

南 華 大 學

哲學與生命教育學系

碩士論文

荀子與霍布斯對人性的探討研究



研 究 生：林璟鋒

指 導 老 師：陳士誠 副教授

中 華 民 國 103 年 6 月 12 日

南 華 大 學

哲學與生命教育學系碩士班

碩 士 學 位 論 文

荀子與霍布斯對人性的探討研究

研究生： 林璟鋒

經考試合格特此證明

口試委員： _____

陳士誠

羅聖恩

張忠奇

指導教授： 陳士誠

系主任(所長)： 尤惠貞

口試日期：中華民國 103 年 6 月 12 日

摘要

荀子和霍布斯兩位哲學家相距近二千年，但卻同時對人性有著相近的觀點：人的本性在原始的自然狀態下是惡的。霍布斯在自然狀態的人性私欲基礎上，建立了自然律的政治哲學；荀子則為針對人性之惡而建立其政治制度與倫理綱常；依此，這讓他們二位產生相當的關連性。荀子認為人的本欲是惡的，但這種本性是可以靠著聖人創造的道德規範和法律來等外在的力量來改變，其最終目標即是將人的社會轉變到善的境地。而霍布斯則認為只要自然狀態可能，人性的惡是不可以改變的，只有形成一個政治強權—國家，經由群眾互訂契約，授予它絕對的權力，才能真正維護人類的和平與安全。本文寫作結構分五章：第一章為緒論，將本文寫作的動機、目的、研究範圍及研究方法略作論述。第二章為荀子人性的思想淵源之探討，從先秦諸子到儒家孔孟對於人性善惡的思想見解，以及荀子如何以禮義法制，來化性起偽，以建立一個禮義的國度。第三章為霍布斯的思想析論，本章介紹霍布斯理性的時代背景，並論述其自然狀態說與人性激情論的理論。第四章為荀子和霍布斯的思想比較，探究其人性觀的同異關係，並找出如何在「禮法」與「理法」下建立一個善的社會體制。第五章為結語，陳述本文研究感想與展望。依此，筆者期望能由此篇論文的著述，說明荀、霍二人人性論的思想內涵與理論基礎，並進而了解其如何建構出一個善的社會體制。

關鍵字：荀子，霍布斯，人性論，自然法、自然權利

Abstract

Xunzi and T. Hobbes were the philosophers living in different eras far from two thousand years but they had the same standpoint about human nature, that is, the human nature was evil in natural state. Hobbes built because of the natural states the political philosophy based on natural laws; Xunzi hold the political system and moral norms also because of the evil human nature. Xunzi thought that the human nature was evil, but it can be changed by external powers, for examples, wise man and the moral norms and national laws in order to make the human in society to become good. Hobbes had different standpoint about the problem whether the human nature can be changed or not, namely the evil human nature can't be changed when the natural states were still possible, therefore the nation – political power was necessary, and in the nation people make a contract in which they gave up their right in nature state, and gave the sovereign the absolute power, and the safety of human therefore can be guaranteed. This paper is constructed in 5 chapters: 1. An introduction including my motions, the end and the methods. 2. The discourses on the history of the thought of Xunzi. 3. The analysis of the thought and the history of Hobbes. 4. A comparison between the thoughts of the two philosophers, to discuss their same and the difference. 5. The conclusion. I hold that the basical thoughts of this two philosophers can be explored by my paper and further to understand how they build a good system of society.

Keywords: Xunzi, T. Hobbes, The Theory of Human Nature, Natural Laws, Natural Right

目 錄

1.	緒 論.....	1
1.1	研究動機與目的.....	2
1.2	研究方法與範圍.....	3
1.3	研究內容與架構.....	5
2.	荀子的人性論.....	7
2.1	從倫理學看人性之概念.....	8
2.2	孔、孟人性之概念.....	12
2.3	荀子的性惡論.....	22
3.	霍布斯的自然律下的人性觀.....	32
3.1	霍布斯理性的哲學背景.....	33
3.2	霍布斯的自然狀態論.....	35
3.3	霍布斯的人性論.....	43
4.	「禮法」與「自然法」下的人性觀.....	54
4.1	荀子與霍布斯人性論基礎背景.....	55
4.2	荀子及霍布斯人性論之同異.....	58

4.3	以「禮法」與「理法」實現善的社會.....	63
5.	結 語.....	71
參考書目	75



1. 緒論



1.1. 研究動機與目的

本文名為「荀子和霍布斯人性論」的思想研究，乃是探究這兩位哲學家哲學思想之要義及其人性思想之理路。荀子人性論基礎源自儒家的思想主流。荀子思想最根本的概念認為「天」是自然，也是人性所得以秉受的基礎，所以人性是承貫天命而來，而成爲道德的普遍基礎，因此荀子說：「性者，天之就也」、「人之性惡，其善者偽也，今人之性，生而有好利焉」（《荀子·性惡》），荀子認爲在自然狀態下人性都是自私好利的，但是他並不認爲人的欲望本身就是惡的，他只是指出如果不以禮節節制，順勢發展下去則必然導致爭奪暴力的後果。於是此現象就成就了荀子的「性惡論」並發展出以「禮法」教化民人使合於善。

而霍布斯認爲，在自然狀態下的人類，爲了求利、求安、求名，會相互競爭，爭奪權勢，因此若無一個公認的權力來壓制一切，則會產生戰爭、孤獨、貧困、齷齪、粗暴的後果。基於此，人類爲了自我生命的保全，霍布斯提出了「自然律」的理性法則，並提出了權利的讓渡，簽訂契約，以「理法」來維護人類生存的保障。這兩位哲學家相距近二千年，但爲何在人性的角度上會有如此相接近的理論見解，自然成爲筆者以《人性論》爲研究主題的原因之一。

荀子強調「禮法」，霍布斯重「理法」，荀子要達到的是「公道社會」，霍布斯欲建立的是「理性和正義的國家」，目的都是爲了維持社會的公道與保障國家人民的和平與安全。霍布斯認爲，因此只有形成一個力大無比的政治強權——利維坦，在基於人們理性的驅動下，互相訂立了社會契約，才能真正實現人類的和平與安全。而荀子則認爲雖然人性本惡，但人性是可以改造的，主張通過聖人創造的禮義法制來「隆禮」和「重法」，來改造人性，結束混戰割據的局面，真正實現統一天下、富國強兵的社會。兩位哲學家如何在人性惡的基礎上建立起具有和平保障的政治實體，就成爲筆者以此爲研究主題的另一個原因。

筆者認爲當前國家社會產生出現了諸多政治效能不彰及社會風氣毀壞的各種現象問題，有感而發，大部分實起因於人性本欲的貪念，對於權勢的欲望、對

於金錢的貪婪，構成了法律規章框架不住貪婪蔓延的人性私欲，官不官，民不民，商不商，中西皆然，社會公義已逐漸埋沒於政治權勢的鬥爭與貧富差距的加大之中，究其本源，還是起因於人性的貪欲，因此有必要從中西方文化與思想價值的角度來予以觀察，並提出深度之分析與研究，尤其是依循著影響國家文化發展甚深的先秦儒家人性思想內涵著眼，並帶進西方近代功利主義及社會契約理論等強調個人權利的主張，以中西方各具代表性人物荀子和霍布斯為研究對象，針對其思想內涵與其形成因素進行研究，讓吾人得以思考與瞭解，在這理論架構下，我們如何發現問題的所在，並能建立一套適切的社會體制規章，引導人類建立一套現代的禮制國家，改善種種因人性所產生「惡」的問題。

1.2. 研究方法與範圍

a. 研究方法

本論文採取思想質性的研究方法，亦即從荀子和霍布斯人性的研究方法與立論基礎著手思考「人性」之本質與衍生的社會國家的體制的建立。從本質意涵上探究「人性」之定義，思考究竟是「荀子人性的意義為何？」、「霍布斯的激情人性觀為何？」、「兩者有何相關？」、「荀子和霍布斯的性惡觀如何建立禮義法治的和平體制？」等等問題論述之，並以文獻分析法與思想比較研究方式，從《荀子》、《利維坦》等兩位哲學家之原典及後人所評述相關歷史典籍之內容，闡明與分析荀子人性與政治思想本質，並歸結近代西方霍布斯經驗主義之觀點，作為對照論證之基礎，說明荀子儒家對於人的詮釋與霍布斯西方功利主義思想，重視個人權利的價值的異同，並對現實社會的持續關注，思考在人性欲望的基礎下，建構合理有序的社會秩序，形成了各自的社會政治觀念。

b. 研究範圍

本論文主要為中國儒家的代表-荀子與西方英國著名哲學家-霍布斯，對於人

性思想與文化之比較研究。筆者將思索與探討之範圍，著重者於包括儒家以及荀子對「性」對「人性」的定義與價值判斷，荀子禮義法制與霍布斯的社會契約如何建立起一個和平的社會體制，也是筆者的研究與比較範圍。關於儒家及荀子政治思想之範疇，則主要以先秦孔、孟之論述書籍為主，包括《論語》、《孟子》，作為分析傳統儒家思想的主要依據，另外荀子則以一書為研究對象；而霍布斯則以其經典代表作《利維坦》作為分析研究的基準。分別敘述以下：

一、《荀子》：各個朝代學者對《荀子》這書的真偽，一直有不同的看法，大致可分為三種：基本肯定；基本否定；部分否定¹。第一種基本肯定認為《荀子》三十二篇皆是可信材料之外，第二、三種大致認同《荀子》中的〈大略〉篇以下六篇，屬於漢代儒者所作。除此之外〈勸學〉、〈修身〉、〈不苟〉、〈非十二子〉、〈王制〉、〈富國〉、〈王霸〉、〈天論〉、〈正論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈解蔽〉、〈正名〉、〈性惡〉等十四篇，大致可確信為荀子所作，其中又以〈天論〉、〈解蔽〉、〈正名〉、〈性惡〉四篇最為可靠。²至於其他的篇章大致出於其弟子所記錄，以及有某些篇章多與其他家說法錯雜。然而我們可以〈天論〉、〈解蔽〉、〈正名〉、〈性惡〉等篇所呈現的整體思想為標準參照，而其餘各篇可同樣展現出荀子思想的整體精神，那麼即使有錯誤的問題發生，仍然不會妨礙我們對荀子思想的認識，如韋政通指出：「我認為，現在我們研究某一家的思想，並不可能單指某一個人，實無異是在研究一個學派，其他究竟哪些思想是屬於某一個人的，已無法確知。」³這說明我們研究的是荀子的學說，而不是局限在「荀子」本人。因此本論文除了〈大略〉以下六篇之外，其他篇章皆在取材範圍內。

二、《利維坦》(Leviathan)：為霍布斯生平的主要著作，當時正當英國內亂與政教之爭時期，異常劇烈，霍布斯對於教皇之干政，深惡痛絕，因此舉全書

¹ 關於三種觀點的論述，可參考廖名春：《荀子新探》，台北：文津出版社，1994年，頁55。

² 張西堂：《荀子真偽考》，台北：明文書局，1994年，頁27。

³ 韋政通：《荀子與古代哲學》，台北：台灣商務印書館，1997年，頁293。

之半數之精力，不斷的抨擊，在當時教皇掌有無上的威權，霍布斯之主張，是言人所不敢言，言人所不能言。該部著作分為四個部分，即：第一篇，論人類，將生命比為鐘錶之彈簧與齒輪，而其製造者以及製造之材料，皆是人類。第二篇，論國家，申論國家以何種契約而造成，及統治者之權利與力量，並闡述國家如何能永續生存或如何導致滅亡。第三篇，論基督教體系的國家。第四篇，論何謂黑暗的王國。而在第一部分論人類的內容中，由16章組成，他以哲學思辨的眼光，對傳統學說以及現實流行的一些謬見重新審視與述說，提出了一些重新賦予新意的見解和帶有原創性的觀點。本篇論文就以此為人性論探討的範圍。

1.3. 研究內容與架構

本篇論文主要是要探討荀子和霍布斯在自然狀態下，人性趨向於惡的理由與立論基礎，來思考「人性惡」之本質，以及如何在此立論基礎上，荀子利用禮義法制與霍布斯建立一套的社會契約制度，建立起一個和平的社會體制的論述。

本文寫作結構分五章：第一章為緒論，分為三個部份主要是針對本文寫作的動機、目的、研究範圍與方法及研究架構與章節略作論述。

第二章為荀子人性的思想淵源之探討。主要從倫理的觀點來看，人的概念即被賦予了一個特殊的意義與功能，在中國，「人性」早期的意義是指人類與生俱來的欲望，此種欲望作用，乃生而即有，具備於人的生命中，並非由後天才產出，因此儒家從孔孟時代即從人性論開始手來建構儒家理論體系，認為人性承貫天命，而成為人之本的思想背景，一直到荀子企圖以化性起偽及禮義法制，以期建立一個禮義的國度。

第三章為霍布斯的思想析論。本章介紹霍布斯理性的時代背景，並由其重要著作《利維坦》的立論基礎，論述其自然狀態說，說明自然狀態下沒有真正意義上的法。但存在著一種「自然法」，它是自利的理性化原則，企圖使人的生存機會產生最大化。這種方法迫使在自然狀態下的人們為了尋求和平，放棄自己不受拘束的自由以換取他人同樣的讓步。人的理性或為尋求自保，或為追求生活舒適之欲望，就需要尋求調節、制約這種自由，為人們提供和平的條件。此即為「自

然律」之產生。另外也闡述了霍布斯的「激情論」，所謂激情，他界定為「人自覺運動的內在開端」，它在本質上認為人是在感覺基礎上產生的對於外界事物的反應。它包含欲望、嫌惡。欲望與嫌惡都是一種運動，這運動的表象就是我們愉快或不愉快的心理。凡是有利的，即是令人快樂的，都是善；反之，就是惡。

第四章為荀子和霍布斯的思想立論基礎及比較同異，探究其人性觀的思想特色，以及從雙方「性惡論」的基礎下如何建立一個穩定的社會體制，並找出荀子在「隆禮」和「重法」下禮義法制，以及霍布斯在「自然法」下建立的社會契約，如何建立一個和平幸福的社會體制。

第五章為結論，陳述對荀子和霍布斯兩位哲學家的研究結果做一感想與展望。期望經由本文，能讓人更了解荀、霍二人與現代社會體制的關係，以及其理論在未來的研究方向。



2. 荀子的人性論



2.1. 從倫理學看人性之概念

人是什麼？與其他生物有何不同呢？若只從生命的角度來看，人與其他生物實在沒有多大的差別，與其他生物比起來，人類的生命更沒有任何特殊之處，既不強韌、也不特別長壽；相反的，在其他生物的威脅之下，可能更為脆弱而短命！因此，只有在人與其他生物之間找到更基本的區別，我們才可以了解人與其他生物的不同在哪裡，人具有什麼其他生物所沒有的能力。而人性之概念可以說是從這個問題意識發展出來的。⁴

a. 中國哲學論性的起源

基本上，中國哲學是一個以人為本的思想體系。從倫理的觀點來看，人的概念即被賦予了一個特殊的意義與功能，亦即締造一個完美的唯一的最高級的生物，生命演化的至上巔峯。因此，人在宇宙中，在智力上的，雖不是工具性的，但是他自身即是目的，一個格人的人格反映在群體生命的形象中。可以作為一個締造完美的象徵—學做真人、至人、聖人。因此，人的基本性格或是人類心理的基本結構，必須賦予特定的普通人性的概念，換言之，人性滲透在人的歷史文化中，在在都顯現出這種目的論的根性，無論是在政治、宗教等任何領域，甚至包含了人的缺陷與自我貶抑，無非是要達到這個止於至善的過程。⁵

性這個字在中國的文字中，最早的解釋指的是草木之生的意思，「生」的本義是生出、生長。東漢《說文解字》中說：「生，進也。像草木生出土上。」由這個本義，自然引申出「所生成者」，就是生命；又進一步引申為「與『生』俱來者」，即「性」。所以在徐灝的《說文解字箋》中指出「性」最初是和「生」連用，指的是生命的意思，後來因為觀察到人的生與其他生物之生有所不同，因此生和性就有分別了，人有人性，動物則有動物性，各有其性。在人性方面則如

⁴ 黎建球：《人生哲學》，台北：三民書店，民 76 年，頁 81。

⁵ 張永儒：〈中國人性論序文〉，刊於《中國人性論》，台北：東大出版社，民 79 年，頁 2-3。

許慎《說文解字》所說：「性，人之陽氣，性善者也，從心，生聲。」人性是和人心連用，因此人性就有了方向的意思。

中國人談論人性，無不推源於天道，認為人是由天所生，人的一切都是由天所命。如先秦以前的人民，因為看到歲月的變化，五穀的興登，遂使得「天生烝民，有物有則，民之秉彝，好是懿德。」（《詩經·烝民》）的思想，而這種「天生烝民，有物有則」的思想就是宗教思想，人民的一切禍福都是由上天所賜，如詩經：「天之生我，我辰安在。」同時上天也是最愛人民的：「天視自我民視，天聽自我民聽。」以及「民之所欲，天必從之。」（《尚書周書·泰誓》）這種上天賦予人民其所有的特性，人就因此特性發展出其人性的特質。⁶

徐復觀先生更闡述認為性是由「生」孳乳而來。「性」字早期的意義是指人類與生俱來的慾望、能力等而言，有如今日所說之「本能」。此種欲望作用，乃生而即有，具備於人的生命中，並非由後天才產出的，所以即稱此為生而即有的作用為「性」。所以性字應為形聲兼會意字，有其一定之道理。⁷後續將提到告子所言「生之謂性」、「食色性也」（《孟子·告子上》），以及荀子所說：「凡性者，天之就也，不可學·不可事」（《荀子·性惡》）。「生之所以然者謂之性」（《荀子·正名》）。都是含有這個道理的。

b. 天人關係

「天」字早在商朝的甲骨文及金文中就已經出現了，天的概念隨著歷史的演進而不斷產生變化，首先須要理解的是人們對所稱呼的「天」所指的是為何？究其本義，依字形中來看，許慎《說文解字》曰：「天，顛也，至高無上，從一大。」他認為天有兩大特點，一為至高，一為至大。又曰：「一，惟初太始，道立於一，造分天地，化成萬物。」、曰：「大，天大地大人亦大，故大象人形。」這說明了「天」之本義，指的是天位於人的頭頂之上，位置至高，因此有開始之義，其作

⁶ 《人生哲學》，頁 82-83。

⁷ 徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1969。頁 4-6。

用能造化生育萬物。其所代表的只是自然現象而已，其中並未含有威權或抽象的意義。後來涵蓋範圍漸廣，天也成為宗教性上神祇或上帝之代名詞。馮友蘭說：

在中國文字中，所謂天有五義：曰物質之天，即與地相對之天。曰主宰之天，即所謂皇天上帝，有人格的天、帝。曰運命之天，乃指人生中吾人所無奈何者，如孟子所謂『若夫成功則天也』之天是也。曰自然之天，乃指自然之運行，如《荀子·天論篇》所說之天是也。曰義理之天，乃謂宇宙之最高原理，如《中庸》所說『天命之謂性』之天是也。⁸

