

◆ 葛兆光: 读余英时先生《朱熹的历史世界》及相关评论



葛兆光: 读余英时先生《朱熹的历史世界》及相关评论

日期: 2006-3-7 点击: 作者: 哲学在线 来源: 哲学在线

【字体: [小](#) [大](#) [简](#) [繁](#) [A](#)】

拆了门槛便无内无外: 在政治、思想与社会史之间

——读余英时先生《朱熹的历史世界》及相关评论

在哲学史或思想史研究中, 朱熹从来都是一个中心人物, 钱穆、陈荣捷、狄百瑞等前辈学者之外, 刘述先、张立文、金春峰、陈来和束景南等当代学人也有相当精细的研究, 从生平到交往, 从思想到文献, 几乎没有一处不被反复爬梳。在这些目光炯炯的学者密集爬梳之后, 难道还能另辟蹊径, 挖出什么新资料, 提出什么新解释吗? 可是, 新近余英时先生出版的新著《朱熹的历史世界》, 偏偏就“跳出三界外”, 找到了在宋代政治史的脉络中重新解读朱熹的新思路。

难得的是, 余英时这部大著出版仅仅几个月, 汉语学术界就已经有好几篇相当有分量的书评, 仅仅我所寓目的, 就有黄进兴在《读书》、刘述先在《九州学林》、陈来在《二十一世纪》、杨儒宾在《当代》发表的四篇。在学术社群越来越缺少共同话题, 研究取向逐渐多元化的时代, 应该说, 能够成为汉语学界共同关注焦点的书并不太多。特别是, 一部书在还没有出版的时候就已经洛阳纸贵, 成为议论中心的, 就更是少之又少。今年初, 这本书还没有问世, 清华北大的研究生们已经不知从哪个网路上看到片断, 并且很热烈地议论着, 今年夏初我到香港时, 则在《当代》杂志上看到了连载的《绪说》, 也听到香港朋友相当不一致的评价, 不过, 我一直要到秋天到台湾大学任教时, 才完整地读到了这部千余页的大书, 这时, 这部书才正式出版两三个月。

读了一遍书, 也看了几篇评论, 听了一些议论, 禁不住想对余著发表一些感想, 也想顺便对评论提出一些评论。

一、政治史解读: 回到历史场景的朱熹和理学

作为一个理学家, 朱熹在过去学界被关注的重点, 往往是他对“心”、“性”、“理”、“气”的论述及建构新儒学的体系、他与佛教与其他杂学之间复杂的关系、他在鹅湖之会上和陆九渊的著名论争以及对后世“尊德性”与“道问学”风气的影响等等, 这是通常理学史和哲学史的做法, 无论是日本秋月胤继的《朱子研究》(1926)、友枝龙太郎的《朱子之思想形成》(1969), 大陆张立文的《朱熹思想研究》(1981)、侯外庐等人的《宋明理学史》上卷(1984)、陈来的《朱熹哲学研究》(1988), 还是台湾刘述先《朱子哲学思想的发展与完成》(1982), 大体都是如此。正如余英时所说, “在一般哲学史或理学史的论述中, 我们通常只看到关于心、性、理、气等等观念的分析与解说”(上篇, 22页)。可是, 余英时在这部大著中要讨论的, 却不是这些形而上的问题, 而是朱熹与宋代政治史之间的关系, 他要把朱熹放回整个宋代的历史场景中去, 所以他特别提醒读者, 要注意到孝宗一朝微妙的政治变动,

找出“遗失的环节”。

什么是“遗失的环节”？让我们从皇帝讲起。就像古代正史要以“本纪”贯穿全书一样，古代中国的政治史里，皇帝处在中心位置，这当然是常识，可是常识却恰恰因为是“常识”而往往被忽略。余英时说，在过去的历史研究中，本来处于政治中心的皇帝变得好像是“一种配景存在于舞台之上，做功与唱功都是无份的”（上篇，21页），所以，他特别讨论了神宗在北宋的意义，指出由于缺少皇帝这一环，所以，即使在庆历时期，士大夫也“仅能鼓吹变法，却不能发动变法，只有皇帝才能发动变法，因为他是政治领域的原动力”，直到神宗和王安石的相遇，才“使两个原动力在‘千载一遇’的情况下合流了”（上篇，344页），于是有了北宋的变法。那么，这与朱熹有什么关系呢？大有关系，因为这就是“朱熹的历史世界”之一。余英时用丰富的史料说明，在南宋理学家包括朱熹的期待视野中，南宋的孝宗与北宋的神宗有一种奇特的历史连带，因为孝宗不仅与神宗一样有改革之心，而且也确实准备引进理学家型的士大夫，因此他在第十章中专门讨论孝宗“晚年部署”，即引用周必大、留正和赵汝愚三相的历史与意图。应当说，这一论证相当有力，毕竟在古代中国，皇帝是权力中心，他的一举一动一语一默，比任何人的影响都大，很可能引起政坛的异动，而本书的中心人物朱熹，也就是在这样一个“历史世界”中登场的。

