

荀子哲學之價值規範根源問題： 兼論孟荀之孔門承傳之取向*

李 瑞 全**

摘 要

本文以歌絲嘉的道德價值根源理論所標示的三個條件來分析荀子之道德哲學的形態。依據孔子之把禮樂攝歸於仁，而以仁心之安不安作為道德根源所在，孔子之倫理學形態乃是內在論。荀子之道德價值根源不出自性、心或天，因為荀子之性之生而自然要求無窮的情欲的滿足，乃是惡的根源；心具有知道、可道、守道和指導其他官能的能力，但亦非禮義的根源。禮義乃出自聖王之特殊的才能所創造。荀學之道德價值之論述有無窮後退之弊，而且禮義也不是一般百姓所能享有的創造。對一般人而言，禮義法度乃是外在的，是要學習的，故荀子之倫理學形態為外在論。孟子之以仁義禮智等一切道德價值均出於不忍人之心，是以孟子亦為內在論，可以論定為繼承孔子的義理系統。本文認為孔孟之為內

* 本文改寫自原名為「荀子哲學之價值規範根源問題」一文，此初稿發表於山東大學與山東省臨沂市人民政府於 2007 年 8 月 6-8 日在山東省臨沂縣舉辦之「儒學全球論壇（2007）荀子思想當代價值國際學術研討會」，本文乃依此初稿作了相當擴增而成。在此亦表示感謝兩位匿名評審人所提各種寶貴意見，使本文能更進一步深入細論相關的議題。

** 國立中央大學哲學研究所教授（shuiclee@cc.ncu.edu.tw）

投稿日期：101.03.22；接受刊登日期：101.04.19；最後修訂日期：101.05.08

在論，與康德或休謨之內在論不同，特標之為道德意識的內在論，以示與康德和休謨相異之特色所在。

關鍵詞：荀子、孔子、道德價值根源、內在論、外在論

On Hsün Tzu's Theme of Sources of Normativity: Mencius and Hsün Tzu as the Successor of the Heritage of Confucius

Shui-chuen Lee *

Abstract

In this paper, I employ the three conditions of Christine Korsgaard's theory of sources of normativity for the analysis of Hsün Tzu's ethics. Since Confucius has established that *ren* is the moral source of rituals (*li*) and musical operas (*yue*) that is, all kinds of mundane values and the mind of *ren* is the source of moral normativity. Hence, Confucian ethics is a kind of internalism. According to Hsün Tzu, human nature, human mind and Heaven are not the source of moral normativity. *Li* and *I* as social constitutions are created by the special talent of the sage king. Common people could not share such creation but follow them. Hence, for the common folks, moral principles are external guiding principles and need be learned. Therefore, Hsün Tzu's ethics is externalism. As Mencius takes our unbearable mind of other's sufferings as the source of morality, his is also internalism and thus a direct heir of Confucius. Both Confucius and Mencius theories are internalism and I

* Professor, Institute of Philosophy, National Central University

Received March 22, 2012; accepted April 19, 2012; last revised May 8, 2012

name them as a kind of moral consciousness internalism to show the difference with Kant's and Hume's philosophies.

Keywords: Hsün Tzu, Confucius, sources of moral normativity, internalism, externalism

道德哲學中一個重要的論題是道德價值規範根源的說明和論證。在先秦儒家之中，一般以孔孟為正宗且先後相承，荀子則被視為歧出。這方面的論述已有不少研究和文獻，本文擬從當代倫理學的一系列熱門的議題探討此一問題，以展示孔、孟與荀子在倫理學理論方面所具有的異同之處，嘗試作出新的區分。在倫理學中，倫理或道德價值根源，或廣義的規範價值根源，與行為之道德規範意義，是一個倫理學理論的主要的理論型態的表現所在，此如康德（Immanuel Kant）是義務論，也是一種理性內在主義（rational internalism）。而休謨（David Hume）則屬道德情感論，也被稱為情感或動機內在論（motivational internalism）。至於穆勒（J. S. Mill）之效益論或效益主義（utilitarianism）則是外在論（externalism）等。這些新的論述和評價，可以增加我們對相關的倫理學理論有更進一步的理解。

本文之道德價值根源的理論主要發展西方當代倫理學家歌絲嘉（Christine Korsgaard）對於規範根源研究之構想。歌絲嘉主要申論為何道德法則對我們有規範的作用。他¹認為在進行道德決定和行動時，我們不但要知道相關的事實和我們所作出的決定，我們得同時反問此是否是我所應當做的事。此是我們作為一個行動者第一人身所必須自行決定的事。此一追問即顯示人類是一個反省的生命，即我們不是純然接受當前的情況而被決定地接受而行動，我們同時要為自己作出一道德上的選擇。因此，當我作一道德選取時，我是自知自覺自願去依自覺的選取而

¹ Christine Korsgaard 是一位著名康德專家，是一位女士。本文用「他」作第三人之代稱，非混淆其性別，乃因中國傳統文字中，「他」字泛指一切人，一體適用，並無性別之分。猶如傳統稱老師為「先生」亦非特指男性。中文原無「她」字，後者是因譯西方文字而帶出的新字，而性別與學術貢獻無關，故本文一律用「他」字作代稱，以免後人讀古典時以為此詞只用於男性。謹此誌明。

行的一個道德的人或道德的「人格個體」(person)²。我同時自覺如果不這樣做，會覺得羞恥，不安。換言之，我所應當採取的行動是我的自我認同的表示。由此即可以證明道德是我們自願接受的規範。因此，歌絲嘉列出三個條件作為說明「證成的適當性」(justificatory adequacy) 需要滿足的條件：即，是「第一身人的」(first personal)，是「自我透明的」(self transparency)，和關乎我對自己的「自我認同」(self identity)³。本文借用歌絲嘉此種證成的適當性檢視孔子和荀子的異同所在。

