

從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀

劉又銘

政治大學中國文學系教授

【論文提要】

荀子的性惡論在歷史上少有鮮明、公開與直接的繼承者，自宋代以來還遭到強烈的貶抑和排斥。然而性惡論是荀子在「意謂」層次就著特殊的人性概念所建構起來的，只是荀子針對特殊時代情境的一個應機的表達而已。本文旨在超越時代情境的制約，對荀子「性」與「善」兩個概念的定義稍加修訂，從「蘊謂」層次重新建構荀子的人性論。我們發現，就深層義蘊而言，荀子的人性論其實仍可歸為某一種（異於孟子的）類型的性善觀，而這應該才是對荀子人性論的一個更具普遍意義與積極意義的理解。事實上，透過這個蘊謂層裡的性善觀，我們更能夠辨認出荀子人性論在後代出現的蹤跡，從而更能夠看見整個荀學傳統的壯闊風貌及其在儒學史上跟孟學傳統一樣正當也一樣重要的地位。

【關鍵詞】

荀子·人性論·性善·性惡·戴震·大學·創造的詮釋學

前言

荀子（約前313—約前238）「性惡」、「化性起偽」的人性論，在歷史上一直沒有得到足夠的肯定。光是他與韓非（約前280—前233）、李斯（？—前208）的師生傳承關係，就多少導致一些質疑了。王充（27—約97）在《論衡·本性》中將他的性惡說定位為關乎「中人以下」之學，這就顯示了他的性惡論在後人評價上的一個不利之處。果然，宋代程頤（1033—1107）便說他「只一句性惡，大本已失」，¹朱子（1130—1200）也說他「不惟說性不是，從頭到底皆不識」，說他「全是申韓」；²大約自宋代以來，荀子的性惡論便多半遭到貶抑和排斥了；即使經過一個學風相近的清代，即使近、現代傳入不少性格類似的西學，也都只能讓它的地位局部回升，而不能讓它完全漂白了。可以說，荀子性惡論的理論危機在宋明理學的衝擊下顯得越加艱難了。

其實性惡論只是荀子在「意謂」層次（詳下文）就著特殊定義的「性」與「善」的概念所建構起來的，只是荀子在特殊的時代情境的召喚與牽制下一個特殊的應機的表達而已。重要的是，荀子的人性論並非僅止於此。如果能超越上述這個特殊的表達脈絡，我們便可在「蘊謂」層次（詳下文）發現並建構一個比較具有積極意義比較能被接受也可能更合乎荀子本意（雖然他實際上不曾意識到）的「人性是善」的人性論。

壹、「意謂」與「蘊謂」

¹ 《二程集》（台北：里仁書局，1982影印新校標點本）頁231-262。

² 朱子：《朱子語類》（台北：華世出版社，1987影印新校標點本）冊8，頁3254-3255。

旅美學耆傅偉勳生前專為缺乏高層次的方法論反思的中國思想傳統所提出的「創造的詮釋學」³，已經漸漸得到學界的注意和回應。傅氏主張，做為一般方法論模型的「創造的詮釋學」包括五個辯證的層次。「實謂」層探問原作者（或原典，下同）實際上說了什麼；這關涉到原典的校勘考證等課題。「意謂」層探問原作者想要表達的意思是什麼；也就是通過語意澄清、脈絡考察、邏輯分析、傳記研究等，盡量如實地理解、詮釋原典的內在意義或原作者所意向著的原本的意思。「蘊謂」層探問原作者可能蘊涵的意思是什麼，這涉及種種思想史的理路線索、語言表達的歷史積澱、後代詮釋、以及原作者與後代繼承者之間的思維連貫性的多面探討。「當謂」層探問原作者本來應該意謂著什麼或詮釋者應該為原作者說出什麼；也就是在原作者教義的表面結構底下發掘連原作者自己也看不出來的深層結構，藉以批判地考察蘊謂層裡種種可能的義蘊，從中發現最有理據的深層義蘊或根本義理；這層需要詮釋者的「詮釋學洞見」，其目的是要「講活」原典或原有思想，屬「批判的繼承」的階段。最後，「創謂」層則探問，為了救活原有思想，或為了突破性的理論創新，詮釋者現在必須踐行或創造地表達的是什麼；在這層，詮釋者必須批判地超克原思想家的教義局限或內在難題，為原作者解決他未能完成的思想課題，屬於「創造的發展」的階段。⁴

針對上述說法，劉昌元認為：「實謂」的研究涉及其他專門知識，不在詮釋學的正式範圍內；「創謂」若離開了文本內證的支持，

³ 傅氏於1972年開始了有關的構想，並於1984年在台大哲學系針對這課題做了首次的演講。參見傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，《從創造的詮釋學到大乘佛學》（台北：東大圖書公司，1991）頁1-46，尤其頁1。按：大陸學者潘德榮認為傅氏創造的詮釋學「主要著眼於對理解之規則的技術性思考」，見潘德榮：《詮釋學導論》（台北：五南出版公司，1999）頁11。

⁴ 傅偉勳：〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題——從當代德法詮釋學爭論談起〉，江日新編《中西哲學的會面與對話》（台北：文津出版社，1994）頁134-138。按：傅氏較早將第五層稱作「必謂」，自其此文起已改稱「創謂」。

那就等於創立新說，也不屬於詮釋學的工作範圍；「創謂」若仍有文本內證支持，或只是將文本可能的深義揭露出來，那就只屬於「蘊謂」或「當謂」；然而「蘊謂」、「當謂」二者其實界限模糊，並且一樣可以表現「詮釋學的洞見」，不必硬分為兩層。因此他將上述五層簡化為「意謂」、「蘊謂」二層：「意謂」指文本的字面意思；「蘊謂」則指文本可能蘊涵的深層義理，它不必是在作者的意向之內，但必須有脈絡證據的支持。⁵

雖然傅氏曾經表示，創謂層的創造性思維不能從其他四層任意抽離出來；但他的確特別突顯、看重創謂一層，認為該層才真正算是狹義的「創造的詮釋學」。⁶他並強調，「當謂」與「創謂」乃是一體兩面，不過「當謂」仍屬詮釋學範域，至於「創謂」則已有突破詮釋學範域而轉移到思維方法論範域的傾向；而所謂思維方法論也不外是開創性思想或真理的理路（思維進路）反映。⁷可見他所謂「創謂」頗有容許甚至鼓勵自創新說的意味。相較之下，劉氏的修訂稍往文本一端回歸，並對溢出詮釋學工作範圍的一部份「創謂」（即「自創新說」的部份）予以排除，這就提供了另一個選擇。本文的撰寫立場比較接近劉氏，也覺得他的修訂版簡潔明快，運用方便。因此本文所謂「蘊謂」採取的是劉氏的界定，實際上包括了傅氏所謂的「蘊謂」層、「當謂」層以及其「創謂」層當中非屬自創新說的部份。

