

# 從語言、社會面向解讀荀子的 「化性起偽」說

伍 振 勳\*

## 摘 要

本文的論題在從語言、社會面向探討荀子「化性起偽」說的理論意義。透過這一探討回答兩個問題：一是荀子的語言觀是否影響他的人性論內容？二是荀子的人性論如有一套語言作為理據，其理論意義為何？

首先，荀子對於語言行為的認知偏重歷史意識、社會規範的面向，強調主體經驗經由「名辭、辨說、治道」的語言體制而開顯出生活世界，「人禽之辨」於焉形成。荀子因此批評孟子性善說所認知的的生活世界與「人禽之辨」的理念乃是「無辨合符驗」。其次，荀子「化性起偽」說的基本架構在於將人性價值從個體性情境轉為社會性情境。本文先從社會過程的角度探討荀子所揭出的「積習」和「選擇」兩個概念的意義，進而從社會過程與個體人格發展的關係探討荀子內聖之學的意義，並以「不完全的社會性」和「完全的社會性」的社會自我區別孟、荀的「社會自我」觀點。

**關鍵詞：**荀子、孟子、化性起偽、語言觀、社會自我

## 一、前 言

本文之作基於以下兩點思考。

(一) 荀子對於人性的認知，首先關注人的自然欲求。「飢而欲飽、寒

---

收稿日期：2006年12月8日，通過刊登日期：2007年10月1日。

\* 作者係國立臺灣大學中國文學系助理教授。

而欲煖、勞而欲休」，「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」等皆屬於「自然人」的欲求，當中缺乏「禮義文理」之社會道德的天賦或潛能，因此順著自然欲求，個體將成為「縱性情、安恣睢、違禮義」的「小人」，發生「爭奪、殘賊、淫亂」、「犯分亂理、偏險悖亂」等亂象，將導致社會秩序的解體，荀子即據此而主張「性惡」一說。「正理平治」為「善」，「偏險悖亂」為「惡」，可見荀子乃是依據個體在社會生活中的狀態來理解「善」「惡」，由於社會生活，才有善惡的價值判斷。<sup>1</sup>荀子認為個體在自然狀態下的行動總是不符一個「社會人」的標準。如果處於亂俗、亂世之中（也許是個人生活圈的師友之靡，也許是大時代的整體風俗），<sup>2</sup>個體的人格發展就會因缺乏正面價值的引導而導致退化墮落，其結果將是「人之生固小人，無師無法則唯利之見耳。……又以遇亂世，得亂俗，是以小重小也，以亂得亂也」，<sup>3</sup>成為「全惡」之徒，如桀、紂即是。<sup>4</sup>「志意致修，德行致厚，智慮致明」，「備道全美」的聖人典型，正好與「積其凶，全其惡」的惡徒典型相反，一是積善成德，一是積惡成凶，其原因不在「知能材性」，而在「注錯習俗之所積耳」。<sup>5</sup>

個體的人格發展將受到社會習俗的影響，並非認為個體的行動只是依社會習俗而行，而是要結合自然欲求與社會習俗，從社會習俗中吸取智能發展的養料以發展高層次的人格。<sup>6</sup>因此，荀子提出「性惡」說的同時，也提出「性偽之分」、「化性」「起偽」以及「性偽合」之說。<sup>7</sup>荀子藉由「性偽之分」，突顯「善」的表現出於「可學而能，可事而成」的人為努力。<sup>8</sup>「化

1 以上引文俱見《荀子》〈性惡〉，頁436、438、434-435、439。《荀子》的引文與頁碼，據清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988）。以下引及《荀子》處僅列篇名及頁碼。

2 〈大略〉：「義勝利者為治世，利克義者為亂世」，頁502。〈樂論〉：「亂世惡善」，頁382。

3 〈榮辱〉，頁64。

4 〈成相〉：「愚以重愚，闇以重闇成為桀」，頁458。〈正論〉：「亂禮義之分，禽獸之行，積其凶，全其惡」，「知慮至險、志意至闇、行為至亂」，頁324-325。

5 〈榮辱〉，頁63。

6 「以從俗為善」僅屬於低層次的「民德」。見〈儒效〉，頁129。

7 〈性惡〉，頁435、436、438、442；〈禮論〉，頁366。

8 〈性惡〉，頁434-437。

性」「起偽」則是稱述一個持續的「矯飾」「擾化」過程，所謂「起於變故，成乎修修之爲，待盡而後備者也」，<sup>9</sup>即是從「變故」起始、至「修修之爲」的小成、終至「全」「盡」「兼」「備」的「大成」<sup>10</sup>——此即是「積善」「積偽」的過程。<sup>11</sup>「積偽」的「盡」「備」處，將體現出天性之「本始材朴」與人爲之「文理隆盛」的完美結合，此即是「性偽合」的成德目標。<sup>12</sup>可見「化性起偽」說的提出，不僅是在說明「善」（正理平治）的可能——亦即以「禮義之道」建立社會秩序爲可能；還在說明「積善成德」的可能——亦即以「偽起而生禮義」、被描述爲「大參天地」「神明自得」的「聖心」爲可能。<sup>13</sup>

一如勞思光所言，中國哲學的特質，基本上不屬於「認知哲學」，而是「引導哲學」，意謂這一哲學反省思考的功能在於「自我轉化」與「世界轉化」。<sup>14</sup>因爲是「引導哲學」，中國哲人往往志在表達一套「內聖外王之道」的學說體系，當然，這套學說仍是由他對某些事實的「認知」作爲基礎。當中，荀子對語言的認知似乎是建立其人性論、乃至內聖外王之道的重要基礎。

後王之成名：刑名從商，爵名從周，文名從禮。散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期，遠方異俗之鄉則因之而爲通。散名之在人者：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」；性之好、惡、喜、怒、哀、樂謂之「情」；情然而心爲之擇謂之「慮」；心慮而能爲之動謂之「偽」；慮積焉、能習焉而後成謂之「偽」。正利而爲謂之事，正義而爲謂之行。所以知之在人者謂之知，知有所合謂之知。所以能之在人者謂之能，能有所合謂之能。性傷謂之病；節遇謂之命。是散名之在人者也，是後王之成名也。<sup>15</sup>

舉凡刑政制度的「刑名」、社會貴賤等級的「爵名」、禮儀節度的「文名」和辨別同異以溝通思想觀念的「散名」等語言系統，是人類社會的歷史經驗逐漸積累形成的具體制度，此即是「後王之成名」。荀子將「法後王而一制度」

9 〈榮辱〉，頁63。

10 〈勸學〉，頁18；〈君子〉，頁454。

11 〈性惡〉，頁443、441、442。

12 〈禮論〉，頁366。

13 〈賦〉，頁474；〈勸學〉，頁7。

14 勞思光，〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》1(1991.3): 102。

15 〈正名〉，頁411-414。

標舉為正統儒學的特徵之一，<sup>16</sup>對他而言，「道」不是某種形上的、抽象的價值理念，而是蘊含於具體制度或經典文物當中的價值理念，透過對傳統制度的依循實踐（「法之數」的層面），進一步理解創發蘊含其中的價值內涵（「法之義」的層面）。因此，荀子對語言的認知首先就強調依循「後王之成名」，再透過「釋義」的過程理解其中的理念。他對人性論的闡述，正是依循「散名之在人者」的語言系統。關於「散名之在人者」的釋義，個別地看，是屬於語詞的「正名」（解說每個語詞與所指稱的實物實義之間的「名實關係」）；但是整體地看，將這些語詞視為語言群組，這段釋義其實蘊含著解釋者的思想觀念。一方面可說荀子藉由「正名」，表達他所認知的「正道」——亦即透過對「性」、「情」、「慮」、「偽」、「事」、「行」、「知」、「能」、「病」、「命」諸語詞的解釋表達「化性起偽」之人性論與道德哲學的觀念架構；一方面也可說荀子「化性起偽」的觀念乃是奠基於「後王之成名」——亦即他的人性論與道德哲學和他對「散名之在人者」之語言群組的理解密不可分，他對諸語詞的理解制約了他的「化性起偽」觀念。以上所見，荀子的人性論與道德哲學顯然涉及語言觀的因素，因此有必要思考：荀子的語言觀當中語言（名）和言說（言）的關係為何？荀子的語言觀和他的人性論之間的關係為何？荀子對孟子人性論的評價是否和他的語言觀有關？

（二）荀子的道德哲學強調「心」的主導地位——稱為「天君」。然而這並非意謂「心」是獨立於「性惡」之外的「道德主體」，而是人身行動的「主導性官能」。人身行動的機能，包含「血氣、志意、知慮」三個層面，<sup>17</sup>「血氣」產生欲求的動機，「志意」滿足欲求化為行動，「知慮」則提供志意的選擇方案，而「心」正是在「血氣、志意、知慮」的人身行動機能發揮其「知」「慮」「擇」的主導性。因此，就如牟宗三所說，荀子的「心」是一種「知性主體」，而不是「道德主體」；<sup>18</sup>或徐復觀所說，荀子所重視的心是「認識性」一面，而非如孟子所見「道德性」一面；<sup>19</sup>或如朱曉海所說，荀子的「心」，本質上是「非道德性」的，因為荀子所謂「天君」的主導性，其實

