

《國立政治大學哲學學報》 第十四期 (July 2005) 頁 169-230

©國立政治大學哲學系

# 荀子人性論新詮： 附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬

馮耀明

香港科技大學人文學部

## 摘要

傳統的詮釋多以荀子主張人性本惡，與此相反，本文一方面要論證此一詮釋之不確，或至少不全面，另一方面則依照荀子的文本，建構一新的詮釋，從而斷定他的人性論中實肯定有致善的積極因素。

為了達至上述兩個目的，我將提出論據證明荀子文本中某些重要段落被誤釋或錯置，分析在〈正名〉篇中「偽」字的兩種不同而相關的用法：其一表示人性中的某些潛能，另一表示行為的後果。此外，我將論證王念孫及王先謙等人將〈榮辱〉篇中二十三字視為衍文之不確，從而為荀子的人性論提供一個較確當和較融貫明白的新解釋。

**關鍵字：**性、偽、知、能、在人者、成之在人者

## 壹、對荀子「性」一概念之初步理解

一般學者大都同意：荀子所言之「性」乃直承上古「生之謂性」的說法，而與孟子建基於「四端」之心及「人禽之辨」的規定而言之「性」有所不同。荀子說：「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。生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。」（〈性惡〉）針對這一段話，勞思光先生認為：「荀子連用『生而有』以釋『性』，顯見其所謂『性』，乃指人生而具有之本能。但此種本能原是人與其他動物所同具之性質，決非人之 *Essence* [本質]；故在開端之處，荀子立論即與孟子之說根本分離。荀子所言之『性』，並非孟子所言之『性』也。」<sup>1</sup> 此乃不爭之論。

荀子除了對「性」一概念予以一般性的論述外，亦時有以具體例子加以說明。例如除了說「凡性者，天之就也，不可學，不可事」（〈性惡〉）及「性也者，吾所不能為也，然而可化也」（〈儒效〉）之外，更以「目明而耳聰」的本能及「饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休」（〈性惡〉）的情性作為實例。這些與生俱來的本能和需要，或籠統地稱之為「情性」的東西，正是〈正名〉篇上所概括的「生之所以然者謂之性」之「性」。當此本有的情性於接引外在的對象時而生自然的反應，如產生「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚。」的現象，那便可說「是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生之者也」（〈性惡〉），也就是〈正名〉篇上另一個「性」字之所指：「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」簡言之，第一個（未及物的）「性」字的用法是指人所生而有的「本始材朴」的性能

<sup>1</sup> 勞思光，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1981），頁333。

（〈禮論〉），包括人的本能及生理上的基本需要；而第二個（已及物的）「性」字的意義乃表示此性能在接物時「感物而動」所生之自然反應，包括由本能及生理需要而衍發出來的各種生理和心理欲望。

無論前者（未及物的性）或後者（已及物的性），都明顯地與非自然而有的或非自然而成的人為事功有所不同。人為事功是「可學而能而成之在人者」，只可「謂之偽」，不可「謂之性」。這是〈性惡〉篇所說的「感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。」對荀子來說，人性與物性都是「天之就」，都可以說是屬於「不為而成」的「天職」（〈天論〉）。所謂「天職」，即是天的功能，是「成於天」的，「在人者」為「人性」，「在物者」為「物性」。荀子所謂「成之在人者」，明顯與「成於天」而「在人者」不同，此乃是人為的「積偽」，既不是與生俱來的，也不是內在本有的。

由孟子「性命對揚」之反照，以及荀子自己由「性偽之分」之顯示，可見荀子的「性」概念與告子的「生之謂性」之「性」並無本質的區別。這是我們扣緊文本所得的一個初步理解。

## 貳、荀子論惡的根源

依上述初步理解的「性」之二義及「性偽之分」，似可用以說明荀子人性論中「惡究從何來」和「善如何可能」這兩大問題。就前一問題言，通常的理解是認為荀子以惡的根源在於性，甚或以性之本身可定為惡者。例如馮友蘭即曾主張：「荀子謂人之性

惡，乃謂人性中本無善端。非但無善端，且有惡端。」<sup>2</sup>又如任繼愈等亦認為：「荀子所謂『惡』，是指『饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休。』和『目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚。』大部分指人的生理和生活需求。」<sup>3</sup>然而，此類說法是否真能說明荀子人性論中惡之來源的問題；抑或昧於荀子為針對孟子而策略性地言「性惡」，而其實義並非如此呢？

要解答此一問題，我們認為必須先了解荀子對「惡」一概念的基本用法，及其所謂「性」與「惡」之關係為何。就「惡」一概念之用法而言，荀子的確曾以「惡」來形容「人之性」，似可予人以性之本身為惡之印象。但若將荀子所謂「人之性惡」理解為策略性之用語，特別是依照他對「善」、「惡」二元性之定義，則荀子似乎又不太可能直以人性之本身為惡者。他在〈性惡〉篇上說：「所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也。」這無疑是以人類行為的後果（治或亂）來界定善惡之二元性，有很濃厚的後效論（consequentialism）色彩；而非以性情動機本身為善或惡，亦即荀子所持者並不是動機論（motivationalism）的觀點。

就「性」與「惡」之關係而言，雖然荀子一再強調那生而有的性、情或欲可引致「爭奪生而辭讓亡」，「殘賊生而忠信亡」，及「淫亂生而禮義文理亡」（〈性惡〉），或是引致「爭」、「亂」、「窮」（〈禮論〉），但他亦明言其條件在「順是」，或在「縱」而「無度（量分界）」。若人們能有所節制，將其需求納入禮義規範之中，則情欲盡可滿足，而不會產生惡果。既然由情性所發

<sup>2</sup> 馮友蘭，《中國哲學史》，上冊（北京：中華書局，1984），頁358。

<sup>3</sup> 任繼愈等編，《中國哲學發展史·先秦編》（北京：人民出版社，1983），頁707。

之欲望與善惡無必然之關係，故荀子並不贊成宋鉞所主張的「情欲寡」，而提出一己的「養欲」之說。他說：「禮起於何也？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，使欲必不窮乎物，物必不屈於欲，兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。」（〈禮論〉）依此，唐端正先生指出：「可見荀子並不認為自然情欲是惡的。因為禮在荀子的系統中是善的，如果說善的禮，目的在長養供給人的惡性，便很荒謬了。」<sup>4</sup>由於〈正名〉篇論及情欲之滿足的問題時更為積極正面，唐先生進一步指出：「荀子認為求欲望滿足之道，『進則近盡，退則節求』，自然情欲雖然有時還是當加以節制，但節制的理由，只是由於『所求不得』，並不是因為自然情欲本身是惡的才加以節制。」<sup>5</sup>依此，可知荀子並非真以性情、欲望本身為惡者，只是隨順之或放縱之而不加引導或節制，才會產生惡的後果（爭、亂、窮）。所謂「欲過之而動不及，心止之也。心之所可中理，則欲雖多，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〉）好一句「亡於情之所欲」，正顯示治亂之後果（善或惡）「不在於」情欲之多寡，二者並無必然關係。荀子既有「養欲」（〈禮論〉）或「養其天情」（〈天論〉）之說，自不可能以其所養者為惡端或惡的根源。

荀子所言之惡，乃是由於客觀世界的資源有限，而人的主觀欲求則無限，若無禮義規範以導引欲望及公平分配，那便很容易

<sup>4</sup> 唐端正，《先秦諸子論叢》（台北：東大圖書公司，1981），頁185。

<sup>5</sup> 同注4，頁186。

產生爭、亂、窮之惡果。惡果之來源在於此一供求關係之不平衡之上，而非歸因於人性中欲求之本身。

### 參、荀子論善之可能

孟子雖言「四端」爲人所本有，但必須有「擴而充之」的工夫，才能成就「四（善）德」（仁、義、禮、智），此似亦強調後天努力之重要性，而將「四端」之心視爲只是定立善之方向的定儀，其本身並非爲善者。然而，此定向之說與孟子的本質之說並不配合。孟子所論的心性與行爲之間的關係一方面是類似種子與其開發成果之間的生長過程，另一方面是表示爲表裡之間的隱顯作用。這「我固有之也」而「非外鑠我也」的心性顯然不只是善的方向之定儀，而且是開發善的成果之本質。作爲善的本質之心性的善固不與惡對，其流衍發展至行爲領域中才有善惡之二元性可言。這是因爲在行爲領域中才有氣質之雜及外物之誘的問題，也才有程明道所謂水流之清濁的問題。

相對於孟子來說，荀子似乎既不以成善的方向歸諸心性，亦不以人有爲善的本質。然而，他所說的善（正理平治）如何可能呢？順著他的「性偽之分」，此問題似不難解答。即以善之可能全歸於後天人爲的努力，特別是歸因於聖王的積偽之功。荀子以「禮義法度」爲「聖人之所生」；一般人若能「以聖王爲師」，「師法」聖王之所生，個人便可以成善，社會便可以致治。這個過程的合理性在於荀子所謂「化性起偽」之功。他認爲「聖人積思慮，習偽故」，從而「起禮義，制法度」，便可以用來矯飾人之情性而正之，可以擾化人之情性而導之。最後的結果便是「使皆出於治，合於道者也」（〈性惡〉）。由是觀之，對荀子來說，

善之可能似乎完全倚靠後天人爲的努力，特別是聖王權威的作用，而與人生而有的情性或質性並無積極性的關係。

最近山東省社會科學院儒學研究所路德斌先生發表了一篇討論荀子人性論的文章，我認爲這是近年我所見過的在這方面最有見地、最有突破性的傑作。路先生對荀子原文有非常深入的探討和非常合理的解讀，使人大開眼界。他基於充分的論據而指出：「我們切不可把『偽』僅僅理解成爲一個單純的工具性的行爲或過程，實際上，『偽』同時也是一種能力，一種根於人自身且以『義』、『辨』爲基礎並趨向於『善』的能力。對荀子來說，『偽』而成『善』的過程，實是一個合『外（仁義法正之理）內（義辨之能）』爲一道的過程。」<sup>6</sup>爲了說明這一個一向被忽略的「內」，他提出荀子所強調的「人之所以爲人」的「辨」（〈非相〉）與「義」（〈王制〉）乃是「別異定分」的「知性」和「知所當爲」的「德性」，概括言之，正是荀子所說的「偽」。<sup>7</sup>路先生認爲一般人以「性由內發，偽本外生」的主張是錯誤的，是建基於對荀子原文的一些誤讀。他指出的誤讀之處有三，分別是：<sup>8</sup>

- 誤讀一：將荀子的「性固無禮義」誤讀爲「人固無禮義」。
- 誤讀二：將荀子的「人之生固小人」誤讀爲「人生來就是小人」。

<sup>6</sup> 路德斌，〈荀子人性論之形上學義蘊——荀、孟人性論關係之我見〉，《中國哲學史》（2003年第4期），頁39-40。

<sup>7</sup> 同注6，頁36。

<sup>8</sup> 同注6，頁38-39。

- 誤讀三：把聖人和常人對置起來，從而將「凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也」誤讀為：創新禮義的能力只屬於少數所謂的「聖人」，而與常人無關，禮義對絕大多數人而言是一種缺乏內在根據的外在的東西。

就誤讀的第一項而言，路先生認為：「荀子所謂『性』即孟子所言之『小體』，因此，『性固無禮義』是孟荀都能同意的。同樣，『苟無之中，必求於外』（〈性惡〉）之『外』，當然也只是指『性』之外，或『小體』之外，而不是指『人』之外。」<sup>9</sup>路先生此說隱然以「人之中有禮義」（儘管「性之中無禮義」），因為生成禮義之偽乃內在於人之中者。既然荀子以「禮義生於聖人之偽」，此禮義當該是偽之成果，不可能是內在於人能之中的。若「有」或「無」指「內在地有」或「內在地無」，路先生這裡的說法頗難成立。當然，若此處不是論及「禮義」而單指「義」，也許我們可以根據荀子在〈王制〉篇提出「人之所以為人」在於「人有氣有生有知，亦且有義」之說，其中「有義」若不作成果義解而作能力義解，以會通〈性惡〉篇所謂塗之人「皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具」，則「有義」似可解為「內在地有義」。基於以上考慮，我認為路先生隱然肯定的「人之中有禮義」不宜解釋為「人的能力中有禮義」，只能理解為「人有能力生出禮義」。換言之，此「有」非指「內具地有」，而是指「生成」或「來源」上之「有」。依此解讀，我們仍然可以說禮義之生成並非全靠外力或外在因素，而與內在意義的「偽」仍可以構成相互融貫的關係，即以此生成之內在動力在於偽。

就誤讀的第二項而言，荀子所言「人之生」即「人之性」，此處似特指〈榮辱〉篇所謂「今是人之口腹，安知禮義？安知辭

---

<sup>9</sup> 同注 6，頁 38。



讓？安知廉耻隅積？」之「耳目口腹」之「體」，亦即「小體」。路先生認為荀子此處所謂「小人」實指孟子「從其小體為小人」之義，<sup>10</sup>委實於理可通。依此，人之性雖為小體，卻不排斥人有知禮義及生禮義之能力的可能性。此外，「人之生固小人」若讀成「人生來就是小人」，既不合乎「小人」概念所預設的「後天積習」之義，亦與「塗之人皆可以為禹」的說法不太協合。因此，我認為路先生對第二項誤讀的指控也是成立的。

至於路先生提出的第三項誤讀，我只能部分同意，若干地方則有所保留。他認為既然「塗之人可以為禹（聖人）」，且「凡禮義者，是生於聖人之偽」，故可邏輯地推論出「凡禮義者，是生於人之偽」。<sup>11</sup>但我認為：若結論中的「人」即「塗之人」或全稱的「人」，此推論恐怕不能成立。即使我可以同意他所說的：「人之所以能『偽』，正在於人『皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具』，而這個『可以知仁義法正之質』和『可以能仁義法正之具』不是別的，其實也即是荀子所發現之作爲『人之所以為人者』的『辨』和『義』。」<sup>12</sup>亦即我們可以承認人人皆有此「可以知」之「質」和「可以能」之「具」，但也不能保證「人人能生禮義」或「禮義生於（全稱的）人之偽」。這是因為荀子有「可以為」和「能為」之區分。他說：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？曰：可以而不可使也。故小人可以為君子，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，未必然也。雖不能為禹，無害

