

傅佩榮對「人性本善」之質疑及其消解

蕭振聲*

摘 要

作為儒家人性論的最權威詮釋，人性本善論在長遠的中國思想史上幾乎沒有遭受到嚴重的挑戰。很少有人追問：什麼叫人性本善？它的成立有何根據？也很少有人反省：儒者固謂善性和惡欲可共存於人身，然而兩者之共存是否真的理所當然？難道它們沒有互相排斥的可能？顯然易見的是，在上述問題沒有得到解答之前，我們有何理據接受「人性本善」這樣的觀念？

在各項傳統儒學觀點皆受當代新儒家這個強大哲學陣營主導的中國思想界，傅佩榮是少數力排眾議，對人性本善論持批判態度的學者之一。根據他的看法，「人性本善」此一提法不止不合先秦儒家古義，而且無法在一般人生經驗中獲得印證。不管傅佩榮的批評是否成立，他的研究最少迫使我們重新反省「人性本善」一說的意涵、其賴以成立的理據，以及諸如「人性和道德之關係」、「善惡怎樣並存」、「道德修養如何可能」等思想義理問題。

國立中興大學 

關鍵詞：人性本善、儒學、傅佩榮

National Chung Hsing University

* 國立中興大學中國文學系助理教授。

An Elimination of Pei-Rong Fu's Challenge of the Innate Goodness of Human Nature

Siu Chun-Sing*

Abstract

As the most authoritative interpretation of Confucian theory of human nature, the view that human nature is innately good has never confronted with a grave challenge in the long history of Chinese thought. The following are questions that are rarely asked: What is it meant by the phrase *renxing ben shan* or “human nature is innately good?” How can this thesis be justified? Should it be not taken for granted that the goodness of human nature is compatible with desires, given the teachings of Confucians? It seems so reasonable that, until the questions above are answered, we can be said to have no duty to take the existence of innate goodness as one of our beliefs.

Beyond the influence of contemporary Neo-Confucianism, which dominates the interpretation of traditional Confucian philosophy, Pei-rong Fu, who belongs to the minority taking a critical attitude toward Confucianism, provides a comprehensive review for Neo-Confucian approval of the innate goodness, arguing that it is wrong to interpret *xingshan* as *renxing ben shan*, and that it is impossible to confirm such a theory in our everyday life. Whether Fu's criticisms are successful or not, what he has discussed can be considered an access to an re-examination of the expression of *renxing ben shan*, by which we are able to form a clearer concept of its connection with issues including the distinction between human nature and morality, the compatibility between goodness and badness, as well as the feasibility of moral cultivation.

Keywords: Human nature is innately good, Confucianism, Fu Pei-Rong

National Chung Hsing University

*Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University.

傅佩榮對「人性本善」之質疑及其消解*

蕭振聲

一、從「本善」到「向善」

由宋明理學發展至當代新儒學的一千年間，儒學內部雖然屢經分歧和對立，但有一個信念是儒者們共同接受的，即孔孟的人性觀點乃是「人性本善」。所謂「人性本善」，意謂人類先天即具備圓滿的道德本性，此一道德本性乃是後天道德行為之所以可能的基礎或根據。要之，宋明儒對「人性本善」的說明，主要是依「天人合一」進路展開，即以天之「理」無有不善，故謂出於此理的人之「性」亦是純善或至善者。宋明儒所謂「天地之性」、「天命之性」、「理性」或「良知」，就是依這種「天人合一」進路所規定的本善之性。至乎當代新儒家如牟宗三、楊祖漢、李明輝諸先生，則依德國哲學家康德（I. Kant 1724-1804）之自律倫理學會通孟子之性善論。依其說，孟子道性善，乃從道德要求的無條件性立論，此即康德的「無上律令」（categorical imperative）。人性即由這種不受自然界的因果性或機械性所約束的道德心或道德性而得以確立。相對於宋明儒的「天人合一」進路，當代新儒家所採取的或可稱為「比較哲學」進路。然而無論是哪一條進路，都是主張「人性本善」。由此可知，人性本善論在儒家人性論史上實有著主導性的地位。

近廿多年來，臺灣著名學者傅佩榮先生另立新說。根據他的研究，先秦儒家的人性論不得被視作「人性本善」，而必當被理解為「人性向善」——人性並非某種先天的叫作「善」的道德實體，而是一股實踐社會和諧（善）的趨力或傾向性。

* 本文初稿曾於國立中興大學中國文學系主辦的「2014 經學與文化學術研討會」（2014年12月5日）上宣讀。會上蒙講評人朱文光教授賜予寶貴意見，獲益匪淺，特此致謝。筆者亦感激兩位匿名審查人的指正及批評。這些指正及批評不止讓筆者意識到本文的若干盲點，也促使筆者反省一些原以為穩當的觀念。此外，劉錦賢教授在百忙之中和筆者反覆討論與本文主題有關的儒家人性論問題，亦對本文之篇名、分目、措辭諸方面提出不少改善建議。謹在此深表謝意。

¹可以說，在傅先生有關人性的思考中，對人性本善論的批判和對人性向善論的建構乃是同一硬幣的兩面——兩者一破一立，而又互相發明。我們知道，由於人性本善論在中國思想史上長期佔有顯赫的地位，故其被接納的程度之大，及其所遭受的挑戰之少，在古今中外的哲學理論中是極為罕見的。很少有人追問：「人性本善」究是何義？此說可成立否？如果成立，則它在何種意義上成立？也很少有人反省：雖然儒者相信善性和惡欲可共存於人身，然而兩者之共存是否真的理所當然？難道它們沒有互相排斥的可能？若謂傅先生在儒家研究上有何貢獻，或許可以說，他的貢獻不在於提供了合乎孔孟古義的人性論詮釋，而在於在哲學的層次上推使我們反省種種長久以來被視為理所當然的儒學觀點。依此，對傅先生批判人性本善論的論證作全面的檢討，相信必有助於我們對「人性本善」一概念的確義、理據及諸如「人性和道德之關係」、「善惡怎樣並存」、「道德修養如何可能」等思想義理問題作更深入、更周詳的瞭解。

二、對傅先生所理解的「人性本善」之省察

傅先生雖未嚴格釐清或界定「人性本善」一概念的意義，然而，藉由考察其批判人性本善論的說法，我們大抵可以看出，他所說的人性本善論最少含有以下三項基本觀點：一，人性作為一種實體，和「善」的實體是等同的；最低限度，「善」的實體是人性這種實體的本質部分。二，人性本來即處於一圓滿、具足的道德狀態，而不待「充」或「全」而後成者，故一切道德修養均屬多餘。²三，人類天生

¹ 傅佩榮：〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，《哲學與文化》第12卷第6期（1985年5月），頁25-30。

² 第一位審查人提醒筆者，「人性本來即處於圓滿、具足的道德狀態」此一講法乃是朱子的講法，而非孟子的講法。他認為孟子之「性」只是端芽，並非圓滿具足。然而，其「性」雖有待擴充，卻不妨害孟子為一本善論者，故對筆者有一建言：「傅先生對孟子的理解有誤，而自成一假問題，而此文又談此假問題。」對此，筆者敬答如下：一，審查人似認為傅先生把「將人性之善視為圓滿具足」的講法歸諸孟子，故有「假問題」之質疑。然而，傅先生所批評的人性本善論並不涉及孟子，蓋其所理解的孟子人性論乃是「人性向善」。傅先生質疑的重點是宋明儒以「本善」曲解孟子的「性」，而本文質疑的重點則是傅先生誤解宋明儒的「本善」概念。初稿行文粗疏，造成審查人誤解，謹此致歉。二，審查人似認為性中只要有善，即使此善並不圓滿，亦可謂之「本善」。此一觀點，學界主要有兩種反對意見。一是傅先生之說，即此性既有待擴充，則「本善」名實不符，何如以「向善」代之。二是當代新儒家之說，即善性若僅為萌芽，則無法保證成仁成聖之實現。故人性之善必須先天圓具，然後始可言道德。審查人之說近於勞思光先生所論，

不具備任何導致惡行的本能、氣質、情欲。為論述方便起見，我們可將這三項基本觀點分別稱為「實體論」、「至善論」和「無欲論」。本節即根據此三者剖析傅先生對人性本善論的理解。

