

【史学史研究】

易学视域下的司马光史学思想

汪高鑫

【摘要】司马光是中国古代著名的史学家,也是卓有成就的易学家。司马光丰富而深邃的史学思想,是以其易学思想为哲理基础的。他从“变而通之”的易学变通思想出发,肯定只有变通才能促成事物的发展,变通需俟机而变,变通的原则是“守道不守法”;以此关照社会历史,则重视“通古今之变”,肯定历史变易是“自然之理”,历史变易是盛衰之变,历史变易旨在革除弊法,而礼义纪纲之“至极之道”则亘古不变。他从易学天人整体思维出发,肯定易道“始于天地,终于人事”,认为“吉凶有命”,而“命”乃“遇时”,提出“修己以俟命”的主张;以此关照社会历史,则强调“僭失”天人之分必遭“天灾”“人殃”,积极宣扬重人事思想,以不书怪诞迷信作为历史撰述的重要原则,肯定仁、明、武“人君三德”是决定历史“治乱、安危、存亡之道”。他的易学“中正”观赋予“中正”以“化之本原”的本体论、“德之嘉”的道德论与不偏不倚的方法论意义;以此关照社会历史,则肯定人君以秉持“中正”之德而受尊位,“中正”是实现君臣和睦、君民同心、“上下交相爱”的根本方法,“中和”之德是人君修身、治国的“大本”和“达道”。

【关键词】易学视域;司马光;史学思想

【作者简介】汪高鑫,北京师范大学历史学院、史学理论与史学史研究中心教授、博士生导师。

【原文出处】《福建论坛》:人文社会科学版(福州),2023.2.104~109

【基金项目】贵州省哲学社会科学规划国学单列项目“易学视域下的宋代史学思想研究”(20GZX14);国家社会科学基金中国历史研究院重大研究专项委托项目(20@WTC014)。

司马光是中国古代著名的史学家,所撰《资治通鉴》为编年体史书的杰出代表。司马光的史学思想不仅体现在《资治通鉴》《稽古录》《涑水记闻》等史著中,还大量散见于文集当中。同时,司马光也是一位易学家,一生好易。作为一代大儒,他对五经皆有造诣,却唯独只有易学专著,在治易方法上熔象数易与义理易为一炉。他注释扬雄《太玄》,潜心三十载撰成《潜虚》,在象数易上成就颇丰;著《温公易说》,以易理论人生、政治与历史,开启宋代以史证易先河,在中国易学史上占有重要地位。司马光的史学与其易学密不可分,他的史学思想是以其易学思想为哲理基础的。诚如学者所言,“就学术思想而言,他的史学和易学却是彼此互通,结为一体,相得益彰,不可分割的。如果说他的史学研究主要着眼于‘通古今之变’,易学研究则主要着眼于‘究天人之际’。‘究天人’是为了使自己能站在哲学的高度从整体上去更好地‘通古今’,‘通古今’是为了具体地考见‘国家

之兴衰’,‘生民之休戚’,切实地把握天人之学的思想精髓和价值理想”。^①然而,迄今为止学术界分论司马光史学和易学成就者不乏其人,但将二者联系起来进行系统考察者则寥若晨星。^②本文试图从易学的视角对司马光史学思想作出系统论述,旨在进一步推进关于司马光史学与易学之关系的研究。

一、“变而通之”的历史变易论

“通古今之变”是司马光史学思想的核心。司马光肯定历史变易是“自然之理”,历史变易是盛衰之变,历史变易是“守道”以革除弊法;而司马光的历史变易论是建立在其“易学物穷必变”、俟机而变和“守道不守法”之变通观基础上的。

司马光易学的变通思想非常丰富,如果说讲求变通是《周易》的核心思想,那么注重阐发《周易》的变通思想则是司马光解易的主要特点。纵观司马光易学的变通思想,其荦荦大者有以下数端。

其一,“物穷必变”。司马光认为,变化是事物的

根本属性,“易者,阴阳之变也,五行之化也”。^③有了阴阳之变与五行之化,也就有了宇宙万物。在解说《系辞上》“刚柔相推而生变化”、《系辞下》“刚柔相推,变在其中矣”之语时,司马光说此乃“极变化之数”“极其变也”,^④肯定“变”是事物的根本法则。《系辞下》载“变通者,趣时者也”,司马光解释说“时异事变”。^⑤这是肯定时代变迁,事物也会随之而变化。《系辞上》载“化而裁之谓之变,推而行之谓之通”,司马光解释为“物久居其所则穷,故必变而通之。在天为气节,在人为明哲”。^⑥这是肯定事物发展必然有“穷尽”之时,只有通过变易,才能使事物的发展重新得以畅通,这样一种变易规律体现在“天”为节气运行,表现在“人”则是通达事理。当然,通变又必须要以“使民不倦”为原则,否则事物的变易就无法实现“通”的目的。在解释《系辞下》所言“神农氏没,黄帝、尧、舜氏作,通其变,使民不倦”时,司马光说:“法久必弊,为民厌倦。”^⑦这是就人事而言,认为法令制度推行久了,必然会出现弊端,导致民众的厌倦;而解决的办法,只能是变易这种“为民厌倦”的“法”。司马光还进一步认为,事物变易呈现出“物极必反”的特点,所谓“阴极则阳生”“阳极则阴生”,^⑧阴阳二者“一往一来,迭为宾主”。^⑨在解释《周易·泰卦》九三爻辞“无平不陂,无往不复”一语时,司马光说:“物极必反,天地之常也,是故治者乱之原也,通者塞之端也。三居天地之际,刚德将退,柔德将进,故曰‘无平不陂,无往不复’。”^⑩他认为“物极必反”是天地万物运行的常态,治与乱、通与塞、刚与柔等的相反与对立,其实都是相反相成、互相转化的。

其二,俟机而变。在司马光的“物穷必变”思想中,强调变的前提是“物穷”,在事物发展没有出现穷尽的情况时,却不能随意进行变易。也就是说,变必须是俟机而变。司马光解释《周易·乾卦》,便颇能体现这一思想。他解释初九爻辞“潜龙勿用”时说:“初九,阳之始也。于律为黄钟,于历为建子之月。阳气方萌于黄泉,太阴始盛,万物未被其泽,故曰‘潜龙’……潜龙之时,伏于黄泉,不可用也,是故冬华而雷为妖为灾,人躁而狂为凶为殃,皆时不可用而用之也。”这是告诉人们时机未到,应该“潜龙勿用”,如果强行而为,必遭殃咎。在解释九二爻辞“利见大人”

时,司马光说:“九二,阳之建也……阳气簇达,发而在田,万物忻忻,生意召苏……其言‘利见大人’者何?通之于人也。君子修德行义,始闻于大人,人莫不悦,莫不归焉。”其认为九二是阳气初起、万物复苏之时,这个时期人们应该要“修德行义”,有所作为。解释九三爻辞“君子终日乾乾”时,司马光说:“九三,阳之进也……万物毕生而趋于繁茂之时也,故君子进德修业,自强不息也。”他认为九三乃阳气进发、万物茂盛之时,君子应该“自强不息”,大有作为。而在解释九五爻辞“利见大人”时,司马光则说:“九五,阳之成也……黍稷既实,功德成矣,德业普施,大人亨矣,万物熙熙,道力行矣。故曰‘利见大人’。”他认为“九五”之时阳气已成、“万物熙熙”,这是君子修成功德、普施功德之时,亦即君子事业达到了顶点。在解释上九爻辞“亢龙有悔”时他说:“君倡而臣和,阳生而阴成,故阴者佐阳而代有终也,阳者倡阴而尸其功也,是君臣之道也,又何疑矣。”他认为上九为阳极之时,只要君臣各守其道,便能做到阴阳和谐、“君倡臣和”,从而避免“亢龙有悔”。^⑪综上可知,司马光从天人合一的视角对阴阳之气的变化与人事的变动进行了详细论说,集中阐发的思想便是俟机而变。

