

《荀子》中「性」與「偽」的多重結構

鄧小虎*

摘 要

本文首先釐清「性」和「偽」在《荀子》中的定義和用法。本文將指出，「性」和「偽」都各自有兩個定義，並且對於這兩個概念來說，相對應的兩個定義構成一種兩重的結構——即相關的兩個定義並不僅僅指向該概念的兩個面向，同時彼此之間具有一種遞進的、有層序的關係。本文將進一步論證，「性」的兩重結構和「偽」的兩重結構可以重疊構成一種三重結構——即人天生的質具，人天生質具的表現和轉化，以及因此成就的完善人格和文化秩序。這種三重結構不但能澄清「人之性惡，其善者偽也」的意義，並且印證了《荀子》所說的「性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。……性偽合而天下治」。本文亦將說明，「偽」強調的是人類思慮、反省的能力；「性」、「偽」結合而成的三重結構，描述了人通過思慮、反省的過程，以達致自我轉化和自我實現。同時，正正是通過這種三重結構，《荀子》證立儒家禮樂的合理性——禮樂代表了人類的自我規範，而這種自我規範必須通過思慮和反省才能達成。

* 鄧小虎，香港大學中文學院助理教授。

投稿：97年6月13日；修訂：97年9月29日；接受刊登：97年10月7日。

2 《國立臺灣大學哲學論評》第三十六期

關鍵詞：荀子、性、偽、自我轉化

The Multi-layered Structure of the Concepts of Nature (*xing*) and Artifice (*wei*) in the *Xunzi*

Siu-Fu Tang*

Abstract

This paper analyses the usage of the two concepts of nature (*xing*) and artifice (*wei*) in the *Xunzi*. It will be suggested that each of the two concepts is given two definitions in the *Xunzi* and that in each case the two definitions form into a two-tier structure. That is, each concept has not only two aspects but the two aspects are also of two stages, one acting as the basis of the other. The two concepts could be further combined and gives us a three-tier structure of human agency. According to such an understanding, the natural endowment of human beings is the target of reflection and transformation. Human beings reflect upon our natural endowment and give it a form of expression, the result of which is human action. Through the accumulation of human action we could construct out of it some normative principles and form human culture. On the one hand, such a three-tier structure of human agency explains why Xunzi thinks that nature of humans is bad and that any good comes from artifice. It is because nature by itself does not have a proper form of expression and will only disrupt agency and give rise to bad consequences. A good form of expression and consequently good action could only be the result of artifice, which consists of perception, reflection and deliberation. On the other hand, such a three-tier structure also explains why Xunzi emphasizes nonetheless that nature and artifice must be joined together to accomplish order and flourishing. For without nature, there is nothing to be reflected upon and to be transformed. The three-tier structure of human agency discloses Xunzi's vision that human beings are not the slave of

* Assistant Professor, School of Chinese, The University of Hong Kong.

our natural endowment but could deliberate and reflect upon our nature so as to bring about self-transformation and self-realisation. It is also through such a structure that Xunzi justifies Confucian rituals, for rituals are self-imposed norms and represent the best form of expression of our nature.

Keywords: Xunzi, nature, artifice, self-transformation

《荀子》中「性」與「偽」的多重結構¹

鄧小虎

一、引言

「性惡說」相信是《荀子》一書最為人注意和討論的立場。可是，《荀子》一書中和「性惡」直接相關的兩個特殊語用習慣卻少被談及。第一，《荀子》從來沒有使用「人性」一詞，它用的是「人之性」。這和《孟子》同時使用「人性」和「人之性」相當不同。第二，當《荀子》提及「人之性惡」時，它往往同時強調「其善者偽也」。²「人之性惡，其善者偽也」以及類似用語的反覆出現，使我們有理由相信，《性惡篇》不僅僅是

¹ 本論文初稿曾發表於 2008 臺灣大學哲學系「傳統中國倫理觀的當代省思」學術研討會。

² 「人之性惡，其善者偽也」以及類似的用語在《性惡篇》共出現了九次，「人之性惡」單獨出現的次數則有七次。

為了論證「人之性惡」，「其善者偽也」應該也是它意圖證立的重要觀點。

另外，「人之性」以及「其善者」這樣的用語，反映了無論是惡的「性」，還是因偽而生的「善」，都僅僅是人的一個面向。如果我們要瞭解《荀子》對人的看法，則不但要釐清「性」、「偽」這兩個概念，更應該探討「人之性惡」和「其善偽也」之間的關係。

本文將首先釐清「性」和「偽」在《荀子》中的定義和用法。本文將指出，「性」和「偽」都各自有兩個定義，並且對於這兩個概念來說，相對應的兩個定義構成一種兩重的結構——即相關的兩個定義並不僅僅指向該概定的兩個面向，同時彼此之間具有一種遞進的、有層序的關係。本文將進一步論證，「性」的兩重結構和「偽」的兩重結構可以重疊構成一種三重結構——即人天生的質具，人天生質具的表現和轉化，以及因此成就的完善人格和文化秩序。這種三重結構不但能澄清「人之性惡」，其

善者偽也」的意義，並且印證了《荀子》所說的「性者、本始材朴也；偽者、文理隆盛也。……性偽合而天下治」。³本文亦將說明，「偽」強調的是人類思慮、反省的能力；「性」、「偽」結合而成的三重結構，描述了人通過思慮、反省的過程，以達致自我轉化和自我實現。同時，正正是通過這種三重結構，《荀子》證立儒家禮樂的合理性——禮樂代表了人類的自我規範，而這種自我規範必須通過思慮和反省才能達成。

二、「性」的兩重定義

《荀子》一書中，對於「性」最明確的定義出現在〈正名篇〉：「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。」這一段文句很明顯地包括了對於「性」的兩個定義，不太明顯的是這兩個定義之間的關係。不少學者都認為這兩個定義描述的是同一個層面的

