



“中国思想与社会”文丛 第一辑

● 主编 / 陈洪 李治安

心君同构

——中国古代政治思想史的一种原型范畴分析

刘 畅 著

南开大学出版社



“中国思想与社会”文丛 第一辑

● 主编 / 陈洪 李治安

心君同构

——中国古代政治思想史的一种原型范畴分析

刘畅著

南开大学出版社

图书在版编目(CIP)数据

心君同构：中国古代政治思想史的一种原型范畴分析 /
刘畅著. —天津：南开大学出版社，2009.3

ISBN 978-7-310-03103-0

I. 心… II. 刘… III. 政治思想史—研究—中国—古代
IV. D092.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 021279 号

版权所有 侵权必究

南开大学出版社出版发行

出版人：肖占鹏

地址：天津市南开区卫津路 94 号 邮政编码：300071

营销部电话：(022)23508339 23500755

营销部传真：(022)23508542 邮购部电话：(022)23502200

*

河北省迁安万隆印刷有限责任公司印刷

全国各地新华书店经销

*

2009 年 3 月第 1 版 2009 年 3 月第 1 次印刷

787×960 毫米 16 开本 18.375 印张 4 插页 265 千字

定价：35.00 元

如遇图书印装质量问题，请与本社营销部联系调换，电话：(022)23507125

前 言

如书名所示，笔者试图把心君同构这一思想史上的现象作为一个独立的原型范畴进行分析。

心君同构，作为一种思想史现象，发轫于先秦诸子，大昌于两汉思想界，绵延于宋明理学、心学诸位儒家圣贤，在历代思想家的著述中都可以看到它或隐或显的足迹。先秦以来的文献中，从主宰、统辖的意义上，对“心”、“君”二者在功能、性质上的同构类比随处可见。如《管子·心术》云：“心之在体，君之位也；九窍之在职，管之分也。心处其道，九窍循理。”“心术者，无为而制窍也，故曰君。”^①如《春秋繁露·天地之行》亦云：“是故君臣之礼，若心之与体，心不可以不坚，君不可以不贤；体不可以不顺，臣不可以不忠。心所以全者，体之力也；君之所以安者，臣之力也。”发出指令，具有支配力、控制力，是“心君”的主要特征，所谓“心者，形之君而神明之主也，出令而无所受令。自禁也，自使也；自夺也，自取也；自行也，自止也”。^②（《荀子·解蔽》）孟子告齐宣王曰：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）又“民以君为心，君以民为体”（《礼记·缁衣》），这同韩愈所说“是故君者，出令者也，臣者，行君之令而致之民者也……君不出令，则失其所以为君”（《原道》），不仅思想内涵接近，用语也如出一辙。汉儒也有这种设喻：“天生之，地载之，圣人教之。君者，民之心也；民者，君

① 戴望：《管子校正》，中华书局《诸子集成》本，1986年版，第219页。

②（清）王先谦：《荀子集解》，中华书局《诸子集成》本，1986年版，第265页。

之体也。心之所好，体必安之；君之所好，民必从之。”^①宋儒张载提出“心统性情者”的命题，认为“心”是包含着性及由感物而起的情。程颐之论曰：“性之本谓之命，性之自然者谓之天，性之有形者谓之心，性之有动者谓之情，凡此数者皆一也。”^②宋儒留正亦曰：“天何言哉！四时行焉，百物生焉，夫天之所以能成造化之功者，以其无容心也。是以生育肃杀自然有至理寓乎其间。夫圣人之心亦如是而已。举天下之事，是非利害杂然至乎其前，而吾一概以无心处之，方寸湛然，处处洞彻，天下之事焉往而不得其当哉！臣知艺祖之心、寿皇之心即天之心也。”^③至于明儒，还有这种思维痕迹，王守仁尝云：“性一而已。自其形体也，谓之天；主宰也，谓之帝；流行也，谓之命；赋于人也，谓之性；主于身也，谓之心。”^④据此又云：“人君端拱清穆，六卿分职，天下乃治；心统五官，亦要如此。”凡此，都可见出“心君同构”的思维痕迹。

