

李存山

学术界一般所谓“宋学”，乃宋代儒学之简称。钱穆先生曾说：“宋学精神，厥有两端：一曰革新政令，二曰创通经义，而精神之所寄则在书院。革新政令，其事至荆公而止；创通经义，其业至晦庵而遂。而书院讲学，则其风至明末之东林而始竭。”[①]此所谓“宋学”，显然即指宋代儒学；而钱先生对“宋学精神”的概括，亦可谓切当而精辟。

陈寅恪先生曾指出：“华夏民族之文化，历数千载之演进，造极于赵宋之世”，而未来中国文化的发展必归于“宋代学术之复兴，或新宋学之建立”[②]。这里虽然使用了“文化”、“学术”和“宋学”三个外延不同的概念，但就实质而言，其所谓宋代所造极的“文化”或“宋代学术”，主要指的就是“宋学”，亦即宋代儒学。

陈寅恪先生对“宋学”的评价如此之高，却不能不使人想到王夫之曾创有“陋宋”之说（《黄书·宰制》：“圣人竖揽定趾以救天地之祸，非大反孤秦、陋宋之为不得延”）。对于陈、王评价之不一，余英时先生在近著《朱熹的历史世界》一书中有所疏释，即这是“分别从政治史和文化史的不同角度为宋代寻求历史定位”，“宋代在政治史上虽不能和汉、唐争辉，但在文化史上则有超越汉、唐的成就”，王夫之的“陋宋”之说是从“政治史”上讲，而他说“宋分教于下，而道以大明”（《宋论》卷三《真宗一》）则是从“文化史”上讲[③]。按余先生的疏释，王夫之的“陋宋”之说与陈寅恪对“宋学”的评价并不矛盾。

余先生的书又名为“宋代士大夫政治文化的研究”。关于“政治文化”，余先生用此词有二义，即第一，其“大致指政治思维的方式和政治行动的风格”；第二，其“兼指政治与文化两个互别而又相关的活动领域”。余先生强调，“本书采取了政治史与文化史交互为用的研究方法”。此方法不同于一般“哲学史”的方法，如余先生所说：“哲学史家关于‘道体’的现代诠释虽然加深了我们对于中国哲学传统的理解，但就宋代儒学的全体而言，至少已经历了两度抽象的过程：首先是将道学从儒学中抽离出来，其次再将‘道体’从道学中抽离出来。至于道学家与他们的实际生活方式之间的关联则自始便未曾进入哲学史家的视野。”[④]余先生所采取方法的重要意义就是从“抽离”到还原，即把道体、道学还原到宋代士大夫的“政治文化”中。余先生将此称为“哥白尼式的回转”（“Copernican revolution”），他指出：“我们必须在概念上作根本的调整，然后才能确切把握住‘推明治道’在宋代所谓‘道学’或‘理学’的中心意义。本书断定宋代儒学的整体动向是秩序重建……道学虽然以‘内圣’显其特色，但‘内圣’的终极目的不是人人都成圣成贤，而仍然是合理的人间秩序的重建。”“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（‘second order’）的位置，第一序的身份则非秩序重建莫属。”[⑤]

余先生的“回转”激起台湾的几位新儒家学者的反驳[⑥]，而对于大陆学者来说，我想这一“回转”似当是应有之义，而不致真产生“revolution”（“革命”）之想。“政治史与文化史交互为用”的方法，在大陆学界当会被多数学者所赞同，哲学史家当也不会反对讲明

“思想世界”与“历史世界”的联系[⑦]。实际上，“知人论世”亦应是哲学史研究的内在要求，尽管以前的中国哲学史著作囿于既有的学科范式而对此作得很不够。关于“推明治道”在道学系统中仍占有“第一序”的位置，我认为这正是中国哲学的特色[⑧]。司马迁论先秦六家要旨云：“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也，直所从言之异路，有省不省耳。”（《史记·太史公自序》）即是说，先秦六家的言路虽然有所不同，但“务为治”是相同的。宋代的道学虽然更加强调了“治道”或“外王”必须以“内圣”为本，但在“务为治”这一点上仍继承了先秦儒家的传统，否则其“证道体”就真与佛教的“证涅槃”“不过在百步与五十步之间而已”[⑨]。

如果说“政治史与文化史交互为用”是应该采取的方法，那么前述余先生对王夫之“陋宋”之说的疏释就显得有些勉强。“分别从政治史和文化史的不同角度为宋代寻求历史定位”，这实际上并不是王夫之所采取的方法。王夫之的《宋论》虽然是以政治史为纲，但实亦采取了“政治史与文化史交互为用”的方法，而且其中对宋代士大夫的“政治文化”多有批评，甚至可以说，王夫之的“陋宋”之说把“宋学”也包括在内。分析这一历史现象，既可见宋代政治文化的局限性，亦可见王夫之思想的局限性。这或能从一个角度说明对“宋代学术”或“宋学”评价的复杂性，而陈寅恪先生所寄予弘愿的“宋代学术之复兴，或新宋学之建立”也必须对这里的复杂性有所认识，必须克服宋代政治文化以及王夫之思想的局限性。从一定的意义上仍可说，宋代学术之复兴“非大反孤秦、陋宋之为不得延”。

—

王夫之一生著述宏富，无论在数量还是在质量上，可能只有朱熹堪与其比肩。《张子正蒙注》与《宋论》是他晚年的两部代表作。他死时自题墓志铭云：“抱刘越石之孤愤，而命无从致；希张横渠之正学，而力不能企。”这里的“希张横渠之正学”，很明显体现在《张子正蒙注》中；而“抱刘越石之孤愤”，我认为正是《宋论》的精神之所寄。令人感到意外的是，因为“抱刘越石之孤愤”，在《宋论》中竟然几乎全不见“希张横渠之正学”。

《宋论》卷三《真宗一》云：

咸平四年，诏赐《九经》于聚徒讲诵之所，与州县学校等，此书院之始也。嗣是而孙明复、胡安定起，师道立，学者兴，以成乎周、程、张、朱之盛。

在《宋论》中，“张（横渠）”仅此一见。虽然肯定了“周、程、张、朱之盛”，但显然没有独“希张横渠之正学”的意思。“周（敦颐）”在《宋论》中也仅此一见，这或是因为周敦颐在宋代的政治文化中无足轻重。王夫之在此书中对程、朱均有批评，而“张（横渠）”仅此一见，倒有可能是出于为尊者讳。

关于宋代的“书院之始”，王夫之认为始自宋真宗“诏赐《九经》”。实际上，宋代书院的兴起是始于范仲淹执掌南都府学，尤其是始于范仲淹推行的庆历新政。《宋史·晏殊传》载：“（晏殊）改应天府，延范仲淹以教生徒。自五代以来，天下学校废，兴学自殊始。”《范文正公集·年谱》云：天圣五年（1027年）“公寓南京应天府……时晏丞相殊为留守，遂请公掌府学。公常宿学中，训督学者，皆有法度，勤劳恭谨，以身先之。由是四方从学者辐凑，其后以文学有声名于场屋朝廷者，多其所教也。”《年谱》又引魏泰《东轩笔录》云：

公在睢阳（按即南都应天府，今河南商丘）掌学，有孙秀才者索游上谒公，赠钱一千。明年孙生复谒公，又赠一千，因问：“何为汲汲于道路？”孙生戚然动色曰：“母老无以养，若日得百钱，则甘旨足矣。”公曰：“吾观子辞气非乞客，二年仆仆所得几何，而废学多矣。吾今补子为学职，月可得三千以供养，子能安于学乎？”孙生大喜。于是，授以《春秋》，而孙生荐学不舍昼夜，行复修谨，公甚爱之。明年公去睢阳，孙亦辞归。后十年间，泰山下有孙明复先生，以《春秋》教授学者，道德高迈，朝廷召至，乃昔日索游孙秀才也。

这段记载又见《宋元学案》卷二《泰山学案》，当是宋明理学家公认的史实。“宋初三先生”之一孙复（字明复）与范仲淹在南都府学的因缘际会，对于以后宋学的发展实有重要的意义。范仲淹在离开南都后，孙复便开始了他在泰山的苦学十年，此期间石介（字守道）拜孙复为师，而胡瑗（安定）亦“往泰山与孙明复、石守道同学”。当景祐二年（1035年）范仲淹在苏州创办郡学时，聘胡瑗“为苏州教授，诸子从学焉”（《宋元学案·安定学案》）。朱熹编《三朝名臣言行录》卷十一记：“文正公门下多延贤士，如胡瑗、孙复、石介、李觏之徒，与公从游，昼夜肄业……”这正说明“宋初三先生”乃是范仲淹门下的“贤士”，他们因得到范仲淹的激励、奖掖和提携，才成为宋代复兴儒学的前驱。而《宋元学案》之所以“托始于安定、泰山”，却把高平（范仲淹）学案置于其后，主要是因为程颐早年游太学时胡瑗为老师，他对程颐“知契独深”，“伊川之敬礼先生亦至，于濂溪虽尝从学，往往字之曰茂叔，于先生，非安定先生不称也”（《宋元学案·安定学案》）〔10〕。

也是在南都府学，范仲淹写了一万多字的《上执政书》（见《范文正公集》卷八），系统地提出了他的改革思想。他指出当时的宋朝已处于“泰极者否”的形势，只有“变”才能“通”而“久”。针对百姓困穷、国用无度、贤才不充、武备不坚、苦言难入等正在出现的危机，他提出改革必须“固邦本，厚民力，重名器，备戎狄，杜奸雄，明国听”，即：

固邦本者，在乎举县令，择郡守，以救民之弊也；厚民力者，在乎复游散，去冗僭，以阜时之财也；重名器者，在乎慎选举，敦教育，使代不乏材也；备戎狄者，在乎育将材，实边郡，使夷不乱华也；杜奸雄者，在乎朝廷无过，生灵无怨，以绝乱之阶也；明国听者，在乎保直臣，斥佞人，以致君于有道也。

这里的“举县令，择郡守”，即后来庆历新政的以整饬吏治为首要〔11〕。因“举择令长，久则乏人”，所以吏治之源的澄清又在于“慎选举，敦教育”。所谓“慎选举”，就是要改革科举以诗赋为先的考试方式，“先策论以观其大要，次诗赋以观其全才……有讲贯者，别加考试”。所谓“敦教育”，就是要在地方普遍建立郡学，“深思治本，渐隆古道，先于都督之郡，复其学校之制……敦之以诗书礼乐，辨之以文行忠信”，这样行之数年，可望“士风丕变”，此乃“择才之本、致理之基也”。

庆历三年（1043年），范仲淹从抗击西夏的陕甘前线调回京师，授枢密副使、右谏议大夫，复除参知政事。范仲淹“每进见，必以太平责之”。宋仁宗“赐手诏，趣使条天下事，又开天章阁，召见赐坐，授以纸笔，使疏于前”（欧阳修《居士集》卷二十《范公神道碑铭并序》）。于是范仲淹写了《答手诏条陈十事》，这“十事”即是庆历新政的主要改革措施，包括“明黜陟，抑侥幸，精贡举，择官长，均公田，厚农桑，修武备，减徭役，覃恩信，重命令”。宋仁宗“方信向仲淹，悉采用之，宜著令者，皆以诏书画一颁下”（《宋史·范仲淹传》）。庆历新政的前五项改革措施，除了“精贡举”外，都是要整饬吏治，而“精贡举”也就是《上执政书》中所谓“慎选举，敦教育”。范仲淹批评此前的科举“专以辞赋取

进士，以墨义取诸科，士皆舍大方而移小道，虽济济盈庭，求有才有识者十无一二”。当此“天下危困乏人”之时，他主张“教以经济之业，取以经济之才”，凡各州郡有学校处，“举通经有道之士，专于教授，务在兴行”，考试方法则“进士：先策论而后诗赋”，“诸科：经旨通者为优等，墨义通者为次等”，“使人不专辞藻，必明理道”，如此则“天下讲学必兴，浮薄知劝，最为至要”（《范文正公集·政府奏议·答手诏条陈十事》）。范仲淹注重“经济”（本于儒家的“经旨”而经世济民），将“辞藻”（诗赋）、“墨义”（记诵经书章句）置于“经旨”、“理道”之下，这对于宋代学风的转变起了关键的作用。“庆历四年，天子开天章阁，与大臣讲天下事，始慨然诏州县皆立学，于是建太学于京师，而有司请下湖州，取[安定]先生之法以为太学法，至今著为令”（《居士集》卷二十五《胡先生墓表》）。宋朝于京师建立太学，于各州县普遍建立学校，推广胡瑗的“苏、湖之法”，并且改革了科举考试的内容和评判的标准，自庆历新政始。

由上述可知，范仲淹及其推行的庆历新政对于宋代的“书院之始”，以及“孙明复、胡安定起，师道立，学者兴，以成乎周、程、张、朱之盛”起了开创的作用[12]。然而，王夫之对于范仲淹和庆历新政不但没有表彰，相反却有着偏执而苛刻的批评。王夫之说：

仁宗之称盛治，至于今而闻者羨之。……夷考宋政之乱，自神宗始。神宗之以兴怨于天下、贻讥于后世者，非有奢淫暴虐之行，唯上之求治也已亟，下之言治者已烦尔。乃其召下之烦言，以启上之佚志，则自仁宗开之。而朝不能静，民不能莫，在仁宗之时而已然矣。（《宋论》卷四《仁宗二》）

这不啻是说，宋政之乱“自仁宗开之”。而仁宗“召下之烦言”，即是指范仲淹等人的屡次上书；“以启上之佚志”，即是指范仲淹的“答手诏条陈”引发了庆历新政。王夫之说：

迨及季年，天章开，条陈进，唯日不给，以取纲维而移易之……所赖有进言者，无坚僻之心，而持之不固；不然，其为害于天下者，岂待熙、丰哉？知治道者，不能不为仁宗惜矣。（同上）

这就是说，范仲淹的庆历新政之所以没有如王安石的熙宁变法那样“为害于天下”，只是因为范仲淹不像王安石那样坚僻、固执。在王夫之看来，仁宗之时的“清刚之士”应该“慎持”“谨守”，“见小害而不激，见小利而不歆，见小才而无取，见小过而无苛”，这样就可以“奸无所荧，邪无能间，修明成宪，修养士民，于以坐致升平，绰有余裕”。而庆历新政却“强饮疥癬之疾以五毒之剂”，以致“伤其肺腑”。王夫之对于庆历新政之所以有如此的批评，主要是因为庆历新政开了以后熙宁变法、朝臣党争的先河：“迹其造士，则闻风而起者，苏氏父子掉仪、秦之舌；揣摩而前者，王安石之徒习申、商之术。后此之挠乱天下者，皆此日之竞进于大廷。故曰神宗之兴怨于天下、贻讥于后世者，皆仁宗启之也。”（同上）

王夫之把苏氏父子的蜀学归于纵横家的长短说，把王安石之新学归于申、商之术，这是站在道学家的立场评判之。他认为苏氏之学和王氏之学都是启端于庆历新政，这倒是符合历史事实的[13]。而且，不仅苏氏、王氏之学如此，毋宁说庆历新政以后的整个宋学都受其影响而焕然一新，以“宋初三先生”为前驱的道学也不外于此。王夫之在《宋论》中批评庆历新政，不啻于是对整个宋学的批评。

王夫之说：“凡上书陈利病，以要主听，希行之者，其情不一，其不足听则均也。”（《宋

论》卷三《真宗三》）又说：“夫言治者，皆曰先王矣。而先王者，何世之先王也？……啧啧之言，以先王为口实，如庄周之称泰氏，许行之道神农，曾是从之，亦异于孔子矣。故知治者深为仁宗惜也。”（《宋论》卷四《仁宗二》）王夫之因批评庆历新政和熙宁变法，而致全盘否定宋儒的“上书陈利病”，尤其反对在上书中“以先王为口实”，即宋儒挂在嘴边的“复三代之治”。

《宋史·吕夷简传》载：“太后崩，帝（仁宗）始亲政事，夷简手疏陈八事……其劝帝语甚切。”此即王夫之所说：“大臣进位宰执，而条列时政以陈言，自吕夷简始。”（《宋论》卷四《仁宗四》）紧接着，王夫之便把批评的矛头指向范仲淹等人：“其后韩（琦）、范（仲淹）、富（弼）、马（司马光）诸君子，出统六师，入参三事，皆于受事之初，例有条奏。闻之曰：‘天下有道，行有枝叶；天下无道，言有枝叶。’以此知诸公失大臣之道。”（同上）王夫之认为，仁宗时诸大臣的“条奏”之风，使宋朝“奠七十余年社稷生民于阜安者，一变而为尚口纷呶之朝廷”。于是他发问：“摇四海于三寸之管，谁尸其咎？岂非倡之者在堂皇，和之者尽士类，其所由来者渐乎？……何怪乎王安石之以万言耸人主，俾从己以颠倒国是；而远处蜀山闻风跃起之苏洵……荧后世之耳目哉？”（同上）显然，王夫之对“条奏”之风的全盘否定，主要是归咎于它开启了王安石的新学和苏氏父子的蜀学。

