

# 儒家性善論

## 一個基督徒的評議

梁家麟

建道神學院

「心性論」是當代新儒家關懷的課題。他們認為，儒學在二千年來一直居於中國文化的主流地位，而儒學的本質不在禮樂文制，卻在「心性論」；<sup>1</sup> 因此，「中國學術思想，當以心性之學為之根」。<sup>2</sup>

所謂「心性論」，乃是對人性的一種理解。儒家相信人生(性)並不由外在世界所限定，人在接納外在的生理限制之餘，仍可開闢一個內在的、無限廣闊的人格世界，且在其中經歷人的主宰性和自由性。<sup>3</sup> 他們進而認定，人生的價值並不由外界賦予，乃根源自人心，由人自覺及體悟而得，故人能夠既自主又自足地踐行實現人生的種種價值。這也是人之所以為人的意義所在。

雖然孔子為中國人文精神<sup>4</sup>的重要創始者，他在提出「仁」作為人生最高價值時，也暗指仁是內在於人心的，且是一切價值的根源；但是，他卻並未清楚說明仁與性及心的關係。儒學心性論的真正奠基者是孟子。只在他提出了「性善論」，並以此作為人踐仁盡性的內在根據後，心性論最根本的課題才豁然開朗，成為日後儒家不同學派發展及爭論的中心。

---

<sup>1</sup>鄭力為：《儒學方向與人的尊嚴》（台北：文津出版社，1987），頁39-40。

<sup>2</sup>唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（香港：新亞研究所，1984），頁70。

<sup>3</sup>徐復觀：《中國人性論史》（台北：台灣商務印書館，1984），頁69-70。牟宗三稱此為「自由無限心」，見氏著：《現象與物自身》（台北：台灣學生書局，1980），頁98，117-119。

<sup>4</sup>人文精神一詞在此乃指著對人的價值與能力的自覺，並不意含必然地排斥在人之外別有人格神的存在。雖然當代許多學者都認為孔子的成就在突破周

本文旨在簡略地勾畫孟子「性善論」的一些重要觀念，及當代新儒家對這個理論的闡發，並指出其內在無法克服之困難所在，從而突顯基督信仰與之比較時的異同。

### 「人皆可以為堯舜」的信念

孟子的人性論，主要闡述孔子對人為仁的能力的樂觀精神。孔子曾說：「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。」（《論語·述而》）他一方面肯定每個個體的道德責任，認定為仁的責任應由人自己去承擔：「為仁由己，而由人乎哉？」（《顏淵》）；另一方面又相信人有足夠的能力為仁：「有能一日用其力於仁矣乎？我未見力不足者。」（《里仁》）

孟子繼承了孔子的思想，認為對於人的道德人格的培養，君子不言天命；換言之即盡屬人力能及的範圍。他說：「求則得之，舍則失之，是求有益於得也，求在我者也。」（《盡心上》）他相信行善的能力為人所固有，只要人願意自覺反省、努力踐行，就能自我開展，踐仁盡義：「萬物皆備於我，反身而誠，樂莫大焉；強恕而行，求仁莫近焉。」（同前）

倘若人人均有道德能力，只要內心立志，便能踐行；理論上，人

---

人對人格天的崇拜，將天由「人格神」轉化為形而上的實體，並以此來說明先秦儒學的人文精神所在。〔見勞思光：《中國哲學史》第一卷（香港：友聯出版社，1981），頁70-72；劉述先：〈儒家宗教哲學的現代意義〉，收氏著：《生命情調的抉擇－中國哲學智慧的現代意義》（台北：志文出版社，1974），頁49-50。〕但是，傅佩榮卻指出，孔子其實並沒有排斥周人對天的看法，即天乃具有主宰、造生、載行、啓示、審判作用的。〔氏著：《儒道天論發微》（台北：台灣學生書局，1988），頁107-140。〕對於這問題，成中英的看法是，孔子乃儒家突破人格天的第一階段，先認識人的道德自主性；然後在第二及第三發展階段，才完成人擺脫人格天的「普遍自主化」。〔氏著：〈儒家道德的辯證與人的形上學〉，收《中國文化的現代化與世界化》（北京：和平出版社，1988），頁170-180。〕牟宗三則認為孔子所說的天雖然有人格神的意味，但這只是從情上說；「從理上說，它是形上實體」〔《中國哲學的特質》（台北：台灣學生書局，1984），頁40。〕這是頗值得進一步探究的課題，對基督徒探討信仰與文化會通問題尤其饒有意義，茲將爭論焦點附記如上。

人都可以成爲聖人。孟子正有此意。他斷言：「聖人與我同類者」（《告子上》）；「舜人也，我亦人也」（《離婁下》）。

每個人均有成爲堯舜的可能：「人皆可以爲堯舜」。他在事實上是否爲聖，並不關乎「能」與「不能」，關鍵在於「爲」與「不爲」：「舜何人也，予何人也，有爲者亦若是。」（《滕文公上》）聖人與惡人的分別，不在於上天賦予的秉性不同，僅在於人自己是否有道德自覺，並將這本已具備的潛能兌現出來罷了。從這個角度看，孟子相信，人就本質言是平等的。<sup>5</sup>

不過，要主張「人皆可以爲堯舜」，就不能單單肯定人有價值意識或道德能力，即可以判別善惡；因爲，價值意識僅表示人具有「應該不應該」的考慮，有善與惡的二元觀念，可以將道德價值賦予在某外在的行爲上；卻並不保證每個人就其內心所作的價值判斷都是一樣的。就邏輯的可能性言，一個人心中判定的「善」可以是另一個人心中的「惡」，而他若按心中自定的「善」而行，並不保證能臻達另一個同樣按己心的「善」而行的人的目標。因此，除非我們對「堯舜」一詞持唯名主義的看法，認爲堯舜之爲「聖人」，僅是遂他們個人對「善」的私見，「聖人」與「善」於此是全無普遍的含義，甚或沒有內容的空概念；否則，人的價值意識就不能只是一種自由、自主、能作價值判斷和道德抉擇的自覺，而必須同時具備若干對「善」及「惡」的內容的共同理解。要不然，「人皆可以爲堯舜」就只是人人可憑己意而行的另一種說法，孟子也變成道德相對主義者了。<sup>6</sup>

