



观察、演示与节制：早期中国“好恶”的政治性*

黎汉基

摘要：在早期中国的文献中，“好恶”是一个公共概念，不是任何一个（或一批）思想家抑或学派的专属。研究“好恶”往往涉及什么是好、什么是坏的观察和判断，以及如何采取相关行动的策略性思考。尤其在政治世界中，若不告诉读者是谁的“好恶”，在什么地方、有或没有这样的“好恶”，可能提供不了多少有意义的信息。一个政治人物是不是值得信任，算不算臣民爱戴的领导榜样，乃至他的言行值不值得仿效，都可以着眼于“好恶”而得到审视和讨论。从政治的视角来考察，“好恶”至少有以下四点特征：第一，可感知的客观存在物；第二，与他者互动的社会性；第三，决定偏好的选择性；第四，跨越不同情境的行为倾向性。“好恶”的观察、演示和节制，不可能是全面支配的方式，而是需要社会的沟通和合作。

关键词：好恶；偏好；早期中国政治

中图分类号：B22

文献标识码：A

文章编号：2095-5669(2025)04-0025-08

在早期中国的文献中，“好恶”是一个应用广泛的公共概念，不是任何一个（或一批）思想家以及学派的专属。“好恶”一词的流通性，离不开它评估用途的适切性。冯友兰早已指出：“中国人固早认（或者无意识的）好恶（名词或形容词）与好恶（动词）为有密切的关系矣。”^[1]“好”和“恶”若作动词，意谓喜好和嫌恶；若作形容词或名词，包括合起来的“好恶”在内，就是指称一些被喜好和被嫌恶的东西，若作英译，比较贴切的是 inclinations and aversions 或 liking and disliking^①。由于“好恶”必有指称项，所以观察“好恶”的外延和运用方式，就是观察人们如何对其进行评估。谈论“好恶”往往涉及对什么是好、什么是坏的观察和判断，以及如何采取相关行动的策略性思考。诸如这些，既在人性论之中，也在人性论之外。谓之之中，因为“好恶”的主体都是人，不知道人是什么，便不能理解“好

恶”产生的所以然。谓之外，因为“好”与“恶”的指称项已决定了外部性（externality）是无可剔除的变量。仅在道德心理的层面上分析“性”和与之相关的概念，不足以穷尽“好恶”的所有内容。“好恶”的外延，取决于各种情境的判断。尤其在政治世界中，若不告诉读者是谁的“好恶”，在什么地方以及有或没有这样的“好恶”，可能提供不了多少有意义的信息。也就是说，除了人性论的进路以外，还可以考虑从行为实践和制度安排诸方面进行讨论。基于以上分析，从政治的视角来考察“好恶”概念，是一个值得努力的方向^②。

一、“好恶”的观察

“好恶”作为政治言说的对象，起点在于它能不能作为客观的现象而被感知、被认识和被讨论。就研究者通常视为参照的心性论框架而

收稿日期：2024-12-23

*基金项目：国家社会科学基金一般项目“《春秋穀梁传》礼学思想研究”（20BZX046）。

作者简介：黎汉基，男，中山大学中国公共管理研究中心、政治与公共事务管理学院教授（广东广州 510275），主要从事中国政治思想史研究。

言,将人之“好恶”归于性、归于心、归于意抑或归于其他,都有着各种言之成理的哲学思辨,但这些归因思路倾向于把讨论的焦点导引向一些不容易看得见的元素。假如换个视角,不是追问“好恶”该被如何证成,而是观察“好恶”如何被拿出来谈论,就很容易发现“好恶”之言说往往已预设这是一些显眼且不费力即可感知的存在。《论语·里仁》载:“我未见好仁者,恶不仁者。”^[2]⁴⁹孔子之“未见”,固然由于“好仁者”和“恶不仁者”的难得,其以“见”言之,却因他相信(不仅是希望)“好”和“恶”都是看得见的。这种认识的进路,代表的就是早期中国的普遍看法。

众恶之,必察焉。众好之,必察焉。
(《论语·卫灵公》)^[2]²¹⁵

今世之所谓义者,将立民之所好,而废其所恶,此其所谓不义者,将立民之所恶而废,其所乐也。二者名贸实易,不可不察也。(《商君书·错法》)^[3]

人情不二,故民情可得而御也。审其所好恶,则其长短可知也;观其交游,则其贤不肖可察也。二者不失,则民能可得而官也。(《管子·权修》)^[4]⁵²

以上,《卫灵公》两言“必察焉”,是因为“众恶之”和“众好之”所指代的东西都应该是看得见的,故有如此督促之语。《错法》所说的“义”和“不义”,是大家都看得见的“所好”(或“所乐”)和“所恶”,尽管《商君书》的作者对之有所保留,但“不可不察”显示这是他和大家都可以观察和判断的东西。至于《权修》的“其所好恶”和“其交游”分别属于“审”和“观”的对象,让人从中掌握“民情”。

