

作者簡介

劉濤，1982年11月生，安徽霍邱人，先後師從陸建華先生、黎紅雷先生研習中國哲學，2007年獲哲學碩士學位（安徽大學），2010年獲哲學博士學位（中山大學）。現任廣州醫科大學馬克思主義學院副教授。在《現代哲學》、《社會科學戰線》等學術期刊發表論文30餘篇，主要研究中國哲學、生命倫理學。

提 要

就荀學的思想史進程而言，宋代之前，荀學與孟學雖時有升降，卻都在伯仲之間。然自宋代開始，孟子地位大增，荀子地位大降，這之間到底出現了怎樣的思想轉折，有待追尋。本書認為，宋儒對荀學的評價與解釋，主要通過道統論、人性論、外王論這三個向度展開。這三種解釋路徑之間相互重疊、互相交錯，反映出宋儒的思想旨趣及宋代荀學的新發展。

序

黎紅雷

中國傳統治道是中國古代思想的原生形態，具有十分豐富的思想內涵。挖掘這一博大精深的思想資源，無論是對於建立中國思想研究的主體性，還是對於建立當代世界合理的社會秩序和心靈秩序，促進人類文明的持續發展，都具有十分重要的意義和作用。

一

「治道」原本就是中國傳統思想特有的範疇，早在先秦時期就已形成，秦漢以後被歷代思想家、政治家所廣泛使用。

按「治道」是一個複合詞，由「治」與「道」兩個單音詞組成。「治」，東漢許慎《說文解字》僅記其一個音義，「直之切」，音「遲」，水名。據《辭源》，「治」的另一個音義為「直吏切」，音「質」，作動詞用，有「疏理」、「打理」、「辦理」、「整理」、「處理」、「管理」的意義。至於為何這些意義要選中「治」這個字來表達，是否與「大禹治水」的傳說有關，待考。孔子在《論語·憲問》中說：「仲叔圉治賓客，祝鮀治宗廟，王孫賈治軍旅」，這裡，就是在上述意義上使用「治」字的。類此，還有「治兵」、「治產」、「治學」等用法。由動詞而轉為名詞和形容詞，「治」與「亂」相對，指的是國家治理得當、政治清明有序的狀態，如《易傳繫辭下》：「黃帝堯舜垂衣裳而天下治。」

「道」，是中國傳統思想的核心概念之一，具有方法、技藝、規律、事理、學說、道德等多種含義，籠而統之，可用「道理」一詞加以概括。把「治」與「道」結合起來，組成「治道」一詞，首見於《墨子·兼愛中》：「今天下之士君子，忠實欲天下之富，而惡其貧，欲天下之治，而惡其亂，當兼相愛、

交相利，此聖王之法，天下之治道也，不可不務爲也。」這裡的「治道」即爲「治理天下之道」，與後世使用者意思相仿。

《管子·治國》篇曾經提出「治國之道」的概念，主張「凡治國之道，必先富民。」而自覺地把「治國」與「道」結合起來，進而明確使用「治道」概念來表述「治國之道」的，在先秦諸子中，當推荀子。《荀子·王霸》篇中說：「國者天下之利用也，人主者天下之利勢也，得道以持之，則大安也」。在荀子看來，國家是天下最有力的工具，統治者只有用「道」即正確的治國原則去掌握政權和治理國政，才能實現最大的安定。簡言之，治國必有道，這一「治國之道」，簡稱「治道」。

正是基於這一認識，荀子在《正論》篇中明確使用了作爲「治國之道」的「治道」概念。他批駁「世俗之爲說者曰：太古薄背，棺厚三寸，衣衾三領，葬田不妨田，故不掘也；亂今厚葬飾棺，故扞也」，認爲「是不及知治道，而不察於扞不扞者之所言也。」「扞」指盜墓，當時在社會上流行這樣的說法，認爲古代沒有人盜墓是因爲普遍實行薄葬，而後世盜墓風猖獗是由於人們的厚葬而引起的。荀子認爲這是不懂得「治國之道」的說法。古代聖王撫育人民，百姓安居樂業，風俗淳美，人們羞於去做雞鳴狗盜之事，更不會去盜墓在死人身上發財。所以百姓是否盜墓，其原因歸根結底還是在於統治者的治國之道是否得當。爲此，荀子引用孔子的話加以說明：「天下有道，盜其先變乎？」——這裡的「道」，應該就是「治國之道」，即「治道」。

先秦法家思想的集大成者韓非，在其論著中，多次使用了「治道」的概念。如《八經》篇有：「凡治天下，必因人情。人情者，有好惡，故賞罰可用；賞罰可用，則禁令可立而治道具矣」；《說使》篇有：「聖人之所以爲治道者三：一曰利，二曰威，三曰名」；如此等等。

秦漢以後，「治道」概念得到廣泛的使用，政治家以之作爲自己治國理念、方針、原則、措施、手段的總稱，思想家則以之作爲自己思考社會、探索人生、認識世界的邏輯起點和思想中心。秦始皇統一中國後，登泰山刻石頌曰：「皇帝臨位，作制明法，自下修飾。……治道運行，諸產得宜，皆有法式。」
〔註1〕漢初曹參在齊國做丞相時「聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公爲言治道貴清淨而民自定，推此類具言之。」〔註2〕唐太宗李

