

道德史观的强化——从《资治通鉴》到《资治通鉴纲目》

刘 荣

(合肥工业大学 马克思主义学院,安徽 合肥 230009)

[摘 要]《资治通鉴》一书中经常可见儒家纲常法则与道德伦理对于历史事迹的解释和支配力量。司马光以儒家伦常去解释和架构历史,道德史观是为该书之史观。这种道德史观本质上仍是为着有资于治道的终极写作目的。《资治通鉴纲目》作为对《资治通鉴》的改编之作,其道德史观日益强化,进之为天理史观。天理在社会领域的本质规定即是封建的纲常道德法则,因此便被当做人间社会的最高真理和永恒规律。朱熹在《资治通鉴纲目》中以此形上之天理作为诠释一切史事之根本依据和纲领,历史即为天理笼罩下之历史。该书实为朱子天理哲学在历史实际中的运用。透过此二著中道德史观强化之趋势,可以发现理学在宋朝逐渐兴起与繁盛之轨迹。

[关键词] 道德史观;天理史观;《资治通鉴》;《资治通鉴纲目》;理学

[中图分类号] K204.3;B244.7

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2017)05-0025-06

司马光等主编的《资治通鉴》一书成功问世后,由于当时统治者的大力褒扬以及该书巨大的史料价值等原因,其时和后世对该书的续修、节选、注释、改编和评论之作代出,由此形成蔚为大观的“通鉴学”。在为数不少的对《资治通鉴》的改编作品中,朱熹的《资治通鉴纲目》一书比较著名。既然同为“通鉴学”中的代表著作,对它们作一比较研究不仅是可能的,也是可行的和有意义的。但截至目前,学界鲜少有将《资治通鉴》与《资治通鉴纲目》二著并列而观并着手进行比较探究者,这并不利于我们更好地认识与理解二书之特色。缘此,论文愿抛砖引玉,尝试从历史观的角度比较地考察这两本著作,揭示二著的史观之差异,并指出这一差异背后所反映的时代思潮之趋向。

一、《资治通鉴》与道德史观

《资治通鉴》是由司马光主编的中国古代第一部编年体通史著作。书名源自宋神宗“鉴于往事,有资于治道”之命名,由此判断出,该书乃古为今用之作,借叙以往之史迹,备现实治道之大用。用司马光自己的话来说,“鉴前世之兴衰,考当今之得

失,嘉善矜恶,取是舍非”,通过讨论以往中国历史上的治乱兴衰,为统治者提供治国理政之经验和教训。此为司马光编撰《资治通鉴》的主要目的。这因此决定了司马光在史料的选择和内容的论述上将重点放在了关乎国家盛衰和生民休戚两个方面,“欲删削冗长,举撮机要,专取关国家盛衰,系生民休戚,善可为法,恶可为戒者,为编年一书,使先后有伦,精粗不杂”^[1]。不过,为了达成以史为鉴的根本目的,司马光作为一名历史学家不可能不预先设立自己的写作立场,也不可能不在书中倾注自己的立论原则或者底线。这些都已经体现在了司马光编修《资治通鉴》之前的各项准备工作中,也都基本贯彻在了《资治通鉴》全书内容当中。这不仅是司马光本人所必须经历和实践的,众所周知,也必然是古往今来几乎所有历史作者都无能逃避和豁免的。以上观点基于这么一个学术共识,从来不存在绝对、彻底、完全的客观、中立、准确或曰不带有作者主观看法与意见的历史学著作,所有的历史作品,不论其如何宣称自己是多么客观、真实,都必然在不同程度上参与、渗透了作者本人的想法,以期

[收稿日期] 2017-05-28

[基金项目] 安徽省哲学社会科学规划青年项目《王夫之晚年史论作品研究》,项目编号:AHSKQ2017D66,中央高校基本科研业务费专项资金资助项目王船山《读通鉴论》研究,项目编号:JZ2017HGBZ0935。

[作者简介] 刘荣,女,山东临沂人,合肥工业大学马克思主义学院讲师,研究方向:明清思想史、历史哲学。

趋向或达成作者写作的并能够为读者所理解的目标。此为该作品的前识,也成为了我们阅读、理解和研究该作品之前所必须注意并铭记于心的常识。对于有些作品而言,其中的“前识”往往是一以贯之、有始有终的,像一条主线贯穿、联结了头尾,担负着该作品之主旨、性质、旨趣等意义世界中的话题指向。这些类型的“前识”无疑是作者精心设计和安排好的、并导向理解全部著作内容的指针。就《资治通鉴》而论,它也内含着这样一条“前识”,我们概之为“道德史观”。

