

## 总 序

这套九卷本的《中国政治思想通史》终于出版了，关于这套书的旨趣，在综论卷中已有详尽的论述，不再重复。这里只说几句有关的题外话。

1949年以前政治思想史的著作还是比较多的，这与当时很多高等院校设有政治系以及社会热烈议论政治有极大关系。1952年院系大调整之后，随着政治系基本被取消和政治一元化的强化，中国政治思想史的研究也随之被边缘化，只在哲学史、思想史中有一点点观照。据我所知，只有极少数几位还默默坚守在这个领域，且主要是近现代史，集中在中国人民大学，由何干之主持，接续了香火，功莫大焉！

作为一门学科重新启动，应该说是与20世纪80年代陆续恢复的政治学学科设置和倡导社会思想解放相伴。

就我个人来说，20世纪60年代初，初涉中国思想史时读梁启超《先秦政治思想史》，他在“序言”中说，“所谓‘百家言’者，盖罔不归宿于政治”，这句话对我影响很大。由此想到，研究历史不研究思想史是极大缺憾，而研究思想史不关注政治思想，则无所归。后来又读到章太炎在《国学概论》中说：“周时诸学者已好谈政治，差不多在任何书上都见他们的政治主张。……中国人多以全力着眼政治。”钱穆当时是被批判的代表人物，但他说的中国的士人以政治为宗教，对我也很有启发。

中国历史进程中政治的作用太大了，君主对所有臣民和整个资源具有最高的掌控权，王权支配社会是无可否认的事实。与之相应，政治思想必然处于社会观念的主导地位，而王权神圣则是其核心。因此不研究政治思想史就很难解析中国历史的真谛。

半个世纪以来我一直在政治思想史领域盘桓，而反思“文革”中封建主义观念登峰造极的大泛滥，又给我以“使命”感。1984年拙作《先秦政治思想史》出版了，我自认为此书突破了把政治与阶级性等同的框框，提出政治不仅有阶级性，还有社会性。全书没有给任何一位思想家戴阶级的帽子。同时还提出，中国从有文字记载以来，即是君主专制主义，先秦诸子争论的主流是实行什么样的君主专制主义，这铸就了中国传统政治观念的基础。应该说这两个主要观点对后来的政治思想史研究有相当大的影响，也引起了相当多的争论。

高斯（1801年）等对一般一次同余式进行详细研究，才得到与秦九韶“大衍求一术”相同的定理。再如，北宋时期著名科学家沈括通过对弧、弦、矢之间关系的详细考察，给出了我国数学史上第一个由弦和矢的长度求弧长的比较实用的近似公式，即“会圆术”。所谓“会圆术”也就是已知圆的直径和弧的高，求弦和弧长的方法。

科学的发展有助于人们真实地认识他们所生活的世界，两宋时期的人们对于物质世界的理解，较之先秦两汉时期的人们有了长足的进步。这也在很大程度上影响了两宋时期的思想界。因为，人们对于社会政治生活所形成的任何深刻理解，都依赖于人们对于客观物质世界的认识。

两宋思想家对于客观世界的认识，集中体现在他们对于“天”的认识上。在中国思想史上，“天”是一个有着十分复杂含义的概念。由于语言方面的原因，中国古代思想家不像古希腊思想家那样，把可感觉的物质意义的天与人们所理解到的客观必然性区别开来，而用不同的概念加以表达。例如，在古希腊思想家那里，有一个名为“逻各斯”（logos）的概念专门用来代表普遍的必然性，这个概念是指可感觉的世界之间虽然有着一定的联系，但又是有所区别的。而在中国思想产生的春秋战国时代，并没有一个专门用来表达普遍的必然性的概念。于是，古代中国人所说的天，便有了多重含义，它既可以用来代表可感觉的天，同时又是一个具有必然性意义的概念。实际上，在先秦两汉的思想家那里，物质意义上的天与必然意义上的天从来是分不开的。在传统的儒家观念中，天即代表着人们生活于其中的自然界，同时，天也象征着物质世界与人类社会的运行必须遵循的法则或“客观规律”，如“天道”。在古代思想家的观念中，天决定着自然界的秩序，同时也决定着人类社会的秩序与发展方向，甚至决定着社会政治生活的好坏。于是，天是什么，天以什么样的方式决定着人类社会的政治生活与社会秩序，成为古代思想家反复论辩的思想主题。

关于天，先秦两汉思想家较为一致的认识路径是，人们试图从可感觉意义的天入手，先说明天是什么，然后再对天人关系做出某种解释。围绕天人关系，古代思想家大体上形成了“天人合一”与“天人相分”两种截然不同的认识。以荀子为代表的思想家倾向于认为，“天行有常，不为尧存，不为桀亡”（《荀子·天论》）。以孟子为代表的一派则认为天人合一，天决定着人类社会的政治走向与政治的好坏，即“天以天下予尧舜”。前者所理解的天是物质意义的天，后者所理解的天则是人格化的天。这两种观点也有一个共同点，即都认为天道是不以人的意志为转移的。

汉魏以后至于宋代，自然科学的发展，特别是天人学的发展，使得人们真实地理解自然意义上的天有了可能。例如，北宋时期理学家代表人物张载便说：“气之聚散于太虚，犹冰凝释于水，知太虚即气，则无无。”（《正蒙·太和篇》）张载对于两宋时期的理学的重要贡献之一，便是对可感觉的“天”做出了物质的解释。人类所感觉到的“天”，亦即人类生活于其中的自然，在本质上是物质的，而物质世界本身，“天地之气，虽聚散、攻取百涂，然其为理也顺而不妄。气之为物，散入无形，适得吾体；聚为有象，不失吾常。太虚不能无气，气不能不聚而为万物，万物不能不散而为太虚。循是出入，是皆不得已而然也”（《正蒙·太和篇》）。

