

## 評余英時先生的《朱熹的歷史世界： 宋代士大夫政治文化的研究》

祝平次\*

### 提 要

本文是對余英時先生《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》一書的評論。全文分為總評及分論兩大部分。在總評部分，本文肯定余書的最大貢獻在於對南宋高、孝、光、寧四朝朝廷政治文化的刻畫，亦即本書下冊的內容。本書在這方面的工作，可以幫助學界了解許多南宋士大夫政治的重要議題。例如，歷史中的「道學」集團所指為何，南宋道學家的政治活動，士大夫政治與宰執、皇權的關係，以及南宋朝廷對學術禁制的種種因素。在分論部分，本文認為作者在上冊提出的一些大現象的解讀，都有不少問題，如「後三代」、「與士大夫共治天下」、「國是法度化」等等論述。本文並對這些議題，詳加討論，以顯出作者在敘史、詮史時的問題，並認為這些問題正證實了後現代思潮對於人文學科反省的重要性。

關鍵詞：余英時、宋代、道學、王安石、朱熹

---

\* 國立清華大學中國文學系副教授。

# ***On Yu Yingshi's Zhu Xi's Historical World: A Study on the Political Culture of the Scholar-Officials in the Song***

Chu Ping-Tzu

Associate Professor, Department of Chinese Literature,  
National Tsing Hua University

## **Abstract**

This article reviews Yu Yingshi's book, *Zhu Xi's Historical World: A Study on the Political Culture of the Scholar-Officials in the Song*. It contains two parts. The first part indicates the contribution of the book: detailing the court politics of the first four emperors in the Southern Song. The book helps readers understand several important issues of the political culture of the Southern Song scholar-officials, such as what the designation "*daoxue*" 道學 meant politically; how the *daoxue* scholars acted politically; what was the relationship between the scholar-official politics, the primary minister, and the emperor; and the historical factors to ban Neo-Confucianism. In the second part, this article critically reexamines what the author proposes in each chapter. It argues that in many issues the author either over-interpreted or misread the historical documents. Therefore, several statements made by the author should be accepted cautiously or even rejected, such as the linkage between the Northern Song political culture with the term, "*hou sandai*" 後三代 (the Later Three Dynasty), the over-emphasis of the idea of "ruling the world with the scholar-officials", the legalization of the national statement (*guoshi* 國是). Aside from the historical issues, this article also inspects how the author wrote history, and contends that what the author did is exactly in accordance with what the post-modern theorists propose which is attacked by the author seriously. In conclusion, this book is good for whomever interested in all aspects of the Song to read. However

historians who want to cite the author's opinions must be very cautious and had better to reexamine them.

**Keywords: Yu Yingshi, Song, Learning of the Way, Wang Anshi, Zhu Xi**



# 評余英時先生的《朱熹的歷史世界： 宋代士大夫政治文化的研究》<sup>1</sup>

祝平次

余英時先生（以下為行文方便，稱為「作者」）的大作《朱熹的歷史世界：宋代士大夫政治文化的研究》出版於 2003 年末。出版不久後，即有很多專研中國思想或中國思想史的學者為之撰寫書評：劉述先、陳來、楊儒賓、葛兆光、包弼德（Peter K. Bol）、田浩（Hoyt Tillman）、王泛森。<sup>2</sup>學界這麼快就期盼作出「回應和挑戰」，似乎和史學精湛的作者花了二、三年功夫的成書時間不成比例。<sup>3</sup>但這也可以見出作者在學界的地位，與其新作所受到的期待。但是大部分的學者對書中提出的諸多論點都未加以評議，而集中在討論〈緒論〉中的一些見解。<sup>4</sup>所以筆者認為本文的寫作仍有其必要。再者，已經發表的書評及作者對這些書評的回覆，中間也有幾個關於思想、歷史研究的重要問題都值得更再進一步的討論與闡明；然而因為篇幅的關係，本文將只對這些問題略為評述，不深入分析。至於本文的順序安排，首先對全書提出總體的評論，再分論各章牽涉到的問題，最後則做一簡單的結論。

作者以退休之齡，因為要為新校標點本的《朱子文集》寫序，而完成這樣一本厚實的專著，其好學深思的認真態度，是任何後學者的典範。這種堪為典範的資格和他長時期享有的地位與聲名、表現出來的學術成就與培養後學的成績，互相配合，可以說是實至名歸；而這本作者謙稱為「偶然」之作的作品也絕非偶然。在為

---

1 筆者感謝兩位匿名審查人提出來的修改意見，也感謝幾位知名不具的前輩、學友在寫作過程當中與筆者討論以及提供資料。

2 另外筆者所見還有黃進興、王震邦在報紙上發表的短評。

3 「回應和挑戰」是《當代》雜誌的一個專欄。楊儒賓較長的書評及余英時對楊儒賓的回覆即刊在此一專欄。

4 例如包弼德的書評只是對發表在《當代》上篇「緒說」的回應。

田浩 (Hoyt C. Tillman) 1996 年出版的《朱熹的思維世界》所作的序中，作者已對田浩對朱熹的論斷語帶保留，似乎已有為朱熹申白的意圖。<sup>5</sup>而最近十幾年專研中國思想史的台港學者，如唐君毅、徐復觀、錢穆、牟宗三諸先生，雖然都無名為「中國思想史」的大部著作，但他們一生關於思想史的著作，若統會而觀，皆可作為中國思想史的通論讀。就此而言，作者的這部著作，也可視為他研究中國思想史，尤其是對於「士」的研究中「遺失的一個環節」；這只要證諸作者於一年之後，藉著單獨刊行緒論之際，又補上對明代理學一章即可見出。<sup>6</sup>總之，此書之作雖說是為了寫序，但若不是對朱熹所處時代及其學術等問題平素即有所蓄積，欲際會因緣寫出這樣的一部作品，恐怕也不可能。這是後輩學者對於作者的學養，不能再三致意的。

其次，這部書最令人稱羨的，就是作者的文筆。當今華文學界，能將學術著作寫得如此引人入勝，大概沒有其它學者能出作者之右。若進一步探究這種引人入勝力量的來源，則在於作者對於歷史的理解能力與敘述歷史的技巧，而不在於歷史含具的事實性 (factuality)；亦即不在史料的本身，而在於作者的敘述。<sup>7</sup>關於這點，只要把書中的論點，一一過濾，單獨列表，就可以知道這樣的一張表也許在寫學術論文的時候非常有用，但恐怕無法產生太多閱讀的樂趣。就此而言，如果把這

<sup>5</sup> 余英時，〈余英時先生序〉，收入田浩《朱熹的思維世界》（台北：允晨，1986），頁 7-8。文中余先生說：「歷史的客觀和歷史家的主觀是相反相成的。」他認為田浩：

對朱熹的歷史地位的尊重是無可置疑，但是他自己的價值取向則在有意無意之間阻止了他把朱熹推向道學的正統的位置。在南宋時代，朱熹代表了道學中的主張，這是無可否認的，也不必否認的歷史事實，本書充分地揭出了這一客觀的事實，但正統則是權力結構的產物，這是作者所不肯認同的。承認主流而不認同正統，作者的自由主義的立場在這裡表現得十分明朗。

余先生的這段話和一般讀者閱讀田浩的書的印象不太一樣。至於什麼是「正統」、什麼是「主流」，在什麼時候、對什麼人來講是「主流」、是「正統」都需要明確定義，才能夠再比對史料所呈現出來的圖像去判斷什麼是不是「無可否認也不必否認的事實」。田浩的書最大的問題，即是在於他沒有掌握史料或史料的意義，只依自己的圖像，去構築他南宋道學的領袖權輪替史。余先生的書，取名為「朱熹的歷史世界」，和田浩書的書名對照意味非常地強，不禁令人會心莞爾。何俊的《南宋儒學建構》（上海：上海人民出版社，2004），同樣請余先生為之寫序，其中即對田浩書中的論點多所糾舉。

<sup>6</sup> 余英時，《宋明理學與政治文化》（台北：允晨，2004）。接下來，如果余先生再為唐代士人補上一筆，那就更為完整。

<sup>7</sup> 王汎森的书評即取名為「歷史方法與歷史想像」，頗能道出此書成功的兩個重點。

部大書看成只是單純的歷史研究、或乾嘉的考據之學，那是大大地降低了這本書的價值。所以最好的讀法，是把它當做一本可以增加讀者濃厚「歷史感」的文學書來讀，裏面不只有歷史的詮解，也充滿了想像，和作者獨特的風格。

在書裏面，可以看到很多的「知識問題」、「權力鬥爭」活化成歷史人物嘲弄彼此、妒恨彼此、攻擊彼此的工具，然而另一方面又是對傳統詮解的真誠與對自己理想堅持的熱情，是尋找同道的企盼，也是無人應和後孤寂的根由。作者雖處處以史家身分抑制自己陷於歷史想像的感情，但其細緻的考證、帶有意向性的詮解，却使得相關史實生動如畫，使得讀者不能不懾氣跟隨，而受到歷史敘述的左右與觸發。<sup>8</sup>

另外，「朱熹的歷史世界」這個主標題所提示出的雙重視野，也是本書寫作的一個特色。<sup>9</sup>一方面，書中許多地方強調有許多觀點或觀察，朱熹已先發其覆；就這個意義而言，書名應被解讀為朱熹心目中的宋代政治文化史。另一方面，作者又時而跳出朱熹的主觀世界，指出要實踐主觀的理想，還是避不開客觀政治文化的環境；而且淡化朱熹或道學人物的道德色彩和道德宣稱，指出他們對於政治環境其實多所措心，彼此連繫，互通信息；就這個意義而言，書名應被解釋為朱熹身所處的宋代政治文化歷史環境。這種雙重性，既使得朱熹的議論有一種主觀上的感染力，如同小說第一人稱敘述的作用；又可以使讀者回到作者的帶領下，從其它角度去看出大的歷史脈絡。下冊當中，作者指出官僚集團對道學集團的連續性攻擊，即是這種雙重視野會帶來閱讀趣味的最佳例子。這兩種視野的交錯與混用，使得閱讀者在主客歷史觀之間擺盪、調解而有一種特殊的趣味，一方面可以感受到道學集團受到政治壓迫而產生的理想挫敗之感受，一方面也可以把道學集團與官僚集團的鬥爭視

<sup>8</sup> 王汎森的書評另指出本書之所以能有這樣的效果，是因為廣博而獨到地從筆記等不同史料中取用生活史的材料。

<sup>9</sup> 感謝清華大學同事李貞慧提供這個看法。本段所敘，則將其看法略加推衍。至於作者怎麼定義「朱熹的歷史世界」的開端也是個有趣的問題。若就他所引的資料而言，朱熹明說是「國初人便已崇禮義，尊經術，欲復二帝三代」。（上，頁 16。）若以此為準，則可以說朱熹的歷史世界開始於宋朝初年。這其實和後三代的說法有關，可以參考下文的討論。對此，作者似乎忽略了朱熹對宋代初年的好感，而比較偏重他的另一個說法，即是朱熹的歷史世界始於仁宗朝，因為在「仁宗朝的儒學領袖人物都主張超越漢、唐，回到三代」。（上，頁 18。）

為兩個政治集團的鬥爭，而有一種智性客觀的理解，不受道學集團對於道德理想宣稱的影響。<sup>10</sup>

除此之外，行文流暢，史料的剪裁與鋪排，暴露自己的研究過程，在史料的天地中縱橫自如，把尋求、解讀史料安排成如偵探辦案時的步步為營，這些也都使讀者一路讀來大呼過癮。<sup>11</sup>與這種過癮比較起來，閱讀過程中的一些小小的不安都顯得微不足道，畢竟如作者自己所言「即使沒有後現代史學的挑戰，我們也早就知道歷史世界已一去不返。」（上，頁 15。）<sup>12</sup>與其斤斤計較於已消逝的事實是什麼，還不如觀看作者怎麼展演他之所能，掀動一個紙上世界，帶領我們的想像進入一個充滿現代感的古代時空。然而，作為一篇書評，將這些小小的不安所映對的詮釋問題具體地展示出來，正是本文的重點工作。

最後，這部書的寫法也表現出作者濃厚的自我風格。這種風格顯示出作者做為一個學者的自覺。這樣的自覺也一致地呈顯在作者其它的著作裏。在本書的一段文字裏，作者對這種風格做了很好的描述：

扣緊問題、盡其曲折，並在證據允許的條件下，力求推究到水落石出的地步。（上，頁 13。）<sup>13</sup>

這樣一種認真、仔細的態度，要讓每一條證據發揮最大的效用，正是作者的學力學養之所長。然而站在一個讀者的立場，不免要問，作者所謂的「證據允許的條件」

<sup>10</sup> 之前，關長龍的《兩宋道學命運的歷史考察》（上海：學林出版社，2001）已經有這樣的寫法。所以會有這種巧合的原因，應即作者一直在書裏所強調的，朱熹對於其生前及北宋的政治文化有深刻的理解，所以透過朱熹的評論和闡解來理解宋代士大夫的歷史，是一非常便捷的治學路徑。另外，這也證明朱熹做為一個南宋儒者對於其所處時代的關注之切、了解之深，絕非只是一個只談性理之學的士人，這也和余書的論點相合。關書雖然也大量引用朱熹的意見，然而和余書比較起來，可以馬上見出余書較豐厚的文學趣味：關書是將朱熹的話語當做資料在使用，而余書則將它處理為一個南宋士人的聲音。感謝某位學術前輩告知關書的存在。

<sup>11</sup> 關於這幾點，本文不擬舉例，讀者覆按原書，即處處可見。

<sup>12</sup> 本文對於余先生原書的引用，為便省註腳，皆以這種方式註出。前一個字註出上下篇，後面註出頁碼。

<sup>13</sup> 與這種風格相應的，就是余先生在其書中一再使用的程度副詞「必」，或前面註 5 已討論之「無可否認」、「無可置疑」的「無可」。書中，作者對於自己的推斷，常常有這類程度副詞的使用，彰顯出作者對於自己考證與推斷能力的自信。然而，一個史家要面對的，常常不只是尚存在的史料，也還牽涉到對於大量陸沈資料的態度，見下文討論。



爲何？在扣緊問題、盡其曲折的態度之下，對於證據允許的衡量是否會受到打折？然而也是這樣的風格和自覺使作者能在不疑處起疑，令人佩服。這當然也不妨礙，他在「盡其曲折」時候，也有推論過當的事實。就這個情形而言，歷史學者比較像是律師或是檢察官：他使用證據時，有一個目的，而不只是單純地發現事實或反應史料。律師爲了自己所代理的人的法律權益而使用證據，檢察官則在於起訴被告；而史家則在於完成一個可以自圓其說的敘述。畢竟，如果歷史學家只是像鏡子一樣直接反射史料，那讀者直接讀史料不是更省卻了其中的一道曲折，何必還要多一道可能產生偏差的程序。所以如果真得要讓史料自己說話，那歷史學者的任務，應該就是資料彙編，頂多再加上一些說明性的注解就好，不用再加入敘述與詮釋。由此可見歷史書寫或歷史研究常常不只是關乎史實本身，也關乎歷史學者自己。就《朱熹的歷史世界》而言，這種風格上展現的魅力，讓人欣賞的不只在於史實本身的啓發，更令人欣賞作者個人解史的能力。然而其缺點，也在於作者對於史料可以多方詮解時，有時會有不考慮其它的解釋方式，而偏向採取與自己詮釋方向一致的解讀方式；或於史料和其詮釋有衝突的地方，則對於不利自己詮釋的史料缺乏同情的理解。<sup>14</sup>

