

論荀子思想之矛盾

李哲賢*

摘 要

荀子係先秦儒學之殿軍，其學無所不窺，舉凡政治、軍事、社會、教育、經濟、知識、名理、心性 & 人生等皆有其個人之弘識，然要之，以「禮」為依歸。

在荀子之學說中，以性惡說最為著稱亦最具爭議，且由於文本中之一些章節而使得爭論更加複雜化，甚而看來似與性惡說相矛盾。

其中，與性惡觀點似相矛盾的章節有出自：一、〈王制〉篇二、〈禮論〉篇三、〈疆國〉篇，此外，尚有四、「偽」字之歧義問題及五、〈天論〉篇中之「天命」問題等。依此，本文旨在針對學者所提出的一些有問題的章節加以分析、詮釋，目的在於釐清學者在《荀子》文本中所發現的混亂，希望藉此能對荀子之學說有更確切的理解。

關鍵詞：荀子、人性論、性惡、偽、義

* 國立雲林科技大學漢學資料整理研究所教授

On the Inconsistence in Hsün Tzu's Thought

Lee Jer-Shiarn*

Abstract

Hsün Tzu is a very important figure in the Pre-Ch'in Confucian School, and is most famous for his claim that "human nature is evil." However, this claim is also the most controversial in Hsün Tzu's thought.

About the studies of Hsün Tzu, both Chinese and American scholars have made great contributions. Nevertheless, scholars in the study of Hsün Tzu have different ideas on the meaning of the doctrine of Human nature that is evil and have explored the inconsistence among Hsing-e doctrine and other texts in the Hsün Tzu.

The purpose of this paper is to solve the problems mentioned above in order to have better understanding of Hsün Tzu's thought.

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

* Professor, Graduate School of Chinese Studies, National Yunlin University Science & Technology

論荀子思想之矛盾

李哲賢

一、前言

荀子係先秦儒學之殿軍，其學無所不窺，舉凡政治、軍事、社會、教育、經濟、知識、名理、心性的人生等皆有其個人之弘識，然要之，以「禮」為依歸。

由《荀子》一書中，隨處可見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，尤以性惡說之論證，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，而荀子學說中最著名的即是性惡之主張。

雖然荀子以主張性惡著稱，然而，性惡之真正意義在學者之間卻是備受爭議，並且由於文本中之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。其中，與性惡觀點似相矛盾的章節有出自：（一）〈王制〉篇（二）〈禮論〉篇（三）〈彊國〉篇，此外，尚有（四）「偽」字之歧義問題及（五）〈天論〉篇中之「天命」問題等。依此，本文旨在針對學者所提出的一些有問題的章節加以分析、詮釋，其目的在於釐清學者在《荀子》文本中所發現的混亂，希望藉此能對荀子之學說有更確切的理解。茲分述如下：

二、荀子思想之矛盾

（一）〈王制〉篇中之問題

荀子在〈王制〉中指出，人與禽獸之不同在於人之「有義」，其言曰：

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。

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）。¹

¹ Donald J. Munro, "A Villain in the Xunzi," in Philip J. Ivanhoe ed., *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics* (Chicago: Open Court, 1996), p.198.

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。²

倪德衛指出，荀子在〈性惡〉中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。³

Hutton 以為，上述所引〈王制〉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〉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。」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。⁴

此外，龍宇純亦有類似之看法。龍氏除了引述〈王制〉之文字外，亦引用〈非相〉：

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。

並指出，人之有義、有辨，顯然皆屬性分內所有。龍氏以為，荀子所說的「義」係根於天性，具道德意義，其實便是孟子之「是非之心」，龍氏指出，人性中若不具此「是非之心」，聖人便無從由「積思慮，習偽故，以生禮義而起法度」，而任何人亦根本無法成為聖人。⁵

針對孟旦及倪氏所引出之問題，倪氏自己亦試圖提出其解決方案。倪氏以為，「有

² Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), p.77.

³ 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), p.206.

⁴ Eric Hutton, "Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?" 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), p.222.

