

学术思想 评论

贺照田 主编

第四辑

辽宁大学出版社

目 录

学术现象论析

——学术问题的发现与提出

- 杨念群 中国历史上的“正统观”及其
“蛮性遗留” (1)
- 过常宝 合法的与有效的
——关于古代文论研究的一些看法 (29)

专 题

——伯林对思想史的观察

- 冯克利 (译) 马基雅维里的原创性 (44)
- 陈晓林 (译) 穆勒与人生的目的 (98)
- 彭淮栋 (译) 刺猬与狐狸 (131)

学者访谈

- 赵京兰 传统、现代性与思想史研究
——汪晖先生访谈录 (187)
- 王铭铭
- 纳日碧力戈 人类学的中国相关性
- 胡鸿保 ——关于《社会人类学与中国研究》的对话 (205)

阐释与分析

- 墨子刻 二十一世纪的中国路向
——必然的趋向与自由的范围 (226)
- 石元康 道德、法律与社群
——哈特与德弗林的论辩 (241)
- 李 猛 我们如何理解现代性？
——评《现代性社会理论绪论》 (260)
- 朱苏力 发现中国的知识形态
——《儒学地域化的近代形态》读后 (275)
- 孙 歌 文学的位置
——竹内好的悖论 (285)
- 高建平 艺术与人的动作痕迹 (331)
- 林镇国 多音与介入：当代欧美佛学研究
方法之省察 (339)

- 哈耶克/邓正来 (译) 自由与交流
——“朝圣山学社”首次大会开幕辞 (357)
- 福 柯/朱苏力 (译) 尼采·谱系学·历史学 (379)

中国学术思想传统研究

- 史华慈/吴艳红 (译) 儒家思想中的几个极点 (406)
- 溝口雄三/李长莉 (译) 中国“理气论”的形成 (421)
- 许纪霖 闻一多与浪漫主义的归宿 (458)
- 单世联 朱光潜与德国美学 (481)

序·跋

- 赵 园 《明清之际士大夫研究》后记 (507)
- 何怀宏 我为什么研究陀思妥耶夫斯基？
——《道德、上帝与人》后记 (518)
- 刘小枫 叙事与伦理
——《沉重的肉身》序 (525)

学术现象论析

学术问题的发现与提出

杨念群

中国历史上的“正统观”及其“蛮性遗留”

一、近世“正统观”溯源

近 读饶宗颐先生的大著《中国史学上之正统观》，饶先生从观念史（History of idea）的角度对“正统论”观念作出了精彩梳理。本文的主旨不是重复申述正统观的流变，而是撮其方法论的精要者进行评述，以反思当代中国史学的困境。从观念史变迁的角度而论，“正统论”发源之初始以“治统”为先，至

宋代方形成“道统”与正统相合之论。^①从“治统”而言，一般是以纪年书事，承继的是《春秋》笔法，亦有“统纪之学”与“三统改制”的说法，但核心的提法是：“条贯兴废，举王制之大纲”。^②有非常明确的政治目的。早期的“正统观”主要功能是详细论证帝王受命的合理性，如论述汉代承敝易变，据赤帝之符而得天统。大量纬书的造作也是在历史哲学的角度铺陈古帝受命与现帝据统的传承渊源，其中“五德终始说”把帝王更叠置入一个循环系统，后世帝王继位均可从中择取自己需要的思想资源，从而最终形成了封闭的自足体系。

这种封闭性尚不止于三代改制与五德终始之义，以及在空间上昭示的大一统观念，而且以十分深厚的“尚德”传统为内部支撑，完全沿袭了春秋“以德配天”的旧统，五德转运变化，帝王失位得位，大体要看其德性之优劣。饶氏称《大戴礼·盛德篇》中析“天法”“德法”为二，“德法”依循“天法”而行的“尚德”理论，显似反对法家专以刑法御民之失。但由此儒家道德观则基本确立了作为正统观核心支柱的地位。帝王易位与时局变迁，都必须参照道德评判的标准而行事，所谓“德合天地”的说法，开始把正统道德观对“治统”的辅佑与诠释作为历史观构架的最根本原则。

