

荀子人心、道心与《尚书·大禹谟》

——一个基于错简的学术公案

梁 涛 许源桐

摘 要 《荀子·解蔽》篇存在错简，影响到学者对荀子人心、道心的理解。根据调整后的简序，荀子的人心主要指求道之心，道指礼义之道。人心若能“思仁”并知道、行道，则会进一步发展为道心，道心乃得道之心。另外，荀子的人心也指认知心，认识对象是外物或事物之理。这种人心与道心无关，无法发展为道心。荀子重视的主要是前一种人心，与道心相对的也是这种人心。荀子所引《道经》可能是道家文献，根据新出土的地下文献，《尚书·大禹谟》乃后出文献，并非荀子引用了《大禹谟》，而是《大禹谟》是在袭用《荀子》等古书文句的基础上编纂而成。宋儒建构的道统十六字心传，既无历史的根据，也缺乏文献的支撑，需要做出检讨和反省，而荀子人心、道心说的理论价值应得到充分肯定和重视。

关键词 荀子 人心 道心 大禹谟 十六字心传

作者梁涛，中国人民大学国学院教授（北京 100872）；许源桐，中国人民大学国学院博士研究生（北京 100872）。

中图分类号 B2

文献标识码 A

文章编号 0439-8041(2026)05-0005-12

《荀子·解蔽》引“道经曰：‘人心之危，道心之微。’危微之几，惟明君子而后能知之。”人心、道心后经宋儒的阐发，成为儒家道统十六字心传的核心概念。但宋儒言心传，不是根据《荀子》，而是根据《尚书·大禹谟》，由此引出的问题是：其一，是《荀子》引用了《大禹谟》，还是《大禹谟》借《荀子》所引《道经》建构了十六字心传？这涉及古文《尚书》的真伪问题，需要通过文献考证解决之。其二，荀子所言人心、道心与《大禹谟》的人心、道心是什么关系？二者内容是否一致？这涉及观念史的问题，需要通过义理分析、概念辨析解决之。而后一问题同样影响到对前一问题的判断。以上两个问题，学者已有不少讨论，我们在注释《荀子》时发现《解蔽》一文存在较多错简，尤其是关于人心、道心论述的部分，直接影响到后人对人心、道心的理解。故本文将结合荀子关于心的相关论述，指出《解蔽》存在的错简，在文本校正的基础上对人心、道心做出新的解读，并根据此新的解读，对《大禹谟》的真伪及宋儒十六字心传做出分析、说明。

一、荀子的心论与《解蔽》的人心、道心

传统学界认为荀子主张性恶，故多关注荀子的人性论。其实，荀子的心同样是一个重要的概念。早期研究者往往认为，荀子的心只是一种认知心，本身不具有道德属性。如冯友兰说：“在荀子之心理学中，只有能虑能知之心，及有求而须满足之情欲。”^①“能虑能知之心”只是一种“聪明才力”。^②牟宗三也认为荀子的心

①② 冯友兰：《中国哲学史》，上海：中华书局，1947年，第362、359页。

不具有道德属性，是“认识的心，非道德的心也；是智的，非仁义礼智合一之心也。可总之曰以智识心，不以仁识心也。此智心以清明的思辨认识为主”^①。不过随着研究的深入，越来越多的学者认识到荀子的心不只是认知心，同时也是道德心。如唐君毅称：“荀子虽未尝明言心善，然循荀子所谓心能自作主宰，自清其天君，以知道体道而行道上说，则仍不得不承认荀子之所谓心有向上之能。”^②唐端正说：“在认知心以外，荀子显然还肯定有一个德性心，或在心的知性外，还肯定心的德性。”^③《荀子·正名》篇有一段讨论性、情、心、伪的文字，对于我们理解荀子的心具有重要参考价值。其文云：“性之好、恶、喜、怒、哀、乐谓之情。情然而心为之择谓之虑。心虑而能为之动谓之伪。虑积焉、能习焉而后成谓之伪。”

性是“生之所以然者”，是生而所具的自然禀赋，其表现就是好、恶、喜、怒、哀、乐之情。“情然”是“不事而自然”，属于生理本能，没有道德属性，顺其发展还可能导致恶。但心则不同，可以对“情然”做出选择和判断，这就是“虑”。故“心虑而能为之动谓之伪”，“能”指知能。“心虑”必然引起心的认知活动，这是荀子心的一个重要特点。上文荀子对伪提出两层定义，第一层定义指心的思虑、认知义，第二层定义指心的思虑、认知之成就义。结合“其善者伪”（《荀子·性恶》）的说法，则“心虑”显然是有道德属性的，其追求的不是生理本能、情感欲望的满足，而是对后者的节制。关于心可以对情欲做出节制，荀子有很多论述。“欲不待可得，所受乎天也；求者从所可，受乎心也。”“心之所可中理，则欲虽多，奚伤于治！”“故治乱在于心之所可，亡于情之所欲。”（《荀子·正名》）荀子之所以不否定情欲的合理性，而是认为先王制作礼义就是为了“养人之欲，给人之求”（《荀子·礼论》），就是因为心可以对情欲做出节制，不过节制的标准在于外在的理，故心在虑的基础上还需要知。根据荀子心的特点，我们将其称为道德虑知心^④，虑是对是非、善恶的虑，表示荀子的心亦有道德意识；知则是对外在理的知，表示荀子的心与孟子的心有所不同，不能直接引发道德行为，还需考虑外在的因素，善是主观的心与客观的理共同作用的结果。

对荀子的心有了初步了解后，我们再来看《解蔽》的人心、道心。《解蔽》开篇称：“凡人之患，蔽于一曲而暗于大理。”大理即大道，是贯通天地万物包括人的普遍之道。但人往往拘泥于局部，忽略了整体，产生种种蒙蔽，故需要解蔽，去除心之蒙蔽。“天下无二道，圣人无两心。”天下只有一个道，即前一句的大理或大道。而“两心”，应该即是下文所说的人心与道心。圣人去除了心之蒙蔽，心与道相合，故只有一个道心。而一般人虽然也有心求道，但他们的心往往被成见蒙蔽，产生种种错误，尚未达到道心的高度。接着荀子分别陈述人君之蔽、人臣之蔽、宾孟（游说的宾客）之蔽，举出具体的人事，指出他们被蒙蔽的原因。值得注意的是，荀子称“乱国之君，乱家之人，此其诚心莫不求正而以自为也，妒繆（注：当作‘误谬’）于道而人诱其所迨也”（《荀子·解蔽》），认为那些搞乱了国家的君主、杂取各家的学者，他们内心也是想寻求正道的，只是心存偏见，又受到外界的诱惑，“蔽于一曲而失正求也哉”，这对我们理解荀子的人心、道心具有重要意义。荀子认为要避免“蔽塞之祸”，就要“兼陈万物而中县衡焉”（《荀子·解蔽》），在万物之中设立一个最高的标准——衡，这个标准就是道，也就是大理或大道。故荀子一方面强调“心不可以不知道。心不知道，则不可道而可非道”（《荀子·解蔽》），心首先要认识道，若不认识道，就会把非道当正道。另一方面又肯定人可以通过心认识道，“人何以知道？曰：心。”（《荀子·解蔽》）经过虚壹而静的功夫，心就可去除蒙蔽，“疏观万物而知其情，参稽治乱而通其度”，通观万物而掌握实情，考察治乱而通晓法度，“夫恶有蔽矣哉！”（《荀子·解蔽》）在此基础上，荀子对心做了规定和说明：

