

# 政府、社会和国家

——关于司马光和王安石的政治观点

包弼德 (Peter Bol)

## 比较与背景

作为学者和政治领袖，司马光（1019～1086）和王安石（1021～1086）清楚地表明了两种本质不同的政治观点。他们的看法向世人提供了一种经典的选择，即选择一个着眼于所有人利益、致力驾驭社会和经济发展的激进政府，还是一个更为受限制的政府，旨在以牺牲最小的私人利益来维持必需的公共机构。当王安石掌握朝政之后，他们发现两者间的差异是无法调和的，司马光给王安石写信对他施行的所有重大政策进行批评：“光今所言正逆介甫之意，明知其不合也，然光与介甫趋向虽殊，大归则同。介甫方欲得位以行其道，泽天下人民。光方欲辞位以行其志，救天下之民。”即使他们都怀有造福民众的共同目标，但他们的手段如此大相径庭，很难使人相信他们能殊途同归。王安石回信说，虽然他们两人私交长期甚笃，但他们在政策的每一点上都存在分歧，“所操之术多异故也”。他们的术与政有关，但是同时术也指做学问的方法，这个方法也被每个人用来证明其关于政府该做什么的观点是合理的。王安石在1069年写给皇帝的奏折中解释道：“固愿助陛下有所为，然天下风俗法度一切颓坏……

陛下诚欲用臣……宜先讲学，使于臣所学本末不移。”并且，他回应了皇帝所说的有人认为王安石还不具备担当实际领导人的学识，说：“经术所以经世务也……变风俗、立法度，方所急也。”司马光在呈给同一皇帝的奏折中，同样也表现出相当的自信，认为自己的史学研究完全支持自己的观点，他们的观点是政治与制度方面的，但同样也是文化的及道德上的，俩人都认为他们知道人们应该如何学习及他们的学识从何处而来。<sup>①</sup>

本文将提出一个问题，即王安石和司马光就正确的政府功能这一点是如何得出两种如此截然不同的结论的。我并不想以王安石倡导进行政治改革及司马光的保守面作为分析的切入点，把他们描述为极端对立的人物。我认为，更有用的一面是把他们视为面临同样一堆问题时，不只表现出巨大差异，还表现出时代共性的人。之后，我们可以明白他们于1068年之后采取的政治立场是与他们成为政治领袖之前的早期观点有联系的。把司马光仅仅看做一个“变革”的反对者，忽视其本身正确的观点，特别会导致误解。虽然以前的研究有时倾向于进行有关对新法态度的对立分析，但也指出了两人之间存在的许多不同点，它们可以用来帮助我们加深了解。

## 比 较

东一夫的研究提供了审视王安石与司马光之间不同之处的出发点。

**地域出身** 王安石来自南方（抚州临川人，今江西抚州人），他的家乡人口与财富增长显著。司马光出自北方（永兴军，陕州夏县人，今山西夏县人），他的家乡经济几乎没有显著增长，通过科举制度进入仕途的官员也少得多。王安石只在南方做过地方官（淮南，浙江和江南），退休后隐居南京。司马光只在北部任职（京西、京东、河东），后退居洛阳。所以他们经历的是两种非常不同的地方社会与经济的影响。<sup>②</sup>

**社会背景与政府官职** 司马光和王安石都出身于地主士族家庭，从他们的祖父起因科举成绩优异，家族开始发达。王安石是其家族中第一个任职高于州的长官的人。他说他得依靠俸禄维持家庭的生计，因此他竭力提倡增加官员薪水。司马光的父亲司马池（980—1041）做了高官，因此可以通过荫封制度使其亲戚进入仕途，司马光在1038年通过进士考试，但五年前就已被授予了官位。<sup>③</sup>

梅原郁论证说，俩人的为官生涯反映他们的家庭传统。王安石深切关注地方政府。在某些情况下，出于个人的选择，他仍留在地方为官。有些人将他在鄞县执政期视为他实施新政的开端。司马光则通过他父亲的关系，尽快地离开地方，在京城谋取了一个官职。这样看来，王安石信奉地方政府的态​​度使他构想出一个“包括民众在内”的政府，而司马光加入“官僚贵族”的渴望使他将政府视为由上大夫掌握并为其服务的。这也许有些言过了。但从家庭传统和个人经历来看，王安石有理由相信官员在进一步促进地方社会与经济发展方面起主导作用。司马光的背景使他相信地方事务通过当地古老的显赫家族会得到最好的管理——它们还能提供保守、富有经验的人才指导政府并保持稳定。关于司马光是大地主与贵族阶级的代表，而王安石代表了中小地主阶级的利益的说法，并无多少确凿证据。但是我们会看到王安石希望打破富贵阶层的权力而使别人依赖于他们，司马光则认为政府不应干预现存的社会等级秩序。<sup>④</sup>

**学术** 根据东一夫以及刘子健（James T. C. Liu）、钱穆等人的看法，这种差异可用文本来描述。王安石是遵循《周礼》的学者，而司马光则遵循《春秋》之道。这两种典籍就国家在社会中所起作用问题提供了两种可选择的模式。东一夫注意到虽然《春秋》在历史上一般被认为是一种做道德判断的模式，但它也涉及政治等级的问题，这正是司马光主编的《资治通鉴》<sup>⑤</sup>开篇所讨论的问题。而《周礼》在他看来，则把注意力投在维持民众生计，为其谋利方面。<sup>⑥</sup>

王安石是新法时期《周礼》注官方版本的作者，他于1070年前后写道：“一部《周礼》，理则居其半。”但是更明显的是，《周礼》描绘了一套复杂的国家制度系统，作为政治统一的基础。在宋朝和以后其他时期，《春秋》可能不怎么用来论证道德判断，更多用来讨论权力集中以及论证对权力的多种限制的存在，王安石对《春秋》并不完全相信，而司马光却反对《周礼》是后人伪造的这一指控，为《周礼》的真实性辩护。我们不难发现两人观点和两人对这两种典籍的理解之间存在着一致性，王安石的确倡导创建机构以扩展国家行动的范围，司马光则更关注稳定以及维系王朝体系的生存。<sup>⑦</sup>

郝若贝（Robert Hartwell）从两人对历史的态度方面描绘了他们之间的差别，他也注意到了两人对这两种典籍的仰慕之情。在他看来，王安石是个“古典主义者”。他相信经典中记叙了“理想社会并且提供了判断现今政策的绝对标准”。司马光实践的是“历史类推”法，即运用“从历史先例中抽象出来的原则”来对政策进行衡量（所以两个人都不仅仅是关注自身的“道德说教者”，只关注于对历史事件中的参与者进行褒贬以扬善惩恶）。这种区分是有益处的。王安石认为从独特的权威的典籍中可以推出普遍有效的观念（就像他对《周礼》、《诗经》、《尚书》所作的注那样）。司马光相信从过去的行为中可以推断出必要的政府原则。但我并不想说典籍决定了他们的观点，只是示意一种典籍比其他典籍更有助于一种观念的形成。但是，他们的知识情趣是广泛的，王安石并不只把自己禁锢于经书之中，司马光也并不限制在历史方面。两人都认为考试体制应检验对古典文化的了解，而不仅是文学技巧和记忆，但两人都能撰写各种体裁的散文、诗歌，他们还就《周易》和《孝经》写过文章。<sup>⑧</sup>

我们还应注意到王安石和司马光都声称拥护儒家传统。但对于早期儒家人物，他们俩的评价大相径庭。王安石推崇孟子，而司马光则以汉朝的扬雄是瞻，并对占卜术产生兴趣。司马光后期对孟子的批判文章很有名，但王安石并不排斥扬雄。他们俩对于

非儒家文化传统的态度也有差别，王安石被认为是采取折中之道的人，在其体系中包容了老庄之道，且对佛教大有兴趣，并评注了多种佛经，司马光则批评折中主义，但他也写过《老子》的评注。我认为，公平地说，两个人总体看来视野相当广博，兼容并包，认为自己继承了古典巨著中的传统，他们考虑天地的大化过程，关注人性与人心。我相信，他们的努力试图证明他们拥护的原则的确是有普遍意义的。<sup>⑨</sup>

现代学者通常容易忽视两者比较所具有的相当重要的意义。王安石的大半生是一位积极的文人——著名的诗人、唐诗选编者、书法家，而且是一位雄辩的、用古文体写作的散文家。我们知道，如王安石的《淮南杂说》和《洪范传》早在10世纪60年代初就已广为流传，并一举奠定了他作为文坛领袖的声望。作为文人、古典主义者以及折中之道的思想家，他的理念都汇集在他写于10世纪70年代的名为《字说》的著作中，通过分析文字的各个组成部分是如何构成一个整体的，王安石试图构造出文字所指向的事物与事件的意义及真正价值。这一著作虽然宣称文字是在自然的基础上由圣人创造的，但最终它提醒我们，王安石思想的本源仍是文学传统，虽然辱骂那些仅是文人的人。<sup>⑩</sup>

司马光开始是以其古文体写作而闻名的，但他后来否认自己是个文人，并拒绝晋升到他认为“文学”官员的官职，而王安石则接受了这样的职位。司马光最终得出这样的结论，即有文学才能并不代表具有政治权威或智慧。他指责王安石任命“文章之士及晓财利之人”制置三司条例司这个起草新法的机构的官员。他还指责王安石是完全出自文学的渴望而“尽变旧法以为新奇也”。《资治通鉴》中严厉斥责了那些运用巧言指导政治行为的说客。我们大概能猜想司马光心中早就记住了那些用华丽辞藻说服他人的人，但司马光本人并不厌恶修辞技法，他的奏议极其精彩，极具描述才能。他对文化素养也不是不感兴趣。王安石可以想像出字形中蕴藏的启发性的观念，司马光探求确定行事和用词的适当形式。他修改出自《仪礼》的仪式以为今用，他制定了组

建家庭的准则，并为公开或私人书信往来中所有方式设立了榜样。<sup>⑩</sup>

我在这儿所做的区分与二者对典籍的理解有关，因为两人都声称自己从古籍中获知了关于政府与社会的“道”，这与那些相信应当直接用心来知“道”的人相反。王安石来自一个将文学视为学识的主要特色的地区，因此他确信，文本的组织方式能揭示出体现作者思想与行为的一些原则。司马光则来自一个以严肃治学而非文学创作出名的区域，他承认典籍记叙了人们该如何行事的情况，但他认为原则应从行为与其历史影响的关系中推演出来。王安石将历史看做是文学背景，司马光则把文学视为历史的一部分。

**政治态度** 东一夫和其他许多人提出的最为简单的一组对照即王安石是一位（进步的）改革家，他力求维护大众利益，使中国强盛，而司马光是反动的保守派，他反对王安石的变革，因为这威胁到特权精英阶层的利益。王安石认为需要变革，司马光则维护传统；王安石希望增加财富与国力而司马光不想；王安石愿意保卫疆土，司马光则更喜欢求和；王安石是好人，司马光则不然。直到最近，在中国大陆仍有历史学家坚持这样一种绝对评价。但自1980年起，王安石和其新法受到一些人的谴责，也有人开始为司马光辩护。两人都被描述为封建等级制度的维护者。王安石是以人民大众的利益为代价来促进封建国家的利益，而司马光则维持封建统治阶级的利益，与国家相抗。在一些人眼中，司马光占了上风，他被认为既不反动也不保守。<sup>⑪</sup>

还存在一些更细微、更复杂的观点，萧公权把王安石称做是“有为者”而司马光则缺乏积极主动。萧公权认为王安石的实践精神体现在新法中——新法本打算以一种有计划的现实方式开展变革。王安石强调制度的重要性，但他也认识到需要一批有才华的人，因此构想出一套能够提供人才的教育体制。他希望通过增加生产、减轻人民负担的方法，以达到“富国强兵”的目的。司马光在他看来则缺少系统的政治观点，只是热衷于保持统治者独

裁权和官员的臣服。他反对政府发挥积极作用是因为他认为国家财富是不变的，政府财富的增多将导致私人手中财富的减少。山下龙二的观点同萧公权的相近。安东尼·萨利蒂（Anthony Sariti）则对司马光增强独裁统治的看法提出有力挑战，他认为司马光在维护官僚体制。<sup>⑬</sup>

但萧公权和萨利蒂都认为司马光对在帝国系统中寻求一种合适的关系结构特别关注。我认为，与王安石形成对照的是，司马光将公共利益与私人利益截然分开。

对王安石所做的研究要多于司马光。在我看来，一些更为公正的史学家如佐伯富、王毓铨及刘子健等似乎代表了一种一致意见：他们认为王安石和其新法首先是为中央集权的国家效力的。刘教授认为王安石是“一位官僚体制的理想主义者，他认为一个受过良好的职业训练、在管理上妥善控制的官僚机构是实现儒家宣扬的道德社会的主要工具”。虽然我猜想司马光会认为这说的是他，而不是王安石，但认同新法的历史作用是将“国家利益置于一切之上”的观点是审慎的。<sup>14</sup>

**哲学倾向** 一些现代学者试图通过两人对“道”和“性”的不同理解来解释王安石对改革的渴望以及司马光对此的反对。他们得出的结论惊人地相似。程仰之提出教养——天性的两分法。王安石相信人是由社会塑造的（所以个人必须改变社会以改造人），而司马光相信每个人都有一种固定的天性决定他能做什么（所以个人必须接受自己的角色）。其他一些人说司马光是个地地道道的唯物主义者，在寺地遵的笔下，王安石是一位科学家，司马光是个道德主义者。这样看来，并不相信天人感应的王安石必须从现实世界中学会怎样使它为人的利益服务。而相信感应的司马光（这一结论我不能完全接受），只要求人们接受上天安排的命运，服从上级，这就是“善”。11世纪的思想家就天与人之间关系或自然与文化之间关系的性质产生了分化。对某些思想家来说——和寺地遵一样，我将把王安石和欧阳修归为一类——人类社会的真正价值应是从人类历史中推演出来的，而不是从某一种

特殊的宇宙观或人性观中得到的。这和下面一种观点形成对比：人们的操守准则是由上天决定的，而政府必须使人们符合这些准则。<sup>⑨</sup>但我不认为司马光会因为天意早已注定他们应该这样做，或因为这样做是自然的，而相信人们应该以某种确定的方式行事。

总之，这些学者认为司马光的信仰体系使他得出结论，即人们无法真正改变现存状况，如果他们想生存的话必须学会接受各自早已注定的角色。但王安石认为人是由他们的环境塑造的，他将着手改变环境，为公众谋利。当然，论证这些观点中引用了证据，我在这里只是简单勾勒了一下，但我认为这可能表明两个人的政治—社会观形成于其哲学构想之前，而且他们所拥护的自然—哲学观念意在进一步证实他们已知的一切。与后来被视为“道学”先驱（以张载和程氏兄弟为代表）的人不同，他们并不把天地之道作为考虑人类价值的基础。在我看来，不如说两人都体现了欧阳修的建议，即学者应首先努力了解人的事务，他们会发现天地观念也适用于同一原则。<sup>⑩</sup>

我将把早期研究揭示出来的两者间的差异以下面这种方式再做一番描述：王安石和司马光都相信大部分人是受物质欲望摆布的，王安石相信只要政府政策提供给大多数人一个满足他们欲望的机会，那么政策决定者就可以建立起他们认为合适的机构，而人们也会习惯起来。司马光认为这种努力实施起来必须极其小心，某些社会关系，特别是上下级之间的关系，对于保持社会整体性来说是必需的，突然试图改变人们满足其欲望的方式会摧毁这些脆弱的关系，从而导致国家的毁灭。当我们把目光转向他们的知识背景时，也就是说关注年轻有为的王安石与司马光雄心勃勃地开始他们的生涯并塑造他们思想所遇到的种种问题时，我们就可能理解他们所采取的立场。

## 背 景

如果我们要问，为何王安石和司马光会以他们的行为方式来

定义这些“问题”，以及他们是如何为自己的“解决方案”辩解的，我们就必须探讨一下他们影响当时社会的种种观念。为此我们设想的最主要的背景是他们俩人都参与的思想世界，作为知识分子，他们的雄心抱负有重要的共同点。首先，他们和前一代人——约出生于15年前（约1005）——一样，相信文人学士应在一个理想的目标下联合起来，而且这与政治和制度有关（后来如朱熹[1130~1200]这样的人认为个人的道德改造是先于制度上改革的）。其次，王安石和司马光都主张学习的目的是为了验证一些原则，在此原则上可建立一套前后一贯的政策。我认为，他们的观点与前一代人不同。上代人认为学习的目的是培养对政治的正确态度，而且他们依赖于舆论的力量<sup>⑧</sup>（苏洵[1007~1066]即是这种早期观点的代表人物）。再次，王安石和司马光推断，一旦采用了建立在正确原则基础之上的一套策略，“政事”将会得到完善，公众利益将得以实现。他们自信制度行为可臻完美，但他们后一代思想家（约生于1035年）中的领导人物却不持这种态度。例如，程颐（1033~1101）就优先关注“德行”，认为这是个人道德的自我培养。苏轼（1037~1101）则把“文学”视为培养和表达个体身份的手段。苏轼和程颐关注的是文人学士该如何独立于政治体系外行事，但王安石和司马光则是从制度理想方面为知识分子确立了思想与道德价值。

我们可以从以下方面入手，即考试系统扩展成一种从士中选拔大量官员的制度。直到新法出台之前，考试只检验“文职技能”。获取有声名的进士资格要考作文，低级别的考试则要求背诵各种经书、史书与礼书。五代时期的士包括手握兵权的武将、官员，以及一般的那些世代在朝中任官的家族。但是新的考试制度则授予那些具有文才的人以官职，这样便把什么是“士”的定义从家庭传统及掌握权力转向了教育。那些希望获得官职、维护国家秩序的饱学之士，不管他们是否来自世家，现在有权认为他们自己就是“士”。事实上，士成了知识分子，成了与“庶民”相对的“精英”。

掌握文化已成为共有的目的与实践，既是一种理想，也是一种现实。也许这一制度太成功了，到 11 世纪二三十年代，当文职考试技巧比道德责任更受人赏识时，教养及文明则失去其理想主义的光辉，于是在宋朝的知识分子圈子中出现了一次新的转向。一些文人认为，因在文的传统下接受学校教育从而为参与政治找到合理理由的知识分子提出异议，他们应当渴求达到那种传统的最高理想的境界。他们的批评立即指向了考试制度本身，他们并不反对考试，而是反对只检验文学技巧，因为他们认为“好”文（写作、文学、文化表现）应该揭示出实现文的传统之理想的方法。

