

虞廷十六字心传辨正及思想变迁

——基于欲望的认知及治疗视角

张昭炜

摘要: 出自《尚书·大禹谟》的虞廷十六字心传是宋明理学的重要基础。基于人心之欲与道心之理的二元对立,理学家发展出存理遏欲的欲望治疗方案。在明清之际反理学的思潮下,阎若璩质疑十六字心传是后人袭用《荀子》伪作,这对于宋明理学无疑是釜底抽薪。考辨阎若璩所论可知,其论点与论证均不足以支撑其论断,反而可以说明荀子继承发挥了十六字心传,并影响了宋明理学。十六字心传是尧舜禹所传的外王政治之道。结合《尚书·大禹谟》十六字心传的上下文,通过尧舜禹的为君治民之法、大禹伐有苗,引入汉唐的权威注疏,可判别出道心、人心、允中为三元关系,属于允许欲望适度释放的治疗方案。综合中国哲学形成发展史,宋明理学的欲望认知及治疗与荀子具有相似性,并受佛教禁欲刺激,发展出存理遏欲的观点,侧重于个体修身的内圣;三代尧舜禹、汉唐权威注疏倾向于欲望的适度释放,侧重于国家政治的外王。尽管内圣与外王具有一致性,但是两者属于不同的欲望治疗方案,且应用场景亦不同。

关键词: 十六字心传;《荀子·解蔽》;存理遏欲;阎若璩;欲望治疗

中图分类号: B21 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)11-0118-09

虞廷之学集中体现为十六字心传:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中。”(《尚书·大禹谟》)十六字心传在宋明理学时期得以发扬光大。如宋明理学奠基者二程解释说:“‘人心惟危’,人欲也。‘道心惟微’,天理也。”^[1]宋明理学殿军刘宗周指出:“虞廷十六字,为万世心学之宗。”^[2]⁴⁷³经此诠释,十六字心传前八字关乎人的欲望认知,并由此延伸到后八字,后八字(精一执中)关乎欲望治疗。如朱熹所论:“《书》曰‘人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中’:圣贤千言万语,只是教人明天理,灭人欲。”^[3]道心与人心对立即是天理与欲望的二元对立,相应的欲望治疗方案是宋明理学的存理遏欲。这一观念深刻影响了中国近世儒学在宋元明清的发展,“从来讲学者,未有不渊源于危微精一之

旨。若无《大禹谟》,则理学绝矣”^[4]³。

鉴于十六字心传对于宋明理学的重要性,伴随着明清之际反理学思潮的崛起,十六字心传亦遭受质疑攻击,其中阎若璩(1636—1704)的观点极具代表性,并影响学界对十六字心传的态度走向了疑古太甚的极端。然而,十六字心传毕竟在中国哲学文化史中发生过重要影响,不应因质疑而轻视之,“‘人心惟危’四句,宋儒以为道统相传”,“且古文虽伪,而言多近理,非止‘人心惟危’四句”^[5]。有鉴于此,基于欲望的认知及治疗的视角,实有必要重新考察阎若璩的质疑,辨正十六字心传,揭示其思想变迁的内在动力及根源。

欲望是人类生活的基础,亦是世界哲学思想与政治生活的重要议题。通过十六字心传的研究与论

收稿日期:2024-04-03

基金项目:教育部人文社会科学专项“中国式现代化的传统文化底蕴及时代创新研究”(23JD710027)。

作者简介:张昭炜,男,哲学博士,中国社会科学院世界宗教研究所教授(北京 100732)。

释,有助于彰显中国传统哲学治疗欲望的智慧,显示中国哲学对世界哲学的独特贡献。亚里士多德指出:“最优秀的政体必然是这样一种体制,遵从它人们能够有最善良的行为和最快乐的生活。”^{[6]233}“最快乐的生活”基于欲望的满足,由此反映出欲望的认知及满足是人类政治生活的重要内容。然而,这种翻译并不准确,如玛莎·努斯鲍姆指出,“Eudaimonia 经常被译为 happiness,因为这种译法错失了活动性和生活之完备性的强调”,并据此指出:“哲学活动的核心动机就是人类痛苦的紧迫性,哲学的目标就是人的繁盛(human flourishing)或希腊人所说的 Eudaimonia。”^[7]作为尧舜禹授受的治国施政纲领,十六字心传势必体现促进人的繁盛主题。由人的繁盛带来幸福快乐,内在源于欲望的满足与适度释放。“因为具有良好的实践智慧必然以最善的目标来约束自己,无论是个人还是共同的城邦政体。”^{[6]234}人追求最善的目标,也内在要求欲望的约束乃至遏制,尤其是针对过度的欲望。由此可以分化出两种治疗欲望的方案:追求欲望满足与约束欲望。这还涉及个体修身与国家正义之间的同异:其相同处是共同解决欲望导致的痛苦,追求最善的目标;其相异处表现为个体道德实践与国家施政指导思想的不同。以上在中国传统哲学中表现为内圣与外王的同异,这也影响到十六字心传的诠释及思想变迁。

一、十六字心传的质疑与辨正

1.《尚书·大禹谟》引《荀子》质疑及辨正

阎若璩质疑《尚书·大禹谟》(以下简称《大禹谟》)的主要依据是《荀子·解蔽》(以下简称《解蔽》),论点有三。

其一,《荀子》引《道经》,《道经》有“人心之危,道心之微”,这相当于十六字心传的“人心惟危,道心惟微”。阎若璩据此指出:“此盖纯袭用《荀子》,而世举未之察也。《荀子·解蔽》篇‘昔者舜之治天下也’云云,‘故《道经》曰:“人心之危,道心之微。”危微之几,惟明君子而后能知之。’”^{[8]122}

考察阎若璩使用的《解蔽》论据:“昔者舜之治天下也,不以事诏而万物成。处一危之,其荣满侧;养一之微,荣矣而未知。故《道经》曰:‘人心之危,道心之微。’危微之几,惟明君子而后能知之。”(《解蔽》)荀子引《道经》之言的背景是舜治天下,这与《大禹谟》《论语·尧曰》(以下简称《尧曰》)的“允