所谓“心君同构”，是指通过类比推理的思维形式，在“心”与“君”之间建立起一种同构、互动的联系，从而互为对方的存在提供一种合理性的依据。所谓类比推理，是根据两个或两类对象在某些属性上相同，推断出它们在另外的属性上（这一属性已为类比的一个对象所具有，另一个类比的对象那里尚未发现）也相同的一种推理。据科学史记载，光波概念的提出者，荷兰物理学家、数学家赫尔斯坦·惠更斯曾将光和声这两类现象进行比较，发现它们具有一系列相同的性质，如直线传播、有反射和干扰等。又已知声是由一种周期运动所引起的，呈波动的状态，由此，惠更斯作出以下推理——光也可能有呈波动状态的属性，从而提出了光波这一科学概念。在此，惠更斯所运用的思维方式就是类比推理。类比推理的结构，可表示如下：

①（汉）董仲舒：《春秋繁露·为人者天第四十一》，卷十一，中华书局，第320页。

②《二程遗书》，卷二十五，四部丛刊本。

③（宋）留正：《皇宋中兴两朝圣政》，卷五十，（台北）文海出版社，1967年版。

④（明）王守仁：《传习录》，卷上，四部丛刊本。

声所具有的属性：a：直线传播；b：反射；c：干扰；d：呈波动运动状态；光所具有的属性：a：直线传播；b：反射；c：干扰（但没有d）；所以，由声具有属性d推断，光也有属性d，即呈波动状态的属性。

可见，作为一种思维方式，类比推理有如下特点：（一）在客观现实中，事物的各个属性并不是孤立的，而是相互联系和相互制约的；（二）如果两个事物在一系列属性上相同或相似，那么，它们在另一些属性上也可能相同或相似。

可以说，古人对于“心君同构”现象的论述，就是“类比推理”思维方式的一种具体运用。例如，以君论心，是以君主的权威性推论心灵的支配作用；而以心论君，则是以心灵的思维能力推论君主权威的合理性。经过这样循环、互动的论证，“心”与“君”双方的合理性、权威性就都有所增强。由于“心君同构”这一思想史现象主要成形于秦汉时期，故本文将注意力主要放在这一阶段。徐复观先生曾说：“先哲的思想，是由他所使用的重要抽象名词表征出来的。因此，思想史的研究，也可以说是有关的重要抽象名词的研究。”^①从这种意义上说，本文的“重要抽象名词”就是“心君同构”，或“心君合一”，研究这一“重要抽象名词”也就是研究思想史本身。这种研究比较重视一个概念本身的历史连续性，而不太注重细节，如作者、年代的真实。从方法论角度，恰如葛兆光先生所指出的：

在我写的这部《中国思想史》中，我按照我的理解寻找思想史的连续性脉络。……我总是在比较长的时间段中描述着思想史的流程。……在我个人的理解视野中，这些可能更重要，因为思想史不是给古人排座次，评出古代哪个思想家最高明或最伟大，也不是给

^① 徐复观：《中国人性论史·再版序》，上海三联书店，2001年版，第3页。

思想作年表，与其他国家的思想家争个发明权或著作权，我在想，真正阅读者需要知道的，也不是那些仅仅可以背诵的人名与年代，或是那些只能用于考试的甲乙丙丁，而是现代中国的知识、思想与信仰，究竟是如何从古代中国延续下来的，古代中国的知识、思想与信仰是在什么样的思路中延续的，在那个知识、思想和信仰的连续性的思路中，还有什么资源可以被今天的思想重新阐释？^①