我们看到，这一时期的“正统论”是为帝王易位后的局势作预言之用，功能是相当有限的，士人也颇为自觉地自划界限。唐以后之“正统论”则在相当深广的程度上影响了以后历史观的塑造。唐以后的“正统论”对历史观的影响具体表现为：（1）更为突出地标示出“正统”的空间理念，“一统”一词虽始于《史记·李斯传》及《始皇纪》^③，但“正统论”基本功用在于帝王受命更制，所谓获麟改制，王者受命之说，大体上是遵循五德终始之时间概念的循环演替。换言之，“正统论”基本上是一种预言论，预言的程序即与政制更叠相应。而唐以后的“正统论”已不太津津穷究于“变服易色”之说，而是更关注于优事理乱的实际操作行

为。所谓书之“兴帝之理，亡后之乱”才是主线，而空间观念的强调一为汉以后统治区域的南伸；一为夷夏之变局的叠次发生；原有的帝室或偏安一隅；或干脆被取而代之，“五德终始”的预言与史家书法也随之一困于三国两晋的王霸之辩；再困于夷夏变局的起起落落。故有学者说，“正统论”多在夷夏之争最烈时而有所倡言，是有道理的。^①所谓与五德终始相配的“正闰说”在宋以后不被重视的原因，即在于历史事实中的魏晋不能合拍于正统之循环论的系列，无法妥为安置的结果。饶宗颐已明智地点出，宋人深辟其谬，自皇浦湜与欧阳修使正统论转义为“公羊大一统”的空间理念，由此完成了由时间向空间的转移。需要予以申说的是，与之相应，“正统论”开始了从“预言”向“资治”功能的转变。

陈鸿曾申明正统之义是：“道讽谕，明劝戒”，明确标识出“正统论”的资治特色。司马光在《资治通鉴·论正闰》一文中说得更是明白：他认为“正闰之论，自古及今，未有能通其义，确实使人不可移夺者也。”因此之故，“正闰之际，非所敢知，但据其功业之实而言之。”有了这番恳切表白之后，司马光毫不隐晦地表述了他的正统论具有资治功用的观点：“臣今所述，正欲叙国家之兴衰，著生民之休戚，使观者自择其善恶得失，以为劝戒；非若《春秋》立褒贬之法，拨乱世反诸正也”。^②司马光揭示正统论向资治目标的转变，话语之中似乎颇为强调资治与春秋褒贬之法相冲突，其实二者的结合正是宋代以后正统论的特色。郑思肖对此即深有所悟，他认为《春秋》之后的史笔是不知大伦所在，不过是纪事的工具，而纪事如果不明正理，造成“是者非，伪者正，后世无以明其得失”的地步，记史就会失去意义，补救的办法是以经断史，所谓“史书尤讼款，经书尤法令；凭史断史，亦流于史；视经断史，庶合于理”。^③郑思肖之所言“理”，当然是合于儒家道德的文化之“理”，至此资治功能就彻底融入了道德批评的标尺之内，所谓古今天下一理的准星就归于道德审知的一脉之中了，这

是一个历史性的突变。

以上我们用最简洁的笔法勾勒出了“正统论”演变的大致轮廓，自古以来的正统观念可以抽绎出两层意思：一是以“五德终始”的循环论和道德哲学为依据的争正统与言书法的问题；这层包涵的是历代正统论叙述中的表面解释；二是正统论表述和变异中所涉及到的处理“治统”与“道统”关系的方法论问题。正统观在近代中国所发生的变异是与现代民族—国家的逐步确立相关联的，辛亥革命的发生首先从政治形态上率先打破了正统论设定的循环论格局，使正统的外在阐释失去了制度性的依附，梁启超的“史学革命论”基本上就是在这一层面上与之相呼应和得到验证的。民族—国家的成立伴随着现代性理念的发生，使政治地理范围内的一统观和“夷夏之变”的种族观念发生转换，在西方理论的冲击下，传统史学的一系列观念必须作出修正。但是从方法论意义而言，“正统观”作为某种现代“蛮性遗留”，仍残存于当代中国历史学家的头脑之中，举其要者有二：一是暗袭“以经辨史”，纪史以载道的传统，即春秋褒贬的笔法；二是正统方法中所包涵的本质主义整体论原则和由此造成的起源崇拜的迷思。