一般認為，「天」之觀念在中國哲學中，它所代表的意義是為具有人格性的至高無上之神，其內涵與「帝」或「上帝」之觀念是相同的。而其中又以「帝」為商代所認知的至上神，含有主宰與威權之意義，但是其「天」之概念則僅指「人之頂」而言。因此其「帝」之概念並未有混淆的情形。

依照出土之甲骨文內容可知商代人是迷信的。甲骨文的內容主要為卜辭，亦即遇事則利用占卜以問吉凶，記錄並解釋龜甲獸骨上所出現的兆，為宗教儀式上之事物，內容大致與占卜、祭祀及天神崇拜有關。

夏道尊命，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，先祿而後威，先賞而後罰，親而不尊。其民之敝，蠢而愚，喬而野，朴而不文。殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮，先罰而後賞，尊而不親。其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉，其賞罰用爵列，親而不尊。其民之敝，利而巧，文而不慙，賊而敝。《禮記·表記》

由此文中可看出夏、周兩代皆「事鬼敬神而遠之」；而殷人「率民以事神，先鬼而後禮」，是最為迷信鬼神之事，可說其當時之思想是重天（上帝、鬼神）而輕人的。⁹

殷商人認為上帝會給予人啓示，啓示的方法途徑是透過生活上的自然現象，如令風雨、水旱，降禍福於人間來表示，因此遇到事情時，就透過占卜的途徑來得知上帝的旨意。因此對於上帝的意志是不可知的，也無既定的規律可循的。

黎建球則認為，雖然「上帝」或「帝」是商代的至上神，「天」是周代的至

⁸ 馮友蘭：《中國哲學史》，台北：臺灣商務印書館，1993年，頁55。

⁹ 馬偉怡：《荀子對人的角色定位》，東吳大學中國文學系碩士論文，民98年，頁9

上神，但是並沒有充分的證據來證明周代的至上神就不是上帝。也就是說，上帝至上神的信仰並沒有在西周消失，只是西周人爲了將至上神的觀念更純粹化，於是用「天」之觀念來取代逐漸與祖先混合之「上帝」觀念。實際上，周人所祭祀的「天」就是商人所祭祀的「帝」，只是周人不再將商人的祖先神與至上神混在一起了。¹⁰

對於「帝」與「天」二者的關係，傅佩榮教授認爲周朝的文獻中顯示出，天的出現逐漸取代了帝，因爲商朝人相信先王不但配享在「帝」旁，擁有福佑子孫的權力，也分享了「帝」的權柄，所以漸漸地先王也開始被稱爲「帝」，久而久之，連在位時敗德的商王死後都成爲「帝」，嚴重影響了至上神的神聖性。所以，周朝時爲了區分清楚，改以「天」來代替「帝」，周人的重新強調了「天」概念並極其重視君王在道德上的要求。¹¹

一直到周朝，它是一個人文意識覺醒的時代，周人對天的信仰內涵已經發生了有別於殷人的變化，就是將天的志意轉化爲有一套可依循的規律，再也不是難以捉摸的上天。他們已逐漸脫離商人因爲宗教信仰，而以敬天事神的角度來定位人的主體性的問題，只要把握敬德保民的原則不變，就不會錯失天意，而逐漸意識到天與人的性命有直接的聯繫，天不會無條件的包容人的一切作爲，若人想要得到天命，就必須保護好天所賦予人的使命，也就是「德」。¹²所以殷商時期人們對於鬼神迷信，以及對天的思維，主要是從宗教主宰者的角度切入；而到了周朝時，論天人關係，性質已從主宰的角度轉化爲對傳統之天進行反省與思考，以降低了天主宰的力量，開始重視人事的層面，而進入道德的範疇中了。

在中國的思想裡，天之降命是取決於人之道德，天命及天道是通過憂患意識所生的敬，而一步步下貫到人的身上，以作爲人的主體。在「敬」的過程中，我們的主體並沒有投注到超越的人格神那裡去。因爲中國思想所重視的，是能敬

¹⁰ 黎建球：《先秦天道思想》，台北：箴言，民 63，頁 221-222。

¹¹ 傅佩榮：《儒道天論發微》，台北：學生書局，民 77，頁 10。

¹² 《中國人性論史(先秦篇)》，頁 18-28。

的主體（人），而不是所敬的客體（神）。所以天命愈往下貫，我們的主體，也就是人，便愈是得到肯定。在孔子之前早已有「敬德」及「明德」的觀念：

惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！
嗚呼，天亦哀于四方民，其眷用命懋，王其疾敬德。（《尚書·召誥》）

這二節都是召公告誡周成王的話，王必須能持著戒慎恐懼的態度，並且能夠勤勉德性，如此才能永保天命。

惟乃丕顯考文王，克明德慎罰，不敢侮鰥寡。（《尚書·康誥》）

此即在說明周公告誡文王要彰明德性，慎用刑罰，以彰顯文王的美德。除了「敬德」及「明德」的觀念之外，天命的觀念亦是格外重要，「今天其命哲，命吉凶，命歷年。」（《尚書·召誥》）上天不但命吉凶，命歷年，更是命我以明哲。而要盡我的明哲，就是要「敬德」及「明德」了。因此當無常的天命取決於人類自身的「敬德」及「明德」時，則天命便已顯示他是一個道德秩序了。而且天降命於人，即是天命天道下貫於人，於是人的「真實主宰性」乃形成，儒家人性論的思想主流，於焉形成。¹³

儒家思想最根本的概念認為「天」是在倫理上有主宰之義，也是人性則秉承受之，故人性是承貫天命而來，而成爲道德的普遍基礎。所以儒家的道德理想除了根源於人性的共通基礎外，實際還以形上「天」的概念作爲最後根源，從孔子的仁，孟子的心性，而歸結到中庸的「天命之謂性」。人所受之於天，成爲「人」之本質者即是「德」的基礎觀念。

2.2. 孔、孟人性之概念

人性論是先秦諸家的核心問題，以人性假設的基礎以建立各家的理論體系，成爲先秦各家各派的共同思維模式。先秦人性論的共通性是從價值層面來界定人性，即是把人性論視爲倫理領域，並且從道德的角度將人性定位，人性的道德化

¹³ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1984年，頁100-102。

研究就變成爲一種普遍模式。以孔子、孟子和荀子所代表的先秦儒家，正是從人性論開始著手來建構儒家理論體系的。

a. 孔子的性與天道

如前所述，儒家思想最根本的概念認爲，人性是承貫天命而來，所以天道成爲道德的普遍基礎。孔子說：「天生德於予」（《論語·述而》），孔子認爲，天賦德性的存在，證明了人性是相近的，每個人的德性皆是由天道所賦與的，他自己的德性也是由天道所賦與的，對孔子而言是因爲了解了人性，以及「知天命」與「順天命」，這一切根本的來源是天，所以如果對天沒有信仰，這一生就沒有修養德行的根本理由。¹⁴因此他認爲天道是可以下貫，並內在於人的生命之中的。孔子爲人處世「志於道，據於德，依於仁」（《論語·述而》），也就是說，以求道爲人生的志向，以天道所賦予人身的德性爲立身依據，以仁爲安身立命的價值基礎。徐復觀先生認爲，「仁」是對於人之所以爲人的根本的規定。他說：「孔子既認定仁乃內在於每一個人的生命之內，則孔子雖未明說仁即人性，... 他實際是認爲性是善的」¹⁵。善的究極便是「仁」，所以孔子的「仁」即生命根源的人性。他又接著論證說：

孔子實際上是以仁爲人生而即有，先天所有的人性，而仁的特質又是不斷地突破生理的限制，作無限地超越，超越自己生理欲望的限制。從先天所有而又無限超越的地方來講，則以仁爲內容的人性，實同於傳統所說的天道、天命。¹⁶

由此可以看出，徐復觀先生認爲孔子是以「仁」代替了「性」與「天道」。其實徐復觀先生的解釋正好與《中庸》中對「性」的解釋是相同的，即所謂「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」（《禮記·中庸》）。可見由徐復觀的先生的解釋，孔子是傾向於性善論的。但從論語書中，孔子談到人性的論點並不多，僅有兩處：

子曰：性相近也，習相遠也（《論語·陽貨》）

子貢曰：夫子之文章，可得而聞也。夫子之言性與天道，不可得而聞也。（《論語·公冶長》）

¹⁴ 傅佩榮：《人能弘道》，台北：天下遠見，2008，頁 261。

¹⁵ 《中國人性論史(先秦篇)》，頁 98。

¹⁶ 《中國人性論史(先秦篇)》，頁 98。

孔子認為不同的人在人性上是相近的，所謂「性相近」是指人的先天本性沒有太大差別；所謂「習相遠」，是指人性受到後天環境的影響，而有了習性的不同。言中所探討的是「性」與「習」的關係，並未提到人性善與惡的問題。

傅佩榮先生認為，性是「源」，而習是「流」，源相近而流相遠。性之相近是相近於「善」，相近並非相等，所以不說「本善」，而是「向善」，就是每個人對善，都有自我要求行善的力量，這種力量展現為自覺與感通，力量的表現程度上有強有弱，並要與別人保持適當的關係，而這正好契合了「二人為仁」的架構。¹⁷而子貢提到說：「夫子之言性與天道，不可得而聞也」（《論語·公冶長》）。可見孔子之言論中也很少談到人性的問題的。

雖說孔子並未直接探討到人性的議題，但他說「唯上智下愚不移」（《論語·陽貨》）。在孔子看來，「上智」之人，已有智慧，走上人生正途，不願移也不必移；而「下愚」之人，缺乏智慧，一切但憑僥倖，無從移也不肯移。天生的聖人和惡人是較少的，絕大多數人的天性是相近的，是否含有人性之善與惡，則需要後天的道德實踐才能顯現。另外，孔子的「性相近，習相遠」這一句話，依據蔡仁厚先生解釋「性相近」不能解釋為朱子所言之氣質之性，而應該是人人皆相同的義理之性，是指「性之本」，是天命下貫而為的性與天道，而歸結為中庸之「天命之謂性」。而「上智」與「下愚」也只是氣性才性所呈現出來的智與愚。可見孔子的學問中心並沒有落在的這個議題上。但我們可以從孔子對仁的直下肯定，認為孔子對性的體悟，是指向仁義內在的「內在道德性」。¹⁸

孔子因為同時受到傳統文化的影響與現實社會的衝擊，所以一方面以「仁」作為實現德行的主體，承繼傳統將天道與人性結合的觀點，說：「天生德於予」（《論語·述而》）。一方面又注重禮對社會的實際效用，企圖以禮恢復周初的禮制社會。正因為孔子思想包含了兩個觀點，所以分別影響了孟子將人的本然心性作為客觀禮的根源，與荀子重視禮治的實際效用。韋政通提到荀子「直契周公制禮與孔子從周之義，特側重禮之客觀效用」¹⁹一句，顯現出荀子將人性與社會道德間的聯繫。因為如果拋開傳統天人的內在關係，可發現社會和諧的狀態就是「德」的具體展現。另外荀子當然沒有忽略道德實踐的根源，只是他不如孔、孟

¹⁷ 《人能弘道》，頁 596。

¹⁸ 《孔孟荀哲學》，頁 105-106。

¹⁹ 《荀子與古代哲學》，頁 2。

從人心的自覺談德的根源，而認為人要經由學習中提升智慧，以化約所造成惡的情欲，成就道德的實踐。

孔子認為「人欲」並非是一種罪惡。對於「欲」，《說文解字》中提到「欲，貪欲也。」欲即是欲望，想要之義。人想要的東西沒有止境，無論是物質欲望還是精神欲望，皆沒未有完全滿足的時候，在本質上人性是貪婪的。在孔子的言論中，「欲」已多次被提出。包含三方面：第一，「欲」是指想要、希望之義。孔子說：「吾不欲觀之矣」（《論語·八佾》），「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）。第二，孔子說：「富與貴，人之所欲也」，「貧與賤，人之所惡也」（《論語·里仁》）。其三，「欲」是指貪欲。《論語·憲問》中提到：「克、伐、怨、欲不行焉，可以為仁矣？」孔子認為一個人若是好勝、自誇、怨恨、貪欲等各種人性的缺點都能克制，而將其去除，就可以算是行仁了。他說：「可以為難矣，仁則吾不知也。」（《論語·憲問》）在《論語》中，「欲」主要是指食、色、富、貴，但是其中所提之「欲」，並非是罪惡，而是指人所厭惡、羞恥的事，所以孔子並未提及人性惡的部份。

因此，儘管孔子從人的本質上傾向於人性善，但孔子並不否定人生而有欲，也並不反對有合理的欲望與物質的追求，所以並不主張禁欲。相反的，他還主張人欲可以合理存在。他說：「吾未見好德如好色者也。」（《論語·子罕》）意即好德之心還比不過這好色之心，好色之欲是人普遍具有的欲望。他又說：「富與貴，人之所欲也，不以其道得之，不處也。貧與賤，人之所惡也，不以其道得之，不去也。」（《論語·里仁》）人具有物質的欲望是人之常情，但重點如何取之有道，能夠正確控制人自身的欲望。孔子說：「飯疏食飲水，曲肱而枕之，樂在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。」（《論語·述而》），與其不義求取富貴，倒不如安貧而樂道。安貧即是適當的控制自己的欲望。孔子又說：「富而可求也，誰執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。」（《論語·述而》）所以孔子並未否定追求富貴的人欲，只要是以「道」的方式去獲取，沒什麼不可以的。同時他又反對過度的貪欲。所以他認為，為仁者，要能克制自己的貪欲。

孔子認為，人們違法犯罪的根源，在於人們欲望的過度放縱以及人們的欲求沒有得到滿足。所以，「欲望」的過度膨脹是導致犯罪的根源。但人類社會的物

質生產，通常無法滿足人們過度的物質欲望。因而，過度的物質欲望必然會導致紛爭和混亂，導致違法犯罪的地步，造成社會極大的危害。正如荀子所說：

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。（《荀子·禮論》）

因此，孔子強調社會上層的統治者必須要克服自己的享受貪欲。如果統治者不行仁政，不以禮來節制欲，則必然也導致百姓欲求不滿，其結果必然是違法犯罪。如果「上失其道」，老百姓就會因貧窮而犯罪。在孔子看來，百姓過度的違法犯罪，君王是有責任的。

予小子履，敢用玄牡，敢昭告于皇皇后帝，有罪不敢赦。帝臣不蔽，簡在帝心，朕躬有罪，無以萬方；萬方有罪，罪在朕躬。《論語·堯曰》

所以聖王總是以德為人民表率，能自行戒除自己的享受貪欲。故如果百姓有罪，其責任便在於君王本身，即「百姓有過，在予一人」（《論語·堯曰》）。孔子是反對統治者貪欲、聚斂的。《論語·先進》中提到：「季氏富於周公，而求也為之聚斂而附益之。子曰：『非吾徒也，小子鳴鼓而攻之，可也！』」亦即不顧老百姓死活的為政者，貪婪的聚斂財富，老百姓是可以群起攻擊他的。他又說：「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時。」（《論語·學而》）所以孔子主張，為政者者要能克服人自身的貪欲，以節用為本，所以孔子便主張以禮來節制欲。

孔子認為「禮法」是為節欲之用。人與動物的區別，就在於人是以理性來指導自身節制欲望，使之符合社會制度、法律和道德規範，並獲得適當的滿足。在孔子看來，作為一個具有理性的人，他不應該以物質欲望的滿足作為個人的追求，而應以精神層次的滿足做為人生追求的目標。因此，孔子讚許顏回安貧樂道的精神。孔子說：「賢哉！回也。一簞食，一瓢飲，在陋巷，人不堪其憂；回也不改其樂。賢哉！回也。」（《論語·雍也》）又說：「朝聞道，夕死可矣」（《論語·里仁》）、「君子謀道不謀食……君子憂道不憂貧。」（《論語·衛靈公》）。所謂「道」，意指修齊治平之道，即把追求價值實現做為理想人格的重要內容。

在所謂的修齊治平之道中，禮法是不可或缺的重要元素。如果說修己是克服自身欲望的內在功力，那麼，禮法便是人們節制欲望的外在約束力。如果說孔子在人性上是傾向於向善論，那「仁」的本質的存在，正是以克制私欲、遵循禮法為基礎的。

首先、在克制私欲方面。《論語》中記載：「顏淵問仁。子曰：『克己復禮為仁。一日克己復禮，天下歸仁焉。為仁由己，而由人乎哉？』」（《論語·顏淵》）關於「克己」，朱熹注曰：「克，勝也。己，謂身之私欲也。」也就是說，所謂的「克己」就是克制自己的貪欲，使之限制於合理的範圍內，不讓其過度膨脹而超越禮法之外。孔子又說：「君子有三戒，少之時血氣未定，戒之在色。及其壯也，血氣方剛，戒之在鬥。及其老，血氣既衰，戒之在得。」（《論語·季氏》）。也就是說，一個人處於青少年時期，生理上逐步成熟，這時一定克制自己的情欲。而到壯年時期，體格強壯，又血氣方剛，容易逞強好勇，故在壯年時期要「戒鬥」。到了晚年時期，年老體衰，要憑藉自己的能力去獲取財物的能力也日漸衰退了，所以容易貪戀金錢與財物，故在老年時期需「戒得」、「戒貪」。所以孔子主張節欲而不主張禁欲，孔子並不否定人欲望存在的合理性，他所否定的只是過度膨脹的貪欲。

其次、遵循禮法。孔子一貫主張「克己復禮」，即以禮法來節制人們的欲望、約束人們的行為。意即要求人們能主動做到「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」（《論語·顏淵》）。《禮記》云：

道德仁義，非禮不成，教訓正俗，非禮不備。分爭辨訟，非禮不決。君臣上下父子兄弟，非禮不定。宦學事師，非禮不親。班朝治軍，蒞官行法，非禮威嚴不行。禱祠祭祀，供給鬼神，非禮不誠不莊。（《禮記·曲禮》）

非禮，無以節事天地之神也；非禮，無以辨君臣上下長幼之位也；非禮，無以別男女父子兄弟之親、婚姻疏數之交也。（《論語·八佾》）

禮法是社會生活所有人普遍遵循的規則，一切皆以禮法為依歸，一切以禮法規範為準則，即要求實現禮法以對人之欲望產生節制的作用。

孔子又說：「禮之用，和為貴。先王之道，斯為美。小大由之，有所不行。知和而和，不以禮節之，亦不可行也。」（《論語·學而》）也是說明了要實現社會國家之和諧，就必須以禮節制人們的行為，做到「克己」、「復禮」，以成就孔

子以「仁」為本質的社會。²⁰「仁」即成為孔子的人性觀的根源。所以當孟子說「仁，人心也」（《孟子·告子上》）的話時，等於正式繼承了孔子人性論的發展。²¹

b. 告子及孟子的人性主張

與荀子約同時的人性觀大致還可分為兩種：「人性無善無不善」與「人性本善」。前者從經驗現象來觀察人性，代表人物為告子，指出人性的價值為「無善無不善」；後者從人的本質來定義人性，從經驗觀察到的事實中向後尋求人內在共同的特質，代表人物為孟子，以「乍見孺子將入於井」（《孟子·公孫丑上》）感到不忍之情感，指出人本具有惻隱之仁心善性，以此推出人性本善之說。