心君同构，作为一种思想史现象，是一种事实上的存在。但在目前的古代思想史研究领域，它并未成为一个受人关注的范畴或命题，比较而言，它远远不像“天人合一”、“心性”等问题一样吸引众多研究者的注意。对于“天人合一”在传统文化中的位置，可引用蒙培元先生的一段话：“‘天人合一’虽属‘极微而难解’‘同而异心’‘千秋人古’，但其内涵实为‘究天人之际’的问题是学术发展的主导线索。从子学开始，历经各种思潮，中国学术都是围绕‘天人之际’的问题开展的。凡是研究自然现象的学问，都要关心人与自然的关系；凡是研究人的学问，也要关心自然对人的作用。至于中国的哲学，就更是以解决‘天人关系’问题为首要任务。对中国学术发展产生过重大影响的《周易》就是以‘天人之际’为其基本问题的。《周易》被尊为‘六经之首’，就因为它提出并阐明了一个基本的思维模式及其观察问题的基本方法。这个基本的思维模式及其方法就是‘天人合一’。”^②

而对于“心性”的位置，则可引罗安宪先生的概括：

心性论也可称为心性之学，是关于心性的理论或学说。中国哲学虽然是围绕天人之际展开的，但是天人之际的核心不是天，而是

① 葛兆光：《七世纪前中国的知识、思想与信仰的世界》，复旦大学出版社，1998年版，第66页。

② 蒙培元：《中国学术的特征及其走向》，《天津社会科学》，2004年1期。

人。而人的问题实质上就是心性问题。所以心性问题一直是中国哲学，特别是儒家哲学的一项基本理论。对于心性的不同理解和说明，是儒学内部派别分歧的重要表现，甚至可以说是儒学内部派别划分的主要标志。从心性论的历史演变，可以清楚地检阅儒学发展的历史轨迹。^①

笔者曾粗略浏览清华大学“中国期刊全文数据库”，首次时间段为1994年至2003年，以关键词搜索“天人合一”，得文章1118篇，以关键词搜索“心性”，得文章1199篇，二者几乎持平。其后，以同样的关键词来搜索1999年至2007年的“中国期刊全文数据库”，则得讨论“天人合一”的文章596篇，得“心性”文章316篇。^②而无论以“篇名”还是以“关键词”搜索“心君”，回应都是“无相关记录”。学术期刊论文是如此，专著又如何呢？为准备写作这一课题，笔者先后翻阅了几十种研究古代思想史的著作，也几乎很少看到专门讨论“心君同构”或“心君合一”这一命题的踪迹。以上数据表明，起码在过去十余年中，“心君同构”或“心君合一”问题，尚未进入有关研究者的视野。造成这种现象的原因很多，但有一点无疑较为突出，即这一命题不在古代思想史领域的已有现成范畴。它不像“心性”、“天道”、“天人合一”、“仁”、“君子小人”那样，既是一种既成事实的“语言存在”，又是一种公认的“范畴存在”，而仅仅是作为一种潜在的“意义存在”。它散落在各种古代思想史的著作中，需要仔细梳理，找出其中的合理联系。欲进入“思想史”的研究，要注意的是其范畴都是从散碎、广泛的事实中抽取、提炼、概括、升华出来的，而这些“抽取、提炼、概括、升华”的思想活动则有着很强的历史连续性。葛兆光先生认为，治思想史和治历史学不同，其根本原因在于：思想史与《思想史》的不同处之一，其实就在于《思想史》的连续性、整体性以及连贯的脉络，已经改变了思想史的原生状态，

① 罗安宪：《儒学心性论的历史进程》，《中国哲学史》，2000年2期。

② www.cnki.net，清华期刊网。

也许，历史上真正存在的思想，在其出现的时候并没有特别的安排或事先的设计，就像拓荒者在丛乱杂生的原始雨林中寻路而行，没有事先的安排，没有刻意的布局，更没有人行的小道，只有头顶的星空在指示大概的出路，一切还没有秩序。可是，历史学家却不可能让思想史成为这样的“原生状态”，更不可能让《思想史》的读者在这个丛林中迷途，因为他们无法把思想的历史连锅带盘一起端上来，历史学不能容忍历史的杂乱无序。^①