⁵ 龍宇純：《荀子論集》（台北：學生書局，1987年），頁64-67。龍氏此文之目的主要在於論述荀子之性惡說與孟子性善說實可相容而非對立，而不在指陳荀子思想內部所存在的可能矛盾。

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）。⁶Hutton 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」。⁷

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。⁸

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。⁹

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、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，然而，此種看法實與〈王制〉之說法相違。因此，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。¹⁰

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

⁶ Nivison, "Critique of David B. Wong, 'Xunzi on Moral Cultivation,'" in *Chinese Language, Thought, and Culture*, p.324.

⁷ Hutton, p.222.

⁸ Hutton, pp.222-224.

⁹ Hutton, p.224.

¹⁰ 《荀子·性惡》。

也；感而自然，不待事而後生之者也。¹¹

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。¹²

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：

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。¹³

今人之性，飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。¹⁴

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。¹⁵

凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲暖，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。¹⁶

由上述引文，可知，荀子言性之內容，可細分為三類：¹⁷

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

¹¹ 《荀子·性惡》。

¹² 《荀子·性惡》。

¹³ 《荀子·性惡》。

¹⁴ 《荀子·性惡》。

¹⁵ 《荀子·性惡》。

¹⁶ 《荀子·榮辱》。

¹⁷ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1990年），頁389。

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。¹⁸然而，荀子除了主張「人生而有欲」¹⁹之外，尚言「人生而有知，……心生而有知。」²⁰且以為「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質。」²¹可見，荀子以為除了人之自然情欲及自然本能是性外，復以人之心亦是性。

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，且荀子所把握之心主要是在於心之認識性一面，可名之曰「認知心」。荀子所識之心為認知心，可於荀書中予以證知：

人生而有知，……心生而有知。²²

文中之「人生」與「心生」二者為互文，言人之心生而即具有認識客觀事物之本能，此由智性或認識作用而見之心即為認知心，而認知心之表現，必落於主客分立之境域中，故「能知」之主體必關連於「所知」之客體或對象，由此而形成對事物之知識。故荀子曰：

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。²³

所以知之在人者謂之知；知有所合謂之智。²⁴

就荀子而言，「凡以知」、「所以知之在人者」即是「能知」，「可以知，物之理也。」即是

¹⁸ 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年），頁67。

¹⁹ 《荀子·禮論》。

²⁰ 《荀子·解蔽》。

²¹ 《荀子·性惡》。

²² 《荀子·解蔽》。

²³ 《荀子·解蔽》。

²⁴ 《荀子·正名》。

「所知」，而「知有所合謂之智」即是對事物所形成之知識，此即認知心表現之結果，可知，荀子所把握之心為認知心。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。今夫犷狘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。²⁵

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：

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。²⁶

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

²⁵ 《荀子·非相》。

²⁶ 《荀子·王制》。

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。²⁷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。

（二）〈禮論〉篇中之問題

荀子在〈禮論〉曾說：

凡生乎天地之間者，有血氣之屬必有知，有知之屬莫不愛其類。今夫大鳥獸則失亡其群匹，越月踰時，則必反鉛；過故鄉，則必徘徊焉，鳴號焉，躑躅焉，踟躕焉，然後能去之也。小者是燕爵，猶有啁噍之頃焉，然後能去之。故有血氣之屬莫知於人，故人之於其親也，至死無窮。

依此，孟旦以為荀子主張人皆知愛其親，此似與荀子之性惡說相矛盾。²⁸

龍宇純亦以為，凡有血氣之屬莫不愛其類，而人為最，顯然亦天性如此。此種有血氣之屬同具之愛類、愛親之心即是儒家之仁，或可謂之「仁之端」，依此，荀子如何駁斥孟子之性善論點？²⁹

針對此一問題，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，但它並不是人的本質。因此，孟旦所指出的難題對荀子而言並不是真正的問題。³⁰

實者，引文中之「有知之屬莫不愛其類」在《禮記·三年問》作「有知之屬莫不『知』愛其類」。³¹而阮廷卓亦指出，《禮記·三年問》中「愛」上有「知」字，於義為長。³²而荀子在〈性惡〉中亦有類似之說法，荀子指出，塗之人可以為禹，蓋塗之人「皆有可以知仁義法正之質。」此「知」即人生而即有之認知能力，亦即是「心」。而從「知」說心，心為認知心。³³認知心之主要表現在於成就知識，而知識對於行為之道德與否，並無必

²⁷ 韋政通：《荀子與古代哲學》（台北：商務印書館，1987年），頁6-8。

²⁸ Munro, "A Villain in the Xunzi", p.198.