因为 11 世纪早期的士是以文来定义他们共有的价值体系的，所以重新定义“好”文的性质很容易成为尝试重新界定知识分子价值的形式。由唐代模式引发出的“古文”写作则成为这一运动的载体。新文体的拥护者声称如果作者能从古代圣人之道中得到指引则是好文，因为上古之道指导圣人们建立了文化传统和文明。写作者通过其写作展现出他学过的东西。事实上，“古”被认为是价值的源泉，而“好”文则能升华那些价值。有些人认为，考试体制应该偏向于散文，而非诗歌，以便给那些有思想的人一个机会表白自己并得到相应的评价。“古文”运动既是文学方面的，也是知识界的一场运动。它设想文风的转变也意味着心灵的转变。通过一个人所说的及如何说的可清楚地展现他的思想，而在其思想中体现出来的价值同样会贯穿到其行为中去。欧阳修（1007～1072）成为这场运动的领导人物，他是个人世者，弘扬古风，加强对文化传统的广泛研究，并号召树立道德判断的普遍标准。但他也造就了一种形象，愤世嫉俗，自觉的超然、淡泊，这对打算超越私欲的人来说是一种合适的态度。欧阳修这一代人都有一种异乎寻常的自信，相信他们具有知道什么是善恶的能力以及在实践中运用所学东西的能力。这种精神的代表作是欧阳修的论文《本论》。文章分三部分，写于 1042 年，作为说服朝廷起用范仲淹（989～1052）及其同盟领导朝纲的运动的一部分。

这里他提出了这场运动的基本主张：真正地平治或管理国家要求政府通过服务于社会利益来引导社会。<sup>⑧</sup>

我们将发现司马光和王安石就实现这一目的所必须的条件问题意见截然不同，在审视他们的观点时，我将试着区分三个概念。第一，“国家”是指作为一个更大实体存在的朝代，一方面包括民众，另一方面也包括政府（虽然有时候它用来指政府本身）。第二，“政”是指官僚制度及其行政机构管理。第三，“社会”是指民众追求其私人利益的领域（有时被称为“天下”）。司马光和王安石都将社会视为国家的一部分，但就政府与社会在国家中的相互关系问题看法迥异。

### 成名：知识分子生涯，1038～1057

司马光（1038年进士）及王安石（1042年进士）开始他们的宦官生涯时，理想主义思潮高涨，对政治改革的渴望以及边疆危机迫使朝廷于1043～1044年让以范仲淹为首的革新运动的支持者做一次改革尝试，但尝试非常短暂，“庆历新政”很快就归于破产。1055～1067年间，范仲淹的旧盟友，包括欧阳修在枢密院中任职后，他俩得到了飞速提升，在11世纪40年代人们可以同时学会相信知识分子应有公共目的以及接受“古体”，是表达他们关于什么是那种目的以及如何实现这类观点的正确载体，这样就很容易成名。但司马光和王安石对“古体”号召反应不一。

他们俩的仕途都起于11世纪30年代末至40年代初，但两者的道路却非常不一样。司马光早就在京城做了很长一段时间的京官，王安石则不想这样做，特意在地方任职。但对两人来说，1057～1058这段时间标志着一个政治与思想上的新时段的开始：司马光短暂消失后又回到了京都，而王安石则呈上了其著名的“言事书”。<sup>⑨</sup>可以不夸张地说，在1057～1058年初，司马光和王安石就被认为是朝中最高官职候选人，大有前途。虽然这几十年间他们在派系斗争中所持立场仍没有完全弄清，但看起来王安石

同情那些与范仲淹 1043~1044 年改革有牵连的人，而对司马光加以关照的人则不是革新的支持者，例如，当范仲淹的盟友重返朝中之后，司马光的后台庞籍便于 1054 年离开了他的职位。<sup>①</sup>

在他们的早期生涯中，他们采用了一种盛行的方法使自己扬名：他们将文章呈献给高级别的官员。为了这一目的，他们撰写古体文章以展示才华，正如司马光对一位庇护者所说的那样：“君子务知大者远者。”<sup>②</sup>

### 王安石与古文：政府与社会的整合

1044 年，王安石的表兄曾巩（1019~1083）将他举荐给欧阳修，王安石写信给曾巩：“学圣人而已矣。学圣人，则其师若友，必学圣人者。圣人之言行岂有二哉！其相似也适然。”<sup>③</sup>向古代圣人学习会导致统一性，因为指导圣贤的价值是统一与一贯的。圣贤们是依照一贯之道而行事的。1045 年，王安石声称自己通过阅读圣贤之书，从中发现了它们的一致性，而理解了这种道：

某愚不识事物之变，而独古人是信。闻古有尧舜也者，其道大中至正，常行之道也。得其书，闭门而读之，不知忧乐之存乎己也。穿贯上下，浸淫其中，小之为无间，大之为无崖岸，要将一穷之而已矣。<sup>④</sup>

1046 年，王安石对为何能在经书中找到这样一种统一性做出了解释，虽然这些著作并不是由一个人或在某一时期内完成的：

治教政令，圣人之所谓文也。书之策，引而被之天下之民，一也。圣人之于道也，盖心得之，作而为治教政令也，则有本末先后，权势制义，而一之于极，其书之策也，则道其然而已。<sup>⑤</sup>

王安石认为道是自生的，而圣贤是完全依照道而行事的，但他并未从中得出这样的结论，即他同样要以自己的心直接领悟道。相反，他指出，在道与目前的自己之间还存在几个中间阶段：圣贤们对道的知性领悟，圣贤们的政策，政策的书面记录（他认为它与政策所创建的社会具有同等重要的价值），以及这些记录的载体——典籍文本。这些中间阶段并不是障碍，相反，它有助于在现阶段与道保持一致。王安石提出了三点主张：圣贤们对道的理解、运用及书面记录是相互一致的，是实现道的途径；可以通过分析这些可见的阶段揭示出一个有条理的体系；记载中出现明显矛盾只是形势不同所做的变通，实际上最终是完美和谐的。这样使王安石得出结论：理解典籍的一致性或其连贯的系统性与悟道具有同等重要的价值。

文人学士手中握有多种材料，从中他们可以了解圣贤之道，既是圣贤们理解的也是他们行事恪守的道。王安石还会告诉他们是否正确理解了那些思想。写作中缺乏一致性、整体性和连贯性则表明作者没能理解最根本的东西。他们只是选取了典籍中自己喜欢的东西，而不是努力去掌握其系统一致性，真正的“文”可以适用于现今，它必须建立在对圣贤们的一致性正确理解的基础上，王安石在下面引用的这封信中提出了这一点：

故书之策而善，引而被之天下之民反不善焉，无矣。二帝、三王引而被之天下之民而善者也。孔子、孟子书之策而善者也，皆圣人也，离地则皆然。<sup>④</sup>

王安石做出决定，他将继续担任枢密院长官的职务。不像欧阳修，他相信政策只要和使圣贤之道密切贯通的原则保持和谐就一定是正确的，政策实施的结果一定也是良好的。

王安石构想了一个古代世界，至少是处于“极治”期间的社会，政治权威担当着确保所有民众福利的重任。1041年，当他在鄞县任县令时，他写道：

某闻古者极治之时，君臣尽道以业天下之民，匹夫匹妇有不预其泽者，为之焦然耻而忧之。瞽聵、侏儒，亦各得以其材，食之有司。其诚心之所化，至于牛羊之践，不忍不仁于草木，今行苇之诗是也。况于所得士大夫也哉？此其所以上下辑睦而称极治之时也。<sup>②</sup>

实现古代“极治”最基本、主要的任务是保持经济、物质、社会和道德方面的完整性和一致性。

其治政教令施为之详，凡与人共，而尤丁宁以急者，其易知较然者也。通涂川，治田桑，为之堤防沟浍渠川以御水旱之灾，而兴学校，属其民人相与习礼乐其中，以化服之，此其万丁宁以急，而较然易知者也。<sup>③</sup>

作为知县，王安石的确把这些事情作为优先考虑的对象。他带领建设灌溉工程，并建立了当地学校，他严厉批评用剥夺土地的手段要挟民众使其服从的政策，并将此作为原则问题，但他同时也认为领导民众走向繁荣可能也需要强迫他们分担劳役。关于灌溉工程他写道：“未小人可与尔成，难与虑始，诚有大利，犹将强之，况其所愿欲哉！”<sup>④</sup>

王安石坚信政府应该负责组织社会，促进总体福利的提高，这一点在 1047 年的奏折中明显地体现出来。他写道：“尝以谓方今之所以穷空，不独费出之无节，又失所以生财之道故也。富其家者资之国，富其国者资之天下，欲富天下则资之天地。”持续繁荣只能通过增加生产才可能得以实现，否则的话，财富只是简单地从一部分流向另一部分，而没有产生总体利益。（新法的第一举措就是任命政府官员监管农业生产的发展）<sup>⑤</sup>同样的信念清楚地体现在这些年王安石对国家教育体制的态度上：

天下不可一日而无政教，故学不可一日而亡于天下。古者井天下之田，而党庠、遂序、国学之法立乎其中。乡射饮酒、春秋合乐、养老劳农、尊贤使能、考艺选言之政，至于受成、献馘、讯囚之事，无不出于学。于此养天下智仁圣义忠和之事，以至一偏之伎，一曲之学，无所不养。而又取士大夫之材行完洁，而其施設已当试于位而去者，以为之师。……则士朝夕所见闻，无非所以治天下国家之道。<sup>④</sup>

这不再是学校如何运作的问题，而是应当如何发挥作用的问题（建设官学，考试制度改革以及设立新课程是新法的一部分）。

王安石所提出的“极治”世界里，在政府的制度事务与社会的道德、经济生活间没有差别。如王安石在 1053 年所写的那样：“三代子百姓，公私无异财……兼并及奸回！”<sup>⑤</sup>但是王安石不得不承认现今的确存在私人财产和私人贸易，不管是土地还是资金的兼并是完全合法的。同样，他也知道古代的价值之统一在现实中并不存在。在处理一件司法事务时，他的行为遭到了批评，之后他于 1058 年写道：

古者一道德以同天下之俗，士之有为于世也，人无异论。今家异道，人殊德，又以爱憎喜怒变事实而传之，则吾友庸詎非得于人之异论变事实之传，而后疑我之言乎？<sup>⑥</sup>

王安石不得不靠规劝使文人学士赞同他的观点。

这时期，作为一位“古文”家，王安石开始向文人们展示只要转向经典并追求圣贤之道，他们就会了解政府的真正目的，即将社会转变成有秩序的整体，他们还会明白有达到这一目标的确实方法。后文中将引用一些论证这一观点的文章。这里我只提一些他写作的“手法”。第一，他描述的大多是三代时期的事情。第二，他对建立、保持一种整体协调的秩序之所以可能的原因给

予特别关注。第三，正如他就《易经》、《诗经》和《尚书》所著评论一样，在讨论作为文本的经典时，他解释为何文本各部分间的特意安排使它形成了一个前后连贯的体系。基于这种阐释，他就圣贤之道的“本末”问题做出论断，然后他明确了在现今建立完整秩序所需的一系列政策和思想结构。<sup>③</sup>

### 司马光和古文：结束治乱的循环

司马光现传的古文写于庆历新政前 1042 年和庆历新政后的 1045 年，以及 1056~1057 年，即欧阳修倡导的古文在考试中最最终获胜的时候。这并不是偶然的巧合，因为在这些文章中，他对自己曾采用的表达方式——古文运动提出的设想发出挑战，所以这一段时期末，他开始怀疑古体是否真的体现思想价值并不使人感到奇怪，但是对文人学士应受古代思想秩序指引这一主张提出反对意见后，促使司马光提出可供选择的其他方案。在 1039 年一篇文章中，差别已明显存在。这段文字将那些只关注文学的人与司马光所谓的真儒对立起来。

（颜太初）读先王之书，不治章句，必求其理而已矣，既得其理，不从诵之……必也蹈而行之，在其身，与乡党无余；于其外，则不光，不光先王之道，犹翳如也。尤求天下国家政理风俗之得失，为诗歌汨文以宣畅之。<sup>④</sup>

古代的先王有道，这种道可以通过明了经典中记载的行为模式来掌握。<sup>⑤</sup>在当今写作中运用这些模式判断政治行动之前，个人在自己的私人生活中也应依照它行事，因此检验价值的标准不是圣贤们的思想能否构成紧凑连贯的体系，而在于个人是否能用他学到的东西进行实践，只有当作者提升那些他在自己的行为中实现了的准则，“文”才有道德合法性，语言与行动的一致要比文学方面的一致贯通重要得多。

司马光早期文章的靶子是文学仅仅试图升华某些价值。1042年，他写了《十哲论》，把“德行”放在政事、文学、言语之前，这里司马光把德行解释为对“尽善”的执著，而不是仅仅依靠一种可用于任何目的“技能”（政事、文学、言语）来追求名声。正如他在《才德论》中所论证的，技能是人天生具有的一种特殊才能，而道德是后天获得的对于善的知识，技能也应为善服务。认为文学技能并不能表示善的知识，这不是什么独特的观点，但司马光继续攻击说，将古代与圣贤秩序理想化也只是一种文学技能的形式，而且还是特别有害的一种，因为它亦声称是关于善的知识。例如，因为贾谊将古代理想化，所以他不能理解政治秩序的基础在于创建礼、义以及保证王朝的继承，他的建议因此而威胁到汉朝的生存。<sup>⑧</sup>

纵横家的危险在于，他们使人认为语言技能对于国家生存来说比国防和管理的真正成就更为重要。“德”涉及的是一种在当前形势下尽力而为的使命感，而不是去争做到头来一事无成的“英雄”。司马光说，战国时期的人物未能成功地重建“礼义”、“大公”、“政教”及“大道”，不应因尝试而得到赞美或因失败而受到指责，评判他们的标准是他们怎样为统治者服务，为国谋利以及养育民众的。宏大的计划将招致巨大的动乱和危险，就像汉武帝追求长生不老之药、奢华的嗜好、军事之攻伐以及沉重的税收政策那样。司马光同样反对那些用圣贤模式来证明政治领导人可完全控制事态走向的人。在1045年他写的《机权论》一文中，他争论说，圣贤们确实采取了一些不寻常的行动更改事件的发展态势。但他们这样做的目的是使“国家安而仁义立”，而和他同时代的人仅仅是倡导一种权宜主义，为自己晋升着想。<sup>⑨</sup>

在司马光看来，根据一种理想模式倡导重塑世界的政策是极端不负责任的。首先，这样做使注意力从急迫的政府使命上移开了。其次，无法通过可能造成的后果来判断政策的正确性。显然，司马光认为猛然改变政府在社会中的角色的政策会对国家作为一政治整体的生存产生威胁。<sup>⑩</sup>1045年，庆历新政失败之后，司马光的关注对象并不是解释他的观点，而是为文人学士寻找另

一种可供选择的、可以使他们远离古代模式的目标。他的选择余地很有限，在相当程度上，古代和圣贤被王安石这样的人捕获利用了。他们关于社会、政治一体性的观点为政府中的文人学士们提供了一个自周朝以来从未达到过的崇高主旨和目的。司马光寻找到了自己的论点，他开始撰写关于治乱的历史循环的文章，并论证说当人们理解为何秩序在过去未能存在下去时，他们就可以采取行动在现今维持这种秩序。宋王朝可以实现以前所有时代未能完成的目标，即永久保持政治的整体性。

我们可以发现这一观点体现在一系列历史批判文章中，共 18 篇。首先，司马光通过讨论政治权力的分合阐释他的观点。在此他探讨了从秦崛起到汉朝灭亡这段历史，并思考了强者赋予时代秩序这样的价值观。其次，他论证说，政治结局取决于具有政治权威的人，即统治者与大臣的选择。他们的行动导致建立与维持政治秩序方面的成败，但是这些统治者也是常人，甚至是很普通的人。再次，他用政治实践而不是圣贤人格的观点来界定传统伦理关系的内容。在这里他对圣贤的态度是复杂矛盾的。他们不能作为统治者的典范，因为即使在古代，圣人君主也是特例，世袭继承是常规。但是如果能将圣贤作为典范，那么他们仅仅被视为善于改正错误的人，而不是不会犯错的人。美德并不是内在的人的素质，而是合适的政治行为模式的代名词。所以司马光声称，秦朝由于缺乏善良的信念、仁爱及智慧而灭亡了，这意味着秦朝在出卖楚王、活埋投降的赵军时就埋下了失败的祸根，他们无法理解这些行为会怎样影响到封建诸侯和民众对秦朝的态度。<sup>⑨</sup>从历史的角度来看，司马光宣称，政治统一性的建立与生存将依赖于政治权贵们所选择的行为方式。从中可以推出，文人学士可将国家的生存视为他们公共的目标，要达到这一目的，他们必须判断行为对政治统一造成的影响，并找出指导政治行为的原则。政府中的知识分子能够确保政治稳定，这是司马光于 1052 年得出的结论，而政治稳定是保证为所有民众造福的基础。<sup>⑩</sup>

1050 年初，司马光确认了一条政治统一的原则。政府机构必

须保持其“公”的性格。这就是说，它们必须永远为保持国家政治的完整性而发挥作用，而不能为政府中的个人利益服务。在11世纪50年代初，他将护卫国家机构的公共性视为自己的使命。<sup>④</sup>他争辩说，如果能正确理解诸如正义、功绩甚至才能这些措词的话，它们所指的是能够为维持政府作为惟一的、公共的、公正的机构而效力的个人业绩。“义”并不意味着扶持无助的人或为保护他人而献身，而意味着“分清统治者和大臣们的重要职责，理解世界的大原则，忠心不贰地终身保卫这些原则”。<sup>⑤</sup>保证政府是一个公共机构要求人们恪尽职守，而不是利用职务之便谋利。

我们应该注意到司马光并未论说政府应压制或挑战私人利益，他只是论证必须明确区分政府与私人利益间的差别。政府必须保持其公正性，而私人利益则引导政府之外的人。当个人服务于政府时，他们就进入了“公”的领域，必须将他们的个人野心置于职位要求之下。

11世纪50年代中期，在司马光的论文中，他以自己的方式重申了一些古文运动的主题。<sup>⑥</sup>《朋党论》论说护卫国家公共性的派系就是“好”的（与40年代理想主义派别中欧阳修的著名论文唱反调）。《知人论》论说统治者的任务是了解什么样的人能够维持一种统一的政权等级制度。《功名论》鼓励统治者去寻找那些真正能为国家存亡担当重任的人（而不是那些在文人学士眼里获得声名的人），充分相信、任用他们，保护他们免受批评，这样他们就不会畏惧去实施任何必要的措施以维系国家生存。同时，在一篇文章中，司马光触及了古文作家很喜欢的一个话题，即古代文明的创建，这是一件稀罕事。他试图在文中界定政府在社会中所扮演的角色。他论说虽然民众没有改变，但现今仍好于“远古”。好的原因在于圣贤们创建了文明。他们明了需求和热情会使人们走上向环境索取、使资源枯竭的道路，而资源匮乏将导致自我毁灭性的竞争。于是他们推选出智者作为统治者和高级官员，他们划分国土，并使人们尊重边界，他们定义了社会关系，建立了礼仪、音乐和政府秩序，他们明晰了美德的概念，与

那些不肯服从的人作斗争，并对他们进行惩罚，所以民众能生活在富足与安全之中。政府要担负起维持这种“教”的职责，实际上，国家作为一个整体当然包括其民众，国家的生存依靠于政府对“教”的维持。但这也意味着政府在干涉社会时受到了限制，政府将维护经历史验证的有利于社会和睦的准则，保持经济上的富足，而将其他托付于私人利益的照看之下。<sup>④</sup>