王夫之又说：“况乎一人之识，以察一理，尚虑其义不精，而害且伏于其隐。乃拟管经营，旁掺杂引，举君德、民情、兵、农、礼、乐、水、火、工、虞、无涯之得失，穷尽之于数尺之章疏。……徒尔洋洋娓娓、建瓴倾水而出之，不少待焉；不忤之口，莫知其咎，亦孔之丑矣。则在怀才初进之士，与职司言责之臣，犹不可不慎也。”（同上）这种对“条奏”之风的批评，上至“进位宰执”和“言责之臣”，下及“怀才初进之士”。在王夫之看来，“束宋人章奏于高阁，学术、治道庶有瘥焉”（同上）。

然而，如果真的把宋人章奏束之高阁，那么以“革新政令”为其一端的宋学精神也就胎死腹中了。王夫之对宋人章奏的批评，不仅伤及了“韩、范、富、马”，以至苏氏父子和王安石，而且二程的洛学也不能幸免。朱熹作《伊川先生年谱》云：“皇祐二年，[程颐]年十八，上书阙下，劝仁宗以王道为心，生灵为念，黜世俗之论，期非常之功，且乞召对，面陈所学。”（《程氏遗书》附录）这里的“皇祐二年”（1050年）可能是嘉祐二年（1057年）之误[14]，此时程颐二十五岁，上距庆历新政十三年。当程颐正在“怀才初进”之时，他写了《上仁宗皇帝书》。在此书中，他先说：“圣明之主，无不好闻直谏，博采刍蕘……昏乱之主，无不恶闻过失，忽弃正言……治乱之因，未有不由是也。”因此，他“请自陈所学，然后以臣之学议天下之事”，并且“愿得一面天颜，罄陈所学……苟实可用，陛下其大用之，若行而不效，当服罔上之诛，亦不虚受陛下爵禄也”（《程氏文集》卷五）。这种要求君主“好闻直谏”，“以臣之学议天下之事”，希望君主“大用之”，正是庆历新政所开启的风气，但也正是王夫之所批评的“召下之烦言，以启上之佚志”。

程颐在书中又说：“方今之势，诚何异于抱火厝之积薪之下而寝其上，火未及然，因谓之安者乎？……况今百姓困苦，愁怨之气上冲于天，灾沴凶荒，是所召也。……陛下承祖宗基业，而前有土崩瓦解之势，可不惧哉！”（同上）程颐对当时形势的判断与此前范仲淹的判断是相同的，即宋朝已临近“土崩瓦解之势”，只是“火未及燃”而已。当时的深重危机并非如王夫之所说只是“疥癬之疾”，当时不是“慎持”“谨守”就可“坐致升平，绰有余裕”的时候。从庆历新政到熙宁变法，如后来朱熹所说，“那时也是合变时节”（《朱子语类》卷一三〇）

程颐在《上仁宗皇帝书》中提出的改革要领就是“行先王之道”，“复三代之治”，希望宋仁宗由“仁心”而发以为“仁政”。他强调，当时百姓的困苦、社会的危机是“政使然也”。而“三代之民，无是病也”，“岂三代之政不可行于今邪？”“治天下之道，莫非五帝、三王、周公、孔子治天下之道也”。这在当时是堂堂之论，而在王夫之的《宋论》中却成了“啧啧之言，以先王为口实”。

程颐在书中还讲了“天下之治，由得贤也”，要使贤才“各得其任，则无职不举”，并且批评科举取士，“明经之属，唯专念诵，不晓义理，尤无用也；最贵盛者，唯进士科，以词赋声律为工，词赋之中非有治天下之道也”。这些思想与庆历新政的“择官长”“精贡举”是一致的，可谓范仲淹改革思想的延伸。

王夫之所深怨的“王安石之以万言耸人主”，是指嘉祐三年（1058年）王安石被召入朝，写了《上仁宗皇帝言事书》，这是在程颐写《上仁宗皇帝书》的一年之后（若依朱熹《伊川先生年谱》的“皇祐二年”，则是在八年之后）。因此，如果说庆历新政之“咎”是开启了王安石新学之“挠乱天下”的话，那么其“咎”又首先是开启了二程的洛学。

程颐在写了《上仁宗皇帝书》之后，又于治平二年（1065年）写了《为家君应诏上英宗皇帝书》。程颢则在熙宁元年（1068年）向新即位的宋神宗上了《论王霸劄子》以及《上殿劄子》、《论十事劄子》等。这几篇“章奏”是二程的洛学把“推明治道”或“秩序重建”作为其思想的“第一序”的集中体现。它们的核心思想是提出了治道的“本”与“用”之分，即以君主的“正志先立”为“本”，有其“本”才能正确地择宰相、任贤臣，而“宽赋役、劝农桑、实仓廩、备灾害、修武备、明教化”等等则是治道之“用”。“有其本，不患无其用。”（《程氏文集》卷五《为家君应诏上英宗皇帝书》）“治天下者，必先立其志。正志先立，则邪说不能移，异端不能惑，故力尽于道而莫之御也。”（《程氏文集》卷一《论王霸劄子》）二程之所以如此强调“君志先定”，正有鉴于庆历新政夭折是由于“君志”不定[15]；更重要的是，只有君主“正志先立”，才能确立“致世如三代之隆”的改革方向。在《论十事劄子》中，程颢又就“师傅、六官、经界、乡党、贡士、兵役、民食、四民、山泽、分数”等十个方面提出具体的改革措施，“以为三代之法有必可施行之验”（《程氏文集》卷一）。

在略述了二程的几篇章奏之后，可以看出王夫之所批评的庆历之后士人“闻风而起”，“上书陈利病”，“以先王为口实”，“拟管经营，旁摭杂引，举君德、民情、兵、农、礼、乐、水、火、工、虞、无涯之得失，穷尽之于数尺之章疏”，恰恰是二程的洛学首当其冲。在二程之后，朱熹在南宋的孝宗、光宗和宁宗时也多次上“封事”、“奏劄”，这在余英时先生的《朱熹的历史世界》中言之已详，兹不赘述。

由此可以说，王夫之所谓宋政之乱“自仁宗开之”，这种批评是偏执而苛刻的，它不仅伤及了“韩、范、富、马”，以至苏氏父子和王安石，而且这一批评的重锤也同样落在了二程和朱熹的身上。

余英时先生指出：“宋代的‘士’不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识；‘以天下为己任’便是其最显著的标识。”[16]这里的“以天下为己任”，出自朱熹对范仲淹的评论：“且如一个范文正公，自做秀才时便以天下为己任，无一事不理睬过。一旦仁宗大用之，便做出许多事业。”（《朱子语类》卷一二九）亦如余先生所说：“以范仲淹

为宋代士大夫的典范，并非出于朱熹一人的私见，而是北宋以来士阶层的共识。”[17]余先生又指出：士大夫与君主“共治天下”的主张是宋代士大夫“政治主体意识的显现”，这一主张“出现在熙宁变法时期”[18]。按，余先生此说并不确切，应该说“共治天下”的主张也是出自范仲淹。在天圣三年（1025年）范仲淹写的《奏上时务书》（见《范文正公集》卷七，此书比他在南都府学时写的《上执政书》早两年）中，他就已提出了“救文弊”、“复武举”，以及“重三馆之选、赏直谏之臣、革赏延之弊”等改革措施。在申论“重三馆之选”时，他指出：“先王建官，共理天下，必以贤俊授任，不以爵禄为恩，故百僚师师，各扬其职，上不轻授，下无冒进，此设官之大端也。”这里的“共理天下”显然就是“共治天下”。

如果说“共治天下”的主张是宋代士大夫“政治主体意识的显现”，那么宋儒的“章奏”之风就是这一主张和这一意识的实际行动。就此而言，王夫之对宋儒“章奏”之风的批评，已是对“宋代士大夫政治文化”之核心精神的否定。

余英时先生又指出：“回向三代”的主张是“宋代政治文化的开端”，后儒对宋代文化有“后三代”之说，陈寅恪先生所谓“中国文化之演进造极于宋世”就是建立在这一“传统的论断之上”[19]。然而，王夫之在《宋论》中把宋儒的“复三代之治”说成是“啧啧之言，以先王为口实”，这就不是“分别从政治史和文化史的不同角度为宋代寻求历史定位”，而是对宋代士大夫的“政治文化”的否定了。

## 二

王夫之说，宋政之乱“自仁宗开之”。又说：“天章阁开之后，宋乱之始也。范公缜密之才，好善恶恶之量为之也。是以缜密多知之才，尤君子之所慎用也。”（《宋论》卷四《仁宗九》）这种偏执而苛刻的批评，其症结就在于范仲淹推行的庆历新政开启了王安石熙宁变法的先河，而“夷考宋政之乱，自神宗（熙宁变法）始”。王夫之对于熙宁变法的这种评价，是南宋以来士大夫的主流观点，而王夫之的“创意”不过是把对熙宁变法的否定延伸到作为其先河的庆历新政。搞清楚庆历新政与熙宁变法的关系，是宋学研究中的一个关键。我对此已写过两篇探讨性的文章[20]，为使本文能保持论说的连贯而在此略述其意，并补之以对王夫之《宋论》的参评。

范仲淹卒于由青州徙知颖州的途中，时在皇祐四年（1052年），王安石的《祭范颖州文》当作于此年。他在文中称范仲淹为“一世之师”，六年之后就是他写《上仁宗皇帝言事书》（见《临川文集》卷三十九）之时。他在书中说，当时的形势是“顾内则不能无以社稷为忧，外则不能无惧于夷狄，天下之财力日以困穷，而风俗日以衰坏，四方有志之士，惴惴然常恐天下之久不安”。应该说，王安石对当时形势的判断，与此前范仲淹以及程颐的判断是相同的。

王安石认为，造成这种局面是因为“方今之法度，多不合乎先王之政”；而“法先王之政”应当“法其意”，这样“改易更革，不至乎倾骇天下之耳目，嚣天下之口”。他说：

夫二帝、三王相去盖千有余载，一治一乱，其盛衰之时具矣。其所遭之变，所遇之势，亦各不同，其施设之方亦皆殊，而其为天下国家之意，本末先后，未尝不同也。臣故曰：当法其意而已。

他的这种议论，显然比程颐在《上仁宗皇帝书》中所说“行先王之道”，“三代之政可行于今”，要更为通达。如余英时先生所说，“回向三代”的主张是“宋代政治文化的开端”。王安石的思想也不外于此，这一思想也延伸到熙宁变法时。王夫之在《宋论》中说：

王安石之入对，首以大言震神宗。帝曰：“唐太宗何如？”则对曰：“陛下当法尧、舜，何以太宗为哉？”……呜呼！使安石以此对颺于尧、舜之廷，则靖言庸违之诛，膺之久矣。……故学者之言学，治者之言治，奉尧、舜以为镇压人心之标的。我察其情，与缙黄之流推高其祖以树宗风者无以异。韩愈氏之言曰：“尧以是传之舜，舜以是传之禹”，相续不断以至于孟子。愈果灼见其所传者何道邪？抑仅高举之以夸其从来邪？愈以俗儒之词章，安石以申、商之名法，无不可曰尧、舜，吾甚为言尧、舜者危也。（《宋论》卷六《神宗一》）

王夫之因批评王安石的“以大言震神宗”，竟然全盘否定了自韩愈以来的儒家“道统”说，而在宋学中最弘扬此说的正是程、朱的“道学”[21]。这一批评的重锤又落在了程、朱的身上。

王夫之又说：“法尧、舜者之不以法法……汤、武不师尧、舜之已迹，无所传而先后一揆……法依乎道之所宜；宜之与不宜，因乎德之所慎。”（同上）应该说，王夫之的这种议论与王安石所说的“法先王之政”应当“法其意”没有什么不同。

王安石在《上仁宗皇帝言事书》中又指出，当时如欲“改易更革”，“其势必不能”，这是因为“方今天下之（人）才不足”。他在书中也痛陈当时吏治的腐败：“以臣使事之所及，一路数千里之间，州县之吏出于流外者往往而有。可属任以事者，殆无二三；而当防闲其奸者皆是也。”（按，此与范仲淹在《上执政书》中所说“四方县政如此（腐败）者十有七八焉”可谓雷同。）在吏治腐败的情况下，“朝廷每一令下，其意虽善，在位者犹不能推行，使膏泽加于民，而吏辄缘之为奸，以扰百姓”。因此，“方今之急，在于人才而已”。于是他向宋仁宗提出对于人才要“教之、养之、取之、任之”，并且对于科举以诗赋和“讲说章句”取士以及授官之“恩泽子弟”也提出了批评。这些都可以说是范仲淹改革思想的延续[22]，与程颐的《上仁宗皇帝书》也若合符节。

在《上仁宗皇帝言事书》中，真正成为以后熙宁变法之滥觞的是这样一段话，即王安石在讲到增加吏禄而恐“财用不足”时所说：

臣于财利，固未尝学，然窃观前世治财之大略矣。盖因天下之利，以生天下之财；取天下之财，以供天下之费。自古治世，未尝以不足为天下之公患也。患在治财无其道耳。……诚能理财以其道，而通其变，臣虽愚，固知增吏禄不足以伤经费也。

这段话并非《上仁宗皇帝言事书》中的重点，但在以后的熙宁变法中，“治财”或“理财”却成为核心、首要的问题。这是王安石本人思想的“转向”，新、旧党争自此而起，宋政之乱由此发之，其“咎”是范仲淹和庆历新政所不能负的。

熙宁元年（1068年），新即位的宋神宗问王安石：“当今治国之道，当以何为先？”王安石答：“以择术为始。”他所说的“择术”就是希望宋神宗“每事当以尧、舜为法”（《续资治通鉴长编纪事本末》卷五十九）。在此后所上《本朝百年无事札子》中，王安石批评“本朝累世因循末俗之弊，而无亲友群臣之议……”他劝神宗去因循之弊，作“大有为之君”。



关于科举和吏治问题，他批评说：“以诗赋、记诵求天下之士，而无学校养成之法。以科名、资历叙朝廷之位，而无官司课试之方。监司无检察之人，守将非选择之吏。转徙之亟，既难于考绩；而游谈之众，因得以乱真。交私养望者多得显官，独立营职者或见排沮。故上下偷惰取容而已。”此后，他又批评“农民坏于徭役”、“兵士杂于疲老”等等。再后才说到：“其于理财大抵无法，故虽俭约而民不富，虽忧勤而国不强。”（《临川文集》卷四十一）在这里，科举和吏治问题仍被置于首位，而“理财”则居其末。

熙宁二年，宋神宗问王安石：“不知卿所施設，以何为先？”王安石答：“变风俗，立法度，方今所急也。凡欲美风俗，在长君子，消小人，以礼义廉耻由君子出故也……”（《续资治通鉴长编纪事本末》卷五十九）在这里，王安石仍强调“风俗、法度”的重要，并且劝神宗“诚欲用臣，恐不宜遽”。但就在此时，神宗擢用王安石为右谏议大夫、参知政事，熙宁变法即由此开始。

熙宁二年二月，王安石任参知政事，设制置三司条例司，议行新法；四月，遣使八人察诸路农田、水利、赋役，八人为刘彝、谢卿材、侯叔献、程颢、卢秉、王汝翼、曾伉、王广廉；七月，立淮浙江湖六路均输法；九月，立常平给敛法，即青苗法；十一月，颁农田水利条约[23]。如后来朱熹所评论：

新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是，盖那时也是合变时节。但后来人情汹汹，明道始劝之以不可做逆人情底事。及王氏排众议，行之甚力，而诸公始退散。（《朱子语类》卷一三〇）

朱熹的这个评论大体符合事实。程颢在熙宁元年向宋神宗上《论王霸劄子》和《论十事劄子》，即主张变法。在熙宁变法之初遣使视察诸路农田、水利、赋役的八人中，不仅有胡瑗门下高弟刘彝，而且有程颢，这正说明“新法之行，诸公实共谋之，虽明道先生不以为不是”。但此后颁布的新法首先是均输法，然后是青苗法，朝廷又往各路派出提举官（三司使）督促执行，于是朝臣中始有政见之争。

王安石在熙宁二年三月对宋神宗说：

然今欲理财则须使能，天下但见朝廷以使能为先，而不以任贤为急；但见朝廷以理财为务，而于礼义教化之际有所未及。恐风俗坏，不胜其弊。陛下当深念国体，有先后缓急。（《续资治通鉴长编纪事本末》卷六十六）

