

美國漢學家德效騫 之荀子研究析論

李哲賢*

〔摘要〕

西方漢學界有關《荀子》的英譯，可追溯到十九世紀末英國學者 James Legge（理雅各）對〈性惡〉篇的英譯。理雅各在 1893 年出版的 *Chinese Classics* 中將荀子之〈性惡〉篇收於《孟子》譯文後之附錄中。至於美國漢學界之荀子研究，一般皆以為是始自美國學者 Homer Dubs（德效騫）。德氏在 1927 年出版荀子研究之專著：*Hsüntze: the Moulder of Ancient Confucianism*（《荀子：古代儒學之塑造者》），次年，又出了一本《荀子》之選譯：*The Works of Hsüntze*（《荀子之著作》）。德氏可說是西方漢學界最早全面譯介《荀子》之學者，並由此而開啓美國漢學界之荀子研究。

德氏之《荀子之著作》係西方漢學界對荀子思想最早之全面譯介，在 Knoblock 之荀子全譯本出現之前，德氏此書在西方漢學界實有深遠之影響。至於德氏之專著則更具有多方之影響。如，德氏指出，荀子乃「古代儒學之塑造者」，此種歷史定位在中國思想史上實屬罕見。此外，德氏將荀子與亞里斯多德的思想做比較研究；荀子之名學與邏輯之關係；性惡係人性向惡論以及對善之根源的探討等，凡此皆對其後美國漢學界的荀子研究有重大的影響。

雖然，德氏係美國漢學界荀子研究之先鋒和專家，然而，有關德效騫之荀子研究方面，國內迄今尚未見有全面而深入之探討，因此，本文乃針對其荀子研究成果作一完整之剖析和闡釋，期能更完整地呈現德效騫荀子研究之成果。此外，本文試圖將德效騫之荀子研究放到整個美國漢學界之荀子研究背景下予以檢視，

*國立雲林科技大學漢學資料整理研究所教授

以呈顯其荀子研究之意義。其次，將德氏之荀子研究成果予以析論，以明其荀子研究之貢獻與價值，俾為國內之荀子研究提供一新視野，此乃本文之主要研究目的。

關鍵詞：德效騫、荀子、儒學、亞里斯多德、美國漢學

一、前言

西方漢學界對於《荀子》的研究，最早可追溯到十九世紀後半葉，英國學者 A. Wylie 在其論著 *Notes on Chinese Literature* 中對荀子的介紹。¹ 其後，同樣是英國學者，James Legge (理雅各) 在 1893 年出版的 *Chinese Classics* 中，將荀子之〈性惡〉篇收於《孟子》譯文後之附錄中。² 然而，《荀子》一書之翻譯，則要等到二十世紀之後，才開始出現。荷蘭漢學家 Jan J. L. Duyvendak 在 1924 年首先英譯荀子之〈正名〉篇，³ 其後，美國學者 Homer H. Dubs (德效騫) 在 1927 年出版荀子一書之專著：《荀子：古代儒學之塑造者》，⁴ 次年，又出了一本《荀子》之選譯：《荀子之著作》。⁵ 德效騫可說是西方漢學界最早全面譯介《荀子》之學者，並由此而開啓美國漢學界的荀子研究。

德氏之《荀子之著作》係美國漢學界第一本《荀子》之英譯作品。《荀子之著作》一書係以光緒十七年(1891)王先謙之《荀子集解》為底本，選譯了現傳《荀子》三十二篇中，德氏認為確定是「非後世偽作，且是重要的」篇章共十九篇以及第三十二篇〈堯問篇〉末段荀子後學對時人認為「荀子不如孔子」之回應。此十九篇分別是：〈勸學〉、〈修身〉、〈榮辱〉、〈非相〉、〈非十(二)子〉、〈仲尼〉、〈儒效〉、〈王制〉、〈富國〉、〈君道〉、〈議兵〉、〈天論〉、〈正論〉、〈禮論〉、〈樂論〉、〈解蔽〉、〈正名〉以及〈性惡〉等，德氏並在目錄中之各篇之下對該篇作一簡介，此外，本書之第一章〈導論〉則對中國歷史作一簡介。

¹ A. Wylie, *Notes on Chinese Literature: with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art; and a List of Translations from the Chinese into Various European Languages* (Shanghai: American Presbyterian Mission, 1867).

² James Legge, "That the Nature is Evil," in *Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, v.2, ch.2, Appendix 1 (Oxford: Clarendon Press, 1893), pp.79-88.

³ Jan J. L. Duyvendak, "Hsün-tzu on the Rectification of Names," *Toung Pao* 23 (1924): 221-254.

⁴ Homer Dubs, *Hsüntze: the Moulder of Ancient Confucianism* (London: Arthur Probsthain, 1927).

⁵ Homer Dubs, tr., *The Works of Hsüntze* (London: Probsthain, 1928).

在德氏之《荀子之著作》問世之後，西方漢學界之學者在研究《荀子》時，大多以德氏之譯本作為唯一之依據。即使 1963 年 Burton Watson 出版了《荀子》之另一選譯本：《荀子：基本作品》，⁶但是，Watson 之譯本亦無法完全取代《荀子之著作》在荀子研究上之參考依據，雖然，Watson 之譯本較德氏之譯本來得流暢。由上可知，在 John Knoblock 之英文全譯本⁷出現之前，德氏之《荀子之著作》一書在西方漢學界實具有深遠之影響。

至於德氏之荀子研究成果主要見於其專著《荀子：古代儒學之塑造者》一書及〈孟子和荀子論人性〉一文。⁸德氏之專著共分為 16 章，在其專著中，德氏對荀子之學說作了全面而深入之探討，舉凡心、性、天、禮、政治、教育或倫理道德學說等方面皆有所闡述。

德效騫係西方漢學界最早全面譯介《荀子》之學者，並由此開啓美國漢學界之荀子研究。雖然，德氏係美國漢學界荀子研究之先鋒和大家，然而，有關德效騫之荀子研究方面，國內迄今尚未見有全面而深入之探討，因此，本文乃針對其荀子研究成果作一完整之剖析和闡釋，期能更完整地呈現德效騫荀子研究之成果。此外，本文試圖將德效騫之荀子研究放到整個美國漢學界之荀子研究背景下予以檢視，以呈顯其荀子研究之意義。其次，將德氏之荀子研究成果予以析論，以明其荀子研究之貢獻與價值，俾為國內之荀子研究提供一新視野，此乃本文之主要研究目的。

二、德效騫之荀子研究

德效騫之荀子研究主要見於其專著：《荀子：古代儒學之塑造者》（底下簡稱 *Hsüntze*）。在本書中，德氏將荀子學說分別就人性、倫理學及邏輯學等方面來加以論述，茲分述如下，以明德氏之荀子研究成果：

⁶ Burton Watson, *Hsün Tzu: Basic Writings* (N.Y.: Columbia University Press, 1963).

⁷ John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vols. 1-3 (Stanford: Stanford University Press, 1988-1994).

⁸ Dubs, "Mencius and Sun-dz on Human Nature," *Philosophy East & West* 6 (1956): 213-222.

（一）基本概念（頁 48-56）

荀子之哲學是建立在兩個基本概念上，其一是人性概念；另一是一種特別的歷史詮釋。

荀子以爲人性中的基本要素是形成社會組織的能力。德氏以爲，人類生命中最顯著的特徵是誠如荀子所說的，爲了生存而形成社會組織，從實際的人事觀點看來，群居性確是人類的一種特徵，亦是人禽之間的一種區別。

德氏指出，荀子的哲學明顯的是一種實踐哲學。依此，理論上的問題，諸如，知識論和形上學皆被排擠到幕後，政治哲學成爲哲學的頂點和目的。而對政治哲學而言，所有其餘的皆是次要的。倫理問題成了適應別人的社會問題，並且在社會問題中，階級的權力和區分及正當行爲的準則（禮）成爲指導的原理。

德氏以爲，荀子的倫理學是行動的、意志的、目的的及有好惡的人的倫理學，而非一種永恆的、非塵世的道德判斷的領域。

荀子哲學的另一基本要素是他的歷史詮釋。此一詮釋並非荀子所獨創，而是承自其先驅和經典而來。

荀子以爲，在中國歷史上，每一朝代皆創始於一智德兼具之君主，而在一邪惡化身之暴君中逐漸墮落和衰敗，其後，暴君被推翻，但並非經由武力，而是由一有德者取而代之。此一理論對荀子而言，並非歷史的詮釋而是一歷史事實，是藉由歷史證據而建立的。此一理論爲孔、孟、墨及所有儒者所接受。依荀子而言，善之終極征服並非是一信念而是一事實，此一歷史理論是荀子哲學的基礎之一。

（二）思辯哲學和迷信（頁 57-76）

荀子哲學的主要特色是它是實踐的而非理論的。荀子感興趣的是作爲社會秩序中的人而非宇宙論思辯的人。此一特質表現在荀子拒絕所有在人類生活中並無實踐目的之思辯。而更明顯的是，荀子反對墨辯等之知識論的思辯。思辯是無益的，它放棄了人類最重要的特色—社會組織與社會生活，因此，荀子爲了道德和政治哲學而反對思辯哲學。

荀子所反對的思辯包括任何鬼神或非人力量的信仰，此等力量是人類無法控制。而且荀子所追求的是人應該努力去發展存在於人性中的無限能力，而不是去依賴更高的力量，這是一種實證論（positivism）的立場，是在反對形上學的思辯。

中國古代宗教是一信仰諸多神靈的萬物有靈論，尤其是對祖先的崇拜和祭

祀，以及對天的信仰。然而，這些信仰和實證論的立場不一致，因此，荀子著手重新予以詮釋。

古代儒學之兩大形上學概念是「天」和「道」。老子將「天」等同於「道」，且使「天」成爲非人格化之法則或「道」。荀子藉由接收老子作爲普遍法則之道的概念和使儒家「天」之概念之意義成爲法則，而完成將「天」去人格化之過程。