执其中”背景一致,相当于强化了《解蔽》与《大禹谟》《尧曰》的关联;换言之,按照时间先后顺序,《解蔽》当是荀子解释或发挥《大禹谟》《尧曰》,而非《大禹谟》袭用《解蔽》。舜治天下有成,表现为“不以事诏而万物成”,这包括两个方面:有为而治,通过“事诏”达到极致;无为而治,不用事诏便使得万物成。综合两个方面,舜治天下既表现出有为的极致,又表现为无为的超越。这两方面的政治经验可分别代表儒学的有为与道家的无为,两者各有所用。如汉初黄老道家无为而治使得汉初国民休养生息,奠基了强大的汉朝;董仲舒等大儒的有为使得国家大一统,塑造了汉代的集权。

由上可知,《解蔽》所论基于《大禹谟》,其主题是国家治理的核心理念,尧以之传舜,舜以之传禹。“夫尧、舜、禹,天下之大圣也。以天下相传,天下之大事也。以天下之大圣,行天下之大事,而其授受之际,丁宁告戒,不过如此。则天下之理,岂有以加于此哉?”^[9]《解蔽》在引《道经》之前,亦是先言舜治天下的背景,故可知“此盖纯袭用《荀子》”之论无据,反而有利于证明《解蔽》袭用《大禹谟》。

其二,荀子引《尚书》其他十处引文都有明确说明,甚至注明了《尚书》篇名,而《荀子》引《道经》“人心之危,道心之微”未注明出自《尚书》。阎若璩说:“合《荀子》前后篇读之,引‘无有作好’四句,则冠以‘《书》曰’;引‘维齐非齐’一句,则冠以‘《书》曰’。以及他所引《书》者十,皆然。甚至引‘弘覆乎天,若德裕乃身’,则明冠以《康诰》;引‘独夫纣’,则明冠以《泰誓》,以及《仲虺之诰》亦然。岂独引《大禹谟》而辄改目为《道经》邪?”^{[8]122}

这一质疑的焦点在于,《解蔽》为什么引用《道经》而非直言《尚书》?实际上,《解蔽》所引八字与《大禹谟》十六字心传的前八字只是相似,并不完全相同。《大禹谟》与《道经》的差别在于“惟”与“之”。两者含义相似,都可用于心的特征指代;但亦有差异,“惟”具有唯一性、独占性,指特定的状态;“之”则表明诸多属性中的一种,较为泛化。因此,《大禹谟》用词更为精准,而《道经》较为笼统,以此可以回应阎若璩的质疑。但这仍有质疑未消除,那就是《道经》与《大禹谟》是什么关系?为什么两者有相似处?“道经”有两种理解:一是特指名为《道经》的书,二是泛指讲道理的书。对于这两种理解,在没有确切书名以及其他佐证情况下,第二种理解可能性比较大。既然是泛指讲道理的书,“人心之危,道心之微”是标明两种心的状态,故荀子所引

是否出自“道经”的意义不大。更进一步说,“人心之危,道心之微”即是《大禹谟》虞廷所传的“人心惟危,道心惟微”,传至荀子时期,其中一些道理已经泛化,可能成为日常语,《解蔽》没有特别注明出自《大禹谟》,亦是情理之中。通过消解“道经”的特指以及“人心之危,道心之微”的泛化论证,阎若璩的质疑难以成立。

从《道经》特指来理解,《道经》即是《尚书》。毛奇龄指出:“此正《古尚书经》之尊称也。古以为帝典王谟,其相授之语,实出自轩黄以来相传之大道,故称《道经》。”“燧人在伏羲前,真刻《道经》,以开三皇五帝之书,故孔氏《书》序亦有云:《三坟》为大道,《五典》为常道。皆以道名可验也。荀子原以‘人心’二句属之舜之诏词,故曰:‘舜之治天下,不以事诏而万物成。’言不以事物告天下也。故《道经》曰‘人心之危,道心之微’,而注者曰:‘此《虞书》语。’”^[10]毛奇龄所论的根据为《尚书正义》孔安国所作的序,此序称《三坟》为伏羲、神农、黄帝之书,言大道;《五典》为少昊、颛顼、高辛、唐虞之书,言常道。无论是大道还是常道,《三坟》《五典》均可称作道书,也就是毛奇龄所说的《道经》或《古尚书经》;荀子引“人心之危,道心之微”,此据《道经》或《古尚书经》,这等于颠覆了阎若璩的论证。另外,注释者称“此《虞书》语”亦可支持毛奇龄的论证,王先谦承此而言:“今《虞书》有此语,而云《道经》,盖有道之经也。”^[11]⁴⁷³

其三,上述两种质疑只是集中在十六字心传的前八字,尚未涉及十六字心传的后八字。为自圆其说,阎若璩指出:“此篇前又有‘精于道,一于道’之语,遂括为四字,复续以《论语》‘允执厥中’,以成十六字。伪古文盖如此。”^[8]¹²²按照阎若璩的逻辑,十六字心传的前八字为荀子引“道书”,其后“惟精惟一”为荀子“精于道,一于道”之语,最后续以《论语》“允执厥中”,以成十六字。这完全是阎若璩基于自己所看到的存世文献来构想,若果真如此,也说明了伪作者用心良苦。对此的反驳是:《论语》《荀子》等文献是先秦儒学的基本典籍,如果伪作者通过东拼西凑基本典籍创作十六字心传,并自称最权威的上古经典,岂不为天下笑?