两宋思想家对于客观世界的理解显然要比先秦两汉时期的儒家更为真实，他们确切地认识到，可感觉的“天”是一个物质实体，它本身并不具有任何神的灵性。在这样的认识基础上，宋代理学家虽然也继承了思孟学派“天人合一”的思想，但是，他们对于天人关系的理解水平却远远超出了先秦两汉时期的思想家。在两宋时期的思想家那里，已经实现了物质意义的天与必然意义的天的分离。

在宋代理学家看来，人们可感觉到的“天”在本质上是物质的，不过，在可感觉的“天”之上，有一个支配着这个“天”的无质无形的存在，它决定着天的根本属性，“天所以为天者，理而已。天非有此道理，不能为天，故苍苍者即此道理之天”（《朱子语类》卷二五）。这种决定天的本质的天理，便是宇宙的本原或希腊哲学家所说的第一原因，它是天地万物的本原，如果没有了这个原因，天地万物也就没有了来处。也就是说，相对于可感觉的“自然之天”而言，决定天地之所以为此天地的天理是逻辑先定的，它规定着宇宙万物的属性，世间万物以及人类社会发生的一切，都是这种逻辑上的必然性的体现。

基于对客观世界的真实理解，宋代理学家对于天人关系的理解也达到了新的境界。他们既不像以往的天人相分论者那样，简单地把天理解为自然，把天与人看作互无关涉的存在，也不像汉代的今文经学那样，用天人相与或者天人感应这种庸俗方式来说明天人之间的统一性。宋代理学家彻底抛弃了思孟学派以及汉代今文经学的有神性的天，而致力于“天”的本体论证明。宋代理学家用“天理”作为表达这种必然之天的概念，于是，按照宋代理学家的逻辑，天人之所以是统一的，并不是由于人生于自然这一简单的事实，也不是因为天具有人的灵性并且可以与人相互感应，而是因为天与人有着共同的原因。这样，人们对于必然之天的把握无须求助于天有四时、人有四体之类的简单比附，也无须把天神化，而只能依赖于人们在自己的思维过程中对于作为世界的终极原因的天理的理解和把

书院开始成为讲学授徒的场所。但是，由于战乱，五代时期书院数量很少，书院的规模也不大。北宋建立以后，随着相对统一的局面的形成，思想文化领域的繁荣具备了基本的条件，书院也开始兴旺起来。北宋初年，书院在数量与规模上都远远超过了五代时期。这一时期的书院已经成为北宋社会十分重要的教育机构。

书院是中国古代特有的教育组织形式。它以私人创办和组织为主，将图书的收藏、校对与教学、研究合为一体，是独立于官学之外的具有民间性的学术研究和教育机构，其丰富的教学经验和灵活多变的办学方式为历代教育家所取鉴。

朱熹在《衡州石鼓书院记》一文中谈到宋代书院兴盛的原因时指出，由于唐末五代官学衰落，学校不修，学者求学而又没有适当的求学之所，因而选择了创建书院精舍这种教学形式，来满足世人读书求学的需要：“余惟前代庠序之教不修，士病无所于学，往往择胜地而立精舍，以为群居讲习之所，而为政者或就而褒表之，若此山，若白鹿洞之类是也。”从上可见，造成北宋书院兴盛的原因是多方面的，但其中最主要的原因有以下几点。

第一，北宋科举取士规模日益扩大，而宋初官学却长期处于萎靡不振的状态。士人求学需求很大，却苦无其所。在这种情况下，书院应运而生，起到了填补官学空白的作用，为广大士子提供了读书求学的场所。

第二，朝廷崇尚儒术，鼓励民间办学。宋初提倡文治，但国家一时又无力大量创办官学，故朝廷对书院给予多方面的表彰和赞助。像著名的白鹿洞书院、岳麓书院、应天府书院、嵩阳书院都得到朝廷赐书、赐匾额、赐学田和奖励办学者等不同形式的支持，这些支持无疑是促进宋初书院兴盛的直接动因之一。

第三，佛教禅林制度的影响。佛教出于避世遁俗、潜心修行的宗旨，多选择环境僻静优美的山林建立寺庙，而五代及宋初的书院也大多建于山林名胜之中。佛教禅林集藏经、讲经、研经于一体，对书院教学产生了明显的影响。如：书院的讲会制度就是借鉴了佛教僧讲和俗讲的讲经方式，书院教学的讲义和语录等形式也来源于佛教禅林制度。

第四，印刷术的应用，使书籍的制作与手写本相比变得极为便利，这是促成宋代书院兴旺发展的重要基础。书籍不再是珍藏品而是公众都可以拥有的，才有可能使书院拥有丰富的藏书，并真正成为面向社会的教学场所。由于宋代图书的丰富，学校教育已经彻底告别了汉魏时期那种老师与学生之间口耳相授的教学方式，学生也没有必要像汉代的五经博士那样，固守教师传授的经义，而是更加注重在读书过程中的独立思考。这也使得宋代的书院不再是单纯的教书机构，而是成为人们交流思想的场所。

古代思想家之所以重视人性问题，是因为他们对于人性的判断是其全部思想学说的出发点。从某种意义上说，人性的善恶不过是思想家的理论假定，这一假定的真实意义也不过是为其全部的政治主张提供一个理论支点。可是，先秦两汉思想家的人性论却有着一个无法解决的难题，这个难题就是，由于中国古代思想家注重经验的思维方式，因而往往把有关人性的假定与现实生活中的人联系起来，这样，思想家即使对人性做出了高度抽象的善恶判断，如战国时期的孟子与荀子，也无法说明现实生活中的人在道德品质上何以存在着显著的差异。更进一步说，如果说人的本质是同样的善或同样的恶，那么，在现实生活中为什么会存在着如此森严的等级差别，这是思想家费尽心力却无法做出合乎逻辑的解释的问题。西汉董仲舒与唐代韩愈的性三品说虽然能够对现实生活中的等级结构的合理性做出解释，但这种差别的人性论显然不符合汉魏以来儒家政治思想哲理化的需要。

