

「狴狴之上」或是「狴狴之後」 ——孟荀「人禽之辨」的意義、根源與轉向*

曾暉傑**

（收稿日期：109 年 3 月 31 日；接受刊登日期：109 年 6 月 18 日）

提要

孟荀的人性論的差異與比較，歷來已有諸多研究成果但仍莫衷一是，或許可以從過往倫理學與本體論的視域，轉向從生物學的理论與方法作為啟發與對比，去重新理解孟荀人性論的關鍵核心。性善與性惡的比較，在豐沛的研究成果後，重點應不再是兩者的異同與褒貶，而是並立兩種「不同地」詮釋，從當代思維模式去檢視與解釋兩者為何不同。首先必須釐清的便是荀學與孟學是不同的典範（paradigm），不能以漢語哲學場域中的孟學主流意識型態去思索孟荀的差異——荀子的人性論不能同孟子一般由「道德人」（moral man）的判準去理解，否則便無法真正回到荀子的脈絡中去推演。荀子的人性論是從生物性的存有來討論的。關於這點，荀子中所謂「人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也」就十分關鍵；他將人先拉到與「狴狴」的動物性水平，並在此根基上，進一步去推演與思考，人如何從與「狴狴」一樣的水平中開展出具有文化性意義的「人」。而這不僅僅關係著荀子的人性論建構，更與其修養論與政治論密切相關。因此，討論荀子「人論」，實有必要將「狴狴」作為探討的核心與起點，透過進化論與經濟學作為參照，去嘗試釐清與還原荀子對於「人」的認識、理解與建構。

關鍵詞：荀子、性惡、人性、狴狴、進化論

* 本文為科技部年輕學者養成計畫（MOST Young Scholar Fellowship）（愛因斯坦培植計畫）「通過孟荀而思——漢語哲學場域中儒學類型與心理結構之溯源、發展與重建」（MOST 109-2636-H-003-009）部分研究成果，特此說明與感謝。

** 國立臺灣師範大學國文學系助理教授

一、前言

「人禽之辨」對於儒學而言是最重要的關鍵與根基之一，到了孟子更將此思維強化為哲學思想的重要基石。¹正所謂：「人之所以異於禽獸者幾希，庶民去之，君子存之。」

（〈離婁下〉）²孟子以「四端之心」作為人所異於禽獸「幾希」之處，並由此人之所以為人的高貴價值與一點靈明賦予人的崇高價值與地位。³

此一「幾希」處的挺立，也正是儒學之所以為儒學的價值所在，是以牟宗三（1909-1995）說：「惻然不安於生命之毀滅而必欲成全之，即是人性之卓然而善處……孔孟由此著眼而立宇宙人生之大本。」⁴表達了人能夠脫離禽獸肉體與慾望的限制，而藉由心性開出宇宙的更高層次與境界，這也才是人之所以為人的意義所在。

職是之故，在宋明以降，孟學典範確立後，這樣的人禽觀便成為儒學道統的判準，如張亨（1931-2016）所指出：「孟子從自覺我是『人』的價值層面指證此一作為道德主體的『善性』乃內在於人……才真能顯現人的高貴性和異於萬物的『特質』。反觀荀子由人之不異於動物處識『性』，二者完全屬於不同的範疇，固以彰彰明甚。」⁵荀子不以「性善」來言「人禽之辨」，即被儒者判為「歧途」。⁶

這樣的思維本是隨順宋明以來建構的儒家道統而來，亦即程頤（1033-1107）所謂：「荀子偏駁，只一句性惡，大本已失」（〈伊川先生語五〉）⁷、朱熹（1130-1200）所言「不須理會荀卿，且理會孟子性善」（〈戰國漢唐諸子〉）⁸，從「四端」與「善性」來定義「人」的意義與價值。

其實孟荀爭訟千年的「性善」與「性惡」之辯，應是由「人禽之辨」而延展出的議題與立論——是否以「性」來界定「人禽之辨」的關鍵。路德斌即指出，孟子與荀子人性論的爭論，其實僅是「名實」上的問題，而非實質上的差異——前者將人之所以為人之關鍵

¹ 參詹康：〈先秦經典中兩種對動物與人的思維：自我知識與社會原理〉，《臺大文史哲學報》第57期（2001年12月），頁20。

² 宋·孫奭疏：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013年），頁145。

³ 參劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，收入龐樸主編：《儒林》（濟南：山東大學出版社，2008年），頁11。

⁴ 牟宗三：《名家與荀子》（臺北：臺灣學生書局，2006年），頁218。

⁵ 張亨：〈荀子對人的認知及其問題〉，《臺大文史哲學報》第22期（1971年6月），頁190。

⁶ 參勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局，2005年），頁316。

⁷ 宋·程灝、程頤：《二程集》（臺北：漢京文化，1983年），頁262。

⁸ 宋·黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（北京：中華書局，2007年），頁3254。

以「性」名之，後者則以「偽」命之，其內涵其實並無根本上的不同。⁹

此處指出孟荀人性論中「名實」的差異是不錯的，但之所以造成這樣的「名實」差異其背後的系統與理路亦有其意義；也就是為何孟荀分別以「性」與「偽」來作為「人禽之辨」之「能指」（signifier），這實際上蘊含著兩種「人—禽關係」思維。本文即欲由《孟子》與《荀子》文本中的「性」與「偽」的論述與基礎，在「蘊謂」層次來闡釋其人禽之辨的差異，¹⁰藉此證成與支撐兩者人性論系統作為不同典範的合理性。於茲，將擱置漢宋之爭以及孟荀之後學者的各種超越性詮釋，回到孟荀文本自身、超越唐宋以降單向度的（One-dimensional）儒學典範，¹¹以倫理學為方法、用生物學為參照，思索荀子為何選擇與孟子「不同地」——他認為「較好的」性惡系統來定義「人」¹²；如此便能夠發見，此中的關鍵即在於孟荀之間「人—禽關係」思維的認知差異。

⁹ 參路德斌：〈一言之誤讀與荀子千年之命運——論宋儒對荀子「性惡」說的誤讀與誤解〉，收入涂可國、劉廷善主編：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2015年），頁109-112。

¹⁰ 「蘊謂」是傅偉勳創造的詮釋學中五個層次的第三階層——「原思想家可能要說什麼？」即不僅止於「性」與「偽」的字面意義，而去思索其背後的體系與來源。參傅偉勳：《從創造的詮釋學到大乘佛學》（臺北：東大圖書有限公司，1999年），頁10-12。

¹¹ 誠如德國哲學家馬庫色（Herbert Marcuse，1898-1979）所指出，當存有失去了內在否定性，而為了維護制度的一體性時，這便是一種異化，而成為「單向度的人」。唐宋以降的孟學成為儒學的權威意識型態，對於複數主體而言，這樣的選擇當然有其正當性；但當後來的存有為了尊崇道統、信仰性善，讓儒學成為單向度的典範，這可能就造成了儒學的異化。是以本文不擬涉入漢學與宋學典範之中去進行討論，而欲從孟子與荀子建構理論的當下，就基源問題與發生學的脈絡去思索，探究原始儒學中的孟荀典範之衝突與批判。一旦進入漢宋學術典範的脈絡中，便會產生原始儒學的異化與變型，無助於探究原始孟荀的人性系統之差異，反而產生糾結與混亂。如戴震（1724-1777）認為「夫資於飲食，能為身之營衛血氣者，所資以養者之氣，與其身本受之氣，原於天地非二也」，是以「孟子非不謂之性」（〈孟子字義疏證〉）。這便是戴東原在漢學典範中理解「生之謂性」的素樸義，但卻又在孟學集體無意識中產生前見，無法接受無善無惡或性惡之論，是以便超越了孟荀時代對於「性」理解的脈絡性，而逕自將血氣心知整合為一。是以如劉又銘所說，這是一種孟學意識型態宰制下所產生的「孟皮荀骨」現象——認同表彰荀學的素樸義，在意識上與情感上又不能認同荀學性惡系統。這正也凸顯了當代儒學將「性」作為人禽之辨關鍵的「真理」，有其歷時性的開展與背景，是一不可否認想像的真實。是以，於茲特別透過戴震闡明此一問題之複雜性，同時表明本文欲藉由突破此一集體無意識，回到孟學意識型態形成之前的原始儒學脈絡中去探索與建構的意圖與正當性。參德·赫伯特·馬庫色（Herbert Marcuse）著，萬毓澤、劉繼譯：《單向度的人：發達工業社會的意識型態研究》（臺北：麥田出版，2015年），頁39、218-219；清·戴震：《戴震全書》卷中（合肥：黃山書社，1995年），頁188；劉又銘：〈當代新荀學的基本理念〉，頁6。

¹² 荀子將孟子作為他者進行批判與轉向，其必然認為「性惡」的理解是「較好地」理解，也就是說，每個詮釋者都抱持著「照著原樣理解」的態度去建構體系；然而隨著當代詮釋學（hermeneutics）的發展脈絡，學者們逐漸認知到，沒有任何一種詮釋不帶有「先見」（Vorurteil），每個典範與脈絡都有其「較好地」詮釋進路。而本文目的不在於以孟批荀或以荀非孟，判斷何者為「較好地」；而欲凸顯荀子與孟子的「人禽之辨」論述中「不同的」面向，以及荀子何以如此立論。參張鼎國著，汪文聖、洪世謙編：《詮釋與實踐》（臺北：政大出版社，2011年），頁113-136。