2.《尧曰》四字即是《大禹谟》十六字

即使按照阎若璩的观点,承认后人袭用《荀子》伪作十六字心传,但只限于十六字心传的前十二字,无法安顿后四字。针对这种情况,阎若璩认为“复续以《论语》‘允执厥中’,以成十六字”,这涉及《大

禹谟》与《尧曰》的关系。兹引《尧曰》:“尧曰:‘咨!尔舜!天之历数在尔躬。允执其中。四海困穷,天禄永终。’舜亦以命禹。”十六字心传的“允执厥中”在《尧曰》中作“允执其中”,固然有学者可以怀疑《尧曰》的可靠性,但毕竟《论语》是可靠的文献^①。尧对舜言“允执其中”,并且“舜亦以命禹”,此为十六字心传的后四字出自虞廷所传心法提供了旁证。《尧曰》与《大禹谟》十六字心传的语境有所不同:“天之历数”相当于天命,作为帝王,应上承天命,并转化为亲身躬行,信执其中。从语义连贯来看,“允执其中”承接“天之历数在尔躬”。《尧曰》言“允执其中”之后有反向说明:如果不允执其中,会导致四海穷困、天禄永终。这样的场景应该出现在帝王政权交接之际,前王叮嘱后王。由此可以推出舜效法尧,舜对禹亦有此言,这反而证明了“允执其中”四字源于虞廷心传的可靠性。

《尧曰》“允执其中”具有执两端而用中的意蕴:“中者,德之无过不及也,故使之信执其中。”^[12]这是舜治国为政的指导性思想,如《中庸》与其印证:“子曰:‘舜其大知也与!舜好问而好察迩言,隐恶而扬善,执其两端,用其中于民,其斯以为舜乎!’”“恶”相通“危”,如黄宗羲指出,“‘人心’、‘道心’,正是荀子性恶宗旨。‘惟危’者以言乎性之恶。”^[4]³。按此推论,恶与善相当于人心与道心,舜“隐恶而扬善,执其两端”,相当于能够执两心而用其中于民,并以此法传授给禹,这又反向印证了十六字心传的可靠性。这里要注意区分尧、舜、禹之学与以程朱陆王代表的宋明理学:前者侧重于国家施政,属于外王之道,对于有欲望的人心采取了中道的态度,允许欲望的释放,以保证人的繁盛;而后者侧重于个体修身,属于内圣之道,其界定的欲望范围更为广泛,如二程指出:“所欲不必沉溺,只有所向便是欲。”^[13]宋明理学的存理遏欲致力于清除人心的欲望,且反映出禁欲倾向。如王阳明所论:“心即理也。此心无私欲之蔽,即是天理,不须外面添一分。”^[14]³固然内圣与外王具有一致性,但无可否认,内圣之学治疗欲望更为彻底,而外王之道治疗欲望则寻求中道。

一种大胆的推测是:《尧曰》“允执其中”四字是《大禹谟》十六字的凝练概括,也就是选择十六字的精华部分,用后四字指代十六字。如蔡沈指出:“尧之告舜,但曰‘允执其中’。今舜命禹,又推其所以而详言之。盖古之圣人将以天下与人,未尝不以其治之之法并而传之,其见于经者如此。”^[15]²⁷这是以尧授舜的四字发展出舜命禹的十六字,且十六字

心传主旨是国家治理的外王之道。又如明儒王时槐指出：“昔尧之授舜，特发‘允执其中’之一言，遂为万世圣学之渊源。至于舜，尤惧万世之下莫达其旨也，复发三言以明之。”“夫尧约之以一言，而斯道之统以明；舜详之以三言，而进道之功益备。万世之下，欲尽性以凝道者，其孰能外于此哉？”^[16]此论指出《尧曰》尧授舜的“允执其中”便是《大禹谟》舜命禹的十六字心传，且十六字心传的主旨是尽性的内圣之道，十六字心传是对“允执其中”的进一步展开与说明。以上两说均可以反驳黄宗羲之论：“《论语》曰‘舜亦以命禹’，则舜之所言者即尧之所言也。若于尧之言有所增加，《论语》不足信矣。”^{[4]3}但这样也面临一个问题：《论语》记载尧对舜所言，而《大禹谟》十六字心传是舜对禹所言。考虑到尧舜禹传递心法的连续性，故可视为尧授舜与舜命禹所言相同，以此亦可反驳黄宗羲之论。

3. 由《解蔽》以证《大禹谟》十六字心传

阎若璩的质疑指出了《解蔽》与《大禹谟》十六字心传的关系，这对于从欲望认知及治疗的角度理解十六字心传具有重要参考价值。据荀子论“蔽”，“欲为蔽，恶为蔽”（《解蔽》），“解蔽”可理解为去除欲望，属于治疗欲望的一种方案，这与以二程为代表的宋明理学以存理遏欲诠释十六字心传的进路一致。换言之，宋明理学存理遏欲的思想资源当是借鉴了荀子之论。然而，宋明理学与《解蔽》所论亦存在张力。荀子言“圣人纵其欲”，据注释，“纵”，当为“从”。“从其欲，犹言从心所欲。”^{[11]477}从欲是允许欲望的释放，不同于宋明理学存理遏欲的治疗方案，由此显示出宋明理学与荀子治疗方案的差异。

暂时悬隔《解蔽》引用十六字心传前八字，从《解蔽》的其他文本亦可构建出十六字心传的前八字，乃至前十二字。我们尝试通过《解蔽》来建构十六字心传的前八字。人心与道心表现为危与微之别，危为欲、蔽，《解蔽》篇亦是如此：“处一危之，其荣满侧；养一之微，荣矣而未知。”据注释：“‘危之’，当为‘之危’。”^{[11]472}“之危”与“之微”是对立概念，以此引出“人心之危，道心之微”。但亦有持反对意见者：“危之者，惧蔽于欲而虑危也；之危者，已蔽于欲而陷危也。谓荣为安荣者，《儒效篇》曰：‘为君子则常安荣矣，为小人则常危辱矣。凡人莫不欲安荣而恶危辱。’据此，则《荀子》常以‘安荣’与‘危辱’相对为言。”^{[11]473}“危之”与“之危”表现在功夫起点的差异。“危之”的功夫起点是没有被欲望遮蔽，相应的欲望治疗是防止心被欲望遮蔽，由此常存戒

惧之心；“之危”的功夫起点是已经被欲望遮蔽，相应的功夫是去除欲望的遮蔽，摆脱欲望的陷溺。从与后文“其荣满侧”的对应与联系来看，没有被欲望遮蔽的解释更胜一筹。综上，“之危”与“危之”的境界指向一致，功夫的起点仅为阶段性差异，不会对最终境界造成决定性影响，其关键在于欲望治疗的实施力度。

