

手稿整理

館藏徐復觀教授手稿整理(八)：荀子經驗主義的人性論(一)

謝鶯興*

本文係進行手稿與單篇發表的文章(簡稱「論文」)及彙整為專著(簡稱「專書」)等三類的內容比對。

本章發表的論文有篇，是發表在《民主評論》的第 12 卷 2 期(1961 年 1 月 20 日)，以〔 〕符號表示論文與收入專書間的差異。

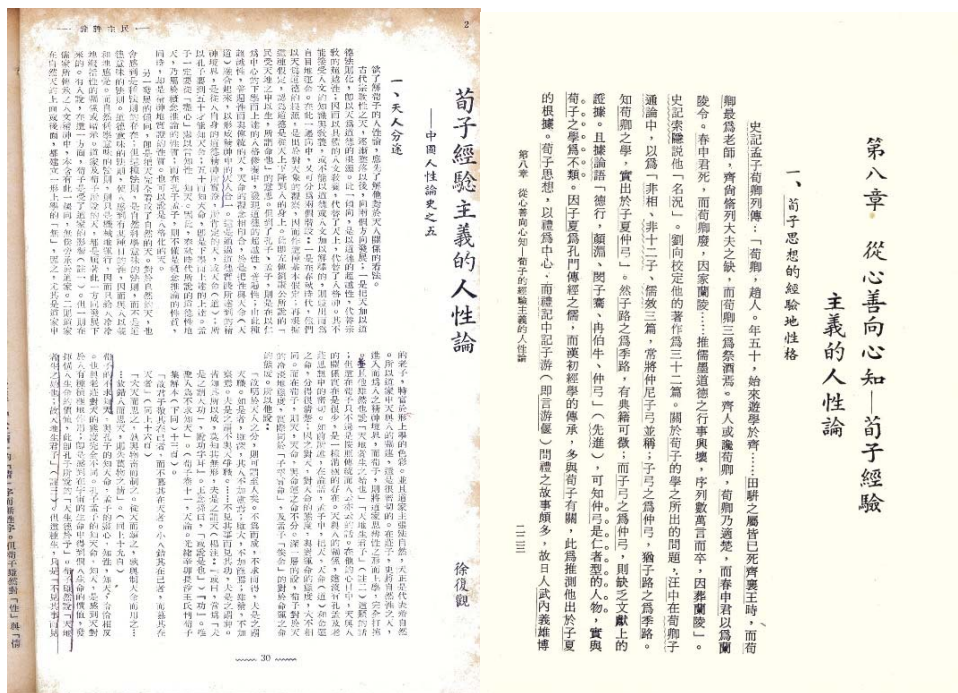
本章的手稿有一件，篇名是「荀子經驗主義的人性論」(以下簡稱手稿)，以【】符號標示標手稿與論文及專書的差異；

手稿之字跡未能辨識者，乃以「■」標示。

各符號所表示手稿、論文、專書間的差異，則於註語說明其間的不同。

〔第八章 從心善向心知--荀子經驗主義的人性論〕¹

一、〔荀子思想的經驗地性格〕²



* 東海大學圖書館館務發展組組員

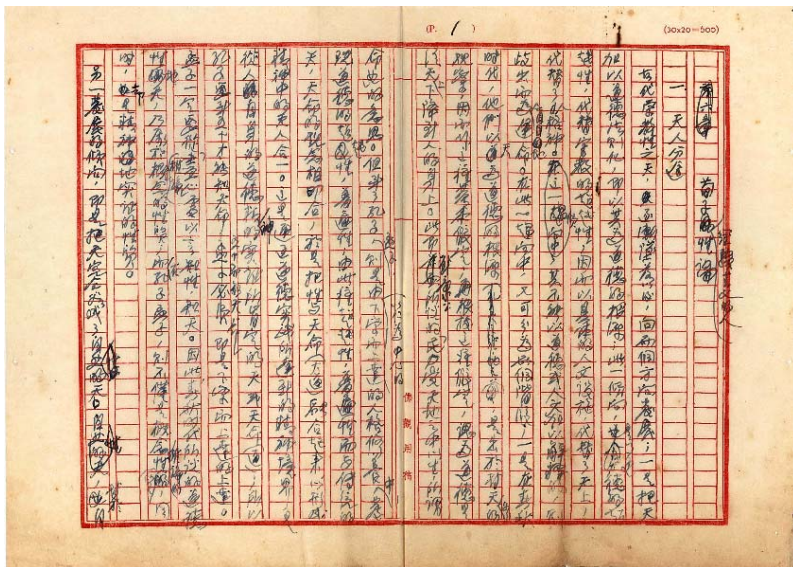
¹ 按，手稿此篇標題作「荀子經驗主義的人性論」，論文作「荀子經驗主義的人性論--中國人性論史之五」。

