

論人性向善論——一個分析哲學的觀點*

蕭 振 聲**

摘 要

本文旨在對傅佩榮先生的「人性向善論」作出全面的批判考察。全文依五部分展開討論。第一部分交代本文的寫作背景和基本觀點。第二部分梳理「人性向善論」的關鍵概念和主要論旨，並分析傅先生所採取的論證策略。第三部分引介當代學者對人性向善論的批評，並對這些批評進行檢討。而在第四部分，筆者將從分析哲學的角度對人性向善論進行全面的批判考察，指出此理論在「概念使用」、「論證建構」、「理論後果」三方面都必須面臨難以克服的困難。第五部分對全文論點作一總結。本文的結論是：人性向善論的詮釋進路非但不能闡揚先秦儒家古義，更且無法為人類道德行動的說明提供一理性基礎。

關鍵詞：傅佩榮、人性向善論、分析哲學、先秦儒家

* 筆者感謝兩位審查人的建議。本文根據他們的意見作出了若干改動和修正。

** 香港科技大學人文學部博士候選人 (johnsiu@ust.hk)

投稿日期：2012.03.26；接受刊登日期：2012.06.15；最後修訂日期：2012.07.17

On the Theory that Human Nature as Tending toward Goodness: From the Perspective of Analytic Philosophy

Chun-sing Siu*

Abstract

This article provides a comprehensive review on the theory that human nature as tending toward goodness, held by Professor Pei-Rong Fu, from the perspective of analytic philosophy. My discussion will be divided into five sections. In the first section, I shall introduce my basic concepts and some background information on the topic of this article. In the next section, I shall clarify the notions and theses constituting Fu's theory, and analyze what strategies he adopts to build up his arguments. In section 3, criticisms on Fu's theory offered by several contemporary scholars will first be introduced, which will be followed by my brief summary and estimation. Section 4 is the core of this article. In this section, I shall move on to my own methodological criticisms on Fu's theory, pointing out that it can't help but face a great number of difficulties in terms of three aspects: the using of concepts, the constituting of arguments, as well as the consequences Fu's theory leads to. The last section is that which summarizes the main points of this article.

* Ph. D candidate, Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology
Received March 26, 2012; accepted June 15, 2012; last revised July 17, 2012.

The criticisms I make in this article can be concentrated on two points: not only that Fu's approach would prevent us from understanding the significances of pre-Qin Confucianism, but that it would definitely undermine the rationality underlying the explanation of human's moral actions.

Keywords: Pei-Rong Fu, Theory that Human Nature as Tending toward Goodness, Analytic Philosophy, Pre-Qin Confucianism

壹、引論

近廿多年來，臺灣著名哲學家傅佩榮先生一直力主古典儒家的性善論是一種「人性向善論」(human nature as tending toward goodness)。這一理論甫提出便引發不少爭議，許多學者（特別是新儒家陣營）撰文駁斥，並維護「本善」(originally good)的正統觀點。大致上看，人性向善論所遭受的駁斥，主要屬於詮釋內容上的駁斥——學者一方面指出傅佩榮先生誤解了「本善」之說，另一方面則指出「本善」確是古典儒家論人性的本義。本文不擬介入「本善」、「向善」的孰是孰非之爭，本文所關心的是：學者們從文獻解讀的角度對人性向善論的檢討無疑已付出了相當多的努力，但卻鮮有從分析哲學的觀點從事相關的工作。所謂從分析哲學的觀點檢討一個哲學理論通常涉及兩種做法：一是從具體的分析哲學的理論入手，一是從分析哲學所常用的概念工具入手。前者涉及詮釋與理解，後者涉及方法與程序。本文對人性向善論的檢討，主要屬於後者——考察其概念使用是否恰當、審視其論證建構是否合理、探究其理論後果是否可取。當然，本文的撰寫對傅佩榮先生並無任何不敬之意；相反，正由於人性向善論乃是當代儒學發展史上一個非常重要的里程碑，所以才必須抱著一種慎重的態度對它進行學理上的反省。

下文的討論主要分為三個部分：首先是引介人性向善論。這部分的討論主要說明傅佩榮先生如何使用和建構相關的概念、論旨和論證。其次是引介當代學者對人性向善論的批評，並對這些批評作若干檢討。最後是在分析哲學的立場上對人性向善論作出全面的批判考察。

貳、人性向善論

這一節主要討論傅佩榮先生的人性向善論。討論主要從兩個方向來進行：一，引介人性向善論的論旨；二，分析傅先生建構此理論時所採取的論證策略。要注意的是，傅先生在說明人性向善論時，往往夾雜他對「人性本善論」的批評。然而限於篇幅，本文無法同時處理傅先生在這方面的觀點，只好留待另文作專門探討。

一、何謂「人性向善論」？

傅佩榮先生主張，人性向善論是古典儒家共同採取的人性理論。所謂「古典儒家」，乃是指「由孔子所倡導，孟子與荀子賡續發展，至《易傳》與《中庸》二書集其大成的這一系列思想。」¹傅先生又指出，孔子只是「提出」此理論，而孟子、《中庸》、荀子、《易傳》則是「證實」此理論。唯後四者之「證實」又稍有分別：孟子、《中庸》之證實是一「直接而顯明的方式」，而荀子、《易傳》之證實則是一「間接而隱涵的方式」。²

那麼，何謂「人性向善」？綜合傅先生眾多論文和著作來看，人性向善論可歸結為以下五個論旨：

- (1) 人性是一活潑、動態的力量，此力量表現為傾向。³在這個意義上，人性乃是人之「向」的動態展現，⁴它本身不具有任何先天道德性

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

² 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁 25。

³ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，《國立臺灣大學哲學論評》期 15（1992 年 1 月），頁 138。

⁴ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 138。

質。⁵因此，「詢問『人之性』無異於詢問『人之向』」⁶。例如孔子所謂「不安」、「不忍」和孟子的「四端」，都是指人性的「傾向」。⁷傅先生在另文甚至直以孔子之「仁」為「向善的要求」，它是「內在自發的動力，本身又帶著方向，具體表現為心之安與不安」。⁸

(2)人性的傾向具體表現在人的自由選擇的能力上，亦即人有自由，可以順此傾向，也可以逆之。⁹例如傅先生以「自由」概念詮釋孔子的人性觀：「仁即是人之性，但是這種人性是『向善』的，只有向而未及本，故有依違之餘地。……人是自由的，因此雖有向善的要求，照樣可以選擇不善。」¹⁰

(3)人性作為一種傾向，不是漫無方向的，其方向即是指向「善」。¹¹傅先生對「善」的界說是：「人與人之間適當關係之實現」。¹²例

⁵ 傅先生認為以「本善」描述人性的立場乃是一種「本質論」，它肯定「人與生俱來有某種道德性質」；而以「向善」描述人性的立場乃是一種「力量論」，它表示「其（按：人性）狀態不是本然或定體，而是蓄勢待發」。參見傅佩榮，〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，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1.9-1.11。在這個意義上，以「向善」說「人性」就是反對人性中有先天道德性質。傅先生在另文亦指出：「人性」這種事實與「善」這種價值是絕不能等同的，因為「『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。」參見傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁134。這段話更清楚表示人性絕不含有與生俱來的道德性質。

⁶ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁137。

⁷ 傅佩榮，〈孔子論人性與群我關係〉，《東吳哲學學報》期1（1996年3月），頁2；傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁137、140。

⁸ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，《哲學雜誌》期6（1993年9月），頁73-74。

⁹ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁136。

¹⁰ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁73。

¹¹ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁136。

¹² 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁136。

如《論語》中所提及的「善」包括孝、悌、忠、信、恭、敬、愛、禮、清、直、剛等，¹³《孟子》中所提及的「善」則有孝、悌、忠、信、仁、義、禮、智等。¹⁴傅先生表示，如此界說下的「善」是不可能與生俱有的，因此不宜說人性本善，只宜說人性向善。¹⁵

(4)人際之間有各種適當關係。對適當關係之判斷涉及三點考慮，一是真誠感受，二是對方期許，三是社會規範。¹⁶並且「真正做為最後判準的是行動者內心真誠的感受」¹⁷。

(5)傅先生雖把「善」界定為「兩個主體之間適當關係的實現」，但他否認這個意義下的「善」是外在的。他說：「那裡有外在的善呢？如果沒有內心的不安，如何有善的行動？……善的根源是心。」¹⁸據此，傅先生特別強調仁、義諸善是「由內而發」的。¹⁹

二、傅佩榮先生的論證策略

上文已扼要地引介了人性向善論的主要論旨。在此一基礎上，我們可進一步考察傅先生在建構古典儒家的人性向善論時所採取的論證策略。但先要指出一點：由於本文旨在從分析哲學的角度檢討人性向善論，因此筆者盡量避免談論傅先生對儒家經典的字句解讀或內容詮釋，而只

¹³ 傅佩榮，〈解析孔子的「善」概念〉，《哲學雜誌》期 23（1998 年 2 月），頁 184。

¹⁴ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，國立臺灣大學哲學系主辦「傳統中國倫理觀的當代省思」國際學術研討會（2008 年 5 月 15-17 日），頁 1.6。

¹⁵ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 136。

¹⁶ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.12。

¹⁷ 傅佩榮，《儒家哲學新論》（臺北：業強出版社，1993 年），頁 197。

¹⁸ 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》期 5（1993 年 6 月），頁 105。

¹⁹ 傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》（臺北：天下遠見出版社，2007 年），頁 466-468。

針對其方法一面展開討論。這種做法雖然略去了傅先生所作的文獻理解，但卻能更集中地梳理傅先生建立古典儒家的「人性向善論」的思路。

按本文初步考察，傅先生主要通過兩種策略建立人性向善論：一，預設（presupposition）；二，定義（definition）。下文稱為「預設策略」和「定義策略」。

（一）預設策略

「預設策略」是這樣一種策略：如果不預設「向善」，則某概念或某文句就無法理解或不能成立；並且，唯有預設「向善」，某概念或某文句才能成立或被理解。這是傅先生最常用的一種論證策略。茲稍作申論如後。

在討論孔子時，傅先生說：

- (a) 孔子對政治與道德的一些論斷必須以人性向善論為前提。……假使此一共同人性不是「傾向於善」，那麼上述三句重要的論斷就成為無的放矢與毫無意義了。²⁰
- (b) 如果人性不是向善，這三句描寫政治效應的話可以成立嗎？²¹
- (c) 除非人性向善，否則不易證成何以「為了善而犧牲生命，竟是完成生命目的」。²²
- (d) 唯其人性向善，人才必須努力擇善固執。²³
- (e) 「殺身成仁」的觀念的唯一合理解釋是：人性向善。²⁴