一、告子的「生之謂性」

告子的「生之謂性」為自然情欲以及其他生命特徵表現，凡是順自然生命的種種內容、特質而看人性，大致上都屬於宋儒所謂的「氣質之性」，順氣而言性，亦即「以氣言性」，這是人性論的一大主流，在中國順著告子「生之謂性」下來的各種說法，皆可歸為此系。²²告子側重「食、色」的欲望，但是他不僅提出「食、色，性也」（《孟子·告子上》）還提出「仁內義外」之說：

食、色，性也。仁，內也。義，外也。」《孟子·告子上》

吾弟則愛之，秦人之弟則不愛也，是以我為悅者也，故謂之內。長楚人之長，亦長吾之長，是以長為悅者也，故謂之外也。」《孟子·告子上》

告子所言的「食、色」都是個體生命的必要條件，是人的自然屬性，沒有善惡可言，因此公都子才會說告子的人性論是「可善可不善」《孟子·告子上》²³。

「仁，內也」並不如同孟子所言根植於心的內在道德之性，其「內」、「外」只

²⁰ 胡啟勇：〈性善與禮法〉，刊於《貴州民族學院學報》，2009年3月，頁4。

²¹ 《中國人性論史(先秦篇)》，頁98-100。

²² 《孔孟荀哲學》，頁222。

²³ 在《孟子·告子上》中，公都子提出三種人性觀點：1.告子的認為人性論是「無善無不善」。2.或是「可以為善，可以為不善」。3.或是「有性善，有性不善」。

是一種人與人之間親疏遠近的分別，即告子只把愛親人的愛視為「仁」與孟子把愛親人之愛推展到愛全體人類之愛的「仁」的觀點不同。

二、孟子與告子的「杞柳」、「湍水」之辯

告子關於人性善惡的言論，還有以下兩項論述：

性，猶杞柳也，義，猶柎捲也，以人性為仁義，猶以杞柳為柎捲。《孟子·告子上》

性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。《孟子·告子上》

杞柳是天生的，是自然而然的，柎捲是經由人力加工所製成的，不是天生的，用杞柳為材料，加工製造，始成柎捲。告子用此譬喻，與荀子在〈勸學篇〉中「木直中繩，輒以為輪，其曲中規，雖又槁暴，不復挺者，揉使之然也。」以及〈性惡篇〉亦提到「枸木必將待櫟絜烝矯然後直，鈍金必將待礪厲然後利。今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」兩者所指之意思是相同的，均是認為人性是可經由後天的教養而改造的。

告子認為「人性無分於善不善」，指出「性」沒有所謂的善、不善，好比水原本是沒有定向之分的，「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。」依照此例，則只要將人性驅向善的方向，就可使之為善；將人性驅向惡的方向，亦可使之為惡。所以荀子所言之性，與告子所言之性是一致的，性的本質是無善惡之分的。荀子所言「性惡」，係指性中之情欲，若不加以節制引導，則容易流向於惡而言，性之本能無所謂惡。所以告子的「性」是中立的是可被塑造的就像是未加工的材料，仁義是後天，就像加工完成後的成品。告子的「內、外」之說，乃是以他人為外，以自我為內的一切生而即有得欲望。有別於孟子立足於內心在道德性。²⁴

而孟子的人性論較之告子乃至於一般人從現象的觀察向上更推進一步以求掌握住本質，亦即重視根源，即「善端」之存在，他於「牛山之木」論中，說明

²⁴ 《中國人性論史(先秦篇)》，頁 188。

了人性之端，猶如草木之根。孟子認為水無分東西，是與地形結合以後的情形，這是受了環境的影響，離開這個環境以後，就水的本性來說，它總是向下的，也就是有定向的，孟子曰：「水信無分於東西，無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」（《孟子·告子上》）依照其無四端即不是人的說法來講，有定向，則這定向就是善的，是「可以為善的」。²⁵

三、孟子的「人禽之辨」

孟子亦不認同告子從「生之謂性」的角度定義人性，他認為人性應該與動物性有分別，他說：「人之異於禽獸者幾希；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》）。孟子認為人與禽獸相同處多於相異處，沒有多大差別，人的本能和欲望在價值上與禽獸無異。而人之所以異於禽獸，是人能自覺稟受於天的仁義禮智，而存之養之，擴之充之，所以能完成其人格，敦敘其人倫，創造其歷史文化，開拓其人文世界，而與時俱進，日新又新。²⁶ 因此仁義之性才是人之所以為人的特徵。所以孟子認為告子的「仁內義外」應改為為「仁義皆內」，即仁義道德因子根植於人性，如此人才可會有「仁」、「義」之情。

四、本心即是性

孟子也不反對以「生」作為人性內容的說法，孟子曰：「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》，提到的生而具有的耳、目、口、鼻生理反應為人性的內容，它的實現，要向外求取，無法反求諸己，非「求則得之」，所以並不足以作為人性與其他物性的差異，故言：「君子不謂性也」，相反的，仁、義、禮、智等四端德行的實現，「仁義禮智，我固有之也，非由外鑠我也，弗思耳矣。」（《孟子·告子上》），此所謂之「思」，即指透過自身反省、自覺即可呈現出之所以為人的特性，這才是君子所認知的人性，也是孟子所謂的善。

²⁵ 《中國人性論史(先秦篇)》，頁 190。

²⁶ 《孔孟荀哲學》，頁 194。

徐復觀先生認為孟子性善的根據來自於心善。意思是指性善的「性」指的不是生而即有的全部內容，而是部分出自於人的心的作用。如前所述，耳目口鼻等作用皆只是與生俱來之性，並沒有道德的端緒。道德的端緒僅具於人之心，因此孟子所說的性善，實際是說「天之所與我者」（《孟子·告子上》）的心善，「思則得之」。所以心善即是性善，孟子便是從心的作用來指證性善。如「乍見孺子將入於井」（《孟子·公孫丑上》）與「四端之心」（《孟子·告子上》）的例證，更是證明了心是直接而獨立的活動，卻含有四端之善。在「乍見」的特殊環境之下，心自己發現自己，亦即意識地，擺脫了生理欲望的裹脅。因此孟子在生活體驗中發現心獨立而自主的活動，乃是人的道德主體之所在，亦即性善論之依據。²⁷

孟子說：「君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。」（《孟子·盡心上》），人之性，受之於天，君子之所以為貴，即是這定然無可增損的性分，既不因得位行道而增加，亦不因窮困獨居而減損。而「仁義禮智根於心」，根，本也。性雖稟受於天生，但仁義禮智的內涵之本，在於「心」，所謂根於心、本於心，亦就是「內在於心」的意思。所以孟子在盡心篇中便說：「盡其心者，知其性也，知其性則知天矣。」²⁸

不過也有學者認為孟子卻也不從客觀或科學的角度來分析「性」，如其在《孟子·告子上》所提的：「……之心，人皆有之」之命題來看，表示出善心是人類普遍的事實。譚宇權先生於其評論中談到這是靠孟子個人的直悟與主觀論斷而來的，經驗不全然是事實，「……之心，人皆有之」顯然太富於理想色彩。又如：

仁，人心也。義，人路也。《孟子·告子上》

萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉，強恕而行，求仁莫近焉。《孟子·盡心上》

由此可以看出孟子並不是以求知的方法論仁，而是以主觀的方法論仁。他將

²⁷ 《中國人性論史(先秦篇)》，頁 170-174。

²⁸ 《孔孟荀哲學》，頁 204。

求仁求義當做人生必走的路，或「強恕而行」的路來行。這已成為「應該」的問題而不是「求事實」的問題。「求仁」是爲了完成一種理想，若能行自然會有快樂。所以他講的「知」與「行」是沒有差別的。²⁹

綜觀孟子與告子的人性觀，可知孟子所探求的是人性的本質，而告子則從外在客觀上來界定人性。之後，荀子分別擷取這兩種人性的觀點，再提出新的人性觀。簡而言之，荀子一方面以「心知」作爲分辨人與萬物不同的地方，界定出人性的本質。一方面視人性爲自然之材，所以「心」與基本的人情欲望，同屬客觀經驗中的自然存在。所以，即使人情欲望中有惡的特質，也是自然而然的爲惡，而且人的情感可以在後天，心的學習與指導下，轉化「惡」爲對社會有助益的「善」。這個觀點與告子相近，告子提到：「性，猶杞柳也；義，猶柝棬也」（《孟子·告子上》），以人性爲自然之材，而仁義爲後天培養而成的說法，正與荀子提到：「枸木必將帶櫟栝烝矯然後直」（《荀子·性惡》）的觀念相近。荀子與告子不同的地方在於，依照人的自然之性，必然導致惡果，而告子則相信人性的善惡來自外在環境的影響，而不是來自於人性。

由以上的論述，可知荀子的人性觀多少受到孟子與告子對人性看法的影響，並且因應於當時代的現實情況，來提出新的人性觀。以下的章節將就荀子的性惡論主張來闡述其人性觀。

2.3. 荀子的性惡論

而在我國對於人性的探討，荀子理論是頗爲特別的。他認爲：「人之性惡，其善者偽也」（《荀子·性惡》），所謂「偽」，就是人爲的意思。也就是說，人性是惡的，要使其向善，必須靠人爲的力量才行。於是需要「化性起偽」，以禮樂來教化，以使人由惡轉而爲善。也就是變化人的本性從人爲開始，並且以禮樂教化做爲變化人的本性的工具。故性惡與化性就成爲荀子討論人性的要論題。

²⁹ 譚宇權：《荀子學說評論》，台北：文津出版社，民 83 年，頁 137。

a. 「人性」的定義

一、自然義

在〈性惡〉篇中，荀子對「性」有明確的定義：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。」句中指出「性」是自然天成而不待學習，造作的東西，天是客觀現實的自然界，所以「凡性者，天之就也」意即人性是天生本有，並且為「不可學，不可事」的自然質素。人性如同「直木不待櫟栝而直者，其性直也，木必將待櫟栝烝矯然後直者，以其性不直也。」（《荀子·性惡》）樹木不需外力作用，就自然展現出直與曲，就是樹木天生之性，故荀子說：「性者，本始材朴也」（《荀子·禮論》）、「不事而自然者謂之性」（《荀子·正名》）可藉此看出人性為自然天賦的本能。

荀子的思想，是純經驗的性格；他只願把握現實地現象，而不肯探究現象之所以然。所以對於性，荀子並不著重於探討形上根源的意義，他僅說：「性者天之就也」（《荀子·正名》），「天之就」乃其承認性的根源在於天，雖然天比人高出了一個層次，但是荀子把天視為一個尚未被人了解的自然物的概念，因此形上的意義並不是他論述性時所探討與把握的重點，其著眼於在經驗的、可被人把握的層次中論性，所以此即為荀子另一個是從現實經驗中所呈現、人們可把握的部份來探討性的層次。³⁰

二、普遍義

荀子認為人性是人生而即有，因此只要是人，性的內容皆同，所以荀子提到：「凡人之性者，堯舜之與桀跖，其性一也；君子之與小人，其性一也。」（《荀子·性惡》）即使人可以區分為聖賢與暴君、大盜，君子與小人，他們也都擁有相同的人性，因此人性是普遍的。荀子又說：

性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也。（《荀子·正名》）
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。性之

³⁰ 《中國人性論史(先秦篇)》，頁 232。

好惡，喜怒哀樂，謂之情。（《荀子·正名》）

凡以知，人之性也，可以知，物之理也。（《荀子·解蔽》）

蔡仁厚先生認為荀子人性論的內容，不外乎：感官的本能；生理的欲望；心理的反應，因此他認為荀子論人性，只在動物性上停留，因此人性自然為惡。³¹但是荀子有提到：「仁義法正有可知可能之理，然而塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。」（《荀子·性惡》）正因為塗之人與聖人皆有「可以知」之「質」，所以塗之人才可以通過「學」的過程成為聖人。因此，荀子人性的內容，絕對不只在動物性上言性，必須加上心徵知的能力，人性的內容才會完整。

李滌生則認為性是稟諸自然的本質，本無所謂善惡，善惡是後天人為的價值判斷，不是先天的本然。先天的本然之性包括自然生命與能思之心兩部分，有些生命就必謀所以維護之（食），延續之（性），此即所謂情欲。就此而言，與一般動物同，人是自利的。有能思之心，故能辨別是非善惡此即所謂理性。就此而言，與一般動物異，人是可以超越追求自利的境界的。故人性應是矛盾的統一體。³²

b. 荀子的性惡觀

在荀子整個思想體系中〈性惡篇〉無疑是非常重要的學說，此篇所提到的「人為」（偽）便是其他各篇所經常提到的。而且講到人性必須以事實為著眼點，故他以「好利」「嫉惡」或「耳目之欲」為人的本性。有別於孟子所強調的超越生物的人性。他似乎認為，人類唯有在現實世界中，發現人性與生物性的共通點。然後才能徹底改造人性。³³

一、荀子對善、惡的看法

荀子在〈性惡〉篇中提到：「凡古今天下之所謂善者，正理平治也，所謂惡者，偏險悖亂也，是善惡之分也」、也在〈不苟〉篇提到「禮義之謂治，非禮義

³¹ 《孔孟荀哲學》，頁 389-392。

³² 李滌生：《荀子集釋》，台北：學生書局，民國 80 年，頁 538。

³³ 《荀子學說評論》，頁 125。

之謂亂」，荀子以外在客觀的角度區分「善」、「惡」兩者，認為善惡是以禮義當做標準，讓社會政理平治即是善；若社會偏險悖亂，就是惡。一方面駁斥孟子善本於內在心性的說法；一方面指出因為「人性為惡」，所以聖王才需要制定「禮義」，因此「禮義」是經由後天人為的造作而成。

人之性惡，其善者偽也，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，然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂禮而歸於暴。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，則人性惡明矣，其善者偽也。（《荀子·性惡》）

荀子從上文中指出，人性中有「好利」、「疾惡」、「耳目之欲」之情、欲，順從這些情緒、欲望，而不知節制，沒有禮義的規範，就會造成「爭奪」、「殘賊」、「亂理」。「好利」、「疾惡」、「耳目之欲」是人之情、欲，心受情欲的影響，順其情欲而作出「爭奪」、「殘賊」、「亂理」等犯分的行為，故依此得知，情、欲是造成「惡」的根本原因。為了抑制「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」的行為，化性為善，所以必須「重師法」與「隆禮義」³⁴，使社會從「偏險悖亂」轉化成「正理平治」。所以沒有惡就不會有善，因此善由後天（偽）形成。

二、惡來自於人之情性

荀子的人性內容包涵知、能、情、欲，不過他通常將「知能」與「情欲」並稱，以「知能之性」與「情欲之性」說明人性中能治與被治的關係。

荀子從「好利」、「疾惡」、「耳目之欲」之性，導致「爭奪」、「殘賊」、「淫亂」等「犯分亂理」的行為說明「人之性惡」，這涉及到幾個重點：

第一，依照荀子對人性認知，人性的內容除了情欲之外，還包括感官能力與心的徵知能力。但是荀子提出的「性惡」主要強調人性中的情欲會導致「爭奪」、「犯分亂理」等「惡」的行為的產生，以此說明人的感官知覺，以及心的徵知，都受會到情、欲影響，故荀子說：「欲養其欲而縱其情，欲養其性而危其形，欲養其樂而攻其心，欲養其名而亂其行」（《荀子·正名》）。

³⁴ 《荀子集釋》，頁 539。

第二，情緒、欲望是作為維繫生存的內在動力，如：天氣寒冷會想保暖禦寒，肚子餓了會想找食物充飢，以此看來情、欲的價值為中立。荀子說的「順是」，順是者，順自然之情，而不知節制之謂也。所以順人之自然情性的需求而不加以節制，則必流於惡，此荀子主張性惡的本旨。³⁵意指人的欲望是無窮無盡的，滿足一個欲望，又會興起欲滿足另一個欲望之情。在欲望無止盡的興起與滿足的循環下「窮年累月而不知足」（《荀子·榮辱》），就會造成荀子所說：「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」（《荀子·禮論》）的情況，因此對荀子來說，「欲」有成惡的特質。

第三，「凡古今天下所謂善者，正理平治也；所謂惡者者，偏險悖亂也。是善惡之分也。」（《荀子·性惡》）荀子以「偏險悖亂」定義「惡」，以「正理平治」定義「善」，而達到「正理平治」是荀子所追求的目標，因此荀子自然會找出造成「偏險悖亂」的原因，以對症下藥：「人之性惡，故古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之。」（《荀子·性惡》），「禮」又是聖王為了解除這些亂象所制定，故情欲之性是造成「惡」的條件。³⁶

由上述可知，荀子所謂的「性惡」，並非指的是人之好利疾惡之情，或是耳目聲色之欲等本身即是惡，也就是說不是順隨放縱人之自然情欲即是惡，而是順隨放縱人之自然情欲而至於犯分亂理，而歸於暴者，才是惡。³⁷因此荀子對善惡的標準是依照行為的結果來論斷，而不是從行為動機上來看待的。

c. 化性起偽-荀子的教育及社群思想

荀子學說雖是以性惡說為其中心，但是他並不認為人性的種種情欲是不可改變，相反的，若能「師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治」

³⁵ 李哲賢：《荀子之核心思想》，台北：文津出版社，民國83年，頁70。

³⁶ 鍾曉彤：《荀子的人性論與理想社會研究》，東吳大學哲學系碩士論文，2008，頁28-29。

³⁷ 《荀子之核心思想》，頁70。

（《荀子·性惡》），又說「今使塗之人伏術為學，專心一志，思索孰察，加日縣久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」

（《荀子·性惡》），若是人人皆能禮義師法的準則，專心致志的努力學習，使其化惡為善，那麼任何人都有可能成為聖人，並達到一個至善至美的人生，因此「化性起偽」也可視為荀子教育思想的基礎。³⁸

另外荀子也是諸子百家當中具有明顯社群觀念的學者，他說：

古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。（《荀子·性惡》）

由此可推知，荀子認為原始社會是一種紛亂戰爭的狀態，既無法正的治理，又無禮義得教化，人民始終不能獲得一日的安寧。所以聖王為其人民制禮義、起法正、重刑罰，使天下歸於善的。這種社會觀念與霍布斯所說人類的自然狀態，是人與人之間的戰爭的觀念是相同的。³⁹

一、性與偽之分

荀子說：「其善者偽也」（《荀子·性惡》），善出於偽，而非出於性，人間的美善來自於人為後天努力的成果。楊倞注曰：「偽，為也，矯也，矯其本性也。凡非天性而人為之者，皆謂之偽。」郝懿行曰：「性，自然也；偽，作為也」⁴⁰，可見偽即是人為。那性與偽的差別在哪？

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。（《荀子·性惡》）

性是自然而然的本體，不是人為所養成的。偽是「可學而能，可事而成」的，並且「夫感而不能然，必且待事而後然者」（《荀子·性惡》），可見偽是有待於人為所養成的，不是自然而然的本體。

