

# 以道心與人心揭示荀子之倫理學基礎

陳士誠\*

## 摘要

荀子人之情性乃可被詮釋為人主觀的致惡動機，禮義乃人客觀判斷善惡之準則。然二者皆不能決定人如何行動，因為人仍舊可拒絕或接受之，此荀子由心擇之義表示人可對情性與禮義作出肯可與否。依此，其所謂人心也者，乃在一作出自主抉擇的主體。然心另有虛壹義，此表無蔽於一見而害另一見；如是，各選項能被設想為非原初地相互否定，而是並群於心中，從而人能設想倫理抉擇之可能性，這值得一道心之名。道心乃表人心之圓滿義，不偏一物，情與理不互傷。如是人心所表之能擇義即能被理解，人被評為善或惡之可能性依此亦可得到說明。

**關鍵詞：**致惡動機、抉擇、虛壹、道心

---

\* 陳士誠，南華大學生死學系副教授。

投稿：112年2月15日；修訂：112年8月21日；接受刊登：112年8月30日。

## On the Foundation of Xunzi's Ethics in the Dao-mind and the human mind

Chen shihchen\*

### Abstract

Xunzi's emotional nature of human beings can be interpreted as their subjective motive for causing evil, while rituals form the objective criteria for humans to judge good and evil. However, neither can determine how people act, because people may reject or accept them. Such agreement or disagreement with the emotional nature or ritual are expressed by Xunzi's concept of mind as an ability for decision. Therefore, what he names "the human mind (*renxin*)" is nothing but a subject to make a decision by oneself. However, there what one might label a "privative" (or "negation as unbiased," *xuyi*) meaning of *xin*, a mode of the mind that is not blinded by one perspective towards another perspective. In such a state the mind does not conceive the options for action as primordially opposed but as co-existing side by side; this allows us to conceive the possibility of moral deliberation. This is worthy of a name of Dao mind. The Dao mind means the perfection of human mind, not biased towards one thing, and emotions and rational principles do not hurt each other. In this way, the ability of the

---

\* Chen shihchen, Associate Professor, Department of Life and Death, Nanhua University.

human mind to choose (specifically to choose justice) can be explained, and the possibility of judging someone good or evil also explicated.

**Keyword:** Motivation for causing evil, decision, negation as unbiased, Dao mind

## 以道心與人心揭示荀子之倫理學基礎\*

陳士誠

### 壹、本文之目的以及當代荀子學研究的一些說明

朱子在其〈中庸章句序〉中援引《古文尚書 大禹謨》中道心人心之二心說，然閻若璩指〈大禹謨〉乃偽經，此二心說「至魏晉間竄入《大禹謨》……有宋程朱輩出，始取而推明演繹。」<sup>1</sup>到當代，這二心之研究有轉到朱子身上之勢。<sup>2</sup>然荀子在〈解蔽〉述《道經》有「人心之危，道心之微」說，它不見《荀子》前的《論語》與《孟子》，雖自謂出於《道

---

\* 本文之撰寫乃在 111 年度國科會專題研究計畫（論德行自主與儒學德行論之奠基問題，計畫編號 MOST 111-2410-H-343-006-MY3）之補助下完成，特此致謝。另外，在三位評審人之建議下本文能得更完整的論述方式發表，筆者在此表示由衷感謝。

<sup>1</sup> 閻若璩：《尚書古文疏證 卷 2 第 31，上冊》，頁 124。

<sup>2</sup> 見李明輝：〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉、〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（下）〉；又如林月惠：〈朱子與羅整庵的「人心道心」說〉。然若把道心人心只限在朱子之討論上，會忽略哲學史上同時期陸象山對此問題之重要見解，他承孟子把人自主放失良心理解為人在主體上的惡根。人心之惡非能從被動的現象說明，其若為惡的，須是從其放失良心那種自願性的自主上說，有云：「人孰無心，道不外索，患在戕賊之耳，放失之耳。……苟知其如此，而防閑其戕賊放失之端。」（《陸九淵集 卷五》，頁 64）對這論題之詳細探討，見拙作〈陸象山以二心為一之自我論人之善惡〉。象山對二心概念有深刻的理解，在其中，善在於人依良心自主而行，惡則在於人自主於違逆良心，見該文節六及節十。象山與荀子於此的差異只在於前者持仁義內稟於良心，後者雖則持仁義外在，但卻在道心之不偏蔽中以道家方式證立禮義之正當性，在人之善惡上，皆以人心之自主為核心，而非氣稟之無意識遮蔽。筆者此關於象山二心之論文乃在國科會專題研究計畫（MOST 109-2410-H-343-008-MY2）之補助下完成，而本文則承此從象山往先秦追尋儒家二心之源頭，確定是荀子之見從而穩定儒學二心概念之哲學史連結。由是本文亦是此計畫之延申，特此感謝國科會之支持。

經》，但此經不知出自何人何時，故亦可暫說其〈解蔽〉乃開儒學二心說之先河者，實情如何，有待學者之考證。然當代對荀子的許多批評，乃出自於未能發掘出這二心概念之內涵。於荀子，人心乃表心之思慮選擇義，道心則表心之不偏執義，它們皆非孟子那性分不容己的良心。故若以良心為準研究荀學而不承認其道心義以及思慮選擇之人心義，此難與荀子文本有一致性，更會把那不偏執的道心只理解為認知的，把人心在那交替可能的思慮選擇中變得不可信賴，從而便使荀子學失去對倫理價值的說明能力；然實況卻非如此。任何以單一的主體性概念而欲對倫理價值作出較完整的說明，乃難於成功，因為這所謂完整包含對其正當性之證立以及人對待這價值表象之態度（對價值之選擇），因為這卻需對作為價值行動者的人分別從其兩個自主性概念進行。<sup>3</sup>在本文，道心之解蔽概念負責前者，人心之抉擇概念負責後者，而這二心仍需在一統一中被理解，否則這倫理價值證立後，人對之態度卻成無關的他者。本文即藉在這荀子詮釋中的二心概念揭示其統一以說明倫理價值如何可能。這即涉及兩自主性之概念：心在不偏的解蔽中讓各倫理價值並陳而為人心之可能選項，此乃道心解蔽之自主；而人心對之依其肯可與否作出選擇，此乃人心之抉擇自主。兩種自主性乃人作為道德實踐之所以可能之最高條件，因為只在其統一中，倫理價值之評價才能哲學地被說明。揭示此，即本文的第一個目的，它屬於倫理學的。以下說明本文第二個目的，這是哲學史的。

<sup>3</sup> 道心與人心在《荀子》中明顯是一重要的、清楚的而非一邊緣的概念，理由是，道心一詞固然只出現一次，但一個詞，並不因出現次數少便可隨意看輕其中的意涵，因為我們是要對這詞在其文本脈絡中所隱含的內涵進行詮釋，而不是做訓詁。實情是，荀子在〈解蔽〉一開始即對道心與人心作說明，謂「蔽塞之禍」以及「不蔽之福」，而蔽與不蔽乃在於知道，而道即關連於心：「何謂衡？曰：『道』。故心不可以不知道」，這知道之心是道心。知道在於心，進而再說：「人何以知道？曰：『心』。心何以知？曰：『虛壹而靜』」，這就是荀子對道心這概念之直接解析。至於人心的解析就更多，這裡就不展開，甚至可以這樣說，整個〈解蔽〉都是為說明道心、人心這兩個概念而撰寫的。

在當代，徐復觀少見地點名其友唐君毅，對其道心之看法有所不滿（2005：148），徐復觀乃以孟子為準看荀子之道心，而唐君毅卻以道家為準，是時對荀子二心之理解已出現分歧：或是以孟子為準，或是以道家為準。當代興起的新荀學中（如劉又銘及何淑靜等，見節五）有主張荀子學其實隱涵孟子性善論之支持，但亦有主張這其實關乎道家之概念（潘小慧等，見下文）。在本文把道心與人心作出詳細分析後，他們之爭論可得到有意義的平息。只要把荀子文本中道心與人心兩概念作出區分，且把其中的倫理學意涵說明清楚，這些爭論便可解。此乃本文撰寫之第二個目的。

唐君毅支持荀子〈解蔽〉中二心說所涵的哲學意義，更指其道心乃道家式的。<sup>4</sup>以道家理解荀子道心之概念亦見潘小慧，她解析荀子虛壹而靜之虛時便直指虛乃「源出於道家，尤其是莊子。莊子言心齋、坐忘和唯道集虛……。」（1998：525）徐復觀反對其友此說，以為荀子義理上只能有一人心而別無道心一義：

<sup>4</sup> 荀子在〈解蔽〉使用道家概念如虛壹而靜之道心，藉此以明人在諸價值表象前不偏袒而兼容。此已為唐君毅所知，而潘小慧更給予「解蔽心」一詞以明此，指虛、壹與靜並稱此解蔽心之三大功能（〈荀子的「解蔽心」—荀學作為道德實踐論的人之哲學理解〉，頁524），並把這解蔽心與理性、認知與自主結合，並謂相當於理智與意志，乃「以心治性」，「化性起偽」之心（見其〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，頁47）。然而，潘氏視這〈解蔽〉中的道乃儒家的規範性禮儀，如是便有〈解蔽〉之道究竟是儒家所言之規範性禮義還是道家軌約性解蔽之問題。潘氏這觀點同為李滌生所持，他一方面視道為儒家規範性禮（見氏著《荀子集釋》，頁483，註1），但另一方面又說道心為道家的，其中道心、大清明心只從功夫修養上而非心之本義說。（頁487，註15）。禮儀在荀子，乃聖人所作者，眾人不能生而有知，乃需習而得有；但〈解蔽〉中之道，連繫到虛壹，荀子直謂其「生而有知」，故此虛壹之道，決非一般儒家既成的、規範性的禮儀可知。此道，只是作用性的，軌約性的，其中「禁非道」不是規定人不可違反某具體的禮儀，而是不許人蔽於一曲之謂，要人兼容而已，不兼容是不可以的，這才是所謂「禁非道」。〈解蔽〉中的「知道」、「可道」與「守道」皆需如是詮釋，是下文節十、十一所謂二物不相害的中道，非應用於社會上的特殊的禮儀，特殊的禮儀需要學習，不能「生而有知」。在此，若把這道視為特殊的禮儀，便與「生而有知」之說相衝突，亦不符虛壹之概念所表的兼容。然而，這不表示在這虛壹心之道家意涵下就變成對善惡無所感，莊子也可言虛壹，但卻也嫉惡如仇，故亦有云「彼竊鉤者誅，竊國者為諸侯」（《莊子·胠篋》），此暗含莊子以自己特有的方式對作惡者所作出的嚴厲批評。

