

## 孟荀性情說的共法與不共法

陳德和\*

### 摘 要

儒家思想是以人的完全道德化為最終訴求，因而道德自覺之主體、道德反省之焦點和道德實踐之憑藉等，都是它的核心議題，惟凡此議題的展開又顯然集中在人之天生的性與情等兩者之上，基於此義，本文乃以性情為題，探討孟子和荀子兩人如是的思想，並適度披露彼此之契合與出入之處。筆者以為若以《詩》、《書》的傳統為據，則孟子的性善論無乃是一種創新，且隨著這種創新，他已然將以感應、感通為用的情亦分為情操意志和欲望情緒兩種：前者其實就是他說的「本心」，這和善性絕對是等質等位者；後者與性雖同樣是天生而來、自然而有，但卻必須聽命於善性、受本心的節制，所以孟子認它是「命」。相較於孟子的創闢突進，荀子則是固守著《詩》、《書》中論性的老傳統而顯其務實的性格，他以人之天生而有的性來說明我們生命的存在，並以為人性就是能夠感受刺激而做出反應者，

---

\*南華大學哲學系教授

它共包括本能、欲望和情緒等三層，若統而言之就是情，性和情關係既然如此一致，所以可以合稱之為「情性」。荀子又指出人之情性原就是非道德或無道德者，它又常因放縱氾濫以致引發個人和社會之種種負面影響而變成不道德，所以可被視為「性惡」，然而本文以為荀子之主「性惡」只是出於激越，其意乃在惕勉世人該當內察情識以求向善，夷考其實他真正的立場仍與告子「性無善無不善」同調才是。

**關鍵詞：**孟子、荀子、告子、人性、本心、情感、道德

# 孟荀性情說的共法與不共法

陳德和

## 一、前言

人間之所以美好是由於真性情的匯流，生命之所以尊榮是因為真性情的證成；沒有真性情的感動和滋潤，人間只不過是掛空抽象的冷宮，缺少真性情的自覺和表現，生命亦將成為盲爽發狂的遊魂。人間誠然離不開真實性情的召喚，生命本身更不能不留意真實性情的發皇，至於何謂性情的真實與真實當如何定義？其所根據的標準是什麼？諸如此類的問題，若以炎黃子民尊德行、重實踐的心靈而言，則絕非知識真假之釐清的實然性探討而已，更當進一步以為是價值該如何朗現的應然問題。

儒釋道三家思想同樣都是以人為本、求人生理想之能圓滿實現於人世間的學問，它們關懷著人類，當如何從「自然的存在」(natural being) 轉化成為「位

格的存在」(personal being)，<sup>1</sup>並將一切教化的重點放在每一個人之生命理境的豁顯和提振上，基乎此義，當代新儒家的大師牟宗三先生就曾形容這三家的思想都是「生命的學問」。<sup>2</sup>惟若是真正之生命的學問，就無可避免地要以性情的實然與應然為其所學所思所行所用的核心，換句話說生命學問的根本議題本是生命合理化、價值化的懇切關懷，其焦點還是落實在心性情欲的定位與處置上，職是之故，我們若將儒釋道的思想稱之為「性情的學問」，<sup>3</sup>似乎亦無不可，而本文之所以選取「性情說」為論述的焦點，也是這個原因。

再者，儒釋道畢竟是三家而不是一家，可見它們之間對於生命的體認和期許畢竟是有所差別的，此等差別的探討和披露，學界素來就曾有過不少鞭辟入裏的寶貴意見，例如牟宗三先生即曾曰：「察業識莫若佛，觀事變莫若道，知性盡性，開價值之源，樹立價值之主體，莫若儒。」<sup>4</sup>但根據性情說來做勘校，以往雖有之，卻仍然存在著繼續討論的空間。

其實，儒釋道的差別，儘管可以仔細區分為生命何所是、生命何所為及生命何所成等三方面的不同，不過最主要的還是歸根於生命何所是這一層面，且此生命何所是的種種理解又全然落實於性情的種種理解和成全上，所以若能扣緊性情

---

<sup>1</sup> 人之能從「自然的存在」轉為「位格的存在」，西方哲人大體認為這是一種理智化和社會化的改變，同時也是身心成長的表徵，但若從儒釋道的觀點看，它則特別指的是自覺化、德行化和境界化的奮進，且此一奮進將是永恆的歷程，蓋它乃是以終極真實的證成為最後目的。

<sup>2</sup> 牟宗三先生素來是將華夏傳統之儒釋道的哲理，概稱之為「生命的學問」，他曾說：「中國思想的三大主流，即儒釋道三教，都重主體性，……它是以『生命』為中心，由此而展開他們的教訓、智慧、學問與修行。」牟宗三《中國哲學的特質》，頁4-5，台北市，台灣學生書局，1963年。

<sup>3</sup> 程兆熊先生亦曰儒家是性情之教、道家是生命之學。參見程兆熊《道家思想——老莊大義》，頁4，台北市，明文書局，1985年。

<sup>4</sup> 牟宗三《生命的學問》，頁30，台北市，三民書局，1970年。

說以釐清其彼此分際，無疑也是對三教義理進行判教的根本法門，今本文礙於篇幅，無暇並列比較儒釋道的異同，就姑且暫時不觸及佛教和道家，而特別以先秦儒家中的孟子、荀子思想為對象，將彼此之性情說做客觀的討論，此蓋當是儒家內部兩種不同哲學人類學或價值人類學之具體而微的展示。

## 二、孟子性情說的原創義

生命是有性有情的，所謂真生命就在於性情的率真與坦然。惟「性情」固可為同義複詞，也可以是合義複詞，我們若從詞彙的演進繁衍或觀念的遞嬗分化來考察，都不能否認「性」是先於「情」的事實，然而這並不能意味「情」之做為一種比「性」較為後出的文字符號，它所承載的意義概念，也是「性」所不能有的，筆者反倒認為，「情」的所有義涵本在「性」之中，後因「性」概念的內涵過於複雜，「情」才獨立出來的。今且先以孟子思想為例，分別釐清這「性」和「情」的分際及其相互關係。

