

# 北宋党争的再评价及其思想史意义

巩本栋

在中国古代历史上,北宋党争的时间延续之长,卷入人数之多,斗争之复杂激烈,都是极为少见的,其影响的广泛,亦涉及有宋一代思想文化的各个层面。深入研究北宋党争的实质及其影响,对于我们进一步认识和评价宋代思想文化的总体风貌和特征,了解和把握中国思想发展史的演变轨迹,无疑都是十分有益的。

## 一、关于北宋党争的再评价

所谓北宋党争,主要是指发生于北宋仁宗朝至北宋末年的统治阶层内部的派别斗争<sup>①</sup>。由于朋党之争是中国古代历史上一种很普遍的政治现象,所以历来研究者对北宋党争性质的认定,一般都是从政治史的角度进行的<sup>②</sup>,即认为北宋党争是围绕变法革新而引发的一场统治阶级内部的政治斗争,史称“庆历党争”、熙、丰、元祐“新旧党争”等等,其视角亦大致相同。然亦有从地域文化的角度进行论述者,如钱穆先生就曾提出,新旧党争所反映的,乃是南北方士大夫之间不同思想态度和言行风格的冲突。<sup>③</sup>我们以为,北宋党争固然是统治者内部的一种政治斗争,其中亦不免杂有南人、北人相争及其它因素(如旧党中的洛蜀之争等),但若仅以政治斗争目之,终不免失之泛;而谓之北人南人之争,则又不免失之偏。北宋党争的实质从根本上说,更主要的还是一场思想观念上的冲突和斗争。只有从思想层面上去认识这场斗争,才能更准确、全面地把握问题的核心,同时也才能更进一步地认清和评价有宋一代思想文化的总体风貌及其发生发展的过程。

然具体而论,同是思想观念上的矛盾和斗争,庆历时期与熙、丰、元祐时期的党争仍有差异。庆历党争虽源于新旧两派思想观念上的不同,但双方的矛盾与冲突,尚主要停留在政风、士风差异的层面上,似并未上升到思想斗争的层面。直到熙、丰、元祐时期,无论是新旧党争还是洛蜀党争,方直接演为一场思想政治上的激烈斗争。熙丰、元祐党争与庆历党争前后相承,但又有不同。

兹先略论庆历党争。

庆历党争的前奏是“范氏三谏”。宋仁宗天圣七年(1029年)十一月,仁宗欲率百官给垂帘听政业已八年的刘太后上寿。消息传出,时任秘阁校理的范仲淹便上疏谓此举有损皇帝名位,决不可行,随后范又上疏请太后还政,但这两个意见都未被采纳。于是他要求外任,出为河中府通判。是为一谏。明道二年(1033年)底,仁宗拟废郭皇后,宰相吕夷简、右谏议大夫范讽附和,而御史中丞孔道辅和右司谏范仲淹等则以为不可轻易废后。吕夷简言谏官伏阁请对非太平美事,于是孔、范皆被外任。是为二谏。景祐三年(1036年),已回朝升任吏部员外郎、权知开封府的范仲淹,就宰相擅权的问题提出意见,吕夷简则以越职言事、离间君臣、引用朋党为名反攻范仲淹,而宋仁宗的政治上的天平最终倾斜到吕夷简一边,范仲淹因落职出知饶州。在范、吕之争中,态度鲜明地站在范氏一边的余靖、尹洙、欧阳修、富弼,也连带着被贬外任。此为三谏。

以范仲淹、吕夷简分别为首的统治阶层内部自然形成的两个不同派别之间的这场斗争,不仅涉及到维护君权和宋王朝国家总体利益的问题,而且实际上它深刻地反映出以名节志气相尚,试图变革图新、强固邦本与宽忍优容、因循守旧两种不同的士风、政风之间的冲突和斗争。

宋王朝立国以后,为了维护其中央集权统治,杜绝唐末五代藩镇割据、尾大不掉的局面,在政治制度和策略上曾相继采取了一系列重要的措施(这些措施后遂成为所谓宋朝家法),即如重文抑武,重内轻外,上下相维、轻重相