心與道為二物，不能有後來「道心」的觀念。(徐復觀，2005：148)

徐氏謂道心實只人心，表心「之認識狀態上來說的」，謂此心「為能慮能擇，乃就其認識能力一方面而言。」而道則「完全是客觀的」(頁 148)，所謂客觀的，乃標準「來作權衡」(頁 150)。此道，乃生於聖人，乃外在而表示為有強制力的既成禮義(頁 150-151)。但唐君毅卻注意到〈解蔽〉中荀子引入莊子思想為助，道，非只涉現成的禮義，亦表心之不偏執義，力反徐復觀與牟宗三等把道心視為認知的(見節十一)，主張此心乃實踐的，故謂：

正置而不偏傾，則於此一彼一，皆能兼知，而兼照見之以成其清明也。(唐君毅，1991b：495)

此有近於道家之心，應而不藏，故能忘，去成心以「游心於當前所遇之天地萬物之中之道也」。此道心虛而能藏，故能有志，而不「執於所藏而化為成心」(頁 448-449)。故依唐氏理解，荀子之心，依人心者乃藏，依道心者乃無執人心之藏，筆者稱為無蔽。

此人心乃作出選擇之主體，在本質上就與不偏執之主體區別，而非存有上的差異，也非只不同特質，而只是為著說明人在道德選擇之行為，以及人本可無偏執地看待事物而來的主體性解析。唐君毅深知此義，詮釋《荀子 解蔽》之「……心不知道，則不可道，而可非道」，乃把「可」釋為「肯可」，肯可與否乃在人心之決定，釋此心為能肯可道，或肯可其否定，即肯可非道：

「肯可道」，亦能「肯可非道。」(頁 445)

這心有肯可之能，表示人對道或非道作出肯定或拒絕之能力；然在這交替可能中卻暗示出荀子倫理學所蘊涵的抉擇自主。徐復觀對〈正名〉之「可」，亦直解為選擇：

可，即是前面所引的「情然而心為之擇」的「擇」。心有選擇的能力；但它所選擇的並不一定是合於道的。（徐復觀，2005：148）

心，指人心，表能擇者；此能擇之概念乃在道與非道間，因而是倫理之抉擇，隱含某種自主性，徐氏稱此為「主宰性」（頁 147）。在荀子之心有選擇能力上，徐唐二人相當，只是徐氏主張此心之選擇只表認知義而非實踐義，且只隨文解釋一下，無意發掘荀子之心在選擇義中有何重要的倫理學意涵。

徐復觀對荀子之批判，與近代的中國哲學工作者忽視道德抉擇概念之自主性有關，這自主性常與孟子仁義禮智根於其中的良心之自律自主性所混淆，其實這兩種自主性乃不同的。佐藤將之已見到當前之荀學研究已漸見脫離孟子學的籠罩，走出自己的道路（見註 6）。首先，荀子之人心作為抉擇主體，並非孟子之良心，良心自主乃關於規範正當性的證立問題，而抉擇心乃關於規範之選擇問題，二者處理的問題不同，自難有可比性。<sup>5</sup>但徐復觀雖知荀子的心有主宰性，但當看到這主宰乃關乎中理與不中理之選擇時，反而就這選擇中的交替可能來批判荀子的心「並不是可以信賴的」（頁 148）；但當說到孟子良心的主宰性時，卻謂它「即是心的仁義禮智來主導人的行為，這是可以信賴的。」（頁 147）孟子的良心自主可以信賴，荀子的人心選擇則不可以，皆因在前者的主宰性乃表心即於仁義而使之有正當性。在後者，主宰性只表中理與失理間所作出的非強迫下的自主選擇；但既有選擇，理，就只能是一可能選項而非

<sup>5</sup> 此亦見劉振維：〈荀子「性惡」說芻議〉，頁 72。



唯一選項；如是，相較於良心自主，人心之選擇自始乃總在交替可能的不確定性中被理解，而非如良心從性分不容己之必然說。這種依孟子良心概念為準所推衍出的批判，一般地存在於同時期的學者。在勞思光對荀子之詮釋中亦隱含著這以孟子良心為準的批判。

勞思光評荀子為「失敗之儒者」，其理由乃荀子「不能見心性之真，故立說終失敗。」（《新編中國哲學史一》，頁 343）但勞氏也如徐復觀般看到荀子之心有選擇之主體性，心乃「能『擇』者。……同時亦表道德意志（因能作選擇）。」只是這選擇的心，非一「生『理』之心」（頁 337），因而不是一「道德主體」（頁 338）。人之道德抉擇雖不在良心概念之中，在對人之實踐理解上有其必要性，因為人就算知其所應為者何所是，但其人仍可自由抉擇不依之而故意違仁背義，且正因為人可作出如此的選擇，人才是可責的。若這抉擇完全是隨意的，或者是一般所謂隨機選擇，它不涉及自主性，這種隨機選擇即無責任問題。如是理解，即是區分二心在倫理學上之奠基處。

這違仁背義之說明，乃在《荀子·性惡》中把小人之為小，歸因到其「不肯為君子」之不肯上；此不肯乃暗示出人之為惡乃出自人自己之思慮，是人自己選擇如此。人之肯某事與他不肯間之可能性乃表其人之態度，這即外顯為自主的選擇。如是，小人者，非因無意識般為氣稟所蔽而致，而是他自己不願為君子。

人能在道德上被評價，需歸於到其人之自主決定上，因為如是才能說其行動是他自己的，而非他者的。進而，不論評之為善的或惡的，這被評價的行動也只在其親履上，而不能由他者代替，因為他本人才能是接受評價者。如是，若要證立此，需要詳細說明道德評價所依之準則如禮，以及人是如何倫理地面對禮一人是以肯可與否之抉擇來面對，這即涉本文節二到節九所言之人心之概念，包括天、禮，學習，化性以及對

抉擇自主性之解析。然人心之概念不足以說明道德評價，而需道心不偏地把價值呈現，本文在節十到節十二即說明這道心之概念，並解析道心之無蔽以及人心如何能在其中選擇，也即是，解析二者間的統一如何可能。首先，荀子面對的乃是要處理傳統遺留下天的角色問題，說明它何以不能承擔起對人在價值上的解釋。這即下節之論題。

## 貳、荀子以無意識自然理解天在倫理學上的必要性

牟宗三在其《荀學大略》之節二中大篇幅討論荀子之天乃無意志而屬自然概念，然荀子何故以自自然而非天志來理解，他並未提供一倫理學的解析，這只表示在文本詮釋上的一個既定觀點。此解析由唐君毅所提供，他把此天之自然義落在儒者求諸己義一起解讀，有云：「君子求諸己，即盡其在己之義。……固只本于天之常行之規律……而亦本于儒者求諸己，盡其在己之教」（唐君毅，1991b：443）荀子所言之順人性或順禮義，雖說皆人自己之意欲所為，但與一般儒者只從善言盡己不同，因為在荀子，也從惡言與人自己的關係；善與惡乃倫理上的價值謂詞，只能屬人自己。此善與惡皆屬己一說，乃與天處於一排斥的關係，因天總與人有別而為一在其外的他者。荀子拒絕天在倫理問題上的參與，乃是價值之屬己性所衍生而出的一個當然結論，人之行為及其結果乃要自己為之，不與天相關，有云：

自知者不怨人，知命者不怨天；怨人者窮，怨天者無志。失之己，反之人，豈不迂乎哉！（《荀子·榮辱》）

荀子此說，有承繼孔子「不怨天，不尤人」之人文思想，但荀子更徹底把天完全推到作為人之他者之自然上理解。曾振宇以《荀子·宥坐》「為

善者天報之以福，為不善者天報之以禍」指荀子之天有賞罰之宗教義，（2007：73）然其實〈宥坐〉所言天報以禍福，非出自荀子（如在《論語 子曰》有「天喪予，天喪予」，在〈述而〉有：「天生德於予」之說。）只是曾氏誤讀了在該篇所記載子路問孔子之語為荀子本人之說而已。荀子直接地純以人之行動來理解倫理價值，天之任何人格性之排除，乃是為一致這倫理價值之理解所推衍之結論。這即表荀子何以視天為無意識的自然之倫理學理由。

荀子在把天之意志排除中說出有名的「天行有常，不為堯存，不為桀亡。……彊本而節用，則天不能貧。」（《荀子·天論》）天自有其本身之運作，不負起人世間成敗與善惡。人世間亦自有其本身之運作，二者乃獨立於對方者。在這相互獨立性中，人之敬重這倫理價值只揭示在其自己身上，不在他者，故云：

故君子敬其在己者，而不慕其在天者。（《荀子·天論》）

荀子持天之自然義，其貢獻乃在與天之徹底分離中把倫理價值只置於人自己身上而不假手他者，只屬己；天即一他者，在價值歸屬問題上當被排除，這是把天理解為自然之倫理學基礎。

在此倫理學基礎上，便可說若謂有神明，神明乃依於人之善德而有「積善成德，而神明自得」之說（《荀子·勸學》）；如天之高，乃人推其為高，而非其自高自厚：

天不言而人推高焉，地不言而人推厚焉。（《荀子·不苟》）

這推高推厚，乃贊美之詞，人所賦予者，非其本然如此。同理，說某人為惡的，乃在價值上貶抑之，此貶抑亦在於其人自己所做出的行動上，一如其性善者偽也一樣。這行動所屬乃只於行動者自己，善或惡之評價

乃只因這屬己性才能被賦予其上。把善惡評價從屬己上理解，則只能視天為自然的而無關價值，這天之自然解析乃在倫理學上有其必然的根據，而不只表一既定的觀點；由是，荀子從自然理解天乃得到一倫理學的證立。

倫理評價之所以能施於人，乃在於人之親自踐履；荀子所論之善與惡乃在這理解方式中進行。他所批評孟子人性之善，其所謂善，根本與孟子不在同一層面上，後者在道德的純粹意識層面，孟子的良心就是純粹的道德意識，因為他不預設心以外的其它目的為其前提，良心並非在諸目的下作出道德選擇之主體。又如孔子「我欲仁斯仁至矣」（《論語·述而》）亦是，因為這只表示在仁於欲仁之中而來，中間沒有挾雜意欲不仁之選擇，從而可理解為一純粹意識。而荀子之人心在行動之踐履層面上，其行動則包括思慮與選擇。

要理解荀子性惡之意涵，先要與孟子性善之論題作出明確之區分。在孟子，意欲內涵仁義，其善乃與惡無對；在荀子則否，善與惡總互對。

## 參、情欲乃表人性之動詞義

依上節，荀子把倫理價值置於人之親履上，善與惡皆置於其自身之親履，這表示：善與惡皆不在其性。在荀子文本中有把惡一詞直連結性一詞，所謂性惡，這造成荀子主張人性本身為惡之印象。<sup>6</sup>荀子性惡之概