二、從「仁義禮智」到「生之謂性」——孟荀人禽之辨的理路與結構

在當代儒學的研究脈絡下，「性」唯一而合理的理解似乎只能在「人之所以為人」的層面上立論，但這是思孟道統中所建構的性善典範——亦即以「性」作為「人禽之辨」的關鍵，此是唐宋以降將孟學典範普遍化為儒學典範的意識型態。¹³也就是說，在孟學的典範中，人與禽獸同者，不可以稱之為「性」，而必須從人異於禽獸的特殊性徵來指涉，¹⁴這也是今日論者作為「知識」的儒學系統。然而孟學這樣的思維事實上是改易了先秦時代當時對於「性」固有的內涵¹⁵——「生之謂性」。¹⁶正如孟子所說：

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。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。（〈盡心下〉）¹⁷

從《孟子》中的這段文字可以了解到，孟子當然了解傳統所謂的「性」是口目耳鼻與身體的欲望，然而他認為「得居此樂者，有命祿」，那並非人人皆能「如其願」的。¹⁸相對的，仁義禮智皆「命祿遭遇乃德居而行之」，本是可遇而不可求的；但孟子認為，這應該是「才性（固）有之」者，而不能「歸之命祿」¹⁹，是以應該將仁義禮智稱之為「性」——此即其所謂「無恆產而有恆心者，惟士為能」（〈梁惠王上〉）²⁰之意義。

也就是說，孟子有意識地要將先秦傳統「性」的內涵改易——從耳目口鼻之欲望轉換為仁義禮智之倫理實踐；由此可以發見，孟子並沒有改變「性」字「凡人與物生來之所賦，

¹³ 參路德斌：《荀子與儒家哲學》（濟南：齊魯書社，2010年），頁101；曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》（臺北：萬卷樓，2019年），頁93-96。

¹⁴ 參孔憲鐸、王登峰：《基因與人性》（北京：北京大學出版社，2009年），頁54。

¹⁵ 路德斌指出孟子改易了「性」的定義，這是不錯的；但本文認為說其改易了「性」的「內涵」會更為準確，可避免混淆與誤解。參路德斌：〈一言之誤讀與荀子千年之命運——論宋儒對荀子「性惡」說的誤讀與誤解〉，頁109-110。

¹⁶ 參傅斯年：《性命古訓辯證》（上海：上海古籍出版社，2012年），頁89。

¹⁷ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁253。

¹⁸ 漢·趙岐注：《孟子章句》，見宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁253。

¹⁹ 漢·趙岐注：《孟子章句》，見宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁253。

²⁰ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁23。

皆天生之也」²¹的定義，而是固守人生而有的特質為何此一概念來論說——孟子認為是「仁義禮智」，如此才能夠凸顯人與禽獸的差別。孟子此是從「本質」（essence）的意義上言性，是以「性」作為「人之所以為人」的關鍵所在；而與荀子——或者說與先秦傳統中從生理本能（appetency）來論「性」不同。²²

然而，孟子為何堅持必須以仁義禮智作為「性」的內涵，為何必要以「性」作為「人禽之辨」的關鍵？孔子以降儒家即肯認仁義禮智作為道德判準的崇高性意義，將仁義禮智作為現實政治與社會中倫理實踐的目標，同樣也挺立了儒家的人文精神與意義，又為何一定要將「仁義禮智」納入「性」中？此間的差異即顯現於「人—禽關係」的認知與意識中。

就「人—禽關係」的認知而言，詹康將其區分為兩種觀點：其一，認為人高於動物——人必須堅持人之所以為人的本質，才能挺拔於動物之上，否則便會泯滅於獸性之中，應該受到唾棄；其二，認為人也是一種動物——動物與人是平等的，必須藉由研究其他動物來認識自我、提升自我。²³這樣的分類十分明確，基本上可以說儒家倡議前者而道家宣揚後者；但這樣的二分法應該再進一步劃分，否則無法作為用以區分孟子與荀子人性論差異的判準。

作為儒家，無論孟荀都是肯認「人高於動物」的思維，這點大抵是沒有爭議的，但為何在同樣的思維下，從「人禽之辨」的論述乃至有此衍伸出的人性論會有如此大的差異，關鍵的差別即在於：人高於動物是就先天而論或後天來說；亦即可以將其分判為孟子的「先天辨」結構與荀子的「後天辨」結構。

（一）孟子的人禽關係：「先天辨」結構

孟子判定人與禽獸的分別，關鍵在於從人生而有的特質去論述——亦即人高於動物必然要從人先天優於禽獸之處而論，而不能透過後天成果來談，否則有何可以稱道人之尊貴處？是以他強調人能夠自主的道德性與能夠自覺的主動性。耳目口鼻之欲的滿足並非人人都能達致，那是可遇而不可求的；然而仁義禮智的實踐，卻是人人都能夠力行的，只要人願意去做就能夠達成。而此自覺與實踐的動力，正源自於人天生的「四端之心」，這是禽獸所無而人所獨有的。

是以，作為生而有的「四端之心」，即是人與禽獸分別的關鍵；現代生物學家歐文（Richard Owen, 1804-1892）也有類似的概念——他指出人的腦後葉（Posterior Pituitary）、

²¹ 參傅斯年：《性命古訓辯證》，頁93。

²² 參王楷：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》（北京：北京大學出版社，2011年），頁55。

²³ 參詹康：〈先秦經典中兩種對動物與人的思維：自我知識與社會原理〉，頁7。

後大角與海馬迴（Hippocampus）三個構造是人與禽獸最根本的差別，不可能經由演化而來，即使是與人類最接近的人猿也缺乏的，是以可以稱之為「禽距」（calcar avis）——腦溝構造所形成的人與禽獸間之距離。²⁴這是中國與西方皆就人生而有的特質所建構的「人禽之辨」，只是前者從心理結構而論，後者由生理結構來談，但實際上兩者是密切相關的。

由此孟子便特別強調「四端」作為人所特有的心理結構，是以其言：「無惻隱之心，非人也；無羞惡之心，非人也；無辭讓之心，非人也；無是非之心，非人也。」（〈公孫丑上〉）²⁵此是一種透過對於人本質的追求來建構的人禽之辨的進路，是一種元哲學（meta-philosophy）的探究——對於人之所以為人的價值根源之探究。²⁶

可以說孟子用以定義人禽之辨的關鍵皆是由人的本質——亦即是根源性的概念而論，且孟子有著很強烈的企圖心要由此判別人與禽獸的差異；是以他將「禽獸」一詞賦予強烈的道德屬性，使「人禽之辨」在儒學的脈絡中被顯題化，將不符合「人之本質」者皆斥為禽獸——「禽獸」已非「事實陳述」而是一種「道德陳述」。²⁷

如其在〈滕文公下〉中所言：「楊氏為我，是無君也；墨氏兼愛，是無父也。無父無君，是禽獸也。」²⁸此處看似是從後天建構的君父倫理關係來立論，但假使由其對於「性」的定義與內涵的論述，就可以明顯看出其從人的本質來定義人禽之辨的端倪——

人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。
（〈盡心上〉）²⁹

「親於父」與「尊於君」對孟子而言都不是後天所建構與教化而來的倫理規範，而是出於人固有的道德意識與能力——作為生而有的「良知」與「良能」的「仁」與「義」。可以說孟子的倫理規範是出於固有的道德意識，那是一種類似於羅蒂（Richard Rorty, 1931-2007）

²⁴ 參美·蒙特·瑞爾（Monte Reel）著，王惟芬譯：《測量野性的人：從叢林出發，用一生見證文明與野蠻》（臺北：臉譜出版，2015年），頁72-73。

²⁵ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁66。

²⁶ 美·托德·萊肯（Todd Lekan）著，陶秀璈等譯：《造就道德——倫理學理論的實用主義重構》（北京：北京大學出版社，2010年），頁3。

²⁷ 參萬光軍：〈韓愈對孟子「禽獸」和「道德」的論證〉，《孔孟月刊》第46卷第9、10期（2007年6月），頁33。

²⁸ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁117。

²⁹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁232。

所說：透過人生而有的同情心漸次擴大的進路，是透過生而有的感情事物而達致理性的過程。³⁰

而孟子透過人的先天特質而建構的「人禽之辨」，或許與其天人合一的天人關係有關。孟子認為：「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。」（〈盡心上〉）³¹對孟子而言，人是「道德天」所賦予的「道德人」³²，那麼具有道德意義的宇宙即不可能生出無道德意識的存有（being）；而人之所以高於禽獸與萬物的定位，自然也是由道德天所縱貫，故其必然要在先天處來講人禽之辨。

在此一盡心、知性以知天的天人合一脈絡中，「修身」之所以得以「立命」，即是將前引〈盡心下〉之謂：「命也，有性焉」之天道貫於聖人的「仁義禮智」之「四端」逼顯出其作為「性」的意義與價值。正如徐復觀所說：「心」是來自於具有超越性（transcendence）意義的天所落實下來，是以「心」是無限的，如此自然能夠得出「人」高於一切禽獸萬物、「萬物皆備於我」（〈盡心上〉）³³的優越性³⁴；也就有從先天處來凸顯「人禽之辨」之必要。

