

第一章 元代理学影响下的史学思潮

理学是兴起于北宋时期的儒家思想新体系，它是在儒家经学、道教和佛教思想相结合的基础上孕育生成的，理学是哲学化的具有抽象思辨特色的新儒学。金朝入主中原，宋室南迁，理学在南宋继续发展，朱熹成为理学集大成者；相反，金朝统治下的北方流传的却是传统的汉唐儒学，讲究的是章句训诂，周程理学则少有传闻，渐至湮没。元朝对全国的统一，打通了南北思想文化的交流，南宋理学适应中原儒士摆脱困境，寻找新的精神力量的需要，同时也适应了元朝统治者驾驭人心、稳定统治的需要，从而在北方广泛传播开来。

元代理学是通过赵复北传和“北许南吴”的推动而发展起来的，除许衡、吴澄外，刘因在元代也有着重要的学术地位，“有元之学者，鲁斋（许衡）、静修（刘因）、草庐（吴澄）三人耳。草庐后至，鲁斋、静修，盖元之所藉以立国者也”^①。元代理学继承了宋代理学思想的基本原则，通过天道观、心性观、知行论等理学范畴的阐述，对封建秩序符合“天道”的合理性，以及人们如何遵守伦理纲常、

^① 《宋元学案》卷九一，《静修学案》。

加强自我修养的方法进一步加以发挥和论证。理学家认为自然界和社会的变化运动都是天理流行，天地万物都是一理，社会的人事变迁虽有具体情形，但最终还是“一理”，许衡说：“天即理也，有是理而后有是物。”“凡物之生，必得是理而后有是形，无理则无形。”^①元代理学思想中对于自然与社会中“天理”的探讨，影响了史学家对于历史过程中盛衰原因与治乱标准的理性思考。元代理学同样继承了宋代理学的天人关系学说，他们预设在天理和人心之间，并不是彼此隔绝，而是互相连通的，人心中潜在的“明德”、“良知”，乃是天理的表现。许衡说：“心形虽小，中间蕴藏天地万物之理，所谓性也，所谓明德也，虚灵明觉，神妙不测，与天地一般。”^②这就是说，外在的天理，以“性”的形式，蕴于人心，人可以通过修心养性的主观意志活动来体承天理，臻于完善。在明心求理的方法上，元代理学具有“和会朱陆”的特点，即在性理关系方面，承袭朱熹的思想；而在识见天理的方法上，多采用陆九渊“直求本心”的简易途径。元代理学的心性学说不仅是儒家道德伦理规范在哲学上的升华，而且由于元代理学的官学化，更具有了社会性内涵，它促使元代史学注意从儒家政治伦理目标和道德责任感的角度，总结道德修养所激发的精神力量在社会实践中所发挥的历史作用。元代理学对于宋末理学高谈性理、流于空疏的风气有所改变，相对来说多了一些务实的思想，例如许衡讲“治生”，郝经重“用世”，

① 《鲁斋遗书》卷一，《语录上》。

② 《鲁斋遗书》卷二，《论明明德》。

而还有很重要的一条就是许多学者反对治学“横空议论”，“求名而遗实”，强调求学以“六经”为根本。在重视“六经”的基础上，有不少理学家也很重视历史，有的甚至认为“六经”中有的就是历史，有的则将考经和考史结合起来，这种注重历史的倾向对于提高史学的地位，推动元代史学的发展，无疑具有非常积极的意义。

哲学和史学是意识形态领域的两种类型，既各自独立，又有相互影响的密切关系，元代理学作为一种哲学体系，必然在观点和方法上对当时的史学有重要影响；而史学也往往为理学提供了经验和事实上的依据。元代有不少史学家究心理学，颇有造诣；也有许多理学家在历史观上有深刻的见解。元代理学由于适合了元朝统治者的需要，因此在延祐年间，代表元代理学主流的朱学被列为科场程式，理学从而成为官学，在政治上进一步确立了统治思想的地位，自然会对史学思想产生更为明显的渗透和作用。元代史学思想在特定时代的理学影响下，表现出来的思想特征有以下几个方面。