<sup>6</sup> 劉振維用心地收集自胡適以來中港台十餘位持性本惡之論者，見氏著〈荀子「性惡」說芻議〉，頁 58。視荀子為性本惡之論者甚多，如王楷，見氏著：〈性惡與德性：荀子道德基礎之建立——一種德行倫理學的視角〉，頁 94。不過佐藤將之指出這以性本惡論述荀子思想的論文大幅減少，懷疑由新儒家把性本惡歸到荀子身上的研究不斷出現之故（〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，頁 91-92）。筆者相當關注上世紀九十年代所開展的所謂「當代新荀學」，在本文初已援引所謂「當代新荀學」共十二件研究成果，由蔡錦昌：《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》（1996）到王楷：〈論荀子道德主

念在各篇皆有，但性惡一詞，只出現在其〈性惡〉篇中。<sup>7</sup>牟宗三已理解到不能如是看待荀子之性惡概念，因為就「此動物性之自然生命，剋就其本身之所是而言之，亦無所謂惡」，人之惡乃與人對其性之態度相關，進而依荀子順一詞以明人之惡：「惟順之而無節，則惡亂生焉」（2003：194），但又何謂順，這卻是值得探討者。<sup>8</sup>

順，乃謂人對禮或人欲之意向，在荀子，人既可意向（順）於禮，亦可意向（順）於人欲。然而，於荀子，順之意欲乃外在於禮或人欲，兩者只是人順之或不順之的對象；這與孔子有異。孔子在論及仁與意欲之關係時，仁乃內在於意欲中，有云「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》），此與孟子言仁義禮智根於心同（《孟子·告子上》）。荀子反對孟子性善說即反對此內在說，而主張人因為缺乏善才能說欲為善，求善皆因缺善，如缺錢而願富等；對善之意欲，與被意欲之善，乃互為外在，有云：

凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。……今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也；性不知禮義，故思慮而求知之也。（《荀子·性惡》）

---

體的動力機制》(2018)，見本文〈引用文獻〉一節。另有探討何淑靜、鄧小虎、潘小慧以及路德斌之研究成果，合供十六件。

<sup>7</sup> 荀子在〈正名〉分別性、情與欲，但三者並非獨立彼此的概念，情與欲並非性以外的它物，而只表示性之實質的與相應於人類特質的概念，如貪欲或色欲之類的，故鄧小虎視之為性之第二義，可參下節七註15。性惡一詞雖只出現在〈性惡〉，但情與欲在《荀子》中所扮演誘人為惡之動機義幾乎各篇皆有。如在〈正名〉有云：「故欲養其欲而縱其情，……雖封侯稱君，其與夫盜無以異。」

<sup>8</sup> 徐復觀也知「問題全出在順是兩個字上」，此未能與他後來談及到的選擇概念相連結，卻引孟子「物交物則引之而已矣」，以為荀孟於此「實際沒有多大出入」(2005：145)。參考節七，在人性論上，徐氏把告子與荀子視同類思想。

之中，指禮義；<sup>9</sup>人性無禮義之中，則表示人性不內稟禮義。荀子隨即轉到人之意欲不內稟禮義，善惡問題可轉到人對其性之意欲問題上。荀子之性，乃「本始材朴〔指樸〕」（《荀子·禮論》），本始材樸，乃表性不可再細分之原初素質，它乃生而有的，故云：「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。」（《荀子·正名》）更具體言，就是由人天生感官機能所表的喜怒哀樂之情：「形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。」（《荀子·天論》）此天情就是五官，由心管治之，續云：「心居中虛，以治五官。」所以，人性就是由天生的天官所表現的情欲，荀子把人性從五官喜怒之情欲上探討；它們是多而變化的，是動態的，表性之動詞義。荀子進一步理解為人之內在動機，推人行動之內因。

一般以為，人會按著合理的事物行動，但實際上往往並不如此，合道理的不必引起人去行動，而行動在於情欲。荀子以喪豬為例，豬被盜，主人起而反抗，並非因財產被奪為不合理，而因厭惡財產被奪：「竊其豬彘，則援劍戟而逐之，不避死傷。是豈以喪豬為辱也哉！然而不憚鬪者，惡之故也。」（《荀子·正論》）人非因不合理（辱）而鬥，而只因厭惡自己財產被盜而鬥之，而是出於原初的厭惡。從正面看，人有好利之性；從負面看，人有疾惡之性：「今人之性，生而有好利焉……生而有疾惡焉，……。」（《荀子·性惡》）簡言之，人性就是好惡之情欲，它乃推動人去行動之動機者。性，提供人內在的動機，好惡乃人行動之內因。而禮義在人之外，非能提供屬內因之動機使人行動者，它只是判斷人性之情與欲為善或為惡的標準而已。

<sup>9</sup> 「之中」，在此非介詞，而是表禮之名詞，對此思索認知：「禮之中焉，能思索謂之能慮」。之中，乃表禮，如王者居之中，即禮，又云「故王者必居天下之中，禮也。」（《荀子·大略》）徐復觀對這文本只用一行餘文字詮釋，好像是自明的，以為荀子以「『苟無之中者，必求於外』」的大前提下，以證明人之欲為善，正因其性之惡。」（2005：144）。

## 肆、本善與因抉擇而來的善惡間的區別—孟荀之別

荀子把人之性指向到內在動機，所謂情與欲，以明人對行動之發起，把性之概念從動詞義理解。其實孟子論性，亦有這意涵，他把人性由仁義禮智依於其上的四端本心探討，心也是動態的，四端心是性之動詞義。分別在於，當孟子以四端心論性時，仁義禮智已內稟其中。荀子論性，雖從動態之情、欲以明人性在其行動之動機，但其中並不內稟禮義。這即是孟荀之別。荀子何以知人性中無禮義？因為若內稟有禮義，即不用思慮以求之，而只需內省即可，但荀子不從人以內省己性以論禮義。禮義雖被排除在人性外，但荀子在此最多能證人性無禮義，但不能證為惡的，而只能說為價值中性。唐君毅亦見此，質疑謂「無善是否即為惡，則大有問題。」（1991a：69）然依節二荀子之言，一物之所以評為善或惡，必須與人自己的行動關連在一起，而人性提供好惡之動機，但卻未行動，故仍不能說性為惡的。若說人性是惡的，乃是間接的，它依於人對其性所提供的動機之可能態度上，這態度乃決定其行動之實現，然後對行動之實現言其人之善或惡。這態度即是所謂接受或拒絕，下文所謂肯與不肯。用〈性惡〉之用詞，就是順：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉。」（《荀子·性惡》）

順是之順，乃動詞義，其主詞乃人心，因為心治五官，順是，乃謂人心接受其性之好惡，這即表人對其性之好利疾惡所持的態度。人心治五官之治，並不必表示限制人之情性，順其情性也是一自主的治理，如人心可選擇依人性之喜怒與好惡而拒絕禮義。指其人為惡的，乃謂人接受其性之所好，連同其中所產生的後果（辭讓亡）而來的負面評價。反之，指人為善的，乃謂人拒絕其性之好惡而隨禮義而來的正面評價。馮耀明稱荀子有「很濃厚的後效論（consequentialism）……不是動機論

(motivationalism) 的觀點」(2005: 173)，然此說未能看出荀子之動機論，在其中，荀子言亂亡惡疾之為惡，非依後果而依人之好惡，進而依人是否順其性，接受違禮義之情欲為其動機至亂亡而為惡的。人可接受之，亦可拒絕之而接受禮義，〈非相〉中所謂心順正術，心為主詞，順是其行動：

術正而心順之，則形相雖惡而心術善，無害為君子也。

〈非相〉所言，乃心順禮義；〈性惡〉則言人順其性之好惡；由是，順一詞既可表示人可順禮義，亦可順其性之好惡。荀子所言善惡，乃在人意欲於或順禮義或順人欲之交替可能中，因而，善與惡總可連結在一起。此與孟子所言本性之善，其概念層次上實有不同。

在討論荀子性惡論中，當代新儒家喜用孟子性善說作比較，如徐復觀以一反證方式批判其說：「他〔按：指荀子〕以求善來證明人性之本來是惡；但何嘗不可以求善證明人性之本來是善的？」(徐復觀, 2005: 145) 牟宗三對其性惡說之批判有類於此，謂：「天君〔按：指心〕之暗不暗，乃成毀之關鍵……不安于其毀滅，而必成全之，成全之道即是由『應當』之一念……。」(牟宗三, 2003: 187) 如在見人之惡，其意乃隱含要除惡；在這價值判斷中已暗示除惡，也早已蘊涵使除惡成為可能的應當之善。這乃新儒家所持孟子性善論之理由，一本善者乃先行預設在對責人為惡之評價中。此善，乃稱本善者，因不與惡對故，胡宏所指性善之善，乃「歎美之辭不與惡對也」<sup>10</sup>，此本善者先於惡，且為理解惡之先行條件。惡，作為一評價謂詞，隱含為一應化除之對象；故言惡，先預設善，而非反過來，因而可有一本身不與惡對的善者，惡之評價反而依於此。這不與惡對的本善者，乃儒學之最高預設；只是不同儒者，對這本善者

<sup>10</sup> 黃宗義，《宋元學案中·卷42》，頁780。



有不同理解。在詮釋荀子化性起偽中，唐君毅指出荀子以禮義為一本善者，以此化去負面的不善之性惡：

……故前者〔指禮義〕為善，後者〔所欲轉化者〕即為不善而為惡者……在此人已有一道德文化理想〔禮義〕之情形上，對此理想之實現，必待於人對於其現實生命之狀態〔性惡〕能有所轉化之義……。（唐君毅，1991a：70）

荀子，善與惡乃在禮義對照下人對其行事之評價，這與惡相對之善，自非孟子之性善之善。劉又銘主張荀子「所謂心、性的定義跟孟子不同……。」（2006：38）其實並非定義不同，而是由於對善惡理解層次不同，孟子之性是在最本源的純粹無雜的價值意識言本善者，仁義生於其中，而惡乃是在與其下之批判而有，乃第一序的。但荀子之善相關於人之行為，總與惡之可能性糾結在一起，乃第二序的。至於其本善者乃禮義，它們乃從傳統來的，人於其中有順或不順的抉擇問題。

荀子之善惡，乃從順與不順禮義言。人性提供內在動機，人順之而違禮義者則為惡。禮義，於荀子乃一客觀的準則，人順之則為善的。上文已透過禮義不內稟於人性之理由，這是因為若內稟，則人只需內省即可。但於荀子，善惡乃涉外在的行為，禮義必須是外在的，從而才有客觀準則，這不能靠內省而至。

