

已矣乎！吾未见好德如好色者也——章句深解

# 《已矣乎！吾未见好德如好色者也——章句深解》



玄机编辑部

本文深度解析《论语》名言“已矣乎！吾未见好德如好色者也”。通过严谨的文字训诂与史事考证，剖析孔子对人性中自然情欲与道德修养张力的深刻洞察，还原圣人阅尽世情后的沉痛感叹，揭示儒学修德为政的核心命题。

玄机编辑部 · 2026-05-07

论语 孔子 训诂 儒家 好德好色

# 目 录

引言：一声浩叹，千古之问

## 第一章 章句释文

第一节 全章句读与文本

第二节 "已矣乎"三字解

一、"已"字之义

二、"矣"字之义

三、"乎"字之义

四、"已矣乎"三字之整体意义

第三节 "吾未见"三字解

一、"吾"字之义

二、"未"字之义

三、"见"字之义

第四节 "好德如好色"五字解

一、"好" (hào) 字之义

二、"德"字之义

三、"如"字之义

四、"色"字之义

五、"者也"二字之义

## 第二章 两见之辨——《子罕》与《卫灵公》之比较

第一节 两章文本之异同

第二节 《论语》"重出"现象之考察

第三节 《子罕》篇之语境

第四节 《卫灵公》篇之语境与卫灵公事

第五节 两章互参之义理

## 第三章 "好德"与"好色"——先秦思想之深层对话

第一节 "德"之观念在先秦之演进

第二节 "色"之观念在先秦之呈现

一、《诗经》中之"色"与男女之情

二、《左传》《国语》中之"色"与政治

三、先秦诸子论"色"

第三节 "好德如好色"之哲学分析

一、"好色"之性质——自然情感之典范

二、"好德"之困境——道德情感之艰难

三、"如"之理想——道德情感之化成

## 第四章 此章与《论语》他章之关联

第一节 与"好仁""恶不仁"章之关联

第二节 与"知之者不如好之者"章之关联

第三节 与"性相近，习相远"章之关联

第四节 与"志于道"章之关联

第五节 与"好仁不好学"章之关联

第六节 与"乡愿，德之贼也"章之关联

## 第五章 此章与《诗》《书》《礼》《易》之关联

第一节 与《诗经》之关联

第二节 与《尚书》之关联

第三节 与《礼记》之关联

第四节 与《周易》之关联

第五节 与《春秋》《左传》之关联

第六章 此章在汉代之诠释与发展

第一节 《史记》之记载与诠释

第二节 《汉书》之补充

第三节 汉代经学中的"好德如好色"

第四节 《论衡》之相关论述

第五节 孟子之"好色"论与此章之呼应

第六节 荀子之相关论述

第七节 《大戴礼记》《韩诗外传》之相关材料

第八节 孔子弟子与"好德"之实践

第七章 "好德如好色"与先秦政治哲学

第一节 德治理想与人性困境

第二节 君主之"好"与国政之成败

第三节 礼乐制度与"好德"之培养

第四节 从"好色"到"好德"——转化之路径

第八章 此章之深层义理——人性、修养与文明之问

第一节 人性之二重性与道德修养之可能

第二节 "诚"之问题——从"好色"之真到"好德"之真

第三节 文明之代价——"自然"与"人文"之张力

第四节 教化之信念——"已矣乎"之后的坚持

第九章 此章之修辞与句法分析

第一节 感叹句式之力量

第二节 对比修辞之深意

第三节 否定句式之特殊效果

第十章 余论——此章之永恒价值

第一节 从个人修身到天下文明

第二节 此章在儒学修养论中之地位

第三节 "好色"之标准的永恒意义

第四节 "已矣乎"与"犹未已"

结语

# 已矣乎！吾未见好德如好色者也——章句深解

## 引言：一声浩叹，千古之问

《论语》一书，凡二十篇，约一万五千余言，而孔子之叹，见于其间者甚众。有忧道之叹，有伤时之叹，有惜才之叹，有自省之叹。然而纵观全书，最令人闻之悚然、思之怆然者，莫过于此一章：

子曰：“已矣乎！吾未见好德如好色者也。”

此章文辞极简，仅十四字耳，然其所涵之义理，所寓之忧患，所发之感慨，实为孔子一生论学论政之精要所在。夫子以一“已矣乎”三字，道尽平生之失望；以“好德”“好色”之对举，揭示人性之根本困境。此言非泛泛之论也，乃圣人阅尽世情、洞察人心之后，发出的沉痛而深刻的判断。

此章之所以为“核心”章句，不仅在于它揭示了孔子思想体系中一个根本性的紧张——人之自然情欲与道德修养之间的张力，更在于它关联着《论语》乃至整个先秦儒学的诸多核心命题：人性之善恶、修德之难易、为政之本末、教化之可能。一章之中，牵引出先秦两汉学术之大端，实为治经者所不可忽者。

更值得注意的是，此章在《论语》中凡两见：一见于《子罕》篇第十八章，一见于《卫灵公》篇第十三章。两章文字大同小异，而所处篇章之境、所关联之史事则迥然不同。此“两见”之现象，本身即是理解此章之重要线索，亦是考察《论语》编纂体例之珍贵材料。

本文拟以先秦两汉之文献为据，从文字训诂、章句分析、经义阐发、史事考证、思想诠释等多个层面，对此章作一全面深入之解析。凡涉及之材料，悉取自两汉及其以前之典籍，不涉后世之说，以求还原此章在其原初语境中之本义与深义。

## 第一章 章句释文

### 第一节 全章句读与文本

此章见于《论语》者凡二：

其一，《子罕》篇第十八章：

子曰：“吾未见好德如好色者也。”

其二，《卫灵公》篇第十三章：

子曰：“已矣乎！吾未见好德如好色者也。”

两章之异，在于《卫灵公》篇多“已矣乎”三字。此三字之有无，关乎全章之语气、语境与意旨，不可不辨。

今之通行本多以《卫灵公》篇之文为完本，盖“已矣乎”三字最能传达夫子感叹之深切。然《子罕》篇之简本亦有其独立之意义，容后详论。

本文以《卫灵公》篇之全文为主要分析对象，凡十四字：

已——矣——乎——吾——未——见——好（hào）——德——如——好（hào）——色——者——也

以下逐字逐句详加疏解。

### 第二节 “已矣乎”三字解

#### 一、“已”字之义

“已”字，《说文解字》许慎释云：“已，止也。”段玉裁注进一步阐发其义。“已”之本义为停止、终结、完毕。

在先秦典籍中，“已”字用法至为广泛。作为动词，表“止”义者甚多。《诗经·郑风·风雨》云“风雨如晦，鸡鸣不已”，此“已”即“止”也。《论语·公冶长》云“子曰：‘已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也’”，亦用此义。

在本章中，“已”字并非单纯之动词，而是与“矣”“乎”两个语气助词组合，构成一个感叹性的判断句——“已矣乎”。此处“已”之义，可理解为“完了”“结束了”“到此为止了”。它所指向的，不是某一具体事件之终结，而是孔子对某种可能性之放弃、对某种期望之绝望。

然"已"字在先秦儒学语境中，还有一层重要的引申义：既然如此、无可奈何。《论语·微子》载楚狂接舆歌而过孔子曰：“凤兮凤兮！何德之衰！往者不可谏，来者犹可追。已而，已而！今之从政者殆而！”此处“已而，已而”之语气，与“已矣乎”极为相近，皆是一种悲凉而无奈的感慨。

## 二、“矣”字之义

“矣”为语气助词，用于句末，表示已然、确定之意。《说文解字》释“矣”云：“语已词也。”即表示话语之完结、事态之已然。

在先秦典籍中，“矣”字最常见之用法，是放在陈述句末，表示对某一事实或状态之确认。如《论语·学而》“学而时习之，不亦说乎”中无“矣”字，而《论语·子罕》“逝者如斯夫，不舍昼夜”中亦无“矣”字。但当孔子欲表达一种确定之判断时，则往往用“矣”字。如《论语·为政》“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲不逾矩”一章，虽未用“矣”字，然其意实含“矣”义。

“矣”字与“已”字组合为“已矣”，语气益加重重。“已矣”二字在先秦文献中常见，每用于表达一种终结性的、不可逆转的判断。《论语·公冶长》篇孔子评宁武子曰“邦有道则知，邦无道则愚”，又评南容曰“邦有道不废，邦无道免于刑戮”，皆是对人物之定评。而“已矣”之用，则常带有悲叹之意味。

## 三、“乎”字之义

“乎”为语气助词，在先秦文献中用法多端。最常见者有三：一为疑问语气，如“学而时习之，不亦说乎”之“乎”；二为感叹语气，如“大哉尧之为君也”中虽未用“乎”字，但类似之“乎”字感叹甚多；三为反语语气。

在“已矣乎”三字中，“乎”字之用法，历来说者不一。或以为疑问语气，则“已矣乎”可译为“完了吗”，带有一丝不甘与犹疑；或以为感叹语气，则“已矣乎”可译为“完了啊”，表达一种决绝与无奈。

细审此章语境，“乎”字当兼有疑问与感叹两重语气。从孔子说话之口吻而言，他并非真正在发问——他不是在做“是不是完了”，因为他紧接着就给出了明确的判断“吾未见好德如好色者也”。但他也不是在做一种冷静客观之陈述——“已矣”二字的沉痛，通过“乎”字的延长与缓冲，传达出一种“明知如此而仍怀惋惜”之情。

此种语气，在《论语》中别有其例。《论语·泰伯》篇孔子曰“泰伯，其可谓至德也已矣”，此处“也已矣”三个语气助词连用，同样表达一种强烈而复杂的感情。又如《论语·公冶长》篇“已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也”，与本章句式完全相同，语气亦完全一致：皆是以“已矣乎”之叹开头，继之以“吾未见……者也”之判断。

由此可见，“已矣乎”三字组合，在《论语》中形成了一个固定的感叹句式，专门用来表达孔子对某种理想状态之缺失的深沉叹惋。

## 四、“已矣乎”三字之整体意义

综合以上对“已”“矣”“乎”三字的分析，“已矣乎”之整体意义可以概括为：这是孔子在深感失望之余发出的一声浩叹，它既包含着“事已至此、无可挽回”的终结感，又包含着“不甘如此、有所期冀”的一线余温。

此三字之妙处，在于它并非简单之否定，亦非绝对之绝望。若孔子当真已然彻底放弃，他大可不必说出此言——真正的绝望是沉默的。他之所以发此一叹，正说明他内心深处仍然期望看到“好德如好色者”，只是在现实的反复印证之下，这种期望日益渺茫而已。

这种“叹而未绝”的情态，恰恰体现了孔子一贯之精神气象。《论语·宪问》篇记载孔子自评曰“知其不可而为之”，这正是对“已矣乎”之最佳注脚。明知世间难得好德如好色之人，但仍不放弃教化之努力；明知德教之路漫漫，但仍以身作则、孜孜不倦——这是孔子的伟大处，也是此三字包含的深沉力量。

## 第三节 “吾未见”三字解

### 一、“吾”字之义

“吾”为第一人称代词。先秦文献中第一人称代词甚多，有“我”“吾”“余”“予”“朕”等，用法各有区别。

“吾”字之特点，在于它通常用于主语位置，带有较强的自指意识。在《论语》中，孔子自称多用“吾”字，如“吾十有五而志于学”“吾日三省吾身”“吾与回言终日”等。“吾”字的使用，使得说话者的主体性更为突出——“吾未见”不同于泛泛地说“未有”，它强调的是“我亲眼所见”“在我的经历之中”。

这就引出一个重要的问题：孔子所言“吾未见”，其所涵盖之范围有多大？

从孔子生平而言，他生于鲁襄公二十二年（前551年），卒于鲁哀公十六年（前479年），享年七十三岁。其间，他在鲁国为官，周游列国十四年，弟子三千、身通六艺者七十二人，阅人无数、历事甚多。一个阅历如此丰富之人，说出“吾未见好德如好色者也”，其判断之分量自然非同寻常。

更重要的是，孔子之“见”并非仅限于当世。作为一位深谙典籍、博通古今之学者，他对三代以来之历史了然于胸。《论语·八佾》篇孔子自言“夏礼，吾能言之”“殷礼，吾能言之”，可知他对三代之制度文化有深入之研究。因此，当他说“吾未见好德如好色者”时，这个判断在某种意义上涵盖了他所知的整个历史。

### 二、“未”字之义

“未”为否定副词，表示“不曾”“没有”。在先秦文献中，“未”与“不”在否定意义上有细微之别：“不”是对一般性事实之否定，“未”则暗含“迄今为止尚未”之意，保留了一丝将来实现之可能。

此区别至为关键。孔子说“吾未见”而非“吾不见”，其措辞之精审可见一斑。“吾未见好德如好色者”意味着“不存在这样的人”，这是一个封闭性的、绝对的判断；而“吾未见好德如好色者”则意味着“到目前为止我还没有见到这样的人”，这是一个开放性的、有限的判断。它在否定的同时，暗暗保留了一个小小的缺口：也许将来会有，只是我还没有遇到。

