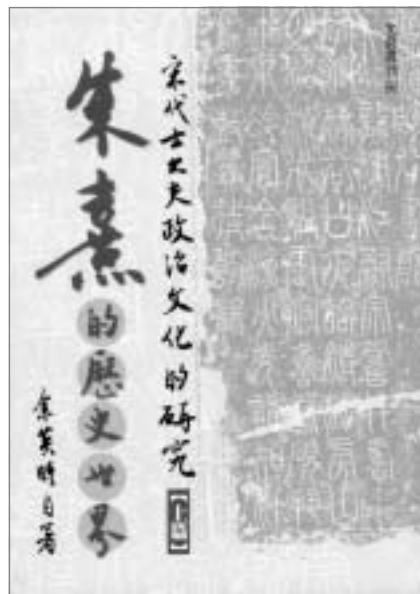


從「思想世界」到「歷史世界」 ——余英時《朱熹的歷史世界》述評

● 陳 來



余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》，上、下篇（台北：允晨文化實業股份有限公司，2003）。

三年前，聞知余英時先生正在撰寫有關朱熹的歷史世界的著作，而且已經完成十餘萬字，頗有驚喜之感。然而數年之間，未見出版，中心期盼甚切。今年夏天，此書終於出版，題名為《朱熹的歷史世

界——宋代士大夫政治文化的研究》，全書上下兩冊，共計一千餘頁，可謂鴻篇巨制。余先生是著名史學大家，而我個人曾就朱熹思想和宋代道學的研究下過一些功夫，故余先生此書對我的吸引，是可以想見的。我收到此書後，細讀一遍，獲益不少。此書在朱子研究方面已屬第一流造詣，在宋史研究領域更具有不同尋常的意義，在其所關聯的儒學研究、道學史研究、士大夫文化研究諸方面，皆別開生面，創獲實多。因此本書的內容及其主要論點，亟須介紹給學界，以促進相關的研究和引起進一步的討論。由於本書尚未在大陸出版，所以我的這篇介紹和述評略為詳細；又由於余先生書中對各部分內容往往都有清楚的說明，故我的敘述中難免有「尋章摘句」的地方，這是先要說明的。

一 朱子的「歷史世界」

讀過余著之後，很自然地聯想起錢穆先生的鉅作《朱子新學案》。

錢先生新亞退休之時，已年近七十，復積四年之力，作成《朱子新學案》。余先生早年學於錢氏門下，在普林斯頓大學退休後，也是以近七十之年，經三四年的功夫，完成《朱熹的歷史世界》。這兩部書的寫作各有不同的因緣，本無交涉；而其同為退休後的力作，又皆以朱子為中心，此種相似令人稱奇。不過，雖然錢、余皆為史學大家，《朱子新學案》和《朱熹的歷史世界》也都以朱子為中心，但是二書的主題是全然不同的。簡單說來，錢著的注意力仍在朱子的學術、思想的世界，余著的關注則在朱子的政治、歷史的世界，這一分別是耐人尋味的。

這一分別正是余著與傳統朱子研究的致力不同處，對歷史世界的關注正是余著對於當代朱熹研究的新拓展。朱熹研究一向以哲學、思想的取徑為主流，這當然是因為朱熹的思想體系龐大，朱熹亦以思想家著稱於當時後世。在這個意義上說，朱熹研究，學者一貫重視其「思想世界」。余先生此書名為「朱熹的歷史世界」，自然亦以朱熹為其中心視點，但此書則把研究的注意力轉向朱熹所生活、所參與的「歷史世界」，這不僅在「知人論世」（特別是「論世」）的方面深化了我們對朱熹的理解，更在其歷史研究方面開了新的境界。無疑，相對於長期以來對朱熹的「哲學研究」而言，本書對於朱熹的「史學研究」，使得朱熹研究的格局變得更為合理。

此書所謂「歷史世界」的含義甚廣，就朱熹個人而言，此一歷史世

界並非只是外在於朱熹個人的時代背景，而且是他所參與其中的生活世界；這一「歷史世界」又不是指朱熹的全部個人生活史，而主要是指朱熹生活所在的政治世界，即他的政治交往、政治關係、政治活動；同時，又指與朱熹相關聯的國家政治生活與政治文化，在時間上則特別關注於十二世紀最後二十年。這個領域的研究顯然是以前朱熹研究者所忽視的。還應當指出，此一歷史世界並不是與思想無關的行動集合，所以歷史世界的研究並非與思想全然無關，在這個意義上，毋寧說作者在提供朱熹歷史世界的廣闊背景的同時，亦欲通過對歷史世界的敘述，突顯出朱熹的政治關切、政治主張、政治理想，一句話，突顯朱熹的政治文化觀念，進而呈現當時士大夫群體的政治文化。