## 伍、禮義之證成-作為判斷善惡之外在準則之必然性

不能以人性決定倫理上的是非善惡，因為人性乃生而有的，它只能扮演一內因之角色以發動人去行動；然對一行為之善惡評價乃需一準則以判斷之，但它卻不在人性之中。說明這準則，荀子分兩個層面，其一、

依其作為準則，它表示人判斷是非之邏輯；其二、依其所在的傳統，以及這傳統由之而成的主體性根據。

評斷某人為善或為惡，早已預設了一個標準之概念，藉此，這評斷才成為可能。例如責人偷竊，此已預設了判斷偷竊為惡之標準，如財產觀念。有了標準，則行為之善與惡即可被檢查，荀子批判孟子之性善論「無辨合符驗」（《荀子·性惡》），即表此義。辨，依牟宗三，乃指「別異定分言，不作思辨解。」（2003：175），荀子以為孟子無法辨別價值上的層級，落入墨翟與宋鉞之類。符，乃符節：「若合符節，是大儒者也。」（《荀子·儒效》）符節乃一是外在的標準，作檢驗之用；合符節，乃合外在標準之驗。古代將領就先要檢驗傳令是否合符節以確認命令之合法性。然符節，乃須外於當事者，不能內在於他本人，否則標準若在他之中，他即可依己意自行另改標準，如是就失去確認命令之必要。<sup>11</sup>如人偷竊被捕後就自行修改財產之標準，則其人可隨時逃過他人之指責。依此可理解荀子何以主張人性不內稟仁義之理性的理由，一個倫理準則不能是內在的，而非外在不可，否則無法驗檢對錯。如是，當事者只能確認或同意它，而不能創造它，這就是荀子倫理學之基本立場：標準只能外在，有云：

是非疑，則度之以遠事，驗之以近物。（《荀子·大略》）

遠事近物，皆外在的，才能擇之以度驗是非。如是，荀子倫理思想乃可理解為一外在驗證之價值實在論（牟宗三在與孔子之比較下亦稱荀子為實在論，見牟宗三（2003：178））。與此相反，劉又銘卻主張荀子禮義之

<sup>11</sup> 牟宗三以為荀子以合符驗批判孟子，若以李斯等視之，荀子「亦迂闊無符驗也」（2003：186）。然而，牟氏此說仍未能排除合符驗之必要性。一個道德規範是否需要某種外在性如外於自己的他者理性以符驗之，乃孟子心學擁護者所需要面對者。

內在化：「禮義是人的情感欲望所內在潛藏著的一個節度分寸」，其理解根據乃對〈禮論〉「好惡以節，喜怒以當」等文本之分析而致者（2006：38）。然劉氏所援引之文本似未蘊涵謂荀子所言禮義內在化之義，只表好惡需要節制，喜怒需要適當，由於節制與適當與否需禮義以為判斷之準則，而這準則，依荀子並不內在，只是人在節制中以此為準則而已。若把荀子禮義內在化，則成為孟子性善論，其實反而落在他所批判的新儒學般以性善論為詮釋儒學之標準（頁34）。<sup>12</sup>但是，在荀子，善惡之準則只有外在的禮義所能說明；惡行之內因涉及情性，也只有作為準則的外在禮義之法度才能免於詐偽，有云：

禮之理誠深矣，堅白同異之察，入焉而溺；……故繩墨誠陳矣，則不可欺以曲直；衡誠縣矣，則不可欺以輕重；規矩誠設矣，則不可欺以方圓。（《荀子·禮論》）

禮之理，雖有名理能力者亦不易解，但仍必須的，因繩墨、衡、規矩等乃表準則之概念，以此行事才能不受欺。<sup>13</sup>在這比喻下，人若審之以禮，則不受「欺以詐偽」，續云：

君子審於禮，則不可欺以詐偽。（《荀子·禮論》）

如是理解下，禮乃準則義，藉此人既不會受欺詐，一如人賣買食物一斤需要稱重標準才能如實交易。故禮亦可稱法度（聖人所制者），藉此可對

<sup>12</sup> 佐藤將之〈荀子哲學研究之解構與建構〉一文已指出劉又銘之荀子詮釋有「『性善』蘊意」（頁103），而蕭振聲〈荀子性善說獻疑〉一文更直指劉又銘「實質上仍是以孟子之性善說作為一種標準、歸趨。」（頁79）劉又銘這種暗以孟子性善為依歸之理解，何淑靜更正面表述，在其《荀子再探》中，她主要從〈解蔽〉所表示心之自主性來支持對荀子之心可有善性之詮釋空間，見頁20-21，由是把荀子道心概念推近到孟子之良心。

<sup>13</sup> 《荀子·大略》亦云：「禮之於正國家也，如權衡之於輕重也，如繩墨之於曲直也。」

治人之情性：「禮者所以正身也……無禮何以正身？」（《荀子·修身》）依荀子，人乃可藉這禮之法度矯飾而正其情性，擾化而導之：

制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也，始皆出於治，合於道者也。（《荀子·性惡》）

法度之為法度，乃依其矯飾人之情性而正之，其始乃出於治而合於道者，其實這即是禮義，故續云：

今之人化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。（《荀子·性惡》）

道禮義者為君子，違之為小人，其準則乃作為法度之禮義。人有法度，即可依此成德；然成德需要學聖人與學禮，此所謂學，徐復觀稱之為「環境對人的薰習的力量」（2005：153）。聖人並非權威，只是「積善而全盡，謂之聖人。」（《荀子·儒效》），古聖王，堯禹乃只因滿足這條件而為聖王，而非謂因某人是聖王而能化性起偽，這才是訴諸權威。反之，如耶穌非因他滿足了何條件而為聖人，而只因他生為神子而為聖人。若謂人跟隨祂才是善的，此說才是訴諸權威。此積善並非聖人所特有，而是眾人皆有之能，故謂「人之所學而能，所事而成者也。」（《荀子·性惡》），故進而可謂塗人「可以為禹」（《荀子·性惡》），故聖人能之，塗人亦能之；這即一普遍能力之表示，聖人只是先得此並實踐了而成為務效的對象，學習的典範。禮義與善惡皆非內稟，非出自其性，故無天生聖人，聖人亦須在一道德實踐之行動中成為其所應是，故以能化性起偽者理解。然化性起偽之概念已預設有其障礙，這則涉性、情與欲。

## 陸、化性起偽如何可能？

於荀子，人性之質，如喜怒之情，乃致惡之動機，在禮義下已暗示人需受節制之以明其德，此即化性起偽。化性乃謂轉化情性之具，所謂欲；然欲乃不可去者：「欲不可去，性之具也。」（《荀子·正名》）具，乃具備義，但一般的具備義，如某人具有醫師資格，此資格雖可得之，但卻亦可失之；然荀子此具備義非從得與失言。一，若就起源言，乃天之就，二，若就概念言，乃蘊涵在性之中，與性分析地關連在一起，乃表在概念上不可去之本質義。「欲雖不可去，求可節也」（《荀子·正名》），化性就是節制那不可去的人情性之欲。化性之可能性乃奠基在人對禮義之可知與能行中，有云：

凡禹之所以為禹者，以其為仁義法正也。然則仁義法正，有可知可能之理。（《荀子·性惡》）

禮乃仁義法正，人於此有可知可能之理。此理不是別的，乃是人皆可知與可能者，因為人皆有可知能行之質與具，續云：

然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具，然則其可以為禹明矣。（《荀子·性惡》）

理一詞，乃暗示此人皆有之的普遍性。荀子主張人皆有可知仁義法正之特質，亦具備可施行仁義法正之能力，由是即可說明人可以為聖者（堯禹）。<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> 荀子在文中乃以一普遍方式表示這認知條件：「塗之人……皆……」，這方式亦是人能設想一般性的道德批判之條件，因為若只某些人可有這知與能，某些人沒有，則人便毫無困難地躲在無知與無能之藉口中以規避批判，從而使道德批判之有效性在一般意義下難被設想。

此荀子之知，王楷理解為一感通能力，謂知「意味著一種生命意識層面的感通能力。」他連同〈禮論〉中所言「有知之屬莫不愛其類」推論荀子之知，乃「一生命感通能力（「知」）又成為『愛其類』的存有論基礎……」（2007：129）。由是，荀子之知，於他言乃可理解為在感通中的動機情感。但其理解亦有難處。上文荀子「有知之屬莫不愛其類」乃可理解為由人知後去做的行動，例如知這蘋果有毒便惡之而不吃，知素食為健康食品，便愛吃，這不謂感通，而只謂荀子乃由認知可產生行動。

人若沒有這可知之質與能行之具，則化性與成聖便無從說起。然而，可知之質與能行之具，並非已知與已行，但只表一在成德之可能性下被設想的能力概念。就其並未實現言，這只表一可能性，故雖說塗人皆有的，但仍非能表為善的。可知與能行也只在人之潛在能力中而未是一具體地實現者，故非表一本善說。它只是人在認知與行動上使人成德為可能之主體性能力。這能力乃必須者，因為人若不可能知與能行道仁義之法正，他人也根本無法對其行徑提出道德批判，因為道德批判乃在假定人能知何者為禁止而且能不實行它，才能成立。如在指控偷竊者中已假定其人有能力知財產權之概念，也能行尊重他人財產的能力。人若於這仁義之法正乃不可知與不能行，人即因其知與行之缺陷而不會去評價他，如不會評價殘疾者能否舉重。

然人有這能力，不就表示人會去行，因為人仍可以選擇行或不行。選擇，乃荀子歸到心之眾多能力之一。在荀子，人心除好利外，亦是思慮與抉擇的心；唐君毅即視荀學為一心學：「荀子中心之思想，則在言心不在言性。」（1991a：65）他指出〈樂論〉已有「善心」一詞。（頁72）荀子不從性而從人心言其善，而此善非本善者，而是從抉擇而言；而道心則為一源自道家思想的虛壹而靜的心。

## 柒、荀子之自主性概念——心之許可與取舍

在節三喪豬之例中已明，人行爭鬥是由作為動機之好惡情感所推動。但事實上，行動還不能直接由情感產生，因為人在厭惡中還是可以決定去做或不去做。如人雖厭惡死亡，但為了避免痛苦而可選擇輕生；人總可在任何動機前作出接受或拒絕的選擇。在倫理上，依荀子，人可在面對其情性、人欲或禮義間作出選擇。思慮、選擇與行動之主體乃人，心乃是其意識；情感到了即謂其人有動機，其心選擇之而作出行動，即所謂偽：