(一) 實體論

傅先生主張，在閱讀儒家文獻時，應當採取力量論或動態論的觀點。例如他認為，孔子的「心」要洗濯才可「去惡」，適足反映出此心不是一「本體」，故未可言本善；³孟子有關「思則得之，不思則不得」、「若火之始燃，泉之始達」、「若決江河，沛然莫之能禦」的說法，亦表示人性不是一定體，而是一種力量狀態。⁴但在傅先生看來，朱熹卻誤解了儒家文獻，從而作出了錯誤的詮釋：

朱子追隨程子的理解模式，用「本善」來描寫人性。這種立場可以說是「本質論」，……因為它肯定了人的本來狀態。……主張本質論的人，通常會由「靜態」角度去理解人性，因為從人性本有的狀態（如本善），「如何」與「為何」發出行動的力量？既然本來即是如此，又為何要改變？⁵

傅先生認為，人性本善論就是把人性視為某種本質、本體、本然、定體的一種觀點。在另文，他更直接點出「實體」一詞：

我為什麼堅持要以向說性？因為，人並沒有一個作為「性」之善的實體存在。⁶

所謂「本質」、「本體」、「本然」或「定體」，在某種寬泛的意義上可和「實體」一

主張孟子之善性乃一道德萌芽。但楊祖漢先生很早便表示反對。他認為善性若僅為萌芽，則其是否能成長、開發（以喻德性之趨向圓滿），實無必然性可言，故他主張勞先生的詮釋不得歸入「人性本善」之列。註 56 將對此一問題作出較詳細之討論。

³ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，發表於國立臺灣大學哲學系主辦「『傳統中國哲學論辯之當代詮釋』國際學術研討會」（2007年10月26-27日），頁1.10。

⁴ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁1.11。

⁵ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁1.9。

⁶ 傅佩榮、林安梧（1993）。〈「人性向善論」與「人性善向論」——關於先秦儒家人性論的論辯〉，《哲學雜誌》第5期（1993年6月），頁95。

概念相通。也就是說，在傅先生的思路中，「人性本善」涵蘊「善性是一實體」這一層意義。

傅先生不滿本善論者從「實體」概念詮釋儒家的「人性」和「善」二概念，故代之以「以向說性」的理解方式，無疑有其深厚的人文關懷和道德情懷。但在理論層面上看，他對「實體論」的批判卻有兩個疑點。一，其所謂「實體」究是何義？二，「實體論」究竟是宋明新儒家抑或是當代新儒家所持？就第一點言，同情地理解，傅先生所說的「實體」應該就是英語中的“substance”。在西方哲學上，所謂「實體」主要是指經驗事物的存有基礎，它代表了某種形而上的存有項目（ontological entity）。例如柏拉圖的「理型」（Idea）和笛卡兒的「心靈」（mind）都屬於這一意義的「實體」。倘此理解不誤，則我們可以回答第二點：無論是宋明新儒家還是當代新儒家的人性本善論，都沒有把「善」（或善性）視為西方哲學意義的實體，亦即：他們的「善」一詞並不指涉（或不僅指涉）某種作為經驗事物的存有基礎之存有項目。

傅先生對朱熹的批判是：朱熹把孟子的「性善」篡改為「性本善」，把孟子的人性觀由力量、動態的觀點轉換為本質、靜態的觀點。⁷然而問題是：即使朱熹採取了「本質」、「靜態」的人性觀，這是否涵蘊了他把「人性」視為某種形而上的存有項目？我們可從兩方面分析這個問題。首先，從字義上說，「本質」和「靜態」二概念顯然沒有涵蘊「實體」一概念。「本質」一詞的英語是“essence”，它可表示「名日本質」（nominal essence），也可表示「真實本質」（real essence）。前者是在不同觀點之下對事物所作的各種不同規定（如「父親」、「兒子」、「總統」），後者則是事物之所以成為某一類事物的特性（如甜之於糖、理性之於人類）。顯然地，無論是名日本質還是真實本質，都算不上是經驗事物的存有基礎，因而都不具備作為「實體」的資格。至乎所謂「靜態」者，「態」顯然是「狀態」（state）一詞的縮寫。「狀態」不同於「實體」亦是彰彰明甚之事。就此而論，傅先生認為朱熹的「本質觀」和「靜態觀」涵蘊了「人性是一種實體」，無疑是誤解了「本質」、「靜態」、「實體」等詞語的用法。其次，從思想上說，由於朱熹的「性」一詞不指涉某種存有項目，⁸因而我們實不宜把朱熹的「性」規定為一實體概念。馮耀明先生

⁷ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.1-1.13。

⁸ 眾所周知，牟宗三先生認為朱子的「性」只是「但理」，乃「只存有而不活動」者。然而，把「只存有而不活動」中的「存有」理解為實體意義的客觀存有是不適當的，因為

提醒我們，在朱熹有關「鏡」和「水」的比喻中，「心」是存有項目，而「性」和「情」都不是存有項目。所謂「心統性情」，意思是「性」和「情」兩者乃是「心」這一存有項目所兼具的兩種心靈內容、心靈狀態或心靈活動。⁹如果此一觀點是正確的，則朱熹的「人性」非但稱不上是一實體，反而含有活動義或功能義。¹⁰如此，我們似乎不能宣稱朱熹所規定的「本善」之性屬於（西方意義的）形上實體。

此外，當代新儒家言本善之性，亦非（或全非）在西方哲學的實體意義上立論。如牟宗三先生雖把仁體（本心、心體、性體）視為一實體，但此實體卻是一「即存有即活動」的實體，它是道德創造之源，而非「只存有而不活動」者。牟先生把他的「實體」稱為「本體宇宙論的創生實體」¹¹。顯然地，由於西方哲學意義的「實體」只是經驗事物的存有基礎，而不是創生根源；¹²因此，牟先生所謂「仁體」如果可被規定為人性，那麼其人性論便不是（或不全是）立足於西方的實體意義上的。其他如袁保新先生以「即心言性」言本善、¹³李明輝先生以「即良知言性」言本善、¹⁴楊祖漢先生以「道德性」言本善，¹⁵他們的「心」、「良知」、「道德性」也不等同於西方哲學意義的實體。綜言之，傅先生雖謂本善論者把善性視為實體是一大困難，但遍觀主張人性本善的學人，似乎都沒有抱持「善性是

所謂「但理」最多只算是普遍且必然的道德原則（principle），而不是某種形而上的存有項目（entity）。正如數學上的“1+1=2”乃是某一普遍且必然的原則，而不是某種形而上的存有項目一樣。換言之，說「但理」是一種存有，並不是說「但理」是客觀地擺在那裡（given）的形上項目，而是說它具有普遍性和必然性（或稱「必需性」較妥）。也就是說，「但理」作為「只存有而不活動」者，並非某種 entity，而是某種普遍且必然的 principle。

⁹ 馮耀明：〈朱熹心性論的重建〉，收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年），頁439-461。

¹⁰ 要注意的是，馮耀明先生有關朱子的「性」含有活動義一說，跟牟宗三先生有關朱子的「性」是「只存有而不活動者」一說是沒有矛盾的。理由是此活動不同於彼活動——馮先生謂朱子的「性」有活動義，意思是說此「性」乃是「心」的呈現（realization）或顯現（appearance）；而牟先生謂朱子的「性」「不活動」，意思卻不是說此「性」不是「心」的呈現或外顯，而是說此「性」並不具有創造宇宙秩序和道德秩序的「創生」（creation）功能。

¹¹ 牟宗三：《心體與性體》（上冊）（臺北：正中書局，1991年），頁232-233。

¹² 如果西方哲學中的上帝可被規定為一實體，則祂是唯一例外。

¹³ 袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》（臺北：文津出版社，1992年），頁44-51。

¹⁴ 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年），頁81-92。

¹⁵ 楊祖漢：《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁24-33。

（西方哲學意義的）實體」這一觀點。也就是說，傅先生對人性本善論的第一項理解是不合乎學界通例的。¹⁶

（二）至善論

在傅先生看來，人性本善論若要成立，人性本身必須先天地處於一圓滿且具足的道德狀態。但道德修養之所以必要，正是建基於人性本身的缺陷，故人性不可謂本來即善。例如傅先生批評朱熹的人性本善論，即扣緊朱熹常言「人性尚未得全」的一面：