依荀子而言，天是不變的法則，其意義與自然的觀念相同。當神靈的力量對人類社會的影響去除之後，人就會回歸自我；否則，人會依賴「天」而忽視其自身的責任。因此，荀子認爲，沒有鬼神的信仰對人類是極爲有利的。就像「天」被詮釋爲非人格的法則，「道」也同樣被詮釋爲人類的道德行爲。因此，過去由天所擔負之責任，如今則落在人類身上。禍福來自人類自己的行爲，政府的好壞是人類行爲的結果，名譽和進步來自自身的努力而非神的禮物。

此一學說意味著德（善）是有回報而惡是會受罰的。對荀子而言，這種普遍法則的道德的特色是從歷史事實而來的一種合理的推論。法則是道德法則，依其自身之本質，它會賞善罰惡，此一學說將荀子從唯物論（materialism）之責難中解救出來。

（三）人性（頁 77-84）

德氏在〈人性〉一章中，首先提出，對荀子而言，欲望是人性之一種最根本的特徵。因此，很自然的，他應該會歸結出人性根本上是惡的。然而，德氏以爲，荀子此一學說並非意謂著人性是完全邪惡，且是無望成善的，而是正好相反，因爲，荀子意指人性是傾向於惡，因此，每一個人都必須格外努力去發展其本性以趨向於善。人性僅是傾向於惡，並且具有無限的能力朝著善的方向發展。

德氏指出，中國古代思想家大多有崇尚自然之思想，如老子、孔子、墨子、莊子和孟子等，然而，荀子極力反對此種崇尚自然之態度。荀子認爲，儒學強調自我發展，每一個個人必須盡其所能去發展自我。德氏以爲，荀子之所以主張性惡說的理由之一是此一學說可以迫使人們努力去成德。

荀子主張人之本性皆同，任何人皆可成就道德，然而，事實並非如此。荀子的回答是，雖然「性可化」，而就事實言之，則未必人人皆能受化而成善，此乃因有人避而不可化，如朱象獨不化。

德氏以爲荀子的學說是非常具有現代性，它顯示出中國思想的根本的民主，亦即在人類之間並沒有根本的不平等，同時，中國思想也承認一種基於不同程度

的道德發展而來的道德不平等。因此，荀子在他的人性學說中以一種令人注目的方式結合一種極理想化的人類平等的教義和一種實際的人生事實的認知。

（四）倫理學的基礎（頁 85-110）

荀子認為孔子的倫理學是一種教條式的倫理學。此後，教條主義和權威主義已是儒學的特色。對儒者而言，知識的問題首先是倫理知識的問題，真理不是思辯的而是實踐的。

荀子之所以反對孟子的性善說而主張性惡說，是爲了確保權威之原則對其教義的重要。因此，在這方面，荀子較孟子更像儒家。荀子了解到權威是不需要解釋任何學說的來源。正確的學說是來自聖人，聖人在文明開始時建立此一民族的習俗和慣例。然而，聖人是如何獲得真理呢？爲了回答此一問題，荀子發展出一種認識真理的經驗方法，有三個步驟：知道、可道和守道。

荀子指出，知道唯經由心，蓋心能統制身體和行動，而虛、壹、靜則是心行動的三種特性，且是正確行動的先決條件。荀子以爲，知道的三個條件是：沒有成見（虛）、心之專一或專注於道（壹）和免除欲望（靜）。心必須免除成見和欲望且專注於真理之問題，如此，才能獲得真理。荀子認爲，唯有聖人能克服這些限制且滿足知道的條件，因此，人們必須依賴權威。

對所有儒者而言，經典和聖人之權威已是一種主要學說。孟子主張道德來自先天之人心並由此提出性善說，此實背離儒家之基本重點。而荀子藉由主張性惡說並賦予權威之原則一堅實之基礎，就其強調權威而言，儒學是遵循荀子而非孟子。

荀子主張人性具有無限之能力，由於儒學強調教育和訓練的重要。因此，若人性是惡，則教育和訓練，甚至權威皆成爲邏輯的必要。反之，若人性是善，則教育和權威等皆無其必要。

荀子倫理學之基礎主要是接受權威之倫理學，他必須爲道德之權威完成哲學之基礎。荀子強調權威作爲人生的指針似乎注定是多數的人和行動的事實。

（五）禮和仁（頁 111-154）

「道」不僅包括所有倫理學且包含整個儒家學說。此一事實指出，儒家哲學是非常徹底倫理的。在古代倫理學中有內在道德和外在道德的重大爭鬥，雖然並不明確，尤其是在正統或儒家思想潮流中，然而，此一事實的確構成諸多哲學討

論的基礎。「仁」之概念成爲內在道德之主角，而「禮」則是外在道德的主角。

荀子提到的禮的內容是喪、祭、朝、聘等禮，雖然，禮的內容是宗教儀式，但並不限於此。由於儀式是在任何場合中行止須合理，由此，禮成爲具有「理」之意義。同樣地，禮亦伸展而意指外在道德。

由於，宗教和宮廷儀式皆伴隨音樂，因此，樂和禮成爲一對道德詞語，且「樂」成爲擁有諸多「禮」字的道德涵義。因此，禮也發展成爲中國人的主要道德概念之一，尤其是表現爲外在和習慣性的道德。

對荀子而言，禮是主要道德且是全部的道德。禮即是道，且道、儒家之道和倫理學即是禮。此一與外在標準一致的行爲概念是在倫理學中荀子學說的權威的必然的邏輯的結果。道德是迫使邪惡的人性走向正途的法則，而禮即是分辨善惡的外在標準。

在荀子的教義中，禮備受重視，而仁幾乎完全被排斥。仁只是作爲尋求人民福祉的仁慈君主的屬性，它已成爲僅僅是聖人的特質而已。

對荀子而言，禮不只是一系列的社會和宗教形式，它也是一種教育和社會的原則，它提供個人訓練自我的標準和一系列高度教育價值的實踐，尤其是訓練人們的欲望。它是社會組織的基石。社會必須立基於上下、老少、貧富和貴賤的分別，且爲處理不同階級的適當儀式立法。

禮不只是一種純粹的道德原則。對儒者而言，在道德和形上學原則間並無終極分別。在《荀子》中，禮是宇宙論和倫理學的原則，荀子將禮等同於道。對荀子而言，禮包含全部的道德和所有形上學原則，至於其他倫理學和形上學的概念則只是禮的一方面的表現而已。

（六）其他的倫理學概念（頁 155-160）

仁和禮是不同的儒家學派衝突中的主角，而其他的德目則爲所有人所接受。在其他德目中唯一受到荀子重視的是義。義常與禮結合，雖然有時會單獨使用。

「義」的意義是「正義」。荀子認爲社會是建立在社會的不平等之上，如，統治者與被統治者，老少等。這些不平等必須加以調和。人們必須承認他們自己的低下和別人的優秀，並且依此對待他們——這種根據他們在生活中的地位所賦予的公正和應得權利，這種對待人們正如他們所應當接受的待遇就是「義」。

對荀子而言，義是社會的基石，且是在社會上承認不同的個人的相稱的權利。在荀子的教義中，義並未明確的與禮分開，禮也帶有義的特性。

此外，在荀子的學說中，忠、信、誠、孝、弟等德目也有簡略的提及。

（七）音樂（頁 161-168）

在中國古代的哲學中，音樂扮演一重要角色。在古代，音樂近於今日所謂藝術的概念。音樂是人類情感的表現，且對社會是絕對必要的，這是對墨子想要廢除音樂的一種回應。

爲了反對墨子攻擊音樂是對社會無用的主張，荀子聲稱，音樂使聽者和諧，因爲，他們擁有共同的經驗，因此，他們必定會和諧與虔誠，親切而順服。

針對墨子攻擊音樂無益於國，荀子宣稱，音樂影響人民極爲深遠。它使人民和諧，因此，軍隊強大，人民安全，且由於人民安全，他們會對君主滿意，因此，君主的地位就會穩固。音樂也是一種有力的教育力量，它可使人心向善，且改變其習俗。人民若無音樂表達其情感，他們將只會有好惡的情感，但因情感無法適當表達，因此，社會將會失序。

荀子所謂的音樂是指好的音樂（雅樂），因爲，在中國古代，音樂清楚地分爲正統和非正統，且非正統音樂被認爲不配音樂之名，此外，荀子的道是外在標準的概念，因此，荀子的整個理論可概括於一句話：「樂者所以道樂也，……所以道德也。」

（八）欲望和心；心理學（頁 169-180）

對荀子而言，欲望是人性的基本要素之一。欲望不但是意指有目的的行爲方面，而且是指人類追求滿足。在欲望分析中，荀子被引入個人的心理學分析，這或許是荀子最富創意的作品之一。在荀子之前，從未有過諸多此一主題的討論，且幾乎未有任何人性的心理學分析。

荀子將靈魂二分爲心或意志和欲望或情感。荀子認爲欲望是人性的基本事實，是人類的天性且無法加以移除。人性是自然的產物，感情是人性的本質，欲望是感情的反應（所謂：「性者，天之就也；情者，性之質也；欲者，情之應也」）。因此，根除欲望是不可能的，蓋欲望是人性基本而不變的性質。

荀子以爲心能控制欲望而不需要移除或減少欲望，他賦予心統制整個人格的權力。雖然，荀子賦予心極大的權力，但心不可自作抉擇。確實，對一般人而言，心確會誤入歧途，而唯有君子或聖人才會具備虛、壹、靜的條件，且依內在的標準作判斷，至於其他人則必須遵循聖人所設計的標準即儒家之道。爲了避免偏見

和錯誤，心需要禮的指導，因此，荀子固守他行為的權威主義標準。

因此，心是欲望的控制者，心會被禮所控制，而後即使欲望很多時，心也能加以控制，但若心未受禮所控制，則即使欲望很少時，也會導致失序的行為，因此，行為的好壞是依於心而非依於欲望的多寡而定。