### （一）人性的重新定位

傅斯年先生承繼清儒阮元的《性命古訓》而做《性命古訓辨證》，他認為《尚書·周誥》和《詩經》中皆無「性」字，如今兩書中所見的「性」其實是「生」才對，<sup>5</sup>徐復觀先生則從「生」、「性」的造字原理以及兩者的孳乳關係，並根據《尚書·召誥》所謂「節性」、《詩經·大雅·卷阿》之「彌爾性」以及金文的「彌厥

<sup>5</sup> 參見傅斯年〈性命古訓辨證〉；劉夢溪主編《中國現代學術經典——傅斯年卷》，頁 33-40，河北省，河北教育出版社，1996 年。

生」等，說明「性」字早期的意義是指人類與生俱來的本能、欲望和情緒。<sup>6</sup>

傅、徐兩先生的研究自各有其重點，但並不相衝突，綜合他們的意思，蓋同樣認為《書》、《詩》所記載的那個時代，對於人的了解完全是聚焦在生命的自然稟賦上，後來的人因循此義，亦認為「生」乃相當於「性」，而形成傳統之對人性的認知，又李瑞全先生綜合了諸如此類的看法乃解釋這種傳統的人性主張是：「以人的生命中自然的和多樣化的表現為人性之所在，性也就是我們作為自然生命所稟賦的一切生理欲望之總和。」<sup>7</sup>凡是都持之有故而言之成理，由此亦可見，性在早先的傳統上，乃已然包括了情在裏面。

傳統以來的人性論主張，顯然和西方所謂的human nature非常接近，若根據文獻典籍的確實記載看，它第一次受到更仔細的檢索、更深入的反省，以致最後出現突破性的扭轉，應該是在《孟子》書中，當然這並不意味舊有的觀念從此就消聲匿跡。其實在孟子書中亦不乏堅持傳統人性論的人物，像告子便是其中之一，蓋告子一貫主張「生之謂性」、「食色性也」、「性猶杞柳也，義猶柷捲也」以及「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」，<sup>8</sup>而孟子就是藉由和他之間的辯論，以宣示自己性善的新義。

今從孟子所謂：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之；舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁下》）以及他引《詩經》「天生蒸民，有物有則，民之秉彝，好是懿德」以明人性之善時說：「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。」（《孟子·告子上》）可見孟子原就承認他的人性論本是得自於孔子的啟發，且此人性論乃是不以食色等欲望為然，而是從人所獨具之先天本有之自律自主的道德抉擇能力來界定之，由此他才信誓旦旦地認為人性是善的；當然此一人人所同具的善性，孟

<sup>6</sup> 參見徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁 2-11，台北市，台灣商務印書館，1969 年。

<sup>7</sup> 李瑞全〈孟子哲學中「性」一詞的意義分析〉；《鵝湖學誌》第 4 期，1990.6。

<sup>8</sup> 告子如是的主張皆見《孟子·告子上》。

子依然認定並非後天學習得來，而是天生固有的，所以孟子亦嘗形容它是「人之所不學而能，所不慮而知」之親親、敬長的良知良能。就以上孟子之見而言，他對於告子的「食色性也」、「性猶杞柳也，義猶柤棿也」和「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」等，當然完全無法同意和接受，但對於告子的「生之謂性」則其實只是有條件的反對而已，此若從邏輯的理由說，即孟子乃以「生」為「性」的必要條件，而非充分條件，當然更不可能是充要條件。

孟子之反對舊傳統的人性論而主張性善說，這由於他只承認人性只當是人之天生的道德能力，但不同意凡天生者就全屬於人性的範圍，所以他說：「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。」至於孟子自己亦相信這是一種更為審慎、更為合理的原創性發現，並曾以此而自比為智者，例如他說：

天下之言性也，則故而已矣。故者以利為本。所惡於智者，為其鑿也。如智者若禹之行水也，則無惡於智矣。禹之行水也，行其所無事也。如智者亦行其所無事，則智亦大矣。天之高也，星辰之遠也，苟求其故，千歲之日至，可坐而致也。<sup>9</sup>（《孟子·離婁下》）

在此章中孟子一方面暗批維持素來之人性論如告子等人的不當，一方面則定位自己是能創闢地的提出新說的智者並有所辯解。他認為像告子那樣的人性論者都只貪圖便利地因襲舊說而已，這些人甚至還以自己的懶散無知反過來指摘有智之士

<sup>9</sup> 本章歷來無確解，其實破讀的關鍵只在「則故」一詞和「苟求其故」的「故」等兩處。筆者以為「則故」是個造句結構；「則」本為會意字，東漢許慎《說文解字》說它是「等畫物也。」清儒段玉裁注曰：「引申為法則也。」若孟子此處的「則」仍當取其本義而做動詞使用，可解為「以……為則」，亦即「以……為根據」；「則」既為動詞，那麼「則故」的「故」便是它的受詞，此「則故」的「故」做「故舊」、「故往」解，「則故」就是「根據老傳統」的意思，約而言之曰「因襲舊說」。至於「苟求其故」的「故」則和「則故」的「故」義不相屬，它做「根本」或「本然」解，「求其故」意為「求得其根本或本然」。

的原創性意見為穿鑿附會，殊不知只有主張性善，才是最理所當然、最直截了當地點出人性的事實。蓋他乃是更精準地從人的天生稟賦中，選取道德的自覺與能力、亦即良知和良能做為人性罷了，且如果我們都能夠如此地了解根本上人性原都是良善的話，那麼對於道德實踐的應然及其如何可能等等的道理，就能夠心悅誠服而強恕以行了，其簡易暢達之效益，就好比天體宇宙雖然漫無涯際，只要能夠掌握基本原理的話，即使是千百年後的時令節氣，還是可以運算得來一樣。

不過孟子的性善論雖然在當時是個新主張，我們卻不能隔絕地說這完全屬於他個人的孤明獨發，因為孟子畢竟是在文化意識的承襲以及歷史精神的賡續中，進行這項理論的歸結的，徐復觀對此有一甚好的說明，他說：

中國文化發展的性格，是從上向下落，從外向內收的性格。由下落以後而再向上升起以言天命，此天命實乃道德所達到之境界，實即道德自身之無限性。由內收以後而再向外擴充以言天下國家，此天下國家實乃道德實踐之對象，實即道德自身之客觀性、構造性。從人格神的天命，到法則性的天命；由法則性的天命向人身上凝集而為人之性；由人之性而落實於人之心，由人心之善，以言性善；這是中國文化經過長期曲折、發展，所得出的總結論。<sup>10</sup>