³ 《荀子·禮論篇》。

「性」，它們的分別只在於強調不同的面向。譬如王先謙指出這兩個定義是平行相儷的句子，描述的是同一個性。⁴陳大齊雖然認識到「生之所以然者」指的是生命所賴以維持者，但他仍然認為，應該將「生之所以然」和「不事而自然」理解為同義。⁵基於類似的理解，張岱年甚至認為，「生之所以然」應該是「生之所已然」。⁶這種理解忽視了「所以然」在先秦典籍中的特殊意義——「所以然」指的是「之所以成為如此」，即「然」的依據。

部份學者留意到這兩個定義之間的差別。譬如徐復觀指出這兩個定義指向的是兩層的意義，並且，『「生之所以然」，乃是求生的根據，這是從生理現象推進一層的說法。』⁷韋政通贊同徐先生對這個定義的理解，

⁴ 王先謙，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁412。

⁵ 陳大齊，《荀子學說》（臺北：中華文化出版事業社，1956），頁33。

⁶ 張岱年，《中國倫理思想研究》（上海：人民出版社，1989），頁96。

⁷ 徐復觀，《先秦人性論史：先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969），頁232-3。

但認為荀子的性論其實不容許這種推進一層的說法，因為兩者不相容。⁸

梁啟雄認為第一個定義下的「性」指天賦的本質，是生理學上的性；第二個定義下的「性」指天賦的本能，是心理學上的性。⁹廖名春採納了梁先生的理解，並作了進一步的說明。他認為，「生之所以然」的「性」，其實就是指人的形體器官，包括目、耳、口、鼻、身等。廖先生並引用了不少古文獻以證明，「性」可以訓為「體」。至於第二個定義，廖先生認為「性之和」指人身體組織的和合作用，當這些和合作用與外界事物接觸而產生反應——即「精合感應」，就會通過心表現為人的喜、怒、哀、樂等情欲，這些情欲就是第二義的「性」。¹⁰路德斌指出，將「生之所以然」和「不事而自然」混作一處來看是一種錯誤。不過路先生認為兩者

⁸ 韋政通，《荀子與古代哲學》第二版（臺北：臺灣商務印書館，1992），頁 65。

⁹ 梁啟雄，《荀子束釋》（臺北：臺灣商務印書館，1965），頁 311。

¹⁰ 廖名春，《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994），頁 92-105。

是同一個「性」定義的兩個方面，而不認為兩者涉及兩個定義。¹¹梁濤在一篇近文中也指出，荀子在定義中使用的兩個「性」字，內涵並不一樣：第一個「性」指生的根據和原因，第二個「性」是前一個「性」的作用和表現。¹²

本文大致上贊同廖先生和梁濤先生的觀點。對於廖先生的說法，則覺得還有值得商榷和補充之處。首先，第一義的「性」指的是生命成為如此的依據，這種依據誠然包括人的形體器官，可是這個「性」是否就等同於「體」呢？作者對此有所保留。「生命的依據」的可能指涉顯然比「形體器官」廣泛。可以說，「生命的依據」不僅僅包括「形體器官」，還包括形體的各種自然活動——譬如各種不隨意肌的活動，以及形體的自

¹¹ 路德斌，〈荀子「性惡」論原義〉，《東岳論叢》第二十五卷第一期（2004）：133。

¹² 梁濤，〈「以生言性」的傳統與孟子性善論〉，《哲學研究》第七期（2007）：37-38。

然發展潛能——譬如青春期的各種生理變化。實際上，〈性惡篇〉曾對「性」

作出補充說明：

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。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。

這一段文字指出，「性」和「偽」有基本的區分，「性」是「天之就也，不可學，不可事」。為了說明這一點，即以「目明而耳聰」作為不可學的例子。顯然，「目可以見，耳可以聽」就是「性」。不同的生物有不同的生理構造，有的生物天生沒有眼睛，有的生物有眼睛卻已經退化而不具備功能，有的生物有眼睛並且有視力卻無法分辨色彩和看到靜止的事

物。我們有理由相信，《荀子》以「生之所以然者」來定義「性」，強調的正是人類生命的一切天然質具。這些天然質具，使人的生命有一特定的樣態，並有其相應的要求和限制——譬如我們不能夠像某些昆蟲般無性繁殖，也無法像海星一樣斷臂重生，也不能像植物一樣僅僅依賴陽光雨露就能生存生長。這個意義下的「性」，是被給予的事實，所以《荀子》稱之為「天之就也」。只有認清這些被給予的事實，我們才能作出恰當的回應，並從而產生適切的規範秩序、文化制度。

其次，廖先生並沒有詳細解釋第一義的「性」和第二義的「性」之間的關係。廖先生以「形具而神生」來概括兩個定義，¹³有欠妥當。一如上文交代，第一義的「性」並不僅僅指形體，而是泛指使人類生命成為如此的一切自然質具。另外，以神智活動來指第二義的「性」則過於寬鬆。第二義的「性」強調的是「不事而自然」的情欲反應。本文認為，

¹³ 廖名春，《荀子新探》，頁 102。

第二義的「性」指的是在自然質具的基礎上所產生的自然反應和表現。¹⁴

第二義的「性」一方面以第一義的「性」為基礎，另一方面卻與之有一重要區分，即第二義的「性」涉及一生成過程。本文意圖指出，這個生成過程在一般情況之下固然是自然而然的，但卻容許人為的干預。〈性惡篇〉有另一段對「性」、「偽」區分的說明；不過，這一次談的是「生於人之性」和「生於偽」：

聖人積思慮、習偽故以生禮而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然、不待事而後生之者也。夫感而不能然、必且待事而後然者，謂之生於偽。是性、偽之所生，其不同之徵也。

