

國立臺灣大學文學院中國文學系

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master's Thesis

道德的生成：

從跨學科的視角解讀荀子對人類行為的思索

The Formation of Morality: An Interdisciplinary
Interpretation of Xunzi's Reflections on Human Behavior

李政賢

Chanh-Hien Lee

指導教授：伍振勳 博士

Advisor: Zhen-xun Wu, Ph.D.

中華民國 114 年 1 月

January 2025



國立臺灣大學碩士學位論文
口試委員會審定書

MASTER'S THESIS ACCEPTANCE CERTIFICATE
NATIONAL TAIWAN UNIVERSITY

道德的生成：

從跨學科的視角解讀荀子對人類行為的思索

The Formation of Morality:

An Interdisciplinary Interpretation of Xunzi's Reflections on Human
Behavior

本論文係李政賢 (R08121005) 在國立臺灣大學中國文學研究所完成之碩士學位論文，於民國119年01月21日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明。

The undersigned, appointed by the Department / Graduate Institute of Chinese Literature on 21/01/2025 have examined a Master's Thesis entitled above presented by LEE CHANH HIEN (R08121005) candidate and hereby certify that it is worthy of acceptance.

口試委員 Oral examination committee:

伍振勳 陳昭瑛 曾曉傑

(指導教授 Advisor)

謝辭



特別感謝伍老師的耐心督促、悉心指導與不懈鼓勵。若沒有老師的支持，這本論文可能無法順利開展，更遑論完成。筆者初衷是希望嘗試一些與眾不同的研究路徑，但因才識有限，曾經懷疑這樣的題目與研究方法是否能夠被學界接納。不過竟然走了，就一路走到底。

撰寫過程並非一帆風順，遇到瓶頸時，老師總能適時提出坦承且富有建設性的意見與批評，甚至提供具體的修改方案，使某些觀念或概念得以澄清，使結構更加清晰，謝謝老師。

口考委員陳老師和曾老師在考試期間除了給予論文上的修訂意見外，也對學生的未來學術生涯規劃給予一些建設性想法與鼓勵，讓筆者知道走上學術之路應該要有的意識與努力。

本篇論文的部分見解，源自於古代文獻以及當代著作深入研究。這些人文學者與科學家的智慧結晶為筆者的研究提供了莫大的啟發與支撐，也讓筆者深刻感受到全人類智慧匯流的壯麗，那種感覺真的很棒。也正因为這種感覺，為筆者提供了源源不絕的創作動力。

筆者還要感謝史老師與李老師在學術及生活上的關懷與支持。同時，與黃同學與周同學的聚會交流，常常激發新的靈感，這些點滴互動對本文的形成亦有重要助益。

最後，衷心感謝筆者的父母。他們不僅提供了經濟支持與陪伴，更以無條件的信任與包容，讓筆者得以按照自己的意願規劃人生，實現心中所願。



摘要

為什麼人類會採取道德行為？許多人將道德視為人類文明的精髓，因此認為人類有別於其他生物。然而，道德究竟如何產生？它是社會性的積累，還是生物性的產物？抑或兩者兼而有之？

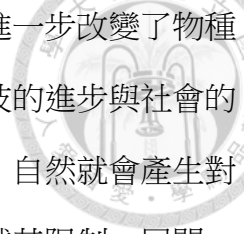
荀子對此問題進行了深入的研究，而歷代先哲透過傳統文獻學、文學、哲學等途徑試圖理解其理論。然而舊的疑問尚未解答，新的困境又已浮現，學者們該如何突破當前的瓶頸？

為了突破困境，我們需要回到原點，意識到我們仍是地球生物圈的一部份，而非獨特的存在。當前，現代科學對人類行為的研究異常活躍，為我們提供了全新的視角。我們應借助這股東風，從生物學、社會學和人類學的角度重新審視這一問題，看看能否對荀子的人類道德行為研究有新的理解和詮釋。

本文以《荀子》對人類行為的研究為主軸，分為「天」論、「性」論與「群」論三個部分，結合現代科學與人文研究，深入探討人性、道德與社會秩序之間的關係。

「天」論是荀子在那個動蕩時代試圖回答「我們是什麼？」和「我們應該做什麼？」等問題的篇章。當時，天下分崩離析，舊有的天命與政治理論早已失去說服力。荀子試圖證明天象變化與政治興衰並無直接關聯，從而推翻傳統的「天人關係」論述。藉此，將人類從某種束縛中解放，重新確立人類的存在意義與目的，強調人類應自主追求屬於自己的政治道德秩序。

「性」論是《荀子》人類行為研究的重要成果。他在充滿戰爭的混亂世間，看穿了人類在和平表象下的偽裝。洞察人性，直言人之性惡，認為人生來便是失序的，並在社會秩序的脈絡下重新定義善與惡。道德的根源本質上是生物性的。在自然選擇的演化過程中，群體中的個體為了生存，彼此競爭，難免自私利己。然而，人類迫於生態壓力，為了生存，也會群聚在一起，強化個體間的合作，並



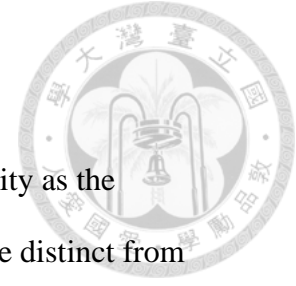
出現階級性的分工。總體而言，天擇演化對人類個體的篩選，進一步改變了物種的生活史和社會結構，從而產生複雜的人類及社會。而人類科技的進步與社會的變遷，也會反過來影響人類的文化演化。我們生活在群體之中，自然就會產生對秩序的追求。人類除了天生的野性生存欲望外，還有獨立並超越其限制，展開「間隙」的能力。在這個間隙中，積思慮、習偽故，生禮義、起法度。秩序因此而生，善也由此而來。然而，為了維持這種穩定的關係，統治階層的權力也將滲透到社會的各個角落，諸如學習與教化、禮義與法度、從屬與支配等等……。

至於「群」論，則是《荀子》的核心總結。透過生物學與人類學的研究，從蠻荒至部落，從城市至國家，解析人類合作的起源與目的，試圖在戰國中後期局勢中，回答並呼籲「人何以群」及「人如何能群？」的兩大問題。

最後，本文期望透過跨學科的新視角對《荀子》道德進行剖析，使讀者能對《荀子》中的人性、道德及社會秩序有著不同的理解與想像，並藉此促進人文學科與現代科學的對話。

關鍵詞：荀子、天論、性論、群論、跨學科、道德、秩序、行為

Abstract



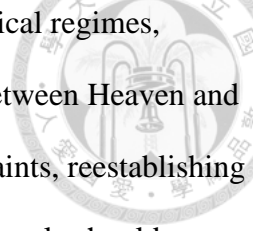
Why do humans engage in moral behavior? Many regard morality as the quintessence of human civilization, thereby asserting that humans are distinct from other creatures. Yet, how exactly does morality arise? Is it the cumulative result of social processes, a product of biological evolution, or perhaps a combination of both?

Xunzi conducted an in-depth study of this issue, and throughout history, sages and philosophers have endeavored to understand these theories through traditional philology, literature, and philosophy. Nevertheless, while the age-old questions remain unresolved, new dilemmas have emerged—how can scholars overcome the current impasse?

To break through these challenges, we must return to the basics by recognizing that we remain an integral part of the Earth’s biosphere rather than unique entities. Contemporary scientific research on human behavior is exceptionally active, providing us with entirely new perspectives. We should harness this momentum to reexamine the issue from biological, sociological, and anthropological viewpoints to determine whether new insights and interpretations of Xunzi’s study of human moral behavior might be attained.

This paper centers on Xunzi’s investigation into human behavior, dividing the discussion into three sections—namely, the theory of “Heaven,” the theory of “Human Nature,” and the theory of “Collectivity.” By integrating modern scientific inquiry with humanistic scholarship, it delves into the interrelations among human nature, morality, and social order.

The “Heaven” theory comprises Xunzi’s attempt, during a turbulent era, to answer questions such as “What are we?” and “What ought we to do?” At that time, the world was in disarray, and traditional doctrines of heavenly mandate and political theory had lost their persuasive power. Xunzi aimed to demonstrate that the fluctuations of celestial



phenomena were not directly correlated with the rise and fall of political regimes, thereby challenging the conventional discourse on the relationship between Heaven and Man. In so doing, he sought to liberate humanity from certain constraints, reestablishing the meaning and purpose of human existence and emphasizing that people should autonomously pursue their own political and moral order.

The “Human Nature” theory represents one of the seminal outcomes of Xunzi’s inquiry into human behavior. Amid a chaotic, war-torn world, he penetrated the façade of human pretense under the guise of peace. With keen insight into human nature, he bluntly asserted that humans are innately predisposed to disorder, contending that individuals are born in a state of disarray and subsequently redefining notions of good and evil within the framework of social order. Essentially, the roots of morality are biological. In the evolutionary process of natural selection, individuals within a group, driven by the imperative of survival, inevitably engage in competitive and self-interested behaviors. Yet, under ecological pressures, humans have also been compelled to congregate, thereby reinforcing cooperation among individuals and giving rise to stratified divisions of labor. Overall, natural selection has further transformed the life histories and social structures of the species, culminating in the emergence of complex human societies. Moreover, advancements in technology and societal change, in turn, influence the evolution of human culture. Living in groups naturally engenders a pursuit of order; beyond the innate, primal drive for survival, humans possess the capacity to transcend these limitations by creating a “gap” in which reflection, the cultivation of ritual propriety, and the establishment of institutional norms take shape. Thus, order is established and goodness emerges. However, to maintain this stable equilibrium, the power of the ruling class permeates all facets of society, including education and moral

instruction, ritual propriety and legal norms, as well as dynamics of subordination and domination.

The “Collectivity” theory constitutes the core synthesis of Xunzi’s work. Drawing upon research in biology and anthropology—and tracing developments from primitive bands to tribes, and from cities to nation-states—it analyzes the origins and purposes of human cooperation. In the context of the mid-to-late Warring States period, Xunzi sought to address and provoke inquiry into the two fundamental questions: “Why do humans form collectives?” and “How are humans capable of forming collectives?”

In conclusion, this paper intends to analyze Xunzi’s moral philosophy through a novel interdisciplinary perspective, thereby enabling readers to develop alternative understandings and conceptualizations of human nature, morality, and social order as depicted in his work, and ultimately to foster a dialogue between the humanities and contemporary science.

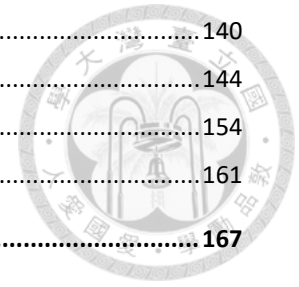
Keywords: Xunzi, Tianlun (Theory of Heaven), Xinglun (Theory of Human Nature), Qunlun (Theory of Collectivity), Interdisciplinary, Morality, Order, Behavior

目次



口試委員會審定書	I
謝辭	II
摘要	III
ABSTRACT	V
目次	VIII
第一章 緒論	1
第一節 論題的形成	1
第二節 文獻回顧與評述	3
(一)《荀子》「天」論的研究	3
(二)《荀子》「性」論的研究	7
(三)《荀子》「群」論的研究	15
第三節 研究方法與路徑	18
第四節 章節安排	22
第二章 「天」論：天觀及道德秩序的思索	24
第一節 「天」觀的歷史簡述	25
第二節 孔子與孟子的「天命觀」的理論意義與侷限	31
第三節 《孟子》：性命之「天」	36
第四節 《荀子·天論》的可能意涵——天人之分與道德秩序的重構	40
第五節 餘論	56
第三章 「性」論：人類行為及其心理的思索	58
第一節 《論語》：「厭惡」情緒的道德研究	59
第二節 重探孟子「性」論	64
(一)義內與義外的道德辯論	66
(二)道德直覺之批判性分析——以「孺子將入於井」為例	78
第三節 《荀子》「性」論的時代性——人性幽暗面之通顯	87
第四節 《荀子》「性」論的核心觀點	92
(一)「欲——行動」系統及禮的再思考	94
(二)「性惡」的解析與論辯	107
(三)「善偽」說——人性之外的其他先天能力與「聖人生禮義」及「塗之人可以為禹」之問題討論	123
第五節 餘論	136
第四章 「群」論：人類群體秩序的建立與維護的思索	139

第一節 零和與非零和：荀子對秦國與六國局勢的觀點	140
第二節 人何以群？——荀子對人類社會合作的理解	144
第三節 人如何能群？——性惡論與政治制度的本質	154
第四節 餘論	161
第五章 結論	167
參考文獻	171
一、古代文獻	171
二、近人專書與譯著	171
三、單篇論文	176
四、學位論文	177
五、外文專著	178
六、外文單篇論文	179
七、電子資源	181





第一章 緒論

第一節 論題的形成

「道德」、「道德的由來」、「道德的生成」等問題，自古以來，無論中西，一直是宗教與哲學關注的核心議題。人們不斷探索其本質，因為道德與人類社會的持續發展息息相關，是社會秩序穩定的基石。

中國歷史上，《孟子》和《荀子》的理論可以說是儒家人性論的第一個突破點。然而《荀子》並未被主流所接受。在漢代，儒家學說在政府和學術機構的推動下，成為社會的主導思想，其後，甚至融合釋道(如魏晉)，或發展出宋代理學、明代心學等各式精采理論，但其中多以《孟子》的心性論為基礎。¹《荀子》強調經驗實證的人性觀，卻未能得到充分的重視和傳承。

這一現象的背後，乃含有一定的問題預設及意識形態，即人們對於人類本性的看法，會受到自身獨特的想法和預期所扭曲。自古以來，部分哲學家或宗教家對於人性有著神聖的想像，將人性中的善與惡分別歸因於神(上帝)與惡魔。讀者不妨想像哥白尼、伽利略及達爾文等人提出學說時所遭遇的阻力，便可以理解《荀子》提出性惡時，為何令人難以接受。²

現當代中文學界在詮釋《荀子》之道德觀時，仍部分受限於傳統的宗教或哲學討論範式。研究方法多採用思辨的、比較的，歷史的，文學的、文獻的、哲學的等途徑。這些研究在過去取得了一定的成果，為《荀子》文本的解讀奠定了穩

¹ 可參考曾暉傑：《通過孟荀而思——荀學視域下儒家心理結構與人格特質的批判性重建》(臺北：萬卷樓，2021年)，頁75。曾氏一書對於當代儒學場域所持之主流意識形態有著深入地認識，並對其作出相當敏銳的批判，認為除古代外，當代儒學亦是以孟子學心性論結構為主流意識型態。

² 舉例而言，牟宗三認為荀子只認識人之動物性，而人性遂漆黑一團。牟宗三：《牟宗三先生全集》，冊2，《名家與荀子》(臺北：聯經出版公司，2003年)，頁194-198；周群振：「他無論在「德性」和「知性」的任何一方，都不能達至極高明之境」周群振：《荀子思想研究》(臺北：文津出版社，1987年)，頁155。



固基礎。

然而，由於人類對自身心智的理解有限，要全面掌握全人類的心智更是困難。因此，千百年來對《荀子》的研究未能取得重大進展。如何在汲取洞見的同時，拋開偏見與刻板印象，顯得尤為重要。本文認為，重新審視《荀子》的意義、定位及其基本思路，參照其他學科的研究成果，檢驗以往詮釋者的思考路徑，應當是條不錯的進路，比如，以大歷史為背景，以人類行為作為參考對象。

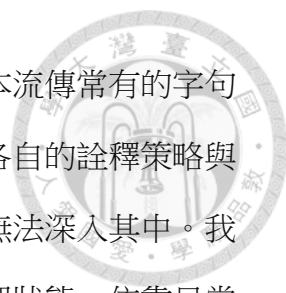
何謂「大歷史」？「大歷史」(Big History)是一種革命性的歷史觀點，試圖將宇宙自大爆炸以來的整個演化過程納入統一的敘事框架中。這種方法跨越了傳統學科的界限，融合了天文學、物理學、化學、生物學、人類學和歷史學等多個領域的知識，旨在探究從微觀粒子到宏觀宇宙、從生命起源到人類文明的演進。³

在本研究中，將以人類與環境的關係作為大歷史背景下的敘事主題。這麼做的用意在於，大歷史能夠提供一個宏觀而統一的視角，使我們能夠理解人類在宇宙中的位置和角色。它鼓勵跨學科合作，融合不同領域的知識，從而產生新的見解和理論。此外，大歷史是最長時段的歷史觀，讓我們能夠從更廣闊的時間尺度審視人類活動的影響，例如環境變遷、技術革命和社會結構的演變。

舉例而言，《荀子》的「性惡論」認為人之性惡，需要通過教育和禮法加以約束。這一觀點可與人類演化過程中的生物學本能和社會化進程相對應。從大歷史的角度看，人類從原始的狩獵採集社會發展到複雜的農業社會，需要建立規範和制度來維持群體的穩定和合作，而《荀子》的理論正好反映了這種從自然狀態向文明社會過渡的需求，強調制度與教育在塑造人類行為中的關鍵作用。

因此，以大歷史的視角研究《荀子》，可以讓我們更全面地理解其思想的歷史背景和現代意義。這種方法不僅深化了對荀子思想的認識，還使我們能夠將其與人類整體的歷史進程聯繫起來。

³ 參考自〔美〕辛西婭·史托克斯·布朗(Cynthia Stokes Brown)著；楊惠君、蔡耀緯譯：《大歷史：從宇宙大霹靂到今天的人類世界》(臺北：馬可孛羅，2017年)，頁13-31。



至於荀子所論的道德生成，要清楚理解並非易事。除了文本流傳常有的字句改易增漏問題外，中國古代詮釋者，乃至今日中外學者，都有各自的詮釋策略與立場。這些策略與立場多數只能觸及荀子道德觀的表面，難以無法深入其中。我們常講同理心，認為掌握自己的心理狀態，也能明白他人的心理狀態。依靠日常資訊或義務教育中學習的生理機制及物理化學的基本知識，就自以為了解人類。但事實上，他人內心的真實感受並沒有這麼容易被推論出來，遑論內外矛盾、還會說謊？

荀子的研究方法很值得我們的關注，他是為使人有道德，所以研究道德如何生成之問題。其著作中包含大量對人類行為、心理和社會現象的細緻觀察。專注於這些方面，可以更全面地理解荀子的思想，揭示他對人性的深刻洞見。哲學為我們提供思想分析，文獻學與小學為我們提供文本解讀。但僅靠這些還不夠，猶如觀看一本缺頁的書一樣。

在現當代，諸多人類行為都可以用科學來解釋。諸如細胞、蛋白質、基因、機器學習、賽局理論、熱力學、演化論等學科知識，都能更準確且深入地說明人類的本質。然而，這仍然不足以全面理解人類，唯有透過跨學科的整合，才能將零散的知識組成較為完整的觀點，達到另一層次的既全面又深層的解析。

以跨學科的方法研究《荀子》對人類行為的觀察，不僅能豐富對其思想的理解，還能为現代學術研究帶來新的視野和方法。透過結合科學與人文的視角，我們可以更精確地解讀荀子的理論。現在，我們有了新的工具和視角，是時候重新解讀《荀子》的道德觀了。

第二節 文獻回顧與評述

(一)《荀子》「天」論的研究

對於《荀子》「天」論較為普遍的看法，可參考徐復觀《中國人性論史·先



秦篇》。他認為《荀子》的天，是「非道德的自然性質之天，因而主張「天人分途」。⁴展開而論，即：

春秋時代所說的道德性的天，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，卻是精神的實證的性質。也可以說是自己的人格化的天。另一發展的傾向，即是把天完全看成了自然性質的天。對於自然的天，也會感到是種法則的存在；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有某種目的性，因而與人以親和的感覺。而自然科學意味的法則，則只是機械地運行，因而只會給人以冷冷地概括性的關係或暗示。⁵

……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。⁶

劉又銘則認為《荀子》雖指出「天人之分」，其實仍有「天人之合」的一面，可謂「合中有分」。⁷王楷亦主張「天人合一」，不過是以氣本宇宙論來談。⁸

此外，大多思想史著作大抵皆認為孔子、孟子的天是道德之天、人格化的天，荀子的天是自然之天、無意志的天，⁹更有甚者稱《荀子》為「唯物主義」，如張

⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（上海：上海三聯，2001年），頁197。

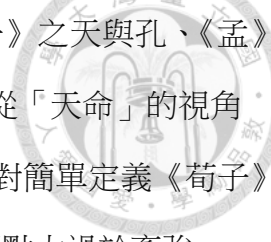
⁵ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁197-198。

⁶ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁199。

⁷ 劉又銘：〈一般論文：合中有分—荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，《臺北大學中文學報》2期（2007年3月），頁32-38；陳昭瑛亦主此說。陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年），頁25-32。

⁸ 王楷：〈荀子天人觀新論〉，《哲學與文化》44卷9期（2017年9月），頁111-126。

⁹ 如胡適：《中國哲學史大綱》（北京：商務印書館，2011年），頁250；牟宗三：《牟宗三先生全集》，冊2，《名家與荀子》（臺北：聯經出版公司，2003年），頁185；東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁70；韋政通：《荀子與古代哲學》（臺北：台灣商務印書館，1966年），頁51；杜保瑞：〈荀子的性論與天論〉，《哲學與文化》34卷10期



琳《荀學三論》。¹⁰反對「自然之天」者，有曾振宇主張《荀子》之天與孔、《孟》的天一樣有「自然之天」、「宗教之天」、「義理之天」。¹¹陳哲儒從「天命」的視角入手，認為《荀子》的天還有「天命」、「時遇」之義，因此反對簡單定義《荀子》的「天」為自然之天的論點。¹²本文認為陳氏用意是好，但是觀點太過於牽強。其一，用「節遇」、「天命」過度延伸《荀子》「天」的涵義。論《荀子》「天」之意涵，要小心各個篇章的脈絡是否相同，並不是一本書中的所有字詞涵義皆是統一圓融。《荀子》〈天論〉中的「天」更多的側重於自然規律和社會秩序，而非節遇或天命。再者，假使「天」有「天命」義也不能增添太多道德屬性在裡面。比如某人可能活不過百年或非出生富貴人家，故而感嘆時遇天命，不一定與道德義有關，不能直接認為天有神祕力量可以掌控人的生死，這可能只是一種牢騷罷了。荀子在〈天論〉明確提出「錯人而思天，則失萬物之情」，¹³表明荀子排斥過度宗教化或人格化的天。此篇《荀子》的主張應更偏向強調人的積極主動性，而非宗教式畏懼。姚彥淇〈荀子「制天命」說的形成及思想內蘊〉一文可以反駁陳氏的論據。¹⁴其餘爭論，可略見於童宏民、趙明媛〈荀子「天論」探究〉。¹⁵

從上述論述可見，自然之天的「自然」仍需謹慎辨別。當今社會習以為常的「自然」一詞，在各個領域裡往往蘊含不同層次的詮釋。就本文所討論的《荀子》〈天論〉而言，該處的「天」固然展現出客觀、可觀測甚至程式化的一面，近似現代自然科學的研究取向；但同時，《荀子》也認為人生而需要進行主動的秩序構建。換句話說，天所生之物自然帶有某種形而上目的性，並非現代科學的純然中立或毫無價值承載的運作模式。

(2007年10月)，頁56；廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年），頁176。

¹⁰ 張琳：《荀學三論》（上海：復旦大學哲學系博士論文，潘富恩先生指導，2003年），頁58。

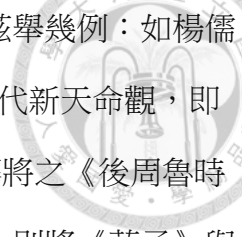
¹¹ 曾振宇：〈荀子“天”論百年誤讀與反撥〉，《哲學與文化》34卷10期（2007年10月），頁81。

¹² 陳哲儒：〈節遇之謂命——試探《荀子》文獻中的天命關係〉，《宗教哲學》85期（2018年9月），頁119-142。

¹³ 清·王先謙著：《荀子集解》（臺北：藝文印書館，2007年），頁542。

¹⁴ 姚彥淇：〈荀子「制天命」說的形成及思想內蘊〉，《先秦兩漢學術》14期（2010年9月），頁21-47。

¹⁵ 童宏民、趙明媛：〈荀子「天論」探究〉，《勤益人文社會學刊》1期（2010年6月），頁1-24。



其次，關於《荀子》天與政治之關係之討論卻是比較少，茲舉幾例：如楊儒賓《原儒：從帝堯到孔子》，以武王伐紂的歷史事件前後談論周代新天命觀，即從商的巫教傳統中走出，轉成「天命有德」的道德之天。¹⁶佐藤將之《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》，則將《荀子》與後期的《呂氏春秋》作比較，考察二書歷史脈絡，認為二書的「天下」概念已有從封建分封制度轉下天下國家制度的趨勢。¹⁷李松駿文章則分析《荀子》與黃老思想在「法」的定位和展現上如何因天人觀點的差異而有所不同。《荀子》側重於人類在道德實踐中的主動性，而黃老思想更強調順應天道的自然法則。¹⁸

伍振勳有兩篇專門討論《荀子》「天」論的文章：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉和〈先秦儒學的「知天」之道：政治論述的解讀角度〉，前篇文章主張荀子的〈天論〉不是在探討「天」的性質，而是聚焦於「知天如何可能」的政治論述，旨在解釋聖王典範的意義。他的「知天」論述強調行動典範「天地生之！聖人成之！」，重點在於如何「成己」與「成物」，以重建敬己與參天的信念；¹⁹後篇文章從政治論述的角度解析先秦儒者的「知天」之道，如〈中庸〉主張「率性修道」，孟子強調「盡心知性」，荀子則提倡「清天君、全天功」。此篇有別於以往學者論述時將「性與天」區分為「自德以言性」或「自生以言性」兩個系譜，也不是將「天人合一」進行分類，更不是局限於理清《荀子》所謂的「天」究竟是「自然之天」抑或是「義理之天」。伍氏想要強調的是「知天」之「知」，並非是認識外在的對象，而是知道如何行動。「知天」之道的政治意義，在於揭示了聖王典範。²⁰

¹⁶ 楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》（新竹：國立清華大學，2020年），頁310-311。

¹⁷ 佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》（臺北：臺大出版中心，2021年），頁277-283。另一本也值得一讀，佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁152。

¹⁸ 李松駿：〈從天人關係考察《荀子》的「法」思想：以出土黃老思想文獻的對比分析為中心〉，《臺大中文學報》70期（2020年9月），頁53-85。

¹⁹ 伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》46期（2014年9月），頁51-86。

²⁰ 伍振勳：〈先秦儒學的「知天」之道：政治論述的解讀角度〉，《文與哲》43期（2023年12月），

本文「天」論觀點與伍氏相似，但出發點、側重點、路徑、方法、目的皆為不同，或許以跨學科之方式論述「天人關係」，能夠別開學術的一面，為學界略盡綿薄之力。



(二)《荀子》「性」論的研究

討論荀子「性」論的專著及論文極為豐富。胡適《中國古代哲學史》所謂：「人的天性有種種情欲，若順著情欲做去，定做出惡事來，可見得人性本惡」²¹、馮友蘭《中國哲學史》言：「荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端。非但無善端，且有惡端」²²。與胡適類似的說法其實常見於各種有關《荀子》的論文或專著中。²³但是這種邏輯因果的推論就是一種「滑坡謬誤」的推論。先不說在《荀子》一書中無「性本惡」三個字的出現，「順著情欲做去，定做出惡事來」這句話也顯得有些問題。《荀子·禮論》：


禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，

頁 43-88。

²¹ 胡適：《中國古代哲學史》（臺北：臺灣商務印書館，1970年），頁 35。類似說法如：陳榮捷：「荀子既然宣揚人性本惡」。陳榮捷：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流，1993年），上冊，頁 201；姜國柱、朱葵菊：「人性生來是惡的，後天教育可以由惡變善」。姜國柱、朱葵菊：《中國歷史上的人性論》（北京：中國社會科學出版社，1989年），頁 30；《中國儒學史》：「先天賦予的人性是惡的」。趙吉惠等編：《中國儒學史》（鄭州：中州古籍出版社出版，1991年），頁 163。

²² 馮友蘭：《中國哲學史》（北京：中華書局，1961年），頁 358。類似馮氏說法，還有劉子敬：「荀子對人的觀念有二，一由人性方面去觀察，則人類有惡而無善。二由智能（指可知的質可能之具）方面去觀察，則人類仍有克制二性的可能。」劉子敬：《荀子哲學綱要》（臺北：臺灣商務，1972年），頁 19；楊國榮：「按照荀子的看法，自我的本然狀態（原始型態）並不具有善的品格，相反，它一開始便被賦予了惡的本性。」楊國榮：《善的歷程：儒家價值體系研究》（上海：上海人民出版社，2006年），頁 96；《中國人性論》：「荀子本來就不應說性是惡的：性如果本來是惡，也不可能與偽相合而造成善果。」臺大哲學系編：《中國人性論》（臺北：東大，2000年），頁 66。

²³ 如陳大齊：「依照荀子的主張，人性本是惡的，順著情性去行事，一定會獲致惡的結果。」陳大齊：《荀子學說》（臺北：華岡，1971年），頁 47。



所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房檼貌，越席床第几筵，所以養體也。故禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子大路越席，所以養體也；側載罩芷，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之聲，步中武象，趨中韶護，所以養耳也；龍旗九旂，所以養信也；寢兕持虎，蛟韃、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至，教順，然後乘之，所以養安也。孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒墨之分也。²⁴

《荀子·解蔽》：

聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何彊？何忍？何危？故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖者之思也樂。此治心之道也。²⁵

在《荀子》的論述中，先王憂懼的是「亂」，而非「欲」。「欲而不得」並不必然線性地導致「亂」，它只是眾多可能性中的一種發展路徑。從現實觀察可見，無論是高度發展的國家，還是未受到文明教化的原住民村落，每個族群、每個個體皆有所欲，皆懷有某種「欲求」。那麼窮困的群體就一定會「亂」嗎？高度文明

²⁴ 《荀子·禮論》，頁 231-233。

²⁵ 《荀子·解蔽》，頁 269。



發展的國家就一定會安定嗎？荀子所謂的「禮」不是教人「無欲」。一個「無欲」的人類社會將無法發展與存續，這種想法不切實際。荀子的「禮」在於「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。故禮者養也。」換言之，只要文明發展起來、物質生活得以滿足人類的需求，再通過「禮義」的合理分配與調節，使人們的欲望得到適度的疏導，便可達致雙贏的局面，這正是《荀子》所謂「兩得之也」。

聖人亦是「縱其欲，兼其情」，但他們作惡了嗎？只要行為合「禮」，就不會有「亂」，那麼我們何須強行壓抑自身的欲望？既能滿足情慾又能不危害天下，這不是很完滿的社會狀態嗎？因此，人要生存繁衍進步，必要「順欲」。「欲」並不侷限於「惡」，即順著情欲做去，並不一定做出惡事來。一個真正成熟且持續發展的社會，需在物質與道德之間找到平衡點，讓人性與整體利益相互協調，而非相互衝突。

馮友蘭《中國哲學史》認為「荀子謂人之性惡，乃謂人性中本無善端。非但無善端，且有惡端」。這種觀點明顯是以《孟子》的「四端說」直接套用於《荀子》的「性惡說」。雖說在《荀子·性惡》篇中，荀子擺明就是要與孟子的「性善說」針鋒相對，但實際上，他們討論的主題、論證的方式和關注的焦點皆不相同。而馮氏這種說法很容易讓讀者產生「滑坡謬誤」的推理。例如人「無善端」，那麼如何「行善」？禮義又從何而來？等等疑問的產生。²⁶荀子那個時代的人也有類似的問題，所以〈性惡〉篇謂：「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」。²⁷簡言之，人具有「知善」的「質」，有「能善」的「具」。且好「禮義、辭讓、忠信」等倫理價值，²⁸這正好說明人不僅只有「性惡」嗎？雖然廖名春《荀子新探》有言：

²⁶ 勞思光：「但荀子徒以『偽』（『人為』之意）釋善，而不能說明「性惡」之人何以能有『人為之善』，亦不能說明師法何由立，禮儀何由生，遂伏下荀子理論的致命因子。」勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1986年），第一冊，頁333。

²⁷ 《荀子·性惡》，頁716。

²⁸ 《荀子·彊國》，頁515。原文：「人之所好者何也？曰：禮義、辭讓、忠信是也。」



荀子的性惡論是一種先天的性惡論，所以它將「辭讓」、「忠信」、「禮義文理」這些後天之「偽」排除出人性之外，但「好利」、「疾惡」、「好聲色」是不是就是「生而有」之的自然屬性呢？這是很成問題。事實上，「好利」是必須感覺出什麼「利」才會去「好」、「疾惡」是必須了解什麼是「惡」才會去「疾」、「好聲色」必須先分辨出什麼是美醜才會去「好」。這種「好」是和「疾」，都是有待於學，有待於習的，並不是人的自然本能之所有。荀子將這些人的社會屬性歸之於人的自然本能，蔽於惡與人的生理機制有聯鉞的一面，因而得出了性惡的結論，這是完全錯誤的。²⁹

如果我們以人類後天形成的審美和倫理價值觀來評價「好聲色」、「疾惡」、「好利」，則廖氏的觀點似乎有其道理。但我們必須深究，人類這些後天形成的審美和倫理價值判斷究竟從何而來？動物在出生時便已具備由基因遺傳決定的特殊習性，人類亦是如此。在生存與繁衍的巨大壓力下，不斷進行適應與演化，人類自然會對某些事物產生本能的偏好或厭惡。例如，天生對威脅性的生物（如蛇、蜘蛛）感到恐懼，或直觀地判斷環境對自身的安全與否，以及傾向於維護穩定的社會秩序以提高生存機率。這些天生的反應機制正顯示出基因與環境互動的深層影響。從生物遺傳學的視角來看，廖名春的說法或有問題。「好利」之好、「疾惡」之疾、「好聲色」之好等特性，正是人類自然本能的表現，這些本能是人類在漫長進化歷程中，為適應環境和提升生存機率而形成的，深深植根於人類的基因中。至於疾、好的內容有的需要重新學習，有的卻不用。即使是新學習的事物，經歷無數世代的選擇壓力後，依然可能逐漸積澱為穩固的遺傳特質，無須「有待於學」。

馮契《中國古代哲學的邏輯發展》則認為：

²⁹ 廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年），頁107。



荀子不懂得善、惡作為道德評價，是一種社會意識，是社會關係的產物，是第二性的東西；人不可能生下來就性善，同樣也不可能生下來就性惡。因此，「人之性惡」也是個唯心主義命題，它在荀子的樸素唯物主義哲學體系中終究是一個贅瘤。³⁰

其實，在〈性惡〉中，《荀子》有言：

孟子曰：「人之性善。」曰：是不然。凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？今不然，人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，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。今當試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。³¹

荀子認為所謂「善」，是「正理平治」；所謂惡，即「偏險悖亂」。馮氏卻說：「荀子不懂得善、惡作為道德評價，是一種社會意識，是社會關係的產物，是第二性的東西」。荀子如何不懂？馮氏何來如此言論？再者，馮氏認為「人不可能生下來就性善，同樣也不可能生下來就性惡」、「荀子的樸素唯物主義哲學」此種論點先不說正確與否，最後卻說荀子「人之性惡」是「唯心主義」實在是沒有把握住荀子性惡之整體脈絡，更是忽略了荀子筆下的「惡」乃是以社會經驗為根據的具

³⁰ 馮契：《中國古代哲學的邏輯發展》（上海：上海人民出版社，1983年），頁282。

³¹ 《荀子·性惡》，頁711-712。



體判斷，而非單純憑空創造的形而上假設。

荀子所謂「人之性惡」的論斷是源自戰國征戰及社會現實的深刻洞察，從而強調必須用禮義與制度來規範人性。在此基礎上再觀馮契的批判，可以說他低估了荀子於當時所面臨之戰爭與動盪局勢對「人之性惡」理論的實證支撐。本文論及的部分學者，如馮氏者，喜單獨論及荀子的理論或觀點，卻忽略了其所附有的實例。實例正是用來解釋其理論涉及的現象。它不僅是點綴品或歷史紀錄而已。反而，研究一個理論的各種實例才是領會理論的不二法門。³²若我們認真看待荀子「人之性惡」背後的社會觀察，就能理解這不只是形上推想，而是直指現實的理性判斷。

如果缺乏聖王所制之禮義，人世會呈現出什麼樣的光景？想必讀者也能想像出那將會是一片混沌無序、宛如末世般的狀態：「彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下悖亂而相亡，不待頃矣」。

《荀子》的核心在於強調倫理規範對人類社會的重要性。為何人類不可缺少倫理規範？正是因為「人之性惡」，即人的本性中蘊含的欲望若不加以約束，將導致惡行和社會的混亂。荀子的「性惡」絕非是哲學性的、唯心玄想的第一性空物，它是基於可觀察，可實證的，經驗性的東西。「人之性惡」在《荀子》理論體系中具有關鍵地位，絕非如馮氏所謂「贅瘤」，反而關涉荀子理論擴展的重要基石，不能簡單將之排除。

由此觀之，馮氏單純以「性善、性惡都是社會意識產物」或「人之性惡是荀子哲學的贅瘤」來否定荀子的性惡論，不僅無形中抹煞了荀子以社會經驗作為理論支柱的努力，還削弱了對荀子政治哲學和倫理思考深層脈絡的理解，更錯失了檢視先秦思想多元面向的契機。總的來說，研究《荀子》時，應透過對歷史脈絡與現實條件的反覆考察，才能賦予荀子「人之性惡」更廣泛而精微的詮釋空間。

³² [美] 孔恩 (Thomas S. Kuhn) 著；程樹德、傅大為、王道還 譯：《科學革命的結構》(臺北：遠流，2021 年)，頁 147-148。例如研習牛頓動力學的學生之所以能發現「力」、「質量」、「空間」、「時間」這些詞的涵意大部分歸功於他們能觀察與參與利用這些概念解決實際問題的工作，教科書中對這些概念所下的不完全的定義，即使有幫助也並不大。

認為《荀子》「性惡」是《荀子》在經驗中可以把握的「性」的說法，可見於徐復觀《中國人性論史·先秦篇》。³³在討論當中，徐氏也舉出幾點《荀子》論證「性惡」時的可能問題，並在最後點出了《荀子》的用心所在：



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，有其時代背景。³⁴

然而也在同樣段落中，徐復觀似乎又以形而上的方式去思考《荀子》的論證：

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「化性起偽」，便沒有可能。³⁵

當然，荀子所謂：

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。故富而不願財，貴而不願執，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。然則性而已，則人無禮義，不知禮義。人無禮義則亂，不知禮義則悖。然則性而已，則悖亂

³³ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 203-204。

³⁴ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 209。

³⁵ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 209。

在己。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。³⁶



徐氏以「人不因其性惡而繼續為惡，則豈有因性已經是善，便不再求為善之理」來說明《荀子》舉證之問題，乍看之下此說不無道理。但若就荀子所舉之例言之，人之「薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴」乃人之常情，人人皆會嚮往美好之事物。若有人終其一生甘於「惡」、「狹」、「貧」、「賤」之境，雖非全然不可能，但明顯違背人性的普遍傾向、有違人之常情。人若性善而求善，實則也是一種「欲求」向善。徐氏之說並非毫無可能，但其驅動力，從現實觀察來看，較之於「覺察自身之惡而追求善」的驅動力來說，³⁷顯得相對薄弱。

舉例而言，現代社會中「女權」運動的興起，正是源於歷史上對女性的系統性壓迫，促使受壓迫者及其盟友奮起抗爭，推動法律與社會的深刻變革。若置身於一個近乎烏托邦的平等社會，人們欲進一步提升社會福祉，提出新法或變法的驅動力雖非不存在，但其強度相對減弱，且未必成為迫切需求。

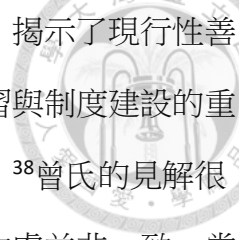
同樣地，生活在幸福美滿的世界裡，人們「願惡」、「願貧」、「願賤」的傾向並不符合人性的常態（雖非絕對不存在）。同理，人若性善而求惡，則比人之性惡而求善，更不符合人性與常理。

此外，徐氏也提及《荀子》有「重禮、重師、重法、重君上之治的要求」。這段的意旨也是在凸顯其對惡的思考後，進而覺察其「制禮作樂」、「重法尊君」的必要性。

綜合以上討論，哲學方面仍然是大眾的研究範疇，而曾嘯傑在其著作《通過孟荀而思——荀學視域下儒家心理結構與人格特質的批判性重建》當中，對當代東亞儒學場域中的「孟子性善意識形態」進行了詳細而深刻的探討，留下了引人深思的論述。不同於傳統研究，曾氏採用荀子的視角，重新審視並批判了儒家傳

³⁶ 《荀子·性惡》，頁 710--711。

³⁷ 「今人之性，固無禮義，故彊學而求有之也。」《荀子·性惡》，頁 710--711。



統中由孟子思想所構建的結構與人格特質。通過深入分析，揭示了現行性善觀念中的諸多弊端，並從荀子的立場出發，不僅強調了後天學習與制度建設的重要性，還試圖在此基礎上重構更加健全的心理結構與人格特質。³⁸曾氏的見解很有啟發性，雖然筆者所關心處與曾氏或許相同，但是筆者之用力處並非一致，當嘗試以不同的路徑繼續努力。

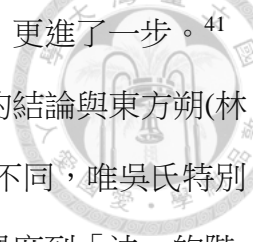
(三)《荀子》「群」論的研究

關於《荀子》中「群」的討論，如佐藤將之《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》以「如何建立全人類的單一國家(天下型國家)」為議題當中，拉出《荀子》與《呂氏春秋》二書的相關議題：「群」，來展開概念討論。佐藤將之以為「人觀」代表整體人類。「人觀」在「養生論」中則是破除「統治人」和「民眾」的概念區分，最後則以人類共同體因生存條件需要國家社會的組成，即將「國家起源說」與「群」聯繫在一起。³⁹東方朔(原名林宏星)所著《合理性之尋求：荀子思想研究論集》開篇第一章即為「『人生不能無群』——荀子論人的概念的特性」，指出《荀子》的「人」應放在「義」、「辨」、「群」、「分」中來理解，最後「人」當以「群」為依歸，即「人」的概念要放在「群」中才能完整。接著引申發展芬格萊特(H.Fingarette)《孔子：即凡而聖》書中所提「人是一種禮儀性的存在物」⁴⁰的說法，強調「身分」和「關係」是儒家之所重，同時另立一節，專門論述人性之外的人觀之一——「心知」與人之意志的關係。如此看來，通章一氣呵成，人性、人觀、心知、禮義皆串聯一起。這樣的好處是，在某種程度上可以擺脫一些研究「《荀》學」通常會犯的迷思，即在

³⁸ 可參考曾曄傑：《通過孟荀而思——荀學視域下儒家心理結構與人格特質的批判性重建》(臺北：萬卷樓，2021年)。

³⁹ 在佐藤將之一書中，「人類觀」(人觀)，即以「性」、「情」、「欲」等概念為切入點。統御全人類即同時包括君主本身的身體、情、欲。佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》(臺北：臺大出版中心，2021年)，頁129-156。

⁴⁰ 見〔美〕芬格萊特(H.Fingarette)著；彭國翔、張華譯：《孔子：即凡而聖》(南京：江蘇人民出版社，2002年)，頁14。



「善」、「惡」的界線與轉變上，比起過往陷溺於此的學者來說，更進了一步。⁴¹ 吳進安〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉一文得出的結論與東方朔(林宏星)《合理性之尋求：荀子思想研究論集》第一章並無顯著的不同，唯吳氏特別討論「禮」、「法」的關係，以及揭示《荀子》中存在著「禮」過度到「法」的階段變化。⁴² 潘小慧〈荀子以『君—群』為架構的政治哲學思考〉也無展開新格局與視野，同樣把「人—君—群」與「有義」、「有辨」、「能群」、「分」集合探討，以此作為基礎，嘗試說明「君」之「善群」職責是儒家基本思維，可見《荀子》骨子裡是儒家，而非法家。⁴³

在近年（2010年後）的「荀學」研究領域中，「人觀」逐漸成為備受關注的議題之一。早期的研究往往聚焦於荀子「性惡論」所引發的爭論，但近年來，隨著研究者們對荀子文本的重新審視，逐步擴大了討論範疇，並嘗試從更完整的「人論」脈絡去剖析荀子的思想。例如王靈康《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》指出歷來荀子研究侷限於「性惡」，致使其他有關道德修養、禮樂教化乃至政治規範的觀點無法得到應有的重視；⁴⁴ 曾暉傑《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》則進一步指出，學界對性善或性惡之所以執著不已，部分原因在於孟子性善論在儒家哲學中佔有長期且深遠的支配地位。⁴⁵ 以上顯示部分學者們逐漸擺脫單純以「性善」、「性惡」二元對立為研究重心，而是開始整合《荀子》中更廣泛的「人觀」內涵，並將之與政治思想相互銜接，嘗試為荀子的整體哲學建構出更立體的詮釋。

將「群」字做一縝密的考察與疏通，可見莊紫雲的碩士論文《荀子「群」之

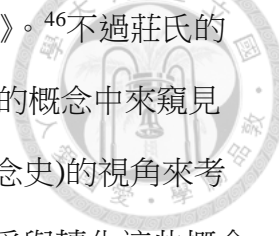
⁴¹ 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年），頁21-68。

⁴² 吳進安：〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉，《漢學研究集刊》3期（2006年12月），頁221-239。

⁴³ 潘小慧：〈荀子以「君—群」為架構的政治哲學思考〉，《哲學與文化》40卷9期（2013年9月），頁23-37。

⁴⁴ 王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》（臺北：國立政治大學哲學系博士論文，何信全先生指導，2008年）。

⁴⁵ 曾暉傑：《打破性善的誘惑-重探荀子性惡論的意義與價值》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，劉又銘先生指導，2012年），頁1。



概念在晚清民初（1894–1937）的接受——以報刊為核心的展開》。⁴⁶不過莊氏的用心是希冀從晚清「《荀》學」的發展及當時人如何闡釋「群」的概念中來窺見清末民初人如何面對時代之巨變。其使用之方法為以觀念史(概念史)的視角來考察「群」在《荀子》一書中的本然意義、清末民初人們如何接受與轉化這些概念，以及「群」概念在清末民初中的「社會」、「政治」、「教育」等領域的涵義差異。於結尾處，莊氏也同清末民初人一樣，他經歷了本世紀(二十一世紀)之文化巨變，也試圖找出「《荀》學」在未來的可能出路。

另外，在莊氏的論著中，也注意到了清末民初人為了因應時代之轉變，開始以「跨學科」的方式研究《荀子》。江心力《20世紀前期的荀子研究》更是指出20世紀前期的荀學研究重社會功用。因為那時一批知識份子倡導了「中體西用」，而他們發現荀子學說具有類似西方科學的見解，也有西方社會學的「人能群」主張，故而那時興起了一陣荀學之復興，⁴⁷如章太炎、胡適、侯外廬等人為荀學研究開啟了新的領域。⁴⁸

近年來專注於跨領域發展的，有如曾暉傑與陳昭瑛等人。曾氏專注於荀子與經濟學之相關研究，其著作《性惡論的誕生：荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》選擇從「經濟人」視域，探討荀子如何通過對人性本質的深刻分析，揭示了人類行為背後的功利性與理性。⁴⁹

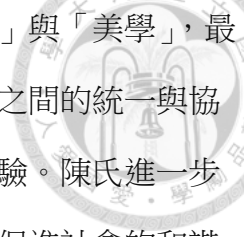
陳昭瑛在其著作《荀子的美學》中，展示了廣泛而深入的研究範疇。雖然以美學為切入點，該書卻巧妙地融合了社會學、藝術學及文化學等多個學科領域，展現出卓越的跨學科整合能力，令筆者深受啟發。

