

「性惡」即「本惡」——

從「性」的定義探究荀子性惡論的意涵

“ Human Nature is Evil”Means“ Human Nature is Originally Evil”:
Discussing the Doctrine of Sinful Nature of Xunzi via the Meaning
of“ Nature”

曾暉傑*

Tseng Wei-Chieh

摘要

荀子的性惡論歷來頗具爭議，尤其宋明以來多秉持著二程「只一句性惡，大本已失」以及朱熹「不須理會荀卿，且理會孟子性善」的觀點。近年來荀子的地位與價值逐漸提升，學者多不再以性惡論非難之，且多認為荀子所謂的性惡論，並非「人性本惡」，「性惡」在荀子的論證中只是個綜合命題而非分析命題，人應該是具有內在價值根源的。然而，如傅斯年所言，性字在先秦時期都是以生字為本訓，也就是「生之謂性」是約定俗成的定義。對於性作為「人生而本有」的意義上，孟荀之間是沒有差別的，兩者的不同的關鍵在於：人生而本有的是什麼？前者為四端之心，而後者為自然欲望。那麼「性」字本身應該即具「本有」之義，那麼將「性惡」與「本惡」分為二概似乎沒有必要。且如果說孟子的性善論可以稱之為人性本善，但麼沒有理由荀子的性惡論不能理解為人性本惡。歷來學者多以荀子所謂的自然欲望情性本身不為惡，「順是」才會形成惡，故不得稱之為「本惡」。然而，孟子的四端本身不也不是善嗎？那也只是善的根源。況且相對於儒家的禮義規範為「善」，那自然的欲望就是一種「惡」。但在荀子的脈絡中，善與惡並非如基督宗教有如此強烈的正邪意涵，那只是一種在禮義脈絡中，以「正理平治」與否為判準的一個論述，是相對於孟子性善論，並極欲凸出禮義師法重要性的一個論述策論。故言荀子道人性本惡而無礙於其作為儒家的理想與價值。

關鍵詞：荀子、性惡、本惡、性朴、人性論

* 東南科技大學通識教育中心兼任講師，國立政治大學中國文學系博士生。

Abstract

The doctrine of sinful nature of Xunzi have been getting critical from Sung dynasty to contemporary. It is to be observed that more and more scholar to approve the value and position of Xunzi in the history of Chinese thought these day. Although the doctrine of Xunzi is be promoted in contemporary academic circle, scholar almost deny the doctrine of sinful nature of Xunzi and say “ human nature is evil” not means “ human nature is originally evil, ” even say the doctrine of xunzi means the human nature is good. I think the doctrine of sinful nature has important position in *Xunzi*, we can not deny it easily. What the doctrine of human nature of Xunzi mean, we should discuss it via the meaning of “ nature, ” but not have interpretation without any evidence. The meaning of “ nature” in the Pre-Qin dynasty is “ inherent, ” so the meaning of “ nature” almost equal to the “ originally have. ” That is to say we do not need to differentiate between “human nature is evil ” and “human nature is originally evil. ” At any rate, we can not deny to the doctrine of sinful nature of Xunzi is mean “ human nature is originally evil, ” otherwise the doctrine of politics and self-cultivation of Xunzi will not in coincidence in his though system.

Keyword: Xunzi, the human nature is evil, the human nature in original evil, the human nature is not good but also not bad, the doctrine of human nature

壹、前言

當代學者對於荀子「性惡論」的詮釋，無論是如當代新儒家從孟學的角度批判荀子的內在根源不足，或是對荀子的思想與價值持肯定態度的學者，卻都同樣認為荀子「性惡論」其實不是「性惡論」¹，也不必刻意強調「性惡論」²，甚至可以說是人性向善論、弱性善論。³但是荀子在〈性惡〉中不斷強調「人之性惡，其善者偽也」，更再三針對此一命題進行論證，正如史華慈所說，「性惡」在荀子的概念中有重要的意義⁴，似乎不能夠輕易抹煞「性惡論」在《荀子》中的地位。就荀子的論述來看，所謂「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」(〈性惡〉)⁵，人的確是沒有內在價值根源的。而「從其性，順其情，安恣睢，以出乎貪利爭奪。故人之性惡明矣」(〈性惡〉)⁶的敘說也可以了解到荀子將人性中本能的欲望衝動稱之為惡。又所謂「今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義哉？」(〈性惡〉)⁷將性惡論與禮論、政治論緊密連繫起來，證明了「性惡論」存在之必要，這正如李哲賢教授所言：「若無性惡說之建立，禮義即無存在之意義。」⁸也就是說，否定了「性惡論」，很可能造成荀子理論體系的崩解。可以見得，如廖名春教授所說，荀子所謂的人「生下來就有貪圖私利的一面……就有忌妒、憎恨之心……就有就具有耳目的私欲……由此看來，人的本性是惡的，道理非常明顯。」⁹至少在「意謂」的層次——荀

¹ 像是牟宗三先生、龍宇純先生、勞思光先生等人都認為荀子所謂塗之人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」幾乎可說與孟子的性善論無異，因此「性惡論」是有問題的。參牟宗三：《名家與荀子》，臺北：學生，2006年，頁223-224、龍宇純：《荀子論集》，臺北：學生，1987年，頁64、勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民，2005年，頁321。

² 如王靈康教授提出以「人觀」取代「人性論」的研究進路，路德斌先生則認為「性」惡不等於「人」惡，而東方朔教授也以「人的概念」來重新思考荀子心性論的問題。這樣的思維共同點即在於認為荀子的人性論並不能包含人的整體，因此應該跳脫或超越人性論的思維角度，才能對荀子理論中的「人」有更正確的理解，自然也就沒有所謂的「人性惡」的問題。參王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》，臺北：政大哲學系博士論文，2008年，頁45-76、路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯書社，2010年，頁104-108、東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大，2011年，頁175-206。

³ 如傅佩榮教授即認為孟子的「性善論」和荀子的「性惡論」其實分別是「心善論」與「欲惡論」，兩者並不衝突，且潛在的觀念都是「人性向善論」。劉又銘教授亦認為荀子的人心中有著一個有限度的道德直覺，只要把這個部分亦視為性，則人性中也有善，相對於孟子的性善論，可以稱之為「弱性善觀」。參傅佩榮：〈人性向善論——對古典儒家的一種解釋〉，《哲學與文化》，第12卷第6期，1985年6月，頁30、劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，收入龐樸主編：《儒林·第四輯》，濟南：山東大學，2008年，頁5。

⁴ 參 Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*(Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), p292.