²⁹ 龍宇純：《荀子論集》，頁67-68。

³⁰ Hutton, pp.229-231.

³¹ 《禮記》，《十三經注疏》（台北：東昇出版事業公司，出版年不詳），第五冊，頁961，下。

³² 參見阮廷卓：《荀子輯證》。

³³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，頁408。

然之保證，蓋認知心可以知「道」、知「善」，但認知心本身並不即是「道」、不是「善」，亦即認知心僅具認知意義而不具道德意義。依此，此種有血氣之屬同具之愛類、愛親之心，並不具道德意義，亦非儒家之仁，因此，與荀子之性惡說並無矛盾。

此外，此種愛類、愛親之心係有血氣之屬皆有之，並非人類所獨具，亦即並非人之本質，因此，若謂此種愛類、愛親之心即生而即有之仁或道德，則似乎意指動物（有血氣之屬）皆生而具有道德或仁，此種說法似無法令人信服。綜言之，根據以上之分析論述，可知，孟旦所提出之難題，對荀子而言，並不是真正的問題。

（三）〈疆國〉篇中之問題

荀子在〈疆國〉云：

夫桀、紂，聖王之後子孫也，有天下者之世也，勢藉之所存，天下之宗室也，土地之大，封內千里，人之眾數以億萬，俄而，天下倏然舉去桀、紂而犇湯、武，反然舉惡桀、紂而貴湯、武，是何也？夫桀、紂何失？而湯、武何得也？曰：是無它故焉，桀、紂者善為人所惡也，而湯、武者善為人所好也。人之所惡何也？曰：汙漫、爭奪、貪利是也。人之所好者何也？曰：禮義、辭讓、忠信是也。

孟旦依據引文中「人之好者何也？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，而與性惡說之意旨相矛盾。³⁴針對此一問題，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。³⁵Hutton 所言甚是，因此，孟旦所提之問題與荀子之性惡論點並無衝突。

（四）「偽」字之歧義問題

荀子在〈性惡〉中說：

人之性惡，其善者偽也。……可學而能，可事而成之在人者謂之偽。……凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。

文中所謂「偽」是「人為」之義，荀子以為，一切禮義皆生於偽。而在〈樂論〉卻說：

³⁴ Munro, "A Villain in the Xunzi", p.198.

³⁵ Hutton, p.227.

窮本極變，樂之情也；著誠去偽，禮之經也。

文中「偽」變成「詐偽」之「偽」，且反以「去偽」，為「禮之經」。

楊筠如以為，〈樂論〉中之「著誠去偽，禮之經也。」一句，與〈性惡〉中「人之性惡，其善者偽也。」兩者「一為詐偽之偽，一為人為之義，大相反對。」誠屬矛盾。³⁶

實者，作為「人為」之義的「偽」字，係《荀子》中之專門用語或專有術語，其目的在於與「性」字相對為言，並在荀子學說，尤其是成德之學之建構中有其重要性。荀子所用「人為」義之「偽」字，當其立說時，未必符合當時之日常語言用法。蓋一哲學家試圖建立一學說或理論時，他既無法任意創一套語言以表述其學說，則唯有使用已有之語言，而賦以新義，其作法是對所使用之特殊用語下定義³⁷，以表明此一詞語之新義，由此遂形成其學說中之專有術語。此種實例在中、西哲學史中比比皆是。尤其是荀子具有主智主義³⁸之思想性格，而荀子善於對名言下定義正是此種主智主義之呈顯。