就內容而言，本書最重要的貢獻，如同作者所言，是在細緻地鋪敘出南宋高、孝、光、寧四朝的朝廷政治史，亦即本書下冊的內容。本書在這方面的工作，可以幫助學界了解南宋士大夫政治許多的重要議題。例如，歷史中的「道學」集團所指爲何，南宋道學家的政治活動，士大夫政治與宰執、皇權的關係，以及南宋朝廷對學術禁制的種種因素。其次，指出王安石學術規模與道學的關係，以及王安石對於南宋士人的心理影響；雖然前者，已有學者提出，但不及本書詳細。至於王安石對於後代的影響，也早已爲學界所肯定。但作者強調的對象—「得君行道」的心理提示，則未爲學者所發掘。最後，在〈緒論〉中，作者也指出了道學發展前期，科舉、儒釋交流的情況，對學界也有很大的啓發。讓人可以在一種不同的歷史觀點中，重新衡量道學之所以興起的諸多因素，豐富了讀者的歷史理解與想像。

<sup>14</sup> 前者如對於孝宗生前使用物品不願意開櫃使用的記載；後者如 1)對「後三代」的解釋，2)《宋史》將「家老子」解做曾覲而作者則認爲「必指高宗無疑」。參見下文對這些例子的討論。

至於本書的缺點，則在於作者有些地方做了過強的推論，或沒有給予其論斷所用的語辭適切的定義，以至於關心學術精確度的讀者對於其推論只能抱持著「模稜」的態度。這些問題下文會舉例說明。另外一個較大的問題，就是沒有詳細地去討論一些應該討論的問題。例如宋初的儒釋交流中，那些成分應該判定為儒，那些成分應該判定為釋？所謂的儒釋交流，是融合式的交流，還是分割式的各安其位？是思想上的，還是文化上的？王安石的內聖真得是屬於佛教的內聖嗎？在程顥「見塔說相輪」的比喻裏的「相輪」指得是什麼？「國是」的「法度化」是什麼意思？作者所指出的道學文獻之政治義涵為什麼當時人在激烈攻擊道學時，並沒有提出？<sup>15</sup>又所謂的政治義涵，例如要求「對君權的限制」或「共治天下」的確切意義或具體事實是什麼？這些問題若能再加以釐清，對讀者將有莫大的助益。

至於作者鋪敘內容的長處，雖然增加閱讀上的趣味，但也造成理解與評論上的困難。在本書中，有兩個方法尤其有這樣的問題。一是引用西方或現代的觀念去解釋宋代的史事，一是將一些不完全相同的相關概念做緊密的連結。前者如將「與士大夫共治天下」比喻做國君和士大夫的契約，以及在下冊中用心理史學去評定孝宗末年之政。後者如將後三代、與士大夫共治天下、士大夫做為政治主體、與國是法度化，連結在一起詮釋。這些概念雖然相關，但也有其差異，尤其在前文所說沒有適當的定義下，將這些概念重疊在一起，很難一一去解析其適切性。這也是上文所說，在閱讀過程中會引起對於作者詮史意見小小不安的原因。亦即讀者似乎無法將作者的不同論點分開來看，而必須在其強調的一個環節緊扣一個環節的敘述之下，完全接受所有的論點，或否定所有的論點。其實，這只是作者藉由「敘述」所意欲產生的效果，在閱讀本書時，個別的論點應該分別看待；即使同一個論點，也不一定就是簡單的是非對錯，可能在歷史脈絡的展延之下，有更複雜的樣貌。就像下冊有很多的地方，作者自己也承認是假設和推論。畢竟作者所討論的主題，本身就是抽象的概念、或心理狀態的描摹，例如「回向三代」、「集體認同」、「現實型的意我」、「理想型的意我」等等議體與概念，這些概念很難被指證出來到底包含了

<sup>15</sup> 唯一的例外是林栗，但林栗所討論的文本是張載的〈西銘〉，也已經後乎張載一百年了。而且作者的詮釋，恐怕還有過度詮釋的嫌疑，見註 64。

那些歷史事實或被包含在那些歷史事實之中。<sup>16</sup>

其間，作者大概沒有意識到，他所援引的心理分析就是後現代思潮的重要來源。然而在批評後現代之後，他還援引只如冰山一角地突出在意識層的「本我」（id，書中譯為「生命衝力」）做為解釋「史實」的工具，不就正證實了後現代的批評不是一種與傳統史學的抗衡理論，而只是一種對傳統史學知識生產過程的描述嗎？亦即如果肯認了本我，則必須承認人的無意識至少是推動歷史進展的主要動力之一，而大部分的史料做為意識下的產物，對於記錄在意識自我之外的本我是無能為力的。而且，就如作者在解釋孝宗的「心理事實」時所做的，孝宗的話要被倒著解釋，才能了解其真意；或者，更精確地說，同一句話至少必須要做兩種解讀，一種是孝宗的意我（ego）的解讀方式，一種是孝宗的本我（id）的解讀方式。但面對這種史料的曖昧性，一個讀者要如何去判斷同一條史料，什麼時候應該以前者的方式來解讀，什麼時候應該以後者的方式來解讀？這當然也是作者沒有加以解釋的。

一引進心理分析，作者大概沒想到其所意欲維護的傳統史家的「史實」觀念就要陸沈。然而若要說存在著一種比較適切的回顧歷史之態度，也許這樣一種提醒自己大部分的「史實」都已陸沈的態度，是一種比較符合事實的觀點。這種觀點提醒我們，過去的歷史就像是一沈沒在黑暗之中的舞臺，傳統的歷史研究就像利用一舞臺燈光去照亮部分有著史料留存的舞臺。姑且不要說燈光所照之處有時還處處帶有陰影，就燈光所照之處與其背景之黑暗而言，如果我們忘却大部分的歷史舞臺是處於黑暗之中，那這種執意遺忘的歷史觀不是非常的不歷史嗎？以本書的題目為例，為什麼與「朱熹的歷史世界」之主標題相應的是「宋代士大夫的政治文化」之副標題，而不是如下的副標題：「朱熹的妻子對其從不在家裡煮飯的想法」？如果真得有所謂的「後現代」的史學態度的話，那這樣一種結合認識論以及人文關懷的反省，對於史學的操作一定有很大的助益。可惜，作者對於後現代的興趣沒有心理史

<sup>16</sup> 王泛森的書評即甚贊這是作者本書最大的貢獻，刻畫出歷史大方向的「文織的力量」與「動態發展的過程」。若從傳統史學的觀點來看，本文同意這樣的論斷，然而這種大敘述，也常常容易流於空泛，誤導。如王泛森評論所指出的，作者的長處乃在於能以細緻的史料來落實這些概念，而使得它們富有啟發性。但同樣，下文會指出，作者在指實這些概念時，也難免會有詮釋的問題。

學那麼濃厚；而其認真肯定自己所是的態度，又使得其難以抑制住對「後現代」做隨口式的批評，這也是上文所說沒有明確定義地使用名詞概念的一個好例子。

「後現代」的問題，雖不是書中的重點，但在作者對於書評的回應當中，却一再出現。如在與劉述先先生的論辯當中，一方站在歷史就是事實的觀點，一方站在哲學追求真理的立場，對於「後現代」共同撻伐。的確，在後現代的論述裏，立基於「事實」與「真理」的認知宣稱與權力關係，都成為被檢討的對象。這也使得論辯雙方的差異，不如他們的共同的基調來得顯眼；作者與劉述先的差異在於事實與真理對抗，而共同的基調則在於堅持傳統學術固有的信念與對「後現代」思潮的輕議。「後現代」爭議所代表的對於傳統人文學科的反省，以及台灣人文學科缺乏反省的事實，其實應該大書特書、大論特論，然而論戰的雙方卻非常容易地達成共識，在沒有釐清其內容之前，就對之蓋棺定論。「後現代」的問題，非筆者能力所及，此處不論。但與這個問題相關，而值得一提的，就是作者在本書中，也一貫地執行他的學術信念；這種學術信念有兩個執行的面向，代表著作者一代學人的學風與學養，其中的決心與堅持，也都值得後學景仰、學習與反省。

這兩個執行的面向，一個就是「考證史學」，一個就是融會中西方的學術。兩者都是作者在學術上長久耕耘的園地。就考證史學而言，書中有許多的成果都來自於作者熟巧的考證工夫。藉由考證，作者再一次地證明，有許多一般的史料，若能經過治史者詳細的解讀，也能發現嶄新的重要成果。然而考證史學是否無所不能？至於作者在本書中融合西方學術的最大企圖，就是「心理史學」的使用。這一方面可以看做是對考證史學的補充，一方面也是作者「學貫中西」的宿願。然而心理史學和考證史學之間的關係為何，是否有所衝突，就作者所欲探究的主題是否真得如作者所說「不得不借徑於心理分析」。（下，頁 399。）又心理史學的適用性如何證明？這種種的問題，都還值得商榷。就考證史學的立場而言，「史實」是藉由史料重新建構而成；而心理史學，却必須先假定普遍心理是一種事實，才能看出「史料」的意義。在方法的預設上，兩者似乎有操作時的邏輯衝突；然而，如果從研究歷史的目的而言，兩者交互使用，無寧是自然不過的事；亦即歷史研究，不僅只是為了彰顯「史實」本身，而是為了研究者與讀史者的「理解」，滿足研究者與讀史

者的好奇，或者讓她們藉由理解過去來了解自己的立場，如果她們有任何立場的話。

作者曾經用以指指月來說明後現代史學的立場：不在於關心月亮是什麼樣的月亮，而在於關心指月者如何指月、為什麼要指月、指月的動作受到指月者自身身分背景什麼樣的限制。<sup>17</sup>後現代史學者關不關心月亮是什麼樣的月亮，可以暫且不論。但是作者所說關於指月者的種種，正是最近二、三十年西方很多人文學科所說的反身性思考（*reflexive thinking*），亦即將研究者和研究的過程對象化，成為自己研究的目標；這種思考促進了人文學科的人文關懷，它不只是暴露出研究方法本身的長處、短處，也改變了人文學科中研究者與研究對象的權力關係。不管這種思考方式，是不是要貼上「後現代」的標籤，但如果將本書置入作者其它作品的系列當中，以作者治史的方式來考察作者作品，則可以較容易地看出作者為學的取徑、長處、和值得商榷的地方。

至於和劉述先先生在成書後的論辯，本文也不覺得那是代表哲學研究和思想史研究的立場不同所致。兩位前輩學者幾乎只是各自不斷地重述自己的立場，沒有產生什麼更豐富的學術成果，就因為雙方既不能「歷史地」檢察自己知識生產的過程，又不能「哲學地」證驗自己的「認識論」基礎，致使雙方都以為可以輕易地說服對方接受的真理與事實，顯得無力與無效；雙方都認為和知識問題相涉的就只有知識，而不認為和知識問題相涉的還有人。而西方近代用歷史檢驗哲學、用哲學檢

<sup>17</sup> 余英時，〈序〉。收於黃俊傑著《東亞儒學史的新視野》（台北：喜馬拉雅基金會，2001），頁 i-vi。這是作者比較明確地談他所認為的「後現代史學」是什麼。然而作者所認知的「後現代」是否真是「後現代」的全貌或精華則有商榷的餘地；而「後現代」批評做為一種批評的基點和所謂「後現代史學」之間的關聯是什麼也都可以再加以釐清。關於怎麼定義或了解「後現代史學」可以參看王晴佳、古偉瀛《後現代與歷史學》（台北：巨流圖書公司，2000）一書。尤其是第六章〈後現代史學？〉（頁 199-229）。在這本書裏，兩位編寫者顯然面對了後現代史學和後現代思潮區分的難題，而全書除第六章之外，之前的溯源其實可以算是依然在傳統史學的範疇內。另外一個尷尬，就是 Hayden White 的 *Metahistory* 到底是不是一本後現代著作，因為這可是 White 對於之前西方的傳統史學的歷史研究。可是至少兩位編者還試圖把「後現代史學」和「後現代思潮」分別處理，而且也意識到所謂的「後現代」這個標籤很少是自我標榜時被使用，而常是攻擊「後現代」的人所加封的。參看 Hayden White, *Metahistory: the historical imagination in nineteenth-century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973)，或其中文譯本劉安世譯《史元：十九世紀歐洲的歷史意象》（台北：麥田出版社，1999）。

驗歷史，而導致的人文學科重大進展，似乎與這次的論辯毫無關聯，也不免令人感到惋惜。<sup>18</sup>

其實作者在書中可以完全不提到「後現代」，他為什麼要提，而且一而再、再而三地提呢？這大概也和上文所說，作者必欲讓任何證據都發揮到作者所認為的最大效用為止吧，即使和本書的主要議題無關，他却認為他的工作必須抵禦可能的攻擊、堅持自己的學術信念，乃至於導引與指出後學者正確的途徑與目標。然而，這不就又證明歷史書寫，不只是關於「史實」，而也關係著書寫者本身嗎？閱讀本書難免令人產生一種具有反諷性的感覺——看著作者如何在本書中隨處實踐著他所指控的「後現代」思潮對歷史書寫的檢討。<sup>19</sup>

總之，全書可說是作者一生治史著作的一個範型。其特點和作者其它的著作，在風格與方法上都頗為類似，長處與可能有的問題也頗無相近。若就內容而言，更是作者長期關注的對象。因此，不管是在表達形式或是內容上，皆頗有可觀。

作者對於本書的寫作順序是先寫下篇，再寫上篇，最後再寫引起最多討論的

---

<sup>18</sup> 結合這樣的做法於一身，而對近代西方文明有重大影響的可以說就是尼采（Nietzsche），而近代繼承尼采而作品可具體指認這樣的方法則是傅柯（Foucault）。另外，對於歷史和哲學思想的關係，也可以參看 Rorty, Richard, J.B. Schneewind, and Quentin Skinner 所編的 *Philosophy in History: Ideas in Context* (Cambridge: Cambridge University Press, 1984) 前面幾章。台灣學界對於思想和歷史關係，常常以分流的策略來為自己的學科辯護。然而，這種辯護，就展演思想的語言必有其時空性而一個研究者也無法脫離自己的認知架構去詮釋史實而言，實在是蒼白無力，而顯得有一點賴皮。雖然，就某個意義而言，如一篇論文的有限範圍、一個研究者有限的心力，不妨去設定兩個學術領域的相對獨立性。然而以此為藉口，不去反省另一個學科對自己學科提出來的挑戰可以如何促進與啟發自己的學術領域，則可以見出台灣人文學界負面的保守性。