徐先生蓋嘗以為中國古代之歷史文化的發展意識，是以「宗教人文化」為核心價值，充分表現出將人視為一主體地位和道德存在的思維特色，<sup>11</sup>所以孟子性善論是歷史文化薰陶下的思想結晶。

相對於徐先生如是之理解，牟先生則是另闢蹊徑，特就孔子仁學的奠基與啓

<sup>10</sup> 徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，頁163-164。

<sup>11</sup> 「宗教人文化」是高柏園先生依據徐復觀先生在《中國人性論史·先秦篇》書中對中國古代文化發展所呈現的特色，做出的形容和總括。參見王邦雄等著《中國哲學史》，頁50-52，台北市，國立空中大學，1995年。



迪以明其所以然。他說：

孔子之踐仁知天，吾人雖以重主體性說之，然仁之為主體性只是吾人由孔子之指點而逼近地如此說，雖是呼之欲出，而在孔子本人究未如孟子之如此落實地開出也。此即象山所謂「夫子以仁發明斯道，其言渾無罅隙，孟子十字打開，更無隱遁」之義也。孟子如此「打開」，是其生命智慧與其所私淑之孔子相呼應，故能使仁與心與性通而一之。<sup>12</sup>

依據牟先生之意，原先乃由於孔子思想之重德、重主體性而特別突顯了「仁」的地位，從此之後做為道德繼承者的孟子終於能夠慧命相續地完成仁義內在的義理；孟子存在地呼應孔子對人之生命本質的貞定與召喚，乃「攝性於仁」、「攝仁於心」地將仁、心、性甚至是天命等通而一之，而真實確立人的道德主體性。牟先生的判讀乃著重在孔子仁教的啓發義，強調由於先有了此仁之概念的建立，然後再由繼志紹事者的體會發揚以步步進逼、步步顯豁，最後終於結穴在良善之心體／性體／道體／實體的證實而有如孟子所立言者。牟先生上述這樣的說明，若對比於徐先生之具思想史意涵的解讀，無乃屬於觀念之開發建立與辯證進行之具哲學史意涵的考察。

## （二）性情的兩種關係

孟子論性的新主張，對於儒家道德主體性的肯認，無疑具有立竿見影的意義，但也引發的另一個議題，那就是「情」當歸於何處？有些學者根據文獻的查閱和統計，認為孟子書中所出現的「情」僅有四次，而且意義亦非常單薄，例如陳昭瑛先生就說：「孟子論情的四條引文中，……四個『情』字都未直接指涉喜怒哀樂等『情感』、『情緒』。『情』概念的重大轉變發生於荀子思想。」<sup>13</sup>蓋他的研究發現：

<sup>12</sup> 牟宗三《心體與性體》第一冊，頁 26，台北市，正中書局，1968 年。

<sup>13</sup> 陳昭瑛《儒家美學與經典詮釋》，頁 50，台北市，國立台灣大學出版中心，2005 年。

「『情』在孔子、孟子的思想中尚未成熟，在荀子的思想中則得到了旋乾轉坤的巨大發展。」<sup>14</sup>

其實有沒有時常使用到「情」這個文字符號，和有沒有充分意識到「情」這個文字符號所承載的意義概念，兩者是有沒有必然的因果關係的，今僅僅以孔孟書中「情」字的簡單使用情形，就斷定孔孟思想中的「情」概念是不成熟的，那未免太危險了。且設若依《禮記·禮運》所說：「何謂人情？喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，七者弗學而能也。」那麼試看：《論語·學而》一開頭孔子就說：「學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？人不知而不慍，不亦君子乎？」此中的悅、樂、慍不都是情嗎？又孟子亦嘗言：「善政民畏之，善教民愛之。」（《孟子·盡心上》）又曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。」（同前）此中的畏、愛、樂，復不都是「情」嗎？孔子、孟子固然沒有用「情」來形容它們，但難道他們就沒有對「情」所能指涉的對象做出敘述和討論嗎？總之，《論》、《孟》書中對於「情」字的使用的確不多見，但做為一種生命的學問或性情的教化，若說孔孟對於「情」的認識、體貼是不成熟的，這實在是令人難予接受。筆者認為孔孟之學並無遺落或輕忽「情」的重要性，只是他們習慣於當時的語言環境，而用當時的言說名相來表達而已。

惟孟子既然不能忽略「情」的存在事實，但他又不願意直接了當地像告子那樣，基於「生之謂性」、「食色性也」的素樸主張，而把所有的「情」也一起納入自然人性的範圍之內，那又將如何呢？其實這對孟子思想來說並不困難。蓋依據孟子之義，「情」雖然也是與生俱來者，不過它卻應該要有應然上的兩層的區分：一層是與先驗之善性等質等位的「本心覺情」，另一層則是與先驗之善性異質異位的「本能感情」，孟子固曾說：「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」（《孟子·告子上》），即間接告訴我們人生當有兩種來自不同層次的喜悅之情。

---

<sup>14</sup> 陳昭瑛前揭書，頁 43。

所謂與先驗之善性等質等位的「道德覺情」，即是孟子書中常被用來證明性善的「心」，孟子並認為它是人皆有之的道德心靈，例如孟子說：「人皆有不忍人之心，……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。」（《孟子·公孫丑上》）怵惕惻隱顯然是一種帶主動之應然義或價值義之心理情愫的直接呈現，像這樣的情愫表露、這樣的心理呈現其實就是會感受、有感應、能感通的道德真情或慈愛心靈的當下如如，且它之所以為道德或慈愛，乃是由仁義行而非行仁義者，因為它原本就是我固有之良善、洵非外鑠我也，職是之故，孟子又嘗概稱之為「本心」，設若分開來講，就是惻隱、羞惡、辭讓和是非等四種良心感應。

孟子誠然是將「本心」和「善性」相提並論，又此「本心」亦莫非是會感受、有感應、能感通者，所以用「與先驗之善性等質等位的本心覺情」來敘述它當無不可。事實上在當代學者中，就有人曾以「價值感」、「精神底情感性」、「本體論的覺情」、「先天的意向性體驗」等等說法來形容之，其理論的關鍵，亦無非在於視這種「情」為「非屬於本能感性層次的一種具有先天義、普遍義、道德義和主動義的真心覺情」，像李明輝先生即曰：

