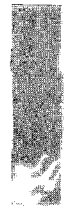
宋明理学与政治文化

余英时文集 第十卷

广西师范大学出版社

宋明理学与政治文化

广西师范大学出版社
·桂林·



余英时文集 第十卷

◎ 沈志佳 编

图书在版编目（CIP）数据

余英时文集．第10卷，宋明理学与政治文化／余英时著．—桂林：广西师范大学出版社，2006.5
ISBN 7-5633-5985-0

Ⅰ．余…　Ⅱ．余…　Ⅲ．①余英时—文集②理学—关系—政治—文化—中国—两宋时代—文集③理学—关系—政治—文化—中国—明代—文集　Ⅳ．C53

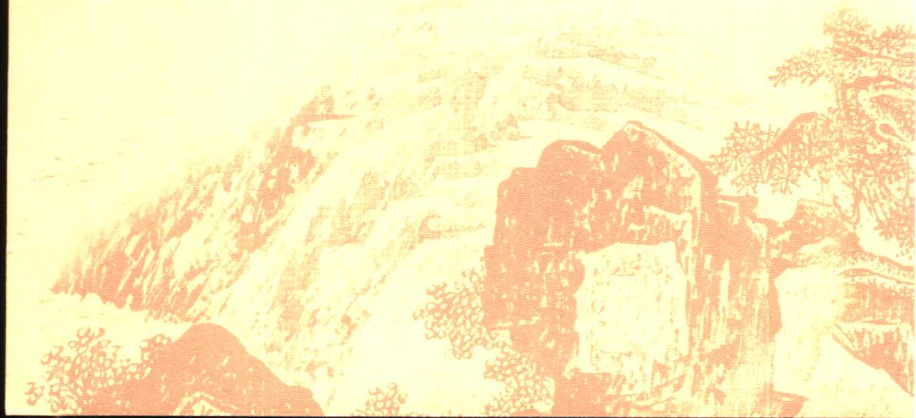
中国版本图书馆CIP数据核字（2006）第023126号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市育才路15号　邮政编码：541004
网址：http://www.bbtpress.com）
出版人：肖启明
全国新华书店经销
广西师范大学印刷厂印刷
（广西桂林市临桂县金山路168号　邮政编码：541100）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：23　　字数：338千字
2006年5月第1版　　2006年5月第1次印刷
印数：0 001~7 000册　　定价：36.00元
如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

余英时

安徽潜山人，1930年生于天津。1950年至1955年就读于香港新亚书院及新亚研究所，师从钱穆先生。1956年至1961年就读于哈佛大学，师从杨联陞先生，获博士学位。曾任密歇根大学、哈佛大学、耶鲁大学教授，香港新亚书院院长兼中文大学副校长，普林斯顿大学讲座教授。现居美国。

著有《汉代中外经济交通》、《历史与思想》、《史学与传统》、《中国思想传统的现代诠释》、《文化评论与中国情怀》、《中国文化与现代变迁》、《历史人物与文化危机》、《士与中国文化》、《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》、《红楼梦的两个世界》、《中国近代思想史上的胡适》、《陈寅恪晚年诗文释证——兼论他的学术精神与晚年心境》、《犹记风吹水上鳞——钱穆与现代中国学术》、《现代儒学论》等。



余英时文集

第一卷 史学、史家与时代

第二卷 中国思想传统及其现代变迁

第三卷 儒家伦理与商人精神

第四卷 中国知识人之史的考察

第五卷 现代学人与学术

第六卷 民主制度与近代文明

第七卷 文化评论与中国情怀(上)

第八卷 文化评论与中国情怀(下)

第九卷 历史人物考辨

第十卷 宋明理学与政治文化

责任编辑 ◎ 蒋晓玉
装帧设计 ◎ 张 明
陆润彪

试读结束：需要全本请在线购买：www.ertongbook.com

十卷本《文集》序

《余英时文集》一至四卷在2004年刊行以后，沈志佳博士又继续搜集了我的其他文字，择其可以与大陆读者见面的，编成第五至第十卷。广西师范大学出版社不辞烦难，在条件允许的范围之内，续刊这六卷新的《文集》，其敬业的精神是令人感动的。让我再一次对沈博士和出版社表示我的最诚挚的感谢。