朱熹在《孝宗皇帝挽歌词》中所说的“乾坤归独运，日月要重光”并没有成为现实，不过，那四十天却让朱熹一生都有“仰孤恩遇，无路补报”的感激。尽管孝宗的改革设想方案最终失败，而且实施也仅仅是一年时间，但是，孝宗引进理学家型士大夫、孝宗对于改革的急切和紧张，却使得朱熹等一批理学家型士人产生了像王安石一样“得君行道”的愿望，这使得从北宋以来士大夫让皇帝“与士大夫共治天下”的政治想象越发高涨，“宋代不但是‘士’最能自由舒展的时代，而且也是儒家的理想和价值在历史上发挥了实际影响的时代”（上篇，390页）。但正是这种理想，使得他们与官僚型士大夫发生了尖锐的冲突，终于，这一理想因为孝宗内禅于光宗，原动力消失而灰飞烟灭。不过，余英时发现，尽管这只是一次失败的方案，但是两种力量和两个认同群体却因此而产生，在理学家型士大夫中的认同和排斥渐渐凸显的同时，官僚士大夫的排斥和攻击也渐渐明确了方向，比如陆九渊因为“臣僚论驳，谓其躁进强■（耳+舌）”的被逐、林栗攻击朱熹“道学”、刘清之以“道学自负”案，罪名上升并聚焦到“道学”，这使得“道学”成了一种标志，是官僚攻击的空谈、虚伪、夸诞的标志，也是士人超越精神、高尚其事的标志。

这个过去历史学家“遗失的环节”，因此在余英时笔下重新浮现。这就是杨儒宾评论中说的将隐没的历史“显题化”。我很佩服余英时读书那么仔细，他从理学家书信文章中看到“吾党”、“朋友”，从辩护者那里看到“善良受祸”，从攻击者那里看到“伪学”作为恶称，于是推测出“王淮执政在南宋党争史上标志着一个新阶段的开始，‘道学’变成‘朋党’的一大名目，从此正式成立”，他看到在淳熙十年（1183）前后，不仅有了“伪学”之禁，连地方官也不敢推举道学之士，理学家型和官僚型的两个士大夫集团的冲突开始显现出来（上篇，495页），然而，到淳熙十五年（1188）前后，周必大取代王淮得到孝宗支持，“理学家作为一个群体很快便和他（周必大）结成了政治联盟，这是南宋政治史上一大转戾点”（下篇，164页），余英时特别点出朱熹《与留丞相书》继承欧阳修《朋党论》的意义，指出朱熹不仅能够承认“君子之党”的正当性，甚至提倡“引其君以为党而不惮”，实际上是一大突破（上篇，497页）。正是由于理学家型和官僚型两大集团的形成，引起了改变现状和维持现状的两种政治取向，也导致了一直延续到1200年的政治风云，这不仅影响到光宗初期周（必大）党和王（淮）党之争，也终于引出了宁宗初期的“庆元党禁”。余英时推测说，这一切起自孝宗时代的政治，“（孝宗的）设计是通过人事的更换，为新皇帝建立一个以理学家型士大夫为主体的执政集团，来逐步实现他的构想，……孝宗和理学家群事实上是在计划改变‘国是’，然而却没有正式揭举这面旗帜；他们大概希望于新皇帝能继承这一新的开端，待一切部署完成以后再公开宣布，一新天下耳目”，但是，他们对光宗估计错误，造成了后来的悲剧。

尽管去古已远，史料有阙，但是，余英时对于文本的细读和历史的想象，常常能够补足历史的线索（这也是他为何自己要讲“心理史学”那一段话的原因，参看第十二章第二节和第四节，这两节与其他部分不同，罕见地引用了一些西洋理论文字），以己意逆历史之志，在历史中重新用想象来走一遍，这恰恰是他自己讨论过的科林伍德的想法。