²⁰ 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁 76-77。

²¹ 傅佩榮，〈解析孔子的「善」概念〉，頁 181。

²² 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁 200-201。

²³ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 77。

²⁴ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 79。

- (f) 人為何可以「不仁」？唯一合理的推測是：仁即是人之性，但是這種人性是「向善」的，只有向而未及本，故有依違的餘地。²⁵
- (g) 何以心之所欲，竟是如此麻煩呢？因為心不是本善的，而是向善的。²⁶
- (h) 性向善，才可以說「性相近」，並且無礙於「習相遠」。²⁷

傅先生談論孟子，也有相似的說法：

- (i) 「踐形」不過是滿全天生的形體生命罷了，為何會有如此大的效果？原因只有一端，就是：人性向善。我的自然生命本身就富於向善的潛能，亦即其中涵有價值生命的源頭。²⁸
- (j) 如果講人性向善論的話，就可以充分說明儒家的身心合一論，就此而言，孟子講得很精彩。²⁹

談荀子、《易傳》、《中庸》和泛論儒家時也使用相同策略：

- (k) 「辨」與「義」應該是人所特有的「種差」，亦即人是具有善的傾向。唯其如此，荀子才能宣稱「塗之人可以為禹」。³⁰
- (l) 唯其預設「人性向善」，才能肯定「繼」善「成」性，……才能說明何以「成性存存」……是「道義之門」，也才能宣稱「仁義」是「立人之道」。³¹

²⁵ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 73。

²⁶ 傅佩榮，〈孔子論人性與群我關係〉，頁 4。

²⁷ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 139。

²⁸ 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁 180。

²⁹ 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 87。

³⁰ 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁 96。

³¹ 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁 28。

- (m) 《中庸》……提到的做為「知」與「行」的最後目標之「一」是什麼？就是前面所說的「善」。甚至連聖人所「不勉而中，不思而得」的，也是「善」，假使人性不是向善的，則以上種種有關「知」與「行」的說法都將落空！³²
- (n) 「該做」的事順心自然，正代表人性向善。³³
- (o) 就世界大同的理想來說，它也只能建立在人性向善論的「善」的觀念上。³⁴

從上述引文可見，傅先生經常使用「以向善為前提」、「必須（只能）建立在向善上」、「如果不是向善，可以成立嗎」、「唯有向善，才可以這樣說」、「除非向善，否則不易證成」、「何以如此？因為向善」、「原因只有一端，就是向善」、「若非向善，必將落空」這類表達方式來「證明」古典儒家主張「人性向善」。這類表達方式的共同點，就是主張相關論述和「人性向善論」有某種「預設」的關係。然而，「預設」一詞有多種不同用法，它可以表示「必要條件」(necessary condition)，也可以表示「充分條件」(sufficient condition)，更可以表示「充要條件」(sufficient and necessary condition)。例如「x 是母親」一語預設了「x 是女性」，這裡，「x 是女性」這項預設是一「必要條件」（不是女性則必然不是母親，但女性不必然是母親）；而「x 遭一箭穿心斃命」一語預設了「一箭穿心可致命」，但「一箭穿心可致命」這項預設卻非「必要條件」，而是「充分條件」（穿心箭必然致命，但非致命唯一原因）；而「y 是一真的分析述句(analytically true statement)」一語預設了 y 同時具備了「普遍性」、「必然性」、「不表

³² 傅佩榮，〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，《哲學與文化》卷 15 期 6（1988 年 6 月），頁 28。

³³ 傅佩榮，〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，頁 27。

³⁴ 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁 206。

述經驗事實」三要素，這裡的預設則是「充要條件」。因為，若 y 不同時具備上述三要素，則一定不是分析地真；並且，上述三要素使 y 必然成為真的分析述句。

傅佩榮先生的「預設策略」到底採取了上述哪種「預設」呢？顯而易見，他不可能只採取「充分條件」一義的預設，因為這涵蘊了「人性向善論」只是理解儒家人性論的進路「之一」（而不是「唯一」），而這是傅先生在理性上和感性上所不能認同的。事實上，傅先生採取的是更強的「充要條件」一義的預設，亦即，「向善」既是相關論述的必要條件，亦是其充分條件。約言之，(a)、(b)、(c)、(h)、(g)、(m)、(n)、(o) 表示「人性向善」是必要條件；而 (j) 則表示「人性向善」是充分條件。兩者相合，就是把「向善」視為「充要條件」。傅先生有時候甚至直以「向善」為相關論述的充要條件，例如在 (d)、(e)、(f)、(i)、(k)、(l) 中，傅先生使用了「唯其如此」、「唯其預設」、「唯一推測」、「原因只有一端」這些用語，從文意看，它們必須被理解為「若且唯若」(if and only if)，亦即是充要條件之義。

若要進一步細分，傅先生的「預設策略」又可分作兩條線索：一是儒家本身預設了人性向善論，二是作為詮釋者的我們必須預設人性向善論。前者有 (a)、(c)、(d)、(e)、(h)、(k)、(m)，後者有 (b)、(f)、(g)、(i)、(j)、(l)、(n)、(o)。綜上所述，傅先生基於「預設策略」所作的論證可重構為下述二式：

(1) 如果儒家沒有預設「人性向善論」，則他們便不會說出某種論述或表達某種觀念；並且，正因為儒家預設了「人性向善論」，所以他們才會說出某種論述或表達某種觀念。

(2) 如果作為詮釋者的我們不預設「人性向善論」，則我們就無法有意義地理解或不能合理地說明儒家的某概念或某論述；並且，當我們預設了「人性向善論」，我們就能有意義地理解或合理地說明儒家的某概念和某論述。

(二) 定義策略

至於「定義策略」則是這樣一種策略：使用同一種定義人性的方式，去套用在不同儒家文獻上，以建立其各自的人性向善論。

孔、孟、荀、庸、易雖同屬「儒家」一系，但彼此思想不盡相同，對同一概念的用法亦互有差異。例如孔子言「性」僅一處，意義並不明確，孟、荀言「性」更彼此衝突。至於「善」字，孔子只是在通俗用法上指稱一般的善行，而無特殊哲學含義。孟子則是以「善」言先天的人性狀態，顯然以「善」一概念作為其人性論的一個重要建構成份。至於荀子則以「善」指稱後天養成的道德人格以及客觀制作的禮義制度。由此可見，三儒言「性」言「善」，立場各異而用法有別，實不能一概而論。至乎庸、易，言「性」言「善」僅一、二處，其確義尚且不明，更別說它們有一套完整的人性論了。但傅先生別出心裁，從「人性」和「善」二概念的定義出發，把各部儒家文獻中合乎其定義的言論³⁵統稱為各家的「人性向善論」。換言之，傅先生乃是藉著運用他對「人性」和「善」概念的定義把儒家各派悉統攝於「人性向善論」的架構之下。由於這種論證策略是以定義作為立論的進路，故可稱為「定義策略」。

³⁵ 這些儒家文獻的言論即使合乎傅先生對「人性」和「善」的定義，也不一定是文獻本身對「人性」和「善」的定義。在這個意義上，我們可以說傅先生以他個人的定義取代這些文獻的定義。當然，「取代」一詞在此沒有貶義。古人思慮未必周詳，在哲學概念的使用上往往不夠精確。在一合理範圍內嘗試用現代語言把古人原義重新作出表述，亦不失為有價值的理論重建工作。

我們先考察傅先生怎樣定義「人性」：

從字源學看來，「性」字從「生」。……不過這種看法僅僅指出某物之所「有」，而非某物之所「是」。它充其量表現了同一「類」(genus)中各物之所「同」而非各物之所「異」。為了界定一物，必須知其本質，亦即「類」加上「種差」(difference of species)。我們由西哲亞里斯多德而熟知這一規則。³⁶

荀子在提出性惡論時，……以人性所引發的結果來界說人性，卻絕不是我們一般所取的定義方式或理解途徑。難道荀子不曾發現人與禽獸之間的差異嗎？……依荀子之見，人之所以為人，且異於禽獸之處，「以其有辨也」。……人之所以異於土石、草木、動物，而「最為天下貴」的理由是「有氣、有生、有知，亦且有義」。因此，「辨」與「義」應該屬於人性，並且在適度推擴之後可以成為「禮」與「義」——這兩者當然屬於「善」。³⁷

由上述引文看來，傅先生對於「人性」的定義有這樣一條思考的程序：

- (1)一物的「本質」，在於此物與他物之間的差異。
- (2)一物的「本質」等同於一物之「性」。
- (3)一物之「性」，在於此物與他物之間的差異。
- (4)據此，一物之「性」必須從此物與他物之差異處尋求。

依照上述的觀點，傅先生指出：

³⁶ 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁 26。

³⁷ 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁 27-28。

(5)人的「本質」³⁸，在於人與禽獸之間的差異。

(6)人的「本質」等同於人之「性」³⁹。

(7)人之「性」，在於人與禽獸之間的差異。

(8)據此，人之「性」必須從人與禽獸之間的差異處尋求。

從上文分析可見，傅先生乃是從人和禽獸的差異處（或人之所以為人的本質）來理解人性的。但只是一形式定義。傅先生認為，人性的實質內容是「向善」。例如心之安不安、忍不忍乃是人心自然反應，其方向即是指向「善」。這就是「以向說性」。⁴⁰顯然地，在傅先生心中，「向善」乃是人性的實質內容。換言之，「向善」乃是「人性」的內容定義。

