

宋明理學與政治文化

牟英時自署

學

宋明理學與政治文化／余英時著．-- 初版．-- 臺北市：允晨文化，2004〔民93〕

面： 公分．--（允晨叢刊：100）

ISBN 957-0329-78-5（平裝）

1.理學—中國—宋（960-1279） 2.理學—中國—明（1368-1644）

125

93007678

允晨叢刊 ⑩

宋明理學與政治文化

作 者：余英時

發行人：廖志峰

主 編：李怡慧

責任編輯：洪虹玲

美術編輯：劉寶榮

法律顧問：蔡欽源、邱賢德律師

出 版：允晨文化實業股份有限公司

地 址：台北市南京東路三段21號6樓

服務電話：(02)2507-2606（代表號）

傳真電話：(02)2507-4260

<http://www.asianculture.com.tw>

E-Mail：eas@tpts6.seed.net.tw

劃撥帳號：0554566-1

初版日期：二〇〇四年七月十日

法律顧問：蔡欽源、邱賢德律師

登 記 證：行政院新聞局局版臺字第2523號

電腦排版：極翔企業有限公司

製 版：利全美術印刷製版有限公司

印 刷：盈昌印刷有限公司

裝 訂：協成裝訂行

定價：新台幣380元

ISBN：957-0329-78-5

◎本書如有缺頁、破損、倒裝，請寄回更換

2057

卷目下

允晨叢刊 100

宋明理學與政治文化

牟英時自署



梁

目錄

自序	3
第一章 「政治文化」釋義	19
第二章 道學、道統與「政治文化」	25
第三章 古文運動、新學與道學的形成	61
第四章 道學家「關佛」與宋代佛教的新動向	97
第五章 理學與政治文化	155
五·一 道學與「治道」——古文運動的影響	156

五・二 雙重論證與孟子的影響…………… 170

五・三 「爲己而成物」——道學的展開…………… 180

五・四 「理一而分殊」——〈西銘〉的政治涵義…………… 197

五・五 程氏《易傳》中的政治思想…………… 214

五・六 朱熹的「君道」及其理學結構…………… 234

第六章 明代理學與政治文化發微…………… 249

六・一 明代政治生態與政治文化…………… 253

六・二 王陽明龍場頓悟與理學轉向…………… 276

六・三 「致良知」與覺民行道…………… 297

附錄…………… 333

一、「抽離」、「迴轉」與「內聖外王」…………… 335

二、我摧毀了朱熹的價值世界嗎？…………… 347

三、試說儒家的整體規劃…………… 388

自序

本書包括兩個部分：第一至第五章原爲《朱熹的歷史世界》上篇的〈緒說〉，雖置於全書之端，其實寫成則在上、下兩篇之後，因此自成一獨立單元。由於這篇〈緒說〉集中討論了宋代理學的起源和發展，及其與政治文化之間千絲萬縷的複雜關係，少數讀過原稿的朋友覺得我不妨把〈緒說〉抽出來，印成單行本。考慮到《朱熹的歷史世界》篇幅太長，一般讀者很難有時間和耐心，通讀這部千餘頁的專著，我也認爲讓〈緒說〉與原書分家，自謀生路，不失爲一個明智的辦法。

本書的第二部分是最後一章，題作〈明代理學與政治文化發微〉。這一部分的起源如下：在決定單獨刊行〈緒說〉之後，我立即發現它畢竟是另一本書的一個組成部分，語意未周未盡。如果借用舊日「起、承、轉、合」的文章結構爲喻，〈緒說〉可以說是「起」有「承」，但未「轉」未「合」。原因很簡單：「轉」與「合」原在《朱熹的歷史世界》的上篇與下篇之中。怎樣爲單行本提供「轉」與「合」，曾使我猶豫不定了一兩天，因爲這有種種可能。最省力的方式是撮述原書上、下篇的要旨。但下面兩個理由使我放棄了這個初念。第一、〈緒說〉脫離了母體之後，它的重點已變，僅僅爲原書作一簡單的提要，不足以達成「轉」與「合」的任務；第二、原書上、下兩篇千頭萬緒，十分複