这是在颁布均输法和青苗法的四个月之前所说，此时王安石尚虑及“任贤”与“使能”、“礼义教化”与“理财”的“先后缓急”问题。但均输法和青苗法一出，立即遭到司马光、范纯仁、富弼、韩琦以及程颢等朝臣的反对，而王安石则“排众议，行之甚力”，其思想也明确地转向为“以理财为方今先急”。

熙宁四年，在制定募役法的过程中，王安石向宋神宗说：

今所以未举事者，凡以财不足故。故臣以理财为方今先急。未暇理财而先举事，则事难济。臣固尝论天下事如弈棋，以下子先后当否为胜负。又论理财以农事为急，农以去其疾苦、抑兼并、便趣农为急。此臣所以汲汲于差役之法也。（《续资治通鉴长编》卷二二〇）

此时已是因均输法、青苗法引起朝臣之争、“诸公始退散”之后，王安石终于明确地表露出他思想的“转向”，即熙宁变法是“以理财为方今先急”，这与他在此前所说“方今之急，在于人才而已”，“以择术为始”，“变风俗，立法度，方今所急也”是不同的。正如南宋时吕中所说：“夫安石初意不过欲变法耳，未敢言兴利也；迨青苗既行，始兴利也。”

（《宋大事记讲义》卷一）

其实，宋神宗在熙宁元年就曾说：“当今理财最为急务，养兵备边，府库不可不丰，大臣共宜留意节用。”（《宋史全文》卷十一）王安石思想的“转向”，可谓俯就、迎和了当朝君主的意志。王夫之对这一点的评论是正确的：

神宗有不能畅言之隐，当国大臣无能达其意而善谋之者，于是而王安石乘之以进。帝初蒞政，谓文彦博曰：“养兵备边，府库不可不丰。”此非安石导之也，其志定久矣。（《宋论》卷六《神宗三》）

庆历新政与熙宁变法的根本不同就在于，庆历新政是以整饬吏治为首要，以砥砺士风、改革科举、兴办学校、认明经旨、培养人才为本源，兼及军事、经济等领域，而熙宁变法则转向为“以理财为方今先急”。这一转向不再是庆历新政所遭贬抑的“以远大为迂说”，但按范仲淹对“本末”“源流”的看法而衡之，却不免是“以浅末为急务”[24]。这个转向首先是因为宋神宗“其志定久矣”，而王安石则“乘之以进”，且“排众议，行之甚力”。由此亦可见，二程在此前把君主的“正志先立”视为治道之本，藉此以行“王道”而免于“霸道”，确立“致世如三代之隆”的改革方向，这还是深有见地的[25]。

“义利之辨”一直是儒家传统的一个“大节目”（道学家更将此视为儒者之“第一义”）。针对熙宁变法的以“理财”为急务，王夫之评论说：

《传》曰：“俭，德之共也。”俭以恭己，非俭以守财也。不节不宣，侈多藏以取利，不俭莫大于是。而又穷日殫夕、汲汲于簿书期会，以毛举纤微之功过，使人重足以立，而自诩曰勤。是其为术也，始于晏婴，成于墨翟，淫于申、韩，大乱于暴秦；儒之驳者师焉。熙、丰以降，施及五百年，而天下日趋于浇刻。（《宋论》卷三《真宗六》）

王夫之常把王安石的新学归于申、商（或申、韩）之术，我们由以上所引可见其原因。而就在熙宁变法颁布均输法之时，范纯仁（范仲淹之子）就已批评王安石：“欲求近功，忘其旧学。舍尧、舜知人安民之道，讲五伯富国强兵之术。尚法令则称商鞅，言财利则背孟轲。”（《续资治通鉴纪事本末》卷五十八）

由熙宁变法引起的政争和党争，固然与儒家传统的“义利之辨”有关系，但当时宋朝的政治现实也的确面临着士风、吏治与“理财”应该以何者为先、如何协调并进的问题。在范仲淹看来，“固邦本者，在乎举县令，择郡守，以救民之弊也”，只有砥砺士风，澄清吏治，才能解决“徭役不均，刑罚不中，民利不作，民害不去，鳏寡不恤，游惰不禁，播艺不增，孝悌不劝”等问题。程颐在《上仁宗皇帝书》中也指出：“固本之道，在于安民；安民之道，在于足衣食。”而当时“国家财用，常恐不足”，为补充财用则“急令诛求”于民，“竭民膏血”，使百姓“往往破产亡业，骨肉离散”。“彼庶民者，饥寒既切于内，父子不相保，尚能顾忠义哉？非民无良，政使然也。”若要革新政治，就要实行“王道”的“仁政”；而要实行“仁政”，除了君主的“仁心”之外，还需有贤臣的辅佐。故他说：“天下之治，由

得贤也；天下不治，由失贤也。”王安石在《上仁宗皇帝言事书》中也同样认为“方今之急，在于人才而已”，在吏治腐败的情况下，“朝廷每一令下，其意虽善，在位者犹不能推行，使膏泽加于民，而吏辄缘之为奸，以扰百姓”。

熙宁变法转向为以“理财”为急务，试图首先解决国家“财用不足”的问题。其均输法，被范纯仁认为是“将笼诸路杂货，渔夺商人毫末之利”（《续资治通鉴纪事本末》卷五十八）。苏辙也抨击均输法“法术不正，吏缘为奸，掊克日深，民受其病”（《栾城集》卷三十五《制置三司条例司论事状》）。其青苗法，是在春秋两季由国家贷钱给农民，然后收取十分之二或三的利息。在颁布青苗法时，司马光就与吕惠卿争于朝：“平民举钱出息，尚能蚕食下户，况县官督责之威乎？”（《宋史·司马光传》）韩琦也谏止青苗法，说这是“官放息钱，与初抑兼并、济困乏之意绝相违戾，欲民信服，不可得也。”（《续资治通鉴长编纪事本末》卷六十八）。司马光在《乞罢条例司常平使者疏》中批评青苗法：“今县官乃自出息钱，以春秋贷民，民之富者皆不愿取，贫者乃欲得之”。提举官以多贷为有功，“故不问民之贫富，各随户等抑配与之”（即强行摊派），富者举债比贫者还多。州县官吏又恐贷出的钱和利息收不回来，“必令贫富相兼，共为保甲”。贫者得钱后，无力偿还，“吏督之急”则逃散四方，“富者不去则独偿数家所负”，这样下去会使“贫者既尽，富者亦贫”（《司马温公集》卷四十一）。程颢在《谏新法疏》中也力主“外汰使人之扰，亟推去息之仁”（《程氏文集》卷一），即主张撤免扰乱地方的提举官，停止“取息”牟利的青苗法，代之以“去息”的仁政。

司马光等“旧党”在与王安石的“新党”争论时亦有其缺陷，即他们受“义利之辨”的束缚，又受王安石新党的挑激，而讳言“财利”，没有向宋神宗陈明如何解决国家的“财用”问题。此即王夫之所说“神宗有不能畅言之隐，当国大臣无能达其意而善谋之者”，这就使王安石“乘之以进”。王夫之又说：司马光等旧党“自惜其清名，而又为天子惜，于是讳言会计，而一委之有司”；王安石则“妄億国帑之虚，而以桑（弘羊）、孔（仅）之术动人主于所不察”。这样两党相争，“各以时竟，何异两盲之相触于道，其交诤也必矣”。双方“舌舛而不能下，徒以气矜，奚益哉？”（《宋论》卷七《哲宗二》）。

熙宁年间新、旧党争论的结果是王安石“排众议，行之甚力”，而司马光等旧党则或辞职或罢贬，“诸公始退散”。司马光在《与王介甫书》中批评王安石：“更立制置三司条例司，聚文章之士及晓财利之人，使之讲利”，“又于其中不次用人，往往暴得美官，于是言利之人皆攘臂圜视，炫鬻争进，各斗智巧，以变更祖宗旧法”（《司马温公集》卷六十）。程颢在《谏新法疏》中又说：“兴利之臣日进，尚德之风浸衰，尤非朝廷之福。”（《程氏文集》卷一）。因旧党的“退散”，王安石便更多地任用“晓财利之人”，于是真正的宋政之乱自此始矣。

二程后来对于熙宁党争有反省：“王介甫性狠愎，众人以为不可，则执之愈坚。君子既去，所用皆小人，争为刻薄，故害天下益深。使众君子未与之敌，俟其势久自缓，委屈平章，尚有听从之理，则小人无隙以乘，其为害不至此之甚也。”（《邵氏闻见前录》卷十五）又说：“新政之改，亦是吾党争之有太过，成就今日之事，涂炭天下，亦须两分其罪可也。”（《程氏遗书》卷二上）

王夫之认为，“王安石之允为小人，无可辞也”。他列举王安石之非，指出：

安石之所必为者，以桑弘羊、刘晏自任，而文之曰《周官》之法，尧、舜之道；则固

自以为是，斥之为非而不服。……夫君子有其必不可为者，以去就要君也，起大狱以抱睚眦之怨也，辱老成而奖游士也，喜谄谀而委腹心也，置逻卒以察诽谤也，毁先圣之遗书而崇佛、老也，怨及同产兄弟而授人之排之也，子死魄丧而舍宅为寺以丐福于浮屠也。若此者，皆君子所固穷濒死而必不为者也，乃安石则皆为之矣。（《宋论》卷六《神宗二》）

王夫之对“王安石之允为小人”的评价，是道学系统中的传统评价。而王安石真正的“祸害”是他任用、培植了一批“小人”，由此旧党被排斥，加之司马光、吕公著等“元祐诸公”又处置不当，章惇、蔡京等新党则罗织“元祐党案”，旧党全被禁锢，奸佞擅权，君主淫逸，遂致北宋的灭亡。王夫之评论说：

国民之交敝也，自苛政始。苛政兴，足以病国虐民，而尚未足以亡；政虽苛，犹然政也。……惟是苛政之兴，众论不许，而主张之者，理不胜而求赢于势，急引与己同者以为援，群小乃起而应之，竭其虔矫之才、巧黠之慧，以为之效。于是泛滥波腾，以导谀宣淫，蛊其君以毒天下。而善类壹空，莫之能挽。民乃益怨，衅乃倏生，败亡沓至而不可御。呜呼！使以蔡京、王黼、童贯、朱勔之所为，俾王安石见之，亦应为之发指。而群奸尸祝安石，奉为宗主，弹压天下者，抑安石之所不愿受。然而盈廷皆安石之仇讐，则呼将伯之助于吕惠卿、蔡确、章惇诸奸，以引凶人之旅进，固势出于弗能自己，而聊以为缘也。势渐迤者趋愈下，志荡于始而求正于末者，未之有也。是故苛政之足以败亡，非徒政也，与小人为类，而害乃因缘以蔓延。倡之者初所不谋，固后所必至也。（《宋论》卷六《神宗七》）

以上评论道出了宋政之乱，自熙宁变法始；而北宋之亡，则亡于章惇、蔡京等奸佞擅权，“蛊其君以毒天下”。章惇、蔡京等所为，虽然不是王安石所愿见，但王安石应任“引用小人”之咎。王夫之又说：“是安石之法，未足以致宣、政之祸。唯其杂引吕惠卿、邓綰、章惇、曾布之群小，以授贼贤罔上之秘计于（蔡）京，则安石之所贻败亡于宋者此尔。”（《宋论》卷八《徽宗二》）

王夫之的以上评论，南宋理宗时吕中早已先发：

（章惇、蔡京）此小人不足责，而引用小人自安石始。然安石之心与章子厚（惇）不同，章子厚之心与蔡京诸人不同。盖安石之法犹出于所学，章子厚之法将托安石以报私怨耳，至蔡京则又托绍述以奉人主（徽宗）之侈心耳。愈变愈下，所以致中原之祸也。（《宋大事记讲义》卷二十一）

应该说，王夫之与吕中所见略同。北宋之亡于奸佞擅权，“蛊其君以毒天下”，实亦证实了范仲淹在《奏上时务书》中所说“奸邪之凶，甚于夷狄之患”！

然而，王夫之与吕中的见解又有不同。王夫之认为，宋政之乱虽然“自神宗始之”，但又“自仁宗开之”，把宋政之乱的根源追溯到庆历新政，认为“天章阁开”、范仲淹之“条陈进”是宋乱之源。其偏执和苛刻，竟至对包括道学在内的整个宋学都构成了否定。相比之下，吕中的以下见解则较为持中和公允：

自范文正天章阁一疏不尽行，所以激而为熙宁之急政。吾观范文正之于庆历，亦犹王安石之于熙宁也。……呜呼！使庆历之法尽行，则熙、丰、元祐之法不变；使仲淹之

言得用，则安石之口可塞。今仲淹之志不尽行于庆历，安石之学乃尽用于熙、丰。神宗锐然有志，不遇范仲淹而遇王安石。世道升降之会，治体得失之几，于是乎决矣！

（《宋大事记讲义》卷一）

这就是说，宋政之乱源于庆历新政之后熙宁变法的转向，即其转向为汲汲于“理财”的“急政”。范仲淹和庆历新政不但不能任其咎，恰恰相反，“使庆历之法尽行，则熙、丰、元祐之法不变；使仲淹之言得用，则安石之口可塞”。如果庆历新政不致夭折，恰可以避免宋政之乱。从庆历新政到熙宁变法，“世道升降之会，治体得失之几，于是乎决矣”！此话对于理解宋朝的衰亡和宋学的演变，意味深长，莫等闲视之。

倘若以上见解可以成立，那么王夫之《宋论》之偏可彰，而余英时先生的《朱熹的历史世界》亦有可商之处。余先生把宋代士大夫的政治文化分为三个发展阶段，即：“第一阶段的高潮出现在仁宗之世，可称之为建立期”；“第二阶段的结晶是熙宁变法，可称之为定型期”；“第三阶段即朱熹的时代，可称之为转型期……朱熹的时代也就是‘后王安石的时代’”[26]。我对此三阶段的划分大体无异义，但余先生的三阶段说又与“古文运动、新学与道学的形成”相对应[27]。这里的“古文运动”为避免“从现代的观点说，古文运动属于文学史，改革运动属于政治史”[28]的误解，我认为第一阶段应称之为“以范仲淹为代表的庆历新政时期”。庆历新政时期包含“古文运动”的内容，此即范仲淹在《奏上时务书》中首言的“救文弊”[29]，此书作于天圣三年（1025年），比尹洙、欧阳修、石介等投入古文运动“至少要早十年”[30]。但庆历新政不仅是古文运动，钱穆先生所说的宋学精神之“两端”，及其“精神之所寄则在书院”，实都开创于庆历新政。

余先生说：“仁宗庆历、皇祐时期（1041—1053），在范仲淹的精神号召下，儒学开始进入行动取向的阶段”[31]。既然是“行动取向的阶段”，就不应以“古文运动”概括之。这一阶段还应延至仁宗的嘉祐时期（1056—1063），这样就将程颐早年的《上仁宗皇帝书》以及王安石的《上仁宗皇帝言事书》也包括在内，如此则道学与新学都滥觞于庆历新政就更加显明。

余先生认为，在仁宗庆历、皇祐时期，“儒学是在倡导和酝酿政治秩序重建的阶段，重点偏于‘外王’，尚未深入‘内圣’领域。但在神宗即位（治平四年一月，1067）以后，不但秩序重建已进入全面行动的阶段，而且‘外王’与‘内圣’必须相辅以行的观念也牢固地建立起来了。”[32]我认为此说不确切。余先生在“附论二”《我摧毁了朱熹的价值世界吗？》一文中指出：“胡瑗教学，分立‘经义’与‘治事’两斋，即后来‘内圣’之学与‘外王’之学的先驱。”[33]我同意此说。但余先生认为，胡瑗、孙复、李觏的思想“掀动了王安石和神宗，北宋政治史终于进入一个全新的阶段”，至熙宁变法，儒家重建秩序的要求“从‘坐而言’转到‘起而行’的时期”[34]。此说把庆历时期归于“坐而言”，又把宋初三先生和李觏同王安石相联系，而不是把他们与范仲淹相联系，这是不符合历史事实的[35]。

余先生说：“范仲淹应试时胡瑗只有二十五岁，大概还在泰山十年苦学的期间，自然绝不可能有任何影响。”[36]观此可知，余先生虽然“智者千虑”，但在范仲淹与宋初三先生的关系问题上却未免一“失”（此“失”在宋学研究中较为普遍）。按，范仲淹在大中祥符八年（1015年）中进士，天圣五年（1027年）执掌南都府学，在此收留孙复，“于是授以《春秋》，而孙生荐学不舍昼夜，行复修谨，公甚爱之”（《范文正公年谱》引《东轩笔录》）。一年之后，范仲淹赴京任秘阁校理，孙复“亦辞归”，然后在泰山苦学十年。《宋元学案·安定学案》载：胡瑗“七岁善属文，十三通五经……家贫无以自给，往泰山与孙明