16 〈儒效〉，頁138。

17 〈修身〉，頁22。

18 牟宗三，《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁224-226。

19 徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969），頁239-240。

是根植於「心好利」的價值裁斷，本質上是「利」而不是「義」。<sup>20</sup>

荀子的「心」既然是合「血氣、志意、知慮」三者為一的主導性官能，它是依利而動，在這一前提之下，唯有攝受外部更周全的價值標準來「治心養氣」，它才可能成就「志意修，德行厚，知慮明」的道德人格。因此，荀子關於「成德之教」的核心，就在透過「禮義文理」來「治氣養心」的修德過程。所謂：「禮之中焉能思索，謂之能慮；禮之中焉能勿易，謂之能固；能慮能固，加好之者焉，斯聖人矣。……於是其中焉，方皇周挾，曲得其次序，是聖人也。」<sup>21</sup> 包括「知慮」面向的「知道」、「志意」面向的「可道」、「血氣」層面的「好道」，形塑出知慮理智化、志意規範化、血氣精神化的道德人格——這一道德人格體現了「好利惡害」的欲求與「禮義文理」的規範之間的完美結合，此即是「性偽合」「天人一」的最高人格境界。

果如上述，則荀子所謂「性」之「惡」或「化性起偽」之「善」所觸及的乃是人性的表現形態，而非人性的實質形態：荀子係從自然欲求的失序表現的「情性」之「狀」，而非自然欲求的「情性」之「實」，下了「性惡」的斷語；「化性起偽」的「化性」，並非改變自然欲求的情性之「實」，而是轉化自然欲求的合序表現的情性之「狀」，<sup>22</sup> 而「起偽」也是完善心智能力的表現之「狀」，而非心智能力之「實」本身即是「善」。這將引發如下的質疑：「化性」如果只是在化性之「狀」，情性之「實」會引發惡形惡狀的可能將一直存在，而且「起偽」後的善形善狀也欠缺可據的實體——亦即只有「善」而沒有「德」，如此則「積善成德」的「大本」（道德主體）何在呢？因此，如牟宗三就指出荀子的「化性起偽」說是其「以人治天」「以心治性」思想理路的表現，成德的依據就在人性所含的智心與人文化成的禮義之道，這種理性論或經驗論的理路並無法證立「道德主體」。<sup>23</sup> 牟先生對荀子道德哲學的批判，也是學界基於「主體哲學」之詮釋模式得出的普遍看法。這一批判自然有理，不過，本文則另有思考：荀子的道德哲學，從「主體哲學」的詮釋角度來看誠然不夠透關，但如果轉換其他的詮釋角度——如本節前段所論，

20 朱曉海，「荀子之心性論」（香港：香港大學中文系博士論文，1993），頁178、180-181。

21 〈禮論〉，頁357。

22 「狀變而實無別而為異者，謂之化；有化而實無別，謂之一實。」見〈正名〉，頁420。

23 牟宗三，《名家與荀子》，頁223-226。

他的思想既然有一套語言觀作為理據，則在這一套理據之上，他的道德哲學是否也有某種理論上的見地呢？

## 二、「化性起偽」說的語言觀基礎

《荀子》〈正名〉一文，是孔子提出「正名」觀念之後，儒家正名論的重要篇章。孔子的「正名」觀念，主要見於《論語》〈子路〉第三章：

子路曰：「衛君待子而為政，子將奚先？」子曰：「必也正名乎！」子路曰：「有是哉，子之迂也！奚其正？」子曰：「野哉由也！君子於其所不知，蓋闕如也。名不正，則言不順；言不順，則事不成；事不成，則禮樂不興；禮樂不興，則刑罰不中；刑罰不中，則民無所措手足。故君子名之必可言也，言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣。」<sup>24</sup>

孔子為政以「正名」為先，被子路視為迂遠，實因孔子的遠見：「正名」之事係政教措施的基礎工程。禮樂興、刑罰中為政教措施的理想，其基礎則為「名一言一事」（據名，發言，行事）的正順，以確保政教的權威。孔子的「正名」觀念，學者有不同的理解：一是認為「正名」意為正名分，即是依據政治社會關係的禮制名分而要求名實相符。名分說強調的是社會群體的倫理秩序，「名」代表的是對個體身分的規範與義務，如此理解的「正名」就帶有教條主義或權威主義的色彩。一是認為孔子的正名不僅是針對社會倫理秩序的名分，還在於「正名言」，因此「正名」其實是一種語言哲學。如陳啟雲認為孔子的主要論點在於「言」「行」對照和「慎言」。陳先生並從「名」與「言」、「言」與「行」、「知」與「行」、「知、言」和「德、行」的一連串討論中強調孔子的正名論和語言觀包含著對思想、知識、真理的追求，不宜視為泛道德化的權威主義。<sup>25</sup>

從「正名言」的角度論述「正名」的意義，並以「正名言」作為實現國家政教功能之基礎，在《荀子》〈正名〉一文得到嚴整的論述：此文先從

24 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁141-142。本文所引《論語》、《孟子》文句及頁碼，悉以本書為據。

25 陳啟雲，〈孔子的正名論、真理觀和語言哲學〉，《中國古代思想文化的歷史論析》（北京：北京大學出版社，2001），頁126-142。

「正名」即「正道」開始，鋪陳其「壹於道法」的政教見解；再由「正名」進而延伸到「正言」，鋪陳其「心之象道」的語言行為觀點。前者是關於語言（「名」）的論題，後者是關於語言和言說（「名」與「言」）之關係的論題。

### （一）荀子的名學：制名三原理

荀子認為語言（名）承載社會生活的總體精神與規則（道法），「名定而實辨，道行而志通」，「正名」的目的就是要完成「壹於道法」的政教功能。就完成政教的功能而言，基本途徑就是「循於舊名」，但是荀子亦認為在「舊名」已經淆亂的情況下，「若有王者起」，「作於新名」有其必要，此時就要瞭解「後王之成名」的制名原則而加以繼承。不論是「循於舊名」或依循「舊名」的制名原則而「作於新名」，「正名」的目的都是要彰顯聖王的政教權威，使民「壹於道法而謹於循令」。「民易一以道而不可與共故」，聖王的「道」是只被遵行而不必闡釋理由的「大理」，「明君臨之以勢，道之以道，申之以命，章之以論，禁之以刑。故其民之化道也如神，辨說惡用矣哉！」「勢—道—命—論—刑」的政教措施就在申張此「道法」的權威。<sup>26</sup>

荀子將「後王之成名」視為傳統的權威典制，或是在傳統的權威典制淪喪之後，由新王「作於新名」，另立一新的權威典制。由此而言，荀子的「正名論」確實具有權威主義的傾向。因此，他必須考慮新立之權威典制的社會基礎，並對挑戰權威典制、動搖其社會基礎的「邪說辟言」予以辨正。這就涉及荀子名學的核心論述：「所為有名」、「所緣以同異」、「制名之樞要」等制名三原理。

「所為有名」：荀子首先從名的社會功能論「制名」的源起，「名」的功能在於「上以明貴賤，下以辨同異」，<sup>27</sup>即是將社會組織階層化、事物現象秩序化，如此才能利於社會生活的運作——「志無不喻之患，事無困廢之禍」，實現一「正理平治」之社會。荀子就依據這一社會功能原則，辨正諸如

26 楊倞以「論，謂先聖格言」為注，即是辨明此「論」只是權威性的言說，與闡釋義理，進而是非非、取得理解共識的「辨說」不同。見〈正名〉，頁422。

27 荀子認為社會組織的基本原則就是「明分」，社群中的貴賤之分是「群居和一」的前提條件，亦即依貴賤之分，進而才能「分割而等異之」；且對個體的自我實現而言，貴賤之分不僅關係社會生活行事順暢與否，亦關係個體對「異道」「異知」的不同價值感受而能「喻志」與否。因此，「貴賤之名」和「同異之名」就有了上下之分。

「見侮不辱」、「聖人不愛己」、「殺盜非殺人」等主張，視之為「惑於用名以亂名」（背離語言的社會功能）的邪說辟言。

「所緣以同異」：荀子進而論及區別「同異」的認知基礎。符號化的前提必須通過事物（實）和名稱（名）連結關係的形成，而這一連結關係的形成，乃是以人類共通的生理、心理經驗為基礎——亦即透過共通的感覺判斷（五官簿之）以至概念形成（心之徵知）的過程，乃能區別事物之「同異」，形成對現實事物的知識，擁有符號化的能力。荀子就依據這一經驗知識的基礎，辨正諸如「山淵平」、「情欲寡」、「芻豢不加甘，大鍾不加樂」等主張，視之為「惑於用實以亂名」（背離經驗知識）的邪說辟言。

「制名之樞要」：依據區別「同異」的經驗，然後進入「同則同之，異則異之」的命名程序。為達成「使異實者莫不異名」、「同實者莫不同名」的表意功能，可以運用「單名」、「兼名」、「共名」、「別名」的命名形式以及深入事物變異而能「稽實定數」。荀子強調這一命名過程是社會成員的集體創作而謂之「名約」：「名無固宜，約之以命」。既然是出自社會約定，並非個人意志所能隨意更動，它就有相當的普遍性與規範性，故謂「約定俗成謂之宜，異於約則謂之不宜」；同時它有某種任意性，是不可論證的，故謂「名無固實，約之以命實，約定俗成謂之實名」；然而這種任意性也會衍生所命之名的恰當與否問題，所謂「名有固善，徑易而不拂，謂之善名」，這大體即是考慮大眾對於所命之名的接受程度，因此必須合於「慮之易知也，行之易安也，持之易立也」的簡易原則，並且不能違背前述區辨同異的經驗知識與社會功能。荀子就依據這一社會約定原則，辨正諸如「非而謁楹有牛」「（白）馬非馬」等主張，視之為「惑於用名以亂實」（背離社會所共同接受的「名約」，因而淆亂名稱所對的經驗事實）的邪說辟言。

荀子的制名三原理，學者在詮釋時各有所見，對「制名之樞要」一項的解讀，亦各有側重。語言學家所見在語言層面（「名」），如王力就著重闡發當中涵具的三項語言學原理：語言是社會的產物；語言具有民族的特點，而思維則具有人類的共性；語言具穩定性，又是發展的。對於「制名之樞要」，側重「名無固宜，約之以命」一義，藉以揭出語言是社會產物的語言學原理。<sup>28</sup>