应该说，余英时先生充分表现了历史学家对于历史文献的梳理能力，细心地描述了孝宗与光宗、官僚集团和理学集团以及皇权三者的互动关系（下篇，20页），这是本书意义相当重大的地方，就连他自己也忍不住要引日本宋史专家寺田遵的话证明，这是一个可以自豪的研究，“完全属于拓荒的性质”，虽然他谦虚地说“初次尝试，思虑未周，聊备一说”，但是，其实他心里觉得“涉及孝、光、宁三朝，属于南宋政治史的中期，更是一片空白。至今仍然如此。所以下面四章的论述，从整体的解释架构到具体史事的重建，都是根据原始史料勾稽而成”（下篇，105页）。在《自序一》中，他特别提醒读者说，重新描述这一段历史，这是他在写作过程中才意识到的新问题，“失去了这一环节，朱熹暮年为什么会遭党禁之厄便无从索解，而所谓庆元党禁也就变成一幕无意识的历史闹剧了。从南宋李心传的《道命录》、樵川樵叟的《庆元党禁》到清代全祖望的《庆元党禁》都不够解答这一无头公案”（上篇，12页）。

这确实是事实。

二、对理学史传统叙述的颠覆

我很难判断这一叙述方向与余英时对现代新儒学抽象继承“道统”的好恶有多大关系，也很难判断这与他对于历史学方法的捍卫有多少关联，但是，我从书中不厌其烦的再三批评中，看出他对于哲学史将历史人物悬置在政治和文化之外，对于新儒学以“道统大叙事”的方法叙述理学史的做法，的确是相当不满，难怪这一有意立异的诠释方向受到刘述先的批评，说他“虽然有充分的理由建构一政治文化外王的脉络，但不能以此取代哲学或思想观念内圣的脉络，否则便是由一个偏向转移到另一个偏向，一样失去了均衡”。

确实，余英时说了“颠倒乾坤”的话。上篇《绪说》的最后一节中说，“已往关于宋代理学的性质有两个流传最广的论点，第一，在‘道统大叙事’中，论者假定理学家的主要旨趣在‘上接孔、孟不传之学’。在这一预设之下，论者往往持孔孟的‘本义’来断定理学各派之间的分歧。第二，现代哲学史家则假定理学家所讨论的，相当于西方形而上学或宇宙论的问题，根据这个预设，哲学史家运用种种西方哲学的系统来阐释理学的不同流派。这两种研究方式各有所见，但却具有一个共同之点，即将理学从宋代的历史脉络中抽离了出来”。但他觉得，“无论‘上接孔孟’或形上系统都不是理学家追求的终点，二者同是为秩序重建这一终极目的服务的。前者为这一秩序所提供的是经典依据，后者则是超越而永恒的保证，一言以蔽之，‘上接孔孟’和建立形上世界虽然重要，但在整个理学系统中却只能居于第二序（secondorder）的位置，第一序的身份则非秩序重建莫属”（上篇，251页）

这一段话在好几个评论者那里都不约而同地被引用并加以评判，这说明这一席话相当刺激神经。不止于此，下篇《绪说》又一次重申，“从思想史、哲学史的观点研究宋代理学的人往往不涉及理学与政治之间的关联，他们的注意力集中在理学内部的理论构造方面。……这一研究方式在哲学史或思想史领域内本属主流的地位，其正当性是不必置疑的。但以此方法施之于理学的研究，却造成了一个相当普遍的印象，即理学与理学家与当时实际政治的关系，仅在若有若无之间。……传统儒家认定理学家所讲求的是万古不变的‘内圣之学’，现代哲学史家也断定理学所处理的主要是不在时空之内的种种形而上学的问题。既然如此，理学家之说自有其内在理路可循，他们与政治的牵涉无论深浅如何，都不致对理学的建构和演进发生任何实质的影响。所以，在一般宋代哲学史或思想史的论著中，我们几乎完全看不到理学家们的政治活动”（14页）。

这里，余英时虽然肯定过去传统叙述方式的“正当性”，但显然这一种“委婉客套”，只是为下面严厉的批评“预先抱歉”，所以转语虽然隐晦和委婉，背后的涵意却相当严厉，一个“但”字之下，从根本上瓦解和否定了通常“理学史”或“哲学史”的做法。第一，余氏把常识世界中对于理学和理学家的误解，归咎于这一思路和方法，认为这导致人们忽略思想与政治的关系，误以为理学家都在空谈形而上的义理，而对政治并不干预；第二，余英时把传统的“道统”说，与此一研究方式联系起来，指出这种“道统大叙事”把理学当做超越时空的内圣之学或形而上学，“与传统有一脉相承之处”，这“一脉相承”四字，很容易让人理解就是“新儒学”的路数，难怪刘述先相当反感，