从欲望治疗的角度继续分析《解蔽》的“危”与“微”这对概念：“危，谓不自安，戒惧之谓也。侧，谓迫侧，亦充满之义。微，精妙也。处心之危，言能戒惧，兢兢业业，终使之安也。养心之微，谓养其未萌，不使异端乱之也。处心之危有形，故其荣满侧可知也。养心之微无形，故虽荣而未知。言舜之为治，养其未萌也。”^{[11]472-473}“危”相对于“安”而言，如同国家危亡，亟须治理。具体到内圣功夫，人心之危内在要求治疗欲望，戒慎恐惧，兢兢业业，以达到“其荣满侧”。综合来看，在功夫的起点，人心危，欲望治疗目标是繁荣充满，相当于追求人的繁盛。“微”相对于“显”而言，微指向的治疗欲望须深入到“未萌”处。这种深隐的功夫相当于治疗未病，在未萌处便将病灶清除，“故虽荣而未知”^②。这类似于一个人身体健康，却不知道该怎么实现的。按照中医的观点，健康源于治未病：“是故圣人不治已病治未病，不治已乱治未乱。”^[17]这又与宋明理学道南指诀观未发的进路一致。

再从荀子的盘水之喻来看危与微。“故人心譬如盘水，正错而勿动，则湛浊在下，而清明在上，则足以见须眉而察理矣。微风过之，湛浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。心亦如是矣。故导之以理，养之以清，物莫之倾，则足以定是非、决嫌疑矣。”（《解蔽》）在此喻中，污浊的欲望先天存在于人心之下，这暗合荀子的性恶论，亦符合《解蔽》的主题。盘水清明在上，相当于《乐记》的“人生而静，天之性也”；微风，相当于《乐记》的“感于物而动，性之欲也”，外在之感扰动了心之静，并使得心内的欲望污浊翻腾起来，扰乱人心，导致“危”的状态。结合欲望的产生与发展，动态来看这一过程：“耳目之欲接则败其思，蚊蚋之声闻则挫其精，是以辟耳目之欲，而远蚊蚋之声，闲居静思则通，思仁若是，可谓微乎？”“蚊蚋之声闻则挫其精，可谓危矣，未可谓微也。夫微者，至人也。”（《解蔽》）耳目之欲、蚊蚋之声对于心的作用相当于微风扰动盘水，欲望干扰了心之静，导致心体处危历险。在此情况下，须回到未干扰前的状态，其实现手段也就是荀子力主的“虚

壹而静”,其境界为“微”,也就是至人的境界。用十六字心传解释“夫微者,至人也”,便是“惟精惟一如舜者”^{[11]477},由此关联十六字心传的“惟精惟一”。“‘好义者众矣,而舜之独传者一也。自古及今,未有两而能精者也。’又曰:‘蚊蚋之声闻则挫其精,可谓危矣,未可谓微。’此其‘精’字、‘一’字之所自来也。”^[18]反观之,“倾”与“疑”分别代表“精”与“一”的对立:“倾则不精,贰则疑惑。”^③十六字心传的危、微、精、一全面在《解蔽》中展开。

由上可知,即使不依靠《解蔽》直引《道经》的八字,仍然可以通过《解蔽》的其他文本构建出十六字心传的前十二字,这更有利于支撑荀子所说的《道经》即是《尚书》的论证,也就是《解蔽》引《大禹谟》,而非后人袭用《解蔽》作十六字心传。

综上,从正论与反论两个方面说明了《解蔽》与《大禹谟》十六字心传的关系。阎若璩的三个论点均不可靠,以后人袭用《解蔽》证伪《大禹谟》十六字心传,反而论证了《解蔽》引用《大禹谟》的可靠性,且《解蔽》与《大禹谟》的文本均有舜治天下的思想背景。即使忽略《解蔽》引用十六字心传前八字,仍可以借助《解蔽》的其他文本构建出前八字,乃至前十二字。十六字心传的后四字与《尧曰》相呼应,亦可辅证《大禹谟》为真,且早于《荀子》,由此亦可反驳阎若璩之论。

二、从政治语境分析十六字心传的治欲方案

以上论述主要聚焦在内圣的十六字心传。在此基础上,可进一步扩大至《大禹谟》的关联文本,基于欲望的认知及治疗方案,从《大禹谟》文本的整体思想来分析十六字心传,尤其是在外王之道的政治语境中,包括为君之法、大禹征伐有苗的战争、汉唐权威注疏三个方面。

1. 从为君之法判定两种欲望治疗方案

宋明理学通常将十六字心传限定在心性之学,主要用于内圣的道体与功夫。汉唐权威注疏则认为十六字心传是“因戒以为君之法”^{[19]136},即为君的外王治国之道。回到《大禹谟》文本语境,可知汉唐权威注疏的依据:“居位则治民,治民必须明道,故戒之以‘人心惟危,道心惟微’。”^{[19]136}结合《大禹谟》十六字心传的后文,分析如下:“可爱非君?可畏非民?众非元后何戴?后非众罔与守邦。钦哉!慎乃有位,敬修其可愿,四海困穷,天禄永终。”(《大

禹谟》)其中“四海困穷,天禄永终”与《尧曰》同出,这亦可加强《尧曰》四字即是《大禹谟》十六字。为防止“四海困穷,天禄永终”,君须慎其位,亦须敬修其可愿,“可愿,谓道德之美”^{[19]136}。相当于敬修道德,彰明道心。以上进一步论证了《大禹谟》与《尧曰》的关联,且这种关联在《荀子》成书前,由此亦可反驳后人袭用《荀子》伪作十六字心传的观点。

道心与人心可对应君民关系,两者组成君民共同体。君对应爱,君爱民;民对应畏,民畏君。尽管道心具有崇高性、至上性,但必须依赖人心才能实现;在道心感召下,人心向道心靠拢。“民以君为命,故可爱;君失道,民叛之,故可畏。言众戴君以自存,君恃众以守国,相须而立。”^{[19]136}“民叛之”相当于人心之危,但危并不是完全的负面含义,也有正面含义,如使得君畏惧。君存在的合法性基于民众的爱戴,因此,道心的存在以人心为基础,君必须依赖于民,无民则无君,这强化了人心的重要性。以道心与人心的感召关系应用于理与欲,则理与欲为依存关系。上述为君之法诠释的治欲并不是宋明理学主流欲望治疗方案的遏制欲望,宋明理学主流方案是畏惧欲望,并通过理的主宰与感召,使得欲望慑服。因此,《大禹谟》阐释的人心与道心相当于君臣关系,君臣交相助发,道心感召人心,而非消除人心之危。这不同于《解蔽》及宋明理学诠释的人心道心二元对立关系。