得形氣之正，「而能有以全其性」。這表示人有「可能」滿全他的本性。……這個「性」在人出生之時不知何故而未全，以致需要君子「戰兢惕厲」才可達成使命，至於眾人則糊里糊塗，以致「名雖為人，而實無以異於禽獸」。試問：這樣的人性可以說是「善的」嗎？¹⁷

朱子所肯定的是人有「仁義禮智之稟」。如果這是「人之性所以無不善」的理由所在，那麼這樣的「性」尚未得全，豈不表示人性「不是」無不善嗎？

18

傅先生的質疑是：如果常人「無異於禽獸」，而君子又得「戰兢惕厲」才能全其性，這只反映出人性是「未得全」的（本來不圓滿），故不可謂「性本善」。傅先生又批判朱熹對《孟子·滕文公上》的注解：

¹⁶ 在「實體論」外，傅先生又認為人性本善論把人性之善視為一種性質，一種「人與生俱有某種道德性質」。參見傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.9。按：傅先生並沒有釐清他所謂「性質」是什麼意思，但考慮到他的「實體論」乃是在存有論的立場上提出的，因此可以合理地推測，其所謂「性質」乃是指「存有性質」而不是「邏輯性質」（如關係、方向等）。就存有性質而言，又可有物理性質（如蘋果的顏色、味道）和形上性質（如物自身的超驗性、靈魂的無外延性等）之分。然而，從上文討論可見，本善論者（尤其是當代新儒家）所說的「善」（善性）主要指涉一創造道德活動的主體。此一「創造道德活動的主體」顯然不能被當作是某種「物理性質」或「形上性質」。既然如此，傅先生主張人性本善論把「善」視為某種（存有）性質，顯然是大誤解。

¹⁷ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.3。

¹⁸ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.3。

如果說這樣的人性是「渾然至善，未曾有惡」，那麼人間的惡行由何而來？朱子將它歸因於私欲。至於聖人，則不受私欲所蔽，而能「充其性」。像此處的「充其性」，以及前段引文所謂的「全其性」，都清楚表示：人性需要「充」與「全」。由此亦可知人性在人身上是未充與未全的情況。試問：這樣的性可以說是「渾然至善」嗎？¹⁹

傅先生指出，正由於朱熹承認人性要「充」要「全」，此適足反證人性不是朱熹所認為的「渾然至善」。

傅先生對善性和道德修養的關係之理解，看來和人性本善論是不相應的。因為，對本善論者來說，即使承認善性是先天地圓滿無闕，也不代表道德修養是多餘的或不必要的。例如蔡仁厚先生說：

肯定人有本善之性，並不表示天下人都是善人，也不是說人的行為都是善的。人有了本善之性，還要時時反省自覺，敦篤實踐，使先天的「心性之善」表現出來，成為具體的「行為之善」。所以講性本善的儒家，既孜孜講求道德實踐工夫，也非常重視教學教化。²⁰

德性之善是達成德行之善的先天根據。如果不肯定本善之性，則所謂滿全之善也將失其根據而落空。²¹

據此，道德修養的意義在於使「德性之善」表現為具體的「行為之善」。李明輝先生從「良知」一概念入手說明善性和道德修養的關係：

承認人性本善，並不會使教化與教育成為不必要，其關鍵在於：所謂「不慮而知」的良知在常人只是一種未經反省的「隱默之知」，仍有待於提撕與護持，這便是教育與教化底真正意義之所在。²²

「端」字即使有「開端」之義，亦只能從修證工夫上說，謂工夫由此開始

¹⁹ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.4。

²⁰ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990 年），頁 55。

²¹ 蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁 55。

²² 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁 111。

作，但這樣說的「開端」即有「依據」之義，謂工夫以此良知為本源。但這就不能涵有「未完足」之義，因為若作為工夫底依據的良知並非具足，工夫勢必要落空。²³

李先生認為良知本身是具足的，但良知的具足並不意味著道德修養的不必要，理由有二：一，良知本身是「隱默」的，道德修養的目的即在於使之朗現。二，若良知是「未完足」的，則道德功夫不可能。楊祖漢先生也有類似看法：

孟子雖說四端之心須擴而充之，似乎是須要發展，不能自足，但這是從工夫實踐上說的，不是說心性之本體有所不足。善性之存在，是人人相同的，聖凡之不同，在於能否保任及實現此性。……此心既是聖凡一樣的，則此心便是如陸象山所說的「本無欠闕」的，若是怎可說此心性本體必須發展而後可完成？²⁴

依楊先生言，聖凡皆具「本無欠闕」的善性，而聖凡的不同，在於能否保任及實現此一善性。

問題是：為何傅先生和本善論者俱從「圓足的先天德性」（渾然至善）一義理解「本善」，但前者卻從「本善」的概念看出道德修養的冗餘性，而後者卻看出道德修養的必要性？關鍵實在於兩者對孟子所謂「擴(而)充(之)」有不同的理解——對傅先生而言，「擴充」是指「質量的擴充」。這一意義下的「擴充」若要有意義，則必須預設四端或善性本身是不圓滿（質）且不具足（量）的。正由於善性非圓足，道德修養功夫才派得上用場。然而，傅先生認為，「本善」之所以為「本善」必須是圓足的，故道德修養即無用武之地。依此，道德修養乃是多餘的。然而，對本善論者來說，「擴充」卻不是指「質量的擴充」，而是指「呈現」²⁵或「努力求實現」²⁶——道德功夫乃是使圓足的善性在行動上呈現或實現出來的一種程序。由於善性的先天圓足性乃是從「體」上說，而道德修養乃是從「用」上說，兩者

²³ 李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁 114。

²⁴ 楊祖漢：《儒家的心學傳統》，頁 55-57。

²⁵ 牟宗三：《心體與性體》（下冊），頁 240。

²⁶ 王邦雄、曾昭旭、楊祖漢等：《孟子義理疏解》（臺北：鵝湖出版社，1989 年），頁 70。

份屬不同的層序，故善性的先天圓足性和後天的道德修養並不構成非此即彼的衝突關係。用英語來表達，傅先生的「擴充」乃是“expansion”或“extension”；而本善論者的「擴充」則是“embodiment”或“realization”。由這種差別可見，傅先生有關「本善論使道德功夫成多餘之舉」的批評，實出於他的「擴充」概念有著不同於本善論者的意義，而成一攻擊稻草人之說法矣。²⁷

（三）無欲論

除了「實體論」和「至善論」外，傅先生所理解的人性本善論尚有一基本觀點：人性若是本善，則人類天生不可能具備任何導致惡行的氣質、本能、欲望。他不滿傳統學者在主張人性本善之餘卻把惡「歸咎於人欲或所謂的『氣質之性』」²⁸，他批評道：

人欲若是惡之根源，難道它不是依於人性而有的？這種人性還可以稱為本

²⁷ 吳啟超先生在新近一篇論文中分析唐君毅、牟宗三二先生有關孟子的「端」、「擴充」諸概念的異同，頗能補充本文論述之未盡善處。他指出，牟先生把仁義禮智理解為「性」，而唐先生則將之理解為「德」。「性」是本然具足，無待後天完成者；「德」非本然具足，而是道德修養之成果。視仁義禮智為「性」，則「端」是「端倪」，即「限定相」之意，故「端」的「擴充」就是指四端在特殊事機中的具體呈現；視仁義禮智為「德」，則「端」是「端始本原」之意，故「端」的「擴充」就是指四端由品質上的未完成發展至品質上的完成（即仁義禮智四德）的過程。參見吳啟超：〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》第52期（2014年6月），頁81-113。按1：通過上述唐、牟二先生的對比，我們益見傅先生對於人性本善論的不當理解：他把人性理解為某種在品質上未完成的東西，而既然其品質尚未完成而有待於道德修養的改善，故「本善」即不可能。但以牟先生為首的當代新儒家，卻是把人性理解為在品質上本然具足的東西。依此，道德修養之功能乃是使人性「具體呈現」，而不是使之「由未完成發展至完成」。由此可見，傅先生對「端」、「擴充」的理解實較近於唐先生之說，而與牟先生相遠。按2：即便唐先生把四端之心理解為某種有待完成者，也不表示「本善」不可能。如吳先生在頁91所分析，雖然唐先生不將仁義禮智視為「德」而非「性」，但唐先生亦承認，在道德踐履中，實有一「人之心性」貫穿和流注於整個修養歷程，只是他不將此「人之心性」等同於「仁義禮智」而已。倘此說不誤，則即使承認四端非本然具足，也推不出人性不是本來即善，蓋人類仍有一相當於牟先生的「仁心仁體」作為道德實踐的根據。總起來看，傅先生對人性本善論的理解是相當偏狹的，它要麼不符合當代新儒學的主流詮釋，要麼無法兼顧在主流詮釋以外的其他版本的細節。

