

從人「性」論到共「同」體： 孟子與荀子的方案

李 雨 鍾*

提 要

孟、荀之間「性善」與「性惡」的傳統對立模式，早已受到了近世學界的重新檢視，然而本文認為若以這兩種旗幟鮮明的人性論主張作為一個討論的引子，同時避開本質主義式的解讀模式，進而透顯出「性」所指向的具體生存性，則可以還原其背後蘊含的對於人與人「之間」生存現象的兩種觀察：孟子聚焦於人面對苦難中之他人時所逼顯出的「不忍」，荀子則聚焦於人與人之欲望衝突所召喚出的「有分」。「不忍」與「有分」的架構一方面澄清了孟子與荀子倫理學思考的起點，避免了某種在現實政治需求下被過度強化的政治話語型態，另一方面則為共同體提供了同時容納了同一與差異、分隔與共通的雙重原則，並拒絕了固化的共同性基礎。通過切近孟子與荀子所觀察到的這兩個原初現象起點，本文希望反省「性」與「同」這兩個語詞間的傳統連結，重新鬆動從倫理思考到政治理念的儒家圖式，以便看清他們如何在動盪不安的戰國亂世提出各自的濟世方案。

關鍵詞：孟子、荀子、之間、人性論、共同體

本文於 106.10.16 收稿，107.05.16 審查通過。

* 國立政治大學中國文學系博士生。

DOI:10.6281/NTUCL.201806_(61).0002

From the Theory of Human “Nature” to “Community”: The Plans from Mencius and Xunzi

Li, Yu-Zhong*

Abstract

This article starts from the famous argument between Mencius and Xunzi, “human nature is good” (xing shan) and “human nature is evil” (xing e). To avoid the essentialist interpretation of “xing,” the article tries to reveal two kinds of observations about the existential phenomena among men. For Mencius, when facing others being suffering, it is the “not bearing” (bu ren) that springs out. For Xunzi, it is the “being distributed” (you fen) that is summoned by the conflicts from desires of men. “Not bearing” and “being distributed” help us clarify the fundamentals of ethical thinking of Mencius and Xunzi without falling into the overpoliticized discourses caused by the realistic need in Pre-Qin. Furthermore, the two keywords, nature and community by refusing the fixed common basic, provide “two-fold” structure that simultaneously contains homogeneity and heterogeneity, separation and communication. Through these two fundamentals, the article hopes to rethink the traditional connection of “nature” and “commonality” and the problematization of the Confucianism schema between ethics and politics.

***Keywords:* Mencius, Xunzi, in-between, theory of human nature, community**

* Ph.D Student, Department of Chinese Literature, National Chengchi University.

從人「性」論到共「同」體： 孟子與荀子的方案*

李 雨 鍾

一、前 言

孟、荀之爭無疑構成了中國思想史上極為重要的一條線索，兩者之間最旗幟鮮明的對立則首推「性善」與「性惡」，而從這組對立所代表的價值判分框架下又衍生出了無數的對立架構，如外在與內在、個人道德與群體規範等等。然而從以下三個層次來看，這種傳統對立已逐漸受到重新審視：第一，現代學者已經開始能夠拉開先秦儒學與宋明儒學的間距，進而重新看待長期為後者的詮釋模式所籠罩的前者，尤其是將疊加在孟子身上的道統與超越性色彩予以適當程度的減弱；¹ 第二，進一步來說，對於「性善」與「性惡」之間本質主義

* 本文初稿曾發表於華東師範大學哲學系舉辦之第五屆博士生學術論壇（2017年6月），並獲評為一等獎。另有簡略的英文版本，同月發表於「亞洲與比較哲學學會」（SACP）舉辦之會議（The International Academic Conference for The Paradigm and Values of Chinese Philosophy within a Global Context）。本文撰寫於修習陳昭瑛教授相關課程期間，頗為受益。復蒙兩位匿名審查人惠賜修改建議，及編輯委員會、刊物編輯的細緻協助，在此一併謹致謝忱。

¹ 楊儒賓梳理了《孟子》如何在宋明儒者手中被逐漸形塑成貫通天道與性命之學，並認為孟子本人恐怕並沒有真正躍出人文世界之外而論及存有界的超越性。參見楊儒賓：《從五經到新五經》（臺大：臺大出版中心，2013年4月），頁165、189。當然，我們在此並不否認《孟子》文本蘊含著被宋明儒者往更加超越性的方向進行詮釋的空間，不過就本文的討論宗旨來說，我們更關注先秦思想脈絡下的《孟子》面貌。

式的詮釋模式，亦即孟子主張「人的本性是善的」與荀子主張「人的本性是惡的」，這兩者均已逐漸受到了更加精細、深入的重新檢視、乃至翻案；² 第三，從文獻資源來說，隨著近幾十年來出土文獻的湧現，人們開始發現在傳世文獻中呈現為對立姿態的孟、荀之間，其實還存在著大量的中間立場，這無疑豐富了先秦儒家在我們眼中的既定印象，有助於我們從更立體、更多元的角度看待傳統上的對立線索。³

以上從傳統詮釋、文本檢視以及新出土文獻這三個層次，已經鬆動了「性善」、「性惡」之對立的傳統格局，然而本文仍然考慮將「性善」與「性惡」這兩個人性論名目作為討論的一個出發點，這樣做的理由是，雖然兩者早已極富爭議性，且在孟子與荀子思想中各自所佔的份量未必對稱，但是如果我們順著這兩條線索進一步探入其背後的整體性論述，則有望在「性」的名義下還原出孟子與荀子所觀察到的具體的生存現象。本文認為藉由還原孟、荀所觀察到的原初生存現象，可以鬆動、活化傳統人性論的討論架構，進而看到「性善」

² 關於孟子的「性善」，西方漢學界以葛瑞漢（A.C.Graham）為代表的一批學者開始針對「性」是否意味著“nature”展開了激烈的討論，這方面的討論向我們顯示「性善」或許並不是我們直觀上所理解的意思，而是有可能向一種更具動態性的方向詮釋。A. C. Graham, *Studies In Chinese Philosophy & Philosophical Literature* (Singapore: The Institute of East Asian Philosophies, 1986), p.7. 關於荀子「性惡」的修正性說法有很多，在此僅舉出兩種：一種是「惡的後效論」的觀點，將「惡」放在後續的社會效果而非人性本身來看，可參見馮耀明：〈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》第 14 期（2005 年 7 月），頁 172；另一種是「弱性善」的觀點，試圖闡明荀子實有某種弱的「性善」論，可參見劉又銘：〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收於國立政治大學文學院編：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：政大文學院，2001 年 10 月），頁 50-77。

³ 在近幾十年出土的幾批文獻中，對於先秦儒學思想史影響最大恐怕非 1993 年出土的郭店楚簡莫屬，其中被判屬為儒簡的多達 14 篇。由於這批儒簡的年代基本上被判定為孔孟之間，因此許多學者傾向於將其視為孟荀之前的子思學派文獻，因此以梁濤為代表的學者更由此提出，要統合孟荀，回到子思的儒家道統重建論。參見梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》（北京：中國人民大學出版社，2008 年 5 月），頁 530。

與「性惡」的表述並非僅僅像表面看上去的那樣，是對於個人內在秉性的界定，而是在一個更廣、更深的意義上，源自於人與人「之間」問題的思考。⁴ 總體而言，本文所要嘗試的，不是重新藉由人性論的討論給出某種固定的倫理學基礎，並由此推導出建立共同體的政治理念，而是通過鬆動傳統上從「人性論」到「共同體」的「性一同」之連結，讓共同生活的可能性重新返回到某種不可消解的生存現象之中。就此而言，本文所要展現的不是某種從倫理學到政治學的確定性連結，進而給出替代性的共同體藍圖，而是嘗試在孟子與荀子的思想中，重新勾勒出一些具有開放性與試探性的方案。⁵

⁴ 在此筆者需要對兩位審查人的意見進行回應。首先，一位審查人提醒筆者，「之間」是晚近西方思想的重點之一，希望本文對此方面的研究稍作交代。誠然，晚近西方學界出於對傳統主體觀念乃至存有論的反省，越發重視「之間」這一概念的潛力，若試以法國當代漢學家朱利安（François Jullien）近年的觀點為例，則朱利安認為「之間」（entre）乃是藉由「間距」（écart）而產生，它並非指向存有論意義上的任何實體，卻能作為一種工具，讓雙方各自的資源得以被開發，參見（法）朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》（臺北：五南出版公司，2013年9月），頁59-73。不過就本文的論述立場而言，「之間」主要不是作為一種哲學概念或工具，而是指向孟子、荀子所關注的發生在人與人之間的生存現象，因此「之間」這一語詞更多地是在較為樸實的層次上，標識出一種需要我與他人同時在場而發生的事態。其次，另一位審查人建議筆者可以採用「交互主體的社會性」這一說法來確立本文的立場，以避免可能性根據的追問。應該說，「交互主體性」（inter-subjectivity）這一概念確實蘊含著本文所說的「之間」的意味，然而從發生在自我與他人之間的生存現象，進一步推演、定義出一種「交互主體性」、乃至「社會性」，卻未必是本文的宗旨，因為這樣的處理很容易重新引發存有論根據的奠基。就本文所呈現的孟子、荀子對人與人之間生存現象的真切觀察來說，我們不如暫時停留在「之間」，這本身已經是不可消解的了。

⁵ 有審查人在審查意見中指出，本文在「共同體」部分的論述篇幅有所不足，筆者承認此誠為本文在結構上的缺失。不過就本文的理論宗旨來說，筆者並不算對「人性論」與「共同體」這兩部分予以同等篇幅的闡述，而是通過鬆動此二者的傳統連結來開啟一些新的觀看方式，因此雖然從論述篇幅上來看，似乎在人性論部分著墨較多，但此部分的討論，正是為了重新審視、翻轉「人性論—共同體」這一傳統連結的成立基礎，而最後真正正面討論「共同體」部分，則能僅止於順著新的討論空間稍稍予以勾勒。

