

试由《荀子》思考 个人道德与道德传统的发展

王灵康

(淡江大学 通识与核心课程中心, 台湾 新北 25137)

摘要：在晚近中国学者《荀子》研究的基础上，藉着评析西方诠释来探索一个基本而重要的道德哲学问题：《荀子》可以如何答复“人如何认识道德上的是非？”这个问题可以进一步分为“人如何从在道德上无知进步到开始知道对错？”“开始知道对错之后，如何可以继续进步？”并将“人”分为“道德传统中的个人”、与从众多“有知之属”的物种中脱颖而出“人类”，就此两种意义的“人”来讨论个人道德修养之发展与人类道德文明传统的发展。

关键词：荀子；人观；仁；义；礼

中图分类号：B222.6 文献标识码：A 文章编号：1673-2030(2017)01-0055-07

收稿日期：2015-10-05

作者简介：王灵康（1963—），男，台湾台北人，淡江大学通识与核心课程中心，助理教授。

前言

《荀子》哲学在本世纪进入新的发展阶段，以往将之与《孟子》在人性论上针锋相对的诠释方向，随着对《荀子》所论之“人”的理解有新的进展而开始有些不同的尝试。而过去一个世纪以来，西方学者对于《荀子》思想的研究也随着西方道德哲学的发展呈现出有别于传统的诠释风貌，中国哲学学者也以新的发展响应西方学者的诠释。本文将在晚近的《荀子》研究的基础上，藉着评析西方诠释来探索一个基本而重要的道德哲学问题：《荀子》可以如何答复“人如何认识道德上的是非？”这个问题可以进一步分为“人如何从在道德上无知进步到开始知道对错？”“开始知道对错之后，如何可以继续进步？”并将“人”分为“道德传统中的个人”、与从众多“有知之属”的物种中脱颖而出“人类”，就此两种意义的“人”来讨论个人道德修养之发展与人类道德文明传统的发展。

一、问题的背景

晚近《荀子》研究最重要的突破，可说就是在解读上拓展了对“人”的看法，以道德主体的观点来探讨“人”的角色，从而为道德发展的阐释开拓了更广的视野。20 世纪初期，王国维曾经问过这样的问题：“荀子云人之性恶，其善者伪也，然使之能伪者，又何也？”而以下的质疑则是循此思路更进一步：“荀子谓性者天之就也，不可学。不可事。礼义者，圣人之所生也，人之所学而能、所事而成者也。夫人之无不恶矣，圣人独非人乎？何以独能生礼义？礼义非善乎？人为之善，乃生于不善之天性。荀子将何以解我之惑也？”这两个问题的焦点在：一是若“人之性”全然为“恶”，那么如何能产生可称之为“善”的“伪”？二是圣人若和平凡人一样具有不可学、不可事的天生之“性”，那么圣人如何能创造平凡人所学习依循的礼义？

王国维，《论性》，收入《静庵文集》，沈阳，辽宁教育出版社，1997 年，第 27 页。该书作者序言成于清光绪三十一年（1905 年）。
唐迪风，《孟子大义》，台北，学生书局，1976 年景印，第 20 页。该书原成于 1931 年，作者为唐君毅之尊翁。引文标点为本文作者所改。

第一个焦点已经在晚近学者研究成果之下豁然开朗；人之特性的范围较之《性恶》所论之“性”更为宽广，会导致偏险悖乱的“性”只是广义之“人”的一部分。广义的“人”，其性质也还可能涵盖人的其他能力，包括知识能力，“凡以知，人之性也；可以知，物之理也”《解蔽》；甚至它还可能包括成就道德的能力，在《性恶》里其实就已经明示“然而涂之人也，皆有可以知仁义法正之质，皆有可以能仁义法正之具”，这种“质”与“具”显然不包括在性恶之“性”里，但明确地就是圣人与涂之人都天生具有的禀赋。人之所以可能为善，就是因为除了《性恶》所强调之情绪、欲望等狭义人性之外，人还包括其他方面的情绪和能力，其中有些可能就是成就道德的能力。