其三,“守道不守法”。司马光易学思想主张变易,却又认为易道是不变的。《周易·系辞下》说:“易穷则变,变则通,通则久。”司马光对此解释说:“圣人守道不守法,故能通变。”^⑫司马光认为,圣人之所以能通变,是因为能持守易道以变通制度,即所谓“守道不守法”。在司马光看来,易道是永恒不变的,需要持守;而制度之“法”是会因时而变的,当其出现弊端之时就必须变易。由此来看,司马光所谓“物穷必变”是要变易弊端之“法”,而贯穿其中的易道则是永恒不变的。那么,所谓“易道”究竟为何物?按照司马光的说法,它是天地人之“至极之道”,^⑬即是贯通天地人的根本道理。在《易总论》中,司马光对易道的特点作了集中阐述:一是易道乃自然之道。司马光说:“易者,先天而生,后天而终,细无不该,大无不容,远无不臻,广无不充,惟圣人能索而知之,逆而推之,使民识其所来而知其所归。夫易者,自然之道也。子以为伏羲出而后易生乎?”二是易道广大,“出于天,施于人,备于物”。司马光说:“或问:‘敢问易

者,天事欤,抑人事欤?’曰:‘易者,道也。道者,万物所由之途也。孰为天?孰为人?故易者,阴阳之变也,五行之化也,出于天,施于人,被于物,莫不有阴阳五行之道焉。’”也就是说,易道即是阴阳五行之道,乃变化万事万物的根本之道。三是易道永不消亡。司马光说:“是故人虽甚愚,而易未尝亡也。推而上之,邃古之前易已生,抑而下之,亿世之后而易无穷。是故《易》之书或可亡也,若其道则未尝一日而去物之左右也。”^⑩既然易道万世不易,具体制度的变易就必须遵从易道的原则,亦即“变不离道”。故而司马光说:“得道则吉,失道则凶。”^⑪这里所谓“得道”与“失道”,自然是从变通角度发论的,旨在告诫人们变通必须要在遵守易道的前提下进行,这样才能大吉,否则会有凶险。他又说:“道者,所以保天下而兼利之也。”^⑫“易道既成,施之天下则为圣人之事业。”^⑬这是强调遵守易道,才能成就圣人事业。

从“变而通之”的易学变通观出发,司马光将此运用到对于历史的考察当中,提出了系统的历史变易论。

首先,历史变易是“自然之理”。从易之阴阳之变原理出发,司马光认为历史变易乃“自然之理”。他说:“阴阳之相生,昼夜之相承,善恶之相倾,治乱之相仍,得失之相乖,吉凶之相反,皆天人自然之理也。”^⑭以中国历史发展总象而论,司马光认为即是呈现出不断变易的过程。如从文明进化来看,司马光肯定从上古到三代的历史是一个不断进步、不断发展的过程。他说,“上古之民,处于草野,未知农桑,但逐捕禽兽,食其肉,衣其皮”,古朴而未开化。此后伏羲氏、神农氏、黄帝等古圣王相继而出,通过不断发明创制,使人类告别了洪荒时代,进入了“礼义教化”的时代。^⑮从统治形态而言,司马光将中国历史划分为王道政治与霸道政治两种,推崇王道政治却不否定霸道政治。他说:

王霸无异道。昔三代之隆,礼乐、征伐自天子出,则谓之王。天子微弱不能治诸侯,诸侯有能率其与国同讨不庭以尊王室者,则谓之霸。其所以行之也,皆本仁祖义,任贤使能,赏善罚恶,禁暴诛乱;顾名位有尊卑,德泽有深浅,功业有巨细,政令有广狭耳,非若白黑、甘苦之相反也。^⑯

这段话一方面认为三代是王道政治,春秋战国以来是霸道政治,历史发展呈现出从王道政治到霸道政治的转变;另一方面明确指出“王霸无异道”,认为王道与霸道虽然存在“名位有尊卑,德泽有深浅,功业有巨细,政令有广狭耳”的区别,却“皆本仁祖义,任贤使能,赏善罚恶,禁暴诛乱”,并非“白黑、甘苦之相反”。司马光认为,秦汉以来虽然都是霸道政治,但也是不断变化的。如两汉“虽不能若三代之盛王,然犹尊君卑臣,敦尚名节”,还是一个遵守礼法的社会;魏晋以降“人主始贵通才而贱守节,人臣始尚浮华而薄儒术”,以至“风俗日坏”“不顾名节”,道德逐渐沦丧;唐代“不复论尊卑之序,是非之理”,社会进一步衰落;五代社会败落到了极限,“天下荡然,莫知礼义为何物矣”。^⑰这样的历史评述,显然秉持的是一种道德评价标准。不过司马光又不是一个是古非今论者,他认为北宋前期社会经过太祖、太宗两朝的励精图治,已经形成太平盛世局面。他说:“盖自宋兴二十年,然后大禹之迹复混而为一,以至于今八十有五年矣。朝廷清明,四方无虞,戎狄顺轨,群生遂性,民有自高曾以来,未尝识战斗之事者。盖自古太平未有若今之久也。”^⑱很显然,司马光又从事功角度对宋朝前期社会政治进行了充分的肯定。

其次,历史变易是盛衰之变。司马光易学思想讲究物极必反,他的历史观则重视历史盛衰之论。在《进五规状》中,司马光说:“夏至,阳之极也,而一阴生;冬至,阴之极也,而一阳生。故盛衰之相承,治乱之相生,天地之常经,自然之至数也。其在《周易》,泰极则否,否极则泰,《丰》:‘亨,宜日中’。孔子传之曰:‘日中则昃,月盈则食,天地盈虚,与时消息。而况于人乎,况于鬼神乎!’是以圣人当国家隆盛之时,则戒惧弭甚,故能保其令问,永久无疆也。”^⑲这段话是通过衍义《周易》否极泰来、物极必反的变易思想,来说明人类历史呈盛衰之变的必然性,同时强调君王在“国家隆盛”时“戒惧弭甚”的重要性。在《进〈资治通鉴〉表》中,司马光明确以“关国家兴衰”作为历史撰述旨趣。司马光认为,历史变易虽然呈盛衰之势,然而历史的盛衰转换却不是一朝一夕所致。因此,在考察历史盛衰之变的过程中,需要“见微知彰”“原始知终”,从而做到防患于未然。在解释

《坤卦》初六爻辞“履霜，坚冰至”时，司马光说道：“初六，阴之始也……阳气方盛，阴生而物未之知也，是故君子谨之。其曰‘履霜，坚冰至’，霜者，寒之先也。冰者，寒之盛也。君子见微而知彰，原始而知终，攘恶于未芽，杜祸于未萌，是以身提而国家又宁也。”^②在《进五规状》中，司马光也对这一思想作了进一步阐发，其曰：“几之为言微也。言当戒惧万事之微也。夫水之微也，捧土可塞。及其盛也，漂木石，没丘陵；火之微也，勺水可灭。及其盛也，焦都邑，燔山林。故治之于微，则用力寡而功多；治之于盛，则用力多而功寡。是故圣帝明王销恶于未萌，弭祸于未形。”^③从这段话可知，司马光的防微杜渐意识是非常强烈的，认为这是防止历史由盛转衰的关键所在。

