

荀學道德思想之義理與實踐

蔡偉泉

中文大學哲學系

引旨

荀學理論建基於道德之外在客觀性，與孔子之言心及孟子進一步發展之心性論所言之主體性、價值自覺相去甚遠，因此長久以來就因其性惡之說而備受非議，勞思光更稱之為「儒學之歧途」¹。然而，得指出荀學自其出發點發展開去，已成一套一致自足之理論，而其理論本身之內在價值，更是值得我們重視的。

荀學乃儒家之正統

中國哲學論道德，跟西方的道德哲學大不相同。西方的倫理學，乃一研究道德倫理之價值根源之學問，是從純概念上去作客觀分析。而中國哲學，則是講求良好道德人格之實踐²，而一切的道德理論，最終之目的皆應以此作依歸。

荀學重禮義，倡教化，言「化性起偽」，人要守禮義，積思慮，做君子，重點都放在良好道德人格之實踐，跟孔孟言心性之說出發點雖有不同，但殊途而同歸。因此，荀學就其實踐意義而言，即應當被視為直承儒家重禮重義之思想。故梁啟超稱「荀子與孟子，同為儒學大師，其政治論之歸宿點全同，而出發點則小異」。而《四庫全書總目子部儒家類》曰：「平心而論，卿之學源出孔門，在諸子之中最為近正。」周紹賢於《荀子要義》中更直言「荀子之學為儒家之正統」³。

肯定此一點後，我們得進一步指出，荀子之客觀性之道德理論，比主觀性者於義理上，及更重要和明顯地，於實踐上更為優勝。

荀孟論性之分歧

荀子理論之出發點在於人性本惡。〈正名篇〉曰：「生之所以然者，謂之性。生之所以精合感應，不事而自然，謂之性。」故人性者，乃人生而即擁有之素質。荀子認為人生而即有愛好利財、嫉妒憎惡、好聲色之本性⁴；而此等本性，若讓其隨意發展，則於天下之民有害，故謂之惡，然則人之本性為惡。又因為人類原始之惡性，於天下之民有害，故人要「化性起偽」，建立禮教。如是者，禮義就

¹ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局），二一年第三版，頁316。

² 勞思光，《哲學淺說新編》（香港：中文大學出版社），二一年第二版，頁47。

³ 吳茹寒，《荀子學說淺論》（臺北：文津出版社），一九八二年版，頁13-18。

⁴ 楊柳橋，〈性惡篇〉，《荀子詁譯》，（濟南：齊魯書社），一九八五年初版，頁647-650。

只是人「起偽」之結果，而非一與生俱來之本性。

孟子言性善，乃就「人之所以為人」而言，故人之性係人生而即既有卻又為人所獨有之素質⁵。而「性善」之「善」，又是指其價值自覺而言。故此，更準確地說，人性乃「向善」而非「善」。至於荀子所言之「惡性」，孟子亦不予否認，然其認為「惡性」乃「人所同於禽獸者」，只為小體；而人要成為君子，則必須發展其向善之心之大體。

由是觀之，荀孟理論之主要分歧在於「向善心」之根源。孟子認為人乃生而向善的，乃有一超越的價值自覺心，而荀子則認為「向善」只是人為避免「惡性」擴展所帶來之不良後果所作之行為約束之結果。換言之，荀子之理論缺乏「形上之超越實體」⁶，所採取的，實乃一客觀、實證之進路；而相反地孟子則將道德之價值標準訴諸於一形而上的超越心。

荀學之義理問題

勞思光認為荀子的理論推演至此，有四大問題：一、未能繼承並發展孟子之心性論；二、將道德價值之標準客觀外在化，因此道德價值可說是無根；三、未能解釋何以人性本惡卻可以「化性起偽」；四、荀學雖似以功利主義出發，唯實際上則是訴諸於權威，乃權威主義⁷。

對於第一個問題，荀子於〈勸學篇〉開首即明言「青出於藍，而青於藍」，孟子心性之說問題甚多，而其進路亦只為孔學眾多推廣方向之一，故荀子實無繼承孟學之必要。而且荀子就實踐層面上實承自孔子之正統儒學，之前已說明過，在此不多贅言。

