

好 恶 与 生 存

沈 顺 福

〔摘要〕 好恶是人心对外部存在（如名利、义）的反应，表现为情。好恶之情是气质人心与外部存在之间的气质感应，好好色、恶恶臭。从孟子开始，儒家以性释心，心动变成性动。好恶是性的活动。基于性的好恶不仅是自然的活动，而且是必然的活动。这种自然而必然的好恶构成了人类生存的基础性原理。自然的好恶仅仅确保了人的自然生存，不能体现人的本质。

〔关键词〕 好；恶；感应；心；性

〔中图分类号〕 B222 〔文献标识码〕 A 〔文章编号〕 1000 - 4769 (2024) 01 - 0135 - 09

我们通常认为人是理性存在者，即，“人不仅是理性世界的一员，且其行为总是服从意志自律，而且自己同时还直观到自己是感性世界的一员。”^① 作为理性存在者的人至少关联着两项要素，即，理性与生物。从生物的角度来看，人是一个生生不息的有机生命体，人必定活着；从理性特征的角度来看，人的生存又不是简单的自然生息，而是一种超越于生命体延续的道德的、自由的生存。自然的生息与超越的生存是人类生存的两个向度。人类生存的双重向度不仅呈现为两个世界，而且意味着人类生存必须遵循两类原理，即，感性世界的原理和理性世界的原理。其中，在感性世界中发挥作用的原理无疑是基础性原理，即，它是人类生存最基本的原理，没有了它，生存便不复存在。另一个原理则是本质性原理，即，它是确保人之所以为人且区别于别物的生存原理。那么，什么是人类生存的基础性原理呢？这是本文的中心问题。本文认为：在传统儒家看来，人类生存的基础性原理是好与恶，即，好、恶乃是由气质人心所发动的气质性行为，它不仅是人类生存的最基本的行为，而且也是人类生存的基础性原理。

一、好恶与心动

古汉语的好恶，既可以作动词用，也可以当形容词或名词用。好，许慎曰：“好，美也，从女子。”^② 女人（女）和男子（子）为好。这大概表达了人类最基本的需求和功能。这里的“好”首先表达了“喜好”之意，然后体现出美好之情。恶，《说文解字》曰：“过也，从心，亚声。”^③ 过分为恶，恶是厌恶，并由此转化为“厌恶的”等义。被喜好者为好，被厌恶者为恶，从动词之义逐渐延伸出形容词之义。

〔作者简介〕 沈顺福，山东大学易学与中国古代哲学研究中心暨儒学高等研究院教授、博士生导师，山东 济南 250100。

〔基金项目〕 国家社会科学基金后期资助重点项目“传统儒家心灵哲学研究”（20FZX005）

① Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Kants Werke, Band IV, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1911, p. 454.

② 许慎：《说文解字》，天津：天津市古籍书店，1991年，第261页。

③ 许慎：《说文解字》，第221页。

好恶是动作，或者追求，或者躲避。它是行为主体对外部事物的某种反应。其中，行为主体，在中国传统生存论中，则是心。孟子曰：“口之于味也，有同嗜焉；耳之于声也，有同听焉；目之于色也，有同美焉。至于心，独无所同然乎？心之所同然者，何也？谓理也，义也。”^① 口耳鼻心等自然禀赋皆有所好。其中心好理。好恶主体是口舌等感官和作为性的心。好恶是心动。荀子曰：“故人之情，口好味，而臭味莫美焉；耳好声，而声乐莫大焉；目好色，而文章致繁，妇女莫众焉；形体好佚，而安重闲静莫愉焉；心好利，而谷禄莫厚焉。”^② 好恶活动的主体可以分为五官与人心。口好味、耳好声等便是五官之好，心好利则是人心之好。而人心之好利，事实上，也是口耳等感性欲求的综合。也就是说，心可以代表了口耳鼻舌之好。故，荀子曰：“说、故、喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。心有征知。征知，则缘耳而知声可也，目而知形可也。然而征知必将待天官之当簿其类，然后可也。”^③ 耳目等感官之知通过心灵的整理，最终形成心知。用现代语言来说，即，耳目等形成的感觉与心所产生的知觉相统一，最终形成意识或认识。心是意识的最终主导者。好恶是心的活动。《礼记》曰：“心好之，身必安之。”^④ 好者为心。董仲舒曰：“衣服容貌者，所以说目也；声音应对者，所以说耳也；好恶去就者，所以说心也。故君子衣服中而容貌恭，则目说矣；言理应对逊，则耳说矣；好仁厚而恶浅薄，就善人而远僻鄙，则心说矣。”^⑤ 好恶生于心。王充曰：“夫至诚，犹以心意之好恶也。”^⑥ 心是好恶活动的主体。其表现便是心意。王弼曰：“不性其情，焉能久行其正，此是情之正也。若心好流荡失真，此是情之邪也。若以情近性，故云性其情。情近性者，何妨是有欲。”^⑦ 好恶是心的活动，表现为情欲。