貳、對荀子「性」與「善」概念的斟酌

根據上述劉昌元修訂版「創造的詮釋學」的理路，底下我們要超

⁵ 劉昌元：〈研究中國哲學所需遵循的解釋學原則〉，收入沈清松主編：《跨世紀的中國哲學》（台北：五南出版公司，2001）頁77-98。按：劉氏文中凡「詮釋學」皆稱為「解釋學」。

⁶ 傅偉勳：〈創造的詮釋學及其應用——中國哲學方法論建構試論之一〉，頁45。

⁷ 傅偉勳：〈現代儒學的詮釋學暨思維方法論建立課題〉，頁136、137-138。

越荀子人性論的「意謂」，進入其「蘊謂」層，將其中潛在著的另一種風貌的人性論重建起來。除了上述傅氏、劉氏所提供的基本理念外，本文的具體方法主要是將荀子關於「性」與「善」概念的特殊定義稍加修訂，然後根據新的定義，將原來的「意謂」轉譯、重構為一個新的脈絡。當然，不管原來「意謂」的脈絡是什麼，荀子一定是根據他所認定的基本事實來構成論述的，因此我們在轉譯原來的「意謂」時，一定要盡量辨認並忠於荀子所認定的那些基本事實。

首先，荀子關於人性的定義主要有兩方面。第一，依《荀子·正名》，性是「生之所以然者」，⁸也就是人天生所具有的，作為生命活動種種表現的來由的東西。第二，依〈性惡〉、〈禮論〉，性又是「不可學、不可事」、「感而自然，不待事而後生」的一種「本始材朴」，也就是任何人隨時隨地都能現成地發出作用，而跟任何進一步學習、操作、鍛鍊和積累（所謂「偽」）無關的東西。前者寬鬆地說倒是許多人性論所共許的人性的基本面向，但後者則是個關於人性極其特殊的界定。在後者的限定下，就只有那些現成的不費力就能表現出來的喜、怒、哀、樂、好、惡等情感、欲望能被荀子看做人性的主要內容了。所以〈正名〉便說：「情者，性之質也；欲者，情之應也」。

荀子對人性概念的特殊定義，可說相當地決定了他最後要走向性惡的結論。但這裡我們不能直接用孟子的定義去修訂它。孟子從道德創造的本心來定義其人性概念，這跟荀子以欲、情為主要內容的人性概念根本是不同的進路。順著荀子人性論的型態來看，可以斟酌的重點在其定義的第二方面，也就是關於「性」、「偽」分際的部份。荀子在〈性惡〉裡說：「不可學、不可事而在天者，謂之性；可學而能、可事而成之在人者，謂之偽；是性、偽之分也」，又說：「夫感而不然，必且待事而後然者，謂之生於偽」。這裡，荀子從可

⁸ 本文凡引用《荀子》，皆據《荀子新注》，台北：里仁書局，1983影印新校本。

不可「學」、待不待「事」的角度把「性」與「偽」截然二分了。現在我們要換個標準來看，眼前「不可學而能、不可事而成」的表現固然是性，但是那些「學而後能，事而後成」的表現也應該有「性」的作用在，否則的話，仍會是「學而不可能，事而不可成」的。

其次，關於「善」的定義，荀子在〈性惡〉裡說：

凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也已。今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王、惡用禮義矣哉！……古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，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。

可見他以人當下呈現的合乎禮義法度的意向、行為的表現（所謂「正理平治」）為「善」，這個關於「善」的外傾性格的定義，跟前述他關於「性」的無關乎「學」與「事」的定義，便雙重地將他哲學中潛在的「性善」的內容過濾、篩除掉了。比起來，孟子在〈告子上〉所說的「乃若其情（按：情即「實」），則可以為善矣，乃所謂善也」便是一個從潛在能力與發展可能的角度來定義「善」。我們若不論這當中跟荀子在理路上的差異，而只擇取其中「發展、實現善的潛力」這點來適度擴大荀子所謂「善」的範圍，便可能發現荀子人性論中也有「性善」的內涵。

總之，我們盡量順應荀子人性論原來的型態與脈絡，不改變原有思想的基本事實，不扭曲原有思想的基本性格，而只在其既有的更動彈性中稍稍擴大其「性」與「善」兩個概念的內涵，我們便可以在荀子原來不以為是「性」的地方找到「性」的內容，也在荀子原來不以為是善的地方找到善的成分，從而發現荀子哲學裡潛在的性善論義蘊。

參、禮義潛存在欲望與情感當中

荀子哲學中，正面的價值由「禮義」這個概念來代表。但《荀子·性惡》說：「聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度」，據此則禮義法度全屬人爲造作，在人性中一無根源。因此牟宗三批評說：「偽禮義之聖人可遇而不可求，禮義之偽亦可遇而不可求，如是則禮義無保證，即失其必然性與普遍性。」，又說：「荀子隆禮義而反性善，其歸也必至不能隆也。」⁹看來這點甚至導致荀子哲學的根本動搖了。其實這只是理解的問題，從蘊謂層次來看，禮義是有根源可說的。這節先從禮義與欲、情的關係說起。

原來荀子所謂聖人制作禮義，並非憑空造作，企圖用外加的強制的秩序來宰制欲望、禁限情感的。荀子說：

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。（〈禮論〉）

禮者，斷長續短，損有餘，益不足……故文飾、粗惡，聲樂、哭泣，恬愉、憂戚，是反也，然而禮兼而用之，時舉而代御……兩情者，人生固有端焉。若夫斷之繼之，博之淺之，益之損之，類之盡之，盛之美之，使本末終始莫不順比，足以爲萬世則，則是禮也。（〈禮論〉）

夫貴爲天子、富有天下，是人情之所同欲也。然則從人之欲，則勢不能容，物不能贍也。故先王案爲之制禮義以分

⁹ 牟宗三：《荀學大略》（單冊本，未著出版單位與出版年月）頁26、27。

之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使穀祿多少厚薄之稱（按：之稱即「是稱」），是夫群居和一之道也。（〈榮辱〉）

跟一般刻板印象相反的是，那就著欲望、情感的現實表現來論斷性惡的荀子，對欲望、情感卻沒有抱持著滅絕的主張和去之而後快的心態，反而頗有一分藉著協調、節制來照顧和成全的苦心，這是有正面意義而值得深思的地方。人生中充滿了許多相反與衝突的兩端，對種種衝突的兩端做出或損或益、或斷或續的交互辯證，最後找到一個可以「本末終始莫不順比」的和諧的安排，這便是荀子所以爲的禮義，便是他心目中可以「養人之欲，給人之求」，可以達到「各得其宜，多少、厚薄是稱」的「群居和一之道」。這裡意味著，禮義並非與欲望、情感的內在動向一無關聯的外來的宰制者；禮義其實蘊藏在欲望與情感的內在結構當中，其實就是當欲望、情感與客觀情境或欲望、情感相互之間有了交會和衝突時，欲望與情感當中所潛在著的恰當的節度與分寸的代表。也就是說，禮義不外是欲望、情感自身所蘊含著的一個內在秩序的顯現。