类似这样的例子还有许多。进一步来说,对“好恶”的获知不仅是视觉性的“审”或“察”,也包含听闻、领会或相关主体觉得比较简捷的其他认识途径。《孟子·滕文公下》载公都子问孟子:“外人皆称夫子好辩,敢问何也?”^[5]¹⁷⁶此“好辩”之所以是“外人皆称”,不一定是需要曲折费力的侦查才能获致的信息,也可能是通过亲身在场抑或可以取信的间接传闻。“好恶”对言说者来说,基本上都是明确的可感知物,例如刘歆表示“左丘明好恶与圣人同”^[6]¹⁹⁶⁷,这是他从《左传》的阅读感受而支持立学的辩护,其言“好恶”的依据就在《左传》,一点儿也不模糊。

指出“好恶”是可以明确获知的对象,不表明对它的认识过程必然简单和轻松。尤其在政治领域中,明白人们想要什么和厌恶什么,以及如何判断相关的对策,都需要经验性的追查和判断,不大可能像某些“理想性理论”(ideal theory)的进路^③。中国哲学研究最讲究理想性追求的唐君毅,便笃信“好恶”的应有方向是朝着“迁善改过”的理想性途径发展的,所以形容“有一好相对之中之合理理想者,而恶其不合理理想者之一道德生活中之内在的好恶之情,即好善恶恶之情也”^[7]。然而,对“好恶”的言说不一定以“好善恶恶”的规范性要求为前提。至少早期中国的政治讨论,似乎没有这样的规定。或者倒过来说,就是因为不存在可以预先确定“好善恶恶”之类的发展方向,所以更需要在经验层面上认真考察“好恶”的实际情况,包括他人的“好恶”与自己的“考察”,这是各种政治行动的先决条件。

将欲用之于天下,必度量权能,见天时的盛衰,制地形之广狭,阻险之难易,人民货财之多少,诸侯之交孰亲孰疏,孰爱孰憎。心意之虑怀,审其意,知其所好恶,乃就说其所重。(《鬼谷子·飞箝》)^[8]⁸³

人生而有善恶,故民可治也。人君不可以不审好恶。好恶者,赏罚之本也。(《商君书·错法》)^④

凡民生而有好有恶。小得其所好则喜,大得其所好则乐;小遭其所恶则忧,大遭其所恶则哀。凡民之所好恶,生物是好,死物是恶,民至有好而不让。不从其所好,必犯法,无以事上。民至有恶而不让,不去其所恶,必犯法,无以事上。(《逸周书·度训解》)^[9]

“飞箝”就是早期中国的一种辩论技巧,这里提及人们需要预先知道诸侯的“好恶”与相关的各种心理状况,将其与“天时”“地形”“阻险”“人民货财”并列,说明这些东西的认知是政治劝说成功的必要条件。与《飞箝》持论相似的是《错法》,它指出“好恶”是决定“赏罚”的决定性条件,“好恶”必须认真地“审”,不然无法治民。《度训解》刻画“民”的“好”和“恶”,指出任由“有好”或“有恶”而“不让”,终致“必犯法,无以事上”,显然这些都是需要及早察觉和预防的。

上述所引三例，不全是个别学者（或学派）的政治构想，在很大程度上也有付诸实践的可行性。将“好恶”作为客观事物仔细考察，在如今不少被认为属于儒家的典籍中有类似的制度性设定。

命大师陈诗，以观民风。命市纳贾，以观民之所好恶，志淫好辟。（《礼记·王制》）^{[10]363}

见诸侯，问百年，太师陈诗，以观民命风俗。命市纳贾，以观民好恶。山川神祇有不举者为不敬，不敬者削以地。宗庙有不顺者为不孝，不孝者黜以爵。变礼易乐为不从，不从者君流。改制度衣服为畔，畔者君讨。有功者赏之。（《白虎通·巡狩》）^[11]

天子五年一巡狩。岁二月，东巡狩，至于东岳，柴，而望祀山川，见诸侯，问百年者，命太师陈诗以观民风，命市纳贾以观民之所好恶。志淫好僻者，命典礼。考时月，定日，同律礼乐制度衣服，正之。（《说苑·修文》）^[12]

