

老子性超善惡論評析*

蕭 振 聲**

摘 要

就晚近老學發展可見，老子人性論研究並未因《老子》不言「性」字而出現窒礙；相反，或許正是由於擺脫了字詞觀念的束縛，老子人性論的詮釋空間才得以大幅拓展。譬如有謂老子倡言「人性自然」，有謂老子主張「人性本真」，亦有謂老子是某一型態的性善論者，更有謂老子之人性思想唯「性超善惡」可當之。在這些詮釋中，「性超善惡論」常為學人倡說，亦廣泛見於各種道家研究或中國哲學史之論著。因此，對性超善惡論作一綜合性的引介，並評析其優劣得失，在老子人性論的探討工作上，當能起到一些澄清思路、發現問題，從而去蕪存菁的效用。當然，評析並不涵蘊提出善解，但對於善解的提出來說，卻無疑是一項具有方法論意義的預備工作。

關鍵詞：老子、人性論、性超善惡

* 拙文為科技部專題研究計畫「老莊人性論研議——兼論儒道人性論異同」（計畫編號：105-2410-H-005-029-MY2）之部分成果。在此感謝科技部撥款支持。此外，三位匿名審查委員和學報責任編輯在筆者投稿、修稿的過程中賜予許多寶貴建議，謹在此致以深切謝意。

** 國立中興大學中國文學系助理教授。

投稿日期：2018.01.07；接受刊登日期：2018.09.02；最後修訂日期：2018.09.12

中央大學人文學報 第六十五期

壹、引言

就晚近老學發展可見，老子(約西元前六世紀)人性論研究並未因《老子》不言「性」字而出現窒礙；相反，或許正是由於擺脫了字詞觀念的束縛，老子人性論的詮釋空間才得以大幅拓展。與《孟子》、《荀子》、《莊子》、《呂氏春秋》等先秦文獻的人性論備受重視的思想史現象相比，當代的老子人性論研究無論在析論的深廣度或詮釋的多樣性方面均具急起直追之勢，譬如有謂老子倡言「人性自然」¹，有謂老子主張「人性本真」²，亦

¹ 以「自然」一詞界定老子之人性概念，遍見於古今論者的研究工作。可以說，「人性自然論」在老學研究中實有一條極鮮明的思想史線索。如西漢末嚴遵(約 86 B.C.E-10 C.E.)將《老子》51 章「夫莫之爵而常自然」和 64 章「以輔萬物之自然而不敢為」的「自然」分別詮釋為「性常自然」和「性命自然」，即表現了將「性」和「自然」兩者連結起來的強烈傾向。參見漢·嚴遵著，王德有點校，《老子指歸》(北京：中華書局，1994 年)，頁 46、80。魏晉時王弼(226-249)屢以「自然」釋「性」，尤為吾人所熟知。如其注 29 章曰「萬物以自然為性」，注 25 章亦謂「道不違自然，乃得其性」。此外，他注 10 章以「任自然之氣」和「物全而性得」前後連言，注 12 章復將「順性命」和「傷自然」視為對反。這些論述，較諸嚴遵更能突顯老子「以自然為性」之思路。參見魏·王弼著，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》(臺北：華正書局，1983 年)，頁 65、77、23、28。至若當代主張老子持「人性自然論」之學人亦不在少數。蒙培元、高正、郭沂、王中江等論者對此均有專論。分見蒙培元，《中國心性論》(臺北：學生書局，1990 年)，頁 47-56；高正，《諸子百家研究》(北京：中國社會科學出版社，1997 年)，頁 130-133；郭沂，《郭店竹簡與先秦學術思想》(上海：上海教育出版社，2001 年)，頁 686-696；郭沂，〈從道論到心性之學——老子哲學之建立〉，《哲學與文化》卷 24 期 4 (1997 年 4 月)，頁 351-368；郭沂，〈從「欲」到「德」——中國人性論的起源與早期發展〉，《齊魯學刊》期 185 (2005 年 3 月)，頁 12-13；王中江，《道家學說的觀念史研究》(北京：中華書局，2015 年)，頁 156-170。

² 將老子人性論界定為「性真論」、或最少視老子為具有「性真論」傾向的學者主要有陳靜、陳鼓應、林明照等。例如陳靜先生指出，老子是有意以「真性」和「俗偽」作對比，其三言「真」字，尤其當中的「其德乃真」之說，實開啟了《莊子》乃至《淮南子》的「人性本真」之方向。參見陳靜，《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》(昆明：雲南大學出版社，2004 年)，頁 253-254。陳鼓應亦謂老子從道體之真(21 章)、本性之真(41 章)談到行為修養之真(54 章)，對《莊子》的性真論和《老子》的一脈相承關係是一充分的印證。參見陳鼓應，〈莊子論人性的真與美〉，《哲學研究》2010 年期 12，頁

有謂老子是某一型態的性善論者，³更有謂老子之人性思想唯「性超善惡」可當之。在這些詮釋中，「性超善惡論」常為學人倡說，亦廣泛見於各種道家研究或中國哲學史之論著。因此，對性超善惡論作一綜合性的引介，並評析其優劣得失，在老子人性論的探究工作上，當能起到一些澄清思路、發現問題，從而去蕪存菁的效用。當然，評析並不涵蘊提出善解，但對於

34. 林明照先生承陳鼓應先生之說，認為老子之「真」兼備存有論及人性論上的意義。就其人性論上的意義而言，所謂「真」，是指人內在之「德」的固實或自然本性，這一固實或自然本性乃是人事價值秩序的應然根源。林先生在行文中又常以「真情」、「本真性」、「內在真情性」等詞語稱之。參見林明照，《莊子「真」的思想析探》（臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2000年），頁7-14；林明照，《先秦道家的禮樂觀》（臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年），頁90-103。事實上，以「真」概念詮釋老子之人性思想，在王弼的《老子注》中已見端倪。例如王弼注16章謂「守靜，物之真正也」，注60章謂「靜則全真」，即以「靜」為人之「真」——即人的真實狀態。結合其注15章「濁以靜，物則得清……此自然之道也」、注16章「靜則復命……復命則得性命之常」、注29章「萬物以自然為性」、注65章「無知守真，順自然也」諸語，可知「真」實含「人性」之義。王弼在注17章時以「失性」和「失真」對舉，注32章甚至直言「我守其真性無為」，更顯然是從「性真」角度理解老子之人性論。前述王弼注文分見魏·王弼著，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁35、158、34、36、77、168、41、81。

³ 視老子為性善論者亦是一頗流行的論調。高亨、徐復觀的論述足為此說代表。例如高先生說：「夫嬰兒赤子未失其本性者也。而老子以嬰兒為常德不離，以赤子為含德之厚，則老子所謂德即性且以人性為至善，良可斷言。……唯老子以性為至善，故其人生哲學，在全己之性。其政治哲學，在全人之性。」參見高亨，《重訂老子正詁》（上海：上海古籍出版社，1956年），頁12-13。徐先生說法相近：「《老子》雖沒有性字，更沒有性善的觀念；但他所說的德，既等於後來所說的性；而德是道之一體，則他實際也認為人性是善的。」徐先生亦指出，由於老子的「食母」、「守母」、「歸樸」都是指「德的回歸」或「通過德而向道的回歸」，因此老子之人性論，必講「損」的工夫，亦即「致虛守靜」的工夫，即「從『欲』中超脫出來，回到生所自來的德，即是歸根，……回到生命之所自來。」參見徐復觀，《中國人性論史·先秦篇》（臺北：臺灣商務印書館，1969年），頁337-342、356。按：細審二先生之說，謂老子主張「性善」，並非謂老子在一倫理脈絡上主張類似孟子四端說的道德先天主義，它毋寧是指老子主張人性與生俱來即具一種圓滿性。依此，人類若要過一種理想的生存狀態或生活模式，只需回歸本性即可，實在無待外索。此所以高先生強調「全性」，徐先生強調「歸根」。「全」、「歸」二字即預設了此「性」此「根」本來圓滿，否則所全所歸即告落空矣。

