

置思想於政治史背景之中 ——再讀余英時先生的《朱熹的歷史世界》

葛兆光*

摘要

宋代理學(或者道學)常常是宋代思想史、哲學史的中心。但是,各種宋代思想史、哲學史或者理學史的論述脈絡都差不多,這一從《伊洛淵源錄》、《道命錄》到《宋史·道學傳》逐漸建構起來的脈絡,一直在各種論著中被反復書寫,形成了固定模式。這篇論文首先清理宋代思想史或哲學史的「層層積累」的學術史過程,指出,余英時先生的《朱熹的歷史世界》對於宋代思想史研究的啟示就在於「置思想於政治史背景中」,這一著作瓦解了在純粹抽象層面談論理學史的傳統方法,把觀察宋代思想的視野,從單純的思想世界擴展到廣闊的歷史世界,改變了傳統宋代思想和歷史的固定模式,為思想史研究提供了一個新典範。同時,這篇文章也對宋代孝宗、光宗、寧宗三朝具體的思想與歷史問題,提出了自己的看法。最後,這篇論文特別強調,要重新清理宋代的思想史,需要注意「道理最大」、「為與士大夫治天下」、「得君行道」、「國是」、「一道德同風俗」等若干關鍵字,注意思想的制度化、常識化和風俗化,打通政治史、學術史、思想史、社會史的界限。

關鍵字：宋代、思想史、政治史、余英時、朱熹

* 上海復旦大學。

引言

2003年，余英時先生的《朱熹的歷史世界》在臺北的允晨出版公司出版，第二年，大陸的三聯書店也出版了簡體字本。至今我還記得，在這部書還沒有正式出版時，因為〈緒說〉部分曾在臺灣的《當代》雜誌上連載，經由互聯網的傳播，就已經有部分內容在大陸流傳，僅就我所知，在北京大學、清華大學的朋友中，就已經有了熱烈的議論。在這部書正式出版之後，更引起了兩岸三地，以及北美學界的討論，出現了不少分量很重的評論¹。所以，我在一篇書評中說，在學術社群越來越缺少共同話題，研究取向逐漸多元化的時代，能夠成為海內外中國研究領域共同關注焦點的話題並不太多，而這部著作能有這麼多反響與爭論，真是非常值得高興的事情²。

在思想史研究領域，這部書更是引起極大關注，在此書出版後的幾年裡，我幾度在研究生課上，和北京清華大學、臺灣師範大學、上海復旦大學的博士生或碩士生一起，重讀和討論這部傑出的著作，在和這些年輕學人的反復討論中，不斷加強和更新著我對這部著作的理解，下面這篇根據我課堂講課錄音整理出來的文字，多多少少也吸收了這些參與討論的年輕學人的意見，算是我們

1 僅我所寓目的，中文學術界就有以下重要評論：黃進興，〈以序為書〉（《讀書》2003年9期）；陳來，〈從思想世界到歷史世界〉（《二十一世紀》2003年10月號）；劉述先（載《九州學林》第二輯，2003年冬季號，香港城市大學，2003）；余英時先生的回應〈抽離、回轉與內聖外王〉（載《九州學林》第三輯，2004年春季號）、劉述先的再回應〈對余英時教授的回應〉及余英時的再回應〈試說儒家的整體規劃〉（均載《九州學林》第四輯，2004年夏季號）；楊儒賓，〈如果再回轉一次哥白尼回轉〉（《當代》2003年11月號）；余英時的回應〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎〉（《當代》2004年1期）；楊儒賓的再回應〈我們需要更多典範的轉移〉（《當代》2004年2期）；葛兆光，〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間〉（《當代》2004年2月號）；金春峰，〈內聖外王的一體兩面〉（《九州學林》第六輯，2004年冬季號）。英文書評則有包弼德（Peter K. Bol），〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉，程鋼中譯本，《世界哲學》2004年4期；田浩，〈評余英時的《朱熹的歷史世界》〉，程鋼中譯本，《世界哲學》2004年4期；又，王汎森的书評〈歷史方法與歷史想像：余英時的《朱熹的歷史世界》〉對書的介紹比較全面，見《中國學術》2004年2期（總18輯），商務印書館。

2 葛兆光，〈拆了門檻便無內無外：在政治、思想與社會史之間〉，《當代》2004年2月號。

共同重讀《朱熹的歷史世界》的心得，謹以此文恭祝余英時先生八十壽辰。

一、宋代思想史或哲學史脈絡的來源

要討論余英時先生這部著作對於宋代思想史的新看法，需要檢討迄今為止各種著作關於宋代哲學或思想的基本歷史脈絡，要談論這些基本歷史脈絡究竟是怎麼形成的，又需要回顧迄今為止有關宋代思想敘述的學術史。

通常，中國思想史或者哲學史著作都把戰國諸子學、兩漢經學、魏晉玄學、隋唐佛學、宋代理學、明代心學、清代考據學，當作各個時代思想或哲學的標誌性內容，這使得宋代思想史泰半是對宋代理學史的敘述，由於這一標誌性內容過多地佔據了研究視界，因此相當多其他本應寫入的思想史內容，就不得不邊緣化甚至退出思想史著作，尤其是當「哲學」成為思想史的論述骨架，「儒學」又理所當然地佔據了思想史的主流之後，一些看上去不那麼「哲學」的思想表述和政治現象就漸漸淡出學者的關注中心。正因為如此，宋代理學（或者道學）常常是思想史哲學史的重頭戲，奇怪的是，各種思想史、哲學史關於宋代的論述脈絡都差不多。即從周敦頤到邵雍、二程，從二程到朱熹，前後有宋初三先生，左右有張栻和呂祖謙，旁邊還有陳亮和陸九淵，這個從《伊洛淵源錄》、《道命錄》到《宋史道學傳》逐漸建構起來的脈絡，一直在各種論著中被反復書寫，這一「層層積累」的學術史過程，至今沒有特別好地被清理過，換句話說，就是對於宋代思想史之所以成為這樣的歷史，既沒有反省，也沒有考古，似乎也很少去追問這樣幾個問題：宋代思想世界真的是這樣一個真理傳續過程嗎？這些思想真的是那麼高尚和抽象的哲學嗎？他們的思想到底針對的是什麼問題，又如何成為真正的政治、社會和制度資源的？理學之外，宋代還有其他的知識、思想和信仰嗎？一般民眾的常識世界究竟是什麼樣子，這種常識世界和那些高級思想之間有什麼關係，難道他們真的是兩股道上跑的車嗎？所以，需要討論的問題就是，第一，歷史上的這些「系譜」是怎麼形成的？第二，今天我們如何「去系譜化」？第三，「再重建系譜」需要依賴的是什麼樣的文獻依據和觀察視角？

1. 道學系譜在宋代的建立

歷史的系統常常是事後的回憶和追認，思想史總是所謂「當局者迷」。在歷史發生的當時可能並沒有盟主，也沒有領袖，當然也沒有統緒或歷史，可是，後來者卻會意識到，要確立真理的合法性和合理性，必須得有偉大的領袖和清楚的系譜，因此必須要清理門戶、書寫家譜，才能成爲一線單傳的「道統」。從韓愈以來，很多人都相信或者願意相信，確實自古以來就有一個真理傳統，這個傳統從孔子、孟子之後幾乎斷絕，現在才被重新發現，像北宋的陳襄就說過這樣的話³。到北宋末南宋初，由於新舊黨爭漸漸平息，程頤之學又經謝良佐(1050-1103)、游酢(1053-1123)、楊時(1053-1135)、呂大臨(約1042-約1090)的闡揚，以及南宋初的尹焞(1071-1142)、朱震(1072-1138)、林光朝(1114-1178)以及胡安國與胡寅、胡宏父子等人的傳播和推介，便成爲與「荆公新學」相頡亢的群體，特別是謝良佐任職荆南，楊時、羅從彥、李侗(延平)張九成在東南，胡安國和他的一家胡寅、胡宏、胡寧和侄子胡憲在湖湘⁴，把程頤的學說到處傳播，也把程頤抬得越來越高，他們的特點就是愛講深刻的道理，開口就是政治正確的話，而且穿奇裝異服，互相標榜，使「道學」成了士人中的時尚，與過去因爲科舉而興盛的「新學」彼此攻防。因爲各自學生爲光大師門，都要凸顯自己一脈的學說，於是，二程一系的學者就開始著重抨擊異端，自張旗幟。

這種以攻爲守的策略很有效，像北宋末楊時曾上書建議追奪王安石的王位，毀去王安石配享之像，「使邪說淫辭不爲學者所惑」⁵。這種呼籲聲調在南宋初越來越高，胡安國在給皇帝的奏狀中說，嘉祐以來，洛陽有邵雍、程頤、程灝，關中有張載，這四個人都是了不起的學者，「皆道學德行，名於當世」，

3 陳襄，〈送章衡秀才序〉、〈儒志編〉，見《古靈先生文集》（文淵閣四庫全書本），卷11。

4 《宋元學案》卷首〈序錄〉中說：「洛學之入秦也，以三呂，其入楚也，以上蔡司教荆南，其入蜀也，以蔡湜、馬涓，其入浙也，以永嘉周劉許鮑數君，而入吳也，以王信伯。」頁3。

5 楊時是抨擊「新學」的主力，他的建議曾經遭到士人的反對，「士之習王氏學取科第者，已數十年，不復知其非，忽聞以爲邪說，議論紛然」，但是，他和胡安國等一道，堅持不懈地批評新學，使得「紹興初崇尚元祐學術，而朱熹、張栻之學得程氏之正，其源委脈絡皆出於(楊)時」。見《宋史》，卷428，〈楊時傳〉，頁12742-12743。

只是被王安石等壓制，加上蔡京當政，才導致「其道不行」。胡安國的意思，大概只是要充分抬高這個講高調道理的學風，所以不太注意追溯學術淵源，只是說學術正脈必須要「蹈中庸，師孔孟」，而「中庸之義不明久矣，自(程)頤兄弟始發明之」⁶。據說在南宋初，程氏門下「其說滿門，人人傳寫，耳納口出」，恰好這時偏愛這一學脈的趙鼎(1085-1147)又立朝當政，因此，攻異端和樹道統兩方面呼聲不絕於耳，建炎三年(1129)趙鼎上書說，王安石變法使「祖宗之法掃地而生民始病」，再度建議撤除王安石配享宋神宗的資格，紹興四年(1134)，曾追隨程頤的范冲(1067-1141)也在宋高宗面前抨擊王安石，說王安石「自任己見，非毀前人，盡變祖宗之法」，是天下的罪人⁷。稍後，王居正更是在宋高宗的默許下編了《辨學》七卷，收集王安石蔑視君親、非聖叛道、托儒爲奸、隨意互說的「反動言論」獻給皇帝，宋高宗則同意「安石之學，雜以伯道」，「天下之亂，生於安石」⁸。特別是，紹興六年(1136)朱震上奏，借著爲禁錮而死的謝良佐爭取入祀封號的機會，明確地提出這一道統系譜，他說「孔子之道傳曾子，曾子傳子思，子思傳孟子，孟子以後無傳焉，至於本朝，西洛程灝、程頤傳其道于千有餘歲之後，學者負笈樞衣，親承其教，散之四方」，而在兩宋之際，這一脈真理的承擔者就是謝良佐、楊時、游酢⁹。這一說法似乎得到了高宗認可。儘管這一趨向曾因爲趙鼎與張浚不和，遭到陳公輔上書「禁僞學」的反擊，暫時有些曲折和挫折，但是程頤一系漸漸成了顯赫之學，這一有關「道統」的說法也漸漸流行而且被認可。據說，程氏一脈也一樣黨同伐異，大力提拔自己一脈的士人。傳說趙鼎做宰相時，科舉考試曾「不問程文善否，

6 《二程集》第一冊(《河南程氏遺書》，中華書局，1981)後附胡安國〈奏狀〉，頁349。值得注意的是，這裡沒有提司馬光，也沒有提周敦頤。

7 當時宋高宗也回應說，「朕最愛元祐」，還說，真不知道爲什麼現在還有人說王安石的好話，見李心傳，《建炎以來系年要錄》(中華書局，1988)，卷79，頁1289。在南宋初年「新學」和「道學」之間，據記載，宋高宗本來就有些偏向鼓勵道學，所以，建炎元年徵召布衣譙定和徽猷閣待制楊時，建炎三年「錄用元祐黨籍，系石刻黨人並給還原官職及合得恩澤」，建炎四年他又召見楊時和譙定，並指示要平反「黨籍」，還特意說到程頤等「名德尤著，宜即褒贈」。

8 《建炎以來系年要錄》，卷87，頁1449。

9 《建炎以來系年要錄》，卷101，頁1660。又，見李心傳，《道命錄》(永樂大典本)，卷8164，頁8-9。

但用程頤書多者爲上科」¹⁰，因而連一些並反閩中的人，都要擠到廳堂裡來攀龍附鳳，而「僞稱伊川門人以求進者，亦蒙擢用」¹¹。一方面爲確立正統，一方面爲清理門戶，他們就開始寫家譜、劃邊界了，既要凸顯主流，又要謹守「加」法，因而在這個他們自己圈定的真理系譜裡，被拈出來的是真理正宗，不被列入的就多少有些出身不純了。

這種建圍牆和彰門戶的做法一度很盛行，而道學歷史系譜就在這種整肅和清理中浮出水面，由於程頤的學生最多也最好，所以程頤在這一真理系譜中位置也最高，爲什麼？這是因爲思想史也好，哲學史也好，往往是「師以徒顯」的，有好學生就把好老師凸顯出來，後學一寫歷史，就會把老師寫在前面，顯得自己好像出身名門。因此，如果沒有二程，恐怕周敦頤就掩沒在歷史中了，可是有了二程，他就漸漸成了特別重要的學術人物了。這種本來是儒林內部師承的偏愛和自負，一旦眾口一詞、人人都說，就好像真的成了真理系統，即所謂的「道統」了¹²。不過，終高宗一朝似乎沒有成熟的道統著作，不過，在宋孝宗時代，這一道學系譜也就是所謂「道」的光榮家譜，就開始多起來。