要直接地说出重话，说余英时的议论和结论“远远逾越了范围，恕我难以苟同，不能不提出一些异议”。第三，更加有意思的是，余英时宁可放弃了他一直提倡的“内在理路”说，反而把它让给理学史的叙述者，他却去强调外在政治文化在理学历史和思想研究中的中心位置。比如说到朱熹、陆九渊，就干脆不谈通常关于朱陆之辩的争论，“因为这些评论基本上都是有关‘内圣’方面的歧异”，而主要谈两人“外王”方面就是得君行道方面的一致性，强调淳熙十年以后朱与陆作为政治盟友的关系、陆在唐仲友案上与朱的同一立场等等（下篇，74-78页），这实际上在暗示，理学也罢，心学也罢，并无永恒不变的价值和意义，一切意义都必须呈现在具体的政治语境之中。

某些话语反复呈现，就隐然成了一种基调或旋律。余英时一而批评，哲学史或理学史的论述中，只看到关于心、性、理、气等等观念的分析，而看不到政治思想与政治活动，“有意无意之间也造成了一个相当普遍的印象，即儒学进入南宋以后便转向了”（上篇，22页）。再而指出“所谓宋儒上接孔孟千载不传之道，此‘道’决不能仅指‘天人性命’的‘内圣’，而必须包括‘治国平天下’的‘外王’。‘得君行道’的意识与活动在南宋理学社群中延续不断者数十年，而且恰与理学活力最盛的时期相终始，对于这一事实我们是无法视而不见的”（下篇，96页）。几页之后他又一次批评，“无论是传统的‘道统’史家或现代的哲学史家、思想史家，都不很注重理学家和权力世界的关系，偶尔论及，也不过强调他们因持‘道’论‘政’而受到官僚集团的迫害而已”（下篇，103页）。这些议论反复出现，绝非偶然，以余英时这样的文章高手来说，无关紧要的绝不可能再三重复，再三重复只能解释为他的关怀和提醒所在。

把思想抽象为哲学，再把哲学变成悬浮在政治和生活之上的逻辑，这样的做法我一直不赞成，而将思想放回历史语境中，重新建立思想的背景，这样的做法我始终很认同。确实，过去的哲学史或者理学史研究中，有一种发掘精神资源和思想传统，为当代重新树立“统绪”的意图，哲学史家仿佛在中国传统资源中寻找可以称为“哲学”的潜质，就像一些人把朱熹比作东方的托马斯·阿奎那一样，他们在努力建构一个和西方哲学相对应的“中国哲学”。而新儒学则在宋代理学那里寻找“精神”的源头，就像宋儒不仅要阐扬韩愈“文起八代之衰”，而且还要指出他“道济天下之溺”一样，他们不仅要在朱熹思想中寻找形而上的“哲学”，也在试图在叙述中建立现代世界中来自古代的“道统”。可是，这样的“抽象继承”法，其实真的忽略了宋代理学的历史环境和政治刺激，一种思想传统的延续，并不是在悬浮在抽象层面上的“影响”和“接受”关系，而往往是由于历史环境的刺激，激活原来的历史资源，经过对历史资源的重新解释而来的，缺少了历史研究，这种思想过程就成了纯粹思辩的产物，仿佛鱼离开了水，成了干枯的标本。

三、能否或如何超越“内圣”、“外王”对立的叙述模式

不过应当承认，当余英时特意凸显“外王”一脉的时候，批评者却批评他有意忽略“内圣”一路，并且指出，由于余英时有意强调“外王”，往往不免要强史料而迁就己说。

根据政治史的脉络，余英时给宋代政治——在我看来仍然是广义的思想史——划出了相当清楚的三阶段，一是“建立期”，指宋仁宗时期“儒学领袖人物都主张超越汉唐，回到三代的理想”，以范仲淹为代表，以士大夫为政治主体的这种倾向，开始得到了皇帝的支持。二是“定型期”，回向三代的运动从“坐而言”转向“起而行”，以王安石为代表的士大夫与宋神宗达成共识，即“皇帝必须与士大夫‘共定国是’”，所以是“士大夫作为政治主体在权力世界正式发挥功能的时期”，三是“转型期”，即朱熹所在的南宋时代，这个时代“王安石的幽灵也依然依附在许多士大夫身上作祟……朱熹的时代也就是‘后王安石时代’”（上篇，18-19页）。余英时用力证实的就是从王安石到朱熹这一政治史脉络。

