

性惡·原罪·染識：

周志煌*

近現代中國言荀學，多喜連結斯賓塞爾，並從性惡及群學兩方面來連結荀子與斯賓塞爾兩位思想家之關係。嚴復（一八五四—一九二一）在光緒二十一年（一八九五）三月四日到九日，發表於天津《直報》上的〈原強〉一文中就提到：

有錫彭塞者，亦英產也，宗其理而大闡人倫之事，幘其學曰「群學」。「群學」者何？荀卿子有言：「人之所以異於禽獸者，以其能群也。」凡民之相生相養，易事通功，推以至於兵刑禮樂之事，皆自能群之性以生，故錫彭塞氏取以名其學焉。約其所論，其節目支條，與吾《大學》所謂誠正修齊治平之事有不期而合者，第《大學》引而未發，語而不詳。至錫彭塞之書，則精深微妙，繁富奧衍。¹

所謂「錫彭塞」，即斯賓塞爾，嚴復曾翻譯其《德育、智育、體育》一書為《勸學論》；《社會學研究》

為《群學肄言》。嚴復曾提到：「勸學篇者，勸治群學之書也。」（〈原強〉）。「勸學」之名，顯見從荀子而來。而前述引文，可以看出嚴復以荀學「明分使群」的觀念來與西方「群學」匯流之闡述，即使就儒學內部來說，《大學》所陳述的心性價值（明明德）雖與荀學（性惡）有別，但就群體社會中該如何運作完善，嚴復也從荀學、《大學》中找到與錫彭塞所言之群學相類之處。「斯賓塞爾者……則宗天演之術，以大闡人倫治化之事，號其學曰群學。²」後來在《譯《群學肄言》序》中，他對群學所具有的社會學意義有更具體的描述：「群學何？用科學之律令，察民群之變端，以明即往，測將來也。肄言何？發專科之旨趣，究功用之所施，而示之以所以治之方也。³」在嚴復的群學觀念中，包含了從現實生活經驗中，建立鑒往知來的歷史法則，以及作為治理社會的方法，發揮社會的功能。

嚴復強調「以天演為宗」，以生物學規律研究社會現象。當赫胥黎認為生物進化原則（物競天擇）不能運

用於社會倫理方面，嚴復是站在斯賓塞爾這邊，認為自然界的進化規律完全適用於人類社會。嚴復所關心的是「自強保種」之事，換言之，達爾文的生物進化論並非他的關心之處，斯賓塞爾的社會達爾文主義才是他致意之所在。生物學上的達爾文主義（即「演化論」）探討的重心是族群的發展而非個人，處理的是先天上身體的遺傳差異，而不是後天由營養、環境或社會化過程所造成的效果⁴。

民初改革中國傳統佛教重要的推手太虛大師，在〈論荀子〉一文中，對於荀子之名學與群學之關係，亦引斯賓塞爾對於群學之重視，來說明荀子之論名，其歸趣是在治群經國之道上。太虛說道：

顧今世學者所持名學，雖天官而重徵驗，而往往堅執增語，責成俗之必同，則是仍名家之舊者。蓋名家出於禮官，拘守最嚴，而惠施、公孫龍輩，善爲異同堅白之辯，則亦本之格物；以語術群經國，固所短拙，尚不逮荀卿，況道家乎？故斯賓薩亦謂名家、數家心理簡單，未足進言群學。……至軌範思慧，指定名理，使成俗不得凌越，則亦荀卿正名之意。⁵