善解的提出來說，卻無疑是一項具有方法論意義的預備工作。

得補充說明的是，「人性」這個語詞和人性概念（concept）或人性思想（thought）是必須區別開來的。人性概念或人性思想固可經由「人性」一詞來表達，但其表達卻非單靠「人性」一詞的使用不可。依中國哲學傳統，「性」以外的許多語詞，如「情」、「欲」、「心」、「德」、「天」等，在一寬泛的意義上或在某些語用的場合中均可表達人性概念；而只要思想家所談論的合乎人性的基本意思，即使其語脈缺乏「性」、「情」、「心」、「欲」、「德」等語詞，仍可被視為表達了某種人性思想。「人性」這個語詞是人性之「名」，而人性概念或人性思想則是人性之「實」。無其名不害有其實，有其實不必有其名。故《老子》無人性之名，絕不意味其無人性之實也。從根柢上看，老子性超善惡論乃至老子人性論的其他詮釋型態，正是針對人性之實所進行的理論重構工作。拙文即在此方法論的脈絡上，對老子性超善惡論這種詮釋型態予以引介和評析。

貳、性超善惡論之要旨

在「性超善惡」的提法中，「善」、「惡」分別代表了人類社會所設定的正負兩面的道德價值。而所謂「超」，則旨在突顯人性對這些道德價值——特別是善價值——的超越。要之，這派詮釋主張：老子認為世俗間的善惡流轉不定，恆處於對立轉化的歷程中，因而沒有客觀性和必然性。但只要循性而為，便不會陷入善惡兩端的相對框架，而能超越其上，使生命狀態達致自然無為之理境。由於本性有如此神奇效果，所以人性不能以善惡言，只得以超越善惡命之。

性超善惡論約有兩種版本。一種以為老子視人性為一純善、至善之性，而此一純善、至善並無一「惡」與之相對，因而並不落入世俗間相對性的善惡框架中。另一種則以為老子視人性為無關乎善惡，但此一無關乎善惡

之性卻又在價值上高於含具道德意義的人性。比較言之，兩種版本的「超」字均有「理論上優勝於」之意，即以「超善惡」言人性比諸一般的以「善」言人性的提法在理論上更為優勝，蓋後者恆待一「惡」以彰顯其義，而前者則圓融無所對也。唯前一版本仍肯定人性是善，不過以純善、至善稱之，故其超越可謂「同質的超越」；而後一版本不以人性為善，亦非以人性為惡，而是認為人性和善惡分屬不同邏輯類型或語意範疇，此則可謂「異質的超越」。

一、性超善惡論的第一種版本：性至善

性超善惡論的第一種版本以張岱年先生的看法為代表。他說：

戰國時道家，亦認為性非善非惡，但其思想又與告子大異，而可以稱為性超善惡論。道家不承認仁義是人性，亦不承認情欲是人性，而認為仁義情欲都是傷性的。道家所認為「性」者，是自然的樸素的，乃所謂「德」之顯現。……道家認為人人惟當任其性命之情，不要矯揉造作，如是即可達到至治之境界。此種學說，亦可以說是一種絕對的性善論，認為人性本來圓滿，順人之本性，當下便是最好的生活。此本性之善，是絕對的，而非與惡相對的，如仁義禮智等與惡相對之善，乃道家所不承認。……道家的性論，在一意謂上，可以說是無善無惡論；在另一意謂上，也可以說是性至善論。然道家是唾棄所謂善的，是不贊成作善惡的分別的，所以如將道家之說名為性善論，實不切當。究竟言之，當說是性超善惡論。⁴

依張先生意，道家主張人性本來圓滿，但這種圓滿性不得以「性善」言之，而只能以「絕對的性善」、「性至善」或「超善惡」言之。之所以如此，是由於一旦以善言性，就會使得人性概念與善惡二者的相對關係糾結難分，從而與道家不承認相對之善，或不作善惡分別的基本論旨互相抵觸。

⁴ 張岱年，《中國哲學大綱》（南京：江蘇教育出版社，2005年），頁192-195。

案老子確是不承認相對之善可作為美好生活的基礎，亦建議不應作善惡之分別。這主要基於兩個理由。

第一個理由是道德價值乃相對架構下的產物，其存有地位並不是獨立的。如《老子》2章說：

天下皆知美之為美，斯惡已。皆知善之為善，斯不善已。故有無相生，難易相成，長短相較，高下相傾，音聲相和，前後相隨。⁵

老子認為善惡等價值一如長短、高下、前後等事物性質那樣，必須被置放在相對性的框架中才具備認知意義。這是說，「善」作為一種正面的道德價值，是不能獨立存在和被孤立理解的，它必須藉由一「不善」方得存在並彰顯其義。反之亦然。易言之，「善」和「不善」乃相待而生，故缺乏客觀獨立性而無有定準。人類社會若建基在這種相對性的道德價值上，便意味著人類社會中必須兼含善和不善之狀態——譬如有好人就有壞人，有美事就有醜事，有值得推崇的東西，就有必須遺棄的東西。如此一來，人和物陷入價值分裂，社會全體的美好生活何能有必然的保證？

第二個理由是，在「禍兮福所依，福兮禍所伏」（58章）所表示的對立兩端相依互轉的原則下，道德價值非但是相對而生的，正負兩面的價值更往往含藏著向其對反面轉化的因素，因此「善」未嘗不會質變為「惡」。例如美言表面看來未嘗不善，但花巧華飾之餘，恆以予人言不由衷的感覺為代價，故美言之「善」，便不得不轉化為一「惡」，故曰「美言不信」（81章）。又如禮儀經紀人倫，儒家深以為善，但有人不守規矩，或破壞秩序，「上禮為之而莫之應」，便即「攘臂而扔之」（38章），予以施壓和強制，此之謂「下德不失德，是以無德」（38章）。無德即不善也。故禮儀之善，亦未嘗不是另一視角下的「不善」。要之，善價值隨時可在逆向中發生質變，成為其反面的惡價值。善既無定相可言，則它如何可作為社會發展的指導原則？

⁵ 魏·王弼著，樓宇烈校釋，《老子周易王弼注校釋》，頁6。按：文中凡引《老子》悉據此本。為省篇幅，僅隨文附以章號，不另標腳註。

根據前述兩點，老子正是認清了善惡的相對關係及其相因互轉的流變性，故非循道德入手思考人性問題。由此可見張岱年先生所說的道家的人性論不作善惡的分別，確實有文獻上的支持。此外，正由於老子之人性概念並非立足於道德，故其理想的社會政治也不奠基於此。老子主張最佳的為政之道只當順從人性之自然狀態，勿對人民指手劃腳，這樣人民便會作好自我管理，此之謂「民莫之令而自均」（32 章）。而順從人性之自然狀態，所依據的乃無為的方法，故老子又說「我無為而民自化」（57 章）。「自化」即「自均」也。並且，順從人性之結果便是讓人民生活步上正軌，如「民利百倍」、「民復孝慈」、「盜賊無有」（皆見 19 章）、「民自正」、「民自富」、「民自樸」（皆見 57 章），其終極的理境則是「天下將自定」（37 章）和「乃至大順」（65 章）。這些美好的社會情狀老子並未稱作善，亦從未謂為惡，而又比一般的善更具恆常性、穩定性，勉言之，則可謂對善惡之超越。由於這些美好的社會情狀乃是人性常態的顯現或具象化，則人性內涵便非善惡所能約範，故亦得以「超善惡」命之矣。由此看來，張岱年先生將老子的人性論總結為性超善惡論，確深通老學義理，是有很堅實的文本根據的。張杰、鞏曰國同意張先生所論，認為老子的人性論用性超善惡論或人性純善來解釋最為準確，蓋此種超善惡之性是道家的「道」、「德」之體現也。⁶