此一“未”字，与前面“已矣乎”之“叹而未绝”相呼应，共同构成了此章独特的情感张力：一方面是深沉的失望和感叹（“已矣乎”），另一方面是尚存的一线期望（“未”）。两者之间的张力，正是孔子思想之生命力所在。

### 三、“见”字之义

“见”字在此当读如字（jiàn），义为看见、遇见。此字在先秦文献中极为常见，不必赘述。

值得注意的是，“见”字在此不仅指肉眼之所见，更指心灵之所鉴。孔子所“未见”者，不仅是在物理意义上“没有碰到”这样的人，更是在道德判断的意义上“没有发现”这样的人。一个人是否“好德如好色”，并非仅凭外在行为即可判定，还须观其内心之真诚程度。《论语·为政》篇孔子论知人之难曰“视其所以，观其所由，察其所安”，可知孔子之“见”，实为一种深层之洞察。

## 第四节 “好德如好色”五字解

### 一、“好”（hào）字之义

“好”字在此当读去声（hào），义为喜好、爱好、倾慕。此字在先秦文献中用法甚广，可指对各种事物之爱好与倾向。

《说文解字》释“好”云：“好，美也。从女从子。”段玉裁注引申其义。然“好”字之本义为“美”（形容词），由“美”引申为“喜爱美好之事物”（动词），再引申为一般性之“喜好、爱好”（动词）。在本章中，“好”字用作动词，表示一种发自内心的、强烈的、持续的倾慕与追求。

“好”字之深义，在于它所描述的不是一种外在的、勉强的行为，而是一种内在的、自发的情感。一个人“好”某物，意味着他对此物有发自心底之喜爱，不需外力驱使即会主动趋向之。这正是此章立论之关键所在：孔子所讨论的核心问题，不是人们是否“行德”或“从德”，而是人们是否真正“好德”——是否从内心深处喜爱道德，如同本能地喜爱美色一般。

在《论语》中，“好”字出现频率甚高，且常用于论述人之品质与倾向。如《论语·学而》“君子食无求饱，居无求安”之后接“敏于事而慎于言，就有道而正焉，可谓好学也已”；《论语·雍也》篇“知之者不如好之者，好之者不如乐之者”；《论语·述而》篇“发愤忘食，乐以忘忧，不知老之将至云尔”。在孔子的思想体系中，“好”是一个至关重要之概念，它标志着修德之路上一个关键性之台阶：从“知”到“好”，再从“好”到“乐”，代表着道德修养由外在认知向内在情感之深化。

### 二、“德”字之义

“德”字为先秦儒学之核心概念，其义至为丰富而复杂。

从文字学角度而言，“德”字之甲骨文字形从“彳”从“直”（或从“省”），本义与行路、直视相关。至西周金文，“德”字字形下部加“心”，成为从“彳”从“惠”（“直”加“心”）之会意字。此字形之演变，体现了“德”之概念从外在行为向内心品质之深化。

在先秦文献中，“德”字之义可大别为三个层次：

其一，政治伦理层面之“德”。此层义在《尚书》中最为突出。《尚书·皋陶谟》言“九德”曰“宽而栗、柔而立、愿而恭、乱而敬、扰而毅、直而温、简而廉、刚而塞、强而义”，此皆为政治领导者所应具备之品质。《尚书·康诰》言“惟乃丕显考文王，克明德慎罚”，“明德”亦为政治之要务。此层“德”与“政”“刑”相对而言，强调以品德感化而非以武力威慑来治理天下。

其二，个人修养层面之“德”。此层义在《论语》中最为集中。《论语·里仁》篇孔子曰“德不孤，必有邻”，《论语·述而》篇孔子曰“志于道，据于德，依于仁，游于艺”，《论语·颜渊》篇孔子曰“主忠信，徙义，崇德也”。此层“德”指个人内在之道德品质与修养境界。

其三，天道层面之“德”。此层义在《周易》及《老子》中均有体现。《周易·乾卦·文言》曰“君子进德修业”，《周易·坤卦·文言》曰“坤至柔而动也刚，至静而德方”，此处“德”已超越个人品质之范畴，而与天地之规律相关联。

在本章中，“好德”之“德”，当以个人道德修养之义为主。然孔子论“德”，从来将个人之德与政治之德截然分开。《大学》所言“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本”，正说明在儒学体系中，个人之“德”即政治之“德”之根基。因此，本章所论“好德”，既关乎个人之道德修养，亦关乎政治社会之教化大业。

更值得深思者，孔子在此章中将“德”与“色”对举。此一对举之深意，在于揭示“德”之本质特征：德是需要人主动去“好”的，它不像“色”那样能自动引发人之倾慕。换言之，对“德”之追求需要意志之努力与心性之修养，而对“色”之好则是自然而然的。此一洞察，为后来孟子、荀子关于人性之争论埋下了伏笔。

### 三、“如”字之义

“如”字在此用作连词，表示比较，义为“如同”“像……一样”。

此字之用法在先秦文献中极为常见，不必详述。然“如”字在本章中之功能却至关重要，因为它建立了“好德”与“好色”之间的比较关系。

孔子不是说人们不好德——如果完全不好德，那连比较都无从谈起。他也不是说“好色”本身是坏的——他没有否定好色。他说的是：人们好德的程度不及好色的程度。“如”字在此设立了一个衡量标准：以“好色”之程度为基准，来衡量“好德”之程度。结论是：前者达不到后者的水平。

此一比较方式，极为精妙。它既承认了人之好色为一自然之倾向（不必否定），又指出了人之好德尚有不足（可以改进），同时暗示了好德应当达到的理想标准（如好色般自然而强烈）。

#### 四、“色”字之义

“色”字在先秦文献中之义项甚多，大略可分为以下几种：

其一，颜色、色彩。此为“色”字之基本义之一。《说文解字》释“色”云：“色，颜气也。从人从卩。”段注进而阐释。

其二，面色、容貌、表情。此义在先秦文献中甚常见。《论语·泰伯》“正颜色，斯近信矣”之“色”即为此义。《论语·阳货》“色厉而内荏”之“色”亦然。

其三，美色，特指女色、女性之美貌。此义为本文“色”字之主要含义。《诗经·邶风·简兮》“赫如渥赭，公言锡爵”描绘人之容色；《左传》记载诸多因“色”而误国之事例。在先秦语境中，“色”字用作此义时，特指能引起人（尤其是男性）情欲反应之女性容貌与体态。

其四，更广泛地，“色”可指一切能引起感官愉悦之外在美好事物。《礼记·乐记》言“感于物而动，性之欲也”，则“色”可视为一切感官欲望之代表。

在本章中，“色”字之义当以第三种为主——女性之美色、容貌之美好。这一解读，可从本章在《卫灵公》篇之语境得到印证（容后详论）。然而，即便在此特定含义之下，“色”字也不仅仅指向具体某个女子之容貌，而是象征着人类本能中对感官美好之追求——那种不需教导、不须勉强、发自天性的强烈渴望。

“好色”之所以被孔子选为“好德”之参照标准，正是因为它具有以下特征：第一，它是普遍的——几乎所有人都好色，不分贤愚贵贱。第二，它是自发的——不需要外在的教导与督促，人自然而然就会好色。第三，它是强烈的——好色之欲在人之各种欲望中，往往是最为强烈持久的。第四，它是真诚的——人之好色出于本心，不存在虚伪矫饰之可能。

孔子的叹惋，正是因为看到了“好色”具有这些特征，而“好德”却往往缺乏这些特征。人们好德，常常不是普遍的（多数人对道德无甚兴趣）、不是自发的（需要教导督促）、不是强烈的（遇到利害冲突便退缩）、不是真诚的（可能只是做做样子）。

此处需要特别指出的是，孔子说“未见好德如好色者”，并不意味着他认为好色是不好的。先秦儒学对人之情欲的态度，并非后世某些严苛学说所持之完全否定立场。《诗经》开篇即为《关雎》，言男女之情，而孔子评之曰“乐而不淫，哀而不伤”，可知孔子承认男女之情为人之常情，只要不过分即可。他在本章中的感叹，不是批评人们好色，而是遗憾人们好德不够——不够如好色那般自然、强烈、真诚。

#### 五、“者也”二字之义

“者也”为先秦文判断句之常见句末语气词组合。“者”字为代词性助词，用于指代具有某种特征之人或事物；“也”字为语气助词，用于句末表判断或确认。

“好德如好色者也”意为“喜好道德如同喜好美色之人”（这样的人）。“吾未见好德如好色者也”即为“我没有见到过好德如好色的人”。

此句式在《论语》中甚为常见。如“吾未见好仁者、恶不仁者”（《里仁》），“吾未见刚者”（《公冶长》），“吾未见好德如好色者也”（本章），“吾未见能见其过而内自讼者也”（《公冶长》）等，皆为“吾未见……者（也）”之句式。此句式之使用，表达的是孔子基于长期观察所做出的经验性判断——不是逻辑推演的结论，而是人生阅历的总结。

## 第二章 两见之辨——《子罕》与《卫灵公》之比较

### 第一节 两章文本之异同

如前所述，此章在《论语》中凡两见。今将两章并列比较如下：

《子罕》篇第十八章（简本）：

子曰：“吾未见好德如好色者也。”

《卫灵公》篇第十三章（繁本）：

子曰：“已矣乎！吾未见好德如好色者也。”

两章之异，仅在于《卫灵公》篇多出“已矣乎”三字。其余文字完全相同。

此“三字之差”看似微小，实则影响甚大。《子罕》篇之简本，语气较为平静客观，近乎一种冷静之观察与判断——“我没有见到过好德如好色的人”。而《卫灵公》篇之繁本，因有“已矣乎”之叹，语气立即变得沉重而感慨——“唉，算了吧！我没有见到过好德如好色的人”。

简本重在“判断”，繁本重在“感慨”。简本之孔子是一位冷静之观察者，繁本之孔子则是一位伤心之行道者。两者之间的差异，反映了此章在不同语境下所承载之不同意义。

## 第二节 《论语》“重出”现象之考察

在《论语》二十篇中，同一章句重复出现于不同篇目之现象，并非仅此一例。类似之“重出”章句尚有数处，此一现象对于理解《论语》之编纂过程与体例具有重要意义。

按《论语》之成书，历来学者多以为非一时一人所编。《汉书·艺文志》云“《论语》者，孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。”由此可知，《论语》之材料来源为孔子弟子之各自记录，后经“辑而论纂”而成书。

既然材料来源为多家弟子之记录，那么同一语录被不同弟子各自记载，自然在所难免。当编纂者将各家记录汇集在一起时，同一章句可能因出处不同、语境不同而被保留在不同篇目之中。

就本章而言，“吾未见好德如好色者也”一语，可能是孔子在不同场合反复说过的一句话。在某一场合（或许是一般性之教学谈话中），他只是平静地说了这句判断性之语，此即《子罕》篇所记之简本；而在另一场合（或许是与卫灵公之事相关的特定情境中），他先叹了一口气“已矣乎”，然后才说出此言，此即《卫灵公》篇所记之繁本。两个弟子各自记录了各自所闻之版本，编纂者未加删汰，遂并存于书中。

当然，另一种可能性是：孔子只说过一次此话，但因传诵过程中的记忆差异，形成了“有‘已矣乎’”与“无‘已矣乎’”两个版本，编纂者无法决定孰是孰非，遂两存之。

无论取何种解释，“两见”之现象都说明此章在孔门弟子中流传甚广，印象甚深，以至于被不同之传承系统分别保存下来。此亦从一个侧面印证了此章之重要性——唯有那些最为重要、最令人深刻之语录，才会在多家传承中被反复提及。

## 第三节 《子罕》篇之语境

《子罕》篇为《论语》第九篇。此篇之得名，源于首章“子罕言利与命与仁”。全篇之主题，概括言之，多论孔子之为人、为学、处世之态度。

在《子罕》篇中，“吾未见好德如好色者也”为第十八章。其前后之章句，可资参考：

第十七章：“子曰：‘譬如为山，未成一篑，止，吾止也。譬如平地，虽覆一篑，进，吾往也。’”此章论学问修养之进退，在于自己，不在外力。

第十八章：“子曰：‘吾未见好德如好色者也。’”

第十九章：“子曰：‘语之而不惰者，其回也与！’”此章特别提到颜回——孔子门下最为好学好德之弟子。

将这三章连读，可以发现一个有趣之脉络：第十七章论修德之道在于自强不息，第十八章叹世人好德不足，第十九章以颜回为好学好德之正面典范。三章之间，形成了一个“理想——现实——典范”的逻辑链条。

特别值得注意的是，第十九章紧接在第十八章之后提及颜回，似乎是对第十八章之回应与补充——虽然“吾未见好德如好色者”，但颜回之好学好德，至少在某种程度上接近了这一理想。《论语·雍也》篇孔子评颜回曰“回也，其心三月不违仁”，又评其他弟子曰“其余则日月至焉而已矣”。颜回之好德虽未必真能达到“好色”之程度，但在孔门弟子中已属最为接近者。

