杨时对《尚书》的利用与发挥*

范立舟

摘　要：杨时的学说，与中国古代思想家的思想创发一样，借助对儒家经典的阐释来宣讲自己的理解，并在此基础上创建属于自己的思想体系，对《尚书》的理解与阐释即其一例。杨时借《尚书》对王安石《三经新义》进行了批驳，与理学主流之洛学相一致，本体论与工夫论构成杨时思想的核心内涵，而政治论则是其思想体系对公共社会及其相应秩序的合理延展。杨时借《尚书》诠释所展开的政治思想，“良善动机”是立国施政的前提条件，承继儒家政治哲学之精义，也将贤人政治看作有效政治治理的不二路径。制度失去优良的人的操控与把握，很容易滑向制度设计的反面。杨时借助《尚书》对荆公新法也作了全面的否定，指出王安石及其所从事的事业远离了《尚书》关于“中”的要求，从而“变乱祖宗法度”。

关键词：杨时；《尚书》；荆公新学；祖宗法度
中图分类号：B244　　**文献标识码**：A　　**文章编号**：2095-5669(2025)04-0077-07

吕大临(1040—1090)、谢良佐(1050—1103)、游酢(1053—1123)、杨时(1053—1135)被后人统称为“程门四先生”或“程门四弟子”①。在此四人里，寿永且存世著作较多者，首数杨时。杨时早年师事程颢，“其归也，颢目送之曰：‘吾道南矣’”[1]12738。程颢逝世后，他又转投程颐门下，于是有“立雪程门”的佳话②；又曾与另一位理学大家张载讨论理学中著名的“理一分殊”命题③。杨时的学说，与中国古代思想家的思想创发一样，都是依托儒家经典，借助对经典的阐释来宣讲自己的理解，并在此基础上创建属于自己的思想体系，杨时对《尚书》的理解与阐释即其一例。

一、杨时借《尚书》建构的理学思想

朱熹所撰的《四书或问》引用了杨时的《三经义辨》，认为视听言动必须遵循礼的要求，这种遵循，意味着君主之仁，臣僚之敬，父慈子孝，夫妇有别，长幼有序，朋友有信④。王安石创制新学，自撰《周官新义》，王雱、吕惠卿撰《诗义》《尚书义》，合称《三经新义》，曾是熙宁变法事业的理论依据，所谓“立政造事，以新一代之治”[2]。《三经新义》于熙宁八年(1075年)颁行天下学校，作为取士教材，正是出于“一道德”的政治文化需要。作为王安石新学及其变法事业的反对者，杨时在理论上针对《三经新义》作出了全面的反驳和批判。他作为二程后学，恪守师说，他们心目中的“理”，不但是指自然的普遍法则和人类社会的当然准则，也同样是指事物的必然法则和社会的道德原则。“理”的主要内容是儒家的伦理规范和纲常学说。“天理”的内涵是儒家道德规范，它是由天所赋予我们每一个人的，在每一个人这里称为“性”，这就是二程特别强调的“性即理也”的命题，人的道德本性与天理毫无间隔，融为一体，“天之付与之谓命，禀之在我之谓性，见于事业之谓理”[3]91。杨时也同样

收稿日期：2024-11-22
*基金项目：国家社会科学基金后期资助项目“‘北宋五子’政治思想研究”(20FZSA001)。
作者简介：范立舟，男，杭州师范大学人文学院教授(浙江杭州　311121)，主要从事宋代思想史研究。

将人的行为和动机一并纳入“理”的规范之中。与理学主流之洛学相一致，本体论与工夫论构成杨时思想的核心内涵，而政治论则是其思想体系对公共社会及其相应秩序的合理延展。

杨时认为，构成世界的本质存在只能是“理”。“天下只是一理，故其所为必同。”[4]334实际政治事务体现出来的“理”与作为人的行为依据的“理”和构成世界本原的“理”是同一个精神实体。“物”是“其然者”，“理”是“所以然者”。“理”在日常生活里体现为社会秩序，它又是《中庸》之“诚”的完整落实⑤。为论证“理”的确定性和绝对性，杨时也动用了《尚书》的资源。“理”是仁人安居的场所，是义人遵循的道路。他认为“居仁由义”是一体两面的存在，不可偏废⑥。仁与义，构成“理”的两项基本内涵，抛却儒家具体价值观的“理”是不存在的：