〔註1〕《史記·秦始皇本紀》

〔註2〕《漢書·曹參傳》

世民宣稱：「朕今志在君臣上下，各盡至公，共相切磋，以成治道。」〔註3〕北宋司馬光編撰的《資治通鑒》，就是因為宋神宗認定其「有鑒於往事，有資於治道」而得名。

「治」與「道」的緊密結合，在宋代「道學」（「理學」）中達到頂點。今人余英時先生批評現代學界「把宋代道學從儒學中抽離，又把治道從道學中抽離」的偏頗，指出：「我們必須在概念上作根本的調整，然後才能確切把握住『推明治道』在宋代所謂『道學』或『理學』的中心意義。」〔註4〕

這裡所引的「推明治道」四字，出自朱熹對宋初「道學三先生」（胡瑗、石介、孫復）的評價，體現了「治道」是道學的中心關懷。北宋儒者王開祖，以「述堯、舜之道，論文、武之治」為宗旨，倡鳴「道學」二字，張載批評「以道學、政事為二事」的現象，程頤則提出「以道學輔人主」的主張，他們都強調「道」與「治」的合一。

「內聖」和「外王」相貫通，「道」與「治道」相交融，這一點在當事人即當時的道學家共同體中固然是不辯自明的共識，而流風所及，後來的統治者對此也是全盤接受的。如程頤提出：「治道亦有從本而言，亦有從事而言。從本而言，惟從格君心之非，正心以正朝廷，正朝廷以正百官。」〔註5〕朱熹也認為：「治道必本於正心，修身，實見得恁地，然後從這裡做出。」〔註6〕對此，歷代統治者非但不反感，反而稱讚有加。如宋理宗就說過：「朕每觀朱熹《論語》、《中庸》、《大學》、《孟子》注解，發揮聖賢之蘊，羽翼斯文，有補治道。」〔註7〕「道」與「治道」的互蘊，學者與統治者的互動，真可謂「心有靈犀一點通」！

由此，「治道」成為歷代帝王將相和文人儒士討論的交集點。宋代大儒呂祖謙上書宋孝宗：「夫治道體統，上下內外不相侵奪而後安。……願陛下虛心以求天下之士，執要以總萬事之機。勿以圖任或誤而謂人多可疑，勿以聰明獨高而謂智足遍察，勿詳於小而忘遠大之計，勿忽於近而忘壅蔽之萌」；而孝宗批旨云：「祖謙所進，採取精詳，有益治道。」〔註8〕元世祖忽必烈在未登

〔註3〕《貞觀政要·求諫第四》

〔註4〕余英時：《朱熹的歷史世界》第170頁，臺灣允晨文化，2003。

〔註5〕《河南程氏叢書》卷十五。

〔註6〕《朱子語類》卷108《論治道》。

〔註7〕《宋史·理宗本紀》。

〔註8〕《宋史·儒林傳四·呂祖謙傳》

基之前就「思大有為於天下，延藩府舊臣及四方文學之士，問以治道」；而儒生姚樞「乃為書數千言，首陳二帝三王之道，以治國平天下之大經，匯為八目，曰：修身，力學，尊賢，親親，畏天，愛民，好善，遠佞。次及救時之弊，為條三十」。^{〔註9〕}明太祖朱元璋一上臺就下詔宣告：「天下甫定，朕願與諸儒講明治道。有能輔朕濟民者，有司禮遣」；而儒生范祖幹「持《大學》以進，太祖問治道何先，對曰：『不出是書。』太祖令剖陳其義，祖幹謂帝王之道，自修身齊家以至治國平天下，必上下四旁，均齊方正，使萬物各得其所，而後可以言治。」^{〔註10〕}如此看來，「治道」確實已經成為中國古代政治家與思想家共同關注的中心話題。

二

「治道」的概念雖然直到東周末年（戰國時代）才正式使用，但在遠古時代的「聖王」治國傳說中，就有大量關於治道的內容。例如，記錄了堯、舜、禹三個「聖王」和夏、商、周三個朝代事蹟的《尚書》，就是一部關於古代治道思想理念和制度措施的文集。而在「治道」概念產生和廣泛使用以後，儘管許多思想家和政治家不一定直接使用「治道」的概念，但他們關於「治道」的論述和措施卻比比皆是。那麼，到底什麼是「治道」，「治道」包含哪些內容？先秦時期的思想家莊子有比較全面的闡述。請看以下文字：