²⁸ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》第15期（1992年1月），頁134。

善嗎？²⁹

傅先生又以相同理由批評朱子有關「氣質」的說法：

說人性是善的，並不能保證人一定行善，因為人還有氣質（具體形質，如身體、個性等）。於是，在宣稱「性本善」時，是排除了人的氣質部分而言；但是若無這個氣質部分，亦即沒有具體的身體及本能與欲望，人還能存在嗎？³⁰

傅先生甚至主張人間的「惡」的存在反映出人性不可能本善：

一般人幼稚的信仰，天真地以為人性本善，而從不思索人間何以有惡的問題。³¹

綜上所言，傅先生的立場是：如果承認人欲、本能、氣質是惡行之根源，而又承認它們是人類生而本具，那便不可謂人性本善。

傅先生把「本善」和「人欲」視作互不相容的兩個概念，似乎是對人性本善論的一大誤解。無論是宋明儒還是當代新儒家，都沒有把善性和人欲視為互不相容的二物，或沒有通過對人欲的否定來達到對「人性本善」的肯認。亦即，他們皆沒有把「無欲」規定為「人性本善論」的必要條件。在某種意義上，我們甚至可以說，正由於有人欲的存在，基於本善之性而展開的道德修養程序才說得上是可能的和必須的。

以宋明儒為例，他們大體上把宇宙區分為「理」和「氣」兩層：「理」下貫至人間而為人性，理無不善，故人性亦無不善。所謂「理性」（程頤）、「天地之性」（張載）、「天命之性」（朱熹）皆表述這種本善之性。而氣有清濁偏正，它構成了人之形體和氣質，遂有善有不善。所謂「人欲」，乃是指這種稟於「氣」而有的氣質，而不是指稟於「理」而有的善性。換言之，在宋明理學中，對人欲的承認，

²⁹ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 134。

³⁰ 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.5。

³¹ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 134。

絕不意味著對善性的否定。蓋前者屬氣，後者屬理，兩者非但不相衝突，反而共同構成了人的整體。宋明諸儒在心性關係和功夫次第等問題上即使針鋒相對，在這一點上還是有共識的。宋明儒的人性本善論，並不會因為他們同時承認人間有「私欲之蔽」、「惡行滔滔」、「道德淪亡」等事實而構成任何理論上的不一致。由是觀之，傅先生有關善性和人欲的「互不相容」論旨，和宋明儒的人性本善論是互不相容的。

在當代的中國哲學界，似乎沒有學者主張上述的「互不相容」論旨；恰好相反，幾乎所有學者都明白表示人欲和惡行的存在並不妨害「人性本善」之說。例如劉述先、蔡仁厚、袁保新、李明輝這幾位新儒家人物均指出，「本善」是專就天性說，至於此天性是否能實現出來，則涉及後天道德修養的努力。³²據此，承認人性本善並不等於否定人欲和惡行的存在。簡言之，傅先生通過「無欲論」所理解的人性本善論，絕不是當代新儒家本來的立場。³³

三、傅先生對「人性本善」的七項批評之衡定

³² 劉述先：《當代中國哲學論：問題篇》（River Edge, NJ:八方文化企業公司，1996年），頁149；蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁55；袁保新：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：學生書局，2008年），頁246；李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁111-112。

³³ 第二位審查人建議筆者區分兩個問題：一是傅先生對孔、孟人性論之理解，一是朱熹對孔、孟人性論之理解。他認為筆者多聚焦在傅先生對朱熹主張的儒學內容上，而未能直就傅先生對孔、孟人性論的探討進行反省，不免有所偏差。他更提醒筆者朱熹的人性論不見得真能直承孔、孟之學。審查人一針見血指出問題所在，讓筆者意識到先前思考上的一些模糊之處。謹作出兩點回應：一，筆者之所以不選擇傅先生對孔、孟之探討作為論述對象，主要是考慮到傅先生並不以為孔、孟的人性論屬於「人性本善論」。在傅先生看來，孔子之「仁」和孟子之「性」主要指涉一動態力量，此動態力量乃以「善」為歸趨，其本身並不等於「善」。此所以傅先生以孔、孟之人性論為「人性向善論」，與「本善」之說實不相容也。傅先生對人性本善論之批判，實以朱熹為主，以當代新儒家為次，以此為論述主線，較合本文題旨。傅先生對孔、孟人性論之探討，筆者已另文處理。二，筆者認同審查人所說，朱熹的人性論未必合乎孔、孟之學。然依傅先生的立場，亦未嘗不然。在傅先生看來，孔、孟所持者為「人性向善論」，而朱熹註《論》、《孟》，對孔、孟之人性論悉以「本善」稱之，非但唐突聖賢，亦難回歸經驗，於理不合，也於事無據。本文旨在指出傅先生對朱熹（及當代新儒家）之「人性本善論」缺乏同情瞭解，所思所論失諸片面。藉著反省傅先生之說，本文固欲釐清「人性本善」概念之義涵，卻無意評斷「人性本善論」之優劣得失，亦未過問「人性本善論」是否對孔、孟人性論的恰當詮釋。筆者感謝審查人點出上述細微分際，故敬答如上矣。

上文剖析了傅先生對人性本善論的個人理解，並指出其若干不恰當或未臻妥善之處。這些鋪排，有助於考察傅先生如何反省人性本善論的理論困難，從而令我們有機會更深入思考人性本善論的確義、理據及優劣得失。歸納言之，傅先生主要對人性本善論提出了七種批評。

（一）架空修養功夫

第一個困難是「架空修養功夫」。它的重點是：如果人性已是本善，則道德修養即屬多餘；人既需從事修養以「全其性」、「充其性」（一如朱熹所論），可知人性不可謂本善。事實上，傅先生正是藉此指出人性本善論在功夫論上的一大困難：如果人性已是本善，何須從事道德修養功夫？

此一批評看來言之成理，然而稍加分析，即可發現此一批評乃是建立在傅先生個人對「擴充」一詞的獨特詮釋上的。上文指出，雖然（大多數）本善論者確實認為善性是先天地圓足的，但這並不意味著道德修養是多餘的和不必要的。理由在於本善論者所謂「擴充」並不是傅先生所理解的「質量的擴充」，而是「努力求實現」之義——傅先生的「擴充」，乃是把道德功夫視為把善性由不圓足狀態發展至圓足狀態的程序；而本善論者的「擴充」，則是把道德功夫視為讓圓足的善性在行動上實現出來的程序。前一意義的「擴充」或許真會涵衍（entail）道德修養的冗餘性；但顯然地，本善論者所說的「擴充」卻是採取後一意義——根據這一意義，對「人性本善」之肯認非但不涵衍道德修養的冗餘性，反而涵衍道德修養的必要性。從這個角度看，我們可以說：在人性本善論的立場，善性和道德修養之間是有一種雙邊關係的：一方面，善性的存在是道德修養功夫之所以可能的基礎或根據；另一方面，道德修養又可反過來發揮護持善性和實現善性的效果。由這種雙邊關係看來，道德修養功夫非但不是多餘之事，它更是善性的充分條件³⁴以及善性得以護持、呈現的實踐程序。依此，「功夫落空」這一批評可說是從根柢上誤解了人性本善論有關道德修養的本旨。