這樣一種研究自然不可避免地涉入於政治史的領域，但由於本書以理學宗師朱熹為中心，故與一般宋代政治史研究不同，即作者所關注者並非政治史的全部，而是與理學知識份子密切關聯的政治史的世界。理學有其學術文化的形態，所以作者自序開篇說：「本書是關於宋代文化史與政治史的綜合研究，尤其注重二者之間的互動關係。」文化史即指宋代理學的發展和變化，政治史則着意於權力世界的結構和運作，互動即二者的糾結關聯。慶元前期對於以朱熹為首的道學群的「黨禁」是這種糾結的最集中的體現，而本書之所以始終留意於十二世紀最後二十年，既是以慶元黨禁的發生為終點向前追溯的結果，而且也是因為在此二十年間的

朱熹研究，學者一貫重視其「思想世界」。但余書則把研究注意力轉向其生活、參與的「歷史世界」。此一歷史世界是朱熹所參與的生活世界，又是其生活所在的政治世界，也指與其相關聯的國家政治生活與政治文化。作者通過對歷史世界的敘述，突顯朱熹的政治文化觀念，進而呈現當時士大夫群體的政治文化。

長期以來，人們往往將道學或理學理解為專講心性理氣的內聖之學，余先生並不否認理學以內聖之學顯其特色，但認為理學內聖的目的仍在人間合理秩序的建立，而這一以「合理的人間秩序的重建」乃是整個宋代儒學的目標。因此，要了解理學和外王的關係，就要把理學重新「放回」宋代儒學的整體來理解。

政治起伏實皆與道學有密切的關聯。由於本書是以朱熹為中心，但不限於朱熹，故其論道學與政治的關係，廣泛涉及南宋的理學群體與政治的交涉，這也是頗為與眾不同的。文化史和政治史領域有別，一般學者難以兩兼其功，惟有思想研究的背景而又深具史學多方面造詣和深厚功力的學人如余先生者，才能加以貫通，這也是我們特別關注此書的原因。

就與朱熹相關聯的國家政治生活和政治文化而言，這一政治的歷史世界在本書是以北宋為其開始，以呈現其時間性的。從結構上說，本書可視為三部分，上篇的緒說、上篇一至七章、下篇八至十二章。上篇的緒說長達十餘萬言，主題是早期道學史的政治文化研究，上篇各章通論北宋至南宋前期的政治文化，下篇各章是孝宗光宗時期理學與權力世界複雜互動的專題研究。為甚麼在論朱熹的歷史世界的著作中要大量深入北宋的歷史與文化？作者對此有清楚說明，即朱熹所經歷的世界並不是從他出生的一刻才開始的，這一歷史世界的起源與形成必須上溯至北宋。在這一點上，也可以說作者正是刻意從北宋的歷史發展和政治文化演進來呈現朱熹生活其中的世界及其對朱熹的影響；反過來，也可以說作者正是欲以朱熹中心視點，力圖呈現宋代士大夫政治文化的整體面貌。這兩方面可以說互為映照。的確，歷史世界在狹義上本指朱熹所經歷的政治和學術的歷史環境，但無論就學術史還是政治史而言，朱熹生活其中而受之影響的歷史世界都非憑空而

起，都是延承着北宋的學術和政治遺產。因此，北宋的學術史（主要是道學史）和政治史（以熙寧變法為中心）亦構成了朱熹歷史世界的一部分，而北宋道學與政治文化的研究自然成為本書的重要部分。

二 「秩序重建」的主軸： 宋代的儒學與道學

據作者觀察，長期以來，人們往往將道學或理學理解為專講心性理氣的內聖之學，在這種理解中，講求「推明治道」的外王之學雖與理學並非全不相干，但在理學中處於邊緣的地位。作者並不否認理學以內聖之學顯其特色，但認為理學內聖的目的仍在人間合理秩序的建立，而這一以「合理的人間秩序的重建」乃是整個宋代儒學的目標。因此要了解理學和外王的關係，就要把理學重新「放回」宋代儒學的整體來理解，而不是把理學從儒學中「抽離」出來，只研究其特色。這一點，在方法上是很有意義的。