二、「性善」、「性惡」之作為生存現象的描述

自傅斯年的《性命古訓辨證》以來，「性」與「生」的關係引起了學界很大的爭議，傅斯年主張先秦典籍中的「性」皆原作「生」字，⁶徐復觀則極力證成「性」字之於「生」字的獨立性。⁷但無論如何，「即生言性」這一「性」字的古老意涵也由此更加為學界所熟知，若按照唐君毅的說法，則這種古義的恢復意味著我們應該將「性」理解為「一具體之存在之有生」，而非以現代的語感理解為某種客觀存在的性質。⁸

然而在我們試圖判分先秦各家有關「性」的看法時，又往往會不自覺地將「性」視為某種可被客觀規定的概念對象來把握，而偏離了「即生言性」所揭示出的具體生存性，⁹這一現象的典型案例就是孟子的「性善」與荀子的「性惡」。很顯然，當我們將二者的觀點理解為「人性是善的（或惡的）」的時候，「人性」會十分自然地被翻譯為“human nature”，這一譯法也長期在西方漢學界佔據主流地位，然而英國漢學家葛瑞漢（A. C. Graham）已提出對這一理解的反省，他認為雖然「即生言性」看起來跟“nature”的希臘字源（*phūō*）、拉丁文字源（*nascor*）是對應的，但這種相似性或許是一種誤導，因為早期中國思想家所討論的「性」往往並非指向返歸事物起源之處的固定性質（*fixed qualities*），而主要是在思考某種自發的（*spontaneous*）、但有待充分滋養才

⁶ 與本文尤其相關的是，傅斯年明確主張《孟子》一書中的「性」字亦原寫作「生」字，參見傅斯年：《性命古訓辨證三卷》（臺北：五南圖書公司，2013年5月），頁107-110。

⁷ 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：商務印書館，1969年1月），頁6-7。

⁸ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》（臺北：臺灣學生書局，1991年9月），頁27-28。

⁹ 近年來學者們已經開始嘗試從更加多元的角度來看待先秦人性論，如東方朔就提出以「性觀」與「人觀」來看待孟荀的形態差異，參見東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》（臺北：臺大出版中心，2011年6月），頁21。

能實現的動態的發展運動（developments）。¹⁰ 作為對葛瑞漢這一說法的回應與拓展，美國漢學家安樂哲（Roger T. Ames）同樣認為在《孟子》中將「性」界定為“human nature”是極為不充分的，並提出將「性」更多地放在社群之中的文明形塑作用中來看待，「性」是一種創造性的（creative）行為。¹¹ 有趣的是，雖然上述是在英語世界裏發生的反省活動，卻不難在漢語學界發現對應的狀況，畢竟在當代漢語學界的現代中文寫作中，無疑已滲透了與西方語言相近的當代語感，而忽略了某些思考方式恐怕是先秦諸子所不會、乃至不可能採取的。

不過雖然我們已經鬆動了以本質主義的方式建立起來的人性論對立架構，這卻並不意味著原本「性善」、「性惡」的命題就完全失去意義了，不可否認的是，《孟子》中確實有「人性之善也，猶水之就下也」（〈告子上〉，頁325），¹²《荀子》中也確有「人之性惡，其善者偽也」（〈性惡〉，頁703）的說法，¹³ 似乎皆明白宣稱人性為善或為惡，如果他們並不以「性」作為人的本質主義式的界定方式，那麼「人性之善」與「人之性惡」這樣的表述的提出，究竟有著什麼樣的意義呢？

本文認為，我們首先可以以更加立體、更加鬆動的方式來看待孟、荀中的某些「強」主張：一方面，要注意到「性善」與「性惡」作為兩種「強」主張，在《孟子》與《荀子》中的出現都有其特定脈絡，並且就其狹義的表述來

¹⁰ A. C. Graham, *Studies In Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, pp.7-8. 葛瑞漢還特意強調他所反省的現象在孟子那裏尤其明顯，因為孟子通常關注的正是一種持續性成長的完熟（maturation）。

¹¹ Roger T. Ames, “The Mencian Conception of Ren xing: Does it Mean ‘Human Nature’?”, in *Chinese Texts and Philosophical contexts: Essays dedicated to Angus C. Graham*, ed. Henry Rosemont (La Salle, Ill.: Open Court, 1991), pp.143-145.

¹² 本文所引《孟子》原文均本於宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年10月），其後徵引均僅於文後標出篇名與頁碼，不再另行加註。

¹³ 本文所引《荀子》原文均本於清·王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2013年4月），其後徵引均僅於文後標出篇名與頁碼，不再另行加註。

說皆未必構成兩者主要的核心論述；¹⁴ 另一方面，我們同時必須正視「性善」與「性惡」被孟荀分別提出這一事實，嘗試進一步深入這兩種表述背後所欲彰顯的立場為何，而非將這兩者的傳統對立形態予以消解就大功告成。¹⁵ 由此我們將會發現，如果把握住「性」原初的具體生存義，則在「性」的名義之下，孟子與荀子實際上是各自從其所關注的某種具體生存現象出發，進而描述出影響人類生活秩序的主導性因素。換言之，對於「性善」與「性惡」，我們不應該僅僅拘泥於這兩個表述本身的是非異同，而是應該以此作為鑰匙，來通達其背後所揭示的生存現象。對此生存現象的關注絕非僅僅是從抽象到具體，或從所謂先天內在轉移到後天外在，而是聚焦於與他人共同生存的人類真實處境，我們不能輕易將這一出發點化約成從個體到群體、從本質到現象這樣的二分僵化架構。

（一）孟子的觀察：從「不忍人之心」出發

雖然《孟子》一書中直接言及「性善」的地方並不多，但我們仍會理所當

¹⁴ 誠如葛瑞漢所注意到的，在漢代之前的先秦思想家很少論及人性善惡的問題，而《孟子》中也僅僅是在與告子的爭論、在回答他人的詢問，以及一條「孟子道性善」中言及性善。A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (Illinois: Open Court, 1989), pp.250-251. 至於荀子，則我們知道其實只有〈性惡〉篇中言及「人之性惡」，且明顯是針對著孟子而發的。綜上可見，「性善」與「性惡」作為「強」主張大體上是在與論辯對手的針鋒相對中被提出的一種表述，卻未必可被視為思想家自發秉持的核心立場。另外漢學家萬百安（Bryan W. Van Norden）則提出孟子荀子之間關於人性的爭論，實際上更多是聚焦在關於「人類行為者」（human agency）的主張，而兩者分歧的核心在於「行動理論」（action theory）的論爭，此觀點亦值得參考。Bryan W. Van Norden, “Mengzi and Xunzi: Two Views of Human Agency”, in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, ed. T. C. Kline III & Philip J. Ivanhoe (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 2000), pp.127-128.

¹⁵ 雖然目前已經有許多學者提出不宜將荀子視為「性惡論」者，但本文處於論述策略的考量，仍先暫時保留「性惡」（而非「性惡論」）這一《荀子》中原本的提法，以便後面的討論。

然地覺得孟子主張「性善」，如果檢視這一印象的來源的話，則恐怕是因為《孟子》中更為核心的一些主張，如「義」的內外之辯，以及「仁義禮智」的四心說似乎都在證成著這一點，其中四心說尤其奠定了關鍵性的理論基礎：

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。（〈告子上〉，頁 328）

孟子提出這「仁義禮智」四心的對話脈絡，乃是公都子轉述告子等人「性無善無不善也」的觀點以質疑孟子為何主張「性善」，孟子則在此明確提出「仁義禮智」這四心是「人皆有之」，而且並非由外而來，乃是「我固有之」，在這裏我們看到，孟子似乎很明顯地在通過人「皆有」且「固有」的四心來證成「性善」。¹⁶

不過這「皆有」且「固有」的四心並非直接等同於人天生地具備了整全的「仁義禮智」，因為四心說更完整的版本還需要加入「四端」這一環節：

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。（〈公孫丑上〉，頁 238）

我們看到四心僅僅是「仁義禮智」之四端，而非「仁義禮智」本身，人雖然皆有此四端，但是仍然必須由此四端而擴充之，如果不擴充的話則尚不足以事父

¹⁶ 應該說，由「心」來證「性」這一思路是早已為許多學者所注意到的，唐君毅就認為孟子乃是即心言性，亦即「就此惻隱、羞惡、辭讓、是非等心之生處而言性」；徐復觀也提出，「性善」是「天之所與我者」的「心善」；而美國漢學家史華慈（Benjamin I. Schwartz）甚至認為「性」只是孟子為了建立人類複雜形象的詞彙表中的一項（one term in the vocabulary），而「心」才是人禽之辨的終極所在。參見唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 46；徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁 171；Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press, 1985), p.266.

母，遑論保四海了。經由這一完整版本的呈現，我們已經可以初步體會到，葛瑞漢將孟子所說的「性」視為自發、有待實現之動態發展的原因所在。不過這裏的關鍵在於，當「仁義禮智」被推原於人人皆有的「四端」時，這是否就直接意味著「人依其內在、固有的本性就是善的」這一典型的性善論命題呢？¹⁷

在此我們需要進一步追溯孟子提出「四端」的現象源頭，其實「仁義禮智」之四端雖然被說成不證自明的「固有」之物，但其之所以被提出，卻更多地是藉由孟子對於一個極具張力的人類生存現象的描述，這就是「不忍人之心」的湧現：

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。」（〈公孫丑上〉，頁 237）

我們看到，「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」這四心之所以能夠被推演出以作為界定人的標準，首先是因為「孺子將入於井」這一情景將「不忍人之心」逼現出來，而「不忍人之心」那排除了任何利益、名利、感官喜好因素的獨立性，使它得以被確立為不可消解的善之「端」，由此方能進一步推演出「仁義禮智」。這裏的關鍵是，既然「不忍人之心」首先是在孺子入井這一典型道德情境中得以成立的，那麼是否一旦我們抓到「不忍人之心」進而推出「四端」，抵達「仁義禮智」之證成的終點，孺子入井就僅僅成為一個可以撤掉的梯子了呢？孺子入井僅僅是用來導向現成本具之「四端」的一個隨意舉出的具

¹⁷ 梁濤對於孟子「道性善」與一般理解的性善論之間的差別做出了深入的分析，他認為孟子並非「認為人性是善的」，而是「人皆有善性，人應當以此善性為性」，換言之，「性善」並非一種人性假說，而是孟子對於人性的獨特理解和體驗，參見梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，頁 362。應該說，梁濤的說法已經很好地為我們區分了「性善論」與「善性」，我們接下來的工作則更聚焦在對「善性」本身的探究。