在《荀子》中，吾人可發現荀子在立論時，極為重視定義之角色，此可由其多次廣為使用「謂」字明顯得知。在《荀子》中，「謂之」、「之謂」、「可謂」、「所謂」等含有「謂」字之用語大約出現四百次左右，其中大部分含有「謂」字之用語皆具有定義之效力，它們是荀子用來解說自己著述中之用語的。³⁹今試說明如下：

1、使用「謂之」來下定義

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。正義而為之謂之行。所以知之在人者謂之知；知有所合謂之智。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。是散名之在人者也，是後王之成名也。⁴⁰

引文中所列舉之「性」、「情」、「慮」、「偽」、「事」、「行」、「知」、「智」、「能」、「病」、「命」等諸名即是荀子使用「謂之」此一用語對此等名言所下之定義，以為吾人使用此

³⁶ 楊筠如：《荀子研究》（台北：商務印書館，1974年），頁17。

³⁷ 定義(definition)一詞，或譯作「界說」或「界定」，乃是用簡單之文字說出一名言或名詞之實在意義，或一事物是什麼，換言之，即對名詞或事物所作之簡明解釋。參見戴華山：《語意學》（台北：華欣文化事業中心，1974年），頁221。

³⁸ 所謂「主智主義」(intellectualism)乃意指任何賦予精神、觀念和理智(intellect)以優位之哲學主張。參見布魯格編著：《西洋哲學辭典》（台北：國立編譯館，1976年），頁218。

³⁹ A.S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985), pp. 104-105.

⁴⁰ 《荀子·正名》。

等名言之依據。此段文字最能表現出荀子認知心之型態，蓋人之所以能對一名言下定義，此自是認知心之表現。

2、使用「之謂」來下定義

不為而成，不求而得，夫是之謂天職。……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，夫是之謂天功。唯聖人為不求知天。天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接，而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。⁴¹

文中之「天職」、「神」、「天功」、「天情」、「天官」、「天君」、「天養」及「天政」等諸名皆出自荀子使用「之謂」予以特殊之規定，即對此諸名所下之定義。

3、使用「可謂」來下定義

行法至堅，不以私欲亂所聞：如是，則可謂勁士矣。行法至堅，好脩正其所聞，以橋飾其情性；其言多當矣，而未諭也；其行多當矣，而未安也；其知慮多當矣，而未周密也；上則能大其所隆，下則能開道不已若者：如是，則可謂篤厚君子矣。脩百王之法，若辨白黑；應當時之變，若數一二；行禮要節而安之，若生四枝；要時立功之巧，若詔四時；平正和民之善，億萬之眾而搏若一人：如是，則可謂聖人矣。⁴²

此段文字中，荀子係以「可謂」此一用語來對「勁士」、「君子」、「聖人」諸名下定義，並由此而區分此三種不同之人格形態。

4、使用「所謂」來下定義

古之所謂仕士者，厚敦者也，合群者也，樂富貴者也，樂分施者也，遠罪過者也，務事理者也，羞獨富者也。今之所謂仕士者，汙漫者也，賊亂者也，恣睢者也，貪利者也；觸抵者也，無禮義而唯權執之嗜者也。古之所謂處士者，德盛者也，能靜者也，修正者也，知命者也，箸是者也。今之所謂處士者，無能而云能者也，

⁴¹ 《荀子·天論》。

⁴² 《荀子·儒效》。

無知而云知者也，利心無足，而佯無欲者也，行為險穢，而彊高言謹慤者也，以不俗為俗，離縱而跂訾者也。⁴³

上述文字中，荀子以「所謂」之用語來界定古今之「仕士」與「處士」，並由此而區隔古今「仕士」與「處士」之不同。

荀子之界定名言並不限於使用「謂」字等用語。荀子之善於為名詞下定義，也可以在下段文字中獲得明證：

以善先人者謂之教，以善和人者謂之順；以不善先人者謂之諂，以不善和人者謂之諛。是是非非謂之知，非是是非謂之愚。傷良曰讒，害良曰賊。是謂是，非謂非曰直。竊貨曰盜，匿行曰詐，易言曰誕。趣舍無定謂之無常。保利棄義謂之至賊。多聞曰博，少聞曰淺。多見曰閑，少見曰陋。難進曰倨，易忘曰漏。少而理曰治，多而亂曰耗。⁴⁴