而这，恰恰也与本人研究“心君同构”问题时的思路不谋而合。此外，黄俊杰先生在论述中国思想史中的“身体观”研究时也曾指出：近数十年来中国思想史的研究论著，基本上采取“即心言心”的研究进路者较多，采取“即身心互渗以言心”的研究进路者实不多见。这个新领域的开发，可以为中国思想史研究开拓新境界。^②本文所讨论的“心君同构”问题，恰是如此。它基本不延循以往“即心言心”的惯性思路，而是以“心君同构”为核心概念命题，“以心言君”或“以君论心”，把古代思想家们散碎、应机、随缘的话语连缀起来，整合起来，从而在先秦两汉思想史领域找到一个新的范畴、新的命题，试图在“即心言心”的思维进路之外开拓一条“即君言心”或“即心言君”的新路径。因此，这一问题的研究价值自然不言而喻。

“心”与“君”，本属两类不同性质事物，二者之所以能达到“同构”，有一个思想论证过程。先秦两汉思想家在对君权进行圣化的同时，也对能思维的心灵进行了一定加工，赋予其在认知世界中一种至高无上的精神权威。心之无所不能、无所不到的灵性，恰如君主在人间掌控万物、至高无上的权威。举宋明学术为例，“心”在以“道学”、“心学”著称的

① 葛兆光：《七世纪前中国的知识、思想与信仰的世界》，复旦大学出版社，1998年版，第53页。

② 黄俊杰：《中国思想史中“身体观”研究的新视野》，《现代哲学》，2002年3期。

思潮中无疑处于核心地位，诚如学者所言：“‘天’与‘心’以成‘一合人天’之理，‘心’与‘天’以成‘一合人心’之理，‘天’与‘心’以成‘一合天人’之理。”^①宋明之时，道学成为儒学之代称，心性之学(或性理之学)又成为道学之代称。儒者所关怀、追问的问题渐渐由外在之理归趋于内在之心。于是，心性之辨、涵泳工夫、孔颜乐处、惺惺戒惧等人格境界与存养手段成为道学家们时刻萦怀之事。至此，儒学真正成为—种“为己之学”了。就思维水平与理论深度而言，道学的确臻于中国古代哲学的最高境界。^②

同理，古代思想家在圣化心灵的同时，也从心灵思维的自由、灵活之中挖掘出了大量君权神圣的例证，君之日理万机、制约百官，又恰如心灵在思维领域中的自由驰骋。“心君同构”论证的结果是，使二者在各自领域的合理性及权威地位都更有所加强，不可撼动。对于先秦两汉思想史研究而言，这一课题的意义在于，欲在“天人合一”的命题之外寻求其他的思路。

如果说“天人合一”是从人体外部寻找某种权威来证明“人”的合法性的话，那么，“心君同构”则是从人体内部寻找某种合理性依据来证明“君”的合法性。比较而言，“天”在传统政治思维中的重要性，在于它对农业社会各项基本活动的绝对制约性，所以具有无须论证的先天合理性。“心”在传统政治思维中的重要性，不仅在于它本身就是思维器官，还在于它就是思想、意识本身，决定、控制、支配着人的各种行为，这种事实也像“天”一样，具有无可争辩、无须验证的说服力和权威性。

古人崇尚“具象思维”，因此，与难以捉摸的体外之“天”相比，体内之“心”就在身体之内，不仅距离更近，而且可触、可感。根据笔者的认识，“心”在传统政治思维中的重要性，在于它不仅是思维器官，甚至它就是思想、意识本身，“心”决定、控制、支配着人的各种行为，这种事实也具有无可争辩的说服力和权威性。所以，以“心”论“君”，恰