司马光不止是一位历史学家,而且是一名深受儒家思想影响的学者。他在《资治通鉴》中以儒家的道德伦理与纲常法则这些理论化的学说去诠释历史、架构历史,历史在他手中因而成为了儒家道德法则的解释资料和注脚,这便是司马光《资治通鉴》所蕴含的史观。这种道德史观本质上仍是为着有资于治道的终极写作目的,因为司马光所期望或者理想的治理之道仍然走不出儒家意义和范围上的治道。道德史观是我们总结出的对于《资治通鉴》史观的性质描述,它笼罩在全书的历史记载中,并鲜明、直接体现于“臣光曰”这种司马光自己的历史评论以及历代史家原有的论赞中。

礼之为物大矣!用之于身,则动静有法而百行备焉;用之于家,则内外有别而九族睦焉;用之于乡,则长幼有伦而俗化美焉;用之于国,则君臣有叙而政治成焉;用之于天下,则诸侯顺服而纪纲正焉;岂直几席之上、户庭之间得之而不乱哉!……惜夫,叔孙生之器小也!徒窃礼之糠粃,以依世、谐俗、取宠而已,遂使先王之礼沦没而不振,以迄于今,岂不痛甚矣哉。(《资治通鉴》卷第十一:汉纪三)

这段引论可以说是司马光道德史观的一个论纲折射,其中礼制为本的道德史观表露无遗。司马光开门见山,直言礼制之大用,自人类生命个体之修身、作为社会基本细胞的家庭之齐家到对于国家组织之治国和修平天下之事业,无一不应当遵循礼之规范,而且只有恪守了礼制之要求,身、家、国、天下才会有序、合理、和谐地运转与不乱,所谓“百行备焉”、“九族睦焉”、“俗化美焉”、“政治成焉”、“纪纲正焉”。礼制就是社会与政治历史存在和发展的决定因素。不惟如此,从以上评论中还可以看出,司马光反对对三代礼制作任何的损益与变通。汉代叔孙通制礼作乐,对先王的礼乐制度有所损益,以适应当时社会的运行。根本上讲,叔孙通是在不违背先王礼乐制度之精髓的前提下进行了枝节性、

应时性的修补而已。但司马光对这一变动表示了不满,认为“遂使先王之礼沦没而不振”。这一方面反映出司马光之不通时变,却在另一方面和角度透露了他对于礼制之于世用和历史之绝对性与永恒性的消息。

下面,我们再从“内圣外王”的视角出发,深入考察一下以礼为核心的道德史观是如何落实到内之修身立命与外之理政安民中去的。

……礼义,治人之大法;廉耻,立人之大节。况为大臣而无廉耻,天下其有不乱、国家其有不亡者乎!予读冯道《长乐老叙》,见其自述以为荣,其可谓无廉耻者矣,则天下国家可从而知也。

……

臣光曰:……妇之从夫,终身不改;臣之事君,有死无贰。此人道之大伦也。苟或废之,乱莫大焉!范质称冯道厚德稽古,宏才伟量,虽朝代迁贸,人无间言,屹若巨山,不可转也。臣愚以为正女不从二夫,忠臣不事二君。为女不正,虽复华色之美,织纴之巧,不足贤矣;为臣不忠,虽复材智之多,治行之优,不足贵矣。何则?大节已亏故也。道之为相,历五朝、八姓,若逆旅之视过客,朝为仇敌,暮为君臣,易面变辞,曾无愧怍,大节如此,虽有小善,庸足称乎! (《资治通鉴》卷第二百九十:后周纪一)

