

【名家主持·观念史与思想史研究】

进一步的“哥白尼回转”

——从余英时《朱熹的历史世界》说起

斯彦莉¹, 黄振萍²

(1 浙江大学人文学院, 浙江 杭州 310027; 2 清华大学历史系, 北京 100084)

[关键词] 余英时; 王安石; 朱熹; 理学史; 政治文化

[摘要] 从余英时《朱熹的历史世界》对学术范式转型的意义看, 余英时从政治文化的角度把朱熹定位在“后王安石时代”, 充分体现了他对朱熹历史世界的精深洞察。同时, 也说明学术界以往将王安石排斥在思想文化史(特别是理学史)的叙述脉络之外是[大]缺憾。实际上, 不仅是在“得君行道”方面, 而且在“得人才”、“[道德同风俗]”等方面, 王安石都为后来的理学家特别是朱熹提供了思想资源, 并通过改革科举等制度变革在客观上为理学的兴起与发展提供了条件。

[中图分类号] K0

[文献标识码] A

[文章编号] 1003- 8353(2004)04- 0016- 06

余英时先生的书向来是好读的,《士与中国文化》《戴震与章学诚》等学术著作都曾引起人们极大的阅读兴趣, 产生广泛的影响。他的新著《朱熹的历史世界: 宋代士大夫政治文化的研究》自2003年6月由台北允晨文化实业股份有限公司出版以来, 更是引起持久不衰的讨论热情, 这是学术界不多见的。余英时先生这本书的意义, 不仅在于通过对史料的缜密考察与细心钩辑, 论证自淳熙十年(1183)以后, 理学型和官僚型的两个士大夫集团的冲突开始显现, 并一直延续到庆元党禁, 强调了皇帝在其中的作用, 恢复了南宋孝光宁三朝激烈的党争这一“失落的环节”^①。更重要的意义在于, 余英时先生的著作把理学放在儒学传统中去认识, 把理学的兴起与发展放在宋代政治文化史的脉络中加以考察, 因此对学术研究范式的转变有着重大意义, 对于

① 其实, 类似的说法已经有前人隐约提及, 比如束景南说“南宋统治者的反道学纯粹是出于政治上打击异己的需要, ……是最腐败保守的力量与反对这种腐败统治的进取自救力量之间的矛盾斗争, 是代表纯粹借用孔孟的文化躯壳以维护政治上的腐朽苟安统治的官僚力量同士大夫中代表真正复活孔孟的文化精神以挽救社会人心世道的知识集团之间的冲突较量。”(《朱子大传》第十三章第[节], 福建教育出版社, 1992, 第526页)束景南的新著《朱熹年谱长编》(华东师范大学出版社, 2001)对此也多有涉及。

[收稿日期] 2004- 05- 12

[作者简介] 斯彦莉(1979-), 女, 浙江大学人文学院研究生; 黄振萍(1972-), 男, 清华大学历史系讲师。

这点,我们只要从往还讨论的题目就可以看出些端倪来,比如,陈来《“从思想世界”到“历史世界”》(《二十一世纪》2003年10月号),杨儒宾《如果再回转一次‘哥白尼回转’》(《当代》195期,2003年11月),余英时《我摧毁了朱熹的价值世界吗?答杨儒宾先生》(《当代》197期,2004年1月),杨儒宾《我们需要更多典范的转移》(《当代》198期,2004年2月)等等。