³⁸ 傅先生一直反對從「本質論」的立場討論人性。但在眾多論文和著作中，傅先生卻不可避免地使用「本質」一詞。但這種不一致性並不妨害本文的討論。

³⁹ 傅先生指出我們「由亞里斯多德而熟知這一規則（按：定義規則）」。然而，傅先生沒有標明我們是由亞里斯多德的哪條言論而熟知這一規則。同情地瞭解，傅先生應是指「人是理性的動物」此一著名定義。然而中間有一問題：亞里斯多德只是斷言「人是什麼」，而沒有斷言「人性是什麼」。由「亞里斯多德主張人是理性的動物」推不出「亞里斯多德主張理性是人性」。如何由「本質」過渡到「性」乃是需要說明的。按：事實上，在西方傳統形上學中，「本質」(essence)和「性」(nature)是不必然彼此等同的。「本質」是指一物的「格」(hood)或「共相」(universal)。例如某一具體的犬之所以是犬而不是馬、牛、羊，是因為牠內具犬格(dog-hood)或犬的共相(universal dog)。這種「犬格」或「犬的共相」就是犬之所以為犬而不是其他動物的「本質」。但犬會吠叫，我們會說這是犬之「性」(nature)，而不會說「會吠叫」是犬的「本質」或「共相」。當代分析哲學家反對事物有所謂「本質」，乃是反對事物具有上述形上意義的「格」或「共相」，而不是反對事物具有某種「性」。用上例來說，分析哲學家乃是要反對「犬格」或「犬的共相」的存在，而不是反對諸如「會吠叫」這種犬性的存在。由此可見，一物之本質和一物之性不一定互相同。換言之，即使尋找到一物的本質，也不等於尋找到一物之性。但由於這一小節旨在探究傅先生的人性主張，而不是分析其主張的得失，故只消指出傅先生採取「人的本質等於人性」這種用法便已足夠。事實上，這一用法正是其「定義策略」的核心成份。

⁴⁰ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 132，136-137。

以下通過傅先生對「人性」的兩類定義考察其儒家詮釋。首先是孔子方面。孔子僅一處言「性」，即〈陽貨〉「性相近」一語。這裡的「性」，並無善惡的斷定，也不涉人禽同異的看法。故傅先生言孔子之人性觀，主要不從此處入手，而是從「仁」一概念入手。他首先指出，孔子之「道」預設了他對人性的看法，「道」是環繞著「人」的生命之全幅開展所作的探討。⁴¹當中，「仁」是一合宜的概念。⁴²傅先生進而指出「仁」指涉「人之性」、「人之道」、「人之成」三個層次。其中，以「仁」為「人之性」意在指出「人性向善」的道理。⁴³

傅先生復以其「向善」概念詮釋孔子的人性觀：

仁即是人之性，但是這種人性是「向善」的，……人是自由的，因此雖有向善的要求，照樣可以選擇不善。⁴⁴

傅先生在另文有相似觀點：

「仁」指稱人之性，……孔子的意思是：人性具有動態開展的潛力，只須自覺心中的真誠感受，再以自由意志去抉擇，則必可走上善途。⁴⁵

由上可見，孔子雖未以「仁」和「向善」言「性」，但傅先生基於「仁」是人有所別於萬物的地方，而把「仁」界定為孔子的人性觀。

傅先生對荀子的解釋更能顯示他的「定義策略」。荀子主「性惡」，旨在表示人類先天地擁有各種本能和自然情欲，而這些本能和自然情

⁴¹ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 69。

⁴² 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 69。

⁴³ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 73。

⁴⁴ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 73。

⁴⁵ 傅佩榮，〈孔子論人性與群我關係〉，頁 6。

欲，正是人間混亂之源。學界雖有「本惡」和「向惡」之不同詮釋，⁴⁶但兩種詮釋都可說是「性惡」觀念之所涵，因而是可以同時成立的。兩種詮釋同時成立，關鍵在於兩種詮釋都是依據荀子本人有關「性」的定義。傅先生不是不知道荀子對「性」一詞的個人用法，但是他認為：「以人性所引發的結果來界說人性，卻絕不是我們一般所取的定義方式或理解途徑。」⁴⁷又說：「荀子若主張『人性向惡』，……亦即把人與動物共有的『本能』當做人性，這是得其『類』而失其『種差』，不足以構成有效的定義。」⁴⁸基於此一考慮，傅先生以其個人定義去取代荀子的個人用法：

依荀子之見，人之所以為人，且異於禽獸之處，「以其有辨也」。……人之所以異於土石、草木、動物，而「最為天下貴」的理由是「有氣、有生、有知，亦且有義」。因此，「辨」與「義」應該屬於人性，並且在適度推擴之後可以成為「禮」與「義」——這兩者當然屬於「善」。⁴⁹

⁴⁶ 如廖名春先生認為荀子把人的生理本能視為「惡」，故其人性論是「先天的性惡論」。這種詮釋，乃是「人性本惡論」一系。陳大齊先生認為荀子所言的「惡」只是順從人性而產生的結果，而非人性本身，故荀子所主張的只是「人性向惡」；柯雄文先生認為《荀子》中的「性惡」一詞只是廣告式的標語，其實義乃是「人性具有惡的傾向」。此兩種詮釋乃是「人性向惡論」一系。上述三位學者的觀點分別見於：廖名春，《荀子新探》（臺北：文津出版社，1994年），頁107；陳大齊，《荀子學說》（臺北：中國文化大學出版部，1989年），頁69；Antonio S. Cua, "Philosophy of Human Nature," *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy* (Washington: The Catholic University of America Press, 2005), 11.

⁴⁷ 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁27-28。

⁴⁸ 傅佩榮，〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，頁26。

⁴⁹ 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁28。

「辨」與「義」應該是人所特有的「種差」，亦即人是具有善的傾向。唯其如此，荀子才能宣稱「塗之人可以為禹」，正如孟子之宣稱「人皆可以為堯舜」是一樣的道理。⁵⁰

傅先生在上述兩段文字中試圖表達四項訊息：(1) 荀子以惡言性是無效的，故不能通過荀子的用法瞭解他的人性論。(2) 由於人的本質等同於人性（傅先生的定義），因此要考察荀子的人性論，得先考察荀子如何瞭解人的本質。(3) 荀子把「義」和「辨」視為人之異於禽獸的本質所在，因此「義」和「辨」乃是荀子的人性論。(4)「義」和「辨」可推廣成「禮」和「義」，後兩者是「善」，故前兩者乃是「善的傾向」。依此，荀子主張「人性向善論」。

事實上，荀子雖把「辨」和「義」視為人之異於禽獸的本質所在，但荀子絕不視之為「性」（人性）。換言之，在荀子心中，人的本質和人性絕不等同。但傅先生從其個人定義出發，把「義」、「辨」皆歸之於「向善之性」。這種做法是否恰當，不在本文探討的範圍。上述的分析，只是要指出傅先生如何運用其「定義策略」建構荀子的人性向善論。

在「善」概念方面，傅先生亦採取定義策略。限於篇略，下文僅以孔孟為例作一引介。傅先生對《論語》的「善」字作出了縝密的分析，結論是「《論語》中使用『善』字，確實只是基於一般的觀察，亦即落實於外在的行為表現上」。⁵¹《論語》中的善行則包括孝、悌、忠、信、恭、敬、愛、禮、清、直、剛等。⁵²但傅先生同時強調，在孔子的用法中，「善」不同於「仁」，兩者的分別在於：「善者行善，可能只是行為符合道德規範，而未必出自真誠的自我要求；二是善者行善，可能只是回應社會的

⁵⁰ 傅佩榮，〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，頁 26-27

⁵¹ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.3。

⁵² 傅佩榮，〈解析孔子的「善」概念〉，頁 184。

共同期許，而不會抵達為善而犧牲(如『殺身成仁』)的程度。孔子談『仁』，會強調真誠，……換言之，仁者由於真誠而感受行善之力由內而發，善者則未至於此。」⁵³

由上述引文可見，孔子的「善」絕不同於傅先生定義下的「善」。傅先生的「善」雖指向人際關係的和諧或適當性，看似和孔子的「善」無別；但傅先生同時強調這種和諧或適當性必須考慮「真誠感受」、「對方期許」、「社會規範」三項判準，⁵⁴並且「真正做為最後判準的是行動者內心真誠的感受」⁵⁵。可以說，在傅先生的定義中，「真誠感受」乃是「善」的必要條件，即：一行為若非出自真誠感受，則必然稱不上是「善」。然而問題是：既然傅先生本人亦同意孔子的「善」「未必出自真誠的自我要求」，則顯然易見的事實是：孔子的「善」在用法上不同於傅先生的「善」。

如果孔子的「善」不一定涉及真誠的內心感受，那麼如何證實孔子有「人性向善」的想法？傅先生以「仁」作出解釋。傅先生把「仁」規定為「人之性、人之道、人之成」三個層次，並主張在「仁」的這三個層次之下，「『善』概念可以依此重新加以使用，就是『仁』概念也分別指涉了『向善、擇善、至善』三個層次。」⁵⁶由此可見，傅先生乃是以他個人的「善」定義取代孔子的「善」，並將「仁」詮釋為「向善」。雖然傅先生認為自己「不改變孔子的用語習慣，『善』概念得到重新使用的機會」⁵⁷，然而如上所述，既然傅先生亦同意孔子的「善」「未必出自真誠

⁵³ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.4。

⁵⁴ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.12。

⁵⁵ 傅佩榮，〈儒家哲學新論〉，頁 197。

⁵⁶ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.5。

⁵⁷ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.5。

的自我要求」，那麼，如果還要說孔子主張「人性向善」，那麼當中的「善」只能是傅先生的用法而不是孔子的用法。⁵⁸

至於孟子的「善」，傅先生指出：「孟子明白使用『善』這個字時，毫無例外地，都是指『行為』而言。」⁵⁹無疑的，孟子所說的「善」有多處言及「行為」，但並非「毫無例外地」都是指行為。最明顯的是〈告子上〉：

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。」⁶⁰

「人性之善也」一語中的「善」，顯然對人性狀態的描述，而不是對人類行為的描述。⁶¹另外有兩處有關「性善」的記載。一是〈滕文公上〉的「孟子道性善」⁶²，二是〈告子上〉公都子所說的「今日性善，然則彼皆非與」⁶³。雖然此二語中的「性善」不是直接出自孟子之口，但是正如傅先生本人所說，「孟子隨即加以回答，而並未指出公都子的『性善』有何語意上的問題。因此，孟子贊成『性善』二字，是可以肯定的。」⁶⁴問

⁵⁸ 傅先生指出：「我們如果要把孔子心目中的『人性』與『善』連在一起，就必須尊重他本人的用法習慣，亦即他沒有任何語句可以支持『人性本善』這樣的觀念。」參見傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.5。然而，如果真的尊重孔子本人的用法習慣，則鑑於（1）傅先生親自撰文指出孔子的「善」「未必出自真誠」，並且（2）在傅先生的理論中，「真誠」乃是「善」的必要條件，那麼我們只能得出一結論：孔子沒有任何語句可以支持「人性向善」這一觀念。

⁵⁹ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.8。

⁶⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁 325。按：本文所引《論語》、《孟子》悉以朱熹《四書章句集注》為據。