² 按，手稿、論文第一節的標題作「天人分途」，專書則置於第二節。

〔《史記·孟子荀卿列傳》：「荀卿，趙人。年五十，始來遊學於齊……田駢之屬皆已死齊襄王時，而荀卿最為老師，齊尚脩列大夫之缺，而荀卿三為祭酒焉。齊人或讒荀卿，荀卿乃適楚，而春申君以為蘭陵令。春申君死，而荀卿廢，因家蘭陵……推儒墨道德之行事興壞，序列數萬言而卒，因葬蘭陵」。《史記索隱》說他「名況」。劉向校定他的著作為三十二篇。關於荀子的學之所出的問題，汪中在《荀卿子通論》中，以為「〈非相〉、〈非十二子〉、〈儒效〉三篇，常將仲尼子弓並稱，子弓之為仲弓，猶子路之為季路，知荀卿之學，實出於子夏仲弓」。然子路為季路，有典籍可徵；而子弓之為仲弓，則缺乏文獻上的證據。且據《論語》「德行，顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓」（〈先進〉），可知仲弓是仁者型的人物，實與荀子之學為不類。因子夏為孔門傳經之儒，而漢初經學的傳承，多與荀子有關，此為推測他出於子夏的根據。荀子思想，以禮為中心，而《禮記》中記子游（即言游偃）問禮之故事頗多，故日人武內義雄博士在其《諸子概論》中認為《荀子》中與仲尼並稱之子弓即子游（見該書五二~五三頁）。然以荀子之尊師，而在《非十二子》中，一則曰「是子夏氏之賤儒也」，再則曰「是子游氏之賤儒也」，則荀子出於子夏或子游之說，皆不可信。孔門言禮，固以修己為主；但禮在當時與社會生活有密切關係，如喪葬之類，故孔門習禮傳禮者，當非一二人；荀子思想，屬於孔門傳禮的這一系統，並加以總結，蓋無可。然不必出於傳體中之某一二人；亦無從臆斷其必出於子游。儒分為八（《韓非子·顯學篇》）中的重要儒者，今日有的已難詳考。則荀子所稱之子弓，亦只有付之於無從詳考之列。

欲了解荀子的思想，須先了解其經驗地性格。即是他一切的論據，皆立足於感官所能經驗得到的範圍之內。為感官經驗所不及的，便不寄與以信任。《儒教篇》「不聞，不若聞之；聞之不若見之；見之不若知之；知之不若行之；學至於行之而止矣。行之，明也；明之為聖人……不聞不見，則雖當，非仁也。其道百舉而百陷也」（王先謙《荀子集解》原刻本，後同，卷四，十九頁）。按在上面這一段話中，有幾點特別值得注意。第一，孟子以惻隱之心為仁之端，惻隱之心，只能由反省而呈顯，不能由見聞而得；荀子說「不聞不見，則雖當，非仁也」，這實際是反駁孟子由反省所把握到的內在經驗；而說明他是完全立足於以見聞為主的外在經驗之上。第二，由《論語》所了解的孔子，他是很重視知識，所以也很重視聞見；但並沒有在見與聞上分輕重。荀子則以為聞不如見；還是向經驗界更精密更澈底

的進展。第三，他說「學至於行之而止矣」，這固然是因為繼承了儒家道德實踐的精神。但他接著說，「行之，明也」；意思是說某一事物、道理，由實踐而始能澈底明瞭；因為實踐、行為，乃是經驗的最後一步，有同於科學工作者在實驗室中的實驗。這一點，也可以說明他的經驗性格的澈底。〕³



〔二〕⁴、天人分途

〔【因為荀子是經驗的性格，所以他認定之天，乃非道德的自然性質之天，因而便主張天人分途。】⁵〕⁶

古代宗教性之天，逐漸墜落以後，向兩個方向發展；一是把天加以道德法則化，即以天為道德的根源。此一傾向，是以道德的超越性，代替宗教的超越性，因而以具體地人文【教養】⁷，代替了天上，代替了人格神。其不能【接受人文的知識與教養，或不能】⁸以道德或人文加以解釋【的】⁹，則歧出而為盲目地運命。在此一趨向中，又可分為兩個階段：一是在春