二、性超善惡論的第二種版本：性無善惡

性超善惡論的第二種版本可藉劉笑敢先生的觀點作說明。在早年的博士研究中，劉先生即已敏銳的指出道家人性論必須被理解為「性超善惡論」。他說：

人性問題是中國古代哲學中的一個重大問題，人性善惡問題則是先秦哲學討論的一個重點。……道家則認為性是超乎善惡之上的。

⁶ 張杰、鞏曰國，〈《老子》、《莊子》及《管子》稷下道家性超善惡論〉，《管子學刊》2016 年期 3，頁 8。

從現有資料來看，道家的性超善惡論是莊子後學中的述莊派首先提出來的。⁷

劉先生接著根據《莊子》中屬於述莊派的篇章來建構道家的性超善惡論：

述莊派認為性是與生俱來的自然本性，唯至人能保持這種本性淳和不散。……述莊派認為修養的目的不是改造性或發展性，而是保持性，即保持性的淳樸渾融的狀態，如果已經離開了本來的淳樸之性，就要努力返回，這就是〈庚桑楚〉篇所提到的「反汝性情」。……述莊派崇尚自然之性，一切都應出於自然之性，出於自然之性的一切都是最好的。……述莊派所說的性是不包含仁義愛人等內容的。述莊派所謂性也不包含情欲，因為情欲也是對淳樸之性的破壞。……性是生而完具的淳樸狀態，嗜欲好惡等感官的需求都是對性的損害。⁸

劉先生認為，對述莊派來說，人的「超乎善惡之上」之性先天地即處於一種淳樸狀態，此種淳樸狀態不含仁義之善，亦不含情欲之惡，卻是美好生活所由生的根源，故一旦失喪之，就必須努力歸返之。劉先生續謂：

述莊派的性只是初生之時的淳樸狀態，因此述莊派既不講性善也不講性惡，……述莊派又認為人人應該「壹其性」，反對「馳其形性」，即主張涵養保持生之初嬰兒般的淳真素樸之性，反對矯揉造作或改造性，……但究竟言之，述莊派雖認為初生之性是最好的，但不認為這種性是與惡相對的，述莊派的性最高最圓滿，是超乎善惡的，所以，述莊派的人性論應稱為性超善惡論。⁹

⁷ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》（北京：中國社會科學出版社，1988年），頁275。

⁸ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁277-278。

⁹ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁278。

必須注意的是，在其博士研究中，劉先生對道家性超善惡論之重建雖然主要從《莊子》中述莊派之論述入手，但相同的說法一樣可以運用到老子人性論之詮釋上。這可從兩方面稍作解釋。

首先就述莊派的背景來說，劉先生接納傳統觀點，肯定「莊子哲學首先來源於老子」¹⁰。這裡所謂「莊子哲學」，意即基本上可代表莊子（約 369-286 B.C.）本人的思想體系的《莊子》內七篇。¹¹而述莊派則「是莊子後學中的嫡派。……主要特點是繼承和闡發內篇的思想，……然而沒有重要突破，基本上是述而不作的」¹²。由於述莊派旨在對莊子「述而不作」，而莊子又為對老子的繼承；據此可推知，依劉先生的立場，述莊派的性超善惡論，亦當為老莊所肯認，或最少老莊對人性的思考並不排斥「性超善惡」的可能性。

其次就述莊派的論述來說，劉先生主要是圍繞「嬰兒」、「淳樸」、「復歸」三個概念來闡明其性超善惡論，其大意是嬰兒的初生之性最為淳和素樸，足可支撐人類生存狀態之一切理想，故建言失性之人復歸本性，生命的狀態遂可重上正軌。而這三個概念在老子思想中的角色地位，則是學界所熟知的。譬如《老子》10 章的「專氣致柔，能嬰兒乎」、28 章的「常德不離，復歸於嬰兒」、52 章的「復守其母」，以及 55 章的「含德之厚，比於赤子」，都可見得老子對這三個概念之重視和強調。至若 16 章言「歸根曰靜」，則同時涵蓋「嬰兒」、「淳樸」、「復歸」三者——對人來說，「根」是嬰兒或赤子的狀態，「歸」則是對嬰兒或赤子的狀態之復返。至於為何得復返之，則是由於其狀態是一「靜」的狀態，而「靜」又和「樸」（淳樸）概念有互通之誼。¹³依此，若謂述莊派的性超善惡論乃是以「嬰兒」、

¹⁰ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，前言，頁 2。

¹¹ 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 28。

¹² 劉笑敢，《莊子哲學及其演變》，頁 263。

¹³ 從 1 章的「無名，天地之始」、32 章的「道常無名，樸」、37 章的「無名之樸」看來，老子乃是以「無名」一詞稱呼天地初始，而又以「無名」和「樸」為一體兩面者。「根」

「淳樸」、「復歸」這三個概念連成主線，則說老子對三者所提出的豐富論述隱含了「性超善惡」的觀念，應非過當之論。當然，劉先生在其博士研究中並未明確以「性超善惡論」界定老子人性論，這一說法要到後來規模較大的老子研究中才正式提出；但他對述莊派的性超善惡論的鋪陳，對其老子人性論的詮釋來說卻無疑有著極其重要的基礎意義。

劉先生在注釋《老子》62章時，對於老子的性超善惡論作出了扼要但深入的闡析：

雖然老子沒有提到過人性的概念，但是從上述不分「善、不善」、「信、不信」的說法來看，從他強調人無棄人，報怨以德的思想來看，他的思想背後有著一種堅定的相信一切人的普遍意義與價值的人性觀。這種人性觀表面上與人性善的理論相似，實際上卻不落於「善」字，與善不善無關。……這種人性觀或許可以勉強稱之為性超善惡論。這種人性觀是絕對中性的，與任何道德的、宗教的、政治的價值都沒有關係。¹⁴

依劉先生意，老子雖未使用「性」或「人性」的「概念」，但不表示老子沒有和人性問題相關的「觀念」。這是說，在老子的語言和思想中，雖沒有「人性」之名，但卻有「人性」之實。此所以劉先生主張老子沒有「人性的概念」（名）但有一套「人性觀」（實）。而老子的人性觀，劉先生認為可以「性超善惡」稱之。和前述第一個版本稍異的是，劉先生認為

和「始」字異而義同。若「始」之「無名」可謂之「樸」，則「根」之「靜」便和「樸」有了意義上的連繫。合言之，所謂「歸根曰靜」，意即當人復歸於嬰兒的狀態時，其生存狀態就是一「靜」的狀態。而「靜」的狀態之所以可取，則是由於它從另一面來看就是一種「樸」——即未經雕琢的整全性之謂也。此即喻示對一切知識、價值不妄加構想分別，而無有知、欲蕩亂乎其間。故樸者必靜。據此，「樸」、「靜」同指人性本身，兩者之間具有「自一」的關係。明乎此，便不難理解何以老子一方言「歸根曰靜」，另一方則言「復歸於樸」了。

¹⁴ 劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷（北京：中國社會科學出版社，2009年），頁621-622。

「超善惡」不是指「至善」或「絕對的」，而是指人性「與善不善無關」。故其「超」字，主要是「不相干」或「不受其約範」的意思。順此義而言之，在劉先生看來，「善」、「不善」、「惡」等詞語並不適合用來描述老子的人性觀念。若用此等相對性的詞語來描述老子的人性觀念，便是一種範疇誤用（category mistake）。唯需再次強調的是，「不相干」一義並不能窮盡「超」字的內涵。在相關脈絡中，「超」字亦含「價值上高於」之義。關於這一點，周大興先生討論皇侃（488-545）《論語集解義疏》所引「一家舊釋」的人性論時即已明白指出：