由于形而上学修养的日益丰厚，宋代思想家摆脱了先秦两汉以来历代儒家的窠臼。首先是北宋的张载，他把“性”分为天地之性和气质之性。“性于人无不善，系其善反不善反而已”，这种善就是天地之性；而人在禀气成形以后便有了气质之性，气质之性是恶的，君子与小人的差别就在于，君子能够“反之本而不偏”，回归天性之善，而小人则“德不胜气，性命于气”（《正蒙·诚明》）。到了南宋，朱熹对张载的这一思想又做了进一步的发挥，径直把“性”与人的本质分离开来。朱熹认为，“性即理也”，同时又说，“性无不善”。实际上，在当初张载把“性”区分为天地之性与气质之性的时候，便已经显露出了把性与人相分离的思想倾向。这样，所谓性，便成了“理”、“道”的同义语。

不过，需要说明的是，虽然程朱学派主张“性即理也”，但理学家又拒绝把性说成是理。在宋代理学家看来，尽管性与理有相同的意义，但这两个概念还是有差别的。陈淳《北溪字义》较为明确地说明了这两个概念之间的差别：“性即理也。何以不谓之理而谓之性，盖理是泛言天地间人物公共之理，性是在我之理。只这道理受于天而为我所有，故谓之性。性字从生从心，是人生来具是理于心，方名之曰性。”（《北溪字义》卷上《性》）也就是说，性是人从天理那里禀受来的品质。按照程朱学派的认识路线，所谓“性”并不是人的内在品质，而是由天理赋予人的道德属性。

在宋代理家把性理解为外源的品质的时候，《大学》所说的“止于至善”便有了与以往不同的意义。按照传统的性善论者的理解，“止于至善”就是充分发挥人的道德自觉；按照程朱学派的逻辑，“止于至善”便是人们凭借自己的理性

道便是崇尚暴力的政治，颇类于后来人们所说的强权政治。

倡导王道，反对霸道，是历代儒家的一贯思想。但究竟什么样的政治是王道，什么样的政治是霸道，两汉以后始终存在着分歧。

先秦两汉儒家在理解王霸问题的时候，更多把王霸之别理解为以仁义德教治国和以法术刑名治国两种治国原则的差别。与此同时，王霸问题又是与义利问题紧密联系在一起。儒家素有重视道义而轻功利的思想传统，用孔子的话说，就是“君子喻于义，小人喻于利”（《论语·里仁》），这一思想到了西汉董仲舒那里，便被进一步阐释为“夫仁人者正其宜不谋其利，明其道不计其功”（《汉书·董仲舒传》），可以说，这把儒家重义轻利的观念发挥到了极致。把儒家的义利观与王霸问题结合在一起，便自然而然地形成了这样的认识：王道便是符合道义的政治，而霸道便是追求功利的政治。只不过在先秦两汉儒家那里，这一思想并没有十分清楚地表达出来。

南宋陈亮说：“自孟、荀论义利王霸，汉唐诸儒未能深明其说。”（《陈亮集》卷二八《又甲辰秋书》）其实，这不仅仅是汉唐儒家的问题，荀子、孟子在提出义利王霸问题的时候，本来就没有在理论上说清楚。宋代思想家如此说，表明他们并不满意以往儒家对于王霸的理解。

两宋时期思想家关于王霸问题的论争，主要是在程朱学派与以陈亮、叶适为代表的浙东事功学派之间进行的。由于对义利关系的认识不同，人们对于王霸的分界标准以及政治的本质、境界也有着不同的认识。

两宋思想家在崇尚王道这一点上与先秦两汉儒家没有什么不同，但他们对于王道的理解却与先秦儒家有着显著的差别。随着两宋思想家在学理上的进步，人们不再像先秦两汉思想家那样到经验性的历史过程中去寻求王道，而是试图通过对义利关系的理解来判别王道与霸道。在两宋思想家那里，王霸之辨不仅是以仁义德教治国还是以法术刑名治国的问题，而且是统治者在治理国家过程中究竟是道义优先还是功利为先的问题。

在西方近代思想史上，曾经有过义务论与功利主义两种思想流派，宋代程朱学派与事功学派的分野便与这种情形十分相似。大体上说，程朱学派与西方思想史上的义务论者十分相似，而浙东事功学派则与西方的功利主义思想家存在着某些相似之处。作为程氏之学的传人，朱熹强调王道应该以道义优先：“仁义根于人心之固有，天理之公也；利心生于物我之相形，人欲之私也，循天理，则不求利而自无不利；徇人欲，则求利未得而害已随之。”（《四书章句集注·孟子》）政治的本质只能用道义来说明，行王道就不可以求利。从宋代理学家的有关言论来

郎，而且是每岁奏荐，“积成冗官”（《范仲淹全集·答手诏条陈十事》）。范仲淹认为，这是宋王朝冗官充斥的主要原因。他举例说，如果有一个人担任学士以上官职二十年，那么，他一家兄弟子孙便会有二十人出任京官，再按次升迁，职官队伍“安得不滥”。

范仲淹认为，这种做法不仅造成了大量的冗员，还导致权势子弟垄断仕途，京都百司衙门的肥缺要职尽为膏粱子弟所占，“至若在京百司，金谷浩瀚，权势子弟长为占据，有虚食廩禄待阙一二年者”。与此同时，这些权势子弟在任上往往“挟以势力，岂肯恪恭其职”（《范仲淹全集·答手诏条陈十事》）？如果官员贵族的子弟可以不受限制地进入仕途，其结果只能是京地要职尽为这些人所占，而官僚队伍的效能却日益低下。

