

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十七編

林慶彰主編

第10冊

中庸哲學研究(下)

楊少涵著

花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

中庸哲學研究(下) / 楊少涵 著 — 初版 — 新北市：花木蘭
文化出版社，2013〔民102〕

目 4+238 面：19×26 公分

(中國學術思想研究輯刊 十七編：第10冊)

ISBN：978-986-322-377-1 (精裝)

1. 中庸 2. 研究考訂

030.8

102014631

ISBN-978-986-322-377-1



中國學術思想研究輯刊
十七編 第十冊

ISBN：978-986-322-377-1

中庸哲學研究(下)

作 者 楊少涵

主 編 林慶彰

總編輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發行所 花木蘭文化出版社

發行人 高小娟

聯絡地址 235 新北市中和區中安街七二號十三樓

電話：02-2923-1455 / 傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@gmail.com

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2013年9月

定 價 十七編 34冊 (精裝) 新台幣 60,000元

版權所有・請勿翻印

中庸哲學研究(下)

楊少涵 著



目 次

上 冊	
序 楊國榮	
前 言	1
章節提要	11
導 論 孔子中庸的根據與境界	19
第一節 中庸的外在根據	20
第二節 中庸的內在根據	28
第三節 中庸的三重境界	37
第一章 儒學之分化與《中庸》之課題	49
第一節 孔子之「心學」與「情學」	49
第二節 儒學之分化與內化	56
第三節 《中庸》之課題	65
第二章 《中庸》形上課題一	
——道德本體之初證	75
第一節 性作為道德本體之提出	75
一、道德本體之實踐證成	76
二、道德本體之邏輯推論	80
三、道德本體之具體所指	84
第二節 中是道德本體之形式表示	94
一、中和與中庸	94

二、無過不及與不偏不倚	100
第三節 仁與誠是道德本體之實質內容	110
一、仁是道德本體之主觀內容	110
二、誠是道德本體之客觀內容	122
附說：誠字涵義之發展與定格	135
第三章 《中庸》形上課題二	
——道德終極根源之極成	141
第一節 人格天不能成爲道德的終極根源	141
第二節 《中庸》之自然天及其生生不已的特徵	149
第三節 道德終極根源之論證	157
一、天命謂性	158
二、聖德配天	160
三、知人知天	163
四、盡性參天	166
第四節 道德終極根源之成因	171
一、周人農業生活對自然天之依賴	172
二、自然天之生命情感化爲形上天	176
第四章 《中庸》之情感形上學	187
第一節 未發已發與兩種情感	188
一、未發已發都是從情感來說的	189
二、道德情感與感性情感	193
第二節 情體與情感形上學	204
一、道德本體與情體	205
二、《中庸》形上學是情感形上學	210
第五章 《中庸》之至誠工夫	217
第一節 兩種情感與工夫理據	217
第二節 先天工夫與後天工夫	228
一、致中與致和	228
二、戒懼與慎獨	233
三、尊德性與道問學	238
第三節 至誠工夫	241
一、先天工夫與後天工夫各有其弊	241
二、中庸之道成爲可能必須歸結於至誠工夫	246
附：《中庸》概念正位圖	255

下 冊	
第六章 儒學內化之完成與發展	257
第一節 孟荀之爭的實質	257
一、孟子以道德情感論心性與儒學內化之完成	258
二、荀子以感性情感論性又以認知之心治情性	279
第二節 宋明「心學」兩派及其內在問題	305
一、朱子之認知派及其「性體無力」問題	306
二、陸王之良知派及其「兩頭明中間暗」問題	329
第三節 劉蕺山的「心之性情」及其對思孟學派義理結構之復歸	363
附 論 《中庸》早出的疑點與推斷	381
引 言	381
第一節 《中庸》成書的九大疑點	382
一、「三同」	383
二、「華嶽」	387
三、「仲尼」	389
四、文體不一前後兩分	392
五、遣詞用字有秦漢痕迹	395
六、思想虛高不類孔孟	397
七、晚周諸子不稱引《中庸》	401
八、子思「困宋」作《中庸》	404
九、子思終年及其作《中庸》時的歲數	408
第二節 《中庸》早出之義理推斷	410
一、總問題：孔孟之間還是孔孟之後	411
二、天道性命之上達與下貫	415
三、仁之內化與性之明確	420
四、仁性實現方式之逐步自覺	425
注釋格式說明	431
徵引文獻目錄	433
知見文獻要目	449
後 記	489

