

# 性善惡論的反思

楊永漢

## 一、前言

性善、性惡的問題，困擾學者很久。當年岑溢成老師說：「性善是人類獨有，性惡是與禽獸共有」，此解釋就長久存放在心裡。步入社會，所遇的人事與環境，使我經常重新思考。青年時憤世嫉俗，性格有點嫉惡如仇；到中年時，發覺立場與道德觀念的不同，每人都能解釋並原諒自己的性惡行為；到了負責行政，發現人性很難測度，自私自利幾乎是普遍現象。究竟人如何才能積善去惡？

文獻上紀錄，最初提出「性」的是孔子。他說「性相近，習相遠也」（《論語·陽貨》）<sup>1</sup>。從文句去理解，孔子在「性」方面，沒有加以詮釋。即此「性」可以含有「惡」，也可帶有「善」，但根據《論語》的內容，孔子認為人有向善的傾向，例如「仁者，愛人」。而此「性」字，亦顯示出孔子偉大之處。徐復觀先生認為：

由孔子而確實發現了普遍地人間，亦即是打破了一切人與人的不合理的封域，而承認只要是人，便是同類，便是平等的理念。此一理念，實已妊育於周初天命與民命並稱之思想原型中；但此一思想原型，究係發自統治者的上層份子，所以尚未能進一步使其明朗化。此種理念之所以偉大，不僅在古代希臘文化中，乃至在其他許多古代文明中，除了釋迦、耶穌，提供了普遍而平等的人間理念以外，都是以自己所屬的階級、種族來決定人的差等…孔子在二千五百多年以前，很明顯地發現了，並實踐了普遍地人間的觀念，是一件驚天動地的事。<sup>2</sup>

<sup>1</sup>謝冰瑩等：《新譯四書讀本·論語》，台北：三民書局，民 90 年，頁 274。

<sup>2</sup>徐復觀：《中國人性論史·先秦篇》，台北：商務印書館，年缺，頁 64-65。

簡單一句「性相近，習相遠」，已明顯表達人類的天性是接近的，沒有特別高貴，特別卑微。孔子的「為仁由己」，是將道德的自主權回歸於人類。到《中庸》的「天命之謂性」，直接表達人是性善。至孟子及荀子時代，才提出「性善」、「性惡」論，此命題亦成為後世諸賢所討論的核心問題之一。

熊公哲簡略地解說過性善、性惡的各家學說的發展：

先儒論性，考之王充《論衡·本性篇》約有七家。以為人性有善有惡，在所養之者，周人世碩也，作〈養書〉一篇。宓子賤、漆雕開、公孫尼子之徒，亦論情性，與世碩相出入。以人性皆善，及其不善，物亂之者，孟子也。以為性無善無惡之分…告子也。以為人之性惡，其善者偽也，作〈性惡〉之篇，因以非難孟子者，荀子也。以為天生人以禮義為之性，人能察己所以受命則順，順之謂道者，陸賈也。以為性生於陽，情生於陰，陰性鄙，陽氣仁，曰性善者，是其陽氣，謂其性惡者，是其陰氣，而謂孟子、荀子二家各見其一端者，董仲舒也。以為性生而然，在於身而不發，情接於物而然，出形於外，形外則謂之陽，不發則謂之陰。又若反董仲舒之說者，劉子政也。…至於仲任（王充字）則頗以世碩、公孫尼子之徒得其正。別有〈率性〉一篇，自暢其說。外此諸儒，如楊子雲則曰：「人之性善惡混氣也者，其所由以適於善惡之焉也歟？」韓退之則本申鑒「上下不移，中則人事存焉」（荀悅作）之說，而演為三品之論。迨及有宋諸子，又揭舉「理」「氣」二字，謂性無不善，氣有清濁。<sup>3</sup>

據《論衡·本性》載：「周人世碩以為人性有善有惡，舉人之善性，養而致

---

<sup>3</sup>熊公哲：《荀子今註今譯》，台北：商務印書館，2010年，頁540-541。

之則善長；性惡，養而致之則惡長。如此，則性各有陰陽，善惡在所養焉。故世子作《養書》一篇」<sup>4</sup>應是最早提出性善惡的問題。內文認為人有善惡，長養善則善，長養惡則惡。其後各朝代均有儒者論及之，各有己見，但所討論的，始終離不開孟子的性善論及荀子的性惡論。所以本文就以孟、荀二家作出討論中心，旁及宋、明諸儒。

本文內容先論性善惡的理據，再討論本善、本惡，此數節是集不同學者的見解而成，徐復觀先生在《中國人性論史·先秦篇》已有較詳細的分析；末章則是筆者的感悟，並論及近代諸學者如牟宗三先生、唐君毅先生、傅佩榮等的研究成果。

## 二、孟子性善的理據

孔子並沒有明確說出人是性善或性惡。孔子認為人類本性是接近的，可以這樣理解，人類原始的性是善，因不同的環境發展而有差距。孟子受業於子思的門人，是孔門嫡系。子思在《中庸》開宗明義說「天命之謂性；率性之謂道；修道之謂教。」<sup>5</sup>這陳述句激起人類思考「人、天」的關係，人為甚麼是「人」？人的特質及內涵應該如何？「天命之謂性」已明確說出人類的「性」來自天命，上節已提到，天命自然是善。故孟子常常提及「人、禽」之別。徐復觀先生曾用「驚天動地」去形容《中庸》此三句，可知其重要性。

人，為甚麼是人？帶出不少思考的地方：第一，孔子說出性相近，有向善的傾向，但此向善的傾向的原動力，和這善性的「體」，究竟應如何理解？成為一個疑問。第二，天地萬物，只有人類能思考生命。花草樹木、礦物石塊，都

---

<sup>4</sup>〔東漢〕王充：《論衡·本性》，網址：〈[論衡 - 中國哲學書電子化計劃 \(ctext.org\)](http://ctext.org)〉，瀏覽日期：2022年10月15日。