根据这种情况，范仲淹认为，应该改变宋真宗以来广施恩意的做法，明确规定，只有在遇到重大礼仪（如皇帝即位）的时候，两省以及两府官员才可以奏举一子充任京官，此外，不得每年奏举。转运使、三司使等地方官员，需在任两年才得举荐一子为官。通过这种方法，可以塞绝官宦子弟侥幸做官的门路，从而使“内外朝官各务久于其职，不为苟且之政”，更为重要的是，可以从根本上改变权势子弟垄断仕途的现状，“亦免子弟充塞铨曹，与孤寒争路”（《范仲淹全集·答手诏条陈十事》）。

其三，倡实学而精贡举。北宋时期的科举制度，沿袭唐五代旧制，略有更张。北宋初年，科举考试仅有两级：一级是由各州举行的取解试，一级是礼部举行的省试。宋太祖开宝六年实行殿试。自此以后，殿试成为最高一级的考试，确立了州试、省试和殿试的三级科举考试制度。北宋科举，最初是每年举行一次，有时一两年不定，这种情况一直延续到宋仁宗时。考试程序大抵是，每年秋天，先由各州举行取解试，考试合格者被解荐于礼部，第二年春天再由礼部考试，是为省试，并于省试当年举行殿试。考试内容大体上是进士以诗赋为主。宋太宗太平兴国八年规定：“进士免贴经，只试墨义二十道，皆以经中正文大义为问题。”（《续资治通鉴·宋太宗太平兴国八年》）所谓墨义，就是要求考生笔答经义，实际上就是根据经义写一篇文论，而答案则以经传注疏为准。这种考试方式使得士人大多专攻诗赋，对于儒家经典，也只是强记背诵，而不能深通义理，其所学所知大多不切实际，空洞无物。范仲淹指出，宋代科举考试的弊端，便是“国家乃专以辞赋取进士，以墨义取诸科，士皆舍大方而趋小道”（范仲淹全集·答手诏条陈十事），尽管每次科举都选取了大量的进士，但其中有真才实学、能够承担起治国重任的却寥寥无几，“虽济济盈庭，求有才有识者十无一二”（《范仲淹全

经济与农业生产。范仲淹之所以如此重视农业生产，是因为农业生产的发展与民生息息相关，而民生问题则直接关系到社会政治秩序的安定与否。“农政既修则衣食足，衣食足则爱肤体，爱肤体则畏刑罚，畏刑罚则寇盗自息，祸乱不兴。是圣人之德，发于善政，天下之化，起于农田。”（《范仲淹全集·答手诏条陈十事》）

然而，北宋王朝自建立以来，承平日久，天下无事，随着工商业的发展，竞逐奢华渐成风气。宋王朝的政治经济政策也不利于农业生产的发展，反而助长了竞奢逐华的社会风气。

范仲淹追述五代以来江南一带的农业发展情形时说，五代时，江南有大量的圩田，“每一圩方数十里，如大城，中有河渠，外有门闸，旱则开闸引江水之利，涝则闭闸拒江水之害”（《范仲淹全集·答手诏条陈十事》）。因此，旱涝无虞，连年丰产。当时，南方的几个割据政权都投入了大量的人力营修圩田。仅苏州便有营田军四都，共七八千人，“专为田事，导河筑堤，以减水患”。当时，民间的粮价是五十文便可买白米一石。可是，到了北宋王朝统一以后，如果江南歉收，朝廷便向浙右征粮，浙右不稔，则取之于淮南，由于国家幅员辽阔，总是有地方谷物丰稔，朝廷从不担忧粮食问题，国家也就不再关心农政。结果，江南圩田大半隳毁，江南米价也因此而疯涨，每石不下六七百文，甚至达到一贯。比起五代时，粮价涨了十余倍。在范仲淹看来，江南农业生产的萎缩以及谷物价格的高涨，主要是宋王朝不事农桑的政策所致，如果不适时调整政治经济政策，其后果将不堪设想。“今国家不务农桑，粟帛常贵……又贫弱之民，困于赋敛，岁伐桑枣，鬻而为薪。劝课之方，有名无实。故粟帛常贵，府库日虚，此而不谋，将何以济？”（《范仲淹全集·答手诏条陈十事》）

为改变农业生产日益萎缩的现状，范仲淹建议，每年秋天，皇帝都应该发布敕令，责成诸路转运司组织所辖各州郡的吏民，讨论农业生产问题，发现可兴之利，察明可去之害，如合开河渠、修筑堤堰陂塘等事项。一旦把这些事情商定下来，便由各州郡选派官员计定工料，做出预算，于次年二月开工，工期以半月为限。地方官可以把这项事业作为政绩上报朝廷。“如此不绝，数年之间，农利大兴，下少饥岁，上无贵余，则东南岁余辇运之费大可减省。”（《范仲淹全集·答手诏条陈十事》）这样，不仅能够使国家富足，而且可以平抑谷价，养息民生。

其五，修武备以实边境。北宋王朝开国以来，武备不精，边患频仍，如何加强军事力量、维护边境安全、保证北宋王朝的政治统治秩序问题一直困扰着北宋历朝君臣。到了宋仁宗庆历年间，随着周边少数民族政权——辽、西夏的日渐强



基于这样的现实，范仲淹主张首先在河南府进行试点，裁撤、省并州路，把民户较少的县改为镇，每镇设文职官员一人，负责一应公务，其他被裁减下来的公事人员，一部分可以归于农田，另一部分可以送到邻近县去担任职事。每县裁减下来的差役人员，尽数归家务农，从而减轻民众的赋役负担。待河南府实施完毕，依次推行于全国。同时，范仲淹也建议，省并州、路一级的机构，在同时设有节度使院和州院的地方，把两院合并为一院，其公职人员愿意离职者，可以归家务农。另外，范仲淹还建议根据实际情况，合并地理相近的保甲机构。这样，每保可以减省服徭役人员十余户。