我的专业是历史学研究，所以这六卷所收的论文仍然贯穿着史学的观点。但是就所涉及的范围而言，这六卷则比前四卷要广阔得多。整体地说，在我的思考和研究中，中国文化传统怎样在西方现代文化挑战之下重新建立自己的现代身份(modern identity)，一直是重点之一。这当然是清末，特别是五四以来，中国知识人的共同问题，然而始终得不到明确的答案。我也不过是千千万万寻找答案者之一而已，这六卷新文集中保存了一些我的寻找的印迹。

后六卷与前四卷一样，也包括了早期到近期的文字。最近的包括一篇未发表过的新稿(讨论钱谦益的“诗史”观念，收在第九卷)，最早的则是我在香港新亚书院求学时期的“少作”(收在第六卷和第七卷)。这里只想对这些“少作”略作交代。我受了五四思潮的影响，虽然已决定投入中国史的专业，

但对于西方近代的文化史和思想史同样抱着浓厚的兴趣。我当时已不能接受任何抽象的历史公式，更不承认西方史的阶段划分可以为中国史研究提供典型的模式。然而我深信西方的历史与思想不失为一个重要的参照系统，使我更易于在比较的观点下探索中国文化和历史的特性。同时，对于五四时代所接受的西方近代文化主流中的一些基本价值，如容忍、理性、自由、平等、民主、法制、人权等，我也抱着肯定的态度。这些价值，当时也被公认为普世性的，1948 年联合国的《人权宣言》便是明证。基于这一认识，我在 1950 年至 1955 年这几年间，曾努力阅读这方面的西文著作。《文集》卷六、卷七所收的“少作”便是在这一心态下写成的。

这些“少作”只是我早年学习的纪录，久已置于高阁。但 1983 年，在台北友人一再鼓励之下，我觉得盛情难却，曾由汉新出版社重印过一次。沈志佳博士这次提议将它们收入《文集》，我本来是很犹豫的。但是她认为这些“少作”毕竟代表了我写作生涯中的一个阶段，从《文集》编辑的角度说，仍是一个不宜缺少的环节。我终于接受了她的判断。这次印行，我自己并没有时间做任何修订。不过出版社方面根据既定的编辑原则，曾作了一些必要的处理，基本上仍是尊重原作的，仅仅减少了一些文句而无所增改。我很感谢出版社的苦心与好意。对于西方史的参照功能和起源于西方但已成为普世性的现代价值，我至今仍然深信不疑。这也是我让这些“少作”再度刊布的唯一理由。

余英时

2006 年元旦

目 录

余英时文集

第十卷　宋明理学与政治文化

1　《宋明理学与政治文化》自序

10　明代理学与政治文化发微

61　朱熹哲学体系中的道德与知识

85　金春峰《朱熹哲学思想》序

88　田浩《朱熹的思维世界》序

93　孝宗与理学家

170　皇权与皇极

299　“抽离”、“回转”与“内圣外王”
——答刘述先先生

307　试说儒家的整体规划
——刘述先先生《回应》读后

320　我摧毁了朱熹的价值世界吗?
——答杨儒宾先生

346　从政治生态看朱熹学与王阳明学之间的异同

《宋明理学与政治文化》自序

本书包括两个部分：第一至第五章原为《朱熹的历史世界》上篇的《绪说》，虽置于全书之端，其实写成则在上、下两篇之后，因此自成一独立单元。由于这篇《绪说》集中讨论了宋代理学的起源和发展，及其与政治文化之间千丝万缕的复杂关系，少数读过原稿的朋友觉得我不妨把《绪说》抽出来，印成单行本。考虑到《朱熹的历史世界》篇幅太长，一般读者很难有时间和耐心通读这部千余页的专著，我也认为让《绪说》与原书分家，自谋生路，不失为一个明智的办法。