雜，祇有通過無數細節的層層分析，才能集腋成裘。西方諺語說：「上帝或魔鬼在細節之中」（“God or the devil is in the detail”），這尤其是史學作品的特色。任何企圖用「一言以蔽之」方式化繁為簡，都必然陷於顧此失彼、掛一漏萬的窘境。因此我最後決定重新拓荒，進一步研究明代理學與政治文化的關係，從反面證成〈緒言〉的論旨。在《朱熹的歷史世界》撰寫過程中，明代的對照不但已時時往來胸中而且也偶然流露於筆端。以往涉及明、清的研究，如《近世中國宗教倫理與商人精神》、〈現代儒學的回顧與展望〉、〈士商互動與儒學轉向〉等，我也接觸了理學與政治文化的某些方面。現在我剛好可以乘這個機會，把一些片斷的觀察系統地組織起來，化零為整。最後一章的研究與陳述方式大致與前五章相同，即根據原始史料建構一個整體的歷史景觀。不過為了防止一發不可收拾，這次我盡量控制自己，把拓荒的範圍限制在少數論題上。這一章雖然還是超過了預定的篇幅甚多，幸而並未氾濫成災。「宋明理學」一向被視為一個歷史連續體。但是我現在的看法稍有不同，這個連續性幾乎祇能用「不絕如縷」四字來形容；二者之間的斷層似乎也不能不特加注意。明代政治生態與政治文化和宋代的巨大反差，在其間發揮了重大的——雖然不是決定性的——作用。由於最後一章的添入，本書定名為《宋明理學與政治文化》。但我所用的「宋明理學」並非完全沿襲舊義，其中有連續，也有斷裂，特先說明，以免誤會。

現在我想借用這篇序的空間，對本書第一部分的性質作一提綱挈領的說明，以為讀者之一助。現

代討論理學的專著已多至不可勝數，主要都是從哲學的觀點闡釋它的含義。哲學既不是我的專業，我自然沒有理由，更沒有資格，在眾說紛紜之外，再增一解。本書則是一篇史學研究的初步報告，主旨在通過宋代的歷史脈絡和具體情境，重建理學從開始到完成的實際過程。這一歷史的探索必然要涉及理學以外的大量文獻，因而構成了本書研究的基礎工作。第三章論宋初古文運動和王安石「新學」、第四章追溯佛教的入世轉向，都是從原始史料中一點一滴爬梳出來的。但中心的線索則由理學著述所提供，其中尤以《二程遺書》、朱熹的《文集》、《語類》，最為重要。我並沒有在系統地掌握一切基本資料之前，先有一套「大膽的假設」，然後強古人以就我。讀者祇要細看本書，我的作業程序是相當清楚的。

本書既是歷史的研究，它自然不可能有任何預設的哲學立場，因此對於一切有關理學的現代哲學闡釋都是中立的。但在史學方面本書則有十分明確的預設，否則我的研究工作便無法展開了。我的預設是：理學（或道學）的起源和發展首先必須置於宋代特有的政治文化的大綱維之中，然後才能得到比較全面的認識。由於種種歷史因緣的湊合，宋代的「士」（或「士大夫」）發展出高度的政治主體的意識，落在政治實踐層面則要求與皇帝「同治天下」（程頤語）。所以北宋的儒學復興，一開始便提出了「堯、舜、三王治人之道」，或簡稱為「三代之治」。這是北宋儒家關於重建人間秩序的破題第一聲，其始點則在「治道」（政治秩序）。古文運動的先驅柳開（九四七—一〇〇〇）倡導於前，繼起者