情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。（《荀子·正名》）

偽，並非泛泛的行動，偽被理解為心選擇之思慮，並藉之發而為行動來說明；這表示，偽，作為人之行動，乃源自其選擇之思慮意識。然而，一個選擇之概念乃須在或此或彼間之可能性上被理解，只許唯一選項就等同沒有選項，也根本沒有選擇。在此，所謂選擇首先是針對情性言，情是性之質，表人之好惡動機，人在其中可思慮是否接受或拒絕之。情性之有無，乃天之就，不是人能選擇的，但節制與否，乃人可以選擇的，節制或縱容皆是其選項。人可在情性與禮義間作思慮，在或此或彼間作出選擇。這或此或彼間之選擇，荀子在〈榮辱〉中即以「可與如此，可與如彼」表示，有云：

桀紂在上曷損？湯武存則天下從而治，桀紂存則天下從而亂。如是者，豈非人之情，固可與如此，可與如彼也哉！（《荀子·榮辱》）

徐復觀把荀子這「固可與如此，可與如彼也哉」之說比作為《孟子·告子》所言「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流」那種不確定的人性，謂二者「毫無二致」(2005：141)。近似徐氏之觀點亦見莊錦章，不過他進一步主張上述〈榮辱〉中政治環境影響人之前若不先行預設了人有能力於善與惡，則「統治者施加在人民身上的影響將成為不可能的事」(2003：191)。然而，告子與荀子只在文詞表達上相似，荀子在莊氏所言善惡能力理解人性，而告子則未曾提及這善惡能力之概念。荀子之心，乃治五官者，在《孟子·孫丑上》告子也只模糊地與氣有所關連：「不得於心，勿求於氣。」此雖為孟子認可，但作為一否定式其實不能積極說出什麼。為孟子所批判的「不得於言，勿求於心。」卻也與荀子之心相違，因為在荀子，五官既由心治，何來勿求於心？可知荀子與告子之說根本不相類。

〈榮辱〉中所言抉擇義的「可」，乃表「可與如此，可與如彼」的交替可能，其中的自主性可藉〈性惡〉所示的肯與不肯說明。說人肯做某事，表示人願意做之，這乃一自主之表示；不肯亦如是，說人不肯做某事，表示其人拒絕之，這亦其自主之表示。問者謂聖既可積而致，然何以有人不可致，荀子即從「可以」與「可使」間之差異，說明這肯與不肯中的自主性，荀子答曰：

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。

何以有人未能積善致聖，乃因人不肯為君子，小人之為小，乃在於人不肯而來，而非他者使之為小；君子亦如此，不是他者使其為君子，而是其人本身不肯為小人。肯與不肯乃表人自己的自主抉擇，君子與小人之



別，只在其肯或不肯。這即「可以」與「可使」之別，人之道德價值，就算負面的小人，也不是氣稟遮蔽可使他小之，而是自為地小。君子亦可以成小人，只要他肯可小人。但人若不肯可小人，沒有人能迫使他成為小人，人若不肯可君子，沒有人能迫使他成為君子。

這可進一步從〈正名〉「心之所可」說明，這概念所表示之自主性更強。情性之欲，本天之就，不待而有；人就即對此能有許可或不許可之態度，在其中，使這本屬自然領域者置於一價值領域，此荀子在〈正名〉以「求者從所可」之心說明之：

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，受乎心也。（《荀子·正名》）

欲，既是不待可得，也是受乎天（自然），因而是一事實之概念。求者，乃謂對欲有所求之人，對欲雖有所求，但不是依從欲，而是依從其所肯可，其所肯可不是受乎欲，而是受乎心。這文本所表示的，人對其所求乃依於人心之所肯可者；也即是，人雖求欲，但不是依從欲，而是依人對之的某種思慮態度，是依從自己對欲的某種看法。某物如米糧，就其本身言乃屬事實概念；但當人對之有需求有思慮看法時，即被理解為一對之有價值之物；故一物之事實性乃在人之思慮態度前被提到價值層面。然事實本身雖不可改，但人對其態度，卻是由人之肯可而來，人也可以不肯可之，由是，一事實不可改，但人對其態度是可以改變的，而往那方向改，是人自己可以決定的。可，在上文對可與可使之區別中已明其義，可，乃肯或願意等之意，這與下文唐君毅以「肯可」言「可道」相通，乃表人許可之自主性。文中謂，求者「從其所可」，這乃表示作為求者，人在其實踐行動中所從的，如人欲，乃在其許可下從之，在其人欲上有自主性，人從欲而惡，乃人在自己的肯可下才為之，他者未能使之肯

可，故肯可即表人之自主。人思慮求某物，已先暗示其心已作出某種許可。例如音樂之愉樂為我所求，此已暗示我對這感覺能有所接受與欣賞，否則沒有聽音樂之求。故這所謂「求者從所可」，乃表示於人對之持一許可的實踐態度，人是依這態度而行的，而非依那作為事實概念的欲而行的。

這許可所表示的自主性，荀子即應用在人欲之上，人欲也需在其許可下才能被理解為一實踐的對象，若停在天所就，或停在多寡中，則屬實然層面之概念。在人能許可人欲而使之為實踐的，它能決定人也只在人之許可下。如人許可自己好利之性而盜竊，這表示其人接納了它，如是可對之作出惡的評價，人性即在其中成為一實踐的概念。

所可，乃「心之所可」，故謂「求者從所可，受乎心也」，故求者從所可，並非來自人之外部，如禮，而是表示心之決定，可或不可乃心之決定。假若人不先許可了人欲，人欲不會對其產生決定力，只能引誘之；許可或不許可總在其心，不在其欲。欲，非能決定心，心卻或能止之或能使之。人欲或為心所止，或為心所使，皆心之決定。心乃或許可此或許可彼者，而欲作為實然者，乃受心之所制，有云：

所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。（《荀子·正名》）

所謂天之一欲，乃謂人欲皆統合在自然天生之概念下，稱天之一欲。然又何以說受乎心者為多？因為心既可在欲多時止之，亦可在欲少時使之。心既可止之，亦可使之，故為多。欲，乃天所就之自然，心，乃能對欲作出思慮選擇者；如是心難類同於欲者。荀子云：

人之所欲生甚矣，人之所惡死甚矣；然而人有從生成死者，非不欲生而欲死也，不可以生而可以死也。故欲過之而動不及，心止之也。（《荀子·正名》）

人性乃欲生惡死，荀子在此乃要解釋何以有就死而不從生，因為人非不欲生而欲死，而是人不肯可以生而肯可以死，舍生就死，乃人肯可下的抉擇。「可以生」之可，如上文所言，乃肯可義。人就死，非謂人不欲生，而是人雖欲生但卻不肯可生。如人明知抽煙會致死，並非人不欲生而欲死，而是他肯可了由抽煙所給出的愉樂。當然，這肯可是人之自意思，人可以反過來肯可生命而排斥這致命的愉樂。肯與不肯，總在交替可能中。在這自主肯可之概念中揭示出，人之負面價值亦從屬其自主性，而非被動之遮蔽能說明者。在思慮的人心中乃自主自意的，但它不是孟子之良心。在良心只能言舍生取義，而不能說舍義取生，以良心不作不義之事，因而在良心中沒有選擇之可能性，而只有性分之不容己，性與心是一。荀子此心，非良心；人若舍義取生，亦人之肯可生而不肯可義，它只表生與義間能作出抉擇之自主性，舍義取生乃是其可能選項。也即是，人若違禮從欲，亦心之許可所然。然人若從禮止欲，此亦心之功也，心作為實踐主體乃表在其間作出抉擇的自主意識，故謂「故欲過之而動不及，心止之也。」人心，才是決定者，而非人欲。人心，能對其欲施許可或不許可，亦可施於道，此乃表人之違仁背義之可能性。<sup>15</sup>

<sup>15</sup> 本文指荀子之欲為一事實概念，乃謂荀子把欲連結到作為天之就的性而來的一個延伸性說法：欲乃情之應，情是性之質。性既是天之就，天又被荀子理解為屬自然之概念，就此而言，欲，因從屬於性，便可推論為一自然之事實概念。然而，欲，如一般的倫理學研究者所說，可視作為推動力，也就是誘使人去做些什麼的動機，此時，欲，便非一事實概念而顯示其實踐意涵。如是理解，欲，便不能停在性之自然義。筆者在節三末已有說明，即從倫理學之動機論詮釋人之欲，但一個動機之實踐意涵需在人之抉擇中才能說明，因為不管情欲如何推動，人總可以在其中接納或拒絕它，由是它才能被理解為動機，否則只是一個作出誘發之動因，這在本節七已有充分說明。作為誘發之動因，如在虎狼之嗜殺，由於不在心之思慮選擇中，作為欲，仍可視為動物的自然本能而屬一事實概念。因而，欲之實踐義只在人之選擇中才能成立，依此，欲，當然不就是一事實概念，而是一實踐概念。

關於性、情欲之區別，可參鄧小虎（2008：9-11）。他主張性之第一義乃天之就，而欲，作為情之應，乃是「精合感應」（頁 11），是性之第二義。如是區分的根據在於，如目與耳，作為人類之生物性的器官，乃天之就，此屬「第一義」（頁 11）。但當荀子說「目好色，耳好聲」等，乃就性之實質與具體所向而言，就不只於天之就可以解析，因為若為天之就，是

禮義即所謂理，而心可對道肯可或不肯可，即下文所謂心所可中理或失理。劉振維在此從中理與失理之別主張荀子從心慮結果言不確定性（2004：81）。本文則進而主張，這不確定性乃由心之可與不可所建立者。李雨鐘主張這心之所可乃是心對情欲之承認（2017：634），然他獨強調荀子對人欲之承認，忽略了在肯可與不肯可間所隱含的不確定性，未注意到這裡荀子所言心之所可，乃人對情欲與禮義之間的可能決定，而非偏一邊謂對情欲之承認。此可能決定之概念亦在下文所言「所可中理」與「所可失理」間，因而，它非涉一承認之概念，而涉人在倫理問題上肯可情欲與否之自主性。人既能肯可，亦能不肯可，此乃一道德選擇中的抉擇問題，而非承認問題。

## 捌、心之所可乃表心之抉擇自主

價值，作為某種在意識中的可能表象，乃依於心所可者，此暗示出人之抉擇自主，但這不表示其心乃恣意的而有其衡量準則，故心何以許可，以其所可中理，心許以理為其行為之準則，它許可此理，情欲即不再能有何決定角色可言，欲多或少亦不成問題，故云：

