

新
民
說

余英时文集

第十卷

宋明理學與政治文化

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社



余英时文集

第十卷

宋明理學與政治文化

余英时 著
沈志佳 编

Song Ming Lixue yu Zhengzhi Wenhua

GUANGXI NORMAL UNIVERSITY PRESS
广西师范大学出版社

·桂林·

责任编辑：蒋晓玉 赵 艳 邹旭勇

封面设计：刘 凇

版式设计：陆润彪

图书在版编目（CIP）数据

宋明理学与政治文化 / 余英时著；沈志佳编。—2版。
桂林：广西师范大学出版社，2014.7

（余英时文集：10）

ISBN 978-7-5633-8701-4

I. ①宋… II. ①余…②沈… III. ①理学—关系—
政治文化—中国—宋代②理学—关系—政治文化—中国—
明代 IV. ①B244.05②D691

中国版本图书馆 CIP 数据核字（2014）第 073640 号

广西师范大学出版社出版发行

（广西桂林市中华路 22 号 邮政编码：541001）
网址：<http://www.bbtpress.com>

出版人：何林夏

全国新华书店经销

湛江南华印务有限公司印刷

（广东省湛江市霞山区绿塘路 61 号 邮政编码：524002）

开本：880 mm × 1 240 mm 1/32

印张：14.5 字数：340 千字

2014 年 7 月第 2 版 2014 年 7 月第 1 次印刷

印数：0 001~4 000 册 定价：56.00 元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

序

《余英时文集》第十一、十二两卷即将面世，这是广西师范大学出版社和友人沈志佳博士通力合作的最新成果，让我首先表达最诚挚的感谢。但是我必须赶紧补充一句，对于志佳而言，这“感谢”二字是绝对不够用的。像前十卷一样，从集结到编定，她为这两卷文集做了无数劳心而又劳力的细致工作，她在《编者后记》中已透露此中消息。

最使我感动不安的，志佳自己的职务一向很繁重，接掌华盛顿大学东亚图书馆馆务以后，更是如此。但是十几年来，她竟在繁忙的专业之外，硬挤出时间来，先后为我编出了十二册文集。由于志佳和我是史学界的同行，她编我的文集无论是主题的选择、分类，或系年等方面，都井然有序。因此我的作品才能够以系统性的面貌呈现于读者之前。得到这样一位富于“理解之同情”的编者，我当然感到十分欣幸，但每一念及她的辛苦和牺牲，则又不胜其惶悚。

《文集》第十一、十二两卷的重点各有不同，《编者后记》已予指出，这里不必重复。这部文集的最早四卷是2004年出版的，十卷本（第五至第十卷）则是2006年出版的，距今已整整七年。现在第十一、十二卷的刊行可以说是承先启后的一个新阶段的开始。此中原因并不难寻找：志佳

一直在收集我最近七年来的新作；她将这些新作和以前未收但性质相近的旧作聚拢在一起，新的文集便自然而然地形成了。志佳告诉我：她对于第十二卷以下已有初步构想，有兴趣的读者不妨拭目以待。

这部文集所涉及的范围很广，论题繁多，初看似有泛滥无归之势。因此我想简单地概括一下我的治学宗旨，以供新一代读者参考。

上接五四以来的文化争议，我采取了下面的假定：我承认人类文化大同小异。因为“大同”所以不同文化之间可以相通，不仅在物质层面，而且在精神层面也可以相通。但因为“小异”，所以每一文化又各有其特色。文化特色和文化程度成正比，文化越高，则特色也越显著，目前讨论得很热烈的古代“轴心文明”(Axial Civilizations)便是最有代表性的史例。在这一假定之下，我的历史研究自始即以探求中国的文化特色为最后归宿。由于文化特色无所不在，不是仅从思想或哲学一端所能掌握得住，因此我在思想之外，还要从政治、社会、经济等各方面去查看这一特色是如何体现的。但我并不把各部门完全分开讨论，而是从整体的(holistic)观点查其互相之间的关联与会通，因为文化特色往往在此关联与会通之处显现。

又由于文化特色并非一成不变之物，而必然在历史流程中逐步演变，因此我的研究也不能限于任何一个时代。大体上说，我的重点主要集中在思想文化发生重大变化的时代，如春秋战国之际、汉晋之际、唐宋之际、明清之际。

上面提到，我对于中国文化特色的探求直接导源于五四以来的文化争论。这就是说，如多数现代的中国学人一样，我的文化关怀是：在西方文化的挑战下，中国文化究竟应该怎样自我调整和自我转化，然后才能达到陈寅恪先生所向往的境地，即“一方面吸收输入外来之学说，一方面不忘本来民族之地位”。我深信文化之“大同”，因此对五四倡导的“科学”和“民主”两大普世价值始终抱着坦然接受的态度，至今未变。但是对于很多五四知识人一方面将“科学”推至“科学主义”(scientism)的极

端,另一方面又将清末以来“尊西人若帝天,视西籍若神圣”(邓实[1877—1951]语)的态度发展到顶峰,则是我完全不能同意的。所以追溯到最后,我试图在传统的方方面面发掘中国文化的特色,除了历史求真之外,同时也希望脱出上述两种偏颇,而寻求一条比较顺适的中西文化会通之道。

相应与这一文化关怀,我的阅读和思考范围往往不能不越出我的教研专业,即19世纪以前的中国思想史和文化史。为了突出中国的文化特色,我有时也必须引西方文化为参照系,因为文化特色只有在互相比照中才能清晰地显现出来。为了展示中国传统的现代转化及其所经历的种种危机,我甚至不能不把我的史学研究扩展到20世纪。

以上概括只是提醒读者,我的文集虽不是有计划、有系统的一气呵成之作,但其中也有一些基本预设(assumptions)、中心观念和价值关怀,可以把一部分散篇文字有机地联系起来,包括第十一、十二两卷的文字在内。有心的读者试一披寻,当可自得之。

余英时

2013年10月27日于普林斯顿

原序一

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起 20 世纪 50 年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云：“人生过处唯存悔，知识增时只益疑。”可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901 年梁启超写《中国史叙论》，在第八节“时代之区分”中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是“上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为‘中国之中国’”；第二是“中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为‘亚洲之中国’”；第三是“近世史，自乾隆末年以至于今日，是为‘世界之中国’”。很明显的，通过当时日本史学界关于“东洋史”的研究，他已接

受了文艺复兴以来西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实开拓了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文化(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我們深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

原序二

《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

第十卷 宋明理学与政治文化

- 1 《宋明理学与政治文化》自序
- 12 明代理学与政治文化发微
- 75 朱熹哲学体系中的道德与知识
- 104 金春峰《朱熹哲学思想》序
- 107 田浩《朱熹的思维世界》序
- 113 孝宗与理学家
- 208 皇权与皇极
- 369 “抽离”、“回转”与“内圣外王”
——答刘述先先生
- 379 试说儒家的整体规划
——刘述先先生《回应》读后
- 395 我摧毁了朱熹的价值世界吗？
——答杨儒宾先生
- 427 从政治生态看朱熹学与王阳明学之间的异同
- 449 编者后记/ 沈志佳

《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，语意未周末尽。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”、第四章追溯佛教的人世转向,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、禹三王治人之道”,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“普度众生”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》）