最值得注意的是流傳至今的兩部著作，一部是《諸儒鳴道集》，據陳來的研究，這部書形成大概在朱熹的中年，但刊刻得比較晚一些，約在端平二年（1234）以前¹³。這部書收入了周敦頤的《通書》、司馬光的《迂書》、張載的《正蒙》、《經學理窟》和《語錄》、二程的《語錄》以及謝良佐、劉安世、江民表、楊時、劉子翬（屏山）、張九成等等的文章。也許，一般人不很注意選本，但是，實際上選本就好像既是範本也是標本，就好比教科書，一旦選進去，就等於承認了它的正宗性質，所以，就構成了一個從周敦頤到張九成的真理譜系。另一部是人們熟悉的《伊洛淵源錄》，它大概是朱熹在乾道九年（1173）編的，這一著作後來當然被當成是權威說法，這個「道統」上面可以追溯到孔子、子思、

10 朱勝非，《秀水錄》，《建炎以來系年要錄》卷93引，頁1545。

11 《建炎以來系年要錄》，卷88，頁1477。

12 這一過程，近年剛剛出版的何俊、范立舟，《南宋思想史》（上海古籍出版社，2008），第一章、第二章已經有了較好的梳理。

13 參看陳來，〈略論諸儒鳴道集〉，原載《北京大學學報》1986年1期，收入氏著《中國近世思想史研究》（商務，2003）。

孟子等等，這在朱熹的《中庸章句·序》中說得很清楚¹⁴，下麵即宋代的傳續則是從周敦頤、二程、張載一路下來，稍稍值得注意的是，它和前引胡安國說法不同，這裡雖然也去掉了司馬光，但增加了周敦頤，這是什麼原因？我不知道，也許，它暗示了朱熹的看法，即義理和事功要有一點兒分離，純粹和駁雜也要有一些分清，在朱熹看來，司馬光主要功勞是在政治領袖，不是為學術思辨，又懷疑孟子，似乎在學統上不那麼純潔，而周敦頤卻不同，他一而再再而三地說，周敦頤「心傳道統，為世先覺」，「上接洙泗千歲之統，下啓河洛百世之傳」，強調他傳授二程，把道學「擴大而推明之，使夫天理之微，人倫之著，事物之眾，鬼神之幽，莫不洞然畢貫於一，而周公、孔子、孟氏之傳，煥然復明於當世」，並對韶州、隆興府、邵州、南康軍等地「特祀先生(周敦頤)以致區區尊嚴道統之意」十分讚揚¹⁵，可以看出，朱熹凡關乎「道統」歷史一定要從二程上溯周敦頤，這影響後來的道統敘事很深，所以，朱熹之後再說道學歷史的時候，就不太提司馬光，卻很推崇周敦頤了。在蓋棺論定之後，這類有關宋代儒家真理系譜的著作就漸漸多起來了¹⁶，尤其是在宋理宗全面推崇道學以後，這個後來被叫做「道統」的歷史譜系，就越來越成為宋代道學史的權威版本了。

所以，元代脫脫主持修撰《宋史》，就專門在〈儒林傳〉之外特別建立四卷〈道學傳〉¹⁷。

-
- 14 《中庸章句·序》：「道統之傳有自矣，其見於經，則『允執厥中』者，堯之所以授舜也；『人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中』者，舜之所以授禹也……自是以來，聖聖相承……若吾夫子，則雖不得其位，而以繼往聖，開來學，其功反有賢於堯舜者。然當是時，見而知之者，唯顏氏、曾氏之傳得其宗，及曾氏之再傳，而復得夫子之孫子思……，又再傳以得孟氏……及其沒而遂失其傳焉。……故程夫子兄弟出，得有所考，以續乎千載不傳之緒。」
- 15 以上分別見於《朱文公文集》卷99〈知南康榜文(又牒)〉、卷78〈江州重建濂溪先生書堂記〉、卷79〈韶州州學濂溪先生祠記〉等等，《朱子全書》，第25冊，頁4582；第24冊，頁3740，3769。
- 16 例如李心傳的《道命錄》，參看夏長樸，〈從李心傳《道命錄》論宋代道學的成立與發展〉，載《唐宋元明學術研討會論文集》(臺北：臺灣大學中文系；台南：成功大學中文系，2005)，頁243-287。
- 17 《道學傳》共四卷，第一卷先是從周敦頤開始，到二程和張載、邵雍，這是洛陽之學，接著第二卷就是程頤門下的學生，劉絢、謝良佐、游酢、尹焯、楊時、羅從彥、李侗，再下來第三卷就是朱熹、張栻，這是道學的南宋巔峰，接下來第四卷又是朱氏的門人，

2. 《宋史·道學傳》及此後的宋代道學系譜著作

《宋史·道學傳》的象徵意義應當特別注意，這不僅是正史中的獨創性體例，也是彰顯了官方的政治態度和權力意志。之所以在正史中專門設道學一傳，一方面當然是出於政治意識形態的考慮，另一方面也是歷史的事實，因為，第一，宋代歷史上道學的興起確實是一大事因緣，不能不承認這個「新」的儒學風氣和士人群體；第二，撰述歷史時有前面這些譜系著作為基礎，等於有一個現成的歷史書寫在那裡，容易慣性延續；第三，只有這樣才能夠把舊的和新的、儒學和道學、純粹的儒家和不純粹的儒家劃出界限來。《宋史·道學傳》的特別之處有三，首先，是周敦頤被放在開創者的位置而排除了其他人，尤其是《通書》和《太極圖說》的意義被誇張得很大，這就確立了「主流」和「經典」，其實這是沒有太多根據和道理的，鄧廣銘先生早就說過了這是「師以徒顯」¹⁸，因此平庸的老師有聰明的學生還是很重要的。其次，值得注意的是，順流而下又由老師確立學生的入選資格，這就建立了「門戶」，先是程門弟子成了大宗和主流，沒有張載、邵雍的學生，後是朱熹的門人成了大宗和主流，也沒有張栻、呂祖謙等人的學生。再次，是把一些其他人特意放到〈儒林傳〉裡面¹⁹，區別也是為了認同，這樣就形成了一個書寫出來的家譜，道學就成了程朱之學。由官方修纂正史中〈儒林傳〉和〈道學傳〉的分別敘述，就把宋代

(續)

如黃幹、陳淳、張洽、黃灝、李方子、李燾等等。

- 18 鄧廣銘，〈關於周敦頤的師承和傳授〉，《鄧廣銘治史叢稿》（北京大學出版社，1997），頁213。候外廬也曾指出周敦頤在思想史上的位置與歷史並不合，「其崇高地位多出後人追擬」，見候外廬，《中國思想通史》（人民出版社，1959），第四卷上冊，頁502。
- 19 大家注意，另外一些人在是〈儒林傳〉裡面，像我們說的宋初三先生（孫復、胡瑗、石介），那是凸顯他們「道學」不成熟，邵伯溫、楊萬里、呂祖謙、陸九齡、陸九淵、陳亮、陳傅良，也在〈儒林傳〉，這是暗示說他們和正宗的道學有思想差異，連朱震、胡安國這些人也在〈儒林傳〉，那是說他們一個重心在《易》學，一個重心在《春秋》，和全面講理氣心性的道學還不同。至於說真德秀、魏了翁也在〈儒林傳〉，那也是因為他們更重要的是在政治和事功，如果政治事功像司馬光這樣，就連〈儒林〉也不入了。這一點，田浩的《朱熹的思維世界》（臺北：允晨出版事業公司，1996）的緒論裡面也說到了，「這部官修史書為道學界定的範圍很狹窄，朱熹在這體系中成為集儒學理論大成的學者，少數的學者如北宋五子被當作他的理論先驅，與朱熹同時的陸九淵被視為陪襯，十三世紀的幾位後學則因為推動朝廷支持道學而受到讚揚」，頁15。

道學的譜系描述得清清楚楚。什麼是涇渭分明？涇渭分明就是井水不犯河水，描述得清清楚楚以後，就有了邊界了，歷史就凸現出來了。

其實，宋元明清以來一直有人對這種歷史譜系不感興趣，尤其是歷史學家，像清代錢大昕就批評說²⁰，雖然〈道學傳〉的本意是「推崇程朱之學」，但是問題是，第一，劉勉之、劉子翬、胡憲都是朱熹的老師，但是〈傳〉裡卻沒有說。第二，呂祖謙是朱熹的朋友，〈傳〉裡也沒有收，張栻和呂祖謙都是朱熹的同道，為何不要呂而把張硬要拉進來，「退呂而進張」並沒有道理。第三，呂大臨在程門是「四先生之列」，不在〈道學傳〉中卻附見〈呂大防傳〉，張栻卻不附見其父親的傳中而在〈道學傳〉，這很矛盾。第四，朱熹的門人裡面，為什麼只是列六個，像很重要的蔡元定父子是「朱氏門人之尤著者」，卻在〈儒林傳〉而不入〈道學傳〉，真是很奇怪²¹。可是，由於建立歷史系譜、確立真理傳承的重要，這些來自歷史學的質疑並沒有什麼太大的影響，倒是《宋史·道學傳》奠定了歷史敘述的格局，此後，討論這個歷史譜系的人就大多沿襲這種脈絡，作為儒家學者尤其是理學家對於思想史的自我陳述和自我表彰。其中，重要的有元代吳澄(1249-1333)的《道統圖》、明代黎溫的《歷代道學統宗淵源問對》等等。到清代，一些影響巨大的學者如孫奇逢(1584-1675)有《理學宗傳》²²，熊賜履(1635-1709)有《學統》²³，張伯行有《道統傳》²⁴，當然，最有名的是黃宗羲、黃百家、全祖望的《宋元學案》和《明儒學案》。在層層敘述的疊加和皴染下，這樣一個道學系譜就算完成了，它給後來思想史或哲學史的寫作者，似乎也提供了一個現成的思想史脈絡。

3. 構成宋代哲學史或思想史敘事脈絡的三個來源

20 《廿二史考異》，卷81，《嘉定錢大昕全集》（江蘇古籍出版社，1997），第3冊，頁1506。

21 這些質疑，從歷史學家的角度來看，從沒有門戶和道統觀念的人來看，都是對的，但是對於要建立純而又純的道統的人來說，就不以為然了，像蔣復璁〈《宋史道學傳》的意義〉就反對這個說法，他認為錢大昕是「拘守史例，不通史識」。文載《國際宋史研究會論文集》（臺北：中國文化大學，1990），頁607-611。

22 《理學宗傳》26卷，康熙五年(1666)刊行。

23 《學統》53卷，康熙二十三年(1684)刊行。

24 《道統傳》2卷，康熙四十七年(1708)刊行。

這是形成宋代思想史敘事脈絡的第一個來源。我要強調的是，現代中國各種思想史或哲學史，通常都有三個來源，第一個就是古代層層積累的這個「道統」敘事，第二個則是來自晚近日本和西方的中國哲學史敘事，特別是日本明治、大正時代的東洋(支那)哲學史敘事，而第三個則是後來尤其是1920或1930年代逐漸形成的馬克思主義歷史敘事²⁵。前面所說的「道統」歷史譜系為後來各種思想史哲學史，尤其是以儒家學說為主脈的思想史哲學史著作，奠定了第一層歷史脈絡，這一敘事中影響最深遠的就是前引朱熹有關「道統」的說法，正如包弼德(Peter K. Bol)所說，這一敘事方法是「挑選一系列前人，並排列他們之間的關係，把他們看成是自己的先驅，並將他們組成一種專門史」，他無意中使用的這個現代「專門史」一詞，正好象徵了古代的「道統」大敘事與現代的思想史敘事之間的微妙聯繫²⁶。無論是在日本還是在中國。在日本专门讨论宋代思想史的著作中，如小柳司氣太《宋學概論》(東京哲學書院，1896)、宇野哲人《二程子の哲學》(大同館，1920)、秋月胤繼《朱子研究》(東京：京文社，1926)²⁷，通論整個哲學史或思想史的著作中，如松本文三郎《支那哲學史》(1898)、經過井上哲次郎審定過的遠藤隆吉《支那哲學史》(1900-1903)，以及後來宇野哲人的《支那哲學史講話》(1914)、渡邊秀方的《支那哲學史概論》(1924)，大體都延續了這麼一個從周敦頤、邵雍、張載、二程、朱熹、張栻、陸九淵兼及呂祖謙和陳亮的歷史系統。

當然，在現代西方哲學史的影響下，日本學者也在道統敘事之外屢入一些西方經驗，在書寫這個歷史系統的時候，它與傳統中國的「學案」或者「宗傳」

25 關於這一點，我在〈道統、系譜與歷史——中國思想史敘述脈絡的形成〉一文中有一較詳細的討論，載《文史哲》2006年第3期。

26 包弼德，〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉(程鋼譯)，《世界哲學》2004年4期，頁95。

27 此後，著名的著作還有一些，如後藤俊瑞，《朱子哲學》(聖山閣，1926)；武內義雄，《宋學の由來及び其特殊性》(岩波書店，1934)；荻原擴，《周濂溪の哲學》(藤井書店，1935)，都是這個敘事脈絡。以秋月胤繼《朱子研究》為例，這是一部很有影響的著作，它的敘述理路，就是一理氣之學從周敦頤、二程、張載、二程門下三高足(楊時、羅從彥、李侗)到朱熹，二象數之學從邵雍到朱熹。而其書中篇第五章關於朱熹思想，就是宇宙論(理氣說、太極說、陰陽五行、天地說)、鬼神論、心性論(性、命、心、性情、情意)、道德論、修養論。

比起來，又有一些新變化，他們把這些「道學」思想內容改從「哲學」立場和改用「哲學」概念來進行分析，並根據「哲學史」既要有來源的慣例，又要有衝突和論爭的思路，在這個「道統」之外尋找其他「哲學」或「思想」，所以當時寫出來的哲學史或思想史往往加上了三類內容，一是作為「道學」淵源的一些內容，如「宋初三先生」（孫復、胡瑗與石介）與《春秋》之學，二是和「道學」有衝突的或有差異的學說，比如說范仲淹、王安石、李覯、陸九淵、陳亮等等，三是可以稱為「哲學」的佛教等等，然後又按照西洋哲學的宇宙論、本體論、人生觀、倫理說或者是宇宙論、知識論、倫理學的方式，重新分解和敘述這個譜系裡面的人物和思想。這一做法對中國影響很大，後來中國的中國哲學史論著，例如通史性的，從謝無量（中華書局，1916）²⁸、鍾泰（商務印書館，1929）²⁹、馮友蘭《中國哲學史》（清華學校，1930-1933）³⁰，以及專門討論宋代的，像賈豐臻《宋學》（商務印書館，1933）、陳鐘凡《兩宋思想述評》（商務印書館，1933）³¹、譚丕模《宋元明思想史綱》（上海開明書店，1936）³²，一直到後來通論式的范壽康、侯外廬、任繼愈等等著作³³，大體上都是這個路數，這可

