

孟子(372-289B.C.)的性善論與荀子(298-238B.C.)的性惡論

1. 道德感同然的類比論証

口之於味也，有同美焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢(音換)之悅我口。〈告子上〉

2. 四端自發的論証：

人之異於禽獸者幾希！庶民去之，君子存之。〈離婁下〉

所以謂人皆有不忍人心者：今人乍見孺子將入於井，皆有怵(音觸)惕(恐懼)惻(哀傷)隱(痛苦)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。〈公孫丑上〉

仁，人心也；義，人路也。〈告子上〉 仁者，人也。合而言之，道也。盡心下良知與良能：人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童無不知愛其親者，及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也。敬長，義也。〈盡心上〉

3. 人性根據論証

道德教育、人性可完善化以及舍生取義(告子上)等如何可能？

所欲有甚於生者，所惡有甚於死者，非獨賢者有是心也，人皆有之，賢者能勿喪耳。

從其大體為大人，從其小體為小人。

仁義忠信，樂善不倦，此天爵也。公卿大夫，此人爵也。〈告子上〉

我們必需相信人性是善，然後人之不斷發展其善才可能。

我們必需相信人性是善，然後了解人類之崇高與尊嚴，而後對人類有虔敬之情緒。我們必需相信人性是善，然後我們對於人類之前途之光明有信心。

我們必需相信人性是善，然後相信能不斷的實踐其性中所具之善，而使現實宇宙改善，使現實宇宙日趨於完滿可貴。唐君毅，道德自我之建立，131

4. 超越根源論証

盡其心者，知其性，則知天矣。存其心，養其性，所以事天也。夭壽不貳，修身以俟(音事，等候)之，所以立命也。〈盡心上〉

萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。

比較荀子：天行有常，不為堯存，不為桀亡。

君子敬其在己者，而不慕其在天者。〈天論〉

5. 惡之起源—非才之罪、環境惡劣，不得其養、良心受物欲蒙蔽

乃若其情，可以為善，乃所謂善也。夫為不善，非才之罪也。惻隱之心，人皆有之；羞惡之心，人皆有之...是非之心，人皆有之...仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。〈告子下〉

牛山之木嘗美矣，以其郊於大國也。斧斤[柴刀]伐之可以為美乎？其所以放其良心者，亦猶斧斤之於木也。

人見其禽獸也，而以為未嘗有才焉者，是豈人之情也哉？故苟得其養，無物不長；苟失其養，無物不消。〈告子上〉

耳目之官不思而蔽於物，物(指耳目)交物，則引之而已矣。心之官則思，思則得之，不思則不得也。此天之所與我者，先立乎其大者，其小者不能奪也。

6. 荀子論性與禮義之源

禮義者，聖人之所生也。人之所學而能，所事而成者也。不可學，不可事

而在天者，謂之性；可學而能，可事而成在人暫謂之偽[音謂]；是性偽之分也。若夫目好色，耳好聲，口好味，心好利，骨體膚理好愉佚[音意，同逸]，是皆生於人之情性者也。

今人之性，生而有好利焉，順是，故爭奪生而辭讓亡焉；生而有疾惡焉，順是，故殘賊生，而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好聲色焉，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。〈性惡篇〉

今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後出於治，合於善也。

7. 荀子論心的作用

心者，形之居也，而神明之主也，出令而無所受令。〈解蔽篇〉

心居中虛，以治五官。〈天論篇〉

性之好惡喜怒哀樂謂之情，情然而心爲之擇，謂之慮。〈正名篇〉

人何以知道？曰心。心何以知？虛壹而靜...不以所已藏害所將受謂之虛。

虛壹而靜，謂之大清明。〈解蔽篇〉

心知道然後可[認可]道，可道然後能守道以禁非道。〈解蔽篇〉

8. 道德教育—積善化性

今使塗之人伏[同服]術[道]爲學，專心一志，思索熟察，加日懸久，積善而不息，則通于神明，參于天地矣。故聖人者，人之所積而致也。

聖人化性而起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度...聖人之需以同於眾而不異於眾者，性也；所以異而過眾者偽也。〈性惡篇〉

9. 孟荀共同信念—人皆可以爲堯舜。〈告子下〉塗之人可以爲禹...皆可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具〈性惡〉 皆重教育