⁶¹ 傅先生在眾多論文著作中指出「水」的比喻清楚顯示「善」是「向」而非「性」。事實上，傅先生的說明是有邏輯漏洞的。詳細理由見第四節的檢討部分。

⁶² 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 251。

⁶³ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 328。

⁶⁴ 傅佩榮，〈儒家「善」概念的定義問題〉，頁 1.6。

題是，「性善」二字明顯是以「善」言「性」，即以「善」描述人性的狀態，正如〈盡心上〉的「善言」、「善行」⁶⁵二詞是以「善」描述言和行的狀態一樣。但傅先生或會振振有詞地質問：「沒有表現出來的善，可以稱做善嗎？」⁶⁶但這個反問是竊取論點（begging the question），因為這個反問本身已經假定了「善」一定指行為。但當有人指出「善」是對人性狀態的描述時，其實涵蘊了「善」不一定是指行為。也就是說，傅先生的反問充其量只是重述了「善只能是行為」的論旨，而沒有為這個論旨提供任何的論證。

但放開上述的疑點不管，我們必須考察傅先生如何運用他對「善」的定義把《孟子》中描述人性狀態的「善」詮釋成行為或人際關係上的「善」。根據「人與人之間適當關係之實現」一定義，傅先生指出《孟子》中的「仁」（仁德）、「義」（義行）、「禮」（守禮）、「智」（明智）才是「善」，而「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」四種心只是「善端」。⁶⁷亦即，在傅先生對「善」的規定下，由於此四種心只是一種狀態，而非行為或人際關係，故不得謂其「善」，而只能謂其「善端」。本來在《孟子》中，「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」此四端乃是人性，孟子既謂「性善」，則可推出此四種「端」乃是善的。然而，孟子的「善端」卻不同於傅先生定義下的「善端」。用英語來表達，孟子所說的「善端」乃是“moral sprouts”——在此解釋下，「善」是對四端的描述，或曰四端乃是善的狀態（moral states）；而傅先生所說的「善端」，卻不能翻譯為“moral sprouts”，而只能翻譯為“the sprouts of morality”——在此解釋下，「善」不是對四端的描述，而是對四端充擴、發展完成後所達致的結果的描述。若要說明四端和善的關係，則對孟子來說，四端和善之間的關係乃是「自一」的關

⁶⁵ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 353。

⁶⁶ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 135。

⁶⁷ 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁 175。

係，即兩者乃是對同一物（人性）的不同描述；而對傅先生來說，四端和善的關係乃是萌芽和滿全的關係、潛能和實現的關係，或開始和完成的關係。⁶⁸

綜言之，傅先生的定義策略主要通過「人性」和「善」二概念進行。就「人性」一概念言，傅先生以「人的本質」定義「人性」。由此定義出發，一方面取代孔子、荀子對「性」的用法，另一方面把孔子的「仁」和荀子的「義」、「辨」歸之於兩者各別的人性論；就「善」一概念言，傅先生以「人與人之間適當關係之實現」定義「善」。由此定義出發，一方面取代孔子的「善」的用法；另一方面把「人性（狀態）」排斥在孟子所使用的「善」字所指稱的範圍以外。

參、當代學者對人性向善論的批評

不少學者曾對傅先生的人性向善論提出批評。這一節主要討論蔡仁厚、劉述先、袁保新、李明輝、楊祖漢五位先生的觀點。限於篇幅，本節無法逐一引介他們的觀點，⁶⁹只能就他們所提出的主要批評作一申論和檢討。

一、五位學者批評人性向善論的理據

上述五位學者批評人性向善論的理據，大致上可以總結為以下幾點：

⁶⁸ 「萌芽、滿全」、「潛能、實現」、「開始、完成」乃是傅先生描述「四端」和「善」的用語。此三組用語分別見於：〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁 27；《儒家哲學新論》，頁 193；〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，頁 24。

⁶⁹ 五位學者在批評傅先生的「向善論」時，還對傅先生攻擊「本善論」的言論作出了許多回應。但是，由於本文無法處理傅先生對「本善論」的攻擊，故略去五位學者有關「本善論」的論旨和辯護，只集中在他們對「向善論」的批評上。

一，人性向善論是其他人的理論，不合孔孟原義。例如劉述先先生認為「向善論」是美國哲學家杜威的理論。但杜威說向善，只是就人面對環境必須作出的適應而立論，缺乏一個超越的層面。這和孟子肯定人有內在的資源，而且相信天的真實性是完全不同的思路。⁷⁰李明輝先生甚至認為傅先生把善惡標準設之於外，要麼就是把孟子的觀點詮釋成告子的觀點，⁷¹要麼就是詮釋成董仲舒的觀點。⁷²

二，人性向善論的「善」外在於人性，有悖孔孟以道德性為人性之旨。例如袁保新先生認為傅先生「將『善』推出去，外在於人性，成為『人性所向』而非『人性所是』」。⁷³李明輝先生認為孟子以良知為善惡標準，而傅先生卻把善置於主體間的關係之中，主體間的關係反而變成了良知所要符合的外在標準。⁷⁴至於楊祖漢先生則認為孔孟言「善」固然涵有「善盡人際關係」一義，然孔孟言仁義、言惻隱、以道德心為心，旨在表示道德主體乃暢通價值之源，故此一德性價值與行為之根據只能是善而不僅是趨向於善。⁷⁵

三、人性向善論無法說明儒家所肯認的道德行為之先天根據。如蔡仁厚先生指出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。⁷⁶袁保新先生亦謂孟子乃是以

⁷⁰ 劉述先，〈孟子心性論的再反思〉，載劉述先，《當代中國哲學論：問題篇》（River Edge, NJ: 八方文化企業公司，1996年），頁144-145。

⁷¹ 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108-109。

⁷² 李明輝，《孟子重探》（臺北：聯經出版事業公司，2001年），頁98。

⁷³ 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93。

⁷⁴ 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁108-109。

⁷⁵ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992年），頁55-57。

⁷⁶ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990年），頁55。

「性善」作為真切的實踐行為之所以可能發生的本源，「向善」一說忽略了此一重點。⁷⁷李明輝先生針對「良知」立論，指出若作為工夫依據的良知並非具足，則工夫勢必要落空。⁷⁸楊祖漢先生則認為人際間適當關係的實現只是相對的善，而此相對的善乃是植根於能創發一切價值之價值根源，即人的至善本性。⁷⁹

二、對五位學者的批評之檢討

上述三項批評主要是內容上的批評。事實上，這三項批評有一個共同點，即：傅先生把「善」界定「兩個主體之間適當關係之實現」，無異於把善惡標準設之於外，即以「善」為某種外在的事物。此非但不合儒家「以心善言性善」之古義，更且無法說明儒家所肯認的道德行為之先天根據。事實上，這一指控能否成立，端視所謂「外在」是什麼意思。如果所謂「外在」是指告子意義甚至是荀子意義的外在，即「仁義」和「禮義」乃是扭曲、矯飾人性而達成的後天結果，那麼傅先生所定義的「善」顯然不是此一意義的「外在」。相反，傅先生雖指出「『善』不是純屬主體內在的事」⁸⁰，但亦主張「所擇之『善』為源自人性之內的動力」⁸¹，仁義諸善必須「由內而發」⁸²。在和林安梧先生辯論人性問題時，傅先生甚至直接否認自己所言的「善」是「外在」的：

⁷⁷ 袁保新，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》（臺北：臺灣學生書局，2008年），頁246。

⁷⁸ 李明輝，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》，頁114。

⁷⁹ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》，頁57-58。

⁸⁰ 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁181。

⁸¹ 傅佩榮，《儒家哲學新論》，頁171。

⁸² 傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁491。

我所主張的「人性向善論」中的「善」，彷彿被林教授理解為外在的，而非內在的心之所向，但是，那裡有外在的善呢？如果沒有內心的不安，如何有善的行動？……善的根源是心。⁸³

由這些言論可見，傅先生的「善」，絕不能被理解為告、苟意義的外在善。但如果傅先生的「善」不屬於上述意義的「外在」，那它是屬於哪種意義的「外在」呢？事實上這仍然要回歸到本善論者的根本看法：「善」是人性或先天的人性狀態，這種「善」乃是獨立於行動的。在這個意義下，「善」乃是「內在」的。由此可以推知，對本善論者來說，一套人性論中的「善」是「內」還是「外」，判準在於它的「善」一詞是否指涉人性或先天的人性狀態。傅先生既不以「善」稱呼人性，那麼在本善論的立場，傅先生所說的「善」自不得被判定為「外在」者。然而若加以細究，兩者的爭論在實質上只源於語言用法的分別：對本善論者而言，「善」可用來描述人性，而對傅先生而言，人性不能用「善」來描述，而只能用「向善」一詞來描述。換句話說，傅先生的「向善」和本善論者的「善」正是指同一個項目（即：四端、良知、善性、道德性）。釐清了傅先生和本善論者的根本區別，那麼我們可以說：上述學者指控傅先生把儒家的「善」「推出去」和視之為「外在」，並不完全是對題的批評，因為傅先生亦承認儒家的道德行動必須立足於某種先天的人性根據之上，問題只在於他不同意把此一先天的人性根據稱呼為「善」而已。依此，如果真要說傅先生有何理論困難，那麼其困難也許不在於把儒家的善「推出去」，將之視為「外在」的事物，而在於他把儒家以「善」言「性」的用法修改為「向善」。

⁸³ 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 105。

綜言之，上述五位學者對人性向善論的批評，主要是站在內容詮釋的立場上進行的。本節則通過釐清本善論者和傅先生有關「性」、「善」、「內」、「外」、「向善」等詞的用法，指出上述學者對傅先生的批評並不完全成立。傅先生的困難，並不在於否定善性的存在，而在於他否定「善」一詞適用於人性，而代之以「向善」此一自鑄的新詞。換言之，傅先生並不像上述學者所指出的，「否定善性的存在」或「把善推出去」，他是承認善性的存在的，只是他改以「向善」一詞稱呼善性而已。

肆、從分析哲學的觀點檢討人性向善論

上一節引介五位學者對人性向善論的批評，並作出了若干檢討。本節嘗試站在分析哲學的立場上，對人性向善論作出更全面的批判考察。本節的檢討分為三部分。一，考察其概念的使用是否恰當；二，審視其論證的建構是否合理；三，探究其理論的後果是否可取。