-
- 28 謝無量《中國哲學史》（中華，1916）在寫整個中國哲學史的時候，倒是非常坦率地先交代自己的來源，其中就主要是諸史〈儒林傳〉、《宋史·道學傳》、《伊洛淵源錄》、《宋元學案》、《明儒學案》等等。
- 29 鍾泰，《中國哲學史》（商務，1929），卷下第三編，以周敦頤開始，下接邵雍、張載、程灝、程頤（王安石）、朱熹、張栻（呂祖謙、陸九淵、葉適），他接受了《伊洛淵源錄》、《宋史·道學傳》的基本線索，也參考了《宋元學案》以宋初三先生開端的說法。這參考了日本人的意見。
- 30 馮友蘭，《中國哲學史》（中華書局重印本）下冊第十一到第十四章就分別是：十一章周濂溪，邵康節；十二章，張載，二程；十三章，朱子；十四章，陸象山及王陽明及明代心學。
- 31 其中，賈豐臻的書在一開始討論「宋學勃興的原因」時，提到各種背景，其中有「夷狄入寇的關係」和「朋黨的關係」兩條值得注意，陳鐘凡的書在討論「兩宋學術復興之原因」時，則更多了一條「西教之東漸」，認為隋唐以來景教、祇教、摩尼教、天方教之傳來，「關於兩宋學術者實非淺鮮」，並斷定張載、邵雍的學說都受到影響，不知有什麼根據（頁8-11）。
- 32 此外，還有各種論文，比如李家瑞，〈宋代思想的起源〉（《齊大季刊》1934年4期）；沈忱農，〈宋代道學與政爭〉（《文化建設》3卷2期，1936）；李達，〈宋元明思想史綱序〉（《北平晨報》1936年9月16日學園）；陳子展，〈宋學之先驅〉（《復旦學報》1944年1期）；許毓峰，〈論宋學產生之背景〉（《中央週刊》9卷7期，1947）等。
- 33 范壽康《中國哲學史通論》（開明，1937）按照《宋元學案》中全祖望的說法開始，以宋初三先生開頭，下講范仲淹、歐陽修，但是主幹仍然是周、邵、張、二程、程門弟

以說是系譜的第二個來源。只是需要多加注意的是，在1920至1930年代之後，分析和論述思想史或哲學史的時候，又加入了馬克思主義思想史的寫法，並形成另一種典範，即特別突出地加上了「兩個對子」，一個是把哲學分析簡單化到唯物與唯心，一個是把思想家歸類放在不同階級陣營裡，看他們所屬的階級是先進還是落後，進步還是反動，盡可能找到一一對應的兩條路線鬥爭³⁴，這就形成了宋代哲學或思想史敘事脈絡的第三個來源³⁵。從此，關於宋代哲學史或者思想史的基本敘事就被奠定下來，第一，這個光榮的譜系，如果要追溯祖先，那麼，不是遠溯孟子，就是近承韓愈和李翱，他們是孔子、子思、孟子到韓、李這一系統純正的、正宗的道統的繼承人，第二，宋代哲學史或者思想史主要就是道學或者理學為主幹的歷史，所以，周、邵、張、二程、朱、張、呂、陸是一個主要的脈絡，第三，正如余英時先生所說的，他們討論的中心話題是「心性理氣」之類。

可是，回到本節開頭提到的問題，就需要追問，古代中國真的有這樣一個真理傳續的統緒嗎？他們這些思想真的就是好像單純地談心性理氣的抽象哲學嗎？這些思想如何成爲一般民眾生活世界的準則和習慣的呢？在理學或者心學之外，宋代其他的知識、思想和信仰有影響力嗎？如果思想史或者哲學史不討論這些看起來好像形而下的問題，這樣的思想史或者哲學史會不會是紙上談兵或者屠龍之術，和實際歷史無關呢？因此，我想以余英時先生《朱熹的歷

(續)

子、朱、陸等等。侯外廬《中國思想通史》(人民出版社, 1959)第四卷第八章以下, 有李觀、王安石, 唯心主義道學(司馬光、邵雍、周敦頤)、二元論(關學與張載)洛學蜀學(二程與蘇氏)、朱熹、陸九淵、陳亮、葉適, 黃震與鄧牧, 與其他書略有不同的是, 它凸出地尋找了二元對立的脈絡, 為凸現唯物與進步的這條線索, 他較多地描述了道學之外的人物, 也因為要涉及思想的社會史背景, 較多地討論了一些與思想史相關的政治人物。任繼愈《中國哲學史》(人民出版社, 1966)第三冊, 與侯外廬的脈絡比較接近, 由李觀與王安石對周敦頤、邵雍、司馬光, 由張載對二程, 由朱熹對陸九淵和陳亮、葉適, 黃震和鄧牧殿後。

34 鄧廣銘先生遺作〈論宋學的博大精深〉就指出, 在宋代思想史中, 除了〈道學傳〉中的人物外, 還應有〈儒林傳〉的人物, 除了這些人物外, 還要有〈文苑〉、〈隱逸〉甚至更多的人物, 他舉出從寇准、楊億以下27人為例, 認為這些都是「儒」, 應當是思想文化史中的內容。但是, 過去的哲學史或思想史, 仍然以「道統」中的人物為中心。文載《新宋學》, 第2輯(上海辭書出版社, 2003), 頁6。

35 新近修訂再版的北大哲學系, 《中國哲學史》(北京大學出版社, 2003), 和馮達文、郭齊勇主編, 《新編中國哲學史》(人民出版社, 2004)基本上還是這個線索。

史世界》這部著作爲例，來討論如下問題：第一，思想史應該是在哲學基礎上建立一個前後相續的、抽象出來「譜系」，還是在歷史基礎上敘述一個有政治、社會和文化具體背景的「過程」？第二，思想史應該是僅僅圍繞著少數精英和經典建設哲學史的敘事，還是應該要描述那些針對常識世界和生活世界起作用的思想歷史？第三是遵從和將就那個來自西洋哲學的概念工具「哲學」來「脈絡化」宋代思想，還是應該根據歷史和文獻「去脈絡化」，重新寫一個宋代思想史？這是一個有關思想史和學術史研究的大問題。

二、《朱熹的歷史世界》在學術史中的典範意義

1. 《朱熹的歷史世界》上篇的內容

我嘗試著用我的話來歸納一下余先生這部書上篇的大概內容³⁶。

余英時先生的書首先從宋代士大夫「回向三代」的政治理想開始，我們知道，古代中國政治和文化的特點之一是「以復古爲革新」，因爲在傳統觀念世界中，古代總是合理性和合法性的來源，古代聖王的政治和道德的正確性是不需要論證的，所以，「回向三代」的另一層意思，往往就是不認同當下政治和文化，借了古人尤其是所謂三代，來勸說帝王進行政治改革，並通過古代歷史與典籍約束帝王的個人權力，這無論是王安石還是程頤都一樣，換句話說，就是出現了用「道統」來制約「政統」，用「三代」來批判「現代」的取向（第一章）。

爲什麼會有這樣的可能性和熱情呢？是因爲宋代士大夫地位的提升。大家知道，宋代之初，在唐代歷史的背景刺激下，皇帝釋兵權、削藩鎮，偃武修文，尊崇士大夫，建立了「不殺大臣及言事官」的規矩，這就給了士大夫議論政治的空間，政治理想就在這樣的條件下形成。換句話說，就是在知識份子地位上升的情況下，「道統」有了「士」的支持，「士」又有了「道統」作武器，好像真理在握，就有參政議政的風氣和熱情了，這也就是錢穆先生在《國史大綱》

36 以下皆用《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化實業公司，2003）。

中所強調宋代士大夫社會中漸漸萌茁的「自覺精神」(第二章)³⁷。因此，在這個時候的政治舞臺上，出現了「與士大夫治天下」的呼聲。文彥博的那一段話很有代表性，一方面是「士」以天下為己任，一方面是大家認為社會分成三個階層，君主、民眾，以及君與民之間的士大夫，文彥博就告訴皇帝，你是「為與士大夫治天下，非與百姓治天下也」。這樣，王安石也好，司馬光也好，都是代表了士大夫，與皇帝一道治理天下。從政治史上來說，這就是士大夫政治主體意識的呈現，所謂「共定國是」和「同治天下」，這就是唐、宋兩代很不一樣的地方(第三章)。

可是，士大夫想參政議政，遇到的問題恰恰就是賦予他們政治權力的來源仍是皇帝。在君權和相權、政統和道統、現實和理想之間，其實還是有困難的。所以，儘管士大夫地位也提高了，政治空氣也寬鬆了，但是，一旦要把政治理想落實到生活世界，士大夫還是離不開皇帝，所以必須「得君行道」。神宗時代王安石就是得到君主支援的人，不過，余英時先生也指出，儘管王安石和宋神宗之間有過的爭論，體現了宋代新的君相關係，但是，畢竟權力的基礎和來源還是皇帝，所以，這種「得君行道」有時有很大的危機，元豐改制就體現了宋神宗試圖消弱漸漸龐大的相權的意圖。也就是說，「士大夫」的地位上升，在特定的情況下，如果「君臣相遇」，可以形成真正的「共治」局面，並且通過全面的權力，確立什麼是正確的政治(第四章)。

所謂皇帝和士大夫「共治天下」本身有兩面，一面是君臣相得，一塊兒清理政治，建立秩序，這當然沒有問題，一方面是君臣不和，互相扯皮，彼此傾軋。在宋代歷史的研究領域中，君權和相權是學者討論的老話題，在君權和相權互相制約的情況下，常常需要形成雙方都認可的「共識」，在宋代就叫「國是」。這是宋代政治世界相當特別的地方，也是宋史裡面的一個關鍵字，這個「國是」是需要君臣雙方認可的，這是宋代士大夫地位提升後才有的現象，否則，皇帝的意思就是聖旨，聖旨就是「最高指示」，最高指示就是「絕對真理」，這就不必討論也不會成為話題了。可什麼是「國是」呢？皇帝、士大夫、士大夫內部都可能不同看法，所以，圍繞著「國是」就有了黨爭、黨禁、派系、

37 錢穆，《國史大綱》(修訂本，商務印書館重印本，1996)，下冊，頁558。

偽學等等，形成一次又一次的政治風波。而且，在對所謂「國是」的爭論裡面，就有了士大夫內部的所謂「正論」和「異論」，掌握權力的人相信自己是正確的「正論」，就會把別人的意見當作「異論」，王安石當時就對宋神宗說過，不能讓「異論相攪」，就是說要壓制其他的觀點，也不能讓「異論宗主」上臺，這就是指的洛陽的那些退休和賦閑在家的官僚，他們的「宗主」即領袖就是司馬光(第五章)。

當宋代的士大夫和精英集團開始有了政治和言論空間以後，他們的全部目標和理想，就是回向三代，重建社會、政治和生活秩序，這是從宋代初期就逐漸形成的主潮，歷經孫復(992-1057)、胡瑗(993-1059)、石介(1105-1145)，到李覯(1009-1059)、歐陽修(1007-1072)、王安石(1021-1086)、程顥(1032-1085)、程頤(1033-1107)、蘇軾(1037-1101)、蘇轍(1039-1112)，他們不僅「說經以推明治道」，而且「一直在醞釀、儲備著一股『改變世界』的動力」，甚至到南宋，儒學家也「沒有改變其重建秩序的大方向」(第六章)。這種重建秩序的心情和背景，其實很清楚，在宋代歷史中，我們可以看到，經歷了中晚唐和五代十國的動亂，對士大夫的觀念世界有多麼深刻的刺激。在這些巨變中，第一是傳統的崩潰和文化的貶值，唐代以來下層翻身，平民上升，連倡優都可以進入政治，無恥已經成爲手段，傳統的廉恥崩潰了，道德和倫理很糟糕了。第二是各種異族入主中原，即使是宋代一統，也還有遼和夏的存在，這對漢族文明形成巨大的威脅，第三是佛教道教以及各種異端的思想，把原來同一的思想基礎和文明觀念搞得一團糟，所以，這也是心理危機。大家看孫復、胡瑗和石介的著作中，在《春秋》的「尊王攘夷」口號下，有多少是文明的焦慮？北宋人爲什麼要爭論「正統」的問題？歐陽修等重編的《新五代史》，爲什麼會動不動就喊「嗚呼」，感慨萬千呢？

所以，當宋代道學被放置在歷史和政治的背景裡面去觀看，風景就不同了。這裡再強調一遍，依我的體會，余英時先生的論證理路就是：(一)士大夫政治地位提高，必然參與政治議論政治；(二)形成皇帝與士大夫共治，造成唐宋不同的政治局面；(三)士大夫以「三代」爲藉口，以「國是」爲中心，掌握「正論」，形成以「道統」鉗制「政統」的態勢，有了自己的話語和權力；(四)但畢竟在古代中國，皇帝是合法性的來源，所以士大夫無論是王安石還是司馬

光，都希望「得君行道」，又要防止「異論相攪」；(五)因為有了「正論」和「異論」的分別，所以，會引起士大夫內部的分化和鬥爭，過去的同—性瓦解了，就有了宋代一系列的知識界的分化史，比如北宋和南宋的各種黨爭和黨禁，這種知識階層內部的分化加上政治世界的情勢變化，經歷南宋孝、光、寧三代，終於釀成了歷史上有名的「慶元黨禁」(第七章)。

值得注意的是，這樣的歷史梳理和重寫，就和過去所有的道學史不同了。首先，它瓦解和淡化了在純粹抽象的基礎上談論「心」、「性」、「理」、「氣」，談論理學和反理學衝突的原因；其次，它也取消了王安石「新學」和二程「道學」之間在學風上的對立壁壘，把問題集中在政治文化的領域，透視學術背後的政治，思想後面的動機³⁸；最後，它也為下面論證確實有王安石到朱熹這一政治史視野下的脈絡，提供了一個「歷史世界」作為基礎。我們知道，在過去的理學史上，王安石和朱熹通常是兩股道上跑的車，可是，在這樣的基礎上，他們就有了交集，為什麼有交集？因為他們都想「得君行道」，他們都想確立「國是」，他們都堅持自己的「正論」而想排除「異論」。