21.9 心者，形之君也，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。故口可劫而使墨云，形可劫而使诘申，心不可劫而使易意，是之则受，非之则辞。（《荀子·解蔽》）^⑤

① 牟宗三：《名家与荀子》，长春：吉林出版集团有限公司，2010年，第151页。

② 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，《唐君毅全集》卷17，北京：九州出版社，2016年，第99页。

③ 唐端正：《荀学探微》，北京：中国人民大学出版社，2019年，第30页。

④ 参见梁涛：《荀子人性论辨正——论荀子的性恶、心善说》，《哲学研究》2015年第5期。

⑤ 为了便于讨论，本节以下引用的《解蔽》内容均标出段落编号，编号以张觉的《荀子译注》（上海：上海古籍出版社，1995年）为准。

心是形体的君主，是神明的主宰。此神明泛指人的精神，包括情绪等。它发表命令而不接受命令，可自作主宰，自作决定，可以支配形体，其意志却不可被改变。它具有道德意识，认为是则接受，认为非则拒绝。不过荀子虽然也具有一个是非之心，但判断是非的标准则不完全来自心，还要考虑外在的理或道，这点与孟子有所不同。故荀子的心一方面具有高度的自主性，不仅能选择、判断，也能正确认识事物。“心容，其择也无禁，必自见。其物也杂博，其情之至也不贰。”（《荀子·解蔽》）心的特点是，其选择不受限制，必定自己做出判断。“其物也杂博”的“物”，是看见、观察之意。《淮南子·缪称训》：“欲知天道察其数，欲知地道物其树，欲知人道从其欲。”“物其树”即观察树木的生长。心虽然所见杂博，却能做到专一不贰。但是如果注意力不集中，心就可能会出现偏差，产生错误的认识。“心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。”（《荀子·解蔽》）心散漫就不会有知识，倾斜就不会精当，不专一就会疑惑。而要避免差错，就要通过虚壹而静使心“壹于道”。

需要说明的是，学者往往根据上文“心者，形之君”之论，称荀子的心为主宰心，但又认为此主宰心是可善可恶的^①，这样就陷入自相矛盾。既然是主宰心，就不能是既善又恶的，否则何以称为主宰？荀子的心确有主宰之能，但只是一种潜能，还需通过后天的虑、知加以实现。心经过虑、知，与道相合，主宰之能真正得以表现，此时的心即为道心；若不虑、不知，则心的主宰之能不仅会失去，还会滑落为情欲。故荀子往往也从利欲理解心，如“心欲綦佚”（《荀子·王霸》）、“心好利”（《荀子·性恶》）、“人无师无法，则其心正其口腹也”（《荀子·荣辱》）。荀子的心存在一个三分结构，居于中间的是虑知心，其向上则提升为道心，是为真正的主宰心；其向下滑落则为利欲心，实际等于情性。明白了这一点，则荀子所言人心、道心就容易理解了。由于《解蔽》论人心、道心一段存在错简，为了便于讨论，我们将三段文字均列于下：

21.11 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。

A 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。小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决庶理矣。B 故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也；好乐者众矣，而夔独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也。倮作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，而造父精于御。自古及今，未尝有两而能精者也。曾子曰：“是其庭可以搏鼠，恶能与我歌矣？”

21.12 空石之中有人焉，其名曰觚。其为人也，善射以好思。耳目之欲接，则败其思；蚊虻之声闻，则挫其精。是以辟耳目之欲，而远蚊虻之声，闲居静思，则通。思仁若是，可谓微乎？孟子恶败而出妻，可谓能自强矣，[未及思也]。有子恶卧而焮掌，可谓能自忍矣，未及好也。[觚]辟耳目之欲，[而远蚊虻之声，可谓自危矣]，未可谓微也。夫微者，至人也。至人也，何强？何忍？何危？故浊明外景，清明内景。圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣。夫何强？何忍？何危？故仁者之行道也，无为也；圣人之行道也，无强也。仁者之思也，恭；圣人之思也，乐。此治心之道也。^②（《荀子·解蔽》）

第一段言舜治理天下，不用事事昭告而政事成。此是言儒家之身教，郭店简《尊德义》：“下之事上也，不从其所命，而从其所行。上好是物也，下必有甚焉者。”《成之闻之》：“亡乎其身而存乎其词，虽厚其命，民弗从之矣……上苟身服之，则民必有甚焉者。”都是强调统治者只有靠其德行才能赢得民众的信任和服从。荀子虽强调隆礼重法，但对儒家身教传统同样有所继承。^③《不苟》篇云：“君子至德，嘿然而喻，未施而亲，不怒而威。夫此顺命，以慎其独者也。善之为道者，不诚则不独，不独则不形，不形则虽作于心，见于色，出于言，民犹若未从也，虽从必疑。”认为君子达到极高的德（“至德”），不用言说，民众也会归附。若没

① 丁四新：《论荀子的“本心”：认识心、主宰心及其他》，《江海学刊》2025年第1期。

② “空石之中”一段，文字多有错讹，据诸家之说校改，不一一说明。

③ 有学者认为本段是讲儒家的“无为而治”，与《论语·卫灵公》篇所载孔子“无为”说、《周易·系辞传》“垂衣裳而天下治”说等精神完全一致。（参见廖名春：《“人心之危，道心之微”本义考——兼论〈大禹谟〉“虞廷十六字”的真伪》，《社会科学》2019年第1期）儒家的“无为而治”是建立在身教、德治的基础上，与道家崇尚自然、无为有所不同。

有诚，没有内在的德，即使发号施令，民众也不会服从。“处一”，持守道。“一”指道。“危之”，戒惧之。“之”代指前面的“处一”。“养一”，涵养道。“之微”，达至精微、精妙。“之”，训为“至”。“处一”“养一”代表了舜治心的不同阶段，前一阶段，心虽然持守道，但还没有与道相合，二者是对待关系，故需要戒惧。后一阶段，心与道相合，达至精微的境界。故舜虽是圣人，也经历了由人心到道心的修炼过程。荀子接着引《道经》曰：“人心之危，道心之微。”（《荀子·解蔽》）此两句是递进关系，是说由人心之戒惧，则能达至道心之精微。“危微之几，惟明君子而后能知之。”（《荀子·解蔽》）这种由戒惧达至精微的发展趋势，只有明君子可以明白、知晓。