复、石守道同学”。这就是说，胡瑗在泰山苦学的期间，是在天圣六年（1028年）之后，此时已晚于范仲淹应试时十三年以上。在执掌南都府学时，范仲淹的思想已达到成熟。孙复在泰山苦学期间，与范仲淹有书信往来（《宋元学案·泰山学案》载其《与范天章书》）。我认为，在此期间孙复已经把范仲淹的“慎选举，敦教育”等思想传达给了一起同学的胡瑗和石介，而且范仲淹对胡瑗也已经有了较深入的了解，所以他在景祐二年（1035年）便聘胡瑗“为苏州教授，诸子从学焉”。同年末，朝廷更定雅乐，诏求知音，范仲淹推荐胡瑗，“以白衣对崇政殿，授试秘书省校书郎”。范仲淹在陕甘抗击西夏期间，胡瑗也被“举荐为丹州军事推官，成为范仲淹幕府中的人物”[37]。同期，范仲淹写有《举张问、孙复状》（见《范文正公集》卷十八）。庆历二年（1042年），经范仲淹、富弼的推荐，孙复被授以国子监直讲。庆历三、四年，即在庆历新政推行期间，范仲淹写有《奏为荐胡瑗、李觏充学官》（见《范文正公集·政府奏议》），当时“天子诏下苏、湖取其法，著为令，于太学召（胡瑗）为诸王宫教授，辞疾不行”（《宋元学案·安定学案》）。此时，石介亦为国子监直讲，作《庆历圣德诗》云：“惟仲淹、（富）弼，一夔一契。……众贤之进，如茅斯拔；大奸之去，如距斯脱。”（参见《宋大事记讲义》卷十）。观此[38]，宋初三先生和李觏都是范仲淹门下的“贤士”，这是确然无疑的。

还须一提的是，欧阳修与范仲淹是一个阵营的“朋党”（两人都不避讳君子可以结为“朋党”[39]）。景祐二年（1035年），范仲淹任吏部员外郎，次年与丞相吕夷简发生冲突，被诬以“越职言事，荐引朋党，离间君臣”，遂被贬知饶州。当时欧阳修致书右司谏高若讷，指出：“希文（仲淹）平生刚正，好学通古，今其立朝有本末，天下所共知……今班行中无与比者。”又谴责高若讷身为司谏而不为范仲淹辩诬，却随而诋之，“不复知人间有羞耻事”（《居士外集》卷十七《与高司谏书》）。欧阳修亦因此书而坐罪，被贬为夷陵令。

《范文正公年谱》载：“自（范）公贬而朋党之论起，朝士牵连，出语及公者，皆指为党人。”庆历元年（1041年），范仲淹在陕甘前线写有《举欧阳修充经略掌书记状》（见《范文正公集》卷十八）。庆历三年，欧阳修、余靖、蔡襄上疏，言范仲淹“有宰辅才，不宜局在兵府”，于是范仲淹被召回京师，授枢密副使，复除参知政事，乃掀起庆历新政。新政失败后，范仲淹、韩琦、富弼等均被贬退，欧阳修于庆历五年五月上疏，言范、韩、富等“皆是陛下素委任之臣，一旦相继而罢，天下士皆素知其可用之贤，而不闻其可罢之罪。陛下于千官百辟之中，亲选得此数人，一旦罢去，而使群邪相贺于内，四夷相贺于外，此臣所以陛下惜也。”（《范文正公集·年谱补遗》）欧阳修于此年八月罢龙图阁直学士，贬知滁州，明年自号“醉翁”（参见《欧阳文忠公年谱》）。欧阳修与范仲淹相互荐举，共同进退，他两次奋不顾身地为范仲淹辩诬，在范仲淹死后写有《范公神道碑铭并序》，两人关系之密切非同一般。尤可注意者，他说范仲淹“立朝有本末，天下所共知……今班行中无与比者”，这正说明范仲淹是当时“士大夫群中众望所归的领袖人物”。

王安石在《策问》中有云：“圣人治世有本末，其施之也有先后。”（《临川文集》卷七十）余英时先生指出，这里的“本末”相当于“体用”，而“体用”即胡瑗教学之法的“明体达用”所言之[40]。我同意此说，但王安石的“本末”思想当更源于范仲淹的“立朝有本末”。在范仲淹的改革思想中，“本末”“源流”的意识非常清楚。如他在《奏上时务书》中批评当时科举对士人之学风和政风的影响：“修辞者不求大才，明经者不问大旨。师道既废，文风益浇；诏令虽繁，何以戒劝？士无廉让，职此之由。其源未澄，欲波之清，臣未之信也。”在掀起庆历新政的《答手诏条陈十事》中，他更强调：“欲正其末，必端其本；欲清其流，必澄其源。”如前文所述，按范仲淹对“本末”“源流”的看法而衡之，熙宁变法转向为“以理财为方今先急”恰恰是“以浅末为急务”。

余英时先生把胡瑗、孙复的“体用”“本末”思想同王安石相联系，而不是与范仲淹相联系，我认为这是一个较严重的失误。在宋初三先生苦学于泰山时，他们当已熟知范仲淹的“慎选举，敦教育”思想。胡瑗的“苏、湖之法”即起源于范仲淹聘胡瑗“为苏州教授”，而在庆历新政推行期间，“天子诏下苏、湖取其法，著为令”。胡瑗的“苏、湖之法”即是“明体达用之学”，此法或此学是庆历新政所确立的。其重要意义如钱穆先生所说：明体达用之学“正宋儒所以自立其学，以异于进士场屋之声律，与夫山林释老之独善其身而已者也”，“盖自唐以来之所谓学者，非进士场屋之业，则释、道山林之趣，至是而始有意于为生民建政教之大本，而先树其体于我躬，必学术明而后人才出，题意深长，非偶然也”[41]。

胡瑗在嘉祐元年（1056年）任太子中允、天章阁侍讲，管勾太学。嘉祐二、三年就是程颐和王安石分别向仁宗皇帝上书时。此时，胡瑗的教育事业达到高峰。王安石于此（皇祐四年，1052年）称范仲淹为“一世之师”，此时又称胡瑗为“天下豪杰魁”，并喻为“梁柱”（《临川文集》卷十三《寄赠胡先生》），可见他当时还在庆历新政的精神笼罩下。“是时礼部所得士，先生弟子，十常居四五，随才高下而修饰之。人遇之虽不识，皆知为先生弟子也。”（《宋元学案·安定学案》）胡瑗的弟子之众，在熙宁变法时对于王安石是一股很大的牵制力量，故熙宁二年神宗问：“胡瑗与王安石孰优？”胡瑗高弟刘彝答：“臣师胡瑗以道德仁义教东南诸生，时王安石方在场屋中，修进士业……”这明显是对王安石的轻视。刘彝又说：“今学者明夫圣人体用，以为政教之本，皆臣师之功，非安石比也。”（同上）这里的“学者”当是指胡瑗教育、影响下的众多士人，而余英时先生认为“当即暗指主持变法的王安石”[42]。我想这是余先生把刘彝的话误读了。

熙宁九年（1076年）五月，王安石在宋神宗面前批评范仲淹“好广名誉，结游士，以为党助，甚坏风俗”（《续资治通鉴长编》卷二七五）。这里的“游士”当首先包括胡瑗在内。此时，王安石已临近罢相（熙宁九年十月），这位“拗相公”把昔日对范仲淹、胡瑗的推崇早已淡忘了。这也从一个侧面说明，熙宁变法的“转向”是与范仲淹、胡瑗的思想相对立的。

余英时先生说：“胡瑗教学，分立‘经义’与‘治事’两斋，即后来‘内圣’之学与‘外王’之学的先驱。”我对此很赞同，只不过胡瑗的“明体达用之学”并非“王安石变法的一个重要精神源泉”[43]，而是范仲淹推行庆历新政的一个重要成果。范仲淹在《睢阳学舍书怀》诗中有云：“瓢思颜子心还乐，琴遇钟君恨即销。”（《范文正公集》卷三）此诗可能作于他早年（中进士之前）在南都学舍苦学之时，正体现了他“少有大节，于富贵贫贱，毁誉欢戚，不动其心，而慨然有志于天下”。天圣六年，范仲淹执掌南都府学，写有《南京府学生朱从道名述》，其中说：“……诚而明之，中而和之……必大成于心，而后可言焉。”（《范文正公集》卷六）如余英时先生所论：“此文全就《中庸》发挥，充分表达了由修身、齐家而建立理想秩序的意识，而且也含有‘内圣’与‘外王’相贯通的观念。”[44]当康定（1040年）用兵时，张载“以书谒范仲淹，（范）一见知其远器，乃警之曰：‘儒者自有名教可乐，何事于兵！’因劝读《中庸》。”（《宋史·张载传》）皇祐元年（1049年），范仲淹徙知杭州，“子弟以公有退志，乘间请治第洛阳，树园圃，以为逸老之地”，范仲淹说：“人苟有道义之乐，形骸可外，况居室乎！”（《范文正公集·年谱》）以上所引“瓢思颜子心还乐”、“名教可乐”、“道义之乐”，当即后来周敦颐教导二程的“每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事”（《程氏遗书》卷二上）。周敦颐在《通书·志学》篇提

出：“志伊尹之所志，学颜子之所学。”此即道学家的“内圣外王”追求，这种追求当本于范仲淹所云“瓢思颜子心还乐，琴遇钟君恨即销”。

范仲淹在写《南京府学生朱从道名述》时，也就是他收留孙复而“授以《春秋》”时。这说明在仁宗之世的初期，范仲淹已并重《中庸》与《春秋》，其中已“含有‘内圣’与‘外王’相贯通的观念”。当康定用兵时，范仲淹劝张载“读《中庸》”，此时胡瑗也正在范仲淹的幕府。范仲淹、胡瑗对《中庸》的重视，开启了道学家重视“内圣”“心性之学”的方向。嘉祐二年，程颐在《上仁宗皇帝书》中说：“道必充于己，而后施以及人；是故道非大成，不苟于用。”（《程氏文集》卷五）这与范仲淹所云“必大成于心，而后可言焉”意思相同。胡瑗在太学以“颜子所好何学论”试诸生，这也接续了范仲淹“瓢思颜子心还乐”的脉络。程颐在《颜子所好何学论》中说：“颜子所独好者，何也？学以至圣人之道也。……凡学之道，正其心，养其性而已。中正而诚，则圣矣。”（《程氏文集》卷八）这应是道学家重视“心性之学”的嚆矢，发此“矢”者乃是在仁宗庆历、嘉祐时期。

以上主要说明三点：（一）在王安石新学之前的阶段，不应以“古文运动”概括之，宋儒“回向三代”的运动并非至熙宁变法才“从‘坐而言’转入‘起而行’的阶段”；（二）在以范仲淹为代表的庆历新政时期，确立了“明体达用之学”，此为宋儒“内圣”与“外王”相贯通思想的先驱，此阶段并非“重点偏于‘外王’”，“内圣”与“外王”必须相辅以行的观念并非至神宗即位以后才“牢固地建立起来”，王安石并非“宋代最先接上孔、孟旧统的儒者”[45]；（三）熙宁变法并非在胡瑗、孙复“体用”“本末”思想的“精神笼罩之下”[46]进行的，相反，其转向为“以理财为方今先急”，正是范仲淹所批评的“以浅末为急务”，正因为有此转向，所以“兴利之臣日进，尚德之风浸衰”，“宋政之乱，自神宗始”。

我认为，王夫之对“宋政之乱，自神宗始”的判断是可以成立的，但他又归咎于“自仁宗发之”则是偏执而苛刻的。余英时先生把熙宁变法称为宋代士大夫政治文化的“结晶”，但对此前庆历新政的历史意义却有所忽略、低估。在庆历新政与熙宁变法的关系问题上，王夫之和余英时先生的观点是不同方向的两“偏”。虽然王夫之、余英时是我素来敬重的古、今两位思想家，但为范仲淹和庆历新政一辩，不辞对此两“偏”进行批评，亦不得已也。

熙宁三年以后，即均输法、青苗法引发朝臣的政争和党争之后，张载和二程分别退居眉县和洛阳，北宋道学的理论建构在此后七年或十年达到成熟（参见《张载集》附录《吕大临（作）横渠先生行状》和《程氏遗书》附录《门人朋友叙述并序》）。从政治文化上说，张载和二程在熙宁变法后都把“格君心之非”作为治道之“本”。张载说：

朝廷以道学、政术为二事，此正自古之可忧者。……设使四海之内皆为己之子，则讲治之术，必不为秦汉之少恩，必不为五伯之假名。……人不足与适，政不足以间，能使吾君爱天下之人如赤子，则治德必日进，人之进者必良士，帝王之道不必改途而成，学与政不殊心而得矣。（《张载集·文集佚存·答范巽之书》）

这里的“人不足与适，政不足以间”，即出自孟子所说：“人不足与适也，政不足间也，惟大人为能格君心之非。”（《孟子·离娄上》）二程说：

治道亦有从本而言，亦有从用而言。从本而言，惟从格君心之非，正心以正朝廷，正朝廷以正百官。（《程氏遗书》卷十五）



君仁莫不仁，君义莫不义，天下之治乱系乎人君仁不仁耳。……夫政事之失、用人之非，知者能更之，直者能谏之。然非心存焉，则一事之失，救而正之，后之失者，将不胜救矣。格其非心，使无不正，非大人其孰能之？（《程氏外书》卷六）

二程从强调治道之本是君主的“正志先立”，到明确提出治道之本是“格君心之非”，其间的思想是一贯的，但其微妙的变化却是道学家对于君主自觉的“立志”已感到失望（此不同于程颐在《上仁宗皇帝书》中所说“天下未治者，诚由有仁心而无仁政尔”）。此后，朱熹、陆九渊等都继承了以“格君心之非”为治道之本的思想[47]。

二程把“格君心之非”作为治道之本，正是针对着熙宁变法的“转向”之非而言。一方面，君主不能“正志先立”；另一方面，王安石新学又以“财利”来说动“人主心术”，并且带坏了“后生学者”。因此，熙宁变法之后二程把王安石新学视为超过释氏之害的“大患”：

在今日，释氏却未消理会，大患者却是介甫之学。……如今日，却要先整顿介甫之学，坏了后生学者。（《程氏遗书》卷二上）

浮屠之术，最善化诱，故人多向之。然其术所以化众人也，故人亦有向有不向者。如介甫之学，它便只是去人主心术处加功，故今日靡然而同，无有异者，所谓一正君而国定也。此学极有害。以介甫才辩，遽施之学者，谁能出其右？始则且以利而从其说，久而遂安其学。今天下之新法害事处，但只消一日除了便没事。其学化革了人心，为害最甚，其如之何！（《程氏遗书》卷二下）

道学与新学的对立是熙宁变法之后北宋政治文化的一个基本矛盾。此矛盾也延伸到南宋的政治文化中，虽然张栻、朱熹、陆九渊等对王安石的评价并不完全相同，但他们对熙宁变法的批评是基本一致的。如朱熹在批评王安石用《周礼》为其汲汲于“财利、兵刑”张本时说：

彼安石之所谓《周礼》，乃姑取其附于己意者，而借其名高以服众口耳，岂真有意于古者哉？若真有意于古，则格君之本、亲贤之务、养民之政、善俗之方，凡古之所谓当先而宜急者，曷为不少留意，而独于财利、兵刑为汲汲耶？（《朱文公文集》卷七十《读两陈谏议遗墨》）

虽然南宋的道学或理学仍向往着能够“得君行道”，但在对治道的“体用”“本末”看法上，道学与新学的对立仍是一个重要的维度。因此，余英时先生把朱熹的时代称之为“后王安石时代”，我认为终不免不够恰当。与其称为“后王安石时代”，毋宁称为“后范仲淹时代”，即在庆历新政之后，经过熙宁变法的转向，在这两次“革新政令”的正、反作用下，形成了道学或理学的思想体系及其政治文化。道学与庆历时期的“明体达用之学”在对治道的“体用”“本末”看法上是基本一致的，但因经过熙宁变法的转向，二者也有显著的不同。当然，最大的不同是道学建构了理、气、心、性的“道体”体系，而“明体达用之学”无之。另外，范仲淹在临终所上的《遗表》中希望宋仁宗“上承天心，下徇人欲”（《范文正公集》卷十六），这里的“人欲”一词在道学中是被否定的，因经受了熙宁变法的刺激，道学家对于王霸、义利、理欲问题有着更严格的辨别。再如，“明体达用之学”设经义、治事二斋，“其教人之法，科条纤悉具备”，包括治民、讲武、水利、算数历法等等，而道学家对于这些“治事”就忽视了，其末流甚至排斥了。“内圣强而外王弱”，对于道学仍是一个合适的判断。当“格君心之非”这个治道的“大根本”尚有待解决时，道学家又怎能在

“外王”方面发挥出“强”的作用呢？

### 三

王夫之对于宋学的评价之所以陷于偏执和苛刻，我认为其主要原因在于“抱刘越石之孤愤”[48]，即他心中的“夷夏之大防”成为《宋论》的主要情结，有此情结则可以置“希张横渠之正学”于不顾，又遑论其他。王夫之说：