本书的第二部分是最后一章，题作《明代理学与政治文化发微》。这一部分的起源如下：在决定单独刊行《绪说》之后，我立即发现它毕竟是另一本书的一个组成部分，语意未周未尽。如果借用旧日"起、承、转、合"的文章结构为喻，《绪说》可以说是有"起"有"承"，但未"转"未"合"。原因很简单，"转"与"合"原在《朱熹的历史世界》的上篇与下篇之中。怎样为单行本提供"转"与"合"，曾使我犹豫不定了一两天，因为这有种种可能。最省力的方式是撮述原书上、下篇的要旨。但下面两个理由使我放弃了这个初念。第一，《绪说》脱离了母体之后，它的重点已变，仅仅为原书作一简单的提要，不足以达成"转"与"合"的任务；第二，原书上、下两篇千头万绪，十分复杂，只有

通过无数细节的层层分析，才能集腋成裘。西方谚语说："上帝或魔鬼在细节之中"(God or the devil is in the detail)，这尤其是史学作品的特色。任何企图用"一言以蔽之"的方式化繁为简，都必然陷于顾此失彼、挂一漏万的窘境。因此我最后决定重新拓荒，进一步研究明代理学与政治文化的关系，从反面证成《绪言》的论旨。在《朱熹的历史世界》撰写过程中，明代的对照不但已时时往来胸中而且也偶然流露于笔端。以往涉及明、清的研究，如《近世中国宗教伦理与商人精神》、《现代儒学的回顾与展望》、《士商互动与儒学转向》等，我也接触了理学与政治文化的某些方面。现在我刚好可以趁这个机会，把一些片断的观察系统地组织起来，化零为整。最后一章的研究与陈述方式大致与前五章相同，即根据原始史料建构一个整体的历史景观。不过为了防止一发不可收拾，这次我尽量控制自己，把拓荒的范围限制在少数论题上。这一章虽然还是超过了预定的篇幅甚多，幸而并未泛滥成灾。"宋明理学"一向被视为一个历史连续体，但是我现在的看法稍有不同，这个连续性几乎只能用"不绝如缕"四字来形容；二者之间的断层似乎也不能不特加注意。明代政治生态与政治文化和宋代的巨大反差，在其间发挥了重大的——虽然不是决定性的——作用。由于最后一章的添入，本书定名为《宋明理学与政治文化》。但我所用的"宋明理学"并非完全沿袭旧义，其中有连续，也有断裂，特先说明，以免误会。

现在我想借用这篇序的空间，对本书第一部分的性质作一提纲挈领的说明，以为读者之一助。现代讨论理学的专著已多至不可胜数，主要都是从哲学的观点阐释它的含义。哲学既不是我的专业，我自然没有理由，更没有资格，在众说纷纭之外，再增一解。本书则是一篇史学研究的初步报告，主旨在通过宋代的历史脉络和具体情境，重建理学从开始到完成的实际过程。这一历史的探索必然要涉及理学以外的大量文献，因而构成了本书研究的基础工作。第三章论宋初古文运动和王安石"新学"、第四章追溯佛教的入世转向，都是从原始史料中一点一滴爬梳出来的。但中心的线索则由理学著述所提供，其中尤以《二程遗书》和朱熹的《文集》、《语类》最为重要。我并没有在系统地掌握一切基本资料之前，先有一套"大胆的假设"，然后强古人以就我。读者只要细看本书，我的作业程序是相当清楚的。