由上可知，荀子的人心即虑知心，尤其强调正向的一面，故也看作求道之心，而道心是得道之心，道即前文的大理或大道，是天地万物的根本之道，具有形而上的特点。“大道者，所以变化遂成万物也。”（《荀子·哀公问》）故荀子言得道往往带有神秘体悟的成分。但此“体常而尽变”之道又落实于具体的事物之中，兼括人之伦与物之理，需要从人伦和物理两个方面去把握。21.11 第一小节“舜之治天下也”，显然是就道德伦理而言，人心、道心针对的就是礼义之道。而第二小节“故人心譬如盘水”则主要讨论心如何认识外物的问题，与第一小节的内容关系不大。另外，第一小节提到的“微”和“危”，第二小节则根本没有涉及，相反 21.12 “空石之中有人焉”则反复讨论“微”和“危”的问题。21.11 第二小节的插入，将文本原有的理路打乱了。由此可知 21.11 第二小节应为错简，其中 A 部分“故人心譬如盘水”当接下文 21.13 “凡观物有疑”一段，而 B 部分“好书者众矣”则当接上文 21.9 “故知者择一而壹焉”之后（详后）。

搞清了文本关系，再来看上面的文字就容易理解了。在 21.11 第一小节，不论是舜的“处一危之”“养一之微”，还是《道经》的“人心之危，道心之微”，都意在说明人心虽有意求道，但尚未与道相合，故需要戒惧。而道心是人心与道完全相合后，达到精微的境界。故紧接着 21.12（21.11 第二小节为错简）分别举出孟子、有若和般（一般认为是子思孔伋）的修养方法，以阐明“危”与“微”的关系。孟子厌恶败坏德行而要休妻，可以称得上是自强，但尚未主动去思仁（“未及思也”）。有子憎恶睡懒觉而烧灼自己的手掌，可以称得上是自忍，同样未做到好仁（“未及好也”）。子思能够主动去思仁（“思仁若是”），较之前二人在修养方法上进了一步，但容易受到外物的引诱、干扰，所以要避开耳目之欲的诱惑，远离蚊蝇的声音，这可以称得上是自危，但还没有达到精微。可见孟子、有子和子思都重视心的塑造和培养，并借用了种种外在的手段。孟子的自强、有子的自忍、子思的自危都属于“人心惟危”，是人心的戒惧，而人心指求道之心。故孟子、有子、子思都只有人心，而未达至道心，根本原因就在于他们更多的是用心于外（“浊明外景”），而不是用心于内（“清明内景”）。从荀子的论述来看，用心于内应该是指“思仁”而言，而孟子、有子在这一问题上均有一间之隔，子思虽然能够思仁，但容易受到外界的干扰，没有达至精微。而“仁者之行道也，无为也；圣人之道也，无强也”，这里的“道”当指礼义之道。仁者、圣人既能够思仁，具有内在的仁德，又能够做到从容中道，达到精微的境界。“圣人纵其欲，兼其情，而制焉者理矣”，圣人顺从自己的欲望，满足自己的情感，又能够用理对情感、欲望加以节制，“从心所欲不逾矩”，而无需自强、自忍、自危。学者一般认为，《解蔽》作于荀子游于齐国稷下时，该篇受到思孟学派的影响，故吸收了思仁的思想，与《荀子》其他篇的内容有所不同。^① 不过荀子虽然吸收了子思、孟子的思仁，但还是将其看作践行礼义之道的条件，与后者的思想仍有所不同。他说：“仁者之思也恭，圣人之思也乐。此治心之道也。”（《荀子·解蔽》）这里的思是反思，指思仁而言。仁者思仁，恭敬庄重；圣人思仁，安乐自如。此乃治心之道，道是方法之意。用思仁去修养心，其目的则是为了把握礼义之道，能够无为、不勉强地践行礼义之道，并在这一过程中将人心上升为道心，达到精微的境界。

荀子的人心作为虑知心，是一种求道之心，道主要是就礼义之道而言。不过由于荀子的大道不仅体现在人之伦，指礼义之道，同时还落实于物之理，指事物的道理，荀子的人心也承担着认识外物的功能，故《解

^① 除《解蔽》外，《不苟》篇也明显受到思孟学派思想的影响。（参见梁涛：《荀子与〈中庸〉》，《中国社会科学院研究生院学报》2002年第5期）

蔽》接着讨论人心如何正确认识外物。

21.13 凡观物有疑：中心不定，则外物不清；吾虑不清，则未可定然否也。冥冥而行者，见寝石以为伏虎也，见植林以为后人也，冥冥蔽其明也。醉者越百步之沟，以为跬步之浍也；俯而出城门，以为小之闾也；酒乱其神也。厌目而视者，视一为两；掩耳而听者，听漠漠而以为啁啾；势乱其官也。故从山上望牛者若羊，而求羊者不下牵也，远蔽其大也。从山下望术者，十仞之木若箸，而求箸者不上折也，高蔽其长也。水动而景摇，人不以定美恶，水势玄也。瞽者仰视而不见星，人不以定有无，用精惑也。有人焉，以此时定物，则世之愚者也。彼愚者之定物，以疑决疑，决必不当。夫苟不当，安能无过乎？夏首之南有人焉，曰涓蜀梁，其为人也，愚而善畏。明月而宵行，俯见其影，以为伏鬼也；仰视其发，以为立魅也；背而走，比至其家，失气而死。岂不哀哉？凡人之有鬼也，必以其感忽之间、疑玄之时正之。此人之所以无有而有无之时也，而已以正事。故伤于湿而击鼓——鼓痹，则必有敝鼓丧豚之费矣，而未有俞疾之福也。故虽不在夏首之南，则无以异矣。^①

21.11 (A 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。小物引之，则其正外易，其心内倾，则不足以决庶理矣。)

荀子认为，人们观察外物时之所以会有疑惑，主要还是人心出了问题。内心不定，就不能清楚地认识外物；思虑不清晰，就不能判定事物的真相。在黑暗中行走的人，看见卧倒的树木会以为是趴着的老虎，看见直立的树林会以为是站立的人。醉酒的人跨越百步宽的大沟，以为是半步宽的小水沟；低头走出城门，以为是狭小的房门。从山上远望山下的牛，就像羊一样小；从山下仰望山上的树木，看起来就像筷子一样细。这都是人心受到干扰出现的错觉。水晃动时，水中的影子就会摇曳，这时人们自然不会以水为镜来判断容貌的美丑。同样的道理，当心受到干扰，出现疑惑时，也无法对事物做出正确的判断。而世间的愚人，恰恰是用疑惑不清的心去判断疑惑不清的事物，又怎么能不犯错误呢？荀子还提到一个叫涓蜀梁的人，误把自己的影子当作鬼，结果被吓死了。所以大凡认为有鬼的人，一定是他精神恍惚、心神疑惑时所做的判断，故把有当作无、把无当作有。那些相信驱鬼、祭祀可以去除疾病的人，与涓蜀梁一样，都是人心被扰乱的结果。由此可知，21.11 第二小节 A “人心譬如盘水”，正是对 21.13 “凡观物有疑” 一段的总结，故当接于此段之后。荀子的盘水之喻，是说明人心之所以产生诸如上文所说的错误，如同当盘水受到扰动，无法照见形体一样。盘水平静，胡须眉毛、皮肤的纹理都看得清楚。同样，若能正确运用人心，则可以定是非、决嫌疑。人心是具有认识外物的能力的，故 21.14 接着说：“凡以知，人之性也；可以知，物之理也。以可以知人之性，求可以知物之理而无所疑止之，则没世穷年不能遍也。”（《荀子·解蔽》）这里的“人之性”当指人心而言。不过人心虽然能知“物之理”，但道心主要不是针对“物之理”而言，这从荀子反复强调“故学也者，固学止之也”（《荀子·解蔽》）就可反映出来。“物之理”既然不可穷尽，故当有所限制，而不应将其看作认识的主要对象，否则就会像愚人一样。荀子真正关注的还是先王之法、礼义之道，主张“学者，以圣王为师，案（注：乃）以圣王之制为法，法其法以求其统类，以务象效其人”（《荀子·解蔽》）。统类，原理、法则也。以圣王之制为法，就是要法其所以为法，以了解其制度背后的原理、法则，也就是礼义之道。“向是而务，士也；类是而几，君子也；知之，圣人也。”（《荀子·解蔽》）朝着这个目标努力的，是士；接近这个目标的，是君子；“知之”的“之”，指统类而言。通晓礼义之道的，是圣人。“圣人无二心”，故道心主要是针对礼义之道而言。这是儒家重人伦、轻物理的一贯立场，荀子也不例外。至于 21.11 第二小节的 B “故好书者众矣”，则当接于 21.9 “心者，形之君也……故知者择一而壹焉” 一段后。