第六章 儒學內化之完成與發展

在孔子之「心學」與「情學」中，人有兩種情感，即道德情感，感性情感；心有兩個方面，即良知之心和認知之心。儒學內化的完成就是將道德情感和良知之心兩個方面全部內化為天命之性。孔子創立了仁學，是為中庸之道的內在根據。仁有兩個本質內涵，即良知之心和道德情感。《中庸》將孔子之仁內化為仁性，是為道德本體。但《中庸》只是把仁之道德情感內化為性，而未及良知之心，所以《中庸》並沒有完成儒學的內化。孟子以道德情感論良知之心，以良知之心論天命之性，心性情合而為一，從而完成了儒學的內化。與此相對，荀子則以感性情感論性，又以認知之心對治情性，將儒學的外化形態推向極致。到了宋明，儒學內化派與外化派的分歧集中體現於對心之兩種功能的不同理解和側重。宋明理學兩派都屬於孔子之「心學」，朱子是「心學」之認知派，陸王是「心學」之良知派。「心學」兩派對兩種情感的區分認識不清，尤其是對道德情感的動力作用不能給以充分重視。朱子之學的義理架構是性情對言、心統性情，其性雖然是天命之性，但其心是認知之心，其情是感性情感，在這個架構中沒有道德情感的位置，最終導致了性體無力的理論問題。陸王之學的義理架構是心即理，其心是良知之心，這個架構含有心性情為一的完整結構。但王陽明有以良知覆蓋認知、輕忽道德情感動力作用的傾向，由知到行的動力始終得不到落實，最終導致了知行「兩頭明」、由知到行「中間暗」的理論問題。

第一節 孟荀之爭的實質

孔子罕言性，即使言及，門人弟子也是「不可得而聞也」。《中庸》的天

命之性是孔子之仁的內化，仁性是至善無惡的道德本性。但是《中庸》從來沒有對性之善惡做過明確表態。孔子、《中庸》以後，孟子道性善，荀子主性惡，參商分途，涇渭分明。然而，孟荀之爭所打出的旗幟雖然是性，其實質區別卻在於心與情。孟子之情是道德情感，其心是良知之心。孟子以情論心，又以心論性，道德情感為善故心善，心善故性善。荀子之情是感性情感，其心是認知之心。認知之心包括道德的認識之心和非道德的認識之心。荀子之心是為了成就道德，所以荀子之心在總體上是道德的認知之心。荀子以情論性，感性情感有惡的趨向，故性為惡，於是就必然逼出一個超然的力量對情性加以規約，這個超然的力量就是心。孟子以道德情感論良心，再以良心論性善，心性情是合一的關係。荀子僅以感性情感論感性，而認知之心超然於情性之外，心與性情是對治的關係。孟荀之爭的實質就在於對心和情的認識不同。

一、孟子以道德情感論心性與儒學內化之完成

孟子性善論的基本進路分為兩個步驟，第一步是以道德情感論良心，第二步是以良心論性善。這從孟子四端之論可以看出來。孟子說：「惻隱之心，仁也；羞惡之心，義也；恭敬之心，禮也；是非之心，智也。」（《孟子》11.6）仁義禮智是性。惻隱、羞惡、恭敬、是非等四端既是情又是心，同時也是性。四端之心是四端之情，這是以情論心。四端之心是仁義禮智之性，這是以心論性。情即心即性，心性情為一，這就是孟子之學的完整結構。在這個結構中，孟子把情和心都內化為性，從而完成了儒學的內化過程。