皆以天人合一爲最高境界：盡心知性知天 通神明，參天地

分歧—先驗之性(道德形上學)vs.經驗之性； 道德天 vs.自然天 一致 vs.矛盾

10. 孔孟分歧：性相近也，習相遠也。〈陽貨〉 孟子重道統，缺孔子寬容、博大

11. 孟子對中國文化的其他影響

11.1 重孝：有子：「孝弟也者，其爲仁之本與。」〈學而〉

養生不足以當大事，惟送死可以當大事。〈離婁下〉 爲什麼？唐君毅之說。古者易子而教。父子之間不責善。責善則離，離則不祥莫大焉。〈離婁上〉

責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。〈離婁下〉

親情大於法律：父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。〈子路〉

舜爲天子...瞽瞍殺人...舜視棄天下猶棄敝屣[音喜，草鞋]也。竊負而逃，遵海濱而處，終身訢[同欣]然樂而忘天下。〈盡心上〉

比較荀子：入孝出弟，人之小行也...從道不從君，從義不從父，人之大行也。

孝子所以不從命者有三：從親則親危...親辱...親禽獸。〈子道〉 爭臣、爭子化天下：舜盡事親之道，而瞽瞍底[音紙，致] 豫[樂]，瞽瞍底豫而天下化。瞽瞍底豫而天下之爲父子者定，此之謂大孝。〈離婁上〉

11.2 王霸之辨

以力假仁者霸，霸必有大國。以德服人者王，王不必待大。湯以七十里，文王以百里。以力服人者，非心服也，力不贍(音善，足)也。以德服人者中心悅而誠服也。如七十子之服孔子也。〈公孫丑上〉

11.3 君臣之道：所謂大臣者，以道事君，不可則止。〈先進〉 君事臣以禮，臣事君以忠。〈八佾〉 君子之事君也，務引其以當道，志於仁而已。〈告子下〉 君之視臣如手足，則臣視君如腹心；君之視臣如犬馬，則臣視君如國人；君之視臣如土芥，則臣視君如寇讎。〈離婁下〉

11.4 民本：民爲貴，社稷次之，君爲輕。〈盡心下〉 賊仁者，謂之賊；賊義者，

謂之殘。殘賊之人，謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。〈梁惠王下〉
孟子性善論中的一些困難

1. **孟子沒有證明何以道德原則是普遍的及絕對的。**他並不能成功地證明性/心善，更不能證明人的心性與超越的天道相通。如果我們肯定道德原則必須是普遍的，絕對的，那麼孟子之說可以具有較大的說服力，因為這種原則在實踐上的可能性必須靠性善來保證，而性善又需靠超越的天來保證。但問題正在何以我們一定須接受道德原則的普遍性及絕對性。由經驗觀察，歷史考察，都無法證明這點。道德教育以及舍身取義等也不是一定要在道德理性上先肯定其絕對性才可能。例如，有不少歐洲知識分子加入反抗德國納粹黨的侵略，但他們是無神論者，或馬克思主義者，並不相信不受社會條件制約的道德。因此，這點只能說是孟子思考的前提。如果我們不接受此前提，那麼孟子的性善論是無法成立的。

2. **孟子的天是多義的，但必須由主宰天才能把它們關連起來。但主宰天不能說明人生中大量無意義的痛苦，也不能使孟子擺脫宇宙目的論的信念。**孟子思想中的天是多義的，例如，有自然天，命運天，主宰天以及道德天等含義，但問題是它們的關係是什麼。就發現過程來看，我們固可以說是由盡心，知性才知天，但這樣知道的天與主宰義的天(有人格神意味，例如：「天將降大任於是人也，必先苦其心志，勞其筋骨，餓其體膚，空乏其身，行拂[逆]亂其所為，所以動心忍性，增益其所不能。」告子下)有什麼關係？終極地說，孟子必須用主宰天來說明自然，道德及命運，才可成爲一完整體系，但就文本而言，這種意圖並不明顯。如果我們把具有道德義的天用來作爲自然，歷史以及個人命運的最終說明，那麼就必須面對如何解釋這些現象的合理性的問題。由於自然，歷史以及個人命運中都有許多痛苦的事實是沒有辦法完全得到合理解釋的，所以提出一個具有道德意味的天作爲最終的說明勢必難令人信服。上段所引對身處痛苦中的人也許可以有某種安慰作用，但在經驗上講是不能成立的。