<sup>5</sup>謝冰瑩等：《新譯四書讀本·中庸》，台北：三民書局，民90年，頁26。

是「無情」，即天地、日月、草木、山河等等，都應該是沒有感覺，說白一點，是沒有神經反應；而禽獸則是受制於生理，一切的活動均沒有自我意識，純粹是自然反應，例如沒有不忠心的狗，沒有不反哺的烏鴉，大象動情時的暴橫等，都是不自主。然而，人類卻有出賣親人、朋友的人，有不孝，也有孝順的人，有個人的自由意志。倘若天地萬物，沒有人類的感情去表達，沒有人類的讚歎，則宇宙萬物的美善，如同無物。只有透過人類的讚歎，宇宙就存在著美善。故老子說：「故道大，天大，地大，人亦大」，所謂「人亦大」是透過人類呈現宇宙的美善。

孟子是子思的再傳弟子，是孔子的信徒，他提出「四端」是與生俱來的本性，不須假求於外而自有，是切合了「天命之謂性」的天命。即人類的至善本性是上天付與人類的天然自性，只要你是人，你就自然具足「仁、義、禮、智」（四端）的本性。這理論同時亦填補了孔子解釋人類有向善傾向的決口，是性善論的主要依據。如何確定四端是本有，不假外求？孟子說：

人皆有不忍人之心。先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上。所以謂人皆有不忍人之心者，今人乍見孺子將入於井，皆有怵惕惻隱之心，非所以內交於孺子之父母也，非所以要譽於鄉黨朋友也，非惡其聲而然也。由是觀之，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。惻隱之心，仁之端也；羞惡之心，義之端也；辭讓之心，禮之端也；是非之心，智之端也。人之有是四端也，猶其有四體也。有是四端而自謂不能者，自賊者也；謂其君不能者，賊其君者也。

凡有四端於我者，知皆擴而充之矣。若火之始然，泉之始達。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。（〈公孫丑上〉）<sup>6</sup>

孟子並以人「見孺子將入於井」的心理反應，證明人是性善，其理據是人皆有挽救將陷阱孺子的心，因而產生「怵惕惻隱」，並非討厭孺子之聲，並非要結交其父母，並非要在鄉黨爭取名聲。此行為，純粹出於自然的反應，而此「怵惕惻隱」反應，就是惻隱之心，自然而然，足以證明人是性善。

基於人是性善，孟子所提出仁政、王道、王政等概念，都本著性善論。〈公孫丑上〉：「人皆有不忍人之心；先王有不忍人之心，斯有不忍人之政矣。」<sup>7</sup>不忍人之政就是仁政，不忍人之心是源於性善。在〈梁惠王上〉中，孟子因齊宣王放生一用作鑿鐘的牛，而指出宣王的不忍其「穀觫而就死地」就是仁者之心，具備仁者之心必定能推行仁政。孟子並解釋由個體的關懷及愛，而能推演至對整個民族國家的關懷及愛，此稱為「推恩」，能推恩，治國就可「運於掌上」。此理論來自「親親民」的概念，人從環繞「我」的親人開始，擴而充之，而愛家族、愛社會、愛國家、愛天下。故說：「老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌…。故推恩，足以保四海；不推恩，無以保妻子。」（〈梁惠王上〉）<sup>8</sup>齊宣王的好貨好色，孟子亦不加以批評，指出「與百姓同之，於王何有？」〈梁惠王下〉，要與百姓同所好。孟子認為能「舉斯心加諸彼」，則所推行的必是仁政。

孔子的忠恕是「內聖」，而孟子的「仁政」是外王。能內聖就能外王，孟子的性善論就是說人人皆能內聖外王，因為人人皆性善。

<sup>6</sup>謝冰瑩等：《新譯四書讀本·孟子》〈公孫丑上〉，台北：三民書局，民90年，頁381。

<sup>7</sup>同上註。

<sup>8</sup>同上註，頁326。

人無異於禽獸者飲食情慾，而人之所以異於禽獸者乃人具有四端。人倘若放縱慾望，過分著重感官的享受，就會「陷溺其心」〈告子上〉，故說「富歲子弟多賴，凶歲子弟多暴，非天之降才爾殊也，其所以陷溺其心者然也。」（告子上）使與生俱來的善性受到蒙蔽，人性皆平等，孟子認為人因為環境發展不同，而有不同的成就。若擴而充之，善性自然流露。

### 三 荀子性惡的理據

《荀子·正名篇》：「生之所以然者謂之性，性之和所生，精合感應，不事而自然者，謂之性。」<sup>9</sup>及《性惡篇》：「凡性者，天之就也，不可學，不可事。……不可學不可事而在人者，謂之性。」<sup>10</sup>荀子先解釋何謂「性」？性者，天之就也，生之所以然者為性，也就是不學而能者。性有傾向惡的可能，但這並不是絕對的惡。〈正名〉篇所說的「精合感應」是指人對外界一切的刺激(筆者稱之「外緣」)的自然反應。這與「不事而然」「不可學不可事」同是與生俱來不必學習，不必教育，自然而然的。

不可學，又如何證明是「性惡」？《荀子·性惡論》：

今人之性，生而好利焉，順是，故爭奪生，而辭讓亡焉；生而有惡疾焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉；生而有耳目之欲，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，……用此觀之，然則人之性惡明矣。<sup>11</sup>

<sup>9</sup> 熊公哲：《荀子今註今譯》〈正名篇〉，頁 510。

<sup>10</sup> 熊公哲：《荀子今註今譯》〈性惡篇〉，頁 543。

<sup>11</sup> 同上註，頁 541。

上列一節是荀子性惡論的重要論證，他認為從自然之性而帶出性惡，是普遍性，甚至是必然性。荀子解釋若從人的本性而行，則殘賊、淫亂、爭奪、暴亂者必然出現。

荀子的論證人是「性惡」：一，人生而好利、二，生而有惡疾（此惡疾是指嫉恨厭惡）、三，是耳目之欲，都是人的自然之性。若人順著此成惡性（順是），則衍成各種惡行。所謂「順是」即順自然情性之發展而不加節制之意。人與生俱來就有各種欲望，這是人的共通性。韋政通認為：