作者認為，北宋儒學的發展以古文運動為第一階段，成熟於慶曆時期。這一時期以「回向三代」的外王理想為主導觀念，並成為士大夫的共識。熙寧變法為第二階段，以王安石新學為主流，此時士大夫開始在三代的理想號召下提出對於政治社會文化的大規模革新的要求，促成了神宗熙寧變法。第三階段為道學興起，道學要求社會改革以道德性命之學為基礎。這三個階段並非截然相分，而是有所重合，則自不待言。

余先生對北宋儒學和早期道學史的研究，其立論的特色不在其有關階段的劃分，而在以政治文化的角度觀察北宋儒學與早期道學的演進。他首先指出，在北宋儒學的發展中，士大夫的政治主體意識的發展令人矚目。一、二兩階段的「以天下為己任」「同治天下」的理想塑造了宋代士大夫的政治文化，影響深遠。從慶曆到熙寧，「以天下為己任」已經成為士的集體意識，並且深刻影響到南宋的理學士大夫。他認為，在北宋儒學的第一階段，其學術形態為「經學」，這一時期的儒學注重對於六經的解釋，而這些解釋基本上是「治道取向」的，也就是外王取向的，即研治六經的智慧目的是要導向合理的政治社會秩序，故其重心在修身齊家治國平天下。在北宋儒學的第二階段，由於第一階段三代理想已「言」之已久，便逼出了第二階段「行」的開展，即從理想轉入以周禮致太平的外王實踐。就第三階段產生的道學而言，其重心在正心誠意致知格物，其最後成就固然在形上學和心性學，但在王安石變法初期，道學也同樣是以重建政治社會的秩序為主要關懷，故能參與變法。這表明王安石的改革不僅與第一階段的胡瑗、孫復的治道理想同多於異，而且與第三階段道學的外王理想相合，故道學必須被看作北宋儒學整體動向的一個構成部分。作者強調，古文運動、變法改革、道學興起，三者貫穿着同一主線，即儒家所要求的重建合理的人間秩序。重建秩序屬於外王，故此說認為治國平天下的外王理想是

北宋儒學的主軸，道學亦不能自外於此。

余先生強調，他的出發點和目的，是避免把道學作為一個自足的系統，而強調道學是儒學整體的一部分，應從宋代儒學史的整體性格和發展中來理解道學。他指出，不僅早期道學受北宋儒學對外王治道關懷的重大影響，宋初以來的儒學隨時代的躍動而產生的一些現象，實與道學的發生有關，而以前治學術史者多不注意。如王安石越過韓愈，直承孟子，這實與理學的抱負一致，而開風氣之先。關於北宋儒學的演進，本書提出，北宋儒學復興之初，古文運動的領導者已根據他們理想中的上古三代發出重建秩序的呼聲，這一呼聲的原動力則是長期戰亂下的民間期待文治秩序的迫切心理。初期儒學大體偏重於外王的政治秩序方面，對道德性命的內聖之說則涉及未深。但至王安石時代，內聖與外王必須結合的意識已經出現，王氏以道德性命之說為內聖，又以周禮致太平實踐其外王理想。王氏的內聖外王相結合的系統之完成和流傳尚早理學一步。王安石時代文化的這些現象表明，新學和道學同是因應時代超越古文運動的要求，顯示了二者是同一儒學思想的產物。在這個意義上，王安石強調外王必須以內聖為精神基礎的思想，既是王安石對宋代儒家政治文化的一個重要貢獻，也參與了道學的興起。這個判斷並非降低了道學發生的意義，作者指出，由於王安石的道德性命內聖學中不辨儒釋，假借於佛書太多，故初期道學必須以王氏新學為批判目標而發明、

余先生強調，古文運動、變法改革、道學興起，三者貫穿着同一主線，即儒家所要求的重建合理的人間秩序。重建秩序屬於外王，故此說認為外王理想是北宋儒學的主軸，道學亦不能自外於此。但要避免把道學作為一個自足的系統，而強調道學是儒學整體的一部分，應從宋代儒學史的整體性格和發展中來理解道學。