范仲淹十分清醒地认识到，庞大的官僚队伍已经成为整个社会最为沉重的经济负担，必须省并官僚机构，缩减官僚队伍规模，以缓解民众的赋役负担。范仲淹的这一思想主张体现了思想家对于民生问题的关注。但问题是，范仲淹的主张一旦付诸实施，必然遭遇重重阻力。首先，省并官僚机构必将触犯一部分官僚的既得利益，这些人是改革的天然反对者。其次，从赵匡胤起，宋王朝历代皇帝的主观动机都是加强对民众的控制，从而维护专制主义政治统治秩序，所以，宋王朝才设置了如此众多的官府衙门，供养了如此庞大的官僚队伍，而民众的疾苦却是这一问题以外的事情。从这一目的来看，省并官僚机构，恰恰是宋王朝的统治者最难以接受的。

范仲淹是北宋前期最有见识的思想家和政治家，他一生勤于国事，忠贞不贰，关心国家命运，关心民生疾苦，为了实现富国强兵的愿望而锐意改革。尽管“庆历新政”失败了，但是，范仲淹的改革主张仍然有着十分深远的历史意义和理论价值。他对北宋王朝政治、经济现实的认识，以及对北宋王朝的政治、经济走向的展望，恰恰体现了范仲淹作为一个思想家的远见卓识。

## 第二章

# 事功学派的先驱：李觏的政治思想

李觏，字泰伯，建昌南城（今属江西）人，学者称“盱江先生”。生于宋真宗大中祥符二年（公元1009年），卒于仁宗嘉祐四年（公元1059年）。李觏家世寒微，自称“南城小民”。据载，李觏自幼聪颖，六七岁时“调声韵、习字书，勉勉不忘”（《李觏集》卷二七《上苏祠部书》），“十岁知声律，十二近文章”（《李觏集》卷二七《上余监丞书》）。也就是说，他十几岁时便能通晓诗文，二十岁以后，以文章写得好而渐享盛名。李觏年轻时屡次参加科举却不中，在步入仕途无望的情况下，李觏退居家中，一面奉养年迈的母亲，一面潜心著述，聚徒讲学，“以教授自资”，慕名求学者常有数百人（参见《宋史》卷四三二），为盱江“一时儒宗”。宋仁宗皇祐元年（公元1049年），范仲淹上书称李觏“讲论六经，辩博明达，释然见圣人之旨；著书立言，有孟轲、扬雄之风”（《范仲淹全集·荐李觏关录进礼录等状》）。后经范仲淹、余靖等人多次举荐，李觏被任命为太学助教，历任太学说书、海门（今江苏海门）主簿、太学直讲等职。后来，因为迁葬祖母，请假回乡，八月病逝于家中，享年五十一。

李觏一生著述颇丰，主要著作有《潜书》十五篇、《庆历民言》三十篇，其著作后人辑有《直讲李先生文集》。

在李觏出生的时候，北宋王朝建立已有五十多年，国势基本稳固下来，颇有欣欣向荣的景象。但是此时也面临着不少问题，主要表现为外患日益严重、土地兼并日益严重及赋役不公等。按照李觏的形容是“当今之世，物既大通，多失其节”（《李觏集》卷三《易论第十二》），总之，北宋王朝诸多社会问题正在逐渐暴露出来。李觏一生中大半时间生活在社会下层，但这并不妨碍他成为对北宋王朝面临的诸多问题最为警觉的思想家之一。他对当时的政治社会进行了积极深刻的思考。作为“庆历新政”时期开创宋学新风的杰出思想家之一，他充分表现出当时士人超越世俗、进取有为的经世致用精神。李觏不依附于世俗意见，矢志追求

变革，即使身处困境也未曾动摇过。他的思想主张虽然没有得到直接实践的机会，但对北宋中期的改革却有着十分重要的影响。

李觏以追求经世事功为宗旨，他认为圣人之道没有定体，因此广泛吸收诸家学术思想。作为一个儒士，他钻研的典籍虽然以“五经”特别是《礼》、《易》为主，却又不以此为限。他对于兵家、法家以及魏晋时期玄学家的思想都有所涉猎，在吸收诸子百家思想的基础上，形成了其以经世致用为主旨的思想学说。

## 第一节 天人相分论

自先秦两汉以来，传统儒家内部关于天人关系有着天人合一与天人相分两种对立的观点，李觏继承了荀子天人相分的思想传统，认为天道自然。李觏对于天地万物的本原做出了朴素的唯物论解释，他认为，天地万物本原是“气”，气不是有形有状的实体，但在本质上是“有”而不是道家学派所说的“无”。

在《删定易图序论》中，李觏就《周易·系辞》中“易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦”的宇宙生成模式进一步阐释说：“是知天地者，其体也；一二三四之类，其气也……圣人之辞‘易有太极’，既言‘有’，则非‘无’之谓也。吾以为天地之先，强名太极，其言易有太极，谓有此名曰太极者耳，非谓太极便有形也。”按照李觏的理解，太极是宇宙的本体，而作为宇宙本体的太极在本质上是“有”，而不是道家学派所说的“无”，太极是气的原生形态，是阴阳二气的统一体。实际上，太极是由阴阳二气构成的，尽管它在本质上是“有”，但却是无形无状的存在。

李觏认为，气是天地万物的本原，阴阳二气的相互作用生成了天地万物。“厥初太极之分，天以阳高于上，地以阴卑于下，天地之气各亢所处，则五行万物何从而生？故初一则天气降于正北，次二则地气出于西南，次三则天气降于正东，次四则地气出于东南，次五则天气降于中央，次六则地气出于西北，次七则天气降于正西，次八则地气出于东北，次九则天气降于正南。天气虽降，地气虽出，而犹各居一位，未之会合，亦未能生五行矣。譬诸男未冠，女未笄，昏姻之礼未成则何孕育之有哉？”（《李觏集》卷四《删定易图序论》）李觏指出，正如男女未经婚嫁不可能生出孩子一样，在天地阴阳之气没有会合之前是不会生成万物的，天地万物的产生离不开阴阳二气的相互作用。