本书既是历史的研究，它自然不可能有任何预设的哲学立场，因此对于

一切有关理学的现代哲学阐释都是中立的。但在史学方面本书则有十分明确的预设，否则我的研究工作便无法展开了。我的预设是：理学（或道学）的起源和发展首先必须置于宋代特有的政治文化的大纲维之中，然后才能得到比较全面的认识。由于种种历史因缘的凑合，宋代的“士”（或“士大夫”）发展出高度的政治主体的意识，落在政治实践层面则要求与皇帝“同治天下”（程颐语）。所以北宋的儒学复兴，一开始便提出了“尧、舜、三王治人之道”，或简称为“三代之治”。这是北宋儒家关于重建人间秩序的破题第一声，其始点则在“治道”（政治秩序）。古文运动的先驱柳开（947—1000）倡导于前，继起者如石介（1005—1045）等人则响应于后，重建“三代治道”终于成为宋代儒学的基调，一直到朱熹的时代都没有改变。但在古文运动时期，儒学的重心在“外王”，而“内圣”的讨论则尚未充分展开，欧阳修（1007—1072）便是其中最典型的一位代表；他只关心“治道”而绝口不谈心性，以致王安石批评他“不识义理”。正因如此，他虽主张回归“三代”，却不贬斥“汉、唐”，甚至还说唐太宗“其治则几乎三王”（《欧阳文忠公集》卷四八《问进士策四首》之三）。在这一问题上，他的观点和南宋的陈亮相近，而与王安石、二程则恰恰相反。朱熹为了“三代”与“汉唐”之辨，曾根据程颢的论点，和陈亮展开了一场最著名的争议。叶适也在晚年的著作中，对欧阳修的看法提出了严厉的批评（见《习学记言序目》卷五〇“策问”条）。可见“治道”在两宋儒学史或理学史上，始终是一个轴心的问题。这是上面所谓“政治文化的大纲维”中一个主要部分。

今天我们一提起理学（或道学），便马上会联想到理、气、心、性等形而上的观念，这在当时张载和二程的语录中，往往笼统地称之为“道德性命”。“道德性命”是所谓“内圣”之学；作为研究的对象，它当然可以与“外王”分开，自成一独立的领域。事实上，无论是在传统的“道统大叙事”或现代的哲学史中，大家都是这样看待它的。但就宋代儒学发展史而言，理学却不能简单地等同于“内圣”。这是因为“内圣”与“外王”在理学家的构想中，自始即是一不可分的整体。而且“内圣”领域的开拓正是为了保证“外王”的实现。为了说明这一论点，我们必须回溯至王安石的改革及其新学。

“外王”必须建立在“内圣”的基础之上，本是儒学的原始观念之一，孔子的“为政以德”，孟子的“仁心”、“仁政”，都是这一观念的不同表达方式。宋

试读结束：需要全本请在线购买： www.ertongbook.com

初古文运动的倡导者虽因急于“推明治道”而未暇发挥“内圣”，但“内圣”与“外王”不可分离的意识仍在潜滋暗长之中。胡瑗(993—1059)在湖州和太学掌教，分“经义”、“治事”两斋，他的弟子们称之为“明体达用”之学，其实即隐含了以“内圣”为“体”、“外王”为“用”的意思。胡瑗是王安石早年所最崇敬的儒门典范，后来他持“内圣外王”之说发动熙宁变法，未尝不可说是从“明体达用”转手而来(参看《朱熹的历史世界》上篇第六章)。无论如何，从历史的角度作观察，安石的“新学”在北宋儒学进程中实居于承先启后的枢纽地位；他终结了古文运动时期专重“外王”(“治道”)的偏向，将儒学引入“内圣”与“外王”互为表里的阶段。更值得注意的是：“道德性命”这一名词最先是王安石用来描述他的“内圣”之学的。此词不但见于他的文字，而且也经常出现在他和神宗的对话之中，并得到后者的亲口认可(详见本书第三章)。所以不论内容，仅就思想的结构而言，安石“新学”与二程“道学”完全属于同一类型。这一现象毋宁是十分自然的，因为二者本是同一历史阶段的产品。