“载史”与“载道”相贯相联是中国史学的传统已无人否认，当代史家也是时有警醒，但落实到具体的历史研究中就会不自觉地受其支配。我们知道，中国史家述史虽有以纪事为先的传统，但总要求有一道德理念贯穿其间以为支点，这一取向从宋代起就已十分明显。宋儒尤喜言“道统”，按饶宗颐的意见最终使史统与道统合一。^⑦也就是说，自宋以后纪史已很难有什么客观意义上的记载，而是变为载道的工具了。“载道”又与承统的观念大有关系，在观念史意义上已是不争的事实，而二者的结合，排他性的功能就大大加强了，凡是不合正统统绪之褒贬标准的历史对象，肯定在被斥之列。这一对史学对象狭隘的认定在近代被梁启超斥为“帝王家谱学”。所以梁氏倡导之“史学革命”的首要出发点就是

批评正统史观约束史学研究对象的弊端。²⁸在《中国历史研究法》中，梁启超曾专辟《说史料》及《史料之搜集与鉴别》两节谈历史研究对象的扩大问题，但是对正统史观中采用道德批评的手段对历史事实的是非进行垄断式评价没有作出彻底的反思。一方面梁启超认为，春秋褒贬术所具有的道德批评的严峻，足以使正义之是非转型为权力支配的同义语，所谓“天下岂有正义哉，唯权力是视而已”。²⁹以致于历史有可能单调到只剩下一本帝王家谱，对传统“史识剪刀”的杀伤力，梁启超显然是深有所感，如他评点《资治通鉴》：“其著书本意，专以供帝王之读，故凡帝王应有之史的智识无不备，非彼所需，则从摈阙。”³⁰另一方面，由于没有从历史哲学的角度反省清楚或摒弃《春秋》褒贬观之道德批评的内在意义，所以梁启超在扩大了史学研究的对象范围之后，在评判史实时，实质采取的仍是褒贬历史善恶的旧有律法，只不过褒贬的对象由个体扩展到了群体。如在《论书法》一文中，梁启超批评史家记载常常“褒贬一二人，是专科功罪于此一二人，而为众人卸其责任也。”结果可能是：“上之启枭雄私天下之心，下之堕齐民尊人格之念。非史家所宜出也。”可是紧接着梁氏又指出：“吾以为一民族之进化堕落，其原因决不在一二人。以为可褒则宜俱褒，以为可贬则宜俱贬”。³¹中国史家的病症不在于道德批评方法的本身，并非“书法褒贬之必可厌”，而是治史对象的狭隘与审视角度的偏颇。只要从个人扩大至群体而有益于群治，问题就能获得较完满的解决。换言之，善恶之判断与史学方法的价值无涉，而只与历史演进采取的形式有关，只要解决了群治与因果进化问题，褒贬之术仍无妨于治史，他论断说：“中国史家，只知有一私人之善焉、恶焉、功焉、罪焉，而不知有一团体之善焉、恶焉、功焉、罪焉。以此瞷民，此群治所以终不进也。”³²

那么，梁启超欣赏的是哪一种史著呢？他自己有一段自述可以参考：“吾以为书法者，当如吉朋之《罗马史》，以伟大高尚之

理想，褒贬一民族全体之性质，若者为优，若者为劣，某时代以何原因而获强盛，某时代以何原因而致衰亡……而必不可专奖励一姓之家奴走狗，与夫一二矫情畸行，陷后人于狭隘偏枯的道德之域，而无复发扬蹈厉之气。”¹³很显然，看待历史的框架虽然变了，成为进化论的一种图说，然而，基于传统道德评判的色彩仍很浓烈。