<sup>10</sup> 同注 6，頁 39。

<sup>11</sup> 同注 10。

<sup>12</sup> 同注 10。

可以爲禹。……然則可以爲，未必能也；雖不能，無害可以爲。然則能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可以相爲明矣。」（〈性惡〉）荀子此處所謂「可以爲」乃指一種潛能（potentiality），而「能爲」則指一種實能（capacity）或能力（ability）。潛能是發自內在的，是本具的，但由潛能轉化爲實能，則須加上外力由積習而成。塗之人有可以成爲聖人之潛能，而未必有能成爲聖人之實能，正因爲聖人「所以異而過衆者，僞也」（〈性惡〉）。「異而過」表示程度上超過的差異，並非本質上有無的差異。故眾人雖可成聖而不必能成聖，正在於「僞」是由內而外之能，既包括人人同具的「可以爲」的內在潛能，亦包括借助外力以鍛練之，從而轉化爲外顯的能力。而後者所顯示的內外交修之功則並非人人所能做到。

由於荀子認爲「可學而能可事而成之在人者，謂之僞」（〈性惡〉），塗之人自可以由積僞以生禮義，只是未必能成而已，或很難成就而已。就此而言，若把「僞」的其中一種意義理解爲「可以知」和「可以能」的潛能，加上後天之「積習」而成「積僞」作爲「僞」的第二種意義，即被理解爲「能知」和「能行」的實能及其所成之事功，由此「僞」之二義或可說明何以人人皆可生禮義而獨以聖人能生禮義，及可說明善如何可能的問題。

#### 肆、「僞」的兩種意義

我雖然頗爲同意路德斌先生所說的「荀子所謂『性』其實即是孟子所謂『命』」（當然，「命」的外延比「性」爲廣，亦包括「莫之爲而爲之」或「莫之致而致之」的客觀機遇的偶然性），

卻不太認同他所說的「荀子所謂的『偽』實質上（即從其形而上之本義上說）才是孟子所謂的『性』」。<sup>13</sup>這是因為孟子以「四端」界定人之「本性」，乃是指一種道德自覺及實踐的能力，是一種有待開發的（待擴充的）實能，而非僅為一種潛能。因此就天縱之聖而言，可以說「堯舜性之」，亦即其實能不待開發已完全具足，可以「不思而得」，「不勉而中」的。即使一般人必須經後天努力才可成聖成賢，也要「勿忘」、「勿助」以「直養」之。這和荀子所強調的由「積偽」以使「可以為」轉化為「能為」之內外交養的工夫，是有明顯不同的。荀子的「可以知」之「質」和「可以能」之「具」（或君子小人同具的「材性知能」）是必須經由後天「積靡」才能轉化為實能的；相反的，孟子的良知、良能本所具足，擴充只是去（氣稟、物欲之）蔽以收（心）復（性），實能由隱而顯，而非僅為潛能。孟子說：「人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。」（〈盡心上〉）這是一種非生理性的道德本能，是不須經過思慮而有的，故孟子以「孺子將入於井」所引起的「前思慮的自動反應」說明此一本能。但荀子的「偽」之其中一義若被理解為致善的內在能力，也只能是一種「思慮性的能力」，所以他說「性不知禮義，故思慮而求知之也」（〈性惡〉）。雖然荀子肯定主觀上「心可以知道」（〈解蔽〉），「心之所可」會「中理」（〈正名〉），而且客觀上有「仁義法正之可知可能之理」（〈性惡〉），然此「大理」乃「體常而盡變」之「道」（〈解蔽〉），是權衡現實輕重而取得的「古今之正權」（〈正名〉），心只能知之及取之而非本具之。此知之及取之之能必須經由權衡輕重的學習過程中（或「積偽」的過程中）才能

---

<sup>13</sup> 同注 6，頁 37。

轉化為致善之實能，這「外加」而後成之能與孟子的「內發」而本具之能是不同的。

在 1992 年為香港公開大學撰寫的一套《中國古代哲學思想》的教材中，我曾指出荀子的〈正名〉篇中為「性」、「偽」、「知」、「能」各各提出兩個界說。<sup>14</sup>在本文第一節中，我已提及「性」的兩種定義：「生之所以然者，謂之性」，是指未接物前的生理本能及需要；而「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性」，則指接引外物後由上述的本能或需要而引發出來的各種心理欲望。以荀子的具體例子來說，「饑而欲飽」等是與生俱來的基本需要或情性，而「目好色」等則是由此基本需要或情性於接引外物（見外物之色）後而生出的心理欲望。故他說後者「是皆生於人之情性者也」（〈性惡〉），亦即生於前者。〈性惡〉篇形容後者為「感而自然，不待事而後生之者也」，正是〈正名〉篇對「性」的第二個定義：「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性。」簡言之，前者乃指自然本能，後者則指由自然本能於接物後而生之自然反應。前者是就內在能力或需要言，後者則更涉及外在因素而衍生的外在反應或表現。

同樣的，「偽」在〈正名〉篇亦有二義。荀子所謂：「心慮而能為之動，謂之偽。慮積焉能習焉而後成，謂之偽。」相對於後一種「後成」之「偽」，前一種「偽」明顯是「先有」的。前者明顯地意指人內在的心靈活動，一種以思慮抉擇為主要活動的能力。上文我說荀子的這一種「偽」與孟子的「前思慮的」道德心能及自動反應不同，正在於這是「思慮性的」。後一種「偽」則指思慮後經過積習過程而形成的思慮抉擇的成果及人為事功，

---

<sup>14</sup> 馮耀明，《中國古代哲學思想》（香港：香港公開大學，1992），第一冊，單元五，頁 5-9。

這也就是〈性惡〉篇一再強調的「性偽之分」中的那種「偽」。很可惜的，歷來大家都只注意到荀子言「性偽之分」的那種「偽」，而不注意到「偽」作為能力而非事功的另一種用法。當然，荀子以「禮義積偽」類比為陶人所生之瓦埴、工人所造的器木，這完全就成果 (result) 看偽，而非就能力 (capacity) 看偽，就難免使人誤會他一皆以「偽」為外在的東西。這對於說明「善如何可能」的問題，當會誤導大家只往外在因素的方向去考慮。

除了「性」、「偽」皆可就（內在）能力與（外在）表現兩方面理解其意義之外，「知」、「能」二詞在〈正名〉篇中實亦有此類似的二分。荀子說：「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。」依此「在人者」與「成之在人者」之區分，可知其「所以知之」之知性和「所以能之」之能力都是「不可學不可事而在人者」，當指人內在本有的知能，亦應屬人之性的一部分，不過荀子似有意或無意地忽略之。而「知有所合」乃指這種知性於接應外物後與之相配合，由之而產生的各種知識（智）。同樣的，「能有所合」乃指上述的能力於接引外物後與之相應合，由之而產生的各種事功（能）。綜言之，「知」、「能」之二義和「性」、「偽」之二義一樣，都是涉及潛能（無論是生理本能、思慮心能、知性之能或才性之能）與表現（無論是心理自然反應、思慮成果、知識或事功）兩方面。單就「偽」一概念而言，若我們接受此二義之說，那便不難依之以說明荀子學說中「善如何可能」的問題。依我的看法，第一義的「偽」不只是人的一種內在之能，而且也是一種人所生而有之性。以下二節，我們將提出進一步的論據以分別說明這「偽」之「內在性」和「本有性」的問題。

## 伍、「偽」之「內在性」的問題

郭店《老子》簡甲組 1、2 號，抄有相當於今本《老子》第 19 章的文字。今本的「絕仁棄義，民復孝慈」，簡文作「絕 棄 ，民復季子」。裘錫圭先生在審校時按語云：「簡文此句似當釋為『絕 （偽）棄 （詐）』。」裘先生後來寫了一篇自我糾正的文章，提出大量證據，顯示《郭店楚簡》中各篇多處有以「 」與「 」對舉並列，更引《莊子》及《荀子》文，以證「 」為「偽」、「 」為「慮」，皆為郭店《老子》所指之各種「背自然」的作為和思慮。<sup>15</sup>

龐樸先生對於《郭店楚簡》中那麼多從「心」的字出現特加關注，對於上述「 」與「 」這兩個從「心」的字的意義及二者並列的現象更有深入的分析。他說：荀子〈正名〉篇上所說的「『心慮而能為之動謂之偽』句中的『偽』字，本來大概寫作『』，至少也是理解為 ，即心中的有以為；否則便無從與下一句的見諸行為的偽字相區別。只是由於後來 字消失了，鈔書者不識 為何物，遂以偽代之；一如我們現在釋讀楚簡《老子甲》篇的『絕 』為『絕偽』那樣。另外，荀子所界定的 和慮的演化關係，與《性自命出》所排列的次序有所不同，而且二者與《老子甲》篇所設想的社會效應，更是大異；這些，並無損於我們認定 字和慮字，

<sup>15</sup> 裘錫圭，〈糾正我在郭店《老子》簡釋讀中的一個錯誤——關於「絕偽棄詐」〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢大學中國文化研究院編（湖北：人民出版社，2000），頁 25，28-29。

認定它們在表示兩種心態，自不待言。」<sup>16</sup>龐先生的立論無疑是十分具說服力的。依據裘、龐二先生之論，我們有理由相信：「偽」與「慮」向來是一對相關的詞語，都是用以表示人所具有的兩種（或相關的）內在心靈動力或心態；而荀子在〈正名〉篇上所說的第一義的「偽」，原來當為「心慮」（或「心慮」），正是指人所內具的一種心靈能力或心態，而與第二義的「偽」字所表示的人為事功相關而有所區別。

若上述分析不誤，我們便可以斷定：荀子認為作為致善的主要因素的「積偽」，除了後天的「積習」之功外，亦當包括人所內具的「心慮」之能。換言之，荀子雖強調「外在的偽」，其實「外在的偽」之所以可能亦須預設人有「內在的心慮」，否則徒言外加之功而無內在之能，功亦不可致矣！

### 陸、「偽」之「本有性」的問題（附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬）

荀子所言「心慮而能為之動」的「偽」（即「心慮」或「心慮」），似乎不只是內在於人心的，而且也是人所本有的。此所謂「本有」，即指其非後天培養而成者，而是先天內具的。「偽」作為一種「心慮」之能，當包括心知思慮的成分；作為一種「能為之動」之力，當亦包括由此心知思慮而開展的實踐動力的成分。就前者言，此或即是〈性惡〉篇所說的「可以知仁義法正之質」之「知」，而

<sup>16</sup> 龐樸，〈郭燕書說——郭店楚簡中山三器心旁文字試說〉，《郭店楚簡國際學術研討會論文集》，武漢大學中國文化研究院編（湖北：人民出版社，2000），頁 39。

與「禽獸有知而無義」的感覺性之「知」大不相同。就後者言，此或即是〈性惡〉篇所說的「可以能仁義法正之具」之「能」，亦即不只可以辨分而知義，而且可以成積而行義的潛在能力。對荀子來說，這兩種「知」、「能」對禹和塗之人是一同的，當然不會是經由後天學習得來的，因而它們當該是任何人所生而有的兩種知能。

荀子也會直接或間接地肯定這兩種知能是人所生而有的。例如他說「人生而有知」，「心生而有知」（〈解蔽〉）。我們知道，凡說「性」之處，荀子皆言「生而有」或「生之所以然者」，可見上述所謂「心知」也是人之「性」的一部分。荀子雖在〈性惡〉篇一再強調性為情性與欲望，但這可能只是他為了對付孟子性善論而作出的策略，他實未否定人性中仍有非情性、非欲望的成分。所以他在〈解蔽〉篇仍可說：「凡以知，人之性也。」換言之，這種「心知」部分之「知」也該是先天而本有的。

至於荀子的「知」中所包含的「心能」部分，我認為也是先天而本有的。關於此點，我在一九九二年為香港公開大學撰寫的《中國古代哲學思想》一書中已提過一項重要的證據，<sup>17</sup>此即在〈榮辱〉篇上一段一向被人忽略及誤解的文字：

凡人有所一同：饑而欲食，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。目辨白黑美惡，耳辨音聲清濁，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。可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執

<sup>17</sup> 同注 14，單元五，頁 9。



注錯習俗之所積耳，是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。

此段最後二十三字被王先謙據王念孫判定為「涉上文而衍」<sup>18</sup>，且無提供充份理據。對此，後之研究者亦全無異議，一律因循，此真可謂對荀學理解的一大錯誤，至今仍未得翻案。他們認為刪去此二十三字，即刪去「生而有」，「無待而然」及「禹桀之所同」所涵之「性所本具」之義，上文便可與下文「為堯、禹則常安榮，為桀、跖則常危辱；為堯、禹則常愉佚，為工匠、農賈則常煩勞。然而人力為此而寡為彼，何也？曰：陋也。」所涵之「後修為之」之義相通，其實大謬不然。若論者以為堯禹、桀跖、工匠、農賈之異在後天積偽之果，故各各並無「一同」之理，更不可將「注錯習俗之所積」視為「人之所生而有也，是無待而然者也」的人之本性，此不免是先入為主之見。我認為此段正正是用以說明人之本性中有致善成積之能，是先天而內具者。首先，我認為「在執注錯習俗之所積」之中「執」字不可以被視為衍文，如王先謙之所為。此「執」若當作「藝」或「勢」，文句便不可通；這毋寧是「執」字之誤抄。我們知道，先秦文獻中此二字常有「形近混用」的情況出現。<sup>19</sup>若上述段落中的「執」確定為「執」