⁴⁶ 莊紫雲：《荀子「群」之概念在晚清民初（1894 – 1937）的接受——以報刊為核心的展開》（臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，周志煌先生指導，2021年）。

⁴⁷ 江心力：《20世紀前期的荀子研究》（北京：中國社會科學出版社，2005年），〈中文摘要〉，頁1-2。

⁴⁸ 章太炎之著作如《諸子學略說》（桂林：廣西師範大學出版社，2010年）；胡適：《中國哲學史大綱》（北京：商務印書館，2011年）；侯外廬：《中國古代思想學說史》（瀋陽：遼寧教育，1998年）等等。

⁴⁹ 曾暉傑：《性惡論的誕生：荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》（臺北：萬卷樓，2019年）。



儘管書名並未直接指涉「群」，但其核心關注點卻圍繞「類」與「美學」，最終目標亦指向「群體」的整體性。所謂「類」，強調群體與個體之間的統一與協調；而「美學」則涵蓋「藝術哲學」，著重於人的感知與情感體驗。陳氏進一步探討「美育」，指出透過禮樂所帶來的教化與道德實踐，能有效促進社會的和諧與秩序。在此過程中，不僅體現了道德的昇華，還包括個人在行為舉止、語言表達及社會交往中所展現出的優雅與和諧。總而言之，此書的最大特色在於陳昭瑛運用荀子的美學理論，深入解析了荀子對道德教育的深刻見解，特別是對「禮」與「美」之間關係的獨特詮釋。這一貢獻不僅豐富了儒家美學的理論體系，也為現代社會的道德建設提供了新的視角和思考路徑。⁵⁰

本文之「跨領域」研究，則專注於闡發荀子「人類行為研究」之特點。筆者認為要真正掌握荀子之要旨，便必須同時兼顧理論深度與具體案例的闡釋。進一步而言，若欲全方位地理解「人類行為」及其背後的心理動機，便不能侷限於傳統哲學式或直觀經驗式的觀察；當代生物學、行為科學乃至神經科學的最新研究成果，皆提供了更精準且可操作的研究方法與理論模型。

透過這樣的跨領域整合研究，不僅在哲學與倫理層面延續荀子對「人性」的深度思索，也在實證面彰顯了科學研究如何為古典思想提供新的詮釋與佐證，並進一步開拓人文與科學之間更深層、且更具建設性的對話空間。

第三節 研究方法與路徑

《荀子》作為一部內涵豐富的古代經典，我們可以從多種角度加以解讀和運用。本文所採取的，只是眾多讀法中的一種。該書原文成書於戰國時期，距今已有兩千餘年，世界也發生了不小的變化。不可諱言，現今（2024年）生命科學蓬勃發展，資訊科學、計算機、人工智慧、地球科學、太空科學等領域亦取得了長

⁵⁰ 陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年）。



足進步。其中，Alexander J. Gates、Qing Ke、Onur Varol 和 Albert-László Barabási 等人揭示了當代科學日益依賴跨學科合作的趨勢，多學科與跨學科研究將成為未來的重要方向。⁵¹

筆者以為，現代科學知識勢必深刻影響人文學科。它不僅帶來了新的發現和見解，還引入了新的概念框架和技術應用，這些都能協助人文學科應對當前的挑戰，拓展研究的深度與廣度。

以歷史學為例，過去二十年，西方史學的主流是新文化史；近年來，跨國史、區域史、全球史、深歷史、大歷史等新興史學研究趨勢層出不窮，豐富了歷史學的研究範疇和方法論。⁵²

那麼本文將如何探究《荀子》？


在探討《荀子》時，本文旨在透過「大歷史」視角，重新審視其論述結構及核心主軸，並結合當代各學科的研究成果，深入探討人類行為的複雜性與多樣性。基於此研究出發點，本文或許沒有開創出新知識，頂多只是懷著雄心，設法以可能具有啟發性或暗示性的方式「連接既有的知識點」，嘗試構建一個跨學科的討論平台，進一步豐富讀者對於荀子思想的理解與想像。

從細節來說，部分讀者的興趣可能更偏重於思想和哲學，而對於現代人性、行為學研究未必熟悉。此外，「文本外」的歷史建構又受限於先秦考古材料的匱乏而難有所作為。然而，筆者認為仍有努力的空間。以「大歷史」角度來觀覽《荀子》，或許可以構築出立體的、多層次的互動空間。《周易·繫辭下》：

古者包犧氏之王天下也，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文，與地之宜，近取諸身，遠取諸物，於是始作八卦，以通神明之德，以類萬物之情。作結繩而為罔罟，以佃以漁，蓋取諸離。包犧氏沒，神農氏作，斲

⁵¹ Alexander J. Gates, Qing Ke, Onur Varol & Albert-László Barabási 等人於 2019/11/06 在《Nature》官方網站撰寫的評論文章。網址：<https://www.nature.com/articles/d41586-019-03308-7>。

⁵² 參考自〔美〕辛西婭·史托克斯·布朗(Cynthia Stokes Brown)著；楊惠君、蔡耀緯譯：《大歷史：從宇宙大霹靂到今天的人類世界》(臺北：馬可孛羅，2017年)，〈導讀〉，頁 5-11。



木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下，蓋取諸益。日中為市，致天下之民，聚天下之貨，交易而退，各得其所，蓋取諸噬嗑。神農氏沒，黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦，神而化之，使民宜之。易窮則變，變則通，通則久。是以自天祐之，吉无不利，黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治，蓋取諸乾坤。⁵³

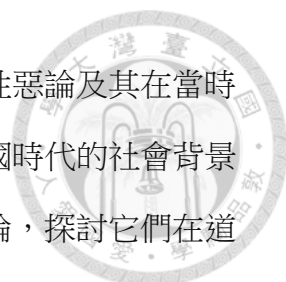
這段文字中的「大歷史」觀念值得我們關注。它不僅包含社會史，還涵蓋自然科學史。早在古代，先民就已經具備了大歷史的敘事視角，這並非當代才興起的話題。然而，此段文字在現代研究文獻中，多數僅出現在《易》學、文字學或少數歷史學研究中，未能充分發揮其價值，實為可惜。

藉此契機，加之筆者對跨學科與人類行為研究的濃厚興趣，嘗試以大歷史和跨學科整合的方法，重新解讀《荀子》，期望拓展研究的視野和深度，為學術界提供新的思考方向。

在第二章「『天』論：天觀及道德秩序的思索」當中，本文採取了跨學科、多層次的分析框架，聚焦於歷史背景和哲學思辨上。以下分別論述：一、將「天」視為社會文化與政治結構的核心符號，探索商代的「鬼神崇拜」如何演變為周代的「天命觀」，並分析其對道德思想與政治秩序的影響；二、研讀《荀子》的〈天論〉，並結合其他儒家文本如《孟子》進行比較分析，揭示荀子對於天人關係的獨特解構方式，即荀子如何將「天」從傳統的道德化與神秘化中剝離，轉向一種強調自然規律與人類主動性的哲學視角；三、透過融入現代科學中的天文學、社會科學與大歷史視角，檢視人類如何透過對天象的觀察構建文化與社會秩序，並以大歷史作為敘述背景，從宇宙觀到倫理與法律，從古代政治秩序到個人修為，層層展開荀子「天」論的時代價值。

第三章「『性』論：人類行為及其心理的思索」以系統性文獻分析，梳理自

⁵³ 楊天才、張善文譯注：《周易·繫辭下》（北京：中華書局，2011年），頁607-610。



儒家經典以來對人類性善性惡的討論，最後聚焦於《荀子》的性惡論及其在當時思想界的獨特性。本文透過歷史脈絡分析，將荀子思想置於戰國時代的社會背景下進行解讀，並深入比較《孟子》的性善論與《荀子》的性惡論，探討它們在道德理論中的互補性與張力。接著通過批判性分析，釐清荀子理論中的核心概念，並探討其道德論如何試圖解決人類行為中的倫理困境，從而提供對「善」與「惡」的更全面理解。在總體上，為了能夠突破傳統研究的侷限，引入了現代科學的多學科視角，如生物演化與人類學，分析人類行為如何在自然選擇的壓力下演化，並探討人類如何透過合作與競爭形成複雜的社會結構；借助心理學與神經科學揭示人類行為背後的心理與神經機制，並解釋荀子理論中的「欲」、「行動」與「善偽」如何與現代科學的發現產生對話；以社會學與政治學探索荀子如何將個體行為納入社會結構與秩序的框架中；以大歷史作為敘事框架，從人類演化的長時段視角出發，將荀子的思想與人類歷史的宏觀變化進行連結。

第四章「『群』論：人類群體秩序的建立與維護的思索」有兩大要點：其一為結合荀子對戰國局勢的分析，闡述荀子對社會秩序和合作本質的理解；其二為解析荀子文本中關於「禮」與「法」的論述，探討其如何作為人類合作與秩序維護的基石。與前兩章一樣，本章也引入現代科學的多學科視角，將荀子的思想置於更廣泛的學術框架下重新審視，如通過社會學與人類學及大歷史背景，比較原始社會、農業社會與城市化社會的群體結構，揭示人類群體秩序的演化邏輯；通過生物學與心理學，分析人類合作行為的生物學基礎，探討自然選擇如何塑造人類的合作與競爭策略；運用經濟學博弈論模型，解釋荀子理論中個體行為與群體秩序之間的張力，以及禮法如何充當解決集體行動問題的機制。最後則重申「群」論的倫理內涵，強調「禮義」在維持社會穩定中的關鍵作用，並討論荀子如何將「禮」與「法」結合，形成穩定的群體合作框架，以及荀子「性惡論」與「群」論之間的內在關聯，解析荀子如何將個體自利的本性引導至合作的道德規範之中。

綜合而言，透過新的研究工具與方法，我們得以跳脫傳統「荀學」研究的框

架，開拓視野，深入探索人類行為與社會結構的複雜性。這不僅促進了人文學科與自然科學的跨領域交流，也彰顯了《荀子》思想在當代的價值與意義，為人文社會科學的未來發展提供了新的可能方向。



第四節 章節安排

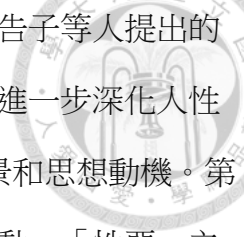
本文共分為五個章節，除第一章緒論與第五章結論外，其餘三章「天」論、「性」論、「群」論彼此相互關聯。

雖說本文主題是談論《荀子》書中的「道德」，但未採用「觀念史」或「概念史」的研究方法，也非純粹從哲學或文獻學的角度考察《荀子》書中「道德」的確切涵義，而是以大歷史為敘事背景，選擇以「天」論、「性」論、「群」論作為核心主題串聯，結合現代科學的研究成果，包括生物學、神經科學、社會學、政治學、經濟學和人類學等，集中於人類行為的研究，進行跨學科的綜合探討。

之所以選擇這三個篇章，原因在於它們在《荀子》的思想體系中具有關鍵地位，並與「性惡」觀念緊密相連。「天」論探討了自然與人類社會的關係，強調人類主動構建道德秩序的必要性；「性」論直接涉及人性的本質和道德的起源；「群」論則關注人類如何組成社會，建立和維持社會秩序。

第二章「天」論首先簡述自商至周的天觀演變。探討古代政治與「天」之間的關聯，以及這種關聯對道德思想的影響。接著是聚焦在儒家的天觀，其中主要闡述「天命觀」慢慢浮現的侷限以及《孟子》「性」論與天的連結。有了前面的鋪墊後，開始深入解讀《荀子·天論》的可能意涵，闡述他如何強調自然現象與人類行為之間並無必然的因果聯繫，並提出人類需要主動構建道德秩序的觀點。

第三章「性」論，本章主要比較《孟子》、《荀子》的「性」論。第一節通過《論語》中關於「厭惡」情緒的討論，引出道德複雜性問題。第二節重新審視《孟子》的性善論。除了肯定其理論貢獻的同時，分析其理論可能存在的不足之處。此外，書中與孟子辯論的告子等人也非常值得注意。他們的辯論主題在筆者



看來不只是「義內義外」，跳出這個過往主題，我們可以欣賞到告子等人提出的問題的倫理價值，探討道德究竟是不是我們心身上的「異物」，進一步深化人性與道德關係的思考。第三節探討《荀子》提出此理論的時代背景和思想動機。第四節則聚焦在《荀子》性惡論有關道德的重要概念：「欲與行動」、「性惡」之解析及其脈絡，最後則是討論比較有爭議的「善偽」的問題。

第四章「群」論則是聚焦於《荀子》「群」的主題上。開頭分析戰國局勢，為「群」論的展開提供歷史背景。接著，圍繞「人何以群？」和「人如何能群？」這兩個核心問題展開討論。通過對人類群體的探究，結合現代社會學和人類學的研究成果，闡述《荀子》對於社會組織、道德規範和政治秩序的思考。

本文以跨學科綜合討論的方式，重新審視《荀子》的道德觀，試圖為傳統人文學科與現代科學的融合提供一個範例。希望通過對「天」論、「性」論和「群」論的深入探討，能夠引發讀者對於人性、道德和社會的思考，促進對古代思想在當代價值的再認識。

讀者可能會覺得這樣的討論方式不可思議，但是閱讀後，讀者可能會明白到底為什麼，只願讀者閱讀時感到興味盎然，並為您帶來新的啟發和思考。



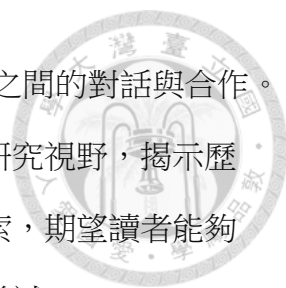
第二章 「天」論：天觀及道德秩序的思索

《荀子》的思想，尤其是對於「天」的論述，不僅深刻影響了後世對於人性和道德的探討，也為我們理解古人如何透過觀察自然界來尋求宇宙的秩序與人類存在的意義提供了一個獨特的視角。從古至今，人類對天象的探索不斷深化，從初步的好奇與畏懼，到後來透過科學方法系統地理解宇宙運行規律，這一轉變反映了人類知識體系的演進及其對世界觀的重塑。因此，從《荀子》中對「天」的論述出發，探討人類如何通過天象尋找生存意義，將有助於我們更全面地理解荀子哲學的時代價值與當代意義。

「仰則觀象於天，俯則觀法於地」。抬頭就能望見的天空，直接為人類展現了宇宙運行的規律。從古至今，人類不斷從中尋找存在的意義、世界的法則，或者精神哲學，又或者數學物理。追尋的答案又進而形塑著我們世界觀，涵蓋了空間與時間、權力與生死、倫理與法律等各個面向。可以說，對於天上的認識與理解，深遠影響著人類的生活方式。如今數學物理、天文學、太空行業的發展又再一次大大地改變了人類對於宇宙的理解。傳統的學術研究方法面臨前所未有的挑戰與機遇。我們無法再選擇與世界脫節，閉門自守，而應積極尋求跨學科的知識整合。重新審視早期歷史與現代知識之間的互動，筆者發現兩者之間並不存在不可逾越的鴻溝。

當然，在研究不同歷史時期時，我們必須謹慎考量這些時期與現代知識框架之間可能存在的理論不一致、方法論差異甚至價值觀衝突，但這並不意味著應全面排斥現代框架。相反，我們應深入探討現代學術框架如何能夠為人文學研究提供創新的視角、工具及方法，並探索其整合的可能性，以促進更全面且深刻的理解。

本研究旨在構建一種創新的研究框架，將人文學與科學知識進行跨學科的有



機結合，並靈活運用各種研究方法，來促進人文學與其他學科之間的對話與合作。這種框架不僅能夠豐富我們對歷史細節的理解，還能開拓新的研究視野，揭示歷史現象背後更深層次的因果關係與結構性動力。透過本文的探索，期望讀者能夠認同，將歷史與當代知識框架結合，是一項具有實效性的學術嘗試。

《荀子》中的〈天論〉章節，不僅反映了古代對於宇宙和自然現象的深刻觀察，也揭示了天空與人類生活之間的密切聯繫。然而，荀子為何特別撰寫〈天論〉一文，並對天空投以深刻關注？其實，這不僅是一個哲學問題，也與當時的社會文化背景密切相關。

第一節 「天」觀的歷史簡述

當我們從《荀子》的〈天論〉深入探討「天」觀念時，可以發現這些思考不僅僅局限於宇宙與自然的秩序，更深入到了當時社會的政治結構和文化信仰當中。因此在探究此問題時，應將「天」與人類社會關係之歷史脈絡梳理清楚。⁵⁴

在商代，「鬼神信仰」與「祖先崇拜」深植於其政治和社會結構之中，形成一個密不可分的複雜網絡。從神祕性與宗教角度而言，這些信仰體系是商朝統治集團與上界及祖先靈魂之間溝通的重要橋樑；從政治角度來看，它們構成了商王用以合法化統治權的政治宗教意識形態，並且作為一個調節與控制信息流的系統，確保了政治實體與商王地位的穩定性。⁵⁵考古證據顯示，商代早期已具備初步的

⁵⁴ 以下所作簡史敘述，筆者參考自許多書籍而成。主要參考有：李峰著；劉曉霞譯：《早期中國社會和文化史概論》（臺北：臺大出版中心，2020年）；許倬雲：《西周史》（臺北：聯經，2020年）；楊寬：《西周史》（上海：上海人民出版社，1999年）；楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》（新竹：國立清華大學，2020年）；張光直著；張良仁、岳紅彬、丁曉雷譯：《商文明》（瀋陽：遼寧教育出版社，2002年）；張光直著；郭淨譯：《美術、神話與祭祀》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年）；內田純子、飯塚義之：〈從殷墟青銅器化學分析重新解讀中國古代鑄造技術〉，《故宮學術季刊》34卷4期（2017年），頁1-38；Reinhart, K., "Ritual feasting and empowerment at Yanshi Shangcheng", *Journal of Anthropological Archaeology*, 39(2015), pp.76-109；Li Feng, *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045-771 BC* (New York: Cambridge University Press; 1st edition, 2009)；Herrlee G. Creel, *The origins of statecraft in China* (Chicago: University of Chicago, 1970)；Gideon Shelach-Lavi, *The Archaeology of Early China: From Prehistory to the Han Dynasty* (New York: Cambridge University Press, 2015)等等。

⁵⁵ 商王需透過一些能夠展示權力的視覺效果來穩固他的位置。如：大量殺戮人牲、皇家打獵、青



國家型態，擁有明顯的社會分層結構。在此階段，強大的控制工具對於維持權力與合法性至關重要。此外，商代結合了高度專業化的國營青銅工業及其他關鍵產業，進一步鞏固了其經濟和社會基礎，為統治集團提供了堅實的物質基礎。⁵⁶

在現今考古發掘的古物中，諸如商代的青銅禮器銘文和甲骨文等揭示了商代統治階層如何運用這些器物進行祭祀、卜辭和祈禱等宗教活動。⁵⁷這些儀式的功用在於不斷強調他們在「書寫」、「儀式」、「藝術」方面的獨有權力，還展示了他們對軍事、資源和財富的全面掌控，同時也凸顯了商代統治者作為神秘力量與人類世界之間的調解者，是與祖先進行對話的橋樑。換句話說，這些政治動作的實踐除了向臣民展示他們具有「跨界」和建立「關係」的能力外，還強化了血緣統治的合法性，鞏固了其在社會中的權威地位。商人可能深信神祇和人鬼能夠決定地上的命運，並認為上界會藉由一些跡象預示人類的未來。例如，王、巫卜、貞人等透過甲骨占卜詢問上界，觀察卜兆的變化以預知國家大事。考古發現的甲骨卜辭顯示，詢問神靈人鬼的占卜似乎比星象和氣候的天文紀錄更為頻繁。然而，這並不意味著天文紀錄的重要性被忽視。「天」不僅是神靈的居所，人們也通過標記天體運動的軌跡來定義時間。「天」掌控著自然界和人類活動的命運，不僅影響農業，皇家打獵、戰事之決定往往也與「天」緊密相關，而商王最重要的職

銅器大量生產、與鬼神祖先的溝通壟斷、甚至是透過吸納其他地方集團的祖先進入商朝祭祀系統。

⁵⁶ 專業工藝工場的位置通常在商代政治中心附近，生產著大量青銅工藝產品。比如單單婦好墓這種中型墓葬的青銅器總重量就達約 1.5 公噸。維持這樣的工業需求需涉及遠處的青銅、錫、鉛等礦石原料、燃料的持續供應。其中包括組織採集、交易、長距離運輸網建設、倉儲管理及生產線之規劃、工場的專業分工。當然還少不了政府監督、技術贊助等。另外，本處說法並不是說明專業工場「僅」出現在商代政治中心，其他工場也分布在次要中心、礦石採集地等。代表著商代王朝對於青銅器的生產、分布和使用有一套規則來控制。其次，青銅時代，除了商的政治地區外，其他地區也有一定數量的青銅器生產以及一定的技術水準和地方風格，這可能說明在青銅時代，「商」與其他地區的區域互動，或者是「中心」與「邊緣」？如「大洋洲程家遺址」、「四川三星堆」的爭論。不過，這仍需要進一步的考古挖掘與研究。參考自《早期中國社會和文化史概論》，第四章，頁 85-114。

⁵⁷ 青銅器與甲骨占卜並不是遲至商代才發明出來。但是到了商代，青銅器與甲骨占卜與鬼神信仰、祖先崇拜作為一種宗教及政治工具，與商代國家的高度階層化、政治階層的合法化具高度相關性。例如：甲骨的骨頭材料選擇與其朝貢貿易體系(龜甲並不在殷墟地區產出)、祭祀場所附近的集中存放處理、卜辭的制式化書寫、嚴謹紀錄和事後驗證流程等。甲骨文內容也表示占卜人的身分是國家官員或商王本人，卜辭主題包括祭祀、軍事行動、遷都、皇家狩獵、農業、氣候、商王個人事務(疾病、分娩、夢等)。



責就是根據正確的時間做出正確的決策。也就是說，在比較周人的「天」與商人的「天」時，我們需要更深入地理解其在社會文化層次上的異同，而不僅僅停留在道德意義上的變化，進而揭示不同時期「天」觀念背後的深層文化和社會結構變遷。

隨著周武王成功翦商、周公輔政平亂，周政權成功奠定了比商朝更為廣闊的版圖。儘管周王朝擁有遼闊的領土，但並未選擇實行直接的中央集權統治，部分原因可能在於當時的政治、經濟、社會及人口條件未能有效支撐及管理如此廣闊的地域。因此，周天子僅直轄王畿，其餘區域則是王朝透過分封宗室及盟友，授予他們權力去「據有經營」，⁵⁸或者承認當地既有政權，將其納入朝貢體系，以實現間接統治。雖然周天子對地方領主的控制是間接的，但在「宗法制度」的框架下，領主們仍負有繳納貢品和提供軍事支援的義務。周王朝的這套制度，簡言之，就是以「天」、姬姓祖先的崇拜與宗法制度及鑄鼎等來強化統治政權的權力合法性和權威。

然而，這一管理模式並非無懈可擊。依賴個人魅力和人際關係的統治方式終將面臨制度化、常態化乃至於僵化的命運。基於宗法和血緣所維繫的社會關係隨著時間推移逐漸解紐，即使統治階層再如何用心記錄家族系譜與維護傳統禮法，也無法抵抗人性的複雜多變以及世代間日益增長的隔閡。當周天子將土地「賜予」其他宗族或盟友時，分裂的種子似乎已然播下。周王有效控制的土地日益縮減，加之中央缺乏強制徵收物資的手段，使得地方資源難以有效回流中央，最終導致周王都經濟力量的衰退和地方軍事力量對中央忠誠度的下降。最後，我們看到的是敵人⁵⁹如入無人之境般攻破周都。

在周朝的政治想像中，「普天之下，莫非王土」體現了統一天下的理想。然而現實中，周王對於強大諸侯國如秦、晉、齊等大國的依賴顯示出理想與現實的

⁵⁸ 可以是安定掌管，或者守衛戍邊、或者荒地開發，或者鎮壓安撫等。

⁵⁹ 西北草原民族，如西戎等。



差距。這些諸侯國為周王室抵禦周邊民族的入侵，同時利用軍事擴張的機會，吞併鄰近的國家，並同化不同族群，且逐步推行郡縣制以管理新併吞的土地。這種政治地理的實際發展，使得周初的政治想像與實際情況日益疏遠。諸侯現在致力於掌握領土資源、軍事力量 and 人力資本，並實行中央集權，以便更有效地管理和進行軍事競爭。也就是說，地方諸侯國進行了地區性的整合革命。在這場革命中，增加了人口跨國流動性、階級流動性以及新的階級結構和新的中央地方權力關係。區域聯盟與軍事競爭的規則也被重新定義。親情逐漸淡薄、封地碎片化。原有的秩序瓦解，導致混亂與衰敗的趨勢不可逆轉。

這套制度下的政治環境僅維持至東周。西元前 771 年，申侯與犬戎聯盟，攻破周王都鎬京，迫使周王遷都維維，這標誌著周王朝實際權力的衰落。此時的周平王雖徒有「天子」之稱，但已得不到諸侯的尊重與效忠，名望與地位一落千丈。既無力自保，也無法制約或指揮諸侯。至此，周王朝走向衰落，名存實亡。在此之後，諸侯逐漸敢於挑戰並爭奪周天子過去壟斷的「天命」與權威，當然也包括與「天」溝通的權力。其中，政治體制與權力模式的轉型或重新建構，帶來了春秋戰國時期的社會劇變。

周朝創立時，「天命之得失」與「德行之有無」的解釋架構顯然存在不完善與局限。根據周朝官方說法，商朝君主失德而周朝君主有德，才因此獲得「天」的支持。⁶⁰他們為「天子」這一個稱號添加了許多「道德」和「倫理」涵義。如此一來取得「天命」的條件變得更加具體且合理，但這同時也帶來了新的理論挑戰。比如當君主失德時，如何保持王權的合法性？⁶¹此外，周統治者以道德為由譴責商王的昏庸放蕩，進而合理化推翻殷商的行為，為他們靠武力獲取新政權而辯護。然而，無論是湯伐桀、還是武王伐紂，顯然都是透過暴力取得政權。⁶²換

⁶⁰ 此處可結合《尚書》中的〈湯誥〉和〈牧誓〉。分別可見於屈萬里：《尚書集釋》（臺北：聯經，2005 年），頁 77-80、109-113。

⁶¹ 即使《尚書·君奭》中周公提出「天不可信」的說法來勸諫君王應戒慎恐懼、保持德行，以免握有的權力隨時可能會喪失。然而以上這些問題仍難以解決。《尚書集釋》，頁 203-212。

⁶² 在商朝，這樣的矛盾性早已凸顯。《呂氏春秋·季秋紀·順民》：「昔者湯克夏而正天下，天大旱，



言之，其他人也能靠「天命」為由實現政權更迭。這種理論上的矛盾最終在綱常瓦解的春秋戰國浮現，導致了社會結構的深刻變革。諸侯不尊重天子，世卿大夫不尊重諸侯。君不君，臣不臣，父不父，子不子，各自爭奪「天命」與權威，重塑了政治體系與權力模式。這個具有矛盾性質的「天命更迭與權力轉移」和「弑君」的條件，乃至「道德」、「天象」等議題在春秋晚期和戰國時期開始發酵。⁶³

春秋戰國時代的列國林立標誌著一個多元化的社會結構與文化背景。在這一時期，國君對人才的評價不再僅侷限於其出身。隨著舊有的王官學知識開始在民間開放傳播，社會底層的人們得以接觸教育，甚至有機會謀得朝中公職。讀書寫字日益普及，階級流動加速，與商周時期的階層固著形成鮮明對比。這一變革使得國王身邊的巫卜祭司不再如商朝時期那般舉足輕重。取而代之的是一群新興的學者階層，他們不再僅僅通過卜骨或著草來卜卦問天問祖先，而是著眼於分析歷史的發展，從中提煉出適用於未來的原則；或者觀象於天，尋找新天命的跡象。「天」就是歷史推動力。

與此同時，許多學者開始重新審視「天命說」這一理論框架，面對社會的巨變，有的質疑，⁶⁴有的維護。其中最為焦慮的可能是儒家學者。封建崩潰、宗法解紐、禮崩樂壞，使得「儒」的重要性急遽下降，他們所掌握的知識與技能逐漸無用武之地。因此，他們致力於解決該理論內在的矛盾，以建立一個更為嚴謹的

五年不收，湯乃以身禱於桑林，曰：「余一人有罪，無及萬夫。萬夫有罪，在余一人。無以一人之不敏，使上帝鬼神傷民之命。」於是翦其髮，斷其手，以身為犧牲，用祈福於上帝，民乃甚說，雨乃大至。則湯達乎鬼神之化，人事之傳也。」漢·高誘注；清·畢沅校；徐小蠻標點：《呂氏春秋》（上海：上海古籍，2014年），頁174。這裡的問題是，上天到底贊成不贊成轉移天命給新王？對於湯王來說，他們討伐殘暴的桀，天卻降下「乾旱」的懲罰。於是湯王只能通過獻祭自己（部分），來安撫「天」；代表仁義一方的武王伐紂，武王卻得重疾。《尚書·金縢》中周公也想要透過獻祭自己來換取武王性命。不過，這裡需要注意的是，這兩個故事有可能經過儒者或者其他人進行人為潤色。畢竟，我們現在看到的歷史文本，很大一部份都是經過儒家和歷史學家之手的。《尚書集釋》，頁127-133。

⁶³ 諸如：君與臣、血統與道德、天象異變發生在桀紂、也出現在湯與武王等等都是難以調和之處。

⁶⁴ 屈原的《天問》對於「天」的思考非常深刻且全面，囊括天文、自然、歷史、政治、人事等諸多面向。以下僅舉幾例可使讀者大體了解：「斡維焉系，天極焉加？八柱何當，東南何虧？九天之際，安放安屬？隅隈多有，誰知其數？」（頁85）、「天命反側，何罰何佑」（頁117）、「皇天集命，惟何戒之？受禮天下，又使至代之？」（頁122）。王泗原著：《楚辭校釋》（北京：中華書局，2014年）。



理論架構。⁶⁵為了賦予「天命說」新的內涵，他們對於諸如「天命是否可違背」、「天命是否可知」以及「天命能否可證」等問題進行了深入的探討，並通過經典的重新詮釋，結合歷史實例與創思考，強化「天命說」的合理性。

儒家學者不僅在理論上探討「天命說」的政治合法性，更強調君王應實踐「仁愛」的統治理念。⁶⁶儘管一些統治者可能更關注天命帶來的權力而忽視其伴隨的義務。儒家面臨的挑戰遠不止於此，他們的觀點與時代背道而馳，他們的理論也顯得不合時宜。在一個知識逐漸開放、思想競爭激烈的社會背景下，昔日的「王官學」權威地位不再，他們還須與其他思想流派競爭。

此外，「天命」還與「天文學」有關。雖然學者們對「天」有自己的一套主觀性表述，但他們也依賴客觀的天文知識來描述「天」。儘管這種知識可能與直接透過天文儀器獲得的數據存在信息不對稱。

甲骨文記載了商人對日出日落、日食月食以及某些星象的細緻觀察。然而，這類知識在當時被視為禁忌，只由宮廷中的專業人士所掌握。在經歷了社會巨變的春秋晚期以後，天文知識已不再是少數人的專利，而是成為廣大學者研究的對象，他們得以對「天」進行深入思考、提出疑問和公開討論，甚至撰寫成文。

在這一背景下，「天」被轉化為一種多維度的資源，不僅涵蓋了哲學與科學領域，也在政治領域中展現出重要的意義。我們應關注當時的學者如何運用這些「資源」來構建並推廣特定的學說思想。在此脈絡下，「天」作為一種公共資源，成為一個極佳的切入點，幫助我們理解學者與其意識形態之間的關係，以及作者表述與公眾接受之間的互動。

例如孔子、孟子、荀子對「天」的論述與政治、道德有著緊密的聯繫，但他們對「天」的理解受當下政治結構的影響而有所不同。《孟子》：「然則舜有天下

⁶⁵ 如《孟子》對於這種「天命」解釋論有著敏銳的覺察，他將桀、紂歸納為「獨夫」的說法最能彰顯出他對這種解釋論之漏洞的焦慮。宋·朱熹著：《四書章句集注·孟子集注·梁惠王下》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁306。

⁶⁶ 孟子見梁惠王，說：「王亦曰仁義而已，何必曰利」《四書章句集注·孟子集注·梁惠王上》，頁279、「仁者無敵，王請勿疑。」《四書章句集注·孟子集注·梁惠王上》，頁285。

也，孰與之？曰：天與之。」⁶⁷與《荀子》：「天行有常，不為堯存，不為桀亡」⁶⁸態度之異，反映了不同的核心價值觀。顯然，在《孟子》中還存在自西周以來「天」之政治性論述。然而，《荀子》所處的思想潮流，敏銳地察覺政治結構的變化，並且更勇於探索事物發生的自然原因，試圖挖掘被傳統世界觀掩蓋的深層現象。⁶⁹因此在《荀子》、《管子》、《韓非子》等論著中，體現出「天」的論述發生了變化。

總體而言，春秋戰國時期對「天」的重新詮釋，反映了社會結構、思想文化和科學認識的深刻變革。學者們利用「天」這一概念，既傳承了傳統文化，又創新了思想內涵，對後世產生了深遠的影響。

第二節 孔子與孟子的「天命觀」的理論意義與侷限

《荀子》的〈天論〉以其獨特的「天觀」引發學者廣泛的討論，並經常被用來與《論語》及《孟子》中的「天命觀」進行比較，以揭示儒家思想在不同文獻中的變化與演進。

在《論語》中，孔子對「天命」的態度非常深刻。《論語·子罕》：「子罕言利，與命，與仁。」⁷⁰對於這句話，學者們有多種解釋。然而，綜覽《論語》對「天命」的論述，可以看出孔子對「天命觀」中的矛盾與張力是有所體悟的。孔子所處的時代，承繼自周以來的「天命觀」。那時的「天」具有崇高的特殊地位，人們敬畏著「它」，同時又對「它」無可奈何。如《論語·憲問》所述：

公伯寮愬子路於季孫。子服景伯以告，曰：「夫子固有惑志於公伯寮，吾

⁶⁷ 《四書章句集注·孟子集注·萬章上》，頁 430。

⁶⁸ 《荀子集解》，頁 527。

⁶⁹ 也許競爭性的公開辯論的盛行助力了這方面的研究。他們面對的是不同於商周時期的、日益識字的聽眾或眾多的知識份子。他們的對談、理論可以藉由書寫成文，接受被檢查和批評。這在講述故事的、未識字的時代是難以想象的。

⁷⁰ 《四書章句集注·論語集注·子罕》，頁 147。



力猶能肆諸市朝。」子曰：「道之將行也與？命也。道之將廢也與？命也。公伯寮其如命何！」⁷¹

「命也」顯示出孔子對於「天命」的無奈。同樣地，當面臨弟子患病或離世時，孔子如何反應？：

伯牛有疾，子問之，自牖執其手，曰：「亡之，命矣夫！斯人也而有斯疾也！斯人也而有斯疾也！」⁷²（《論語·雍也》）

顏淵死。子曰：「噫！天喪予！天喪予！」⁷³（《論語·先進》）

哀公問：「弟子孰為好學？」孔子對曰：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」⁷⁴《論語·雍也》

伯牛、顏淵這樣有德且出色的弟子都不幸英年早逝，孔子在這些事件中表達了深深的悲痛和對「天命」的不解，試問孔子真的「不怨天」嗎？⁷⁵

當然，孔子有時也會藉由「天命」來表達堅定的信念與自信，如《論語·子罕》：

子畏於匡。曰：「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也；天之未喪斯文也，匡人其如予何？」⁷⁶

⁷¹ 《四書章句集注·論語集注·憲問》，頁 219。

⁷² 《四書章句集注·論語集注·雍也》，頁 116。

⁷³ 《四書章句集注·論語集注·先進》，頁 171。

⁷⁴ 《四書章句集注·論語集注·雍也》，頁 113。

⁷⁵ 《論語·憲問》：「子曰：『莫我知也夫！』子貢曰：『何為其莫知子也？』子曰：『不怨天，不尤人。下學而上達。知我者，其天乎！』」《四書章句集注·論語集注·憲問》，頁 219。

⁷⁶ 《四書章句集注·論語集注·子罕》，頁 148。



這裡可延伸至孔子對「知天命」的討論。即使孔子在面對命運的無常，感嘆天不總是關注人世間的成敗，且意識到遵循天理未必能得到「天」的支持，他仍然要去「知天」：

子曰：「吾十有五而志于學，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳順，七十而從心所欲，不踰矩。」⁷⁷(《論語·為政》)

孔子曰：「君子有三畏：畏天命，畏大人，畏聖人之言。小人不知天命而不畏也，狎大人，侮聖人之言。」⁷⁸(《論語·季氏》)

孔子所言的「知天命」是要「知」什麼？我們並不能確切知道。但是「人」要行「知」是需要主動探求，而非被動的接受，「知」是一種對「對象」徹底地了解。即使天人關係中存在明顯的緊張關係，且「人」目前尚未能掌控或利用「天」，我們只能對「天」保持敬畏，但不可盲信盲從。

《孟子》繼承並發展了孔子的「天命」思想，對其進行了更加深入地詮釋和闡揚，形成了一套完整的倫理體系。

人們多半讚嘆《孟子》中人性與天道完好的結合。然而實際上，到了《孟子》這裡，天人之間的緊張與矛盾才更加凸顯。《孟子》曾主張人應順應「天」，〈離婁上〉：

孟子曰：「天下有道，小德役大德，小賢役大賢；天下無道，小役大，弱役強。斯二者天也。順天者存，逆天者亡。」⁷⁹

⁷⁷ 《四書章句集注·論語集注·為政》，頁 70-71。

⁷⁸ 《四書章句集注·論語集注·季氏》，頁 241。

⁷⁹ 《四書章句集注·孟子集注·離婁上》，頁 390。



或者如〈盡心上〉：

孟子曰：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」⁸⁰

夭壽是天所注定的，人能做的就是修身立命，通過個人的道德修養來順應天命。然而天下有道無道、秩序能否得到實施，都是取決於「天」而不取決於「人」。那麼，「人」是否還需要去順應「天」？當然，《孟子》也以肯定的語氣回應。其言曰：

孟子曰：「莫非命也，順受其正。是故知命者，不立乎巖牆之下。盡其道而死者，正命也。桎梏死者，非正命也。」⁸¹

雖然成功與否由天決定，但人仍有一定的空間可以發揮主觀能動性。然而，《孟子》是否也暗示了人所遇之事並不必然是道義的？再看《孟子·萬章上》：

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。……舜、禹、益相去久遠，其子之賢不肖，皆天也，非人之所能為也。莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子薦之者，故仲尼不有天下。繼世以有天下，天之所廢，必若桀紂者也，故益、伊尹、周公不有天下。」⁸²

⁸⁰ 《四書章句集注·孟子集注·盡心上》，頁 489。

⁸¹ 《四書章句集注·孟子集注·盡心上》，頁 490。

⁸² 《四書章句集注·孟子集注·萬章上》，頁 431-432。



此段萬章的問題其實非常犀利，從世襲制問題出發，引出天命問題。《孟子》一貫以相同觀點回答問題，認為帝王位之承繼也是天命所定，然而，這種解釋未能完全消除矛盾。歷史上，世襲制並非總是合理。依《孟子》的說法，即統治者由天選定，但是天也並未對此制度完全負責。尤其是伊尹和周公，如此賢德且合適繼承之人並沒有被天選定為君主，只能作為輔弼，反而讓較為昏庸甚至殘暴奢侈的人來繼承王位，這使得世襲制的合理性受到質疑。「命也」——《孟子》只能以如此無力的話語來回應這個尖銳問題。

《孟子》有意識到「天命」的這個癥結點嗎？他是否考慮到天所賦予人性能夠致力於維持人間秩序的東西與「天命」有時並不能相合？甚至有一種天會與人作對或阻撓聖人行道？《孟子·公孫丑下》：

孟子去齊。充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」⁸³

可以看見，《孟子》的「天未欲」句比之於《論語》的「天之將喪斯文也」那段更賦有一種深深的無力感。然而即便如此，《孟子》並沒有怪罪於天，或者認為天不道德，他還是認為人們應該努力修身來實現天所賦予人類的潛能，儘管道德行為未必能成就大業，孔子如此，孟子亦然。

一直以來，許多學者關注古代思想中「天人和諧」或者「天人相通」的部分。然而「天」與「人」的衝突與矛盾，才是更加現實且亟待解決的關鍵問題。孟子

⁸³ 《四書章句集注·孟子集注·公孫丑下》，頁 348。

的「天命觀」試圖調和天人之間的張力，但仍無法徹底解決其中的矛盾。他的思想體系在強調道德修養的同時，也承認了人力的有限性和天命的不可測性，而這也成為後世思想家進一步反思和探索的空間。



第三節 《孟子》：性命之「天」

《孟子》中未有對「天」進行系統性論述的文章，我們只能由書中散見的若干言論切入，嘗試釐清其背後的思想脈絡，並據此與《荀子》的「天」論進行比較。以下兩段話可作為出發點：

(1) 孟子去齊。充虞路問曰：「夫子若有不豫色然。前日虞聞諸夫子曰：

『君子不怨天，不尤人。』」曰：「彼一時，此一時也。五百年必有王者興，其間必有名世者。由周而來，七百有餘歲矣。以其數則過矣，以其時考之則可矣。夫天，未欲平治天下也；如欲平治天下，當今之世，舍我其誰也？吾何為不豫哉？」⁸⁴

(2) 樂正子見孟子，曰：「克告於君，君為來見也。嬖人有臧倉者沮君，君是以不果來也。」曰：「行或使之，止或尼之。行止，非人所能也。吾之不遇魯侯，天也。臧氏之子焉能使予不遇哉？」⁸⁵

在某種意義上，《孟子》確實是「怨天」的。他既做不到孔子所謂「君子不怨天，不尤人」，更不像是《荀子》裡那種近乎物理性質，具自然秩序的「天」。《孟子》的「天」，反而是蘊含道德性和主觀色彩的「天」。換言之，《孟子》相信人間政治之治亂與「天」的意願存在某種關聯：當世混亂，就是「天不欲平」。此種

⁸⁴ 《四書章句集注·孟子集注·公孫丑下》，頁 348。

⁸⁵ 《四書章句集注·孟子集注·梁惠王下》，頁 312。



「天」並非僅是冷漠的自然原則，而是具有某種「有意識」的時機配置者。然而需要注意的是，此並不意味《孟子》沒有將「天」、「人」作出「區分」，也非要人類刻意揣度「天」的意圖。從這兩段中可以看出每當孟子遇到「不好」的事情時，他就會援引「天」來解釋現狀。但是依照《孟子》所言：「五百年必有王者興，其間必有名世者」來看，他認為「天」按照一定的規律運作。如果《孟子》認為「天」是客觀無偏好地分配「治」、「亂」，止於客觀規律，或許不構成太大問題，但是《孟子》另有言：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」⁸⁶這一點表明孟子認為「天」不僅是外在的命運安排，更與個人的道德修養相聯繫。如果「事天」是《孟子》所推崇的，且意謂透過自我修身、培養德性來呼應「天」之秩序，並於此過程中確立自我之生命意義，那將會產生以下幾個問題：其一，當一個完美且秩序的「天」不干涉人間治亂時，擁有道德的人應該怎麼看待這件事？其二，一個冷眼旁觀人間亂世的「天」，還會是「道德的天」嗎？其三，如果「天」是善的，為什麼又會使人墮落困苦遭難？其四，如果「天」欲使人良善，那麼祂為什麼不能直接創造出一個沒有邪惡傾向的人？

關於第一個問題，《孟子》以「性善論」來迂曲地處理這個道德問題。簡言之，即人生來有某種上天賦予的道德性情，⁸⁷這些天賦的道德感是人們自然而然的反應，人們對此有著本能的喜愛和追求。雖然世局可能因「天」不欲平定而顯得險阻，人仍可透過「盡心知性」之途徑來「知天事天」。這意謂即便面臨逆境，人不斷展現對於秩序與善的追求，本身即是回應「天性」的行為。就算無法保證成功，依然能在此過程中立命，成就一種符合天道的道德實踐。換句話說，我們反對(不喜歡)上天帶給我們的混亂也是一種「天」(天性)的展現，即使這樣做後，未來成敗仍無可預料(夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也)。

⁸⁶ 《四書章句集注·孟子集注·盡心上》，頁 489。

⁸⁷ 孟子曰：「富歲，子弟多賴；凶歲，子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。……至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。《四書章句集注·孟子集注·盡心上》，頁 461-462。



關於第二個問題，《孟子》此處的「天」應不是大家常言的「道德之天」。而是人類主體證知的「道德之天」，是另一哲學層面的「天」，是賦予人類天性的「道德之天」。關於第三個問題，《孟子·告子下》有言：

故天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂亂其所為，所以動心忍性，曾益其所不能。人恒過，然後能改；困於心，衡於慮，而後作；徵於色，發於聲，而後喻。⁸⁸

這段話雖然不是直接回答這個問題，但是由此得知，《孟子》依然要解釋天為何要人遭受苦難這類問題，即使《孟子》這個解答並不能說服人、不可信且頗有點樂觀主義。依經驗觀察得知，並非所有遭受苦難的人，最終都能完成大業，完成大業的人也並非個個都需要遭受苦難。這裡倒只能凸顯出「天」更像不干預的旁觀者，冷眼看著苦難發生在人身上，猶如父母睜眼看著嬰兒在濕滑的游泳池跑步一樣。至於第四個問題，《孟子》並沒有給予正面回應。

《孟子》中既有「天人之分」，也有「天人合一」。孟子所謂的「事天」並非純然尊崇「天」，其旨在提醒人們重視自己內在天生的道德創造力。

然而即便如此，《孟子》並未完全解決當中的理論難題。此不圓滿處恰恰凸顯了人類思想史中常見的困境：當我們期望在形上秩序中尋求道德實踐的正當性時，我們往往陷入道德性與世界現實間的落差。首先，從君王的視角來看，知曉「五百年必有王者興，其間必有名世者」這樣的天道規律，並不足以阻止他作惡。對孟子而言，縱使他提出「天」有週期性變化的看法，⁸⁹卻仍感受到「天」不欲平治天下的矛盾，因而流露「不豫」之色，促使孟子想要改變現狀。此種矛盾在於：一方面，「天」沒有道德決策(不欲平治天下)；另一方面，卻又努力說服我們

⁸⁸ 《四書章句集注·孟子集注·告子下》，頁 487。

⁸⁹ 《孟子·萬章上》：「天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。」《四書章句集注·孟子集注·萬章上》，頁 487。



應該要透過「盡心知性」以事天。那麼「天」為什麼要塑造出這種矛盾的結果？為什麼需要給予人類性情能力得以在「天」不欲平治天下時來反對天自己？一些學者認為：

孟子所言之『天』即是此由道德主體所主動證知的「道德之天」以為道德實踐的形而上之根據，即這裡的「知」指「道德之天」是道德實踐證成之「知」，並不是思辨或理論的證成之知。⁹⁰

如果此說正確，那麼孟子嘗試引入一個須經道德實踐方能體證的「道德之天」。然而此處又產生一個問題：若「道德之天」必須依靠人類後天的道德修為來「證成」，那麼此「道德之天」是先天即存於人心，還是後天由人類自行創造、體悟出來的？

若此，這個「道德之天」是《孟子》所謂：「夫天，未欲平治天下也」的「天」嗎？顯然並不是。此者本身帶有一絲不可證明、難以詮釋的超驗性質。那麼所謂的「道德之天」就只能是某一哲學意義下才能存在的「道德之天」，是一種需要透過道德實踐才能證知的「某物」，是需要信仰來相信，而無法用純粹理性來推演的「某物」。不過回到老問題，為什麼一個「未欲平治天下」的「天」會給予人類性情能力來證知出一個「道德之天」來反對「自己」？