> 为君而止于仁，为臣而止于忠，为父而止于慈，为子而止于孝，此君臣、父子之则也。夫妇有别，长幼有序，朋友有信，此夫妇、长幼、朋友之则也。所谓五典之民则者，此言尽之矣。《书》载舜之命契，曰：“汝作司徒，敬敷五教，在宽。……弘敷五典，式和民则，盖不过如契而已矣。”[5]

“则”中含“理”，蕴含于具体的事物之中，体现在人们对事物的理解和实践之中。这便是程朱理学“理一分殊”命题的具象解释。在伦理关系上，统一的道德原则表现为不同的具体行为规范；在政治关系上，统一的政治原则表现为不同的义务关系。

在心性论上，杨时也继承了二程“去人欲”之说。他认为“去人欲”的主要途径与方法是“去胜心”⑦。“胜心”是一个来自佛教的词汇。《无量寿经》曰：“等心、胜心、深心。”[6]665净影疏曰：“所修务上，名为胜心。”[6]666“胜心”其实就是“欲心”。“欲心”是不可能臻于圣人之域的。“圣人本无胜物之心”[4]215，涤荡人欲，收束人心需要“操心”。何谓“操心”？“所谓操也，如颜子‘克己复礼’，最学者之要。”[4]269杨时引《尚书·仲虺之诰》中“王懋昭大德，建中于民，以义制事，以礼制心，垂裕后昆”[7]342，来强调“心”（意念）修养的重要性。“君子之治心养气，接物应事，唯直而已，直则无所事矣。”[4]254“正直”的意念也是道德心灵的构成，而“仁”则是“心”的主要内容。“此三人者（微子、箕子、比干）各得其本心，故同谓之仁。”[8]在工夫论上，杨时投入过很大的精力，对理学修养多有开拓和深化。他以“明善”为目的接入格物致知说，又最终归于“反身而诚”的内求路径。他以《尚书》为思想资源，借用了《尚书》所记载的历史典故，说西周初期周公在平定东方诸国的叛乱中，向各诸侯国表达了希望大家同心同德、顺应天意、协同平叛的愿望。而团结人心、勠力同心的前提则是周公至诚无妄的善意⑧。与此同时，杨时也承认知识论在提升道德自觉中的作用。知识来源于格物致知，来源于对外界事物的了解，掌握其实质⑨。但同样还必须认识到，道德觉悟植根于人的内心，是人与生俱来的善性。“反身而诚”不仅仅是口号，它是人的一种先念的觉悟⑩。在这里，一方面格物说有着明确的知识论指向；另一方面格物致知的目的并非在于单纯的求知，而在于“明善”。而所谓的“明善”，则是成就高尚的人格，达到崇高的精神境界。“诚”是达到此种精神境界最重要、最关键的手段。从修身齐家到治国平天下，重要的是这颗“诚”心⑪。这样，个人的修养工夫就同“治国平天下”的政治实践融为一体。程颐说：“故人力行，先须要知。非特行难，知亦难也。《书》曰：‘知之非艰，行之惟艰。’”[3]187在肯定知先行后的基础上，强调知行合一的重要意义。在生活践履和政治实践层面，知行合一有着同样的重要性。杨时也是一样，他指出道德实践没有什么高深的学问，只有恰到好处的“孝”“悌”⑫。所以，在践履知行合一的道路上，圣人也为我们树立起标杆。“夫学者，学圣贤之所为也，欲为圣贤之所为，须是闻圣贤所得之道。”[4]314学圣人就是学道。学不闻道，枉费精神。学圣人的关键，当得其“道心”，杨时参照《尚书》说：

> 道心之微，非精一，其孰能执之？惟道心之微而验之于喜怒哀乐未发之际，则其义自见，非言论所及也。尧咨舜，舜命禹，三圣相授，惟中而已。[4]371

> 《书》云：“惟精惟一，允执厥中。”执中之道，精一是也。夫中者，不偏之谓也。一物不该焉，则偏矣。《中庸》曰：“喜怒哀乐之未

发谓之中。”但于喜怒哀乐未发之时，以心验之，时中之义自见，非精一乌能执之？[4]475

只有领悟“道”，把握“中”，才能进入圣域。不过，圣人绝对不仅仅满足于一己心性的提升，更在于博施济众事业的发皇。于是，杨时在阐发自己政治思想的同时，也运用到《尚书》的思想资源。