在儒家哲學中，道德價值根源自然是一核心課題，不但涉及道德價值與行為，更是一切價值根源所在。儒家在工夫論上，對道德實踐論述非常豐富細緻，亦多深入反省分析，可提供人們對道德之規範意義的更深密精要的理解。由於儒學內部系統實很多樣化，本文將集中論述在荀子哲學中，道德價值根源與規範之意義，以展示其哲學與倫理學的特色。為呈現荀子之特色，以下先簡述孔子之義理型態，作為參照之用。

² 英文之 person 一詞實不易找到對應的中文字詞，主要是因為 person 一詞兼有價值與個體之義，而中文之「人格」、「人」、「個人」、「君子」等都有不同的含義。如「人格」是一有價值意涵的普遍名詞，較對應英文之 personhood；「人」(man, human being) 或「人類」(human being, homo sapien) 也泛指物種，價值上為中性，雖間有價值意涵，但卻非指一有特殊價值的個體；而「個體」(individual) 提指一個別的人，卻不具有價值意涵；「君子」則是經實踐修養而成為一個有道德價值的個體，但 person 乃是指人類生而具有的人格價值。此問題實顯示譯文會帶有文化與價值差異，而中國文化論價值常以主體性為主，如仁、不忍人之心等，較缺乏個體生而有的普泛價值之論述，亦是此種詞彙不出現的原因。因此，我譯此詞為「人格個體」，雖不簡潔，卻免除不必要的誤解。但行文中仍不免順中文習慣間以「人」或「個體」表示，希望在語脈中不致出現誤解。

³ Christine Korsgaard, "The Normative Question," in *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 16-18. 有關歌絲嘉之理論應用於儒家的倫理分析，詳見我的〈當代新儒學道德規範根源之建立：從孔孟到牟宗三〉，《鵝湖月刊》期 379 (2007 年)，頁 21-31。此文又刊於《人文論叢》卷 2006 年 (2007 年 6 月)，頁 192-202。

壹、孔子之基本型態

孔子在《論語》所揭示的儒家的義理非常豐富而全面，但明確從道德規範根源和道德的規範性的角度來論述《論語》與孔子之哲學，則尚未有多見。一般常引述《論語》的主要觀念包括德行方面的用語，如：仁、義、禮、智、信、勇、孝、慈，等等，在人格成就方面如聖人、君子、仁者、士、善人等，在負面人格方面如小人、鄉愿等，以及重要的哲學理念如天命、天道、命、仁，等等，和重要的知人論世的評論。在中國哲學的發展上，孔子最重要的是轉化禮樂之價值根源和提出「仁」的觀念，奠定儒家的哲學型態與基礎。孔子所關懷的實不止於狹義的哲學發展，而是以人類文化價值為對象，孔子回應周文疲蔽，針對春秋時期禮文衰敗的情況，即，一方面禮淪為儀式，一方面各國諸侯大夫又常僭越而犯分亂禮，因而提出儒家的哲學與教化，重振文運⁴。孔子的回應是提升禮和禮之精神，探尋禮之本，最後歸根於仁。因此，我們可以從孔子論仁的意義展示儒家的基本義理。

中國號稱禮義之邦，乃因很早即有禮樂的出現，到西周初周公制訂禮樂時，可說燦然明備。在夏商周三代，禮樂代表了中國古代社會的一切社會政治之制度與價值。到春秋晚期，禮（含樂）更被提高到所謂「禮，經國家、定社稷、序民人、利後嗣」（《左傳》隱公十一年），「天地之經緯也，民之所以生也」（《左傳》昭公十一年）之崇高地位。但同時，春秋時代由於周天子大權旁落，諸侯大夫都不守禮分，周初所建立之禮樂已漸淪為儀式，喪失了人文價值的意義，篡弒僭越日益嚴重，孔子乃起而提出禮之精神，以重建社會與政治之道德規範。因此，孔子一方面反

⁴ 孔子回應和繼承三代文化傳統的問題，詳論請參閱徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》（臺北：台灣商務印書館，1969年），特別是第一至四章。

對諸侯大夫之僭越，更重要的是反對以玉帛鐘鼓等外在的儀式器物來代表禮樂，點出禮樂之實義應以禮樂之精神為核心。孔子更進一步以仁作為禮樂之價值根源，即以人與人之間的同情共感作為禮樂的價值根源所在。換言之，孔子之「仁」實超出一般的道德規範的意義，不只是一道德原則和德行而已，而是禮樂的根據，即道德價值根源所在。

孔子所開創的儒家的基本論旨可以以下幾章來表示：

子曰：禮云禮云，玉帛云乎哉，樂云樂云，鐘鼓云乎哉。（《論語》〈陽貨〉）

子曰：人如不仁如禮何？人如不仁如樂何？（《論語》〈八佾〉）

如上所述，在春秋時代，禮樂即是社會政治制度的總稱，是社會上所肯認的行為規範和原則，社會政治之組織與結構。當禮樂流於形式或僵化，則變成只重視外在的玉帛鐘鼓之物質，而不知禮樂所要表現的是人的價值所在。缺乏精神價值支持之禮樂對當權者並無約束力。物質的器具只是禮樂所用以表示人類精神的方式，此禮樂之精神實可以以多樣化的方式來呈現，亦可以因時因地隨時更新，故孔子認為禮可以興革損益，不可執實。執實禮之特定形式，即有經而無權，反而成為人類生命之桎梏，即所謂禮教吃人，這是鄉愿所為，故孔子責之為德之賊。孔子更由禮樂再往價值根源上反省，見出禮樂所要表現的是人心所要求實現的價值，其最終極即是心靈生命的安頓。心之安不安即是仁（見下引文），孔子即以此心之仁為禮樂的根據。因此，內在於人心之仁即是一切人間社會的價值和道德規範的最後的依據。孔子這種創造性的建立禮樂之根源，即