這個問題似乎難以得到完美的答案。類似於西方哲學中關於全能全善的上帝與世間苦難共存的悖論。⁹¹換句話說，上帝若全能、全善，為何容許惡的存在？同理，若「天」真有道德底蘊，為何容許政治黑暗與動盪持續？這類問題幾乎令所有正統的神學家無法輕易解套。

儘管《孟子》的理論可能存在一些瑕疵，不過當我們將《孟子》的論述置於

⁹⁰ 何淑靜：〈論孟子「盡心知性以知天」如何可能〉，《鵝湖學誌》7期(1991年12月)，頁28。

⁹¹ 即使天才如萊布尼茲盡力為上帝做出辯解，但在伏爾泰眼中，他正如《憨第德》中的潘格羅士(Dr Pangloss)一樣，樂觀說出：「The best of all possible worlds」。〔法〕伏爾泰著；孟祥森譯：《憨第德》(臺北：書華出版事業有限公司，1986年)，頁14。

周朝所崇尚「天德」脈絡中審視時，我們就會理解《孟子》所做的一些努力。他試圖將周代「天德」的觀念剖分為兩個層次：其一是較為自然、帶有規律性的「天」；其二是經由人類實踐方能證知的「道德之天」。即是將「性」、「命」分離：

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」⁹²

人不完全是由外在動力驅動的機器，這一分離不僅展示了孟子對於「天」和人性關係的深刻思考，也為理解人的道德責任與宇宙法則之間的關係提供了重要的視角。在一個「天不欲平」的框架下，人仍能藉由自身的道德創生力，以「盡心知性」不斷向「道德之天」邁進。最終，此過程所追求的並非邏輯上的完美自治，而是讓人得以在不完美的世界秩序中，仍然實踐善、期盼義、並賦予生命與歷史以深刻而有意義的面向。從這層意義而言，孟子雖未能徹底回答「天」之意志、歷史規律與人性善端的終極難題，但卻在思想史上開啟了重要的討論。

第四節 《荀子·天論》的可能意涵—天人之分與道德秩序的重構

到了《荀子》，就有了一篇專門討論「天」的文章——〈天論〉。這篇文章讀來令人驚嘆，甚至有那麼一點可以與現代溝通的元素。⁹³春秋時期的《論語》和戰

⁹² 《四書章句集注·孟子集注·盡心下》，頁 519。

⁹³ 如盧克萊修(Titus Lucretius Carus)《物性論》(De Rerum Natura)一般。雖然從古代作品讀到現代元素是因為我們以現代眼光往回看的關係，但這也代表這樣的一件作品在當時有著獨到之處。尤其是這樣的作品出現後，卻未得到當時足夠的重視，其觀點銷聲匿跡了很長一段時間。盧克萊修是生存於西元前 99 年到前 55 年之人，但他的《物性論》今日讀來仍讓人驚訝不已。如：「世界由原子所構成」、「萬物生成與神無關」這種宇宙觀在當時是與基督教教義背道而馳。〔古羅馬〕盧



國時《孟子》雖都曾表達過「不怨天」，卻也不免說過「天之未喪斯文」、「夫天，未欲平治天下也」這樣的話，彷彿有個，有意志的某種存在於冥冥之中主宰這個世界。天下治亂、帝王興衰是由天所決定的。但是《荀子·天論》卻不這麼認為，他提出了截然不同的觀點，其言曰：

治亂，天邪？曰：日月星辰瑞麻，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長於春夏，畜積收臧於秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非地也。《詩》曰：「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」此之謂也。⁹⁴

從上文可以看到《荀子》強調「天人之分」。他不是用形而上或哲學式的推衍，而是以事實經驗作為理據。禹和桀所處的天時地利並無差別，但他們的治國結果卻截然不同，這表明治亂並非由「天」決定，而是取決於人的行為。⁹⁵

那麼為什麼《荀子》可以得出天人有「分」這個結論呢？曰：「天行有常，不為堯存，不為桀亡」。⁹⁶天行有「常」意味著天沒有「意志」。它的運行有其固定的規律，不會因為聖君或暴君的存在而改變。荀子主張「天人之分」，認為自然界的運行獨立於人類意志，人應該認識自然規律。這句話可不是空話，而是一種經過實證的結論。這種觀點的形成，與戰國時期天文學的發展密不可分。我們可以經由《史記》、《漢書》的記載，得知戰國天文學發展的概況。《史記·天官書》：

克萊修(Titus Lucretius Carus)著；方書春譯：《物性論》(北京：商務印書館，2017年)。

⁹⁴ 《荀子集解·天論》，頁 533-534。

⁹⁵ 猶如 1755 年里斯本大地震後的哲學運動。基督教神學家將此事視為是神對罪人的懲罰。然而事實上，里斯本大地震摧毀了眾多的教堂，而紅燈區則受害不多。伏爾泰藉機諷刺，寫了《愍第德》這部小說。康德也思索著地震成因，十年後依序出版了《純粹理性批判》、《實踐理性批判》與《判斷力批判》，來回應道德與宗教問題。

⁹⁶ 《荀子集解·天論》，頁 527。



昔之傳天數者：高辛之前，重、黎；於唐、虞，羲、和；有夏，昆吾；殷商，巫咸；周室，史佚、萇弘；於宋，子韋；鄭則裨灶；在齊，甘公；楚，唐昧；趙，尹皋；魏，石申。⁹⁷

對古代天文學有了解者，都知道齊甘公、魏石申的卓越天文貢獻。《漢書·天文志》：

歲星贏而東南，石氏「見彗星」，甘氏「不出三月乃生彗，本類星，末類彗，長二丈」。贏東北，石氏「見覺星」，甘氏「不出三月乃生天棊，本類星，末銳，長四尺」。縮西南，石氏「見欖雲，如牛」，甘氏「不出三月乃生天槍，左右銳，長數丈」。⁹⁸

……古曆五星之推，亡逆行者，至甘氏、石氏經，以熒惑、太白為有逆行。夫曆者，正行也。古人有言曰：「天下太平，五星循度，亡有逆行。日不食朔，月不食望。」夏氏日月傳曰：「日月食盡，主位也；不盡，臣位也。」星傳曰：「日者德也，月者刑也，故曰日食修德，月食修刑。」然而曆紀推月食，與二星之逆亡異。熒惑主內亂，太白血兵，月主刑。自周室衰，亂臣賊子師旅數起，刑罰失中，雖其亡亂臣賊子師旅之變，內臣猶不治，四夷猶不服，兵革猶不寢，刑罰猶不錯，故二星與月為之失度，三變常見；及有亂臣賊子伏尸流血之兵，大變乃出。甘、石氏見其常然，因以為紀，皆非正行也。《詩》云：「彼月而食，則惟其常；此日而食，于何不臧？」詩傳曰：「月食非常也，比之日食猶常也，日食則不臧矣。」謂

⁹⁷ 漢·司馬遷著；瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》(台北：洪氏出版社，1986年)，頁492。

⁹⁸ 漢·班固著；清·王先謙補注：《漢書補注·天文志》(北京：中華書局，1983年)，頁570-571。

之小變，可也；謂之正行，非也。故熒惑必行十六舍，去日遠而顯恣。太白出西方，進在日前，氣盛乃逆行。及月必食於望，亦誅盛也。⁹⁹



如齊國的甘德、魏國的石申等人，他們通過觀測和計算，發現了火星與金星的逆行現象，¹⁰⁰以及初步掌握部分星體的運行規律，得以對其進行預測。這樣的發現自然改變了人們對「天」的認識，使之不再是神秘莫測的存在，而是可以被理解和預測的自然現象。荀子正是基於這種背景，提出了自然運行有「常」的觀點。

請問這樣的天體運行與誰來主政有關嗎？沒有。天不會因為是堯還是桀為統治者而改變它的運行規律。反過來說，天的運行與人事並沒有什麼特殊的對應關係，即使是星隊木鳴也無須恐慌。所以，人們不需再勞心去尋找這一切背後是否有什麼樣的存在操縱一切，它就是自然如此，也不需要設立沒有必要的假說。那麼依照《荀子》的上文說法，我們是不是不需要再行與天相關的活動，如祭祀、占卜？《荀子》認為祭祀、占卜仍有其必要性。這些活動是一種「文」。¹⁰¹是社會禮儀和文化傳統的體現，有助於維持社會的秩序和道德。

到了這裡，《荀子》就舒緩了人的道德行為與天之間的緊張關係。不過，《荀子》還是主張人性及可行道德能力的這個「潛能」與「天」有關。¹⁰²《荀子·天論》：

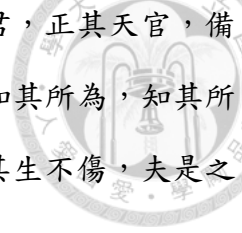
天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。
耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，
夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆
其類者謂之禍，夫是之謂天政。暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天

⁹⁹ 《漢書補注·天文志》，頁 578。

¹⁰⁰ 逆行是由行星的軌道速度差異引起的視錯覺。

¹⁰¹ 《荀子集解·天論》：「雩而雨，何也？曰：無佗也，猶不雩而雨也。日月食而救之，天旱而雩，卜筮然後決大事，非以為得求也，以文之也。」(頁 540)。

¹⁰² 此「天」為客觀的「天」，非具有主體意識的「天」，即人得以行道德的潛能是人生而有。



政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。¹⁰³

即使人的道德作為成功與否與天無關，但是行道德這件事仍然是一種天生該作的事。依照《荀子》的說法，人(聖人)的天生職能就是為萬物帶來秩序，同時萬物也會為人所使用。¹⁰⁴

進一步來說，荀子強調人應該主動掌握自然：

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！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。¹⁰⁵

在這裡，《荀子》很坦白且直接地述說著人類的目的，人不應一味望天祈求，而應透過理性與行動去「制天命而用之」。

《荀子·天論》中的信念在當時的文化背景下並非不言自明。它不僅需要挑戰自西周以來根深蒂固的「天德」傳統，還必須克服人們對「天」的恐懼與迷信。

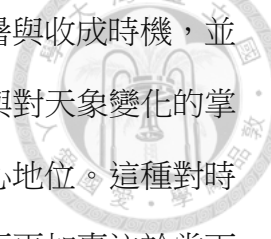
人類為何會恐懼「天」？為何會害怕「星墜木鳴」？這些現象在文化中往往被賦予超自然的解釋，實則源於迷信、巧合、人為錯誤或對秩序的需求。

自古以來，人類依據天象與時間來安排日常生活中的食衣住行。在歷史早期，因為季節的變遷影響著狩獵與收穫，而為了適應物質環境，人類的時間意識逐漸

¹⁰³ 《荀子集解·天論》，頁 530-532。

¹⁰⁴ 《荀子集解·天論》：「聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所不為矣；則天地官而萬物役矣。」(頁 531-532)。

¹⁰⁵ 《荀子集解·天論》，頁 541-542。



變得敏銳，對時節、日月、星象的觀察，使得以預測雨水、寒暑與收成時機，並更有效率地組織社會生活。隨著社會結構的複雜化，計時工具與對天象變化的掌握，逐步主導了人類的生活模式，使時間在規劃生活中占據核心地位。這種對時間的深入認知，使人類對過去、現在和未來有了區別意識，從而更加專注於當下行為，同時也更加關心對未來的預測。那些能夠預知季節更迭並提前準備的部族，往往更能生存與繁榮。因此，時間意識不僅是文化的產物，更是促進人類社會進步與適應環境的重要因素。

但是發展到了荀子那個時代，人們不斷將「因果」與「意圖」投射到自然現象中，累積了許多錯誤且不自然的概念組合，因此引發迷信和不理性的恐懼。

《荀子》想要把它分辨開來：

天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。本荒而用侈，則天不能使之富；養略而動罕，則天不能使之全；倍道而妄行，則天不能使之吉。故水旱未至而飢，寒暑未薄而疾，祲怪未至而凶。受時與治世同，而殃禍與治世異，不可以怨天，其道然也。故明於天人之分，則可謂至人矣。¹⁰⁶

讀書人、學者或者天官有機會接觸天文紀錄，因此他們較易得知地球上的動盪與寧靜的天空之間存在著根本的區別。「天行有常」闡述的是天體依循自然法則運行及時間流逝的客觀性。若重新加以審視，宇宙實為中立，不為堯存，不為桀亡。我們不應將人類的價值判斷投射到大自然的運作上。「應之以治則吉，應之以亂則凶」、「水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶」則進一步闡明了

¹⁰⁶ 《荀子集解·天論》，頁 527-529。



人類如何通過對時間的深刻理解來克服環境的挑戰。「天不能貧」、「天不能病」、「天不能禍」即人類通過對自然規律的把握，得以有效規劃生活、預測未來，並妥善應對可能的變數。

後者所謂「天有其時」，指的應是「列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施」。時間只是作為連結空間和運動的橋樑，「天」或「時間」具有恆常的結構及一致性，並且展現出某種普遍性，這種概念實際上是人類為實用目的而發展出來的認知工具。《荀子》所要強調的重點是「天」與「人」並無因果關係，應該清醒地分辨「天」與「人」的界限。「天」無法預示或影響人類世的政治治亂。我們需要知道的是，「因果關係」並不是物體的內在性質，「天」本身並沒有內嵌什麼「因果屬性」。

例如，地上積水和下雨常呈現某種穩定的對應關係，因此我們人類通常會推斷方才可能下過雨，並認為「地上積水」和「下雨」二者間存在因果關係。然而，這種推定更大程度上反映了人類心智所導出的歸因結果。因果關係的本質，只是一個事件與另一個事件之間的連結。Heider 和 Simmel “An experimental study of apparent behavior”的研究表明，人們傾向於將無生命物體的動作解釋為具有目的性的行為，這種現象後來被稱為「心智化」或「擬人化」。即使在極其簡化的情境中，人類也往往自動運用社會性認知來理解他們所觀察到的現象。¹⁰⁷

國人皆恐的「星墜木鳴」亦屬此類，它本質上只是一種認知偏誤。人類傾向於將因果關係與目的性投射到自然現象之上，卻因此可能產生對自然界運作的誤解。Skinner, B.F. 在「Superstition in the pigeon」實驗中亦揭示了類似機制：即使鴿子與獎勵間並無實際因果，鴿子依舊會根據偶然獲得的飼料展現出擺動身體等

¹⁰⁷ Heider, F., & Simmel, M., “An experimental study of apparent behavior”, *The American Journal of Psychology*, 57(1944), pp.243-259。參考影片：<https://youtu.be/sx7lBzHH7c8?feature=shared>。傳統上對自然運動的解釋很明顯地與人類經驗特質相呼應，如「目的論」。人們常問為什麼彗星、日月食出現？因為它們帶有目的、意圖或某種情感，想要警示我們什麼。簡單說就是將人的特性套用在自然事物與其進程。

特定迷信行為，將原本不相干的動作與結果聯繫在一起。¹⁰⁸近年研究亦進一步指出，人類大腦存在所謂的「過度代理偵測」(Hyperactive agent-detection device (HADD))機制，往往會在不確定或曖昧的情境下自動尋找並歸因於「意圖」或「目的」。¹⁰⁹

整體上，《荀子》的「天」論為我們展示了什麼？《荀子》強調了天理秩序與人間社會秩序的分離，自然的法則運轉恆定不變，不會因人間的禍福而更易。政治治亂不會因星宿流轉而改動，水旱、寒暑亦不會主動對人加害。真正決定吉凶的，是人類自身的修為、政策與行動。另一角度視之，人類透過理性洞察宇宙秩序，從而在現實中建立一種有道德秩序的政治生活，即地上人類之秩序生活必須透過自己來實現。人類種族自有其存在目的，荀子的「天」論由此削弱了以往將道德責任投託於「天」的思維模式，促使人們將政治治理、道德秩序的重心轉回人間事務。

在本篇中，荀子的「天」論實際上對傳統「天德」觀念進行了深刻的檢討。他並非意圖傳播顛覆性的思想，而是揭示了傳統道德中潛在的緊張關係，並將其顯現於表面。荀子因為察覺到這些矛盾，遂致力於重構傳統道德觀念。西周的道德觀念依賴於對「天」的假定服從，這實質上是基於一種自利的理念，即相信不道德的人會受到「天」的懲罰。然而在現實中，這一觀念既缺乏強制性，也缺乏合理性。將道德秩序一味託付於「天」的懲罰與獎賞，則一旦「天」未如預期行使正義，社會的道德根基便易動搖。這種假定服從在某些場合對人可能會有積極作用，但若不加思辨，也可能導致失去獨立思考，失去勇氣和決心行使自己的道

¹⁰⁸ Skinner, B.F., "Superstition in the pigeon", *Journal of experimental psychology*, 38 (2)(1948), pp.168-72。

¹⁰⁹ Barrett, J. L., "Exploring the natural foundations of religion", *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1)(2000), pp. 29-34。此機制旨在解釋人類為何容易認定某些事件背後存在意圖性代理者 (intentional agents)。HADD 偏向於「過度檢測」環境中的代理者，即使在沒有確切證據的情況下，人類也傾向於推測事件是由某種意圖性個體（如人、動物、神靈）所引起的，而非單純的自然現象。這種機制被認為與人類的進化有關，因為偵測代理者（例如掠食者或敵人）的能力對生存至關重要。HADD 的存在使人類在模糊或不確定的情境下，寧可過度警覺、假定有代理者的存在，而非忽視潛在的威脅。(頁 31-32)



德能力。若不義者恣意橫行仍獲繁榮，社會便會質疑道德守則的必要性，那麼人們是否還有必要遵守道德？因此，荀子設法將人的道德政治重新建立在更牢固的基礎上，並安排了新的「天」「人」關係。明顯地，它與春秋後盛行的政治災異觀相左，也與其他學者之觀點相抗衡。

有關《孟子》與《荀子》思想異同的討論，學界早有諸多著述，不必贅言。但仍有一點需要提及，即《荀子》的推論方式極為乾淨簡潔。他總是先將前提定義清楚，再附幾個例證，最後據此導出結論。但是部分學者很容易斷章取義地理解《荀子》的〈天論〉篇。

舉例而言，有觀點將《荀子》所謂的「天」簡化為「自然之天」，視之為純然機械物質的自然運行。¹¹⁰然依本文分析，《荀子》對「天」的理解並非完全物理化或機械化。他使用「天有其時，地有其財，人有其治」、「天職」、「天功」等詞句，反映了《荀子》認為自然界中的一切運動和變化，並非偶然或機械性，而是有其內在的目的性及最終目標。在此秩序中，人也有其內在的目的，有其特定的位置和功能。¹¹¹

雖然《荀子》認為過度且不恰當地解讀「天變」與「人政」的關係是錯誤且有害，但仍不能由此推論《荀子》將「天」排除在「人政」之外。他只是認為一些天象變化，是單純的自然現象，且可以在一定程度上被人類利用或控制。「人政」的「吉凶存亡治亂」不仰賴於「天」，即不需過度在意宇宙的運轉或自然的韻律，卻沒有否認人類君主治理的能力來自於「天」。他補充說明：

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、不加察焉，夫是之謂不與天爭職。天有其時，地有

¹¹⁰ 詳細論述，請見本文緒論，頁 4。

¹¹¹ 《荀子》與傳統士人的這種想法與亞里斯多德或十八世紀西方物理神學家相似，認為世界有某種目的才創造萬物，或者萬物的行為，甚至是火向上飄、石頭向下掉落都是帶有某著目的或意志。然而這種目的論只是我們投射到自然的一種想法。〔古希臘〕亞里士多德著；張竹明譯：《物理學》（北京：商務印書館，2011 年），頁 30、219。

其財，人有其治，夫是之謂能參。舍其所以參，而願其所參，則惑矣。列星隨旋，日月遞炤，四時代御，陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功，夫是之謂神。皆知其所以成，莫知其無形，夫是之謂天功。唯聖人為不求知天。¹¹²

《荀子》認為人無力知曉掌握萬物原理，因此不求「知天」。¹¹³換句話說，意在強調人類無法透過感官經驗窮究事物內在本質或究極原理。如果窮追不捨，終究會進入因果相連無限後退的邏輯困境：¹¹⁴

總的來說，人類所需的並非對「天」的本質窮究，而是在理性基礎上瞭解「天」之結構，清楚「天」所賦予人類的先天能力，進而制訂合宜的政治策略、社會規範，明辨何事可為、何事不可為。《荀子》將自然視為一套複雜但可被部分掌握的秩序，其中蘊含的「職」與「功」雖超越人類完備理解的範疇，但仍可透過經驗、觀察與推論來加以運用：

天職既立，天功既成，形具而神生，好惡喜怒哀樂臧焉，夫是之謂天情。耳目鼻口形能各有接而不相能也，夫是之謂天官。心居中虛，以治五官，夫是之謂天君。財非其類以養其類，夫是之謂天養。順其類者謂之福，逆其類者謂之禍，夫是之謂天政。暗其天君，亂其天官，棄其天養，逆其天政，背其天情，以喪天功，夫是之謂大凶。聖人清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情，以全其天功。如是，則知其所為，知其所

¹¹² 《荀子集解·天論》，頁 529-530。

¹¹³ 筆者認為這與當時的科技和知識水準尚未能再進一步探索有關，故《荀子》說出這樣的一段話。其實，《荀子》並沒有說人類永遠無法理解自然，且參看〈勸學〉、〈解蔽〉等篇章即可知其態度。〈解蔽〉云：「知道察，知道行，體道者也。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，制割大理而宇宙裏矣。」應該說，以當時現狀來說，我們知道「道」的存在，萬物作用時會遵循某些已知定律就夠了，這樣可以解釋許多運動。《荀子集解·解蔽》，頁 651-652。

¹¹⁴ 《荀子·解蔽》也提出：「以可以知人之性，求可以知物之理，而無所疑止之，則沒世窮年不能徧也。」學需要能止，止之至足。《荀子集解·解蔽》，頁 664。



不為矣；則天地官而萬物役矣。其行曲治，其養曲適，其生不傷，夫是之謂知天。

故大巧在所不為，大智在所不慮。所志於天者，已其見象之可以期者矣；所志於地者，已其見宜之可以息者矣；所志於四時者，已其見數之可以事者矣；所志於陰陽者，已其見和之可以治者矣。官人守天，而自為守道也。

115

「天職」、「天功」、「天情」、「天官」、「天君」、「天養」、「天政」等一系列概念，勾勒出人與「天」之間的關係網絡，經由內在秩序、功能分配以及條理化的結構顯現。

《荀子》在此段中明確告訴我們需要「知」的是什麼「天」，以及「知」的目的是什麼：聖人「全其天功」就能「天地官而萬物役」。什麼是「全其天功」？伍振勳〈先秦儒學的「知天」之道：政治論述的解讀角度〉作了比較詳細的解讀：

荀子認為孟子的「性善」說既誤解人性缺乏先天倫理秉性的實際情況，也未能明察「性、偽之分」的倫理教化機制，此即人得以成為倫理化的個體，並非天性使然，而是來自後天對於「禮義」之倫理規範的學習與努力。正是在此一「天（性）」、「人（偽）」之分的論述框架中，荀子強調「性」之名所指之實在於「天之就也」的「生之所以然」，以及必然引發的性情欲求。荀子對孟子的批評顯然並未真切理解孟子將「性」視為「天之降才」的「性善」論據，以及孟子對於如何打造倫理世界的構想。同樣的情況，荀子提出「性、偽之分」的論點，既涉及他對於個人如何成為倫理化個體的看法，也涉及他對於如何打造倫理世界的構想：這個世界必須建立一套

¹¹⁵ 《荀子集解·天論》，頁 532-533。



體制化的倫理體系作為天下共遵之「道」，透過此「道」對於人們的性情欲求加以衡平調節，「進則近盡，退則節求」，如此乃能整合人們的價值需求。¹¹⁶

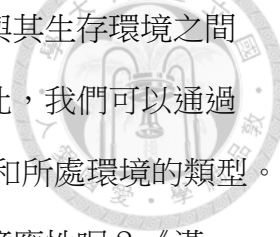
伍氏對《荀子》之「知天」脈絡有詳盡分析，指出《荀子》對「性」、「偽」的劃分與對「禮義」的重視，意在建立一套經後天努力形塑的倫理系統。在這條思路下，《荀子》不僅批評「性善」論未能精準體察人性發展的實況，也同時強調了倫理世界須透過制度化的禮義框架才能建立。所謂「性、偽之分」，乃是明白界定人類生理本能與後天努力的邏輯基礎。透過「偽」的調適，人能使性情欲求趨於有序，達成社會整合。

對《荀子》而言，人生而為一個「未定」的存在，也是一個行動的存在。「未定」指的是基礎的生理及本性之「未完成的狀態」，而行動是人對外部世界作出的回應，表達了自我發展之傾向。就《荀子》而言，「人」必須成為一個「有秩序性」的存在，而自律、自我修養，對於一個「未定存在」是必要的。換句話說，人類先天的能動性會為自己創造倫理規範與政治體制。無序(失序)是人類難以忍受的狀態，我們自然會運用理性努力創造出新的社會制度來引導性情、安頓需求及分配資源。這些行動不僅是因應自然的氣候、資源分佈與時序變化，也是因應社會群體需要有序、和平與穩定的生活型態。又為何人需要維持這種「有秩序性」的存在方式呢？

熟讀《荀子》各篇章，讀者自然知道《荀子》對於「環境」因素之高度重視，可見《荀子》思想深深植根於現實處境。「禮義」規範並非憑空產生，而是來自人類長期面對自然環境與群體共存挑戰而淬煉出的知識與制度結晶。

有鑑於此，或許我們應該更加詳細地檢視《荀子》的環境論述。在達爾文

¹¹⁶ 伍振勳：〈先秦儒學的「知天」之道：政治論述的解讀角度〉，《文與哲》43期(2023年12月)，頁71。



《物種起源》奠定的現代生物學知識背景下，我們已理解物種與其生存環境之間的緊密關係，並表現出對該環境的適應性行為和器官結構。因此，我們可以通過仔細觀察動物的有機結構、器官、行為等，推斷出其生活方式和所處環境的類型。那麼，作為生物之一，人類又是如何與所處大環境產生互動和適應性呢？《漢書·刑法志》有云：

夫人宵天地之類，懷五常之性，聰明精粹，有生之最靈者也。爪牙不足以供耆欲，趨走不足以避利害，無毛羽以禦寒暑，必將役物以為養，任智而不恃力，此其所以為貴也。故不仁愛則不能群，不能群則不勝物，不勝物則養不足。¹¹⁷

相較於其他物種，人類的生存環境並不友善，主要表現為缺乏天生的攻擊或防禦器官、手段，沒有為逃避而設計的身體構造或能力，也沒有自然防護以抵禦惡劣天氣，再加上人類幼體需長期照護。從生物學角度看，人類在「自然狀態」下顯得非常脆弱，其「生而未定」的狀態似乎預示著人類若獨自面對險惡環境，將難免走向滅絕。

《荀子》亦有言：「力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群」。¹¹⁸人之所以得以繼續發展，正緣於「能群」這一人類特性。在〈天論〉與其他文章的脈絡中，天賜的性格與本能很重要。性格與本能是一種特定於物種及其特定環境的運動類型。「群」正是人類物種能夠生存及加強環境適應力的本能運動模式。

人類生來就比其他動物更為脆弱渺小，是一個瀕臨滅絕的存在。自然提供了性格與本能，卻又賦予了人類一個未定的狀態。¹¹⁹因此，人類不能只活在當下，

¹¹⁷ 《漢書補注·刑法志》，頁 493。

¹¹⁸ 《荀子集解·王制》，頁 325。

¹¹⁹ 如獅子有利爪以撕裂獵物、植物有葉綠素以執行光合作用。這是自然給予本能與執行之目的。

還需為未來而生。自然提供人類基本生存條件，但不足以直接保證人類繁榮。人類必須憑藉「主動性」、「意志」以及「群」的特質，透過持續的道德實踐與秩序創造，掙脫自然的束縛，應對至關重要的生存挑戰，並開創嶄新的生存道路。

《荀子》所謂「知天」，指的是認知這一人類特質：人之存在即是行動的闡述，所有行為皆為了實現生命的「秩序性」而展開，而唯有「秩序性」，人才能「群」而生存。人之秩序與天、地、萬物之秩序不同，「天有其時，地有其財，人有其治」，說的是人類無法從自然界找到一種直接對應人本能秩序的運動模式。這是因為人類的生存依賴於可變的、有意識控制的行為，這種行為首先是通過社會互動建立的，然後是規範化的，並在必要時成為習慣，同時仍然保持對新的、額外的動機和進一步發展的開放性。因此，人群有了秩序性之後，才能夠「牛馬為用」、「勝萬物」、「制之」、「用之」、「使之」、「化之」、「勿失之」。

120

雖然天賦與了人類這些能力，但能有效駕馭運用，脫離自然的束縛者並不多見。唯有聖人知天，明白人類的存在價值意義，並善於運用天賦才能以付諸行動，「清其天君，正其天官，備其天養，順其天政，養其天情」。也就是說，《荀子》表明理想的君主應該是在理性基礎上有序地引導情感與行為，完善理性與嚴格履行人應有的職責。

《荀子》極力闡明人類在政治與倫理實踐中的主體地位，天、地、人各自有其職其功，而人類的政治是人要去完成的「天功」、「天職」。人類政治秩序的建立不僅在於有效利用自然資源，更在於理解自身限制，進而制定出兼具彈性與延展性的規範，使群體得以持續發展並超脫自然的脆弱性。

這種見解不僅重新定義了人與「天」的關係，也對人類自身的責任及道德政

¹²⁰ 《荀子集解·天論》：「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！望時而待 1 之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。」(頁 541-542)。



治提出了新的要求。¹²¹人類不應將天下治亂之責推諉於「天、時、地」，更不該將自然變化視為政治秩序或混亂的直接成因：

治亂，天邪？曰：日月星辰瑞麻，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非天也。時邪？曰：繁啟蕃長於春夏，畜積收藏於秋冬，是禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非時也。地邪？曰：得地則生，失地則死，是又禹桀之所同也，禹以治，桀以亂；治亂非地也。詩曰：「天作高山，大王荒之。彼作矣，文王康之。」此之謂也。天不為人之惡寒也輟冬，地不為人之惡遠也輟廣，君子不為小人之匈匈也輟行。天有常道矣，地有常數矣，君子有常體矣。君子道其常，而小人計其功。詩曰：「禮義之不愆，何恤人之言兮！」此之謂也。¹²²

《荀子》透過仔細比較禹、桀在「天、時、地」的差異，得出治亂根源不在於自然條件，而是在人類是否遵循「禮義」，是否落實應有的「天功」、「天職」。換句話說，禹桀之所以不同，在於他們有沒有完成他們的「天功天職」，有沒有去做人類君主應該要去行的禮義。此段，《荀子》強調了遵循禮義的必要性，從而為人類的政治道德活動賦予強制義務性。

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！望時而待之，孰與應時而使之！因物而多之，孰與騁能而化之！思物而物之，孰與理物而勿失之也！願於物之所以生，孰與有物之所以成！故錯人而思天，則失萬物之情。¹²³

¹²¹ 《荀子集解·天論》：「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。君子敬其在己者，而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者，而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日進，與小人之所以日退，一也。君子小人之所以相懸者，在此耳。」(頁 535-536)。

¹²² 《荀子集解·天論》，頁 533-534。

¹²³ 《荀子集解·天論》，頁 541-542。



當我們掃清這些錯誤信念後，才能真正脫離自然的完全宰制，以及掌握與自然正確的互動方式。荀子尋求的是精確判斷自然、控制自然和利用自然。人類憑藉長期的演化、知識累積和對時間節律的精準判斷能力，得以預想未來、妥適備戰，了解寒冬酷暑、乾燥潮濕的季節變化對於人體及生物的行為變化(遷徙定居、食物儲備、繁殖期)，進而預先規劃應對措施，防範自然可能帶來的風險。於是，人藉此擺脫對自然的被動臣服，轉而透過理性化操作來駕馭、利用自然。

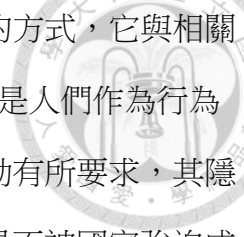
自然不僅僅存在於我們的外部世界，它同樣深植於我們的內心深處。《荀子·性惡》深刻指出人心中的自然傾向(惡)也是可以通過理性的引導和轉化來加以調節。而這個轉化(偽)過程，正是人類群體得以和諧共處的關鍵所在。

在天者莫明於日月，在地者莫明於水火，在物者莫明於珠玉，在人者莫明於禮義。故日月不高，則光輝不赫；水火不積，則輝潤不博；珠玉不睹乎外，則王公不以為寶；禮義不加於國家，則功名不白。故人之命在天，國之命在禮。君人者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸，好利多詐而危，權謀傾覆幽險而盡亡矣。

……百王之無變，足以為道貫。一廢一起，應之以貫，理貫不亂。不知貫，不知應變。貫之大體未嘗亡也。亂生其差，治盡其詳。故道之所善，中則可從，畸則不可為，匿則大惑。水行者表深，表不明則陷。治民者表道，表不明則亂。禮者，表也。非禮，昏世也；昏世，大亂也。故道無不明，外內異表，隱顯有常，民陷乃去。¹²⁴

對於《荀子》而言，「禮義」才是人類眾多性情中閃閃發光的東西，是人類以道

¹²⁴ 《荀子·天論》，頁 540-543。



德理性轉化性情而有的合宜行為模式，同時也是一種觀看事態的方式，它與相關思維模式的灌輸有不可分離的關聯。於國家層面而言，「禮義」是人們作為行為之依據，也是動機傾向之積聚。換句話說，國家對於子民的行動有所要求，其隱含的意思是，如果你沒有被培養成一個善良的人，那麼你將不得不得被國家強迫成為一個善良的人。

至此，《荀子》將「天」與「人」；「道德」與「政治」作了深刻又意義重大的區分與連結。

第五節 餘論

在春秋戰國紛亂的歷史景況下，荀子的政治哲學對當時盛行的「天-人」政治觀念進行批判。他強調政治與道德秩序的根基應建立在人間規範之上，而非對「天」的錯誤迷信。唯有關注經驗事實和運用理性，才能對人類本性、政治、經濟及社會有著真正的理解。

乍看之下，春秋戰國時代處處都有從人類生活狀況反思而來的政治理論，《荀子》的說法其實並無新鮮之處。然而，其價值不在於原創理論，《荀子》的成就是在普遍迷信天人關係的時代裡，提倡一種不太仰賴「天」的政治理論。

在本文觀點中，《荀子》最重要的是擺出對立的「態度」，即反對傳統西周「天德」的政治解釋。若從這一角度再次審視《荀子》，便可更深刻地體會到其思想的創新性及其對當時政治認知的挑戰。值得注意的是，《荀子》的政治哲學批判了當時的政治現實，但是他為什麼需要表達這樣的意見？他在對誰述說？

前所未有的社會流動和政治變革，促成了新的話語模式及權力關係。這一過程涉及政治權力、知識和權威之間關係的重新配置。在當時的政治語境中，「天命說」與「星象占卜」知識尤為重要，而掌握這類知識的學者在早期已爭取到部分政治層面的支持。

再者，秦國持續發動大規模戰爭，擊殺眾多六國有生兵力，天下逐漸形成「一超」的政治格局。而自詡有著優良禮義傳統的東方六國卻被西方邊陲虎豹豺



狼的秦國所擊敗。這時，儒者再提及「五百年必有王者興」或者恢復西周封建制度的主張，顯然已缺乏說服力。

秦國統一天下的步調已非其他國家所能阻擋，也非「王者」可以力挽狂瀾。《荀子》、《呂氏春秋》乃至當時其他學者，都意識到了這一事實。換言之，這個時期的學者們有著共同的集體意識。因此，他們的著作都反映出對當時政治現實的深刻理解和對未來政治格局的預見。

這種政治和知識的競爭環境迫使學者們提出更有效的論點，不僅彼此影響，也推動了戰國時期知識發展的進程。《荀子》的政治哲學，既不是完全否定前人，也不是創造全新的理論，而是在承繼儒家傳統的基礎上，進行了必要的調整和創新，以適應當時的政治需求，展現了其政治思想的靈活性和實用性。

《荀子》為什麼批評《孟子》？因為《孟子》那一套說法在秦統一前的時空環境下不切實際。《荀子》、《韓非子》、《呂氏春秋》中論述的「天」、「人」關係即是作者們面對挑戰所作的回應。《荀子》不能忽略當時政治理論的現實需求，也不能如《孟子》般較不重視人性陰暗面。唯有真誠批判，提供更為實用和符合當時政治局勢的理論，才能吸引當權者青睞。

《荀子》〈天論〉只有全然地否定或創造出全新的理論嗎？其實也不盡然。他承繼了儒家的三代想像、聖人君子形象，以及禮義傳統等政治論述資源，並對之作出調整。一來確保了孔孟以來所建立的文化符號之連續性，這是一種歷經世代反覆利用與述說而權威性不斷增強的政治文化資產，是一共同經驗的表達和產物。二來，《荀子》意識到理論需要靈活性。

以前人們習慣仰望天空，一瞥完美的宇宙秩序；《荀子》認為現在我們應該注視混亂的人世政治。接著下一章，我們將談到人性。



第三章 「性」論：人類行為及其心理的思索

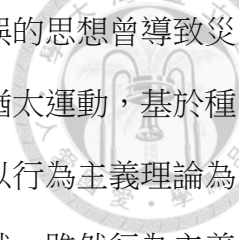
在深入探討《荀子》「性」論之前，需要讀者事先了解的是，「性」固然是《荀子》「人性論」的核心焦點，但絕非能夠涵蓋《荀子》「性」論的整體內容。如果忽略「材」、「知」、「能」、「情」、「欲」等在性格塑造中的重要角色，以及人性之複雜性，我們將落入扁平化視角，繼而得出片面的研究結論，或許還會不明就裡地加入質疑與批評的行列。

過往研究中常見的簡化視野，或許有助於讀者在短時間內大略掌握《荀子》文本的基本框架，提升知識吸收效率。然而，這種簡化策略卻同時埋下誤解的種子，阻礙人們深刻理解《荀子》人性論的細膩之處與複雜性。面對日趨繁盛的跨學科研究成果，我們已無法對人性之多元面向視而不見。

那麼，人類性格與行為該如何精準解讀？一般來說，可以先從思想、情感和動機入手，再深入一些，就涉及到個人的基因、學習、經驗和發展歷史及所處的社會環境和文化。甚至可以更細緻，包括記憶和反應時間、生理狀況和神經解剖結構等等其他許多因素。

辛達塔·穆克吉(Siddhartha Mukherjee)提出的一個簡化的關係式或許可以幫助理解，即：「基因+環境」。¹²⁵如果將此公式簡單套用到《荀子》文本中，即為「性+環境」。在現實世界中，人類性格的形成並非依託於單一因素：有的人即使受到長期學習、教化也難以改變其性格或行為；但有的人一經批評、勸說或者受到潮流、輿論、同儕影響就極易隨波逐流。然而，人的性格與行為絕非僅由「基因」或「環境」因素所決定，而是多種因素交織的結果。

¹²⁵ 事實上，以目前的研究成果而言，情況比這個複雜許多。如辛達塔·穆克吉(Siddhartha Mukherjee)所著《基因：人類最親密的歷史》當中，最終的公式為：「基因型+環境+觸發因素+機會=表現型」。〔美〕辛達塔·穆克吉(Siddhartha Mukherjee)著；莊安祺譯：《基因：人類最親密的歷史》(臺北：時報文化，2018年)，頁147。



深入研究是否有其好處？回顧歷史，許多「偽科學」或錯誤的思想曾導致災難性的後果。最著名的例子莫過於德國納粹計畫性的集體屠殺猶太運動，基於種族優越的錯誤理論實施了對猶太人的集體屠殺。另一個極端是以行為主義理論為基礎，認為依靠環境培養可以任意塑造出想要的人類性格或成就。雖然行為主義在某些行為訓練和矯正上取得了顯著成效，但它忽略了學習者內部心理過程、否定個人意識及主觀能動性。

如果繼續延伸這個論題，有許多現代成果值得讓我們反思。我們理解與掌握原子，使我們得以控制物質和能量，進而改變物質的運用，如製造原子彈；對基因的掌握，讓我們可以形塑生物特質，企圖延壽，乃至追求「完美人類」。如此觀之，人類若能更深入理解性格本質，是否亦可企圖「操控」人類？這個問題恐怕需要謹慎面對，當我們在獲取並參透這些知識的同時，是否也愈來愈禁不起欲望的挑逗？等待我們的是天堂還是深淵？

從古至今，人性理論的內涵不斷翻新，但核心主題始終圍繞在人類如何理解自身行為、預測未來動向，並據此制定合理政策。以上這些議題在現代依然是重要問題，我們如何理解人類的性格及行為、先天與後天，這些種種與教育方法、目的，都直接影響著最終培養出的人才是否具備完整的技能和健全的心理，而《荀子》的教育理論、人性論、政治論彼此緊密相關，為人類性格的培養與規訓提供了一個統合的結構性理論框架。

第一節 《論語》：「厭惡」情緒的道德研究

中國古代對於「性」（人性）的研究歷史悠久，早在《詩經》中即有「性」字出現。然而，關於「性」的討論，仍須透過對孔子和孟子思想的深入探究來理解。

透過《論語》，我們得知孔子言「性」並未直接論及「善」、「惡」。提到「性」

字，只有兩處，如〈陽貨〉：「子曰：『性相近也，習相遠也。』」¹²⁶。旨在說明人的秉性相近，但是習染(後天環境和教育)使得人之間出現巨大差異。孔子言「性」，是因為他著重於後天的道德教育與個人成長，而「仁」、「禮」、「孝」等美德，是人們應該通過學習與實踐來逐漸完善。

那麼「惡」呢？它的意涵是否符合現代人的文化想像？在《論語》中「惡」字大多並非用來指涉「邪惡」或「不道德」的行為本質，而多表現為一種「厭惡」的情感或審美觀感，如：

〈里仁〉：子曰：「唯仁者能好人，能惡人。」¹²⁷

〈里仁〉：子曰：「富與貴是人之所欲也，不以其道得之，不處也；貧與賤是人之所惡也，不以其道得之，不去也。君子去仁，惡乎成名？君子無終食之間違仁，造次必於是，顛沛必於是。」¹²⁸

〈里仁〉：子曰：「我未見好仁者，惡不仁者。好仁者，無以尚之；惡不仁者，其為仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。蓋有之矣，我未之見也。」¹²⁹

〈顏淵〉：子張問崇德、辨惑。子曰：「主忠信，徙義，崇德也。愛之欲其生，惡之欲其死。既欲其生，又欲其死，是惑也。『誠不以富，亦祇以異。』」¹³⁰

¹²⁶ 《四書章句集注·論語集注·陽貨》，頁 246。

¹²⁷ 《四書章句集注·論語集注·里仁》，頁 93。

¹²⁸ 《四書章句集注·論語集注·里仁》，頁 93。

¹²⁹ 《四書章句集注·論語集注·里仁》，頁 94。

¹³⁰ 《四書章句集注·論語集注·顏淵》，頁 187。



〈子路〉：子貢問曰：「鄉人皆好之，何如？」子曰：「未可也。」「鄉人皆惡之，何如？」子曰：「未可也。不如鄉人之善者好之，其不善者惡之。」

131

〈衛靈公〉：子曰：「眾惡之，必察焉；眾好之，必察焉。」¹³²

〈陽貨〉：子曰：「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者。」¹³³

此處的「惡」接近「不喜歡」、「厭惡」，是對不理想狀態的負面感受。又形容「不好的人事物」或「美」的對立及其衍生義、還有人類行為的過失，如：

〈里仁〉：子曰：「士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。」¹³⁴

〈鄉黨〉：食不厭精，膾不厭細。食饅而餲，魚餒而肉敗，不食。色惡，不食。臭惡，不食。失飪，不食。不時，不食。割不正，不食。不得其醬，不食。肉雖多，不使勝食氣。惟酒無量，不及亂。沽酒市脯不食。不撤薑食。不多食。祭於公，不宿肉。祭肉不出三日。出三日，不食之矣。食不語，寢不言。雖疏食菜羹，瓜祭，必齊如也。¹³⁵

〈陽貨〉：子貢曰：「君子亦有惡乎？」子曰：「有惡：惡稱人之惡者，惡居下流而訕上者，惡勇而無禮者，惡果敢而窒者。」曰：「賜也亦有惡

¹³¹ 《四書章句集注·論語集注·子路》，頁 204-205。

¹³² 《四書章句集注·論語集注·衛靈公》，頁 233。

¹³³ 《四書章句集注·論語集注·陽貨》，頁 252。

¹³⁴ 《四書章句集注·論語集注·里仁》，頁 95。

¹³⁵ 《四書章句集注·論語集注·鄉黨》，頁 162。



乎？」「惡微以為知者，惡不孫以為勇者，惡訐以為直者。」¹³⁶

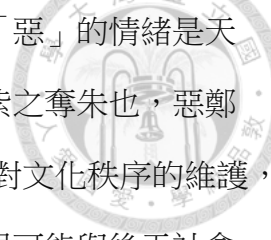
〈堯曰〉：子張問於孔子曰：「何如斯可以從政矣？」子曰：「尊五美，屏四惡，斯可以從政矣。」子張曰：「何謂五美？」子曰：「君子惠而不費，勞而不怨，欲而不貪，泰而不驕，威而不猛。」子張曰：「何謂惠而不費？」子曰：「因民之所利而利之，斯不亦惠而不費乎？擇可勞而勞之，又誰怨？欲仁而得仁，又焉貪？君子無眾寡，無小大，無敢慢，斯不亦泰而不驕乎？君子正其衣冠，尊其瞻視，儼然人望而畏之，斯不亦威而不猛乎？」子張曰：「何謂四惡？」子曰：「不教而殺謂之虐；不戒視成謂之暴；慢令致期謂之賊；猶之與人也，出納之吝，謂之有司。」¹³⁷

綜合以上文獻可見，人們對於「惡什麼？」及其審美與品味、見識與判斷，並非總是一成不變，如：「惡勇而無禮者」。什麼樣的行為才是「勇」？各家學說各有各的看法。對於《論語》此處的論述來說，雖然「勇」也是儒家強調的美德，但同時還需要在「禮」的範疇內表現，這樣的「勇」才是孔子所要提倡的「勇」。即使是「勇」，若「勇而無禮」，也是孔子所「惡」的，在孔子價值判斷下，被認定為有損於社會、禮制或審美秩序的行為與現象。這反映了孔子對道德行為的高標準，認為美德必須在「禮」的框架內表現。在此，「惡」不僅是一種心理厭惡，更是一種道德批判。

然而，我們也應該認識到，道德標準並非一成不變，它會隨著社會的發展和人類認知的進步而不斷調整。如孔子之前與之後的時代所認同的「勇」的行為也不會與孔子觀點完全相同。總結來說，「惡」的內涵表現出當時人類現狀以及與之生存互動的世界，它所呈現出來的問題非常複雜。

¹³⁶ 《四書章句集注·論語集注·陽貨》，頁 255。

¹³⁷ 《四書章句集注·論語集注·堯曰》，頁 272。



孔子的「惡」的情緒很值得探討。因不道德行為而反應的「惡」的情緒是天生的嗎？可以是也可以不是。在《論語》的記載中，孔子「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者」所表現的「惡」可能源於對文化秩序的維護，以及對偏離正統規範的道德判斷。由此可見，這種情緒的產生很可能與後天社會環境、文化價值的形塑密切相關。

在現代社會，我們同樣可以看到社會規範對於人們情緒和行為的深刻影響。無論是禮讓、排隊、用語禮貌，抑或婚喪服飾和交通規範，這些成文或不成文的準則如同空氣或水般自然地滲入我們的日常生活。它們維繫社會運作的和諧，同時也像幽靈一樣纏繞著我們緊抓不放。

以「排隊」為例。¹³⁸試想傳統市場的婆婆媽媽們不分先後吆喝叫買，顯然它並不是法律規範。但有趣的是，多數人會對插隊者感到憤怒或噁心，而插隊者往往會受到群體威懾或面臨實際的制裁。神經科學研究顯示，人們無論以視覺、聽覺、觸覺、嗅覺等面對噁心的東西，如蟑螂屍體，還是看到有人插隊這種破壞社會秩序或其他違反社會道德等行為，大腦中的腦島(*insula*)區域都會被活化。¹³⁹此反應表明，對社會規範的違反所產生的負面情緒並非僅源於理性思辨，還可能與生理感知和情緒回饋相關。

《論語》記載孔子「惡紫之奪朱也，惡鄭聲之亂雅樂也，惡利口之覆邦家者」亦是。當孔子在面對擾亂他心中理想文明圖景秩序之行為時，他自然感到「惡」，這可以被視為一種自然流露的情緒。然而，僅憑人們對違反社會規範的行為感到憤慨，仍無法證明「善」或「道德」的先天性。實際上，無論是對插隊者的反感，還是對違反餐桌禮儀、交通規範的厭惡，都顯示人類的負面反應更大程度上是一種人性與後天環境所塑造的社會化產物。通過不斷的學習和內化，這些規範逐漸

¹³⁸David Fagundes, "Social Norms Waiting", *Law & Social Inquiry*, Vol. 42, No. 4 (Fall 2017), pp. 1179-1207.