體例子而已嗎？

在此我們需要討論的是，對於孟子而言，到底「不忍人之心」與「四端」何者更為首出的問題。乍看起來，「四端」所連通的「仁義禮智」才是孟子所標舉的核心道德原則，而「不忍人之心」則是「四端」落在具體現象中的一種呈現，與「孺子入井」等例子綁在一起。然而如果考慮到郭店楚簡中的〈五行〉與孟子的關係，則我們卻有了一個重新思考這一問題的契機：第一，〈五行〉篇明確提出「仁義禮智聖」這五種「行」，¹⁸而郭店文本的寫作年代又普遍被認為應當早於孟子，因此可以說「四端」所對應的「仁義禮智」這四種德目並非孟子本人所提出的創見，而是對於早已存在的現成觀念的繼承、轉化，反而「不忍人之心」才是孟子更加原創性的觀點；¹⁹第二，孟子的「仁義禮智」比起「五行」恰恰少了通達天道的「聖」，這或許意味著孟子自覺地從具體人道範圍內的「四行」來談，而不直接借助天道來給出某種固有德性的基礎。²⁰

¹⁸ 〈五行〉開篇曰：「仁形於內謂之德之行，不形於內謂之行。義形於內謂之德之行，不形於內謂之行。禮形於內謂之德之行，不形於內謂之行。智形於內謂之德之行，不形於內謂之行。聖形於內謂之德之行，不形於內謂之（德之）行。」引見李零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》（北京：中國人民大學出版社，2007年8月），頁100。

¹⁹ 有關「五行」與「四端」的差別問題，王博認為「五行」是「形於內」，「四端」是「根於心」，「形於內」是外而內的成形過程，而「根於心」更強調是心所固有的東西，參見王博：《簡帛思想文獻論集》（臺北：臺灣古籍出版公司，2001年5月），頁135-137。若按照這一區分，則雖然兩者看起來都有向內收攝的傾向，但孟子顯然更注重從「心」自身的活動來說，不過之所以能夠提出這「根於心」的「四端」，卻正是藉由孺子入井這樣的極端道德情境所逼現出來的不可消解者。

²⁰ 關於〈五行〉篇中「四行」與「五行」，亦即「善」與「德」的區分，亦有許多學者討論過，本文在此僅僅關注的是，孟子選取了不包含「聖」的「四端」作為其標舉的德目，這是否是一種頗具意味的思考出發點呢？當然，由於孟子屢屢強調四端是人固有者，這很難不讓人覺得其中暗示著某種先天道德基礎；對此問題，楊澤波的解釋是，孟子實際上主要是以成人來談性善，因此良心本心並非生來具有，而是後天養成的一種「倫理心境」，然而就成人的當下行為發生過程來說，又有一種時間上的先在性，因此是「後天而先在」的。參見楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》（上海：上海人民出版社，2016年12月），頁82-84。

通過結合〈五行〉而做出的討論，我們可以初步得到這樣一種暗示：在孟子那裏，具體道德情境中呈現的「不忍人之心」，而非承襲舊說的「仁義禮智」及其四端，恐怕才更是其真正的出發點。「不忍人之心」並非是某種固有社會關係抑或既定的道德原則，而是在人遭遇另一危難中的生命時的當下呈現，正是它奠定了孟子道德學說的基礎。²¹

在此我們需要進一步檢視一個問題，即「自發性」這一語詞的使用，它常常被用以形容「不忍人之心」的發生狀態，然而它很容易讓人覺得「不忍之心」以及由此推出的「仁義禮智」之心是固有而完備的，僅僅需要外界稍稍觸發，便能自動發用不已，若是如此，則與外界的接觸就會僅僅成為一種無實質性意義的形式條件而已，然而如果我們轉換視角來仔細檢視，則任何善心、善行的發動，其實是並不能脫離與外界、他人相接觸這一實質性環節的：

孟子曰：「舜之居深山之中，與木石居，與鹿豚遊，其所以異於深山之野人者幾希。及其聞一善言，見一善行，若決江河，沛然莫之能禦也。」
（〈盡心上〉，頁 353）

這段文字提到就算是像舜這樣的聖人，當他居住在深山之中與鳥獸為伍的時候，也與山林野人沒有多大差別，然而只要他一接觸到善言、善行，就會有「沛然莫之能禦」的良知迸湧。此處看起來正是證明了善是人、尤其是聖人天生就具備的，只要一有條件就會發動不已，然而我們需要注意到以下兩點：首先，就算是在天生稟賦超絕的聖人如舜，在獨自居於深山之中時，也與野人無多大差別，這恰恰說明了善並非先天給予、不假外求的自體發光，而是需要在具體的社會互動脈絡下方能夠呈現；其次，任何「一善言」、「一善行」之作為觸

²¹ 在這一問題上，法國漢學家朱利安的分析是頗有啟發性的，他藉由梳理西方近代道德哲學的發展史，提出我們首先要區分道德的「基本原則」與這一原則的「基礎」，孟子的「不忍之心」正是在為道德奠基，而非提出一種道德原則；進一步來說，唯有這種中性的不被異化的自發反應，方能作為「道德的點金石」。參見（法）朱利安著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》（北京：北京大學出版社，2002年7月），頁6、37。

發條件，都是必須由他人給出的，這恰恰說明「沛然莫之能禦」必然是一個與他人相遭遇的過程。²²

在初步確認了「不忍人之心」的提出，乃是源自於人在一個充滿道德張力的情境中與他人相遭遇之後，我們不難順此發現從「不忍人之心」推出的四端：「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」，其實無不與同他人共處的具體情境息息相關，並反映著在不同倫理情境下與他人之間互動的模式。至此，我們已推原「性善」說的產生基礎，經由四心說而來到作為一切原則的出發點的「不忍人之心」，進而發現這是在描述一個人面對他人的苦難而當下呈現出責任回應的生存現象，我們不能脫離人與人「之間」相遭遇這一現象基點而孤立地談論「不忍人之心」。

（二）荀子的觀察：從「人之生不能無羣」出發

首先必須承認的是，荀子似乎明確以反對孟子「性善」說的方式來主張「性惡」，並在〈性惡〉篇中反覆論述「人之性惡，其善者偽也」這一論點。當然，許多學者提醒過我們孟子與荀子所說的「性」並不是同一回事，²³ 不過本文的宗旨不在於詳細比較兩者「性」字使用的差異，而在於揭示出「性善」與「性惡」這兩個宣稱背後的整體性意涵，所以首先讓我們來看一下荀子藉以說明「性惡」的核心論據：

²² 值得說明的是，安樂哲同樣結合〈五行〉來論證《孟子》的人性概念並非一種本質性的既定之物，從而將四端放在「成人」（become human）的情境式脈絡下來思考，並認為只有在作為「成人」的初始條件這一意義上，四端才是人本身固有的，參見（美）安樂哲：〈行於五常：人之為人（human Beings），抑或人之成人（Human Becomings）〉，收於郭齊勇主編：《儒家文化研究（第一輯）·新出土楚簡研究專號》（北京：三聯書店，2007年6月），頁30-31。安樂哲從「成人」的角度同樣關注了「四端」與外界他人、與社會文化情境的關係，不過從禹的例子來看，禹的善性並非人文社會的陶養結果，而是在接觸到外界他人的一瞬間呈現出來的，就此而言，筆者認為孟子對於「善性」的產生機制，似乎仍然傾向於訴諸類似「不忍人之心」這種極端道德情境的當下不可消解性。

²³ A. C. Graham, *Studies In Chinese Philosophy & Philosophical Literature*, p.57.

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，然則人之性惡明矣，其善者偽也。（〈性惡〉，頁 513-514）

乍看起來，荀子這裏的主張正與孟子相對反：孟子主張人皆有「仁義禮智」四端之心，只要善加擴充之就足以保四海；而荀子主張人生來就「好利」、「疾惡」、「好聲色」，如果順著人的性情發展，就會導致爭奪紛亂。不過需要注意的是，〈性惡〉一開始就具有一種與「性善」說論戰的強烈立場，故而其論證棱角分明，旨在凸顯反對「性善」的姿態，其實對於「性惡」之根據的更加充分的說明則需要訴諸《荀子》的其他篇章：

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。（〈禮論〉，頁 409）

這段文字作為對禮之起源的描述，詳細為我們呈現了所謂「性惡」更為完整的結構，亦即：「生有欲—欲不得—求無度—爭則亂—亂則窮」。需要注意的是，真正導致「爭則亂」這一明顯開始具有「惡」之性質的環節，乃是「求而無度量分界」，而對於之前的「生而有欲」、「欲而不得」、「不能無求」等等階段，荀子實際上皆未作出明顯的價值判定。²⁴

那麼「求而無度量分界」究竟是怎麼發生的呢？這就需要我們補入另一個重要概念，亦即「羣」：

²⁴ 荀子有關禮之起源的論述，很容易讓人想到西方哲學家霍布斯（Thomas Hobbes）式的社會契約論，有關兩者之差異的分析，以及荀子論人如何不同於契約論下的「原子主義」（atomism），可參見筆者拙文：〈為承認而制禮：重審荀子思想定位的當代可能性〉，《清華學報》新 47 卷第 4 期（2017 年 12 月），頁 624-629。

人之生，不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。（〈富國〉，頁 212）

荀子認為人的生存是不能離開「羣」這一事實的，而之所以會導致前面所說的「求而無度量分界」，也唯有置於人類群體生活的生存現象中始可言之；²⁵換言之，由於荀子認為「凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也」（〈性惡〉，頁 711），他心目中的善惡皆是針對著「羣」這一人類生存處境而言，而不是在自我內在的欲求情性範圍內進行價值評斷。²⁶

至此我們發現，荀子言說「性惡」的真正立基點乃是「羣」這一人類生存處境，對治「性惡」而提出的師法禮義則來源於人特有的「能羣」，這亦是荀子版人禽之辨的關鍵所在：

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：人能羣，彼不能羣也。人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多，多力則彊，彊則勝物，故宮室可得而居也。（〈王制〉，頁 194）