以上三例，述及汉人对上古圣王巡狩活动的描述，或多或少是《尚书·舜典》中的演绎和发挥^⑤，其中提及太师和市分别以“陈诗”和“纳贾”以观察“民风”（或“民命风俗”）和“民好恶”的职事。“诗”是民众歌颂流传所得，流露的是真实的情感；“贾”即价，商品价格的高低反映民众的生活需要和价值取向。二者均独立于统治者意志而存在。对它们的“观”，就是对民情的实际掌握。值得注意的是，在其他语境中，“好恶”亦可称之为“俗”。《汉书·地理志》载：“凡民函五常之性，而其刚柔缓急，音声不同，系水土之风气，故谓之风；好恶取舍，动静亡常，随君上之情欲，故谓之俗。”^{[6]1640}“风”与“俗”二者对举，而“俗”的内涵“好恶取舍”因为“动静亡常”，似乎可以包含（且不限于）商品价格这类的生活事项。由于《地理志》概述了西汉时期各地的不同情况，故这里对“风俗”的理解也不必限定得太窄，不妨将之理解为一些地方民众在生活和行为选择上的实际情况，可以透过像物价这样的客观指数来窥探概略。“好恶”也好，“风俗”也好，若从实际政治过程上考量，都是一些可能影响政治发展的经验数据，需要仔细考察和收集。

限于当时的物质条件和技术条件，笔者认为不能高估早期中国观察“好恶”的广度和密度。

即使后来汉朝“周行郡国，省察治状”的刺史，在初始时期也不是常置的安排，未能出现监察官与天子派员视察地方结合为一的固定州制^⑥。合乎情理地说，附属在巡狩制度下的“观民风”和“观民之所好恶”的做法，具有高度的选择性和演示性，不可能是全盘控制的规制与管理思路。以上这些，都显示“好恶”首先是一个政治认识论（political epistemology）的课题。

二、“好恶”的互动性和选择性

从“市纳贾”以观“好恶”的做法可知，“好恶”之所以是不便观察、不能把握的，在于它是认知者以外的客观存在，且源于复杂的人际互动。孟子有“牛山之木”的比喻，其中说：“其日夜之所息，平坦之气，其好恶与人相近也者几希……”^{[5]305}后来徐复观解释说：“当一个人的生理处于完全休息状态，欲望因尚未与物相接而未被引起的时候；此时的心，也是摆脱了欲望的裹胁而成为心的直接独立的活动，这才真正是心自己的活动。”^[13]虽然孟子不曾阐述“几希”的“好恶”含有什么内容，但若将之说成“摆脱了欲望的裹胁”，很有偏颇之嫌。这里不拟深入剖析孟子的相关观点，仅指出一点：“几希”的状态是在减少日常交往的情况下所进行的内在反思，“日夜之所息”仅是这个反思出现的瞬间，可以借此描绘“好恶”的生成，但不宜将之概括为“好恶”的全部过程。“好恶”的形成和感知，更多的是在“日夜之所息”以外的时间。或者说，“好恶”的场域（包括政治的场域在内）充斥着日常人际关系的各种互动，以及各种选项之间的比较。

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。”（《论语·子路》）^{[2]179-180}

人之所以好富贵安荣，为人所称誉者，为身也。恶贫贱危辱，为人所谤毁者，亦为身也。（《战国策·齐策四》）^{[14]272}

君子好人之好，而忘己之好；小人好己之恶，而忘人之好。（《法言·君子》）^[15]

《子路》中的“好之”和“恶之”，都是子贡观察中“乡人”的态度。孔子建议中“乡人之善者”和“不善者”，不清楚有多少内容在“乡人”的“好

之”和“恶之”之中,但可以肯定,能够看得出“善者”和“不善者”的前提就是“乡人”的言行与其“好之”和“恶之”,这些都是子贡应该可以观察并据此比较的东西。至于《战国策》的“好富贵安荣”和“恶贫贱危辱”,则是受到其他人“称誉”和“谤毁”的结果,这样的“好”和“恶”本来就是人与人相互影响和比较的结果。《法言·君子》区分“君子”与“小人”对“人”与“己”的“好”与“恶”的不同做法,其中的差别很能说明“好”和“恶”在行为操作的层面上总是需要主体面对他者并作出比较和斟酌。