这种好恶活动的主体，到了宋代，又被叫作心或人心（偶尔也叫作性）。二程曰：“圣人之心本无怒也。譬如明镜，好物来时，便见是好，恶物来时，便见是恶，镜何尝有好恶也？”^⑧ 圣人之心依据事物自身而言好恶。好恶是人心的活动。朱熹曰：“盖好生恶死，人心所同。”^⑨ 人人都有一颗好恶之心，其活动是相同或相似的。朱熹曰：“平旦之气，谓未与物接之时，清明之气也。好恶与人相近，言得人心之所同然也。”^⑩ 人心相同，好恶便相差无几。王阳明曰：“好色则一心在好色上，好货则一心在好货上。可以为主一乎？是所谓逐物，非主一也。主一是专主一个天理。”^⑪ 好恶便是心之好恶。

好恶的心动并非单向活动。它有自己的外因，即，好恶乃是人的内心对外部存在的反应。孔子曰：“富与贵，是人之所欲也；不以其道得之，不处也。贫与贱，是人之恶也；不以其道得之，不去也。君子去仁，恶乎成名？”^⑫ 面对富贵，人们能够产生喜好之情。相反，面对贫贱，人们便会产生厌恶之情。富贵便是好恶产生的外部根源。再如色，孔子曰：“吾未见好德如好色者也。”^⑬ 好德与好色相比，人们常常好色。孟子曰：“好色，人之所欲，……富，人之所欲……贵，人之所欲。”^⑭ 人们喜好财富与美色，故，财、贵和色是好的东西。荀子曰：“故人之情，口好味，而臭味莫美焉；耳好声，而声乐莫大焉；目好色，而文章致繁，妇女莫众焉；形体好佚，而安重闲静莫愉焉；心好利，而谷禄莫厚焉。”^⑮ 好声色是人类最基本的活动。荀子将这些本能性活动叫作欲或情：“今人之性，生而有好利焉，……生

① 杨伯峻：《孟子译注》，北京：中华书局，2008年，第202页。

② 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），上海：上海书店，1986年，第141—142页。

③ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第276—277页。

④ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，上海：上海古籍出版社，1997年，第1650页。

⑤ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，北京：中华书局，2015年，第320页。

⑥ 《论衡》，《诸子集成》（7），第147—148页。

⑦ 王弼：《王弼集校释》，楼宇烈校释，北京：中华书局，1980年，第631—632页。

⑧ 程颢、程颐：《二程集》，北京：中华书局，2004年，第210—211页。

⑨ 《孟子集注》，《四书五经》（上），天津：天津市古籍书店，1988年，第5页。

⑩ 《孟子集注》，《四书五经》（上），第88页。

⑪ 王守仁：《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年，第11页。

⑫ 杨伯峻：《论语译注》，北京：中华书局，2006年，第39页。

⑬ 杨伯峻：《论语译注》，第106页。

⑭ 杨伯峻：《孟子译注》，第160页。

⑮ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第141—142页。

而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”^①人生而有耳目之好。好的对象便是外物。或者说，这些外物刺激了人们的兴趣，从而产生好恶之举。

人们不仅好声色、富贵等，而且好仁义等。孔子曰：“好仁不好学，其蔽也愚。”^②人们不仅好仁，而且同时好学。孔子曰：“夫达也者，质直而好义，察言而观色，虑以下人。”^③好义为达。孔子曰：“上好礼，则民易使也。”^④上面的人喜好礼，百姓便会听话。虽然多数人好色，但是也有些人“好德”。^⑤孟子曰：“国君好仁，天下无敌焉。”^⑥仁也可以成为好的对象。“未有上好仁而下不好义者也，未有好义其事不终者也，未有府库财非其财者也。”^⑦仁义也能够激发人类的好仁、好义的冲动。“故君民者，贵孝弟而好礼义，重仁廉而轻财利，躬亲职此于上而万民听，生善于下矣。”^⑧君主应该以孝悌礼义为追求的对象，这样才能管理好民众。董仲舒曰：“今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。”^⑨荣誉等也能够成为好的对象。