因此孟子一方面肯定人有道德抉擇的意識和能力，有「應該不應該」的考慮，另一方面也相信人內心有天賦的、所以是普遍性的道德觀念，知道何爲善、何爲惡。孔子曾聲稱：「天生德于予」（《述

<sup>5</sup>當然，人本質上的平等不等於在社會關係上的平等。孟子與孔子一樣，都主張人在政治和社會地位上是有等級差別的，我們不能將他們的說法與近代的平等觀念混同起來。參朱伯崑：《先秦倫理學概論》（北京：北京大學出版社，1984），頁 57。

<sup>6</sup>勞思光僅將孟子的「四端說」理解爲人的「應該不應該」的價值自覺，單從爲善的能力上作解釋，而沒有兼及善的內容，顯然略爲偏離了孟子的本意，並且也使得孟子的理論陷在困難中。見《中國哲學史》第一卷，頁 96-99。

而》)，將道德規範的來源訴諸上天的賜予；孟子也有類似的看法，故提出「天爵」與「人爵」的分野，仁義忠信為上天給予的封賞(《告子上》)。但是，他卻更強調的是這種上天賦予的道德規範老早便給予了人，故人生下來便已具備、是人心所固有的。因此，道德價值毋須再假求於天，從人心即可求得，一切自給自足。孟子認為人心既具有為善的能力，又具有何為善的知覺，故提出「性善說」。

總括前言：孟子學說先提出了「人皆可以為堯舜」的信念，然後才要求建立道德實踐之所以真實地、必然地可能之根據。由於他不將這個根據放在人之外，譬如訴諸人格天，而認定要在人的內在本體之中尋求，故主張人性本善。<sup>7</sup>如此，人性本善，乃人事實可為善的先決條件，「性善說」為「人皆可以為堯舜」理論的一個假設。

### 對性善論的解釋

對孟子的「性善說」，當代學者有不同的理解。

勞思光認為，「性善」即指價值意識內在於自覺心。換言之，人同時知道善與惡(沒有惡的相對，善如何確立?)。但如此為甚麼不說人性既善又惡，甚或單說性惡，而偏要強調性善這一面呢？勞思光的解釋是：孟子認為所謂「惡」，乃善的缺乏(這與柏拉圖及奧古斯丁的說法相似)，故只點出「性善」。<sup>8</sup>這個說法，幾等於取消了「性善說」。因為即使我們承認惡並非實體，只是善的虧損，我們仍要指出人性有「善」、「半善」、「不善」等各種可能，而不能單言性善；充其量可以說人是道德的動物，人與禽獸的不同處，在人於實然世界之上，還創造了一個價值與意義的應然世界。但這不須假設於「性善說」之上，甚至不需要相信人性的本質主義。

傅佩榮提出了一個頗大膽的設想：孔、孟之言「性善」，並非指人性具有善的本質，而只是有善的傾向。他指出，善是對人的行為所作的一種評價，且該行為必須是關涉人際的；據此，善便是「人與人之間適當關係之實現」。如此界說的善，絕不能單就一個個體、且在其未有行為展現前便稱為有；既不能說其是與生具有的，故也不應該說人性本善。傅佩榮主張儒家的說法只是人性向善，就是說人天生有

<sup>7</sup>蔡仁厚：《儒家心性之學論要》(台北：文津出版社，1990)，頁59。

<sup>8</sup>勞思光：《中國哲學史》第一卷，頁99。

<sup>9</sup>傅佩榮：《儒家哲學新論》(台北：業強出版社，1993)，頁185-191。

善的傾向，但這傾向只是潛能而非現實，故人性在事實上仍是無善無惡的。人心有善的傾向，順此傾向，人便可為善人；惟人是自由的，人也可以逆此傾向而變為惡人，故主人性非本善，只是向善。<sup>9</sup>

傅佩榮這個主張最大的難處，乃在對「傾向」一詞的解釋。倘若「傾向」在此指的是生理或心理結構上的潛能和趨向，則變成必然的本能，就像孟子所用之喻：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下」(《告子上》)。水之向就是水之性，對擁有孟子時代科學知識水平的人而言，水之就下既是其向、又是其性，當中並沒有任何自由與自主意味。這種命定主義的說法，肯定不會為強調人的主觀能動性、嚴格區分「義」與「命」的孟子所接受。倘若「傾向」指的不是生理或心理結構上的必然趨向，僅是人意志或情感上的喜惡，就像孔子問宰我「於女安乎」(《陽貨》)的問題：為善則心安，為惡則心不安，心之安不安是自然的反應；那麼，人性向善論即意味著世人都是善善惡惡的，不單自然為善，且喜愛為善。但如此說來，縱有後天內外諸力的蒙蔽與攔阻，仍應能使到大多數人為成善人。而且，行善既順心之所向，便也不需如孟子說的存心、養氣、寡欲等一大堆工夫，有待努力才能實現了。但這顯然與事實不符，世人有善有惡，向善既非自然、又非必然。<sup>10</sup>

牟宗三及其一系的新儒家，堅持「性善」指的是人性中實然之道德法則，而不僅是傾向。牟宗三指出，性善說是道德的形上學基礎，其目的在解決道德實踐所以可能的先驗根據(或超越的根據)。<sup>11</sup>換言之，「本善」乃是就法則(以「理」言性)言，人內具先天本善之性，這個性是真正的真實的主體性。<sup>12</sup>

牟宗三及其追隨者以「性善」作為實然的道德的法則是無法被證明的，惟我們暫且不言這個，牟氏的理論首先遭遇的困難是，善性中的「善」與善行的「善」所指是否相同？若牟氏承認「人人都有這個