21.9 心者，形之君也，而神明之主也；……故曰：心枝则无知，倾则不精，贰则疑惑。[壹于道] 以赞稽之，万物可兼知也。身尽其故，则美。类不可两也，故知者择一而壹焉。

21.11 (B 故好书者众矣，而仓颉独传者，壹也；好稼者众矣，而后稷独传者，壹也；好乐者众矣，而夔独传者，壹也；好义者众矣，而舜独传者，壹也。倕作弓，浮游作矢，而羿精于射；奚仲作车，乘杜作乘马，

^① 此处引文原分为 21.13 节和 21.14 节（参见张觉：《荀子译注》，第 314—315 页），因两节文字均是阐释内心不定而无法认清外物的观点，故为保证论述连贯，引用时将其合并为一节。

而造父精于御。自古及今，未尝有两而能精者也。曾子曰：“是其庭可以搏鼠，恶能与我歌矣？”）

“好书者众矣”一节放置于此，不仅与 21.9 的内容前后相连，而且文从字顺，毫无违和感，正说明其与“故人心如盘水”一样，均为错简，被抄写者误置于“昔者舜之治天下也”一段之后。

厘清了以上两处错简后，可知《解蔽》的人心作为虑知心，实际包含两层含义。一是求道之心，道指礼义之道。其虑主要指“思仁”而言，而知是知礼义之道，人心若能“思仁”并知道、行道，则会进一步发展出道心。二是认知之心，认识对象主要为外物或事物之理。其虑主要指保持内心的平静，排除外物的干扰，知则是知晓外物的真实情况。这种人心与道心无关，无法发展出道心。故荀子真正重视的是第一种人心，与道心相对的也是这种人心，荀子所举孟子的“自强”、有子的“自忍”以及子思的“自危”，都是这种人心的活动，其目的则是能够自觉地践行礼义，并达至道心。不过由于荀子有重智的倾向，又提倡经验征知，故也讨论了第二种人心，但这种人心与道心不成对应关系。从根本上讲，荀子仍是伦理优先论者，他重视的是求道，而不是求知。不过由于以上两处错简的插入，将《解蔽》原有的理路打乱了，致使学者误将荀子的人心解读为认知心。如徐复观先生说：荀子“所说的‘人心’，是指一般人的认识之心而言。所以他接着说‘故人心譬如盘水……微风过之，湛（沈）浊动乎下，清明乱于上，则不可以得大形之正也。……’后面又说‘蚊虻之声闻，则挫其精，可谓危矣’；可知所谓人心之危，是说心一受到外物的干扰，其认识能力的正确性即成为问题，所以称之为‘危’的”^①。唐君毅先生也说：“窃谓此所谓人心即专精于一事，而不能通于他事之心；而道心则为能兼知不同之人所专精之事之意义与价值，既能兼知之，更求加以配合贯通之道者。”^②两者显然都是根据 21.11 “人心譬如盘水”的错简，而不是根据 21.12 的“治心之道”去理解荀子的“人心之危”，误把荀子的人心解读为认知之心，岂不知这种认知之心不仅与道心不成对应关系，而且也无法达至“道心之微”。

二、“十六字心传”与《大禹谟》之真伪

传世文献中，除《荀子》所引《道经》外，《尚书·大禹谟》也提到人心、道心，二者的关系也一直是学术史上争论的焦点问题。《大禹谟》不见于伏生所传《今文尚书》，而是出自梅賾所献《古文尚书》。该篇记叙大禹、伯益、皋陶与帝舜讨论政事的对话，帝舜提出自己年事已高，欲让位于大禹，大禹表示谦让。帝舜执意让位，率百官在祖庙举行了禅让礼。大禹即位后，受帝舜之命征伐三苗。三苗不服，帝舜接受伯益的建议，修文德，“舞干羽于两阶”，七十天后，三苗前来归附。人心、道心的内容，见于帝舜欲让位大禹的一段：

帝曰：“来，禹。降水儆予，成允成功，惟汝贤。……予懋乃德，嘉乃丕绩。天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中。无稽之言勿听，弗询之谋勿庸。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。”

与荀子“人心之危，道心之微”不同，《大禹谟》此两句作“人心惟危，道心惟微”。前面已分析，“人心之危，道心之微”的“之”是助词，而危、微用作动词。“人心惟危，道心惟微”的“惟”则是系词，为、是之意，故危、微只能用作形容词。伪孔传：“危则难安，微则难明，故诚以精一，信执其中。”孔颖达疏：“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。”^③据孔传、孔疏，《大禹谟》是说民心甚危险因而难以安顿，帝王的道心甚幽微因而难以发现，是帝舜告诫大禹当精心、专注，秉持中正之道。故下文又说到民众无君主何以拥戴？君主无民众何以守城邦？表示为政的根本在于如何统治、管理民众，得到后者的拥护。由此可见，《大禹谟》的人心、道心之论与荀子有两点不同，一是前者把危理解为危险，不同于后者的戒惧之意。二是前者把人心、道心分别理解为民心与帝王之心，不同于后者的求道之心与得道之心。

《大禹谟》本为《古文尚书》中的一篇，地位并不特殊，但因朱熹据此篇立论，建立儒家道统说，《大禹

① 徐复观：《中国人性论史·先秦卷》，上海：上海三联书店，2001年，第214页。

② 唐君毅：《中国哲学原论·原道篇》，《唐君毅全集》卷19，第355页。

③ 孔安国传、孔颖达疏，廖名春等整理：《尚书正义》，北京：北京大学出版社，1999年，第93—94页。

谟》由此备受关注，成为儒家的核心文献。朱熹在《中庸章句序》中称：

盖自上古圣神继天立极，而道统之传有自来矣。其见于经，则“允执厥中”者，尧之所以授舜也；“人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允执厥中”者，舜之所以授禹也。尧之一言，至矣，尽矣！而舜复益之以三言者，则所以明夫尧之一言，必如是而后庶几也。^①

