辯能力，而藉由概念、理論以證說道德行為的動力根源來看，孟子所自視為「真理」的「人性之善」思想，一旦摻入宗教仰信的意義成分，也勢必得要通向「天」這個觀念。因此，孟子又曾這樣說道：

有天爵者，有人爵者。仁、義、忠、信，樂善不倦，此天爵也；公、卿、大夫，此人爵也。……（《孟子正義》，頁 796）

這裡以「仁、義、忠、信，樂善不倦」為「天爵」，實際上就是意指能夠要求從事道德活動的心靈品質或生命性能，乃是上天賦與人類的一種尊貴資產；而擁有它們，則是與獲得「公」、「卿」、「大夫」等人為名位，有著意義截然不同的價值。因此，孟子認為能否處「仁」、行「仁」，正足以顯示某人是否有「智（慧）」。（註 34）甚且，孟子還認為「人爵」，乃是順著「天爵」的進修狀況而自然獲得的結果，因此，它不應該被當成是可以力取強求的東西。（註 35）

據此而論，假使孟子所說的「天」，沒有寓含任何道德價值意義而為一種「善之存在」的話，那麼，孟子的看法又怎樣獲得合理的說解？相對地，在「天」含有道德價值意義的「天（道）為善」系統下，設令人性本來「不善」，那麼，孟子要求「知天」、「事天」，乃至實現儒家意義的「天人合一」理念，又將如何建立與推動呢？（註 36）甚至，在肯定有能賞善罰惡的「意志天」這一思想背景底下，由於

34. 所謂「……孔子曰：『里仁為美；擇不處仁，焉得智！』夫仁，天之尊爵也，人之安宅也，莫之禦而不仁，是不智也。」詳見《孟子正義》，頁 236-239。

35. 正如孟子所說：「古之人修其天爵，而人爵從之。……」詳見《孟子正義》，頁 796。另外，李明輝先生對於「人爵」與「天爵」這段文句的義理，還有更深入的討論；詳見李明輝《儒家與康德》，頁 61-63。

36. 蔡信安先生已曾指出孟子是以「天」帶出「性善」，以肯定在人類的修煉、實踐下，「終必」達成最後的目標，存在的極致——天人合一。詳見蔡信安，〈論孟子的道德抉擇〉《國立臺灣大學哲學論評》第十期（1987），頁 144-146。不過，對於蔡信安先生的看法，李明輝先生依據唐君毅（1909-1978 A.D.）、牟宗三等諸先生對孟子論「性」路向的了解，則認為孟子的「性善」之論，不必採取以預設「天（道）為善」的思路來建成；相反地，「天（道）」之為「善的」，卻反而是由對「性善」的自覺，而所建立、乃至證成的結果。蔡、李兩位先生所持的不同看法，正是反映面對孟子就其「人性之善」的立場，而要建立「天人合一」這類觀點的確定意義時，所可能採取的兩條不同思路。就中，誰的闡釋「更好」是一回事，而誰的理解「更真」，則又是另一回事。只是本文認為：如果孟子一則留存傳統宗教仰信系統中的「天（道）為善」觀點，而且另則還認為「天」有其足以促使人「動心忍性」的意志成分，那麼，採取形上學進路來理解孟子的「人性之善」觀念，或許未必不是「好的」，更不用說可能是「更真的」。關於唐君毅、牟宗三、李明輝等諸位先生的論述，請參見唐君毅，《中國哲學原論·原性篇》，頁 41-46；牟宗三，《心體與性體（一）》，頁 26-29；李明輝，《儒家與康德》，頁 89-95。

「意志天」的主宰力，足以保證要求「德」、「福」一致的人心渴望獲得滿足，那麼，人們又怎麼會不以或不願以行善成德作為其生活實踐的一項要務呢？

透過上述討論可知，在孟子「性善說」的理論預設之中，隱藏某種宗教意義的觀念背景，而那就是認為「天（道）」是「善的」，所以當他在把「天」、「人」關係放入「天人合一」的思考模式中運作時，便似乎是循著類似《中庸》所說的「天命之謂性」^(註37)這條理路，而肯定了「人性之善」的觀點。換言之，孟子對「天」抱有一種「其意義為善」的價值理念；而且即是由「天」讓人們得有辨別是非善惡的最初動能，以致進一步能夠在世間實現種種道德事行，所以孟子主張「人性之善」源出於「天」、抑或認為「良心」乃「天」所賦與，便是極自然而合理的一種結果了！

雖然孟子已漸脫略原始宗教傳統的「天（道）」思想，而直就內在於人類心靈之中的道德自覺能力——「良心」或「四端之心」，來闡論人性的內涵；但是，上來嘗試把「性善說」置諸當時的文化氛圍與生活背景之中，以便考察、發現《孟子》書內所可能透露的相關觀念預設，這樣的做法，對於趨近完整地掌握孟子的「性善說」內涵，應該還是妥當的方式之一。因為徵諸人類文化思想的發展過程，類似這種循著形上學存有論或宇宙論思維路徑，來建立某種道德學說的學術情況，在早期也並不罕見。譬如，希臘、印度，以及中國東周下至漢代時期，莫不會出現類似型態的理論；並且，其中也都含有極具宗教意味的看法。^(註38)不過，只就孔子論「仁」而孟子道「性善」的價值意義來看，孔、孟兩位儒家聖哲，處在普遍懷有「命運論」傾向的思想氛圍裡，不僅能夠力求闡出一條道德價值依由人心所決定、所建立的「自由論」路向，並且通過「天」道來保證人世「德福一致」的宗教信仰傳統，以便鼓舞人心向上向善，進而實現「天人合一」的聖神境界，這樣的教說努力，不也相對使那由「天」觀念所指向的一種客觀的、外在的「超越向度（transcendent dimension）」，^(註39)通過人類道德行事的價值實踐活

37. 詳見宋·朱熹，《四書章句集注》，頁17-18〈中庸章句〉第一章。

38. 希臘哲學家，例如柏拉圖（Plato, 約427~347B.C.）認為人除了肉體之外，還擁有來自於「觀念界」的靈魂。而在印度，婆羅門教則有「梵、我同一」的思想。在中國漢代的儒學「天、人感應」論說，也是傾向於透過掌握宇宙之存在法則或理律，來解釋人類道德活動的根源與規範之一種思維方式。請參見鄒昆如，《西洋哲學史》第二章〈雅典學派〉；恰特吉與達塔原著，伍先林、李登貴、黃彬等譯，《印度哲學概論》第一篇〈緒論〉；勞思光，《中國哲學史(二)》第一章〈漢代哲學〉。