當代學者談先秦時代的名學與辯學，最常舉證的就是戰國時期惠施、公孫龍等辯者之學，以及墨、荀兩家討論名實問題，尤其墨辯當中的三物論式（故、理、類名），被認為等同於西方形式邏輯的三段論。而荀子〈正名〉篇也常被當代學者引用，以茲作為討論中國先秦時代「邏輯學」的材料。例如〈正名〉文中提到的：「實不喻然後命，命不喻然後期，期不喻然後說，說不喻然後辨。……名也者，所以期累實也。辭也者，兼異實之名以論一意也。辨說也者，不異實名以喻動靜之道也。」這裡提到的「名」、「辭」、「辨說」等觀念，即使許多學者指出相近於現今邏輯學當中的「概念」、「判斷」、「推理」等思維形式，但如果還原於先秦時代的歷史條件而言，顯然荀子著意並不在此。即使荀子曾針對墨子、惠施、公孫龍子等人的「亂名改作」，而要破除：「用名以亂名、用實以亂名、用名以亂實」等「三惑」，然而荀子論述「正名」觀念，闡釋「推類」、言明「辨異」，其背後的意向歸趣仍在於現實經驗世界的「治世」，誠如上述太虛所指出的：「惠施、公孫龍輩……以語術群經國，固所短拙，尚不逮荀卿，」荀子之「正名」，旨趣是在道德及政治方面。而不像戰國時期的辯者或墨辯部分，在思辯名、實問題方面，走向形上

學及邏輯方面的課題。

荀子與斯賓塞爾的交流會通，不僅在於群學課題上，還包括荀子學說中重要的「解蔽」觀念。近現代中國著名的社會學家和優生學家潘光旦（一八九九—一九六七），在〈荀子與斯賓塞爾論解蔽〉一文當中說道：

大學論蔽，始終沒有脫離人，不是發乎個人的心境，就是發乎人我的關係。到了荀子，我們又發見了兩個足以產生偏蔽的外鑠的境界，一是人在時空兩間裏一般的際遇或處境，二是見識或學派所構成的門戶；第二種境界也未嘗不屬於一人的際遇，但比較特殊，並且表面上是完全屬於理智一方面的，至少當事人自以爲屬於理智而不涉情感的，是由於是而非的判別而不由於好惡的抉擇的；荀子歷數爲蔽之端，說『欲爲蔽，惡爲蔽，始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，博爲蔽，淺爲蔽，古爲蔽，今爲蔽。』欲與惡兩端，屬於情感方面，猶仍舊說，可不再論，至若始

荀子〈解蔽〉歷敘先秦諸多學派學說之蔽，在潘光旦看來，荀子之後的兩千年，可以拿來和〈解蔽〉篇相提並論的，就是斯賓塞爾的《羣學肄言》（The Study of Sociology）。嚴復在晚清翻譯此書，『譯餘贅語』裏，曾引用荀子的『民生有羣……』的話，說明他將『社會學』譯成『羣學』的理由。在潘光旦看來：「羣學之難，難在解蔽，羣治之難，也難在解蔽，荀子與斯賓塞爾，雖相去兩千餘年，在這見解上可以說完全一致。」⁷ 《羣學肄言》分十六章，潘光旦曾細數自第六至第十二章，是專論蔽的種類的。第十三至十五章，是論經由修養與學問的途徑來覓取解蔽的方法的。第四章總論治社會學的困難和第十六章結論，也都不免部分提到蔽的問題。因此他認爲「十六章中，既有十三章和解蔽的題目有關，我們如果把『羣學肄言』的書名改成『解蔽通論』，絕不會冒文不對題的危險。」⁸ 基於對《羣學肄言》解蔽內容的掌握瞭解，潘光旦試將荀子與斯賓塞爾二者意見整理對照如下：⁹