以惻隱、羞惡、辭讓、是非為「情」固可，但此「情」並非情、理二分的間架中的「情」，……德國現象學家謝勒（Max Scheler）討論「價值感」（Wertfuhlen）時，為避免與一般意義的「情感」相混淆，特地以Fuhlen一詞取代通常使用的Gefuhl一詞。依他之見，一般意義的「情感」係在肉體中有確定位置的一種感性狀態，而「價值感」則是一種先天的意向性體驗。……康德認為：「智性的情感」是個矛盾的概念，謝勒則承認一個「精神底情感性」（das Emotional des Geistes）之領域。當然，謝勒底這項批評只適用於後期的康德，因為早期的康德倫理學並未預設一個情感與理性二分的主體性架構。若我們借用謝勒底術語來說，依明道「一本」之義所理解的「四端之心」應屬於「精神底情感性」之領域，牟先生即名之曰

「本體論的覺情」(ontological feeling)。<sup>15</sup>

再者，依筆者之見，孟子說的「本心」其實就是「覺情」，它和「善性」都是代表著我們生命中的道德主體，它們的不同稱謂，通通只是意義焦點、思維進路及其相對應之語言描述上的各取所需所造成的差異而已。蓋「性」偏就體上說或存有說，而此「心」此「情」則偏就用上說或活動說，但做為道德主體的善性本是以道德的覺悟和道德的實現為本質，則此本質即是一創造的真幾而非靜態的存有，由此亦可見本心覺情之所以屬於用或活動，亦只是此本質、此創造真幾的自己而已，是故本心、覺情與善性，其名雖異、其實則同，本心（覺情）與善性之相即、相一的關係，亦即是「即體即用，即用即體」、「即存有即活動，即活動即存有」之關係者。<sup>16</sup>心和性確然是等質等位，孟子常常即心說性、即心善以證性善，其合法性亦根據此前提也。

討論完「本心覺情」之後，我們再來看看「與先驗之善性異質異位的『本能感情』」孟子是如何去定調它。在告子自然人性論的傳統主張中，我們天生而有的「本能感情」當然屬於「性」，但在孟子道德人性論的創新見解下，「本能感情」就與「性」異質異位了，如此一來，它當然再也不可能像以往那樣被稱之為「性」。事實上孟子是以「命」來重新規定它，並將它視之為「小體」之一。「小體」自是相對於本心善性之「大體」故為小，然而它為什麼又被孟子叫做「命」呢？唐君毅先生曾如此解釋：

依吾今之意，孟子之所以不以耳目口鼻之欲聲色臭味安佚，以及食色等自

<sup>15</sup> 李明輝《儒家與康德》頁136，台北市，聯經出版事業公司，1990年。

<sup>16</sup> 筆者亦以為孟子說的「本心」是就人之做為道德存有的展現說，「善性」則是就人之所以表現出道德活動的本身說，兩者在言詮上固然出現或為體或為用的不同，但全體原本就是大用，全用亦無非是活靈之體，所以終究是同一的。詳見陳德和〈儒道成德之教的差異——一個價值人類學的探索〉；《當代中國哲學學報》第2期，2005.12。

然生命之欲等為性的理由，乃在此諸欲，既為命之所限，即為人心中所視為當然之義之所限，亦即為人之心之所限。此即見此諸欲，乃在心性之所統率主宰之下一層次，而居於小者；而心性則為在上一層次而居於大者，故孟子為大體小體之分。<sup>17</sup>

唐先生蓋能分曉「小體」之所以為小，乃是由於它務得聽命於「大體」而受「大體」的節制，既是如此所以它當然是「命」。唐先生所見於孟子者，其實就是小體的「命限義」，此小體之「命限義」其實於孔子思想中早亦有之，例如孔子在《論語·顏淵》中回答顏淵問仁時曾謂：「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動。」此四個「勿」即是限制義。<sup>18</sup>然除此「命限義」之外，孟子對於欲望本能其實亦不否認是天生自然者，可見以欲望本能當屬於「命」，乃另有「命與義」，孟子固曾說：「莫之為而為者，天也；莫之致而至者，命也。」（《孟子·萬章上》），這即是對「命」做「命與義」的說明，而此句中之以「命與」為義的「命」孟子是拿它和「天」對列成文，可見它還有「天生而然」的意思在，據此以證若依孟子而言，小體自亦是「命」。

孟子對於命的種類和規定，相較於莊子在《莊子·德充符》中假孔子之口所說的：「死生、存亡、窮達、貧富、賢與不肖、毀譽、飢渴、寒暑，是事之變命之行也。」或類有所似卻又不盡然。孟子的洞見，固然是將欲望、本能如飢則思食、渴則思飲、冬則知寒、夏則知熱等，像莊子所想的那樣一概視為天生所自有者，但他又不同於莊子之是非兩行、善惡兩忘的瀟灑，反而極負道德意識地強烈認為，凡此小體雖是天生而然，卻都必須受到合理的管控而不可流於氾濫，其綜此「命與」和「命限」兩義，乃逕稱之曰「命」。

<sup>17</sup> 唐君毅《中國哲學原論·原性篇》，頁 24，香港，新亞研究所，1968 年。

<sup>18</sup> 關於此義筆者已然有過探討和敘述，參見陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 84-85，台北市，洪葉文化事業，2003 年。

孟子曾如是說：「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。」（《孟子·盡心下》）原來耳目之官等本能欲望本是與生俱來，所以在「生之謂性」的老傳統裏，曾理所當然地將它當做是「性」或至少是包含在「性」裏面，問題是天生而有的本能欲望卻必須受到一定程度的調理而不能予取予求、為所欲為，可見在我們的生命中另有更高、更尊貴、更自由之真正自我的存在，那麼本能欲望又怎麼能夠配為生命主體義的人性呢？既然是這樣，將本能欲望稱之為「小體」、稱之為「命」不都是恰當的嗎？