哲學上所謂「攝禮歸仁」之義⁵。這顯示出，仁是孔子所認定的最高價值所在，也是其他的道德價值的基礎。

孔子進一步表明仁的出處，即出於我們的心之安不安。此可從以下宰我問三年之喪一章見出：

宰我問三年之喪：「期已久矣。君子三年不為禮，禮必壞，三年不為樂，樂必崩；舊穀既沒，新穀既升，鑽燧改火，期可已矣。」子曰：「食夫稻，衣夫錦，於女安乎？」曰：「安。」「女安則為之。夫君子之居喪，食旨不甘，聞樂不樂，居處不安，故不為也。今女安則為之。」宰我出。子曰：「予之不仁也！子生三年，然後免於父母之懷。夫三年之喪，天下之通喪也。予也有三年之愛於其父母乎！」（《論語》〈陽貨〉）

此段引文表明三年之喪之禮之所以是我們的行為規範是因為它建立在我們對父母之喪的不安之心靈的感受之上。不安不忍的表現即是仁心。因此，三年之喪是建立在我們的仁心之上的一種禮制。如果子女沒有這種內心的不安，則三年之喪只是虛文，沒有實質意義，因而也可以如宰我之自以為安而不履行之。父母死而有相應的悲痛是仁的表現，是子女與父母之間的生命相感通相關切的表現。如果父母死也沒有悲痛則是對父母之死也麻木不仁。孔子在此沒有當面直接否決宰我之自我決定，正表示心之安不安乃是道德規範的根源所在，不能由外在的權威加諸自己身上。如果一個人不是自願自悅去遵守它，則沒有其他的方法可以讓一個人去履行它，展現它的價值。但是，孔子也批判地指出宰我的這種安並不是心靈之自然表現，而是宰我已對父母之死無所感，是心靈上的麻木。麻木即是不仁。因為父母死而行三年之喪的禮並不是他人加諸我們身上

⁵ 徐復觀，《中國人性論史：先秦篇》，第四章第四節，特別是頁90；勞思光，《中國哲學史第一卷》（臺北：三民書局，1981年），頁58。

的東西，它是我們的心靈，即道德本心之自願自悅，自己給自己的一個無條件的命令。因此，孔子之意是當我們心靈感受到父母之死之悲痛，它即具有力量去使我們願意守喪三年。由此可見，心之安不安不但是價值根源所在，也是道德行為的動力。

以當代西方討論道德動力的根源來說，孔子所奠定的儒家的方向是一內在論，即我們的道德判斷和相應的行動，不是從外在的情況中決定，而是從我們的內心的自我要求而決定。孔子即以我們的道德心之安不安作為道德判斷的依據，而此安不安之感動即是推動我們自覺實行為父母守三年之喪的行為。孔子之說顯然也滿足歌絲嘉所謂「證成的適當性」(justificatory adequacy)的三個條件⁶，即，首先，這種說明是第一人身 (first person) 的，要不要實踐三年之喪必須宰我之自我認可。孔子也不能以老師或聖人之權威要求宰我去履行。宰我之拒絕，即三年之喪是他所不認同的，縱使其他人都一體遵行，都不足以服其心，孔子也無可奈何。此即表示對於孔子而言，道德實踐乃是對當事人具有說服力之事，是他所自我認可的選擇。因此，孔子說：「我欲仁斯仁至矣。」又曰：「為仁由己，而由人乎哉」，均表示「仁」由內出，是我們自己所認可，所自願自主的表現。其次，踐仁之事對我們自己而言是自身透明的 (self transparent)，我們不但知道它之湧現，亦澈底知覺到它的要求，一無隱遁。第三，我願我欲它即可以達成，這不但表示踐仁是我們要做即可以做之事，不待外求，而且，欲行仁——即實踐一道德行為，涵著我們即可以實現它 (斯仁至矣)，此亦康德所謂「應當 (ought) 函蘊能夠 (can)」之意，故踐仁乃是人人可以實行之事，沒有力不足的問題。此我欲仁即可做得到乃是一種自我認同 (self identity) 的行為。換言之，不仁之事，

⁶ 歌絲嘉之申論，請參見 Christine Korsgaard, "The Normative Question," in *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill, 16-18.

或如宰我之麻木，不能面對自己內心之不安，是我自己所不能認同的事。因此，道德行為即是我所自我認同的行為。歌絲嘉認為這是經過自我的理性的反省認可的（reflective endorsement）⁷。由於認可了，此即對我的行為產生一種內在的推動力，推動我們去實現該行動。

踐仁既符合這三項條件，即表示踐仁乃出自我們內心對自己的自我要求，或自我命令。此即是一自律（autonomy）的表現。此自我要求即有一推動的能力，促使我們去行動，因此，踐仁之動力乃是由內而發，不能外鑠。三年之喪要對宰我為有意義，有約束力，必須要由宰我之自我認同才真有功效，才能符合由義務而行的行為。孔子之教導宰我也只能激發他的自覺，點醒他的拒絕乃是他對父母之喪的麻木。因此，道德的根源和動力都出於由內心而發的踐仁的自我要求。孔子的理論型態無疑是一種內在論⁸，我們可稱之為道德意識的內在論。

貳、荀子之道德價值根源說明之困難

探尋一位中國哲學家的道德價值根源，通常可以從其心、性、天等論述中見出。此一架構，在儒家具具有特別意義，因為，孔子以仁心之不安為價值根源所在，孟子也以不忍人之心或性善之性作為價值根源所在，而天之價值意味也很濃厚和具有系統內部的重要地位。因此，要比對出荀子與孔孟不同的特色，這三方面的論述具有學理上的關鍵性。以下試依此次序定位荀子之道德價值根源的理論。

⁷ Christine Korsgaard, "The Normative Question," in *The Sources of Normativity*, ed. Onora O'Neill, 7-48.

⁸ 有關內在論之意義，請參閱 Joshua Gert, "Internalism and Different Kinds of Reason," *The Philosophical Forum*, Vol. XXXIV, No.1 (Spring 2003): 53-72.