¹⁴ 在這一點上，梁濤和作者的看法相當接近，不過荀子的性論並非梁先生文章的主要內容；或許由於此，梁先生並未詳細解釋第二義的「性」怎樣作為第一義的「性」的作用和表現。梁先生的看法見梁濤，〈「以生言性」的傳統與孟子性善論〉，《哲學研究》第七期（2007）：38。

有些人忽視了這一段文字和前引一段文字的差異，以為兩段文字都只是指出「性」和「偽」的差異而已。譬如王引之甚至認為，「謂之生於偽」的「生於」是衍字。¹⁵可是，觀乎下文所說，「是性、偽之所生，其不同之徵也」，則這裡的「生於偽」並非衍字。李滌生就曾明確指出，這一段文字是指「性之所生」和「偽之所生」的分別，而前引一段文字是指「性」和「偽」的分別。¹⁶實際上，前一段文字引用的例子是「目明而耳聰」，這一段文字引用的例子則是「目好色，耳好聲」等欲望追求。顯然，眼睛可以看到事物，和喜愛看一些好看的事物，是兩種不同的狀態。後者固然依賴於前者，卻是前者的進一步推展。所以文本中強調這是「感而自然、不待事而後生之者」。這種說法，和「性」的第二個定義所說的「精合感應，不事而自然」正正相吻合。另外，前一段文本談及「性」時，

¹⁵ 載於王先謙，《荀子集解》，頁 438。

¹⁶ 李滌生，《荀子集釋》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁 545。

反覆強調其是「不可學、不可事」，這一段文本則僅僅談及「不待事而後生」。我們或可思考，如果以人為，即「事」，施加於「性」之所生，會發生怎樣的情況呢？當然，文本沒有明確肯定這種可能性——「不待事」不表示「可事」，其和「可事」或「不可事」在邏輯上都是相容的。基於文本強調「性」是「不可學、不可事」，如果我們沒有其他證據，則假設「不待事」也是「不可事」的比較合理。

可是，我們的確有一些旁證，可以支持「不待事」應該和「可事」相容。第一，第一段文本談及「性」時，說其是「天之就也」。同樣的說明也出現在〈正名篇〉：

性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。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。

這一段文本至少有兩點值得注意。首先，這裡區分了「性」、「情」和「欲」。「性」是天然給予的，「情」是「性」的本質，而「欲」是情的反應或感應。其次，這裡提到，知性活動可以為「欲」的追求提供指導。觀乎「性」的兩個定義，「天之就」的「性」顯然是屬於第一義的「性」；作為「情之應」的「欲」則更符合「精合感應」，因此應該屬於第二義的「性」。至於「情」，〈正名篇〉將之定義為：「性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之情」；〈性惡篇〉則將「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」視為「性之所生」。這樣看來，「情」應該也屬於第二義的「性」。我們可以說，「性」有廣狹二義，狹義的「性」指天然給予的質具，廣義的「性」則還同時包括「情」和「欲」。狹義的「性」是「不可學，不可事」的，廣義的「性」之中的「欲」，則能接受知性的引導——這應該稱得上「可事」的一種體現。

第二，〈儒效篇〉有一段耐人尋味的話：

性也者、吾所不能為也，然而可化也；積也者、非吾所有也，然而可為也。

這一段文本比較的是「性」和「積」的差異。這裡的「積」應該就是其他地方提及的「積偽」或「積靡」，也就是人為的累積，也是這一段文本之下所談及的「耨耕」、「斲削」、「反貨」、「禮義」等工夫的累積。關於「積」的說明，並沒有多少可議之處——這裡指出，人為的累積並不是我們天生具有的，但可以通過作為、努力獲得。有趣的是關於「性」的說明——在什麼意義下「性」是「不能為」，但卻「可化」呢？這裡的「為」和「化」各指什麼，又有怎樣的差異呢？「化性起偽」是《荀子》的其中一個理論重點，怎樣理解「化性」顯然直接影響我們對於《荀子》整體理論的把握。「化性」當然是指對於「性」的轉化，可是這是怎樣的一

種轉化呢？何以文本認為「化」並不是一種「為」？——這裡至少有兩種可能性：其一，這一段文本只談及一種「性」，而「化」的確和這裡所說的「為」是兩種活動。或許這裡的「為」並非指一般意義下的作為或人為，而是指創造；即是說「性」並不是通過人為努力可以創造的東西，但是它一旦存在，則人可以加以轉化。這樣的理解正可用於對照之下所談及的「積」——「積」本來不存在，但可以通過人為努力使之出現。不過這種理解仍然和「性」的「不可學、不可事」有衝突。轉化顯然是人為努力的一種表現，因此是一種「事」；「性」既然可以轉化，似乎就談不上「不可事」。或許我們可以訴諸另一種理解。在這種理解之下，「不能為」的「性」和「可化」的「性」並非同一種「性」。「不能為」的「性」的確是「不可學、不可事」的，但這僅指第一個定義下的「性」，即人天

生的質具。「可化」的「性」指的是第二個定義下的「情」和「欲」，雖然「情」、「欲」「不待事而後生」，但卻可以通過人為努力加以轉化。

這種理解和〈性惡篇〉的解釋正正相吻合：

夫好利而欲得者，此人之情性也。假之人有弟兄資財而分者，且順情性，好利而欲得；若是，則兄弟相怫奪矣；且化禮義之文理，若是，則讓乎國人矣。故順情性則弟兄爭矣，化禮義則讓乎國人矣。

這一段文本正好出現在區分「性、偽之所生」的那一段文本之後。觀乎上文下理，這裡所說的「好利而欲得」屬於「性之所生」；這裡的「人之情性」則是指廣義的「性」。這一段文本對比的是「順情性」和「化禮義」：順從情性就會帶來爭奪，以禮義加以轉化則能使人謙讓。顯然，「順」和「化」的對象都是「好利而欲得」這種情性。

另外，〈勸學篇〉曾指出君子可以通過學習修養來形成正確的好欲：

君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貴之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。