性與偽是自然與人為的分別，荀子常以性偽並舉，來說明其不同，但是偽中

³⁸ 姜尚賢：《荀子思想體系》，高雄市：復文圖書出版社，民國 79 年，頁 340。

³⁹ 《荀子思想體系》，頁 313-314。

⁴⁰ 【唐】楊倞注，【清】王先謙集解：《荀子集解》，台北：世界書局，2000 年，頁 312。

卻涵攝著性的成分。「情然而心為之擇，謂之慮。心慮而能為之動，謂之偽。」

（《荀子·正名》）以此推知，偽是起於性情本然再加上知慮的選擇，可見性與偽有所關連，「化性而起偽」更是表示性是原始的材料加工之後，乃化而成偽。這就是性與偽的不同點，性與偽的修養不同，所以才會有聖人與眾人的分別。⁴¹

由於人之性惡會造成爭奪，物資在爭奪下造成短缺，使人的欲望無法獲得滿足，因此產生更多混亂。所以荀子認為人性的貪欲是無法改變，但惡行卻是可以改變的，「今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。」（《荀子·性惡》）以禮義法度來擾化人的性情，才可以為善。

雖然每一個人都是性惡，但是由於個人的努力就有了君子與小人的區別，荀子在正名篇中提到：「君子之與小人，其性一也。今將以禮義積偽為人之性邪？然則有曷貴堯禹，曷貴君子矣哉！凡所貴堯禹君子者，能化性，能起偽，偽起而生禮義。」荀子又說：「聖人之所以同於眾，其不異於眾者，性也；所以異而過眾，偽也。」（《荀子·性惡》）自然的本性，是人人皆同，但是人為之偽，則是人人相異，能不能成聖，就有賴於個人的修養功夫。

所以荀子認為君子與小人在人性上是完全一樣的，到後來之所以有差別，就是因為個人在後天的行為中，能否改變個人的惡行而為善行。凡是有心改變惡行的人都可以成為聖人，聖人修養的工夫較一般人來得深刻，就是因為化性起偽的原因。⁴²

聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。然則禮義法度者，是聖人之所生也。（《荀子·性惡》）

故陶人埴（刪）埴（出）而為器，然則器生於陶人之偽，非故生於人之性也。故工人斲木而成器，然則器生於工人之偽，非故生於人之性也。（《荀子·性惡》）

因此性是可化的，對於善的實現，是有其助益的。假使性是頑固，是惡的，而不可化的，那麼偽將無從起，善也無從生起。所以善不是人性所固有的，而是

⁴¹ 《荀子思想體系》，頁 73。

⁴² 《人生哲學》，頁 106。

出於人爲的結果，只要加上人爲的矯正與化導，便可以成爲善的。⁴³荀子在此無非是要強調後天人爲的重要。

二、化性去僞之教育觀

荀子學說雖是以性惡說爲其中心，但是他並不認爲人性的種種情欲是不可改變，相反的，若能「師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治」（《荀子·性惡》），又說「今使塗之人伏術爲學，專心一志，思索孰察，加日懸久，積善而不息，則通於神明，參於天地矣。故聖人者，人之所積而致矣。」（《荀子·性惡》），若是人人皆能禮義師法的準則，專心致志的努力學習，使其化惡爲善，那麼任何人都有可能成爲聖人，並達到一個至善至美的人生。⁴⁴但是要化性而起僞，徐復觀先生認爲還要重視環境對人的薰息力量，他稱之爲「漸」或「靡」。

蓬生麻中，不扶而直。蘭槐之根是爲芷，其漸之滫，君子不近，庶人不服。
《荀子·勸學》

夫人雖有性質美而心辯知，必將求賢師而事之，擇良友而友之。得賢師而事之，則所聞者堯舜禹湯知道也。《荀子·性惡》

老師在荀子的教育思想中，居於中心的地位。孟子以禮義具於人之心，「思則得之」，老師只是居於誘導的地位，一個人的上進，決定還是自己；但是荀子則以爲「禮義法正者，是聖人之所生也」（《荀子·性惡》），不僅與人的本性無關，而且心的知，還沒有把握能直接知到仁義，而須靠著老師或法之力，來保證心知，心始能知仁義法正，所以師對人的成就，有決定性的意義。⁴⁵所以「化性起僞」也可視爲荀子教育思想的基礎。

三、化性去僞之社群觀

另外荀子也是諸子百家當中具有明顯社群觀念的學者，他說：

古者聖人以人之性惡，以爲偏險而不正，悖亂而不治，故爲之立君上之執以

⁴³ 《荀子思想體系》，頁 74。

⁴⁴ 《荀子思想體系》，頁 340。

⁴⁵ 《中國人性論史（先秦篇）》，頁 251-252

臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。（《荀子·性惡》）

由此可推知，荀子認為原始社會是一種紛亂戰爭的狀態，既無法正的治理，又無禮義得教化，人民始終不能獲得一日的安寧。所以聖王為其人民制禮義、起法正、重刑罰，使天下歸於善的。這種社會觀念與霍布斯所說人類的自然狀態，是人與人之間的戰爭的觀念是相同的。⁴⁶

荀子又說：「人能群，彼不能群也」（《荀子·王制》），他認為人性是惡的，人生而有欲望，因此就不得不尋求外物，以獲得滿足，但是欲多物少，分布不均則爭，爭則亂，亂則窮，窮則更爭，最後人則趨於滅亡，因此人之所以與其它動物不同的原因，則是為了自己的生存與發展，便不得不相約而群居，因為能群的關係，才能消除自然界的威脅，抗拒外來的禍患，滿足自己的欲望，成就人之所以為人的社會性。

但是人的欲望無限，如果任其自由發展，而不加以適當的制裁，則社會勢必陷入爭亂罪惡，那如何調和與節制人類貪而無厭的欲望，使其趨向公平合理化，使個人在本份內求得滿足。荀子說：「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；故宮室可得而居也。」（《荀子·王制》），所以人能合群，是歸功於分，而分能夠執行，又是歸功於義，所以他認為以義來分，才能獲得和平相處，維持公共秩序，戰勝物質欲望，人類生活才能獲得保障。⁴⁷「故無分者，人之大害；有分者，天下之本利也。」（《荀子·富國》），人類「不可少頃禮義之謂也」（《荀子·王制》），此即為荀子認為須以禮義法制作為社會制度之根據所在。

荀子人性論的特點乃是在於將性與心做一個調整，人性之所以為惡，乃是因為先天的稟賦，人很難去改變，因此人性的惡行就經常表現在那些沒有受過禮法約束的人身上，人的命運成為一個可悲黯淡的生命。如何去突破呢？性惡的人性論觀點似乎不能提供一個人性提升與改變的希望。於是荀子極力想把人性的目標

⁴⁶ 《荀子思想體系》，頁 313-314。

⁴⁷ 《荀子思想體系》，315 頁。

建立在人類自己身上，不要去期盼無謂的外在事物。但現實常常是事與願違，社會、科學愈發達人愈覺得渺小、有限。這時反而覺得人有前途、希望。這種反向作用說明了人性的渴望與要求，人性為惡的觀點，若不能滿足性的渴望，當然慢慢就不被重視了。⁴⁸

不過荀子在學術上的貢獻，亦提供了我們學習的地方。其在研究人性時能以客觀世界的事實來當作了解人性的依據，人類的七情六慾才是人的本性，若沒有這些情性，便不成為人。後天的禮教教化雖然有時限制了人的本性，可是適當的禮義教化正好解決了人類情欲形成的問題。所以他一方面重視自然性的真相，一方面更強調人為性的禮義。這就是荀子平衡自然與人為的根本辦法，這就是一種值得我們學習的地方。⁴⁹



⁴⁸ 《人生哲學》，頁 111-112。

⁴⁹ 《荀子學說評論》，頁 153。

3. 霍布斯的自然律下的人性觀



3.1. 霍布斯理性的哲學背景

十七世紀，隨著資本主義經濟的發展，政治變革不斷的發生，人們也走出了十五、六世紀對人自身之精神狀態尚處於混沌不明的年代，決定要用自己的理性重新感覺自身的存在意識，對理性的力量產生無限的信仰，人也培育了觀察的能力，確認了自然的實在性、本質性，這些都是獨立思考的理性精神。因此十七世紀的西方哲學通常被認為是現代哲學的開始。人們通常稱之為「理性的時代」，並稱其繼承了文藝復興的思想，繼續了啓蒙運動的道路。這一時期所具有的兩大特點是區別於中世紀的經院哲學：其一是教會的權威逐漸萎縮，其二是現代科技的影響增加。十七世紀的哲學家們已經運用科學知識來探索外部的客觀世界了——尤其物理科學、數學和邏輯學——它們中的許多思維都被引入了科技領域。而近代哲學的創始者笛卡爾（Descartes，1596~1650）、培根（Francis Bacon，1561~1626）就倡導認識從懷疑一切開始，一切要經由理性重新判斷審定。笛卡爾提出「我思故我在」，只有人的思維才是精神的存在，他建立起一套新的關於哲學和科學的思考方式，他反對所有的思想都建立在假設和情感信仰的基礎上並以理性的清晰明白做為認識判斷的標準。⁵⁰

斯多葛學派（Stoic）哲學家，也強調人生而自由平等，是人的自然權力，這是因為人都稟賦著理性的觀念，自然法從人的理性中產生，這就是自然法理論的基礎，於是霍布斯正式在這種理性的背景下制定以人本為基礎的倫理規範以及社會秩序。

伽利略(Galilei)是影響霍布斯甚深的科學家，他打開了許多天文學和自然運動之謎，繼續前人的探索和發現。霍布斯認為伽利略的運動觀是解釋自然界最基本的概念，也是解釋人和人類社會最基本的概念，運動本質的知識為人們打開了自然哲學之路。而在思維方式及論證方法上也仿效伽利略，採用幾何學式的數學方法，推論出以人為本質，一步步推導出國家的狀態、社會的生活、政治的體制等一系列的政治哲學觀念與原則。因此霍布斯以伽利略力學及數學的概念的方法

⁵⁰ 余麗嫦：《托馬斯·霍布斯》，傅偉勳、韋政通編，台北：東大圖書，1995，頁13。

傳承帶給後世極大的影響。⁵¹

霍布斯爲了證實自己理論的方法，和培根以及笛卡兒一樣，並不是找尋更多的事實證據，而是採用新的證明方法，和笛卡兒不同的是，他主要關注的是政治，而並不是知識論的問題。因此他由笛卡兒以及伽利略與牛頓等思想家身上延用了一項觀念，就是說不證自明的自然定律如果能夠用來證實自然科學的理論，那麼社會科學也應該能夠如此，因此，霍布斯將自然定律的規則轉用在政治學的領域上。⁵²

在他的主要著作《利維坦》(巨靈論，*Leviathan or the Matter*)。⁵³中，他利用演繹推理的方法，展示他對社會和立法機構的基本學說，全書分爲四個部份——「論人類」，以自然觀和宇宙論闡述人類存在的狀態；「論國」，是全書的主體，談論人生而平等的權利與和平安定的需求，從而訂立社會契約，組成國家，也就是「利維坦」的誕生。前兩部分爲《法律要旨》的擴大加工品。「論基督教國」，否認自成一統的教會，主張教會必須臣服於世俗政權。「論黑暗之國」，攻擊羅馬教會的腐敗黑暗。後兩部分則爲《論公民》的部份擴大而成。「利維坦」是霍布斯爲了增加吸引力，採用《聖經》裡所提到的一種威力無比的海獸來命名，意在比喻一個強大的國家。⁵⁴他主張政府應該像鯨魚一樣，由它的最高統治者掌控。在自然狀態下的人類，一些人可能比另一些人更爲強壯和聰明，但還沒有一個人強壯和聰明到不害怕暴力和死亡的。因此當受到死亡的威脅時，自然狀態下的人會尋找任何可能的方式來保護自己。對暴力死亡和自我保全是霍布斯理論中最高的人性需要。

霍布斯所描述的利維坦政權，在防止侵略、發動戰爭，或是維持有關保持國家和平方面的事務，是具威權性的。只要一個人不去傷害別人，統治者是不會去

⁵¹ 《托馬斯·霍布斯》，頁 16。

⁵² 菲利普·史托克 (Philip Stokes)：《不可不知的 100 位思想家》，陳信宏譯，台北：究竟出版社，2005，頁 107。

⁵³ 柯普斯登 (Frederick Copleston)：《西洋哲學史卷五》，朱建民、李瑞全譯，傅佩榮校訂，台北：黎明文化，民 82，頁 5。

⁵⁴ 《托馬斯·霍布斯》，頁 46。

干涉的。一個最高統治者也必須維持國內的平等。在本質上，霍布斯的政治原則是「不要傷害」⁵⁵，他的道德黃金律的對立面是「你們願意別人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」⁵⁶，這是聖經所提的定律，他們鼓勵人們主動地為他人做事服務；但對霍布斯來說，那是會造成社會的混亂。《利維坦》出版於英國內戰期間，書裡的大多數內容都顯示出唯有強大的中央權威才能夠避免混亂和內戰。只有絕對的君主權威，法律的作用才能確保契約的執行。因此最高統治者必須控制公民、軍隊、司法和教會的權力，是一種君主絕對的集權。

3.2. 霍布斯的自然狀態論

a. 自然的狀態

霍布斯有關自然狀態的哲學論述是其政治哲學理論的重要基礎，是其學說的重要部分。霍布斯的自然狀態有兩個狀態：一個是在社會國家分崩內亂之後，人們的所處的狀況；另一個則是對於原始人類生活型態的一種假設，凡是沒有國家權力或是沒有可以壓服一切的公權力的地方都可能出現這種狀態⁵⁷。換句話說，所謂「自然狀態」也就是無政府、無公權力的狀態。在霍布斯假定的自然狀態中，人的本性得以最充分的發揮展露，因為沒有任何公共權力下，人們完全按照自己的本性而生活，每個人對一切東西都擁有平等的自然權利，這樣必然會與別人發生各種的利益衝突甚至利害衝突，彼此爭奪不已，無所謂的公道與不公道。進而讓人與人之間往往會處於戰爭狀態，人對人就像豺狼一樣。霍布斯的自然狀態說，實際上就是他的自私自利、趨利避害的人性論引述。

霍布斯的自然狀態說，建立在他有關於人類自然平等的理論之下。霍布斯認為，人與人之間自然平等。人們自然的能力是生而平等的：體力上，最弱的人可

⁵⁵ 《利維坦》，頁 84。

⁵⁶ 《利維坦》，頁 62。

⁵⁷ 《利維坦》，頁 60。

運用心機或與其他人弱者聯合的方式，來殺死最強的人；而智力上，人與人之間的差距則更加微小，沒有人會認為他人會像自己一樣聰明。因此這裡的平等當然不是政治法律上的平等，而是指自然能力上的平等，也就是說是指人在身心兩方面能力的平等。霍布斯的本意並不是所有人生下來就都具有同等強弱的身體和同等聰明的智力。人的身心兩方面顯然生而不平等，這主要表現在人與人的體力差異。但他同時認為，「體力最弱的人也可以通過密謀或者聯合其他處在同一危險下的人，產生力量而殺死體力最強的人」⁵⁸；也就是說，可以用智力來補足體力上的不平等。在他看來，智力的差異相差甚小，而且不是一種天生的能力，而是依靠後天的學習和經驗的積累，經驗是智慧的源泉。既然它是一種經驗，在相等的時間裡就可以使人們在同樣從事的事物中獲得相等的分量，時間、地點和條件等相同的情況之下，人們從事同一件事情，其效果必然大致相同。人之所以自認為比其他人更有智慧，實在是一種自滿的假設⁵⁹。以上就是霍布斯所說的人在自然能力方面的平等，這種能力平等，顯然不是指天資能力方面的完全平等，而是指結果方面的可能平等。

自然能力上的結果的平等，促使人們也希望能達成個人目的方面的結果也是平等。亦即每個人都有獲得同樣利益的權利，霍布斯把這種權利稱之為人的自然權利。霍布斯的自然狀態說，假設自然產生了供給的缺乏和人性的卑劣。目的的達成若是不平等，將導致人與人之間的猜忌、恐懼、和鬥爭。正如霍布斯所言：「因此，假設任何兩個人如果想取得同一東西，而又不能同時得到時，彼此就會成為仇敵」⁶⁰。

霍布斯認為，每個人都有平等的需求和期望，一旦不能同時達到這些目標，彼此就會產生爭鬥，變成仇敵。霍布斯認為，正是這種利益衝突才會發生人與人之間的爭鬥不休，所以他說：「在人類的天性中我們便發現：有三種造成爭鬥的

⁵⁸ 《利維坦》，頁 58。

⁵⁹ 《利維坦》，頁 58。

⁶⁰ 《利維坦》，頁 58。

主要原因存在。第一是競爭，第二是疑忌，第三是榮譽」⁶¹。而霍布斯具體分析了人好爭鬥的原因，第一種原因使人爲了求利、第二種原因使人爲了求安全、第三種原因則是爲了求榮譽而進行的天性。正基於此，戰爭就成爲人類的普遍狀態，若沒有公權力可以壓服一切，則「戰爭成爲人與人之間永久的狀態。」⁶²

而戰爭不一定指有實際的行動衝擊，也指人性鬥爭的意圖。亦即戰爭不僅是實際的真刀實彈的衝擊，也指雖和平狀態中卻存有戰爭的企圖，因此人們處在這種戰爭的氛圍之下，每天都生活在恐懼之中難以自拔。這是一種沒有安全感的生活，是不幸福的生活狀態，霍布斯形容這種自然狀態的生活是「若無公共的保障時，...人們將不斷處於暴力死亡的恐懼和危險中，人的生活將孤獨、貧困、卑污、殘忍而短壽。」⁶³。因此，在這種相疑懼之下，爲求尋求自保，先發以制人便成爲最合理的選擇，以解除現實與潛在的生活威脅，而後才能求得自身生存的安全。

因此霍布斯認爲，在這種自然狀態之下，沒有公道與不公道，不存在善良與邪惡，無所謂是非與曲直，唯有暴力和欺詐而已。他說：「沒有君主的地方就沒有法律，而沒有法律的地方就無所謂公道與不公道，唯有暴力和欺詐而已，暴力與欺詐是戰爭中兩個最主要的德性」⁶⁴。這種由情欲所發展的行動，並無所謂的罪惡，需有公認的法律出現，並加以禁止時，才會有所謂的罪惡。因此霍布斯認爲，在自然狀態下，根本不存在任何善惡等道德觀念。

綜合以上所述，霍布斯認爲，人們因自然的天性，使人處於現實的惡劣狀況。但作爲人的自然天生的理性，爲確保人的激情所追求的生命保全，以及幸福生活的實現，就需要協調出和平的條件，透過社會的組織化及國家權力的建立，制定的公約才能被執行，才可能獲得和平及文明，而這就是自然律（the Laws of

⁶¹ 《西洋哲學史卷五》，頁 47。《利維坦》：頁 59—故人之天性，有爭之因三焉，一曰競爭；二曰疑忌；三曰榮譽。波伊曼：《生死的抉擇：基本倫理與墮胎》，頁 65—在人性中，我們發現了鬥爭的三個主要原因。第一，競爭；第二，恐懼；第三，榮譽。林火旺：《倫理學》，頁 249—人性有三個因素造成戰爭狀態：1.競爭；2.缺乏自信或不信任；3.榮耀。