<sup>18</sup> 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁63。王氏引王念孫曰：「案此二十三字，涉上文而衍。」又云：「下文『為堯禹則常安榮，為桀跖則常危辱』云云，與上文『在注錯習俗之所積』句緊相承接，若加此二十三字，則隔斷上下語脈，故知為衍文。」並以「在執注錯習俗之所積」中之「執」字為衍文，皆大錯。

<sup>19</sup> 李零，《郭店楚簡校讀記》，增訂本（北京：北京大學出版社，2002），頁194。李氏文中亦提及此二字之混用，在王引之《經義述聞》「形訛」條中已有所涉及。

之誤，則原文便可通解。所謂「在執注錯習俗之所積」，即以「注錯習俗之所積」之「積偽」成果來自「執取」之能，亦即由意志抉擇而付諸實踐之能動性。此能力即〈成相〉篇上所謂「君子執之心如結」之定於壹的決意之能。這種能力當然是「人所生而有」的，是「無待而然」的，也是「禹桀之所同」的。此段文字之上一段言「材性知能，君子小人一也」，其所指實亦包括此種「執取」之能。

此一解釋雖或融貫，但有沒有更充份的證據以支持此一翻案呢？我的回答是：我們可以找到更明顯確實的證據以證明刪去此二十三字所帶來的後果是陷荀子於自相矛盾，不刪去之則於義理更爲順暢。此一證據乃見於〈性惡〉篇中一段備受重視但部分內容卻毫不起眼的文字：

夫工匠農賈，未嘗不可以相為事也，然而未嘗能相為事也。用此觀之，然而可以為，未必能也；雖不能，無害可以為。然則能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可以相為明矣。

此段文字備受重視，因為荀子在這裡提出一個重要的觀點，即「能不能」與「可不可」之區分。依此區分，荀子得以說明塗之人雖與禹同樣有「可以知仁義法正之質」，同樣有「可以能仁義法正之具」這兩種先天而內在的知能，因而塗之人亦可以為禹；但由於塗之人不能積偽以至全之盡之，故終不能為禹。在此段落中可謂毫不起眼的乃是所舉的「工匠農賈」之例。依此義，工匠農賈之間亦有同具的知能而可以相為事，但由於各有所偏而未能成積，故未必能相為事。此亦有「可以為」之潛能而未必有「能為」（或「能使」）之實能的另一例。由此可見，〈榮辱〉篇中所說的「可以為」堯禹、桀跖、工匠、農賈，乃是指可以執取決意而為，從而可以成積的一種潛能，當然沒有禹、桀之間的區別，這

是人人同具而先天本有的知能，故可說「人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也」。若不作此解，而依「雙王論調」以此二十三字為衍文，則須將「可以為」堯禹、桀跖、工匠、農賈歸因於後天積習，則由於後天積習各各不同，「塗之人可以為禹」固不成立，「工匠農賈」之「可以相為事」亦不成立，此段自身不但自我否定，更且與〈性惡〉篇建基於「可以相為事」而未必「能相為事」之義理大相逕庭。此二十三字絕不可刪也！

總結言之，我們認為荀子所言之第一義的「偽」（即「    」或「    」）包含有「知」與「能」兩部分，是人所先天本有者，並為致善成聖的內在因素。若配合以外在因素，在內外交修的情況下，便可以有積偽的成果，進而隆禮義、起法度，此即第二義之「偽」也。

## 柒、結論

荀子〈性惡〉篇言「性」側重指人生而有之本能及需要，意在反駁孟子權威性的性善之說，自有其策略性的考慮。從後世的觀點看，可知荀子所言之「性」與孟子所言之「性」實非同一概念。此外，荀子主「性惡」也只是依字面意義而立之說，若深一層分析，可知其實非真以性之本身為惡，而是以順情性，縱欲望而不加節制，以致爭、亂、窮為惡。荀子主張以禮養欲，不以欲之多寡定善惡，顯示他並不是一個性本惡論者，而是一個善惡的後效論者。

順荀子所言「善如何可能」之解說，我們認為他的「偽」概念可有二義，值得進一步的探索。在此，路德賦先生的文章做了一個非常深入的分析，給我們很大的啟發。我個人認為荀子所言「偽」之第一義與《郭店老子》的「    」（或「    」）類似，所

指乃心慮之能動性。若細言之，此可包括「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」兩種知能。這都是人人所同具而本有者，換言之，亦即可包含在荀子所言「性」一概念的外延之中。<sup>20</sup>

### 續篇一：敬答鄧小虎先生

文成後請教在英國牛津大學做哲學研究的荀子專家鄧小虎先生，他閱後提出了一些尖銳而富啟發性的問題和質疑，大有助於進一步的思考和討論。他的質疑大致上有四點，茲一一簡述及回應如下：

(1) 鄧先生認為：「『注錯習俗之所積』與『無待而然者』不相容」。理由是前者乃荀子所說的「可學而能、可事而成之在人者」的「偽」，而後者則是「不可學、不可事」的「性」。他強調：「荀子已經反覆說明『偽』不同於『性』，而且性偽的區分也是荀子理論的核心思想，如果接受〈榮辱〉篇這二十三字（非為衍文），將會使荀子陷於不一致。」針對我的觀點，他覺得：「有必要區分幾個不同的命題：第一，致善成積的能力是『無待而然』的；第二，致善成積的能力是『人所生而有』的；第三，致善成積的能力是人所皆有，『禹桀之所同』；第四，致善成積的能力屬於『性』。」他認為：「荀子會否認第一、第四但承認第三；至於第二點是否見容於荀子，就視乎我們怎樣理解『生而有』。」依照我的理解，如果「偽」指的不僅僅是積偽的成果，同時可以指積偽的能力，那麼荀子即使肯定凡人皆有積偽的能

---

<sup>20</sup> 文成後獲得鄧小虎和梁家榮二位先生的寶貴意見和批評，引發我對有關問題作進一步更深入的思考。以下三篇續論乃是回應二位的問題所作的一個總結。

力，即承認這是「禹桀之所同」的，鄧先生認為荀子也不一定承認這是「人所生而有」的，更不可能接受這是「無待而然」的或屬於「性」。按照他的理解，荀子這種「偽」是必須通過「事」或「行爲」才能展現的能力，是一種「目的性的行爲」，不可能具有如我所理解的「先天本有」之義。

我對（1）的回應是：荀子在〈正名〉篇中所謂：「心慮而能爲之動，謂之偽。慮積焉能習焉而後成，謂之偽。」其中二「偽」字若可被理解爲具有二義，則相對於後者之爲「後成」，我認爲前者不是「後成」的。理由之一是此一「心慮而能爲之動」所表示的乃是在尙未有「慮積焉能習焉」之前的一種心靈動力，不可能被理解爲必須通過「事」或「行爲」才能展現的能力。「後成」之「偽」也許可作此一 Gilbert Ryle 式的邏輯行爲主義的解釋，而這種尙未有「後成」之「偽」則較適宜解釋爲一種思慮抉擇之潛能。

理由之二是在〈正名〉篇中「性」、「偽」、「知」、「能」各有兩個界說，四者的第一個界說都只涉及未接物（亦即尙未落在事或行爲層面上）的能力，而第二個界說則是涉及外在因素的。故荀子說前一種能力是「在人者」，而由這前一種能力形成的後一種成果或事功則大多是「成之在人者」（由性之本能而成者則是「不爲而成」或「不事而自然」）。我認爲這尙未「成之在人者」的「在人者」很難不被理解爲人所本有而內具的潛能或潛質，即荀子所謂「君子小人一也」的「材性知能」或「知慮材性」。因爲「成之在人者」的「在」字必須解作「在於」（by）之意，而「在人者」的「在」字則似不太可能不表示爲「內在」（in）之義。我在正文中以「能偽」表示「偽」之第一義，以「積偽」表示「偽」之第二義，意在顯示潛能或潛質與實能或事功之區分。必須通過事或行爲的「積偽」固不可能是這裡所說的「在人者」，

而尚未「慮積焉能習焉」的「能偽」則不可能是「成之在人者」，雖然這是「成之在人者」的「積偽」所依之內在動力。我在正文認為「能偽」作為一種思慮抉擇的能力可包括心知思慮和實踐動力兩部份，都是人心本所內具的。荀子說「人生而有知」，「心生而有知」，又說「所以知之在人者」及「凡以知（或可以知），人之性」，這「可以知」的「人之性」固包括「可以知仁義法正之質」；而荀子說「材性知能，君子小人一也」及「所以能之在人者」，這「可以能」的「在人者」當亦包括「可以能仁義法正之具」。這些「可以為堯禹桀跖」，「可以為工匠農賈」，「可以為仁義法正之質」及「可以能仁義法正之具」而「在人者」的「可以為」和「可以能」正是「不可學」、「不可事」的，可學、可事的是成為或成就堯禹桀跖、工匠農賈或仁義法正之事或理。如果把「能偽」一概念關連到此一「可以為」和「可以能」的概念群來了解是合理的，這種致善成積的潛能或潛質便不僅可被理解為「禹桀之所同」，也當該是「無待而然的」，「人所生而有的」，及屬於人之「性」。

(2) 鄧先生認為我將〈性惡〉篇的「夫工匠農賈，未嘗不可以相為事也……」一段與〈榮辱〉篇的「可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈……」一段關連起來，意圖證明我們應該將「可以為堯禹」理解為一種「禹桀之所同」的能力。可是：「『可以為』不一定是關於能力的概念，而可以是關於可能性的模態概念。我們應該區分『可以為堯禹』所依據的能力以及『可以為堯禹』所指涉的可能性。」他覺得，我所引那一段文字，「荀子的主要用意在於指出可能性不同於實然狀況，即從凡人皆有『可以知仁義法正之質』和『可以能仁義法正之具』只能推出『可以為堯禹』這種可能性，而不是事實上成為堯禹。如是，『可以為堯禹』作為一種可能性，也就和其是否『是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也』不相干。而『在執

注錯習俗之所積耳』所指的就是注錯習俗使這眾多可能性實現為某一實然狀況。」

我對(2)的回應是：無論是〈性惡〉篇或〈榮辱〉篇上的「可以為」或「可以能」都該被了解為一種有關潛能或潛質的概念，而非有關可能性的模態概念，不管是邏輯的可能性（沒有違反邏輯規律的可能性）或物理的可能性（沒有違反物理規律的可能性）。理由是：〈榮辱〉篇上的四個「可以為」是與其前文的「故孰察小人之知能，是以知其有餘，可以為君子之所為也」中的「可以為」一脈相承的。對荀子來說，此處不是指一種可能性，而是表示小人「不知其（即賢於人的君子）與己無以異」的一種「材性知能」，實質上這種「知能」對他來說是「有餘」的。如果僅僅是一種可能性，小人也不可能不知與己無以異的；他之所以不知，正因為這是潛而未發的能力，這潛在的東西是「君子小人一也」的。

其次，〈性惡〉篇上的「可以為君子」及「工匠農賈」之「可以相為事」是接著「塗之人可以為禹」及「其可以知『仁義法正』之質，可以能『仁義法正』之具，其在塗之人明矣」而說的。這「可以知仁義法正之質」並不是指對仁義法正之質的認知之可能性（此句解於語法不通！），而是指可以或能夠對仁義法正有所認知之（固有）潛質或潛能；同樣的，「可以能仁義法正之具」也不是指對仁義法正之具的實踐之可能性（此句解於文義更是明顯不通！），而是指可以或能夠對仁義法正作出實踐之（主觀）條件或資具。若此關鍵二處一概作可能性的模態概念來理解，「質」、「具」二字在解釋上便難有著落。荀子在此段舉「足可以遍行天下，然而未嘗有遍行天下者也」，也明顯不是指一種足行的邏輯可能性或物理可能性。即使我們勉強承認「可以為」表示一種可能性，這也與〈榮辱〉篇下文的「在〔孰〕注錯習俗之

所積耳」不能通讀。因為一種邏輯的可能性或物理的可能性並不需要注錯習俗之所積才成立的。當然，也許我們可以將這裡的「注錯習俗」理解為使眾多可能實現為某一實然狀況之因素；但如此一來，原文便不該說「可以為 A，可以為 B，可以為 C，可以為 D，在〔執〕注錯習俗之所積耳」，而應說「雖可以為 A，可以為 B，可以為 C，可以為 D，而能為 A（或 B 或 C 或 D）者，在〔執〕注錯習俗之所積耳」。

此外，這「在塗之人」的「可以知之質」和「可以能之具」除了不可能解作可能性的模態概念外，也不可能被理解為實能或外顯的能力。因為這種「質」、「具」正是〈正名〉篇上所說的「所以知之在人者」和「所以能之在人者」的「在『塗之』人者」，而不是「成之在人者」。換言之，「可以為」作為一種潛質或潛能並不等於「能為」或「能事」這種實能，前者必須通過內外交修的過程才能轉化為後者。「在『塗之』人者」是「能偽」，而「成之在人者」則是「積偽」。

（3）鄧先生同意「心慮而能為之動謂之偽」不同於「慮積焉、能習焉而後成謂之偽」，但卻不認為這是潛能和實能之間的差別。他覺得我的此一對揚或區分有些誤導：「因為真正和潛能 (potentiality) 對揚的應該是實然 (actuality)；『潛能』也有歧義，它可以指潛在的可能性 (potentiality) 或者潛在的能力 (potentials)（這兩種當然相關，卻不相同）。」再者，他認為我對〈正名〉篇上「偽」之二義所作的分析混淆了三種區分：有時我的區分是有關凡人皆有「可以知」、「可以能」的潛在能力，和此種能力通過修養、「積習」而成為一種為善的能力或德性；不過，在另一些地方，我又指出「偽」的兩種意義是能力和事功的區別，或者是潛能和表現的區別。他認為我似乎將這三種區別視為等同，他卻覺得大有分別。因為：「潛在能力得到表現，不