一、人性向善論的概念使用是否恰當？

人性向善論建立在幾個核心概念之上，如「向」、「善」、「自由」、「適當關係」等等。這部分主要針對「自由」、「向」、「善」三個概念作一分析。

(一) 自由

在人性向善論中，「自由」是一關鍵概念。然而此概念的設定卻在人性向善論中導致了兩個理論危機，一是「兩個主體」的難題，一是「無限後退」的困境。

1. 「兩個主體」的難題：傅先生的基本論點是：「善」不是人性，「向善」方是人性。傅先生用「本我」一詞稱呼這種人性，並指出這種「本

我」乃是一「內在的、自我要求的力量」。⁸⁴顯然地，此義的人性是一行動主體（agent）（暫稱「向善主體」）。但傅先生同時強調：人的自由「可順此（按：向善主體）方向，也可以逆之」⁸⁵。在此語中，「順」和「逆」的主詞乃是「自由」。換言之，傅先生在此乃是（自覺或不自覺地）以「自由」為另一行動主體（暫稱「自由主體」）。問題是，人的行動要依哪一主體？根據人性向善論，「向善主體」顯然要聽命於「自由主體」，亦即「自由主體」乃是凌駕在「向善主體」之上的。但一如蔡、袁、楊幾位學者所說，「自由」既可選擇發揮向善之性，亦可選擇發揮向惡之性，故人性之走向乃是沒有定準的，這樣「人性向善」就無法保證。也就是說，即使「向善主體」並非漫無方向（指向善），它也要等待「自由主體」的指令才能「由內而發」。如果這樣，則「人性向善」一語便只能落在「向善主體」之層次上說，而不能落在「自由主體」之層次上說。如此，「人性向善」便無法得到理論上的充分保證。

另一更嚴峻的問題是，依據傅先生的規定，人性必須從人和萬物之差異處尋求，⁸⁶這無疑涵蘊了「自由」也是人性，因為傅先生亦同意「人之異於宇宙萬物，在於他有自由選擇的能力」⁸⁷。這樣，由於「自由主體」凌駕「向善主體」，而自由又是既可向善又可向惡的，⁸⁸這就使得人性向善論同時涵蘊了「人性（自由）既可向善又可向惡」此一結論。此一結論，要麼近於告子「性無善無不善」之說，要麼近於無名學者「性可以為善，可以為不善」之說，而有悖於「孟子道性善」之古義也。

⁸⁴ 傅佩榮，〈解析孔子的「善」概念〉，頁 185。

⁸⁵ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 136。

⁸⁶ 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁 26。

⁸⁷ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 132。

⁸⁸ 我們不能說「自由主體」也是以「善」為方向。因為根據人性向善論，以「善」為方向的是「向善主體」。

2. 「無限後退」的困境：傅先生力主「善」是人之向，而非人之性，故人性只能謂「向善」。人要向「善」此一方向邁進，必先發揮「向善」之性。然而，傅先生同時強調人有自由選擇的能力，故人不必然能發揮向善之性。換言之，人要發揮向善之性，則他便得先選擇向著「向善」而非向著「向惡」的方面努力。如此，「向善」本身遂成為後一層次的方向。但同樣情況可以繼續下去：由於人有自由，故人不必然選擇「向」著「向善」此一方向邁進。人若要選擇「向」著「向善」此一方向邁進，則人又得先選擇向著「向『向善』」此一方向邁進，但這又得先預設背後有「向『向「向善』』」、「向『向「向『向善』』』」等方向。也就是說，按傅先生對「向(方向)」的規定以及「自由」概念的預設，人要選擇向「善」，得先選擇向「向善」；而要選擇向「向善」，又得先選擇向「向『向善』」……，從而捲入了無限後退的漩渦。換言之，根據人性向善論，人永遠只能「向」著「善」作永恆不息的努力，而無法抵達「善」之境地，滿全和他人之間之適當關係也。

(二) 向

傅先生常用「以向說性」一語來標示其人性向善論的特色。本文認為，「向」字或需面臨兩個理論困難，這兩個理論困難是由「向」字的歧義所造成的。

傅先生所使用的「向」字，其實徘徊在兩個意思之間：一是「方向」，一是「傾向」。所謂「方向」，就是「善」；所謂「傾向」，就是「人性」。例如「所向者，善也」⁸⁹和「『善』也是人之向而非人之性」⁹⁰二語中的「向」就是指「方向」(善)；而在「人性向善……代表人的生命是動態的……

⁸⁹ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 138。

⁹⁰ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 141。

其中只有「傾向或趨勢」⁹¹和「心之安不安是自然的反應，也就是人性的『向』的明證」⁹²二語中，「向」卻不是指「方向」（善），而是指「傾向」（人性）。用英語來表達，作為「善」的「向」（方向）乃是“direction”，而作為「人性」的「向」（傾向）則是“pre-disposition”⁹³。

這種歧義可引發兩個困難。首先，由上述分析可見，「向」的二義分別表示「人性」（傾向，pre-disposition）和「善」（方向，direction）。這種歧義會導出「善是人性」這一個傅先生絕不同意的表達方式。理由是，傅先生既謂「詢問『人之性』無異於詢問『人之向』」⁹⁴，又謂「『善』也是人之向」⁹⁵，由這兩句話即可推出「善是人之性」。雖然這兩句話中的「向」字分別表述“pre-disposition”和“direction”這兩個不同的意思，因而不是真正的「以善為性」，但這個歧義的情況始終反映出傅先生在用語上的不嚴謹。尤其是「向」字作為人性向善論的至關重要的理論成份，一旦出現這種模稜兩可的情況，無疑在很大程度上削弱了其論證的效力。

上述的歧義只是表達方式上的，不算是致命的困難。但這種歧義卻在其他方面導致傅先生誤解了孟子有關「水」的比喻，從而在根本上動搖了「人性向善論」的立足點。《孟子·告子上》曰：

⁹¹ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 136。

⁹² 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 137。

⁹³ “Pre-disposition” 應當翻譯為「前傾向」。「前傾向」和「傾向」的分別在於：「傾向」可以是後天養成的，例如所謂的「第二天性」（second nature）；而「前傾向」則是與生俱來、不待習而後成的傾向。傅先生所說的人性之「向」（傾向），重點應當是強調其與生俱來、不待習而後成的一面，故屬於「前傾向」一義。但為求尊重傅先生的用語，並避免字面上的糾結，本文仍以「傾向」一詞稱謂“pre-disposition”。

⁹⁴ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 135。

⁹⁵ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 141。

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。」⁹⁶

傅先生說這段話「可以清楚看出儒家的『人性向善論』」⁹⁷。理由是：「『下』是在描寫水的性還是水的流向？當然是後者。同理，人沒有不『向善』。」⁹⁸在另文則直接說：「正如『下是水之向而非水之性』，『善』也是人之向而非人之性。」⁹⁹由此可見，傅先生是把此處的「向」理解為「方向」。由於「下」是方向而非水性，所以說「善」是方向而非人性。然而，傅先生的立論基礎僅在於「人無有不善，水無有不下」這二句。在《傅佩榮解讀孟子》中，傅先生對此沒有清楚說明，而在「知我罪我，皆在本書」¹⁰⁰的《人性向善：傅佩榮談孟子》中，傅先生這樣解釋水之喻：

試問「水無有不下」的「下」是在描寫水的性還是水的流向？當然是後者。……如果讓水自然發展，一定是向下流的，而讓人自然發展，一定是向善走的，所以說「人無有不善，水無有不下」，「下」是指水的向，而不是水的性。¹⁰¹

通觀上下文，傅先生之所以認為水之喻表示「人性向善」，立足點全在於「人無有不善，水無有不下」二句。傅先生的思路是：由於「下」是方向（direction），因此「善」也是方向（direction）。這一分析在語法結構上當然是成立的，但中間有一疑點：這兩句只論及「人」和「水」，而不是論及「人性」或「水性」。直接論及「人性」的是前兩句：「人性之善也，猶水之就下也。」但要注意，這裡對應「善」的不是「下」，而

⁹⁶ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 325。

⁹⁷ 傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 461。

⁹⁸ 傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 462。

⁹⁹ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 141。

¹⁰⁰ 傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 3。

¹⁰¹ 傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 462。

是「就下」——「就下」一詞表述水的開始或準備狀態，即在正常情況下，水只會往下流而不會往上流。在這一意思之下，「就下」乃是水的「傾向」(pre-disposition)而不是「方向」(direction)。依此，根據其語法結構，對應「就下」的「善」就必須被理解為「傾向」(pre-disposition)而非「方向」(direction)。亦即，一如「就下」是水的常態，「善」亦是人性的常態。然而，由於傅先生一開始就從「人無有不善，水無有不下」作為詮釋的出發點，所以很自然地由此句中的「下」把「善」理解為「方向」，再由此句中作為「方向」的「善」把「人性之善也」中的「善」也理解為「方向」。這樣，傅先生就順理成章地把「人性之善也」解作「人性是向善的」¹⁰²（即：人性「傾向」於善此一「方向」）。然而這番推論中的幾個「向」字乃是在兩種意思之間搖擺不定的：作為善的「向」是「方向」(direction)，而作為「向善」的人性是「傾向」(pre-disposition)——傅先生正是由「方向」之「向」跳躍到「傾向」之「向」。由於前後兩個「向」乃是意義不同的概念，由前者而推到後者，在邏輯上顯然是不對確的 (invalid)。

(三) 善

傅先生最為人熟知的一點，就是把「善」界定為「人與人之間適當關係之實現」。他指出，就孟子來說，「惻隱」、「羞惡」、「辭讓」、「是非」僅是善的開端，此四端分別針對的「仁」、「義」、「禮」、「智」四者才能算是「善」。¹⁰³但這個觀點卻要面對一個兩難的局面。

首先，若說「智」是「善」，則等於說「智」也是人與人之間適當關係的實現。然而問題是：「智」是哪兩種主體之間的適當關係？事實上，

¹⁰² 傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 462。

¹⁰³ 傅佩榮，《傅佩榮解讀孟子》（臺北：立緒文化出版社，2004年），頁 76。

《孟子·盡心下》提到人際之間的關係，實僅限於「仁」、「義」、「禮」三者：

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。¹⁰⁴

依孟子，「仁」、「義」、「禮」的適當關係分別是「父—子」、「君—臣」、「賓—主」，而對於「智」，則只說「賢者」一端，這種區別反映出孟子不把「智」視為兩個主體之間的關係。事實上，傅先生在解說〈公孫丑上〉有關「四端」的一段時，也只能指出「仁」、「義」、「禮」三者所涉及的人際關係，¹⁰⁵而無法指出「智」涉及哪種人際關係。¹⁰⁶如果「智」不是人際間的適當關係，那麼它是什麼？〈離婁上〉說：