2.1 劉殿爵在其英譯孟子的導言中不但把孟子視爲一神祕主義者，並且說：「他不僅相信人可以藉著成全自己的道德本性而與宇宙合而爲一體，而且他對於宇宙的道德目的具有絕對信心。」(Penguin Classics, 1970, p. 46) 孟子有神祕主義傾向有些正統儒家學者並不同意，但就文本而言，孟子說「盡心、知性、知天」，「萬物皆備於我」，又說「君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。」(盡心上)他所講的集義養氣又可以達到「塞於天地」的地步。這些似乎都使他思想的確有某種神祕主義色彩，雖然這種重德的神祕主義與西方的神祕主義仍有分別。孟子對「宇宙道德目的」的信心正是我們現代人所不能有的，因爲我們皆已接受了科學對宇宙的說明，而科學是不肯定宇宙有道德主宰或根源的。如果我們一定要肯定孟子這種道德的世界觀就不但會與科學衝突，而且會在說明經驗世界的痛苦或惡的現象方面遭遇困難。

3. **道德心的內容不一定來自天：**孟子所講的良知、本心只是講一種道德的情感、能力，還是包括具體的內容？如果是後者，則其內容皆已受歷史、習俗、傳統及社會建制的影響，而不能馬上將它們推到來自天。要說不論什麼時代的人都有是非之心在經驗上可以接受，但要說這些心的內容皆一樣就難以證明了。在不同的時代、社會人們會對不同的事物產生是非之心，而且這種轉變往往是受經驗世界生產方式改變的影響。例如，孟子認爲當然的孝道(如不孝有三，無後爲大。舜棄王位，而帶其殺了人的父逃到海邊；三年之喪等)在現代，即使再相信他的人也不會照做了。女性的地位也因爲男性不再能壟斷經濟力而改變。如果訴諸道德天，則這些變化並不能得到合理的說明。

4. **孟子未能區分習俗良知及自主良知。**爲了與受習俗及傳統所支配的良知有所

區別，我們應把良知分成習俗的與自主的。前者只是社會化或社會權威內在化的結果。後者有對習俗道德作反省的能力，並作出自己的選擇。自主良知的反省能力並不是無限制的，它仍得受個人知識、理性的能力等的影響。同情孟子的人可能會說孟子的良知本來說是自主的。但這麼說的人忘了孟子所講的許多良知的內容其實仍是來自習俗、傳統及歷史。

5. **出自理智良知的批評**:有些人把孟子的良知等同於康德式的自由意志。我認爲仍有一種自由意志是決定要不要接受孟子的性善說。除了道德的良知以外，我們應還有理智的良知，或「知之爲知之，不知爲不知」的那種心態。在這種心態下，一個人也可以在反思後認爲孟子的理據不足，而拒絕接受孟子的性善論。但在孟子的良知說下，這種情形是不可能發生的，因爲良知已與天掛鉤。
6. **孟子不能處理良知衝突的問題**:現代性的一個特徵就是價值的多元主義。因此，在什麼才是善的生活，以及什麼行動才是對的等問題上往往有不同的看法，而且在理論上無法齊一。如果心性本善，而且可以直接與天通，那麼只要不被私欲蒙蔽，本心一呈現這些爭論就不會產生。但如果我們如何知道一人的思想是否受私欲蒙蔽?即使我們能知，當有衝突意見時，怎樣知道誰的立場代表本心呈現?正如我們在 3.提到，即使孟子本人的道德觀念也不是沒有爭論餘地的。我們不能說凡不同意他的人就是沒有良知。
7. **孟子忽略了道德心的歷史限制**。說人人皆有是非之心是容易的，但說每人的是非之心在內容上都一樣是困難的，而這種分歧不能說都是出自私欲的蒙蔽所致。在很大的程度內，人的是非觀受制於不同時代的建制及習俗。因此，如果說人人都有了解及實踐善的能力比較容易的，但說每人認爲是非善惡的內容在每一個時代皆然就難以成立了。人性即使皆有知是非，以及實踐善的能力，也只可以由此能力方面說有一超歷史之上的良知，但一涉及內容，則必定會受社會建制及習俗的影響，而難以在內容上即講一放諸四海皆準的道德原則。我們所講的道德總是在一定的社會條件中講的，也只有在一定的社會條件中才可達某種道德的共識。在社會變遷時，共識已鬆，一些本已被視爲當然的原則可以遭到懷疑，甚至否定。人在接觸外族文化時也可以對本族文化中被視爲當然的做人道德產生懷疑。所以承認道德心的歷史性，並非必然需接受社會學的相對主義。牟宗三企圖以智的直覺來奠定中國哲學的基礎，但他沒有成功地證明人真的可以有此種直覺。
8. 「性善論的立論核心是生命體驗，是通過生命體驗來啓發人們對自己良心本心的體悟，重點不在邏輯論證的嚴密，而在具體的實踐。」(參考，楊澤波，孟子與中國文化，貴州人民出版社，2000，p. 199) 有的學者喜歡用這樣的理由爲孟子辯護。一方面，我同意性善說有其體証及實踐的層面，但另一方面，我們也應看到體驗的內容未必就真。如果凡有體驗作基礎的對象皆真，那麼一切有體驗爲基礎的對象就必須被肯定爲真。這是不可能的，因爲它們在內容上有時是排斥的。
9. **道德原則的產生並不能擺脫民族或群體求生存或發展的要求，因此不能說道德良心是完全理性的、普遍的，不受群體求存欲望的支配。**