籠統地說，「情」以感應為義，情就是情感，但此情此感的內容與型態卻又不一而足，它至少有著情操、情義、情志、情欲、情緒、情識等等不同，前三者蓋近於「意志」(will)，後三者則屬於「感性」(sensibility)的範圍，十八世紀德國哲學家康德 (Immanuel Kant 1724-1804) 的道德哲學中最引人側目的是「意志為行為世界立法」之說，蓋康德認為「意志」就是我們之所以能有自動之道德表現的內在根源，且將之定義為「實踐理性」或「理性的實踐表現」，以示它和感性乃迥不相侔者，今觀儒家之孟子對「情」的兩種區分，真有異曲同工之妙，蓋「心」與「性」等質等位，其乃類於「意志」或「實踐理性」，若「命」則完全是感性的範圍。另外，大陸學者余治平先生認為：

中國哲學裏的情，一般都得隨性而出。情是性從本體境界走向存在表象的實際歷程和外化經歷。情在中國哲學裏是實質、內容、成分，是本體之性流入現象世界後所生發出的具體實相。<sup>19</sup>

其義蓋以存有論的 (ontological) 的思維進路而將情、性視為相表裏者，若寬疏以論之，余先生他這種論調和孟子主張的以心見性、性存心顯，亦有差可相容之處，但還是未免太過忽略孟子性情論中的道德義涵，至於孟子另外所主張之以情

<sup>19</sup> 余治平〈儒學之性情形而上學〉；《哲學與文化》第 353 期，2003.10，頁 5-6。

爲命、命小性大，則余先生的解釋中顯然完全沒有留意到，相對之下，孟子此等之小大之間的對比乃是道德意義上的對比，余先生當然更不能仔細查覺。余先生亦曾說過：「與其說儒學哲學是道德哲學，還不如說儒學哲學是性情哲學。」<sup>20</sup>其實儒家思想之做爲性情之教，乃是以道德爲根本旨趣，也是以道德實踐爲不二法門，性情之教的最高成就，無非是要證成人人乃是、且務必當是一道德的存在而已，依此之故，捨道德即無儒學，捨道德亦無性情和性情之教，今余先生以爲儒學的本色乃在性情而未必然是道德，似乎不免智者之過，而其之會以存有論的模式將性與情界定成爲一與多之表裏本末的關係，而不喜以實踐論的模式探討兩者的主從大小關係，亦良有以也。

### 三、荀子性情說的固實義

若孟子是以創闢的心靈繼承孔子的仁教，十字打開地揭發其中的義蘊以挺立人的道德主體，並積極建構性善說的新見解的話，那麼相形之下，荀子的態度和觀念，無乃是固實的。所謂固實主要有兩個特徵，一是固持舊有傳統的主張，二是信守現實經驗的理據，今觀荀子書發現他非常在乎三代以來的禮義法統，且以之爲無上律令而名曰「禮憲」，同時雖重三代聖王之典範，卻又以爲先王後王之間，法後王當優於法先王，凡此就是上述兩種特徵的證明。至於關於荀子的性情學說，亦莫不都是立足於現象義以發言，同時他又性、情不分地將人性的義涵完全導向於可經驗之情欲、情緒或情識的一邊，這當然還是反應了荀子學說務實而又重視歷史傳統的性格。

<sup>20</sup> 同前註。

## （一）人性的傳統見解

《詩》、《書》所記載的古傳統中，基本上是以人與生所俱來的稟賦來定義人性的，告子的「生之謂性」可以說是傳統人性論的代表命題。因「生之謂性」所以「食色性也」，亦所以「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」。凡以上意見，前節已然交代。若荀子對於人性的看法，其實和告子是同一立場的，換言之，荀子的人性論乃屬於傳統的見解。

關於荀子人性論的詳細探討，以及他如是的主張與告子「生之謂性」的重疊出入，筆者過去曾撰〈荀子性惡論之意義及其價值〉一文以為表達，<sup>21</sup>其中屢次提到，荀子是把我們生命中可以直接觀察到的種種自然現象當做人性，因為這些現象乃是我們天生固有的，究其實，人性就是每一個人的自然生命中，能當下感受刺激、做出反應的原始衝動；該文亦根據荀子書中的〈性惡〉、〈榮辱〉、〈儒效〉和〈禮論〉等篇，將荀子所列舉的人性歸納為：從人天生的感官知覺說性、從人自然的生理欲求說性和從人原始的情識好惡說性等三項；此外，該文並進一步提到，荀子的人性觀仍具有層級結構，凡天生的官能屬最基層也是最外層，其作用是感受外來的刺激，生理的欲求為第二層，其功能是針對感官所傳來的刺激做出本能的反應，情識的好惡的則是第三層，其效果是素樸的簡別本能所該有的反應而擇取其中最能滿足自我或最有利於自我者，至於當荀子在申張他性惡論的論調時，主要在針對第三項而言，蓋它一往而不復必將流於汨濫而會引發社會的負面影響。<sup>22</sup>

筆者所理解的荀子人性論，其實到現在並未出現太大的改變，不過還是有兩個地方必須加以修正，其一，該文中筆者對素來荀子性惡論被解讀為「人性本惡

---

<sup>21</sup> 此文原先發表於《鵝湖月刊》第 231 期，1994.9，今已收錄在筆者《儒家思想的哲學詮釋》一書中。

<sup>22</sup> 參見陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 129-135。



論」的情形十分不以為然，因此非常贊同陳大齊先生的意見，重新將荀子的性惡論定位為「人性向惡論」，然而目前看來這種講法依然不妥，蓋人性果真是必然向惡的話，那麼「化性起偽」豈不成了瞎說？所以不管屬於那一個層級的人性，都應該被歸類為無善無不善者，只是它原本就不是內在的存有禮義，所以若率爾動之、放任行之，亦將使得我們的舉止云為缺乏禮義的表現，這也就是「惡」的產生，職此之故，我們當說性雖無善無惡，但在自然狀態下，它卻往往成了產生惡的積極原因。

筆者如此地修正性惡論的解釋，相信更能貼合荀子的原來意思，而且也更能拉平荀子性惡說和告子性無善無不善說之間的差距，有效解除了荀子、告子間的緊張關係。此外，第二個修正亦有相同的效果，這個修正主要是對於《荀子·正名》所說：「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。」的重新譯讀。筆者在〈荀子性惡論之意義及其價值〉一文中對這段原文曾努力疏解，並將徐復觀先生和蔡仁厚先生的高見做出一番比對整理，且試圖給出更合乎文字訓詁及學理統緒的另外不同講法，當時注意的焦點蓋放在「生之所以然者謂之性」這句話上，主要的原因是它太像告子說的「生之謂性」，其唯一的差別是荀子多了「所以然」這個字眼，也就是這樣，「所以然」當該如何理解和定義就順理成章地成為問題討論的核心。<sup>23</sup>