28 王力，《中國語言學史》（臺北：谷風出版社，1987），頁4-6。

哲學家所見或在邏輯層面（「名理」），如牟宗三強調「正名」作為「知性主體」之表現形式的意義，指出其「邏輯分析」三義：剋就經驗事物而為言；心智必運用於經驗事物而彰其明悟之用；名理之文化來歷及文化意義。對於「制名之樞要」，重在「稽名定數」一義，以此為磨練認識主體、成就知性活動的建構活動。<sup>29</sup>如唐君毅所見則在語意層面（「名言」），指出這三項制名原理乃是針對當時名學三宗（墨者、惠施及道家、公孫龍）而破其「三惑」，藉以導正語言行為，「成就人與人之相喻」。對於「制名之樞要」，重在「名有固善」一義，認為「名有固善」一義，是成就「諸個人之主觀精神之求相喻相結，以成爲一社會之客觀精神」的基礎。<sup>30</sup>

如前所述，荀子提出的制名三原理是針對偏離正道的語言行為而發，他的策略則是追本溯源語言的創制原理以辨正語言行為之「三惑」，藉此恢復語言符號本來具有的「名定而實辨，道行而志通」的政教功能。就語言符號本身的功能而言，「所為有名」是要實現社會整合的目標，「所緣以同異」是要把握語詞的認知基礎，「制名之樞要」則是發揮命名的社會集體智慧。然而〈正名〉的論述旨趣不僅在「語言符號」本身，而是在於綜合語詞的使用、意念的表達、正道的認識的「語言行為」，追溯語言符號的創制規範固然是基礎工程，進一步則是要透過導正語詞的使用、意念的表達、正道的認識以表現合於「正道」的語言行為。由此言之，「所為有名」、「所緣以同異」、「制名之樞要」等制名三原理的提出，固然是荀子「名學」的重要論點，但學者對〈正名〉的詮釋大多到此為止，恐有失周全，〈正名〉接下來對於語言行為的語意分析（「期命」、「辨說」、「治道」）亦不容忽視。

## （二）語言行為：「名一言一道」的意義表述

荀子雖然認為在一個全體都能「壹於道法而謹於循令」的社會，「其民之化道也如神，辨說惡用矣哉！」然而，社會規範具有高度權威的理想之世，憑藉的是聖王之「勢」與「道」的結合，無其「勢」則「語言」不行、「道法」不彰，語言行為的分歧順勢而起，「道術將為天下裂」，不再

29 牟宗三，《名家與荀子》，頁264-267。

30 唐君毅，《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局，1986全集校訂本），頁179-181。

能「一以道」，且將明其「故」，於是「喻動靜之道」的「辨說」紛紛興起，<sup>31</sup> 各人將以其「聖智」闡發「道法」之所在。荀子因而辨正當時的「百家異說」，破除其辯說之蔽，他除了闡述語言符號的創制原理，也分析語言行為的表意結構，強調語言行為在於「期命」、「辨說」、「治道」（「名一言一道」）三層意義表述。

故期命、辨說也者，用之大文也，而王業之始也。……名也者，所以期累實也；辭也者，兼異實之名以論一意也；辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。期命也者，辨說之用也；辨說也者，心之象道也；心也者，道之工宰也；道也者，治之經理也。心合於道，說合於心，辭合於說。正名而期，質請而喻；辨異而不過，推類而不悖；聽則合文，辨則盡故。以正道而辨姦，猶引繩以持曲直，是故邪說不能亂，百家無所竄。<sup>32</sup>

這段關於語言行為的敘述，可以析分為如下「期命」、「辨說」、「治道」三個層面的意義表述：

道（治道）	心也者，道之工宰也；道也者，治之經理也。	心合於道	聽則合文，辨則盡故。
言（辨說）	辨說也者，心之象道也。	說合於心	辨異而不過，推類而不悖。
名（期命）	期命也者，辨說之用也。	辭合於說	正名而期，質請而喻。

「名辭」具有「志義之使也」的表意功能，「名」與「辭」的功能可以細分為「名也者，所以期異實也。辭也者，兼異實之名以論（論）一意也」，「名足以指實，辭足以見極」——透過「名辭」指謂經驗事實與表達言語者的意圖。如果透過「名辭」的命名與期約就能達到「志無不喻之患，事無困廢之禍」，這樣的語言行為相對單純。當語言行為已經進入「辨說」階段，雖仍以發揮「名辭」的表意功能為基礎，但「以喻動靜之道」的表意內容，不再只是指謂事實對象與表達言語者的意圖，而是涉及言語者對世界的認識。「辨說」的重心不在指謂事實對象與表達言語者的意圖，因此所謂「說合於心」的「心」也就不是命名時「所緣以同異」的「徵知」之心，也不是

31 楊倞注：「動靜，是非也」。見〈正名〉，頁 423。

32 〈正名〉，頁 422-423。

「說、故、喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲以心異」的「情意」之心，<sup>33</sup> 而是「心合於道」的「象道」之心，故言「辨說也者，心之象道也」。<sup>34</sup> 「心」是語言行為的中樞，透過「辨異」「推類」的心智活動而形成一種思想觀念與價值判斷，這就突顯「心」在人身中的「天君」地位，然而從語言的應用層面來看，語言行為不僅是一種「以言表意」行為，同時是關係「治道」的「以言行事」行為。對個體而言，「心」是主導語言行為的「天君」；對群體而言，「心」則是透過語言行為執行社會正理平治之「道」的「工宰」。

荀子透過對「期命」、「辨說」、「治道」的三層語意分析，提出語言行為的理想模式：具有社會意識與正確的價值判斷（「心合於道」），透過正確「辨異」「推類」的辨說表達正道（「說合於心」），以及使用正確的「名辭」來表達辨說的內容（「辭合於說」）。語言行為的理想模式，「正名」、「正言」、「正道」一體實現：「正名而期，質請（情）而喻」，發揮「名辭」指實喻志的功能；「辨異而不過，推類而不悖」，形成正確的思想觀念；<sup>35</sup> 「聽則合文，辨則盡故」，理解人類社會的歷史經驗，對世界有正確的認識，語言行為最終即是將表現人類社會之文明精神以及深刻理性的「禮義之統」表述出來，<sup>36</sup> 促成社會的「正理平治」——此即是「合文」、「盡故」、「通治」。因此，合文、盡故、通治就成為荀子評判諸子語言行為的標準。例如：〈非十二子篇〉非難子思、孟子以外的「十子」，一律評判他們的論說是「持之有故，言之成理」，然而因為未能「合文」、「盡故」（諸子僅見偏狹的事理，沒有觸及人文精神的深刻理性，就不足以揭出人類總體的社會生活和歷史經驗。）因此實際上就是「欺惑愚眾」。<sup>37</sup> 陳啓雲從荀子批評十子的說詞，如

33 〈正名〉，頁417。

34 「象道」之「象」，楊倞以「想象」為釋，見〈正名〉，頁423。但筆者以為，當如「榮辱之來，必象其德」之「象」，乃應合之義，「心之象道」意近「心合於道」。見〈勸學〉，頁6。

35 「彼眾人者，愚而無說，陋而無度者也。……聖人者，以己度者也。故以人度人，以情度情，以類度類，以說度功，以道觀盡，古今一度也，類不悖，雖久同理，故鄉乎邪曲而不迷，觀乎雜物而不惑，以此度之。」見〈非相〉，頁81-82。

36 「君子位尊而志恭，心小而道大，所聽視者近而所聞見者遠。是何邪？其操術然也。……君子審後王之道……推禮義之統。」見〈不苟〉，頁48-49。

37 又如〈解蔽篇〉批評百家之說「蔽於一曲而闇於大理」，其所揭出的「大清明心」則是「壹於道」、「盡其故」、「制割大理」、掌握「聖王統類」——辨識人類社會總體經驗蘊含的深刻理性。

「梟亂天下」、「使天下混然不知是非治亂之所存」、「不足以合文通治」、「不足以合大眾、明大分」、「不知壹天下、建國家之權稱」、「不可以經國定分」、「多事而寡功，不可以為治綱紀」諸說，認為荀子的批評都是以事功成效為標準，這種功用主義正反映戰國晚期由「真理關注」轉型為「文化關懷」，從以「義理之學」為核心的哲學思維轉為以「事理之學」為核心的歷史思維的思想文化發展定向的一個轉折環節。<sup>38</sup>

### (三) 人、禽之辨：語言體制與生活世界

上述可見荀子對於語言行為的認知偏重歷史意識、社會規範的面向，亦即強調主體經驗的歷史性、社會性，語言行為不能隨意變更約定俗成的語言，因為「語言」是人類歷史經驗的載體，它本身就有「言說」的能力，它不是主體經驗的工具，而是一種文本，主體經由學習語言而開顯出一個生活世界。這一觀點與德國哲學家加達默爾（Hans-Georg Gadamer）所謂「世界經驗的語言性」或有相通之處。Gadamer說：

世界本身是在語言中得到表現。語言的世界經驗是「絕對的」。……我們世界經驗的語言性相對於被作為存在物所認識和看待的一切都是先行的。因此，語言和世界的基本關係並不意味著世界變成了語言的對象。一切認識和陳述的對象都總是已被語言的世界視域所包圍。這樣一種人類世界經驗的語言性並不意指世界的對象化。<sup>39</sup>