天下有大贞三：诸夏内而夷狄外也，君子进而小人退也，男位乎外而女位乎内也。

（《宋论》卷七《哲宗三》）

这里的“大贞三”即《宋论》之准衡，其首要者是“夷夏之大防”。王夫之心中的“孤愤”即：“汉、唐之亡，皆自亡也；宋亡，则举黄帝、尧、舜以来道法相传、人禽纪别之天下而亡之也。”（《宋论》卷十五《恭宗、端宗、祥兴帝二》）显然，这也就是顾炎武所谓：

“有亡国，有亡天下。亡国与亡天下奚辨？曰：易姓改号谓之亡国。仁义充塞，而至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。”（《日知录》卷十三“正始”）王夫之虽然没有把“亡天下”的主要责任归于宋学，但他评价宋学的一个基本准衡就是看它是否有利于宋朝“保天下”。

“大贞三”里面的第二条，即“君子进而小人退”，因服从于首条的“夷夏之大防”，所以在《宋论》中并非绝对的标准。从避免“宋政之乱”考虑，王夫之对于关乎君子与小人进退的所谓“党争”进行了严厉的批评：

朋党之兴，始于君子，而终不胜于小人，害乃及于宗社生民，不亡而不息。宋之有此也，盛于熙、丰，交争于元祐、绍圣，而祸烈于徽宗之世，其始则景祐诸公开之也。

（《宋论》卷四《仁宗六》）

“景祐诸公”即景祐年间（1034—1038）与吕夷简发生“党争”的范仲淹等人（参见《范文正公年谱》及《范公神道碑铭并序》）。庆历新政推行时亦因整饬吏治而“侥幸者不便”，以致“谤毁浸盛，而朋党之论，滋不可解”，石介就是在这次“党争”中遭夏竦报复而被诬陷致死，范仲淹、富弼也“恐惧不敢自安于朝，皆请出按西北”，遂使庆历新政夭折（参见《范文正公年谱》及《宋大事记讲义》卷十）。对于景祐、庆历的两次“党争”，王夫之虽然以范仲淹等人为“君子”，但对“争胜”的双方都持否定的态度：

……而范（仲淹）、余（靖）、欧（阳修）、尹（洙）遽群起以去国为高，投滴水于沸油，焰发而莫之遏。然则吕（夷简）、夏（竦）固不足以祸宋，而张逐虎之网，叫呼以争死命于麋兔，何为者邪？天子不慎于听言，而无恒鉴；大臣不自秉国成，而奖浮薄；一彼一此，以气势为枯荣，斯其以为宋之季世而已矣。（《宋论》卷四《仁宗六》）

以仁宗之世为“宋之季世”，比所谓宋政之乱“自仁宗开之”批评得还要严厉。然而，倘若因仁宗之世发生“党争”便是“宋之季世”，那么从庆历新政发端的整个宋学或宋代士大夫政治文化（此表述是把宋代士大夫政治文化作为宋学的不可分割的一部分）就都在批评之内了[49]。王夫之说：

宋自仁宗以后，相胜之习愈趋于下，因以相倾，皆言者之气矜为之也。始以君子而求

胜乎小人，继以小人而还倾君子，继以君子之徒自起相胜，继以小人之还自相胜而相倾。至于小人之递起相倾，则窃名义以大相反戾，而宗社生民皆其所不恤。乃其所窃之名义，固即前之君子所执以胜小人者也。言何容易哉？（《宋论》卷十三《宁宗五》）

这段话概括了北宋和南宋的一系列“党争”，王夫之都统以“气矜”而给予否定。在王夫之看来，“知善政之不足恃，则非革命之始，无庸创立己法；知恶政之不可久，则虽苛烦之法，自可调之使驯。”“不善之政，未能以久贼天下，而唯以不善故，为君子所争，乃进小人以成其事，则小人乘之以播恶，而其祸乃延。”（《宋论》卷八《徽宗二》）若依此而论，则宋代士大夫的“回向三代”、“秩序重建”都是没有必要的；关键是君子在“恶政”之时不要与小人相争，俾免于延祸。其实，在“恶政”之时所谓“党争”往往又是诸君子与君主相争的一种形式[50]。王夫之认为，“上与下交相争，其国必倾。”（《宋论》卷九《钦宗三》）因此，他不但对熙宁以后的新、旧党争持批评态度，而且更认为在北宋将亡的靖康之年，陈东等太学生及市民数万人不应该伏阙上书，“蹙君门而为李纲鸣其不平”。他说：

君子静天下之人心以靖国者，固有道矣。……已乱者先已其争，争不甚者危不亟，存乎任国事者之有道也。子曰：“君子无所争。”已且不争，况使君与民挟己以为争端乎？（同上）

显然，“已乱者先已其争”或“君子无所争”，这不是把“君子进而小人退”作为准衡，而是为了“靖国”，避免因“党争”而引起小人祸延、其国必倾，乃至“亡天下”。

“大贞三”里面的第三条，即“男位乎外而女位乎内”，一般来说，这是保障君主权力机制正常运行的一个基本原则。但是，君主制自身固有的弊病又常使这一原则遭到破坏，以致君主权力陷入危机。王夫之说：

夫汉、唐女主之祸，有由来矣。宫闱之宠深，外戚之权重，极重难返之势，不能逆挽于一朝。故虽骨骸大臣如陈蕃者，不能不假手以行其志。至于宋，而其非伦矣。（《宋论》卷四《仁宗一》）

其实，“女主之祸”在汉、唐两代要远比宋代深重，王夫之其所以说宋代“非伦”，主要是因为宋代不仅有“三世垂帘之陋”，而且它与宋代的“党争”联系在一起，是宋代的“党争”之源起，对其起了推波助澜的作用，并且使元祐诸公“终不胜于小人”。王夫之说：

仁宗立，刘后以小有才而垂帘听政，乃至服衾冕以庙见，乱男女之别，而辱宗庙。方其始，仁宗已十有四岁，迄刘后之殂，又十年矣。既非幼稚，抑匪闇昏，海内无虞，国有成宪，大臣充位，庶尹多才，恶用牝鸡始知晨暮哉？其后英宗之立，年三十六，而曹后挟豢养之恩，持经年之政，盖前之辙迹已深，后之覆车弗恤，其势然也。宣仁以神圣母，越两代而执天下之柄，速除新法，取快人心，尧、舜之称，喧腾今古。而他日者，以挟女主制冲人之口实，授小人之反噬，元祐诸公亦何乐有此？而况母政、子政之说，不伦不典，拂阴阳内外之大经，岂有道者所宜出诸口哉？（同上）

以上就是仁宗、英宗和哲宗时的“三世垂帘之陋”，并且“激君子小人相攻不下之势”。而元祐诸公“倒授宰制之权于簪珥，用制同异之见于冲人，以不正而临人使正，不已懵乎！”

(同上) 在王夫之看来，元祐诸公以母后制年幼的皇帝，就像刘琨“借夷狄以为强”一样，“不胜而祸不旋踵，小胜而大不胜，终以裁及其身，祸延于国”（《宋论》卷七《哲宗三》）。

在恪守和捍卫“男位乎外而女位乎内”这一“大贞”或“大经”的问题上，王夫之特别表彰了韩琦，说他像伊尹、周公“之所以靖商、周”一样，“三代以还，能此者，唯韩魏公而已”（《宋论》卷五《英宗一》）。这是指英宗时曹太后垂帘听政，帝、后两宫不和，韩琦最终说动太后撤帘还政。韩琦“且言：‘台谏亦有章疏乞太后还政，未审决取何日撤帘？’太后遽起，琦即厉声命仪銮司撤帘。帘既落，犹于御屏后微见太后衣也。”（《续资治通鉴》卷六十二）王夫之评论说：“韩公一秉道，而革（仁宗、英宗）两朝之弊。”（《宋论》卷四《仁宗一》）“故‘决取何日’之言，如震雷之迅发，而叱殿司以速撤；但以孤忠托先君之灵爽，而不假片言之赞助……臣道之极致也。”这不仅非同朝的文彦博、富弼可比，而且南宋时“赵汝愚之未能此也，非韩侂胄不足以立功，而事权失矣，虽有朱子，不能善其后也”（《宋论》卷五《英宗一》）。

宋代“韩（琦）范（仲淹）”并称，而王夫之有“扬韩抑范”的倾向[51]。在《宋论》中，王夫之没有提到最先反对母后垂帘的恰是范仲淹。天圣七年（1029年），仁宗为垂帘听政的刘太后祝寿，率百官朝拜于天安殿。范仲淹上疏云：“天子有事亲之道，无为臣之理；有南面之位，无北面之仪。若奉亲于内，以行家人礼可也。今顾与百官同列，亏君体，损主威，不可为后世法。”疏入不报。他又奏“请皇太后还政”，亦不报，“遂乞补外”，贬为河中府通判（参见《范文正公年谱》及《范公神道碑铭并序》）。范仲淹在仕途中曾经四“进”四“退”（其《岳阳楼记》有云“进亦忧，退亦忧”），此为他的第一“退”。

明道二年（1033年），刘太后崩，仁宗始亲政。范仲淹被召赴阙，除右司谏。太后有遗诰，以杨太妃为皇太后，参决国事。范仲淹亟上疏言：“太后母号也，未尝因保育而代立者，今一太后崩，又立一太后，天下且疑陛下不可一日无母后之助也。”仁宗准其言，遂罢对杨太妃的“册命”。是年，范仲淹出使江淮赈灾，“使还，会郭皇后废，（公）率谏官御史伏阁争，不能得，贬知睦州”（《范公神道碑铭并序》）。这是范仲淹仕途中的第二“退”。

仁宗之世的“垂帘之陋”是范仲淹首先加以反对，然后又制止了杨太妃的继续垂帘。“及（刘）太后崩，言事者希旨，多求太后时事，欲深治之。（范）公独以谓太后受托先帝，保佑圣躬，始终十年，未见过失，宜掩其小故而全大德。”（同上）当时的形势有如元祐、绍圣之际，王夫之评论说：

而刘后方殂，吕夷简、张耆等大臣之罢者七人，王德用、章德象俱不以阿附故，而受显擢。……王曾幸而免此（如元祐诸公之灾）者，仁宗居心之厚，而范希文以君子之道立心，陈“掩小故以全大德”之言，能持其平也。观于此，而韩、范之外，可谓宋之有大臣乎？（《宋论》卷四《仁宗一》）

这就是说，在刘太后死后，范仲淹制止了一次因帝、后不和而引起的“党争”，以致“其于政事无大变矣”（同上）。然而，在“废郭皇后”的问题上，范仲淹与吕夷简却发生了第一次冲突。《宋史·吕夷简传》载：

太后崩，帝始亲政事……帝始与夷简谋，以张耆、夏竦皆太后所任用者也，悉罢之，退告郭皇后。后曰：“夷简独不附太后邪？但多机巧、善应变耳。”由是夷简亦

罢……岁中而夷简复相。……郭后以怒尚美人，批其颊，误伤帝颈。帝以爪痕示执政大臣，夷简以前罢相故，遂主废后议。……夷简将废后，先敕有司，无得受台谏章奏。于是御史中丞孔道辅、右司谏范仲淹率台谏诣阁门请对。有旨令台谏诣中书，夷简乃贬出道辅等，后遂废。

范、吕的这次冲突，就是景祐三年（1036年）范仲淹因献《百官图》而被吕夷简诬以“越职言事，荐引朋党，离间君臣”的滥觞。因景祐“党争”而使范仲淹的仕途有第三“退”，庆历新政夭折则是其第四“退”。王夫之说景祐、庆历诸公“不自秉国成，而奖浮薄”，将仁宗之世说为“宋之季世”，实乃因元祐诸公之失而株连于范仲淹等人。

神宗去世后，年仅十岁的哲宗即位（1086年），神宗母宣仁太后垂帘听政，“越两代而执天下之柄”。她“别用一番人”，任命司马光、吕公著为左右仆射（宰相），“凡熙宁以来政事弗便者，次第罢之”（《宋史·后妃传》）。王夫之认为：

（熙宁、元丰）新法之为民病，甚矣。诸公顺民之欲，急起而改之，不谓其非贞也。即疑于改父之非孝，而奉祖宗之成宪，以正先君之阙失，亦不可谓非孝之贞也。乃改之者，诸公不自任其责，嗣君不与闻其谋，举而仰听于太后。……天子与后敌尊，而母后之贤，不可以制道法。非是者，自丧其贞，而欲以胜物，匪徒小人之反噬有辞也；天所弗佑，祖宗之灵所弗凭依，天下臣民亦怀疑而其情不固。不贞者之不胜，古今之通义，不可违也。（《宋论》卷七《哲宗三》）

这就是说，元祐诸公最大的失误是在急改熙、丰新法时“举而仰听于太后”，违背了“男位乎外而女位乎内”这个“大贞”，当宣仁太后去世，哲宗亲政后，其被“小人之反噬”是必然的[52]。王夫之又批评元祐诸公“皆与王安石已死之灰争是非，寥寥焉无一实政之见于设施”。“进一人，则曰此熙、丰之所退也；退一人，则曰此熙、丰之所进也；兴一法，则曰此熙、丰之所革也；革一法，则曰此熙、丰之所兴也。……未见其有所谓理也，气而已矣。……是故通哲宗在位十四年中，无一日而不为乱媒，无一日而不为危亡地，不徒绍圣为然矣。”（《宋论》卷七《哲宗四》）这实际上指出了哲宗时酿成以后的徽、钦之祸，元祐与绍圣应该“两分其罪”，此评价不失为公允。

庆历新政以后，经熙宁变法的转向，新、旧两党成水火之势：“始以君子而求胜乎小人，继以小人而还倾君子”，此为从熙宁到元丰时期；“继以君子之徒自起相胜”，此为元祐时期旧党不仅排斥新党，而且内部又有洛、蜀、朔三党之争；“继以小人之还自相胜而相倾”，此为绍圣以后新党以“元祐党案”把旧党禁锢，而章惇、蔡京等又“自相胜而相倾”。这是庆历新政以后宋代政治文化的大势。元祐、绍圣时期的母后垂帘，继而哲宗亲政，对新、旧党争起了推波助澜的作用，终至君子“不胜于小人，害乃及于宗社生民，不亡而不息”。王夫之对于这一历史教训的总结有其深刻之处，但他说：“气一动而不可止，于是吕、范不协于黄扉，洛、蜀、朔党不协于群署，一人载立于上，百尹类从于下，尚恶得谓元祐之犹有君，宋之犹有国也！”（同上）把对元祐诸公的批评上延到景祐诸公，就又陷于偏执和苛刻了。

王夫之说：

国家当创业之始，由乱而治，则必有所兴革，以为一代之规。其所兴革不足以为规于一代者，则必速亡。非然，则略而不详，因陋而不文，保弱而不竞者，皆有深意存

焉。君德、民心、时会之所凑，适可至于是；既至于是，而亦足以持国于不衰。乃传之数世而弊且生矣。弊之所生，皆依法而起，则归咎于法也，不患无词。其为弊也，吏玩而不理，士靡而亡实，民骄而不均，兵弛而不振；非其破法而行私，抑沿法而巧匿其奸。（《宋论》卷四《仁宗二》）

以上从“非然”以下就是王夫之对从宋初到庆历时期形势的判断。他看到了当时诸种之弊“依法而起”，但他认为治理这些弊，只要“任得其人，而法无不可用”；即使这些弊得不到解决，“匹夫匹妇祁寒暑雨之怨咨，猾胥奸民为鼠为雀之啄齧”，这些弊也不足以“坏纲纪而伤教化”，“有天下者，无容心焉可矣”（同上）。这就是说，当时不是“合变的时节”。然而，在仁宗之世，鉴于当时的诸种之弊，“有志者愤之，而求治之情，迫动于上；言治之术，竞起于下。听其言，推其心，皆当时所可厌苦之情事，而厘正之于旦夕，有余快焉。虽然，抑岂必归咎于法而别求治理哉？”（同上）当时士大夫群体的“回向三代”、“秩序重建”、“革新政令”，都是“归咎于法而别求治理”，这是宋学与王夫之《宋论》的最根本的冲突。因有此冲突，所以王夫之不仅否定熙宁变法，而且否定庆历新政：“神宗君臣所夜思昼作，聚讼盈廷，飞符遍野，以使下无法守，开章惇、蔡京燹乱以亡之渐者，其风已自仁宗始矣。”（同上）这种批评构成了对整个宋学或宋代士大夫政治文化的否定。