¹³⁹Jonathan Haidt et al., "Body, Psyche, and Culture: The Relationship Between Disgust and Morality," *Psychology and Developing Societies*, 9 no. 1 (1997), pp.107-131。另有 H. A. Chapman, D. A. Kim, J. M. Susskind, and A. K. Anderson, "In Bad Taste: Evidence for the Oral Origins of Moral Disgust", *SCIENCE*, Vol 323, Issue 5918 (2009), pp. 1222-1226。



在文化演化的過程中積累並可能深植於基因層面，因此使得人們在面對違反規範的行為時能自然而然地產生憤慨與排斥。若從生物演化上看，道德厭惡的作用可能是促進人類對違反社會規範行為的排斥，以維護群體合作與公平性。

本文認為，對於類似這些細節的討論，正式引出儒家對「善」與「惡」的深層探討。從孔子的時代邁入孟子的時代，人性理論的闡述更為精細，並在倫理責任、教育與制度建構等層面呈現出高度理論化的思考。後世倫理學的演進，很大程度上奠基於此等思想傳統。

透過理解《論語》中「惡」的多元面向，我們得以更具批判性地看待「善」與「惡」的來源，不再簡單將其歸因於先天本能，而關注其與後天文化、教育、價值觀內化過程的密切關係。如此一來，我們才能更有脈絡地轉入《孟子》的「性」論，並在更廣闊的思想格局中重新審視人性與道德的問題。接著，就來談《孟子》的「性」論。

第二節 重探孟子「性」論

《孟子》那時並未明確地將「惡」置入「倫理學」的架構中與「善」作明顯對立。他雖拓展了儒學的心性理論架構，但也僅將與「善」相對的概念稱之為「不善」¹⁴⁰。而且這個「性善」還是從「異於禽獸的幾希處」言「性善」。《孟子》所說的「性善」其實只佔人性的一小部分，比一般言「性」者還要小很多，並不如後人所說的那麼大。¹⁴¹同時，《孟子》對「性」、「命」看法重新限定，以強調人對道德實踐的主動性與責任性：

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之

¹⁴⁰ 詳見〈告子上〉：「孟子曰：『乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。』」《四書章句集注·孟子集注·告子上》，頁 459。

¹⁴¹ 參考自徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 143。

於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。」¹⁴²



在「生而即有」的層面上談，人欲或《孟子》所謂「四端」都可以說是「性」。對於「不善」而言，《孟子》不說是「善性泯滅」，而只是「私慾障蔽」。¹⁴³為什麼？因為《孟子》除了要試圖證明人生而即有「善端」，又不能不面對現實世界中人之「不善」的事實。同時，又要指明「不善」是可以向「善」之可能及其路徑。然而，在〈公孫丑上〉的篇章中，《孟子》又說：

由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。凡有四端於我者，知皆擴而充之矣，若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。¹⁴⁴

也就是說，那些缺乏「四端」之心的人，在《孟子》看來都不是「人」。換言之，只有擁有《孟子》所認可的「四端」之心的人，才是真正的「人」。就「性善論」而言，四端之心人人皆有之。但就其現實層面上而言，並非人人皆時刻保有「四端」之心。在這裡，《孟子》所說之「人」並不是指向所有的人，而是指向其被認可的「人」，¹⁴⁵也就是彰顯出四端之心的人。此處《孟子》之論斷突出一個重

¹⁴² 《四書章句集注·孟子集注·盡心下》，頁 519。

¹⁴³ 《孟子·告子上》：「耳目之官不思，而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。」（《四書章句集注·孟子集注·告子上》，頁 469。）

¹⁴⁴ 《四書章句集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 328-329。

¹⁴⁵ 參考曹業桃：《軸心時代的人性論研究》（南京：南京師範大學中國古代文學碩士論文，徐克謙



要問題，就以上這段話而言，「人」並非是普遍生物意義的，而是倫理政治意義的。

接著，《孟子》還說：「有是四端而自謂不能者，自賊者也」。「無四端」和「是四端而自謂不能者」都是《孟子》所批判之對象。依孟子之見，「仁」、「義」皆具有普遍性。即使現實中存在一些人不能擴充四端之心，又或者「自謂不能」，也不能撼動《孟子》自己的說法。¹⁴⁶但是這裡有一個重要問題是，此二類人在社會中的占比是否為「少數」？若「四端之心」為仁義禮智之端的普遍基礎，但實際上卻非普羅大眾皆能具備或展現，則「普遍性」本身是否在理論上過於理想化？《孟子》將「自謂不能者」視為「自賊者」的判斷，是否過於嚴苛而忽略人性多樣性及環境因素？

本文並非討論《孟子》「性善說」正不正確，而是指出其中的「瑕疵」。儘管《孟子》的觀點對於人的道德完善具有很重要的啟示意義，然而其理論在複雜多變的人際關係和現實社會情境中，或許並非具備足夠的操作性與包容性。值得注意的是，這種理論層面的缺陷，告子看見了。雖然告子未能形成一個縝密、完整的思想體系，也無法在與孟子的爭論中獲勝，但是他對「仁內義外」的反思所具有的價值，常被學者所低估。比如李明輝《儒家與康德》中批判告子的「仁內義外」論點，並認為：「仁內義外」云者，不過是由於思想不透徹而產生的不一貫而已。」¹⁴⁷

(一)義內與義外的道德辯論

在深入理解人性與道德的過程中，筆者主張必須跳脫傳統「孟子學」的框架，

先生指導，2002年)，頁25。

¹⁴⁶ 《孟子》另有「先覺」、「後覺」的理論作為辯護，即「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。」可見於〈萬章上〉與〈萬章下〉。《四書章句集注·孟子集注·告子上》，頁433、439。

¹⁴⁷ 李明輝：《儒家與康德》（新北：聯經，2018年），頁59。



用獨立的觀察視角審視告子等人的觀點，方能真正探知其獨特之處。這種方法類似於回顧蘇格拉底探討「正義」時的思維模式：不局限於既定詮釋，而嘗試公平地看待雙方論辯。¹⁴⁸告子雖不一定徹底理解《孟子》的「性善說」，但他點出了重要的現實問題。以下是原文：

告子曰：「食、色，性也。仁，內也，非外也。義，外也，非內也。」孟子曰：「何以謂仁內義外也？」曰：「彼長而我長之，非有長於我也。猶彼白而我白之，從其白於外也。故謂之外也。」曰：「異。於白馬之白也，無以異於白人之白也。不識長馬之長也，無以異於長人之長歟？且謂長者義乎？長之者義乎？」曰：「吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」曰：「嗜秦人之炙，無以異於嗜吾炙。夫物則亦有然者也。然則嗜炙亦有外歟？」

孟季子問公都子曰：「何以謂義內也？」曰：「行吾敬，故謂之內也。」曰：「鄉人長於伯兄一歲，則誰敬？」曰：「敬兄。」曰：「酌則誰先？」曰：「先酌鄉人。」曰：「所敬在此，所長在彼。果在外，非由內也。」公都子不能答，以告孟子。孟子曰：「『敬叔父乎？敬弟乎？』彼將曰：『敬叔父。』曰：『弟為尸，則誰敬？』彼將曰：『敬弟。』子曰：『惡在其敬叔父也？』彼將曰：『在位故也。』子亦曰：『在位故也。』庸敬在兄，斯須之敬在鄉人。」季子聞之，曰：「敬叔父則敬，敬弟則敬。果在外，非由內也。」公都子曰：「冬日則飲湯，夏日則飲水。然則飲食亦在外也？」

¹⁴⁸ 記載中，蘇格拉底與人探討何為「正義」時，會以多變的實例來詰問對方，找尋邏輯中的瑕疵與漏洞。如：說謊和偷竊是不是正義？接著詢問我方將軍欺騙或掠奪敵軍是不是正義？指揮官向我軍說謊以提高士氣是否為正義？等等。此為蘇格拉底的「助產式」問題導引。〔古希臘〕柏拉圖著；郭斌和，張竹明譯：《理想國》（北京：商務印書館，2011年），卷一，頁6-43。告子提出的例子，一樣也能讓孟子接觸到他從未審視過的問題。可惜的是，告子沒有如蘇格拉底的辯術，孟子也沒有進一步直視這個問題。



公都子曰：「告子曰：『性無善無不善也。』或曰：『性可以為善，可以為不善，是故文武興則民好善，幽厲興則民好暴。』或曰：『有性善，有性不善，是故以堯為君而有象，以瞽瞍為父而有舜，以紂為兄之子且以為君，而有微子啟、王子比干。』今曰『性善』，然則彼皆非歟？」孟子曰：「乃若其情則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之；恭敬之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也，弗思耳矣。故曰：求則得之，舍則失之。或相倍蓰而無算者，不能盡其才者也。《詩》曰：『天生蒸民，有物有則。民之秉彝，好是懿德。』孔子曰：『為此詩者，其知道乎！故有物必有則，民之秉彝也，故好是懿德。』」¹⁴⁹

第一段告子以「尊敬長者」為例，挑戰「仁義皆內在」的命題。對於《孟子》來說，「仁義」皆內在於我。但若將此推及現實情境，仍須審慎考量其可行性及普適程度。此處孟子與告子並未討論同一問題。然而，當面對個體差異與多變情境時，我們的「道德表現」是否與「內心」如出一轍？告子想在這裡談的是什麼？筆者認為，告子在這裡想談的是道德情感是否是「自然而發」這個問題。他觀察到，在日常現實層面，「愛吾弟」乃自然情感的外溢，近乎不經思考的直覺行為，這種情感毫無受阻，由內而外自然宣發。據 Hamilton, W.D “The genetical evolution of social behaviour I”的研究論證了親屬之間的基因相似度與包容性適應性有重要關係，能夠辨別親屬並有選擇地進行利他行為，¹⁵⁰故自然的愛並不是一種義務。但是要愛「秦人之弟」則截然不同，它更像是一種「要求」。此處的

¹⁴⁹ 《四書章句集注·孟子集注·告子上》，頁 457-460。

¹⁵⁰ Hamilton, W.D, “The genetical evolution of social behaviour I”, *Journal of theoretical biology*, 7(1964) pp.1-16 和 “The genetical evolution of social behaviour II”, *Journal of theoretical biology*, 7(1964), pp.17-52。



「愛」的這種情感需區辨個體，並藉由倫理概念的介入與判斷才得以產生。這種情感或許與「敬老」類似，乃是一種條件反射式的社會行為。

尊敬本國長者和尊敬楚國長者，是因為他們「長」。「尊敬長者」的這種情感又是怎麼來的？因為我們尊敬的是「長」這個倫理概念及其相應的美好倫理特質（是以長為悅者，無論是長馬，還是長人），而不是個體。這個問題其實不難理解，在現實社會中，如搭公車或搭捷運時，對「長者」的禮讓行為往往來自對「長」這個倫理概念及其預設的美德想像，而非對某特定年長個體本身產生天生的愛戴之情。當遇上身體健壯卻倚老賣老的長者，乘客未必會自動生出尊敬之心，反倒可能質疑「長者」概念背後預設的道德價值。我們敬愛的是個體嗎？不是。可見所謂「尊敬長者」並非穩固不變的自然傾向，而是文化、教育與習俗長期薰陶後形成的行為與情感模式。此一過程也呼應了「仁義」是否當真根植於人性深處，或實際上更多地受到後天塑造與規訓的辯證思考。

孟子試圖以「嗜炙」之例反擊，將飲食偏好與愛的流露並列。然而此類比不甚恰當：他將情感反應（對食物的喜好）與道德義務（對人的愛）相混淆。對食物的喜好屬於個人感官偏好，不牽涉倫理義務與社會責任。但對長者的愛似乎不純粹是自然情感，更可能還包含「道德義務」，¹⁵¹伴隨著價值判斷與道德期許，是一種社會倫理觀念。

孟子確實忽略了個人情感之差異。一般而言，人們對於親近的人通常有更深的感情，這是基於人際關係的親疏和情感投入的自然結果，也是愛吾弟與愛秦弟之差異所在。孟子有著非常理想化的道德期望，然而現實中，愛吾弟和不愛秦弟是很普遍的情感現象。若要再考慮個人個性、文化教育、成長背景、個人經歷等就更加複雜。

總的來說，當理論預設遭遇現實案例，會顯得多麼力有未逮。告子的質疑顯

¹⁵¹如果是自然情感，那麼無法解釋其他國家習俗或原住民部落之習俗差異，因為它不具道德普遍性。



示出人性並非單純的本能善端堆疊而成，而是由親屬關係、社會規範、教育引導、文化差異所交織的網絡。這些因素使得「內在道德」並非自動放諸四海而皆準，而常需倫理概念與社會條件來引發、維護和調整。

所以，在面對多變而具體的生活場景時，我們應重新審視「內在仁義」的普適性，以及愛、尊敬等情感的實際觸發條件。如此思考有助於我們更為實際地理解道德行為的成因與限制。

第二段，孟季子和公都子圍繞「敬」的判準，透過「鄉人與兄」、「弟與叔父」等現實中多變、複雜的社會案例進行探討。在第一例中，因為鄉人長於兄，所以在各種場合下，會有不同的，對於「敬」的應對方式；在第二例中，則因為弟與叔父所處的社會地位及倫理關係的之變化，導致不同的「敬」。孟季子以具體情境來凸顯「敬」的表現並非恆定由內在道德自然而生，而是經常受外在規範、角色定位、倫理關係制約，以此說明「義」外而非「內」。同樣地，公都子與孟子雖嘗試以飲食喜好等例子回應，但此類例證與道德實踐牽涉的責任、利害與秩序內涵本質上不同，無法充分反駁「義外」說的要點。此處重點在於，公都子與孟子堅持「仁義在內」，將道德判準歸於內心本源；而告子與孟季子則強調現實中的各種個案並非可由純粹內在的判斷力輕易解讀。即使他們對於「義」的解釋不同，當面對具體且複雜的道德場景時，內在道德標準未必足以涵蓋整個判斷過程。

有時，個人所下的道德決策，並非全由個人內在道德獨立判斷，社會規範、風俗禮儀、身份角色、時空脈絡常為道德判斷提供參考基礎。試問敬酒次序真的全由內在道德來決定嗎？顯然不是。是因為鄉人較長，理應先敬；敬弟是因為個人內在道德來判斷嗎？也不是。是因為「弟為尸」所在的社會倫理位置，所以敬。

李明輝於《儒家與康德》中也提到「道德實踐中所面對的具體情境及相關的事實難道不需要考慮嗎？這些千變萬化的情境和事實難道單憑本心便可認識嗎？」¹⁵²等問題，同時引用並批判孫振青〈關於道德自律的反省〉論點來維護孟子立場。

¹⁵² 李明輝：《儒家與康德》(新北：聯經，2018年)，頁99。



讓我們仔細審視李氏文章：

他回答淳于髡之問而說：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」(7.17)此處即涉及對特定情境(「嫂溺」)的考慮。本心所固有的道德法則所決定者是一事之當為不當為，亦即其道德性。在這個範圍內，本心是唯一且充分的判準，其他的考慮均是不相干的。由對客觀事實或特定情境的判斷，我們決推衍不出道德法則來；所以孟子反對告子的「義外」說。而今孫先生說：「假定世界上沒有生、養、育、愛的事實，則我無法知道我有沒有孝之理或孝的法則。」正是代表告子的立場。孫先生的詮釋正好把孟子講成了告子，其關鍵在於：他不了解孟子的「仁義內在」說所涉的層面，而混淆了道德法則的兩層意義。¹⁵³

首先，本文並非否定孟子強調內心道德創造力與自主性的重要意義。事實上，「嫂溺」之例恰顯示人類具備在特殊情境下創造性地發揮道德判斷的能力。然而，李明輝說：「本心是唯一且充分的判準，其他的考慮均是不相干的。由對客觀事實或特定情境的判斷，我們決推衍不出道德法則來」這種觀點放在現實世界中是很有問題。李明輝認為道德法則的存在是完全內在於人的本心，無需依賴外部事實或情境。如果僅論人天生的道德潛能，問題不大；但若論及具體實踐，社會環境、事實條件、利益分配、關係網絡都可能影響判斷，絕非次次都僅依賴內心道德情緒之判斷。

將道德行為視為純然由本心派生、無須外界輔助之概念，則易忽視現實中道德判準形成的多元條件與複雜性。社會規範、文化習俗、角色期待都可能在道德抉擇時發揮重要功能。人類道德判斷多是本心潛能與外部情境交織而成：本心為潛在力量，現實為其施展場域，二者缺一不可。如果一味強調道德法則的內在自

¹⁵³ 李明輝：《儒家與康德》(新北：聯經，2018年)，頁100。



足，難免陷入與社會實情脫節的困境。

總的來說，透過以上案例的分析，我們得以看出孟子「仁義內在」說有理論極限。道德確有內在根源，但在實際生活中，千變萬化的情境不可能全數由本心單獨判斷。這並非否定孟子之論點的價值，而是希望能更務實地理解人類道德行為的成因與運作。

再舉一例顯示外部條件在道德判斷中的關鍵性：飛機上的空服員屢次宣導當飛機發生事故時，請乘客務必先為自己配戴呼吸罩或救生衣，再幫助旁邊的兒童或老人。為何他們要如此宣導？因為當飛機失壓造成氧氣含量急速下降，人會在短時間內失去意識。如果不先確保自身安全，怎有餘力救助別人？當你幫助別人配戴時自己缺氧，造成雙雙遇險，更是得不償失。因此先配戴好自己的生命維護設備，再有餘力幫助身邊的老人或小孩配戴是目前最可行也是最有效率的方案。這個例子說明，對客觀事實和具體情境的考量至關重要。普通人一般不理解這種缺氧的危險，所以需要宣導比較可行的救助順序，而不是任由個人道德內心隨意決策，造成多人死亡。此時，我們需要的是公正客觀的旁觀者視角，進行事情的精細推理。先救助自己是基於實際情境與科學事實（缺氧的危險）所作的理性權衡。James Rachels 曾說：「道德的最低限度是基於理性行事，考量會受到自身決定影響的個體，平等對待各方利益，做出理由最為充分的準備。」¹⁵⁴因此，若僅憑內心的道德衝動或道德法則行事，而忽略外部環境的現實，可能會造成無可挽回的憾事。因此，說「其他的考慮均不相干」並不符合實際情況。

良心贊同或譴責某種行為，很多時候且很有可能是因為這種行為早已受到了社會的評價或文化習俗的影響，而非我們自身獨立且深思熟慮的判斷，比如奴隸制等等。讀者應當知道，大多時候我們的認識遠遠不足以衡量我們的行為的價值。¹⁵⁵我們的道德判斷可能受到資訊不對稱、認知偏見和內化的社會規範所限制。

¹⁵⁴ James Rachels and Stuart Rachels, *The Elements Of Moral Philosophy* (New York: McGraw Hill, 1993), p.19。

¹⁵⁵ [德] 尼采著；孫周興譯：《權力意志》(北京：商務印書館，2009年)，下卷，頁 1210。



《孟子》經常透過列舉幾個簡單情境來論述人內在的道德能力，這並無不可。然而，當孟子面對告子提出的複雜道德難題時，有時選擇避重就輕或答非所問。例如當告子與孟季子在討論「敬」的道德問題時，孟子就答以食物之喜好，未能切中要旨。

反之，告子與孟季子質疑某些行為的直觀反應，以便尋求更深層次的理解，才是真正想要探究道德行為背後的本質。道德良心，不僅只是反映人內心的道德感知，更是折射出社會文化和認知侷限。

不可忽視的是，道德乃內心與外界之交互作用的結果，並非脫離外界獨立存在。孟子曾言：「仁者愛人，有禮者敬人。愛人者人恆愛之，敬人者人恆敬之」¹⁵⁶。沒有所謂的「人」，我們去愛誰？敬誰？又誰來愛我？敬我？若無「他者」，道德倫理問題根本無從談起。因此，既然要談道德倫理問題，就應該將外界複雜的情境、多變的對象納入考量。告子和孟季子在此點上更深入，而孟子則僅簡單涉及。如他提到「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」這表明，孟子也意識到情境的重要性，並非全然忽略外在情境。李明輝則是忽略而言：「在這個範圍內，本心是唯一且充分的判準，其他的考慮均是不相干的。」其他考慮怎麼會不相干呢？連孟子都已考慮了這麼多，怎麼會一點都沒有考慮？孫振青也提出了一個有力例子：「假定世界上沒有生、養、育、愛的事實，則我無法知道我有沒有孝之理或孝的法則。」¹⁵⁷李明輝站在《孟子》的立場，認為孫氏是站在告子立場。的確，因為李氏與《孟子》同樣忽略了外部條件如何形成和影響個體的道德判斷。例如，如果沒有家庭和社會中的教育與互動，個體之孝悌之心從何而生？如何理解或培養如孝敬之類的道德規範？設想在現實社會中，孩子一生下來便知道什麼是「孝」嗎？家長、教育與社會都在積極地教導和呼籲孩子應該要「盡孝」。當然，本文不排除孩子在與家長的親密互動之間，可以萌發「孝」的

¹⁵⁶ 《四書章句集注·孟子集注·離婁下》，頁 417。

¹⁵⁷ 李明輝：《儒家與康德》（新北：聯經，2018 年），頁 100。



道德法則或道德情感，但同時也存在著家暴家庭。這些孩子若成長於家暴家庭，並持續受到種種傷害，孩子或無法對施暴長者生出自然的孝道情感。此時，如果一直不斷被外界強力指導(或情緒勒索)要求「盡孝」，不僅無法激發內在美德，反而造成情感上的衝突與痛苦。這顯示外在環境對道德法則的內化、理解與實踐有深刻影響。《荀子》有謂：

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；然而孝子之道，禮義之文理也。¹⁵⁸（〈性惡〉）

天非私曾騫孝己而外眾人也，然而曾騫孝己獨厚於孝之實，而全於孝之名者，何也？以綦於禮義故也。天非私齊魯之民而外秦人也，然而於父子之義，夫婦之別，不如齊魯之孝具敬文者，何也？以秦人從情性，安恣睢，慢於禮義故也，豈其性異矣哉！¹⁵⁹（〈性惡〉）

夫行也者，行禮之謂也。禮也者，貴者敬焉，老者孝焉，長者弟焉，幼者慈焉，賤者惠焉。¹⁶⁰（〈大略〉）

我們需要著眼於現實世界，並應承認「讓乎父」、「讓乎兄」這些行為有時並非純粹由自然情感所驅動，反而更多時候是一種社會教化不斷灌輸的結果。曾騫與眾人、齊魯與秦等例子則指出習俗與倫理的內化過程如何影響人們對孝道的理解與實踐。荀子將「禮」視為社會秩序與道德行為的基石，於「行禮」一段中指出每個人都應該根據其角色的社會地位來履行相應的道德義務。然而，這樣的規範是否總是符合個體內心的自然情感，值得我們進一步反思。於政治，《荀子》亦言：

¹⁵⁸ 《荀子集解·性惡》，頁 707。

¹⁵⁹ 《荀子集解·性惡》，頁 715-716。

¹⁶⁰ 《荀子集解·大略》，頁 777。



選賢良，舉篤敬，興孝弟，收孤寡，補貧窮。如是，則庶人安政矣。

¹⁶¹(〈王制〉)

政治之道德規範，正是為了社會安定。我們無法徹底掌控所有人的行動，也不知道所有人的心理，因此為了人類社會的秩序性，需要一體教化，為的是治下子民的行為是可控的、可預測的，可以走上政治需要他們行走的道路上，以達成統治者的目標。

然而，對於「孝」的實踐是否總能遵循某種既定規範？以下這段正是《荀子》揭示的常見兩難狀況：

魯哀公問於孔子曰：「子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？」三問，孔子不對。孔子趨出以語子貢曰：「鄉者，君問丘也，曰：『子從父命，孝乎？臣從君命，貞乎？』三問而丘不對，賜以為何如？」子貢曰：「子從父命，孝矣。臣從君命，貞矣，夫子有奚對焉？」孔子曰：「小人哉！賜不識也！昔萬乘之國，有爭臣四人，則封疆不削；千乘之國，有爭臣三人，則社稷不危；百乘之家，有爭臣二人，則宗廟不毀。父有爭子，不行無禮；士有爭友，不為不義。故子從父，奚子孝？臣從君，奚臣貞？審其所以從之之謂孝、之謂貞也。」¹⁶²(〈子道〉)

這段對話清楚表達了對於「孝」與「貞」的辯證思考，並強調道德推理與情境判斷的重要性。在實踐道德義務時，我們應當運用理性推理，不應盲目地遵循某些社會規範，而應考量到具體情境。因此，我們必須承認，道德判斷非僅源自內心

¹⁶¹ 《荀子集解·王制》，頁 309。

¹⁶² 《荀子集解·子道》，頁 829。



本能，更是內外互動的成果。在現實生活中，外在條件、客觀事實、社會文化脈絡皆深度影響道德法則的形成、詮釋與落實。將「其他的考慮」排除在外，不但不切實際，也忽視了人性與社會多元動態本質。

從上述例子來看，《孟子》所謂的「四端之心」作為人類內在道德的基礎，確實具有啟發性。但是「道德行為」並非如李氏所言，是純粹而不需考慮外在因素的產物。即使是強調「純粹理性」的康德，也承認人類道德的純粹性難以完全實現。他指出，我們或許無法在內心徹底剔除所有私欲與利益考量，且無法保證在行為背後隱含的動機全然純淨：

因為固然有時在事實上，我們在最嚴厲的自我省察中，除了義務底道德根據外，完全找不到任何東西能有足夠的力量，推動我們去做某項善的行為且承受極大的犧牲。但是由此我們決無法肯定地推斷：實際上決無我愛底秘密衝動，僅偽裝成義務底理念，成為意志底真正決定原因。在這種情況下，我們反而樂於以一個更高貴的虛矯的動因來自我陶醉，但事實上，縱使以最努力的省察，我們也決無法完全透入秘密的動機。因為當我們談到道德價值時，問題並不在於我們看到的行為，而在於行為底那些我們看不到的內在原則。¹⁶³

在面對加爾維的質疑時，康德進一步闡述：

加爾維：就我來說，我承認：在我的腦中，我很能理解對於理念的這種畫分，但是在我的心中，我卻找不到對於願望和志向的這種畫分；我甚至無法理解，任何人如何能意識到自己已將其對幸福本身的期望清除殆盡，且因此完全無私地履行了義務。

¹⁶³ [德] 康德著；李明輝譯註：《道德底形上學之基礎》(臺北：聯經出版公司，1990年)，頁26。



康德：但是，人應當完全無私地履行他的義務，並且必須將他對幸福的期望同義務底概念全然分離開來，以便完全純粹地保有這個概念，這卻是他以最大的清晰性所意識到的。否則，若他不相信自己是這樣，我們可以要求他盡其所能地去做；因為道德底真正價值正是見諸這種純粹性之中，且因此他必定也能做得到。或許從未有一個人完全無私地（無其他動機之摻入）履行了他所意識並且也尊崇的義務；或許也決不會有一個人在經過最大的努力之後，達到這個地步。但是，他在最審慎的自我省察當中能在自己心中察覺到，自己不但未意識到任何這類共同發生作用的動機，反倒是在許多與義務底理念相對立的動機方面意識到自我否定，因而意識到「力求這種純粹性」的格律，這卻是他做得到的；而這對於他之奉行義務也足夠了。反之，若是他以人性不容許這類的純粹性（但他也無法確切地作此斷言）為藉口，使「助長這類動機之影響」成為自己地格律，這便是一切道德之淪亡。¹⁶⁴

康德承認未必有人能完全無私地履行義務，但道德的價值恰恰表現在人類不斷力求純粹性、抵抗不純動機的過程中。此中關鍵在於自我省察：即便我們無法確定已臻純粹境界，卻能意識到應努力朝此方向前進。

康德的洞見凸顯道德實踐的複雜性：即便我們強調內在善端或純粹理性的道德原則，人性中難免受私欲、利益及外在條件干擾。李明輝論點可能過於理想化道德的自給自足性，從而忽略了文化、社會、歷史環境對個體道德理解的形塑。比如說，不同文化社會群體對「正義」的理解可大相逕庭，顯示道德標準不僅是內在本心的呈現，更有賴社會脈絡的構建與詮釋。

¹⁶⁴ 康德著；李明輝譯註：《康德歷史哲學論文集》（增訂版）（臺北：聯經出版，2013年6月），頁107-108。

道德判斷、道德行為、道德規範，都需要將外界納入其中來討論。在《孟子》中，「嫂溺」是，「先酌鄉人」是，「敬弟」也是。人之內在道德是道德創造的原始力量，但真正付諸實踐時，需輔以考慮外在因素，才能做出適當的道德決策。

總結來說，將內在善端與外部條件結合，有助於道德行為在面對複雜多元的實際情境時保持彈性與適應性。人非僅憑本心即可應對一切道德難題，亦不可全然交由外界安排。事實上，法律、制度、社會習俗與文化脈絡提供明確規範與指引，以利個體在未知環境中判斷得當。不過，個人之道德決策也許因為對象之差異、情境之多變、倫理關係之異動及最終目的等等之不同，而有不同的應對方式。

(二) 道德直覺之批判性分析—以「孺子將入於井」為例

承上題繼續延伸，《孟子》「孺子將入於井」也是一個值得深思的議題。許多學者喜歡在此問題上多有著墨，如陳志強《晚明王學原惡論》認為：

例如「乍見孺子將入於井」而生起的惻隱之心，在理論上只會指向暢遂孺子之生的拯救行為；不忍孺子受害的惻隱之心本身，斷不會指向殺害孺子的行為。可見「心」與「性」不可能是不善的來源。¹⁶⁵

陳氏以此例來論證，認為人的「心」和「性」本質上不可能是不善的來源。然而，此觀點頗有問題，也太理想化，忽略人類行為的複雜性。「救人」必然是心善嗎？殺人難道就是惡行嗎？在現實中，「心」與「行為」有時會是「相悖」，如家人病重難治，且已疼痛難耐，期望解脫，家屬「拔管」等違心行為難道不是惻隱之心嗎？只能說以此例斷定「心」和「性」不可能是不善的來源，在此處可能過於武斷，且少有思慮。

¹⁶⁵ 陳志強：《晚明王學原惡論》（臺北：臺大出版中心，2018年），頁45。



《孟子》用「孺子將入於井」舉例，主張人皆有不忍之心。此論乍看似乎合理，但仍需謹慎辨析這種行為的本質與運作：是生物性的趨向性(taxis)？條件反射？還是本能(一種精確、特定的)行為？抑或受到文化與教育長期薰陶的「訓練成果」？甚至要進一步思考，這個行為與其他動物到底有何不同，人類到底特出在哪裡？

在此例中，有兩個點值得探討。其一，是否所有人類都會在相同的情境中做出相同的行為或反應？其次，當引入更多道德兩難、複雜條件，是否仍能保持相同的直觀反應？抑或此反應僅適用於特定單純情境？關於第一個問題的回答，不言自明，不是所有人都會有相同的行為或反應，這與其文化背景、個人經驗和當時心理狀態有關。其次，只要添加入新的道德困境，我們就能驗證它是否為特化的反應。且先看原文，《孟子·公孫丑》：

孟子曰：「人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心。非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。」¹⁶⁶

《孟子》這一段大家都耳熟能詳，也是孟子論證人本性善的論據之一。然而，仔細思量，「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」真的能斷定人性本善嗎？許多學者都將此情境下所作的道德判斷視作「道德直覺」。「孺子將入於井」確實為緊急狀況，也如同《孟子》所說，在這個情況下，人可能不假思索產生出拯救

¹⁶⁶ 《四書章句集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 328-329。



之念，很難去進行功利計算。然而，即使這個判斷及反應可以視作「道德直覺」，但我們可以將它純粹看作是「天生而有」的本能行為嗎？¹⁶⁷

在這裡，我們不能用「一般常識」或者「簡單經驗」輕鬆帶過，而是要深入思考它的複雜性。其實有許多學者早已察覺出《孟子》「乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心」的局限性，並試圖建立更完整的理論。他們的研究成果更加精細，但適用程度依然有限。這是因為在現實生活中人類的行為更加荒謬而不可察，情境也並非總是建立在孤立系統及單一條件。下面將舉一個相近的例子。關於這個問題，現代著名哲學家彼得·辛格(Peter Singer)有一個思想實驗：

假如我走過一個池塘，看到有個孩子在池中溺水，我應該涉水進去把孩子救出來。這可能會弄髒我的衣服，但這是無關緊要的，而孩子的死亡無疑是一件非常糟糕的事情。¹⁶⁸

即使付出個人代價，大多數人在這個情境下都認為自己有義務救助落水的孩童。然而，當情境轉換為遠距離的求助(海外受苦兒童)時，這種直觀的道德感卻似乎因為距離而產生打折效應。也就是說，距離、抽象度的提升讓人更多考量現實因素(資源分配、未來規劃、風險承擔)，減損了原本的道德義務。

接著本文將《孟子》「乍見孺子將入於井」的情境，結合彼得·辛格的思想實驗，同樣簡單設想了以下三種延伸的思想實驗：

情境一：如果你眼前同時遇到兩個人分別在相隔很遠的兩處，且同時將入於井。其中一個是你的親人，其中一個是陌生人，你會去救哪個(救一個，另一個就會死亡)? 或者兩人其中一人是敵國士兵，一個是國人，結

¹⁶⁷ 可參考 Jonathan Haidt 的社會直覺模型 (Social Intuitionist Model)。道德直覺受到文化、教育和個人經驗的形塑。因此，我們很難將「孺子將入於井」的反應純粹視為天生本能。參考註 130。

¹⁶⁸ Peter Singer, "Famine, Affluence, and Morality", *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1 no. 3(1972), pp. 229-243。



果你選擇救自己的國人，這樣算不算是有「四端之心」的人？

情境二：如果你周邊有很多人，這時發生了孺子將入於井的境況，你認為其他人會去救，所以自己不採取救助動作。請問這種情況下，依《孟子》的「孺子將入於井」理論，你算不算是「人」？

情境三：遠方有兩口井，一口井有一孺子將入於井；另一口井有三個小孩將入於井。你同時只能救助一邊，請問應該選擇哪一邊？

如果依《孟子》「性善說」的內容來說，能夠擴充「四端之心」的人為「善」，不能擴充的人為「不善」，那麼在情境一和情境二的人無論救助哪一個人，他的行為是否為「善」或「不善」？或者「不完全善」或「不完全不善」？情境三，就是變種的「電車難題」。當事情發生在你眼前時，你可能更會受到情緒的影響，會躊躇不定，或許你會認為他們都應該得救。但是如果今天你在實驗室裡製作搜救機器人，並為它寫下營救指南 AI 程式，你是否就比較容易寫出救三個人而犧牲一個人的程式命令？這是一個道理，愈貼近自身，愈能直接觸動感官的場景，愈容易激發瞬間惻隱之情；但若透過空間與思維距離的拉開，人們更傾向以理性權衡方式面對道德問題。只要離得夠遠，越理性冷靜，你就越殺的下手。《論語·雍也》：「宰我問曰：『仁者，雖告之曰：『井有仁焉。』其從之也？』子曰：『何為其然也？君子可逝也，不可陷也；可欺也，不可罔也。』」¹⁶⁹道德倫理絕非只是直覺判斷。

與上述設想的情境相比較，《孟子》「孺子將入於井」是相對簡化的。《孟子》透過此例描述人類瞬間的「不忍人之心」並強調其純粹性，視為人性善之證據。然而，只有這樣的情境下產生的倫理抉擇無法充分有效地論證人有「四端」，自

¹⁶⁹ 《四書章句集注·論語集注·雍也》，頁 121-122。



然也無法證明人是「性善」。

《孟子》「孺子將入於井」是一個簡單的情境，只描述了一個瞬間的危急狀況。「純粹」是否僅是剔除特定誘因的結果？《孟子》刻意剔除考慮能力、義務、風險、代價等變數，營造一個靜態、局部化的道德場景，以凸顯直覺善端：

非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。

170

《孟子》認為人在瞬間狀況所下的瞬間道德判斷是不會考慮到能力、義務、風險、代價。然而這可能只是人類「文化演化」的結果，是人類長時間累積形成的社會習性下所做的「自動化判斷」。在更多其他的時刻、場地與道德困境中，選不選擇救助「孺子將入於井」並不僅僅只是出於惻隱之心，還涉及多種因素的考量。

總的來說，《孟子》有其預設與目的，其用心在於人皆有「不忍人之心」，從而主張人「性善」。然而其設想情境中存在局限性，未能考慮到人隨著時間、情境和環境的變化而可能有不同的決策或選擇。人類的道德行為受到多種因素影響，僅以此例難以得出普遍性的結論。只能說《孟子》選擇了符合其觀點的案例來佐證自己的論述，而忽略了部分歷史及現實人類的思考與行為。

此外，《孟子》論道德，論的是一種「純粹」的道德心，但是這種「純粹」的反應，如果是被某種可感知的「信號」觸發，那麼這種本能行為到底與一般動物有什麼差別？如果這種行為是長時間人類的文化積累而來，那它還是「本能」嗎？狗的「馴化」、巴甫洛夫的狗(經典條件反射)、操作制約(獎懲)等，都證明了動物是可以透過「學習」來引發某種制約反應。

《孟子》「乍見孺子將入於井」是一個簡單的道德抉擇問題。但當我們將情境複雜化時，人們的「道德直覺」是否經得起考驗？比如每天都會遇到多個孩童

¹⁷⁰ 《四書章句集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 328。



陷入水井中，同時遭到「駭客入侵」(每五分鐘銀行帳戶損失 200 美金，需立刻到銀行解決)，¹⁷¹那麼，你將作何抉擇？

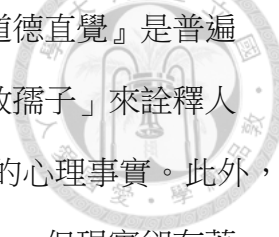
在這個情境中，不僅需要持續且高頻率不斷地幫助他人，這對於個體的道德是極大的挑戰。那麼道德直覺是否可以凌駕道德推理？在此例中，道德直覺恐怕不敷應付複雜情境下的道德抉擇，我們可能必須依賴更為精密的「道德推理」來權衡利害、考慮後果，並在自我保護與助人之間尋求平衡。

是故，當「乍見孺子將入於井」的情境變得複雜起來時，「內交於孺子之父母也，要譽於鄉黨朋友也，惡其聲而然也」等道德推理才是真正占據主導地位。

雖然這種類比可能不完全恰當，但這些思想實驗啟發我們思考人類到底有沒有「道德直覺」，或者它是否存在瑕疵與極限等相關問題。儘管在單一條件下的孤立系統中，我們可能直觀地認為這是「道德直覺」的判斷，而非深思熟慮的「道德推理」，但是這個「道德直覺」從何而來？在其他情境下是否同樣適用？真的有這麼多人為了幫助別人，而願意付出重大代價嗎？或許應該承認，《孟子》以「乍見孺子將入於井」為例，進而得出「人皆有怵惕惻隱之心」的原始推導過程有些簡略及存在部分理論缺陷。其實，先天「道德直覺」的適用條件相當嚴苛，它要求情境靜態、不變且單純，並假設多數人在此同一框架中都有相同反應。可是在現實中，並非所有人都會在同樣情境中做出相同選擇。

我們需要再更謹慎地探討先天「道德直覺」中「多數人」的這個細項。本文認為，這個細項很容易被人誤解，因為我們大多都是用「一般常識」或印象來認識它，因此並不清楚它真正的意義和細節。深入檢驗這個細項，「大多數人」應該都會同意《孟子》所謂「乍見孺子將入於井」的情況下，他們都會毫無猶豫地去拯救，或者說應該要去拯救。但是事實上，我們不能保證所有人都會去救。嚴格來說，我們用「大多數人都會去選擇救人」來說明「道德直覺」是普遍人類共有，

¹⁷¹ Travis Timmerman 在 “*Sometimes there is nothing wrong with letting a child drown*” 一文中提出 Peter Singer 「池塘案例」思想實驗的改進版。Travis Timmerman, “*Sometimes there is nothing wrong with letting a child drown*”, *Analysis*, Vol. 75 No. 2 (APRIL 2015), pp. 208。



只能說是在某個情境系統下，用統計學來描述這種狀況時，「『道德直覺』是普遍人類共有的」這句話才會有意義。換句話說，以「大多數人會救孺子」來詮釋人類普遍具有這樣的道德直覺，本質上只是統計描述，並非絕對的心理事實。此外，古典意義上的「道德直覺」並未充分考慮時空與外在條件的變化，但現實卻有著千變萬化的情況。彼得·辛格(Peter Singer)的思想實驗告訴我們，道德直覺似乎會因為距離、時間等因素而產生打折效應。可以說當系統被其他環境及條件介入，使其複雜化時，道德直覺可能難以維持。為了應對這種困難情況，取而代之的是人類的「道德推理」。

其次，筆者認為現代人的部分「道德直覺」可能是經過長期人類「演化」而得來。不過，在討論開始之前，讀者大都明白，人類的「行為決策」可以在頭腦中有不同層次的運行。仔細回想即可得知，我們的行為並非總是經過審慎考慮才決定執行。倘若當時的情況無暇考慮，或者與自身偏好、傾向、習慣有關，通常就能夠儘快做出抉擇。舉例言之，如國高中熟悉的「神經反射」，這是一種快速且無意識的反應：當人將自己的手伸向火源時，你手上的感覺器接受刺激後產生神經衝動，沿著神經傳到脊髓(神經中樞)，再從脊髓發出神經衝動給縮手的有關肌肉引起縮手反射。另外，脊髓神經中樞也會將此衝動上傳到大腦皮層的感覺中樞，所以人才會感到疼痛。但是，縮手反應會比大腦感到疼痛還要更快。再者，邊緣系統(limbic system)所支配的情緒也藉由創造傾向及偏好，驅動許多重要決定。它們在大多時候都能夠正確作用，因此使得決策得以迅速做出，且消耗較少的能量。¹⁷²而在康納曼《快思慢想》一書中，將這種大腦運作機制，稱為「系統一」，它可以使人的反應做到如「自動化」一般，而且可以經過長期訓練而獲得：如游泳、背誦九九乘法表、騎腳踏車等。在生物學意義上，一些基本情緒及行為是經由天擇演化，來幫助有機體存活下來。比如想要擁抱獅子的羚羊不太可能將基因

¹⁷² 關於這方面的著作，可參考 2002 年諾貝爾經濟學獎得主丹尼爾·康納曼(Daniel Kahneman)所著：《快思慢想》一書。〔美〕丹尼爾·康納曼(Daniel Kahneman)著；洪蘭譯：《快思慢想》(臺北：天下文化，2012 年)。

傳給任何後裔；恐懼獅子，然後拔腿就跑且跑得飛快，更可能逃脫捕食者的追捕，將基因傳遞給後代，這樣才能夠幫助羚羊在野外生存。同樣的，某種哲學家、形上學家、思想家所認為的「道德直覺」，或有可能經由天擇演化、文化演化流傳下來。也就是說，當我們做出拯救「將入於井」的孺子的道德決策時，由體內湧出的情緒及快速反應，很有可能是有助於人類生存繁衍的演化結果。

我們一般談到「理性」時，多指在系統環境和條件並非單一、且可能隨著時間變得複雜時，人類所必須動用的思考能力。這種推理讓我們不再只靠快速、直覺的反應，而是能審慎評估行動的可行性與後果。如同羚羊在面對獅子時必須判斷獅子是否真有意捕食，以及何時該逃離。以上種種所涉及的感覺、情緒、記憶及其與行為之間的關係，說明著這些東西對於人類如何認知環境、處理資訊和解決問題如何重要，而這些東西的演化將會直接影響到我們人類的生存繁衍。

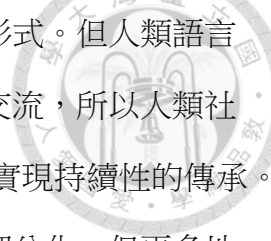
同理，人類社會的相處遠比簡單的自然情境來得複雜。我們現今之所以能在巨大的群體網絡中共處，並非僅靠個人天賦或家族累積，而是透過數十億人世代積累、共享、連結的文化傳承。這種進程可稱為「文化演化」。相較於生物演化的漫長、偶然與緩慢，¹⁷³文化演化借助語言與知識傳遞得以在更短時間內影響人類的認知與行為。

所謂「文化演化」指的是資訊不僅藉由基因傳遞，也能透過行為和語言的改變而代代延續。例如飲食習慣（如乳糖耐受性）可以因社會趨勢而穩定傳遞¹⁷⁴。而人類還能藉助語言的力量，大幅增強並加速這個過程。正是因為語言的發明，使人類能精準分享與傳承大量資訊，不斷積累並優化行為策略。¹⁷⁵

¹⁷³ 生物演化都是經歷了幾千萬年，甚至幾十億年慢慢累積而成。

¹⁷⁴ 關於乳糖耐受性的研究，可以參考 **Tishkoff SA, Reed FA, Ranciaro A, Voight BE, Babbitt CC, Silverman JS, Powell K, Mortensen HM, Hirbo JB, Osman M, Ibrahim M, Omar SA, Lema G, Nyambo TB, Ghorji J, Bumpstead S, Pritchard JK, Wray GA, Deloukas P**, “Convergent adaptation of human lactase persistence in Africa and Europe”, *Nat Genet*, 39(1)(2007 Jan), pp.31-40 ; **Arjamaa, Olli and Timo Vuorisalo**, “Gene-Culture Coevolution and Human Diet Rather than acting in isolation , biology and culture have interacted to develop the diet we have today”, *American Scientist*, 98(2)(2010), pp.140-147 ; **Richard Wrangham**, *Catching Fire: How Cooking Made Us Human* (New York: Basic Books, 2009)。

¹⁷⁵ 《荀子》也對「語言」頗有興趣。〈正名〉篇即是《荀子》中的重要篇章。



「語言」並不是人類所獨有，許多物種也具備一定的語言形式。但人類語言的獨特性在於它能夠精準且清晰地分享資訊，並且支持即時的交流，所以人類社會得以不斷地傳遞、複製和積累知識，讓知識能夠跨越世代，實現持續性的傳承。相較於生物演化中充滿隨機性的突變，人類的文化演化雖有支細分化，但更多地傾向定向突變，這使得人類的文化演化速度遠快於生物的演化。換言之，人類的特殊性並非僅在本能層次展現，更體現在人類經由文化傳承、學習及創新所形成的複雜道德體系。