是故古之明大道者，先明天而道德次之，道德已明而仁義次之，仁義已明而分守次之，分守已明而形名次之，形名已明而因任次之，因任已明而原省次之，原省已明而是非次之，是非已明而賞罰次之，賞罰已明而愚知處宜，貴賤履位，仁賢不肖襲情。必分其能，必由其名。以此事上，以此畜下，以此治物，以此修身，知謀不用，必歸其天。此之謂太平，治之至也。故書曰：「有形有名。」形名者，古人有之，而非所以先也。古之語大道者，五變而形名可舉，九變而賞罰可言也。驟而語形名，不知其本也；驟而語賞罰，不知其始也。倒道而言，迂道而說者，人之所治也，安能治人！驟而語形名賞罰，此有知治之具，非知治之道。可用於天下，不足以用天下。^{〔註11〕}

〔註9〕 《元史·世祖本紀》；《元史·姚樞傳》。

〔註10〕 《明史·太祖本紀》；《明史·儒林傳一·范祖幹傳》。

〔註11〕 《莊子·天道篇》。

在這裡，莊子把人們對於「治道」（「大道」）的理解和把握，區分為九個層次：天——道德——仁義——分守——形名——因任——原省——是非——賞罰。其中，「天」為治道的最高層次，人世間所有為治之道都應該遵循自然之天道，用莊子的話來說，就是「順物自然而無容私焉，而天下治矣」（註12）。「形名」和「賞罰」則在較低的層次，雖在「大道」的「五變」或「九變」之內，但如果拋開「天」這一最高層次，驟然推行「形名」和「賞罰」，不知其本，不知其始，那就不是「治之道」，而只能算是「治之具」了。

對莊子這種以自家學說為標準來判斷各家「治道」思想之高低，類似後世佛教宗派「判教」的做法，恐怕除道家之外的其他學派都會不以為然。儒家以「仁」為最高原則，主張「以不忍人之心，行不忍人之政，治天下可運之掌上」（註13）；墨家以「兼愛」為最高原則，主張「兼相愛而天下治」（註14）；法家以「法」為最高原則，主張「賞罰可用則禁令可立，而治道具矣」（註15）；他們大概都不會認同莊子的說法，而把自己的主張排除在「治道」之外的。

然而，如果我們心平氣和地推敲莊子的上述劃分，就不能不承認，莊子是最早觸及中國傳統治道內涵的思想家。究莊子本意，上述的九個層次都屬於「大道」的內容，只要不「驟而語形名，驟而語賞罰」，從而出現「道術將為天下裂」的局面，而是按照「大道」的本來順序思考和運作，道術貫通，有本有末，有始有終，這九個層次統統都可以歸之於「大道」即「治道」的內涵。質言之，在承認並尊重「治之道」的本根、起始意義的前提下，所謂「治之具」也屬於「治道」的範疇。如此看來，廣義的「治道」，既包括「治之道」即治國的思想原則；也包括「治之具」即治國的制度措施。

歷代思想政治家對於「治之道」的思考與「治之具」的推行，恰恰構成了「治道」的豐富內涵。在「治之道」即治國的思想原則方面，一般的原則有：「天下為公」原則、「民本」原則、「人治」原則、「無為而治」原則；具體的模式有道家的「道治」、「天治」，儒家的「仁政」、「禮治」、「德治」；法家的「勢治」、「法治」、「術治」；儒法兼綜的「禮法兼用」、「德法兼行」、「人

〔註12〕《莊子·應帝王篇》。

〔註13〕《孟子·公孫丑上》。

〔註14〕《墨子·兼愛上》。

〔註15〕《韓非子·八經》。

法兼資」等。

在「治之具」即治國的制度措施方面，中國傳統社會的國家治理體制有權力架構（皇帝、宰相、內閣等）、職能分工（三公九卿、三省六部等）、權力制衡（納諫、臺諫、糾察、舉劾、封駁、檢核）等；吏治方面的制度措施有品階、俸祿、考課、銓選、賞罰、遷轉、迴避、致仕等；經濟方面的制度措施有田制、戶籍、工商、貨幣、理財、稅賦、賑濟等；文化方面的制度措施有學校、貢舉、修史、修典、禮儀、宗教、民族、外交等，軍事方面的制度措施有武官銓選、練兵檢閱、後勤給養、軍籍撫恤等；法律方面的制度措施有律、令、格、式、例、典、敕、詔；工程方面的制度措施有營繕、器材、水利、屯田等。

上述治國的制度措施既是「治之具」，也是「治之道」，於史有據。納諫關乎治道，見《漢書·文帝紀》：「古之治天下，朝有進善之旌，誹謗之木，所以通治道而來諫者也」；吏治關乎治道，見《漢書·宣帝紀》：「吏不廉平則治道衰」，又見《漢書·翼奉傳》：「治道要務，在知下之邪正」；經濟關乎治道，見《史記·貨殖列傳》司馬貞《索隱》云：「農末俱利，平糶齊物，關市不乏，治國之道也」；禮樂關乎治道，見《漢書·禮樂志》：「河間獻王有雅材，亦以為治道非禮樂不成，因獻所集雅樂」；兵旅關乎治道，見《孫子兵法·計篇》：「兵者，國之大事，死生之地，存亡之道，不可不察也」；刑法關乎治道，見《漢書·刑法志》：「議者或曰，法難數變，此庸人不達，疑塞治道，聖智之所常患者也」；水利關乎治道，見《漢書·東方朔傳》：「水潤不浸，稼穡不成，冬雷夏霜，百姓不寧，故治道傾」。