仁之實，事親是也；義之實，從兄是也；智之實，知斯二者弗去是也；禮之實，節文斯二者是也。¹⁰⁷

按此，「智」是指「知斯二者（仁義）弗去」。用傅先生的用語來說，「智」就是瞭解到仁義的適當關係是不能不實現的。換言之，在孟子的立場，「智」最多只算是行動主體判別應當如何實現人際間的適當關係的理性能力，而不是人際間的適當關係本身。倘此分析不誤，則傅先生有關「善」和「智」的說明即有一兩難：要不承認最少有一種「善」不是適當關係之實現，要不承認「智」不是「善」。但無論承認前者還是後者，

¹⁰⁴ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 369。

¹⁰⁵ 傅先生分別指出：「仁德是指做好事幫助別人」、「義是該做的事，……重視個人與群體之間的關係」、「禮……界定了每一個人的身分與責任。……像敬老尊賢」。參見傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 164-165。

¹⁰⁶ 傅先生對「智」的解說是：「一個人是否明智，端視他能不能分辨是非。」參見傅佩榮，《人性向善：傅佩榮談孟子》，頁 166。顯然地，上述說法只談及「智」的理性功能，而沒有談及具體的人際關係。

¹⁰⁷ 宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 287。

都表示人性向善論有漏洞，因為傅先生力陳「仁義禮智是善」，以及「善是人際之間適當關係之實現」。

二、人性向善論的論證建構是否合理？

人性向善論的論證建構亦有若干理論困難。這裡主要指出「以偏蓋全」、「雙重標準」、「內部不一致」三點。

(一) 以偏蓋全

上文指出傅先生運用了「預設策略」作為建立人性向善論的一個進路。簡言之，這個策略主張：(1) 若且唯若 (if and only if) 儒家預設了人性是「向善」的，他們才會說出某一番言論；(2) 若且唯若作為詮釋者的我們預設人性向善論，我們才能合理地或有意義地成功詮釋儒家的某些言論。然而第(1)點可以被化約為第(2)點，因為第(1)點乃是傅先生作為一位詮釋者對儒家人性論所作的詮釋。因此，這裡專就第(2)點作出檢討。

顯然地，第(2)點不是必然為真的。理由是，人性向善論即使能合理地說明儒家的某些講法，也不是唯一能提供合理說明的理論。因為其他類型的人性論亦可以合理說明儒家的言論。舉例說，對於「子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃」(〈顏淵〉)一段話，各家人性論皆可依各自立場提出詮釋。例如「本善」論者可以這樣說：「正因人性本善，故有道之君的德政為人民的本善之性的呈露提供了可能的條件，故後者聞風景從。」又如「性可以為善，可以為不善」論者可以這樣說：「湯武存，則天下從而治；桀紂存，則天下從而亂。今上位者有善有德，故人民聞風景從。」甚至荀子亦可以這樣說：「夫人之欲為善者，為性惡也。今聖王生禮義、制法度，故性惡之人聞風景從。」或者告子亦可以說：「性猶湍水也，決諸東方則東流，決諸西方則西流。君子之德

也，猶東方之決焉，故小人東流之。」由這些分析可見，對於上述〈顏淵〉一段話，其實可以各取所需地預設不同的人性論。對於其他言論，亦可作類似分析。由此可見，傅先生有關「人性向善論」的預設，如果只是為儒家文獻的詮釋提供一嶄新視角，那無疑是極有意義的；但如果堅持「只能」預設「人性向善論」，那就似乎有以偏蓋全之嫌了。¹⁰⁸

(二) 雙重標準

傅先生對人性向善論的建構，出現了幾種「雙重標準」的狀況。茲分別說明如下。

1. 理論歸類上的雙重標準：傅先生對人性向善論的歸類似有雙重標準之嫌。這主要反映在他對於荀子和朱熹的不同態度上。傅先生由「人性」的定義（人之所以為人的本質）出發，把荀子的「辨」和「義」歸入「人性」之列，再根據「辨」和「義」在荀子哲學中與「禮」和「義」這些「善」的關係，而主張荀子在人性論上的「潛在觀念」是「人性向善」。¹⁰⁹然而

¹⁰⁸ 從邏輯角度看，由這種「預設策略」所構成的論證要麼就是不對確的（invalid），要麼就是對確的（valid）但不一定是真確的（sound）。如果傅先生是由「儒家有某言論」而推論「如果儒家有某言論，則它預設了人性向善論」，那麼這一意義下的「預設策略」就是不對確的論證，因為在邏輯形式上，它無異於由“P”推論“P→Q”，但明顯地“P”本身是推不出“P→Q”的。如果由“P”可推出“P→Q”，則何嘗不能推出“P→R”、“P→S”、“P→T”……等等。（R、S、T代表其他預設，例如「性本善」、「性本惡」、「性無善無不善」、「性可以為善、可以為不善」之類。）如果傅先生是由「儒家有某言論」以及「如果儒家有某言論，則它預設了人性向善論」而推論「人性向善論成立」，則這一意義下的「預設策略」就是對確的論證，因為在邏輯形式上，它無異於由“P”和“P→Q”而推論“Q”。根據正斷律（modus ponens），這一推論乃是對確的。然而即使它是對確的，它卻不一定是真確的，理由是它的其中一項前提（即“P→Q”：如果儒家有某言論，則它預設了人性向善論）有可能是假的。馮耀明先生對這種「預設」的弊害有極精確的分析，參見馮耀明，《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》（香港：香港中文大學出版社，2003年），頁145-149。

¹⁰⁹ 傅佩榮，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉，頁26。

問題是：如果可以通過上述方式把主張「性惡」的荀子歸入「人性向善論」，那何嘗不能通過相同的方式把主張「性本善」的朱熹亦一併歸入「人性向善論」？在傅先生看來，朱熹的困難在於：他把孟子的「性善」修改為「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。¹¹⁰但中間有一疑問：就算朱子真的是從本質而非力量的觀點理解孟子的人性論，他終究是嚴守著人禽之辨的關卡；相反荀子卻是從人禽之所同然處使用「性」一詞，而把作為人禽之辨的「義」、「辨」排斥在人性範圍外。在這種對比之下，如果說主張「性惡」的荀子有「人性向善」的「潛在觀念」，那何以不能說主張「性本善」的朱子也有「人性向善」的「潛在觀念」？¹¹¹更耐人尋味的是：如果朱熹「誤解」孟子的人性論，所以必須對他口誅筆伐；那麼，荀子「狠批」孟子的人性論，其「犯罪動機」不是更明顯嗎？不是更「罪孽深重」嗎？傅先生究竟是基於哪條「法例」，在向朱子發出「拘捕令」之餘卻讓荀子「逍遙法外」？這是需要論證和交代的。更何況，即使荀子明文規定「義」、「辨」屬於「人性」，但是「義」、「辨」是否一種「動態的力量」也是可以商榷的。如果荀子的「義」、「辨」不是動態的力量而只是一種先天的性質，那似乎更違反人性向善論的基本規定了。

2. 句子詮釋上的雙重標準：這主要反映在「理義之悅我心」（《孟子·告子上》）和「我欲仁，斯仁至矣」（《論語·述而》）兩句的詮釋上。傅先生以「理義之悅我心」一語說明「善」非人性，理由是：「我心所悅的

¹¹⁰ 傅佩榮，〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.1-1.13。

¹¹¹ 事實上，傅先生曾明確指出朱熹的孟子注在「本善論」之外亦有「向善論」的傾向。參見傅佩榮，〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉，頁 1.9-1.10。既然如此，如果連主張「性惡」和反對「性善」的荀子亦可被列入「人性向善論」的家族，那麼主張「本善」而又有「向善」傾向的朱熹為何反倒沒有資格？嚴朱寬荀若此，豈是持平之論？

是理與義，可見我心並不同於理、義。」¹¹²然而在詮釋「我欲仁，斯仁至矣」時，傅先生卻說：「『我欲仁，斯仁至矣』[的仁]係就人之性而言：人性向善，因此隨時隨地可以發出向善的動力。」¹¹³但這裡有一個難題：「心悅理義」和「我欲仁」句法相似，¹¹⁴當中的「悅」和「欲」亦有相近的意義，兩者皆表示人心、人性對某種事物的要求或趨力，而這種要求或趨力正好反映出人心、人性和那種事物是不等同的。事實上，傅先生正是以此為理由斷定「理義不等同於心」，從而揭發他一貫主張的「『善』不等同於『人性』」的大義。然而問題在於：如果「心」不等同於「理義」，那麼根據相似的句式，「我」亦不等同於「仁」。然而為什麼傅先生卻許「仁」以「人之性」的地位，而「理義」卻不？此一雙重標準如何釋疑？

¹¹² 傅佩榮，《傅佩榮解讀孟子》，頁 297。

¹¹³ 傅佩榮，〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉，頁 22。

¹¹⁴ 雖然「心悅理義」的原句為「理義之悅我心」，但這只是文法結構問題，不影響意義的理解。換言之，「理義之悅我心」和「心悅理義」在意義上是沒有分別的。正如「美國攻打伊拉克」和「伊拉克被美國攻打」在文法結構上雖稍有不同，但兩者的意義（或所指涉的事態）卻是相同的。（「我欲仁」一樣可以改為「仁之欲我」而不失其義。）從這個角度看，「心悅理義」和「我欲仁」便可以說是具有相近的句式的。筆者的質疑是：如果「心悅理義」預設了「理義在心外」，為什麼「我欲仁」卻預設了「仁在內」甚至「仁是性」？（在傅先生看來，這不僅是一「預設」，甚至是一「證明」呢！）審查人之一指出，傅先生在這裡未必有不一致的毛病，因為「心悅理義」所表述的是「認知意」，而「我欲仁」所表述的卻是「內發意」。然而這種劃分恰好是筆者所要質疑的——何以在相近的句式和相似的意義下，「心悅理義」是認知意（認知預設主客對立），而「我欲仁」卻是內發意（內發預設所發在內）？傅先生不能光說「前者是認知，後者是內發」就了事，他還必須解釋基於什麼理由對句式和意義相近的兩組句子作出上述的區分。有趣的是，孟子亦謂「魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也」，這等於說「我欲魚，亦欲熊掌」。如果「我欲仁」表述「內發意」，此「仁」是「由內而發」的人性，那麼我們豈非要說「我欲魚，亦欲熊掌」亦表述「內發意」，「魚與熊掌」是「由內而發」的人性？