從這樣的「禮義」概念出發，我們才能充份理解「禮義」何以會跟一個內在性的普遍的「理」的概念關聯起來。難怪〈禮論〉有「禮之理誠深矣……其理誠大矣……其理誠高矣」的敘述，而〈樂論〉也說：「禮也者，理之不可易者也」，特別是〈王制〉更進一步地說：

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也……無君子，則天地不理，禮義無統，上無軍師，下無父子，夫是之謂至亂。君臣、父子、兄弟、夫婦，始則終，終則始，與天地同理，與萬世同久，夫是之謂大本。

這些話都表明了禮義基本上是一種具有內在性的「理」，它雖然在人的文化建構與活動中具體呈現，卻首先必須是內在於人際互動關係

（其實就是欲望、情感往來互動的關係網絡）中的「本末終始莫不順比」的理，並且這個理還是「天地之理」的一環，或者說它跟「天地之理」還是連續相通的。值得注意的是，荀子甚至曾反過來直接將「禮」擴大地視為整個宇宙和人文秩序的共同依據：

凡禮……天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌；好惡以節，喜怒以當，以為下則順，以為上則明，萬變不亂，貳之則喪也。禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也。本末相順，終始相應……天下從之者治，不從者亂……（〈禮論〉）

龍宇純曾根據這段話主張荀子的禮「不僅為人類行為及政治之綱紀，且亦為宇宙天地之本體」。¹⁰這是個值得注意的觀點。不過從前面的討論看來，「理」或「禮」比較是個「律則」的地位而不適合直接視為一個宇宙本體。¹¹所謂「好惡以節，喜怒以當」並不意味著「禮」會主動地超越地掌控喜怒好惡，而只是說喜怒好惡會因著人對「禮」的實踐而得到恰當合度。所謂「天地以合，日月以明」也並不意味著「禮」會推動天地日月，而只是說天地日月因著宇宙本有的內具的「禮（實即「天地之理」）」的存在而運行合宜，或天地日月會因著人們「禮」的實踐而彰顯其意義。因此荀子哲學裡的宇宙本體，比較可能是個自然主義意味的內具律則的「氣」本體；¹²而在這「氣」本體

¹⁰ 龍宇純：《荀子論集》（台灣學生書局，1987）頁70。

¹¹ 張亨也指出，從內容實質方面考察，荀子的禮跟西方所謂「自然法」的觀念是相當接近的。參見張亨：〈荀子的禮法思想試論〉，《思文之際論集——儒道思想的現代詮釋》（台北：允晨文化公司，1997）頁173-183。

¹² 這裡所謂「自然主義意味」只是說它類似於西方所謂自然主義，卻不是說它就等同於西方的自然主義。正如方東美所說的，「中西自然主義彼此之間顯有一大差異：後者恆標榜價值中立；而中國哲人則於宇宙觀及人性觀上無不繫以價值以為樞紐。」，見方東美：《中國哲學之精神及其發展（上）》（台北：成均出版社，1984）頁18。

的運行、開展中所內具的律則就是上面所提過的「天地之理」（一般地、普遍地說）和「禮」（就人文世界來說，或站在人文本位立場而反過來將人文意味的禮擴大地等同於天地之理來說）。¹³

上面這個脈絡，從明清時期本色派氣本論的「理在氣中」、「理在欲中」、「理在情中」、「理在事中」的觀點來看是很自然也很有可能。¹⁴這就使我們可以提高到宇宙觀的層次來理解、肯定「禮義」做為欲望、情感的內在律則的意義與可能性。總之，禮義跟欲望情感的關係不是判然二分以及對立相斥的，在欲望、情感的場域之內就潛存著等待被發現的禮義的結構。這也就是說，做為荀子性惡論的主體的欲望與情感，它自己其實就具有安頓、完成其自身的內在資源。當然，做為內在資源的這個潛在的「禮義」結構基本上只是個「律則」的存在，它自己是不能起來發動、進行生命的自我完成的工作的。那做為發動者的，是底下要討論的心的道德直覺與道德良知。

肆、心有道德直覺與道德良知

荀子所謂的「心」，其所顯然特具的「知」的作用，有一部份是本來就已經被荀子看做「性」的。〈解蔽〉便說：「凡以知，人之性也」。不過這只是指那開放性的無關乎價值抉擇而純屬本能的「知」

¹³ 本文在這點上無法詳細討論。不過楊儒賓已經指出，荀子在本體宇宙論方面，也接受氣為萬物（包括人身）構成的因素；但他的氣是一種準物質、體質意義的氣，雖然還保有一些物活論的成分，卻不能成長、轉化、主動地參與存在之流行；至於可以成長、轉化存在狀態的，乃是人心。參見楊儒賓：《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲所籌備處，1996）頁71-72。

¹⁴ 「本色派氣本論」是我對明清學者羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震等人的氣本論的概括，這派氣本論者主張有限度地看待氣的作用，與同時期其他氣本論者如主張「理與氣相與為體」的王夫之和就著氣本來說心本的劉宗周、黃宗羲等形成了區隔。參見拙著：《理在氣中——羅欽順、王廷相、顧炎武、戴震氣本論研究》，台北：五南出版公司，2000。

（所謂「以知」）而已，而這部分在荀子考慮人性善惡問題上當然是無關輕重的。除了本能的「知」以外，人心種種進一步的「知」和其他表現（如〈王制〉關於人所說的「亦且有義」），便都被荀子歸於「偽」，而無從進入人性善惡的討論範圍了。當然，這只是基於前述荀子的「不可學、不可事而在天者，謂之性」的特殊定義而來的結果。如果跳出這個定義，我們仍然可以在心的種種「偽」的作用中發現到更多可以視為人性的內容。

一、在「爭」、「亂」、「窮」中對善的嚮往

荀子所謂的「心」，在未經陶冶的狀況下，通常是依著「性」的原始驅動而直接表現而已（〈榮辱〉所謂的「人無師無法，則其心正其口腹也」）；此外他也並無《孟子·盡心》所謂「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉」那樣的思路；¹⁵因此荀子的「心」當然不是孟子所謂的天生具有仁義禮智「四端」的道德創造的本心。

不過荀子並不認為人的欲望、情感是一路到底、往而不返的。他不曾悲觀地宣稱，人因欲望而爭，而陷入「亂」與「窮」時，人竟然會繼續喜愛、耽溺於這樣的結果。他也不像韓非子那樣，認為只能將錯就錯地基於人的「自為心」來設計一套反制「自為心」的「利害之道」，此外別無出路。事實上，雖然不承認人有內在而自發的善端，但從荀子的許多論述來看，在一般情況下，一般人對眼前出現的善行和美德仍是懂得肯定、企慕的：