因此Gadamer認為：語言的重要性不在於它是如卡西勒（Ernst Cassirer）所說的是一種「符號形式」（symbolic form），語言最具決定性的事實是它開顯出一個「生活世界」的言說能力。「語言就是世界觀」，一切生物都生活在「環境」當中，只有人類「擁有語言與世界」，「對人類來說，超越『環境』就是越向『世界』，它指的並不是離開環境，而是指用另外的態度對待環境，指一種自由的、保持距離的舉止，而這種態度或舉止的實現總是一種語言的過程。」<sup>40</sup>

38 陳啟雲，〈漢初「子學沒落、儒學獨尊」的思想史底蘊〉，《中國文哲研究集刊》22（2003.3）：129-130，146。

39（德）加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，洪漢鼎譯，《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》（臺北：時報出版公司，1993），頁574。

40 Gadamer 將「生活世界」與「環境」區分成不同的概念：「環境」是人們生活於其中的

「人禽之辨」一向是儒家道德哲學的重要論題，荀子認為人的獨特與高貴就在於人生活在「禮義」的世界，從「語言就是世界觀」來說，亦即由於「期命」、「辨說」、「治道」的語言體制而形成的生活世界，構成人的特質。

禮之理誠深矣，堅白同異之察入焉而溺；其理誠大矣，擅作典制辟陋之說入焉而喪；其理誠高矣，暴慢恣睢輕俗以為高之屬入焉而隊。……故繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。<sup>41</sup>

相對於「禮之理」的深、大、高之理，「堅白同異之察」、「擅作典制辟陋之說」、「暴慢恣睢輕俗以為高之屬」是淺、小、低之理。透過這一對照，荀子揭示了透過語言體制而形成的生活世界必然蘊含三方面的內涵：理智、典制、群道。茲分述如下：

「禮之理」表現「聖人之知」，「堅白同異之察」表現「役夫之知」。<sup>42</sup> 荀子認為「禮義」是一種「中道」，是建立在人的感性、知性經驗所產生的「理智」，「堅白同異之察」則是背離經驗知識的抽象思考，進行似是而非的詭辯，因此只具有狹義的「理性」(reason，指抽象及推理的思想)，而不具有「理智」(intellect，指能夠思考事物的存有及關係，進而洞察事物的價值意義，以指導人的行動的思想)。<sup>43</sup> 荀子分辨三種不同的語言表現與心智狀態：一是「小辯而察」，言辭齊給便敏但「多言無法」，不合禮法規範；一是「見端而明」，言辭「徑而省，論而法」，所見為禮法一端，雖合於禮法規範，但無法「應變不窮」；一是「本分而理」，其言語「多言則文而類」，推本禮義，故能表現通於禮義之統的「理(智)」，「理」與「明」的心智狀態並非本質的差異，而是程度的差異，荀子或為強調其智能完備而用「齊明」稱之，或為強調其體常應變、神妙莫測而用「神明」稱

---

「周圍世界」，這一概念顯示個體對於外環境的依賴性，可以廣泛地適用於一切生物；人的「生活世界」則是通過「無環境性」和「語言表述性」來顯示其特徵，當人擁有語言與世界，他就可以脫離依賴的壓力而擁有自由。同上註，頁565-568。

41 〈禮論〉，頁356。

42 〈性惡〉，頁445-446。

43 「先王之道，仁之隆也，比中而行之。曷謂中？曰：禮義是也。……凡事行，有益於理者立之，無益於理者廢之，夫是之謂中事。凡知說，有益於理者為之，無益於理者舍之，夫是之謂中說。……若夫充虛之相施易也，堅白同異之分隔也，是聰耳之所不能聽也，明目之所不能見也，辯士之所不能言也，雖有聖人之知，未能僂指也。」見〈儒效〉，頁121-124。

之。<sup>44</sup> 荀子批判「堅白同異之察」淺而不深的理由在於「小辯而察」的理性不及「本分而理」的理智。

「禮之理」的具體制度就在「後王之成名」的「典制」，它具有「名定而實辨，道行而志通」的功能；「擅作典制辟陋之說」則是「亂正名」、「離正道」。<sup>45</sup> 人類社會透過聖王相續而形成語言制度：「刑名從商，爵名從周，文名從禮」作為以社會秩序為標的之社會生活的語言規則；「散名之加於萬物者，則從諸夏之成俗曲期」作為以「天地官而萬物役」之自然秩序為背景之社會生活的語言規則；「散名之在人者」作為成就「化性起偽」之人性價值的語言規則。從「禮之理」的精神理念看，「先王之道」、「後王之道」乃是前後相承的「道貫」，顯示聖王的「理智」乃是「古今一也」；從「禮之理」的具體制度看，「後王之成名」才有其粲然之跡，憑藉這些具體制度，對於社會生活、自然規律、人性價值才能「至文以有別，至察以有說」。在這一文化傳統的「典制」之前，「擅作典制辟陋之說」也就顯得小而不大。

「禮之理」是聖人的「盡倫」「盡制」，<sup>46</sup> 彰顯「能群」的人性特質；「暴慢恣睢輕俗以為高之屬」則是不能合群，近於「禽獸行」。<sup>47</sup> 「上取象於天，下取象於地，中取則於人，人所以群居和一之理盡矣。……是百王之所同，古今之所一也。」<sup>48</sup> 社群意識的基本原則就是「明分」，這一「明分」原則的合理性，首先來自人對自然資源的掌握與分享，「萬物同宇而異體，無宜而有用為人，數也；人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生也。」<sup>49</sup> 社群當

44 「小辯不如見端，見端不如見本分。小辯而察，見端而明，本分而理。」見〈非相〉，頁 87-88。「多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也。少言則徑而省，論而法，若佚之以繩，是士君子之知也。其言也諛，其行也悖，其舉事多悔，是小人之知也。齊給便敏而無類，雜能旁魄而無用，析速粹孰而不急，不恤是非、不論曲直，以期勝人為意，是役夫之知也。」見〈性惡〉，頁 445-446。

45 〈正名〉，頁 414、422。

46 〈解蔽〉，頁 407。

47 荀子曾批評當時士人「今之所謂士仕者，汙漫者也，賊亂者也，恣睢者也，貪利者也，觸抵者也，無禮義而唯權勢之嗜者也。……今之所謂處士者，無能而云能者也，無知而云知者也，利心無足而佯無欲者也，行偽險穢而彊高言謹慤者也，以不俗為俗，離縱而跂訾者也。」與此近之，見〈非十二子〉，頁 100、91。

48 〈禮論〉，頁 373-374。

49 〈富國〉，頁 175。

中必須「分割而等異之」才能「兼足天下」。<sup>50</sup> 其次，「異道」「異知」則關乎不同個體的人格差異與自我實現，「明分」可以滿足社群中每個個體對「義」的要求與感受，「群道當則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命」，「善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也」。<sup>51</sup> 「禮之理」作為社會生活的「群道」，它是基於名分而能創造人性意義的倫理規範，相對於此，「暴慢恣睢輕俗以為高之屬」反而不見人性的高度。

綜上所述：高度的理智發展、永續的文化傳統、成熟的社會規範構成「語言體制」的主要內涵。語言行為的各項要素，諸如文化模式、社會制度、個性人格，構成相互關連的意義語境，透過語言行為的實踐，文化得以傳遞、社會獲得整合、社會化主體也具有個體化的意義，這個由語言體制構成的生活世界也不斷地再生。<sup>52</sup> 荀子批評孟子「性善說」，有一重要理由：

故善言古者必有節於今，善言天者必有徵於人。凡論者，貴其有辨合，有符驗，故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善」，無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！<sup>53</sup>

荀子強調「辨合符驗」的論述原則，亦即語言行為必須符應現實的人事經驗。如果說「名辭、辨說、治道」的語言體制是現實人事經驗的總體規則，「辨合符驗」的論述原則即意謂著徵驗語言體制為論述的前提，荀子「化性起偽」說正是透過遵循「散名之在人者」的「成名」，闡釋「化性起偽」的論點，以期符應古今相續的「治道」經驗。荀子認為有「辨合符驗」的論述才能達成以言行事的實效，也認為生活在這一語言體制的人事經驗，「人禽之辨」於焉形成。因此，在荀子眼中，孟子「性善」說所認知的的生活世界與

50 〈富國〉，頁179-183。

51 〈王制〉，頁165；〈君道〉，頁237。

52 參見（德）于爾根·哈貝馬斯（Jürgen Habermas）著，曹衛東、付德根譯，《後形而上學思想》（南京：譯林出版社，2001），頁53-89。哈貝馬斯係透過詮釋語言行為的「交往理性」，證立「社會作為由符號建構起來的生活世界」，進而用來解釋「社會秩序之可能」與「個人與社會之關係」的社會學課題。「生活世界的各個部分，如文化模式、合法制度以及個性結構等，是貫穿在交往行為當中的理解過程、協調行為過程以及社會化過程的濃縮和積澱。」頁82。「生活世界是日常交往實踐的核心，它是由紮根在日常交往實踐中的文化再生產、社會整合以及社會化（個體）相互作用的產物。」頁86。

53 〈性惡〉，頁440-441。

「人禽之辨」的理念乃是「無辨合符驗」，與那些「三惑」的「邪說辟言」其實相去不遠，故譏諷他為「言議談說已無以異於墨子矣」的「俗儒」。<sup>54</sup> 關於「人禽之辨」，荀子曰：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知、亦且有義，故最為天下貴也。<sup>55</sup>

荀子所認知的人是一個多層面的存在物：有生理的層面、心理的層面，以及社會和文化的層面，所有這些層面都是人性的內涵。荀子認為經驗主體隨著先在的語言體制而形成人格，透過語言體制的建構，人性逐層昇進（「生」是「氣」的高一層發展，「知」是「生」的高一層發展，「義」是「知」的高一層發展）彰顯了人禽之辨。當然，個體在語言體制中的生活經驗，並不是在複製一個現成的生活秩序，而是包含著以「思辨的開放性」來理解語言體制。透過語言體制，個體將被帶往一個更高明博大的生活世界，然而這一目標的達成不是既成的事實，而必須經歷「化性起偽」過程當中最重要「慮積焉、能習焉而後成」的不斷覺察的過程。下一節，將接著討論這一過程對個體的意義。