一 求历史治乱兴衰之理

古往今来的史学研究，总是对以往的历史有一个基本的看法，比如，历史是如何运动的，历史为什么是这样或那样地运动，是什么在其中起了决定的作用？这是历史观的问题，由于一个时代史学思想中的历史观与当时哲学的发展水平密切相关，因此，元代理学首先影响了当时史学

的历史观认识。

（一）“物盛而衰，固其理也”

理学的核心是理，以理或天理作为宇宙本体是宋代程朱理学最基本的命题，不仅程朱如此，陆氏心学也有大致相同的认识，陆九渊说：“塞宇宙，一理耳。”^①程朱与心学重要的区别是求理于物或求理于心的不同。尽管宋代理学各派学说各有特色，但都无一例外地承认存在某种超乎天地万物的宇宙本体，自然和社会的一切均由这一本体产生、派生或外化。正是在这种认识的基础上，理学家们系统地回答了社会、政治、人性、道德等一系列问题。元代理学继承了宋代理学思想原则，同样以理作为其哲学的最高范畴，只是有时所用的术语不大相同而已。比如，理学大儒许衡（1209～1282年）就说：“太极之前，此道独立。道生太极，函三为一，一气既分，天地定位。”^②道是最先存在的本体，道生太极，太极包含天、地、人三才，故太极又可生天地万物。“道”也就是“理”，“只一个理，到中间却散为万事，如达道达德九经三重之类，无所不备”^③。理作为绝对的本体，它决定了事物产生的所以然和发展的所当然，“其所以然与所当然，此说个理字”^④，“所以然”是指事物发生的本原和根据，“所当然”是指事物发展的规律和法则。许衡正是从理出发，探求万事万物的“所以然”

① 《象山先生全集》卷一二，《与赵咏道》之四。

② 《鲁斋遗书》卷九，《稽古千文》。

③ 《鲁斋遗书》卷五，《中庸直解》。

④ 《鲁斋遗书》卷一，《语录上》。

和“所当然”，并依据所处时代的客观条件，形成了自己独立的历史观。

首先，许衡看到历史过程运动变化的必然性，他说：“尝谓天下古今一治一乱，治无常治，乱无常乱，乱之中有治焉，治之中有乱焉。乱极而入于治，治极而入于乱。乱之终治之始也，治之终乱之始也。”^① 这种一治一乱，治极而乱，乱极而治的历史观包含了相互对立、相互转化的辩证法因素，而这样的辩证法因素又与他论阴阳消长，“消之中复有长焉，长之中复有消焉”^② 的思想密切相关的。因此，许衡观察社会历史运动时，就能注意到治乱双方是对立统一、相互依存，“乱中有治，治中有乱”的关系。它们的相互转化，是一个渐进转换，由量变到质变的过程，“世谓之治，治非一日之为也，其来有素焉”；“世谓之乱，乱非一日之为也，其来有素焉”。许衡看待历史过程运动变化的眼光是辩证的，但是他未能说明社会历史一治一乱的运动结果，究竟是前进了还是后退了，因此他像古代许多具有辩证思想的思想家一样，他没有跳出历史循环论的窠臼。

社会历史总是由治而乱、由乱而治不断交替的，然而是什么原因造成这种变化呢？其中的“所以然”和“所当然”是什么呢？许衡曾尝试对此进行解释，他说：

治乱相寻，天人交胜。天之胜，质掩文也；人之胜，文胜质也。天胜不已则复而至于平，平则文著而

^① 《鲁斋遗书》卷九，《与窦先生》。

^② 《鲁斋遗书》卷六，《阴阳消长》。

行矣……人胜不已则积而至于偏，偏则文没不用矣……析而言之，有天焉；有人焉。究而言之，莫非命也。命之所在时也，时之所向势也。势不可为，时不可犯，顺而处之则进退出处，穷达得失莫非义也。古之所谓聪明睿智者，唯能识此也。所谓神武而不杀者，唯能体此也。^①