一定就是理想、合乎標準的能力；而能力和由能力建立的事功也有很大區別。」他覺得：「當荀子說『心慮而能爲之動謂之偽』時，他明顯不是指一種潛能，而是一種已經得到表現的能力，縱或這種能力未如理想。」他的看法是：「第一義的『偽』就是我以上提到的『事』的能力，這種能力是人人皆有的，並且是人之爲人的核心活動。可是第一義的『偽』不一定是正確、致善的，因此小人可以有『注錯之過』——小人、桀跖也有第一義的『偽』，也可以『注錯積偽』，不過因爲他們走錯了方向，所以不能成就第二義的『偽』——養欲養情，群居和一的禮義。就第一義的『偽』而言，能力和表現是互相構成的，因此嚴格而言，談不上『先天內具』，因爲沒有不化爲外在表現的內在潛能，也沒有先天和後天的分野。」

我對（3）的回應是：首先略作澄清的是，我對「潛能」和「實能」之區分只是根據常識的用法而作分別，無意以其一作爲另一之對立概念來看。“potentiality”一字雖有多解，其中一解當亦包括「能力」之義（各級 Oxford dictionary 都有如是解釋）。鄧先生正確地指出我對「偽」一概念之區分有混淆不清之處，此處或可補充說明。在正文中我說：「潛能是發自內在的，是本具的，但由潛能轉化爲實能，則須加上外力由積習而成……故眾人雖可成聖而不必能成聖，正在於『偽』是由內而外之能，既包括人人同具的『可以爲』的內在潛能，亦包括借助外力以鍛練之，從而轉化爲外顯的能力。」這段話主要在表示內具之能與外顯之能的區別與關係。至於這種外顯之能與其所顯示或成就的事功之間的關係爲何，是否內外分離，是否互相構成，或是否如 Gilbert Ryle 的觀點，以前者爲由後者而界定的行爲之傾向性的概念

(dispositional term)，<sup>21</sup>我是注意到的，但卻有意不去理會此一問題。原因是我覺得荀子使用這些概念只是依常識用法，不一定會覺識到此一問題；其次是此一問題對「偽」之二分的基本論旨影響不大，也許不必牽扯進去。當我提及「偽」之第二義時，我的確將之涵蓋「能」與「功」兩方面，故在正文中我亦用「實能及其事功」一詞。具體的用例是荀子所說的「生於偽」與「起偽」二詞。前一「偽」當指人爲的能生之力，後一「偽」當指被生起之行爲事功。相對於此「人爲的能力」與「人成的事功」（我統稱之爲「積偽」並歸屬於「偽」之第二義），「偽」之第一義乃是「天生的能力」或「內具的潛能」（我稱之爲「能偽」），是人人同具而異於禽獸所稟賦的。

至於就（內在）「能力」與（外在）「表現」之區別以解釋「偽」之二義，主要是扣緊上述「在人者」與「成之在人者」之區分而說的，我無意以「成之在人者」之「表現」只包括人爲的能力。因爲我明顯認爲這種實能與潛能不同，它必須是「外顯」的，而且是見之於「功」的。如是，（內在）「能力」與（外在）「表現」之區別和「潛能」與「實能」及其所成之「事功」之區分應是相容的。其次要澄清的是，我所說的「潛能」也是「致善成積之能」，並非只有「實能」才是，雖然前者並未經過外在因素的鍛練而體現於外顯的事功之中。至於把「（能）偽」作爲一種「德性」乃是路德斌先生的說法，並非我的用語。當然，若「德性」二字不作道德之義解，而作質性之義解，我是同意將這種潛能視爲一種德性的。

鄧先生認爲小人、桀跖也有第一義的「偽」，也可以「注錯積偽」，不過因爲他們走錯了方向，所以不能成就第二義的

---

<sup>21</sup> Gilbert Ryle (1949) *The Concept of Mind*, Hutchinson.

「偽」——養欲養情，群居和一的禮義。我並不同意這樣的理解，因為荀子說「人積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子……居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也」（〈儒效〉），其中各種「積而為」都是指「積靡」或「積偽」之各種實能及事功，並不限於以禮義為第二義的「偽」所涉及的對象。換言之，第二義的「偽」也不一定是正確的，是否正確必須經過思慮外在（及內在）的因素而權衡輕重以執取所可中理者之過程。若能透過內外交修以知「道」，而能執取「古今之正權」，便能起禮義而制法度。荀子說：「故孰察小人之知能，足以知其有餘，可以為君子之所為也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。」（〈榮辱〉）此「非知能材性然也」和上述的「非天性也」除了表示「可以為君子之所為」這種「可以為」的「知能」是「天性」，也表示各種「積 X 為 Y」與「居 A 而 A」或「B 人安 B」之異正在於第二義之「偽」的各種不同的表現，而不在於第一義之「偽」之因素。因為這「可以為君子之所為」的「知慮材性」對賢〔於〕人〔的君子〕和小人來說是「無以異」的；「有以異」的則在「成之在人者」之「積偽」或「積靡」，亦即第二義而非第一義之「偽」。如果鄧先生同意第一義之「偽」是「禹桀之所同」的，則君子與小人及工匠農賈各有不同的「積」、「居」或「安」似不可能不屬於第二義之「偽」。如是，第二義之「偽」當不只限於「注錯之當」的禮義，也該包括「注錯之過」的表現及其他種種不同的「注錯之積」。

（4）鄧先生認為由於他將「性」與「偽」之別理解為主要是「發生」和「行為」的區別，故對於善惡的起源也有不同的看法。依照他的看法：「善惡是我們對於行為、事態的評價，這種評價式活動當然不可能『生而所以然』，而必然出於『事而後然』的『偽』。從這個角度看，『性』是中立的，本身沒有善惡可言。

可是，另一方面，『偽』的目的是爲了致善，是爲了『化性起偽』以使欲、物相持而長，人們可以群居和一，是爲了『性偽合』以成就『文理隆盛』。沒有『偽』施加作用的『性』，只是『生之所以然』、『不事而自然』，沒有秩序可言，也談不上致善，並由此是惡的——獨立於『偽』的『性』對於致善工作只有破壞，因爲在荀子看來，『性』本身是不具備天然和諧 (natural harmony) 的。所以，對於荀子來說，惡並不僅僅體現在行爲的後果上，而可以同時體現在人的個性 (character) 上——不知禮義的性，只能是惡的，也就是荀子所說的『人無禮義則亂，不知禮義則悖』(〈性惡〉)。也由於此，『人之生固小人』的確應該理解爲『人生來就是小人』，因爲沒有經過禮義陶冶的『性』只能表現爲小人之性。固然，君子和小人都是注錯積偽的成果，可是由於『性不知禮義』，當『性』體現在能力義的『偽』上時，就是缺乏禮義的行爲，所以我們總是先小人而後才可能成爲君子。這也可以是『順是』的另一個意義，即順由自然情性表現爲行爲，就只能是惡的。所以，惡不僅僅來源於供求不平衡，而同時由於人的自然情性本身缺乏秩序——如果沒有禮義，即使世界的物質無限豐富，荀子仍然會認爲人的行爲是惡，因爲善的條件不僅僅是欲求的滿求，而是欲求以某一種形式得到滿足，即通過禮義得到滿足。」

我對(4)的回應是：我同意鄧先生說「沒有『偽』施加作用的『性』只是『生之所以然』、『不事而自然』，沒有秩序可言，也談不上致善」；但我並不同意說「由此是惡的——獨立於『偽』的『性』對於致善工作只有破壞，因爲在荀子看來，『性』本身是不具備天然和諧 (natural harmony) 的」。理由之一是，荀子所界定的「善」、「惡」概念一如第二節所述都是就行爲後果說的(「所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也。」)；若以「性」本身不具備天然和諧而界定之爲「惡」，這固然可以這樣說，但這無疑只是引伸的說法，並非荀子之原義。

理由之二是，一如上述，荀子所說的「人生而有知」，「心生而有知」，「所以知之在人者」及「凡以知（或可以知），人之性」，這「可以知」（包括「可以知仁義法正之質」）正表示這是「人之性」。而荀子一方面說「材性知能，君子小人一也」及「所以能之在人者」（包括「可以能仁義法正之具」）；另一方面又說各種「積靡」或「積偽」並「非知能材性然也」或「非天性也」，也顯示這「可以能」是人的「天性」。若荀子所言之「性」不限於「情性欲望」，亦包括「知能材性」，則以「性」為「惡」之發揮性的說法即使並不算錯，也須對「性」之外延加以收縮才能言之成理。

此外，荀子言「先王惡其亂」，是針對「欲而不得，則不能無求」及「求而無度量分界，則不能不爭」所引起的「爭」、「亂」、「窮」之現象。荀子心目中的先王並不厭惡人生而有的欲，故一方面不以宋子的「情欲寡」為是，另一方面又以「心之所可中理」之欲雖多而不傷於治。他說「治亂在於心之所可〔中理〕，亡於情之所欲」之「亡」即「無」之意，即以治亂「不在於」情欲之多寡，而在於心之所可中理。至於「人之生固小人」若直解為「人生來就是小人」，而不依路德斌先生的說法以「小體」解「小人」，則「小人注錯之過也」便成空話或假話。換言之，若人果真是生來就是小人，他在未有任何注錯之前，不管這注錯是當或是過，也注定是小人。因此，以「注錯之過」來界定「小人」便成廢話。荀子言「性不知禮義」，原因在於「情欲之性」並非認知功能之「性」，固不可能知禮義；而「知能之性」也只是「可以知」和「可以能」的潛能或潛質，必須經內外交養後才能轉化為「能知」和「能使」的實能，然後才能知禮義和行禮義。

## 續篇二：再答鄧小虎先生

我就鄧小虎先生上述四點質疑而作出答覆之後，他再次給予指教，提出一些更為深入的問題和批評，使我得以對有關問題作更進一步的反思，謹此表示由衷的謝意。鄧先生和我的分歧顯示對荀子人性論的詮釋可以從不同角度去思考，而且各有理據，此或可引發出更深入的問題以供大家作開放而客觀的討論。於此，我也許不一定可以說服鄧先生接受我的觀點，但對有關問題的思考作進一步的澄清，相信是必要的。

(1) 針對「偽」之第一義的問題，鄧先生提出了四點，分別是有關第一義的「偽」非指潛能而是行為，第一義的「偽」非指未接物的能力，第一義的「偽」之所指非「在人者」，及「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」是保證某種可能性的自然能力而不是第一義的「偽」。茲一一分論如下：

(1.1) 鄧先生認為：「第一義的『偽』固然不是『後成』的，可是此『後成』只是指『成就』、『成功』、『達成』之意，說第一義的『偽』不是『後成』不表示其是潛能。相反，『慮積焉能習焉』表示在『積』、『習』之前就已有『慮』、『能』，也就是『心慮而能為之動』中的『慮』、『能』。如果此『慮』此『能』只是潛能，如何能夠『積』、『習』？而且，『心慮而能為之動』很難不理解為心已在慮，能已在動；『慮』是『情然而心為之擇』，明顯荀子不是在談一種潛能，而是某一類行為。」

我對(1.1)的回應是：「情然而心為之擇」是就「情之為如此而心為之擇」這「心為之擇」的心之功能性來說明「慮」（心之擇），不一定表示具體的思慮已成。荀子說「血氣筋力則有衰，若夫智慮取舍則無衰」（〈正論〉）、「其知慮足以決疑」（〈君道〉）、「能思索謂之能慮」（〈大略〉）及小人的「知慮材

性」無以異於君子（〈榮辱〉），似皆就思慮抉擇的能力言，而非指已作成的有具體對象、內容的心靈活動。至於「心慮而能爲之動」，則是就「心爲之擇而能爲之動」這「心爲之動」的心之發動性來說明第一義的「偽」（心之動）。無論是「心之擇」或「心之動」都是「心之爲」。依照常識的觀點，我們可以說人人皆有證明數學定理的潛能，但只有經過嚴格的訓練（積習）之後，某些人才能造出證明。這裡所說的潛能當然不是無思無能的，但其爲有思有能卻不是指見諸事爲的能力。此外，鄧先生質疑說：「如果此『慮』此『能』只是潛能，如何能夠『積』、『習』？」但我認爲一般人所用的「潛能」之常識概念已預設了以訓練或積習作爲其轉化爲「實能」之條件。而「如何能夠積習」的問題，當涉及外力或外在因素。我在正文第（三）節末言「內外交修」之義，正與此點相應。

（1.2）鄧先生認爲：「即使我同意『性』、『知』、『能』的第一界說都是指能力，也不能就此推斷『心慮而能爲之動』就必然指未接物的能力。荀子同時有『正利而爲謂之事，正義而爲謂之行』，『事』、『行』就不是能力和表現的對揚。實際上，我覺得『所以然』、『所以知』、『所以能』更恰當的是指『根據／基礎』，只是在『知』、『能』是一種能力，在『生』方面就不一定指能力，只是生命成爲如此，或生命生長爲如此的根據。」

我對（1.2）的回應是：在〈正名〉篇上的「散名之在人者」中之各名，只有「性」、「偽」、「知」、「能」分別是一詞二義的，「情」、「慮」、「事」、「行」則分別是一詞一義的，故不宜以後四名沒有就能力與表現作區分，作爲前四名也沒有或不一定有這種對揚的論據。事實上，第一義的「性」作爲「天之就」，「生之所以然者」，無疑是人所「生而有」或「在人者」，而非「待事而後然」者；第二義的「性」乃是經過「精合感應」

之後，「不待事而後生之者也」。相對於第二義的「性」之為有所「合」和有所「應」而「後生」，第一義的「性」無疑是人所固有而未有所「合」和未有所「應」的。同樣的，「知」、「能」二詞亦有此類似之二分。依荀子之說，第一義的「知」、「能」都是「在人者」，而第二義的「知」、「能」都是「有所合」者。既然「性」、「知」、「能」都分別有「在人者」與「有所合」者之區分，而「有所合」的「性」、「知」、「能」都是後成者，則「偽」之一詞二義當亦可有此類似的區分。依荀子的說法，第二義的「偽」是經過「積」、「習」而「後成」者，而第一義的「偽」明顯是未經過「積」、「習」的。我們將「心〔慮而能〕為之動」之「偽」理解為未經過「積」、「習」的，「先在」的（亦即非「後成」的）「心之動力」，似乎是順理成章的。〈榮辱〉篇上說的「君子小人一也」之「材性知能」或「知慮材性」，不是也可包括這些非「後成」或未「見諸事為」的，「在人者」的性能嗎？相對於這些「凡人有所一同」的性能，「後生」的情性、欲望（第二義的「性」），「後成」的知識（第二義的「知」），「後成」的技能（第二義的「能」），以及「後成」的積偽（第二義的「偽」），不正因為其為「見諸事為」而牽涉後天因素，以致其所成或表現會因人而異？實能（事為）及其表現（事功）可因人而異，故不可以說「君子小人一也」；但潛能未「見諸事為」，故可以說這是「凡人有所一同」，而無禹、桀之異也。