制等宋朝君臣代代相守的家法,虽有效地巩固了宋王朝的统治,但这些措施长期实行所产生的弊端也愈益明显,不仅至真宗、仁宗之世,国家的冗费、贫弱现象已日趋严重,而且更为可忧的是,君臣恪守祖宗家法并由此而逐渐形成了一种以因循守旧为仁厚持重、以上下相安各不生事为朝廷正论的政风士风。加之,宋真宗卒时,仁宗尚幼,庄献明肃刘太后垂帘听政十一年,任用王曾、吕夷简等为相,一以维持祖宗之法、不妄生事为原则,也使得因循保守之风愈加浓厚起来。因此,当范仲淹等一批以名节、志气相尚的士人相继登上北宋的政治舞台,当统治阶层中的有识之士们面临社会阶级矛盾和民族矛盾逐渐激化的局面,亟欲起而兴利除弊,缓和内外矛盾的时候,他们所首先遇到的困难和障碍,不是别的,正是这种因循保守的政风、士风。早在天圣五年(1027年)范仲淹的《上执政书》中,已表示出这种担忧,所谓“今圣人在上,老成在右,岂取维持之功,而忘磐固之道哉”,所谓“今士林之间,患不稽古,委先王之典,宗叔世之文,词多纤秽,士惟偷浅,言不及道,心无存诚,暨入于官,鲜于致化,有出类者,岂易得哉”(《全宋文》卷三八〇),皆为此发。景祐三年范、吕之争,欧阳修以书怒责高若讷而被贬夷陵,在他途中写与尹洙的信中就说得更清楚。他说:“五六十年来,天生此辈,沉默畏慎,布在世间,相师成风。忽见吾辈做此事,下至灶门老婢,亦相惊怪,交口议之。不知此事古人日日有也,但问所言当否而已。又有深相赏叹者,此亦是不惯见事人也。”(《全宋文》卷六九八《与尹师鲁第一书》)在其同时所作《读李翱文》中,他又说道:“余行天下,见人多矣,脱有一人能如翱忧者,又皆贱远,与翱无异。其余光荣而饱者,一闻忧世之言,不以为狂人,则以为病痴子,不怒则笑之矣。呜呼!在位而不肯自忧,又禁他人使皆不得忧,可叹也夫!”(《全宋文》卷七一八)范氏三谏以三贬告终,庆历革新也不能成功,其主要原因即在于新风气初起,尚难以与旧风气相抗衡故也。

然北宋中期确是一个亟需变革的时代。不论是北宋王朝的最高统治者,还是统治阶层中的其他有识之士,此时大都认为有必要兴利除弊,革新治政,以维持这个国家的根本利益和统治。比如,宋仁宗在庆历初年即曾多次诏大臣“讲时政得失”,“条奏当世务”(李焘《续资治通鉴长编》卷一四二庆历三年七月,以下简称《长编》)。庆历革新失败后,宋仁宗亦曾诏大臣献改革之策,谓:“间者西陲御备,天下绎骚,……加以承平浸久,仕进多门,人浮政滥,员多阙少,……思济此务,罔知所从,悉为朕条画之。”(《长编》卷一六三庆历八年二月)宋神宗更是一位即位伊始便“慨然兴大有为之志”(蔡絛《铁围山丛谈》卷一)的君主,其后果任用王安石,大兴熙丰新政。又如当日的许多有识之士,也无不以为有变革的必要。宋仁宗景祐元年(1034年)二月,知制诰李淑即《上时政十议》,论及修人事、节开支、重农业及阅武习兵诸事。宝元二年(1039年)五月,贾昌朝、韩琦又上书谏宋仁宗节支。同年十一月,宋祁亦上书论革除“三冗三费”。<sup>⑤</sup>嘉祐二年(1057年),程颢在《上仁宗皇帝书》中甚而认为:“方今之势,诚何异于抱火厝之积薪之下而寝其上,火未及然,因谓之安者乎?”进而他建议宋仁宗“应时而作”,“出于圣断,勿徇众言,以王道为心,以生民为念,黜世俗之论,期非常之功”(《河南程氏文集》卷五)。宋神宗熙宁变法之初,程颢则一度任职三司条例司,参与制定变法措施,并指出:“或谓人君举动不可不慎,易于更张,则为害大矣。臣独以为不然。所谓更张者,顾理所当耳。其动皆稽古质义而行,则为慎莫大焉,岂若因循苟简,卒致败乱者哉?自古以来,何尝有师圣人之言,法先王之治,将大有为而返成祸患者乎?愿陛下奋天赐之智勇,体乾刚而独断,霁然不疑,则万世幸甚!”(《河南程氏文集》卷一《论王霸札子》)所以,南宋陈亮已说:“方庆历、嘉祐,世之名士常患法之不变也。”(《陈亮集》卷十二《铨选资格策》)朱熹亦云:“新法之行,诸公实共谋之,虽明道先生不以为不是。盖那时也是合变时节。”(《朱子语类》卷一三〇)由此可见,发生于北宋中期尤其是熙丰以后新旧党派之争的核心,主要地并不是一个要不要变法的问题,而是如何变法或通过何种途径以达到富国强兵目标的问题,这种途径的选择,则实质上直接反映出斗争各方在思想上的矛盾和分歧。由于诸家思想方法和政治理想的不同,遂造成具体政治措施的歧异,引发出一系列激烈的思想政治派别之争。兹以熙丰变法中王安石、司马光、程颢程颐 and 苏轼的思想冲突为例,略作论述。