總結來說，古典意義的「道德直覺」並非總是適用於各種情境，其局限性在近年來逐漸顯著。不僅在人文學科，科學領域中的生物學、神經學、演化學、表觀遺傳學、心理學等學科對此問題都有不少的討論。在擴大視域的同時，我們也要小心探討細節之處，不要輕易地就以「一般常識」推斷人類的行為，而忽略其間的複雜性。「道德直覺」並非全然純粹或放諸四海而皆準，有時我們需要「道德推理」介入，以更合理的方式協助我們做出決策。

即使這樣的「道德直覺」並未達到哲學家、形上學家、思想家，或者《孟子》所期望的「純粹性」，但本文認為，在《荀子》看來，「道德」並不會因為它「不純粹」而絲毫減損道德的崇高性與必要性。

「凡禮義者，是生於聖人之偽」，¹⁷⁶在人人皆「性惡」的天生性情下，仍有人能做出不同的選擇，這是一種能夠脫離生物需求的直接驅使，行使獨立於該刺激的行為的能力簡言之，是一種說「不」的能力。聖人以這種能力訂定制約人類行為的律則，使社會得以運作。不可否認，人類歷史是一部藉由文化與教育，擺脫本能制約的歷史。《荀子·性惡》論述之精髓，正在於這三者之統合：性惡、禮義與群。「性惡」並不意味否定道德的崇高性；「禮義」出於人為的「偽」，也並不因非天然便失真。三者相互關聯，方能全面把握荀子的人性觀。

¹⁷⁶ 《荀子集解·性惡》，頁 707。

第三節 《荀子》「性」論的時代性—人性幽暗面之通顯



在春秋戰國時代，知識分子興起了一股熱烈討論認識論的風氣。尤其儒、墨、名等各家，¹⁷⁷都嘗試回答人類如何感知世界、理解事物與概念、獲取並檢驗知識的問題，從而形成多元的知識模型。其中《荀子》在其著作中，特別關注經驗事實和理性的運用。他經由審視早期理論缺陷和質疑既有論述基礎，示範了如何以更嚴謹的方式思考政治與社會議題。

在《荀子·天論》中，他透過對「天、時、地」與政治秩序之間關係的剖析，對比禹（治世）與桀（亂世）時期的自然狀況，認為政治秩序與自然現象並不具有顯著的相關性。通過這樣的分析，企圖使人們擺脫對天命的迷思，並強調「天」（自然）不應再作為政治成敗的推諉之詞。人類必須仰賴自身努力與理性，而非宿命式的信仰。

進一步地，《荀子》不僅在〈天論〉中確立了人類在政治上的義務和責任，他將理性分析延伸至人類社會、禮儀與政治體制的研究，著重探討人類為何要聚居成社會、以何種結構維繫互動。社會不是孤立個體的簡單聚合，尤其在城邦林立、農工商業逐漸發達、社會結構更加複雜的春秋戰國時期更是如此。在這種社會框架下，人們進行情感與物質的交換，彼此之間的聯繫變得不可或缺。

藉由深入考察人類共同生活的起源與成因，《荀子》指出人類生存須依賴彼此互助。假設人類的意圖以自我保存為目的，進而推導出此自利傾向需經過道德與制度的規範化，方能達成穩定合作。此觀點顯現出《荀子》對人性再思考的勇氣：不幻想空泛的利他衝動，而是著力於將自利本能升華為有序的社會規範：

¹⁷⁷ 儒家有《荀子》，本文將會涉及討論，在此不贅述；墨家三表法出自《墨子·非命上》：「子墨子言曰：『必立儀，言而毋儀，譬猶運鈞之上而立朝夕者也，是非利害之辨，不可得而明知也。故言必有三表。』何謂三表？子墨子言曰：『有本之者，有原之者，有用之者。於何本之？上本之於古者聖王之事。於何原之？下原察百姓耳目之實。於何用之？廢以為刑政，觀其中國家百姓人民之利。此所謂言有三表也。』」吳毓江撰；孫啟治點校：《墨子校注》（北京：中華書局，2006年），上冊，頁394；名家有「白馬論」與「堅白論」等精彩邏輯學辯論。黃克劍譯注：《公孫龍子（外三種）》（北京：中華書局，2012年），頁40-49、50-59。



禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。……故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒墨之分也。¹⁷⁸

為什麼需要做好事？在此機制下，人類為謀求自身福祉，唯有走合乎禮義之路才能取得利益。這並非狹隘自私，而是透過規範化的「自利」行動來取得更高層次的善。

上述內容構成了社會法律和道德習俗的基礎。換言之，如果要論證禮與法的存在必要性，就必須包含這些內容。因為沒有這些內容，人類就沒有理由自願去遵守任何規定，也就不可能強迫不願意遵守的人去服從。因此，我們必須強調自然事實、道德規範和法律內容之間的關聯性。如此「禮」與「法」的建立不是出自高尚願景的空中樓閣，而是根植於人性現實與社會實務。它們規範並引導人們以長久可行的方式追求利益，避免社會重返野蠻無序的狀態。

什麼是人類的自然事實？《荀子》認為其中一個要素就是「惡」。然而僅憑人性中的「惡」，人們無法達成和諧共處，尤其一起生活在人類創造的城市之中。為了克服這一困境，必須建立完善的禮制和法律，引導人們遵守統治者的權威和社會規範。通過這種方式，才能創建一個和平穩定、基於公共利益和基本人際關係的社會。

同一研究上，法家除了探討普遍人性外，比較注重人類「趨利避害」的人性。

¹⁷⁸ 《荀子集解·禮論》，頁 583-587。



¹⁷⁹而儒家比起法家，則更加注重他人的感受，更加重視人與人之間的感情交流，也更加關心所謂的「仁道」。¹⁸⁰儒家所謂的社會道德基礎，植基在每一個人類個體人性上。個體作為道德存在，有義務守序善良，同時也必須為自己的邪惡罪行負責。這一點反映了儒家思想對於社會和諧與倫理道德的深刻關懷。

孟子和荀子作為儒家其中的兩位代表人物，大抵上可以說是目標相同，皆期望建構一個仁義倫常的國家社會。然而，二人在實現此一目標的途徑與理念上卻有所分歧。乃因各自對人性本質的不同理解：孟子主張人性善，並透過「乍見孺子將入於井」的案例，彰顯人性中的「善端」。然而，此例情境過度簡化，未能深入處理人性為何墮落或趨惡的更複雜機制。相較之下，《荀子》不僅止於此，他在《孟子》的基礎上，對於「善」與「惡」有更為深入的剖析。他捨棄了形而上的哲學論述，轉而從政治的角度審視這兩個概念，為我們提供了一個更為務實的思考框架，以分析制度和禮法如何規範人性之表現。

許多人固然自詡「寧受不義而不為惡」，但這可能只是一廂情願的想法，因為現實的情境往往要比想像中的更為複雜棘手。在各種形式的壓力下，我們偶爾會遇到道德脆弱的時刻，無法堅定或忠誠地遵守道德律則，甚至可能不自覺地會想屈服於人性幽闇的部分。尤其是長期受到文化薰陶的道德人士，在面對此刻，更能感受到這種異樣感。

荀子所處的時代，正是一個集體道德崩壞、兵荒馬亂的時代，也是帝國即將統一之前夕。此時公共領域充斥各種非理性與不義行為。惡既非僅源自上層權力的腐化或社會體制的不善，也深植於個體心靈之中。¹⁸¹。其中最恐怖的不是敵人

¹⁷⁹ 如「明主之所導制其臣者，二柄而已矣。二柄者，刑、德也。何謂刑德？曰：殺戮之謂刑，慶賞之謂德。為人臣者畏誅罰而利慶賞，故人主自用其刑德，則群臣畏其威而歸其利矣」、「人臣之情非必能愛其君也，為重利之故也。」清·王先慎撰；鍾哲點校：《韓非子集解·二柄》（北京：中華書局，2003年），頁29、43。

¹⁸⁰ 如「仁者無敵」《四書章句集注·孟子集注·梁惠王上》，頁285；「仁眇天下」《荀子集解·王制》，頁316。

¹⁸¹ 在審視一個人為善為惡時，最重要的是將其視為一個「人」，而不是將責任全部移轉給系統。當然，考量時不能完全把系統環境排除在外，它只能作為量刑考量，而不是免罪藉口。所以我們會詢問其人的道德判斷，是因為一個人有不受系統掌控的獨立思考能力。如此一來，才能追究個



的惡，而是身邊親近之人(父子、夫妻、兄弟、朋友)之道德崩壞。整個社會的倫理網絡將面臨瓦解，荀子的出現正好提醒君王，是否對無道德倫理的社會有所準備？

惟有在各種天災人禍時，人類極端自私自利的本性才會赤裸裸地被展現。此時，人們逐漸掙脫和平時期的種種束縛，任何殘忍的事情都做得出來。例如：希特勒納粹德國的暴行、盧安達種族大屠殺、日軍南京大屠殺、越戰期間美軍美萊村屠殺、韓國首爾梨泰院踩踏事件，還有深植於歷史與社會結構中的種族主義、奴隸制度、父權家長制等極端的政治與社會迫害。以上這些都不具有道德正當性，但或許其中部分原因可以從生物學角度來解釋，乃自上古時期群體間的競爭所遺傳的本性。¹⁸²即使在和平時期，也是暗潮湧動。試想軍備競賽即可明白，只有人類才能想像自己能夠有多麼邪惡。

然而，當我們置身事外、事後諸葛般地評斷，認為當事人可以且應該做出更為正確的選擇，並批判其惡行時，這通常只是一種傲慢的指控。試問，當我們譴責他人所做為惡時，有多少人能夠真誠反思，並堅稱自己斷然不會在相同境遇下犯下相同之惡行？

結果，我們只能得出一種結論：人類都一樣，一樣的惡。¹⁸³在各種形式的誘惑和脅迫下，人是極不可靠且不可信賴。事實上，我們普遍對自己的道德表現抱有過高期望，同時也低估了內心作惡的情慾衝動。一旦爆發，那赤裸裸的殘暴與荒謬將超越所有道德範疇，衝擊所有司法標準。我們無言以對，因為那是人類無法適當予以懲罰的恐怖東西。這種東西會讓我們瞬間遺忘所有的道德教訓和法律。

人道德責任與法律罪責問題。舉例而言，在希特勒掌握德國時，有阿道夫·艾希曼(Otto Adolf Eichmann)這樣的屠殺猶太人之幫兇，也有「7月20日密謀案」暗殺希特勒之英雄。總而言之，只有釐清個人之道德責任，我們才能真正分辨孰善孰惡。

¹⁸² [美] 愛德華·威爾森(Edward O. Wilson)著；鄧子衿譯：《群的征服：人的演化、人的本性、人的社會，如何讓人成為地球的主導力量》(新北市：左岸文化，2018年)，第八章，頁67-77。

¹⁸³ 這不代表「所有人有罪，等於沒有人有罪」。在社會中，即使我們人性是惡的，我們也需要負有道德責任與義務。禮儀與法律就是預設了一種道德判斷，它們皆針對個人的責任與義務，它們是為了維繫我們共通人性之完整(人性不只有惡)所不可或缺的。舉例而言：不會因為你被非道德體制壓迫(納粹德國)而做出惡行，而認為你無罪。然而，禮儀、法律也非道德最高標準，如法律中的「緊急避險」等律則正是接受了人的部分自利行為。



¹⁸⁴一次又一次的歷史事件，一次又一次的法律修正，一而再，再而三地給我們警示：人類的惡彷彿無盡深淵，沒有底線。

其次，就《荀子》所認為，「善」並非上天所賦予的一種確定的本能，¹⁸⁵天也不會特別偏護善良守序的人。善的實現必須透過對他人負起道德責任與義務。荀子在〈性惡〉中指出：

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人見長而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。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；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。¹⁸⁶

飢求飽、寒欲暖，是人類純然的情性。然而在倫理社會中，道德理念、道德責任和義務(如讓食)比起自己的欲望(食)更為重要，有時還需要我們有所犧牲(後食)。因此，在追求道德責任和履行義務的過程中，我們常發現實現道德行為與滿足個人欲望之間存在著不可避免的張力。當我們擁有道德理性的同時，我們自身之自然欲望將永遠不會有完全的滿足。

從《荀子》的分析可見，一旦涉及道德行為（如謙讓、孝順），就必須反抗天然的欲望衝動。換言之，「善」明顯非由人天生本能欲望所驅動，而是悖於情性，抑制了欲望的自然發揮，是違逆本性的一種自我約束與選擇。

依照《荀子》觀點，所謂「善」並非自然產物，而是經由人為立法、權威約束與文化教化而構築的。「善」只能由本心對道德法則(禮義之文理)的服從來驅動，而這也正是道德理性所指向的目的。

¹⁸⁴ [德] 漢娜·鄂蘭著；蔡佩君譯：《責任與判斷》(新北：左岸文化，2016年)，頁74。

¹⁸⁵ 如肉食動物的捕食能力為先天確定的本能。

¹⁸⁶ 《荀子集解·性惡》，頁707。

此處，《荀子》誠實地揭露了道德責任和義務與欲望性情之間的衝突與矛盾。「善」對人而言，並非總是舒適和諧。¹⁸⁷而《荀子》之詮釋將「善」的內涵引向一個全新的領域。



第四節 《荀子》「性」論的核心觀點

首先需要說明的是，本文並不是旨在定義何謂「人性」、「善惡」的文章，因為這些概念的內涵難以完整界定。本文的目的是深入探討《荀子》對「善惡」的論述，試圖理解其思想體系中關於這一主題的具體詮釋和理論架構。此外，本文認為，《荀子》文本意涵不宜僅憑字面意義不加省思地理解。它們需要透過新的學術鑑別方式，來挖掘它的多層次意義。

不過要通盤描述它們也不太可能，因此為了聚焦討論，本文選擇三個核心議題——「欲」、「性惡」與「善偽」——並嘗試由此梳理《荀子》有關人性論的主軸。本文並不追求對這些主題下定論，而是希望以此開拓思考空間，鼓勵讀者從不同觀點重新審視那些我們往往視為理所當然的觀念和立場。

接下來，為了方便讀者更容易進入接下來的章節，在這裡會舉一些例子使讀者更明白本文想要傳達的想法。第一個主題是「欲」，關於欲有許多的詮釋，但傳統觀點似乎非黑即白，以二元化看待。因此本文建議應該從「欲」至「行動」，即「欲—行動」之整體一併探討：人若無欲則無以行動，無行動則欲望難以彰顯。

行為，是生物（包括人類與其他動物）的動作、行動方式，以及對所處環境與其他生物體或物體的一種反應，¹⁸⁸而辨識、揣測與理解他人行為有一部份取決於我們的學習與經驗，但這並非是行為的全貌。我們可以看到行為的結果，但是行為者的「意圖」卻不易揣摩，理解行為的意圖需要考量當時的情境、人的語調、

¹⁸⁷ 類似於人被生下來時生病，卻又被命令要健康。

¹⁸⁸ 參考自維基百科「行為」條目：<https://zh.m.wikipedia.org/zh-tw/%E8%A1%8C%E7%82%BA>。



音調、發音方式，甚至要將行為者一連串的微表情、微動作逐步分析。¹⁸⁹如果這個行為是經過計畫周詳的，我們甚至需要了解其背景、社會條件、文化因素、人際脈絡等等。另外，訊息的傳遞管道也很重要。行為是否由我們親眼所見、親耳所聞？還是經過別人轉述、特意擷取，或者通過其他媒介來傳達？¹⁹⁰其中的扭曲與轉譯都會對事實造成一定的傷害。

綜上所述，如果我們想了解人類行為及其機制，卻總囿於「一般性」、「常識性」、「哲學」等範疇的知識，那得出的結果就難免有些虛偽不實。

許多人對「性惡」的理解，猶如透過鏡像扭曲的方式觀察而來，它往往來自於對顯性惡行的觀察與誤解。¹⁹¹這種看法就類似於在醫學領域中，將 BRCA1、BRCA2 基因解讀成「遺傳性乳癌基因」。然而 BRCA1 與 BRCA2 這兩個基因是屬於抑癌基因，負責修復損害的 DNA。唯有(致病性的)突變 BRCA1、BRCA2 或等位基因(m- BRCA1)才會無法修復遭損壞的 DNA，當損害的 DNA 累積至一定程度時，細胞就會發生癌變。同理，《荀子》在〈性惡篇〉中所謂的「性惡」，其實只是人類欲望的展現。此外，人類有「可知仁義法正之質」、也有「能仁義法正之具」。這些「質」、「具」可以修復、抑制與穩定「性惡」的變異。¹⁹²只有在「知」與「能」等人類先天性能出現問題或障礙時，「性惡」才會發展成能作出「犯分亂理」行為的「惡」。

雖然《荀子·性惡》將這種不符合禮義文明的「野性驅力」稱之為「性惡」有他自己為了反駁孟子「性善」的考量，但兩者實討論議題不盡相同。將這種「野性驅力」稱之為「性惡」，其實正如同在醫學領域中將 BRCA1 與 BRCA2 基因稱之為「遺傳性乳癌基因」一樣未能全面描述其複雜性與多面性。以致於後世學者似乎因這種名稱錯誤解讀，進而使《荀子》「性惡說」在歷代中不斷遭到疵

¹⁸⁹ 情境怎麼塑造行為者的情緒、行為？在這裡我們需以「微觀」的角度來視察當下的互動情境。比如：行為者、被行為者，甚至是旁觀者在毫秒間的互動過程。

¹⁹⁰ 書籍、報紙、電視、網路等等。其中經過人為安排的版面、字體、顏色等設計都需要多加留意。

¹⁹¹ 這種觀念借鑒於 **Everett C. Hughes**, "The Making of a Physician — General Statement of Ideas and Problems", *Human Organization* Vol. 14, No. 4 (WINTER, 1956), pp. 21-25.

¹⁹² 人不是生下來就會因為「欲」而作出「犯分亂理」的大惡事。



議。

也許，描述這種「野性驅力」及其發展傾向是困難的。《荀子》所謂「性惡」的「惡」不能將其視為準確說明「人性」本身，而只可以用可能性或機率來描述這種未受調理的「野性驅力」。它展現了人性的發展傾向，是產生「惡」（或者說造成「惡」這個行為）的潛力，但無法作為對某特定個體在特定時刻必然行惡的斷言。即人性的發展傾向與人性本身不能混為一談：一個是統計概率；另一個則是具體的現實。

總結而言，本文旨在移開那扭曲人性理解的「鏡子」，嘗試更接近《荀子》原意的詮釋。從「欲—行動」概念著手，我們看出人類欲望與行為間的複雜關係。

(一)「欲—行動」系統及禮的再思考

本文企圖透過《荀子》提出的「性惡」論述，從中理解「欲」與「順是」如何影響人性與社會行為的動態關係，進而彰顯禮樂教化的重要性。

在《荀子》看來，人之性是先天的，¹⁹³且具有普遍性。¹⁹⁴又說：「生之所以然者，謂之性」、「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」¹⁹⁵由此可知，「情」與「欲」內含於人之性中，或者說，互為表裏。生而為人，為求生存與繁衍，耳目口鼻對外界刺激自然產生各種欲望。此欲望源於生存需求，讓未來更有保障。想想我們人類的祖先，隨時都可能餓死。此時的食物之欲是指得不斷爭取食物、資源之本能衝動。不管你現在能吃幾個，餓不餓，只管獲取更多的食物，專心去搶重要的資源。因為你現在多吞或多拿一個，你之後存活下來的機率都會大一些。換句話說，欲望是人性自然的表現。欲是索求未獲得之物的情

¹⁹³ 〈性惡〉：「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。」《荀子集解·性惡》，頁 705。

¹⁹⁴ 〈性惡〉：「凡人之性者，堯、舜之與桀、跖，其性一也；君子之與小人，其性一也」、「荀子·榮辱」：「材性知能，君子、小人一也。」《荀子集解·性惡》，頁 714、185。

¹⁹⁵ 《荀子集解·正名》，頁 694。



緒念想。這個索求之物也並非此時此刻就能取得。欲求的是未來，而非當下擁有。欲是永遠不滿足，你不會因為吃完了美食，就不會再想要吃美食。不會因為賺到了錢，就不會再想要更多錢。我們所欲的，可能不僅只是所欲之物，還包括欲的本身，我們不斷地追逐不存在的幻影，沒有最多，只有更多。

縱然現代社會物質充沛，求生壓力大幅減輕，但人類仍保留此遺傳性驅動及其對應的多巴胺獎賞機制。¹⁹⁶欲望不因滿足而止息，成為永無止境的追求。倘若人類任由欲望蔓延且不知節制，其結果不啻於再現原始爭奪局面：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。¹⁹⁷

在此篇當中，什麼是性？其重點在於，荀子認為人性中存在一股未受控制的本能驅力，是不符合文明人所應有的行為(犯分亂理)驅力。從另一方面看，荀子將人看作是一種文化存在。其實，我們真正了解的「人」也是這麼一種存在，一個被社會介導行動的存在。不能將人脫離其社會脈絡來理解。《荀子》所使用的「爭奪」、「辭讓」、「殘賊」、「忠信」等等，都是放在人際互動的架構中進行評估。每個文化都必須制定自己的階層秩序以及需求的分配法則。因為在社會中，我們自己和周圍的人共同以某種方式行動，所以我們才有秩序需求。換句話說，社會已經發展到需要細膩地組織、調節、安排人類的作為行動，由規範與禮法塑造欲望

¹⁹⁶ 人的大腦中有所謂的「中腦邊緣路徑」。中腦邊緣路徑是一條從中腦到大腦邊緣系統的神經傳導路徑，主要涉及多巴胺的釋放。它在獎勵、動機、快感等行為中扮演關鍵角色，並與成癮、情緒調節等相關。

¹⁹⁷ 《荀子集解·性惡》，頁 703-704。



與行為傾向。社會制度分配何者可欲、何者可行，以及需要抽象的「善」、「惡」概念來控制我們的行動，為整體社會穩定與秩序提供價值方向。「善惡」已無所不在，從捫心自問至街談巷議，再至公共審查。我們再也沒有藉口說我們不知善惡，亦無法在社會互動中避開道德評判。

又，什麼是「偽」呢？《荀子·正名》：

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。情然而心為之擇謂之慮。心慮而能為之動謂之偽；慮積焉，能習焉，而後成謂之偽。正利而為謂之事。正義而為謂之行。¹⁹⁸

《荀子·正名》對「偽」作出界定，「偽」是經由心的思慮與習慣積累而成的行為模式。這讓我們得以將「從性到偽」的過程理解為個體調適、自我塑造的漫長歷程。它不是如病人希望康復，就能康復，也不是自然而然就能輕易痊癒。而是需要經過長期的規律生活與修養，以及遵守醫生的指令與用藥才能養成的。同理，從「性」至「偽」，從原始欲望轉向文明行動，必須透過「心擇」、「慮積」、「能習」的過程方為可能。

「正利而為謂之事。正義而為謂之行。」此二句於人類生活中可能比想像中更具規範力量。只要回想起「孟季子問公都子曰：『何以謂義內也？』」一段，敬鄉人、敬伯兄，抑或是敬弟、敬叔，都受到「正」、「反」、「善」、「惡」的制約。你要敬誰並非由個體內心隨意決定，而是由何為「正」、何為「善」、何為「義」所決定，即受到君王、政府、社會所組織與調節。或許功利主義之所謂「趨利避害」口號也是因此而助長，「善惡」不再是模糊不清的，而是愈來愈準確的行動準則。

¹⁹⁸ 《荀子集解·正名》，頁 672。



人究竟有幾種類別的「欲」？這些不同種類的「欲」是否都能在各種情境中穩定存在？什麼樣的人是最容易被欲所困？如果僅從社會地位、經濟條件、教育背景或職業等也並不能完全預測誰更容易受欲望所困。《荀子·榮辱》亦言：

凡人有所一同：飢而欲食，寒而欲煖，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。¹⁹⁹

《荀子》指出人皆有基本生理慾求，禹、桀等人物亦無異。或許有些人認為，只有生活在不好的社會環境下的人才會犯下惡行。然而，這種觀點存在認知偏差。惡行並不專屬於特定階層、職業或群體，而是可能發生在各種社會條件下的人群之中。無論是富裕還是貧困、地位高低、學歷深淺，皆不保證免於惡行。這一現象提醒我們，人性的複雜性遠超過簡單的環境決定論。社會地位、經濟條件或教育背景，雖然可能影響一個人的行為選擇，但並不能完全準確預測或解釋其行為。每個個體都會面臨抉擇，而這些抉擇受到多重因素的影響。

荀子所言之「順是」，著眼於未經禮樂教化的人性自然趨勢。就人類行為觀察經驗而言，我們不能作「滑坡謬誤」式的推理。²⁰⁰本文認為重點在於我們怎麼看待「性惡至善偽」這個系統的變化。要記住，使我們行動的，不是理性，而是欲。理性可以指導我們的判斷，但是之所以行動，是因為我們想要做，是欲。我們應知荀子所要強調的是「禮樂教化」的必要性，而人之「性」中具有作出「犯分亂理」的「惡行」的自然傾向之可能。此段是《荀子》對於人性和社會行為的一種自然趨勢描述，但它並非科學研究中嚴格意義上的因果解釋。

因果性指一個事件或變量直接導致另一個事件或變量的產生。建立因果關係需要嚴格的理論依據和實驗設計，通常需要控制其他可能的影響因素，並仔細分

¹⁹⁹ 《荀子集解·榮辱》，頁 188。

²⁰⁰ 使用連串的因果推論，卻誇大了每個環節的因果強度，而得到不合理的結論。因為事實不一定照著線性推論發生



析變量之間的時間先後順序。如果改變自變量的值可以導致因變量的變化，並且這種關係經過重複實驗驗證，我們就可以確定存在因果關係。

然而，《荀子》這裡的「順是」，是基於經驗的陳述，因此只具有統計上的有效性，它只是高度可能的，並被普遍接受為真，然而，在邏輯上並不能保證對所有人、所有情境皆真。

如同我們無法嚴格證明明日太陽一定會升起（宇宙可能有變數），亦無法證實「所有人」都會死亡（死亡者已無法作證）。因此，我們只能相信《荀子》此段在某種層面上為「真」，它只是基於某一種事實的一般化，卻無法驗證，它最終只能是人類經驗整體語境的一部分。

接著，我們再從另一個層面重新理解這句話：「今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉」。當我們分析人類意志與行為之間的關係時，更要謹慎地處理其因果關係。「爭奪生而辭讓亡」是經驗性意志，是藉由科學分析個體意識與行為的共變來確定的統計相關關係。然而，它可能與個人現象性意志——即個人報告的意志體驗不同。就如同「異手綜合症患者」²⁰¹聲稱手臂似乎脫離自主控制，彷彿擁有自身的獨立意志。如果我們對患者的處境與病症機轉一無所知，僅憑外在行為觀察，可能將其手部動作視為病人主體「有意而自願」的行為，從而錯置了意志的歸屬與解讀。

這種對行為詮釋的錯位，也顯示出個人行動解讀與外人觀察詮釋間的落差，如同處在相對的層次或坐標系進行對火車移動的觀察。以「我餓了，所以拿一個梨子吃」為例：同樣的「拿梨子」動作，在中國傳統禮儀中，若家中最年幼者率先取梨，或可被視為一種出格之舉。在荀子解讀看來，這一現象在特定脈絡下亦可能激化為爭端。總的來說，荀子乃在其特定思想範疇中，對同一行為做出層次有別的描述，隨著參照坐標軸的轉換，該行為的社會涵義與道德評價亦隨之變化。

²⁰¹ 異手綜合症，也稱為外星手綜合症或失控手綜合症，是一種罕見的神經系統疾病。患有這種疾病的人會感覺自己的一隻手或一條手臂不受大腦控制，彷彿有自主意識一般。



進而探問：「人之性惡」難道便是不可逆轉的終局？還好，人性中仍蘊含可轉化的資質與可能性。荀子並非宿命論者，即使人類自生至死都是性惡，個人的選擇仍然扮演重要角色。這也使得「禮樂教化」有其實踐的可能，能夠使人「始皆出於治，合於道者也」。²⁰²就如同自然界中，一圓柱體易於沿接觸面滾動，根據牛頓第一運動定律，若該物體靜止，則必須施加外力才能使其移動。換句話說，若欲使其靜止或偏轉行進方向，需外力介入。同理，禮樂教化之意義正在於改變這個「圓柱體」的幾何特性，增加摩擦、擾動重心與角動量，使欲的「自然傾向」不再光滑順暢，從而避免純粹生物性或原初衝動主宰人類行為。

如此一來，荀子所謂的「化性起偽」才會成為可能、「隆禮」的意義才能得到彰顯。若將此思路延展到醫學或生物學的比喻層面，可以癌細胞的發生為例。人之細胞每日皆可能病變為癌細胞，此乃細胞分裂過程中偶然變異所致，是一種「自然」且時時發生的現象。癌細胞是一種因基因變異而失控(無限增殖)的特殊細胞，也是形成腫瘤的緣由所在。這種情況天天發生卻很自然，但是為什麼我們並不會人人罹癌？乃因人體具有自我修復及免疫防衛機制能夠抑制過度增殖的細胞。然而，當人的飲食作息混亂或時常接觸致癌物時，就很有可能提高致癌率。請注意，很有可能提高致癌率不意味著人人百分百最終皆會致癌。以目前的科學研究顯示，前者的「不當行為」與「罹癌」是統計相關，而不是絕對直接的因果關係。經驗觀察而言，亦存在終生酗酒、吸菸、作息紊亂者從未罹癌之實例。那麼，我們或許可以說：「細胞生，順是，故癌細胞生焉；癌細胞生，順是，故腫瘤生焉；腫瘤生，順是，故癌症生而人亡焉。」但此種說法僅呈現層層相隨的現象併置，並不蘊含必然與嚴謹的因果鏈條。若過度將統計相關誤讀為線性因果，則易產生偏頗甚至錯謬的論斷。如梁濤在〈荀子人性論的中期發展——論〈禮論〉〈性惡〉〈正名〉的性—偽說〉一文中甚至把「好利」、「疾惡」、「好聲色」等同於「惡」之具體內容：

²⁰² 《荀子集解·性惡》，頁 705。



性本身不是惡，相反，「縱欲」還會「害生」，也就是害性。其次，是突出了「好利」、「疾惡」、「好聲色」這些欲望中屬於惡的內容，好利就其會導致衝突、爭奪而言，顯然可以看作是惡的，或至少可能是惡的；疾惡也就是嫉妒憎惡是一切紛爭的根源，當然是惡的；耳目之欲可以是中性的，但加上好聲色則顯然是惡了。值得注意的是，在《荀子》一書中，只有《性惡》將好利、疾惡、好聲色並列，並以此說明「人之性惡」。²⁰³

任繼愈《中國哲學發展史》(先秦)亦有相似觀點：

荀子所謂「惡」，是指「饑而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休」，和「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好偷佚。」(同上)大部分指人的生理和生活需求。他把這些看成是人的自然本性，是「無待而然」，不依靠外部的原因，是生來就有的。荀子把人的生理欲求說成惡，當然也是不正確的。²⁰⁴

任氏認為荀子所謂之「惡」，多指人類本能式的生理與欲求。以上說法就顯得有些極端，而且似乎對《荀子》有些誤解，因為這些誤解，所以才覺得《荀子》不正確。若從荀子思想整體論述出發，這種簡化實有失偏頗。荀子並非直言「欲」即為「惡」，更不意圖完全否定人之生理需求；反之，他所關注者乃在於未經規訓之「野性趨力」對社會秩序可能產生的不利影響。若缺乏禮樂教化的陶冶，純粹的野性趨力易使人流於「惡」，但在規範引導下，這股野性趨力反而能成就社會秩序的確立，提供邁向「化性起偽」之途徑。

²⁰³ 梁濤：〈荀子人性論的中期發展——論〈禮論〉〈性惡〉〈正名〉的性—偽說〉，《學術月刊》2017年第4期，頁36-37。

²⁰⁴ 任繼愈：《中國哲學發展史》(先秦)(北京：新華，1983年)，頁707。



馮耀明即有文章針對此事做了批評。²⁰⁵實際上，荀子自始至終皆認為人性之原始欲望不可或缺，它正是人類得以建立制度、施行禮樂、形塑文明秩序的驅動因子。問題不在於「欲」自身是否該被完全壓制，而在於如何恰如其分地調節與引導，令之不致泛濫成災，更不致破壞社會安定。

韋政通《先秦七大哲學家》中的部分說法很是奇怪，他說：

「順是」是由自然之性導生惡的關鍵，順是者，順自然之性或情不知節制而生貪欲之謂。人的不知節制，並非由於人的本能，而是取決於文化的取向。所以由不知節制而生之惡，也是由文化所決定，是文化涵化的結果。

206

文化取向可能會影響人節制不節制或者節制的取向，但其影響不應誇大。這種論述在實踐上易流於偏頗，因為若將不知節制完全歸因於文化，則在尚未形成文化的早期人類社群中，我們又該如何解釋人的節制行為？聖人如何可能節制？即使在相同的文化背景下，也存在節制與不節制並存的事實。秦國人難道就沒有節制的人嗎？齊魯人難道就不會鋪張浪費嗎？顯然，文化影響不可否認，但將不知節制完全歸諸文化並非嚴密可行的論述。

不過韋氏說：「由不知節制而生之惡，也是由文化所決定」仍有可取之處。當「不知節制」產生所謂的「惡行」時，這些「惡行」須經由文化框架定義才能成立。換言之，「惡行」不僅關乎行為本身，更是文化判準下的建構物。

在此脈絡下，《荀子》所謂「生而有好利」與「爭奪生而辭讓亡」有嚴格的、科學上的因果關係嗎？因循著「生而有好利」的本性，就會導致爭奪生而辭讓亡？顯然不是。人類的欲與行為之間的關係，並不是如同命運般地無可改變的

²⁰⁵ 馮耀明：〈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 期（2005 年 7 月），頁 169-230。

²⁰⁶ 韋政通：《先秦七大哲學家》（臺北：牧童，1974 年），頁 164。



關係，「好利」不等同必然導出「爭奪生而辭讓亡」，否則就不會出現有人(聖人)能夠反思人性而制禮，也不會有《荀子》中試圖透過規範與教化使人擺脫惡行的相關段落。〈禮論〉：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮於物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。故禮者養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房檇貌，越席床第几筵，所以養體也。故禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子大路越席，所以養體也；側載茅芷，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之聲，步中武象，趨中韶護，所以養耳也；龍旗九旂，所以養信也；寢兕持虎，蛟韃、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至，教順，然後乘之，所以養安也。孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒墨之分也。²⁰⁷

〈榮辱〉：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也；然而窮年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知畜雞狗豬彘，又

²⁰⁷ 《荀子集解·禮論》，頁 583-587。

蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也？於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！²⁰⁸

〈正名〉：

凡語治而待去欲者，無以道欲而困於有欲者也。凡語治而待寡欲者，無以節欲而困於多欲者也。有欲無欲，異類也，生死也，非治亂也。欲之多寡，異類也，情之數也，非治亂也。欲不待可得，而求者從所可。欲不待可得，所受乎天也；求者從所可，所受乎心也。所受乎天之一欲，制於所受乎心之多，固難類所受乎天也。人之所欲生甚矣，人之惡死甚矣；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。心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？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？故治亂在於心之所可，亡於情之所欲。不求之其所在，而求之其所亡，雖曰我得之，失之矣。

性者、天之就也；情者、性之質也；欲者、情之應也。以所欲為可得而求之，情之所必不免也。以為可而道之，知所必出也。故雖為守門，欲不可去，性之具也。雖為天子，欲不可盡。欲雖不可盡，可以近盡也。欲雖不可去，求可節也。所欲雖不可盡，求者猶近盡；欲雖不可去，所求不得，慮者欲節求也。道者、進則近盡，退則節求，天下莫之若也。²⁰⁹

此處，應將「順是」與這一段合看。這裡不僅可以反駁梁氏等學者的極端看法，也說明人類本身有基本驅動力過剩的情況。這種力量強大且無敵，長久而不絕。

²⁰⁸ 《荀子集解·榮辱》，頁 193-194。

²⁰⁹ 《荀子集解·正名》，頁 692-695。



它引領人們征服自然、創造成就；同時，也是人類之所以有紀律的核心。或許有人認為禮的作用是除欲或者無欲，然而這是不可能的。沒有欲，禮就維持不住，社會亦無以維繫。Roy Baumeister “The Chocolate and Radish Experiment” 告訴我們人的意志力並非恆久充盈，而且越用越少。²¹⁰〈禮論〉：「禮者養也」。養的是什麼？養的就是欲。上述示例之各種感官與物質享受皆受禮教引導，使欲望化為文明的動能，而非引爆社群動盪的火藥。此中「節制」不意味無欲，而是有序地調理欲望，使其由混沌走向秩序。正因如此，聖人能利用禮制引導群眾，在欲望中建構出一套行為典範，形成階序分明、輕重有度的社會結構。

〈榮辱〉篇說明了強烈的欲望不僅為人類指點了方向，同時也提供了我們堅毅的意志以抵達目標。換句話說，人類因欲望而不斷前行，並在此過程中學會「長慮顧後」——也就是以長期思考與後果評估來節制行為，避免資源耗盡與失衡。欲望與節制並非對立的兩端，而是互為依存。可以說，人沒有欲，就不會有禮。禮因欲而生，欲因禮而正，欲禮相長相持。

〈正名〉指出「治亂」並不在欲望多寡，而在於心之合於禮的理性判斷。人性中的欲望固然難去，但透過禮與理性的引導，人可在無限的欲望中尋求約束與平衡，將其化為創造秩序的基礎。換言之，欲望不是必然導向惡的自然傾向，而是一股亟待禮制塑形的原生能量。缺乏規範，它可能招致爭奪；有了禮之矯正，它反可形成穩固社群的凝聚力。

「欲望的導向」是一項獨特而深刻的人類議題。人類並非僅受短期衝動驅使，而必須透過有意識的轉化與引導，將原始欲望朝向更具建設性的方向發展。若我們希望實現長期且穩定的滿足需求，便須超越短期衝動，將世界轉化成生產性的空間(如種植糧食、畜牧等)。²¹¹同時，此種行動動機亦需根植於一個合理的經濟社會架構中，使過度的衝動獲得有序的組織和規範，由此創造更精緻的任務與行

²¹⁰ Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M., “Ego depletion: Is the active self a limited resource?”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(5) (1998), 1252-1265。

²¹¹ 同時，日益增長的剩餘產量，解放了部分人群。這些人不需參與食物生產，而得以進行其他勞務或智力活動。



動模式。如此一來，各種感官慾望也都將遵循於更高利益的法則。在必要時，它們可以被抑制、轉移，甚至是克服(如絕食、禁慾)。

那麼，人之性要怎樣「順是」才算是合度？《荀子》為此提供了另一條道路。如前所述，人類憑藉著自己的主動性與意志，得以掙脫自然的束縛，應對至關重要的生存挑戰，並開創嶄新的生存道路。換句話說，即使面對自然本能與生物驅動力，人類亦能抽離於純粹的刺激與獎勵情境，展現獨立於衝動的行為意志，進而有「說不」的能力。人不只有原始的短期驅動力(如飢餓)，還包括抑制欲望、延後滿足、重塑需求的能力。然而，後三者只有在人類清楚意識到自我需求與長期目標之所在，方為可能。一旦人將種種基本欲望(食、衣、行等)納入長期策略考量中，便能主動壓抑當下衝動，並以詳細規劃和步驟分配來指引自身行為，使之符合理性目的與長期利益。

此即為何人類被視為「道德存在」或「有紀律存在」：我們對秩序、規範與道德有實際需要。人類這個種族本身對自己就是一個巨大的問題(如生存問題)，所以必須建立一套階層化的需求與興趣體系，並在有方向的意志結構中確立自我定位。

長久以來，「群」人並非易事，無論是小團體還是民族/國家共同體皆存在內在緊張，必須透過精密的社會秩序與價值共識方能維繫表面和諧。此中隱含的張力正反映出人類對穩定與可預測行為模式的深切渴望。

《荀子》在剖析「欲」之結構時強調，人類的行為、感知與思考意識可以在某種程度上「解鉤」於基本生物本能。這種創造「間隙」的能力，使人類擁有巨大的可塑性與不穩定性：也因為有了這個創造「間隙」的能力，人類總能騰出餘裕來反思與選擇。²¹²然而，這也引出另一個挑戰：人類就具有巨大的可塑性和不穩定性。這樣的話，人類行為如何才能夠在某種程度上確定地被引發？人類如何

²¹² 此處概念參考自 **Arnold Gehlen**, *Man, his nature and place in the world* (New York: Columbia University Press, 1988), p.45。



能夠達成某些可預測、有規律的行為？〈性惡〉：

故枸木必將待槩括、烝矯然後直；鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，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。今人之化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。²¹³

荀子在此篇中清楚表達人性若不經師法及得禮義，便難以達至正直合宜的狀態。由於人性本質中蘊有偏險與悖亂傾向，古代聖王乃設禮立法，矯飾人之情性，使之朝向有序發展。這種以「禮」為中介的制度化訓練，將人的思想、情感、判斷與行動習慣整合成可習得、可傳遞的規範架構。當特定行為模式成為慣性後，人便在一定程度上具備可預測性與可靠性。

「欲—行動」的流程是可以被「禮」所定向，它不僅確保人之欲與行動沿著正確軌道前進，同時也為行為的付出增添意義及滿足某些需求。否則，缺乏回報地純粹抑制本能，人們便無從持續投入，也不會費心去進行這些活動。這也是《荀子》所謂「儒」、「墨」的差別。《荀子·禮論》：

故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者

²¹³ 《荀子集解·性惡》，頁 704-705。

也，是儒墨之分也。²¹⁴



荀子所謂儒墨分野，正是強調「禮義」在規範與引導人性中所扮演的關鍵角色——藉由禮義使人「兩得之」；墨家只能造成「兩失之」。

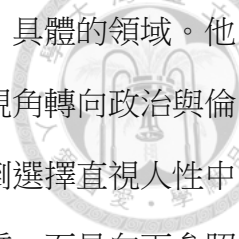
更深入言之，「禮」是儒家在基本需求與外在滿足之間嵌入的社會定向與行動系統。此系統鼓勵人們透過經驗與教育不斷修正舊有行為習慣，²¹⁵進而創造新的需求、興趣與愛好。可以說，在整個「欲—行動」流程中添加的節點與控制項，正是社會價值、規範、角色期待以及種種文化符碼的組合。此一新系統的形成，不但要求人學習新的感知與思考方式，亦要求人發展可控、可變的行為模式，擺脫原始本能的直接拘束，於是人方能獨立於最初刺激、衝動或目標，並在更高維度的社會結構中，依照社會所需，朝向既定的方向。

由此觀之，學習成為人類社會存續的關鍵。人能在社會環境中意識到生存所需之特定行為，並有意識地加以習得、精進。此學習能力之強大，甚至可凌駕於最初的動物性本能，使人類具備迴避原初衝動並邁向更高層次行為的潛能。這種結構化、規範化且具方向性的「欲—行動」系統正是荀子所關切的核心議題。相較於孟子強調與論證人性本善，荀子更在意如何組織一套穩定而有序的社會行為體系，將自然生成的慾望經由制度化的禮制加以塑形，從而提升社群生活的質量與可持續性。誠然，這種社會秩序並非恆久不變（如周之禮崩樂壞），但正因其不穩定性，人類更須持續以教育、規範及創新之制度加以維繫，確保欲望能持續轉化為有建設性的行動與文明的基石。

(二)「性惡」的解析與論辯

²¹⁴ 《荀子·禮論》，頁 587。

²¹⁵ 在習慣行為中，人類可以不需要特別強烈的動機、情感投入或出力控制。習慣如放棄意識般的穩定行為。



在孟子之後，荀子將「善」與「惡」的問題推向更為現實、具體的領域。他並未如許多思想家般執著於形而上學的抽象詮釋，而是將分析視角轉向政治與倫理的實際操作面。與其著眼於理想化的「善」之原型，荀子反倒選擇直視人性中更貼近現實的部分：他不再「向上」尋找人性中完美無瑕的本質，而是向下參照人類現實的模樣。孟子以其精緻的語言描述「善是什麼」，並為其提供形而上的正當性。而荀子若要引導讀者接受新視角，他必須以事實，或至少是可驗證的經驗基礎作為支柱。

基於此思路，《荀子》不僅致力於界定「善」、「惡」的本質，更多地是探究其內在結構與成分。他以經驗論與實證的立場出發，將對人類行為的觀察作為「性惡論」的理論依據，並在此過程中融入政治學、社會學、經濟學等多元維度。其次，他還很細膩地闡述使惡向善的方法。荀子相信，「善」與「惡」並非是「不可易」，使其變動的力量是存在的，而這些東西是《荀子》試圖去研究、去述說的對象。他透過系統性思考，將整個政府與社會視為一個複雜網絡，分析各構成要素間的交互影響；同時，他亦藉比較歷史與文化的研究策略，嘗試找尋使秩序穩定的確定規律，由此批判孟子「性善」論的虛幻性與不切實際。我們回顧《荀子》對其批評：

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！故性善則去聖王，息禮義矣。性惡則與聖王，貴禮義矣。故槩括之生，為枸木也；繩墨之起，為不直也；立君上，明禮義，為性惡也。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。²¹⁶

²¹⁶ 《荀子集解·性惡》，頁 712-713。



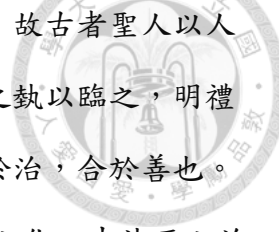
荀子直指孟子的「性善」主張缺乏可經驗檢驗的憑據。孟子以「人之性善」為預設，卻無實證性驗證，不僅使該理論難以在現實政治與社會場景中成立，更造成整套論述無法被明確執行和實施的困境。荀子批評道：如果「人之性善」是事實，那麼何須聖王與禮義？

當然，荀子對孟子之批評並非全然嚴密，兩者所論的「性善」、「性惡」在層次與定義上並非完全對等。孟子的性善論帶有形上學前提，將「天」作為人性之根源，藉此迴避部分理論難題，卻也缺乏可被檢驗或實證重現的條件。對荀子而言，人性本善應自然趨於秩序與和諧，無需外部規範。然而，現實圖景卻並非如此：人性容易滑向「惡」，因此社會秩序的維繫需要君主權威、禮制教育、法律規範與道德訓練。以「惡」為出發點，荀子更容易為聖王設置正當性，並將禮義設計為干預手段，使原本偏險不正的人性得以朝向文明有序的社會形態演進。

更深入看，若人不具作惡的可能性，善行的價值何在？德性又憑何彰顯？自我並不能體現「善」，善的實踐必須有他人作為參照，必須在社會互動中被衡量與理解。換句話說，唯有對他人行善，他人才能判準，因此沒人天生是善。正因為人有做惡的可能，才需要禮義和法律，它們就是規矩，而法律就是關於罪的知識。事實上，人們普遍恐懼人性中潛藏的殘酷與無序，而聖王與禮義正因此而受敬重，因為他們能為社會提供秩序與安全。在這個意義上，「性惡」論也非僅是一種悲觀論述，更是對社會制度、教育改革、倫理約束的必要性與正當性的理性辯護。聖王與禮義並非餘事，而是人性需要約束、需加以訓練與規範的必然結果。換言之，聖王與禮義的存在正是建立在「惡」的基礎之上。因此《荀子》認為「人之性惡明矣，其善者偽也」。

在政治學與倫理學的分析框架中，《荀子》將惡視為「失序」之物。其言曰：

凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也：是善惡之分也矣。今誠以人之性固正理平治邪，則有惡用聖王，惡用禮義哉？雖有