我認為荀子說「生之所以然者謂之性」的「所以然」指的是生之所以如此（而非如彼）之質性或性能，當然可以包括與生俱來的能力。目之能視和耳之能聽的能力固屬荀子狹義的「性」；而上述各種「材性知能」或「知慮材性」之能力無疑也在荀子廣義的「性」的範圍之內。再者，若我們承認後者可包括「所以知」和「所以能」的「知」、「能」，我認為它們也當該屬於「生之所以然者」。我同意鄧先生所謂「在『生』方面就不一定指能力」



的說法，一如我在正文第（一）節開頭和第（四）節中間曾提及狹義的「性」除了包括本能之外，也包括需要。可是，我認為這並不足以反對〈正名〉篇上兩個「性」概念有能力與表現或「在人」與「後成」之區分。

（1.3）鄧先生認為：「雖然在『知』、『能』這兩方面荀子用了『之在人者』，在提到『偽』的第一義時他並無如此說，以荀子在〈正名〉的嚴謹，如果他真的認為第一義的『偽』也是『之在人者』，他一定會說出來。你僅僅是假設第一義的『偽』是『能偽』，並且是『在人者』。」

我對（1.3）的回應是：既然第一義的「知」、「能」為「在人者」，第二義的「知」、「能」皆涉及「有所合」之外在因素而成者，荀子又以第二義的「偽」為經「積」、「習」而「後成」者，當可推知第一義的「偽」也類似第一義的「知」、「能」而為「在人者」。若然我們不順此「在人者」與「後成」者之區分來了解，而反對以第一義的「偽」為「在人者」，則我們會問：何以荀子不兩言「偽」之二義皆為「後成」者，而只明言第二義為「後成」？就此而言，我認為以「性」、「偽」、「知」、「能」各別之二義皆就「在人者」與「後成」者之區分來了解，比不對稱關係的理解較為合理。再者，鄧先生既承認第一義的「偽」是「人人皆有」的，這恐怕不可能是「所學而能，所事而成者」，因為經過學與事的必會因人而異。又由於它不是自然本能，可見它也不太可能是外顯的能力，因為非本能的外顯能力必須經過學與事。依此，我認為很難不把第一義的「偽」理解為「在人者」，將之理解為與第二義的「偽」一樣為「後成」似乎不太合理。

（1.4）鄧先生認為：「即使我們承認『在人者』的『知』、『能』就是荀子所指的『可以知仁義法正之質』及『可以能仁義法正之具』（這一點並不是自明的，因為『知』、『能』固然必

是此『質』此『具』的一部份，卻不一定是唯一的因素。）是否就能推導出此『知』此『能』是『不可學』、『不可事』呢？荀子固然說『人生而有知』，可是此『生而有』的『知』並不等於是『知仁義法正』的『知』。後者是『能知』，前者則是『可以知』。你或許認為『可以知』作為一種潛能是『不可學』、『不可事』的。我不是很肯定『潛能』這個概念對於荀子有多大的益處。我仍然傾向於認為『可以知』、『可以能』是一種可能性；固然這種可能性要預設一種能力，可是這種能力不需要是潛能，詳見之後的討論。我們或許可以對比一下荀子所言『性』的『不可學』、『不可事』是怎樣一回事。荀子用的例子是『目明而耳聰』；他說『今人之性，目可以見，耳可以聽』（〈性惡〉），我們是不是也要說『可以見』、『可以聽』也是一種潛能，有待接於物之後產生『目好色』，『耳好聲』的欲望？可是欲望並不同於實能的『見』和『聽』。另外，對於荀子來說，作為實能的『見』（『目明』）和『聽』（『耳聰』）也是『不可學』、『不可事』的。因此，荀子想對揚的是『不可學』、『不可事』並屬於『性』的自然能力，和『可學而能』、『可事而成』並屬『偽』的化育能力。從『可學而能』我們可以肯定至少有些『能』是『可學』的。『所以能之在人者謂之能』的『能』可以泛指人的各種能力，可以包括『不可學』的『能』，也包括可學的『能』。退一步說，即使承認『可以知仁義法正之質』及『可以能仁義法正之具』的『質』和『具』是潛能，也不表示此『質』此『具』就是第一義的『偽』。就我所知，沒有任何直接的文本證據可以支持這一點。相反，當荀子說『材性知能，君子小人一也』時，他對揚的是『所以求之之道則異矣』，也就是他接著所說的『注錯習俗之節異也』。明顯的，他認為『注錯習俗』是『偽』，『材性知能』只屬『性』。（當然，我們也要解決『知慮材性』…『與己無以異也』的問題。我傾向認為，『慮』在此是字誤。理由一

是『知慮』作這種用法，此是孤例。其他『知慮』的用例都沒有本性、固有的意思。理由二是前後上下都作『知能材性』。另外，一個有啟發性的句子是『故有知非以慮是，則謂之攫』（〈解蔽〉）；從這句看來，『慮』是『知』的運用，而不是與『知』同類的能力。）」

我對(1.4)的回應是：我在正文和上次的回應都沒有說過「『所以知／能之』在人者」的「知」、「能」就是荀子所說的「可以知仁義法正之質」及「可以能仁義法正之具」，我只說過前者當包括後者（見正文第（七）節末及上次回應的第（1）點）。依此，「可以知方之所以為方之質」和「可以能依方之所以為方而（制）成方之具」等等，也可包括在這些「知」、「能」的範圍之內。我上次在回應（1）中已明言「所以知之在人者」之「知」是扣緊「凡以知（或可以知），人之性」之「知」而說的，那是不會受到鄧先生所謂「是否就能推導出此『知』此『能』是否『不可學』、『不可事』」之質疑。再者，由於荀子反對以「塗之人固無可以知仁義法正之質，而固無可以能仁義法正之具」，他是間接承認塗之人「固有」此「質」此「具」，而直接以此「質」此「具」為「在塗之人」的，因而是沒有君子小人之別，而為禹桀之所同的。由於「可學」、「可事」的會因人而異，此「質」此「具」無疑是「不可學」、「不可事」的。依此，若我們勉強接受鄧先生上述所謂「一部份」之說，那豈非以那「不可學」、「不可事」的此「質」此「具」之整體具有「可學」、「可事」的「知」、「能」之部份？所以，我並不認為鄧先生以「所以能之在人者」之「能」可包括「可學的能」之說法是可證立的。

依照「能不能」與「可不可」之區分，荀子不太可能以「可以知」、「可以能」及「可以為」為實能，除非這是「無能的實能」；依照「可以知」作為「人之性」之觀點，他也不大可能以

「可以知」、「可以能」及「可以為」為可能性，除非荀子主張「這些在人者或人之性是一種可能性」而已。由於「可以知」、「可以能」及「可以為」是不必能成事的或未成事的，我們不但宜視之為實能，亦不宜視之為如目之能見、耳之能聽之本能。因此，如果諸「可以 X」既不宜被理解為實能或本能，也不宜歸結為一種可能性，則較理想的解釋當該是潛能。此外，我們在《荀子》書中也可找到不少例子以證明「可以」二字可解作類似英文的“can”、“is able to”或“is capable of”而不是“is possible”。例如「心不可以不知道」（〈解蔽〉），「入不可以守，出不可以戰」（〈王制〉、〈強國〉），「不剝脫，不砥厲，則不可以斷繩」（〈強國〉）及「以可以知人之性，求可以知物之理」（〈解蔽〉）中諸「可以／不可以 X」和《詩經·小雅·鶴鳴》中的「它山之石，可以為錯」或《孟子·梁惠王上》中的「五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣」一樣，都表示一種「能力」而非「可能性」。依上述各例，可知此種「能力」主要或大多表示一種未經實現的能力：「心不可以不知道」而「仍未知道」；「入不可以守」而「仍未失守」；「它山之石，可以為錯」而「尚待攻錯」。

我在正文第（一）節中曾對荀子「性」一概念作初步分析，我指出：他是以「目明而耳聰」的本能和「飢而欲飽」等情性作為實例以說明第一義的「性」，這些乃是人「與生俱來的本能和需要」。於此，我是承認荀子對「性」的用法可包括本能在內的，而本能並非潛能。我在上次回應（1）中也說過：相對於「成之在人者」或「後成」之「偽」，「由性之本能而成者則是『不為而成』或『不事而自然』的」。也就是說，二者有「人為」與「天成」之別。然而，我在正文也有疏忽不確之處，此即在此數語之後，我將所有「在人者」皆概稱為「潛能或潛質」，而忽略了耳目的「本能」並非「潛能」一點。我在正文第（四）節末也錯誤地將「知」、「能」、「性」、「偽」四者之第一義概括為「潛

能」，而忽略了性之所具可有「本能」。我雖已覺識到天生本能是「不事而自然」與人爲實能是「爲而後成」之分別，但仍不免有混淆之處。鄧先生於此指出「見」與「聽」皆爲「不可學」、「不可事」之實能，正可顯示我的說法有疏漏之處。我雖然感謝鄧先生的糾正，但並不完全認同由此可推論：與屬於「性」的「自然能力」相對，「偽」乃是「可學而能」、「可事而成」的「化育能力」。因爲我認爲此一相對只能就第二義的「偽」言，仍未足以證明第一義的「偽」也對應地爲「可學而能」、「可事而成」的。

鄧先生認爲荀子以「注錯習俗」爲「偽」，「材性知能」爲「性」，我是同意的。但我不同意這是相反的證據，足以證明上述的「質」、「具」不可能屬於第一義的「偽」。因爲這屬於廣義的「性」之「質」、「具」正可被理解爲一種非「後成」的第一義的「偽」，以與那作爲「注錯習俗」的第二義的「偽」區別開來。我們可以找到不少間接的證據以支持此說。其一是〈正名〉篇上「偽」之二義的相對用法與「知」、「能」、「性」之二義的相對用法是一致的。其二是第一義的「偽」涉及「慮」（知慮思索之性）和「能」（發動實踐之能）之性能，與〈性惡〉篇上有關「可以知之質」和「可以能之具」的「知」、「能」之說是相配合的。第一義的「偽」所表示的由慮而能的「心之動」，正可與「可以知」、「可以能」所表示的「可以爲」相協合，二者皆可合理地歸結爲「心之爲」（「心」），而與「能爲」及其「事爲」所顯示的「人之爲」（「人」）分別開來。其三是〈榮辱〉篇上的基於「可以爲〔禹〕」而言「執〔注錯習俗之〕所積」的「執」之能，可被理解爲「知慮取舍」之能，從而可與第一義的「偽」之爲「心之爲」之義會通而不隔。其四是《郭店楚簡》中「心」字之出現之證據，當可依龐樸之說，以荀子的「偽」之第一種用法爲「心」，表示「心中的有以爲」，而與第二種用法之

爲「見諸行爲的『僞』字相區別」。除此之外，更重要的是基於〈榮辱〉篇上二十三字不可刪之鐵證，我認爲此當可反證使其上下文得以融通說明最有可能的“place holder”應是第一義的「僞」。

有關「知」和「慮」的問題，我認爲此二詞之連用在先秦文獻中是屢見不鮮的，不必強定主次先後。雖然鄧先生舉了一個例子以證「慮」乃「知」之運用，而非與「知」爲同類的能力，但即使就《荀子》一書而言，也不是沒有反例的。例如〈君子〉篇上言天子「不慮而知」一語，似表示一般人須「慮而知」，及預設「知」乃「慮」之運用。此外，既然荀子明言「知慮材性」爲君子小人所同具者，其他地方也有「知慮取舍則無衰」，「其知慮足以決疑」及「能思索謂之能慮」等，皆可就人所具之能力言，似不可視「知慮材性」之用法爲孤例，並以其「慮」爲誤植之字。

(2) 針對「可以爲」或「可以能」應被理解爲一種有關潛能或潛質的概念還是有關可能性的模態概念之討論，鄧先生也提出四點。茲一一分論如下：

(2.1) 鄧先生認爲：「你忽略了我已經指出『我們應該區分「可以爲堯禹」所依據的能力以及「可以爲堯禹」所指涉的可能性。』當荀子說『材性知能，君子小人一也』，他當然是說在自然能力上，君子小人沒有分別；並且正正因爲君子小人都有相同的能力，他們才同樣有『可以爲堯禹』的可能性。當荀子提出人『皆有可以知仁義法正之質』及『皆有可以能仁義法正之具』，他的確是說人有共同的質具，此『質』此『具』當然不是可能性。可是他指出此『質』此『具』是爲了回答『塗之人可以爲禹』這個問題；我看不出爲什麼『可以爲禹』不應該被理解爲可能性。」