⁵ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，北京：中華，2010年，頁439。

⁶ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁442。

⁷ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁439。

⁸ 李哲賢：〈荀子之性惡說析論：從文本談起〉，《哲學與文化》，第40卷第5期，2013年5月，頁150。

⁹ 廖名春：《荀子新探》，臺北：文津，1993年，頁106。

子原初所想要表達的，的確就是「人性惡」的概念。¹⁰而當代荀子「性惡論」詮釋的爭端主要在於，人或人性中是否只有惡的欲望，是否還有其他層面的可能？如果有，是不是就不能說人本來就是惡的？又荀子所謂的惡，是否只是順著自然欲望而產生的結果，但自然情性並不是惡？本文即緊扣這幾個爭論，試圖從「性」字的定義談起，對於荀子性惡論做一梳理，以說明荀子的人性論確實是「性惡論」而無疑，甚至可以說「性惡」即是「本惡」。

貳、性惡即本惡——從「生之謂性」探尋荀子「性惡」之意

要探尋荀子性惡論的意義，首先必須先從「性」的定義談起，也就是所謂的「正名」；因為對性沒有正確的認識，就不可能對於「性惡論」有適當的理解。因此，本節將先透過「性」字意義的追尋，進而分析「性惡」的意義與可能。

一、生之謂性，性即本有

「性」字在先秦最基本而普遍的定義即是「生之謂性」。傅斯年認為當訓為「生之謂生」，並解釋說：「『生』字本有平去兩讀，則此處上『生』字當為平，下『生』字當為去，其讀去之『生』字即後世所謂『性』字也。」¹¹無論當時是否真如傅斯年所說，先秦沒有獨立的「性」字使用的記錄，但至少可以肯定的是，人們是有「性」這個概念，且與「生」有密切的關係。對於「生」的理解與由來，大致亦如傅孟真所說：「古初以為萬物之生皆由於天，凡人與物生來之所賦，皆天生之也。」¹²所以「人出生即賦有的」可以稱之為「性」。也就是徐復觀所說，「性」是「指人生而即有之欲望、能力等而言，有如今日所說之『本能』。」¹³這個定義與用法在先秦可謂有其普遍性，告子直言「生之謂性」（〈告子上〉）¹⁴、荀子亦言「生之所以然者謂之性」（〈正名〉）、「凡性者，天之就也，不可學，不可事」（〈性惡〉）¹⁵，甚至孟子對「性」的定義也是「不學而能者」、「不慮而知

¹⁰ 「實謂」為傅偉勳教授在創造的詮釋學中的第二個層次，其主要探尋的是「原思想家想要表達什麼？」然而當代荀子人性論的研究者，多從「蘊謂」——「原思想家可能要說什麼？」或「當謂」——「原思想家（本來）應當說出什麼？」來詮釋荀子的性惡論，因此得出的結論多半為否認「性惡」的概念，認為其理論內涵並非「性惡論」。我以為應當試圖了解思想家原來想要表達什麼，再針對這個論述進行評價與補充，而非逕為其代言。且關於荀子性惡論的探討應先從大方向著手（如荀子說「人之性惡，其善者偽也」），再去梳理各個脈絡中我們覺得與「人之性惡，其善者偽也」這個大命題有疑問之處；而非先從細微的脈絡著手，反過來否定明顯的大命題。參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大，1999年，頁10-12。

¹¹ 傅斯年：《性命古訓辯證》，上海：上海古籍，2012年，頁89。

¹² 傅斯年：《性命古訓辯證》，頁93。

¹³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：商務，2007年，頁6。

¹⁴ 〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館十三經注疏本，1981年，頁193。

¹⁵ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁412、435。

者」(〈盡心上〉)¹⁶。

從孟子對於「性」的定義來看，他並沒有改變「性」是天生而有的這個概念，他所抽換的只是「性」的內涵——也就是人「天生有的」是什麼。孟子所謂「不學而能」、「不慮而知」者是為「良知」、「良能」，這就是他給予「性」的內容物。所以孟荀人性論根本的差異處即在於他們認為「性」——人天生而有的內涵不一樣。值得注意的是，雖然人生而有這個概念在孟荀的人性論中是一致的，但孟子卻將「性」作為人之所以為人的根據，這是將本質(essence)與性(nature)合而為一，這點才是孟子對於「性」改異的關鍵。¹⁷

當然孟子如此將本質與性合而為一是其學說的特色，但我們不能反倒認為「性」必然要做為人之所以為人的關鍵而論，逕將「性」以“essence”來檢視先秦其他思想家的「性」。如傅佩榮教授就曾質疑荀子說：「難道荀子不曾發現人與禽獸之間的差異嗎？假使他發現的話，為何不透這種差異來界說人的本質呢？」¹⁸這似乎與當初孟子質問告子「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」(〈告子上〉)¹⁹如出一轍。蕭振聲教授就指出這是將「本質」與「性」混同而論，且如果一定要以「本質」來定義「性」話，那還有哪一種人性論不是「性善論」呢？²⁰