發揚儒家自己的內聖學。所以嚴格地說，儒家道德性命的系統建構是道學的特有貢獻，在北宋儒學史具有劃時代的意義。(上篇，頁153)與眾不同的是，他提出，初期道學家如張載、二程的最大關懷非他，即是古文運動、變法運動以來的北宋儒家所共同追求的秩序重建；但是面對新學挑戰，他們為自己規定了一項偉大的使命：為宋初以來儒家追求的理想秩序奠定一個永恆的精神基礎。(上篇，頁157)

在這個基本觀察下，余先生着重提出，王安石與神宗的遇合，王安石得君的經歷，對包括朱熹在內的南宋理學家仍發生着莫大的精神激勵，支配着南宋理學家的政治期望，致使他們熱烈參與了孝宗末年的改革部署。也就是說，淳熙紹熙時代的理學家的政治文化仍然延續着慶曆熙寧時代儒學的政治文化，在這個意義上，朱熹的時代可稱為「後王安石時代」。

在有關早期道學與政治文化和皇權的關聯方面，余先生於此亦有其整全之見。一方面他指出，北宋科舉省試以《中庸》《大學》出題，皇帝賜新科進士《中庸》《大學》，都是直接推動道學興起的因素，以此顯示出政治史對學術史的影響。但另一方面，他也指出，宋代皇室可謂佛教世家，皇帝多信仰佛教，此一背景對於理學史的研究相當重要；皇帝崇佛、士大夫好禪，這是宋代政治文化一基本特徵，北宋道學家之辟佛的性質和起因，必須由此為起點來理解。這意味着，道學的反佛及老，又是針對於當時政治文化的批判和對於政治文化的矯正。

三 道學文獻的「政治解讀」

人們一般認為儒學包涵「內聖」和「外王」兩部分。很明顯，本書以宋代士大夫政治文化為研究對象，而政治文化在傳統儒學中不屬於「內聖」而屬於「外王」。本書的所有着眼點，一言以蔽之，即以重視「外王」的慧眼觀察其對象。在這個意義上，「政治文化」也構成了作者獨到的詮釋視野，而由於這一詮釋和解讀視野的轉換與建立，使得從前思想史學者耳熟能詳的道學觀念與道學文獻，被煥然揭示出政治的意義，得到了新的理解。我仔細檢視了作者的這些解讀，覺得這些理解是合理的，有說服力的，此種研究方法，值得重視。以下試舉數例，以見其創獲。

一般認為，道學的「道統」觀念是指以十六字心傳為內容的儒家內聖之學的傳統，而朱熹的〈中庸章句序〉則是此種內聖道統觀的典型表達。余先生經過細緻分析和解讀，發現在朱熹的〈中庸序〉裏，「道統」和「道學」是有所不同的，即以堯舜至文武為「道統」之傳，而以孔顏曾孟為「道學」之宗，道統和道學被劃分為兩個歷史階段。二者的不同在於，上古聖王至周公是道統的時代，其特徵是內聖外王合一；而周公以後內聖與外王分裂，孔子開創道學，專注於道體和內聖的學問。因此朱子筆下的道統觀念，外王是其中重要部分，黃乾以後理學的內聖道統說則把朱熹的道統觀念變成了道學之統的概念，消解了其中外王的一面。余先生此說強調朱

王安石與神宗的遇合，對南宋理學家仍發生着莫大的精神激勵，支配着南宋理學家的政治期望，致使他們熱烈參與了孝宗末年的改革部署。也就是說，淳熙紹熙時代的理學家的政治文化仍然延續着慶曆熙寧時代儒學的政治文化，在這個意義上，朱熹的時代可稱為「後王安石時代」。

熹「道統」觀念的外王涵義，發前人所未發。

張載的〈西銘〉是道學的經典文獻，依余先生的詮釋，〈西銘〉的中心意旨是發揚士的「承當」精神，即北宋士大夫以天下為己任的意識，此種意識在〈西銘〉中更加拓展，放大為以宇宙為己任。此外，從這個角度來理解，陸九淵的「宇宙內事是己分內事」也不能僅像哲學史的詮釋從唯心論的角度去了解，也應當被理解為同一種士大夫的承當意識的體現。這種從士大夫的政治文化意識出發的解釋，決不是牽強的。關於〈西銘〉的思想，現代學者有一種批評，認為張載把宇宙宗法化。但余先生指出，這種宗法化的結果，從政治意識來看，君主和一切人因同出於「父天母地」而變成「兄弟」，因此所謂的宗法化包含着以此種方式削減君主絕對權威的意義，縮短了君與臣的距離。由於在〈西銘〉的結構中，君主只是宗子，臣民成為旁親兄弟，君與相之間獲得新的安頓，而傳統「三綱」中的「君為臣綱」將發生根本的改變，這顯示出理學在中國政治思想史上的開創精神，可視為以此種曲折的方式對君為臣綱的觀念提出了挑戰。余先生的這些詮釋與已有的哲學思想史解釋並無衝突，可以並行不悖，而這些新的解釋確實富有啟發意義，也相當重要。這也說明，由不同的問題意識所形成的詮釋眼光，會使得文獻以前被忽視的面相在新的詮釋眼光透射下被彰明出來。