因此我们可说目前的诠释发展，已经不再认为《荀子》对“人”的看法只能局限于《性恶》所论之狭隘的“性”；亦即，“性恶”之“性”只是“人”诸多天生能力或倾向或性质的一部分，它至少并不涵盖人的知性能力、甚或可能具有的天生道德能力。就此而言，《荀子·性恶》所言之“性”与《孟子》性善说之“性”，并非同一事，而且二子所言之“善”与“恶”也并非正相对反。学者路德斌^{[1]132-137}、冯耀明^{[2]169-230}等，已经明白指出这一点。此外，日本也有学者提出“性朴”之说^{[3]68}，刘又铭^{[4]33-54}、何艾克（Eric Hutton）的诠释则间接表达《性恶》之说与人可能成就道德并不矛盾。因此，尽管《性恶》对“孟子曰人之性善”的说法多次反驳，但若容许我们对当时文献流传情况的推测，孟子与荀子时代相近，两人相差不到一世纪，或许荀子所见之《孟子》与我们今日读到的传世《孟子》不尽相同，以致并未明确地察觉其间的差异。

传统的研究当中，对于人如何借着学习礼义来矫正可能为恶的天性，重点常放在“心”透过虚壹而静的工夫来认识，近期佐藤将之也尝试从“诚”之义涵在战国时期的作用来诠释《荀子》道德的变化观。^{[5]35-60}但这些似乎都假定了一套既有的、甚至完善的礼义法度传统已然存在于文明。当然这是合理的预设，但若追问这传统的起源，则可能会面临在无限后退或原地循环两种困境。

如果我们的道德修养必须依赖礼义传统，而追究其源头的结果却只能无穷上溯，其实形同将高度文明之基础假托于飘渺之处；如果道德行为规范来自有德之人，而有德之人之所以有德又有赖此道德规范之陶成，此于理论上实难证成。关于“礼”之起源的问题，虽然《荀子·礼论》开篇即言：

礼起于何也？曰：人生而有欲，欲而不得，则不能无求。求而无度量分界，则不能不争；争则乱，乱则穷。先王恶其乱也，故制礼义以分之，以养人之欲，给人之求。使欲必不穷于物，物必不屈于欲。两者相持而长，是礼之所起也。

但该篇答复的似乎并非原来提出的问题。它的答复是为什么需要礼、或礼的功能是什么，并没有回答既有之礼义法度的源头（《荀子》说源头是“人”）。或许《荀子》关切的当务之急是人如何可以借着礼来成就道德，诚如林宏星所言：“先王之道的先在性化解了他对礼之起源的论述所可能蕴含的有关秩序问题的知性探求，‘秩序为什么可能’的问题从根本上转而成为‘如何重建社会秩序’的问题。”^{[6]287}

所以《荀子》虽然答复了礼为何须要存在，也在此大致勾勒了它如何发挥作用，但却似乎没有回答礼的历史起源。即便是不谈不可考的历史，只谈道德理论，《荀子》的答复也只是以“礼”为代表的道德存在的理由与作用，虽然在理论上也还是没有触及起源的问题，但其中的“先王恶其乱”也许留下了一线契机。此则关乎前述问题的第二个焦点，也就是圣人如何创造礼义。

二、当今《荀子》研究的诠释空间

过去一个多世纪以来，西方学者对《荀子》的研究也经过了译介、诠释、哲学重建的历程，然而其发展似乎并未及时跟上中国哲学界的突破。如上文所言，目前的研究已经不再认为《荀子》认为“人”的诸般性质全然局限于《性恶》所言之欲望和情绪等，也开始从“人”的其他能力来探讨道德的可能性，尽管对于礼义之起源的问题仍然留下不少诠释空间。其中最核心的问题，以清楚明白的方式表达可说就是“人如何开始有道德？”

艾文贺（Philip J. Ivanhoe）的《荀子》研究在英语世界颇具影响，本文以下将评析他对《荀子》道德哲学的

何艾克撰有《荀子的人性理论是否一致？》一文，见 Eric L. Hutton, “Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?” in T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000, pp. 220-236.