### 三、「化性起偽」過程的意義：積習、選擇與自我之社會性

#### （一）「積習」的意義：社會面、文化面、個體面

第一節有言，荀子人性論的「化性起偽」說，蘊含在他對「散名之在人者」的釋義之中。所謂「散名之在人者」，包括性、情、慮、偽、事、行、知、能、病、命等語詞群組，當中「性」、「偽」、「知」、「能」各有兩種解釋，「情」與「慮」、「事」與「行」、「病」與「命」則可視為兩兩並列呈現。在前的解釋或語詞，基本上關連著「自然狀態」的機能或個體性情境；在後的解釋或語詞，則關連著「社會狀態」的機能或社會性情境。可見「化性起偽」說的基本架構，就在將個體從「自然人」狀態轉化為「社會人」狀

<sup>54</sup> 〈儒效〉，頁139。

<sup>55</sup> 〈王制〉，頁164。

態，亦即將人性價值從個體性情境轉為社會性情境。

個體能從自然人轉化成社會人，憑靠「情然而心爲之擇」的選擇機能。「情然」是選擇的情感基礎，「心爲之擇」則是選擇的智能表現。兩者的關係，並非如主體哲學所謂的乃是以「心」（知能、理智）治「性」（情感、欲求）的關係。荀子的「心」是血氣、志意、知慮三個面向的統合體，它本身就是「性」的一部分，也就不能直接對治「性」「情」，而且嚴格說來，在荀子的人性論中並不存在真正惡質的本性需要加以對治，反而「性」「情」是作爲心之智能活動的前提。「性」「情」是自然生成的生命實體，「性也者，吾所不能爲也，然而可化也」，<sup>56</sup>性情是非人爲的領域，其實體無法改變，「可化」者並非改變性情的實體，「化性起偽」的重點在於改變「情然而心爲之擇」的選擇機能。

選擇機能的運作以自然的心理機能爲基礎，「變心易慮以化順之」<sup>57</sup>則是賦予價值內容而改變心理的表現狀態，此即是「起偽」。「心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。」或禁或使、或奪或取、或行或止，乃是出自心的自我作主，因此「心不可劫而使易意，是之則受，非之則辭」，<sup>58</sup>心之所是、所非，有其選擇自主性。「情然」或「情之所欲」的心理活動接受「心之所可」的調節，因此行爲之或治或亂就在「心之所可」。<sup>59</sup>心之所是、所非的價值內容不同，所作的選擇也就不同。「心慮而能爲之動謂之偽」的「偽」，偏於人之自然機能所定義的「偽」，此一狀態下的選擇機能並無法保證善的產生，所展現的行動基本上只能說是「正利而爲」的事件。「慮積焉能習焉而後成謂之偽」則是從社會性情境所定義的「偽」，此一狀態下的選擇機能及展現的行動才稱得上是「正義而爲」的德行。心的選擇機能與「德行」的聯結，「未成」者，仍然是一個「自然人」的樣態；「成」者，成爲一個「社會人」的樣態。這個過程，「積習」成爲相當關鍵之事。

從社會面解釋，「積習」的主要意義即是個體在社會過程中使「知能材性」獲得進一步的組織與發展。荀子所肯定的自然人的才質之美（「可以知

56 〈儒效〉，頁143-144。

57 〈儒效〉，頁136-137。

58 〈解蔽〉，頁397-398。

59 〈正名〉，頁428。

仁義法正之質、可以能仁義法正之具」，「性質美而心辯知」)，其異於孟子所謂「良知」「良能」之處，在於荀子的「知能材性」並不能直接導出社會價值意識，就連最容易經驗到的「孝子之道」，荀子也不認為它是純粹出自人的本然孝心，而是來自社會規範的價值意識（「禮義文理」）。「性不知禮義，故思慮而求知之」，<sup>60</sup>此一內在動機的產生，是指人在社會過程中思索社會規範的價值，啟動了智能的進一步成長。個體智能的組織與發展是社會過程的一部分，它與「公眾智能」的組織與發展是同步的。公眾智能在人類的歷史進程中不斷積累，並寄託在現存的社會規範當中，荀子所謂「法先王」或「法後王」就是要以既有的公眾智能為發展的資源。因此，個體智能的發展必須應合既有的公眾智能，最終才能「變心易慮」而具備社會價值意識，作出符合社會正義的行為。<sup>61</sup>

從文化面解釋，「積習」意謂著文化對行為的控制。美國人類學家格爾茨（Clifford Geertz）把「文化」界定為總管人類行為的機制，人的思想、價值、行動、情感都是文化的產物，人依賴這一文化機制來控制自己的行為使自己完善。人的思想不是心智內部的活動，而是在有意義的象徵符號所進行的社會交流中形成的，「文化模式是歷史地創立的有意義的系統，據此我們將形式、秩序、意義、方向賦予我們的生活」，「人是如此需要這一類的符號源（symbolic sources）啓示他去發現自己在世界上的位置，因為本來就滲透在他體內的非符號類的資源只能散射一種微弱的光。……不受人的文化模式指引的人的行為最終會不可駕馭，成為一個純粹的無意義的行動和突發性情感的混亂物，他的經驗最終也會成為無形的。」<sup>62</sup>

從個體面解釋，「積習」意謂著文化「積澱」最終就落在個體性的「文化心理結構」（cultural-psychological formation）。<sup>63</sup>

---

60 〈性惡〉，頁 439。

61 關於社會活動中的智能發展以及「公眾智能」的說法，參見（美）查爾斯·庫利（Charles H. Cooley）著，洪小良等譯，《社會過程》（北京：華夏出版社，2000），頁 295-304。

62 （美）克利福德·格爾茨（Clifford Geertz）著，韓莉譯，《文化的解釋》（南京：譯林出版社，1999），頁 43-68。

63 李澤厚，《歷史本體論·己卯五說》（增訂本）（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2006），頁 119-126。

注錯習俗，所以化性也；並一而不二，所以成積也。習俗移志，安久移質，並一而不二則通於神明，參於天地矣。<sup>64</sup>

「化性」達到「移志」「移質」而且「並一而不二」的目標，謂之「成積」。荀子將它區分幾個階段：第一階段「行之」，這只是遵守社會的禮法規範，「不以私欲亂所聞」，然而他還「無志其義」；第二階段則是「敦慕焉」，這是使禮法規範進一步內化的重要過程，當中面臨道德實踐與「情性」不諧的課題，進而逼出「篤敬」的工夫要求，以求意志與禮法規範的嵌合；第三階段才是道德意識「齊明而不竭」的「知之」。<sup>65</sup>荀子強調最高的「知之」是建立在「爲之、貫之、積重之、致好之」<sup>66</sup>的心理基礎，知慮、意志、血氣的人身整體成爲禮的載體，「禮之中焉能思索，謂之能慮。禮之中焉能勿易，謂之能固。能慮能固，加好者焉，斯聖人矣。」<sup>67</sup>對「禮義」能「致好之」，猶如「目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下」，<sup>68</sup>意謂先天的「性情」與作爲社會文化價值的「禮義」能夠「並一而不二」，這是「積」的完成。「性情」與「禮義」完全嵌合，代表的是心靈的整體和諧，既是社會文化價值的內在化，也是個性人格的朗現，因此「成積」之人則謂之「成人」。

## (二) 選擇：社會過程中的智能與情感

在「散名之在人者」的語詞群組最末，荀子標舉兩個負面的、限制性的概念：「性傷謂之『病』，節遇謂之『命』」。這兩個概念，在「化性起偽」說的脈絡中當如何解讀？本文認爲仍然是針對「情然而心爲之擇」的「選擇」課題。荀子認爲「化性起偽」的主要課題是促使個體作出正確的選擇，不同的選擇，或能「長慮顧後」，因而「以治情則利，以爲名則榮，以群則和，以獨則足樂」，或者「其慮之不深，其擇之不謹，其定取捨悞慢」，因而「取危辱死刑」。<sup>69</sup>「病」與「命」的情境對個體的選擇形成一股節制的力量，它要

64 〈儒效〉，頁144。

65 「彼學者，行之，曰士也；敦慕焉，君子也；知之，聖人也。」見〈儒效〉，頁125。

66 〈王制〉，頁163。

67 〈禮論〉，頁357。

68 〈勸學〉，頁19。

69 〈榮辱〉，頁69、60。

求人要有「自知」與「知命」之明。<sup>70</sup>

「性傷謂之病」，在狹義方面，是指「欲養其欲而縱其情，欲養其性而危其形」，<sup>71</sup>情欲無節、形體失養而導致疾病上身；在廣義方面，則是指「狂惑疾病」的病態人格，不辨「安危利害之常體」。<sup>72</sup>這是「偏險悖亂」之一例：對社會規範而言，此為不能「以公義勝私欲」之惡；<sup>73</sup>對個體智能而言，此為「心之所可失理」，<sup>74</sup>不善選擇，因而違背自然欲求「好利惡害」之惡。

「節遇謂之命」，此為超乎「人道」的因素：天命。荀子的天命觀以偶然的命運為主，「遇不遇，時也；死生者，命也。」<sup>75</sup>認清這一命運適然性，進而以「重死、持義」的道德必然性加以回應，<sup>76</sup>這即是「敬其在己者而不慕其在天者」。<sup>77</sup>「若夫志意修，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。」<sup>78</sup>此所謂「志乎古」，既是承續歷史「道貫」之意念，也意謂個體當以獲取歷史榮名為志向，並以此超脫命限。「天職既立，天功既成，形具而神生」，人的生命來自天，故曰「人之命在天」；<sup>79</sup>然而生命價值則出自人的自我創造，既死，「葬埋，敬藏其形也；祭祀，敬事其神也；其銘誄繫世，敬傳其名也。」<sup>80</sup>在天地之間流傳不朽的形神與榮名。