<sup>19</sup> 作者大概認為「後現代」對於人類知識領域的反省是一種取消（nullify）之前種種成果的宣告。本文的態度則是將之視為是一種描述與提醒。描述來自於歷史地了解知識產生的過程，解開「事實」與「真理」認知的問題；提醒則來自於思辨地思考自我、知識、與世界的關係，解開知識與權力的關係。這種將「知識」除魅化的立場所預視的社會，是一個不依照知識來分配權力與物質資源的社會。而其知識論的立場，因而必然是對無知的思索，亦即「我們不知道什麼」會是一個需要被思索與反應的議題，而非停留於「事實」、「真理」的探討，因而也將知識作用轉為消解，而不是建構真理或重構史實。就這一點而言，將歷史書寫和其他寫作平視化為一種敘述，的確可以視為是後現代的一種立場。然而這種立場的單純化，並不妨礙對於每一單獨的文本做複雜的詮釋、或重視其與個別人物之間的關係。另外，將「史實」視為人心中的概念，而不是客觀的事實物，並不表示「史實」就被虛化而沒有作用了；就如作者在後面運用心理史學時，所顯示的，人的內心更可能是很多歷史事件被推動的主因。

〈緒論〉。如果從成品來看，本文也覺得下篇的寫法和上篇不同，而下篇第十二章的第七節、第八節讀起來恐是在上篇的「國是法度化」的概念形成之後再補上去的。<sup>20</sup>下篇的特色是比較詳細的史料考據，而上篇則特重在士大夫時代氛圍的刻畫。也許可以說上篇講得是「宋代士大夫的政治文化」，而下篇講得是「朱熹的歷史世界」。而「緒論」的部分自是作者有為而發，故而引發的爭議也最多；至於其寫法，則是將一些學界原來就有的模糊觀點，藉由史料的追溯，細緻地展現了「思想」的歷史脈絡。<sup>21</sup>例如佛教與理學的關係，學界大都從和個人修養相關的思想內容來講，作者則從對於現實世界秩序的關注來講。又如〈大學〉、〈中庸〉是理學傳統中的重要文本，一般思想史是從韓愈、李翱、二程、朱熹如何重視、詮解其內容來講，作者則從〈中庸〉在北宋前期如何成為儒釋共同關注的文本，講到朝廷頒給新科進士的文本如何從《禮記·儒行》改為〈大學〉與〈中庸〉。這些研究成果都拉近歷史和思想解釋之間的關係，具體地展現出「思想」的時空性，使讀者深受啟發。

以下即略依上文所說的寫作順序進行章節內容的評論。但在這之前，需要一提的，就是電子全文檢索系統的應用。作者淵博的學識、深厚的史學素養、過人的記憶力，恐怕皆非後學者所能望其項背。若無全文檢索的幫助，實在無法對其中諸多論點進行實質性的檢證。這大概也是既有書評，都無法對個別議題提出實質性評論的原因之一。本文評論皆是在閱讀過程中，覺得有些資料需要覆查，然後利用全文檢索來進行。其中證實作者說法的，不在少數。此處只是提出尚可商榷的地方。而

<sup>20</sup> 因為作者其實在下篇中，並不認為「國是」有法度化的現象，參見下文的討論。

<sup>21</sup> 有不少書評認為作者的貢獻在於將政治帶進了理學研究的討論，如作者自己所言（下，頁 13-14），然而就此而言，學界早有其它研究成果，如劉子健（James T.C. Liu）先生的多種著作、Conrad Schirokauer 的 "Neo-Confucianism Under Attack: The Condemnation of *Wei-hsüeh*"、關長龍的《兩宋道學命運的歷史考察》等等，就其淵源而言，可以說是源於收集和道學相關之政治文獻的《道命錄》，故本文並不同意作者對於此一學術領域有「開創性」的貢獻，但就寫作而言，此書無寧是最能吸引人目光的一種。但本文的確認為能夠對理學文本以及理學史中的諸多現象提供一種「政治文化涵義」的閱讀，是作者獨特的貢獻，即使部分作者認定的涵義在史料的證實方面不無其困難之處，然而這些詮釋能提供讀者一種歷史想像，也代表了作者對理學史的一種理解，其學術貢獻則不容否認。Shirokaue 的論文收於 John Winthrop Haeger 編的 *Crisis and Prosperity in Sung China* (Tucson: The University of Arizona Press, 1975), 頁 163-198。

對於這些資料的覆查，自然也不能取代作者提出問題的意義與貢獻，這是筆者必須事先聲明的。

在第八章「理學家與政治取向」，作者以「內聖」、「外王」一對語詞論述理學家對於修身與治國兩種趨向的態度；並以儒學與理學分開對應於兼綜內聖外王之學與只講內聖之學的兩種傾向。第一節論述南宋兩種理學人物，一種重在追求治道，一種重在著述講學，兩種趨向之間有一定程度的緊張性。第二節論述內聖外王的關係，認為宋代的政治文化經歷三個階段，由論治道，到行治道，到理學將內聖與外王連繫上關係，主張內聖是外王的保證。第三節、第四節則討論南宋四位有名的儒家學者「得君行道」的心理。在最後一部分的餘論裏，則提出四點：一、「得君行道」並不一定要國君先行內聖之學；二、之所以要得君，乃是因為發動政治改革的動力乃在於皇權；三、內聖是理學的領域，外王是儒學的領域；四、南宋儒者對於「得君行道」的理想只集中在孝宗一朝，可見孝宗也是個特別的君主。

作者在本章中利用資料明確地描繪出和理學發展有密切關係的四位南宋儒者朱熹、陸九淵、張栻與呂祖謙對於政治實踐的期盼，尤其由其書信中看出他們對於政治的關懷有一種「集體性」，對於每一次輪對之後說服皇帝因而「得君」的可能性抱持熱切的關注。這裡作者並未清楚地定義「集體性」的意涵。從前後文判斷，其大致的意思應指政治意義下的理學集團有一得君行道的期盼，而這種期盼使他們都抱持著一種成功不必在我的態度。所以他們密切地關注和其意氣相投之士人的輪對情形。這種集體性在朱熹唯一一次入侍經筵的時候也可以見到：他在入城前，有人在六和塔相迎；他出城後，有人在北關餞行。

對於本章，本文要討論的問題有兩個：一是外王與內聖的問題；一是集體性的問題。這兩個問題都牽涉到本書大架構的解釋模式。

就語詞的使用上而言，「內聖」、「外王」兩個語詞出現在《莊子·天下篇》，多少都標誌著時代的背景。這個背景和《禮記·大學篇》中的修齊治平差不多。在周代政治宗法體制之下，於同時做為政治和家族單位的「家」以及做為政治單位的「國」之間，對一個「士」而言，並沒有其他的公眾領域，所以內聖、外王彰顯出來的修身、安百姓的架構是頗為適當的描述。在一千多年後，這對語詞是否



還適合用來分析南宋士大夫對於群體與個人生活的觀點，恐怕還值得商榷。至少在朱熹的例子裏，他就沒有用過這兩個語詞中的任何一個；而《文淵閣四庫全書》所收南宋文集裏，也只有五、六個「內聖外王」連用的例子。而且在這五六個例子中，有兩三個是用來頌贊皇帝。<sup>22</sup>亦即從語詞的使用來講，可以說「內聖」、「外王」並不是當時士大夫使用來描述他們自己生活理想的語詞。既然他們不用這兩個語詞，似乎也可以說在概念上，他們並不以這一對概念來理解自己的生涯。就實際行為、事件來講，如著書立說、教授生徒、造橋鋪路、立先賢祠，這些南宋道學人士常常做的事，到底應貼上「內聖」還是「外王」的標籤，恐怕不易確定。

因而利用這對語詞來構築宋代某些士大夫的意態，恐怕難免簡化了當時的情境。在後來對幾篇書評的回覆裏，作者利用傳統內、外的分法，將士大夫對於地方社會的作為也包括在外王裏，然而這樣一來就模糊了作者在本書所欲突顯的「政治關懷」與「政治文化」的問題。作者在書中，同時也用了「秩序重建」一個概念，然而還是沒有解明社會秩序的重建與政治秩序的重建之間的關係為何。在包弼德的書評裏，就提出近十幾年來美國學界對宋史的研究成果，質疑理學家在政治實踐與社會實踐之間抉擇的問題。<sup>23</sup>就研究南宋道學史的發展，這的確也是一個重要的問題，尤其是在道學傳統中，的確有許多人放棄科考、放棄對於仕宦生涯的追求。

作者在本章中有如下的主張：「『內聖』之學不是終點，而是始點。『平治天下』才是第一義。」（下，頁 96。）這當然不是對於史實的判定，也不是作者所討論的人物之中有人有這樣的意見，而是作者對於「內聖」、「外王」這兩個概念之間邏輯關係的一個詮釋。作者這個主張引起劉述先、楊儒賓不同的意見。但劉、楊兩位先生的看法似乎爭得是到底內聖、還是外王才是第一義或第一序。既然本文認為利用這樣一對範疇其實是一種非歷史性地簡化的談法，所以想要從另外的角度對於作者這個主張，提出兩個質疑。第一個質疑即是內聖外王的關係若如作者所

<sup>22</sup> 根據《文淵閣四庫全書》內聯網版全文檢索（香港：迪志文化有限公司，2002）。本文所引《四庫全書》皆是這個版本，以下即簡稱為「《四庫》本」，不另出註。又本版本中的蝴蝶裝，每頁已被攤平為一頁，故本文註頁碼亦不再標明「上」、「下」。

<sup>23</sup> Peter K. Bol, "On the Problem of Contextualizing Ideas: Reflections on Yu Yingshi's Approach to the Study of Song Daoxue," *Journal of Song Yuan Studies* 34 (2004): 59-79.

說，那內聖的領域其實可以包括在外王的領域裏頭，但其實不然，理由見下。第二個質疑即是作者說法理論上的困難，亦即依作者的說法，那要聖到什麼程度才能追求外王事業，就成爲一個問題，這也是作者在他的書中沒有解明的，而只用政治的現實交代這個問題。（下，頁 893-94。）例如朱熹的學生，就曾問過朱熹，爲什麼在孔子之後就沒有聖人。所以「孔子之後無聖人」的自覺意識其實是與理學求爲聖人的基調並存的。如果外王必須以內聖爲基礎，則外王這個終點的起點，恐怕永遠不會出現。如果我們再看看程頤下面的一段著名的話，就知道理學家本身其實把政治和所謂的聖人之學分得很清楚：

周公沒，聖人之道不行；孟軻死，聖人之學不傳。道不行，百世無善治；學不傳，千載無真儒。無善治，士猶得以明夫善治之道，以淑諸人，以傳諸後；無真儒，天下貿貿焉莫知所之，人欲肆而天理滅矣。<sup>24</sup>

這裡，程頤將善治之道和聖人之學分開，而沒有政治上的典範，士還是可以「淑諸人」；但沒有了學，則「人欲肆而天理滅」。就此引文而言，道學傳統的奠基者程頤也沒有將作者所謂的「外王」和「內聖」置於一種後果、前因的論述當中。<sup>25</sup>

另外，作者認爲宋代士大夫得君行道的啓發來自於《孟子》。但是《孟子》裏面有如下的一段話：

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（〈盡心·上〉）

與作者內聖爲起點、外王爲終點的說法比較起來，孟子這裡的說法並不符合作者的

<sup>24</sup> 程頤，〈明道先生墓表〉，見《二程集》（北京：中華書局，1981），頁 640。

<sup>25</sup> 上面這段引文被作者引用於上冊〈緒論〉第 63 頁，然而作者一方面說「引文中『聖人之道』即朱熹所謂『道統』，『聖人之學』即所謂『道學』」，一方面又將對應於「道」的「明夫善治之道」對應到「學」，而不論下面所說的「人欲肆而天理滅」才是程頤原文對應到「學」的部分。而這種移花接木的手法，其實在文中並不少見。本文相信這不是作者有意的作爲，而是在急於完成自己的敘述之情況下，產生的誤讀。而作者在這段評論的末尾，又加上一句「這又是朱熹『聖門所說，也祇是這個』一語的根據。」同樣是令人難以判斷其然否的說法，卻有加強作者敘述的作用。

意見。外王事業大行對於君子所性並不會有什麼增損的影響，這也見出性分中有相對獨立於外王的成分存在，並非如作者所說必須以外王做為歸宿。另外一個例子，是程顥下面的這一段話：

太山為高矣，然太山頂上已不屬太山。雖堯舜之事，亦只是如太虛中一點浮雲過目。<sup>26</sup>

這段話被作者在他後來對明代理學發展與政治的關係的討論當中加以引用，但却沒有被用來對比於宋代士人「得君行道」的期望。相對於孟子的性分概念，程顥這裡提出的，也許可以說是一種宇宙情懷，標幟出宋代理學對個人性命一個新的面向的開拓；而這一開拓與孟子也的確有緊密的關係。<sup>27</sup>就個人性命而言，政治跟這樣的情懷比較起來，也是有所不足。所以作者以內聖為起點、外王為終點來了解理學乃至於孟子學，恐怕都還有商榷的餘地。然而，這不妨礙孟子和理學人士對於現實政治都抱有極大熱情的事實。這是本文對內聖外王這種概括性的第一個質疑。

「集體性」也是作者在本書許多地方，一再強調的概念。如上篇所提的「回向三代」、「與士大夫共治天下」，下篇的「得君行道」、在討論孝宗自我認同時的「集體認同」。這裡本文要考慮的是這種所謂的集體性做為歷史詮釋的正確及有效性的問題。就正確而言，作者這裡顯然面臨了所謂「多少燕子才代表春天來了」的問題，亦即要有多少的個案才能證成所謂的「集體性」。<sup>28</sup>作者書中所標舉的集體性大都和一些抽象概念相關，如「回向三代」、「共治天下」等等，要怎麼結合「集體性」與這些抽象概念來呈顯史事的事實，恐怕還有商榷的餘地。否則就如前文所言，在沒有適切的定義之下，對於讀者而言，難免會將作者的敘述等同於史實，而事實上並不如此。

<sup>26</sup> 程顥，《二程遺書》，見《二程集》，頁 62。

<sup>27</sup> 這種宇宙情懷，作者稱之為「宇宙感」（cosmic feeling，上，頁 205）。見下文討論。然而作者只是把它視為一種「境界或信仰」，而沒有去思考下面這一個問題：在他的詮釋系統裏如何在「內聖」、「外王」的關係裏去擺放這種境界和信仰。。

<sup>28</sup> 這是社會學傳統一個典型的問題，可以參看 James S. Coleman, *Foundations of Social Theory* (Cambridge, Massachusetts, and London, England: The Belknap Press of Harvard University Press, 1990), 頁 1-23。

至於解釋的有效性，「集體」的概念也同樣可疑。例如作者認為「得君行道」是南宋理學人士共同的想望，並進而推論朱陸異同異在內聖、同在外王。朱、陸對於「得君行道」的意態相同固無可疑，然而所謂的外王之學只包含這樣一種態度嗎？若說只是這樣一種態度，那的確在作者所指出的「理學集團」內部的差異性相對而言比較小。但如果認為所謂的「外王」包括對於如何重建政治、社會秩序的具體規畫，則所謂的「集體」性並沒有被證實。例如朱熹、張栻對於呂祖謙在朝的作為並不特別滿意，而陸九淵對於如何與非理學人士合作的看法也和朱熹不同，更不用說朱熹對於像是呂祖謙、葉適所謂浙東功利之說的攻擊了。而作者在朱熹入朝的那場描寫，本身也是一個證據。一方面作者把朱熹描寫成道學集團的領袖，一方面那場歡迎朱熹入朝的聚會卻是眾說紛紜，莫衷一是。如果有所謂的「集團」、有所謂的「領袖」，那意見為什麼會如此紛歧；乃至於當初集團被韓侂胄反撲時，絲毫無反抗之力。另外，本書的另三位被包含在道學集團的要角，周必大、留正、趙汝愚，三人與理學人士的政治、學術取向恐怕也很難被認為有什麼集體性。