如此等等。由此看來，上述程頤所提出的「治道亦有從本而言，亦有從事而言」，當是中國古代政治和知識共同體中人們的共識。

三

中國傳統治道的歷史演進大體上可以劃分為三個階段，即先秦時期（公元前 221 年以前）的「原型」階段、秦漢隋唐時期（公元前 221～公元 960 年）的「成型」階段、宋元明清時期（公元 960～1911 年）的「轉型」階段。

先秦時期是中國傳統治道的「原型」階段。在這一階段，中國傳統治道奠定了自己的思想根基，具備了自己的基本要素。從伏羲、黃帝到堯、舜、禹，再到夏、商、周，留下了許多治國的傳說和思想資源，而真正具有傳統

治道奠基意義的，卻是周朝初年周公的「制禮作樂」以及周朝末年「禮崩樂壞」所引起的百家爭鳴。

公元前十一世紀，周朝建立以後，爲了鞏固統治，採取了「分封建國」的做法，形成了一個以宗法血緣關係爲紐帶的治理體制。適應這一體制，周公提出「敬天愛民，明德慎刑」的治道思想，並建立了一整套的國家管理制度，統稱爲「周禮」。

公元前 770 年，周朝的國都東遷，史稱「東周」。從這一年開始直到公元前 221 年秦始皇統一中國，被稱爲「春秋戰國」時期。這一時期，是中國古代思想發生的「軸心時代」。面對「周文凋敝」、「禮崩樂壞」的局面，爲了重新建立合理的社會秩序，諸子蜂起，百家爭鳴。在諸子百家中，具有較系統的治道思想而又對後代產生較大影響的，有以「仁政」與「禮治」爲核心的儒家，以「尚同」與「尚賢」爲核心的墨家，以「法、術、勢」爲核心的法家，以「道法自然」和「無爲而治」爲核心的道家等。

春秋戰國的混亂局面，以秦始皇統一中國而告終。由此，中國古代社會進入了一個輝煌的發展時期，史稱「漢唐盛世」。它是中國傳統治道的「成型」階段。在這一階段，中國傳統治道在實踐中積累了極其豐富的經驗，從而逐步走向成熟。

秦始皇以法家思想爲依據，建立起中國歷史上第一個君主專制中央集權的政治管理體制，奠定了統一國家的發展基礎。繼之而起的漢代吸取秦朝的經驗教訓，在治國的指導思想上，經過比較與實驗，從秦朝的「法治」中經漢初的「黃老之治」，而最終由漢武帝確立「罷黜百家，獨尊儒術」的統治思想，並在實踐中形成「霸王道以雜之」的治道格局。

此後，經過社會大動盪的魏晉南北朝時期，統治思想多元化，儒、佛、道三家各擅勝場，直到公元 581 年隋朝的建立，結束了分裂局面，中國再度歸於統一。繼隋而起的唐朝，是中國歷史上最興盛的一個皇朝。唐太宗統治期間，史稱「貞觀之治」，堪稱中國傳統治道的實踐典範。

公元 960 年，宋朝建立，是中國古代社會由鼎盛步入衰退的轉折點。宋元明清時期是中國傳統治道的「轉型」階段。在這一階段，中國傳統治道在實踐中不斷探索和變革，並最終完成了自己的歷史使命。

宋代初年的統治者吸取唐朝末年皇權衰微、天下分崩離析的教訓，採取一系列措施強化中央集權，形成皇帝高度專權，中央嚴密控制地方的政治管

理體制。這種強化中央集權的做法，雖取得一時的效果，但負面影響更大。爲了克服這些弊端，建立合理的社會治理結構，范仲淹和王安石先後主持了政治改革；司馬光立足於從歷代帝王的治國之道中汲取智慧的啓迪，主持編寫了一部關於治國安邦的歷史教科書——《資治通鑒》；而程顥程頤乃至南宋的朱熹等人則從「推明治道」而走向建立「道學」（理學），企圖以建構合理的心靈秩序而恢復合理的社會秩序。

公元 1271 年，北方的蒙古族入主中原，統一中國，建立了元朝。元末農民起義中上臺的明太祖朱元璋，是中國歷史上把君主專制統治發展到極端的帝王。他廢除丞相制度、強化中央集權、實行思想鉗制，建立起一整套君主專制的統治制度。明朝末年，社會矛盾空前激化，朝廷內部黨爭不已，下層民眾鋌而走險，勃興於東北地區的滿洲貴族趁虛入關，建立清皇朝。面對著這一「天崩地解」的局面，黃宗羲、顧炎武、王夫之等一批知識分子進行了深刻的反思，他們從反省明皇朝乃至整個傳統社會的治道思想和制度措施入手，批判君主專制，高揚民本精神，形成了一股「破塊啓蒙」的思潮。

