洪涛 著

心术与治道

上海人民出版社

洪涛 著

心术与治道

上海人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

心术与治道/洪涛著. —上海：上海人民出版社，2013

ISBN 978-7-208-11802-7

Ⅰ. ①心… Ⅱ. ①洪… Ⅲ. ①儒家—研究 Ⅳ. ①B222.05

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2013)第 240345 号

责任编辑　赵荔红

封面设计　人马艺术设计·储平

安徽大学图书馆
藏书
www.lib.ahu.edu.cn

心术与治道

洪　涛　著

世纪出版集团

上海人民出版社出版

(200001　上海福建中路 193 号　www.ewen.cc)

世纪出版集团发行中心发行

常熟市新骅印刷有限公司印刷

开本 635×965　1/16　印张 12.5　插页 4　字数 147,000

2013 年 12 月第 1 版　2013 年 12 月第 1 次印刷

ISBN 978-7-208-11802-7/B·1009

定价 28.00 元

陕西韩城司马迁祠

陕西韩城司马迁祠

司马迁祠中的碑文

陕西西安秦始皇兵马俑

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

目　录

上篇

心术与治道
——荀子心性论研究

一　引论:性论的难题　003
二　心论之一:心之性质　017
三　心论之二:治心三态　030
四　治心术之一:虚壹而静　039
五　治心术之二:危微之论　051
六　君师论:人君与贤相　071
七　“二心论”之奥义　082
八　结语　092

下篇

孔子诛少正卯考辨述略　097
史家书法之古今
——由《史记·孔子世家》之“孔子诛少正卯”谈起　130
司马迁与古今问题
——读《史记·封禅书》　163

后记　194

上篇

心术与治道

——荀子心性论研究

一　引论:性论的难题

荀学的主要难题与其性恶论主张①有关,即:礼法缘何而来?

儒家通常认为,礼乐为圣人所制作,孔子之前,圣人皆是圣王。荀子的看法看来并无不同:"礼义法度者,是圣人之所生也。"(《性恶篇》)②

但是,不同于孔、孟儒家,荀子又主张性恶论。蔡元培于是问道:"然圣人亦人耳,其性亦恶耳,何以能萌孽至善之意识,而据之以为礼?"③

这个问题很能击中荀子思想的要害。孔、孟以为礼乐本于人

---

① 对于荀子是否主张性恶论,有不同看法。有人认为,《性恶篇》并非荀子亲笔。此篇是否为荀子本人所作,尚可讨论。但是,即便不出荀子之手,也不能遽将它排除于荀子思想。章学诚指出,古人书无私著。(《文史通义·公言上》)吕思勉也指出,治先秦之学者,可分家而不可分人,盖先秦诸子,不抵不自著书,凡所纂辑,率皆出于后之人。(参见氏著《先秦学术概论》第五章《研究先秦诸子之法》)是故是否出自其人之手,不应成为是否属于其思想的判断标准。是否合乎其思想本旨才是关键。认为荀子主张性恶论,并将之视作荀子思想的主要特征,至少可上溯至西汉。刘向《孙卿书录》云:"孙卿后孟子百余年,以为人性恶,故作《性恶》一篇,以非孟子。"又云:"唯孟轲、孙卿为能尊仲尼。……如人君能用孙卿,庶几于王。"刘向是今本《荀子》最初的和主要的编订者,荀子号大儒,与孟子并称,刘向功不可没。刘向家族一向与荀学渊源深厚,刘向先人刘交乃刘邦少弟,本人与其子皆受《诗》于荀子门人浮丘伯。刘向父刘德"修黄老术……常持《老子》知足之计……畏盛满"(《汉书·楚元王传》),与荀学的黄老倾向相近。东汉王充亦云:"孙卿有反孟子,作《性恶》之篇,以为'人性恶,其善者,伪也'。性恶者,以为人生皆得恶性也;伪者,长大之后,勉使为善也。"(《论衡·本性》)