因此，在《子罕》篇之语境中，“吾未见好德如好色者也”一章的重点，在于讨论修德之难与好德之稀。它是在学问修养之脉络中被提出的，属于孔子对学生及世人之教诲与感叹。

## 第四节 《卫灵公》篇之语境与卫灵公事

《卫灵公》篇为《论语》第十五篇。此篇多论政事及君臣之道。在此篇中，“已矣乎！吾未见好德如好色者也”为第十三章。其前后之章句颇可寻味：

第十二章：“子曰：‘人无远虑，必有近忧。’”

第十三章：“子曰：‘已矣乎！吾未见好德如好色者也。’”

第十四章：“子曰：‘臧文仲其窃位者与！知柳下惠之贤而不与立也。’”

此三章之间是否有内在联系，需要仔细辨析。第十二章论远虑之重要，第十三章叹好德之稀少，第十四章评臧文仲之不能举贤——三章似乎都关乎“知人善用”与“尊德重道”之主题。然《论语》各篇之编排是否有严密之逻辑次序，学者看法不一，不宜过度穿凿。

真正值得深究者，是《卫灵公》篇之得名所涉之史事，以及此章与卫灵公之间可能存在之关联。

《卫灵公》篇首章云：“卫灵公问陈于孔子，孔子对曰：‘俎豆之事，则尝闻之矣；军旅之事，未之学也。’明日遂行。”此章记载孔子在卫国时，卫灵公向他询问军事布阵之事，孔子以“未之学也”辞之，次日便离开了卫国。

此事之背景，与《史记·孔子世家》所载孔子在卫国之经历密切相关。《史记·孔子世家》详细记载了孔子与卫灵公、南子之间的一段故事，此段故事正是理解《卫灵公》篇“已矣乎！吾未见好德如好色者也”之关键钥匙。

据《史记·孔子世家》载，孔子居卫时，曾有如下经历：

"灵公夫人有南子者，使人谓孔子曰：'四方之君子不辱欲与寡君为兄弟者，必见寡小君。寡小君愿见。'孔子辞谢，不得已而见之。夫人在絺帷中。孔子入门，北面稽首。夫人自帷中再拜，环佩玉声璆然。孔子曰：'吾乡为弗见，见之礼答焉。'子路不说。孔子矢之曰：'予所否者，天厌之！天厌之！'"

此事发生在孔子见南子之后。南子者，卫灵公之夫人，宋国女子，以美貌闻名，而行为不检，与宋国公子朝有私通之名。孔子不得已而见之，引起子路之不满，孔子乃以"天厌之"之誓来自明清白。

紧接此事之后，《史记·孔子世家》又载：

"居卫月余，灵公与夫人同车，宦者雍渠参乘。出，使孔子为次乘，招摇市过之。孔子曰：'吾未见好德如好色者也。'于是丑之，去卫。"

这一段记载至为重要。它明确指出，孔子说"吾未见好德如好色者也"这句话，有一个具体之历史情境——卫灵公与南子同车出行，却让孔子坐在后面的车上跟随，如此"招摇市过"，公然将对美色之宠爱置于对贤德之尊重之上。孔子有感于此，乃发出此叹，随即离开了卫国。

司马迁之记载，将此章之意义从一般性的道德感叹，具体化为对一位国君——卫灵公——之批评。在此语境下，"好色"不再是泛泛地指人类之情欲，而是特指卫灵公对南子之宠幸；"好德"不再是泛泛地指道德修养，而是特指尊重贤者、重用贤才之治国之道。

卫灵公之为人，在先秦文献中有较多记载。《论语·宪问》篇有一段重要对话：

"子言卫灵公之无道也，康子曰：'夫如是，奚而不丧？'孔子曰：'仲叔圉治宾客，祝龀治宗庙，王孙贾治军旅，夫如是，奚其丧？'"

此章记载季康子问：卫灵公既然无道，为何没有丧失政权？孔子回答说：因为他有仲叔圉管外交，祝龀管祭祀，王孙贾管军事，有这些能臣，怎么会丧失政权呢？此段对话说明两点：第一，孔子明确认为卫灵公"无道"；第二，卫灵公虽然个人品德有亏，但在用人方面尚有可取之处。

然则，从"好德如好色"之标准来衡量，卫灵公显然是不及格的。他虽能用人，但他对贤者之尊重远不及对南子之宠爱。与南子同车招摇过市，而让孔子——天下之大贤——坐在后面的车上跟随，此正是"好色而不好德"之明证。

在此具体语境下，"已矣乎"三字的意味更加深沉。它不仅是对一般人性弱点的感叹，更是对卫灵公——乃至当时所有诸侯——的失望。孔子周游列国十四年，所到之处，无人能真正重用他、实行他的政治理想。卫国本是他寄以较大期望之国（《论语·子路》篇记载子路问孔子"卫君待子而为政，子将奚先"之问，说明孔子确曾在卫国执政之可能），然而卫灵公之好色不好德，最终使孔子的期望落空。"已矣乎"，不仅是对卫灵公的失望，更是对整个时代的失望。

## 第五节 两章互参之义理

通过以上分析，我们可以看到，同一章句在两个不同篇目中呈现出两个不同的面向：

在《子罕》篇中，此章属于学问修养之论域，重点在于修德之难与好德之稀。它是一个普遍性之命题，适用于所有人。

在《卫灵公》篇中，此章属于政治伦理之论域，重点在于君主之好色误国与贤者之不遇。它有一个特殊之历史背景——卫灵公与南子之事。

两个面向并不矛盾，而是相互补充。个人修养层面之"好德不如好色"，在政治领域表现为君主之好色而不好德，进而导致贤者不用、国政废弛。个人之"性"与"情"之问题，扩展为政治社会之治乱问题。此正是儒学"修身齐家治国平天下"之一贯思路。

由此观之，《论语》编纂者之所以将此章"两存"而不删汰其一，或许正是看到了此章在两个不同层面上之意义：一为修身之教，一为治国之鉴。两者各有侧重，不可偏废。

## 第三章 "好德"与"好色"——先秦思想之深层对话

### 第一节 "德"之观念在先秦之演进

要深入理解"好德如好色"之命题，首先需要对象先秦"德"之观念的演进有一个清晰之认识。

"德"之观念，在中国思想史上经历了一个从宗教政治到伦理哲学之演进过程。

在殷商时期，"德"之概念尚未成为核心观念。甲骨卜辞中"德"字虽已出现，但使用频率不高，且其含义多与"得"（获得）相通。殷人之思想世界，以"帝"（上帝）为中心，祭祀与占卜为沟通人神之主要手段，"德"尚未成为衡量人事之核心标准。

至西周，"德"之观念发生了根本性转变。周人在灭殷之后，面临一个重大的思想问题：殷人曾长期受命于天，为何天命转移至周？周人如何证明自身统治之合法性？

对此问题，周初之统治者与思想家（如周公）给出了一个划时代的回答：天命之所归，不在于血统与祭祀，而在于"德"。殷之亡国，非天不佑殷，乃殷人失德。周之受命，非周人力强，乃周人有德。此即"以德配天"之思想。

《尚书·召诰》云"皇天无亲，惟德是辅"，此语可谓西周德治思想之纲领。天不偏私于任何一族，只辅助有德之人。因此，统治者必须"明德""敬德"，方能永保天命。

此一思想转变，意义极为深远。它将“德”从一个辅助性概念提升为核心概念，使“德”成为衡量一切政治行为之最高标准。同时，它也将人之主体性从纯粹的宗教依附中解放出来——人之命运不再完全取决于不可知的天意，而在相当程度上取决于人自身之“德”。

至春秋时期，“德”之观念进一步深化。《左传》中大量使用“德”字，且其含义日益丰富。一方面，“德”仍保持其政治伦理之含义，如“太上有立德，其次有立功，其次有立言，虽久不废，此之谓不朽”（《左传·襄公二十四年》），此所谓“三不朽”，以“立德”为首。另一方面，“德”开始更多地指向个人之品质与修养，如“德，国家之基也”（《左传·襄公二十四年》），“德”成为治国之根基。

至孔子，“德”之观念达到了一个新的高度。孔子继承了西周以来“德”之传统，但将其进一步内化与系统化。在孔子的思想体系中，“德”不再仅仅是一种外在之政治美德，更成为一种内在之人格品质。《论语·里仁》篇“君子怀德，小人怀土；君子怀刑，小人怀惠”之论，明确将“德”与人格类型联系在一起。

更重要的是，孔子将“德”之修养与人心之转化联系在一起。在他看来，真正之“德”不是外在行为之合规，而是内心之真实转变。此即本章“好德”之深意所在——真正的有德之人，不是因外在之压力或利益而行善，而是发自内心地喜爱道德、追求道德。“好德”意味着“德”已经从外在的规范变成了内在的情感，从义务变成了爱好。

## 第二节 “色”之观念在先秦之呈现

与“德”之高度抽象化、理论化不同，“色”在先秦文献中之呈现则更为具象、感性。

先秦典籍中关于“色”（美色、女色）之记载与论述，大略可从以下几个层面来考察：

### 一、《诗经》中之“色”与男女之情

《诗经》为先秦文献中最为集中地表现男女之情的作品集。其中，对女性美貌之描写数量众多，手法丰富。

《诗经·卫风·硕人》描写卫庄公夫人庄姜之美云：“手如柔荑，肤如凝脂，领如蝤蛴，齿如瓠犀，螭首蛾眉，巧笑倩兮，美目盼兮。”此诗将女性之美从手、肤、颈、齿、额、眉一一描绘，最后以“巧笑倩兮，美目盼兮”之动态描写作结，堪称先秦文学中描写女性美貌之最著名篇章。

《诗经·周南·关雎》为《诗经》开篇之作，言“关关雎鸠，在河之洲。窈窕淑女，君子好逑”。孔子评此诗曰“乐而不淫，哀而不伤”（《论语·八佾》），意谓此诗虽写男女之情，但情感表达适度，不过分放纵，亦不过分悲伤。

《诗经·郑风》多言男女之情，较《周南》《召南》更为大胆直率。如《郑风·野有蔓草》“野有蔓草，零露漙漙。有美一人，清扬婉兮。邂逅相遇，适我愿兮”，写男女偶遇之欣喜；《郑风·溱洧》写男女春日游玩之乐。

从《诗经》之记载可以看出，先秦社会对男女之情、对人之好色，持一种较为自然的态度。“好色”被视为人之常情，只要不越分寸，便无可非议。孔子整理《诗经》时保留了大量描写男女之情的诗篇，并评之曰“诗三百，一言以蔽之，曰思无邪”（《论语·为政》）。“思无邪”三字，说明孔子认为《诗经》中所表达的情感（包括男女之情、好色之情）都是出于真情实感、无所虚伪，因此是正当的、可接受的。

此一态度对于理解本章至关重要。孔子说“吾未见好德如好色者也”，其隐舍之前提是：好色为人之真情，好德亦当如此。他不是否定好色，而是在以好色为标准来要求好德。

### 二、《左传》《国语》中之“色”与政治

在先秦史书中，“色”（女色）常与政治兴亡联系在一起。大量历史事件表明，统治者之好色往往导致严重的政治后果。

《左传》记载之“女色误国”事例甚多，以下举其要者：

其一，骊姬乱晋。晋献公宠骊姬而废太子申生，导致晋国长期内乱。《左传·僖公四年》至《僖公二十四年》详载此事始末。骊姬以美色获宠，进而谗害太子，最终引发晋国之“骊姬之乱”。

其二，夏姬祸陈。陈国大夫夏御叔之妻夏姬，以美色闻名，陈灵公及大夫孔宁、仪行父皆与之私通。《左传·宣公九年》至《成公二年》记载此事。最终导致陈灵公被杀、陈国大乱。

其三，西施入吴。虽然西施之事先秦文献中记载有限（《国语·越语》中未直接提及西施之名，但记载了越国以美女献吴之策略），但“美人计”之运用确为春秋时期之实际政治策略。

更为重要的是，在先秦思想传统中，“好色”与“亡国”之间的因果关系，早已被系统性地总结。《尚书·五子之歌》（据传为夏太康失国后其弟所作之歌）云：“内作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕墙，有一于此，未或不亡。”此所谓“色荒”，即指国君沉溺于女色。在五种亡国之因中，“色荒”被列于首位。

《国语·楚语》记载伍举谏楚灵王之语：“夫美也者，上下、内外、大小、远近皆无害焉，故曰美。若于目观则美，缩于财用则匮，是聪明之所蔽也，斯可谓不广矣。”此段论述指出，真正之美应当对上下内外都无害处；如果只是悦目而导致财用匮乏，那是聪明被蒙蔽了。此论与孔子“好德如好色”之论有相通之处——都在讨论感官之美与真正之善之间的关系。