关于《荀子·性恶》对孟子性善之说的讨论，梁涛对传世《孟子》七篇之外的四篇外书有深入的讨论，见梁涛，《荀子·性恶》引“孟子曰”疏证，《邯郸学院学报》22卷4期，2012年12月，第17-23页。

西方学者过去一个世纪以来对《荀子》的引入和研究的情形，略可参考，王灵康，《英语世界荀子研究》，《台湾政治大学哲学学报》第11期，2003年12月，第1-38页。

诠释, 以及其诠释所引起的几个议题。艾文贺对《荀子》的道德哲学研究, 虽然在对“人”的看法上依旧处于孟子道性善、荀子道性恶的对立格局, 也难掩西方德行伦理学的框架, 但是其诠释亦有其相当可取之处; 他的论述问题意识清晰明确, 也指出一些传统哲学未多着墨、但深具理论价值的议题。

艾文贺之诠释围绕的核心议题就是“人是如何有道德的?” 这个问题可以分为两部分; 一是人如何晓得道德对我们行为的要求? 二是人如何能够对这些该做的事情产生动机?

(一) 人是如何开始有道德的?

对于第一部分的问题, 他指出一般的道德哲学理论常见的三种类型: 第一种是“建构说”, 此说主张人仅凭着理性来了解道德, 理性的洞见为人的行为提出合乎道德的指引, 并且也提供动机; 这类主张显然是受到康德哲学的启发。第二种是“直觉说”, 主张人凭借初步、不完全之道德感的反应开始认识道德, 并且在面临道德抉择的时候, 能够专注于这种发自感觉的反应; 孟子即属于此类。第三种是“改造说”, 认为人之道德认识的基础既不在纯粹的理性、也不在某种初步的天生能力, 道德感“几乎”完全是后天习得, 人是透过对传统规范和仪节的实践与思虑而产生这种认识; 显然他认为《荀子》是属于这一类。

此处艾文贺使用了“几乎”一词, 这或许透露出他的犹豫, 因为他在文章里除了谈到天生的“恶”会让人倾向于排斥某些型塑的可能性之外, 完全没有让《荀子》的“人”具有任何可能先天的道德能力, 甚至说人在开始学习之前, 完全没有能力认识“道”的价值。但我们不禁要问, 人的学习难道真的可以不具备任何先天条件? 难道《性恶》没有指出人有成就道德所需的质具? 况且这个说法还引发另一个重要的问题, 就是人所学习的既有传统是从何而来? 他的解释似也透露出另一个犹豫: 他认为荀子似乎相信有某些天赋异禀的人能够洞见局部的道德, 亦即“发现”又“发展”人类文明的先圣; 这又与他原本对《荀子》论人的诠释不合。

“少数人天赋异禀”这个说法虽然也不合于《性恶》所揭示之“涂之人皆可以为禹”的劝学要旨, 但是可以帮助我们借着追问“礼义传统”的起源来思考道德认识的性质。艾文贺说, 除了这些天赋异禀的先圣之外, 其他人都须要经历艰苦漫长的学习。但若“涂之人”与先圣的天生质具相同, 除了我们身为后人可以享有道德文化的传统之外, 先圣在筚路蓝缕的开创期, 是否也经历过上述艰苦而漫长的过程? 这过程在理论的假定上是没有既存的传统作为学习对象, 那么这又是一种什么性质的“学习”? 它是否其实已经可以算是某种“创立”? 无怪乎艾文贺用“既‘发现’又‘发展’”来说文明初期的圣人事功, 只不过他用“发展”这个词来回避“创立”。

“圣”在《荀子》里的道德修为究竟是什么状态? 我们且先观察《荀子》对圣人道德认识之境界的说法。《荀子》将人的道德成长区分为“民”、“士”、“君子”、“圣”四个等第:

以从俗为善, 以货财为宝, 以养生为已至道, 是民德也。

行法至坚, 不以私欲乱所闻, 如是, 则可谓劲士矣。

行法至坚, 好修正其所闻, 以桥饰其情性; 其言多当矣, 而未谕也; 其行多当矣, 而未安也; 其知虑多当矣, 而未周密也; 上则能大其所隆, 下则能开道不已若者一如是, 则可谓笃厚君子矣。