⁶² 《利維坦》，頁 59。

⁶³ 《利維坦》，頁 59。

⁶⁴ 《利維坦》，頁 60。

Nature) 產生之前提。

b. 自然律

一、自然律的產生

在《利維坦》中，霍布斯描述了當國家未建立之時，人們在無公權力的自然狀態下生活的狀況。由於自然能力大致相等，但爲了自利，人們就會爲食物、權力和榮譽不斷爭吵、競爭，這種自然狀態與戰爭並無不同。在這種情況下，人與人之間是仇敵的關係，各種有工業、農業、商業，以及航海、通商、建築都不會興盛，生活會導致孤獨、貧困、粗暴而短壽。在這種狀態下，是無所謂正義、公正、法律、財產權的，而且是不利於每個人生存的，於是人的理性和情欲就要求每個人出讓自己的一部分權利，來達成一項契約，使人人都能遵守，契約的監督和執行要由一個最強大的力量來進行，這個力量用霍布斯的話來講就是「利維坦」，就是一種強大的國家。於是人們由於和平的情欲與對死亡的畏懼，於是在理智的基礎下便選擇出可以使人同意的方便易行的和平條件：

人們可以透過協議而簽約定公約，以確保和平，使人不能做出傷害自己生存的行為，或是自己剝奪自己自我保存的行為，這些條款則稱爲『自然律』。⁶⁵

柯普斯登提到：霍布斯把自然律界定爲「正確行動的理由 (right reason)」，它告訴我們，爲求生命及成員的繼續保存，就我們能力所及，那些事情該做、或該取消。」此外，「自然律」乃是由理性判斷所產生的箴言、或一般規則，它使人不去做那些有害他生命的事、或是剝奪他生命的保存的手段，並使人不致忽略他認爲最值得保存的事物。對霍布斯而言，此處所說的自然律乃是爲了利己而下達的命令，每個人都本能地追求自我保全與生命財產。

霍布斯又說，對自我保存的理性追求，使得人們去組成國家，那麼，自然律即提供了社會及穩定的政府之成立的各種條件。理性的人類在追求自身的利益

⁶⁵ 《利維坦》，頁 61。

時，只要他認識到人在被衝動與情欲控制時所處的困境，只要他自己不是完全受制於情欲的偏見時，他就會遵守這些規則。不僅如此，霍布斯更相信，利己、自私的人類，他們大多數在事實上都會依照這些規則而行動。因為，事實上，人們確實組成有組織的社會，並且遵從政府權力的統治。因此，他們事實上確實服從開明的利己主義的命令。由此可知，這些法則類似自然的物理法則，並且說出開明的利己主義者事實上行為的方式——他們心理的天性決定他們行為的方式。⁶⁶

二、自然權力的演化與讓渡

霍布斯先是對人的自然權利進行了意義上論述，並以此為基礎，引申推論出他的觀點。霍布斯說：

所謂自然權利的，就是每一個人按照自己意願，運用自己的力量保全自己生命的自由。因此，這種自由就是用他自己的判斷和理性，施以最適合的手段去做任何事情的自由。⁶⁷

霍布斯還對「自由」作一個解釋，他說：

所謂自由的意義，就是沒有外界的阻礙狀態。這種障礙往往會使人們失去一部分做自己所要做的事情的力量，但卻不能禁止依照自己的理性判斷的方式去運用所剩下的力量。⁶⁸

因此自由是隨心所欲，沒有外界阻礙，我行我素的，乃是一種絕對的自由。此自由之概念，是與權利概念相連結在一起的，因此，當人們說這是我的權利時，即表示我有自由作任意解釋，別人不得干預。自我保存之生存，乃是人之權利，人為了生存，可以選擇做任何事情。為著確保人之權利，則需要由自然律來保障，故霍布斯闡述了自然律的定義，他說：

自然律就是建立於理性所發現的一般法則。這種法則禁止人們去做損毀自己的生命或剝奪保全自己生命的手段的事情⁶⁹。

⁶⁶ 《西洋哲學史卷五》，頁 51。

⁶⁷ 《利維坦》，頁 61。

⁶⁸ 《利維坦》，頁 61。

⁶⁹ 《利維坦》，頁 61。

爲了更清楚地說明自然權利和自然律之間的關係，霍布斯先論述了權力和定律之間的關係。他說這一問題的人雖然往往把權利與定律混爲一談，但卻不可不加以區別。

因為權利，在於能做或者不能做的自由；而定律則在於決定使其不能做或不能不做，所以定律與權利的區別就像強迫與自由的區別一樣，兩者在同一事物中是不相一致，而且矛盾的⁷⁰。

由此可見權利與定律在同一事物中是有區別的。自由是指人人都一味地行使自己的權利，無所約束，任性而爲；而定規則是規定什麼事可做，什麼事不可做，因而是強制強迫與命令之意。但人若只從權利來理解，沒有規則，則這已是對人之權利產生極大傷害，例如在自然狀態下，人任意使用自己權利，爲了生存，可以任意殺人，因而這便即是對其他人之權利產生極大之傷害。所以，爲了實現和平，或爲了保障人之權利，人們必須放棄一部分權利，於是，第一條最基本的自然律和自然權利就出現了，即

每個人只要有獲得和平的希望時，就應該力求於和平；而當他不能獲得和平時，他可以尋求並利用戰爭所有有利條件與好處來自助⁷¹。

這個規則的第一部分包含了基本的自然律，亦即追求和平並信守和平；第二部分則包含自然權利的意涵，亦即我們可以利用一切的辦法來保衛自己。⁷²

從這個最基本追求和平的自然律，就可以引出第二個自然律：

當一個人爲了和平與自衛的目的，認爲有需要及同感時，則會自願放棄這種對一切事物的普遍權利；而各以對他人彼此各不互相侵犯的自由權利感到滿足⁷³。

也就是說人應該放棄超過他人權利的自然權力，否則每個人都保有憑自己喜好做任何事得權利，那就會永遠處於戰爭的狀態當中，因此霍布斯認爲人應該把會妨礙人類和平的權利，放棄或轉讓給其他人。但是這樣權利的放棄必須是互相

⁷⁰ 《利維坦》，頁 61。

⁷¹ 《利維坦》，頁 61。

⁷² 《西洋哲學史卷五》，頁 52。

⁷³ 《西洋哲學史卷五》，頁 52。

的，對等的，別人也願意這樣子做才行；假如別人不像自己放棄權利，那麼任何人也就沒有必要剝奪自己的權利，那就是自取滅亡，而不是選取和平。

霍布斯指出，人把那些會妨礙人類和平的權力放棄或轉讓給他人，並不是給其他人他原本沒有的權利，而是每個人對任何事物，本來具有的自然權利，這種「放棄」、「轉讓」無非是自己退讓出來，讓對方不受自己妨礙享受其原有的權力而已，目的都是為了某種對自己的好處，這是從人的利己本性概念來看。這就是霍布斯認為，人放棄權利、轉讓權利最根本的動機和目的所在。⁷⁴

但是霍布斯認為既然是利己的行為，而且這種權利的放棄是理性的，則一定是可以因此而得到好的回報，所以並不是所有的權利都可以放棄，任何理性人絕不會放棄某些權利，譬如：生存權、身體之傷害或生命受威脅的自我防衛權等，因為這些正是放棄讓渡其他權利所要換取的，也是霍布斯認為人類最根本的權利。⁷⁵任何人都沒有理由放下自己的權利：因為那會使他自己淪為獵物，沒有人願意如此，而非使自己朝向和平。福音書的律則：「己之所欲，務施於人。」你們願意別人怎樣對待你們，那你們也要怎樣待人。而所有人類的律則是：「己所不欲，勿施於人。」⁷⁶

三、契約的履行是正義的源泉

霍布斯說明權利的互相讓渡，即是人們所謂的「契約」(pact or covenant)。⁷⁷

立約者之一方可能先履行他那部分的約定，而讓另一方於其後來的某一時間履行他的信約，而在此期間則信賴之；那麼，他這部分的信約即稱為契約。⁷⁸

他強調一個人一旦讓渡出權利之後，就有義務不妨礙接受他讓出權利的人享有該項權益，也不能使自己的自願行為歸於無效，這是一種責任。因此權利的互

⁷⁴ 《托馬斯·霍布斯》，頁 159-160。

⁷⁵ 林火旺：《倫理學》，台北：五南圖書，2006，頁 251。

⁷⁶ 路易斯·波伊曼 (Louis Pojman)：《生死的抉擇：基本倫理與墮胎》，楊植勝等譯，台北：桂冠圖書，1997，頁 69-70。

⁷⁷ 《利維坦》，頁 62。

⁷⁸ 《利維坦》，頁 63。

相讓渡就產生第三自然律：「即人類應履行其所訂的信約」⁷⁹。這一個自然律極為重要，沒有它，契約就徒具虛文，因為權利的轉讓，非立即可以履行的，而是事後才履行的信約，有履行，就算是踐約，守信；不履行就是失信，沒有信任就沒有信約。

霍布斯十分重視這一個自然律，因為履行信約也就是正義的源泉和基礎。當人還在戰爭的狀態時，就沒有權利的轉讓，每個人對一切事情都具有自然的權利，因此也就沒有什麼行為是正義或是不義的，只有在訂定信約之後，違背約定就成為不義，因此霍布斯認為「非正義的的解釋，就是不履行信約，任何事物不是不義的，就是正義。」⁸⁰

從霍布斯自然律的推演中，人們可以看到尋求和平、保存自身的自然法，同時也是人們的道德律令，是一切行為的善惡標準，因此霍布斯說：「研究這些自然法的科學也就是真正的道德哲學。」⁸¹又說：「道德哲學就是研究人類相互談論與交往中的善與惡的科學」，「研究自然律的理論，即是真正的道德哲學。」⁸²因為道德哲學就是研究人類群體利益的科學，人的利害關係是欲惡的表現，人在自然狀態中，以自己的嗜好定善惡，就得一結論，即和平是為善也。所以道德哲學即是研究美德與惡行的科學，自然律的理論即是真正的道德哲學。自然法是真正理性的命令，符合自然法就是道義上公正的行為。一直到康德以後，才不斷被質疑，認為這只是人類為了自保的自我中心目標，不具有道德的性質。⁸³

從霍布斯自然律的推論，可以看到尋求和平、保存自身的自然法則，就是人們的道德規範，就是人安全、幸福、自保的基礎，是一切行為的善惡標準；所以自然律是人理性演繹的結果，而理性之所以能做此演繹，正是基於人為求保全自己，脫離戰爭之悲慘狀況之天性。因此，自然律與道德律是同一的。道德律以人

⁷⁹ 《利維坦》，頁 68。

⁸⁰ 《利維坦》，頁 68。

⁸¹ 《利維坦》，頁 75。

⁸² 《利維坦》，頁 75。

⁸³ 《托馬斯·霍布斯》，頁 166。

的利益為前提，就不算是道德義務論，因為霍布斯的道德義務是有條件的，而非無條件的；是相對的，而非絕對的。《利維坦》中提到「任何人的自願行為，目的都是為了某種對他自己的好處（good to himself）」⁸⁴這誠然是不構成道德義務的，但是離開一定的利益關係，任何道德也不可能產生。由此可以看出霍布斯倫理學的哲學體系，便是建構在她的心理學的的基礎上，具有經驗主義和功利主義的特徵，而成為利己主義功利主義倫理思想體系。⁸⁵

3.3. 霍布斯的人性論

霍布斯以自然狀態下人性私欲的角度，建立出自己的哲學體系。他研究人的情欲活動，並認為對生命的自我保存與趨利避害，是人的不變的生存本性。他認為，人的一切行為都是因為人的貪婪與私利，人的本性是自私和避害的。人為了達到自己的字自我保存的目的，總是互相競爭、以暴力奪取財物，人與人之間像狼的關係一樣。他又認為，每個人天生是自由、平等的，採取一切手段去求取生命的保全、幸福的生活，乃是每個人都具有的自然權利。因此，在現實中為了生活就會與別人發生各種各樣的利益衝突，產生利害衝突，人人活在戰爭的恐懼當中，因此人基於理性和激情的需求，訂立契約，產生國家的體制。所以對於人性善惡的論述成了霍布斯政治理論的重要基礎。

a. 人性利己主義

霍布斯通過對人性欲望及其他情感表現的研究與描述，論證了人性具有自我保全與趨利避害的特點。這一特點是他的人性論的主要思想之一，了解這一特點，就是理解霍布斯思想的一條捷徑。本節主要分析他的人性利己論和激情論，

⁸⁴ 《利維坦》，頁 62。

⁸⁵ 《托馬斯·霍布斯》，頁 174-175。

這兩個理論是霍布斯人性論的基礎。經由這兩個理論基礎出發，就可以進入霍布斯他的整個人性論思想體系。

道德根源於人的自我保全、追求幸福、去苦求樂的利益欲求。霍布斯把道德當成理性利己的結果，他認為科學方法具有確定性，可以用來研究人類社會的生活，他透過因果解釋，把人和社會當成物理現象的一部分。

霍布斯認為國家是人工造成的人(*artificial man*)，因為國家或社會是由個人組成，所以要了解國家或社會必須先了解個人，這也是為何霍布斯的論證是從形成社會之前的所謂自然狀態開始。他認為理論上，將社會拆解、去除個人所有的自然關聯，使個人回到自然的條件，這樣的狀態不但不會破壞人的個體本性，反而會將其彰顯出來。這種個人主義的觀點，使得人性論成為其理論建構的基礎，了解人性才能了解社會的性質和特點。

霍布斯從現實的經驗中，觀察到有兩種社會：內鬥且失序的社會以及穩定且有序的社會，這兩種社會的形成與背景都可以從人性上找到答案。其論點是：戰爭狀態並不是可欲的，良序社會才是可欲的；而戰爭狀態的形成，源自於人類對權力與榮耀的野心及欲望；有秩序社會的產生，則是基於人對安全的渴望與對死亡的恐懼。傳統上認為霍布斯的人性論是「心理利己主義」—所有自願性的行為，其目標都是為了行為者本身的好處；但也有學者認為他是「支配性的利己主義」—利己是人的動機結構中最具主宰性的傾向，除非人能達到一定程度的幸福和安全保障。⁸⁶所以不論是心理利己主義者，還是支配性的利己主義者，霍布斯主張的人性觀點，並非只是出於自私的利己，而是讓渡出個人的權利，以追求和平、幸福的理性利己。

b. 激情論-自然欲望的心理基礎

霍布斯的人性論包含了心理學上的基本道理—人的喜怒、悲憫、畏死等等，以及若干的心理學原理。這些心理學理論在霍布斯的思想體系中，有不可忽視的

⁸⁶ 《倫理學》，頁 248-249。

重要性，因為它必須描述自然狀態中的人類如何去行動；有組織的社會體制裡，人類的行為難免會受到限制，很難觀察而推出他的原則，因此他需要一種心理學理論，可以把他沒有社會組織的非事實假設聯合在一起。⁸⁷而這心理學主要也就是霍布斯的激情理論。

人性論是霍布斯政治哲學的基礎。激情論則是霍布斯人性論的基礎。激情是霍布斯所理解的人性結構的核心和實質的內容。激情是人的自覺行動的內在開端。它從本質上人是在感覺基礎上產生的對於外界事物的反應。它包含欲望、嫌惡。他認為沒有激情就沒有幸福，因此他沒有對激情採取宗教式的禁欲的態度。他沒有把激情簡單地歸結為惡並加以攻擊，但他確實發現激情的過度濫用會導致惡行，因此主張對它採行規範。

一、激情（passion）是人自覺運動的內在開端

霍布斯界定了激情即解釋了這個詞在含義的基礎上進行的意思。激情被他界定為人自覺運動的內在開端。所謂自覺運動，是指動物區別於如血液的流通、脈搏等不自覺的行動，但卻是有意識的行動。它離不開感覺和想像。人體中的這種建立在感覺和想像基礎上所構築的運動，在沒有表現為行動之前，就被霍布斯稱為意向。當這種意向朝向引起它的事物時，因為感覺來自於外物的刺激，就稱為欲望或願望。當意向避離某種事物時，就稱為嫌惡。欲望和愛接近，而嫌惡類似於憎恨。既不欲求又不憎恨叫做輕視，就是心在抵抗某些事物的作用中的無動或不馴從狀態。任何人的欲望，就他本人來說，他都稱為善；而嫌惡的對象則稱為惡。總之，霍布斯從一開始就立足於感覺，用感覺來界定激情。⁸⁸

感覺，是外在的物體對象，所引起的們體內運動的作用。這種運動或意向，就是朝向或避離發生運動對象的欲望及嫌惡，這就是激情。而這種運動的表象或感覺，就是所謂的愉快或不愉快心理。

⁸⁷ 華特金斯（J. W. N. Watkins）：《霍布斯》，藍玉人譯，台北：長橋出版社，民 82，頁 101。

⁸⁸ 舒遠招，雷絕平：〈霍布斯激情論探析〉，刊於湖南省長沙市：《中南大學學報（社會科學版）》，2005年12月，頁712。

在一開始分析激情的概念時。他就根據不同的來源，把欲望和嫌惡分為與生俱來的，從出生到死亡終生不間斷持續的運動，血液的流動、脈搏、呼吸、消化、營養、排泄等，他們不需要藉助任何思慮或意識的努力，稱為生命運動（vital motion）。另一種是由後天經驗而來的，這是對具體事物的欲望，如行走、說話、四肢運動等，又稱為自覺運動（voluntary motion）。當這些自覺運動行動前，在人體的內部就會開始微小的運動，就叫做意向/企圖（endeavour），而當意向是朝向引發運動的事物時，就稱為欲求或欲望（appetite, desire）；而當endeavour是避離某種事物時，就稱為嫌惡（aversion）。欲望與嫌惡都是一種運動，這運動的表象就是我們愉快或不愉快的心理。因此霍布斯認為，愉快就是朝向引發運動的對象，對促進生命的運動是一種加強；而不高興或是煩惱的，則是由於引發運動的事物阻擾生命的運動。⁸⁹因此霍布斯認為，各種激情的情緒都是欲望的各種表現，也是自覺運動的內在開端，而與生命運動相連。如大腦的運動，我們稱為理解，大腦的運動連結到心臟，則稱為激情。能促使生命運動者，則喜好欲求；干擾生命運動血液循環者，則嫌惡、煩惱。不論人有多少激情，他們全屬運動，霍布斯常被引用的一句話說，「喜悅不過只是心臟的運動，而理解不過是大腦的運動。」⁹⁰

因此人們欲求的東西，就是人們愛的東西；而人們嫌惡的東西，就是人們所憎恨的東西，其欲望與嫌惡的對象是不存在的，但是愛與恨則是預設愛和憎所指的對象是存在時的情形。存在的。不論是什麼東西，只要是任何人所欲望的對象，就是善的；所嫌惡的，就是惡。⁹¹

然而對人來說，欲望是在有理性的控制下來使用的。理性是人性與所有其他動物之間的特定區別。因此，人遠遠不像動物那樣，受瞬間的感性知覺所支配，他對未來的設想能力，比動物強得多。霍布斯強調，人的欲望是無窮無盡的，這