陆九渊有两句话颇能概括王安石一生的思想学术和政治取向,叫作“道术必为孔、孟,勋绩必为伊、周”(《陆九渊集》卷十九《荆国王文公祠堂记》)。确实,王安石平生最服膺孟子,以为:“孟轲,圣人也。”(《王文公文集》卷七《答龚深父书》)又谓:“沉魄浮魂不可招,遗编一读想风标。何妨举世嫌迂阔,故有斯人慰寂寥。”(《王荆文公诗笺注》卷四十六《孟子》)直把孟子推为百世圣人,千古知音。进而,他也深受孟子思想中心性学说因素的影响。比如王安石在《虔州学记》中写道:“先王之道德,出于性命之理,而性命之理,出于人心。《诗》、《书》能循而达之,非能夺其所有而予之以其所无也。经虽亡,出于人心者犹在,则亦安能使人舍己之昭昭,而从我于聋昏哉?”(《王文公文集》卷三十四)这正是对孟子“仁义礼智根于心”(《孟子·尽心上》)之说的发挥。

从孟子的心性说出发,王安石也像“言必称尧舜”(《孟子·滕文公上》)的孟子一样,主张法先王,行王道,追求三

代伊周的理想政治。他曾对宋神宗说：“天下之忧，不在于疆场，而在于朝廷；不在于朝廷，而在于人君方寸之地。故先王详于论道而略于议事，急于养心而缓于治人，尚宜取法于先王而以中世人君为戒也。”（《长编》卷二一七熙宁三年十一月）又说：“陛下每事当以尧舜为法，唐太宗所知不远，所为不尽合法度。”（杨仲良《续资治通鉴长编纪事本末》卷五十九《王安石事迹》上）这种法先王的政治理论，似乎是“务为高大之说”（邵伯温《邵氏闻见录》卷六），其实，王安石既然是认为仁义之心人皆有之，那么“见孟子言王政之易行，心则以为诚然”（《王文公文集》卷一《上皇帝万言书》），便并不奇怪。

既然是从孟子的心性说出发，王安石的法先王也就必定是传圣人之心，师先王之意，而非重圣人之言，法先王之迹。所谓“古之学者，虽问以口，而其传以心；虽听以耳，而其受者意”（《王文公文集》卷三十三《书〈洪范传〉后》）。所谓“圣贤之言行，有所同而有所不必同，不可以一端求也。同者道也，不同者迹也。知所同而不知所不同，非君子也。夫君子岂固欲为此不同哉？盖时不同则言行不得无不同，唯其不同，是所以同也；如时不同而固欲为之同，则是所同者迹也，所不同者道也。”（《王文公文集》卷二十八《禄隐》）推而至于论政，即是王安石在《上皇帝万言书》中所说的，“夫以今之世去先王之世远，所遭之变，所遇之势不一，而欲一二修先王之政，虽甚愚者犹知其难也。然臣以谓今之失患在不法先王之政者，以谓当法其意而已。夫二帝、三王相去盖千有余载，一治一乱，其盛衰之时具矣，……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>⑤</sup>王安石之论王、霸，也与此一致。其谓：“王者之道，其心非有求于天下也，所以为仁义礼智信者，以为吾所当为而已矣。以仁义礼信修其身而移之政，则天下莫不化之也。是故王者之治，知为之于此，不知求于彼，而彼固已化矣。霸者之道则不然。其心未尝仁也，而患天下恶其不仁，于是示之以仁；其心未尝义也，而患天下恶其不义，于是示之以义；其于礼、信，亦若是而已矣。是故霸者之心为利，而假王者之道以示其所欲；其有为也，唯恐民之不见而天下不闻也。故曰其心异也。”（《王文公文集》卷二十八《王霸》）皆是其心学思想的推衍。

司马光在思想上信奉天命说，以为：“天者，万物之父也。父之命子不敢违，君之言臣不敢违，……违天之命者，天得而刑之；顺天之命者，天得而赏之。”（《温国文正公文集》卷七十四《迂书·士则》）所以他以“天禄已去，民心已离”解释唐王朝的衰亡，以“天将启圣人而授之，固非人谋之所及也”，来说明宋王朝的代后周而立（《稽古录》卷十五）。思想方法上，司马光又持中和之论，他认为“中和之道崇深阔远，无所不周，无所不容，人所从之者如鸟兽依林，去之者如鱼虾出水”（《温国文正公文集》卷六十二《答景仁书》）。将这种天命说和中和论推之于政治领域，便是主张一切听从天意，守祖宗之法度，无过无不及，主张“礼者，中和之法；仁者，中和之行”（《温国文正公文集》卷七十一《中和论》），“宽而疾严，严而原情，政之善者也”（《温国文正公文集》卷七十四《史刻·宽猛》），反对“务求新奇，各事更张”（《温国文正公文集》卷四十五《应诏言朝廷阙失事》），并提出：“国家受天明命，太祖、太宗拨乱反正，混一区夏，规模宏远，子孙承之百有余年，四海治安，风尘无警，自生民以来，罕有其比，其法可谓善矣。”（《温国文正公文集》卷四十七《请更张新法札子》）“后世所宜谨守，不可失也”（《温国文正公文集》卷四十九《革弊札子》）。这些，都构成了他反对新法，与王安石政治取向必不相同，因而必不免矛盾冲突的思想基础。