---

<sup>10</sup>蔡仁厚對傅佩榮的「人性的善論」的駁斥，是頗有道理的。見氏著：《儒家心性之學論要》，頁 55。

<sup>11</sup>牟宗三：《心體與性體》(台北：正中書局，1983)，第一冊，頁 8。

<sup>12</sup>牟宗三：《中國哲學十九講》(台北：台灣學生書局，1983)，頁 80。

<sup>13</sup>同前註。

<sup>14</sup>蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁 55。

善性，問題是在有沒有表現出來」，<sup>13</sup>或如蔡仁厚般更清楚地指出：「肯定人有本善之性，並不表示天下人都是善人，也不是說人行爲都是善的。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，成爲具體的『行爲之善』」；<sup>14</sup>那麼，沒有表現出來的善根本就不能稱做善，起碼不是倫理學意義的善。我們可以說人性內蘊善的觀念，可以辨別善的價值(這點好像柏拉圖的「理型論」的說法)，但人性有善存在卻不等於對人性可以給予一個通盤性的善的判斷。再者，若肯定了人性本善，而此善又與實際行爲中的善同質，那又因何需要人的後天努力來培養擴充，才能行出善來？

筆者對傅佩榮的評論不盡苟同：「大多數性善論者從未認真澄清他們筆下的『善』有何含義。」<sup>15</sup>這說法略嫌武斷，卻承認了當代新儒家不管如何搬弄名詞、堆砌概念，也終究無法說明沒有踐行出來的「善性」是怎樣的善。

### 不同意義的「善」

杜維明亦看出孟子的人性本善、「善端」爲人所固有，但同時人又必須經常去培養擴充人的善性、及人心從未事實地發展至最充分的善的程度<sup>16</sup>的兩種說法，是有其內在衝突的。他提出的解決方法是將「心」賦予一雙重的詮釋；一方面將之理解爲本體論的實在，另一方面又解釋爲存在的過程。換言之，「善」在第一方面的含義乃是實在的存有，人心已具備善性，但在第二方面的含義則是尚未實現，必須藉後天的培養和發展才能成就的行爲。<sup>17</sup>

表面上看，將「心」和「善」賦予一個雙重的解釋，是對疏解這個困難的一種迴避的做法；但在筆者看來，這亦是解決性善論內在困難的唯一可能出路。

<sup>13</sup>傅佩榮：《儒家哲學新論》，頁 187。

<sup>14</sup>如孔子說：「若聖與仁，則吾豈敢？」(《論語·述而》)這與他所說的「仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣！」(同上)明顯地是有張力存在的。或者我們只可以用「既濟」(Already)及「未濟」(Not yet)此弔詭性的說法來理解之。

<sup>17</sup>杜維明：〈論孟子的道德自我發展觀念〉，收氏著；《人性與自我修養》(台北：聯經出版事業，1992)，頁 89-90。

事實上，宋儒胡五峰早已提出類似的主張。牟宗三在疏解南宋胡五峰的「湖湘學統」時指出，胡氏在其《知言》書中曾明言，孟子之道性善，並不是倫理意義上的判斷，而僅是「歎美之辭」；故性善之善，不等於行為中善惡之善，因其「不與惡對」。性之善乃是體善、理善，是絕對善(即哲學上的 Absolute Good)，而不是與惡相對而言的善。<sup>18</sup>

胡氏將性善的「善」與行為的「善」作出區分：前者是超越的絕對體，其善不是與惡相對的善，也不是「價值判斷上的指謂謂詞」，<sup>19</sup>後者才是嚴格的倫理意義上的善，是表現在行為之上的相對的善。這樣的區分，便解決了「沒有表現出來的善，可以稱做善嗎？」的質詢。

但與此同時，胡氏的理解卻又導引出一個新的疑問：倘若性善的「體善」不同於行為上的「事善」，那兩者之間可有任何性質上的關聯？要是兩者在語義上並不相同，在性質及內容上也無相類處，則「體善」的善既不同於「事善」的善，我們便亦可以斷言「體善」在倫理的意義上不是真正的善了。朱子就胡五峰的「善不足以言之，況聖乎哉？」一語，而推定胡氏乃遵循告子的「性無分于善惡」之說，主張性無所謂善惡，<sup>20</sup>並不能說是完全的誤解。畢竟不獨胡五峰，即牟宗三及蔡仁厚等，亦無法有效說明不與惡對、非價值判斷上的「體善」之善，如何在性質及內容上與倫理的善相同或相似。<sup>21</sup>

<sup>18</sup>牟宗三：《心體與性體》，第二冊，頁 461-468；另蔡仁厚：《宋明理學·南宋篇》(台北：台灣學生書局，1983)，頁 48-50。

<sup>19</sup>牟宗三：同前註，頁 463。

<sup>20</sup>同前註，頁 467-468。

<sup>21</sup>筆者相信，解決「體善」之善如何與「事善」之善相類的唯一出路，是訴諸宗教上的說法，特別是如中世紀阿奎那(Thomas Aquinas)的「類比法」(Analogy)。阿奎那指出，一切有關上帝的語言都是類比性的，例如說上帝為「至善」(Infinite Good)，其善的意義既不是與人的有限善(finite good)一樣，也不是完全不同，卻是類比性。他接著還為這種類比性的關係作出了進一步的限定，包括這是一種因果關係、內在(intrinsic)關係等。參 E. Gilson, *The Christian Philosophy of St. Thomas Aquinas* (ET) (New York: Octagon Books, 1983)，頁 103-109；N.L. Geisler, *Thomas Aquinas: An Evangelical Appraisal* (Grand Rapids: Baker, 1991)，頁 139-146。

無論如何，把「心」和「善」作雙重意義的區分，視「性善」並非價值判斷上的指謂詞，即其不等於「事善」，將使我們避免了在語義上的無謂糾纏。如同蔡仁厚說的：「德性」不等於「德行」，「本善」也不等於「為善」。

這個澄清是非常重要的。孟子並非說「人皆為堯舜」，只是說「人皆可以為堯舜」。他並不認為人人皆是善人，或大多數人皆為善人，乃是說人人皆可以成為善人。而性善說，便是這個可能的必要根據；就像基督教之先肯定有一位慈愛而公義的上帝，好教人在世上行善施愛變得有根基和有價值。性善說乃儒家的道德的形上基礎，等於康德說的倫理的三個設準 (postulates) 之一，只是「人性本善」於此取代了「上帝存在」的位置而已。

### 無法證立的假設

在確定了性善論中善的含義，及其作為「人皆可以為堯舜」此信念的必要假設後，我們可進而追問：人性本善的前設，是否能被證明？又孟子本人以至當代新儒家學者曾如何對這個前設作出論證呢？