王夫之之所以陷于如此的偏执和苛刻，其所以认为“有天下者”对于“匹夫匹妇之怨咨，猾胥奸民之啄齧”可以“无容心焉”，正是因为《宋论》之情结是“夷夏之大防”，“诸夏内而夷狄外”是《宋论》之首要的“大贞”。从这个首要的“大贞”来判断，王夫之认为庆历新政和熙宁变法都开启了宋朝的政乱、灭亡之路，这不仅是“亡国”，而且是“亡天下”；与其变法而亡天下，还不如“慎持”“谨守”，“见小害而不激，见小利而不歆，见小才而无取，见小过而无苛”，这样庶几可以衰而不亡，甚至可能因“君德、民心、时会之所凑”，“足以持国于不衰”。

王夫之虽然以是否“亡天下”来评判宋学，但没有把“亡天下”的主要责任归于宋学。他认为，宋朝的“私天下”才是其“亡天下”的主要原因。无疑，这是《宋论》思想的最闪光点。王夫之在《黄书》中说：

生民以来未有之祸，秦开之而宋成之也。是故秦私天下而力克举，宋私天下而力自诘。祸速者绝其胄，祸长者绝其维，非独自丧也，亦丧天地分建之极。（《黄书·古仪》）

对于宋朝如何“私天下而力自诘”，王夫之在《宋论》中作了展开的论述。

宋太祖是通过“陈桥兵变”而得天下的。王夫之说：“宋无积累之仁，无拨乱之功”，“乃乘如狂之乱卒控扶以起”，这不同于“商、周之德，汉、唐之功，宜为天下君者，皆在未有天下之前”。宋之所以能有天下，王夫之认为，是因“天之所以曲佑下民，于无可付托之中，而行其权于受命之后”，“当世无商、周、汉、唐之主，而天可行其郑重仁民之德以眷命之，其宜为天下之君也，抑必然矣”（《宋论》卷一《太祖一》）。显然，这里的“天”是取《尚书》中的“民之所欲，天必从之”、“天阴鹭下民”之意。在经过唐季、五代的兵革战乱、军阀割据之后，民心所向是结束战乱，实现天下的统一。宋太祖之能得天下，是适应了这样的天心民意。而宋朝的“一统天下”之所以能“垂及百年”，王夫之认为，“唯其惧也”，因为惧怕失掉天下，所以“不敢以兵威劫远人……不敢以诛夷待勋旧……不敢以智慧轻儒素……不敢以苛法督吏民”，“惧以生慎，慎以生俭，俭以生慈，慈以生和，和以生

文”（同上）。于是，宋朝不仅“垂及百年”，而且在文化上超越汉、唐。

宋太祖因其“惧”而“不敢以智慧轻儒素”，突出地表现在他的“勒石三戒”。王夫之说：

太祖勒石，锁置殿中，使嗣君即位，入而跪读。其戒有三：一、保全柴氏子孙；二、不杀士大夫；三、不加农田之赋。呜呼！若此三者，不谓之盛德也不能。（《宋论》卷一《太祖三》）

余英时先生在其书中引有宋人笔记《避暑漫抄》，述宋太祖的“勒石三戒”与王夫之所说略同，惟第三戒云“子孙有渝此誓者，天必殛之”[53]。这“三戒”中的核心一条是“不杀士大夫”（《避暑漫抄》作“不得杀士大夫及上书言事人”）。如果在春秋以前确曾有“礼不下庶人，刑不上大夫”的规定的話，那么宋太祖立下“不杀士大夫”的宋朝“家法”，确是超越春秋以后历朝历代的“盛德”。因有此“盛德”，为宋代士大夫提供了一个不那么严酷的政治环境，故宋代士大夫亦不负此“盛德”，使宋代文化超越汉、唐。

王夫之对宋太祖的“勒石三戒”又有如下评论：

德之盛者，求诸己而已。……以忠厚养前代之子孙，以宽大养士人之正气，以节制养百姓之生理，非求之彼也。……逮庆历而议论始兴，逮熙宁而法制始密，舍己以求人，而后太祖之德意渐以泯。……儒之驳者，滥于申、韩，恶足以与于斯！（《宋论》卷一《太祖三》）

在王夫之看来，宋朝有了“求诸己”的“三戒”，就可以“保天下”，而庆历新政和熙宁变法都是“舍己以求人”，后者更是“滥于申、韩”，故“宋政之乱，自神宗始之”，又“自仁宗开之”。此论之偏执在于，宋朝的“不杀士大夫”正为庆历时期的“议论始兴”创造了条件，庆历时期提出的士大夫与君主“共治天下”正是要求君主不仅“求诸己”，而且也要求诸士大夫。因有庆历时期的“议论始兴”和“共治天下”的主张，所以宋学始兴，宋代士大夫政治文化乃超越汉、唐。如果只有宋朝的“不杀士大夫”，而没有宋代士大夫的“议论”，那不过是孟子所说“以顺为正者，妾妇之道也”（《孟子·滕文公下》）。

王夫之把宋太祖之得天下说成是“天之所以曲佑下民”，但他对宋太祖自言“有天命”却揭露其欺诈和自私：

太祖数微行，或以不虞为戒，而曰：“有天命者，任自为之。”英雄欺人，为大言尔。其微行也，以己之幸获，虞人之相效，察群情以思豫制，私利之徧衷，猜防之小智，宋德之所以衰也（《宋论》卷一《太祖六》）

我认为，这才是《宋论》中的正论！武人得天下，以“有天命”欺人，东汉末年的仲长统早已言之（见《汉书·仲长统传》），但历朝皇帝仍沿用此诈术而不改，而历朝的士大夫也乐于藉“天命”之说以“把揽”人君[54]。无论如何，“私利之徧衷，猜防之小智”正是宋德之衰乃至“亡天下”的主要原因。

宋朝的“私利”“猜防”之祸，始于宋太祖和赵普阻止曹翰攻取幽州。王夫之对此再三言之：

曹翰献取幽州之策，太祖谋之赵普。普曰：“翰取之，谁能守之？”太祖曰：“即使

翰守之。”普曰：“翰死，谁守之？”而帝之辩遂穷。是其为言也，如春冰之脆，不待凿而自破，而胡为受普之御也！……故普之说，口诚给也；以其矛，攻其盾，破之折之，不待踟蹰，而春冰立泮。然而以太祖之明，终屈于其邪说也，则抑有故矣。谓谁能守者，非谓才不足以守也；谓翰死无能如翰者，非谓世无如翰之才者也。普于翰有重疑矣。而太祖曰：“无可疑也。”普则曰：“舍翰而谁可弗疑也？”（《宋论》卷一《太祖八》）

宋太祖与赵普关于“曹翰献取幽州之策”的谋议，又见于朱熹编《五朝名臣言行录》卷一，当是无可怀疑的史实。此君、相二人因为对曹翰以及其他将领的猜疑，竟致使曹翰之策不行，宋朝失去攻取幽州的机会。王夫之认为，宋朝之“亡天下”即始于此。他说：

幽燕者，士马之渊藪也。天宝以来，范阳首乱，而平卢、魏博、成德相踵以叛。不惩其失，举以授之亢衡强夷之武人，使拊河朔以瞰中原，则赵氏之宗祏危矣！呜呼！此其不言之隐，局踣喔嘶于闺闼，而甘于脑缩者也。不亦可为大哀者乎！……险诋之人，居腹心之地，一言而裂百代之纲维。呜呼！是可为天下万世痛哭无已者也。（同上）

在这里，王夫之的“亡天下”之痛，出于忠肝义胆，宣泄不已，动人心肺。他又说：“宋之君臣匿情自困，而貽六百年衣冠之祸，唯此而已矣。”（同上）“六百年”正是从宋初到明亡，此“衣冠之祸”是由宋朝君臣“私利之褊衷，猜防之小智”所铸成。其原因如果“唯此而已”的话，那么迁怒于宋儒之“议论”就更没有道理了。

王夫之又指出：

夫汉与唐，未尝不偃戈息马以靖天下也，未尝不制功臣使蹲伏而不敢窥天位也；特不如赵普者惴惴畏人之有功，而折抑解散之，以偷安富贵。……一得一失之机，决于君、相之疑信，非由天下之强弱，其亦审矣。以普忤害之小慧，而宋奉之为家法，上下师师，壹于猜忌。狄青、王德用且如芒刺之在背，惟恐不除焉。故秦檜相，而叩马之书生知岳侯之不足畏。则赵普相，而曹翰之策不足以成功，必也。（《宋论》卷一《太祖九》）

这就是说，宋朝对武臣的猜忌超过了汉、唐。自宋太祖“杯酒释兵权”（此策也出自赵普，见《五朝名臣言行录》卷一）以来，宋之猜忌武臣成为“家法”，其“偃武而修文”（《宋史·赵普传》），虽使宋代文化超越汉、唐，但其代价却是猜忌武臣也超过了汉、唐，遂致山河不整，外有强敌，内有忧患。不仅曹翰之策不行，而且岳飞收复中原，也因高宗、秦檜循用此“家法”，功未成而身已先死囹圄。

王夫之认为，靖康之祸的直接原因是“徽宗之闇、蔡京之奸”，而其根源则是“自赵普献猜防之谋，立国百余年，君臣上下惴惴然，唯以屈抑英杰为苞桑之上术”（《宋论》卷八《徽宗三》）。当宋高宗惶惶然逃避到江南时，“窜身而不耻，屈膝而无惭，直不可谓有生人之气矣”。当时“虽有广土，而无绥辑之人，数转运使在官如寄，优游偃息，民不与亲，而无一兵之可集、一粟之可支”，“国之一败而不可支者，唯其孤也”。然而，“宋本不孤，而孤之者，猜疑之家法也。……稍自树立，而秦檜又以是惑高宗矣。……岳飞诛死，韩世忠罢，继起无人，阍帅听短长于文吏，依然一赵普之心也。……故坏千万世中夏之大困者，赵普也。”（《宋论》卷十《高宗二》）在这里，“赵普献猜防之谋”不仅是宋朝“亡天下”



的根源，而且成为其私心常在的“本体”。

王夫之认为，宋朝至高宗时“天下之大势，十已去其八九”，但它仍能苟延百余年者，尚有赖于宋太祖立下的“不杀士大夫”的“家法”。“其于士大夫也，亦几失其心矣；然而诛夷不加也，鞭笞愈不敢施也。祖宗之家法定，奸邪虽逞，而天子不为之移，则奸邪亦知所禁而弗能播其凶德。其于武臣也，猜防之而不使展其勇略，是以弱也；然而有功而未尝故挫抑之，有过而未尝深求之，危困而未尝割弃之，败衄而未尝按诛之。”但是到了南宋末年，“史嵩之、贾似道起，尽毁祖宗之成法，理宗汶弱而莫能问，士心始离，民心始散。将帅擅兵，存亡自主，而上不与谋，然后望风瓦解。蒙古安驱以入，晏坐以抚，拾天下如一羽而无所疑。”（《宋论》卷十《高宗五》）这也就是说，如果“不杀士大夫”的“家法”不被破坏，南宋仍可苟延。“斩刈亟，则小人易激；鞭笞用，则君子亦离。”（同上）南宋末年，刑罚酷烈，“腥闻于上天，亟剿其命，不得已授赤子于异类，而冀使息虐，亦惨矣哉！”（《宋论》卷十四《理宗六》）当宋朝统治者尽失民心、士心时，蒙古之铁骑就能“拾天下如一羽”了。

宋太祖立下的“不杀士大夫”的“家法”，的确是春秋以后君主专制下的“盛德”。因有此“盛德”，士大夫的“议论”始兴，宋学的精神始立，宋代文化乃超越汉、唐。但是，士大夫的“士气”在宋代也受到了压抑和摧残。如王夫之所指出：

宋自王安石倡舜殛四凶之说以动神宗，及执大政，广设祠禄，用排异己，其党因之搏击无已。迄于蔡京秉国，勒石题名，锢及子孙，而天下之士，有可用者，无不入于罪罟。……高宗越在江表，士气未复，秦檜复起而重摧之……取天下之士气抑之割之者且将百年矣。（《宋论》卷十一《孝宗三》）

这说的是熙宁变法、特别是“元祐党案”以后的情况，南宋的道学或理学就处在这样的境况下。这种境况不能不影响到理学家的“经世”或“外王”之心。王夫之说：

朱元晦、张敬夫、刘共父三君子者，岂非旷代不易见之大贤哉？乃呈奸邪之已淫，故崖宇必崇，而器使之途或隘；鉴风波之无定，故洁身念切，而任重之志不坚。正报复仇复字之名，持固本自强之道，亦规恢之所及，而言论之徒长，其洗心藏密之神武，若有不敢轻试者焉。呜呼！能不为乱世所荧，而独立不闷；然且终为乱世之余风所窘，而体道未弘。……即使孝宗三熏三沐，进三君子于百僚之上，亦不敢必其定命之訃谟，廓清九有也。藉其摧抑之不深也，则岂但三君子之足任大猷哉？（同上）

这里对朱熹、张栻、刘珙“三君子”有褒有贬，而说其“任重之志不坚”，“终为乱世之余风所窘”，倒也是实际情况。余英时先生在《朱熹的历史世界》中引述朱熹在《与龚参政书》和《答韩尚书书》中所说“误有济时及物之心，然亦竟以气质偏滞，狂简妄发，不能俯仰取容于世”，“加以忧患，心志凋零，久已无复当世之念矣”，“二十年来，自甘退藏，以求己志”，“所愿欲者，不过修身守道，以终余年”，“今若不辞而冒受，则宾主之间，异同之论，必有所不能免者；无益于治，而适所以为群小嘲笑之资”[55]，这些恰好说明南宋的理学家虽然没有忘却“得君行道”之本怀，但“任重之志不坚”，“终为乱世之余风所窘”。所谓“余风”就是熙宁变法、元祐党案以后摧抑“士气”的“余风”，故王夫之说：“……日消月衰，坐待万古之中原沦于异族。追厥祸本，王安石妒才自用之恶，均于率兽食人；非但变法乱纪，虐当世之生民已也。”（《宋论》卷十一《孝宗三》）

关于南宋时期的“庆元党禁”，王夫之说：

以道学为名而杀士，刘德秀、京镗、何澹、胡纮等成之，韩侂胄尸之，而实不自此始也。高宗之世，已有请禁程氏学者。迨及孝宗，谢廓然以程氏与王安石并论，请禁以其说取士。自是而后，浸淫以及于侂胄，乃加以消夺壅殛之法。盖数十年蕴隆必泄之毒，非德秀等突起而遽能然也。（《宋论》卷十三《宁宗二》）

这就是说，“庆元党禁”不是偶然突发的，而是高宗以来进一步摧抑“士气”的必然结果。如果再寻高宗以前之源头的話，那么，王夫之这一次不是将其归咎于王安石，而是归咎于苏氏兄弟，因为最先称道学为“伪”，“视伊川如安石者，（苏）轼也”（同上）。

王夫之虽然对熙宁变法以来对“士气”的摧抑进行了批评，但他对“士气”本身也持批评态度。他说：

世降道衰，有士气之说焉。谁为倡之？相率以趋而不知戒。于天下无裨也，于风俗无善也，反激以取祸于士，或死或辱，而辱且甚于死。故以士气鸣者，士之萑稗也，嘉谷以荒矣。……激天下之祸，导风俗之浇，而还以自罹于死辱，斯其为气也，习气而已矣。且夫气者，人各有之，具于当体之中，以听心中所使，而不相为贷。……所谓士气者，合众人之气以为气。呜呼！岂有合众气以为气而得其理者哉？……故气者，用独者也。……乃忧其独之不足以胜，贷于众以袭义而矜其群，是先馁也。于己不足，而资闾然之气以兴，夫岂有九死不回之义哉？以为名高，以为气盛，惟名与势，初无定在，而强有力者得乘权以居胜地。于是死与辱及其身，而益彼之恶，以为天下害，斯岂足为士气之浩然者乎？宋之多有此也，不审者以为士气之昌也，不知其气之已朽也。（《宋论》卷十四《理宗七》）

以上对“士气之说”的批评，构成了对整个宋学或宋代士大夫政治文化的批评。又不止于此，它实乃构成对中国历史上整个“士与中国文化”之关系的否定，因为王夫之又說：

战国之士气张，而来嬴政之坑；东汉之士气竞，而致奄人之害；南宋之士气器，而召蒙古之辱。……《诗》云：“鸢飞戾天，鱼跃于渊。”各安于其所，而作人之化成。鱼乱于下，鸟乱于上，则网罟兴焉。气机之发，无中止之势，何轻言气哉！（同上）

以上对“士气”的批评，是王夫之在《宋论》中评价整个宋学或宋代士大夫政治文化的一个总纲，也是其思想的局限性和偏执性的最大所在。他虽然把宋朝“亡天下”的主要原因归于宋朝君、相的“私天下”，但又认为宋朝“亡天下”是士大夫之“气器”而有以召之，因为“鱼”（士大夫）乱于下，所以“鸟（君权）乱于上，则网罟兴焉”，于是死与辱及士大夫之身，而“益彼之恶，以为天下害”。因为依此立论，所以王夫之就对仁宗之世的“议论始兴”及其以后宋学的发展都进行批评。