眾所周知，荀子在人性方面持性惡論。但荀子在論述性惡之前，對於性或人性有一明確的界定，並藉此以與人為，即偽，有一語義上之區分。荀子說，

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。可學而能，可事而成之在人者，謂之偽。是性偽之分也。（《荀子》〈性惡篇〉）

性者，本始材朴也。偽者，文理隆盛也。無性則偽無所加；無偽則性不能自美。（《荀子》〈禮論篇〉）

荀子首先說明性的意義，即，性乃指我們所天生而有的稟賦，是生命的自然狀態、實然的表現，是一種素朴，沒有加工的狀態。這種狀態是我們所不可以也不需要去學的，也不可以加以從事去改變它的。與性相反的是可以加工，可學而成的，由聖人所創的禮義。禮義，即偽，是一種我們後天努力所取得的成果。禮義是善的所在，禮義所對反的自是惡，由性與偽之對反來看，性必是惡之根源所在⁹。荀子自然很強烈的反對孟子的性善說。換言之，依荀子之用語，人性所指的是我們所生而有的稟賦，未經後天人為加工或改變的素質，這是荀子所守以批評孟子性善論的依據。

荀子的人性論，標明是性惡論，反對孟子之性善說。茲引一段文獻作為討論：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；

⁹ 有關荀子論性與偽、性與禮義之內部詳論，請參閱李瑞全，〈荀子論性與論人之為人〉，《當代新儒學之哲學開拓》（臺北：文津出版社，1993年），頁180-205。

生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。（《荀子》〈性惡篇〉）

荀子強烈主張性惡，但他的論證之有效性卻引生不少爭議。如上文所示，荀子似乎是以人性具有如是如是耳目之欲，「順是」或「順人之情」方衍生各種違反禮義道德的事，此即無疑說人性本身是中性的。或如上一引文所示，性自身只是素朴而已，並不即是「惡」。惡之產生是由於我們「順人之情」，不加以節制反省，因而有爭奪淫亂之事，但如果不作「順是」之滾下去，則人性就其本身似無惡可言，乃是中性的¹⁰。但荀子何以堅稱人性為惡？荀子乃是一理解分析能力很強的哲學家，其推論當不致如此顯淺有誤而不知。

何淑靜引用和詮釋荀子批評孟子性善說的一段文獻，很可用以說明荀子所謂「性善」、「性惡」之說的一個必要條件：

所謂性善者，不離其朴而美之，不離其資而利之也。使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰：「目明而耳聰」也〔，則可曰「性善」〕。（《荀子》〈性惡篇〉）¹¹

¹⁰ 荀子所謂性惡論中之性與惡到底是分析關係還是綜和關係，是學界爭訟不休的一個論題。依荀子之申論性惡之論據，似乎都只是因為性之貪欲等無節才有惡，如此，則就性本身即無疑是中性的，其為惡乃是「從人之性，順人之情」而來。此則表示性與惡不是分析關係（即性本身不是惡）而是一綜和關係，即經過「從」、「順」而產生的結果。此中之申論分析，請參閱何淑靜，《孟荀道德實踐理論之研究》（臺北：文津出版社，1988年）。

¹¹ 何淑靜，〈比較孟子與荀子的「性善說」〉，《鵝湖學誌》期43（2009年12月），頁1-36。〔 〕內文字乃何淑靜所補加。

經過分析荀子在引文中所用「性善」一詞所意指性與善之關係，猶如目明耳聰之生而有即具備，何淑靜認為荀子所意指的「性善」是「成善的能力乃經驗而實然、內在而必然地存在於人性中」¹²，並進一步說明性與善的關係：

也就是說，成善的能力與人性有不離的關係乃經驗之事實，而這經驗事實顯示它們的關係乃是前者乃內在必然地存在於後者中的，即二者乃是「分析的關係」。

何淑靜之詮釋可說運用了所謂「偶然的必然性」(contingent necessity)之義，即由於生而有之實然如此，故兩者之關係也可說為必然如此結合。故在性善論中性與善必是一種不可分的分析關係。就文獻而言，荀子所說實只就「性」一詞之意義而言，實可同時用於「性善」或「性惡」上。換言之，如說「性善」，則荀子之要求是性與善是一種不可分的關係，即荀子所謂「不可學，不可事」的關係。故批評孟子之性善論可容許有失喪其性，即表示不真是生而有，因而生而有之性不可能是善。因此，荀子認為孟子並不能建立人所生而有的性當身即是善。荀子之意似乎是因為孟子尚需要學者擴充，或求其放心等，方可以建立善。荀子在此固有以孟子之善之端，由不忍人之心所起之善端，不足以為善，必須在人所生而即具備不可學不可事，甚至不可離的善，如目之明、耳之聰，不須等待擴充即是生而有的能力和性能。孟子雖也說善之端，本即是善，但荀子不接受，而似認為必須見諸行事和完成地表現才足以說「性」。此處未遑細論孟子之性善之說，只集中論荀子之「性惡說」之問題。若如上

¹² 〈比較孟子與荀子的「性善說」〉，頁 10。何文提出「成善的能力」一詞頗有創意，亦讓人們可以進一步細論孟荀之人性論的深義，唯如此詮釋孟荀用「性」一詞之意義恐失孟子之性自身即善，荀子之性自身即惡之基本意義。由於孟子之性善論不是本文主旨所在，以下只論荀子性惡之義。

述〈性惡篇〉之引文所述，則荀子之「性惡說」亦應是說性當身即全體是惡，不待「從」與「順」！即荀子必須就性當身而說其為惡。此點似乎是目前為止，尚未有能為荀子作解者！¹³以下另引荀子書中所說一義，相信較能說明荀子性惡論之理據。

衡諸荀子之意，人所生而有之性實即人所生而有之各種情欲。荀子論性之實是落在人之情上說的。故荀子常以情性並言，如「故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣」（〈性惡篇〉），換言之，人之性之實義即是人之情，而人之情乃是不會自我節制的，一定是要窮盡所能去取得極端之滿足而後止，故荀子又說：