我對(2.1)的回應是：我認爲此一區分無助於「可能性」的說法，因爲不管是「邏輯的可能性」或「物理的可能性」都不必

預設「實能」的概念。即使我們勉強接受此說，也得承認此「質」此「具」作為一種人人同具的自然能力之實能並不足以使人人能成為堯禹，雖然這可以保證人人有成為堯禹之可能性。除了這種「無能的實能」之外，第一義的「偽」作為一種人人同具的人為的、非自然的實能由於被鄧先生理解為「不一定正確、致善的」，所以它也不足以使人人能成為堯禹，此不免淪為「弱能的實能」。此外，如果第二義的「偽」不僅表示一種事功，它也表示一種能力（鄧先生沒有明言此亦為能力，但「積偽」之事功必經或必涵能力之運用，而荀子言「注錯」、「積靡」及「生於偽」皆涵能力運用之義），無論依照鄧先生在下述（3）理解的中立意義，或依照他在第一次討論時理解為禮義的原初想法，皆會引出難以解決的問題。若依中立意義理解，「積偽」之所成可中理可不中理，此實能對致善實無必然的保證，不免為「偶能的實能」。若依原初想法理解為必可中理而能成禮義之實能，此固可保證化性起偽而生禮義，甚至能使人積而為聖，但卻引出諸實能有何關係的問題。其中至重要的一項是：我們若接受此中理之「偽」為第二義的「偽」，與未積習之第一義的「偽」相對的已積習的「積靡」、「注錯習俗」及「工人之偽」等雖不一定中理，也是「偽」之一種，〈正名〉篇豈非漏了第三義的「偽」。即使不理會此點，荀子何以在必可中理的「必能的實能」之外，尚要提及上述各種與「知」、「能」概念都有關係的「無能的實能」、「弱能的實能」及「偶能的實能」呢？照鄧先生的說法，這四種都是實能，它們之間又有何關係呢？無論如何，我認為這種建基於與「知」、「能」有關的「四種實能」之說既不符合荀子之文本，亦不為“Ockham's Razor”所容忍。

（2.2）鄧先生認為：「我們爭論的起源在於〈榮辱〉中『可以為堯、禹，可以為桀、跖，可以為工匠，可以為農賈』是否『是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也。』我

的解讀是，當荀子說『可以為堯、禹，可以為桀、跖，可以為工匠，可以為農賈』，他談的是人有成為此各種狀態的可能性，而實際上那一個可能性被實現，就在於『注錯習俗之所積爾』；也就是，荀子省略了『為堯禹或為桀跖，為工匠或為農賈』。你的解讀是，『可以為堯、禹……』是潛能，並且就是『執注錯習俗』的『執取』能力，這種潛能是『人之所生而有』，是『無待而然』。可是，如果荀子談的一直都是潛能，他為什麼要提『在……所積爾』？縱使依照你的解讀，『在……所積爾』仍然和下面的『是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹、桀之所同也』不調和。要符合你的解讀，應該是『執注錯習俗之能』，而不該談到『所積』。」

我對(2.2)的回應是：鄧先生的「可能性被實現」的說法若成立，他必須把他所設想的「為堯禹或為桀跖，為工匠或為農賈」之省略補加上去。此外，〈榮辱〉篇上二十三字及其前之「執」字所表示的明顯與此一說法相悖，故必須被視為衍文而刪去。換言之，前者屬「加字為訓」，後者屬「減字為訓」。而鄧先生要通讀此段，滿足此一假想，他必須動用清儒訓詁大家們所一致反對的「加減字為訓」之雙重禁忌。這恐怕並非這些清儒大家所能同意。我認為荀子既有「可以為」和「能為」之區分，他不太可能省略了「『能』為堯禹或為桀跖，『能』為工匠或為農賈」的各種實現之描述，而逕言其實現之條件為「在『執』注錯習俗之所積」。再者，我所說的「執取之能」是就「在執『注錯習俗之所積』」言，而非就「在『執注錯習俗之』所積」言，自可與下文二十三字之所說協合。若強行刪去「執」字，由於「在注錯習俗之所積」明顯與這二十三字所表示的相悖，故我們便不得不視此二十三字為衍文。其實〈性惡〉篇由「可以知之質」和「可以能之具」而說明的「可以為」是扣緊上文「材性知能，君子小人一也」和「塗之人可以為禹」說的，因此，〈榮辱〉篇上諸「可



以爲」也該與人人同具的「知」、「能」有關。此諸「可以爲」一方面與上文兩種「凡人有所一同」的性能相連貫，一方面又與下文二十三字所表示的廣義的「性」之意義相配合，上下通貫而無阻，委實不必鑿牆開渠而作「加減字爲訓」之大手術。

(2.3) 鄧先生認爲：「爲了支持你對〈榮辱〉的解讀，你提出了〈性惡〉中關於『可不可』和『能不能』的區分。你指出，『夫工匠農賈，未嘗不可以相爲事也』說明『工匠農賈之間亦有同具的知能』。荀子當然會承認這一點，這也就是他所說的『材性知能，君子小人一也』。可是，爲什麼這一點可以支持你對於〈榮辱〉的解讀呢？你認爲不將『可以爲』解作潛能，就要將『可以爲』歸因於積僞，從而令荀子陷於自相矛盾。一如我反覆強調，『可以爲』固然要預設人人皆有的『質』、『具』，只是一方面此『質』此『具』不是僞之第一義，另一方面『可以爲』表示的是可能性，積僞成就的是『能爲禹』。」

我對(2.3)的回應是：爲甚麼不將「可以爲」解作潛能，就要將「可以爲」歸因於積僞，從而令荀子陷於自相矛盾呢？因爲若不如此解，並依一般理解將「在執注錯習俗之所積」中的「執」字及將二十三字刪去，並以諸種「可以爲」皆「在注錯習俗之所積」，這不是將前者歸因於後者嗎？而「注錯習俗之所積」乃成能之積，其所成者乃諸種「能爲」。既然以「能不能」與「可不可」有所區別，又以屬於「可不可」範疇的諸種「可以爲」歸因於屬於「能不能」範疇的諸種「能爲」所依據的「注錯習俗之所積」，這不會構成矛盾嗎？更何況將「可以爲」解作「可能性」以貫通上下文，必須在上述的刪減之外，補加上鄧先生的所謂省略語句，才能通讀。這會比我的不用加減字爲訓的解釋更爲合理嗎？

(2.4) 鄧先生認為：「一如『目明』、『耳聰』的例子所顯示，『在人者』不一定就是潛能而不可能是實能或外顯的能力。因此，『可以知仁義法正之質』及『可以能仁義法正之具』也可以指人外顯的『知』、『能』，而此種『知』、『能』可用於『知仁義法正』、『能仁義法正』。」

我對(2.4)的回應是：我同意「『在人者』不一定就是潛能而不可能是實能或外顯的能力」這一說法；而「目明」、「耳聰」之例正可顯示我對「潛能」與「本能」的分別有所混淆。但是，「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」是人人所「固有」的，是「在塗之人」的，因而是不會因人而異的。可是在另一方面，「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」並非本能意義的實能，因為「可以知」是未必「能知」的，「可以為」是未必「能為」的；它們也不是非本能的外顯的實能，因為非本能的外顯的實能會因人而異，不可能為「禹桀之所同」的。至於謂「此種『知』、『能』可用於『知仁義法正』、『能仁義法正』」，則頗有問題。因為後二者是屬於「能為」的實能，若「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」也是一種實能，此雖可保證「可以知」、「可以為」而不保證「能知」、「能為」，則所謂「此種『知』、『能』可用於『知仁義法正』、『能仁義法正』」一說，豈非以一種非「能知」的實能可用於另一種「能知」的實能？相對而言，前者可說是「無能的實能」，後者乃「有能的實能」。前者如何能「用於」後者，及此種「非能知的實能」何以能為「實」，皆不易得以說明。

(3) 有關第二義的「偽」是否只能是中理的事功的問題，鄧先生提出兩種說法。並分別討論如下：

(3.1) 鄧先生認為：「我覺得我們應該區分『積靡』和『積偽』。在上次的論述中我也忽視了兩者的分別。『積靡』應該是

廣義的累積的意思。『靡』歷來無善解……不過，『靡』的確切意思對我的立場影響不大。我只是要指出，人通過『注錯』或『積靡』或成爲君子，或成爲小人，或成爲工匠，或成爲農賈。另一方面，『積僞』應該就是『僞』之『積』。問題是，此『僞』爲何『僞』？荀子似乎認爲『積僞』只適用於中理之『僞』之積，因爲『積僞』一詞只在〈性惡〉出現，並且與『禮義』同用——即『禮義積僞』。」

我對(3.1)的回應是：對於「積靡」和「積僞」是否有所區別，我是有所保留的。我認爲此一區分在原典缺乏明顯證據的支持。我認爲二者的分別主要在修辭上。例如荀子說「積土成山……積水成淵……積善成德，而神明自得，聖心備焉」（〈勸學〉）之「積」，「積土而爲山，積水而爲海……塗之人百姓積善而全盡謂之聖人」之「積」，「故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而爲農夫，積斫削而爲工匠，積反貨而爲商賈，積禮義而爲君子」之「積」（〈儒效〉），及「積其凶，全其惡」（〈正論〉）之「積」，皆有積累或積習之義，所積無分於爲禮義、聖人或非禮義、聖人的。荀子說「僞」除了「聖人之僞」外，也有「工人之僞」，可見「僞」並不專指聖人所生之禮義。就〈性惡〉篇上的「僞」言，所謂「可學而能，可事而成之在人者，謂之僞」，固可包括任何經學習、實踐的人爲事功，而不限於禮義。同樣的，〈正名〉篇上第二義的「僞」界定爲「慮積焉能習焉而後成」，也非限於以「聖人之僞」爲所指。若「積」與「僞」分別言之皆不特指禮義，何以合而言之一定指禮義呢？此實不可解也。我看不出〈儒效〉篇由「隆積」和「注錯習俗，所以化性也」而言「積禮義而爲君子」和〈性惡〉篇由「積思慮，習僞故」和「化性起僞」而言「生禮義而起法度」在實質意義上有多大分別。我認爲「積」與「僞」無論分言或合說，只有在上下文有正面意義內容的約束之下，才表示正面之事。一若我們在鼓勵他人做好事的前

提下說「累積經驗」、「積極學習」，其所指當然是正面的；在偷竊集團中大賊教導小偷「努力」，依上下文的約束，其所指之為負面乃是不言而喻的。

(3.2) 鄧先生認為：「『積偽』毫無疑問屬於第二義的『偽』，『積靡』又如何呢？這視乎我們怎樣理解『慮積焉能習焉而後成』中的『成』字。如果我們將『成』理解為『成就』、『成果』、『成功』等正面的意義，則似乎第二義的『偽』只能是中理的事功，即只能是『積偽』。可是，如果將『成』理解為『成為』、『形成』等中立的意義，則第二義的『偽』也可以包括『積靡』、『習俗』。我之前採取了第一種理解；第二種理解的優點則在於呼應『慮積焉』的『積』和『能習焉』的『習』，並且能更清晰地區分成積後的偽和未成積的『慮』和『能』。不過無論採取那種理解，都無礙於我的主旨，即第一義的『偽』不是潛能，而是已得到表現和呈現的實能。一如我之前所指出，我們很難不把『為之擇』的『慮』和『為之動』的『能』理解為行為。」

我對(3.2)的回應是：若依鄧先生原初第一種理解，第二義的「偽」指中理的事功，這便不免使〈正名〉篇中「偽」之二義有所遺漏，不能包括「工人之偽」或「積靡」。若依鄧先生第二種理解，將「工人之偽」與「聖人之偽」皆納入第二義的「偽」中，或將他所界定的「積靡」與「積偽」皆包括於第二義的「偽」中，則三種實能的關係仍是有欠說明的。一如上述，由於這三種實能與第四種實能的「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」都與「知」、「能」或「慮」、「能」有關，而第一義的「偽」可經積習而成第二義的「偽」，此「質」此「具」亦可被積極運用於思慮行動而成第二義的「偽」，二者殊能（一為非自然的外顯能力而另一為自然的外顯能力）而竟可達至同功，其理安在？如果「積靡」與「積偽」之異不僅在中理不中理的客觀

事實上，也在於兩種實能有本質上的不同（即不是積習程度上的不同），則其不同之判準在那裡呢？這四種實能相關而不同之說既無文本上的根據，亦不合簡單性的原則，似非荀子之所言或所信也。

（4）有關荀子是否主張「性本惡」的問題，鄧先生提出三點意見。茲一一分論如後：

（4.1）鄧先生認為：「將『人之生固小人』理解為『人生來就是小人』和『小人注錯之過也』並無衝突。你似乎將『小人注錯之過也』理解為『小人』是『注錯之過』的結果；部份的原因，可能是因為荀子緊接著談到小人也可為君子，『譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅，是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。』可是，荀子只是指出『君子』是『注錯習俗』的結果，卻沒有說『小人』也是。『注錯』一般理解為『措置』，即安放自己的行為，也就是荀子所說的『求之之道』。人如果不『謹注錯』，就會有『注錯之過』，就始終是小人而無法成為君子。因此，『小人注錯之過也』只是說『小人』『求之』以錯的方法，並沒有『因為「注錯之過」成為「小人」』的意思。整本荀子，從來只說『君子』是『積』的成果，而不說『小人』也是『積』的後果。唯一有類似含義的，是〈性惡〉的『身且加於刑戮而不自知者，靡使然也』，可是這也只是荀子在〈榮辱〉所說的『人之生固小人，又以遇亂世、得亂俗，是以小重小也。』」

我對（4.1）的回應是：鄧先生認為〈榮辱〉篇「注錯之過」一語應理解為小人之所為，而非作為小人之成因。但這似乎並不合乎原文的文義。因為原文上文說小人不知君子和自己的「知慮材性」之天性「無以異」，接著說「則君子注錯之當，而小人注錯之過也」，這明顯表示君子與小人之別的成因不在天性，而在後天的注錯。下文「是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也」，

亦與此點相呼應。再者，〈性惡〉篇上的「縱性情，安恣睢而違禮義者為小人」及「君子可以為小人而不肯為小人」，皆是以小人之成在後天因素。此外，鄧先生既承認「人通過『注錯』或『積靡』或成為君子，或成為小人，或成為工匠，或成為農賈」（上述第（3）項），似亦不免以注錯為小人之成因，而非以人生而為小人也。