余英时先生的著作对什么样的原有学术范式起了哥白尼式的回转(revolution)呢?从下面这段话可以大致看出:“已往关于宋代理学的性质有两个流传最广的论点,第一,在‘道统大叙事’中,论者假定理学家的主要旨趣在‘上接孔、孟不传之学’。在这一预设之下,论者往往持孔孟的‘本义’来断定理学各派之间的分歧。第二,现代哲学史家则假定理学家所讨论的,相当于西方形而上学或宇宙论的问题,根据这个预设,哲学史家运用种种西方哲学的系统来阐释理学的不同流派。这两种研究方式各有所见,但却具有一个共同之点,即将理学从宋代的历史脉络中抽离了出来”^[1]。很显然,余英时先生针对的是中国传统的学案体以及在西方学术话语主导下的中国哲学史写作,所以,余英时先生的著作首先引起了刘述先先生、杨儒宾先生等哲学史家的强烈反应。刘述先先生认为余英时先生实际上是以政治文化外王的脉络取代哲学或思想观念内圣的脉络,是一种一个偏向转移到另一个偏向,所以他对余英时先生说自己的著作是“在概念上进行一次‘哥白尼式的回转’”非常敏感,直接指出回转(revolution)是误译,实际上应该译为“革命”,他强调“由内圣的脉络看,外王的理想向往虽是儒者的一个中心关怀,但不能滑转成为终极关怀。”^[2]杨儒宾先生则把余英时先生著作的宗旨化约为“内圣外王连续体,秩序重整第一序说”^[3]。他们争论的焦点主要在内圣与外王的次序问题,这背后其实就是学术范式的争论,与刘述先先生讨论到最后,余英时先生承认“不能认同于‘理学家的终极关怀’,以致‘拒绝入乎其内’,只能留在外面。”^[4]这里就标识出了他们差异的最根本所在,或者说余英时与“道统大叙述”的差别所在:刘述先是信仰或者说哲学的立场,而余英时是史学的立场,而这也延续了前些年关于钱穆先生是否算新儒家的讨论。在杨儒宾先生的讨论中,杨儒宾强调了内圣概念的超时空性,这也正是一种信仰者立场的表现。而余英时不得不讨论关于内圣外王的具体涵义,强调秩序重建是从最基本单位——家——算起的,“‘内圣’、‘外王’为一连续体而归宿于秩序重建”^①。

其实,我们仔细寻绎余英时先生这部书的成书过程,也许能看出一些余英时先生思路的演变,也就能更好地理解这种学术研究范式转换的意义。余英时先生的这部《朱熹的历史世界》成书过程很像梁启超的《清代学术概论》,本来是给《朱子文集》写一个介绍性的序文,结果“史料中所引申出来的问题层出不穷”,不得不一部新书。在书完成之后,他又写了一个很长的“绪言”,篇幅几等同一本书(而且也确实将和另外一篇文章一起组成一本书),可以说这是两重“以序为书”。名为“绪论”,其实是后写的,余英时先生说“是全书完成以后的反思之作”^[5],也是大家公认的精彩之处,是方法论的集中体现。为什么要写这个绪论,为什么会写那么长?很重要的原因在于,余英时先生在恢复朱熹的历史世界的时候,发现必须把理学放到儒学发展的历史脉络中论述,必须“彻底地解决道学与‘治道’的关系,我不能不回到北宋时期”^[5]。这种“不得不”的心态,也就能更多透露出余英时先生思路的演化过程。所以,余英时先生从古文运动、王安石改革、新学与道学兴起三个方面来论述北宋儒家的理想是要求重建一个合理的人间秩序,这样就给恢复朱熹的历史世界构造了一个完整的脉络,“南宋理学家转向‘内圣’正是为了卷土重来,继续王安石未完成的‘外王’大业”^[5],这样,余英时先生就把朱熹定位在“后王安石时代”。

为了能更好地理解这个“后王安石时代”,我们必须先考察一下王安石时代到底是怎么回事;而在此之

① 余英时《我摧毁了朱熹的价值世界吗?答杨儒宾先生》,《当代》197期,第56页,2004年1月。尽管余英时先生强调是以“家”作为秩序重建的基本单位,但实际上,对于外王部分的“齐家”内容其实涉及不多,而这也恰恰留下了进一步讨论的空间。