通過誦讀、思索、實踐、持養，君子可以控持自己的好欲，使自己不貪欲不正確的事物，並能使自己對於禮義道德的愛好，超越自然的情欲。

這裡所說的，再次證明，「情欲」——即第二義的「性」，是轉化的對象。

實際上，〈正名篇〉曾對「化」加以定義：「狀變而實無別而為異者，謂之化。有化而無別，謂之一實。」這樣一個定義正可印證我們對於「化性」的理解：「化性」並非轉變「性」的實質，而僅僅是轉化這種實質的

外貌、形態——它的「狀」。「性」的實質就是第一義的「性」——我們天生的質具，所以《荀子》稱之為「不可學，不可事」，並且是「不能為」。「性」的「狀」就是當天生的質具互相影響並接觸外界之後所產生的種種反應——我們的「情」和「欲」。「情」、「欲」不待作為就會自然產生，但卻可以加以轉化；所以其一方面「不待事而後生」，另一方面卻「然而可化也」。如果這種理解是正確的，則「化性」並不是對「性」的扭曲或殘害，而僅僅是轉變「性」的表現方式。並且這種理解也能更好地解釋《荀子》所強調的「性偽合」：人為本身是不足夠的，必須同時包括「性」的實質、天生的質具，即第一義的「性」，因為人為轉化的正是天生質具的表現和展現形態。所以《荀子》將「性」的實質稱之為「本始材朴」。¹⁷當然，在進一步解釋「性偽合」之前，我們還必須深入瞭解「偽」的意涵。

¹⁷ 「性偽合」和「本始材朴」都出自〈禮論篇〉。

我們可以對本節的內容作一小結：本節分析了〈正名篇〉兩個對「性」的定義；我們指出，這兩個定義並不僅僅指「性」的兩個面向，而是構成了一個遞進的、有層序的兩重結構。第一個定義下的「性」指的是人天生的質具，這些天生質具是人類生命的依據，並構成了「性」的實質；這種「性」不是學習、作為的對象，人為工夫也不能使之改變。第二個定義下的「性」指人的種種情欲反應，這些情欲反應不待人為、自然生成，卻容許人為的干預。通過人為工夫，我們可以控制、轉化情欲，使之與禮義相結合，從而成就理想人格。因此，禮義文化的真正對象不是第一義的「性」，而是第二義的「情欲」。

三、「偽」的兩重定義

關於「偽」的兩個明確定義，同樣出現在〈正名篇〉：

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。

第一個定義下的「偽」涉及兩個面向：「心」的「慮」和「能」的「動」。

「慮」是「心」對於好、惡、喜、怒、哀、樂等情欲的選擇。這是怎樣一種選擇呢？〈解蔽篇〉曾提到「心」是神智的最高主宰，不受任何其他事物限制；任何限制、命令都只能來自於「心」本身。所以「心」「是之則受，非之則辭」，並且「其擇也無禁」。即是說，「心」的選擇沒有外在限制，肯定或否定什麼都在於「心」的決定和判斷。很有可能，〈解蔽篇〉提到的「擇」和〈正名篇〉的「擇」是同一種活動，即「心」的肯定或否定的判斷。這樣看來，當「心」對情欲加以選擇時，它所做的是肯定或否定某一種情欲。這種理解和〈正名篇〉另一部分所提到的「心之所可」相吻合：

有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也；欲之多寡，異類也，情

之數也，非治亂也。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。……故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。

這一段文本指出，情欲並不直接影響治亂，治亂最根本的原因在於「心」的認可——即「心」肯定什麼情欲。治亂之所以取決於「心」的認可，是因為人類的各種追求根據的是「心」的認可。如果「心」的認可是正確的，就可以導致治理，否則就會導致混亂。¹⁸如果「心之所可」的確是「心為之擇」，則我們可以更好地理解「能為之動」。一如文本指出，人類的追求依據「心之所可」；同樣的，當「心」對情欲作出選擇後，即給予相關的肯定或否定後，我們的各種能力——「能」——即在心的指導下展

¹⁸ 一個自然的疑問是，「心之所可」或「心為之擇」的標準是什麼呢？根據什麼可以說「心」的認可是正確或錯誤的呢？荀子的簡單答案是「道」，這當然只是一個形式的回答，因為我們可以追問「道」的內容是什麼？人怎樣可以掌握「道」等等。這是荀子哲學中的一個基本問題，本文未能給予直接、詳細的處理。作者的基本意見是，「道」並非外在於人、先於人的存在，而是人通過自我理解而構建的規範的總稱。這一點下文在論及「注錯」時會略為申述。

開活動，這樣而產生的行為是第一義的「偽」。所以第一義的「偽」有兩個必要條件：第一是「心」的思慮，即其對情欲的抉擇、肯否；第二是「能」根據「心」的思慮展開活動。如果只有思慮而沒有相關的活動，那當然不構成人為；如果只有活動而沒有思慮，那或許是無意識的本能活動，卻稱不上人為。

第二個定義下的「偽」同樣涉及兩個面向：「慮」的累積和「能」的熟習。並且這兩者要有所「成」才稱之為「偽」。顯然，「而後成」的「成」指稱什麼，是理解第二義的「偽」的關鍵。陳大齊、李滌生等學者都認為，第二義的「偽」指行為累積而成的人格。¹⁹我們無需否認思慮的累積和行動的熟習，可以形成特定的人格。可是，第二義的「偽」至少不限於人格。上文曾經引用〈性惡篇〉一段區分「性」、「偽」的文本。那一段文本明確指出，「禮義者、聖人之所生也，人之所學而能，所事而成