³ 按，專書此 959 字，手稿、論文皆無。因此原本在手稿、論文「第一節」的序號，專書列在「第二節」。

⁴ 按，手稿、論文「第一節」的序號，專書則作「二」。

⁵ 按，專書此 37 字，手稿皆無。

⁶ 按，專書此 37 字，論文僅作「欲了解荀子的人性論，應先了解他對於天人關係的看法」等 23 字。

⁷ 按，論文、專書此 2 字，手稿作「設施」。

⁸ 按，論文、專書此 11 字，手稿皆無。

⁹ 按，論文、專書此字，手稿皆無。

秋時代，他們以天為道德的根源，是出於對天象的觀察，因而作這種基本假定；再根據這種假定，認為道德是從天【上】¹⁰下降到人的身上。此即【《左傳》】¹¹劉康公所說的「民受天地之中以生，所謂命也」的意思。但到了孔子、孟子，則是【在】¹²以仁為中心的下學而上達的人格修養中，發現道德的超越性、普遍性；由此種超越性、普遍性而與傳統的天、天命的觀念相印合，於是把性與天命(天道)融合起來，以形成精神中的天人合一。這是通過道德實踐所達到的精神境界，是從人自身的道德精神【所】¹³實證、所肯定的天，或天命(道)；所以孔子要到五十才能知天命〔；五十而知天命，即是下學而上達的上達，〕¹⁴孟子一定要從「盡心」處以言知性，知天。因此，春秋時代所說的道德性地天，乃屬於概念推論的性質；而在孔子孟子，則不僅是概念推論的性質，同時，却是精神地實證的性質【，也可以說是自己的人格化的天】¹⁵。

另一發展的傾向，即是把天完全看成了自然〔性質〕¹⁶的天。對於自然的天，也會感到【是】¹⁷種法則的存在；但這種法則，是自然科學意味的法則，而不是道德意味的法則。道德意味的法則，使人感到〔天對於人具〕¹⁸有某種目的性，因而與人以親和地感覺。而自然科學意味的法則，則只是機械地運行，因而只〔會給人以〕¹⁹冷冷地概括性的關係【或暗示】²⁰。道家及荀子所說的天，都是順著此一方向發展下來的。有人說，在這一方面，荀子是受了道家的影響(註一)；〔這話大概不錯。因為荀子是以陰陽言天，例如他說「是天地之變，陰陽之化」(《天論》)，這似乎與《易傳》有關；但《易傳》依然以為天是道德的性質。只有莊子的後學，見於現在《莊子·外篇》《雜篇》中，以陰陽言天的，完全是自然的意義；荀子可能受了這種

¹⁰按，手稿此字，論文、專書皆無。

¹¹按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

¹²按，論文、專書此字，手稿作「由」。

¹³按，論文、專書此字，手稿作「的」。

¹⁴按，手稿、論文此 16 字，專書皆無。

¹⁵按，手稿此 13 字，論文、專書皆無。

¹⁶按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

¹⁷按，論文、專書此字，手稿作「有」。

¹⁸按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

¹⁹按，專書此 4 字，手稿、論文僅作「給人」。

²⁰按，論文、專書此 3 字，手稿皆無。

影響。不過，〕²¹道家在自然天的上面或後面，都建立一形上學的「無」，因之，尤其是道家中的老子，特富於形上學的色彩。並且道家主張法自然，天〔生物的作用，〕²²正是代表著自然。所以道家中天與人的關連，【還是很】²³密切的。在莊子，更將自然性之天，進入而為人之精神境界。〔在〕²⁴荀子，則將道家思辨性之形而上學，完全打掉。〔同時，他更不要回到自然。〕²⁵他雖然也說「天地者生之始也」，「天地生君子」（註二）這類的話；但這〔種生，乃是無意志，無目的之生；一生之後，便與天沒有什麼關係。所以〕²⁶在他的心目中，〔天與人的關係實在是很少，是一種消極的存在。〕²⁷天與人的關係，遠沒有孔孟及老莊思想中的密切。〔荀子不是不承認天的功用，也不是不承認天的法則性。但他認為天的功用與法則，不含有意志、目的在裡面。因而由天的法則所表現的功用，只是天的自盡其職，並非藉此對人指示什麼，要求什麼。天盡天的職，人盡人的職，天人分工而各不相干，這是他所說的「參天地」。所以他的不求知天，有兩方面的意義。一是只利用天所生的萬物，而不必去追求天係如何而生萬物。另一是天的功用，與人無關。不必由天的功用、現象，以追求它對於人有何指示，有何要求。人只站在人的現實上，盡自己應盡的職分，而不必在天那裡找什麼根據。在天那裡找人的行為的根據，在荀子認為是一種無實際意義的混亂。〕²⁸他說：

