

《國立政治大學哲學學報》第二十七期 (2012 年 1 月) 頁 35-74

©國立政治大學哲學系

# 心知與心慮——兼論荀子的道德主體與人的概念

東方朔

復旦大學哲學學院

地址：上海市楊浦區邯鄲路 220 號

E-mail : dfsfudan@sina.com

## 摘要

本文試圖檢討荀子有關心的概念的構成，重點在於闡發心的認知特性和荀子所謂的「心之所可」所包含的內部結構及其在成就人的概念中的意義和作用。荀子主性惡，人性中沒有如孟子一樣的養之即可放乎四海的「四端」，而荀子言心又重在心的認知的性格，心並不能創造道德法則。但荀子倚重「心之所可」，使得他即便在性惡論的條列之下，人的道德修身也得以可能。在此一過程中，人性的原始欲望和「心之所可」所包含的思慮、辨識、反省、評估及意志決斷在成就一個道德主體和人的概念中扮演著關鍵的角色。

**關鍵詞：**認知、思慮、心之所可、長慮顧後

---

投稿日期：2010. 11. 29；接受刊登日期：2011. 07. 18

責任校對：江鈺棋、劉澤佳

# 心知與心慮——兼論荀子 的道德主體與人的概念

## 壹、引言

筆者曾經在〈「人生不能無群」——荀子關於人的概念〉一文中指出，荀子有關人之所以為人的概念不同於孟子，在先秦儒家思想中另具一種理路。<sup>1</sup> 雖然在該文中也提及荀子對心與性的瞭解，但顯然還剩有許多空間有待進一步的說明。本文所作即試圖在此基礎上，進一步梳理荀子言心的認知特性及其所謂的「心之所可」，並說明此一「心之所可」所預設的道德主體在構成荀子人的概念中所具有的意義和作用。在此過程中，本文將資引和簡要介紹 Bryan Van Norden, David B. Wong 以及 T. C. Kline III 教授的相關研究，<sup>2</sup> 同時結合 Harry G. Frankfurt 教授有關「意志自由和人的概念」<sup>3</sup> 一文以作進一步的分析。

---

<sup>1</sup> 該文已發表於《諸子學刊》2010年第四輯（上海古籍出版社），頁299-328。

<sup>2</sup> Bryan Van Norden, David B. Wong 以及 T. C. Kline III 的文章，請參閱 *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*.

<sup>3</sup> Harry G. Frankfurt, p.p. 5-20.

## 貳、心的構成及其認知特性

### 一、心之構成的複雜面向

我們曾言，荀子言心具有複雜的面向，大而化之地說，此心可以用以指示天官或五官之外的內在機能，包括我們現在所說的知、情、意三個方面。荀子云：

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。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。所以能之在人者謂之能；能有所合謂之能。（《正名》）

此處荀子對性、情、慮、偽、事、行、知、能八個概念（或心理作用）作了定義，而陳大齊先生對此有一概括性的總結，他說：「依上所述，可以看出荀子是以性、知、能為心理作用的三個成分。情即是性，欲屬於情，故亦屬於性。慮是知慮，故屬於知。解作記憶的志，是知所遺留而儲藏於心，故亦屬於知。偽是『情然』之上加以知慮的選擇，而後由能為之發動，故是性、知、能三者所合成的。事與行是有當於利有當於義的偽，故只是偽之具有特殊情形者，只是偽的細目。解作志意的志，亦是性與知所合成的。唯獨性、知、能三者，既非出自他種成分所合成，又不能相互歸屬，故可推知，性、知、能三者應是心理作用的成分。」<sup>4</sup> 陳先生的上述分析於文獻有徵，平情而客觀，而

---

<sup>4</sup> 陳大齊，《荀子學說》，頁37。

其所說的「性、知、能」即大體相當於前面所說的「情、知、意」。但有兩個相互關聯的問題尚需指出，其一是陳先生此處將情與欲歸屬於「性」的「性」，在荀子的思想中當屬於狹義的、好利惡害的「性」，而不是荀子言「性」之全體；其二是荀子一方面說「情然而心為之擇謂之慮」（《正名》）、「人生而有知……心生而有知」（《解蔽》），依此，「知」或「慮」應當屬於「心」，但另一方面荀子又謂：「凡以知，人之性也」（《解蔽》），此處似乎又將「知」歸屬於「性」。<sup>5</sup> 依陳先生之說，「荀子所說的性中涵有欲的作用而不涵有慮的作用。慮屬於知，故荀子時常稱之為知慮。性與知各為獨立的心理作用，並不相互涵攝，故性中不能有知慮。」<sup>6</sup> 陳先生此說固然有其對荀子言性的特殊的亦即狹義的理解，但顯然，就通觀荀子言性之思想整體而言，其間或不免有所虛歉。<sup>7</sup>

荀子言心具有明顯的認知特性，此已為許多學者所主張，但此心是否純只是認知心，依然尚存爭議。馮友蘭先生認為，在荀子之心理學中，心是能知能慮之心，心節情欲、立權衡以於「利之中取大，害之中取小」。心並藉「虛壹而靜」以知道，「但謂心之虛，乃『不以所已藏害所將受』；心之靜，乃『不以夢劇亂知』。心之主要功用為知慮，『使之則謀』。『夢劇』者，『偷則自行』之隨便胡思亂想也。」<sup>8</sup> 從上述所言分析，馮先生大體認為荀子所言之心主要是一種具有去

<sup>5</sup> 必須指出，韋政通先生認為荀子「以『知』規定人之『性』，即無異以『知』規定人之『心』」。如是，即心與性在荀子那裏便沒有差別，如此處理恐難合荀子思想之本意。參閱韋政通：《荀子與古代哲學》二版，頁 140-141。

<sup>6</sup> 陳大齊，《荀子學說》，頁 47。

<sup>7</sup> 請參閱拙文〈善何以可能—荀子的性惡論〉，朱貽庭編《與孔子對話：儒家文化與現代生活》，頁 237-273。以及〈性之規定及其延伸的問題〉（《徐復觀學術思想中》，2009）兩文中的相關論述。有關荀子之「知」是屬「心」還是屬「性」的問題，筆者已另撰文處理。

<sup>8</sup> 馮友蘭，《中國哲學史（上）》，頁 219-220。

取、權衡、決斷的認知（知慮）心。此外，牟宗三、勞思光等人也認為荀子所言之心為認知心，如牟先生通過孟荀的對比，認為孟子的心是「道德的天心」，而荀子之心只是思辨心、認知心。牟先生云：「荀子於心則只認識其思辨之用，故其心是『認識的心』，非道德的心也；是智的，非仁義禮智合一之心也。可總之曰以智識心，不以仁識心也。此智心以清明的思辨認識為主。」<sup>9</sup> 當然，對於將荀子之心看作是一純全的認知心的觀點，也有一些學者如唐君毅先生等提出了異議，唐先生便提出了一個頗為曖昧的「統類心」概念以取代「認知心」的概念，在唐先生看來，「荀子之心，即只在第一步為一理智心，而次一步則為一意志行為之心。此意志行為之心，乃能上體道而使之下貫於性，以矯性化性者。由是而荀子之心，即有如原為一傘之直立，而漸向上撐開，以鋪陳出統類而下覆者」<sup>10</sup>；唐端正教授則順著唐君毅先生的思路進一步問道：「心是否只是個純認知的主体呢？道可否由心建構出來？而心又可否是個德性主体呢？」唐教授認為，「但若只從心的知性去瞭解荀子的心，把心的德性完全加以否定，使荀子的禮義法度成為無根之木，無源之水，這完全是一種誤解。」「如果人只有一個認知心，何以荀子不法自然，不法凡人，而必以人道為本，必以聖王為法呢？」唐教授認為，在荀子那裏，心之知道殊非只是知道一個客觀事實，而同時也能作價值的抉擇，知道什麼是有價值的道，什麼是沒有價值的非道，而乃能進一步去守道以禁非道。「守道以禁非道」或可充分地說明荀子的心具有德性的成分，而非純只是一認知心。<sup>11</sup> Masayuki Sato（佐藤將之）教授在“*Confucian Quest for Order*”

<sup>9</sup> 牟宗三，《名家與荀子》，頁 224。

<sup>10</sup> 參閱唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》，頁 111-112、頁 117。

<sup>11</sup> 唐端正《先秦諸子論叢（續篇）》，頁 180 - 184。此類觀點認為荀子之心能「知道、守道以禁非道」而認定荀子之心乃是或具德性心，在理論上似乎顯得有些粗糙。荀子之心可以知道、守道、從道，但其所守、所從乃是以「所知」為前提的，而心之