¹⁹ 陳大齊，《荀子學說》，頁 34-35；李滌生，《荀子集釋》，頁 508。

者也。……可學而能、可事而成之在人者謂之偽。」顯然，禮義正是一種「偽」。〈性惡篇〉的另一段文本也指出，「聖人積思慮、習偽故以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。」這一段文本進一步指出，禮義其實是通過思慮的累積和人為行動的熟習而產生出來的。這一段文本的用語和「偽」的第二個定義相當相似；這使我們有理由相信，禮義正正是第二義的「偽」。另外，將禮義理解為第二義的「偽」，正有助於調和〈性惡篇〉兩段文本內含的潛在矛盾。這兩段文本，一方面強調禮義是「生於聖人之偽」，另一方面又將「所學而能，所事而成」的禮義直接稱為「偽」。這或會使人有所疑惑：禮義到底直接就是「偽」呢，還是「偽」的產物？一旦我們將禮義理解為第二義的「偽」，則這種貌似矛盾的矛盾不再成為問題，反而構成支持這種理解的證據。

禮義本身是第二義的「偽」，但禮義生於第一義的「偽」；禮義是思慮和行動累積的成果，這種成果也是「偽」。

既然禮義是思慮和行動累積的成果，則怎樣的思慮和行動才能產生禮義呢？〈性惡篇〉一方面指出，禮義是「生於聖人之偽」，另一方面將聖人創造禮義的過程描述如下：「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度」。這兩點簡單的說明不但未能解答我們的問題，反而引起更多的疑惑。首先，「聖人之偽」到底是一種怎樣的「偽」？其次，文本強調禮義「生於聖人之偽」，它的意思是只有聖人能起偽，從而能生禮義，還是人人皆能有偽，但只有聖人的偽能產生禮義？其三，「化性」和「起偽」有何關係？我們先嘗試回答第三個的問題。

〈儒效篇〉曾指出，「注錯習俗，所以化性也」。根據王念孫，「注錯」即「鈗錯」，都是施行、放置的意思。²⁰「注錯習俗」即指舉止安放的方式，習慣和風俗。也就是說，特定的行為方式和習慣，可以轉化「性」。上文指出，這個「性」不指第一義的天生質具，而應該指第二義的情欲。即，舉止、習慣、風俗等可以轉化情感和欲望愛好。文本接著指出，通過鋤草耕田等工夫的累積，可以使人成為農夫；通過禮義的累積，可以使人成為君子。農夫、工匠、商賈等例子，或會使人以為，相關工夫的累積，只是使人獲得相應的技巧和能力。可是，既然這些例子是用以說明「化性」，則農夫、工匠、商賈不應該僅指一種職業和其相應的技巧，而應該同時指成為農夫、工匠、商賈這樣的人。也就是說，農夫、工匠、商賈和君子一樣，指稱的是一種人生形態、生活方式。真真正正成為一個農夫，就不單單止具備農耕的技巧，更重要的是從農夫的角度來看世

²⁰ 載於王先謙，《荀子集解》，頁 62。

界和生活，特別是有相應的情緒感受和欲望愛好，譬如對於天氣、泥土、草木的敏感和關注，對於作物健康成長的喜悅，對於豐收的渴望等等。

總而言之，「化性」依賴的是「注錯習俗」，可是「注錯習俗」實際上就是行為方式和習慣，即第一義的「偽」的累積。這樣看來，「化性」和「起偽」並不是兩個階段的工夫，而是同一種工夫的兩個面向。從其對情欲的轉化來看，其具有「化性」的功能；從其是行為方式和習俗的累積來看，其是「起偽」。〈性惡篇〉亦曾說「聖人積思慮、習偽故以生禮義而起法度」，對比於「聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度」，則「積思慮、習偽故」和「化性而起偽」很可能就是對於同一類活動的兩種描述方式。上文提到，「積思慮、習偽故」所描述的，其實等同於「偽」的第二個定義所說的「慮積焉、能習焉」，也就是第一義的「偽」的累積。那麼，「化性而起偽」所描述的，應該也是第一義的「偽」的累積。這種

累積有兩個面向：一方面是累積心對情欲的抉擇、肯否，這是「積思慮」；另一方面是相應行動的累積，也就是「能為之動」的累積，這是「積偽故」。也就是說，具備思慮和行動這兩項要素的第一義的「偽」，一旦累積，就能有「化性」的效果。以此看來，〈性惡篇〉所說的「偽起而生禮義」，其實就是以第一義的「偽」為對象，從中創生禮義。

可是，何以從第一義的「偽」能生出禮義呢？這是一種怎樣的過程？所謂的「聖人之偽」又指怎樣的一種思慮和行為模式呢？或者我們可以問，是否有「小人之偽」呢？〈榮辱篇〉有這樣一段文字：

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。小人也者，疾為誕而欲人之信己也，疾為詐而欲人之親己也，禽獸之行而欲人之善己也。慮之難知也，行之難安也，持之難立也，成則必不得其所好，必

遇其所惡焉。故君子者，信矣，而亦欲人之信己也；忠矣，而亦欲人之親己也；修正治辨矣，而亦欲人之善己也。慮之易知也，行之易安也，持之易立也，成則必得其所好，必不遇其所惡焉；是故窮則不隱，通則大明，身死而名彌白。小人莫不延頸舉踵而願曰：「知慮材性，固有以賢人矣。」夫不知其與己無以異也，則君子注錯之當，而小人注錯之過也。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。

〈榮辱篇〉同樣亦提到：

可以為堯、禹，可以為桀、跖，可以為工匠，可以為農賈，在注錯習俗之所積耳。

從這兩段文本看來，「注錯習俗」顯然可以有對錯之分。正確的「注錯習俗」可以使人成為君子、聖人，錯誤的「注錯習俗」則使人成為小人，甚至桀、跖這樣的大奸大惡之輩。上文提到，「注錯習俗」其實就指第一義的「偽」的累積。這意味，第一義的「偽」也有正確和錯誤之分——心所做的思慮抉擇以及相應的行動，不是必然正確。可是，對錯的標準何在呢？如果聖人已經創生了禮義，我們當然可以根據禮義判斷哪些思慮和行為是正確的。可是，我們現在探討的，正正是禮義的生成問題。在禮義生成之前，我們可以根據什麼來判斷，哪些「注錯習俗」是正確的呢？根據這裡所引的〈榮辱篇〉的第一段文本，君子和小人在「材性知能」這些基本能力和「好榮惡辱，好利惡害」這些基本要求方面，都是相同的。君子和小人的差異，只在於怎樣追求和實現這些基本要求，也就是他們所依據的「所以求之之道」。根據文本，小人的「注錯」至少有