在水火、草木、禽獸、人的逐層遞進中，「氣」、「生」、「知」、「義」被作為各階段標誌性的特質而列舉出來，而決定了人與禽獸之差異的節點在於

²⁵ 陳昭瑛借鑒費爾巴哈、馬克思的學說，提出荀子的人乃是一種「類的存有」（species being），強調人是在同類自覺與群體生活實踐中形塑而成的，並由此從「類的自覺」、「類的本質」、「類的生活」三大領域展開論述，此觀點適可以佐證本文的觀察。參見陳昭瑛：《荀子的美學》（臺北：臺大出版中心，2016年8月），頁1、頁34-39。

²⁶ 若借用美國政治哲學家漢娜鄂蘭（Hannah Arendt）的話，則荀子實際上迴避了對人類本性（“human nature”）僭越式的探求，關注的是「人類生存的境況」（the conditions of human existence）。Hannah Arendt, *The Human Condition* (Chicago: The University of Chicago Press, 1958), pp.10-11. 值得一提的是，鄂蘭對於「人類境況」與「人類本性」這兩種探求道路的區分，是通過追溯古希臘原本的政治觀念如何在中世紀因受基督教影響，而發生轉變的歷程來呈現的，換言之，這種與荀子類似的對於「人類境況」的關注，正是同時期西方古典政治學的重要特徵。

「義」，「義」正意味著能「分」，能「分」則導致「能羣」，「能羣」是決定人可以使用牛馬、勝物無窮的關鍵。至此，我們看到「羣—能羣」的問題與「性惡」進一步對應了起來，首先，「性惡」乃是對人在「羣」這一生存處境中因其天生情性的流露而產生的爭亂的判定；其次，爭亂的產生乃是因為「羣」之中的個體之間沒有「度量分界」，亦即沒有「分」，而人之異於禽獸的「能羣」正是「分」的能力，因此人藉由「能羣」而制定出了禮義師法，將原本的因無「分」而產生的爭亂予以消解。

不過在以上的分析中，仍然有一個重要的環節需要予以交代，雖然荀子是從「羣」這一人類生存境況出發，但為何一定要有「分」進而引導「能羣」的能力出現呢？為何不能羣則羣矣，讓人類自然而然地共同生存就好呢？這裏出現的關鍵是，相對於孟子聚焦於人與人之間憐憫、救助的道德行為，荀子則藉由「爭亂」現象而在「羣」的群體狀態中凸顯出了人與人之間衝突的一面，²⁷換言之，荀子認為如果將人直接置於「羣」這一生存境況之中，則會產生人與人之間的慾望衝突。雖然荀子並不真的認為可以將人視作可以脫離既定存在的社會關係的原子式個體來看待，但他顯然有意提取出人與人相遭遇時所產生的慾望衝突現象，並以此作為其理論的出發點，正是「爭亂」凸顯出了人與人「之間」的向度，並使人真實的情感欲求得以在此動態過程中呈現。「人之生不能無羣」這一出發點同時包含著兩個充滿張力的面向，一個是人與人之間爭亂的可能，另一個則是「能羣」的能力，前者構成了荀子思考人類生存問題的真正動力，後者則是面對這一問題的基本人類條件。

²⁷ 關於為何荀子相較於孟子會有了不同的關注面向，佐藤將之提供了關於時代整體變遷的很好觀察，他認為以孟子為分界，則之前的思想家（儒墨）訴諸於統治者對倫理價值的實踐，亦即所謂的「倫理論辯」（ethical discourse），之後的思想家則轉而關注國家社會的治亂問題，亦即所謂的「分析論述」（analytical discourse）。Masayuki Sato, *The Confucian Quest for Order: The Origin and Formation of the Political Thought of Xun Zi* (Leiden: Brill Academic Publishers, 2003), pp.108-111.

三、從倫理到政治：修身與王政

通過上一節的分析，我們發現孟子的「性善」與荀子的「性惡」，各自從「不忍人之心」與「人之生不能無羣」出發而展開，而這兩個出發點分別對應著人與人「之間」的兩種生存現象：一個是在面對他人的苦難時所呈現出來的倫理回應，另一個則是在與他人相遭遇時所產生的慾望衝突。²⁸換言之，通過「性善」與「性惡」的論述，我們把握到了孟、荀之言說背後真正的現象基礎，正是呈現在人與人「之間」這樣真切而具體的生存現象奠定了他們的思想起點。顯然，以這兩種生存現象之間的對照來看，我們不難理解他們接下來會往兩個迥異的方向發展其學說：從「不忍人之心」這一生存現象出發，孟子將正向地確立起人之善性的四端，進而只要能夠讓這四端完善地發展、擴充，就小可以「事父母」，大可以「保四海」；從人與人在「羣」之中的衝突這一生存現象出發，荀子則將反向地發展出對治方案，抓住人類「能羣」的能力以制定禮義之分，從而實現「正理平治」之善。沿著這兩個方向，我們將考察孟、荀如何在君子修身問題上展開其倫理思想的論述，而隨著倫理論述進一步拓展到政治上主張，某些引起爭議的問題也會逐漸浮現。

（一）如何成為君子：養心與積偽

雖然孟子主張人人皆有「不忍人之心」，但要讓此善端能夠充分發揮作用，真正成為「善性」，則仍然少不了保養的工夫，於是就有了著名的牛山之喻：

孟子曰：「牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也，斧斤伐之，可以為美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也。人見其濯濯也，以為未嘗有材焉，此豈山之性也哉？雖

²⁸ 值得注意的是，當我們將孟子與荀子的出發點同樣放在「之間」之上時，實際上就已經鬆動了傳統上個體與群體的二元對立架構。

存乎人者，豈無仁義之心哉？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也，旦旦而伐之，可以為美乎？其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有梏亡之矣。梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。孔子曰：『操則存，舍則亡；出入無時，莫知其鄉。』惟心之謂與？」（〈告子上〉，頁 330-331）

對於這一段承受了後世儒者無數詮釋與讚歎的論述，我們嘗試先僅關注以下三個基本要點：第一，孟子將人本有的仁義之心比作牛山之木本該具有的豐美，這意味著孟子似乎確實將人的善端理解成類似樹木所具有的良好生長的潛能，亦即「材」；第二，跟牛山之木因為人的砍伐與牛羊的啃食而無法良好生長一樣，人的良心往往在日常行為中被放逐，沒有得到充分的滋養、成長；第三，跟牛山之木所受的日夜之息、雨露之潤的正向滋養作用一樣，人的活動中也有著促進良心滋養的正向因素，這就是「夜氣」的存養。

如果以較為平實的視角來看待上述的牛山之喻，其實不難印證葛瑞漢等人的觀點，亦即「性善」之「性」需要放在一個動態的發展中的過程來看待。孟子固然首先主張人皆有仁義之心的善端，但從他通過舉出孺子入井、牽牛鬻鐘這種充滿道德張力的情境才足以逼顯出「不忍人之心」，就可以看出此善端作為危機時刻所閃現的道德原點，對於常人的日常生活來說恐怕是有點稍縱即逝的，人們很容易在庸庸碌碌中「放其良心」，從而使「善」無從實現。²⁹ 因此，這裏仍然需要一種「存養」工夫，需要讓心之善端得以充分發展、實現，有趣的是，孟子在此處提出了「夜氣」這個概念，似乎心的「存養」正是對此「夜

²⁹ 安樂哲在此提醒我們，「四端（stirrings）」實際上不像我們想像中的那麼堅固不可動搖，它們是很容易流失的，人們很容易忽略社會因素對於這「四端」來說，與個人因素同樣重要。Roger T. Ames, “The Mencian Conception of Ren xing: Does it Mean ‘Human Nature’?”, p.155.

氣」的存養，這又該如何解釋呢？顯然，我們需要對照著名的「浩然之氣」段落來加以分析：

「敢問何謂浩然之氣？」曰：「難言也。其為氣也，至大至剛，以直養而無害，則塞於天地之間。其為氣也，配義與道；無是，餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心，則餒矣。我故曰，告子未嘗知義，以其外之也。必有事焉而勿正，心勿忘，勿助長也。」（〈公孫丑上〉，頁 231-232）

隨著學界近幾十年來對古代思想中「氣」這一概念的重新認識，「氣」早已不能僅僅被視為所謂純粹的物質了，³⁰ 本文在此不擬涉入過於複雜的古代氣論的討論問題，而僅僅嘗試指出「氣」在這裏無疑指涉著人的某種具體生存經驗，如果「氣」的運行是順著「仁義禮智」的善端而流動，亦即是「配義與道」的，那麼善性就有望充分呈現，外顯為浩然之氣；而如果「氣」的運行方向與心之善端有違，則「氣」就會衰頹。更重要的是，所謂「配義與道」恐怕不應該過多地往某種抽象道德原則的方向去理解，它更多指向人與具體人事物接觸的生存經驗，「必有事焉」無疑意味著與他人的互動實踐，而在此過程中是否偏離了「不忍人之心」這一道德點金石，則決定了其是否「配義與道」。換言之，「氣」所代表的具體經驗性格在很大程度上，同樣是將我們引導向人所身處的不斷與他人相接觸的生存處境之中。

當然，我們在討論「養氣」的時候不應該忽略這段文字之前有關「志」與「氣」之關係的說明，孟子指出：

夫志，氣之帥也；氣，體之充也。夫志至焉，氣次焉。故曰：「持其志，無暴其氣。」（〈公孫丑上〉，頁 230）

從這一段有關「志」、「氣」關係的初步印象來看，代表主體道德意志層面的

³⁰ 楊儒賓更主張孟子的養心工夫其實就是養氣工夫，參見楊儒賓：《儒家身體觀》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年1月），頁164。

「志」是優先於「氣」的，並對「氣」起著引導性的作用。³¹不過我們可以嘗試，不要過快地在此帶入一種道德主體性的強解釋，沿著本文的論述脈絡來說，這裏「志」優先於、導引著「氣」的描述，實際上對應的正是「集義」而養「浩然之氣」的論述，因此所謂的「志」可以先不必強化地界定為某種先天固有的道德價值內容，我們在此看到首先是一種順著心之善端而存養、擴充的規範導向性。³²

相對於孟子順著「不忍人之心」之端正向地推出「存養」工夫，以建立君子的實踐哲學，荀子由於一開始的出發點就是人與人之爭亂的生存現象，所以他必須反向而非正向地提出對治性的策略。因此針對孟子對性善的樂觀提倡，荀子果斷地提出「性偽之分」，將積極性因素放在所謂「偽」的層面：