一書中則檢討了牟宗三、韋政通、陳大齊等人將荀子之心看作認知心的看法，並提出二個問題：荀子認知心（理性推理概念）的主要來源是什麼？荀子之心除了認知之外，還有其他特點嗎？對於第一個問題，佐藤教授認為道家對荀子影響甚大，《黃帝四經》和《管子》「四篇」也構成荀子論心的重要的思想來源；第二個問題則涉及到荀子對「誠」的理解，而在這個問題上，佐藤教授認為，我們顯然不能純用認知理性（理性推理，rational inference）對心進行概括，而更多地接近孟子和《中庸》的說法，所以佐藤教授認為荀子「誠」的概念代表了其心論的另一面而非「歧出」，認為荀子之心包含兩種不同的理論層面：一種是誠的「動態心」，一種是理性推理的「靜態心」。然而，所謂誠的「動態心」在認知形式上究竟有何特點？則依然有進一步研討的必要。<sup>12</sup>

陳大齊先生對那種將荀子言心看作是專指與情欲對立的認知心、知慮心的觀點提出了異議，認為荀子所說的心是指一切心理作用的總稱，既包括「知」與「意」（此「意」亦即荀子所說的「志」或「能」，陳先生謂「能」或「作為」），也包括「情」（陳先生謂「性」）。「心」包含著「意」，在荀子思想中應相當明顯，且十分重要；至於「心」包含「情」，一般學者則注意不夠，陳先生舉《正論》篇「天子者，勢至重而形至佚，心至愉而志無所詘」和《王霸》篇「故人之

---

「所知」是認識上的真假判斷，心之認知若不以「道」為標準，則其所知並不可靠；荀子之心的確可以作價值抉擇，但此抉擇能力須結合外在的禮義法度才有其正面的意義。荀子並沒有清楚地告訴我們在聖人沒有製作禮義法度之前，第一個人是如何成為聖人的，而這正是荀子不在意 (don't care) 而本文待後意欲說明的，但荀子大量文本乃是預設生活在已有的禮義法度中的人是如何經由修身而成人的。

<sup>12</sup> Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order — The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi.*, p.p. 277 – 278. 佐藤認為，荀子「誠」的概念或許是孟子思想的一種發展形式，同時，也是《中庸》的主要來源。佐藤教授該書的特點是對荀子思想的來源及文獻資料有相當詳細的說明。

情，口好味，而臭味莫美焉……心好利，而谷祿莫厚焉」為例，認為此處所說的「心」皆作「情」字解，「所以合而觀之，荀子所說的心，應當是一切心理作用的總稱。唯其為總稱，故知可以稱為心，情亦可以稱為心。若以見其常用以稱呼知慮，遂謂其專攝知而不兼攝情，則未免有失荀子用語的原義。」<sup>13</sup>

顯然，就心之構成而言，陳大齊先生所言更為全面和客觀。由於荀子在行文中更多的是把人的性情欲望歸屬到狹義的「性」中而非「心」中，的確給人以心、性分明的印象；而荀子在論及「心」時，其主要關注的又是「心」的「認知」（亦即陳先生所說的「知」）和「作為」（亦即陳先生所說的「能」），且此兩方面的關係甚為密切。就道德修身的角度上說，荀子強調的是，「心」如何對禮義法度的「把握」，此「把握」是結合心之知、能而言，故其又有二義，亦即心不但能知、當知禮義，且能行、當行禮義，故此「知」乃是「行」的基礎，而「行」即是「知」之目的，「心」所具有的道德實踐的性格十分明顯。<sup>14</sup>如是，即荀子言「心」之「知、能」實際上包含了心的認知作用和行動意志兩方面，我們先簡單地勾劃荀子言心的認知特性。

## 二、心之認知何以可能？

就最一般的意義上說，所謂「認識何以可能」的問題首先便涉及到兩個方面的肯認：感官有能知之性，事物有可知之理，在中國傳統

<sup>13</sup> 陳大齊，《荀子學說》，頁38。

<sup>14</sup> 何淑靜教授在論及荀子有關心、性的觀念時，提出「心是性」是從「生而有」說；「心不是性」是從「實踐功夫」說的主張，對薛保綸、唐端正、李滌生、徐復觀諸先生的觀點進行了回應，可供參考。見氏著：《孟荀道德實踐理論之研究》，頁47-73。

哲學史上，這兩者的關係又常常表現為「能」與「所」的關係。<sup>15</sup> 荀子云：

人生而有知……心生而有知。（《解蔽》）

凡以知，人之性也；可以知，物之理也。（《解蔽》）

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。（《正名》）

從「生而有」說「知」，意味著在荀子看來，能知是人的（先天）本性，故云「凡以知，人之性也」，就其為本性而言，亦可謂之為「知能」；但荀子亦謂「心生而有知」，即「知」應被理解為「心」的先天的本性，而物則有可知的道理。所謂「知之在人者謂之知」意即存在于人心的認識作用，稱作智；所謂「知有所合謂之智」意即認識清楚且有當於事物之理，也叫做智。人心之知有感性和理性之分，「知有所合」之知乃指人的理性認識而言。而「能之在人者謂之能」在句式上承上句而來，即是說人本來有的掌握事物的能力叫做潛能；「能有所合謂之能」意即以這種潛能接於事物且有當於理，則叫做才能或「實能」。<sup>16</sup> 此處，我們應當注意，荀子雖在這裏討論「能知」與「所知」的關係，但所謂「知之在人」之「知」與「能之在人」之「能」，即是我們在討論《性惡》篇中的「途之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」中所說的「知」與「能」，這種意義

---

<sup>15</sup> 王船山謂：「境之俟用者曰『所』，用之加乎境而有功者曰『能』。」（《尚書引義·詔告無逸》）「所」是認識對象，而「能」就是作用於認識對象且表現為功效的認識能力，此處「境」即是指認識對象而言，認識對象必定實有其體，而認識能力即是以此認識對象為體。

<sup>16</sup> 參見李滌生，《荀子集釋》，頁 508-509。本文譯文多從該書，並參閱馮耀明〈荀子人性論新詮〉。



上的「知、能」，對人而言，顯然具有先天的性格，是不待後天學習而有的能力；而所謂「知有所合」之「知」與「能有所合」之「能」，指的是人的先天的知、能經由後天的積慮習能，在處理事物時有當於理所表現出來的智慧與才能。<sup>17</sup> 簡言之，荀子的上述言說認定人有認識和把握對象事物並獲取知識的能力，而對象事物亦有自己的條理可以被人的認識能力所認識和掌握。

荀子肯定人有能知之性，物有可知之理，並且強調「學」為增進知識之根本途徑。然而，「能知」如何知「所知」？對此，荀子主張感覺能夠給與客觀實在，感官之感覺所給與的美惡、清濁、甘苦、腥臊等是對象事物在人們的正常感覺活動中的呈現，<sup>18</sup> 而人即用不同的感官感覺不同對象物的屬性，故荀子云：

形體、色理以目異；聲音清濁、調竽、奇聲以耳異；甘、苦、鹹、淡、辛、酸、奇味以口異；香、臭、芬、鬱、腥、臊、漏廂、奇臭以鼻異；疾、癢、滄、熱、滑、鉞、輕、重以形體異；說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心

<sup>17</sup> 參閱李滌生，《荀子集釋》，頁 508—509。所需指出的是，荀子如此規定能知與所知之關係，表現出其對別家學說的批判性吸收，如墨家、《管子》「四篇」等，如《管子·心術上》即認為：「其所知，彼也；其所以知，此也。不修之此，焉能知彼？修之此，莫能（如）虛矣。虛者，無藏也。」，還需說明的是，《管子》一書包含非常複雜的內容，其中涉及《白心》、《內業》、《心術》上下這四篇的作者問題在學術界便爭論不休，有的人認為，此四篇即是宋、尹的著作，郭沫若持此說；但也有一些學者並不同意，他們認為《心術》上下應是稷下黃老的著作，而其他篇章則應歸於齊法家，馮友蘭持此說。為免葛藤，有的學者便乾脆直稱《管子》「四篇」。

<sup>18</sup> 金嶽霖在《知識論》中特辟「正覺」一詞以區別人的感官活動中所常有的幻覺、錯覺等，金先生云：「我們稱正覺底呈現為『所與』以別於其他官能活動底呈現。所與就是外物或外物底一部分。所與有兩方面的位置，它是內容，同時也是對象；就內容說，它是呈現，就對象說，它是具有對象性的外物或外物底一部分。內容和對象在正覺底所與上合一；在別的活動上這二者不必能夠合一。」參閱氏著：《知識論》，頁 130。荀子亦有類似的看法，見下。

異。（《正名》）

在荀子那裏，人之「天官」可以分爲兩種，耳、目、口、鼻、形等屬外感官，而心爲內感官。對象事物各異，如何區別？根據則在感官。然而，對象物紛繁複雜，感覺如何認識這些事物？即便能夠認識這些事物，則所獲得的認識又如何具有客觀性？同一事物所產生的雜多的感覺經驗，認識如何獲得其一致性？對此，荀子提出「凡同類同情者，其天官之意物也同。」（《正名》）所謂「同類同情」、「天官之意物」是指同屬人類，具有相同的感覺情形，那麼，其感官接受對象物之刺激所獲得的物象亦相同。<sup>19</sup>