和集體性相關的，是作者引進韋伯「理想型」(ideal type)的分析。作者一方面意識到可能沒有一個真正的歷史人物符合所謂的「理想型」定義，一方面又覺得沒有借助理想型的說明，無法呈顯出宏觀的歷史變化。這當然也令人好奇，到底所謂的「史實」是什麼？為什麼「史實」做為過去的事實，必須藉著一假設性的概念才得以呈顯？若果真如此，這種理解歷史的方式，不又是將歷史的重點從史實，轉回到治史者或讀史者的理解上了嗎？單純就定義而言，讀者對於具體「理想型」的抽象定義不會產生問題，但若回到作者所提的歷史議題上，在事實的層面上，則又問題重重。就抽象的層面，讀者要同意下列的事實大概沒有什麼困難：有一群人在仕宦當中的關注焦點是自己的權位，有一群人則認為可以利用政治達到經國濟民的理想。但就如作者自己也意識到，可能還有其他的南宋士大夫，雖不在這兩種類型裏，但也牽涉在作者所欲詮釋的史事裏。於是，就有下面這種模糊的句子產生：

林大中（1131-1208）並不是理學家，但卓然可稱為理學型大夫。（下，頁299。）

即使作者也指出林大中「與姜特立、葉翥都有雅故」。（下，頁 299。）而姜特立與葉翥又被作者歸屬於「官僚集團」。到底林大中該屬於「道學集團」，還是「官僚集團」？到底是什麼決定了一個個人在某種歷史時空，做出某種抉擇？「集體性」的解釋，似乎並不是一個最佳的途徑。因為集體性可能只是一種假設，若要用，又必須退回到證明個人與集體的關係。這同時牽涉到歷史敘述的兩難與歷史理解牽涉到的認識論問題：歷史詮釋常常必須使用到許多類概念名詞來加以敘述，但歷史理解卻總是必須以獨立的個案做為起點。這個問題也非本文在此所能深入討論的問題，但筆者認為作者在書中使用大量概括性名詞的作法，應該值得注意。以下再指出一例說明。

在下篇第 36 頁的地方，作者有下面這一段話：

他（陳亮）又嘗集《伊洛正源書》，「以備日覽」。這大概也是從群體的觀點所作出的決定，因為完全丟開「內聖」在當時是不可想像的。

這是一個從「群體」推斷個人作為的例子。作者選陳亮當作一個例子，應是要選一個極端的例子來證明他的說法。然而陳亮其實蠻特別的，在他的一生中，一直以一展自己的軍事才能來恢復宋朝北疆為職志，所以屢屢上書皇帝。另外，就是不斷地參加科舉，希望能夠出仕完成自己的志願。在乾、淳時期，由於呂祖謙的關係，使得親道學人士在科舉中有很好的表現，他也一度學習道學，並且編纂了一些和道學相關的著作，作者在上面引文所說《伊洛正源書》就是其中一本。後來，陳亮發現自己與道學還是格格不入，就放棄了對道學的學習。至於他是不是「完全丟開內聖」的問題，他在與朱熹有名的漢唐論辯當中，曾提到：「學者所以學為人也，而豈必其儒哉！」<sup>29</sup>從他的為學傾向而論，除了在他追求道學的時期之外，他還真得幾乎「完全丟開內聖」的追求，並沒有什麼「不可想像的」，也不一定要有什麼群體的觀點在裡頭；如果有的話，大概在有名的朱陳辯論當中，兩人的意見就不會完全沒有交集。<sup>30</sup>同樣地，如果陳亮可以算是「群體」中人的話，那更應是集體中人

<sup>29</sup> 陳亮，〈與朱元晦秘書〉，《龍川集》（《四庫本》）卷 20，頁 24。

<sup>30</sup> 朱子語類卷 122 曾記載朱熹的話：

陸氏之學雖是偏，尚是要去做箇人。若永嘉、永康之說，大不成學問，不知何故如此。

的陳傅良、葉適的「內聖」概念又是什麼呢？和張栻、朱熹的一樣嗎？這些問題也都提醒我們「集體性」的說法，雖然有一定的描述作用，但遮掩的細部問題可能更多，而且影響了作者敘史的方式和詮史的判斷，這些都值得再加以探討。

第九章「權力世界中的理學家」以陸九淵、劉清之兩人分別代表在朝得君行道及在地方澤及細民的兩種典型，同時刻劃他們的政治生涯如何受到他們道學身分的影響。接著作者討論和此時士大夫政治有重大關係的兩個宰相，一是王淮，一是周必大。第十章「孝宗與理學家」則討論和王、周兩人權勢有變化關係的孝宗如何進行其晚年的政治部署，並討論這些部署如何透過薦士與爭取臺諫進行。第十一章「官僚集團的起源與傳承」則鋪陳，打擊道學的官僚集團如何自王淮開始集結，透過各種不同的管道結合不同來源的權力，然後從孝宗朝、經光宗朝，延續至寧宗朝。

如前文所說，作者在這幾章利用各種史料，豐富地描述了孝、光兩朝各種政治勢力的結盟與抗爭，不只具體化對這一時期朝廷政治史的理解，也明示了在這時期理學家和朝廷政治的關係。然而，其對於「集團」的理解，同樣也有上文所說「群體性」的問題。如作者說：

官僚集團成員不但在政治取向上有激烈與溫和之分，在文化修養上也有深淺之別，決不可毫無分地一言以蔽之。（下，頁 368。）

作者這裡很清楚地意識到所謂的「集團成員」的不一致性。又說：

這一集團的同一性主要建立在個人宦途得失的考慮上面。（下，頁 364。）

但是，「個人宦途得失」這麼普遍的同一性，能維持得了第一段引文中所說的複雜性嗎？又如果官僚集團的同一性是這麼簡單就能解釋，為什麼在慶元黨禁之後，這

---

朱熹這邊暗示永嘉、永康的學術是「不要去做箇人」，與他認定永嘉、永康不講道德修養的內聖之學有關；這與作者的論斷「完全丟開『內聖』在當時是不可想像的」也不同。當然，這裡顯現出的問題，是所謂的「內聖」之學是什麼？永嘉學派並不是不注重個人道德，如陳傅良和葉適其實很注重做為一個南宋官員應該有的操守；那朱熹對他們的批評，很可能是因為他們不注重細緻精微的心性之說。所以讀者也應注意這裡作者所定義的「內聖」和理學家對於「聖人」的看法之間可能有的差距。

個集團就消失了？作者的解釋是因為官僚集團是相對於道學集團而起，所以當道學集團散群之後，官僚集團也就沒有存在的必要。（下，頁 311。）然而，「個人宦途得失的考慮」這樣普遍的心理狀態會隨著一個對象的消失而消失嗎？又如被作者劃入道學集團的周必大，他如果是孝宗安排要提拔理學集團的大臣，那為什麼將羅點、葉適等五人的聯合推薦書扣住，沒有上呈孝宗？（下，頁 272-277。）作者也引用到陳亮對周必大的評語：

周丞相之護其身，如狐之護其尾，然終不免，則智果未可衛身矣。（下，頁 180。）

可見在陳亮的觀點下，周必大也是一個著重為自己宦途著想的人。雖然他對道學人士抱持同情支持的態度，但在延引理學人士入朝，也不想引起太大的爭議。而避免引起爭議的方式之一，就是不讓自己被歸入那一黨派之中。這從孝宗「周有甚黨」一語可加證實。而在慶元黨禁中，周必大終究無法逃脫黨人的命運，更證明了陳亮的先見。然而在了解周必大時，要不要從其政敵的角度，來了解其與道學集團的關係，則還可以進一步的商榷。也許從周必大、呂祖謙、汪應辰、韓元吉這些人的例子上面，可以看出：他們在學術思想、政治理念上雖然同情道學，但是也許並不認為需要緊密地結合道學的修身理論與政治操作；而朱熹則是認為兩者需要緊密結合。<sup>31</sup>亦即被作者視為道學集團內部的人員，某些政治觀點其實可能較接近所謂「職業官僚集團」，而被劃在同一集團中的不同成員之間的相異性也不應被忽視。這些都顯示，在使用「集團」概念時，不會簡化史事，也不要因為有「集團」的想法而左右了自己詮釋資料的方向，顯然不是一件容易的事。因此，如何衡量「集團」等理想型對於敘史的利弊時，也是值得我們再深思。

在第十二章「皇權與皇極」，作者以孝宗為中心論述高、孝、光三朝的皇權狀況，以及孝宗的「末年之政」。作者利用史料，證明皇權不可僅僅視為皇帝的權力，而是皇帝及圍繞在皇帝左右的人可以透過不同方式來運作的一種權力。這一章

<sup>31</sup> 可以參看 Schirokauer 研究慶元黨禁的結論，他認為黨禁中，對峙雙方的內部成員，很難找出共同點；Conrad Schirokauer, "Neo-Confucians Under Attack: The Condemnation of Wei-hsüeh," 頁 163, 194-196。

舖陳慶元黨政發生前的種種現象，進一步具體化孝宗朝到光宗朝「理學集團」與「官僚集團」與皇權的關係。在敘述上，作者以孝宗的「三部曲」與「雙重奏」來開始他的討論。

所謂的「三部曲」指的是孝宗安排將皇位移轉給光宗的三個步驟：「三年之喪」、「太子參決」、「內禪」。「雙重奏」指的是孝宗在退位之前的「更新構想與政治部署」。作者認為雙重奏的積極與三部曲的消極兩者表面上的衝突必須引入西方的心理史學才得以解釋。亦即積極的更新構想與政治部署是孝宗真正的自我認同，但這自我認同却不斷地受到退位後的高宗的壓抑，故而在高宗死後，就不可遏抑地爆發出來。而消極的退位安排則是符合孝宗在儒家教育下的意我（ego）與超我（superego）。透過三部曲與雙重奏，作者敘說孝宗對高宗衝突的情感，以及這種情感如何具體化為政治上的安排。

關於運用心理史學的問題，上文已提過，此處不再重覆。但這一章可以說是作者的精采之作，把孝宗和高宗之間的複雜關係，表露到無微不至。只是，孝宗晚年的大構想是什麼？雖然作者一再說是「恢復」，但似乎還是沒有辦法落實在史料證據來談。唯一比較具體的是孝宗晚年在人事上的布局。然而這些人事布局是要輔佐光完，還是要貫徹孝宗的意志，似乎也沒有明確的答案。的確，孝宗晚年的強烈意圖證之於朱熹、葉適的評價，似乎毫無可疑；然而朱、葉兩人也未明確提及所謂的「新」政是什麼。這麼強烈的意圖和其迅速的退位的確不易解釋。無怪乎作者要引入心理分析，才能「奏功」。但是作者似乎為了突出兩者之間的衝突，跨大了二重奏為孝宗的帶來的壓力。作者提出一點理由來說明二重奏和三部曲的衝突：「這和孔子『三年無改於父之道，可謂孝矣』的原則適相背反」。（下，頁 400。）而且又將這個理由牽扯到「輿論」將會對孝宗改父之道提出批評（下，頁 472。）若依據作者舉出來周必大勸孝宗不要行三年喪的資料，實在很難想像一句一千多年前經典上的話語、和在彼時皇權的狀態下，這兩者會對孝宗形成什麼外在的壓力。但是孝宗行三年喪的絕決，倒正顯示出他有決心、也有能力抗拒外在的規訓、批評來決定他對高宗之喪要以什麼外顯的方式來表現。

如果二重奏與三部曲之間的張力並沒有像作者所說的那麼大，則二重奏可視為



關懷政治的孝宗為光宗繼位的安排，畢竟這二重奏的具體目標並沒有完全指明，可視為只是製造出一種比較理想的政治環境，而非達到特定政治目標的安排。這樣子三部曲和二重奏與其說是互相衝突，不如說是互相配合。在作者所引的資料當中，證實了「內禪」一事，孝宗同時受到光宗和憲聖皇后的催促，而他某次拒絕憲聖要求的理由則是「孩兒尚小，未經歷，故不能即與之。」（下，頁 397。）由此看來，內禪和人事重新佈局，也不一定就不能看成是互相配合的政治行為，而這樣也就沒有必要藉由孝宗的心理衝突去解釋。亦即孝宗認為經歷未足的光宗，還需要有些大臣的配合，皇權才能實行得順遂。配合上退位後的孝宗，還可以時時對光宗加以指導。所以退位，也不見得就是那麼消極。

另外，作者舉出來孝宗對高宗負面情感的兩條例子也都有商榷的餘地。第一條引自徐經孫的劾董宋臣的第二疏：

昔孝宗皇帝，（中略）曾覲再還，又復竊弄。孝宗覺之，謂左右曰：「為家老子誤我不少。」（《矩山存稿》卷一，下，454）

對於這條資料，作者有如下的按語：

曾覲死在淳熙七年（1180），高宗尚在世。但「家老子」三字必指高宗無疑。《宋史》覲本傳（卷 470）改此句為「曾覲誤我不少」，若非有意諱飾，即是誤解文義。（下，454）

不曉得作者為什麼會認定「『家老子』三字必指高宗無疑」。大概一方面是因為字面想當然爾的意思，一方面是因為作者認為曾覲是「高宗所特別安插的親信」。（下，頁 454。）然而「家老子」三字單獨成詞並不常見，在《文淵閣四庫全書》中只有兩個用例，而這兩個用例很巧地皆出自孝宗。上面徐經孫的疏是其中一例。另一用例有兩個出處，分別出自《江南通志》與《湖廣通志》，文字略有異同，茲引其中一條以做對比：

汪安行字伯壽，績溪人。學問精博，登紹興進士。知澧州時，入奏請罷公使庫。孝宗顧宰相王淮曰：「此朴直做家老子，政事何如？」淮對曰：「舊攝澧州，民思其德。」孝宗曰：「因民之思，俾復守澧。」官至朝奉