這一論述就為下面討論正題，就是為探討南宋朱熹思想的動機，討論孝宗、光宗、寧宗即淳熙、紹熙、慶元時代形成的「道學」群體，和後來發生的「黨禁」，提供了堅實基礎。這個有關南宋朱熹的「歷史世界」的追溯，使得這部有關宋代理學的著作和過去所有的哲學史思想史都不一樣，這就是一個新的典範。有價值的學術著作，總是發掘新資料、開拓新領域，提供新典範，我以為，余先生這部書最重要的價值，就在這一新研究典範的提出，關於這一點，我下面再詳細說。

2. 如何理解「遺失的環節」：朱熹入朝與孝宗晚年部署

那麼，現在進入下篇，來討論余先生所說的南宋思想史和政治史上的「遺

38 當然，劉子健(James T.C. Liu)也已經指出，變法派和新儒家之間「具有某種意味深長的共通之處，這兩個群體都希望發生根本性的改善，都致力於以一種徹底的姿態重建現存秩序」，差異只是「王安石重視並謀求一個運行高效的政府，新儒家則渴求建立一個具有自我道德完善能力的社會」。見劉子健，《中國轉向內在：兩宋之際的文化轉向》(*China Turning Inward: Intellectual-Political Changes in the Early Twelfth Century*, Harvard University Press, 1974)(趙冬梅中譯本，江蘇人民出版社，2002)，頁42，45。

失的環節」，也就是有關朱熹入朝與孝宗晚年部署的種種問題。這一部分應當是整個論述的中心，也是余英時先生相當重視的新發現，也是真正說到朱熹的部分。從學術典範的意義上說，我覺得不僅具體論述相當精彩，更重要的還是新思路和新方法的提出，所以，下面只簡單地對內容作概括。

按照余英時先生的說法，當太上皇宋高宗趙構在1187年去世後，宋孝宗爲了變革，在淳熙十五年(1188)罷免了王淮(1126-1189)，任用了三個「道學型士大夫」，就是周必大(1126-1204)、留正(1129-1206)、趙汝愚(1140-1196)，目的是爲了「恢復」，孝宗的這一具有戰略意味的部署，是過去歷史中所遺失的環節。由於這一部署，使得「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」的矛盾浮出水面，而朱熹就是在這個關鍵時刻，接受了兵部郎官的任命，在其一生中第一次入朝奏事，並和宋孝宗進行了面對面的激烈的交談，這次廷對和奏事很重要。而在這次接受任命和入朝的經過中，朱熹的事蹟相當值得考索，因爲這反映了這個時候複雜的政治局面和朱熹的內心世界，也體現了道學型士大夫和官僚型士大夫的激烈衝突。然而，孝宗在完成這一政治佈局以後，一年多後(1189)即退位了，光宗即位後，由於李皇后的「嫉妒」性格和「將種」出身產生的影響，光宗又在孝宗的壓力下，出現反叛和精神失常，可是，道學型士大夫多次依據「道理」來批評光宗不朝重華宮，激起了光宗和李後的反彈，本身就有的周必大集團和王淮集團的衝突，這時變成派系，漸漸道學型士大夫被看作是一個「黨」。因此，「道學」在皇帝和對立的官僚型士大夫的合力下，逐漸稱了「朋黨」，這就爲著名的「慶元黨禁」埋下了伏筆。

正如余英時先生自己所說的，「扣緊問題，盡其曲折，並在證據允許的條件下，力求推究到水落石出的地步」³⁹，我讀《朱熹的歷史世界》有關這一段歷史的描述，確實有曲徑通幽，然後豁然開朗的感覺，那麼，關於這段歷史的描述有什麼意味呢？應該說，這裡確實有可以發掘而被忽略的重大歷史環節，讓我們先看一個時間表(我把我的一些想法也附在注釋之中)——

宋孝宗淳熙年間(1174-1189)

39 《朱熹的歷史世界》，上篇，〈自序一〉，頁13。

淳熙九年(1182)九月，王淮爲左相，梁克家爲右相。當年，朱熹和唐仲友爭執而均罷時，王淮偏袒唐仲友。

淳熙十年(1183)，以施師點簽書樞密院事，隨即權知參知政事⁴⁰。

淳熙十一年(1184)六月，以周必大爲樞密使。

淳熙十二年(1185)四月，諜報遼國大石林牙借夏之道伐金國，孝宗詔吳挺和留正商議⁴¹。

淳熙十三年(1186)閏七月，以留正簽書樞密院事。十一月，梁克家罷。

淳熙十四年(1187)二月，以周必大爲右相(接替梁克家)，以施師點爲知樞密院事。七月，周必大和楊萬里推薦朱熹爲江西提點刑獄公事⁴²。這一年十月八日，太上皇即宋高宗薨。沒有了這一障礙，宋孝宗開始部署其晚年戰略，於是有了下面一系列事件。

淳熙十五年(1188)：正月，周必大極力推薦朱熹，讓他入朝言事⁴³。三月十八日朱熹啓程，有詩「書冊埋頭無了日，不如拋卻去尋春」。三月三十日到信州，四月一日上劄因病辭，四月四日到玉山，再上書劄辭。並在玉山逗留四十餘天。五月，沈清臣上言批評朝廷用宰相標準混亂⁴⁴，又用薛叔似言罷王淮⁴⁵。

40 施師點的傳記見《宋史》卷385，他曾經出使金國。值得注意的是，他與周必大合作，與孝宗密議，終於排斥了王淮，但是他自己並不是道學型士大夫。頁11838。

41 我懷疑這件事情很重要，可能是刺激孝宗重啟恢復之心的一個契機。

42 朱熹曾流露出對這次任命有所疑慮，他一方面很自得地說，自己的任命「盡出聖命」，「江右之除，出自上意」，一方面又說「當路不悅者眾，此恐未必為福」，這是否因為高宗未死，而王淮尚用事呢？《晦庵先生朱文公文集》卷27〈答曹晉叔書〉，《朱子全書》(上海古籍出版社、安徽教育出版社，2002)，第21冊，頁1211。

43 看來很多人都有預感朱熹會出山，所以，淳熙十四年十二月，陳亮、辛棄疾都曾約朱熹到鵝湖去，但朱熹卻沒有去。

44 元代佚名撰，《宋史全文》(李之亮校點本，黑龍江人民出版社，2005)，卷27下記載王淮罷相條下，引敕令所刪定官沈清臣上言，批評朝廷任用宰相，一會兒用老臣，一會兒用宗藩，一會兒用文學之人，一會兒用名流，甚至用了誤國的人。至於什麼是誤國的？他指出一是私主和議，把土地棄之夷虜，二是亂調騎兵，移到金陵，三是汲引狂誕浮薄之人，四是擅開佞幸權嬖之門以培植自己的力量，這種人「國存變故，略無建樹」(下冊，頁1952)。

45 薛叔似很重要，他「雅慕朱熹，窮道德性命之學」，《宋史》(中華書局校點本)，卷397記載，宋孝宗曾經對他歎息「朕在宮中如一僧」，而薛則安慰他「陛下即位二十餘年，國勢未張，未免牽於苟安無事之說」(頁12092)。這說明，第一，孝宗相當信任他，第二，他對於孝宗希望恢復的心情很理解和支持。這也是他能夠促使孝宗讓王淮罷相

五月下旬，朱熹到臨安，並與陳亮見面，陳亮上恢復之建議書。六月一日，林栗求見，談話不歡而散。七日，孝宗召朱熹於延和殿，有激烈討論。即任命為兵部郎官，以病辭，要求回到江西為江西提點刑獄公事。九日林栗上書攻擊朱熹，一是說他「慢命」，二是以「道學」名目；稍後，薛叔似、葉適、胡晉臣等先後反駁林栗的「道學」之抹黑，「為道學之目，妄廢正人」。七月，林栗出知泉州。

淳熙十六年即紹熙元年(1189)：正月，以周必大為左相，留正為右相⁴⁶，蕭燧為樞密院事，王藺為參知政事，葛邲為同知樞密院事(但是，數日後他即去職)⁴⁷。二月，孝宗退位，內禪給皇太子，即光宗。閏五月，沈清臣罷官，周必大也罷官⁴⁸。

宋光宗紹熙年間(1190-1194)

紹熙元年(1190)七月，光宗以留正為左相，葛邲為參知政事，胡晉臣為簽書樞密院事，王藺為樞密院使。劉光祖上疏，批評攻擊與排斥道學的官僚，被罷官⁴⁹。陸九淵給朱熹寫信說「新天子即位，海內矚目，然罷行升黜，率人情之所未論者，群小駢肩而騁，氣息怫然，諒不能不重勤長者憂國之懷」⁵⁰。

(續)_____

的原因。

- ⁴⁶ 留正傳見《宋史》，卷391，頁11972-11977。他本身是主戰者，在任吏部尚書時，就曾諷諫宰相要擇人幫助陛下完成恢復大業，使宰相很不高興。周必大傳見《宋史》，卷391，頁11965-1972。他也是主戰的人，他與理學家如呂祖謙、朱熹等很好，但是周必大和留正並不和，何澹就很恨周而偏向留，在宋光宗即位之後，「至是為諫長，遂首劾必大」。而留正既和周必大不和，也和另一個姜特立不和，倒與趙汝愚較好，趙也是道學型士大夫，和一批道學家如朱熹等甚交好。趙汝愚的傳見《宋史》，卷392，頁11981-11990。
- ⁴⁷ 葛氏較現實，有經濟才能，「專守祖宗法度」，光宗朝為參知政事、左相。傳見《宋史》，卷385，頁11827-11828。
- ⁴⁸ 《宋史全文》，卷27下，頁1952。
- ⁴⁹ 劉光祖認為，儘管周必大有可議之處，但「周相之門多佳士」，他對於周必大去職而使得周必大門下皆被貶斥很有意見，因而與何澹等有分歧，所以在上疏中說：「是非不明，則邪正互攻，公論不立，則私情交起……因惡道學，乃生朋黨，因惡朋黨，乃罪忠諫。」事見《續編兩朝綱目備要》(中華書局，1995)，卷1，頁13。不過，雖然何澹和姜特立、譙熙等勾結，罷免了劉光祖，但是，當時親近道學的留正、趙汝愚和葉適、黃裳、陳傅良等仍在位。
- ⁵⁰ 留正等與朱熹等人的關係並不和諧，所以陸九淵如此說，見《陸九淵集》(中華書局，

紹熙五年(1194)，皇太子即位為寧宗。宋光宗在位的五年間，太上皇(背後有一些道學型士大夫)與光宗皇帝(背後有李皇后與官僚型士大夫)衝突不斷，朱熹始終不在朝廷中。在黃裳和彭龜年極力推薦下，本年即召朱熹入朝，八月，新即位的宋寧宗又召朱熹為煥章待制、侍講⁵¹。九月，朱熹入京途中到信州，聽說內批逐去首相留正⁵²。十月，朱熹入朝給寧宗講《大學》，主要講的是「天下之事有常有變」，為人君最重要的在於恪守「道心」、「天理」，「為學之道莫先於窮理，窮理之道必在於讀書，讀書之法莫貴於循序而致精，而致精之本則又在於盡敬而持志」⁵³。十一月，朱熹罷，接著，陳傅良、彭龜年、劉光祖均罷給事中及中書舍人。

寧宗慶元年間(1195-1200)

慶元元年(1195)一月，趙汝愚罷相。六月，劉德秀請「考核真偽，以辨邪正」，對「口道先王語，而行如市人所不為」的道學家進行抨擊。七月，何澹請禁「偽學」。

慶元二年(1196)正月，趙汝愚卒。二月，禁省闈習偽學。十二月，朱熹為沈繼祖所劾落職罷祠。

慶元三年(1197)十二月，籍偽學共五十九人，其中包括趙汝愚、留正、王藺、周必大四個宰相，朱熹等待制以上官員十三人

慶元四年(1198)五月，韓侂胄為少傅。姚愈上疏：「近世行險僥倖之徒，倡為道學之名，全臣力主其說，結為死黨，願下明詔，播告天下。」本月，由高文虎草擬，下詔正式禁止偽學。

(續)—————

1980)，卷2，〈與朱元晦三〉，頁31。

- 51 最初，寧宗可能對朱熹也有興趣，《續編兩朝綱目備要》卷3說：「上在藩邸，聞熹名德，每恨不得為本宮講官，至是首加召用。」
- 52 朱熹雖然與留正未見得很和諧，但是，對這種情況仍然甚憂慮，到浙江亭(六合塔)和永嘉陳傅良等人聚會時，陳傅良等欲談論政治設想，但朱熹卻說「彼方為几，我方為肉，何暇議及此哉？」《續編兩朝綱目備要》卷3說：「是時近慣用事，御筆指揮皆有所漸，故(朱)熹憂之。」頁40。但是，余英時先生認為，儘管如此，朱熹還是懷有希望的，所以才會入朝40天。
- 53 《續編兩朝綱目備要》，卷3，頁43-44。

在這段不過數十年的政治史中，我們應當注意的是什麼呢？

第一，如果宋孝宗真的有所謂「晚年部署」，那麼，這個晚年部署究竟是什麼呢？我想，最大的可能性就是關於「恢復」，一般來說，道學型的士大夫往往都是理想主義者和激進主義者，而官僚型的士大夫卻相對比較現實主義和保守主義。孝宗當皇帝二十多年，一直耿耿於懷的事情，就是一事無成，抱殘守缺，這是他的心病，後來朱熹一提及此，他就有些不高興。當時，大約到了淳熙十三年前後，南宋已經儲備了金80萬兩，銀186萬兩，另外依靠糧食糶糶，度牒買賣，又準備了五六百萬緡錢，放在戶部管不到的「左藏封樁庫」，這顯然是戰略儲備⁵⁴，有了這一基礎，很多人會覺得「恢復」很有希望，所以，這一戰略就成爲「國是」，即一般士大夫的共識，也是上下的榮辱所在，所以宋孝宗特別介意的，當然就是有沒有「恢復」的可能。《宋史·趙雄傳》曾經記載說，趙雄曾去謁見孝宗，「既進見，（趙）雄極論恢復，孝宗大喜曰：『功名與卿共之。』」所謂「功名與卿共之」，就相當於打下江山也分給你一份的意思，可見當時孝宗關於「恢復」的急切心思⁵⁵。