無疑，當荀子說「凡同類同情者，其天官之意物也同」時，已說明感覺經驗構成了對對象事物的認知的基礎，但荀子的這一說法已經與「目辨白黑美惡」等直接經驗有所不同，從「同類同情」到「天官之意物也同」已包含了在感官的直接經驗之外，還有概念的綜合作用和心智的認識作用。單就感官的直接經驗而言，如前所言，我們沒有理由對此加以無條件的信賴。事實上，對於感覺經驗所不免的表面性、片面性、相對性等，荀子也有其自己的觀察，感官之蔽也直接影響到心官，以致人無法對事物作出客觀的判斷，所謂感有所短，夢劇亂知，心神恍惚，如是者，即未可定其然否，若非用疑離之感覺來判斷不定的事物，其結果非惑即愚（參閱《解蔽》）。荀子言心之主宰當然可以說是對著感性認識而來，然而，此心如何去主宰感官之知，又如何進行思維以認識對象事物？對此荀子認爲：

---

<sup>19</sup> 荀子的此一觀點我們在孟子那裏也可以獲得大體相似的說法，孟子云：「口之於味也，有同嗜焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。」（《告子》上）不過，在方向上，孟子試圖以此來證明人有形而上的良知良能。有一種觀點認爲，類似的說法用康德的「通常的人類知性」或「共通感」來加以說明或更爲貼切、更具有理論的說服力。「共通感」的觀點在某種意義上也可以用來分析荀子。

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之當簿其類，然後可也。五官簿之而  
不知，心徵知而無說，則人莫不然謂之不知。（《正名》）

前面我們引荀子所謂「心不使焉」，其意即是心不「徵」知。楊倞云：徵，召也，言心能召萬物而知之。胡適謂「徵」為「證」，言以心證成感覺印象。李滌生復引吳康之語而謂心為主體，能喚起知覺作用，以辨物象也。<sup>20</sup> 其實，荀子謂「心有徵知」即是說心能知，能辨識、驗證，至於如何能知，荀子即謂「待天官之當簿其類」，「天官」即是五官，「當」為「正」，「簿」即「記錄」。此意是說，五官接於對象事物而有感覺印象，若心（此處作為獨立的心官而言）無意識別或證成此一感覺印象，即此感覺印象乃為迷離模糊的，而不是清晰的。若欲使感覺印象清晰，有意義且能說明事物，即必須由心對此加以辨識，如是，即心之理智的作用亦便成為認知的根本條件。荀子強調，心的辨識、驗證一定要在感官接觸到外界事物之後才能發揮作用，必定要以感覺經驗為基礎。又云「五官簿之而不知，心徵知而無說」，意即五官接觸事物，記錄了它的聲音形貌，但不知其為何物，這是因為心不徵知，故不能成知；另一種情況是，五官記錄了，心也徵知了，卻說不出其為何物，這是因為沒有經驗的基礎，故亦不能成知。<sup>21</sup> 荀子此處討論的是感覺經驗與心智作用的關係問題，前者是認識過程之發端，而後者卻是認識所以為認識的根本和主宰，沒有心的辨識驗證作用，只靠感覺經驗則無法成就知識。<sup>22</sup>

<sup>20</sup> 李滌生，《荀子集釋》，頁 514。

<sup>21</sup> 此句之解釋各譯注本頗有差異，今從李滌生先生，參閱《荀子集釋》，頁 515。

<sup>22</sup> 荀子另有一段說明心之辨識作用的文字，頗為清楚。荀子云：「人心譬如盤水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，

由上討論我們可以看到，荀子言心之認知，可以說殊為綿密，他不僅區分了「知、能」的雙重意義，討論了感性認識與理性認知的關係，而且強調了此心的「知慮」特徵和「作為」（即「能」）的行動意志，突出了「心有徵知」在認識過程中的主宰地位。如是，即荀子此「知」便與「禽獸有知而無義」（《王制》）的感覺性之「知」拉開了距離；<sup>23</sup> 而心的徵知能力或可為我們進一步探討禮義是如何從人的知、能之性中產生的問題敞開了一個可能空間。<sup>24</sup>

## 參、「心之所可」與道德主體

### 一、從認知之心到「心之所可」

就認知此一脈上看，荀子認為由耳目口鼻形體得來的感覺經驗的知識尚需上升到「天君」之心上來加以決疑似、定然否。如是，則心的地位在認知過程中便得以突顯，對此荀子認為：

心居中虛，以治五官，夫是之謂天君（《天論》）

意即在人的感覺器官中，心處於中心主宰的地位，但這種地位又可以從何處看出呢？荀子又云：

---

物莫之傾，則足以定是非決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決羸理矣。」（《解蔽》）心之見理，猶如水之照物，水清能照物，心清則能見理。學者（如勞思光、蔡仁厚先生等）認為荀子之心只是一見理的認知心，而非具理的道德心。我們曾言荀子言心原具有複雜的含義，以此一比喻而即斷言荀子之心純為認知心，乃日後引發學者質疑的重要原因之一。

<sup>23</sup> 馮耀明，〈荀子人性論新詮〉。

<sup>24</sup> 廖名春，〈荀子新探〉，頁130頁。

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，形可劫而使誦申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。故曰：心容——其擇也無禁，必自現，其物也雜博，其情之至也不貳。（《解蔽》）

心不使焉，則白黑在前而目不見，雷鼓在側而耳不聞。（《解蔽》）

依荀子，心是形骸之主人，亦復是意識之主宰，其支配人的四肢百體，而不受四肢百體之支配，<sup>25</sup> 所謂「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」等等皆以明示心之作為意志的自由自主特性，蓋口可以由外力之劫持使之言或默，身體可以由外力之劫持使之曲或伸，而心卻不由外力之劫持使之改變意志，對則收納，錯則拒絕，故而人的心靈狀態之選擇不受限制，必定自動地表現出來，其接受繁雜之事物，但精誠所至則專一不二。心的這種主宰作用也充分表現在若人不役心於事物，即便白黑在前，鼓聲在側，所聞所見亦只在模糊影響之間而不可能有清楚之聲色，<sup>26</sup> 故又云「心憂恐，則口銜芻豢而不知其味，

<sup>25</sup> 此處荀子言及「神明」一詞。「神明」固可以解釋為精神或意識，但荀子用此一詞其或有取於《管子》「四篇」中的某些觀念，在那裏「神」這一觀念被認為是能夠自發地使神奇事物發生轉化的東西，《內業》篇便認為心有此一能力使自己同化於神明之極，這種轉化過程稱作「正形」。若聯繫這一思想來源，有學者便認為，荀子「心者，形之君也」一句中的「形」可以被認為是一種德性轉化的過程。佐藤教授有此一說，可供學者參考。

<sup>26</sup> 荀子的此一觀念可與《勸學》篇中「目不能兩視而明，耳不能兩聽而聰」、「螾無爪牙之利，筋骨之強，上食埃土，下飲黃泉，用心一也」等言說相互發明。荀子對心的主宰作用及其與五官的關係觀念受《管子》「四篇」的影響，《心術》上說：「心之在體，君之位也；九竅之有職，官之分也。心處其道，九竅循理。嗜欲充益（盈），目不見色，耳不聞聲。故（曰）上離其道，下失其事。」此言心與其他感官（九竅）之關係；又云：「耳目者，視聽之官也。心而無與於視聽之事，則官得守其分矣。夫心有欲者，物過而目不見，聲至而耳不聞也，故曰：上離其道，下失其事。心術者，

耳聽鐘鼓而不知其聲，目視黼黻而不知其狀，輕暖平簟而體不知其安。」（《正名》）

上述一段荀子大體表達了心的意志特性的幾層意思，其一是心為精神和肉體的主宰；其二是心表現為意志的絕對自由；其三是心之意志自由的迎拒辭受乃以知為基礎，此「知」是知慮之「知」和徵知之「知」。荀子言心的這種意志品格在其「成人」(being a person) 的過程中顯然扮演著關鍵的角色，具體地說，即表現在人禽之辨上（在荀子那裏，「人禽之辨」與「人禽之別」並不完全相同），蓋依荀子，「人賢而不敬，則是禽獸也」（《臣道》），意即見賢人而不敬之以禮，便是禽獸，此判不可謂不峻急峭刻，今不贅。問題是，此「不敬」者何？表面上是不敬賢人，而實質即是不敬禮義，不學禮義，故荀子又云：「學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮……故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。」（《勸學》）但若問此不敬、不學之原委又為何？此即是人「縱性情，安恣睢」，其最終之結果便是「合於犯分亂理，而歸於暴」（《性惡》）而為禽獸。故為使人成其為人，荀子乃策動人之心知與心能以節制和馴導人的性情和欲望，荀子云：

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……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，所受乎心也。天性有欲，心為之節制（依胡適，此後九字，今本闕。今據日本學者久保愛所據宋本及韓本增）……故欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，