體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人，橫行天下，雖困四夷，
人莫不貴；勞苦之事則爭先，饒樂之事則能讓，端慤誠信，
拘守而詳，橫行天下，雖困四夷，人莫不任。體倨固而心勢

¹⁵ 本文凡引用《孟子》，皆據楊伯峻：《孟子譯注》，台北：河洛出版社，1977影印版。

詐，術順（按：順通「慎」，指慎到）、墨而精雜汙，橫行天下，雖達四方，人莫不賤；勞苦之事則偷懦（按：懦，同「懦」）轉脫，饒樂之事則佞兌而不曲，辟違而不慤，程役而不錄，橫行天下，雖達四方，人莫不棄。（〈修身〉）

高上尊貴不以驕人，聰明聖智不以窮人……遇君則修臣下之義，遇鄉則修長幼之義……無不愛也，無不敬也……如是則賢者貴之，不肖者親之。如是而不服者，則可謂妖怪狡猾之人矣。（〈非十二子〉）

……桀、紂者善為人所惡也，而湯、武者善為人所好也。人之所惡何也？曰：汙漫爭奪貪利是也。人之所好者何也？曰：禮義辭讓忠信是也。（〈彊國〉）

顯然，這種對眼前出現的善行美德以及惡行敗德的一般性的肯定與厭棄是荀子心目中極其普遍正常的，他甚至強調說不這樣的話簡直就是「妖怪狡猾之人」了。看來荀子的意思是，通常人們是在具體的錯誤、混亂中才能察覺其中的不當，並且因而學會認清是非好壞的。這種在「爭」、「亂」、「窮」的現實情境的對照下，一旦遇見具體的善行或善的人格典範便懂得去肯定、企慕的心，容或在強度上比不上許多欲望和情感，或往往後繼無力，卻也已經是一種內在的價值意識和道德直覺（詳下文）的初步呈現了。

二、道德直覺：從「有心求道」到「知道」、「可道」、「行道」

荀子在〈解蔽〉裡討論了心要知「道」所應達到的狀態（或應有的修養工夫），這個狀態就是「虛壹而靜」。荀子說：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜……不以所藏害所將受謂之虛……不以夫一害此一謂之壹……不以夢劇亂知謂之靜。未得道而求道者，謂之（按：謂之，即「告之」）虛壹而靜，作之則。將須道者，虛則入；將事道者，壹則盡；將思道者，靜則察……

「虛壹而靜」的義涵是大家所熟悉的。這裡要強調的是，一個人所以會「未得道而求道」，其動機應該就是來自前述對具體的善行或人格典範的肯定、企慕；而這樣一種「未得道而求道」的心志，則是「虛壹而靜」的工夫的重要前提與必要條件。事實上，正是「未得道而求道」的心志，為「虛壹而靜」提供了價值的定向與動力的來源。具體地說，荀子所要去求的「道」並不是直接就著一個神聖的根源來推出、擴充的「道」，而是前述對社會、人生種種相持相斥的兩端（或多端）的價值損益、協調出來的「本末終始莫不順比」的「禮義之道」；而荀子的「虛壹而靜」，則是一種藏多而能虛，兼知而能壹，時動而能靜的工夫。因此，正是虛壹而靜這種既開放又著實地就著各種情境、方向逐一用心的工夫，才符合了荀子所追求的禮義之道的性質與需要；也只有在荀子那種追求禮義之道的心志的推動、支持下，虛壹而靜的工夫才有其真實具體的意義與著落可言。

荀子似乎是毫無懷疑地認為一旦達到「虛壹而靜」，心便可以充分地吸納、認識「道」。從上面的脈絡看下來，牟宗三把這樣的認識能力判定為「邏輯思辨」和「知性層的認識心」¹⁶是不充分也不恰當的。荀子所謂「道」，是關乎事物、欲望、情感的價值權衡上的「本末相順，終始相應」的禮義之道；因此對「道」的追求就已經是一種價值意識的初步呈現，而對「道」的認知就是進一步關於價值的具體衡量與明確辨認；也因此所謂的「虛則入，壹則盡，靜則察」就不能不預設著、包含著一種道德直覺與道德良知的作用了。

¹⁶ 參見牟宗三：《荀學大略》頁24。

具體地說，既然「道」基本上就是事物價值的一種「本末終始」關係的凝定與呈現，那麼對「道」的認識便也必須同樣經過一種價值的衡量抉擇的過程來獲得。也就是說，既然荀子所謂的「道」並非一種價值中立的客觀的知識或觀念系統，那麼他的「知道」也就不可能只是就著「道」的某一個人為的形式或圖像來依樣畫葫蘆地複製而成的。荀子在前面這一段引文之後接著就說：

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；坐於室而見四海，處於今而論久遠，疏觀萬物而知其情，參稽治亂而通其度，經緯天地而材官萬物，制割大理而宇宙理矣。

這段話接在「將須道者，虛則入……將思道者，靜則察」一段之後出現，我以為正是荀子不自覺地拿初代聖人始作禮義的情景來描繪後代學者「知道」的一幕；因為後者在意義上不啻是對前者的一個主動參與的重演（而不是單純的複製），只不過後者有一個歷代聖人留下來的典範可供參照、取法，所以顯得較容易、較輕省而已。而這段話便清楚表明了：虛壹而靜的心，便是大清明的心，便能對萬事萬物做公平的參稽比觀，進而做出價值的衡量與定位，並制定出合宜的禮義之道來。

三、荀子型「道德良知」的定位

從上面所述，我們便可以說，荀子所謂的「心」，雖然不是自發的道德創造的心，卻一樣是具有道德直覺能力而能夠在種種情境中辨認價值的心。只不過必須強調的是，荀子的道德直覺屬於一種「非通透性（就面對情境當下做出抉擇而言）」的「依他型」的「德性之知」，也就是必須在心的其他功能諸如排比、歸納、會通或上面引文

中所謂的「參稽」、「疏觀」等等操作的配合下才能展現的一種道德良知。¹⁷但這裡所謂的「非通透」與「依他」也並不是做為次等義的貶詞，因為當所需的其他配合因素具足時，這個道德良知的作用仍然是獨立的、完全的。甚至可以說，所謂的「非通透」與「依他」還是基於一個願意對所有相關因素做出全盤的照顧與解決的終極關切而來的一種理所當有的限定，其中恰蘊涵著一份積極且正面的意義。¹⁸美國當代學者默里·斯坦因（Murray Stein）指出，心理學家榮格（Carl G. Jung, 1875—1961）為良知（conscience）指明了一個至少是部份非理性的、不可知的、變動的領域；他據此創用了一個他認為是代表母權的「月性良知（lunar conscience）」的概念，來相對於他所謂代表父權的「日性良知（solar conscience）」的概念。他是這樣描述所謂的「月性良知」的：¹⁹