（二）違反客觀事實

第二個困難是「違反客觀事實」。它的重點是：孔、孟等古典儒家把人性視為

³⁴ 在人性本善論中，善性（的存在）是道德修養功夫的必要條件，這涵蘊了道德修養功夫是善性（的存在）的充分條件。

一種動態的力量是合乎事實的，而「人性本善論的困難正在於它把人性視為一種實體」。傅先生更斷言：「人並沒有一個作為『性』之善的實體存在。」³⁵

雖然傅先生未曾釐清他所說的「實體」是何意義，但同情地瞭解，他主要是從西方存有論的角度使用「實體」一詞，即：「實體」一詞意指作為經驗事物的存有基礎之存有項目。然而上文指出，本善論者如朱熹和當代新儒家的幾位代表，都沒有在「作為經驗事物的存有基礎之存有項目」一義下把人性規定為西方哲學意義的實體。先不論朱熹的「性」一詞並不指涉某種形而上的存有項目，即使是經常使用「仁體」、「心體」、「性體」甚至是「實體」等詞語討論人性的牟宗三先生，其所謂「體」或「實體」也不等同於西方哲學意義的「實體」。西方哲學意義的實體是經驗事物的存有基礎，但當牟先生以「實體」稱謂「善性」時，並非說善性是某種經驗事物的存有基礎，而是說它同時是宇宙秩序和道德秩序的創生根源，所謂「即存有即活動」者是。此一同時具備開拓存有界和道德界功能的「實體」概念，顯然和西方哲學中的「實體」概念相去萬里。即使退一步，我們暫時同意人性本善論中的「善性」確屬西方意義的實體，傅先生似乎也沒有堅實的理據支持其「人並沒有一個作為『性』之善的實體存在」這一說法。理由是，「善性是（或不是）實體」此一述句屬於形上觀點，而不是物理觀點。我們知道，形上觀點是不具真假值（truth value）的，因為我們根本無法通過客觀有效的程序以檢驗使這些形上觀點為真或為假的條件。從這個角度看，「善性是（或不是）實體」一語既稱不上是真的，也稱不上是假的。據此，無論是「人有一個作為『性』之善的實體存在」還是「人沒有一個作為『性』之善的實體存在」都是缺乏真假值的述句，因為它們俱不能在客觀經驗上得到確證或否證。由此看來，「違反客觀事實」的批評是毫無說服力可言的，因為它除了訴諸某種「創造性詮釋」或傅先生個人的密契體驗外，似乎無法立足在任何經驗證據或客觀程序之上。

（三）混淆事實價值

第三個困難是「混淆事實價值」。傅先生認為，人性本善論的「致命缺點是混淆了事實與價值，以為『人性』這種事實和『善』這種價值是可以等同的」³⁶。

³⁵ 傅佩榮、林安梧：〈「人性向善論」與「人性善向論」——關於先秦儒家人性論的論辯〉，頁 134。

³⁶ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 134。

他說：

精細的則是指某些學者的說法，一方面把人性推源於天地，認為天地既有好生之德，人性自然也是善的；另一方面把人間的惡歸咎於人欲或所謂的「氣質之性」。……這種說法的致命缺點是混淆了事實與價值，以為「人性」這種事實與「善」這種價值是可以等同的。「事實」是與生所具，「價值」則須個人自覺及自由選擇之後，才可呈現。³⁷

根據傅先生之說，價值是個人自覺及自由選擇下的產物，不可能與生所具。由於「善」是一種價值，因此「善」不可能先天具備在人性之中。易言之，人性是不可能「本」善的。

從哲學的角度看，傅先生的說法是不夠周密的。首先，「『人性』這種事實」這句話是有語病的。我們或者可以隱喻地說「人性」是一種「事物」(thing/object)，但絕不能說人性是一種「事實」(fact)。因為根據「事實」一詞的通義，它是指事態(state of affairs)而不是指事物(thing)。例如「朱熹」是一事物，但「朱熹」卻不是一事實(事態)——「有朱熹」(或「朱熹存在」)才是一事實(事態)。據此，「人性」如果是人類與生所具的，則「人性」本身最多只能算是「事物」，而不能算是「事實」——「有人性」或「人性存在」才稱得上是「事實」。³⁸據此，人性本善論並沒有「混淆『人性』這種事實和『善』這種價值」，倒是傅先生「混淆『人性』這種事物和『有人性』這種事實」。

那麼，我們可不可以順著傅先生的思路而批評人性本善論「混淆『人性』這種事物和『善』這種價值」呢？似乎不能。理由有二。一，根據「價值」一詞的用法，各種價值必定有所依附的不同對象，價值本身是無所謂獨立存在的。³⁹故所謂價值，必定是某一事物的價值、某一行為的價值，或某一事件的價值等。依

³⁷ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 134。

³⁸ 傅先生有關「『事實』是與生所具」的斷言顯然也是不合事實的。理由在於：這個世界上有著數之不盡的事實，要麼不是與生所具，要麼和「與生所具」無關。例如「傅佩榮由副教授升等至正教授」是一事實，但顯然不是與生所具的（此一事實是在傅先生中年時期發生的，絕非與之俱生而為其本具）。又如「10月10日是中華民國的國慶日」也是一事實，卻和「與生所具」無關。由此可見，「『事實』是與生所具」此一提法乃是站不住腳的。

³⁹ 暫撇除柏拉圖哲學這個特殊的例外。

此，當我們說「人性是本善的」時，此正合乎「善」此一價值語詞的標準用法，焉得謂其「混淆」乎？二，從傅先生所使用的「等同」一詞來看，他似乎沒有分清「某事物含有 (possesses) 某種價值」和「某事物等同於 (is identical to) 某種價值」這兩組不同的概念。當本善論者宣稱「人性本善」時，其本旨是說人性「含有」善的價值，而不是說人性「等同於」善的價值。更何況「等同」可有「內涵等同」(intensional identity) 和「外延等同」(extensional identity) 之分。「內涵等同」涵衍「外延等同」，但「外延等同」卻容許「內涵不等同」。當傅先生質疑本善論者「把人性和善互相同」時，究竟是指前者抑是後者？傅先生並未作出清晰說明。⁴⁰根據西方倫理學家特別是赫爾 (Richard M. Hare 1919-2002) 的觀點，「善」一詞除了有評價意義 (evaluative meaning) 外，尚有描述意義 (descriptive meaning) ——前者表示道德上的稱許或推薦 (recommendation)，後者則相對於不同的語境或脈絡而談及不同的客觀性質或條件。依此，當古今儒者宣稱「人性本善」時，既可被理解為對人性本身作一道德上的正面評價，同時也可被理解為談及關於人性的某些事實——例如人有道德的要求、人有行善的能力、人皆有不忍人之心等。倘若傅先生瞭解到「善」一詞所同時涉及的事實與價值乃是出於不同的功能 (描述功能和評價功能) 所使然，或許便不會對「以善言性」的進路如此「戒慎恐懼」了。

(四) 引發理論兩難

第四個困難是「引發理論兩難」。它的重點是：一方面，人所擁有的人欲、氣質乃是惡的根源，它們是依於人性而有的；另一方面，若宣稱「性本善」，等於排

⁴⁰ 「人性」和「善」在內涵上當然有若干互相重疊之處，例如「人性」的內涵有「道德自覺」、「是非之辨」、「實踐善言善行的能力」諸方面，而這些方面恰好可以「善」字稱之，故亦屬「善」的內涵之範圍。然而要注意的是，「人性」和「善」在內涵上的互相重疊並不涵蘊兩者在內涵上互相同。理由是：「善」除了上述的內涵外，還兼具「仁德」(道德品格)、「德行」(道德行為)、「仁道」(道德境界) 諸內涵，而這些內涵由於涉及廣義上的行為，因而不屬於「人性」的內涵。依此，「人性」和「善」兩者在內涵上雖有所重疊，但亦有彼此不一之處，這就是為什麼我們不能說「人性」和「善」在內涵上「互相同」。同時我們也可指出，由於「善」概念含有「德行」、「仁道」諸內涵，故其外延實包含各種具體的善言、善行、以及經由大眾的道德努力而形成的社會和諧。這和「人性」的外延只屬世界上各種聖人、君子、凡人、小人所生而即具的道德本性，明顯是非常不同的。也就是說，我們亦不宜說「人性」和「善」在外延上「互相同」。

除了氣質的部分，但排除了氣質等於排除了身體和身體的本能和欲望，這樣人就不能存在。傅先生如此批評：

人欲若是惡之根源，難道它不是依於人性而有的？這種人性還可以稱為本善嗎？⁴¹

說人性是善的，並不能保證人一定行善，因為人還有氣質（具體形質，如身體、個性等）。於是，在宣稱「性本善」時，是排除了人的氣質部分而言；但是若無這個氣質部分，亦即沒有具體的身體及本能與欲望，人還能存在嗎？⁴²