孟子論性善的第二步是由良心說性善。關於這一步論證，很多人已經注意到。^{〔註1〕}但孟子論性善的第一步即以道德情感論良心，卻很少人予以重視。之所以會出現這種情況，可能有三個方面的原因：其一，漢唐以後，由於受佛老滅情之風影響，儒者所討論之情多是可以致惡的感性情感，孔孟儒學中的道德情感之學不彰，最終只沉澱出宋明「心學」兩派；其二，受宋明「心學」兩派的影響，人們論及儒家性理之學，多注目於心，而少言及情；其三，孟子本人論情具有一定的隱蔽性。前兩個方面的原因與孟子無關，現在集中分析第三個方面的原因，並考察孟子如何以情論心，又以心論性，從

〔註1〕 比如徐復觀《中國人性論史·先秦篇》，第170～174頁；蔡仁厚《孔孟荀哲學》，第198～202頁；楊澤波《孟子性善論研究》，第32～41頁。

而將心性情打並爲一，完成了儒學內化全過程。

與孔子一樣，孟子很少直接論及「情」。《孟子》七章直接使用到「情」字的地方總共只有四次，實在太少了。而且，即使這四個「情」字，也都是「情實」的意思，都是在「情」字之本義上來使用的，與後來的「情感」一詞的涵義上尚有一段距離。

字詞上的統計雖然有助於對文本的理解，但並不能因此就阻礙甚至影響對文本義理的分析。孟子的感情問題也是一樣。因爲孟子往往是在另外幾個概念上來討論感情問題的，這些概念包括樂、悅和四端之情等。需要注意的是，四端之情是純粹的道德情感，但樂、悅、好等情感並不是純粹的道德情感，還有感性情感。孟子以情論心與其以心論性的情況一樣，在情和心的意義上是有所選擇的。在以心論性時，孟子只以良心而不以「心之非」（《孟子》7.20）之心論性善。同樣，孟子在以情論心時，也只以道德情感而不以感性情感論良心本心，感性情感往往只起到一種幫助理解的類比作用。

首先，孟子用「樂」來表示一種情感上的愉悅。孟子在用「樂」表達情感的意義時，往往通過「獨樂」與「同樂」分別表示感性情感和道德情感。比如齊宣王「好貨」、「好色」，而且「好樂」，於是孟子就經常與他談及情感享樂問題。《梁惠王下》載：

莊暴見孟子，曰：「暴見於王，王語暴以好樂，暴未有以對也。」曰：「好樂何如？」孟子曰：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎！」他日，見於王曰：「王嘗語莊子以好樂，有諸？」王變乎色，曰：「寡人非能好先王之樂也，直好世俗之樂耳。」曰：「王之好樂甚，則齊國其庶幾乎！今之樂猶古之樂也。」曰：「可得聞與？」曰：「獨樂樂，與人樂樂，孰樂？」曰：「不若與人。」曰：「與少樂樂，與眾樂樂，孰樂？」曰：「不若與眾。」「臣請爲王言樂。今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲、管籥之音，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好鼓樂，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散。』今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉疾首蹙頰而相告曰：『吾王之好田獵，夫何使我至於此極也？父子不相見，兄弟妻子離散。』此無他，不與民同樂也。今王鼓樂於此，百姓聞王鐘鼓之聲、管籥之音，舉欣欣然有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與，何以能鼓樂也？』今王田獵於此，百姓聞王車馬之音，見羽旄之美，舉欣欣然