（二）荀子的人禽關係：「後天辨」結構

作為儒家的荀子，他同樣認可「人高於動物」的思維，但是他顯然並未從人生而有的本質而論人禽之辨，這或許在一定程度上綜合了先秦道家「人與動物平等」的思想，而統合出一從後天處開展的人禽之辨。³⁵就其對於「性」的定義而言，延續了「生之謂性」的傳統，是其言：

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；可學而能，可事而成之在人者，

³⁰ 參美·理查德·羅蒂著，張國清譯：《後形而上學希望》（上海：上海譯文出版社，2004年），頁63。

³¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁228。

³² 關於孟子「道德人」的建構及其與荀子「經濟人」典範的差異，請參曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》，頁96-113。

³³ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁229。

³⁴ 參徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，2007年），頁180-181。

³⁵ 正如佐藤將之所說，荀子可謂戰國中晚期集大成之思想家，綜合了各家思想；其中尤其受到道家很大的影響。參日·佐藤將之：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》（臺北：臺大出版中心，2013年），頁5、19。

謂之偽。（〈性惡〉）³⁶

荀子指出，「性」應該是人生而有——不能也不必透過學習就有的習性與能力；而所謂的禮義道德被其劃分在「性」的範疇之外；是必須透過學習才能夠擁有的後天之「偽」。

對荀子而言，人的「性」與禽獸之「性」是等同而無別的——在其非議它囂魏牟「縱情性，安恣睢，禽獸行」（〈非十二子〉）的主張中，同時也顯露出了人的情性與禽獸的同質性。³⁷關於此可以從〈非相〉中一段關鍵文字來探究：

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，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。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫犷犷形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其菽。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。³⁸

荀子所謂「性」的內涵是「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害，是人之所生而有也，是無待而然者也」，而荀子還特別強調：「然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫犷犷形狀亦二足而無毛也。」即是言說，人禽之辨的關鍵不在於「性」，因為人的「性」和同是「二足無尾」的犷犷之「性」並無不同³⁹——亦即人禽之辨不在於先天上的差異。

假使從「去脈絡化」的角度，將《孟子》中「孟告之辯」的論述置於孟荀「人禽之辨」的論述中「再脈絡化」⁴⁰，那麼〈告子上〉孟子對於告子「生之謂性」的質疑與激問：「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」⁴¹就荀子的立場的確可以應之曰：「然！」

³⁶ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，2010年），頁435。

³⁷ 於此與〈性惡〉中所謂：「從其性，順其情，安恣睢，以出乎貪利爭奪。故人之性惡明矣」相對照，可以了解到荀子所言「性惡」之「性」，即是指稱人同於禽獸的貪饜欲望。見清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁442。

³⁸ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁78-79。

³⁹ 日人帆足萬里（ほあし ばんり，1778-1852）指出：「二足而無毛」之「毛」，蓋尾誤。」王天海亦言：「『毛』，當作『尾』，因上脫『尸』而誤作『毛』。人非無毛，鬚髮是也；人無尾方與禽獸異。」今從之。參見戰國·荀況著，王天海校釋：《荀子校釋》（上海：上海古籍出版社，2005年），頁175。

⁴⁰ 關於「去脈絡化」與「再脈絡化」奪胎自黃俊傑論述日本學者對於中國文本的詮釋方法，參黃俊傑著：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：臺大出版中心，2007年），頁116。

⁴¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁193。

因為在荀子的脈絡中，「性」是人禽與共的，人之性與牛之性、犬之性、狴狴之性等同，且這樣的等同並不礙於其挺立人之所以為人的價值；因為對荀子來說，生之所以然之「性」並非人禽之辨的判準。

荀子作為人禽之辨的判準在於「辨」——亦即「父子之親」與「男女之別」。此「父子之親」與「男女之別」雖建立在自然天生的關係之上，但這樣的關係顯然是後天建構的倫常秩序——這點由其特別以禽獸之「父子」關係與「牝牡」之分的實然義區分之即可了解到荀子此處之「辨」為後天義。

再進一步考察，楊倞（生卒年不詳）注曰：「辨，別也。」⁴²而荀子在〈禮論〉中問道：「曷謂別？曰：貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也。」⁴³所謂的人禽之辨的關鍵即在於人能夠在生物學意義上的親代（parental generation）與子代（filial generation）⁴⁴中建立長幼的倫理秩序；能夠在普同的個體（individual）中建構貴賤尊卑的社會秩序——正所謂「人賢而不敬，則是禽獸也」（〈臣道〉）⁴⁵，這都是後天經過人倫教化而形成的秩序與道德意識，也是禽獸世界中所缺少的。

在當代的生物學來說，荀子這樣的進路即類似於生物學家在探討人為何較其他動物，尤其是靈長類動物來得更為高等？其關鍵或許在於人類所發展出的「社會智慧」⁴⁶；亦即，人類最為突出的特性並非生物性的優勢，而在於「以習慣、文化來強烈地控制行為。」⁴⁷此也正是荀子為何會說：「力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。」（〈王制〉）⁴⁸這是一種在「人本主義」（humanistic）⁴⁹中凸顯人的潛能、發展與價值，卻避免流入「人類中心主義」（anthropocentrism）⁵⁰的人類至上的困境當中。這或許就是在統合了道家「人與動物平等」觀念下所呈現出的思維

⁴² 見清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁78。

⁴³ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁347。

⁴⁴ 「親代」與「子代」是遺傳學上生殖順序與關係的表述，不帶有情感、道德與倫理的要素。參李文權編著：《遺傳學》（臺北：九州圖書，2007年），頁27-40。

⁴⁵ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁255。

⁴⁶ 參美·伊安·泰特薩（Ian Tattersall）著，孟祥森譯：《終極演化：人類的起源與結局》（臺北：先覺出版社，1999年），頁59-60。

⁴⁷ 美·馬斯頓·貝提斯（Marston Bates）著，陳蒼多譯：《食、色……性也》（臺北：新雨出版，1998年），頁20。

⁴⁸ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁164。

⁴⁹ 雖然學者一般將「人本主義心理學」中強調人具有為善的潛能與能夠導向互助、友愛的能力視為「性善」或「性中性」而論；然而這樣的概念未必與荀子「性惡」相悖，關鍵在於如何去詮釋與理解這樣的潛能。參德·夏洛特·布勒（Charlotte Buhler）、麥琳·埃倫（Melanie Allen）著，陳寶鏗譯：《人本主義心理學導論》（北京：華夏出版社，1990年），頁43-52。

⁵⁰ Richard A. Watson, "A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism", *Environmental Ethics*, 5:3(Fall, 1983), pp. 245-256.

模式。

是以荀子的「人禽之辨」展現於後天的社會性與秩序開展，是以其言：「學至乎沒而後止也。故學數有終，若其義則不可須臾舍也。為之人也，舍之禽獸也……學至乎禮而止矣」（〈勸學〉）⁵¹能夠且願意透過後天的學習禮義來成就倫常秩序，此正是人之所以為人的高貴處，也是禽獸所無法企及的。

故荀子說：「天非私齊魯之民而外秦人也，然而於父子之義，夫婦之別，不如齊魯之孝具敬文者，何也？以秦人從情性，安恣睢，慢於禮義故也，豈其性異矣哉！」（〈性惡〉）⁵²父子、夫婦之間的親親倫常、君臣友朋之間的尊尊理序，都不是內在於人性之中的——因為秦國人「從情性」反而流於粗野而無文；相對於孟子「求其放心」（〈告子上〉）⁵³之追求內在之仁義禮智的開顯，就可見其差別所在。

而從「天非私齊魯之民而外秦人也」來看，似乎可以探得荀子為何不特別從先天差異處來強調人禽之辨——關鍵即在於其「天行有常，不為堯存，不為桀亡」（〈天論〉）⁵⁴的「自然天」觀點；在「天人之分」的脈絡中，人的價值不必然從「天」的道德性根源流出。也就是說，在孟子的「天—人—性」縱貫系統中，「道德天」不可能生養「性惡」之人；然而在荀子「天人之分」的架構中即無此問題，是以能夠在後天處挺立「人禽之辨」。

三、從「狴狴之上」到「狴狴之後」——孟荀人禽結構的意義與轉向

就儒家的「人禽之辨」系統中，基本上可如前文區分為孟子的「先天辨」進路與荀子之「後天辨」理路，而這樣的差異可說是分別在天人合一與天人之分的脈絡中呈顯。而在此一不同的系統中，其實蘊含著兩種不同的「人—禽關係」思維：前者為「人·禽」的對立結構，後者則是「人—禽」的衍化結構。

（一）孟子：人·禽對立結構

綜覽《孟子》，書中可以說除了質疑告子「生之謂性」而提出「然則犬之性，猶牛之

⁵¹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁11。

⁵² 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁442。

⁵³ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁202。

⁵⁴ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁306-307。

性；牛之性，猶人之性與？」（〈告子上〉）⁵⁵之激問時，涉及作為具體指涉對象之動物與存有（being）之「性」外，可以說幾無顯著的人禽之對比。其「禽獸」一詞的指涉，大抵分為兩類：其一、作為「事實陳述」的禽獸，亦即實指禽鳥蟲魚之疇，而無道德意義者——如「君子之於禽獸也，見其生，不忍見其死」（〈梁惠王上〉）、「草木暢茂，禽獸繁殖」（〈滕文公上〉）、「園囿、汙池、沛澤多而禽獸至」（〈滕文公下〉）⁵⁶；其二、作為「道德陳述」的禽獸，指涉人類中應有道德意識而實際上卻喪失道德意識之人；是以道德判斷代替事實判斷、以「禽獸」指稱「人」⁵⁷——如「無父無君，是禽獸也。」（〈滕文公下〉）⁵⁸