清代是中國歷史上最後一個封建皇朝。1644 年入主中原以後，滿清貴族努力學習漢族文化，接受中國傳統的治道思想和制度措施，並使之發展到極致。1840 年，英國人發動「鴉片戰爭」，用炮艦轟開了古老中國的大門。面對當時中國積貧積弱的局面，不少有識之士「睜開眼睛看世界」，主張「師夷長技以制夷」。學習西方的內容，從堅船利炮到發展工商，直至民主政治制度。改造中國的手段，從興辦「洋務」，到實行「維新」，直至進行革命。

1911 年，孫中山領導的「辛亥革命」推翻了滿清皇朝，結束了幾千年封建專制制度在中國的統治。從此，中國逐步地融入了現代世界發展的潮流，走上了一條政治民主化、經濟現代化、管理科學化的不歸路。中國傳統治道也完成了自己的歷史使命，不再作爲社會的統治思想和制度規範，而僅僅作爲一份供後人研究的思想資源，在現代中國與現代世界的思想演變和社會發展中，發揮著某種智慧啓迪的作用。

四

談到對「中國傳統治道」的研究，就不能不提及現代學者牟宗三先生。牟先生寫了一本有名的書，題目就叫《政道與治道》。該書開宗明義，提出「政道」與「治道」相併立的觀點：

政道是相應政權而言，治道是相應治權而言。中國在以前於治道，已進至最高的自覺境界，而政道則始終無辦法。因此，遂有人說，中國在以往只有治道而無政道，亦如只有吏治，而無政治。吏治相應治道而言，政治相應政道而言。〔註16〕

在這裡，牟先生用現代政治學的理念，對「政權」與「治權」、「政道」與「治道」、「政治」與「吏治」等進行了劃分。這在他的體系裏，或者說在現代的語境中，言之似成理，卻與中國古代政治共同體和知識共同體中人們的共識相悖。如上所述，在古人的用語中，「治道」是一個整全的概念，既包括「治之道」，又包括「治之具」；既包括「治之本」，又包括「治之事」；既包括思想原則，又包括制度措施；或者用現代政治學的語言來說，既包括政權成立之道理，又包括治權運用之道理。就此而言，牟先生本人所使用的與「政道」二分之「治道」概念與中國傳統思想中的「治道」概念本不相涉，但他在該書中卻硬要談所謂「中國的治道」，並指其為「無政道之治道」，這既不符合歷史事實也會帶來概念的混亂。

以「天下為公」原則為例，《禮記·禮運》有：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。故人不獨親其親，不獨子其子，使老有所終，壯有所用，幼有所長，矜寡孤獨廢疾者，皆有所養。男有分，女有歸。貨，惡其棄於地也，不必藏於己；力，惡其不出於身也，不必為己。是故謀閉而不興，盜竊亂賊而不作，故外戶而不閉，是謂大同。

這段話歷來為人們所重視，牟先生在其大作中也詳加分析。但他的意見是：「窺孔子之言，以及其盛讚堯舜之禪讓與盛德，則其所謂『天下為公，選賢與能』，似不當只限於治權方面，亦必擴及政權方面。惟當時未有此等概念，亦未能詳細分疏耳。」〔註17〕這裡的問題是：如果「天下為公」原則既包含「治權」又擴及「政權」，那麼即不可稱之為「無政道之治道」；而古人對此未能詳細分疏，恰恰正是因為有一整全的「治道」概念即可概括，而不必另析出與「治道」相分離之「政道」概念。

實際上，「天下為公」原則作為中國古代治道的「母命題」，在歷代思想家政治家的詮釋中，既涉及到政權之合法成立的道理，也涉及到治權之

〔註16〕牟宗三：《政道與治道》，臺灣學生書局版，第1頁。

〔註17〕《政道與治道》，第11頁。

合理運用的道理，並且二者是密不可分，相互呼應的。例如孟子，正是因為堅持「天下為公」的原則，從而在政權的來源上有清醒的認識，指出天下並非個人的私有財產，因此所謂堯舜禪讓、夏禹傳子都不是以個人意志為轉移的：「天與賢，則與賢，天與子，則與子」；但在孟子看來，「天意」又取決於「民意」：「《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」〔註 18〕。這就導出孟子著名的「民本」思想。他說：「民為貴，社稷次之，君為輕。是故得乎丘民而為天子，得乎天子為諸侯，得乎諸侯為大夫。」〔註 19〕得民心者得天下，正是秉持這一理念，孟子進而在治權的運用上提出具體的主張，包括「行仁政」、「制民之產」、輕繇薄賦、保護工商、「格君心之非」等等。後來者如黃宗羲，也是從「天下為公」的原則出發，一方面提出「天下為主君為客」〔註 20〕的政權來源的道理，另一方面又提出「公其是非於學校」、「重定天下之賦」、「工商皆本」等有關治權運用的具體制度措施。

無論是孟子還是黃宗羲，他們都受「天下為公」思想的影響，並且所涉及的範圍都沒有離開中國傳統意義上的「治道」的界限；但是他們所討論的具體內容卻涉及到現代所謂「政權」與「治權」的道理。這就提示我們，古人所使用的「治道」概念實際上囊括了牟先生所謂「政道」與「治道」的全部內容。