有喜色而相告曰：『吾王庶幾無疾病與，何以能田獵也？』此無他，與民同樂也。今王與百姓同樂，則王矣。」（《孟子》2.1）

齊宣王有欣賞音樂的愛好，孟子就與他交流欣賞音樂時的情感體驗。在兩人的談話中間有一個轉折，即由齊王所側重的音樂向孟子所關心的音樂欣賞者的轉移，也就是由音樂向人的轉移。齊王認為，對音樂欣賞的評價關鍵是看所欣賞的音樂是什麼品味。齊王所喜好的音樂是世俗之樂而不是先王之樂，所以當孟子一提到他好樂時，齊王就有一個非常的表情「變乎色」。世俗之樂大概相當於今天低俗的流行音樂，先王之樂大概相當於今天高雅的古典音樂。齊王害怕孟子怪他品味不高，所以有此非常表情。無論是世俗之樂還是先王之樂，都是從音樂本身的性質或內容來說的。齊王就是從音樂本身來評價音樂欣賞的。但是孟子所關注的並不是音樂本身，而是音樂欣賞者，是人而不是音樂。在孟子看來，音樂本身只是一種載體，只具有工具價值。從載體、工具的性質上來說，世俗之樂與先王之樂沒有什麼本質的區別，所以孟子才說：「今之樂，猶古之樂也。」

從齊王與孟子談話意指的轉移中可以看到，兩個人所關注的內容是完全不同的。齊王所關注的是音樂本身，孟子所真正關注的是音樂之欣賞者，更直接地說，孟子所關注的不是音樂而是人之歡樂或愉悅，是人在欣賞音樂中所注入、所體驗到的情感。音樂只是情感之載體，只是工具，是外在的，而情感是內容，是實質，是內在的。

從人或音樂欣賞者來說，孟子區分出了兩個概念，一是「獨樂」，一是「同樂」。這裏的「樂」是一個雙關語，可以作兩種理解，它可以指音樂，即欣賞音樂，也可以指歡樂，即在音樂欣賞中的愉悅情感。當樂作欣賞音樂理解時，獨樂就是獨自一人欣賞音樂，同樂就是與人一起欣賞音樂。因此，孟子又稱獨樂為「與少樂」，同樂為「與人樂」。再進一步擴大，同樂還稱為「與民同樂」和「與百姓同樂」，而獨樂就是「不與民同樂」。當樂作愉悅情感理解時，獨樂就是在欣賞音樂時獨自獲得的愉悅情感，同樂就是在欣賞音樂時與人共同獲得的愉悅情感。獨樂與同樂這兩種欣賞音樂的方式中所獲得的情感體驗分別是「獨樂樂」和「同樂樂」，這大致相當於我們今天所說的「竊喜」和「同喜」。這樣，獨樂和同樂兩個概念就發展出四種意義，其中獨樂有兩種意義：

（1）獨自欣賞音樂，（2）獨自獲得愉悅；同樂也有兩種意義：（3）與人一起欣賞音樂，（4）與人共同獲得愉悅。這四種意義可以是直接對應的，也是可

以互相交叉的。從直接對應的關係上來說，獨自欣賞音樂時獲得獨自一人的愉悅，與人一起欣賞音樂時與人共同獲得愉悅。從互相交叉的關係上來說，獨自欣賞音樂也可以獲得舉國同樂的愉悅情感，與人共同欣賞獲得的也可以是獨自一人的愉悅。無論是對應關係還是交叉關係，孟子所要表達的意思最終就落腳在一點，就是看在欣賞音樂時，欣賞者是出於什麼情感。如果僅出於一人的感官喜好，即使與人一起欣賞音樂，所獲得的也只是獨樂。如果始終與國人同此悲歡，即使獨自一人欣賞音樂，所獲得的也是同樂。可見，在孟子心目中，獨樂僅是一種出於個人感官需要的感性情感，同樂則是一種悲天憫人的道德情感。

獨樂和同樂是孟子表達感性情感與道德情感樂所慣用的兩個概念。《梁惠王上》載：

孟子見梁惠王。王立於沼上，顧鴻雁麋鹿，曰：「賢者亦樂此乎？」孟子對曰：「賢者而後樂此，不賢者雖有此，不樂也。《詩》云：『經始靈臺，經之營之，庶民攻之，不日成之。經始勿亟，庶民子來。王在靈囿，麋鹿攸伏，麋鹿濯濯，白鳥鶴鶴。王在靈沼，於物魚躍。』文王以民力爲臺爲沼，而民歡樂之，謂其臺曰靈臺，謂其沼曰靈沼。樂其有麋鹿魚鼈。古之人與民偕樂，故能樂也。《湯誓》曰：『時日害喪，予及汝偕亡。』民欲與之偕亡，雖有臺池鳥獸，豈能獨樂哉！」