皇侃所引的「一家舊釋」主張以「性」為體，「性既是全生而有，未涉乎用」，善惡的觀念則是「就事而顯」，「據事而談」，並引《老子》「天下以知美之為美，斯惡矣；以知善之為善，斯不善矣」為證，……但隱含了一個較為完整的人性論觀點，……因此似乎也沒有對性的善惡內容做出決定。……不過，此處的一家舊釋既然援引《老子》「天下皆知美之為美，斯惡矣」的傳統，因此全而有生、無善無惡之「性」應該是以道家超越善惡意義的形上自然之性為基礎；進一步言，全生而有、未涉乎用的「性」隱含老莊道法自然的形上學作為人性本然價值的終極根據。因此，性的「無善無惡」乃是超越善惡之意，從人間世著眼，不可以善惡之名稱呼，但就生而有之、全生而有的本於自然的形上之道來說，則具有道家玄學義的本然、當然的價值義涵在內。換言之，它是非道德而又超越道德的無善無惡、寧靜自足、恬澹自適的自然之性。¹⁵

依此，道家雖主張人性無善無惡，但以「無善無惡」言人性並不意味著人性不含價值內涵。相反，道家基於道法自然的形上思維，實以人性含有本然自足的價值，只是此一本然自足的價值並不能被簡單化約為人間所創設的善惡對待關係中的善。依此，周先生說道家之人性超越善惡意義，

¹⁵ 周大興，〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，《中國文哲研究集刊》期 16（2000 年 3 月），頁 348、351。

意思就是道家認為人性中的價值內涵並非相對性的善惡關係所能範圍，亦非任何道德範疇所能限定。故依道家觀念，人性之「無善無惡」，必需關連到「超越善惡」方有恰當的理解。

然而，或許是由於「超越善惡」這一表達方式仍舊落入「善惡」的表詮中，在語言的層次上還未做到對善惡的徹底超越；因此劉笑敢先生一方面說「性超善惡」的提法只是「勉強稱之」¹⁶，另一方面則試圖在保留「性超善惡」的義理之基礎上另立新說。這從其晚近「人性本貴」的提法中可見其梗概：

《莊子》〈馬蹄〉、〈駢拇〉諸篇所講的性命之情，似乎比較接近老子的潛在的或可能的人性觀念，即天然本性就是可貴的，它天然就是值得尊重、保護和發展的，其寶貴之處不在於它有任何道德價值或後天獲得的品格、地位。……這種人性觀是絕對中性的，與任何道德的、宗教的、政治的價值都沒有關係，或者可以稱之為人性本貴論。這是老子堅持自然之價值和無為而治的重要思想基礎。¹⁷

根據劉先生的詮釋，對老子來說，人性對善惡的超越，見於它本來就具備值得被尊重的價值。而此一價值實高於任何道德、宗教、政治之價值。這種人性觀雖可勉強稱作性超善惡論，但既曰「勉強」，便知其非合宜之名，故劉先生改以「人性本貴」命之。至於為何人性該被尊重，劉先生並沒有細說，但從其「老子堅持自然之價值和無為而治」一語可推知，人性值得人們尊重，是由於人們無需汲汲外求，只消返歸人性，即可從中取得實現理想生活型態和人生境界的動能。動能足於人性，此人性所以可貴者。此一人性本貴之說持論審備，乃是對性超善惡論的一個極富啟發意義的補充性理論。

¹⁶ 劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷，頁 621。

¹⁷ 劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷，頁 621-622。

參、性超善惡論評析

性超善惡論標舉老子特重的「德」、「自然」二觀念，主張自然價值高於道德價值，強調順其自然優於人為造作，可說兼具性自然論和性真論的長處。而其將純善、至善或無善無惡之性理解為對相對關係中的善惡之超越，則（最少在表達上）頗合於老子反對追逐世俗價值的建言。這些優點固然是必須肯認的，但它本身所面臨的難題，我們亦不得不予以正視。當然，針對它的難題作出思考，目的並不是要在理論上將之駁倒或淡化它的說明效力，而是要藉此瞭解重建老子人性論的困難所在、限制何在，冀能從中突顯修正相關理論的入手處，以及補強相關觀點時可供參照的原則或規範。

一、道德語詞之應用性被架空之問題

根據性超善惡論，自然價值無法以道德價值來衡量。這涵蘊了道德語詞不適合用來描述人性，以及合乎自然人性的行為。這種觀點，似乎將自然價值過度地放大，從而令得道德語詞失去了原有的應用性。

在老子，道的本性就是自然，此即所謂「道法自然」（25章）¹⁸。人性的原初狀態以及基於此狀態而有的行為之所以被認為合乎自然的價值要求，是由於它合乎道——即符合了道的本性。反過來看，人性一旦異化失喪，從而出現不合乎自然的舉措，則是由於它不合乎道——即違反了道的本性。換言之，人性及人的行為要具備自然價值，合乎道的本性無疑是一個基本原則。而這就是問題所在：「性超善惡」涵蘊道德語詞無法有意義地描述合乎自然的本性或行為。¹⁹而由於合乎自然就是合乎道，這就等

¹⁸ 將「道法自然」理解為「道性自然」或「道的本性就是自然」主要是參照陳鼓應先生的說法。參見陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》（臺北：臺灣商務印書館，2010年），頁151。

¹⁹ 性超善惡論主張人性（以及順從人性而有的行為）不含具任何固有的道德價值。這涵

於說道德語詞無法有意義地描述合乎道的本性或行為。但要注意的是，倘若道德語詞無法有意義地描述合乎道的本性或行為，那麼，道德語詞也同樣無法有意義地描述不合乎道的本性或行為。理由是：如果 P（合乎道）不屬於某語意範疇或某邏輯類型，則 P 的否定——即非 P（不合乎道）——亦不屬於某語意範疇或某邏輯類型。但這個理論後果，卻似乎使得道德價值在老子思想中沒有存在的必要，使得道德語詞在老子詮釋中無法展現其原有的應用功能，因而使得我們對老子的理解變得非常狹隘。

不合乎道的本性或行為，用老子的話來說，就是「非道」或「不道」：

大道甚夷，而民好徑。朝甚除，田甚蕪，倉甚虛；服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，……非道也哉！（53 章）

益生曰祥。心使氣曰強。物壯則老，謂之不道，不道早已。（55 章）

以道佐人主者，不以兵強天下。其事好還。師之所處，荊棘生焉。大軍之後，必有凶年。善者果而已，不以取強。果而勿矜，果而勿伐，果而勿驕。果而不得已，果而勿強。物壯則老，是謂不道，不道早已。（30 章）

總結這三段文本的大意，諸如虛偽造作、勾心鬥角、橫衝直撞、盛氣凌人、殘忍暴戾、飲食優厚等，都是屬於「非道」或「不道」的常見狀況。對於這些狀況，老子一直作出很嚴厲的批評，如：

兵者，不祥之器。非君子之器，不得已而用之，恬淡為上，勝而不美。而美之者，是樂殺人。夫樂殺人者，則不可以得志於天下矣。
（31 章）

蘊了人性問題不屬於道德概念的範疇。倘此說為是，則任何道德語詞均無法對人性作出成功的描述。若運用道德語詞去說明和道德不相干的人性，就是一種範疇誤用（category mistake）。這就是為什麼在性超善惡論的規定中，道德語詞無法有意義地描述合乎自然的本性或行為的理由。