39. 請參見 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p.19。

動，而獲得了一種主體的、內在的規範意義，以致更可被人們所親切理解、具體把握嗎？

三、荀子的心性說和其基本立場

荀子思想以「化性起偽」為主軸，雖然他的學說重點，落在「禮」或「王制」等有關人倫教化、抑或國家制度層面的問題討論與具體建議之上；但是，關於「心」、「性」之論述，終究還是他建立學說時的一個思想基礎。因此，即使「人之性惡」（《荀子集解》，頁 434）的主張，曾讓荀子學說一度倍受漠視，^(註 40)但是，荀學研究者卻無法漠視或略過荀子的心性論述。然而，荀子又到底看到了人性的哪些內涵，而定要認為：「人之性惡；其善者，偽也。」（《荀子集解》，頁 434），以致把「人之性」判歸為「是惡的」這一類呢？

(一)「性惡論」的義理蘊涵

荀子曾經批駁孟子的「性善」觀點，而認為孟子「是不及知人之性，而不察乎人之性、偽之分者也」（《荀子集解》，頁 435），由此乃有如下的說法：

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，^(註 41)謂之性；可學而能、可事而成之在人者，謂之偽：是性、偽之分也。（《荀子集解》，頁 435-436）

這種由是否為人所可學成、所可從事的角度，而做出「性」、「偽」意含不同的辨別。^(註 42)參照前節孟子所說：「乃若其情則可以為善」，以及認為人類雖有「四端之心」、但仍須予以存養、充擴，才能具體成就德行的相關看法；^(註 43)那麼，純就

40. 請參見周紹賢，《荀子要義》，頁 5-6 〈自序〉。

41. 顧千里以為「而在人者」當作「之在天者」；請參見《荀子集解》，頁 436。

42. 這樣相對於「偽」是就人類可以選擇從事的活動而言，「性」則意味是指人所無法選擇的內在生命成素。請參見 Philip J. Ivanhoe, "A Happy Symmetry: Xunzi's Ethical Thought", *Journal of the American Academy of Religion* 59:2, 1991, p.314。

43. 孟子所說存養、充擴的功夫論觀念，正是要從保有與發展「四端之心」的「情」來呈顯人「性」之善這一種思路的表現。請參見李景林，〈孟子心性論的理論原則及其現實意義〉《儒學與廿一世紀》，頁 1169。

形式意義而言，「性」、「僞」之間的區分，毋寧是荀、孟兩人所可共許的觀念之一。然而，問題卻出現在意含「本始材朴」（《荀子集解》，頁 366）的「性」與指謂「文理隆盛」（《荀子集解》頁 366）的「僞」之間的具體差異，到底是怎樣產生的？而被荀子認定「是惡的」的人性，究竟又是就著怎樣的意義所建立的呢？

荀子曾經這樣說道：

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、又好聲色焉，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，僞也。（《荀子集解》，頁 434-435）

在這裡，荀子話鋒直下便劃開了「性」（天）、「僞」（人）之間的意義分界。然而詳尋荀子之意，則並不是以生理或心理層面的人類物性自身為「惡」，而是認為「順是」——順著生理需求、心理好惡的「人之嗜欲」，^(註 44)而未施予任何反面防制或正面改易的作為時，最後終會導致不良的生活狀況，因此乃就這一負面意義的導向，而說人性為「是惡的」。這也就是說，荀子看到的「惡」，實際上是由於縱放「人之嗜欲」而不知節制所產生的結果。^(註 45)甚且還應認為：荀子尤其是根據個人活動能否造就社會良好秩序，來釐定他所謂的「善」、「惡」之意義；同時便據此針對發乎人類情感、嗜欲所可能導致的不良生存狀態，而宣稱「人之性惡」。例如，荀子便說：

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。（《荀子集解》，頁 439）

由此可見荀子是著眼於現實政治社會情況，然後再來反省「人性」在這個領域內

44. 請參見周群振，《荀子思想研究》，頁 49。

45. 請參見韋政通，《中國思想史（上冊）》，頁 320。另參見 Robert E., Allinson, "The Debate Between Mencian and Hsün-Tzu: Contemporary Applications", *Journal of Chinese Philosophy* 25:1, 1998, p. 39。

的功能意義，才就他所見的不良狀態，而建立起「人之性惡」的觀點。同樣地，依於這種層面的觀察、思維，而所反映出來的關懷重點，即是藉由高唱「人之性惡」，來強調學習師法、實行教化，以期建立擁有良好禮義制度的群體生活，乃是人類所應著重從事的一大要務。

事實上，荀子是以類似動物本能的意義，來理解「性」概念之內涵；(註 46)而且更以這種本能的表現，落在社會生活層面是否符合「正理平治」的標準，來規定它或善、或惡的價值意義。而這樣的「人之性惡」觀點，套用孟子的說法，則其實也是：「乃若其情則可以『致惡』，乃所謂『惡』也」。(註 47)這也就是說，「性」本身的價值屬性，乃是中性的；(註 48)因此，荀子所謂「性」，毋寧應當說是「可善可惡」的。(註 49)換言之，荀子所採取的是一種在社政關係底下規定人性價值歸屬的做法，因而與孟子所抱持的「人性之善」觀點，並不存有本質意義的直接衝突。

(註 50)

不過，荀子既然張揚「人之性惡」，乃至強調矯化、轉變人性——實應說是「人情」或「人文之表現」——的必要性，而更加重視道德教育、禮樂規範的客觀作用，因此，便同偏重於講論「存養」、「擴充」的孟子修養學說，呈現出彼此取向上的差異。但是，話又說回來，無論如何，荀子也仍然是同孟子一般，不僅肯定「聖人」為最高人格典範，而且也主張「聖人」是人人皆可學以致之的一種理想境界。譬如荀子說道：

凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。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，皆有可以能仁義法正

-
46. 吳康先生已指出荀子人之性惡的主張，其所謂「性」，是落在生物層的動物性上說的；請參見吳康，〈孟子論性〉《哲學論文集（第三輯）》，頁 71。而這種內涵的「性」，主要便是指向人類的「欲求」與「情緒」；請參見藤井專英，〈荀子思想論考〉，頁 26。此外，周群振教授指出荀子論「性」，是與告子同一思路的表現；請參見周群振，〈荀子之心術觀與性惡論〉《儒家思想研究論集（二）》，頁 215-218。
 47. 因此，這種「性惡」觀念，實不同於西方宗教所說、本質為「惡」的「原罪」（Original Sin）看法。請參見 Maurizio Scarpari, "The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature", *Philosophy East and West* 53:3, 2003, p.331。另參見 Homer H. Dubs, "Mencius and Sün-dz on Human Nature", *Philosophy East and West* 6:3, 1956, p.216。
 48. 另請參見莊錦章撰，黃裕宜譯，〈荀子與四種人性論觀點〉《國立政治大學哲學學報》第十一期（2003），頁 208。
 49. 請參見胡適，〈中國古代哲學史〉，頁 279。
 50. 請參見陳德和，〈荀子性惡論之意義及其價值〉《鵝湖月刊》第二十卷第三期（1994），頁 20-21。