总之,“好恶”的言说往往预设多种多样的选择,不一定是好善,也不一定是恶恶。之所以说是不一定,不仅是因为“好恶”背后没有必然的决定性因素支配着选择过程的走向,而且因为“好恶”作为选择,或明或晦已默认了一个“ x 高于 y ”($x>y$)的二元比较(binary comparison)^⑦。回顾上一段所述三例,“乡人之善者”高于“乡人皆好之”,乡人的“不善者恶之”高于“乡人皆恶之”,“富贵安荣”高于没有“富贵安荣”,不要“贫贱危辱”高于“贫贱危辱”,“好人之好”高于“好己之恶”,“忘己之好”高于“忘人之好”。把握这样的比较意识,对于理解早期中国政治言说的“好恶”概念极其重要,因为要充分理解“好 x ”或“恶 x ”不是仅停留在字面意义上看 x 而已,而是“好 x ”或“恶 x ”已蕴含了放弃“好 y ”或“恶 y ”等其他选项。像孟子与齐王著名的“好乐”对话,由齐王所说的“世俗之乐”高于“先王之乐”,谈到孟子推荐的“众乐乐”高于“少乐乐”和“与人乐乐”高于“独乐乐”,同样见证着类似的偏好结构(引而申之,诸如“好勇”“好货”“好色”之言说,亦是如此)^⑧。“好”与“恶”不是仅要或不要某一选项,而是在“好”与“恶”的同时放弃了其他选项。

“好恶”的互动性和选择性,意味着它与其他政治现象一样,存在政治人物可以操纵的空间。在宫廷社会(court society)^⑨的格局中,君主被预定是臣民的榜样,冀求他们的“好恶”支配着臣民的“好恶”。两汉时代,由皇帝颁发的诏令到臣下所提出的建言,屡见“明好恶”之说^⑩。这不是悬空待定的高尚理想,而是在实践上已默认是可以真正落实的政治目标。如《文子·上礼》所说的“圣王在上,明好恶以示人”^[16],代表

的就是中国古人普遍接受的看法。

上好礼,则民莫敢不敬。上好义,则民莫敢不服。上好信,则民莫敢不用情。(《论语·子路》)^{[2]172}

下之事上也,不从其所令,从其所行。上好是物,下必有甚者矣。故上之所好恶,不可不慎也,是民之表也。(《礼记·缙衣》)^{[10]1503}

汤、武经礼义,明好恶,以道其民,刑罪未有所加,而民自行义,殷、周所以治也。(《盐铁论·诏圣》)^[17]

诸例所见的“好恶”,完全是由上而下的传导关系,如表1所示:

表1 “好恶”的传导关系表

上/圣王/汤、武	下/民
好礼	敬
好义	服
好信	用情
好是物	有甚者
经礼义,明好恶	自行义

上述的对应关系,需要三个前提:

一是优先性的排序。臣民对君主的“好恶”有所回应和接受,实际上也是他们承认这些“好恶”优先于其他的优先性。这样的排序,无论出于什么原因,实际上就是降低或抹杀其他(包括他们自己)选项的价值。假设他们像庄子那样具有宁愿“曳尾于涂中”也不肯当“藏之庙堂之上”^[18]的神龟的心志,大概不会觉得“上好是物”真的是需要在乎的事情。

二是演示的吸引力。臣民相信君主是值得听从和仿效的对象,故其“好恶”方有传导和左右臣民的效应。在此,统治者个人的威望,似乎是影响吸引力高低的重要变量。像“齐桓公好服紫,一国尽服紫”以致“五素不得一紫”^[19]的风气,应该离不开齐桓公的个人条件。

三是稳定的可见性。假设齐桓公心血来潮,忽然“好”忽然又“恶”,忽然又再“好服紫”,无法保证何时会再更改,变来变去令人无所适从,那么在下臣民自然无法得到比较统一的认识,就很难形成稳定的认知取向。实际上,稳定的“好恶”表现,就是早期中国统治者的行为规范。《国语·晋语四》云:“事君不二是谓臣,好恶不易是谓君。君君臣臣,是谓明训。”^[20]此“不易”与“不二”一样,都是要求人们不能随便改

动。在上者为在下者所仰望，前者必须有稳定的可见性。这一点不仅适用于人，也适用于诸如山岳、城墙、高塔等能够展示视觉全景（visual panorama）、展示统治者至上地位的制高点^⑩。它们除了高以外，在仰望的下位者看来，更重要的是作为最高位置的固定轮廓。君主的“好恶”犹如这些高地貌似不变的外观，都具有固定的可见性，在视觉上给人以变动不居的感受。

问题是怎样做到这一点。由封邦建国到人口增长，统治规模的扩大意味着居于首都的天子几乎不可能直接接触广大臣民。相比于需要亲政而经常四处巡查的罗马帝国皇帝，居守都城、较少亲自参与地方治理的中国天子，主要依靠通信等书面文件了解地方情况，实行间接管理^⑪。因为地理距离的限制，“明好恶”早已注定不可能全由君主个人操办，必须依赖官员代理。《周礼》记载了其中一些做法，如《夏官·合方氏》载：“掌达天下之道路，通其财利，同其数器，壹其度量，除其怨恶，同其好善。”^{[21]882-883}《秋官·掌交》载：“掌以节与币巡邦国之诸侯及其万民之所聚者，道王之德意志虑，使咸知王之好恶，辟行之，使和诸侯之好，达万民之说。”^{[21]1051-1052}合方氏在度量上予以统一安排，从数器上向臣民传达共同标准，协调“怨恶”和“好善”；掌交负责宣传天子的“好恶”，以此联络和沟通诸侯万民。这些做法都不是密集信息的灌输或思想教育，而是借由微小信息的提示来争取民众确认统治权威的存在。后来帝国的类似措施，诸如秦始皇灭六国后统一度量衡的标准化设定，乃至汉帝国扩张到西北边区的各种诏书宣读的制度，都是这样的性质^⑫。