修百王之法, 若辨白黑; 应当时之变, 若数一二; 行礼要节而安之, 若生四枝; 要时立功之巧, 若诏四时; 平正和民之善, 亿万之众而转若一人一如是, 则可谓圣人矣。《儒效》

我们且如此诠释这个道德等第的区分: 从“民”只知道自己短视的利益, “士”能够坚定地遵守规范, “君子”能够开始自己思考道德、但尚未周全, 最后到达“圣”的应变无穷。但是, 即便是“圣”也须要“修百王之法”, 所以《荀子》此处对道德修为之等第的区分, 也仍然只适合说明人在既有传统之下进行道德学习的进程, “圣”在此也只是道德修养在理论上设定的理想鹄的, 而无法解释道德在文明滥觞处是如何开始的。

(二) “人”的两种意义

讨论至此, 也许我们可以将“人”的意义区分为两种: 一种是“人类”, 有别于其他虽有知觉、但无道德感之“有知之属”(动物); 另一种是道德文明传统之下的“个人”。安乐哲(Roger T. Ames)也有类似的区分, 他将

本文所讨论的艾文贺《荀子》研究, 暂集中在氏著《〈荀子〉中的人性与伦理理解》一文, 见 Philip, J. Ivanhoe, “Human Nature and Moral Understanding in the Xunzi,” chapter 11, *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis/Cambridge: Hackett, 2000, pp. 237-249.

原文见前引书, 第 240 页。

原文见前引书, 第 238 页。

关于“圣”作为道德修养的理想鹄的, 拙著有专文讨论, 见王灵康, 《典范人物与〈论语〉〈荀子〉中的君子和圣人》, 收入汪文圣主编, 《汉语哲学新视域》, 台北, 台湾学生书局, 2011 年, 第 23-40 页。

“人性”分为如下两种意义：一、作为生物心理分析出发的“人性”概念，它是关于作为“类”的人的一种内在化的、普遍的和对象化的概念；另一种是作为个体的“人”的历史、文化和社会的角度定义的“性”的概念。^{[7]280}当我们讨论“人”如何在既有的礼义传统之下，借着《性恶》所言之“肯”与“积”进行道德修养，这里的“人”指的是历史和道德文明当中的“个人”。

但是若要从理论上思索“人如何开始有道德”，就必须以尚无道德文明的“人类”这个意义作为观点来思考“人”；这样作一方面可以避免陷《荀子》道德哲学于师法权威之弊，另一方面也可以为道德文明发展历史中确实发生的道德变迁提供理论基础，例如《荀子》独树一帜的“后王”之所为。并且，如果不处理这个问题，则《荀子》的道德传统会陷入一种“德性的吊诡”，亦即，学习道德可使人成为有德之人，而若道德又是来自有德之人，此解释如何令人满意？因此，即便是在道德文明的初期，道德主体本身的条件必定有关键性的作用，否则道德传统不可能开始，即便只是涓涓细流也难以获得满意的解释。

三、初步的尝试

以下我们将尝试处理的是，若将《荀子》的“人”理解为处于文明之初，但有别于其他“有知”之动物的“人”，他们除了本身的稟具之外，尚无既有的道德规范作为学习对象，那么在此情况下他们是“如何开始有道德”的。当然此处的讨论是一种道德理论的假设，不关涉历史或演化的事实。这讨论在哲学史上还有一层意义，就是让我们探讨《荀子》的“人”是否可以具有天生的道德端绪，容或只是初步不成熟的一些能力或倾向，如果在理论上可以成立，或许可以为《荀子》道德哲学未来的发展尝试一些可能性。

本文将就《荀子》中仁、义、礼三者的互动关系来尝试解释“人如何开始有道德”以及道德发展，这里的“人”包括上述“人类”与“传统中的个人”。

君子处仁以义，然后仁也；行义以礼，然后义也；制礼反本成末，然后礼也。三者皆通，然后道也。^⑤这里有仁、义、礼三个相互作用的元素。以下将分别诠释三者可以有的道德哲学义涵。