大夫。<sup>32</sup>

就語詞的使用上，兩例皆為孝宗稱其臣子，使用的情境也頗相似，應是當時口語，或甚至是孝宗帶有個人特性的稱呼，不得而知，但上一例的「家老子」指的是曾覲，則無任何不妥，就如在這個例子孝宗稱呼汪安行「家老子」一樣。若再就高宗、孝宗、曾覲三人的關係而言，曾覲固是高宗的安排，然而就像作者指出孝宗安排葛邲在光宗身邊一樣，葛邲後來跟光宗的關係親近遠甚於與孝宗的關係。孝宗的確曾因高宗的關係，極力護持曾覲；然而曾覲和龍大淵曾被劾出，一直到龍大淵死了，孝宗曾想要召回曾覲，但因為朝臣的進諫而沒有進行。由此可見高宗對於曾覲留在孝宗旁邊並沒有絕對的壓力。後來曾覲能再回到孝宗旁邊竊權弄勢，應該也是因為孝宗本身的因素。最後，徐經孫的例子，既然是在疏中舉的例子，而在上段引文之前，他說明疏的重點是「一為陰邪所蔽則疑惑而不悟」，而整篇疏文是在於「劾董宋臣」，這樣的句子自然不可能是用來指述前一個皇帝，而是指董宋臣，所以徐經孫的解讀一定也是將「家老子」理解為曾覲，否則他就等於直接在疏中暗示前一個皇帝是「陰邪」，又耽誤當今的皇帝不少，這從那時候的官場文化來看，一個作臣子絕不可能對當今皇帝的父親，也就是前任皇帝，做出這樣的指控。<sup>33</sup>

另外一條作者認為隱藏了對高宗的「敵意與積憤」的資料，也有其它詮釋的可能：

淳熙己酉，孝宗退居重華宮，有淨室，終日宴坐其間，几上惟書籍一部及筆硯楮墨而已。近璫嘗奏：「高宗皇帝留下寶器圖畫，陛下盍時取觀。」壽皇云：「先帝中興功德盛大，故宜享此，朕豈敢自比先帝。」皆鑱閉不開。（《西湖遊覽志餘》卷二〈帝王都會〉，下 455）

作者認為孝宗（壽皇）此處對於高宗的贊美與自謙「先帝中興功德盛大，故宜享此，朕豈敢自比先帝」，只是一種和字面完全相反的反諷。然而這段記錄所形容的孝宗，其實也非常符合葉紹翁《四朝聞見錄》中所記載的孝宗形象—恭謹而節儉。

<sup>32</sup> 《江南通志》（《四庫》本），卷 147，頁 10-11。

<sup>33</sup> 徐經孫，〈又疏〉，《矩山存稿》（《四庫》本），卷一，頁 30。此疏接著〈劾董宋臣疏〉，應即是劾宦者董宋臣的另一疏。

<sup>34</sup>作者的詮釋，當然也推翻了當時人對孝宗諡號之所以為「孝」的認定。而在清朝潘永因編的《宋稗類鈔》卷一也把這一條記錄放在「君範」的類別裏，與作者要超出文字表面所做的詮釋也完全不同。<sup>35</sup>孝宗對於高宗的敬畏，在作者書裏有很好的描述與引證；然而高宗死後，孝宗的行為表現可以說沒有很大的差異，亦即不管這種對於高宗孝敬恭謹的態度是出於長久形勢壓力下的影響，還是出自於孝宗的內心，從史料上面來觀察，其實有很強的一致性。至於史料後面是否有什麼陰暗面的無意識或潛意識的浮現，則很難證明。至少，作者在詮解史料時，並沒有把這種可能性提高。而他為了證明這種可能性，所提出的策略性矛盾——亦即三部曲和二重奏的衝突，也不見得如作者所稱的那麼大。

本文其實肯定作者對於「可能的」歷史事實做出詮解。但由這個例子，也可以突顯出所謂「證據」的認識論問題。作者一方面反對「後現代」思潮提出來對史學操作的反省，一方面又藉由心理史學來超出考證史學對於文本證據的限制，兩者實有自相矛盾的嫌疑。

至於本章的第七節「環繞皇極的爭論」，由於和「國是法度化」的問題相關，所以下面再加以討論。下面就依序，從第一章進行評論。

在第一章「回向『三代』——宋代政治文化的開端」，作者首先以元代人將漢、唐、宋三朝稱為「後三代」做為一個引子，談論北宋時期回向三代的士大夫理想。

作者對於「後三代」一詞非常注重，因為這個詞在之後的幾章內，會不斷地出現，用來加強作者對北宋中晚期政治文化的描摹，並加強作者論述主線的一致性。所以他首先提出一個明確的問題：

「後三代」所表達的基本判斷究竟是什麼？（上，頁 255。）

作者的答案是：

<sup>34</sup> 孝宗對高宗恭謹的態度，作者於書中已大量舉證，此處不贅。至於節儉的例子，見葉紹翁，《四朝聞見錄》（北京：中華書局，1989）頁 57，〈孝宗召周益公〉一條。

<sup>35</sup> 潘永因，《宋稗類鈔·君範》（《四庫》本），卷一，頁 19。

所謂「聲明文物之治，道德仁義之風」才是「後三代」這個概念得以成立的最後依據。…我們可以毫不遲疑地說，在「漢、唐、宋為後三代」這句話中，「後三代」才是主導的概念，漢、唐、宋同是作為實例而出現的。不僅如此，以「聲明文物」、「道德仁義」為座標，則「後三代」中宋居於主位，漢、唐反在賓位。這裡容不得喧賓奪主。（上，頁 255-256。）

亦即如作者在另處所說，「後三代的觀念中，文化成分重於政治成分」（上，260），或是有政治史與文化史不同判斷的意義。<sup>36</sup>

然而這樣的詮釋却有不少的問題。作者在解釋「後三代」時，夾混著許多的概念，一方面認為《宋史》作者歐陽玄受到「元代奉程、朱為正學」的影響故而有以「後三代」斷定宋代之說，此說是以道學的興起為背景的斷定；一方面認為此說是對宋代儒學的重視，而宋代「嚴肅意義的崇獎儒學」要到仁宗朝才出現。（上，頁 261。）一方面又認為在政治上即是「欲復二帝三代」之說的意態，而同樣地這樣的政治意態也要到仁宗朝，尤其是慶曆變法（1142-1144）前後才開展顯示出來。

這樣的解釋，就元代作為一個繼承宋代的朝代來講，是既可理解，又不可理解。可理解的部分，在於做為一個繼承的朝代而言，他們討論的焦點放在前代，而不放在比較遙遠的漢、唐是可以理解的。然而，不可理解的是，如果宋代真得是後三代的主位，那怎麼解釋元代政權的合法性便成一大問題。如果看《宋史·道學傳》末尾如何稱贊道學和如何貶損宋代即可知道這一明顯問題之所在：

其於世代之污隆，氣化之榮悴，有所關係也甚大。道學盛於宋，宋弗究於用，甚至有厲禁焉。後之時君世主，欲復天德王道之治，必來此取法矣。<sup>37</sup>

就元朝修宋史的立場而言，藉著修史來說明自己朝代的合法性，是自然之舉，而

<sup>36</sup> 作者舉顧炎武言宋四事君執三年喪、外言不入於梱、未及未命立族子為皇嗣、不殺大臣及言事官，而認為：「顧氏所列宋代超過漢、唐的四事都屬於禮制方面。但他對宋代的政制卻有很嚴厲的指責。」（上，259）然而這樣的詮解，恐怕還有商榷的餘地。顧氏所指四事皆是皇帝之措置，其政治意義遠大於「文化」意義，恐怕不能算是宋代「文化」上的特色。若要勉強解釋為「政治文化」上的特色倒是可以，但如此一來，又混淆了作者在上處意欲分開政治評量與文化評量的企圖。這和上文所言作者欲兩用「政治文化」一詞的意義有關，也與下文所論郝經對「後三代」的定義有關，可以前後參看。

<sup>37</sup> 《宋史·道學傳》，頁 12710。

〈道學傳〉序文所言，正代表這樣的意圖。順此推論，就修《宋史》的儒家士人而言，禁了這麼好的道學的朝代，自然不能代表「天德王道之治」，那以道學家立場來肯定宋代為後三代之主位，似乎不太可能。而且如同作者自己已指出的，沒有一個宋代的道學家肯定宋代可以躋身三代之林，那後三代之說由何而起更啓人疑竇。（上，頁 258-259。）<sup>38</sup>

另外，儒家所謂的三代之治，有兩個特點：一、偏重開國時代的治績；二、較偏重於君的統治和理想的君臣關係上，而非群臣間的風氣。這自然不是說後代的人使用「三代之治」時不能越過這個範圍，畢竟語詞意義的游移變化是常態不是變態。可是如果考慮歐陽玄的「宋於漢、唐蓋無讓焉」是出現在《宋史·太祖本紀·贊》，以及宋代討論漢、唐之治時是集中在所謂的漢高祖、唐太宗時，以上的兩點就不能不考慮。而且，如果漢、唐、宋後三代之說如果是「嚮往三代、輕視漢、唐」，那直接贊美宋代之治如三代之治不就好了，為什麼還要無辜地拉入漢、唐兩代做負面的陪襯？（上，頁 258。）

作者對「後三代」的詮釋有不少問題，雖然這並不影響他認為北宋士大夫有回向三代之政治理想的主張；但却可以突顯作者在進行歷史詮釋時偶而會出現的問題。而這種非主要問題的歧出，與其說是探究史實而造成，不如視為是要完成敘述型態而形成。所以下文將詳細地討論這種錯誤。藉由這些問題的細緻討論，也可以展現在歷史書寫或歷史研究時，敘述作為一種展現形式可能產生的問題。

「後三代」的具體內容為何？作者引用資料要證明歐陽玄所說的「後三代」中，漢、唐、宋是「三個性質不同的時代」。（上，頁 257。）如果真是這樣，那為什麼漢、唐、宋可以並列而為「後三代」呢？作者沒有直接回答這樣的問題，卻認為「『後三代』說中宋居主位，漢、唐反而屈居賓席」；並指出歐陽玄《宋史》贊語中「聲明文物之治，道德仁義之風」的說法其實是「偏袒著宋代而建立的」，因為「嚮往三代、輕視漢、唐，這本是宋儒的共同意見」。（上，頁 258。）朱熹

<sup>38</sup> 明代的薛瑄有如下的看法：「漢、唐、宋之君未聞有知道者，所以治效止於如此。」這樣的看法，恐怕才是理學家站在理學立場，對漢、唐、宋三朝的典型批評。薛瑄，《讀書續錄》（《四庫》本），7:8。

重三代輕漢、唐，固可不論。作者却也引了陳亮「本朝以儒立國，而儒道之振獨優於前代」，認為「陳亮在這種大關鍵上也持論相近」。然而，陳亮所說乃在為他「今天下之士爛熟委靡」的說法為張本，並要孝宗：

與二三大臣反其道以教之，作其氣以養之，使臨事不至乏才，隨才皆足有用，則立國之規模不至戾藝祖皇帝之本旨，而東西馳驅以定禍亂，不必專在武臣也。<sup>39</sup>

可見陳亮所說「儒道」，乃在於宋太祖以文士取代武將成為朝廷主要掌權者上著眼，和所謂的二帝三王之道或理學後來發展出的道統並無干係。

若查閱《文淵閣四庫全書》全文檢索，可以發現宋代陸游就已經將漢唐宋相提並論。在〈玉局觀拜東坡先生海外畫像〉一詩中，陸游說：

商周去不還，盛哉漢唐宋。蘇公本天人，編墮為世用。…我生雖後公，妙句得吟諷。整衣拜遺像，千古尊正統。<sup>40</sup>

這裡漢唐宋並列，所頌說的重點在於蘇軾的詩歌詞頌。同樣在吳子良為陳耆卿文集所寫的序裡，也在論文章的角度之下，並列漢唐宋：

自周以降，文莫盛於漢、唐、宋。漢之文以賈、馬倡，接之者更生、子雲、孟堅其徒也。唐之文以韓、柳倡，接之者習之、持正其徒也。宋東都之文以歐、蘇、曾倡，接之者旡咎、無己、文潛其徒也。宋南渡之文以呂葉倡，接之者壽老其徒也。<sup>41</sup>

元代的陸文圭也在其〈文說〉中引史敬，將漢、唐、宋之文相提並論：

漢董、賈兩司馬，劉向、揚雄、班氏父子而止耳；王褒、崔寔而下不論也。唐韓、柳，宋歐、曾、王、蘇而止耳，李翱、皇甫、晁、秦而下不論也。宋渡江後，詞章愈盛，古體逾遠，獨朱子詩賦本騷、選，文視韓、蘇而理勝之，其餘葉正則以下各自名家。<sup>42</sup>

<sup>39</sup> 陳亮，《龍川集》（《四庫》本），卷一，頁22。

<sup>40</sup> 陸游，《劍南詩稿》（《四庫》本），卷9，頁7-8。

<sup>41</sup> 陳耆卿，《箕窗續集》（《四庫》本），續集序，頁1。

<sup>42</sup> 陸文圭，《牆東類稿》（《四庫》本），卷11，頁1。

可見漢、唐、宋三代對於論詩文者而言，似乎有個比較的共同基點。這種文學史的視野，可以較自然地將漢唐宋從文化史的觀點將三個朝代比並而言。然而，這種比並，很難說有什麼政治上的涵義。這裡也可以看出「三代」一詞特殊的政治意涵。就這特殊意涵而言，言「後三代」和「漢唐宋」還是有不同的涵義。

若直接以「後三代」為檢索詞，可以發現作者提到的郝經，是《四庫全書》元代文獻中，最早提出「後三代」說法的人。在郝經使宋之後，因為賈似道的關係，久久被拘留在真州，既不得面見宋朝皇帝，也沒有被釋放回蒙古。於是他幾次上書訴說自己的困境，希望宋朝皇帝能夠見他，並為兩個國家締結和平。<sup>43</sup>他說：

貴朝自太祖受命，建極啟運，創立規模，一本夫理。其取淮南，平三叛，滅唐、蜀，校其武功，有不逮漢、唐之初，而革弊政、弭兵兇、弱藩鎮、強京國，意慮深遠，貽厥孫謀，有盛于漢、唐之後者。嘗以為漢氏之治似乎夏，李唐之治似乎商，而貴朝享國之久，則似夫周，可以為後三代。然而貴朝國體則以正為大，國勢則以弱為強，而維持人心，蔓衍國脈，鞏固疆理，屏葺基圖，則和平舒緩，寬柔將就，犯而不校，不以力爭，以惜兵愛民為本，故有夏后氏之質而不華，有商人之敬而不肆，有周人之文而不蕩，有漢氏之公恕而不疎，有李唐之德義而不雜，度德而處，量力而用，逡巡退遜，保宥安全。無赫赫甚大之名，有皞皞治安之實。致力于綱紀文物禮義，不侈于甲兵土地人民。不為孟施舍之守氣，而一以曾子之守約。其勢常屈而其理常信，故能祈天永命，踵三代而軼漢、唐。是以聘契丹，交金源。待本朝，不愛重幣厚禮，而使者冠蓋相望于道，使顯德之民增羨數倍。雖靖康之難，而資東南之富庶，足以立國安疆、徙都定鼎，以及于今，其勢益屈而其理益信。<sup>44</sup>