程颢、程颐在哲学上都是主张理一元论的，<sup>⑥</sup>即认为天理是永恒的精神存在，是万事万物的普遍规律，所谓“万物皆只是一个天理”（《河南程氏遗书》卷二上《二先生语》二上）。“天理具备，元无欠少，不为尧存，不为桀亡”（《河南程氏遗书》卷二上）。“万物皆有理，顺之则易，逆之则难，务循其理，何劳于己力哉”（《河南程氏遗书》卷十一《明道先生语》一）。“凡眼前无非是物，物物皆有理，如火之所以热，水之所以寒，至于君臣父子间皆是理”（《河南程氏遗书》卷十九《伊川先生语》五），等等。这种天理论影响到他们的政治理想，便是主张法先王。如熙宁初程颢在上给神宗的《论王霸札子》中就说：“躬尧舜之资，处尧舜之位，必以尧舜之心自任，然后为能充其道。汉唐之君有可称者，论其人则非先王之学，考其时则皆驳杂之政，乃以一曲之见，幸致小康，其创法垂统，非可继于后世者，皆不足为也。……惟陛下稽先圣之言，察人事之理，知尧舜之道备于己，反身而诚之，推之以及四海，择同心一德之臣，与之共成天下之务。”（《河南程氏文集》卷一）程颐也说：“法先王之治，稽经典之训，笃信而力行之，救天下深沈固结之弊，为生民长久治安之计，勿以变旧为难，勿以众口为惑，则三代之治可望于今日也。”（《河南程氏文集》卷五《为家君应诏上英宗皇帝书》）然而，由于二程所持的天理是万载不变的，所以，虽然他们也谈到先王之法可以随着条件的变化而有所改易，但既然是“先王制其本者，天理也”（《周易程氏传》卷三），天理不变，圣人之言不变，后世君王经国之法也就应当一循其道，而不能与之相悖。这与王安石的传圣人之心，法先王之意便貌同而神异了。

二程也主张行王道,如程颢有谓:“得天理之正,极人伦之至者,尧舜之道也;用其私心,依仁义之偏者,霸者之事也。王道如砥,本乎人情,出乎礼义,若履大路而行,无复回曲;霸者崎岖反侧于曲径之中,而卒不可与人尧舜之道。故诚心而王则王矣,假之而霸则霸矣,二者其道不同,在审其初而已。”(《论王霸札子》)这似乎与王安石相同,然实则并不相同,因为二程在重视动机上的公还是私的同时,还又强调动机和效果上的义利之辨。程颢曾谓:“设令由此(指新法)侥幸,事小有成,而兴利之臣日进,尚德之风浸衰,尤非朝廷之福。”(《河南程氏文集》卷一《再上(谏新法)疏》)即是其例。王安石则并不斤斤于义礼之辨,他认为只要是“从仁义礼信之心出发去治理国家,天下便会为其所化,天下既为所化,又有何义利之分。所谓‘其用至诚,以求其利,而天下与之,故王者之道,虽不求利而利之所归’”(《王霸》)。由此可见王安石与二程思想上的异同。

苏轼的思想与学术既不同于王安石、二程,也不同于司马光,其特点是牵合儒、道,务为折中。他曾撰《中庸论》(见《苏轼文集》卷二),讨论“自诚明,谓之性”的问题。他认为,“自诚明”虽是只有圣人才能做到的,但圣人所以能达到这一境界,则完全出自其天性,而这种天性并不是只有圣人才具备的,它是如“好色而恶臭”一样的人皆有之的本性,是人的自然性。这就使儒家的“自诚明”具有了极大的普遍性,而且由于他特别强调要顺从人的本性,所以无形中又与道家主张人性自然的思想杂糅起来。再看苏轼在《中庸论》中之言孔子“适周观礼,问于老聃、师襄之徒,而后明于礼乐”,在《庄子祠堂记》中又谓“庄子盖助孔子者,……阳挤而阴助之”(《苏轼文集》卷十一),诸如此类,其融合儒道的倾向是很明显的。庄子主张人生要顺乎自然之性,“夫大块载我以形,劳我以生,佚我以老,息我以死,故善吾生者,乃所以善吾死也”(《庄子·大宗师》)。又主张人的精神也要顺乎自然,“以天地为大炉,以造化为大冶”,“成然寐,遽然觉”,“恶乎往而不可”(《庄子·大宗师》)。并把这种顺物自然的思想推及社会,“游心于漠,合气于漠,顺物自然而无容私焉,而天下治矣”(《庄子·应帝王》)。苏轼也认为,既然“圣人之道,自本而观之……皆出于人情”,那么儒家的礼乐之制等也应顺乎人性自然。如果“人情莫不好逸豫而恶劳苦,今吾必也使之不敢箕踞,而磬折百拜以为礼”,就不免有悖于人性,但“苟为裸袒而不顾,则吾无乃亦将病之?苟为病之,则是其势将必至于磬折而百拜”。可见道家的纯任自然与儒家礼制对人性的过分约束,都不能尽如人意。于是,唯有折中一途,即“推而至于其所终极,而其卒乃始内之于《中庸》”。