前,我们应简单梳理一下以往对王安石的研究,才可以更好理解余英时先生这部书的方法论意义。自北宋王安石变法失败之后,对变法的讨论就没有停歇。到了20世纪,由于时代原因,对王安石变法的研究更是呈现繁荣之势,但这些都基本是从政治制度史的角度来论述,而且这种政治制度史方式的论述又和思想文化角度往往呈现出两张皮的现象。在思想文化研究方面,因为认为王安石没有“上接孔孟不传之学”,所以,传统学案体著作根本不把王安石列入叙述脉络,全祖望《宋元学案》只有简单的“荆公新学略”附于书后。清代蔡上翔《荆公年谱考略》只是做了一个资料梳理工作,而此后的各种哲学史则基本对王安石不予论述,这实际上是沿袭学案体著作的做法。其他的一些思想史、经学史论著也同样没有给予王安石多少位置,侯外庐《中国思想通史》从唯物唯心的角度重点论述了王安石的哲学思想,尤其是他的人性论,并梳理了新学的一些资料,但是最后来了一句:“宋明理学,应该于此(指王安石新学)寻源”^[6],却没有论述,让人觉得有些莫名其妙。周予同《经学史讲义》只有“广义的说,宋学也是经学,也应从欧阳修王安石等开始”这样简单的一句话^[7]。邓广铭《王安石在北宋儒家学派中的地位——附说理学家的开山祖问题》一文中,则说明了王安石对于义理阐释和发挥的作用,认为王安石的思想是内圣外王的统一体,与专讲道德修养之学的理学不相同,所以他说:“不能把王安石称为理学这一儒家学派的开山祖”^[8]。陈植锷《北宋文化史叙论》(中国社会科学出版社,1992年)继承邓广铭的观点,认为荆公新学在当时由义理之学向性理之学的转变中起主导作用,徐洪兴《思想的转型——理学发生过程研究》(上海人民出版社,1996年)的观点基本类似。马振铎认为宋明理学的兴起直接与荆公新学有关,是新学的继承者。“王安石以后的理学尽管是以新学对立面的面目出现的,但就它是一种‘性命义理之学’来说,无疑它又是对王安石倡导的‘性命义理之学’的继承”^[9]。李之鉴则认为理学是新学的敌对者,是战胜了新学而取代新学的地位的。“程氏洛学历史地取代王安石新学,独占思想界的统治,成为时代的指导思想。”^[10]

2001年同时出了3本书论及了这个问题:肖永明《北宋新学与理学》(陕西人民出版社,2001年),范立舟《理学的产生及其历史命运》(陕西人民出版社,2001年),关长龙《两宋道学命运的历史考察》(学林出版社,2001年),其中关长龙的著作做了一个很好的历史描述。2002年漆侠的遗作《宋学的发展与演变》论及王安石的部分则仍然是从辩证法等传统角度来论述。尽管上述若干学者已经意识到王安石和理学的关系,认识到了王安石义理之学的意义(其中邓广铭先生的贡献尤其大),但基本上还是认为王安石的新学是理学的垫脚石,并没有真正意识到王安石的位置和理学的相互关联,更没有把朱熹列入这个脉络。因为他们总体上还是按照宇宙论、本体论之类的西方哲学体系来描述王安石,或者只是因为对研究对象的偏爱,以及由于列宁的那句名言:“王安石是十一世纪的改革家”,所以在述及当时其他学派尤其是理学的时候,会有一两句连带处理(比如侯外庐和周予同)。总之,对于王安石与理学关系的研究有些进展,但都还没有完全达到一种学术范式转型的意义。

由此可见,不管以前的理学研究还是王安石研究,都把政治与思想给割裂开来了。余英时先生则不同,他重视“道学家与他们的实际生活方式之间的关联”,把“自始未曾进入哲学史家的视野”的理学家的政治生活给恢复了,所以才有了朱熹的“后王安石时代”。对于这种说法,杨儒宾表现出强烈的反对,认为其“无意中摧毁了理学家一生最重要的工作,亦即摧毁了理学家辛苦建立起来的绝对性、普遍性的道德价值”。这种反对有一定的道理,因为从某种意义上说,能够“得君行道”是每个士大夫的梦想,不独朱熹如此。所以,我们就应该从更广阔的层面来考察王安石和朱熹之间的联系,必须从更广泛的意义上重新考察被理学史、政治史和制度史所遮蔽和抽离了的王安石,恢复王安石的历史世界,才可以说真正完整地完成了哥白尼回转,使朱熹能在更充分的意义上处于“后王安石时代”,当然,这个庞大的任务不是这篇小文能完成的,这里只是做个简要的发凡,用以抛砖引玉。