朱熹所说的“经”是指《论语》，《论语·尧曰》载尧命舜：“‘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。”朱熹认为尧告诫舜，主要是“允执其中”一句，而舜告诫大禹时，在此句前又加上三句，为的是将尧的意思表达完整。他曾对弟子说：“尧当时告舜时，只说这一句。后来舜告禹，又添得‘人心惟危，道心惟微，惟精惟一’三句，是舜说得又较子细。”^②“尧当时告舜，只说一句。是时舜已晓得那个了，所以不复更说。舜告禹时，便是怕禹尚未晓得，故恁地说。”^③其实，朱熹对《古文尚书》是有所怀疑的，他说：“孔壁所出尚书，如《禹谟》《五子之歌》《胤征》《泰誓》《武成》《罔命》《微子之命》《蔡仲之命》《君牙》等篇皆平易，伏生所传皆难读。如何伏生偏记得难底，至于易底全记不得？此不可晓。”^④“伏生书多艰涩难晓，孔安国壁中书却平易易晓。或者谓伏生口授女子，故多错误，此不然。”^⑤但他要接续韩愈建构儒家的道统说，故又不得不将《大禹谟》当作立论的根据。^⑥韩愈为回应佛老的挑战，提出儒家道统说：“斯吾所谓道也，非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜，舜以是传之禹，禹以是传之汤，汤以是传之文、武、周公，文、武、周公传之孔子，孔子传之孟轲，轲之死，不得其传焉。”^⑦不过韩愈虽然称尧、舜、禹、汤传道统，但并没举出文献的根据，只是一种“虚说”。而朱熹则要将其落于实处，虽然一方面称“禹、汤、文、武、周公、孔子传之，以至于孟子，其间相望，有或数百年者，非得口传耳授密相付属也”^⑧，认为道统的传授不一定是口耳相传，另一方面又要为尧、舜、禹、汤的传授找到文献的根据，此文献即《尚书·大禹谟》。但韩愈言道统之传，是指仁义而言。所谓“博爱之谓仁，行而宜之之义。由是而之之谓道，足乎己，无待于外之谓德”^⑨。朱熹对此亦表示认可，他说：“孔子传之孟轲，轲之死，不得其传。此非深知所传者何事，则未易言也。夫孟子之所传者何哉？曰：仁义而已矣。”^⑩但《大禹谟》言尧、舜、禹所传是中而非仁义，并不支持朱熹从韩愈那里继承来的仁义说，故他还需要通过诠释把仁义说成与中是一回事，这样朱熹的道统说更多是一种哲学建构，而不是事实的陈述。

从朱熹对人心、道心的理解来看，首先，他把人心、道心理解为心的不同方面，此点与荀子同，而与孔注、孔疏异。他说：“心之虚灵知觉，一而已矣，而以为有人心、道心之异者，则以其或生于形气之私，或原于性命之正，而所以为知觉者不同，是以或危殆而不安，或微妙而难见耳。”^⑪对于人心、道心这种“一而已矣”的关系，朱熹有很多论述，如：“只是这一个心，知觉从耳目之欲上去，便是人心。知觉从义理上去，便是道心。”^⑫“人心、道心，元来只是一个。只是分别两边说，人心便成一边，道心便成一边。”^⑬“谓如‘人心惟危，道心惟微’，都是心，不成只道心是心，人心不是心！”^⑭这与孔注、孔疏把人心、道心分别理解为民心与帝王之心显然有所不同。其次，把危解释为危险、危殆，此点与荀子异，而与孔注、孔疏同。程颐曾说：“人心私欲，故危殆。道心天理，故精微。灭私欲则天理明矣。”^⑮朱熹亦说：“人心则危而易陷，道心则微而难著。”^⑯“一则危殆而难安，一则微妙而难见。”^⑰“人欲也未便是不好，谓之危者，危险，欲堕未堕之间。若无道心以御之，则一向入于邪恶，又不止于危也。”^⑱人心乃人欲或私欲之心，无法自作主宰，故往往危殆、危险；而道心是天理或义理之心，虽微妙难以发现，却“可以为人心之主宰，人心需据以为准

①⑪ 朱熹：《四书章句集注》，北京：中华书局，1983年，第14页。

②③④⑤⑫⑬⑭⑮ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第5册，北京：中华书局，1986年，第2016、2016、1978、1978、2009、2012、2009、2010页。

⑯ 有学者指出，朱熹虽然看到了《古文尚书》与《今文尚书》的差别，“但他并不认为古文和今文有优劣之分，更从来没有从文本的真实性角度怀疑过古文或者今文”。（参见王春林：《“朱熹疑伪〈古文尚书〉”一说考辨》，《福建论坛》2009年第8期）

⑦⑨ 韩愈：《原道》，见《韩愈全集》，上海：上海古籍出版社，1997年，第120页。

⑧⑩ 朱熹：《李公常语上》，《朱子全书》第24册，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年，第3525页。

⑬ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第1册，第64页。

⑮ 程颐、程颢：《二程集》，北京：中华书局，1981年，第312页。

⑰ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第4册，第1489页。

者也”^①。可见，朱熹对人心、道心的理解与荀子有很大差别。荀子的心虽然也可以指情欲而言，但主要还是一种虑知心。心不虑不知，会滑向利欲心；而心若虑与知，又能上升为道心。至于荀子的人心，更多是从正面讲的，是一种求道之心。在荀子那里，不存在现成的道心^②，道心是由人心发展而来，人心、道心是一种递进的关系，而非对立的关系。朱熹由于接受了孟子的性善论，认为“恻隐、羞恶、是非、辞逊，此道心也”^③，又把人心看作人欲，故在他看来，道心与人心乃是一种对治关系。“人心如船，道心如舵。任船之所在，无所向。若执定舵，则去住在我。”^④“必使道心常为一身之主，而人心每听命焉，乃善也。”^⑤ 这既不同于荀子视人心、道心为求道之心与得道之心，也有别于孔注、孔疏将二者理解为民心与帝王之心。

朱熹借《尚书·大禹谟》建构儒家道统说，视虞庭十六字心传为上古圣王治世心法，产生极大的影响，但也存在自身无法克服的矛盾。《论语》记尧命舜“允执厥中”，此中乃指中道而言，“执中”就是执政应公平、公正^⑥，而不必直接等同于心与仁义。朱熹则因为牵扯《大禹谟》的人心、道心，又接受韩愈的仁义说，故必须把中、心与仁义解释为同一个内容，这更多是一种哲学建构，而不一定有历史根据。^⑦ 说尧、舜、禹皆主张“允执厥中”，有中的传授，固然可以成立。但若说当时已有人心、道心的观念，而且中作为“心之体”，又可指仁义，则不免启人疑窦。故后世学者不断对《大禹谟》的真伪及十六字心传提出质疑，明代学者梅鹗称：

自今考之，惟“允执厥中”一句为圣人之言。其余三言盖出《荀子》，而钞略掇拾胶粘而假合之者也。《荀子·解蔽篇》曰：“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。”荀卿称“《道经》曰”，初未尝以为舜之言。作《古文》者见其首称舜之治天下，遂改二“之”字，为二“惟”字，而直以为大舜之言……至于“惟精惟一”，则直钞略荀卿前后文字，而攘以为己有，何哉？^⑧