孟子的做法，是訴諸人當下的自覺，即以人有不忍人之心，用四端之心以證心善；而心即性，故心善即性善。<sup>22</sup>他相信每個人都有心，心之官可以思考與反省；而仁義為人心所固有，一念的反省、自覺，便當下呈現出來，故「思則得之」，「不思則不得也」。「仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。弗思耳矣。」(《告子上》)這是以經驗推證先驗的「逆顯」之路。

唐君毅指出，孟子論證性善的方式，與後世的程伊川及朱熹不同，他沒有把善看成是一個理，然後論證這個理的合理性；反之卻是直指人的良知，就人「對其他人物之直接的心之感應上指證，以見此心即一性善而涵情之性情心」。孟子由人見孺子入井而生的「怵惕惻隱之心」上推，道明「惻隱之心」是人心直接感應，也便是最原始的感應，由此顯出人心的本性為善。<sup>23</sup>因此，孟子的性善論並非一個客觀

<sup>22</sup>徐復觀說得好，孟子所言性善，事實上即是心善，見氏著：《中國人性論史》，頁 103。故當代新儒家恆言孟子一系乃主張「即心言性」。

<sup>23</sup>唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，頁 75-82。



事理的論證，而僅是主觀心理(心的「理」，與「心理學」意義不一)的感悟認同。

必須承認，孟子這種訴諸個人自覺和體悟的做法是有其深邃的智慧的。畢竟人生是複雜的，我們不能像邏輯實證主義者般，單單承認科學的認知是唯一的評準，把一切不能納入形式科學或經驗科學的論說，判定為毫無認知意義的玄學。<sup>24</sup>但是，正因為性善論並非建造在一個嚴謹的邏輯論證之上，我們也必須看到它作為一個理論的限制：性善論僅是一個信念，而非一個確立和公認的「事實」或「真理」。

事實上，要從人的心理經驗逆證出一個先驗之理，要不是完全不可能的，也至少需要滿足以下兩個條件：第一、這種心理經驗是普遍性的，即所有人、或大多數人所共有的；第二、這種心理經驗即不是人的心理經驗的全部，也必須有代表性或壓倒性。但孟子性善論的推證，便完全無法滿足以上的兩個條件。

第一，孟子由人內心的感應，來證立人性本善的做法，其實是師承孔子的；孔子言仁，往往也是訴諸人內心當下的自覺，而沒有給予一個具體固定的界說。問題是，這種依賴對方內心感應的論證方法，並非在所有情況下均見其效的；要是對方的感應與我不同，論證便徹底失敗。其中一個最具代表性的例子，是他的弟子宰我欲短三年之喪，孔子問他喪期未滿便美食美衣，於心安乎，宰我回答說：「安」，孔子無可奈何，只好說：「女安，則為之！」(《陽貨》)若人心對同一件事物的反應有安有不安，則必須守三年之喪的理論便再無立足點了。

當然，就經驗而言，人的感情與理性反應的相似之處應大於其差異，故我們也不必將上述宰我的例子過分推衍。但無論如何，由個人內心反應逆顯先驗之理終非完全穩當的做法。況且，雖然儒家努力區分道德自覺(所謂「良知」)與欲望感情，但「善就是人內心當下的體悟與反應」的定義，終難避免使儒家倫理建造在倫理非主知主義(Ethical non-cognitivism)的基礎上。因為「安」與「不安」，究竟是一個

---

<sup>24</sup>參劉述先對此課題的討論。〈二十世紀科學哲學潮流的評價〉，收氏著：《新時代哲學的信念與方法》(台北：台灣商務印書館，1991)，頁7-15。

非常複雜的心理反應，包括了知、情、意各種因素，很難單獨剔出價值自覺，說這部分才是人性之所寄。套用宰我的例子，孔子雖然無法在理論上說服他守三年之喪才是人內心最原始與直接的感應(這裡沒有「合宜」與「不合宜」可言，否則就不是自然流露，而是理性的計較了)，但總是對宰我的「心安」不以爲然，在宰我離去後評定他爲「不仁」。倘若「仁」是指著人的道德自覺而非外在合模的行爲規範，則孔子說宰我自覺「心安」的事爲「不仁」便是自相矛盾的了。唯一的解釋是孔子不認爲宰我的「心安」是出自他真正的道德自覺，但如此便出現我所指出的如何剔出道德自覺的困難了。

與此相關的另一個理論的困難，是人的道德自覺是否會枯亡喪失的問題。若人的良知完全喪失，當下再無自覺，則至少對他而言；人性本善的論點便再沒有證立的可能了。

孟子確實主張人性(道德自覺)是可以喪失的。牛山的茂林可以因後天的斧斤砍伐而變得光禿(《告子上》)，人若「放其良心」，也會隨小體而行致失善趨惡。這種說法，曾被荀子大肆批判，指出人性若真可失，善性可「離其樸，離其資」，就稱不上是人性；只有那終久不離的「飢而欲飽，寒而欲暖，勞而欲休」的特性，才稱得上是「人之情性」(《荀子·性惡》)。

對此問題，孟子一系的儒家聲稱，人之「放其良心」不是永久性的，四端給終存在於人心中，只要一念開悟，就會透出呈現：任何再大奸大惡的人，若肯反身以誠，便能復性；如蔡仁厚說：「任何人只要一念反省自覺，這個真性正性(仁義禮智)便即時在生命中呈現；縱然你未嘗從事反省自覺的工夫，它也會在某一種特殊的機緣下(如孺子將入於井)，隨感而應，頓時透露出來。」<sup>25</sup>這說法當然有它的智慧；但問題仍是：對於絕大部分蔽於耳目之欲的「小人」、或本性至少已部分枯亡的「庶民」而言，訴諸人當下的道德自覺到底是否證明人性本善的一個有效方法？