---

無為而制竅者也，故曰：君。」此云心官之於耳目之官的主宰作用以及治心之道。學者亦可參閱侯外廬等著：《中國思想通史》，頁 544。

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》）<sup>27</sup>

胡適認為：「這一節說人不必去欲，但求導欲；不必寡欲，但求有節；最要緊的是先須有一個『所可中理』的心作主宰。『心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治』這種議論，極合近世教育心理，真是荀子的特色。」<sup>28</sup> 胡適將此段看作是荀子思想之特色的表達，而此特色即在於強調心的主宰性，亦即是「心之所可」，此誠抓住了問題的核心。但何謂「心之所可」？此處與人的欲望相聯繫的「心之所可」在理論上究竟有何特殊的性格？重要的是，此「心之所可」與荀子「成人」的概念究竟有何關係？

## 二、預設於「心之所可」中的道德主體

一般地說，在荀子那裏，「欲」是性的自然反應，而「可」是心的理智的判斷。荀子云：「性者、天之就也；情者、性之質也；欲者、情之應也。」（《正名》）但此情、欲有其表現的特點，「『欲』出於情性，它不管可得不可得，只是盲目的反應。『可』出於心知，它是理智的選擇。欲望形成求的行為，是經過理智的選擇認可的。」<sup>29</sup> 此即荀子所說的「以所欲為可得而求之，情之所必不免也。以為可而道之，知所必出也。」（《正名》）此處「以為可而道之」在荀子的思想中實際上預設了一個道德主體（moral agency），此道德主體不僅

---

<sup>27</sup> 胡適，《中國哲學史大綱·卷上》，頁322。

<sup>28</sup> 胡適，《中國哲學史大綱·卷上》，頁322-323。

<sup>29</sup> 李滌生，《荀子集釋》頁528。

可以對自己天生的情緒反應和欲望衝動予以「自禁、自使、自奪、自取、自行、自止」，而且還有一種知慮的反思、辨識和評估，此即「知所必出也」。「道之」的活動是以「可」為前提的，而「可」是「知」與「能」的綜合體，它不僅在觀念上認知、評價「可」與「不可」，而且在行為上發動、終止「可」與「不可」。如是，「心之所可」所預設的道德主體在荀子「成德」（同時也是「成人」）的思想中便處於一個核心的地位。需要指出的是，這種核心地位不僅表現在生活於禮義世界中的人經由修身，策動「心之所可」以使自己成為一個有道德的人；而且它也為我們理解在一個遠古的洪荒世界中第一個人是如何從一個野蠻人 (barbarian) 轉變成為一個有道德的人提供了一個理解的概念架構。<sup>30</sup> T. C. Kline III 教授對此指出，依荀子，「在古代的聖人橫空出世之前，世界一片混亂，人類沒有適當的禮義和制度以創造和維持一個管理井然、和諧有序的社會。」正是因為有了聖人，才把人類由一個混亂衝突的社會帶到一個有道德的社會。荀子一書中大量的文字集中於討論經由聖人所創造的禮義法度等如何引導人們的道德修養以及和諧社會的實現，問題在於，「在一個沒有禮義、師法和制度以引導道德修養的混亂社會中，這些人是如何可能成長為一個聖人的？」<sup>31</sup> 對此，萬百安教授 (Bryan W. Van Norden) 和 David B. Wong 教授的文章皆指出，為了達到對從混亂到道德秩序的最初始的轉化有一個令人滿意的解釋，那麼，人們是如何能藉由修養其自己，以便使其成為有道德或有德性的人，就必須有一個充分的說明，

---

<sup>30</sup> 何淑靜教授隨順牟先生之觀念，認為，荀子「心之所可」是透過實踐功夫得「知」禮義而後以禮義來制欲的，由此，心是以「認知」的形態來治性的，見氏著：《孟荀道德實踐理論之研究》，頁 63。何教授此見誠為端的，但在一個尚未存在禮義的世界中，情形又將如何？似尚有待解釋。

<sup>31</sup> T. C. Kline III, "Moral Agency and Motivation in the Xunzi", in *Virtue, Nature, and Moral Agency*, p. 155.



而這種說明需要有一個道德主體的概念，以能允許道德修養甚至在第一個聖人出現之前進行。在「孟荀：兩種不同的道德主體觀」一文中，萬百安教授通過對《孟子·告子上》「魚與熊掌」章和《荀子·正名》篇的對比，區分了孟、荀有關人的主體的不同，在萬百安教授看來，荀子主性惡，他不相信我們天生具有指導我們道德修養的最初的道德反應。但若任由天生的欲望和衝動引導我們的行為，結果便會陷入衝突和混亂。所以，荀子相信人性如枸木必待隱栝而直，道德修養的過程與其說是一個由內到外的過程，毋寧說是一個由外到內的過程。萬百安在引用了《勸學》和《修身》兩段文本後認為，此一過程「始於禮義活動的履行，起初人們並不樂於做，在熏習禮義、文、史等經典時，人們也不能欣賞和完全理解，經由決定性的和長時期的努力，人們最終會為了自身的原因變成樂意於禮義的練習，並且瞭解和欣賞經典文本。依荀子，一個人必須被訓練成樂於禮義和道德。」<sup>32</sup> 萬百安此處帶有合理想像的解釋被倪德衛 (David S. Nivison) 稱作是「德性的弔詭」。<sup>33</sup> 然而，在萬百安看來，從一個人把禮義看作是工具的慎重的動機到一個人把禮義看作是目的的轉化，這一過程對於原初的聖人而言正構成了其道德修養的一部分，而荀子正是以此一道德主體的概念構成了他跳出此一弔詭的方式。萬百安認為，在荀子那裏，以「心之所可」克服人的自然欲望乃是人的自我修養之途中的第一階段，而荀子對道德主體之理解的核心正在於「可」與「欲」之間的意志機制的差別，「欲」是性，「可」為心，「可」因「知」而出現，「可」與「不可」因知而造成。如是，即「心」便控制了行為，而「欲」不論如何強烈也不可能轉化成行為。「荀子斷言，一個人的行為不是為

<sup>32</sup> Bryan Van Norden, "Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency", in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, p.123.

<sup>33</sup> David S. Nivison, "The Paradox of Virtue", in *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, p.p. 31-44.

他的欲望所決定的，而是由他的『心之所可』所決定的。」<sup>34</sup> 孟荀之間，孟子會說，一個人行善是因為他「想望行善」(desires to do good)，而荀子則會說，一個人行善是因為他「認可行善」(“approves of” doing good)，<sup>35</sup> 在極端情況下，人們能夠違反他們最強烈的欲望感受而行動，如好生惡死乃人之大欲，然而人為了追求他們「心之所可」的原則或理想，卻寧願蹈死無悔，最終，人的行為的「可」與「不可」的能力使得道德修養成爲可能。因此，萬百安得出結論說：「創始人 (the beginner) 在道德修養中（如亞里斯多德所說的『節制』者）能夠使他做他並不想做的事情。」<sup>36</sup> 但此「心之所可」究竟有多大作用，亦即其強度究竟爲何？對此，David B. Wong（黃百銳）對萬百安的看法提出了異議。David B. Wong 認爲，理解荀子心之「可」與「不可」的能力可以有「強解釋」和「弱解釋」兩種不同的方式，在「強解釋」方式之下，「心之所可」可以制服欲望，即便此一欲望對那些將長期滿足行爲主體的總體欲望體系毫無關係，而這正是萬百安給我們提供的解釋，「然而，我認爲他的解釋並不能幫助我們理解我們是怎樣能夠從自利到真正的道德行爲之間實現轉化的問題。心制服欲望的力量可能看似提供了這樣一種解釋，但我將證明並非如此。」<sup>37</sup> 依 David B. Wong，荀子的「心之所可」並不適用於「強解釋」方式，而只能適用於「弱解釋」方式，在此一方式下，「『心之所可』所能引起的與主體的欲望相反的行爲多半是當下的 (most immediately)，心之所

---

<sup>34</sup> Bryan Van Norden, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency”, in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi.*, p.118.

<sup>35</sup> Bryan Van Norden, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency”, in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi.*, p.p. 103-34.

<sup>36</sup> Bryan Van Norden, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency”, in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi.*, p. 128.

<sup>37</sup> David B.Wong, “Xunzi on Moral Motivation”, in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi.*, p. 140.

可的東西最終要建立在那些能長時段地最能滿足主體之欲望總體的東西的基礎之上」，<sup>38</sup> 因此，「弱解釋」的方式更接近於實踐理性角色中的「手段—目的」的觀點。在 David B. Wong 看來，作為行為的動機，在荀子那裏，「可」與「欲」之間的差別，其實只是欲望所表現出來的範圍的差別，亦即「一個人當下的口腹之欲與一個人經由對長遠利益的反思而生起的欲望之間的選擇。」<sup>39</sup> 而 T. C. Kline III 教授對 David B. Wong 的解釋似乎有所保留，在 T. C. Kline III 看來，荀子言心之「所可」並不同於單純的經由對欲望的總體體系的長期滿足的思考所引發的欲望。T. C. Kline III 認為：「『心之所可』可以理解為不同於如此這般欲望 (desire as such) 的動機機制。荀子將『所可』與『知』相聯繫，與我們描述和評價我們的內在動機以及外在情境的認知能力相聯繫……這種經由心之指向和控制的過程將原始欲望 (original desire) 轉化成比與生俱來的、隨情感狀態而湧現的特殊反應更為複雜的動機。這種動機現在可以體現在更為廣泛的認知和描述之中，同時也建基於對外在因素之性質的理解和敏銳感知之上。」<sup>40</sup> 若依 David B. Wong 的解釋，這種已經轉化了的動機，我們仍然要將它看作是欲望的話，那麼，這樣一種新的欲望便會與荀子把欲望定義為對天生的情感狀態的反應相違背；更有甚者，若將此新動機標識為欲望的話，那麼，這簡直就是假定，除了欲望，沒有任何別的心理狀態可以激發行為。「實際情形可能是，『心之所可』表示另一類動機，也許我們可以把它稱作一種『實踐判斷』 (practical judgment)，它既有

---

<sup>38</sup> David B. Wong, "Xunzi on Moral Motivation", in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, p. 140.