荀子性論從性之自然義出發，若僅抽象地說其為自然，則其與天之為自然義並無不同。但性之為自然義是一個具體的人所具有的自然之性…則性即生物生理之本能，此所言性，亦即人之所以同於禽獸者。<sup>12</sup>

指出荀子的性，是自然義，即本有的一切欲望及生存的基本要求。如果順著人性自然發展，則一生一世不斷的追求能填滿欲望的回報，可是，人類的欲望似乎是沒有底線。人與人之間就永遠處於爭奪中，就是為了滿足個人欲望，而人性為惡就成了必然的結果。從歷史諸暴君可見，人類欲望的恐怖，隋煬帝的五萬後宮，宋高宗、慈禧太后，一餐超過一百款菜式，都使人覺得像是染有精神病的欲望。

荀子認為，如要導化人的惡性，則必須依靠由人創定的禮義（偽）。因為荀子深信人的惡性可以經由禮義之教化而變為善性，即「化性起偽」，是將原本的「惡性」，即性，經過禮義的教化，逐漸歸於善，即偽。這裡又產生另一個問題，

---

<sup>12</sup> 韋政通：〈荀子「天生人成」一原則之構造〉，收在項維新、劉福增主編：《中國哲學思想論集·生秦篇》，台北：牧童出版社，民 66 年（1977），頁 196。

即人本身是一原本具有善的元素或本質的個體，故能透過「偽」而呈現出來。這「偽」不是虛偽，而是「人為」的意思，所有善是經過教化而出現。

荀子說：「人之性惡，其善者偽也」。「性」與「偽」都是一個概念，荀子認為人的行為可以被改變（被治的性）和能改變惡的行為的禮義（能治的偽），這樣就顯示出「化性起偽」兩者的因果關係。在性上加上禮義行為，謂之偽，偽者，文理隆盛也。偽是經過教育及學習而得來的，人人皆可成就。禮義就是「偽」，人為的。這些人為的行為，使性出現善行，這亦稱為「反性」，即違反本來的惡性，亦即是「化性起偽」。

荀子引伸禮義的出現，是經過聖王的經驗而得出來的，有禮義的內涵，「人」更要自我教育、內心修養及節制情欲。當環境適當，就可以「化性起偽」。聖人與凡人的不同，是在於「積偽」和「不積偽」。人性不會改變，但積偽則可改變行為。「積偽」就是積思慮，是心的問題，心要明白道，道為善，知善而行善成習慣，就可成為聖人。小人反是，不能積偽，順性而行。在性的本質上，聖人與小人無異，其分別在於能否積偽。這表示積偽與性並無本質上的關係。（以上理論見於〈性惡〉篇）。因上述的因果關係，故荀子提出：

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。……今人之性惡，必將待師法然後正，得禮義然後治。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。<sup>13</sup>

---

<sup>13</sup> 熊公哲：《荀子今註今譯》〈性惡篇〉，頁 541。

「化性起偽」的重點就是「師法」，無師法則偏險而不正，無禮義則悖亂而不治。這亦是荀子提出通過禮義改變人的性惡的理論。人性本惡，積禮義則是後天的，化其本性，使之合乎禮義。

#### 四、性本善與性本惡的涵義

首先，我們先考慮如何出現性善惡的討論。趙歧《孟子題辭》：「又有《外書》四篇：〈性善〉、〈辯文〉、〈說孝經〉、〈為政〉。其文不能宏深，不與內篇相似，似非孟子本真，後世依放而託之者也。」若依上文，則趙歧曾看過《外書》，並認為非孟子所言。而王充《論衡·本性》：「孟子作〈性善〉之篇，以為人性皆善，及其不善，物亂之也。」「孫卿有反孟子，作〈性惡〉之篇，以為『人性惡，其善者，偽也』」說明荀子的「性惡」論是針對孟子而發出的。如此，則孟子「性善」與荀子「性惡」的對辯，荀子可能是根據了不是出於孟子的原意而作出辯論。無論如何，後世多贊成孟子是提出性善擴充的理論，即性善不擴充，會漸漸不現和性善的必然性，「水向下流」的理論。

有關「性」的理解，從訓詁角度來看，「性」從「生」，謂天生。勞思光有如下的詮釋<sup>14</sup>：

(I)「性」字之用法，在「性善論」中屬於孟子之特殊語言，與古代日常語言用法不同。古代哲人當發現一新問題時，不能另造新語言以表達其意義，只能取已有之詞語予以新意義，遂形成特殊語言。特殊語言斷不能化

---

<sup>14</sup> 勞思光先生存稿整編·性善論》，取自網址：[http://phil.arts.cuhk.edu.hk/project/LSK\\_mss/?p=1550](http://phil.arts.cuhk.edu.hk/project/LSK_mss/?p=1550)，瀏覽日期：2022年10月19日。

歸日常語言以解釋，否則即將所加之新意義消去，全失立說者原意。

(II)「性」字在古代日常語言中原指生而具有之能力，但孟子欲強調人與其他動物之不同（即所謂「人之異於禽獸者」），故以「性」字指人生而具有又不為其他動物所有之能力，以此顯示人之文化之基礎可能性所在。不只指生而具有之能力。

(III)「性善」指人以求「善」之價值意識為其本有而又獨有之能力；換言之，人有理性意志或道德意志，即是人之「性」。

(IV)人之「性」須自覺求擴張，方能成道德生活及文化，非謂不作努力，自然得「善」。

勞思光的意思是孟子特別採用「性」去形容人性，與原先性字的本義解釋有不同，將之特別指人的性與禽獸有異，帶有善的性，而且可以擴而充之，對其他人，社會、國家產生善意。此善意是包括「仁、義、禮、智」，故人有理性、意志、能力去達至性善。陳大齊也有同樣的見解：