如石介（一〇〇五—一〇四五）等人則響應於後，重建「三代治道」終於成為宋代儒學的基調，一直到朱熹的時代都沒有改變。但在古文運動時期，儒學的重心在「外王」，而「內聖」的討論則尚未充分展開，歐陽修（一〇〇七—一〇七二）便是其中最典型的一位代表；他祇關心「治道」而絕口不談心性，以致王安石批評他「不識義理」。正因如此，他雖主張回歸「三代」，卻不貶斥「漢、唐」，甚至還說唐太宗「其治則幾乎三王」（《歐陽文忠公集》卷四八〈問進士策四首〉之三）。在這一問題上，他的觀點和南宋的陳亮相近，而與王安石、二程則恰恰相反。朱熹爲了「三代」與「漢唐」之辨，曾根據程顥的論點，和陳亮展開了一場最著名的爭議。葉適也在晚年的著作中，對歐陽修的看法提出了嚴厲的批評（見《習學記言序目》卷五〇〈策問〉條）。可見「治道」在兩宋儒學史或理學史上，始終是一個軸心的問題。這是上面所謂「政治文化的大綱維」中一個主要部分。

今天我們一提起理學（或道學），便馬上會聯想到理、氣、心、性等形而上的觀念，這在當時張載和二程的語錄中，往往籠統地稱之爲「道德性命」。「道德性命」是所謂「內聖」之學；作爲研究的對象，它當然可以與「外王」分開，自成一個獨立的領域。事實上，無論是在傳統的「道統大敘事」或現代的哲學史中，大家都是這樣看待它的。但就宋代儒學發展史而言，理學卻不能簡單地等同於「內聖」。這是因爲「內聖」與「外王」在理學家的構想中，自始即是一不可分的整體，而且「內聖」領域的開拓正是爲了保證「外王」的實現。爲了說明這一論點，我們必須回溯至王安石的改革及其新

學。

「外王」必須建立在「內聖」的基礎之上，本是儒學的原始觀念之一，孔子的「爲政以德」，孟子的「仁心」、「仁政」，都是這一觀念的不同表達方式。宋初古文運動的倡導者雖因急於「推明治道」而未暇發揮「內聖」，但「內聖」與「外王」不可分離的意識仍在潛滋暗長之中。胡瑗（九九三—一〇五九）在湖州和太學掌教，分「經義」、「治事」兩齋，他的弟子們稱之爲「明體達用」之學，其實即隱含了以「內聖」爲「體」、「外王」爲「用」的意思。胡瑗是王安石早年所最崇敬的儒門典範，後來他持「內聖外王」之說發動熙寧變法，未嘗不可說是從「明體達用」轉手而來（參看《朱熹的歷史世界》上篇第六章）。無論如何，從歷史的角度作觀察，安石的「新學」在北宋儒學進程中實居於承先啓後的樞紐地位；他終結了古文運動時期專重「外王」（「治道」）的偏向，將儒學引入「內聖」與「外王」互爲表裏的階段。更值得注意的是：「道德性命」這一名詞最先是王安石用來描述他的「內聖」之學的。此詞不但見於他的文字，而且也經常出現在他和神宗的對話之中，並得到後者的親口認可（詳見本書第三章）。所以不論內容，僅就思想的結構而言，安石「新學」與二程「道學」完全屬於同一類型。這一現象毋寧是十分自然的，因爲二者本是同一歷史階段的產品。

由於王安石的「內聖外王」系統建立在在前，而其「內聖」部分——「道德性命」——又吸收了釋、老的觀念，它一直是張載和二程抨擊的對象。大致說來，他們認定王安石「內聖」之學「不

正」，是他「外王」失敗的根源所在。所以在二程語錄中，我們看到他們始終把安石視為思想上的頭號大敵，遠在釋氏之上。但是另一方面，就「內聖」構成「外王」的精神基礎而言，二程的「道學」與安石的「新學」也未嘗沒有可以互相比觀之處。我們可以毫不遲疑地說，「道學」是在直接與「新學」相抗衡的過程中，逐步發展完成的。「道學」興起的背景既明，它不可能離開宋代政治文化的大綱維而得到全面的理解，自是不在話下。

