

## 性惡·原罪·染識：

周志煌\*

### 清末民初荀學觀念與西學、佛學之對話（二）

#### 三、性惡、禮法、民主：荀子與霍布士、斯賓塞爾的對話

關於西方民主制度的起源，其思想根源在於基督教的原罪概念，以人性的缺陷（不完美）為前提，為防止「權力使人腐化，絕對的權力絕對使人腐化」的情形發生，必須透過一套有效的監督防範的機制運作，讓政治權力在制衡監督之下，能夠使得帶有私欲之人性，不致因權力的擁有而無限的擴大，帶來人民群體的危害，三權分立的制衡監督作用也即在於此。對此，張灝先生以「幽暗意識」說明此人性之惡，並指出：

清教徒的教義含有極強烈的幽暗意識，：：應用到政治上，演為清教徒的互約論（covenantal theology），人的社會乃是靠兩重互約建立，一是人與神之間的互約。一方面人保證服從神意，謹守道德；另一方面，基於人的承諾，神保證人世的福祉和繁榮，

在這神互約之下，人們彼此之間又訂下了進一步的信約，言明政府的目的乃是阻止人的墮落，防制人的罪惡。……在先秦儒家的思想中，荀子的性惡論是對人性的幽暗面作正面的彰顯和直接的強調。<sup>1</sup>

雖說荀子的性惡論蘊含著所謂「幽暗意識」，但荀子關於社會、國家的形成，乃至個人何以需有道德行為？何以需服膺於群體的倫理價值規範？都不是為了服從「神意」，也不是因人的承諾而獲得神意對於人世生活福祉與繁榮的保障。就荀子而言，〈君道〉篇說道：「有治人，無治法」，荀子社會安定、國家繁榮的力量，是來自於聖人制定禮義法度的結果。聖人雖然同庶人一樣，性也是惡的，但聖人通過「知」的力量制定禮義法度，聖人在治理國家的過程中，有至關重要的作用。從這點而言，荀子聖人觀所言的「先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」（〈禮論〉），與西方所謂的民主制度淵源、法治精神的強調，畢竟有其

根本之差異。

不過，除了基督教的人性觀與荀子的聯繫對話以外，晚清民初學者又常將荀子與十七世紀英國政治哲學家霍布士（Thomas Hobbes，一五八八—一六七九）拿來相提並論，並探討兩者的人性觀、國家起源說、社會契約論、自然法的內涵，以及人民對於君王的忠誠等等課題。光緒二十七年（一九〇一）梁啟超（一八七三—一九二九）發表〈霍布士學案 HOBES〉，介紹霍布士的政治哲學，言及他的社會契約理論及絕對君主思想。其中還特別拿其學說與荀子相較，梁啟超說道：

霍布士之學，頗與荀子相類，其所言哲學，即荀子性惡之旨也，其所言政術，即荀子尊君之義也，荀子禮論篇曰：『人生而有欲，……給人之求，』此其論由爭鬪之人群，進為和平之邦國，其形態級序，與霍氏之說，如出一轍，惟霍氏之意，謂所以成國者，由人民之相約，而荀子謂所以成國者，由君主之竭力，此其相異之點也，就理論上觀之，則霍氏之說較高尚，就事實上驗之，則荀子之說較確真，而荀子言立國由君意，故雖言君權，而尚能自完其說，霍氏言立國由民意

，而其歸宿乃在君權，此所謂操矛而自伐者也。<sup>2</sup>

此處比較中西政治思想，談論國家的來由及形成背景，並涉及人欲之滿足與否與治亂之關係，最後還言及霍布士學說之矛盾，反證荀子之說「尚能自完其說」。這種對於傳統荀學的重新闡釋與發明，正如同當代學者所指出的：「傳統，只有用並非以傳統證實的知識來說明的時候，才能夠被證明是合理的」。<sup>3</sup>荀學走出先秦，在二十世紀初葉被拿來與西學進行對話，其知識「系譜」（Genealogy）顯然在這種重新檢視國故傳統的過程中，也不斷的被延伸與擴大。

另外，李俊在一九三四年發表〈荀子與霍布士（Tomas Hobbes）〉，特別指出：

荀霍二氏均為主張人性本惡者，各謂人類之根本惡性有三種。……荀子之所謂「好利」，相當於霍氏之所謂「貪婪」；荀子之所謂「疾惡」，相當霍氏之所謂「猜忌」；唯荀子之所謂「耳目之欲」，與霍之所謂「虛榮」，則有出入，然亦大同小異。<sup>4</sup>