孟子所用的性字，似乎專指「人之所以異於禽獸者幾希」那一點幾希而言。耳目的知覺與嗜好，是人類與禽獸所共有，不屬於那點幾希。唯有仁義禮智，為人所獨有而不為禽獸所共有，纔屬於那點幾希。孟子既稱耳目的知覺與嗜好為命而不稱之為性，故孟子所用的性字，若代作定義，可云：性是人所獨得於天而非禽獸所與共的。<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> 陳大齊：〈孟子與告子的辯難〉，收在項維新、劉福增主編：《中國哲學思想論集·生秦篇》，台北：牧童出版社，民 66 年（1977），頁 120。

陳大齊與勞思光均認為孟子對「性」附以特別的意義，並不是與禽獸共有的性。孟子特別將這些口味、目色、安佚的身體感官享受稱為「命」：

孟子曰：「口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也；性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，知之於賢者也，聖人之於天道也；命也，有性焉，君子不謂命也。」<sup>16</sup>

孟子認為這些感覺雖然是與生俱來，但是否得到滿足，每個人的際遇境況都不同，故稱之為「命」，不稱為「性」。至於「性本善」與「性本惡」，孟子原文沒有「本善」一辭。性本善的「本」字可以有三種可能的涵義：

(一)「本」為本質：性本善指人性的本質(essence)是善的。人性的本質是善，即說人性中不可或缺的，使人與他物有所區分的性質是「善」。

(二)「本」為本原：性本善指人性原本是善的。人性原本是善的，即是說人天生的，未受環境學或學習改變之前，本來是善的。

(三)「本」為本體：性本善指人性之本體為善。本體指終極實在，萬物中永恆的，根本的真實存在。人性之本體為善，即是說人性具本體意義，此本體是善的。或說，人性中具本體意義的部分是善的。<sup>17</sup>

後世論及「本善」，往往是環繞上列三種涵義。那甚麼是「善」？傅佩榮給了一個解釋：

<sup>16</sup> 謝冰瑩等：《新譯四書讀本·孟子》〈盡心下〉，頁 643。

<sup>17</sup> 「本」字的三種涵意，見網頁〈維基百科〉：〈<https://zh.wikipedia.org/wiki/性本善論>〉，瀏覽日期：2022 年 10 月 11 日。

善是行為（包括言語在內），這種行為必須落在「一人與別人之間的關係」上。若一人獨處（如沉思、閱讀、聽音樂），則無善惡問題。《大學》談到「慎獨」時，指出一人獨處時仍須謹慎，有如「十目所視，十手所指」，…是準備隨時與人相處時可以恰當實踐「我與別人的適當關係」。<sup>18</sup>

傅氏給「善」下了一個精簡的解釋，就是「一人與別人之間的關係」。「善」就呈現在生活上與別人交際的過程中，對父母要孝、對兄弟要悌、對朋友要信等等，這些態度及行為就是善。傅氏認為行仁的要求來自人性，人性與善有直接的關連，做為人，就是應該行善；為善而有所犧牲，正是完成人性的要求。<sup>19</sup>

「本善」論應始於唐代李翱，他的《復性書》<sup>20</sup>就是要人回復本性，回復本性則成為聖人，他說「人之所以為聖人者，性也。」又說「百姓之性，與聖人之性弗差也。雖然，情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不自睹其性焉。」李翱指出人之所以不能復性，就好像清水受到泥淖所污染，「水之性清澈，其渾之者沙泥也；……久而不動，沙泥自沉。……人之性，亦猶水之性也」。久而久之，經過沉澱，必會回復水性。意思是說人性呈現惡，是受世間的惡行、惡念蒙蔽了本性，如泥染污水；當惡念惡行漸漸消失，則「性」自呈現，而此「性」必然是善的。故李翱的主張是「性」其本質是「善」。聖人與凡人都同屬善，差別是在於有沒有將惡性逐漸消除。至朱熹以後，「性本善」幾乎成為普遍認受的儒家觀點。

<sup>18</sup> 傅佩榮等：《人性向善論發微》，新北市：立緒文化事業，民 101（2022）年，頁 92。

<sup>19</sup> 同上註，頁 93。

<sup>20</sup> 〔唐〕李翱《復性書》，下引內文均取自網頁百度網：〈<https://baike.baidu.hk/item/復性書>〉，瀏覽日期：2022 年 10 月 11 日。

如果人是性善，又為何作惡？宋代朱熹先將性分為「天地之性」及「氣質之性」。所謂「天地之性」就是與天道合一，屬至善；而「氣質之性」是由情欲而來，故理學家尋求變化氣質。「天地之性」是普遍性，人人共有；而「氣質之性」則因人而異。

至〔明〕王陽明，否定心外有理，主張心就是性，就是理，就是天。他在《傳習錄》說「天之所以命於我者，心也，性也」<sup>21</sup>、「心之體，性也，性即理也。」<sup>22</sup>「夫心之體，性也；性之原，天也。能盡其心，是能盡其性也。」<sup>23</sup>「知是心之本體。心自然會知。見父自然知孝，見兄自然知弟，見孺子入井，自然知惻隱。此便是良知，不假外求。若良知之發，更無私意障礙，即所謂‘充其惻隱之心，而仁不可勝用矣’。然在常人不能無私意障礙，所以須用致知格物之功，勝私復理。即心之良知更無障礙，得以充塞流行，便是致其知。知致則意識。」<sup>24</sup>、「心即理也。天下又有心外之事，心外之理乎？」<sup>25</sup>他提出「心即性，性即理」，認為人自是善，自有良知，自知善惡，天命之性是至善，所以提出「心即理」、「致良知」，而在實踐方面則是「知行合一」。

他對弟子解釋有人不孝，有不悌的出現與「知行合一」的關係：

此已被私欲隔斷，不是知行的本體了。未有知而不行者；知而不行，只是未知。聖賢教人知行，正是安復那本體，不是著你只恁的便罷。故《大學》指個真知行與人看，說『如好好色，如惡惡臭』。見好色屬知，好好色屬行。