又如，張載曾評論二程兄弟：「昔嘗謂伯淳優於正叔，今見之果然，其救世之志甚誠切。」此語治

理學者皆很熟悉，但多注意「伯淳優於正叔」的比較，而余先生則着重抉發其「救世之志誠切」，認為這顯示出道學創始人對「天下國家」的深切關懷。又如文彥博對神宗言皇帝應當「與士大夫治天下」，余先生更拈出程頤《經說》中「與之同治天下」一句，指出其與文彥博語貫穿同一精神，從而認為「君臣同治」與「君為臣綱」之間有着不可跨越的鴻溝，指出這是宋代理學對傳統儒家政治思想的重大修改。這一類的例子還有不少，余先生由此提出，道學對「為己」「自得」的強調其實只是道學的起點，而道學的終極目標是變天下無道為天下有道，內聖是基礎，外王是目的。

朱熹與陳亮的王霸義利之辯，是思想史上人多熟知的一幕，一般都作為歷史哲學或歷史觀來研究和分析。余先生則引陳傅良對朱陳二說所可能引出的政治後果的判斷，來分析其中所可能包涵的政治意涵的向度，即陳亮之說足以導致「上無兢畏之君」，而朱熹之說則可能開啟「下有覬覦之臣」。余先生認為，陳傅良這一關於「驕君與亂臣」的觀察，將朱熹陳亮二說的政治意義充分發揮出來了，「由此可知在當時的儒家政治思想的脈絡中，陳說實為君權張目，是比較保守的；朱說約束君權，反而是比較激進的。」（上篇，頁48）他還指出，〈中庸序〉和朱熹答陳亮書的共同基調是用「道」來範圍「勢」，以「道」批判「勢」，引「勢」入於「道」，這既是「理學在中國儒學史上具有突破性的成就」，也是「宋代士大夫政治文化的一個組成部分」。（上篇，頁53）陳傅良之說亦為研究者所知，但以

張載、陸九淵的思想應當被理解為士大夫的承當意識的體現，至於二程兄弟，余先生則着重抉發其「救世之志誠切」，認為這顯示出道學創始人對「天下國家」的深切關懷。這是宋代理學對傳統儒家政治思想的重大修改。道學對「為己」「自得」的強調其實只是道學的起點，而道學的終極目標是變天下無道為天下有道，內聖是基礎，外王是目的。

余先生發現了宋代政治史中「國是」的特別意義，它作為宋代政治文化的獨特現象，始終和黨爭、黨禁等重大政治事件互相糾纏。余先生此書對已有的宋代儒學「轉向內在」說提出挑戰。他說：「熙寧變法的挫折也許為這一內向轉變提供了一個歷史的契機。……但我們又怎樣理解大批理學家在孝光寧三朝權力世界異常活躍這一現象？」

往學者皆未注意由此發掘其政治意義，本書這一分析從一個新的意義上探討了朱陳之辯的意義。

最後是關於「皇極」的例子。朱子有《皇極辯》，陸象山有《皇極講義》，但以前人們多不注意這些皇極之論的政治背景，如哲學史家一般將此討論置於朱陸之爭中來加分析。余先生則揭示出，「皇極」代表淳熙中和紹熙初皇帝與官僚集團的政治路線，有其鮮明的政治意義，朱熹的皇極說是他對當時政治路線的直接批判。揭示這一點，對於重新理解理學的皇極之辯大有裨益。另照余先生的解釋，在朱熹看來，如果「皇極」依傳統的訓詁解釋為「大中」，則承認君主對臣下的進退有自由操縱之權；只有把它解釋為王者之身為下民的標準，皇極才能一變而成為對人君修身以立政的要求。