由这些史例可以看出，“好色”在先秦之政治语境中，不仅是个人品德之问题，更是关系国家存亡的重大政治问题。孔子在卫灵公好色之情境下发出“已矣乎！吾未见好德如好色者也”之叹，正是将此一深层忧虑表达了出来。

### 三、先秦诸子论"色"

在先秦诸子的论述中，对"色"（及其所代表的感官欲望）之态度各有不同。

《老子》第十二章云："五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨。是以圣人为腹不为目，故去彼取此。"老子之态度是明确反对感官享乐的。他认为过度的感官刺激会损害人之本真状态。在老子看来，"好色"不仅仅是好德之障碍，更是人之自我迷失之根源。

《墨子》之态度亦近于否定。墨子主张"节用""非乐"，反对一切铺张浪费与感官享受。在墨子看来，统治者之好色好乐，直接导致了民众之贫困与国家之衰弱。

然而，儒家之态度则更为复杂与温和。孔子、孟子皆不完全否定人之情欲，而是主张以"礼"来节制之、以"德"来引导之。《礼记·礼运》篇记载孔子之言曰："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。人藏其心，不可测度也。美恶皆在其心，不见其色也。欲一以穷之，舍礼何以哉？"

此段话极为重要。其要点有三：第一，承认"男女"（好色）为人大欲——这是人之天性，不可否认。第二，指出人心之难测——人们的真实好恶往往隐藏在内心深处，不易从外表看出。第三，提出"礼"为引导人欲之途径——既不否定人欲，也不放纵人欲，而是以礼来规范之。

此一态度，与本章"吾未见好德如好色者也"之论旨一脉相承。孔子承认人之好色为天性（正因为好色是强烈而普遍的天性，才能被用作衡量好德之标准），但他更期望人们能将好德提升到与好色同等的程度——使道德修养也成为一种发自内心的、自然而然的追求。

### 第三节 "好德如好色"之哲学分析

在对"德"与"色"两个概念分别进行考察之后，现在可以对"好德如好色"这一命题进行更为深入的哲学分析。

#### 一、"好色"之性质——自然情感之典范

孔子选择"好色"作为衡量"好德"之标准，绝非偶然。"好色"具有以下几个使其成为理想标准的特征：

第一，普遍性。几乎所有人都好色。这是一种不分贵贱、不分智愚的普遍倾向。《孟子·万章上》载孟子言"好色，人之所欲"，《孟子·告子上》亦言"食色，性也"（此语出自告子之口，孟子虽不同意告子将"性"等同于"食色"之说法，但他并不否认食色为人之自然欲望）。

第二，自发性。好色不需要教导，不需要训练，不需要外在的奖赏来激发。人到了一定年龄，自然而然就会产生对异性美貌之倾慕。此种自发性，正是孔子最为看重的品质——他期望人们好德也能如此自发，不待勉强。

第三，真诚性。好色之欲出于本心，无法假装。一个人是否真正好色，从其眼神、表情、行为中自然而然就会流露出来。此种真诚性亦是孔子所看重者——他厌恶虚伪之德行（"乡愿，德之贼也"），期望人们之好德能出于真心实意。

第四，强烈性与持久性。好色之欲一旦产生，往往非常强烈，且不易消退。历史上多少英雄豪杰，皆因好色而误事甚至亡国，正说明此欲之难以控制。孔子期望好德亦能如此强烈持久——不因困难而退缩，不因诱惑而动摇。

综合此四种特征，"好色"可以被视为人类自然情感之一个典范。它代表了人类情感的一种理想状态：普遍、自发、真诚、强烈而持久。

#### 二、"好德"之困境——道德情感之艰难

与"好色"之自然而然相比，"好德"则面临着多重困境：

第一，非普遍性。并非所有人都好德。事实上，在孔子看来，真正好德之人是极少的。《论语·里仁》篇孔子曰"我未见好仁者、恶不仁者"，可见好仁好德者之稀少。

第二，非自发性。好德需要后天之教育、培养与修炼。《论语·学而》篇"学而时习之"、《论语·为政》篇"吾十有五而志于学"，皆说明好德是一个漫长之学习修养过程，不可能像好色那样自然而然。

第三，真诚性之可疑。好德之行为可以伪装。一个人可以因外在的社会压力、利益考量或名声需要而做出好德之姿态，而其内心未必真正喜爱道德。孔子所深恶者"乡愿"，正是这种以虚伪之德行来博取好名声之人。《论语·阳货》篇"子曰：'乡愿，德之贼也'"，可见孔子对虚伪之德的深恶痛绝。

第四，易退性。好德之心即便一度生起，也容易在困难面前退缩。《论语·雍也》篇孔子评颜回曰"回也，其心三月不违仁，其余则日月至焉而已矣"，可知即使是孔门弟子，绝大多数人也只能偶尔做到不违仁，不能持久保持。

此四重困境，构成了"好德"之根本性难题。孔子之叹"吾未见好德如好色者也"，正是在深刻认识到此一难题之后发出的。

#### 三、"如"之理想——道德情感之化成

然则，孔子说"吾未见好德如好色者也"，其深层寄托何在？

如果我们将此章仅仅理解为一种悲观之判断——人永远不可能好德如好色——那就失去了此章的教育意义。事实上，"吾未见"与"已矣乎"之间的张力（如前所述，"未"字保留了可能性，"乎"字暗含了期冀）说明，孔子虽然对当下之现实深感失望，但他并未从理论上否定"好德如好色"之可能性。

"好德如好色"所描绘的理想状态，在儒学术语中可以用"化"来概括。所谓"化"，即将外在之规范内化为内在之情感，将义务性之道德转化为自发性之道德。《论语·雍也》篇"知之者不如好之者，好之者不如乐之者"三句，描绘了道德修养之三个境界：知、好、乐。"知德"是认知层面的——知道什么是好的；"好德"是情感层面的——喜爱好的事物；"乐德"是存在层面的——以道德为生命之乐趣。而"好德如好色"所要求的，正是达到"好"乃至"乐"之境界——使好德成为一种如同好色般自然、强烈、真诚的内在情感。

此一理想，在后来的儒学传统中得到了进一步之阐发。《大学》引《诗》云"如切如磋，如琢如磨"，形容修身之工夫如同加工玉石，须经反复琢磨。又引《诗》云"瞻彼淇澳，菉竹猗猗。有斐君子，如切如磋，如琢如磨。瑟兮侗兮，赫兮喧兮。有斐君子，终不可谖兮"，描绘经过修养之君子，令人仰慕而不能忘怀。《大学》进而提出"诚意"之说："所谓诚其意者，毋自欺也。如恶恶臭，如好好色，此之谓自谦。"

《大学》此段话直接引用了"好好色"（喜好美好的容色）之比喻来说明"诚意"之内涵。所谓"诚意"，就是不自欺——厌恶坏事像厌恶恶臭一样自然，喜好善事像喜好美色一样真诚。这正是对孔子"好德如好色"之理想的继承与发展。

由此可见，孔子在此章中提出的"好德如好色"之命题，虽然在经验层面表达了一种悲观之判断（"吾未见"），但在理论层面却设立了一个崇高之理想：人应当努力使自己的道德情感达到如同自然情欲般真诚、强烈的程度。此一理想，成为后来整个儒学修养论之核心目标。

## 第四章 此章与《论语》他章之关联

### 第一节 与"好仁""恶不仁"章之关联

《论语·里仁》篇第六章云：

子曰："我未见好仁者、恶不仁者。好仁者，无以尚之；恶不仁者，其为仁矣，不使不仁者加乎其身。有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。盖有之矣，我未见也。"

此章与"吾未见好德如好色者也"在句式与意旨上皆有密切之关联。

在句式上，两章皆以"我/吾未见"起首，表达孔子基于长期观察之判断。在意旨上，两章皆论及"好"——好仁与好德。"好仁"与"好德"虽所论之对象略有不同（"仁"为"德"之核心），但所讨论之问题实为同一——人们是否能够真正地、发自内心地喜爱道德。

然而，两章之间亦有重要之差异。《里仁》篇此章在叹惜之余，给出了一个较为乐观之判断："有能一日用其力于仁矣乎？我未见力不足者。"意谓：有谁能把全部力量用在行仁上呢？我还没见过力量不够的。这是说，行仁好德所需要的力量，人人都有——问题不在于能力不足，而在于不愿努力。

此一判断极为重要。它说明在孔子看来，"好德如好色"虽然在现实中难以实现，但在理论上是完全可能的。人之不能好德如好色，不是因为缺乏能力，而是因为缺乏意愿。"力不足"不是真正的障碍，"不好"才是。

由此可以推论：孔子对人性之判断是相对乐观的。他认为人有好德之潜能（"力不足者"之不存在），只是此潜能被好色等自然情欲所遮蔽，未能充分发挥出来。修身之工夫，正在于将此潜能激发出来，使之达到与好色同等之强度。

### 第二节 与"知之者不如好之者"章之关联

《论语·雍也》篇第二十章云：

子曰："知之者不如好之者，好之者不如乐之者。"

此章提出了知、好、乐三个层次之修养境界，与"好德如好色"之命题有着内在之理论联系。

"知之者不如好之者"——仅仅在认知上知道道德之为善，不如在情感上喜爱道德。一个人可以知道什么是善的，但如果他内心并不喜爱善，那么他的道德行为就只是出于义务或压力，而非出于真情实感。此即"知德"与"好德"之差别。

"好之者不如乐之者"——在情感上喜爱道德，不如在存在层面上以道德为乐。"好"尚有主客之分——我"好"道德，"我"与"道德"仍是两个东西；而"乐"则达到了主客合一之境界——道德已经融入我的生命，成为我存在的一部分，我因道德而感到快乐，道德即是我的快乐。

在此三个层次中，"好"居中间位置，它高于"知"而低于"乐"。孔子在"好德如好色"章中所讨论的，正是如何达到"好"之层次——使道德成为一种如同好色般强烈而真诚之情感。而此章进一步指出，即使达到了"好"之层次，也仍非最高境界——最高境界是"乐"，是以道德为至乐。

此两章相参照，可以看出孔子的修养论具有一个清晰之层次结构：从"知德"到"好德"到"乐德"，每一步都需要深入一层的工夫。而"好德如好色"之命题，恰好处于此层次结构之关键转折点——它要解决的是从"知"到"好"之转化问题。

### 第三节 与“性相近，习相远”章之关联

《论语·阳货》篇第二章云：

子曰：“性相近也，习相远也。”

此章虽然极为简短，却是孔子关于人性之最为重要的直接论述，与“好德如好色”之命题有着深层之关联。

“性相近”意味着人之天性是大致相同的。所有人的天性都包含着好色之倾向，也（至少潜在地）包含着好德之可能。从天性之层面而言，好色与好德之“根”都植于人性之中，并无天壤之别。

然而，“习相远”——后天之习染却使人之差异越来越大。有些人通过学习修养，逐渐培养起好德之情感；有些人则因缺乏教育引导，只知好色而不知好德。现实中“好德不如好色”之普遍状况，并非由天性决定，而是由后天之“习”造成的。

由此观之，孔子之“吾未见好德如好色者也”并非对人性之绝望判断，而是对教化之不足之深沉感叹。人之天性本可好德如好色（“性相近”），但因教化之缺失或不力（“习相远”），大多数人终其一生都未能将好德之潜能充分激发出来。

此一理解，使我们对此章之意旨有了更为积极之认识。孔子之叹，不是对人性的悲观宣判，而是对教育的殷切呼唤。他之所以叹“已矣乎”，不是说“人性本来就好色不好德，没有办法”，而是说“明明人性可以好德如好色，为什么教化却始终未能使之实现呢？”此叹之中，包含着一位教育家对教育事业之深层反思与不甘。

### 第四节 与“志于道”章之关联

《论语·述而》篇第六章云：

子曰：“志于道，据于德，依于仁，游于艺。”

此章描绘了孔子理想中的人格修养纲领，其中“据于德”一语与“好德”之命题直接相关。

“据于德”之“据”，有依据、凭借、持守之意。“据于德”意谓将“德”作为自己安身立命之根据、持守不放之依凭。

若将此章与“好德如好色”章对照，可以发现一个重要之呼应：要做到“据于德”，首先必须“好德”。一个人若不好德，如何能以德为据？如同一个人若不好某种食物，如何能以之为日常饮食？“据”以“好”为前提，“好”以“知”为前提。因此，“志于道，据于德，依于仁，游于艺”之修养纲领，其实预设了一个“好德”之前提条件。

而“好德如好色”章所揭示的问题，恰恰在于这个前提条件之难以满足。大多数人虽然可能在认知上接受了“道”“德”“仁”之价值，但在情感上并未真正“好”之，因而也就无法真正做到“据于德”。他们的道德修养停留在“知”之层面，未能深入到“好”之层面，更不用说达到“据”之层面了。

### 第五节 与“好仁不好学”章之关联

《论语·阳货》篇第八章云：

子曰：“由也，女闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”