3.人性規定上的雙重標準：傅先生發現人性有三種「向」，分別是「向真」、「向美」、「向善」，但只有「向善」堪稱人性。理由何在？傅先生說：

人性是「向真、向美、向善」的，……以「向真」而言，人的認知能力或智商各不相同，尤其後天的教育環境千差萬別，發展的結果亦有雲泥之判。因此，若根據向真本性所實現的成效來判斷一個人的價值，不僅極不公平，並且未必能有實際的作用。以「向美」而言，人的感受能力與審美興趣皆直接受到感官媒介之影響，不易找到任何客觀的標準可以判斷高低，因此亦不適用於評定人的價值。然後，以「向善」而言，……不僅出於自由意志，而且直接決定行動，其行動效果又直接關係另一主體，……人人立足於平等基礎上，沒有假借或逃避的餘地。換言之，這即是以「向善」說人性，並且以道德價值的高低來判斷人的學說。¹¹⁵

傅先生認為各人的「認知能力或智商」和「感受能力與審美興趣」是「各不相同」的，是「受感官媒介影響」的。這「各不相同」，依文義是指「在程度上各不相同」；而「受感官媒介影響」，依文義亦是指「感受能力與審美興趣」因後天影響大小的不同而有強弱之異。換言之，人性不能由「向真」和「向美」來界定，是由於各人的「理性」和「感性」在程度上各不相同。倘以程度不同的能力來界定人性，不僅「不適用」、也「極不公平」，甚至「沒有實際作用」。

然而傅先生在另一文中說：「『向』有程度強弱，正如人心之安不安也有程度上之差異。」¹¹⁶在此，傅先生明言人的「向善之性」是有「程度強弱」的，這無疑和「人人立足於平等基礎上」的「向善之性」一說互相衝突。這裡的問題是：如果「理性」和「感性」由於有「程度強弱」

¹¹⁵ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 132-133。

¹¹⁶ 傅佩榮，〈重新詮釋孔子的「仁」〉，頁 73。

而不能用作界定人性，那麼「向善之性」也有程度強弱，何以又能用來界定人性？這種雙重標準如何合理說明？傅先生認為以具有「程度強弱」的「理性」和「感性」來判斷一個人的價值，既「不適用」，也「不公平」，亦「沒有實際作用」；但以同樣具有「程度強弱」的「向善之性」來判斷一個人的價值，難道就既「適用」、亦「公平」，也「有實際作用」嗎？如果兩者確有差別，則差別何在？這也是需要論證和交代的。

(三) 內部不一致

傅先生對「人性向善論」的論述亦顯露了不少互不一致之處。這裡以孔孟為例作一說明。

1. 「仁」字在用法上的不一致：如上所述，傅先生在討論孔子時，把「我欲仁，斯仁至矣」中的「仁」視為「人之性」；然而在討論孟子時，卻反覆強調「仁」是善而不是性。亦即，同樣一個「仁」字，在孔子哲學中具備人性的高貴地位，在孟子哲學中卻被「推出去」成為善。這種用法上的飄移有何合理理據？另一可疑處是：如果孔子的「仁」不同於孟子的「仁」，則由於兩者的「仁」均與「人性向善論」有關，這是否涵蘊了孔子的人性向善論不同於孟子的人性向善論？如果孔孟的人性向善論是同一套的人性向善論，那麼孔孟如何在「仁」字的不同用法下保持相同的人性向善論？如果孔孟是各持不同的人性向善論，則兩者的不同之處何在？如果兩者的不同是本質上的不同，則顯然兩者不能同時符合「人性向善論」的規定，亦即，最少必有其一要被排斥在人性向善論以外；但如果兩者的不同並非本質上的不同，而是可以基於某種「家族相似性」而共同歸入「人性向善論」的家族，那麼，當中的家族相似性又該如何解釋？這些問題顯然都是難以回答的。

2. **漠視反例**：傅先生面對人性向善論的反例時，往往無法作出前後一貫的說明。這裡引述一例稍作申論。上兩節已指出，在傅先生的用法下，「真誠」乃是「善」的必要條件，亦即：若沒有「真誠」，而只有善的行為形式，並不足構成真正的「善」。然而，傅先生引述《論語·憲問》所載管仲輔助桓公成就霸業的故事時，說出了這樣一番話：

管仲以個人之力，造福百姓，使他與人群之間的「適當關係」得以充分實現。人生目標之完成，除了個人的道德要求，絕不能忽略他在群體中的具體貢獻。¹¹⁷

從這番話可見，傅先生顯然認為管仲成就了「善」。但問題在於：到底傅先生是認為管仲既有「由內而發」的真誠力量，復有造福百姓的具體貢獻；還是沒有真誠的道德要求而僅有外在的具體貢獻？若是前者，則明顯不合文意，因為傅先生只說「管仲之力」，而不說「管仲之德」。力，事功也，而事功之有無，和真誠的道德要求沒有必然關係。若是後者，那麼根據傅先生的定義，管仲就不能稱為「善」。這樣，傅先生基於什麼理由「破例」把管仲缺乏真誠內心感受的事功稱為「善」？更嚴重的困難是：孔子顯然是在同意管仲只有顯赫外在事功的條件下許其為「仁」。由於「仁」是一種「善」，則管仲沒有真誠內心感受而得「仁」的評價，顯然構成了「人性向善」的反例——因為孔子許管仲以仁，等於涵蘊了最少有一種「善」（顯赫事功）不需要「真誠內心感受」這一項條件就能達成。事實上傅先生本人亦承認這一點：

孔子撇開內心的問題，卻由管仲的政績對百姓的影響來判斷。……身為宰相，管仲的表現可圈可點，無懈可擊，充分實現了他與當時百姓之間的適當關係。¹¹⁸

¹¹⁷ 傅佩榮，〈孔子論人性與群我關係〉，頁 8。

在此，傅先生無疑是自我否定了——理由是，他既然同意可以「撇開內心問題」(真誠)而把管仲的事功稱為「體現了他和百姓的適當關係」(善)，那就等於說最少有一種「善」(而且是外在善!)不需要經由「內心的真誠力量」來發動的。這無疑和傅先生所強調的「善是由內而發」的論旨相衝突。¹¹⁹

三、人性向善論的理論後果是否可取？

人性向善論除了上述的困難外，還將導致兩個不可接受的理論後果。其中一個理論後果是：若接受人性向善論，等於放棄以「善性」為「人禽之辨」的先秦儒家古義；另外一個理論後果是：若依傅先生的論證方式，則任何人性論都可解讀成「人性向善論」，從而使所謂「人性向善」成為一「真而多餘」(true but trivial)的說法。

1.「向惡之性」成為人禽之辨：傅先生指出，人的自由選擇的能力(下簡稱「自由」)乃是人和萬物之差異所在。由於價值乃是自由的結果，所以只有人類世界才有價值問題，而自然界則只有存在問題或實然問題。¹²⁰但根據傅先生這種說法，我們可以推論：由於「善」和「惡」都屬於價值，而價值只存在於人類世界，因此「善」和「惡」只存在於人類世界。也就是說，在宇宙萬物中，只有人類才稱得上有「向善」和「向惡」的本性可言。但這涵有一邏輯歸結：在傅先生的規定下，「向善」之性固是

¹¹⁸ 傅佩榮，〈孔子論人性與群我關係〉，頁 9。

¹¹⁹ 傅先生在其他地方甚至這樣說：「管仲免去戰禍，省了征伐殺戮，以一人之力造福百姓，他與眾人之間的適當關係得以滿全，無異於行了大善，所以稱許他以此行仁。」參見傅佩榮，《論語／傅佩榮解讀》(臺北：立緒文化出版社，1999年)，頁 359。在此，傅先生對於沒有真誠內心感受的管仲，非但不責其「不是真正的善」，甚至許其為「大善」。這更顯然是漠視反例的存在。

¹²⁰ 傅佩榮，〈存在與價值之關係問題〉，頁 130-131。

人類本質，然「向惡」之性何嘗不是人禽之辨！此恐非孟子言「幾希」、「人之可使為不善，其性亦猶是也」之大義也。¹²¹

2. 「人性向善」將成「真而多餘」的說法：依傅先生的論證方式，一切人性觀點都可被詮釋成「人性向善論」，從而使得「人性向善」一片語失去了用法上的對比，而成一「真而多餘」之論。何以如此？關鍵在於他對「人性」的定義——根據傅先生，我們根本不需要理會一套人性論如何界定「人性」，我們只需要緊緊握住「人的本質就是人性」這一把萬能鑰匙，就可以把該套人性論所肯認的「人的本質」界定為人性，從而為它們打開「人性向善」的大門。傅先生對荀子的處理，就是依循此一方式進行的。根據傅先生的說法，荀子雖主「性惡」，然而「惡性」乃人和動物共有的本能，不足以構成「人性」有效的定義。本來在荀子哲學

¹²¹ 即使退一步承認人類以外的動物亦有「向惡之性」（兼沒有「向善之性」），並且「惡」亦存在於人類世界以外的動物世界，這亦無法保證「向善之性」作為「人禽之辨」的唯一依據。理由是人類的「向惡之性」和動物的「向惡之性」亦有本質上的差距。勉強而言，動物世界的惡只發生在依本能衝動而有的自然紛爭之內，但人類世界的惡則發生在文化世界或道德世界中。也就是說，人類的向惡之性，非但包含動物性的本能衝動，更包含對文化價值或道德價值的背棄。例如季氏僭越周天子的八佾（《論語·八佾》），就屬於人類世界專有的惡行，因為這種「惡」乃是依附在文化活動上呈現的。參見宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 61。換言之，季氏在僭禮一事上若表現了所謂向惡之性，則其向惡之性便不是動物的本能衝動所能解釋的。按：事實上，荀子早就發現人類的惡性和動物的惡性是有分別的。他指出，人若順其情性而為，會有三個結果：「爭奪生而辭讓亡」、「殘賊生而忠信亡」、「淫亂生而禮義文理亡」。參見唐·楊倞注，《荀子》，《四部備要叢書》（臺北：中華書局，1966 年），卷 23，〈性惡〉，頁 1。這涵蘊了很重要的一個訊息：人間必先有「辭讓」、「忠信」、「禮義文理」，然後方能謂人之行惡使之「亡」。顯然地，「爭奪生而辭讓亡」、「殘賊生而忠信亡」、「淫亂生而禮義文理亡」這些描述只能對人的惡性有效，而無法用在動物的惡性上。由是觀之，即使為了辯護人性向善論而規定動物亦有向惡之性，牠們的向惡之性和人的向惡之性也是有本質之異的。易言之，在人性向善論中，人的向惡之性仍然不失為「人禽之辨」的幾希之一。