由于王安石的“内圣外王”系统建立在前，而其“内圣”部分——“道德性命”——又吸收了释、老的观念，它一直是张载和二程抨击的对象。大致说来，他们认定王安石“内圣”之学“不正”，是他“外王”失败的根源所在。所以在二程语录中，我们看到他们始终把安石视为思想上的头号大敌，远在释氏之上。但是另一方面，就“内圣”构成“外王”的精神基础而言，二程的“道学”与安石的“新学”也未尝没有可以互相比观之处。我们可以毫不迟疑地说，“道学”是在直接与“新学”相抗衡的过程中，逐步发展完成的。“道学”兴起的背景既明，它不可能离开宋代政治文化的大纲维而得到全面的理解，自是不在话下。

宋代理学有两项最突出的特点：一是建构了一个形而上的“理”的世界；二是发展了种种关于精神修养的理论和方法，指点人如何“成圣成贤”。这两点毫无疑问都属于“内圣”的领域。但深一层观察，这两条开拓“内圣”的道路，同是为了通过“治道”以导向人间秩序的重建。这是宋代儒学的主流所在，自古文运动一直贯通到朱熹时代。理学家必须预设此“理世界”，作为他们理想中的人间秩序的永恒而又超越的保证，否则他们重建秩序的要求便失去根据了。他们曾从种种角度赋予“理世界”以种种不同的名称，如“天

理”、“仁”、“太极”、“太和”等，但其实都是此物此志。张载、二程和朱熹都肯定合理的人间秩序必须依“理世界”而建立，本书已随文论及，不待再说。这里应着重指出的，即持“心即理”之说的陆九渊也同样不能不作此肯定。他说：

> 此理乃宇宙之所固有，岂可言无？若以为无，则君不君、臣不臣、父不父、子不子矣。（《象山先生全集》卷二《与朱元晦二》）

此处明言“此理乃宇宙之所固有”，而首先显现在君臣、父子的秩序上面，可知“理世界”必归宿于人间秩序确是宋代理学家的共同信仰。

其次，关于理学家强调个人的精神修养问题，也同样必须放在宋代政治文化的大纲维中，去了解其特有的时代意义。“修心养性”之说早起于先秦，而儒家尤擅胜场。中唐以来，由于释氏（特别是禅宗）的心性之说主宰了思想界，儒家方面也开始重整旗鼓，以图收复失地。北宋理学家完成了这一使命，可以说是顺理成章的事，似乎与政治文化攀不上什么关系。然而不然，这是由于我们没有再进一步考察：理学家提倡“修心养性”究竟是以哪一类人为对象的？他们想通过这种精神修养来造就何种人才？关于这两个问题，本书已详引种种资料，作出明确的解答。这里我只须直接将答案列出，然后各增一条书中未引用的资料，以加强原来的论证。关于第一个问题，我的答案是：北宋理学家直接施教的对象是“士”，而不是一般的“民”。宋代的“士”虽然都从“民”来，但“民”未成为“士”之前，理学家不但没有机会向他们讲授心、性之学，而且即使有机会，也必然徒劳无功。总之，理学家与“普渡众生”的释氏不同，只能从“士”阶层中寻找“传道”的对象。我们不能因为儒家有“人皆可以为尧、舜”之说，便误认宋代理学家自始便一视同仁地要使人人都“成圣成贤”。程颐曾明白指出，“人皆可以为尧、舜”只是“圣人所愿”，事实上是不可能的。现在我要引周敦颐（1017—1073）的一段话来印证本书的论点。他说：