徐復觀先生在《中國的治道》一文中提出：

中國聖賢，一追溯到政治的根本問題，便首先不能不把「權原」的人君加以合理的安頓；而中國過去所談的治道，歸根到底便是君道。這等於今天的民主政治，「權原」在民，所以今日一談到治道，歸根到底，即是民意。〔註 21〕

徐先生在這裡把中國傳統治道歸結為「君道」，其理解是否過於狹窄，暫且不論；但他把「權原」作為「治道」的內容，卻值得我們注意。依牟先生，「權原」屬於「政權的道理」，應是「政道」；而依徐先生，「權原」卻屬於「治道」，並且古代的君主政治屬於「治道」調整的內容，現代的民主政治也同樣

〔註 18〕 《孟子·萬章上》。

〔註 19〕 《孟子·盡心下》。

〔註 20〕 《明夷待訪錄·原君》。

〔註 21〕 《徐復觀文集》第二卷，272 頁，湖北人民出版社。

屬於「治道」涵蓋的內容。看來，徐先生是在中國傳統的整全意義上使用「治道」範疇的，這比牟先生使用的「政道」與「治道」的二分法要合理得多，也更加具有本土化的色彩，是對原生形態意義上的「中國傳統治道」範疇的自覺回歸。

五

近百年來，受現代西方分門別類的社會科學研究方式的影響，學界對中國傳統思想進行了「各取所需」的研究，並在此基礎上，建立起諸如「中國哲學（思想）史」、「中國社會思想史」、「中國政治思想史」、「中國法律思想史」、「中國經濟思想史」等等學科，這對於「中國學術現代化」也許發揮了相應的作用。但是，就像老黑格爾所言，從人的身體上剝離出來的手就再也不是「真實的人手」一樣，從中國傳統思想中剝離出來的這樣那樣的「××思想」與真實的中國傳統思想本身存在著許許多多的隔膜。如果我們回到「中國傳統治道」這一中國古代思想的原生形態，以之作為研究中國傳統思想的出發點，這對於建立中國思想研究的主體性，完整地準確地把握中國傳統思想的真諦，將具有重要的意義。

以「中國哲學史」學科為例。近百年的中國哲學史研究，基本上是用西方（歐洲近代）哲學史的觀點剪裁中國古代思想的相關材料。由此拼湊而成的所謂的「中國哲學史」，淪為西方哲學的附庸，基本上是「中國人的面孔，西方人的思想」，喪失了「中國哲學」應有的主體性。結果到頭來，「中國哲學史」能否成立，是否具有「合法性」的疑問，卻成了關乎這一學科本身生死存亡的大問題。

中國有沒有哲學？讓我們回到中國哲學自身的出發點——中國傳統治道本身。

首先，中國人之「哲」的概念在「論治」中產生。查諸古籍，「哲」這一概念最早出自《尚書·皋陶謨》：

皋陶曰：「都！在知人，在安民。」 禹曰：「吁！咸若時，惟帝其難之。知人則哲，能官人；安民則惠，黎民懷之。」

這裡記載的是帝舜與大臣們討論治國方略的情形：皋陶提出「知人」與「安民」的治國主張。大禹進一步發揮道：「知人」就明哲，明哲就能任用賢人；「安民」則有恩惠，有恩惠就會得到百姓的感懷和擁護。從上述「哲」之

概念的產生過程來看，有這麼幾點值得我們注意：第一，「哲」概念產生的背景在於帝舜君臣們對古代治國經驗的總結；第二，「哲」概念的對象在於「知人」：就是強調對於人的認識；第三，「哲」概念的目的在于於「安民」，就是要建立合理的社會治理秩序。總之，中國思想中的「哲」的概念是在「論治」中產生的，由此而確定了中國哲學的思維基因：「知人」與「治人」。

其次，中國哲學思想的原型在「務為治」中形成。眾所周知，希臘哲學緣起於驚訝（wonder），強調對自然萬物及其背後奧秘的追尋；而中國哲學緣起於憂患（worry），著眼於對人間世的關懷及人類社會規律的探求。中國哲學思想的形成時期在東周末年（春秋戰國時期），其動因在於「周文凋敝」、「禮崩樂壞」而激起的哲人們的憂患意識。太史公司馬談說得好：

「天下一致而百慮，同歸而殊塗」，夫陰陽、儒、墨、名、法、道德，此務為治者也，直所從言之異路，有省不省耳。〔註22〕

這一時期，恰值中國古代社會形態經歷著重大的轉變。舊的生產關係已經衰落，新的生產關係正在形成；舊的社會治理秩序已經崩潰，新的社會治理秩序急待建立。躬逢其時，由於官學衰微，私人講學興起而形成的諸子百家學派，面對現實的需要，無一不提出自己治理天下、重建合理的社會秩序的一套路線、方針、戰略和策略，並為此進行了詳盡的哲學論證和激烈的學術爭鳴，形成「百家爭鳴，諸子蜂起」的局面，這就是所謂「務為治也」。