最后，历史变易须“守道变法”。司马光以“守道不守法”的易学通变观来看待历史，认为历史变易也只是变革有弊之“法”，对于贯穿历史过程之“道”非但不能变，还必须要持守。司马光易学所谓“易道”，在社会历史中则表现为礼义纪纲，它是历史发展的“至极之道”，亘古不能变易。《资治通鉴》开篇就明确提出了“礼为纪纲”的思想，认为正是依靠这种不可逾越的纲常等级关系，社会秩序才能得以维系。他说：“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？……文王序《易》，以《乾》、《坤》为首。孔子系之曰：‘天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。’言君臣之位犹天地不可易也。”^④很显然，司马光所谓“纪纲”，即是君臣不易之位与社会等级秩序，认为正是这种严格、不易的等级制度，才是维系社会稳定的根本。司马光进而以周代历史为例，进一步说明纪纲对于国家兴衰的重要作用：“呜呼！幽、厉失德，周道日衰，纪纲散坏，下陵上替，诸侯专征，大夫擅政，礼之大体什丧七八矣，然文、武之祀犹绵绵相属者，盖以周之子孙尚能守其名分故也。”^⑤他明确认为周的衰败是“纪纲散坏”所致。司马光进而总结说：“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。”^⑥这就是说，礼从小到修身齐家大到治国平天下，都有着非常重要的作用。

司马光认为，在遵循“礼”之“至极之道”这一前提下，“法”这一具体制度不但可以变，而且必须变，这是“易穷”规律之使然。作为北宋名臣，司马光在其为政生涯中，曾经多次向君王建言献策，其中包含了很多革除弊法的具体主张与思想，诚如学者所言，“司马光所写《论》《表》《札》《状》有十之七八是言改革的，只有十之二三是讲维护祖宗成法的”^⑦。如《进五规状》中包含的“保业”“惜时”“远谋”“重微”“务实”五篇，其实都是在言改革问题。前引《重微》篇所谓“销恶于未萌，弭祸于未形”，即是强调通过变革以防微杜渐。《远谋》篇不但强调救弊的重要性，而且认为救弊的方法要以“期于万世治安”为目的，其曰：“然则天下之病，无乃更甚乎！失今不治，必为痼疾。陛下虽欲治之，将无及已。治之之术，非有它奇巧也，在祭其病之缓急，择其药之良苦，随而攻之。勿责目前之近攻，期于万世治安而已矣。”^⑧针对当时官爵混乱的状况，司马光认为“欲治而清之，莫若于旧官九品之外，别为职任差遣，为十二等之制，以进退群臣”。^⑨针对灾荒与荒政之弊，司马光建议道：“今赤子冻馁，滨于沟壑，奈何尚与之争锱铢之利，岂为民父母之意哉！臣谓陛下宜戒谕职司，使明体朝意，稍弛盐禁，而严督盗贼。”^⑩如此等等，这样的改革建议不一而足。说到司马光主张改革，就必然会提到他反对王安石变法之事。传统观点视王安石为变法派代表，司马光为保守派代表。实际上，两人在要不要改革上并无矛盾，分歧在于如何改革，王安石表现更为激进，而司马光则相对保守。诚如赵吉惠所言：“司马光既是历经沧桑、富有经验的政治家，又是博通古今，明于治乱之迹的杰出历史学家。他当初与王安石并无矛盾，私交亦好。他们面对北宋时期的社会危机，都曾分别向朝廷提出改革方案……只是后来由于与王安石政见不合，做法各异，而发展为反对王安石变法。”^⑪对这种所谓的“做法各异”，陈光崇具体说道：“王安石主张富国强兵，着重于积极的兴利；司马光则主张‘安民勿扰，使之自富；处之有道，用之有节’，着重于消极的除弊。王安石勇于进取，

较多地看到变法的有利方面;司马光遇事慎重,较多地看到变法的流弊方面。”^③这个评判大致是中肯的,司马光不是一个历史不变论者,只是在如何变法上与王安石积极求变的做法不同而已。

综上所述可知,司马光的易学思想充满着通变思维,其肯定事物皆有穷尽,只有变易才能畅通和发展;事物变易必须“俟时”,把握时机是事物变易的关键;事物变易是变易弊端之“法”,而贯穿其中的易道则是永恒不变的。以易学变通观来关照社会历史,司马光肯定历史变易也是自然之理,历史始终处于不断的变易过程当中;历史变易呈现出的基本形态是盛衰之变,防微杜渐是防止历史由盛转衰的关键;历史发展也有亘古不变之“至极之道”,即礼义纪纲,这是维护社会稳定的根本,而历史变易则是革除弊端之“法”,这是“期于万世之安”的政治需要。

二、“天人之分”的天人关系论

“天人之分”是司马光史学思想的重要内涵。司马光强调“僭失”天人之分必遭“天灾”“人殃”,积极宣扬重人事、非怪异的思想,肯定人君对于历史治乱兴衰的决定性作用;而这一史学天人观念与司马光之易道贯通天地人,以及“吉凶有命”与“修己以俟命”的易学天人观密不可分。

《周易》元典具有丰富的天人整体思维,《系辞下》说:“《易》之为书也,广大悉备。有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三才而两之,故六。六者非它也,三才之道也。”^④《说卦》说:“兼三才而两之,故易六画而成卦。分阴分阳,迭用柔刚,故易六位而成章。”^⑤在《易传》作者看来,天地人“三才”共同构成宇宙万物,遵循着宇宙万物的变易法则。而在天地人“三才”中,人一方面“崇效天,卑法地”;^⑥另一方面又能促成天地造化,所谓“天地设位,圣人成能”。^⑦

司马光解易继承了《周易》的天人整体思维。其一,“易道始于天地,终于人事”。在解释《说卦》论“三才两之”时,司马光说:“三才者,天,阳也,地,阴也,人者,阴阳之中也……三才之中复有阴阳焉,故因而重之,以为六爻,而天下之能事毕矣。”^⑧他认同《易传》的观点,肯定天地万物由天地人“三才”构成,“三才”各有阴阳而成“六爻”。在这样一个宇宙图式中,易道自天地始,所谓“乾坤变化,万物自成”。^⑨而

天地设位,需人成之,所以“易道始于天地,终于人事”。^⑩在司马光看来,天人整体思维即是《周易》考察天地万物的基本思维方法。在解释《泰卦》象辞“后以财成天地之道,辅相天地之宜”时,司马光说:“夫万物生之者天也,成之者地也,天地能生成之而不能治也。君者,所以治人而成天地之功也,非后则天地何以得通乎?《太玄》曰‘天之所贵者曰生,物之所尊者曰人,人之大伦曰治,治之所因曰辟,崇天普地,分群偶物,使不失其统者莫若乎辟。天辟乎上,地辟乎下,君辟乎中’,此之谓也。”^⑪这段话有三层含义:一是认为天地生成万物,却需要依靠人来治理万物;二是强调君主是“治人而成天地之功”者;三是指天地人三者各居其位,共同成就天地万物。很显然,司马光将“成天地之功”的人归属为“君者”,这与《周易》强调“圣人成能”的思想是一致的。