^① 李春青：《论道学的基本范畴——心》，《社会科学战线》，1996年1期。

第四章 余论：“心君同构”现象 1503

第一节 “心”字释义及其观念内涵解读 1503

第二节 “君”字释义及其观念内涵解读 1510

第三节 君主权力与中国封建社会长期停滞 1530

目 录

——中国古代思想史现象研究

主编 王 康 1572

1585

前言

绪论

一、研究对象分析 / 1

二、研究现状分析——身体政治学研究综述 / 4

三、研究意义分析 / 32

第一章 心君同构：作为一种思想史现象 / 37

第一节 “心”字释义及其观念内涵解读 / 37

第二节 “君”字释义及其观念内涵解读 / 49

第三节 君主权力与中国封建社会长期停滞 / 67

第四节 “心君同构”现象描述 / 77

第二章 “心君同构”现象对“心”观念的影响 / 96

第一节 君尊臣卑与心尊身卑 / 96

第二节 “君”使役群臣，“心”控制五官 / 104

第三节 心尊身卑与思维“形而上”优位之确立 / 115

第四节 传统文化原错意识探究 / 127

第五节 感官与心灵：中西方的不同命运 / 162

第三章 “心君同构”现象对“君”观念的影响 / 179

第一节 智慧与圣贤同一性论证 / 179

第二节 “述而不作”思想传统溯源 / 188

第三节 古人对“作”的敬畏心态 / 195

第四节 “作”之难：圣智原创性 / 198

第四章 “心君同构”现象研究余论 / 203

第一节 “心君同构”与先秦尚一思维 / 203

第二节 “心君同构”与先秦尚大思潮 / 216

第三节 “心君同构”与思维混沌现象 / 236

结语：史料还原与思想还原 / 252

——中国古代思想史研究方法刍议

主要参考文献 / 275

后记 / 282

言简

意深

1\ 得心君同构 / 1	一
4\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 4	二
55\ 得心君同构 / 55	三
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第一章
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第一节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第二节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第三节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第四节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第二章
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第一节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第二节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第三节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第四节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第五节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第三章
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第一节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第二节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第三节
77\ 先秦史学思想史——从心君同构 / 77	第四节

对象，并且已经有了专著及系统成果。^①

三是指主体自身内在的道德本能及情感意识，即所谓“义理之心”、“本心”、“良心”，最具代表性的是孟子所说的“恻隐、是非、辞让、羞恶”等“四端”，也称“四心”。“知觉灵明之心”和“道德义理之心”，二者分别代表人的认知理性和道德理性。而心的这第三义，明显属于古代政治思想史反复研究的对象。这一方面，尤其是从古至今的心性研究，也积累了大量的成果。^②朱子云：“性犹太极也，心犹阴阳也。太极只在阴阳之中，非能离阴阳也。然至论太极自是太极；阴阳自是阴阳。惟性与心亦然。所谓一而二，二而一也。”（《朱子语类》卷五）这里把“心”与道德义理紧紧地联系起来。这一点洵如蒙培元先生所说：

从一定意义上说，中国哲学是一种心灵哲学。心灵哲学并不等于心理主义，但是与心理方面的问题有密切关系。因为它从一开始就不是把目光投向世界，解决世界的存在问题以及如何认识世界的问题，即所谓本体论、认识论的问题；而是指向人自身，解决人的心灵问题。^③

以上是古人对“心”认识的简单三分法，但也有些学者的“三分法”所指限的内容与此略有出入。如蒙培元先生就认为：“大概言之，‘心’有三种主要含义。一是道德之心，以孟子为代表，指人的情感心理升华而形成的道德意识，是道德理性范畴。二是理智之心，以荀子为代表，指认识事物的能力，是认知理性范畴。三是虚灵明觉之心，以佛道为代表，指虚而明的本体状态或精神境界，是超理性的本体范畴。”^④杨维中先生则指出：“‘心’主要有三种含义：一是作为感官的生理之心，这样的‘心’是指包括感觉、欲望等在内的、低级的生理活动的承担者；二是道德之心，指由人的情感等心理升华而形成的道德意识，属于道德理性范畴；三是理智

① 杨鑫辉主编：《心理学通史》，山东教育出版社，2000年版。

② 徐复观：《中国人性论史》，上海三联书店，2001年版。

③ 蒙培元：《心灵超越与境界》，人民出版社，1998年版，第3页。

④ 蒙培元：《理学范畴系统》，人民出版社，1998年版，第195页。

之心，指认识事物的能力，属于认知理性范畴。”^①但对于“心”这一概念的多维性、多元性及发散性，学者还是可以基本达成共识的：

从宋明道学家对“心”的理解与使用来看，这个概念具有内涵的多维性，是一个“立体”概念。它是一种认识外物和自我意识的的能力，这是认识论范围的意义维度；它是感觉、知觉、体验、内省等心理因素和心理活动的承担者，这是心理学范围的意义维度；它是一切价值之本原，是万善之源，这是价值论和伦理学范围的意义维度；它还与天地之道相通，是人能够“浑然与物同体”的主体依据，这又是哲学本体论范围的意义了。如此看来，“心”是一个极为复杂的古老概念，它将各种不同范围的涵义交织在一起，使人们无法用任何一种单一的角度或阐释方式能够全面而准确地把握其意义。^②