無論如何，世人大都實然不善，人的道德自覺(善性)只是偶然顯現，且多不能擴大充實成聖成賢，總是性善論者無法解決的難題。唐

---

<sup>25</sup>蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁60。

君毅對此便只有承認，若此問題是客觀地問：即為何世間大多數人皆不善，則「此蓋非孟子所能答，亦非孟子之問題，吾今亦難遽答」；不過他仍欲將此問題撇在一旁，要求每個人自身反省，試看能否呈現出道德自覺：「吾今所能為孟子代答者亦無他言，即求問者之試自操自存其心，以自知其心之能自操自存而自生，而再以之度他人之心而已矣。」<sup>26</sup> 這個答辯，將性善說的論證完全建造在個人實存性的體悟之上，使之變成徹頭徹尾的宗教(廣義的)信念。

順帶一提的是：當代新儒家在碰到「人心到底同不同」的問題時，往往只是搬弄大堆名詞，混淆視聽，迴避問題的癥結。譬如蔡仁厚說：「如果心即理，則人心必同，這是從『理』上說，意指道德心性有其本質上的同一性。…反之，如果心不是理，則人心不同，這是從『事』上看，屬於心氣表現上的差別。」<sup>27</sup> 但孟子若是從氣來逆顯一個理，<sup>28</sup> 則不同的氣又如何逆顯同一個理呢？由氣逆理，以說明人心本同、人性本善，總有無法克服的缺陷。

### 理想人格的實現

第二，退一步言，儘管我們暫且承認人心普遍有四端的自然反應，也有知善為善的道德自覺(前段已指出，這其實是無法證明的)，我們仍得再問：這種心「理」的經驗是否為人心經驗的全部，或至少要問：這又是否人心各種自覺中最有代表性與壓倒性的一種？要是二者皆不然，則我們如何能認同人性本善是一個普遍的理呢？

事實上，儒家即使主張人性本善，也不妨礙他們承認絕大多數人皆為惡人。孔、孟二人所處的，便正是世衰道微，人心敗壞的時代；所以孔子便曾慨歎：「吾未見好德如好色者也」(《子罕》，《衛靈公》)，「吾未見能見其過而內自訟者也」(《公冶長》)，他對人的性卑劣的嚴重程度是有清楚的認知的。如前所提，孟子本人亦提出人的德性僅是「幾希」，並隨時可失的思想；他認為，善端雖與生俱生，人人皆有，但若不注意存養和擴充，就會逸失。在每個人身上，都存在著「大體」與「小體」兩種力量或傾向的抗爭，「大體」是人

---

<sup>26</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁31-32。

<sup>27</sup>蔡仁厚：《儒家心性之學論要》，頁1。

<sup>28</sup>同前註，頁59。

的善性，「小體」則是情欲，類似動物性，兩者均是與生俱來的；人若從「小體」而行，就會導致失善趨惡。因此，孟子非常重視「心」、「性」的存養；認為聖人之所以為聖，是由於其「以仁存心、以禮存心」（《離婁下》），而有人為不善是由於「放其良心」（《告子上》），故教化之道就在「求其放心」（同前）。

為甚麼孟子不以耳目之欲為人性，而僅將人性定義在那從量言只是「幾希」的四端呢？孟子的答覆是，人性並不是人一切天生本能的總和，特別不能與牛狗共有的動物性本能來說明；因此，他拒絕自然主義的看法，拒絕將耳目之欲視作人性，而要突顯出只有人才具備的「德性」。正如杜維明的詮釋：「每個人身上都有些東西永遠不會受外界控制的約束，這些東西既不是靠學習所得到的，也不是從外在獲取的，它們是一個既定的真實，為天所賦予，作為人的一個界定性徵。」<sup>29</sup>他稱這種永不屈從於外在控制的東西為「心」。

必須注意的是，「心」作為人性的代表，具有兩種特徵：第一、它是人獨有的，也就是人與非人的界別所在，故可成為人的界定性特徵( Defining Characteristic )。第二、心的特點是自由與自主，故與人天賦的其他本能有極大的不同；後者如飲食、色欲等，是受外力限制的，孟子將其稱為「命」。「性」與「命」於此是分得清清楚楚的。

當代新儒家非常強調人性的自由與自主這個特徵。唐君毅認為：耳目口鼻之欲，受限於外在生命，即受限於義，故非吾人真性之所在。然人之行天所命之仁義禮智，即所以自盡其心性，故雖為命，又即為吾人內在之真性之所在。<sup>30</sup>

所以，他將人的自然生命視為「小體」，而不認為那是人的真性、正性。徐復觀也有相同的看法。他指出孟子認為性既內在於人的生命之內，則對於性的實現，應是人人能夠自主的。但生而即有的耳目之欲，當其實現時，須有待於外，並不能自己作主，於是只能稱為命，不能稱之為性。<sup>31</sup> 所以，「求在內」與「求在外」是性與命的分

---

<sup>29</sup>杜維明：〈論孟子的道德自我發展觀念〉，收氏著：《人性與自我修養》，頁 82。

<sup>30</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁 23；另參頁 23-28。

<sup>31</sup>徐復觀：《中國人性論史》，頁 165-166。

別處。

爲甚麼儒家會這樣強調人心的自主與自由呢？這除了因爲他們要強調人生的主觀能動性、人是萬物(包括自己在內)的主宰外，他們非常重視人生所能實現的理想。唐君毅說得好：中國先哲的人性論的基本觀點，首先不是將人或人性，視爲一所對之客觀事性，來論述其普遍性、特殊性，或可能性，而主要是「就人之面對天地萬物，並面對其內部所體驗之人生理想，而自反省有此人性之何所是，以及天地萬物之何所是。」<sup>32</sup>這看法對儒家人性論的瞭解非常重要。

當提到「人可能實現之理想」時，必須注意的是，這個理想並非人的自然延伸，或自然「傾向」，只是人的主觀意願，由自覺意識所決定，故此是「意向」。孟子所說的人性，是立在人「心」而非人「生」之上(即心言性，而非自生見性)；故善非人生的自然傾向，而只是人心的意向。唐君毅於此更補充說：心之「性」決不可說爲性質性相之性，否則就變成心理學；卻只是心之「情」，即心之「意願」。<sup>33</sup>