荀子所謂「性之好惡喜怒哀樂謂之情」的「情」，不僅指涉個體性的情感，還指涉社會性的情感；因此「情然而心為之擇」不僅是指涉滿足個體性「好利惡害」的自然欲求，還包括滿足「好榮惡辱」的社會心理。荀子對於「情然而心為之擇」的選擇指標，就是強調以「好榮惡辱、好利惡害」的情感欲求為基礎而訂出一個合理的「求之之道」。<sup>81</sup>「道者，進則近盡，退則節

70 「自知者不怨人，知命者不怨天，怨人者窮，怨天者無志。」見〈榮辱〉，頁58。

71 〈正名〉，頁431。

72 〈榮辱〉，頁58。

73 〈修身〉，頁36。

74 〈正名〉，頁428。

75 〈宥坐〉，頁527。

76 〈榮辱〉，頁56。

77 〈天論〉，頁312。

78 〈天論〉，頁312。

79 〈天論〉，頁317。

80 〈禮論〉，頁371。

81 〈榮辱〉，頁61。

求，天下莫之若也」，<sup>82</sup>乃能超克「性傷」之「病」與「節遇」之「命」。

道者，古今之正權也，離道而內自擇，則不知禍福之所託。……故欲養其欲而縱其情，欲養其性而危其形，欲養其樂而攻其心，欲養其名而亂其行。……夫是之謂以己為物役矣。<sup>83</sup>

扁善之度，以治氣養生則後彭祖，以修身自名則配堯禹。宜於時通，利以處窮，禮信是也。<sup>84</sup>

「禮義之道」所以是個體選擇的指標，其一是它滿足個體的自然欲求以「治氣養生」，其一則是它滿足個體的社會情感以「修身自名」。一般人的選擇僅著重前一項指標，「以從俗為善，以貨財為寶，以養生為己至道，是民德也」，<sup>85</sup>因此僅能「正利而為」；以德修身的士君子則必須兼重後一項指標，故能「正義而為」。「先義而後利者榮，先利而後義者辱」，<sup>86</sup>由於先義後利、先利後義之別，則帶來尊榮與侮辱的不同結果，個體的生命價值也就完全不同。荀子於是有「義榮」之說：最高的智慧即是透過「正義而為」的選擇追求社會成功、獲取歷史榮名。「窮則不隱，通則大明，身死而名彌白」<sup>87</sup>「名聲若日月，功績如天地，天下之人應之如景嚮，是又人情之所同欲也。」<sup>88</sup>因為這種追求尊嚴與榮名的社會情感，是「人情之所同欲」，所以「義榮」的追求也就成為人間永恆的價值標準——所謂「聖王以為法，士大夫以為道，官人以為守，百姓以為成俗，萬世不能易也。」<sup>89</sup>荀子這一榮名觀強調個體透過「化性起偽」的智能發展在社會中獲得成功以突顯自我的價值，這一榮名觀暗合於社會學對「成功」的定義：成功是個體的自我發展，同時也是對社會過程的有效參與，進而對於人類精神的發展發揮影響。<sup>90</sup>

82 〈正名〉，頁429。

83 〈正名〉，頁430-431。

84 〈修身〉，頁21-22。

85 〈儒效〉，頁129。

86 〈榮辱〉，頁58。

87 〈榮辱〉，頁61。

88 〈王霸〉，頁217。

89 〈正論〉，頁343。

90 (美)查爾斯·庫利著，洪小良等譯，《社會過程》，頁71-102。庫利在此討論了個人成功與社會秩序、成功與道德、聲望與人性價值之間是不可分的。

以上可見荀子以「最大效益原則」肯定「義」的價值：對群體而言，義是公利；對個體而言，義是大利。「正義而為」乃是個人的情欲滿足與社會的群居和一、現今的心理快樂與永恆的歷史榮名達到衡平的狀態。荀子的社會理想是由「禮義法正」所規範而成的「正理平治」的社會，它是一個有序的社會，也是一個正義的社會。

道者何也？曰：君道也。君者何也？曰：能群也。能群也者何也？曰：善生養人者也，善班治人者也，善顯設人者也，善藩飾人者也。<sup>91</sup>

人類社會在權衡利害得失之下發展出社群意識，社群意識的基本原則就是「明分」，而「明分」的合理性，既考量自然資源的分配以「善生養人者也，善班治人者也」，也要考量社群中每個個體對「義」的要求與感受，滿足個體的生命發展與自我實現以「善顯設人者也，善藩飾人者也」。個體的自我發展與社會整體發展的同步化，正義社會必須提供公平競爭的政治環境，個體按照道德智能的不同發展而取得不同的分位與資源，「雖王公士大夫之子孫，不能屬於禮義，則歸之庶人；雖庶人之子孫也，積文學、正身行、能屬於禮義，則歸之卿相士大夫。」<sup>92</sup> 這大致肯定了「社會競爭」對於個體發展的價值。

快快而亡者，怒也；察察而殘者，伎也；博而窮者，訾也；清之而俞濁者，口也；綦之而俞瘠者，交也；辯而不說者，爭也；直立而不見知者，勝也；廉而不見貴者，劇也；勇而不見憚者，貪也；信而不見敬者，好割行也；此小人之所務而君子之所不為也。<sup>93</sup>

君子寬而不侵，廉而不劇，辯而不爭，察而不激，（直）立而不勝，堅彊而不暴，柔從而不流，恭敬謹慎而容，夫是之謂至文。<sup>94</sup>

這兩段對比的文句，字面上雖然包含小人之「辯而不說者，爭也」與君子之「辯而不爭」的對比，然而此乃意謂應避免無謂之爭辯，並非否定「社會競爭」；且由這兩段文句的對比，突顯良性的「社會競爭」應是一種「至文」的高層次競爭。這種「至文」的競爭精神，不同於「鄙爭而名愈辱」、「爭飲

91 〈君道〉，頁237。

92 〈王制〉，頁148-149。

93 〈榮辱〉，頁54-55。

94 〈不苟〉，頁40-41。

食，無廉恥」、「爭貨財，無辭讓」或是「忘其身」、「忘其親」、「忘其君」的「鬥者」——基於自然衝動、私利性、自棄於社會關係之外的低層次競爭，<sup>95</sup> 荀子將此一競爭視為「狂惑疾病」、「烏鼠禽獸」之類的行爲；而是在社會生活當中「修身自名」的自我表現，他透過文學修養發展道德智能，把自然狀態的爭奪之心轉化爲奉獻於社會公義，同時滿足於表現自我創造感的高層次競爭。<sup>96</sup>

### (三) 自我之社會性——兼論孟、荀的差異

本節開始就說：「化性起偽」說的基本架構在於將人性價值從個體性情境轉爲社會性情境。基本上即是認定自我之社會性：個體的心靈表現不能與社會過程脫離。爲了釐清荀子之道德哲學中，自我之社會性的理論指涉，並揭出這一認知在先秦儒學中的特色，本文將取孟子對自我之社會性的認知以爲對照。

從先秦儒學對於社會規範的認同態度，以及強調道德的社會實踐面來看，基本上就是肯定自我之社會性。不過，這樣的說法太過籠統，因爲孟子、荀子對於個體的心靈表現和社會過程之關係的認知就有歧見。孟、荀的歧見，可以從他們對於「師法」的不同態度見之。道德人格的朗現，荀子認爲關鍵不在人的內在心性，而是必須透過外部的師法學習以轉化個體的意識內容。

夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯、舜、禹、湯之道也；得良友而友之，則所見者忠信敬讓之行也。身日進於仁義而不自知也者，靡使然也。<sup>97</sup>

「性質美而心辯知」是就先天知能而言，此一美質必須攝受外部師法（「所聞者堯、舜、禹、湯之道也」，「所見者忠信敬讓之行也」），經過日積月靡，乃能「積善成德」。李澤厚認爲「師法」的學習在荀子的思想體系中，和「天人之分」、「禮論」、「化性起偽」諸說構成一個嚴整的體系，人如果能學習師

95 〈榮辱〉，頁55-56。

96 「高層次競爭」與「低層次競爭」，參見（美）查爾斯·庫利著，洪小良等譯，《社會過程》，頁103-124。

97 〈性惡〉，頁449。

法到全盡的地步，就可以與「天見其明，地見其光」相參，達到「宇宙本體」的高度，藉此樹立人的族類特徵。<sup>98</sup> 相對地，「師法」在孟子的理論體系中則非絕對必要。

曹交問曰：「人皆可以為堯舜，有諸？」孟子曰：「然。」「……如何則可？」曰：「奚有於是？亦為之而已矣。……徐行後長者謂之弟，疾行先長者謂之不弟。夫徐行者，豈人所不能哉？所不為也。堯舜之道，孝弟而已矣。子服堯之服，誦堯之言，行堯之行，是堯而已矣；子服桀之服，誦桀之言，行桀之行，是桀而已矣。」曰：「交得見於鄒君，可以假館，願留而受業於門。」曰：「夫道，若大路然，豈難知哉？人病不求耳。子歸而求之，有餘師。」<sup>99</sup>