此章提出了“六言六蔽”之说，指出好仁、好知、好信、好直、好勇、好刚等品质若不以“好学”为基础，则各有其弊端。

此章与“好德如好色”章之关联在于：它揭示了“好德”之内在复杂性。单纯地“好”某一种德行是不够的，还必须以“好学”来引导、校正之。一个人可能真心好仁，但如果不好学，就会变成愚昧之仁；可能真心好直，但如果不好学，就会变成尖刻之直。

此一观点对于理解“好德如好色”之命题有重要的补充意义。孔子所期望的“好德如好色”，并非指一种盲目的、不加辨别的对“德”之热爱，而是指一种以“学”为基础的、有方向的、有节制的道德情感。真正之“好德”，应当如“好色”般自发而强烈，同时又以学问修养来保证其正确之方向。

### 第六节 与“乡愿，德之贼也”章之关联

《论语·阳货》篇第十三章云：

子曰：“乡愿，德之贼也。”

此章虽短，却与“好德如好色”章形成了一组精妙的对照。

"乡愿"者，八面玲珑、不得罪任何人的"好好先生"。此种人表面上道德完美，实则毫无真实之道德情感，一切行为皆出于取悦他人、维护名声之动机。孔子称之为"德之贼"——道德的窃贼，意谓此种人偷窃了"德"之外表，却没有"德"之实质。

"乡愿"之存在，恰恰印证了"好德不如好色"之判断。好色之欲出于本心，无法假装——一个人是否好色，旁人一看便知。但好德之行可以伪装——乡愿之人做出一副好德之姿态，外人难以分辨其真伪。

此一对比揭示了"德"与"色"之间一个深刻之差异："色"的领域不存在"伪好色"之问题（没有人会假装好色），但"德"的领域却充斥着"伪好德"之现象。此正是好德之所以难于好色之一重要原因——在好德之路上，不仅要面对自身情欲之抵抗，还要警惕虚伪之诱惑。

从这个角度来看，孔子之"吾未见好德如好色者也"，不仅是说好德之人太少，更是说真正好德（而非伪好德、即乡愿式地假装好德）之人太少。他所期望的"好德如好色"，关键在于"如"字所标识之真诚性——像好色那样真诚地好德，而非像乡愿那样虚伪地好德。

---

## 第五章 此章与《诗》《书》《礼》《易》之关联

---

### 第一节 与《诗经》之关联

孔子与《诗经》之关系至为密切。《论语·阳货》篇孔子曰"小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨。迩之事父，远之事君。多识于鸟兽草木之名"。又《论语·季氏》篇"不学诗，无以言"。可知《诗经》在孔子教育体系中占有核心地位。

"好德如好色"之命题，与《诗经》有着多重关联。

其一，《诗经·大雅·烝民》云"天生烝民，有物有则。民之秉彝，好是懿德"。此诗被孟子引用（《孟子·告子上》），作为人性好善之证据。"民之秉彝，好是懿德"意谓人民之常性，是喜好美好之德行。若此诗之说为实，则人之好德亦当为天性之一部分。然则，为何孔子却说"吾未见好德如好色者"？

对此问题之可能回答是：人虽有好德之天性，但此天性远不如好色之天性那般强烈而显著。好色之性在人发育成熟后自然显现，无需培养；好德之性则需要教育与环境之培养方能充分展现。两者虽皆为天性，但其自发性与强度有天壤之别。

其二，《诗经》之大量篇章描写男女之情，正可与"好色"之论相印证。如前所述，《诗经》中的《关雎》《蒹葭》《硕人》等篇，皆生动展现了人之好色之自然与强烈。而孔子对这些诗篇的态度——"乐而不淫，哀而不伤"——说明他承认好色为人之常情，只要有所节制即可。

其三，《诗经》中亦有不少篇章涉及德行修养之主题。如《大雅·文王》"周虽旧邦，其命维新"论述天命与德行之关系；《大雅·抑》"温温恭人，维德之基"论述温恭为德之根基。这些诗篇展示了一种以德为核心之价值观，与孔子之"好德"理想相呼应。

特别值得注意的是《诗经·卫风》。卫国为《诗经》中诗篇较多之国，而"好德如好色"之感叹正与卫灵公之事相关。《卫风》中既有描写男女之情的诗篇（如《竹竿》《芄兰》），也有讽刺统治者的诗篇（如《相鼠》"相鼠有皮，人而无仪。人而无仪，不死何为"）。后者对统治者之无德的尖锐批评，与孔子对卫灵公之失望形成了跨越时空的呼应。

### 第二节 与《尚书》之关联

《尚书》为先秦"德"之观念最重要之文献渊源。如前所述，"以德配天""明德慎罚"等核心理念皆出于《尚书》。

与"好德如好色"直接相关之《尚书》篇章，首推《五子之歌》。此篇载五子（太康之弟）因太康失国而作歌，其中一首曰："训有之：内作色荒，外作禽荒，甘酒嗜音，峻宇雕墙，有一于此，未或不亡。"

此歌将"色荒"（沉迷女色）列为亡国之首因。所谓"色荒"，正是"好色"而不"好德"之极端表现。太康之失国，在《尚书》的叙事中，被归因于其荒淫好色、不修德业。此与孔子所批评之卫灵公好色不好德，如出一辙。

《尚书·无逸》篇周公诫成王之言，亦与本章相关。周公谆谆教导成王不可耽于逸乐，须以先王为法，勤修德业。其中言及殷商诸王之好恶与国运之关系，最终指出：凡好德勤政者，国祚长久；凡好色好逸者，国祚短促。此正是"好德如好色"之命题在政治层面之展开。

《尚书·洪范》篇"五福"之说，将"寿""富""康宁""攸好德""考终命"并列五种福祉。值得注意的是，"攸好德"被列入"五福"之中——"好德"本身即是一种福气。此一说法意味深长：在《洪范》之思想体系中，好德不仅是人之义务，更是人之福分。一个人能够好德，本身就是值得庆幸的事情。

此一观点与孔子之叹可以相互发明。孔子说"吾未见好德如好色者也"，《洪范》之"五福"则从另一个角度回应：好德是一种需要珍惜的福分，并非人人都能拥有。能好德者有福，不能好德者则缺一福。

### 第三节 与《礼记》之关联

《礼记》作为先秦至西汉礼学之总集，其中多篇与"好德如好色"之命题相关。

首先，如前所述，《礼记·礼运》篇"饮食男女，人之大欲存焉"一段，明确承认了"男女"（好色）为人之大欲，并提出以"礼"来引导人欲。此一立场与孔子之态度完全一致。

其次，《礼记·大学》篇“诚意”章直接引用了“好好色”之比喻来说明诚意之内涵。原文云：“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。”

这段话的关键在于“好好色”四字。“好好色”的第一个“好”（hào）为动词，喜爱之意；第二个“好”（hǎo）为形容词，美好之意；“色”为名词，容色、美色之意。全句意为“像喜爱美好的容色一样”。

《大学》此处之论述，可视为对孔子“好德如好色”理想之正面回应。孔子叹“吾未见好德如好色者也”，《大学》则指出了实现此理想之路径——“诚意”。所谓“诚意”，就是使自己对善恶之反应达到如同对好色与恶臭之反应那般自然而真诚。厌恶恶事要像厌恶恶臭一样本能，喜好善事要像喜好美色一样自发。

《大学》进而以“慎独”之工夫来落实“诚意”之要求。“慎独”者，在独处无人监督之时，仍然能保持对善之喜好与对恶之厌恶。此工夫之目标，正是使道德情感达到与自然情欲（如好色、恶臭）同等之真诚度。

再次，《礼记·中庸》篇之论述亦与此命题相关。《中庸》开篇即云“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。此三句勾勒出一个从“性”到“道”到“教”之理论框架。

在此框架中，“性”即人之天性，其中包含着好色之自然倾向，亦包含着好德之潜在可能。“道”即循性而行——如果能顺从其天性中好德之部分，便是在行道。“教”即修道之工夫——通过教育引导，使人天性中好德之可能充分实现。

从这一理论框架来理解孔子之叹，可以说：孔子之所以感叹“吾未见好德如好色者也”，正是因为“教”（教化）之不足。人之天性中本有好德之种子（“性”），此种子若得到充分之培育（“教”），便有可能发展成如好色般强烈之道德情感。但现实中，教化之力量始终不足以完成此一转化，以至于好德终不及好色。

《中庸》又云“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”。此处所论之“喜怒哀乐”，即人之自然情感，好色亦在其中。“发而皆中节”意谓情感之表达恰到好处、合乎礼义。此即儒学对人之自然情感（包括好色）之基本态度：不是压制它，而是引导它“中节”。

“好德如好色”之理想，在《中庸》之理论框架中，可以被理解为：使好德之情感达到好色之情感那般发自本心、自然而然，同时又使好色之情感受到好德之引导，做到“发而皆中节”。两者不是对立的，而是互相成就的。

#### 第四节 与《周易》之关联

《周易》作为先秦最重要之哲学典籍之一，其思想与“好德如好色”之命题亦有深层之呼应。

《周易·乾卦·文言》云“君子进德修业”。“进德”即不断增进自己的道德修养，此与“好德”之要求直接相关。一个真正好德之人，必然是一个不断“进德”之人——他对道德之追求是永无止境的，如同对美色之好一样，不会因一时之满足而停止。

《周易·坤卦·文言》云“坤至柔而动也刚，至静而德方”。此处之“德方”，可理解为德之方正、端正。坤道至柔至静，却在运动中显出刚健、在宁静中显出德之方正。此一描述，可与“好德如好色”之理想相比较：真正之好德，不必声色俱厉、剑拔弩张，而可以是温柔宁静、自然而然的——如同坤道之“至柔至静”，却自有其刚方之力量。

《周易·蛊卦》之象辞云“山下有风，蛊。君子以振民育德。”此处“育德”之说，强调了德之需要培育。“德”不是天生完备的，而是需要后天培养的。此与《中庸》“修道之谓教”同旨，亦可解释孔子何以叹“好德不如好色”——好色为天生，不需培育；好德则需“育”，需要长期之工夫。

《周易·大畜卦》之象辞云“大畜，刚健笃实辉光，日新其德。”此处“日新其德”之说，意谓德行应当每日更新、不断进步。《大学》亦引此说而发挥之，曰“苟日新，日日新，又日新”。此“日新”之精神，正是好德之人所应具备之品质——对道德之追求永不停歇，如同好色之欲般生生不息。

《周易·损卦》与《益卦》之对比，亦可资参考。《损卦》“损下益上”，《益卦》“损上益下”。在修身之语境中，“损”可理解为克制欲望（包括好色之欲），“益”可理解为增进德行。《周易》将“损”与“益”视为相互转化之过程——通过适当地“损”（节制情欲），可以达到“益”（增进德行）之效果；而德行之增进，反过来又使情欲之节制变得更加自然而然。

此“损益”之辩证法，为“好德如好色”之命题提供了一个重要的理论视角：好德与好色并非简单之对立关系，而是可以通过修养工夫相互转化之关系。真正好德之人，其好色之欲并非被压制或消灭，而是被转化——好色之能量被导向好德之方向，使好德获得如同好色般强大之动力。

#### 第五节 与《春秋》《左传》之关联

《春秋》为孔子所修之鲁国编年史，《左传》为其最重要之传注。在这两部文献中，“好色”与“好德”之对立，通过大量之历史事件得到了生动之呈现。

如前所述，《左传》中记载了大量因好色而误国之事例。此外，《左传》亦记载了一些因好德而兴国之事例，两相对照，可以深化我们对“好德如好色”之理解。

好德兴国之典范，首推郑国之子产。《左传·襄公三十年》载子产相郑，“使都鄙有章，上下有服，田有封洫，庐井有伍”，整顿内政，使郑国大治。子产之为人，严谨自律，好德修身。《左传》记载他死时“国人皆哭之”，孔子亦称赞他“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《论语·公冶长》）。子产可谓以“好德”成就事功之典范。

然而，即使如子产之贤，其好德之程度是否真能达到“好色”之程度？从《左传》之记载来看，子产之好德更多地表现为一种理性之选择与坚定之意志，而非如好色般自然而然之情感。他的德行是克制与努力之结果，而非本能之流露。此正印证了孔子之叹——即使是最好的政治家，其好德亦难以达到好色那般自然与强烈。

《左传》中另一个值得关注之案例是晋文公。晋文公在流亡十九年后返国执政，成就了霸业。《左传·僖公二十三年》详载其流亡经历。在此过程中，晋文公曾因贪恋齐女之美色而不愿离开，其妻姜氏与子犯合谋将他灌醉后送走。此一插曲生动说明，即使是后来之霸主，在好色面前亦会丧失志向——好色之力量，确实强于好德之意志。

又如，《左传·宣公三年》载楚庄王灭陈，因见夏姬之美而欲纳之。申叔时谏曰“是不祥也”，巫臣亦谏之。楚庄王终于听从劝谏，未纳夏姬。此事说明，一位贤明之君主也需要贤臣之劝谏方能克制好色之欲——好色之力量之大，即使是楚庄王亦难以独力抵抗。