服文綵，帶利劍，厭飲食，財貨有餘，是為盜夸，非道也哉！（53章）

民不畏死，奈何以死懼之？若使民常畏死，而為奇者，吾得執而殺之，孰敢？常有司殺者殺，夫代司殺者殺，是謂代大匠斲，夫代大匠斲者，希有不傷其手矣。（74章）

民之饑，以其上食稅之多，是以饑。民之難治，以其上之有為，是以難治。民之輕死，以其上求生之厚²⁰，是以輕死。（75章）

²⁰ 此句於王弼本原作「以其求生之厚」。陳鼓應先生據傅奕本補作「以其上求生之厚」，今從之。參見陳鼓應註譯，《老子今註今譯及評介》，頁306。按：若此句作「以其求生之厚」，則「其」乃「民」之代名詞，這樣人民就成了「求生之厚」之主體；若作「以其上求生之厚」，則「其上」就是指的統治者，這樣統治者就成了「求生之厚」之主體。從文獻的角度看，兩說皆可成立：帛書本、河上公本、王弼本俱作「以其求生之厚」；傅奕本則作「以其上求生之厚」。從義理的角度看亦然：老子認為，無論是統治者還是人民，都不當以物易性，沉溺生活的優厚，以致體理受損。這裡之所以採納「以其上求生之厚」的增字讀法，主要基於兩項較常見的理由：一是思想上的理由：老學作為「君人南面之術」，其說話的對象以統治者為主。據此，「以其上求生之厚」較諸「以其求生之厚」更能稱得上是老子對統治者虐政的警語。二是句式上的理由：75章開首有「以其上食稅之多」和「以其上之有為」二語。基於句例之相似性，「以其求生之厚」當闕「上」字。這兩項理由無疑是很有說服力的，但這裡還是嘗試提出一個鮮有學者論及的理由作為補充，那是「輕死」一詞的用法上的理由：從語意上看，「輕死」意味著寧死不生，亦即不把死亡當作一回事。因此，「民之輕死」乃是人民主動抉擇的某種行為。如果「民之輕死」的原因在於「以其求生之厚」，整句話就是說：人民之所以選擇輕死，是由於他們追求厚生。說「追求厚生」是「輕死」的原因，這種意思顯然是頗為悖理的。而如果為了遷就「以其求生之厚」的句意而把「輕死」簡單解釋為生命的耗損和喪失，則「輕死」一詞的主動抉擇的意涵就會被淡化掉，「輕死」和「死」之間也會因而變得界線不明。如此一來，說「民之死也，以其求生之厚」在文意上便很足夠了，「輕」字在當中實無法提供任何額外的訊息。案老子用「輕」字，頗扣緊行為者的意向進行論述。如26章有「奈何萬乘之主，而以身輕天下」之嘆語。「以身輕天下」可簡化為「輕身」，即輕視身體修養對於治理天下所能起到的效用。63章則有「夫輕諾必寡信」一語：對然諾的輕忽容易讓人不守誠信。這裡的「輕身」、「輕諾」，均指涉統治者的某種不合理的意向及其相關的行為。「輕死」與此類似：它指涉人民的某種意向及其相關的行為——以其「寧死不生」的輕視死亡的態度而赴死。人民之所以如此「輕死」，顯然不能藉由「以其求生之厚」這一背反的原因來解釋；但若原因在於「以其上求生之厚」——統

在此，老子斷言上位者以殺人為樂則會自取滅亡，亦以「盜夸」形容暴飲暴食、專事剝削的統治者。此外，老子又以「其上食稅之多」、「其上之有為」、「其上求生之厚」暗諷上位者不恤下情，更對「以死懼民」這種高壓手段表示反感。凡此種種論述，雖然旨在批評違反自然之道只會自招惡果，但當中實亦透露出對統治者的道德譴責。然當中有一問題：根據前文對性超善惡論的分析，某種言行無論合乎道或不合乎道（非道、不道），似乎都只有「是否有自然價值」的問題，而沒有「是否有道德價值」的問題。現在想像老子所批判的侯王如是說：「我承認我好殺人，好搶掠，好恐嚇，好剝削。但根據性超善惡論，我這些行為只是不合自然，和道德與否並不相干。所以你們不能有意義地用『壞人』這個道德語詞來評價我。」侯王這種「以名亂名」的辯解顯然是不合常理的。但正是這「不合常理」反顯出性超善惡論忽略了下述的邏輯關係：如果「合乎自然」（合乎道）屬於「超善惡」，那麼「不合乎自然」（不合乎道、非道、不道）亦屬於「超善惡」。然而，倘若一切行為只能用合乎自然與否來進行分類，那就意味著一切行為都是超善惡的；而這樣一來，道德語詞等於被架空，再也無法有意義地對本性或行為進行好壞是非等道德評價了。這種結果，非但不切合人類日常生活中的道德經驗，也未能呼應老子對違反自然的統治者的道德譴責。²¹

治者為聲色之娛，對百姓剝削掠奪，人民苦不堪言，生不如死，遂有「輕死」之舉，在義理上便顯得順理成章。有關「以其求生之厚」和「以其上求生之厚」所涉及的本義異同、義理分歧和學界各種詮釋等問題，可參考劉笑敢，《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷，頁 730-734。

²¹ 第三位審查委員提出一個很精審的觀點：倫理學不一定涉及道德善惡的概念，自然論或宇宙論一樣可以作為倫理學賴以成立的基礎。故若以「自然主義倫理學」之名稱謂老子之性超善惡論，當可適度保留老學研究中「性超善惡」之說，也可在倫理學的架構下重新審視道德與自然的規範性關係。對此筆者敬答如下：如同許多學人所指出，老子思想基本上是一種「以天占人」或「推天道以明人事」的格局。這裡所謂「天」或「天道」，在一寬泛意義上，乃是指宇宙規律或萬物運動的法則，學界一般統稱為「自然」。由於老子以這種宇宙規律或萬物運動的法則作為人事制訂必循之依據，故學界多「自然主

二、混同儒家性善論之問題

性超善惡論的一個版本，就是以至善、純善來證成超善惡。其意是世俗間的善惡恆可互相翻轉，而無有定準。而至善、純善則落在善惡的相對關係之外、之上。故人性之超越善惡，是指人性超越世俗間相對性的善惡，而不受其範圍、限制，並凌駕其上之意。循此思路理解「至善」（或「純善」）和「超善惡」之關係，並藉此證成老子為一性超善惡論者，固然有勝義存乎其間；然而此說如何避免混同於儒家之性善論，畢竟是一亟待辨識、釐清之問題。

義」一名稱呼老子此種主張。大體上看，老子對立身處世或治事理政的評價，的確是有以否合乎自然為標準，如3章的「為無為，則無不治」、16章的「不知常，妄作，凶」、64章的「為者敗之，執者失之」和「無為故無敗，無執故無失」等等。並且可以看出，當老子以「自然」作為評價行為的標準時，其著眼點並不在於善惡，而是在於對錯——合乎自然的行為才是對的，而不合乎自然的行為必是錯的。由於老子之自然主義以對錯而非善惡為首要考量，因此老子之自然主義，可謂涵有「超善惡」一義。在這意義上，審查委員建議將學人對老子之「超善惡」的論述冠以「自然主義倫理學」之名，可說是非常恰當的。順著這個思路，筆者試對文中論點作一補充：老子的自然主義確然強調人該如何行為，而對人的行為的評價亦是以對錯為主；唯老子在行為之外，固未嘗忽略人的品格的評價問題，而這方面的評價事實上很難避免使用善惡的概念。如老子嘗以「善行」、「善言」、「善數」、「善閉」、「善結」、「善救人」的「善者」為「不善人之師」（27章）。前數善可歸結為合乎道或合乎自然的行為，唯「善者」或「不善者」的「善」字則應是針對行為者的品格的一個評價性（evaluative）字眼，而不屬於 Richard M. Hare 所說的「善」字所具有的談及客觀性質或具體行為的描述性（descriptive）用法。再如老子又謂「道者萬物之奧，善人之保」（62章）和「天道無親，常與善人」（79章）。這裡的「道」（天道）和「善人」的關係，或者是合乎道的行為可形成品格上的善，或者是品格上的善可使人的行為合乎道，或者是兩者之間有一「互相構成」之關係。但不論何者，當老子以「善」對人作形容時，他所強調的一樣是「善」在人的品格層面所起到的評價功能。如果以上對「行為」和「品格」的區分是合理的話，那麼性超善惡論的詮釋或只能應用在老子對人的行為的評價上，而未必能兼及老子對人的品格的評價上。以上對文中批評性超善惡論架空道德價值的論旨的補充性說明，只是立足於審查委員的建議的一個初步反省，疏漏錯謬是難免的，在此感謝審查委員指出問題，引發筆者後續思考。