這裡郝經詳細地解釋了他為什麼稱「宋代」為後三代，雖然也提到了「綱紀文物禮義」，但主要是論及宋代以議和為國家的主要政策，無與於所謂偏尚儒道的問題。

另外，元代方回也提到「後三代」兩次。一次是在〈進齋序〉：

夏、商、周，前三代也；漢、唐、宋，後三代也。堯至孔，八聖也；顏曾

<sup>43</sup> 李邦瞻，《宋史紀事本末·郝經之留》（《四庫》本），卷26，頁32-40。

<sup>44</sup> 郝經，〈上宋主陳請歸國萬言書〉，《陵川集》（《四庫》本），卷39，頁5-6。

思孟至濂明伊渠邵朱張呂，十二賢也。自周子言誠而道統始續，自程門言敬而道統始明，經世以理言數，西銘以分言仁。<sup>45</sup>

這裡，方回站在道學的立場，說明宋代何以能為後三代之一。在另一篇〈左史呂公家傳〉，方回說得更清楚：

前三代，夏商周也；後三代，漢唐宋也。文章之盛，宋不愧漢、唐。問學之盛則過之。熙豐邪黨以元祐學為禁，程氏之學與蘇黃為禁，遂失中原。<sup>46</sup>

這裡顯然也以道學言宋之文章學問，足以為「後三代」之一而比並漢唐。亦即以道學立場出發的方回，也不以「政治文化」將宋置於後三代之列。作者雖然以文化來解釋宋在「後三代」一詞的意義，但是是偏重在「政治文化」上來談。<sup>47</sup>

在《文淵閣四庫全書》裏，明代還有幾處使用「後三代」的例子，於此可以略而勿論。但在郝經、方回的用法裏，可以看出「後三代」一詞的用法，其實無與於作者所說宋代仁宗朝開始士大夫以自己為政治主體，有著同治天下的責任感和「回向三代」的政治理想。其實，作者大可不必加上元代「後三代」這個引子，他對於宋代士大夫政治文化的敘述依然可以進行，但為什麼他將之作為一個引子，而且在接續的幾章裏陸續提到？同樣地，這可能是作者個人的治史習慣和敘史風格，有以致之：他希望藉由元代士人的肯定，來證成自己對於宋代政治文化斷定的正確性；而且在敘述上把自己的斷定隱身於後，加強這個論斷的客觀性。另外，這樣的大串連，也形成一種大敘述的力量，然而為了形成這種大敘述，作者在「考據」上未如他在下篇所顯現得來得細緻，而顯得到處都是問題。這樣的問題在上篇中可說是一個普遍現象。

這個普遍現象的另一個很好的例證，葛兆光已經提出：亦即「回向三代」的理想光明，是在政治現實不得不改的暗影裏申說的。這在作者所引的今人研究成果裏，如劉復生、沈松勤的書裏都有提到，也是治宋史的人的基本常識。但作者卻隱

<sup>45</sup> 方回，〈進齋序〉，《桐江續集》（《四庫》本），卷31，頁31。

<sup>46</sup> 方回，〈左史呂公家傳〉，收於呂午《左史諫草》之末。見《左史諫草》（《四庫》本），左史家傳，頁9-10。

<sup>47</sup> 這由他引顧炎武的話，而將之視為禮制文化，即可見出。見註36。



去不提，大概也是爲了完成大敘述的效果，強調政治文化與個人思想、信念的關係。但若以史實爲基點，以對顯出仁宗之後、神宗之時，主觀的信心、理想的堅持和現實的艱困、局勢的難爲互相對照，似乎也可以說明慶曆變革的短暫和新法爲什麼終究歸於失敗。作者不提北宋變法的黑暗背景，在史事的敘述上固然可增強他談「回向三代」的力道，但於他一再強調的「史實」則多少有被遮掩的負面效果。

第二章「宋代『士』的政治地位」講述士人地位在宋代的提升。這是作者長期浸潤的領域，寫來駕輕就熟。作者以宋代科舉制度對進士的重視和宋代不殺大臣言官的家法兩點爲例，講述士大夫地位上升的事實。末後並引馬端臨的兩項記載，說明宋代士大夫地位的提升，也有其社會政治上的客觀要求。

第三章「『同治天下』——政治主體意識的顯現」述說「以天下爲己任」如何成爲宋代政治文化的一個特色。首先，作者引文獻資料，來論說之前儒者以天下爲己任，大都是在仁和風教的範圍之內，而不是直接以政治責任的擔當來作爲其內容。接著作者比較唐、宋兩代進士之風，指出宋代士大夫這種政治主體意識出現的原因在於宋代科舉促進社會階層流動，而使得士人尚在民間的「困苦經歷」成爲「濟世、澤民理想的重要源頭」。（上，頁 290。）最後，作者說明宋代士大夫地位的提升與王安石有很大的關係，因爲王安石「以道進退」、「不肯輕出」。使得後來繼承他的人都敢在皇帝面前抗顏而論，「的確削弱了君尊臣卑的傳統原則」。（上，頁 310。）

這一章聯結了好幾個概念：士大夫「以天下爲己任」的政治責任、「共治天下」、「以道自重」、「削弱了君尊臣卑的傳統原則」。即使這些概念都在王安石這個例子上，表現出來，但這些概念也許分別而論會比較好。王安石在當時被視爲「孟子再世」，這裏提到的幾個面向也都與《孟子》裏的思想有關。但《孟子》在當時却是引起不小爭議的一本書。例如，同樣被作者舉爲以道自重、不願輕易出仕的還有司馬光，但司馬光對於《孟子》就持負面的態度。司馬光並曾上書英宗，希望他能夠「有威福之柄」，亦即不要讓皇權旁落；也不同意孟子「貴戚之卿」可以

取而代之的主張。<sup>48</sup>這些例子，證明就司馬光而言，雖然士大夫應該要承擔政治責任，但却不一定要改變君臣關係。司馬光後來對於程頤教導年幼的哲宗過於嚴厲，也頗不以爲然。<sup>49</sup>就這點而言，王安石對於「以道自重」的態度，的確與程、朱兩位道學大師比較接近。但就司馬光的例子而言，卻不見得「以道自重」、「以天下爲己任」，就同時會「削弱了君尊臣卑的傳統原則」。

另外就是與士大夫同治天下或共治天下的問題。在宋代之前，史書常引的共治天下之語，就是漢宣帝的「與我共治天下者其惟良二千石乎」一語，指的是皇帝與地方行政首長一起合作共治天下的意思；另一種用法指的是與二、三大臣共同執政；至於如曹操求賢令，泛指與一般賢者共治天下的例子也有。若再檢視北宋文集，會發現「共治」一詞，常常出現在「制」當中。就如作者已經指出的，帝王亦使用「共治」一詞，但其意涵則與士大夫主動提出要共治天下有所不同。然而，觀乎實際的政治運作，則「共治天下」的概念要怎麼理解？就作者提出的例子，還是不得不落入與二三大臣共治之的結果。<sup>50</sup>而從某個意義而言，北宋朝廷主要由士大夫組成，就某個意義下來說也是皇帝與士大夫「共治天下」，亦即其在組織上就可以說是與士大夫共治天下。但畢竟由士大夫一方主動提起，難免是個禁忌。故而作者所舉出來的現象雖能指出一時的士風的趨向，然而「與士大夫共治天下」到底在實際的政治運作裏具體的指涉是什麼？是不是就代表士大夫認爲自己就是政治的主體？這些問題要等到第五章談「國是法度化」才會相對地比較明朗。但作者一再強調「共治天下」來證成其士大夫自覺爲政治主體的說法，就制度面而言，恐仍嫌證據不足。

<sup>48</sup> 關於「威福之柄」，參見司馬光〈上謹習疏〉（卷 24，頁 17）、〈言奉養上殿第二劄子〉（卷 30，頁 8）、〈言內侍上殿差遣劄子〉（卷 32，頁 7-10）、〈乞更不責降王陶劄子〉（卷 38，頁 11-12）、〈上體要書〉（卷 43，頁 9）、〈應詔言朝政闕失狀〉（卷 45，頁 15）；關於司馬光對於孟子的意見，參見〈疑孟〉（卷 73，頁 5-12），其中對於「貴戚之卿」的評論，見〈疑孟·齊宣王問卿〉（卷 73，頁 9），以文篇章均引自《傳家集》（《四庫》本）。

<sup>49</sup> 朱熹，《伊洛淵源錄》（《四庫》本），卷 78，頁 7。

<sup>50</sup> 如作者即引到司馬光認爲新政，只是「陛下豈能獨與三人（王安石、韓絳、呂惠卿）共爲天下耶」的話。這句話中的「獨與三人」證明了所謂的共治天下，在實際上，常常只是皇帝與執政大臣兩、三人共同商討國政。而不能將「共治天下」，真得視爲是一種擴大「政治參與」的原則。參見下文討論「國是」問題的地方。

文獻解讀方面，作者對於〈虔州學記〉的讀法，和本文不同。此文首先以先王爲官師、爲學以處天下之士。接著才說，「夫士，牧民者也。」後文所說的「先王於是乎有政矣」，是進一步對士的管理，所以說有「用(庸)之爲官，承之爲師而迭爲賓主以勸之學」的作法；也有「撻之以誨其過、書之以識(誌)其惡」的處置，若還是不改，則有「放棄殺戮之刑隨其後」。作者於此段引文，去頭去尾，將「士，牧民者也」誤解爲：

「先王有政」（所謂「設官分職」）以前，「士」的功能早就是「牧民」了。（上，頁 307。）

雖然，這個誤讀只影響到一條資料。然而，作者在解讀、使用文本證據時的疏忽，還是應該指出來。一方面這個論斷，如作者自己所說，是「一種假想的政府起源論」，然而這種誤解下的政府起源論，却和我們已知大部分的中國古人的政府起源論不同，所以立論應該更精確、謹慎。而只講舜、禹對於士之「庸」、「承」，而不講其書撻放棄殺戮之刑，片面地誇大了作者所要論證的士有自己爲政治主體的自覺和士大夫政治地位的提高，也導致作者認爲他指派給王安石的這一假想「今天可以置而不論」。然而，若不依照作者去頭去尾的讀法，王安石在此篇學記所表示的，和他在〈取士〉、〈用材〉一文，所言養士、用土的意見頗爲一致。並沒有士在有政治組織前的職責就是治民的意思。這種誤讀，其實又和作者亟亟想讓每條證據發揮最大的效力有關，也和把證據有意地嵌入自己的敘述情節有關。

第四章「君權與相權之間——理想與權力的互動」敘述神宗對王安石的信任，造成了君權與相權的合一，而使得「權相」成爲「宋代最突出的政治現象之一」。作者以三司條例司的設置、中書檢正官，與宰執自擇臺諫三事，來論說王安石非常相權在宋代的成形。而這種非常相權的成形對爾後宋代的政治有非常大的影響力。

第五章「國是法度化」引用了史料說明自神宗以下，「國是」問題如何成爲宋代政治文化中的重要一環。但是，作者對於什麼是「法度化」並沒有明確的定義。到底「國是」是如作者在下篇所說「意義含混」、「打擊政敵的飾詞」？（下，頁 321。）還是真得可以視爲是一種法度化的觀念？就作者延伸盤錯的舖敘而言，實

在很難加以評斷和釐清。由於這是作者的一個大論斷，下面就依著作者敘述的順序加以檢視。

首先，作者引有如下的一條資料：

上曰：「今天下洶洶者，孫叔敖所謂『國之有是，衆之所惡也』。光曰：「然。陛下當察其是非，然後守之。今條制司所為，獨安石、韓絳、呂惠卿以為是，天下皆以為非也，陛下豈能獨與三人共為天下耶？」（上，頁341。）<sup>51</sup>

作者認為：

這是「國是」觀念在宋代朝廷爭議中第一次正式出現。（上，頁341。）

而且認為這是「神宗和司馬光曾就新法問題有過一次很長的辯論」的「最後的對答」。（上，頁341。）作者並且介紹這段文字的另一出處：

此文也在朱熹所輯《三朝名臣言行錄》（卷七）中，註明出於司馬光《日錄》。不但如此，《言行錄》引文之末且多出「遂退」兩字，表示司馬光發言之後便退出了，好像有點話不投機、不歡而散的樣子。（上，頁341。）

就神宗和司馬光對話的場景而言，作者似乎有點誤解。<sup>52</sup>那段對話既不是「朝廷爭議」，也不是「就新法問題」的辯論。如果覆查《續資治通鑑長編》，就會看到上引資料的開頭寫著：

甲申，翰林學士司馬光讀《資治通鑑》漢賈山上疏言秦皇帝居滅絕之中而不自知。<sup>53</sup>

接下來又有「及退，上留光謂…」可見上引對話的場景是在司馬光進讀《資治通鑑》之後，神宗留司馬光下來談話的記錄。之所以會出現在司馬光的《日錄》裏，也很有可能是君臣兩人之間的私下的談話。這從前後文都可以看出那時的氣氛。接

<sup>51</sup> 李燾，《續資治通鑑長編》（《四庫》本）卷210，頁28。

<sup>52</sup> 至於這種誤解怎麼產生的問題，同樣是關乎如何詮史與歷史敘述的問題。本文不願在此多做猜測。

<sup>53</sup> 李燾，《續資治通鑑長編》（《四庫》本）卷210，上，頁26。

著兩人相談的內容，並不是直接談論新法的問題，而是從談論呂公著被降黜的詔詞，談到呂惠卿、王安石、李定、宋敏求、曾公亮等人與呂公著被降黜的關係。司馬光一直跟神宗說，呂公著是因為批評呂惠卿而被黜，神宗却不斷為王安石等人開脫。

最後君臣兩人在上引的一段資料之前，有如下的對答：

上曰：「有詐為謗書動搖軍衆，且曰『天不祐陛下，致聖嗣不育。』或云卿所上書。」光曰：「臣所上書，陛下皆見之，且臣未嘗以奏草示人也。」上曰：「卿所言，外人無知者；臺諫所言，朕未知，外人已遍知矣。」<sup>54</sup>

君臣兩人當面對質，司馬光馬上反駁，使得神宗也不得不向他保證兩人之間的談話不會外洩。但大概神宗無法說服司馬光接受王安石、呂惠卿等人的做法，才会有那一段關於「國之所是」的對談。神宗顯然意在言外，抱怨連司馬光都不支持他所支持的新政，司馬光反而抓住機會，又訓了神宗一頓。老臣少主之間的相處情形，半是鬥嘴、半是討論時事，在這一長段的記錄中，顯露無遺。在敘述的中間，司馬光還記下了「上笑」兩個字。所以，朱熹《三朝名臣言行錄》的「遂退」兩字，即對應於前面「及退」兩字，並非「話不投機、不歡而散的樣子」。但若就鬥嘴而言的話，顯然司馬光這個老臣還是技高一籌。隔了三天，《續資治通鑑長編》又有這樣的記載：

丁亥，…司馬光讀《資治通鑑》張釋之論嗇夫利口。光曰：「孔子曰：『惡利口之覆邦家。』夫利口何至覆邦家？蓋其人能以是為非，以非為是，以賢為不肖，以不肖為賢。人主苟以是為非，以非為是，以賢為不肖，以不肖為賢，則邦家之覆，誠不難矣。」時呂惠卿在坐，光所論專指惠卿也。<sup>55</sup>