聖王禮義，將曷加於正理平治也哉？今不然，人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，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。今當試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。若是，則夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下悖亂而相亡，不待頃矣。用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。²¹⁷

從以上可知，「善」與「惡」並非抽象而固定的道德屬性，而是透過特定社會結構與文化價值體系所建構出來的概念，是歷史與文化產物。其實順著孔子至孟、荀言道德之脈絡背後，此概念本身就具有可塑性，會隨時間、空間、文化變遷而改寫。以兩件事為例：其一，納粹統治下的德國將對猶太人的迫害視為對國家有利的行動，因此對他們來說，壓迫與屠殺猶太人並不是「惡」；其二，十字軍東征的士兵在屠戮異教徒時亦自以為執行正義。然而，他們在前往耶路撒冷的路途中進行不少的掠奪與殺戮。在這些情境中，「惡」的定義往往經由政治與宗教理念操弄，以將他者標示為不道德群體，並以此正當化暴行。此類歷史案例顯示，「惡」在宏觀層面上並非純粹的道德標籤，而是複雜權力網絡與社會建制下的動態產物。

何謂善？正理平治也。何謂惡？偏險悖亂也。善惡之分，在於有序或無序。《荀子》不只探討個人的道德品質，更將研究延伸至社會系統整體。這一視角揭示了一個深刻的真相：在特定條件與環境下，任何人都可能犯下惡行。從歷史看，如德國納粹之奧斯威辛集中營、美軍在美萊村屠殺等歷史事實，都證明了惡行往往嵌入複雜的社會權力關係中。在這樣的社會環境下，只有極少數如甘地、辛德勒等「聖人」能夠堅守正義，拒絕參與大規模的暴力活動。然而，這種道德勇氣

²¹⁷ 《荀子集解·性惡》，頁 711-712。



終究只是少數人能夠展現的。因此我們永遠不要對自身的道德感抱有太多的期望，因為犯下惡行並不需要事先成為一個怪物，一念之間，就能由佛轉魔。

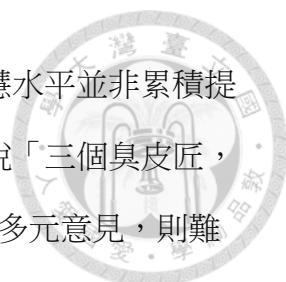
「今當試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也」的思想實驗，揭示了社會架構對維繫秩序的關鍵性：如果一個社會缺乏規範與權威，人民必然會陷入混亂，私心橫生，最終導致天下大亂。反之，一個具有權威力量但道德不健全的政府組織，同樣也能興起禍事。Milgram Stanley “Behavioral Study of obedience”(服從行為研究)²¹⁸和 Philip Zimbardo 的 THE STANFORD PRISON EXPERIMENT(史丹佛監獄實驗)²¹⁹的研究表明，人類在面對上級指令或特殊情境時，極易放棄獨立的道德判斷並滑入惡的深淵。

人性絕不可信任，其中暗含的潛在惡需藉社會制衡、制度設計及道德教化方得抑制。如果缺乏社會權力制約，將會發生「夫彊者害弱而奪之，眾者暴寡而譁之，天下悖亂而相亡，不待頃矣」。因此，他主張：「故為之立君上之執以臨之，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」。將惡僅歸因於個人特質的觀點已經顯得過時，因為我們往往容易忽略社會和環境力量的複雜作用。錯誤的權力結構可能導致如 Abu Ghraib 監獄虐囚事件等暴行發生。相反地，缺乏公權力的適時介入，可能引發諸如霸凌等事件。這些問題往往源於人們得以在社會的陰暗角落匿名或匿蹤，因此可以肆無忌憚地展現人性中的陰暗面。最為嚴重的情況是集體性的邪惡行為。此種集體式邪惡甚至可大至顛覆社會秩序：小至黑社會組織、三 K 黨，中至十八十九世紀英國工業革命童工清掃煙囪的慘狀及納粹德國的暴行，大至當今全球面臨的生態危機。這些例子無不昭示結構性力量對善惡的深刻影響。唯有在適切制度、規範與價值引導下，人性中趨惡的傾向方得被修正，進而促成人類社群的長久安寧。

孤立的個體與身處群體中的個人往往表現截然不同。當群體形成，個體的特

²¹⁸ Milgram, S., “Behavioral study of obedience”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 67 No. 4(1963), pp.371-378。

²¹⁹ [美] 菲利普·金巴多(Philip G. Zimbardo)著；孫佩姣、陳雅馨譯：《路西法效應》(臺北市：商周出版，2008 年)。



殊才能與獨立思考易受群體的同質化效應所吞沒，導致整體智慧水平並非累積提升，反而可能僅呈現出「平均」或更趨於平庸的狀態。我們常說「三個臭皮匠，勝過一個諸葛亮」，但若群體成員只是一味相互附和而無法彰顯多元意見，則難以成功面對高度智識挑戰，如解決數學世紀難題、晶片先進製程開發、研製太空梭，或從事尖端生物科技研究等等。

其次，當個體處於群體中時，往往會產生一種不可戰勝的力量感，容易使其釋放出在獨處時會克制的本能。這是因為在群體中之個體得以隱匿，責任感易於分散，如軍隊在混亂中進行燒殺擄掠。另一方面，Kitty Genovese 事件(「旁觀者效應」)算是比較另類的事件，²²⁰雖然其報導可能存在部分不實之處，然其所揭示群體責任感稀釋現象確實存在，使得個體更易逃避道德責任，不願挺身而出。

其三，群體存在著催眠暗示和從眾行為。如 Asch conformity experiments (阿希從眾實驗) 為我們清楚地揭示了從眾行為的高發生率。²²¹當多數人一致給出錯誤判斷，少數個體堅持正確意見的難度大幅提高。這種從眾壓力使人放棄獨立思考，更傾向追隨多數人，即使多數意見明顯違背事實。²²²

基於以上實例，我們不禁要問：如何才能使群體長期保持良好的道德品性？

²²⁰ 此事件有刊登於紐約時報。請見《紐約時報》(網頁版)：37 Who Saw Murder Didn't Call the Police; Apathy at Stabbing of Queens Woman Shocks Inspector (<https://www.nytimes.com/1964/03/27/archives/37-who-saw-murder-didnt-call-the-police-apathy-at-stabbing-of.html>)、Winston Moseley, Who Killed Kitty Genovese, Dies in Prison at 81 (<https://www.nytimes.com/2016/04/05/nyregion/winston-moseley-81-killer-of-kitty-genovese-dies-in-prison.html>)。

²²¹ Solomon Asch 的實驗主要涉及一個視覺判斷任務。參與者被要求在一個小組中進行一系列的視覺比較測試。每個實驗小組通常由 7 到 9 名成員組成，其中只有一名是真正的參與者，其餘成員都是事先安排好的實驗助手。這些助手會根據實驗設計給出預定的答案。實驗中會展示一張卡片，上面有三條長度不同的直線 (A、B、C)，然後在另一張卡片上顯示了一條目標線。參與者的任務是從三條線中選擇一條與目標線長度相同的線。每次回答前，助手們先給出自己的答案，而這些答案有時是正確的，有時則是明顯錯誤的。真正的參與者通常被安排在最後或倒數第二位給出答案，以觀察他是否會因群體壓力而改變自己的判斷。參考：Asch, S. E., "Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgments", In H. Guetzkow (Ed.), *Groups, leadership and men; research in human relations* (1951), pp. 177–190; Asch, S. E., "Group forces in the modification and distortion of judgments", In S. E. Asch, *Social psychology* (1952), pp. 450–501; Asch, S. E., "Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority", *Psychological monographs: General and applied*, 70(9)(1956), pp.1-70。

²²² 參考自〔法〕古斯塔夫·勒龐(Gustave Le Bon)著；董強譯：《烏合之眾：激情、非理性、領袖崇拜，盲目群體的心理陷阱》(臺北：時報文化，2020年)，頁 47-49。

這並不意味著群體本身無法展現出道德性，事實上，群體有時也能做出非常高尚的道德行為。例如二戰時期丹麥猶太人拯救運動(Rescue of the Danish Jews)。在此事件中，丹麥民眾自發組織，從漁民船主到醫院教堂之共同協作，形成大規模救援運動。他們通過船隻將超過 7000 名猶太人從丹麥秘密運送到中立的瑞典，展現非凡的人道主義和勇氣。²²³

即便如此，我們仍不可輕忽群體中本能驅動所產生的低道德表現。從法國大革命時攻陷巴士底監獄的狂熱行為，到太陽花學運中部分隨波逐流的佔領者，歷史中不乏群體成員在激情浪潮中誤以為自身為正義使者，實則縱放兇殘本能。因此，若要使群體長久維持道德性，非但不能寄望某種觀念瞬間見效，更需穩健而深度的社會規範建構與教育過程。唯有透過層層深耕——建立強而有力的社會規範、培育責任感、維繫個體獨立思考能力並強化集體道德意識，以及著眼於如何在群體中保持個體的獨立思考能力，方能在長期運作下塑造有序、文明的群體環境。〈性惡〉：

故枸木必將待槩栝、烝矯然後直；鈍金必將待礪厲然後利；今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，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。今人之化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。²²⁴

《荀子》擔憂的正是此種「自然狀態」下混亂的人性無從約束。若無禮義制度為

²²³ 可參考維基百科：https://en.wikipedia.org/wiki/Rescue_of_the_Danish_Jews、Buckser, Andrew, "Rescue and Cultural Context During the Holocaust: Grundtvigian Nationalism and the Rescue of the Danish Jews". *Shofar*, 19(2)(2001), pp.1-25。

²²⁴ 《荀子集解·性惡》，頁 704-705。



基礎，人可擁有任何東西、做任何事。缺乏規範和強制力將無法約束人的行為，也無法促使人們行「善」。最終導致善惡失序、社會崩壞。

「善」在此定義下，更像是一套生活方式的總和。在個人層次，善意謂各種慾望地有序分配；在社會層面，善意指群體行為得以維持和諧穩定。群體若缺乏持續的制度化建構、觀念深度改造和權責分明的規範系統，其內的個人則難保不隨之墜入無序與混亂。唯有積極塑造合宜的社會結構、培養獨立思考與道德感、並輔以嚴謹規範及責任分配，我們才能在群體中求得長久的善、永續的安定。

在這種脈絡下，我們發現，「善」是透過有意識的制度設計、文化規範與教育引導得以形成的社會構築品。此時，焦點從個人德行的純粹本質，轉向其成形過程的動態分析：個體性格特質與生理情性並非決定善之必然，而善的實現有賴後天塑造。然而，另一條思想路徑卻選擇回溯至「性」與「善」的關係本源，並在對人的自然情性進行深層觀察後，嘗試透過生物學、人類學或倫理學的複雜論辯，探究「善」究竟是先天而生，抑或後天而成，何者更能為道德的因果機制提供合理說明。這條途徑，正是《荀子》相對《孟子》更為強烈的理論關切所在。

接下來，讓我們轉向荀子對性情與善惡關係的深度詮釋，考量他如何在人之性惡的立場上剖析性情與禮義之間的對立張力，並進而對孟子所提出的「四端」與「性善」論點提出挑戰。《荀子·性惡》：

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。今人見長而不敢先食者，將有所讓也；勞而不敢求息者，將有所代也。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；然而孝子之道，禮義之文理也。故順情性則不辭讓矣，辭讓則悖於情性矣。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。²²⁵

²²⁵ 《荀子集解·性惡》，頁 707。



飢則欲飽、寒則欲暖、勞則欲休，乃「人之情性」。若依「順情性」行事，並不會有辭讓行為出現；辭讓恰恰是「悖於情性」。如要表現出「辭讓」之類的道德行為，則須逆轉原始本能，採取違背自然衝動的舉措。因此，孝子之道、禮義文理是經後天教化而成。

「辭讓之心」是人生而有的嗎？這個問題至今仍未有確論。《孟子》所言：「人之有是四端也，猶其有四體也」，²²⁶將道德歸於先天，猶如笛卡兒將永恆真理(形而上和數學真理)視為上帝所創造一樣。²²⁷然而，這種說法完全沒有真正解釋道德的真正成因，且存在諸多無法解釋的問題。比如無道德的人是怎麼回事？嬰兒是否具備道德？若「善」為天生恆定，為何世界各地的道德判準不盡相同？又為何有人能從「有德」漸失至「無德」，難道「放失善」便能解釋一切？更遑論「絕對善」是否存在？

與此對照，《荀子》對善惡問題的態度並不倚賴形而上學推演，而更接近生物學與社會學視角。他不須賦予「善」神聖的理論基礎，更不必強求天生善端。相反地，他從實證事實與社會生活出發，將那些無法被定性為先天「善」的行為，視為需要經後天塑造的成果。例如《孟子》認為無惻隱、羞惡、辭讓、是非之心者即非人，是以「異類」²²⁸視之。《孟子·公孫丑上》：

無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。

但在荀子眼中，秦人僅是「慢於禮義」，並非因缺乏四端而「非人」。此種比較顯示《荀子》關切現實差異，並強調文化教化之重要性。《荀子·性惡》：

²²⁶ 《四書章句集注·孟子集注·公孫丑上》，頁 329。

²²⁷ **Descartes**，“Descartes to Mersenne dated 25 November 1630”，編入 **Anthony Kenny**, *Descartes: Philosophical Letters* (Oxford: Oxford University, 1970), pp. 10-11。

²²⁸ 如「人」與「非人」。



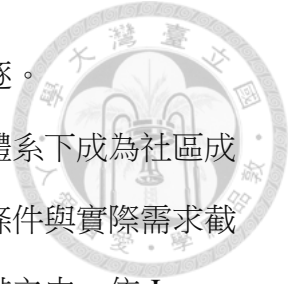
天非私齊魯之民而外秦人也，然而於父子之義，夫婦之別，不如齊魯之孝具敬文者，何也？以秦人從情性，安恣睢，慢於禮義故也，豈其性異矣哉！

誠然，《荀子》也有關於「善」的標準，他以生活於社群的多數人利益和價值共識為依歸，強調隨時代、環境、社群條件而生的合理秩序。此秩序並非先驗而來，而是通過歷史演化、政治制度與禮義教化逐漸形成的。而社群中的倫理規範與個體行為之間的互動，反映了本文在〈天論〉中所探討的，對於和諧社會的深層追求。

《荀子》此種判斷既非純粹主觀，也非客觀。在這個脈絡下，齊魯文化中盛行的禮樂教育成為衡量標竿，進而反觀秦、楚、越等邊境區域之習俗時，不可避免地帶有一定的文化中心主義色彩。《荀子·榮辱》：「譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅。是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。仁義德行，常安之術也，然而未必不危也；汙慢突盜，常危之術也，然而未必不安也。」說明在文化多元性下，各地人民安於自身習俗，顯示道德乃因地制宜的產物。試想：若真有形上學的完美善藏於人心，為何習俗往往因地而異，甚至相互矛盾？從此即可推論，道德不應被視作普世不變的絕對原則，而是隨各社群在自身條件之下，自主成形、自發演化。越人安越，楚人安楚，秦人安秦，他們都是居住在周王朝邊境地區，每天面對險惡環境和外敵侵入，無暇如周王朝中心那樣發展禮樂與君子之道。故他們的倫理、法律與價值判準，自由其環境與歷史塑造而成。

如從這點繼續發揮，楚、越、秦等自然成為被官方政權簡化或醜化的他者。「從情性，安恣睢，慢於禮義故也」，實際上就是一種在界定文明與他者時，藉由貶抑和歸類的方式，將自身的文化體系形塑為核心或正統，並且進一步合法化自身對外的征服、稅徵與文化擴張。²²⁹在此，荀子雖欲證明秦人與齊魯之民之天

²²⁹ 參考自〔美〕詹姆斯·斯科特 (James C. Scott) 著；翁德明譯：《反穀：穀物是食糧還是政權工具？人類為農耕社會付出何種代價？一個政治人類學家對國家形成的反思》(臺北：麥田，2019年)，頁 259-260。



性並無不同，然其隱含了權力關係、社會分層與價值標準的競逐。

法律和道德體系的建立，本為維護文明政權而生，並在其體系下成為社區成員共同遵守的社會契約。然而，在邊境或游牧地區，由於生存條件與實際需求截然不同，禮樂教化並非馬上適用，亦無法立刻反映在其制度安排之中。依 James C. Scott 的觀點，早期國家與周邊群體的界分，往往建基於所謂「教化」或「野蠻」的標籤，而此種標籤又常被統治者用來形塑出自身文明意識的優越性，繼而讓政治利益得以外延。因有此認知，大一統的國家體系時常以武力或政策干預的手段，強勢介入各地區之規範生活；久而久之，政治利益與道德理念便互相糾結，並以制度化的方式滲透邊境，最終變成穩定秩序的工具，也深含操控與分層的意圖。

因此，哪些道德可被視為「必要」，在很大程度上取決於該體系的規則與教化方針，並由政府、社會菁英（貴族）、教師與家長共同傳遞而成。此一過程亦顯示，道德規範不僅是維護社會秩序的機制，更同時透露出誰握有權力去詮釋或詮釋他人的位置。

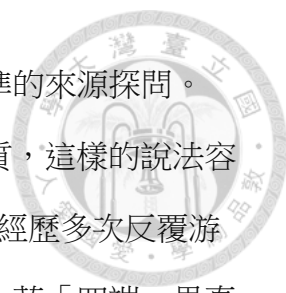
當我們習慣特定倫理秩序後，容易誤以為其必然性與先天性。然而，透過一些非常規情境的假設，我們得以檢視人性深處的對抗性張力：

情境：你身為弟弟，生長在一個家長偏袒長子(哥哥)的家庭中。有一天父母親本來打算送給你一個你喜歡且期待很久的玩具，但是哥哥說他想要我手中的玩具，父母親於是勸說你把玩具讓給哥哥，這時候：

回應一：不想給。

回應二：為了家庭的和睦關係，應該要贈與。

哪一種回應更自然更直覺？哪一種反應是需要經過思考推理？此例凸顯「性情」



與「善」²³⁰間的對抗情節，並進而引發「應該」背後價值與標準的來源探問。

《孟子》的「四端之心說」認為人天生而有這些道德之源的品質，這樣的說法容易讓人以為自己天生就是一種「道德動物」、「禮儀動物」。但在經歷多次反覆游離於「群體秩序」與「個體獨立」之間後，不免感到深深懷疑，若「四端」果真為天生之德，人類何以需要不斷經歷此種衝突、透過反覆文化實踐來內化道德傾向？在《荀子》理論看來，擁有辭讓之心並非天賦，而是經反覆使用與情境適配所累積的習得性特質。正是在無數次選擇辭讓的行為中，此道德品質方得以成形並穩固。換言之，所謂擁有「辭讓之心」這種狀態，是指人能重複做出「辭讓」行為的結果，而這也是荀子的重點所在。

道德行為並不能只觀察表面，雖然表層上的「善行」有助於維繫社會秩序，但若欲真正探討人性問題，便需要深入人心，挖掘那底層的幽微。請讀者試想，當我們在執行那些社會常見的道德行為時，是否有時毫無感情如例行公事地運作？是不是沒有任何想法，像機械般地顧全著倫理？是否因為希望成為一個「社會正常人」，因而執行某種程式化的行為？

一個人的道德是可以被灌溉培養及發展延伸，是可經由意志活動進行導引和聚焦，所以有句話說：「善良，是一種選擇」。那些倫理秩序像某種「異物」，慢慢深入人心，最終如巨網一般把我們的「性情」包裹束縛住。我們在其中成為了義務人，²³¹卻又不斷掙扎。《荀子·性惡》：

今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，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。今人之化師法，積文學，道

²³⁰ 此處的「善」非「至善」，而是指世俗普遍的價值觀。事實上，現代仍有許多家庭常發生類似的問題。

²³¹ 「義務人」參考自〔德〕尼采著；趙千帆譯：《善惡的彼岸》（新北：大家出版，2015年），頁236。

禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。²³²



透過「師法」、「禮義」、「法度」等社會控制機制，《荀子》提示了人之性惡如何被矯正與導引；若無這些外在規範，人性必流於偏險不正，陷入悖亂無序。換言之，古代聖王因深諳人性之惡，故設計出一套嚴謹的規範體系，透過教育、訓練、獎懲及制度安排，使個體自發地遵守社會標準。此點與後世思想頗有共鳴：英國哲學家邊沁(Jeremy Bentham)所構想的「全景敞視」或「圓形監獄」(panopticon)，²³³以及法國哲學家傅柯(Michel Foucault)在其著作《規訓與懲罰》中提出的「規訓機制」(Discipline and Punish)²³⁴概念是有相似之處的，皆顯示出權力技術如何透過空間組織、時間分配、知識生產與行為監控，微細且無所不在地塑形個體。

《荀子》的「道德規訓」就是經由「師法」、「禮義」、「法度」等社會控制機制，並通過教育、監控、獎懲等方式，使個體自覺遵守社會規範和行為標準。如果借用傅柯的觀點來說，它是一種權力技術，通過空間組織、時間安排、知識生產等方式來對人們的身體和行為進行細微而無所不在的控制。學校私塾房間兩側的窗戶、走廊、老師上課的位置、學生的座位與桌椅高度、透明度、班級幹部的需要與遴選，上下課的時間長度與課程安排，授課的內容與教科書的選擇等等，都是凝視監控、規訓懲罰的細節之處。²³⁵

古代的私塾或學校雖無紀錄可詳述其空間與權力運作方式，但《荀子·勸學》中已隱約透露這類教育體系的運作端倪。課程內容、教化方向、學習進程以及種種細節安排，皆是規訓過程中的重要環節。經由恆常學習、深刻體會，以詩書禮

²³² 《荀子集解·性惡》頁 704-705。

²³³ 「全景敞視」(panopticon) 是一種由英國哲學家邊沁(Bentham)提出的監獄建築設計，其特點是讓監獄中心的瞭望塔可以觀察到所有囚室，而囚室的窗戶則讓囚犯無法確知自己是否被監視。這種建築形式旨在通過不斷的凝視和不確定性來產生一種規訓效果，使囚犯自我約束和服從。(〔法〕福柯著；劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019年)，頁 215。

²³⁴ 參考〔法〕福柯著；劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019年)。

²³⁵ 「凝視」與「想像被凝視」。參考《規訓與懲罰》，頁 187。



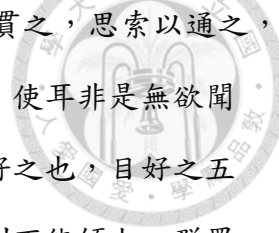
樂為中介，人可逐漸修正本性，習得正確的態度與價值。在此脈絡下，「學」不僅是知識傳遞，更是德性塑造。學習的最終目標乃在於形塑「君子」，使個體之行為內外合宜：

學惡乎始？惡乎終？曰：其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人。真積力久則入。學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也。故書者、政事之紀也；詩者、中聲之所止也；禮者、法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。夫是之謂道德之極。禮之敬文也，樂之中和也，詩書之博也，春秋之微也，在天地之間者畢矣。

君子之學也，入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜。端而言，蠕而動，一可以為法則。小人之學也，入乎耳，出乎口；口耳之間，則四寸耳，曷足以美七尺之軀哉！古之學者為己，今之學者為人。君子之學也，以美其身；小人之學也，以為禽犢。故不問而告謂之傲，問一而告二謂之嘖。傲、非也，嘖、非也；君子如嚮矣。

學莫便乎近其人。禮樂法而不說，詩書故而不切，春秋約而不速。方其人之習君子之說，則尊以遍矣，周於世矣。故曰：學莫便乎近其人。

學之經莫速乎好其人，隆禮次之。上不能好其人，下不能隆禮，安特將學雜識志，順詩書而已耳。則末世窮年，不免為陋儒而已。將原先王，本仁義，則禮正其經緯蹊徑也。若挈裘領，誦五指而頓之，順者不可勝數也。不道禮憲，以詩書為之，譬之猶以指測河也，以戈舂黍也，以錐餐壺也，不可以得之矣。故隆禮，雖未明，法士也；不隆禮，雖察辯，散儒



也。……君子知夫不全不粹之不足以為美也，故誦數以貫之，思索以通之，為其人以處之，除其害者以持養之。使目非是無欲見也，使耳非是無欲聞也，使口非是無欲言也，使心非是無欲慮也。及至其致好之也，目好之五色，耳好之五聲，口好之五味，心利之有天下。是故權利不能傾也，群眾不能移也，天下不能蕩也。生乎由是，死乎由是，夫是之謂德操。德操然後能定，能定然後能應。能定能應，夫是之謂成人。天見其明，地見其光，君子貴其全也。²³⁶

《荀子》明確指出，人類需要通過學習來修正自己的本性，從而獲得正確的判斷力，並培養對良好的性格和高尚的行為感到欣賞及愉悅。性格塑造至關重要，這一過程需要通過學習適當的知識內容，甚至是聽到的故事或音樂歌詩類型。在《荀子》的理論架構下，詩書禮樂系統透過展現特定的人物與行為，引導人們對其採取正確的態度，並在不斷的體會與實踐中，將外在規範轉化為內在的道德傾向，使之符合道德標準。而學習的目的，就是為了「倫類通」、「仁義一」。²³⁷為強調學習的重要性，《荀子》說出了「舍之，禽獸也」。

個體作為文化傳承鏈中的一環，透過代代積累而提煉的智慧，得以與他者建立深層聯繫，並在此過程中習得道德思辨的能力。惟「善」並非與生俱來，而是藉由後天學習、社會規範與理性思考逐步培養而成。以此觀點出發，人之目標在於「成為什麼」，而非僅「是什麼」：透過群體生活，人們拓展自身潛能，創造更高階的自我定義與價值實現。

自我與社會相互構建，而人的能動性實際上常受到社會規範的無形牽引與壓迫，在規劃好的界線內，做出符合社會預期的行為與動作。荀子提及了必讀經典、讀書方法、讀書目的，讀書外的隆禮以及好其人，儒者的高低層級，以及何謂君

²³⁶ 《荀子集解·勸學》，頁 118-130。

²³⁷ 《荀子集解·勸學》：「倫類不通，仁義不一，不足謂善學。」(頁 127)。



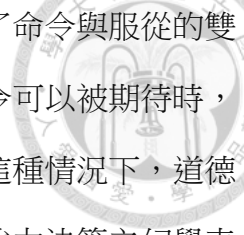
子之學：「入乎耳，著乎心，布乎四體，形乎動靜」等等，鉅細靡遺地提供「人」這樣的身分應該如何活著的樣態和典範。

荀子強調了人為什麼需要學習，以及學習的最終目的。書本內與書本外的道德規訓扮演了重要角色，從外在的物理空間的安排與內在的心理層面的引導同步地將原始人性進行壓抑與轉向，使個體逐漸將外在規範內化成自身的需求與驅力，最終自願接受這些制度化規範的指引。此時，「主體」的自由不再是脫離社會關係的孤立存在，而是在身份認同、禮義觀念、人際網路中所獲得的相對自由。至於那些不符合儒家價值體系的異樣存在的人物，如楊朱、墨子、暴君、佞臣等，則成為了被批評、被貼標籤、被邪惡化的對象。「惡」即是反映觀察者的視角，「無父無君」的標籤則是儒者審視觀察對象的「異己性」。

這意味著，我們對於「失序」的定義和評價，其實是受到自身的文化背景、價值觀和認知框架影響。可以說，我們並不是客觀地判斷事實，而是主觀地解讀現象。在消退早前形上學的敘事模式的同時，《荀子》揭示了另類的「惡」之研究路徑。這一貢獻正是《荀子》思想的重要意義：它不再僅僅訴諸超然的第一因或神秘起源，而嘗試將「善惡」問題置於社會脈絡與人性演化的現實場域中。

在消解形上學預設並將「善惡」問題拉回人性與社會互構的現實圖景之後，我們便能將焦點轉向人的內在行動動機及其啟動機制。在這樣的脈絡下，人性並非僅止於文化情境中的觀察現象，而是涉及個體如何在價值系統下做出決策、實踐善惡的可能性。接續前述觀點，從外在規範的形塑轉入個體內在力量的激發，我們將進一步探討驅使人類超越原始欲望的深層意志及其限度，從而理解人性自由與道德實踐之間的微妙張力。

確然，人類原始欲望的推動力強大，但透過教化與學習，人們可獲得道德知識並思考善惡抉擇。只是，能思考善並不同能實踐善。真正推動人類邁向道德行動的，是一種更為深層且強韌的能力：它不僅可抵抗誘惑，同時也可以違背理性，真正展現出人類行動自由的本質。



舉例來說，道德意志不僅僅是簡單的發號施令，而是包含了命令與服從的雙重層面。換句話說，我們既是命令者，又是服從者。只有當命令可以被期待時，我們才會產生出相應的行動意願，並開始依循意願付諸實行。這種情況下，道德意志可以被視為在命令與服從的互動中自然產生，而不僅只是強力決策之幻覺表象。²³⁸

但是這個能力是萬能的嗎？接下來本文會在下一小節中敞開討論。

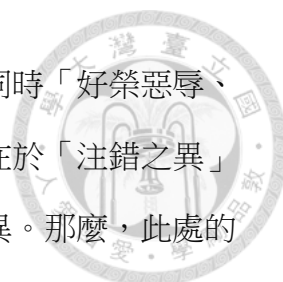
(三)「善偽」說—人性之外的其他先天能力與「聖人生禮義」及「塗之人可以為禹」之問題討論

部分讀者或許偏好將道德視為「絕對善」，然而就本文對《荀子》的理解，「善偽」應不是「絕對善」，至少落在現實的道德不是。我們應該都知道，禮義靠的是理性建構。所謂道德之「善」更像是一種理性建構的產物，而非天賦使然。荀子曾言，人並不是只有「性」，還有「知」、「能」等：

材性知能，君子小人一也；好榮惡辱，好利惡害，是君子小人之所同也。…小人莫不延頸舉踵而願曰：「知慮材性，固有以賢人矣。」夫不知其與己無以異也。則君子注錯之當，而小人注錯之過也。故孰察小人之知能，足以知其有餘，可以為君子之所為也。譬之越人安越，楚人安楚，君子安雅。是非知能材性然也，是注錯習俗之節異也。仁義德行，常安之術也，然而未必不危也；汙慢突盜，常危之術也，然而未必不安也。故君子道其常，而小人道其怪也。²³⁹

²³⁸ 參考自〔德〕尼采著；趙千帆譯：《善惡的彼岸》（新北：大家出版，2015年），頁66。

²³⁹ 《荀子集解·榮辱》，頁185-188。



藉由以上論述可見，人之「材性知能」為君子、小人所共有，同時「好榮惡辱、好利惡害」亦屬於人類普遍的本然傾向。他們之間唯一的不同在於「注錯之異」——即後天所選擇的學習方式、習俗、價值觀或行為模式的差異。那麼，此處的「注錯之異」與小人所說的「知慮材性，固有以賢人矣」所隱含的問題是什麼？實際上，它揭示了「我欲而我不能」的深層困境。意即，雖然人皆有成為「賢人」的潛能，但若周遭有強大的阻力，如所處環境或習俗偏頗不正，就可能使「欲為善」變為「不能為善」。

換句話說，意志並非萬能。如果意志真無所不能，連神魔都無法撼動其半分，那麼也就不需要法律禮儀；相反的，意志也不見得微弱。如果人的意志是微弱無力，法律和禮儀也將毫無作用。意志推動我們行動，但在行動之前，意志可能是衝突或分裂的。材性知能的注錯，以及越、楚、雅等環境，都可能影響人的最終選擇與行動。此種意志、選擇、環境、行為四者間的複雜互動，凸顯出《荀子》思想的深度與現實性。在實際生活中，我們往往陷入各式各樣的矛盾情境：例如：

- 我欲誠實，但工作環境要求隱瞞信息。
- 我想公平競爭，但社會充斥裙帶關係和潛規則。
- 我欲獨立思考，但社會輿論和群體壓力影響我的判斷。
- 我想自由表達，但言論可能危及職業或人身安全。

就荀子而言，小人本可以做君子之所為，但注錯習俗的不正累積使得小人之「欲為」，變得「不能為」。²⁴⁰為何君子「安」雅？因為其「欲為」與環境之習俗、禮義、訓導等相契合，從而得以「能為」。若君子處「越」、「楚」，甚至是「秦」，他仍可能為君子之所當為，但會變得相當困難。君子欲為君子之所當為，並非只是「欲為」，還需經「注錯習俗」之不斷積累，才更有可能實現其道德理想。即

²⁴⁰此處所謂的小人指「要成為君子」的小人。



《荀子·榮辱》所謂：

可以為堯禹，可以為桀跖，可以為工匠，可以為農賈，在執注錯習俗之所積耳。²⁴¹

〈儒效〉：

性不足以獨立而治。性也者，吾所不能為也，然而可化也。積也者，非吾所有也，然而可為也。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。……涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。人積耨耕而為農夫，積斲削而為工匠，積反貨而為商賈，積禮義而為君子。工匠之子，莫不繼事，而都國之民安習其服，居楚而楚，居越而越，居夏而夏，是非天性也，積靡使然也。故人知謹注錯，慎習俗，大積靡，則為君子矣。縱情性而不足問學，則為小人矣；為君子則常安榮矣，為小人則常危辱矣。凡人莫不欲安榮而惡危辱，故唯君子為能得其所好，小人則日徼其所惡。²⁴²

《荀子》謂：「涂之人百姓，積善而全盡，謂之聖人。彼求之而後得，為之而後成，積之而後高，盡之而後聖，故聖人也者，人之所積也。」人之聖德乃積行所成，並非天生而有。農夫、工匠、商賈、君子皆因長期耕耘特定領域而成為該領域之專家。同理，君子之成就來自禮義積累、文化內化，使得性情受到理性規範的塑造，達到「不二」的和諧狀態。反之，小人縱性情而不問學，則終陷不安不

²⁴¹ 《荀子集解·榮辱》，頁 188。

²⁴² 《荀子集解·儒效》，頁 296-298



榮之境。

在傳統基督宗教與儒家倫理中，焦點時常放在「我欲行善」上，相對忽略「本我」與「自我」間的衝突。²⁴³行動的最終判准在於自我，在行動決出之後，意志不可能一分為二。然而行動之前，本我與自我的對話，也就是自我意識與本我性情的對話常充滿張力。尤其是如「孔融讓梨」，或者《聖經》論「愛仇敵」一節，²⁴⁴往往隱藏著意志衝突的過程，此時多數人之意志多半是有所衝突，唯有不「縱情性」且「積善化性」的君子，才能克制自我而不作惡，達到「並一而不二」，令道德行動不再只是「欲」與「道德」的對抗，而是行為和情感自然契合的結果。

《論語》：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣」。²⁴⁵這句話看似簡單，但要長久保持並非易事。能夠長期堅持，意味著需要長期與自我調和解，並在適切環境中不斷磨礪，直至本性被引導至理性與禮義的正軌上。子曰：「里仁為美。擇不處仁，焉得知？」²⁴⁶環境塑造與後天努力同樣重要，或者說在正確的環境下努力積累，化性起偽才容易順理成章。「性不足以獨立而治」，唯有借重社會文化來協助穩定並提升自我。透過此結構，我們得以理解個體如何將自我視為世界一部分，在正確的社會脈絡中積善化性，最終形塑出符合道德理想的人格。《荀子·王制》：

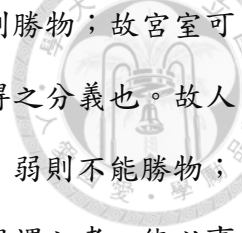
水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：

²⁴³ 此處借鑒佛洛伊德精神分析中的「本我」、「自我」概念。「本我」指個人原生之人格與慾望。「自我」為在社會規範與個人生物慾望之間相互協調的有意識部分。

²⁴⁴ 〈馬太福音〉5章39-42節：「你們聽見有話說：『以眼還眼，以牙還牙。』只是我告訴你們，不要與惡人作對。有人打你的右臉，連左臉也轉過來由他打；有人想要告你，要拿你的裡衣，連外衣也由他拿去；有人強逼你走一里路，你就同他走二里；有求你的，就給他；有向你借貸的，不可推辭。」〔加〕卡森（D. A. Carson）著；周俞云翔譯：《馬太福音》（South Pasadena：美國麥種傳道會出版，2013年），頁320。

²⁴⁵ 《四書章句集注·論語集注·述而》，頁134。

²⁴⁶ 《四書章句集注·論語集注·里仁》，頁92。



義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。²⁴⁷

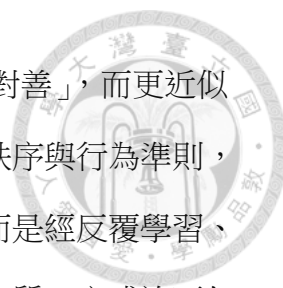
《荀子》認為禽獸有知而無義，人有知有義。差別就在這個「義」，這正是人類與其他生物的根本差異。那麼，義究竟是什麼？當問及「分何以能行？」時，《荀子》回答：因為有義。可以說，義比起人的其他能力，最具人類政治意義，是人類社會生活和政治組織的核心。「分」即角色分工與社會秩序的運作依據，「義」使人們遵守各自的「分」。有了這種結構，人群由此「能群」而非散漫無序，雖「力不若牛，走不若馬」，卻能「多力則強，強則勝物」，戰勝自然，創造文明。

換句話說，此處「義」之意義，不僅限於道德或倫理層面，更蘊含明確的政治與組織功能。雖人之生理機能不及牛馬，但因「義」所維繫的角色分工與群體秩序，人得以超越生物本能的限制，整合多元智慧與勞動，以戰勝萬物。另一方面，當人數擴張、社會規模倍增，單純的血親情誼不足以維繫複雜的群體運行，在此背景下，「分」與「義」不僅增強了人類對環境的適應能力，亦成為社會穩定與持續發展的基石。我們依賴這些社會規範與組織機制，若無其存在，人類將難以在如此複雜的環境中生存與繁榮。因此，「義」與「分」在整個人類歷史中具有持續存在的意義，通過人為的反覆複製、遺傳與傳播，²⁴⁸得以恆久流傳至今，成為人類不可或缺的部分。

《荀子》將道德問題延展至人類學、生物學及政治學範疇中進行討論，是一

²⁴⁷ 《荀子集解·王制》，頁 325-326。

²⁴⁸ 如儒家自孔、孟，至《荀子》對道德之推崇等。



項富前瞻性的嘗試。所謂「善」不再是假設為先天內蘊的「絕對善」，而更近似長期文化實驗的結果：在漫長的演化過程中，人類建構出分工秩序與行為準則，並以此提升群體適應環境的能耐。善行並非純然的本能衝動，而是經反覆學習、教化與試驗所塑型的成果。這使我們不得不重新審視「善」的本質：它或許不如想像中純粹，而是人類文明實踐持續雕琢的幻象或器物。

此前，本文在詮釋《荀子》「欲」的一節時，曾提到人具有產生「間隙」的能力。現在，將這些觀點合在一起看。即人的行動、感知與思考意識在某種程度上能獨立於或超越生物性的基本需求和驅動力。換言之，人有能力將本能和行為相互分離或「解鉤」，進而創造出「間隙」，一個能夠靈活思考和判斷的空間。在此「間隙」中，人不再僅服從自然衝動，而可透過義來衡量何者當為、何者不當為，由此彰顯人的自主能動性。

閱至此處，讀者可能有些疑惑，為何荀子需回溯至人類原初狀態來強調此能力？因為人類自久遠以來建立無數價值觀、教條、信念與道德秩序，在層層疊疊的制度與價值訴求下，我們很難直接感受到義的本質。因此欲檢視義的真實作用，必須剝除這些重疊覆蓋的外在因子。

舉例來說，《荀子》透過對義的闡釋，提醒我們「善」並非天賦，而是習得。在特殊情境的當下，「義」（間隙判斷）是可以說出「這是錯的」或勇敢行善的能力。如辛德勒這位德國商人，身為納粹黨員，卻能在整個國家機器屠殺猶太人的時候，選擇營救眾多猶太人，此處顯示義賦予個體在扭曲制度中依然做出正確選擇的可能性。這個「義」的能力，使我們有意識意志的感覺。一般來說，一個人只有對自己有意識意圖的行為才會承擔道德責任，它使我們產生內疚、自豪等道德情感，使我們對自己的行為有責任感，這就是道德的基礎，可以帶動良知的產生。它不僅關乎個人倫理，更與社會治理密切相關。

然而，僅憑「義」本身並不足以支撐龐大複雜的社會。在規模較小、成員彼此熟稔的團體中，也許簡單的規範即可維持運行。然而，當群體達到臨界規模，



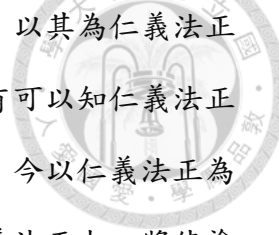
²⁴⁹純憑親緣與基本義理無法穩定秩序。因此，就必須透過「禮義」與「分」等更精巧的制度設計，確保社會得到長期和平與互利協作。這也是統治由多數陌生人組成的大型社會所需要，是使人能在力不若牛，走不若馬的處境下，最有利的相處方式，從而序四時、裁萬物，建構繁榮的文明秩序。

統治者身處此群體中，同樣需受「分」與「禮義」所規範。《荀子》謂：「不可少頃舍禮義」。透過禮義教化，人性中的義不但得以凸顯，更能穩定融入整體制度設計中，使社會齊心協力，安居共榮。

《荀子·性惡》中有一段大家耳熟能詳，卻可能感到困惑的話：

問者曰：「禮義積偽者，是人之性，故聖人能生之也。」應之曰：是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，辟則陶埴而生之也。然則禮義積偽者，豈人之本性也哉！凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。今將以禮義積偽為人之性邪？然則有曷貴堯禹，曷貴君子矣哉！凡貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。然則聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而為之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉！所賤於桀跖小人者，從其性，順其情，安恣睢，以出乎貪利爭奪。故人之性惡明矣，其善者偽也。天非私曾騫孝己而外眾人也，然而曾騫孝己獨厚於孝之實，而全於孝之名者，何也？以綦於禮義故也。天非私齊魯之民而外秦人也，然而於父子之義，夫婦之別，不如齊魯之孝具敬文者，何也？以秦人從情性，安恣睢，慢於禮義故也，豈其性異矣哉！

²⁴⁹ 可參考鄧巴數(Dunbar number)。鄧巴數(Dunbar Number)是由英國人類學家羅賓·鄧巴(Robin Dunbar)提出的一個理論，該理論主張人類的大腦有其社交能力的上限，這個上限約為150人。A. Hernandola, D. Villuendas, C. Vesperinas, M. Abad and A. Plastino, "Unravelling the size distribution of social groups with information theory on complex networks", *The European Physical Journal B*, 76(1)(2009), pp.1-10。



「塗之人可以為禹。」曷謂也？曰：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。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。今以仁義法正為固無可知可能之理邪？然則唯禹不知仁義法正，不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁義法正之質，而固無可以能仁義法正之具邪？然則塗之人也，且內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。今不然。塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義法正之可知可能之理，可能之具，然則其可以為禹明矣。今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。²⁵⁰

有些學者認為如果「善」不是天生而有的，那麼聖人怎麼會生禮義？如果「善」不是天生而有的，那為什麼塗之人可以為禹？如牟宗三《名家與荀子》即批評《荀子》的論述似有自相矛盾之處。以下為《名家與荀子》之原文：

「聖人積思慮、習偽故，以生禮義，而起法度」，不是本「民之秉彝」，性分中之所固有，以生禮義，而起法度。聖人之性（荀子所言之性）與眾人同，故曰：「聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也。所以異而過眾者，偽也。」（〈性惡篇〉）是則聖人之偽禮義法度，不繫于其德性，而繫于其才能，性分中無此事，而只繫于才能，則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。禮義雖可學，然若眾人之性分中無此事，則雖可而不必能，能不能，才也；若根本無此能，則眾人即根本無與於禮義」之分也，此則鄙夷生民甚矣。

²⁵⁰ 《荀子集解·性惡》714-717。



牟氏與《荀子》中「小人莫不延頸舉踵而願曰：『知慮材性，固有以賢人矣。』」夫不知其與己無以異也」的問題其實是類似的。牟先生是把聖人生禮義的能力，繫於其才能，是與塗之人有別的特殊才能。因此，禮義不植根於普遍人性之中，禮義成為可遇而不可求的東西，那麼禮義的必然性和普遍性便無法保證。最終認為《荀子》理論自相矛盾。

然而，透過仔細分析《荀子》整體思想，這些問題或許並非無解。如果讀者有仔細順著本文讀下來，便知道《荀子》中之性惡並不意味人性中缺乏教化的可塑空間，更不代表無法普及禮義，而牟氏因循孟子心善論之主流意識形態，或許有所立場與用心。以下將處理牟氏的兩個問題，其一為《荀子》理論是否自相矛盾，其二為邏輯之錯誤，且此為一種對人性極為貶低的看法。以下茲舉〈性惡〉原文：

凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。若夫目好色，耳好聽，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。夫感而不能然，必且待事而後然者，謂之生於偽。是性偽之所生，其不同之徵也。

故聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度；然則禮義法度者，是聖人之所生也。故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也。夫好利而欲得者，此人之情性也。假之有弟兄資財而分者，

²⁵¹ 牟宗三：《牟宗三先生全集》，冊 2，《名家與荀子》（臺北：聯經出版公司，2003 年），頁 197。




且順情性，好利而欲得，若是，則兄弟相拂奪矣；且化禮義之文理，若是，則讓乎國人矣。故順情性則弟兄爭矣，化禮義則讓乎國人矣。²⁵²

……問者曰：「禮義積偽者，是人之性，故聖人能生之也。」應之曰：是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然則瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而生器，然則器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，辟則陶埴而生之也。然則禮義積偽者，豈人之本性也哉！凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。今將以禮義積偽為人之性邪？然則有曷貴堯禹，曷貴君子矣哉！凡貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。然則聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而為之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉！²⁵³

……「塗之人可以為禹。」曷謂也？曰：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。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。今以仁義法正為固無可知可能之理邪？然則唯禹不知仁義法正，不能仁義法正也。將使塗之人固無可以知仁義法正之質，而固無可以能仁義法正之具邪？然則塗之人也，且內不可以知父子之義，外不可以知君臣之正。今不然。塗之人者，皆內可以知父子之義，外可以知君臣之正，然則其可以知之質，可以能之具，其在塗之人明矣。今使塗之人者，以其可以知之質，可以能之具，本夫仁義法正之可知可能之理，可能之具，然則其可以為禹明矣。今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。

²⁵² 《荀子集解·性惡》，頁 707-710。

²⁵³ 《荀子集解·性惡》，頁 714-715。



曰：「聖可積而致，然而皆不可積，何也？」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。故塗之人可以為禹，則然；塗之人能為禹，則未必然也。雖不能為禹，無害可以為禹。足可以遍行天下，然而未嘗有遍行天下者也。夫工匠農賈，未嘗不可以相為事也，然而未嘗能相為事也。用此觀之，然則可以為，未必能也；雖不能，無害可以為。然則能不能之與可不可，其不同遠矣，其不可以相為明矣。²⁵⁴

第一個部分，何淑靜〈論荀子「聖人生禮義」所含藏的問題〉已對此作出了反駁。²⁵⁵何氏認為「聖人生禮義」存在一系列值得探討的問題，如「聖人生禮義的能力從何而來？」「是否源於先天才能或後天努力？」以及「聖凡的性是否相同，還是僅偽有所異？」，並從《荀子》文本中分析認為，聖人之所以能「生禮義」，是因「積思慮、習偽故」，即通過後天努力而非天生性質。聖人的能力來自「性」（先天潛能），但經過後天的「偽」（人為努力）發展後，方能制定出禮義法度。總的來說，這裡其實講的就是「性同偽異」的問題。