本書對理學上述文獻的解讀和發明，對於重新理解宋代理學在政治思想史上的意義，具有重要的示範意義。難得的是，作者雖然在政治解讀方面多所發明，但並非以此為唯一正確的取徑，正如作者在緒說中所說：「我僅僅強調理學系統中有必須通過政治解讀才能澄清的部分，但並不是將全部理學都化約為政治問題」。

四 「轉向內在」說的挑戰

在宋代政治史研究中，相權、黨爭都是老話題，而余先生的一個重要收穫，是在梳理相權、黨爭的同時，發現了宋代政治史中「國是」的特別意義。據本書的研究，「國是」一詞本出自《新序》，但在神宗以

後，已經成為宋代政治生活中的一個重要範疇，君權和相權的具體施行都須有「國是」提供其合法性，而一朝的國是既定，便不能任意改變。余先生稱此為「國是的法度化」。法度化的「國是」即現代政治生活所謂政治路線，它作為宋代政治文化的獨特現象，始終和黨爭、黨禁等重大政治事件互相糾纏。朱熹和他的父親都曾受其禍，朱熹對「國是」的分析和論斷最具代表性，故作者說：「如果我們說，不通過『國是』便無法徹底認識朱熹的歷史世界，那也不算太誇張」（上篇，頁340）。作者的此一抉發，也是很有意義的。

余先生此書更對已有的宋代儒學「轉向內在」說提出挑戰。現代史學家有一種觀點，認為王安石變法失敗後，理學家不再對政治社會事物抱樂觀的態度，而普遍認為外部世界是極難改造的，在內在的精神世界取得進步以前，外部世界無法獲得更新的內在力量。於是理學把精神從政治社會的關切中分離出來，從熱切渴望全面改革外部政治世界的立場轉向了內在的精神世界。所不同的是，有的學者認為這一轉向發生於王安石變法之後，有的學者認為是在南宋秦檜當政以後。無論如何，「轉向內在」說已成為宋代政治史和文化史研究的一個有影響的典範。

余先生亦面對於此，他說：

在我們通常的理解中，理學家因專情於內聖之學的建立，對實際政治似乎抱着一種可即可離的意態。就宋代儒學史而言，南宋理學的興盛也好像標誌着一種內向的發展趨勢。熙寧變法的挫折也許為這一內

向轉變提供了一個歷史的契機。……我自己過去也相信這至少是一個可以接受的歷史解釋，但是在研究了南宋理學家的政治活動之後，我卻不禁發生一個重大的疑問：如果上述的看法可信，我們又怎樣理解大批理學家在孝光寧三朝權力世界異常活躍這一現象？（下篇，頁26）

在朱熹的著述中有大量的政治性文獻，如朱熹的文集中有一部分書信題為「論時事出處」，所謂時事是指政情變化，出處是指士大夫因應政治形勢的仕進守退之節，這些文獻以往朱子研究者很少利用。事實上，在朱子的論學書信中也常常論及時事出處，但這些內容往往也被學者所忽略。此外朱子還有相當數量的封事、奏札等，反映了他的政治主張和要求。不僅朱子的文集如此，其他理學家的文集亦如此。余先生則充分利用了這些文獻，加以細緻的研究，結果發現，朱熹對政治十分關注，他在淳熙末至慶元初，政治參與也很活躍。不僅朱熹是如此，朱熹同時的理學士大夫皆是如此，如作者詳細敘述了陸象山對「輪對」的重視和其「義難阿世非忘世」的心態，並指出朱張呂陸無不如此，理學士大夫對面見皇帝奏對的重視體現了他們對改良政治的關切。在本書的敘述中理學士大夫對當時的政治的高度關注被突顯出來，與從前人們所理解的理學家的面貌很不相同。由此作者認為，從突出士大夫作為政治主體和以秩序重建的外王為目的而言，朱熹與南宋理學群體仍自覺或不自覺的以王安石為楷模，而不是完全轉向無關外王的內聖世界。

因此，根據余先生的分析，得君行道仍是南宋理學士大夫的崇高理想，政治關懷仍對理學士大夫具有重要意義，所以他們不僅把自己作為文化主體，也把自己作為政治主體，發揮其政治的主動性。即對朱熹而言，內聖與外王的結構關係是「論本末，修身為本；論輕重，天下國家為重」；而朱陸的異同，異在內聖，同在外王。也就是說，不管道學有何特色，不管道學內部有何分歧，道學不論是整體還是個人，都作為儒學的一分子而分享着宋代儒學的政治文化和理念。