之具；然則，其可以為禹，明矣！……今使塗之人者，以其可以知之質、可以能之具，本夫仁義之可知之理、可能之具；然則，其可以禹，明矣！……（《荀子集解》，頁 442-443）

這是荀子基於「聖可積而致」（《荀子集解》，頁 443）的根本認識，而以「禹」為範例，肯定人人皆可成聖為賢的論述之一。（註 51）所以荀子又說：

人無師法，則隆性矣！有師法，則隆積矣！……性也者，吾所不能為也，然而可化也。情^(註 52)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。……塗之人百姓，積善而全盡謂之聖人。……故聖人也者，人之所積也。……（《荀子集解》，頁 143-144）

這裡則又是明確指出成聖為賢的方法途徑，也就在於從事種種積學禮義、仿倣師法的「化性起僞」功夫上。

（二）「心」與道德活動之價值根源

然而，當荀子說「塗之人可以為禹」、肯定「聖可積而致」之際，根據他所抱持的，實際上無所謂「善」、但卻也不能說為「惡」的人性論觀點，又將如何解釋人們之所以能夠生發道德意識，以致願意要求自己受化於師法、積學於禮義，而達成聖賢境界呢？這也就是說，面對「化性起僞」以成就聖賢人格的道德價值活動根源這個問題，根據荀子的思想，最終又要落在哪個基點去建立呢？

事實上，《荀子》書中曾經提出「心」這個觀念，以便據此來回應個人展開「化性起僞」之道德實踐的根本動力，究竟一何所在的問題。（註 53）不過，那樣的解說，真能解決問題嗎？且先看看荀子的說法：

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，

51. 荀子雖然主張人類具有「可以知」仁義法正、「可以能」為聖為賢的道德實踐可能性，但卻並不認為人人天生自然都有「能力」去做成聖人、賢者，除非他受教於師法、學習禮義。請參見 Kwong-loi Shun, *Mencius and Early Chinese Thought*, p.230。

52. 或曰「情」當作「積」為是；請參見《荀子集解》，頁 144。

53. 請參見赤塚忠撰，佐藤將之、林明照合譯，〈荀子研究的若干問題〉《國立政治大學哲學學報》第十一期（2003），頁 101-102。

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。……（《荀子集解》，頁 435）

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。

何謂衡？曰：「道」。故心不可以不知道。心不知道，則不可道，而可非道。……夫何以知？曰：「心」知道，然後可道；可道，然後能守道，以禁非道。以其可道之心取人，則合於道人，而不合於不道之人矣！以其可道之心，與道人論非道，治之要也。何患不知？故治之要在於知道。……（《荀子集解》，頁 394-395）

這是認為只要通過「心」之了知「道」、乃至認可「道」的學習活動，便可據此達到「正理平治」的理想狀態。

然而，荀子在此指出「心」具有認識「道」理的功能，固已相當明顯；但是，人心「知道」而最終能夠抵達理想境界——「內聖外王」，無疑仍須歷經內在決斷、以及外在履踐的身心活動階段。而荀子既然認為能夠「知道」的「心」，可以或者「（認）可道」、或是「不（認）可道」，那麼，這樣的說法，是否意謂著荀子所說的「心」，確實具有判斷、決定，以及要求把所知付諸實踐的功用呢？此外，如果「道」所指向的，確是倫理道德意義的價值規範，則所謂能夠「可道」，抑或反之「不可道」的「心」，難道就是荀子所認為足以擔任「道德活動之價值根源」這個理論角色的最後落腳處嗎？

關於「心」可以「知道」的功能，荀子又有如下說法：

人何以知道？曰：「心」。心，何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。……（《荀子集解》，頁 395-397）

然而，驗諸荀子針對「大清明」之「心」所做的相關解說（詳見《荀子集解》，頁 395-410），卻又不足以確立荀子所認為能夠「知道」的「心」，真的具有作為「道

德活動之價值根源」的意義，(註 54)因為其中沒有、抑或並未突出「意志」這樣的生命成素；然而「意志」，卻是人類從事道德實踐、抑或任何價值抉擇活動的根本要件。職是之故，荀子所謂「可道」，或許仍只限於對「心」的認識內容，做出了一種具有認知理性意義的觀念確定，因而並不足以呈現它具有能夠促發道德活動的實踐理性之意義。設若真是如此，那麼，荀子學說即使肯定凡人皆可積學成聖，但是，那樣的講法，求諸他所建立的理論系統，難道畢竟只是箇缺乏本源意義的無根之談，而且也與他的性惡觀點有所扞格嗎？(註 55)

從先秦儒者的「內聖外王」理想來看，孟子思想與荀子學說的根本意趣，皆可謂是希望藉由提出能為世人所普遍信受的道德觀念，進而據以建立一套足以維繫人我適當關係的倫理規範或禮教體系，來達成儒家修齊治平的生活目的。(註 56)這種「致治」的學問志趣，以及他們所遵循的論思方式，如果說是承自孔子以下儒家學者的一貫精神之表現，自當是情理之論。然而，檢諸前節所說，孟子接受傳統文化中寓含宗教意義的「天人合一」理念，而主張「人性之善」，至少可為人間道德行事的價值意義，尋獲其本源於「天（道）」的可能憑據。相對而論，荀子不僅身處在各種學說理論繁興的戰國末期學術環境之中，加以顧視周遭生活秩序愈見敗亂的情況，則現實上便可發現更多經驗事象，莫不在歷歷展示著人性的黑暗面，那麼，荀子可援以證顯傳統所信的「天（道）」確有「賞善罰惡」之「善」的價值意含的具體案例，不也隨之大為減量？而在這樣的學術思想與宗教信仰背景底下，荀子重新反省「人性」問題時，正如本節第一項中所述，荀子主要就是透過「性」、「僞」的分別，一刀切斷「天」、「人」之間在價值層面上的道德意義連繫，而更張揚所謂「天生人成」這樣的觀念。(註 57)荀子的做法，其實正為人們

54. 牟宗三先生曾經指出荀子的「心」之所以欠缺道德涵義，乃是因為他對於「應當之一念」的道德心義，「捉不住」。詳見牟宗三，《名家與荀子》，頁 216-217。

55. 請參見勞思光，《中國哲學史（一）》，頁 280-283。另見傅斯年，《性命古訓辨證》，頁 362。

56. 孟子曾說：「夫天未欲平治天下也。如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？」詳見《孟子正義》，頁 309-311。而荀子所以論「王制」、論「禮（義）」，目的也是為了平治天下；詳見《荀子集解》卷第五〈王制篇〉、卷第十三〈禮論篇〉。