但是正如刘述先所说，“一般以为二程开出的思绪，要到南渡以后朱熹集大成，后世接受的道统传承线索，即由朱熹建构而成”，这就是杨儒宾所说的“在程（灏、颐）、朱（熹）而不是在王安石到朱子间”拉线的“传统的看

法”。可是，此书却将王安石与朱熹构成一个历史脉络，这无疑是一石破天惊的“哥白尼式的迴转”。正是这一点上，余英时受到了杨儒宾相当有力的阻击，杨氏语带双机地说，“‘朱熹向往王安石’这样的形象，显然是需要极高妙的诠释能力与极强的诠释兴趣者才可以勾勒出来”，他认定余英时“这样的论断怎么看都是种诠释”，因为他判定余英时并不是从史料中，而是从一种预设了前提的“诠释”中得来的结论，他说，从资料中看，朱熹对王安石虽相当羡慕其“得君行道”，但也有相当多的批评，远不如他对程子终身的尊敬和服膺，因此，与其说朱熹是在“后王安石时代”，不如说是在“后程颐时代”。

杨儒宾的批评有他的道理，但是也有一些不够周延的地方。因为杨儒宾和刘述先一样，是站在“迴转”的另一端，他判定余英时的立场，是“儒家的核心关怀是秩序的重建，而所谓的秩序基本上就是政治秩序，此世的政治世界才是真实的世界”，而他则引程颐“道通天地有形外”和朱熹“理世界是个净洁空阔底世界”，强调理学世界也是一个真实世界，“人间秩序绝不能和价值秩序脱离”。事实上，他相当不满的地方与刘述先一样，就是他觉得余英时的这种做法“无意中摧毁了理学家一生最重要的工作，亦即摧毁了理学家辛苦建立起来的绝对性、普遍性的道德价值”。所以，他认为余英时所说的“第一序”与“第二序”，其实应当再迴转过来。可是，这一“迴转”恰恰把钟摆又摆回了余英时所批评的注重“内圣”或强调哲学史脉络的一端，即强调第二序应是第一序，然而，从你这一端出发，批评根本与你意识对立的另一端，这种各执己见的批评常常没有效果，余英时最简单的回答可能就是，这是政治史的脉络，和你那种哲学史或理学史的脉络根本不相干。

其实，我也略觉余英时确实“有意立异”，从政治史角度把王安石和朱熹连起来，虽然揭出一个被遮蔽的侧面，但也可能以这一侧面遮蔽另一侧面。正如他自己也承认的，当时有很多理学家像张栻等是极端反感王安石的，连朱熹也只是推崇其人而排斥其学。朱熹乾道二年（1166）以后编《伊洛渊源录》、淳熙二年（1175）与吕祖谦同编《近思录》，确实表明朱熹自觉上承周敦颐、二程之学有明显的“统绪”。那么，余英时为什么要在“得君行道”的政治史一面特意建立一个从王安石到朱熹的历史脉络呢？是否南宋理学家的“得君行道”，一定会上溯到历史记忆中的王安石与神宗呢？我想，不止是理学家，所有古代士大夫都有这种由“得君行道”而“治国平天下”之心，正如余先生所说是“宋儒的共同认识”（下篇，73页），所以不妨承认，王安石当时的对手司马光与二程，也是一批期待“得君行道”的士大夫，当朱熹希望进入实际政治领域的时候，当南宋理学习型士大夫期待君臣遇合的时候，他们可能会想到王安石，而在他们更多的不得志的时候，就常常想到的可能就是赋闲在洛阳的司马光和二程了。在北宋的二程难道不可能在朱熹的心目中成为“不得君行道”的历史回忆吗？尽管他们并没有像王安石和宋神宗那样有一个明显的“君臣相得”，反而很多时候是在边缘化的洛阳，但是，这不是和朱熹仅仅“立朝四十天”更相似吗，为什么在朱熹的历史世界中，总是要出现王安石而不是二程呢？如果非要在理学的脉络之外有意立异，另建一个政治史的脉络，那么，我们如何来解释朱熹对二程等人不遗余力的追忆和传扬？