在这里，许衡以一套“天人相胜”的道理来解释治乱相寻之“所当然”，他继承司马迁“一质一文，终始之变”的说法，把尚质、尚文作为不同的社会特征。他认为，天是尚质的，人是尚文的；天胜则质掩文，乱世渐“平”而转为治世；治世尚文，于是文胜质、人胜天，治世渐“偏”而转为乱世，这便是一治一乱的变化规律。应该说，许衡对于治乱相因的分析是具有辩证因素的；但是他将治世乱世“所以然”的探究归结为“莫非命也”，认为人们只要尚质无为、顺从于“天”，就可达于治世，从而把人的主观能动作用看成无用甚至有害，则是明显的缺陷。在这一段文字中，他用了天、人、文、质、命、时、势等许多概念，显得比较混乱，其实，所谓的天、命、时、势在他这里说的基本是一回事，总的意思是要说明“天命”对于历史治乱的决定意义。这是宋元理学唯心社会史观不可避免的错误结论。应该指出的是，许衡的天命史观又与以往空洞虚诞，依靠天命神意、五行灾祥进行说教的天命观不同，他的天命观重在强调封建纲常秩序的合理性，是以理学王道德治

① 《鲁斋遗书》卷九，《与窦先生》。

的政治目标来衡量治世或乱世的；王道德治要靠人来实现，因此许衡的天命史观并不完全排斥人事，这一点在下边的相关问题中将有详细分析。这里可以看出，许衡虽将治乱成因归于“天命”，但他毕竟联系到社会变动中的“时”与“势”，他主张人之所为要顺应时势、合乎时宜的思想是合理的。尤为重要的是，他能论史而求理，注意探索历史运动的法则和历史变化的成因，尽管其结论终归错误，但这种哲学思考对于元代历史观的纵深发展是十分有益的。

在元代理学思想认识的影响下，元代史家在史学研究中多注意透过纷繁杂呈的史事，探求历史兴衰治乱之理。比如稍后于许衡的史学家胡三省（1230～1302年）在他一生心血凝聚的史学巨作《通鉴音注》中，就没有把《通鉴》注释仅仅看作是文字训释或名物考证的工作，而是通过对史事的分析，在注释文字中融入了他对历史运动过程的深刻思考。他说：“物盛而衰，固其理也。”^①指出历史盛衰变化受“理”的支配，理存于史事之中，因此考察历史要善于求理。如何观史以求理呢？胡三省认为看待历史变动时，必须抓住影响盛衰的“大致”，“善觐国者，不观一时之强弱，而观其治乱之大致”^②。他在分析一些朝代兴衰变化、鼎祚迁移时，特别注意从人心向背以观历史大势，便是他抓历史“大致”的具体体现。元代中期主持大型典志体史书《经世大典》编撰工作的虞集，也强调了从历史兴废存亡处，思考变通之理的重要性，他说：“夫古今治乱之迹不

① 《通鉴》卷一四九，梁武帝天监十八年注文。

② 《通鉴》卷二八六，后汉高祖天福十二年注文。

考，则无以极事理之变通，又史学之不可不讲也。”^①从“考史以极事理”的思想出发，虞集总裁《经世大典》修撰时，不仅议立篇目，网罗文献，而且在全书各门各类之前设立序录，交待立目旨意，勾勒元初以后各项典章制度的演变原委，总结历史经验。现存于《元文类》的《经世大典》146篇大小序录，反映出虞集等史臣对元代中期以前历史进程及典制沿革深层“事理”的探讨。