（4.2）鄧先生認為：「『人之生固小人』的確切意義應該參考上下文。『無師無法則唯利之見爾』和『人無師無法，則其心正其口腹也』是重要的句子。結合這兩句來看，『人之生固小人』不僅僅指人生來的『情性欲望』不足為善，還同時指人的『心』被自然欲望控制，『唯利之見』，無睹於義，也因此『心之所可』『不中理』，行為『偏險悖亂』。這也該是『順是』、『從人之性』、『順人之情』的正確解讀。因此，雖然廣義的『性』除了『情性欲望』之外還有『知能材性』，可是正正因為『知能材性』被『情性欲望』主宰而被用於『注錯之過』，獨立於『偽』的『性』——即『無師無法』的『性』——是惡的。當荀子指出人只有『化性起偽』才可能成為君子，才可能為善時，他要強調的是人不能被自然情性控制，而必須以心為主宰，當『情然』時能為之慎擇，並通過『謹注錯，慎習俗，大積靡』以成君子。

「我並不認為當荀子在〈性惡〉為善惡下定義時，他只是針對行為後果。當他說『今誠以人之性固正理平治邪？……故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治……』，他明顯是直接評價『性』而不是說『性』引致『正理平治』或『偏險悖亂』。我們或可批評荀子沒有足夠的理據指『性』本身『偏險悖亂』，卻不能說荀子認為只有行為後果才有善惡可言。而且，依據我以上的分析，荀子的確有理由指『性』本身『偏險悖亂』——『性』的要素『情欲』有自然的傾向蒙蔽『心』的思慮，使其

『唯利之見』，『所可』不中理。雖然荀子在〈正名〉強調『故治亂在於心之所可，亡於情之所欲』，不過這只是指出情欲所求並非不當，只是當其求『無度量分界』時就會亂窮。可是『性』本身恰恰『無度量分界』，當其主導『心』時，『心之所可』必然不中理。換一個方式來說，情欲的內容是中性的，可是情欲有內在驅動力 (motivating power)，如果沒有『心』主動的思慮，就會推動『心』作出不中理的『可』。這也就是荀子所說的『以所欲以為可得而求之，情之所必不免也；以為可而道之，知所必出也。』如果『知』沒有恰當的思慮，就免不了『順』情之求以為可，而無法真正發揮『道之』的功能。」

我對(4.2)的回應是：鄧先生對情欲的內在驅動力之說相當深入，也言之有理。但若據之以證人性本惡或惡根於人性，恐怕不一定成立。我就荀子主張的「治亂亡於情之所欲」及其反對宋子的「情欲寡」之說以說明荀子非直以性之本身為惡，與鄧先生以情欲無度量分界以說明其不足為善，彼此之出發點自是不同。我要考慮的主要不在荀子為反對孟子性善說之策略性的觀點，而在其立論之融貫性的問題。首先，就鄧先生所引〈性惡〉篇一段以證荀子對「性」作直接的(善惡)評價言，我有不同意見。因為此段引文(「故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治……」)之後，緊接著「故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。今當試去君上之勢，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也，若是，則夫強者害弱而奪之，眾者暴寡而嘩之，天下之悖亂而相亡不得頃矣」一段，可證上文所謂「以為偏險而不正，悖亂而不治」乃是扣緊下文「若是，則……」所表示的行為後果而言的。

其次，荀子以〈禮論〉篇由「孰知夫禮義文理之所以養情也」，歸結為「人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣」。此一基於「性偽合」的「兩得」之說，似不太可能以其中「一得」為惡。荀子雖認同縱欲會致亂，但他也指出禁欲一樣會致亂。所以他說：「今子宋子以是之情為欲寡而不欲多也，然則先王以人之所不欲者賞，而以人之所欲者罰邪？亂莫大焉。」（〈正論〉）既然欲多欲寡都有可能致亂，我們又怎能以人「所必不免」的情欲本身為惡之根源呢？若此論成立，我們除了可以說：欲之縱可生亂，故欲須負責；似乎亦可以說：欲之滅亦可生亂，故欲亦須負責。這無疑是可怪之論！荀子明言「治亂亡於情之所欲」，正正是要去除此一可怪之論。他強調「度量分界」，除了為對治縱欲，亦要對治禁欲。要「縱」與「禁」之間，荀子提倡「養欲」，主張「兩得」，實非以情欲本身為惡之罪咎所在也。

再者，一如欲一樣，荀子認為樂也是「人情之所必不免」的。他在〈樂論〉篇上云：「人不能不樂，樂則不能無形，形而不為道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制《雅》、《頌》之聲以道之，使其聲足以樂而不流……。」這和〈禮論〉篇上針對欲所說的「先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求，使欲必不窮乎物，物不屈於欲，兩者相持而長」一段，無疑是建立在同一論證方式之上的。若我們由後者以推斷情欲為惡的根源，我們亦須由前者以推斷形之於音樂的快樂之情也是惡的根源。尤有甚者，當荀子說「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則悖亂提侵；食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違庸眾而野」（〈修身〉），我們是否可以由之而推斷：若無禮以定度量分界，以上包括血氣、志意、知慮之運用的十一項事情都須為致亂的惡果負責呢？



(4.3) 鄧先生認為：「我理解爲什麼當面對『善如何可能』這個問題時，一個自然反應就是爲荀子指出可以『致善成聖』且內在本有的潛能。可是，我覺得荀子不提出『性』具有『致善成聖』的潛能，不但不是其缺點，反而包含了對於道德倫理的洞見。依我之見，荀子並不認爲道德判斷、道德行爲是異於其他日常判斷、行爲的特殊類別，從而他也不認爲道德判斷和行爲依賴於一種獨特的『致善成積之能』——有別於孟子，荀子並不認爲我們需要內在的道德『種子』才可能發展出道德行爲。道德判斷及行動只是一般思慮行爲的延續，而並不是自成一類。人能夠思慮並爲之行動，這一點是無可疑議的，我們並不需要另外假設一種『道德潛能』；道德判斷及行動只是以一般能力作道德方面的運用。如果荀子被問及『善如何可能』，他的回答就是『化性起偽』的結果。如果再被進一步追問，『化性起偽』如何可能，他會說人皆有『可以知仁義法正之質』、『可以能仁義法正之具』。此『質』此『具』固然是廣義的『性』的一部份，可是在其爲『性』時，它們只呈現爲自然能力，譬如『知』痛『知』癢，『能』行『能』走。唯有當這些自然能力被『心』積極運用於思慮行動時，它們才構成『偽』，即『學而能』、『事而成』。譬如我們天生能控制自己的肢體，這是『性』；可是要以某種方式指揮肢體以達成特定行爲如游泳，就必須經過『學』和『事』，這是『偽』。」

我對(4.3)的回應是：鄧先生認爲荀子以「道德判斷及行動只是一般思慮行爲的延續，而並不是自成一類」，我基本上同意此一觀點。我在正文第肆節中間曾將荀子與孟子二人的人性論對比，指出荀子的作爲致善之能的「能偽」是「思慮性的」。在第陸節首段亦明言這包括心知思慮和實踐致動兩種成份。在第一次回應時我也曾指出「能偽」作爲「德性」不能依路德斌先生的說法理解爲道德之義，而只能解作質性之義。就致善之能非爲純道德意義的能力一點而言，我和鄧先生的意見應是一致的。至於鄧

先生所謂屬於廣義的「性」之此「質」此「具」被「心」積極運用於思慮行動而構成「偽」之說，我是不能認同的。因為此一被鄧先生理解為自然能力的此「質」此「具」本具「知」、「能」的成份，這本有「知」、「能」的運用，又如何能再次被積極運用於思慮行動中呢？這思慮行動之運用不就是「知」、「能」的運用嗎？真有兩次運用嗎？如真有兩次運用，其分別何在？只是「積極」的程度分別，還是「化無能為必能」之本質之異呢？其實鄧先生的說法不單只有這兩種實能之間的轉化問題，也涉及上述「四種實能」之間有何關係的問題。在這一點上，由於我採用“Ockham's Razor”，因此與鄧先生的意見並不一致。

### 續篇三：敬答梁家榮先生

文成後我請教了對儒學極有研究心得、現在德國做哲學研究的梁家榮先生，他和鄧小虎先生一樣，給了我許多寶貴的意見和具有啟發性的批評。梁先生提出四點見解，除了第一點外，其餘三點都是與我所見不同的。茲對此三點一一回應如下：

(1) 梁先生認為：「你指出，通常的解釋認為荀子以『惡的根源在於性，甚或以性之本身可定為惡』。這是你所反對的解釋。你是認為 (i) 『荀子並非真以性情、欲望本身為惡者，只是隨順之或放縱之而不加引導或節制，才會產生惡的後果（爭、亂、窮）』，並以爲 (ii) 『荀子所言之惡，乃是由於客觀世界的資源有限，而人的主觀欲求則無限，若無禮義規範以導引欲望及公平分配，那便很容易產生爭、亂、窮之惡果。惡果之來源在於此一供求關係之不平衡之上，而非歸因於人性中欲求之本身。』

「先就 (ii) 來說，依我的理解，荀子似乎並未認識到『客觀世界的資源有限』，這點我在博士論文裏曾作討論如下

「荀子認為墨子憂天下財用之不足，遂主張『節用』，乃是『私憂過計』。荀子說：『墨子之言昭昭然為天下憂不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。今是土之生五穀也，人善治之，則畝數益，一歲而再獲之。然後瓜桃棗李一本數以益鼓，然後葦菜百蔬以澤量，然後六畜禽獸一而剗車，黿、鼃、魚、鱉、鯽、鱧以時別，一而成群，然後飛鳥、鳧、雁若煙海，然後昆蟲萬物生其間，可以相食養者，不可勝數也。夫天地之生萬物也，固有餘足以食人矣。麻葛繭絲鳥獸之羽毛齒革也，固有餘足以衣人矣。夫有餘不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。』（《荀子·富國》）我們現在知道，墨子的憂慮可能是『私憂』，但卻絕非太過，他的計算才是對的，而荀子那個『固有餘足以食人』的世界，則只不過是一個『烏托邦』(utopian)。地球有限的資源，是遠不足以餵飽一代一代以幾何級數增加的生物的。……荀子並未覺察到，他的『禮論』所必須預設的世界，與他的『固有餘』的烏托邦，乃是不能兩立的。《荀子·禮論》云：『禮起於何也？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。』設使『天下之生萬物』真是『固有餘』的，則人們何以會『欲而不得』呢？設使天下真的『足以食人』、『足以衣人』，則人們又何以會『不能不爭』呢？當一切財用都是只有餘而無不足的時候，一切就變得是垂手可得，則人們還何以會甘冒風險去爭奪之呢？人們還何以要求人我之分，要求『度量分界』呢？而既然無需『度量分界』，則『禮義』亦就無用武之地了。正如休謨所言，『禮義』(justice) 在固有餘的烏托邦裏，是毫無一點用處的。」

我對(1)的回應是：梁先生引〈富國〉篇一段，認為荀子既主張「天地之生萬物」「固有餘足以食人」等，從而批評墨子

之「節用」為「私憂過計」，一方面可顯示他「似乎並未認識到『客觀世界的資源有限』」，另一方面亦可顯示他所信的只不過是一個「固有餘的烏托邦」而已。我的看法稍有不同。我認為「固有餘」的觀點非但不會和「資源有限」的想法相悖，而且荀子對前者的說法是在預設後者的前提下提出來的。證據在〈王制〉篇上可以找到。他說：「草木榮華滋碩之時，則斧斤不入山，不夭其生，不絕其長也。黿鼉魚鱉 鱣孕別之時，罔罟毒藥不入澤，不夭其生，不絕其長也。春耕夏耘，秋收冬藏，四者不失其時，故五穀不絕而百姓有餘食也。汙池淵沼川澤，謹其時禁，故魚鱉優多而百姓有餘用也。斬伐養長不失其時，故山林不童而百姓有餘材。」此可見荀子所謂「有餘」皆是以人類善用自然界的資源而得其保育為前提的。若不加保育，資源還是會枯竭而不足用的。換言之，他不但不會否認，而且必須預認「資源有限」的前提，才可作出其「有餘」的論調。此外，他在〈富國〉篇中提出「節用裕民」和「節流開源」及在〈天論〉篇中提出「彊本節用」的思想，亦皆預認客觀世界的資源並非無窮也。

其次，我也不太認同梁先生所謂「荀子並未覺察到，他的『禮論』所必須預設的世界，與他的『固有餘』的烏托邦，乃是不能兩立的」。除了上述一點可證「固有餘足以食人」等說法是建基於保育的前提下，故荀子所預設的世界並非烏托邦外，另一更重要的理由是「禮之生」不在於資源不能供足客觀「需求」的「供求平衡」問題，而在於資源不能滿足主觀「欲求」的「供求平衡」問題。據我的了解，梁先生由「足以食人」、「足以衣人」而言「有餘而無不足」的供求關係，只能就人類客觀的「生活需求」言；但我說的「供求關係之不平衡」，無疑是因應該段上文「人的主觀欲求則無限」一語而說的。事實上，荀子在〈榮辱〉和〈王制〉兩篇都提到的「物不能澹」(scarcity of goods) 之義，都是就有限的客觀資源不能滿足無限的主觀欲求而發的。依此，即使人

們的「客觀需求」(need) 得到滿足，即所謂「衣食足」，但人們若一任其「主觀欲求」(desire) 之縱，那就很難「知榮辱」，而「爭、亂、窮」之惡果恐怕就更難避免了。

(2) 梁先生認為：「再說(i)。以荀子是『善惡後效論者』而言，我們固可說荀子並非主張性本身是惡的。因為性本身並非一件行為，而是一些東西的『性質』(property)。但是，荀子無疑也表明白，人順其性而為，則將會導致惡行。荀子在〈性惡〉說：『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。』無可否認是以為『順性』則『惡生』。由此而言，你引述馮友蘭謂：『荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端。非但無善端，且有惡端。』單就其中『性有惡端』來說，我認為也許並無不當。因為馮友蘭並非說性本身便是惡，而只是說性有『惡端』。所謂『惡端』，固不等於『惡本身』。從後效論來說，『惡行』才可謂是惡本身。但荀子既以為順性則惡行生，則似乎也可說性是有『惡端』的。惡從惡端生也。而再進一步的引申，則籠統來說，似乎也可說『性是惡的』。你在與鄧小虎的第四點中，也指出了這個『引申的說法』，我也同意這『並非荀子之原義』。」