⁸⁹ 《利維坦》，頁 24。

⁹⁰ 《西洋哲學史卷五》，頁 37。

⁹¹ 《托馬斯·霍布斯》，頁 143-144。

是由於人的欲望本身就是無窮無盡的，而不是由於外在感性知覺在數量上是無窮無盡的。因此，人的欲望與動物的欲望本質上的區別，就在於動物只不過是對外在感性知覺的反應，也就是說，動物只對有窮盡的客體本身產生欲望，而人則本能地懷有無窮無盡的欲望，而其欲望的本質是虛榮自負的。⁹²

在此，根據美國學者喬治·霍蘭·薩拜因(prof. George Holland Sabine)的說法是，（一）霍布斯推論的方式是演繹的，而不是以經驗為基礎依據的。他並沒有把他觀察人性所發現的感覺和動機依次編目，而是說明在不同情況下可能做出的反應。所有的人類動機都是由每一種刺激物，所產生的引力或反引力所引起的。所以霍布斯的心理學概念是成雙成對出現的。（二）霍布斯的理論與後來英國十八世紀心理學家們所闡述的苦樂動機論不同。雖然源於欲望的情感是令人愉悅的，而出自憎惡的情感則是令人不快的。但是快樂本身可求與痛苦可免之理論，卻不是霍布斯所提的。其依據不是樂或苦本身，而是刺激與反應得結果。有機體總是以某種形式作出刺激反應，因此與積極的行為是無關的。（三）霍布斯關於人類欲望的價值理論，與後來的功利主義者的理論有所不同，後者認為價值必須以單位快樂來衡量。而對霍布斯來說，其價值的基本事實是，每一次的刺激都會對人類的生命產生有利或不利的影響⁹³。

霍布斯最後得出的結論，就是人具有趨利避害，自我保存的特質，即呈現出人性是自私的結論。這與休謨（David Hume）的人性觀相當接近。休謨認為：

我們承認人們有某種程度的自私，因為我們知道，自私是和人性不可分離的，並且是我們的組織和結構中所固有的。⁹⁴

他強調指出，道德評價應當與自然的人性互調適，而刻意不是去壓制自然的本性。所以，一切道德價值都應當建立在人性快樂或痛苦的感覺體驗之上。因此，

⁹² 〈霍布斯激情論探析〉，頁713。

⁹³ 喬治·霍蘭·薩拜因(prof. George Holland Sabine)：《政治學說史》下冊，北京：商務印書館，1986，第521-522頁。

⁹⁴ 休謨（David Hume）：《人性論》，陳休齋 曹棉之譯，北京：商務印書館，1981，頁625。

道德的本質在於使人性獲得滿足，亦即獲得快樂；而惡的本質則在於給人痛苦。休謨由此認為，凡是有利的，即是令人快樂的，都是善的；反之，就是惡的。也就是說個人私欲從此獲得了合理性的定位，私欲的滿足，就是善，而不是惡。這種自私的觀念對他們來說是一種人性自然狀態。

而這種人性自私的狀態，在霍布斯的理論中可以用一個說法「逃避死亡」的消極態度來涵括，而不用「保存生命」的積極詞彙。因為他說，我們所感覺到的是死亡，而不是生命；而只有透過理性反思，覺得當生命是我們幸福的條件時，我們才會渴望生命；因為我們對死亡的恐懼，遠遠地大於我們對生命的欲望。因此，正是這種逃避死亡的恐懼，而不是自我保存的理性原則，才是正義以及道德的根源。⁹⁵

二、人類心理的同一性原理：自我中心

霍布斯寫道：

由於人體的組織結構經常不斷在變化中，所以同一類事物的欲望和嫌惡，便不可能永遠不變，而所有的人對任何一個對象都具有相同的欲望和嫌惡，就更不可能了。⁹⁶

這也就是說，人們可以藉由對自身激情的了解認識他人的激情，這是霍布斯的同一性原理；但後半段又因激情的對象不同，所以又承認人的個別差異論。這在《利維坦》的引言中，清楚地表述了這兩種矛盾的思想。

人與人之間的思想感情彼此相似，因此當人對自己反省時，要考慮他的思想、見解、推理、希望、恐懼的時候，若是知道他是為什麼要這樣做，那他就可以知道別人在類似的情形下的思想感情。...但人所欲望、所畏懼、所希望的對象，因人的體質、教育不同，而難以相同。⁹⁷

霍布斯最強調的就是人的自我中心，因此霍布斯在解釋「笑」、「同情」的成因時，皆以此為軸心的。他說笑，是人的自我期許；同情，則是自我關懷加上想

⁹⁵ 《霍布斯人性觀之研究》，頁 15。

⁹⁶ 《利維坦》，頁 24。

⁹⁷ 《托馬斯·霍布斯》，頁 144。

像力的結果，即想像類似的苦難，可能降臨在自己的身上，而引起身同此痛的哀傷。⁹⁸

霍布斯或從機械論式的人類論述中得到那些的心理學原則，或從對人的觀察得到這些原則，但華特金斯（J. W. N. Watkins）則主張：「我不想知道什麼令他發展出他的心理學，而是要知道他的邏輯設計」。華特金斯的看法是，一組有關人性的形上學觀念，和一組有關人類行為道德經驗法則，在霍布斯的心理學裡都有不可或缺的地位，但是霍布斯心理學無法單獨從其中一組導出。更且，這些經驗通則被形上學觀念系統化地詮釋（或扭曲），而組成他的心理學。⁹⁹

三、激情是有個別差異的一智性之德

人的激情具有可變性和多樣性，因此很難把每一個人身上的所有激情一一描述出來。生物的同人性並非絕對對應到心理的同人性，人因體質教育的不同，所產生的欲望、愛好、愛情、嫌惡、憎恨、快樂、悲傷等激情也是不同，但激情是有差異的，其對象、程度都是有別的，每個人都是封閉孤立於自己的軀體內的，因此導致「個別差異論」。

霍布斯對激情的差異的論述主要集中在「智慧之德」(virtues intellectual)上，霍布斯把它稱為「為人所稱讚、所珍視，並希望自身能具有的心理能力」¹⁰⁰。霍布斯認為智慧之德分別為天生的心靈能力與後天的智慧(wit)，有人思惟構想敏捷；有人則緩慢遲鈍，這些差異的主要原因，在於人們的激情不同，也就是愛憎的情感不同所產生的。例如，以感官快樂為目的的人，必然對「想像」沒興趣，因為想像達不到快樂的目的，因此他們就較不留意去獲得後天的知識。他們忍受心靈的遲鈍，乃是對於感官與肉體快樂的嗜欲，天生的心靈能力之差異最後歸因於運動的差異。¹⁰¹

至於後天的智慧，即為理性。其引起差異的激情，主要是程度不同的權勢欲、

⁹⁸ 《托馬斯·霍布斯》，頁 145。

⁹⁹ 《霍布斯》，頁 110。

¹⁰⁰ 《利維坦》，頁 32。

¹⁰¹ 《西洋哲學史卷五》，頁 38。

財富裕、知識欲和榮譽欲四種，而最重要的是權勢的欲望。霍布斯認為一個人對以上欲望沒有很大的熱情，就不可能有很大的想像，很多的判斷。

思想對於欲望來說，就像偵探一樣，四出窺探，以發現通向所希望事務的道路。一切心理運動的穩定和敏捷性都是由此產生。若激情薄弱，則為愚鈍，沒有情感欲望，就是死亡。¹⁰²

霍布斯認為，權力就是人獲得某種將來具體利益的現有手段，並且得其一，思其二，死而後已。人們追求權力不僅是爲了求得現有的快樂生活與權勢，更重要的是，若不貪權，則無法保證將來的藝能獲得這種生活。¹⁰³他認為，權勢欲、財富欲本身並無過錯，對錯要看追求財富和權力的方法和手段而定。這樣看來，對權力的追逐，可能是非理性的，也可能是理性的。非理性地追逐權力，比理性地追逐權力，更爲常見；而只有這種非理性的追逐，才被認爲是人的自然欲望。因爲對權力的理性的追逐，已經經過理性的反思，所以它已經不是自然的，不是先天固有的¹⁰⁴。

權勢的欲望是人性使然，對權勢的追求又深刻地揭示了人性，這種人性的本質就是自由，自由其實就是如霍布斯所說的不受阻礙的爲所欲爲，而權勢不過是達到這種自由的一個階梯或手段而已。霍布斯從經驗的角度，揭示了自由也導致人類欲望的增加，因此自由不僅僅是善的，也可能是惡的。霍布斯過多方面的論述，揭示了人的欲望、激情的各種原則和內在關係，對自然欲望的激情是霍布斯人性論的基礎。欲望和理性構成了霍布斯探討人性論的重要基礎，欲望的激情相較於理性，是人身上更爲自覺的要素，表現出比理性更大的力量。¹⁰⁵

c. 霍布斯人性的善惡觀

從激情理論中，我們可以了解霍布斯倫理學正是以此做爲其人性論心理學的

¹⁰² 《利維坦》，頁 34。

¹⁰³ 《利維坦》，頁 47。

¹⁰⁴ 里奧·史特勞斯：《霍布斯的政治哲學》，南京：譯林出版社，2001，頁 12。

¹⁰⁵ 《霍布斯人性觀之研究》，頁 19。

基礎。霍布斯十分看重自己在這方面的建樹，自譽為「新道德哲學的創始者」。¹⁰⁶
霍布斯在《利維坦》中提到：

道德哲學就是研究人類相互談論與交往中的善與惡的科學。¹⁰⁷

因此，霍布斯的倫理哲學就是從探討善惡的理論開始。霍布斯對於用「善」與「惡」的字眼，以名任何形上實體的觀念，表示輕視，這些字的「使用與使用的人有關係，因為它們沒有內容；也沒有關於善惡的通則去解釋對象本身的性質。」這些字指稱的是我們喜愛或厭惡的東西。比如我們說一匹馬「好」，是因為它「溫柔、強壯，可以很容易地載一個人。」個人的欲望決定什麼性質成為我們說一個對象「好」的基礎。¹⁰⁸因此，霍布斯的善惡觀，就是以人的自然本性、自我趨利避害作為基礎，人的利益，即是以對個體利或害為軸心。

霍布斯認為當意向朝向引起它的某種事物而言，就是「欲望」；若是避離某種事物而言，就是「嫌惡」。然而對人來說，欲望是有理性來引導它的。理性是人性與所有其他動物之間的特殊區別。因此，人遠遠不像動物那樣，受瞬間的感性知覺所支配，他對未來的設想能力，比動物強得多。霍布斯強調，人的欲望是無窮無盡的，這是由於人的欲望本身就是無窮無盡的，而不是由於外在感性知覺在數量上是無窮無盡的。因此，人的欲望與動物的欲望本質上的區別，就在於動物只不過是對外在感性知覺的反應，也就是說，動物只會對有窮盡的客體本身產生欲望，而人則本能地懷有無窮無盡的欲望。而人的自然欲望的本質是虛榮自負的。¹⁰⁹

由欲望衍生出愛和恨這兩個概念。他說，人們所欲求的東西就是他們所愛的東西，所嫌惡的東西則是所憎的東西。因此，愛和欲望是一回事，恨和嫌惡是一回事。有所區別的是，欲望和嫌惡所指的是對象不存在時的情形，而愛和恨所指

¹⁰⁶ 《托馬斯·霍布斯》，頁 149。

¹⁰⁷ 《利維坦》，頁 75。

¹⁰⁸ 《霍布斯》，頁 220。

¹⁰⁹ 〈霍布斯激情論探析〉，頁 713。

的則是對象存在時的情形¹¹⁰。霍布斯由此推導出人性的善惡觀。他認為：

任何人所欲望的對象就他本人說來，他都稱為善；而憎惡或嫌惡的對象則稱為惡；輕視的對象則稱為無價值和無足輕重。¹¹¹

也就是說，之所以會出現這種情況，完全是後天人為的結果，即人出於自私的本性和維護自己的利益的考慮可以任意編造於自己有利的言行。而對象本身並無客觀的善、惡等，而現實中的「善惡」，是相對的、暫時的、主觀的和人為的產物。又如霍布斯所說的：

所謂善、惡和可蔑視狀況等語詞的用法就是和使用者有關，才有這種稱呼的。任何事物本身的本質之中並無分善惡，而世上也無絕對的標準可以作為判斷善惡的依據。在沒有國家的地方，人只能自訂其標準；有國家存在的地方，則是從代表國家的人訂定出來；也可能是從爭執的雙方，選定公共的仲裁者，並以其判決作為有關善惡的準則。¹¹²

有關探討人性善惡的學說，究其根本不外是性善論和性惡論兩種。在此，霍布斯對善與惡進行了劃分歸類。他認為，善有三種，相應地，惡也有三種。一種善是預期希望方面的善，謂之美；相應的一種惡是預期希望方面的惡，謂之醜。美，指的是某種表面跡象預示其為善的事物；醜，則是指預示其為惡的事物。他從目的和效果的角度推出善和惡的第二種表現形式，善表現為令人高興，惡表現為麻煩、令人不快或討厭。霍布斯又從功利的角度分別闡述了善與惡的第三種表現形式：善就是有利、有效，而惡就是無益、無利或有害¹¹³。可見霍布斯對善與惡的論述完全是從利己出發的。善與惡的標準是個人的欲望。

霍布斯的善惡觀完全是從利己主義這個角度來論述的。從契約論的角度來看，個人最初是孤立於社會的個體，生活在自然狀態中，擁有不可剝奪的生存權利，而由於自然狀態中的自我保存因素，才訂立了所有人與所有人的契約，進入了社會體制。霍布斯的性惡說，把自然狀態下的人比喻為「人對人像狼一樣」的

¹¹⁰ 《利維坦》，頁 23。

¹¹¹ 《利維坦》，頁 24。

¹¹² 《利維坦》，頁 24。

¹¹³ 《利維坦》，頁 24。

關係。因而他認為人類在公權力尚未建立之前的自然狀態中，是自私自利和具有侵略性的，人人處在戰爭的狀態。

霍布斯所建構的利維坦，其實是一種理想下的烏托邦。他的目的是爲了把人類從競爭的自然狀態中解脫出來，但他要所建立的利維坦，其實是一種君主專制制度，雖然這一主張與歷史發展的潮流是相違背的，但實質上他所主張的君主專制的是想透過一個絕對君主專制的權力，結束連年戰爭，反對教會干涉國家。但他所形容論述的自然狀態，是人人拼命爭取其權利的狀態，這卻意外使得其自然法建立後，在其中表現出強烈的個人權利意識，使得自然人權的理論，改變了西方的封建制度與君主專制政體，並開啓了現代民主政治思想的先河。



4. 「禮法」與「自然法」下的人性觀



4.1. 荀子與霍布斯人性論基礎背景

在上述文中，介紹了荀子和霍布斯兩位哲學家對於人性惡的理論基礎及哲學根據作了一些論述，並期望能從中了解他們在自然哲學的狀態中如何形成理想的、善的社會體制，並進而能覺知道中國的禮法觀與西方的自然法有何相通之處。因此本章就將當時雙方各自的東西方的文化條件，以及的他們歷史背景作了一番的介紹與比較，以便能將在其哲學思想上找出相近之處。因此，以下將就兩人時代、歷史背景以及兩者在人性方面的看法作一些比較。

a. 時代背景的關係：

荀子生於周朝末年。戰國末年是一個戰爭頻繁，社會混亂、「禮樂崩壞」的亂世。各國諸侯的統治者利欲薰心，彼此爭權奪利，人們「知而無法，勇而無憚，察辯而操僻，淫大而用之，好姦而與眾」（《荀子·非十二子》），整個社會動盪劇烈，人的慾望充分的蔓延腐化，人性日趨墮落。同時，儒家學術因「迂遠而闕於事情」（《史記·孟子荀卿列傳》），得不到當時諸侯的重用，但是法家、兵家、縱橫家們卻得到了諸侯們特別的青睞。這種局面深深地刺激了荀子，他不僅提出了違反儒家的「人性惡」的觀點，而且還以「人性惡」為基礎提出了「隆禮」、「重法」的政治主張，希望能夠使儒術變得更切實可行。霍布斯同樣也生活在英國的動亂時期，這場動亂也影響了當時政治、文化、宗教、軍事、經濟等各方面的許多原因。

自中世紀以來，歐洲的政治社會一直受到基督教會和傳統封建制度很大的影響，教會的影響涉及到所有人的基層生活，甚至深入皇室的政治圈。而歐洲社會的經濟基礎是建立在良好的封建制度基礎上。所以封建制度則決定了人民的基本生活，而教會則控制人們的生活價值思想。當政治與教會力量緊緊的結合在一起，而又相互腐敗，力量減弱之時，許多的政治及社會問題就會接二連三的出現。文藝復興後出現的宗教改革先是影響了是歐洲基督教國家，隨後又觸發了政治的改革，促使歐洲國家中央集權化。因此在 17，18 世紀，許多歐洲國家都形成了

中央集權的君主制政體。霍布斯，生活於這個政治、宗教激烈鬥爭的革命年代，讓他經歷了英國早期資本主義發展的階段。那時不僅讓他看到了新興資產階級的力量，也看到了人與人之間的爭鬥、掠奪，更讓他看到了貪婪、自私自利、殘暴無情的人性現實，是不可遏止的社會趨勢。因此，他認為人性是惡的。再者英國的內戰也是起因於人們之間利益的紛爭和權勢的攘奪。所以為了避免人們淪入相互為戰的狀態，霍布斯認為只有形成一個力大無比的政治強權——利維坦，才能把人們從相互為戰的狀況中解脫出來，實現和平與安全。

b. 文化背景的差異

荀子生活在中國哲學百家爭鳴的戰國時代。而當時混亂的時局也為各種文化思想的發展提供了發展的條件，諸子百家爭鳴，各家的觀念層出不窮。許多中國的重要的經史典籍和思想文學都誕生於這個時代，一直至現在，對後代仍產生著深遠的影響。這些思想不僅影響了整個中國文化的思維方式，還顯示了之前西周大多數的哲學和思想。雖然此時中國四分五裂，西周王朝的榮景也早已成為歷史，因此各家各派的思想家都希望能夠像以前一樣，為國家的統一提供一份思想架構，而扮演一個關鍵的角色，希望透過各國有識之英主，能統一和重建列國，為生民立命。因此這個時代，就有許多周遊列國的知識份子，為各個諸侯國的君主擔任政治、戰爭、外交方面的謀士，荀子不僅在那個時代的做下了不小的貢獻，而且也得益於這個時代的文化刺激。讓他的哲學思想受到時代精神與當時的各家的思潮交融激發，而形成儒家最具特色的經驗主義哲學觀。

而霍布斯同樣生活在歐洲思想大變革的時期。這次的變革由十四世紀起，一直興盛到十八世紀，見證了歐洲從中世紀到現代社會的轉變。人文主義運動和文藝復興以後，歐洲經歷了宗教改革，英國和歐洲的天主教勢力被削弱了許多，加速了哲學從神學分化出去的歷程，促進了新科學理論的產生和發展。隨後則是持續許久的啓蒙運動時期，帶動整個歐洲走向工業革命的世代。歐洲思想解放時期和中國的百家爭鳴時期有很多是值得比較的。這次思想解放為大多數歐洲國家的