理由在於，儒家尤其是孟子（約 372-289 B.C.）所說的人性之善，實亦未嘗不可被視為一至善、純善或絕對的善。茲以牟宗三先生之見作一論析：

康德說：世間除善意外，無絕對的善。善意之為絕對的善即道德性本身之定然的善。孟子之性善即此道德性本身之性之定然的善。而所謂氣質之「善的傾向」，則不過是在經過道德的自覺後，易於表現道德性本身之性之「定然的善」的資具而已。……氣質之善的傾向是偶然的，無定準的，……亦非道德性當身。²²

據此，孟子言人性之善，乃就道德性當身立論，此道德性當身並非處於與「惡」的相對關係中的「善」，反而是支撐起善惡的相對關係之基準。在這意義上，孟子言人性之善，實乃一「定然的善」——此即至善、純善或絕對的善之謂。牟先生亦嘗用康德（Immanuel Kant, 1724-1804）的「實踐理性」概念疏解孟子所說的善性：

「純粹理性本身就能是實踐的。」就是說，只是理性本身就能有實踐的意義，就能決定你行動的方向，決定你的意志的方向。就是決定你應當做甚麼，不應當做甚麼。這是我們的純粹理性決定，不是我們的感性決定，也不是利害考慮決定。……依康德，這個本身就能是實踐的純粹理性，落實了就是 free will（自由意志）。所以那個意志就是純粹理性。自由的意志，純粹的意志，就是絕對善的意志，那純粹是理性的，沒有感性、經驗、利害的夾雜。康德講的這個 free will，照孟子講就是我們的性。²³

牟先生指出，純粹理性能夠決定道德行動的方向，此即純粹理性在實踐層面上的運作。而這一實踐的純粹理性，又可稱曰「自由意志」。而意志的自由，實即意志的自律——意志本身有立法性，所立的法則就是道德

²² 牟宗三，《才性與玄理》（臺北：臺灣學生書局，1993年），頁 8-9。

²³ 牟宗三主講，盧雪崑整理，《〈孟子〉講演錄》（一），《鵝湖月刊》卷 29 期 11（2004年 5月），頁 13-14。

法則。所謂「善」，就是無條件的依照命令而行。²⁴這個意義下的自由、自律、絕對善的意志，就是孟子所說的性。牟先生在他處以「無條件的純善」和「絕對的善」來稱謂孟子的怵惕惻隱之心，²⁵尤反映出他將孟子之善性視為一至善、純善之性的一貫立場。

李明輝先生所論亦甚精闢：

我們平常對一個特定的事相加以「善」、「惡」底判斷，這個判斷必須有其判準。對孟子而言，這個判準不能求之於外，而只在於良知（性體）本身。良知既是「善」、「惡」之判準所在，我們自然無法依通常的意義將「善」、「惡」底謂詞加諸其上，因為這種謂詞底使用必須預設良知底存在。……但就一切事相之「善」均出於良知，我們亦可說「性善」。但這種意義的「善」是絕對的「善」，即不與「惡」相對的「善」，故謂之「至善」。相對意義的「善」（與「惡」相對而存乎事相中的「善」）係以良知之「至善」為判準而成其為「善」。²⁶

李先生區分良知（本性）之善和事相之善。良知之善不與惡對，故良知可稱「至善」；事相則有善有惡，故事相之善僅具相對性。以「至善」言良知，實即以孟子之善性為一與惡無對者。亦即，良知或本性之善，乃是衡量事相之相對善惡之「定儀」也。此外，蔡仁厚先生謂孟子之性乃是體善、理善、絕對善，而不是與惡相對而言的善，²⁷楊祖漢先生謂孟子的仁義之性自足而無待於外在價值，²⁸其立場均與牟先生、李先生一致——

²⁴ 牟宗三主講，盧雪崑整理，〈《孟子》講演錄〉（五），《鵝湖月刊》卷 30 期 4（2004 年 10 月），頁 10。

²⁵ 牟宗三，《道德的理想主義》（臺中：私立東海大學出版，1970 年），頁 25。

²⁶ 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 110。

²⁷ 蔡仁厚，《儒家心性之學論要》（臺北：文津出版社，1990 年），頁 44。

²⁸ 楊祖漢，《儒家的心學傳統》（臺北：文津出版社，1992 年），頁 23。

即孟子所說的人性之善，實指至善、純善、或不落入善惡相對關係中的絕對之善也。

經前文引介可知，以儒家或孟子之性善論為一性至善論、性純善論，是廣被學人採信的一種看法。甚至可以說，這種看法在當代蔚為主流，幾乎沒有遭受過嚴厲的挑戰。若然，則便突顯出以性超善惡論界定老子人性論的一個困境：倘使老子以人性為至善、純善乃是他的人性論被界定為性超善惡論的充分理據，那麼，孟子以人性為至善、純善較諸老子所論更為清楚明白，這豈非更能支持孟子的性善論必須被理解為性超善惡論？這樣一來，說老子是一性超善惡論者，豈非有混同儒道之虞，從而無法彰顯他和孟子在人性問題上的分際了嗎？²⁹

²⁹ 第一位審查委員針對這一批評提出一個頗有力的質疑：張岱年和劉笑敢雖主張老子屬性超善惡論，卻未主張儒家性善論亦屬「超善惡」之形態；因此對張、劉兩位先生而言，實稱不上出現將老子人性論和儒家性善論互相混淆之情況。故筆者所述，或有陷入稻草人論證之謬。在此敬答如下：此一批評旨在指出，孟子有關性善的論述，實亦符合學者們對老子之性超善惡論所訂立的條件，因此孟子之性善論，應可納入「性超善惡論」之列。而這樣一來，就得面臨以下的理論後果：老子和孟子在人性論上（性超善惡）似乎是難以互相區別開來的。即使兩者可互相區別開來，也得借助對兩者之性超善惡論各自作出的不同的後設解釋。而一旦如此，老、孟互相區別的判準就不在於「性超善惡」，而在於對「性超善惡」所作的後設解釋本身。可以說，筆者在這個批評中是採取了類似「歸謬法」的論證策略：先指出學人對老子性超善惡論的詮釋邏輯地涵蘊了某種理論難題，從而反證老子性超善惡論的詮釋本身或有某些不恰當之處。行文之初，筆者未自覺有此思路，在此感謝審查委員點出問題所在，讓筆者有機會釐清此處論述的重點脈絡。

三、和孟、荀、告之說難作區分之間題

前一點旨在指出性超善惡論的第一個版本的困難所在。事實上，第二個版本亦遭到類似問題。茲先以人性本貴論為例作一分析。所謂「人性本貴」，意思是本性原來可貴，值得給予尊重、保護和發展。然若以此為準，則孟、荀二子之人性論在某種意義上同樣可被認為含有「人性本貴」的思想，如是，「人性本貴」這一提法也就無法有效地把老子的人性論從孟、荀人性論中辨識開來。

首先孟子說：「體有貴賤，有小大。無以小害大，無以賤害貴。」（《孟子·告子上》）³⁰又說：「人人有貴於己者，弗思耳。」（《告子上》）這個「貴」字就是指的善性或四端之心。孟子以「貴」言人性甚明。復次，孟子要求人們「存心養性」（《盡心上》）、「養心莫善於寡欲」（《盡心下》），又力言四端必須「推」（《梁惠王上》）、「擴」（《公孫丑上》）、「充」（《盡心下》）、「達」（《盡心下》），可知孟子亦肯認尊貴的人性必須予以尊重、保護和發展——「存」含尊重義，「養」具保護義，「推」、「擴」、「充」、「達」則表發展義也。老子未言「貴」字，猶可謂其主人性本貴；孟子以「貴」言「性」，名實相符，豈非更能擔當「人性本貴」之名乎？

除孟子外，荀子（約 313-238 B.C.）亦未嘗不能被詮釋為一人性本貴論者。《荀子·王制》篇論人之獨特性，有這樣一段著名的文字：「水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義。人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。」³¹在此，荀子肯定人是眾物類中最高貴者。人之所以尊貴，在於兼備氣、生、知、義。當中，氣、生、知三者是眾物類之所同，獨「義」為人之特異處。依此，人之「最為天下貴」，氣、生、知固不可少，但重點必落在「義」而後可。