其二,“吉凶有命”与“修己以俟命”。司马光是一个天命论者,认为吉凶有命,非人力所能改变。在解释《系辞上》“乐天知命,故不忧”时,司马光说:“知易则吉凶有命,惟天所授而乐之,夫复何忧!”^⑫他认为真正懂得《易》的人,就会懂得“吉凶有命”的道理,既然命由天定,人们应该乐观面对而何来忧愁呢?而司马光所谓“命”,是指“遇时”。在解释《姤卦》及彖辞时,司马光以史为证,强调“遇时”的重要性,他说:“夫时之治乱,人之穷通,事之成败,不可以力致也,不可以数求也,遇与不遇而已矣。舜与尧而五典可从,百揆时叙,禹、稷、契、皋陶遇舜而六府三事允治,地平天成,伊尹遇汤而格于皇天,师尚父遇文武而天下大定,不然泯泯于众人之中,后世谁克知之。以是观之,姤之为义岂不大哉!”^⑬在司马光看来,治乱、穷通、成败都无法依靠“力行”“数求”得到,关键是“遇与不遇”。他认为古圣贤都是因为“遇时”才成就了伟业,否则,如果不“遇时”,只能是“泯泯于众人之中”而无人知晓。司马光所谓“遇与不遇”,其实也就是命运。司马光在解释《姤卦》九五爻辞及彖辞时,还进一步以杞、兰等“美材”为例,提出了君子“修己以俟命”的重要性。他说:“杞材之美者也。包瓜,不食之物也。九五刚遇中正,有美材矣。遇小人道长之时,无应于内,不食者也。兰生深林,不以无人而不劳,故有美而含之,以俟命也。材既良矣,德既藏

矣,虽不遇其时,以至于陨越而不振,天实为之,谓之何哉?故修己以俟命者,君子之志也。”^⑧这段话集中阐发了两层含义,一是即使如杞、兰这样的“美材”“不遇其时”,那也只能是天命使然;二是作为君子,应该积极修德以等待天命,认为“俟命”乃“君子之志”。由此来看,司马光在强调“遇时”“时机”重要性的同时,也要求人们不能放松“修己”,否则,即使出现了机遇也没法实现自己的理想。在《潜虚》中,司马光对天命与“俟命”也作了阐述:“万物祖于虚,生于气,气以成体,体以受性,性以辨名,名以立行,行以俟命。故虚者,物之府也;气者,生之户也;体者,质之具也;性者,神之赋也;名者,事之分也;行者,人之务也;命者,时之遇也。”^⑨这段话借助于讨论万物起源,探讨了“遇”与“不遇”的问题,明确认为所谓命者,乃“时之遇”;而人之“行”,即在于“俟命”,等待机遇的到来。应该说,司马光所谓天命,并不具有主宰性,而是一种人力无法左右的命运罢了;所谓“乐命”也不是一种完全被动的认命,而是要“修己以俟命”。

从这样一种易学天人观出发来解说社会历史,司马光表现出了既讲天命,更重人事、非怪异的思想。

首先,天人之分不可“僭失”。前述《易传》所谓“天地设位,圣人成能”的思想,其实就是从天人整体思维出发来肯定天人各司其职的思想。司马光明确认为,天与人存在着不同的分工。在《天人》一文中,司马光说:“天力之所不及者,人也,故有耕耘敛藏。人力之所不及者,天也,故有水旱螟蝗。”他又说:“天之所不能为而人能之者,人也。人之所不能为而天能之者,天也。稼穡,人也。丰歉,天也。”^⑩司马光认为,凡事有人为、有天为,二者各有分工。凡是天可为而人不可为的事即是天事,凡是人可为而天不可为的事即是人事。他举例说,像“耕耘敛藏”“稼穡”即是人事,天不可为;而“水旱螟蝗”“丰歉”即是天事,人不可为。很显然,司马光所谓人力不可为之天事,是指自然之事,而非观念意志之事,具有唯物特性。同时,司马光认为,天与人各自又存在着“分”,如果失去天人各自之“分”,就会出现“妄为”,从而遭到“天灾”“人殃”。司马光说:

或曰:“为士者,亦事天乎?”曰:“是何言也?天者,万物之父也。父之命,子不敢逆;君之言,臣不敢违……故违君之言,臣不顺也;逆父之命,子不孝也。不顺不孝者,人得而刑之;顺且孝者,人得而赏之。违天之命者,天得而刑之;顺天之命者,天得而赏之。”或曰:“何谓违天之命?”曰:“天使汝穷,而汝强通之;天使汝愚,而汝强智之。若是者,必得天刑。”……或曰:“夫士者,当美国家,利百姓,功施当时,泽其后世,岂独兢兢然谨司其分,不敢失陨而已乎?”曰:“非谓其然也。智愚勇劫,贵贱贫富,天之分也;君明臣忠,父慈子孝,人之分也。僭天之分,必有天灾;失人之分,必有人殃。尧、舜、禹、汤、文、武勤劳天下,周公辅相致太平,孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教洙泗,颜渊箪食瓢饮安于陋巷。虽德世异等,出处异趣,如此其远也,何尝舍其分而妄为哉?”^⑪

这段话对天人各有其分作了系统阐述,基本思想有三:其一,认为天乃“万物之父”,其与人间君、父一样具有绝对权威,人如果违逆天、君、父之命则“得而刑之”,顺从天、君、父之命则“得而赏之”。这种将天与君、父等同的天论,具有浓厚的伦理性特征。其二,提出“天之分”与“人之分”的重要概念。司马光认为“智愚勇劫,贵贱贫富”是天之分,既然是天意,人们只能顺从,安于天命。而“君明臣忠,父慈子孝”是人之分,既然是人伦,人们必须遵守。司马光明确指出,人们“僭天之分,必有天灾”,而“失人之分,必有人殃”。其三,司马光以古圣王、圣人为例,认为古圣王之所以能“致太平”,圣人之所以能教化天下或者安贫乐道,是他们从未违背天人之分的缘故。值得注意的是,司马光虽然说天乃“万物之父”,似乎天成有了意志的造物主,而从实际内涵来看,司马光所强调的仍然是一种命运之天,所谓“天使汝穷”“天使汝愚”,彰显出的是一种人力的无可奈何。

其次,不书怪诞迷信。胡三省注《资治通鉴》,认为司马光“《通鉴》不语怪”。^⑫王应麟也说“《通鉴》不书符瑞”。^⑬司马光在给《资治通鉴》魏晋南北朝史长编作者刘恕的书信中,提出“其符瑞等皆无用,可删”。^⑭在与《资治通鉴》唐史长编作者范祖禹的书信中,司马光也说“妖异止于怪诞,诙谐止于取笑之类,便请直删不妨……妖异有所儆戒,诙谐有所补益,并