因此，在討論人性論時，應該把握「天生而有」的意義，以此為核心進行探討，不宜做過多的預設與假定，那將會對人性論的詮釋有所瑕疵。那麼在詮釋荀子「性惡論」時，也應該從「天生而有」的意義來切入，並僅止於「天生而有」這樣的意義，而不應該加入其他道德性的判斷。那麼荀子「人之性惡」就字面上的意思就是「人天生就有惡」，一如孟子「性善」是「人天生就有善」。²¹就如傅斯年所說的：「荀子所謂性惡者，即謂生來本惡也。孟子所謂性善者，亦為生來

¹⁶ [漢]趙岐注，[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁232。

¹⁷ 對於荀子而言，「性」是人禽所共，並非人之所以為人的關鍵，而人之所以為人的本質在於知、在於學。勞思光先生認為孟子的「性」類似於西方的“essence”固然不錯，但在先秦的脈絡中，與其說孟子把「性」作為人之所以為人之本質，不如說他將「本質」與「性」混同合而為一了。參勞思光：《新編中國哲學史(一)》，頁158-159。

¹⁸ 傅佩榮：〈人性向善論——對古典儒家的一種解釋〉，頁28。

¹⁹ [宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁193。

²⁰ 參蕭振聲：〈論人性向善論——一個分析哲學的觀點〉，《中央大學人文學報》，第51期，2012年7月，頁93-94、120-121。

²¹ 雖然傅佩榮教授認為，孟子的「性善論」是為「人性向善」，而非「人性本善」，但《孟子》有言：「惻隱之心，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。惻隱之心，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。」(〈告子上〉)「君子所性，仁義禮智根於心。」(〈盡心上〉)可以了解到，孟子認為仁義禮智——也就是所謂的善是人天生而有的，如此說人天生就有善並無不妥。傅教授的說法正如蕭振聲教授所言，是預設了「善是一種行為」的思維，而否定了孟子性中有善此一事實。且正如徐復觀先生所說，人性論本帶有形上的意味，如果我們完全否定了人性中具有善或惡此等價值意義，替人性做出一個定位，那麼似乎是無法順利對於人性論進行探討的。參傅佩榮：《人性向善——傅佩榮談孟子》，臺北：天下遠見，2007年，頁5、15-19、461-462、蕭振聲：〈論人性向善論——一個分析哲學的觀點〉，頁100、徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁233、[宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁195、233。

本善也。」²²

二、「生而有惡」到「生而是惡」

孟真這裡說「性惡」為「生來本惡」，「性善」為「生來本善」是不錯的，但由「性惡」推出「本惡」、「性善」推出「本善」似乎太過跳躍，有必要再進一步梳理「性惡」如何推出「本惡」。²³何以說從「性惡」無法直接推論出「本惡」這樣的概念？因為依照「生之謂性」——也就是人生而有的定義來檢視「人之性惡」，基本上可以理解為「人生而有(have)惡」，但「生來本惡」的意思是為「人生而是(is)惡」²⁴，「是」(is)已經將人限定在「惡」的範疇之中，沒有其他可能。但「人生而有惡」，並不必然可以推論出「人天生就是惡的」這樣的命題。因為「人生而有惡」的論述並不能否定「人生而有善」的可能，假使人生而有惡亦有善，似乎就不能說人生來就是惡的。此外，一個生來就有惡的人，卻能夠自然而然地朝著善的方向發展，如此似乎也不能說這樣的人是惡的。

因此，要確定「人之性惡」是否可確認為「本惡」，還須要確定兩個問題：(1) 人性中是不是沒有善？(2) 人性必然會朝著惡的方向發展？關於前者，可能出現兩種情形：(1.1) 人生而有惡，且只有惡；(1.2) 人生而有惡，但亦有善。基本上 1.2 的情況，無異於承認了人有內在善的價值根源，那麼，就不能說人天生就是惡的，那麼就會如牟宗三等學者質問荀子性中亦有善的根源，何以能夠道「性惡」的窘境。又可能會如王靈康教授等人，以「人觀」的進路認為荀子的「人」之中不應該只有惡，也有善的價值，也就是路德斌先生所謂「性惡不等於人惡」²⁵，以此來脫離、超越「性惡論」的論述。當然更會如劉又銘教授所指出，荀子所謂人心當中也有著道德直覺，因此可以稱之為「弱性善觀」。²⁶如果要證成荀子是為「性惡論」、為「本惡」，就必須證明「人性」中、甚至是「人」本身是沒有道德價值根源的。

²² 傅斯年：《性命古訓辯證》，頁 84。

²³ 本文主要針對荀子的「性惡」如何推出「本惡」作梳理，但孟子的「性善」到「本善」的論據大抵是一致的。人性論的詮釋，除了忌諱上述以某家「性」的內涵強加到另一思想家的理論之上，亦忌諱對於各家人性論的理解，採取雙重標準。如果可以認同孟子的「性善」是「本善」，沒有理由否認荀子的「性惡」是「本惡」。這正如廖名春教授所說的：「孟子的仁義禮智是善，荀子的爭奪、殘賊是惡；孟子的『惻隱之心』、『羞惡之心』、『辭讓之心』、『是非之心』是善端，荀子的『好利』、『疾惡』之心，『好聲色』的『耳目之欲』就是惡端；孟子的『擴而充之』就是荀子的『從』、『順』。所以，只要我們承認孟子的性善說是先天的性善說，勢必就得承認荀子的性惡說是先天的性惡說。」參蕭振聲：〈論人性向善論——一個分析哲學的觀點〉，頁 113-114、料名春：《荀子新探》，頁 124。