司马光认为,廉耻为人之立人大节,廷臣同样应具备此一道德品质。若朝臣行政而无耻,将关乎国家存亡治乱。在司马光看来,中国历史上的冯道便是这样一位见风使舵的无耻之徒和政治投机分子。冯道在其仕宦生涯中曾历事多姓且位极人臣,“朝为仇敌,暮为君臣,易面变辞,曾无愧怍”。晚年自号“长乐老”,作《长乐老叙》一文,简述其一生行迹及出处,对自己生平之作为颇为自得。后世也有人歆羡冯道一生所取得的政治高度与享受的荣华富贵,认为他乃是乱世政坛上的不倒翁。司马光却以为不然。一如妇女之从夫须从一而终、终身不改,朝臣之事君同样应忠贞不二、有始有终,所谓“忠臣不事二君”,忠君当为廷臣之基本道德操守和“人道之大伦”。倘若臣子二三其德,随意改事君主和王朝,贪图富贵之身和功名利禄,即便他再有聪明才智,也意味着其节操沦没、大德已亏,为寡廉鲜耻之人,不足为贵。冯道此人便被司马光归之于后一类,“历五朝、八姓”,“其可谓无廉耻者矣”。在这里,冯道之无廉耻乃由于其未能有忠君之德操,而忠君观念是为礼义德行之一端,礼义廉耻之道德则

被司马光视为立人之大节与修身之要义。换言之，儒家式的伦理道德法则就应当成为社会个体安身立命之准则与标的。司马光对于冯道这样一个历史人物作如是要求，也意味着他对于古今所有个体生命均有如此之期许。

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，莫不奔走而服役者，岂非以礼为之纪纲哉！是故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫治士、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。

……

或者以为当是之时，周室微弱，三晋强盛，虽欲勿许，其可得乎！是大不然。夫三晋虽强，苟不顾天下之诛而犯义侵礼，则不请于天子而自立矣。不请于天子而自立，则为悖逆之臣，天下苟有桓、文之君，必奉礼义而征之。今请于天子而天子许之，是受天子之命而为诸侯也，谁得而讨之！故三晋之列于诸侯，非三晋之礼坏，乃天子自坏之也。

呜呼！君臣之礼既坏矣，则天下以智力相雄长，遂使圣贤之后为诸侯者，社稷无不泯绝，生民之类靡灭几尽，岂不哀哉！（《资治通鉴》卷第一：周纪一）

礼制在治国理政中同样应当担负起维系等级制度以使上下、尊卑有序的重要职能。司马光认定，天子固然居于最高位，但依然必须依靠礼制治天下，“何谓礼？纪纲是也”。三纲五常理应在社会等级结构的划分中发挥根本指导性作用，形成“天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫治士、庶人”这一秩序井然又分明的社会层级结构，从而达到“贵以临贱，贱以承贵，上之使下”的纲常原则和理念，并以“国家治安”为最终目标。这便是司马光对于三代社会以礼治国准则在社会结构区划上的理想。惜乎东周时期礼崩乐坏，礼制治国不管在理论上还是实践中都遭到了碰壁甚至严重的破坏。春秋末年，诸侯国之一的晋国国力渐衰，政权下移，为几家强大的卿大夫把持。最终，韩、赵、魏三家大夫打破了当时的礼制之约束，瓜分了晋国；而周威烈王则代表周王室承认了三家为诸侯的合法性，并准许他们与晋侯并列。这一历史事件在司

马光看来无疑是对礼制思想的严重践踏，周天子开始自坏礼法，其作为天下共主的地位和尊严日益名不副实与遭受挑战。司马光对三家分晋这一事件中周天子封侯一举表示强烈不满。他认为，若是因为当时韩、赵、魏三家势力强大而迫使周天子必须默认并许可三家为诸侯的事实，也是说不通和不合理的。三家其时的身份毕竟为晋国之卿大夫，本应对上之晋侯承担相应的责任并履行一定的义务，这是当时全社会的共识，也是其时礼制结构的必然要求。若三家一意孤行、“犯义侵礼”，不经周天子册封而自立为侯，则他们只会被社会侧目为犯上作乱的悖逆之臣，也必然会遭到全社会舆论的猛烈抨击；若周威烈王有齐桓、晋文之志，也必将奉礼义而征讨之，不使他们的不法意图得逞。最终，韩、赵、魏三家僭越称侯的野心很可能就会被粉碎，不仅晋国得以保全，周天子君临天下的最高统治者身份及法理基础也得以彰显甚至强化，而礼制为纽带维系的社会秩序将继续井然有序。但令司马光痛心的是，周天子不仅没能运用伦理纲常的约束力制止三家分晋的不当之举，反而为虎作伥，认可了三家瓜分晋国的事实并赋予三家厕身诸侯之列的荣光。这无异于昭告天下，周天子开始带头破坏传统的伦理纲纪了，这从他分封三家为侯此一违反礼制道德要求中得以显明，“故三晋之列于诸侯，非三晋之礼坏，乃天子自坏之也”，被社会普遍承认和遵守的礼法秩序开始崩塌。司马光之深恶伦理纪纲之破坏，本质上乃是对礼制纲常对于社会秩序稳定和历史发展之根本作用与功能的信仰，此信仰亘古贯今、一体通用；而当此信念受到质疑和挑战时，司马光便无法坐视不管，《资治通鉴》开篇便谈论三家分晋，其中深意不言自明。