夫人之情，目欲綦色，耳欲綦聲，口欲綦味，鼻欲綦臭，心欲綦佚。此五綦者，人情之所必不免。（《荀子》〈王霸篇〉）

「人情之所必不免」即是人生而有的五官的極盡情欲滿足之要求，這是不需學習即有的能力，也不可改變的生而有的情性，是不可學不可事的生而有的稟賦。換言之，荀子所意想的人之耳目口鼻心之欲本身即是無窮的追逐和無限要求之滿足。因此，此為人之性之自然而然的表現，無待加工而即極端要求滿足的情欲。此表示荀子所謂性惡乃是因為人類為惡之事只是一任人性之自然而產生，沒有任何後天加工，乃是人性之自然而然即犯上的違逆道德的行為。就人性之生而為有，自然素朴且為人所獨有而言¹⁴，人性之就其本然即是以取得無窮的滿足為性，此即涵其自

¹³ 此引何淑靜之《孟荀道德實踐理論之研究》以「心是性」與「心不是性」之申論荀子由心而生之禮義法度（姑不論其是否為禮義法度之根源），因心不是性，故偽非性所能生，故可支持「性惡論」。說實有進於前人，析論很清楚，但仍不能直接說明荀子持性惡之理由。

¹⁴ 荀子論性惡亦常被視為與動物之性無異。故人性之惡是否是人所獨有，不無商榷之餘地。但以古文「人性」所常含有「人所獨有之義」，則人性之惡雖似與動物同類，但人之為惡卻絕對大於和超於動物之為惡，動物多只是為生存之欲而殺戮，人之為惡則直

身乃是違逆禮義法度者，不必因為順從性情而不節制，產生惡之行為方為惡。因此，荀子認為人性惡是無可置疑的¹⁵。

由於道德規範根源是決定一倫理學型態的關鍵，因此，荀子所指的人之人性是否是道德價值根源所在乃是一決定性的論點。但如上所引之文獻來看，荀子的道德價值顯然不是從人性而出。道德價值是荀子所謂「偽」，偽之產生所在地即是價值根源所在。如上引文所示，偽即是禮義法度，而禮義法度出於聖人之偽，不是出於聖人之性。荀子如何說明聖人之制作禮義法度呢？荀子首先界定偽之產生方式如下：

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。（《荀子》〈正名篇〉）

此段文獻指出道德行為的根源在於心，是由於心的選擇能力所成功的：心作選擇而我們的官能為之改動，即心作出決定而此決定能夠使我們的天官的自然表現（實也包括心自身之自然表現）受到感動而改變，改變而不依於生而有的情欲而行，此即產生偽。換言之，即由於心的選擇能力使我們改動了生而有的人性的自然的表現，由此構成我們的禮義法度，也就是一切的道德價值。此可以說心具有何淑靜所謂「成善的能力」，因此，荀子之道德規範之根源似乎可以是出於心之功能的。但是，荀子在後文卻又認為「心必知道而後可道，可道然後而守道以禁非道」，其自身不是道，必經心之知道守道，方能成就偽，如此則心卻不必是道德價

有故意違反和顛倒道德者，如康德所謂根本惡之類。關於荀子論人性之獨有義，請參見上文所引〈荀子論性與論人之為人〉一文之分析。

¹⁵ 荀子在〈性惡篇〉反覆申論性惡的理據，有多種論述的方式，由於本文主旨不在申論荀子的性惡論，故本文略過不述。

值根源所在。心的地位又與性非常密切不可分，如上所引《荀子》〈王霸篇〉的引文即表明心與其他五官都屬於性，是生而有的官能。但荀子對於心與其他五官又時有不同的分別，而賦予心一特殊的功能和地位。我們可看以下這一段文獻：

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。（《荀子》〈天論篇〉）

荀子在此以心與耳目鼻口形能為具有不同的天職，負擔不同的功能。心的地位似為高於其他五官，是主宰五官之「天君」¹⁶。但是，荀子一律都冠以「天」為名，顯見六者都是生而自然有，而其表現也是自然而有。荀子又說：

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。故口可劫而使墨云，形可劫而使詘申，心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭。（《荀子》〈解蔽篇〉）

心之自由自主，不受外力控制的表現，遠超乎其他官能。但我們的主要問題是心如何能產生出偽來？心之慮也是心自由自主地發出的一種活動，且能影響其他官能——也包括它自己的好逸惡勞的性能——但由於心自身並不創造價值或規範，故心具有這種自主性仍不足以成為道德價值根源所在。荀子把這種價值用「道」來表示，而道卻在心之外。關於這一點，荀子作了一個原則性的肯斷，

¹⁶ 關於心是性與心不是性的爭論，非本文之主題，請參考何淑靜於其碩士論文《論荀子道德實踐理論之根據問題》之第二章第二節之精闢的論述；亦請參考李瑞全，〈荀子論性與論人之為人〉，《當代新儒學之哲學開拓》，頁 180-205。

心不可以不知道：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。(《荀子》〈解蔽篇〉)

綜觀荀子之文獻，「道」自是指禮義法度。此文雖然不必全然排除心可以創造「道」，但卻強烈表示道在心之外。雖然心亦為人所生而有，與其他五官同屬不事而自然的性，但心卻有認知「道」的能力，即辨別禮義法度之能力。且心亦有喜悅禮義法度之自然性能。因此，荀子認為，如果心不知道即會認同於非道，即任由情欲任性而為，即是為惡。如果心知道，即知禮義法度之偽，則心會認同於道而守護道，禁止非道之發生，即心發揮指引情欲之表現，使人為之偽成功，成就禮義法度。但是，心與道或禮義法度的關係為何？心如何知道？道從何而出？乃是評定道德價值規範根源的關鍵。我們可以進一步分析心如何知道和心與道的關係。此課題相關的主要文獻如下：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不兩也，然而有所謂壹；心未嘗不動也，然而有所謂靜。人生而有知，知而有志；志也者，臧也；然而有所謂虛，不以所已臧害所將受謂之虛。心生而有知，知而有異；異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也；然而有所謂一；不以夫一害此一謂之壹。心卧則夢，偷則自行，使之則謀；故心未嘗不動也；然而有所謂靜；不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者謂之虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。萬物莫形而不見，莫見而不論，莫論而失位。(《荀子》〈解蔽篇〉)