梁氏之后，以“群治”为线索的进化史观蔚然成风，不过在标榜现代意识的外表下，争正统与言书法的问题意识仍在史界居支配地位，现代史家总是要为历史的进程寻找到一种道德正义的支撑点，然后以此为秤星，大行针砭之议。比如把“群治”取代个人行事的历史进程，贴上“大众历史”和现代化论的时髦标签，书法规矩推崇的却是善恶分明的两极对峙，其黑白之相互印证参照，已足可以借用相当单调的对应概念加以评说，如进步/反动，卖国/爱国，传统/现代等等范畴已经变成了无需论证，可以随意作为研究前提使用的万能概念，其中自然包涵着强烈的优位与劣势的意识形态区别。

从表面的思想方法而论，梁启超述史在形式上采取的是一种相当西方化的史家叙述策略，如注重因果分析和社会进化的程式。所以在近代他被誉为“中国史家革命之父”，可是如果细读他的著作，我们不难发现，其论点始终仍贯穿着一条“历史本质主义”或“文化本质主义”方法论的主线。据学者考证，“本质主义”是从西方科学方法中引申而来，本质主义者认为，个体事物除了具有偶然性质 (accidental properties) 之外，也含有本质 (essence) 或本质性质，前者对于某物之存在是可有可无的，或可理解为某物的外在性质 (extrinsic properties)，后者则为某物之所以为某物的外在性质 (extrinsic properties)，是它本所固有的。在这一意念支配下，一些历史和哲学家把这种科学鉴别物理对象的方法沿用到历史文化领域内，则可称之为“历史本质主义”或“文化本质主

义”。“历史本质主义”的一个重要特点是，企图在历史中找寻出某种规律，在文化中淘炼出本质，因为比拟于物性与人性，文化也应有本质意义上的“文化精神”，历史亦有本质意义上的时代灵魂，只有揭示出这些本质内容的存在，才能说明历史，文化发展的合理。¹⁴

历史与文化本质主义的兴盛，是与西方现代主义和现代化进程的展开相协调的。自笛卡尔以来的现代主义思潮，使历史在现代性的包装下被置换成一种共时逻辑，此逻辑的一个根本性的理论预设是，一个时代是一个自我包涵的统一体，或是一个保持一贯性的整体，今天的西方世界成为 17、18 世纪启蒙思想、理性或资本主义的展开形式，现世的所有原则和思想都已在启蒙理性的基调下锁定了自己的位置，大体上没有什么回旋余地。此后只有量的变化，没有质的突变；只有变形没有变异；只有延续没有断裂，一切变化只是同一模式的重复。¹⁵

与现代主义着意描摹一个时代的封闭自足性相比，中国的正统史观更强调文化历史起源之初的道德合理性和不可更易性。只是它所界定的时代比西方的启蒙时代要漫长得多，长达数千年之久，几乎可以称之为历史的全时代化。就思想方法的形式而言，两者都强调体系自我完善的自足性，只不过西方近世强调的是“理性自足论”，而中国正统史观崇尚的始终是“道德自足论”。¹⁶

梁启超的新史观在表面上全盘接受了西方唯理主义的基本知识前提，强调社会的进化和演进是一种理性行为，尤其是在“历史本质主义”的呼招下，梁启超特别指出，历史的目的是寻求人群进化的公理公例。历史中包涵着相当久远的主观精神实体，“有客观而无主观，则其史有魄无魂，谓之非史焉可也。”¹⁷比照广义的本质主义要素，我们已不得不把梁启超当作西方理性主义启蒙的忠实信徒了，可是如果我们再仔细分疏梁氏的新史观，就会隐隐感觉到其中传统的正统观所发生的支配作用。人们惊讶地发现，梁