<sup>39</sup> David B. Wong, "Xunzi on Moral Motivation", in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, p. 141.

<sup>40</sup> T. C. Kline III, "Moral Agency and Motivation in the Xunzi", in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, p.p. 160-161.

認知，又有意動 (conative) 的因素。」<sup>41</sup>

從上面簡單的介紹中我們看到，荀子言「心知所可」的確預設了一個道德主體，而且在他的思想系統佔有極為重要的地位。在一個尚未有禮義法度的世界中，第一個人畢竟如何經由修身從一個野蠻人轉化成爲一個有道德人，此中尚有巨大的解釋空間。<sup>42</sup> 荀子雖並未針對此一追問提出系統的說明，但顯然，從其言「心之所可」著手，揭示道德主體中欲望、認知、意志以及動機和目的之間的複雜辯證，無疑是一個恰當的門徑。荀子儘管沒有明確地告訴我們由野蠻到德性的轉化具體是如何進行的，然而，由「性惡」所預設的理論及其所證實的禮義世界的存在已然預示了這樣一種轉化的事實，可以確定的是，這樣一種轉化不可能在一夜之間實現，第一個聖人也不可能靈機一動突然從天而降，相反，而是在長期的實踐、摸索、探究，不斷的修正和認識的創造過程中逐漸轉化而成的。在此期間，人性的欲望和「心之所可」所包含的思慮及意志決斷在成就一個道德主體的概念中扮演著關鍵的角色，始可斷之無疑。

## 肆、「心之所可」與人的概念

### 一、法蘭克福論人的概念

---

<sup>41</sup> T. C. Kline III, "Moral Agency and Motivation in the Xunzi", in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, p.p.161.

<sup>42</sup> 甚至陳漢生教授從「正名」的角度言語言的約定俗成，認為荀子以言辭表達一個判斷和區分的「所可」(assertability)，僅僅只是社群接納的功能，或許也有其理解的相應脈絡，它表明荀子的「所可」包含豐富的意涵，有待於我們從更廣闊的範圍進行思考。請參閱 Chad Hansen, *Language and Logic in Ancient China*, p. 98. 本書已有漢譯本。

我們暫且放下此間的討論，再轉至 Harry Gordon Frankfurt（以下稱法蘭克福教授或曰法氏）有關自由意志與人的概念的相關論說，以究明法氏之說與荀子思想所可能存在的關聯。<sup>43</sup>

法蘭克福教授雖然因其從哲學研究的角度著有「論扯淡」(On Bullshit) 而廣為公眾知曉，然而，他的基於「高階次意志決斷」(high-order volition) 的有關「意志自由」的解釋更被作為「法蘭克福反例」(Frankfurt counterexamples) 聞名於學界。在「意志自由與人的概念」一文中，<sup>44</sup> 法氏主要討論了以下幾個問題，首先，法氏的問題意識是對著斯特勞遜 (P. F. Strawson) 以及與之相類似的艾耶爾 (A. J. Ayer) 等人有關人的概念而發的，蓋按照斯特勞遜的看法，所謂人的概念是指一類同時具有意識狀態和肉體特徵的實體；<sup>45</sup> 艾耶爾也認為，從這個意義上說，人的特徵除了有各種不同的肉體外，也意味著還有各種不同形式的意識。<sup>46</sup> 法氏顯然並不認同此一說法，他認為，人的概念不應該理解為一個有關物種的特有屬性的概念，所以，我們不能簡單地把人僅僅看作是擁有欲望、動機甚至能作出決定的生物，因為除人之外的其他許多生物皆可以有這種能力。在法氏看來，人與其他生物的本質區別在於人的意志結構 (structure of a person's will)。其次，法氏轉而討論了兩種不同層次的欲望，即「第一序欲望」與「第二序欲望」。「第一序欲望」(A wants to X) 如「張三想要買

---

<sup>43</sup> 鄧小虎教授在其大作〈荀子：性惡和道德自主〉一文中論及法氏該文與荀子思想的關聯，該文見劉國英、張燦輝編《求索之跡》，頁 409 - 427。鄧教授在該文中討論了法氏之思想與荀子之間的異同，頗有啟發，本文側重從「人的概念」的角度來切入。

<sup>44</sup> Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", In *Journal of Philosophy* LXVIII, p.p. 5 - 20.

<sup>45</sup> Cf. P. T. Strawson, *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*, p.p. 101-102.

<sup>46</sup> Cf. A. J. Ayer, *The Concept of a Person*, p. 82.

新鞋」；「第二序欲望」(A wants A to want to X) 如「張三想要他自己實現想要買新鞋」。在這個有點拗口的說法中我們要清楚，第一序欲望是以具體對象為目標，而第二序欲望即以第一序欲望作為自己的對象。依法氏，作為一個人，「除了想要、選擇和被推動著去做這做那以外，人也許還想要有（或沒有）確定的欲望和動機。他們有能力想要在他們的偏好和目的方面從他們是什麼上表現出與眾不同。許多動物顯示出有所說的『第一序欲望』的能力，這只是簡單的想要做這事或做那事的欲望。然而，沒有任何一種除人以外的動物，顯示出具有反思性的自我評價能力，而這種能力就體現在第二序的欲望的構造之中」，<sup>47</sup> 亦即擁有第二序意志決斷力 (volitions) 才構成人的本質，換言之，人的概念的成立端在於一個人在第二序欲望上能夠進行反思、辨別和決斷。鄧小虎教授指出：「Frankfurt 據此區分兩類人：一類人不在乎他們的第二序欲望，他們無所謂想或者不想實現某個第一序欲望，這些第一序欲望對他們而言沒有好壞可言，他們僅憑當下的感覺或衝動來實踐最強烈的第一序欲望。Frankfurt 稱呼這類人為放浪之人 (wanton)。另一類人是有意志的行動者，他們分析、評估自己的第一序欲望，並認同某一些而排斥另一些第一序欲望，在這個過程中他們主動建構自己的第二序欲望。」<sup>48</sup> 又次，法氏對放浪之人進行了分析。依法氏 A. 放浪之人擁有第一序欲望，然而，他還不是人 (not a person)，因為不論他們有還是沒有第二序欲望，但他沒有第二序的意志決斷；B. 放浪之人根本不在乎他的意志；C. 一個放浪之人可能擁有並運用他的高階次的理性機能 (rational faculties)，然而他不能運用理性或不能深思熟慮地關心如何做他想要做的；當一個人做某

---

<sup>47</sup> Harry G. Frankfurt, "Freedom of the Will and the Concept of a Person", In *Journal of Philosophy* LXVIII, p.p. 5-6.

<sup>48</sup> 鄧小虎，〈荀子：性惡和道德自主〉，《求索之跡》頁 416。

事時，推動他行動的欲望要麼是他想要的意志，要麼是他想不要的意志，而放浪之人于此皆付闕如。最後，法氏轉而討論了他的意志自由理論，大致說來，法氏反對這樣一種通常的看法，亦即一個人僅僅假定他在履行他的行為時意志是自由的，那麼，他就要為他的所作所為負道德的責任。在法氏看來，即便一個人的意志在不自由時，他也可能要為他的所作所為負責。法氏的此一觀點頗具挑戰性，但考慮到本文的重心，不擬在此過多討論。<sup>49</sup>

## 二、反思性的自我評價能力與人的概念

問題在於，法氏的理論對於瞭解荀子有關「心之所可」與人的概念之間的關係究竟有何啟發？我們知道，荀子曾用人之「有義」、「有辨」、「能群」、「有分」來論說人之所以為人的特徵。不過，荀子的這種論說似乎重在從物種所具有的不同屬性的區分上來加以辨識的，這一點可以從荀子「禽獸有知而無義」、「人之所以為人者，非特以其二足而無毛」等說法中得到證明。但這種論說與荀子從「心之所可」上來證成人之所以為人的概念並沒有矛盾，後者只是對前者的補充和細化，亦即後者從「心之所可」上說明人的概念的成立，乃就限於在屬人的世界中闡明一個人（道德主體）如何成其（或不成其）為人的內在機理，亦即他的知、能以及行為和動機等等的作用方式。因而，此時對人與非人的辨識標準便不落於人與禽獸之間的屬性差別上，而落於人的知、能等內在機能的作用方式以及這種作用方式所表現的道德水準上。如前面所說，荀子認為，一個人見賢而不敬，即是禽獸，說他為禽獸乃是就道德標準上為言，而非物種屬性差別上為