這條資料底下註有「此據《日記》」四字，出於司馬光《日記》，可以和上一條對看，其語境就更清楚。

<sup>54</sup> 李燾，《續資治通鑑長編》（《四庫》本）卷210，頁28。

<sup>55</sup> 李燾，《續資治通鑑長編》（《四庫》本）卷210，上，頁30。

至於神宗引用孫叔敖的話「國之有是，眾之所惡也」，作者認為出於劉向《新序》，但《新序》原文作「國之有是，眾非之所惡也」，於是作者有如下的解釋：

「眾」下奪一「非」字，其誤或出記憶或由傳寫，今不能定，但引自《新序》則毫無可疑。司馬光是淵博的史家，熟悉這個故事，自然不足奇。年輕的神宗何以也能隨口引用孫叔敖的話呢？（上，頁 342。）

接著作者就加以考證何以神宗會讀過《新序》。然而若注意到神宗的引語可能出自另一個來源，那這個問題，配合上面所說的語境，也就迎刃而解了。

《後漢書》卷五十八上〈桓譚傳〉錄有桓譚的一篇疏。疏中引孫叔敖的話乃做「國之有是，眾所惡也」，但是《群書會元截江網》引《資治通鑑》却引做：

元（桓）譚曰：「國之有是，眾之所惡。」<sup>56</sup>

這與神宗引語一模一樣，只差一個語尾助詞「也」。<sup>57</sup>考慮神宗的這段話出現在司馬光進讀《資治通鑑》的背景下，很有可能神宗所引即來自司馬光的《資治通鑑》，而不是來自文字不同的《說苑》。

而作者之所以要證明神宗的話來自《說苑》，其實是要導出下列的論點：

熙寧四年文彥博之所以會說那句話（「為與士大夫治天下」）正是因為神宗在一年以前已公開承認了皇帝也須與「士大夫共定國是」的原則。（上，頁 344。）

因為在《新序》裏「與諸侯士大夫共定國是」一句話，與前面作者所引《新序》「國之所是，眾非之所惡也」一句話正是出於同一個段落。至此，作者完成了他所謂「國是法度化」推論的第一步，亦即結合「共定國是」與「共治天下」，而以共定國是為共治天下的具體內容。然而，是不是能從神宗引用的一句話，追溯其出處，然後認為這是神宗接受了文本出處所含藏的「一項基本原則」？本文覺得此處不無有推衍過度的嫌疑。又作者先是把上文神宗和司馬光私下的談話當做是「朝廷

<sup>56</sup> 《群書會元截江網》（《四庫》本），卷 20，頁 2。

<sup>57</sup> 但是這句話在今天的《資治通鑑》却找不到，也予人有趣的聯想。《冊府元龜》這句話也兩見，一做「國之有是，眾所患也」（卷 525），與神宗所引意義接近；一做「國之有是，眾非所惡也」（卷 741），與《說苑》同。

爭議」，然後這裡就變成「神宗已公開承認了皇帝也須與士大夫共定國是的原則」，同樣也是藉著自己前面的敘述提供後面敘述的證據，而與原來史料無涉的一種作法。

本章中，對於史料的解讀，本文的意見往往和作者不同。不能一一指出，以下直接依照順序指出作者談論「國是法度化」的詮釋問題，以見出本文對於「國是法度化」之所以持否定態度的原由，不再做過於詳細的討論。

到底作者所說的法度化是什麼意思？

在上冊第 347 頁他說：

「國是」等於現代專制體制中所謂「最高國策」或「正確路線」，自然不能容許「異論相攬」。這正是神宗為什麼要在政治系統中增添這一新範疇的根本原因。（上，頁 347。）

這是作者對「國是」明確的定義，然而這個定義却沒有原始資料的支撐。在第 349 頁，作者又有以下的說明：

「國是」的威力不但阻止了神宗兼用「新舊人」的計畫，而且也使宰相陷入了驚慌失措的境地。…「國是」變則宰相必將易人。自此時起（神宗），下迄朱熹時代，宰相至少在理論上必須對「國是」負責，也就是與「國是」同進退。

這裡說的是「國是」對於皇帝的限制和與宰相能不能保持相位的關係。在第 372 頁，作者說：

「和」成為「國是」之後，雖然仍阻止不了士大夫的異議，但朝廷對於異議者則可以名正言順地給予或貶斥或放逐的懲罰。

這一段話略同於第 374 頁的另一段：

「國是已定」便不許有「異議」，持「異議」便是犯罪。

這也許可以視為作者對於「國是法度化」最後一點的表述。至此可以歸納作者所謂的「國是法度化」意何所指：一、國是即是最高國策；二、就過程而言，國是需經皇帝與士大夫共同決定的過程；三、國是對皇帝與宰相都有一定的約束力，對宰相

的約束即是宰相需與國是同進退；四、國是已定，反對國是即是犯罪，即可被名正言順地懲罰。

「國是」的意義從字面上看為「國家之所是」。因此「國是」的概念一方面牽涉到「國家」，另一方面則牽涉到「是/非」。就國家而言，在宋代的環境而言，可以說是朝廷，但若究極而言，就是皇帝。是/非則牽涉到普遍性的問題，在作者所引《說苑》的原文段落，有下列一段話：

夏桀、殷紂不定國是，而以合其取舍為是，以為不合其取舍者為非，故致亡而不知。（上，頁 342。）

可見國家決定的是非標準若不是真的是非標準，還是可以認為是「不定國是」。作者引朱熹〈與陳侍郎〉也提到：

夫所謂國是者，豈不謂夫順天理、合人心，而天下之所同是者耶！…夫豈國是之不定而然哉？惟其所是者非天下真是，而守之太過，是以上下相徇、直言不聞，卒以至於危亡而不悟也。（上，頁 381-382。）

可見「國是」是一種抽象概念，而且有一種不確定性，亦即到底什麼才是真是真非，不一定每個人的認定都相同。朝廷或皇帝所認可的是非，若有臣子覺得不對，那都可以認為是國是未定，或是所謂的「國是」其實不是真的「是」。在這個意義下，朝廷的所做所為都可以被認為後面帶有一套是非標準。因此，神宗才能將眾人對新法的批評轉成是批評國是的問題，司馬光也才能馬上將神宗對於天下洶洶的抱怨轉成王、韓、呂之所是不符合天下之所是的是非問題。「最高國策」在這個意義下，當然是可以包含在「國是」的意義裏頭；但是作為一個政治修辭而言，「國是」可能要靈活得多。這也是為什麼朝野雙方都可能利用這語詞進行政治鬥爭。

至於「國是」是否必須經由與士大夫共定的程序才有其合法性？就國家方面來看顯然最重要的是得到皇帝的認可；若就是其「是非」要經得起檢驗，與士大夫共定並不是一個必要的程序。<sup>58</sup>就作者所舉的例子而言，高宗時的秦檜，孝宗時的王

<sup>58</sup> 這裡當然也突顯出道學家為什麼要講天理的一個面向：以眾人之所是所非當做是非，和以天理為是非的標準，這是兩種非常不同的觀點。



淮，乃至於光宗時的周必大、留正，寧宗時的韓侂胄，都沒有提到有共定國是的情況。乃至於作者所舉的神宗與大臣討論是否進用司馬光的例子，能不能被當成是共定國是的例子，如前文所言，還大有商榷的餘地。作者舉神宗元豐五年（1182）獨定官制，就是皇帝變更國是不必與士大夫共商的好例子。

國是對於皇帝有什麼約束力嗎？作者在行文當中，多少都暗示著在皇帝與士大夫共定國是之後，國是似乎就成為客觀的體制因此轉而可以限制皇帝的行為。但作者也在其它地方一再提到，變法的動力在於皇帝；而且只要他人有辦法說服皇帝更改國是，現任宰相可能就要去職。如果這兩方面同時成立，那作者「法度化」的概念，就會引來一種內在矛盾。就神宗到寧宗的史實來看，國是還是皇權概念延伸，並無法反過頭來限制皇權。亦即作者在談到李綱的例子，也舉出來「國是的最後決定權始終握在皇帝的手上」。（上，頁 366。）

是不是「國是」未變，高宗就無法趕走秦檜、孝宗就無法罷免王淮？恐怕還要有更強的證據才能這樣說。雖然就史料而言，有所謂挾制之說，但那恐怕是為君王諱的藉口。另外就宋代的帝制而言，畢竟不像明、清時期，將六部變為內閣，使得皇帝成為實際上的行政首領。在宋代，宰相恐怕才是行政的重心，但皇朝的最終權力和象徵則非皇帝莫屬。在這種情況之下，若要取代宰相，自然也會引起行政系統的不穩定。但這種不穩定，在皇帝讓異論相攬的時代，比較不明顯，因士大夫相爭，最後的仲裁者是皇帝，在當時的一般意識，要埋怨皇帝是不太可能的。而且，異論相攬的結果，外放州縣並不是政治迫害，而且再回朝的機率很大，如作者所舉范仲淹的例子，所以士大夫大概也比較不以為意。（上，頁 441。）而在作者所說皇權和相權緊密結合的情況之下，無疑地相權的更替也會影響到皇權的威信；或當皇權重新選擇與結合相權時，會引起朝廷更大的不安與疑慮，這從王淮、周必大剛開始擁有相權時都必須有特別的作為來安定部分朝臣可以得知。因此，所謂的國是對於皇權的限制，應該從現實制度的安排去了解，而不應該將之視為是一種法度的規定。而國是既然只是皇權延伸的一個概念，相權的基礎也來自於皇權，那國是的改變和宰相的改變，不管一致或不一致，都可以解釋。否則王安石的相權並不是在改變國是的情況下喪失的，那怎麼可以說是「與國是同進退呢」？周必大、留正的

相權也不是與國是同進退，乃至於王淮的去位，薛叔似也沒有搬出「國是」這樣的帽子。

至於將「國是」當做一個打擊政敵的藉口，這自然是一種便利的工具。但是恐怕不符合「法度」字面上的意義。作者引呂公著的一段話說：

自熙寧以來，因朝廷論議不同，端人良士，例為小人排格，指為沮壞法度之人，不可復用。<sup>59</sup>

呂公著所言，明為新法時期固持異議之人而言，這種人自然很容易被加上「沮壞法度」的標籤。作者卻將此延伸為「此處所謂『沮壞法度』便指對『國是』提出異議。」（上，頁 383。）呂公著這裡的話應該被理解為對新法持異議的，就會被貼上「沮壞法度」的標籤；就上文作者誤用神宗與司馬光那段記錄來看，呂公著其實就是一個這樣「沮壞法度」之人，可見這裡「法度」的使用，其實具反諷的意涵。所以就此引文而言，「沮壞法度」那只能證明利用「國是」為藉口攻擊政敵的任意性，而不是它的法度化。<sup>60</sup>

第六章「秩序重建——宋初儒學的特徵及其傳衍」的主題，也是作者擅長處理的領域。作者利用史料，具體地鋪陳北宋士大夫如何從坐而論治道，逼出起而進行秩序重建的政治工作。然而作者有意偏向從士大夫的精神方向來解釋這個過程，似乎和第一章談論「回向三代」有同樣的問題。他說：

不同思想流派的士大夫如劉彝、程顥、蘇轍等都積極參加了變法的籌劃；所謂「合變時節」，則是說他們都感到變法已刻不容緩了。這一急迫感是仁宗以來逐漸在士大夫社群中逐漸積累而成的，也就是上面所說的儒學「改變世界」的內部動力。（上，頁 438。）

就如前文所言，作者這裡沒有考慮到那時士大夫對於宋代國勢的憂慮，而只加以鋪衍「秩序重建」由言到行的過程，也許有一點失於平衡。「秩序重建」的概念實即

<sup>59</sup> 李燾，《續資治通鑑長編》卷 292 上，頁 348、383。

<sup>60</sup> 「沮壞法度」一詞，在《文淵閣四庫全書》有三例，其中兩例出於呂公著，一例即這裡討論的例子，另一例則是他上書給哲宗又提到相同的例子。另一例出於趙挺之指責蔡京視忠告皇帝的人為「心懷異意、阻壞法度之人」。（《宋宰朝年輔錄》）可見這三例對於「阻壞法度」的使用，都是反諷性的用法，其實就是用來打擊異己的藉口。

包含著爲什麼要重建的問題；而爲什麼要重建，則包含了宋朝國勢的客觀層面，而這些客觀層面也不只是書裡頭所說的權力鬥爭的面向，而包括兵弱、財匱、吏治不彰等現實問題。如果說新政的一大動因是士大夫回向三代、重建秩序心理力量的積累，那怕趙家王朝大廈將頹的憂慮可能就是另一重要的心理推力。

第七章「黨爭與士大夫的分化」首先衡定宋代士大夫黨爭及文字獄性質是因爲「士階層內部的分化和衝突」，並非和皇權或近宦鬥爭的結果。（上，頁 425、429。）接著探討熙寧時期宋代黨爭變劇的原因有二：「第一、士大夫因學術思想與政治觀點不同而形成的內部分化這時已發展到很高的階段」（上，頁 430。）；「第二、黨爭性質在熙寧變法中發生根本的變化還有一層更重要的原因，即『國是』觀念的法度化」。（上，頁 429）然後作者分析以朱熹與道學爲主要目標的南宋黨爭，最後則以王淮爲相更細緻地來論證「國是法度化」下的黨爭。餘論中，則述說「黨」的概念，如何從負面的意義，變成帶有正面政治文化價值的語詞，而且還希望將國君變成士大夫之黨的領袖。

作者對於宋代士大夫黨爭與學術思想的關係，和傳統的說法比較起來，恐怕只適合論述熙寧到元祐的情況。對於慶曆、元祐之後的北宋朝、以及南宋的黨爭，很難說與學術思想有什麼特別的關係。即使因爲科舉的關係，士大夫黨爭時難免會碰觸到學術思想的問題，如同《道命錄》中所顯示的一樣。或是在一些個別的例子，如林栗之於朱熹，也可能之前有論《易》不合的影響。但在南宋幾場以朱熹爲中心的有名學術思想爭議，如與陸九淵的鵝湖之辯、無極太極之辯，與陳亮的三代漢唐之辯、與呂祖謙的論《詩》的不同，與永嘉學術趨向的異轍，皆未引起政治上的爭鬥。<sup>61</sup>而且如同作者所言，在南宋的鬥爭當中，政治權位的考量特別地突出。即使在北宋的政爭裏頭，政治和學術也可能要分開處理。因爲如同作者已指出的一樣，在新政的初期，大部分的朝廷官員採取合作的態度，如司馬光、程顥、張載、蘇軾、蘇轍。但在這時，他們的學術傾向，應大致底定。所以後來的分裂，應不是對於學術的看法不同，而是在對於應該如何改革宋代的政治有不同的看法。<sup>62</sup>

<sup>61</sup> 參看東景南《朱子大傳》（福州：福建教育出版社，1992），第八章到第十九章，頁 273-831。

<sup>62</sup> 參看沈松勤《北宋文人與黨爭：中國士大夫群體研究之一》（北京：人民出版社，1998）。

如前文所言，本文對於「國是法度化」持否定的態度。但作者於此章又列出許多權相的事例。本文則建議將這些事例，都視為皇帝涉入黨爭的結果。這種結果，如作者所言，使得相權和皇權的關係非常接近，而有「人才以宰相出處為進退」的現象。（上，頁 437。）如果真得是「國是法度化」，那政爭之時，唯有「改變國是」才有可能扳倒政敵。可是在作者所舉的例子當中，大都不是這樣。如曾布批評章惇「今自丞弼以至言者，知畏宰相，不知畏陛下」（上，頁 436），正是一個例子。又如前文所言，「國是」其實隱含著是「君之所是」，是君主的認知加上君主意志的表現而不是國家的法度。朱熹會堅持向皇帝進「正心誠意」之言，多少都和這個有關係。而藉著「國是」之論打擊異己，多少是有點「狐假虎威」的味道，同時也有提醒和要脅皇帝的效果。但要說是「法度化」，就非常模糊。