心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？（《荀子·正名》）

這所謂理，乃義之規範，即是禮，所謂「禮之理誠深矣」（《荀子·禮論》），也表人親履之所依，有云：「禮者，人之所履也，失所履，必顛蹙陷溺。」（《荀子·大略》）但心並非只許可理而必只從理，心雖所可中理以止欲，但亦可選擇相反者。荀子謂，雖欲不及，心可使之動，續云：

---

不可化的，而當荀子說化性時，是針對第二義之性，即是針對情與欲，故云可化的性「指的是第二個定義下的『情』和『欲』...」（頁12）。

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？

有人欲寡，其行卻越（失）理，所謂動過；然此動，非為欲所推動，因為其「欲不及」；動之因，荀子最終歸於心，乃心使人動過，故謂「心使之也」。心何以使之動過，荀子即謂「心之所可失理」，人作出「所可中理」之反面，即人放縱其欲，拒絕禮義而使之動過。心，不必為禮義所決定；反而，禮義可為心所拒，在心之所可中失去其地位，而其動即有過。連同上文心所可中理，心既非為欲，亦非為理所決定，反而二者在心之所可中被接受或被拒絕，至於誰被接受誰被拒絕，乃心之自主決定。欲與理是否決定人，乃由人所許可或拒絕而定。若以此詮釋〈性惡〉中所言的順人性之順，人之心若許可（順）其情性之欲而違禮義者，乃為惡的，若許可（順）禮義以止欲者，則為善的。

心並非因欲而違禮義，其欲雖為動機，仍需先經心之容許，才能被設想為誘引人去違禮義之動機，從而有節制與否的問題，否則只能視之為天所就的自然事實。禮義亦如是，從而需在遵從與否上理解。因而，人在其心之所可中，既可評價為善，亦可評價為惡，而此評價總在其自主性中可能。人失理而為惡，並非在失去自主中的盲目行動；人雖生而在傳統中見禮義，也非只依此而行，而總乃在其心所可之自主性中思慮選擇而行。

然荀子之心，非為仁義之根源，而只是思慮仁義而對待之的抉擇意識。這是以仁義已在為前提，考慮並決定許可與否。然若謂心所可失理，這不表人心失其主宰，反在所可失理中也揭示其自主性，因為說其人失理，乃在指責他且暗示要其承責，在其中已蘊涵了其失理是他自己的決定。情性之欲乃動機，但不是主宰，主宰者是心。心能在其中作出抉擇，但性卻不能，故謂：

情性者，所以理然，不取舍也。（《荀子·哀公》）

此理然，指情性之實，此實只謂它提供動機，但並不取舍，取舍在心。心乃人之抉擇主體。

## 玖、抉擇自我及其取舍權衡

但荀子之心並非在甲與乙間作出一泛泛的選擇者，如買牛肉或豬肉般的那種恣意，人之可與不可間的決定乃是在道之預設下所作出的抉擇；先有道，才有所謂決定背離與否以及後來的評價。人抉擇後必有後果，或禍或福，然後依其抉擇與後果而有評價。荀子有云：

道者，古今之正權也。離道而內自擇，則不知禍福之所託。（《荀子·正名》）

古今，即謂有其恆久性，正權，所謂正而不偏的權衡，乃恆久不受時間左右的道。人是否離此道，並非由情欲所決定，是人之內抉擇。由是，這抉擇非泛說的選擇，是在〈正名〉所謂道之正權下之抉擇，抉擇偏此或不偏此而有是非可言者。荀子重視之，這內自擇之說，在下文以另外的方式再表示一次：

以兩易一，人曰：無得而有喪也。……離道而內自擇，是猶以兩易一也，奚得！（《荀子·正名》）

以二易一，乃暗指在交易中的錯誤，謂之喪。離道自擇，乃人依己意偏向其己欲，背離作為不偏之道，與在交易中以二易一之誤無異；只是這選擇乃倫理的，而非一般在賣買上的。心之選擇乃人在倫理上的抉擇，乃人在面對不偏之道中決定是否偏離之所作出的取舍。

性之質乃情，其相應者乃欲，當中沒有思慮。性並不取舍，取舍屬思慮，思慮在心。心之取舍，並非自然發生的，而是在思慮中而成者，而且是思前想後的，對各種可能性作出評估，故云：

欲惡取舍之權。見其可欲也，則必前後慮其可惡也者；見其可利也，則必前後慮其可害也者，而兼權之，孰計之，然後定其欲惡取舍。（《荀子·不苟》）

權，非謂權力或權利，而是權衡，取舍乃總在權衡中思慮而作出者；見某物可欲，取用前仍要慮其可致的後果。在倫理上知慮取舍，在政治上亦然，不過以更具體的禮思度來取舍，有云：

其取人有道，其用人有法。……行義動靜，度之以禮；知慮取舍，稽之以成。

不能靠直覺或運氣，成事者乃需知慮取舍，然知慮取舍並非純粹理性的，而是在對各方考慮後作出的取舍而成之。善或惡，作為一倫理評價，乃只在其中才能被理解，因為人在其內心未作抉擇前，或在還未作出行動前，乃無法對之作出評價。抉擇，乃人自身所作出對是否選擇偏離道之決定，行為也是由人自身抉擇外顯在身體上的。既是自己而非他人作出，因而，善與惡總皆在人自身，有云：

見善，修然必以自存也；見不善，愀然必以自省也。善在身，介然必以自好也；不善在身，蓄然必以自惡也。故非我而當者，吾師也；是我而當者，吾友也；諂諛我者，吾賊也。（《荀子·修身》）

唐君毅指這文本「有類於《大學》好好色如惡惡臭以誠意之旨（1991a：72）。然此文本乃表示荀子論人之善與惡皆由己，故有自存自好，以自惡

之說，這表示善惡非他者能代替。而《大學》之好色惡臭只表人見善行之，見惡除之之純善誠體，當中只自善而無惡，因而不涉抉擇，這近似節三胡宏所言不與惡對的本善者。在荀子，善，乃依於人自己，謂之自存；惡亦如是，謂之自省。善與惡皆人自己的實踐行動，總須屬於人，因為對其評價乃依於此。荀子在否定天授德於人之說中，即指出這實踐自我之概念，乃節二《荀子·天論》所謂乃「敬其在己者，而不慕其在天者」，人之是非對錯，在其自己。人之所有行動，皆人自己的，故云悖亂不在他而在己：「人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則生而已，則悖亂在己。」（《荀子·性惡》）

以上乃探討荀子人心之概念，它乃能擇能取舍者。道，表不偏倚，其主體乃道心，而人心乃處於對禮與人欲之取舍。由是，這已預設了道心與人心二者間的某種相關性，而非自始即分崩為孤離的二端。道心乃心容無禁，乃是一容納二端之主體概念，從而即能說明一個選擇概念本身如何可能，也即是〈解蔽〉所言心之虛壹而靜。這虛壹心有別於抉擇的心，乃一更高層次的意識，荀子甚至以無為名之。人心，乃抉擇心；道心，乃虛壹心。以下言道心。

## 拾、道之客觀說明一道即中道

當代新儒家多以為荀子把道視為一屬認識之對象，在節一徐復觀視道為「完全是客觀的」，並反對道心與人心之別，他把荀子之道視為禮義，故有道之客觀說。若依路德斌之理解，荀子人性論具形上學意味：「在形上層面，荀子其實與孟子一樣，也是一個性善論者。」（2010：134），但關於荀子之性，卻又主張完全「不具有形上學的意義，因而也完全不具有人之所以為人的內涵。」（頁 135）所以其荀子人性論理解乃從兩個層



次上說明。唐君毅不以形上學說荀子，卻反對徐復觀之客觀說，其實已暗示荀子之道有路德斌所言的形上層面，因為在這層面上不會落入把荀子人性視為性本惡。唐氏說道：「荀子亦非以道為外在於心之客觀對象」（1991b：446），並非客觀對象，但卻是在主、客之間以人心能通達於外而無有蔽塞者：

此道初在此主客內外之中間，而為人心循之以通達於外，以使人心免於蔽塞之禍者。（頁 446-447）

此道，並非客觀的，非依文詞而學得的既有禮義，因此乃上述〈正名〉中之正權，乃謂人心免於蔽塞之道，它是荀子在〈解蔽〉中所言道心之道，雖然荀子仍以衡說此道：「何謂衡？曰：『道』……人何以知『道』？曰：心。心何以知？曰：『虛壹而靜』」；荀子甚至在〈解蔽〉論道時更謂「心生而有知」，此知乃就心之知「道」言「道」，非由學而得者，心之知道，乃生而有者。這是從心言之道，乃道之主體性根據。唐君毅亦見此道乃心自有者：「……以見心之自有其由內通達於外之道者也」（頁 447）此道，自可從主觀上說明，但荀子亦從客觀性去論述之道，它乃可表為使人能群之功能，在政治上可稱為君道：「道者，何也？曰：『君道也』（君之所道也）。『君者，何也？』曰：『能群也。』（《荀子·君道》）然這使人能群之君道，雖亦稱為禮義，但荀子以「中」理解，乃人之所以道者：「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：『禮義是也。道者，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。』（《荀子·儒效》）中，乃君子之所以道；然所謂中，究為何物？荀子以賢者與知者說明，所謂賢者，非謂他能徧人之所能；知者，非謂他能徧知人之所知。因而，所謂中，乃指人不能徧全：

君子之所謂賢者，非能徧能人之所能之謂也；君子之所謂知者，非能徧知人之所知之謂也。（《荀子·儒效》）

這似表現為一分工之概念，故君子有所不及之人多矣，如種田不及農人：「序五種，君子不如農人」。這似是一分工之概念，但荀子要說的是其中所預設分工者間之不相害，使之各得其位：

使賢不肖皆得其位，能不能皆得其官，萬物得其宜，事變得其應。（《荀子·儒效》）

分工，乃只是萬物得其宜之方法，但此須要以人讓它們互不相礙為前提，故謂「使賢不肖皆得其位」，它表現為一不偏執之中，如只持正面賢者而否定負面之不肖者，執一以害另一，使不能各得其位，此謂失中，失中謂之姦：「事行失中，謂之姦事。」（《荀子·儒效》）故道也者，即是中道，此賢與不肖者不相害而各得其位，二者非相互否定者；若如堅白與同異般互隔，則「是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也。」（《荀子·儒效》）如是在這中道上，賢者不能完全蓋過不肖者，反之亦然，二者各給對方空間而非分離各異以否定對方，從而能群，各司其職。依中道之禮義，並非以一高尚者之姿態要低下者服從，而是在肯認自己之不圓滿中與他者共在合作。若以為二者相互否定，其實未理解到任何人皆有不圓滿處，知道，乃知此不圓滿是其特質，故云：