凡性者，天之就也，不可學，不可事；禮義者，聖人之所生也，人之所學而能、所事而成者也。不可學不可事而在人者謂之性；可學而能、可事而成之在人者謂之偽。是性、偽之分也。（〈性惡〉，頁 515）

在此我們首先需要強調的是，雖然「性偽之分」對應著〈性惡〉篇中反覆強調的「人之性惡明矣，其善者偽也」，但是這絕不意味著荀子認為人通過「偽」就能夠達到孟子意義上的「善」。我們知道荀子所界定的「善」主要指的是「羣」的「正理平治」，一旦將這種「善」落在個人層面上時，我們仍常常不自覺地將其理解成孟子式的道德價值，確切的說，對於荀子而言，個人身上所能體現的「善」應該主要指涉的是人對禮義（亦即「羣」的合理之「分」）之

³¹ 這即是如黃俊傑所說的，在孟子「氣」的思想中「倫理學先於存有論」，並認為這是「明確之事實」。參見黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》（臺北：東大圖書公司，1991年10月），頁 51。

³² 在此還可以再補充兩點：第一，若與之前孟子所說的「不得於心，勿求於氣，可；不得於言，勿求於心，不可」（〈公孫丑上〉，頁 230）對照，則更可以證實此處的「志」仍需從「心」來看；第二，如黃俊傑所說，作為「體之充」的「氣」與「浩然之氣」有層次上的不同，不過後者畢竟是存養功夫的一種結果呈現，參見黃俊傑：《孟學思想史論·卷一》，頁 371。

認可與奉行的自覺性程度，而荀子所真正關心的「善」可以說更多指向一種在社會整體上實現的「公共善」（common good）。³³

那麼如何實現這種「公共善」呢？我們需要結合「羣—能羣」與「積偽」來予以解釋。首先，正如我們所屢屢強調的，荀子思想的主要出發點乃是「羣」這一人類生存處境，我們不能脫離「羣」來討論一種原子個體的內在道德性，荀子本人亦不對尚未進入「羣」之層次的天生情性予以真正的價值判斷。其次，雖然「偽」似乎完全呈現為後天行為的積累，但是荀子實際上在「偽」之中區分出了兩個層次：

心慮而能為之動謂之偽。積慮焉、能習焉，而後成謂之偽。（〈正名〉，頁 487）

換言之，這裏所說的前一種「偽」指涉的是人本來就具有的心知能力，是作為積慮成偽之條件的「能偽」。如果按照馮耀明的分析，則我們應該區分荀子所說的「可以為」與「能為」，「可以為」指一種潛能，是先天本有、人人皆具的，「能為」指的則是實能或能力，是在「可以為」的基礎上經由外力積習而成的，亦是聖人與眾人的分化源頭。³⁴簡言之，這裏的「能偽」、「潛能」均指的是每個人都生來具有的能力，亦正是對治人之天生情性所產生之爭亂現象的「能羣」，進而人以此異於禽獸的「能羣」在後天學習、成長中不斷積偽

³³ 佐藤將之通過比較荀子與亞里士多德（Aristotles）的政治哲學，提出前者的「禮」可以對應於亞里士多德的「公共善」，兩者同樣著眼於社會整體性的正義分配，而「公共善」的意涵也不僅是個人道德品質的判斷，而是個人利益與社會共同體利益之間的均衡，此適與荀子制禮之義相合。參見（日）佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》（臺北：萬卷樓圖書公司，2015年12月），頁219、226。若按照本文的詮釋思路來看，則荀子並沒有考慮或接受孟子所強調的「不忍人之心」這一生存現象，他所關注的是人與人之間的另一種現象，即「慾望衝突」（這正觸發了個人利益與共同體利益之均衡問題），並通過對治這種現象而獲得「善」，就此而論，荀子之「善」的現象出發點本就與孟子是不同的。

³⁴ 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》第14期（2005年7月），頁177-181。

而「羣」。³⁵ 值得注意的是，這一以「能羣」而不斷學習、積偽的過程，並非個體獨立的自發性成長，荀子所說的「學」乃是人不斷學習如何「假於物」的過程，「學」並非人內向開發自身內部的潛能的過程，而是在「羣」之中不斷通過與外物、與他人的互動而自我塑造的過程，君子與小人之分亦由此產生：

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……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。（〈儒效〉，頁171）

至此我們看到，雖然荀子從與孟子正相反的人與人之爭亂的生存現象出發，但他一方面保留了人之「能羣」，作為君子積偽成善的形式條件，在一點上似乎與孟子從心之善端出發有著相似的結構；³⁶ 另一方面，相對於孟子提倡君子通過養心、養氣擴充四端，荀子在「性惡」的基礎上強調人需要通過禮義教化來形塑自身，通過「積偽」學習來成為君子。

（二）如何面對君主：反身而誠與聖王制禮

先秦儒者無疑都極為關注政治問題，孟子與荀子各自發展出的修身倫理實踐，在很大程度上正是為了導向他們在政治上的理念實踐。³⁷ 不過要由君子的

³⁵ 鄧小虎根據「性」與「偽」各自的兩重定義，進一步提出荀子對於人的理解其實含有三重結構，第一層次指向人天生的自然生命，第二層次指向人們自然生命的控制、轉化，第三層次則指向人們所探索出來的規範與價值；應該說，後兩個層次分別對應著我們所說的「能羣」與（理想性的）「羣」。參見鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》（北京：北京大學出版社，2015年11月），頁65-66。

³⁶ 亦有學者因此將荀子的「偽」界定為一種人先天具有的內在能力，並對應於孟子的「性」，參見路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2010年1月），頁157、121。

³⁷ 正如史華慈所觀察的，雖然荀子看起來並不像孟子那樣明顯地由「仁心」來推出「仁政」，而是認為需要通過設計一套禮法制度來保障社會秩序的安定，然而就其最終訴諸於君子型倫理，注重君子的修身實踐來說，他又不是真正意義上的功利主義。Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China*, pp.299-300.

倫理修身進於理想政治秩序的實現，這其中存在著兩個關鍵：第一，君子個人的修養實踐如何能夠推動社會整體的改變，或者說個人的道德提升成果如何能夠推廣到他人身上；第二，如何界定擁有道德的君子與擁有政治權力的君主之間的關係，畢竟後者才是真正能夠影響現實政治秩序的支點。我們會發現，針對這兩個關鍵孟子與荀子提出了不同的處理方式，並由此確立起各自實現其政治理念的具體方案，然而兩者思想中最容易引發爭議的部分亦是在這一過程中產生的。本文所嘗試的詮釋策略是，我們可以對於倫理到政治的連接過程作出重新梳理，以辨識出不同因素在孟、荀思想中所處的實質性位置，避免過快地將某些過強的論斷視作不可動搖的理論基礎。

如前所述，對於孟子而言，守住「不忍人之心」的善端，時時集義以存養其「浩然之氣」，乃其所推崇的理想人格的實現過程。然而我們不該忽略一個重要問題，就是孟子的「不忍人之心」多是在遊說君主的過程中提出的，從「不忍人之心」往往推出的是「不忍人之政」，而一旦實現「不忍人之政」則天下可治：

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。（〈公孫丑上〉，頁 237）

在此孟子十分動人地描寫了由「不忍人之心」而推至「不忍人之政」，進而天下可運之掌上的理想圖景；而在梁惠王愛牛的故事裏，孟子之所以力證梁惠王有「不忍（人）之心」，也正是針對著惠王對於自己是否滿足「王」之條件的疑惑。³⁸顯然，孟子所描繪的圖景是極具誘惑力的，然而如果我們考慮到「不忍人之心」畢竟僅僅是在特殊道德情境下所閃現的善端，君子要將其完全實現

³⁸ 根據梁濤的分析與推測，則孟子的思想是先形成仁政說，然後再形成「四心」說，後者作為「愛民」之仁政的心理基礎，是孟子在宣揚仁政的過程中逐漸形成的，參見梁濤：《戰國竹簡與思孟學派》，頁 311。梁濤這一觀點是頗具啟發性的，雖然在文獻不足徵的情況下，我們不一定要認定兩者之間要如此明顯的時間先後順序，但是孟子的「仁政」與「四心」之間有著相互影響、推動的現象卻是值得我們注意的。

為「善」尚須通過艱難的存養工夫，那麼要說服君主相信僅憑這閃現的一點「不忍人之心」就可以推擴為天下來歸的「不忍人之政」，似乎仍有些欠缺說服力。

不過孟子顯然對於自己的構想頗有信心，認為通過君主自身的道德修養必然能夠感化臣民，這裏的關鍵是，要想證成從「仁心」到「仁政」的必然性連接，就必須同時在「仁心」的內在基礎與外推基礎這兩方面都有所加強。從這個角度來說，孟子屢屢強調「四端」是人固有、皆有之物，與其說是在主張一種人性論假設，還不如說更多地是在加強「仁心—仁政」的必然性連結。進而孟子又有另外一種更加具有理想主義色彩的說法來描述這種連結的理論基礎：

孟子曰：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」（〈盡心上〉，頁 350）

在這一段擲地有聲的宣稱中，所有的阻礙與猶豫似乎都在「反身而誠」的君子身上一掃而空了。開頭的宣稱就向我們顯示，由於存在「萬物皆備於我」的這種理想狀態，那麼只要返歸自身，則不假外求就可以大樂自至。當然對於「萬物皆備於我」的宣稱，我們已經有了許多更具合理性的理解方式，而不必僅僅停留在字面上很容易產生的獨斷論或自我中心主義的印象。³⁹ 但無論如何，一旦確立了這一理論前提，則原本需要在人己之間反復探求的艱難恕道，現在也