启超在理性主义的宏大叙事中并没有放弃春秋褒贬的传承笔法，只不过采取的变通形式是，把褒贬的对象加以修正，褒贬的范围有所扩大而已。⁹⁸所以从根本而言，梁启超运用的主要并不是西方意义上的启蒙理性，而仍是道德批评的传统原则，对此我们可以举例加以说明。不少学者已经注意到，梁启超比较推崇“英雄史观”，重视所谓“首出的人格”，并特别强调“心力”的作用。他相信“一人或数人之个性，渐次侵入全社会后就会变易其形与质。例如二千年来之中国，最少可谓为有一部分属于孔子个性之集团化。而战国之政治界，可谓为商鞅个性之时代化，晚明之思想界，可谓为王守仁个性之时代化也。”⁹⁹换句话说，首出人格缔造时代精神的脉象与主流，这论断颇有普遍意义上的文化本质主义的味道，然而在评价袁世凯的历史作用时，又显然是以春秋笔法为据：“又如袁世凯，倘使其性格稍正直或稍庸懦，则十年来之民国局面或全异于今日，亦未可知，故袁世凯之特性，关系于其个人运命者犹小，关系于中国人运命者甚大也。史家研究此类心理，最要者为研究其吸射力之根源。其在圣贤豪杰，则观其德量之最大感化性。或其情热之最大摩荡性。其在元凶巨猾，则观其权术之最大控弄性，或观其魔恶之最大诱染性。”¹⁰⁰

对英雄与奸雄的褒贬态度在这段分析中可谓表露无疑。所以我们实在可以说，在现代性理念的这张表皮下，道德评判的激情仍是澎湃于梁启超的革命意识之内，即使给他戴上历史本质主义的大帽子，其尺寸也是颇不符合于启蒙理性的那一类规定，而会被归入道德自足的东方队列。梁启超的这种“形左实右”的治史策略影响之大是自不待言的，我们至今许多史学家即是在西方进步史观的大帽子底下，开着道德批评的小差。

总结而论，梁启超倡导的新史学中始终存在着表皮（西方理性）与内核（道德评判）之间的紧张关系，这种紧张关系产生的外在大背景显然源于中西方在近代的交锋结果，但就道德评判一

端而言，梁启超采取的仍是儒学的正统观立场，即始终认定道德的警醒已自觉深藏于人性的内部结构之中，并在历史的起源与流程中不断起着决定性的影响。这种对道德力量的尊崇与西方的理性精神根本就是貌合神离的。就影响的范围而言，中国历史上的正统观不仅在治统与道统的互动关系上深具影响，而且在“整体论”与“复原论”两个层面上也颇具垄断的能力，下面拟分两节述之。

二、蛮性遗留之一：起源神话的迷思

与中国历史上的正统观念有关，古代中国和西方不同，没有人群以契约组成社会的理念，历代的史学基本上都相信历史是远古圣人用其道德理性进行人为设计的结果，设计的内容概而言之可以包括礼仪法度的制度安排和道德精神的心理设计两个主要部分。前者后来演化为治道理论和实践中的人伦秩序；后者在近代被新儒家锻造为中华民族的“时代精神”，新儒家的来源分化固然复杂，但是有一点却是共通的，那就是都奉持由“心性之学”规定的心理主义策略，他们基本上一致认为，儒学所持守的理念是一种道的承诺，具体主要表现为思想形态，而或多或少有意忽略这种思想建构过程中所凭借的制度资源。我们阅读新儒家的著作似乎总有一种感觉，除个别人如牟宗三先生之外，他们讲究的完全是一种思想流变而不谈制度设计。^[4]

从中国历史上观察，每逢世道衰变之际，儒学的两大资源就会被交替使用，一是今文经学中的“公羊论”政治历史哲学；二是王学禅宗中的心性革命论。比如第一资源在清初与清末分别出现常州学派的公羊说与康有为的三世进化论，以为政治鼎革的工具；王学的复兴则体现于明末的个性原则的抒发与新儒家对道统的坚守上。^[5]