心灵对外部存在的喜好或厌恶的表现便是情。好恶是情。荀子明确指出：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。”^⑩好恶乃是天生之心或性的活动，表现为情。好恶是心的活动，其表现是情。其实，在日常生活中，人类的情感表现形式多样。荀子首次提出七情说：“喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲以心异。”^⑪人类至少有七种情感表现。后来的学者常常称之为七情。这七情可以被归纳为两类，即，好与恶。喜、乐、爱、欲可以归入好之类；相反，厌恶的反应是怒、哀等。这两类相对立的情感现象，基本上能够体现人们对外物的反应：好之者，便会产生喜、乐、爱、欲之情；相反，则会产生怒、哀、恶之情。因此，好恶之情是人类两种最基本的情感现象。而外物的存在则是好恶之情产生的基本条件之一。我们因为外物而生情，比如富贵、名利、仁义等常常激发人们产生好恶之情。

二、好恶是感应

好恶是人心对外部存在的反应。其中的人心，在中国传统生存论中，指心脏，属于气质之物。因此，人心的好恶活动属于一种气质物体的活动。孟子曰：“虽存乎人者，岂无仁义之心哉？其所以放其良心者，亦犹斧斤之于木也，旦旦而伐之，可以为美乎？其日夜之所息，平旦之气，其好恶与人相近也者几希；则其旦昼之所为，有梏亡之矣；梏之反复，则其夜气不足以存；夜气不足以存，则其违禽兽不远矣。”^⑫人的仁义之心即良心乃是气质，或者叫作夜气。仁义之行便是夜气之动，属于气质活动。孟子曰：“舜之居深山之中，与木石居，与鹿豕游，其所以异于深山之野人者几希。及其闻一善言，见一善行，若决江河，沛然莫之能御也。”^⑬稟赋仁义者，一旦遇到了喜欢的善言或善行的激发，便如江河决堤，自然表现为正气满身。

荀子曰：“天职既立，天功既成，形具而神生，好恶喜怒哀乐臧焉，夫是之谓天情。”^⑭好恶之情生于神。神即神气。神气之动而为好恶之情，即，好恶之情乃是神气之活动。这种气质活动，在荀子看来，具有同类感应的特征。荀子根据同类相应的原理，指出：“凡奸声感人而逆气应之，逆气成象而乱

① 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第289页。

② 杨伯峻：《论语译注》，第207页。

③ 杨伯峻：《论语译注》，第146页。

④ 杨伯峻：《论语译注》，第179页。

⑤ 杨伯峻：《论语译注》，第106页。

⑥ 杨伯峻：《孟子译注》，第126页。

⑦ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1675页。

⑧ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第312页。

⑨ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第60页。

⑩ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第274—275页。

⑪ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第276—277页。

⑫ 杨伯峻：《孟子译注》，第203页。

⑬ 杨伯峻：《孟子译注》，第239页。

⑭ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第206—207页。

生焉；正声感人而顺气应之，顺气成象而治生焉。唱和有应，善恶相象，故君子慎其所去就也。”^① 身体中的某种气质之体，与某些外在的气质体能够产生相互感应。比如，“故齐衰之服，哭泣之声，使人之心悲。带甲婴胄，歌于行伍，使人之心伤；姚冶之容，郑卫之音，使人之心淫；绅、端、章甫，舞韶歌武，使人之心庄。”^② 郑声能够激发人的邪气，而韶乐则能够激发人的正气。同类气质能够相互感应。荀子曰：“君子以钟鼓道志，以琴瑟乐心；动以干戚，饰以羽旄，从以磬管。故其清明象天，其广大象地，其俯仰周旋有似于四时。故乐行而志清，礼修而行成，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁，美善相乐。”^③ 好的礼乐能够激发人的正气，善气对美气，善善相应。外在的善的气质体的活动，能够激发人身体中的善的气质体，使其活动并扩充，从而改变人的气质。这便是先王制作礼乐的目的：“乐者，圣王之所乐也，而可以善民心，其感人深，其移风易俗。故先王导之以礼乐，而民和睦。”^④ 礼乐便产生于感应之需要。荀子曰：“君子之言，涉然而精，俛然而类，差差然而齐。彼正其名、当其辞，以务白其志义者也。彼名辞也者，志义之使也，足以相通，则舍之矣。”^⑤ 君子之言能够相通，知者之言能够得其所好。相通与得其所好便是呼应或感应。只有感应发生了，才能够叫作“成”。