（一）仁、义、礼之关系的诠释

礼，可以理解为道德行为规范，经过长久的历史发展可以成为传统，也就是文化中之个人学习的对象。但是对于文明发轫之时、甚至于在理论上揣想“人类”甫从其他“有知之属”脱颖而出之时，现今意义下作为道德行为规范的“礼”应该还没有出现，即便似有还无，也应该是以某种雏形的状态存在。但，即便是动物的行为也有可作、不可作的区别，简单地说，就是依照本能趋利避害来决定行为的取舍，差别在于可能在这取舍并非有意识的抉择、更谈不上为了道德本身的意义而抉择。《礼论》所云之“有知之属，莫不爱其类”应该属于这类行为倾向或原则，甚至于文化中的个人在接受教化之前“以从俗为善，以货财为宝，以养生为己至道”（《儒效》），也可说是一种出自本能需求的行为标准，这也正是《性恶》要旨所在。因此，“礼”可以理解成文化中的道德规范；但若将诠释视野扩大至文明发轫之时、或个人接受教化之前，则它还没有成形，但是“人类”已经有某种尚不具道德意义的规范雏形存在，有待与“人类”的其他特质发生作用产生转化。

仁，在文明的开端处，也可以说以某种雏形存在，它和动物同类之间的“爱”可能非常相近，但它究竟不能避免偏私，也缺乏具有道德意识的动机，因此，它也有待与其他元素产生渐磨方能成就道德。到了进至文明传统当中，这个“仁”就承载了道德意义，并且可能成为道德行为本身的目的，而不再只是同类之间的爱护而已。

义，这个字在《荀子》当中大部分的脉络里，可以理解为“当为之事”，但若如此则它与“礼”的规定难以区分，尤其是“礼义”连用的时候，更是可直接理解为某种规范。但是，有些时候它有极为不同的解释，并且至为关键：

水火有气而无生，草木有生而无知，禽兽有知而无义，人有气、有生、有知，亦且有义，故最为天下贵也。《王制》

⑤ 曰：“圣可积而致，然而皆不可积，何也？”曰：可以而不可使也。故小人可以为君子，而不肯为君子；君子可以为小人，而不肯为小人。《荀子·性恶》关于“后王”的作为与条件，笔者曾经尝试探索，参考王灵康，《随时设教：试析荀子“法后王”的意义》，《台湾哲学研究》第四期，2004年3月，第181-212页。

“德性的吊诡”，林宏星对倪德卫（David S. Nivison）所用之词 paradox of virtue 的翻译。见林宏星，《合理性之寻求：荀子思想研究论集》，第192页。

就此问题，林宏星尝以“心之所可”来处理。见氏著《合理性之寻求：荀子思想研究论集》，第五章“心之所可”与人的概念。

《荀子·大略》。

这里的“义”将人与其他物种区别开来而为天下最贵。但关于“义”的解释可以先分为两类，一类是将其解释为规范，一类是将其理解为某种道德能力。但若将它理解为等同于“礼义”的规范，那么我们还是可以问，最初的礼义从何而来？如此又将道德起源的问题无限延后了。

另一类是将“义”理解为某种能力，而且和人之所以为人所独有之“辨”同为“人”成就道德的天生能力，诚如路德斌所言：

.....在荀子的观念系统中，礼义并非没有属于主体方面的内在根据，这个根据就是他说的“辨”和“义”，就是“可以知仁义法正之质”、“可以能仁义法正之具”，只是按照荀子自己的观念理路，这个根据不能归于他所界定的“性”概念之下，而是由另一个概念——“伪”来担当的。^{[1]137}