筆者現在終於發現，把問題放在「所以然」的討論上其實是不對的，若因此而引發諸多的爭端，也是無意義的，其實我們應該注意的是「生之所以然者謂之性」的「生」才對，而且當我們了解它和告子「生之謂性」的「生」其實不相同時，所有的困擾就可以迎刃而解。告子「生之謂性」的意思是：「凡天生者即是人性。」顯然告子這句話是在為人性下定義，他所說的「生」乃就「天生自然的種種稟賦」而言，像飲食男女等都是，這些就是告子認為的人性，所以告子又說：「食

<sup>23</sup> 陳德和《儒家思想的哲學詮釋》，頁 125-126。

色，性也。」惟荀子「生之所以然者謂之性」這句話卻不是在為「性」下定義，反而是相告訴我們「生」是什麼？或是「生」的理由在那裏？荀子這句話中的「生」並不是指「天生自然的種種稟賦」，而是直指著當下我們任何一個人的生命存在。荀子之所以如此提出新命題亦不難理解，蓋荀子是已然接續著告子「凡天生者即是人性」的大部分意思，然後要以「生命中之某些天生自然的稟賦或現象，如本能、欲望和情緒等等」，來定義生命存在的事實或做為解釋生命的理由，「生之所以然者謂之性」這個命題即展示這個意思。

從當代哲學的研究議題來看，荀子上述的這樣表示，已然屬於一種哲學人類學的思維，而不獨有偶的，孟子亦曾說過：「人之所以異於禽獸者，幾希。庶民去之，君子存之；舜明於庶物，察於人倫，由仁義行，非行仁義也。」（《孟子·離婁下》）所表現的，同樣屬於哲學人類學的思維，當然二者再相比較，孟子的哲學人類學立場更具有以應然決定實然之價值的優先性，因而筆者嘗形容這亦是一種「價值人類學」的發明。

荀子是藉由「人性」來說明人的「生命存在」。在荀子的想法，人就是具有種種天生本能的個體，所謂生命的本質，其實就是與生俱來之本能、欲望和情緒等等的自然稟賦。然而荀子的話並不到此就結束，因為那個被他用來形容生命之所以然的「性」，仍然需要繼續做解釋，所以荀子接著就說：「性之和所生，精合感應，不事而自然謂之性。」「不事而自然」是形容人性並非我們後天學習得來而是與生俱有的，這個意思很早就有，也很容易理解，前面「性之和所生，精合感應」則屬於荀子的再分析，其意蓋說：性雖有多層但皆同時在我們生命降臨時為我們生命所擁有，其特徵則是能精確地感受各種刺激並做出反應。

荀子人性論之犖犖大者，當如以上所說，如果和孟子人性論相對照，我們不難發現，孟荀二人之所以同樣用「性」來定義人的存在而表現出哲學人類學的思維，乃是因為「性」為我但與生俱有，洵非後天薰習得來，惟孟子的性是道德理性，荀子的性卻是欲念感性，所以一主性必然為善，一指性可能生惡，不過話說回來，孟荀兩人的的人性論儘管明顯不同，卻絲毫沒有對立和矛盾，同時他們提出

人性論的最終目的，還是同樣地爲了證成人的道德存在而努力，其能分別成爲先秦儒家的一代宗師，亦是實至而名歸。

## （二）性情的同一關係

荀子的人性論，誠然契合於告子的人性論，尤其經過上述的幾番疏導後，兩者的距離幾乎可以完全消弭，而不管是「生之謂性」，或是「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」，都不外乎《詩》、《書》內容中的傳統立場。又此傳統的人性論有一個特色，就是「以情說性」，這在荀子書中更是被發揮得淋漓盡致，但他絕非像陳昭瑛先生所形容的，將情做了旋乾轉坤的巨大發展，而是在不違背傳統的前提下，另外運用新的名詞、新的概念分類，將原始的意義做更清晰的歸位。

荀子的「以情說性」在《荀子·正名》中有一段明確的表示：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」從文中看來，性、情，欲本是一物，以其天生而有則謂之性，就性之內容言即是情，而情本是一種感應，就此感應言則爲欲，名雖多端，其實一也。又《荀子·正名》另云：「性之好惡喜怒哀樂謂之情。」性、情之同一關係更是明白。職此之故，荀子有時候就將性、情相結合成爲一個同義複詞來使用，只是他喜歡用「情性」而不是「性情」；「情性」也者，正是「以情說性」也。以下皆是荀子書中所見者：

縱情性，安恣睢，禽獸行，不足以合文通治；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是它蠶、魏牟也。忍情性，慕谿利跂，苟以分異人爲高，不足以合大眾，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是陳仲、史鱗也。（《非十二子》）

行法至堅，好脩正其所聞，以矯飾其情性。其言多當矣而未諭也，其行多當矣而未安也，其知慮多當矣而未周密矣，上則能大其所隆，下則能開道不已若者，如是則可謂篤厚君子矣。（《儒效》）

縱情性而不知問學，則為小人矣。(全上)

志忍私然後能公，行忍情性然後能脩，知而好問然後能才，公脩而才，可謂小儒矣。(全上)

彼人之情性也雖桀跖，豈有肯為其所惡、賊其所好者哉！（《王制》）

故人一之於禮義，則兩得之矣；一之於情性，則兩喪之矣。（《禮論》）

古者聖王以人之性惡，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。（《性惡》）

今人之性，飢而欲飽，寒而欲煖，勞而欲休，此人之情性也。(全上)

夫子之讓乎父，弟之讓乎兄，子之代乎父，弟之代乎兄，此二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，然則人之性惡明矣，其善者偽也。(全上)

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也，感而自然，不待事而後生者也。……夫好利而欲得者，此人之情性也。……故順情性則弟兄爭矣，化禮義則讓乎國人矣。(全上)

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父者何也？以秦人之從情性、安恣睢、慢於禮義故也。(全上)