二、杨时借《尚书》诠释所展开的政治思想

理学的内容体现在三个方面：哲学思辨、文化价值、现实政论，是一个不可分割的整体⑬。王道政治思想与政治价值是构成理学政治思想的内核，这一点程朱理学也不例外。“王道”这个概念来自《尚书·洪范》：“无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。”[7]403圣人是理想政治模式的设计者和实施者，理想的政治从本质上讲应该是王道政治，王道思想的提出是两宋理学在政治思想领域最重要的理论贡献。在杨时看来，圣人执政最大的益处是公平。“圣人称物而平施之，兹所以为仁之至，义之尽也。何谓称物？亲疏远近各当其分，所谓称也。何谓平施？所以施之，其心一焉，所谓平也。”[4]402“良善动机”是立国施政的前提条件，政策措施的制定和实施，是为一个人或一个特定群体，还是为绝大多数人？这些问题是关乎治理效能和治理结果最重要，也是最需要探究的话题。杨时认为，圣人政治的第一优势就在于圣人得天下大公至正。“胜己之私之谓克，克己所以胜私欲而收放心也。虽收放心，闲之为艰，复礼所以闲之也。能常操而存者，天下与吾一体耳，孰非吾仁乎？”[9]这既是为学之端，也是施政之始。儒家的圣人观，充斥着伦理道德的意绪。圣人具备超凡的智慧，完美地体现着人的价值，洋溢着人性的光辉。在政治上，圣人是政治价值的确立者和裁判者，政治的内在标准与价值尺度都掌握在圣人的手中，他是“先王”事业不可动摇的继承者，赋予这种事业以崇高的意义，规定了政治所应当遵循的方向和应当追求的目标。他既是伦理秩序的建构者，也是政治秩序的建立者和捍卫者。杨时对圣人的理解，沿袭了先秦以来的儒家传统，他对圣人的政治功能作出了全面的肯定⑭，为圣人赋予了“理想人格”与“道德境界”的内涵，“圣人”作为“王者”，天然地承担着“治国平天下”的政治角色。圣人是“德”“智”的化身，尤其是对“德”的强调，在宋代理学里得到了特别的关注。杨时认为圣人之所以为圣人，是因为“天生聪明，时乂”[7]340，一方面德性圆满自足，另一方面才智超凡入圣。杨时不认同将“外王”功业从圣人意境中剥离的做法，因为那样就会有损于圣人的形象与功用。他认为内圣外王一定是一个整体，而外王事业的主要实际内涵是“惠民”：

天地子万物，其生养之具，皆天之所以惠民也。元后继天而为之子，其聪明足以乂民，民之父母也。其子民也，授之常产，使寒而衣，饥而食，盖天而惠民者也。[4]81

“凭其是圣人，即能做王。而且严格地说，只有圣人，最宜于做王。所谓王，指社会的最高底首领。”[10]对圣人之“德性”的充分肯定，不意味着不承认或否定圣人的“功业”，圣人的政治成就是证明其存在价值的表现。因为如果不把“内圣”的个人行为转化为“外王”的社会行为，“外王”事业就不能获取社会性的成功，就很难取得人民的普遍认同，而这样一来，政治权力的合法性问题就会凸现出来。所以，杨时主张圣人（人君）要切实地为人民负起责任，政治领袖对于人民应该秉持一种“若保赤子”的态度，这样其政治权力的合法性才能确立，权威才能养成⑮。

人君除去“正心”，还要“视民如伤”。圣人的缺位，就意味着实用理性的缺位。杨时对圣人的推崇，根本上说是对实用理性和道德理性的推崇：

《书》曰：“天聪明自我民聪明，天明畏自我民明威。”则人君所以奉天者，亦因诸民而已。民之所弃，天实讨之。[4]15

夏王弗克若天，流毒下国，则自绝于天矣。天所以佑命成汤，降黜夏命也。然汤放桀，封其后于杞，非剿绝之，降黜而已。[4]81

圣人是伦理道德的化身，被赋予博施济众的功用，以养育万民作为其神圣使命。杨时强调圣人的政治地位与政治功能，自然也强调贤人（才）的作用，强调贤人（才）在政治治理过程中