总之，元代史学思想的历史观在经历理学思想的洗礼之后，史学的思想境界和思辨能力提高了，它不仅仅局限于连缀、考证由时间、地点、人物、经过组合的历史事件，而注意在“理”的层面上认识历史，这就大大地增强了这一时期史学的价值和意义。当然，也要看到，理学对于史学也有消极的影响，元修《辽史》、《金史》、《宋史》便以理学思想为指导，在一些地方以“天理”、“纲常”为教条，讨论历史盛衰变动，三史编修官“尤多究心”理学，因而论历史兴衰变动有时贯穿天理说教也是可以理解的，这些将在后面作专门讨论。

（二）历史过程中的“数”与“变”

通变以合理的思想也是元代历史观中颇为值得人们注意的内容。通变思想是中国史学家和思想家对于思想界的一个突出贡献，通是连接、联系和因依，变是运动和变化；通与变两者结合起来成为一个范畴，说明了事物不断变化的基本原则，以及事物从一个方面向另一方面转化时对立

^① 《道园学古录》卷三一，《送饶则民序》。

双方互相联系，可以因势利导的条件。通变思想的重要意义在于说明了历史过程运动变化的必然趋势，以及人们在变化过程中因势而行，发挥主观能动作用的可能性。《周易》最早提出了中国古代的通变思想，它说：“刚柔相推，变在其中矣。”“易穷则变，变则通，通则久。”^①它强调变的普遍性和通的必要性。《周易》的通变思想在司马迁的《史记》中得到贯彻和发展，元代思想家和史学家在理学认识的基础上，从求理与合理的要求出发，提出了通变以合理的思想，这是对通变史观的发展。

许衡的历史观中就有通变以合理的思想。他在循治乱之迹以求理时，虽然表现出明显的天命史观色彩，但从总的思想认识来看，他并不认为人在历史运动过程中是完全被动和无所作为的，而以为，在合理的前提下，人们只要以通变精神行事，是可以发挥历史作用的。许衡说：

五帝之禅，三代之继，皆数然也。其间有如尧舜有子之不肖，变也。尧舜能通之以揖逊，而不能使己之不丹朱、商均。汤武遇君之无道，变也。汤武能通之以征伐，而不能使夏商之无桀纣。圣人遇变而通之，亦惟达于自然之数，一毫之己私无与也。^②

他认为社会历史过程具有规律性和必然性，这便是“数”，所谓“数”其实就是他说过的决定事物发展“所以

① 《周易·系辞下》。

② 《鲁斋遗书》卷一，《语录上》。

然”和“所当然”之“理”。“变”是变异，历史的变动发展过程是不以人的意志为转移的，就如尧舜不能避免不肖之子，汤武不能避免无道之君一样。但是在历史变动转化的大势下，人又不是完全束手无策的，他们可以顺应社会变动的趋势，“遇变而通之”，推动社会向着有利的方向转化。尧舜通过禅让，保证了五帝时期盛世的延续；汤武发动对桀纣的讨伐，分别建立了强大商朝和周朝。许衡在列举历史上遇变而通的事实时，特别强调了通变的依据在“达于自然之数”，也就是说，通变不是个人意愿驱使下的盲目行动，而是顺应发展大势的合“理”变革。许衡通变以合理的思想指出了社会历史变化的绝对意义，同时也说明了人们在“理”的规范下，顺应潮流，及时变革的重要作用。他的历史观不仅是观察历史的思想，又是思考时代变革的观点，特别是在元朝这样一个民族新组合，社会大变革的时代，这种思想显得尤其可贵。

元代思想家还利用“通变”史观作为他们政治理论的依据，在这一方面，应属郝经发挥得最为淋漓尽致。他在《上宋主陈请归国万言书》^①这篇洋洋 12000 字的政论文中，调动上起三代，下至南北宋的大量史事，用以说服宋主放弃南北争战，以实现“撤天下之藩篱，破天下之畦町，旷然一德”的政治局面。贯穿于《上宋主陈请归国万言书》全文的核心思想便是审势求理的“通变”史观，郝经说：