三、“好恶”的节制和诠释

上位者可以透过“明好恶”来影响臣民的前提在于后者是可以改变的。在此需要略作澄清的是“好恶”变化的频率和幅度。前述《汉书·地理志》所说的“好恶取舍，动静亡常”是谈论各地情况，所以属于跨区域的概括性描述，其言“动静亡常”亦宜理解为长时间中出现的变化。若观察的对象聚焦在个人之上，那么“好恶”其实是很少频繁变动的。虽然原则上“好恶”是可变的，但在早期中国的言说中，不同个人的“好恶”

趋向在更多的情况下是相对稳定的，至少不是随情境的变化而随时变化的。像《大戴礼记·文王官人》便说：“言行亟变，从容谬易，好恶无常，行身不类。”^[22]“好恶”与“言行”“从容”“行身”并列，它们都是处于不该有的异常状态之中，可以确知“无常”作为“好恶”的定性必是负面的。此外，《孙子·行军》云：“凡军好高而恶下，贵阳而贱阴，养生而处实……”^{[23]195}“好”“恶”与“贵”“贱”“养”“处”四者一样，都是谈论军队为了追求“必胜”的基本操作方式，显然不是专就某一特定情境方有如此做法。

对于“好恶”的稳定性，孟子是有一定理解的，《孟子·告子上》云：“性可以为善，可以为不善。是故文、武兴则民好善，幽、厉兴则民好暴。”^{[5]300}其中“好善”和“好暴”分别解释“为善”和“为不善”，足见“好”与“为”之间的内在相通性，而“为”在早期中国的行动词汇中，主要是控制性，而非应激性的内涵^⑬。以此推知，“好”（以及“恶”）亦非因情境而起的行动词汇。此外，“文、武兴”和“幽、厉兴”的“兴”指代的是相对宏观的政治背景，不属于个别行动的特殊情境，与“兴”对应的“好”主要是指当时民众的总体趋向，不能说是某个情境下的产物。此外，《告子下》以下一则答问亦反映这一趋向：“曰：‘其为人也好善。’‘好善足乎？’曰：‘好善优于天下，而况鲁国乎？’”^{[5]344}此处“其”是指即将在鲁国主政的乐正子，“好善”意谓喜好听取善言，而孟子说乐正子的“好善”是他的“为人”，正可印证“好”是一种可以反映品格特征的属性，并非随情境而变。因为个人身上“好恶”主要是相对稳定的行为倾向，所以真要节制和改变，不仅要靠沟通和宣传，还要靠其他辅助措施。大略地说，主要是刑罚和礼乐两端。

在早期中国的政治实践中，刑罚经常被视为主导臣民好恶的重要工具。

铄金镂木，分苞烧殖，以备器械，于是民知轻重，好利恶难，避劳就逸；于是皋陶乃立狱制罪，悬赏设罚，异是非，明好恶，检奸邪，消灭乱。（《新语·道基》）^[24]

刑罚之所从生有源，不务塞其源，而务刑杀之，是为民设陷以贼之也。刑罚之源，生于嗜欲好恶不节。故明堂，天法也；礼度，德法也，所以御民之嗜欲好恶，以慎天

法,以成德法也。刑法者,所以威不行德法者也。(《大戴礼记·盛德》)^{[22]144}

好恶形于心,百姓化于下,罚未行而民畏恐,赏未加而民劝勉,诚信之所期也。

(《管子·立政》)^{[4]80}

以上表明,从皋陶以来刑罚都是出于“明好恶”等目的而设立的。其中,“天法”与“德法”的概念区分,指出刑罚的缘起在于“嗜欲好恶不节”。“罚”与“赏”重点在于建立“诚信”的预期,希望做到未罚未赏之前引导百姓的“好恶”。