《礼记》曰：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变；变成方，谓之音；比音而乐之，及干戚羽旄，谓之乐。”^⑥ 心声之气能够激发人身体中的气质、从而形成感应。礼乐之教便是通过感应的方式来影响人们的好恶。“礼义立，则贵贱等矣；乐文同，则上下和矣；好恶着，则贤不肖别矣。”^⑦ 好恶之情得到伸张，便可以成就正人君子。《礼记》曰：“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也！”^⑧ 好好色、恶恶臭便是一种同类感应：在他者的身上看到自己的特点，从而产生同样的情绪活动。董仲舒曰：“仁者憺怛爱人，谨翕不争，好恶敦伦，……故其心舒，其志平，其气和，其欲节，其事易，其行道，故能平易和理而无争也，如此者，谓之仁。”^⑨ 仁是好恶。它表现为心舒志平气和。仁之好是一种和气之动。董仲舒曰：“阴阳之气，在上天，亦在人。在人者为好恶喜怒，在天者为暖清寒暑。”^⑩ 人的好恶便是阴阳之气在于人身体上的活动。好恶即气化感应，如，“故君子衣服中而容貌恭，则目说矣；言理应对逊，则耳说矣；好仁厚而恶浅薄，就善人而远僻鄙，则心说矣。”^⑪ 人心的好恶也是对某种相应存在体的反应，如同声音之应对。仁心好仁厚者。董仲舒曰：“故倡而民和之，动而民随之，是知引其天性所好，而压其情之所憎者也……《书》曰：‘八音克谐，无相夺伦，神人以和。’”^⑫ 教化便是倡仁义以激发人身中的仁气，即，和之、随之。这些活动方式便是感应。

二程将这种好恶感应活动比作照镜子：“圣人之心本无怒也。譬如明镜，好物来时，便见是好，恶物来时，便见是恶，镜何尝有好恶也？”^⑬ 好物便好之，恶物便憎之。好恶乃是一种同类感应活动。好恶产生于所禀之气。事实上，好恶乃是一种气质感应。朱熹明确指出：“好，去声。……情，诚实也。敬服用情，盖各以其类而应也。”^⑭ 好仁义即同类气质相感应。朱熹曰：“好、恶皆去声。夫子自言未见好仁者、恶不仁者。盖好仁者真知仁之可好，故天下之物无以加之。恶不仁者真知不仁之可恶，故其所以为仁者，必能绝去不仁之事，而不使少有及于其身。此皆成德之事，故难得而见之也。……言好仁恶

① 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第254页。

② 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第253—254页。

③ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第254页。

④ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第253—254页。

⑤ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第283页。

⑥ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1527页。

⑦ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1529页。

⑧ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1673页。

⑨ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第252—253页。

⑩ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第457页。

⑪ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第312页。

⑫ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第140页。

⑬ 程颢、程颐：《二程集》，第210—211页。

⑭ 《论语集注》，《四书五经》（上），第55页。

不仁者，虽不可见，然或有人果能一旦奋然用力于仁，则我又未见其力有不足者。盖为仁在己，欲之则是，而志之所至，气必至焉。”^① 好恶便是好仁而恶不仁。这种好恶之动伴随着气。它是善善之间的气质感应。王阳明曰：“无善无恶者理之静。有善有恶者气之动。不动于气，即无善无恶。是谓至善。”^② 善恶是气质之动。这种活动属于感应。王阳明曰：“毕竟从好色，好利，好名等根上起，自寻其根便见。……此便是‘寂然不动’，便是‘未发之中’，便是‘廓然大公’，自然‘感而遂通’，自然‘发而中节’。自然‘物来顺应’。”^③ 未发之时便是寂而不动。一旦有好恶，便是“感而遂通”“物来顺应”。这便是感应。

好恶的感应特征，从生成论的角度揭示了现代哲学所讨论的主体间性。“子贡问曰：‘乡人皆好之，何如？’子曰：‘未可也。’‘乡人皆恶之，何如？’子曰：‘未可也。不如乡人之善者好之，其不善者恶之。’”^④ 孔子的这句话和《大学》中所说的“好好色、恶恶臭”意思基本一致。好恶是行为人的活动。其对象之中也有相应的善恶品性或气质。“一人有善，其心好之；一人有恶，其心痛之。”^⑤ 善善相应。两者之间的交融性或呼应性是好、恶产生的基础，否则便是对牛弹琴。其中，能好者为性，而所好者为物。好恶便是能好之性与所好之物之间的气质感应。