② 本篇所引《荀子》文字,均据王先谦《荀子集解》本(中华书局1988年版),以下不另注,在引文后直接标注篇名。

③ 蔡元培:《中国伦理学史》,张汝伦编选:《蔡元培文选》,上海远东出版社1994年版,第42页。

之情性，故人性不能为恶，否则礼乐将以恶为基础。①从《荀子》一书看，荀子似乎也不否认人性为礼乐的基础，如《礼论篇》：

> 三年之丧何也？曰：称情而立文。

杨倞引郑玄语注云："称人之情轻重而制其礼也。"又，《礼论篇》云：

> 凡礼，始乎梲，成乎文，终乎悦校。故至备，情文俱尽；其次，情文代胜；其下，复情以归大一也。

"终乎悦校"，王天海云："言礼最终愉悦人情也。"（《荀子校释》）意情为礼之本，情、礼若不能兼备，宁归于情。

上引文字和荀子的性恶论不相浃洽，诚如王国维所云：

> 荀子之礼论至此不得不与其性恶论相矛盾，盖其所谓"称情而立文"者实预想善良之人情故也。②

不过，在荀子的礼论中，也有和性恶论相一致的说法，如：

> 人一之于礼义，则两得之矣；一之于情性，则两丧之矣。（《礼论篇》）

---

① 体现此一观念的儒家文献，以《礼记》为最，如："礼义也者，人之大端也。……所以达天道顺人情之大窦也。"（《礼运》）"先王本之情性，稽之度数，制之礼仪。"（《乐记》）"礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。"（《坊记》）近来郭店出土竹简《性自命出》对此亦有体现，如："道始于情，情生于性。始者近情，终者近义。""礼作于情。"

② 姚淦铭、王燕编：《王国维文集》卷三，中国文史出版社1997年版，第215页。

此意礼义不但不本之于情性，而且与情性相对立，这与性恶论很合调。

先秦人著书，一般以篇为单位；由单篇而编辑成书，通常成于后人之手。因此，一本书中的思想不系统，甚至矛盾，是常有的。即便在一篇之中，后人的拼凑窜削，也不罕见。况且，礼本乎人情的思想，为儒、道（黄老）所共具，①荀子出入儒、道，②书中有合乎儒、道观念的内容，不足为奇。只是“称情而立文”之说，不应视作他的核心思想。相反，礼义与性情对立的观念，则与他的性恶论相一致，也与他的（反）天道论相一致，故应视作荀子本人的主要见解。③

人性恶，圣人亦是人，则圣人之性亦恶；圣人之性恶，则其所制作之礼乐必不能本之于情性，那么，圣人何以能够制礼作乐？对于这一个疑问，《王制篇》中有一段文字，似乎可以被看作是一种回答：

> 天地者，生之始也；礼义者，治之始也；君子者，礼义之始也。为之，贯之，积重之，致好之者，君子之始也。故天地生君子，君子理天地。君子者，天地之参也，万物之揔也，民之父母也。

---

① 如在被视作黄老经典的《管子·心术》中就有：“礼者，因人之情，缘义之理，而为之节文者也。”与《礼记》相关说法近似。

② 荀子自承宗师孔子、子弓（《非十二子篇》），五十始游稷下，“最为老师”、“三为祭酒”（《史记·孟子荀卿列传》），稷下学之主流为黄老道家。

③ 性恶论与反天道观、性善论与天道论都是一物的两面。荀子对于超越之天的摒弃极为彻底：“天行有常，不为尧存，不为桀亡。应之以治则吉，应之以乱则凶。”（《天论篇》）后人视荀子为古代唯物主义者，并非无故。傅佩荣云：“荀子心目中的天，既无意志也无目的。”他也指出荀子《礼论》中的一些说法，与《性恶篇》所主张的性恶论相矛盾，在天、人关系上面“似乎又回到了儒家的老路”，照此，荀子“很可能会全面修订他对天与人性的看法。亦即，人性不可能全属恶性，天也并非全与人性泾渭分明。荀子显然无意转到这样的结论上去。”（见氏著《儒道天论发微》，中华书局2010年版，第127—128、133页）

此为试读，需要完整PDF请访问：www.ertongbook.com

无君子则天地不理，礼义无统，上无君师，下无父子，夫是之谓至乱。（《王制篇》）

此段第一句是说如无君子便无礼义，第二句是说无礼义便无君子。礼义与君子，究竟孰先孰后，不免让人心生疑惑。第三句又说："天地生君子。"似乎作为"礼义之始"的君子，乃天地所生，然而，这又与荀子的天论相矛盾：