荀子以為，想要移除欲望是愚昧的，因為，它們從未實現過。荀子是一位實踐者，雖然，他的確有許多洞見，但是，他並沒有為知識而求知識的科學精神。他的心理學洞見只是他在解決一些較大的問題時的副產品，如，控制欲望等。荀子是一位真正的儒者，他的哲學是實踐的哲學。

（九）教育哲學（頁 181-197）

儒者首先是道德改革者。雖然，他們的主要重心是透過父權式的政府來解決問題，但是，他們也提供個人的發展和革新。此一或可稱之為救贖手段的過程是經由教育而來。對他們來說，教育是通往道德生活之路。

荀子主張性惡，因此，教育是絕對必要的。另一方面，這種惡的傾向並不會阻止善的發展，每人皆有提升至聖人的能力，因此，荀子強調在塑造性格中環境所具有的力量。

教育是環境塑造人性的結果，而不是在發展人的本性。若沒有任何指導而去發展本性，則只會產生惡。因此，善的指導是必要的。在自我發展中，人是需要協助的，人所需之協助是透過「學」而來。「學」意謂著良好的規則和習慣的積累，因此，一個人的整個性情是可以改變，以致他可以成為聖人。

但是，「學」並不只是一種知識的過程，它也是一種道德的過程。它不僅是學習事物，而且在於使它們付諸實行。荀子認為，「學」的材料是經典。荀子或許是第一位塑造古典文獻正典的儒者。他所提倡的正典持續維持為官方之正典，此一事實只是荀子對中國思想影響的另一實例而已。荀子所陳述的正典是詩、書、禮、易、春秋（樂亡佚而以易代之）。在這些經典中，荀子認為禮是最重要的經典，此正如禮是最重要的倫理原則一樣。而比正典的形成更重要的是荀子是第一位將上述經典視為權威且採用作為教材的儒者。

荀子或許是以其教育哲學最為著稱。儒學尊重歷史和權威，而荀子即是儒學最合邏輯的典型。並且，荀子的教育學說是此一原則的邏輯和最生動的表現。

（十）邏輯理論（頁 198-241）

德氏在〈邏輯理論〉中，首先指出在中文中，邏輯一詞在字面上乃意指名學（the study of terms）而言，且邏輯問題之出現，首先是關於名之問題而非關於辭或判斷（judgment）之問題。德氏以為荀子係中國古代哲學思潮中儒家之殿軍，作為孔子的真正傳人，荀子將「正名」視為他基本的邏輯原則。正如孔子一樣，荀子相信公私生活中之所有罪惡和困境都是來自於名之不正，因而，沒有是非之真正標準。故唯有王者起而制名，名定而實辨，始能建立是非之正確標準。可見，對於荀子而言，邏輯是以倫理政治之要求為正名之目的。

德氏在本章中，主要是根據荀子〈正名〉篇之內容來加以疏解。其中包括「所為有名」，論制名之目的。「所緣以同異」，論同名異名之所由起。「制名之樞要」，論制名之原則，名之類別和名之用法等。在制名的原則方面，荀子特別強調名的社會性格。荀子認為名具有固定而確定的意義，但只是由約定俗成而來。但是約定俗成並無法賦予一種絕對而固定之標準，如荀子所想的，因為個人可以決定不去贊同約定俗成之原則。因此，荀子決定藉由王者或政府之力量來賦予名之絕對之性格。

又德氏亦提到荀子對於名之分類。德氏認為墨辯將名分為達名、類名和私名三類；而荀子只分為達名和類名兩類（即大共名和大別名）。德氏以為荀子可能並不認為私名是值得加以分類；或可能荀子認為所有的名都是類名，雖然，荀子並未明說。此外，德氏指出對應於制名之三項原則，荀子亦提出各家用名之謬誤，即三惑。所謂三惑是指「用名以亂名」、「用實以亂名」和「用名以亂實」等。

（十一）不平等（頁 242-254）

所有古代儒家哲學是以促進統治的藝術為目的，儒家哲學幾乎可以政治學為其標記。政治學是中國哲學的核心。儒家政治理論的基本要素是人類的的不平等，所有儒者皆堅持此種不平等的學說，但荀子是賦予它完全的理論基礎的第一人。

荀子認為社會性是人類顯著的特性，此社會性意指階級的區分。荀子以為，透過造成社會差別的社會組織是在基本性質是欲望的人類之間獲得和睦與寧靜的必要手段。不平等是受到天生的人性強制之下可以保證有利的社會關係的一種必要手段。然而，不平等並不是天生的。儒學的基本教義之一是人的能力是平等的，因為，所有人都會達到最大的發展。

荀子以爲，人們最初的能力在智愚方面是相同的，但他們發展的能力則不同，且他們是由智愚來區分的。此一不同是由於他們最初能力不同程度的發展而來。因此，它是一種道德的而不是一種貴族的、遺傳的不平等。它是天性的平等，而發展的不平等。

荀子藉由禮——種權威主義的倫理制度，使個人奉行普遍的善。人們之所以接受是因為它是唯一可避免混亂的方法。於此，荀子將其政治哲學和倫理學緊密結合，且使其倫理學成爲實現其政治哲學之目的的手段。

（十二）政治哲學（頁 255-274）

荀子之所以著重政治哲學是由於儒家哲學的一般傾向在於使政治學成爲哲學思想的目標和實踐的正當性，而不是爲了他自己的理論興趣。荀子在政治哲學方面的貢獻是理論的而不是實踐的。

荀子以爲，一個成功的政府是因統治者的道德而定。決定統治者是否值得尊敬的是人民而不是他的權位，君主若暴虐無道則會被推翻。荀子接受並捍衛此一學說，但是，對荀子而言，天是不具人格的法則或自然，因此，超自然的制裁是完全不存在的，但是，道德的約束力卻因此而增強。此一學說從未導致任何朝代經常被推翻，但它已成爲一種道德的歷史哲學的基礎，它是儒家真正偉大的學說之一。

（十三）理想主義和惡的問題（頁 275-291）

在儒家的教義中顯現出一種高度的理想主義，且似乎與一般人的日常經驗相牴觸。幾乎沒有任何超自然力量的信仰可提供儒家這種理想主義的基礎。關於超自然的存在，儒家傾向於不可知論，且其哲學整體而言，並未表現出一種強烈的宗教傾向。

儒家具有一種實現自己理想力量的信念，此一信念超越了通常人類生活所能提供的任何事物，這是一種他們的經驗所無法證實的對於善的力量信念。這種道德的理想主義是一種在他們的生命和教義中的強而有力的力量，且歷代以來，持續成爲中國偉大心靈的最偉大的寶藏。

此一理想主義在儒家的歷史哲學中表現得最清楚。其基本主題是善會得到回報，而惡會受罰。孔子主張一個真正有德之統治者藉由其自身獨有的善的力量可以改善他整個國家。孟子公開主張採用儒家的行動原則的統治者將可成爲君王。

荀子接受這種理想主義的理論，並進一步加以闡明。

儒家這種理想主義的理論引起諸多問題，如，從儒家內部所引發的問題是何以孔子本人未能成爲君王。而人們也反對儒家這種理想主義，因爲偉大的儒者從未提陞到高位，且偉大的儒者也不像人們所理解的那樣的賢明，並且當代的歷史和生活也不支持這種理想主義。

就個人的情形而言，最後，正義通常都會獲得回報。而在他們的道德理想主義中，儒家獲得一種對他們而言真正的宗教的堅定信仰。

（十四）結論（頁 291-293）

由荀子所賦予儒學發展的概觀中，可以看出，荀子是一位真正的儒者。在他所贊同的孔孟學說的精髓中，荀子是一位闡釋孔子學說之涵義並賦予孔子哲學以一理論基礎的天才。

荀子並非爲人類思想發現新方向之先鋒，他只是盡其所能且奉獻其生命以發展和捍衛儒學。他的原創性在於賦傳統以新義，並爲儒學提供一堅實之理論基礎。因此，荀子的確對儒家思想作出重要貢獻，並且在漢代，這些貢獻與儒家思想的大趨勢交織在一起，因此，即使荀子本人受到譴責，然而，其思想之精髓卻從未減損。

荀子將儒家學說構成一相當一致且圓滿的哲學。他的學說有系統且是有機的，此一特性在中國古代哲學中是尚未發現過的，然而，其學說絕非膚淺的，他深透入事物的核心和人性的知識，因此，其哲學是真正普遍的且是儒家的。荀子可確切被認爲是一位具有非常奇特的心靈且是世界上偉大的哲學家之一。

三、德效騫荀子研究之意義

從德氏之專著中，可以看出，德氏已對荀子之學說作了全面而深入之探討。依此，本文試圖將其研究成果置於美國漢學界之荀子研究背景下予以檢視，以呈顯其荀子研究之意義。茲分述如下：

（一）德氏指出，荀子乃「古代儒學之塑造者」，此種歷史定位在中國思想史上實屬罕見，而在美國漢學界則有正面的影響力。德氏之所以如此稱許荀子，主要是因爲德氏認爲：1. 荀子發展儒學之邏輯意涵，捍衛儒學，並堅實地將之奠基於人性和歷史的分析上。2. 權威主義歷來已是儒學之主要特色，而荀子則賦予

它哲學基礎。3. 荀子繼承孔子之正名學說，發展其名學，主張概念論。4. 荀子指出諸子思想之謬誤，並進而加以批判，以捍衛儒學。5. 荀子之著作較孔孟為豐厚，因此，吾人從其作品中比從任何其他地方較能獲得更為首尾一貫及完整的古代儒學之圖像。6. 荀子熟悉其時代之所有思想，且較其他著者更能揭示其時代之思想。綜言之，德氏以為，荀子賦予儒家哲學一穩固而前後一致之基礎和表現。⁹