---

<sup>21</sup> 〔明〕王陽明著、李生龍注譯：《新譯傳習錄·答顧東橋書》，台北：三民書局，2021年，頁204。

<sup>22</sup> 同上註，頁200。

<sup>23</sup> 同上註，頁203。

<sup>24</sup> 〔明〕王陽明著、李生龍注譯：《新譯傳習錄上·徐愛錄》，頁27。

<sup>25</sup> 〔明〕王陽明著、李生龍注譯：《新譯傳習錄上·徐愛錄》，頁8-9。

只見那好色時已自好了，不是見了後又立個心去好。聞惡臭屬知，惡惡臭屬行。只聞那惡臭時已自惡了，不是聞了後別立個心去惡。如鼻塞人雖見惡臭在前，鼻中不曾聞得，便亦不甚惡，亦只是不曾知臭。就如稱某人知孝、某人知弟，必是其人已曾行孝、行弟，方可稱他知孝、知弟；不成只是曉得說些孝、弟的話，便可稱為知孝、弟？又如知痛，必已自痛了方知痛；知寒，必已自寒了；知飢，必已自飢了。知行如何分得開？此便是知行的本體，不曾有私意隔斷的。聖人教人必要是如此，方可謂之知；不然，只是不曾知。此卻是何等緊切著實的工夫。如今苦苦定要說知行做兩個，是甚麼意？某要說做一個，是什麼意？若不知立言宗旨，只管說一個、兩個，亦有甚用？<sup>26</sup>

又解釋：

某嘗說知是行的主意，行是知的功夫；知是行之始，行是知之成。若會得時，只說一個知，已自有行在；只說一個行，已自有知在。古人所以既說一個知，又說一個行者，只為世間有一種人，懵懵懂懂地任意去做，全不解思惟省察，也只是個冥行妄作，所以必說個知，方纔行得是。又有一種人，茫茫蕩蕩懸空去思索，全不肯著實躬行，也只是個揣摩影響，所以必說一個行，方纔知得真。此是古人不得已補偏救弊的說話，若見得這個意時，即一言而足。今人卻就將知行分作兩件去做，以為必先知了，然後能行，我如今且去講習討論做知的工夫，待知得真了，方去做行的工夫；故遂終身不行，亦遂終身不知。此不是小病痛，其來已非一日矣。某今說個

---

<sup>26</sup> 同上註，頁 15-16。

知行合一，正是對病的藥；又不是某鑿空杜撰，知行本體原是如此。今若知得宗旨時，即說兩個亦不妨，亦只是一個；若不會宗旨，便說一個，亦濟得甚事？只是閑說話。<sup>27</sup>

知而行，才是真知，二者並立。王陽明又認為世間一切，無非是主觀意識的作用，故認為所謂「天下無性外之理，無性外之物。」即表示是非自我分明，不行善則未知，真知必行善。至陽明晚年，留下四句教給後人：「無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，為善去惡是格物」。

至於「惡」的涵義，大體各家沒有太大異議，荀子指出的「好利」、「疾惡」、「耳目之欲」而產生種種惡的行為：爭奪、殘賊、淫亂、暴亂等。為何產生惡？傅佩榮歸納了五點原因：（一）經濟差；（二）教育偏；（三）形勢強；（四）人心放；（五）邪說出。<sup>28</sup>首三項是社會經濟狀況而影響，末兩項屬思想層面。

我們可以用孟子的四端來考量何謂「惡」！仁、義、禮、智四端呈現出四種心態：惻隱、羞惡、辭讓、是非；如是，則沒有惻隱心、羞惡心、辭讓心、是非心，就是惡。相對於荀子的惡，是爭奪、殘賊、淫亂、暴亂等的行為，似乎無法對比。一方是心靈上道德行為，是形而上的概念，是超越性；一方是能見的行惡行為，屬現實行為。這裡又產生另一問題，如何衡量惻隱心和其他三心？是不是有「怵惕」的心，就是仁者的心？

朱熹將之分為「天性」與「氣質」，是指惡行可以改善，氣質也可變化。如是，朱熹的理論似乎較接近荀子，荀子說：

---

<sup>27</sup> 同上註，頁 16-17。

<sup>28</sup> 傅佩榮等：《人性向善論發微》，頁 109。

故枸木必將待槩栝、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，得禮義然後治…。<sup>29</sup>

枸木需要烝矯才能成直，鈍金需要礪厲才能成利，即是經過時間的歷練而變化。正如朱氏所說變化氣質，當然，其中又涉及為何能變化的問題，這裡不在討論之列。因此，王陽明認為心是善，是不假外求。故有謂王陽明是直承孟子心學，亦是合理。

筆者另一困擾的問題是孟子從沒說過「人欲」是惡，故面對齊宣王的好勇、好貨、好色，孟子隱約表達只要合理、不過份、不傷害其他人就可接受，《孟子·梁惠王下》：

王曰：「寡人有疾，寡人好貨。」對曰：「昔者公劉好貨，《詩》云：『乃積乃倉，乃裹餼糧，於橐於囊。思戢用光。弓矢斯張，干戈戚揚，爰方啟行。』故居者有積倉，行者有裹糧也，然後可以爰方啟行。王如好貨，與百姓同之，於王何有？」<sup>30</sup>

宣王好貨，百姓好貨，如各得其所，能與百姓共同富足，好貨不是缺點。又說：

王曰：「寡人有疾，寡人好色。」對曰：「昔者大王好色，愛厥妃。詩云：『古公亶甫，來朝走馬，率西水滸，至於岐下。爰及姜女，聿來胥宇。』當是時也，內無怨女，外無曠夫。王如好色，與百姓同之，於王何有？」