孟子巧妙地依據「為」與「是」兩個語言的近親關係來回答曹交的問題，其旨在糾正學者「道在邇而求諸遠，事在易而求之難」的謬誤，<sup>100</sup> 強調道德實踐是不假外求、極其簡易之事。因為孟子所謂「可以為（之）」，意謂著「能（之）」，因此只要有心「求之」，即可以「是（之）」，無師也能自通。<sup>101</sup> 此外，孟子對齊宣王分辨「不為」與「不能」的另一段對話，他強調仁政的施行就在「舉斯心加諸彼而已」、「善推其所為而已」，有「不忍人之心」即能「行不忍人之政」，因此仁政不施並非「不能」，而是「不為」。<sup>102</sup> 這個例子正是訴諸人人皆具之內在已有的善心作為「能之」的確證。可見孟子認為，不論是內聖的追求，或王政的興辦，其根基就在人的內在心性的充盡，師法的功能將只是助力而已。荀子雖然亦強調「為之」的必要性以及人人皆「可以」為之，「彼人之才性之相懸也，豈若跛鼈之與六驥足哉？然而跛鼈致之，六驥不致，是無他故焉，或為之，或不為爾。」<sup>103</sup> 此雖肯定人人「可以」「為之」，但並未肯定人人「能之」，而是以才性之差異為前提，強調「為之」有賴心志的專一以及師法的示範，因此「求賢師，擇良友」才能「身日進於仁

98 李澤厚，《中國古代思想史論》（天津：天津社會科學院出版社，2003），頁104-105。

99 《孟子》〈告子下篇〉，頁339。

100 《孟子》〈離婁上篇〉，頁281。

101 針對荀子從邏輯上區分「可以」（capacity）與「能」（ability）的用法以批評孟子的性善論所作的有系統討論，參見Kim-Chong Chong, "Xunzi's Systematic Critique of Mencius," *Philosophy East and West* 53.2 (2003.4): 215-233. 附記：感謝論文審查人提示此篇論文。

102 《孟子》〈梁惠王上篇〉，頁207-212。

103 〈修身〉，頁32。

義」、「不是師法而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也」。<sup>104</sup>

孟子認知的「心性」本身就具有「良知」「良能」的價值內涵，個體存養「心性」就成爲一「道德主體」。果如此，道德實踐的意義就是在「爲之」當中存養此一內在「心性」，進而壯大雄渾的人格力量。

舜之居深山之中，與木石居，與鹿豕遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。<sup>105</sup>

推敲孟子所謂「及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也」的說法，顯然生活在以語言行爲交往的社會空間當中，是舜得以積「善」成「德」的必要前提，如果他一直「居深山之中，與木石居，與鹿豕遊」的原始環境之中，人獸無別，道德意識將無從產生。由此可見，道德主體必然是一「社會自我」，然而孟子特別將舜放在一個由「野人」進化到「君子」的情境之中，除了強調野性與人性只有一線之隔，在存養和捨去之間，必須有敏銳的覺察；其實也暗示著野性其實是人性的前身，舜的野性中就蘊含著「善」之本根。因此當他「聞一善言，見一善行」，「善」便浩然大行，浸潤大地，區劃出文明世界與野蠻世界的不同板塊。換言之，孟子以流水隱喻道德主體的充沛能量，其實是在強調內在心性資源的開發，是建立道德主體的根據所在：內在心性爲水源，其沛然流行即成就了道德人格。

相對的，對於抱持「天生人成」觀點的荀子而言，人的先天心性資質與社會過程，最初是平行的兩個渠道，可以權且以下述譬喻加以說明：

也許我們用一條河流和沿著這條河流的一條公路來比喻這兩條生命的傳遞線更爲恰當。河流是遺傳或者動物傳遞，公路是交流或者社會傳遞。河流裡傳遞的是生物種質，公路上傳遞的是語言、交流和教育。<sup>106</sup>

這是美國社會學家查爾斯·庫利（Charles H. Cooley）說明人的「社會—生物性」時所用的譬喻。所謂人的「社會—生物性」特徵，是指「儘管我們做的一切事情都帶有本能性情感，但我們帶有本能性的情感的方式卻使我們很少或從來不能僅用它來解釋人類的行爲。在人類生活中，使得行爲具體化

104 〈修身〉，頁34。

105 《孟子》〈盡心上篇〉，頁353。

106（美）查爾斯·庫利（Charles H. Cooley）著，包凡一、王源譯，《人類本性與社會秩序》（北京：華夏出版社，1999），頁5。

的，根本不是某種動機，而是由教育和社會環境決定了其表現形式的本能……（可教育的本能）必須被引導、發展、協調和組織，才能有效地起作用，這是理智的作用。」<sup>107</sup> 另一個美國社會學家喬治·米德（George H. Mead）也有類似的看法：「人類發展其心靈或智慧的生理學能力是生物學進化過程的產物，正如他的整個機體一樣。但是有了這種能力，他的心靈或智能本身的實際發展必須通過社會情境而進行，它從社會情境獲得表現並輸入其中；因此它本身是社會進化過程、社會經驗與行為過程的產物。」<sup>108</sup> 雖然兩位社會學家是以「進化論」為立論基礎，從社會科學的立場來闡釋人類社會的性質，和荀子以「古今一度」的歷史觀為立論基礎，<sup>109</sup> 從實踐哲學的立場闡釋人類社會的性質並不相同，然而就社會過程與自我的發展關係這一課題來看卻有相通之處：解釋人類行為的意義不在其天性能或心理動機，甚至不是其智能本身，而是在社會過程裡，運用智能選擇、組織表現本能或情感的理性形式。

以上約略可見孟、荀關於個體的心靈表現和社會過程之關係的歧見。黃俊傑曾討論孟子思想的群己關係是「以群攝己」或是「以己攝群」的關係。黃先生一方面認為孟子思想中群己關係是連續性關係，個人生命必然要躍入社會群體生命之中，在「道德共同體」的狀態中彰顯個人的生命意義；一方面則強調孟子中的個人不僅有其政治性與社會性，而且更有其主體性與超越性，以個人與社會之媒介的「心」作為價值意識的泉源，具有普遍必然性與自主性，因此是由個人來統攝社會。<sup>110</sup> 孟子思想中個人與社會的關係是屬於「以己攝群」的關係，也就意謂孟子的「社會自我」觀點偏向認為：雖然個體的心靈只能在一個有組織的社會群體的環境中得到表現，但是心靈能力乃是個體的先天稟賦。換言之，道德實踐的經驗，雖然它的背景是社會的，但經驗的內容卻是個體的。借用 Mead 的說法，這一類型的社會自我理論，認為從個體自我才引申出個體所參與的社會過程，主張個體心靈是社會存在

---

107 同上註，頁 21-24。

108 (美) 喬治·米德 (George H. Mead) 著，趙月瑟譯，《心靈、自我與社會》(上海：上海譯文出版社，1992)，頁 200。

109 (非相)，頁 82。

110 黃俊傑，《孟學思想史論》卷 1 (臺北：東大圖書公司，1991)，頁 91-110。

的前提，帶有唯我論或是內省的色彩，因此是「不完全的社會性」觀點。相對的，荀子關於個體的心靈表現和社會過程之關係，則傾向Mead所主張的「完全的社會性」觀點：從個體參與其中的社會過程才引申出個體自我，心靈是以社會過程為前提並且是社會過程的產物，因此，個體經驗的意義必須透過先在的社會經驗來解釋。<sup>111</sup>

然則「完全的社會性」觀點下的「社會自我」，將如何界定社會與個人的關係呢？是否意謂個體只是空有自由意志之名，個性精神其實只是社會規範的附屬產物？這個質問，可以參考德國哲學家Habermas的理論來回答。Habermas以「生活世界」的概念作為「交往行爲」社會學理論的基礎，他認為生活世界主要是由文化、社會、個體三個共生的要素組成，個體的社會化，就是交往行爲的主體把生活世界當作主體間共有的整體背景，「由社會化個體的動機和能力，以及文化的自我理解和群體的協同性所共同組成的」。Habermas認為透過這一「生活世界」概念的釐清，可見「社會自我」的概念，並未預設個體從屬於社會，或把社會視為與個體相對的外部環境的概念。因此，個體與社會的關係，不應該如「系統理論」所言個體是社會整體的部分，以及「主體哲學」把社會看作是由個體組成的整體。<sup>112</sup> 依據此一觀點，「完全的社會性」的「社會自我」仍然具有個性人格與主體自由。荀子所謂「慮積焉能習焉而後成謂之偽」的「成人」，<sup>113</sup> 不僅是接受社會規範的社會人，他還是一個具有個性人格與主體自由的社會人，他可以應時變化、創造社會規範，「修百王之法若辨白黑，應當時之變若數一二，行禮要節而安之若生四枝，要時立功之巧若詔四時，平正和民之善，億萬之衆而搏若一人」，<sup>114</sup> 他是「通於神明，參於天地」的「天才」。社會共同體的生活當中總是隱含尚未充分實現的社會秩序與價值觀，具有偉大心靈與品格的個體，比任何人都更為完整地表達社會共同體的價值原則。<sup>115</sup> 在這個社會學脈絡中，天才意指一個充滿創造力的社會自我，而且他的精神是自由的，意謂他完全