告存之”。^③这其实是在为《资治通鉴》规定撰写原则,即对怪诞之妖异、取笑之诙谐当尽情删除,如果书写,则必须以“有所儆戒”和“有所补益”为前提。由此来看,司马光不是一概“不语怪”,而是不谈论那些怪诞的妖异之事。司马光认为“天下无可怪之事”,他说:“有兹事必有兹理,无兹理必无兹事。世人之怪所希见,由明者视之,天下无可怪之事。”^④也就是说,凡事皆有其理。在《迁书·事神》中,司马光以问答体的形式讨论了迁叟事神之事。司马光说:“或问迁叟:‘事神乎?’曰:‘事神。’或曰:‘何神之事?’曰:‘事其心神’。或曰:‘其事之何如?’曰:‘至简矣。不黍稷,不牺牲,惟不欺之为用。君子上戴天,下履地,中函心,虽欲欺之,其可得乎?’”^⑤很显然,这里所谓事神,乃事其心神,即是求得一种心里安慰,并非真实迷信。从否定鬼神思想出发,司马光对阴阳家的丧葬观提出批评:“夫阴阳之书,使人拘而多畏,至于丧葬,为害尤甚……臣常深疾此风,欲乞国家禁绝其书,而未暇也。”^⑥在《葬论》中,司马光表达了同样的思想:“吾尝疾阴阳家立邪说以惑众、为世患,于丧家为尤甚。”在司马光看来,“葬者,藏也。孝子不忍其亲之暴露,故敛而藏之。赍送不必厚,厚者有损无益”。^⑦他不但反对阴阳家各种丧葬禁忌之说,而且与传统儒家厚葬思想也不一致。司马光不相信神秘主义,针对玄宗开元二年(714)曾发生日食不验和采偶然之文以为符命两件事,他批评说:“日食不验,太史之过也;而君臣相贺,是诬天也。采偶然之文以为符命,小臣之谄也;而宰相因实之,是侮其君也。”^⑧司马光还视佛道之学为怪诞,不但在《资治通鉴》中多书士大夫反佛、道各种高论,自己也时常作出评议,认为“释老之教,无益治世,而聚匿游惰,耗蠹良民”。^⑨他批评佛教于“生死之际,人不能知,释氏所言,虚实难验”^⑩,指责道教“服饵修炼以求轻举,炼草石金银,其为术正相戾矣……其后复有符水、禁咒之术……至今循之,其讹甚矣!”^⑪应该说,司马光不书怪诞、符瑞,反对迷信的思想,体现了中国古代历史编纂学在天人观念上的进步。诚如学者所言,“《通鉴》之为书,在破除阴阳五行、图谶、符瑞、卜筮等迷信上,是尽了很大努力的”。^⑫

最后,“人君三德”乃“治乱、安危、存亡之道”。

司马光的天人观常常是将人君与天、地并举的。司马光的重人事思想,核心是凸显人君的决定性作用。前引司马光解释《泰卦》象辞时,认为虽然天地是造物主,而人君才是“治人而成天地之功”者。在《天人》一文中,司马光也是将天、君、父并举,赋予其绝对的权威。而人君之所以能“成天地之功”,拥有绝对的权威,则在于其“位乎天位”。在解释《需卦》彖辞“‘需,有孚,光亨,贞吉’,位乎天位,以正中也”时,司马光说:“坎,陷也。其云不陷何?需然后进,故不陷也。又曰‘位乎天位,以正中’者何?‘有孚,光亨,贞吉’者,人君所以待天下之道也。”^⑬那么,“位乎天位”、拥有至高无上权威的人君,究竟如何通过“治人而成天地之功”呢?司马光提出了“人君三德”论,认为这是天下“治乱、安危、存亡之道”。早在宋仁宗时期,司马光就在上仁宗书中提出了“人君三德”说,其曰:

人君之大德有三,曰仁、曰明、曰武。仁者,非姬政姑息之谓也。兴教化修政治,养百姓,利万物,此人君之仁也。明者,非烦苛词察之谓也。知道谊,识安危,别贤愚,辨是非,此人君之明也。武者,非强尤暴虐之谓也。惟道所在,断之不疑,奸不能惑,俊不能移,此人君之武也。^⑭

司马光以仁、明、武作为“人君之大德”。从“三德”的具体内涵来看,它不只是人君内在的素质修养,更是发外为用的具体治政。元丰八年(1085)宋哲宗即位之初,司马光又上《进修心治国之要札子状》,重申“人君三德”说,并以“致治三道”说相对应,其曰:

人君之德三,曰仁,曰明,曰武;致治之道三,曰任官,曰信赏,曰必罚……臣历观古今之行事,竭尽平生之思虑,质诸圣贤之格言,治乱、安危、存亡之道,举在于是,不可移易,是以区区首为累朝言之。不知臣者,以臣为进迁阔陈熟之语;知臣者,以臣为识天下之本源也。

夫治乱、安危、存亡之本源,皆在人君之心。仁、明、武,所出于内者也;用人、赏功、罚罪,所施于外者也……其人苟能贤能,虽仇必用;其人苟庸愚,虽亲必弃。赏必有所劝,罚必有所惩,赏不以喜,罚不以怒,赏不厚于所爱,罚不重于所憎,必与一国之人同其好恶。^⑮

司马光所谓“人君三德”与“致治三道”的关系,是一种“出于内”与“施于外”的关系,人君修成的仁、明、武“三德”,体现在用人、赏功、罚罪之“三道”上。故而“人君三德”是天下大治的前提,而“致治三道”则是天下大治的具体途径。司马光解释说,他“累朝”进谏人君“人君三德”和“致治三道”,是因为这是天下得到大治的“本源”所在。在《温公易说》中,司马光解释《师卦》“师,贞丈人吉,无咎”时,也对“人君三德”作了阐释,他说:“夫治众,天下之大事也,非圣人则不能。夫众之所服者武也,所从者智也,所亲者仁也,三者不备而能用其众,未之有也……圣人者以正人为武,安人为智,利人为仁,天下皆悦而从之,所谓大也……圣人之得众也,所以禁暴而止乱也,故谓之正。”^⑥在此,司马光以武、智、仁为“人君三德”,与上述仁、明、武“三德”含义一致。由此可见,司马光的史学思想与其易学思想是完全一致的。在《资治通鉴》《稽古录》以及各类文论和进言中,司马光总是不厌其烦地重申“三德”“三道”说。司马光特别对用人与致治的关系有着独到的见解,他解释《蒙卦》六五爻辞“童蒙,吉”时说:“童蒙者何以吉也?得人而信使之也。昔齐桓公、卫灵公之行,犬彘之所不为也,然而大则霸诸侯,小则有一国,其何故哉?有管仲、仲叔圉、祝鮀、王孙贾为之辅也。二君者,天下之不肖君也,得贤人而信使之,犹且安其身而收其功,况明哲之君子用忠良之臣者乎!”^⑦在司马光看来,哪怕像齐桓公、卫灵公这样的“不肖君”,只要能“得人而信使之”,也能够使国家得到治理。当然,现实中具有“三德”者往往是圣君、明君,需要很高的才分,并非所有人君都能做到。因此,司马光又从“才分”角度将历史上的君主分为创业、守成、陵夷、中兴和乱亡五等,指出创业之君是“智勇冠于一时者”,守成之君是“中才能自修者”,陵夷之君是“中才不自修者”,中兴之君是“才过人而善自强者”,乱亡之君是“下愚不可移者”。^⑧在司马光看来,人君之“才”对国家治乱兴衰起着重要作用。所以司马光说:“夫道有失得,故政有治乱。德有高下,故功有大小。才有美恶,故世有兴衰。”^⑨由此可见,能否“治人而成天地之功”,其实就是取决于君德与君才,而“才分”质言之即是君德。

综上所述可知,司马光易学天人观重视天人整

体思维,肯定易道“始于天地,终于人事”,贯穿于天人之中;认为“吉凶有命”,而“命”乃“遇时”,并不具有主宰性,人们应该积极“修己以俟命”。以易学天人观关照社会历史,司马光表达了讲天命,更重人事、非怪异的思想。他肯定天人相分,天事与人事有别,天人各自通过“分”来维护内部秩序;以不书怪诞迷信作为历史撰述的重要原则;强调仁、明、武“人君三德”是实现任官、信赏、必罚之“致治三道”的关键,乃决定历史“治乱、安危、存亡之道”。

三、“中正以尽天下之治”的道德史观

“中正”是司马光史学思想的重要范畴。司马光肯定人君以“中正”之德而“受尊位”,持守“中正”可以使“上下相交而天下和”,“中和”为修身治国的“大本”“达道”;而司马光“中正以尽天下之治”的道德史观,同样是以其易学思想赋予“中正”以“化之本原”的本体论、“德之嘉”的道德论、不偏不倚的方法论之意义为哲理基础的。