按傅先生的說法，人性本善論似面臨了一兩難：要麼主張人欲和氣質是人性的內涵，這正好表示了人性有惡的成份；要麼主張人欲和氣質不是人性的內涵，但這種主張卻等於說人不能存在。然而人的存在是一事實，這只能反證出人欲屬於人性。綜言之，對傅先生來說，無論主張前者還是後者，都表示人性有惡的成份，而這正好涵蘊了人性不是本善的。

上述的兩難論證最少有兩個問題。第一，傅先生有關「人欲依於人性而有」的說法是不合乎孟子「性命對揚」（《孟子·盡心下》）⁴³和宋儒「理氣二分」兩大論旨的。孟子的「性命對揚」論旨，旨在判別大體與小體（《孟子·告子上》）⁴⁴：「性」是人禽之辨，是四端之心，屬道德自主領域，孟子謂之「大體」；「命」是人禽所同，是情緒欲望，屬生物邏輯領域，孟子謂之「小體」。由是觀之，在孟子的立場，人欲（命）不可謂「依於人性而有」。至於宋儒的「理氣二分」論旨，則以「性」（理性、天地之性、天命之性）歸於「理」的層面，以「欲」（才、氣質、氣稟）歸於「氣」的層面。理無不善，故性亦無不善；氣有清濁，故欲可善可惡。由是觀之，在宋儒的立場，人欲（氣稟、氣質）亦不可謂「依於人性而有」。傅先生宣稱「人欲依於人性而有」，絕不是孟子和宋儒的立場，反倒近於告子、荀子甚或是黃老道家的立場。

⁴¹ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 134。

⁴² 傅佩榮：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.5。

⁴³ 宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983 年），頁 369。按：本文所引《孟子》悉以此版本為據。

⁴⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 335。

第二，傅先生認為本善論者排除了氣質、本能、欲望而言「人性本善」，而由於氣質、本能、欲望乃是構成人的要素，因此，肯定「人性本善」等於否定了人的存在。傅先生此一說法或許有概念混淆的嫌疑——他混淆了「提涉」(mention)和「使用」(use)兩個不同的層序：本善論者排除氣質、欲望、本能而言「人性本善」，乃是在「提涉」的層序上區分善性和人欲：「人欲」一詞的指涉不同於「善性」一詞的指涉。換言之，在本善論者看來，「人欲」一詞是實有所指的，只不過它的指涉不同於「人性」一詞的指涉罷了。然而，傅先生卻是在「使用」的層序上看待人性本善論有關「排除人欲而言人性本善」一說，他誤以為：本善論者「排除人欲」，等於把人欲從人類的肉體中排除開去——這當然不是本善論者的本意。事實上，本善論者所持的是「提涉」觀點：把「人欲」的概念(the concept of “desire”)排除在「人性」的概念(the concept of “human nature”)之外；但傅先生卻將之誤解為一「使用」觀點：本善論者把人欲(desire)排除在人體(human being)之外。顯然地，在語約規定上把一概念排除在另一概念之外，並不等於在現實世界中把這個概念所指涉的對象也一併排除掉。就像現今有些天文學家在語約規定上把「冥王星」的概念排除在「九大行星」的概念之外，並不等於在現實世界中把冥王星這顆星體也排除掉(如發射核彈把它轟炸掉)一樣。傅先生有關「性本善……排除了人的氣質部分……人還能存在嗎」的指控，正反映出他混淆了「人欲」概念和人欲本身，亦即混淆了「提涉」和「使用」兩個不同的層序。根據這些剖析，傅先生僅由於本善論者「把『人欲』概念排除在『人性』概念之外」而提出「沒有人欲，人還能存在嗎」的指控，乃是不能成立的。

(五) 缺乏充分理據

第五個困難是「缺乏充分理據」。這一批評主要是針對勞思光先生而發。傅先生批評勞先生「價值意識內在於自覺心」一說，並指出這種自覺心不等於「善」：

第二種說法認為所謂人性本善，並不是像前面所述的以為人性在實然上是善的，而是指人的「價值意識內在於自覺心」，亦即人心本有自覺能力，由此孕生價值意識，再引發善行。然而問題在於：自覺心所生的價值意識本身，並非善，而只是對善惡的分辨，由此可以引發善行，也可以引發惡行。王陽明顯然注意到這個問題，所以會說「知善知惡是良知」。當然，良知除

了知善知惡，同時也會要求行善避惡。但是單就「人有良知」而論，仍不足以言人性為本善。⁴⁵

傅先生認為勞先生以「價值意識內在於自覺心」說明「人性本善」，在理據上並不充分。理由是，對價值意識的自覺只是對善惡的分辨，而不是善本身。易言之，即使人類先天地具備自覺的價值意識，也不表示人先天地具備「善」這種價值。

傅先生的批評，或是出於他對勞先生的巨著《中國哲學史》的誤讀。讓我們先引述勞先生的幾段話：

但人除作為一經驗存在外，尚有自覺能力。由此自覺能力，人遂有「應該」或「不應該」之意識，此種意識決定人有一內在動力決定其行為方向。……孔子所謂「士志於道」，即指此一自覺要求說。人倘無此一自覺能力，則根本不能有價值意識；今人實有價值意識，即表示人實有自覺能力。⁴⁶

孟子所欲肯定者，乃價值意識內在於自覺心，或為自覺心所本有。……此所以孟子就四端而言性。……人在自覺生活中，時時有「應該不應該」之自覺，……孟子就價值自覺之四種表現而說「四端」，……。⁴⁷

人之惻隱、羞惡、辭讓、是非之自覺，……皆為價值自覺；總而言之，即為「應該不應該」之自覺。……由當前之反省，揭露四端，而透顯價值自覺之所在，此為「性善」之基本意義。⁴⁸

案此，勞先生所謂「價值意識內在於自覺心」，乃是指惻隱、羞惡、辭讓、是非之自覺，即孟子所謂「四端」。在四端之中，惻隱之心是「人皆有所不忍」（《孟子·盡心下》）⁴⁹之心，即不忍他人蒙受苦痛、災難之道德意識；羞惡之心是「人皆有所不為」（《孟子·盡心下》）⁵⁰之心，即不欲失喪主體價值及人類尊嚴之道德意識；

⁴⁵ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 134。

⁴⁶ 勞思光：《新編中國哲學史》（卷一）（桂林：廣西師範大學出版社，2005 年），頁 105。

⁴⁷ 勞思光：《新編中國哲學史》（卷一），頁 120-121。

⁴⁸ 勞思光：《新編中國哲學史》（卷一），頁 121。

⁴⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 372。

⁵⁰ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 372。

辭讓之心是「節文斯二者（仁義）」（《孟子·離婁上》）⁵¹之心，即期許個人以合宜的規範踐仁行義之道德意識；至於是非之心，則是「知斯二者（仁義）弗去」（《孟子·離婁上》）⁵²之心，即瞭解到仁義兩者在確立人生正途上所具有的重要性和必要性之道德意識。從上可見，在四端之心中，充其量只有「是非之心」是對善惡的分辨。更何況勞先生直言其所謂「自覺能力」（自覺心）乃是一決定人類行為方向的「內在動力」和「自覺要求」，此種「內在動力」或「自覺要求」顯然是一創發道德行動的機能，而不是（或不僅是）「分辨善惡的能力」。據此，傅先生宣稱勞先生的「價值意識內在於自覺心」一概念只表示「對善惡的分辨」，實有以偏概全之疑，而非勞先生之本意也。

勞先生的「（價值意識內在於）自覺心」，有時又被稱作「自覺」、「主宰性」或「自覺主宰」⁵³，即眾所周知的「德性我」⁵⁴。這一「德性我」或「自覺主宰」所處理的是「價值是非問題」、「在自然事實上建立秩序」⁵⁵。由於所謂「價值」是指道德價值，所謂「秩序」是指倫常秩序；因此，「自覺心」作為一種主體，無疑是指道德主體。如果「人性本善」中的「善」是指人性本具此一道德自覺，即人在道德行動上可自我立法及自作主宰，則勞先生的詮釋自可歸入「人性本善論」之列。⁵⁶傅先生認為勞先生的「自覺心」「並非善，而只是對善惡的分辨」⁵⁷，其