明白了儒家之言人性乃在人心，且是聚焦在人心的理想層面立論後，便可以爲我們疏解許多不必要的爭論與誤會。儘管反性善論者列舉千百個理由，證明過去的歷史與今日的世界，大都是妖孽橫行、邪惡伸張；儘管反性善論者更進一步指出，即使訴諸人的躬身自省，也會發現人惡多善少，耳目之欲轄制著人，成爲人生的主要趨向的指引；性善論者在接受了以上的實況(他們多數會同意的，因爲他們並不反對人「實然」的惡)之餘，仍然可以堅持人性本善的主張。因爲對他們而言，性善論根本不是立足在實然的人生(包括告子所說「生之謂性」的「人性」)之上，而是落在人心的理想層面之上。他們的答辯將是：對，儘管現實與理想間有天淵的差距，但是人心不死，人的理想(包括對自己的理想、對世界的理想)並未完全被現實的醜惡所壓服消滅。倘若不由人數著眼，歷代豈不是仍有不少仁人義士，爲實現他們心中的道德理想而奮鬥嗎？倘若不從事實的多寡著眼，則就算在過去的日子我的善少惡多，甚或罪惡滔天，但只要我當下開悟，一念之仁，豈不就可以證明吾心未死，我的理想人格仍在嗎？

---

<sup>32</sup>唐君毅：《中國哲學原論·原性篇》，頁3。

<sup>33</sup>同前註，頁29-30。

如此，儒家之聲言人性中善是大體、惡是小體，並不是從量上或出現次數的多寡而論的。他們之主張人性的善是人壓倒性的特徵，且是人之爲人的所在，並非說善性常常主宰著人的行爲，鎮壓了人天性中的種種獸欲；諷刺地恰好相反的是，他們只是強調人的善性並未被獸欲制伏，四端沒有完全被扼殺枯亡而已。對他們而言，沒有被消滅的理想就是存在，沒有被擊敗的善性就是勝利；起碼從理想或樂觀的角度言，善性仍有至終實現，至終勝利的可能。他們就是基於這個信念而堅持人心(道德自覺)是人性的代表。

性善論是一個無從客觀證明的假設，也是理想主義的儒家對人性一種樂觀至執迷程度的信念。

### 一個基督徒的回應

我們已經論證過，孔、孟等儒家奠基者，首要的信念是「人皆可以爲堯舜」。這除了是出於他們對人的道德能力的樂觀精神外，也是他們孜孜不倦匡時濟世的行動背後的精神支柱。要不是他們樂觀地相信人心可以改變、世局可被導入正軌、理想不會被現實吞噬；則他們或奔走於諸侯之間，以求政治理想得售，或設帳授徒誨人不倦，希望藉君子的榜樣移風易俗的種種做法，就變得全無意義了。

要肯定「人皆可以爲堯舜」，就必須確認人有價值自覺，及普遍性的道德觀念；孔、孟二人不願將價值自覺及道德觀念的來源完全推至人格天那裡，乃提出性善說，力主道德價值源自人心，一切自給自足，毋庸外求，故人性本善乃人事實可以爲善的先決條件，性善說乃「人皆可以爲堯舜」這信念的前設。

至於人性本善的「善」的內容，由於儒家一方面強調善性爲人所固有，但另一方面卻又要藉後天的努力去踐行擴充，故產生理論上的困難。解決之道，在予「心」及「善」一雙重的解釋，即性善的善，不等於倫理行爲上的善，僅是倫理行爲的善所由寄的價值根源，即類似西方柏拉圖主義的「至善」觀念。

筆者亦指出，性善論作爲「人皆可以爲堯舜」此信念的前設，是無法在理論上被證立的。這不獨是因爲一個先驗的理難以爲後天的經驗——且是分歧甚大、與理不相吻合的經驗——所逆證；更重要的是，孟子一系的儒家拒絕以論理的形式來推理之，卻要訴諸個人內心

當下的自覺，這種主觀性、實存性的體悟方法，是難以用客觀理論去證明或駁斥的。因此，就性善論的論證方法，已可以突顯出此理論的宗教性格，性善論是徹頭徹尾的信仰。

筆者最後說明儒家之講性善，完全立足在人心的理想層面之上，關注的是人對善的知覺與為善的意向。因此縱然他們接受現實人生的表現與其堅持的理想不相符合，卻不會認為這便足以證明理想是錯謬的。現實的「事惡」不推能翻他們對「性善」的信仰。只要人心不死、理想不滅，儒家便有足夠的理由繼續堅持性善論。

對一個基督徒而言，以上對儒家性善論的瞭解，起碼帶來三個重要的反省：

第一、由於儒家的性善論建造在對人的理想的寄托處，而不在對人性現實，尤其是倫理上的善惡的判斷，故與基督教之論斷人有罪性全不相干，並無對話之餘地。

過去作儒家的性善論與基督教的性罪論的會通努力的，大抵均依循著以下的路線：(一)首先指出兩個理論在本質上不相衝突，性罪論所言的「罪」，乃是指著人神關係的破裂，不必然牽涉倫理上的善惡，犯罪後的人可以為善為惡，不必然盡是惡人。(二)接著指出二理論有許多相似的地方，例如基督教也同意人在始祖犯罪前為善的，故基督教應主張人性本善而非人性本惡；並且用奧古斯丁的說法，說明基督教也視罪為善的虧損，故非實體存有。<sup>34</sup> 論者藉著縮減二者的分歧，增加雙方的共同點，來拉近彼此的距離，尋求接合的可能。

筆者並不否認以上的討論有其價值與意義，但對於其是否能達到拉近雙方的距離，卻不表樂觀。畢竟一個關鍵性的分歧是：儒家的性善論是就人的理想、應然說的，不管現實人生如何敗壞，只要理想不死、人心不死，就不能搖撼性善論的根基；但基督教的性罪論卻是就人的現實、實然說的，即使我們將罪看成是關係性而非實體性，也不能否定關係性的罪會帶來倫理上的惡(參羅馬書一章十八至廿三節)。

---

<sup>34</sup>有關這方面的討論甚多，較新的可參蔡仁厚等：《會通與轉化－基督教與新儒家的對話》(台北：宇宙光出版社，1986)，梁燕城的評論部分，頁223-255；張德麟：《儒家人觀與基督教人觀之比較》(台北：橄欖基金會，1985)。