司马光愿意用圣贤为自己的目标服务，表明他已将注意力从批评他人转向自己作论断。写于1057年的《迂书》认为遵循圣贤之道的知识分子不应试图改变他无法控制的东西——他的心智和勇力，级别和财富，而应尽力完成分配给自己的职责。接受了命运的安排，他就避免了因欲望（不管是理想主义的，还是自私的）得不到满足而产生的苦恼。<sup>⑤</sup>文人学士们要想成为“儒”只需要抛开名利的欲望，不断探索，<sup>⑥</sup>不需要在天地之内寻找答案。他写道：“圣贤之教，治人而不治天，知人而不知天。”<sup>⑦</sup>并不一定要通过内省来寻求指引。挑选特定的文本作为“古道”的权威表述并通过模仿“古文”来拔高它们的做法也是不正确的。事实上，在这封写于1057年的信中，他声称不再使用古体，这与收信人的印象相反。他既然已了解了真正的道，就可以尽心去促进它，使之更明确，他不需要再通过文学辩论去说服他人。<sup>⑧</sup>

司马光至此已准备好系统地阐述自己的观点。1060年前后，他决定编撰一部始自公元前403年至959年的中国编年史作为自己的学术目标。<sup>⑨</sup>在朝中，他开始提出一系列政策，以保证一个即使由关心私人利益的官员组成的政府也能保持发挥其公的作用。

### 提出纲领，1058～1067

11世纪50年代末，司马光和王安石都已准备好公布各自的纲领。1058年，当王安石被任命为度支判官后便上了一道长达万言的奏折。他担任此职三年，直到1061年被迁为知制诰。1063年王安石为亡母守孝，之后一直拒绝任命。直到1067年末，当

一切都清楚表明新皇帝神宗确实需要他的建议时，他才再次出山。司马光在 1061 年被任命为同知谏院后开始提出自己的政纲。他作为谏官一直任职到 1067 年被任命为翰林院学士为止。

### 司马光的纲领

司马光担任了很长一段时间的谏官；他说与那些只需要文学技能的官职相比，他更喜欢一个能让他明晰“正误”的职位。<sup>④</sup> 1061 年他担任此职后便提出其纲领，以保障政治统一性的生存。首先，他向皇帝呈上了一系列奏折，论述政治原则和具体的政策。其次，他写了《历年图》一书。这是他第一部主要的历史著作，是《资治通鉴》的先期作品。

《五规》是其中第一份奏章，陈述了一种宏大的历史观以及从中得出的结论。他开篇回顾了各朝各代的兴衰，然后得出结论：过去的 1700 多年间，能够成功保持天下一统的皇室只占 500 年，这都是由于统治者的冒险主义和疏忽造成的。<sup>⑤</sup> 中国（司马光并没有把周围的蛮夷包括在内）是否能保持统一要看一统天下的国家是否能够生存下去。国家的兴亡可不是什么自然的事情，国家是一种人为的结构，永远维持它是可能的。司马光用建筑物来打比方。民众是其地基，法规和仪式是柱子，高级大臣是大梁，其他官员是屋顶，将军是围墙，士兵是门闩，统治者如能够保业就可能将其传给后代，但这样做他们必须时常对房屋进行维修。他们必须及时做准备，择优录用文武官员，训练士兵，储备粮食，保证高效的地方管理以防范外族侵略和自然灾害。善用官员要求了解他们的缺点，防止以后会产生政治后果。最后，他们必须采取措施确保政府的作用能落在实处，而不仅仅是表面文章。<sup>⑥</sup>

以这种观点来看，当国家的所有组成部分都处于合适的关系中，并在整体中完成各自的职责，那么秩序就形成了，国家作为一个完整的运作组织就能生存下去。统治者所承担的历史使命就是维持这种由朝代奠基者凝合起来的结构组织。创建者是顺应

“天命”的君主，他的心智和力量胜于竞争对手。<sup>⑤</sup>统治者可以被视为房屋的“主人”，但司马光更多地是把他们看做看管人来对待，他们负责房屋的保养维修。如果过去他们的工作做得不好，这是因为他们缺乏判断。判断对政治决定和选择来说是必需的。司马光在另一道奏章中解释道：

臣窃惟人君之大德有三，曰“仁”，曰“明”，曰“武”，仁者非姪煦姑息之谓也，兴教化，修政治，养百姓，利万物，此人君之仁也。明者非烦苛伺察之谓也，知道义，识安危，别贤愚，辨是非，此人君之明也。武者非强亢暴戾之谓也，惟道所在，断之不疑，奸不能惑，佞不能移，此人君之武也。故仁而不明，犹有良田而不能耕也；明而不武，犹视苗之秽而不能耕也；武而不仁，犹如镬而不知种也。三者兼备，则国治强；缺一焉，则衰；缺二焉，则危，三者无一焉，则亡。自生民以来未之或改也。<sup>⑥</sup>

司马光对他效力过的每一位统治者都反复指出这一点。在阐述了统治所需的总体价值观的大背景下，司马光又明确了统治者必须实施的三个基本任务，以保证组织的各部分能履行分配给他们的职能。这一点司马光同样向所有的皇帝都反复强调过。<sup>⑦</sup>

臣闻致治之道无它，在三而已，一曰任官，二曰信赏，三曰必罚。<sup>⑧</sup>

统治者的作用就是注意政府中负责各项工作的官员能够履行他们的职能，但事实情况并不是这样。委派和升迁仅仅由资历决定，在他们还没有了解自己的工作之前，或者当他们仍能感到起步时的困难、良好结果还未显现时就被调离至其他职位。那些做出尝试的人遭到了处罚，而逃避问题者则受到奖赏。国家不能指望官员们自身激励去履行职责，很少有人能够在任何情况下“忧

公忘私”。<sup>⑧</sup>在任何情况下，忘却个人利益，使政府发挥作用需要改进制度：更长的任期，视能力分派任务，靠真正的功绩晋升。政策的第一要务就是行之有效的政府管理。

当司马光写这些的时候，他完全意识到宋朝正面临着严重的军事和财政问题。<sup>⑨</sup>我们很可能满心期待他优先考虑这些政府面临的紧迫任务，为什么他反倒坚持正确管理的重要性呢？我想，在他关于国家和建筑的类比中，答案已很明显了。国家是由一群具有不同权力，身负不同责任的群体组成的结构（注意民众是其他国家机构得以建立的基础）。保持这些群体处于一种合适关系与维系国家生存是一体的。整体中最易倒塌的部分是那些拥有最多权力的群体，其数量也是最少的，如果一部分享有过多的权力或者拥有了不该有的权力，或者没能履行其职责，将会影响其他部分的工作。所以司马光得出结论，要确实把每个人分派到他力所能及的职位上去，而且注意运用奖惩使他们继续履行各自职责。司马光的兴趣在于政府的运转过程，而不是政府的实际工作。我猜想，这解释了为什么他对官僚体制的最低一层以及地方政府只表示出有限的兴趣。他设想在地方政府中，只要给予人们拓展能力的机会，并给予奖赏，就能完成政府的任务。他的主要兴趣在于能直接负责运作政府的国家领导人。

这一切的后面隐藏着一种假设，即人们大都受偏心和自我利益的驱使。司马光甚至就统治者自身的私心提出呼吁：如果他想把国家传给后代的话，他就必须对公众承担完全责任。机构可以改革，但官员是否能履行职责得依靠奖惩，提醒他们利益所在。这不是理想化的，司马光指出，政治权威必须将“风俗”（即社会价值）这一现实因素考虑进去。他的确花了相当长的篇幅论说政府从自身利益出发必须尝试影响社会价值，这就是说，政府必须使人们再次习惯于“上下之分”。《上谨习疏》承认愿意接受等级制度是一种理性精神状态，人们必须相信其重要性或逐步接受它为既定事实。<sup>⑩</sup>当然，司马光看出这并不是既定事实，但这有助于抑制偏袒与自私利益，是必需的。但是一旦那些权威人士理解

这点，他们就可以这样行动而“习民于上下之分”。<sup>⑩</sup>

这份奏章通过一种政治变迁的历史观拓展开去。其论点主要为：国家的生存之道在于成功地使人们习惯于权力关系中的等级制度。这种“风俗”是政治形态的安全网，因为人们对变迁的抵触（司马光认为这是一种天性）使他们愿意服从已建立起的权威，只要它本身不会涉身于价值高昂的变动之中。古代这种习惯是由礼仪维持的，但随着周王朝的衰落，它逐渐消失了。汉唐时期，礼仪非但没有得以恢复，而且人们开始习惯于挑战上级。到了汉末，人们不再谈论什么“尊卑之序是非之理”，其造成的结果就是五代时期昙花一现的国家政权。宋朝的建立者，“知天下之祸生于无礼”，所以采取措施建立统治者的权威，削弱各地节度使的权力，他们统一了权力等级制度，这样使它从朝廷延伸到转运使（司马光将他们等同于周朝的封建诸侯），再到州县和吏民，“然后上下之叙正，而纲纪立矣”。<sup>⑪</sup>

正如司马光后来在《资治通鉴》中断言的那样，权力等级制度以及清楚划分责任区域与阶层是秩序与统一的基础。作为一位谏官，他的奏章主要关注的就是这些问题。典型例子包括他反对定期实行大赦，因为这使得奖励和惩罚变得毫无作用；他呼吁对考试制度进行改革，因为那种“专尚文辞”的考试只助长了一种才能；他建议对晋升制度进行改革，以保证只有胜任的人得以升迁；他批评那些他认为缺少真正业绩者受到奖励这样特别的情形。<sup>⑫</sup>

当司马光真的转到国防和国家财政问题上时，他又从官僚体制和管理方面寻求解决之道。当时宋与党固族建立的西夏关系日益紧张，他上疏反对扩充军队，征募北方农民入伍，在边境摆出一种挑战态势。他的目标是使宋和夏处于一种稳定的关系之中，互不侵扰。他同时也注意到庞大的军队会使国库空虚，因此反倒使军队成为国家的一个威胁。他的建议相对简单，训练有素、择优录用的军官能使军队人数削减到合适的数量。他援引了宋朝创建者所取得的业绩，而那时的军队要少得多。<sup>⑬</sup>

《论财利疏》是这一时期司马光就财政问题论证最为广泛的奏章，在这篇奏章中，他也采取了类似的立场。他反对由那些只有“文辞之士”把持三司以及他们提出的意在增加国家所分享的国民财富份额的改革。恢复财政稳定可通过三类措施来实现。首先，改进财政管理；使用专家担任财政官员管理财政事务，这样为财政官员开辟了一条特殊的职业道路，与靠“文辞”的做官之道不同。其次，使百姓回去务农，这是适合他们的角色，这样可恢复生产与税收。他主张开辟城市财源，雇佣“衙前”役以减轻农民的税收负担。但是他认为糟糕的管理还是主要问题，所以他把大部分注意力放在官僚制度的改革上面以确保地方政府胜任其职责。再次，他号召减少开销，可以削减皇族的俸禄和赏赐给官僚们的礼品，但真正的问题是文武官员的数日在增长而“天地之产有常”，因此司马光没有讨论增加产量和收入以敷支出，而是认为国家在削减开销的同时必须更好地管理财政以满足需求。他主张在宰相领导下由惟一机构进行统一的财政管理，承担平衡收支，查找赤字原因，寻找可能的节约之道，以及评价财政官僚体制等责任。<sup>④</sup>

司马光很清楚他的政策建议没有被采用。而且他看到统治者，尤其是英宗，并不真的相信“治身莫先于孝，治国莫先于公”。<sup>⑤</sup>为了向人们展示他所持观点的必要性，他转向了学术界。

向历史学习。司马光很早就对史学发生了兴趣。11世纪60年代起他认真投入了历史写作之中。1064年，他向英宗呈上了《历年图》一书。这本编年史记载了从公元前403年至959年发生的事件，它于80年代被编入到一部更宏大的著作《稽古录》之中。<sup>⑥</sup>1066年他呈上了《通志》八卷，内容涵盖了从公元前403年至公元前207年这段历史。《历年图》看起来像是《资治通鉴》的提纲，而《通志》是其前八章的内容。

在《资治通鉴》中，司马光宣称学习历史是了解如何通过政府实现秩序之“一端”。

易曰：“君子多识前言往行，以畜其德。”孔子曰：“辞达而已矣。”然则史者，儒之一端；文者，儒之余事；至于老、庄虚无固非所以为教也。夫学者所以求道，天下无二道，安有四学哉！<sup>⑥</sup>

司马光相信历史揭示了建立和维持国家所必须的原则或规律（他用了诸如“纲要”和“纪纲”这样的术语）。正如他在《历年图》中所断言的那样：“上自生民之初，下逮天地之末，有国家者，虽变化万端，不外是矣。”<sup>⑦</sup>司马光率直地承认他选择的都是他认为对追寻国家兴衰至关重要的历史事件。但他认为从中获得的原则至今仍适用，因为它们能解释过去的政治领导人在建立与维持秩序方面成功与失败之处。一组规律使历史成为密切的前后一贯的整体：“治乱之道，古今一贯。”<sup>⑧</sup>所以历史记录的是政治行为，而不是沉积下来的制度或文化变迁，他追求的是永恒的原则，不管统治者是否自觉地遵循它们，都是有效的。但是这些原则显然是人们应该予以遵循的。

那么，这些原则的内容是什么？对于仍在流行的所谓司马光是一位君主专制主义者、独裁统治的辩护者这种观点，Anthony Sariti 有效地提出了异议。他认为在司马光看来，“皇帝受限于自己的阶层，也就是官僚体制之中”，因此司马光相信劝诫是必须的，统治者应服从“儒家原则”。当然有一点是正确的，即司马光限制统治者，要求他们遵奉历史教训，但他也让统治者肩负了国家存亡的全部责任。正因为政府是通过权力等级制度运作的，因此统治者的行为与其他任何职位上的官员相比，将对整个政府的工作产生更大的影响。司马光的原则适用于作为整体的国家管理，根据这些原则，他明确了统治者的职责。毫无疑问，这些原则更具儒家精神，而非道家精神，但是我们不能就此假设存在一组司马光与其他官员可以求助的、定义明确的而且得到公认的既定原则。司马光修史的一个目的就是界定“儒”的原则是什么。

《历年图》的前言中列出了决定治乱的主要规律，统治者被置于中心：

治乱之道，古今一贯；历年之期，惟德是视而已。臣性愚学浅，不足以知国家之大体，然窃以简策所载前世之迹占之，辄敢冒死妄陈一二。夫国之治乱，尽在人君。人君之道有一，其德有三，其才有五。<sup>⑦</sup>

一道是指正确的用人之法，三德和以前一样是仁、智和勇，五才是统治类型。在详述“一道”时，司马光重复了许多他以前说过的话，但也提出了新主张，即统治者必须任用士。在每一个国家中，他们都被认为是睿智或博才的人，他们必须得到任用，因为民众会追随他们，就像树叶和树枝要跟从“根”一样，要获取民众的支持，统治者必须获得士的支持。一旦得到他们，统治者必须进行挑选，根据他们的实际才能和业绩分派职责，并给予他们充分的权力以执行任务。统治者授予他们官衔和俸禄，用奖赏进行鼓励，而惩罚那些偏离正道的人。这样看来，士即精英阶层，早就存在于社会之中了。他们不是由国家创造的，但他们对国家很重要。看来司马光在暗示，国家必须使政府中的精英人士按自己的旨意行事，但又不能过分，以致威胁到他们在民众中的领导地位。

“三德”所关注的是统治者该怎样任用人才，前两点无需多加解释，第三点勇指的是统治者有能力支持那些他挑中的人才。“五才”预示了统治者的结局。首先是能够一统天下的开国者，然后是四类继承者：一、通过改革既成制度中出现故障的部分，使体系处于良好的状态者；二、不注意历史形势者；三、关注历史形势，“重建”国家者；四、毫不关心，最终丧国者。这里的要点是经常关注事态走向以及认识到关系结构的败坏而预示麻烦的能力。司马光的结论是，道、德和才经受得住任何历史变迁的考验，但是能达到有序世界这一境界的极其罕见。宋朝的前两个

统治者才是真正的建国者。这里司马光含蓄地引导读者去问，当今的统治者将会选择成为何种类型的继任者。

因此，到英宗统治后期，司马光已经提出了一系列原则和一个总的纲领。当1067年神宗即位时，司马光已准备进谏了。但是，皇帝却倾向于青睐王安石，而拒绝了司马光为他提出的统治规则。

### 王安石变法

王安石变法的目的是实现政治与社会的和谐一致，其变法内容体现在他1058年写的著名的《万言书》中，他的主要观点在1060年和1061年得到了重述。<sup>①</sup>王安石和司马光之间的分歧是显而易见的。王安石对统治者所有的要求就是神宗支持他的变法计划。对王安石来说，“士”在社会上并非早已存在，只等明君赏识；王安石所关注的重点是，形成一种能够帮助他实现变法计划的“士”。

王安石的奏章直接延续了他早在40年代就已关注的问题。我们可以将其看做是对他自己曾提出的科举考题所给出的答案：

圣人治世有本末，其施之也，有先后。今天下因敝不革，其为日也久矣，治教政令未尝放圣人之意而为之也，失其本，求之末，当后者反先之，天下靡靡然入于乱者凡以此。夫治天下不以圣人所以治，其卒不治也，则为士而不闲圣人之所以治，非所以为士也。愿二三子尽道圣人所以治之本末与其所先后，以闻于有司。<sup>②</sup>

这份奏章还回应了由具有历史眼光的学者提出的对回到上古政策的反对意见。一个是，古代圣人的政策是针对他们所处的时代提出的；时代已经改变了，那么政策也必须有所改变。另一个认为，如果古代圣人所处的时代是一个井然有序的时代，那么处在当今衰落时代的人们就不应该再采用那些为太平盛世所制定的

法度。

王安石在奏章的开头将当前的问题（国内的和国外的，道德的和财政的）归咎于“不知法度”。他的意思是，知法度必须“合乎先王之政”。但是，更确切地说，“法先王之政”“以谓当法其意而已”。而且，先王之意——它们带有一整套实施计划——经受了历史沧桑的考验：

夫二帝三王，相去盖千有余载，一治一乱，其盛衰之时具矣。其所遭之灾，所遇之势，亦各不同，其施設之方亦皆殊，而其为天下国家之意，本末先后，未尝不同也。臣故曰：当法其意而已。法其意，则吾所改易更革，不至乎倾骇天下之耳目，嚣天下之口，而固已合乎先王之政矣。<sup>②</sup>

简而言之，如果现在的政策符合圣人们的目的和动机，并且被系统地组织起来以符合圣人们的实施方案——而不是简单照搬，那么我们可以毫不犹豫地实施我们的方案而无须顾虑可能带来的后果。