唐代杨惊注《荀子·解蔽》时，已注意到荀子所引《道经》与《大禹谟》的关系。他说：“今《虞书》有此语。而云《道经》，盖有道之经也。孔安国曰：‘危则难安，微则难明，故戒以精一，信执其中。’引此以明舜之治在精一于道，不蔽于一隅也。”^⑨ 杨惊虽未明言《道经》即《大禹谟》，但他释《道经》为“有道之经”，又引孔安国《大禹谟》注，显然认为《大禹谟》是在荀子之前，荀子的人心、道心是对《大禹谟》的发挥。

梅鹗则一反此说，认为所谓十六字心传乃《大禹谟》的作者拼凑《论语》与《荀子》而成，进而怀疑《大禹谟》及《古文尚书》为伪。梅鹗的理由是：其一，《荀子》引用《尚书》有明确的体例，或冠以“书曰”，或直称篇名，不应在引述《大禹谟》时而独称之为《道经》。“夫《荀子》一书，引《诗》则曰‘《诗》云’，引《书》则曰‘《书》云’，或称篇名者有之。何独于此二语而独易其名曰‘《道经》’哉？若曰：‘此二句独美，故以为有道之经。’则出此二语之外，皆为无道之经也而可乎？”^⑩ 以后阎若璩也从此点力攻《大禹谟》为伪：“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？予是以知‘人心之危，道心之微’必真出古《道经》，而《伪古文》盖袭用，初非其能造语精密至此极也。”^⑪ 这种论证应该说是具有说服力的，故《道经》当另有所指，而不可能是指《大禹谟》。其二，十

①③⑤ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第4册，第1488、1487、1487页。

② 徐复观说：荀子“非将心分为人心与道心的两个层次。荀子所说的道，完全是客观的；而心的本身，除认识作用及综合的欲望以外，是一无所有的。所以站在荀子的立场，心与道为二物，不能有后来‘道心’的观念”。（徐复观：《中国人性论史·先秦卷》，第213—214页）

④ 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类》第5册，第2009页。

⑥ 刘宝楠：“执中者，谓执中道用之。”（刘宝楠：《论语正义》下册，北京：中华书局，1990年，第757页）

⑦ 关于朱熹对中与道心、仁义关系的哲学诠释，参见梁涛：《清华简〈保训〉与儒家道统说再检讨（下）》，《国学学刊》2013年第3期。

⑧⑩ 梅鹗著，姜广辉点校：《尚书考异 尚书谱》，上海：上海古籍出版社，2014年，第139—140、140—141页。

⑨ 王先谦：《荀子集解》，北京：中华书局，2012年，第387—388页。

⑪ 阎若璩撰，黄怀信、吕翊欣点校：《尚书古文疏证（附：古文尚书冤词）》上册，上海：上海古籍出版社，2010年，第122—123页。

六字心传乃拼凑《论语》《道经》及《荀子》相关论述而成，语义有抵牾之处，称其为帝王传授之心法，并不可信。“尧之告舜，仅曰‘允执厥中’，而舜亦以命禹，则其辞一而已，当无所增损也。《禹谟》出于孔壁，后人附会，窃取《鲁论·尧曰篇》载记而增益之，析四句为三段，而于‘允执其中’之上妄增‘人心’‘道心’等语，传者不悟其伪，而以为实然，于是有传心法之论。且以为禹之资不及舜，必益以三言然后喻。几于可笑！”^①梅鸞认为是编纂者在“允执其中”前加人心、道心的论述，此点亦值得重视。

不过，梅鸞、阎若璩怀疑《大禹谟》，主要是基于文本分析，故在谁抄谁的问题上依然留有争议。清初毛奇龄就说：《荀子·解蔽》篇称引《道经》，“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》。……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。’此与《论语》所云‘舜亦命禹’正同。……非东晋梅氏所能假也。”^②今天也有学者主张，“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》”。^③所以要解决《大禹谟》真伪的问题，还需要有新的证据，而近些年地下文献的发现，使我们有可能利用二重证据法对这一学术公案做出判断。郭店竹简中有《成之闻之》一篇，其中引用到《尚书·大禹谟》：

君子治人伦以顺天德。《大禹》曰：“舍兹宅天心”何？此言也，言舍之此而宅于天心也。^④

《大禹》即《大禹谟》，《孔丛子·论书》即称《大禹谟》为《大禹》。另据孔颖达《尧典》疏引郑玄注《书序》，西汉孔壁所出古文《尚书》有《大禹谟》。^⑤故战国流行的《大禹谟》中有“舍兹宅天心”一句，但不见于《古文尚书·大禹谟》中。值得注意的是，《成之闻之》同时引用了属于《今文尚书》的《康诰》《君奭》，引文均见于今本中^⑥，说明梅璩所献的《大禹谟》确为后人编纂而成。

又据报道，2020年，湖北纪南城遗址附近的枣林铺造纸厂46号楚墓中出土一批战国楚简（简称“枣纸简”）中，资料虽未正式公布，但据发掘整理者赵晓斌介绍，“枣纸简”有一类简文，为《诗》《书》类文献的摘抄汇编，原简无篇题，整理时拟题为《诗书之言》，根据书手字迹的不同，分为甲、乙、丙、丁四篇。其中《诗书之言（乙篇）》记录了10个《诗》《书》类文献的篇名及引文，涉及《无逸》（见于《今文尚书》）、《抑》（见于《诗经·大雅》）、《周颂》（为《毛诗·周颂·昊天有成命》）等，而在一篇名为《羽汙》的引文中，有与今本《大禹谟》高度相似的语句，但顺序却不尽相同。《羽汙》的内容是：

[上略]于《羽汙》曰：“吁！伯禹，尔暨有天下，敬戒毋虞，毋失法度，天命是固。鬼神其偕，龟筮其许。毋欲于逸，毋淫于乐。疑谋其成，百志其与。毋怠毋荒，九州之王。”^⑦

不难发现，《羽汙》的部分文句又见于今本《大禹谟》中，为了便于对比，我们将二者相似的文句用下划线标出：

益曰：“吁！戒哉！敬戒无虞，罔失法度。罔游于逸，罔淫于乐。任贤勿贰，去邪勿疑，疑谋勿成，百志惟熙。罔违道以干百姓之誉，罔拂百姓以从己之欲。无怠无荒，四夷来王。”……

帝曰：“禹！官占惟先蔽志，昆命于元龟。朕志先定，询谋佥同，鬼神其依，龟筮协从，卜不习吉。”

屈万里曾指出，《大禹谟》多处袭用了古书之文句。^⑧而从上引文献的对比也可看出，《大禹谟》实际是拼合了包括《羽汙》在内的若干古代典籍而成，虽包含了若干先秦文献的真实文句，但主要是一种再创造，

① 梅鸞著，姜广辉点校：《尚书考异 尚书谱》，第143页。

② 阎若璩撰，黄怀信、吕翊欣点校：《尚书古文疏证（附：古文尚书冤词）》下册，上海：上海古籍出版社，2014年，第888—889页。

③ 张昭炜：《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》，《中州学刊》2024年第11期。

④ 李零：《郭店楚简校读记（增订本）》，北京：中国人民大学出版社，2007年，第158页。“舍兹宅天心”，“舍”原文作“余”，李学勤认为当读为“舍”。[参见李学勤：《试说郭店简〈成之闻之〉两章》，《烟台大学学报（哲学社会科学版）》2000年第4期]