> 圣希天，贤希圣，士希贤。伊尹、颜渊，大贤也。志伊尹之所志，学颜子之所学。（《通书·志学第十》）

这是北宋第一位出场的理学家，但他指点“成圣成贤”的对象明明是“士”。所以这个问题已没有争议的余地了。他后面论伊尹、颜渊的话，则恰好可以通向第二个问题的答案。

顾炎武(1613—1682)指斥明末理学家“以明心见性之空言，代修己治人之实学”(《日知录集释》卷七“夫子之言性与天道”条)。这是他目睹当时学弊而发出的慨叹，大致去事实不远。但后来颜元(1635—1704)竟进一步将此病归之宋儒，而尤集矢于程、朱，这就造成了一个流传至今的普遍印象，即宋代理学家的全副精神都贯注在“明心见性”之类的“内圣”领域。不用说，自从“理学家”与“哲学家”之间画上了等号以来，这一印象更是牢不可破了。但是我们只要细心审查第一手史料，即知宋代理学家讲学的最终目的是要培养“治天下”的人才，以承担重建秩序的重任。上引周敦颐“志伊尹之所志，学颜子之所学”一语，已透露了此中消息。颜渊是孔门“德行”第一人，其学当然是“内圣”之学。但伊尹则代表了“外王”的典型。孟子说：

> 伊尹曰：“何事非君？何使非民？”治亦进，乱亦进，曰：“天之生斯民也，使先知觉后知，使先觉觉后觉。予，天民之先觉者也。予将以此道觉此民也。”思天下之民，匹夫匹妇有不与被尧、舜之泽者，若己推而内之沟中，其自任以天下之重也。(《万章下》)

周敦颐心中的伊尹完全来自孟子这一段话，可知“内圣”必归宿于“外王”也是他的基本取向。二程早年受学时，他曾教以“寻颜子、仲尼乐处”(《遗书》卷二上)。但这专指“学”的阶段而言，是儒者的始点而非终点。张载和程颐后来论及颜渊，并不鼓励人仅仅效法他的“陋巷自乐”。正因为理学家一心一意想造就“治天下”的人才，所以他们内部品评人物高下也以此为最主要的标准。张载认为程颢优于程颐，并不是根据“内圣”理论的造诣，而是因为前者“救世之志甚诚切，亦于今日天下之事尽记得熟”。最后让我再引陆九龄的议论，作为第二个问题的答案。他在《又与王顺伯》中说：

> 窃不自揆，使天欲平治天下，当今之世，舍我其谁？苟不用于今，则

成就人才，传之学者。（引自黄震《黄氏日抄》卷四二《陆复斋文集》）

“使天欲平治天下”云云，语出《孟子》（《公孙丑下》），恰好符合当时“士”作为政治主体的精神要求；上引《孟子》论伊尹“自任以天下之重”，明是宋代“以天下为己任”意识的根源所在。下半段“苟不用于今，则成就人才”云云，则是九龄自述其志；这和张载、二程所采取的立场完全一致。所以宋代理学家的第一志愿是“得君行道”，亲自参加“平治天下”的事业，不得已而求其次，才轮到“成就人才，传之学者”。至于他们所要“成就”的“人才”，必然以“平治天下”为重点所在，那是更不用说的了（参看本书第五章之三）。

陆九龄上面这一段话引出宋儒对孟子究竟如何理解的问题，有稍作澄清的必要。由于陆九渊曾自道其学“因读《孟子》而自得之”，后世往往以此语专指他的“心即理”而言。今以其兄之言校之，可知这一认识是过于狭隘了。“孟子道性善，言必称尧、舜”（《滕文公上》），这是孟子兼重“内圣”与“外王”的明确表示。事实上，九渊所“得”于孟子的，也是其“内圣外王”合而为一的整体精神。他在《与赵然道二》中说：

姬周之衰，此道不行；孟子之没，此道不明。（《全集》卷一二）

“此道”指三代“内圣外王”合一之“道”（相当于朱熹《中庸序》中的“道统”），确然无疑，岂能化约为“尽心知性”、“知言养气”之类的“内圣”体验？何况书中明引《孟子》“行天下之大道，得志，与民由之；不得志，独行其道”（《滕文公下》）等语，与其兄所言，如出一辙。如果一定要将孟子的“内圣”与“外王”在概念上分开作观察，我们甚至可以说，后者对宋代儒家士大夫的感召力比前者更大。王安石便是一个最早而又最有力的例证。安石早年便奉孟子为楷模，时人也以为他是“孟子复生”。然则他究竟在哪一点上特别崇拜孟子呢？答案只有一个，即“平治天下，当今之世，舍我其谁”的“行道”气概。他在22岁时（庆历二年[1042]）写《送孙正之序》便已深受孟子的启发，向往着有一天能“得志于君，则变时而之道”（《临川先生文集》卷八四）。通过王安石的倡导与实践，“得君行道”的观念终于成为两宋理学家共同追求的目标。所以我们可以肯定，孟子在“外王”方面所发挥的影响是更普遍而持久的。本