57. 所謂「天生人成」之思想，在荀子的學說裡，確實不必意含人類能夠完全征服自然事物的「戡天主義」，而毋寧只是一種去輔助天地裁成萬物之功能的意思。所謂：「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，孰與驕能而化之？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。」（詳見《荀子集解》，頁 317）又曰：「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！」（詳見《荀子集解》，頁 308。）荀子學說的「天生人成」思想，終究還是歸於儒家所謂參贊

在傳統文化中所認為、具有道德涵義的「天」領域之外，建立起了人類自求建立道德規範的一方價值世界，^(註 58)因此相對也更要求人們必須自己負起導致人間善惡福禍的一切責任。荀子的「化性起僞」學說，所謂「性」、「僞」之別，實際上即是對「天」、「人」關係的一種畫分。他認為「天」之於「人」，只不過是箇自循規律運作的客觀存在，而它並不會、也不能介入包括道德活動在內的任何人類行事領域。一如荀子所說：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；修道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢渴，寒暑不能使之疾，祆怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祆怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天、人之分，則可謂至人矣！……（《荀子集解》，頁 306-308）

「天」在荀子的學說思想裡，既已不再保有賞善罰惡的職能，同時也不作為人類可以信求、仰賴的某種超越界存有者，而頂多只是按照自身規律運動著的非價值性存有。^(註 59)人，於是無須再要向上祈求，乃至企圖從中探尋人倫道德活動的價值意義根源，而只要戮力盡心在人文世界之營建上，便能塑造一套長久可循的價值軌則或禮義制度。因此，不是「天」而是「人」，成為荀子眼光所投注的焦點。這不僅是因「人」在存在界中的地位突出，^(註 60)而人類道德活動的意義，只須就人我之間應該有何種適當關係來建立的緣故；^(註 61)並且一如前說，荀子的學說重心，落在討論禮樂教化的必要性、以及它的功用之上，因此，更要強調人中豪傑——所謂「君子」、「聖人」，在人文世界中所當占據的關鍵價值。

天地之化育的精神傳統。請參見吳怡，《中國哲學發展史》，頁 204-205；韋政通，《中國思想史（上冊）》，頁 317-318。

58. 請參見陳大齊，《荀子學說》，頁 15。

59. 請參見林麗真，〈重建儒學思想體系的荀子〉，《中華文化復興月刊》第十三卷第十一期（1980），頁 65。

60. 正如荀子所說：「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。」詳見《荀子集解》頁 164。

61. 請參見 Kim-chong Chong, "Xuniz's Systematic Critique of Mencius", *Philosophy East and West* 53: 2, 2003, p. 226。

四、孟、荀的心性論型態及其意義

(一) 孟、荀之心性論型態的哲學意義

承上所論，荀子的「天」，既不提供道德行為以價值意義的根源說明，於是維持人類的倫理關係、以及在這種關係下的道德實踐活動，便須往人類自身——包括內在的個人心智與外化的群體生活，去探求其價值意義得以成立的可能理據。然而，荀子卻看到現實生活，不僅外在環境混亂失序的情況，往往多於平治循禮的時候，並且個人行事也往往偏險無節，而不能常常合於正理安分。換言之，徵諸人類內外心行的陰暗表現，在在促使荀子注意「人之性惡」的人性面向。除此以外，如果人類社會中還有值得信靠、仿倣的地方，便似乎只能就歷史長流所積累而成的種種禮制，以及推動、設立這些禮義制度的聖哲身上去尋討、去論議。因而他的思想結果，便成為在學說上主張人們需要矯化天賦的自然情性，通過積學種種文化成績，來達到正理平治的理想，也使自己由此成就符合理想的人格內涵。

較而論之，孟子的「人性之善」觀點背後，還訴諸某種宗教仰信意味的「天道為善」信念，但是，荀子的「性惡」論說，卻缺少了這層宗教、乃至僅是純粹道德意義的「天」之內涵，以作為其人性論述的根源預設，因此，關於「人之性惡」的判斷，只得停留在人類所表現的種種經驗事象上，去尋探它所以成立的一定理據，而展開相關論說。^(註 62)然而，即使荀子根據生理、甚至心理意義的經驗事象，來證立他的「人之性惡」論點，但是，既然他又同時肯定人人皆可成聖為賢，那麼，在理論上也就對人人成聖為賢如何可能的問題，必須負起解答的責任。

就孟子的心性論述而言，其中所預設的「天人合一」信念，似乎讓它的學說含有某種「宗教」的色彩。而如果按照這樣的立場及理路來思考人性問題，那麼，不止於認知理性的人類心智成素，也就顯得更為重要了！這也就是說：由於主持道德活動的意志主體，就實而論，並不是作為外化而受到認知活動所約制的一種

62. 請參見原富男，《人性論》，頁 40。

客觀對象，所以任何在理論上憑藉抽象概念所做的解說，值此之際，便可謂顯得毫不相干——至少沒有直接的關聯。因為，意志主體本身的活動，例如善惡、或正邪等價值趣捨，實際上已經進入「宗教」肯信、抑或落在「實踐」活動的意義範疇，而不是仍然駐留在截取名相以行分別認識的理智活動領域了！（註 63）

換言之，所謂的「人性」，它所涉及的意義領域，實際上含括「宗教」或「實踐」這個層面的「道德主體性」內涵，而對於這個層面的內涵，只是訴諸於理論說明，固然不足以發揮其證立論點的真正效果；不過，同樣地，人們也無從援引經驗事證，來否定與之相對的其他觀點。而或許正是基於對人性問題之內容暨性質的了解，孟子乃更轉而求助於具有宗教信仰意含的傳統觀點，來肯定道德實踐意義上的「人性之善」。當然，針對孟子的這種論思方式或證說進路，可以容許人們對它提出質疑，乃至改採類似荀子的立場，也就是絕對斷開「天」、「人」之間的道德連繫，而從另外的角度來思考人性問題，以提出如同荀子那種著眼於社會功能面向的解答方案。不過，可以肯定的是：孟子的「性善說」，無論怎樣訴諸經驗證據，（註 64）但在理論說明上，卻仍無法給予真正完全的否定，或者把它駁倒；因為，這種觀點，原本就不僅依於純粹理性思辯所建立，而是寓含某種宗教信念，抑或是在實踐中才得證成的一種自覺要素。而荀子對人性問題的論說，卻在這裡與孟子的取徑，顯出了極為異質的不同！

荀子在「天」、「人」分職的觀念架構之下（詳見《荀子集解》，頁308），否定「天」與「人」之間，在吉凶禍福上、抑或在是非善惡方面，存有任何確定的內在連繫，所以人間社會的治亂、災祥，乃莫不歸於人們的自作自受。然而，順著「天」所賦與「人」的身、心成素，而觀察它們的活動狀況，則種種的生理或心理、乃至只是物理層面的反應，也確實讓荀子所論示的「人之性惡」這種看法，顯示出樸素的、直觀的真理性格。荀子明白如果縱任「人之性」而缺乏適當節制，必將