勞氏所談的道德價值之根源，乃指一絕對、超越之價值標準。勞氏批評荀子忽略主體的價值自覺，把價值標準訴諸於外在之規範，故價值無一絕對之根源。然而其批評之最大問題在於先預設確實存在一絕對、超越之價值標準。事實上，除了為完成人類之主觀願望外，我們實在沒有必然的需要去要求一個絕對、超越之價值標準之存在⁸。

再者，一絕對、超越之道德價值標準，本身亦有其內在的問題存在。我們得指出，「絕對、超越之道德價值標準」可以了解為兩種不同的意思。其一，指一客觀絕對之價值標準，即凡任何行為，都必能夠依此標準而判定其絕對之善惡。

⁵ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局），二一年第三版，頁318。

⁶ 周群振，《荀子思想研究》（臺北：文津出版社），一九八七年初版，頁26。

⁷ 勞思光，《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局），二一年第三版，頁315-335。

⁸ 一些人以為絕對之道德價值乃使道德之所以為有意義之必要條件，然而得指出，從實證的觀點而言，道德至少於社會具有一舉足輕重之工具價值。因此即使道德價值之根源並非絕對，道德亦不會流於空泛，毫無意義。

其二，指一主觀絕對之價值標準，即任何一個人，其對於任何一事情或行為，皆有一價值之自覺，從而判斷其善惡。孔孟之言絕對、超越之道德價值標準，基本上傾向於後者；然而孔子言天人合一、天人感通，則又帶有前者之意味。既然道在天，而道乃唯一之道，若人之價值自覺係由上通於天道而得，則價值根源亦實際上為客觀絕對。然而，若價值標準為客觀絕對，則人作任何行為皆於善惡有一絕對之程度之分，而人於任何處境皆有一最善至善之選擇；若人又有向善之本性，則人亦應義所當然地選擇作此行為。然則，人雖有選擇為善為惡之可能，卻無選擇為善之方法之可能，即與常理相悖。若價值標準為主觀絕對，則各人可依其價值自覺而對同一事情作不同之道德判斷，然則，各執己見，禮教亦無從實施。

至於人何以能「化性起偽」的問題，雖然《荀子》諸篇中並未曾直接解釋到，然而其實只要對其中加以邏輯上之分析，即可見其答案。〈性惡篇〉謂：「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。」〈禮論篇〉又謂：「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；爭而亂，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。」人既然性惡，若放任其性則必造成天下大亂；天下亂，則人民之性命財產難保。人既為一生物，即必有求存之本能。如是者，要求存，則天下不能亂，要天下不亂，則人不能放任其性。聖人有虛壹而靜之心，積思慮，看到這個道理，認為不可放任人性，而要建禮法。用現代語言述之，則是以社會規範約束個人慾望。

此一實證之推演，縱使看起來相當簡單而直接，然而對於當時邏輯性之推論不被重視和天地鬼神之說充斥的情況下，則是一大突破。從現代的觀點看，荀子之理論與近代法國思想家盧梭之「社會契約論」甚為相似。盧梭認為：「由自然狀態進入社會狀態，人類便產生了一場最堪注目的變化；在他們的行為中正義就代替了本能，而他們的行動也就被賦予了前所未有的道德性。人類由於社會契約而喪失的，乃是他的天然的自由以及對於他所企圖的和所能得到的一切東西的那種無限權利；而他所獲得的，乃是社會的自由以及對於他所享有的一切東西的所有權。⁹」倘若人只依附其本性而行，雖則其可以享有絕對之自由，包括掠奪他人之財物性命等，於人求存之本能需求有利，然而其亦有被他人所掠奪其財物性命之危險，即沒有「他所享有的一切東西的所有權」。如此，長遠而言，任由本性發展實非一明智之舉。而社會契約或禮義亦由是而生，以制約個人之行為及自由，換取最多人之最大利益。在此制度下，個人之財產及性命受到保護，是故天下則能安定。進一步而言，不難想像當禮教規範開始一代覆一代地傳揚下去，禮教規條會於人之認知中產生內在化之作用，成為所謂之價值自覺。事實上，現代西方之演化心理學與道德理論，亦多肯定此一點。