31

<sup>29</sup> 熊公哲：《荀子今註今譯》〈性惡篇〉，頁 541。

<sup>30</sup> 謝冰瑩等：《新譯四書讀本·孟子》〈梁惠王下〉，頁 345。

<sup>31</sup> 同上註，頁 345-346。

孟子指出太王也好色，如此舉例，是說好色是自然的事，只要推己及人，達至「內無怨女，外無曠夫」。所說是指人人皆可好色，如果人人能有正常的婚姻生活，則好色也不是缺點。這樣的解說，即人類欲望不是「性惡」，而後世儒者的「去人欲，存天理」就產生問題了。宋明理學家，多以「好色、好名、好利」為惡，欲望越少，則天理越明。理學家所說的是在修行方面發展，無疑欲望少，引誘自然少，行為越能正確。但筆者認為這不是孟子對惡詮釋的本意，孟子是接受合理的欲望，而且不是惡。王陽明宗此論見，說「心即理」，可惜王學末流，出現縱欲無行的士人，束書不觀，而日言心性。〔明〕李贄亦贊同合理的欲，對人是正面的。

我們可以概括「善」與「惡」的涵義，善是與生俱來對萬物人事所產生的憐憫愛護之心，當中包含惻隱，對弱者或受傷害者，或受痛苦者的同情感；羞惡，對作出自己的錯誤，對別人產生的傷害，感到羞恥與厭惡，是內心對負面行為的自我反省；辭讓，對不應得的東西不取，別人需要的就辭讓，對其他人必然有恭敬心；是非，人事行為與世事變化，是正確或不正確，均有判斷力。仁、義、禮、智呈現在這四種能力心態上，是與生俱，是「善」的表現，呈現於人與人之間的關係中。

荀子的「惡」，無疑是經過觀察而得出的結果。順著人類的欲望而行，必然產生爭奪、淫亂等事。近代學者唐君毅先生、韋政通皆未直言荀子「性惡」，此值得再深思。告子說「食、色，性也」，是將人類的生理基本要求說成是人性。這些生理需求，與禽獸無異，所謂「人性」，當應是人類獨有的天性。故人之所以異於禽獸，是因為有仁、義、禮、智。單說「食、色，性也」，未免將「人」看得太低。

孟子與告子的爭辯，可謂精彩。告子先以水喻性：

告子曰：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。人性之無分於善不善也，猶水之無分於東西也。」孟子曰：「水信無分於東西。無分於上下乎？人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。今夫水，搏而躍之，可使過顙；激而行之，可使在山。是豈水之性哉？其勢則然也。人之可使為不善，其性亦猶是也。」<sup>32</sup>

告子認為人性如水，決於東則東，決於西則西，因環境而變，故性無所謂善與不善。孟子辯之以水無分於東西，但卻分於上下，水永遠向下，表示人性永遠是善。告子又以「白」喻性：

告子曰：「生之謂性。」孟子曰：「生之謂性也，猶白之謂白與？」曰：「然。」「白羽之白也，猶白雪之白；白雪之白，猶白玉之白與？」曰：「然。」「然則犬之性，猶牛之性；牛之性，猶人之性與？」<sup>33</sup>

這次以白喻性，給孟子追問得告子不知如何回答。如果告子所說成立，則犬性、牛性、人性是相同。當然，後世有為告子作辯的，如〔清〕翟灝《四書考異》引司馬公說「告子當應之曰色則同也，性則殊矣。羽性輕，雪性弱，玉性堅。」

34

<sup>32</sup> 謝冰瑩等：《新譯四書讀本·孟子》〈告子上〉，頁 556。

<sup>33</sup> 同上註，頁 557。

<sup>34</sup> 同上註，頁 558，註釋 3。

告子又概括「食、色，性也」，而引伸至仁內外義的命題上。孟子與告子爭論人類是善是惡的命題上，極力維持人類的尊嚴，與禽獸有別，亦不應將人類與禽獸共有的生理需求視為惡。退一步解釋，就是不過份、不傷害別人，或能人人共有，這些欲望並不是「惡」。

## 五、性善惡的反思

我們可以在《荀子》、《韓非子》各篇章中找到不少的事例、比喻、歷史故事等證明人是性惡。我們也可從中國歷史上權力鬥爭中的慘無人道的殘殺屠盡中，亦可看到掌權者為一己之淫慾享受，造出滅絕人性，貪殘無道的非人類行為。真如荀子所說，順是，則人漸變為禽獸。

驗證於現實，似乎性惡有其普遍性。姑勿論荀子如何證明人是性惡，但荀子無法解釋第一位訂立道德標準的聖人，其理據從何而來？何者是性惡行為？譬如爭奪是惡，但據理力爭，或為應得的利益而爭，是不是惡？如何才是傷害仁義？如何才是淫亂？都難有一定的標準，畢竟判斷善惡是有主觀的意向在內，如歷代帝王，少則數十妃嬪，多則以千計、萬計！這不是淫亂是甚麼？可是，歷代名臣，理學家，少有以此責難帝王。

雖然荀子指出是聖王憑經驗與思考定立禮義，但問題是「聖人的道德標準是如何的出現？」能定這道德標準的人，必然是有道德心，這個道德心是否與生俱來？即為甚麼孝是道德行為？為甚麼信是道德行為？為甚麼禮是道德行為？即判斷這些行為的聖王，他們早已有一標準在心，而以此標準是普遍的真理。亦即是大家心底裡都會認同某些行為是道德行為，即是此類性善行為普遍存在

人的思想裡。荀子始終說服不了道德的行為標準是如何訂立。如果說聖人經過觀察就知哪些是惡？哪些是善？即聖人心中早有一衡量的標準，譬如獅子捕殺獵物，必先一番戲弄，滿足其心的殺念才殺死獵物。獅子會反醒這行為嗎？而人，卻會反省自己的行為，是否過份，不合人性？故唐君毅先生認為荀子是「對心言性」，荀子之言「性惡」是與人之「偽」或慮積能習，勉於禮義相對照比較而說，而「心」是一能向道之心。（《中國哲學原論·原性篇》）如此解說，即心是有向善的傾向，經過「積偽」逐漸成為善。