也就是說，孟子在樹立「人禽之辨」時，「禽獸」多半轉化為對於蠻夷與小人的指稱，⁵⁹而非事實上對於蟲魚鳥獸之指涉。這大抵即是今日依然慣用的語句「簡直不是人」的表述方式——譴責道德敗壞者表明他們無法被歸入「人」此一共體當中。⁶⁰是以孟子所謂：「人之所以異於禽於獸者幾希，庶民去之，君子存之。」（〈離婁下〉）⁶¹不能驟見「人之異於禽獸者幾希」便言孟子認為人禽之間的差距極小；事實上「人」與「禽」之間二者的區別是「四端之心」的有無；而此道德宇宙賦予之人心，是一道德無限心，⁶²是以在「人心」無限大的設準下，人與禽獸之間的鴻溝也必然是無限大的——此「幾希」即造就了無限大的「禽距」。

對於孟子來說，「人」與「禽獸」之間是完全不能融通的兩個層級，「人」是具有天所賦予先驗而超越、「夭壽不貳」的心性價值者，「人」就像宇宙在天地間所形成的「貴族發生」（Aristogenesis）⁶³，在先天上便根本高於禽獸，是以人作為天地之靈得以使「萬物皆備於我」（〈盡心上〉）⁶⁴，這在孟學體系中是無可否認的。關於這點可從其〈告子上〉一段文字來明晰之：

屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同耆也。易牙先得我口之所耆者也。如使

⁵⁵ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁193。

⁵⁶ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁22、98、117。

⁵⁷ 參萬光軍：〈韓愈對孟子「禽獸」和「道德」的論證〉，頁33-34。

⁵⁸ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁117。

⁵⁹ 參詹康：〈先秦經典中兩種對動物與人的思維：自我知識與社會原理〉，頁21。

⁶⁰ 參楊國榮：《倫理與存在——道德哲學研究》（北京：北京大學出版社，2011年），頁141-142。

⁶¹ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁145。

⁶² 參徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，頁180-181。

⁶³ 參法·德日進（Pierre Teilhard de Chardin）著，李弘祺譯：《人的現象》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1985年），頁118。

⁶⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁229。

口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何者皆從易牙之於味也？……故曰：口之於味也，有同者焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。⁶⁵

此處孟子特別點出了犬馬禽獸之嗜與「人」完全是不同的類屬，實際上就是透過闡述人的共性來凸顯「人禽之辨」；並藉此點出了人的三個共性：其一、身理結構的共性——「天下之足同」，人的體表皆是二足，與犬馬之類顯然不同；其二、感官知覺的共性——「同味、同耆、同聽、同美」的感官欲望與美感感受；其三、心理結構的共性——「心之所同然者」，「理也、義也」，人有著同樣的四端之心，而這正是禽獸犬馬所缺乏的。⁶⁶

也就是說，孟子思想中的「人」是自成一類，在自然生發意義上與禽獸完全斷裂的——是以此必須否認「犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性」，否則人的價值就無法挺立。現代生物學家歐文也有著與孟子相似的理念與思維，在他提出「禽距」的人腦結構後，便強調人應該與猿類分屬在不同的目（order），甚至歸類於一個完全不同的綱（class）；因為人類值得一個獨立的分類，以實現「自己的命運，成為地球與其他地下萬物的主宰」。英國醫學期刊《柳葉刀》（*Lancet*）更因此推崇歐文是為人類尊嚴的辯護者⁶⁷——正如歷代儒者對於提出性善論的孟子之推尊一般。

雖然孟子也並未否認人也有情性欲望的存在，甚至有些時候因為墮落將會「像」禽獸一樣。但其間要緊處在於，孟子的修養進路是為：「學問之道無他，求其放心而已矣。」（〈告子上〉）⁶⁸那些因墮落而顯露出類似於禽獸的惡性，是因為固有的「四端之心」放失了所致，那「類獸性」並非人生而本有——而是善的缺乏（privation of goodness）所造成。⁶⁹如孟子即言：

其日夜之所息，平旦之氣，其好惡與人相近也者幾希，則其旦晝之所為，有亡之矣。

⁶⁵ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁196。

⁶⁶ 關於此段文字所指出「人」的三點共性，請參丁成際：〈性命·人禽·心性——孟子的「性善說」的三個層面〉，《孔孟月刊》第46卷第7、8期（2008年4月），頁18。

⁶⁷ 參美·蒙特·瑞爾（Monte Reel）著，王惟芬譯：《測量野性的人：從叢林出發，用一生見證文明與野蠻》，頁72-73。

⁶⁸ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁202。

⁶⁹ 即類似於奧古斯丁（Augustine, 354-430）將「惡」視為「善」的對立面——至少在原始孟學的人性論體系內可以這麼理解。參 Aurelius Augustine. *On Christian Doctrine*. Translated with an introduction by D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publisher, 1977), pp. 43, 124-125.

梏之反覆，則其夜氣不足以存；夜氣不足以存，則其違禽獸不遠矣。人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。（〈告子上〉）⁷⁰

「類獸性」之所以在人身上萌發，即是在白晝工作之時的爭利之心使人心人性受到桎梏；致使到了夜晚平靜之時，平旦清明之氣也無從萌發，四端之心便逐漸消亡，人便成為「類獸性」的禁癮。但此「類獸性」非人所固有，因此不能以此來連結人禽之關係——只要良知良能一發動，則此心外之物便能消散。

（二）荀子：人—禽衍化結構

相對於孟子強調人與禽獸不同物類，荀子則建構了「人—禽的連續結構」。在荀子的人禽之辨論述中，有一點值得注意的是，他將人與狴狴做對比，有意從人與狴狴的相似性來逼顯出人之所以為人的關鍵所在。當然，中國的孟子與西方的歐文，分別從心理結構與生理結構去建構了「人禽之辨」與「禽距」以凸顯人的尊嚴與價值；那麼就必須思考，荀子為何要打破孟子努力建構起的「人·禽對立結構」，而再次將人與禽獸的關係拉攏，這難道不會減損人之所以為人的尊嚴與價值嗎？

1. 反駁「禽距」：「仁義禮智」心性論內的人—禽偏差觀

這點或許可從英國另一位生物學家赫胥黎（Thomas Henry Huxley, 1825-1895）對於歐文的反駁得到啟發——他認為「禽距」的理論並不正確，在其觀察與實驗中，他發現歐文所提出的腦部結構並非人類所特有；所有的高等猿類——甚至部分低等猿類也有著同樣的構造。赫胥黎如此反駁與批判並非要摧毀人的價值意義，相反地，因為過往的生物理論無法說服他，他亟欲尋找，到底還有什麼是可以區別人與猿的？這是世人在追求自我認同下迫切想要尋求的答案⁷¹——荀子在面對孟子的先天辨結構之時，可能也有著同樣的疑問與不安。

是以，同樣在面對挺立人之所以為人的人性尊嚴價值時，孟子從先天處建構「人·禽對立結構」；然而荀子認為從「四端」而言「性」並據以做為「人禽之辨」的依據並不恰當——「案往舊造說，謂之五行，甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解。案飾其辭，而祇敬之。」⁷²所謂的「五行」如陳麗桂所考察，應是指儒家中的「仁義禮智聖」⁷³，亦

⁷⁰ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁200。

⁷¹ 參美·蒙特·瑞爾（Monte Reel）著，王惟芬譯：《測量野性的人：從叢林出發，用一生見證文明與野蠻》，頁73。

⁷² 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁94。

即孟子據以言「人禽之辨」的「性」之內涵——「仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也。」（〈盡心下〉）⁷⁴對於荀子而言，以生而有的「善端」來言「性」並作為人禽之別的關鍵太過玄虛而無法印證；一味用此高妙而超越的語言、抱持著祇敬天地的態度去「存心養性以事天」，並不能凸顯人之所以為人的價值。

因為荀子認為孟子以「四端之心」作為「人禽之辨」的關鍵，並不能在現實中得到證實，他說：

善言天者，必有徵於人。凡論者貴其有辨合，有符驗。故坐而言之，起而可設，張而可施行。今孟子曰：「人之性善。」無辨合符驗，坐而言之，起而不可設，張而不可施行，豈不過甚矣哉！（〈性惡〉）⁷⁵

就其在生活中的觀察與理解，從先驗的「四端之心」言「人禽之辨」並非不可，然而關鍵是能否經得起考察與檢證——形上學（Metaphysics）的體系本是不可也不必以經驗檢證之的，⁷⁶雖然孟子仍然試圖透過「孺子將入於井」（〈公孫丑上〉）⁷⁷等經驗論證來證成性善的心性系統，其自身也並未自覺為形上學體系；但對於經驗論者而言，那便是一種形上學的不證自明——如何證明仁義禮智四端原本就根植於心性，而非存有從出生那一剎那到「乍見孺子將入於井」那一瞬的某個時刻形成的？又為何存有自身必有四端才能在現實中實踐仁義禮智？這是超越性的信仰（religion）而非經驗性的相信（believe）——是以對於荀子這樣的經驗論者而言，形上學的問題在他的脈絡中是「存而不論」的。⁷⁸