但是，王安石继续说道：只要“天下之人才不足”，我们要“改易更革天下之事合于先王之意”是不可能的。人才是统一秩序的根本；因此，政府必须着手“陶冶而成之”。政府通过参照古代法度制定一套行之有效的规章制度来培养自己所需要的人才。

第一项要求是在学校中“教之”。学校的设立是为了培训所有可能为实施变法效力的人才，学校应将学生们置于古代的一整套制度当中。学生们应学习“礼乐刑政之事”，而在他们的环境中他们所看到和所做的一切“皆先王之法言德行治天下之意”。第二，政府要“养之”。政府悉心培养和照顾这些人，为他们提供经济支持，建立一套与他们的经济和社会地位相适应的得体的仪式与举止体系，并通过刑事法律来约束他们的行为，以此来“一天下之俗而成吾治”。第三，通过“取之”，学校将其认为最

聪明最优秀的学生推荐给领导者，领导者通过考察学生的谈吐举止，给其中的一些学生以临时性的工作和官衔。最后是“任用之”，那些在试用过程中表现良好的人选便被委以与他们的才能相适应的重任。这些官员任期很长，并不受某些规定制约，这样可以使使他们能够完成应当实施的计划。

王安石进一步解释了这一套古代制度与现今具体情况之间的差距。首先，“教”的内容并不全面，因为它只强调文的方面，却忽略了武。其次，过低的薪水无法“养”官员之诚，礼仪没有能限制人们的行为，而法律也不惩戒一些基本的过错。同时，选拔官员的时候更着重的是文学能力和记忆能力，这样无法选出真正实用型的人才。最后，官员的任职和升迁是依照一套论资排辈的制度进行的，跟官员每个人自身的能力没有关系。王安石的结论是，现在所要做的第一步就是要遵守先生们的目的和动机来培养对现今社会真正有用的人才，要完成这一目标需要一系列必要的步骤：首先要有全局的战略方针，然后须有详尽的考虑，再逐步将它们付诸实践，最后完成原来的规划设计。对于推动事业发展的人要给予奖励，对于阻碍事业发展的人要加以惩罚。领导者应以先王之意作为自己行动指南。

这份《言事书》（或称《万言书》），从我的解读来看，描述的是一个完美的、自足的、自我延续的体系。精英人才的培养是同为社会生计、道德、规训所制订的政策不可分割的。在为这个制度创造人才的同时还要建立一个制度。但是，当这份进谏书谈到为现在社会制订的具体措施时，它的目标就变得很有限了。王安石的目的是并不是创立一套面向全民的学校制度并从中选拔所需要的官员，他所要求的——作为初始的步骤——仅仅是让政府重新架构和士阶层之间的关系。实际上，王安石号召士与政府的联合，不允许士独立于政府及政府的运作目标之外。但是，我们也可以说，王安石的目的是建立一个包容士阶层及其抱负的政府，这和王安石所表述的相同。在王安石的计划当中，他始终要求的是政策和道德的统一，政府和社会的统一。这一点在他的教育主

张中体现得很明显；他声称，教育必须统一天下学者以避免在文士阶层中有任何分歧。他的经济主张中也明显地有这样的要求：他认为政府“理财”是非常重要的，这样做的目的是避免私人财富的增长引起人们钟情于个人私利，这一点将无可避免地分解权力并因此阻碍政策的统一实施。<sup>④</sup>

对于王安石来说，政治应该由那些真正有学识的人来领导，这些有学识的人执著于实现先王之意。“虽夫子，北面而问焉，面与之迭为宾主”。在60年代写给追随者们的信中，王安石坚持认为，只有真正有学识的人掌握了实权才能建立一套完整统一的体制。这些人能够使所有的部分按照各自应扮演的角色和谐地运转起来，组成一个有机的统一整体：“使物取正乎我而后能正。”一旦他们掌握了知识，他们所需要的就是政治权力来将他们的美好的计划变成活生生的现实。<sup>⑤</sup>

师从先哲。王安石的文章表明，他所主张的是文士们应以先哲圣人作为他们政治行动的向导。现在的模式必须是先哲们在开天辟地之初就已经完成的“成法”。所以，在过去的年代，当先哲圣人们当权的时候，他们制订了四种必须的规则。这四种规则是礼仪、音乐、惩戒和政策；这些都是做成任何事情的工具。

先圣之成法，遵从不偏不倚公正衡平的准则，是长期逐渐积累起来的结果。后来的圣人们不是简单地模仿古人之“迹”，王安石解释道，因为圣人们懂得“权时之变”，不管怎样，在他们的动机和意图方面有一致的东西。孔子是最后一位圣人，同时也是这个体系的完成者，他因时代变化而采取不同对策，其做法的宗旨是遵从“制礼之意”；他并没有蔽于“制礼之文”。这就意味着，在礼仪方面，一方面有吸收先王制礼之意，另一方面也要把它建立于当时人类的群体情感之上。王安石将这一点扩展到所有的制度，一种体制必须以它所影响的人的共同需求作为其建立的出发点，这种体制应该使“中人”能够满足它的需求。但是，模仿形式和模仿意图并不是不能相互包容的。那些成功地想出并且建立起完整制度的人从过去的形式中推出了圣人的意图。所以，

他们更能够适应时势的变化，比那些仅仅模仿过去制度形式的人更能长久地保持一个统一完整的制度，那些试图保留过去制度形式的人越来越不能照顾到现实发展变化的需求。真正的圣人能够以过去的立法意图为基础建立新的制度。为了实现同样的目的，他们非常愿意在形式上做出改变，这同时也表明他们真诚地想使所有的人都从中获益。形式的模仿者缺少这样的自信心；他们照搬过去的形式是为了做给别人看，但是他们并不知道过去的模式赖以建立的意图。正是这一点导致了周期的衰败：人们一味地模仿过去的形式而完全忘记了怎样才能做圣人。<sup>⑥</sup>掌握立法意图还是模仿制度形式，这是区分君主与霸主非常基本的一点。司马光却不同意这种孟子的主张。司马光认为这仅仅是程度的不同，因为任何情形下的政治秩序都遵循同样的原则：既然霸主能够带来秩序，那么他们肯定遵循与君主们同样的原则。<sup>⑦</sup>

对于王安石来说，古代在三个方面是有权威性的。在第一个层次上，在制订法律制度时，如果这些法律制度是古代“成法”的一个部分，那么就可以说这些法律制度是合适的。这里涉及的是模仿古代之迹。在第二个层次，古代提供了一整套将社会和国家组织在单一体制里的观念。这些观念是持久的，尽管制度框架逐渐成长并发生变化。在第三个层次上，古代产生了圣人，作为重新组织社会和国家的榜样。如果一个人能够从古代的法度形式中看出当时的立法目的和意图，那么他就能够知道怎样才能重新建立一个统一连贯的体系。因此古代在榜样、目的和方法三个方面为我们提供了极其有用的启示。这三个方面在“法”这个词中都可以体现出来（“法”可以解释为榜样、规则、方法、法律以及效法）。知道圣人们的“法”比知道历史知识更重要，因为这些“法”在实现秩序方面是真正起作用的。在一篇可能是回应司马光的文章中，王安石写道，我认为一个能理解治乱的人应当考虑圣人用以点化众生的方法。<sup>⑧</sup>很明显，在圣人如何使人知书达理方面，王安石和司马光有不同的观点。

因为王安石确信，存在着这样的榜样、目标和方法，所以即

使资料并不充分，他也能就古代圣人大概如何运作给出自己的论断。这一点在“周公”一文里得到了体现，他主张建立官学来培养士，反对那些（包括荀子、司马光等）认为可以通过个人关系和推荐来找到士的做法。他首先考查了“三代之制”，在那些年代里“其法诚修也”。据说那些年代的“法”中包含学校教育的内容，但是，他接着主张，这种“通过学校教育”培养士的做法对于好的“法”是必不可少的。“使周公知为政，则宜立学校之法于天下”。<sup>⑨</sup>

这一点表明，对于王安石来说，他的做法是否正确取决于他的头脑里是否能够构造一套完整统一的体系。当然，为了处理当前的时局，他必须明白从古代到现今社会的变迁。<sup>⑩</sup>在《礼乐论》中，他指出礼、乐是真正学问的榜样；在《致一论》中，他说明了“为学”的过程。这些文章表明了王安石对学识的基本观点，也就是应当学会在头脑中如何将不同的部分统一到一个连贯的有机整体当中。这些都是很难懂的文章，部分原因是我们发现王安石试图将内外、性情、人和天地、圣人和常人统一起来。即使这些文章在哲学上并不是很有说服力，它们仍然表明了王安石所要致力做到的事情。他的第二篇文章的开头是这样的：“万物莫不有至理焉，能精其理则圣人也。精其理之道，在乎致其一而已。”这一观点被王安石在第一篇文章中用来分析人类事务，他得出的结论是：所有历久不衰的创造物“皆前世致精好学圣人之所建也”。对王安石来说，获得和应用本质或者统一性使人能够把所有的两重性统一起来，能够创造出把不同的利益和传统合成为和谐整体的事物。通过把这一点简单地和“守成法”相对照，王安石认为，这种学识能够并且一定是现代社会得以重组的基础。<sup>⑪</sup>

王安石一方面试图完整统一地理解古典学识和古代圣人，另一方面又努力构想一个能够将世界的各个方面统一起来的体系，这两者之间有一种辩证关系。类似地，司马光一方面试图界定政治过程中的恒常原则，另一方面又试图使历史成为一个连贯统一的整体，这其中也有一种辩证关系。我认为，比起司马光，王安

石在更大程度上依赖自己结论的内在一贯性来说明其合理性。在给他的表兄曾巩的信中，他写道：

然世之不见全经久矣。读经而已，则不足以知经，故某自百家、诸子之书，至于《难经》、《素问》、《本草》、诸小说，无所不读，农夫女工无所不问，然后于经为能知其大体而无疑。盖后世学者与先王之时异矣，不如是不足以尽圣人故也。<sup>②</sup>

理解了圣人与经典就意味着能够构想出一套完整的体系来包容和统一一切事物。我认为，王安石想表明的是，如果他构想出了这样一种体系，那就意味着他了解了古代圣人，意味着他能够将自己的构想付诸实施。

### 进与退，1067～1086

王安石获得权力是从1069年初被任命为参加政事开始的，到1070年底他当上了宰相。1076年他永远地离开了中央政府，并于不久后引退。司马光是1070年秋季离开中央政府的。司马光一直住在洛阳编写《资治通鉴》，直到1085年神宗死后，他被任命为参加政事。1086年，司马光在宰相任中死亡，比王安石多活了两年。<sup>③</sup>从王安石的“新法”实施开始，司马光就表示反对。当司马光上台获得权力后，新法被逐步彻底废除。

早在1061年，司马光和王安石之间的不和就已经渐露端倪，那时司马光提议了一项升迁制度的改革措施，其目的是保证政府机构的有效运作。他构想了一套从宰相到判司簿尉的十二等差遣制度，并且有新的决定任命、任期和升迁的规则。这一点是司马光改革措施中非常重要的一点，比较有代表性地反映了他的思想。当王安石评价这项提议时，说：“凡区区变更，而终无补于事实者，臣愚窃恐皆不足为。”王安石认为，只有在改善政府运

作的同时全面反思整个系统才有意义。“朝廷必欲大修法度甄序人材”，就应该“博延天下论议之士”都来参加这场辩论。<sup>④</sup>

两人第二次相遇是在 1068 年，这一次他们又是各持己见。新登基的皇帝有兴趣想做出点什么，尽管政府的财政赤字不断增加。他召集群臣问策问计，司马光主张削减开支（尽管他拒绝参加一个负责拟订削减计划的机构），并且建议取消当年要祭祀时给予高级官员的传统礼品。<sup>⑤</sup>这导致王安石和司马光在皇帝面前进行了一场辩论。王安石认为，司马光的建议没有实际意义，根本无助于“富国”。他接下来的评论是令人吃惊的：“且国用不足非方今之急务。”司马光反问道：

国家自真宗之末，用度不足，近岁尤甚，何得言非急务邪？

介甫曰：国用不足，由未得善理财之人故也。

光曰：善理财之人，不过头会箕敛以尽民财，如此则百姓困穷流离为盗，岂国家之利耶。介甫曰：此非善理财者也。善理财者，民不加赋而国用饶。

光曰：此乃桑弘羊欺汉武帝之言。司马迁书之以讥武帝之不明，曰天地所生财货百物止有此数，不在民间，则在公家，桑弘羊能致国用之饶，不取于民，将焉取之？<sup>⑥</sup>

最后，王安石的观点占了上风，他认为当前的主要问题是理财、变俗和建制。<sup>⑦</sup>

### 关于新法的辩论

1068 年，当王安石当朝后，他立即主张采取措施来解决教育、政府运作、农业、军事以及财政问题。<sup>⑧</sup>如果分开来看，王安石及其盟友提出的建议和政策是针对特定问题的，有的是关于政府运作本身，其他的是关于政府如何从社会中获取税赋收入、征

集人力以服役地方和国防以及录用将来的政府官员。在许多情况下，这些建议要么是以前皇帝在政时提出过的，要么就是有创见的地方官自己发展出来的。尽管王安石不断地引用古代的模式来说明其政策制度的合理性，他同时也不反对引用汉唐的先例。但是，新法的目的并不是一些分散的补救措施。这些政策措施合起来共同起作用，来改变政府的运作模式，改变政府与社会的关系，并改变社会本身。王安石和司马光都明白，计划都是实现更大目标的工具。以下的年表说明了许多新法政策的出台过程：<sup>⑧</sup>

1069年2月，制置三司条例司。由王安石领导，1070年5月并入中书。这个机构负责草拟主要的改革政策。

1069年4月，遣使行诸路，调查专员。他们负责调查地方情况，包括农田、水利、赋役，并提出建议。

1060年6月，修编中书条例司。1075年10月废除。修编中书条例司负责官僚机构的改革，改革任务于1082年完成。其结果使得中书门下直接管理财政、行政以及军事的计划和运作，而在这之前，这三个部门的首脑则向皇帝直接汇报各自情况。

1069年7月，均输平准法。东南六路发运使被授权并给予资本负责按市场情形进行买卖以满足政府需要，不再依靠固定的地方配额和传谕。1069年9月，青苗法。使用常平仓储备作为资本；由每路的提举常平官负责，也称为常平法。以百分之二十的利率（外加附加费）向农民发放贷款，最后也向城市居民贷款。贷款数额取决于户等之高下。

1069年11月，农田水利条约。以派遣各路的调查使的报告为基础，制订规则以重新利用闲田，执行地方灌溉计划，并进行水库建设。

1070年12月，保甲法。最初在开封府界开始实行；以每十家、每五十家、每五百家为单位对住户进行组织管理。每家有两名或两名以上丁男，应出一名为保丁。保丁接受训练，巡警，若捕获盗贼可得赏金。同保互相监督，要及时汇报成员犯罪和新住户等情况。最后，保甲还负责收税工作。

1071年2月，新的科举与学校政策。这是对1069年4月讨论的继续。废除诸科，只举办进士考试。不再考查作诗，考生们要写出他们所选择的经典（《诗》、《书》、《易》、《周礼》、《礼记》）和《论》、《孟》中十句话的大义。另外还有一篇论文和三条策问。各州派有学官，并对北方诸路给予特殊照顾。在1071年3月，为了保证学校用地，下令土地被优先服务于学校。在1071年10月太学被重新改造，自此那些通过三级考试的学者便可直接任职。

1071年10月，募役法。最初在开封府界试行。取消差役法，雇人充当州县差役。根据家庭财产的多少课以税金（因此需要对乡村户和城郭户按财产多少进行评估分等）。

1072年3月，市易法。在主要商业中心设立市易务代替富有的行会商人进行批发，从小商贩那里买入并卖出商品，同时按一定利息贷款给小商贩。

1072年8月，方田均税法。此法最早实施于开封和其他北方边境地区五路。以标准单位丈量土地，评估土地的质量并确立土地所有权，评估的结果和其他调查一起被用来重新评定户等，使之与家庭财产相俾。（户等是决定青苗钱、从市易务借钱、助役钱以及保甲责任不可缺少的部分。）

1073年3月，经义局。负责对《诗经》、《礼记》和《周礼》做出官方解释。完成于1075年6月。

王安石认为最重要的政策是在西北推行和扩张青苗法、募役法、保甲法和市易法。他也指出这些政策是很有争议的，然而它们的好处只会逐渐显现。<sup>⑨</sup>这些以及王安石对官僚系统的看法一起成了司马光批评的焦点。把王安石对这些政策所抱的美好期望和司马光对这些政策可以预见的后果做一番比较，我们可以发现他们真正的分歧在于政府在社会里的角色问题。

**王安石之辩护** 王安石想要成就的大业是什么呢？他最关切的是建制、变俗和理财。一个领域的政策与其他领域的都相关，管理财富在很大程度上依赖于建立新的制度，而这些新制度的效

率依靠各级官员观念的转变和民间风俗的转变。我将大概地对王安石在控制政府行为、吏制和潜在官吏（知识分子）及他在建立对社会控制方面的努力做出区分。

制置三司条例司是王安石试图控制政府行为的第一步。王安石对此寄予厚望，希望其成为制定一整套完整的理财政策的惟一机构。它把财权从传统的三司手中夺走，但它也与政事堂分离，因此执宰们在政策制定的初期并无发言权。王安石如此为这个临时添设的机构辩护：它并不是与古制不相容的；管理财政应被置于调整官僚架构之先，是古制的通则。要想有效地制定政策，就应当要求计划制定者们有一个共同的目标，不被“异论”所阻挠。王安石避开正常渠道，指定调查专员指导地方调查并对财政计划提出建议。他绕过转运使、路级官员而通过新置的提举常平司的长官来实施新政，他任命那些他认为目标相同的人。在选人上他不拘一格选拔年轻的低级官员，赋予他们高于年老高官的实权，并把那些确实有效率和称职的官员提升到这些职位上。<sup>⑨</sup>

考虑到王安石的目标是改变那些当权已久的官员所支持的既成陈规，这种在一个政府内创建一个政府的做法可以认为是非常实际的。但王安石不同寻常地关注“异论”的威胁，甚至在他作为同中书门下平章而完全掌握了朝廷的耳目以后也是如此。他怀疑某些对他的政策的细枝末节的反对实际上是对其整个新政的基本原则的攻击。如刘挚所说，两种议论存在于政府之中：

是故天下有二人之论，有“安常习故乐于无事”之论，有“变古更法喜于敢为”之论……乐无事者以谓守祖宗成法，独可以因其所利，据旧耳补其偏，以致于治……喜有为者以谓法烂道穷，不大变化则不足以通物而成务。<sup>⑩</sup>

王安石的政府导致了所谓的“国体”的改变，尽管他会认为他的政策使国体与古代的相一致。而达成这样的改变要求组成政

府的官员目标统一或至少有大致的共识。那些倾向于“异论”的官员可能会以阻挠政策实施的手段来阻挠变革。因此王安石尽量地把异议分子中的领头人物从国家的重要职位上排除出去。王安石称司马光不能任职于中书，是因为司马光“好为异论”，并且如果司马光进入中书，在这个“风俗未定”的时刻，那些下层官员就会被异论吓得裹足不前。“若便使异论有宗主，即事无可为者”。<sup>⑩</sup>