徐復觀先生則認為荀子所持乃一經驗主義的人性論，並指出荀子的「性」的內容有三：即一、官能的欲望、二、官能的能力，以及三、性的可塑性。（《中國人性論史·先秦篇》）進一步解釋：一、「性」受官能刺激而有反應，對外緣會尋求更高的官能享受；二、官能有增強及完善道德的能力；三、性可以透過教育、學習而改善。

人類最大的身體欲望，是食與色。孔子也不否認，他說「飲食男女，人之大欲存焉」（《禮記·禮運》）。食慾與情慾是人類是大的欲望，亦是人類得以在地球延續下去的兩大因素。「食慾」是指進食的機制是由人空腹時開始的，空的胃壁互相摩擦，產生一種稱為「飢餓痛」（hunger pangs）的感覺。人類因為飢餓而引起食慾，但從心理學解釋，人類可以因為食物的色、香、味、口感而引起食慾，不一定是飢餓，不因飢餓而食，則不是自然反應，是欲望。因此筆者又產生另一個問題：「追求享受是不是惡？」孔子的「食不厭精，膾不厭細」又是否「惡」？另外，「食」是可減除部份身體壓力，更可使身體有愉快感。

至於「性慾」的同義詞有性衝動、性吸引、情慾。學者對性慾的解釋：

性慾是一種主觀感受，其可指向內外部線索。人們可能會，但不一定會因性慾而從事性行為。想像和幻想能使人產生性慾。具性吸引力者同樣亦能使其他人產生之。性慾也可以因性緊張而起或加深。當性慾未能夠得到滿足時，就會產生性緊張。<sup>35</sup>

人類又為何容易溺陷於色慾？人類為繁衍後代，會自然地產生交配行為，即性交。上天為此，又給與人類繁衍後代的回報，就是身體官能的高度刺激。交配過程中會產生高潮：

出現的一種逐漸升高的興奮、緊張狀態，當這種狀態積累到頂點時會出現爆發，這種爆發伴隨著極度愉悅的感受。男性和女性都能產生性高潮。性高潮由神經系統和內分泌系統共同作用產生，在神經系統中與骨盆神經、下腹神經、會陰神經和迷走神經有關，在內分泌系統中則與雄激素、雌激素和孕激素等有關。<sup>36</sup>

「食」能有愉快感，而「性」會產生高潮，使身體高度興奮。人類就容易「陷溺」其中，以至放肆情欲、愛欲而達於亂，暴亂、淫亂以至於違反常理人情。這些情況屢見於歷史及現代人事中，不可謂不恐怖。宋明諸賢就以限制欲望，導入正常生活中，儒者需檢視自我行為。諸儒認為，人欲越少，天理越明。可是，用另一角度來看，如果食欲與性欲是維持人類生存最基本的因素，以此判

---

<sup>35</sup> 引文概念來自右列三書：Spector, I. P.; Carey, M. P.; Steinberg, L. *The sexual desire inventory: Development, factor structure, and evidence of reliability*. Journal of Sex & Marital Therapy. 1996, **22** (3): 175–90. ; Beck, J.G.; Bozman, A.W.; Qualtrough, T. *The Experience of Sexual Desire: Psychological Correlates in a College Sample*. The Journal of Sex Research. 1991, **28** (3): 443–456.; Toates, F. *An Integrative Theoretical Framework for Understanding Sexual Motivation, Arousal, and Behavior*. Journal of Sex Research. 2009, **46** (2–3): 168–193.取自網頁：〈<https://zh.wikipedia.org/wiki/性欲>〉，瀏覽日期：2022年10月20日。

<sup>36</sup>取自百度網址：〈<https://baike.baidu.com/item/性高潮>〉，瀏覽日期：2022年10月20日。

斷，又怎會是惡？故筆者認為透過不正常的行為去滿足自己的欲望，才是惡。

孔孟所反對的不是正常的欲望，而是由邪念所產生的縱欲。

荀子認為，「情者，性之質也」，是「性」之本質，而「欲者，情之應也」，有欲就自然有情，如是「性」、「情」、「欲」互相關連，故荀子是「以欲說性」在欲望的層面解釋「性」，自然是「性惡」。然而，荀子卻贊成人是具有認識能力的心，能夠判斷善，透過判斷，使「惡」改進為「善」。「虛、壹、靜」就是心的作用，以此明「道」，臻「善」。所謂「虛」，不要以過往所學，妨礙新的知識與認知，「不以所已藏害所將受」；「壹」是思想專一，別無他念，「不以夫一害此一謂之壹」；「靜」是思想寧靜，不受干擾不「不以夢劇亂知謂之靜」。這樣，「心」就能知「道」。以此而達至「大清明」境界，明瞭宇宙真理。

「虛、壹、靜」是修持方法，荀子在這理論當中，顯示出矛盾。這是透過修持而明白「道」，但能判斷「善」的能力或認識心是從何而來？能判斷善的心當然是善，那「性本惡」就不成立。荀子又認為人有辨知心，「凡以知，人之性也；可以知，物之理也。」（解蔽）、「所以知之在人者，謂之知，知有所合，謂之智。」（正名）由於辨知的能力，可以退卻邪說。那又出現另一問題，既然這心有辨知及退卻邪說的能力，這個不是「是非心」，是甚麼？

勞思光認為傳統的中國士人偏重人性本善的理論，少了制衡式的約制，著重個人的自我反省。在整個中國政治及社會上忽略了有形的監察系統，較重視社會上的道德約制，如明清時期的儒商，大都是自我的約制。勞氏對中國社會的道德發展作了客觀的描述，就如商業交易常說「說了算」，沒有文件或法制上的規則限制，例如早期香港的南北乾貨米糧交易，大多是口頭承諾，從電台的紀實片看見老一輩的行內人，仍然緬懷這種互信行為。樂觀的去看，是見到人