中，「義」和「辨」並非「人性」，但基於兩者乃「人禽之辨」，並和「禮」、「義」等外在善有關，故傅先生以此兩者為「人性」，據此建立荀子的人性向善論。傅先生更斷言，「人性向善論」乃荀子之「潛在觀念」，是荀子「以間接而隱涵的方式」進行「證實」的。事實上，若這種論證方式可行，則幾乎沒有一種人性論不能被「證實」為「人性向善論」。雖然傅先生在回應林安梧先生的時候指出：

就我所知，佛教講緣起性空，人性是苦集滅道歷程中的輪迴業報主體，基督教講人性的原罪，如何能說各教都接受人性向善呢？¹²²

然而，若傅先生真能貫徹他的論證方式，我們就得指出：佛教所謂「人性」雖是輪迴業報主體，但由於畜牲之性也是輪迴業報主體，故「輪迴業報主體」不足以標示人禽之別，從而無法構成對人性的有效定義。事實上，佛教雖主緣起性空，然亦講慈悲心、清靜心，而這些「心」正是人之異於禽獸者，從而可視為合乎定義規則的人性。而通過這些慈悲心、清靜心的「由內而發」，則便對人間受苦的芸芸眾生落實真誠的憐憫行動，並通過點化、開渡的方式而滿全和眾生之間的適當關係。此種佛教式的人性向善論，正是傅先生的論證方式的一個「個例」(instance)。至於基督教雖講原罪，但亦承認人性中有神性的一面。原罪雖同於動物的惡，但神性卻是人禽之辨的幾希之異，故人性中的神性，實是人類飛往善的天堂的天使之翼。世界雖有不同民族，但同樣是神的兒女，作為人類的我們，應當真誠地反求諸己，讓神性「由內而發」，充分體現耶穌的博愛精神，從而滿全和世界上眾兄弟姐妹之間的適當關係。此種耶教式的人性向善論，則是傅先生理論的另一個個例。事實上，上述的論證方式可以套用在不同的人性觀點上，從而「證實」其「人性向善」的「潛

¹²² 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 86。

在觀念」。問題是：這樣的論證方式雖然可以建立起各式各樣的人性向善論，但卻同時付出一沉重代價，那就是：當把一切本來不屬於「人性向善論」的人性論都詮釋成了人性向善論（的不同版本）後，「人性向善」便頓失用法上的對比，從而使得「人性向善」一語成為「真而多餘」（true but trivial）之說法矣。

伍、結論

傅佩榮先生的「人性向善論」是近廿多年來臺灣儒學界的一個突破性的理論。在傳統的「人性本善論」和當代新儒家的「康德架構」外，「人性向善論」實為儒學愛好者開啟了一個考察古典儒家哲學的嶄新視野。在這個意義上，傅先生於學界的貢獻不可謂不大。傅先生的理論一經提出，當代新儒家即嚴陣以待，雙方來回辯論達二十年之久。筆者在儒學詮釋方面實無發言的資格，故試在分析哲學的立場上另覓途徑，冀能提出若干新觀點，以敞開人性向善論研究的另一向度。

經過對人性向善論的關鍵概念和主要論旨的分析、梳理、排比、對勘，我們發現人性向善論確實存有不少理論困難。「向」字的歧義、「雙重標準」的嫌疑、「善」概念所造成的兩難、由「預設策略」所導致的「以偏蓋全」，以及面臨「真而多餘」的可能性，僅屬其理論內部的困難，其影響力不及於外，不需過於深究；然而，傅先生的論證涵蘊了「向惡」為人禽之辨，則非但抵觸先秦儒家「性善」之本義，且其「自由」概念的設定甚至使得立心「向」善的道德主體捲入了「無限後退」的漩渦，從而無法落實任何的道德行動，寧不悲乎！

徵引文獻

(一) 古籍

- 唐 Tang·楊倞 Yang Liang 注，《荀子》*Xunzi*，《四部備要叢書》[*Sibu beiyao congshu*]，臺北[Taipei]：中華書局[*Zhonghua shuju*]，1966 年。
- 宋 Song·朱熹 Zhu Xi，《四書章句集注》*Sishu zhangju jizhu*，北京[Beijing]：中華書局[*Zhonghua shuju*]，1983 年。

(二) 近人編輯、論著

- 李明輝 Li Minghui，《康德倫理學與孟子道德思考之重建》*Kangde lunlixue yu Mengzi daode sikao zhi chongjian*，臺北[Taipei]：中央研究院中國文哲研究所[*Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica*]，1994 年。
- ，《孟子重探》*Mengzi chongtan*，臺北[Taipei]：聯經出版事業公司[*Lianjing chuban shiye gongsi*]，2001 年。
- 陳大齊 Chen Daqi，《荀子學說》*Xunzi xueshuo*，臺北[Taipei]：中國文化大學出版部[*Zhongguo Wenhua Daxue chubanju*]，1989 年。
- 袁保新 Yuan Baoxin，《孟子三辨之學的歷史省察與現代詮釋》*Mengzi sanbianzhixue de lishi xingcha yu xiandai quanshi*，臺北[Taipei]：文津出版社[*Wenjin chubanshe*]，1992 年。
- ，《從海德格、老子、孟子到當代新儒學》*Cong Haidege, Laozi, Mengzi dao Dangdai Xinruxue*，臺北[Taipei]：臺灣學生書局[*Taiwan Xuesheng shuju*]，2008 年。
- 馮耀明 Feng Yaoming，《「超越內在」的迷思：從分析哲學觀點看當代新儒學》*“Chaoyue Neizai” de misi: cong Fenxizhexue guandian kan*

Dangdai Xinruxue，香港 [Hong Kong]：香港中文大學出版社 [Xianggang Zhongwen Daxue chubanshe]，2003 年。

傅佩榮 Fu Peirong，〈人性向善論——對古典儒家的一種理解〉“Renxing xiangshan lun: dui gudian rujia de yizhong lijie”，《哲學與文化》*Philosophy and Culture* 卷 12 期 6 [vol. 12, no. 6]，1985 年 5 月，頁 25-30。

——，〈存在與價值之關係問題〉“Cunzai yu jiazhi zhi guanxi wenti”，《國立臺灣大學哲學論評》*National Taiwan University Philosophical Review* 期 15 [no. 15]，1992 年 1 月，頁 127-142。

——，〈儒家哲學新論〉*Rujia zhexue xinlun*，臺北 [Taipei]：業強出版社 [Yejiang chubanshe]，1993 年。

——，〈重新詮釋孔子的「仁」〉“Chongxin quanshi Kongzi de ‘Ren’”，《哲學雜誌》*Journal of Philosophy* 期 6 [no. 6]，1993 年 9 月，頁 68-81。

——，〈孔子論人性與群我關係〉“Kongzi lun renxing yu qunwo guanxi”，《東吳哲學學報》*Soochow Journal of Philosophical Studies* 期 1 [no. 1]，1996 年 3 月，頁 1-11。

——，〈解析孔子的「善」概念〉“Jiexi Kongzi de ‘Shan’ gainian”，《哲學雜誌》*Journal of Philosophy* 期 23 [no. 23]，1998 年 2 月，頁 172-187。

——，〈儒家論人的自律性——從自律性到人性論〉“Rujia lun ren de zilüxing: cong zilüxing dao renxinglun”，《哲學與文化》*Philosophy and Culture* 卷 15 期 6 [vol. 15, no. 6]，1988 年 6 月，頁 20-30。

——，〈論語/傅佩榮解讀〉*Lunyu: Fu Peirong jiedu*，臺北 [Taipei]：立緒文化出版社 [Lixu wenhua chubanshe]，1999 年。

——，〈傅佩榮解讀孟子〉*Fu Peirong jiedu Mengzi*，臺北 [Taipei]：立緒文化出版社 [Lixu wenhua chubanshe]，2004 年。

- ，〈《人性向善：傅佩榮談孟子》*Renxing xiangshan: Fu Peirong tan Mengzi*，臺北[Taipei]：天下遠見出版社[Tianxia yuanjian chubanshe]，2007年。
- ，〈朱熹對儒家人性論思辨之商榷〉“Zhuxi dui rujia renxinglun sibian zhi shangque”，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。
- ，〈儒家「善」概念的定義問題〉“Rujia ‘Shan’ gainian de dingyi wenti”，國立臺灣大學哲學系主辦「傳統中國倫理觀的當代省思」國際學術研討會，2008年5月15-17日，頁1.1-1.14。
- 傅佩榮 Fu Peirong、林安梧 Lin Anwu，〈「人性向善論」與「人性善向論」——關於先秦儒家人性論的論辯〉“‘Renxing xiangshan lun’ yu ‘Renxing shanxiang lun’: guanyu xianqin rujia renxinglun de lunbian”，《哲學雜誌》*Journal of Philosophy* 期5[no. 5]，1993年6月，頁78-107。
- 楊祖漢 Yang Zuhan，〈《儒家的心學傳統》*Rujia de xin xue chuantong*，臺北[Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1992年。
- 蔡仁厚 Cai Renhou，〈《儒家心性之學論要》*Rujia xin xing zhi xue lun yao*，臺北[Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1990年。
- 廖名春 Liao Mingchun，〈《荀子新探》*Xunzi xintan*，臺北[Taipei]：文津出版社[Wenjin chubanshe]，1994年。
- 劉述先 Liu Shuhsien，〈孟子心性論的再反思〉“Mengzi xin xing lun de zaifansi”，載劉述先 Liu Shuhsien，〈《當代中國哲學論：問題篇》*Dangdai Zhongguo zhexue lun: weiti pian*，River Edge, NJ:八方文化企業公司[Bafang Wenhua qiye gongsi]，1996年，頁139-158。
- Cua, Antonio S. “Philosophy of Human Nature,” in *Human Nature, Ritual, and History: Studies in Xunzi and Chinese Philosophy*. Washington: The Catholic University of America Press, 2005, pp. 3-38.