路德斌这段话里，独立使用的“义”显然与“礼义”大不相同。将“义”理解为能力的，还有以下几种情况：

(二)“义”的歧义

第一种认为“义”是指天生具有的某种“不具道德内容的能力”，此为倪德卫(David Nivison)所提。但是此说仍需说明实质的道德内容从何而来；如果也是来自古先圣王的制作的礼义，那么此说与将“义”直接视作规范的说法面临同样的困难。然而此处留下一个可能性：如果刚开始确实是“不具道德内容的能力”，那么在文明之初，它可能和初步的“仁”与初步的行为规范产生某种互动；对文化中的个人来说，这种“义”的道德内涵也可能随着道德修养的进程而渐次益增。

第二种说法是“有义”就是“天生具有的道德感”、或“天生的正面倾向”，此为孟旦(Donald Munro)所提出；但是此说缺乏《荀子》章句证据支持。无怪乎孟旦根本放弃进一步诠释，而认为性恶理论混乱，所以主张荀子学说重心不在于讨论人性。

第三种看法是由柯雄文所提出，他从“以义变应”来谈“义”，主张这是一种“是非感”，我们以“义”来分辨具有伦理意义之社会区分是否合理、合宜。在他的说法里，“义”与道德的关系似乎若即若离，不同于前三者将“义”与道德的关系诠释得若非全有、即是全无。尤其是它和倪德卫之“不具道德内容的天生能力”与孟旦之“天生道德感”之间的关系更是扑朔迷离。

承上所述，“义”的意义可粗分为“规范”与“能力”两种；在“能力”方面又可分为“不具道德意义的能力”、“天生道德感”、以及“天生是非感”三种。以下将讨论这几种意义下的“义”，分别可能为《荀子》的道德哲学性质带来什么样的影响。本文将尝试线性关系和螺旋关系，来表达对仁、义、礼三者在《荀子》里两种可能的互动模式，并将说明这两种关系在道德哲学上可能造成的影响。

上文曾提到何艾克认为“义”就是“礼义”，意即具体的道德规范。何艾克承认人天生对亲属有爱，但表示这种爱未必就是道德。对他而言，所谓道德是指“顾及别人”。他处理的方式是说发乎自然的情感还不能算是“仁”；用这个来看上引《礼论》的章句，可以说“即便荀子承认人会自然地爱其亲，对他来说[这种倾向]也不算构成一种朝向‘德行’的倾向；因为[这种爱]还需要赋予某种正确形式才算是‘德行’，并且此是不是出于自然的倾向。”

何艾克所说的加诸于“爱”这种情感的“正确形式”是“义”(“礼义”)，他的典籍依据就是上文提到的《礼论》：“君子处仁以义，然后仁也。”《荀子》的“仁”在何艾克的理解中，是关于“对他人的情感”；“义”则有关于遵守某种社会规范，特别是规定各人社会角色的规范。若将此说法放回“爱其亲”的例子，意思应该是说人之爱其亲，其方式还须遵循为人子女的社会角色，然后才算是“仁”，否则这种未加节制的自然情感也可能造成不好的后果。于是“处仁”要借着“义”，“行义”要借着“礼”，“以礼规制事物”则须返回事物的根本。

西方学者亦有采此说者，如何艾克(Eric L. Hutton)，“Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?” in *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, 第 222 页。

倪德卫 David Nivison, “Reply and Comments,” in Ivanhoe, Philip J., ed., *Chinese Language, Thought, and Culture: Nivison and His Critics*, 第 322 页。

“天生的道德感”，孟旦使用的字是 innate moral sense (yi)，见 Donald Munro, “A Villain in the Xunzi,” 前引书第 198 页。

柯雄文 Antonio S. Cua, “The Unity of Virtues,” in *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*, Washington D.C.: The Catholic University of America Press, 2005, 第 126 页。

“以义变应”，见《不苟》与《致士》。

何艾克说：“荀子确实常举些‘自私’的例子，譬如饥而欲食，因此注释家往往认为他的意思就是‘我们所有的自然欲望都是狭隘地只顾自己’；但据我所知，荀子并没有在任何一处明显地排除‘人也有顾及别人的这种欲望’、也没有说过‘人的自然欲望都只朝向个人自己的利益’。……如果人性之‘恶’的意义在于人的欲望没有自然的限度、并且会导致冲突，那么我们应该没有理由排除人也有会‘顾及别人’的欲望。” *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*, 第 229-230 页。