然而，王安石对“异论”的反感在某种程度上超出了实用主义的范畴。意见一致不仅是执行政策的必须条件，它本身也是政策目标的成就标志，因此意见一致也就成为政策目标的一部分。对王安石来说，反对意见是不道德的，因为它引起分化；一个道德的世界应该是所有人都持有相同价值观的世界。但皇帝本人却似乎没有领悟到这一点，因此王安石发现有必要就此反复地对皇帝阐述。例如：

陛下刚健不足，未能一道德以变风俗，故异论纷纷不止。若能力行不倦，每事断以义理，则人情久自当变矣。陛下观今秋人情已与春时不类，即可以知其渐变甚明。<sup>⑪</sup>

皇帝承认如果政策与道德原则相一致，则政策将大有益处。<sup>⑫</sup>

王安石认为，由于他的政策是以部分在更大整体内的作用方式为基础的，并且与人民的真正利益相一致，人们最终将会接受并受益于他的政策，所以要做做的就是强迫人们习惯于他的政策。

以习惯故安之，以不习惯故不安者，百姓也……陛下正当为天下之所为。知天之所为，然后能为天之所为。<sup>⑬</sup>

王安石想通过政策设立规范性秩序，并据此行动。王安石对于他应该把政策的细节交给了解实际情况的官员的批评做了反驳：

周公制法如此，不以烦碎为耻者，细大并举，乃为政体，但尊者任其大，卑者务其细，此先王之法，乃天地自然之理。如人一身，视听食息，皆在元首，至于瘙痒，则须爪牙。体有小大，所任不同，然各不可缺。天地生万物，一草之细，亦皆有理。今为政但当论立法有害于人物与否，不当以其细而废也。<sup>⑧</sup>

在处理与朝廷的关系上，除了依靠皇帝，王安石还有其他方式来获得意见的统一。他对于那些积极支持他政策的人给予特殊提拔和奖励。王安石认为，这是一种让那些“中人以下”的大多数官员能按照朝廷的律条与制度来取得政绩的方式，以免这些官员因为害怕政策反对者的批评而畏足不前。<sup>⑨</sup>这种做法非常有效，再加上对反对者愈加严厉的打击，在1085年甚至连司马光也承认在高官中很难找到王安石政策的反对者了。在考试、学校和课程设置方面所采取的新政策保证了把有学识的士人延揽到官僚机构中。新政策甚至要求所有那些希望成“士”并获取官职的人都要学习并接受王安石政策的正确性，在一个关于考试制度的奏章中，王安石认为：

古之取士皆本于学校，故道德一于上，习俗成于下，其人材皆足以有为于世。<sup>⑩</sup>

但这种做法当然有其局限性。那些并不服膺王安石之学，然而却通过考试的人起而论道，“禧言朝廷以经术变士人，十已八九变矣，然盗丧人之语而不求心通者，亦十八九”。<sup>⑪</sup>太学的重建可能对于未来官员的正确教育提供了更多的保证。

王安石试图通过他对吏胥和州县差役的政策来对政府进行统一控制。吏胥享有禄俸以防止他们接受贿赂并使他们更依赖于所服务的机构，募役法实际上把地方的大家富族从最影响他们利益

的地方机构中分离出来，招募穷人充任领俸的差役。当这些还不能足够有效地防止腐败时，王安石提高了奖赏的档次：下令最好的地方吏胥将被推荐担任相关官职，对此他制订了一个长远的目标：“自此善士或肯为吏，善士肯为吏，则吏士可复如古，合而为一。……此先生政之急务也。”<sup>⑧</sup>

一旦政府开始作为一个统一的整体运作起来，新的政策就会全面发挥作用。这些政府将会有什么作用呢？王安石认为，新政策能使政府更好地管理天下所有财富的分配。王安石解释说：“人主理财，当以公私为一体。”<sup>⑨</sup>所有的财富都从属于政府，受政府的控制，就像所有的人（官员或政府工作人员除外）都隶属于保甲这样的社会组织一样。王安石认为理财要比增加政府收入重要得多。当社会的财富得到妥善的管理之后，收入问题就会自然而然地消失，而把国库收入的增加作为目的则是大不智的做法。<sup>⑩</sup>要建立一个便于统治者从上至下发布号令的完整人治秩序从而对社会加以控制，管理财富便成为不可缺少的基本手段。像政府需要封上那些其余官员都依靠的拥有独立意见的官员的嘴巴一样，对社会的控制需要抑制那些穷人所依赖的独立谋生手段。利民、利天下需要控制住那些如果任其存在会威胁国家对社会的控制的私有利益。王安石的逻辑可以用如下方式加以表述：人民要想得到利益那就必须被组织起来；要想被组织起来，他们就必须自愿接受政府的指示；要想自愿地被组织，他们就必须发现他们只有这样做，他们的物质利益才有保证。所有那些介于人民和政府之间的社会因子，也就是说，那些利用自己的财富使别人依附于自己的人，都是达到这个目标的障碍。

王安石把这些社会因子叫做“兼并”之家，他所指的是所有那些在农业或商业领域内利用财富迫使别人依附于己的人。“抑兼并”对于王安石的重要性在他开始为制置三司条例司所做的辩护中可以清楚看出。这样的机构，王安石宣称，是“先王所以摧制兼变、均计贫弱、变通天下之财”的工具，它还“使利出于一孔者”。<sup>⑪</sup>

所谓兼并者，皆豪杰有力之人，其论议足以动士大夫者也。今制法，但一切因人情所便，未足操制兼并也。然议论纷纷，陛下已不能不为之动，即欲操制兼并，则恐陛下未能胜众人纷纷也。<sup>⑨</sup>

抑制兼并，要求政府利用自己的力量去影响物质利益。在如下的引文中，王安石思索着唐朝的税收制度的长处，通过向成年男性而不是家庭财富征税和平等分配土地，这种系统在某种程度上实现了“先王遗意”。

世主诚能知天下利害，以其所谓害者制法而加于兼并之人，则人自不敢保过限之田；以其所谓利者制法而加于力耕之人，则人自劝于耕而授田不敢过限。然此须渐乃能成法。夫人主诚能知利害之权，因以好恶如加之，则所好何患人之不从，所恶何患人之不避。<sup>⑩</sup>

抑制兼并，使宋朝在历史上占有独特的地位，以前的朝代在这方面都没有宋朝的成就大，秦朝就没有完成这一点。“盖自秦以来，未尝有摧制兼并之术，以至今日。臣以为苟能摧制兼并，理财则合与须与，不患无财”。<sup>⑪</sup>抑制兼并是一个道德要求。在为一项旨在让地方市易官员对控制财政收益并危害新政的兼并进行调查所做的辩护中，王安石断言说：“天赋陛下九州四海，将使陛下抑豪强，申贫弱，使贫富均受其制。”虽然兼并者确是于社会为害，但还是有人抱怨王安石给他的官员的薪水太高，对此王安石回答说：“今一州一县便须有兼并之家，一岁坐收息至数万贯者，此辈除辛编户齐民为奢侵外，于国有何功而享有厚奉？”<sup>⑫</sup>

新政创造了新的机构以取代兼并者的作用，但这并不表明政府是为了追逐物质利益。“至于为国之体，摧兼并，收其赢余，以兴功利，以艰，乃先王政事，不名为好利也”。<sup>⑬</sup>

对王安石而言，一个道德的世界是一个整合的统一体，是一个没有兼并的世界。青苗法和市易法的目的在于取消兼并者作为农村和商业信用来源的位置。抑制兼并意味着剥夺他们的投资收入而使得占大多数的小农和小商人独立于他们。这也意味着迫使人民依赖于政府机构，从而使得政府适当降低利率而将资金转投入经济发展之中。<sup>⑩</sup>王安石如此解释：“细民必资于大姓，大姓取利厚，故细民收利薄。今官收利薄即细民自得利。岂有害细民之理？”<sup>⑪</sup>

虽然募役法也从较穷困的家庭中收取免役税，但是这项税务是渐进的。王安石认为贫家的免役税负担是轻微的，他们真正的负担是兼并者的剥削。当免役税所征得的钱远远超出招募州县差役所需的费用时，王安石这样为之辩护：因为兼并交纳的多，贫户交纳的少；因为有了余钱，就有了救灾和建设农业工程的资金。政府再也不用从富户那里借贷救灾资金了。王安石认为，只要这笔钱不被皇室铺张浪费掉，那就不能被称为剥削。我们可以注意到政府的救灾和农业工程基金在某种程度上削弱了富户作为地方项目的主要投资者的地位。<sup>⑫</sup>

保甲法是王安石的政府与社会理想统一的最佳例证。虽然一开始保甲法的中心是地方保安，但是王安石不断重申他的最终目标是兵民合一。<sup>⑬</sup>他认为经过定期的军事训练，这些民兵最终会比正规军更好，而且节省耗费。<sup>⑭</sup>在同时，它将产生出一批新的地方领导者，他们得到民兵和社区的尊敬，领导人民按政府的命令行事。<sup>⑮</sup>保甲制度为社会提供了新的基础，它忽略了家庭关系与私人地位，促使人们与国家紧密相联。王安石很快就认识到这些保甲可以承担其他职责。1075年，它们开始征收田税、差役税和青苗钱。王安石断言给人民许多的职责是先王用人的方式。<sup>⑯</sup>“法行则人人为用，以天下人了天下事，何至以无可用人之为患”<sup>⑰</sup>。

**司马光的批评** 司马光在1069年8月对王安石的措施开始上奏章反对，在1085、1086年司马光当权时，他又再次表达了相同的反对看法。了解了王安石所做的，就很容易知道司马光在国体、政府结构、政府与社会的关系和社会秩序这些方面所持的

“异论”的要点是些什么。

司马光坚持认为秩序依靠于维系一个明确界定的代表权威的阶层，这种阶层的划分与职责的区别相对应。因此当王安石企图打破原有的政府分工并建立起统一的控制时，司马光想做的是保持政府各个层面的松散关系。王安石试图把政府与社会统一为一个整体，司马光则希望在政府的常规活动和人民追求物质利益的传统方式之间划出一条必要的界限。王安石希望的是打破私人财富的权威，司马光则为富人特殊的和必要的社会机能而辩护。在对外政策方面，王安石试图使蛮族归化于中国，司马光则倾向于保持不同国家间的权力平衡。

司马光首先攻击的目标之一是王安石对国家管理方式的转变，司马光认为王安石是在利用制置三司条例司来颠覆组成金字塔形政府的各自独立的社会层面。司马光认为王安石把缺乏经验的低级知识分子提升到高位，而不采纳其他负责官员的意见。他认为制置三司条例司所定的政策过于详细而无法照料地区差异。基于同样的考虑，司马光认为派遣使员调查地方情况并监督政策实施是错误的做法。各路转运使被忽视，地方政府被缺乏足够知识和经验的人所调查，政策的提出和实施丝毫不听取地方官员的意见。如果以前的政策并不好（司马光承认的确有很严重的问题），那也应当通过改善官僚制度以保证能者在位的方法来解决。后来司马光公开批评王安石作为宰相的行为，司马光说，王安石把自己当做又一个辅佐成王的周公，而实际上他只不过是一个强迫每个人接受他的观点的当权者。<sup>⑩</sup>

司马光仍然相信管理过程的重要性，但他很快认识到真正的问题在于王安石强调是政府应做的。这成为一个原则性问题。政府把社会财富作为一个整体来管理，从而干涉人民自由地追求自己的物质利益，这种做法是正确的还是错误的？司马光并不认为“理财”是古代政府职责的不可分割的一部分。政府应当保证自己的政策不阻止人民致富。司马光认为征税只应满足维持秩序的最低要求。<sup>⑪</sup>

为了证明王安石的政策目的是错误的，司马光指出他所看到的都是这些政策的长期后果，并解释这些后果将怎样剥夺政府赖以生存所需的资源。问题在于司马光认为新政改变了社会稳定和繁荣所需的现存的社会关系。例如富人就是具有其社会作用和政治作用的。贫富差异是人与人之间天生的智力和能力差别所引起的，富人提前计划并努力工作，穷人则不是。在富人和穷人之间有相互受惠的利益关系：富人借钱给穷人以致富，穷人从富人处借钱以生存。现在通过青苗法的建立，政府成了农业信贷的惟一来源，这看上去符合需要借贷的穷人的利益，但事实上官员身上的职责往往使他们无法扮演富人的传统角色，而富人也恰好需要穷人以致富。为了完成贷款定额，官员们不得不强迫各家各户接受贷款；为了防止拖欠债务，富人和穷人被强迫组成贷款担保单位；因此在收成不好的时候穷人拖欠债务，富人则代穷人还债，债务的积累会一直达到收成好的年份，当穷人躲债逃走之后，富人也逐渐变穷（他们不能再拥有穷人抵押的土地）。最终政府不得不免除债务。如此下去，一开始作为救济饥荒和应付紧急军事需用的常平仓将被消耗一空。富人的贫困化使得传统的地方救济金的来源消失了，这又进一步损害了救荒政策。实际上，政府在创造动乱的根源——失去土地的难民——同时又放弃了对付这个问题的财政手段。<sup>⑨</sup>

以现金的方式收缴免役税成为司马光攻击“理财”的第二个目标。司马光认为以现金的方式收缴税金（和贷款）在根本上改变了农业经济的实质。因为以前的农业经济是基于农民自己的劳动产品之上的，税的缴纳以实物而非金钱的形式实现，而新的制度使得生产者依赖于市场，因为他们必须要在市场上把实物转变为金钱才能交税。现金税收使最穷的家庭受苦最深，因为他们最容易受到价格波动的损害。为了交税，他们不得不在收获时节接受较低的价格。对现金的需求最终导致了货物对货币的比值下降。司马光对这种所谓的“钱荒”做出如此描述：甚至在收成很坏的年月里，因为钱贵，货物的价格仍然很便宜，无以为生的农民只

好变卖地产。与此同时，市易司的出现减少了商业收益的余地，这导致了商人数量的下降，损害了商品的流通。<sup>⑧</sup>

在司马光看来，新税制导致的货币化又引起了商业化，从而破坏了农业经济的自给自足和农村的稳定。保甲法则使情况进一步恶化，它迫使人们担负起那些妨碍农业生产的杂务，只有农业生产才是他们在国家这个大的架构内适当的职能。但他们并没有接受正规的保安和军事训练。总之，着眼于理财的新政迫使老百姓逃离家乡甚至占山为王，保甲制度则教会了老百姓做土匪所足够的军事技巧，同时使得地方政府缺乏足够的和有效的治安力量。<sup>⑨</sup>

司马光对国家和一栋建筑所做的类比很贴切地表达了他对新政的批评，人民是建筑在其上的政府的基础，各级的官员、将军与士兵都是建筑物的一部分。王安石要做的是把房子拆开再以一种新的方式组装起来。司马光反对这种做法，他认为不同的零件只能有效地具有某种特定的功用。下层官员不能扮演高级官员的角色，农民不能扮演士兵的角色。在司马光看来，社会（也就是人民）是政府存在的基础。王安石希望通过剥夺富人的社会功能而改变这个基础的内部结构。最终这破坏了社会的稳定与繁荣，因此无论政府的结构有多精巧，政府的基础被破坏必将导致国家的全面崩溃。只要政治的统一不依赖于政府控制社会的能力，富人是否把穷人置于依靠于自己的地位对政府来说就无关紧要了。相反，让财富保持在私人手中以保持社会的稳定符合国家利益，只要政府的财政需要能够优先得到保证。按照司马光的方案，政府并没有威胁富人利益的合法理由，但政府确实有考虑富人利益的合法理由。无论如何，富人对穷人负有直接责任。

司马光确信国家应该保持社会的原状并与其相互妥协，而不是试图去控制它，这一点也同样清楚地体现在他对政府与知识分子关系的态度上。王安石希望将知识分子置于政府的监护指导之下，并使他们融入政府及其政策中去。与之相反，司马光倾向于荐举体制，轻视官学和解试，他辩论说，应让那些由高官推荐

(他有权举荐亲属)的人参加考试,并优先录用那些举荐者最多的人,这是任用政府官员的最佳途径。<sup>⑩</sup>政府是现存国家精英的机构,不应当试图再去创造新的精英。

司马光和王安石的对外政策也折射出同样的分歧。王安石支持王韶的观点,认为要光复领土,且要在西北地区吸纳新人口。虽然他提醒说,应该优先考虑他的国内政策,避免更多地卷入外部事务,但他仍认为可以将夷族融入汉族。认为能将野蛮民族汉化是好事。王安石渴望完整与统一,与之相反,司马光一贯倾向于主张在宋与外国之间实现权力平衡,他们民族不同,利益相异,他甚至主张归还从西夏侵占的土地。<sup>⑪</sup>

对于如何解决新法带来的国家危机,司马光一直信心百倍,从未产生过疑虑。当他掌权之后,他立刻动议废除所有新法。<sup>⑫</sup>同时重申了其关于皇帝、朝廷及官僚体制作用的主要原则。<sup>⑬</sup>他还提出了多种措施以改进管理过程。<sup>⑭</sup>司马光第一次论说到,新法惟一的原因是神宗渴望扩张宋朝疆土,比肩汉唐。将责任归咎于皇帝,是与司马光对于皇帝在国家政体中应发挥何种作用的理解一致的。他认为如果不再有用兵的想法,新法之实施也就失去了任何理由。<sup>⑮</sup>

## 学 术

这些年间,司马光与王安石所追寻的学术活动进一步支持了他们的政治观点,这里我只提出一个大体轮廓。王安石监督三经注的准备工作,并亲自评注《周礼》。他宣称这本书中揭示了当“道之在政事”以及真正的秩序遍布天下的时候所出现的情况,这是“其法可施于后世”。<sup>⑯</sup>王安石的注的确使经典支持新法,但实际上它做得更多,它为学生提供了一种榜样,使他们通过观察作为整体的经书的内在一致性,从中寻找出意义。王安石的《字说》是一部独特的著作。《字说》现存的部分以及《周礼》注中的例子展示了他将部分融入一个密切联系整体之中来定义价值的

方法。这里他同样援引了后来的知识以获得那种一贯性（以一种相当独特的方式），就像他将后人的见识赋予典籍之中以揭示出其宏伟体系那样，他很自信，这本书制定了所有事务中应遵循的价值规范，这一点是不言而喻的。“庸讵非天下之将兴斯文也，而以余赞其始，故其教学必自此始。能知此者，则于道德之意已十九矣。”<sup>④</sup>众所周知，王安石退休后，转向了精神方面。虽然精神方面的确切性质仍很含糊，但王安石对佛教的兴趣表明他仍打算以自己的心来了解道的统一性。