由於過去數千年中，荀子在儒家學者中並未受到應有之重視。之所以如此，主要是因為荀子主張性惡說且反對孟子之性善說，而受到宋明理學家，尤其是朱熹（1130-1200）之譴責。雖然，荀子是先秦儒家之殿軍，是世界最出色之哲學家之一，然而，在中國之外，那些熟悉孟子大名之人甚至並不確定荀子是何方神聖。¹⁰因此，德效騫為荀子所作之歷史定位對於美國漢學界之荀子研究而言，實有正面而積極之意義。如，美國漢學家顧立雅（H. G. Creel）完全同意德氏之看法。顧氏指出，荀子對儒學之影響很大，而德效騫也極為正確地稱荀子為「古代儒學之塑造者」。¹¹而美國漢學界有關荀子之研究，亦已作出極為豐碩之成果，顯然並未受到中國過去數千年來，由於反對荀子性惡說而加以貶抑的影響。

（二）德效騫指出，荀子最著名的學說是性惡說，並且荀子哲學是建立在兩個基本概念上，其一是人性概念。此外，德氏又強調權威主義是儒學之特色，且荀子是藉由性惡說賦予權威原則一堅實之基礎，凡此，皆可看出德氏頗為強調性惡說在荀子學說中之地位。然而，德氏又宣稱，性惡說絕非荀子之主要學說。其後有關性惡說之定位問題，引起美國漢學界之廣泛討論。如，陳漢生指出，荀子在〈性惡〉所論述的是一種人性是中性和可塑理論以及禮之重要，而且整篇文字之重點是「偽」而不是「人性」。荀子主張人性是中性的，並不會堅持人性是惡。陳氏並指出，荀子之性惡主張與《荀子》中之支配性主題極不協調。¹²而羅丹則更明白主張人性本惡並非〈性惡〉之中心議題。此外，羅氏指出，荀子承認性惡主張之致命弱點，由此而發展「偽」之理論來取而代之。¹³至於史華慈則主張性惡說

⁹ Dubs, "Preface" in *Hsüntze*, pp.xvii-xxxii.

¹⁰ 見 H. G. Creel, *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung* (Chicago: University of Chicago Press, 1953), p.98.

¹¹ Creel, p.98.

¹² Chad Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), p.336.

¹³ Dan Robins, "The Development of Xunzi's Theory of Xing, Reconstructed on the Basis of A

在荀子之學說中佔有中心之地位。¹⁴可見，關於性惡說在荀子學說中之定位，學者之意見頗為分歧。

（三）德效騫有關荀子性惡說之論述，其文本主要是根據王先謙之《荀子集解》中之〈性惡〉篇一文。德氏認為，〈性惡〉篇是《荀子》一書中非偽造且是重要之篇章。然而，有關〈性惡〉篇之文本，其後亦引發美國學界之熱烈討論。茲分述如下：

孟旦指出，在《荀子·性惡》中「性惡」陳述之反復出現，在某種程度上是爲了強調對孟子的批評，然而，在《荀子》之其他文本中並未論及「性惡」之文字，依此，孟氏懷疑此等「性惡」之反復文字係後人所添竄（interpolation）。¹⁵陳漢生則更進一步指出，在〈性惡〉篇中，「用此觀之，人之性惡明矣，其善者僞也。」此類重複出現之警句只出現在篇中各個段落的開頭和結尾，而在論證之過程中卻從未出現過。此類重複文句在〈性惡〉篇進行至全文約2/3處突然消失，且直到〈性惡〉全文結束時皆未再出現。荀子性惡之主張與荀子著作之支配性主題極不協調，而在《性惡》篇中反復之警句之間的文字則與《荀子》中之其餘部分十分一致。依此，陳氏以爲，〈性惡〉篇中反復出現之警句係出自後人之添竄。¹⁶

至於羅丹則首先將〈性惡〉篇開頭2/3之文本稱之爲「核心文本」，此文本係由重複文句：「用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者僞也。」等所前後貫串而成。羅氏指出，雖然，重覆文句大大增加荀子性惡主張之名氣，然而，此種文句在《荀子》之其他文本中並未出現，因此，羅氏依據陳漢生之看法，主張大部分之重複文句是後人所添竄。此外，羅氏指出，〈性惡〉並非一篇單一、連貫之作品，且「核心文本」在論證上和哲學上是一團混亂。然而，若將組成「核心文本」之段落分開處理，即分成個別獨立之十個文本，則每一段落之文本在哲學上皆具有一致性。依此，羅氏主張，這些段落在被合併成單一文本之前是個別獨立

Textual Analysis of Xunzi 23, "Xing E" 性惡(Xing is Bad)," *Early China* 26 (2001-2002): 99-158.

¹⁴ Benjamin I. Schwartz, *The World of Thought in Ancient China* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985), p.292.

¹⁵ Donald J. Munro, *The Concept of Man in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 1969), pp.77-78.

¹⁶ Hansen, p.336.

之文本。¹⁷

針對上述學者之看法，史華慈以為，雖然性惡之命題不能用來概括荀子對人之看法，然而，性惡之「惡」在荀子概念中是完全有意義的，史氏指出，若吾人能掌握荀子本人對「惡」所賦予之意義，則將會發現，〈性惡〉所論述的內容和《荀子》整個文本是一致的。¹⁸而 Hutton 亦以為，荀子之性惡主張是前後一致的。¹⁹

由上可知，在〈荀子〉之文本方面，學者之意見頗為分歧，其中之主要問題有二，其一是〈性惡〉篇中重複文句是否為後人所添竄。其二則是〈性惡〉篇是否為單一、連貫之作品。上述問題之主要癥結在於學者認為，〈性惡〉篇中之重複文句與此等文句間之文字不協調或不甚相關，且在《荀子》之其他文本並未出現，此外，「核心文本」在論證上和哲學上是一團混亂。

（四）在名學方面，德效騫在〈邏輯理論〉一章中指出，在中文中，邏輯即指名學而言。²⁰柯雄文則指出荀子之〈正名〉篇被視為具有極大之邏輯興味之作品，然而，柯雄文並不認為荀子之名學與西方之邏輯為實質之同義語。²¹至於陳漢生雖然在其〈荀子：實用主義之儒學〉中，並未對名學之意義提出說明，然而，陳漢生曾在他文中對中國古代之名學和邏輯之關係加以說明。陳漢生認為中國古代有語意學理論，但並無邏輯。西方史學家混淆了邏輯和語言理論，而使用邏輯學家（logician）一詞來描述那些中國人稱之為名家（name school）之哲學家，其中最著名的是惠施和公孫龍，而目前亦包括墨辯學者和辯者。²²可知，陳漢生認為中國古代並無邏輯。由上可知，德氏有關名學本質之看法，帶動了其後之相關討論。

（五）由於荀子之立論嚴謹，表述亦有系統，且在理論上與古希臘哲學家亞

¹⁷ Robins, pp.99-158.

¹⁸ Schwartz, p.292.

¹⁹ Eric Hutton, "Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?" in Kline III, T. C. and Philp J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature and moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co. Inc., 2000), pp.231-232.

²⁰ Dubs, *Hsüntze*, p.98.

²¹ Antonio S. Cua, *Ethical Argumentation: A Study in Hsun Tzu's Moral Epistemology* (Honolulu: University of Hawaii, 1985), p.1.

²² Hansen, "Logic in China," in *Concise Routledge Encyclopedia of Philosophy* (New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2000), pp.495-496.

里斯多德 (Aristotle, 384-322 B. C.) 有其相近處，因此，德氏將荀子比作亞里斯多德，且多次將二者之哲學加以比較，茲略述如下：1. 與亞氏不同的是，雖然，荀子缺乏形上學和科學的興趣，但是，他有能力完成儒家哲學並予以系統化，這顯示出他類似亞氏。²³2. 誠如荀子所言，人類生命最顯著之特徵是爲了生存而形成社會組織。從實際的人事觀點來看，群居性確是人生之基本方面之一，亦是人禽之辨之所在。此一觀點令人想起亞氏之格言：人是政治的動物。²⁴3. 荀子祭祀（祖先）是表達和慰藉人類情感之一系列美好的行爲，此一洞見與亞氏之淨化學說相近。²⁵

此種比較研究亦對美國漢學界之荀子研究有所影響，迄今仍可見到此一方向之深入探討。如，Eric Hutton 之〈亞里斯多德和荀子之道德推理〉²⁶和柯雄文之〈辱之倫理意義：亞里斯多德和荀子之洞見〉²⁷等。Hutton 指出，就「道德推理」之觀念而言，荀子和亞氏在理性之重視方面有其類似性。然而，荀子在運用道德推理時，較爲重視行爲之規範而亞氏則較爲看重個人面對抉擇之運用。至於柯氏則以爲，亞氏和荀子皆認爲「辱」是一種情緒之表現，而此種表現並不是道德。然而，亞氏以爲，「辱」是價值判斷的一種表現；荀子則重視「辱」在實際行爲方面所具有的道德意義。

（六）在心論方面，德氏主張荀子心之理論兼納了儒家和老子二家之論點。其後，學者在這個方向進一步探討。如，馮友蘭以爲，荀子之心論是兼採老、莊之說而加以變化。²⁸Yearley 和倪德衛皆指出，荀子之心論擷取了孟子和莊子的觀點。²⁹陳漢生則認爲荀子之心論受有儒、道二家之影響。³⁰而 Machle 則指出，在荀

²³ Dubs, *Hsüntze*, p.xix.

²⁴ Dubs, *Hsüntze*, pp.49-50.

²⁵ Dubs, *Hsüntze*, p.150.

²⁶ Hutton, "Moral Reasoning in Aristotle and Xunzi," *Journal of Chinese Philosophy* 29.3 (2002): 355-384.

²⁷ Cua, "the Ethical Significance of Shame: Insights of Aristotle and Xunzi," *Philosophy East & West* 53.2 (2003): 147-202.

²⁸ Fung, Yu-lan, Derk Bodde tr., *A History of Chinese Philosophy*, v.1 (N.J.: Princeton University Press, 1952), pp.279-311.