夫天下有定理而无定势。圣人驭天下之大柄，本

^① 《陵川集》卷三九。

夫理而审夫势，不执于一，不失于一，而惟理是适。是以举而措之，成天下之事业。以天下之至静，应天下之至动；以天下之至常，应天下之至变；以天下之至无为，而为天下之至有为。势莫能定，而理无不定。推理而行，握符持要，以应夫势，天下无不定也。贾谊有言：汤武之定取舍审，而秦王之定取舍不审。审者何？审夫势也；定者何？定夫理也；取舍者何？理势之间也。见夫势必求夫理，轻重可否，不相违戾，而后权得而处之定。

在这里，郝经提出了“天下有定理而无定势”的命题。理与势的概念早在先秦就出现了，郝经对于“天下有定理而无定势”命题的分析，首先说明了历史过程是不断运动变化的，因此天下无定势而有动势。其次，他指出“势莫能定，而理无不定”，天下大势虽然变动不羁，分分合合，但是它的运动方向是有内在规定性的，这个规定就是理。第三，郝经认为能成就天下大业者，要“本夫理而审夫势”，在本理、审势的前提下，善于“取舍”。取舍即通变，“取舍者何？理势之间也”，这就是说要把握理所规定的势，善于通变，去顺应这个发展的趋势。他列举了汤武、秦王的史实进行比较，说明虽然他们都是以征伐得天下，但是汤武善通变而能治，秦王不善通变，照行暴政，因此运祚不长。郝经用通变以合理的史观说服宋主顺应历史发展大势，不仅从理、势的角度发展了通变史观，他所表达的政治思想也是符合当时的时代要求的。

刘因也曾从理势关系上谈到事物发展的规律，他说：

夫天地之理，生生不息而已矣。凡有所生，虽天地亦不能使之久存也。若天地之心，见其不能使之久存也，而遂不复生焉，则生理从而息矣。成毁也，代谢也，理势相因而然也。人非不知其然也，而为之不已者，气机使之焉耳。

天地之间，凡人力之所为，皆气机之所使，既成而毁，毁而复新，亦生生不息之理耳。^①

他强调了天地万物新陈代谢、不断变化的必然规律，并把这种生生不息、存亡成毁归结为“理势相因”、“气机”所使的结果。刘因虽然没有从史学的角度详细论述理势关系及其在历史运动过程中的作用，但是他在讨论一些具体历史事件时，则反映出他主张通变，顺应历史发展大势，反对逆势而动的思想。比如，刘因咏荆轲的三篇诗文，就通过怀古咏史，表达了他这方面的历史观。以《吊荆轲文》^②一篇为例，刘因在序文中先是对荆轲“豪饮燕市，烈气动天，白虹贯日”的英烈之气深为赞叹，称荆轲“亦一时之奇人也”。然而，在吊辞正文中，他对荆轲刺秦王这一事件本身却是持否定态度的。吊辞曰：“呜乎吾子，将何为哉？此时何时兮，不匿影而逃形。”“逞匹夫之暴勇兮，激万乘之雄兵。挟尺八之匕首兮，排九鼎之威灵。死而伤勇兮，

① 《静修先生文集》卷二，《游高氏园记》。

② 《静修先生文集》卷五。

虽死何成！呜呼吾子，何其愚也！”“子亦何人兮，敢与天仇？”荆轲重然诺，不惧强暴，慷慨赴死，这种气概实在令人钦佩，也为刘因所惋叹；但是如果将荆轲刺秦一事放在历史长河中来衡量，则不难看出荆轲的行动确实违时逆势，面对战国末年统一大势的滚滚潮流，不管荆轲刺秦是否得手，对于挽救燕国的灭亡都是无济于事的。所以刘因批评荆轲不识时务，“此时何时兮”；他认为荆轲所为是“逞匹夫之勇”，“何其愚也”。愚在何处呢？刘因说愚在“敢与天仇”，真是一语中的。这个“天”，正是战国末年历史发展的大势，荆轲等人孤注一掷，逆势而动，其结局虽然悲壮，但终究是一场悲剧，这在元代思想家的理性思维中是不能认同的。