由上述引文中，可以看出在整段文字中，荀子都在為諸名下定義。事實上，荀子為名言下定義之例子，在荀書中所在多是，不勝枚舉，凡此皆足以說明荀子善於對所使用之名言下定義，以明其指涉之所在，而人之能對名言下定義，此正是主智主義之當行表現。

依此，荀子基於建立其學說或理論之需要，並在立論時，為了避免所用詞語造成旁人不必要之誤解，因此，透過對當時已有之語言，予以界定，並賦以新義，由此而形成其著述中之專有術語，如，作為「人為」義之「偽」字即是。至於「詐偽」之「偽」係當時通行之日常用語。且誠如龍氏所言，除非荀子不食人間煙火，否則，便無法避免使用當時通行之用語。⁴⁵依此，〈樂論〉與〈性惡〉中，「詐偽」之「偽」和「人為」之「偽」二義並陳，並無矛盾之虞。

（五）〈天論〉篇中之「天命」問題

楊筠如指出，荀子在〈天論〉中之思想有前後矛盾之處。如，在〈天論〉之前段說：

彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貲，則天不能禍。

楊氏以為，此表示一種激烈的反對天命的精神。⁴⁶然而，在〈天論〉後段卻又說：

⁴³ 《荀子·非十二子》。

⁴⁴ 《荀子·修身》。

⁴⁵ 龍宇純：《荀子論集》，頁 52。

⁴⁶ 楊筠如：《荀子研究》，頁 16。

在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。故日月不高，則光暉不赫；水火不積，則暉潤不博；珠玉不睹乎外，則王公不以為寶；禮義不加於國家，則功名不白。故人之命在天，國之命在禮。

引文中之「人之命在天」此一觀念正與前者大相反對。⁴⁷

針對此一問題，龍宇純以為，荀子並非不講天命，只是荀子之天命，不是上天有意之安排，而是自我偶然之遭遇。人生天地間，命運各不相同，好壞皆是偶然之際遇，非天意所使然，天是無意志的，這才是荀子所言「人之命在天」之原意。然而，龍氏之說法實有待商榷。⁴⁸實者，欲解決此一難題，宜就荀子所賦予「命」和「天」之意義予以探討。

荀子在〈正名〉中為命字下定義：「節遇謂之命。」而在〈天論〉中亦有類似之說法：「楚王後車千乘，非知也；君子啜菽飲水，非愚也；是節然也。」上述引文中「節遇」和「節然」之「節」，王先謙皆訓為「適」。⁴⁹依此，前者意謂人之命運只是偶然之遭遇而已；而後者更明確說明人之富貴貧賤皆不過是偶然之遭遇而已。

至於荀子對於「天」之規定，可由下列三段引文來加以理解：

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；脩道而不貲，則天不能禍。故水旱不能使之飢，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。⁵⁰

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。⁵¹

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。

⁴⁷ 同前註。

⁴⁸ 龍宇純：《荀子論集》，頁 51。

⁴⁹ 參見王先謙：《荀子集解》（台北：藝文印書館，1977 年），頁 535；674。

⁵⁰ 《荀子·天論》。

⁵¹ 《荀子·天論》。

天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。⁵²

此三則文字直接闡明「天」之自然義。蓋荀子以為天體之運行，只是依循一定不易之自然法則以發揮其作用，而此法則與作用，本身並無任何之目的或賞罰之意志，故與人世之一切禍福無關。亦即天道只是自然如此，與人世之治亂興衰等並無任何意義之關涉。依此，荀子所認定之「天」乃自然性質之天，亦即「天」只是「自然」而已。