³⁰ 宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996年），頁468。按：文中凡引《孟子》悉據此本。

³¹ 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1981年），頁164。

不管「義」字作何解釋，³²荀子以義為貴當無異議。如果這樣，則我們可問：荀子是否以「義」為人性？若答案是肯定的，那麼最低限度，荀子便可說潛藏了「人性本貴」的觀念。當然，主張荀子之「義」並非人性概念的學者不在少數，如廖名春先生主張「義」是「偽」而非「性」，³³曾曄傑先生認為人在沒有禮義化導之前處於無分無群的爭亂狀態，故人性本原中必然沒有「義」。³⁴Eric Hutton 認為「有義」(have yi) 的「有」不一定指「內在地有」(have yi innately)，可以指外在意義的「具有」(possess) 或「擁有」(own)。³⁵鄧小虎先生亦謂「有義」不必是「生而有義」，蓋人通過「積偽」生成「禮義」，亦稱得上「有義」也。³⁶但除此以外，主張荀子以義為性亦大有人在。例如傅佩榮先生指出荀子以「義」為人禽之辨，

³² 〈王制〉「亦且有義」的「義」，主要有「心理傾向」和「行為表現」二種解法。John Knoblock 譯作「道德正義感」(a sense of morality and justice)，是「心理傾向」的解法。Knoblock 雖未斷言這種道德正義感是先天固有還是後天習得，但學人多認為這種道德正義感必須是「生而有」者。若然，則義當為人性之所涵。例如莊錦章先生即指出，Knoblock 的英譯會令人覺得荀子接受了孟子「人皆有先天道德意識」(an incipient moral sense) 的信念。但莊先生不接受 Knoblock 和一般學者將「義」視為一心理傾向概念的立場。他認為，「亦且有義」的「義」不是指先在的或固有的道德意識 (an incipient or an innate moral sense)，而是指人類一種劃分社會等級的能力 (the human ability to make social distinctions) ——這則是「行為表現」的解法。但無論「義」意指某種心理傾向或行為表現，或它是否屬於人性，都不妨害荀子以「義」為「貴」的論旨。前述引語分別參見：John Knoblock, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works (Volume II, Books 7-16)* (Stanford California: Stanford University Press, 1990), p. 104; Kim-chong Chong, *Early Confucian Ethics: Concepts and Arguments* (Chicago: Open Court, c2007), p. 89.

³³ 廖名春，《荀子新探》(臺北：文津出版社，1994年)，頁118。

³⁴ 曾曄傑，《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》(新北市：花木蘭出版社，2014年)，頁105。

³⁵ Eric Hutton, "Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?" T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe (eds.), *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi* (Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000), pp. 222-224.

³⁶ 鄧小虎，《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》(北京：北京大學出版社，2015年)，頁48。

故「義」正合乎「人性」的定義。³⁷劉又銘先生認為「義」在荀子思想中作為人心的一種表現，必須預設一「未得道而求道」的道德直覺與良知，此所以「義」可被視為「弱性善」。³⁸路德斌先生主張「辨」、「義」雖屬於「偽」，但荀子之「偽」實有其作為天性的面向或內在性。³⁹馮耀明先生則論證「偽」有二義，當中第一義的偽由「慮」和「能」兩種心靈動力共同構成。由於「慮」和「能」皆先天固有、無待後學，因此第一義的偽——「義」正屬第一義的偽的內涵——便應視為人性的部分。⁴⁰

藉前論可見，以義為非性固然持之有故，唯以義為性亦是言之成理。甚或可以說，現在愈來愈多學者認為將「惡」視為荀子人性概念的全部是很狹隘的理解。主張荀子人性概念的外延包含「義」、「辨」這些和「善」有關的基本動能，已成當代荀學研究一大趨勢。更何況荀子不僅以「貴」字言義，亦主張通過「節欲」、「正身」、「博學」、「省己」等方法使義得到尊重、保護和發展。在這種詮釋視角和文本基礎上，說荀子暗含「人性本貴」的觀念不正順理成章嗎？

綜上所述，如果老子對人性的尊重、保護和發展的相關論述可重構一套人性本貴論，那麼相同的舉證方式一樣可以運用在孟荀人性論上，其結果便是：老、孟、荀三子同可被稱為人性本貴論者。這樣的結果突顯了一個難點：說三子皆主人性本貴，似乎泯沒了三子論人性的獨特看法或彼此間的差異處。然而，若要避免將老子和孟荀混同起來，我們又勢必要設計三套彼此不同的後設語言（meta-language）去說明三子的人性本貴論有何差別。而一旦如此，能夠為老子人性論提供識別證明的，就不是人性本貴

³⁷ 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 27-28。

³⁸ 劉又銘，〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉，收入國立政治大學文學院編：《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學，2001 年），頁 60-62。

³⁹ 路德斌，〈荀子與儒家哲學〉（濟南：齊魯書社，2010 年），頁 120-131。

⁴⁰ Yiu-ming Fung, "Two Senses of 'Wei' (偽): A New Interpretation of Xunzi's Theory of Human Nature," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 11, no. 2 (June 2012), pp. 192-193.

論本身，而是被用來說明老子人性本貴論的後設語言所涉及的獨特性詮釋了。就此而論，人性本貴論對老子人性論來說未必是最基本的詮釋。

性超善惡論的另一版本，就是以無善無惡來證成超善惡。而若此一方式可行，那麼告子（約 420-350 B.C.）主張善惡外在於人性，而持「性無善無不善」之說，同樣可歸入性超善惡論之列。當然，如前所論，所謂人性無善無惡，不單是指人性的自然狀態和道德品質不相干，更是指前者在價值上高於後者，這和告子主張人性的自然狀態可通過外力修飾而塑成道德價值不可同日而語。然而問題是，倘若要運用這種「分別說」方能指認出老子和告子在人性思想上的差異，這畢竟突顯了老子的性超善惡論不能靠「無善無惡」來獨擔大旗。換言之，要麼就是「無善無惡」一語不能充分支持老子之性超善惡論，要麼就是老子之性超善惡論有著超出「無善無惡」的意義。但無論是哪一情況，都表示「無善無惡」未必能對「超善惡」給予充分的證成。

肆、餘論

經過古今學者的努力，老子人性論研究在當代已取得了相當可觀的成績。當中，尤以性自然論、性真論、性善論和性超善惡論最受重視。這些理論取向不同，立說各異，可說是從多元的角度展現了老子人性論的面貌。作為一種開創性的拓荒工作，這些理論所累積的研究資源已有了很厚實的基礎；而利用這些研究資源著手進行分析、評估、發展的後續工作，則是老子人性論必行的下一步。拙文選擇性超善惡論進行引介、評析，即可被視為這「下一步」的粗略嘗試。

性超善惡論既有詮釋上的若干優勢，亦不可免的帶有某些限制和難點。說它有優勢，當然並不意味它是唯一可取的詮釋；同樣地，說它有限制和難點，亦不表示它只有負面價值，而必須被摒棄。事實上，評析的本質，

並不一定是對一個理論的好壞進行數據化，從而按照其好壞的高下比例非黑即白地將之劃分為可接受或不可接受；評析的本質，也可以是透過瞭解其好壞，從而尋找出修正理論，以期維護或提昇說明效力的參照點或著力點。簡言之，評析不必是為理論建立取捨標準的活動，它更應是使理論去蕪存菁，逐步邁向完善化的鋪路程序。