³⁹ 在傳統解釋之外，我們嘗試參酌一下兩種較為晚近的理解。法國漢學家朱利安提出，「萬物皆備」既不是認識論意義的，也不是神秘主義式的，而是「我與萬物從根本上是相連的」，參見（法）朱利安著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》，頁 75-77。彭國翔則借鑒了猶太思想家馬丁·布伯（Martin Buber）的觀點，提出「萬物皆備」指的是我與萬物彼此生命互相涉入的「我一你」關係，而不應該以至大無外的「我」來吞沒萬物，參見彭國翔：《儒家傳統的詮釋與思辯——從先秦儒學、宋明理學到現代新儒家》（武漢：武漢大學出版社，2012年4月），頁 31、38；值得注意的是，布伯本人對於神秘主義的綻出式合一（ecstatic union）就是非常警惕的，他認為真正的合一應該是關係本身的動態性（dynamic）。Martin Buber, *I and Thou*, tran. Ronald Gregor Smith (New York: Scribner Classics: 2000), pp.86-87. 從這兩種詮釋思路，我們都可以看到對於我與萬物之間的「關係」的保留，而非直接的合一。

變得豁然通暢，只要努力由己身推擴出去就有望實現，⁴⁰「仁」由此顯得十分切近、簡易。

由於這一段文字是以孟子獨白的方式呈現的，所以我們很難確認它是否同樣與遊說君主的政治情境有關，但不難揣測的是，孟子在很大程度上正是在實現其政治理念的需求下，逐漸由其最初的「不忍人之心」而發展出了一個高度強化的「道德—政治」主體版本，以便為理想政治秩序的實現尋求到一個較為穩固的基礎。如果沿著這一思路，則不難推出以下兩種效應模式。第一，由於仁義的基礎不再僅僅是特殊道德情境下閃現的「不忍人之心」，而是本來就可以如此完備地將天地萬物具於一身，那麼只要促使君主個人也「反身而誠」，符合了這種理想類型，則從「不忍人之心」到「不忍人之政」的外推就豁然通暢了；若按照這一思路，則前面所說的連接「倫理—政治」的兩個關鍵將同時得以解決。⁴¹ 第二，以上這段理想人格的描繪，乃是孟子對於自己、乃至君子的期許，但孟子實際上並沒有天真地認為在位的君主直接就能具備這樣的品德，因此面對現實中的君主時，擁有道德權威的君子應當秉持一種極為堅決的姿態：

齊宣王問卿。孟子曰：「王何卿之問也？」王曰：「卿不同乎？」曰：「不同。有貴戚之卿，有異姓之卿。」王曰：「請問貴戚之卿。」曰：「君有大過則諫，反覆之而不聽，則易位。」王勃然變乎色。曰：「王勿異也。王問臣，臣不敢不以正對。」王色定，然後請問異姓之卿。曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」（〈萬章下〉，頁 324）

⁴⁰ 對於「強恕而行」的「強」字以往註解多按照古訓解為「勉」，亦即勉力推行之義，參見清·焦循：《孟子正義》（北京：中華書局，1987年10月），頁 883。值得注意的是，恕道在此勉力推行之義下，有著某種我心已全知他人，只要努力推及他人即可的自信流露。

⁴¹ 就此思路而言，黃俊傑認為孟子在「個人」與「社會」的關係上是採取「以己攝羣」的路徑，是先建立「個人」的主體性，再與「社會」發生互動關係，參見黃俊傑：《孟學思想史論》，頁 95。

不難發現這兩種「卿」雖然最終行為方式不同，但是兩者的共同之處就在於面對君主時都堅持自身的立場，希望藉以轉化君主，是君主成為道德君子的代理人，從而讓現實政治秩序往君子所倡導的理想方向開展。

如果這一方式能夠順利實施，則孟子心目中的理想政治圖景就可以實現了：

孟子曰：「人不足與適也，政不足間也。惟大人為能格君心之非。君仁莫不仁，君義莫不義，君正莫不正。一正君而國定矣。」（〈離婁上〉，頁 285）

「大人」，亦即理想的君子，代表著理想的道德原則，而由這位君子來糾正君主之心的過錯，使君主符合仁義的標準，那麼道德原則就可以轉化為政治現實，於是「君正」而「國定」，孟子的政治理想亦得以實現。然而，這一理路顯然會面臨兩個問題：第一，從現實層面來說，僅憑君子個人的道德感化作用，是否真的能轉化君主，使其朝向仁義之君的理想人格發展？沒有實質性的制度約束，如何保障君主單憑個人的道德水準來保障仁政的實現呢？⁴² 第二，從理論層面來說，將理想政治秩序的合法權完全交付給一個理想道德人格，這樣是否會導致常為世人所詬病的所謂良知的傲慢呢？將奠定整個政治共同體秩序的基礎完全託付給一個道德權威，這樣是否也會導致獨裁的現象呢？

讓我們暫時擱下孟子，回過頭來考察荀子的狀況，很容易追問的是，既然人要通過後天的「禮義」教化來成為君子，而非像孟子那樣根據自身本具的四端，那麼「禮義」究竟從何而來呢？對於這一問題，一方面如我們之前所揭示的，人對於「禮義」的理解與掌握的能力乃至人人皆天生具備的「能偽」，但另一方面，我們不得不承認的是，荀子對於這一問題更為直接的回答，與聖王脫不了關係：

問者曰：「人之性惡，則禮義惡生？」應之曰：凡禮義者，是生於聖人

⁴² 雖然朱利安高度讚賞孟子會道德奠基的價值，但他在此仍不免認為孟子有「未能思考政治的工具意義」的錯誤，在「禮」與「法」之間有一個空檔，這部分與歐洲相比是較為薄弱的。參見（法）朱利安著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》，頁 79-81。

之偽，非故生於人之性也。（〈性惡〉，頁 516-517）

在這一答案中，荀子告訴我們禮義就其產生機制來說，乃是出自於聖人之偽，而非人之性。之所以會導出這樣的結論，顯然與《荀子》內部的理論難題有關。一方面，荀子將真正的價值寄託在後天的人文化成之「偽」上，禮義亦是在這一人文世界中產生的，但是由於禮義必須整體性地給出眾人修身積偽的規範性，因此禮義自身的產生基礎必須比一般性的後天人為活動高出一個等級。為了拉出這個距離，聖人的角色就變得不可缺少了，雖然聖人本身亦是人之積偽而成的，但是畢竟只有積偽達到了的最高境界才能夠取得制定禮義的合法性，其他尚在積偽過程而未達聖人境界的一般人，則暫時還處在接受與認可由聖人所給予的禮義的階段。

在此我們看到，在連接「倫理—政治」的兩個關鍵中，對於個人修身實踐與社會整體秩序之間的鴻溝，荀子是用禮義來填補的，相對於孟子而言，禮義顯然更有具體普遍實踐性與推廣性，然而隱含在荀子思想中的難題恐怕更是另一個關鍵，即君子與君主之間的關係。我們在此需要對禮義的制定進行兩個層面的區分，一個是理想原則的層面，另一個則是現實政治的層面，與此對應的是，荀子將「聖王」一詞拆分成兩個部分：「聖也者，盡倫者也；王也者，盡制者也」（〈解蔽〉，頁 481）。這意味著，從理想原則上來說，當然是後天積偽的最高層級聖人才擁有制禮的合法性，但是從禮義作為一種實際運行的制度規則來看，無疑又只有在現實政治中位於權力頂點的君王才具有制禮的權力。荀子心目中的理想圖景當然是這兩者恰好集於一身，是為「聖王」，然而當人與人之間的爭亂看起來強烈地發出了請求制度性約束的呼籲時，現實層面的考量似乎就成了更為主導性的：

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使，有天有地而上下有差，明王始立而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊而欲惡同，物不能澹則必爭，爭則必亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。（〈王制〉，頁 308）

在這段描述裏，群體由於缺乏貴賤等差而造成爭亂，先王制定禮義乃是自上而下地賦予群體以秩序。就此而言，似乎荀子關注的不再是人與人之間實質性的慾望衝突，以及如何讓他們各自得到充分滿足，而是形式性秩序之必要，唯有君王從權力的頂端，居高臨下地觀察群體的混亂狀況，進而制定區分貴賤等差的制度予以秩序化，才能解決爭亂的問題。然而如此一來，則在現實政治的運作上將可能導致由君主個人壟斷了禮義制定的權力，群體爭亂的解決將僅僅訴諸於一種抽象的形式性秩序的給予，至於這一秩序的內涵將依賴於君主的主觀決定。

相較而言，孟子的進路似乎避免了這種危險，他堅持由體現道德理想原則的君子對君主進行勸導，進而在理想原則與現實政治之間形成了對抗性的張力。但反過來說，荀子的進路正視了人與人之衝突的事實，思考了群體生活中更為現實性的政治問題，而孟子「萬物皆備於我」的主張，則有將複雜的人際衝突、羣己關係均化約到道德主體的主觀認定之中的趨勢。⁴³

至此我們看到沿著孟子和荀子的修身倫理進一步推演到政治層面，似乎都會導出某種有爭議的政治立場。為了填補個人的修身實踐與社會整體的現實效應之間間距，兩者似乎都試圖給出某種同一性基礎來建立起更具統合性的政治共同體：孟子訴諸一種藉由擴充四端而證得的「萬物皆備於我」的境界，並以此作為君主自我修養而施行仁政的理想樣本；荀子注重群體生活中因爭奪混亂而產生的秩序需求，希望君主通過制定統一性的禮義來維持共同體的和諧穩定。兩者都在現實政治需求的刺激下，尋求某種可以強有力地保障共同體秩序

⁴³ 針對孟、荀之間的這種差異，東方朔提出，兩者雖然皆尋求一種儒家式的王道秩序，但是孟子希望「從道德而說政治」，而荀子則試圖「從政治而說道德」，前者易於陷入政治的空想主義，後者易導向道德的「控制主義」，因而各有偏失。參見東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》（上海：上海人民出版社，2016年12月），頁167。東方朔的這一區分方式頗具啟發性，亦與本文的觀察有類似之處，不過筆者認為是否完全可以以「道德」與「政治」的二分來作為孟、荀各自的出發點，則仍有討論的空間。

的同一性基礎，而由這同一性基礎所展開的政治圖景中，都不免隱藏著某些讓人不安的因素，孟子的模式中有著導向傲慢的道德主體的危險，而荀子的模式則閃現著君權專制的色彩。

然而我們不應該僅僅停留於此，或是，我們更應該返回他們原本的出發點。

四、共同體的重構：「不忍」與「有分」

在上一節中，我們看到「性善」與「性惡」原本是各自作為從某種人類生存現象出發而展開的論述，卻在現實政治因素的引導下，被強化為讓人多少有些存疑的理論型態。當然，我們必須承認這些或許有所偏失或有危險性的理論主張，確實構成了《孟子》、《荀子》論說的一部分，但問題在於，我們未必要將這兩種被強化的型態直接執取為孟子與荀子的定論，而是可以更多地將其視為在特定脈絡下運作的政治話語，進而考慮以更加動態、鬆脫的方式來看待他們的整體性思考。下面，我們將通過一個「返回」的動作，重返孟子與荀子所聚焦的生存現象原點，亦即「不忍人之心」與「人之生不能無羣」，以重新調整我們的既定政治印象，或許這樣才更加切近其原初的現世關懷。