朱熹曾评价苏轼的思想道:“二苏所以主张个‘一’与‘中’者,只是要恁含糊,不分别。”(《朱子语类》卷一三〇)可谓颇能道出其思想方法的要害。苏轼的这种务为折中的思想方法,影响到其政治理想和见解,就是主张名实相副,宽猛相济和情理兼顾,反对不近现实的高大之论。他认为:“实者所以信其名,而名者所以求其实也。有名而无实,则其名不行;有实而无名,则其实不长”。因此,“好古而无术,知有教化而不知名实之所存者”(《苏轼文集》卷八《策别·安万民》),是不可能成功的。他评价宋仁宗和宋神宗时期的政治,认为仁宗施政过宽,神宗则太严,应当“宽猛相资”,“兼行二帝忠厚励精之政”方好(《苏轼文集》卷二十七《辨试馆职策问札子》)。在具体的政治措施上,苏轼也是“恁含糊,不分别”。比如裁减冗官,他就提出:“行之则人情不悦,不行则积弊不去,要当求其分义,务施厥中,使国有去弊之实,人无失职之叹,然后为得也。”因此,苏轼的政治理想并不高。他推崇“几至刑措”的“(唐)太宗之治”(《苏轼文集》卷七《汉武帝唐太宗优劣》),认为施政“宜如诸葛亮治蜀、王猛之治秦”(《苏轼文集》卷八《策略》三),而对“撮拾三代之遗文,补葺汉唐之故事,以为区区之论可以济世”的观点(《苏轼文集》卷八《策略》一),则并不以为然。晁说之曾将王安石与苏轼相比较,谓:“王荆公著书立言,必以尧舜三代为则,而东坡所言,但较量汉唐而已。”(《晁氏客语》)这是不错的。

其实,北宋诸家的由思想分歧而导致政治分化,他们自己已说得很清楚。比如据程颐后来回忆,“荆公尝与明道论事不合,因谓明道曰:‘公之学如上壁。’言难行也。明道曰:‘参政之学如捉风。’”(《河南程氏遗书》卷十九)其“学”既不同,“论事不合”自然难免。又,朱熹曾说过:“东坡与伊川是争个甚么,……只看东坡所记云:‘几时得与他打破这敬字。’看这说话,只要奋手捋臂,放意肆志,无所不为,……论来若说争,只争个是非。”(《朱子语类》卷一三〇)正因为苏轼与程颐的争执主要是思想层面的,所以这种争竞并不与熙丰变法的过程相起讫,反而会在元祐时期更走向白热化。“大体既差,细美莫贖。”(《罗壁识遗》卷九评王安石、司马光语)由于王安石、司马光、程颢、程颐和苏轼等人思想观念和方法上的不同,决定了其政治理想和具体政治措施差异,尤其是在对待变法革新问题上的意见分歧,最终导致了诸家思想政治上的分党结派,争竞不已。

北宋党争的实质既然主要是思想斗争,那么对党争的评价,对王安石、司马光诸人的评价,也就不宜以其是否赞成变法革新一概而论之;他们彼此之间在思想上有分歧、有斗争,亦无须抑扬高下,强分轩輊。北宋党争的实质既

然主要是思想斗争,它对于北宋一代思想学术发展所起的影响和作用,也就不能不予以充分的注意,而这一点,正是我们下面所要进行讨论的。

## 二、党争对北宋思想学术发展的影响

作为思想斗争,党争对北宋思想学术发展的作用和影响是普遍和深刻的,这种普遍性和深刻性,略有三个方面。

首先,在党争的背景之下,北宋思想学术发展的总体面貌呈现出更加浓厚的经世致用色彩和强烈的现实性与政治意味。

儒家思想本具有关注人世现实、强调经世致用的实践理性品格,皆由儒家士人出身而进入仕途的宋仁宗朝以来的诸大臣,当其从宋廷和国家的根本利益出发,力图革新政治,当其因各自思想学术和政治理想的差异,自觉不自觉地介入激烈的党派之争的时候,他们彼此所主要依恃的理论武器仍是儒家思想。所谓“吾儒之职,去先王之经,则茫乎无从矣”(《范文正公集·尺牋》卷下《谢安定屯田》)。他们在现实生活中提出的各种政治主张既主要来自儒家经籍,他们又还要不断地从儒家经籍中汲取营养,寻求支持,以解决现实政治中所遇到的复杂问题。因此,他们所提出和坚持的许多思想观点,较之其它条件下,便都不免与现实政治更为密切地联系起来。