宋明理学中亦有从外王之道来理解十六字心传者,如明儒胡直指出:“且学于古训者,其孰为古欤?盖莫古于精一、执中之学,而人君尤务先焉。”^[20]这可视作从内圣向外王的一致性诉求,反之,亦当有从外王向内圣的一致性诉求。据汉唐权威注释的外王之道:“居位则治民,治民必须明道,故戒之以‘人心惟危,道心惟微’。道者,径也,物所从之路也。因言‘人心’,遂云‘道心’。”^{[19]136}治国之道以治民为首务,君主通过切己躬行与为政实践,使得民众一起踏上共由之道,以期实现国治民安。民众之心易倾且危,需要君主的引导与治理,转危为安。以此外王诉诸内圣,便是转人心为道心。“人心为万虑之主,道心为众道之本。立君所以安人,人心危则难安;安民必须明道,道心微则难明。将欲明道,必须精心;将欲安民,必须一意,故以戒精心一意。又当信执其中,然后可得明道以安民耳。”^{[19]136}道心之微难明,其相应功夫应是“明”,这是对道心的负向诠释,而不是《解蔽》及宋明理学的正向诠释。外王之教的实现方法是十六字心传的“惟精惟一”,“惟精”作用

于道心,“将欲明道,必须精心”;而在《解蔽》与宋明理学的主流诠释中,“惟精”是作用于人心,由此可将汉唐权威注疏与《解蔽》及宋明理学视作不同的欲望治疗方案。

2. 从大禹伐有苗判定两种欲望治疗方案

《大禹谟》十六字心传的后文载舜命禹伐有苗之事,以此亦可间接说明人心与道心二元对立模式在解决政治问题方面的困难。在伐有苗之事中,舜禹领导的政体“济济有众,咸听朕命”(《大禹谟》),相当于道心;而“蠢兹有苗,昏迷不恭,侮慢自贤,反道败德”(《大禹谟》),相当于嗜欲张扬,人心惟危。如果按照《解蔽》或宋明理学存理遏欲的观点,大禹讨伐有苗相当于道心与人心二元对立的两战,大禹应该制服或消灭有苗。大舜命大禹出征,其初采取对立两战模式。大禹誓师之词的“蠢”“昏迷不恭”“侮慢”相当于人心欲望张扬;针对人心惟危,大禹誓言要制服或消灭有苗,相当于战胜人心欲望。但是,以二元对立思想指导的征伐战争并不顺利,“三旬,有苗逆命”(《大禹谟》)。这相当于二元对立模式的指导思想过于激进,导致有苗强烈反抗,如同人心难以迅速制服,压制性或清除式治欲刺激了欲望的强劲反弹,从而使使得双方的战争处于胶着状态。结合外王与内圣的一致性来看舜禹伐有苗的道心与人心:道心与人心二元对立两战,道心讨伐人心,以期使得人心臣服。结果舜禹以失败告终,这说明两心交战的艰巨性、持久性以及不确定性。即使有苗被舜禹暂时征服,但根本问题没有解决,有苗可能随时再会叛乱,乃至造成更大、更激烈的战争。由此可知,须慎重对待人心的欲望,对于欲望的复杂性、反弹性等要有充分的心理准备及应对预案。

在二元对立模式导致的困境下,益建议大禹:“至诚感神,矧兹有苗?”(《大禹谟》)于是,大禹改变战争策略,更换了二元对立的指导思想,班师回朝,修阐文德,通过文德感召有苗。新策略果然有效,“七旬,有苗格”(《大禹谟》)。有苗被感化,相当于人心为道心感化,允执厥中,人心与道心形成合力,二元对立成为二元统一,亦相当于人心、道心、允中的三元模式最终获得了成功。这相当于道心通过强化其主体性,感召人心,人心诚服,结果是双赢,从而找到了双方都能接受的、根本性的解决方案。这也反映出以二元对立模式指导的存理遏欲或灭欲并不能根本治疗欲望,显示出《解蔽》或宋明理学的思路诠释十六字心传的武断性及局限性。换言之,《解蔽》或宋明理学与《大禹谟》的内在指导思想并

不一致,属于不同的欲望治疗方案。

3. 从汉唐权威注疏判定两种治欲方案

《解蔽》说“天下无二道,圣人无两心”,“类不可两也,故知者择一而壹焉”,“壹于道则正”,其总体思路是将人心之危与道心之微作为二元对立关系。宋明理学与荀子欲望治疗的指导思想具有一致性,然而有别于孔安国、孔颖达的权威经学注疏:“危则难安,微则难明,故戒以精一,信执其中。”^{[19]136}孔安国与孔颖达以“难明”诠释“微”,这一方面说明道心处于隐匿状态,认知困难;另一方面将“难安”与“难明”并置,显示出道心与人心具有“难”的性质,这种性质显然并非褒义。这也影响到朱熹及其后学对此的诠释:“道心难明而易昧,故微。”^{[15]27}如前所论,荀子是将道心之微通向圣域,“夫微者,至人也”,“微”是褒义词,完全是正向含义。由此可知,《解蔽》与汉唐经学权威注疏《大禹谟》理解的“微”含义不同。作为汉唐大儒,孔安国、孔颖达当然熟知《荀子》,他们对于十六字心传“微”的诠释不仅没有引证《解蔽》,而且注疏亦相差甚远,由此显示出汉唐不同于荀子的欲望治疗方案。