第二，可是他是有意扶植道學嗎？按照余先生的說法，淳熙十年(1183)前後，不僅有了「僞學」之禁，連地方官也不敢推舉道學之士，理學型和官僚型的兩個士大夫集團的衝突開始顯現出來，然而，到淳熙十五年(1188)前後，周必大取代王淮，並得到孝宗支援，「理學家作爲一個群體很快便和他(周必大)結成了政治聯盟，這是南宋政治史上一大轉戾點」⁵⁶。

第三，特別奇怪的是，既然孝宗這麼處心積慮地要部署和安排，爲什麼又馬上退位讓有精神問題的光宗即位呢？余先生沒有特別去討論，只是指出，「(孝宗的)設計是通過人事的更換，爲新皇帝建立一個以理學型士大夫爲主體的執政集團，來逐步實現他的構想，……孝宗和理學家群事實上是在計畫改變

54 見《續修兩朝綱目備要》(中華書局點校本，1995)，卷1。此處又記「孝宗初左藏封樁庫，其法，非奉親、非軍需不支」，頁10。按：孝宗創始這一說法不確，淳熙十二年，右正言蔣繼周曾經說到這個封樁庫的歷史，它是從宋太祖、宋太宗時代「圖取契丹」時開始建立的，見元代佚名撰，《宋史全文》(李之亮校點本，黑龍江人民出版社，2005)，卷27下，下冊，頁1904。

55 《宋史》，卷396，頁12073。

56 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁495；下篇，頁164。

『國是』。」

第四，應該說，宋孝宗爲了「恢復」與「理學」接近，並且改變「國是」的這一部署，以及由此而引起的後來朝廷一系列的政治衝突，客觀上確實引起了道學型士大夫和官僚型士大夫之間分野的漸漸清晰，也引發了朝野關於分派結黨的互相攻擊，種下了大迫害的禍根，正如《宋史·楊萬里傳》中記載楊萬里在宋光宗即位之初所預言的，「朋黨」的說法最可怕，因爲「欲激人主之怒莫如朋黨，空天下人才莫如朋黨，黨論一興，其端發于士大夫，其禍及於天下」⁵⁷，這就爲以後的「慶元黨禁」的劇烈動盪埋下了伏筆，我想，在討論「慶元黨禁」的歷史背景上，余英時先生的這一歷史敘述，應當是最有說服力的。

3. 《朱熹的歷史世界》的典範性意義

不管怎麼樣，余英時先生的這一著作，不僅給我們以宋代思想的新脈絡，而且給我們提供了思想史研究的新思路、新方法和新角度，換句話說就是提供了新的典範。對於一直沒有太大變化的宋史研究界來說，這部書很重大的意義就是把研究脈絡從理學爲中心的哲學史轉向與政治和社會結合的思想史。

儘管余先生說這部著作討論的是「政治文化」，其實，在我看來就是「重寫思想史」，也許，這是因爲我理解中的思想史比較寬泛。這部書特別突出也是引起很多爭論的，就是思想史的問題，因爲它明確地改變「道統敘事」或者「哲學史敘事」。余先生在上篇〈緒說〉的最後一節中說，已往關於宋代理學有兩個基本的論點，第一，在「道統大敘事」中，論者假定理學家的主要旨趣在「上接孔、孟不傳之學」。第二，現代哲學史家則假定理學家所討論的，相當於西方形而上學或宇宙論的問題，根據這個預設，寫哲學史。他說，「這兩種研究方式各有所見，但卻具有一個共同之點，即將理學從宋代的歷史脈絡中抽離了出來」。在下篇的〈緒說〉裡面又重複說，哲學史或思想史造成了一個相當普遍的做法，就是把理學與理學家與當時實際政治的關係看得好像若有若無。因爲他們總是在找理學家所講的「內聖之學」，現代哲學史家也處理的主

⁵⁷ 《宋史》，卷433，頁12869。

要是哲學問題。所以，在一般宋代哲學史或思想史的論著中，完全看不到理學家的政治活動⁵⁸。

我想，這就是余先生在寫作此書時一直思考的問題，過去，美國的宋代思想研究界，比如老一輩的陳榮捷和狄百瑞，大體上都是以新儒學為中心、對儒學有太多認同，太偏重以哲學史的傳統方式來研究宋代思想。可是，隨著研究風氣的變化，人們漸漸已經發現了這種研究中的問題，所以，後來的研究都不太一樣了，思想的地域、政治、教育、傳播、社會背景越來越被重視，余先生就是從歷史角度改變研究風氣的人物。若干年前，余先生曾經在《明研究》(*Ming Studies*)寫了很長的書評，評論錢新祖的《焦竑與晚明新儒學的重構》(*Chiao Hung and the Restructuring of Neo-Confucianism in the Ming*)，裡面就曾經批評錢新祖把焦竑的思想當作體驗的物件去玄想，把焦竑當作抽象的「人」而非歷史的「人」⁵⁹。所以，我覺得余英時先生寫作此書的意圖之一，就是改變過去只在心、性、理、氣的層面上討論宋代思想，把程頤到朱熹的真理譜系建立在抽象脈絡上的「新傳統」做法，另外從政治史的角度和複雜的歷史背景上，建立了一個從北宋到南宋，從王安石到朱熹的脈絡。也許，很多學者未必完全認同這個將思想安置在政治史背景中的新歷史脈絡，但是，至少它的意義恰在於「去脈絡化」，給我們解開了以前被哲學史家編得很牢固的「辮子」，讓歷史重新回到「披頭散髮」的原來樣子，這就給後人提供了重新認識和解釋歷史的空間。

這樣，余英時先生就把觀察宋代思想的視野，從單純的思想世界擴展到廣闊的歷史世界，「從思想世界到歷史世界」是陳來為這部書寫的一篇書評的題目，這個題目概括得很有意思，因為思想史常常面臨的一個問題，就是這個學科的重心是「思想」還是「歷史」的問題，過去的哲學史和思想史，常常有「思想」而沒有「歷史」，換句話說，就是怎麼看怎麼像「六經注我」而不是「我注六經」。一些先在的概念工具和抽象的分析方式，把這些哲學史或思想史變得很沒有「歷史感」。所以，余先生關於宋代道學家試圖重建秩序才是「第一

58 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁251；下篇，頁14。

59 余英時，〈重訪焦竑的思想世界〉，英文版見*Ming Studies*, No. 25 (Spring, 1988), pp. 24-66. 此文現在已經譯成中文，收入何俊編，余英時著，《人文與理性的中國》(余英時英文論著漢譯集，上海古籍出版社，2007)，頁68-102。

序」，而上接真理源頭闡明內聖之學只是「第二序」的說法，也許很得罪人尤其是那些自稱新儒家並準備上接千年道脈的學者⁶⁰，但是，我們應當承認，首先，那個時候道學家的目的，確實不僅僅是在空論心、性、理、氣上，每個時代幾乎所有學者，都不是只停留在空頭理論上，總是希望改變世界的。其次，哲學史或者思想史如果轉到這個政治文化或者社會生活的領域裡面來寫，就會豐滿得多、具體得多，也更加切近當時人的「所思所想」。再次，如果這樣寫來，思想史就需要涉及更多的歷史資料，而更多的歷史資料的引用，就意味著敘述的複雜、具體和豐滿，歷史就有了「故事」和「過程」。所以，從這個意義上說，余英時先生的研究方法很有價值，因為只有這樣才能使思想史領域拓展得很豐滿很寬廣。

正是因為余英時先生這部著作把思想置於政治史語境之中討論，又不僅僅以程朱道學一系為中心，簡單接受道統敘事的脈絡，因此，它還帶來了一個意外的結果，它既改變了宋代文化史和思想史從「宋初三先生」開始敘述的慣例，也改變了宋代政治、文化和思想史在北宋、南宋之間分期的定論。

相當多的宋代思想史或哲學史是從「宋初三先生」即孫復(992-1057)、胡瑗(993-1059)、石介(1105-1145)開始的⁶¹，這好像成了慣例。可是，把這三個人作為「宋初思想」之象徵性人物，卻讓人發生「歷史之疑」，不僅因為它忽略了一大段幾乎長達八十年之久的宋代歷史，而且，它只是以心性理氣之學為思想史的主脈，為程(頤)朱(熹)為宗主的宋代新儒學溯源。

以宋初三先生為「宋學之始」這一說法，最明確的表達見於《宋元學案》卷一《安定學案序錄》卷首全祖望的案語，他說，「宋世學術之盛，安定(胡瑗)、泰山(孫復)為之先河，程朱二先生皆以為然……」⁶²。其實，這一冠于《宋元

60 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁251。

61 如較早的陳鐘凡，《兩宋思想述評》（東方出版社重印本，1996），第一章，只是在說宋代思想趨勢中，稍稍提到胡、孫二人，第三章則在宋學發生的近因中，引用全祖望的說法，提到真宗、仁宗時代有睢陽戚氏、泰山孫氏、安定胡氏「相與講明正學」，並介紹了胡瑗的教學，頁2，頁12-16。侯外廬，《中國思想通史》第四冊，甚至不提這幾個人，而從更晚的李觀和王安石開始宋代思想史敘述。

62 《宋元學案》（中華書局點校本，1986，2007），卷1，〈安定學案序錄〉全祖望案語，頁23。

學案》之首的論述，意思也來自朱熹本人，《朱子語類》卷八十三《春秋》下說，「如二程未出時，便有胡安定、孫泰山、石徂徠，他們說經雖說是甚有疏略處，觀其推明治道，真是凜凜然可畏」⁶³，後來，黃震(1213-1280)也作了同樣的論述，「宋興八十年，安定胡先生，泰山孫先生、徂徠石先生，始以師道明正學，繼而濂、洛興矣，故本朝理學雖至伊洛而精，實自三先生而始，故晦庵有『伊川不敢忘三先生』之語。」⁶⁴但問題是，宋初三先生進入思想世界並產生影響，至少上距宋王朝之建立已經八十年過去了，難道前八十年宋代思想竟然沒有什麼痕跡，而宋代思想居然是在宋興八十年以後才突然覺醒的麼？在「宋初三先生」之前，我們注意到的，就有刊刻經典和重訂禮儀的努力，通過修撰唐五代歷史對前朝得失的重新反思等等，可是這些思想史中應當注目的現象，似乎在這一敘事中都隱沒不見⁶⁵。可是，當余先生要從「回向三代」開始回溯「宋代政治文化的開端」的時候，宋初的太祖、太宗、真宗時代，以及當時士大夫地位的提升、士大夫對於晚唐五代文化頹喪的焦慮、宋初就已極為強烈的異族政權對峙的緊張，就被納入思想史的視野之中。

當我們把宋初八十年納入思想史關注範圍，我們就會注意到很多過去不曾注意的人物或著作，例如從未被提及的賈同(生卒年不詳，真宗朝進士)，今存他的三篇文章⁶⁶，一篇〈原古〉論「師古」即為「師眾」，一篇〈責荀〉批評荀子攻擊子思與孟子，一篇〈禁焚死〉斥責當時火葬為「胡俗」，其實都與後來宋代思想史有大關聯。所以，儘管余先生對這一段思想史並沒有太多著墨，但是他說過「宋初的儒學復興經過七八十年的醞釀，終於找到了明確的方向」⁶⁷，顯然並沒有忽略這個長達七八十年的「醞釀期」。所以，當他把眼光更從所謂「宋初三先生」上溯，看到「魯地儒生的『抱經』傳統和民間父老對士階層致

63 《朱子語類》，卷83，頁2174。

64 《宋元學案》第2卷〈泰山學案·孫復傳〉下，黃百家按語引宋黃震語，頁73。

65 前者如聶崇義、邢昺、孫奭、李之才等，後者例如胡旦、孫何等，關於這一問題，我將另撰〈宋學之始？近世之初？——從思想史角度看澶淵之盟前後的史事〉一文討論，此處從略。

66 賈同這三篇文章，見《全宋文》(上海辭書出版社，安徽教育出版社，2006)，卷279，第14冊，頁96-98。

67 《朱熹的歷史世界》，上篇，〈自序二〉，頁18。

太平的期待早已始於五代」⁶⁸，看到宋初士大夫就有恢復經典、「推明治道」的努力，這時，宋人反復強調的「祖宗家法」便有了落實處，余英時先生引述的朱熹所謂「國初人便已崇禮義，尊經術，欲復二帝三代，已自勝如唐人」，但「說未透在」的歷史現象⁶⁹，才有可能被理解，思想史才能夠超越儒家尤其道學的敘事系統，形成完整的宋代思想史脈絡。

至於宋代政治、文化和思想史應在北宋、南宋之間被劃分為兩個時期，這更是一個很有影響的看法。劉子健曾在《中國轉向內在》一書中批評說「歷史學家常常忽略兩宋的差異，而更重視唐宋之際的巨大分野」，他指出「南宋初期發生了重要的轉型，這一轉型不僅使南宋呈現出與北宋迥然不同的面貌，而且塑造了此後若干世紀中中國的形象」⁷⁰。其實，在我看來，他的這一說法表面和日本內藤湖南等人強調唐宋之際變化的「唐宋變革論」有所不同，但是歷史論述的思路、方法和結論卻相當配合，無論是「貴族社會轉向平民社會」、「中央權力的加強」還是「地方精英的力量上升」，這些劃分中古與近世的歷史現象，好像都可以在這個時代看到一個差異的界限。因此，他的意見似乎在國際宋史學界也相當被認同和接受，因為概括地說，人們會感覺到，無論在社會史、政治史還是文化史中，北宋在歷史上應當和唐五代相關度比較高一些，而南宋則和元明兩代相關度比較高一些。尤其在思想史與政治史領域，南宋更是一個重大的轉變關節，正如劉子健所說，在12世紀前期的那個政治背景下，中國轉向內在(China turning inward)，因為「在悲哀和困惑中，許多知識份子不可自抑地轉向內省和回顧，……內省讓他們將更多的注意力傾注在自我修養上，而較少關注國家大事，回顧則讓他們相信儒家理論根源當中存在一定的缺陷，而這些缺陷應當通過強調儒家更好的方面來加以彌補。這些好的方面是作為基礎的形而上學、學以致知以及非精英主義的公眾教育」⁷¹。換句話說，即