關於性惡之原因，李俊也指出荀、霍二氏都認為：

「一為人生而平等，一為人欲惡同物。」<sup>5</sup> 當人「欲惡同物」之際，眾物無法足夠且有效的「度量分界」分配到所有人手裡，則必有爭亂的產生。而且由於人「生而平等」，則必各不相下，爭亂更是無有停歇之際。也因此性惡帶來之結果，是爭而亂，在爭戰之中互相殘殺，形成不人道而極殘酷之社會。如何避免並解決性惡帶來的禍害？李俊認為荀子主「明分」；霍布士則主「建立主權」，都是為了解決性惡帶來的問題。荀子「明分」著眼於制禮樂以劃分人類之「倫理上的責任」<sup>6</sup>，在「明分、安分」當中，使人願意為善，追求「美善相樂」的人生；相對的，霍布士「建立主權」之說，則經由契約擁戴而來。人類因怕死之念與求安之心，必須擁戴一人或數人為一主權者。在主權有處分與約者、未與約者權；主權有立法、司法、賞罰權……等等十二項主權中，霍布士認為唯有建立一至高無上之主權者，行使無上之威權，以禁止人民之惡行，才能解決人之性惡等問題。當然，至高無上之主權在於個人，其流弊勢必帶來「人民雖不可為暴，而主權者則可獨自為暴」的悖論。<sup>7</sup> 對霍布士來說，其避免之道唯有抬出「上帝」至高無上的神聖權威，才能制衡人間行使主權的操縱者。這與中國漢代儒者必須抬出神秘之「天」來限制皇權，有其相

類近之處。反而較疏遠於荀子關於「制天、用天」的看法。換言之，霍布士超越的神權觀念與荀子對於天的自然意義解讀，兩者顯然是有距離的。

比李俊文章稍早，雲鉞在一九二七年刊登的〈浩布士與荀子政治哲學之比較〉一文中，一樣由人性問題來探討國家的起源，在人性的認識上，雲鉞認為荀子與霍布士都以人之天性極惡，縱欲而不窮，不能不爭，當人類不能離物質生活。故欲多物寡，物不能贍。顯然這時需要有人來行「度量分界」之事，才能在不平等中求其秩序。然而即使荀子與霍布士兩人，有著高度相近的人性觀，在國家起源論上，兩人卻又發展出不一樣的想法。雲鉞認為「浩布士論國家之起源，由於民約，而結果歸於君權。荀子論國家之起源。始終出於君主之竭力。至於荀子之禮治主義，其中有法治之精神，故不能謂之絕對異於浩布士。」<sup>8</sup> 然而所謂荀子法治精神云云，畢竟與荀子以聖王之人治為中心的政治主張，還是有著根本的差別。

除了以國家主權、法治等西方政治哲學概念與荀學觀念進行對話交流外，二十世紀初的中國學者，亦有關注西方人權價值中所謂「自由」之意含，並以荀子之學說、觀念進行交流。例如曾參與一九二〇年四月梁啟超

在北京發起成立的「共學社」，並擔任評議會評議員的吳統緒，曾經在一九一八年的《法政學報》分期刊登〈荀子統一主義之評論〉一文，在〈再續〉當中，他將荀子之心性觀與群學觀念結合起來，既言「天賦自由」的權利，也提及爲求生存永續，所有自由的行爲必須有其「界」，才能在群而能分的社會生活中有其秩序，吳統緒說道：

易言乎『自由』，嚴嚴兮其能敬己也；分分兮其有終始也；是矣，曷言乎『秩序』，井井兮其有理也，脩脩兮其有統類之行也。是矣，如是則知自由不可以無範也；秩序不可以無軌也。故熙熙而樂人之藏，隱隱而恐人之不當。吾適所安，而人不我賊。各有其界者。乃自由之範也。故厭厭而能長久，綏綏其有文章，利害共通，生存永續。各獲其益者，乃秩序之軌也。惟斯二者之相關，則社會於焉形成。人人之『天賦自由』Natural Liberty均變爲『法賦自由』Civil Liberty。守其義，執其分，和合調一膠固而治。此『國』與『天下』之統一之真義也。<sup>9</sup>

這裡大量引用荀子〈儒效〉所言：「井井兮其有理

也，嚴嚴兮其能敬己也，……，脩脩兮其用統類之行也，——如是，則可謂聖人矣」這段話，認爲聖人掌握禮儀法度，其言行及施政作爲能帶來禮法的昌明，這樣昌明的秩序在吳統緒看來，是由『天賦自由』(Natural Liberty)進展到『法賦自由』(Civil Liberty)重要的指標及分水嶺。若依吳統緒引荀子〈儒效〉原文提及「聖人」來說，在西方政治思想的「自由」觀念上，安排「聖人」來制訂禮儀法度，統攝所有群體當中個別之「類」使其井然有序而不逾「界」，這樣的自由觀念顯然仍是決定於一人(聖人)公心之掌握中。荀子所謂：「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」，在吳統緒看來，這段話一樣涉及到自由與秩序的概念，他指出：

人爲有理性之動物，所以能群。『最爲天下貴者』，萬物之靈也。『分者』，自由之量也。『義者』，自由之界也。『和者』，秩序之端也。『一者』，統一之源也。由後之說，則明制羣之由。政之所生，國之所立，皆有因也。<sup>10</sup>