概括来说，李觏的宇宙生成图式是太极化生阴阳，阴阳再化生五行，五行再

产生万物，用图表示就是：太极→阴阳二气→五行→万物。其中，太极指气。他的气论思想也融合了阴阳学说和五行学说。

李觏认为宇宙是由气构成的，而气是实实在在的“有”。他指出，是“有”生“无”，而非“无”生“有”。自然的天地万物与人在事实上都统一于气。基于这样的认识，李觏反对把天理解为具有神性的天，而是把天理解为自然的天。天有天道，人有人道。天道不能干预人道，天不能主宰人间的吉凶祸福，而人能够自己掌控自己的命运。

李觏认为阴阳二气的相互作用是万物产生的原因，而万事万物之所以有意义，却是由于人的存在。“独阴孰始，独阳孰生，万事云焉，未有不因人以成。”（《李觏集》卷三《易论第七》）因此，李觏强调天在本质上是自然的天，天本身并不具有决定人的命运以及人类社会政治生活的能力。所以，李觏否认可以通过占卜问天的方式预知人类社会的吉凶祸福，占卜者即便能告知人的祸福，也不能使祸福“必至于人”（《李觏集》卷二〇《潜书之三》）。也就是说，窥天道并不能知人事。

李觏认为，自然界的五行同样决定不了人的命运。他反对阴阳五行家“五行相生则吉，相克则凶”的说法，他认为，五行相生未必吉，五行相克未必凶，吉凶是由人的行为决定的。所以，人的吉凶不是决定于阴阳五行，而是决定于人自己，即所谓“吉凶由人”。“今夫水克于火，则燔烧可救；火克于金，则器械可铸；金克于木，则宫室可匠；木克于土，则萌芽可出；土克于水，则漂溢可防，是用之得其宜，虽相克而吉也。”（《李觏集》卷四《删定易图序论》）按照五行家的说法，水火是相克的，但用水救火就会转化成好事；同样，木与土虽然相克，但如果将种子放在土里，种子就会生长。所以，相克的元素放在一起未必就是坏事，用之相宜，坏事便变好事。而用之相宜与否，完全取决于人类自己。

李觏举例说：“今夫父之于子，能食之弗能教之，则恩害于义也。君之于臣，能赏之，又能刑之，则威克厥爱也。恩害义则家法乱，威克爱则国事修。”（《李觏集》卷四《删定易图序论》）如此看来，人类社会的吉凶祸福与天根本没有关系，完全是人为的结果。

李觏在这里所说的天，主要是指自然意义上的天。李觏反对两汉时期儒家学派内部那种把天神秘化和庸俗化的思想倾向，也反对用汉儒“天人感应”的观点来解释人类社会的政治生活。他认为，人类社会在政治上的兴衰治乱完全取决于人类自己，而不应该把人事系于天命。不过，李觏有时也把天理解为必然意义的天，例如，在讨论人性问题时，他便倾向于认为人的本性是由天命决定的。但就

效地防止了人与人之间的纷争。

在传统儒家所倡导的礼、乐、刑、政四端以及仁、义、礼、智、信五常中，李觏尤其重视礼，在他看来，五常之中，礼是根本，其他四项则是礼的具体体现。“夫礼，人道之准，世教之主也。圣人之所以治天下国家，修身正心，无他，一于礼而已矣。”（《李觏集》卷二《礼论一》）礼是规范人们社会生活的根本法则，人们的衣食住行以及君臣、父子、夫妇等人伦关系，都离不开礼的规范，因此，礼是人类社会生活之本，而乐、刑、政以及仁、义、智、信都是礼之用，“同出于礼而辅于礼。”（《李觏集》卷二《礼论一》）。李觏甚至把礼与其他各项比喻为人的身体与四肢之间的关系，八者之中，礼是根本，而其他则是礼的别名和具体体现，“是七者，盖皆礼矣”。

礼是仁、义、智、信等传统德性的总纲，也是乐、刑、政的根本，是人类社会文明的核心标准。政治道德、政治制度、广义的人道文明都要以礼作为评价的终极依据，必须符合文明根本价值的体制化、伦理化形式。仁、义、智、信只有外在地客观化，才能发挥彰显美德的功用，而且还要符合根本价值规范，否则就是非礼之仁、义、智、信。礼可以说是价值原则和形式理性意义上处于根本地位的宪则。比如，不能保障民众的基本生活水准而不时赐米救济，穷兵黩武却收骸骨以为恩惠，就是非礼之仁。再比如，违背君亲伦理结党赴难，不能谏诤君主过失却背后宣扬，不能修改自身的隐恶却长于攻人，不能教化民众避恶而滥于刑诛，也是非礼之义。礼义对于人心的影响力深入透彻，能够培养起强大的道德荣辱感，对于人的规范作用远胜于物质性或强制性的赏罚制度。然而，礼的基本精神依赖于人们主动自愿的实践动力，针对人的实践意愿的变化则需要相应的鼓励、约束和惩罚，乐教、政令和刑罚因此构成礼的三个支裔，它们的正当性同样系于是否合乎根本的礼义宪则。荒淫糜烂的音乐、宽猛不公的政令、惨无人道的刑罚，都被李觏批判为非礼。可以说，李觏构思的是一种以礼为宪则表征的秩序本体论，把美德、德性看作其应用表现，把礼乐、政令和刑罚作为有益的补充，涵盖了一切政治、德性、制度、法律、仪式。李觏又进一步推演出了一个无所不包的体系，认为万物成立的根本都在于礼，使礼占据了传统思想中道所在的绝对位置，呈现出一种以人类规则秩序为本位的宇宙观。极少有儒家学者像李觏一样赋予礼如此关键的理论价值，显示出这样高度自觉的制度理性。