性善的一面，悲觀的去看待，隨時被騙。就算人的性善成立，但惡的行為仍然容易產生，畢竟是與生俱來的動物性。

至於性善，中外不少學者都是傾向相信人是性善的，如阿當·史密斯(Adam Smith)在其《道德情操論》指出人類的「同情感」是人類的根本傾向。他認為：

無論人們會認為某人怎樣自私，這個人的天賦中總是明顯地存在著這樣一些本性，這些本性使他關心別人的命運，把別人的幸福看成是自己的事情，雖然他除了看到別人幸福而感到高興以外，一無所得。這種本性就是憐憫或同情，就是當我們看到或逼真地想像到他人的不幸遭遇時所產生的感情。我們常為他人的悲哀而感傷，這是顯而易見的事實，不需要用什麼實例來證明。這種情感同人性中所有其它的原始感情一樣，決不只是品行高尚的人才具備，雖然他們在這方面的感受可能最敏銳。最大的惡棍，極其嚴重地違犯社會法律的人，也不會全然喪失同情心。<sup>37</sup>

進一步闡釋正義、仁慈、克己等一切道德情操產生的根源，是源於出自天性的「同情」。除同情外，同書論及其他的重點包括「公正的旁觀者」、「良心」及「美德」。整本論著，就是指出人有道德的自覺性，與儒家思很吻合。

法國盧梭(Jean-Jacques Rousseau)在《愛彌兒》提出的教育理念，其前提是人性是善。他提出的自然人，即不受社會任何感染，具有自然天生的本性自然人。盧梭指出「遵從良心者即是遵從自然」，是自然教育思想，由於自然人未受污染，因此其行為必然是善，明顯主張性善論。盧梭認為一個有道德的人，同時是可

---

<sup>37</sup> 亞當·史密斯：《道德情操論》，取自網址：<https://zh.wikipedia.org/zh-tw/性善論>

以自愛，即尋求更美好的生活。若超越界線，就會變成自私，要避免對別人的痛苦和不幸而無動於衷。

我們看著小朋友長大，除了荀子所說的「飢而欲飽，寒而欲暖」的自然生理反應外，都看見他們是天真無邪，傾向善性。近代很多心理學家、哲學家，研究人性都相信「人」須先滿足基本生理需要，才能提升道德領域，如馬思勞的〈需求層次理論〉，最底層就是飲食、性欲。筆者絕對相信每個個體均有「善」的元素，而飲食、性欲從自然需要方面去理解，不能算是惡。享受覺受，只要合乎自然，以「善」培養自己的道德，「人」終必達至道德完滿的境界，即孔子所說「從心所欲」。

牟宗三先生說「道德的善就在性之中，或者說性就是道德的善本身」<sup>38</sup>就超越面而言，性就是善，善就是性，就是創生不已的天道實體。仁者必善，而且仁有創生義，仁體為一種精神實體，能「覺潤創生萬物」。「仁是理、是道、也是心」<sup>39</sup>。也就是說，主體及此心之性，與客觀的天道、理體，是同一件事，可謂之本心性體。這個心或性，是超越的，要從心靈體現此實在的天道，不能單從經驗得到。牟先生說：

唯吾人平常只知經驗的，心理學的心念之起伏生滅為心，而不承認有一超越的心體……凡決定人生之方向而理想地發展其人格者，皆需有此類超越真心之肯定，而且是本有，是真實，是呈現。<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> 牟宗三：《中國哲學的特質》〈第九講 對於性之規定〉，收在《牟宗三全集》第28冊，台北：聯經出版社，2003年。

<sup>39</sup> 牟宗三：《中國哲學十九講》〈第四講 儒家系統之性格〉，頁79。收在《牟宗三全集》第29冊，台北：聯經出版社，2003年。

<sup>40</sup> 牟宗三：《心體與性體（一）》，台北：正中書局，民78年（1989），頁586〈附錄〉：〈佛家體用義之衡定〉。

他的的結論「性」就是「善」。這在同一文中討論佛教的「性宗」及儒道佛互相影響的關係時，牟先生說「象山陽明固是孟子靈魂的再現，即竺道生慧能亦是孟子靈魂之再現于佛家」<sup>41</sup>，即超越性的性，無論是任何宗派，其必為善。

傅佩榮於一九八五年提出「人性向善論」，他以血氣層次的飢餓開始，解釋人類與動物無異的本能，漸次提升至選擇、思考、真誠、利他、以行「仁道」。述明人類有向善的傾向性，他解釋「向」字幾個意義<sup>42</sup>：

(一)「向」字肯定了人性是動力論的而不是本質論的。

(二)「向」字顯示於人心之不安。

(三)「向」字連繫了一個人的內與外，知與行，自我與別人，自我與天命。

他指出人性向善的焦點在於人心，因此亦可說「人心向善」，心是動態的，有自覺能力而未必一定會自覺。如果人只活在血氣層面，即飲食、性欲等，就永遠沒法獲得自由。上天付與人類的就是選擇能力、向善的能力。孟子的四端是對心之「存、養、充、擴」，即是具體實踐了「仁、義、禮、智」，這四者才是我們一般人所理解的「善」。孔子亦高度自覺要求自己的心要處於「安仁」的境界<sup>43</sup>，求道而忘身。傅氏這理論，調和了性善、性惡的爭論。他不否定血氣層次的欲望，但作為人，必然有提升自我道德之能力及心態。

最後，筆者對性善惡有如下的看法：荀子對性惡的立論始終有矛盾及不足之處，他是一代大儒，已有周詳的分析，其缺憾就是沒法解釋這個「客觀的善」

---

<sup>41</sup> 同上註，頁 579。

<sup>42</sup> 傅佩榮等：《人性向善論發微》，新北市：立緒文化事業，民 101（2022）年，頁 69。

<sup>43</sup> 傅佩榮等：《人性向善論發微》，頁 75。

從何而來，而不是早存在人性之內？若果說人「能善」，即有行善的能力，那善就是本有的，而且善是超越性的體驗，是個人的自我感悟。傅佩榮的向善論，將孟子的「擴而充之」解釋為向善力，其立論應承認人的原始本性是善。當然，無論是贊成性善或性惡，大都認為人類是有向善的能力。

原載於《新亞論叢》第二十三期，台北：萬卷樓，2022。