元代思想家、史学家从合理、求理的角度发展了通变史观，这自然与理学的影响密切相关，但同时也要看到，元初激烈动荡的社会巨变，由分裂走向统一的时代潮流对于理学和史学的共同滋养。

（三）王道德治的盛衰标准

元代历史观所折射出来的理学色彩还有很突出的一面，就是以是否实行王道德治，作为治乱盛衰的历史标准。

王道和德治是儒学古老的命题，早在孔子时就提出“为政以德”^①的政治构想，主张以道德标准作为政治统治的指导方针。从德治的要求出发，孔孟提倡推行“王道”，以德治国，以仁义治理天下。与王道相反，先秦法家提出

^① 《论语·为政》。

了“霸道”的政治模式，即凭借威势，利用权术、刑法来达到统治的目的。王道、霸道的对立又与历史上的义、利之争互相联系。王霸和义利问题，在宋代有过激烈争论。北宋二程首先从理的角度上说明历史上王道、霸道的分别，南宋朱熹继承二程观点并作了进一步的发挥，他认为三代以理与道治天下，人心合于仁义，因而是盛世；三代以后以法术治天下，人心为利欲所蔽，因而是衰世。当时的陈亮驳斥了朱熹的说法，他指出古今异道，今世不必法古，汉唐并非不如三代，并主张王霸兼用，义利并举。元代学者基本继承了朱熹的王道德治学说，在宋代史学总结“德政”治国、“礼义”兴邦等历史经验的基础上，进一步以王道德治为标准考察历史的盛衰治乱，更为系统地阐述了王道德治对于治世兴邦的实质意义和重要作用。应该看到，元代史学思想的王道德治理论并不是对程朱理学的简单继承，它的思考与发展是与元代特定的社会环境有紧密联系的，一方面，它是元初儒臣劝导元朝统治者改变蒙古时期多事武功、残酷杀掠政治方针的理论基础；另一方面，元代王道德治理论在理学领域和史学领域的总结发展，也适应了元朝中期统治者重视“文治”的需要。

元代王道德治的历史盛衰观包含若干内容。首先是从历史考察的角度誉“王”毁“霸”。强调王道德治为治世之坦途，霸道是乱世的祸端。元中期虞集主持编撰《经世大典》，他秉承朱学的王道思想，从典章制度的兴废沿革，为元朝统治者总结“德治”的历史经验；同时，他也尽力排斥霸道的政治影响，甚至认为：“霸代王而淳朴散，利胜义

而诈伪生，其由来亦久矣。’^① 把历史上民风世俗的败坏都归结于霸道政治模式的侵蚀。元末编修宋、辽、金三史，总裁官欧阳玄在《进宋史表》中也明确表示了“先理崇德”的修史宗旨，他说：“矧先儒性命之说，资圣代表章之功，先理致而后文辞，崇道德而黜功利，书法以之而矜式，彝伦赖是而匡扶。”因而欧阳玄在三史论赞中探究历史盛衰治乱的原由时，是以王道德治的贯彻与否作为标准的。

许衡就是主张王道，极力批评排斥霸道的。他曾纵论春秋五霸相争历史，极言王道式微，霸道横行之弊端，然后他总结说：

世之诋霸者，犹以尚功利为言，殊不知霸者之所为，横斜曲直莫非祸端。先儒谓王道之外无坦途，举皆荆棘，仁义之外无功利，举皆祸殃。^②

只有王道德治才是达到盛世的惟一坦途，除此之外，“举皆荆棘”、“举皆祸端”。由此看出，他誉王毁霸、以王道为治世标准的态度是非常明确的。他还认为，霸道这种政治模式的问题不仅仅是追求功利，而是存在于国家政治中的方方面面，触处皆成祸端，因此单从功利角度去批评霸道是远远不够的。他一面深责霸道，另一面则将王道德治抬高到至理至善的地位，他说：“唯仁者宜在高位，为政必以