这些史例从不同角度印证了孔子“吾未见好德如好色者也”之判断的历史真实性。在实际历史中，好色之力量确实常常压过好德之意志，而能以好德克服好色者，无不需极大的自律与外在的帮助。

---

## 第六章 此章在汉代之诠释与发展

### 第一节 《史记》之记载与诠释

西汉太史公司马迁在《史记·孔子世家》中，为此章提供了最为详细之历史语境。如前所述，司马迁将“吾未见好德如好色者也”一语与卫灵公、南子之事直接联系起来。

司马迁之记载，其意义不仅在于提供了一个历史背景，更在于他对此事之叙述方式反映了西汉学者对此章之理解。

首先，司马迁将此章放在“孔子世家”中叙述，说明他认为此章不仅是一句一般性之格言，更是孔子生平中一个具有重要意义之事件。孔子因卫灵公好色不好德而离卫，此事标志着孔子在卫国政治理想之破灭——他曾期望在卫国有所作为，但卫灵公之好色使此期望落空。

其次，司马迁在叙述此事时使用了“丑之”二字——“孔子曰：‘吾未见好德如好色者也。’于是丑之，去卫。”“丑之”者，以之为耻也。意谓孔子因卫灵公之行为而感到羞耻（或替卫灵公感到羞耻），因而决定离开。此二字揭示了孔子发此叹时的情感状态：不仅是失望，更是耻辱感。一位天下之大贤，竟不如一个宠妾在国君心目中的地位——此非仅为个人之委屈，更是“德”在“色”面前被贬低之屈辱。

另外，《史记·孔子世家》在记载孔子见南子一事时，还提供了一个值得深思的细节：“孔子矢之曰：‘予所否者，天厌之！天厌之！’”此处孔子以“天厌之”之重誓来自证清白，说明他深知世人可能怀疑他亦好色——毕竟他去见了以美貌著称且名声不佳的南子。孔子之自辩，正从反面说明了“好德如好色”之命题的现实困境：在一个“好色”被视为常态的世界里，即使是孔子这样的圣人，也难以完全摆脱被怀疑好色之嫌疑。

《史记·佞幸列传》开篇云：“谚曰‘力田不如逢年，善仕不如遇合’，固无虚言。非独女以色媚，而士宦亦有之。”此段虽非直接论及孔子之言，但其所揭示的“以色媚人”之普遍现象，与孔子“好色”之论相呼应。司马迁在此指出，不仅女子以色媚人，男子仕宦亦有以容貌取悦君主者，此“好色”之风气遍及整个社会。

### 第二节 《汉书》之补充

班固《汉书》虽然在“孔子世家”部分没有单独之传记（因孔子已入《史记》），但《汉书·艺文志》中关于《论语》之记载，对理解此章之文本传承有重要参考价值。

《汉书·艺文志》云：“《论语》者，孔子应答弟子时人及弟子相与言而接闻于夫子之语也。当时弟子各有所记。夫子既卒，门人相与辑而论纂，故谓之《论语》。”此段文字（与前引相同）说明了《论语》之成书过程，为我们理解此章何以“两见”提供了重要之背景。

又，《汉书·艺文志》记载汉代传世之《论语》有三家：《鲁论语》二十篇、《齐论语》二十二篇、《古论语》二十一篇。三家《论语》在篇章划分与文字上有若干差异。此章在三家《论语》中之异同，虽然详细情况已难以完全考证，但从传世文本来看，此章的核心文字“吾未见好德如好色者也”在各家中应当是一致的。

《汉书·匡衡传》记载了西汉丞相匡衡一段上疏，其中涉及“好德”“好色”之论。匡衡援引经典劝谏汉元帝，言及后宫之制与国政之关系，认为君主当节制后宫之好色而专心于德政。此可视为汉代士大夫对孔子“好德如好色”之命题在政治实践层面之运用。

### 第三节 汉代经学中的“好德如好色”

在汉代经学体系中，此章之诠释涉及两个重要之学术传统：今文经学与古文经学。

今文经学家多从政治教化之角度来理解此章。他们强调“好德不如好色”之现象反映了教化之不足，因此需要通过完善礼乐制度、加强道德教化来改变此一状况。此一取向与汉代“独尊儒术”之政策相呼应。

古文经学家则更注重此章之文字训诂与历史考证。他们关注“已矣乎”三字在不同版本中之有无，考证此章之历史背景（卫灵公与南子之事），力求还原孔子说话之原初语境。

值得一提的是，《大学》在汉代经学中被视为“礼记”之一篇，其“诚意”章中“好德如好色”之说在汉代得到了广泛之引用与讨论。汉代学者将《大学》之“好德如好色”与《论语》之“好德如好色”相参照，认为两者表达了同一思想：真正之道德修养，必须达到如好色般真诚自发之程度。

#### 第四节 《论衡》之相关论述

东汉王充《论衡》一书，虽然以批判精神著称，但对孔子及儒学经典基本持尊重态度。《论衡》中与“好德如好色”相关之论述，主要见于以下几个方面：

其一，《论衡·率性》篇讨论人性之善恶问题。王充认为人性有善有恶，善恶之间的比例因人而异。此一观点可与“好德如好色”之命题相参照：如果人性中善之成分不足、恶之成分偏多，那么人们好德不如好色便是自然之结果。

其二，《论衡·本性》篇比较了孟子、荀子及世硕等人之人性论。王充指出，人性问题至为复杂，不可以一言蔽之。善恶兼有、善恶混杂，才是人性之真实状态。此一“善恶混”之说，为理解“好德不如好色”提供了一个人性论之基础：人性中既有好德之潜能，亦有好色之倾向，两者之间的力量对比，决定了一个人道德修养之高低。

其三，《论衡·自纪》篇王充自述其为人，强调自己一生追求真理，不随波逐流。此种态度，可视为一个“好德”者之自画像——虽然王充未必达到了“好德如好色”之程度，但他对真理之执着追求，确实带有某种发自本心之热忱。

#### 第五节 孟子之“好色”论与此章之呼应

虽然孟子之时代在孔子之后约百年，但作为先秦儒学之重要代表，孟子对“好色”之论述对于深入理解此章具有不可替代之参考价值。

《孟子·万章下》载齐宣王与孟子之对话：

齐宣王问曰：“人皆谓我毁明堂，毁诸？已乎？”孟子对曰：“夫明堂者，王者之堂也。王欲行王政，则勿毁之矣。”

此段虽与“好色”无直接关系，但在稍后之文中，齐宣王与孟子有一段关于“好色”之著名对话。

《孟子·梁惠王下》载：

王曰：“寡人有疾，寡人好色。”对曰：“昔者太王好色，爱厥妃。《诗》云：‘古公亶父，来朝走马。率西水浒，至于岐下。爰及姜女，聿来胥宇。’当是时也，内无怨女，外无旷夫。王如好色，与百姓同之，于王何有？”

此段对话极为精彩。齐宣王坦言自己有“好色”之疾，以此为借口推脱行王政之责任。孟子则巧妙地回应：好色不是问题，关键在于如何好色。如果王之好色能与百姓同——即使百姓男女皆各有其偶、无怨旷之患——那么王之好色又有何妨？

孟子此论，与孔子“好德如好色”之命题形成了一个有趣之对话。孔子指出好德不如好色之问题，孟子则提出了一个解决方案：不必消灭好色之欲，而是将好色之欲引导到正当之方向——使天下男女各得其所。如此，则好色与好德不再对立，而是统一于仁政之中。

《孟子·告子上》又载告子曰“食色，性也”。此语虽出告子之口而非孟子本人之说，但孟子并未否定“食色”为人之自然倾向——他所反对的，只是将“性”等同于“食色”之说法。在孟子看来，人之性不仅包含食色之欲，更包含仁义礼智之端——“恻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也”（《孟子·公孙丑上》）。

孟子之“四端”说，为孔子“好德如好色”之理想提供了一个人性论之根据。如果人性中天然具有仁义礼智之端，那么好德之可能性便植根于人性之中——好德之“种子”是天生的，只需要培育即可发芽成长。孟子曰“凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达”（《孟子·公孙丑上》），此“扩而充之”之说，正是指将好德之潜能充分发展出来，使之达到如好色般强烈之程度。

然而，孟子亦清楚地认识到，此一发展过程并非自动完成的。《孟子·告子上》以牛山之木为喻：“牛山之木尝美矣，以其郊于大国也，斧斤伐之，可以为美乎？”牛山之木本来茂美，但因人们不断砍伐，终于变成了秃山。同样，人性中好德之端本来存在，但因不断受到好色好利等欲望之侵蚀，终于变得微弱难察。此正可解释孔子何以叹“吾未见好德如好色者也”——不是人性中没有好德之端，而是此端未得到充分之培养，反而被好色等欲望所遮蔽。

#### 第六节 荀子之相关论述

荀子在人性论上与孟子持相反之立场，主张“性恶”。然而，荀子之论述对于理解“好德如好色”之命题亦有重要之参考价值。

《荀子·性恶》篇开篇即云：“人之性恶，其善者伪也。今人之性，生而有好利焉，顺是，故争夺生而辞让亡焉；生而有疾恶焉，顺是，故残贼生而忠信亡焉；生而有耳目之欲，有好声色焉，顺是，故淫乱生而礼义文理亡焉。”

此段话中，荀子明确指出人天生“有好声色焉”——好色为人之天性。如果顺从此天性不加节制，就会导致“淫乱生而礼义文理亡”——淫乱泛滥而礼义消亡。

在荀子的理论框架中，“好德不如好色”不仅是一个经验性之观察，更是一个理论上之必然：既然人性本恶，好色为天性而好德为人为（“伪”——即人为之努力），那么好德之力量天然不如好色，此乃人性之结构所决定。

然而，荀子并不因此而放弃教化之努力。恰恰相反，正因为人性本恶、好色强于好德，教化与礼义才更加必要。《荀子·性恶》篇云：“故枸木必将待櫟栝烝矫然后直，钝金必将待厉然后利。今人之性恶，必将待师法然后正，得礼义然后治。”弯曲之木需要矫正器具才能变直，钝金需要磨砺才能锋利。同样，人之恶性需要师法礼义来矫正。

荀子之此论，为孔子“好德如好色”之叹提供了一个与孟子截然不同之理论解释：在孟子看来，好德不如好色是因为好德之“端”未得到充分之培养（牛山之木被砍伐）；在荀子看来，好德不如好色是因为人性本来就好色恶德，好德必须通过后天之“伪”（人为之努力）来实现。两种解释虽然在人性论之前提上截然不同，但在实践层面之结论上却殊途同归：都认为好德需要后天之教化与努力，不能依赖自然天性。

## 第七节 《大戴礼记》《韩诗外传》之相关材料

《大戴礼记》与《韩诗外传》皆为汉代重要之儒学文献，其中亦有与“好德如好色”相关之材料。

《韩诗外传》载有多则关于“德”与“色”之对比的故事。其中一则讲述了一个诸侯欲以美女赐予贤臣，贤臣辞而不受之故事。此类故事在先秦两汉之儒学文献中屡见不鲜，它们所要传达之信息正与孔子“好德如好色”之叹相关——好德之人能够抵御好色之诱惑，但此类人极为稀少。

《大戴礼记·曾子大孝》篇云：“居处不庄，非孝也；事君不忠，非孝也；莅官不敬，非孝也；朋友不信，非孝也；战陈无勇，非孝也。五者不遂，灾及于亲，敢不敬乎？”此段虽未直接论及好色好德之问题，但其所展现之修身精神——将一切行为皆与道德修养联系起来——正是“好德”之人所应具备之态度。

另外，汉代经师解释经典时，常常将“好德如好色”之命题与具体之历史人物联系起来。除卫灵公之外，汉代学者还常常引用桀纣好色亡国之事例来印证此章之旨。《史记·殷本纪》载纣王“好酒淫乐，嬖于妇人。爱妲己，妲己之言是从”。纣王之好色，正是“好色而不好德”之典型案例。

同时，汉代学者亦常引古之圣贤为好德之典范。如尧之禅让、舜之孝行、禹之治水、文王之化行，皆被视为“好德”之楷模。然而，即使对这些圣贤，汉代学者也不敢断言他们的好德真正达到了“如好色”之程度——他们的好德更多是意志与修养之结果，而非如好色般自然天成。此亦从侧面印证了孔子“吾未见好德如好色者也”之判断的深刻性。

## 第八节 孔门弟子与“好德”之实践

探讨“好德如好色”之命题，不能不论及孔门弟子之修身实践。孔子弟子三千，身通六艺者七十二人，其中最堪以“好德”论者，首推颜回。

《论语·雍也》篇孔子评颜回曰：“贤哉，回也！一簞食，一瓢饮，在陋巷。人不堪其忧，回不改其乐。贤哉，回也！”颜回之贫而不改其乐，正是一种近乎“好德如好色”之境界——他对道德之追求已经达到了如同本能般深刻之程度，以至于外在之贫困完全不能动摇他内心之喜乐。别人在如此艰苦之环境中无法忍受，颜回却安之若素，此正说明他之好德不是勉强之行为，而是发自内心之真实情感。