1084年，司马光完成了《资治通鉴》的编纂工作。这一鸿篇巨著提供了他关于一些永恒的政治原则的例证。在第一个插入的评注中，他对这些观点进行了言简意赅的阐述，并作为整部著作的介绍。它讲述了公元前403年，当周王同意晋国三大夫将三家分晋后，周朝的秩序是如何最终崩溃的。周朝未能维持政治权威的正确形式，从而开始了其自身毁灭的进程；错误就在于周王自己。评注的第一部分已充分显示出司马光关于国家的正确形式的理解与王安石的不同：

臣光曰：“臣闻天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼，纪纲是也；何谓分，君臣是也；何谓名，公侯卿大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力、高世之智，莫敢不奔走而服役者，岂非以礼为之纲纪哉！是故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫制士庶人。贵以临贱，贱以承贵。上之使下，犹心腹之运手足，根本之制支叶；下之事上，犹手足之卫心腹，支叶之庇本根。然后能上下相保而国家治安，故曰：‘天子之职莫大于礼也。’”<sup>⑤</sup>

司马光极力支持一种上起统治者下至低级官员的授权等级制度，在他详注《易经》及扬雄的《太玄》时对道进行的阐述中，这一点也很明显。<sup>⑥</sup>虽然他将天与人，数与理视为并列，但在结论

中，他更关注人，而不是天，并且自觉地避免神秘主义。<sup>②</sup>

司马光同样也有精神方面的兴趣，或者说至少对“心”感兴趣。他认为当人们投身于学习之中，获取知识，使自己的思绪不受外部事物的干扰，心智就能认识到一事物的所有方面并找到中庸之道。他把达到了这种心智状态称为“中”或“中和”。达到这种境界的人不借助任何药物也能保持身体健康（所以能控制他们自己的“命”），而且知道何种选择能为天下万物带来秩序。<sup>③</sup>也许我们可以从司马光关于“中”的理念中认识到他确信平衡相互对立的部分和利益能产生和谐。

## 结 论

王安石和司马光的政治观点的主要区别是什么？为什么这两种如此迥异的观点会出现在 11 世纪？他们所代表的历史选择是如何同中国的历史进程相关联的？

在 11 世纪 70 年代已呈现出一种明显的区别：王安石拓宽了政府行动的范围，而司马光希望限制它。但在我看来，两者关于适当的政策在运用范围上的差别是相对的，这种差别本身无法解释两者间半世纪以来的针锋相对及党派斗争，我们必须看到隐藏在深层的政治观念。并非所有人都愿意接受这一点，有些人也许会将王安石的政策简单地认为是对宋朝政府面临的财政与国防问题做出的反应，并认为是这些问题引发了解决方法。这样王安石就成了一位改革家，虽然他也许有些太理想主义了，但他看到了症结所在，而且知道该如何解决它们。<sup>④</sup>但司马光也看到了同样的问题，而且也提出了似乎同样有理的解决之道。王安石推出的计划并非惟一可能的选择，我们仍然可以追问为何这两种不同的解决方法赢得了如此众多的追随者。认真考虑两者根本观点的最佳理由在于王安石和司马光都认为自己关于国体的观点是解决政府面临诸多问题所需的基础。两人都愿意为了他们的大原则而牺牲一些权宜的短期解决方法。正如司马光指出的那样，王安石对

于补救措施并不感兴趣，在他掌权期间，他一直面临着赤字问题。而司马光在这方面则愿意恢复差役制度，以避免农村经济的进一步货币化。他把负担归咎于募役制，虽然他的许多盟友相信民众更欢迎募役制。

他们的观点是什么？王安石构想了一个国家，不存在政府与社会、政治与道德之间的差别。国家制度能够满足所有人共同的渴望和需求。但司马光的目的在于确保建立在现存社会基础上的作为一种政治实体的国家的生存。为了实现这一点，他试图完善政府结构和运作，明确划分了公共的、制度性的责任与私人利益之间的界限，并力求阻止两种利益之间相互侵蚀。

王安石相信公共权力应该能对私人利益发号施令，司马光则认为这会毁坏资源，使人们与政府作对，政府便不可能维持国家的秩序。但王安石认为，司马光的努力仅仅是为了保护公共领域使其不受私人利益的影响、完善政府管理，而这并不能实现任何具有恒久价值的目标。在实际操作中，两者都认为国家包括政府（朝廷、文官、武将、法度等）和社会（士、农、商等），而且两者都设想政府与社会之间存在着一种必然关系，政府的政策将（或好或坏地）直接影响到社会的价值观及物质福利，知识分子的职责是运用他们的学识决定政府该如何行动。两人对国体的认识不同，而且，对政府和社会间应形成何种必要的关系以建立并维持那种国体，两者的理解也不同。

司马光认为政府生存的环境背景是私人利益，私人利益可能会对政府维持国家的权力产生威胁，王安石对此也并非不同意，但他相信，如果使他们感到认可自身的权力及职责是有利的，那么政府就有能力抑制那些利益。司马光提出的问题是政府如何继续获得私人利益的支持面又不损害自身的职能。他的答案由两点要素组成，第一，统治者应该确保公正地实施对维系国家生存来说必要的政府职能（防御、司法、岁入等）。也就是说，政府的惟一目的是保存国家。第二，统治者授权让其管理政府的人应该从士阶层中挑选出来，他们是社会中最有权力、财富和才华的家

族。这样，政府运转可以维护政治统一性和稳定性，从而，人们可以自由地追求他们的利益，使自己变得富裕，对社会的损害会降到最低限度，同时，政府也吸收那些最有利益需要维护的人进入政府。而王安石认为没有必要容纳那些富裕的、独立的家族利益，因为他相信如果政府能对社会价值和福利直接负责，即使没有他们的中介，政府也能获得社会的支持，同时能确保平等分配财富。但这也需要有力地压制那些运用自己的财富和地位使他人依附于自己，妨碍政府对臣民进行控制管理的人。

把司马光称为“保守主义者”当然很公正，总体上他接受现存的、财富分配不均的社会结构，他认为可以使现存的政治秩序有效工作，没有必要建立新的制度，政府也无需要求新的社会责任。他接受现存的社会秩序，因为他相信在自足的农业经济中存在着一种持久的贫富平衡关系，他认为商业化摧毁了这一平衡，但他将商业化归咎于政府政策和士人的自利行为，他认为两者都能加以控制。他设想政府可以阻止政治和社会变革。对于我们能否把王安石称为改革家，相比之下，我的确信要小得多。他要求剧烈的社会变革，试图发起一场“真正意义上的革命”，使社会回到文明之初，如古代的圣贤之君们开创的那样。

王安石和司马光都声称通过研究人类历史，获得了各自拥护的原则。王安石研究的是经书，司马光研究的是史书，但是并非所有的经学家或历史学家都得出和王安石或司马光一样的结论，所以看一下他们的方法对我们是有益的。这里我想强调一下双方对“一”的迥异的理解，这一问题看起来过于抽象，但是两者都把它作为哲学问题详细地进行阐述。他们关于统一性的观点也反映在他们的学术及他们关于国体的理念之中。从部分必须如何构成一个统一整体这一问题上可清楚地看出两人的差别。王安石设想存在一个有机的整体，然后考虑每一部分相对于其他既定部分的作用是什么，在他设想的真正的统一性中，每一部分都处于整体的指导性目的的统领之下，并且为整体服务。王安石在学术上及政府中的任务是认识整体的“目的”是什么，并确定各部分在

协同工作实现那种统一目的中各自的目的。司马光指责王安石是个文人，这一点我觉得有说服力。对于王安石来说，经典是完整的具有内在一贯性的文学作品，与包容一切的、完整的自然秩序完全一致。

司马光并不认为统一性是有机体的，它是由各种倾向或力量构成的，每一种都根据自身能力，在一个平衡的结构中发挥一定的作用。当各部件处于合适的位置，得到良好的修缮，结构就不会倒塌。统一性能够存在下去，并不是因为各部分正确地结合在一起转变成一个单一实体，接受单一精神领导，而是借助于勤勉、审慎的维护。这种差别体现在两者最伟大的学术著作之中，王安石对《周礼》的评注及其《字说》从一个前提展开，即所有的部分都是有机地联系在一起的。司马光在《资治通鉴》中，从一堆公认的独立文本和矛盾的记述中自觉地构建出一个历史叙述。

这种分歧对他们关于国家的认识产生了影响。对于王安石来说，这—问题是圣贤们在创建国家时的最初意图（为天下所有人谋利）。他设想如果他理解最初意图中的统一之理，就能对现今有指导意义。而且，从原则上说，所有东西都是更大的整体的一部分，他认为根据各独立部分是如何适应一个更大整体的可使这重新成为一整体。王安石能够包容历史变迁，只要他能够控制所有事物之间的联系，他就可以改变事物原来的方式而不担心国家会崩溃。司马光认为国家是由一个独特人物在某一特殊历史时刻创造出来的，它的存在是因为对手消亡了，现存的集团（军队、官员、士、民众）便聚在一起组成了一种相互支持的结构，满足了每一集团的自身利益要求。回顾历史上存在的一系列国家，他认为存在着纪纲以维持任何一种这样的结构。但是，一旦在某一特定时刻各部分聚合起来时，遵守纪纲就是为了防止发生任何结构上的变化。这种区别可体现在这样一种对立上：司马光十分害怕商业化会改变贫富平衡（给予富者更多利益，剥夺贫者的土地），王安石则有能力将宋朝不断发展的商业化进程纳于自己的计划之中。

王安石和司马光表述的统一国家模式并不只是 11 世纪独有的，虽然他们是用 11 世纪的措词明确陈述出来。王安石脑中所想的应能使我们联想到秦朝或王莽的新朝，而司马光的观点则与汉唐比较一致。同样，也许有人会联想到和司马光相似，国民党愿意成立一个容纳私人利益的政府，而共产党则致力于使私人利益依附于公共机构，如王安石所为。中华人民共和国出现的褒扬司马光、摒弃王安石的潮流是一种普遍的相当有意识的重新审视政府与社会之间适当关系的行为。

惊人的是，虽然新法倡导者统治了宋朝政府近半世纪之久，但从南宋开始，政府与社会之间关系基本上接近于司马光的认识。有些人会认为明朝是个例外，但是朱元璋这位明朝的开国者似乎采纳了一种类似的国家观点，他认为有必要明确划分公、私的界限，防止士人利用政府以促进他们的利益，并确保一种非商业的自足的农业经济。当然，在与官僚体制的关系中，他的作用已远远超出了司马光所定义的那样。张居正是明朝的大政治家，和司马光一样，他也坚持朝廷制度的价值，也认为政府的任务是确保国家的生存，并努力保护政府的公共性，使其免受私人利益的侵害。和司马光不同的是，他并没有发展出一套原则性的政治观点，而且他接受商业化的现实，但他并不试图使政府承担造福社会的直接责任。<sup>⑨</sup>清朝雍正时期的财政改革也是补救性措施，它们对国体并没有什么改变。

参照一下 11 世纪 20 和 30 年代的现实，我们可以部分解释为什么人们背离了新法倡导的对待政府的方式。宋高宗仰慕司马光的《资治通鉴》，在他的统治之下宋朝中兴需要包含现存的多方利益——这只是一个他们是否支持恢复宋朝政治权威的简单问题，而使政府驾驭社会的制度化努力对这一目标是有害的。但从更广泛的意义上来说，放弃通过制度来改造社会的努力是因为士作为一个集团不愿支持这种变革。虽然许多官员反对新法并不是一个无法克服的问题，别人可以取而代之，但更替整个士阶层却要困难得多。我们该如何解释他们的反对呢？

这里，我提出一种方法来理解发生在11和12世纪的思想及社会变化，这将使我们能同时回答三个问题：为什么会在11世纪出现大的政治主张？为什么士阶层更易接受司马光关于政府与社会之间关系的看法？为什么学者的主张会转向道学？

我要说的将围绕三个论题：第一，士在身份认同中学识的作用；第二，士的政治意义（服务国家）与社会意义（他们与民不同，是精英而不是普通的庶民）之间的张力；第三，当大多数士无法在政府中任职时他们所面临的问题。

11世纪的大部分时期，士阶层把自己看做是走仕途的人，他们认为学的目的是为分担政治责任做准备。直到11世纪70年代，大多数学术或论证文章仍以关注政府的人为听众。在11世纪早期，士仍被认为是具有为官传统的家庭组成的现存集团。10世纪晚期南北方统一后，考试制度第一次得到了发展，其目的是为了提供一种机制，使那些出身于士家庭，但与开国元勋没有关系的人进入政府。但是考试使事情复杂化了，因为这样做事实上把“学”当做为官的主要标准。正如人们在当时所看到的那样，他们称自己为士，因为他们已掌握了通过考试所必需的学识，即使他们并非来自有官宦传统的家族。一旦他们做官就太迟了，毫无疑问，他们现在已进入了士的行列，他们开创了可以让后世子孙视为官宦家族的传统，可以为高官的祖先在身后授官加爵的做法正是对这种渴望的制度性认可。

那些撰文阐发政治理想的人如欧阳修，他们的听众是通过学使自己成为士的有抱负者。这类文人完成了两件事。第一，当时政府高层由那些出身官宦世家的士阶层把持，在这种情况下，文人们通过树立真正献身于公众利益的形象，为自己希望参与政策的制定找到理由。例如，欧阳修对五代政治家冯道的批评是对所有把家族利益置于国家之上的士人的攻击<sup>⑧</sup>。第二，他们向那些依仗学识而不是家庭的人进行解释，为何拥有学识便有权提出承担政治责任的要求。事实上，他们断言，真正的士只有通过学识获得擢升，他们能运用学识决定政治价值。这些新兴的士人没有

官宦世家的传统（或其传统很短，是近期才进入仕途的），对他们来说，官宦生涯的直接结果是获得精英的社会地位——即与那些出身豪门世家的人享有平等的权力。由于渴望获取官职并得以升迁，他们易于把通过学所获得的理想视为只有通过政府行为才能实现的目标，同时他们认为政策是学识的一种运用功能。出身于有长期基础的士人家庭的人受益于荫封特权、特奏名，而且与最高级官员有家族联系，他们生来就是士。他们的家族传统表明他们有为官的“权利”，同时也使他们对维持社会现状产生一定的兴趣。他们的精英地位是由其出身而得以延续的。

古文作家将古代思想化为一种完整的秩序，其间政府与社会是无法区分的，政府制度同样也是社会道德的制度。它提供了一种可以指导“政策”的学说。但是认为政府应承担社会责任为社会造福的观点同样可以适用于新兴士的阶层。这样的政纲给政府提供了理由以提升能制定计划、采取新的政府行为的士人（这会需要更多的官员），它将社会精英当做政府官员（他们反过来又能为社会变革工作）。王安石追求的正是这种观念，并以此闻名。他崛起执政是一个信号，表明这已成为一种广为接受的观念。王安石出身于一个官职相对较低的家庭，他认为官学的社会角色与政治角色是一致的，士就是通过这种教育培养出来的人。他在1058年的《言事书》中陈述了士阶层的变化，把它作为实现古代理想的基础。对于不考虑后果而认为理想模式应当决定政策选择这样一种观点，司马光提出了警告，并对所有那些依靠才能和理想计划为自己分享政治权利的主张而正名的人进行攻击。司马光是一位高级官员的儿子，在参加考试之前已经做官，他用自己坚实的学术功底承担起建立国体的重任。同样，他将士阶层看成是历史精英，独立于国家而存在，而对每一国家来说又是必不可少的，因为他们有社会领导能力、学术和管理传统以及卓越的道德感。我想，对于道德优越感的强调是在新兴士阶层的压力之下，为旧的士人家庭在政府中具有统治地位进行辩解的方法。我们可以回想一下司马光希望将教育交与私人办理，让高官推荐的人参加考

试。他还强调学习中“操行”的重要性，他对孝道这种美德的大力提倡表明他认为学习应从家庭中开始。与之相反，王安石则愿意依靠官学进行教育，并强调学的文学层面。

这使我提出这样一个观点，即 11 世纪表述的宏大政治观是对新旧士阶层斗争的一种回应，这种斗争的出现是因为科举考试体制创造了新兴的士人。他们中的许多人认为学识应该指导政治以促进他们在政府中的地位，这对旧的士人家庭造成了损害。司马光和王安石则代表了两种最宏大的观点，他们就士通过政府能够完成什么有不同的界定，他们通过不同的学术方法为他们的主张辩护，但两者都认为士阶层主要是那些为官的人。他们是政治精英，通过政府机构他们可能为国家效力，因此享有社会特权是合理的。同时，两者都一直在士阶层肩负的政治责任的背景下讨论士所需要的学识。

但到了 12 世纪晚期，学术领袖们不再抱有这些设想。以朱熹为代表的道学事实上坚持认为，对于士，学的惟一的真正目的是为了个人的道德转变并成就圣贤人格。朱熹反对用于应付考试的学识，因为它无法使学生转向道德的自我修养，而且它使学的成功只是为了个人欲望的满足。他努力建立另一类书院，他构想方案，使得地方的士人承担维护当地道德观念与福利的职责而无需官方监督。在他的一生中，他总是把思想的兴趣摆在为官之上。道学接受了司马光关于政府与社会间应存在一种适当关系的观点，但它不再将士定义为那些在政府中任职的官员。道学同样赞同王安石的倡导将古代理想化，这看起来有些矛盾，但是因为他们对完整秩序的理解并不是建立在满足物质利益的基础之上的，所以他们能从司马光的视角来认识政府。他们将道德利益视为人们真正的公共利益，人们只有在实践中体现了所有人都具有的道德原则，真正的完整秩序才能出现。政府与社会构成一体并不要求社会变革或要求政府命令凌驾于社会之上，因为当所有人都能按道德准则行事时它就出现了。士的主要责任以及学的目的已从政治转向了道德。

为了了解这为何会发生，以及为何士阶层选择了司马光的政府观点，而不是王安石的，我们必须转回到 11 世纪。考试制度吸引了越来越多的应试者，尽管科举及第者的绝对数量保持不变。这样就形成了一个越来越大的集团，他们仅因为曾参加过考试——不管他们是否及第——就视自己为士人一员。新政创建了一套全国的学校体制，把所有学士都视为士，则加剧了这一事态。到 11 世纪末约有 20 万名注册的学生，其中一半要为约 500 个中举名额展开竞争，从而跻身于约 2 万人的文官队伍之中（可能只有一半的人有实际的职位）。南宋时期，应试人数不断增加。总之，考试造就了一大批自称为士的人，因为他们培养了能使自己成为士所需的学识，但没有机会使他们在政府中任职。在这种情况下，那种认为只有为官的人才是士的观念变得令人难以相信，同时在人数众多的士与那些人数相对较少、享有官职的士之间出现了裂缝。

王安石的理念未能得到士的支持，其原因在于他的理念无法保障他们走上为官之道（虽然他有这样做的雄心）。他们无法进入政府做官，同时因所受教育又视自己为士族成员，他们只能求助于政府外的联系以保护作为精英的社会地位，于是他们把自己的家族建成当地社区内的名门，或当教师，或参与诸如道学之类的思想运动，优先考虑道德培养，这样士的利益往往取决于一种不干涉社会结构、士的学识及私人财富的政府观。