¹⁷ 過去其他學者類似或可供參考的主張如下：（1）唐君毅指出，荀子的心應是個「統類心」，雖然荀子不說心是善，但依他所謂心能自作主宰、自清其天君以知道、體道、行道上說，則荀子的心實有向上之能。（2）唐端正指出，荀子的心，除了有為善去惡的道德意志，好善惡惡的道德情感和道德願望外，還有知善知惡的道德良知。（3）蔡錦昌指出，荀子的心是一個明智心而不是認知心。（4）吳文璋指出，荀子的認知心，在和聖人之道交集之後，便構成一個知性的道德主體，而可以通神明、參天地。（5）楊儒賓指出，荀子的大清明心除了強調認知的功能外，還具備存有論的功能，亦即它可以定位宇宙；而荀子的知識也不是主客認知型的知識，而是體——知合一的知識。參見唐君毅：《中國哲學原論：導論篇》（台灣學生書局，1980台四版）第四章第五節；唐端正：〈荀學價值根源問題的探討〉，《哲學年刊》3（中華民國哲學會，1985）頁525-535；蔡錦昌：〈荀子的心是個明智心：評唐君毅和牟宗三的說法〉，《從中國古代思考方式論較荀子思想之本色》（台北：唐山出版社，1989）頁55-94；吳文璋：〈論荀子的宗教精神與價值根源〉，《成大中文學報》2（台南，1994）頁185-195；楊儒賓：《儒家身體觀》（台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996）頁75、78。

¹⁸ 這點跟牟宗三從孟學立場所提出的「良知的自我坎陷說」或許是個有意義的對比，值得進一步探討。

¹⁹ （美）默里·斯坦因著，喻陽譯：《日性良知與月性良知——論道德、合法性和正義感的心理基礎》（北京：東方出版社，1998）頁24、105。

就其積極和較精緻的層面而言，它促使我們養育自己，為我們的肉體和本能需要許以場所，讓它們表現出來。它就像一個善良明事的母親，知道如何照料她的孩子，提前估計到他們的種種需要。它關心事情的輕重緩急，鼓勵成長。它督促接納自身的任何部份，避免對它們的最終拋棄。

月性良知強加給自我的職責是獲得完全（completeness）而不是完美（perfection），是為了整體保全甚至從社會觀點看來晦暗低微的東西。與為了崇高的理想而對某些部份愛篤情深、貪圖無止不同，它力主保全所有事事物物。它的目標尤其不在變動和革新，而在保留和平衡。

只從這兩段話來看，我認為荀子以追求「養人之欲、給人之求」的「群居和一之道」為目標的這種非通透性的「依他型」道德良知跟斯坦因所謂的意在「為我們的肉體和本能需要許以場所，讓它們表現出來」和「接納自身的任何部份」的「月性良知」是有相當的交集的。兩者間的這種類似與交集，多少表明了荀子「依他型」的道德良知可以是一個獨立的具有普遍意義的良知類型。

只有把荀子的「知道」看成（非孟子型態的）一種道德直覺、道德良知，我們才能理解荀子為什麼會那麼理所當然地說：「心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道」了。正因為整個過程都預設著一種道德直覺、道德良知的作用，所以人可以從「有心求道」、「知道」一路連續做到「可道（認可禮義之道）」和「行道」的階段；也正因為這種道德直覺是一種非通透性的依他型態的道德直覺、道德良知，所以它必須有個逐步發展的過程並且依賴其他功能的配合，而不能走孟子那種直接反求和直接擴充的路。

那麼我們這裡就不會再有向來所質疑的，也就是剛才已經稍稍

涉及的「第一個聖人如何制定禮義」的困惑了。對歷史上第一個聖人來說，是道德良知使他憂心於種種現實的亂象（〈禮論〉所謂的「先王惡其亂也」），也是道德良知促使他思慮又思慮、嘗試又嘗試、修正又修正，更是道德良知讓他確認最後所找到的的確是個合宜的禮義之道（〈性惡〉所謂的「聖人積思慮、習偽故以生禮義而起法度」）。

伍、綜論荀子蘊謂層的性善觀

一、性善的基本面與積極面及其綜合

從上面所論，我們已經可以整體地說明荀子哲學中潛在的性善觀了。從「蘊謂」層次來看（這點是必須再一次強調的），荀子的「性」，就其表現或作用的內涵來說，可以擴大地包括「情——欲」、與「心知」兩個方面。其中「情——欲」部份一般處在混沌的不見有善的狀態，如果沒有「心知」進一步活動的介入，便將逐漸走向混亂失序（這正是荀子在「意謂」層主張性惡的原因）；可是就在這個「情——欲」的混沌狀態裡面，其實已經蘊藏著一個可以使種種欲望、情感的衝突達到「本末終始莫不順比」的潛在的禮義秩序，這個潛在的禮義秩序跟「情——欲」的混沌狀態是相容相涵的關係，而不是緊張相斥的關係。這裡，這個內在地潛存於人的「欲」與「情」當中的「禮義秩序」便是荀子性善觀的基本面。

再就「心知」來說，除了一般的認知、思慮的功能外，它還具備了一種（跟孟子不一樣的型態的）非通透性的「依他型」道德直覺或者說道德良知。只不過這個「依他型」的道德良知不能（也許更應該說是不願意）直接地、通透地對「情——欲」的部份發出道德律令。事實上它跟一般的認知、思慮作用以及「情——欲」的部份都是相依相涵的辯證關係。它必須依賴認知、思慮的操作性配合，在後者的幫助以及它自己的直覺認知下，才能找出足以調節、安頓情感和欲

望的內在準則——也就是潛存在情感和欲望之內的「禮義之道」，然後進一步做出意志的抉擇和遵行。這裡，這個蘊含在整體的「心知」當中，而跟心的認知功能相依相涵地綜合為一的「依他型」道德良知可說就是荀子性善觀的積極面。

合併上述的基本面與積極面來看，則人在一開始的時候，雖然情感、欲望處於混沌狀態，但在具體的現實處境尤其是現實亂象當中，人的道德意識、道德良知便會逐步呈現，來尋求一個解決與向上之道。從有心求道開始，先進入虛壹而靜的狀態，然後知道，然後可道，然後行道，最後便可以達到情感、欲望恰當合度而與內在的禮義秩序合一的境界。這樣的包括「情——欲」與「心知」兩面在內的人性，雖然不是當下一開始就表現為善，卻充分具備厭棄（所見的）惡而朝向（所見的）善以及一步步確認（所找到的）善和完成（所認定的）善的內在根源與動力。因此我們在這裡要重新斷定，在荀子的「蘊謂」層次裡面確實包含著一個性善觀——一個荀子所不曾意識到卻又是十足荀學性格（而非孟子型態）的性善觀。