正如之前所分析的，孟子的「性善」與荀子的「性惡」各自有一個生存現象上的出發點，前者是面對苦難中的他人時的「不忍人之心」，後者則是在與他人相遭遇時所產生的慾望衝突，當重新返回他們各自的出發點時，我們嘗試進一步在其中各自抓取到一個更為核心的關鍵詞，亦即「不忍」與「有分」。由此我們將有望鬆動上一節末尾所看到的，孟、荀思想中被過分強化的政治型態，使得某種全新的共同體模型得以在人與人「之間」敞開。

首先對於孟子而言，我們很容易從著名的「知言養氣」段落中得到他提倡堅持自身的道德原則而不為外物所動的印象，亦即所謂的「不動心」。然而我們必須注意到，此種「不動心」的對象正是孟子政治理想的實現：

公孫丑問曰：「夫子加齊之卿相，得行道焉，雖由此霸王不異矣。如此，

則動心否乎？」孟子曰：「否。我四十不動心。」（〈公孫丑上〉，頁229）

成為齊國的卿相，進而得以行道、通達王霸之業，這顯然正是孟子一直所期待的政治成就，然而面對這樣外在事功的誘惑，孟子仍然要堅持心的自主性，不輕易為之所動。關鍵在於，我們太容易將這種心的自主性界定成某種固有道德原則的堅持了，因此「不動心」的理解將會是堅持自己所認定的道德原則，並以此作為行為的判準，而不輕易為外在的誘惑所動。果真如此的話，那麼我們會想要追問一個有趣的問題，面對危難中的他人時，是否仍然「不動心」呢？答案顯然是否定的：

淳于髡曰：「男女授受不親，禮與？」孟子曰：「禮也。」曰：「嫂溺則援之以手乎？」曰：「嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」（〈離婁上〉，頁284）

首先，這裏出現的一個表面上的衝突是，「男女授受不親」顯然符合孟子及儒家所認可的「禮」，換言之，它體現的是既定、固有的道德原則，如果「不動心」指的是遵循固有道德原則的話，那麼「嫂溺不援」就是符合「不動心」的了。⁴⁴然而當「嫂溺」這一事件發生時，固有的道德原則就被打破了，因為面對處於溺水之危難的他人時所生起的「不忍人之心」，才是孟子對於人最核心的界定，如果這時候持守固有禮教而「不動心」，則與豺狼無異。⁴⁵

總言之，我們可以說，面對他人苦難之時的「不忍」，更構成了孟子所有

⁴⁴ 其實在此我們亦不難想見，如果「不動心」真被如此僵化的解釋，那麼一個自以為「不動心」的儒者確實有可能會固守既定道德原則，而漠視人真實的道德情感與觸發，後世所詬病的「以理殺人」之流弊亦與相關。

⁴⁵ 以往對於這一段文獻的解讀，往往都放在「權」字上，認為這裏體現的是一種在具體情境中的合宜性判斷。這種解讀固然並無偏差，卻又可能掩蓋了此處最具張力的重點所在，亦即「權」必然意味著一個面對自身以外的他人的動態情境，當被拋擲在他人的呼聲面前，自身原本的固有原則將變得不再那麼理所當然。陳昭瑛提出，這裏出現的是「經」與「權」的衝突，兩者的關係相當於「絕對者」與「相對者」之間的辯證式關係，「權」意味著作出決斷的行動力，以及掌握變化的能力，參見陳昭瑛：《荀子的美學》，頁449-450。

論述中最不可化約、不可動搖的原點，而其他的重要論述，如「不動」、「養氣」、「擴充」、「萬物皆備」等等，則是基於這一原點順而拓展出去的。進一步拓展出來的論述不應該遮蔽了這最初的原點，換言之，在面對他人而「不忍」的時刻，任何自足自滿的主體性狀態都應該被打破，任何自我秉持的道德原則都在此失效。⁴⁶更重要的是，當從「不忍人之心」進一步聚焦在「不忍」這兩個字時，我們所要凸顯的是，這是一種在人與人「之間」的發生過程，「不忍」強烈地召喚著他人的在場，而不僅僅是自我封閉在「不忍」主體的內心之中。所以「反身而誠」、體認到「萬物皆備於我」之狀態的君子，絕不是從此成為一個封閉自足的獨我論主體，而是仍然要「必有事焉」，時時在與他人的相互對待行為中，順著「不忍」之心集義存養，才能養成「浩然之氣」，乃至擴充四端而事父母、保四海。唯有從「不忍」的角度來守住「之間」這一關鍵出發點，才能避免滑向由傲慢的道德主體所專斷的政治秩序，進而實現孟子心目中真正的仁政。

現在讓我們轉而看待荀子。需要重新注意到的是，在人與人之間的爭亂這一現象描述裏存在著一個矛盾：荀子說人與人之間如果沒有「分」就會導致爭亂，故而需要聖王制定禮義以分之，然而如果我們認為荀子一開始就是從「羣」的生存狀態來看待人的，那麼人在「羣」之中的社會生活應該是早已因「注錯習俗」而相互之間有所區分、分工的，在「羣」之中，一個赤裸「無分」的人是不可能的，因此荀子關於禮之起源的論述似乎僅應被視為一個人類學上的假設。⁴⁷

⁴⁶ 日本學者中島隆博在分析孟子的「不忍之心」時就提出，我們不應該僅僅抽象地設定一個「人類之愛」就心安理得，所謂內在於我們的感情，其實是由他者制造出來的。參見（日）中島隆博：《解構與重建：中國哲學的可能性》（東京：UTCP，2010年），頁253-254。

⁴⁷ 東方朔提出，荀子所說的這種人們之間相互爭鬥的原初狀態，其實是不符合現代人類學研究所揭示的歷史事實的，它們僅僅是一種理論假定，東方朔將此稱之為「建構的真實」（construction-true），這一建構背後反映的是荀子力圖將之作為「客觀化孔子之仁義理想的基礎」。參見東方朔：《合理性之尋求：荀子思想研究論集》，頁299-303。

然而真正的關鍵還是這種假設性表述的意義何在。首先，荀子所觀察到的人與人之間因慾望衝突而爭亂的現象確實是存在的，當他將這一現象直接界定為「無分」的時候，這「無分」之名就撞擊了「羣」之中已然存在的「有分」，將「有分」激發成兩個層次：一個層次是現實社會中已然形成的習俗慣例，另一個層次則是藉由在現存之「有分」基礎上產生的衝突，而開啟了一個朝向更加合理的「有分」的動態過程。換言之，荀子通過凸顯人與人的慾望衝突而將原本靜態的「羣」擲入「無分」的危機狀態，進而讓「有分」的合法性重新奠基於人與人「之間」，而非僅僅訴諸於君王自上而下給予的形式性區分。⁴⁸ 進一步來說，我們必須承認，正視人的真實情感欲求是荀子非常鮮明的特色，而依此制定的禮義亦成為以最佳方式保障人之情欲的「養」之方：

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；疏房檼貌，越席牀第几筵，所以養體也。故禮者養也。（〈禮論〉，頁 583-584）

「禮」並不是通過形式性劃分而消解相互衝突的欲求，而是要全面地對人的口鼻耳目之欲、乃至情感需求進行協調與滋養。⁴⁹ 在此意義上，聖王之制定禮義的合法性乃是源自於「羣」之中、人「之間」動態性的衝突，而這種衝突則來自於人們依其自然情性而與他人遭遇時之必然，因此當荀子的宗旨是養人之情而非寡人之欲時，對治這種真實慾望衝突的禮義，就無法收攝在君王個人主觀的形式化裁定之中。

⁴⁸ 就此而言，我們可以說荀子的性惡論述並非像傳統那樣完全是負面的，而是本身就帶有一定的倫理動機，並呈現出儒家系統中少見的激進性的政治動力，此方面論述可參見筆者拙文：〈為承認而制禮：重審荀子思想定位的當代可能性〉，頁 642-644。

⁴⁹ 正如王博所指出的，荀子哲學思考的基礎，一直是把情欲作為需要去正視和面對的生命本始狀態，而生而如此的「性」則更多是指向這種情的根據，參見王博：《中國儒學史·先秦卷》（北京：北京大學出版社，2011年8月），頁 550、573。

我們看到，當返回到「不忍」與「有分」這兩個關鍵性原點來看待時，孟子朝向封閉式道德主體和荀子朝向維護君權專制的嫌疑，都得到了相當程度的澄清，兩者的核心問題意識被重新放置在人與人「之間」這一層面上。正如之前所分析的，沿著《孟子》與《荀子》的文本脈絡，我們很容易覺得他們在各自建立其政治論述時，都試圖通過給出一個凝聚人群的共同性基礎，來構築政治共同體；在孟子那裏，是圍繞著體認仁心的理想道德人格來推動四海為一的王政，在荀子那裏，則是由聖王制定出禮義來安定社會整體秩序。「仁」與「禮」似乎各自設定了一個凝聚起共同體的基礎，這種基礎則來自於孟子與荀子有關人之「性」的論述。然而，我們試圖闡明的是，孟、荀的「性善」與「性惡」並不是通過揭示人的本質而提出共同體原理的論證，而是從人與人之間的具體生存現象出發的觀察，「不忍」與「有分」恰恰拒絕了任何固化的人性論設定，將共同體的可能性放在人與人之間動態的生存經驗上來理解。

進一步來看，「不忍」與「有分」這兩個並不嚴格對稱的概念，各自給出了一個朝向共同體的雙重弔詭結構，而非重新提出一個單一性的共同基礎。「不忍」一方面打破了任何單向設定好的、從一個中心出發統攝外在他人的內在原則，另一方面則通過與他人的當下感通而重新獲得共同生活的動力；「有分」一方面以一定的區分原則將人與人分隔開來，另一方面卻恰恰通過這種分隔、區分，而使人們得以成「羣」，使群體生活真正得以延續。⁵⁰ 我們最終看到，孟子與荀子各自根據自身的出發點提出了不同的共同體方案，但是在拒絕給出一個固化的意識形態模式，而呈現人與人之間動態共在的可能性上，卻又是共通的。

⁵⁰ 對於這種既相互分隔又相互聯繫的狀況，我們或許可以藉由鄂蘭在思考公共領域（public realm）時所使用的一個絕妙比喻來理解，鄂蘭提出，公共領域應該既讓我們聚集又防止我們互相跌倒在對方身上（falling over each other），這就好比當一群人圍著一張桌子坐著的時候，如果突然那張桌子突然消失，則人們在不再被分隔的同時，卻也無法再相互聯繫了。Hannah Arendt, *The Human Condition*, pp.52-53.