宋代理學有兩項最突出的特點：一是建構了一個形而上的「理」的世界；二是發展了種種關於精神修養的理論和方法，指點人如何「成聖成賢」。這兩點毫無疑問都屬於「內聖」的領域。但深一層觀察，這兩條開拓「內聖」的道路，同是爲了通過「治道」以導向人間秩序的重建。這是宋代儒學的主流所在，自古文運動一直貫通到朱熹時代。理學家必須預設此「理世界」，作爲他們理想中的人間秩序的永恆而又超越的保證，否則他們重建秩序的要求便失去根據了。他們曾從種種角度賦予「理世界」以種種不同的名稱，如「天理」、「仁」、「太極」、「太和」……等，但其實都是此物此志。張載、二程和朱熹都肯定合理的人間秩序必須依「理世界」而建立，本書已隨文論及，不待再說。這裏應著重指出的，即持「心即理」之說的陸九淵也同樣不能不作此肯定。他說：

此理乃宇宙之所固有，豈可言無？若以爲無，則君不君、臣不臣、父不父、子不子矣。（《象

此處明言「此理乃宇宙之所固有」，而首先顯現在「君臣、父子」的秩序上面，可知「理世界」必歸宿於人間秩序確是宋代理學家的共同信仰。

其次，關於理學家強調個人的精神修養問題，也同樣必須放在宋代政治文化的大綱維中，去瞭解其特有的時代意義。「修心養性」之說早起於先秦，而儒家尤擅勝場。中唐以來，由於釋氏（特別是禪宗）的心性之說主宰了思想界，儒家方面也開始重整旗鼓，以圖收復失地。北宋理學家完成了這一步考察：理學家提倡「修心養性」究竟是以哪一類的人為對象？他們想通過這種精神修養來造就何種人才？關於這兩個問題，本書已詳引種種資料，作出明確的解答。這裏我祇須直接將答案列出，然後各增一條書中未引用的資料，以加強原來的論證。關於第一個問題，我的答案是：北宋理學家直接施教的對象是「士」，而不是一般的「民」。宋代的「士」雖然都從「民」來，但「民」未成為「士」之前，理學家不但沒有機會向他們講授心、性之學，而且即使有機會，也必然徒勞無功。總之，理學家與「普渡衆生」的釋氏不同，祇能從「士」階層中尋找「傳道」的對象。我們不能因為儒家有「人皆可以為堯、舜」之說，便誤認宋代理學家自始便一視同仁地要使人人都「成聖成賢」。程頤曾明白

指出，「人皆可以爲堯、舜」祇是「聖人所願」，在事實上是不可能的。現在我要引周敦頤（一〇一七—一〇七三）的一段話來印證本書的論點。他說：

聖希天，賢希聖，士希賢。伊尹、顏淵，大賢也。志伊尹之所志，學顏子之所學。（《通書·志學第十》）

這是北宋第一位出場的理學家，但他指點「成聖成賢」的對象明明是「士」。所以這個問題已沒有爭議的餘地了。他後面論伊尹、顏淵的話，則恰好可以通向第二個問題的答案。

顧炎武（一六一三—一六八二）指斥明末理學家「以明心見性之空言，代修己治人之實學」（《日知錄集釋》卷七〈夫子之言性與天道〉條）。這是他目睹當時學弊而發出的慨嘆，大致去事實不遠。但後來顏元（一六三五一—一七〇四）竟進一步將此病歸之宋儒，而尤集矢於程、朱，這就造成了一個流傳至今的普遍印象，即以宋代理學家的全副精神都貫注在「明心見性」之類的「內聖」領域。不用說，自從「理學家」與「哲學家」之間畫上了等號以來，這一印象更是牢不可破了。但是我們祇要細心審查第一手史料，即知宋代理學家講學的最終目的是要培養「治天下」的人才，以承擔重建秩序的重任。上引周敦頤「志伊尹之所志，學顏子之所學」一語，已透露了此中消息。顏淵是孔門「德行」

第一人，其學當然是「內聖」之學。但伊尹則代表了「外王」的典型。孟子說：

伊尹曰：「何事非君？何使非民？」治亦進，亂亦進，曰：「天之生斯民也，使先知覺後知，使先覺覺後覺。予，天民之先覺者也。予將以此道覺此民也。」思天下之民匹夫匹婦有不與被堯、舜之澤者，若己推而納之溝中——其自任以天下之重也。（《萬章下》）