三、好恶之情与性

好恶是心动。作为行为主体的心，早期儒家以性释之。孟子曰：“君子所性，仁义礼智根于心；其生色也，睟然见于面，盎于背，施于四体，四体不言而喻。”^⑥ 君子天生有仁义礼智四端为心。这种四端之心，因为其天生而有，因此叫作性。四端之心便是性。性有好恶。或者说，好恶是人性的活动。孟子曰：“所欲有甚于生者，所恶有甚于死者。非独贤者有是心也，人皆有之，贤者能勿丧耳。”^⑦ 欲生与好义都是人的喜好。孟子将好义的生理基础叫作性。好义是人性的活动。人天生本性，其所好便是义：“生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。”^⑧ 人不仅欲生，而且欲义。好义是善良本性的感应活动。荀子曰：“君子者，治之原也。官人守数，君子养原；原清则流清，原浊则流浊。故上好礼义，尚贤使能，无贪利之心，则下亦将綦辞让。”^⑨ 君子好礼义。这种好，自然出自（荀子很少明说的）善良之性。荀子曰：“桀纣者善为人所恶也，而汤武者善为人所好也。之所恶何也？曰：污漫、争夺、贪利是也。人之所好者何也？曰：礼义、辞让、忠信是也。”^⑩ 人人都知道好尧舜而恶桀纣，这表明人人都有正确的好恶观。之所以产生这些正确的好恶观，原因在于人人都有某种合法的根据。这种好仁义的根据，便是善良人性。好恶乃是善良人性的活动。

《性自命出》曰：“凡人虽有性，心亡莫志，待物而后作，待悦而后行，待习而后奠。喜怒哀悲之气，性也。及其见于外，则物取之也。性自命出，命自天降。道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。知情者能出之，知义者能内（入）之。好恶，性也。所好所恶，物也。善不善性也，所善所不善，势也。凡性为主，物取之也。”^⑪ 性是气质之体。其所动便是好恶。好恶乃是人性的活动，其对象是外物。《礼记》曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。”^⑫ 好恶产生于人性之动。这样，人心的好恶便转为人性之好恶。

① 《论语集注》，《四书五经》（上），第14页。

② 王守仁：《王阳明全集》，1992年，第29页。

③ 王守仁：《王阳明全集》，第22页。

④ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1673页。

⑤ 陈立：《白虎通疏证》，北京：中华书局，1994年，第377页。

⑥ 《孟子·尽心上》，第241页。

⑦ 杨伯峻：《孟子译注》，第205页。

⑧ 杨伯峻：《孟子译注》，第205页。

⑨ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第152页。

⑩ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第198—199页。

⑪ 荆门市博物馆编：《郭店楚墓竹简》，北京：文物出版社，1998年，第179页。

⑫ 郑玄注：《礼记正义》，孔颖达等正义，《十三经注疏》，第1529页。

董仲舒曰：“故倡而民和之，动而民随之，是知引其天性所好，而压其情之所憎者也。”^① 好恶产生于性。其中，好具有积极性，而恶或憎则是消极的活动。董仲舒曰：“天志仁，其道也义。……好仁恶戾，任德远刑，若阴阳。此之谓能配天。”^② 人的好恶如同天的好恶一样。其中，“好仁恶戾”之情自然出自人的善性，它以正气效仿天地的变化。仁义之好是发自善性的气质活动。董仲舒曰：“故自称其恶谓之情，称人之恶谓之贼；求诸己谓之厚，求诸人谓之薄；自责以备谓之明，责人以备谓之惑。”^③ 当恶被用来表示自己不喜欢、厌恶某物时，这属于情。厌恶是人性所发之情。王充曰：“性有卑谦辞让，故制礼以适其宜；情有好恶喜怒哀乐，故作乐以通其敬。”^④ 好恶乃是人性活动之情。情生于性：“陆贾说以汉德，惧以圣威，蹶然起坐，心觉改悔，奉制称蕃，其于椎髻箕坐也，恶之若性。”^⑤ 好恶之情生于性。好恶是人性的活动。

好恶是性动。嵇康曰：“夫民之性，好安而恶危，好逸而恶劳。……六经以抑引为主，人性以从欲为欢。抑引则违其愿，从欲则得自然。”^⑥ 人性自然有好恶。好恶是人性的自然活动。嵇康曰：“今以甲贤而心爱，以乙愚而情憎，则爱憎宜属我，而贤愚宜属彼也。”^⑦ 好恶之情是行为人的情感表达，区别于外物。郭象曰：“各思其本性之所好。”^⑧ 好恶活动的主体是气质之性。性动便为情。郭象曰：“夫好恶之情，非所以益生，祇足以伤身，以其生之有分也。”^⑨ 好恶是情，产生于性。