余英时先生之书的“绪论”中有篇“‘国是’考”,拿“国是”作为贯穿北宋南宋的重要线索,认为“不但对朝

政的推移具有支配的力量,而且对士大夫世界的变动更发生了决定性的影响”^[1],这是大手笔,确实很有见地。但是,“国是”需要有具体的内容来填充,以及需要具体的行动步骤来完成,那么这个内容会是什么呢?孝宗时期的罗点上奏折说:“臣闻君子小人相为消长,众正进而后群枉消,群枉消而后国是定,国是定而后太平之基立。”^[11](卷二,《罗公行状》)可见,“众正进”和“群枉消”是“国是定”的必经之路。余英时先生也论述道:“孝宗朝理学家配合孝宗政治部署的两项主要活动:荐士与重建台谏系统。”^[12]看来,部署人才和推荐人才始终是使宋朝的“国是”得以形成的关键。我们要追寻这个问题的由来,还得回到宋初对五代之乱的反思:一方面,五代之乱给北宋思想家们形成了一种强烈的刺激,二程对北宋初期“冠婚丧祭,礼之大者,今人都不理会”的景象非常忧心^[13],以至于追源到了唐朝,说“唐有天下,虽号治平,然亦有夷狄之风,三纲不正,无君臣、父子、夫妇,其原始于太宗也。”^[14]这就成为要重建秩序的思想动机之一。另一方面,他们总结出五代之乱也是人才凋敝的结果,欧阳修《新五代史》中就处处可见对五代人物强烈的道德褒贬意味。北宋人对五代之乱的反思是值得进一步研究的,这成为宋初以来思想界关心的核心问题之一。

对五代之乱进行反思的现实背景是北宋由于边患始终存在,重建秩序成为一种现实需要,如何避免沦落到五代的混乱局面,就成为当时的一个重要话题。从这个意义上说,处在边疆重镇的范仲淹等人比处在内陆安定之区的宋初三先生重要得多,也更有资格成为重建秩序的思想来源,实际上也具有更广泛的号召力。边患危急,内部又积弊丛生,当时的情形使得变法势在必行。尽管对王安石变法措施有着种种非议,朱熹也还是认为“新法(指熙宁新法)之行,诸公实共谋之,虽明道先生(指程颢)不以为不是,盖那时也是合变时节。”^[15](朱熹:《本朝四·自熙宁至靖康用人》)秩序肯定是要重建的,那么怎样才能重建秩序呢?从哪里着手才是关键呢?王安石的《上皇帝万言书》成为解读这个问题的最好文本,问题的核心就是得人才,“陛下虽欲改易更革天下之事,合于先王之意,其势不能者,何也?以方今天下之才不足故也。”^[16](王安石:《上皇帝万言书》)“人才不足”、“用人”等话题成为笼罩两宋的一个中心话题之一。叶适总是慨叹“人材之难”,要求孝宗“变国是,变议论,变人材,所以举大事”^[17](《水心别集》)。在朱熹的话语世界中,人材问题也始终是讨论的一个核心问题,所以会用大量的篇幅来讨论,《朱子语类》里面有大量品评人物类谈话,如“自国初至熙宁人物”、“自熙宁至靖康用人”、“中兴至今人物”等,这个问题的讨论显然和王安石有一定的继承性。

怎样才能得人才?王安石说:“今人材乏少,且其学术不一,一人一义,十人十义,朝廷欲有所为,议论纷然,莫肯承听,此盖朝廷不能一道德故也。故一道德则修学校,欲修学校则贡举法不可不变。”^[18](《选举四》)“古者一道德以同俗,故士有揆古人之所为以自守,则人无异论,今家异道、人殊德,士之欲自守者,又牵于未俗之势,不得事事如古。则人之异论可悉弭乎?”^[19](王安石:《与一元珍书》)很巧合的是,程颢也提出了差不多同样的建议,他的《请修学校尊师儒取士札子》说:“治天下以正风俗、得贤才为本,……古者一道德以同俗,苟师学不正,则道德何从而一?方今人执私见,家为异说,支离经训,无复统一,道之不明不行,乃在于此。”^[20]然而,相同的主张却导致了不一样的结局,张 说:“熙宁以来人才顿衰于前,正以王介甫作坏之故。介甫之学乃是祖虚无而害实用者。伊洛诸君子盖欲深救兹弊也。”^[21](张 :《寄周子充尚书》)原来,罗点所说的“群枉”是王安石“作坏”的结果,所以,二程等伊洛诸君子起来补救王安石所造成的弊端。这里面的差别就是余英时先生指出的,二程等人认为王安石的义理之学是杂有释氏的,是“以释治心”,所以导致了“祖虚无而害实用”,反倒对秩序重建没有起到好的效果,把事情弄砸了。其实,这实在是以历史特有的后知之明来难为王安石,正如众多研究者指出的,王安石在孟子升格运动中起了重要作用,这比起当时持“疑孟”立场的李觏、司马光、苏轼更加接近原始儒家的立场。王安石“初著《杂说》数万言,世谓其言与孟轲相上下。于是天下之士始原道德之意,窥性命之端。”^[21]但是,正如《佛祖统记》记载的一个故事所说的:王安石与张方平谈话,方平云“儒门淡薄,收拾不住,皆归释氏”,安石叹服。因为在面对如何识别人才、如何培养人才的时候,在面对现实的强烈冲击时,传统的儒家思想已经不敷对付了,才不得不求救于释氏。而理学家这个知识分子群体因为不