何氏於文章中分析相當清楚，在此僅稍談筆者之想法。在《荀子》之論述中，明確指出：禮義並非原生於人之性，而是「聖人積思慮、習偽故」所誕生之物，猶如陶人埴埴而成瓦器、工人斲木而成器物，比喻禮義如同人工製品。而「故聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾者，偽也」。《荀子》的「偽」是指後天的學習、思考和道德修養而成，是人人皆有的能力，也是人人皆能超越野性自我的能力。那麼，為什麼會有聖人和小人的差別呢？《荀子》認為，材性知能人人都有，只在注錯之別。

²⁵⁴ 《荀子集解·性惡》，頁 716-718。

²⁵⁵ 何淑靜：〈論荀子「聖人生禮義」所含藏的問題〉，《中央大學人文學報》50 期(2012 年 4 月)，頁 1-22。



吾嘗終日而思矣，不如須臾之所學也。吾嘗跂而望矣，不如登高之博見也。登高而招，臂非加長也，而見者遠；順風而呼，聲非加疾也，而聞者彰。假輿馬者，非利足也，而致千里；假舟楫者，非能水也，而絕江河。君子生非異也，善假於物也。²⁵⁶

聖人本質上與凡人無異，聖人生禮義，並非如變魔法般，將石頭變成花朵，而是透過正確的路徑，經年累月的學習讀書修養，於「積思慮、習偽故」中而生。

總的來說，荀子並不認為禮義僅止於少數天才的獨特技藝，反而主張「塗之人可以為禹」。此一主張意謂：所有人本具「可以知」、「可以能」的潛能，人人皆有成為堯、禹、君子之可能，前提在於藉由不斷學習、專心思索、長期累積，才得以「通於神明，參於天地」。因此，「可為禹」意指人類共享一套內在認知與行為的工具組（質與具），能透過後天努力而開發，並非僅靠先天稟性。此為「足可以遍行天下，然而未嘗有遍行天下者也」之道理。

此處關鍵在於區分「可以為」與「必能為」。雖「塗之人」具備潛能，不代表一定成為聖人或君子。能不能達成目標有賴主觀抉擇與行動：「可以而不可使」說明了人對自我提升方向的自主性，人可選擇成長為君子，亦可放任自流成為小人。

在這套理論架構中，荀子消解了「若非天生善，則禮義普及無從談起」的疑慮。對荀子而言，人性雖惡，但這並非靜態的絕望命運，而是強調人性需要引導、需要後天教化與文化塑形。聖人非天生異類，而是經由積思慮、習偽故而擁有創生禮義、制定法度的能力；一般民眾亦非完全被動，透過適當方法（如學習、制度設計、道德教化）得以將潛能轉化為實踐，以致禮義普遍化。

如此一來，禮義的必然性與普遍性並非源於人性先天含有某種「善」的元素，

²⁵⁶ 《荀子集解·勸學》頁 109。



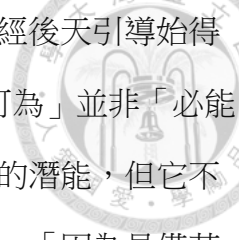
而在於社會文化與制度持續運作，使教化成為常態，使學習成為途徑，使人群行為得以長期累積與整合。透過「善假於物也」，人類得以借助工具、制度、師友及長期淬鍊，使「塗之人」實際有機會抵達堯、禹之境界。

總而言之，《荀子》的觀點並不自相矛盾。禮義雖非天生，不過藉由後天的持久努力、人為設計與學習實踐，它仍可普遍存在並維繫社會秩序。這並非否定人性共通的潛能，反而是彰顯人性可塑性與努力方向的多重可能性。聖人之偽正是在此動態過程中形成，並為群體提供理性構築的道德藍圖，成就人類文明的更高價值。

接著，我們再來探討牟氏邏輯的錯誤。有人說：「禮義積偽者，是人之性，故聖人能生之也」。荀子曰：「不然」，並舉了「陶人埴埴而生瓦」、「工人斲木而生器」為例，反問：「瓦埴豈陶人之性？」、「器木豈工人之性？」換句話說，禮義及其知識並非天生而有的，而是經後天學習、積累、創造而成。沒有人天生便懂「上下輩分的關係」、「謙遜」、「孝順」等各種美德、禮義知識，它們是人類文化長期發展與傳承的產物。

那麼，聖人為什麼能制定出這些東西？我們與聖人在天性上難道稟賦不同嗎？《荀子》指出「君子之與小人，其性一也」。人性本無高下分別，每個人都有「偽」善的可能，聖人並非稟賦異於常人，只是「堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義」，長年在道德領域中鑽研、思索、實踐，然後憑藉「化性起偽」，造就「偽起而生禮義」。聖人並非憑空生成禮義，而是憑藉己身所擁有的人性原質、再加上勤學不懈，使自己在道德推理上更敏銳、圓熟，他們覺察出「完善道德」、「制定禮義」之必要性，因而制定出倫理準則。但是他們所「生」的禮義，並不是天性上使其「必生」。正如同木頭本非為做成輪子或桌子而生，泥土也非為燒成瓦片而存在，但在工匠能動性與創造力的作用下，木頭、泥土便能成器。禮義之於人性，亦復如是，其理明矣。

《荀子》認為，每個人皆有「可以知仁義法正之質」與「可以能仁義法正之



具」。換句話說，人類本來便具有認知與實踐道德的潛能，但需經後天引導始得發揚。即使「塗之人」凡庸如常，仍有潛力成為聖人。但此「可為」並非「必能為」：具備潛能不等於必然成就。同理，木頭有成為輪子、桌子的潛能，但它不一定成為輪子、桌子；塗之人可以為聖人，但他不一定成為聖人。「因為具備某種能力，所以才會有某件事」，這或許是某部分學者的幻想或偏執。正如同認為這款藥物具有助眠效果，所以服用後你一定會安然入睡；木料雖可成器，但不必然就能化為精良器物。實際上，有這個性質，不一定能帶來效果。相反地，沒有這個本質，不一定就不能創造出本身沒有的東西，如原始人不需要具備微積分知識，人類才能發展出微積分。現在的人類之所以有微積分，正是因為人類知識經過長時間的層層累積匯聚發展而成。牟宗三據此批評《荀子》鄙視普通民眾，禮義僅屬偶然產物，失其普遍性。然荀子先前已多次強調，人雖性惡，然積善成聖的途徑向來開放，牟氏此論未免太過於苛刻且不合理。

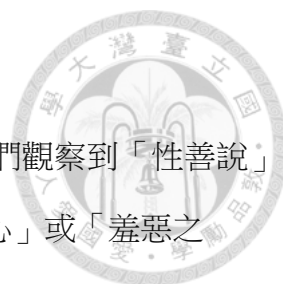
第五節 餘論

告子和孟季子在「義內義外」的討論中，提出了與孟子「性善論」略有差異的觀點。他們認為某些道德行為未必源自人的內在德性，而是由禮俗秩序或規範所要求。例如「彼長而我長之」、「敬弟」等，需要更多考慮外在的個人倫理位置及場合。這種現象類似卜利士力 (Joseph Priestley) 與拉瓦錫在研究新氣體時所面臨的處境：他們初步「看見」了某種異常，但因為受限於既有知識與概念體系，無法將之視為獨立於既有氣體概念之外的新物質(氧氣)。²⁵⁷ Kuhn 認為：「發現一種新的現象必然是個複雜事件，涉及承認(那是個新玩意)與理解(那究竟是什麼?)」

²⁵⁸ 孟子並不承認，也不理解(或不願理解)告子和孟季子所說的「義外」究竟是什

²⁵⁷ 可參考〔美〕孔恩 (Thomas S. Kuhn) 著；程樹德、傅大為、王道還 譯：《科學革命的結構》(臺北：遠流，2021)，頁 156-161。書中說明卜利士力受限於燃素說，拉瓦錫也只是認為那是「更純的空氣」，二人並未辨識出那是後世所說的「氧氣」。

²⁵⁸ 〔美〕孔恩 (Thomas S. Kuhn) 著；程樹德、傅大為、王道還 譯：《科學革命的結構》(臺北：遠流，



麼東西？所以他才以食物喜好作為反駁或迴避的手段。

告子與孟季子之所以挑戰孟子的「義內」論點，乃是因他們觀察到「性善說」存在某些瑕疵，認為實際的道德行為不僅源自內在的「惻隱之心」或「羞惡之心」，也可能來自社會秩序或外在制度的要求。他們運用日常倫理實例揭示道德倫理可能也源自於外部契機，但他們仍在一定程度上採用接近孟子的傳統道德觀念去詮釋，因而無法更加透徹地挖掘真正的道德成分與本質。

荀子與前者不同之處，在於他以新的觀念去分析這樣的日常倫理事件。他不僅在理論上進行大幅調整，更以全新的道德詮釋框架審視「群」與「教化」的社會成因；換言之，他採用一種近乎「大歷史」的視角，將人之所以能「群」視為連結禮法、制度與人性等多重因素的結果。當荀子採用新觀念重新界定「善」、「惡」與「人性」的相互關係時，就如同拉瓦錫打破燃素說的傳統定義，從而「看見」先前被忽略或混淆的成分。若我們以 Kuhn 所提到的「科學革命」結構加以對照，不難發現「再定義」與「新命名」並非只是微調舊理論，而是一種深層的思維轉換。荀子將「外在道德」視為值得獨立探討的倫理面向。

上述問題牽涉《荀子》處於道德學說典範轉移及歷史大變局背景的思考。荀子所面臨的時代是宗教、政治、社會信念舊制崩解、新制度與新思想萌芽的過渡階段。在此階段，「群」——即維繫社會共同體的問題格外凸顯。《荀子》質疑任何一群眾的偶然集結皆可稱為「群體」。在他看來，凝聚真正「群體」的條件，是成員對生活領域、思想、情感、行為模式的高度一致，進而構成一種穩定、和諧的群體秩序。

在本文接下來的討論中，將試圖從「群」之議題著手，探究《荀子》如何期望透過禮義規範，使人性惡得以矯正，引導人類走向整合有序的社會結構。在荀子的願景中，政治並非僅出於權術，而是提升全體人性、擴大善行生產的關鍵手段。

2021), 頁 160。

倫理學是政治學的一種序言，政治需要了解人性，而倫理學必需把文化和生物學結合起來。因為這樣才能做有效的倫理思考，理解生物學的肇因更有助於加強倫理理論的說服力，勝過倚仗文化上的強化或粉飾來對其加以合理化。

政治學的目的之一就是實現善的大規模生產。《荀子·性惡》揭示了「善」是人類社會值得追求的目標，而人唯有禮法才能穩定成善，因此政治就是鼓勵善的生長，並制定法律和道德規則來鞏固其基礎。而君王的責任便是引導人心、建構制度，使人類社會漸臻「正理平治」。



第四章 「群」論：人類群體秩序的建立與維護的思索

在確立了人之性惡，以及法律與道德規範維繫社會秩序之必要性後，我們有必要更深入《荀子》的「群」論。荀子並未單純將「群」論視為抽象的統治理想，而是透過「性惡」與「禮法」的多層次思考，嘗試回答一系列關鍵問題：為何人類要協同合作？人性之惡如何影響群體行為？治理者如何在充斥不確定與競爭的世界中，促成人際和諧與共同利益？「群」論在此並非單憑理念訴求所能支撐，它隱含對人性、社會結構及國際局勢的深刻觀照，並以實際策略與道德架構加以導正。若不理解人類在「群」中行動的特質，我們將難以欣賞荀子「群」論論述的精彩之處。

正是在這個基礎之上，下一階段會逐步分析荀子的「群」論核心意涵：本章節將分為三個小節，循序展開對荀子「群」論的多重面向檢視。首先，第一節將透過「零和」與「非零和」的視角，重新審視《荀子》王道論述的意涵。此舉意在凸顯：在看似爭奪叢生的時代背景中，荀子如何藉由「王道」的思維轉化國際秩序，替代單純你死我活的零和博弈，以期創造出各方共利的非零和局面。接著，則聚焦於荀子對秦國與六國局勢的觀察，進而探討這個觀點如何加深我們對王道論述的理解。在割據紛爭的亂世裡，荀子並非單純空談王道，而是具有相當現實感的政治辯證。他的評析不僅是人性論的延伸，更反映了周遭國際秩序的激烈動盪。透過細察荀子對秦與六國關係的見解，我們得以窺見王道論述並非凌空蹈虛，而是深深扎根於對現實國際政治的體察與回應。第二節，則深入「王道」論述的基礎——「群」論的部分，即「人何以群」的問題。唯有理清人性中合作與互信的奠基條件，我們才能理解「群」論論述的最終意義；第三節則是了解「人何以群」之後，「人如何能群」的問題。即使人類知道必須依賴同胞來強化彼此的生存能



力，人性之惡仍時時威脅著群體秩序。而荀子認為在適當的約束與啟發下，人類將不再陷於孤立的自利計算，而能同心協力地建構有序、互惠、正理平治的社群。

第一節 零和與非零和：荀子對秦國與六國局勢的觀點

本章標題點出了兩種思維方式，「零和」與「非零和」，這兩者源自經濟學中的博弈理論。簡言之，所謂零和博弈賽局，即「非合作博弈賽局」，指在嚴格競爭下，一方的收益必然意味著另一方的損失，博弈各方的收益和損失相加的總和永遠為「零」。在這種情況下，雙方不存在合作的可能。零和博弈的結果是一方吃掉另一方。²⁵⁹戰國末年局勢，即類似於這種賽局模式，然而，人類行為的複雜性與多變性，使得這一賽局難以預測。參與者之間既有一致合作的部分，也存在彼此衝突的部分。但若就結果來論，六國未能及時且穩定地採取合作策略以對抗秦國，反而因為種種的歷史矛盾，彼此間爾虞我詐，甚至聯合秦國來對抗其它國家，在冥冥之中，為秦國統一天下的大業助力不少。就《荀子》書中之論述，荀子所處的戰國局勢，秦國已成為能左右戰局的強權；另一端則是基於合縱策略卻又合作薄弱的數個國家。這種旨在殲滅吞併其他國家，最終達成天下一統的賽局，不會是非零和賽局，因此或可稱之為「零和賽局」，秦國一方的持續強大，即是六國方面的持續損失。

談論至此，讀者應該已經意識到荀子對其時代局勢的判斷及其因應策略便是我們要注意的對象。只有深入考察這些背景因素，我們才能更全面地理解《荀子》文本及其深層用意，而不僅僅是將《荀子》中的某些篇章視為一般抽象的哲學論述。

所幸，《荀子》文本保留了荀子論秦政的若干片段，而這些段落可以幫助我們了解秦政在荀子眼裡有什麼樣的得與失。在〈疆國〉篇中，荀子與秦國應侯范

²⁵⁹ MBA 智庫百科「零和博弈」條目：<https://wiki.mbalib.com/zh-tw/%E9%9B%B6%E5%92%8C%E5%8D%9A%E5%BC%88>。



雎的對話，便是荀子入秦後所觀察到的心得：

其固塞險，形執便，山林川谷美，天材之利多，是形勝也。入境，觀其風俗，其百姓樸，其聲樂不流汙，其服不挑，甚畏有司而順，古之民也。及都邑官府，其百吏肅然，莫不恭儉、敦敬、忠信而不桀，古之吏也。入其國，觀其士大夫，出於其門，入於公門；出於公門，歸於其家，無有私事也；不比周，不朋黨，倜然莫不明通而公也，古之士大夫也。觀其朝廷，其朝聞，聽決百事不留，恬然如無治者，古之朝也。故四世有勝，非幸也，數也。是所見也。故曰：佚而治，約而詳，不煩而功，治之至也，秦類之矣。雖然，則有其謬矣。兼是數具者而盡有之，然而縣之以王者之功名，則倜倜然其不及遠矣！是何也？則其殆無儒邪！故曰粹而王，駁而霸，無一焉而亡。此亦秦之所短也。²⁶⁰

觀上文可得知，荀子分別從地理形勢等物質層面和政治管理等人文層面對秦國進行了深入考察。依荀子之見，秦國無儒，所行的政道是霸道，若撇開地理形勢不談，秦國在政治人文方面因變法而達到「百姓樸，其聲樂不流汙，其服不挑」、「百吏肅然，莫不恭儉、敦敬、忠信而不桀」、「出於其門，入於公門；出於公門，歸於其家，無有私事也；不比周，不朋黨，倜然莫不明通而公也」、「其朝聞，聽決百事不留，恬然如無治者」等團結嚴明的政治社會景況，進而得出「佚而治，約而詳，不煩而功，治之至也，秦類之矣」的高度評價。當然若嚴格檢視此對話的可信度，或因與應侯對話關係，而有不盡客觀之嫌。然而，作為欲大力推行儒家王道政治的儒者，荀子的話語仍有所保留，其所言「秦類之矣」，意指秦政仍未能達到「治之至」的政治境界。雖然荀子曾言秦「四世有勝，非幸也，數也」，

²⁶⁰ 《荀子集解·彊國》，頁 521-523。



²⁶¹肯定了秦國在秦孝公、惠王、武王、昭王的努力下取得了今日之成就，實與天命無關，並於〈議兵〉篇中比較了各國軍隊的強弱：

故齊之技擊，不可以遇魏氏之武卒；魏氏之武卒，不可以遇秦之銳士；秦之銳士，不可以當桓文之節制；桓文之節制，不可以敵湯武之仁義。²⁶²

認為秦國之銳士或為當今最強之軍隊，但若將眼光放遠來看，其治國方略仍不及古之桓文、湯武。在荀子看來，「隆勢詐、尚功利」²⁶³，強剩不強，代代循環，永無止盡，「代存代亡，相為雌雄耳矣」。²⁶⁴人人都習慣以「零和思維」去理解局勢、計算利益孰多孰寡。然而，一國所制定的策略絕對不會獨立存在於對方所採取的策略之外，一方的侵略必然引發另一方的報復，如此一來，只會進入無休止的對立。荀子的治國策略卻有別於此，〈議兵〉有云：

王者有誅而無戰，城守不攻，兵格不擊，上下相喜則慶之，不屠城，不潛軍，不留眾，師不越時。故亂者樂其政，不安其上，欲其至也。…彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也。…是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵，行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極。

²⁶⁵

荀子提出了與「霸道」截然不同的「王道」策略。所謂「王道」，是「誅而無戰，城守不攻，兵格不擊」、「彼兵者所以禁暴除害也，非爭奪也」。這表明荀子不反

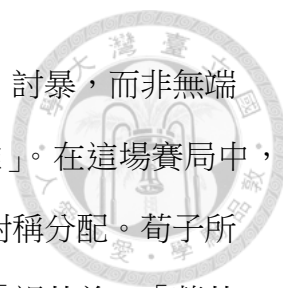
²⁶¹ 這句話除了出現在〈疆國〉篇，亦出現在〈議兵〉篇，可見其言秦國之強的肯定。《荀子集解·議兵》：「秦人其生民郊阨，其使民也酷烈，劫之以執，隱之以阨，忸之以慶賞，酋之以刑罰，使天下之民，所以要利於上者，非鬥無由也。阨而用之，得而後功之，功賞相長也，五甲首而隸五家，是最為眾強長久，多地以正，故四世有勝，非幸也，數也。」(頁 480-481)。

²⁶² 《荀子集解·議兵》，頁 481。

²⁶³ 《荀子集解·議兵》，頁 483。

²⁶⁴ 《荀子集解·議兵》，頁 483。

²⁶⁵ 《荀子集解·議兵》，頁 488-490。



對建立軍隊，但是軍隊的目的並不是四處爭奪，而是用於防守、討暴，而非無端爭奪領土或資源。荀子的這一思維，可以被視為「非零和思維」。在這場賽局中，「行王道」的參與者無須與他國比較利益，也不必追求利益的對稱分配。荀子所言的王道，是以兵不血刃、德施四方的方式，使遠近諸國，皆「親其善」、「慕其德」，達到儒家所認為治道的最高境界。

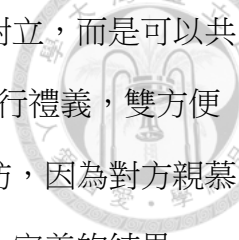
然而，荀子所謂的「王道」卻仍無法強力執根於戰國末年的統治者心中。究其緣由，乃因戰國末年的戰略環境，非常不利於「王道」政治的實施。此時，諸國之間的關係已經發展成全面衝突的狀態，遠非春秋初期的形勢可比。此時，生存壓力迫使各國不得不依賴爭奪與競爭來維持自身的安全與發展。況且秦國經過數代君王的變法與努力下，逐漸崛起為一極強權，其實力遠超其他諸國，無國能與之匹敵，自然難以阻擋其統一天下的趨勢。在這樣的背景下，零和思維成為主流：一國的勝利往往意味著另一國的失敗。

相較之下，荀子的「王道」則提出了一種不同於時代主流的策略。《荀子·儒效》還有一段對話，可作為本節補充：

王曰：「然則其為人上何如？」孫卿曰：「其為人上也，廣大矣！志意定乎內，禮節脩乎朝，法則度量正乎官，忠信愛利形乎下。行一不義，殺一無罪，而得天下，不為也。此君子義信乎人矣，通於四海，則天下應之如響。是何也？則貴名白而天下治也。故近者歌謳而樂之，遠者竭蹶而趨之，四海之內若一家，通達之屬莫不從服。夫是之謂人師。《詩》曰：『自西自東，自南自北，無思不服。』此之謂也。夫其為人下也如彼，其為人上也如此，何謂其無益於人之國也！」²⁶⁶

荀子所依循的儒家政治理念，本質上是一種非零和的治國策略，強調相互合作的

²⁶⁶ 《荀子集解·儒效》，頁 265-267。



可能性。換言之，在這種博弈賽局中，參與者的利益並非彼此對立，而是可以共同成長。只要各國反求諸己，實施「王道」，並促使對手同樣施行禮義，雙方便不會因彼此的成功而產生嫉妒，即便對方的表現稍勝一籌也無妨，因為對方親慕其仁義，繼而效仿施行「王道」，是君王「德施四方」，最成功、完美的結果。

綜而論之，本節試圖通過「零和思維」與「非零和思維」兩種不同的思考模式，重新詮釋荀子與秦國君臣在「王道」與「霸道」理念上的差異。換句話說，若僅以「零和思維」來理解《荀子》，我們將難以體會荀子在戰國之末、天下一統之前，仍提出一套與利益爭奪無關，而側重於政治倫理與人性培養的治國策略，並可能因此認同如秦昭王以「零和思維」下得出「儒無益於人之國」之論斷。

然而，荀子關於「王道」的論述，其實是一種「非零和賽局」的思考模式。在這個思考模式的背後存在一個根本且關鍵的前提：「合作」是否可能？顯然地，從《荀子》文本中可以看出，荀子並非僅是空談「王道」，而是深入探討「王道」得以施行的條件——人性。事實上，任何一種政治論述都必須探討人性，因為唯有深刻理解人性，才能掌握人類行為的根本動因，進而整合群體行為模式，使每個個體都能為群體利益做出貢獻。荀子在這方面不僅有深刻見解，甚至展現了卓越的人類行為研究。在下一節中，本文將進一步論述荀子「王道」的理論基礎：人何以群？

第二節 人何以群？—荀子對人類社會合作的理解

「人類群聚在一起，是為了什麼？」這是一個探討《荀子》的核心問題之一。可以說，荀子的「王道」理念正是根基於此。實際上，荀子為此做了不少人類行為研究，並提出了一套具有說服力的理論，只可惜戰國末年的凶惡環境不太允許「王道」策略的實施。但是，在秦國統一天下後，執行法家策略的弊病逐漸浮現，而更讓人驚訝的是，強盛如斯的秦國，其國運卻無法維持兩年。這時，人們才醒悟「人何以群」、怎麼「群」，是一個重要的問題，儒家國策的效用，才得以真正



走入統治者的心中。《荀子·王制》：

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。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則彊，彊則勝物；故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。²⁶⁷

首先，需要釐清的一個觀念是，「群」非人類所獨有，禽獸亦有群。²⁶⁸然而，荀子在文本中明確區分了人類與禽獸之間「群」的本質差異。「人群」與「物群」（動物）之最大差別在於「禮義」之「分」。這個「分」不僅僅是人類維持自身秩序的手段，還能將人類與其他動物，以及人與人之間劃分成我群與他群，增強我群的內在認同和對他群的認知偏見。而人類同時隸屬於多種類別的我群，擁有多重階層中的身分。²⁶⁹這些身分在各自的脈絡下要求我們履行符合自身身分的行為。理清這些脈絡下支配關係中的細微之處並非易事，而君王最需要具備這種能力，如此一來，才能「明分使群」²⁷⁰、「明分職，序事業，材技官能，莫不治理」。²⁷¹

人類的社會性與其他動物的社會性不同。比較之下，人類正常個體皆具備生殖能力、結盟也非常靈活，可跨越各種社會界限，舉凡家庭、性別、部落、階級，甚至與敵人皆可以合作。為了內部合作以對抗外部競爭，人類關係網絡中充斥著合作、競爭、支配、互惠、背叛與欺騙等複雜策略，體現出人類有著仔細盤算的利他關係。

其實，人與禽獸並無多少差別，人類仍有的動物本能，或者「行動的衝動」，

²⁶⁷ 《荀子集解·王制》，頁 325-326。

²⁶⁸ 《荀子集解·勸學》：「草木疇生，禽獸群焉，物各從其類也。」（頁 112）。

²⁶⁹ 諸如君臣、父子、男女、士農工商、官職等等。

²⁷⁰ 《荀子集解·富國》，頁 343。

²⁷¹ 《荀子集解·君道》，頁 432。



仍透過演化機制留存了下來。這些因演化而繼承的特徵與本能，自然助於提升人類生存與繁殖的機會。

在原始環境中，由於個體生理上的弱小，人類面臨嚴峻的生存壓力，單憑個體力量難以有效抵禦外界挑戰。我們實在難以想像，人類在第一次馴養動物、第一次栽培植物，以及第一次開採礦物之際，需要花費多大的努力。²⁷²然而人類現今依然存在，就是已解決這個問題的明證。只因為人類可以和其他人合作，組成穩固的社會結構，才得以持續生存與繁衍。

個體的人類既然「力不若牛，走不若馬」，為什麼能生存至今？荀子的回答是「人能群，彼不能群」。且人之「能群」，使人的能力大幅超越了人類自然個體之弱勢，進而使牛馬為人所用，甚至掌握了天地變化的道理，成為天下物種之主宰，更為人類增進公共福祉。²⁷³

荀子所言並非想像空論，現今的人類學/生物學研究也支持這樣的論點。如 Matt Ridley 的 *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* 一書探討狩獵採集社會中的共享和互助，以及這些行為如何增進群體的生存機會。他認為，道德和社會規範的演化是促進合作的關鍵要素。這些規範透過文化傳遞，強化了利他行為在群體中的重要性。²⁷⁴

不過，荀子不是主張人性之惡嗎？為什麼人類還能「群」？其實，這是因為在原始社會中，惡劣嚴酷的環境促使人們克服自我中心的本能，轉而依賴合作以求生存。這一現象證明了人類必須依賴同胞才能生存的事實。²⁷⁵人類之所以能夠進行與禽獸不同的「群」，正是因為人類有著其他萬物所沒有的「義」。所謂的

²⁷² [美] 海爾布魯諾(Robert L. Heibroner)著；唐欣偉譯：《俗世哲學家：改變歷史的經濟學家》(臺北：商周出版，2010年)，頁26。

²⁷³ 《荀子集解·王制》：「序四時，裁萬物，兼利天下。」(頁325-326)。

²⁷⁴ Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* (New York: Penguin Publishing Group, 1998)。另外可參考 Alexander, Richard D., "How did humans evolve? Reflections on the uniquely unique species" (Michigan: University of Michigan Museum of Zoology, 1990), pp.1-38。

²⁷⁵ [美] 海爾布魯諾(Robert L. Heibroner)著；唐欣偉譯：《俗世哲學家：改變歷史的經濟學家》(臺北：商周出版，2010年)，頁26。



「義」，在本文看來，是一種能夠解決自我中心與合作之間矛盾的核心人性特質，並且還是能夠接受群體規範和階級秩序(分)的關鍵要素。於是，人類因為具有「義」，所以「分」得以能行，也因為人類彼此之間有了「分」的差異，形成緊密相連的關係個體，而得以穩定聚合、維繫社會，使得人類群體生活不致於土崩瓦解。

接著，我們應該試圖進一步了解春秋戰國時期的社會分工狀況。不過，為了深入理解戰國的社會圖景，必須先追溯至西周時期的制度架構，否則我們無法體會西周末年至戰國末年的巨大社會變化。

原本西周的國家制度，周王承繼天命，因此也是權力階層的最上位者，他將權力授予地方諸侯，以代他管理這些封國土地。然而，這些諸侯雖然擁有在其國家決定所有內部事務的權力，但是他們不是獨立且擁有主權的統治者。這是因為，西周的權力分配是依照王室宗族的親屬結構作為主線，周王沿著這條主線分配政治權力。所以，諸侯不僅是周王的地方代理，也是其宗族的成員。他們由共同的祖先祭祀綑綁在一起，同時，也因為他們對於自己權力來源的理解，要求他們有道德上和法律上的義務，對周王保持忠誠並參與西周國家的事務。²⁷⁶

然而這個政治體系到了西周末年，已不再能有力地發揮它原本的功用。禮崩樂壞之後，社會因此面臨了一次巨大的轉型。再經過春秋國家彼此相互攻伐的激烈衝突後，使原先建立在宗法分封體制之上的秩序逐步鬆動。戰國初期仍留存的國家的統治者們，早就不再重視禮樂制度，而是更重視實務上的擴張與控制。此時，各國君主所掌握的土地已不僅是周王分封的領土，還有他們之間彼此兼併的結果，因此形成一個相對西周封國而言，較大且連續統一的領土實體，以及支配這些領土的絕對的政治權力。²⁷⁷

而作為新型的行政土地單位「縣」，卻是我們研究戰國君主有別於西周諸侯

²⁷⁶ 參考自李峰著；劉曉霞譯：《早期中國社會和文化史概論》（臺北：臺大出版中心，2020年），頁190。

²⁷⁷ 參考自李峰著；劉曉霞譯：《早期中國社會和文化史概論》（臺北：臺大出版中心，2020年），頁227。



權力形式的一個很好的切入點。根據前人的研究與《左傳》的記載，「縣」早已在春秋出現。²⁷⁸但是各國君主得以絕對支配「縣」這樣的土地，要到戰國時期領土國家形制的成熟之後。簡言之，這些「縣」不同於傳統宗族的地產，由貴族宗族世代相傳，而是國君所任命的地方官員直接管理，並直接對國君政府負責。

「縣」的產生可以是未開墾的荒遠地區，也可以是戰略邊境要地或者新征服區域。而戰國國家因「零和」環境的競爭關係，急切地想要開墾這些新的土地，以此來向縣裡的勞動力徵收更多的賦稅。²⁷⁹另外如秦國的家庭小農與土地私有制度，以及易受學者所忽略的科技發展——冶鐵技術的成熟，在一定程度上，除了提升生產力與經濟，加速社會的變遷——土地農耕與戰爭型態的改變，亦形塑了新的社會層級與職業分工。因技術變遷而形成的專業職業群體，包括工匠、商人、軍事人員、行政官員等，皆在新型國家框架下展現出獨立於傳統宗族、禮樂關係之外的價值與作用。

總言之，戰國時期領土國家所擁有的連續統一的廣袤土地、城市的崛起、縣的發明等地理要素極大地改造了人際網絡與社會運作邏輯。換句話說，它們改造了以居於國家和平民間的宗族組織為基礎的古代中國社會，即以親屬為基礎的稠密關係網所發展的道德規範漸漸地被更多理性正式的法律所取代。宗族制度的消退，使得國家與新人民間產生直接關係，社會價值所受到的衝擊也就不容忽視。科學技術與經濟的發展，也產生了新的社會分工秩序。因此，戰國時期的思想家、政治家也不能不面對新型的社會型態。除了舊有的君臣、父子等倫理關係，也應該正視其它職業的作用。故《荀子·王制》有云：

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。故喪祭、朝聘、師旅一也；貴賤、殺生、與奪一也；君君、

²⁷⁸ 參考自李峰著；劉曉霞譯：《早期中國社會和文化史概論》（臺北：臺大出版中心，2020年），頁205。

²⁷⁹ 參考自李峰著；劉曉霞譯：《早期中國社會和文化史概論》（臺北：臺大出版中心，2020年），頁206。



臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也；農農、士士、工工、商商一也。…
故人生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝
物；故宮室不可得而居也，不可少頃舍禮義之謂也。能以事親謂之孝，能
以事兄謂之弟，能以事上謂之順，能以使下謂之君。²⁸⁰

荀子已意識到這種社會形態的轉變，士農工商分別各司其職，為人類整體做出貢獻，是人類秩序的一部份，「群」論自然應將他們劃入其中。

自史前時期以來，人類的居住地便經歷了一個從原始蠻荒、充滿不確定性與致命危機的自然環境，轉向以人造設施與制度構築而成的城市文明的歷程。原始自然界中，天災人禍層出不窮，其不可預測與無法掌控的特性，使得人類個體在生存競爭中隨時面臨滅絕之虞；然而，隨著文明的逐步進步，人類不僅在技術上實現了對自然環境的部分掌控，亦藉由合作與制度建設，逐步創造出安全、富裕與舒適的生活空間。這一歷程正體現了人類在歷史上不斷追求自主與脫離自然直接制約的努力，其核心在於透過集體協作與制度安排，將外在風險降至最低，並建立起穩固而可控的社會結構。²⁸¹《荀子》裡不是有一段非常振奮人心的話嗎？

《荀子·天論》：

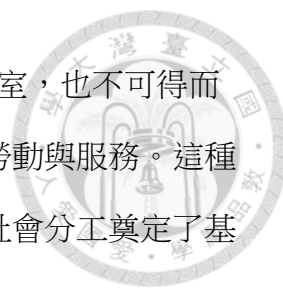
天行有常，不為堯存，不為桀亡。應之以治則吉，應之以亂則凶。彊本而節用，則天不能貧；養備而動時，則天不能病；脩道而不貳，則天不能禍。故水旱不能使之飢，寒暑不能使之疾，祲怪不能使之凶。²⁸²

如果人類能夠以充分的理性準備和前瞻性的策略來應對自然環境的挑戰，自可避免災禍。正因為人類深知本身個體的弱小，所以需要群聚。不能群聚就意味著人

²⁸⁰ 《荀子集解·王制》，頁 324-326。

²⁸¹ [捷克]托馬斯·賽德拉切克著；劉道捷譯：《善惡經濟學》(新北：大牌出版，2013年)，頁 33-34。

²⁸² 《荀子集解·天論》，頁 527-528。



類無法「勝物」，就連抵禦自然環境奇突而給予生活安全感的宮室，也不可得而居。換句話說，在這種人造的環境中，其實是非常依賴別人的勞動與服務。這種群聚現象不僅促進了資源共享和信息交流，更為後來精細化的社會分工奠定了基礎。²⁸³《荀子·富國》謂：

欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮，群居而無分則爭。窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。²⁸⁴

《荀子·君道》：

人習其事而固，人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。故職分而民不慢，次定而序不亂，兼聽齊明而百姓不留。²⁸⁵

《荀子·王霸》：

《傳》曰：農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公摠方而議，則天子共己而已矣。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。²⁸⁶

每個人皆專注於從事自己擅長或對社會具有實質貢獻的工作，而其餘大部分基本需求則必須依賴他人的協作與服務，由此可見，社會的公共利益是全體人類所共

²⁸³ [捷克]托馬斯·賽德拉切克著；劉道捷譯：《善惡經濟學》(新北：大牌出版，2013年)，頁34-35。

²⁸⁴ 《荀子集解·富國》，頁342-343。

²⁸⁵ 《荀子集解·君道》，頁432。

²⁸⁶ 《荀子集解·王霸》，頁396。



同創造的結果。

早期人類必須親自製作衣物、狩獵、耕作、製備食物、尋找水源及自建居所的生活模式，隨著生產力與技術的進步，這些自給自足的行為已逐漸被大規模的社會分工所取代。社會越趨進步與專業化，各行各業間的職能關係便愈發緊密，相互依存性也隨之提升；若其中任一環節無法有效運作，整個人造環境便極易受到嚴重衝擊。因此，道德價值與社會規範不僅是對個人行為的約束，更是促進合作與穩定社會秩序的必要基石。禮崩樂壞，反映的是傳統社會失能。官僚體系必須從依賴血緣宗族關係轉向以任人唯才為依據的選拔機制，以保持國家的競爭力。換言之，進入體系的人才甄選必須以客觀標準或嚴格考試來決定，不再僅憑血緣的裙帶關係。

荀子的「群」論除了關注傳統倫理關係，顯然也關注了社會分工中各個角色的重要職能，這是因為團體協調是生產活動的必要條件。為了確保社會得以延續，荀子強調社會各階層、各職分要各安其業，依其所能發揮得當：「君君、臣臣、父父、子子、兄兄、弟弟一也；農農、士士、工工、商商一也」。²⁸⁷此處的重點在於道德規範不只是凝聚傳統倫理關係²⁸⁸，還應該在家族之外被廣泛實踐。當團體成員預期其他成員的行為都是誠實可靠的，自然就能彼此信賴，而信賴是使任何團體或組織運作順暢的潤滑劑。也就是說，社會美德不只具道德上的意義，同時也具有經濟上的效益或政治上的作用，有助於團體共同目標的達成。

如何論證合作與信賴在人類群體相處的重要性？為什麼人類性惡還會做出利他行為？我們可以借鑒博弈論的研究。自博弈論的開創之作 *Theory of Games and Economic Behavior*²⁸⁹至 1950 年代 Merrill Flood 和 Melvin Dresher 提出囚徒困境理

²⁸⁷ 盧中偉：《荀子論禮思想及其運用——以禮論為核心研究》（臺北：政治大學碩士學位論文，林啟屏先生指導，2013 年），頁 76。

²⁸⁸ 家庭結構的劇變。如《史記·商君列傳》：「民有二男以上不分異者，倍其賦」（頁 893）。其中牽涉到田租、口賦等等。

²⁸⁹ John von Neumann, Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton: Princeton University Press, 2007)。



論、再由 Albert W. Tucker 以囚徒方式闡述，²⁹⁰該模型揭示了個體理性選擇與集體最優結果之間的矛盾。在一次性博弈中，理性的選擇導致雙方皆選擇背叛，結果卻並非最優，示意圖(非理論原圖)如下：

	乙合作 (沉默)	乙背叛 (招供)
甲合作 (沉默)	甲：-1年 乙：-1年	甲：-10年 乙：0年
甲背叛 (招供)	甲：0年 乙：-10年	甲：-5年 乙：-5年

291

全局來看，甲乙選擇各自沉默最優解，但在不事先溝通下，甲、乙各自會以理性的邏輯思考這個問題，招供背叛反而是較可行的方式，因為甲如果招供，乙沉默，甲可得到釋放，但是如果乙招供背叛，則甲需坐牢 10 年，而若甲也招供，則甲乙各自坐牢五年。這種非合作策略，就是他們處境中的「納什均衡」²⁹²。然而並非最優解。為了深入理解合作如何在博弈中得以維持，Robert Axelrod 於 20 世紀 80 年代組織了著名的重複囚徒困境策略競賽。他邀請全球學者提交策略，在電腦模擬的重複博弈中競爭。²⁹³以下通過多個回合的示例，展示「以牙還牙」策略在與不同對手互動時的行為：

情況一：對手始終合作

²⁹⁰ 三人皆未正式以文章形式發表。不過 1950 年 Albert W. Tucker 於講座中發表。這次講座的内容後來以非正式方式記錄下來，題為《A Two-Person Dilemma》。該篇文章可見於：
<https://www.jstor.org/stable/3027092>。

²⁹¹ 此圖為筆者自製，以下各種示意圖亦是筆者所作。

²⁹² 即 Nash equilibrium，由 John Forbes Nash Jr.於 1950 年提出。在這個囚徒困境的博弈中，當所有參與者的策略都達到最佳，且無人能透過單方面改變策略而獲益時，博弈達到均衡，雙方背叛即為納什均衡。Nash JF, "Equilibrium Points in N-Person Games", *Proc Natl Acad Sci U S A.*, 36(1)(1950 Jan), pp.48-49。

²⁹³ 詳情請參考 Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation: Revised Edition* (New York, Basic Books, 2006)。另可參看 Martin A. Nowak, "Five Rules for the Evolution of Cooperation", *Science*, Vol 314, Issue 5805(2006), pp.1560-1563。



回合	對手的行動	「以牙還牙」的行動	結果
1	合作 (C)	合作 (C)	雙方合作
2	合作 (C)	合作 (C)	雙方合作
3	合作 (C)	合作 (C)	雙方合作
...

*如果對手一直合作，「以牙還牙」也會一直合作，雙方獲得最高的累積收益。

情況二：對手始終背叛

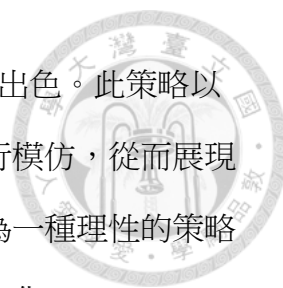
回合	對手的行動	「以牙還牙」的行動	結果
1	背叛 (D)	合作 (C)	「以牙還牙」受損
2	背叛 (D)	背叛 (D)	雙方背叛
3	背叛 (D)	背叛 (D)	雙方背叛
...