王夫之认为，“气者，用独者也”。这就是说，士大夫之“气”只能个体单独地面对君权，在社会政治中发挥作用，这样才是以志帅气、符合于“理”的“浩然之气”。而“所谓士气者，合众人之气以为气……乃忧其独之不足以胜，贷于众以袭义而矜其群……于己不足，而资闾然之气以兴”，这就不是“浩然之气”，而只是“习气”；恃此“习气”而与君、相争是非，那就“鱼乱于下，而鸟乱于上，则网罟兴焉”，不仅“反激以取祸于士”，而且“召蒙古之辱”，终致“亡天下”。

王夫之此论包含着对宋代士大夫政治文化之历史教训的总结，但此论又带有很大的历史局限性，特别是因“抱刘越石之孤愤”，这种“夷夏之大防”的情结使其对士阶层与君主权力之关系的评判陷入偏执和错误。

余英时先生说，“宋代的‘士’不但以文化主体自居，而且也发展了高度的政治主体的意识”，他们“以天下为己任”，提出与君主“共治天下”的主张。显然，如果士阶层不仅是“文化主体”，而且成为“政治主体”，那就不是士之“用独”所能承担的，他们必须是一个集体的“阶层”，并且代表“农、工、商”的利益[56]，这样才能参与到与君主“共治天下”的政治结构中，并且要求君主施行“仁政”（所谓“回向三代”），避免君主“私天下”而带来的种种弊病。这正是宋代士大夫政治文化的核心精神，也是宋代文化之超越汉、唐的主要所在。而王夫之以“士气”“习气”之说对此进行批评，这就构成了对整个宋学或宋代士大夫政治文化的否定。

王夫之主张士人单独地面对君主权力，这样就应恪守两个原则：一是士大夫不能结为群体（“朋党”）来“议论”朝政；二是士大夫个人应恪守“大贞”，审酌“时宜”，谨守“出处进退之道”。关于第一点，王夫之说：

伊尹之训曰：“咸有一德。”一者，慎择于先而谨司之于后也。王心载宁，而纲纪定，法守专，廷有亲臣，野无横议，天下永绥，外侮不得而乘焉。呜呼！三代以下，能以此言治者鲜矣，宜其举四海而沦胥之也。（《宋论》卷四《仁宗十二》）

从这里又可以看出王夫之的“夷夏之大防”。然而，因为“外侮不得而乘”，就应该“野无横议”吗？在这一点上，王夫之不及其同时代的顾炎武。后者在《日知录》卷十九“直言”条引张载说：“民吾同胞。今日之民，吾与达而在上位者之所共也。救民以事，此达而在上位者之责也；救民以言，此亦穷而在下位者之责也。”又引孔子说：“天下有道，则庶人不议。”顾炎武于此处下一转语：“然则政教风俗苟非尽善，即许庶人之议矣。”与王夫之所谓“东汉之士气竞，而致奄人之害”不同，顾炎武在《日知录》卷十三“两汉风俗”条谓东汉末年，“朝政昏浊，国事日非，而党锢之流、独行之辈，依仁蹈义，风雨如晦，鸡鸣不已，三代以下风俗之美，无尚于东京者。”又在同卷“清议”条说：“天下风俗最坏之地，清议尚存，犹足以维持一二。至于清议亡，而干戈至矣。”将王、顾二人之论对较，则王论之偏，不言自明[57]。

关于第二点，王夫之对儒者的“出处进退之道”标之甚高。他说：

浮屠氏以生死为大事。生死者，一屈一伸之数，天之化，人无得而与焉，知命者不立乎岩墙之下而可矣，恶足以当大事哉？君子之大事，在仕与隐。仕隐者，君子之生死也。……持之以大贞而存其义，酌之以时宜而知其几。……不轻以身试天下，不轻以天下试其身。终身守之，俄倾决之，皆存乎一心。故曰仕隐者，君子之生死也。（《宋论》卷十四《理宗四》）

这段话也是《宋论》中的闪光之点。如余英时先生在提到朱熹、张栻、吕祖谦三人往返信札中关于“出处”的讨论时所说：“士的‘出处’问题自先秦以后论者寥寥，直到宋代才再度受到这样普遍而集中的注意。这在中国士大夫史上是必须大书特书的。”[58]将士的“出处”问题看得比“生死”还重要，在中国士大夫史上可能只有王夫之将其提到儒者之“终极关怀”的高度。不过，王夫之在这里仍强调了“仕与隐”应该是君子个人的事，而不像余英

时先生那样将其视为士阶层的“政治主体意识的觉醒”。王夫之说：

方仕而隐，伸而必屈也，而唯己自屈，物不能屈焉。方隐而仕，伸其所屈也，而唯己自伸，物不能伸也。（《宋论》卷十四《理宗四》）

这里的“唯己自屈”“唯己自伸”即表明“仕与隐”应该是君子个人之“用独”，而不应是“合众人之气以为气”。在王夫之看来，景祐党争时“范（仲淹）、余（靖）、欧（阳修）、尹（洙）遽群起以去国为高”就不符合“唯己自屈”的原则。道学家重视“出处进退之道”，我认为最突出地表现在元祐二年程颐被罢崇政殿说书后他连上三道《乞归田里状》（其第三状云：“道合则从，不合则去，儒者进退之大节”），又上两道《乞致仕状》（其第二状云：“臣身传至学，心存事道，不得行于时，尚当行于己；不见信于今，尚期信于后。安肯失礼害义，以自毁于后世乎”），元祐七年他又上《再辞免表》（有云“惟今日冒死，为陛下陈儒者进退之道，为臣去就之义”），元祐九年哲宗亲政后他又上两道《辞免状》（有云“臣诚微贱，然臣之言，本诸圣贤之言；臣之进退，守儒者进退之道。”以上见《程氏文集》卷六）。王夫之在《宋论》中未及于此，但对于程颐在元祐元年任崇政殿说书则颇有微词：“尹和靖疑伊川之易就”，“伊川贬，而尹和靖、张思叔诸学者皆罹伪学之禁。韩侂胄之恶，自此倡之。则非祸中于国家，而且害延于学术矣。”（《宋论》卷八《徽宗一》）这里顺便也包含了对朱熹在绍熙五年（1194年）担任焕章阁侍讲的批评[59]。此中原因也不外乎有二：一是涉及母后垂帘，二是涉及党争之“士气”。

当南宋到了光宗、宁宗、理宗时，朝政已经残败不堪。光宗、宁宗竞相“不孝”，这使得“孝宗的晚年部署”[60]完全落空，而且君主之“德”堕落到如此地步，道学家的治世“大根本”更成为一厢情愿。光、宁之际，“赵忠定（汝愚）不行定策之赏，致韩侂胄、赵彥迂之怨，窜死湖湘，国乃危乱。”（《宋论》卷十三《宁宗一》）这说的是“庆元党禁”，朱熹蒙其难，被诬为“伪学之魁”。理宗时“庆元党禁”得到平反，“周、程、张、朱之盛”逐渐得到朝廷的褒扬，而开以后理学成为元、明、清三代官学正统的先河。王夫之对此评论说：

自史弥远矫韩侂胄之奸，解道学之禁，褒崇儒先，而请谥、请赠、请封、请录子孙、请授山长，有请必得，迄于蒙古渡江，旦夕危亡之日而不辍，儒者之荣也。呜呼！以此为荣，而教衰行薄，使后世以儒为羶，而儒为天下贱，胥此启之也。（《宋论》卷十四《理宗二》）

作出如此的评价，当然有“激而言之”的成分，但大致也是事实[61]。宋代士大夫政治文化也大致就此划了句号。当然，真正的“宋学精神”亦如钱穆先生所说，“其风至明末之东林而始竭”。但东林惨祸更甚于两宋的党禁，“一堂师友，冷风热血，洗涤乾坤”（《明儒学案·东林学案》）。王夫之所说的“士气”，也正是东林党人所发扬者，至东林诸君子罹难，则“士气已竭”[62]。

对于从北宋兴起、至明末终竭的延续六百年之久的“士大夫政治文化”，应该给予何种评价，从中吸取何种教训，这的确是理学研究、宋学研究、中国政治史和文化史研究的一个大问题。这一“政治文化”是不成功的，已经史成定论，亦如余英时先生所说：“‘内圣外王’一旦应用到全面政治革新的层次，便必然会落在‘得君行道’的格局之内。全面失败是无可避免的结局。”[63]然而，我也很同意余先生所说，“天下有道”是儒家的“最终极的关怀”，“秩序重建”是“儒家真血脉之所在”[64]。因此，这一“政治文化”虽然在历史

上不成功，但儒家的“终极关怀”必须坚持，其“真血脉”必须传承，这一“政治文化”必须有一历史的“转型”。

明亡以后，王夫之的《宋论》和黄宗羲的《明夷待访录》对于宋、明的“士大夫政治文化”分别作了不同的反思。王夫之说：

君子之道，行则以治邦国，不行则以教子弟。以治邦国，则受天位而治天职；以教子弟，则尽人道以正人伦。其尤重者，莫大于义利之分。……老子之学，流而为神仙，其说妖，其术鄙，非得势不行也。……浮屠之学，流入中国，其说纤，其术悖，非得势不行也。……奈之何为君子儒者，一出登朝，急陈其所师者推为教主，请于衰世之庸君奸相，徼一命以为辉光，与缙黄争美利，而得不谓之辱人贱行乎？（《宋论》卷十四《理宗二》）

这段话深含历史的教训，即：宋代的“士气”大多是与“庸君奸相”争是非，其失败是必然的；宋理宗以后，理学被朝廷所利用，官学正统的地位虽然对理学的发展“有利”，但它悖于儒家的“义利之分”。而王夫之从中得出的结论就是：君子之“用独”、“无所争”，儒学不要像释、老之学那样“非得势不行也”（这里的“势”是指君主的权势，按释、老之学也并非必须“得势”才能行，但东晋时道安也确曾说过“今遭凶年，不依国主，则法事难举”，见《世说新语·赏誉篇》注引），它应该走“行则以治邦国，不行则以教子弟”的两行的道路，当“世衰道微”时，儒者个人应谨守“出处进退之道”，不要结为群体以与“庸君奸相”争是非。王夫之的这个结论包含着很合理的成分，即他创发了所谓“走‘民间儒学’之路”的先声；但我认为终未免消极，因为相对于儒家的政治理念（《尚书》所描述的二帝三王是其“理想国”）而言，现实的政治多少都有些“世衰道微”，如果儒者个人安于“隐”而“教子弟”，那就未免涣散士阶层的“政治主体”意识，其于儒家“天下有道”的终极关怀、“秩序重建”的真血脉亦未免有所失落。

与王夫之不同，黄宗羲对于明末的东林惨祸有着切身的、刻骨的感受，他是东林党人的后代，也是东林遗志的继承者，从而也可说是宋代士大夫政治文化的间接继承者。东林党人的失败，也同宋代士大夫政治文化的失败一样，是矜其“士气”而与“庸君奸相”（以及奄党）争是非。当时，朝廷与士人清流的“是非”观点正相反对，此即顾宪成所说：“外人所是，庙堂必以为非；外人所非，庙堂必以为是。”（《顾端文公年谱》）因为定夺“是非”的权力在于“庙堂”[65]，所以东林党人与“庙堂”争是非，其失败是必然的，争之愈烈，祸之愈惨，亦如王夫之所说，君子“终不胜于小人，害乃及于宗社生民，不亡而不息”[66]。黄宗羲“怅亡宋之哭声……悲天运之复丁”（《黄梨洲文集·避地赋》），也就是说他反思、吸取了宋、明两代的历史教训，从而在《明夷待访录》中为中国的政治文化创立了一个新的起点。

本文不能对《明夷待访录》的思想作展开的论述，现只引其中《学校》篇所云：

三代以下，天下之是非一出于朝廷。天子荣之，则群趋以为是非；天子辱之，则群撻以为非。……于是学校变而为书院。有所非也，则朝廷必以为是非而荣之；有所是也，则朝廷必以为非而辱之。伪学之禁，书院之毁，必欲以朝廷之权与之争胜。……其始也，学校与朝廷无与；其继也，朝廷与学校相反。不特不能养士，且至于害士，犹然循其名而立之何与？

这段话浸含着东林党人的血泪，也是对宋代以来士大夫政治文化的深刻反思和总结。“伪学之禁，书院之毁，必欲以朝廷之权与之争胜”，这种情况王夫之也深有所见，但黄宗羲从中得出的结论不像王夫之那样消极。他说：

必使治天下之具皆出于学校，而后设学校之意始备。……天子之所是未必是，天子之所非未必非，天子亦遂不敢自为非是，而公其非是于学校。

这就是说，要把定夺“是非”的权力从朝廷转移到“学校”[67]，如果“学校”有了这样的权力，“天子亦遂不敢自为非是”。这里的“不敢”二字很重要，包含着要以权力制约权力的思想。吾故曰：黄宗羲的思想是从民本走向民主的开端[68]。戊戌变法时期，《明夷待访录》被梁启超、谭嗣同等“节钞印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉”，它在当时“实为刺激青年最有力之兴奋剂”[69]。五四运动时期，“新青年”高举民主与科学的旗帜，看似与中国传统文化“断裂”，实质上也正符合中国文化自身发展的逻辑[70]。

在民主的政治体制下，没有了君主的权势，儒学的官学正统地位当然不复存在。因而，王夫之已先发的“民间儒学”可适逢其运。现代社会已经改变了中国传统的“四民”社会结构，因而，除了“士”（知识分子）阶层外，农、工、商等阶层也应成为“政治主体”。士大夫与君主“共治天下”是失败了，而知识分子与农、工、商等阶层“共治天下”正是可行、当行的道路。

现代社会需要新的“外王”，而儒者个人“安身立命”的“内圣”也应恪守。只不过“内圣外王”不再落在“得君行道”的格局内，而是落在民主的政治体制中。我与当代新儒家所不同者主要有两点：一是认为儒家哲学并不主张“两层存有”（所谓“一心开二门”），而是只有一个“人间世界”或“生活世界”，如余英时先生所说，“他们的精神世界也依之而立”，因此，儒家的“内圣”与“外王”都必须随着“生活世界”的发展而作调整、损益或转型，“内圣”亦应是“圣之时者”；二是“新外王”不能从“内圣”开出，而是要从总结历史的经验教训、符合社会发展的需要而开出。

最后，接续本文开头的引言，王夫之的“孤秦、陋宋”之说主要是针对秦以后的“私天下”，在“私天下”（君主集权）的格局内，宋代士大夫政治文化失败了，而王夫之“抱刘越石之孤愤”，对其作了偏执而苛刻的批评。我承认宋代文化（包括宋学）超越汉、唐，但宋代士大夫政治文化失败的历史教训必须吸取，必须改变“私天下”的政治格局，必须从儒家传统的民本思想走向民主。从这个意义上说，宋代文化的复兴“非大反孤秦、陋宋之为不得延”。

---

[①] 钱穆：《中国近三百年学术史》，商务印书馆1997年版，第7页。

[②] 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，三联书店2001年版，第277页。

[③] 余英时：《朱熹的历史世界》，三联书店2004年版，第189页。

[④] 同上书，第5-7、8页。

[⑤] 同上书，第117、118、183页。

[⑥] 余先生对这种反驳的回应，参见同上书的“附论三篇”。

[⑦] 参见陈来《从“思想世界”到“历史世界”——余英时〈朱熹的历史世界〉述评》，载《二十一世纪》2003年10月号。

[⑧] 参见拙文《“知人则哲”：中国哲学的特色》，载《哲学动态》2004年第5期。

[⑨] 余英时：《朱熹的历史世界》，第882页。

[⑩] 关于范仲淹与“宋初三先生”的关系，参见拙文《范仲淹与宋代儒学的复兴》，载《哲学研究》2003年第10期。

[11] 范仲淹在《上执政书》中论整饬吏治的必要：“今之县令循例而授，多非清识之士。衰老者为子孙之计，则志在苞苴，动皆徇己；少壮者耻州县之职，则政多苟且，举必近名。故一邑之间，簿书不精，吏胥不畏，徭役不均，刑罚不中，民利不作，民害不去，鳏寡不恤，游惰不禁，播艺不增，孝悌不劝。以一邑观之，则四方县政如此者十有七八焉，而望王道之兴不亦难乎！”

[12] 朱熹曾评论说：“范文正杰出之才。”“至范文正时便大厉名节，振作士气，故振作士大夫之功为多。”“本朝道学之盛……亦有其渐，自范文正以来已有好议论，如山东有孙明复，徂徕有石守道，湖州有胡安定，到后来遂有周子、程子、张子出。”（《朱子语类》卷一二九）