²⁹ Lee H. Yearley, "Hsün Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism," *Journal of Asian Studies* 39.3 (1980): 465-480; David S. Nivison, "Hsün Tzu and Chuang Tzu," in Henry Rosemont, Jr.ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts* (La Salle,

子之學說中，「心」和「性」是分開的，且亦吸收道家之思想。³¹至於 Stalnaker 則主張荀子之心論係採取道家之觀點。³²

(七) 德氏指出，權威主義是儒學之特色，荀子亦是藉由主張性惡說賦予權威之原則一堅實之基礎，而荀子之倫理學即是權威主義之倫理學。德氏此一權威主義之論斷，其後亦有其影響。如，顧立雅提到，有謂荀子之所以缺乏崇高的聲譽乃是由於他反對孟子之性善說，而受到朱熹的譴責。顧氏以為這只是原因之一，但是，真正遮蔽荀子之聲譽的乃是由於他本身思想中之一種特殊限制。³³

顧氏指出，毫無疑問的，荀子是世界上最出色的哲學家之一。然而，由於荀子對人性缺乏信心，不僅使其名譽受損，且強迫其後之儒學披上一件學術正統之外衣（按，意指權威主義）。³⁴

顧氏以為，荀子對儒學真正的傷害是他對人性的不信任。他不相信人能為自己思考，他想要將道德安置在一受到保證的基礎上，且強迫每一世代的人盲目地遵循經師所詮釋之經典。荀子說：「不是師法，而好自用，譬之是猶以盲辨色，以聾辨聲也，舍亂妄無為也。因此，正如同德效騫所說：「荀子將儒學發展成一種權威主義系統，在這系統中，所有真理皆來自於聖人之名言，由於荀子對人的不信任，對儒學而言，荀子失去了許多。」³⁵

而陳榮捷亦指出，荀子在他對天的自然主義的詮釋方面，是接近道家。在提倡控制方面，他促成權威主義，結果造成秦之獨裁。³⁶至於陳漢生則以為，荀子非常重視現實政治，並鼓吹有關社會政治之權威主義哲學。³⁷

Ill. : Open Court, 1991), pp.129-142.

³⁰ Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, pp.307-334.

³¹ Edward J. Machle, *Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun* (Albany: State University of New York Press, 1993).

³² Aaron Stalnaker, "Aspects of Xunzi's Engagement with Early Taoism," *Philosophy East & West* 53.1(2003): 87-129.

³³ Creel, p.98.

³⁴ Creel, p.98.

³⁵ Creel, p.113.

³⁶ Wing-tsit Chan, *A Source Book in Chinese Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 1963), p.115.

³⁷ Hansen, *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation* (Oxford: Oxford University Press, 1992), pp.307-310.

綜言之，由於德氏對荀子學說之研究極為全面而深入，本文試圖將其置於整個美國漢學界之荀子研究背景下予以檢視，可以發現，其荀子研究對美國漢學界之相關研究實具有深遠之影響，且極富啟發性，本文並依此以呈現其荀子研究在美國漢學界所蘊含之意義。

四、德效騫荀子研究析論

根據上述有關德效騫之荀子研究及其對美國漢學界之相關研究的影響，可以看出，德氏之荀子研究實極富啟發性及重要性。底下試就德氏之荀子研究成果予以析論，以明其荀子研究之貢獻和價值。茲分述如下：

(一)「性惡說」之意義

德氏指出，荀子性惡說並非意味著人性是完全邪惡，而是意指人性是傾向於惡，因此，每人必須努力去發展其本性，以趨向於善。德氏之說法實有待商榷。其一，若人性是傾向於惡，則吾人努力去發展本性，則必趨向於惡而非趨向於善。其二，德氏以為，荀子之性惡說係意指人性是傾向於惡。此種說法實誤解「性惡」之意涵。因之，欲解決此一問題，宜就荀子對於「性」之界定來加以探討。

荀子對於「性」之規定，見於下列三段文字：

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。³⁸

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也；感而自然，不待事而後生之者也。³⁹

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。⁴⁰

所謂「不事而自然」，「不待事而後生之者」及「不可學，不可事」等，皆是自然義。即指生而即有之義。可知，荀子言性，是以「生之謂性」為前提，此即性之

³⁸ 荀子：〈正名〉，〔清〕王先謙：《荀子集解》（台北：藝文印書館，1977年），頁672。

³⁹ 荀子：〈性惡〉，《荀子集解》，頁708。

⁴⁰ 同前註，頁705。

自然義。換言之，荀子所言之「性」是指與生俱來，自己如此，未經過後天人爲造作之本然狀態。荀子言性，以性爲自然，然則，荀子如何規定其性之內容？

一般人皆以爲荀子僅以動物性來規定人性。所謂動物性，大抵是指自然情欲與自然本能而言，人是動物，自然具有動物性。飢而欲飽，寒而欲暖，好利惡害，懷生畏死等皆是生而自然之性，荀子當然承認，故荀子曰：

今人之性，目可以見，耳可以聽；夫可以見之明不離目，可以聽之聰不離耳，目明而耳聰，不可學明矣。⁴¹

今人之性，飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休，此人之情性也。⁴²

若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚，是皆生於人之情性者也。感而自然，不待事而後生之者也。⁴³

凡人有所一同，飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美惡，耳辨聲音清濁，口辨酸鹹甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨體膚理辨寒暑疾癢，是又人之所常生而有也，是無待而然者也，是禹桀之所同也。⁴⁴

由上述引文，可知，荀子言性之內容，可細分爲三類：⁴⁵

1. 感官之能力：如，目之辨黑白美醜，耳之辨音聲清濁，口之辨酸鹹甘苦，鼻之辨芬芳腥臊，骨體膚理之辨寒暑疾癢，此等皆是與生俱來之固有感官能力。
2. 生理之欲望：如，飢而欲食，寒而欲暖，勞而欲息及耳目之欲，乃是自然而發之生理之需求。
3. 心理之反應：如，好利而惡害，目好美色，耳好樂音，口好佳味，心好利益，骨體膚理好愉佚皆是心理之反應。

而依此三類荀子所規定之性的內容，可知，荀子之所謂性，含有二義，其一是指自然本能，即上述第一類之感官之能力，另一則指自然情欲，即上述第二類

⁴¹ 同前註，頁 706。

⁴² 《荀子·性惡》，頁 707。

⁴³ 同前註，頁 708。

⁴⁴ 《荀子·榮辱》，《荀子集解》，頁 188。

⁴⁵ 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》（台北：學生書局，1990 年），頁 389。

的生理之欲望及第三類的心理之反應。⁴⁶然而，荀子除了主張「人生而有欲」⁴⁷之外，尚言「人生而有知，……心生而有知。」⁴⁸且以爲「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質。」⁴⁹可見，荀子以爲除了人之自然情欲及自然本能外是性，復以人之心亦是性。

綜言之，荀子所言「性」之內容，實包含自然情欲，自然本能及能思之心。前二者即是所謂之動物性，由此可知，一般人以爲荀子僅從動物性以規定人性，此實是一種誤解，蓋荀子之所謂「性」，除動物性外，尚包含能思之心。就荀子所規定之「性」的內容而言，自然情欲及自然本能皆是中性，本身無所謂善惡，且荀子所把握之心乃認知心，認知心之功能主要在於成就知識，而知識與道德二者乃分屬不同之領域，前者屬實然領域，而後者則屬應然領域，而知識對行爲之道德與否，並無確定之保證，故亦是中性的。因之，就此而言，荀子人性論之歸趨，應是人性無善無惡，即人性是中性才是。然則，荀子性惡論之主張如何引出？欲明此，必先了解荀子對於「善」、「惡」二者意義之規定。荀子曰：

凡古今天下之所謂善者，正理平治也；所謂惡者，偏險悖亂也。是善惡之分也矣。⁵⁰

可知，荀子之所謂「善」是指「正理平治」，而所謂「惡」則指「偏險悖亂」。依此，荀子對於善、惡之規定，係取二分法之方式，亦即非善即惡；反之，亦然。「正理平治」是善；反之，違反「正理平治」之要求即是惡。由荀子對善、惡之規定，可知其所謂「性惡」，蓋意指人性之違反正理平治之要求。唯於此所言之性，當求諸自然情欲，方爲可能。故荀子云：

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

⁴⁶ 李哲賢：《荀子之名學析論》（台北：文津出版社，2005年），頁27。

⁴⁷ 荀子：〈禮論〉，《荀子集解》，頁583。

⁴⁸ 荀子：〈解蔽〉，《荀子集解》，頁649-650。

⁴⁹ 荀子：〈性惡〉，《荀子集解》，頁716。

⁵⁰ 同前註，頁711。

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。⁵¹

人生而有好利，有疾惡；生而有耳目之欲，有好聲色，此皆人之自然情欲，而由自然情欲導致惡之關鍵，全在「順是」二字。順是者，順自然情欲而不加以節制之意。蓋於現實人生之中，人不能無欲，所謂「人生而有欲」⁵²人不僅有欲，且順人之情性，則是「欲多而不欲寡」⁵³且「窮年累世而不知足。」⁵⁴於是人與人之間遂生爭奪，而致犯分悖理，亦即違反正理平治之要求。故順人之自然情欲之需求，而不加以節制，則必流於惡，此即荀子主張性惡論之本旨。

依此，荀子是由自然情欲之流弊方面來說性惡。蓋人之欲望若聽任其自由發展而不加以節制，則自會產生流弊，即會造成惡之事實或結果。荀子即依此來規定性惡，故荀子並非主張人性本惡。

可知，依荀子之意，「性」是中性的，本身無所謂善惡，而非如德氏所言，人性是趨向於惡，此中分際不可不辨。至於荀子所言「性惡說」，「惡」是由性或欲望之流弊所造成，而非來自「性」或欲望本身。

（二）〈性惡〉篇之文本

德效騫認為，〈性惡〉篇是《荀子》一書中非偽造且是重要之篇章。然而，有關〈性惡〉篇之文本，美國學者之意見頗為紛歧，有學者甚至質疑〈性惡〉篇中重複文句係後人所添竄，如上節所述。因此，欲解決此等問題，則唯有就〈性惡〉篇予以分析，始為得之。