*第一回合，「以牙還牙」因合作而受損，但從第二回合開始，它模仿對手的背叛，避免進一步的損失。

情況三：對手偶爾背叛

回合	對手的行動	「以牙還牙」的行動	結果
1	合作 (C)	合作 (C)	雙方合作
2	背叛 (D)	合作 (C)	「以牙還牙」受損
3	合作 (C)	背叛 (D)	對手受損
4	合作 (C)	合作 (C)	雙方合作
5	背叛 (D)	合作 (C)	「以牙還牙」受損
6	背叛 (D)	背叛 (D)	雙方背叛
7	合作 (C)	背叛 (D)	對手受損
8	合作 (C)	合作 (C)	雙方合作

*每當對手背叛時，「以牙還牙」在下一回合進行報復。一旦對手恢復合作，「以牙還牙」也立即恢復合作。



結果顯示，簡單的「以牙還牙」(Tit for Tat) 策略在競賽中表現出色。此策略以合作作為初始行動，並在後續互動中根據對手上一輪的舉動進行模仿，從而展現了互惠原則的強大力量。這證明在重複互動中，合作不僅能成為一種理性的策略選擇，更能使個體在長期互動中實現利他行為與共同利益的最大化。

綜合而言，博弈論的數學模型為我們理解人類利他行為的複雜動機提供了強有力的理論工具。這些模型揭示了在複雜的社會互動中，合作關係如何得以自發維持，並對於構建持續進步與公平正義的社會具有重要的啟示。

回到《荀子》，他對於「人何以群」這個問題有著相當精彩的見解。人類必須仰賴他的同胞才能生活，他可以因為本身個體的瘦弱與別人合作，但是生來就有的強烈自我中心傾向，其驅力卻傾向於破壞社會合作的夥伴關係。社會分工固然重要，但是什麼樣的權力與制度可以妥善發揮這些職份的功能？荀子該如何解決此問題？在下一節，本文將論及「群」論更基本的問題——人性，以及荀子提出的對治方法——禮義。

第三節 人如何能群？——性惡論與政治制度的本質

眾所周知，荀子對於人之性惡有著非常深刻的見解。不研究性惡，卻想過著美好的生活是難以想像的事。《荀子·性惡》謂：

人之性惡，其善者偽也。今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，順是，故淫亂生而禮義文理亡焉。然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。故必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，人之性惡明矣，其善者



偽也。²⁹⁴

人類需要「群」，才能序四時而制天、裁萬物而兼利天下。但是人的固有人性是沒有禮義的，²⁹⁵過度強烈的自我中心與欲望會破壞社會群體的合作關係，造成社會的瓦解與混亂。

此外，人類以為遷入了可以預測、可以控制的城市裡，便能脫離自然蠻荒的險境，但是人類生來的蠻荒野性卻跟著進入城市，它存在於我們的內心中，隨時可能摧毀以禮義支撐的社會結構。換句話說，社會不能在隨時準備互相傷害的人當中存在。依荀子之見，從人之性、順人之情，人類便會相互爭奪、繼而犯分亂理，終而暴亂。所以人類需要有一種能被普遍接受的規範指引，使人們可以履行他們的任務，從而創造穩固而和諧的群體生活。

但是，「禮義」本就不是人類心中固有的，因此找到禮義之道並不容易，只有當人透過不斷學習與實踐、積善成聖，才有能力化性起偽、積思慮、習偽故，而生禮義法度。〈性惡〉有云：

古者聖王以人性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。²⁹⁶

今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也。²⁹⁷

凡所貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。然則聖人之於禮義積偽也，亦猶陶埴而為之也。用此觀之，然則禮義積偽者，豈人之性也哉！

²⁹⁴ 《荀子集解·性惡》，頁 703-704。

²⁹⁵ 《荀子集解·性惡》：「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。然則生而已，則人無禮義，不知禮義。」(頁 710-711)。

²⁹⁶ 《荀子集解·性惡》，頁 704-705。

²⁹⁷ 《荀子集解·性惡》，頁 713-714。



〈儒效〉：

人有師有法，而知則速通，... 人無師法，則隆性矣；有師法，則隆積矣。

299

不過，即使有禮義之道作為指引與管理性惡的混亂力量，但是要時時抱持正確目標，使用正確方法，以及適時、適度的發洩情緒，卻不是每個人都能做到，也不是容易做到的事情。因此，最好還需透過師法教化。教育人們彼此關懷，是促進社會互相合作一種極好的方法，使人民不僅僅關心自己的利益，且在一定的程度上，至少也關注其他人的福祉。³⁰⁰再加上透過社會不斷地教化，使得禮義的力量不斷加強，創造出因果關係的回饋循環：人心經由不斷的禮義訓練而內化良善與節制之道，群體互動因而更趨理性和平衡，社會秩序隨之穩固並獲得正理平治的長遠發展。


然而，荀子思想的貢獻不止於此。荀子的「禮論」就是建設在「性惡論」之上，與墨家近似禁欲的刻苦修行不同，荀子直視人性的陰暗面，並承認性惡是人所固有的。不逃避，也不壓抑，反而試圖轉化這股蠻荒力量，為人類社會帶來福祉。《荀子·禮論》：

禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮

²⁹⁸ 《荀子集解·性惡》，頁 714-715。

²⁹⁹ 《荀子集解·儒效》，頁 295-296。

³⁰⁰ 〔美〕羅伯特·艾瑟羅德(Robert Axelrod)著；胡瑋珊譯：《合作的競化》(臺北：大塊文化，2010年)，頁 174。



之所起也。故禮者養也。芻豢稻粱，五味調香，所以養口也；椒蘭芬苾，所以養鼻也；雕琢刻鏤，黼黻文章，所以養目也；鐘鼓管磬，琴瑟竽笙，所以養耳也；疏房棖貌，越席床第几筵，所以養體也。故禮者養也。君子既得其養，又好其別。曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子大路越席，所以養體也；側載翠芷，所以養鼻也；前有錯衡，所以養目也；和鸞之聲，步中武象，趨中韶護，所以養耳也；龍旗九旒，所以養信也；寢兕持虎，蛟韃、絲末、彌龍，所以養威也；故大路之馬必信至，教順，然後乘之，所以養安也。孰知夫出死要節之所以養生也！孰知夫出費用之所以養財也！孰知夫恭敬辭讓之所以養安也！孰知夫禮義文理之所以養情也！故人苟生之為見，若者必死；苟利之為見，若者必害；苟怠惰偷懦之為安，若者必危；苟情說之為樂，若者必滅。故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。故儒者將使人兩得之者也，墨者將使人兩喪之者也，是儒墨之分也。³⁰¹

欲而不得，人就會爭，爭就會亂，亂就會使得彼此相依的群體社會結構崩潰，人類會變得更加窮困，甚至一無所有。於是禮因欲而起，先王制禮義以分之，是為了「使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長」，所以禮是適當地養人之欲，給人之求。荀子以為唯有遵循儒家所提倡的「禮義之道」可以使人兩得之，而墨家的學說卻做不到與欲共處。在這樣的結論下，顯得「禮義之道」是一個很有吸引力的論述，而這也是《荀子》思想的光輝之一。

禮義之道雖然有著種種功用，但其能否得以實施，仍然取決於君主的意志與取向。特別是在荀子所處的時代背景中，整個社會環境彷彿是一場「零和賽局」，充斥著殺伐混亂與利益對抗，使得以禮義為核心的王道理念難以植根。不過，荀子仍未放棄繼續試圖說服君王施行禮義，他將其理論延展至君王的兩個方面：其

³⁰¹ 《荀子集解·禮論》，頁 583-587。



一，君王也是社會群體中的一份子，且有「能群」的職能，即必須具備凝聚與引領群眾的能力。其二，「禮」可以適當紓發「君樂」，從而促進統治的穩定與和諧。

那麼，荀子如何說明君王的職分。《荀子·榮辱》篇謂：

今以夫先王之道，仁義之統，以相群居，以相持養，以相藩飾，以相安固邪。³⁰²

《荀子·王制》：

君者，善群也。群道當，則萬物皆得其宜，六畜皆得其長，群生皆得其命。故養長時，則六畜育；殺生時，則草木殖；政令時，則百姓一，賢良服³⁰³。

《荀子·富國》：

無君以制臣，無上以制下，天下害生縱欲。…救患除禍，則莫若明分使群矣。³⁰⁴

人之生不能無群，群而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也；有分者，天下之本利也；而人君者，所以管分之樞要也。³⁰⁵


《荀子·君道》：

³⁰² 《荀子集解·榮辱》，頁 191。

³⁰³ 《荀子集解·王制》，頁 326。

³⁰⁴ 《荀子集解·富國》，頁 342-343。

³⁰⁵ 《荀子集解·富國》，頁 347。



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。善生養人者人親之，善班治人者人安之，善顯設人者人樂之，善藩飾人者人榮之。四統者俱，而天下歸之，夫是之謂能群。不能生養人者，人不親也；不能班治人者，人不安也；不能顯設人者，人不樂也；不能藩飾人者，人不榮也。四統者亡，而天下去之，夫是之謂匹夫。³⁰⁶

此處可見荀子的理論架構精妙地將「性」論、「群」論與「君道」思維結合在一起。因為人欲需要管控，社會需要管理，君王處於社會權力階層中的最上位者，他應擔當「群」的重責大任。一個好的君王會行王道、施禮義而善生養、善班治、善顯設，善藩飾人民；不能「群」的君王，使得人欲橫流、社會崩潰、爭亂四起，繼而天下去之，這樣的君王最終只是孤身一人的匹夫罷了。

其實，此處有個問題逐漸浮現，即荀子肯認人性之惡，君王以禮義治國，可以養人之欲，但是位在群體階層中的權力頂端的君王之欲，如何解決？荀子不會如墨家那樣採用禁欲的方法，而是提倡以禮疏導、節制君王的情欲，使其欲求得以在不破壞社會秩序的前提下延續。換言之，禮的力量並非只約束庶民，同時也關涉君王，以王道（禮義之道）確保君主不因貪圖享樂而罔顧國家治理。《荀子·解蔽》：

聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何彊？何忍？何危？故仁者之行道也，無為也；聖人之行道也，無彊也。仁者之思也恭，聖者之思也樂。此治心之道也。³⁰⁷

³⁰⁶ 《荀子集解·君道》，頁 428-429。

³⁰⁷ 《荀子集解·解蔽》，頁 661。



即使是理想中的聖人，也可以擁有情欲而不危害社會群體，這是因為「禮」適當的養欲功能。君王若行禮義之道，將欲調控為可長可久的「樂」，便無須彊忍，使得個人享受與天下治理並行不悖。

反過來說，君主急於逐樂而忽視生養人民的重責大任，以致國家面臨內憂外患的局勢，在這生死存亡之際，君王難道還能享樂嗎？《荀子·王霸》即謂：

國危則無樂君，國安則無憂民。亂則國危，治則國安。今君人者，急逐樂而緩治國，豈不過甚矣哉！譬之是由好聲色，而恬無耳目也，豈不哀哉！……萬乘之國，可謂廣大富厚矣，加有治辨強固之道焉，若是則恬愉無患難矣，然後養五綦之具具也。故百樂者，生於治國者也；憂患者，生於亂國者也。急逐樂而緩治國者，非知樂者也。故明君者，必將先治其國，然後百樂得其中。闇君必將急逐樂而緩治國，故憂患不可勝校也，必至於身死國亡，然後止也，豈不哀哉！將以為樂，乃得憂焉；將以為安，乃得危焉；將以為福，乃得死亡焉，豈不哀哉！於乎！君人者，亦可以察若言矣。³⁰⁸

因此，國君需要明白「急逐樂而緩治國者」，只能帶來短暫的快樂。「必將先治其國」，才能帶來眾多且長久的快樂。

其實，「延遲享樂」的思維不僅是權謀上的權宜之計，更是站得住腳的深層人性洞見。且看荀子的人類行為研究，《荀子·榮辱》：

人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也；然而窮年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知畜雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者

³⁰⁸ 《荀子集解·王霸》，頁 391-393。



有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也。於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！³⁰⁹

人天生就有各種欲望，這些欲望是無窮無盡且難以滿足的。但是荀子觀察到在充滿欲望的人類當中，卻有人選擇節制欲望，進行儲備收藏的行為表現，這是為什麼？荀子依然秉持著他的性惡觀點，認為：「非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也。於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也」。簡言之，這種延遲滿足的行為並非出於本性善良，而是源自清醒的長遠盤算：他們的長期欲望制止了他們的短期欲望，不是不欲，而是恐無以繼之。再回到君王的欲望問題，《荀子·榮辱》有云：

況夫先王之道，仁義之統，詩書禮樂之分乎！彼固為天下之大慮也，將為天下生民之屬，長慮顧後而保萬世也。其流長矣，其溫厚矣，其功盛姚遠矣。³¹⁰

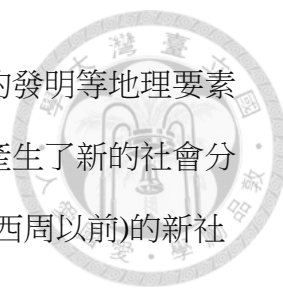
從此邏輯類推，既然人民可以「御欲」，以長期欲望節制短期欲望，君王也應該節制延緩自己的欲望，先擔當生養萬民的任務，「長慮顧後而保萬世」，使人類社會能夠長遠地延續下去。人民安樂，君王自然也能享受安樂。

第四節 餘論

在《荀子》文本中其實遍布著各種人類行為觀察，但似乎不受重視。西周末年至戰國末年的巨大社會變化，對於荀子他們而言，卻是重要的歷史時刻。戰國

³⁰⁹ 《荀子集解·榮辱》，頁 193-194。

³¹⁰ 《荀子集解·榮辱》，頁 195。



時期領土國家所擁有的連續統一的廣袤土地、城市的崛起、縣的發明等地理要素逐漸改變人與人之間的人際關係。科學技術與經濟的發展，也產生了新的社會分工秩序。戰國時期的政治家、思想家面對的是一個不同於以往(西周以前)的新社會型態：新階層、新職業、新的消費。《荀子·富國》謂：

欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。故百技所成，所以養一人也。而不能兼技，人不能兼官。離居不相待則窮，群居而無分則爭。窮者患也，爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。³¹¹

《荀子·君道》：

人習其事而固，人之百事，如耳目鼻口之不可以相借官也。故職分而民不慢，次定而序不亂，兼聽齊明而百姓不留。³¹²

《荀子·王霸》：

《傳》曰：農分田而耕，賈分貨而販，百工分事而勸，士大夫分職而聽，建國諸侯之君分土而守，三公摠方而議，則天子共己而已矣。出若入若，天下莫不平均，莫不治辨，是百王之所同也，而禮法之大分也。³¹³

隨著農業理論與實作的精進，以及科技的發展，生產力顯著提升，³¹⁴導致生產剩餘逐漸超出個人所需。這意味著不須人人都得務農，多餘的人力可以創造新的或

³¹¹ 《荀子集解·富國》，頁 342-343。

³¹² 《荀子集解·君道》，頁 432。

³¹³ 《荀子集解·王霸》，頁 396。

³¹⁴ 可參考楊寬：《戰國史》(上海：上海人民出版社，1998年)，頁 42-187。戰國時期，冶鐵、農業生產、水利灌溉等技術的發展使經濟產生了新的局面。



者投入其他社會角色。隨著勞動力的轉移與專業化，個體逐漸精通特定領域，成為各自領域的專家。多樣化的社會角色分工共同構成新的依附形式，各自發揮功能，以滿足社會多元需求。久而久之，人類社會也變得更加聯結、更加分化、更相互依存且複雜，新的社會結構於焉產生。同時，剩餘的人力與資源的累積，催生了新的財富形式。那麼，誰來控制或享用這些新的財富呢？


「消費」意味著「物品的取得、流動與使用」，但它不僅是一項經濟行為，更是人類社會結構、權力分配與文化認同形塑過程中的核心議題。東周末期禮崩樂壞，雖顯現秩序鬆動的一面，卻同時蘊含著人與物關係的結構性再組。在春秋戰國時期，因政治能力、軍功、經商致富的新興階層的形成，再加上市場的發達，物品流通方式的改變，可以想見當時人們使用物品的方式已大不同以往。除了常見的食衣住行等消費品，是不是還存在著別種的消費目的或累積方式？「消費什麼」以及「如何消費」不僅止於經濟層面的選擇，它還涉及政治層面，賦予了人們社交生活與身分認同的形式與意義。³¹⁵

隨時間推進，社會由簡入繁，透過分工、技術、消費、分配等多重維度交織，形成一個高度複雜的秩序體系。荀子於此中的觀察，是為理解人性在社會變動下的行為模式：在這種易變的環境中，人類如何因應資源有限的困境？如何協調角色分工？如何透過物質的消費行為奠定身分階序？以上種種皆構成一幅愈加宏大且複雜的社會畫卷，讓我們得以瞭解當時思想家如何思索「人群」與「物質」的複雜關係。

《荀子·富國》還論及生產與消費：

墨子之言昭昭然為天下憂不足。夫不足非天下之公患也，特墨子之私憂過

³¹⁵ 《荀子·榮辱》：「人之情，食欲有芻豢，衣欲有文繡，行欲有輿馬，又欲夫餘財蓄積之富也；然而窮年累世不知不足，是人之情也。今人之生也，方知畜雞狗豬彘，又蓄牛羊，然而食不敢有酒肉；餘刀布，有困窮，然而衣不敢有絲帛；約者有筐篋之藏，然而行不敢有輿馬。是何也？非不欲也，幾不長慮顧後，而恐無以繼之故也？於是又節用御欲，收斂蓄藏以繼之也。是於己長慮顧後，幾不甚善矣哉！」（頁 193-194）。



計也。今是土之生五穀也，人善治之，則畝數益，一歲而再獲之。然後瓜
桃棗李一本數以盆鼓；然後葷菜百蔬以澤量；然後六畜禽獸一而剗車；鼃、
鼃、魚、鯿、鰕、鱸以時別，一而成群；然後飛鳥、鳧、雁若煙海；然後
昆蟲萬物生其間，可以相食養者，不可勝數也。夫天地之生萬物也，固有
餘，足以食人矣；麻葛繭絲、鳥獸之羽毛齒革也，固有餘，足以衣人矣。
夫有餘不足，非天下之公患也，特墨子之私憂過計也。³¹⁶

以上論述，展現荀子相對樂觀的態度。他認為在理想的制度與嚴謹的禮法規範下，
天下能達到資源充足、秩序井然的境地。反觀墨子所顯示的憂患，則屬較悲觀視
角，擔心資源不足與慾望無窮的衝突。將兩者思考並置，我們得以看出先秦思想
家對資源配置、物質消費與社會倫理的不同應答方式。這些討論與今日的全球性
議題頗有呼應：21世紀的人類社會，同樣面臨糧食、能源與環境危機。即使千年
已逝，人類仍不斷在「欲望—資源—秩序」的三元張力下尋求平衡。

在《荀子·富國》當中，我們還可以觀察到《荀子》心目中理想的體系制度、
思想觀念、階層及社會關係：

禮者，貴賤有等；長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。故天子袿褙衣冕，諸
侯玄褙衣冕，大夫裨冕，士皮弁服。德必稱位，位必稱祿，祿必稱用，由
士以上則必以禮樂節之，眾庶百姓則必以法數制之。量地而立國，計利而
畜民，度人力而授事，使民必勝事，事必出利，利足以生民，皆使衣食百
用出入相揜，必時臧餘，謂之稱數。故自天子通於庶人，事無大小多少，
由是推之。故曰：「朝無幸位，民無幸生。」此之謂也。輕田野之賦，平
關市之征，省商賈之數，罕興力役，無奪農時，如是則國富矣。夫是之謂

³¹⁶ 《荀子集解·富國》，頁 354-355。

以政裕民。³¹⁷



在此藍圖中，士人以上的階層受「禮」的引導，穿著合乎「禮」的要求，做出合乎「禮」的事，使其欲望與行為受到文化制約；百姓則以「法數」規範，以確保整體秩序的穩定。雖說人們的習慣、喜好、品味、渴望是可以被養成與改變，³¹⁸但實際上，在市場的自由發展與商人的作用下，人們的消費行為並非全然可控。而荀子或許認為「省商賈之數」，可以降低人們的欲望和消費行為，從而促進國家富裕。這個想法很直觀，然而，從現代經濟學和社會發展的角度來看，這一論點可能有些許問題。

首先，商業活動是經濟增長的重要驅動力。亞當·斯密在《國富論》中強調分工和市場交換的重要性，指出商業活動促進了資源的有效配置和生產力的提升。³¹⁹減少商人數量將限制市場的活力，抑制經濟的發展。其次，商業活動促進了消費和生產的良性循環。商人通過市場需求引導生產，刺激經濟活動，創造就業機會，提升人民生活水平。限制商業活動可能導致消費不足，影響生產，進而削弱經濟的整體活力。此外，商業活動是技術創新和社會進步的重要推動力。商人往往是新技術和新產品的早期採用者和推動者，他們的需求和競爭促進了技術的創新和應用。最後，商業活動促進了社會的多元化和文化交流。商人作為不同地區和文化的橋樑，促進了國際間的交流與合作，增強了社會的包容性和創新能力。這有助於社會的穩定和和諧，為國家長期發展奠定堅實基礎。

總結來說，荀子「省商賈之數」的觀點無助於國家的富裕，反而可能帶來經濟停滯和社會發展的倒退。然而，這只是依靠千年來人類的血淚所換取的現代知

³¹⁷ 《荀子集解·富國》，頁 345-347。

³¹⁸ 《荀子集解·榮辱》：「今是人之口腹，安知禮義？安知辭讓？安知廉恥隅積？亦咄咄而嚼，鄉鄉而飽已矣。人無師無法，則其心正其口腹也。今使人生而未嘗睹芻豢稻粱也，惟菽藿糟糠之為睹，則以至足為在此也，俄而粲然有秉芻豢稻粱而至者，則矐然視之曰：此何怪也？彼臭之而嘔於鼻，嘗之而甘於口，食之而安於體，則莫不棄此而取彼矣。」（頁 189-191）。

³¹⁹ 參考《國富論》「論分工」等章節。〔英〕亞當·史密斯(Adam Smith)著；郭大力、王亞南譯：《國富論》(北京：商務印書館，2015年)，頁 3-18。



識去檢討過去，對於理解荀子並無益處，我們還是應該回到當時的時空脈絡中嘗試理解荀子之理念與觀點。

透過「群」論的視角來觀看，荀子擔心的是當「人為的渴望」³²⁰取代了「真正的需求」時，人類社會是否將面臨新一波危機？抑或能透過深思熟慮的制度設計、文化教化與長期利益的考量，使欲望得以在更宏觀的歷史脈絡中獲得調和？

以上種種也是《荀子》「群」論的重要論題，卻少見人提及。本文企圖從多面向的角度切入「群」論，並試圖透過物質資源與消費行為的互動來理解社會倫理與歷史動態的內在邏輯。無論是近代人類面臨的資源危機，或先秦時代由政治、經濟、技術與身份建構等因素交織而成的複雜局面，皆顯示出人性與物質生活之間相互交纏的本質。這種交纏並非純粹的哲學空談，而是與真實的歷史情境緊密糾結，其軌跡可從荀子與同期思想家的論辯中細察。

當然，本文觀點仍有不足之處，有待更廣博與精細的研究加以補充。比如：人類究竟在多大程度上與其他動物相似或殊異？再者，春秋戰國時期的經濟社會史、物質文化史、行為學研究等皆有待更精密與深入的探究。此外，人類行為之多變，往往難以單用哲學框架加以涵蓋。然而，正是這種撲朔迷離與意料之外的複雜性，驅使我們持續探索，並在理解困惑中獲得知識推進的動力。

³²⁰ 這點需要說明的是，「人為的渴望」也是在某種脈絡中被定義而出。實際上，它並非單一觀點，而是由不同論述與詮釋所構成。如：喜歡閱讀或者喜歡玩電子遊戲？喜歡某電影明星大咖或喜歡某小演員？喜歡馬來西亞華語歌曲還是臺灣華語歌曲？誰的喜愛是優，誰的喜愛是劣？誰的喜愛更有價值呢？以上種種問題不應草草比較，它們有各自的脈絡觀點。以更寬廣的視野觀之，它們表達了人們自己，是一種涵義深遠的社會經驗。



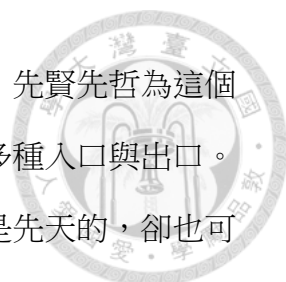
第五章 結論

學術的探尋似乎永無止境。每一篇論文著作完成後，總是又找到一些撰寫前未曾接觸或未曾深入了解的知識或方法。可能本篇沒有找到正確答案，又或者離答案更近了一步。

本文主要內容分為三部分。第一個部分(第二章「天」論)，以歷史與思想發展的脈絡揭示《荀子》「天」論獨特的道德秩序觀。從歷史角度來看，可以深入觀察「天觀」與政治權力、王位正統性之間的緊密關係；從儒家思想的角度來看，《論語》、《孟子》、《荀子》對「天」的重新詮釋，除了政治與社會倫理外，又多著墨在個人道德的養成。「天命」似乎將「天」與「人」緊密連結，使人迷信、困惑又恐懼，彷彿人類生活受制於未知的神祕力量。然而，《荀子》「天」論透過比對「天上」與「人間」，強調兩者並無因果關係：「天」無法預示或影響人類世的政治治亂，人間政治有其獨立性與自主性。此觀點使我們得以脫離傳統天命論的束縛，並促使人們重新審視人與「天」之間的界限與關係。

「知天」，知道人生來是具備內在目的與功能的存在，在整個宇宙秩序中自有其定位。「天生人成」、「全其天功」，知道我們自己是什麼，知道自身的能力與限制，也知道我們即將要完成什麼樣的目標。我們是未定失序之物，而秩序是人類社會的需求與目的，是人類存續的條件，更是人類不斷邁向完善的終極目的。

第二個部分(第三章「性」論)旨在將道德的討論複雜化。過去以往有關性善性惡的討論太過扁平窄化，其實道德的討論非常困難：其一，道德的判準與時俱變，它並不是絕對善，而更像人類為了控制秩序而制定的產物，為實用目的而發展，為人類存在的意義而存在，因此有著人類文明疊積的集體紀錄；其二人類的行為與內心之所思所想有時並不是一致，再加上行為的脈絡情境的複雜性，道德判斷與道德行為有著許多種抉擇與路徑可以走。以我們對道德心理的理解與想像



之薄弱匱乏，這個大哉問恐怕很難給出真正具有說服力的答案。先賢先哲為這個問題構建了單一的解釋進路，而本文則將其擴建成迷宮，提供多種入口與出口。

《論語》中的厭惡情緒是個良好的起點。厭惡的情緒貌似是先天的，卻也可能受到社會環境型塑，再經過文化演化，刻在我們的基因中，代代相傳，內化為深層感受，成為貌似先天的情緒反應。

《孟子》「性」論確立了人的善之根源，為儒家學說奠定了重要基礎。然其理論有些許的瑕疵和弊端。在《孟子》書中其實有很多精彩的道德辯論，學者卻因其研究目的與立場有時會忽略不見。告子等人與孟子的「義內義外」之辯確實無關宏旨，但卻揭示了道德的多樣性與複雜性。我們是怎麼做出道德行為？真的完全與外在毫無關係嗎？是否真的有純粹的道德動機？「孺子將入於井」是一個很好的思想實驗，本文在此基礎上拓展開來，如同著名的「電車難題」一般，它能夠探索到我們內心的道德實驗。我們所做的道德抉擇真的只靠道德直覺嗎？直覺是怎麼來的？道德直覺會不會出錯而造成憾事？理性推理是否有其重要性？

《荀子》「性」論是串聯「天」論與「群」論的重要篇章，而其理論時代性極其重要，了解了其中緣由，我們才能知道《荀子》性惡理論的初心。

道德觀並非一成不變，它會隨著政治的需求、權力結構的更動與社會情境的更迭而變化。然而這些變化通常是緩慢的，除非有重大事件發生，否則我們很難於平日間發覺。

此外，我們長期處於和平穩定的社會環境中，漸漸的就會被表象所蒙騙，如同海裡的魚感受不到水，人感受不到空氣一樣。我們穿著道德面具與衣服，生存於有理的秩序中，因此我們很難發現我們原本是一個什麼樣的自然生物。

《荀子》「欲—行動」系統描述了人類生來的欲望。我們賴此以生存，但是不知節制就會為人類社會帶來破壞與悲劇。對荀子來說，「所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也」，善與惡的區別在於有序與無序。因此，荀子主張應該在「欲—行動」流程中安插禮法，以禮義規範人欲，將人類的欲望引導至有



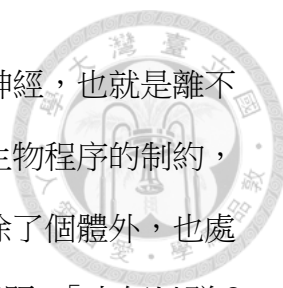
序的行為，使社會如同精密設計的機械，運轉有序，人民成為受規範的齒輪，得以長久維持整體秩序。

自人類脫離蠻荒進入城市後，我們就一直生活在人類集體行為組成的世界中。我們像一個個小螺絲一般彼此關聯，牽一髮而動全身。因此統治階層需要設計一個社會模型讓我們遵循運行，使人類變為可操控的。漸漸地，權力滲透社會每一個角落，它無所不在，無時無刻地在監控著我們。人們的行善行惡不再純憑本能，而是在規訓、誘導、獎懲的體制下被形塑。如果我們「順是」我們的欲，在統計學上，最後很可能會是惡的行動。但是如果本身是惡的，善如何可能？

《荀子》告訴我們，「善」是「偽」的，它非人類天生本有。除了欲之外，我們還有「材性知能」，即可以為善的「知」和可以為善的「能」，人人都可以為堯舜，當然也可以為桀紂。這個天生能力很重要，這是我們之所以與動物不同之處，可以獨立於或超越生物性的基本需求和驅動力，從而創造出「間隙」，一個能夠思考和判斷的空間。於是，我們創造了「分」。「分」使我們能夠「合群」，繼而擺脫先天生物性劣勢。「合群」才能夠使我們戰勝萬物，創造文明。但是要成為一個有禮儀的動物並非容易，它需要長期「積思慮、習偽故」，如果想要順利，還需要一個合適的環境與正確的學習與努力。這就是為什麼我們人人可以成為堯舜，堯舜卻很少的緣故。禮義因我們的需求而生，為了我們的惡而生。有人用了天生的能力制定了禮義，將眾人協調一致。那人成為了聖人，其他人也成為了有序的存在，在具有規律性的社會中，履行人類應盡的義務。

本文最後一個部份，是「第四章『群論』」。「天」論是「性」論的序曲，而「性」論是「群」論的開篇。它們彼此串聯，形成思想探索的漸進脈絡。本章探討了人類如何在生物性基礎上，透過禮義與法律的規範，實現群體合作與社會秩序的維護。

人類是生存於地球的生物物種，遵守物理定律與化學定律。如今的我們經過了上萬年天擇推動的無數代生物演化。傳統認為，道德抉擇關乎自由意志。但是



近年來科學研究表明，我們的意志與決定離不開大腦，離不開神經，也就是離不開生物性。但這不是說我們不須負行動的責任。即使我們受到生物程序的制約，我們在法律上仍然是獨立存在的個體，依然是社會性動物。人除了個體外，也處在各種人際關係的脈絡之中。《荀子》「群」論有著兩個重要問題：「人何以群？」和「人如何能群？」兩個關鍵問題。掌握這兩大問題的答案，再結合對戰國政局的深刻洞察，我們便能更加理解《荀子》思想的著眼與初衷。

在早期人類的歷史中，面對環境挑戰與野獸威脅，僅憑先天生物身體能力難以生存。因此，在重大生態壓力下，人類群體偏向於合作，合而成群。然而維繫群體並非易事，因為其中混合了利他與自私，聖人與惡人。那麼幾萬年後，我們仍能持續合作的關鍵何在？

荀子回答了「人如何能群？」的問題，那就是禮義與法律。禮義滋養人之欲，使其在不破壞社會秩序的前提下得到滿足；法律則可抑制過度放縱的慾望，避免社會陷入混亂與損耗。此二者相輔相成，為人類提供了在群體中和諧共存的機制。

若將這一思考與當代科學發現相互對照，現代人怎麼回答這個問題？答：我們可從基因、文化與合作策略等多重維度進行深入探討。生物學與人類學強調基因的進化與遺傳特徵，社會學與政治學則關注文化生成與制度設計，而數學、經濟學與博弈論等領域則為合作策略提供更為精密的分析工具。在《荀子》所處的年代，既無這般學科知識的細分與方法論工具可用，但這並不減損其思想深度。相反地，《荀子》所呈現的洞察或許正是跨領域對話的起點。

展望未來，人文研究若要持續前進，必須擁抱知識整合的契機。將歷史、哲學、社會科學與自然科學知識交織，我們才能更為清晰地勾勒出人類行為、社會秩序與群體動態的全貌。跨學科研究的發展，正是促進這種知識整合的重要途徑。

面對當代科學知識的百花齊放與人文理論的多元發展，筆者願充當調和者的角色，期許為學術研究開拓出更寬廣的發展空間。



參考文獻

一、古代文獻

- 楊天才、張善文譯注：《周易》(北京：中華書局，2011年)。
- 屈萬里著：《尚書集釋》(臺北：聯經，2005年)。
- 吳毓江撰；孫啟治點校：《墨子校注》(北京：中華書局，2006年)。
- 黃克劍譯注：《公孫龍子(外三種)》(北京：中華書局，2012年)。
- 清·王先謙著：《荀子集解》(臺北：藝文印書館，2007年)。
- 漢·高誘注；清·畢沅校；徐小蠻標點：《呂氏春秋》(上海：上海古籍，2014年)。
- 漢·司馬遷著；瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》(台北：洪氏出版社，1986年)。
- 漢·班固著；清·王先謙補注：《漢書補注》(北京：中華書局，1983年)。
- 王泗原著：《楚辭校釋》(北京：中華書局，2014年)。
- 宋·朱熹著：《四書章句集注》(臺北：臺大出版中心，2016年)。
- 清·王先慎撰；鍾哲點校：《韓非子集解》(北京：中華書局，2003年)。

二、近人專書與譯著

- 任繼愈：《中國哲學發展史》(先秦)(北京：新華，1983年)。
- 江心力：《20世紀前期的荀子研究》(北京：中國社會科學出版社，2005年)。
- 牟宗三：《牟宗三先生全集》，冊2，《名家與荀子》(臺北：聯經出版公司，2003年)。
- 佐藤將之：《後周魯時代的天下秩序：《荀子》和《呂氏春秋》政治哲學之比較研究》(臺北：臺大出版中心，2021年)。



- 佐藤將之：《參於天地之治：荀子禮治政治思想的起源與構造》(臺北：臺大出版中心，2016年)。
- 李明輝：《儒家與康德》(新北：聯經，2018年)。
- 李峰著；劉曉霞譯：《早期中國社會和文化史概論》(臺北：臺大出版中心，2020年)。
- 周群振：《荀子思想研究》(臺北：文津出版社，1987年)。
- 東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》(臺北：臺大出版中心，2011年)。
- 侯外廬：《中國古代思想學說史》(瀋陽：遼寧教育，1998年)。
- 姜國柱、朱葵菊：《中國歷史上的人性論》(北京：中國社會科學出版，1989年)。
- 胡適：《中國古代哲學史》(臺北：臺灣商務印書館，1970年)。
- 胡適：《中國哲學史大綱》(北京：商務印書館，2011年)。
- 韋政通：《先秦七大哲學家》(臺北：牧童，1974年)。
- 韋政通：《荀子與古代哲學》(臺北：台灣商務印書館，1966年)。
- 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》(上海：上海三聯，2001年)。
- 張光直：《中國青銅時代》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年)。
- 張光直著；張良仁、岳紅彬、丁曉雷譯：《商文明》(瀋陽：遼寧教育出版社，2002年2月)。
- 張光直著；郭淨譯：《美術、神話與祭祀》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2013年)。
- 章太炎：《諸子學略說》(桂林：廣西師範大學出版社，2010年)。
- 許倬雲：《西周史》(臺北：聯經，2020年)。
- 陳大齊：《荀子學說》(臺北：華岡，1971年)。
- 陳志強：《晚明王學原惡論》(臺北：臺大出版中心，2018年)。
- 陳昭瑛：《荀子的美學》(臺北：國立臺灣大學出版中心，2016年)。
- 陳榮捷：《中國哲學文獻選編》(臺北：巨流，1993年)，全二冊。



- 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民書局，1986年），第一冊。
- 曾曄傑：《性惡論的誕生：荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》（臺北：萬卷樓，2019年）。
- 曾曄傑：《通過孟荀而思——荀學視域下儒家心理結構與人格特質的批判性重建》（臺北：萬卷樓，2021年）。
- 馮友蘭：《中國哲學史》（北京：中華書局，1961年）。
- 馮契：《中國古代哲學的邏輯發展》（上海：上海人民出版社，1983年）。
- 楊國榮：《善的歷程：儒家價值體系研究》（上海：上海人民出版社，2006年）。
- 楊寬：《西周史》（上海：上海人民出版社，1999年）。
- 楊寬：《戰國史》（上海：上海人民出版社，1998年）。
- 楊儒賓：《原儒：從帝堯到孔子》（新竹：國立清華大學，2020年）。
- 廖名春：《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年）。
- 臺大哲學系編：《中國人性論》（臺北：東大，2000年）。
- 趙吉惠等編：《中國儒學史》（鄭州：中州古籍出版社出版，1991年）。
- 劉子敬：《荀子哲學綱要》（臺北：臺灣商務，1972年）。
- 劉莉、陳星燦著：《中國考古學：舊石器時代晚期到早期青銅時代》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2017年）。
- 〔以色列〕哈拉瑞(Yuval Noah Harari)著；林俊宏譯：《人類大歷史：從野獸到扮演上帝》（臺北：遠見天下文化，2014年）。
- 〔加〕卡森(D. A. Carson)著；周俞云翔譯：《馬太福音》(South Pasadena：美國麥種傳道會出版，2013年)。
- 〔古希臘〕亞里士多德著；張竹明譯：《物理學》（北京：商務印書館，2011年）。
- 〔古希臘〕柏拉圖著；郭斌和，張竹明譯：《理想國》（北京：商務印書館，2011年）。
- 〔古羅馬〕奧古斯丁著；石敏敏譯：《論自由意志》（北京：中國社會科學，2021



年)。

〔古羅馬〕盧克萊修(Titus Lucretius Carus)著；方書春譯：《物性論》(北京：商務印書館，2017年)。

〔法〕古斯塔夫·勒龐(Gustave Le Bon)著；董強譯：《烏合之眾：激情、非理性、領袖崇拜，盲目群體的心理陷阱》(臺北：時報文化，2020年)。

〔法〕伏爾泰著；孟祥森譯：《憨第德》(臺北：書華出版事業有限公司，1986年)。

〔法〕福柯著；劉北成、楊遠嬰譯：《規訓與懲罰》(北京：生活·讀書·新知三聯書店，2019年)。

〔美〕丹尼爾·康納曼(Daniel Kahneman)著；洪蘭譯：《快思慢想》(臺北：天下文化，2012年)。

〔美〕孔恩(Thomas S. Kuhn)著；程樹德、傅大為、王道還譯：《科學革命的結構》(臺北：遠流，2021)。

〔美〕辛西婭·史托克斯·布朗(Cynthia Stokes Brown)著；楊惠君、蔡耀緯譯：《大歷史：從宇宙大霹靂到今天的人類世界》(臺北：馬可孛羅，2017年)。

〔美〕辛達塔·穆克吉(Siddhartha Mukherjee)著；莊安祺譯：《基因：人類最親密的歷史》(臺北：時報文化，2018年)。

〔美〕法蘭西斯·福山(Francis Fukuyama)著；張美惠譯：《跨越斷層：人性與社會秩序重建》(臺北市：時報文化，2020年)。

〔美〕法蘭西斯·福山著(Francis Fukuyama)著；黃中憲、林錦慧翻譯：《政治秩序的起源》(臺北：時報文化出版，2020年)，全二卷。

〔美〕芬格萊特(H.Fingarette)著：《孔子：即凡而聖》(南京：江蘇人民出版社，2002年)。

〔美〕桑德爾(Sandel, Michael J.)著：《正義：一場思辨之旅》(臺北市：雅言文化出版，2011年)。

〔美〕海爾布魯諾(Robert L. Heibroner)著；唐欣偉譯：《俗世哲學家：改變歷史的



經濟學家》(臺北：商周出版，2010年)。

〔美〕菲利普·金巴多(Philip G. Zimbardo)著；孫佩姣、陳雅馨譯：《路西法效應》(臺北市：商周出版，2008年)。

〔美〕愛德華·威爾森(Edward O. Wilson)著；鄧子衿譯：《群的征服：人的演化、人的本性、人的社會，如何讓人成為地球的主導力量》(新北市：左岸文化，2018年)。

〔美〕詹姆斯·斯科特 (James C. Scott) 著；翁德明 譯：《反穀：穀物是食糧還是政權工具？人類為農耕社會付出何種代價？一個政治人類學家對國家形成的反思》(臺北：麥田，2019年)。

〔美〕羅伯特·艾瑟羅德(Robert Axelrod)著；胡瑋珊譯：《合作的競化》(臺北：大塊文化，2010年)。

〔美〕羅伯特·傑伊·利夫頓 (Robert Jay Lifton)：《納粹醫生：醫學屠殺與種族滅絕心理學》(江蘇：江蘇鳳凰文藝出版社，2018年)。

〔英〕亞當·史密斯(Adam Smith)著；郭大力、王亞南譯：《國富論》(北京：商務印書館，2015年)。

〔英〕亞當·史密斯(Adam Smith)著；蔣自強等譯：《道德情操論》(北京：商務印書館，2014年)。

〔英〕哈特(H.L.A.Hart)著：《法律的概念》(臺北：商周出版，2018年)。

〔英〕萊農·科貝特(Lionel Corbett)著；楊菁需譯：《理解邪惡：從深度心理學深入解析邪惡的本質》(臺北：心靈工坊文化事業股份有限公司，2023年)。

〔捷克〕托馬斯·賽德拉切克著；劉道捷譯：《善惡經濟學》(新北：大牌出版，2013年)。

〔德〕尼采著；孫周興譯：《權力意志》(北京：商務印書館，2009年)，全二卷。

〔德〕尼采著；趙千帆譯：《善惡的彼岸》(新北：大家出版，2015年)。

〔德〕康德著；李明輝譯註：《道德形上學之基礎》(臺北：聯經出版公司，

1990年)。

〔德〕漢娜·鄂蘭著；蔡佩君譯：《責任與判斷》(新北：左岸文化，2016年)。



三、單篇論文

內田純子、飯塚義之：〈從殷墟青銅器化學分析重新解讀中國古代鑄造技術〉，

《故宮學術季刊》34卷4期(2017年)，頁1-38。

王楷：〈荀子天人觀新論〉，《哲學與文化》44卷9期(2017年9月)，頁111-126。

伍振勳：〈荀子「天論」的旨趣：「知天」論述的主題〉，《臺大中文學報》46期(2014年9月)，頁51-86。

伍振勳：〈先秦儒學的「知天」之道：政治論述的解讀角度〉，《文與哲》43期(2023年12月)，頁43-88。

何淑靜：〈論孟子「盡心知性以知天」如何可能〉，《鵝湖學誌》7期(1991年12月)，頁27-62。

何淑靜：〈論荀子「聖人生禮義」所含藏的問題〉，《中央大學人文學報》50期(2012年4月)。

吳進安：〈荀子「明分使群」觀念解析及其社會意義〉，《漢學研究集刊》3期(2006年12月)，頁221-239。

李松駿：〈從天人關係考察《荀子》的「法」思想：以出土黃老思想文獻的對比分析為中心〉，《臺大中文學報》70期(2020年9月)，頁53-85。

杜保瑞：〈荀子的性論與天論〉，《哲學與文化》34卷10期(2007年10月)，頁45-63。

姚彥淇：〈荀子「制天命」說的形成及思想內蘊〉，《先秦兩漢學術》14期(2010年9月)，頁21-47。

梁濤：〈荀子人性論的中期發展——論〈禮論〉〈性惡〉〈正名〉的性—偽說〉，《學術月刊》2017年第4期，頁28-41。

陳哲儒：〈節遇之謂命——試探《荀子》文獻中的天命關係〉，《宗教哲學》85期(2018年9月)，頁119-142。

曾振宇：〈荀子“天”論百年誤讀與反撥〉，《哲學與文化》34卷10期(2007年10月)，頁65-84。

童宏民、趙明媛：〈荀子「天論」探究〉，《勤益人文社會學刊》1期(2010年6月)，頁1-24。

馮耀明：〈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期(2005年7月)，頁169-230。

劉又銘：〈一般論文：合中有分—荀子、董仲舒天人關係論新詮〉，《臺北大學中文學報》2期(2007年3月)，頁27-50。

潘小慧：〈荀子以「君一群」為架構的政治哲學思考〉，《哲學與文化》40卷9期(2013年9月)，頁23-37。

四、學位論文

王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》(臺北：國立政治大學哲學系博士論文，何信全先生指導，2008年)。

張琳：《荀學三論》(上海：復旦大學哲學系博士論文，潘富恩先生指導，2003年)。

曹業桃：《軸心時代的人性論研究》(南京：南京師範大學中國古代文學碩士論文，徐克謙先生指導，2002年)。

莊紫雲：《荀子「群」之概念在晚清民初(1894-1937)的接受——以報刊為核心的展開》(臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，周志煌先生指導，2021年)。

曾暉傑：《打破性善的誘惑-重探荀子性惡論的意義與價值》(臺北：國立政治大學中國文學系碩士論文，劉又銘先生指導，2012年)。

盧中偉：《荀子論禮思想及其運用——以禮論為核心研究》(臺北：政治大學碩士學位論文，林啟屏先生指導，2013年)。



五、外文專著

Anthony Kenny, *Descartes: Philosophical Letters* (Oxford: Oxford University, 1970) ◦

Arnold Gehlen, *Man, his nature and place in the world* (New York: Columbia University Press, 1988) ◦

Charles J Lumsden, Edward O Wilson, *Genes, Mind, And Culture - The Coevolutionary Process: 25th Anniversary Edition* (Singapore: World Scientific, 2005) ◦

Daniel M. Wegner, *The Illusion of Conscious Will, New Edition* (London: Mit Press, 2018) ◦

Gideon Shelach-Lavi, *The Archaeology of Early China: From Prehistory to the Han Dynasty* (New York: Cambridge University Press, 2015) ◦

Herrlee G. Creel, *The origins of statecraft in China* (Chicago: University of Chicago, 1970) ◦

James Rachels and Stuart Rachels, *The Elements Of Moral Philosophy* (New York: McGraw Hill, 1993) ◦

John von Neumann , Oskar Morgenstern, *Theory of Games and Economic Behavior* (Princeton: Princeton University Press, 2007) ◦

Li Feng, *Landscape and Power in Early China: The Crisis and Fall of the Western Zhou 1045–771 BC* (New York: Cambridge University Press; 1st edition, 2009) ◦

Matt Ridley, *The Origins of Virtue: Human Instincts and the Evolution of Cooperation* (New York: Penguin Publishing Group, 1998) ◦

Richard Wrangham, *Catching Fire: How Cooking Made Us Human* (New York: Basic Books, 2009) ◦

Robert Axelrod, *The Evolution of Cooperation: Revised Edition* (New York: Basic Books, 2006) ◦



六、外文單篇論文

A. Hernando1a, D. Villuendas, C. Vesperinas, M. Abad and A. Plastino,

“Unravelling the size distribution of social groups with information theory on complex networks”, *The European Physical Journal B*, 76(1)(2009), pp.1-10 ◦

Alexander, Richard D., “How did humans evolve? Reflections on the uniquely unique species” (Michigan: University of Michigan Museum of Zoology, 1990), pp.1-38 ◦

Arjamaa, Olli and Timo Vuorisalo, “Gene-Culture Coevolution and Human Diet Rather than acting in isolation , biology and culture have interacted to develop the diet we have today”, *American Scientist*, 98(2)(2010), pp.140–147 ◦

Asch, S. E., “Effects of group pressure upon the modification and distortion of judgments” , In H. Guetzkow (Ed.), *Groups, leadership and men; research in human relations* (1951), pp. 177–190 ◦

Asch, S. E., “Group forces in the modification and distortion of judgments” , In S. E. Asch, *Social psychology* (1952), pp. 450–501 ◦

Asch, S. E., “Studies of independence and conformity: I. A minority of one against a unanimous majority” , *Psychological monographs: General and applied*, 70(9)(1956), pp.1-70 ◦

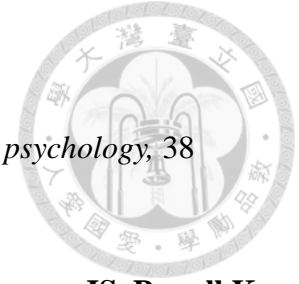
Barrett, J. L., “Exploring the natural foundations of religion”, *Trends in Cognitive Sciences*, 4(1)(2000), pp. 29–34 ◦

Baumeister, R. F., Bratslavsky, E., Muraven, M., & Tice, D. M., “Ego depletion: Is the active self a limited resource? ”, *Journal of Personality and Social Psychology*, 74(5) (1998), pp.1252-1265 ◦

Buckser, Andrew, "Rescue and Cultural Context During the Holocaust: Grundtvigian Nationalism and the Rescue of the Danish Jews". *Shofar*, 19(2)(2001), pp.1-25 ◦



- C. Daniel Batson et al.**, “Where is the altruism in the altruistic personality? ”, *Journal of Personality and Social Psychology* 50(1986), p.212-220 ◦
- David Fagundes**, “Social Norms Waiting” , *Law & Social Inquiry*, Vol. 42, No. 4 (Fall 2017), pp. 1179-1207 ◦
- Everett C. Hughes**, “The Making of a Physician — General Statement of Ideas and Problems”, *Human Organization*, Vol. 14, No. 4 (WINTER, 1956), pp. 21-25 ◦
- Franklin Perkins**, “Activism and the Unity of Heaven and Human: Insights from the Mèngzǐ”, 《宗教哲學》季刊第 70 期(2014 年 12 月) , 頁 107-125 ◦
- Hamilton, W.D.**, “The genetical evolution of social behaviour I”, *Journal of theoretical biology*, 7(1964), pp.1-16 ◦
- Hamilton, W.D.**, “The genetical evolution of social behaviour II”, *Journal of theoretical biology*, 7(1964), pp.17-52 ◦
- Heider, F., & Simmel, M.**, “An experimental study of apparent behavior”, *The American Journal of Psychology*, 57(1944), pp.243-259 ◦
- Jonathan Haidt et al.**, “Body, Psyche, and Culture: The Relationship Between Disgust and Morality,” *Psychology and Developing Societies*, 9 no. 1 (1997), pp.107-131 ◦
- Martin A. Nowak**, “Five Rules for the Evolution of Cooperation”, *Science*, Vol 314 Issue 5805(2006), pp.1560-1563 ◦
- Milgram, S.** , “Behavioral study of obedience”, *Journal of Abnormal and Social Psychology*, Vol. 67 No. 4(1963), pp.371-378 ◦
- Nash JF**, “Equilibrium Points in N-Person Games”, *Proc Natl Acad Sci U S A.*, 36(1)(1950 Jan), pp.48-49 ◦
- Peter Singer**, “Famine, Affluence, and Morality” , *Philosophy & Public Affairs*, vol. 1 no. 3(1972), pp. 229-243 ◦
- Reinhart, K.**, “Ritual feasting and empowerment at Yanshi Shangcheng”, *Journal of*



Anthropological Archaeology, 39(2015), pp.76-109 ◦

Skinner, B.F., “Superstition in the pigeon”, *Journal of experimental psychology*, 38 (2)(1948), pp.168-72 ◦

Tishkoff SA, Reed FA, Ranciaro A, Voight BF, Babbitt CC, Silverman JS, Powell K, Mortensen HM, Hirbo JB, Osman M, Ibrahim M, Omar SA, Lema G, Nyambo TB, Gori J, Bumpstead S, Pritchard JK, Wray GA, Deloukas P, “Convergent adaptation of human lactase persistence in Africa and Europe”, *Nat Genet*, 39(1)(2007 Jan), pp.31-40 ◦

Travis Timmerman, “Sometimes there is nothing wrong with letting a child drown” , *Analysis*, Vol. 75 No. 2 (APRIL 2015), pp. 204-212 ◦

七、電子資源

37 Who Saw Murder Didn't Call the Police; Apathy at Stabbing of Queens Woman
Shocks Inspector

<https://www.nytimes.com/1964/03/27/archives/37-who-saw-murder-didnt-call-the-police-apathy-at-stabbing-of.html>

Winston Moseley, Who Killed Kitty Genovese, Dies in Prison at 81

<https://www.nytimes.com/2016/04/05/nyregion/winston-moseley-81-killer-of-kitty-genovese-dies-in-prison.html>

A. W. Tucker, A Two-Person Dilemma (非正式講座文章)

<https://www.jstor.org/stable/3027092>

Alexander J. Gates, Qing Ke, Onur Varol & Albert-László Barabási 撰寫於《*Nature*》

的文章 “*Nature*’s reach: narrow work has broad impact” :

<https://www.nature.com/articles/d41586-019-03308-7>



Heider & Simmel animation 1944 示例影片

<https://youtu.be/sx7lBzHH7c8?feature=shared>

MBA 智庫百科：「零和博奕」條目：

<https://wiki.mbalib.com/zh->

[tw/%E9%9B%B6%E5%92%8C%E5%8D%9A%E5%BC%88](https://wiki.mbalib.com/zh-tw/%E9%9B%B6%E5%92%8C%E5%8D%9A%E5%BC%88)

Rescue of the Danish Jews https://en.wikipedia.org/wiki/Rescue_of_the_Danish_Jews

維基百科：「行為」條目：

<https://zh.m.wikipedia.org/zh-tw/%E8%A1%8C%E7%82%BA>