好恶是心动。先秦到魏晋时期哲学家常常以性释心，故，心动变成了性动，好恶产生于性。这一观点甚至延续到宋初理学。在张载这里，心性不分，“合性与知觉，有心之名。”^⑩ 心与性常常是重合的。张载曰：“中心安仁，无欲而好仁，无畏而恶不仁，天下一人而已，惟责己一身当然尔。……好仁而恶不仁，然后尽仁义之道。”^⑪ 中心便是性。心好仁便是性好仁。好恶是气质之性的活动。二程思想应该分为两个阶段，即早期和晚期。在其早期，二程将性情关联，曰：“才有生识，便有性，有性便有情。无性安得情？……非出于外，感于外而发于中也。”^⑫ 二程认为性是情本、因性而生情，性是情的直接主体。但是到了其晚期，二程开始性气之辩、性气逐渐分别，性是形而上之性，气是形而下之气。形而上之性并不直接发动好恶之情。好恶之情的直接主体又还原为气质人心，性不再直接主导好恶活动。

四、好恶之自然与必然

好恶即是心动。好恶之心，从孟子开始逐渐由性取代，变成性动。好恶是性所主导的活动。性的生存论性质决定了好恶活动的性质与特征。告子曰：“生之谓性。”^⑬ 性是人类生存之初而固有的东西，是生存起点与本源。作为本源的性，其活动的鲜明特征是自然性。好恶乃是人性自然所产生的行为，也是必然的现象。

孔子曾感叹说：“吾未见好德如好色者也。”^⑭ 好色乃是人类自然发生的事情，几乎是人类的基础性行为。孟子把这种人性活动叫作“良知”“良能”：“人之所不学而能者，其良能也；所不虑而知者，其良知也。”^⑮ 良知、良能是人性的活动，这些活动属于人类的本能性行为。这些本能性行为是人类的自

① 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第140页。

② 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第462页。

③ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第250页。

④ 《论衡》，《诸子集成》（7），上海：上海书店，1986年，第28页。

⑤ 《论衡》，《诸子集成》（7），第17—18页。

⑥ 嵇康：《难自然好学论》，夏明钊译注，《嵇康集译注》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，1987年，第143页。

⑦ 嵇康：《嵇康集译注》，夏明钊译注，第86页。

⑧ 郭象：《庄子注》，《二十二子》，上海：上海古籍出版社，1986年，第66页。

⑨ 郭象：《庄子注》，《二十二子》，第27页。

⑩ 张载：《张载集》，北京：中华书局，1978年，第9页。

⑪ 张载：《张载集》，第29页。

⑫ 程颢、程颐：《二程集》，第204页。

⑬ 杨伯峻：《孟子译注》，第196页。

⑭ 杨伯峻：《论语译注》，第106页。

⑮ 杨伯峻：《孟子译注》，第238页。

然行为。如，“今人作见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心；非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”^① 人都有惻隐之仁心，它的产生是自然的。人生自然有惻隐之仁。这便是“诚”：看到自己的亲人尸骨暴露，自然想进行厚葬，即，“掩之诚是也，则孝子仁人之掩其亲，亦必有道矣。”^② 厚葬不仅是礼，也是人类的自然反应。人性的好恶活动是自然的

活动。在荀子看来，人性活动几乎等同于本能性活动：“凡人有所一同：饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。目辨白黑美恶，耳辨声音清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾养，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。”^③ 人天生具有几乎一样的本能，目视、耳听、心好等。这些本能性活动，因此是人类自然的

活动。《礼记》曰：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。物至知知，然后好恶形焉。”^④ 人天生而有性，有性自然有好恶。好恶乃是人性的自然反应。董仲舒依据其天人关系说，指出：“今善善恶恶，好荣憎辱，非人能自生，此天施之在人者也。”^⑤ 人天生具备好恶活动。这种能力，董仲舒认为是上天赋予人类的能力，而非人类自足的。当然，从人类的角度来说，这是人类天赋的、自然的能力。董仲舒将这种人的自然活动方式看作是政治活动的基础。董仲舒曰：“故圣人之治国也，因天地之性情……利五味，盛五色，调五声，以诱其耳目；自令清瘕昭然殊体，荣辱踔然相驳，以感动其心；务致民令有所好，有所好，然后可得而劝也。”^⑥ 好恶是百姓的自然反应。正是这种自然的反应为赏罚制度莫立了基础。故董仲舒把这种赏善罚恶制度叫作“自然致力之术”^⑦，即，是自然的。