⁵¹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 287。

⁵² 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 287。

⁵³ 勞思光：《新編中國哲學史》（卷一），頁 100。

⁵⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》（卷一），頁 109。

⁵⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》（卷一），頁 103。

⁵⁶ 楊祖漢先生曾提出一個極有見地的觀點。他認為勞思光先生以「價值意識內在於自覺心」而言「性善」，只能算是「人性可以為善」而非「人性本善」。楊先生之所以把勞先生的詮釋摒諸「人性本善論」的大門外，主要理由在於「依勞先生意，此自覺心是為善之始點。若是如此，則須待充盡之而達德性圓滿之境，方是真正的善。即並不以各種德性（仁義禮智）是本有的」，並且「此端（按：四端）是本心呈現之發端，而非有待開發之『種子』」。相關說法參見楊祖漢：〈再論儒家形上學與意志自由〉，收入劉述先等編：《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》（香港：香港中文大學新亞書院，2001年），頁 112-113。按：依上述看法，楊先生判別一觀點是否屬於「人性本善」的標準，主要視乎此一觀點是否承認善性本身是圓滿或具足的。由於勞先生認為「性善」之「性」有待發展而為德性，故其說不可謂「人性本善論」。按：平情而論，楊先生的標準乃是宋明儒者和當代新儒家學者的共識，即：「本善」乃是指善性的先天圓足性，而不是指善性的先天不圓足性。但筆者認為，考慮到勞先生嘗謂「『性善』之『善』，乃指性之『實』含有實現價值之能力而言」而有「以善言性」的本意，故我們不妨在「家族類似性」（family resemblance）的概念下把勞先生的觀點也納入「人性本善論」之列。

所謂「善」其實乃是傅先生的個人定義：「人與人之間適當關係之實現」⁵⁸或「兩個主體之間適當關係之滿全」⁵⁹。依此，當傅先生批評勞先生的「自覺心」並非「善」時，無非是批評勞先生的「自覺心」不是「人與人之間適當關係的實現」。然而，這一批評並不能構成有意義的反駁，蓋「人與人之間適當關係之實現」屬於廣義上的行為，所以此一批評不過表達了「自覺心不等於行為」這個無關宏旨的常識罷了。

（六）失落「善」的資格

第六個困難是「失落『善』的資格」。此一批評主要針對牟宗三先生而發。傅先生批評道：

第三種說法借助康德的哲學架構，區分感觸界與智思界，相對於此，人有習心與本心；就本心可言人之道德自律性，甚至肯定「心之自發的善性」。……但是，此說由心善推至性善，結果依然是：「人人都有這個善性，問題是有沒有表現出來。」這句話顯示了人性本善論的難解之結：沒有表現出來的善，可以稱做善嗎？⁶⁰

傅先生指出，牟先生就本心而言道德自律性，這種所謂「善性」不是真正的善性，因為它不一定能表現出來。依此，牟先生的「康德架構」反會讓儒家的「人性」失去「善」的資格。

傅先生此一批評，其實是建立在他本人對「善」的定義上的。傅先生認為，古典儒家所謂「善」，乃是「人與人之間適當關係之實現」。由於此一意義下的「善」屬於廣義上的行為，故在傅先生的立場，自然可以提出「沒有表現出來的善，可以稱做善嗎」的詰難。然而問題是：如此定義的「善」是否對古典儒家特別是孟子哲學的恰當理解？事實上，從《孟子》中有關「性善」(〈滕文公上〉、〈告子上〉)

⁵⁷ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 134。

⁵⁸ 傅佩榮：〈重新詮釋孔子的「仁」〉，《哲學雜誌》第 6 期（1993 年 9 月），頁 80。

⁵⁹ 傅佩榮：〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，《哲學與文化》第 15 卷第 6 期（1988 年 6 月），頁 22。

⁶⁰ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁 135。

⁶¹、「四端之心，人皆有之」(《公孫丑上》、《告子上》)⁶²、「人性之善也，猶水之就下也」(《告子上》)⁶³、「非由外鑠我也，我固有之也」(《告子上》)⁶⁴、「仁，人心也」(《告子上》)⁶⁵的諸種說法可見，孟子採取的乃是「以善言性」的立場，即認為人性與生俱來即是「善」。然而如果接受傅先生的「人性向善論」，我們便只能「以善言行」而不能「以善言性」。由這個角度看，傅先生有關「沒有表現出來的善，可以稱做善嗎」的質問乃是不合孟子哲學的。

我們知道，牟先生就本心而言道德自律性，主要是取資於康德的自律倫理學。在康德，意志(Wille)是智思界(Verstandeswelt)中的自我。意志之自律在於其自立普遍的道德法則。而意念(Willkür)則是感觸界(Sinnenwelt)中的自我。意念之為自我，服從於意志所頒佈的道德法則。但由於人尚有情意和欲望，因此意念不必然服從於意志，而有產生種種惡行的可能性。在康德倫理學中，所謂「善」，主要是指作為物自身的自我的自律意志，而非作為現象的自我的意念。據此，即使人在感觸界(經驗世界)中由於種種限制而無法行善，這亦不會動搖或摧毀智思界中的善意志。

在牟先生的立場，孟子的「善性」一如康德的「善意志」。即使一個人在現實世界中因種種限制而無法行善或形同禽獸，這亦不妨害他具有本心之善。本心之善能否呈現，固然取決於道德修養上的努力；但我們不能由於本心之善沒有落實為具體的善行，便宣稱本心之善有所不足甚至謂其非善。⁶⁶事實上，孟子道性善，正是要肯定人性先天地就是善的。易言之，在孟子的立場，即使天下人都做盡邪惡之事，他們的本心(本性)仍然都是善的。傅先生有關「沒有表現出來的善，

⁶¹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 251、328。

⁶² 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 237-238、328。

⁶³ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 325。

⁶⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 328。

⁶⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 333。

⁶⁶ 這裡有必要解釋一點。傅先生的立場是：如果人不能先天地行善，這不是恰好反映出本善之性「有所不足」嗎？如此焉可謂「人性本善」？事實上，傅先生此一立場有一項預設：先天地行善是「人性本善」的必要條件。由於傅先生認為沒有人能夠先天地行善，因此「人性本善」是不可能的。然而問題是：無論是傳統還是當代的人性本善論，都沒有把「先天地行善」規定為「人性本善」的必要條件。對本善論者來說，本善是就「體」(稟賦)言，而行善是就「用」(實踐)言。換言之，所謂「本善」，意思是人與生俱來即有善的稟賦，而不是人與生俱來即能實踐具體的善行。由是觀之，傅先生只是另立一「人性本善」的標準去批判人性本善論，而淪為對稻草人之攻擊矣。

可以稱做善嗎」的質問雖非苟發之論，然而這一質問，不過重述了（而非論證了）「不能以善言性，只能以善言行」的個人見解而已。

（七）漠視人間惡行

第七個困難是「漠視人間惡行」。傅先生認為「惡」的存在只能反映出人性不可能本善，他說：

一般人幼稚的信仰，天真地以為人性本善，而從不思索人間何以有惡的問題。⁶⁷

在眾多罪惡中，「色」乃是一個典型。傅先生根據孔子「吾未見好德如好色者」一語指出：

愛好美色是生物性的本能，愛好美德呢？如果後者也是天性，那麼它的力量顯然不是絕對的或全面的，因此不宜說人性本善。⁶⁸

傅先生認為，沒有人對美德的愛好多於對美色的愛好。這反映出一點：即使人與生俱來就具備了對美德的愛好，但這種好德之心在力量上顯然不是絕對或全面的。這樣看來，人性絕不是本善的。綜合這些說法，我們可斷定傅先生乃是把「人性本善」視為「人間無惡」的（至少）充分條件：如果人性本善，則人間必然無惡。然而，人間有惡既是一事實，遂可反證出人性不可能是本善的。

傅先生此一批評，實因誤解了人性本善論對「惡」所抱持的觀點有以致之。人性本善論在「惡行從何而來」的問題上主要有兩種看法：一是人有本能、情欲、氣質（簡稱「人欲」），二是人們缺乏道德修養。就前一種看法而言，如同上文所說，本善論者對於「人性」（屬於善）和「人欲」（屬於惡）的判分是有極清晰之自覺的。例如宋儒的「理氣二分」論旨涵衍了「性（理性、天地之性、天命之性）欲（才、氣質、氣稟）二分」論旨——人之所以為不善來自人欲，而非來自人性。換言之，人有惡行，是氣稟使然，和善性無關。至於當代新儒家因受康德哲學影