(二)“心君同构”，君居其半。所谓“君”，是古代政治思想史研究的热门话题，而君、君主、君主政治、王权政治、天人合一、天王合一则是古代政治思想史研究的重镇，这仅从专治古代政治思想史的刘泽华先生的“王权主义”系列著作中就可以看出。^③由于以下还有描述、分析，此不赘述。

(三)由于本文属于跨学科的交叉式研究，它虽然要分别涉及古代心理思想和古代政治思想史的问题，但单就这两个领域的研究现状而言，还看不到打通、交流的迹象。它们基本上还是在各自的领域之内研究各自关心的问题。所以，若单独观察，尽管本文与上述两个领域（即对“心”的心理或心性意义上的研究，以及对“君”的政治思想意义上的研究）关系密切，但如具体到问题的实质，就可以发现，无论是“古代心理思想”，还是“古代政治思想”，基本上都没有涉及“心君同构”的问题。换言之，古代心理思想主要研究“心”的问题；古代政治思想史领域主

^① 杨维中：《论先秦儒学心性思想的历史形成及其主题》，《人文杂志》，2001年5期。

^② 李春青：《论道学的基本范畴——心》，《社会科学战线》，1996年1期。

^③ 刘泽华：《中国的王权主义》，上海人民出版社，2000年版。另查清华大学“中国期刊全文数据库”，时间段为1994年至2003年，以关键词搜索“君主”，得文章949篇，学者兴趣，于此可见。

要研究“君”的问题，而缺乏一种把二者打通、联结论述的过程，从而将“心君同构”的问题提上日程。由于二者距离本文主旨尚远，所以对这两个领域的研究现状基本不进行描述。

二、研究现状分析——身体政治学研究综述

（一）中国大陆学者的观点

细究本文所论主旨，乃是要探讨“心”“君”之间的同构、互动关系，从而相互证明双方的合理性和权威性。而思维器官意义上的“心”，无疑是身体的一部分。这样看来，本书论旨与上述“古代心理思想”和“古代政治思想史”距离较远，而与古代“身体观”或“身体政治学”的关系最为接近，所以先要对这一方面的研究现状进行梳理、综述。

就研究者的分布疏密而论，台湾是“身体政治学”研究者较为集中的地区。大陆学者偶尔也涉及这一问题，但只是将其作为一种形象比喻，并未上升到“身体政治”的高度。如有学者在研究了传统政治思维中君臣尊卑的多方设喻之后，总结出六种对应关系：（1）帝王为天与臣民为地；（2）君主为父母与臣民为子女；（3）君为元首与臣为股肱；（4）君为腹心与臣为九窍；（5）帝王为御者与臣民为车马；（6）君主为舟与臣民为水。对“心君”之喻，其具体分析为：

“心”依君为腹心与臣为九窍。“主者，国之心也。”心脏是主宰的喻体之一。与心脏对称的是九窍、肢体。心脏是人体的中枢，九窍则是附属与配件，故心又与君互喻。《管子·心术上》说：“心之在体，君之位也；九窍之在职，官之分也。心处其道，九窍循理。”心把握道理，九窍遵循而行，彼此犹如君臣。反之，“君者心也，民犹肢体”。君臣关系犹如心与九窍、四肢。心脏、九窍、肢体相须一体，谁也离不开谁，故武则天说：“人臣之于君也，犹四支之载元首，耳目之为心使也。相须而后成体，相得而后成用。”为君不可独治，必须“置群官，以备爪牙耳目”。贤臣良佐犹如君之耳目，代替帝王“视听于