比如,在庆历革新和庆历党争中,在宋仁宗的支持下,主持新政、力辟保守派之议的范仲淹,曾撰《易义》,阐发《周易》“通变”之说,以为庆历革新提供理论根据。此外,范仲淹还荐用和奖掖论学重明体达用的胡瑗及李觏、孙复、石介等人,自与他主张思想学术应经世致用的观点一致,客观上也使胡瑗等人思想学术的发展更贴近现实政治。即如李觏,他虽然在二十二岁时便“以康国济民为意”,“诵孔子、孟轲群圣人之言”(《上孙寺丞书》,见《全宋文》卷八九三),纂成《潜书》十五篇,但其在二十八岁试进士不第、远道谒见时仕于鄱阳的范仲淹之后所撰写的《广潜书》,尤其是他庆历三年(1043年)再试进士不第后所作的《庆历民言》三十篇和《周礼致太平论》五十一篇,则显然是他受知于范仲淹后,针对日益加深的社会危机所提出的更为具体的政治改革意见,是与庆历革新适相呼应的声音。李觏在《周礼致太平论序》中即明说自己发为此论意并不只在于解经,而是要“利用厚生,为政之本,节以制度”(《全宋文》卷九〇一),以致太平。至于他的《庆历民言》,其友人祖无择则盛称曰:“庆历民言”皆极当时之病,真医国之书耳。使今相天子、宰天下者闻其言而行之,何忧乎獯鬻,何患乎拓跋氏邪?”(《与盱江李泰伯启》二,见《全宋文》卷九三四)其时,“相天子、宰天下者”,正是范仲淹、富弼等人,由此亦可见其用意。

再比如王安石,曾十分明确地提出:“经术者,所以经世务也,果不足以经世务,则经术何赖焉。”(《续资治通鉴长编纪事本末》卷五十九)他所主持修纂的《三经新义》,实已成为其变法革新的重要组成部分。故清人谓王安石之意,“本以宋当积弱之后,而欲济之以富强,又惧富强之说必为儒者所排击,于是附会经义钳儒者之口”(《四库全书总目》卷十九《周官新义提要》)。虽含贬意,然亦道出王安石用心所在。又如程颢,因与王安石论新法不合,居长安十数年,与旧党人物司马光、文彦博、吕公著、富弼等密切往来。富弼“多以手疏论天下利害,皆大臣之所不敢言者”(邵博《邵氏闻见后录》卷二十四),程颢论学则使“在仕者皆慕化之,从之质疑解惑;闾里士大夫皆高仰之,乐从之游;学士皆宗师之,讲道劝义”(《河南程氏遗书》附录《门人朋友叙述》)。这种“讲道劝义”的政治指向可以想见。其他像程颐,元祐年间为宋哲宗讲经,“必因藉一事,泛滥援引”(《续资治通鉴长编》卷四〇四元祐二年八月孔文仲语),至于以后新党执政,其所著述亦屡遭禁毁,思想学术之争终演为残酷的政治斗争。

其次,北宋党争作为思想斗争,它对当日思想学术的发展具有方法论上的意义。

经学必得“经世之务”。然“先王之经”毕竟是彼时彼地的产物,不可能与北宋时期的社会历史条件完全相合,也就是说,从北宋的政治现实来讲,汉儒的传注已难以尽从。这一点,范仲淹、王安石等人当然不会不明白。而既然仍要以经学经世务,那就必须改变传统的疏不破注的经学方法,代之以以己意说经,以儒家经典中的很多问题重新进行认识和评价。例如,范仲淹在政治上主张变革,便特别从《周易》中拈出“通变”的理论来屡加阐发,在解释其它儒家经籍时,也提出“经以明道,文以通理”,“随意而发”的观点和方法(《范文正公集》卷五《易义》)。同样,欧阳修支持政治革新,也认为:“物无不变,变无不通,此天下之自然也。”(《欧阳文忠公集·居士集》卷十《明用》)欧阳修在庆历革新失败后被贬夷陵,但他并未改变自己的政治主张,仍坚持其重人事而不信天命的观点,并且更加关注现实政治,深研儒家经典,“日知进道”,撰《易童子问》、《易或问》、《春秋论》等,舍传求经,阐发己意,怀疑“作《易》者其有忧患乎”,且认为:“夫传人事,则天地鬼神之道废;参焉,则人事惑。……治乱在人不在天。”(《居士外集》卷十《易

或问))进而,他也对《易·系辞》持怀疑态度,提出:“‘河出图’、‘洛出书’、‘圣人幽赞神明而生著’、‘两仪生四象’,若此者,非圣人之言。”(《易或问》)像这些思想方法上的变化,也与党争之现实的需要不无关系。再如王安石、苏轼、苏辙、程颢、程颐等人,也都是从现实出发,才“各出新意以解经,蔚以矫学究专己守残之陋”的(钱大昕《潜研堂文集》卷二十六《重刻孙明复小集序》)。王应麟曾指出:“自汉儒至庆历间,谈经者守故训而不凿,(刘敞)《七经小传》出而稍尚新奇矣;至(王安石)《三经新义》行,视汉儒之学若土梗”(《困学纪闻》卷八)。何以至庆历、熙、丰间说经尚新奇之风大盛?这里也不能说没有党争影响的因素。