因此他認為有效的政治管理，其中關鍵即在於當人行使「天賦自由」之際，能遵守聖人在群體秩序管理中所做的「度量分界」，藉此達到「法賦自由」的秩序維繫與施展。就荀學而言，禮義生於聖人之偽，非生於人之性也，然而聖人之性若亦為惡，何以能制禮義？這是荀子聖人觀與其人性論衝突之處。<sup>11</sup> 民初精通佛學、史學的繆鳳林（一八九九～一九五九）對此也曾經提出質疑，他說：

凡人之性惡，聖人之性亦惡，凡人之性惡不能生起禮義法度，聖人之性同其惡，又烏能生起禮義法度？謂聖人別有天賦生起禮義法度之能力耶，則此能力為惡歟？抑為善歟？……聖人之性既與人無殊，則人人心中必皆可生起禮義法度，性得禮義法度然後治，生起禮義法度之力既為人性所固有，此力又善而非惡，人性之可以為善也審矣，性惡云乎哉？<sup>12</sup>

在繆鳳林看來，人性是可以為善，也可以為惡，人欲本身難以說其善惡，而必須從其人欲施展的結果來說善惡，如果能以心來節制人欲，對於社群之治並無所害，則何以能說人性是惡呢？在他看來，「仁義云云，貪

欲云云，皆性之用非性之體，皆性之表顯於用之果，而非其因。」<sup>13</sup> 將「性」分成體、用關係來說，源自於繆鳳林佛家唯識學「種子、現行」等知識背景。事實上，言及人性之惡與群體秩序如何維繫之課題者，不唯中國先秦時代之荀子，十九世紀英國實證主義哲學家、社會學家斯賓塞爾（Herbert Spencer，一八二〇～一九〇三），在近現代中國思想與西方學術的思潮激盪之中，亦為晚清民初學者所重視，且有大量的譯作被介紹進入中國當時的知識社群之中。（未完待續）

### 註釋：

\*政治大學中文系教授。

1. 張灝，〈幽暗意識與民主傳統〉、〈超越意識與幽暗意識——儒家內聖外王思想之再認與反省〉。二文俱收入《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版公司，一九八九年），頁九、六十一。

2. 梁啟超，〈飲冰室合集〉·文集之六·霍布士學案 HOBBS（北京：中華書局，一九八九年），頁九十四。

3. 吉登斯（Anthony Giddens）著、田禾譯，〈現代性的後果〉（南京：譯林出版社，二〇〇〇年），頁

三十三。

4. 李俊，〈荀子與霍布士 (Tomas Hobbes)〉，《珞珈月刊》第一卷第四期，一九三四年，頁二九四。

5. 同前註。

6. 同前註，頁二九六。

7. 同前註，頁二九八～三〇〇。

8. 雲鉞，〈浩布士與荀子政治哲學之比較〉，《清華週刊》第二十六卷第七號，一九二七年，頁六〇八～六一〇。

9. 吳統續，〈荀子統一主義之評論(再續)〉，《法政學報》，一九一八年第三期，頁一、二。

10. 同前註，頁三。

11. 勞思光對此曾說道：「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，禮義何由生，遂伏下荀子理論之致命因子。」見《新編中國哲學史(一)》(臺北：三民書局，一九九〇年增訂五版)，頁三三三。

12. 繆鳳林，〈闡性【從孟荀之唯識】〉，《學衡》第二十六期，一九二四年，頁八、九。

13. 同前註，頁十四。

## 玄奘大學力推境外移地教學計畫

【本刊訊】培養國際人才，玄奘大學以教育部補助教學創新試辦計畫及配合學校經費，大力推動「境外移地教學計畫」，組成七個隊伍，共一百多位學生，年底前將分別由教師帶領赴德國、日本、捷克、菲律賓及大陸相關校系或產業機構進行交流學習，盼提升學生國際視野，同時為日後職場生涯埋下希望種子。

校方十月十二日特別舉辦「誓師大會」，參與學生們針對啓程後的計畫目標，彼此交流互動。校長簡紹琦表示，每位學生都是玄奘大學的種子，校方將種子灑向世界各地，期許學生勇於飛翔，勇敢完成心中夢想。

對於現在年輕人普遍外語能力不佳情況，簡也分享國外求學經驗，並鼓勵學生藉由在國外的互動機會勇敢表達，展現自己。同時，鼓勵教師設計創新教學模式，讓學生勇敢走出去，在更寬廣的世界各地學習。

曾參與該計畫的張姓學生表示，有機會到日本東北工業大學短期研習，第一次出國看到什麼都很新奇，連路邊花草都覺得新奇。經過日本學習交流後，視野更寬廣，自己原來的許多觀念和想法都被翻轉了。」

法律系沈姓研究生表示，一直想去德國朝聖，但費用實在太高，感謝學校補助每人五萬多元，讓法律系學生有機會到德國歐斯納布魯克大學學習交流，圓了長久以來的夢想。