前引书，第 231 页。

前引书，第 230 页。

但是我们要根据他的说法提出三个问题：第一，“制礼”为何是“以礼义规制事物”，而不是“制作礼”？第二，“反本成末”解释成“返回根本”是什么意思？第三，“仁”、“义”、“礼”三者何艾克的解释之下，好像成了直线关系，也就是说“仁”依据“义”、“义”依据“礼”、“礼”则依据事物的根本，这样的解释是否妥当？

我们将“制礼”和“反本成末”两个问题一并讨论。若将“制礼”诠释为“以礼规制事物”，蕴含着“礼”已经存在；这个解释不同于我们对“制作”一向习惯的理解，而且也预设既存的“礼”，无法面对文明之初的情况。唐代杨惊对“制礼反本成末，然后礼也”的注释是：“反，复也。本，谓仁义；末，礼节。谓以仁义为本，终成于礼节也。”^{[8]492}何艾克的说法似乎回避了“礼”本于“仁”、“义”的问题，因为如果是这样，三者会形成循环，难以解释何艾克所主张仁、义、礼三者循序后退的“依据”关系。

如此虽然避开了无效的平面循环，却又把我们带回从一开始就面对的问题：“礼”又是从何而生？虽然译文将此问题诉诸“事物的根本”，但“事物的根本”又是什么？

如果所谓“根本”就是杨惊所说的“仁”与“义”，那么也许其中的确有某种循环关系。并且依据文意，我们也可以从“仁”、“礼”、“义”三者两两相依的排列组合来推断，“礼”所依靠的或许就是“仁”。上述引文中，“仁”、“礼”、“义”各自都可能有两层意义；一层是原初的意义，另一层是加入了另一元素的作用之后形成的意义，而这才是完整的意义。三个元素之完整的意义，都有赖其他元素的介入方能完成。原初的“仁”如果是自然素朴的亲爱之心，配合了是非感的作用方能成为真正的仁爱。原初的是非之心配合上成文之礼，方能明确地判断。成文之礼，要依据亲爱之心与是非之心来制作方能切合实际。但这样解释，依然是个没有解决问题的循环，因为它仍然预设了既存的“礼”，无法解释文明之初时的道德起源；它也无法解释仁、义、礼三者会发生进步的事实，包括整体道德的进步、和个人道德的进步。

（三）在历史进程中发展的仁、义、礼

不过，如果这循环不是平面的循环，而是立体的循环，那么三者之间的相互依存，就有不同的理解方式了。所谓平面的循环，就是指三个元素各自在与其他元素作用之后，仍然保持原状，只是依靠另两者而成立，就好比三根柱子相依而立。但是，引文告诉我们每个元素都有两重意义，原本的元素借着另一元素之助而更形完整，其中已经有层次差别了。那么，我们是否可以设想，这种层次差别并不止于一次的过程，而是可以在终始相随的情况下无穷运转，并且每个元素在运转中都发生变化？这就是所谓的立体循环。

当然，要证明这种立体循环的运转作用，必须要能证明其中的元素确实有因为互动而发展出不同意义的变化历程。“礼”之递嬗就可以证明“礼”并非自始至终都一成不变。

上文曾引《礼论》“先王恶其乱也，故制礼义以分之……是礼之所起也”，这里的先王之“恶”或许同时可以作为解释“道德开端”与“道德在历史中之变迁”的契机。即便是最古早的古先圣王，他对于乱而无序的社会为什么有“恶”的情绪？是否可说是种“爱其类”的表现？这种情感显然是天生的，而且是推动道德的重要元素之一。若没有这种情绪就不会有“礼”，而且这种情绪在历史中绝非只发动过一次。《荀子》思想里有“先王”，也有“后王”，如此方有“礼”之变迁递嬗。