²⁴ 這裡說「人本惡」而不言「人性本惡」的關鍵在於，「性」原初的意義即是「生」，無論理解為「生而是」、「生而有」，都已含有「本」的意思，也就是「人性惡」就是「人生來本來就是惡」或「人生來本來就有惡」，假使將說「人性本惡」，至少在先秦的語法中，是一重複的綴字——有兩個「本」的意涵。因此「人本惡」和「人性惡」是一致的，都是在說明人本來、原初就有惡或就是惡的狀態。

²⁵ 路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁 104-108。

²⁶ 劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，頁 5。

順著 1.1 的情況，進一步探問第二個問題，可以再延伸出兩種情況：(2.1) 原來只有惡，且自然朝著惡的方向發展；(2.2) 原來只有惡，但自然朝著善的方向發展。2.2 的情況，或許可以歸入傅佩榮教授所謂的「人性向善論」，或者更明確地說，是蕭振聲教授所論述荀子的「人性向善論」，而不能稱之為「性惡論」。²⁷ 因此只有證明人性必然會如 2.1 所述，天生自然地朝著惡的方向發展，才能夠避免如陳大齊、吳乃恭等學者所質疑，自然欲望情性不是惡，只有當人「順是」而為、放縱情性的「結果」才會形成惡；當這個「順是」的條件沒有形成，就不會有所謂的「惡」產生。²⁸

以下就分別論證人性中沒有善的根源、人會自然向惡的方向發展，以及解釋為何自然情欲可以視為惡，以論說荀子的「性惡論」不但無可質疑，且可以稱之為「本惡」而無礙。

參、「有惡」到「是惡」——天生有惡造成人為惡的必然傾向

誠如上文所言，要從「人生而有惡」推論出「人生而是惡」，必須進一步確認兩個問題：第一，人天生是否只有惡而沒有善，否則人天生有惡亦有善，就很難說人本來就是惡的；第二，在確認人性有惡而無善後，還必須進一步確認，這個惡是不是一定會使人自然地朝惡發展，如果是否定的，那麼也就不能說人本來就是惡的。以下茲依序梳理這兩個問題，以證明「人生而有惡」可以形成「人生而是惡」的命題，也就是所謂的「本惡」。

一、有惡無善的人性

荀子曾明白說過：「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。然則性而已，則人無禮義，不知禮義。」(〈性惡〉)²⁹ 這裡很清楚地表示，人性之中是沒有禮義的。即便以人觀的角度視之，亦不能否定這樣的論述，因為荀子除了說「性不知禮義」，更言「人無禮義，不知禮義」。總之，禮義是外在於人而非天生內在於人的心性之中。依照荀子所謂「人無禮義則亂，不知禮義則悖」(〈性惡〉)³⁰ 的論述，不知禮義、人無禮義即所謂的悖亂，而「偏險悖亂」正是荀子對於惡的定義，如此一來證明了荀子的人性是惡的，一來也說明荀子所論「性」中沒有善——也就是「正理平治」。³¹

除此之外，荀子的比喻與論證中，也一再表達出禮義——即善，是外在於人，

²⁷ 參蕭振聲：《荀子的人性向善論》，臺北：臺大哲學系碩士論文，2005年。

²⁸ 參陳大齊：《荀子學說》，臺北：華岡，1989年，頁58、吳乃恭：《儒家思想研究》，長春：東北師大，1988年，頁155。

²⁹ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁439。

³⁰ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁439。

³¹ 〈性惡〉：「所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。」見[清]王先謙撰：《荀子集解》，頁439。

而非根植於人性之中的。〈性惡〉中有言：「夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，辟則陶埴而生之也。然則禮義積偽者，豈人之本性也哉！」³²此處將禮義之善喻為磚瓦、器物，而將聖人比為瓦匠、陶工，那麼很明顯地，荀子有意將善排除在人之外，無論如何，都不能說人有善的內在價值根源。荀子如此刻意為之，因此可以說，荀子的本意是要表達人性惡的。至於如牟宗三先生堅持以孟子的四端之心為人生而所固有來質問荀子何以不以良知良能為性³³，或許並不必要，如此只是將孟學性善論強加在荀學之上而已。

而當代學者認為荀子性惡論不成立，否認其性中只有惡，最常見的論述進路，就是將荀子的「心知」納入性之中，以此來說明人有內在價值根源。如李哲賢教授即言：

荀子除了主張「人生而有欲」之外，尚言「人生而有知，……心生而有知。」且以為「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質。」可見，荀子以為除了人之自然情欲及自然本能是性之外，復以人之心亦是性。³⁴

的確，荀子所論之「心」亦是「人生而有」的，似乎也符合其對於「性」之「不可學、不可事而在人者」(〈性惡〉)³⁵的定義。但是必須要注意的是，荀子人性論的特色，正在於「以欲為性」³⁶，故其言「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情。」(〈正名〉)³⁷所謂的性是會產生好惡喜怒哀樂的情感，也就是會形成「好利」、「疾惡」、「好聲色」與「耳目之欲」等等的衝動，而心知的能力並不會主動產生這樣的情感，因此不應該將荀子所論之「心」納入「性」中。就「心」而言，那只是人的一種被動能力，它不會驅動人朝向某一方面發展；而「性」則會自然而然地產生欲望情感，驅使人朝著某一方向行為。因此正如王靈康教授所指出：「荀子論『性』有個特殊之處，就是關於『心』的討論並未列於其中。」³⁸荀子將「心」獨立於「性」之外來論述不是沒有原因的。

況且即便以「人」的角度來探討荀子所論之「心」，將其視為「人」天生所本有的一種能力，還是不能夠以此來證明荀子的所謂的「人」，天生有內在道德價值。傅佩榮教授曾經表示：「我們無法否認『心』(代表人性)與『道』(代表善)之間是有某種密切關係。我們若認為荀子心中也有『人性向善論』的想法，