	荀子	斯賓賽爾
總論之部	一曲對待大理，精道對待物物。	理智力多患狹隘呆板，不能兼容並包。
	誠心心莫不求正，而以自爲，妬繆於道，而人誘其昕近。私其所積，唯恐聞其惡；倚其所私，以觀異術，唯恐聞其美。	全部之擬我論或以己度論。
蔽之大類	欲爲蔽，惡爲蔽。	一時之情緒狀態。
	博爲蔽，淺爲蔽。	先入之見解。
	始爲蔽，終爲蔽，遠爲蔽，近爲蔽，古爲蔽，今爲蔽，——凡萬物異，則莫不相爲蔽。	各種處境遭際所形成之成見。
黨派宗系門戶之壹	慎子蔽於法而不知賢；由法謂之，道盡數矣。申子蔽於勢而不知智；由勢謂之，道盡便矣。	國家，政治，政黨，法治，對待人治之成見。
	墨子蔽於用而不知文；由用謂之，道盡利矣。宋子蔽於欲而不知得；由欲謂之，道盡嗛矣。惠子蔽於辭而不知實；由辭謂之，道盡論矣。	傳統文化教育之各種成見。
	莊子蔽於天而不知人；由天謂之，道盡因矣。	宗教，神學，宗派，反宗教之成見。
治蔽之道	心論、虛、壹，而靜之治心論，與所謂大清明論。	思想習慣之自我修養，見『繕性』一篇。
	學論，治學論，解蔽篇所論以外，並見勸學篇。	學問之廣博基礎之取得，見嚴譯『憲聲』『述神』兩篇。

上述表格中，不論古今中外，所有蔽之端由，來自於「成見」，而成見往往來自於人我、物我關係對待中的偏私之欲所造成。解蔽之道需先「治心」。荀子認爲「人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虛壹而靜」（〈解蔽〉）。在荀子看來，透過虛、壹、靜，獲取大清明之心，可以「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。」（〈解蔽〉）。人能習禮義而「化性起偽」，其關鍵也在於「心」，透過心認識禮義，實踐禮義，，由此而能將人性之惡改善。

從中西思想家論蔽之成由，再談如何解蔽之道，對潘光旦而言，荀子及斯賓賽爾的議論，是適用於戰國後期、十九世紀的西洋，以及二十世紀初的中國與國際局勢。因爲所有人類共同必須面對的問題，其背後「問題

的底處就在一個蔽字上」¹⁰ 在論荀子與斯賓賽爾之文發表前一年，潘光旦曾撰文〈無我則和平統一〉，揭示其對人我及社群紛爭背後根由的基本看法，「無我」一詞，依莊子語，即「喪我」；依佛家語，即去除「我執」。由人欲所產生諸多蔽處，唯識家謂之有漏種子起現行。荀學性惡之見及相關問題，在近現代學者的詮釋之下，不僅連結印度佛學，也會通西學。作為荀學學術史的發展，這樣的詮釋面向與學術風貌，是兩千多年以來荀學發展過程中所未曾有的。

（未完待續）

註釋：

*政治大學中文系教授。

1. 嚴復，〈原強〉，收入王栻編，《嚴復集》第一冊（北京：中華書局，一九八六年），頁二十七。
2. 同前，頁十六、十七。
3. 同前，頁一二六。
4. 生物學上的達爾文主義運用到社會層面，其牽涉議題範圍甚為複雜與廣泛，如拉馬克主義（Lamarckism）；生殖質（the germ plasm）理論；生物的變異起因、遺傳控制、自然篩選、直接適應環境等。由於這些議題並非本文討論之重心，有興趣者可參考下列相關

執相心著魔，離相心自在，一切平等觀，不取亦不捨。

智慧法語

5. 太虛，〈論荀子〉，收入《太虛大師全書·論藏·宗用論（二）》（臺北：太虛大師全書影印委員會，一九七〇年），頁三九五。
6. 潘光旦，〈荀子與斯賓賽爾論解蔽〉，《觀察》第一卷第二十一期一九四七年，頁八。
7. 同前，頁九。
8. 同前。
9. 同前，頁十。
10. 同前。

譯，《中國與達爾文》（南京：江蘇人民出版社，二〇〇九年）。吳展良，〈嚴復的「物競天擇」說析論：嚴復與西方大師的演化觀點比較研究〉，《臺大文史哲學報》，第五十六期，二〇〇二年五月。王道還，〈《天演論》原著文本及相關問題〉，收入黃興濤（主編），《新史學》第三卷「文化史研究的再出發」（北京：中華書局，二〇〇九年），頁一三三—一五四。