[13] 《范文正公集》苏轼《序》云：“庆历三年，轼始总角入乡校，士有自京师来者，以鲁人石守道所作《庆历圣德诗》示乡先生。轼从旁窃观，则能诵习其词。问先生以所颂十一人者何人也……先生奇轼言，尽以告之，且曰：‘韩、范、富、欧阳，此四人者，人杰也。’时虽未尽了，则已私识之矣。嘉祐二年，始举进士，至京师则范公歿，既葬而墓碑出，读之至流涕……自以八岁知敬爱公，今四十七年矣……若获挂名其文字中，以自托于门下士之末，岂非畴昔之愿也哉！”王安石在范仲淹死后作《祭范颍州文》，称范仲淹为“一世之师”（《临川文集》卷八十五）。

[14] 程颐《上仁宗皇帝书》中有“父珣又蒙延赏，今为国子博士”。蔡方鹿据此认为该书作于“皇祐二年恐是嘉祐二年之误”，参见《程颢程颐与中国文化》，贵州人民出版社1996年版，第19-20页。按，欧阳修在《胡先生墓表》中说，庆历新政“后十余年，先生（胡瑗）始来居太学”。嘉祐二年（公元1057年）是在庆历新政的十三年之后，程颐上书“不报”即闲游太学，此时胡瑗主持之。

[15] 王夫之亦论及宋仁宗的“无定志”，他说：“仁宗自明道二年刘后殂始亲政，讫乎帝崩，三十年，两府大臣四十余人。……其进也，不固进也，俄而退矣；其退也，抑未终退也，俄而又进矣。人言一及而辄易之，互相攻击则两罢之；或大过已章而姑退之，或一计偶乖而即斥之。……计此三十年间，人才之黜陟，国政之兴革，一彼一此，不能以终岁。吏无适守，民无适从，天下之若惊若鹜、延颈举趾、不一其情者，不知其何似，而大概可思矣。……夫天子之无定志也，既若此矣。”（《宋论》卷四《仁宗十二》）二程正有鉴于此，故提出以“君志先定”为治道之本。王夫之则反是，认为此时应“持之以静正，养之以

和平，需之以从容……奉祖宗之成宪以折其狂兴，息搏击之锋铍以杜其反噬，犹庶乎其有定也”。他针对由庆历新政引起的政争而评论说：“人知熙、丰以后，议论繁兴，毒痛四海，激盗贼，召夷狄；亦恶知滥觞之始，早在仁宗之世乎？”（同上）

[16] 余英时：《朱熹的历史世界》总序，第3页。

[17] 同上书，第210页。按，朱熹此说当本于欧阳修的《范公神道碑铭并序》：“公少有大节，于富贵贫贱，毁誉欢戚，不动其心，而慨然有志于天下。”（《居士集》卷二十）南宋理宗时吕中说：“先儒论宋朝人物，以范仲淹为第一。”（《宋大事记讲义》卷十）《宋元学案·序录》亦云：“高平（范仲淹）一生粹然无疵，而导横渠以入圣人之室，尤为有功。”在北宋以后的士大夫中，可能只有王夫之对范仲淹有苛刻的批评：“（范公）以天下为己任，其志也。任之力，则忧之亟。故人之贞邪，法之疏密，穷簷之疾苦，寒士之升沉，风俗之醇薄，一系于其心。……若其执国柄以总庶务，则好善恶恶之性，不能以纤芥容，而亟议更张；裁俸滥，核考课，抑词赋，兴策问，替任子，综核名实，繁立科条，一皆以其心计之有余，乐用之而不倦。唯其长也，而亟用之，乃使百年安静之天下，人挟怀来以求试，熙、丰、绍圣之纷纭，皆自此而启，曾不如行边静镇之赖以安也。”（《宋论》卷四《仁宗九》）

[18] 余英时：《朱熹的历史世界》第210、230页。

[19] 同上书，第184、189页。

[20] 《庆历新政与熙宁变法——兼论二程洛学与两次“革新政令”的关系》，《中州学刊》2004年第1期；《“庆历新政与熙宁变法”补说》，《中州学刊》2005年第1期。

[21] 参见余英时《朱熹的历史世界》绪说之二“道学、道统与政治文化”，第7-35页。

[22] 蔡上翔指出：王安石《上仁宗皇帝言事书》中不少议论早已先发之于范仲淹所条陈的“十事”之中（《王荆公年谱考略》卷六《存是楼读上仁宗皇帝言事书》）。余英时先生说，此看法“自然是正确的”。见《朱熹的历史世界》第196页。

[23] 参见侯外庐主编《中国思想通史》第四卷上册，人民出版社1959年版，第431页。

[24] 范仲淹在《奏上时务书》中告诫仁宗：“用人之议，不以远大为迂说，不以浅末为急务。”（《范文正公集》卷七）在他临终所上的《遗表》中，痛切地回顾庆历新政的夭折：“事久弊则人惮于更张，功未验则俗称于迂阔，以进贤授能为树党，以敦本抑末为近名。”（《范文正公集》卷十六）

[25] 朱熹说：“使二先生（横渠、明道）得君，却自君心上为之，正要大家商量，以此为根本，君心既正，他日虽欲自为，亦不可。”（《朱子语类》卷一三〇）

[26] 余英时：《朱熹的历史世界》，第8-9页。

[27] 同上书，第36页。

[28] 同上书，第45页。



[29] 范仲淹说：“臣闻国之文章，应于风化，风化厚薄，见乎文章。……故文章之薄，则为君子之忧；风化其坏，则为来者之资。……况我圣朝千载而会，惜乎不追三代之高，而尚六朝之细。然文章之列，何代无人；盖时之所尚，何能独变。大君有命，孰不风从，可敦谕词臣，兴复古道，更延博雅之士，布于台阁，以救斯文之薄，而厚其风化也，天下幸甚。”（《范文正公集》卷七《奏上时务书》）

[30] 参见漆侠《宋学的发展和演变》，河北人民出版社2002年版，第193、285页。漆侠先生在此书中说：范仲淹“成为士大夫群中众望所归的领袖人物”（第289页）。因此，我认为将第一阶段称之为“以范仲淹为代表的庆历新政时期”是合适的。

[31] 余英时：《朱熹的历史世界》，第111页。

[32] 同上书，第48页。

[33] 同上书，第880页。

[34] 同上书，第302、312、409页。

[35] 学术界一直流行把李觏与王安石相联系，如侯外庐主编《中国思想通史》第四卷，在述王安石的新学之前述其“先驱”李觏的思想，而范仲淹的思想则付之阙如。范仲淹的历史地位一直被宋初三先生、王安石等所掩，这是有违历史事实的。参见拙文《“庆历新政与熙宁变法”补说》，《中州学刊》2005年第1期。

[36] 余英时：《朱熹的历史世界》，第94页。

[37] 参见漆侠《宋学的发展和演变》，第240、289页。

[38] 另参《李觏集·年谱》：景祐四年（1037），李觏“乡举不利而往鄱阳访范公”。

《范文正公集·年谱》：宝元元年（1038），范仲淹移书李觏，言“今润州初建郡学，可能屈节教授”云云。翌年，范再次移书李觏，延请其到越州讲学。《李觏集·年谱》：康定元年（1040），李觏“往越州赴范高平公招”。皇祐元年（1049），范仲淹上《荐李觏并录进礼论等状》。翌年，李觏“赴范文正公招于杭州，范公再荐于朝”，“旨授将仕郎太学助教”。嘉祐四年（1059），胡瑗在太学以病告假，李觏继之管勾太学，寻请假归迁，八月卒于家。

[39] 《范文正公集·年谱》：庆历四年，“上与执政论及朋党事，公对曰：方以类聚，物以群分，自古以来邪正在朝，未尝不各为一党，不可禁也，在圣上鉴辨之耳。诚使君子相朋为善，其于国家何害？”欧阳修也在庆历四年所作《朋党论》中说：“臣闻朋党之说，自古有之，惟幸人君辨其君子小人而已。”（《居士集》卷十七）

[40] 余英时：《朱熹的历史世界》，第305-306页。

[41] 钱穆：《中国近三百年学术史》，第3页。

[42] 余英时：《朱熹的历史世界》，第304页。余先生所据《五朝名臣言行录》卷十《安定胡先生》，其中无《宋元学案》的“非安石比”四字。

[43] 同上书，第305页。

[44] 同上书，第89页。

[45] 同上书，第57页。

[46] 同上书，第310页。

[47] 如朱熹说：“熹常谓天下万事有大根本，而每事之中又各有要切处。所谓大根本者，固无出于人主之心术；而所谓要切处者，则必大本既立，然后可推而见也。”（《朱文公文集》卷二十五《答张敬夫》）又说：“今日之事，第一且是劝得人主收拾身心，保惜精神，常以天下事为念，然后可以讲磨治道，渐次更张。”（《朱文公文集》卷二十九《与赵尚书》）陆九渊说：“古人所以不屑屑于间政适人，而必有以格君心者，盖君心未格，则一邪黜，一邪登，一弊去，一弊兴，如循环然，何有穷已。及君心既格，则规模趋向有若燕越，邪正是非有若苍素，大明既升，群阴毕伏，是琐琐者，亦何足复污人牙颊哉？”（《陆九渊集》卷十《与李成之》）

[48] 刘越石即刘琨。王夫之《读通鉴论》卷十二《怀帝一》云：“不足以竞而欲相竞，于是乎不得不借夷狄以为强。……拓拔氏之起，刘琨资之也；皆不足以竞，不获已而藉之以竞，而晋遂亡。……前有不虑之君，后有不虑之臣，相仍以乱天下，国速亡，夷夏之防永裂。呜呼！将谁咎哉？”同书卷十三《东晋元帝三》：“琨乃以孤立之身，游于豺狼之窟，欲志之伸也，必不可得；即欲以颈血溅刘聪、石勒，报晋之宗社也，抑必不能；是以君子深惜其愚也。”在《宋论》中亦有对刘琨的评论：“……刘琨之于聪、勒，陈蕃之于宦寺，不胜而祸不旋踵；小胜而大不胜，终以裁及其身，祸延于国。”由此而引出对“元祐诸公”的批评：“故君子与其不贞而胜也，宁不胜而必固保其贞。元祐诸公昧此，以成绍圣以后之祸，善类空，国事乱，宗社亦繇以倾，亦惨矣。”（《宋论》卷七《哲宗三》）刘琨与元祐诸公都因处置不当而“祸延于国”，乃至“亡天下”，故“抱刘越石之孤愤”，亦可谓“抱元祐诸公之孤愤”。

[49] 余英时先生说：“党争是宋代士大夫政治文化中一个重要的构成部分。”《朱熹的历史世界》，第374页。

[50] 余英时先生说：“在熙宁变法以前，皇帝是超越于党争之上的；但在神宗与王安石‘共定国是’以后，皇帝事实上已与以宰相为首的执政派联成一党，不复具有超越的地位。”同上书，第376页。

[51] 参见《宋论》卷四《仁宗九》。与王夫之不同，青年毛泽东在1913年《讲堂录》中记：“有办事之人，有传教之人。前如诸葛武侯范希文，后如孔孟朱陆王阳明等是也。宋韩范并称，清曾（国藩）左（宗堂）并称。然韩左办事之人也，范曾办事而兼传教之人也。”“五代纲维横决，风俗之坏极矣，冯道其代表也。宋兴稍一振，然犹未也。逮范文正出，砥砺廉节，民黎始守纲常而戒于不轨。其至也，朱程礼义之士兴，天下风俗，駸駸比隆东汉焉。”《毛泽东早期文稿》，湖南出版社1995年版，第591、592页

[52] 余英时先生在《朱熹的历史世界》第五章“‘国是’考”中引蔡條《铁围山丛谈》卷一所云：“上（哲宗）所以衔诸大臣者，匪独坐变更，后数数与臣僚论昔垂帘事，曰：‘朕

只见臀背。’”见《朱熹的历史世界》第262页。这十分形象地说明元祐诸公对哲宗的冷落，“绍述虽是（哲宗）其本意，亦是激于此也”（《朱子语类》卷一二七）。

[53] 余英时：《朱熹的历史世界》，第203页。

[54] 熙宁变法时王安石提出“天变不足畏，祖宗不足法，人言不足恤”。《宋元学案·荆公新学略》载刘元城说：“金陵三不足之说……非独为赵氏祸，为万世祸。人主之势，天下无能敌者，人臣欲回之，必思有大于此者把揽之。今乃教之不畏天变，不法祖宗，不恤人言，则何事不可为也？”又载陈右司说：“阴阳灾异之说，虽儒者不可泥，亦不可全废。王介甫不用，若为政依之，是不畏天者也。”王夫之同样认为王安石的“三不足”之说是“祸天下而得罪于名教”（《读通鉴论》卷二十九《五代中十一》）。程、朱之学堪称“理性”，但他们向皇帝上疏也难免言“灾异”，参见《程氏文集》卷一《再上疏》，同书卷五《为家君应诏上英宗皇帝书》、《代吕公著应诏上神宗皇帝书》，《朱文公文集》卷十四《论灾异劄子》。

[55] 参见余英时《朱熹的历史世界》第402页。

[56] 关于“士”与“农、工、商”的关系，参见范仲淹的《四民诗》（《范文正公集》卷一）。在此诗中，范仲淹对农、工、商在当时所受的压迫和所处的窘境，给予了深深的理解和同情。他所希望的是进行改革：“琴瑟愿更张，使我歌良辰”。并且提出君主应该“以德为先”，以仁义忠孝、贤能功绩为标准而授予“士”之爵禄，使其与君主“共理天下”。他批评三代以后“此道日以疏，善恶何茫然”，“学者忽其本，仕者浮于职。节义为空言，功名思苟得。天下无所劝，赏罚几乎息。”在当时佛老激扬、儒门淡薄的情况下，他发出复兴儒学的呼声：“大道岂复兴，此弊何时抑！”

[57] 在改革秦以后的“私天下”、主张“寓封建之意于郡县之中”这一点上，顾、王二人相同。参见《亭林文集》卷一《郡县论》，王夫之《黄书·古仪》、《宰制》。

[58] 余英时：《朱熹的历史世界》，第9页。

[59] 王夫之对朱熹与韩侂胄因“争殡宫”而交恶亦有批评，见《宋论》卷十三《宁宗四》。

[60] 余英时：《朱熹的历史世界》第十章。

[61] 类似的说法，如明儒丘濬在《世史正纲》中说：“理宗之崇尚理学，亦好其名尔，非真有其实也。”（《宋宰辅编年录校补·续录》卷十二）清儒全祖望说：“嘉定而后，阳崇之而阴摧之，而儒术亦渐衰矣。”（《宋元学案·序录》）

[62] 明天启初年，东林党人黄尊素（黄宗羲之父）任御史，参劾魏忠贤奄党不遗余力，并上《士气已竭》疏（见《罪惟录》卷十三下）。天启六年（1626年），黄尊素受酷刑，惨死于狱中。

[63] 余英时：《朱熹的历史世界》，第917页。

[64] 同上书，第887、922页。余先生在书中还说：“儒家只有此一人间世界，他们的精神世界也依之而立，绝不容人人皆证涅槃，陷此世于‘人空道废’之境。”同上书，第141页。我对此论更深表赞同。

[65] 如余英时先生所说：“理学家虽然以政治主体的‘共治者’自待，但毕竟仍旧接受了‘君以制命为职’的大原则。”其引《朱子语类》卷一〇四《自论为学工夫》：“先生多有不可为之叹。汉卿曰：‘前年侍坐，闻先生云：‘天下无不可为之事，兵随将转，将逐符行。’今乃谓不可为。’曰：‘便是这符不在自家手里。’”《朱熹的历史世界》，第455-456页。

[66] 《明史·赵用贤传》亦云：赵用贤遭罢免，高攀龙等上疏论救，皆被贬谪，“自是朋党论益炽……言事者益裁量执政，执政日与枝拄，水火薄射，讫于明亡。”

[67] 《明夷待访录》作于清康熙元、二年（1662—1663年），早于洛克的《政府论》近三十年，早于卢梭的《社会契约论》一百年。其所云“学校”包含公共议政机构的意思，说其为中国初始的“议会”思想并不为过。

[68] 参见拙文《中国的民本与民主》，《孔子研究》1997年第4期。

[69] 梁启超：《清代学术概论》，东方出版社1996年版，第18页；《中国近三百年学术史》，中华书局1936年版，第47页。

[70] 参见拙文《明代的两大儒与五四时期的德赛二先生》，《传统文化与现代化》1997年第5期。

（原载庞朴先生主编《儒林》第一辑）

 [关闭窗口](#)  [发表, 查看评论](#)  [打印本页](#)

发表日期：2005-9-27 浏览人次：317

版权声明：凡本站文章，均经作者与相关版权人授权发布。任何网站，媒体如欲转载，必须得到原作者及Confucius2000的许可。本站有权利和义务协助作者维护相关权益。