是以荀子從現實經驗中觀察人的存在，並不符合孟子對於人性應然（ought to）的論述，故言其性善論「無辨合符驗」。在荀子的觀察中，孟子所言「存心養性以事天」的進路是無法實踐的；因為他所認知的「人」是充滿欲望的「性惡」之「自然人」，「性」愈

⁷³ 荀子對於孟學「五行」的批判，是對於孟學典範的問難，其關鍵即在於強調仁義禮智信（聖）的內在根源性——而此正好呼應孟子的四端之說，以存有之仁義禮智四端作為人禽之辨的根本處。是以可以說，荀子對「五行」的批判，關鍵即在於對孟子作為本體論（Ontology）的性善之不滿，而企圖重構之——以後天辨結構取代先天辨結構的人禽之辨，便是據以重構存有（being）結構的重要行動。參陳麗桂：〈先秦儒學的聖、智之德——從孔子到子思學派〉，《漢學研究》第30卷第1期（2012年3月），頁11。

⁷⁴ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁253。

⁷⁵ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁440。

⁷⁶ 關於孟子的道德形上學可參牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1973年），頁139。

⁷⁷ 宋·孫奭疏：《孟子注疏》，頁65。

⁷⁸ 參路德斌：《荀子與儒家哲學》，頁101。

養而愈「惡」⁷⁹，將會造成「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」（〈正名〉）⁸⁰的窘境。

正如奧地利動物學家勞倫茲（Konard Lorenz, 1903-1989）與美國行為科學家艾德雷（Robert Ardrey, 1908-1980）所指出，人類為了生存而有天生的鬥性，是以暴力傾向在人的生命中無法避免，由此突出了人禽與共的動物性特質。⁸¹而這也是荀子所觀察到的社會現實中的真實樣貌——「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。」（〈禮論〉）⁸²是以荀子也針對孟子的「性善」提出了回應與詰問：「今當試去君上之執，無禮義之化，去法正之治，無刑罰之禁，倚而觀天下民人之相與也。」（〈性惡〉）⁸³

2. 對比「狴狴」：「二足無尾」靈長類中的人—禽差異性

正因為荀子對於孟子以「四端之心」作為「人禽之辨」的質疑，是以荀子便透過對於人與禽獸的經驗性觀察來道出其認為「人之所以為人」的關鍵所在；此段文字在荀子人禽之辨的脈絡中至為重要，為便於論述，是以不揣繁瑣，茲再次引述於下：

人之所以為人者何已也？曰：以其有辨也。飢而欲食，寒而欲煖，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。然則人之所以為人者，非特以二足而無毛也，以其有辨也。今夫狴狴形狀亦二足而無毛也，然而君子啜其羹，食其葢。故人之所以為人者，非特以其二足而無毛也，以其有辨也。夫禽獸有父子，而無父子之親，有牝牡而無男女之別。故人道莫不有辨。（〈非相〉）⁸⁴

此處荀子指出「人所生而有」的——也就是所謂的「性」，其內涵並非如孟子所說是為仁義禮智「四端」；而是「飢而欲食，寒而欲煖，勞而欲息，好利而惡害」生理情性上的慾望；而此情性慾望是人禽所共的。如此便指出了「人」與「禽獸」在生而有之特徵——「性」——並無不同，同樣是充滿動物性的情感與衝動。

荀子從經驗論的層次立論：既然從先天處判斷人禽之間似乎並沒有什麼分別，那麼人

⁷⁹ 參曾曄傑：〈禮導形・形入心・心正身・身心合——論荀子的身體觀及其修養論中的身心關係〉，《漢學研究》第35卷第3期（2017年9月），頁7-9。

⁸⁰ 清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁431。

⁸¹ 參英・瑪莉・葛瑞賓、約翰・葛瑞賓（Mary and John Gribbin）著，陳瑞清譯：《生而為人——從演化舞臺中走來》（臺北：天下文化，1996年），頁264-265。

⁸² 清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁346。

⁸³ 清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁440。

⁸⁴ 清・王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁78-79。

身而為人的意義與價值由何處挺立呢？為了進一步逼顯出「人」的獨特性，荀子指出狝狝——亦即猩猩來陳述人禽之同、以尋求人禽之別。荀子為何要特別以狝狝來與人做比較呢？關鍵即在於二者有著高度的相似性。現代科學的研究，猩猩的遺傳物質（DNA）與人類大約僅有 1% 的差異；猿類與人類的體質差異的確是人禽之中最小的。⁸⁵

當然，先秦時代不會知道人禽之間遺傳物質的相似性，但是無論是從直觀上或狝狝的行為與能力來看，荀子時代的人也可以很輕易地體認到人與狝狝之間高度相似性——或者說遺傳物質的高度相似性，自然會在狝狝與人類的顯特徵與行為上有其顯而易見的相似性表現，那是不用深刻的生命科學知識也能直觀觀察到的特徵與現象。其實，不僅《荀子》中注意到狝狝與人的相似性，《禮記·曲禮》也記載：「狝狝能言，不離禽獸。」⁸⁶此處看似強調狝狝畢竟還是禽獸，然正因為其與人類的相似性，才会有「不離禽獸」這樣的評價——亦即儘管狝狝與人如此相類，其終究是禽獸而不是人；那麼便能夠藉此去逼顯人之所以為人的關鍵何在。

正如高羅佩（Robert van Gulik, 1910-1967）所指出，靈長類動物在周朝已經在中國文化中佔有一席之地。⁸⁷除了上引《禮記》中語外，《山海經》亦不只一次提到狝狝——「有獸焉，其狀如禺而白耳，伏行人走，其名曰狝狝，食之善走」（《南山經》）；「狝狝知人名，其為獸如豕而人面。」（《海內南經》）⁸⁸這可以了解到，不少早期中國經典與《荀子》同樣在外觀上體認到：狝狝二足而行且無尾的特徵類似於人類。然而如同人類學家泰特薩（Ian Tattersall）所說，要在猿類與人類的天生外觀甚至是固有的能力上尋找人之特異點，通常是不得其門而入的。⁸⁹

而《禮記》與《山海經》中所謂的「能言」與「知人名」在今日無確切證據得以證實，但可以從當代的研究中了解到狝狝的確能夠以至少三十種以上的聲音排列組合形成「階序」（graded series），形成多種非語言的「方言」進行溝通；可以從此廣義的「能言」來解讀古代經典中的論述。總之，可以確定的是，狝狝在古代被認定具有一定程度的智慧與能力，幾乎可以稱之為「半人」，是以荀子特別以此來與人作比較。⁹⁰然而，無論狝狝再怎麼與人相似與聰慧，其終究是被「啜其羹，食其菽」的禽獸，那麼人之所以為人的關鍵何

⁸⁵ 參葉啟曉編著：《詮釋人類學》（北京：北京大學出版社，2012 年），頁 120；英·瑪莉·葛瑞賓、約翰·葛瑞賓（Mary and John Gribbin）著，陳瑞清譯：《生而為人——從演化舞臺中走來》，頁 13。

⁸⁶ 唐·孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館阮元校勘十三經注疏本，2013 年），頁 15。

⁸⁷ 參荷·高羅佩著，施曄譯：《長臂猿考》（上海：中西書局，2015 年），頁 29。

⁸⁸ 袁珂注：《山海經校注》（臺北：里仁書局，1981 年），頁 1、275。

⁸⁹ 參美·伊安·泰特薩著，孟祥森譯：《終極演化：人類的起源與結局》，頁 65-66。

⁹⁰ 參美·伊安·泰特薩著，孟祥森譯：《終極演化：人類的起源與結局》，頁 76。

在？

即便從外觀上能夠指出人與狢狢的差別在於體表有無毛髮的狀態，而將人稱之為「裸猿」（The naked ape），但這樣的判別在當代對於學者了解靈長類動物族系以及定位人的地位上毫無幫助⁹¹——一如在荀子時候從外觀狀態尋找「人禽之辨」的關鍵同樣徒勞無功。

是以，既然在先天處無法定義「人禽之辨」，那麼就只有轉向後天處去尋找人與禽獸之間的區別；故荀子以「辨」——社會倫理的建置來區別人與禽獸，此正如《禮記》中所言：「鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。」（〈曲禮上〉）⁹²這也是為何荀子會說：「禮豈不至矣哉！立隆以為極，而天下莫之能損益也」（〈禮論〉）⁹³——將「禮」拉升到無以復加的地位，原因正在於那是「人禽之辨」的關鍵，是「先王惡其亂也，故制禮義以分之」——創建社會人倫與秩序，將人從「禽獸狀態」導向「道德人」的要緊處。

3. 遞衍「氣化」：「氣生知義」宇宙觀下的人—禽連續體

最後特別要釐清的關鍵在於，為何荀子能夠接納「人」與「禽獸」之間的連續性結構？而要打破孟子的「人·禽對立結構」，取消人相對於禽獸的優位性，願意放棄人在自然界中生而有的崇高地位與價值？除了前文所提及的「天人之分」系統與經驗性格的檢驗進路外，其背後最關鍵的「支援意識」（subsidiary awareness）即是氣化的階層宇宙觀。⁹⁴關於這點可以從〈王制〉中一段文字來梳理：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。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。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。⁹⁵