63. 陳榮華先生曾經指出，在儒家的道德實踐中，如果「天」確實扮演推動人之道德實踐的積極角色，那麼，孟子所說的「心」，即須對「天」開放它自己，而在「天」、「人」的道德關係架構下，「天」反而可說是「主體」。詳見陳榮華，〈從《孟子》和《中庸》揭露一新的詮釋模型〉《國立臺灣大學哲學論評》第十八期（1995），頁 111-143。

64. 假使就求諸經驗事實之證據這層意義來看，則孟子的論證，譬如「孺子將入於井」的論說，便顯得過於忽略了任一經驗事實得以呈現的歷史過程或社會背景之成素。請參見 A. C. Graham, "The Background of Mencian Theory of Human Nature", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 7 nos. 1 and 2, 1967, pp. 233-234。

導致種種倫理惡果。然而，「人之性」卻無論如何不可能予以泯滅，相反地，還要力求「養人之欲，給人之求」，以便讓那即使是發乎本能的個人欲望，也能達到「近盡」於滿足的程度（詳見《荀子集解》，頁 346）。因此，荀子一來重視經由禮義制度所能提供給社群生活作為客觀規範的作用，同時也點出了「心」在守道、成聖過程中所能發揮的「化性起偽」之關鍵地位。

不過，荀子對於能夠或「可道」或「可非道」的「心」，一如前節所述，由於他所強調說明的，乃是所謂「虛壹而靜」、「大清明」等認知理性層面的內涵，因此，「心」雖可說是「知道」乃至「可道」與否的關鍵，但那也只是就認知意義而說的，並未因此便肯定它還可能是足以為實踐倫理道德生活而提供某種價值動力根源。即使如此，荀子這種根植於經驗事實，而透過認知理性所建立的心性論說型態，又確實比孟子所言，為更容易令人認許。而依循這種類型的問題思維路向，也就是只把「天」的意義與功能，定立在具有一定自然法則的物理層面，而不把道德實踐活動的價值根源，歸於任何某種超越意義的存在，甚至連內在於人本身的可能動源，也沒有給予根本意義的肯定，那麼，荀子的理論，最後一步，就只好寄望於從外施加在個人身上的種種禮文、教訓，能夠在人們以「心」去認識、去掌握它們的意義和功能時，或多或少發生一點「化性」的作用了！

(二) 孟、荀二論在思想史上的意義

孔子以前的上古中國，一般人心之中的「天」或「帝」，乃是扮演著主宰人間吉凶、禍福這種非常角色的超越界存有者。而在原始宗教信仰裡，「天」或「帝」既然能夠決定人類的命運走向，那麼，在人類道德意識日漸強化的時代，它的更進一步發展，便是以「德福一致」為信念，而要求確保道德活動可以相應獲得「(幸)福 (安) 樂」的現實效益，同時反而因此也建立了一種具有道德意含的「天」之觀念。（註 65）

然而，在世局混亂、人間價值秩序幾乎崩潰的春秋戰國時期，諸如認為「天」或「(上) 帝」會賞善罰惡的宗教思想，以及人間事行應是「德福一致」的生活信念，無乃遭受到莫大的質疑，甚至一定程度上被根本推翻。而孔子面對這種現況，

65. 請參見徐復觀，《中國人性論史（先秦篇）》，頁 36、頁 56。

雖然極力謀求重建人間社會的生活秩序與個人生命的價值意義，乃至提出以「仁」為中心的道德理念系統；（註 66）然而，他對傳統文化中那種糅合宗教暨道德意義的「天」，甚至是對具有意志、能夠主宰人間命運的「天」，至少還不會採取完全否定的態度；或者，相反地，還抱有一種敬天、畏天的生命情調。（註 67）相對而言，在孟子的價值理論體系內，固然也還預設「天道為善」這樣的基本信念，但是，僅就《孟子》書中所可看到的心性論述來說，孟子確乎是更為重視所謂「性、命之辨」，（註 68）由此，他的道德教說乃更側重在就人心所固有的道德自覺能力——「四端之心」或「良心」，來指點人們進行反思、躬行的道德實踐活動。（註 69）不過，如果從「天」、「人」關係這面向來考察，則孟子的「性善」之說，承上第二節所述，既然還有繼承傳統宗教的「天人合一」信念該部分，因此，這樣的思想觀念，應該可說仍是順著孔子開發人心的「仁」之自覺，而力倡「下學而上達」（註 70）這條文教路向，所發展形成的義理表述之一。

然而，下屆荀子身處的時代，順著人性自覺高度發揚的文明趨勢，復又遭逢當世政局混亂、民生疾苦益甚的現實機緣，荀子遂越發強調人文世界中一切的價值創造活動，自有它們挺出而異於萬物自然規律的重要意義，於是對宗教信仰領域中的「天」觀念，乃改採一種迴避、乃至否定的態度，以求凸顯人文化成的功能暨意義。至少可以這麼認為：《荀子》書中所反映的荀子學說，顯然已經不再要求或預設「天人合一」這種理念，而只是視「天」為在價值上保持中立，而純乎是自然或物理意義的一種存在。

爾今考察荀子之所以把一向都將吉凶禍福歸諸「天」、「帝」的傳統想法，而予以徹底否定的緣故，則其中原因，除了可能寄望由此對當時日漸流於「命運論」的生活態度，能夠有所扭轉、調動之外，或許更根本的理由，應該是在荀子的「人之性惡」觀點中，已經決定它不能再把人間道德活動的價值意義，往上歸源於作

66. 或以為《論語》書中，雖然可見孔子的學說或思想，卻談不上所謂的「系統」。但是，如果《論語》所載的孔子言思，確實有其一貫之道，那麼，就其整體而言，便不可只謂是散列的，而是仍然具有系統性了！另請參見林義正，〈論孔子思想的基本格式〉，《國立臺灣大學哲學論評》第六期（1983），頁 181-200。

67. 請參見傅佩榮，〈對孔子「天」概念的再評價〉，《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，頁 97-99。

68. 「性、命之辨」，亦即指向「人性」與「天命」之意義分界及其關係的問題；而這也可說是中國哲學思想界內，討論自由意志和客觀限制之間問題的一種表現。

69. 請參見伊東倫厚，《孟子その行動と思想》，頁 128。

70. 引見楊伯峻譯注，《論語譯注》，頁 156。

為超越界存有者的「天」或「帝」，否則「天人合一」如果確實無誤，豈不連帶使他對「天」或「帝」的價值判屬，成為必須採認它是一種「惡的」存在之看法嗎？然而，假使如此，這樣的立場不就會導致荀子自己之所以分別「天」、「人」，而同時高揚人文化成精神的用意，出現了違離初衷的觀念窘境嗎？