更深入来看汉唐权威注疏。“因戒以为君之法:民心惟甚危险,道心惟甚幽微。危则难安,微则难明,汝当精心,惟当一意,信执其中正之道,乃得人安而道明耳。”^{[19]136}与人心之危与道心之微这种二元对立不同,汉唐权威注疏构建了两种二元对立:人心危险,人心之危与安相对;道心难明,道心之微与明相对。这两种二元对立针对人心与道心的功夫各成体系:人心危险,其功夫目标是求安,转危为安;道心难明,其功夫目标是求明,由微转显,由暗转明。循此注疏,十六字心传的“惟精惟一,允执厥中”诠释为“汝当精心,惟当一意,信执其中正之道”,精心、一意、允中,三者作用的对象不仅是人心,而且还有道心。通过三者的联合作用,用以解决人心危险与道心难明的问题,最终实现人心安而道心明。汉唐权威注疏的人心、道心、允中是三元关系,三元关系崇尚允中,于人心、道心取中道。《解蔽》与宋明理学的人心与道心为二元对立关系,如王阳明所论,“未杂于人谓之道心,杂以人伪谓之心”,“程子谓‘人心即人欲,道心即天理’”,“天理、人欲不并立”^{[14]8},由此关乎存理遏欲,也就是崇尚道心,遏制人心。《大禹谟》的三元关系与《解蔽》及主流宋明理学二元关系思路迥异,由此可视作两种欲望治疗方案。

在宋明理学末期,刘宗周亦有从二元关系向三

元关系过渡的倾向,如其所论:“惟精,以言乎其明也;惟一,以言乎其诚也,皆所谓惟微也。明亦可暗,诚亦可二三,所谓惟危也。二者皆以本体言,非以工夫言也。”^[2]⁴⁷³刘宗周首先将十六字心传的四个“惟”进行统合性诠释,这仍然贯彻了人心与道心的二元对立关系。其所不同者,他将“惟精”与“惟一”归于道心“惟微”,从而实现三“惟”合一,由此导致人心之惟危与道心之三“惟”对立。以此诠释,四个“惟”都是言本体,这是为了将功夫转移至十六字心传的后四字:“至允执厥中,方以工夫言。中者,道之体也,即精一之宅也。允执者,敬而已矣。”“故曰惟微、惟精、惟一,连数之而语脉贯合,至允执一句方更端也。惟允执二字专以工夫言,故尧授舜,单提之而不见其不足。”^[2]⁴⁷³以中对接道心之三惟,因此,十六字心传的前十二字都是本体的铺垫,至“允执厥中”方是十六字心传的治欲功夫,方是终极归宿之所在。总体来看,刘宗周仍是坚持了人心与道心的二元论,但与传统宋明理学不同,他将十六字心传的重心转移到最后四字。尽管如此,刘宗周并没有走向三元论,而是将“允执厥中”诠释为允执道心,这样的诠释相当于将十六字心传凝聚为“允执厥中”。此举亦有助于证明,《尧曰》四字即是《大禹谟》十六字。

综合本节所论可知,汉唐权威注疏代表了汉唐儒学的主流观点,其诠释的十六字心传重在外王之道,这与《尧曰》的进路一致。《大禹谟》的外王为政之道最终不是采用道心与人心二元对立的模式来解决叛乱的问题,二元对立模式的弊端在大禹伐有苗的失败中充分展露,而最后通过允中感召的三元模式根本性地解决了问题。通过外王与内圣的一致性,可推出《大禹谟》十六字心传的道心、人心、允执厥中亦符合三元模式。《解蔽》与宋明理学诠释的道心人心是二元对立模式,与汉唐权威注疏属于不同的欲望治疗方案,这显示出诠释者与经典文本之间的张力。宋明理学将十六字心传应用于存理遏欲的治疗方案,阎若璩认为后人袭用《解蔽》作十六字心传,以此攻击宋明理学的存理遏欲观点。这种质疑有助于揭示宋明理学与《解蔽》治欲的一致性。

三、十六字心传诠释中治欲方案的五个发展阶段

基于欲望认知及治疗,虞廷十六字心传的诠释随着时代特点及思想家学说而发生变化。纵览中国

哲学文化形成发展史,治疗欲望是历代哲学文化的重要议题。上文主要涉及哲学发展史的五个阶段:三代至先秦孔子—先秦荀子—汉唐—宋明—明季。五个阶段认知及治疗欲望态度分别为:欲望适度释放—适度遏制欲望—适度释放欲望—存理遏欲—反驳存理遏欲。

十六字心传在第一个阶段的态度主要是欲望适度释放,《尚书》中与《大禹谟》同时的《皋陶谟》可作为旁证。君主治欲,“无教逸豫有邦”,相当于约束欲望;君主对于民众,“安民则惠,黎民怀之”,相当于适度释放欲望;其遵循的标准是“天秩有礼,自我五礼有庸哉”,也就是礼。三代至先秦与汉唐判断欲望适度与否的主要依据是礼,故十六字心传的汉唐权威注疏亦是欲望的适度释放。汉唐儒学损益三代先秦之礼,但对于欲望的态度以及允许欲望在礼的范围内适度释放的基本精神一致,故第一与第三阶段的欲望认知及治疗态度基本相同。三代之后,孔子倡导“克己复礼为仁”(《论语·颜渊》),这亦可视作继承了虞廷十六字心传:“尧命舜曰‘允执厥中’,尽矣。与仲尼克复、一贯,先后同揆。”^[21]按此诠释,“克己”之己相当于人心,“复礼”为仁相当于道心,这是孔子继承尧舜禹的一贯之道。

十六字心传在第二个阶段主要是荀子的诠释,诚如《解蔽》所言《道经》即是古《尚书》。孔子之学在先秦的两大分支分别是孟子与荀子:孟子的欲望认知及治疗基于大体、天爵、养浩然之气,相当于“克己”之克诠释为“能”的进路,壮大道德主体,则欲望自然退却;荀子的欲望认知及治疗基于礼的约束性,适度遏制欲望,适度衡量的标准是礼,相当于“克己”之克诠释为“约束”的进路,如“节用御欲”(《荀子·荣辱》)。第四阶段的存理遏欲与第二阶段的适度遏制欲望具有相似性,两者都属于约束欲望的治疗方法。阎若璩认为后人袭用《荀子》伪作十六字心传,基于欲望的认知及治疗视角,其内在依据是荀子与宋明理学认知及治疗欲望的相似性,也就是人心与道心的二元对立关系。