「故明於天人之分，則可謂至人矣。不為而成，不求而得，夫是之謂天職。如是者，雖深，其人不加慮焉；雖大，不加能焉；雖精，

²¹按，專書此 97 字，手稿、論文僅作「但一則在儒家所傳承之人文精神中，本含有此一趨向，無俟旁承於道家。二則」等 31 字。

²²按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

²³按，論文、專書此 3 字，手稿作「都很」。

²⁴按，專書此字，手稿、論文作「而」。

²⁵按，專書此 10 字，手稿、論文僅作「並且」。

²⁶按，專書此 27 字，手稿、論文作「在荀子只不過是按照傳統而人云亦云的話」等 18 字。

²⁷按，手稿、論文此 19 字，專書皆無。

²⁸按，專書此 237 字，手稿、論文作「如前所述，在《論語》，《孟子》中，把天、天命(道)和命運之命，分得很清楚；因之對天，對天命的態度，與對運命的態度，大不相同。而在荀子，則天、天命，與命運之命不分。深一層的說，荀子對於天的冷淡地態度，實際同於『子罕言命』，及孟子『俟命』的對於命運之命的態度。所以」等 102 字。

不加察焉。夫是之謂不與天爭職。……不見其事而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天(《楊注》：『或曰，當為「夫是之謂天功」，脫功字耳』。王念孫曰，「或說是也」)『功』。唯聖人為不求知天。』--〔《荀子》卷十一〈天論〉十三頁〕²⁹

「故君子敬其在己者，而不慕其在天者。小人錯其在己者，而慕其在天者。」--同上十六頁

「大天而思之，孰與物畜而制之。從天而頌之，孰與制天命而用之……故錯人而思天，則失萬物之情。」--同上十九頁

荀子的不求知天，與孔子的知天命，孟子的盡心、知性、知天，恰恰〔成一對照〕³⁰。也與老莊對天的態度完全不同。孔子孟子的知天命，知天，是感到天對於人有種積極地作用；即是感到在宇宙的生命中得到個人生命的價值，發揮個人生命的價值，此即孔子所說的「天生德於予」。荀子雖然說「天地者生之始也；故天地生君子」(註三)。但這種生，只是「不見其事而見其功」的自然之生。天除這點自然之生的作用外，【它對於人，】³¹只是消極地自然地存在，反要待人而理。所以他說「君子理天地……無君子，則天地不理」(註四)。「道德性之天，雖沒有人格神，但無形中，却承認其有意志；於是在傳統上，即以災異為天怒的表現；所以孔子是「迅雷風烈必變」(《論語·鄉黨》)。荀子之天，既為自然的性格，當然無意志可言，因而一般人所說的災異，在他看來，依然不過是自然現象之一，而不成其為災異。所以〕³²他說：

「星隊(墜)木鳴，國人皆恐，曰是何也？曰，無何也，是天地之變，陰陽之化，物之罕至者也。怪之可也，而畏之，非也。」--《荀子》卷十一〈天論篇〉十一頁

在前面【曾】³³經說過，祭祀到了春秋時代，已經開始從宗教範疇進入了人文範疇；孔子則更賦與以道德的意義。但孔子的道德精神，有其超

²⁹按，專書此 10 字，手稿、論文作「《荀子》卷十一，〈天論〉。光緒辛卯長沙王氏刊《荀子集解本》(下同)十三頁」等 26 字。

³⁰按，專書此 4 字，手稿、論文僅作「相反」。

³¹按，論文、專書此 4 字，手稿皆無。

³²按，專書此 105 字，手稿、論文僅作「天地對於人既是無能的，於是孔子的『畏天命』，及『迅雷風烈必變』(《論語·鄉黨》)的心理，到荀子也完全沒有了」等 41 字。

³³按，論文、專書此字，手稿作「已」。

越的一面，所以孔子對於祭祀，還保留有〔宗教精神的意味〕³⁴。但到了荀子，則人文的意義，澈底顯發成熟，而超人文的精神完全隱退了。他說：

「雩而雨，何也？曰，無何也，猶不雩而雨也……卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。故君子以為文，而百姓以為神。以為文則吉，以為神則凶也。」--《荀子》卷十一〈天論【篇】³⁵〉第十八頁
〔「故曰，祭者志意思慕之情也……其在君子，以為人道也。其在百姓，以為鬼事也。」--《荀子》卷十三〈禮論〉二十一頁〕³⁶