人是通過心的能力來知道的，即，心有認知道的功能。心如何發揮其認知功能以知道？荀子認為是當心處於虛壹而靜的狀態時，方能知道。荀子仔細說明心雖有動、臧、兩之弊，但也有靜、虛、壹的表現。心之認知功能發揮時，即能有所記取，因而藏有知識，但心仍可以不受此所已

有的知識而表現為虛的狀態，即可以進一步認知新的事物。心可以同時認知不同的事物，取得不同的知識，但卻不因此而影響心之專一學習的表現。心雖常在動態之中，但不礙心之能沉靜下來，以面對所要認知的事，建構新的知識。這即是心之虛壹而靜的狀態。這是一個人尚未得道，而尚在求道的過程中的表現。荀子又稱之為「大清明」狀態，可名為大清明心。此時心的認知能力很強，可以呈現萬物之面貌而不會受到矇蔽，可以就所照見之事物而論述得當，沒有缺失不當之處。因此，心在虛壹而靜的大清明狀態之下即可以認知到道，由此即有上文之可道和禁非道，達到道德的表現，即產生偽或禮義法度。

但是，心這種認知表現，是我們能認知道的方式，縱使具備了能依道以化性起偽，卻不是道所出自的根據地。道仍然是在心之外的存在。荀子所謂禮義法度也是一種客觀存在。因此，如果心與性都不是道的根源所在，則在傳統的思維中，客觀的道德價值最自然的一種存在方式即是以天道的方式存在，或以天或天道作為道德價值的根源。但荀子也不採用此路數，不把價值寄托在天或天道。為了確立荀子的實義，我們可以進一步分析荀子對於天與道之關係。荀子論述天之意義最常被討論的以下這一段文獻：

天行有常，不為堯存，不為紂亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。
彊本而節用，則天不能貧；……故明於天人之分，則可謂至人矣。
(《荀子》〈天論篇〉)

荀子所說之天有其獨立性和恆常性，它有自己運作方式，不因人事而改變，也不受人事的要求或運作而改變。荀子之天純指自然界的表現和規律，是經驗意義的天，並沒有任何特殊的價值意味或取向。人間社會的禍福是人之行為所招致的。如果人類能依禮義法度去處事，按照自然之法則而行，則所得到的自是福報；如果胡作非為，強要違背自然規律，

則是自取其禍。天只是自然之任運，並不是價值所出自之處，人之順乎天之規律也只是就自然規律而行，荀子並不是以天為價值根源所在。因此，荀子更明顯的以天為人所應對治的對象：

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。
(《荀子》〈天論篇〉)

荀子反對對天或天命之敬畏，因為天既無意志，也不代表價值，荀子毋寧更強調我們應對天所代表的自然世界加以利用，以達到合理平治的人生價值。換言之，荀子並不以天為價值根源所在之處。

最後，荀子提出禮義法度乃是聖王所創制，以聖王作為道德價值根源之出處。〈禮論篇〉指出禮義的起因是在於調節人之欲求：

禮起於何？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。(《荀子》〈禮論篇〉)

由於人性自然之欲求必然產生爭奪，無法解決，故需要從人性之外對自然情欲作出控制。禮義之出現的原因是由於要調節人之無窮欲望及因而有的爭亂，而禮義是由聖王所制訂的。至於聖王如何能夠制訂禮義，荀子認為這是聖王之特殊貢獻：

聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。(《荀子》〈性惡篇〉)

聖人是通過化性起偽的方式成就偽，由偽而生起禮義法度。所謂化性起偽即如前所述，是聖人之心通過思慮，作出選擇，推動和轉化官能之自

然要求，使偽能夠得以出現。更具體地來說，聖王成就偽是通過如上文所述的心之認知的表現來進行知道和可道。聖王之心必須處於虛壹而靜的狀態中，方能認知道，並根據此認知而認可道和禁非道，因而我們之本能或官能之欲望即受到心之限制，並由此而形成偽，創造禮義法度。荀子之說也可以如此補充：聖王之惡爭奪而制禮義自是心之分辨之表現，此分辨出於心之性能。此時聖王並無所待於要認知的道，聖王之心即創制禮義法度。此豈不可說心即是禮義法度之所自出，心即是道德價值之根源所在？如果荀子以人人皆具此種心之性能，則人人皆可創發禮義法度，但荀子卻不此圖。甚至荀子也說「塗之人可以為禹」，但此可以只是虛籠一說而已，因為，如果一般人沒有聖王之才則不可能創禮義法度。聖人也得有機緣而可成為王而得以創禮義法度，此如孔子則無法如文王周公之創制。一般人也要待機緣始能與聖王所創之禮義法度相遇得以學習。凡此皆因禮義不在人之性。如果把聖王之創作禮義法度之心之思辨只為聖王所獨具之才能¹⁷，則聖王之心為特殊才能，能於無依傍之下獨創禮義法度，不是一般人所能具有，則道德創造能力將不涵蓋一般人，對於此點，牟宗三先生已指出如此論道德之根源的缺失：

聖人之偽禮義法度不繫于其德性，而繫于其才能。性分中無此事，而只繫于才能，則偽禮義法度之聖人可遇而不可求，如是則禮義無保證，即失其必然性與普遍性。禮義雖可學，然若眾人之性分中無此事，則雖可而不必能。能不能才也。若根本無此能，則眾人即根本無「與于禮義」之分也。此則鄙夷生民甚矣。¹⁸