總之，荀子將人性論述中訴諸宗教仰信的面向，盡量加以淡化、抑或予以隱覆——事實上，就某種意義來說，荀子有關「心」可以「知道」的說法，還是存有某種「仰信」的意味——而著重闡揚人類的理智能力，並且力求為人文事業的意義定位，乃不外是希望在道德教化層面，建立某種客觀可循的成聖之道，以便藉此達到平治天下的儒教目的。^(註 71)而按照這樣的理路，嗣後出現的法家學者韓非（約 280~233 B.C.）、以及漢代儒者王充（27~96 A.D.），他們或者重視「法」的精神、或者抱持「疾虛妄」^(註 72)的態度，不正是荀子思想精神的一種繼承，因此，荀子學說又豈可謂是當身而止！

五、結 語

鄖昆如先生說：「善惡問題原是心靈生命中對『應然』問題的反省。」^(註 73)據此，也可認為：善、惡概念，乃是在「應然」問題意識底下的一種思想產物。所謂「應然」，乃是指向個人「理想」究竟設定在何種價值標的之上，進而要求予以達成的一項人生課題，所以它不必是指某個既成的「事實」。因為，「事實」如果已經圓滿，當然也就不再需要理想，而有「應然」的要求了！正因人間確實存在許許多多的缺憾、抑或不圓滿，所以荀子從中可以找到一定的經驗證據，來支持他的「人之性惡」觀點。然而，人類種種不滿於現實的心理或精神取向，卻又同時指向要求某種生活理想必須予以實現，因此，孟子也得以根據人心對於這種生活理想的實存意欲，而建立起他的「人性之善」論點。

雖然孟子所說，仍不脫是在廣義形上學問題意識底下，來討論人性的內涵問

71. 針對孟子與荀子之間，表現在道德學說上的不同立場，陳大齊先生曾以「主情主義」與「主智主義」兩種說法來區分二者；詳見陳大齊，〈孟荀二子所見人的特長與其中心主張〉《儒家思想研究論集(二)》，頁 384。

72. 請參見黃暉，《論衡校釋》，頁 870。

73. 請參見鄖昆如，〈性善性惡的反省與檢討——漢儒的人性論〉《中國人性論》，頁 159。

題；但是，所謂「弗思耳……求則得之，舍則失之」，其中也涉及到怎樣知識或體認「良心」的實踐課題，並且還有與「天（道）」相關的仰信層面。事實上，道德哲學如果要依形上學建立，似乎不可避免地要碰觸到立論者究竟「相信」什麼的問題；因為形上學要求探尋、肯定一種「真實的存在」（Reality），然後再在掌握這種真實存在的基礎之上，合理地說明人生活動的目的與意義，否則便得另尋思路以證立該理論；而荀子所說，正是指向後者的一種嘗試。

荀子不採循形上學思維路徑，來解說人類道德實踐的意義根源這類問題，而只是就一般觀見所及的經驗事象，說明如何運用人類的認識、判斷能力，來建立透過禮樂教化可以達成的「正理平治」之理想目標。荀子這種理智為尊、抑或所謂經驗主義的人性論觀點，^(註 74)固然可以解釋人性原來是什麼？以及人們可以做些什麼？不過，根本來說，卻無法有力地證示自我何以知善且能行善，而不是知惡、但卻仍不求避除，甚至相反地還或多或少從事之？這是因為：理智能力在人類的道德行事當中，頂多擔負起一種知解對象的功能與職責，而並不像宗教信仰所預設的行願意志，具有一種決定行為者到底是要成就何種「理想」的情意力量。退一步來說，即使在荀子所說的「心」概念中，可能含有某種足以決定人生價值方向的力用，但可惜的是，徵諸《荀子》乙書，卻並未得見有更深入這個層面的論述。或者，至多只能認為：荀子彷彿把它當作是一項「自明的」道理罷了！

此外，從後設角度來看，孟子與荀子兩人，既然都可說是嘗試建構一套道德學說，以便一則用以解釋人類道德行為的價值及其意義根源，同時即援引這種學說，來指導人們從事種種道德實踐活動；不過，由於觀察角度、以及思維進路各有所取，所以也就導致兩人所呈現的理論結果，有著一主「性善說」、一主「性惡論」的基本差異。^(註 75)這種人性論觀點之間的分別，在學術思想史上的影響，便是讓爾後中國道德哲學領域內的人性問題，始終環繞著或「善」或「惡」的討論焦點，從而由此展開種種論說，以建立各式的人性論觀點。

然而，姑且不論中國思想史上的人性論述，有些什麼具體內容，只要採取孟

74. 請參見韋政通，《中國思想史（上冊）》，頁 321。

75. 對於這種差異，陳修武先生曾經援用希臘哲學家亞里斯多德（Aristotle，約 384～322B.C.）的「四因說」模型，做出一定的解說；請參見陳修武，〈孟荀論人性善惡的確定意義〉《孔孟月刊》第二十四卷第三期（1985），頁 22-23。

子這條思維路向，則必須討論客觀存在的宇宙秩序，同人生道德理想的規範之間，到底具有何種關係，這個重大的義理問題。而循著荀子的思路，有關認知理性的問題探討，便顯得尤其重要了。換言之，孟子一路已可涉入牟宗三先生所謂「道德的形上學」，(註 76)到底如何而得建立的理論課題。而荀子則必須面對認知功能如何發揮它在實現道德價值之活動領域內的具體效用，以及針對認知的正邪、真妄等問題，提出一定關係的論說和解明。當然，荀子的人性論述，面對道德實踐之意志力量究竟從何而來的質疑，無論如何也難以避除。(註 77)

今就孟、荀兩人道德學說的價值來看，孟子立足於「四端之心」或「良心」所建立的「性善」論點，指出了人類的道德自覺能力，以及自律行善同他者賜福之間的內在連繫，因而可以激起人心實踐道德價值之「善」的一種欣望與熱情。(註 78)而荀子在「性惡」觀點之下所著力強調的禮制、師法之重要性，則不僅可以促使世人注意道德價值的客觀化課題，同時也能提醒我們，道德事業另可有它自外而內的教化面向。換言之，雖然人人本具「四端之心」或「良心」，但那只不過指出人類乃是擁有道德自覺能力、可以從事道德價值之創造活動的一類存有者，而如果要在人生事行上予以落實，進而具體成就一種含有儒家精神的人格典範，則應該沒有人會懷疑它還須仰賴一定的道德教育，為之輔助。