司马光通过解易的方式,对“中正”思想进行了系统阐述。

其一,“中正”乃“化之本原”。司马光释“中正”,往往与“太极”联系在一起,将“中正”上升到“太极”的高度,从而赋予“中正”以“化之本原”的崇高地位。“太极”概念最早起源于《周易·系辞》,所谓“易有太极,是生两仪。两仪生四象,四象生八卦”。^⑩在《易传》作者看来,太极乃万物本源。宋代理学家周敦颐作《太极图说》,提出“无极而太极”概念:“无极而太极。太极动而生阳;动极而静,静而生阴,静极复动。一动一静,互为其根。分阴分阳,两仪立焉。阳变阴合而生水火木金土,五气顺布,四时行焉。五行一阴阳也,阴阳一太极也,太极无极也。”^⑪这段话堪为中国古代太极哲学最为经典的表述。与传统儒家一样,司马光也将太极视为世界本源,“凡物之未分,混而为一者皆为太极……太极者何?阴阳混一,化之本原也”,^⑫认为太极是“阴阳混一”时的状态或存在,阴阳动静变化世界,故而太极乃世界本源。而“中正”即是太极,“极者何?中也,至也,一也”。^⑬“太极者,一也。”^⑭司马光认为太极的本质属性即是中、至、一,又说“中正者,道之津”,^⑮视“中正”为“道”之“津”,即“道”之“道”,也就是太极、至、一的境界。由

此,司马光赋予了“中正”以本体论之意义,成为一种自然而然、天经地义的绝对存在。

其二,“中正,德之嘉也”。在解释《系辞》时,司马光说:“何谓德?曰:中和正直。”^⑤他将“中正”与“中和”合称,以“中正”“中和”等同于“德”。司马光强调“明德而用中正”的重要性,他在解释《离卦》及彖辞时说:“离,丽也,丽者不可以不正。夫明者常失于察,察之甚者或入于邪,是以圣人重明以丽乎正,乃能化成天下。柔者失于弱而不立,故柔丽乎中正,然后乃亨。夫太明则察,太昧则蔽。二以明德而用中正,是以获元吉也。”^⑥这段话说的是“明德”的方法论问题,认为“明者常失于察”,这是肯定“察”的重要性;而“察之甚者或入于邪”,则是强调“察”的分寸感,不能“过”。也就是说,君子做到“明德”,必须秉持“中正”,才会避免过与不及。在解释《系辞上》时,司马光对于“中正”之德作了进一步的表述,他说:“阴阳相违,非太极则不成;刚柔相戾,非中正则不行。故天下之德诚众矣,而萃于刚柔;天下之道诚多矣,而会于中正。刚柔者,德之府。中正者,道之津。是故有刚而无中正则暴以亡,有柔而无中正则邪以消。呜呼!中正之于人也,其厚矣哉!”^⑦在此,司马光将道德内化为刚柔中正,刚柔为道德本质属性,中正为道德根本方法。司马光以人道刚柔对应天道阴阳,视其为人道大德;而刚柔之德需秉持中正,否则会“暴以亡”“邪以消”。在解释《遯卦》九五爻辞“嘉遯,贞吉”时,司马光说:“中正,德之嘉也。君子邦有道则见,无道则隐,可以进而进,可以退而退,不失其时,以中正为心者也,故曰‘嘉遯,贞吉’。”^⑧他肯定“中正”是美好的德行,君子无论进退,始终都要以“中正”为心。司马光认为“中正”之德很可贵,君子必须持守,所谓“履中守正,和而不流,执志之坚,人不能夺”。^⑨

值得注意的是,司马光论说“中正”,又常常提到“中和”“正直”。司马光说“易有太极,一之谓道。分而为阴阳,阴阳之间必有中和”,^⑩认为“中和”是阴阳达到平衡的关键。又说:“一阴一阳之谓道,然变而通之,未始不由乎中和也。”^⑪这是说只有持守“中和”,才能“变通”万物。在司马光论述其易学思想过程中,“中正”与“中和”在很多情况下往往是混用

的。实际上这两个概念含义有所不同,“中正”是指主体修养,“中和”之“中”属于主体修养,而“和”则是客观效果,“和”以“中”为前提条件,“中”以“和”为必然结果。司马光有时又直接视“中和”为“中正”之结果,他说:“正直为正,正曲为直。适宜为中,交泰为和。正直非中和不行,中和非正直不立。若寒暑之相济,阴阳之相成也。”^⑫这是将“正直”与“中和”视为相辅相成的关系。从本质而言,司马光所谓“中正”“正直”“中和”诸概念,其实都是在强调“中”,“直”与“和”都是“中”的结果。司马光高度重视“中”的修养论,以至于到了执念的程度。二程曾有这样的记载:“君实尝患思虑纷乱,有时中夜而作,达旦不寐,可谓良自苦……其后告人曰:‘近得一术,常以中为念。’则又是为中所乱。中又何形?如何念得它?殊不知中之无益于治心,不如数珠之愈也。”^⑬在这段话中,我们看到了司马光对于“中”的执念,以至于常思而“达旦不寐”。不过二程并不赞同他这种执念,并且明确认为“中”既无法“念得”,也“无益于治心”,认为司马光是为“中”乱了心智。其实朱熹也不赞成司马光对于“中”的执念,他说:“温公是死守,旋旋去寻讨个‘中’。”^⑭虽然如此,我们却可从这个实例中看出司马光对于“中”的重视之一斑。

从易学“中正”思想出发,司马光强调国家治理必须奉行“中正”的原则,明确提出“中正者足以尽天下之治”的政治主张,对政治统治提出了强烈的道德诉求,彰显了浓厚的道德史观。

首先,人君以“中正”之德而“受尊位”。在解释《需卦》九五爻辞“需于酒食,贞吉”时,司马光说:“九五以中正而受尊位,天之所佑、人之所助也。然则福禄既充矣,而又何需焉?曰:中正者,所以待天下之治也。《书》曰‘允执厥中’,又曰‘以万民惟正之供’,夫中正者足以尽天下之治也。舍乎中正而能享天之福禄者寡矣。”^⑮他认为人君居于九五尊位,必须持守“中正”才会受到尊崇,得到天佑人助;才能“待天下之治”,“尽天下之治”。这里所谓“中正”之德,主要强调“允执厥中”的方法。在解释《比卦》象辞时,司马光讨论了人君“至贵之位”与持守“中正”之间的关系,他说:“九五履至贵之位,为众阴所归,畅其中正以怀海内,从命者赏,违命者诛,善善恶恶,而不在于