三方面的問題：第一，他們的行為不但無法達致他們追求的目標，更與之相衝突。譬如他們一方面行為欺詐，另一方面卻希望別人信任和親近自己。第二，由於小人行為和目標不一致，他們不容易通過思慮得知該如何行動，其行為實行起來難以安穩，並不能持久。第三，即使小人勉強實踐其行為，最終也實現不了他們的喜好，反而會遇上他們所討厭的屈辱和傷害。君子的做法正正相反，通過持守誠信、忠良、正直等德性，²¹君子的行為既容易知曉、實踐和持守，最終也能達致他們追求的目標。

文本對於德性的效用容或過於樂觀，但其立場至少相當清晰：「注錯」之正確與否，就在於是否能夠實現人類共同的目標——過一個美好的生活。

²¹ 論者或會質疑，「注錯習俗」既然是生成禮義的過程，為什麼在這個生成過程之中君子已經能持守誠信等德性呢？既然禮義尚未生成，這些德性又從何而來呢？對此可以有兩點說明：第一，「德性」在這裡是一個權宜的說法，雖然荀子用了「忠」、「信」、「修正治辨」這些字眼，但不表示君子在「注錯習俗」的過程中已經具備了相應的完備德行。這些字眼毋寧是指向某一類的行為，即偏向於、有利於「忠」、「信」、「修正治辨」的行為。第二，行為和德性或禮義之間，並非一種過程—結果的關係，而是一種漸進的構成關係。偏向於「忠」、「信」的行為，可以使人逐步瞭解何謂「忠」、「信」，從而相應地修正行為，以期逐步達致真正的「忠」、「信」。而理想中的「忠」、「信」等完備德性，也並非獨立於行為的神秘特質，而不過就是體現在行為中的一種思慮、行動傾向。

當然，文本無需預設一種先在的對於美好生活的確切看法，只要人類對於基本的物質要求和精神要求如感情、關懷、贊許等有大致相同的看法，則我們可望有一個共同的基礎，以判斷某一類的生活模式，是否真的能令人生活快樂美滿。尤其是相關的模式和規範，必須有普遍性，並能使人們共同建立一個大致和諧穩定的社會。如此，則至少能排除小人的行徑，而君子的舉止，也能有一個大致的範圍。

如果我們以上的分析是合理的，則禮義的生成，不過就是從人類思慮和行為之中，總結出能實現美好人生的規範和標準。這種理解，和〈禮論篇〉對於禮的說明相吻合：

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。故禮者，養也。

這一段文本指出，「禮」的生成是為了對應兩個問題：養欲和止亂，並且以養欲為主，因為亂的起源，正由於欲求的不得滿足。先王之所以制作禮義，為的是以規範使人和諧共處，從而能有序地追求欲望的滿足。這種說法並不意味禮義僅僅是滿足欲望的工具，因為「養」並不同無規範地任意滿足；「養」同時有養育、使之成長的意思，「養欲」因此可以理解為：以適當的方式使欲望得到恰當的滿足。²²上文提到，第一義的「偽」有兩個面向，心的思慮和相應的行動，並且心的思慮正正是對於情欲的抉擇和肯否。現在我們可以進一步補充，心的抉擇和肯否，為的

²² 荀子也曾提到「制欲」(〈樂論〉)和「節欲」(〈正名〉)。作者認為，「養欲」和「制欲」或「節欲」並非互相對立的活動，反而不過是對於同一類活動的不同描述——即怎樣面對和處理自然欲望。如果這種看法是正確的，則無論「節欲」還是「制欲」都無須解釋為對於欲望的壓制。部分的證據如下：其一，當荀子談及「制欲」時，他意圖說明怎樣才能「道樂」，即怎樣恰如其分地快樂。如果「制欲」純粹是壓制的話，其和快樂的關係就很成疑問。其二，當荀子談及「節欲」時，他同時說及「節求」；並且他明白否認「節欲」等於「去欲」或「寡欲」。以此看來，「節欲」正正是求欲的一種表現。

也是「養人之欲」——即通過對情欲的理解和抉擇，使天生的情欲得到最恰當的滿足，並且這種恰當的滿足正正是「化性」的展現，因為在這個過程中，思慮和行為同時轉化了情欲。〈正名篇〉亦曾指出：

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。

這裡的「可」指「心之所可」，即心對於情欲的認可。這種認可為的是指導「欲」的追求，即以恰當的方式滿足欲求，也就是〈禮論篇〉所說的「養欲」。

總結以上所言，第一個定義下的「偽」包括心的思慮和因之而發動的行為；心的思慮是對於情欲的抉擇、肯否，為的是指導情欲的滿足。思慮和相應行為的累積同時就是「注錯習俗」，「注錯習俗」不一定正確；錯誤的「注錯習俗」使人成為小人，正確的「注錯習俗」則能成就德性，

使人成為君子、聖人。「注錯習俗」的正確與否，在於是否能使情欲得到適當的滿足，從而使人在和諧的群體關係中實現美好人生。從正確的「注錯習俗」——即所謂的「聖人之偽」之中，可以總結出恰當的規範和生活模式，也就是「禮義」，也即是第二個定義下的「偽」。