站在近代中国史学的基点上立论，康有为的公羊论一直为当代史家所称道，所否定者恰恰是因其进化论色彩的不彻底，即循环论的倾向，但是公羊论在制度设计上体现出的革命性原则实际上一直为当代历史学家所暗暗认同。举其要者大致有二：一是公羊三世说的构成形式可以改造成与现代线性的进化观念相吻合；二是其递进式的阶段论划分可以与当代预言式的“五阶段论”的宏大叙事合拍，制造出与现代化普遍尺度相适应的本土依据。“公羊”叙事的最明显特点乃是出于以下观念：任何阶段的进展都源于起始的制度设计，也就是说远古圣人对制度和社会演进的幅度和变化都可以作出预言和安排，以后每个阶段的实现只不过是这种圣言预测的结果罢了。比如梁启超引述康有为话时就认为：“有为谓孔子之改制，上掩百世，下掩百世，故尊之为教主。”^⑧其意是说三世所论尽在孔子手掌规测之中，所谓“百世”的时间概念乃是为了说明孔子之教源起的准确性而设定的。

当代中国史家特别是近代史学者虽以康有为为研究对象，但却不自觉地移情于公羊之思，引康氏热衷的人为设计论为同调。下面试举一个理论个案略加评析，中国义和团运动的研究已经进行了多年，得出的结论却是五花八门，矛盾百出，现在仍呈现出莫衷一是的局面。这种局面的产生首先可归因于对一种历史起源论的迷思。一般论者在研究之前大多已对义和团的发展性质作了预设和假定，这类假定包括：（1）义和团是沿袭数千年的农民起义传统的一个组成部分；（2）义和团运动是一种历史进步时段中的一个环节。如果细分之，这两个设定中又有两层意思：一是义和团运动只不过是一种早已存在的起源形态的表现而已；二是它的本质已经被预先规定好了。任何具体研究必须为说明这种本质的合理性作出论证，除此之外，其他的说明都是不合理甚至不合法的。比如我国史家总是下意识地反复寻找和认定义和团与白莲教的渊源关系，甚至到了十分牵强的地步，其实背后的理论预设

无非是因为白莲教已经被定性为农民起义，如果不把义和团与白莲教扯上关系，就不足以证明农民革命具有毋庸置疑的历史连续性。这项对历史性质的自我圈定实际上等于说，义和团运动只能反映出某种设定本质的表现，而不能根据具体的历史情景再额外得出什么例外的结论。从表面上看，这是前述具有普遍意义的“本质主义”思维定式的一个案例，可是从本土语境中观察，我们毋宁说义和团个案是传统起源迷思的变相反应。^[24]前述“公羊叙事”的一个特点就是主张历史阶段的任何演进，均不是自发秩序的形成过程，而是早期人为设计的不同体现，甚至每一时段的本质特征的规定都是圣人的手笔，已不用后人操心，历史研究的目的在于昭显这种本质而不是为了解释不定历史情境的变动。^[25]义和团研究在这层起源迷思上与公羊叙事事实属异曲而同工。

与公羊叙事“非言心言性，乃在古人创法立制之精意”^[26]的取向有所区别，王学兴盛于明末与清末，均时逢制度衰颓，给个性张扬留有孔隙之际。心学一脉顺延至当代新儒家，已在历史观的营构上赢得一席之地。新儒家大多不讲“创法立制”，只讲心性发抒，表面上虽避开了公羊论设下的起源圈套，可儒家坚持的所谓“道统”，仍有起源之初即已由圣人决断的意思在里面。当代新儒家特别讲究“时代精神”“民族精神”的倡导，梁漱溟甚至条析成东西方精神演化的三种模式予以比较。其意都是在说明，中国历史中存在着制度范围外的独立精神系统，这种精神系统同样是由圣人设计确定的，传统即使面临挑战，传承脉系的源起信念也能保持延续。一些研究者强调，儒学心性一派认为，从起源上讲，心的道德本能（moral faculty）常常重于心的理知本能（intellectual faculty）。^[27]换名话说，后来发展出来的各种时代精神都应该在道德评价上追求某种共识，对时代精神状况乃至历史事实的体认也应在道德本能的根源上寻找依据。我觉得这种传统对中国历史观的影响尤为巨大和深远，表现在当代历史解释的方法中似乎仍是