最后，本文根据以上的讨论，初步地尝试以《荀子》哲学来回答“人如何开始有道德”这问题。《性恶》指出的是《荀子》对“人”之观察的一个侧面，从这个侧面来说明天生的情与欲如何造成社会的偏险悖乱，以此种结果来论断“性恶”，并指出礼义是必要而且是可能的。但是，综观《荀子》对人的看法，“仁”、“礼”、“义”三者之间相持而长，方能成就君子追求的“道”。“三者皆通，然后道也。”本章经过仔细爬梳之后，发现“情”未必只能造成恶，它也可能发展为“仁”；“义”在作为一种判断能力的意义之下，也可能被诠释为一种尚不具道德意义的能力，然而若有既成之“礼”作为依据，它就能发展成道德的重要元素；至于“礼”，一方面我们认为它在最初可以是由尚不具道德意义的行为准则演化而来，另一方面，在历史中其基本内容又不能没有道德动机作为其根本，否则可能成为独断的规条。本文是如此理解“三者皆通，然后道也”的；或者说，“道”乃是由这三个相互支持、扶摇而上的元素所构成的，并且经过无数次的盘旋互动。

例如杨柳桥将“制礼”译作“制裁礼文”，见氏著《荀子诂译》，济南，齐鲁书社，1985年。第740页。

柯雄文将这种构成关系以《荀子·正名》所讲的“共名”与“别名”的关系来诠释，也指出作为“道”之“别名”的“仁”、“礼”、“义”三者是相互依存的，但他对此依存关系并未进一步讨论，本文也许可说是初步尝试诠释他的说法。见 Antonio S. Cua, *Moral Vision and Tradition: Essays in Chinese Ethics*, 第274页。中译：柯雄文著，刘若韶、王灵康译，《儒家伦理思想的概念架构》，《哲学杂志》19期，1997年2月，第149页。该文原始出处：“The Conceptual Framework of Confucian Ethical Thought,” *Journal of Chinese Philosophy* 23:2, 1996, 第153-174页。

然而，“仁”、“礼”、“义”三者相互支持、相互影响的作用，应该是在文化反省的历程中发现的，而且并非一次作用就能成就最终理想的“道”。因为文明的历史告诉我们，“礼”的内容是经过更替损益的；“义”的能力是可以透过练习而增进的；“仁”这种情感也需要反省才能精练，否则易流于偏私。这样一种动态的螺旋关系才构成了“道”。若是三者的动态关系失衡，放任天生情欲无限制的发展，其结果难免是偏险悖乱的社会生活。

结语

本文藉《荀子》尝试处理道德哲学上“人如何开始有道德”这个问题，除了承接本世纪对《荀子》研究的突破，主张“人”也可能有天生的道德能力，也将“人”区分为有别于其他物种的“人类”、与文明传统中的“个人”，从两方面来回答上述难题。本文尝试将仁、礼、义的关系诠释为三者相互作用的立体循环，将三者放在文明的发展历程中来观察，透过这种关系来解释“人类”如何开始有道德、“个人”的道德如何在文明传统下开始与进步，同时也说明了整个道德传统如何进步。

参考文献：

- [1]路德斌. 荀子性恶论原意[J]. 岳东论丛, 2004, 25(1).
- [2]冯耀明. 荀子人性论新诠：附《荣辱》篇 23 字衍之纠谬[J]. 台湾政治大学哲学学报, 2005(14).
- [3]佐藤将之. 二十世纪日本荀子研究之回顾[J]. 台湾政治大学哲学学报, 2003(11).
- [4]刘又铭. 荀子的哲学典范及其在后代的变迁转移[J]. 汉学研究集刊, 2006(3).
- [5]佐藤将之. 掌握变化的道德——《荀子》“诚”概念的结构[J]. 汉学研究, 2009(4).
- [6]林宏星. 合理性之寻求：荀子思想研究论集[M]. 台北：台大出版中心, 2011.
- [7]安乐哲 (Roger T. Ames). 人的圆成：中西互镜下的古典儒家与道家[M]. 石家庄：河北人民出版社, 2006.
- [8]王先谦. 荀子集解[M]. 北京：中华书局, 1988.

(责任编辑：李俊丹 校对：苏红霞)