刑罚的有效运作使臣民仍然留在现存政治安排之中,接受统治者的“好恶”并据以行事。原则上,这没有穷尽臣民的所有选项。假如臣民坚持不合作,不情愿接受现存政治安排,那么刑罚极有可能不足以令百姓“畏恐”,赏赐也无法成为令百姓“劝勉”的诱因。令百姓接受上下有别的等级结构,并且愿意留在一个自己可能仍然处于下位的生活状况,不致走上“奸邪”和“佚乱”的恶性方向,中国古代人相信礼乐就是解决这方面问题的良方。有关礼乐的记载多不胜数,在此无法深入钻研,除了前述《孝经》“导之以礼乐”之说外,这里仅以一例略述礼乐为何认为“明好恶”是重要的。《礼记·乐记》云:“乐者为同,礼者为异。同则相亲,异则相敬。乐胜则流,礼胜则离。合情饰貌者,礼乐之事也。礼义立,则贵贱等矣。乐文同,则上下和矣。好恶著,则贤不肖别矣。”^{[10]1085}“礼”是确立上下等级的行事规范,确保上下之间是“相敬”而非“离”的关系;“乐”则保持上下同在群体内的共同参与,确保上下之间是“相亲”而非“流”的关系。“礼”的成功导致“礼义立”进而“贵贱等”,“乐”的成功导致“乐文同”进而“上下和”。在这样一个环境中,就是“好恶著”也不会造成政治纷争,反而具有识别“贤不肖”的效果。

由君主致力的“明好恶”,到理想中的“好恶著”的效果,也不一定是由上而下的单向施为。按照王权主义的惯常套路,也许只看见一切都是独自控制在帝王手中的图像^⑥。然而,这不是唯一可信的说法。至少在“好恶”的问题上,似乎允许其他诠释的空间,以下笔者尝试提出两点。

一是自主诠释的资格。“好恶”作为个人相对稳定的行为方式,其生成的过程当然离不开个人的理解和感受。该“好”什么和该“恶”什

么,即使他们本人不最具判断资格,也肯定胜于不熟悉他们的人。在早期中国的政治言说中,自以为是而不顾他者好恶的做法,往往是被批判的劣行。

毋以私好恶害公正,察民所恶,以自为戒。(《管子·桓公问》)^{[4]1047}

无以人之所不欲,而强之于人;无以人之所不知,而教之于人。人之有好也,学而顺之;人之有恶也,避而讳之。(《鬼谷子·谋篇》)^{[8]157}

“私好恶”源于自以为是的统治者的任意想法,这反而会伤害“公正”。仅凭自己的想法任意胡为,不能“察民所恶”,是行不通的。总之,不能勉强别人接受他们“不欲”和“不知”的东西,他们“好”什么和“恶”什么都是必须注意的环节。总之,君主具有“明好恶”的合法性,并不意味着臣民没有自我诠释的资格。什么才是臣民真正的“好恶”,他们可以有自己的想法,不是毫无发言权的。

二是社会声誉的独立存在。臣民不仅具有判断自己“好恶”的资格(哪怕是不比上位者的资格更高),而且在形成“好恶”时也可能享有独立于政权以外的声誉。早期中国支配范围的有限性,导致帝王即使通过礼乐、刑罚等手段形成“明好恶”的政治措施也无法垄断所有的评价机制。臣民按照君上指定的“好恶”来形成与之相符的“好恶”,不一定使之变成彻底服务政权的工具。试看《韩诗外传》如何记载独居不任的君子如何令万民“悦”的表现:“衣服容貌者,所以说目也。应对言语者,所以说耳也。好恶去就者,所以说心也。故君子衣服中,容貌得,则民之目悦矣。言语逊,应对给,则民之耳悦矣。就仁去不仁,则民之心悦矣。三者存乎身,虽不在位,谓之素行。故中心存善,而日新之,虽独居而乐,德充而形。”^{[14]25}君子能够“说目”“说耳”“说心”而又使民“目悦”“耳悦”“心悦”的传导性,犹如君主“明好恶”的做法,但由于他们是“独居”的“素行”,没有直接服务于朝廷,所以真正发挥作用的是政权以外的社会声誉。或者说,没有社会声誉与朝廷的同调同频,“好恶著”极有可能无从谈起。东汉社会在王朝推行孝道后,各地所立的大量墓碑都没有与朝廷彻底同调,反而处处流露出离心力量,足见“好恶”的生

成绝非跟随在上位的意志而为之^⑥。说到底，“好恶”的起点是相关的个人，无论是“衣服容貌”“应对言语”抑或“好恶去就”，都要由个人自主形成而又在社会上互动。评定其中的良窳得失，需要面临社会上的各个群体，不可能仅是由上而下的控制。由“说”而“悦”，由“明好恶”到“好恶著”，不能按照王权主义的单向模式来理解。