---

<sup>49</sup> 請參閱李恒熙，〈意志自由是道德責任的必要條件嗎？——對一個否定論證的考察〉，《現代哲學》2009年第6期，頁81-87。

言，其理甚明，但此處同時也蘊涵著他之所以淪為禽獸，乃有其知能、情欲方面的作用方式所導致而來的原因，揭示這種原因即可證成荀子人的概念。當然，從「心之所可」上說明人的概念的成立，在荀子那裏，如前面所說，事實上存在兩種不同的情形，一種是在已經有禮義的世界中，一個人如何成其或不成其為人；另一種是在沒有禮義世界之前，第一個人如何成其為人（指有道德的人）。後者我們在前面已經作了簡要的說明，現在我們結合法氏的觀點來討論前者。又，在法氏的思想中，他通過對人的兩種不同欲望類型的區分來說明人的概念，只是就一個人如何隨順欲望或建構欲望所作的一個相對來說較為客觀、中立的分析，並沒有如荀子那般具有強烈的道德色彩。然而，就一個人的概念所以成立所必然涉及的一些分析要件而言，兩者具有相互啓發之功，當是不言而喻的。

在法氏看來，放浪之人不屬於人（亦即不合於他對人的概念的規定），因為他只是隨順自己的第一序欲望翩翩起舞，滿足於五色、五音、五味、馳騁畋獵。那麼，撇開一些意識形態上的稱謂，在荀子那裏，在道德上被稱為不是人的「小人」，在欲望的表現形式上究竟有何特點呢？人們常常認為，在荀子看來，人之所以淪為小人或禽犢，乃是由於人不事禮義、不順禮義，這種看法似乎是倒果為因的。從「人生而有欲」以言人的概念，「欲」被置於首出的地位，且此「欲」又具有「不事而自然」、「感而自然，不待事而後生」的特點。人之所以為非人，正在於「順」此首出之「欲」，一瀉而瀉之，此《性惡》篇屢言「順是」之密意也。荀子對此還有更多形象的說明：

縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治。（《非十二子》）

縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。（《性惡》）

順情性則不辭讓矣。（《性惡》）



順情性，好利而欲得，若是，則兄弟相拂奪矣。（《性惡》）

所賤於桀蹠小人者，從其性，順其情，安恣孳，以出乎貪利爭奪。（《性惡》）

縱情性而不足問學，則為小人矣。（《儒效》）

從上面我們可以看到，小人對自己「第一序的欲望」基本上是採取安順和放縱的態度。「安順」欲望意味著對欲望所指示的對象不關心，也不在乎，他只是隨順自己的感官、感覺安而順之，心之知慮和征知在此似乎完全處於休眠和假寐狀態；「放縱」欲望則意味著情感對感官之喜好的投入和縱策，《不苟》篇所謂「見其可欲也，則不慮其可惡也者；見其可利也，則不慮其可害也者」，此雖也在說明心之知慮不發揮作用，但此「不慮」之心實則已完全為「可欲」、「可利」之欲望衝動所操縱，所淹沒；或另一種適當的解釋是，此「慮」完全為「可欲」、「可利」而慮。逐欲之人並非全都只在眼中有欲，只是由於此「欲」太過強烈，以至心之思慮亦全幅為此「欲」而慮，而根本就沒有對為求此「欲」、此「利」所可能帶來的「可惡」、「可害」作半點考慮，故荀子將之稱為「偏傷之患」。「慮」不能做主，在荀子中的另一種可能的說法即是「其心正其口腹」（《榮辱》），鄧小虎教授認為此即「意味著心被自然之性所主宰」，可作一種解釋。<sup>50</sup> 事實上，荀子雖重心之知慮，但也注意到「吾慮不清」、「心不使焉」（《解蔽》）的情況。依法氏，放浪之人在縱其欲，順其情的過程中並不是不運用他的理智，但他並不會也不能深思熟慮地關心如何做他

---

<sup>50</sup> 參見鄧小虎，《荀子：性惡與道德自主》，頁 417。另一種可能的解釋是，荀子此句是落在論口腹中沒有禮義的脈絡中所說的，所以，此句中的「其心」之「心」並非一定是思慮的認知的心，而可能是如《王霸》篇中所說的「心好利」意義上的「心」。若是，即此心便是情欲的意思。

想要做的，他沒有任何的意志決斷，他的理智即表現於順「欲」從「欲」之中，這樣的理智是癩腿的，此亦合于荀子所說的「偏傷」，所謂「小人……知則攫盜而漸，愚則毒賊而亂。」（《不苟》）

### 三、「心之所可」中的知慮、辨識與決斷

那麼，如何讓人不隨順欲望，使自己挺立出來成其為人呢？我們說過，在荀子那裏，「心之所可」扮演著關鍵的角色。荀子云：「材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也；若其所以求之之道則異矣。」（《榮辱》）此處「求之之道」在荀子的思想中包含有相當大的解釋空間，如習於禮義、注錯習俗等等皆是，然而，相對於一個道德主體的主動作爲而言，或相對於「心」與「欲」之間的內在動機和動力而言，這些似乎都是屬於第二序的(second-order)。問題的癥結在於，荀子認爲，欲乃不待可得，所受乎天的，如何在主體之人的身上尋找到可以制止、阻截此種欲望氾濫的因素以及意志決斷，以便使人成其爲人而不淪爲欲望的奴隸？荀子認爲，「欲不待可得……求者從所可，所受乎心也。」（《正名》），意思是說欲望形成的行爲要受制於心，此處「心」應包含兩方面的內容，即「知慮」，重在「知」；「征知」，重在「辨識」和行動意志。「可」即是在知慮和征知的基礎上所具有的意志決斷和命令，只是它帶有明顯的實踐性格。<sup>51</sup> 一個人的行爲的「可」與「不可」基於「知慮」和「辨識」，並在此基礎上作出決斷，在諸多可能性中權衡、考

---

<sup>51</sup> 此處將心之「知慮」和「辨識」分開言，不是隨意的，蓋學者多只注重前者，或以前者兼帶後者。其實，人生活的世界充滿各種似是而非的欲望，僅僅知慮之，而不加細心的辨識，亦難免不合於道。當然，兩者合而觀之，亦非絕對不可，我只是要強調此間的微妙差別而已。

量、選擇和取捨，荀子云：

欲惡取捨之權：見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者，而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取捨。如是則常不失陷矣。（《不苟》）

此處，「兼權」、「孰計」、「取捨」即表達了心之知慮、辨識之意。「見其可欲」即是欲望接於外物而興起之時，心之思慮亦隨之而興起。但此思慮之心並非純全於對欲望之壓制甚至毀滅，荀子對欲有其正面的「養」而「導」之的觀念，對欲望的「養」「導」即是使此欲望在合於心之所可的原則下（謂「禮義法度」也）合理地成長，這一點在荀子對孟子「惡敗而出妻」的揶揄中最能看出，故云「聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣，夫何疆，何忍，何危？」（《解蔽》）此處「聖人縱其欲」並非說聖人如小人般順欲望之肆而肆之，而是說聖人能夠讓欲望在禮義的範導之下順遂暢達。總之，荀子強調的對欲望的「兼權」、「孰計」、「取捨」，可以說基本上與法氏所謂第二序欲望中的「反思性的自我評價能力」此一觀念有相當的相似之處。荀子又云：

今人之生也，方知畜雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也？於是又節用禦欲，收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！（《榮辱》）

面對佳餚美酒，對於天生好聲色美味的人來說，豈能無欲，又豈能不欲？然而，荀子此處連用三個「不敢」，非不欲也，慮之也，顧之也。這樣一種修辭上的強烈對比，將心之知慮和關顧、打量全域的反省評價能力和盤托出。前此我們說到 David B. Wong 把荀子的「心之所可」理解為當下欲望與長遠的能滿足我們欲望之總體體系的欲望

之間的選擇，我相信他的說法不會是毫無根據的。不過，如果將一個人的「長慮顧後」所表現出來的慎重的 (prudential) 反思、評價及其最後所作出的決斷，依然看作是一種欲望，似乎已多少表明，他試圖將荀子道德心理學中的欲望概念作獨佔性的、本體化的瞭解。<sup>52</sup> 其實，生於欲望的動機與生於心之顧慮後加以慎重選擇的動機，後者或可為一種新的動機形式，現代哲學的研究多少可以證明此一點。<sup>53</sup> 我們再看《性惡》篇的說法，荀子云：

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，則未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。

「可以」就一般的道理言；「不肯」、「不可使」實則就意志決斷言。然而，荀子此處明顯地將之看作是劃分「君子」與「小人」的分界點。人之所以不能成就其作為人的概念，似乎端賴於一個人的意志。小人可以為君子，君子可以為小人，然而「不肯」為，表達著向上、向下兩種相反的意志行為。不過，細心觀察，荀子此處說「不肯」並非單純只有意志的因素，它也可以並且一定包含有心知的因素，正如一個人他清楚地知道爬上山頂一定會有無限的風光，然而考慮到各種原因，他「不肯」這樣做，這種「不肯」應當包含心的「知、能」在內。<sup>54</sup> 也正因為這個原因，所以荀子一再強調「心不可以不知道；

---

<sup>52</sup> Cf. A. S. Cua, "Xunzi", *Encyclopedia of Chinese Philosophy*, Ed. by A. S. Cua. p. 826.