我對(2)的回應是：梁先生認為「性為惡端」不等於「性本身為惡」，並認同馮友蘭以「惡端」來理解荀子的性惡之說。於此二點，我同意前者，但不同意後者。因為一如孟子的「四端」之「端」，它指的是善行開發的根苗、種子，是成就善行的必要條件。若無此端，所期待的行為後果是不可能出現的。同樣的，荀子的情欲之「性」若被理解為「惡端」，則情欲之性就必須被視為惡行發生的必要條件，否則「端」不成義。但正如我在第二

次回應鄧小虎先生的(4.2)項中指出，荀子不僅認為縱欲會致亂生惡，禁欲亦如是。荀子言「治亂」「亡於情之所欲」，正正涵有情欲之性非為亂之惡果產生的必要條件一義。其次，即使勉強承認「惡端」之說，但由於〈樂論〉篇中所謂形之於音樂的快樂之情若無《雅》、《頌》以道之，或〈修身〉篇中所謂「血氣、志意、知慮」之運用若不由禮，亦會致亂生惡，基於同一論證方式，我們也得將形之於音樂的快樂之情及所運用的血氣、志意、知慮視為惡的根源。如果此說成立，基於同一論證方式，我們可由縱容刀槍之使用可生惡果，以證刀槍或其使用為罪惡之根；或可由金錢之揮霍可生罪咎，以證金錢或其使用為萬惡之源。

(3) 梁先生認為：「『性有惡端』或無不當，但人性又是否『本無善端，只有惡端』呢？你在與鄧小虎的第四點討論裏，指出了上述『性惡』的引申說法後，跟著說：『若荀子所言之「性」不限於「情性欲望」，亦包括「知能材性」，則以「性」為「惡」之發揮性的說法即使並不算錯，也須對「性」之外延加以收縮才能言之成理。』(續篇一之回應(4))依我理解，到底荀子所謂『性』的外延有多大，正是你的論文要處理的主要問題。你的第二個論旨似乎便在於論證：『第一義的「偽」不只是人的一種內在之能，而且也是一種人所生而有之性。』(正文第肆節末)換言之，你以為第一義的『偽』也在荀子所謂『性』的外延之內。

「依我來看，這個說法的困難似乎相當大。因為荀子的性論的重心就在『性偽之分』。而荀子之反對孟子，也正在於荀子以為孟子『是不及知人之性，而不察乎人之性偽之分者也。』似乎荀子所謂的『性』，正是指你所謂的『外延加以收縮』的『性』。而你嘗試把上述第一義的『偽』也包括在『性』的外延之內的解釋，則似乎並不十分合於荀子言『性偽之分』時所謂『性』之原義。因為依你的解釋，『性』在荀子便不止有二義，而是有三義，

即包括你所說的『性』之兩義，與及『偽』的第一義。但荀子說『性偽之分』或說『順是，故爭奪生而辭讓亡焉』時，卻不可能是把第一義的『偽』也包括在內的。故此我以為，若把第一義的『偽』也包括在荀子所謂『性』之內，卻是把荀子所謂『性』的外延解釋得太廣了。

「我嘗試在你的解釋的基礎上，提出另一個解釋。不過這是我的初步看法，希望你可以反駁及批評。我認為荀子的『性偽之分』之關鍵，或許不在是否『生而有』，而是在是否『學而能』。首先，你論證謂『荀子所言「心慮而能為之動」的「偽」，似乎不只是內在於人心的，而且也是人所本有的。此所謂「本有」，即指其非後天培養而成者，而是先天內具的。』（正文第陸節首）這是我可以同意的。然而，雖然我同意這個意義的『偽』是『生而有的』，但我卻不認為這可歸諸荀子所言『性』的含義之內。理由是當荀子言『性偽之分』時，他界定何謂『性』的標準，也許不在『生而有』，而在『學而能』。分別在於，這個意義的『偽』，雖然也是先天『生而有』的，但是如果人後天『不學』的話，則這些『生有的』性質，都只是『有』卻『不能行』的，永遠成不了第二義的『偽』。而依這個區分，荀子所謂『性』，就不單是『生而有』，而且是『不學而能行』的，如〈性惡〉謂：『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。』換言之，從第一義的『性』到第二義的『性』，中間是不需學習過程的。相反來說，人的某些能力也『生而有』的，但後天不學則不能發揮出來變成行動，這在荀子便叫『偽』，而不叫『性』。例如、學說話。人出生便可以目視耳聽，卻不是即可以說話的。但學說話雖是『偽』，卻無礙我們都說話是人天生而有的能力。例如、Chomsky 等人便認為人有 innate 的言語能力。但如果不學習的話，卻沒有人會講『話』(language)，而只會發出『聲音』(voice)。若解釋是對的，則你以

爲『我們知道，凡說「性」之處，荀子皆言「生而有」或「生之所以然者」，可見上述所謂「心知」也是人之「性」的一部分』（正文第陸節首），便是不充份的推論了。

「依上述的解釋，則荀子所謂『性』，便不是人所天生具有的所有能力，而只是『不學而能』的能力，而需要後天學習的能力，他則稱爲『偽』而不叫『性』。我以爲，縱使這不是荀子對『性』的一般理解，也當是他作『性偽之分』時對『性』所作的理解。否則便與他『順性則亂』的主張自相矛盾了。而他與孟子之間對『性』的爭論，也變得界線不明了。至於你認爲『荀子所言之第一義的「偽」包含有「知」與「能」兩部分，是人所先天本有者，並爲致善成聖的內在因素。若配合以外在因素，在內外交修的情況下，便可以積偽的成果，進而隆禮義、起法度，此即第二義之「偽」也。』（正文第陸節末）這是我可以同意的。所不同者，只是我以爲我們不可因爲第一義的『偽』也是天生的，便以爲荀子也將之視爲『性』，或『可包含在荀子所言「性」一概念的外延之中』。」

我對（3）的回應是：就〈性惡〉和〈禮論〉二篇所說的「性偽之分」而言，我認爲所謂「偽」只相當於〈正名〉篇中第二義的「偽」（即「積偽」）之用法，而不能概括第一義的「偽」（即「能偽」）。由於第一義的「偽」可被理解爲一種潛能，故有可能依荀子「生而有」、「無待而然」及「禹桀之所同」之義而將之理解爲包括在廣義的「性」的外延之中。問題是荀子是否在「情欲之性」和「本能之性」（即狹義之「性」）之外另有廣義之「性」的用法。我認爲此點是有明顯證據支持的。最直接的證據是〈解蔽〉篇上所明言的「凡／可以知，人之性」及「人／心生而有知」。這明顯是以「人之性」或人所「生而有」的不限於「情欲」或「本能」，亦可包括「可以知」（的能力）。間接的證據是他一方面



在〈儒效〉篇認為「積 X 而為 Y，積 W 而為 Z」等，或「居 A 而 A，居 B 而 B」等，「是非天性也，積靡使然也」；另一方面又在〈榮辱〉篇主張「A 人安 A，B 人安 B」等，「是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也」。由此二說加以對比、溝通，可知他所說的「知能材性」與「天性」都是屬於同一範疇，與後天的「積靡」、「注錯」是對立的。依此，我認為這些屬於「天性」的「知能材性」當不屬於「情欲之性」，而在其外者。若我們進一步考察第一義的「偽」，當可發現它是含具「知慮」和「動能」的「心之動」，而這些「知」、「能」很可能就是〈正名〉篇上所說的「所以知之在人者」之「知」和「所以能之在人者」之「能」。它們都是「在人者」而非「有所合」的，亦即不是「後成」的。這些「知」、「能」也和〈性惡〉篇上所言的「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」這兩種「知」、「能」一樣，都是「在塗之人」的（亦即「在人者」），而不是人所「固無」的（亦即為人所「固有」的）。這些「在人者」而為「君子小人一也」的「知」、「能」是不可能經由學而致和事而能的，這不是「人之性」是甚麼？

若我們再考察〈榮辱〉篇上有關「凡人有所一同」的「三重奏」，當可發現荀子的「性」實有廣義的用法：

- (i) 飢而欲食等（情欲之性）；
- (ii) 目辨白黑美惡等（本能之性）；
- (iii) 可以為堯禹等（潛能之性）。

荀子認為此三項俱可說「是（又）人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也」。然而，我們若依王念孫和王先謙的「雙王論調」，強行由其先入之見而將其中 23 字及其後「在執注錯習俗之所積耳」中之「執」字刪去，將此「三重奏」改為「二重奏」，

表面似可通讀，其實大謬不然。因為第 (iii) 項中的「可以為堯禹」等並非「『能』為堯禹」等：後者雖可以說是「在注錯習俗之所積耳」，但前者卻萬萬不可如此說。〈性惡〉篇上已明言「能不能」與「可不可」之異：「可不可」的問題是關乎「君子小人一也」的「知能材性」或「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」，而「能不能」則是與「注錯習俗之所積」有關的。因此，若依雙王 去 23 字及「執」字，這便會陷荀子於「不義」。如果我們不欲冒「加減字為訓」之大忌，我認為我們應該保留文本之原樣，然後試行解讀。依照我的想法，能使「三重奏」得之順利解讀的“place holder”乃是第一義的「偽」：它所表示的能力正是這 23 字所描述的「人之性」及「執」字所形容的「執取之能」。此解讀除了可使文義貫通外，亦可說明其中一個環環相扣的問題，即：「可不可」的問題涉及「可以知仁義法正之質」和「可以能仁義法正之具」中的「知」、「能」，第一義的「偽」也涉及心為之動的「知慮」、「動能」；前者的「知」、「能」不是「能不能」問題所涉及的「後成」之能力，而後者的「知慮」、「動能」也與第二義的「偽」之「後成」迥然不同。第三重奏所奏的「可以為堯禹」等曲正正是與「可不可」有關的非「後成」之能，而此非「後成」之能不可能是「情欲之性」，不可能是「本能之性」，唯一剩下的可能似乎就是與「在人者」而非「後成」的「知」、「能」有關的能力，即第一義的「偽」。基於以上各點，我並不同意梁先生所說的「把荀子所謂『性』的外延解釋得太廣了」，因為荀子的文本上的證據直接或間接支持他有廣義的用法。

至於梁先生所說的「這個意義的『偽』雖然也是先天『生而有』的，但是如果人後天『不學』的話，則這些『生〔而〕有的』性質都只是『有』卻『不能行』的，永遠成不了第二義的『偽』」，並以 Chomsky 對語言習得的說法為支持其說的例子，我不只完全

贊同，並認為這與我將第一義的「偽」視為「潛能」的說法若合符節。我一直認為：第一義的「偽」不是先天的自然本能，也不是後天的人為實能，它要轉化為後天的人為實能（即第二義的「偽」），必須經過「內外交修」的過程。沒有經過此一過程，它就正如梁先生所說的「只是『有』卻『不能行』」，只能是一種潛能（「心之為」的「能偽」）而不是一種實能（「人之為」的「積偽」）。依此，在這一點上，我認為梁先生和我的觀點也許是表異而實同的。

（一校 / 王靈康）

## 參考書目

- Ryle, Gilbert (1949), *The Concept of Mind*, London: Hutchinson's University Library.
- 王先謙 (1988), 《荀子集解》, 北京: 中華書局。
- 李 零 (2002), 《郭店楚簡校讀記》, 增訂本, 北京: 北京大學出版社。
- 任繼愈等編 (1983), 《中國哲學發展史: 先秦編》, 北京: 人民出版社。
- 唐端正 (1981), 《先秦諸子論叢》, 台北: 東大圖書公司。
- 勞思光 (1981), 《新編中國哲學史》, 台北: 三民書局。
- 馮友蘭 (1984), 《中國哲學史》上冊, 北京: 中華書局。
- 馮耀明 (1992), 《中國古代哲學思想》, 第一冊, 單元五, 香港公開大學。
- 路德斌 (2003), 〈荀子人性論之形上學義蘊: 荀、孟人性論關係之我見〉, 《中國哲學史》(2003年第4期)。
- 裘錫圭 (2000), 〈糾正我在郭店《老子》簡釋讀中的一個錯誤關於「絕偽棄詐」〉, 《郭店楚簡國際學術研討會論文集》, 武漢大學中國文化研究院編, 湖北: 人民出版社。
- 龐 樸 (2000), 〈郢燕書說——郭店楚簡中山三器心旁文字試說〉, 《郭店楚簡國際學術研討會論文集》, 武漢大學中國文化研究院編, 湖北: 人民出版社。

## A New Interpretation of Xunzi's Theory of Human Nature

Yiu-ming Fung

Division of Humanities,  
Hong Kong University of Science & Technology

### Abstract

In contrast to the traditional and ordinary interpretation of Xunzi's (荀子) theory of human nature which considers Xunzi's theory as claiming that human nature is bad or evil, this paper aims at, firstly, arguing that the interpretation is wrong, at least incomplete; and secondly, constructing a new interpretation that, according to Xunzi's text, there are some factors in human nature which are able to promote good behaviors.

In order to do these, I shall demonstrate that some major paragraphs in Xunzi's text were misinterpreted and misarranged, analyze that the word *wei* (偽 artifice) in the chapter of "Zhengming" (正名, On the Correct Use of Names) has two different but related senses, one of which designates some of the potential capacities of human nature, and argue that the 23 words in the chapter of "Rongru" (榮辱, On Honor and Disgrace) should not be deleted as redundant, as was done by the two famous philologists in Qing dynasty, Wang Niansun (王念孫) and Wang Xianqian (王先謙). Based on these analyses and arguments, I shall provide a new interpretation of Xunzi's theory of human nature in a more cogent and coherent way.

**Keywords: Nature, Artifice, Knowing, Capacity, in Man,  
produced by man**