四、「性偽合」的三重結構

上文提到，《荀子》一書中的「性」其實有兩重義涵：第一義的「性」指人天生的質具，這種「性」是天生給予的，並且不能被人為、行動改變；第二義的「性」指與外界接觸後產生的情感欲望，這些情感欲望不待人為即自然產生，但容許人為、行動的干預，並能因此得到轉化。上文亦提到，《荀子》一書的「偽」也有兩重義涵。轉化情性的，其實就是第一義的「偽」的累積。第一義的「偽」有兩個面向：心的思慮和因之而生的行動。思慮正是對於情欲的抉擇、肯否；這種抉擇、肯否，為的

是指導情欲的追求和滿足。上文認為，思慮及其相應行動的累積，其實就是文本所說的「注錯習俗」。「注錯習俗」不一定正確，錯誤的「注錯習俗」使人成為小人，正確的「注錯習俗」則能轉化情性，使人成為君子、聖人。²³從正確的「注錯習俗」之中可以生成禮義，因為禮義正正是使人和諧生活並滿足情欲的恰當規範。禮義產生於第一義的「偽」，是正確思慮和行為的成果，也是第二義的「偽」。

從以上的概括可見，「性」的兩重定義和「偽」的兩重定義並非彼此獨立、互不相干的兩組概念。正正相反，「偽」的兩重定義都和情俗的思慮和轉化息息相關。可以說，「偽」的最根本目的是為了恰當地實現人的情性，從而使人有美好的生活。本文認為，綜合「性」的兩重定義和「偽」

²³ 文本並沒有明確提到，錯誤的「注錯習俗」是否也能「化性」。這裡有兩種可能性，第一，「注錯習俗」無論正確與否，都能「化性」，但錯誤的「注錯習俗」是將情性向壞的方向轉化。第二，或者「化性」只能指正面的轉化，錯誤的「注錯習俗」其實只是順應混亂的天然情欲展開，本身沒有轉化功能。作者較傾向第二種理解，但承認沒有很明確、直接的文本證據。而且相關的解釋、論證涉及很多層面，相當複雜，也不是本文當下能夠處理的。

的兩重定義，可以顯示《荀子》對人的理解其實含有三重結構：人有自然生命的一面，自然生命的基礎是天生給予的，這些是人天生的質具，這是人的第一重也是基本的層面。天生的質具彼此影響，並在接觸外界之後產生種種情欲反應，這些情欲反應自然生成，是人天生質具的自然展現；可是，雖然情感欲望自然生成，卻容許人為干預。因為人類能夠思考、反省並控制自己的行為，所以我們可以通過思慮和行為，轉化自己的情感和欲望。也就是說，我們可以控制、轉化自然生命的展現方式。這是人的第二層面。科斯佳（Christine Korsgaard）曾指出，規範問題源自於人類的反省、思慮能力。²⁴「我應該怎樣做？」這一類的問題之所以產生，就因為人類可以反思、省視自己的天然情欲，思考是否應該追求這些情欲、可以怎樣滿足這些情欲。如果人類沒有思慮的能力，並且

²⁴ Christine Korsgaard, *The Sources of Normativity* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996): esp. 10-16.

天然情欲自然推動行為——如動物的本能，則人類沒有規範和價值問題。因為我們在行動上既無可選擇，而且也不懂得分辨對錯；或者應該說，對於這樣的生物而言，根本沒有對錯的問題——就像我們不會以對錯來評價電腦的表現。當然，實際上人能夠思慮，也能夠根據思慮的結果控制行為，所以人類有規範和價值問題。根據《荀子》，人的第二層面正是對於天然情欲的思慮和轉化；第二層面描述的，正是規範和價值的開端——人在思慮和行為中，嘗試判斷對錯，尋找規範。人的第三層面，指的是規範和價值問題的解答。通過思慮和行為的累積，我們可以總結出哪些規範有助於實現美好人生——即在不爭不亂的情況下，以恰當的方式（「度量分界」）滿足情感欲望（「養欲」）。《荀子》認為，儒家的禮義恰恰是這樣一套正確的價值規範。

通過這樣一種三重結構，《荀子》意圖說明什麼？這種對人的理解，又和〈性惡篇〉所反覆強調的「人之性惡，其善者偽也」有何關係？本文認為，這兩個問題其實指向同一個答案：即天生質具及情欲既不內含價值，也不會生成規範；價值和規範是思慮和人為的成果。〈儒效篇〉所說的「性不足以獨立而治」以及〈禮論篇〉所說的「無偽則性不能自美」，都意圖說明，情性本身不能成就價值。當然，「性不能自美」和「人之性惡」顯然有很大的差異；「不能自美」的「性」應該只是中性，何以〈性惡篇〉將「性」稱之為惡？本文認為，這兩個對於「性」的不同評價，同樣可以通過人的三重結構得到解答。「性不能自美」以及「性不足以獨立而治」一方面強調「性」不內含價值規範，另一方面指出情性可以被轉化。「人之性惡」則是強調，自然生成的情欲，並不僅僅是被動的受治對象，天然情欲有內在的傾向蒙蔽心智，從而引致混亂的行為，破壞價

值規範。也就是說，「人之性惡」著重的，是人的第二層面中情欲和思慮的互相競爭，以及情欲主宰思慮的可能。〈榮辱篇〉曾指出，

人之生固小人，無師無法則唯利之見爾。……人無師無法，則其心正其口腹也。

這一段文本指出，人有內在的傾向被當下的欲望和利益主宰。「其心正其口腹」的意思是，心的思慮可以被口腹之欲主宰。〈性惡篇〉首段提到：

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。

本文認為，這裡所說的「從人之性，順人之情」，其實義同於「其心正其口腹」，即心的思慮不發揮作用，而以情性為標準。以此看來，〈性惡篇〉所反覆強調的「人之性惡，其善者偽也」，重點不在於「人之性惡」，而在於「其善者偽也」。文本一再強調，人的天生質具和情欲不但不能生成禮義規範，反而會妨礙禮義規範的實現。正正由於天生情性的不可依賴，人必須通過思慮和行為的累積，生成禮義。