不过，我觉得无论在余英时还是在几位评论者的文字中，传统的“内圣”对“外王”、“道统”对“政统”、“思想”对“政治”这种两分法仍然很明显，余英时的历史叙述固然有这种从“内圣”迴转到“外王”的倾向，而评论者无论赞同还是反对，其实也还是这种看似相反实则一致的二元倾向。陈来的评论题作《从思想世界到历史世界》，似乎是把“思想世界”和“历史世界”分别看待，而杨儒宾的评论则叫做《再迴转一次“哥白尼的迴转”》，显然感觉上是一旦强调“外王”就必然偏向忽略“内圣”，所以，要“再迴转一次”。刘述先的评论虽然没有特别的标题，但再三地提到余英时是“政治文化‘外王’的脉络”，而另一端则是“哲学或思想观念内圣”，他特意揭出余英时“在概念上进行一次‘哥白尼式的迴转’”这句话，有意把“revolution”译成“迴转”而不译成“革命”，不只是一种谦抑态度或者有意误译，他告诉人们，这种“迴转”其实就是“革命”，决不止是“转个圈而已”。所以，他也说余英时是“由一个偏向转移到另一个偏向”。

但是，禅师有云，“拆了门槛便无内无外”，我想问的是，这种“内”、“外”两端真的是这样参商悬隔，像日心说和地心说在当时那样，有那么巨大的“迴转”或者“革命”，因而水火不容，不可调和么？

四、“得君行道”、“道理最大”和“一道德同风俗”

如果容我用最简约的方式来表述，我以为宋代的政治文化史或思想文化史上，有三个关键值得注意：一个是余英时注意到的宋代“为与士大夫治天下”的政治新情况，这引起了士人对“得君行道”的期待，这当然可以牵出王安石到朱熹这一政治史的线索。二是“道理最大”这一观念的出现，这是思想史领域中理学在宋代出现的绝大背景，也是相对与“政统”的“道统”得以成为崇高精神的根本原因。顺便可以提到的是，杨儒宾已经提到了这句极为重要的话，只是他误读《宋元学案》，把这段话当成是邵雍对宋太祖的回答，其实北宋中后期的邵雍无缘与北宋初期就墓木已拱的太祖会面，这段话绝不可能是邵雍向宋太祖说的。三是“一道德同风俗”，这句话在宋代士大夫那里曾经被反复说到，无论是王安石一系还是反王安石的一系，这句话在宋代作为士大夫的共识，其实也相当重要，从这里可以引出一条社会史的思路。

不错，余英时过于强调“得君行道”的这一脉络，他把它概括成“秩序重建”，并且作为理学系统中的“第一序”，这当然有政治史的立场与道理，但也引起了刘、杨等人的批评，在“内圣”的脉络下，余英时确实很难回应这些批评。但是，回过头来需要深思的是，“道理最大”这一从宋初就开始酝酿，并且催生了“道学”的想法，是否只能支持“内圣”一路呢？或者说，这种强调“道”和“理”的观念，是否如刘述先所说“内圣之学的根本目的在于一己的安身立命”呢？不是的，我注意到，这个“道理最大”，其实恰恰也是在文彦博所谓皇帝“为与士大夫治天下”的语境中才被士人们确认其意义的。如果说，皇帝必须与大多数士大夫共治天下，或者必须通过士大夫治理天下百姓，那么，士大夫以什么来制约无边的皇权呢？在普遍的皇权世界中，只有借用绝对的和超越的领域。熟悉北宋历史的人会记得，从孙复到吕公著、富弼、司马光，都曾经尝试用传统的“灾异”来制约皇帝，但是这种旧方法似乎抵挡不住“天变不足畏”，所以，士大夫只能尝试以“士”为“师”，以“道”制“王”，即以道理来约束皇帝。正如余先生看到的，“王安石‘以道进退’，司马光也‘义不可起’。他们都以‘天下为己任’，皇帝如果不能接受他们的原则，与之‘共治天下’，他们是决不肯为作官之故而召之即来的”（上篇，306页），这一点王安石、司马光并没有区别，程颐程颢也一样，“正叔以师道自居，侍上讲，色甚庄以讽谏，上畏之”，人问他为何如此，他以为“吾以布衣为上师傅，其敢不自重？”士大夫能够依赖的只有“道理”，在这个意义上，他们都是“道学”，难怪宋代士大夫反复说，“天下唯道理最大，故有以万乘之尊而屈于匹夫之一言，以四海之富而不得以私于其亲与故者”。