荀子行文雖長篇大論，然皆有條不紊，且其立論時，多有嚴密之推理，其中，尤以性惡說最為明顯。由於性惡說乃荀子之主要學說，故荀子即透過層層嚴密之論證來建立此論，以期性惡說能為世人所接受且信服。荀子性惡說之論證主要集中於〈性惡〉篇中，底下行文之方式，係先依次引述〈性惡〉篇中之相關文字，而後再一一分析其論證之形式和過程。以下，試舉數例以分析荀子性惡之論證：

⁵¹ 同前註，頁 703-704。

⁵² 荀子：〈禮論〉，《荀子集解》，頁 583。

⁵³ 荀子：〈正論〉，《荀子集解》，頁 580。

⁵⁴ 荀子：〈榮辱〉，《荀子集解》，頁 193。

1. 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，人之性惡明矣，其善者偽也。

此乃荀子性惡說之主要論證。荀子以為順任人性而不加以節制，則必導致行爲之惡，所謂「從人之性，順人之情，必出於爭奪，合於犯分亂理，而歸於暴。」荀子即由行爲之惡以反映人性之惡。其論證方式如下：

- (1) 人有好利之本性，若順其自然發展而不加以節制，則會發生爭奪之行爲，而無辭讓之德。
- (2) 人有嫉害憎惡之本性，若順其自然發展而不加以節制，則會發生傷害之行爲而無忠信之德。
- (3) 人有耳目之欲，好聲色之本性，若順其自然發展而不加以節制，則會發生淫亂之行爲而無禮義之德。

而後，荀子根據上述 1、2、3 等三個語句，而歸納出其結論：人有自然情欲或慾望（好利、嫉惡、耳目之欲、好聲色等皆屬焉），若「順是」，則必會發生爭奪（所謂爭奪生、殘賊生、淫亂生），而導致行爲之惡的事實或結果（所謂辭讓亡焉、忠信亡焉、禮義文理亡焉）。荀子即由行爲之結果所呈現之惡的事實，追溯其根源，以為此乃因人性之自然情欲，順任而不加節制，所必然衍生之結果，故荀子即就此行爲結果之惡而言人之性惡。

在此一論證中，由自然情欲衍生惡之事實，其關鍵全在「順是」二字，所謂「順是」即順其自由發展而不加以節制之意。然則，順人之性，何以必生爭奪？此乃因為在現實生活中，人不能無欲，所謂「人生而有欲」，⁵⁵且順人之性，則是「欲多而不欲寡」，⁵⁶總是「窮年累世不知足」，⁵⁷此外，人若「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。」⁵⁸由此可知，若順任人性之需求，則必導致惡之結果，荀子即由此結果推溯其原因，發現行爲之惡乃

⁵⁵ 荀子：〈禮論〉，《荀子集解》，頁 583。

⁵⁶ 荀子：〈正論〉，《荀子集解》，頁 580。

⁵⁷ 荀子：〈榮辱〉，《荀子集解》，頁 193。

⁵⁸ 荀子：〈禮論〉，《荀子集解》，頁 583。

是由於順任人性所必然導致之結果，故荀子即由此而建立其性惡說。

荀子此一論證之方式乃是運用歸納和因果之結合，以論證其性惡之主張。當然，荀子之歸納論證並非意指西方邏輯（logic）嚴謹之歸納法（induction），至多只是類似而已。至於因果論證乃是由結果推出其原因，而荀子即是由行為之結果（行為之惡）推出其原因（人性之惡）。

2. 故枸木必將待櫟栝、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，待禮義然後治，今人無師法，則偏險而不正；無禮義，則悖亂而不治，古者聖王以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，是以為之起禮義，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。今人之化師法，積文學，道禮義者為君子；縱性情，安恣睢，而違禮義者為小人。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。

直木不待櫟栝而直者，其性直也。枸木必將待櫟栝、烝矯，然後直者，以其性不直也。今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後，始出於治，合於善也。用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。

荀子此一論證之方式如下：

- （1）枸木之性（性曲）需藉助外力（櫟栝、烝矯），始能變為直，可知，直非枸木之本性。
- （2）鈍金之性（性鈍），需藉助外力（礪厲），始得變為利，可知，利非鈍金之本性。
- （3）人性（性惡），得藉外力（師法、禮義），才能成為善（正、治），可知，善非人之本性，亦即人性只能是惡。

荀子是運用類比之方式來論證人之性惡。荀子將人性類比於枸木之性及鈍金之性，三者皆需藉助外力始得改變其本性。既然，枸木及鈍金改變後之結果與其本性相反，可知，人性亦與善相反，而只能是惡。當然，荀子之類比論證只是類似而非嚴謹的西方邏輯之類比推論（analogy），此外，荀子亦採用二分法（dichotomy）來詮釋善、惡之概念，亦即非善即惡。故荀子曰：「禮義之謂治，

非禮義之謂亂。」⁵⁹「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。」⁶⁰

3. 問者曰：「禮義積偽者，是人之性，故聖人能，生之也。」應之曰：是不然。夫陶人埴埴而生瓦，然則，瓦埴豈陶人之性也哉？工人斲木而成器，然則，器木豈工人之性也哉？夫聖人之於禮義也，譬則陶埴而生之也。然則，禮義積偽者，豈人之本性也哉！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。

問者曰：人之性惡，則禮義惡生？應之曰：凡禮義者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。故陶人埴埴而為器，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。聖人積思慮，習偽故，以生禮義而起法度，然則，禮義法度者，是生於聖人之偽，非故生於人之性也。

荀子之論證方式如下：

- (1) 陶人揉和黏土而製成瓦，然而瓦卻非陶人之本性，而是透過後天學習而製成的（出於偽）。
- (2) 工人削木而製成器具，然而，器具卻非工人之本性，而是經由後天學習而製成（出於偽）。
- (3) 聖人創製禮義（善）與陶人之製瓦，其理相同，可知，禮義亦非聖人（或人）之本性，而是出於偽。禮義或善既非人之本性，由此可明，人性是惡。

荀子亦使用類比論證來說明其主張。荀子將聖人之創製禮義類比於陶人之製瓦及工人之製器，既然，瓦、器皆非陶人及工人之本性，由此可證，禮義或善亦非聖人或人之本性。善既非人之本性，可知，人性是惡。

4. 凡人之欲為善者，為性惡也。夫薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴，苟無之中者，必求於外。故富而不願財，貴而不願勢，苟有之中者，必不及於外。用此觀之，人之欲為善者，為性惡也。

⁵⁹ 荀子：〈不苟〉，《荀子集解》，頁 163。

⁶⁰ 荀子：〈性惡〉，《荀子集解》，頁 711。

荀子此一論證之方式如下：

- (1) 荀子先由「薄願厚，惡願美，狹願廣，貧願富，賤願貴。」等歸納出「苟無之中者，必求於外。」此一普遍原則，而後再依據此一原則，推論出凡人之欲為善，為性惡此一論題。蓋人性之中若已有善，則不需向外求善，今人之欲向外求善，則可證知人性之中無善，而為惡。
- (2) 荀子由「富而不願財，貴而不願勢。」歸納出「苟有之中者，必不及於外」。此一普遍性原則，再根據此一原則，推論出人之欲為善，為性惡之論點。蓋人性之中若有善，則必不需向外求之；而今人之向外求善，可知，人性中之無善，而為惡。

可知，荀子係依歸納法建立「苟無之中者，必求於外。」及「苟有之中者，必不及於外。」此二普遍性原則，再依據此二原則推論出人之性惡之論題。

由上可知，〈性惡〉篇中有關性惡之論述皆極有條理，立論亦極嚴謹。可以看出，〈性惡〉篇在文字上和論證上極富統一性，並非一團混亂，而是一篇單一、連貫之作品。

其次，從〈性惡〉之有關性惡論證中可以發現，重複文句與此等文句間之文字極為協調或密切相關。如上述引文（二），荀子由「今人之性惡，必將待師法然後正；待禮義然後治，……古者聖人以人之性惡，……是以為之起禮義。」由此導出所謂重複文句「用此觀之，人之性惡明矣，其善者偽也。」又如荀子在批評孟子之性善說時，有如下之論述：「今不然，人之性惡。故古者聖人以人之性惡，以為倫險而不正，……」由此而導出：「用此觀之，然則人之性惡明矣，其善者偽也。」此等例子比比皆是，由此可知，重複文句與核心文本是不容切割，彼此建構〈性惡〉篇之統一體，依此，重複文句並非後人所添竄而來。

至於羅丹指出，「核心文本」在論證上是一團混亂，由此主張「核心文本」宜分成個別獨立的十個文本，則每一文本在哲學上皆具有一致性。然而，此一主張實有待商榷。蓋由上文所舉出之性惡論證之例子中，可以看出，荀子係透過層層嚴密之論證來建立性惡說，既是論證，當然每一論證皆是獨立且具有一致性之整體，且每一論證皆環環相扣，目的皆在於導出「人之性惡，其善者偽也。」之結論。因此，若將「核心文本」分成個別獨立之文本，則只是割裂文本，主題不明且與《荀子》中之其他文本無甚關聯，依此，此一主張實不能成立。

雖然，重複文句在《荀子》之其他文本中並未出現，然而，其旨趣卻可於《荀子》中尋繹出：

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。⁶¹

天下害生縱欲。欲惡同物，欲多而物寡，寡則必爭矣。……爭者禍也，救患除禍，則莫若明分使群矣。⁶²

執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則亂，亂則窮矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之。⁶³

綜言之，根據以上分析可知，史華慈指出，〈性惡〉論述之內容與《荀子》整個本文是一致的看法是值得肯定的，而羅丹等人主張重複文句乃後人所添竄，及有關〈性惡〉文本等問題之看法，實有待商榷。而德效騫認為，〈性惡〉篇係《荀子》中非偽造且是重要之篇章，誠非虛言。