當然，一如上文強調，通過人為生成禮義，並不表示以外在的規範約束、節制內在的情性。禮義或許外在於天然質具和情性，卻並不外在於人；並且禮義也不外在於已被轉化的情性。²⁵因為禮義最終的目標正

²⁵ 「外在」和「內在」的意義並不清晰，這裡主要想說明，禮義是自我規範，即「自律」(autonomy)，而不是「他律」(heteronomy)。也就是說，禮義並不是外加於個人的，對於個人生命的束縛，而是轉化、成就個人生命的必要規範。另一方面，禮義並非孤立個體的獨自創造，而是群體生活、文化構建的成果。當荀子強調「師法」的重要時，他並非強調禮義的外在性，而是強調禮義作為文化傳統的繼承、累積、構建的面向。禮義類近於語言：語言是思想、言語的構成形式；禮義是行為舉止的構成形式。人天生有語言的能力，但必須通過學習才能掌握語言；人天生有知、能「仁義法正」的質具，但必須通過學習才能掌握禮義。

是轉化情性，從而實現情性。上文提到，「化性」和「起偽」並不是兩個階段工夫，而是同一種工夫的兩個面向；因為這裡的「起偽」，其實就是通過思慮和行為，轉化情欲的表現方式、指導情欲的追求和實現。禮義，就是這種工夫的總結和成果；禮義，就是人對於情性的自我規範。〈禮論篇〉對於「性偽合」的高度贊美，正是對於成功轉化情性的描述：

故曰：性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。無性則偽之無所加，無偽則性不能自美。性偽合，然後聖人之名，一天下之功於是就也。故曰：天地合而萬物生，陰陽接而變化起，性偽合而天下治。

可以說，《荀子》對於人的三重結構的說明，正可以「性偽合」作為總結——「偽」，無論是第一義的思慮和行為，還是第二義的禮義，都是為了轉化性情以實現情性。

五、結論

〈性惡篇〉是《荀子》文本最受人關注的篇章，可是許多人都忽略了「人之性惡」只是《荀子》論人的其中一部分。實際上，「人之性惡」必須和「其善者偽也」一同理解，才能顯示其確實義涵。本文指出，「性」有兩重義涵，第一義的「性」指天生的質具，第二義的「性」指自然生成的情感欲望。作為天生質具的「性」是中性的，但是自然情欲則有內在傾向蒙蔽思慮、推動惡行，所以被稱為「惡」。可是自然情欲並不固著於惡，它們可以被轉化以實現價值。這種轉化之所以可能是因為人有思慮的能力。思慮的對象正正是自然情欲，即通過對自然情欲的抉擇和認可，轉化自然情欲的表現方式，以指導情感欲望的滿足。禮義其實就是一套價值規範，它來自於對正確思慮及行為的總結和概括。《荀子》認為，禮義是為了實現人，也就是使人成為真正的人；而「成人」的方式，就

是通過價值規範——禮義，以達致情感欲望的適當滿足。²⁶我們必須再次強調，這裡所說的滿足情感欲望，並不是以禮義為手段，滿足預定的自然情欲；而是以禮義為標準，衡量情感欲望應該得到怎樣的滿足。當然，禮義本身的目標，也在於實現人類生命；可是這種實現，已經是一種規範性活動，即通過對人類生命的詮釋，構建人類生命的理想目標。這裡涉及價值根源的重要問題，經已超出本文的討論範圍，唯有留待另文探究。

本文最主要的目的，在於通過對「性」、「偽」這兩個概念的分析，釐清《荀子》論人的三重架構。限於篇幅，本文只能勾勒出一個基本框架，其中的許多細節，特別是「心之所可」和情欲之間的關係，都未能仔細處理。作者認為，《荀子》對於儒學的一個重要貢獻，在於明確區分

²⁶ 「成人」一詞，來自〈勸學篇〉：「生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。」

自然生成和價值生成：自然活動並不內含價值，在這一方面，自然情欲的生成和草木生長、氣候變化並無根本差異。價值規範則必然和思慮反省相關，只有具備自我意識，能思慮、反省的生物，才有價值規範的問題。也只有在思慮、反省的層面，才涉及價值規範問題。因此，探討價值規範問題，必須同時釐清涉及思慮、反省的種種問題；這應該也是進一步探討儒家心性之學的必然背景。²⁷

²⁷ 作者感謝匿名評審員給予的寶貴意見。台灣中正大學哲學系石元康教授亦曾閱覽論文初稿並給予指正，一併致謝。

參考書目

- 王先謙《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
- 李滌生《荀子集釋》，臺北：臺灣學生書局，1979。
- 章政通《荀子與古代哲學》，第二版，臺北：臺灣商務印書館，1992。
- 徐復觀《先秦人性論史：先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館，1969。
- 張岱年《中國倫理思想研究》，上海：人民出版社，1989。
- 梁啟雄《荀子束釋》，臺北：臺灣商務印書館，1965。
- 梁濤〈「以生言性」的傳統與孟子性善論〉，《哲學研究》第七期(2007): 36-42。
- 陳大齊《荀子學說》，臺北：中華文化出版事業社，1956。
- 路德斌〈荀子「性惡」論原義〉，《東岳論叢》第二十五卷第一期(2004): 132-137。
- 廖名春《荀子新探》，臺北：文津出版社，1994。
- 蔡仁厚《孔孟荀哲學》，臺北：臺灣學生書局，1984。
- Knoblock, John. *Xunzi: a Translation and Study of the Complete Works*. 3 vols. Stanford: Stanford University Press, 1988-94.
- Korsgaard, Christine. *The Sources of Normativity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- Kline III, T. C. and Ivanhoe, Philip J., eds. *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Indianapolis/ Cambridge: Hackett Publishing, 2000.