由上所述，可以了解由周初所孕育的人文精神，到了荀子而完全成熟。由周初所開始的從原始宗教中的解放，至此而徹底完成。從這一方面說，荀子的人性論，有其特別的意義。因為若用現代的語言來說，他完全是中國地經驗主義的人性論。假定在他的人性論中有其不能解決的缺點，這也表示【純】³⁷經驗主義對於解決人類自身問題所不能避免的缺點。

〔三〕³⁸、荀子所說的性的內容及性惡論的根據

荀子主張性惡，先要了解他對於性所下的定義，所指的範圍。他說：

「凡人有所一同。饑而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨黑白美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾養(癢)，是又人之所常(王先謙：常字涉上下文而衍)生而有也，是無待而然者也。可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執(王先謙，執字為衍文)法【(注)】³⁹錯習俗之所積耳，是又人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。……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》卷二〈榮辱篇〉第十八~二十一頁

按此段僅有「人之情」的「情」字而無性字。但荀子雖然對「性」與「情」

³⁴按，專書此 7 字，手稿、論文作「從原始宗教脫皮出來，昇進而為高級宗教(註五)的意味。這可以說是超人文的人文精神」等 35 字。

³⁵按，手稿此字，論文、專書皆無。

³⁶按，專書此 40 字，手稿、論文皆無。

³⁷按，論文、專書此字，手稿皆無。

³⁸按，手稿、論文此「第二節」的序號，專書作「三」。

³⁹按，論文、專書此字，手稿皆無。

分別下定義，而全書則常【將】⁴⁰情性二字互用。且「生而有」、「無待而然」，正是「性者天之就也」(〈正名篇〉)的另一說法，所以這一段話，實際是對於性的內容的規定。在這一內容規定中，可分為三類：第一類，饑而欲食等，指的是官能的欲望。第二類，目辨黑白美惡等，指的是官能的能力。第三類，可以為堯禹等，亦即後面所說「固可與如此，可與如彼」，這是說的性無定向，或者說指的是性的可塑造性。這段話中特別值得注意的是，荀子對於性的規定，與告子「生之謂性」，幾乎完全相同。而「可與如此，可與如彼」的說法，也與告子的「決諸東方則東流，決諸西方則西流」的說法，毫無二致。

「萬物同宇而異體，無宜而有用為(王念孫：「為」讀曰「於」)人，數也。人倫並處，同求而異道，同欲而異知，生(王念孫：「生讀為性」)也。皆有可也，知愚同。所可異也，知愚分。」--《荀子》卷六〈富國篇〉第一頁

按上面一段話，是以「欲」與「知」為性。

「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。」--《荀子》卷十三〈禮論【篇】⁴¹〉第十四頁

王先謙《集解》引郝懿行說「朴，當為樸，樸者素也。言性本質素，禮乃加之文飾」，按郝說失荀子之本義。〈性惡篇〉「今人之性，生而離其朴，離其資，必失而喪之」，《楊倞注》：「朴，質也；資，材也」。【按】⁴²材與才通，【與《孟子》「非才之罪也」的才字同義，指生而即】⁴³有的能力而言。

【故】⁴⁴《荀子》此處之所謂【本始】⁴⁵材朴，乃指前面所引的「目辨白黑……」等官能之原始作用及能力而言，〔才朴即指的是未經人力脩為之能力。〕

⁴⁶此乃荀子言性之另一面，常為後人所忽；但在荀子之理論構成上却甚為重要。因為有這一方面的性，所以【始能】⁴⁷說「無性，則偽之無所加」。

「生之所以然者謂之性。性之和所生，精合感應，不事而自然，謂

⁴⁰按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴¹按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁴²按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁴³按，論文、專書此 17 字，手稿僅作「指原」。