（《孟子》1.2）

孟子與梁惠王一邊臨池憑欄，顧視鳥獸，一邊引詩敘舊，懷古寄情。孟子向梁惠王歷數三代君王取樂的法子，最終把他們的區別歸結在兩點上，這就是「獨樂」和「與民偕樂」，「與民偕樂」也就是「同樂」。

獨樂與同樂之不同可以從兩種樂之對象上看出。關於兩種情感的對象，孟子曾有一個非常有名的說法，這就是「天爵」和「人爵」：

有天爵者，有人爵者。仁義忠信，樂善不倦，此天爵也；公卿大夫，此人爵也。（《孟子》11.16）

情感欲求的對象可以分爲兩種：一是天爵，二是人爵。仁義忠信等是天爵之具體內容，公卿大夫等是人爵之具體內容。王船山說：「天子人以君子之德以理萬物，曰『天爵』。君子人以君子之位以治小人，曰『人爵』。」〔註2〕人爵是偶然獲得的，由此所帶來的當然也是一人一時的感性愉悅，也就是獨

〔註2〕王夫之：《四書箋解》卷十《孟子》六，《船山全書》第六冊，第352頁。

樂。而天爵是「天之尊爵」（《孟子》3.7）、天之所命，說白了也就是《中庸》所說的「天命之謂性」。樂於人爵之樂就是感性情感，樂於天爵之樂就是道德情感。

同樂或道德情感的對象或內容是仁義忠信，按照前面對《中庸》的分析，其實也就是性、仁等道德本體。孟子普遍表達了這一點。孟子曾說要「尊德樂道」（《孟子》4.2）、「尊德樂義」（《孟子》13.9），尊德即《中庸》所說的尊德性，樂道即「樂堯舜之道」（《孟子》9.7）。堯舜之道就是仁義之道，樂堯舜之道即樂仁義之道。孟子還說：「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；樂之實，樂斯二者，樂則生矣。」（《孟子》7.27）真正的愉悅就是從事親之仁和從兄之義中獲得的，這種愉悅才是真正的道德情感。

其次，孟子還通過「悅」來表達情感上的愉悅。孟子分樂為獨樂和同樂，與此對應，孟子又分悅為「悅於利」和「悅於仁義」，分別表示感性情感和道德情感。這一區別見於《告子下》。宋慳準備到楚秦兩國並通過曉之以利的方法勸兩國罷兵。孟子認為他的方法不可行：

先生之志則大矣，先生之號則不可。先生以利說秦楚之王，秦楚之王悅於利，以罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於利也。為人臣者懷利以事其君，為人子者懷利以事其父，為人弟者懷利以事其兄，是君臣、父子、兄弟終去仁義，懷利以相接。然而不亡者，未之有也。先生以仁義說秦楚之王，秦楚之王悅於仁義，而能罷三軍之師，是三軍之士樂罷而悅於仁義也。為人臣者懷仁義以事其君，為人子者懷仁義以事其父，為人弟者懷仁義以事其兄，是君臣、父子、兄弟去利，懷仁義以相接也。然而不王者，未之有也。（《孟子》12.4）

孟子在這裏區分了兩種愉悅：一種是「悅於利」之悅，一種是「悅於仁義」之悅。「悅於利」之悅亦即獨樂或感性情感，「悅於仁義」之悅亦即同樂或道德情感。從短期的效果上來看，悅於利和悅於義都有可能達到兩國罷兵的目的。但是從長遠來看，悅於利有可能會帶來更嚴重的亡國結果。悅是情感，具有強大的動力，悅於什麼對象，總會促使人努力實現它、促成它。如果悅於利，臣下、兒子、弟弟就會在對待君主、父親和兄長的道德實踐中，根據利的原則行事，最終勢必會導致唯利是圖，從而淡化仁義原則；而且，人和人的利益追求是不同的，這又會造成倫類不通、天下大亂。悅於仁義卻有可