“道理”和“政治”并不是两端，当然有时候它们确实不能合二为一。在“师”与“君”、“道”与“权”不能寻找到共同点，士人不能“得君行道”的时候，重建知识与思想的制高点，借助一个绝对和超越的领域，确立士大夫的批评权威，就成了这些处于边缘的士大夫实现政治意图的途径。在北宋神宗时代，如果说汴梁由于王安石得君行道，成为政治权力运作的重心，那么，洛阳则由于司马光、邵雍和二程，渐渐成了一个政治批评和道学阐发的重心，其间的差异只是一在朝一在野而已。所以，在宋代思想史上，尽管我们看到的是“道”、“理”、“心”、“性”这样一些语词，但是他们终极指向，却是从“正心修身”到“治国平天下”。在他们心底，这是适合于“天下”的“最大道理”，“天下之定理，无所逃于天地之间”。因此，在不能实现第一序的“得君行道”时，第二序的“道理最大”就自动成为第一序。你会看到，当士人在为“富国强兵”忧心忡忡的时候，他们提出的目标却是“天下朝夕太平”，在士人逐渐感到皇权支持下实用风气在支配政治的时候，他们打出的王牌却是“道理”，当社会逐渐失去道德同一性的时候，他们提出的根本拯救办法却是“心”与“性”的自觉。他们坚持这种高调的理想主义，并把这种叫做“道学”或“理学”的思路看成是“重建秩序”的唯一途径，尽管在后来的历史变局里，失去了政治舞台的“道学”越来越隐晦了自己的显示关怀，而呈现出纯粹哲理的色彩，变得好像是一种悬浮在半空的形上学。

我在这里还想提出影响宋代文化的第三个重要观念，这就是关于“一道德同风俗”。余英时提出“理学不能概括儒学全部”，这显然是正确的，但是儒学包括什么？“业儒之人”如果不仅仅是理学家，甚至不仅仅是官僚集团里那些儒生出身的人，那么是否还包括更广阔的士人群体（甚至包括吏员、儒医、塾师之类）？如果仅仅限制在“政治”

范围内，当然另当别论，如果仅仅讨论“理学”，当然更不必过度搜索，但是如果涉及整个宋代思想与文化，我以为尚有很多空间需要填补。余英时在第三章中敏感地注意到欧阳修“多谈吏事”，注意到地方政府中的“枉直乖错”，也注意到张载在本乡“以礼化俗”、吕大钧兄弟在蓝田建立“乡约”、范仲淹创立“义庄”，其实这是很重要的现象，正如余先生所说，宋代政治领域“并不是极少数理想特别高远的士大夫所独有”，这种在地方上整顿伦理秩序的活动，“表示士大夫已明确地认识到，‘治天下’必须从建立稳定的地方制度开始”（上篇，293-299页）。应当看到，这种相当深刻地改变着宋代社会和文化的活动，其实是“秩序重建”最重要的一环，从上而下，从下而上，正因为如此，王安石对“人无异论”的“一道德以同天下之俗”相当上心，朱熹也特意重新编纂《家礼》、修订《吕氏乡约》、编辑《童蒙须知》，陆九渊一系更对家族伦理秩序的重建和维护相当用心。在这一脉络下，还可以看到相当多这类历史现象，比如真德秀、刘宰等等大批官员在任上的时候要写各种各样劝谕性的榜文。特别是，宋代有更大量的儒学之人，他们既不是高明的理学家，也不是中央的官僚，他们在地方官任内，在赋闲家居时，也都曾经在推行“一道德同风俗”，这种国家与社会的共同推进，导致了“宋代文明同一性”的逐渐确立和扩张。可是，这一脉络无论在哲学史、思想史还是政治史中，仍然得不到充分呈现，现在，据说无论中外学术界，都对宋代的“地方精英”相当重视，但是“地方精英”中最大数量的儒学人士，究竟在宋代政治文化和思想文化上起了什么样的作用，他们是如何奠定近世中国社会伦理与文化传统基调的呢？