第三,党争作为思想斗争,还在很大程度上影响了北宋思想学术发展的方向。

熙宁变法之初,王安石、司马光、程颢程颐等人争执激烈,但谁也难以说服对方。这固然是因为其思想学术的根本趋向不同的缘故,然也说明争执双方在思想理论上尚缺乏深度,不成体系,因而说服力不足。随着双方争执的持续,派别愈益明显,也促使双方为驳倒对手的观点,完善自己的理论体系,不得不沉潜于儒家经典之中,寻找理论依据,各立其说。而既有此一动机,争执诸家的思想学术的发展取向,便难免要有倾斜。这种倾斜的方向,与党派对立相似,也往往是相互对立的。纪昀谈及新旧党争曾说道:“因安石附会《周礼》而诋《周礼》,因安石尊崇《孟子》而抑《孟子》,则有激而谈,务与相反,惟以恩怨为是非,殊不足为训。”(《四库全书总目》卷九十二《儒言提要》)因党争而造成的“有激而谈,务与相反”,确是北宋思想学术发展的一个值得重视的现象。二程思想的发展即为一例。宋神宗元丰初年,二程就曾说道:“今异教之害,道家之说则更没可辟,唯释氏之说衍蔓迷溺至深,……然在今日,释氏却未消理会,大患者却是介甫新学,……如今日却要整顿,介甫之学坏了后生学者。”(《河南程氏遗书》卷二上)二程的弟子杨时亦云:“某于程氏之门,所谓过其藩而未入其域者也,安敢自附为党与以攻王氏学。夫王氏之学,其失在人耳目,诚不待攻,而攻之者亦何罪耶?”(《杨龟山先生集》卷十七《与吴国华书》)显然,二程及其弟子在当日都是把辟王安石新学作其思想学术上的一个战线的,这就不免会影响到他们自己的思想学术的发展,具体说就是其诚敬守约的认识论和修养论的形成。王安石是“自百家诸子之书至于《难经》、《素问》、《百草》诸小说无所不读,农夫女工无所不问”的(《临川先生文集》卷七十三《答曾子固书》),然程颢却认为“王安石博学多闻则有之,守约则未也”,“介甫之学,大致支离”(《河南程氏遗书》卷二上);王安石主张经世致用,程颢则又责其学说“如捉风”;王安石注《周礼》,而程颢却强调“有《关雎》、《麟趾》之意,然后可以行《周官》之法度”(《龟山先生语录》卷二)。于是,二程的思想学术更易于向着诚敬守约的方向发展了。二程强调“至诚惻怛之心”、“省己之存心”(《河南程氏文集》卷五《代吕公著应诏上神宗皇帝书》),主张“反身而诚”,“不能反躬,天理灭矣”,认为《诗》、《书》中“有一个包涵遍覆的意思,则言天……如天理的意思。诚只是诚此者也,敬只是敬此者也,非是别有一个诚,更有一个敬也”。“学者不必远求,近取诸身,只明人理,敬而已矣,便是约处”。“所守不约,泛滥无功”(以上《河南程氏遗书》卷二上)、“圣人仁之至矣,独能体是心而已,曷尝支离多端而求之自外乎”(《河南程氏遗书》卷四)。这里,二程一再强调的诚敬守约和反躬自求等等,皆与其所谓博而不约、支离附会适成对照。从二程的指责王安石之学支离多端,到与其相反,力主诚敬守约存天理,其中恐不能完全没有“有激而谈,务与相反”的因素。

此外,北宋党争对当日史学的发展也有影响。北宋官私修史的规模是相当大的,如重修《唐书》,两修《五代史》,《唐会要》、《五代会要》和《资治通鉴》等书也成于北宋。其中,《新五代史》的作者欧阳修,《资治通鉴》的编纂者司马光,都是北宋党争中的重要人物,其书都成于党争时期<sup>①</sup>,编纂宗旨又都是要以古鉴今,故其书中也不免杂有党争的成见。如,清人赵翼曾指出:“欧史纪传各赞,皆有深意。……唐六臣张文蔚等押传国宝,逊位于梁,此事与朋党何涉,而传赞忽谓,此时君子尽去,小人满朝,故其视亡国易朝恬不知怪。而所以使君子尽去者,皆朋党之说中之也。盖宋仁宗时,朝右党论大兴,正人皆不安其位,故借以发端,警切时事,不觉大声疾呼也。《晋出帝纪赞》深明以侄为子而没其本生父为非,……则以当时濮议纷呶,朝臣皆以英宗当考仁宗,而以本生濮王为伯,欧公与韩琦等独非之,故因是以深斥其非礼也。可见欧史无一字苟作。”(《廿二史札记》卷二十一“欧史传赞不苟作”条)借修史以发其党争感愤,十分明显。再如,唐文宗太和五年九月,吐蕃维州副使悉怛谋请降,李德裕主张纳降,牛僧孺则认为不当以一维州而与吐蕃不和,唐文宗听从了牛僧孺的意见(参《资治通鉴》卷二四四《唐纪》六十、卷二四七《唐纪》六十三等)。对此事司马光认为:“德裕所言者利也,僧孺所言者义也,匹夫徇利而忘义犹耻之,况天子乎?……以是观之,牛、李之是非端可见矣。”(《资治通鉴》卷二四七《唐纪》六十三武宗会昌三年三月)宋神宗熙宁四年、五年,王安石力排众议,支持王韶先后收复了被西夏占去的熙、洮、岷等五州,元丰四年,在宋与西夏的战争中,沈括等又收复了米脂等四个边塞要地。然而,元祐元年司马光一上台,既尽废新政,又提出将熙丰间所收复的上(下转第18页)