除了性、情合言以表示兩者不可分之外，《荀子·天論》亦曾曰：「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。」「天情」即是天生固有之情，可見「天情」仍不外是「情性」的同義詞，至於「天情」所包含的內容，此地列舉出好、惡、喜、怒、哀、樂等六種，其實我們若再進一步加以區分，不難將喜、怒、哀、樂歸屬於情緒，好、惡則是純感性的判斷，即所謂的情識，但此好惡原本是依於眼耳鼻舌身對色聲香味觸的刺激、反應而起，這當然也就有本

能和欲望的意思在裏面了。

又無論「情性」也好，「天情」也好，在荀子的理解裏，它不但沒有具備禮義的成分，甚至如果任其發作而不事矯飾的話，還將流於違禮悖義，所以荀子總是苦口婆心地提醒我們，一定不能太過相信它或對它掉以輕心，荀子甚至爲了逼顯出它所可能帶出負面影響的嚴重性，還不斷重覆地說：「人之性惡，其善者僞也。」（《荀子·性惡》）當然如果我們知道荀子復嘗說：「性者，本始材朴也；僞者，文理隆盛也。無性，則僞無所加；無僞，則性不能自美。」（《荀子·禮論》）則可以豁然理解，荀子其實並沒有否定或取消情性的意思，甚至能夠充分聯想到他和告子說的：「性猶杞柳也，義猶柶楨也。」（《孟子·告子上》）是多麼的心同理同，職此之故，我們清楚判斷，荀子所謂「性惡」其實只是激越之詞，若「性無善無不善」才是他真正的主張。

荀子之將情性定義爲「本始材朴」，並以激越的態度名之曰「性惡」，此乃有如上述者，惟荀子做出這樣的表示時，也連帶著烙印出思想史、觀念史之對辨開展的前進軌跡。筆者向來同意牟宗三先生的詮釋，認爲老子本是以孔子思想之批判者的姿態出現，其《道德經》中之言「可道非道」、「天地不仁」、「上德不德」以及主張「絕聖棄智」、「絕仁棄義」、「絕學無憂」等等，莫不表現爲孔子思想的反動，<sup>24</sup>而追根究柢，老子蓋以爲「道法自然」、「復歸於樸」才是生命的真實義諦，如今我們卻發現荀子竟以「不事而自然」、「本始材朴」的天性爲不可靠而主張「天生人成」，並認爲唯有「化性起僞」才能營造出美好的人生和社會，這顯然都是對

<sup>24</sup> 筆者更認爲老子同時也是墨子思想的批判者，凡《道德經》中之「不尚賢」、「絕巧棄利」和「鬼神不傷人」等論調，即是對反於墨子者。筆者曾據《史記》中之資料，推斷老子應當是周太史儋，並最有可能出生在公元前 424 年到 414 年之間，如果這個推斷屬實的話，那麼老子顯然就在孔子、墨子之後，那麼視他爲繼之而起的批判者，又將多了一個證據。筆者對老子身分及年代的推斷，參見陳德和《道家思想的哲學詮釋》，頁 205-206，台北市，里仁書局，2005 年。

老子所進行的反批判，從思想史、觀念史而言，這種為求真理而讓批判與反批判不斷進行的情形，無乃是人類理性化的傳真寫照，其別具提昇、進步之意義而當為世人所寶愛珍惜者。

最後值得注意的是，荀子書中曾經幾處出現帶有道德意義的「情」，譬如〈修身〉說：「士君子不為貧窮怠乎道。體恭敬而心忠信，術禮義而情愛人。」〈疆國〉亦說：「夫義者，內節於人而外節於萬物者也，上安於主而下調於民者也；內外上下節者，義之情也。」〈禮論〉更說：「祭者，志意思慕之情也，忠信愛敬之至矣，禮節文貌之盛矣，苟非聖人，莫之能知也。」凡此不一而足，然則我們不禁就要追問：荀子是否和孟子一樣，也將「情」分屬為感性的「命」和理性的「心」兩種呢？如果不是的話，那麼荀子書中這些帶有道德意義的「情」又當如何理解呢？它和承認非道德或無道德之「情性」、「天情」的存在，又如何做出不矛盾的解釋呢？

對於第一個問題，我們的答案是否定的，因為從這三段引文看來，我們頂多只能知道這是帶有道德意義的「情」，卻無法發現「情」是道德自覺之內在根源、有如孟子之所謂「本心」者，何況儘管荀子也重視「心」在道德教化上的必要性和重要性，例如他說：「心知道然後可道，可道然後能守道以禁非道。」（《荀子·解蔽》），但在《荀子·天論》中荀子卻是明白地將心排除在「情」的範圍之外，並形容它是「居中虛以治五官，夫是之謂天君。」同時《荀子·解蔽》中又再說道：「人何以知道？曰：心。心何以知道？曰：虛壹而靜。」凡此可見「心」在荀子的思想體系裏本是以知為用，並且和「情」之間乃形成被治和能治的相對關係，那荀子又怎麼可能像孟子那樣，將「情」區分為二、並將其中之一當成具怵惕惻隱之感的情操意志呢？

釐清第一個問題之後，我們願意將荀子書中此一帶有道德意義的「情」，理解為已然調理矯飾之後的「情」，亦即是經過師法禮義的薰陶之後所重新造就出來「情」，嚴格地講它應該改稱為「偽」，不過說它是「善情」當無不可。此「善情」已非「本始材朴」者，但它畢竟是從「情性」、「天情」加工得來的，所以當我們

在承認「善情」可以出現的同時，即必須一道相信「情性」、「天情」等存在的事實，換言之，人之有「善情」的說法，和「情性」、「天情」是非道德或「無道德」的主張，兩者之間並沒有任何相抵觸或不一致的問題存在。

#### 四、結論

生命具有種種的成素，除了血肉筋骨、肢體臟器等物質性的組合外，其它還有種種非物質性的條件，而毫無疑問地，性與情乃是最能具體展露其存在與功能者，生命就是有了性情，所以它能說能笑、能感能應、能思能擇、能取能捨，而且有追求、有期待，可超越奮進，亦可固步自封，甚至趨於下流。

儒釋道應該都是生命的學問，因為它們莫不都是以生命為中心，由此而展開他們的教訓、智慧、學問與修行者，惟設若性情即是生命追求意義時的具體呈現的話，那麼所有關於儒釋道的教訓、智慧、學問與修行等，亦可以稱之為「性情的學問」，當然此一「性情的學問」並非取其生理學的意義，而是偏重其心理知能和精神意志的特色而言，本文所謂之「性情說」，即屬於如此者，至於刻意選取孟子、荀子兩人思想為對象，乃是為了彰顯兩人思想的歷史態度，同時也定義其哲學人類學或價值人類學之何所是。