然而，即使是颜回，孔子亦以“其心三月不违仁”评之，暗示颜回之好德虽然最为接近理想，但仍未达到无时无刻不违仁之完美境界。三月之后或有松懈之时。此与“好色”之无时无刻不自然存在相比较，仍有差距。由此可见，即使孔门之最优秀弟子，亦未能完全达到“好德如好色”之标准。此更可印证孔子之叹非无的放矢。

《论语》中记载之另一位重要弟子子路，亦可资比较。子路为人勇猛直率，好勇力而尚义气。《论语·公冶长》载“子路有闻，未之能行，唯恐有闻”——子路听到一条善行之教导后，若尚未能付诸实践，便恐惧再听到新的教导。此种态度虽然可敬，但细究其心理，仍是一种基于责任感之努力，而非如好色般自然自发。子路之好德，带有明显之意志性与紧迫感，与颜回之从容安乐不同，更与“好色”之自然流畅有别。

再如子贡，才学敏达而善于经营。《论语·先进》载孔子评子贡与颜回之差别曰“赐也何敢望回”——子贡自认不及颜回。子贡之为人，更多地表现为对道德之理性认同而非情感投入，故虽能“好德”而难以达到“如好色”之真诚与自发。

将孔门弟子之修身实践与“好德如好色”之标准相对照，可以清晰地看到一个修养之光谱：从完全不好德之普通人，到勉强好德之多数弟子，到真诚好德之子路子贡辈，再到几近自然地好德之颜回，每一层次之间都需要巨大之修养工夫。而从颜回之境界到“好德如好色”之最高理想，中间仍有一段距离。孔子之叹，正是在遍观弟子之后发出的深思之语——连颜回都尚有不足，何况其余之人？

由此亦可理解，孔子何以在《子罕》篇中将“吾未见好德如好色者也”与“语之而不惰者，其回也”两章相邻排列。前章叹好德之难，后章赞颜回之近——两章相映照，既肯定了颜回在好德之路上所达到的高度，又暗示了即使颜回亦未能完全抵达终点。此种褒中有憾、叹中有期之复杂情感，正是“已矣乎”三字的深层意蕴。

# 第七章 “好德如好色”与先秦政治哲学

## 第一节 德治理想与人性困境

孔子之政治哲学，核心在于“德治”。《论语·为政》篇开篇即云“为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之”。德治之理想，要求统治者以自身之德行感化民众，使天下自然归服，如同北辰之居中而众星环绕。

然而，“好德如好色”之命题揭示了德治理想所面临之根本困境：如果连统治者自身都做不到“好德如好色”——如卫灵公之好色甚于好德——那么以德治天下之理想如何能够实现？

此一困境，在先秦政治史中有着无数之印证。《左传》所载之诸侯，好色者多，好德者少。即使是相对贤明之君主，其好德之程度也难以与好色相比。齐桓公以“好色”著名，晋文公亦有贪恋齐女之前科。在这些案例中，好色之欲与为政之责之间的紧张关系始终存在。

孔子对此困境之回应，集中体现在他的教化理论中。他认为，虽然人之天性倾向于好色而非好德，但通过教育（“学”）可以改变此一倾向——至少可以使好德之力量增强到足以与好色抗衡。《论语·阳货》篇“性相近也，习相远也”之论，为此提供了理论基础：天性虽然使人好色多于好德，但后天之习染（包括教育、环境、制度等）可以改变此一比例。

## 第二节 君主之“好”与国政之成败

在先秦政治哲学中，君主之个人好恶对国政之影响至为巨大。《论语·颜渊》篇孔子曰“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”。君主好德则全国向善，君主好色则全国尚色——此即“风行草偃”之理。

《论语·子路》篇孔子曰“其身正，不令而行；其身不正，虽令不从”。此论亦与“好德如好色”直接相关。如果一位君主自身好德如好色——真正从内心喜爱道德——那么他不需要发布命令，民众自然会效仿；如果他只是嘴上说好德，行为上却好色，那么即使他颁布了严厉的法令，民众也不会真正从善。

《孟子·梁惠王上》载孟子与梁惠王之对话，梁惠王曰“寡人有疾，寡人好货”“寡人有疾，寡人好色”。孟子之回应是：好货不必为患，好色不必为患，关键在于是否能与民同之。此论表面上似乎在为君主之好货好色辩护，实际上是在说：真正之好德，不是压制个人欲望，而是将个人之好推广为普天下之好——使天下人皆能满足其合理之欲求。此正是德治之最高境界。

《管子·牧民》篇云“仓廩实则知礼节，衣食足则知荣辱”。此论从另一个角度说明了好德与好色之关系：人们之所以好德不如好色，部分原因在于物质条件之不足。当人们尚在为温饱而挣扎时，很难期望他们将精力投入到道德修养中去。因此，德治之前提是使民众衣食无忧，在此基础上再行教化之功。

## 第三节 礼乐制度与“好德”之培养

在先秦儒学体系中，礼乐制度是培养“好德”情感之最重要的制度性手段。

“礼”之功能，在于为人之行为提供规范与引导。通过长期遵守礼之规范，人可以逐渐养成好德之习惯。《论语·学而》篇有子曰“礼之用，和为贵。先王之道，斯为美。小大由之，有所不行。知和而和，不以礼节之，亦不可行也”。此论指出，礼之最终目标是“和”——人与人之间、人与社会之间的和谐。而此和谐状态之实现，需要以礼来节制人之自然欲望（包括好色之欲）。

“乐”之功能，则在于感化人之情感。《礼记·乐记》云“乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也”。音乐能够直接作用于人之情感，使人在不知不觉中受到感化。好的音乐能使人之情感趋向于善，如同好色之欲使人之情感趋向于美。因此，乐教可以被视为培养“好德”情感之有效手段——它不是通过理性之说教来使人好德，而是通过感性之感化来使人好德。

《礼记·乐记》又云“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和故百物皆化，序故群物皆别。乐由天作，礼以地制。”此段论述将礼乐之功能提升到天地之高度，认为礼乐是天地之道在人间的体现。在此意义上，好德（通过礼乐之化育）不仅是人之义务，更是人与天地相应之方式。

值得特别指出的是，先秦儒家的礼乐教化理论，其终极目标正是使人达到“好德如好色”之境界——使道德情感达到与自然情欲同等之真诚与强烈。礼乐之“化”，就是将外在之规范转化为内在之情感，将义务性之道德升华为自发性之道德。《礼记·经解》篇引孔子之言曰“入其国，其教可知也。其为人也温柔敦厚，诗教也”。所谓“温柔敦厚”，正是一种内化了的、自然而然的道德品质——它不是装出来的，而是通过长期的诗教浸润而自然形成的。

## 第四节 从“好色”到“好德”——转化之路径

综合以上讨论，我们可以描绘出先秦儒学为从“好色”到“好德”之转化所提供的路径：

第一步，“知德”——通过学习经典、聆听教诲，认识到道德之价值。此即《论语·雍也》“知之者”之层次。在此层次上，人知道好德之重要，但内心尚无真实之情感。

第二步，“习德”——通过遵守礼仪、参与社会生活，养成好德之习惯。此即“性相近也，习相远也”之“习”字所涵盖之过程。在此层次上，人之行为符合道德规范，但主要依赖外在之约束而非内在之动力。

第三步，“好德”——通过长期之修养（包括礼乐之化育、师友之影响、自我反省之工夫），逐渐培养起对道德之真实情感。此即“好之者”之层次。在此层次上，人开始从内心喜爱道德，不再仅仅依赖外在之约束。

第四步，“乐德”——道德情感深化到极致，与生命融为一体。此即“乐之者”之最高层次。在此层次上，道德已经不是一种负担或努力，而是生命之最大乐趣。

孔子之叹“吾未见好德如好色者也”，其所指向的理想状态，大致位于第三步至第四步之间。他期望人们能够真正“好德”——不是假装好德（乡愿），不是勉强好德（仅凭意志），而是如好色般自然而然地好德。而他的叹息，正在于现实中极少有人能达到此一境界。

然而，此一理想虽然难以完全实现，但它作为修养之方向与目标，具有不可替代之价值。正如《周易·乾卦》所言“天行健，君子以自强不息”——即使达不到“好德如好色”之理想，君子仍当不断努力趋向之。此一“虽不能至，心向往之”的精神，正是孔子留给后世之最为珍贵的遗产。

## 第八章 此章之深层义理——人性、修养与文明之问

### 第一节 人性之二重性与道德修养之可能

“好德如好色”之命题，其最深层之义理，在于它触及了人性之二重性问题。

所谓人性之二重性，指人之天性中既包含着自然情欲之倾向（以“好色”为代表），又包含着道德修养之潜能（以“好德”为指向）。此二重性构成了人之存在的基本张力：自然之我与道德之我之间的拉锯。

在先秦思想中，对人性二重性之认识，经历了一个逐步深化之过程。

殷周之际，“德”之观念刚刚兴起，人性问题尚未成为明确之讨论主题。人之行为被更多地归因于天命、鬼神等外在力量，而非内在之人性。

至春秋时期，随着“人”之主体性的觉醒，人性问题开始进入思想家之视野。《左传》中已有零星之人性论述，如“人谁无过，过而能改，善莫大焉”（《左传·宣公二年》），暗示人性中有犯错过之倾向，但也有改过之能力。

至孔子，人性问题被明确提出但未被系统讨论。“性相近也，习相远也”一语，概括了孔子之基本立场：人之天性大致相同，差异来自后天之习染。但孔子未就人性之善恶问题给出明确之判断。

然而，“好德如好色”之命题，虽然在形式上不是一个关于人性之理论陈述，但在内涵上却深刻地触及了人性之核心问题。它告诉我们：人之天性中，好色之倾向是强而自发的，好德之倾向则弱而需要培养。此一判断，虽然不等于“性恶”论（因为它并未否定好德之可能），但确实指出了人性中自然情欲与道德修养之间的不对称——前者是默认值，后者需要额外的努力。

此一不对称性，构成了道德修养之根本挑战：如何克服天性中好色（自然情欲）之强势，培养出好德（道德情感）之力量？

对此挑战，先秦儒学提出了多种应对方案：孔子强调“学”与“习”；孟子强调“扩充”（将四端之善性扩充到极致）；荀子强调“化性起伪”（以礼义教化来改变人之恶性）；《大学》强调“诚意”“正心”；《中庸》强调“率性”“修道”。这些方案虽然在理论前提上有所不同，但在实践目标上是一致的：使人达到“好德如好色”之境界——使道德情感达到与自然情欲同等之真诚与强度。

### 第二节 “诚”之问题——从“好色”之真到“好德”之真

本章之核心问题，归根结底是一个“诚”之问题。

好色之所以能被孔子用作衡量好德之标准，其根本原因在于好色之“诚”——好色出于本心，绝无虚假。而好德之所以难以达到好色之程度，其根本原因在于好德之“不诚”——好德往往掺杂着功利考量、社会压力、虚荣心理等非道德因素，难以做到纯粹之“诚”。

《大学》论“诚意”时引用“如好好色”之比喻，正是抓住了此一核心问题。“诚意”之“诚”，就是“真”——使自己对善恶之好恶达到如同对好色与恶臭之好恶那般真实无妄。

“诚”之问题在先秦儒学中占有极为重要之地位。《中庸》云“诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之者也”。此段话区分了两个层次之“诚”：

第一层次是“诚者”——天然之诚，不假思索即能合于中道。此即圣人之境界。在此境界中，好德已经完全内化为天性，如同好色般自然而然。此正是“好德如好色”之最高实现。

第二层次是“诚之者”——人为努力以达于诚。“择善而固执之”——选择善行并坚定地持守之。此虽非天然之诚，但通过长期之坚持，可以逐渐趋近于诚。

孔子叹“吾未见好德如好色者也”，其所未见者，正是“诚者”——那种天然地好德如好色之圣人。而他的教育事业，其目标正是帮助人们成为“诚之者”——通过后天之努力逐渐趋近于“诚”。

### 第三节 文明之代价——“自然”与“人文”之张力

“好德如好色”之命题，在更深层面上，触及了“自然”与“人文”之间的根本张力。

“好色”属于自然之领域——它是生物本能之体现，与动物之求偶行为有着共同之根源。“好德”则属于人文之领域——它是文明教化之产物，为人类所特有。

人类文明之发展，在某种意义上就是一个从“好色”走向“好德”的过程——从纯粹的自然本能走向有意识的道德修养，从感官欲望之满足走向精神价值之追求。然而，此一过程并非无代价的。文明所要求的自我克制、延迟满足、社会规范，与人之自然本能之间始终存在着张力。“好德不如好色”之普遍状况，