依此，「人之命在天」意指人之命運只是偶然之遭遇，是自然如此而已，而與傳統之「天命」思想無關。⁵³蓋荀子正是要破除當時流行之看法：以為天是有意志的，能主宰人類命運的人格神。而〈天論〉之主旨在於闡明「天人之分」之義，說明天只是自然，非有意志之人格神，且與人事無關，故人應善盡人事，利用自然，不可迷信天命。可知，「人之命在天」之觀念與〈天論〉之思想並無矛盾之處。

三、結語

在荀子之學說中，以性惡說最為著稱亦最具爭議，且由於文本中一些章節而使得爭論更加複雜化，甚而看來似與性惡說相矛盾。中、外學者所提出之問題有五：（一）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，荀子主張人生來具有內在之道德意識，然而，在〈性惡〉中，荀子指出，人性之中固無禮義，故彊學以求之。依此，則在《荀子》之思想中，出現了明顯的矛盾。然而，經由本文之分析，可知，人與禽獸之不同在於人之有「義」，「義」即理性、能辨，此「義」雖為人固有之特質，然並非道德意識；因此，與性惡說並無矛盾之處。

（二）孟旦根據〈禮論〉中之文句，以為荀子主張人皆知愛其親，此似與性惡說相矛盾。然而，根據本文之分析，可知，此愛親之心並不具道德意義且亦非人類所獨有之本質，因此，與性惡說並不相違背。（三）孟旦依據〈彊國〉中之文字，以為，人自然喜好禮、義等德性，孟氏似意指此等德目皆是天生的、內在的，而與性惡之意旨相矛盾。然誠如 Hutton 所言，人們所愛的是湯、武二人所展現出之德性，而非指禮、義等德目皆是人天生的、內在的德行。

（四）楊筠如依據〈性惡〉及〈樂論〉中，「偽」字之意義大相反對，認為兩者自相矛盾。實者，「人為」之「偽」係《荀子》書中之專有術語，而「詐偽」之「偽」乃當時通行之用語，因此，荀子將兩義並陳，並無矛盾之虞。（五）楊筠如指出，〈天論〉中「人之命在天」一句，與本篇反對天命之精神其意旨正相反對。實者，在《荀子》中，「天」為「自然」之義，「人之命在天」意指人之命運只是偶然之際遇，是自然如此而已，而與傳統之「天命」思想無涉，故與〈天論〉之主旨並無矛盾之處。

⁵² 《荀子·天論》。

⁵³ 參見李哲賢：《荀子之核心思想》，頁 55-61。

綜言之，孟旦等中、外學者所提出之難題，對荀子而言，並不是真正的問題，然而，透過中、外學者所提之問題，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。此外，學者所呈現之多元觀點，對於荀子哲學的確切理解與把握，應有正面而實質之助益。

參考書目

一、中文

- 王先謙：《荀子集解》（台北：藝文印書館，1977年）。
- 李滌生：《荀子集釋》（台北：學生書局，1979年）。
- 李哲賢：《荀子之名學析論》（台北：文津出版社，2005年）。
- 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年）。
- 韋政通：《荀子與古代哲學》（台北：商務印書館，1987年）。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1990年）。
- 楊筠如：《荀子研究》（台北：商務印書館，1974年）。
- 龍宇純：《荀子論集》（台北：學生書局，1987年）。
- 戴華山：《語意學》（台北：華欣文化事業中心，1974年）。

二、英文

- Cua, A.S., *Ethical Argumentation : A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii Press, 1985).
- Dubs, Homer, *Hsun-tze : the Moulder of Ancient Confucianism*(London : Arthur Probsthain,1927).
- Dubs, Homer, *The Works of Hsun Tze*(London : Probsthain,1928).
- Hutton Eric, "Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?" 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.220-236.
- 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).
- Munro, Donald J. ,“A Villain in the Xunzi,” in Philip J. Ivanhoe ed., *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics* (Chicago: Open Court, 1996), pp.193-201.
- 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) ,pp. 123-141.

Nivison, David S., “ Critique of David B. Wong, ‘ Xunzi on Moral Cultivation,’” in Chinese Language, Thought, and Culture.

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