结 语

“好恶”在早期中国文献中的确有重要地位。一个政治人物是不是值得信任，算不算受臣民爱戴的领导榜样，乃至他的言行值不值得仿效，都可以着眼于“好恶”而得到审查和讨论。从外部性作出观察的话，“好恶”至少有以下四点特征：一是可感知的客观存在物，二是与他者互动的社会性，三是决定偏好的选择性，四是跨越不同情境的行为倾向性。这些特征，结合早期中国政治各种现实条件的限制，导致“好恶”的观察、演示和节制，不可能是全面支配的运作方式，而是需要社会的沟通和合作。

注释

①这分别是高梵宁和维拉格的译法，参见 Albert Galvany, *Beyond the Rule of Rules: The Foundations of Sovereign Power in the Han Feizi*, in *Dao Companion to the Philosophy of Han Fei*, ed. Paul R. Goldin (Cham: Springer, 2013), p.93. Curie Virág, *Early Confucian Perspectives on Emotions*, in *Dao Companion to Classical Confucian Philosophy*, ed. Vincent Shen (Cham: Springer, 2014), p.206. 此外，梁涛文中有 love and hate 的译法，参见 Liang Tao, *The Qiong da yi shi 穷达以时 (Poverty or Success Is a Matter of Timing) and the Concept of Heaven and Humans in Early Confucianism*, in *Dao Companion to the Excavated Guodian Bamboo Manuscripts*, ed. Shirley Chan (Cham: Springer), 2019, p.210. 但梁文中的译法不符合本文结语中对“好恶”所概括的四个特征。②现在讨论中国政治概念的作品不少，但据笔者所知，鲜有触及“好恶”概念者。例如张铨根著、叶梦怡译：《观念的变迁：中国古代政治思想的演变》，浙江人民出版社2022年版。全书讨论了12个概念（诸如天命、心性等），但不涉及“好恶”。其他综论性的政治思想史著作，亦复如此，参阅 Kim Youngmin, *A History of Chinese Political Thought*, (Cambridge: Polity, 2017)。③“理想性理论”现已是应用伦理学或政治哲学的一个主流方

向，对它的潜在问题，戈伊斯已有深刻的概括：“这个进路预设有（而且可以有）这样一门独立的专业，名为伦理学，而它具有独特的主题和论证形式，它规定了人类如何彼此行动。它进一步预设，人们可以研究这一主题，而又不经常将之定位在人类生活之中，不用无休止地反思人们与历史、社会学、民族学、心理学、经济学之间的关系。”参见 Raymond Geuss, *Philosophy and Real Politics* (Princeton: Princeton University Press, 2008), pp.6-7.系笔者自译。④蒋礼鸿：《商君书锥指》，中华书局1986年版，第65页。按：“人生而有好恶”，一作“人君而有好恶”，此因下文“夫人情好爵禄而恶刑罚”而误，此依陶渊庆的校改。⑤孔颖达：《尚书正义》，北京大学出版社1999年版，第55—60页。自阎若璩以降，不少学者认定《古文尚书》为伪作，遂不从《五经正义》的篇名而径自将《舜典》视作《尧典》的下半部，但在文献考证上，是无视《尧典》和《舜典》在内容意旨和写作方式上的各种不同。柯马丁近年已对二典之不同，作出有力的辩说，参见 Martin Kern, *Language and the Ideology of Kingship in the “Canon of Yao”*, in *Origins of Chinese Political Philosophy: Studies in the Composition and Thought of the Shangshu*, ed. Martin Kern and Dirk Meyer (Leiden: Brill, 2017), pp.23-61. 鉴于此，本文决定暂从《尚书正义》之名，把“巡狩”记载的篇章称为《舜典》而非《尧典》。⑥引文出自《汉书·百官公卿表上》颜注引蔡邕《汉官典职仪式选用》，参见班固：《汉书》，中华书局1962年版，第742页。另见辛德勇：《秦汉政区与边界地理研究》，中华书局2009年版，第107—112页。⑦这里借用了理性选择理论的术语，参见 Brian Kogelmann and Gerald Gaus, “Rational Choice Theory,” *Methods in Analytical Political Theory*, ed. Adrian Blau (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), p.219.⑧李学勤主编，《十三经注疏·孟子注疏》，北京大学出版社1999年版，第30—31、36—37、45—46页。⑨这是社会学家埃利亚斯提出的概念，参见 Norbert Elias, *The Court Society*, trans. Edmund Jephcott (New York: Basil Blackwell, 1983)。笔者认为《论语》中的一些言论，很能体现宫廷社会讲究演示和榜样的特征，参见黎汉基：《孝与忠诚：评估〈儒道思想与现代社会〉的三个观点》，载《哲学门》总第45辑，北京大学出版社2024年版，第156—157页。⑩参见班固：《汉书》，中华书局1962年版，第296、2913、3633、4085、4129页。范晔：《后汉书》，中华书局1965年版，第18、977、1028页。⑪这是借用欧经朋的概念，参阅 Garret P. S. Olberding, *Designing Boundaries in Early China: The Composition of Sovereign Space* (Cambridge: Cambridge University Press, 2022), p.31. 不过，欧经朋过于强调这些高地“对秘密凝视的视觉禁制”，没有注意在下的人即使看不清在上之处的细节，但仍可以看见它们作为最高位置的基本轮廓。⑫Samuel E. Finner,