不知，無害為君子……工匠不知，無害為巧；君子不知，無害為治。（《荀子·儒效》）

所以，承認不圓滿，使二者不相害，乃是知「道」者。故道，雖亦名禮義，其實指這不相害之中道，而非指既成之典章制度；或曰在典章制度中亦應以此中道為指引，一個典章制度不必在其有多崇高目標，而是在

不相害中使人能群而各司其職。假若有一以崇高目的之禮義，但卻以這目的相殺其他不崇高者，此謂之姦。

以上乃是藉荀子不相害給予其所謂道一個客觀說明，既有客觀說明，則有主觀說明，它依於對道心之解析。此首先依於人心與道心之別。

## 拾壹、道之主觀說明一道心即人心之容而兼知

以思慮能擇言心，此謂人心，近於西方倫理學作為能選擇的自由意志；此外，荀子在〈解蔽〉中以虛壹而靜言心，此可稱道心，在西方並無相應之概念，但明顯地，荀子乃借道家概念。這相應上節所言二物不相害之中道，此道心之知，即是兼知，兼二物而知之，而非為知一物而否定另一。要證成這道心之概念，乃需要說明這道心概念如何能使人之心之能擇成為可能：道心使在人心之諸選擇項各不相害並群在意識中，如是，一個選擇之概念才能被設想。

選擇乃表一心之意識，甲乙間我取甲或乙之可能性，但這已暗示二者原初在我心中相容著，否則沒有所謂在其中的選擇。然在這相容中並不表示它們是同一的，反而有其相異性，因為若是同一的，便應使用同名而非異名，甚至也無二選一的問題。甲與乙間雖有差異，但皆先屬為我所容之物，在根源上我不能自始即視它們為互斥的，如是我才能在其中經思慮而取一。此相容而不排他，荀子乃藉虛壹而靜來說明，在其中，人之知道乃依於此，有云：

人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜。（《荀子·解蔽》）

道，乃不偏之中。心之虛壹而靜乃人何以知此道所奠基其上之主觀根基者。此知中道之心，乃一虛壹心，它與藏相關，心有虛然後能藏物，有云：

心未嘗不臧也，然而有所謂虛；心未嘗不滿也，然而有所謂一；……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。

臧心乃謂人心。臧，通藏，乃藏有義；人知一事，即藏有此事於其心，此是人心之事。「心未嘗不臧」，謂人心不會是空白的，總有知於某事，而這人心亦可稱志。唐君毅以為這表人之記憶（1991b：449），但在《荀子·榮辱》中已明言「怨天者無志。失之己，反之人，豈不迂乎哉！」，無志，乃無志向，指人在己之失德中反把責任推給他者之謂。心有臧，然心亦「有所謂虛」，心有虛，乃指心虛壹而靜。心既有臧，亦有虛；臧心乃人心，亦是在其中能擇之心；虛壹心乃道心，知那中道的心。心既臧亦虛，故說人心道心乃謂只一心之臧與虛。所謂人心與道心者，乃一心之不同層面，而非原有二互斥之心。這虛壹之道心乃不使「已臧害所將受」，也即是不使已臧之知礙未得之知，不使各知成為相害者。在道心中表示之知，乃表下文所謂兼知之概念，此謂各知可並群其中之容而不礙。

在道心所言之知，乃不以一害另一之兼知。此知乃「人生而有知」，此與同段「心生而有知」乃同義，非從學習或從見聞所得者，乃從人本有之知言，指根源於道心之兼知。一般言，所謂生而有，乃荀子對人性之定義，其質者是喜怒之情，其應者則是欲。在〈解蔽〉中，荀子乃由「以知」言人之性；以知，乃指人知之所以，作為人之性，指背後使認知成為可能之能力義，謂：「凡以知，人之性也。」（《荀子·解蔽》）如是，荀子之性不只於偏於天之就，因待而有的喜怒好惡之情；心生而有知，雖可說為一認識能力，不過不是近代西方的理性主義所謂先天概念（*a priori concepts*），如二點以直線最短或因果律等，它們乃是預設經驗知識下的先行理解。心生而有之知，乃實踐的，而非理論的，雖可歸到

人性，但卻表道心之中道義，它乃表兼知之自主性，乃比思慮能擇之人心更高的一個實踐意識。此道心乃兼知者，在其中，各知不再是害另一之孤一，而總有其它之知並陳，故謂：「心未嘗不滿也」。此心乃指虛壹的道心，道心未嘗不滿。滿，乃下文所謂兩，道心之知，不會孤知單一而害另一，即所謂滿。筆者稱此道心之虛壹乃為人心之圓滿性，人心再上一層即是道心，人心臧而道心滿，實非有各異之二心也。這虛壹之道心不是人心外的另一心，而只是人心之圓滿。心滿而不遺，即是道心。此心乃兼知，續云：

異也者，同時兼知之；同時兼知之，兩也。

心總有諸種之知，各知間乃總有差異，有高有低；但若說差異，就已表示非孤一的，而總已預設了另一他者。何以心知異卻仍可與「同時兼知之」相連？此說不難解，因若說知甲時，已預設了甲以外的其他者如乙或丙等。對甲之知不能孤存，而必須先行預設他以外的其他者才能理解，如某人說知甲，已暗示他亦知甲不是某乙，說它是汽車時，已暗示知它不是馬車。上文謂心「未嘗不滿（兩）」，它非人在實踐上刻意要達到者，它不只於工夫論，而是生而有知的人心中的一個更高的內稟，道心兼知而滿。此兼知各一，乃謂壹，續云：

然而有所謂一，不以夫一害此一，謂之壹。

依現代用法，壹與一乃同義，但荀子此壹，既表不以一害另一，可知壹乃表兼知。上文荀子曾謂人心臧知而有虛，虛即是此壹，在其中，人即能不以一害另一，故謂「不以所已臧害所將受，謂之虛。」故虛與壹乃同義語，只表兼知之滿。吳祖剛引《說文解字》以及俞樾等說明一與壹究是何意，以作為其對荀子虛壹而靜之詮釋根據（2018：22）。《說文解

字》乃後於荀子之年代，段玉裁又未說明其理解根據為何，除非別無他法，否則難見其說服力。

其實荀子已藉不以一害另一之不偏執義清楚規定了其所謂壹之意涵，對應的例子就是宋鉗等人之偏一害另一，而所謂壹，乃這偏一之否定而已。荀子之壹，有統一義：「齊言行，壹統類」（《荀子·非十二子》），雖有統一義，但其中乃容許差異者：「勢齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差」（《荀子·王制》），若勢（勢）齊則不壹，可知所謂壹，非平頭式一樣之意，在此更反對平頭式的一樣，如要使人行，則諸眾不能齊，舉例言，若薪資總是各人一樣，便無工作動力；這表示差異之重要性。荀子在政治上主張統壹中需有差異，以便能使人。但天下本是有差異，在其倫理上亦然，不能偏自己之主張以抹殺他者之主張，此之謂壹，它不只不表齊一，反而表示容納差異。臧，是藏有一事，人心藏有一事但其中有兩，不以一害另一，即是虛。虛與壹只表心中兼知而滿（兩）之虛，心知乃滿，故云兼知萬物：「以贊稽之，萬物可兼知也。」（《荀子·解蔽》）在政治上則需兼聽：「夫兼聽天下，日有餘而治不足者如此也，是治之極也。」（《荀子·王霸》）偏聽偏知，乃人之蔽。此非蔽於宋明儒所謂人欲。人欲固可言蔽，但人欲之所以能蔽，乃於人未能兼知禮，而把欲置於禮之上，於其識見不能兼知兼聽，而偏欲以害禮，未能知「眾異不得相蔽以亂其倫也」（《荀子·解蔽》）。故荀子所謂蔽，乃指偏，君王之蔽如「紂蔽於妲己、飛廉，而不知微子啟」，知識分子之蔽如「墨子蔽於用而不知文，宋子蔽於欲而不知得，……莊子蔽於天而不知人。」（《荀子·解蔽》）若墨子用而知文，則無蔽；若莊子知天亦知人，亦無蔽。故蔽，乃偏一曲之意。

牟宗三與徐復觀同把荀子這虛壹之心視為知性層，屬邏輯思辨的認識心，表現「思想主體（或知性主體），使人成為理智的存在……故對於

自然，亦易首先提煉而為『是其所是』之自然……」（牟宗三，2003：195）他們非單指荀子人心為認知的，而是更指其虛壹心亦屬知性層：「荀子雖言虛一而靜，然亦只落于知性層……」（頁 195）。由是，把荀子之倫理義置於禮上而非落在心，故荀子以心之明辨治性，實非心本身治性，乃「通過禮義而治性也」（頁 196）。在牟宗三之詮釋中，心乃只認識的，只明辨使之不暗天君之心，故就這認識者言，根本無倫理義而只有認知義。蔡錦昌反對牟宗三等視荀子之心為認知的，指其虛壹而靜並非從認識，而是涉及「修養功夫論」（蔡錦昌，1996：73）。唐君毅也不作認知解，論人心與道心之別，道心並非辨識，而是不偏執於其知，

心如槃水，而正置之。正置而不偏傾，則於此一彼一，皆能兼知，而兼照見之以成其清明也。（唐君毅，1991b：495）

虛壹心，就是大清明心，其實踐義之詮釋可就其解荀子論聖人之情欲與理之關係來說明，謂聖人「縱其欲兼其情」時乃以「不強忍情欲，以使心偏向一面，而以『理』兼使各方面之情欲，皆得其所而已。」（頁 460-461）唐氏之詮釋，乃表荀子之道心所涵虛壹不偏之實踐義；甚至在大清明心下，情欲亦不被壓抑與理各得其所。此謂之不以一害一，不以理害情。情與理在大清明心下乃平等對待，乃虛壹之心在倫理上的實義，此非能以認識心之概念明之。

人心乃思慮能擇之意識，其擇一乃分割原初之壹者。原初之壹者，乃在於道心之兼知，在其下，人心中之選擇項原初地不相害，如是倫理之抉擇才成可能。這即是對道心之倫理學證成。

## 拾貳、道心之證成一作為倫理抉擇之可能性條件

荀子在〈解蔽〉中用上道心與人心：

《道經》曰：「人心之危，道心之微。」危微之幾，惟明君子而後能知之。故人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下，而清明在上，則足以見鬢眉而察理矣。

牟宗三等人視荀子道心為認知的，大概是依此文本中所言清明的道心乃見湛濁在下的人心之鬢眉，把其中的察，視為「堅白同異之察」（《荀子·禮論》），如是把察理視為認知的。然需知，荀子之見與察乃是實踐的，道心乃見察人心在相關於其情性中的偏執。若說知，乃兼知，而非經驗的如明察事物的認知。