五、結 論

從孟、荀在傳統人性論上的鮮明旗幟「性善」與「性惡」出發，我們嘗試將它們還原成對於人與人之間的生存現象的兩種觀察：孟子聚焦於人面對苦難中之他人時所逼顯出的「不忍」，荀子則聚焦於人與人之爭亂所召喚出的「有分」。我們通過切近孟子與荀子所觀察到的原初現象起點，重新看待其思想架構的建立過程，將他們的政治理想呈現為兩種更具批判性的共同體方案。這重新提出的方案，並非祈求一個現成的「同」之基礎，而是通過訴諸人與人之間既相互分離又共同分享的生存實踐來前行。

本文的題目有意在「人性論」的「性」與「共同體」的「同」上加了引號，這意味著對於「人性論」與「共同體」的傳統理解方式，以及兩者之間的慣性連結，並非本文真正想要揭示的東西。從一個貌似理所當然的邏輯來看，通過人性論的討論而得出人類本質為何的結論，正可以為共同體的建立提供確定性的基礎。然而正如本文所論述的，先秦所言之「性」是否指向一種本質主義的定義，這本就是值得我們重新反思的問題；而「共同體」（community/communauté）這一來自西方的概念，其概念本身中所蘊含的「共同」（common/commun）之意也已經在當代西方學界經歷了被批判反省的過程。⁵¹ 實際上本文正是希望通過反省「性」與「同」這兩個語詞間的傳統連結，重新鬆動從倫

⁵¹ 正如法國當代哲學家儂曦（Jean-Luc Nancy）在為其代表作《無用的共通體》（*La communauté désœuvrée*）的中文版所寫的序言中所說的，共同體長久以來因被預設了一個基礎或本原而沒有成為問題，但如果這個預設在當代消失了，則我們將面臨一個緊迫的問題，即重新探討「共與」（avec）如何可能；因此，他同時討論了法文“communauté”被翻譯成「共同體」或「共通體」所造成的種種問題，想要更多強調其中所保留的分隔的意涵，以及恰因這種分隔而產生的相互觸及（toucher）。參見（法）南希著，郭建玲，張建華，夏可君譯：《無用的共通體》（鄭州：河南大學出版社，2016年6月），頁2-10。

理思考到政治理念的儒家圖式，換言之，不是由某種確定的倫理原則推導出相應的政治架構，而是在人與人之間的生存經驗內，本就蘊含著不可分割的政治學原理。我們最終呈現的，不是一種新的人性論觀點，甚至不是某種確定的人與人之間的連結方式，因為這樣的思考方式仍要求我們定義出某種內在於人、或內在於人與人之間共同性基礎。然而我們已經看到，孟子與荀子真正的出發點源自與他人的相互遭遇，必須真切地發生在人與人「之間」，這是不能夠預先從概念上、理性上予以設立的。

（責任校對：邱琬淳）

引用書目

一、傳統文獻

- * 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年10月。
- 清·焦循：《孟子正義》，北京：中華書局，1987年10月。
- * 清·王先謙著，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，北京：中華書局，2013年4月。

二、近人論著

- 王 博：《簡帛思想文獻論集》，臺北：臺灣古籍出版公司，2001年5月。
- * 王 博：《中國儒學史·先秦卷》，北京：北京大學出版社，2011年5月。
- * 李雨鍾：〈為承認而制禮：重審荀子思想定位的當代可能性〉，《清華學報》新47卷第4期（2017年12月）。DOI:10.6503/THJCS.2017.47(4).01
- 李 零：《郭店楚簡校讀記（增訂本）》，北京：中國人民大學出版社，2007年8月。
- * 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6月。

- 東方朔：《差等秩序與公道世界：荀子思想研究》，上海：上海人民出版社，2016年12月。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，臺北：臺灣學生書局，1991年9月。
- * 徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，臺北：商務印書館，1969年1月。
- * 梁濤：《郭店竹簡與思孟學派》，北京：中國人民大學出版社，2008年5月。
- * 陳昭瑛：《荀子的美學》，臺北：臺大出版中心，2016年8月。
- 黃俊傑：《孟學思想史論》，臺北：東大圖書公司，1991年10月。
- * 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》第14期（2005年7月）。
- 彭國翔：《儒家傳統的詮釋與思辯——從先秦儒學、宋明理學到現代新儒家》，武漢：武漢大學出版社，2012年4月。
- 傅斯年：《性命古訓辨證三卷》，臺北：五南圖書公司，2013年5月。
- 路德斌：《荀子與儒家哲學》，濟南：齊魯書社，2010年1月。
- 楊儒賓：《儒家身體觀》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003年1月。
- 楊儒賓：《從五經到新五經》，臺北：臺大出版中心，2013年4月。
- 楊澤波：《孟子性善論研究（再修訂版）》，上海：上海人民出版社，2016年12月。
- 鄧小虎：《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》，北京：北京大學出版社，2015年11月。
- 劉又銘：〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收於國立政治大學文學院編：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，臺北：政大文學院，2001年10月。
- *（日）中島隆博：《解構與重建：中國哲學的可能性》，東京：UTCP，2010年。
- *（日）佐藤將之：《荀學與荀子思想研究：評析·前景·構想》，臺北：萬卷樓圖書公司，2015年12月。

- (法) 朱利安著，宋剛譯：《道德奠基：孟子與啟蒙哲人的對話》，北京：北京大學出版社，2002年7月。
- (法) 朱利安著，卓立、林志明譯：《間距與之間：論中國與歐洲思想之間的哲學策略》，臺北：五南出版公司，2013年9月。
- (法) 南希著，郭建玲，張建華，夏可君譯：《無用的共通體》，鄭州：河南大學出版社，2016年6月。
- (美) 安樂哲：〈行於五常：人之為人 (human Beings)，抑或人之成人 (Human Becomings)〉，收於郭齊勇主編：《儒家文化研究 (第一輯) · 新出土楚簡研究專號》，北京：三聯書店，2007年6月。
- Ames, R. T. (1991). The Mencian conception of renxing: does it mean 'human nature'? In Henry Rosemont (Ed.), *Chinese texts and philosophical contexts: essays dedicated to Angus C. Graham* (pp.143-175). La Salle, Ill.: Open Court.
- Arendt, H. (1958). *The human condition*. Chicago: University of Chicago Press.
- Buber, M. (2000). *I and thou*. (R. G. Smith, Trans.). New York: Scribner Classics.
- Graham, A. C. (1989). *Studies in Chinese philosophy & philosophical literature*. Singapore: The Institute of East Asian Philosophies.
- Graham, A. C. (1989). *Disputers of the Tao: philosophical argument in ancient China*. Illinois: Open Court.
- Norden, B. W. Van. (2000). "Mengzi and Xunzi: Two views of human agency." In T. C. Kline III & Philip J. Ivanhoe (Eds.), *Virtue, nature, and moral agency in the Xunzi* (pp.103-134). Indianapolis: Hackett Publishing Company.
- Sato, M. (2003). *The Confucian quest for order: the origin and formation of the political thought of Xunzi*. Leiden: Brill Academic Publishers.
- Schwartz, B. I. (1985). *The world of thought in ancient China*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press of Harvard University Press.
- (說明：書目前標示*號者已列入 Selected Bibliography)

Selected Bibliography

- Chen, C.-Y. (2016). *Xunzi de meixue* [The aesthetics of Xunzi]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Dong, F.-Sh. (2011). *Helixing zhi xunqiu: Xunzi sixiang yanjiu lunji* [The quest of reasonality: the collections of studies on Xunzi's thought]. Taipei: National Taiwan University Press.
- Fung, Y.-M. (2005). Xunzi renxinglun xinquan: Fu 'Rongru' Pian 23 zi yan zhi jiumiu [A new interpretation of Xunzi's theory of human nature]. *Guoli zhengzhi daxue zhexue xuebao* (NCCU Philosophical Journal), 14, 169-230.
- Li, Y.-Zh. (2017). Wei chengren er zhili: chongshen Xunzi sixiang dingwei de dangdai kenengxing [The making of ritual for recognition: Towards a new understanding of Xunzi's thought]. *Qinghua xuebao* (Tsing Hua Journal of Chinese Studies), New Series 47 (4), 621-650.
- Liang, T. (2008). *Guodian zhujian yu simeng xuepai* [Guodian text and Si-meng School]. Beijing: China Renmin University Press.
- Nakajima, T. (2010). *Jiegou yu chonggou: zhongguo zhexue de kenengxing* [Deconstructing and rebuilding: the possibility of Chinese philosophy]. Tokyo: UTCP.
- Sato, M. (2015). *Xunxue yu Xunzi sixiang yanjiu: pingxi, qianjing, gouxiang* [The study on Xunism and Xunzi's thought: commentary, prospect and projection]. Taipei: Wan Juan Lou.
- Wang, X.-Q. (2013). *Xunzi jijie* [Collected annotations on Xunzi]. Beijing: Zhong Hua.
- Wang, B. (2011). *Zhongguo ruxue shi: xianqin juan* [The history of Chinese Confucianism: Pre-Qin]. Beijing: Beijing University Press.
- Xu, F.-G. (1969). *Zhongguo renxinglun shi: xianqin* [The history of theory about human nature in China: Pre-Qin]. Taipei: The Commercial Press.
- Zhu, X. (1983). *Sishu zhangju jizhu* [Collected annotations on Four Books]. Beijing: Zhong Hua.