书第五章之二和《朱熹的历史世界》下篇第八章，对此已有详细的论证，这里便不再重复了。

以上大致是历史的观点，说明宋代理学为什么必须置于政治文化的大纲维中，才能比较完整地显示出它的本来面貌。本书头绪甚多，论证甚繁，所以我特别提出其中几个要点，略作分疏，这也许有助于读者掌握全书的基本论旨。但本书所论也有越出历史观点之外的，这里也应该提示一下。第二章详析"道统"、"道学"、"道体"诸概念，是为了更进一步澄清理学家与政治文化的关系。这是有关理学整体的几个核心概念，但其含义始终没有得到彻底的清理，以致引出后世的种种误解。此章根据朱熹《中庸章句序》，上溯其源，下沿其流，指出无论是"道统"、"道学"或"道体"，都和"治天下"有不可分的内在关联。朱熹在此序中，以"道统"专指"内圣外王"合一的上古三代，而以"道学"专指道治分裂以后，从孔子到宋代的儒学传统。这是一个极关紧要的分别，其深刻的政治含义是不容忽视的。这等于说，汉、唐以下的"人主"虽能"以智力把持天下"，其实则是"无道"的统治。"人主"如果想改变"天下无道"为"天下有道"，只有一条路可走，即接受"道学"关于"内圣外王"的基本规定及其推行的程序。另一方面，儒家亦无"彼岸"可渡，其"道"只能在此唯一的人间世界求得实现，而"治道"则必然成为秩序重建的始点。因此在宋代理学家的观念中，"道学"既不应仅为"空言垂世"，其功用更不应仅止于提高个别人的精神境界。就社会集体而言，"道学"若不能归宿于"外王化"，则终是"未济"。程颐说："君子之道，贵乎有成，有济物之用，而未及乎物，犹无有也。"(《程氏粹言·论学篇》)这正是从集体而非个人的观点所下的论断。孔子所谓："吾岂匏瓜也哉？焉能系而不食？"(《论语·阳货》)至少两宋的理学家大体上都抱着这种心理。

本书第五章的最后三节是关于理学思想的政治解读，涉及《西铭》、《程氏易传》和朱熹的若干文字与语录，都是宋代理学史上的重要文本。为了从理学内部建立它与宋代政治文化之间的关联，这一解读是无法避开的。但是我必须郑重声明，我深知这一解读本身含有高度的危险性，稍一不慎，即可能将全部理学歪曲成一套政治的意识形态(political ideology)。我虽肯定理学上承北宋儒的主流，以重建人间秩序为终极关怀，然而这个"秩序"的意义是非常广阔的，包括文化秩序、人伦秩序、日常生活秩序等在内，政治秩序

("治道")不过是其中的一个部分而已,虽然宋代理学家往往视之为秩序重建的始点。因此我在解读的过程中十分谨慎,以求做到恰如其分。张载已明言"道学"与"政术"是一体的两面,程颐也强调"道学辅人主"或"道不行,百世无善治"(见本书第五章第五节)。我们又如何能将"治道"排除在"道学"之外呢?至于我的解读是不是误读,则是另一问题,这里不必讨论了。

最后,我要感谢黄进兴先生为本书的单独刊行费心安排。最后一章的增补,也出于他的提议,不过把本书的下限扩大到明代,则是我自己的决定,但也因此延误了出版的期限,这是应该向他致歉的。

试读结束:需要全本请在线购买: www.ertongbook.com