私用中正以求比者也,故曰显比吉。”^⑧这段话指出,人君处于“众阴所归”的“至尊之位”,只有秉持“中正”,才能“怀海内”“求比者”,得到臣民拥护。这里所谓“中正”之德,主要是强调治政公道,不徇私情。在解释《同人卦》九五爻辞及象辞时,司马光说:“九五,君也,以中正而施同人者也。夫君子好同,小人好异。德之未充,信之未孚,近者不服,远者不怀,故号咷也。中则不阿,正则不私。不阿不私,天下归之。始于忧勤,终于逸乐,故后笑也。”^⑨他认为所谓“中正”,即是“不阿不私”;君子只有德充、信孚,才能“不阿不私”,才能远近怀服、“天下归之”。这里以“不阿不私”为内容的“中正”之德,显然具有浓厚的道德色彩。在《中和论》中,司马光对于“中和”之道德属性作了明确表述,提出了“礼者中和之法”和“仁者中和之行”的命题。他说:“孔子曰:‘克己复礼为仁。’盖言礼者中和之法,仁者中和之行,故得礼斯得仁矣。”^⑩所谓“礼者中和之法”,强调礼对于实现“中和”政治的重要作用,这与其“礼为纪纲”的思想是一致的;所谓“仁者中和之行”,则是强调只有仁者才能行中道而实现“和”的政治。同样在《中和论》中,司马光又说:“智者知此者也,仁者守此者也,礼者履此者也,乐者乐此者也,政者正其不能然者也,刑者威其不从者也。合而言之谓之道。道者,圣贤之所共由也。”^⑪其指出智、仁、礼、乐、政、刑等道德属性与具体刑政,皆以“中和”为其“道”、为其“共由”,同样是强调了“中和”的伦理性。由此来看,司马光所谓“中正”之德具有浓厚的道德色彩,而人君只有持守“中正”之德,才能真正受九五尊位。

其次,“比之道不可以不正”。所谓“比之道”,即是实现君臣和睦、君民同心的方法。在解释《萃卦》彖辞时,司马光说:“上刚中而下应之,亦聚之象也。大人者,以正聚物者也,聚得大人,然后通也。”^⑫他认为人君只有持守“中正”,才能聚拢万物,使万物畅通。在解释《比卦》彖辞时,司马光说:“比者,上下相亲,他人不能间,外不能侵者也……凡比之道,不可以不善也,不可以不长也,不可以不正也,故曰‘原筮,元永贞,无咎’。夫物比而不以刚中则柔邪也,故《彖》曰‘原筮,元永贞,无咎,以刚中也’。”^⑬“比而不中正者,皆非君子之道。”^⑭他肯定“比之道”的本质即是

“中正”,以“中正”之道治国,才能够做到“上下相亲,他人不能间,外不能侵者”,才能使人君受尊、天下归心;否则,失去“中正”之道,便是“非君子之道”,便会失去人心。司马光还进一步提出,君子只有持守“中正”原则,才可以“同人”。他解释《同人卦》彖辞时说:“同人者何?同于人之谓也。君子乐与人同,小人乐与人异。与人同者人亦同之,与人异者人亦异之。同则相爱,异则相恶。爱则相利,恶则相害。相利则交安,相害则交危。利害安危之端在于同人,不可不察也……圣人之私大,众人之私小。圣人者以天下为私者也。艺谷树蔬而食之,犕牛乘马而畜之,皆所以役物而养人也,所私不亦大乎?夫惟圣人为能爱其身,爱其身故爱其亲,爱其亲故爱其国,爱其国故爱其道……君子同于正,故其同大。小人同于邪,故其同小。”^⑮这段话主要阐述了四层含义:一则是,是否“乐与人同”,是分别君子与小人的重要标准;二则,只有“同人”,才能做到人与人相爱、相利、交安,反之则会相恶、相害、交危;三则,圣人“以天下为私”,由爱身至爱亲、至爱国、至爱道;四则,君子之所以能“同”天下之人,因其“同大”,而“同大”的根因在于“君子同于正”。在司马光看来,“同人”是圣人、君子得到天下人拥护的根因;而圣人之所以能“同人”,根本原因在于其能够持守“中正”。司马光特别强调“上下交相爱”对于造就“天下和”的重要性,在解释《家人卦》九五象辞“交相爱”时,他借文王之事说:“亲其亲以及人之亲,长其长以及人之长,上下交相爱而天下和矣。故曰‘交相爱也’。”^⑯这里所谓“上下交相爱”之“和”的政治局面的形成,自然是周文王以“中正”之德治国的结果。

最后,“中和”为修身治国之“大本”“达道”。司马光认为,只有持守“中正”的原则,才能够和谐天下。他曾专门作《中和论》一篇,引经据典,谈论“中和”对于修身治国乃至孕育天地万物的重要性。司马光说:

道之要在治方寸之地而已。《大禹谟》曰:“人心惟危,道心惟微。惟精惟一,允执厥中。”危则难安,微则难明,精之所以明其微也,一之所以安其危也。要在执中而已。《中庸》曰:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。”君子之心于喜怒哀乐之

未发,未始不存乎中,故谓之中庸。庸,常也,以中为常也。及其既发,必制之以中,则无不中节。中节,则和矣。是中、和一物也,养之为中,发之为和。故曰:中者,天下之大本也;和者,天下之达道也……道者,圣贤之所共由也,岂惟人哉,天地之所以生成万物,靡不由之,故曰:“致中和,天地位焉,万物育焉。”^⑧

这段话以《大禹谟》“要在执中”、《中庸》以“未发”“已发”言“中”“和”立论,强调“持中守和”的重要性。司马光认为“中”与“和”本为“一物”,它们是未发与已发、养与发、大本与达道的关系,“中和”不但是圣贤治国之道,也是天地万物运行法则。既然“中和”是天下大治的根本与达道,故而司马光强调“岂可须臾离”。司马光从持守“中和”以阴阳之道变通万物的思想出发,说:“阴阳之道,在天为寒燠雨暘,在国为礼乐赏刑,在心为刚柔缓急,在身为饥饱寒热。此皆天之所以存,日用而不可免者也。然稍过其分,未尝不为灾……《中庸》曰:‘中者,天下之大本也;和者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。’由是言之中和岂可须臾离哉!”^⑨在司马光看来,“中和”之所以为“日用而不可免”,“岂可须臾离”,是因为它充满于天道、治国、人心与物欲当中,如果不守“中和”,这一切将“未尝不为灾”。司马光认为,“中和”之道广大深远,充斥于天人万物之中,人们得之则生,去之则死。他说:“中和之道,崇深闳远,无所不周,无所不容。人从之者,如鸟兽依林;去之者,如鱼虾出水。得失在此。”^⑩这是强调“中和”之道的普遍性和绝对性。

综上所述可知,在司马光的易学思想中,以“中正”为“化之本原”,赋予其本体论意义;视“中正”为“德之嘉”,赋予其浓厚的道德论意义;强调“中正”的不偏不倚属性,赋予其方法论意义。而“化之本原”的本体论与中道原则的方法论,又是“中正”之德的体现。司马光以易学“中正”观关照社会历史,肯定人君之所以处于九五之尊位,乃是秉持“中正”之德的结果;“中正”是“比之道”,乃实现君臣和睦、君民同心、“上下交相爱而天下和”的根本方法;“中和”之德涵盖已发、未发,是人君修身、治国的“大本”“达道”。

注释:

①余敦康:《汉宋易学解读》,华夏出版社2006年版,第164页。

②学术界关于司马光史学与易学之关系的研究,专论文章仅有两篇,分别是李叔毅、龚佩琰:《从〈温公易说〉看司马光的政治历史观》,《信阳师范学院学报(哲学社会科学版)》1987年第2期;章伟文:《司马光的易学历史观探析》,《史学史研究》2011年第2期。吴怀祺先生所著《易学与史学》第七章辟有《易学与司马光的史学思想》一节(中国书店2004年版,第149-158页)。

③司马光:《温公易说·易总论》,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第502页。

④分见司马光:《温公易说》卷五、卷六,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第590、592页。