李觏认为，礼的作用是维护等级结构，规范现实生活中每一个等级的职分与行为，使生活在不同社会位置上的人们能够各得其所、各尽其责。所以，礼是现实生活中的人们须臾不可离开的法则。“圣人之所以作，贤者之所以述，天子之

来，宋王朝贫弱的现实甚至连霸道也不如，所以，李觏赞赏王道的真实原因并不是反对王道而崇尚霸道，而是希望北宋王朝能够通过改革实现富强，增强应对内外忧患的国力。

李觏认为，在北宋王朝当时的情形下，一味倡导王道是没有意义的。对于北宋王朝来说，富国强兵才是第一要务。“《洪范》八政，首以食货。天下之事未有若斯之急者也。既至穷空，岂无忧患。而不闻节用以取足，但见广求以供用。夫财物不自天降，亦非神化，虽太公复出于齐，桑羊更生于汉，不损于下而能益上者，未之信也，况今言利之臣乎？农不添田，蚕不加桑，而聚敛之数，岁月增倍，辍衣止食，十室九空。本之既苦，则去而逐末矣。又从而笼其末，不为盗贼，将合适也？况旱灾荐至，众心悲愁，乱患之来，不可不戒。”（《李觏集》卷二七《寄上范参政书》）李觏深刻批判了北宋王朝的政治经济政策。他指出，如果北宋王朝不能控制财政用度，而只知道向民众搜求财物，加重民众的经济负担，那么即使吕望、桑弘羊那样的人重生，也无法改变北宋王朝贫弱的现实。在李觏看来，北宋王朝财政用度不足的根本原因在于国家没有实行促进社会生产发展的政策，“农不添田，蚕不加桑”，而言利之臣只知道向民众课税，因而或迟或早，这种经济政策必然酿成祸乱。

李觏对于国家以及社会政治生活问题，也在经济方面提出了自己的见解。他认为，足食是人存在的先决条件，而足用便是国家的第一要务，“人所以为人，足食也。国所以为国，足用也”（《李觏集》卷六《国用》）。如果人的温饱问题不能解决，国家的财政用度不足，全部的社会政治生活也就无从谈起。但是，自然资源是有限的，自然界并不能为人类提供无穷无尽的资源，而人的技能又各不相同，因此，国家所能拥有的财富也是有限度的。对于国家来说，必须通过政治经济政策，适当地减轻人们的经济负担，从而达到足食、足用的目的。

李觏的这一思想在其晚年更为突出，他甚至憧憬有法家式的改革领袖人物出现。李觏的上述观点后来受到余允文、朱熹等人的深刻批判，他们认为李觏不达时变，没有领悟到儒家王道理想的精髓。按照朱熹的说法，人人可行王道：若君主为尧舜，则人人可为忠臣；若君主为桀纣，则人人可为汤武。而且评价政治成就，不能仅看功利结果，更要辨析行为者的动机。相形之下，李觏的非孟观点倾向于礼制伦理下的保守主义，而朱熹则由道德正当性展现出礼制伦理中的激进面向。这实际反映出二者对于社会政治生活的不同理解。李觏所关注的是富国强兵的现实需要以及社会秩序的重要性，道德仁义要让位于政治统治秩序和富国强兵的需要；而朱熹是以仁义天理为根本，强调政治在道德意义上的正当性。需要注

劳顿。

根据上述认识，李觏对北宋王朝的政治经济政策提出了尖锐的批判。他认为，北宋王朝的赋税制度更有利于末业不利于本业，北宋王朝向农民征收五兵之用、百工之材，结果为商人创造了盘剥农民从中渔利的机会。“王道消，政出苟简，赋乎曰农，役乎曰农。田有谷而桑有茧，非敢爱也。五兵之用，百工之材，皆农无有而必责之，是行商蓄家，籍农之产，廩农之食矣。”（《李觏集》卷二二《庆历民言·厚农》）从事农业生产者寡、背本逐末者众的现象归根结底是专制国家的政治经济政策造成的。因此，李觏主张实行重农抑商政策，实行一系列鼓励人们从事农业生产的政策，以便从根本上改变积贫积弱的局面。

其三，寓兵于农、屯田积谷以强兵。

北宋时期，由于辽与西夏少数民族政权的存在，北宋王朝边患不断，而在与辽、西夏的战争中，宋王朝的军队鲜有胜绩。所以，如何改变北宋王朝武备羸弱的局面，也成为思想家共同关心的主题。实际上，北宋时期发生的一系列政治、经济改革，在很大程度上是围绕这一需要展开的。

李觏认为，北宋王朝武备废弛的主要原因，是“乡无军目，人不知武事，家不藏兵器”（《李觏集》卷一七《强兵策第三》），要改变这种局面，必须恢复古代兵农合一的制度，寓兵于农，从而在根本上改变冗兵充斥的现实。

李觏追述周代兵农合一的制度时说：“《周礼·小司徒》：‘会万民之卒伍而用之，家出一人，比为伍，闾为两，族为卒，党为旅，州为师，乡为军。’此先王之法也。管子作寓令之政，卒伍定乎里，而军政成乎郊。连其什伍，居处同乐，死生同忧，祸福共之。共夜战则其声相闻，昼战则其目相见，缓急足以相死。故能外攘戎狄，内尊天子，以安诸夏也。夫设乡军以自卫，前哲之意深矣。”（《李觏集》卷一七《强兵策第三》）李觏这段话的思想来源，是管子的“做内政而寄军政”，而管子治齐时所实行的这套寓兵于农的做法，依赖于以定期分配土地为主要特征的村社土地制度。自秦用商鞅变法以后，这种土地制度便已经不复存在，特别是唐中叶均田制度瓦解以后，兵农合一的兵制也彻底失去了其存在的基础。因此，自唐中叶以后直至北宋，一直实行的是募兵制。应该说，以职业兵为主体的募兵制，较之以往的兵农合一制度是历史的一个进步。北宋王朝的军队战斗力之所以低下，主要原因是统治者更多地吸取了唐五代藩镇割据的历史教训，实行重文轻武的基本国策，并且制定了兵不知将、将不知兵的兵将分离的体制。而李觏却把改变这种局面的希望寄托于古代兵农合一的制度上，这一方面是由于他没有找到北宋王朝军事上积弱的原因；另一方面也表明，作为那个历史时代的