⁴⁴按，論文、專書此字，手稿作「由此可知」。

⁴⁵按，論文、專書此 2 字，手稿皆無。

⁴⁶按，專書此 16 字，手稿、論文皆無。

⁴⁷按，專書、論文此 2 字，手稿作「才」。

之性。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。」--《荀子》卷十六〈正名篇〉第一頁

「性者天之就也，情者性之質也，欲者情之應也。」--同上第十二頁按這裏，有兩點須加以疏【釋】⁴⁸。首先，一般人忽略了荀子言性，有兩面的意義，更忽略了荀子言性的兩面的意義，同時即含有兩層的意義。此處「生之所以然者謂之性」【的「生之所以然」，乃是求生的根據】⁴⁹，這是從生理現象推進一層的說法。此一說法，與孔子的「性與天道」及孟子「盡其心者知其性也」的性，在同一個層次，這是孔子以來【，】⁵⁰新傳統的最根本地說法。若立足於這一說法，【則在】⁵¹理論上，人性即【應】⁵²通於天道。因為生之所以然，最低限度，在當時不是從生理現象可以了解的，【而必從生理現象向上推，以上推於天；】⁵³所以荀子也只有說「性者天之就也」；雖然荀子的所謂天，只不過是尚未被人能夠了解的自然物，但究竟是比人高一個層次。不過，荀子的思想，是純經驗的性格。他只願把握現實性地現象，而不肯探究現象之所以然；所以他說，「願於物之所以生，孰與有物之所以成」(〔註五〕⁵⁴)。因此，他不著重在「生之所以然」的層次上論性；這一層次的性，在他整個的性論中，並沒有地位。但是，人性論的成立，到荀子時代已有百年以上的歷史，這是人類對自身長期反省，而要從生理現象進一層去求一個「所以然」的結果。荀子既正面提到人性問題，便非從「所以然」這裏提出不可。不過，他的人性論，都是以在經驗中可以直接把握得到的一層，即是【較之】⁵⁵「生之所以然」更落下一層的【東西】⁵⁶為主；這即是他所說的「性之和所生，精合感應，不事而自然，謂之性」。「性之和所生」【一句】⁵⁷的性字，正【直承上〔面〕⁵⁸所說的】⁵⁹「生之所以

⁴⁸按，專書、論文此字，手稿作「導」。

⁴⁹按，專書、論文此 13 字，手稿皆無。

⁵⁰按，專書、論文此符號，手稿作「的」。

⁵¹按，專書、論文此 2 字，手稿作「從」。

⁵²按，專書、論文此字，手稿作「可」。

⁵³按，專書、論文此 15 字，手稿皆無。

⁵⁴按，專書此「註五」的序號，手稿、論文作「註六」。

⁵⁵按，專書、論文此 2 字，手稿作「比較」。

⁵⁶按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁵⁷按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁵⁸按，專書此字，論文作「而」。

⁵⁹按，專書、論文此 7 字，手稿作「指的是」。

然」的「性」字【而言】⁶⁰，這指的是上一層次的、最根本的性。【這也可以說是先天的性。由此先天的性，與生理相和合所產生的(「性之和所生」)】⁶¹官能之精靈，與外物相合【(「精合」)】⁶²，外物接觸(感)於官能所引起的官能的反應【(「感應」)】⁶³，如饑欲食，及目辨色等，都是不必經過人為的〔構想〕⁶⁴，而自然如此【(「不事而自然」)】⁶⁵，這也是謂之性，【這是下一層次的，在經驗中可以直接把握得到的性。】⁶⁶這也同於告子所說的「生之謂性」。這是荀子人性論的主體。王先謙謂「性之和所生，當作生之和所生」，蓋不明荀子人性論中【的性，本】⁶⁷有這兩層的意義。若不承認荀子人性論中【的性，本】⁶⁸有這兩層的意義，「則生之所以然」【的「所以然」三字，將】⁶⁹於義無著。此處所說的生之所以然，正同於上面所引〈天論〉的「物之所以生」【同義】⁷⁰，不可作「生之謂性」來解釋。「所以生」【，「所以然」】⁷¹，有形上的意義，「生之」，〔生而即有的，〕⁷²則完全是經驗中的現象。

其次，荀子在這裏把性、情、欲三者，分別加以界定；但首先【要】⁷³了解，在先秦，情與性，是同質而常常可以互用的兩個名詞。【但】⁷⁴在當時一般的說法，性與情，好像一株樹生長的〔部位〕⁷⁵。根的地方是性，由根伸長上去的投幹是情；部〔位〕⁷⁶不同，而本質則一。所以先秦諸子談到性與情時，都是同質的東西。人性論的成立，本來即含有點形上的意義。

⁶⁰按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁶¹按，專書、論文此 31 字，手稿僅作「此一性的和合所產生的」等 10 字。

⁶²按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁶³按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁶⁴按，專書此 2 字，手稿作「努力(不事)」，論文作「努力」。