因。唐代古文运动标榜‘文以明道’，宋以来益之以‘载道’，直至桐城派的‘义理、考证、文章’，可以说，周公文武孔孟之道，一直控制了中国散文的命脉，以为政治服务为己任，以‘功利’目的，乃至后来产生了‘八股文’这样的怪胎。诚然，也有记事写人、抒情写景的纯文学散文不断发展，但在传统的散文观念统制之下，除了史传散文有较高的位置，其他均算不上正品，乃至以‘小品’称之。散文理论很晚才接受在诗歌理论中已发育成熟的一些审美观念。明代公安派提出‘性灵’说，不光是对诗而言，作文也要求‘独抒性灵’，‘非从自己胸臆中流出不肯下笔，有时性与境会，顷刻千言，如水东至，令人夺魄’，明确要求作文亦须‘情至’，而不止是‘理至’。稍后，其他作家也有条件地接受唐宋诗论中的‘神’、‘情’、‘境’等说，黄宗羲提出作文要‘道’、‘学’、‘法’、‘情’、‘神’五者俱备；桐城派刘大櫟首次提出，作文须‘以神为主’，姚鼐又演绎为‘神理、气味、格律、声色’，但尽管如此，他们谁也摆脱不了‘文以载道’沉重的枷锁，古代广义的散文，终究未能像诗那样进入审美的自由王国。”（《语文导报》1987年第2期）这次为此书的编选，较为系统地研读了历代文章学理论，在此书统稿的过程中，又校读了诸位主稿先生的选文和为选文所作的评释，发现我们的观点大体是一致的，因此特录十三年前写的那段文字收束本文。

中国历代文章学论著极为丰富，难以穷尽，即使存在这样那样的不足，它们都是三千年来的不可忽视的文化遗产，是一代代文人学士“人文”意识的忠实记录，当我们进入又一个新世纪，必须更加认真、深入地进行研究，对其正值与负值作出较为准确的评估，以期在21世纪的文章学理论建设中实现果决的取舍、明智的扬弃。

本文为《中国历代文章学论著选》前言。该书由徐寿凯、贾文昭、朱恩彬、曾子鲁、陈良运等合作编著（陈良运任主编），即将由百花洲文艺出版社出版。

1999年11月23日写毕于洪都诗学斋

（作者单位：南昌江西师大文学院 邮编：330027 责任编辑：刘表忠）

（上接第10页）述土地一概归还西夏，以免“万一西人积怨愤之气，逞凶悖之心，悉举犬羊之众，投间伺隙，长驱深入，覆军杀将，兵连祸结，……天下骚动，当是之时，虽有米脂等千寨，能有益乎？”（《温国文正公集》卷五十《论西夏札子》）司马光在现实中的政治见解，与其在《通鉴》中的议论，如出一辙，难怪王夫之批评司马光道：“牛、李维州之辨，伸牛以讫李者，始于司马温公。公之为此说者，惩熙丰之执政用兵生事，蔽中国而启边衅，故崇奖处铎之说，以戒时君。夫古今异时，强弱异势，战守异宜，利害异趣，据一时之可否，定千秋之是非，此立言之大病而温公以之矣。”“夫僧孺岂果崇信以服远，审势以图宁乎？事成于德裕而欲败之耳。小人必快其私欲，而国家之大利、夷夏之大防，皆不胜其恫疑之邪说。”（《读〈通鉴〉论》卷二十六）其说可取。北宋人修古代史如此，修当代史就更可想而知了。即如《宋神宗实录》的修纂，朱墨翻覆，早已成为党争的一个组成部分了。至于北宋人所撰的那些大量的史料笔记，受党争的影响甚于官私史书，这里就不赘述了。

#### 注：

- ①在宋仁宗朝以前，尚有以同年进士结党的现象，新加坡学者何冠环先生撰有《宋初朋党与太平兴国三年进士》（中华书局，1994年），可参。
- ②如罗家祥先生所著《北宋党争研究》（天津出版社，1993年）。
- ③请参《国史大纲》第六编第三十三章《新旧党争与南北人才》。
- ④参见李焘《续资治通鉴长编》卷一一四、一二三、一二五等。
- ⑤此语又见王安石《拟上殿进札子》（《王文公文集》卷二十）。
- ⑥程颢、程颐的思想（如本体论等）也是有差异的。前者有主观唯心主义的倾向，后者则有客观唯心主义的倾向，然二者由哲学上的天理论而致政治思想上的保守论，则大致相同，故这里统而论之。
- ⑦欧阳修《新五代史》于宋仁宗景祐三年修撰，至皇祐五年基本完成。司马光《资治通鉴》则大部分于熙丰年间退居洛阳时完成。

（作者单位：南京大学中国思想家研究中心 邮编：210093 责任编辑：刘表忠）