宋儒通常主张情由心动，心动之情，在宋儒看来，也是自然的。朱熹曰：“夫口之欲食，目之欲色，耳之欲声，鼻之欲臭，四肢之欲安逸，如何自会恁地？这固是天理之自然。”^⑧ 耳目之欲乃是天理之自然，属于天然而固有的活动方式。“气禀、物欲生来便有，要无不得，只逐旋自去理会消磨。”^⑨ 好恶之欲生来便有，接近于人的生理本能，“譬如今人见乌喙之不可食，知水火之不可蹈，则自不食不蹈。如寒之欲衣，饥之欲食，则自是不能已。今人果见得分晓，如乌喙之不可食，水火之不可蹈，见善如饥之欲食，寒之欲衣，则此意自实矣。”^⑩ 饮食男女，生理本能，不可抑制；水火有险，不可赴蹈，自然常识。好恶近似于人的本能活动。它是生存者的本然之心的自然活动，近似于本能活动。清儒戴震明确肯定了这种自然之欲：“欲者，血气之自然，其好是懿德也，心知之自然，此孟子所以言性善。心知之自然，未有不悦理义者，未能尽得理合义耳。”^⑪ 人天生所有的血气之欲属于自然反应，具有自然性。

当我们将自然事物的生死交谢的自然过程观念化时，自然便转变为必然。因此，中国古代的自然包含了现代所说的必然。孟子以水流为喻：“水信无分于东西，无分于上下乎？人性之善也，犹水之就下也；人无有不善，水无有不下。”^⑫ 人性自然向仁义之善，如同水流自然就下。这种水流就下的自然性便是现代人所说的必然性，即，人性必然求理如同水流必然就下一般。基于人性的好恶行为是必然的活动。荀子曰：“心好利，骨体肤理好愉佚，是皆生于人之情性者也；感而自然，不待事而后生之者

① 杨伯峻：《孟子译注》，第59页

② 杨伯峻：《孟子译注》，第101页。

③ 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第39—40页。

④ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1529页。

⑤ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第60页。

⑥ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第169—170页。

⑦ 苏舆：《春秋繁露义证》，钟哲点校，第173页。

⑧ 《朱子语类》，北京：中华书局，1986年，第1461页。

⑨ 《朱子语类》，第413页。

⑩ 《朱子语类》，第328页。

⑪ 《戴震全集》第1册，北京：清华大学出版社，1991年，第170页。

⑫ 杨伯峻：《孟子译注》，第196页。

也。”^① 好恶是人类的自然活动。这种自然近似于必然，人性必然好利。荀子曰：“有欲无欲，异类也，生死也，非治乱也。欲之多寡，异类也，情之数也，非治乱也。欲不待可得，而求者从所可。欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，所受乎心也。”^② 只要有生命便一定有好欲。好恶是人生的必然。《礼记》曰：“何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲七者，弗学而能。”^③ 欲是不学而有的本能，比如，“饮食男女，人之大欲存焉；死亡贫苦，人之大恶存焉。故欲恶者，心之大端也。”^④ 人类对饮食男女的欲求，几乎是人类的本能，不仅是自然，而且是必然的。没有了饮食男女，人类便不复存在。因此，欲不仅具有自然性，而且具有必然性。

自然近似于必然。朱熹曰：“《诗》本性情，有邪有正，其为言既易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易入。故学者之初，所以兴起其好善恶恶之心，而不能自己者，必于此而得之。”^⑤ 《诗》所激发的好恶之心不仅是自然的，而且不能由自己决定，是必然的。朱熹把这种自然性或必然性叫作“天命”：“论来‘口之于味，目之于色，耳之于声，鼻之于臭，四肢之于安佚’，固是性；然亦便是合下赋予之命。”^⑥ 朱熹将人的耳目之欲视为人心的自然反应，同时也是必然之“命”。命即必然的规定。耳目之欲不仅是自然的，而且具有必然性，多不得，也少不得，“如乌喙之不可食，水火之不可蹈，见善如饥之欲食，寒之欲衣，则此意自实矣。”^⑦ 这种表里如一的人欲不仅自然，而且是真实的、必然的。这种必然性，朱熹称之为“实然”：“言反诸身，而所备之理，皆如恶恶臭、好好色之实然，则其行之不待勉强而无不利矣，其为乐孰大于是。”^⑧ 好恶之举是真实而必然的活动。戴震曰：“由血气之自然，而审察之以知其必然，是之谓理义；自然之与必然，非二事也。就其自然，明之尽而无几微之失焉，是其必然也。……故归于必然，适完其自然。”^⑨ 气质活动的自然便是理义中的必然。自然即必然。由人心或人性所主导的自然的好恶不仅是自然的，而且是必然的。必然便意味着不可或缺性或基础性。因此，好恶乃是人类生存活动的最基础形态。或者说，人类生存活动的最基本形式是好恶。这种好恶形式体现了人类生存的基础性原理，即，人类，作为一种生命体，在其初级阶段，总是遵循了好者好之、恶者恶之的原理。