（三）性惡說之定位

德效騫指出，性惡說是荀子最著名之學說，且荀子哲學主張亦多建基其上。然而，德氏又宣稱，性惡說並非荀子之主要學說。其後，有關性惡說之定位問題，美國學者之看法，亦頗為紛歧，如上節所述，因此，欲解決此一問題，唯有自性惡說本身予以探討。

荀子以為，人皆生而有自然情欲，若順其自由發展而不加以節制，必會產生爭奪，而導致行為之惡的結果或事實。荀子即由行為之結果所呈現之惡之事實，追溯其根源，以為此係因人性之自然情欲，順任而不加以節制所必然衍生之結果，故荀子即就此行為結果之惡而言人之性惡。然而，荀子之證明性惡，在邏輯上實有待商榷，蓋由行為結果之惡並不能必然地推知其原因即人性或人之自然情欲之惡。

此外，依荀子之意，人性之內容實包含自然情欲、自然本能及能知之心。然其性惡之主張卻僅由自然情欲一面立論，而未及其餘。且既由自然情欲以論性，自應得出性無善無惡之結論，而荀子卻主張性惡之說，此必不可能。故荀子所舉有關性惡之論證，殆無一可成立，此亦理之當然。由此可知，荀子性惡之主張，

⁶¹ 荀子：〈禮論〉，《荀子集解》，頁 583。

⁶² 荀子：〈富國〉，《荀子集解》，頁 342-343。

⁶³ 荀子：〈王制〉，《荀子集解》，頁 308。

有其特殊之立場與背景。蓋荀子學說之提出，其主要目的在於使社會趨於善，達致正理平治之結果，而事實之呈顯，每與理想相背離，亦即無法符合善之要求。由此，荀子遂規定所謂善是正理平治，反之，則是惡。且荀子因目睹當時社會紛爭迭起，人欲橫流，偏險悖亂之事實，遂由此人類行為結果所呈現之惡之事實，追溯其原因，以為此乃因人性中之自然情欲，順任而不加節制所必然導致之結果。此為現實人生與社會中觸目而見之事實，故荀子即就此事實之惡，而建立其性惡說。且就荀子而言，亦唯有如此建立之性論，始是「有辨合、有符驗」。⁶⁴

由此可知，荀子性惡說乃是針對現實中之惡的事實而提出。且欲對治現實之惡，則須有一能治之善的標準與之對應，此即荀子所言之客觀的禮義。故荀子論禮義之起，即是由於人之性惡此依事實之存在，且所以對治性惡之事實。故荀子在〈禮論〉篇論禮之起源即是如此。可知，荀子「性惡說」之提出，純是欲實現並彰顯禮義之功能與效用而建立。且唯有如此，禮義始能落實，而不致成為無根之存在。⁶⁵

故荀子在〈性惡〉中批評孟子之性善說時，即說：

今誠以人之性固正理平治邪？則有惡用聖王，惡用禮義哉？雖有聖王禮義，將曷加於正理平治世哉？今不然，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，故為立君上之執臨之，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。

此即明言，由於人之性惡，禮義始能落實並產生其效用。依此，荀子之核心思想雖是禮義，甚或「禮義之統」之建構，然而，若無性惡說之建立，禮義即無存在之意義。可知，性惡說乃禮義或禮義之統之理論依據。因此，性惡說在荀子學說中佔有中心地位，誠非虛言。而德效騫宣稱性惡說非荀子之主要學說，此一說法，實值得商榷。

⁶⁴ 參見李哲賢：《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》（台北：文津出版社，1994年），頁72-73。

⁶⁵ 同前註，頁73。

(四) 名學之看法

德效騫指出，名學即指邏輯而言。然而，如前所述，柯雄文認為二者並非同義語，而陳漢生則指出，中國古代並無邏輯，因之，荀子之名學是否即等同於邏輯？此一問題，實有待釐清，否則，將有礙吾人對荀子名學之確切理解與把握。欲解答此一問題，首先必須了解何謂邏輯學。根據 Copi 對邏輯學所下之定義，邏輯乃是一門研究推論法則和方法之學問。⁶⁶邏輯既旨在探討抽象之推論法則，此即明言邏輯僅研究推論形式而不求推論之內容。此所以目前之邏輯學又稱之為形式邏輯。所謂推論是由前提推衍出結論之過程。任一推論之前提和結論皆是命題或判斷。易言之，推論是由命題所組成。因之，欲研究有效之推論形式，則必先研究命題之一般結構，或命題之邏輯形式，蓋僅研究命題之內容是無法獲得有效之推論形式。⁶⁷

試就荀子名學之內容加以考察，可以發現，荀子名學之核心乃是名或概念之理論。荀子對於辭或命題之探討較為簡略，雖然，荀子對於命題作過分析，且亦有合於有效推論形式之論述之實例，然而，荀子並未能抽象地提出有效之推論形式。⁶⁸因之，根據邏輯學之定義，可知，荀子之名學並不同於邏輯。

在先秦時期，最富於邏輯思辯的，除了荀子之外，尚有名家之公孫龍和墨辯。然而，墨辯和公孫龍之名學皆非邏輯學，蓋二者雖有合於有效推論形式之許多論述或論辯之實例，唯二者皆未能有系統的研究命題之一般結構和有效之推論形式。⁶⁹

實者，在邏輯學產生之前，人們已然做過許多合乎邏輯之論述和思辯。此種自然之邏輯概念和能力所表現出之論述和思維形態，僅是邏輯之運用，而非即是邏輯學本身，⁷⁰蓋研究有效之推論形式和運用正確之推論，雖皆與推理活動有關，然而，二者卻是完全不同之兩回事。運用邏輯推論是第一序（first-order）之推理活動；而邏輯之本務是以推論形式作為研究對象，乃第二序（second-order）之活動。任一思想皆可表現出運用了正確之推論，然而，此並非意味著此種思想已對

⁶⁶ Irving M. Copi, *Introduction to Logic* (N.Y.: The Macmillan Company, 1972), p.3.

⁶⁷ 劉福增：《語言哲學》（台北：東大圖書公司，1981年），頁270。

⁶⁸ 參考李哲賢：《荀子之名學析論》，第三、四章。

⁶⁹ 劉福增：《語言哲學》，頁270-271。

⁷⁰ 同前註，頁271。

正確或有效之推論進行研究。研究有效之推論形式乃是邏輯之本務，此亦邏輯學之所以有別於其他學問之本質所在。⁷¹依此，先秦名學，包括荀子、公孫龍及墨辯之名學，其內涵雖有種種合於有效推論形式之實例，然而，其名學僅能稱之為「運用邏輯」，而並非邏輯學本身。

此外，就名學與邏輯學之性格而論，二者亦不相同。徐復觀曾就二者之性格，作出極為精闢之分判：

自從嚴復以「名學」一詞作為西方邏輯的譯名以後，便容易引起許多的附會。實則兩者的性格，並不相同。邏輯是要抽掉經驗的具體事實，以發現純思維的推理形式。而我國名學則是要扣緊經驗的具體事實，或扣緊意指的價值要求，以求人的言行一致。邏輯所追求的是思維的世界；而名學所追求的是行為的世界。兩者在起步的地方有其關連，例如語言表達的正確，及在經驗事實的認定中，必須有若干推理的作用。但發展下去，便各人走各人的路了。⁷²

徐氏以為，中國古代之名學與西方之邏輯，二者之性格不同，蓋邏輯是要抽掉經驗事實，以發現純思維之推論形式。而中國之名學則是根據經驗事實或基於價值之要求，以追求行為之實踐或解決現實之倫理政治問題。徐氏所論，甚為有見，此由中國古代最富於邏輯思辯之名家代表公孫龍、墨辯及荀子之名學思想中可加以印證。茲略述如下：

公孫龍雖善於析理，長於論辯，然而，公孫龍之正名實旨在冀求時君能將之用於治理國事上，故公孫龍曰：

至矣哉！古之明王，審其名實，慎其所謂。至矣哉！古之明王。⁷³

所謂「審其名實，慎其所謂」即正名之意，乃〈名實〉篇通篇主旨之所在，亦公

⁷¹ 葉錦明：〈中國邏輯研究的範圍和方法〉，收入葉錦明編：《邏輯思想與語言哲學》（台北：學生書局，1997年），頁113。

⁷² 徐復觀：《公孫·龍子講疏》（台北：學生書局，1979年），頁7。

⁷³ 《公孫龍子·名實論》，徐復觀：《公孫龍子講疏》，頁43。

孫龍造作此論之主要理由。而公孫龍亦以能正名實為古之明王。

此外，在〈跡府〉篇中亦敘述公孫龍之所以提倡〈白馬論〉之原因在於「疾名實之散亂」，而目的則在於「欲推是辯，以正名實，而化天下焉。」易言之，公孫龍學說之目的在於正名實，並欲以名辯之道理來化育天下。此亦〈跡府〉篇之主旨所在。可知，公孫龍雖以名辯著稱，然而，其名學之目的，並非全然在於純粹之思辯，而是欲將名辯思想運用於施政上，並以之化導天下之人，亦即公孫龍之名學思想所追求的亦是行為之世界，而非思維之世界。

而墨辯中雖極富於講求邏輯之思想形態，其論辯之範圍除了知識及邏輯方面，亦涉及倫理政治方面。墨辯論述辯說之目的如下：

夫辯者，將以明是非之分、審治亂之紀，明同異之處，察名實之理，處利害，決嫌疑。⁷⁴

「明是非」、「明同異」乃知識、邏輯方面之功能，而其餘四項則是論辯倫理政治方面之問題。可知，在先秦名學中，墨辯雖然最富於邏輯思辯，然而，其目的並不在於講求純粹之邏輯思辯，而在於解決經世倫理之問題。

至於荀子之名學實極為明確地繼承並發展孔子正名之所以正政之正名主義，亦即以倫理政治之要求為其正名之主要目的。其名實之辯雖具有邏輯意義，然而，荀子之主要目的並不在於建構一邏輯學之體系，而是為了倫理政治目的之正名。