<sup>53</sup> Cf. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* ; and also see Richard Wollheim, "From Voice to Value: The Growth of the Moral Science" in *The Thread of Life*., p.p. 197-225.

<sup>54</sup> 當然，荀子在此脈絡中還指出了另一種限制，亦即哲學上所說的「可能」與「現實」的關係。

心不知道，則不可道，而可非道……心知道，然後可道；可道然後守道以禁非道……故治之要在於知道。」（《解蔽》）又云：「道者，古今之正權也；離道而內自擇，則不知禍福之所托。」（《正名》）當然，在荀子之心目中，小人之「不肯」為「人」，更多的是為欲望所主宰以及意志力的缺乏所致，而君子「不肯」為小人，即將「心之所可」所包含的理性、意志和價值評價作了進一步交融，依荀子，這種「心之所可」可以在欲望與行為完全相反的情況下，發動行為，實現與欲望背道而馳的心知的目標，荀子云：

人之所欲生甚矣，人之惡死甚矣；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。（《正名》）

我們常言所欲莫大於生，所惡莫大於死，說明生死對於欲望是一個莫大的考驗，陽明在《傳習錄·卷下》中即謂「人於生死念頭，本從生身命根上帶來，故不易去」。然而，人卻有捨身就死者，何故？依荀子，非不欲生也，不可以生也。此處，最當引起我們注意的是，所謂「不可以生」究竟包含何意？顯然，荀子此一說法正是法氏所謂的對「第一序欲望」的反思、評價、選擇和意志決斷的結果。「不可以生而可以死」一般人看來乃是為理想所作出的選擇，重在意志的決斷，此誠非無故。然而，「不可以生」固當下即是命令，但更包含著對「生」的思考，換言之，「可以死」是因為他知曉「生之所以為生」，所以，此時的「死」已經轉化成「生」的延伸。「可以死」不是呈莽漢匹夫之勇，甚至不是僅僅為了表現道德的英雄主義氣魄，而必有心知的判別、價值的評估作基礎，伊川所謂「知生之道，則知死之道；盡事人之道，則盡事鬼之道」（《河南程氏遺書》卷二十二），所言頗中肯綮。然而，重要的是，荀子藉此試圖向我們表明，「心之所可」包含著一種深沉的力量，正是這種力量使人的概念最終得以實現和完成。

## 伍、結語

本文檢討的是荀子有關心的概念的構成，重點在於闡發心的認知特性以及「心之所可」所包含的內部結構及其在成就人的概念中的意義和作用。然而，在這樣一種討論中，學者不免要提出疑問，荀子論心的這種認知與道德決斷所需具備的那種認知究竟是何種關係？若道德主體的「心知」僅僅只構成「可」與「欲」的基礎，即此「心知」如何直接關聯到道德的層面？

就本文所欲探討的主題而言，筆者以為提出上述問題是深有所見、也是再自然不過的，蓋荀子既認定人之性惡，而心又只是認知心，那麼，從道德形上學的角度上看，我們的卻很難期望這樣一個主體有「由仁義行」的行為，而只具有「行仁義」的行為，也正因為如此，牟先生等人對荀子的相關斷言依然有其學理的基礎。不過，本文寫作之初意，原並不從道德形上學的角度重探荀子的相關思想，毋寧說是試圖從意識發展的心理學或意動心理學 (conative psychology)<sup>55</sup> 的角度，期望藉由對心的概念的分析，對荀子有關一個性惡之人如何成爲一個有道德的人的可能做出說明，這或許可以解釋何以筆者會贊同萬百安教授和 T. C. Kline III 教授之相關主張的原因。

果如是，問題便轉變成：荀子一方面爲我們設計了只具認知心的性惡之人，另一方面在荀子的思想中，禮義世界的赫然存在又的預

---

<sup>55</sup> 一般以為，意動心理學乃是研究個體有目的活動之內容、結構和動力的學科。值得注意的是，它特別強調個人行動建構單元 (personal action constructs units) 的目標理論，該理論「一方面關注人們如何將意向轉變為行動，如何從目標的產生到實際付諸實施的轉化，體現意識的能動作用；另一方面它又不過分強調意志的超越力量，把目標的實現與實現目標的現實可能聯繫起來，認為意志在目標實現過程中扮演的角色是受到條件限制的，因此目標理論的方法具有借鑒意義。」參閱郭本禹等著《經驗的描述：意動心理學》。

示了這樣一種轉化的事實。我們要問，此兩者之間的轉化是如何可能的？經由何種理論可對此加以適當的解釋？或許可以說，任何試圖對此一轉化加以說明的努力，似乎都離不開對心（心知、心慮、心能、心擇等）的闡釋。學者已經指出，荀子強調心對欲的「使」、「止」或「可」與「不可」，乃是透過「心」對禮義法度之「知」來實行的，「心」並不能直接生起行為活動。然而，從意識發展心理學的角度，我們仍然要問，在先王之道、禮義法度尚不存在的世界中，亦即當心知尚沒有相應的禮義法度作為認識對象之時，一個人是如何藉由此心之認知成為一個有道德的人？

不必懷疑，這是一個在荀子思想中蘊涵著卻又沒有明顯的、直接加以交待的問題，然而荀子文本對此一問題並非沒有暗示，在《性惡》、《勸學》、《正名》等篇章中，荀子以「漸進主義者」(gradualist)的立場，<sup>56</sup> 反復強調一個人對禮義的習得乃是長期的、逐漸積累的過程，對此我們結合荀子的心之知慮和心之所可理論大體可以演繹為：在一個尚未有禮義的世界中，個體活動依欲望而行，此時心知似乎為情欲所支使，其心即其口腹。然而，在漫長的人與自然、環境的互動過程中，人的活動的每一次決定及其所帶來的後果，都在心知、心慮、心識中被反復地咀嚼，演變成最初的「自我詮釋」的性格，在此一過程中，由「心之所可」所預設的主體活動中的主觀意欲，與客觀環境、現實後果之間不斷地進行著權衡、比較、鑒別、補充、修正、調整，並在經歷了漫長的歷史時期之後，逐漸生成某一類對己、對人皆有益處的行為規則，且為人們理所當然地認可，並慢慢地轉變成為一種不同於依欲而行的新的動機形式。倪德衛認為：「大而化之地解釋，這個觀點會把文明的生成看作是解決一個個零碎問題的漫長過程，在這

---

<sup>56</sup> David S. Nivison, *The Way of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy.*, p. 205.

一過程中，富有創造性的聖人可能並未意識到他正在制定準則（他也不會把自己看做聖人）。」<sup>57</sup>

然而，這樣一種由認知意識到道德意識的逐漸比較、積累、沉澱和轉化的過程，是否可以逃離 David B. Wong 的詰難？換言之，若依倪德衛的說法，當荀子為「接受」一種道義論 (deontological) 的道德立場，提供了一種結果主義 (consequentialist) 的論辯時，<sup>58</sup> 這種為道德建立的結果主義論證，是否依然預設著「心之所可」與「欲望」之間的差別，只是欲望所表現出來的範圍的差別？假如我們聯繫到荀子對人的義、辨、群、分的相關論述，筆者有理由傾向於倪德衛的看法，「這就是說，為道德建立一個結果主義的論證，並不同於把接納和回應以義務看做義務本身的心理能力，降低成為出於自身利益而追逐欲求之物的能力。」<sup>59</sup> 或許正是從這個角度，我們說荀子倚重「心之所可」，使得他即便在性惡論的條列之下，人的道德修身也得以可能。在此一過程中，人性的原始欲望和「心之所可」所包含的思慮、辨識、反省、評估及意志決斷在成就一個道德主體和人的概念中扮演著十分重要的角色。

此處還涉及到荀子所謂的「先王起禮義、制法度」的問題。從上面意識發展的心理學分析中，我們可以清楚而明顯地確定，荀子所說的「先王」並非只是一個孤零零的天才人物的倏然出現，而是眾多歷史人物的智慧的集結；同時，所謂「起禮義、制法度」亦非一夕之間由單個的先王靈機一動所創造的結果，而是經由漫長的歷史演變所積

---

<sup>57</sup> David S. Nivison, *The Way of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy.*, p. 205.

<sup>58</sup> David S. Nivison, *The Way of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy.*, p. 210.

<sup>59</sup> David S. Nivison, *The Way of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy.*, p. 210.