³² [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁441。

³³ 見牟宗三：《名家與荀子》，頁223-224。

³⁴ 李哲賢：〈荀子之性惡說析論：從文本談起〉，頁147。另外劉又銘教授、何淑靜教授也有類似的論述，參劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，頁5、何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津，1988年。

³⁵ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁436。

³⁶ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：學生，1988年，頁205。

³⁷ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁412。

³⁸ 王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》，頁66。

並非憑空杜撰。」³⁹但這樣的說法可能是有問題的。「心」與「道」當然有密切關係，但是不能說荀子的「心」就是「道」、是「理」，如果「心」不是天生內涵有道德禮義，那麼還是不能說荀子所謂的「人」有內在價值根源，否則荀子之論豈不成為心學一系？荀子說：「人何以知道？曰：心」，又說「心不可以不知道……心知道，然後可道；可道然後守道以禁非道。」（〈解蔽〉）⁴⁰可見「心」只是「可以」知道，其本身並不是道，而且顯然在「知」道之前，心不但不會認可禮義，還會否定禮義，更遑論作為「出令而無所受令」的「形之君」了（〈解蔽〉）⁴¹。

而這也是部分學者將荀子的「可以知仁義法正之質，可以能仁義法正之具」（〈性惡〉）⁴²視為荀子所論「人」具有內在善的價值所造成的誤解，甚至認為荀子此處所言，幾乎與孟子性善論相同。⁴³但其實「可以知之質」與「可以能之具」，僅是指人有客觀的認知能力，正如荀子所謂「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」（〈解蔽〉）⁴⁴人身為主體有認知客體的能力，而外在客體也有被主體認知的可能，但我們並不會說這個認知客體本身就內在於主體之中。如果這個「客體」本來就在「主體」之中，何來主客之分？又何來「認知」呢？也就是說，「可以知之質」只是指人具有可以認知外在客體的能力，而「仁義法正」僅是被認知的客體之一，這個「可以知之質」一樣可以認知「偏險悖亂」，這也就是廖名春教授所說：「『知』只是人的一種認識本能，而並非一種道德本能。」⁴⁵

至於「可以能之具」也僅是具有達成某種行為的內在潛力，這個潛力是中性的，人同樣具有能偏險悖亂的潛力。就好比說人有使用電腦的「內在潛力」，但不代表人天生具有使用電腦的「能力」。我們可以說清代人同樣有使用電腦的「內在潛力」，但不能說清人有使用電腦的「能力」，因為那時根本沒有電腦；如果將使用電腦的能力置於人的內在之中，那麼豈不現代人的人性和清朝人的人性不一樣？如此就不符合人性具有普遍性的意義了。既然我們不會把使用電腦的能力內置於人之中，又為何能夠將行仁義法正的能力內置於人之中，而說人天生有內在價值根源呢？

二、順性發展是常態

在確認了荀子所論「人」沒有天生的內在價值根源後，另外一個必須解決的問題在於，李哲賢、陳大齊、徐宗良與吳乃恭等眾多學者，都根據〈性惡〉中的一段文字，否認人性是惡的：

³⁹ 傅佩榮：〈人性向善論——對古典儒家的一種解釋〉，頁 28。

⁴⁰ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁 395。

⁴¹ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁 397。

⁴² 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁 443。

⁴³ 如龍宇純與勞思光皆持這樣的論點，參龍宇純：《荀子論集》，頁 64、勞思光：《新編中國哲學史（一）》，頁 321。

⁴⁴ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁 406。

⁴⁵ 廖名春：《荀子新探》，頁 116。

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。⁴⁶

他們以此推論，惡是順性而為的「結果」，而不是性本身，假使人不順性而為，那麼性本身無所謂惡可言。⁴⁷就荀子在這段論證的首尾各強調了一次「人之性惡，其善者偽也」，那麼不能不說，從「意謂」層次而言，荀子的本意就是要表達「人性惡」這一概念，關鍵在於，「人本來就是惡的」這樣的命題是否可以成立。當然依諸先生的觀點，這個命題是不恰當的，因為他們認為惡的是行為、是結果，不在於人性本身。

首先，從順性而為才是惡的這個觀點視之，顯然諸先生承認「順是」所造成的結果：「爭奪生而辭讓亡」、「殘賊生而忠信亡」、「淫亂生而禮義文理亡」是惡的。那麼要形成惡，條件在於「順是」，只要不符合這個條件，自然也就沒有惡的形成。但問題在於，荀子這裡的論述，是一個條件敘述、是一個假設嗎？根據霍布斯（Thomas Hobbes, 1588-1679）所言「在沒有一個共同權力使大家懾服的時候，人們便處在所謂的戰爭狀態之下。」⁴⁸也就是說在沒有國家禮法形成前，人是處於自然狀態的，也就是黎鳴所指出，人的「競爭是常態的」。⁴⁹荀子不也說「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」（〈性惡〉）⁵⁰顯然在有禮義之前，人會自然而然地朝向爭奪、殘賊與淫亂的結果發展，那麼荀子這裡所描述的情形，就是一種自然狀態下的常態，而不僅僅是一種假設。而討論人性，當然必須從自然的狀況而論，才符合「性」字「生而有」的概念，而不針對禮義師法教化後的性來討論，如此才能夠去推論人天生是什麼樣的。

進一步來說，一個天生會朝著惡的結果發展之人性，難道不能將其定義為惡的嗎？如果順著性發展，自然會導向惡的結果，那還不能說這個性是惡的嗎？正如廖名春所說：

「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」這些大家公認的惡行，在荀子看來，並非是人性變異後的現象，而是「從人之性，順人之情」的結果。既然是「順」是「從」，人的情欲之性並沒有異化，所以荀子認為「人之性惡」。此「惡」不但包括了「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」，當然也包括了人生而有之的「好利」、「疾惡」之心，「好聲色」的「耳目之欲」。⁵¹