據余先生觀察，事實上，在朱熹逝世前二三十年間，理學家作為一個士大夫集團在政治上形成了一股舉足輕重的力量，他們的政治取向是不滿現狀，要求改變「國是」，以打破因循苟且的局面，他們具有濃厚的理想主義傾向，而且顯然沒有自限為文化的主體。本書給我們提供的孝、光兩朝理學士大夫積極參與政治革新的圖像無疑對南宋儒學「轉向內在」說構成了根本的挑戰。在這個意義上，本書不僅別開生面，提供了宋代文化史與政治史的交叉研究，而且本書所提出的王安石時代與後王安石時代的政治文化的連續性，也為理解宋代政治、文化的發展提供了新的典範。

五 重建「遺失的環節」

現在讓我們轉到南宋政治史。在這一主題上，本書的基本分析框架是關注理學士大夫、官僚集團、皇權力量三者的互動，欲觀察在此中互動之中士大夫的政治主動性。

余先生發現在朱熹逝世前二三十年間，理學家作為一個士大夫集團在政治上形成了一股舉足輕重的力量。他們的政治取向是不滿現狀，要求改變「國是」，以打破因循苟且的局面，他們具有濃厚的理想主義傾向，而且顯然沒有自限為文化的主體。本書提供了宋代文化史與政治史的交叉研究，為理解宋代政治、文化的發展提供了新的典範。

理學士大夫的政治主動性往往基於士大夫與皇帝之間形成感召的關係。慶元黨禁以前，理學家已經進入權力世界，並與政敵展開了激烈的權力角逐。慶元黨禁的本質是官僚集團利用皇權力量把理學集團排斥出權力世界。作者關於權力世界三者互動（皇權、官僚、理學）的這一分析模式，對重新理解歷史的諸多複雜現象亦提供了一個新的視角。

根據本書所述，理學士大夫的政治主動性往往對應於「得君行道」的嚮往和判斷，換言之，這種政治主動性是基於士大夫與皇帝之間形成感召的關係而得以發揚。本書作者在仔細研究了十二世紀最後二十年的歷史後發現，理學士大夫在這一時期政治上的活躍是和孝宗末年的新政部署有直接關係。其大致結論是：淳熙十四年高宗死後，孝宗的北伐衝動重被燃起，於是部署了一次大規模的改革行動；為了改變淳熙以來因循苟且的安靜局面，他任命新相，並引入包括朱熹在內的大批理學士大夫進入中樞以為羽翼，圖謀為北伐大計作內政的準備；然而這一與理學派士大夫的結盟，將更改淳熙以來的政治路線（國是），更勢必引起權力的重組，故激起了淳熙後期一直主政的官僚集團的恐懼和反抗，從而釀成了持續十幾年的政海波瀾，最終導致了慶元黨禁作為結局，宋代儒家的政治文化也因此耗盡了它的全部活力。

在本書所敘述的這段歷史中，不僅可看到理學家期待「得君行道」的積極政治活動，可看到他們強烈的政治黨性和勇往直前的政治拼爭，更可清楚看到皇權、官僚、理學的複雜互動，從而突顯和展現出朱熹的歷史世界的生動圖景。作者認為，由於改革方案未及實行而政局發生戲劇性改變，即光宗即位不久精神失常，又不久孝宗亦死，光宗內禪寧宗，孝宗的部署和理學士大夫的活動皆未在官方文書留下記載，從而使得這一段歷史成為「遺失的環節」，而作者的用力正是要以艱苦的史學工作努力發現和重建南宋中期政治史的這一「遺失的環

節」。為此，作者對宋代文集、史乘、筆記等第一手資料遍加搜求，考證辨別、參伍分析，鉤沉索隱，其用力之深，大大超出了一般研究朱熹和道學史的學者，作者所得出的結論發人之所未發，也都有其史料的根據。

作者的上述觀察和結論使得他對已有的關於慶元黨禁的看法提出了否定。傳統的看法認為慶元黨禁是官僚集團迫害知識份子，或政治權威迫害本與政治無關的知識份子。本書則認為，實際上理學家在這一時期已經進入權力世界，並與政敵展開了激烈的權力角逐。因此，慶元黨禁的本質是官僚集團利用皇權力量把理學集團排斥出權力世界。官僚集團的構成也是士大夫，但與理學集團具有不同的政治取向；而官僚集團排斥理學士大夫的根本原因是權力而不是思想，反道學和禁偽學只是官僚集團的一個方便的藉口。（下篇，頁320）作者對此段南宋政治史的研究和結論必將刺激起這一領域今後的進一步研究，成為南宋政治文化史研究的新動力。而作者關於權力世界三者互動（皇權、官僚、理學）的這一分析模式，對重新理解歷史的諸多複雜現象亦提供了一個新的視角。