職是之故，孟子與荀子二人所表現的不同人性論觀點，剋就道德哲學的建立來說，原本可以相輔互成。譬如：孟子、荀子所持的「性善」、「性惡」主張，在倫理道德哲學上，可以說是分別反映出一種「義務論」(Deontology) 與「目的論」(Teleology) 的思維傾向；亦即前者乃是以道德行事本身為道德價值的最後依準，而後者則以道德活動之外的其他事物——社會、政治結果為道德價值的終極指向。依據孟子「四端之心」或「良心」為人所固有的觀點來看，實即主張道德的終極標準不假外求，乃內在於行為主體的道德實踐理性之中；而這樣的一種實

76. 所謂「道德的形上學」，意即從道德的進路來建立一種形上學，抑或是說某種形上學內部的觀念，乃是經由道德實踐活動所獲致的意義來給予證成的。關於「道德的形上學」之解說，詳見牟宗三，《心體與性體(一)》，頁 8-9、頁 139-140。

77. 問題當然可以進一步討論，那就是：有關道德的觀念，是否一定需要依據形上學的問題思維來建立呢？抑或者說，道德理論是否必得形而上學化，才足以有效地解釋人倫關係乃至物我之間的道德意義問題呢？至於所謂的禮義制度，假使缺乏「性善」之類的根源肯定，是否真的無法持久挺立？而且也難以自圓其理論的立說呢？這無疑還是有待深入研探的課題。

78. 請參見賈馥茗，〈孟荀人性論對教育的啓示〉《哲學年刊》第一期（1981），頁 30。

踐理性，通過道德的情感與意志而充分呈現時的所謂完滿、自足，雖然可以成就一種內在型態的聖賢人格，但是，由於它並不以客觀外化的表現為一必然之要求，因此，也就無法充分發揮道德活動所要求實現的價值之「善」，可以落在客觀層面上安立它的確定意義。然而，荀子依於「性惡」觀點所著重的「師法之化」、「禮義之道」，以及他所強調的人類心靈具有認識此一「師法之化」、「禮義之道」的理智功能，卻可彌補孟子的道德學說，表現在這個意義層面上的理論缺憾。同樣地，在荀子「性惡」思想中所忽略的道德實踐之動力根源，以及依此思想又將如何解釋人類生活世界中，確有某些超乎趨利避害之個人本能或欲望的道德行為——譬如孟子所舉的「孺子將入於井」而人「皆有怵惕惻隱之心」，以致能夠匍匐往救的事例——等問題，則莫不可以援引孟子的論點，而令行為主體對道德價值的肯認，因此獲致足以決定實現於具體道德行事上的最大動力來源，也能藉以解釋人間為什麼會有明知對己不利，卻又無可迴避地選擇捨身取義、殺生成仁的非凡作為。

總之，理想的道德哲學，應是既不能只偏重於肯認內在心性的「善之端倪」，也不能僅曲限於認為承受外來禮義教化就足以成德、致治；然後，說明人類道德生活的意義與價值，以及解釋道德實踐層面的內外課題，才可能樹立起一個有本有源且可大可久的學說體系。

引用書目

(一)傳統文獻（含當代譯註）

- 楊伯峻譯注，1980，《論語譯注》，北京：中華。
 清·焦循撰，沈文倬點校，1987，《孟子正義》，北京：中華。
 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，1988，《荀子集解》，北京：中華。
 黃暉，1990，《論衡校釋》，北京：中華。
 宋·朱熹，1987，《四書章句集注》，台北：大安。
 東漢·許慎撰，清·段玉裁注，1992，《說文解字注》，台北：天工。
 楊家駱主編，1974，《陸象山全集》，台北：世界。

(二)近人論著

1. 專書

- 牟宗三，1979，《名家與荀子》，台北：臺灣學生。

- ，1991，《心體與性體(一)》，台北：正中。
- 李明輝，1990，《儒家與康德》，台北：聯經。
- ，1994，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，台北：中央研究院中國文哲研究所。
- 吳 怡，1996，《中國哲學發展史》，台北：三民。
- 周紹賢，1977，《荀子要義》，台北：臺灣中華。
- 周群振，1987，《荀子思想研究》，台北：文津。
- 林火旺，2000，《倫理學》，台北：五南。
- 胡 適，1986，《中國古代哲學史》，台北：遠流。
- 徐復觀，1988，《中國人性論史（先秦篇）》，台北：臺灣商務。
- 韋政通，1978，《荀子與古代哲學》，台北：臺灣商務。
- ，1994，《中國思想史》，台北：水牛。
- 恰特吉與達塔原著，伍先林、李登貴、黃彬等譯，1993，《印度哲學概論》，台北：黎明。
- 張岱年，1987，《中國古典哲學概念範疇要論》，北京：中國社會科學。
- 陳大齊，1989，《荀子學說》，台北：中國文化大學出版部。
- 勞思光，1988，《中國哲學史》，台北：三民。
- 蔡仁厚，1984，《孔孟荀哲學》，台北：臺灣學生。
- 黃公偉，1981，《道德哲學講義》，台北：新文豐。
- 黃俊傑，1993，《孟子》，台北：東大。
- 傅佩榮，1985，《儒道天論發微》，台北：臺灣學生。
- 傅斯年，1985，《性命古訓辨證》，台北：新文豐。
- 楊澤波，1995，《孟子性善論研究》，北京：中國社會科學。
- 鄖昆如，1994，《西洋哲學史》，台北：正中。
- 葛榮晉，1993，《中國哲學範疇導論》，台北：萬卷樓。
- 蒙培元，1990，《中國心性論》，台北：臺灣學生。
- 宇野精一主編，洪順隆譯，1977，《中國思想(一)》，台北：幼獅。
- 伊東倫厚，1973，《孟子その行動と思想》，東京：評論社。
- 原富男，1978，《人性論》，東京：大明堂。
- 藤井專英，1961，《荀子思想論考》，東京：書籍文物流通會。
- G. E. Moore 著，蔡坤鴻譯，1978，《倫理學原理》，台北：聯經。
- 里查·赫爾著，黃慧英、方子華譯，1991，《道德思維》，台北：遠流。
- Kwong-loi Shun (信廣來), 1997. *Mencius and Early Chinese Thought*, Stanford, CA.: Stanford University Press.