然则君子者，天地所特畀以创造礼义之人格，宁非与其天人无关之说相违与？①

试图推本自然，解决礼义之来源问题，这条路已经行不通，因为既然已将"天"、"性"作了纯自然（如今物理学意义上）的理解，何以能称"天地生君子"？况且，由"天地生"的"君子"，其本性难道异于常人？

荀子确实不主张将礼义的产生溯源于自然——这有悖于他的天论。不过，虽未必出于有意，荀子似乎也不反对出现将礼义、君子的产生归因于天的误解——对并非好学深思者而言，获得这些误解，已经足够。当然，对另一些人，荀子应当给出进一步的回答。于是乎就有了第四句：无君子，则"天地不理，礼义无统"，即天地人皆乱。

从表面看，不仅句一、二的意义，彼此冲突，句三、四也彼此冲突：天地生君子，君子理天地。但是，句四其实暗含对彼此龃龉的两个矛盾的化解：倘若不承认君子为礼义之源，其结果是：天地不

① 蔡元培：《中国伦理学史》，张汝伦编选：《蔡元培文选》，上海远东出版社1994年版，第42页。

理、礼义不统(礼义之多元化)、君师父子失序,即一切自然和人间秩序的彻底瓦解。

这是荀子对何以说君子生礼义的进一步解释。这一解释的方式是:为证明某物(甲)之必要,便强调无某物时的恐怖后果,其公式是:无甲(前提),则有乙(结果)。鉴于乙这一严重后果,甲遂成为不得不接受的主张或前提,不论这一前提自身是否经过论证,或者甚至为人所不欲接受。这就是"恐惧论证法"。此处的恐怖后果是天地万物和人间万事的失序,于是制礼义的君子作为秩序的前提,就不能不具有强制的先在性。这一逻辑颇难让人质疑,否则会面临这样的反诘:难道想颠覆秩序,使天下大乱吗?反诘直指质疑者的"心术"。是故,荀子的回答所诉诸的,是一种政治正确,即秩序的正当性。①

相似的论证在《荀子》一书中层出不穷。《非十二子篇》的主题是批判"十二子",对于其中"十子",荀子予以"持之有故"、"言之成理"的评价。②单从学理角度看,这似乎是对他们的肯定,然而,荀子的角度是政治正确,即是否有益于秩序,于是,"持之有故"、"言之成理"由于可能成为"足以欺惑愚众"的资本而"枭乱天下,裔宇嵬琐,使天下混然不知是非治乱之所存",于是结论便截然不同。荀子以持礼义之君子为一切思想和言说的绝对前提,而非作为讨论的主题和思想的对象,这样,一种学说愈"持之有故"、"言之成理",愈可能动摇君子的至高无上性。"恐惧论证法"的关

---

① 在近代西方政治思想家中,持此逻辑的代表为霍布斯。他的论证公式是:倘无绝对主义专制国("利维坦"),人类就会陷入一切人与一切人为敌的自然状态。荀子与霍布斯之间的类似处还有:预设"群"的善和个人的恶;礼义、师法作为使"群"建立的工具而具有正当性;"群"非出于人的天性,而端赖人为(君师)之智虑和作为。

② 即它嚣、魏牟、陈仲、史鳍、墨翟、宋钘、慎到、田骈、惠施、邓析。惟独儒家的子思、孟子被排除在外,荀子对他们的评价是:有"罪"。是故陈澧以为《非十二子篇》"实专攻子思、孟子"。(见氏著《东塾读书记》,三联书店1998年版,第232页)

键是拥有权势，因为是否有利于秩序，权势者说了算。①

荀子在稷下学宫“最为老师”、“三为祭酒”，或许是一个半官方的权威，②但是，他也认识到，“恐惧论证法”只能是一种阻吓修辞，或许可将异见之口钳住，使之不发声音，却无法阻止事关政道治术的难题的产生，成为思想的对象，更无法解决这些难题。要解决这些问题，光靠插科打诨、胡搅蛮缠、漫天蜚语是不够的。因为问题的核心并不在于是否需要礼义和秩序，而在于需要何种礼义，建立何种秩序，以及如何建立秩序。③

荀子游历甚广，与秦、赵、齐、楚等国主政者颇有往来。作为稷下学宫领袖，对儒、道、墨、法、名等诸家学说，不可谓不熟。稷下学士尚非汉之博士官，祭酒也并无正式的官守；况且，荀子毕竟有心性关怀！作为孟子心性论和道家心术学的发展者，④荀子焉能不知性恶论的理论困境。