⁴⁶ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁434。

⁴⁷ 參李哲賢：〈荀子之性惡說析論：從文本談起〉，頁148、陳大齊：《荀子學說》，頁58、徐宗良：《道德問題的思與辨》，上海：復旦大學，2011年，頁59、吳乃恭：《儒家思想研究》，頁155。

⁴⁸ [英]霍布斯著，黎思復等譯：《利維坦》，北京：商務，1997年，頁94。

⁴⁹ 黎鳴：《問人性：東西文化500年的比較》，上海：上海三聯，2011年，頁31。

⁵⁰ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁435。

⁵¹ 廖名春：《荀子新探》，頁123。

也就是說，我們並不能說「好利」、「疾惡」、「好聲色」與「耳目之欲」不是「惡」，那麼人就應該如荀子所說，是天生有（have）惡的。而正因為天生擁有「好利」、「疾惡」、「好聲色」這樣的惡，會必然使我們去做惡的行為、去造成惡的結果，那麼難道我們不能說這樣的人是（is）惡的嗎？因此荀子所謂的「人」，在沒有經過禮義教化之前，都會自然而然地做壞事，應該就可以說人天生是惡的。依是而論，在荀子的人性論脈絡中，可以說人生而有（have）惡是可以推論出人生而是（is）惡。

肆、禮法與定向——社會脈絡下的欲望衝動造就人本是惡的定義

承前文所言，「好利」、「疾惡」、「好聲色」與「耳目之欲」是人天生而有之性，而此性在不受到任何化導約束之下，必然會形成「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」的惡行。既然從「好利」、「疾惡」、「好聲色」到「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」的過程中沒有遭到異化，那如果後者是惡，前者必然也是惡。反過來說，正因為人有「好利」、「疾惡」、「好聲色」之惡，所以必然會去行為「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」這樣的惡行。而一個天生會行惡行之人，就可以說人天生是惡的。但要確立「人生而是惡」這個命題，還須要進一步釐清以下兩個議題：

一、禮法之下是性惡

部分學者認為，「好利」、「疾惡」、「好聲色」之「性」只是自然情欲與本能，無所謂善惡可言，那樣的「性」應該是中性的、是質樸的，不該將之定位為惡。⁵²也就是說，人的情性欲望，是一種天生而有的生存本能與衝動，這樣的本能在自然界並不能稱之為惡，甚至說在這樣原初的自然環境中，本無所謂善惡的概念。就如同禽獸有親代與子代交配者，但我們不會說那是惡的，因為所謂的惡是在社會倫理規範中體現的，在禽獸那裡並沒有一套道德價值規範，故亦無善惡可言。

學者之所以如此判定荀子的人性論是為性樸論者，多半是以〈禮論〉中「性者，本始材朴也」⁵³一語作為根據。但是「本始材朴」真的可以解釋為性無善惡、性是中性的嗎？必須注意與此句對比的是「偽者，文理隆盛也」。⁵⁴既然「偽」在《荀子》中是善的關鍵，也就是所謂的「性惡善偽」，那麼似乎「偽」與「性」

⁵² 唐端正先生即認為荀子所論之欲不是惡的，因此不能說是性惡論；李哲賢教授也認為這樣的自然情性只能說是中性的，而不能說是惡的；周熾成教授則是堅持荀子為性樸論者，其採取的進路同樣在於論述欲望情性非惡的觀點。參唐端正：《先秦諸子論叢（續編）》，臺北：東大，2009年，頁187、李哲賢：〈荀子之性惡說析論：從文本談起〉，頁147、周熾成：《荀韓人性論與社會歷史哲學》，廣州：中山大學，2009年，頁184-187、192-195。

⁵³ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁366。

⁵⁴ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁366。

就有某種意義上的正反關係。而「善偽」的關鍵又在於「文理隆盛」，也就是荀子極為強調的禮文儀節，那麼未經禮儀教化的質樸之性——本始材朴，似乎就不能說是無善無惡、不能說是沒有價值意義的。正如楊國榮教授所言：「野與文相對，意指不文明、粗野」⁵⁵，如此而論，則「本始材朴」正與「人之性惡」相契，並無矛盾。⁵⁶況且似乎不應該以「本始材朴」此一句孤證而否定清楚明確的「性惡」之論，而事實上《荀子》也只有〈性惡〉而無〈性朴〉，這點是不能否認的。⁵⁷

且性無善惡這樣的思維問題在於，相信凡存在的必合理——無形中預設了人不可能天生就以惡的狀態存在，認為人既然天生有這樣的情欲，那就是人既有的本能，不應該將之定位為惡的。如果以此來進行人性論的探討，則不可能有一種人性論可以稱之為性惡論。因為這樣的觀點已經把不符合社會道德禮義的部分排除在性的價值為何的討論之外，而將之定位為自然就是如此，而推論出性無善惡的說法。⁵⁸

但問題是，人就是活在道德價值的社會之中，那麼就不能離開以道德價值作為標準來談論人性，否則人性論又有何可論呢？性無善惡論認為德範疇不適用於人性論的探討⁵⁹，也就將人抽離了社會來討論人原初的價值，在儒家以道德實踐為核心的論述中，是不能成立的。正如庫利（Charles Horton Cooley, 1864-1929）所說：「人是與人類整體不可分割的，是其中的活生生的一分子」、「一個離棄社會的人若不能保持對社會的想像中的把握，他就只能像一頭聰明的野獸那樣生活。」⁶⁰人類不可能活在道德真空之中，因此必須以道德禮義為標準來探討人性。