^① 《经世大典·宪典·诈伪篇序录》。以下凡引《经世大典》序录，均见《元文类》卷四〇至四二，不再标注说明。

^② 《鲁斋遗书》卷八，《子玉请复曹卫》。

德，仁者心之德，谓此理得之于心也。”^①“诚敬之德是以感人，不用赏赐人而人自然相劝为善，亦不用嗔怒人而人自然畏惧不敢为恶。”^②按照他的说法，王道德治从感化入手，自可人心咸服，无往不胜了。

元代后期著名的史学家苏天爵在回顾元初历史时，称许衡为“真儒”、“正学”，极力赞颂其倡导王道德治之功，他在进一步阐述王道德治的基本要求时说：“有国家者，欲图安宁久之治，必崇礼义廉耻之风，敦求硕儒，阐明正学，彰示好恶之公，作新观听之几，使人人知有礼义廉耻之实，不为奔竞侥幸之习，则风俗淳而善类兴，朝廷正而天下治。”^③他承袭朱熹的观点，认为三代行王道，“故其政教行于天下，莫不身修而家齐，礼明而乐备”^④；三代以后，治非正儒，王道渐微，汉唐数百年间，尽管也有名臣辅弼，但迷于“权谋功利之说”，因此“虽治弗善也”^⑤。元代史学根据当时社会崇儒重礼的需要，结合对前期几次理财活动的失误进行反省，从王道德治的角度总结历史经验，因而具有某些独立的思想认识。但总的来说仍未摆脱朱熹理学思想的影响，走出所谓“汉唐不如三代”这种历史退化论的误区。

第二，突出“仁政”这一王道德治的核心。元代史臣、儒士针对蒙古统治者在长期征战中对社会生产造成破坏，

① 《鲁斋遗书》卷二，《语录下》。

② 《鲁斋遗书》卷五，《中庸直解》。

③ 《滋溪文稿》卷八，《静修先生刘公墓表》。

④ 《滋溪文稿》卷五，《深源刘氏传家集序》。

⑤ 《滋溪文稿》卷五，《伊洛渊源录序》。

给人民带来灾难等问题，为了帮助元朝统治者从征战杀掠的武功转移到施行德治、巩固封建统治秩序的轨道上来，在提出王道德治的治乱标准时，突出了以“仁政”为核心的思想。元代史臣欧阳玄的三史论赞就在历史经验中总结仁政在治世中的关键作用，比如他分析金世宗“大定之治”的根本原因是“以仁易暴，休息斯民”^①。宋仁宗“恭俭仁恕”，审定死狱，“岁常活千余”，赞曰：“忠厚之政，有以培壅宋三百余年之基。”“‘为人君，止于仁。’帝诚无愧焉。”^②

元初大儒许衡则借用《易大传》的内容，提出了“元”即“仁”的观点。《周易·乾卦·文言》在解释卦辞“元亨利贞”四字时有这么一段话：

元者，善之长也。亨者，嘉之会也。利者，义之和也。贞者，事之干也。君子体仁足以长人，嘉会足以合礼，利物足以合义，贞固足以干事。君子行此四德者，故曰：乾，元亨利贞。

这段文字的主要意思是说“元亨利贞”代表着“仁礼义正”四德，君子能行四德便可大吉。许衡巧妙地抓住了“元”与“仁”相配并称的关节点，用以阐述行仁政便得治世的思想。他说：

① 《金史·世宗纪》。

② 《宋史·仁宗纪》。