綜言之，根據吾人對於中國古代名學之定性分析及對西方邏輯學之理解，中國之名學與西方之邏輯，二者之性格並不相同，易言之，名學在本質上並不同於邏輯學。而德效騫主張，名學即指邏輯而言，此一說法，實有待商榷。

五、結論

根據上述有關德效騫荀子研究之相關論述，可以看出，德氏之荀子研究成果頗為豐碩。依據吾人對於德氏荀子研究之分析與討論，德氏之荀子研究在美國漢學界之貢獻可歸納如下：

(一) 德效騫係西方漢學界最早全面譯介《荀子》之學者，並由此開啓美國

⁷⁴ 《墨辯·小取》，〔清〕孫詒讓：《墨子閒詁》（台北：華正書局，1987年），頁379。

漢學界之荀子研究。在 1920 年代德氏共出版兩本專著：《荀子：古代儒學之塑造者》及《荀子之著作》。前者是對荀子學說之全面研究，是其後荀子研究之必讀作品；其後是《荀子》之選譯本，是荀子研究之必備參考文本。由此，德氏奠定了美國漢學界荀子研究之重要基石，可謂居功厥偉。

(二) 德氏提出荀子係「古代儒學之塑造者」之歷史定位，此種定位即使在中國思想史上亦屬罕見。然而，在美國漢學界則有正面之影響。由於在中國數千年來，荀子受到極大之漠視，影響所及，在中國之外，學者更不知荀子為何許人也。因之，德氏全面投入荀子之譯介及研究，並作了如此之肯定，確實對美國漢學界而言，具有積極而正面之意義，並由此推進美國學界之荀子研究。

(三) 德氏之荀子研究全面而深入，其論點極為精闢，試就其荀子研究之主要論點分述如下：

1. 荀子的哲學是一種實踐哲學，依此，知識論和形上學皆被排擠到幕後，政治哲學成爲哲學之最終目的。

德氏所言甚是。蓋荀子哲學的主要特色是它係實踐的而非理論的。而此亦儒學之特色所在。此外，先秦思想家立說之主要目的在於重建當時之政治秩序，荀子亦不例外，因此，其哲學之主要目的在於政治哲學。

2. 荀子之性惡說並非意謂人性是完全邪惡，而是意指人性是傾向於惡，且具有無限之能力朝向善之方向發展。

雖然，德氏對於〈性惡〉意義之理解有些出入，對於性惡說之定位亦有點閃躲，之所以如此，似乎是因爲德氏擔心荀子之性惡說會成爲他人攻擊之目標。然而，整體而言，德氏對於荀子性惡說之掌握亦頗爲的當，其中，亦有其洞見。如，德氏以爲，荀子之所以主張性惡說之理由之一是此一學說可以迫使人們努力去成德。又，德氏以爲荀子的學說是非常具有現代性，它顯示出中國思想的根本的民主，亦即在人類之間並沒有根本的不平等，同時，中國思想也承認一種基於不同程度的道德發展而來的道德不平等。因此，荀子在他的人性學說中以一種令人注目的方式結合一種極理想化的人類平等的教義和一種實際的人生事實的認知。⁷⁵

3. 荀子之倫理學是權威之倫理學，荀子亦是藉由性惡說賦予權威之原則一堅實之基礎。

德氏所論，甚爲有見。蓋荀子雖主張性惡，其目的則在提醒人之爲善。由於

⁷⁵ Dubs, *Hsuntze*, p.84.

人性中之自然情欲，若順任而不加以節制，必導致偏險悖亂之結果。因之，欲對治現實之惡，必須制禮義以節之，使人服從一定之秩序。故荀子言禮義之起，即是由於人之性惡此一事實之存在及所以對治惡之事實，故荀子由此而有權威主義思想之產生。

4. 對荀子而言，禮是主要道德且是全部道德。

德氏所言甚是，蓋禮或禮義之統係荀子之核心思想，亦是荀子學說之主要歸趨。

5. 荀子以爲，教育是環境塑造人性的結果，而不是發展人的本性。

德氏對於荀子之教育哲學之理解的當。蓋荀子之主張性惡，因之，教育是絕對必要，依此，荀子特別強調在塑造性格中環境所具有的力量。

6. 德氏以爲，邏輯學意指名學而言。對荀子而言，邏輯是以倫理政治之要求爲正名之目的。

雖然，德氏對邏輯和名學二者之本質的掌握不夠的當。但整體而言，德氏對荀子名學之理解頗爲有見。尤其點出荀子或儒家正名之主要目的在於倫理政治之要求。綜言之，經由以上之說明，可知，德氏荀子研究實極爲弘深，足以作爲其後學者研究之重要依據。

（四）德氏藉由思路之相近，將荀子比作亞里斯多德，在研究《荀子》之過程中，將二者之思想作實質之比較，並由此開啓荀子與亞氏哲學比較此一方向之研究。

（五）德氏之荀子研究極爲多元而深邃，對荀子學說之掌握與理解極爲確切，因之，對於美國漢學界之荀子研究實有深遠之影響，如，名學、心論、性論等。影響所及，足以推進美國漢學界之荀子研究。

綜言之，德效騫之荀子研究，其貢獻與價值實不言可喻，德氏在美國漢學界之荀子研究實有其重要地位。

引用文獻

- 王先謙：《荀子集解》，台北：藝文印書館，1977年。
- 李哲賢：《荀子之名學析論》，台北：文津出版社，2005年。
- _____：《荀子之核心思想：「禮義之統」及其現代意義》，台北：文津出版社，1994年。
- 徐復觀：《公孫龍子講疏》，台北：學生書局，1979年。
- 葉錦明：《邏輯思想與語言哲學》，台北：學生書局，1997年。
- 劉福增：《語言哲學》，台北：東大圖書公司，1981年。
- 蔡仁厚：《孔孟荀哲學》，台北：學生書局，1990年。
- Chan, Wing-tsit. *A Source Book in Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press, 1963.
- Copi, Irving M. *Introduction to Logic*, N. Y.: The Macmillan Company, 1972.
- Creel, H.G. *Chinese Thought: From Confucius to Mao Tse-tung*, Chicago: University of Chicago Press, 1953.
- Cua, Antonio S. *Ethical Argumentation: A Study in Hsün Tzu's Moral Epistemology*, Honolulu: University of Hawaii, 1985.
- Dubs, Homer. *Hsüntze: the Moulder of Ancient Confucianism*, London: Arthur Probsthain, 1927.
- Dubs, Homer tr. *The Works of Hsüntze*, London: Arthur Probsthain, 1928.
- Dubs, Homer. "Mencius and Sun-dz on Human Nature." *Philosophy East & West* 6 (1956): 213-222.
- Duyvendak, Jan J.L. "Hsün-tzu on the Rectification of Names." *Toung Pao* 23 (1924): 221-254.
- Fung, Yu-lan, Derk Bodde tr, *A History of Chinese Philosophy*, v.1, N.J.: Princeton University Press, 1952.
- Hansen, Chad. *A Daoist Theory of Chinese Thought: A Philosophical Interpretation*, Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Hutton, Eric. "Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?" in Kline III, T.C. and Philip J. Ivanhoe eds., *Virtue, Nature and moral Agency in the Xunzi*, Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Co. Inc., 2000, pp.220-236.

- Knoblock, John. *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works*, vols. 1-3, Stanford: Stanford University Press, 1988-1994.
- Legge, James. "That the Nature is Evil." in *Chinese Classics: with a Translation, Critical and Exegetical Notes, Prolegomena, and Copious Indexes*, v.2, ch.2, Appendix, Oxford: Clarendon Press, 1893, pp.79-88.
- Machle, Edward J. *Nature and Heaven in the Xunzi: A Study of the Tian Lun*, Albany: State University of New York Press, 1993.
- Munro, Donald J. *The Concept of Man in Early China*, Stanford: Stanford University Press, 1969.
- Nivison, David S. "Hsün Tzu and Chuang Tzu." in Henry Rosemont, Jr.ed., *Chinese Texts and Philosophical Contexts*, La Salle, Ill.: Open Court, 1991, pp.129-142.
- Robins, Dan. "The Development of Xunzi's Theory of Xing, Reconstructed on the Basis of A Textual Analysis of Xunzi 23, "Xing E" 性惡 (Xing is Bad)." *Early China* 26 (2001-2002): 99-158.
- Schwartz, Benjamin I. *The World of Thought in Ancient China*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1985.
- Stalnaker, Aaron. "Aspects of Xunzi's Engagement with Early Taoism." *Philosophy East & West* 53.1 (2003): 87-129.
- Watson, Burton. *Hsün Tzu: Basic Writings*, N.Y.: Columbia University Press, 1963.
- Wylie, A. *Notes on Chinese Literature: with Introductory Remarks on the Progressive Advancement of the Art; and a List of Translations from the Chinese into Various European Languages*, Shanghai: American Presbyterian Mission, 1867.
- Yearley, Lee H. "Hsün Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis of Confucianism and Taoism." *Journal of Asian Studies* 39.3 (1980): 465-480.

On the Study of Xunzi by Homer Dubs an American Scholar of Chinese Studies

Lee, Jer-shiarn*

[Abstract]

The study of Xunzi in America started from an American scholar of Chinese Studies, Homer Dubs. In 1927, Dubs published a book, *Hsuntze: the moulder of Ancient Confucianism*, and in 1928, another book, *The Works of Hsuntze*, which was a selected translation from Chinese. Homer Dubs is the pioneer in the study of Xunzi in the states.

His study of Xunzi in such subjects as the theory of human nature, the theory of names and the comparative study between Xunzi and Aristotle has made great contributions and influence in the circle of Chinese Studies in the states.

This study is to explore the research result of Xunzi by Homer Dubs and to evaluate its meaning and contributions.

Keywords: Homer Dubs, Xunzi, Confucianism, Aristotle, Chinese Studies in America

* Professor, Graduate School of Applied Chinese Studies, National Yunlin University of Science and Technology.