最後，「中國哲學」的思想體系以「治論」為出發點和歸結點。一般來說，西方哲學的邏輯結構是從理念論到實踐論，首先是形上學（包含宇宙論和本體論）、認識論；然後才是各類實踐哲學，包含道德哲學（倫理學）、政治哲學（社會哲學）、藝術哲學（美學）等等。而中國哲學的邏輯結構則可以從「治論」（類似西方的政治哲學、社會哲學）開始；由於「知人則哲」，進而發展到「人論」（包括人性論、人生論、道德哲學）；而「思知人，不可不知天」，進而發展到「天論」（形上學、本體論）；最後，由「知治」、「知人」、「知天」之「知」而形成了「知論」（認識論、方法論）。

顯然，以「治」為出發點和歸結點的中國哲學具有自己不可替代的獨立性，由此建構起來的中國哲學史學科，完全具有自己的「主體性」；那麼，所謂「中國哲學的合法性」問題也就迎刃而解了。

〔註22〕《史記·太史公自序》。

六

建立合理的社會秩序和心靈秩序，形成有序的社會治理結構，保證社會的穩定發展，促進人類文明的世代延續，這正是中國傳統治道的內在追求。北宋哲學家張載的名言，抒發了這一宏偉的抱負：

爲天地立心，爲生民立命，爲往聖繼絕學，爲萬世開太平。〔註 23〕

爲了實現「爲萬世開太平」的宏偉目標，中國傳統治道提供了許多富有前瞻性的思想資源。這些資源，對於當代世界和人類社會的健康發展，依然具有重要的啓迪。

例如，關於「和諧」的治國理念，早在中國古代第一部關於「治道」的文集《尚書》中，「和」就被廣泛地應用到家庭、國家、天下等領域中去，用以描述這些組織內部治理良好、上下協調的狀態。由此，儒家提出「和爲貴」的命題，用以描述古代聖王美好的治國之道：「禮之用，和爲貴，先王之道，斯爲美。」〔註 24〕

這裡的「貴」，指值得珍重的意思，含有價值判斷的意義。所謂「和爲貴」，就是認爲和諧是天下最珍貴的價值，是人世間最美好的狀態，是最理想的社會秩序和心靈秩序。

爲什麼和諧具有這麼高的價值呢？孔子從國家治理的角度肯定了和諧的作用：「均無貧，和無寡，安無傾」〔註 25〕。他認爲，一個國家的穩定，不取決於財富的多少，而取決於分配是否公平；不取決於人口的多少，而取決於人心是否安定。分配公平人們就不會覺得貧窮，和睦相處組織就不會覺得人少，安定和平國家就沒有危險。荀子則從更積極的意義上提出「和則一，一則多力」〔註 26〕的主張，他認爲，在一個組織內部，人們和諧相處就能取得一致，取得一致力量就會增多，力量增多組織就會強大，組織強大就能戰勝萬物。孟子明確提出「天時不如地利，地利不如人和」〔註 27〕的主張，認爲戰爭的勝負取決於人心的向背，只要組織內部和諧，上下齊心合力，就能無往而不勝。

〔註 23〕 《張子語錄中》。

〔註 24〕 《論語·學而》。

〔註 25〕 《論語·季氏》。

〔註 26〕 《荀子·王制》。

〔註 27〕 《孟子·公孫丑下》。

孔子進一步提出「和而不同」的命題，對合理的社會秩序和心靈秩序做出了更全面和準確的描述。孔子說：「君子和而不同，小人同而不和。」〔註 28〕這裡所謂的「和」，指的是由諸多性質不同或對立的因素構成的統一體，這些相互對立的因素同時又相互補充相互協調，從而形成新的狀態，產生新的事物。所謂「同」，則是沒有不同的因素、不同的聲音、不同的意見，完全相同的事物簡單相加，不產生新的狀態、新的東西。由此看來，孔子心目中的「和諧」，是一種有差異的統一，而不是簡單的同一。

對於現實社會中必然存在的差異、矛盾、鬥爭，北宋哲學家張載提出「仇必和而解」〔註 29〕的命題。清代哲學家王夫之對此解釋道：從運動變化的角度看，陰陽雙方相互對立、相互鬥爭；但是歸根到底，它們是相輔相成的，沒有始終對抗的道理。因此，二者的對立與鬥爭，最終必然以「和諧」的方式來解決。這種思維方式，被後人稱之為「和諧的辯證法」。

當今的世界，依然很不「太平」：從人類的角度看，人的身心失調、人際關係疏離、人與社會隔膜、人與自然對立；從世界的角度看，恐怖主義猖獗，單邊主義一意孤行、窮國與富國對立、不同文明相互衝突；此外，無論是一個國家內部、一個組織內部，乃至一個人自身，都存在著許許多多大大小小的矛盾、鬥爭、衝突。在這種情況下，如何建立合理的社會秩序和心靈秩序，實現身心和諧、人際和諧、群己和諧、天人和諧，以保證人類社會（包含世界、國家、組織、個人）的健康而持續的發展？中國傳統治道所提倡的「和諧」理念，可以提供有益的啓示。