在維護群體求存欲望的大前提下，某些個體的權益注定要受壓制。雖然道德原則似乎肯定人人平等，但一落實到社會實踐層面，就一定會定出等級尊卑。而道德原則的確立會傾向於維護某些層級的利益，而貶抑另外的層級。例如，儒家雖講父慈子孝，但終極地說，還是比較偏向父母的權益。這由孟子主張可以殺暴君，但對暴父卻仍然要去感化就知道了。這種把血緣關係至上的思想對維護家族的延續及穩定是必要的，但由此也可看到孟子的道德性並沒有離開群體利害的支配。此外，在孟子思想下，個人的價值無論如何不可能大於群體，但當個人與

群體的利益產生衝突時，爲什麼一定總是個人必須讓步？ 在不同群體與群體之間的衝突又如何解決呢？單憑致良知就能知道哪一個群體的利益應先受到照顧嗎？

10. 孟子不但認爲惻隱之心人皆有之，而且認爲它是仁之端，是善的。但此說不並不一定合理。

首先，何謂惻隱之心？惻與隱都有痛的意思，由「見孺子入井」的例子看，其義有不忍見他人(包括動物)受苦，憐憫、同情、體卹等義。但這種情感不一定就是善，因爲我們也可以在這種心情之下做出不合乎義的事。例如，法官可能一時心軟而沒有依法判刑。所以惻隱之心只有在合乎義或是非之理的要求才可能是善的。

在西方哲學不少哲學家都提出反對憐憫的主張。茲舉斯賓諾莎、羅其福考、康德及尼采爲例。

斯賓諾莎在其《倫理學》中說憐憫(commiseratio)與慈悲(misericordia/compassion)似乎沒有不同，除了也許憐憫關涉的是單一的情感，而慈悲開涉的是此情感的習慣的氣質。」(III Df XVIII, Exp.) 在 II Prop. 49, Schol. IV 及 IV, Prop. 37, Schol. 1，他以「沒有男子漢氣概」來形容慈悲。而在 III, Prop. Schol. 他說：「就絕大部分而言，人性是這樣組成的，他會憐憫不幸者及妒嫉幸運者。」

羅其福考說：「憐憫常是在他人的受苦中感到自己的痛苦，它是對可能降臨自身的不幸之精明的預警。我們對他人幫助，以便他人能在相同的情況下對我們做相同的事。簡言之，我們對他們所施予的仁慈是我們預先給自己的禮物。」(264)

康德反出自憐憫/同情而助人：他認爲雖然在有能力時助人是義務，但他強調：

許多具有同情氣質的心靈，沒有任何虛榮或利己的的動機，他們對在周圍散佈幸福感到內在的快樂，並且如果他人的滿足是出於自己的力量就感到高興。但我主張在那種情況下，這種行動不論多麼正當與可愛，都沒有真正的道德價值。(66)

他的理由是：這樣的人乃受其內心的自然傾向而行動，並不是出自道德理性而行動。如果一個人「生性冷漠，在感性上對他人的痛苦本來無動於衷」，但由於對道德義務的尊重，因而去助人，則他的行動，依康德才有真實的價值。

孟子的惻隱之心，依牟的解釋絕不能出自這種自然的氣質之性，而必須出自超越的道德理性。所以必然是善的。我認爲這種解釋雖可以使孟子思想比較一致，但由於在事實上它難以判斷究竟一憐憫的表現是否出自超越的道德理性，所以此說即使建立在經驗上的說明能力也會有限。