⁹ 盧梭(Jean Jacques Rousseau)，〈論社會狀態〉，何兆武編、譯，《社會契約論》（香港：商務印書館），二二年初版，頁 22-23。

可以看見，從如此的進路解釋道德價值之根源，能「化性起偽」則變成人有求存之本能慾望¹⁰和人有認知心，能積思慮之必然結果。我們不再需要依賴一純粹為滿足人類主觀願望而作之假設，而且此一進路有更符合現實和令人類之自由受尊重的地方。盧梭說：「惟有道德的自由才使人類真正成為自己的主人 惟有服從人們自己為自己所規定的法律，才是自由。」¹¹

最後勞氏指荀子理論乃訴諸於權威主義，亦實有不少值得斟酌之處。首先，勞氏以〈榮辱〉、〈不苟〉兩篇論荀子之說並非以利益為價值之根源¹²。然而考究《荀子》一書，當中只有〈天論〉、〈解蔽〉、〈正名〉、〈性惡〉四篇思想較為統一，亦為荀子思想之核心；而其他諸篇則雜有偽作，故思想略有不一¹³。綜觀荀子之思想，多有功用主義之意味，故若以數句之言而將其視為權威主義，則未必令人信服。再者，即使假定該兩篇皆出自荀子其人，亦未見得有「不以形驅之利為價值」之結論。〈榮辱篇〉謂：「先義而後利者榮，先利而後義者辱。」〈不苟篇〉謂：「言無常信，行無常貞，唯利所在，無所不傾，若是則可謂小人矣。」此其中之「利」，皆應解作漠視禮教規範而任由本性放縱所獲得之一己私利，與社會規範下人所能獲取之共同利益自有不同。

另外，荀子雖多次言師法源自聖人，然而其認為人皆有一認知心¹⁴，只要此心不被蒙蔽，即可積思慮，作聖人。〈聖惡篇〉謂：「塗之人可以為禹。」又謂：「聖可積而至。」故師法源自聖人，只說明聖人能辨是非，分好壞，並非權威主義，此理甚明矣。

至於〈君道篇〉言君主之重要性，主旨在於以君主對一國之重要性而勉其重禮用賢。其中曰：「君子者，治之原也。原清則流清；原濁則流濁。君者，民之原也。原清則流清；原濁則流濁。」故此，國家要安定，則君主必須以身作則。又曰：「不急得其人，而急得其執，則身勞而國亂。」說明君主不應以權勢權威自居，而不用賢才，不愛人民。可見其重君之意向亦非一權威主義。

荀學之實踐問題

以上談到荀子思想於義理上之種種問題，然而正如之前所言，中國哲學乃一道德實踐之學問；因此之故，一個理論之優越性，除取決於其理論上之一致性與解釋性外，亦應取決於其實踐之可行性。

若人持孟子之性善之說，自持性之向善而放任其情，則會廢學而失禮義。所

¹⁰ 嚴格而言，「人有求存之本能慾望」乃一不能證明之假定，然而我們有充分理由相信其為真。

¹¹ 盧梭(Jean Jacques Rousseau)，〈論社會狀態〉，何兆武編、譯，《社會契約論》(香港·商務印書館)，二二年初版，頁23。

¹² 勞思光，《新編中國哲學史(一)》(臺北·三民書局)，二一年第三版，頁324-325。

¹³ 吳茹寒，《荀子學說淺論》(臺北·文津出版社)，一九八二年版，頁10-11。

¹⁴ 「人生而有知... 心生而有知」(解蔽篇)。

以，從實踐意義上說，性善之說難以於讀書人以外之平民百姓中長根，故禮教難以全面施行。若人知其性惡而惡之，則不持其本性，而化性起偽，守禮法，盡仁義¹⁵，如此人之性惡則於禮義教化上有警惕性和鼓勵性之作用。就此一點而言，荀學又類似西方精神分析學之父佛洛伊德所倡議之本能說，認為人之本能為原始之暴力與性（生存）之慾望，自我對本能之種種慾望感到不安，為求合乎於現實原則，則妥協於社會規範中，而將慾望透過昇華作用轉向發洩於種種有教化意義之人文活動中¹⁶。可見其思想實有一普遍之認同¹⁷。