¹⁷ 何淑靜近又成一文題為「論荀子『聖人生禮義』所含藏的問題」以申論聖王之性與才的問題，主張荀子並沒有聖王與眾人之「能力」之差異，而是個人之意願。此文極有新意，且於荀子之文獻分析相當詳盡，請參考。又，此文現已同時與本文同期刊於本學報。

¹⁸ 牟宗三，《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁227。

荀子固然高舉聖王之制禮作樂的貢獻，但若道德的創造只寄托在聖王之個人才能上，不是人人所生而有，則不但一般人之守禮義純為外在的後天的學習，而且一般人之生命價值只在後天學習上才具有，而且是需要通過學習與遵行聖王所制作的禮義法度，則個人之生命價值必受到巨大的貶抑，此對人之為人的價值與意義有嚴重的缺失，對生命的傷害不少也。故牟先生慨歎由荀子而有韓非李斯之法家也。

至此，我們說明了荀子如何論述道德價值生起的根源和方式。但是，除了確定禮義法度不出於人之心性和天之自然表現之外，荀子並沒有明確交待心所認知的「道」是出於何處。依荀子之文義，聖人所知之「道」實即禮義法度，而聖王之「知禮義」是通過「虛一而靜」的工夫而得以知「道」，此時之知不只是客觀的認知，也有行之義¹⁹，但聖王之創禮義法度，也只是依所「理解到」或體認到的「道」建立禮義法度，如是，禮義法度總是外在於人的規範。同時，荀子也只是肯定心知道後必定認可道，並沒有說明心何以會如此認可道。由此我們可以再進一步釐清荀子的系統性格。

參、荀子型態之釐定：外在論

荀子的理論困難在於無法說明聖王所可之道是什麼樣的一種存在。它顯然不是一種聖人出現之前已客觀存在的道或天道。聖王必先創制禮義法度，才有可能讓後之來者可認知到道，並由可道而加以選擇，產生合乎禮義法度的道德行為，或再創制新的禮義法度。此中含有一無限後退的困難。在有聖王之前並無禮義法度可言。如此，則第一位聖王無法

¹⁹ 參見何淑靜，〈「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉，《當代儒學研究》期 11（2011 年 11 月），頁 47-76，此文之精闢詳論。

先認知道（即禮義法度）以創制禮義法度，禮義法度之產生即構成一種無限後退的困境，無法說明第一位聖王如何可能。

進一步來說，荀子最後是以聖王運用心之天君的地位，通過認知的能力，認知道，發揮思慮選擇而轉化人性的自然情欲，使偽能夠起動，進而制訂禮義法度。一方面，這是聖王經過不斷的化性起偽而有的表現，一般的老百姓並沒有這種表現。荀子固然承認聖王（如禹）與一般老百姓都具有可以知可以行禮義法度之規範，但具有可以知的能力並不保證真能行（《荀子》〈性惡篇〉）。而禮義法度之創造，卻不是一般人所得以創制的。因此，對一般老百姓而言，他們必須接受聖王的禮義法度作為行為的規範，否則即是順性違反禮義的行為，即順自己的自然情欲而行的違反道德的行為。因此，對一般人而言，道德的價值根源乃是來自自己之外的一些客觀的社會法制，不是自己本性上的自我要求，因此是一種他律的規範。

荀子固然認為我們會認同和接受聖王所制訂的禮義法度，但卻沒有說明何以會如此。荀子只直接斷定，當心知道時，心即會可道和禁非道，不但沒有說明一般人何以願意接受這種違反自己本性的要求，不去滿足自己的情欲。荀子也沒有說明聖王何以會可道。如果就荀子所論之人性，包括心在內，則沒有因為知道而可道的可能，因為，出於自然稟賦的情欲或「人之情」，只會順無限的情欲滿足之要求而動，只會違反道或禮義法度。以心之作為天君，作為能思慮選擇的機能，並不足以建立它會認可在自己之外的禮義法度。在此，荀子的說法是獨斷的。依荀子的表示，聖人與一般人在人性上無異，心之知道和可道與眾人無別，因此，也不能論斷其為何會接受和認可禮義法度。在此，荀子對於我們為何接受外來的規範之約束和認同實沒有交待。

如果以第一節所謂的三個證成適當性條件來說，荀子沒有作出第一人身說明。最根本的因素自然是他的道德規範乃是來自聖王的創制，是我們衡量一個人的行為的客觀標準，即以客觀的禮義法度來評核我們的行為是否符合道德的要求，因此，此是一種第三人身的說明，而不足以表明當事人是否作出自我的選擇，因而對自我而言不是透明的。最後，荀子的歸結是他律道德，則我們所遵從的規範並非自主自律所產生，雖然荀子認為心必認可禮義法度，但不足以為自身所認同的。荀子鮮言當事人會因為違反禮義法度而有羞恥慚愧之表現，可說反映了荀子並不著重當事人之是否認同道德規範與個人之自我認同的關係。綜而言之，荀子的理論是一外在論，與孔子的不相類。

孔子之為內在論，是一種道德意識的內在論，與西方康德與休謨都是內在論相同，但與這兩者的特殊取向上，如康德之為理性的內在論，休謨為情感之內在論，都不盡相同。仁心之安不安是有對他人之情狀的感通，特別是對他人之災難之感通，此中固然有情，但更重要的是一種道德的感受，此非一般的情感，指為道德情感固可，但在西方哲學中情感常與理性相對，而儒家在此並無相對之義。但此感通同時是理性的，可謂之為道德理性的表現，但卻也不只是理性，故本文用「道德意識的內在論」，以標示儒家與康德和休謨之內在論之不同所在。孟子以不忍人之心作為對他人受傷害所具有的內在感應感通所在，此亦超乎一般意義之情感，因於忍人之心同時開創出仁義禮智，是道德根源所在。因此，在道德哲學型態上孟子也是道德意識的內在論，與孔子為同一類型²⁰。因