⑤ 孔安国传、孔颖达疏，廖名春等整理：《尚书正义》，第15页。

⑥ 廖名春：《郭店楚简〈成之闻之〉、〈唐虞之道〉篇与〈尚书〉》，《中国史研究》1999年第3期。

⑦ 赵晓斌：《荆州枣纸简〈诗书之言〉摘引〈羽汙〉与传世本〈古文尚书·大禹谟〉》，《中国简帛学国际论坛：简帛·经典·古史》，香港浸会大学，2024年10月26—27日。

⑧ 屈万里：《伪古文尚书袭古简注》，收入屈万里：《尚书集释》附编三，北京：中西书局，2014年，第310页。

将其看作魏晋时期的作品可能更合适。至于《羽讎》，学者认为可以读为《益训》。^① 益即伯益，为东夷族首领，《大禹谟》记有他的对话。不过上引《大禹谟》中，伯益对大禹的告诫是在其即位之前。而《羽讎》有“伯禹，尔鬯有天下”的说法，似对话发生在大禹即位之后，应是两次不同的事件。《大禹谟》化用《羽讎》的文句，显然有张冠李戴之嫌。据整理者称，《诗书之言》各篇旨趣与墨家思想相关，且部分内容亦见于传世本《墨子》中所引的先王之书。^②《墨子》一书引用《尚书》，据陈梦家先生总结，主要有四种情况，一是引先王之书，一般采用先王之书+篇名的形式，如“先王之书《太誓》之言然”，“先王之书《吕刑》道之曰”，“先王之书《汤之官刑》有之曰”，“先王之书《距年》之言也”。二是引篇名。三是引《夏书》《商书》。四是其他。^③《墨子》所引《尚书》篇名，有些见于今本《尚书》，有些则属于佚书，《羽讎》可能就是佚书中的一篇。

三、荀子引《道经》与儒家道统说再思考

既然荀子所引《道经》并非指《尚书·大禹谟》，那么另一种说法就值得重视了，即《道经》并非儒家经典，反而可能是来自道家。清儒李绂《古文尚书考》曾说：

汉以前从未尝称《易》《诗》《书》《春秋》为经；《论语》《孟子》所引亦无经字。且孔、孟为儒家而黄、老为道家，自战国至汉无异辞。道家之书则曰经，如老子《道德经》、庄子《南华经》、列子《冲虚经》、关尹子《文始经》，皆是。《道经》之非《尚书》也明矣。按：晋王坦之作《废庄论》，亦引“道心惟微，人心惟危”二语，而不言其本于《虞书》；且与《庄子》“吹万不同，孰知正是”二语连举，则此语出于诸子明甚。盖道家者流小仁义而外形骸，故分心以为二；荀子以性为恶，采之亦不足怪。若舜，则必无此言明矣。朱子宗孔、孟之道，辟异端之说，而乃以道家之言为圣人传心之要旨，无怪乎明季讲学者之尽入于禅也！^④

清人崔述也认为，分人心、道心的说法不合于孔孟之学，而是庄子和佛教的看法。“惟庄子、佛氏乃以心为己累，而谓去之、忘之然后可至于道。然则蔑视人心而别立一道心之名者，乃异端之说而必非圣贤之教也明矣。”^⑤ 受其影响，当代学者也从这个角度分析、说明荀子的人心、道心。如唐君毅说：“庄子之言心有二：其一为庄子之所贬，另一为庄子之所尚。其所贬者，即吾人世俗之心。……于此心，庄子或名之为‘人心’、‘机心’（《天地》）、‘贼心’（《天地》）、‘成心’（《齐物论》）……其所尚，则为由以‘虚’为心斋（《人间世》），由‘列心’（《天地》）、‘洒心’（《山木》）、‘解心之谬’（《庚桑楚》）……而得之‘虚室生白’之心（《人间世》）。”^⑥ 并认为“荀子引《道经》有人心、道心之分。宋儒亦用之。而其原盖始于庄子之言心”^⑦。曹峰根据《管子·内业》“心以藏心，心之中又有心”的说法，认为稷下道家“明确区分了两重心，一重是低级的、生理意义上的心，一重是高级的、精神意义上的。只有拥有精神意义上的心，才能向上体会道的神妙，向下实现社会治理”。^⑧ 而荀子所引《道经》“人心之危，道心之微”与稷下道家两重心的观念十分接近，由此推论“《道经》就是类似《阴经》之类道家的典籍”^⑨。

学者认为《道经》实际为道家经典，应该说是有一定根据的。但同样需要注意的是，荀子即使引用了道家经典，其对人心、道心的理解也未必与道家一致。更有可能，荀子虽然引用《道经》的“人心之危，道心之微”，但又对其做了新的诠释，赋予新的含义，二者的理解并不完全相同。这种不同首先体现在“人心之

① 李锐：《新出枣纸简〈羽讎〉研究》，《史学史研究》2025年3期。

② 赵晓斌：《荆州枣纸简〈诗书之言〉摘引〈羽讎〉与传世本〈古文尚书·大禹谟〉》，《中国简帛学国际论坛：简帛·经典·古史》，香港浸会大学，2024年10月26—27日。

③ 陈梦家：《尚书通论（增订本）》，北京：中华书局，1985年，第21—25页。

④⑤ 崔述撰著，顾颉刚编订：《崔东壁遗书》上册，上海：上海古籍出版社，2013年，第101、100页。

⑥⑦ 唐君毅：《中国哲学原论·导论篇》，《唐君毅全集》卷17，第82—83、83页。

⑧ 曹峰：《稷下道家的“两重心”意识——兼论与古希腊心灵意识之比较》，《管子学刊》2019年第3期。

⑨ 刘洋洋、曹峰：《荀子“人心之危，道心之微”与道家心论关系再论》，见王中江主编：《老子学集刊》第6辑，北京：中国社会科学出版社，2022年，第111页。

危”上，道家的人心是一个负面的概念，不论是庄子的“人心”，还是其所言的“机心”“贼心”“成心”，都是需要去除、否定的，通过心斋、坐忘的修养功夫，“离形去知，同于大通”（《庄子·大宗师》），进而才能获得类似道心的境界。而荀子的人心虽然也会被蒙蔽，产生错误的判断，但主要是作为正面概念使用的，指求道之心。《荀子》一书，人心共出现4次，除《解蔽》篇“人心之危”外，其他三次分别为：

无爱人之心，无利人之事，而日为乱人之道，百姓讙敖，则从而执缚之，刑灼之，不和人心。（《强国》）

礼以顺人心为本，故亡于《礼经》而顺人心者，皆礼也。（《大略》）

乐合同，礼别异。礼乐之统，管乎人心矣。穷本极变，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。（《乐论》）