能帶來長治久安。因為仁義是形上的、先天的原則，具有絕對的普遍性，人們如果對仁義都有一種濃厚的情感，自然就會化除經驗世界中的種種不同。

孟子又把「悅於利」稱為「芻豢之悅」，把「悅於仁義」稱為「理義之悅」（《孟子》11.7）。很明顯，芻豢之悅是一種感性情感，理義之悅是一種道德情感。孟子曾舉舜的例子更具體地說明了這一點：

天下之士悅之，人之所欲也，而不足以解憂；好色，人之所欲，妻帝之二女，而不足以解憂；富，人之所欲，富有天下，而不足以解憂；貴，人之所欲，貴為天子，而不足以解憂。人悅之、好色、富貴，無足以解憂者，惟順於父母可以解憂。（《孟子》9.1）

憂與悅相對，悅是愉悅的情感，憂就是不悅的情感。解憂是憂愁之解除。憂愁之解除當然是悅是樂，是愉悅的情感。「天下之士悅之」，這是名；好色，這是色；富貴，這是利。名、利、美色當然都是人人所欲求的。但在舜看來，這些都不足以解除心中的憂愁，都不能為自己帶來愉悅的情感；只有「順於父母」才能解除心中的憂愁，使自己愉悅。「順於父母」與《中庸》第十五章「父母其順矣乎」意思相同。《中庸》是從君子之道來說的，「君子之道，闢如行遠必自邇，闢如登高必自卑」，順於父母是君子之道的起點和始基。在儒家的五倫中，順於父母屬於孝，有子說「孝弟也者，其為仁之本與」（《論語》1.2），順於父母之孝是仁之根本。君子之道即仁義之道。從此也可以看出，在仁義之道始於孝敬之情這一點上，《論語》、《中庸》、《孟子》是一脈相承的。分析到這裏，我們就明白了，「人悅之、好色、富貴」等只是感性內容，它們帶來的只是感性愉悅，而「順於父母」則是仁義之道，順於父母所解除之憂就是「悅周公、仲尼之道」（《孟子》5.4）之悅，由此所帶來的則是道德愉悅。孔子說「仁者不憂」（《論語》9.29、14.28），「君子憂道不憂貧」（《論語》15.32），儒家所追求的是道德上的情感愉悅，而不是貧富名利等感性上的情感愉悅。如果不能獲得道德上的愉悅，即使感性上如何愉悅，也不能算是真正的愉悅。因為名利是外在，美色是易逝的，富貴是可以盡的，由它們帶來的愉悅也是常變不駐的。而仁義之道則是永恆的、普遍的，由之所帶來的愉悅也是恆定的。所以孟子才說「人悅之、好色、富貴，無足以解憂者，惟順於父母，可以解憂」。

最後，孟子還用「好」表達情感的意思。情感是一種感應能力，感於外而應於內，感是被動的，應是主動的。感與應之結合會產生一種欲求之衝動。

在孟子表示情感的三個詞中，樂和悅是從感應上來說的，好則是從欲求之衝動上來說的。樂是喜於內而樂於外，悅是喜於外而悅於內，好則是情感主動、自動地對所喜所樂所悅之對象有一種欲求，有一種衝動。孔子曾說：「好德如好色」（《論語》9.18、15.13），「好色」之好是感性情感，「好德」之好是道德情感。同樣，孟子也用「好」來表達感性情感和道德情感之區別。