但是,第四阶段与第二阶段亦有明显的差异。在轴心时代,中国文化尚未受到佛教禁欲主义的冲击,荀子认知及治疗欲望采取了“允执厥中”的态度,“欲者,情之应也”,“欲虽不可尽,可以近尽也;欲虽不可去,求可节也”,“道者,进则近尽,退则节求,天下莫之若也”(《荀子·正名》)。即使荀子讲遏欲,亦是较为温和,且依据礼,“人生而有欲”,“故制礼义以分之,以养人之欲”(《荀子·礼论》)。在

佛教禁欲主义冲击与刺激下,宋明理学的遏欲更为激进,由此导致十六字心传的诠释偏向于禁欲。“虞廷之训曰:‘道心惟微。’佛氏者,微吾儒之微而离道也。又必先之曰:‘人心惟危。’禅宗者,危吾儒之危而远人者也。”^[22]受佛教影响,道心之“微”被诠释为超越欲望的天理,从而与欲望成为鲜明的二元对立关系,这样有助于禁欲,却偏离了三代治欲的时代特征与汉唐的权威注疏。人心之“危”被诠释为完全负面的欲望,从而将禁欲的范围扩大,这种指导思想类似于《大禹谟》中征罚有苗的失败。此种诠释并不符合《大禹谟》的语境与时代特征,而属于宋明理学的发挥。

正是宋明理学欲望认知及治疗在禁欲方向的激进,明季迎来了欲望的强烈反弹,也就是反理学思潮的崛起。第五个阶段认知及治疗欲望的主题是反驳存理遏欲,阎若璩参与其中。阎若璩质疑后人袭用《解蔽》伪作十六字心传,相当于指宋明理学家依据伪作奠基了存理遏欲的思想,如果证实,就可以摧毁宋明理学的基础。阎若璩的质疑意在打断宋明理学与三代文化政治的联系,从而在捍卫儒学正统的基础上,更有利于攻击宋明理学,更有利于反驳存理遏欲。宋明理学抑荀扬孟,如朱熹认为“荀子极偏驳”^[23]。宋明理学通常将孔孟视作尧舜禹之道的继承者,“孔子,圣之至也;孟子,学圣而几焉者也”,“盖尧、舜精一之传,此其正宗也”^[24]。阎若璩将宋明理学视作圭臬的十六字心传归化在《荀子》,借此亦可攻击宋明理学。然而,在《大禹谟》语境中,人心与道心为感召关系,以及与“允执厥中”形成三元关系,并与《论语》相互呼应,亦与汉唐权威注疏一致,这都可以反驳阎若璩的质疑。《大禹谟》及《尧曰》的文本语境显示十六字心传是为政治国的外王之道,而孔子、荀子,尤其是宋明理学是从成仁的内圣来诠释,这就导致了十六字心传诠释的转向,显示出三代文明与轴心时代、近世文明的差异,这种差异可以由内圣外王的一致性得以弥补。

基于欲望的认知及治疗,《大禹谟》文本呼应十六字心传的还有“德惟善政,政在养民”“正德、利用、厚生惟和”“戒之用休,董之用威”等。这既有欲望的适度释放,以此保证民众的生机与活力,追求人的繁盛,稳固社会的生存基础;又有欲望的督导约束,追求最善的目标。以上总体上是“允执厥中”的中道观。十六字心传的“惟精惟一”在商周亦有传承发展,且早于荀子,由此亦可反驳后人袭用《荀子》作十六字心传的说法。举两例如下:其一,伊尹

曰:“德惟一,动罔不吉;德二三,动罔不凶。”“善无常主,协于克一。”“一哉!王心。”(《尚书·商书·咸有一德》)此处三个“一”与“惟精惟一”可相互发明。“德惟一”,惟一之德为吉,对应道心;“一”与杂多的“二三”相对,杂多相当于欲望的妄动,对应于凶。“协于克一”,相当于以道心为主,以道心感召人心,两者统一;“一哉!王心”是外王之道。其二,“上帝临女,无贰尔心”(《诗经·大雅·大明》)。文王之学的“无贰尔心”亦可诠释为“一哉!王心”,以此验证“惟一”在商周外王之学的普遍性。这种“惟一”体现出道心为主的感召性,而不是二元对立的战争模式,这与荀子及宋明理学的诠释不同^④。新整理的清华简《保训》文王讲“求中”(简4)、“假中”“归中”(简8)等,亦可证十六字心传“允执厥中”早出,兹不赘述。

结 语

综上,无论是内圣、外王,还是两者兼有的进路,十六字心传的诠释体现出不同时代、不同思想家对于欲望的认知及治疗方案。尧、舜、禹、孔子、荀子、孔安国、孔颖达、程颢、程颐、朱子、王阳明、刘宗周等构成了十六字心传连续性谱系,显示出《尚书》作为五经的恒常性与权威性。后世儒者认同并捍卫经典,显示出儒者传承经典的共同体意识。经中有权,这些儒者根据时代特点及学说主旨诠释十六字心传,解决时代的欲望认知及治疗,这使得十六字心传呈现出不同的欲望认知及治疗方案。由此考量阎若璩的质疑与毛奇龄的反驳,有助于显示荀子与宋明理学认知及治疗欲望的共性,可以深化十六字心传的认知。无论是荀子、宋明理学的道心与人心二元对立关系,还是《大禹谟》政治学、汉唐权威注疏的感召关系,以及道心、人心、允中的三元关系,都可视为不同的治疗欲望方案,并体现出中国哲学治疗欲望的丰富性。

注释

①《论语》的最后一篇《尧曰》有总结全书之意,这或许是《论语》编纂者寄托了孔子之学的学统,也是儒家构建道统雏形。这一篇的核心内容可概括为《中庸》第三十章的一句话,便是“仲尼祖述尧舜,宪章文武”。且新近发现的海昏侯墓《论语》简《知命》印证了这篇的可靠性。②阮元将“危之”与“之微”诠释成两种功夫:“后人在《尚书》内解此者姑勿论,今但就《荀子》言。《荀子》其意则曰:‘舜身行人事而处于专壹,且时加以戒惧之心,所谓危之也。惟其危之,所以满侧皆获安荣,此人所知也。舜心见道而养以专壹,在于几微,其心安荣,