⁶⁵按，專書、論文此 5 字，手稿皆無。

⁶⁶按，專書、論文此 21 字，手稿皆無。

⁶⁷按，專書、論文此 3 字，手稿皆無。

⁶⁸按，專書、論文此 3 字，手稿皆無。

⁶⁹按，專書、論文此 7 字，手稿皆無。

⁷⁰按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁷¹按，專書、論文此 3 字，手稿皆無。

⁷²按，專書此 5 字，手稿、論文皆無。

⁷³按，專書、論文此字，手稿作「應」。

⁷⁴按，手稿此字，專書、論文皆無。

⁷⁵按，專書此 2 字，手稿、論文作「次序」。

⁷⁶按，手稿、專書此字，論文作「份」。

但荀子思想的性格，完全不承認形上的意義，於是他【實際】⁷⁷不在形上的地方肯定性，所以把性與情的不同部位也扯平了。他說「性者天之就也」，這在荀子是隨和一般人的說法；如上所述，他的人性論的精神全不在此。「情者性之質也」，這才是他的人性論的本色。性以情為其本質，即是情之外無性；於是情與性，不僅是同質的，並且也是同位的；這便把性的形上的色彩完全去掉了。「欲者情之應也」的「欲」，是指目好色等欲望而言；這些欲望都是應情而生，亦即隨情而生的（〔註六〕⁷⁸）。因此，荀子雖然在概念上把性、情、欲三者加以界定；但在事實上，性、情、欲，是一個東西的三個名稱。而荀子性論的特色，正在於以欲為性。所以他說「故雖為守門，欲不可去，性之具也」（〈正名篇〉第十三頁）。但這只是荀子人性論之又一面。

「凡性者天之就也，不可學，不可事……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。……今人之性，饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。」——《荀子》卷十七〈性惡篇〉第二頁

「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。」——同上第三頁

按上面兩段話，也正可見荀子之所謂性，包括有兩方面的意義，一指的是官能的〔能力〕⁷⁹；二指的是由官能所發生的欲望。

從荀子所界定的人性的內容，如前所說，實與告子為近。但【告】⁸⁰子的「生之謂性」，我們現在【只】⁸¹知道包含有「食色，性也」的內容；而不知道他是否【也】⁸²包含有「目明而耳聰」這一方面的意義。荀子發揮了「食色，性也」這一方面的意義，更補充了「目明而耳聰」的另一方面的

⁷⁷按，專書、論文此 2 字，手稿皆無。

⁷⁸按，專書此「註六」的序號，手稿、論文作「註七」。

⁷⁹按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

⁸⁰按，論文、專書此字，手稿皆無，顯係被漏掉了。

⁸¹按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸²按，論文、專書此字，手稿皆無。

意義，這自然比告子更為周密。但正因為更周密，便更應當得出「性無分於善惡」的結論。因為食色不可謂之善，也不可謂之惡；而「目明而耳聰」，更不可謂之惡。且如前所說，荀子也【是】⁸³主張性無定向的。既無定向，即不應稱之為惡。但荀子却從什麼地方，用什麼方法，而主張性惡呢？性惡的主張，散見於全書各處，茲僅就他〈性惡篇〉，略舉出他重要地立論的五點內容：

「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**（《楊注》：疾與嫉同）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（〔註七〕⁸⁴），順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴……用此觀之，然則人之性惡明矣。」--《荀子》卷十七〈性惡篇〉第十七頁

這一段話，是從官能欲望的流弊方面來說明性惡。

「孟子曰，今人之性善，將（劉師培：《楊注》言**失喪本性**故惡，則將字本作惡字）皆**失喪其性**故也。曰，若是則過矣。今人之性，生而離其**朴**，離其**資**，必失而喪之。用此觀之，然則人之性惡明矣。所謂性善者，不離其【**朴而美之**，不離其實】⁸⁵而利之也。使夫資朴之於美，心意之於善，若夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，故曰**目明而耳聰也**。今人之性，饑而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休……夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二行者，皆反於性而悖於情也……故順情性，則不辭讓矣，辭讓，則悖於情性矣。用此觀之，然則人之性惡明矣。」--同上第二~三頁

這一段話的前半段，是以為凡是性的東西，必不會與性相離。目明耳聰之可以稱為性，是因明不離乎目，聰不離乎耳。但人在行為上，則常可與其朴及資離開，亦即常與性之另一方面，如目明耳聰心慮等朴及資〔可以為善之能力〕⁸⁶離開，〔則〕⁸⁷是行為中之善，與性並無不可離之關係。由善與性並無必不可離之關係，以證明性之惡。後一段是就事實上，凡人之善行，

⁸³按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁴按，專書此「註七」的序號，手稿、論文作「註八」。

⁸⁵按，論文、專書此8字，手稿僅作「資」。核查原文，應係漏抄。

⁸⁶按，專書此7字，手稿、論文皆無。

⁸⁷按，專書此字，手稿、論文皆無。

常與其自然之欲望【(性)】⁸⁸相反，以證明【情】⁸⁹之惡。

「凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美……苟無之中者必求於外。……苟有之中者必不及於外。用此觀之，人之欲為善者為性惡也。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。」--同上第四頁