性恶论，单就论证外部力量之干预及外在秩序之优先而言，有

---

① 霍布斯以此法论证“利维坦”（绝对君权）之必要，却依然不免被视作秩序的威胁，实因他的身份尚不够权威之故。

② 稷下学士“为上大夫，不治而议论”。（《史记·田敬仲完世家》）

③ 为荀子痛批的“十二子”，无一子会否认秩序的必要性。“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳”。（《史记·太史公自序上》）霍布斯对“利维坦”（绝对主义国家）的论证，没有能够保住斯图亚特王朝的绝对权力。洛克指出：“从古至今，为患于人类，给人类带来城市破坏、国家人口绝灭以及世界和平被破坏等绝大部分灾祸的最大问题，不在于世界上有没有权力存在，也不在于权力是从什么地方来的，而是谁应当具有权力的问题。……用极权主义所能带来的一切光辉和诱惑来装点权力而不说明谁应当具有这种权力，结果只会更加刺激人们去发展其自然的野心（这种野心本身，原来就极其容易走向极端）使人们更加热中于争权夺势，从而为不断的斗争和扰乱埋下永久的祸根，使本属政府的任务和人类社会之目的和和平及安宁倒不可得到了。”（见氏著《政府论》上篇，1.106，瞿菊农、叶启芳译，商务印书馆1982年版，第89—90页）显然，问题的关键不在于集权国家是否必要，而在于权力的归属及其行使的方式。

④ 《史记》之著述家传，并非单纯的生平传记，而主要为镜考源流，部次流别，是故《孟子荀卿列传》首传孟子，继传稷下黄老派诸子，末传荀子，以示荀子之思想渊源。

极大便利。盖人性恶，善遂只能从外部进入。《性恶篇》云：

> 古者圣王以人之性恶，以为偏险而不正，悖乱而不治，是以为之起礼义，制法度，以矫饰人之情性而正之，以扰化人之情性而导之也。始皆出于治，合于道者也。

其意如杨向奎所云："礼义之所以生，乃由于人之性恶，性果善，则不必有所谓圣王礼义。"①

倘若无君子、小人之别以及由此形成的尊卑秩序，那么，这种性恶论以及对外部控制力量的重视，也可能推动近代西方式权力制衡和监督体系的产生，但是，在荀子处，性恶论首先服务于君子治小人的制度论证，即强调经规训合格的君子，对有待规训而尚未合格的小人的管理的合理性。②正因荀子的性恶论会导致对外部强制力的单纯的倚重，故后世常有视荀子为法家的。吕思勉就曾指出，荀子这种对礼的必要性的论证，一如法家对法的论证。③夏曾佑也曾说：

> （荀子）所独揭之宗旨，乃为性恶一端。夫性既恶矣，则君臣、父子、夫妇、兄弟、朋友之间，其天性本无所谓忠、孝、慈、爱者，

---

① 杨向奎：《西汉经学与政治》，独立出版社 2000 年版，第 66 页。

② 性善论不利于统治者对于民众的统治，这一点已为董仲舒所道破："民之号，取之瞑也。使性而已善，则何故以瞑为号？……性有似目，目卧幽而瞑，待觉而后见。当其未觉，可谓有见质，而不可谓见。今万民之性，有其质而未能觉，譬如瞑者待觉，教之然后善。当其未觉，可谓有善质，而不可谓善，与目之瞑而觉，一概之比也。"（《春秋繁露·深察名号》）只有不以性善许之于民，方有管教之理由。董仲舒意识到性善论从统治角度的不宜，故只称"质善"，而非"性善"，以为管教之施行留出余地。

③ 吕思勉：《中国文化思想史九种》，上册，上海古籍出版社 2009 年版，第 183、184 页。

而弑夺杀害，乃为情理之常，于此而欲保全秩序，舍威刑劫制末由矣。①

但是，荀子毕竟不是法家。后者无条件为一切掌权者服务，提供统治术给所有台上的掌权者和台下的未来的掌权者。荀子性恶论则是一个一般命题。在他看来，所有人都需要被规训，包括圣人。圣人并非天生，他也是被规训的产物。从理论上说，凡是人，都可以由原来的受规训者，被规训为规训他人者——成为君子，甚至圣人。就此而论，性恶论和性善论一样，包含了平等的要素。