2.論 文

- 李 杜，2001，〈「天人合一」論〉，劉述先、鄭宗義、馮耀明編輯《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》（《新亞學術集刊》第十七期），頁 77-91。
- 李景林，1996，〈孟子心性論的理論原則及其現實意義〉，中國孔子基金會編《儒學與廿一世紀》，北京：華夏，頁 1161-1179。
- 赤塚忠撰，佐藤將之、林明照合譯，2003，〈荀子研究的若干問題〉，《國立政治大學哲學學報》第十一期，頁 85-109。
- 林義正，1983，〈論孔子思想的基本格式〉，《國立臺灣大學哲學論評》第六期，頁 181-200。
- 林麗真，1980，〈重建儒學思想體系的荀子〉，《中華文化復興月刊》第十三卷第十一期，頁 62-74。

- 吳 康,1970,〈孟子論性〉,中國哲學會主編《哲學論文集(第三輯)》,台北:臺灣商務,頁66-84。
- ,1983,〈荀子哲學思想〉,華仲麌等著《儒家思想研究論集(二)》,台北:黎明,頁193-214。
- 周群振,1983,〈荀子之心術觀與性惡論〉,華仲麌等著《儒家思想研究論集(二)》,台北:黎明,頁215-260。
- 信廣來(Kwong-loi Shun),2005,〈孟子論人性〉,江文思(James Behuniak Jr.)、安樂哲(Roger T. Ames)編著,梁溪譯,《孟子心性之學》,北京:社會科學文獻,頁196-224。
- 莊錦章撰,黃裕宜譯,2003,〈荀子與四種人性論觀點〉,《國立政治大學哲學學報》第十一期,頁185-210。
- 項退結,1990,〈孟荀人性論之形上學背景〉,臺大哲學系主編《中國人性論》,台北:東大,頁59-73。
- 陳大齊,1983,〈孟荀二子所見人的特長與其中心主張〉,華仲麌等著《儒家思想研究論集(二)》,台北:黎明,頁375-390。
- 陳修武,1985,〈孟荀論人性善惡的確定意義〉,《孔孟月刊》第二十四卷第三期,頁22-25。
- 陳榮華,1994,〈從道德知識的性格論孟子哲學的心性和智〉,《國立臺灣大學哲學論評》第十七期,頁165-202。
- ,1995,〈從《孟子》和《中庸》揭露一新的詮釋模型〉,《國立臺灣大學哲學論評》第十八期,頁111-143。
- 陳德和,1994,〈荀子性惡論之意義及其價值〉,《鵝湖月刊》第二十卷第三期,頁19-27。
- 勞悅強,2005,〈善惡觀以外的孔子性論——一個思想史的探索〉,發表於國立臺灣大學東亞文明研究中心主辦「觀念字解讀與思想史探索學術研討會」,會議論文集第陸篇,頁1-27。
- 傅佩榮,1990,〈天人合德論——對古典儒家人性論最高理想之詮釋〉,收錄於臺大哲學系主編《中國人性論》,台北:東大,頁123-158。
- ,2001,〈對孔子「天」概念的再評價〉,香港中文大學新亞書院《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》(《新亞學術集刊》第十七期),頁93-106。
- 傅偉勳,1986,〈儒家心性論的現代化課題(上、下)〉,傅偉勳著《從西方哲學到禪佛教》台北:東大,頁225-277。
- 賈馥茗,1981,〈孟荀人性論對教育的啓示〉,《哲學年刊》第一期,頁25-36。
- 鄧昆如,1990,〈性善性惡的反省與檢討——漢儒的人性論〉,臺大哲學系主編《中國人性論》,台北:東大,頁159-174。
- 劉述先,2005,〈孟子心性論的再反思〉,江文思(James Behuniak Jr.)、安樂哲(Roger T. Ames)編著,梁溪譯《孟子心性之學》,北京:社會科學文獻,頁174-195。
- 蔡信安,1987,〈論孟子的道德抉擇〉,《國立臺灣大學哲學論評》第十期,頁135-175。
- A. C. Graham, 1967. "The Background of Mencian Theory of Human Nature", *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series 7 nos.1 and 2, pp. 215-271.
- D. C. Lau, 2000. "Theories of Human Nature in Mencius and Xunzi", In T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe, ed., *Virtue, Nature, and Moral Agency*. Indianapolis/Cambridge: Hackett, pp. 189-219.
- Homer H. Dubs, 1956. "Mencius and Sūn-dz on Human Nature", *Philosophy East and West* 6: 3, pp. 213-222.
- Kim-chong Chong, 2003. "Xuniz's Systematic Critique of Mencius", *Philosophy East and West* 53:2, pp. 215-233.
- Maurizio Scarpari, 2003. "The Debate on Human Nature in Early Confucian Literature", *Philosophy East and West* 53:3, pp. 323-339.

Philip J. Ivanhoe, 1991. "A Happy Symmetry: Xunzi's Ethical Thought", *Journal of the American Academy of Religion* 59:2, pp.309-322.

Robert E., Allinson, 1998. "The Debate Between Mencian and Hsün-Tzu: Contemporary Applications", *Journal of Chinese Philosophy* 25:1, pp. 31-49.

The Qualities of Human Nature and the Relationship of Divinity and Humanity: The Typology and Meaning of Doctrines of Mind-Nature According to Mencius and Xunzi

Ping-kun Chen

Ph.D. Candidate, Department of Philosophy

National Taiwan University

ABSTRACT

Mencius and Xunzi were two leading figures in Confucianism representative of the earlier and later Warring Periods; of the two's moral doctrines of human nature, one asserted the theory that human nature was good, and the other that human nature was evil. This article attempts to discuss issues concerning how human nature varies from the standpoint of Mencius' teachings and Xunzi's teachings; by what thinking path the teachings were devised; what kind of fundamental belief stands behind the viewpoints of the two teachings and the like in anticipation of exploring their respective human nature reasoning; and what probable value and modern significance the two teachings may have in moral philosophy.

Upon comparing and profiling the theories of human nature of Mencius and Xunzi, and upon further exploring the linkage in theoretic reasoning of their respective viewpoints in terms of the correlation of divinity versus humanity, this article contends that what sets off Mencius and Xunzi to take to different faiths in the empirical truth, or morality, has been a manifestation of how both held distinctly differing viewpoints towards the issue of human nature. Their distinct moral doctrines further highlighted the differences in their thinking in that one leaned towards a configural orientation and the other towards a moral orientation. Nevertheless, Mencius built his viewpoint around the assertion that human nature was good, recognizing the empirical doctrine and good conscience of the mind, whereas Xunzi built his viewpoint around the assertion that human nature was evil, derived from the

differences in humanity doctrine versus human desires. Mencius focused on the human's moral self-awareness capability that would aspire to moral fulfillment, whereas Xunzi emphasized the importance of the etiquette system, law and teaching that served to remind the people of issues concerning caring for the empirical doctrine and the value of being objective. Although the theories of human nature between Mencius and Xunzi somewhat differ, it would be more rational to mirror the teaching of the two schools in a complementary manner when it comes to mapping the significance of their teachings in moral philosophy.

Key words: mind, human nature, good, evil, divinity, humanity, Xunzi, Mencius, doctrine of mind-nature

(收稿日期：2006.7.4；修正稿日期：2006.10.11；通過刊登日期：2006.11.8)