一方是應然性的理想，另一方則是實然性的論斷，兩者在其各自的指涉範圍上毫不重疊。

第二，也因著儒家的性善論討論的是人的理想與可能性，故真正該與基督教對話的，是救贖論的問題。儒家相信人縱然在現實生活上罪孽深重，仍不減其人性中的善；善性或許會在小體的蔽障下而暫時枯亡逸失，但終究不會泯盡至失去為善的潛能，只要當下開悟，這個人的真性便能立即在生命中透現、並且發揮作用，使人重拾覺善與為善的能力。像孟子說：「乃若其情，則可以為善矣，乃所謂善也。若夫為不善，非才之罪也。」（《告子上》）由於儒家認為人性的把握是落在心的意向之上，故也可以說他們是倫理的唯意志論者，即相信人心的意向是行為的根本，只要思想正確、意志堅定，人便能踐行心中的信念，兌現生命中的理想。<sup>35</sup> 林毓生曾稱這種高舉人類意識的功能（心）的儒家思想模式為「藉思想、文化以解決問題的方法」，<sup>36</sup> 就是對思想的力量和優先性深信不移，且是解決道德上和政治上的問題的根本方法。

基督教同意人有良知的功能，此功能並未因人的犯罪墮落後便全

<sup>35</sup> 勞思光曾批評當代新儒家有黑格爾式的傾向（他稱之為Hegelian Model），「將生活領域化約到理念領域，取消生活領域的獨立性」；換言之，「即將世界講成是自覺理念秩序的實現，只重視內在精神如何呈現而為一外在的文化，甚至進一步也把自然世界收歸理念領域。」套在當代新儒家對中國文化問題的看法上，他們認為中國的價值意識只要加以改造，就可以融合西方價值意識，因此自然就能生出西方文化成果，如民主、科學等。他們看不到西方民主制度的出現，其實是社會運作層面的結果。這個批評也點出新儒家的唯心論及唯意志論（若心的作用是意志）的性格。勞說見《中國文化路向問題的新檢討》（台北：東大圖書，1993），頁21，23。

<sup>36</sup> 林毓生主要是以此理論來解釋五四時代的激烈反傳統思想（Radical Antitraditionalism）的成因。他將這種思想模式上溯至孟、荀二人。見氏著：〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收《思想與人物》（台北：聯經出版事業，1983），頁151-172；Lin Yü-sheng, *The Crisis of Chinese Consciousness: Radical Antitraditionalism in the May Fourth Era* (University of Wisconsin Press, 1979)，第二、三章，頁10及下。

<sup>37</sup> 這種「原善」的說法也不一定妥當。至少聖經記載的是：受造物並非本然為善、自足為善，善只是上帝外添的判斷：「上帝看著是好的」。而且，



遭泯滅；他可以知道上帝的全能和神性，知道上帝的律法，也知道善與惡。關鍵的問題是：人能按其良知而行的能力卻在相當程度上因罪的侵損而喪失了(注意：並非完全喪失，基督教並不反對人能行若干的善，或文化中有若干善的成分)。如前所云，基督教的性罪論是立定在人生的現實層面說的，關注的是實然而非應然(或理想)的問題，故即使始祖在未犯罪前是本性為善，<sup>37</sup>原善論也非聖經傳講的重點。基督信仰關懷的，是一個被罪惡撕裂蹂躪的現實人生，並指出人無法靠自力拯救，擺脫罪惡的網羅，解脫的唯一出路是藉上帝在基督裡的拯救。基督教同意人有知善的能力，卻不承認人有完全的行善能力，思想正確或意志堅定並不保證人便能按理想而行；因為我們相信：人根本的困局不在於思想被蔽障，卻在於受內在或外在的罪的權勢所轄制，能知而不能行。所以人必須倚靠耶穌基督才得救贖，也唯有倚靠基督、順服基督、及在基督的靈內住導引下，方能過一個合上帝心意的道德生活。

筆者同意溫偉耀的說法：

當涉及中國人性論與聖經的信仰的相對待問題時，不能隨便套以「性善」、「性惡」等籠統、常識層面的評語就可以得到解決。其中所涉及的問題是直接指向東方宗教哲學的基點－「自力主義」與「他力主義」、人性底道德與宗教判斷。<sup>38</sup>

儒家的性善論與基督教性罪論的根本性差異不在於「善」與「罪」，而在自力得救與他力得救。儘管我們費盡唇舌證明儒家的性善論與基督教的原罪觀念不相衝突，也不見得會使一個儒家知識分子對基督教的教義心悅誠服。<sup>39</sup>直至生命的某些危機直接挑戰他們對自身

---

人在未犯罪前一切生活行為均按上帝旨意而行，其道德意識亦毋庸作用。甚至如 Bonhoeffer 說的，道德自覺(「分辨善惡」)正是人要擺脫上帝的直接諭令，要自行作決定，才出現的；從這個角度看，道德自覺不僅不是至善的彰顯，卻是犯罪的根源呢。所以，說中國人的性善論與基督教的原善論相同的人，大致是忽略了中國人論性主要是從心(道德自覺)上說，而非從性(天生本質)上說

<sup>38</sup>溫偉耀：〈新約人性論〉，收陳濟民等編：《初熟之果：聖經與本色神學》(香港：中國神學研究院，1979)，頁 108。

<sup>39</sup>蔡仁厚對基督教的評論相信許多人都耳熟能詳，茲不贅。劉述先曾就基督教為何不能在中國發展提出他的看法，他不同意這是因為中國人是「非宗教

以至整體人類的樂觀信念，及教他們對人生命中的罪性( 儒家稱之為「小體」)有深刻的洞悉，看出罪不單是自然欲望、也轄制人行為的權勢時，我們才有機會使他們認信基督信仰。<sup>40</sup>

第三、前面提過，性善論是立定在人生的理想層面上說的。儒家非常強調人的道德能力，要求人開發內在的價值自覺，踐仁盡義，成就完美的人格。勸人為善是他們最大的使命，「人皆可以為堯舜」是這個使命背後的信念，性善論則是使這個信念得以成立的前設。