人，在倫理上乃可依己意作出抉擇者，否則人對其行為之承責以至於對其善惡之評價，甚至改過遷善，也不可能；以上乃本文對荀子倫理學之詮釋基礎。對道心之倫理學證成乃需奠基在對此之說明上。本節即以此為論題以結束本文。

隨上節之工作，可進一步說明荀子從動與靜把心兼知之實踐義明白說出，續云：

心臥則夢，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。（《荀子·解蔽》）

人心乃動的，它非哲學上的抽象主體，故睡時會做夢。然若偷竊乃依己意自行，行偷竊時乃用謀略，這皆是人心之動。然此心亦可靜，但不是去人欲，而只是不以作為夢劇般那人心之動去亂知。如是，人心即是道心，即是大清明心。兼知，乃不以一害另一；反之，亂知，即是以一害



另一；故所謂靜，其實乃心虛壹以兼知，只是此對靜之說明偏實踐而已。<sup>16</sup>但心之虛壹而靜，非謂已實現了所知之道，虛壹只表人在求知道，此表這虛壹心之工夫義，續云：

未得道而求道者，謂之虛壹而靜。

虛壹而靜以知道，此知仍未成，故要求之；這表心之工夫義，荀子亦稱之為大清明，續云：

作之，則將須道者之虛，則人；將事道者之壹，則盡；盡將思道者靜，則察。知道察，知道行，體道者也。虛壹而靜，謂之大清明。

這心之大清明，乃心不許以一害另一之虛壹而靜；此壹乃盡之意，因為所謂壹，乃不偏執，既不偏執，則不為差異者主宰，反而能使之平等地置於人前，謂之不貳，有云：

心容，其擇也無禁，必自現，其物也雜博，其情之至也不貳。（《荀子·解蔽》）

選擇之一般性概念乃不相容於原初禁止之概念，如在甲與乙之選擇中，若先行已禁止了人選乙，其實便沒有所謂選擇了。即節七所言，只許唯一選項就等同沒有選擇。<sup>17</sup>如是，以一害另一之偏執，並未能說明選擇之概念；而只在無執兼知中，甲與乙在原初上互不相蔽，對其選擇才有

<sup>16</sup> 唐君毅詮釋此文本是以道家對照，用了莊子之成心概念。見氏著《唐君毅全集 14》，頁 449。

<sup>17</sup> 一般人生活上不會去計較選項先抑或選擇能力先，更不會去計較選項本身如何可能？但哲學家如荀子有注意到，所以提出虛壹而靜的心去說明諸選項在不偏傾中成立。舉例言，假若在政治選舉中不先行預設 A 與 B 兩選項平等並列於選民，而只有一唯一政黨為選項，其實也根本沒有所謂選擇，更沒有選舉可言。

可能。人心之倫理抉擇，乃只是人決定是依情性抑或循理之選擇，而這心容無禁，即使各選項在不互斥下並容其中為人心所選取。如是道心之容，乃是人心能擇之可能性條件。而道心之概念，亦因此而被證成。

心之虛壹而靜，即是能容，能容即不許以一害蔽另一，它乃使人心之選擇成為可能者，揭示出選擇一般概念之可能性，此道心之虛壹乃開放出可能性予其自身。心容之情不能離此，心即不為禁止所蔽，選項原初上即是平等相容，是謂不貳。這乃心之無蔽，非宋明儒藉氣稟對人性之蔽以言人之惡，這是王陽明之觀點：

惡安從生？其生於蔽乎！氣質者，性之所寓也，亦性之所由蔽也。（《王陽明全集 中》，頁 1042）

陽明之蔽，乃一屬存在者概念之氣稟對其屬價值概念的人性有所遮蔽，而荀子之蔽，其概念乃屬識見，乃與人對識見之偏不偏有關：

慎子有見於後，無見於先。老子有見於訕，無見於信。墨子有見於齊，無見於畸。宋子有見於少，無見於多。（《荀子·天論》）

以上在〈天論〉之批評亦見諸〈解蔽〉，墨子見齊不見畸（異），其蔽即滅了人倫之別。宋鉞見欲少不見欲多，其蔽即如見侮不辱。這皆與人欲無關，因為若以一見蔽另一見，如把耳目之欲關去，其實未能有助思慮，故云：「關耳目之欲，可謂能自彊矣，未及思也……。」（《荀子·解蔽》）。否定一物，卻不必成全另一。虛壹而靜，心能容，就算情欲也不會被排斥，故云：「聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣！」（《荀子 解蔽》）這無蔽於一見之兼知，荀子以無為贊之曰：

故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。（《荀子·解蔽》）

此無為無彊，雖近於道家思想，但荀子並未直言。排斥情欲無助於思，反而在這無為無彊中，思既恭也樂，續云：「仁者之思也恭，聖人之思也樂。」荀子之無為無彊，並非只是一工夫之境界，更是心之存有學基礎，在這無為之中：「萬物為道一偏，一物為萬物一偏。」（《荀子·解蔽》）愚者以為一物為一偏，其實是無知，而在道心之中，萬物與一物並不互斥，反之亦然。這完全是心之無蔽與無為，後荀子再批判慎子等人之執一以蔽另一，最後引《尚書·洪範》曰：

無有作好，遵王之道；無有作惡，遵王之路。（見《荀子·修身》，亦見〈天論〉）

以上節十〈儒效〉「不知，無害為君子……」為例，在道心中，乃能容下負面價值者，故道心之概念並非只有善而排斥惡，而是如道家般，諸物能各適其位，至於要為君子或小人，則是人心之抉擇問題。

## 拾參、結語

本文之重要性，從哲學史言，在於重新發掘由唐君毅首先發現以二心概念對荀子進行詮釋之可能性。首先，依其詮釋，道心之不偏執就不限於其同儕以孟子良心為核心之詮釋架構中，當上世紀九十年代崛起所謂當代新荀學還在爭論荀子是否能與孟子性善相關之際，唐氏之詮釋其實已做出明確的判斷，而且隱含著對儒道融合之嘗試。關於人心，本文也指出唐氏依荀子文本忠實地以選擇概念作出詮釋；然需知，道德抉擇之研究一直在當代中國哲學工作者的思維中缺席，傳統詮釋者遇到以抉擇言心時，其實多取輕視態度，錯失了從儒學文本把抉擇自主之概念解釋出來之機會。然而本文也非只記錄或重複唐氏之觀點，而是視其工作

為契機，進一步以倫理學觀點解析荀子此二心之概念，說明對人之道德評價只在這二心之統一中才能成立，因而把荀子學提到純粹倫理學上，這卻是唐君毅所未能做到的。

## 參考文獻

### 一、古籍

- 朱熹（宋）。《四書章句集注》（台北：鵝湖，1984）。  
---。《朱子全書》（上海：上海古籍，2002）。  
陸九淵（宋）。《陸九淵集》（北京：中華，1980）。  
王守仁（明）。《王陽明全集》（共三冊）（上海：上海古籍，2012）。  
黃宗羲（清）。《宋元學案中·卷42》。（台北：世界書局，1961）。  
閻若璩（清）。《尚書古文疏證 卷2，上》（上海：上海古籍出版社，2013）。

### 二、現代資料

- 王楷（2007）。〈性惡與德性：荀子道德基礎之建立——一種德行倫理學的視角〉，《哲學與文化》，34.12：87-104。  
---（2018）。〈論荀子道德主體的動力機制〉，《哲學與文化》，45.9：123-136。  
牟宗三（2003）。《牟宗三先生全集2》臺北：聯經出版社。  
佐藤將之（2007）。〈荀子哲學研究之解構與建構：以中日學者之嘗試與「誠」概念之探討為線索〉，《國立臺灣大學哲學論評》，34：87-128。  
何淑靜（2014）。《荀子再探》。台北：臺灣學生書局。  
吳祖剛（2018）。〈荀子「虛壹而靜」探釋〉，《鵝湖月刊》，517：19-26。  
李明輝（2007a）。〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（上）〉，《鵝湖月刊》，387：11-21。  
---（2007b）。〈朱子對「道心」、「人心」的詮釋（下）〉，《鵝湖月刊》，388：11-16。

- 李雨鍾 (2017)。〈為承認而制禮：重審荀子思想定位的當代可能性〉，《清華學報》47.4：621-650。
- 李滌生 (1984)。《荀子集釋》。臺北：臺灣學生書局。
- 林月惠 (2012)。〈朱子與羅整庵的「人心道心」說〉。載於蔡振豐 (編)，《東亞朱子學的詮釋與發展》，111-156。華東師範大學。
- 唐君毅 (1991a)。《唐君毅全集 卷 13》。臺北：臺灣學生書局。
- (1991b)。《唐君毅全集 卷 14》。臺北：臺灣學生書局。
- 徐復觀 (2005)。《中國人性論史》(簡體字版)。上海：華東師範大學出版社。
- 莊錦章 (2003)。〈荀子與四種人性論觀點〉，《國立政治大學哲學學報》，11：185-210。
- 陳士誠 (2018)。〈孟子論作惡者——一個倫理學之比較研究〉，《清華學報》，48：691-723。
- (2020)。〈陸象山以二心為一之自我論人之善惡〉，《國立臺灣大學哲學論評》，60：87-132。
- 勞思光 (1997)。《新編中國哲學史 (一)》。臺北：三民書局。
- 曾振宇 (2007)。〈荀子「天」論百年誤讀與反撥〉，《哲學與文化》，34.10：65-84。
- 馮耀明 (2005)。〈荀子人性論新詮：附〈榮辱〉篇 23 字衍之糾謬〉，《國立政治大學哲學學報》，14：169-230。
- 路德斌 (2010)。《荀子與儒家哲學》。山東：齊魯書社。
- 劉又銘 (2006)。〈荀子的哲學典範及其在後代的變遷轉移〉，《漢學研究集刊》，3：33-54。
- 劉振維 (2004)。〈荀子「性惡」說芻議〉，《東華人文學報》，6：57-92。
- 潘小慧 (1998)。〈荀子的「解蔽心」——荀學作為道德實踐論的人之哲學理解〉，《哲學與文化》，25.6：516-536。

- (2007)。〈從「解蔽心」到「是是非非」：荀子道德知識論的建構及其當代意義〉，《哲學與文化》，34.12：41-54。
- 蔡錦昌 (1996)。《拿捏分寸的思考：荀子與古代思想新論》。臺北：唐山。
- 鄧小虎 (2008)。〈《荀子》中「性」與「偽」的多重結構〉，《國立臺灣大學哲學論評》，36：1-28。
- 蕭振聲 (2016)。〈荀子性善說獻疑〉，《東吳哲學學報》，34：61-96。