处于朝政的第一线,得以从容地构筑品评和培养人物的一整套方法,构筑出关于心性的学问,也就是内圣之学得到极大发展。而正如后来研究者发现的,理学家们的新儒学也是掺入了不少佛道的内容而更新的。在这个意义上,理学家包括后来的朱熹和王安石并没有质的差别,只是理学家有机会和时间比王安石走得更远而已。

从上面对王安石研究的回顾可以看出,我们以往的研究实际上还是停留在经典文本的分析上,我们在挖掘心性之学精微大义,仔细研读、阐释理学经典的时候,是不是也应该更多注意文本与时代的关系,不要使文本成为高悬于时代的无本之木呢?最近看到昆廷·斯金纳在《近代政治思想的基础》的前言中的几句话,他说:“倘若政治思想史今后主要作为意识形态史来写,其后果之一可能是增进对于政治理论与政治实践之间的联系的理解。”要怎么才能达到这一点呢?他认为“倘若我们只研究著作本身,是不能指望达到这种理解水平的”,所以,研究者必须“了解作者们在写作这些著作时的做法的特色。我们能够开始了解不仅是他们提出的论点,而且还有他们论述和试图回答的问题,以及他们在多大程度上接受和赞同、或质疑和驳斥、或者说不定甚至出于论战目的不去置理政治论辩中盛行的设想和规范”^[21]。同样,我们在思考哲学家所提出的命题的时候,也必须考虑到他们所生活的时代,以及他们生活的环境,我们恢复理学家讨论问题的语境之后,也许就会发现,理学家们这套心性理论的直接指涉内容是不是更可能是关于人才的培养与鉴别呢?是为了挽救“熙宁以来人才顿衰于前”的局面呢?而以往学案体哲学史则是以是否上传孔孟不传之学为标准的,忽视了背后的语境以及直接关怀。而受西方话语影响的哲学史则更是高悬本体论、宇宙论等西方哲学模式来规范中国的思想,自然也和历史世界有着不小的距离。

要培养和获得人才,就必须“一道德以同俗”,改变“家异道、人殊德”的局面,王安石改革科举之法,颁定三经新义,《宋史纪事本末》称:“八年(乙卯,1075)六月己酉,王安石以所训释《诗》、《书》、《周礼》三经上进,帝谓之日:‘今谈经者人人殊,何以一道德?卿所著经义,其颁行,使学者归一。’遂颁于学官,号曰《三经新义》。一时学者无不传习,有司纯用以取士。安石又为字说二十四卷,学者争传习之。自是先儒之传、注悉废矣。”^[23]王安石自身也采取多种方法来推广他的学说,比如他在江宁讲学的努力,而这种讲学形式也成为后来理学家实际宣传思想的最重要的形式之一。除了通过皇权直接自上而下的命令之外,“一道德则修学校”也就成了现实生活中的可能选择。也正是在这个方面,给那些无法实现王安石式的“得君行道”的梦想的理学家一个干预社会和实现政治梦想的途径。大多数时间处于在野地位的理学家在怀才不遇的时候,往往如陆九龄所说:“窃不自揆,使欲平治天下,当今之世,舍我其谁?苟不用于今,则成就人才,传之学者。”^[24](《陆复斋文集》)所以,我们看到,理学家往往都是教育家,“成就人才,传之学者”成为他们的日常生活内容,这其实是他们不得已的一种现实选择而已,宋代书院等多种私学形式的兴起的原因也就不难解释了。在庙堂之上无法与王安石及其后继者抗衡的时候,在与官僚型士大夫的抗争中无法获得皇权支持的时候,理学家们大多转向了科举领域,于是理学与新学在科举中展开了激烈的争夺,最终程朱理学成功取代“风行六十年”并成为科举标准的新学,使得科举这种获取人才的形式终于也成了思想和学术斗争的舞台,这是在王安石变科举之法以前从来没有出现过的。到了元朝以后,朱子更是凭借注解四书占据了科举最广大的资源,从而使理学终于成为明清两代普遍遵行的标准。在科举领域之外,理学家也一直在从事统一经典解释的努力,理学家们无法在庙堂之上剿灭种种“异论”,那么他们就专注于“异论”所发生的基础和底层,这也是为什么朱熹等等高明道学之士会花大精力做经典诠释的工作以清整和弥合道学内部的差异的原因。