⁹¹ 參英·伊蓮·摩根（Elaine Morgan）著，陳信宏譯：《水猿：人類演化過程的一段謎》（臺北：麥田出版，2006年），頁94。

⁹² 唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，頁15。

⁹³ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁355。

⁹⁴ 「氣化階層的宇宙觀」可說是作為荀子「焦點意識」（focal awareness）性惡論的重要支柱，亦即荀子思想系統中關鍵的「支援意識」。關於「焦點意識」與「支援意識」請參與·博藍尼（Michael Polanyi）著、彭淮棟譯：《意義》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1984年），頁23-51。

⁹⁵ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁164。

從荀子所言：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」可以了解到，荀子的宇宙觀具有一「氣—生—知—義」的階層遞進結構；萬物的根源是為「氣」，在先秦宇宙觀中最基本的元素水火即是由「氣」所組成——那是無生命的元素。接著是由「氣—生」組成的草木——亦即具有生命的植物；再來是「氣—生—知」構成的禽獸——也就是有生命、有感知、有意識的動物；最後才是「氣—生—知—義」結構形成的人。

這是由「陰陽大化，風雨博施，萬物各得其和以生，各得其養以成，不見其事，而見其功」（〈天論〉）⁹⁶的自然理序各自生發的宇宙觀，與孟子的「道德天」縱貫天人的道德結構不同；荀子此是「不為堯存，不為桀亡」（〈天論〉）⁹⁷的非道德結構的生發系統。這就類似於現代生物分類學之父林耐（Carl von Linné, 1707-1778）將自然界分為礦物界、植物界與動物界⁹⁸——大致對應於荀子的宇宙生發結構：「氣」、「氣—生」、「氣—生—知」。

就此自然界分類來看，僅有礦物、植物與動物三界，而沒有另外樹立人界；但這並非否認人作為發展最成功的頂級物種，而是人在自然界亦屬於動物界之中，是從低等動物發展而來的頂級動物——除了具有生物的基本屬性「氣—生—知」以外，更多了一般動物所沒有的文化屬性「義」。⁹⁹是以荀子的氣化階層宇宙觀在蘊謂中即含有「人—禽衍化結構」的圖式（schema）。

也就是說，在荀子的脈絡中，人之所以為人的發展關鍵不在於先天的自然屬性，而是後天開展的文化性；人在還未有禮義道德教化前，仍然是僅有「氣—生—知」結構的「人形禽獸」。是以荀子說「為之人也，舍之禽獸也……學至乎禮而止矣」（〈勸學〉）¹⁰⁰，在沒有禮義化導下，皆不可謂之「人」。

學者一般將此「氣—生—知—義」視為一平行而固有的人格結構，而如王靈康所言：「根據引文脈絡，水火有氣、草木有生、禽獸有知，這些『有』都是『天生本有』，所以人之『有』義應該也和上文對仗，作『天生本有』解釋。」¹⁰¹並以此來證成荀子思想體系中，「人」亦與孟子所謂「性善之人」同樣有著固有的道德價值；假使如此，荀子似乎不

⁹⁶ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁308-309。

⁹⁷ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁306-307。

⁹⁸ 參葉啟曉編著：《詮釋人類學》，頁119。

⁹⁹ 參葉啟曉編著：《詮釋人類學》，頁120。

¹⁰⁰ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁11。

¹⁰¹ 王靈康：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》（臺北：國立政治大學哲學系博士論文，2008年），頁52。

必在〈非十二子〉與〈性惡〉中特別針對思孟的「五行」、「四端」說進行批判與攻訐。¹⁰²

其實，荀子此處「氣—生—知—義」的結構之所以容易遭到誤會與作為「性善」根源的依據，關鍵在於此一結構混雜了不同科（family）的分類系統。即「氣」作為「宇宙學的分類科」，而「生」與「知」是屬於「生理上的分類科」，「義」則是「社會性的分類科」；這之中的結構固於古代文字的多義性與模糊性，是以具有先天與後天並陳的組織結構。¹⁰³然而只要與前文所論輾轉參照，便可以理解到，此「義」應如何艾克（Eric Hutton）所說：「有」並非「本有」，而是假設性地說「擁有」——假使有了「禮義」便能夠成為「人」，是為「天下貴」；此「義」是一待填充的內涵。¹⁰⁴

是以荀子的「人—禽衍化結構」，確立了人—禽之間的連續性，放棄了人天生的優位性，並沒有減損人之所以為人的價值；他用強調後天禮義的教化與學習作為「人禽之辨」的關鍵。亦即，人本也是動物禽獸之屬，然而透過演化與發展，而能從禽獸之性中突破，這才是人最難能可貴之處——性惡之人能為善比性善之人為善更具有意義與價值，此即是荀子「人禽之辨」的思路所在。

也就是說在這樣的自然生發遞進過程中，透過積累，而由「大地發生」（氣）—遞進到「生命發生」（氣—生—知）——最後遞進為「心靈發生」（氣—生—知—義），那是一種生命的遞進與超越；¹⁰⁵即便人與禽獸具有連續性結構，亦不礙於人能夠為天下貴、能夠凸顯人之所以為人的價值所在。當然，究竟是什麼原因使「人」能夠擁有狴狴所無法形成的心靈發生能力，如何經由「人化」（hominization）從禽獸跳躍到人類；這是不得而知的——就是當代生物學家，也尚未探得那人禽之間 1% 的奧秘。¹⁰⁶

對經驗性格的荀子而言，此是不可知、也不必知的——正所謂「大天而思之，孰與物畜而制之！從天而頌之，孰與制天命而用之！」（〈天論〉）¹⁰⁷人確確實實就有此能力，便就此能力與必要去闡發、去思考如何藉此建構倫常與秩序；這是荀學特有的思維模式，明顯地有別於孟子將此人禽之間的距離與跳躍以形上根源建構「四端之心」，作為凸顯人之所以為人的價值與挺立人之尊嚴的進路。

¹⁰² 參曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》，頁 177-184。

¹⁰³ 參 Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, trans. by Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee (London: Routledge and Kegan Paul, 2004), pp. 1-14.

¹⁰⁴ Eric Hutton, "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: Hackett, 2000), p. 222.

¹⁰⁵ 參法·德日進（Pierre Teilhard de Chardin）著，李弘祺譯：《人的現象》，頁 107。

¹⁰⁶ 參英·瑪莉·葛瑞賓、約翰·葛瑞賓（Mary and John Gribbin）著，陳瑞清譯：《生而為人——從演化舞臺中走來》，頁 20。

¹⁰⁷ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，頁 317。

四、結論

孟子的「性善論」與荀子的「性惡論」一直以來皆是爭論不休的兩種儒家典範（paradigm），兩種人性體系各自從「不同地」進路去開展自身認為「較好地」理路與系統。然而，在關注孟荀思想中作為「核心意識」的人性論時，似乎更應該釐清據以支撐與建構「性論系統」的支架，亦即作為「支援意識」的「人禽之辨」論述。因為人性論的建構正是於思考「人之所以為人」的價值中所衍伸出的理論系統。

其實，無論是中國的孟子與荀子，或是西方的歐文與赫胥黎，他們同樣理解到人與禽獸之間有一條無限大的鴻溝；人究竟是如何由禽獸的「臨界點」突破為人當前的可能性，那是難以理解的生命難題。¹⁰⁸孟子與歐文企圖從先天生而有的人禽之別分別建構心理結構上的「禽距」與生理結構上的「禽距」以此挺立人之所以為人的價值。此一形上學的建構，帶給人一神聖而崇高的自我認同，並能夠讓人安頓於安定與永恆的真理，避免了道德的有限性與偶然性，這是有其意義與價值的。¹⁰⁹

相對的，荀子與赫胥黎選擇打破先天的人禽之別，然而他們的目的不在於否認人之所以為人的價值，而是希望透過後天人類文化開展的無限可能性去面對人禽之間的連續性；文化使人類在「人禽的連續結構」中開創了不連續性——亦即突破禽獸限制，而能夠在獸性中發展道德秩序，而這也正是人之所以為人可貴之處。¹¹⁰當然，此一放棄先在地形上根

¹⁰⁸ 參法·德日進（Pieere Teilhard de Chardin）著，李弘祺譯：《人的現象》，頁 126。

¹⁰⁹ 雖然荀子與實用主義論者對於形上學的進路感到不滿與批判，但形上根源的建構，的確在一定程度上帶來了人生的方向與人心的安定；或許兩者得以各自「較好地」的進路並存。參美·托德·萊肯著，陶秀璫等譯：《造就道德——倫理學理論的實用主義重構》，頁 2；美·理查德·羅蒂著，黃勇編譯：《後哲學文化》（上海：上海譯文出版社，2004 年），頁 54-55。