68 《朱熹的歷史世界》，上篇第六章，〈秩序重建——宋初儒學的特徵及其傳衍〉，頁399-401。

69 《朱子語類》，卷129，見《朱熹的歷史世界》，上冊，頁258。

70 劉子健，《中國轉向內在》，第一部分，〈從北宋到南宋〉之一「關注差異」，中譯本，頁4。

71 劉子健，《中國轉向內在》(中譯本)，頁118。他在這一章集中討論北宋、南宋之際，由洛陽形成的道學一系，在南宋初短暫興盛之後遭受的挫折。劉子健指出，北宋亡國

這一轉向造就了關注心、性、理、氣的理學、推動了在經典中尋找理解和實踐的風氣，形成了儒者注意書院建設和思想普及，這恰恰是當時新儒學的取徑和方向，也確實是新儒學影響後世的三個最重要方面，這一論述確實有其依據和道理。可是，余英時先生卻從「得君行道」、「共治天下」、「正論異論」、「重定國是」等等方面，也在政治史和思想史領域重新為北宋和南宋之間建立起一個連續性脈絡，說明在表面的變化之下，思想史和政治史有其不變的地方，這就是士大夫在當時的政治關懷和政治涉及，以及他們始終不渝的重建秩序理想。

因此我說，余英時先生這部著作的典範意義，就是把思想史置於政治史背景中，重新確立了思想史的歷史學意味。首先，它要求我們在大量的文獻資料裡面，重建歷史語境，尋找和推測古人「可能的動機」，從而確定他對「環境的反應」，以及為什麼是這樣而不是那樣反應，這裡的「思想」不僅包括理智的，也包括感受的。其次，需要確定這種這種理智的和感受的反應，如何被後來的解釋所「昇華」，也就是如何被簡約化和理論化為某種「思想」或「哲學」的，因此就可以看出這些表面上看來很抽象的理論背後有很具體的背景。最後，這些「思想」是怎麼樣被放在某種「道統」或「譜系」裡面，脈絡化為一種所謂「歷史」的。由於思想史被置於歷史背景中，因此就和以前的種種敘事都不一樣了。讓我用一個很有趣的例子來說明這一點，朱熹有一首詩《出山道中口占》說，「川原紅綠一時新，暮雨朝晴更可人。書冊埋頭無了日，不如拋卻去尋春」⁷²。這首詩是什麼意思？為什麼陸九淵看了之後大喜，說「元晦至此有覺矣，是可喜也」？如果把它放在抽象的哲學史脈絡裡解釋，好像還是在表現某種思想和哲理上的選擇，可能仍然是「道問學」或是「尊德性」之間，

(續)——

以後，一方面受到危機刺激而興起的道德重建思潮，一方面政治上的現實主義考慮，交織起來構成一種相當複雜的思想生存環境，劉子健此書就是在這樣歷史背景下，「把政治和學術發展交織在一起」，討論新儒學的歷史和整個中國歷史轉向的「政治背景圖畫」(〈餘論〉，頁141)。因此，他把南宋初的政治史和思想史劃為三階段，即(一)北宋滅亡和南宋初建時的刺激，以及它引起的儒家遺產重建思潮，「主題是震盪和反應」，(二)1132-1138年間，其「主題是知識份子從關注制度轉向道德關懷」，懷舊、變革是「道德保守主義」的兩面，(三)在1139-1162年間，儒家理想被現實權力政治粉碎，思想文化的多元性沒有發展機會，從而生命力在消退，「受壓抑之後的謹小慎微的情緒向精英文化的其他領域彌散開去」，於是中國發生了永久的變化(頁15-16)。

⁷² 參看東景南，《朱熹年譜長編》(華東師範大學出版社，2001)，頁886。

或者是朱熹的客觀唯心論和陸九淵主觀唯心論的衝突。可是，當余先生指出，這首詩是1188年也就是淳熙十五年三月十五日朱熹要啓程入都時所寫的，需要把它放在這個政治背景中，並瞭解朱、陸都是士大夫政治意味上的盟友，我們應當怎樣重新理解這裡「尋春」的意思呢？

三、關於《朱熹的歷史世界》的一些討論

在與年輕學人一道閱讀《朱熹的歷史世界》這部著作時，我也提出了關於幾個具體歷史問題的疑問，這裡也寫出來一起討論。

正如余英時先生所注意到的，「孝宗晚年的革新構想究竟是完全獨出心裁呢？還是受了理學家的影響呢？由於史料不足，這個問題不能有十分明確的答案。」⁷³ 最關鍵的問題就是宋孝宗晚年的這些設想和處置，真的是因為改革和恢復而注意到、並認同了道學型的士大夫了嗎？很值得推敲的是，首先，宋孝宗曾經批評科舉取士不能用，曾經寫過論三教分別治世、治心、治身的文章，特別不喜歡「正心誠意」的說法，他會對道學有那麼深的好感嗎？其次，在淳熙年間，是不是道學型士大夫都支持改革和恢復，而官僚型士大夫都不贊成，雙方在政治上有這麼清楚的觀念分別和自覺的立場對立嗎？再次，周必大，留正、趙汝愚是不是都政治上正確，而王淮等人都不正確？其實，就連朱熹也明白，看歷史不能「元祐事便都是，熙豐時事便都不是」，當時所謂「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」之間，未必有這樣清楚的是非界限和群體認同，朱熹也不一定要這麼涇渭分明地劃線，所以，他才會說「壽皇最後所用宰執多是庸人」，而「壽皇最後所用宰執」指的倒不一定是王淮⁷⁴；最後，道學家內部真的很一致嗎？林栗攻擊朱熹，是否受到留正的指使，如果是，那麼道學型士大夫群體的內部，是否並不那麼一致，而它與官僚型士大夫的對立也不那麼清晰了？政治世界裡的圖景似乎太複雜，局勢、制度、利益、觀念、位置、身份等等，都會把這個世界攪得面目不清，因此，如果過於清晰地把當時政治看成

73 《朱熹的歷史世界》，下篇，頁184。

74 《朱子語類》（中華書局，1986），卷127，頁3056，3061。

是「道學型士大夫」和「官僚型士大夫」兩條路線鬥爭，會不會把當時的歷史世界和政治格局簡單化了？下面所說的，就是我覺得應當深入考慮的三個因素。

第一，要注意理想化的士大夫(特別是道學型士大夫)的政治理想，和皇帝(以及官僚型士大夫)的政治策略，往往是不同的。

我們可以看朱熹和宋孝宗在淳熙十五年(1188)的對話。當時朱熹批評宋孝宗政治失當的六條是很尖銳的，表達的正是道學家所謂「大更改」之心⁷⁵，正因為希望政治上有大的變化，所以他才躍躍欲試。可是他的所謂大更改是什麼呢？恰恰是道學家的一貫策略，就是所謂「正心誠意」，這可以看他自己的話，當他赴京的路上有人問他政治上什麼優先的時候，他就拿出道學的理想主義，說「近日之事，非大更改，不足以悅天意，服人心」⁷⁶。那麼，怎麼大更改？所謂「大更改」就是道學家試圖不僅改善制度而且改善道德，而改善道德則促使政治發生根本變化，從而徹底重建社會秩序，而這一切的基礎和起點，則在皇帝「正心誠意」即內心自覺遵循儒家倫理原則上。有人已經看出他的意思，所以在他還沒有到臨安的時候就勸他對皇帝少講「正心誠意」這一套，可是，朱熹在這一問題上相當固執，堅持說「吾平生所學，惟此四字」。可是，如果仔細聽他的話中話，他所說的「大更改」皇帝能接受嗎？他拿「天意」、「人心」這一套來佔據制高點，皇帝能高興嗎？你讓皇帝正心誠意，皇帝會同意照道學家的方式生活嗎？

可是，朱熹對孝宗講的六條意見都是很嚴厲的。他先是批評宋孝宗即位二十七年，「因循荏苒，無尺寸之效可以仰酬聖志」，原因是心中「天理有未純，人欲有未盡」，要求孝宗深刻反省，這等於一筆把孝宗當皇帝的作用全抹殺了，

75 朱熹在給蔡季通的一封信裡曾經說到，他聽朝中的人士說，徵召他入朝，是孝宗的意思，而且孝宗「且屢問及，不可不來」，所以，他不能不入朝覲見，而他之所以還願意去，是因為聽說皇上「虛心好學，增置講員，廣立程課，深有願治之意」，他覺得果真如此，真是「國家萬萬無疆之休」，可見當時他抱了很大希望。見《晦庵先生朱文公文集》卷44〈答蔡季通〉，《全書》，第21冊，頁1998。

76 《年譜》。據羅大經，《鶴林玉露》(中華書局，1983)，甲編卷2記載，朱熹在給劉子澄的信中，就連周必大的政治方略也很不滿，覺得「如今是大承氣證，渠(周必大)卻下四君子湯，雖不為害，恐無益於病爾」，可見朱熹一類道學家的理想主義策略，常常較為激烈。頁22。

還拿了大帽子扣上，更用道學的嚴厲高調來批判，但皇帝似乎並不那麼接受。接著，他批評皇帝用人不當，比如他批評皇帝對於將帥的指揮權，交給了閹寺就是內官啦（「置將之權，旁出閹寺」），又批評孝宗信任和任用甘昇。這些批評如果站在理想化的立場上，本來都很對，像王夫之《宋論》就批評宋孝宗確實用人不當⁷⁷，可是，宋孝宗真的聽進去了嗎？顯然沒有，他當時做出虛心納諫的樣子來，可是，當他一聽到這樣尖銳的話，就忍不住了。比如說，當他聽到朱熹說「置將之權，旁出閹寺」，他就反駁「這個事卻不然，儘是采之公論，如何由他」，有趣的是朱熹不知好歹，仍然追問和批判，說現在任命，「以為皆是公選，而不知皆結托來爾」，意思是任命的將軍都是有勢力人的關係戶，結果孝宗當場按耐不住，就反駁朱熹的指責，還撿下狠話說，「果爾，誠所當察，卿其為察之」，顯然不以為然了⁷⁸。

其實，皇帝並不一定喜歡這些高調的士大夫道學家。孝宗本來是很專制的人，《宋史·徐誼傳》裡面有一條記載，說「孝宗臨禦久，事皆上決，執政唯奉旨而行，群下多恐懼顧望。（徐）誼諫曰：若是人主日聖，人臣日愚，陛下誰與共功名乎？」⁷⁹可見，孝宗平時是相當專斷的皇帝，而這種專斷的皇帝常常身邊是小人。所以近年來，日本的寺地遵、藤本猛、安倍直之都曾指出⁸⁰，宋孝宗本人其實是喜歡內官、宦官和武臣的，也是喜歡佞幸小人的，這是皇帝的通病，他從以皇權專制控制的角度，對文士、武官兩方面都要嚴加管束，一方面，他對於「武進士」嚴加控制，雖然讓軍帥對他們「待以士禮」，但是對於他們過分趨向文人的風氣很不滿，嚴格處分那些怠憊疲弱的武進士，不許他們改變身份變成文進士，並迫使他們實際進入軍隊⁸¹，另一方面，他內心裡也並不喜歡這些文人，特別是那些高調的理想主義者，《宋史·史浩傳》裡記載他

77 《宋論》卷11〈孝宗〉批評的有幾方面，其中用人方面就說剛即位的時候以為可以恢復，便用張德遠這樣冒進邀功的人，而朝廷裡面沒有點退湯思退、尹樞、王之望，沒有重用虞允文、陳康伯，沒有起用朱熹、張栻等等。

78 關於朱熹這一次與宋孝宗的對話，朱熹自己有詳細的回憶，見《朱子語類》，卷107，頁2658-2660。

79 《宋史》，卷397，頁12083。

80 見安倍直之，〈南宋孝宗朝の皇帝側近官〉，載《集刊東洋學》88輯(2002)；寺地遵，〈韓侂胄專權の成立〉，《史學研究》247號(廣島，2005)。

81 參看方震華，〈文武糾結的困境——宋代的武舉與武學〉，《台大歷史學報》33期(2004)。

曾經在劉光祖關於科場取士的答策後面批道，「國朝以來，過於忠厚，宰相而誤國，大將而敗軍」，其實就是對文人政治和武將治軍都不信任。所以他常常講「文武自當一律」，「文武並用，則為長久之術」，這一方面是對恢復的考慮，另一方面也是對總講大道理的文人很厭煩，要乾綱獨斷。張栻就曾經批評孝宗說，「今欲以右武以均二柄，……不足以服文吏之心，正恐反激武臣之怒」⁸²。特別是對講大道理的文人，仔細看《兩朝聖政》和《宋史全文》裡面的記載，宋孝宗一會兒說「近時儒者多高談，無實用」，一會兒說「今日士大夫能文者多，知道者少」，一會兒說「(士大夫)好為高論而不務實」，可見他心底的蔑視⁸³。淳熙三年(1176)，王淮曾對孝宗說如今「士大夫好高，豈能過孟子？孟子之論，必曰『五畝之宅，植之以桑』，『百畝之田，勿奪其食』」，如果王淮代表了官僚型士大夫，那麼，這分明是在諷刺道學型士大夫高談闊論而脫離實際，可是孝宗卻呼應道，「今士大夫微有西晉風，作王衍『阿堵』等語，豈知《周禮》言理財，《易》言財理，周公、孔子未嘗不以理財為務」⁸⁴，這顯然也認可王淮的批評，把道學理想化的高論看成是「西晉風」，什麼是西晉風？就是亡國玄談。這話他說了一次又一次⁸⁵。因此，他寫《科場取士之道論》對科舉取士表示懷疑，說「至於用人豈可拘此」，對「高科虛名之士」相當不屑，寫《原道辨》對韓愈的說法不以為然，覺得儒家「後世徒紛紛然而惑，固失其理」，要求「以佛修心，以道養生，以儒治世」⁸⁶，可見，本來宋孝宗未必對儒家和道學那麼有興趣，那麼他是否真的要與道學結盟，起用和支持道學型士大夫集團呢？