是的，這是一個十足荀學性格的性善觀，它不必以孟子性善觀為標準與歸趨，也不必預設著來自孟子型性善觀的認可。牟宗三說：「荀子之學不可不予以疏導而貫之于孔孟」，又說：「荀子之廣度必轉而繫屬於孔孟之深度，斯可矣。否則弊亦不可言」。²⁰然而我們現在發現，荀子人性論的疏導、確立以及展現深度，根本是孟學之外另一個獨立的課題；「以孟攝荀」和「以孟定荀」的思惟只會繼續模糊了荀學的基本性格，和遮蔽了荀學的真正深度而已。原因就在於：它畢竟是不同於孟子型態的另一種性善觀。

二、從戴震性善論來的印證

事實上像上述這樣型態的性善觀並不是一個孤立的例子。在儒

²⁰ 牟宗三：《荀學大略》，頁8、17。

家哲學史上，我以為最能充分表現、彰明這種型態的性善觀的是戴震（1723—1777）。戴震主張陰陽五行之氣便是「道之實體」，而人自陰陽五行所分到的氣——所謂「血氣心知（按：「心知」是從「心氣」延伸出來的表達）」——便是「性之實體」。他認為，做為「性之實體」的「血氣心知」，其自然的作用——所謂「性之實事」——包括了欲、情、知三者。單單從這裡已經可以看出，他的人性論的基本間架跟我們上面所論荀子在蘊謂層的人性論是極為相同的。

從相同的起點出發，戴震進一步發展出相同的理路：一方面，正如一切天地、人物、事為之中皆有其內在的一個個的自然的「分理」一樣，在人的種種欲、情之中也都有其做為「自然中的必然」的內在的理義，事實上欲、情的「不爽失」就是「理」的所在；另一方面，人的「心知」先天就具備辨知理義、愛悅理義的本能，這種本能起初可能處於蒙昧狀態，但只要經由問學，都可以進到明智、聖智的狀態（顯然這也不是孟子道德創造的本心與良知的一路）；以上這兩方面，便是他性善論的主要依據。²¹我們看，戴震說：²²

人生而後有欲，有情，有知；三者，血氣心知之自然也……
惟有欲有情而又有知，然後欲得遂也，情得達也。天下之事，使欲之得遂，情之得達，斯已矣。惟人之知，小之能盡美醜之極致，大之能盡是非之極致；然後遂己之欲者廣之能遂人之欲，達己之情者廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。

單從這段話的理路來看，他等於是在荀子「意謂」層原有的「欲」、「情」之外再加上一個「心知」，用來擴大、補足「性」的內涵；並

²¹ 以上兩段，參見拙著：《理在氣中》，第四章第二節「（戴震）氣本論進路下的心性論」。

²² 《戴震集·孟子字義疏證·才2》，頁308-309。

在同樣要保存、成全「欲」與「情」的關懷下，藉著「心知」中價值權衡與道德直覺的關鍵作用，彰顯了人向上提升和自我完成的可能。而這跟我們前面就蘊謂層重建荀子人性論所採取的進路是完全一樣的。

有趣的是，在宋明理學尊孟抑荀價值觀的後續影響下，戴震這樣的論述竟然出自他對孟子的理解與詮釋。他說：²³

欲者，血氣之自然；其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悅理義者，未能盡得理合義耳。由血氣之自然，而審查之以知其必然，是之謂理義……

又說：²⁴

孟子之所謂性，即口之於味、目之於色、耳之於聲、鼻之於臭、四肢之於安佚之為性；所謂人無有不善，即能知其限而不踰之為善，即血氣心知能底於無失之為善；所謂仁義禮智，即以名其血氣心知所謂原於天地之化者之能協於天地之德也（按：「名其」以下應連讀至此）。

這裡，「欲」、「情」是「性」的「自然」作用，其中內在本有的恰當的節限即是理義；而心知能在操作性的「審查」等功能的配合下自然地辨知此節限，也能自然地愛悅此理義，從而能使欲、情安止於此節限而進到「天地之德」。可以看出，除了主觀上以孟子為論述對象外，這兩段話的內容完全是荀子哲學潛在的性善觀的「戴震版」或者說「清代革新版」。

我們只能說，因為荀子在「意謂」層次雄辯般毫不妥協的強勢論

²³ 《戴震集·孟子字義疏證·理15》，頁285。

²⁴ 《戴震集·孟子字義疏證·性9》，頁306。

述，也因為尊孟抑荀價值觀的強大氛圍，荀子哲學裡潛在的性善觀也就隱秘地棲息在「蘊謂」層裡面，而不易被正面觸及和發現了。然而只要荀子的「意謂」層一日存在，其「蘊謂」層也就一日不滅；只要荀子「意謂」層的話語繼續流布，其「蘊謂」層的隱秘訊息也必然會躲在其背後，幽微曲折地發揮其影響力。這點應當可以解釋上述戴震（以及其他可能存在而值得繼續發掘的）「孟皮荀骨」的論述所以會出現的緣由。而就在這樣的理解下，戴震的孟子詮釋所展現的性善觀的理路，其實恰恰支持、印證了我們上面就荀子的「蘊謂」所建構的另一種性善觀的可能性。

三、從〈大學〉本義來的印證

如果說戴震用明顯的理論脈絡印證了本文所謂「荀子式」的性善觀在儒門義理中出現的可能性，那麼〈大學〉的本義則印證了「荀子式」性善觀在荀子後學思想中吐露端倪的可能性。我在1992年曾經根據荀子「意謂」層的內容和經過嚴格考察的〈大學〉本義重新證成馮友蘭早年提出但屢遭批駁的「大學為荀學說」。²⁵八、九年來，我始終覺得其中還有一個隱微的層次未曾處理。如今終於領悟到，只要把荀子的「蘊謂」層性善觀加進來一起考慮，便可以更明朗更俐落地說明〈大學〉出自荀學了——

從〈大學〉的文體、思想內容、引書現象以及嚴格意義的「大學」

²⁵ 馮友蘭於1930年發表其〈大學為荀學說〉（《燕京學報》7），其後並有轉載或重述。此說雖獲得錢穆的一度贊成，卻也得到唐君毅、徐復觀、戴君仁、陳槃、勞幹……等更多人的批駁反對。其實上述反對者並未嚴格地回到〈大學〉本義，也未公平看待荀學，他們的駁斥只反映了一個時代的學術成見而已。參見拙著：《大學思想證論》（政治大學中國文學研究所博士論文，1992）第三章「大學的思想性格」。

概念的出現來看，〈大學〉都應該是荀子後學的著作。²⁶〈大學〉首先標出一個期望學者（也就是未來的為政者）將來實踐並達到的目標：應向民眾顯明自己光明的德行，藉以讓民眾在效法中得到更新，從而讓整個國家社會達到和諧美好的至善境界。應注意的是，這個稱為「大學之道」的三個項目正是荀子哲學立場下為政和教育的具體做法與終極目標；它們絕不能依朱子的註釋，直接看成八條目的一個濃縮綱領，並理解成「認識、顯明內在的光明本性，同時幫助民眾也認識其本性，讓一切都合乎至善的本性」或其他類似的側重內聖實踐的解釋。