总而言之，《资治通鉴》通篇可见伦理道德指导、规划下的历史现象叙述与议论，司马光所展示给人们的就是一部以道德纲常为主轴的历史画卷，各类历史事迹均依顺和附着在这一主轴周围，某种程度上成为了纲常主轴的附属资料，从而形成道德史观的格局。需要说明的一点是，司马光用以支配历史实在的道德法则仍主要属于原始儒家与两汉经学范畴，是先秦与两汉儒学思想世界中的伦理纲常体系。这区别于朱熹在《资治通鉴纲目》中以新儒学化的理学作为统摄历史实际的理论体系。

二、《资治通鉴纲目》与天理史观

《资治通鉴纲目》一书乃南宋哲学家、思想家朱熹根据司马光的《资治通鉴》而改编成的著作^①，职是故，二书在撰著性质上同为史料之作。不仅如

此,这两部史学作品都主旨鲜明、史观明确。相比于《资治通鉴》一书中以先秦、两汉儒学的道德纲常维系的道德史观,《资治通鉴纲目》虽在实质上仍属道德史观的范畴,但其道德史观的内容却已经有了改进和发展,我们命之为天理史观。朱熹在《资治通鉴纲目》中所表达的对于中国历史的系统化、理论化观点的立足点已经不再是纯粹的、简单的儒学了(与司马光的道德史观比较),而是站在此立场上并批判、吸收和融化后世之玄学、佛学思想而形成的新儒学,人们将其称之为理学。新儒学不仅对原始儒学、两汉经学、魏晋玄学和隋唐佛学进行了扬弃,还对它们加以锻造与融合,最终创造出一个系统化的形而上哲学体系。这一体系以理或天理为最高哲学范畴,天理至高无上,为世界本体。天理在社会领域的本质规定即是封建的纲常道德法则,此形而上之伦理道德(天理)便被当做人间社会的最高真理和永恒规律,由此就确证了封建伦理道德(天理)的合理性。因此,《资治通鉴纲目》就是朱熹以形而上的理学体系或曰新儒学体系为标准原则去重新审视和改造《资治通鉴》一书而完成的史学论著,其中,他以至高无上的天理(封建伦理道德)为价值准则对《资治通鉴》的材料予以取舍与编排,使得成书后的《资治通鉴纲目》在内容全貌上就成为一部以天理法则为根本指导纲领下的史事记载之作。宋人李方子对此也有一针见血之评述:“至于此书(案:《资治通鉴纲目》)之成,义正而法严,辞核而旨深,陶镕历代之偏驳,会归一理之纯粹。振麟经之坠绪,垂懿范于将来,盖斯文之能事备矣”^[2],此“一理”即是天理。朱熹对历史事迹的评断一以封建伦常为据,将他对历史的思索立基于其哲学理论之上,此为天理史观。

朱熹曾自述《资治通鉴纲目》一书的写作缘起:

臣旧读《资治通鉴》,窃见其间周末诸侯僭称王号而不正其名,汉丞相亮出师讨贼,而反书“入寇”。此类非一,殊不可晓。又凡事之首尾详略,一用平文书写,虽有目录,亦难检寻。因窃妄意就其事实别为一书,表岁以首年,而因年以著统,大书以提要,而小注以备言。至其是非得失之际,则又辄用古史书法,略示训戒,名曰《资治通鉴纲目》^[3]。