¹¹⁰ 根據荀子的理論，既然人禽結構的差異在於「氣生知義」與「氣生知」，而「義」又是後天待填充的文化性與道德感，那是不是意味著狃狃在經過無數代的訓練後，也可以成為「人」？當然，根據荀子的理論結構，似乎不能否認這樣的可能性——雖然荀子並沒有思考到這個問題。或許會有人對此感到驚異與厭惡，如此生而為人的自我，豈不真與禽獸沒有斷裂性結構，那麼生而為人的價值又是什麼？或許，放下形上學與元倫理學的思維，可以發現，為什麼人一定要在與禽獸沒有連續性這件事上追求自我的崇高性？今日之人類，極大的可能便是從猿類演化而來；作為智人、與有文明的自我，究竟在害怕什麼？荀子根本沒有從先天辨結構去思考人禽之辨的動機——今日的人類就是不同於禽獸狃狃不是嗎？為何一定要在先天結構中去找尋人禽之間的差異性來凸顯自我的價值？即便依照荀子這樣的理論可能會形成狃狃在未來的某一個時刻成為有文化與文明的「人」，但根據生物演化理論來看，那可能是人類能夠窮極的宇宙時間裡無法見到的現象與時刻——因為人作為存有如此渺小與短暫，那不是荀子與經驗論者欲探究的。如果非要追根究柢，為何這個當下作為「人」的是「智人」而非狃狃，這對荀學典範而言是形上的，太形上的問題——其中必然有其偶然性；真要細究，那也只能如荀子所說人有「辨」是非的能力——但那只是中性的能力，何以能夠據以建構「道德人」系統以及作為人禽之辨呢？

源的思維，失去了絕對的道德判準，讓人感覺好像存在於虛無當中，獨自航行在冰冷的宇宙中。¹¹¹這是一種「激進的詮釋學進路」（Radical Hermeneutics）——面對生命原初的不確定與艱難，¹¹²這或許也是荀學始終讓人忌諱，亦如達爾文與赫胥黎的進化論讓人感到不安的關鍵。

而今，世界已經走到了摩爾（G. E. Moore, 1873-1958）在上個世紀所預言的：未來的世代可能不再認為人獸之間有一條明顯的分界線，而會對於人有著與猩猩一樣的野性而開心。這是一個最混亂的時代下所產生的思維——正如荀子於戰國末年所面對的困境；重點在於，只要有足夠的信心與高度的文明，那麼孟學就不必擔心人與狴狴的相似性與連續性、荀學也不須懷疑人類和動物之間的基本差異¹¹³——無論人是「狴狴之上」或「狴狴之後」，都是「不同地」詮釋，唯有各自面對各自的難題與困境，才能確立「人禽之辨」的意義；畢竟，樹立人之所以為人的價值，或許永遠會有一條「較好地」出路。

勇敢面對自己與禽獸的連續性結構，正是荀學典範的重要意義。參曾曄傑：《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》，頁193-196。

¹¹¹ 參美·羅伯·賴特（Robert Wright）著，林淑貞譯：《性·演化·達爾文——人是道德的動物？》（臺北：張老師文化，2006年），頁404。

¹¹² John D. Caputo. *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987), pp. 1-7, 192.

¹¹³ 參美·蒙特·瑞爾（Monte Reel）著，王惟芬譯：《測量野性的人：從叢林出發，用一生見證文明與野蠻》，頁48。

徵引文獻

古籍

- 戰國·荀況 XUN, KUANG 著，王天海 WANG, TIAN-HAI 校釋：《荀子校釋》*Xun Zi Jiao Shi*（上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House，2005 年）。
- 唐·孔穎達 KONG, YING-DA 疏：《禮記注疏》*Li Ji Zhu Shu*，阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2013 年）。
- 宋·孫奭 SUN, SHI 疏：《孟子注疏》*Meng Zi Zhu Shu*，阮元 RUAN, YUAN 校勘：《十三經注疏本》*Shi San Jing Zhu Shu Ben*（臺北 Taipei：藝文印書館 Yee Wen Publishing Company，2013 年）。
- 宋·程顥 CHENG, HAO、程頤 CHENG, YI：《二程集》*Er Cheng Ji*（臺北 Taipei：漢京文化 Hanjing Culture Company，1983 年）。
- 宋·黎靖德 LI, JING-DE 編，王星賢 WANG, XING-XIAN 點校：《朱子語類》*Zhu Zi Yu Lei*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2007 年）。
- 清·王先謙 WANG, XIAN-CIAN 撰，沈嘯寰 SHEN, XIAO-HUAN、王星賢 WANG, XING-XIAN 點校：《荀子集解》*Xun Zi Ji Jie*（北京 Beijing：中華書局 Zhonghua Book Company，2010 年）。
- 清·戴震 DAI, ZHEN 撰：《戴震全書》*Dai Zhen Quan Shu*，卷中（合肥 Hefei：黃山書社 Huangshan Publishing House，1995 年）。

近人論著

- 丁成際 DING, CHENG-JI：〈性命·人禽·心性——孟子的「性善說」的三個層面〉“Nature and Fate, Man and Animal, Heart and Nature--The Three Aspects on Good Human Nature of Mencius”，《孔孟月刊》*Cong-Meng Monthly* 第 46 卷第 7、8 期（2008 年 4 月），頁 17-19。
- 孔憲鐸 KONG, XIAN-DUO、王登峰 WANG, DENG-FENG：《基因與人性》*Ji Yin Yu Ren Xing*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，2009 年）。
- 王 楷 WANG, KAI：《天然與修為——荀子道德哲學的精神》*Tian Ran Yu Xiu Wei ——Xun Zi Dao De Zhe Xue De Jing Shen*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，2011 年）。
- 王靈康 WANG, LING-KANG：《荀子哲學的反思：以人觀為核心的探討》*Reflections on the Philosophy*

- of the Xunzi: Focusing on Human Nature (臺北 Taipei: 國立政治大學哲學系博士論文 National Chengchi University Department of Philosophy Doctoral Thesis, 2008 年)。
- 牟宗三 MO, TSUNG-SAN:《心體與性體》*Xin Ti Yu Xing Ti*(臺北 Taipei: 正中書局 Cheng Chung Book, 1973 年)。
- 牟宗三 MO, TSUNG-SAN:《名家與荀子》*Ming Jia Yu Xun Zi*(臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Student Book Co., Ltd., 2006 年)。
- 李文權 LI, WEN-CHUAN 編著:《遺傳學》*Yi Chuan Xue*(臺北 Taipei: 九州圖書 Jeou Chou Book Co., Ltd., 2007 年)。
- 徐復觀 HSU, FU-KUAN:《中國人性論史·先秦篇》*Zhong Guo Ren Xing Lun Shi · Xian Qin Pian*(臺北 Taipei: 臺灣商務印書館: The Commercial Press, Ltd., 2007 年)。
- 袁 珂 YUAN, KE 注:《山海經校注》*Shan Hai Jing Jiao Zhu*(臺北 Taipei: 里仁書局 Le Jin BKS, 1981 年)。
- 張 亨 CHENG, HENG:〈荀子對人的認知及其問題〉“Xun Zi Dui Ren De Ren Zhi Ji Qi Wen Ti”, 《臺大文史哲學報》*Humanitas Taiwanica* 第 22 期(1971 年 6 月), 頁 175-217。DOI: <http://dx.doi.org/10.6258/bcla.1971.20.06>
- 張鼎國 CHANG, TING-KUO 著, 汪文聖 WANG, WEN-SHENG、洪世謙 HUNG SHIH-CHIAN 編:《詮釋與實踐》*Dialog der Phronesis*(臺北 Taipei: 政大出版 Chengchi University Press, 2011 年)。
- 陳麗桂 CHEN, LI-KUEI:〈先秦儒學的聖、智之德——從孔子到子思學派〉“An Examination of Pre-Qin Confucian Virtues: From Confucius to Zisi”, 《漢學研究》*Chinese Studies* 第 30 卷第 1 期(2012 年 3 月), 頁 1-25。DOI: <http://dx.doi.org/10.6770/CS.201203.0001>
- 傅偉勳 FU, WEI-HSUN:《從創造的詮釋學到大乘佛學》*Cong Chuang Zao De Quan Shi Xue Dao Da Sheng Fo Xue*(臺北 Taipei: 東大圖書有限公司 Dong Da Book Company, 1999 年)。
- 傅斯年 FU, SI-NIAN:《性命古訓辯證》*Xing Ming Gu Xun Bian Zheng*(上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai Ancient Books Publishing House, 2012 年)。
- 勞思光 LAO, SI-GUANG:《新編中國哲學史(一)》*A new history of Chinese philosophy, Vol. I.*(臺北 Taipei: 三民書局 San Min Book Co., Ltd., 2005 年)。
- 曾晦傑 TSENG, WEI-CHIEH:〈禮導形·形入心·心正身·身心合——論荀子的身體觀及其修養論中的身心關係〉“The Body-Mind Relationship According to Xunzi's Theory of Cultivation”, 《漢學研究》*Chinese Studies* 第 35 卷第 3 期(2017 年 9 月), 頁 1-30。
- 曾晦傑 TSENG, WEI-CHIEH:《性惡論的誕生——荀子「經濟人」視域下的孟學批判與儒學回歸》*Xing E Lun De Dan Sheng: Xun Zi Jing Ji Ren Shi Yu Xia De Meng Xue Pi Pan Yu Ru Xue Hui Gui*