就國家而言，若道德價值純粹源自主觀心，則仁政難以有定義。更甚者，或有君欲仁而害於民之情況。庸碌無能之君，若有一愛民之心，而無利民之政，則天下百姓雖苦不堪言，卻無可非議其不是，如此豈不諷刺之至？然而若道德價值來自外在規範，來自認知心，則仁政能從實踐中得到定義。

假設一個國家之法律、制度，以至禮儀，皆按其特殊之需要而確立。倘若一政策或規條隨著時間、人事、環境等外在因素之轉變而變得不合適，則認知心由客觀原則就能反映出更改規條之需要。如此，人民之利益就更能得到保障。現今社會，亦多依此一規範而建立，可見其實踐性不容置疑。

最後，應指出勞氏指法家對價值之純否定乃由荀學所致¹⁸並不正確。荀學之重點，由始至終乃以道德之實踐為依歸，對道德價值有一正面而全面之肯定。其言人性，而「化性起偽」為貴；其言君道，而任賢愛民為上。至於法家對價值之全盤否定，自不可相提並論。其思想若確源自荀學之性惡論，則須歸咎於其未能體察到人皆有一認知心，而此認知心能化人之惡為「善」。因此，就荀子之理論本身之言，則絕無演變為暴政之理。

結論

荀學承自孔子儒學重禮義之道，著重道德之實踐，又不依附於無必要之假定，乃一實證主義之先驅。其學說多與西方辨證思維下之理論相近，為中國哲學中所罕有者。然而就其理論整體而言，論人性之惡、君主之貴等，皆為次要，其最終主張始終為禮義之宣揚。吾等若能察之，即明荀子哲學博大精深之道理矣。

¹⁵ 吳茹寒，《荀子學說淺論》（臺北：文津出版社），一九八二年版，頁16。

¹⁶ 朱光潛，《變態心理學》（臺北：臺灣商務印書館），一九九八年第二版，頁78-79, 130-133。

¹⁷ 佛洛伊德之本能論本身受到不少非議，然而其議論主要就本能論中將一切慾望歸咎於性慾而言，對於人之存有本能性之慾望，則多受認同。

¹⁸ 勞思光，《哲學問題源流論》（香港：中文大學出版社），二一年初版，頁36-37。

參考書目：

1. 王廷洽,《荀子答客問》(上海·上海人民出版社),一九九七年初版。
2. 朱光潛,《變態心理學》(臺北·臺灣商務印書館),一九九八年第二版。
3. 佛洛伊德,《精神分析引論》(臺北·貓頭鷹出版社),二 一年初版。
4. 何淑靜,《孟荀道德實踐理論之研究》(臺北·文津出版社),一九八八年版。
5. 吳茹寒,《荀子學說淺論》(臺北·文津出版社),一九八二年版。
6. 周群振,《荀子思想研究》(臺北·文津出版社),一九八七年版。
7. 唐君毅,《中國哲學原論原道篇(一)》(臺北·臺灣學生書局),一九九二年第二版。
8. 張覺,《荀子譯注》(上海·上海古籍出版社),一九九六年版。
9. 勞思光,《哲學問題源流論》(香港·中文大學出版社),二 一年初版。
10. 勞思光,《哲學淺說新編》(香港·中文大學出版社),二 年第二版。
11. 勞思光,《新編中國哲學史(一)》(臺北·三民書局),二 一年第三版。
12. 彭萬榮,《荀子的人生哲學：進取人生》(臺北·揚智文化事業),一九九五年版。
13. 楊承彬,《孔、孟、荀的道德思想》(臺北·臺灣商務印書館),一九九二年第三版。
14. 楊柳橋,《荀子詁譯》(濟南·齊魯書社),一九八五年初版。
15. 葉玉麟,《荀子白話句解》(香港·東亞圖書公司),一九七九年初版。
16. 盧梭,《社會契約論》(香港·商務印書館),二 二年初版。
17. Dylan Evans,《演化心理學淺介》(香港·南華早報出版),二 年初版。
18. Edward S. Reed, Elliot Turiel, Terrance Brown, "Values and Knowledge", (Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates, Inc., Publishers), 1996.