周敦頤心中的伊尹完全來自孟子這一段話，可知「內聖」必歸宿於「外王」也是他的基本取向。二程早年受學時，他曾教以「尋顏子、仲尼樂處」（《遺書》卷二上）。但這專指「學」的階段而言，是儒者的始點而非終點。張載和程頤後來論及顏淵，並不鼓勵人僅僅效法他的「陋巷自樂」。正因為理學家一心一意想造就「治天下」的人才，所以他們內部品評人物高下也以此為最主要的標準。張載認為程顥優於程頤，並不是根據「內聖」理論的造詣，而是因為前者「救世之志甚誠切，亦於今日天下之事盡記得熟」。最後讓我再引陸九齡的議論，作為第二個問題的答案。他在《又與王順伯》中說：

竊不自揆，使天欲平治天下，當今之世，舍我其誰？苟不用於今，則成就人才，傳之學者。

（引自黃震《黃氏日抄》卷四二〈陸復齋文集〉）

「使天欲平治天下」云云，語出《孟子》（公孫丑下），恰好符合當時「士」作為政治主體的精神要求；上引《孟子》論伊尹「自任以天下之重」，明是宋代「以天下為己任」意識的根源所在。下半段「苟不用於今，則成就人才」云云，則是九齡自述其志；這和張載、二程所採取的立場完全一致。所以宋代理學家的第一志願是「得君行道」，親自參加「平治天下」的事業，不得已而求其次，才輪到「成就人才，傳之學者」。至於他們所要「成就」的「人才」，必然以「平治天下」為重點所在，那是更不用說的了（參看本書第五章之三）。

陸九齡上面這一段話引出宋儒對孟子究竟如何理解的問題，有稍作澄清的必要。由於陸九淵曾自道其學「因讀《孟子》而自得之」，後世往往以此語專指他的「心即理」而言。今以其兄之言校之，可知這一認識是過於狹隘了。「孟子道性善，言必稱堯、舜」（滕文公上），這是孟子兼重「內聖」與「外王」的明確表示。事實上，九淵所「得」於孟子的，也是其「內聖外王」合而為一的整體精神。他在《與趙然道二》中說：

姬周之衰，此道不行；孟子之沒，此道不明。（《全集》卷一二）

「此道」指三代「內聖外王」合一之「道」（相當於朱熹《中庸序》中的「道統」），確然無疑，豈能化

約爲「盡心知性」、「知言養氣」之類的「內聖」體驗？何況書中明引《孟子》「行天下之大道，得志，與民由之；不得志，獨行其道」（滕文公下）等語，與其兄所言，如出一轍。如果一定要將孟子的「內聖」與「外王」在概念上分開作觀察，我們甚至可以說，後者對宋代儒家士大夫的感召力比前者更大。王安石便是一個最早而又最有力的例證。安石早年便奉孟子爲楷模，時人也以爲他是「孟子復生」。然則他究竟在哪一點特別崇拜孟子呢？答案祇有一個，即「平治天下，當今之世，舍我其誰」的「行道」氣概。他在二十二歲時（慶曆二年，一〇四二）寫〈送孫正之序〉便已深受孟子的啓發，嚮往著有一天能「得志於君，則變時而之道」（《臨川先生文集》卷八四）。通過王安石的倡導與實踐，「得君行道」的觀念終於成爲兩宋理學家共同追求的目標。所有我們可以肯定，孟子在「外王」方面所發揮的影響是更普遍而持久的。本書第五章之二和《朱熹的歷史世界》下篇第八章，對此已有詳細的論證，這裏便不再重複了。

以上大致是從歷史的觀點，說明宋代理學爲什麼必須置於政治文化的大綱維中，才能比較完整地顯示出它的本來面貌。本書頭緒甚多，論證甚繁，所以我特別提出其中幾個要點，略作分疏，這也許有助於讀者掌握全書的基本論旨。但本書所論也有越出歷史觀點之外的，這裏也應該提示一下。第二章詳析「道統」、「道學」、「道體」諸概念，是爲了更進一步澄清理學家與政治文化的關係。這是有關理學整體的幾個核心概念，但其含義始終沒有得到徹底的清理，以致引出後世的種種誤解。此章根