The History of Government from the Earliest Times: Ancient Monarchies and Empires, vol.1, Oxford: Oxford University Press, 1997. ⑬这种有限信息的沟通方式,陈力强已做了相当有启发性的研究。有关度量衡的沟通性,参见 Charles Sanft, *Communication and Cooperation in Early Imperial China: Publicizing the Qin Dynasty*, Albany: State University of New York Press, 2014, pp.57-76。汉代下层官吏宣读诏令的做法,参见 Charles Sanft, *Literate Community in Early Imperial China: The Northwestern Frontier in Han Times*, Albany: State University of New York Press, 2019, pp.43-62。⑭李巍:《行动词汇:关于“以中文讲哲学”》,载《哲学动态》2021年第7期。⑮借用刘泽华的说法,就是所谓“天下独占,地位独尊,势位独一,权力独操,决事独断”的“五独”状况,参见刘泽华:《总序》,载《中国政治思想史集》第1册,人民出版社2008年版,第5页。⑯这是根据董慕达的研究成果,参见 Miranda Brown, *The Politics of Mourning in Early China*, Albany: State University of New York Press, 2007, pp.105-26。

参考文献

- [1]冯友兰.三松堂全集:第2卷[M].郑州:河南人民出版社,2001:214.
- [2]十三经注疏:论语注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
- [3]蒋礼鸿.商君书锥指[M].北京:中华书局,1986:56.
- [4]黎翔凤.管子校注[M].梁运华,整理.北京:中华书局,2004.
- [5]十三经注疏:孟子注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
- [6]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962.
- [7]唐君毅.唐君毅全集:第26卷[M].北京:九州出版

- 社,2016:373.
- [8]许富宏.鬼谷子集校集注[M].北京:中华书局,2008.
- [9]黄怀信,张懋镠,田旭东.逸周书汇校集注[M].上海:上海古籍出版社,2007:8-9.
- [10]十三经注疏:礼记正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
- [11]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞,点校,北京:中华书局,1994:289.
- [12]向宗鲁.说苑校证[M].北京:中华书局,1987:488.
- [13]徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].北京:九州出版社,2013:156.
- [14]许维遹.韩诗外传集释[M].北京:中华书局,1980.
- [15]汪荣宝.法言义疏[M].陈仲夫,点校.北京:中华书局,1987:511.
- [16]王利器.文子疏义[M].北京:中华书局,2000:514.
- [17]王利器.盐铁论校注[M].北京:中华书局,1992:595-596.
- [18]郭庆藩.庄子集释[M].王孝鱼,点校.北京:中华书局,1961:603-04.
- [19]王先慎.韩非子集解[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1998:282.
- [20]徐元诰.国语集解[M].王树民,沈长云,点校.北京:中华书局,2002:347.
- [21]十三经注疏:周礼注疏[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,1999.
- [22]王聘珍.大戴礼记解诂[M].王文锦,点校.北京:中华书局,1983.
- [23]杨丙安.十一家注孙子校理[M].北京:中华书局,1999:189.
- [24]王利器.新语校注:卷上[M].北京:中华书局,1986:16.

Observation, Performance and Manipulation: The Political Nature of “Love and Hate” in Early China

Li Hanji

Abstract: In early Chinese literature, “love and hate” was a common expression, not restricted to any particular (or group of) thinkers or schools of thought. The study of “love and hate” explores how the people evaluated and judged what was good and what was bad, as well as strategic thinking on how to take relevant actions. Especially in the political world, it may not provide much meaningful information without knowing who held these preferences, and where and how they manifested. Whether a political figure was trustworthy, admired by their subjects, or worthy of emulation, could all be judged and discussed based on their “love and hate”. From a political perspective, “love and hate” has at least the following four characteristics: first, it pertains to perceptible, objective entities; second, it involves the social interactions between individuals; third, it is selective, determining preferences; fourth, it manifests as behavioral tendencies across various contexts. The observation, performance, and manipulation of “love and hate” could not be seen as a tool of absolute control; instead, they require social communication and cooperation.

Key words: love and hate; preference; politics in Early China

[责任编辑/晓 东]