王安石看到了这一问题，并努力使这一庞大的士集团依附于政府。政策的制定、教学以及一般地方政府应该出自国家设立的地方学校，这种想法是一种解决途径。同时，在地方政府中启用当地的士人，让他们从事没有官衔的工作，担当实际的管理职责（“吏”），这一想法在理论上有希望容纳从学校中培养出来的士。王安石也明白，长久看来，这要求给予学生全力支持，消除私人教育和私人出资的需要，并且要么完全废除考试制度，要么限制只有官学的毕业生才能参加考试，因为解试以及封弥的做法独立于国家机构之外招纳人员进入官僚阶层。但是士与吏之间的社会

区别很显然太巨大了，士人无法接受这种解决之道，而且政府也缺少足够资金付给那些终生担任吏胥的士人一分对他们来说适合的薪水。如此一来，新政留下了一群数量超过以前任何时期的士人，而他们进入政府的机会则比以往任何时候都小。正如守旧势力肃清异己使他们无法让自己的后代获得官职，强迫他们在地方社会中巩固其地位那样，无望的前途也使新兴的士阶层更加依赖于其与当地社会的关系，使自己的家族成为最好的或维持其名门望族的地位。王安石对私人财富的攻讦一定也伤害了那些试图在过渡期的一段时间内跻身为士的家庭，虽然说政府如果能为所有的士提供官职，问题则要小得多。

我的结论很简单。当士阶层发现他们更多地依靠地方社会以维护与其地位相称的物质利益时，他们断定其利益将取决于一个不试图管理社会财富的政府。确切地说，他们关注政府的存亡，因为其制度对于定义他们士的角色是必需的，而且被承认为士的一员可享有特权。结果并不一定与司马光阐述的相同。毕竟，他阐述的平衡利益的一个条件是一种非商业化的农村经济，它倾向于限制贫富之间的社会差距。但是我们也许能设想，经济的不断商业化，不再因对富者的制约而保持平衡，对于士从政治精英向文化和社会精英的转变至关重要。当富人变得更富的时候，私人利益对公共机构的公正职能产生越来越大的威胁，而且地方的士人家庭也使政府实现司马光所构想的最低限度的管理职能变得愈发困难。

看不到进入仕途的希望，学便成了区分士与平民百姓的重要手段，因为它使士阶层拥有一种优于富人或掌权者的道德与文化的优越感。作为士的一员仍要求为公共利益承担责任。对大多数士来说，这只有通过参加考试从而证明其接受了文化训练才能达到。对其他人来说，通过私学如道学，证明自己的理想主义与道德承诺，独立于政府之外也能实现这一目的。这样，考试制度为政府提供了一种制度性手段，确保社会精英在国家的生存中有自己的既得利益，因为国家认可他们是士阶层。金代恢复的宋代考

试制度，元朝的官学教授体制及官员教师体制以及明朝的学校和考试制度，再加上对道学的正式承认，这一切都用来建立地方精英与政府间的联系。正如司马光所想的那样，政府的生存逐渐取决于其是否愿意包容现存社会精英的利益，但是作为政府建立基础的社会并不像司马光所希望的那般稳定。

(李钟涛 刘建伟 译)

## 注 释

- ① 司马光：《司马文正公传家集》（万有文库版）第60卷，第725页。王安石：《临川先生文集》第73卷，第773页，北京，中华书局，1959。《续资治通鉴长篇拾补》，见李焘《续资治通鉴长编》，台北，世界书局，1964。正如张颢所认为的，宋代政治思想引发了更大的社会道德视角，而非如晚清局限于“官僚政治”；参见他的《宋明以来儒家经世思想》，收入《近世中国经世思想研究论文集》，第3~19页，台北，1984。
- ② 东一夫：《王安石辞典》，第236~237页，东京，1980。东一夫是关于王安石和司马光的研究著作《王安石と司马光》的作者。实际上，此书主要研究王安石。另外，他的《王安石の新法研究》是关于新政的最全面叙述。地方史志说明，北宋时期，王安石的家乡抚州有179人考取进士，而司马光的家乡陕州只有2人考取。本研究的主要文献来源，关于王安石的有：蔡上翔的《王文公年谱考略》（上海人民出版社，1959）和东一夫的《王安石辞典》；关于司马光的有：顾栋高的《司马太师温国文正公年谱》，1917。
- ③ 顾栋高：《司马太师温国文正公年谱》，第4页。
- ④ 梅原郁：《司马光と王安石》，《历史と地理》1973年第11期，第106~119页。近年，出现了对王安石和司马光与不同地主阶层的联系和二人在中国马克思主义历史观中是统治阶层的批判。例如，顾全芳：《司马光与王安石变法》，《晋阳学刊》1984年第2期，第67~74页。
- ⑤ 司马光：《资治通鉴》第1卷，第2~6页，北京，古籍出版社，1956。
- ⑥ 东一夫：《王安石辞典》。关于如何看待此分歧的总体讨论，参《宋代中

国改革：王安石及其新政》（剑桥，哈佛大学出版社，1959，第30～33页。另参钱穆《宋明理学概述》，台北，学生书局，1977）。

- ⑦《临川先生文集》第73卷，第733页。有关周礼体系及其历史背景的研究，参Sven Broman《周礼研究》，*Bulletin of the Museum fo Far Eastern Antiquities*，1961年第33期，第1～88页。关于宋代春秋学，参Alan Thomas Wood《北宋中国的政治与道德：宋明理学早期关于服从权威的观点》（华盛顿大学1981年博士论文），尤其注意他对孙复的论述。关于元代春秋学，见“Law, Statcraft, and the Spring and Autumn Annals in Yuan Political Thought”，见陈学霖、狄百端编*Yuan Thought*（纽约，哥伦比亚大学出版社，1982），第89～152页。这两篇文章说明“褒贬”可以用来表达政治问题，而不仅仅局限于作为道德说教的方式。关于司马光对《礼记》的辩护，参《司马文正公传家集》第42卷，第538～539页。不过，在东一夫看来，司马光认为《周礼》实属后人伪造，参《王安石辞典》，第237页。
- ⑧Robert Hartwell: “Historical Analogism, Pubile Policy, and Social Science in Eleventh-and Twelfth-century China”，见*American Historical Review*第76期，1971年第3期，第690～727页。关于王安石的著作，参见于大成《王安石著书考》，见《中央图书馆馆刊》，n.s.1，1968年第3期，第42～46页。关于司马光的历史学，参崔葛秋《通鉴研究》，（上海，商务印书馆，1934）第32～39页；关于司马光别的著作，参见麓保孝“司马文公のせついて”，防卫大学校纪要，1965年第11期；第1～79页。尽管王安石的作品集中收录了他论述《易经》的文章，但他关于《易经》和《孝经》的注释现已不存。司马光关于《易经》的注释没有完成，他关于《孝经》的注释保存下来了。
- ⑨司马光注释了扬雄的《太玄》和《法言》，并写了一本名为《潜虚》的与《太玄》模式一样的小书。后者通行的版本是对一个初期未完成版本的扩充，使得司马光的见解模糊难知，见《四库全书总目提要》第3卷，第2230～2231页。然而，这本将宇宙论和数理问题与政治制度相联系的著作，在讨论司马光的哲学时不断地被人引用。王安石关于《论语》和《孟子》的注释现已不存。王安石关于《老子》的注释被收集在容肇祖《王安石老子注辑本》（北京，中华书局，1979）中。王安石注释过《金刚经》等佛经。参见竺沙雅章《司马光、王安石与佛教》，见《纪念司马光王安石逝世九百周年学术研讨会论文集》（台北，文史哲，1986），第

477~487页。王安石在1084年将他的房产变成修道场所，这正说明了他的虔诚。但是，安藤智信注意到对一个既已发生的转变不存在强有力的解释。见安藤智信《王安石と佛教》，《东方宗教》1966年第28期，第20~34页。在王安石的政治视野中，关于佛教灵感方面令人信服的例子尚未找到。竺沙雅章认为王安石并不是一个佛教门外汉，但是他所发明的修道场所在受过良好教育的士人中间，只是通常孝心的表现，而且他对佛教的兴趣来自他对儒家观点的兴趣。司马光对《老子》的注释在道教经典中以《道德真经论》的题目保存下来，共4章，作者名为“司马先生”。前言和第一部分都是与第二章《老子道德论》一致的。晁公武写的目录见晁公武《郡斋读书志》第四卷，第824页，台北，商务印书馆，1968。

- ⑩ 侯外庐和他的合作者相信王安石集子中的文章包括《淮南》集中的文章；见《中国思想通史》第4卷第1部分（北京，人民出版社，1959），第421~422页。侯等注意到陆佃在1065年之前在南方看到过这些著作。陆佃的陈述表明，不管王安石何时写这些文章，在11世纪60年代这些文章还是让士人们深感新颖和震惊；参见陆佃《陶山集》（丛书集成版）第15卷，第164~165页。刘安世（1048~1125）后来说，在11世纪60年代早期，那时王安石和司马光都在开封，进而相识相知，王安石的文章广泛流传，当时传说所有人崇拜他并将他比作孟子。参见马永卿《元城语录》（丛书集成版）第1卷，第6页。1070年，一些科举考生便已经引用王安石关于《洪范》的注释；参见李焘《续资治通鉴长编》（北京，中华书局，1986）第215卷，第5246页。王安石的《字说》今已亡佚。五十二个目录（有些可能并不全面）收集在柯昌颐的《王安石评传》（上海，商务印书馆，1933），第242~247页。在王安石对《老子》的重新注释和《周官新义》（四库全书版）中，可以找到更多的引文。Winston Lo是指出这部著作重要性的现代学者之一；参见他的《王安石与儒家内圣理想》，《东西方哲学》第26期，1976年第1期，第41~53页。王安石关于《学说》的引言在《临川集》第84卷，第879页。
- ⑪ 关于司马光对于文学的不安的叙述，参见何寄澎《司马光的文学观及其相关问题》，见《纪念司马光王安石》，第339~360页。关于他对王安石的指责，见《司马文正公传家集》第60卷，第720页、726页，给王安石的第一和第三封信。关于“说服者”的攻击，见《资治通鉴》第3卷，第100页和第6卷，第220~221页。司马光论家庭、礼制与辞章的文字

收于《司马氏书仪》(丛书集成版)。

- ⑫ 关于王安石及其新政的重新评价最早出现在1980年,参见王曾瑜《王安石变法简论》,《中国社会科学》1980年第3期,第141~154页。对其的辩护,见周良霄《王安石变法总谈》,《史学集刊》1985年第1期,第19~37页;1985年第2期,第9~17页。关于司马光的重新评价,参见霍春英《近年来司马光研究简论》,《晋阳学刊》1986年第3期,第81~83页。关于这场争论的更加详细的叙述见包弼德“1086 and 1986: Reversing the Verdict?”,《宋元研究》。
- ⑬ 萧公权:《中国政治思想史》,台北,中华文化,1954,第456~461、482~484页。山下龙二:《王安石与司马光》,《东京支那学报》1967年第13期,第135~150页。类似的观点,参见叶坦《役法斗争中的司马光》,《西南师范学院学报》1985年第4期,Anthony Sariti “Monarchy, Bureaucracy, and Absolutism in the Political Thought of Ssu-ma kuang”,《亚洲研究》第32期,第53~76页,1972年第1期。
- ⑭ Liu:《北宋中国改革》,第114、115页。还可参见王毓铨《北京社会与政治》,《食货月刊》第3期,1936年第11期,第23~24页;第12期,第21~43页。佐伯富:《王安石》,1929。
- ⑮ 程仰之:《王安石与司马光》,《文史杂志》第2期,1942年第1期,第1~17页。侯外庐和他的合作者们有预见性地视王安石为一个唯物主义者(在大多数情况下),而视司马光为一个纯粹的唯心主义者。王安石知道社会可以被改造,从而影响人们的行为,进而造福大众。司马光假定某些人生而知之,因此要求其他所有人接受上天安排的命运。见侯外庐书,第449~469、511~521页。寺地尊视王安石为科学家,司马光为道学家,参见《天人相关说すり見ず司马光と王安石》,《史学杂志》第76期,1967年第10期,第34~62页。关于欧阳修,参见寺地尊《欧阳修にゐる天人相关说への怀疑》,《广岛大学文学部纪要》第28期,1968年第1期,第161~187页。关于作为一个唯物主义者的司马光,可参见赵吉惠《评司马光的哲学思想》,《晋阳学刊》1986年第四期,第56~59页。
- ⑯ 欧阳修:《新五代史》第59卷,第705~706页,北京,中华书局,1974。
- ⑰ 见James T.C. Liu 关于舆论和庆历改革的角色的讨论文章《宋代早期改革家:范仲淹》,《中国思想与制度》,第105~131页,芝加哥,芝加哥

大学出版社, 1957。

- ⑱ 关于欧阳修的第一方面, 见刘子健《欧阳修的政治学与从政》(香港, 新亚书院, 1963)。关于第二方面, 见 Ronald Egan《欧阳修(1007~1072)的文学作品》(剑桥, 剑桥大学出版社, 1984)。《本论》出自《欧阳修全集》(台北, 世界书局, 1971), 《外集》第9卷, 第411~413页(文章的第一部分)和《集》第17卷, 第121~124页(第二和第三部分)。第二和第三部分译文收入狄百瑞等《中国传统之源》(纽约, 哥伦比亚大学出版社, 1960)。欧阳修后来去掉了文章的第一部分, 很可能是由于那时此文将使人认为是在论证新政的合理性。参见引言中关于此文的更充分的讨论。
- ⑲ 司马光 1038 年中进士, 王安石 1042 年中进士。但由于司马光正值父母双亡而丁忧, 因此他与王安石同于 1042 年第一次被委任为官, 他们都在地方政府任职。但是, 1046 年, 司马光调到京城任大理评事, 国子监直讲, 从此在京为官 25 年, 仅在 1054~1056 年他在庞籍被逐时外任地方官一段时间。1057 年标志他第二次京官生涯的开始, 他的思想此刻也发生转变。另一方面, 王安石一直在地方为官, 1051 年拒绝朝廷任命, 可他在保持旁观者的身份上并不十分成功, 1054~1056 年他入朝为官。尽管 1063~1067 年王安石因丁忧离京, 他的《言事书》仍是他一生中一个崭新阶段的开始。
- ⑳ 庞籍(980~1063)于 1045~1053 年在枢密院为官。关于他在枢密院的职位, 我依照东一夫《王安石辞典》第 211~220 页。由于他无力反击韩绛(他后来成为新政的积极支持者)的指控而被迫离职, 原因是他使一个试图贿赂他的死刑犯死去。见《宋史》311:10201。我对庞籍关于 1043~1044 年改革的态度仍不明确。然而, 他很可能与另一派站在一起。尽管范和庞籍一起解决了 1043 年 2 月的陕西问题而受嘉奖, 但庞籍在 1043 年 4 月并未与他们一道就职兵部。同时, 与范一道的杜衍取代了夏竦(庞的盟友)成为兵部主事。庞籍仅在 1045 年 1 月范党被除后在兵部任职。司马光也取得过宋庠的保护, 宋于 1045 年 1 月在枢密院中取代了范的职位。
- ㉑ 《司马文正公传家集》第 58 卷, 第 696 页;《临川先生文集》第 77 卷, 第 810 页;《司马文正公传家集》第 60 卷, 第 727~728 页。我们从司马光的自述中知道, 从 1062 年开始, 他就致力于为古体写作扬名的工作; 参见《司马文正公传家集》第 59 卷; 第 712~713 页。把王安石视为古

文体作家，尚有一点疑问。王将他与苏轼兄弟和曾巩（王安石的表兄）都看做欧阳修的继承人，见《京都事略》（台北，文海书局）第115卷，第1页。关于王安石想在古文上扬名的决心，参见蔡上翔关于欧阳修、曾巩和王安石三人关系的叙述，见《王文公年谱考略》第2卷，第47~48页；第3卷，第52、83页。司马光最终认为，古体文几无价值。尽管王安石不认为文学技巧能够成为评价上人的尺度，但他在后期仍然称赞古体文。见《王临川先生文集》第75卷，第798~799页和第76卷，第802页。

②《王临川先生文集》第71卷，第755页。

③《王临川先生文集》第77卷，第810页。

④《王临川先生文集》第77卷，第812页。

⑤《王临川先生文集》第77卷，第812页。当时仍可运用的关于作文的类似叙述，见《王临川先生文集》第77卷，第811页。

⑥《王临川先生文集》第74卷，第780页。

⑦《王临川先生文集》第81卷，第866页。

⑧《王临川先生文集》第75卷，第794页。关于王安石知鄞时活动的详细叙述，见程光裕《王安石知鄞时之治绩与佛缘》，《纪念司马光王安石》，第141~166页。

⑨《王临川先生文集》第75卷，第795页。

⑩《王临川先生文集》第83卷，第870页。

⑪《王临川先生文集》第4卷，第114页；第12卷，第117页。

⑫《王临川先生文集》第72卷，第768页。其中第二封说到1058年的事件及其反应。我已将《王临川先生文集》第75卷，第794页的一篇类似且更加详细的文章译成英文。

⑬举例见他的《周南诗解》，《王临川先生全集》第66卷，第701页。清水洁在他对此文的解释中提出此点，见他的《王安石的周南诗次解について》《东洋学论丛》（东京，Uno Tetsuto Kinenkai, 1969），第491~510页。也可参见《易象解》，《王临川先生全集》第65卷，第697~700页，此文将64卦视为教人们“圣人之道”的内在连贯序列。另一个例子是关于《洪范》的注释的引论问题，参见《王临川先生全集》第65卷，第685页。

⑭《司马文正公传家集》第69卷，第851页。此文论述《论语》I.6，其中说只有学会行为合乎道德且有余力的人才能学文。陈光崇在一篇追溯

- 司马光与欧阳修的相识过程和思想上同异的文章中指出，尽管二人有不少共同的诗友，他们都曾赠诗给他们，但二人之间未曾互赠过表示友情的诗，见他的《司马光与欧阳修》，《史学集刊》1985年第1期，第11～18页。我认为二人之间的距离与我在此处注意到的思想差距是相符的。
- ⑤ 这种观点认为一个应当研读经典从而找到当下的行为模式，以超越对经典的注释，这并不与通行的古文观点相左。但在1069年，当司马光发现读没有注释的经典的后果之后，否定了这种方法。见《司马文正公传家集》第42卷，第538～539页。
- ⑥ 《司马文正公传家集》第65卷，第302页；第64卷，第797～798页；第72卷，第88页；第65卷，第806～807页。“德行”、“政事”、“文学”、“言语”这四个范畴出于《论语》XI.3，我在别处认为宋代知识分子利用前面三个范畴（不包括“言语”）以定义他们在不同领域获得名声的努力和他们作为国家精英所宣称的责任（即：政府，文化传统的永存和道德价值的提倡）。参见包弼德《11世纪中国的文与道》，第79～84页，普林斯顿大学博士论文，1982。
- ⑦ 《司马文正公传家集》第65卷，第805～807、802～804页；第66卷，第825页；第64卷，第790页。
- ⑧ 正如我们在下面将看到的，后面的文字在于论证这样一种认识：政治体系的生存取决于政府使既有利益和谐化的能力，这能力通过政府使其自存并保护国家整体的方式表现出来（即一个冲突利益的平衡体系和严重威胁既有利益的政策将使政府丧失支持，从而使得国家恢复平衡变得困难）。
- ⑨ 此处的要点出于《司马文正公传家集》第67卷，第827、828页。18篇批评文章见于《司马文正公传家集》第67卷，第827～832页。
- ⑩ 这是司马光1052年论述的主题。见《司马文正公传家集》第75卷，920～921页。
- ⑪ 例如，在1050～1051年，司马光反对皇帝想用荣誉称号表达个人好恶的企图，见《司马文正公传家集》第18卷，第275～280页。
- ⑫ 《司马文正公传家集》第67卷，第832页。
- ⑬ 关于“公”为何是最基本的价值观，参见《司马文正公传家集》第69卷，第856～857页。《张其家大成序》（1056）。1057年，司马光回到京师，这是以他的几篇古体散文为标志的。这些文章可以被读做他为庇护人前宰相庞籍的辩护，也可读做对庆历新政和古体散文家的支持（只是