正是这一张力的体现。

先秦诸子对此张力有着不同之态度。老子主张回归自然，认为文明本身即是问题之根源——“大道废，有仁义”（《老子》第十八章）。在老子看来，正是因为自然之“道”被破坏了，才需要人为的“仁义”来补救。如果能回归自然，则无需好德，因为德已在自然之中。

孔子则持一种更为积极之立场。他承认自然与人文之间的张力，但不主张回归自然来消解之。相反，他认为人之伟大处恰恰在于能够通过修养（“学”与“习”）来超越自然本能，达到一种更高之境界。“好德如好色”之理想，正是这种超越之目标——不是消灭好色之自然，而是使好德达到好色之自然那般强烈与真诚。

此一立场，可以说是中国文明之精神核心。中国文明从来不主张以压制自然来成就人文，也不主张以放纵自然来消解人文，而是追求自然与人文之和谐统一——“发乎情，止乎礼义”（《毛诗序》），情感出于自然而节制合乎礼义。“好德如好色”所描绘的理想境界，正是此种和谐统一之最高表现：道德不再是对自然之压制，而成为如同自然般真诚的内在情感。

#### 第四节 教化之信念——“已矣乎”之后的坚持

最后，让我们回到此章之开头——“已矣乎”。

如前所析，“已矣乎”三字包含着孔子深沉之失望与叹惋。然而，孔子并未因此而放弃。在说了“已矣乎！吾未见好德如好色者也”之后，他并未真正停止教化之努力。他继续教导弟子，继续周游列国，继续传播他的思想。《论语》之后续篇章中，充满了他对弟子之谆谆教诲，对政治之切切建言，对人生之深深思考。

此一“虽叹犹行”之精神，恰恰是此章最为深刻之寄托。“已矣乎”是情感上之叹息，但叹息之后的坚持才是孔子精神之真正体现。他叹人之好德不如好色，但他从未因此而否定教化之价值与可能。他知道好德如好色几乎不可能实现，但他仍然以此为目标来教育人、引导人、感化人。

此种精神，《论语·宪问》篇以一语概括之曰“知其不可而为之”。明知不可为而为之——此非愚昧之坚持，而是一种基于深刻信念之坚守。孔子之信念在于：虽然人之天性使好德难于好色，但教化之力量终究能使一些人——即使不是所有人——在好德之路上有所前进。即使不能达到“如好色”之程度，但只要比之前更好德一些，教化便不为无功。

《论语·子罕》篇孔子曰“譬如为山，未成一簣，止，吾止也。譬如平地，虽覆一簣，进，吾往也”。此章紧邻“吾未见好德如好色者也”一章，两者之间形成了深刻之呼应：好德如好色之山虽高不可攀，但只要不停止覆土之努力，终有成山之日。“吾往也”三字，正是对“已矣乎”之最有力的回应。

---

## 第九章 此章之修辞与句法分析

### 第一节 感叹句式之力量

此章之修辞，极为精妙。全章由两个部分组成：前半为感叹句“已矣乎”，后半为判断句“吾未见好德如好色者也”。此种“先叹后判”之句式，在《论语》中虽非绝无仅有，但出现次数甚少，每一次出现都承载着孔子最为深沉之情感。

“先叹后判”之修辞效果，在于它先以情感之力量震动听者之心灵，再以理性之判断说服听者之头脑。如果孔子只是冷静地说“吾未见好德如好色者也”（如《子罕》篇之简本），那么听者得到的是一个知识性之信息；但当他先叹“已矣乎”再作此判断时，听者感受到的不仅是一个信息，更是一种深沉之情感——圣人之忧、贤者之叹、行道者之无奈。此种情感上之震撼，远比单纯之说理更能打动人心、促人反省。

《论语》中另一处使用相同句式者，为《公冶长》篇“子曰：‘已矣乎！吾未见能见其过而内自讼者也’”。两章对比，可以发现一个共同之特征：凡孔子以“已矣乎”开头者，其后所述必为一种极为稀缺、极难实现之人格品质。“能见其过而内自讼”——能看到自己的过错并在内心自我反省——此一品质之稀缺程度，与“好德如好色”不相上下。孔子以同一感叹句式来表达对此二种品质之渴望与失望，说明在他心目中，能够自我反省之真诚与好德之真诚，是同层次之修养境界。

### 第二节 对比修辞之深意

“好德如好色”采用的是对比修辞。然此对比之深意，不仅在于揭示“好德”与“好色”之间的差距，更在于暗示两者之间存在着可通约性——它们属于同一种心理机制，只是作用之对象不同。

此种修辞手法在先秦文献中并不罕见。《诗经·大雅·烝民》“民之秉彝，好是懿德”以“秉彝”（持守常理）来说明好德之本性；《尚书·洪范》以“五福”并列之方式暗示好德与其他福祉之可通约性。然而，将“好德”与“好色”直接对比，以后者之强度来衡量前者之不足，此种修辞手法则为孔子之独创。

此对比之精妙还在于：孔子没有选择“好利”“好名”“好权”等其他人类欲望来与“好德”对比，而是特意选择了“好色”。此一选择绝非随意。“好利”虽亦强烈，但尚有理性算计之成分；“好名”虽亦普遍，但常常是后天社会化之结果；唯有“好色”最为纯粹地出于天性本能、不假思索、无可矫饰。以此最纯粹之自然情感为标准来衡量道德情感，才能最为尖锐地揭示出好德之不足。

### 第三节 否定句式之特殊效果

"吾未见……者也"之否定句式，在修辞上具有一种特殊之效果：它通过否定来彰显肯定。

孔子说"吾未见好德如好色者也"，表面上是在否定一种人之存在，实际上却在肯定一种理想之价值。正因为他说"未见"，才说明他一直在"寻找"——他一生都在期待遇见一个好德如好色之人。此种期待之本身，就是对"好德如好色"之理想的最高肯定。

此修辞效果可与《论语·子罕》篇另一章相对照。孔子曰"凤鸟不至，河不出图，吾已矣夫！"此章以"凤鸟""河图"等祥瑞之不出现在来表达对理想不能实现之感叹。"凤鸟不至"与"吾未见好德如好色者"在修辞结构上是相似的：都是通过否定某种理想状态之实现来彰显对此理想之深切渴望。然"凤鸟不至"指向天命之不可为，"好德不如好色"则指向人事之可为而未为，后者之叹较前者更加沉重，因为它暗示着此一遗憾并非命运之必然，而是人力之不尽。

由此可见，此章之修辞艺术与其思想内涵是完全统一的。形式之精妙服务于意义之深刻，意义之深刻又通过形式之精妙得到最为有效之传达。十四字之中，感叹与判断、否定与肯定、失望与期望、终结与开始，层层叠叠，意蕴无穷。此正是孔子"辞达而已矣"（《论语·卫灵公》）之极致体现——文辞之精准，恰好达到了传达思想所需之程度，不多一字，不少一字。

---

## 第十章 余论——此章之永恒价值

### 第一节 从个人修身到天下文明

"已矣乎！吾未见好德如好色者也"一章，虽然仅有十四字，但其所涵盖之义理层次极为丰富。

从最内层而言，它论及个人之心性修养——如何使自己的道德情感达到真诚自发之程度。

从中间层而言，它论及社会之教化问题——如何通过教育、制度、文化来培养人之好德之情。

从最外层而言，它论及文明之根本方向——人类文明如何处理自然情欲与道德修养之间的张力。

此三层义理，如同同心圆般由内而外展开，互相关联又各有侧重。一个人之修身问题，扩展为一个社会之教化问题，再扩展为一个文明之方向问题。此正是儒学"修身齐家治国平天下"之一贯思路在此章中的体现。

### 第二节 此章在儒学修养论中之地位

在儒学修养论之体系中，此章占有一个枢纽性之地位。

它是问题之提出——揭示了人之好德不如好色之根本困境。

它是方向之指引——以"好色"之自然与真诚为标准，为好德之修养设立了一个明确之目标。

它是动力之激发——以"已矣乎"之叹激发人之反省与奋勉。

可以说，此章以最精练之文字，提出了儒学修养论之核心问题，设立了修养之最高标准，并以孔子之亲身感叹来赋予此问题以情感之力量与道德之紧迫性。

### 第三节 "好色"之标准的永恒意义

孔子选择"好色"作为衡量"好德"之标准，具有超越时代之永恒意义。

无论在何种时代、何种文化中，"好色"——对感官美好之追求——都是人类最为普遍、最为强烈、最为真诚之自然倾向之一。以此为标准来衡量人们之道德情感的真诚度与强度，在任何时代都是有效的。

一个时代的文明程度，在某种意义上可以用"好德是否如好色"来衡量。如果一个社会中大多数人只知好色而不知好德，则此社会之文明程度堪忧；如果一个社会中有相当数量之人能够真诚地好德，则此社会之文明程度较高；如果一个社会中有人能够好德如好色——使道德修养达到与自然情欲同等之真诚与强度——则此社会之文明已达极高之境界。

以此标准观察人类文明史，孔子之叹息似乎在每一个时代都是成立的——"吾未见好德如好色者也"。然而，正是这一永不过时之叹息，不断地提醒着人们：好德之路虽然艰难，但好德之理想永不可放弃。

### 第四节 "已矣乎"与"犹未已"

本文之结尾，宜回到"已矣乎"三字。

"已矣乎"——是的，也许在经验层面，好德如好色之人确实极为罕见，也许永远都会极为罕见。但正因为如此，此一理想才弥足珍贵。

"已矣乎"是叹息，但叹息之后是坚持。

"已矣乎"是失望，但失望之后是期望。

"已矣乎"是终结，但终结之后是新的开始。

孔子之伟大，不在于他说了"已矣乎"，而在于他说了"已矣乎"之后，仍然继续教导弟子、周游列国、修订六经、传承文化。他用自己的一生，践行了"知其不可而为之"之精神。

此章十四字，承载了孔子一生之学问经历、政治理想、道德追求与人生感悟。它是先秦儒学之核心命题的凝缩表达，是中国文明对人性之深刻洞察与崇高期许的结晶。

读此章者，当知孔子之叹非绝望之叹，乃忧道之叹也。忧道者，以天下为己任，虽"已矣乎"而犹未已也。此之谓"好德"之真义，此之谓圣人之气象。

---

## 结语

综上所述，"子曰：'已矣乎！吾未见好德如好色者也'"一章，虽仅十四字，实为《论语》乃至先秦儒学之核心章句。

从文字训诂而言，"已矣乎"三字之叹包含着终结与期冀之双重语气，"好德""好色"之对举揭示了自然情欲与道德修养之根本张力，"未见"之措辞保留了理想实现之一线可能。

从章句分析而言，此章在《论语》中两见——《子罕》篇之简本重在修身之教，《卫灵公》篇之繁本重在治国之鉴，两者互参，揭示了此章在个人修养与政治伦理两个层面上之深层意义。

从思想诠释而言，此章关联着先秦儒学之诸多核心命题：人性之善恶、修德之难易、教化之可能、礼乐之功用、政治之得失。它与《诗》《书》《礼》《易》之经典皆有深层之呼应，与孟子、荀子之人性论亦形成了丰富之对话。

从两汉经学而言，此章在汉代得到了进一步之诠释与发展。《史记》提供了详细之历史语境，《大学》以"如好好色"之比喻将此章之义理系统化，汉代经师则从今文、古文两个传统对此章进行了深入之疏解。

此章之核心问题——人是否可能好德如好色——至今仍是一个未曾被彻底解决的人性之谜、修养之难题、文明之挑战。它提醒我们：道德修养之路无止境，人性之完善永远是一个"虽不能至，心向往之"的理想。

而孔子之"已矣乎"，正因其"未已"之精神而成为永恒之声音——一声浩叹，千古回荡，激励着一代又一代求道者在好德之路上奋然前行。

---

**参考文献范围说明：**本文所引材料，悉取自先秦两汉之文献，包括但不限于：《论语》《孟子》《荀子》《诗经》《尚书》《周易》《礼记》《大学》《中庸》《左传》《国语》《老子》《墨子》《管子》《大戴礼记》《韩诗外传》《史记》《汉书》《论衡》《说文解字》等。不涉两汉以后之文献与学说。

---

原文链接：[https://profound.fate-](https://profound.fate-craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%2F%E5%B7%B2%E7%9F%A3%E4%B9%8E%E5%90%BE%E6%9C%AA%E8%A7%81%E5%A5%BD%E5%BE%B7%E5%A6%82%E5%A5%B)

[craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%2F%E5%B7%B2%E7%9F%A3%E4%B9%8E%E5%90%BE%E6%9C%AA%E8%A7%81%E5%A5%BD%E5%BE%B7%E5%A6%82%E5%A5%B](https://profound.fate-craft.com/blog/%E5%85%88%E7%A7%A6%E5%84%92%2F%E5%B7%B2%E7%9F%A3%E4%B9%8E%E5%90%BE%E6%9C%AA%E8%A7%81%E5%A5%BD%E5%BE%B7%E5%A6%82%E5%A5%B)

衍象坊 · 先秦文化研究 | profound.fate-craft.com