荀子就曾說：「夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。」（〈非相〉）⁶¹所謂的「父子」、「牝牡」只是生物性意義上的親代與子代的關係、生理上的性別差異，其中並無道德意義；但是「父子之親」、「男女之別」卻是人類社

⁵⁵ 楊國榮：《倫理與存在——道德哲學研究》，北京：北京大學，2011年，頁245。

⁵⁶ 關於「本始材朴」非性中性說、性無善惡說的論述參曾曄傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，臺北：政大中文系碩士論文，2012年，頁80-82。

⁵⁷ 雖然周熾成教授認為〈性惡〉是為偽作，而林桂榛教授表示〈性惡〉應是〈性不善〉的訛誤，但在沒有明確而有力的證據之前，還是應該將〈性惡〉視為《荀子》的一篇，不該貿然否定或改異。參周熾成：《荀韓人性論與社會歷史哲學》，頁29-34、林桂榛：〈荀子性朴的理論結構及思想價值〉，《邯鄲學院學報》，第22卷第4期，2012年12月，頁33。

⁵⁸ 傅佩榮教授以「人之所以為人」作為「性」的定義來重新定義荀子的性，也會形成類似的弔詭。因為以此定義來談人性論，就沒有任何人性論不是性善系統了，也就會形成蕭振聲教授所謂「真而多餘」之論。同樣的，性樸論與性中性論透過放棄對人性做出道德價值判斷，而將之定位為自然狀態的實然，如此無論怎麼談，人性中也就不可能有負面的價值。這就如同曾曄傑所謂當代學者對於荀子人性論的詮釋，或許都在無意中落入「性善的誘惑」——潛意識裡不願面對人性惡這樣的事實。參蕭振聲：〈論人性向善論——一個分析哲學的觀點〉，頁120、曾曄傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，頁21-25。

⁵⁹ 參莊錦章，〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》，第11期，2003年12月，頁187。

⁶⁰ [美]查爾斯·霍頓·庫利著，包凡一等譯：《人類本性與社會秩序》，臺北：桂冠，1993年，頁25、34-35。

⁶¹ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁79。

會倫理的一環。荀子如此強調「父子之親，夫婦之別」(〈天論〉)⁶²，正因為這是人有而禽獸所無的關鍵所在。禽獸沒有這套禮義規範，所以牠們可以親代交配，而無所謂善惡；但是人處在這個社會，自然有一套社會禮法規範，以此為標準，生物性意義的「親代交配」在人類就稱之為「亂倫」。所以從道德禮義的價值作為標準而論，「好利」、「疾惡」、「好聲色」就是一種「惡」，而不能說是無善無惡的。因此，同樣的「性」在禽獸可以稱為無善無惡，在人就必須稱之為惡才恰當。

二、惡的傾向即本惡

另外必須釐清的是，假使人性本身是無善無惡的，是所謂性樸，那麼人性應該如同一塊白板、一張白紙，沒有任何的預設；以朱筆畫之則赤，以墨筆塗之則黑。但顯然荀子所謂的性，是一種欲望、衝動，正如其言：「目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚。」(〈性惡〉)⁶³那是會驅使人朝著某一方發展，如果性是中性的、質樸的，那麼人又哪來的衝動欲望呢？如果性是中性的、質樸的，那麼它就應該沒有定向，朝善或朝惡發展的機率應該是一致的，也就是告子所謂「性可以為善，可以為不善。」(〈告子上〉)⁶⁴但顯然荀子所謂的「性」並非沒有定向，向善與朝惡發展的難易程度是不一樣的。荀子說：「今將以禮義積偽為人之性邪？然則有曷貴堯禹，曷貴君子矣哉！……所賤於桀跖小人者，從其性，順其情，安恣睢，以出乎貪利爭奪。」(〈性惡〉)⁶⁵顯然荀子認為，為惡容易為善難。作惡，只要「順」著天生的情性自然而然就會如此行為；為善，則要下工夫去修養情性、化性起偽才能達至。否則人人天生都有去行禮義的衝動與欲望，那麼堯禹那些聖人又有何值得尊敬的？這就如同孔憲鐸等人所指出的：

俗語說「學壞容易，學好難」。為什麼這樣說呢？因為所謂的「壞」就是依照人的動物性辦事，人有天生的動物性，只管按照人性任意地做就行了，用不著學。⁶⁶

荀子的人性論，大抵也就是從「學壞容易，學好難」的思維出發，他就曾說：「今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治。」(〈性惡〉)⁶⁷因此，我們甚至可以認為，人在沒有外在禮義師法的狀態下，幾乎可以說沒有為善的可能，而一定會為惡。那麼，天生自然會朝著惡的傾向發展之人性，我們可以稱之為性樸論，說性無善惡嗎？那麼這個所謂性惡之人，天生就會為惡，我們難道不能說

⁶² [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁316。

⁶³ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁438。

⁶⁴ [宋]孫奭疏：《孟子注疏》，頁195。

⁶⁵ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁442。

⁶⁶ 孔憲鐸、王登峰：《基因與人性》，北京：北大，2009年，頁60。

⁶⁷ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁435。

人本來就是惡的嗎？

關鍵在於我們不能忽視「傾向」(disposition)的重要性，因為「傾向」可以說即定義了人事物的特性，說明了該人事物是如何的。好比說陶瓷受到撞擊有易碎的「傾向」，那麼我們可以透過這個傾向來定義陶瓷具有(have)「易碎性」，也就是說陶瓷是(is)「易碎的」。據此，既然人有天生朝著惡發展的「傾向」，就同時也可以定義為人本來就是惡的。當然在荀子的脈絡中，性有可化而成善的可能，但這必須透過外在的禮義化導才有可能，因為人天生沒有成善的「傾向」。此正如荀子所謂「枸木必將待櫟栝、烝矯然後直」、「人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」(〈性惡〉)⁶⁸況且性能不能夠成善，並不影響人本來是惡的此一事實，就如同彎曲的木頭可以變直一樣。更進一步而言，正是因為木頭是彎的、人是惡的，才有「變化」的必要；假使人天生有善的傾向，又何必化性？這也這就是荀子所說：「櫟栝之生，為枸木也；繩墨之起，謂不直也；立君上，明禮義，為性惡也。」(〈性惡〉)。⁶⁹如此更證明了荀子所言「性惡」即人本是惡。