在他自己的立场上)。

④《司马文正公传家集》第64卷，第793页；第65卷，第799～801页，787～790页；第67卷，第827页。

⑤《司马文正公传家集》第74卷，第905～907页。我的评论是对前十部分的解释，司马光并不限于此。一方面，他认识到世界在相当大程度上是可以预知的，因为人们总是为欲望所驱使，而且如果需要私人向大众屈服的话，人们总是不能择善而从；另一方面，他指出，一个人接受自己的角色并不阻碍他继续学习，并且能进入一个更加广阔的视野（即使在人人可以认识自己的过去是一个错误这一点上）。

⑥《司马文正公传家集》第59卷，第707页。

⑦《司马文正公传家集》第67卷，第833页。

⑧在此信中，司马光认为一个人如果能够基于天地之道，参照先王自省，为孔子的言论所支持，并在当下验证，就可以确定自己在理解“道”的正确道路上。司马光可能宣称自己的观点能够满足这四种检验，但他并不一贯求助于他们（在11世纪80年代以前尤其是第一条）。没有任何关于他思想的历史记录说明他用这种方式通过这些源泉得到理解。然而，此四种检验说明，当下宣称的普遍适用的准则有希望实现。对古文的拒绝，仍见《司马文正公传家集》第59卷，第712～713页与庞籍的信。司马光对那种认为文学可以既是理解道的方法，同时又是选拔官员之方的想法日渐反感，十分明显见于《司马文正公传家集》第60卷，第718～719页。

⑨见王德毅《司马光的史学》，《纪念司马光王安石》，第32～33页。

⑩1062年，司马光九次拒绝任命，见《司马文正公传家集》第24卷，第339～346页。我引用的是第六封。同样参见他给庞籍的信中对这一行为的解释，《司马文正公传家集》第59卷，第712～713页。关于他为何在1070年前接受又试图辞去职位，见《司马文正公传家集》第43卷，第555～556页。

⑪《司马文正公传家集》第21卷，第307～314页；第27卷，307～309页。

⑫《司马文正公传家集》第21卷，第309～314页。

⑬《司马文正公传家集》第21卷，第307页。

⑭在整个政治生涯中，司马光一直坚持这些观点，后来也一直重复先前的文字。这里我引用的是《司马文正公传家集》第20卷，第296页。别的是在《司马文正公传家集》第20卷，第346页；《司马文正公传家集》

第27卷，第275页《上皇太后疏》（1063年）；《司马文正公传家集》第27卷，第383页《上皇帝疏》（1063年）；《司马文正公传家集》第28卷，第381页《乞简省细务》；《司马文正公传家集》第31卷，第417页；《司马文正公传家集》第32卷，第427页；《司马文正公传家集》第38卷，第493页《初除中丞上殿札子》；《司马文正公传家集》第46卷，第568页《修心治国之要札子》。

⑤ 参见上注。

⑥ 《司马文正公传家集》第20卷，297~298页。

⑦ 《司马文正公传家集》第20卷，第312页。

⑧ 《司马文正公传家集》第24卷，第298页。

⑨ 《司马文正公传家集》第24卷，347~357页。

⑩ 《司马文正公传家集》第24卷，第349页。

⑪ 《司马文正公传家集》第24卷，第348~349页。

⑫ 这些只是从1061年摘出的例子，但它们是《司马文正公传家集》第20~36章的在1061~1065年的纪念文字的代表作。论特赦见《司马文正公传家集》第20卷，第300页；论科举见第20卷，第30页；论提升制度见21卷，第314页；关于晋升体制，见他对张文平的攻击，第23卷，第325页。

⑬ 在11世纪60年代，随着与西夏的紧张日益升级，司马光对军事政策的论述也越来越具体；见《司马文正公传家集》第20卷，第298页；第34卷，第449~454页；第35卷，第461、464页。

⑭ 《司马文正公传家集》第25卷，第356、361页；第35卷，第353~362页；请注意司马光也将私人财政纳入统一财政体系。

⑮ 《司马文正公传家集》第31卷，第417页。关于司马光对英宗看法的一个例子，见第36卷，第471~475页。

⑯ 关于这本涵盖了前403年至宋代1066年的书的叙述，参见王敬之《稽古录浅探》，《中华文史论丛》第14卷，第121~131页，上海，上海古籍，1980。

⑰ 同上书。

⑱ 《稽古录》16，第78页。

⑲ 《稽古录》16，第75页。写于1064年，与1066年“治乱之源古今同义”，《司马文正公传家集》第17卷，254~255页。

⑳ 《稽古录》16，第75页。《历年图》与《资治通鉴》一样始于公元前403

年，秦朝三分说明“礼崩”，见《稽古录》11:58b。这一判断在《资治通鉴》的前言中有解说和阐发，见《资治通鉴》第1卷，第2~6页。二书都以公元959年后周亡国为终，司马光以为后周不亡，宋朝不能统一天下。此外，我的要点是宋朝不能与前宋历史分割开来并简单复古。见《稽古录》第15卷，第74页，《资治通鉴》第294卷，第9599~9600页。25图现已不存，但编年历史事件和司马光的36篇相穿插的评论保存下来了。与《资治通鉴》中的评论相比，司马光此处的评论主要倾向于评价历史上的统治者。例如，在对东汉和西汉（第12卷，第876~878页下，第13B卷，第103上~104上页）及唐朝（第15卷，第61上~65上页）的评价中，涉及每一位皇帝，而只在统治者的具体行为中涉及大臣们。尽管此书献给英宗，但它获得远非官方版本可比的读者群。这一版本的题目司马光认为不是自己有意为之，见《司马文正公传家集》第71卷，第877页。《记历年图后》论初版的版式和非官方版本的问题，前言大概介绍了规则，而不同的评论则解释了不同的统治者在是否认识到那些原则有所不同。

- ①《临川先生文集》第39卷，第410~423页。关于王安石的重申，参看《临川先生文集》第41卷，第438页和第39卷，第432页。此纪念文章的译文见于H.R. Williamson的《王安石：一个中国宋代政治家和教育家》（伦敦，Probsthain出版社，1935）第1卷，第48~84页。
- ②《临川先生文集》第70卷，第747页第三问。
- ③《临川先生文集》第39卷，第410~411页。
- ④《临川先生文集》第82卷，第860~863页。关于理想学派的其他叙述参见第82卷，第858页和第83卷，第870页。
- ⑤《临川先生文集》第82卷，第858页；第72卷，第766~768页。也可参见《临川先生文集》第75卷，第790~791页。
- ⑥《临川先生文集》第69卷，第730页；第67卷，第713页；第66卷，第701页；第67卷，第717页；第67卷，第714页。
- ⑦《司马文正公传家集》第73卷，第896页。关于宋代士人对这一问题的争论，参见田浩《功利主义儒家：陈亮向朱熹的挑战》，第46~53页，剑桥，东亚研究委员会，哈佛大学，1982。
- ⑧《临川先生文集》第69卷，第731页。
- ⑨《临川先生文集》第64卷，第677~678页。
- ⑩当他写道，在学习时人们必须“知古今，熟礼乐、天理、人事政事之变”

时，他承认这一点。见《临川先生文集》第69卷，第734页。

- ③①《临川先生文集》第66卷，第707页；第66卷，第702~706页；引用第66卷，第706页。Winston Lo的《王安石与儒家内圣思想》和柯昌颐在他关于王安石哲学思想的评论中（第194~196页）都将《致一论》视为王安石基本哲学思想的表述。我怀疑此文和《礼乐论》是后来写成的，因为它们的关怀并不是内在的和宇宙论的。夏长朴认为，1068年后王安石改变了他关于人性的观点，并认为善的价值观是先天的；见《王安石思想与孟子的关系》，第31页。
- ③②《临川先生文集》第73卷，第779页。
- ③③1068年4月王安石入翰林院，1069年4月他任副参知政事，1070年12月他任两个主参知政事之一，1072年3月至1074年4月他是惟一的参知政事，短时间离职后，1075年2月至1076年10月他又重任此职。1086年4月他任江宁主簿。他于1077年退休后一直住在江宁。1068年，司马光任翰林学士兼侍读学士，1069年2月和1070年8月他求外任，1070年9月他知永兴军。1084年他又活跃起来，1085年4月他又知谏院，1085年5月至1086年2月中任参知政事，1086年9月死于宰相任上。
- ③④《司马文正公传家集》第21卷，第314~316页；《临川先生文集》第62卷，第667页。
- ③⑤《司马文正公传家集》第42卷，第533~534页；第42卷，第535~537页。
- ③⑥《司马文正公传家集》第42卷，第543~545页。我不能断定这场争论确实发生过（此文在司马光的文集中有些不合适），但它确实准确地反映出两个人的立场。
- ③⑦《续资治通鉴长编》，释义4.36~49（1070/2）和5.19（1070/9）。
- ③⑧《临川先生文集》第41卷，第444页。
- ③⑨有关新政的总体论述，可参见刘《宋代中国改革》，第4~7页。英文本最全面的叙述仍是Williamson《王安石》，第131~346页，刘著第98~113页，详细地讨论了募役法，Paul Smith在此卷第二章中，讨论了青苗法。关于东一夫所发现的重要政策和政府计划的简介，见《王安石词典》，第43~90页。
- ④①《临川先生文集》第41卷，第440页。
- ④②《续资治通鉴长编》，拾遗4.5（1069/2）；同书6.1上~2下（1069/11）。关于王安石在这些领域中的任命情况，参见东一夫《王安石辞典》，第

80~86页。

- ⑤⑥《续资治通鉴长编》第224卷，第5442~5443页（1071/6）。正如吕惠卿在跟司马光的争论中所解释的，政体超出了在国朝既有政策中挑错的范围，开始改变政策本身。
- ⑤⑦《续资治通鉴长编》，拾遗7.17下（1070/2）和同书第213卷，第5168页（1070/7）。正如James Liu在他关于当时宗派主义的有益讨论中所注意到的，王安石并不完全是成功的。例如，直到1073年他才从文彦博手中取得兵部的控制权。参见《宋代中国改革》，第59~79页。
- ⑤⑧《续资治通鉴长编》第215卷，第5235页（1070/9）。同书第225卷，第5474~5475页（1071/7）；第250卷，第6089~6070页（1074/2）和第251卷，第6129页（1074/3）。
- ⑤⑨《续资治通鉴长篇》第219卷，第5312页（1071/1）。
- ⑤⑩《续资治通鉴长编》第236卷，1072年7月中。
- ⑤⑪《续资治通鉴长篇》第240卷，第5827页（1072/11）。
- ⑤⑫《续资治通鉴长编》第251卷，第6124页（1073/3）。
- ⑤⑬《续资治通鉴长编》第220卷，第5334页（1071/2）。
- ⑤⑭《续资治通鉴长编》第248卷，第6056页（1073/12）。
- ⑤⑮《续资治通鉴长篇》第214卷，第5223页（1070/8）；第237卷，第5764页（1072/8）；cf. 215.5230~5231（1070/7）。
- ⑤⑯《续资治通鉴长编》第214卷，第5223页（1070/8）。
- ⑤⑰《续资治通鉴长篇》第257卷，第6129页（1074/3）。
- ⑤⑱《续资治通鉴长编》，拾遗4.5（1069/2）。
- ⑤⑲《续资治通鉴长篇》第223卷，第5433~5434页（1071/5）。
- ⑤⑳《续资治通鉴长篇》第223卷，第5419页（1071/5）。
- ⑤㉑《续资治通鉴长篇》第262卷，第6407页（1075/4）。
- ⑤㉒《续资治通鉴长篇》第232卷，第5640~5641页（1072/4）；第240卷，第5829页（1072/11）。
- ⑤㉓《续资治通鉴长篇》第240卷，第5828页（1071/11）。
- ⑤㉔关于晋商法的目标，可参见《续资治通鉴长篇》，拾遗5.19（1069/5）和7.7（1070/2）；关于政府贸易，见《续资治通鉴长篇》第236卷，第5736~5739页（1072/7月中）和第240卷，第5826~5828页（1072/11）。
- ⑤㉕《续资治通鉴长编》第251卷，第6124页（1073/3）。

- ⑪《续资治通鉴长编》第223卷，第5433页（1071/5）；第237卷，第5776~5777（1072/8），关于政策的公布，参见同书第227卷，第5521~5524页（1071/10）。
- ⑫《续资治通鉴长编》第218卷，第5299~5300页（1070/12）和第237卷，第5764页（1072/7）；关于开始的规定，见第218卷，第5297页。关于王安石的计划和皇帝疑虑的全面叙述，参见邓广铭《王安石对北宋兵制的改革措施及其设想》，《宋史研究论文集》，第311~320页，上海，上海古籍出版社，1982。
- ⑬《续资治通鉴长编》第235卷，第5697页（1072/7）。常规军事训练主要集中于北方边境一带。
- ⑭《续资治通鉴长编》第218卷，第5297页（1072/7）。此规定要求保甲领导者是有力和聪明的。
- ⑮《续资治通鉴长编》第263卷，第6436~6437、6451页（1075/4月中）。
- ⑯《续资治通鉴长编》第215卷，第2312页（1070/9）。
- ⑰《司马文正公传家集》第43卷，第547~550页；cl. 图书第60卷，第719页（1070/2）；第45卷，第572页（1074/8）和第17卷，第258页（1082）。1074年2月他在连续的三封信中与王安石的争论已经白热化，参见第60卷，第719~727页。
- ⑱《司马文正公传家集》第60卷，第719~724页，第726~727页；第41卷，第523~524页。
- ⑲《司马文正公传家集》第44卷，第559~563页。
- ⑳《司马文正公传家集》第45卷，第575~577页；第17卷，第258~259页。
- ㉑《司马文正公传家集》第17卷，第259页。
- ㉒《司马文正公传家集》第40卷，第517~522页。
- ㉓《续资治通鉴长编》第221卷，第5370页，第5384~5385页（1071/3）；第245卷，第5963页（1073/5）；《司马文正公传家集》第42卷，第537~538页；第45卷，第569~571页；第45卷，第575~578页；第17卷，第257~260页；第50卷，第631~635页。
- ㉔关于总体叙述，见《司马文正公传家集》第46卷，第588~591页。这在对保甲、军事、募役法的抗议书中有详细论述，见第46卷，第591~594页；第48卷，第611~613页；第47卷，第608~609页。
- ㉕《司马文正公传家集》第46卷，第586~588页。

⑫《司马文正公传家集》第54卷，第661~667页；第55卷，第671~675页；第57卷，第685~690页；第51卷，第641~642页；第50卷，第638~640页。它们都作于1086年。

⑬《司马文正公传家集》第49卷，第624~626页。

⑭《临川先生文集》第84卷，第878页。关于《周礼》注与新政的关系，参见刘坤太《王安石〈周官新义〉浅识》，《河南大学学报》1985年第4期，第87~92页。关于《周官新义》的最佳版本是钱仪吉《经苑》版。

⑮《临川先生文集》第84卷，第879页；第56卷，第608页。

⑯《资治通鉴》1、2~3。

⑰《易说》（四库全书）《总论》，《司马文正公传家集》第67卷，第834~835页。他对命理学的兴趣可追溯至11世纪40年代；参见《太玄》（四部备要本）前言。

⑱《司马文正公传家集》第74卷，第913~916页。

⑲1084~1085年写给一位与他观点相反（认为高度的政治权威带来秩序）的朋友和韩维（退休后劝司马光，当心“空”时就可达到“大本”，而“大本”是万物之源）的多封信中，司马光形成了这一观点。通信顺序如下：①《司马文正公传家集》第62卷，第752页，与范论乐。②《司马文正公传家集》第62卷，第758~759页，范对①的答信。③《司马文正公传家集》第62卷，第759~760页，司马光给范②的回信。④《司马文正公传家集》第62卷，第670~761页，范对③的回信。⑤《司马文正公传家集》第62卷，第761页，总体回复并寄文《论中和》。⑥《司马文正公传家集》第64卷，第793~796页，此时韩维参与讨论，见⑨后诸信。⑦《司马文正公传家集》第62卷，第761~762页，司马光注意到范的异议并寄《致知在格物》及1083年写的小文。⑧《司马文正公传家集》第65卷，第800页和第74卷，第911~912页。⑨《司马文正公传家集》第62卷，第765页，韩维告诉司马光他想参与。⑩《司马文正公传家集》第62卷，第769~770页，韩维告诉司马光他对“中”的理解。⑪《司马文正公传家集》第62卷，第766~768页，司马光答韩维。⑫《司马文正公传家集》第62卷，第769~770页，韩维答司马光第⑩封信（请注意这封信在集子中错被当做来自范）；⑬《司马文正公传家集》第62卷，第768~769页，司马光答韩维。⑭司马光关于“中”的理论的直接来源是在他对养生有兴趣时萌发的，见《司马文正公传家集》第61卷，第734~735页；第62卷，第751页。田中兼二《资治通

鉴》(东京, 1974), 第 8~10 页, 注意到此次争论的意义。

- ⑬ 这似乎与 John Meskill “Wang An-shi: Practical Reformer?” 中的诸观点针锋相对 (D. C. Heath, 1963)。
- ⑭ 我对张居正的了解基于 Robert Crawford “Chang Chu-cheng’s Confucian Legalism”, 见狄白端编 *Self and Society in Ming Thought* 和关于时代思想的讨论会, 第 367~414 页, 纽约, 哥伦比亚大学出版社, 1970。
- ⑮ 欧阳修于 11 世纪 20 年代写了《新五代史》。关于他对冯道的批评, 见 Wang Gung-wu 的 “Feng Tao: An Essay on Confucian Loyalty”, 收入由 Arthur F. Wright 和 Denis Twitchett 编著的 *Confucian Personalities*, 第 123~145 页, 斯坦福大学, 1962。