封建制時期畫上了句號，在此期間產生的許多思想理論，直至今日都對歐洲和海外社會的學術界造成深遠的影響。許多從前不容懷疑的基督教教條和中古世紀哲學已經逐漸失去影響力。而霍布斯的正好處於這些國家思想轉型期變化的階段。所以他的思想也根植於這一個快速變化的時代。¹¹⁴

c. 立論基礎的關係

荀子和霍布斯對於人性有相當一致的理解，他們都認為是「人性向惡」，而非「人性本惡」。¹¹⁵荀子曾說：

人之性惡，其善者偽也，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。...然則從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂禮，而歸於暴。故必將有法之化，禮義之道，然後出於讓，合於文理，而歸於治。用此觀之，則人性惡明矣，其善者偽也。（《荀子·性惡》）

荀子認為在自然狀態下人性都是自私好利的，但是他並不認為人的欲望本身就是惡的，他只是指出如果不以禮節節制，順勢發展下去則必然導致惡的後果。所以荀子的性惡論所指的是「人性向惡論」，而非「人性本惡」。

霍布斯認為一切現象，不管是自然的或是人文的，都只是「物體之無止息的運動」。人的運動分為兩類：一類是與生俱來的、而且終生連續不斷的「動物運動」（animal motion）；另一類則稱「意志運動」（voluntary motion）。前者如血液循環、呼吸、消化、本能反應等現象；後者指具有想像成份的現象，如言行舉止、感覺、欲望等等。¹¹⁶

依霍布斯之見，人的生活百態在動機上多數是受制於欲望，而人特異於其他動物的地方是人的欲望又挾著理智（reason）的作用而活動。有了這個理智的作用之後，人的欲望遂變得貪得無厭，人的一生盡是欲求權力、欲求財富、知識以

¹¹⁴ 達恆：《論荀子、霍布斯人性論的差異》，東北師範大學專門史博士論文，2008，頁 46-47。

¹¹⁵ 蔣年豐：〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，刊於《文本與實踐(一)：儒家思想的當代詮釋》，台北：桂冠圖書公司，2000，頁 284 及 292。

¹¹⁶ 《利維坦》，頁 23。

及名譽。這些欲望，一言以蔽之，都是權力欲。如同無止息的動物運動挾帶著力(power)而前進，人的生活百態也是受著權力欲(desire of power)的支配與驅迫而無止息地進行著。人的權力欲是無底洞，永遠無法滿足，這種人性觀就帶著「人性向惡論」，也就是說，具備著這種人性的群體生活必然很快地陷入到你死我活的戰爭狀態之中，爲了自我的生存與權利，人人無所不用其極。¹¹⁷可見荀子與霍布斯對於人性惡的看法是相近的，並以此作爲建立社會體制的基礎。

4.2. 荀子及霍布斯人性論之同異

荀子思想一直被認爲是延續自孔子以來儒家重視人倫的脈絡，而霍布斯則是秉持著唯物主義經驗論的精神，認爲人一直不斷追求更高的欲望滿足，因此最高的善並不存在，而把出發點放在自然的人身上。基於此，荀、霍二人便由此展開對現實社會的關心與注意，各自建構了的形成社會秩序的思想，以及在這基礎上如何形成的社會政治觀念。荀、霍特別重視了在各自的自然理論基礎下，在對人性的分析和闡述之中，找到自己的觀點。因此讓我們對此二人的比較分析中，提供了更多的材料和證據。

a. 荀子與霍布斯兩者的相同點

一、他們在基於對人性本惡的理解上，都提出了一些新的解釋：荀子於《左傳》中提出了「禮」的理念，而霍布斯主張出了「自然法」的解釋。他們隱約或明白地提出「自然狀態」的存在。荀子指出人群如無禮義法度來規範的話，則必然導致紛亂而互相傷害。而這一點更是霍布斯所強調的。但是他們的自然狀態並非是在歷史上存在過的，或是在人類政治社會形成前必經的階段。霍布斯的重點是，假使沒有共同的權力使人畏懼，以至於願意在一個愛好和平的政治體制下生活，則人們必然陷入到內戰的狀態—而這種內戰狀況即是自然狀態，可見霍布斯

¹¹⁷ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 292。

的自然狀態是因著文明社會所可能遇上的困難所推演出來的。這種方法即是學習自伽利略的「分解組合法」(resolutive-compositive method)，將現存的社會分解成單純的要素，然後再重新組合。而荀子講到無禮義法度約束人們紛爭，亦不是以歷史上未制定禮義法度前的社會事實狀態，無疑的，他也是從戰國紛亂的局面得到現實經驗的支持，並進而從其中抽繹、揣想出來。¹¹⁸也就是，他們的自然狀態或所謂亂世，乃是從對現有社會規範之破壞，所設想出來者。

二、他們的理念影響了許多後來的哲學家，並以他們的思想為基礎，來繼續經營自己的思想理論。如法家韓非以荀子人性論的部分精神，將他們的理論完全建立於理性主義的基礎上。法家認同法治思想，認為「法」比「禮」來得有效，且更能保障多數之私利，因此只有法律能帶來秩序與和平。而韓非子尚法之主張，亦導致了君權思想的產生，法家的思想後來也成為了秦朝的立國的基礎。

而洛克也延續霍布斯的思想，也致力於研究在自然狀態下，公民與生俱來的權利。他並提倡個人自由和私人財產權，而且也影響了美國憲法的制定及法國大革命等許多的政治運動。¹¹⁹

三、他們皆認為公道，純粹是由外在的人為約定而成：對此純粹的人為體制，荀子稱之為「偽」，霍布斯則稱為「偽人」(artificial man)¹²⁰，Strauss認為在霍布斯的世界中，就是因為人無法從自然得到道德的支援，人反而要自立自尊並證明只有在人為的體制中才能找到公道，也因此人的地位比自然尊貴，人的成就可以超越自然。這一點對荀子來說也是成立的。荀子說：

禮義之篇道，非天之道，非地之道，人之所以道也，君子之所道也。（《荀子·儒效》）

天地者，生之始也；禮義者，治之始也；君子者，禮義之始也；為之貫之，積重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地；君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。（《荀子·王制》）

¹¹⁸ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 293。

¹¹⁹ 《論荀子、霍布斯人性論的差異》，頁 47。

¹²⁰ 《利維坦》，頁 3。

霍布斯也認為人之能力的最高表現能匯集眾人之力成為政體，而發揮強迫性、權威性的力量。他將此政體稱為「凡神」（mortal god）。¹²¹霍布斯認為「凡神」雖有生滅，但是它可以維持社會公道保障人們生命與財產的權力，使人們的社會存在得到尊嚴。霍布斯所謂的「公道與財產皆始於體制」，意即在自然狀態中沒有公道與不公道的存在，也無所謂的罪惡。所以是非善惡，都是體制性的。這與荀子的「偽起而生禮義，禮義生而制法度」的觀念是相通的。¹²²

荀子與霍布斯一樣，他們的政治思想在人性論上皆完全的從道德目的論解放不以聖賢為思維的軸心；而是先從現象觀察中，指出人類本能的重生好利，為了這個目的，可以不擇手段，所以公道社會與政治的建立，正是要使人止惡向善，意即荀子的「化性起偽」。¹²³

四、兩者皆是權威主義者：荀子與霍布斯在「忠君」與「重法」上都表現得很強烈，「君者，國之隆也」（《荀子·致士》）、「君子者，法之原也」（《荀子·君道》）、「人君者，隆禮尊賢而王，重法愛民而霸」（《荀子·彊國》）；至於霍布斯，從他的《巨靈論》的十八、十九章便可看出統治者的權力是絕對的，無所限制的，臣民幾乎是沒有任何獨立的權力，他們所享有的權利都要得到統治者的認可。¹²⁴可見霍布斯的威權主義是比荀子來得還要強烈。¹²⁵

b. 荀子與霍布斯兩者的相異點

荀子和霍布斯的理論中具有許多相同點，但是還要繼續指出他們觀點中的一些不同之處：

一、荀子生活在西元前三世紀的中國，在當時的生活背景下，以及傳統的環境和有限的知識下，無論是在國內外，都是無法完成科學理論的實踐。而這並不是因為古人不夠聰明或沒有探索世界的慾望，而是因為缺乏技術手段。所以由於

¹²¹ 《利維坦》，P227。

¹²² 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 294。

¹²³ 蔣年豐：〈民主政治與先秦政治思想中的自然法與契約論〉，刊於《海洋儒家與法政主體》，台北：桂冠圖書公司，2005，頁 210。

¹²⁴ 《利維坦》，頁 86。

¹²⁵ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 295。

時代所限，荀子關於人性的理念和他的哲學思想大都是基於農耕社會基礎和個人經驗觀察形成的，所以在某種情況下，有些社會的真實狀況的觀察是會受到阻礙的，因此只有通過工商業社會背景和相對客觀的觀察才能夠獲得更實際的結果。

而霍布斯生活在16、17世紀的歐洲，當時英國的科技和科學哲學方法論在歐洲是首屈一指的。隨著自然科學的地位日益重要，哲學的分析方法也相對應改變。「理智決定一切」成爲了那個時代的座右銘，所有理論都必須經過驗證才能肯定其可行性。沒有根據的理論或空想都沒辦法在現實科學的理論中站得住腳。霍布斯完全適應了這種環境，他在出版作品之前，他就用科學方法——尤其是幾何學，來鞏固自己的理論。¹²⁶

二、荀子的禮義是偏重義務性的，並未賦予人任何自由；而霍布斯在自然權利之建立上有所突破，雖還是落入皇帝極權，但在理論之建立中，提出了人在政治上之自由問題。荀子認爲人只有在整套倫理規範的義務體制下休養生息才能夠享受很多好處。而從羅馬帝國至中世紀，西方思想的自然法以及「政府契約」（governmental contract）思想支配人們的政治觀，這種想法認爲人類社會的秩序乃是自然秩序的延伸，強調的是義務，而不是權利。這種想法正是霍布斯想要打破的，他說：

談論自然法的人，經常將權利與法律混爲一談，我們應該把他們分開，因為權力的本質在於去做或不去做之自由，法律則決定應該去做或去克制，而且使人不得不去做或去克制；因此法律與權利之區別大得猶如義務和自由之區別。¹²⁷

他強調人民權利的自然權利，強調自由，人可以自由地判斷自己之對錯，這種自然權利之想法，爲後世所發揮，成爲人權概念之先鋒，雖然霍布斯本人所建主的政治理論本身，是一套極權主義。

三、荀子是個有機論者，而霍布斯確實十足的機械論者：雖然荀子認爲人性本惡，他卻一直認爲人性中不僅僅只有物質的一面，他也相信人可以改變，人爲

¹²⁶ 《論荀子、霍布斯人性論的差異》，頁 48。

¹²⁷ 《利維坦》，頁 189。

的禮義法度可以矯正轉化人的自然天性，積習成善。（《荀子·性惡》）他的哲學理想都致力於實現這個目標，去維護人性中美好的一面，讓人惡劣的本性發生根本轉化。雖然徐復觀認為荀子是反目的論者¹²⁸，但是它卻是個有機論者，他說：「天行有常」，意識到自然的「運行」，在〈性惡篇〉有提到人性之「動向」趨於惡，但他並不像霍布斯一樣突顯「運動」的概念，它只是被荀子意識到、只是一個經驗現象。另外荀子也不像霍布斯一樣認為宇宙只有「物體」而已，它還強調了大清明心的認知功能，並允許他獨立的存在，因此這使得荀子成爲一個有機論者；而霍布斯認爲人之可貴在於具有理智的能力，但是依他之見，這也只是一種推知因果緣由及計算的物體運動。也就是說這種能力並沒有一個尊貴的心靈作爲他的依據，所以心靈在霍布斯的思想中並沒有獨立性，所以使他成爲一個機械論者¹²⁹，他認爲人性本惡是不可改變的事實，他不寄希望於改變人們的惡劣本質或昇華人性，他的哲學只提供約束人性的方法，霍布斯認爲只有約束才能使人與人和諧相處。

四、荀子的自然狀態無權利意識，而霍布斯有：霍布斯所認爲的自然狀態乃是人人拼命爭取權利的狀態，也就是說自然權力是人人皆有的自由¹³⁰，從自然律第一條：尋求和平，並盡己之所能保障自己，以及自然律第二條：己欲立而立人，在其中皆強烈顯示權利意識，但荀子並沒有，他說：

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。（《荀子·禮論》）

在文中並沒有凸顯人自己在爭權利，而且提到禮義之分，僅有養人之欲，給人之欲求的功能。所以荀子以禮義法度處理掉自然狀態的困境，自然狀態就成爲被否定的對象。但霍布斯則以自然狀態爲根據以它來建立自然法，自然法建立後，自然狀態也被否定了，但其所涵具的個人權利意識卻保留了下來。這使得霍

¹²⁸ 《中國人性論史（先秦篇）》，頁 227。

¹²⁹ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 295。

¹³⁰ 《利維坦》，頁 61。

布斯將傳統強調義務規範的自然法，扭轉成保障個人權利的自然法。這就是何以霍布斯的自然思想能夠帶起這麼大的革命，播下民主制度的種子；而荀子雖然有不少革新的理念，但卻無法產出革命的動力。¹³¹

4.3. 以「禮法」與「理法」實現善的社會

荀子強調「禮法」，霍布斯重「理法」，荀子要達到的是「公道社會」，霍布斯欲建立的是「理性和正義的國家」，目的都是為了維持社會的公道與保障人類的和平與安全。不同的是，霍布斯認為人類的天性競爭、猜疑、榮譽導致了人與人之間的爭鬥，使自然狀態下人與人的關係就像狼與狼的關係一樣，因此只有形成一個力大無比的政治強權——利維坦，在基於人們理性的驅動下，互相訂立了社會契約，才能真正實現人類的和平與安全。而荀子則認為雖然人性本惡，但人性是可以改造的，主張通過聖人創造的禮義法度來「隆禮」和「重法」，來矯正人性，積習成善，結束混戰割據的局面，真正實現統一天下、富國強兵的社會。

a. 荀子以「禮法」實現善的社會

一、以「禮」作為建構社會秩序的基礎

荀子云：「生之所以然者謂之性」（《荀子·正名》）。此「生之所以然者」與孔子的「性與天道」及孟子「盡其心者知其性也」的性，原本是在同一層次，性的最終根據在於天。但荀子對此沒再多作論述，而且荀子所言之天，只不過是尚未被人了解的自然物，「星墜木鳴，國人皆恐。曰：是何也？曰：無何也，是天地之變，陰陽之化也，物之罕至者也，怪之可也，而畏之非也。夫日月之有蝕，風雨之不時，怪星之黨見，是無世而不常有之。」（《荀子·天論》），天只是一個客觀之自然物，而非道德的自然性質之天，天人有分，各有其職，人們不必去把握那些超出人之職份以外的東西。因此徐復觀稱荀子的思想是「經驗的

¹³¹ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 29。

性格」¹³²是有道理的。

荀子評孟子之言，云其「幽隱而無說，閉約而無解」(《荀子·非十二子》)，隱晦而無法證明，亦無法實施，可謂是虛言。由此，荀子奠定了自己的哲學立場，不從形而上的角度之天談「性」，而從人自身，從生活現實的人出發來談性。此性從人生而自然的狀態看，而人有「目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚」(《荀子·性惡篇》)的欲望，稍有放縱，則易流於偏險悖亂，而呈現出性「惡」的形態，這就構成了人性的否定層面。於是荀子強調透過「禮」來制約人的性惡，並從而使人格由惡達到趨於向善的發展。荀子又說：

古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也，是聖王之治而禮義之化也。(《荀子·性惡》)

荀子認為原始社會是一種紛亂戰爭的狀態，既無法正的治理，又無禮義得教化，人民始終不能獲得一日的安寧。所以聖王為其人民制禮義、起法正、重刑罰，使天下歸於善的。這種社會觀念與霍布斯所說人類的自然狀態，是人與人之間的戰爭的觀念是相同的。

徐復觀先生提到荀子特別重「禮」有三個理由：第一，因為荀子徹底的經驗性格，不喜歡抽象的原則，而喜歡具體的制度、辦法。所以他才「隆禮義而殺詩書」，因為他認為詩書是不切實際的。第二，是他所把握的心，是為認識之心，認識之心，是向外構成知識。特別重視「統類」、「倫類」的知識，所以他認為「禮者法之大分，類之綱紀也」(《荀子·勸學篇》)，禮是政治制度的根據，是組織知識之依歸。第三，他認為道德不由內發，而須靠著外面力量的漸靡，於是自然重禮，以制其外。¹³³

二、以「禮義法制」作為實現正理平治的手段

荀子認為人的良知良能，需要靠後天的努力日積月累，專心一致，才有可能

¹³² 《中國人性論史（先秦篇）》，頁 225。

¹³³ 《中國人性論史（先秦篇）》，頁 254。

達到爲善成聖的途徑，也就是靠「偽」來加以修正，性惡論的重心不在於性惡本身，而是在於善偽。

於是荀子提出「化性」的主張：「古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以爲之起禮義，制法度，以矯飾人之情性而正之，以擾化人之情性而導之也。始皆出於治，合於道者也。」（《荀子·性惡》）此即聖人「化性而起偽，偽起而生禮儀，禮義生而制法度。」（《荀子·性惡》），化性的關鍵在於以禮法來引導：「凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則悖亂提慢；食慾、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。故人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧。」（《荀子·修身》），所以由禮而行，則和適有節；不由禮，則多所違犯與陷失，則倨傲平庸而流於鄙野。因此凡用血氣、志意、智慮，由禮而行，則無往而不善也。

另外在《王制》篇中荀子也指出人與動物牛馬之區別就在於「人能群，彼不能群也」（《荀子·王制》）。人之所以與其它動物不同的原因，則是爲了自己的生存與發展，便不得不相約而群居，因爲能群的關係，才能消除自然界的威脅，抗拒外來的禍患，滿足自己的欲望，成就人之所以爲人的社會性。¹³⁴所以人類「不可少頃禮義之謂也」（《荀子·王制》），透過禮使人能和平相處，以義爲分，人群無所爭，建立一個各守其分，各得其地的理想社會。此即爲荀子認爲須以禮義法制作爲社會制度之根據所在。

三、以心知做爲是由惡向善的通路

荀子除了以禮做爲人由惡向善的外在力量，還有一個以內在引導力量。在上文中我們已經分析過，荀子之「性」有兩個方面的內容，除了作爲「欲望」的性之外，還有作爲官能之天然能力的性。這個官能之性即是自我能知的本質，亦即所謂的「心知」，荀子認爲內發的東西是難之難行的，他認爲仁義法正是可以被

¹³⁴ 《荀子思想體系》，頁 315。

人知，被人實現的。¹³⁵

故曰性者本始材樸也。偽者文理隆盛也。無性，則偽之無所加；無偽，則性不能自美。（《荀子·禮論》）

這個「本始材樸」之性，就是本質之性，「性之和所生，精合感應，不事而自然的」耳、目、口、鼻，心，孟子稱之為天官、天君，能感、能應、能知，所以「塗之人可以知仁義法正之質，可以能仁義法正之具」（《荀子·性惡》）。荀子認為內發的東西是難知難行的，他認為仁義法正是可以被人知，被人實現的。而人的本身又有能知的本質，能實現的的材具。因此塗之人可以為禹。