第二，還要注意的是皇權的複雜取捨和皇帝的複雜心情。

宋孝宗最初的政治理想和軍事方略，是受到太上皇趙構制約的，然而，他對高宗的感情很複雜，他從藩王之子入繼大位，雖然自己的父親還在，但是，

82 見《宋史全文》，卷25下，乾道七年二月，1741頁。

83 關於這一點，藤本猛〈武臣の清要——南宋孝宗朝の政治狀況と閩門舍人〉一文論證甚詳，見《東洋史研究》63卷1號(2004)，頁1-35。

84 見《宋史全文》，卷26上，淳熙三年五月，頁1808；《宋史》卷396〈趙雄傳〉與《宋史全文》記載略有差異，說前面一段話記載是趙雄說的，而不是王淮說的。

85 可參看《建炎以來朝野雜記》(《叢書集成》本)乙集卷3「孝宗論士大夫微有西晉風」。

86 宋孝宗，〈科場取士之道論〉、〈原道辨〉，見《全宋文》，卷5279，第236冊，頁295-297。

因為能繼承皇位所以他一直對高宗感恩戴德。王夫之《宋論》曾經批評過這種違背常情的做法表面有道理，實際違背人倫，但對於孝宗來說，這還是可以理解的，因為誰都想當皇帝。所以，他一方面雄心勃勃想搞一些名堂，也曾經在即位初期立志恢復，只是北伐受挫才只好被迫和談，另一方面，他性格裡面又有很彷徨遊移的地方，他不能不聽命於主張維持現狀的太上皇，特別是當嘗試恢復遭到失敗，就只好退回來。他當皇帝的前面大半時期，在政策上、用人上，都受到太上皇的制約，這就是為什麼要到太上皇身體不行了的淳熙十四年以後，他才開始自己的戰略部署的緣故。所以，要看到他心理和性格上的兩面性，作為一個一心要給自己樹碑立傳的皇帝，總是想搞一些名堂出來，可作為實際政治的操作者，對戰與和其實並不像士大夫，不僅受太上皇的制約，還有更現實的考慮。以前，柳立言曾經在《南宋政治初探》裡面講「高宗陰影下的孝宗」，講雙重皇權是南宋政治特點，「家事與國事相混合」，並且長期以來造成孝宗「患得患失的心理和信任近習的傾向」，就是這個道理⁸⁷。

我覺得，即使是高宗死以後，他的心理上也還有彷徨。你想，如果宋孝宗真的有心殺賊，在宋高宗死後，憑著皇權在手，還怕群臣掣肘，而無力回天嗎？我想，大概是這樣的一種複雜心情，宋孝宗處在宋金兩國平安相處的時代，「金人易宋之心，至是亦寢異於前日」，為什麼，因為雙方力量大體平衡，誰也不可能有把握打贏，這讓宋孝宗產生了一種既想戰，又怕輸的心理，所以才會一方面安排理想主義的主戰派士大夫，一方面內禪於光宗讓下一代去負責任，這和他的前輩宋高宗內禪時的心理極其相似。這便是南宋的政治現狀，也是皇帝內心的想法，政治與心理的複雜性有時候不好用觀念或思想的邏輯來推理。

至於光宗和孝宗的關係，更不是觀念和立場上的分歧可以說明的，孝宗禪位給光宗，就像前面我說的，他仿佛是金蟬脫殼，一方面自己處在「勝固欣然，敗亦可喜」的位置上，另一方面卻讓光宗接了一個燙手山芋，要承擔戰和勝敗的風險和責任，這仍然延續了前朝的「雙重皇權」體制⁸⁸。孝宗這樣的做法，

87 柳立言，〈南宋政治初探——高宗陰影下的孝宗〉，原載《中研院歷史語言研究所集刊》57本第3分（臺北，1986）。

88 寺地遵〈韓侂胄專權の成立〉中已經說到，德壽宮高宗對孝宗，重華宮孝宗對光宗的特別形態，造成「皇權的分裂，太上皇的優先和皇帝的服從，成為南宋初期特別是孝

雖然引起一批理想主義的道學型士大夫歡呼，可是，他們一歡呼起哄，就等於「站著說話不腰疼」，似乎袖手旁觀地冷眼看挑擔，政治正確永遠在孝宗和道學型士大夫那裡，所以，光宗的壓力很大，才會精神出問題。不過，光宗雖然有精神上的毛病，但也不完全是傻瓜，他罷黜周必大而改用王淮，有「四疑」，就是他的主體性，因為他畢竟當了皇帝，同樣也要有現實和妥協的考慮，不好輕易地按照理想主義那樣「為做好一個雞蛋，把一籃子雞蛋都打破」，這是他的立場，特別是他的李皇后的立場，那個出身武將家庭的女人的性格，和她要攬權的欲望，當然更會促使光宗和孝宗離心離德。但是，這不能完全算到立場和觀念的分歧上去，我總覺得，把道學型士大夫和官僚型士大夫、太上皇黨和帝黨，過分緊密和重疊地聯繫在一起，似乎還是有疑問的。

第三，宋孝宗晚年部署和道學型官僚的思想同一性，仍有些疑問。

把這個晚年部署和道學士人集團的傾向連起來，似乎還缺乏特別堅實的證據，應當說，仍然還是余先生一種有趣的觀察和關聯性論述。從根本上來說，宋孝宗未必真的那麼喜歡道學型的士大夫，只是在晚年重新有了「恢復」這個心結這一點上，他比較偏向於這些理想主義型的士人，所以，才會罷王淮，用周必大和留正等等人，才會對朱熹這些人有興趣。——所以，我不是很贊成把孝宗晚年部署和對道學的信任那麼明確地聯繫起來，與其說是對道學的信任，不如說這是當皇帝的人，有一個很自然的想法和很現實的策略。其實，當時的學術並不只是「道學」一家昌盛，可能還有更複雜的情況。員興宗有一篇〈蘇氏、王氏、程氏三家之學是非策〉說，「今蘇、王、程之學，未必盡善，未必盡非，執一而廢一，是以壞易壞，宜合三家之長，以出一道，使歸於大公至正」，並且相當強調蘇學長於經濟，洛學長於性理，臨川學長於名數，「考其淵源，皆有所長，不可廢也」⁸⁹，員氏約卒於乾道六年(1170)，至少說明孝宗乾道年間之前，還是三家並立的，孝宗其實可能還稍稍偏蘇學，對新學、道學

(續)

宗時期政治史分析的重要視角」。《史學研究》第247號(廣島史學研究會，2005)，頁24-25。

⁸⁹ 員興宗，〈蘇氏王氏程氏三家之學是非策〉，原載《九華集》卷9，此引自《全宋文》卷4842，第218冊，頁217。

都興趣一般⁹⁰，乾道九年(1173)又特贈蘇軾太師、謚「文忠」，還親自給蘇軾文集作《贊》，不僅說他是「一代文章之宗」，而且說「成一代文章，必能立天下之大節」⁹¹。到淳熙三年(1176)又贈蘇轍謚為「文定」。可見當時思想世界的一般狀況。關於這一點，看朱熹的〈雜學辨〉也可以大體知道⁹²。

我很懷疑當時的政治衝突和學術傾向之間，會有這麼高度的重疊和關聯，也不太敢相信道學和官僚兩大集團已經在觀念、價值以及群體上都那麼涇渭分明。兩大群體之間未必有那麼清晰和自覺的對立，他們之間的認同界限也未必那麼清楚，政治上的分歧背後，可能不止是學術和觀念上的分歧，還有更加複雜的政治利益、人際遠近、地域關係、師生關係等等。正如余英時先生所說，「官僚集團成員不但在政治取向上有激烈與溫和之分，在文化修養上也有深淺之別，絕不可毫無分別地一言以蔽之」，特別是，因為官僚集團的「同一性主要建立在個人宦途得失的考慮」上，而道學集團在某種程度上只是「在官僚集團的口中或筆下已變成一個不斷擴大的政治概念」⁹³，因此，關於衝突源自兩大集團分野的論述是否有一點兒過度清晰化呢？我想舉三個例子，(一)比如通常要算到「官僚型」士大夫裡面的史浩，和張浚不一樣，在宋孝宗初年是「主和」一脈的，但是他卻很看重朱熹、張栻、呂祖謙等道學之士，《四朝聞見錄》裡面就說過，他在淳熙五年第二次任相時，曾大力引薦道學家⁹⁴，篤信道學的真德秀〈跋史太師與通奉帖〉裡面也說，他所薦都是第一流人才，「不以同異為用舍」，《宋元學案》甚至說他「有昌明理學之功，實為南宋培國脈」，包括陸九淵、陳傅良等等，都和他有關⁹⁵，而同樣淳熙間王淮為相，據《宋史·楊

90 其實，孝宗最畏懼的高宗也是在學術上採取騎牆態度的，《宋會要輯稿》第63冊〈職官之六〇〉記載高宗對秦檜說「王安石、程頤之學，各有所長，學者但當取其所長，不執於一偏乃為善」，作為皇帝，孝宗的立場可能也大體近似。

91 宋孝宗，〈蘇軾文集贊〉，《全宋文》，卷5279，第236冊，頁299。

92 〈學校貢舉私議〉、〈雜學辨〉，見《朱文公文集》，卷69，卷72，《朱子全書》第23冊，頁3355-3364；第24冊，頁3460-3495。

93 分見《朱熹的歷史世界》，下篇第十一章，頁364，368。

94 《宋史》卷396〈史浩傳〉曾列舉他推薦的人物，包括薛叔似、楊簡、陸九淵、石宗照等等，而且他還是隆興元年替趙鼎、李光、岳飛平反的倡議者。頁12066，12068。

95 參見蔣義斌，〈史浩與南宋孝宗朝政局：兼論孝宗之不久相〉，原載中國歷史學會《史學集刊》第14輯(臺北，1982)；收入《宋史研究集》第18輯(國立編譯館，1988)，頁29-77。

萬里傳》的記載，他曾經向楊萬里諮詢，楊萬里推薦「朱熹、袁樞以下六十人」，王淮「次第擢用之」，似乎也沒有那麼絕對，相反，被看成是道學型士大夫的楊萬里，卻不被同樣的道學型士大夫的周必大認同，據說「孝宗始愛其(楊萬里)才，以問周必大，必大無善語，由此不見用」⁹⁶；(二)比如淳熙十四年朱熹入朝的時候，對朱熹攻擊最厲害的是林栗，但是，林栗原來未必就是官僚型士大夫，他對《易》很有研究，朱熹到臨安的初期，他還去拜訪討論過，好像不是專門針對「道學」一派的，如果看林栗和朱熹見面的記載就知道，當林栗表示專門要批評和超越邵康節關於《易》的說法時，朱熹就教訓他「康節未易攻，侍郎宜更子細，若此論不改，恐終為有識者所笑也」，使得林栗「艷然曰：『正要人笑』」，這氣氛就有些僵了。當林栗接著和他討論《西銘》的時候，朱熹更呵斥他，「未曉其文義」，「全讀錯了」，這使得林栗很不高興⁹⁷。那麼，這種學者彼此的意氣，是否會成為導致攻擊的原因？(三)又比如紹熙元年(1190)，劉光祖和何澹在關於「道學」方面激烈衝突，是政治史上的一個重要事件，雖然何澹和姜特立、譙熙等勾結，罷免劉光祖，但是所謂「道學型士大夫」在當時並非一個邊界很清楚的集團，至少也是分成周必大和留正兩個群體的，正如史書記載，周必大和留正「議論素不相合」，何澹原來和周必大很好，但是「為司業二年不遷，殊怏怏」，因此轉而討厭周必大，和用他的留正卻很一拍即合，所以他上疏攻擊周必大，其心目中的分野似乎並不是根據「道學」與「官僚」的⁹⁸，而當時親近道學的留正、趙汝愚和葉適、黃裳、陳傅良等仍在位。

所以我的看法是，余先生既為思想史樹立了典範，也給思想史出了難題，正是由於余先生把思想置於政治史背景中，所以，思想史變得複雜了，因為在錯綜複雜的政治背景中看思想史，局勢變化、制度條件、人事恩怨、地域差異、以及余英時先生所涉及的皇帝與大臣的性格和心理，一下子都摻和進來，使得思想史脈絡變得豐滿而多彩，也變得不那麼單純和一貫了。

⁹⁶ 《宋史》，卷433，〈楊萬里傳〉，頁12868，12870。

⁹⁷ 《朱文公文集》，卷71，〈記林黃中辨易西銘〉末說「林乃俯首無說而去，然意象殊不平」，《朱子全書》，第24冊，頁3407-3408。

⁹⁸ 《續編兩朝綱目備要》，卷1，頁10。

結語：什麼是貫通思想、學術、政治和社會史領域的「新思想史」？

我一直覺得，余先生對於宋代思想史研究的啓示，就在於「置思想于政治史背景中」，把思想史的視野放得很寬廣很複雜，因此現在的宋代思想史需要重新清理和書寫，在重寫宋代思想史中，有幾個關鍵字是研究者要時時注意的。

第一個是「道理最大」，這是宋代初期趙普對宋太祖說的話⁹⁹，後來很多道學家，都把這段話當作「開萬世理學之源」的象徵，因為當時據說宋太祖讓趙普給他提政治建議，趙普給宋太祖上了「大政數十」，但是，宋太祖卻「欲其言更上者」。什麼是「更上者」？就是政治的合法性與合理性基礎，於是，趙普就說了這麼一句。因為這句話被認可，後來宋代士大夫常常希望用「道理」來對抗「權力」，這才有了「道學」的取向¹⁰⁰。同時，圍繞著「道理」來建立「道統」，理學的歷史也就在這樣的基礎上展開。可是，後來的哲學史和思想史，對於這個「道理」的敘述，卻多少忽略了「歷史」，因此「道理」常常被誤當作一個自足的論述領域。

但是，事實上它不可能自給自足，「道理最大」必須要有另一些政治條件，最重要的就是余英時先生說的士大夫參與政治的可能性，所以，它和第二個關鍵字「為與士大夫治天下」聯繫起來了，為此思想史要進入政治史領域。士大夫沒有皇權的支持和允許，道理再大也沒有用，在古代中國這種政治合法性與合理性統統來源於君主的環境下，如果「政統」和「道統」沒有交集，「道統」再好也只能在孔廟吃冷豬頭。宋代之所以「道理最大」有用，就是因為士大夫可以進入實際政治領域。所以，當士大夫沒有實際政治權力的時候，便常常可以借了「道理」來批評「政治」，比如程頤上書，就批評在上面的人「不知學」，說在位者不知學，皇帝就不知大道，朝廷就不能有好的政策，而且「不聞道」，