---

111 (美) 喬治·米德著，趙月瑟譯，《心靈、自我與社會》，頁197-201。

112 (德) 于爾根·哈貝馬斯著，曹衛東、付德根譯，《後形而上學思想》，頁53-89。

113 (勸學)，頁20。

114 (儒效)，頁130。

115 (美) 喬治·米德著，趙月瑟譯，《心靈、自我與社會》，頁190-197。

置身於人類社會以語言、理智、正義為精神軸心的「生活世界」當中，解除了外部環境的壓力而擁有了精神自由。

#### 四、結 論

上述的討論，首先是探討荀子的人性論與道德哲學所涉及的語言基礎。荀子對於語言行為的認知偏重歷史意識、社會規範的面向，亦即強調主體經驗經由「名辭、辨說、治道」的語言體制而開顯出一個生活世界，這一語言體制蘊含高度的理智發展、永續的文化傳統、成熟的社會規範，由於生活在這一語言體制的人事經驗，「人禽之辨」於焉形成。荀子批評孟子「性善」說認知的生活世界與「人禽之辨」的理念乃是「無辨合符驗」，正可由上述的語言觀索解。其次，在語言的基礎之上，荀子「化性起偽」說的基本架構在於將人性價值從個體性情境轉為社會性情境，亦即認定個體的心靈表現不能與社會過程脫離。本文先從社會過程的角度探討了荀子所揭出的「積習」和「選擇」兩個概念的意義，進而從社會過程與個體人格發展的關係——亦即自我之社會性探討荀子內聖之學的意義，並以「不完全的社會性」和「完全的社會性」的社會自我，區別孟、荀的「社會自我」觀點。

荀子在中國思想史中始終未有崇高的地位，唐代以來的儒學發展更是逐漸把他推向邊緣地位。宋明新儒學的道德形上學潮流，強調心性與天道為一的內聖體驗，四端之心與性善作為上契天道的內在根源乃是基本教義，荀子主張「性惡」，被視為「大本已失」亦勢所必然。<sup>116</sup> 這一潮流，到了當代，由牟宗三發揮至極。當牟先生以其學貫中西的豐厚學養及深刻思辨，用現代的學術語言，積極建構中國哲學史的普遍意義時，由於強調「圓教」與「圓善」的哲思（「圓善」即是圓滿的善或最高善，「圓善」所以可能的依據則必須有一「無限智心」或「智的直覺」之「圓教」），而將荀學置於邊緣地帶。牟先生認為：圓善圓教之基本義理定在孟子，後來的發展則是藉著吸收

---

116 程頤說：「荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失。」「荀子曰：『始乎為士，終乎為聖人。』……荀子雖能如此說，卻以禮義為偽、性為不善，他自情性尚理會不得，怎生到得聖人？大抵以堯所行者欲力行之，以多聞多見取之，其所學者皆外也。」見《二程集·河南程氏遺書》（臺北：漢京文化公司，1983），頁262、191。

佛教天台宗、道家玄學，到了宋明儒學乃確立了「圓教」的義理，以此解決「圓善」依據的問題。據此，牟先生標舉出足以代表中國哲學之慧解的人物：孔、孟、老、莊、王弼、向秀、郭象、智顛、荆溪、知禮、杜順、智儼、賢首、濂溪、橫渠、二程、朱子、五峰、象山、陽明、龍谿、劉戡山。<sup>117</sup>正因牟先生以「圓善」、「圓教」的道德形上學作為中國哲學的普遍意義所在，荀子自然只能置於邊緣位置。詮解《荀子》之文，牟先生將其與名家合編，成《名家與荀子》一書，其著書宗旨是：「在明中國文化發展中重智的一面，並明先秦名家通過《墨辯》而至荀子乃為一系相承之邏輯心靈的發展，此後斷絕而無繼起之相續為可惜。」<sup>118</sup>一方面可見，牟先生對於中國傳統的精神資產涓滴不漏的珍惜之情，儘可能發掘其現代意義；一方面則可見，牟先生認定荀子思想的意義與價值乃在主流儒學之外，其重智、邏輯的心靈傾向，在中國哲學史中並未建立學統，也就很難構成普遍的意義。

法國哲學家保羅·利科（Paul Ricoeur）在〈哲學史和歷史性〉一文，區分兩種哲學史的理解模式：一種是「體系」的理解，亦即一種哲學被置於某種發展中，它就能被理解；一種則是「特殊」的理解，亦即每一種哲學都有其特殊性，本身就是一個完整的世界。前一種理解模式，乃是通過「整體的理解」顯示哲學史具有「普遍的意義」：每一個哲學家的自我意識被提高到哲學語言顯示的人道精神，歷史的現實也因而提高到歷史的理性。不過，由整體的理解所顯示的「總和的真理」，卻排除了另一種真理：透過「交流」所理解的真理——交流意謂著把每一個出現在歷史中的哲學家視為真實而完整的人格，哲學史家的工作乃是和他共同討論哲學。<sup>119</sup>宋明儒以來評判荀學的典範，自然產出極為深刻的哲思洞見，然而無疑都在強化某一種「總和的真理」，並試圖以這一「總和的真理」建立中國哲學史的譜系，遂將荀學邊緣化。然而透過本文之作可以發現：荀子思想的意義，除了置於當代主流儒學的「體系」視域當中被檢視之外，它還可以被「特殊」的理解，呈現出豐富的義蘊。具體而言，或許透過道德形上學的視域所見，荀子重智、邏輯的心

117 牟宗三，《圓善論》（臺北：臺灣學生書局，1985），〈序言〉，頁1-16。

118 牟宗三，《名家與荀子》〈序〉，頁5。

119（法）保羅·利科（Paul Ricoeur）著，姜志輝譯，《歷史與真理》（上海：譯文出版社，2004），頁49-54。

靈傾向在中國哲學史中未能建立學統，荀子的人性論未能證立「道德主體」的「大本」，然而在轉換詮釋典範之後，如本文以語言體制先於心智表現作為理解荀子思想的前提，以及透過「社會自我」的「文化心理結構」契入荀子的內聖之學，或許更能適切定位荀子思想的理論層次。再者，以此一詮釋為基礎，荀子的語言觀或社會自我的觀點，是否可能在中國哲學史中有所發展，這將是值得進一步思索的課題。

附識：本文係國科會補助專題研究計畫「荀子性惡論之義涵重探——『以心治性』說的省思」的成果之一。初稿曾以〈荀子「化性起偽」說探義——「心性論」外一章〉為題，在國科會人文學研究中心、雲林科技大學漢學資料整理研究所主辦之「荀子研究的回顧與開創系列研討會」宣讀，後經大幅修訂而完成此文。草成此文，多蒙諸師友指正，兩位審查人亦提示寶貴意見，特此致謝。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 宋·程頤、程顥，《二程集·河南程氏遺書》，臺北：漢京文化公司，1983。  
 宋·朱熹撰，中華書局點校，《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。  
 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。

### 二、近人論著

- (德) 于爾根·哈貝馬斯 (Jürgen Habermas) 著，曹衛東、付德根譯 2001 《後形而上學思想》，南京：譯林出版社。  
 王 力 1987 《中國語言學史》，臺北：谷風出版社。  
 (德) 加達默爾 (Hans-Georg Gadamer) 著，洪漢鼎譯 1993 《真理與方法——哲學詮釋學的基本特徵》，臺北：時報出版公司。  
 朱曉海 1993 「荀子之心性論」，香港：香港大學中文系博士論文。  
 牟宗三 1979 《名家與荀子》，臺北：臺灣學生書局。  
 牟宗三 1985 《圓善論》，臺北：臺灣學生書局。  
 (美) 克利福德·格爾茨 (Clifford Geertz) 著，韓莉譯 1999 《文化的解釋》，南

- 京：譯林出版社。
- 李澤厚 2003 《中國古代思想史論》，天津：天津社會科學院出版社。
- 李澤厚 2006 《歷史本體論·己卯五說》增訂本，北京：生活·讀書·新知三聯書店。
- (法) 保羅·利科 (Paul Ricoeur) 著，姜志輝譯 2004 《歷史與真理》，上海：譯文出版社。
- (美) 查爾斯·庫利 (Charles H. Cooley) 著，洪小良等譯 2000 《社會過程》，北京：華夏出版社。
- (美) 查爾斯·庫利 (Charles H. Cooley) 著，包凡一、王源譯 1999 《人類本性與社會秩序》，北京：華夏出版社。
- 唐君毅 1986 《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局。
- 徐復觀 1969 《中國人性論史·先秦篇》，臺北：臺灣商務印書館。
- 陳啓雲 2001 《中國古代思想文化的歷史論析》，北京：北京大學出版社。
- 陳啓雲 2003 〈漢初「子學沒落、儒學獨尊」的思想史底蘊〉，《中國文哲研究集刊》22: 127-156。
- 勞思光 1991 〈對於如何理解中國哲學之探討及建議〉，《中國文哲研究集刊》1: 89-115。
- (美) 喬治·米德 (George H. Mead) 著，趙月瑟譯 1992 《心靈、自我與社會》，上海：上海譯文出版社。
- 黃俊傑 1991 《孟學思想史論》卷1，臺北：東大圖書公司。
- Chong, Kim-Chong. 2003. "Xunzi's Systematic Critique of Mencius." *Philosophy East & West* 53.2: 215-233.

## On Xunzi's Transformation and Development of Human Nature: From the View of Language and Social Aspects

Zhen-Xun Wu\*

### Abstract

This paper attempts to answer two questions. First, is Xunzi's 荀子 theory of human nature influenced by his concept of language? Second, does that theory prove insightful in light of his concept of language, even though it is inadequate from the viewpoint of the philosophy of subjectivity?

Xunzi views language behavior from the aspect of social consciousness, and advocates that subjective experience is had through and that the living world is manifested in the language structure of *term*, *discourse*, and *ruling* (名辭、辨說、治道). Based on his concept of language, this paper elucidates Xunzi's theory of human nature in terms of the process of socialization; in so doing I explore the social, the cultural, and the personal significances of both choosing and accumulative learning. In addition, I also interpret the "inner" side of Xunzi's thought, distinguishing his idea of social-self from that of Mencius' 孟子 using the concepts of *incomplete sociality* and *complete sociality*.

**Keywords:** Xunzi 荀子, Mencius 孟子, transformation and development of human nature, concept of language, social-self

---

\* Zhen-Xun Wu is an assistant professor in the Department of Chinese Literature at National Taiwan University.