的角色地位。舜任大禹，禹任皋陶，都是合理和必要的[16]。圣人经营的事业没有贤人的参与和赞助，其成功的可能性很小，甚至贤人可以起到力挽狂澜的作用。比如商朝的伊尹、蜀汉的诸葛亮[17]。要形成一种使君子（贤人）脱颖而出的政治机能与社会文化风气，唯有如此，才能迎来治世。一个社会不可能没有道德败坏的小人，政治集团的组成人员也不可能都是纯洁无瑕的君子，重要的是要有“诚”的心意[18]。小人的存在是实现良善政治最大的障碍，关键就在于，良善之政可以一定程度上排除小人[19]。

杨时承继儒家政治哲学之精义，也将贤人政治看作有效政治治理的不二路径。“礼义”“德教”的推动主体、当然只能是圣贤。制度的存亡、条令的有无、法规的缜密与荒疏，只是问题的一面，而且是表面，深层的原因是人心的善恶。体制是政治成败的外因，人的有力领导才是真正的内因。宰相、百官各司其职，帝王好比“心力”，百官好比股肱，唐之贞观、宋之嘉祐时期就是如此，“故贞观、嘉祐之治，几至三代，此任贤去邪之效也”[4]2。贤人政治范式应该深入贯彻到地方治理中去，唯有如此，才能达至长治久安的效果，“郡县，王室之屏藩，而守令，士民之师帅”[4]545。贤人与君子是道德教育培养的结果，同样具有模范型人格魅力。知行合一、内圣外王的君臣是良善政治成就的表征。制度失去优良的人的操控与把握，很容易滑向制度设计的反面，礼法不仅都会失效，而且会违背制度设计的初衷，反噬制度自身。统治者一旦变质，再好的制度也会腐朽，王朝随之崩溃。应该说，这样的认识与现代思想之间存在内在的相似性和关联性。

麦金太尔曾经尖锐地指出，如果个体美德的培育完全被忽视，完全被社会成员置之不理，那么，所谓正义的规则和相关制度又是“谁之正义”呢[20]？人治的政治理念并不是要排斥任何形式的法律，相反，它重视法律的作用，反对统治者和政府漠视法律、凌驾于法律之上，但是，任何成文法的落实都需要有素质的人来完成。“舜在侧微，尧举而试之。慎徽五典，则五典克从；纳于百揆，则百揆时序；宾于四门，则四门穆穆。”[4]346法度和对法度的自觉遵循，同样可以取得良治的效果，然而，“任何社会系统，无论其法律多好或多高尚，最终还是要以好的人为基础。今天世界上一些最无人道、压迫性最强的国家与最文明的国家一样，都同样有漂亮的写在纸上的宪法和法律。从来没有一个好的政治体制仅仅是靠写出来的或是规定出来的。相反，它取决于生活在其中的人，取决于执行这一制度的人。在每一个街头角落，在每一天的日常生活中的人。如果人们互相憎恨，互不信任，或力图相互利用，如果他们贪婪而又恶毒，那么，这些法律和规则就无法得到有效的实施。它们成了一个不可能完成的任务，只不过是一些空洞的条文。提高人的素质是当务之急”[11]。

人治本质上是人本主义的政治思想，是儒家理想主义政治思想的重要组成部分，在传统社会的经济结构与政治制度下有着极其顽强的生命力。儒家的人治并不否定法律和各种规章制度的作用，而是着重强调在健全外在规范性制度的同时，更需要高素质的人来保证制度的落实。甚至，相对而言即使制度不那么健全，但只要有高素质的人，同样能够取得完美的政治治理效果。因此，这种人本主义政治思想所提倡的“人治”说核心就在于人本身，它主张要按照人的需求与愿望来“治人”，而并非抛弃人的内在需求去寻找别的什么“治人的道理”。

三、杨时对荆公新法的全面否定及其学理依据

王安石变法是影响两宋政治生活及政治生态的大事件，杨时对荆公新学及其事业作了全面的否定，对新法的政治思想与政治实践进行了彻底的批判和清算。作为洛学南传的承担者，杨时全盘接受了二程对新学与新法的反对意见。二程曾言王安石学说是当今最大的祸患[21]。他们认为，王安石的变法措施很容易革除，而王安石的学术思想却很难彻底清理干净。

经过北宋后期的多次政治反复，杨时对荆公新学的看法更为深刻。他认为，熙丰变法变的就是宋朝赖以立国的“祖宗之法”，“祖宗之法纷更殆尽”[1]12739。杨时反复强调“祖宗之法”的最大特点是“中”，就是尧、舜讲的“允执厥中”，