如此。我们仍可举义和团研究为例，前面已谈到，义和团运动在整体上被当作近代中国历史宏大叙事的一个组成部分而存在，对其起源与本质的追索已经成了历史研究的本能，我们注意到，义和团的评价还为另一种起源迷思所支配，即“义和团精神”的追溯，这类追溯的目的有时仅仅是寻求与某种宏大叙事脉络中所要求的时代精神进行认同，其结果是对义和团运动的评价有可能在瞬间从一个极端（如正面评价）被推向另一个极端（负面评价），当宏大叙事中帝国主义侵略论占主导地位时，对义和团本质的判定必趋于民族主义一极，与此判定相配套，以时代精神为名所发出的道德评语肯定以“进步的”为终审结论，当宏大叙事中的主调奏出现代化的主旋律时，以“时代精神”之秤衡之，义和团定性之事必转而趋向于“反动”“落后”“保守”一极。进步与反动作为脱胎于进化史观的理念，其评点历史的秤星还得最终由道德本能中的好坏范畴来加以识别，其他一些诸如“洋务运动是进步还是反动”之类的无聊争论，也无不显示着中国现当代史学观念的幼稚。

谈到对历史起源的迷思，我们不得不对章学诚的治史观念略加申说点评。因为在近代史家如梁启超的眼里，章学诚似乎是寥寥几个溢出正统史论的先识者之一。章氏的“六经皆史”论更几无异议地被认为是使六经走下神坛的史学革命论。章学诚在《文史通议》中开篇即断言：“六经，皆史也；古人不著书，古人未尝离事而言理，六经皆先王之政典也。”又说：“盖圣人首出御世，作新视听，神道设教，以弥纶乎礼乐刑政所不及者，一本天理之自然，非如后世托之诡异妖祥讖纬术数，以愚天下也。”^②按章氏之意，神道设教的功用乃是为厚民生利民用者提供天道的依据，是历史发生过程的一部分，而不是孤立的神秘宫廷预言。六经也不是预言卜世之书，而是刑政典章的范本。所谓“六经，皆先王得位行道，经纬世宙之迹，而非任乎空言。”^③“六经皆史”之说的意

义在于使六经脱出“大预言”的框架，而定位于资治的功能系统之中，这样的转变自然对后世的治史路径与方法影响深远，影响大体而言体现于两个方面：第一方面是“六经”归入历史范围后，虽然在预测功能方面降低了地位，可是在史学内部的位置却非一般历史对象可比，六经虽被作为历史来处理，但六经由圣人制法的政治设计原则同样被带进了史学领域，从而起着支配的作用。最明显的表现是，六经所规定的一套原始性的行事原则会始终贯穿于治史者的头脑中，而且其支配性还可防止史学对象分化，从而越出六经政治设计的框架；自章学诚之后，中国历史全面转变成了一部“资治史”，文化，经济，社会的许多内容基本被摒弃在了资治所需的视野之外，对政治的狭义性理解和史学对政治的功利性依附，在当代的史学研究中仍屡见不鲜。

第二方面是六经中所包涵的道德前提成为治史者评判历史价值的主要标准。六经作为事功之书纳入历史考察的范围之后，它自身并非只是一种被动的历史材料，而是历史演进大规则的预定者，特别是其中的道德褒贬之术，始终与社会历史的演化轨迹相谐相应。现代历史研究中以进步和反动界分考察对象的背后所流行的褒贬方式均与这种传统有关。从某种意义上说，“六经皆史”论从表面上看是逐六经于公羊学序列之外，成为普通历史研究的对象，实则六经入史之后仍在起源的意义上对治史家暗行着政治与道德设计的控制作用。

三、蛮性遗留之二：复原论的魔影

中国历史研究中承继乾嘉精神的考据学派一直被各个时代的学人推崇有加，近时又成了“国学”与学术史复兴的支柱性领域。就史学观的正统脉络而言，乾嘉学派无疑是后起的一支，而且就其表面学风由空返实，崇尚求真实验而言，似乎与传统的正统观