以上述的未來的政治實踐和終極目標為前提，〈大學〉展示了一個鮮明的「荀子式」的從學習到實踐的歷程：（1）「知止」。這不是朱子所以為的「知至」的同義語，而只是「知道要止於至善」、「以止於至善為目標來自我期許」的意思；也就是立志行道，而開始準備要求道的意思。（2）「有定、能靜、能安」。這是在有志於求道、行道的心志的支持下心所達到的一個新的狀態，相當於荀子的「虛壹而靜」。（3）「能慮、能得」。這就是在「定、靜、安」的心境下，在心的認知思慮等功能的配合下對事物價值的認識。配合上下文來看，它正是對「物有本末、事有終始」的一個價值的權衡與認知。事實上如此對事物價值的權衡就是「格物（「格」字的古訓之一恰是「量度」）」；而如此權衡之後的認知（「知所先後」），恰就是「物格」之後的「知至」，也就是「知本」，也就是「知本末終始」，也就是「知禮義之道」——荀子所謂的「禮」不正是「本末終始莫不順比」麼？（4）「誠意、正心、修身」。這三目是根據「致知」的結果來誠意自

²⁶ 這是我在《大學思想證論》1.3節根據前人論著詳加考察的結論。近年李學勤、梁濤等根據郭店楚簡，回歸朱子舊說，再度主張〈大學〉成於曾子及其門人之手；不過他們所提出的材料和論證都還不夠充份，所以我目前仍保留原來的看法。參見李學勤：〈從簡帛佚籍《五行》談到《大學》〉，《孔子研究》1998年第3期頁47-51；梁濤：〈《大學》早出新證〉，《中國哲學史》2000年第3期頁88-95。

修的意思，相當於荀子所謂的「誠心守仁、誠心行義」(〈不苟〉)和「以禮正身」(〈修身〉)。到這裡已經可以看出，〈大學〉的「知止」與「知至」的「知」都不是孟子「道德創造的本心」或者說「知行合一的本體」的「知」，而是荀子所謂「知道」之後再「可道」再「行道」的「知」，也就是我們前面所謂的非通透性的「依他型」道德直覺、道德良知。(5)「齊家、治國、平天下」。這是根據前面三目所修成的德行來為政的階段，其具體的做法正是〈大學〉一開頭就說的「明明德(顯明自己在前面所修成的光明德行來做為民眾效法、跟隨的榜樣)」、「新民(讓民眾在跟隨、效法中得到生命的更新)」、「止於至善(讓家、國、天下達到正理平治、群居和一的至善境界)」。

除了如上所述〈大學〉的核心理路外，〈大學〉其他各方面的細節內容(就其本義而言)也都顯示了跟荀子思想的整體關聯性。²⁷因此可以確信〈大學〉出自荀學。然而其中存在著一個明顯而重大的差異，那就是〈大學〉並沒有任何關於荀子「性惡論」的表述或闡發。這一點我現在的解釋是：〈大學〉的作者，已經自覺或不自覺地從荀子的「意謂」層鬆脫，開始站在其「蘊謂」層重新表述荀子哲學了；當然，它的表述策略(如果有的話)是含蓄的，是不像我們今天這樣明白說盡的。從這點來看，〈大學〉可說是對荀子哲學的一篇極精彩的創造性的蛻變與濃縮。而它的「去性惡論」的新話語，以及其中未曾明說的「荀子式」性善論立場，便對不知情的孟學立場或孟學意識型態學者構成了強烈的吸引力，從而使它在宋明以來被準孟學化(在朱子手上)或極端孟學化(在王陽明手上)而成了儒門的核心正典。宋代以來的儒者沒料到的是，正是因為在〈大學〉當中所隱藏的「荀子式」性善觀和孟子型性善論的性格上、理論上的差異，內在地催化、導致了綿延久遠、曲折多端的詮釋分歧與詮釋論爭，終於使它在儒學史上成了一個最龐大最傳奇的學術公案。

²⁷ 以上詮釋的詳細論證，參見拙著：《大學思想證論》第四、五、六章。

結語——兼談儒家的兩種性善觀

上面我們所呈現的，可說是個改頭換面卻又似曾相識的荀子。似曾相識？是的，它仍是荀子，只不過它是隱藏在深層「蘊謂」中的荀子罷了。事實上它跟「意謂」裡的荀子，是相涵而並存的關係；假如我們已經清楚這當中「意謂——蘊謂」的關聯與分際，那麼就直接說它是荀子也未嘗不可。不妨說，雖然為了對治時代亂象，荀子應機地在「意謂」層提出他的「性惡版」人性論來，但是，「只要有機會」，他應該也會適時地重新提出如同上述那樣的「性善版」人性論來吧！我們甚至可以說，從後宋明理學的今天看來，這個隱藏在荀子「蘊謂」層裡的性善觀，可能才是荀子人性論更道地也更普遍性的表達呢！

的確，如果改從荀子「蘊謂」層的性善觀來看荀子哲學在後代的繼起與發展，我們便會看見一幅比過去所以為的更明晰更豐盛也更壯闊的荀學流衍的圖像——上一節討論過的戴震思想與〈大學〉本義便是最好的證明。²⁸尤其重要的是，我們還會更容易說明：為何重新發現、描繪這樣一幅壯闊的荀學流衍圖像並不是什麼有損於聖賢學問和聖人教化的壞事。²⁹

是的，把〈大學〉、戴震以及其他更多的儒家典籍說成荀學並非儒學的損失。從荀子「蘊謂」層的性善觀來看，荀子的人性論其實一樣是一個理路完整的健康的人性論，它跟孟子的人性論不但不是一黑一白、一醇一駁，甚至不是一主一從、一正一別。事實上，它自

²⁸ 以〈大學〉和戴震思想的曲折表現為例，我相信類似情況而尚未被辨明的荀學文獻一定還不少，它們不是被誤判為「孟荀綜合」就是被籠統地看做孟學文獻，這就模糊了整個儒學史的圖像。因此這的確是一個重寫荀學史同時也就是一個重寫整個儒學史的極重大的新課題。

²⁹ 當年我的《大學思想證論》所遇到的一個質疑正是：「〈大學〉若真被證明是荀學的話，它原來的價值和地位就都要失去了，這樣的研究值得去做嗎？」。當然，這是站在護持聖人之教和尊孟抑荀的立場上所產生的憂心和質疑。