孟子承認人有耳目口鼻等感官上的愛好，這是人之一種基本情感。孟子在這方面的論述很多，最典型的是孟子與公都子論不孝：

公都子曰：「匡章，通國皆稱不孝焉。夫子與之遊，又從而禮貌之，敢問何也？」孟子曰：「世俗所謂不孝者五：惰其四支，不顧父母之養，一不孝也；博弈好飲酒，不顧父母之養，二不孝也；好貨財，私妻子，不顧父母之養，三不孝也；從耳目之欲，以爲父母戮，四不孝也；好勇鬥狠，以危父母，五不孝也。章子有一於是乎？夫章子，子父責善而不相遇也。責善，朋友之道也；父子責善，賊恩之大者。夫章子，豈不欲有夫妻子母之屬哉？爲得罪於父，不得近，出妻屏子，終身不養焉。其設心以爲不若是，是則罪之大者，是則章子已矣。」（《孟子》8.30）

孟子一口氣道出了五種不孝，其中有三種都與「好」相關，即第二種不孝「博弈好飲酒」，第三種不孝「好貨財」，第五種不孝「好勇鬥狠」。好飲酒、好貨財、好勇歸結到一點就是第四種不孝「從耳目之欲」。可見，這幾種愛好都屬於耳目口鼻等感官上的感性愛好、感性情感。一般來說，好飲酒、好貨財、好勇都是人的基本情感、基本欲望。這樣的情感欲求還有很多，比如孟子所說的「好色，人之所欲」（《孟子》9.1），「好馳馬試劍」（《孟子》5.2），「好名」（《孟子》14.11）等。

孟子雖然承認感性之好的正當性，但更強調道德之好，只是道德之好是從感性之好中反顯出來的。感性之好既然是基本情感，也就有其正當性，本來無所謂優劣高下。孟子之所以說有這幾種愛好是不孝，是通過比較得來的。與誰比較呢？與父母之養。這幾種愛好本來並不是低劣的，但如果「不顧父母之養」，「以爲父母戮」，「以危父母」，那就是不孝了。感性情感之低劣價值既然是通過比較而來的，那麼這種價值上的低劣就只是一種相對的低劣，它們本身的價值可能不是低劣的，至少只是中性的。其實孟子也從來不認爲好貨、好勇有什麼不好。齊宣王說自己好貨、好色，孟子並沒有批評，而只是

說：「王如好貨，與百姓同之，於王何有？」「王如好色，與百姓同之，於王何有？」（《孟子》2.5）齊宣王還說自己好勇，孟子也沒有異議，只是引導他不要好匹夫之勇，而要好文王、武王之勇（《孟子》2.3），文王、武王之勇也就是孔子「桓魋其如予何」式的「大勇」（《孟子》3.2）。但是以上兩個例子也有區別。在好貨、好色的例子中，孟子並不從好之對象即貨與色中作區分，而是從情感即好本身來做區分。人在好貨、好色時出於什麼情感就會給好貨、好色帶來什麼價值。出於感性情感，好貨、好色就只具有感性價值，出於道德情感，好貨、好色也就具有了道德價值。在好勇的例子中，好之對象即勇本身就有區別，按孟子的分類，有「小勇」，有「大勇」，小勇是匹夫之勇、血氣之勇，大勇是文武之勇、道德之勇。好小勇之好就是感性情感，好大勇之好就是道德情感。道德情感正是在感性情感的襯托中反顯出來的。

好飲酒、好貨財、好勇等是感性之好，從中反顯出來的道德之好，孟子有一個慣用的稱呼，這就是「好善」：

魯欲使樂正子為政。孟子曰：「吾聞之，喜而不寐。」公孫丑曰：「樂正子強乎？」曰：「否。」「有知慮乎？」曰：「否。」「多聞識乎？」曰：「否。」「然則奚為喜而不寐？」曰：「其為人也好善。」「好善足乎？」曰：「好善優於天下，而況魯國乎？夫苟好善，則四海之內皆將輕千里而來告之以善；夫苟不好善，則人將曰：『迤迤，予既已知之矣。』迤迤之聲音顏色距人於千里之外。士止於千里之外，則讒諂面諛之人至矣。與讒諂面諛之人居，國欲治，可得乎？」（《孟子》12.13）