99 這句話在宋代似乎流行得很廣，到南宋時仍然不斷被引用，像乾道五年(1169)三月明州州學教授見孝宗的時候，也引用這段話，指出「夫知道理為大，則必不以私意而失公中」。《宋史全文》，卷25上，下冊，頁1710。

100 同書又引用留正的話，也說「天下唯道理最大，故有以萬乘之尊而屈於匹夫之以言，以四海之富而不得以私於其親與故者」。《宋史全文》，卷25上，下冊，頁1710。

則淺俗之論易入，道義之言難進」，就會天下不治¹⁰¹。即使有實際政治權力的時候，也要借助「道理」來制約皇帝，因為漢代以來那種依靠「天譴」即「災異」來警示皇帝的方法，已經不很管用了。所以，南宋的梁克家在乾道七年（1171）回答孝宗問題時，就強調「道理最大」，搞得宋孝宗也只好說，「祖宗之時，每事必問道理，夫焉得不治」。後來成為孝宗首相的留正也鼓勵孝宗說，你說「道理最大」，「一言以蔽之，固不當任私意」，這句話說得真對，「嗚呼，盡之矣」。為什麼說孝宗把話說到徹底了？就是因為皇帝如果不任私意，那就得虛心聽取民意，但民眾不能發言，只有士大夫代表「百姓」即民意，如果皇帝「為與士大夫治天下」，士大夫當然就可以借此「民意」制約皇帝了¹⁰²。

可是，要得到實際治理天下的權力，仍然需要皇權的支援，所以余英時先生講的「得君行道」，就是第三個關鍵字了。道理的討論研究和政治的實際操作，不必分成兩截，本來在士大夫那裡，也是不分的，達則兼濟天下，不達則獨善其身，這是士人的一貫做法。宋代的狀況就是，如果思想不能被皇權所支持，就講「道理」，能夠「得君行道」，就開始講「政治」，所以，思想史和哲學史不必總是圍繞著那些看似空洞的道理打轉，其實，這些空頭道理背後都有實際的政治意圖，關鍵是看誰「得君行道」，誰的道理就大了。當道理得到皇權的支持，儒家心目中的第二序（內聖）就轉成第一序（外王），一旦道理受到權力的壓抑，那麼，第一序（外王）也可能就轉向第二序（內聖）。

一旦道理大了，就會有道理和道理的衝突。以賽亞·伯林(Isaiah Berlin, 1909-1997)在評論馬基雅維里的《君王論》時曾說，兩個同樣能夠被人類信奉的道理之間有時候是水火不容的¹⁰³，真理不見得有什麼絕對性，如果人們總是相信真理是唯一的，那麼就會有爭論，有爭論就會有分歧，而分歧就帶來分派。特別是，一旦道理和權力有了關係，權力就會把一些道理說成是真理，把另一些道理說成是錯誤，而沒有權力的人就會以道理來反抗。這時，第四個關鍵字就要注意了，就是「國是」。在宋代，「國是」又分了「正論」和「異論」，

101 《續資治通鑑長編》，卷397，頁9676。

102 《宋史全文》，卷25下，頁1743。

103 參看伯林，〈馬基雅維里的原創性〉，載其《反潮流：觀念史論文集》（馮克利譯，譯林出版社，2002），尤其是頁56-71的論述。

是恪守「祖宗家法」還是違背「祖宗家法」？這兩者是要衝突的，而衝突背後是有政治因素的。大家知道，宋代不殺士大夫和言官，所以各種意見很多，發達的城市又有聚會和議論的場所像寺廟、太學等等，所以輿論難得一律。宋神宗和王安石都覺得，各種士大夫議論紛紛，而說法呢，是「人人乖異」，據說，當時宋神宗就要求王安石拿出著作來，「令學者定于一」，這「一」就是最大的「硬道理」，這才有在皇權支持下的汴梁的荆公新學，和洛陽的退休和賦閑官員和士大夫的洛學。

這時，又需要進入學術史領域了。如果當學術和思想都在經典解說的支持下定於「一」的時候，「國是」也就沒有爭論了，以前，黃寬重和鄧小楠都寫過關於「國是」的論文，余英時先生也在這部書裡重點討論了「國是」，「國是」就是共識，沒有共識就有正論、異論的分歧，掌握政治權力的人就擔心「以異論相攪」，這就有了黨爭和黨禁，北宋也好，南宋也好，都是這樣的。當時王安石就說過，「學術不一，一人一義，十人十義，朝廷欲有所為，異論紛然，莫肯承聽，此蓋朝廷不能一道德故也。」¹⁰⁴

什麼是「一道德」，朝廷為什麼要「一道德」，思想家和政治家，那個時候中央精英和地方精英，為什麼對這個「一道德」很在意？這就是第五個關鍵字「一道德同風俗」——這又進入到社會史領域了——就是把國家和士大夫認定的最理想的「秩序」，從觀念層面落實到生活世界，使大家都認同這個士大夫理想中的風俗和道德，李昭杞曾經說，「一道德，同風俗，以天下為一家，以一國為一人」，就是說，把大家的觀念和行為都統一起來，心往一處想，勁往一處使，好像「齊步走，一二一」，這樣國家多有秩序？有趣的是，從北宋到南宋，呂公著、曾鞏、秦觀、呂南公、李之儀、慕容彥逢、唐庚、羅從彥、葉適、程泌等人，無論學風學派如何，都說過這個話，為什麼士大夫們這麼關心這個話題？道理很簡單，正如余英時先生所說，重建秩序裡的「秩序」，特別是社會生活和政治生活的秩序，是儒家千百年來的全部理想，當時很多士大夫包括理學家，就是在做這個事情，如果在朝廷沒有辦法實現這個大目標，就會在地方、家族層面去努力實現小目標，無論是道學還是反道學的士大夫都懷抱

104 《文獻通考》（商務印書館萬有文庫本）卷31〈選舉四〉引王安石語，頁292中。

這個理想，王安石是這樣，朱熹也是這樣，因此朱熹能理解王安石試圖用《三經義》來「一道德同風俗」，不讓人胡說八道的意圖，在這一點上，他們確實是一脈相承的。但是不同的是朱熹又有他自己的立場，他覺得，搞清楚什麼是「正論」，用「正論」壓倒「雜學」，又更為重要，所以，他按照孔子的「攻乎異端，斯害也已」，便對其他各種學說，包括儒學內部的其他學說，包括道教、佛教，都進行批判，捍衛道學正統地位，乾道二年(1166)何鎬在他的〈雜學辨〉後面就說，朱熹「以孟子之心為心，大懼吾道之不明」，所以不顧世俗輿論的壓力，對各種學說「破其疵謬，鍼其膏肓」，像孟子一樣攻乎異端，就是因為他理想中的先王之世，也應當是「一道德，同風俗，故天下之大，人無異言，家無異學，豈復知有異端之害哉」¹⁰⁵。

可是，這樣的理想和理想的落實，並不僅僅是思想領域的問題，所以，應該同樣著重討論的話題，是思想如何制度化、常識化、風俗化的複雜過程。歷史上可能有一些理想和觀念，在提出來的時候只是一種藍圖，是新的想法和話題，但真正影響和滲透下去，才會在生活世界裡面起作用，過去我們很多人主要熱心討論的是新的思想萌芽，新的哲學命題，其實現在看來，需要討論的倒是這些新思想新觀念，究竟是怎樣進入生活世界的。我在〈唐宋抑或宋明〉裡面說的制度化、常識化和風俗化¹⁰⁶，就是指的這個途徑和過程。所謂「制度化」，就是使這些新觀念新想法通過政府的力量成為不得不遵循的制度，所謂「常識化」，就是讓這些新思想變成民眾日用而不知的常識，普遍得到認同和接受，所謂「風俗化」，就是這些想法不再是一些高調的倫理道德教條，而是在大家認同的情況下，通過一些外在的節日儀式、日常禮儀、行事規則形成了民間生活的風俗和習慣。

余英時先生曾說，「理學不能概括儒學全部」，這個意見非常正確，但儒學究竟包括什麼？我覺得需要再放大範圍。第一，從「業儒之人」的構成來說，如果不僅僅是理學家，甚至不僅僅是官僚集團裡那些儒生出身的人，那麼，是否還包括更廣闊的士人群體(甚至包括吏員、儒醫、塾師之類)？第二，從儒者的

105 〈雜學辨〉後附，見《朱文公文集》，卷72，《朱子全書》第24冊，頁3496。

106 葛兆光，〈唐宋抑或宋明〉，載《歷史研究》2004年第1期。

事業和活動內容來說，不能僅僅限制在「政治」範圍中，可能要涉及整個宋代思想與文化變化。余先生非常敏感地注意到宋代的一些新現象，比如歐陽修「多談吏事」，張載在本鄉「以禮化俗」、呂大鈞兄弟立「鄉約」、范仲淹創立「義莊」，其實這是很重要的現象，「表示士大夫已明確地認識到，『治天下』必須從建立穩定的地方制度開始」¹⁰⁷，這是「秩序重建」最重要的一環，從上而下，自下而上。正因為如此，王安石對「人無異論」的「一道德以同天下之俗」相當上心，朱熹也特意重新編纂《家禮》、修訂《呂氏鄉約》、編輯《童蒙須知》¹⁰⁸，陸九淵一系更對家族倫理秩序的重建和維護相當用心¹⁰⁹。第三，從儒者活動和努力的空間上說，他們相當多確實不在中央而在地方，所以，在這一方面，我們應當看到美國的宋史研究界注意區域地方研究，是有一定道理的¹¹⁰。在這一脈絡下，我們才能理解，從區域史的角度為什麼要強調地方精英和地方士紳在宋代的作用，而從跨地域的研究上來說，為什麼要強調「一道德同風俗」的意義，因為這種國家與社會的共同推進，導致了「宋代文明同一性」。就是說，後期漢族中國文明同一性正是在這樣的由下而上，由上而下的合力中，從

107 《朱熹的歷史世界》，上篇，頁293-299。

108 朱熹在漳州採古代的喪葬嫁娶之儀，改變當地土俗，禁止當地男女聚僧廬為傳經會，行經界之法，是他最為得意的三大政事。又，朱熹對於《儀禮經傳通解》和《家禮》的撰述，也相當值得注意，參看上山春平，〈朱子の禮學——《儀禮經傳通解》研究序說〉，載《人文學報》第41號(1976)。小島毅，〈家禮の構造〉，載其《中國近世における禮の言説》(東京大學出版會，1996)，頁38-55。

109 參看《宋史》卷434對陸九齡、陸九韶對家族制度建設的記載，頁12879。

110 包弼德(Peter K. Bol)，〈對余英時宋代道學研究方法的一點反思〉(On the Problem of Contextualizing Ideas: Reflections on Yu Yingshi's Approach to the Study of Song Daoxue，程鋼譯，《世界哲學》2004年4期)在評論余著時，也曾指出余著「習慣上還是將儒學定位為政治思想和道德思想的統一體，而不是廣義上的文化」，並提出「我們可以從『思想史』轉向『社會文化史』」。並提出，余著對於美國學術界關注的地方精英注意不夠，這個地方精英社會有三大特點，一是「由於存在著富有的地方士人精英，從而對所有思想運動提供了廣泛的聽眾和保護人資源」。二是這一新型社會圈的成員「由於他們所受的教育，他們認為自己對公共的、社區的事務負有責任」，三是「它們未必與政府的利益保持一致，這是因為這些家族的興亡並不取決於他們在政府中的任職，而是取決於他們在地方社會中保持領先地位的能力」(頁100)。因此，余著把政治文化作為主要討論領域，卻可能忽略了他與這一社會圈的關係，所以包弼德強調朱熹和地方社會的聯繫，對地方精英的呼籲，所以，朱熹的世界應當是兩個(即對皇帝和對地方精英)而不是一個(僅僅是對皇帝)，應當注意朱熹諸如在書院教育、行經界法、建設倉等方面的行為。

地方到全國逐漸確立起來，並且不斷擴張。可是，這些方面的問題，如果單獨在哲學史、思想史還是政治史之中，仍然得不到充分而全面地呈現，余先生的大著在這一點上，給我們留下了很大的空間，現在需要追問的是，能不能真的打通政治史、學術史、思想史、社會史的界限？或者反過來反省，是否這些學科界限原本就是劃地為牢？

2004年起陸續撰寫於臺北、北京、香港，2009年4月修訂於上海

Putting Thought in the Context of Political History: Rereading Yu Yingshi's *The Historical World of Zhu Xi*

Ge Zhaoguang

Abstract

Lixue (and also Daoxue) are often central to Song intellectual history and the history of philosophy. However, the narrative threads of Song intellectual and philosophical history, as well as the history of Lixue, have been constructed in much the same way from the *Yi Luo yuanyuan lu* and the *Daoming lu* to the Daoxue biographies in the official *Songshi*. These narratives are repeated in all sorts of treatises and have congealed into a fixed pattern. This paper firstly explicates the “accumulated layers” of Song intellectual and philosophical history behind this traditional academic history, and points to how Professor Yu Yingshi’s effort to “put thought in the context of political history” sheds light on the study of Song intellectual history. His book, *The Historical World of Zhu Xi*, breaks down the traditional approach to the history of Lixue that has been established on a sheer abstract level, broadens our vision from a merely intellectual world into a wider historical one, changes the rigid pattern of traditional study of Song-era thought and history, and provides a new paradigm for the study of intellectual history. Meanwhile, this essay brings forward distinctive opinions on specific intellectual and historical issues during reign periods of Xiaozong, Guangzong and Ningzong, which Professor Yu discussed. Finally, this essay strongly emphasizes that to clarify Song intellectual history afresh, we should pay particular attention to Professor Yu’s keywords, such as: “reason first”; “(the emperor) ruling the state together with scholar-bureaucrats”; “practicing the Dao with the emperor’s trust”; “state affairs”; and “uniting morals, unifying customs.” Exploring these key concepts would enhance our understanding of the institutionalization of thought, the transformation of conventional wisdom and its popularization in society; moreover, such inquiry would break through the boundaries between political history, intellectual history, social history, and the history of scholarly learning.

Keywords: Song dynasty; intellectual history; political history; Yu Yingshi; Zhu Xi