⑤司马光:《温公易说》卷六,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第592页。

⑥司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第590页。

⑦司马光:《温公易说》卷六,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第593页。

⑧司马光:《温公易说》卷六,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第605页。

⑨司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第578页。

⑩司马光:《温公易说》卷二,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第524-525页。

⑪司马光:《温公易说》卷一,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第505-506页。

⑫司马光:《温公易说》卷六,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第593页。

⑬司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第578页。

⑭均见司马光:《温公易说·易总论》,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第502页。

⑮司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第578页。

⑯司马光:《温公易说》卷二,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第527页。

⑰司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第590页。

⑮司马光:《太玄集注》卷六注语,新编诸子集成本,中华书局2018年版,第203页。

⑯司马光:《稽古录》卷一,北京师范大学出版社1988年版,第1页。

⑰司马光:《资治通鉴》卷二十七《汉纪十九》宣帝甘露元年,中华书局1956年版,第881页。

⑱司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷二十二《谨习疏》,四川大学出版社2010年版,第604-605页。

⑲司马光:《稽古录》卷十六,北京师范大学出版社1988年版,第181页。

⑳司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷十八《进五规状·惜时》,四川大学出版社2010年版,第540页。

㉑司马光:《温公易说》卷一《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第510页。

㉒司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷十九《进五规状·重微》,四川大学出版社2010年版,第545页。

㉓司马光:《资治通鉴》卷一《周纪一》威烈王二十三年,中华书局1956年版,第2-3页。

㉔司马光:《资治通鉴》卷一《周纪一》威烈王二十三年,中华书局1956年版,第4-5页。

㉕司马光:《资治通鉴》卷十一《汉纪三》高帝七年,中华书局1956年版,第375-376页。

㉖李叔毅、龚佩璠:《从〈温公易说〉看司马光的政治历史观》,《信阳师范学院学报(哲学社会科学版)》1987年第2期。

㉗司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷十九《进五规状·远谋》,四川大学出版社2010年版,545页。

㉘司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷十九《十二等分职任差遣札子》,四川大学出版社2010年版,563页。

㉙司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷二十《荒政札子》,四川大学出版社2010年版,545页。

㉚赵吉惠:《试论司马光的历史哲学》,《哲学研究》1986年第9期。

㉛陈光崇:《司马光简论》,《晋阳学刊》1986年第4期。

㉜阮元校刻:《周易正义》卷八《系辞下》,《十三经注疏》清嘉庆刊本,中华书局2009年版,第187页。

㉝阮元校刻:《周易正义》卷九《说卦》,《十三经注疏》清嘉庆刊本,中华书局2009年版,第196页。

㉞阮元校刻:《周易正义》卷七《系辞上》,《十三经注疏》清嘉庆刊本,中华书局2009年版,第163页。

㉟阮元校刻:《周易正义》卷八《系辞下》,《十三经注疏》清嘉庆刊本,中华书局2009年版,第189页。

㊱司马光:《温公易说》卷六,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第603-604页。

㊲司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第576页。

㊳司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第577页。

㊴司马光:《温公易说》卷二,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第524页。

㊵司马光:《温公易说》卷五,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第579页。

㊶司马光:《温公易说》卷三,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第557页。

㊷司马光:《温公易说》卷四,《儒藏》精华编第3册,北京大学出版社2009年版,第558页。

㊸司马光:《潜虚》,胡一桂著,谷继明点校:《周易本义启蒙翼传》外篇,中华书局2019年版,第622页。

㊹司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷七十四《史剡迁书·天人》,四川大学出版社2010年版,第1508、1522页。

㊺司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷七十四《史剡迁书·士则》,四川大学出版社2010年版,第1504-1505页。

㊻司马光:《资治通鉴》卷二百一十五《唐纪三十一》玄宗天宝四载,中华书局1956年版,第686页注文。

㊼王应麟:《困学纪闻》卷十二《考史》,大象出版社2019年版,第34页。

㊽司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷六十二《答刘道原书》,四川大学出版社2010年版,第1301页。

㊾司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》补遗卷九《答范梦得书》,四川大学出版社2010年版,第1743-1744页。

㊿司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷七十四《史剡迁书·无怪》,四川大学出版社2010年版,第1508-1509页。

①司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷七十四《史剡迁书·事神》,四川大学出版社2010年版,第1509-1510页。

②司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷二十五《山陵择地札子》,四川大学出版社2010年版,第656页。

③司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷七十一《葬论》,四川大学出版社2010年版,第1452、1451页。

④司马光:《资治通鉴》卷二百一十一《唐纪二十七》玄宗开元二年,中华书局1956年版,第6704页。

⑤司马光撰,李文泽、雷绍晖校点:《司马光集》卷二十四

《论寺额札子》，四川大学出版社2010年版，第633页。

⑤司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷二十八《永昭陵寺札子》，四川大学出版社2010年版，第698页。

⑥司马光：《资治通鉴》卷一百一十九《宋纪一》营阳王景平元年，中华书局1956年版，第3762—3763页。

⑦孙方明：《论司马光的史学思想》，《中国人民大学学报》1988年第2期。

⑧司马光：《温公易说》卷一，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第516页。

⑨司马光：《上仁宗论人君之大德有三》，赵汝愚编：《宋朝诸臣奏议》卷一，上海古籍出版社1999年版，第1页。

⑩司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷四十六《进修心治国之要札子状》，四川大学出版社2010年版，第984—985页。

⑪司马光：《温公易说》卷一，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第518页。

⑫司马光：《温公易说》卷一，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第515—516页。

⑬司马光：《稽古录》卷十六，北京师范大学出版社1988年版，第179—180页。

⑭司马光：《稽古录》卷十六，北京师范大学出版社1988年版，第180页。

⑮阮元校刻：《周易正义》卷七《系辞上》，《十三经注疏》清嘉庆刊本，中华书局2009年版，第169—170页。

⑯周敦颐：《太极图说》，上海古籍出版社1992年版，第4页。

⑰司马光：《温公易说》卷五，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第587页。

⑱司马光：《温公易说》卷五，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第587页。

⑲司马光：《温公易说》卷五，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第588页。

⑳司马光：《温公易说》卷五，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第588页。

㉑司马光：《温公易说》卷五，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第589页。

㉒司马光：《温公易说》卷二，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第544页。

㉓司马光：《温公易说》卷五，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第588页。

㉔司马光：《温公易说》卷三，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第549页。

㉕司马光：《温公易说》卷三，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第548页。

㉖司马光：《温公易说》卷五，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第584页。

㉗司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷六十一《答李大卿孝基书》，四川大学出版社2010年版，第1271页。

㉘司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷六十八《铭箴颂说述·四言铭系说》，四川大学出版社2010年版，第1407页。

㉙程颢、程颐：《河南程氏遗书》卷二上，《二程集》，中华书局1981年版，第25页。

㉚黎靖德：《朱子语类》卷九十六，中华书局1986年版，第2461页。

㉛司马光：《温公易说》卷一，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第517页。

㉜司马光：《温公易说》卷一，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第521页。

㉝司马光：《温公易说》卷二，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第528页。

㉞司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷七十一《中和论》，四川大学出版社2010年版，第1454页。

㉟司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷七十一《中和论》，四川大学出版社2010年版，第1453页。

㊱司马光：《温公易说》卷四，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第559页。

㊲司马光：《温公易说》卷一，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第520、521页。

㊳司马光：《温公易说》卷二，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第526—527页。

㊴司马光：《温公易说》卷三，《儒藏》精华编第3册，北京大学出版社2009年版，第552页。

㊵司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷七十一《中和论》，四川大学出版社2010年版，第1453—1454页。

㊶司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷六十一《答李大卿孝基书》，四川大学出版社2010年版，第1272页。

㊷司马光撰，李文泽、雷绍晖校点：《司马光集》卷六十二《答范景仁书》，四川大学出版社2010年版，第1296页。