魯國準備任用樂正子來治理國政，孟子聽說後高興得睡不著覺。孟子之高興並不是因為樂正子剛強勇決，也不是因為樂正子博聞廣識，而是因為樂正子這個人「好善」。趙岐說「好善，樂聞善言，是採用之也。」善是善言，好善就是喜歡聽取善言。趙岐的這種解釋是有一定文本根據的，比如《離婁下》就有「禹惡旨酒而好善言」（《孟子》8.20）的說法。而且，這裏的「好善」與「讒諂面諛」相對而言，讒諂面諛是阿諛奉承的意思，阿諛奉承是讒言，與此相反的應是善言。如果根據這種解釋，善就沒有多少哲學意味，好善也就只是一般性的政治技巧。好善之好即使是一種情感上的喜好，但這種好仍然只是一種感性情感，根本談不上什麼形上的道德情感。

而且，趙岐這種說法解釋不了這樣一個問題：樂正子僅憑「樂聞善言」就

能讓孟子「喜而不寐」嗎？樂聞善言、不聽讒言是一個正直的為政者所應具備的基本素質。如果樂正子的「好善」僅僅是樂聞善言、不聽讒言，這只說明他具備了其職責所要求的基本素質。孟子是一個要求頗高、苛責於人的思想家，一般不會為了一個人因具備其所應有的基本素質而「喜而不寐」。如果僅僅為了一個要當官的人具有「樂聞善言」的基本素質就高興得睡不著覺，那也太容易激動了，那就不是孟子了。所以趙岐的說法過於表面化。也正因此，這裏的「善」就不僅僅是表面上的「善言」，「好善」也不僅僅是對善言的一般性情感。孟子因為一個「好善」而高興得睡不著覺，肯定有其更深層的原因。

孟子所意味的「好善」到底有什麼更深層的義涵呢？這還要放在「好善」的實際效果上才能看出來。孟子說「好善優於天下，而況魯國乎？」如果好善，治理天下就綽綽有餘，更不用說治理一個魯國了。「好善」這種強大的效果又是從其反面襯托出來的，「夫苟不好善，則人將曰迤迤。予既已知之矣，迤迤之聲音顏色，距人於千里之外」，如果不好善，就會距人於千里之外。反過來說，如果好善，就會產生像孔子所說的「近者說，遠者來」（《論語》13.16）的效果。在孔子那裏，近者悅而遠者來是通過「為政以德」（《論語》2.1）來實現的。孔子相信，「子欲善而民善矣。君子之德風，小人之德草。草上之風，必偃」（《論語》12.19）。治理國家最重要的是為政者的內在德性。為政者的內在德性對一般百姓具有強大的歸攝力，為政者「欲善，而民善矣」，為政者嚮往喜好善，一般百姓自然也就嚮往喜好善。孔子這一句治國箴言也為孟子所引用（《孟子》5.2），在這一點上，他們的立場和原則是一致的。

孔子所說的「欲善」與孟子所說的「好善」之用法也是相同的。欲善之善也不應該只解釋為一般的政治良好，而應該就是內在的德性，欲善就是好善，是對內在德性的一種情感欲求。如此說來，孟子所說的「好善」也並不僅僅是指「樂聞善言」，而是由「樂聞善言」中所體現出來的內在德性。這種內在德性是善的，對內在德性的喜好之情就稱之為「好善」。孟子在《盡心上》說：「古之賢王好善而忘勢，古之賢士何獨不然？樂其道而忘人之勢，故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。」（《孟子》13.8）「好善與忘勢」與「樂其道而忘人之勢」相對而言，「好善」與「樂其道」的意思一樣，是對道德善性之愛好。王船山說：「善者，天下之公理；好善者，天下之同情。為政者以之攝天下於一善之中，而集眾善於所好之志，則天下且食仁義之福澤，而事各得所