在「朱熹時代的黨爭」一節裡，作者同樣地以「國是法度化下的非常相權鎮壓異論」來進行論述，然而在所舉的資料裡，同樣找不到「國是」、「國論」這些關鍵詞。如作者在下篇所說，這幾次對道學的政治鬥爭，是以學術人品做為藉口來達到官僚集團維護有利他們繼續掌權的政治目的。這也證明了「國是」之說也是打擊政敵的手段，但却不是唯一的手段。作者從正面考慮「國是」法度化的涵義，將之連接於「回向三代」、「共治天下」、「秩序重建」等，恐怕是太從理念來詮解史料，而歷史的實情恐怕還是比較接近朱熹對「國是」的批評，亦即「國是」對於當時士大夫的合理性還是在於它的是非，而不在於它是國之所是。若只強調它是國之所是，則不管是權相，還是獨裁的君主，「國是」都難免成為只是迫害大臣的一種藉口。但作者在本章將南宋三次對道學家進行的政治鬥爭視為是「一環套著一環」彼此相關的政治行為，對於了解南宋道學發展和政治之間的關係很有幫助。（上，頁 448。）也是作者，能由舊資料推出新見解的一個好例子。

上冊的這些關於「國是」的論述，明顯地和第十二章第七節、第八節的關係極為密切；而第十二章的章標題「皇權與皇極」也是根據這兩節的內容訂定的。然而，只要看看前六節對於孝宗一朝精彩的論述，就知道這節章標題和前六節的關係並不直接相關；這多少都透露出來後兩節可能是後來補上，來彌縫下篇、上篇的差異以做為全書的總結。在第七節，作者以「皇極」言孝宗時代王淮的「國是」

（下，頁 536-537），然而「法度化」的國是，除了作者所引的《道命錄》卻不再有其它的資料留下。只能從光宗朝的資料去談。而在談論時，同樣充滿了邏輯推論的問題。如所引周南御試策，既將「道學」、「朋黨」、「皇極」並列，則就周南而言這是三種打擊道學集團的論述，一波接著一波。而這種打擊並不需要與「國是」有何牽扯。如果說「皇極」是「國是」，難道「道學」、「朋黨」也是「國是」？而且既以「中道」為國是，而所謂的中道即是兩黨並用，何以官僚集團能違背自己促使皇帝所訂定的「國是」，來擯斥道學集團？如果周南反對官僚集團的皇極，為何在御試策的結論要光宗「復二帝三王之中道」（下，頁 557），而「中道」在作者的詮解下，正是葛邲要光宗接受的「皇極」？可見即使「中道」是「國是」，這樣的是非爭議乃無法而定，而一種法度化的國策之內容如果如「中道」、「皇極」、「安靜」這麼抽象，也很難以在實際政治裏怎麼操作，但這種模糊性卻是政治鬥爭的最佳利器。而文中斷定葉適的《進卷》寫於紹熙末年寫的，也和目前學界的繫年不同。<sup>63</sup>同樣的，作者於此節說明光宗朝時，反道學集團人士如何以「皇極」、「中道」為由打擊道學人士，也論述得很精彩。然而，這和「皇極」、「中道」是不是「國是」的問題一樣可以脫勾，沒有關係。然而，作者卻反而以自己的假設—皇極一定要是「國是」才能合法打擊政敵—來推出皇極一定是「國是」，似乎沒有這個必要。至於第八節的總結，已分別於前的總論、分論評之，此處不贅。

本書的〈緒說〉由於是多篇書評的評論重點，本文不欲重覆。而且〈緒說〉大部分的論題，本文也都持肯定的態度。<sup>64</sup>故以下只提出兩個看法。第一個看法是字

<sup>63</sup> 參看祝平次，〈從「治足以為經」到「統紀之學」：論葉適對儒家經典的看法〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，總第 76 期（2005），頁 117-168。

<sup>64</sup> 唯對於作者解讀文本的方式，筆者還是持保留的態度。如在林栗論〈西銘〉一事當中，朱熹的評語為「卻是侍郎（林栗）未曉其文義」；作者認為「（林栗的）批評本身是否出於誤解文義則與本書主旨無關，故置而不論」。（上，頁 207。）然而，誤解文義一事卻和作者如何評判林栗的批評本身有關。就朱熹而言，〈西銘〉「大君者，吾父母宗子也」，應讀為「大君者，吾（乾）父（坤）母之宗子也」，而林栗卻讀為「大君者，吾父母、宗子也」，所以才會說「其以大君為父母乎？為宗子乎？」然後引用《尚書》的話，來說「元后作民父母」，批評張載搞不清自己到底說的是父母，還是宗子。所以後來批評張載「易位亂倫」。但搞不清楚父母，還是宗子，並不就

宙本體論的向度，第二個是道統的問題。第一個看法還是針對作者在〈緒說〉中仍以「內聖」、「外王」做為分析架構而發。第二個看法則是對於作者析離道統與道學表示不同的看法。

前面已說過理學的宇宙本體論，使得個人在傳統內聖外王的架構之外，還有一種精神的向度。這個向度恐怕不是《論語》「修身以安百姓」傳統的內聖外王所能含括。這種精神向度可以說在《孟子》裏即有其根源：

萬物皆備於我。（〈盡心上〉）

君子所過者化，所存者神，上下與天地同流。（同上）

這兩段資料，都強調個人與萬物或與天地的關係。在宋代，程顥所說的「仁者與天地萬物為一體」（〈識仁篇〉），或張載的「立必俱立，知必周知，愛必兼愛，成不獨成」（《正蒙·誠明篇》），也都表示出這樣的情懷。張載的〈西銘〉也可以在這樣的情形下去理解。這樣的情懷，對於部分理學家的政治態度也有很深的影響。而這樣的情懷與「回向三代」的依古情懷也可做一有趣的對比。前者從某個角度可以不經由經典直接觀察天地萬物，所以張載有觀驢鳴，程顥有觀雞雛、有「萬物靜觀皆自得」等經驗。後者回向三代，則是需要依憑文獻回溯歷史，再經由想像去認定三代的理想。這點大概也可以做為王安石和理學家之間比較的面向。就此而論，則《近思錄》最後一目「聖賢氣象」和作者所要討論的問題，有所關聯，若認

---

意味著林栗認為張載輕視君父。如果接著讀林栗的批評，可以看到他是批評張載的「無父」，而不是「無君」。（上，頁 206。）然而，在作者的詮釋之下，輾轉牽扯，林栗就成了主張「絕對尊君說」之人。（上，頁 239。）中間，作者還引到張載對於「宗子」、〈易傳〉的解釋。然而，張載以禮名家，一方面持己甚嚴，一方面也對古代禮制抱持一種特殊的信念。他解釋古代「宗子」制度時，和〈西銘〉中比喻的用法，關係有多近，其實很難決定。（上，頁 216。）若回到〈西銘〉原文，則張載的確舉了以自身死亡來完成「孝」的例子。若考慮張載言說的對象是弟子，而不是君王，則作者「政治涵義」的解讀雖可備一說，但就歷史地來解讀文獻，不無可議。至於舉張載解說〈易傳〉的文字，就更為牽強。張載說：「上古無君臣尊卑勞逸之別，故制以禮，垂衣裳而天下治，必是前世未得如此，其文章禮樂簡易朴略，至堯則煥乎其有文章。」（上，頁 216。）就張載欲追三代之治，而且又重視禮，「煥乎其有文章」應是其政治理想。然而，作者的解讀卻是「『上古無君臣尊卑勞逸之別』」這一句話便清楚地告訴我們：在張載的理想中，君臣之間應該存在著怎樣的關係。」作者將張載描述性的話語（description）讀成有價值判斷的話語（prescription），去掉上下文的脈絡來完成自己的論斷，這是本文不能同意的。

為「屬於雜目，可以置之不論」（上，頁 35），其實有點可惜。但這樣的宇宙情懷置於內聖、外王的架構下，恐有唐突，這也說明這對範疇的思維已不能適切地描摹理學家乃至宋代士大夫的意識範圍。

至於對道體、道統、道學關係的解釋，作者也有他獨特的觀察。他認為朱熹的「道統」和「道學」必有一定的分別。道統指得是德位兼備的古先聖賢，而道學指得則是有德無位的孔門之傳。前者是「人的世界的外在化，也就是『放之則彌六合』，內聖外王無所不包」（上，頁 39）；後者則是無位的孔子用來「保存與發明上古『道統』中的精義—『道體』」。（上，頁 40。）除了〈中庸章句序〉，作者引了兩條資料來證成其說。以下，將朱熹《文集》的其它資料一併補上，可以更清楚地看出朱熹對於「道統」的用法到底是不是符合作者的詮釋：

1. 濂溪先生虞部周公心傳道統，為世先覺，熙寧中曾知本軍，未委軍學曾與不曾建立祠貌？（〈知南康榜文〉卷 99，淳熙六年，1179）
2. 惟先生承天畀，系道統，所以建端垂緒，啟祐于我後之人者。（〈書濂溪光風霽月亭〉，1181，上，40）
3. 乃更闢堂東一室，特祀先生（周敦頤）以致區區尊嚴道統之意。（〈韶州州學濂溪先生祠記〉，1183，卷 79）
4. 子貢雖未得承道統，然其所知似亦不在今人之後，但未有禪學可改換耳。（〈答陸子靜〉，淳熙 16 年，1189，卷 36）
5. 恭維道統，遠自羲、軒。集厥大成，允屬元聖。述古垂訓，萬世作程。…維顏、曾氏，傳得其宗。逮思及興，益以光大。…千有餘年，乃曰有繼。周、程授受，萬理一原。（〈滄州精舍告先聖文〉，1194，上，41）
6. 况又聖賢道統正傳見於經傳者初無一言之及此乎。（〈答曾景建〉，卷 61，據陳來，此書作於慶元二年，1196。）<sup>65</sup>

前三條資料都與周敦頤有關，周敦頤自然不是作者所說的德位兼備之人，其中第三條作者引了同文另一段來證成朱熹「道學」概念的成型。第四條以子貢論道統，也

<sup>65</sup> 陳來，《朱子書信編年考證》（上海：上海人民出版社，1989），頁 412。

不合作者的理解，而這一條資料年代和〈中庸章句序〉相同。第五條資料，「集厥大成」的「厥」似乎應該解成上文的「道統」，則正以孔子集道統之大成，也不符合作者德位之說。最後一條，和作者議題無關，可以不論；但若以作者所謂的德位兼備來論，就傳統而言，都稱為「聖」而不稱為「賢」，也不符合這裡所說的「聖賢道統」。若再回到〈中庸章句序〉本身，朱熹所提的道統說之所以和前人有所不同，是他用「見於經」的文本，來具體化道統之傳的內容。雖然他明顯地點出，孔子無位，然而也同時說「其功反有賢於堯舜者」。而在文章的末後，朱熹說「雖於道統之傳不敢妄議，然初學之士或有取焉」，這也是夫子自道。「道學」強調的是學，「道統」強調的是統，兩者自有不同，然其不同恐不在於作者要做的有位無位的分別。至於作者認為朱熹道統、道學的概念有抬高理學家政治地位的企圖，本文則完全同意。同樣的，這種分別道統、道學意義的現象，在作者的作品中也不少見，和作者要讓證據發揮最大效用的態度，不無關係；但作者在做這樣的解讀時，卻往往不緊緊抓住文字脈絡的意義，也形成一種嚴緊和寬鬆對照的有趣現象。

對於「道統」可以再做補充的是，朱熹並不是宋代使用「道統」一詞的第一人。現存文獻中，最早使用「道統」一詞的宋人乃是張栻的學生陳概（下，261 作者曾提到陳概）。張栻《南軒集》卷三十有〈答陳平甫〉一書，裏頭錄有陳概的來書：

欲請足下本《六經》、《語》、《孟》遺意，將前所舉十四聖人繫為作傳，繫以道統之傳，而以國朝濂溪、河南、橫渠諸先生附焉。洙泗門人至兩漢以下及國朝程門諸賢，凡有見於道、有功於聖門者，各隨所得表出其人，附置傳末，著成一書。

根據日本學者高畑常信的考證，此書寫於 1172 年。翌年，朱熹即編成他的《伊洛淵源錄》。<sup>66</sup>《伊洛淵源錄》的內容，至少有部分和陳概對張栻的提議雷同。陳概

<sup>66</sup> 高畑常信，《張南軒集人名索引附論文》（名古屋：采華，1976），頁 16，78。另外，可以參考筆者博士論文，Ping-tzu Chu, "Tradition Building and Cultural Competition in Southern Song China (1160-1220): The Way, the Learning, and the Texts" (Harvard Ph.D. Dissertation, 1998), 頁



所舉十四人，今不可見，所謂洙泗門人應不包括孔子，可見孔子應該也是道統之傳內十四人中的一人。亦即就現代可見的文獻中，宋代第一次使用「道統」一詞的例子，也是將孔子包括在內，並無有位、無位之分。而就上文所舉朱熹的用例而言，也可以看出朱熹仍是這樣使用，並無作者以有位、無位剖分「道學」與「道統」的情況發生。

以上即是對於書中各章節問題的討論。

本書的主題在於討論宋代理學發展時期的士大夫政治文化，近十年來和此主題最為相關的兩本著作，可以說就是束景南先生於 1992 年出版的《朱子大傳》，與關長龍先生於 2001 年出版的《兩宋道學命運的歷史考察》。<sup>67</sup>《朱子大傳》在詳細的考察下，對於朱熹的政治生涯有細緻的描繪；閱讀該書可以了解朱熹對於得君行道的熱情與盼望。但和本書比較起來，本書更提供了一種貫穿一個個人生平時空的整體視野，的確達到副標題所欲豁顯的「士大夫政治文化」之目的。《兩宋道學命運的歷史考察》在主題上和本書幾乎完全重疊，在資料的收集編排上雖然也能讓讀者頗有所得，然而書中大量地運用他人研究的成果，以及在敘述上較少鋪排推演，就原創性及閱讀的趣味性而言，也比不上本書。本書最大的優點，即是作者提供了自己對於宋代士大夫政治文化一種整體的視野，這種視野可以增加我們對那個時代的理解與想像；其中也有很多獨特之見，值得讀者再加以深思闡發。凡是對宋代歷史有興趣的人，不管其興趣是在史學、思想或文學，這本書的內容與寫法都值得一讀。但書中對於部分史實的推斷，則治史者在引用時應要再加斟酌。至於書中顯露的各種歷史學問題，也都值得讀者一再地反思和深省。

---

115-117；張栻，《南軒集》（《四庫》本），26:5。

<sup>67</sup> 另外，束景南的《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），以編年體詳述朱熹生平相關文獻也非常值得參考。