孟子讲的“汤执中”,《尚书·洪范》讲的“皇极”[22]。什么是“中”?如何“执中”?当然有大量可供讨论的话题。不过,有一点是可以肯定的,那就是王安石及其所从事的事业远离了“中”的要求。北宋晚期的政治表面上坏于蔡京之手,实际上其主导思想来源于王安石,“今日之祸,实安石有以启之”[1]12741。对于王安石的代表作《三经新义》,杨时也认为其不仅在学理上不够纯粹,而且在政治实践上完全暴露出对儒家正道的背离。从本质上讲,王安石的政治理念与其说是来源于孔子,不如说来源于管子、商鞅,“变乱祖宗法度”[1]12741。杨时指出:“夫王氏之学,其失在人耳目,诚不待攻。”[4]415在二程与其后学眼中,王安石新学之所以不能成为主流意识形态,不能占据官方主导的学术文化主流,是因为新学“不知道”[23]。“言有不中理,皆不知道者也。”[4]416新学的“不知道”表现在许多方面,最主要表现在学术思想的“杂驳”上,不合儒家的正统性和纯粹性要求。在杨时看来,新学有太多的佛教义理与道家说教之类的非儒家价值观掺杂其中,所以表面上王安石新学博极群书,但实际上却“不知道”,根本不可能把握儒家所推崇的“道”。洛学将“正心”看作“平治天下”的开端,杨时认为,王安石不坚持这一点,说明他的思想游离于儒家之外:

> 古人修身齐家治国平天下,本于诚吾意而已。《诗》《书》所言,莫非明此者。但人自信不及,故无其效。圣人知其效必本于此,是以必由也。……观王氏之学,盖未造乎此,其治天下,专讲求法度。如彼修身之洁,宜足以化民矣。[4]279

杨时承继洛学传统,特别注重“合内外之道”。天、地、人之道一以贯之,天人合一而非相离。在二程看来,荆公新学之不纯,就在于它强化了“天人之别”。在《尚书·尧典》里,儒家就不曾强调过“天人之别”,所以王安石实际上“不知道”。天人一体、天人合一符合儒家天道观,并且构成儒学政治理论的基石,王安石不承认这一点,等于是自别于儒家阵营之外。程颢《定性书》还反对“以内外为二本”,王安石《字说》却解释“心”有“中心”“外心”之异。杨时认为“心无中外,以忠为中心,无是理也”[4]130,“用心之有内外耳,非心有内外也”[4]131,“荆公自谓能不以外物累其心,故其言每以是为至。盖以其未尝知天道故也”[4]101。杨时指出这恰恰说明王安石不知天道,“诚者,天之道也,非外物不能累其心者所能尽也。告子之不动心,岂利欲能昏之哉?然而未尝知义也,未尝知义,非明也”[4]100。基于孟子性善论的传统,杨时坚守仁政之说:“《书》曰:‘德惟善政。’孔子曰:‘为政以德。’离道德而为政事,非先王之政事也。”[4]109政治领导人的道德素养和人格魅力是其权力合法性与政策合理性的来源。因此,在儒家“人治”政治理念中,政治权威首先也就体现为道德权威。杨时认为,往圣前贤的理想政治之所以能够获得实现,就是因为落实了以上这些原理:

> 尧之时,天下犹未平,洪水横流,泛滥于中国,孟子谓:“尧独忧之,举舜而敷治焉。”而安石乃曰:“尧晏然不以为虑”,不知何所据而然也?以忧恤百姓为不知天之所为,则文王视民如伤,其不知天甚矣。夫民穷而主不恤,下怨而上不知,盖土崩之势也。保丁卖袄以置弓箭,甚者断指以免丁,其致怨可知矣。而导其君以为不必恤,不亦误乎?[4]118-119

杨时所追求的政治理想,终极目的是构建“父子有亲,君臣有义,夫妇有别,长幼有序,朋友有信”的政治实体,这种政治共同体洋溢着温情的道德意绪,它并不否定人的利益与愿望,强调满足人的合理利益与愿望,坚持由圣贤来操控政治,唯有如此,才能维护共同体的整体和谐,保障每一个人的合理诉求。同时,这种理想政治模式的设计,也会生发出一种对现实政治的强烈批评精神,它构成现实政治的醒目参照物,现实政治的污泥浊水在圣贤政治的参照物前原形毕露,理应被归于扫除之列。从这方面审视,王安石也是“不知道”的。王安石既然“不知道”,则其对于具体政治实践的见解错得更加离谱。杨时指出,新法之行,既有用人之失,也有政策之失:

> 孔子曰:“举直错诸枉,能使枉者直。”未闻直者可置,使无贰适,惟我所错而已。孟子曰:“尊贤使能,俊杰在位,则天下之士愿立于其朝矣。”未闻能者可罢,使无妄作,

惟我所为而已。[4]136

熙宁之初，贤能不容于朝，纷更祖宗之法，惟我所为而已，用此说也。其为害岂浅哉！使其说行，则其祸天下后世，商君之法，不如是烈矣。[4]136

先催足常平，而后催税，则税必欠。虽不用枷棒催贷物，必用枷棒催税矣。此乃朝三暮四之说，而民受其弊则一也。私债于法不受理，而兼并之家初非有枷棒催贷物也，已足以困细民，则此固可知矣。[4]120-121

杨时认为，“不知道”甚至会产生道义上的差池，那就是对儒家“义利之辨”的混淆：

君子之事君，其说不可惟利之从。苟惟利之从，则人君所见者，利而已。彼有轧吾谋者，其说又利于我，吾说必见屈矣。故不若与之谈道理。道理既明，人自不能胜也。所谓道理之谈，孟子之仁义是也。王、霸之佐，其利义之间乎？一毫为利，则不足为王矣。[4]229

杨时对王安石的某些言行不以为然，认为其已经背离了儒学信念。“论事当问事之是非利害如何，岂可以素有廉耻劫人使信已也？夫廉耻，在常人足道，若君子，更自矜其廉耻，亦浅矣。盖廉耻，自君子所当为者。如人守官，曰：‘我固不受赃。’不受赃，岂分外事乎？”[4]239王安石的本意是既承认义利之统一，利要建基于义之上；又承认利的相对独立性，承认利所具有的价值，认为这种价值能够增进义的内涵而不是相反。

但是，二程与杨时则不然，他们严守“义利之辨”，以义为先。理财也应该先将道义原则设置在前面，否则后果不堪设想。这样，理欲之辨、义利之别、王霸之异相互之间形成一个完整的对应式结构，仁与义从对个人的伦理要求扩展为一种政治思想的核心概念，政治领袖尤其要率先垂范，对私欲进行有效的限制，增进全民福祉，将国家引入祥和、富裕、有序的境地，维系政治合法性。政治领袖不仅需要分辨是非、明察秋毫，还需要《尚书》所提倡的“聪明”，而这却又是荆公新学所忽视的：

或曰：“德而已矣，奚取于聪明？”曰：“徒取其德，或有有德而不聪明者。如此则人得以欺罔之，何以济务？故《书》称尧、舜、禹、汤、文、武，皆言其聪明，为是故也。”[4]230

正是基于上述的看法，杨时推论王安石言行与儒家之道不合，王安石所追求的利不是符不符合义的问题，而是已经完全脱离了儒家的轨道：

因论荆公法云：“青苗、免役亦是法，然非藏富于民之道。如青苗取息虽不多，然岁散万缗，则夺民二千缗入官。既入官，则民间不复可得矣。免役法取民间钱，雇人役于官，其得此钱用者，盖皆州县市井之人，不及乡民。乡民惟知输而已，而不得用，故今乡民多乏于财也。”[4]303

杨时认为夺民之产而非藏富于民，就是对儒家“义利之辨”的反动，就等于是“申、商之术”：

熙宁更新法度，以经术造士。世儒妄以私智之凿，分文析字，而枝辞蔓说乱经矣。假六艺之文以济其申、商之术，一有戾己，则流放窜殛之刑随其后。虽世臣元老，概以四凶之罪目之。天下靡然，无敢忤其意者。故佞谀成风，而正论熄矣，士气不振。积至于崇（宁）、宣（和），述其事而流毒滋甚焉。[4]561-562

杨时的政治治理成效与政治统治形态思想所依托的是人性的善恶。“君子之德风，小人之德草”[12]，统治阶级占统治地位的意识形态就是社会主导性的思想意识，统治者的人性与道德之善加上“聪明”，就是决定国家政治命运的根本性因素。杨时对王安石及其事业之所以要从根本上加以否定，是因为王安石从根本上就不认同这一原理。