- （臺北 Taipei：萬卷樓 Wan Juan Lou Books Company，2019 年）。
- 黃俊傑 HUANG, CHUN-CHIEH：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》*East Asian Confucianism: The Dialectic between Classics and Hermeneutics*（臺北 Taipei：臺大出版中心 National Taiwan University Press，2007 年）。DOI: <http://dx.doi.org/10.6327/NTUPRS-9789860107609>
- 楊國榮 YANG, GUO-RONG：《倫理與存在——道德哲學研究》*Lun Li Yu Cun Zai ——Dao De Zhe Xue Yan Jiu*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，2011 年）。
- 萬光軍 WAN, GUANG-JUN：〈韓愈對孟子「禽獸」和「道德」的論證〉“Hanyu's Argumentation on Mencius' Qinshou and Morals”，《孔孟月刊》*Cong-Meng Monthly* 第 46 卷第 9、10 期（2007 年 6 月），頁 33-38。
- 葉啟曉 YE, QI-XIAO 編著：《詮釋人類學》*Explanatory Notes on Anthropology*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，2012 年）。
- 詹 康 CHAN, KANG：〈先秦經典中兩種對動物與人的思維：自我知識與社會原理〉“Animalism and Trans-animalism in Classical Chinese Philosophy: Self-knowledge and Social Principles”，《臺大文史哲學報》*Humanitas Taiwanica* 第 57 期（2001 年 12 月），頁 1-42。
- 路德斌 LU, DE-BIN：《荀子與儒家哲學》*Xun Zi Yu Ru Jia Zhe Xue*（濟南 Jinan：齊魯書社 Shandong Qilu Press Co., Ltd.，2010 年）。
- 路德斌 LU, DE-BIN：〈一言之誤讀與荀子千年之命運——論宋儒對荀子「性惡」說的誤讀與誤解〉“Yi Yan Zhi Wu Du Yu Xun Zi Qian Nian Zhi Ming Yun ——Lun Song Ru Dui Xun Zi ‘Xing E’ Shuo De Wu Du Yu Wu Jie，收入涂可國 TU, KE-GUO、劉廷善 LIU, TING-SHAN 主編：《荀子與儒家哲學》*Xun Zi Yu Ru Jia Zhe Xue*（濟南 Jinan：齊魯書社 Shandong Qilu Press Co., Ltd.，2015 年），頁 106-115。
- 劉又銘 LIU, YOU-MING：〈當代新荀學的基本理念〉“Dang Dai Xin Xun Xue De Ji Ben Li Nian”，收入龐樸 PANG, PU 主編：《儒林》*Ru Lin*（濟南 Jinan：山東大學出版社 Shandong University Press，2008 年），頁 4-13。
- 日・佐藤將之 MASAYUKI SATO：《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子之研究》*The Theory of Rituals and Social Norms of Xunzi as a Synthesis of the Warring States Thoughts*（臺北 Taipei：臺大出版中心 National Taiwan University Press，2013 年）。DOI: <http://dx.doi.org/10.6327/NTUPRS-9789860396348>
- 法・德日進 PIERRE TEILHARD DE CHARDIN 著，李弘祺 LEE, HONG-CHI 譯：《人的現象》*The Phenomenon of Man*（臺北 Taipei：聯經出版事業股份有限公司 Linking Publishing，1985 年）。
- 美・伊安・泰特薩 IAN TATTERSALL 著，孟祥森 MENG, XIANG-SEN 譯：《終極演化：人類的

- 起源與結局》*Becoming Human: Evolution and Human Uniqueness*（臺北 Taipei：先覺出版社 Prophet Press，1999 年）。
- 美·馬斯頓·貝提斯 MARSTON BATES 著，陳蒼多 CHEN, TSANG-TO 譯：《食、色……性也》*Gluttons and Libertines*（臺北 Taipei：新雨出版 New Rain Publishing，1998 年）。
- 美·蒙特·瑞爾 MONTE REEL 著，王惟芬 WANG, WEI-FEN 譯：《測量野性的人：從叢林出發，用一生見證文明與野蠻》*Between Man and Beast: An Unlikely Explorer, the Evolution Debates, and the African Adventure that Took the Victorian World by Storm*（臺北 Taipei：臉譜出版 Faces Publishing LTD.，2015 年）。
- 美·理查德·羅蒂 RICHARD RORTY 著，張國清 ZHANG, GUO-QING 譯：《後形而上學希望》*Post-metaphysical Hope*（上海 Shanghai：上海譯文出版社 Shanghai Translation Publishing House，2004 年）。
- 美·理查德·羅蒂 RICHARD RORTY 著，黃勇 HUANG, YONG 編譯：《後哲學文化》*Post-Philosophical Culture*（上海：上海譯文出版社 Shanghai Translation Publishing House，2004 年）。
- 美·羅伯·賴特 ROBERT WRIGHT 著，林淑貞 LIN, SHU-ZHEN 譯：《性·演化·達爾文——人是道德的動物？》*The Moral Animal Why We Are the Way We Are: The New Science of Evolutionary Psychology*（臺北 Taipei：張老師文化 Living Psychology Publishers Co.，2006 年）。
- 美·托德·萊肯 TODD LEKAN 著，陶秀璈 TAO, XIU-AO 等譯：《造就道德——倫理學理論的實用主義重構》*Making Morality: Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*（北京 Beijing：北京大學出版社 Peking University Press，2010 年）。
- 英·伊蓮·摩根 ELAINE MORGAN 著，陳信宏 CHEN, XIN-HONG 譯：《水猿：人類演化過程的一段謎》*The Aquatic Ape Hypothesis*（臺北 Taipei：麥田出版 Rye Field Publishing Co.，2006 年）。
- 英·瑪莉·葛瑞賓&約翰·葛瑞賓 MARY GRIBBIN AND JOHN GRIBBIN 著，陳瑞清 CHEN, JUI-QING 譯：《生而為人——從演化舞臺中走來》*Being Human: Putting People in an Evolutionary*（臺北 Taipei：天下文化 Commonwealth Publishing Group，1996 年）。
- 荷·高羅佩 ROBERT VAN GULIK 著，施曄 SHI, YE 譯：《長臂猿考》*The Gibbon in China*（上海 Shanghai：中西書局 Zhongxi Book Company，2015 年）。
- 奧·博藍尼 MICHAEL POLANYI 著，彭淮棟 PENG, HUAI-TUNG 譯：《意義》*Meaning*（臺北 Taipei：聯經出版事業股份有限公司 Linking Publishing，1984 年）。
- 德·夏洛特·布勒 CHARLOTTE BUHLER、麥琳·埃倫 MELANIE ALLEN 著，陳寶鎧 CHEN,

- BAO-KAI 譯：《人本主義心理學導論》*Introduction to Humanistic Psychology*（北京 Beijing：華夏出版社 Huaxia Publishing House，1990 年）。
- 德·赫伯特·馬庫色 HERBERT MARCUSE 著，萬毓澤 WAN, YU-ZE、劉繼 LIU, JI 譯：《單向度的人：發達工業社會的意識型態研究》*One-Dimensional Man*（臺北 Taipei：麥田出版 Rye Field Publications，2015 年）。
- Aurelius Augustine, *On Christian Doctrine*. Translated with an introduction by D. W. Robertson, Jr. (Indianapolis: Bobbs-Merrill Educational Publisher, 1977).
- Eric Hutton, "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: Hackett, 2000), pp. 220-236.
- Gennep, Arnold van, *The Rites of Passage*. trans. by Monika B. Vizedom & Gabrielle L. Caffee (London: Routledge and Kegan Paul, 2004).
- John D. Caputo, *Radical Hermeneutics: Repetition, Deconstruction, and the Hermeneutic Project* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1987).
- Richard A. Watson, "A Critique of Anti-Anthropocentric Biocentrism," *Environmental Ethics*, 5:3 (Fall 1983), pp. 245-256. DOI: <http://dx.doi.org/10.5840/enviroethics19835325>

Meta-Orangutan or After Orangutan? The Meaning, Origin and Transformation of Mencius and Xunzi' s Distinction Between Human and Animal*

TSENG, WEI-CHIEH

(Received March 31, 2020 ; Accepted June 18, 2020)

Abstract

The difference and comparison of Mencius and Xunzi's theory of human nature has always had many research results, but it is still inconsistent. Perhaps it may be possible to turn from the perspective of ethics and ontology to the theory and method of biology as an inspiration and comparison, and we could re-understand Mencius and Xunzi's theory of human nature. The comparison of doctrine of human nature is good and doctrine of human nature is evil, should no longer to focus on the similarities and differences between the two theories in the future, but should ask and explain why they are different in the contemporary thinking model. The first thing that must be clarified is that school of Xunzi and school of Mencius are different paradigms. We can't use the mainstream ideology of Mencius' doctrine in the field of Chinese philosophy to be the standard, and say Xunzi's doctrine is wrong. We couldn't understanding the doctrine of human nature of Xunzi via the paradigm of "moral man" from Doctrine of Mencius. Because Xunzi's theory of human nature is discussed from the perspective of

* This research is partially supported by the "MOST Young Scholar Fellowship Program" by the Ministry of Science and Technology, Taiwan, R.O.C. under Grant no. MOST 109-2636-H-003-009.

biological existence. Just as Xunzi says, “The different from human being and orangutan not because legs and hairless, but distinguished they by the distinguishing.” Xunzi thinks man and orangutan is the same in biology, what the different from them should distinguishing by the culture and knowing. Therefore, it is necessary to discuss Xunzi’s theory of human being via orangutan, and we could understand and reconstruct Xunzi’s theory of human being.

Keywords: Xunzi, Human nature is sinful, Human nature, Orangutan, Theory of Evolution