在“同风俗”方面,正如葛兆光教授在书评中所提出的:“王安石对‘人无异论’的‘一道德以同天下之俗’相当上心,朱熹也特意重新编纂《家礼》、修订《吕氏乡约》、编辑《童蒙须知》,陆九渊一系更对家族伦理秩序的重建和维护相当用心。在这一脉络下,还可以看到相当多这类历史现象,比如真德秀、刘宰等等大批官员在任上的时候要写各种各样劝谕性的榜文。特别是,宋代有更大量的儒学之人,他们既不是高明的理学家,也

不是中央的官僚，他们在地方官任内，在赋闲家居时，也都曾经在推行‘一道德同风俗’，这种国家与社会的共同推进，导致了‘宋代文明同一性’的逐渐确立和扩张。”^[25]在民间秩序的建立方面，理学家们更是进行了卓有成效的努力，而这正是王安石还没来得及触及的方面。

简言之，不仅是在“得君行道”方面，而且在“得人才”、“一道德同风俗”等方面，王安石都为后来的理学家特别是朱熹确立了一条可以遵循的轨迹，也正是在这个广泛的意义上，朱熹可以说是处于“后王安石时代”。

[参考文献]

- [1] 余英时. 朱熹的历史世界(上篇)[M]. 台北: 允晨文化实业股份有限公司, 2003. 251, 340.
- [2] 刘述先. 评余英时《朱熹的历史世界——宋代士大夫政治文化研究》[J]. 九州学林, 2003(4). 327.
- [3] 杨儒宾. 我们需要更多典范的转移[J]. 当代, 2004(2). 105.
- [4] 余英时. “抽离”、“回转”与“内圣外王”[J]. 九州学林, 2003(4). 309.
- [5] 余英时. 朱熹的历史世界(自序)[M]. 台北: 允晨文化实业股份有限公司, 2003. 13, 14, 25.
- [6] 侯外庐. 中国思想通史(第四卷上)[M]. 北京: 人民出版社, 1957. 436.
- [7] 周予同. 经学史讲义[A]. 朱维铮. 周予同经学史论著选集[M]. 上海: 上海人民出版社, 1983. 896.
- [8] 邓广铭. 邓广铭治史丛稿[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997. 191.
- [9] 马振铎. 政治改革家王安石的哲学思想[M]. 武汉: 湖北人民出版社, 1984. 267.
- [10] 李之鉴. 王安石哲学思想初论[M]. 北京: 中国文联出版社, 1999. 487.
- [11] 袁燮. 斋集[M]. 台北: 商务印书馆影印文渊阁四库全书第1157册.
- [12] 余英时. 朱熹的历史世界(下篇)[M]. 台北: 允晨文化实业股份有限公司, 2003. 301.
- [13] 朱熹、吕祖谦. 近思录(卷九)[M]. 台北: 商务印书馆影印文渊阁四库全书第699册.
- [14] 朱熹、吕祖谦. 近思录(卷八)[M]. 第699册.
- [15] 黎靖德编. 朱子语类[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [16] 王文公文集[M]. 上海: 上海人民出版社, 1974. 2.
- [17] 叶适. 叶适集[M]. 北京: 中华书局, 1961.
- [18] 马端临. 文献通考[M]. 北京: 中华书局, 1986. 293.
- [19] 临川文集[M]. 台北: 商务印书馆影印文渊阁四库全书第1105册.
- [20] 二程集[M]. 北京: 中华书局, 1981. 448.
- [21] 南轩集[M]. 台北: 商务印书馆影印文渊阁四库全书第1167册.
- [22] 昆廷·斯金纳. 近代政治思想的基础[M]. 北京: 商务印书馆, 2002. 2.
- [23] [明]陈邦瞻. 宋史纪事本末[M]. 北京: 中华书局, 1977. 374.
- [24] 黄震. 黄氏日抄[M]. 台北: 商务印书馆影印文渊阁四库全书第707册.
- [25] 葛兆光. 拆了门槛便无内无外: 在政治、思想与社会史之间——读余英时先生《朱熹的历史世界》及相关评论[J]. 书城, 2004(1). 34.

[责任编辑: 翁惠明]