由此看出,朱熹之所以成就《资治通鉴纲目》乃是出于两个原因。第一,《资治通鉴》中的部分记载

不合乎儒家的封建伦常道德之要求,这令朱熹感到匪夷所思;因而成为他改编是书的最主要动力。第二,《资治通鉴》的编排方式不够眉清目秀,令人难以检寻其中所需内容。而事实上,这两个因素是互为因果关系的。首先,正是由于司马光缺少将封建纲常伦理作为人类社会独一无二的、至高无上的、普遍永恒的规律和真理的自觉,故而其书中叙事时或无有统领、不合法度,难以做到“会归一理之纯粹”。而这一缺陷实则与其编写书法有关,朱熹之意,司马光撰著体例之不完善乃从外在形式上直接导致了其叙事无能处处合乎天理之规范的后果。其次,由于司马光不强调伦理道德纲常之作于中国历史和社会的唯一支配性力量,也在某种程度上促使他在著述体例上循规蹈矩,“一用平文书写”,不便检寻相关事迹。总之,在朱熹那里,《资治通鉴》在体例和记载这两个紧密联系的层面上都不够尽善尽美并令他满意,以这两个方面作为突破口去进一步完善甚至改编《资治通鉴》就成为朱熹要从事的工作了。

体例上,朱熹因《资治通鉴纲目》而首创纲目体史书体裁。他节取《资治通鉴》的史事,简化内容,编为纲目。纲为内容提要,模仿《春秋》,按时间先后编排历史大事;目为史迹叙述,模仿《左传》,具体记述历史事实。如此一来,提纲挈领、简明扼要、眉目清晰,非常方便读者阅读。不过,朱熹并不是刻意追求体裁上的创新,新颖之体例只是手段和方法,借此以达成他心目中天理之彰显与支配才是根本目的。换句话说,通过纲目体的记载方式,朱熹在《资治通鉴纲目》一书中实现了他的这一目的。纲既为大事之提要钩玄,则所有大事首先必然都是朱熹所精心、有意择取的,其中实隐含着朱熹强烈的封建道德纲常之观念,他以此为总纲决定大事之去取与阐释。换一种说法,设纲一举本意就是为了能够简单明了、一针见血地直观呈现朱熹的天理理念对于历史大事的统帅作用,而且这一举措本身确实也起到并实现了该目的,随意翻检并对比一下《资治通鉴》与《资治通鉴纲目》二书的记载内容便可一目了然。纲之下对此进行具体铺陈之目也是有的放矢,是从具体事实上对提要和纲领的进一步展开与阐述,所谓纲举目张,“大书以提要,而小注以备言”。二者详略有法、搭配合理,给人以主次分明又深得要领之感。

① 学界对《资治通鉴纲目》一书的作者问题其实尚未有定论,但都不可否认朱熹对该书写作的发起之功与创造之力。为方便叙述起见,我们径以朱子为作者。

《资治通鉴纲目》以封建伦常为核心的天理史观重点落实在其内容上。朱熹在其写作意图中已经挑明,元人尹起莘也说过:“是书之作,其大经大法,如尊君父,讨乱贼,崇正统而抑僭伪,褒名节而黜邪妄,贵中国而贱夷狄,莫不有系于三纲五常之大”^[4]。这其中,朱熹尤其强调正统。他以儒家纲常观念去审察和论定朝代变迁与承继关系,并通过记载去反映这一考察结果。朱熹甚至认为其《资治通鉴纲目》之主导思想就在明正统:

问:《纲目》主意。

曰:主在正统。

问:何以主在正统?

曰:三国当以蜀汉为正,而温公乃云:某年某月“诸葛亮入寇”,是寇履倒置,何以示训?缘此遂欲起意成书,推此意,修正处极多。若成书,当亦不下《通鉴》许多文字。但恐精力不逮,未必能成耳。若度不能成,则须焚之。^[5]

朱子对司马光在《资治通鉴》中“帝曹魏而寇蜀汉”的笔法大为不满,认为这便是一例典型的有违正统的做法,应当予以修正。朱子所认可的实际情况或曰正统笔法恰好与司马光相反,即“寇曹魏而帝蜀汉”。不过,其中有辨。朱子认为“三国当以蜀汉为正”,蜀汉之为正统王朝乃是理所当然和天经地义,史书记载因而必须以蜀汉而非曹魏纪年,方此才可体现出蜀汉一朝在中国历史上的合法性地位。也就是说,朱子早已预设正统理念对于历史诠释的必要性,历史实在当且只能是儒家纲常观念之下贯与注脚,其改写《资治通鉴》的目的在此,其凸显天理特色的哲学理论于历史实际之中更在此。总之,透过明正统的撰著主旨,朱熹以天理支配历史之史观的深衷昭然若揭。

司马光则在历史记述的正统问题上无所用心:

臣愚,诚不足以识前代之正闰……是以正闰之论,自古及今,未有能通其义,确然使人不可移夺者也。……臣今所述,止欲叙国家之兴衰,著生民之休戚,使观者自责其善恶得失,以为劝戒,非若《春秋》立褒贬之法,拨乱世反诸正也。正闰(案:正统与非正统)之际,非所敢知,但据其功业之实而言之。(《资治通鉴》卷第六十九:魏纪一)

这段话是说,司马光自己对正统问题并没有什么确切的认识,故采取阙而不论的做法。他在《资治通鉴》中本着据事直书的精神从事写史,而不去先设立一个价值尺度再进而准此对史事予以衡量和取舍。因此,在司马光那里是不存在正统与非正

统的叙事手法的,他笔下的历史就是历史进展的本来的样貌,“但据其功业之实而言之”,他所做的工作也只是将实存的历史从现实搬到纸上。

……然天下离析之际,不可无岁、时、月、日以识事之先后。据汉传于魏而晋受之,晋传于宋以至于陈而隋取之,唐传于梁以至于周而大宋承之,故不得不取魏、宋、齐、梁、陈、后梁、后唐、后晋、后汉、后周年号,以纪诸国之事,非尊此而卑彼,有正闰之辨也。昭烈之于汉,虽云中山靖王之后,而族属疏远,不能纪其世数名位……(《资治通鉴》卷第六十九:魏纪一)

由于中国历史发展的复杂情况,史家在修史时难免会碰到一些无从下笔的棘手情况,朝代之连贯和接续便是其中之一。例如,当汉晋之际,究竟哪个朝代有资格作为中间过渡?司马光的答案是曹魏政权,“汉传于魏而晋受之”,形成汉—魏—晋之授受统系。之所以没能以蜀汉为据,司马光的解释是,蜀汉开国者虽自诩为西汉中山靖王之后裔,但早已“族属疏远”,算是刘氏宗亲中的支流,故而蜀汉与刘汉之间的血缘关系并不紧密,也不存在连续不断的承继脉络。而且,仅就政权来源看,魏自汉来,又被晋取代,因而以曹魏作为汉晋之际的连接朝代是合理的,也是符合历史实际的。准此,司马光在《资治通鉴》中便以曹魏纪年,上接两汉,下启晋朝。此举乃贯彻了司马氏据事直书的精神,“非尊此而卑彼,有正闰之辨也”,并不在于司马光有正统与非正统之辨,也不存在抑蜀汉而扬曹魏之价值判断,他只是从历史事实出发去方便且客观地描述而已。朱子对此则不以为然。他的逻辑是,曹魏乃通过篡夺这一违背儒家伦常思想的手段建立起来,曹操按照纲常道德观念即为乱臣,他建立朝代之举乃是僭越行为,曹魏政权也因此不合正统,后之史家在叙述这段历史时就不当以曹魏纪元。虽然曹魏推翻了汉朝统治,但蜀汉政权在血统和传承上乃自汉来,且以光复汉室为己任,因而不管从流传脉络还是政权合法性而言,蜀汉都当之无愧地拥有承汉启晋之法理基础,其存在也便是符合儒家正统观念的。于是,朱子通过《资治通鉴纲目》中以蜀汉年号纪年的笔法对司马光在《资治通鉴》中以曹魏纪元的做法予以了否定,这也是对朱子以封建伦常道德尺度去作为评述历史之落脚点的理论落实。

管中窥豹,可见一斑。从以上司马光与朱熹对三国蜀汉与曹魏在历史中的位置这一问题看法的比较中,我们能更加清楚地获悉朱子在《资治通鉴纲目》中对于中国历史的根本把握与认识。朱子对

历史全体的认知是演绎式的,即首先形成一套历史诠释的先验理论体系,再进而将这套先验法则加诸现实历史去审察,这就是他的以封建纲常伦理为核心的天理史观。这一史观确信历史始终处于纲常天理的指挥和控制下,历史也只有在天理的规划范围内才是可以被理解和有意义的。总之,历史的本质内涵就在于封建纲常道德法则之中。除为蜀汉争正统一事外,朱熹在记叙中也不承认武周政权,这异于司马光如实以武则天的年号纪事。跟司马光的道德史观相比,朱熹对封建道德伦常的重视程度空前强化,以其为天理史观对于历史的支配作用更加凸显和深刻。历史的天空笼罩在天理法则的绝对、至上观念中。某种程度上,朱熹在《资治通鉴纲目》中对天理哲学兴味的探讨与运用超越了他的纯粹历史记载的关怀,因此该书的史料价值相对《资治通鉴》而言并不是那么重要。而且,朱熹也往往刻意删削《资治通鉴》,就是为了让《资治通鉴纲目》之足合乎天理史观之履。