²⁰ 一位匿名評審者提議孔子言心之安不安可詮釋為劉蕺山之「純情」，並建議參考陳榮灼近年之論述。陳榮灼之論述，見氏著，〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉，《鵝湖學誌》期 43（2009 年 12 月），頁 71-94；陳榮灼，〈黃宗羲氣論之重新定位〉，《中央大學人文學報》期 44（2010 年 10 月），頁 1-28。陳氏之論以劉蕺山解孟子四端之心為純情，別具學理上的新意。如按孟子之「心、性、情、才」之論，則心即性，而孟子在此所

此，以孟子繼承孔子在原則上是無疑問的。荀子的型態基本上是外在論，因此，在理論上並非直接繼承孔子而立言，是一種歧出，也可說申展了儒家義理的一個面向，對客觀的禮義法度的建立有其貢獻²¹。孔孟與荀子可以說代表了儒家的道德哲學的兩個不同型態。

用之情直指心或性，似可詮釋為性情同一，但孟子之於忍人之心同時含情與理，亦不限於以情說性，此須有辨。又，如上文所述，荀子亦即情言性，性情為一，唯荀子之性不是道德之根源，與孟子殊異。但由此可以看出先秦儒家或更廣義的哲學家所用情、性二語之緊密關係，此是一可進一步深論的課題，非本文所可及，待異日為之。

²¹ 匿名評審者也提及荀子所繼承的是孔子重禮的一面，或可用黑格爾（G. W. F. Hegel）之「道德」（Moralität）與「倫理」（Sittlichkeit）之區分，那麼便可以發現其實一方面孟子是繼承了孔子學說關於「道德」（Moralität）的一面，而荀子則是繼承了孔子學說關於「倫理」（Sittlichkeit）的一面，此點與本文之意並無二致。荀學重禮義之統乃是學界共識，爭議所在是其心性論之完整性。但需要指出的是，孟子並不只繼承孔子之心性方面之發展，孟子於王道仁政之論述，並不比心性論述為少，亦繼承了孔門之禮樂之統。有關荀子論禮樂之統之深義，請參閱牟宗三先生之《名家與荀子》中之荀子部份。近人之作可參閱楊自平，〈牟宗三先生論荀子禮義之統析辨〉，《鵝湖學誌》期 43（2009年12月），頁 37-70。

徵引文獻

- 牟宗三 Mou Tsung-san, 《名家與荀子》 *Mingjia yu Xunzi*, 臺北[Taipei]: 臺灣學生書局[Taiwan Xuesheng shuju], 1979 年。
- 何淑靜 Shu-Ching Ho, 《論荀子道德實踐理論之根據問題》 *Lun Xunzi daode shijian lilun zhi genju wenti*, 臺北[Taipei]: 臺灣大學哲學研究所碩士論文[Taiwan daxue zhexue yanjiusup shuoshi lunwen], 1980 年。
- , 《孟荀道德實踐理論之研究》 *Mengxun daode shijian lilun zhi yanjiu*, 臺北[Taipei]: 文津出版社[Wenjin chubanshe], 1988 年。
- , 〈比較孟子與荀子的「性善說」〉“Bijiao Mengzi yu Xunzi de ‘Xingshan shuo’”, 《鵝湖學誌》 *Ehu xuezhi*, 期 43[vol. 43], 2009 年, 頁 1-36。
- , 〈「聖人」看荀子的「知禮義」與「虛壹靜」〉“‘Shengren’ kan Xunzi de ‘zhuliyi’ yu ‘xuyijing’”, 《當代儒學研究》 *Dangdai ruxue yanjiu*, 期 11[vol. 11], 2011 年, 頁 47-76。
- 李瑞全 Shui-Chuen Lee, 〈荀子論性與人之為人〉“Xunzi lunxing yu ren zhi weiren”, 《當代新儒學之哲學開拓》 *Dangdai xinruxue zhi zhexue kaituo*, 臺北[Taipei]: 文津出版社[Wenjin chubanshe], 1993 年, 頁 180-205。
- , 〈當代新儒學道德規範根源之建立：從孔孟到牟宗三〉“Dangdai xinruxue daode guifan genyuan zhi jianli: cong Kong Meng dao Mou Tsung-san”, 《鵝湖月刊》 *Ehu yuekan*, 期 379[vol. 379], 2007 年, 頁 21-31。

- 徐復觀 Xu Fuguan, 《中國人性論史：先秦篇》 *Zhongguo renxinglun shi: xianqin pian*, 臺北[Taipei]: 臺灣商務印書館[Taiwan shangwu yinshu guan], 1969 年。
- 陳榮灼 Wing-cheuk Chan, 〈論唐君毅與牟宗三對劉蕺山之解釋〉 Lun Tang Junyi yu Mou Tsung-san dui Liu Jishan zhi jieshi, 《鵝湖學誌》 *Ehu xuezhì*, 期 43[vol. 43], 2009 年 12 月, 頁 71-94。
- , 〈黃宗羲氣論之重新定位〉 “Huang Zongxi qilun zhi chongxin dingwei”, 《中央大學人文學報》 *National Central University Journal of Humanities*, 期 44[vol. 44], 2010 年, 頁 1-28。
- 勞思光 Lao Siguang, 《中國哲學史第一卷》 *Zhongguo zhexueshi diyijuan*, 臺北[Taipei]: 三民書局[Sanmin shuju], 1981 年。
- 楊自平 Tzu-ping Yang, 〈牟宗三先生論荀子禮義之統析辨〉 “Mou Tsung-san xiansheng lun Xunzi liyi zhi tong xibian”, 《鵝湖學誌》 *Ehu xuezhì*, 期 43[vol. 43], 2009 年, 頁 37-70。
- Gert, Joshua, “Internalism and Different Kinds of Reason.” *The Philosophical Forum* 34, no. 2 (Spring 2003): 53-72.
- Korsgaard, Christine, “The Normative Question.” In *The Sources of Normativity*, edited by Onora O’Neill, 7-48. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.