⁶⁷ 傅佩榮：〈存在與價值之關係問題〉，頁134。

⁶⁸ 傅佩榮：〈孔子論人性與群我關係〉，《東吳哲學學報》第1期（1996年3月），頁2。

響，尤其重視人的感性生命（人欲）對自律意志（善性）的掣肘。依此，在本善論者的立場，「人性本善」並不涵衍「人間無惡」（即「人性本善」不是「人間無惡」的充分條件）。傅先生認為「人性本善」涵衍「人間無惡」，主要是由於他把「人欲」也視為「人性」的一部分而有的曲解。但上文已指出，「人欲依於人性而有」的觀點不是本善論者的觀點，而是告子、荀子一派「即生言性」的觀點。也就是說，「漠視人間惡行」實非順循本善論者的邏輯而提出的批評。故此一批評只屬幻象，而無實質意義也。

就後一種看法而言，如同上文所說，（大多數）本善論者所說的「擴充」乃是「努力求實現」之義——道德修養的意義在於讓本有的善性充分地實現出來，成為各種具體的道德行動。若道德修養不足，善性便得不到實現，而為人欲所凌駕。用孟子的話來說，就是「從其小體為小人」（《孟子·告子上》）⁶⁹。人性本善論極重道德教育，目的就是要使人們的善性呈現，以免人們因私欲之蔽而有種種惡行。也就是說，在「人間何以有惡」的問題上，本善論者並不歸之於「人性不是本善」，而是（部分地）歸之於「道德修養未臻至使本善之性實現之境」。

由上述析論可知，古今中外的本善論者，一直都思索著「惡行從何而來」的問題，並提出了不少有意義的解答。這些解答容或未盡人意，但我們總不能說他們「從不思索人間何以有惡的問題」。傅先生以此詰問，縱非強人所難，亦是離題甚遠矣！

四、餘論

本文旨在從一批判的角度考察傅先生對人性本善論的理解和批評，並從中釐清人性本善論的確切意義及其賴以成立的理據。首先，筆者根據傅先生對人性的討論重構了他對人性本善論的三項理解，並依據古今儒家的相關說法，揭示了這三項理解的若干可疑及不相應處。接著，筆者歸納了傅先生對人性本善論所作出的七種批評，並論證這些批評並不能相干地、充分地構成人性本善論的理論困難。但有必要指出，雖然傅先生對人性本善論的說法有著上述問題，但作為一支對儒學從事批判考察的異軍，它在促使我們對「人性本善」這一既有傳統色彩而又具現代價值的觀念重新作出理性反省這一方面，其貢獻乃是不可估量的。

⁶⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁335。

事實上，傅先生對人性本善論的若干批評，其實可以反過來應用在他的人性向善論上。就以「如果人性本善，則道德修養不必要」這一批評為例，傅先生指出：如果人性已是本善（先天地圓足），道德修養就是不必要的，因為道德修養的目的不外是使本性變得圓足。然而，如果「人性本善」涵衍「道德修養不必要」，那麼「人性向善」也是涵衍「道德修養不必要」的。因為在人性向善論中，「向善」是指人性呈現為一股自我要求的趨力，這股趨力驅使我們和其他人建立各種適當的倫理關係。然而問題是：如果這股趨力（人性）本身就是向著善（人與人之間適當關係之實現）的，那麼我們無論是否從事道德修養，它也是會向著善的。既然這樣，若要這股向善的趨力實現為人際之間的適當關係，我們所依靠的便不是道德修養，而是我們所身處的社會如何制訂各種人倫規範的客觀知識——我們欠缺的只是如何讓向善的趨力落實為具體善行的客觀知識，而不是向善的趨力本身。既然如此，在人性向善論中，道德修養又有何必要可言呢？⁷⁰

再如「人欲依於人性而有，故不可謂人性本善」這項批評，我們一樣可以用來檢視人性向善論。傅先生認為，人性必定含有本能、氣質、欲望的成分，這些成分都是惡的根源，如此焉能謂「人性本善」？事實上，如果傅先生真能貫徹此一說法，他就必須同意「人性向善」一說也是不能成立的。因為在「人欲依於人性而有」的規定下，「人性本善」中的「性」一詞的指涉範圍便不再限於本善之性，而是擴及欲望、氣質、本能；同理，「人性向善」中的「性」一詞的指涉範圍亦不再限於向善之趨力，而是同樣擴及欲望、氣質、本能。由於「人欲依於人性而有」此一規定對於「人性本善」和「人性向善」兩者都具有同等的約束效力，據此，假若「人性本善論」因受到此一規定的約束而不能成立，那麼「人性向善論」亦

⁷⁰ 根據傅先生有關「擴充」的思路，他或會有這一解釋：由於向善的趨力弱於人欲的牽引，故我們需要致力於道德修養，使向善之性「沛然莫之能禦」。然而這一解釋乃是雙重標準——為什麼本善之性「不夠善」，故不可謂「人性本善」，而向善的趨力「不夠力」，仍然可以堅稱「人性向善」？事實上，傅先生正是持的雙重標準。他在批評人性本善論時，以「力量不足」作為理據：「愛好美色是生物性的本能，愛好美德呢？如果後者也是天性，那麼它的力量顯然不是絕對的或全面的，因此不宜說人性本善。」參見傅佩榮：〈孔子論人性與群我關係〉，頁 2。然而，他在引介其人性向善論時卻這樣說：「『向』有程度強弱，正如人心之安不安也有程度上之差異。」參見傅佩榮：〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 73。問題在於：所謂「力量不是絕對的或全面的」和「程度強弱」中的「弱」在意義上顯然是沒有分別的。如果人性本善論所主張的「本善之性」會由於「力量不是絕對的或全面的」而無法承擔「本善」的資格，那麼，何以人性向善論所主張的「向善之性」有「弱」的一面而仍然可稱「向善」？

會因受到此一規定的約束而不能成立。綜言之，由於傅先生對人性本善論的若干批評同樣可以應用在人性向善論上，依此，如果他相信人性本善論是可被否證的，他又有何理由宣稱人性向善論是可得確證的？

參考文獻

一、古籍

宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983年。

二、近人論著

王邦雄、曾昭旭、楊祖漢：《孟子義理疏解》，臺北：鵝湖出版社，1989年。

牟宗三：《心體與性體》（上下冊），臺北：正中書局，1991年。

李明輝：《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1994年。

吳啟超：〈當代新儒家與英語哲學界對孟子之「擴充」及「端」的詮釋——以牟宗三、唐君毅與黃百銳、信廣來為例〉，《鵝湖學誌》第52期（2014年6月），頁81-113。

袁保新：《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》，臺北：文津出版社，1992年。

_____：《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》，臺北：學生書局，2008年。

馮耀明：〈朱熹心性論的重建〉，收入鍾彩鈞主編：《國際朱子學會議論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1993年，頁439-461。

勞思光：《新編中國哲學史》（卷一），桂林：廣西師範大學出版社，2005年。

傅佩榮：〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，《哲學與文化》第12卷第6期（1985年5月）：頁25-30。

_____：〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，《哲學與文化》第15卷第6期（1988年6月），頁20-30。

_____：〈存在與價值之關係問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》第15期（1992年1月），頁127-142。

_____：〈重新詮釋孔子的「仁」〉，《哲學雜誌》第6期（1993年9月），頁68-81。

_____：〈孔子論人性與群我關係〉，《東吳哲學學報》第1期（1996年3月）：頁

1-11。

_____：〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，發表於國立臺灣大學哲學系主辦「『傳統中國哲學論辯之當代詮釋』國際學術研討會」（2007年10月26-27日），頁1.1-1.13。

傅佩榮、林安梧：〈「人性向善論」與「人性善向論」——關於先秦儒家人性論的論辯〉，《哲學雜誌》第5期（1993年6月），頁78-107。

楊祖漢：《儒家的心學傳統》，臺北：文津出版社，1992年。

_____：〈再論儒家形上學與意志自由〉，收入劉述先等編：《天人之際與人禽之辨——比較與多元的觀點》，香港：香港中文大學新亞書院，2001年，頁107-121。

蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，臺北：文津出版社，1990年。

劉述先：《當代中國哲學論：問題篇》，River Edge, NJ：八方文化企業公司，1996年。