思想家，李觏本人仍然没有跳出托古改制的思维定式。

在主张依照管子治齐的方法实行寓兵于农的政策的同时，李觏也主张效仿汉代屯田戍边的政策，在边境屯田积谷，以改变北宋王朝在与辽、西夏对峙中的劣势地位。李觏以为，宋在与辽、西夏的战争中之所以处于劣势，边境之所以不得安宁，根本原因是边境地区兵多民少，而募民戍边，在边境地区屯田则可以从根本上改变这一状况。“向者，民多而兵少，故斗者寡而惊者众。如使民少而兵多，则斗者众而民有赖矣。以兵易民，何虚之有哉！在汉赵充国，在唐娄师德，皆以屯田利尽西土，威震羌胡，兹荐绅先生之所常言也，惟熟图之。”（《李觏集》卷一七《强兵策第二》）在李觏看来，在边境地区实行屯田制度，既可以强兵，又“顺民之政”。这样做的积极意义在于，民众可以免于兵寇袭扰，而且边境地区土肥水美，民众生活可以富足，同时也可以使北宋王朝免于连年转运的困扰，节省国家财力。“民得去兵寇、轻赋役而就善地，若水之于下，鱼之于渊也。今募其徙，是顺民之政也。”（《李觏集》卷一七《强兵策第二》）

李觏富国强兵的主观愿望显然是良好的，但是，他提出的具体措施却有着浓重的复古意味。他的措施是要么效法三代的兵农合一制度，要么效仿汉代的屯田制度。实际上，每一个历史时代的兵制都有其特定的历史环境，在北宋时期，由于社会政治、经济条件的变化，这些兵农合一的制度早已失去了其赖以依存的历史条件，而在边境屯田，对于北宋王朝的具体情况来说，也不具有更多的可操作性。从这一意义上说，李觏还没有找到解决北宋王朝积贫积弱问题的对症处方。

其四，兴礼义教化以安民。

李觏告诫君主，贫瘠穷困的民众不能造就一个富裕强盛的国家。所以，统治者承担着安民的责任，而安民并不仅仅是为民众提供基本的经济条件 and 政治统治秩序，更重要的是对于民众进行教化。“所谓安者，非徒饮之、食之、治之、令之而已也，必先于教化焉。”（《李觏集》卷一八《安民策第一》）

李觏继承了传统儒家重教化轻刑罚的思想传统，把重视刑罚而轻礼义的政治统治视为暴政。“夫俗士之论，未有不贵刑法而贱礼义也。以为天下之大，可域之于囹圄也；群生之重，可摩之以刀锯也。闻有称王道诵教典也，则众共笑之矣。必谓杀之而不惧，尚何有于教化乎？是皆不睹圣人之情者也。独不知教失而后恶，化成而后刑，刑所以不胜恶也。善观民者，见刑之不胜恶也，则反之曰是教之罪也。焉可以刑不胜恶而谓教益不可用也。”（《李觏集》卷一八《安民策第一》）李觏强烈反对当时颇为流行的重刑法而轻礼义教化的观点，认为那些以为教化无用的人实际上并没有理解圣人的教化主张的真实含义，而且也没有真正理



## 第三章

# 改革的推动者：王安石的政治思想

王安石（公元 1021 年—1086 年），字介甫，北宋江南西路抚州临川盐阜岭（今江西抚州市临川区邓家巷）人。父王益长期在地方担任知县和知州，多有政绩，当时极负盛名的学者胡瑗在编写《政范》时，就曾将王益治县的政绩采掇书中。王安石从幼年到少年一直跟随父亲在其仕宦之地生活，因此自小即耳濡目染仕林生活，养成好读书、胸怀大志的品性。年少时的一首诗作“吟哦图书谢庆吊，坐室寂寞生伊威。材疏命贱不自揣，欲与稷契遐相希”（《王文公文集》卷四十四《忆昨诗示诸外弟》）即表达了欲效法稷、契，造福天下的志向。

庆历二年（公元 1042 年），王安石中进士甲科，历任淮南判官、鄞县知县、舒州通判等地方官职，后赴汴京两任职事官（群牧判官和提点开封府界诸县镇公事）。但跻身京官并非其所愿，他多次拒辞悠闲的朝廷馆事之职，在提点开封任上又作《上执政书》，力争去地方做一些治民的实事，“使得因吏事之力，少施其学”（《王文公文集》卷七十四《上执政书》）。不久即外调知常州事、提点江南东路刑狱公事，直至嘉祐三年（公元 1058 年）重回汴京任三司度支判官，仕宦地方共二十年。在此期间，王安石逐渐体察到北宋建国以来在政治社会中所积累的社会弊病，并形成了一套初步改革设想。在三司度支判官任上，他作《言事书》以万言书形式将教育、吏治领域的变革建议进献宋仁宗，但未获重视。熙宁元年（公元 1068 年）神宗即位，王安石奉召越次入对，得以向神宗阐述变法主张，接着又奏进《本朝百年无事札子》，深获君心。翌年，王安石以参知政事拜相，创立制置三司条例司，议行新法。至熙宁六年（公元 1073 年），水利、赋役、均输、青苗等新法次第成立，王安石的权位和声望隆极一时。熙宁七年，因朝臣反对，王安石去位，熙宁八年二月复相，次年十月又去，后退居江宁，专心著述。元祐元年（公元 1086 年），王安石卒于江宁。

尽管王安石一生大部分时间都在从事政治活动，但他未因之稍懈于学。作为