结语 超越自然——传统好恶观之检讨

好恶乃是人类生存的基础性原理。这个原理突出了人类生存的自然性，即，人类仅仅被视为一种自然生命体。作为自然生物体或生命体，人类遵循好恶原理。康德说：“由于我们无法察觉先验的东西，即掺杂着欲望的印象，同时也伴随着非欲望，我们只能依靠经验，直接觉察什么是善，什么是恶。”^⑩ 如果我们把经验视为人类生存的最基本形态，那么，这种经验性的好与恶便构成了人类生存的最基本的动作或基础性原理。自然的、基本的生存活动便是好与恶。

但是，众所周知，人类显然不仅是一种自然生物体，而且是理性存在者。作为理性存在者的人的生存便不能仅仅依赖于自然赋予我们的本能。我们不能仅仅依赖于自然的好恶而生存。或者说，好恶只能是人类生存的基础性原理，而不能成为人的本质性原理。人类在遵循好恶原理之外，还有一个本质性原理。所谓本质性原理，即，人类之所以为人类的生存原理。它是人类生存的本质规定，也是人类生存所应该遵循的原理。这个本质性原理便是超越性原理。人类不能仅仅遵循自身的好恶去生存。它应该还有

① 王先谦：《荀子集解》，第291页。

② 王先谦：《荀子集解》，《诸子集成》（2），第283—284页。

③ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1422页。

④ 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1422页。

⑤ 《论语集注》，第33页。

⑥ 《朱子语类》，第1462页。

⑦ 《朱子语类》，第328页。

⑧ 《孟子集注》，第101页。

⑨ 《戴震全集》第1册，第170页。

⑩ Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, *Kants Werke*, Band V, Berlin: Druck und Verlag von Georg Reimer, 1913, p. 58.

更高级、更伟大的追求，比如对绝对天理的追求。在这种追求中，气质人心与绝对天理的结合，实现了“诚意”的工夫。所谓诚意的工夫，朱熹曰：“‘诚意是人鬼关！’诚得来是人，诚不得是鬼。”^①做了工夫诚了意便是人，否则便是鬼。人因为天理而成为人。这种天理便是人性，即，人之所以是人的本质规定性。对超越天理的追求才是人类生存的特征。对天理、真理、伟大、高尚等普遍、无限而绝对存在的追求乃是人类生存的本质性原理。

传统儒家，从孔夫子到王弼，揭示了人类生存的基础性原理。《礼记》曰：“所谓诚其意者，毋自欺也，如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦，故君子必慎其独也！”^②好好色、恶恶臭便遵循了好恶原理。这个原理突出了人类生存的自然性。或者说，从这个角度来看，这些思想家仅仅将人类视为一种特殊的生物。到了宋明理学时期，人们开始对好恶原理进行反思。朱熹曰：“言反诸身，而所备之理，皆如恶恶臭、好好色之实然，则其行之不待勉强而无不利矣，其为乐孰大于是。”^③好好色的自然行为，必须接受决定天理的审查。只有符合天理的好恶，才值得肯定和接受。绝对天理成为好恶观的终极标准。这样，人类生存的原理，由早期的自然的好恶原理，转向本质性的超越原理。人类的生存不仅遵循好恶原理，更有对真理、天理的追求。对绝对天理或普遍真理的追求才是人类生存的本质性行为。直到这时，传统儒家才真正揭示了人的本质。

传统儒家的好恶原理，在日常生活中表现为趋利避害现象。这种趋利避害的现象也体现了西方哲学的幸福原理。洛克说：“我承认自然禀赋人类一种躲避灾难、追求幸福的欲望。这些的确是内在的实践原理或应然原理，对我们的行为不停地操作或施加影响。这些可以体现在所有人与所有年龄段上，稳定而普遍。但是这些原理仅仅属于对善的追求倾向，而不是真理留给理智的印象。”^④虽然真理似乎高贵而伟大，这并不影响人的自然倾向与遵循趋利避害的原理。自然而然形成的趋利避害的行为原理与传统儒家的好恶原理异曲同工，揭示了人类生存的基础性原理。

（责任编辑：颜 冲）

① 《朱子语类》，第298页。

② 郑玄注：《礼记正义》，《十三经注疏》，第1673页。

③ 《孟子集注》，第101页。

④ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, London: William Tegg & Co., Cheapside, 1841, p. 24.