结 语

司马光是以一名历史学家的身份和素养从事《资治通鉴》的撰述工作,其在初始便明确树立了该书鉴往知来的写作宗旨,并经由鲜活、生动的历代史实去浇筑与实现。不可避免的是,他无论从搜采、整理资料之前功上还是在架构、写作之过程中,已经投入和贯注了以先秦两汉儒学之伦常为内核的史观思想。道德的史观犹如一条红线贯串全书始终,体现于各种各类事迹当中,它好比《资治通鉴》的灵魂,以其解释历史的姿态为有资于治道的写作目标服务。换言之,道德史观不是凭空的,它落实于司马光对于史事之择取与记载上,也便体现在司马光所承诺的写作目的上。这因此也意味着,道德史观也只是一种手段,它是借以达成《资治通鉴》撰著目标的途径和方式,其终极目标仍是服务于该书的撰述宗旨。这恰与司马光历史学家的担当相契合。相比之下,朱熹首先和主要是一名哲人,他以创立和阐发理学哲学体系为己任,并因此贡献而成就了他在中国哲学史和思想史上的崇高地位。包括朱熹在内的宋代理学家们认为,“六经是三代以上之书,曾经圣人手,全是天理”^[6],故在经史关系上有“经本史末”的看法,认为经书中全是天理思想,故当备加推崇,对经书之揄扬即是对天理之赞美;史书则处于卑下之地位。缘于此,朱熹还主张“读书须是以经为本,而后读史”^[6],即“经先史末”。读经即是了解其中之天理内容,史书无与

焉。即便朱熹因对天理之褒扬而重视经书、提倡读经,却没有因此而忽略史书。相反,正是有鉴于史书中天理不与焉之情形,从而启发和促使朱子将天理哲学下贯至以描述人类社会生活和历史发展过程的史书中去。以天理思想去指导历史编纂,将历史上的各种事迹用天理哲学之尺度去诠释和度量,历史全体因之无非就是一部天理哲学规划和运行下的历史,而天理则无非是历史之本质内涵。《资治通鉴纲目》便是朱熹此思路之有的放矢的史部作品。因此,朱熹之改编《资治通鉴纲目》并非出于史家之识见,更多地是要把他的哲学思想流注和映射于历史当中,借历史之现实彰显与突出其天理思想之合理性。在这里,“改编”只是幌子,《资治通鉴纲目》只是媒介,天理对于历史之永恒、普遍的主宰才是所有的真相和本质。甚至可以这样认为,与其说《资治通鉴纲目》是一部史书,不如将其看做一部哲学作品更为合适。概言之,天理(道德)史观就是该书之目的,朱熹是以哲人之思维与任务从事《资治通鉴纲目》一书之编纂的。从司马光到朱熹,由《资治通鉴》到《资治通鉴纲目》,可以看出其间理学思想体系的勃兴与臻于成熟。

[参 考 文 献]

- [1] 司马光. 进书表[M]//资治通鉴,胡三省注. 北京:中华书局,2011. 本文引用《资治通鉴》者皆从此版本,以下凡征引该书者只标注卷数。
- [2] 李方子. 宋温陵刻本资治通鉴纲目后序[M]//朱子全书·资治通鉴纲目(四),朱杰人等主编,刘永翔、朱幼文校点,上海:上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010.
- [3] 朱熹. 辞免江东提刑奏状三·贴黄[M]//朱子全书·晦庵先生朱文公文集(卷二十二),朱杰人等主编,刘永翔、朱幼文校点,上海古籍出版社、安徽教育出版社,2010.
- [4] 尹起莘. 资治通鉴纲目发明·序[M]//资治通鉴纲目发明. 北京:国家图书馆出版社,2013.
- [5] 朱子二·论自注书·通鉴纲目[M]//朱子语类(卷第一百五),黎靖德编,王星贤点校,北京:中华书局,1986.
- [6] 朱子语类(卷第一二一)[M]. 黎靖德编,王星贤点校,北京:中华书局,1986.
- [7] 朱子语类(卷第一二二)[M]. 黎靖德编,王星贤点校,北京:中华书局,1986.

(责任编辑:谢光前)

(下转第 37 页)