结　语

“程门四弟子”之首的杨时与二程及同时代的理学家一样，对王安石的政治实践及其理论依据《三经新义》进行了系统性的批驳，而这种批驳又依傍作为儒家五经之一的《尚书》而展开，显示出自身在学理上的纯粹性和合理性。杨时动用《尚书》的资源，将“天理”视为理想政治的基点与主要参照系，而其体现者则是历史上的圣人。而王安石的学说恰恰是对“天理”内涵的背叛。王道是为学之端，也是施政之始。王安石的代表作《三经新义》在学理上不够纯粹，

在实践上则是对王道政治的背离，理欲之辨和义利之别应该是其政治措施与实践的出发点。

注释

①②③㉒脱脱等：《宋史》，中华书局1985年版，第12732页，第12738页，第12738页，第12739页。④朱熹：《四书或问》，《景印文渊阁四库全书》第197册，台湾商务印书馆1986年版，第568页。⑤⑦⑨⑩⑪⑫⑭⑮⑯⑰⑱⑲杨时：《杨时集》，福建人民出版社1993年版，第282页，第309页，第613页，第406页，第502页，第365页，第90—93页，第293页，第274页，第277页，第79页，第82页。⑥林之奇：《尚书全解》，《景印文渊阁四库全书》第55册，台湾商务印书馆1986年版，第748页。⑧陈栎：《书集传纂疏》，《景印文渊阁四库全书》第61册，台湾商务印书馆1986年版，第349页。⑬[美]田浩：《朱熹的思维世界》，陕西师范大学出版社2002年版，第12页。⑳[美]麦金太尔著，万俊人、吴海针、王今一译：《谁之正义？何种合理性？》，当代中国出版社1996年版，第507—515页。㉑㉓程颢、程颐：《二程集》，中华书局1981年版，第38页，第282页。

参考文献

[1]脱脱，等.宋史[M].北京，中华书局，1985.
[2]王称.东都事略[M]//景印文渊阁四库全书：第382册.台北：台湾商务印书馆，1986：72.
[3]程颢，程颐.二程集[M].王孝鱼，点校.北京：中华书局，1981.
[4]杨时.杨时集[M].林海权，点校.福州：福建人民出版社，1993.
[5]林之奇.尚书全解[M]//景印文渊阁四库全书：第55册.台北：台湾商务印书馆，1986：790.
[6]慧远.佛说无量寿经义疏[M]//中华大藏经：续编.北京：中华书局，2020.
[7]十三经注疏：尚书正义[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009.
[8]王天与.尚书纂传[M]//景印文渊阁四库全书：第62册.台北：台湾商务印书馆，1986：730.
[9]朱熹.论孟精义[M]//景印文渊阁四库全书：第198册.台北：台湾商务印书馆，1986：268.
[10]冯友兰.三松堂全集：第5卷[M].郑州：河南人民出版社，2000：137.
[11]霍夫曼.洞察未来[M].许金声，译.北京：华夏出版社，2004：160.
[12]十三经注疏：论语注疏[M].阮元，校刻.北京：中华书局，2009：5439.

Yang Shi's Utilization and Interpretation of *The Classic of History*

Fan Lizhou

Abstract: Yang Shi's theory, like the ideas of ancient Chinese thinkers, uses the interpretation of Confucian classics to promote his own understanding and create his own ideological system. One of the examples is his understanding and interpretation of *The Classic of History*. Yang Shi used *The Classic of History* to refute Wang Anshi's The New Interpretation on Three Classics. In alignment with the mainstream Luoyang School of Neo Confucianism, Yang's thought centers on ontology and the theory of cultivation, while political theory is a reasonable extension of his ideological system, focusing on public society and its corresponding order. Yang Shi used *The Classic of History* to interpret the political ideology he developed, stating that "good motives" are a prerequisite for establishing a country and governing. This idea inherits the essence of Confucian political philosophy, and posits the politics of wise people as the only path to effective political governance. Without the control and grasp of the virtuous people, political systems are prone to veer from their intended design. Yang Shi, with the help of *The Classic of History*, comprehensively refuted the new laws of Wang Anshi, pointing out that Wang and his career deviated from the requirements of *The Classic of History* regarding "zhong", thus "disrupting the ancestral law and institutions".

Key words: Yang Shi; *The Classic of History*; Wang Anshi's New Learning; ancestral law and institutions

[责任编辑/晨　潇]