己就是一個具有獨立價值與普遍意義的人性論類型，它可以跟孟子的人性論並列而一起被看做儒學史上兩種同樣正當的性善觀。應該說，一旦跳出宋明以來尊孟抑荀的價值觀（或意識型態），我們便能重新看到，孟、荀二子的人性論（或者乾脆說成兩種性善觀）是儒家思想史上對等並重、互有消長卻又始終互補並存的兩個基本典範。³⁰我們甚至會發現到，荀子的人性論（從蘊謂層來說，就是有意調節、成全一般人情、欲望並基於一個依他型的道德良知而時時借重於認知思辨功能的性善論）在許多地方都比孟子的人性論（基於一個自人情逆返上溯方可體證而得的道德創造本心的性善論）更能貼近近、現代社會的一般思潮以及一般人的基底意識和自我圖像。

當然，我們已經太習慣於尊孟抑荀的價值觀了，我們甚至會拿「一個正確的人性論就應該是唯一的一個放諸四海而皆準的人性論」這個想法來合理化這個價值觀。不過這樣的想法只是個迷思而已。身為心理學家卻又遠遠超越心理學研究視野的榮格，在《心理類型》一書的導言中提到，他在多年治療心理症患者的經驗中發現，人類心理有內傾、外傾兩個顯著的類型：內傾型把自我和主觀心理過程置於客體和客觀過程之上，客體只是次要的甚至只代表主觀內容的外在標記和做為情感的體現；相反的，外傾型把主體置於客體之下；而客體對於主體可說具有高度甚至決定性的意義，彷彿成為絕對的決定物，成為生命的特殊的目的或命運。榮格強調，人們總是傾向於從自己所屬的類型來了解一切；麻煩的是，人們又都會透過自我補償作用而獲得另一個次生的類型，從而使得每個人的類型屬

³⁰ 林義正根據先秦儒學流衍的情況就已經指出，「孔子思想裡明顯有仁／禮，仁／智，學／思，文／質對待之言，乃是針對弟子各有偏向而思加對治，以期合乎中道、互補之意。儒學發展至孟子始向內傾、主仁事天，採返思之路，及至荀子終向外傾、主禮制天，採積學之途，思以對治，此儒學流衍本身亦在無形中走向了互補之路。後世重孟學、輕荀學，實不知先秦儒學發展之機制也。」見林義正：〈先秦儒學流衍的再探討〉，《先秦儒家思想學術研討會（論文集）》（台灣大學哲學系，2001）頁12之20-21。

性模糊難辨，這就造成許多不必要的衝突與難局。榮格在這篇導言的開頭乾脆引用了德國詩人暨思想家亨利希·海涅（Heinrich Heine, 1797—1856）的一段話：³¹

柏拉圖和亞里斯多德！這並不僅僅是兩種體系，他們也是兩種截然不同的人性類型，從遠古時代以來，這兩種類型就在各種喬裝的掩飾下，或多或少心懷著敵意地互相對峙著……儘管名稱各異，但在本質上我們所談論的卻始終都是柏拉圖和亞里斯多德。靈視的、神祕的柏拉圖式的性格……實用的、有序的、亞里斯多德式的性格……

顯然，榮格上述論述應該包含著這樣的意思：人類既然分屬內傾、外傾兩種心理類型，並且各自基於自己的類型去理解這個世界，因而理所當然地也會出現以柏拉圖（前427—前347）、亞里斯多德（約前384—前322）為代表的兩種不同的哲學體系和人性論（當然，這裡所謂「兩種」，只是最基本最寬泛地說）。值得注意的是，榮格、海涅在這裡都是平等地描述、對待「內傾的、柏拉圖式的」以及「外傾的、亞里斯多德式的」兩種類型的。

那麼，我們為什麼不能也平等地看待儒家傳統裡大致分屬於內傾型、外傾型而可以跟柏拉圖、亞里斯多德相對應（雖然具體的內涵與相對的分際各有不同）的孟子、荀子兩種典範呢？《二程集》中編為「二先生語」的一段話說：「蓋『生之謂性』；『人生而靜』以上不容說——才說性時便已不是性也」³²；把這段話關聯到榮格的「心理類型」來看，我們或許可以得到這樣的理解：所有的人性論作者都

³¹ 前面的介紹與本段引海涅文皆見榮格著，吳康、丁傳林、趙善華譯：《心理類型》（台北：桂冠圖書公司，1999）的導言部份。按：所引海涅的一段話出自其《論德國宗教和哲學的歷史》一書，該書有海安譯本，北京：商務印書館，2000。

³² 《二程集》（台北：里仁書局，1982影印標校本）頁10。

免不了受到天生的「心理類型」的限制，因此每一種人性論便都只講一種「心理類型」所能看到的人性觀點。不妨說，既然人的心理天生不是孟子型就是荀子型的人（就儒家的視野來看，並且寬泛地說），因此有些人天生就適合並需要孟子型的人性論，而另一些人則天生就適合並需要荀子型的人性論。在傳統一元價值觀為主的時代，每當一個人性論類型成為主流的時候，總有原屬另一型人性論的人不是終身委屈自己就是終身不認識自己。如今應該是跳出一元宰制式的價值觀的時候了，就讓孟子、荀子兩種同樣具有正當性的人性論或者說兩種互相尊重的不同性格的性善觀去分別服務它的「選民」吧！

在即將寫完本文的時候，我偶然翻到馬浮（字一浮，1883-1967）回答弟子的一段話，這段話跟本文的論題正相呼應：³³

問：「近人著書，有以荀子主性善者，此說如何？」先生曰：「此人用心可取，但荀子實是主性惡。荀子重人為、重學習，雖骨子裡已認性是善底，然荀子自己所謂性確是不善。蓋孔子言性，兼天命與氣質而言；孟子單拈出天命之性來，故道性善；荀子只說氣質之性，故主性惡。氣質之性，人各有偏正，須學習變化以復其初，故荀子主性惡亦無礙。切不可荀子所謂性即天命之性，此處須辨別清楚，方不致差忒。且古人所謂惡，乃過與不及之名。周子《通書》曰：『性者，剛柔善惡中而已矣。』故性無不善，惡則指氣質過與不及而言。荀子錯誤，正因為他不知天命之性，亦不必曲為之辯護也。」

這恰好是半世紀前學界觸及荀子哲學的「蘊謂」的一個例子。問者口

³³ 馬鏡泉等校點：《馬一浮集·問學私記》（浙江古籍出版社、浙江教育出版社，1996）冊三，頁1141。

中那位「近人」所謂的「荀子主性善」，以及馬浮答語中的「（荀子）骨子裡已認性是善底」可說就相當於本文所謂荀子「蘊謂」層裡的性善觀了。可惜的是，馬浮在尊孟意識與宋明理學既有理路的限制下，最後仍然退回到荀子是「錯誤」的以及「不必曲為之辯護」的結論裡。當然，這樣的論斷，跟整個時代的主流價值觀是一致的；那部「以荀子主性善」的另類著作也就不得不在上述這般的言談論斷中逐漸湮滅了。