回到余英时的大著。余英时把道学或理学放在政治史的背景下讨论，这确实是他的绝大洞见，他揭出一个贯穿性的大背景，“宋代政治史上出现了一个空前绝后的新因素，不但对朝政的推移具有支配的力量，而且对士大夫世界的变动更发生了决定性的影响。这个新因素便是所谓‘国是’”，而“国是”在宋代之所以有特别意义，因为它在宋代已经“是一个法度化的观念，因而成为权力结构中的一个组成部分”（上篇，340页），于是一切议论都需要放在这一背景下讨论。这是很对的，正因为他这样看理学，所以他洞察到当时各种历史文化和思想活动“贯穿着一条主线，即儒家要求重建一个合理的人间秩序”（上篇，79页）。我唯一需要强调的只是，秩序为什么要重建？如何重建？其实都有宋代相当特别的背景，在这一点上，我以为余著起首要笼罩全篇的“回向三代”其实仅仅是政治史的背景之一，毕竟古来儒家都在描述一个理想的“三代”，在“回向三代”之下，还有两个基点更重要，一是唐五代的秩序崩溃，二是外敌环伺的现实紧张，前一背景逼出了儒学解释的自我更新和社会伦理的重新整顿，后一个背景则逼出了整个宋代的“国家意识”和“危机意识”，这都是“国是”的背景。

黄宽重、邓小楠都曾经先后讨论过“国是”，余英时没有提到，当然这不妨碍他对“国是”的解说。我在这里要说的是“国是”在北宋与南宋的连续性，正如morrisrossabi所编一部讨论宋代国际关系的论文集的书名chinaamongequals所显示的那样，从北宋开始，中国就已经是处在“棋逢对手”之中，正因为如此，从石介《中国论》、欧阳修《正统论》起，士大夫的政治思考一直在这个背景之下，这个隐隐的巨大的背景就像张耒《送李端叔赴定州序》说的那样，“君臣不以挂于口而虑于心者，数十年矣”，所以宋代关于“国是”的争论，与当时已经形成的这种“国际”形势和“国家”意识有关，很多人的忧患都来自辽、夏、金的“环伺”，否则北宋的“国是”讨论，就不能与后来南宋高宗、李纲之“国是”讨论相延续，使“国是”成为一个共享的词语和话题。特别是，如果不是一个“国家”，所谓“国是”也不可能成为举国关注的中心而成为“法度化的观念”，余英时所谓南宋初李纲的“国是”，不仅成为国家的最高政治纲领，具有制度上的约束力，朝廷不能改变，而且连士大夫也不可以“异论相搅”，而且“第一次显示出国是的超党派性质”（上篇，366页），这个说法还要讨论，其实，关于国家的“正论”得到“权力”的支持而成为“国是”之后，无论在北宋还是南宋，都是不容讨论的，都有政治上“超党派”的绝对正确性。但是，在成为“国是”之前，则正如余氏自己所说，“国是”并不只是一个固定的观念或政策，而是会变化的，如果司马光的“异论”说服了神宗，它就成了“正论”，“‘国是’便会改变，‘国是’变则宰相必将易人”。可见，“国是”是政治性的词语，在皇帝和政府承认的叫做“国是”，不被承认的在野的就叫做“异论”，而把它们放在一起互相钳制，才叫做“异论相搅”。一旦成了“国是”，其实就是现在常说的“政治正确”，它使某些策略和思想有绝对的正当性，关键的关键还在于权力。遗憾的是，朱熹这一批充满改革意识的理想主义者，在孝、光、宁宗时代并没有能够“得君行

道”，也没有压倒因循守旧以妥协的现实策略维持政治的官僚集团，因此他们的“道理”虽大，却没有成为“国是”，只能成为“内圣之学”，成为现实政治的遥遥的批评者，倒是大批地方精英的努力，却在历史学家不经意处有力地推动了宋代社会，实现着“一道德同风俗”，导致了汉族文明的真正“扩张”。

2003年11月29日匆匆写毕于台湾大学 copyright © by 思与文网刊 all right reserved

- 上一篇文章： 沟口雄三：中国思想与中国思想史研究的视角
- 下一篇文章： 孟旦：三个主题及代表作—与中国哲学相关的当代西方学术研究评析

 发表评论  告诉好友  打印此文  关闭窗口

最新5篇热门文章

著名伦理学家罗国杰教授简...
吴潜涛教授简介
葛晨虹教授简介
龚群教授简介
肖群忠教授简介

最新5篇推荐文章

吴付来副教授简介
孔德：实证哲学
孔迪亚克：人类知识起源论...
孔多塞：人类精神进步史表...
儒学与现代民主

相关文章

 网友评论：（只显示最新5条。评论内容只代表网友观点，与本站立场无关！）

[设为首页](#) | [加入收藏](#) | [关于本站](#) | [版权申明](#) | [联系站长](#) | [友情链接](#) | [在线留言](#) | [与我同在](#)

Copyright© 2004-2008 Ethics.Com.Cn .All Rights Reserved

京ICP备05005293号

Designed by:闲心设计