這一段話是在「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。

「今誠以人之性，固正理平治邪，則有(又)惡用聖王，惡用禮義矣哉……故隳括之生，為构木也。繩墨之起，為不直也。立君上，明禮義，為性惡也。」--同上第五~六頁

這一段話的論點，實際與上一段話論證的方法相同。即是他認為人有所追求乃至〔有所〕⁹⁰設施，都是為了滿足需要；而需要是發生於不足或根本沒有。不過前者是就個人說，後者是就社會說。當時道家似乎常用這種論證方法，而荀子也可能【也】⁹¹受了這種影響。

「故性善，則去聖王，息禮義矣。性惡，則與(從)聖王，貴禮義矣。」
--同上第六頁

這一段話，是從結果的好壞來證明性惡說的妥當性。

從上面五點立說的內容來看，首先應當了解，荀子對於孟子【主張性善，而自己主張】⁹²性惡的爭論，不是針鋒相對的爭論。荀子與孟子，大約相去〔三、四十年〕⁹³。我根本懷疑荀子不曾看到後來所流行的《孟子》一書，而只是在稷下【時，】⁹⁴從以陰陽家為主的稷下先生們的口中，聽到有關孟子的傳說；所以在〈非十二子篇〉對子思孟子思想的敘述中，有「案往舊造說，謂之五行」的話；在今日有關子思孟子的文獻中，無此種絲毫地形迹可尋，害得今人在這種地方，亂作附會。而他對於孟子人性論的內

⁸⁸按，論文、專書此字，手稿皆無。

⁸⁹按，論文、專書此字，手稿作「性」。

⁹⁰按，專書此 2 字，手稿、論文皆無。

⁹¹按，手稿此字，論文、專書皆無。

⁹²按，論文、專書此 9 字，手稿僅作「的性善」等 3 字。

⁹³按，專書此 4 字，手稿、論文作「五十年」。

⁹⁴按，論文、專書此字，手稿皆無。

容，可說毫無理解。假定他看到了《孟子》一書，【則主張便有不同，】⁹⁵以他思想的精密，決不至一無理解至此。【現行】⁹⁶《孟子》一書的作者，危險性最少的說法，是由孟子自己創始，而完成於他的及門弟子之手；則是書正式成篇之時，正與荀子活動的時期相近。以當時竹簡流行困難的情形來說，則荀子之對於孟子，只是得之於傳聞，而未嘗親見其書，那是非常可能的。荀子對性的內容的規定，如前所說，有官能的欲望，與官能的【能力】⁹⁷兩方面；而他的性惡【的主張】⁹⁸，只是從官能欲望這一方面立論，並未涉及官能的〔能力〕⁹⁹那一方面。官能欲望的本身不可謂之惡，不過惡是從欲望這裏引發出來的；所以荀子說「生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」，問題全出在「順是」兩個字上；這與孟子「物交物，則引之而已矣」的說法，實際沒有多大出入。孟子根本不曾從人的官能欲望這一方面來主張性善。並且孟子主張寡欲，而荀子主張節欲，對欲的態度更是一致（〔註八〕¹⁰⁰）。不過孟子不把由耳目所發生的欲望當作性；而荀子則正是以欲為性。兩人所說的性的內容並不相同，則荀子以孟子為對手來爭論性的善惡，不僅沒有結果，並且也沒有意義。

其次，荀子對性惡所舉出的論證，沒有一個是能完全站得住腳的。若以善可與性相離，故謂其非性；則荀子之所謂性惡，並不同於若干基督教〔徒〕¹⁰¹之所謂原罪，惡也一樣可以與性相離。否則荀子既根本否定了形上的力量，則他所主張的「化性而起偽」，便沒有可能。他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？〔善惡的本身都是沒有止境的，人不因其性惡而便不繼續為惡，則豈有因性已經是善，便不再求為善之理？〕¹⁰²因此，我們可以看出荀子性惡的主張，並非出於嚴密地論證，而是來自他重禮，重師，重法，重君上之治的要求。而他這種要求，正【如後面所述，】¹⁰³有其時代的背景。

⁹⁵按，手稿此 7 字，論文、專書皆無。

⁹⁶按，手稿此 2 字，論文、專書皆無。

⁹⁷按，論文、專書此 2 字，手稿作「機能」。

⁹⁸按，論文、專書此 3 字，手稿作「論」。

⁹⁹按，專書此 2 字，手稿、論文作「機能」。

¹⁰⁰按，專書此「註八」，手稿、論文皆無。

¹⁰¹按，專書此字，手稿、論文皆無。

¹⁰²按，專書此 42 字，手稿、論文皆無。

¹⁰³按，論文、專書此 5 字，手稿皆無。