孟子的性善論是《詩》、《書》中傳統人性論的突破和創新。傳統的人性論是將人之天生自然的稟賦當做人性，這些稟賦最明顯的莫過於人的本能、知覺、欲望和情緒，這與西方所謂的 human nature 非常接近，若告子所主張的「生之謂性」、「食色性也」、「性猶杞柳也，義猶柷椽也」和「人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也」等等，其實都合乎傳統人性論的一向論調。至於孟子則對此不以為然，因此才和告子展開種種的論辯。約而言之，孟子並不同意所有天生自然的稟賦都叫做「性」，而是採取「性」、「命」對揚的立場，獨將人之不慮而知、不學而能的良知良能當成人性，其它則通通不算數，也就由於天生的良知良能才是人

性，所以孟子有充分的理由來主張性善。

孟子既以良知良能爲人性的真實，然所謂良知良能亦不外乎「親親」和「敬長」的仁義表現，可見人性洵非靜態的存有，而是常起道德之自覺並求其務必付諸實踐的能感應、可感通的真幾，然通常所謂能感應、可感通者則莫非心，是以孟子亦每以不忍人之心、怵惕惻隱之心爲人性的具體呈現，且當他與時人或弟子論證人性何以是善時，亦常常即心說性、即心善以明性善。孟子如此之立場，已然是順著其「性」、「命」之二分，也將「情」分爲與性同質同位和異質異位兩種，而「理義之悅我心，猶芻豢之悅我口」，即充分暗示我們，喜悅歡愉之情可以有兩種，一是滿足於甘味美食者，一是滿足於道德仁義者。孟子書中「情」字固不多見，但這不代表孟子缺乏「情」的概念，蓋一名詞的使用是否普遍，未必就是對該名詞所承載的意義不理解、不成熟也，其實孟子對情非但不是不成熟，而且是能清楚情操意志和欲望情緒之間的不同，因而更加值得我們肯定和留意。

相對於孟子之突破傳統的主張，荀子的性情說就固實多了，因爲他堅守著《詩》、《書》中論性的老傳統，並呼應著告子所提出之人性論的命題，以重經驗、講實際的認真態度，建構出他即情即性和化性成善的系統理論。荀子蓋認爲性有自然義、生就義和質樸義，其內容則可細分爲三層：一是感官之本能，二是生理之欲望，三是心理之情緒。荀子並以爲，凡我們生命的存在，唯有從性這個地方才能獲得理解，至於人性雖有三種不同層次的內容，但具體而統一的說，仍不外乎是「情」，這是由於「情」本來就是能感能應者，而在我們素樸的生命中，凡可以感受刺激以做出反應的，實不外乎本能、欲望和情緒而已，職夫之故，「情」才是「性」之最具體、最真實處，荀子曾說：「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。」又說：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。」即再再顯示著他即情說性的立場。

荀子的即情說性，又可以從他書中常將性、情相結合成爲同義複詞的「情性」而得到證實，此「情性」其實和他在《荀子·天論》中說的「天情」完全相同，若「天情」的內容依荀子的理解，還是「喜怒哀樂好惡」等情識欲求，告子向來



承認「食色性也」，飲食、男女是本能，也是欲望，兩相比較告荀兩人的意見，我們益加肯定他們彼此之間確實是心同理同。當然有人會指出，荀子之主張「性惡」，這和告子之「人性之無分於善不善也」畢竟還是有所差異。唯若知荀子本是以為情性乃非道德或無道德，只有任其放縱汨濫才有產生惡的危機時，我們就可相信荀子「性惡說」其實是激越之詞，意在叮嚀提醒我們對情性千萬不可掉以輕心而已，究其實，他的人性論還是「性無善無不善」才對。

孟子和荀子同樣在乎生命意義的實現，同樣期待道德人格的證成，所以他們的學問是典型之生命的學問，他們的立場是一貫之儒家的立場，但若從性情說做比較，卻不難發現兩人間各有不同之思維與見地，前人固有因此而褒貶抑揚之者，例如韓愈在〈讀荀〉曾說：「孟氏醇乎醇者也，荀與揚大醇而小疵。」然而儒學本是成德之教，亦是重道德實踐之人生智慧，若孟子之性善理論，當然可以喚醒我們的尊嚴，興發我們的偉願，然而荀子之以激越之詞而講性惡，其實更加能夠督促我們謹慎面對生命的不確定性，努力端正我們的人生之路，既是如此，則兩者的貢獻與重要又何分軒輊呢？

## A Discussion under Meng Zi and Xūn Zi's Viewpoints at the Theory of Human Nature

Chen Te-Ho\*

### Abstract

To reach the statue of complete morality on men is what Confucianists is seeking for. Human nature and emotions play key roles to reflect one's moral status and put it in practice. This article is focus on the subject of human nature, in order to compare with Meng zi and Xūn zi's viewpoints at the theory of human nature and indicate the different perspectives of it between them both. Human nature is goodness, Meng zi's viewpoint at human nature, which can be seen as an innovation in comparison with the traditional standpoint in "Shi" and "Shu." Meng zi arranged "emotions" into two kinds, one is man's will driven by emotions, the other is desire. The former is human nature and goodness; the later is "fate" restricted by nature. On the other hand, Xūe zi's viewpoint at human nature is somehow more traditional in comparison with that of Meng zi. Men were born with human nature, which is able to make men react under stimulating from outside. Xūe zi categorized human nature into three level, those are instinct, desire and emotions. Those are emotions, since emotions and nature is similar so it's called "nature emotions." He pointed out that human's nature emotions are somehow immoral which causes numerous negative effects to the whole society; therefore, it can be seen as "evil human nature." However, the reason why Xūe zi stood at this point was to notice one should behave itself and seek for goodness. To sum up, his status quo is similar with that of "Gao zi," that is there's no goodness, nor evil in human nature.

**Key words: Meng zi, Xūe zi, Gao zi, human nature, goodness, emotions, moral.**

---

\* Professor, Department of Philosophy, Nanhua University