如此說來，「性善」是前設，「能善」是信念，「勸善」才是最終的目的。儒家是基於這「勸善」的要求，而提出證立「能善」信念的「性善」前設的。事實上，「勸人為善」不僅是儒家的關懷，也是幾乎所有中國的宗教及人生哲學的主要使命，及中國人藉以評定一個宗教或信仰是否有存在價值的標準。中國宗教有強烈的倫理取向，亦非常注重對現世的關懷；外來宗教如基督教，也僅是在取得了「導人向善」的評斷後才獲得在中國傳播的正當性的資格。<sup>41</sup> 而在民間，夾雜著儒、釋、道三教教義的各種民間宗教，亦莫不以「勸人為善」來自我標榜；尤其有趣的是，社會上恆常流傳大量類宗教或半宗教性的所謂「勸善書」，用以鼓勵世人為善去惡。

中國人重視道德倫理，強調宗教在社會上扮演倫理教化的角色，對基督教在華人文化中傳播造成怎樣的影響，不在本文討論範圍之內。這裡僅要指出的是，儒家性善論並非一套嚴謹的人性論，其建構的目的在支持勸人為善這個社會性和教育性的使命，功能性過於目的

---

性」的，反倒中國已有一套牢固的信仰：包括自然神學、終極關懷的「道」是既超越又內在的、對世界採肯定的態度、強調自然的演化觀，及認定自力得救。是這套中國人的信仰與基督教有很大差別，才令基督教不能與中國文化調和。他的結論自然是要求基督教在教義上讓步。劉述先：〈由中國的觀點看基督教〉，《九十年代》，1986年7月號，頁78-81。

<sup>40</sup>在中國近代的基督教傳播史上，妨礙國人(特別是知識分子)皈依的其中一個主要原因，正是「原罪論」與他力得救的問題。但也有若干人的信主，是因著他們對個人罪性的體認，及確認中國傳統宗教及哲學所提供的出路無效。詳參邢福增：《晚清中國基督徒對宗教信仰與文化環境的調適(1860-1911)》(香港中文大學研究院歷史學部哲學碩士未刊論文，1989)，頁169-173。

<sup>41</sup>「習教為善」是道光皇帝允准在1845年弛禁基督教的公開理由。嗣後清政府在牽涉到任何批准傳教活動及權利的公文時，均特別強調這一點。連帶

性。倘若我們視之為一套人文主義的教育哲學，而非經當代新儒家苦心經營下建構的道德形而上學，則縱然其仍與基督教的人觀與世界觀有相當的差距，也不致教我們有過激的心理抗拒，甚至視為兩個宗教的水火不相容的教義。

我們必須首先判別儒家思想主要是一套倫理學、教育哲學、政治學、形上學，抑或宗教，然後才能確定其與基督教對話的形式，及是否有會通的可能(以上的判別在實踐上當然有困難，但假如我們認為在原則上完全不能將思想或文化割斷的話，即所謂文化整體主義、文化有機體的說法，便會使文化對話或會通變得完全不可能)。要是我們只能順著當代新儒家對儒家思想的詮釋，即將儒家看成是次宗教、無人格神的人文宗教，那筆者相信，縱然兩個宗教有對話的可能，會通卻是萬萬不可的。

把性善論看成是儒家倫理學或教育哲學的一個前設，其意義也在於此。

#### ABSTRACT

The doctrine of the goodness of human nature is not the starting point of Confucius' and Mencius' thinking but rather the presupposition of their conception that "all can become Yao and Shun, i.e. the saints." It is that conception that constitutes the starting point of Confucianism. Mencius believes that only in the affirmation of the goodness of human nature, can one then confirm the ability to do good.

The goodness of human nature is the ontological good and not the actuality of doing good; the two are not the same. The intrinsic goodness of human nature is a presupposition that cannot be proven. That Mencius intended to prove the goodness of human nature through conscientiousness is problematic. But his approach implies that Confucianism places the goodness of human nature within the individual's subjective intention (heart), rather than in the objective reality. In fact, Mencius emphasizes the potentiality and not the actuality of the goodness of human nature, thus establishing his argument in the idealized plane. Consequently, we cannot prove goodness of human nature in the objective reality. As a subjective intention, the

---

的影響是，傳教士在中國工作，也多以此宗旨為標榜。參顧長聲：《傳教士與近代中國》（上海：人民出版社，1981），頁126。

argument of goodness of human nature cannot be proven invalid.

Because the goodness of human nature is based on potentiality and not on actuality, this doctrine does not contradict the doctrine of sin in Christianity. What is the real point of tension then? Confucianism proposes that one can become a good person as long as one has the propensity to do good, even if one is actually evil. Christianity does not agree that one can achieve good only with the ability to know good and the determination of doing good. Therefore, the real difference lies in the manner one is saved -- by one's own effort or of depending upon God's grace.

### 撮要

「性善論」不是孔、孟二人學說的起點，反倒只是他們的「人皆可以為堯舜」的信念的一個必要的前設，而後者才是儒學理論的起點。孟子相信，惟有肯定人性本善，才能保證人有為善的能力。人性的「善」不是在實踐意義中的「事善」，而只是本體上的「體善」，故二者的含義不盡相同。性善論是一個無法被證實的前設。孟子企圖藉訴諸人的當下良心自覺來證明人性本善的做法，是困難重重的。不過，這個做法倒顯示了儒家其實是將「善」放在人的主觀意願(心)而非客觀實況之上。事實上，孟子關懷的重點並不在於人事實為善與否，而只是說人有可以為善的潛能，故此是從人的理想層面而立論的。因此，我們不能藉現實上的人的不善來否證性善說。作為一個主觀願望，性善是無法被駁倒的。由於性善說關注的不是人的實況，而只是人的可能實現的理想，故與基督教之指出人實然為罪人不相衝突。性善說與基督教真正相衝突的地方，在於前者相信人不管如何實然敗壞，只要有為善的意向，便可以自力成為善人。但基督教則不認為人只要有向善的決心與知善的能力，便能在行為上行善。故此，真正的差異是自力得救抑或他力得救。筆者最後建議將儒家「性善論」視作教育哲學的一種主張，並且拒絕當代新儒家的努力將之打扮成次宗教的做法；若非如此，基督教與儒家思想將無對話的餘地。