舉例說，性超善惡論把握住老子對「自然」價值的肯認及其對世俗間相對的善惡關係的批評，並以此作為老子思考人性問題的理論脈絡，本是其在詮釋上的一大優勢；然而論者在陳構論證的過程中，卻因膨脹了自然價值的優先性甚至是絕對性，無形中抹殺了道德語詞的功能或道德價值在老子思想中的地位，遂使性超善惡論含有「道德評價成為不可能或不必要」的邏輯歸結。這個分析結果，當然可視為對性超善惡論的合理性或有效性的質疑，但亦未嘗不可積極地將之提昇為反射問題所在的借鏡——譬如說，倘若道德價值不可否認，那自然價值和道德價值在性超善惡論的修正程序中該如何建立相容的關係？又或者，假使老子亦必須同意道德評價有存在的必要，那麼，性超善惡論在安置道德價值的同時，如何使自然價值在老學中的優先性不致被衝擊？這些思考步驟反映出，性超善惡論縱然有著理論上的困難，但這些困難不必只被看作一種簡單的或直來直往的否斥；從某方面言之，這些困難實指示了理論中有待修正或重新思考之處，甚或引導我們從反面看問題——即在展現詮釋優勢的同時，如何為可能引發的理論困難封後門。

又譬如說，根據論者的說法，老子是將人性視為至善、純善或無善無惡，「性超善惡」即分別就此二義言之。但若此論成立，孟子、告子、荀子等亦得調持相同主張。其後果便是：老子對人性的獨特看法難以在「性超善惡」這一表達方式中呈顯出來。但這個後果在指出了性超善惡論的困難的同時，實亦提示了性超善惡論可待修正、改善的地方——舉例說，如果老子、孟子皆視人性為至善，那麼是否有必要提出一輔助性的說明來區分「至善」的不同型態，據以保障老子言人性至善的獨特性？甚至是否有

這樣一個可能性：孟子的人性根本不適宜被視為至善，因而不會對老子的性超善惡論構成重擊？「人性本貴論」亦可作類似思考：假若老子和孟荀二子一樣，主張人性必須予以尊重、保護和發展，那麼三子之間對人性的尊重、保護和發展的態度或進行方式是否有別？若能指出當中之別，則老子人性本貴論的獨特視野或許便能由此展露，這樣在老子和孟荀二子之間便可得一理論上的區隔。當然，這些後續的理論修正動作該如何具體進行實已超出了拙文的論述範圍，較宜另文專門探討；但若拙文能對老子性超善惡論作出忠實的引介和合理的分析考察，藉此指示出修正、補強性超善惡論的一些可行的方向，則拙文的初步目的便可算是達成了。

徵引文獻

(一) 古籍

- 漢·嚴遵著，王德有校。《老子指歸》。北京：中華書局，1994年。
- 魏·王弼著，樓宇烈校釋。《老子周易王弼注校釋》。臺北：華正書局，1983年。
- 宋·朱熹。《四書章句集注》。臺北：大安出版社，1996年。
- 清·王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校。《荀子集解》。北京：中華書局，1981年。

(二) 近人論著

- 王中江。《道家學說的觀念史研究》。北京：中華書局，2015年。
- 牟宗三。《道德的理想主義》。臺中：私立東海大學出版，1970年。
- 牟宗三。《才性與玄理》。臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 牟宗三主講，盧雪崑整理。〈《孟子》講演錄〉(一)。《鵝湖月刊》卷29期11，2004年5月，頁1-14。
- 牟宗三主講，盧雪崑整理。〈《孟子》講演錄〉(五)。《鵝湖月刊》卷30期4，2004年10月，頁3-12。
- 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。
- 林明照。《莊子「真」的思想析探》。臺北：國立臺灣大學哲學研究所碩士論文，2000年。
- 林明照。《先秦道家的禮樂觀》。臺北：五南圖書出版股份有限公司，2007年。
- 周大興。〈王弼「性其情」的人性遠近論〉，《中國文哲研究集刊》期16，2000年3月，頁339-374。

- 郭沂。〈從道論到心性之學——老子哲學之建立〉。《哲學與文化》卷 24 期 4，1997 年 4 月，頁 351-368。
- 郭沂。《郭店竹簡與先秦學術思想》。上海：上海教育出版社，2001 年。
- 郭沂。〈從「欲」到「德」——中國人性論的起源與早期發展〉。《齊魯學刊》期 185，2005 年 3 月，頁 10-15。
- 高正。《諸子百家研究》。北京：中國社會科學出版社，1997 年。
- 高亨。《重訂老子正詁》。上海：上海古籍出版社，1956 年。
- 徐復觀。《中國人性論史·先秦篇》。臺北：臺灣商務印書館，1969 年。
- 陳鼓應。《老莊新論》。香港：中華書局，2002 年。
- 陳鼓應。〈莊子論人性的真與美〉。《哲學研究》2010 年期 12，頁 31-43。
- 陳鼓應註譯。《老子今註今譯及評介》。臺北：臺灣商務印書館，2010 年。
- 陳靜。《自由與秩序的困惑——《淮南子》研究》。昆明：雲南大學出版社，2004 年。
- 張杰、鞏曰國。〈《老子》、《莊子》及《管子》稷下道家性超善惡論〉。《管子學刊》2016 年期 3，頁 5-11。
- 張岱年。《中國哲學大綱》。南京：江蘇教育出版社，2005 年。
- 曾曄傑。《打破性善的誘惑——重探荀子性惡論的意義與價值》。新北市：花木蘭出版社，2014 年。
- 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 25-30。
- 楊祖漢。《儒家的心學傳統》。臺北：文津出版社，1992 年。
- 路德斌。《荀子與儒家哲學》。濟南：齊魯書社，2010。
- 廖名春。《荀子新探》。臺北：文津出版社，1994 年。
- 蒙培元。《中國心性論》。臺北：學生書局，1990 年。
- 鄧小虎。《荀子的為己之學：從性惡到養心以誠》。北京：北京大學出版社，2015 年。
- 蔡仁厚。《儒家心性之學論要》。臺北：文津出版社，1990 年。

劉又銘。〈從「蘊謂」論荀子哲學潛在的性善觀〉。收入國立政治大學文學院編。《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》。臺北：國立政治大學，2001年，頁50-77。

劉笑敢。《莊子哲學及其演變》。北京：中國社會科學出版社，1988年。

劉笑敢。《老子：年代新考與思想新詮》。臺北：東大圖書公司，2005年。

劉笑敢。《老子古今：五種對勘與析評引論》修訂版上卷。北京：中國社會科學出版社，2009年。

Chong, Kim-chong, *Early Confucian Ethics: Concepts and Arguments*. Chicago: Open Court, c2007.

Fung, Yiu-ming, "Two Senses of 'Wei 偽': A New Interpretation of Xunzi's Theory of Human Nature," *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*, vol. 11, no. 2 (June 2012), pp. 187-200.

Hutton, Eric, "Does Xunzi Have a Consistent Theory of Human Nature?" In T. C. Kline III and Philip J. Ivanhoe (ed.), *Virtue, Nature, and Moral Agency in the Xunzi*. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2000, pp. 220-236.

Knoblock, John, *Xunzi: A Translation and Study of the Complete Works (Volume II, Books 7-16)*. Stanford California: Stanford University Press, 1990.

Human Nature as Transcending both Good and Evil in the *Laozi*: A Critical Review

Siu, Chun-Sing*

Abstract

Instead of being an obstacle to the study of the theory of human nature in the *Laozi*, the absence of the term *xing* has commonly been seen as permitting scholars to provide various interpretations on how Laozi defines *xing*, say, *xing* as something natural (*xing ziran*), genuine (*xing zhen*), good (*xing shan*), or transcending both good and evil (*xing chao shan e*). Among these views, the last can be said to be the prevalent one, given that it has widely been mentioned in academic works on Daoism as well as the history of Chinese philosophy. In this sense, it is reasonable to expect that, by reviewing the notion of *xing chao shan e* in a critical way, some theoretical details or logical consequences that help understanding Laozi's attitude toward *xing* will be clarified. Though critically reviewing the notion of *xing chao shan e* does not imply reinterpreting it in a much more reasonable way, the former, methodologically speaking, serves undoubtedly as a preparation for the latter.

Keywords: Laozi, Theory of Human Nature, *Xing* as Transcending both Good and Evil

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

中央大學人文學報 第六十五期