心者，形之君也，而神明之主也，出令而無所受令。自禁也，自使也，自奪也，自取也，自行也，自止也。（《荀子·解蔽》）

心是清明的主體，心具有決定的主宰能力，也要循理而行，那心何以知道如何選擇呢？「虛壹而靜」（《荀子·解蔽》），荀子在認識論上大體是受到儒墨經驗主義的影響，但事是他的心理學說則是由道家思想所嬗變而出。他認為心既然具有自律性，便不能有所蔽，人必須達到大清明無所蔽的程度，並進而使「未得道而求道者」（《荀子·解蔽》），而達到虛壹而靜的階段。¹³⁶ 故「聖人縱其欲，兼其情，而制焉者理矣」（《荀子·解蔽》）。徐復觀認為「仁義法正之具」是一種能力，要靠著心知來判斷，荀子的心是一種認識的心，可以成就知識，但卻不能保證知識的行為道不道德，所以荀子一方面要靠心知使人由知道而通向善，另一方面又要以道來保證心知的正確性，所以心是由惡通向善的通路。¹³⁷ 心能達到這個階段，就能以心制性，調節情欲，而使人歸於至善。

b. 霍布斯以「自然法」實現善的公民社會

霍布斯在《利維坦》第一部分「論人類」中把研究的出發點放在自然人身上，

¹³⁵ 《中國人性論史（先秦篇）》，頁 239。

¹³⁶ 《荀子思想體系》，頁 239。

¹³⁷ 《中國人性論史（先秦篇）》，頁 239。

指出人的「生命只是肢體的一種運動，它的起源在於內部的某些主要部分」¹³⁸，比如心臟、神經、關節。作為一個人的自然本性，首先在於求自保、生存，因而產生了自私自利、恐懼、貪婪的心性，人與人之間互相敵對、爭戰不已，像狼與狼的關係一樣，處於可怕的自然狀態中。於是自然狀態中的敵對現象，構成了人生存的現實困境，於是「生而平等」的自然權利就又引領著人從此困境之中掙脫出來，於是理性運用自己的力量，協調而建立「自然法」，建立穩定有效的社會秩序。這樣偉大的利維坦一國家就誕生了。也就是「有生的上帝」¹³⁹，Leviathan 雖然遠比自然人身高力大，但卻是以保護自然人為其目的，人們在「永生不朽的上帝之下所獲得公共的和平和安全保障」¹⁴⁰。這個過程，讓人同樣是在一個生存困境中，在自然的機制下，並經由妥協而達到統一的過程。我們以下分三個部份來論述霍布斯的以「自然法」建立幸福的公道社會。

一、以「自然法」作為建構社會秩序的基礎

霍布斯的性惡論與荀子「性惡論」的論述一樣，所指的人性本身並不為惡，而是說人性如果按其自然本性持續發展下去，如果不加控制的話，則容易於導致惡。因此在這個標準之下，人的欲望的自然展現，就為人帶來了苦難的自然狀態。他在《利維坦》第十三章〈論人類幸福與苦難的自然狀態〉中寫道：「人類的天性中有三種造成爭鬥的主要原因。第一是競爭，第二是猜疑，第三是榮譽。」第一種原因使人為了求利，第二種原因使人為了求安全，第三種原因則使人為了求名譽而侵犯。...根據這一切，我們就可以顯然看出：在沒有一個公認的共同權力使大家信服的時候，人們便會處在所謂的戰爭狀態之下。¹⁴¹

這與荀子《禮論篇》的「人生而有欲，欲而得則不能無求；求而無度量分界則不能不爭；爭則亂，亂則窮」的說法不謀而合。同樣由於人欲的自然表現而導致爭亂，對於霍布斯而言，人欲的自發結果就是「每一個人對每個人的戰爭」，

¹³⁸ 《利維坦》，頁 3。

¹³⁹ 《利維坦》，頁 82。

¹⁴⁰ 《利維坦》，頁 82。

¹⁴¹ 《利維坦》，頁 59。

最糟糕的是人們不斷處於暴力死亡的恐懼和危險中，「人的生活陷入孤獨、貧困、卑污、粗暴而短壽」¹⁴²。在自然狀態下，每個人都擁有保全自己生命的自由，霍布斯稱之為「自然權利」，「就是每一個人按照自己所願意的方式運用自己的判斷理智保全自己生命的自由」¹⁴³。

這個來自於自然環境的人性下，且在自然環境為主的情形下，個人為了在生存的要求下，能夠面對困難的狀況，便協調提出可以使人同意且容易可行的和平條件，霍布斯稱之為自然律，這是由痛苦的經歷和經驗法則所帶來的共識行為，這樣人類才有可能實現最基本的和平。

二、以「自然法」保障了每個人的自然權利

在自然本性的條件下，當每一個人對每一種事物的自然權利能夠繼續存在的時候，則不論人是如何強悍或聰明，都不可能獲得充分的保障，使安頓其生活，保全其生命，自然單純的天性使人處在非常惡劣的環境。霍布斯指出對這種情形，若要能超越，就要是靠人的理性。理智讓人們可以提出方便易行的和平約定，這種和平條件就稱為自然律：

自然律，是建立於理智上的一般法則。這種一般法則禁止人們去做損毀自己的生命或剝奪保全自己生命的手段的事情，並禁止人們不去做自己認為最有利於生命保全的事情。¹⁴⁴

理性的判斷源自對自然狀態的覺醒，避免人人處於戰爭的局面，並透過理性，指導了人們採取適當而又合理的方式，讓人求處於和平相安的生活平衡中，即使直接違背人的天性。所以在第一自然律的基礎上，霍布斯再提出了第二自然律：

當人為了和平與自衛的目的，認為必要時，會自願放棄這種對一切事物的普遍權利，而各以互不相侵為滿足。¹⁴⁵

只有如此才能完整保障人的自然權利，也就是人的自由，它讓人依照自己的

¹⁴² 《利維坦》，頁 59。

¹⁴³ 《利維坦》，頁 61。

¹⁴⁴ 《利維坦》，頁 61。

¹⁴⁵ 《利維坦》，頁 61。

判斷和理性的方式，運用自己所能為的力量，雖然並不是一切障礙不存在，但使雙方在互惠互利的原則下，都能得到所可能得到的最大的好處。

當一個人轉讓他的權利或放棄他的權利時，總是會考慮是否希望對方將某種權利回讓給他，要不然就是因為他希望由此得到某種別的好處。霍布斯稱這個「權利的互相轉讓就是人們所謂的契約」¹⁴⁶，契約的訂立就形成了人們所應負的義務，以及行為中所要遵守的規範。也就是「己所不欲，勿施於人」。

霍布斯的自然法強調人民的權力。而荀子認為人只有在整套倫理規範的義務體制下休養生息才能夠享受很多好處。而從羅馬帝國至中世紀，西方思想的自然法以及「政治契約」(governmental contract) 思想支配人們的政治觀的就是義務性質，認為人類社會的秩序乃是自然秩序的延伸。但霍布斯想要強調的就是它是人民的權利，強調人民權利的自然法具有具有積極改造社會的激進功能。因此到了十八世紀以後，西方所使用*ius naturaceg*時，所指的已不再是自然的法律規範，而是人的自然權利了。而事實上到了美國及法國大革命的時期，自然法理論已經完全變成自然權力理論了。這個觀念已經完全摧毀了封建社會與君主專制政體，並建立了現代民主政體，開啓現代民主思想的先河。¹⁴⁷

三、以「自然法」實現和平幸福的公道社會

為人類生存訂立契約，約束各自的行為，以使生存相安。霍布斯提出第三自然法：「所訂信約必須履行」¹⁴⁸。因為信約來自於理性的自覺與協商，在自然單純的狀態下，只要出現任何人不履行契約，契約就成為無效，這就是缺乏公權力的監督。人如果沒有對某種監督執行的力量的產生畏懼心理時，就不能夠束縛人們的野心、貪欲、憤怒和激情。所以有效的畏懼源於某種權力的存在。這就是公共權力存在的必要性，於是人們若是想要透過這樣的方式，來保全自己並因此而得到更為滿意的生活的話，就要「把大家所有的權力託付給某一個人，或通過多

¹⁴⁶ 《利維坦》，頁 68。

¹⁴⁷ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 297。

¹⁴⁸ 《利維坦》，頁 68。

數的意見把大家的志意化為一個多人組成的集體」，以便於「全體群眾真正結合於唯一人之中」¹⁴⁹。而這樣結合額在一個群體之中的就是國家。

通過相互達成的協議，人們自願地服從這個群體，相信他可以保護自己，這就是偉大的 Leviathan 的誕生。這個利維坦就是按照契約建立的國家，維持國內之和平幸福，共同抵禦外來的敵人。里奧·史特勞斯就評論霍布斯說：

人之所以進入到公民社會是為了善的生活。但善的生活不再是人性優良的生活，而是便利的生活以及辛苦工作後好的報償。而且統治者的神聖職責不再是使公民善良以實現尊貴的行為，而是在法律的效力之下，研究如何供給公民好的事物使他們快樂。¹⁵⁰

霍布斯在做政治哲學思考時，已很清楚自己做的是社會哲學研究，而非傳統的古典哲學，這種政治性格的改變使他對公道意識產生很大的影響，從而奠定了西方自由主義的基礎。¹⁵¹



¹⁴⁹ 《利維坦》，頁 82。

¹⁵⁰ 里奧·史特勞斯（Leo Strauss）：《自然權利與歷史》，彭剛譯，北京：三聯書店，2003，頁 189。

¹⁵¹ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 301。

5. 結 語



目前不論國內或國外，除了少數國度之外，大多數人皆處於自人類文明以來最為富足與和平的年代，這當然除了要歸功於人們自己的努力之外，當然還要藉由人類的智慧所構築起來的各種制度來與以輔助與建立，使現今的政治與社會能更向上提升，以達到致治與致善的理想境地，但近來因人性本欲的貪念，對於權勢的欲望以及金錢的貪婪，構成了法律規章框架不住貪婪蔓延的人性私欲，以致諸多政治的效能不彰及社會風氣的毀壞，社會公義已逐漸埋沒於政治權勢的鬥爭與貧富差距的加大之中。因此筆者便以代表著以中西方經驗主義論者的荀、霍二人當作研究對象，企圖從人性的自然狀態中探討出性惡的始末，並針對其思想內涵與理論基礎，重組出新的法則，了解歸納其如何制定適切的社會體制，以達到一個和平幸福的社會，並期待能由荀、霍二人的立論基礎中，找尋到現今社會亂象的源頭，打造出一把改善種種因人性所產生惡的鑰匙。

中國哲學是一個以人為本的思想體系，因此筆者第二章，由儒家的心性根源出發，探討其對於人性善惡的看法。在孔子之時，其所提到人性的部份也僅止於「性相近也，習相遠也」（《論語·陽貨》）與「性與天道，不可得而聞也」（《論語·公冶長》）的幾句話，似乎對於人性善惡方向，沒有很明確的解釋，但大致可將其歸納為性善論者。而孟子則從人的本質面來界定人性，由心的作用來印證性善，心善即是性善，是人的道德主體之所在，亦即性善論之依據。

相對於孟子的心性道德論，有些學者對荀子學說的產生質疑，認為荀子不從心性根源出發，心的內在就不能自主的生起道德，必須憑藉外在規範作為道德實踐的根據，如此可能造成道德不必然實踐的問題。¹⁵²但筆者認為孟子對於人性的推論，認為惻隱、羞惡、恭敬、是非之心，人皆有之，是否必然是實踐性善的內在推力？所以荀子雖然缺乏內在的道德依據，但若能輔之以禮義法治等外爍的規範，是否也能成就一個正理平治的社會體制？

而在第三章中論及霍布斯因為人生而平等與爭鬥的天性所產生的自然法，在

¹⁵² 何淑靜：《孟荀道德實踐理論之研究》，台北：文津出版社，1988年，頁130-132。

其《利維坦》中提出，「人與人在身心兩方面，天生的能力是平等的」¹⁵³。而這種由平等的能力出發，其最終目的無非就是希望能達到自我保全，爭取生存的平等權。所以在這人與人激烈爭取生存權的同時，個人的權利意識也慢慢萌發了，因此人民的自然權力成爲西方的民主政治的基石。

最後在第四章中，筆者從幾位學者的論述中比較荀、霍二人立論內容的異同，目的無非是要找出荀、霍二人如何實現善的社會的軌跡，並期待能藉此發現解決目前人民權利過度膨脹以及政府效能不彰的困境。民主的真諦爲何？筆者認爲在霍布斯的自然狀態中原本爭取的只是自保的生存權，但現今的民主即在假借民主之權而行權勢欲望的滿足之實，使這又回到了人貪得無厭的欲望，不能輸，要再多，要更多的境地了。因此自然法中提出契約的訂定，使雙方在互惠互利的原則下，以滿足人民的最大的好處，但契約的執行除了須人民共同遵守，讓渡自己的權力之外，另外還需要人「理性」的支持來構築共同權力，使每一個人按照自己的方式獲得保全自己的生命的自由，也就是人的自然權利。¹⁵⁴但是現實的狀況是，不僅無政府會呈現戰爭狀態，弱勢政府也會呈現混亂狀態，而且依照荀、霍二人皆隱約指出自然狀態並非一定是人類歷史上曾經經歷的階段，而是若沒有一個強勢的權力約束人際的紛爭，則必然陷入內戰的狀態，可見他們是從現實的社會抽繹、揣想出來的。¹⁵⁵所以現代的民主體制也是可能落到，回到戰爭的自然狀態，所以如何在現代建立和平而永續的社會體制？變成一個很重要的課題。或將荀、霍二人的時空調換，其相似的性惡觀思想，對於當代動盪的時空背景是否能產生有建設性的影響？又或荀子的禮治思想，是否適合現今世道混淆，心靈空洞的社會型態，以化性起偽呢？

本論文主要從荀、霍二人的人性惡的價值體系下，探討其人性論的基礎，以及如何在這基礎上建構出一個善的社會體制，所以主要焦點都放在荀、霍二人思

¹⁵³ 《利維坦》，頁 58。

¹⁵⁴ 《利維坦》，頁 61。

¹⁵⁵ 〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，頁 293。

想本論，以及發現與比較其兩人思想的同異，在其思想的應用與延伸論述上則較缺少說明。即使在結論中稍微提到現代民主社會與制度的弊病，希望能從二人的學理找出解決之道，以鑑古知今，但仍在缺少政治學、社會學等專業背景下，不敢妄下評論，恐流於空泛，這是本論文不足的地方。此外，結語所提的幾個課題，希望能成爲筆者對未來思考與研究的目標。



參考書目

一、原典文獻（略依年代排序）

許慎：《新添古音說文解字注》，台北：紅葉文化出版公司，1998年。

揚倞：《荀子註》，台北：成文出版社，1977年。

朱熹：《四書章句集注》，台北：台灣商務印書館，1968。

王先謙：《荀子集解》，台北：世界書局，2000年。

霍布斯：《利維坦》，朱敏章譯，台北：台灣商務，2002。

二、當代專著（依姓氏筆劃排序）

方東美：《中國人生哲學》，台北：黎明文化事業公司，1985年。

王邦雄：《中國哲學史（上）》，台北：里仁書局，2005年。

余麗嫦：《托馬斯·霍布斯》，傅偉勳、韋政通編，台北：東大圖書，1995。

李滌生：《荀子集釋》，台北：學生書局，台灣商務印書館，1999。

李哲賢：《荀子之核心思想》，台北：文津出版社，民國83年。

何淑靜：《孟荀道德實踐理論之研究》，台北：文津出版社，1988年。

林火旺：《倫理學》，台北：五南圖書，2006。

周群振：《荀子思想研究》，台北：文津出版社，民國76年。

姜尙賢：《荀子思想體系》，高雄市：復文圖書出版社，民國79年。

徐復觀：《中國人性論史（先秦篇）》，台北：台灣商務印書館，1969。

張西堂：《荀子真偽考》，台北：明文書局，1994年，頁27。

張永雋：〈中國人性論序文〉，刊於《中國人性論》，台北：東大出版社，民79年。

韋政通：《荀子與古代哲學》，台北：台灣商務印書館，1997年。

馮友蘭：《中國哲學史》，台北：臺灣商務印書館，1993年。

蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1984年。

臺大哲學系主編：《中國人性論》，台北：學生書局，民國80年。

- 黎建球：《人生哲學》，台北：三民書店，民76年。
- 蔣年豐：〈荀子與霍布斯的公道世界之形成〉，刊於《文本與實踐(一)：儒家思想的當代詮釋》，台北：桂冠圖書公司，2000年。
- 蔣年豐：〈民主政治與先秦政治思想中的自然法與契約論〉，刊於《海洋儒家與法政主體》，台北：桂冠圖書公司，2005。
- 譚宇權：《荀子學說評論》，台北：文津出版社，民83年。
- 休謨：《人性論》，陳休齋，曹棉之譯，北京：商務印書館，1981。
- 里奧·史特勞斯：《自然權利與歷史》，彭剛譯，北京：三聯書店，2003。
- 里奧·史特勞斯：《霍布斯的政治哲學》，南京：譯林出版社，2001。
- 菲利普·史托克：《不可不知的100位思想家》，陳信宏譯，台北：究竟出版社，2005。
- 柯普斯登：《西洋哲學史卷五》，朱建民、李瑞全譯，傅佩榮校訂，台北：黎明文化，民82。
- 康德：《康德文集》，鄭保華主編，北京：改革出版社，1997。
- 喬治·霍蘭·薩拜因：《政治學說史》下冊，北京：商務印書館，1986年。
- 路易斯·波伊曼：《生死的抉擇：基本倫理與墮胎》，楊植勝等譯，台北：桂冠圖書，1997。
- 華特金斯：《霍布斯》，藍玉人譯，台北：長橋出版社，民82。
- 傅偉勳：《西洋哲學史》，台北：三民書店，2007。
- 韓東育：《日本近世新法家研究》，北京：中華書局，2003年版。
- 盧梭：《論人類不平等的起源和基礎》，高煜譯，北京：商務印書館，2002。

三、期刊論文（依時間先後排序）

- 胡啓勇：〈性善與禮法〉，刊於《貴州民族學院學報》，2009年3月。
- 袁小松：〈中國儒家仁禮思想與霍布斯的自然法規〉，刊於《教育文化論壇》，2010年第3期。
- 舒遠招，雷絕平：〈霍布斯激情論探析〉，刊於湖南省長沙市：《中南大學學報（社會科學版）》，2005年12月。

四、學位論文（依姓氏筆劃排序）

林美香：《西方個人主義與儒家政治思想之研析》，中山大學中山學術研究所博士論文，2007。

馬偉怡：《荀子對人的角色定位》，東吳大學哲學系碩士論文，2009。

陳憲武：《霍布斯人性觀之研究》，黑龍江大學外國哲學碩士論文，2010。

黃文彥：《荀子禮治思想研究》，逢甲大學中國文學系碩士論文，2007。

達恆：《論荀子、霍布斯人性論的差異》，東北師範大學專門史博士論文，2008。

鍾曉彤：《荀子的人性論與理想社會研究》，東吳大學哲學系碩士論文，2008。

薛智慧：《論荀子思想中的「心」與「性」》，南華大學哲學系碩士論文，2009。