作者對此段歷史的挖掘、重建、解釋，展開於下篇全冊的複雜論證，我們在這裏自難盡表，讀者可按之原書細細驗證。其中值得特別拈出的，是其對孝宗、光宗的心路歷程和不尋常的行為，都借助了「心理史」的方法以解釋之，以揭示其認同危機和心理衝突，用補傳統考證的不足；此部分敘述亦頗引人入勝，尤可見其史學方法的不拘一

格。這裏還要指出的是，在這部分論述中作者還提出一些有意義的論點，如指出朱熹政敵口中的「道學」與學術思想史上的「道學」是不同的概念。反道學派口中的「道學」是一個政治概念，意為「道學朋黨」，指與官僚集團對立的、以朱熹為精神領袖的、外延甚廣的政治勢力。而學術史上的「道學」在當時主要指朱熹、張栻一派的性理之學。又如指出朱熹門人的活動方式在乾道淳熙之交已在士大夫中引起反感，他們自負矜己的態度往往使得官僚集團難以容忍，於是使得即使對朱熹、張栻很為尊重的儒家士大夫也對「道學」二字深抱懷疑的態度，這些也都在不同程度上成為後來道學之禁的因緣。作者的這些論斷都言之有據，也是以前學者所多未注意的。作者對官僚集團的思維方式和行動方式的理想型分析，既系統深入，又精彩細緻。尤當指出，作者對史料廣徵博引，考證精當，具見功力，這是其一貫風格，可不待言；而其運用之細，往往頗具慧眼，如淳熙末宰相周必大的日記《思陵錄》，作者詳加利用，以說明本當時政治中樞的複雜情勢，讀之令人信服。又如《朱子年譜》雖清人王懋竑用力最深，但本書作者為還原當時政治情勢，往往參比《舊譜》為說，亦一特色。

朱子的研究，歷史學者往往視為禁途。二十世紀宋史研究的大家，對朱熹與南宋道學往往避而不談。已故著名宋史大家鄧廣銘先生對於孝、光、寧三朝史料、詩文十分精熟，曾有學者問他，在研究了

陳亮、辛棄疾等人之後，是否有計劃研究朱熹，他不無自嘲地說「朱熹學問大，研究不了」。鄧先生對朱熹的看法固然頗受陳亮的英雄主義影響，但歷史學者對朱熹研究多有意迴避，由此亦可見一斑。事實上，對於歷史學者，面對朱熹如何找到適宜的研究方向，始終是一個挑戰。另一方面，近二十年來，宋史的研究，對於社會史、文化史的研究日益興盛，對政治史的興趣明顯減低；晚近對孝宗、光宗兩朝的政治史研究尤少，且多以宋金和戰為中心，迄無突破。今余英時先生以朱熹為中心，遍考第一手史料為其基礎，又以大家手眼，高屋建瓴，作為此書，將學術史政治史貫通研究，並且提出宋代政治文化解釋的新典範，在宋史與宋學研究領域可謂別開生面，貢獻良多。

最後我想提及的是，我在讀此書的時候，往往聯想起余先生的《論戴震與章學誠》、《方以智晚節考》、《陳寅恪晚年詩文釋證》等書，在我個人看來，就本書的用力與成就來說，絕不在前述余先生幾種名著之下，甚至是有過之的。本書的出版不僅是對朱熹研究的新的推進與深化，也必然對今後南宋政治史特別是孝、光兩朝的政治文化史研究起一推動的作用。

陳來 北京大學哲學系教授，著書有《朱子哲學研究》、《朱子書信編年考證》、《宋明理學》、《古代宗教與倫理》、《中國近世思想史研究》等多種。

對於歷史學者，面對朱熹如何找到適宜的研究方向，始終是一個挑戰。近二十年來，對宋代政治史的興趣明顯減低。余先生以朱熹為中心，遍考第一手史料為其基礎，又以大家手眼，高屋建瓴，作為此書，將學術史政治史貫通研究，並且提出宋代政治文化解釋的新典範，在宋史與宋學研究領域可謂別開生面，貢獻良多。