则他人未知也。”阮元：《荀子引道经解》，《掇经室集》，广陵书社2023年版，第1190页。按此而言，大舜有两种修身功夫，这两种功夫分别表现在“身行人事”与“心见道”，前一种适用于世俗之危，后一种适用于超越之微，两者统一于大舜，由此更加密切了《荀子》与《大禹谟》的思想关联。③《荀子·解蔽》。另外，关于精一的进一步解释有：“身尽其故则美，类不可两也，故知者择一而壹焉。农精于田而不可以为田师，贾精于市而不可以为贾师，工精于器而不可以为器师。有人也，不能此三技而可使治三官，曰：精于道者也，精于物者也。精于物者以物物，精于道者兼物物。故君子壹于道而以赞稽物。壹于道则正，以赞稽物则察；以正志行察论，则万物官矣。”（《荀子·解蔽》）④如明代颇有影响的《敬一箴》所言“曰一维何？纯乎天理。弗参以三，弗贰以二”，这显然是存天理遏人欲的诠释进路，与三代的外王之学与治欲之方存在显著差异。

参考文献

[1]程颢,程颐.河南程氏遗书:卷11[M]//二程集.北京:中华书局,2004:126.
 [2]刘宗周.学言[M]//刘宗周全集:第2册:语类十二.杭州:浙江古籍出版社,2007.
 [3]朱熹.持守[M]//朱子语类:卷12.北京:中华书局,1986:254.
 [4]黄宗羲.尚书古文疏证原序[M]//尚书古文疏证.上海:上海古籍出版社,2013.
 [5]皮锡瑞.经学通论[M].北京:中华书局,2018:123-124.
 [6]亚里士多德.政治学[M].颜一,秦典华,译.苗力田,主编.北京:中国人民大学出版社,1990.
 [7]努斯鲍姆.欲望的治疗:希腊化时期的伦理理论与实践[M].徐向东,陈玮,译.北京:北京大学出版社,2018:13.
 [8]阎若璩.尚书古文疏证[M].上海:上海古籍出版社,2013.
 [9]朱熹.中庸章句序[M]//四书章句集注.北京:中华书局,2016:14.

[10]毛奇龄.古文尚书冤词:卷4[M]//景印文渊阁四库全书:第66册.台北:台湾商务印书馆,1986:581.
 [11]王先谦.解蔽篇第二十一[M]//荀子集解.北京:中华书局,2013.
 [12]季本.尧曰第二十[M]//四书私存.台北:台湾“中研院”文哲研究所,2013:357.
 [13]程颢,程颐.河南程氏遗书:卷15[M]//二程集.北京:中华书局,2004:145.
 [14]王守仁.传习录[M]//王阳明全集.上海:上海古籍出版社,2011.
 [15]蔡沈.书集传:卷1[M]//朱子全书外编:第1册.上海:华东师范大学出版社,2010.
 [16]王时槐.道心堂记[M]//王时槐集:友庆堂合稿:卷3.上海:上海古籍出版社,2020:463.
 [17]四气调神大论篇第二[M]//黄帝内经素问校注:素问.郭霭春,主编.北京:人民卫生出版社,2013:23.
 [18]王先谦.大禹谟第三[M]//尚书孔传参正.北京:中华书局,2011:153.
 [19]大禹谟[M]//十三经注疏:尚书正义.上海:上海古籍出版社,1997.
 [20]胡直.六纲[M]//胡直集:衡庐精舍藏稿:卷28.上海:上海古籍出版社,2020:578.
 [21]郝敬.大禹谟[M]//尚书辨解:孔氏古文遗书.武汉:崇文书局,2022:261.
 [22]刘宗周.问答[M]//刘宗周全集:第2册:语类十一.杭州:浙江古籍出版社,2007:335.
 [23]朱熹.孟子精义纲领[M]//朱子全书:第7册:孟子精义.上海:上海古籍出版社,2002:645.
 [24]季本.语孟私存序[M]//四书私存.台北:台湾“中研院”文哲研究所,2013:131.

Clarification and Transition of the Sixteen Words of Mind Theory of Yu Ting

— From the Perspective of Desire Perception and Therapy

Zhang Zhaowei

Abstract: The sixteen words of passing mind of Yu Ting from *Shang Shu Da Yu Mo* was the basic text of the Neo-Confucianism. Based on the binary opposition between the desire and the principle, the Neo-Confucianists developed the therapy of desire by cherishing the principle and restraining the desire. Under the trend of opposing Neo-Confucianism between the Ming and Qing Dynasties, Yan Ruoqu challenged that the sixteen words of mind theory of Yu Ting was a fake copy of *Xun Zi*, which was undoubtedly the basis for the rational suppression of Neo-Confucianism. From investigating Yan Ruoqu's challenge, it can be found that his proposition and argument were not sufficient enough to support his conclusion. On the contrary, it can be said that Xun Zi inherited the sixteen words of mind theory, and affected Neo-Confucianism. The sixteen words of mind theory was the way of governance taught by Yao, Shun and Yu. From the context of Yao, Shun and Yu's way of governance, and the context of sixteen words of mind theory in *Shang Shu Da Yu Mo*, and relying on the authoritative annotation of the Han and Tang Dynasties, it can also prove the triple relationship among the heart of Taoism, the heart of the people and upholding the mean, which was the therapy that allowed the appropriate release of desire. Summing up the history of the formation and development of Chinese philosophy, the perspective of desire and therapy of desire of Xun Zi and Neo-Confucianism were similar, affected by Buddhist abstinence, which developed the idea of advocating the principle while containing the desire, focusing on inner sage; Yao, Shun and Yu of the three dynasties and the authoritative annotations of Han and Tang Dynasties allowed the appropriate release of desire, focusing on the outer king of national politics. Though inner sage and outer king were of similarity, they belonged to different therapies, and were applied in different scenarios.

Key words: the sixteen words of mind theory of Yu Ting; “*The Removal of Prejudices*” of *Xun Zi*; cherishing the principle and restraining the desire; Yan Ruoqu; therapy of desire

责任编辑:涵 舍