聚的文明和文化的結晶。此外，還涉及到對荀子言所必稱的「先王之道」、「禮義法度」的理解問題。<sup>60</sup> 從道德形上學的角度看，學者認定，在荀子的思想世界中，此先王之道和禮義法度是外在於個人的，是他律的存在，此一看法相信有其相應的立場和理據。但換一種視角，從存有論轉向 (ontological turning) 的角度看，在荀子那裡，此先王之道和禮義法度對人而言乃表徵著一種意義世界，此意義世界正是人的自我理解得以展開和實現的前提。「人是先在此意義世界之中，然後才嘗試去探究和理解意義世界。」若由此觀之，即此禮義法度和先王之道似乎並非只是外在於人的，伽達默爾曾言：「早在我們通過自我反思理解我們自己之前，我們就以某種明顯的方式在我們所生活的家庭、社會和國家中理解了我們自己。」<sup>61</sup> 這樣一種人與意義世界之間的相互理解和詮釋，或許正是 Charles Taylor 和 Christine M. Korsgaard 不滿於康德而刻意強調的「自我認同」的重要觀念。

---

<sup>60</sup> 此一問題是指預設著人生活在已有禮義法度存在的世界中而言的，與那種心知尚未有禮義法度作為認知對象的世界不同。有關對荀子「先王之道」的瞭解，請參閱拙文〈『先王之道』與『法後王』—荀子的歷史意識〉，《復旦大學學報》2011 年第六期，頁 45-54。

<sup>61</sup> Hans-Georg Gadamer, 《真理與方法》，洪漢鼎譯，頁 355。

## 參考文獻

### 中文：

- 蔡仁厚 TSAI Jen-Hou, 1984, 《孔孟荀哲學》*Kong meng xun zhexue*, 臺北 [Taipei]: 學生出版社 [Taiwan Studentbook]。
- 陳大齊 CHEN Ta-Chi, 1956, 《荀子學說》*Xunzi xueshuo*, 臺北 [Taipei]: 中華文化 [Zhonghua wenhua]。
- 鄧小虎 DENG Xiao-Hu, 2009, 〈荀子:性惡和道德自主〉*Xunzi: xingehan daode zizhu*, 《求索之跡》*Qiu suo zhi ji*, 香港 [Hong Kong]: 中文大學 [The Chinese University of Hong Kong]。
- 東方朔 DONGFANG Shuo, 2008, 〈善何以可能——荀子的性惡論〉*Shan heyi keneng — Xunzi de xingelun*, 《與孔子對話: 儒家文化與現代生活》*Yu kongzi duihua: ru jia wenhua yu xiandai shenghuo*, 237-273, 上海 [Shanghai]: 上海辭書 [Shanghai Cishu]。
- , 2010, 〈性之規定及其延伸的問題〉*Xing zhi guiding ji qi yanshen de wenti*, 《中國儒學》*Zhongguo ruxue*, 第五輯 Di wu ji: 178-214, 北京 [Beijing]: 中國社會科學 [Zhongguo shehui kexue]。
- , 2011, 〈「先王之道」與「法後王」——荀子思想中的歷史意識〉*Xian wang zhi dao yu fa hou wang — Xunzi sixiang zhong de lishi yishi*, 《復旦大學學報》[Fudan daxue xuebao], 第六期 Di liu qi: 45-54。

- 郭本禹 GUO Ben-Yu，2010，《經驗的描述：意動心理學》*Jingyan de miaoshu : yi dong xinlixue*，濟南 [ Jinan ]：山東教育 [ Shandong Jiaoyu ]。
- 馮耀明 FENG Yao-Ming，2005，〈荀子人性論新詮〉*Xunzi renxinglun xinquan*，《國立政治大學哲學學報》National Chengchi University Philosophical Journal 14：169-230。
- 馮友蘭 FENG You-Lan，2000，《中國哲學史》上 *Zhongguo zhexueshi shang*。上海 [ Shanghai ]：華東師範大學 [ East China Normal University ]。
- Gadamer, Hans-Georg. 1999.《真理與方法》*Truth and Method*，洪漢鼎譯 Trans. HONG Han-Ding，上海 [ Shanghai ]：上海譯文 [ Shanghai Yiwén ]。
- 何淑靜 HO Shu-Ching，1988，《孟荀道德實踐理論之研究》*Meng xun daode shijian lilun zhi yanjiu*，臺北 [Taipei]：文津 [Wen Jin]。
- 侯外廬 HOU Wai-Lu，1957，《中國思想通史》第一卷。北京 [Beijing]：人民 [People's Education Press]。
- 胡適 HU Shih，1987，《中國哲學史大綱·卷上》*Zhongguo zhexueshi dagang juanshang*。北京 [Beijing]：商務 [The Commercial Press]。
- 金嶽霖 JIN Yue-Lin，1983，《知識論》*Zhishilun*，北京 [Beijing]：商務 [The Commercial Press]。
- 勞思光 LAO Sze-Kwang，1984，《新編中國哲學史》（一）*Xinbian zhongguo zhexue shi (I)*，臺北 [Taipei]：三民 [San Min]。

李滌生 LI Ti-Sheng, 1979, 《荀子集釋》*Xunzi jishi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生出版社 [Taiwan Studentbook]。

李恒熙 LI Heng-Xi, 2009, 〈意志自由是道德責任的必要條件嗎?——對一個否定論證的考察〉*Yizhi ziyou shi daode zeren de biyao tiaojian ma? — Dui yige fouding lunzheng de kaocha*, 《現代哲學》*Xiandai zhexue*, 6: 81-87。

廖名春 LIAO Ming-Chun, 1994, 《荀子新探》*Xunzi xintan*, 臺北 [Taipei]: 文津 [Wen Jin]。

牟宗三 MOU Tsung-San, 1979, 《名家與荀子》*Mingjia yu xunzi*, 臺北 [Taipei]: 臺灣學生[Taiwan Studentbook]。

唐端正 TANG Duan-Jeng, 1992, 《先秦諸子論叢(續篇)》*Xianqin zhu zi luncong (xupian)*, 臺北 [Taipei]: 東大 [Dongda]。

唐君毅 TANG Jun-Yi, 1974, 《中國哲學原論·導論篇》*Zhongguo zhexue yuan lun · daolunpian*, 香港 [Hong Kong]: 東方人文學會 [Dongfang renwen xuehui]。

韋政通 WEI Cheng-Tung, 1992, 《荀子與古代哲學》*Xunzi yu gudai zhexue*, 臺北 [Taipei]: 臺灣商務 [Taiwan The Commercial Press, Ltd.]。

## 西文：

Ayer, A. J. 1963. *The Concept of a Person*. New York: St. Martin's.

- Cua, A. S. 2003. "Xunzi" In *Encyclopedia of Chinese Philosophy*. Ed. by A. S. Cua. New York: Routledge.
- Frankfurt, Harry G. 1971. *Freedom of the Will and the Concept of a Person*. In *Journal of Philosophy LXVIII*: 5-20.
- Hansen, Chad. 1983. *Language and Logic in Ancient China*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
- Kline III, T. C. and Ivanhoe, Philip J. Ed. 2000. *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, Inc.
- Kline III, T.C. 2000. "Moral Agency and Motivation in the Xunzi" In *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Ed. by T.C.Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis:Hackett Publishing Company, Inc. :155-175.
- Masayuki Sato. 2003. *The Confucian Quest for Order —— The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Nagel, Thomas. 1970. *The Possibility of Altruism*, Princeton, N.J.: Princeton University Press.
- Nivison, David S. 1996. "The Paradox of Virtue" in *The Ways of Confucianism: Investigations in Chinese Philosophy*, Ed. by Bryan W. Van Norden, Chicago: Open Court : 3-43.
- "Xunzi on 'Human Nature'": 203-213.

Strawson, P.T. 1959. *Individuals: An Essay in Descriptive Metaphysics*,  
London: Methuen.

Van Norden, Bryan W. 2000. “*Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency*”, In *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Ed. by T.C.Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. : 103-134.

Wong, David B. 2000. “*Xunzi on Moral Motivation*”, In *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Ed. by T.C.Kline III and Philip J. Ivanhoe, Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc. : 135-154.

Wollheim, Richard. 1984. “*From Voice to Value: The Growth of the Moral Science*” In *The Thread of Life*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press: 197-225.

# Mind's Consciousness and Mind's Deliberation

## On both moral agency and Concept of person in Xunzi

Dongfang Shuo

Department of Philosophy, Fudan University

Address: No.220, Handan lu, Yangpu qu, Shanghai

E-mail: dfsfudan@sina.com

### **Abstract:**

This essay attempts to reflect the constitution of Xunzi's conception of mind. It focuses on illuminating the cognitive of mind, and the inner structure contained in Xunzi's "mind's approval" and its meaning in making the concept of person. Unlike Mencius, Xunzi holds that human nature is evil and there are no four sprouts which are universal if you nourish it. Xunzi focuses on the cognitive of mind which can't create moral law. He relies on the "mind's approval", making the moral cultivation possible even in the premises of evil nature, in this process, the original desire in human nature and the "mind's approval" which containing consideration、recognition、self-examination、evaluation and determination, play a key role in making a moral agency and the concept

of person.

**Keyword: Cognition, Consideration, Mind's Approval,  
Considering the Long View**