伍、結論

透過本文的論述可以了解到，從「生之謂性」的定義而論，荀子的「性惡論」可理解為「人生而有(have)惡」，但這似乎並不能馬上推論出「人生而是(is)惡」，因為人天生「有」惡，並不能表示他天生就「是」個惡人。因為假使人生而亦有(have)善，我們就不能否認「人生而是(is)善」的可能。但荀子明確說過，「性不知禮義」，亦不斷論證禮義外在於人而非根植於人性；至於學者不斷以心知作為荀子性中有善的根據，亦不能成立，因為心不但不具有驅動人的動力，與性之定義不符，即便將其納入性中，也不能做為內在價值的依據，畢竟那只是個中性客觀的認知能力，無關價值。由此我們可以確認，荀子所謂的「人」，天生沒有善。更進一步來說，天生沒有善而只有惡的人能不能定義為「人天生就是惡」，還要再考察性發展的傾向。根據荀子所謂「無禮義，則悖亂而不治」，可以了解到，人在沒有外在禮義師法的情況下，會自然朝著惡的方向發展，也就說人在沒有禮義化導之前，定會順其性情而妄為，也就是為惡。那麼可以說，荀子所謂人生而有(have)惡，而且自然會朝向惡的傾向發展，讓人自然而然地為惡。因此，對於一個天生會為惡之人，我們可以說人天生就是(is)惡。由此而論，荀子所謂的「性惡」可以理解為「本惡」，也就是人本來就是惡的。如此結論，也與荀子的修養論及政治論相契合——正因為人天生是惡的，所以須要禮義化性起偽使人為善，否則人將會朝著惡的方向行為；正因為人天生是惡的，所以須要聖王制禮法來教化約束人民，不然假使人天生不是惡，又何須聖王教化呢？這也就是荀子所言：「今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義哉？」

⁶⁸ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁441。

⁶⁹ [清]王先謙撰：《荀子集解》，頁441。

「性惡」即「本惡」——從「性」的定義探究荀子性惡論的意涵

（〈性惡〉）⁷⁰可以說，假使荀子所論之「人」天生不是惡的，則其理論系統將無所適從而有所扞格；因此，荀子之人性論應為「性惡論」——即「人生而是（is）惡」。

⁷⁰ 〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，頁 439。

參考文獻

一、古籍文獻

- 〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館十三經注疏本，1981年。
〔清〕王先謙撰：《荀子集解》，北京：中華，2010年。

二、近人專著

- 孔憲鐸、王登峰：《基因與人性》，北京：北大，2009年。
牟宗三：《名家與荀子》，臺北：學生，2006年。
何淑靜：《孟、荀道德實踐理論之研究》，臺北：文津，1988年。
吳乃恭：《儒家思想研究》，長春：東北師大，1988年。
東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，臺北：臺大，2011年。
周熾成：《荀韓人性論與社會歷史哲學》，廣州：中山大學，2009年。
徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：商務，2007年。
唐端正：《先秦諸子論叢（續編）》，臺北：東大，2009年。
陳大齊：《荀子學說》，臺北：華岡，1989年。
勞思光：《新編中國哲學史（一）》，臺北：三民，2005年。
傅斯年：《性命古訓辯證》，上海：上海古籍，2012年。
傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》，臺北：東大，1999年。
傅佩榮：《人性向善——傅佩榮談孟子》，臺北：天下遠見，2007年。
楊國榮：《倫理與存在——道德哲學研究》，北京：北京大學，2011年。
路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯書社，2010年。
廖名春：《荀子新探》，臺北：文津，1993年。
蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，臺北：學生，1988年。
黎鳴：《問人性：東西文化 500 年的比較》，上海：上海三聯，2011年。
龍宇純：《荀子論集》，臺北：學生，1987年。
〔英〕霍布斯著，黎思復等譯：《利維坦》，北京：商務，1997年。
〔美〕查爾斯·霍頓·庫利著，包凡一等譯：《人類本性與社會秩序》，臺北：桂冠，1993年。
Benjamin Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*(Cambright, Mass: Harvard University Press, 1985).

三、單篇論文

- 李哲賢：〈荀子之性惡說析論：從文本談起〉，《哲學與文化》，第 40 卷第 5 期，2013 年 5 月，頁 137-153。
- 林桂榛：〈荀子性朴的理論結構及思想價值〉，《邯鄲學院學報》，第 22 卷第 4 期，2012 年 12 月，頁 32-41。
- 莊錦章：〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》，第 11 期，2003 年 12 月，頁 185-210。
- 傅佩榮：〈人性向善論——對古典儒家的一種解釋〉，《哲學與文化》，第 12 卷第 6 期，1985 年 6 月，頁 25-30。
- 劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，收入龐樸主編：《儒林·第四輯》，濟南：山東大學，2008 年，頁 4-13。
- 蕭振聲：〈論人性向善論——一個分析哲學的觀點〉，《中央大學人文學報》，第 51 期，2012 年 7 月，頁 81-125。

四、學位論文

- 王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》，臺北：政大哲學系博士論文，2008 年。
- 曾暉傑：《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》，臺北：政大中文系碩士論文，2012 年。
- 蕭振聲：《荀子的人性向善論》，臺北：臺大哲學系碩士論文，2005 年。