從宏觀的角度看，「和諧」的理念可以運用於各類社會組織的治理，包括企業管理、經濟管理、政治管理、社會管理，並用於處理人類各大文明的關係以及人與自然的關係。其中，企業管理中的內外關係，經濟管理中的市場調節與政府引導，政治管理中的制度優勢互補和國家利益協調，社會管理中的物質文明與精神文明的協調發展，人類不同文明之間的相互尊重與寬容、人與自然之間的共生共存——如此等等，都可以從「和爲貴」、「和而不同」、「和則多力」、「天時地利人和」、「仇必和而解」等中國傳統治道的智慧精華中去尋求解決之道。

從微觀的角度看，「和諧」的理念主要用於處理個人和組織的關係。其中

〔註 28〕 《論語·子路》

〔註 29〕 《張子正蒙·太和篇》。

包括：由內而外、推己及人的「自我管理」，各得其所，各得其宜的「人才管理」，上下互動、相互配合的「行為管理」；理解合作、達成目標的「溝通管理」，化解矛盾、消除牴觸的「衝突管理」，乃至調適溝通、融為一體的「跨文化管理」——如此等等，也都可以從「和為貴」、「和而不同」、「和則多力」、「天時地利人和」、「仇必和而解」等中國傳統治道的智慧精華中去尋求解決之道。

「太平盛世」是人類社會美好的追求，而建立合理的社會秩序和心靈秩序，實現身心和諧、人際和諧、群己和諧、天人和諧，又是實現「太平盛世」的必要基礎。如上所述，中國傳統治道為此提供了豐富的思想資源。當然，「太平盛世」不是一蹴而就的，理想的和諧狀態也不是輕易就能夠達到的。在當代人類社會「為萬世開太平」的努力中，中國人應該而且能夠做出自己的貢獻——我想，這就是我們今天研究中國傳統治道的現實意義。



目 次

序 黎紅雷	
緒 論	1
第一節 研究緣起.....	1
第二節 研究方法.....	2
第三節 文獻綜述.....	4
第一章 宋以前荀學的演進及其特點.....	11
第一節 兩漢荀學的發展與特點	11
第二節 魏晉至隋荀學的發展與特點.....	14
第三節 唐代荀學的發展與特點	16
第二章 出入道統：宋代荀子地位之走向.....	21
第一節 道統之內的荀子.....	22
一、賢人君子.....	22
二、孟荀齊同.....	30
三、褒中之貶.....	35
第二節 道統之外的荀子.....	41
一、尊孟貶荀.....	41
二、孟荀皆貶.....	53
三、醇疵之間.....	58
第三節 宋代官方對荀子之態度.....	63
一、《荀子》與宋代科舉考試.....	63
二、宋代荀子從祀考.....	67

第三章 人性善惡：荀子人性論在宋代之際遇……	71
第一節 荀子人性論釋義……	72
一、性的內涵……	72
二、性的價值指向……	75
三、善的起源問題……	77
第二節 「綜匯儒」視域中的荀子人性論……	80
一、歐陽修：正反合的評荀歷程……	80
二、司馬光：以性善惡混論批荀……	85
三、王安石：以性無善惡論批荀……	87
四、呂元鈞：以性善論批荀……	89
第三節 宋代理學視域中的荀子人性論……	92
一、徐積視域中的荀子人性論……	92
二、二程視域中的荀子人性論……	101
三、范浚視域中的荀子人性論……	110
四、朱熹視域中的荀子人性論……	114
五、陸九淵視域中的荀子人性論……	127
第四節 對荀子人性論的別樣解讀……	130
一、荀子與佛老……	130
二、孟荀同臭馨……	132
三、故事的重構……	134
第五節 師徒糾結：荀子與李斯、韓非之間……	137
一、卿言性惡，罪歸荀卿……	137
二、師徒有別，荀卿無罪……	140
第四章 外王事業：荀子外王學在宋代之新詮……	145
第一節 禮論……	146
一、禮與天、性……	146
二、禮與師、法……	151
第二節 周公論……	157
一、待士之道……	158
二、爲臣之道……	159
三、恭儉問題……	161
第三節 《春秋》論……	163
一、「《春秋》善胥命」……	163
二、復古之制與一王之法……	166
第四節 刑兵術合論……	170

一、用刑論.....	170
二、用兵論.....	173
三、行術論.....	175
第五節 荀子與宋代政治.....	182
一、「有治人，無治法」之爭.....	182
二、「有聽從，無諫爭」之論.....	184
第五章 宋代荀學的解釋路徑.....	189
第一節 宣揚道統.....	189
第二節 闡發人性.....	191
第三節 重塑外王.....	194
餘論 宋代荀學的現代審視.....	197
第一節 突破道統窠臼.....	197
第二節 超越善惡之辯.....	200
第三節 走向現代治道.....	203
參考文獻.....	207
後記.....	219