然而，要成为真正的思想，而非可供权力者任意使用的说辞，荀子学说便面临理论上的巨大困难：谁是最初的规训者，最初的规训者从何而来？古典思想，或趋于超越、或趋于内在，亦即，或以超越性的神、理性、理念、天道、天志、天命，作为自然和人间秩序的本原，或以事物自身的内在本性（包含人性）作为本原，或两者兼而有之，却很少有纯以外在力量作为本原的。因为认识到外在秩序之多样性和易变性而不足恃，正是古典思想产生的基本背景。②

---

① 夏曾佑：《中国古代史》，河北教育出版社 2000 年版，第 254 页。胡适："荀子是主张性恶的。性恶论的自然结果，当主张用严刑重罚来裁制人的天性。荀子虽自己主张礼义师法，他的弟子韩非、李斯就老老实实的主张用刑法治国了。"（《中国哲学史大纲》，卷上，商务印书馆 1987 年影印 1919 年初版，第 321 页）

② "性恶论"的出世，大体为自然之统一性和整全性的观念及其信念丧失的结果，遂转而谋求人为秩序的权宜式建构和暂时的稳定。为形成无论何种性质的外部秩序，遂主张人性恶，以为外部秩序对人的强制申张理由。但是，性恶论很难成为一种真正的"人性论"。它以天、人的纯粹分裂和冲突为前提——于是不仅一切人处于冲突之中，而且一切存在物亦处于冲突之中，是故它无法解释，何以这种纯粹的对立，能够被统一于一个概念或一种观念之中：因为依据其自身逻辑，性恶论之所指与认知它的人的理智活动之间亦必然冲突——由下文可见，这一基本困境同样体现于荀子的"性"与"心"之间。事实上，当人以性为恶，则已表明其具备善恶之意识——若人性诚恶，则当以"恶"为善才是，安能有性恶之论？

荀子是一个例外。①他既不说“神立法”(如柏拉图),也不说“天垂象”②;既反对墨子“义自天出”的超越论,也反对孟子“仁、义、礼、智,非由外铄我也,我固有之也”(《孟子·告子上》)的内在论。墨子重天志,孟子重人性,孔子持中,二者兼备,而“敬鬼神而远之”,对超越之存在存而不论,偏重内在之维度。荀子则兼无,其天论不认“天”(超越的),人论不认“人”(内在的),既反对将本原置诸人性本身,又反对将之归诸神圣。那么,他所说的根本,又是什么呢?③ 劳思光说:

> 今荀子所论之价值根源,既不归于“心”,又不归于非人格化之“天”,则所余出路,在理论上仅有二可能:一是归于形躯,以“利”为价值之本义,另一则是归于一权威。④

即,或归于“势利”,或归于“势力”,二者皆为外部实定之存在。从逻辑上看,法家诚然是一条出路:以现实人主为万物之尺度,以实定法为尺度之体现,以术为法之保障。⑤是故李斯、韩非之徒出自

---

① 还包括同出名家从而持纯粹约定论的法家与纵横家。钱基博云:“大抵名家之出而用世也,出之以谨严,则为申、韩之刑名;流入于诡诞,则为苏、张之纵横。”(见氏著《古籍举要》,广西师范大学出版社2009年版,第124页)只是这两家严格说都不能被视作一家之“学”,因两者都不过是某家之学的末流,弃道取术而已。

② 《周易·系辞上》:“是故天生神物,圣人则之。天地变化,圣人效之。天垂象,见吉凶,圣人象之。河出图,洛出书,圣人则之。”

③ 如傅斯年问:“墨子以为善自天出,孟子以为善自人之生质出,荀子既堕天而恶性,何以为善立其大本乎?”(见氏著《“战国子家”与〈史记〉讲义》,天津古籍出版社2007年版,第130页)

④ 劳思光:《新编中国哲学史》卷一,广西师范大学出版社2005年版,第257页。

⑤ 马尔霍兰:“只有当不存在为社会所普遍接纳的道德体系来指导政治时,法律实证主义才是有效的。从某个角度看,实证主义是解决伦理和宗教中存在的多元主义的尝试。”(见氏著《康德的权利体系》,赵明、黄涛译,商务印书馆2011年版,第35页)

此为试读,需要完整PDF请访问: www.ertongbook.com