《强国》《大略》的人心相当于民心，指民众的普遍愿望，显然是正面的。较为特殊的是《乐论》的“管乎人心矣”一句，似是强调用礼乐控制、操控人心，但下一句“穷本极变”，“本”学者一般理解为心，“穷本”谓音乐能深入人心；“变”指情感的变化，指音乐能激发各种情感的变化；而“著诚去伪”，指礼能彰显内在的诚，去除外在的伪。故“管乎人心”既强调礼乐影响人心，也说明礼乐是出自人心。另，《儒效》称“圣人者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣”，“管是矣”即“管乎是（注：指圣人）矣”，是说圣人成就了道，而不是道规定了圣人。“礼乐之统，管乎人心”与“天下之道管是矣”句式相同，故也应是强调礼乐出自人心，需以人心为根据。这里的人心主要是从正面使用的。至于《解蔽》“人心之危”，根据荀子的理解，危只能作戒惧讲，而不能作危险讲。人心保持戒惧，自然是正面的求道之心，而《道经》的“人心之危”，危则可能是危险之意，如此才符合道家的基本思想。其次，对道心的理解也有所不同。先秦道家传世文献中没有道心概念，学者一般将心斋所达至的精神状态指称道心。^①《道经》的道心应与其含义相近，故是内在的，是剥去了人心的束缚之后，心灵的真实状态。荀子由于视道为客观、外在的，故不承认有先天的道心，其所谓道心只能是人心求道、知道、行道的结果，是后天的而非先天的。

由于道统说的影响，历史上有学者对十六字心传不是出自《大禹谟》、而是出自《荀子》所引《道经》感到无法接受，认为是摧毁了儒家道统说的根基。阎若璩曾记时人的质疑：“或难余曰：‘虞廷十六字’为万世心学之祖，子之辞而辟之者，不过以荀卿书所引偶易为《道经》，而遂概不之信，吾见其且得罪于圣经而莫可道也。”^②黄宗羲说：“忆吾友朱康流谓余曰：‘从来讲学者，未有不溯源于危微、精一之旨，若无《大禹谟》，则理学绝矣，而可伪之乎？’”^③皮锡瑞也说：“伪孔古文《尚书》，自宋至今，已灼知其伪矣，而犹相承不废，是亦有故。宋之不废者，‘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。真德秀曰：‘开万世性学之源，自成汤始。敬、仁、诚并言，始见于此。三者，尧、舜、禹之正传也。’”^④其实，这种担心是不必要的。道统说本来就是后儒建构的产物，不必溯源于尧、舜、禹以增加其权威性。尧、舜确有道统的传授，但其所传授是“允执其中”，“中”指公平、公正而言，此时尚未有人心、道心的观念。孔子倡导仁，同时也重视礼，将仁、礼关系确立为儒学的基本问题，但并未对心有专门的讨论。至孟子出，始将心的问题凸显出来。孟子虽未明确提出人心、道心的概念，但他所说的心实际也可以分为两个层面，一是日常经验心，类似人心；一是本心、良心，类似道心。孟子说：“心之官则思，思则得之，不思则不得也。”（《孟子·告子上》）“心之官”指心之器官，是为经验心，而“得之”乃是针对四端之心，也即本心、良心而言。经验心思则回归本心、良心，不思则滑向耳目五官。故孟子强调“先立乎其大者，则其小者不能夺也”（《孟子·告子上》），“大者”即本心、良心，“小者”指耳目五官，而作为经验心的“心之官”则居于二者之间，可上可下，可善可恶。孟子用“心之官”肯定人有选择的自由，有自由的任意（derfreie Willkür），以说明为善为恶都是人自己选择的结果；用本心、良心言性善（心善），说明人有自由意

① 张立文说：“‘心斋’的‘虚静’‘游心于淡’和‘无心’的特点，归根到底是虚而无形的道的表现，因此，‘心斋’就是道心。”（张立文主编：《中国哲学范畴精粹丛书·心》，北京：中国人民大学出版社，1993年，第47页）

② 阎若璩撰，黄怀信、吕翊欣点校：《尚书古文疏证（附：古文尚书冤词）》上册，第123页。

③ 黄宗羲：《尚书古文疏证序》，见阎若璩撰，黄怀信、吕翊欣点校：《尚书古文疏证（附：古文尚书冤词）》上册，第3页。

④ 皮锡瑞：《经学通论》，北京：中华书局，2017年，第125页。

志 (derfreie Wille), 应服从本心、良心及其所产生的法则, 以体现人的价值与尊严。^① “孟子曰: 人之有德慧术知者, 恒存乎疾疾。独孤臣孽子, 其操心也危, 其虑患也深, 故达。” (《孟子·尽心上》) “操心”的心指经验心, “危”是戒惧之意。经验心保持戒惧, 则能通达德慧术智。可见通过戒惧修持人心 (经验心), 同样也为孟子所主张。不过由于孟子的本心、良心是先天的, 经验心的作用主要是思以及“扩而充之” (《孟子·公孙丑上》), 对外在的礼义关注不够。荀子在孟子论心的基础上, 通过引用《道经》, 将人心、道心概念明确引入儒家思想中。人心指求道之心, 虽可被蒙蔽, 但若保持戒惧, 又可转化为道心。由于《解蔽》是荀子游于稷下时的作品, 他不是像早期那样对思孟持批判态度, 而是有意吸收后者的思想, 故把思仁作为“治心之道”。人心既思内在的仁, 又行外在的礼, 进而成就、实现道心, 不仅对孟子的心论是一种发展和突破, 较之朱熹对人心、道心的诠释, 也更有理论价值。所以如果我们不是静止地看待儒家道统说, 而是将其理解为思想传承、发展过程的话, 那么尧、舜所传是“允执厥中”, 侧重于政治; 孔子所传是“为仁由己”与“克己复礼” (《论语·子路》), 侧重于伦理、政治; 荀子所传是“人心之危, 道心之微”, 侧重于心性。后儒津津乐道的道统心传, 非始自成汤, 而是始于荀子。因此, 如何对宋儒所建构的道统十六字心传做出反思和检讨, 在消化、吸收荀子思想的基础上, 对人心、道心做出新的诠释, 对儒家的心性学说做出新的发展, 便成为儒学研究的一项重要课题。

[本文为教育部“古文字与中华文明传承发展工程”规划项目“出土文献与荀子哲学思想研究”(G3620)、“出土文献与古代思想十五讲”(G1905)的阶段性成果]

(责任编辑: 盛丹艳)

Human Mind, the Way Mind and the Counsels of Great Yu

— An Academic Inquiry Based on the Misplaced Slips in *Xunzi*

LIANG Tao, XU Yuantong

Abstract: This paper re-examines Xunzi's concepts of the “human mind” (“人心”) and the “Way mind” (“道心”) by correcting textual displacements in the Jie Bi chapter. It argues that the human mind is primarily a faculty for seeking the Way, which evolves into the “Way mind” upon attaining moral truth. The study further demonstrates that the *Counsels of Great Yu* (“大禹谟”) in the Book of Documents is a later compilation that borrowed from the Xunzi, rather than being its source. Consequently, the Song Neo-Confucian “sixteen-word transmission” lacks historical and textual basis. The author concludes by affirming the unique theoretical value of Xunzi's philosophy of the mind.

Key words: *Xunzi*, Human mind, Way mind, *Counsels of Great Yu*, “sixteen-word transmission”

^① 参见梁涛:《荀子的心论、道论与人之善恶——再论荀子的心善说》,《邯郸学院学报》2025年第4期。