

试论传统社会“史”的宗教性功能*

◎ 向晋卫

内容提要 春秋以前,“究天人之际”是“史官”的主要职能之一,其宗教色彩十分浓厚。经过春秋战国的文化转型,鬼神术数之学逐渐被边缘化,“通古今之变”成为传统史家探究“天道”的主要途径,“天道”由此打上了深深的“历史”烙印。相应的,追求“不朽”于“历史”之中,也成为国人寻求超越、追求永恒的主要途径。同时,“史学”还日渐成为国人追求正义、拨乱反正的主要手段,这些都构成了“史”在传统社会中的宗教性存在。传统社会末期章学诚提出“六经皆史”说,目的就是重张“史以明道”的早期史学精神。今天需要在“历史”深处寻找民族心灵的“安身之所”。

关键词 史官 天道 不朽 拨乱反正 宗教性功能

(中图分类号)D09 (文献标识码)A (文章编号)0447-662X(2017)07-0097-08

研究中西文化比较的学者都有一个直观的感觉,即西方文化宗教色彩十分浓厚,中国传统文化宗教性比较弱,而人文性比较强,这一点在近代以来国人的文化认知方面曾产生了巨大反响。基于当时的历史现实和文化认知,民国期间的学人曾半是研究半是理想地提出了多种观点,而目的均是为了弥补“宗教”的缺失,如梁漱溟的“以道德代宗教说”、蔡元培的“以美育代宗教说”、郭沫若的“以科学代宗教说”以及冯友兰的“以哲学代宗教说”,甚至延续至今的“儒教”之争也与此密切相关。可见一百多年前,“宗教”问题曾经是国人一个挥之不去的阴影,直到今天仍然不能说我们已经彻底解决了这一文化心理问题。近年来,不少学者从其他的角度又对这一问题展开了讨论,其中对传统社会中“史”的宗教功能的发掘值得进一步探讨。^①本文的目的就是系统追索传统社会中“史”的宗教意蕴,充分揭示“史”在传统社会中的宗教性作用和存在,从而更深刻地理解传统文化的特质。

一、“天人之际”:早期史官的宗教职能

广义上的史官在中国历史上设置较早,其主要职能之一就是“究天人之际”,宗教色彩颇为浓厚。在《史记·太史公自序》中,司马迁曾这样追述自己的身世:“昔在颍项,命南正重以司天,北正黎以司地。唐虞之际,绍重黎之后,使复典之,至于夏商,故重黎氏世序天地。其在周,程伯休甫其后也。当周宣王时,失其守而为司马氏。司马氏世典周史。惠

* 基金项目:教育部2012年人文社科研究青年基金资助项目“秦汉时期‘受命改制’思想研究”(12YJCZH221);国家社科基金2014年一般项目“政治神话与秦汉学术思想研究”(14BZS016)

① 王东《中国史学的深层意识——传统史家的心理透视》,《学术月刊》1991年第8期;颜世安《试论孔子人文精神中的历史信仰》,《孔子研究》1993年第3期;颜世安《关于儒学中“历史文化优先”意识的一些思考》,《南京大学学报》2002年第3期;单少杰《中国史学的双重职能》,《社会科学论坛》2001年第8期;葛志毅《史学为中国文化托命之本》,《湖南科技学院学报》2007年第10期;普慧《“史”与宗教信仰》,《东方论丛》2007年第3期;袁林《中国传统史学的宗教职能及其对自身的影响》,《文史哲》2009年第4期;高希中《历史意识的宗教性》,《山东社会科学》2011年第3期等。



襄之间,司马氏去周适晋。晋中军随会奔秦,而司马氏入少梁。”^①在这里,司马迁明确指出其先祖为早期的重黎氏,其主要职责就是“世序天地”,而自西周以来,司马氏家族又“世典周史”。从“世序天地”到“世典周史”的一脉相承,说明在早期中国“史官”与“天官”是有紧密联系的,这一联系在司马谈的临终遗言中也得到了进一步的佐证。《史记·太史公自序》记载司马谈临终前对司马迁说“余先周室之太史也。自上世尝显功名于虞夏,典天官事。后世中衰,绝于予乎?汝复为太史,则续吾祖矣。”^②在此,司马谈明确提出了“典天官事”与“复为太史”的继承关系,说明直至两汉时期,所谓“天官”与“史官”的职能依然是高度重合的,这一点在汉代“太史令”的职掌方面也有体现,如《汉官仪》就记载:“(汉)太史令,秩六百石。望郎三十人,掌故三十人。昔在颛项,南正重司天,火正黎司地。唐虞之际,分命羲和,历象日月星辰,敬授民时。至于夏后、殷、周,世序其官,皆精研术数,穷神知化。”^③可见,直至两汉时期的“太史令”,其职责依然不仅仅是“记录历史”,而是担负着众多的“天官”职能,并且以“精研术数,穷神知化”为特征。

其实,不独司马迁父子从自己的职业身世出发为我们揭示了“史官”与“天官”之间的渊源关系,后世学者也对此进行了深入的发掘。例如清代汪中就曾明确指出,“春秋以前,鬼神术数,天人之学,皆掌于史官,此史之职也。”^④章太炎也对古代史官的文化渊源做过系统考察,他认为“上古以史为天官,其记录有近于神话。”“此则古史多出神官,中外一也。人言六经皆史,未知古史皆经也。”^⑤徐复观也指出“由许慎至王国维,皆以后世史的职务来推释史字的形义。而忽视了史的原始职务,是与‘祝’同一性质,本所以事神的,亦即原系从事于宗教活动的。其他各种的‘记事’职务,都是关连着宗教,或由宗教衍变而来。”^⑥王东则明确提出“沟通天人,是史官文化的原生形态”,他说“从‘司天’、‘司鬼神’到‘司灾祥’、‘司卜筮’这些原本都是以巫为代表的‘神官’之职责范围,现在全由史官越俎代庖了。这一方面固然反映了春秋时代巫官的失势,另一方面也隐约地涵盖了史官脱胎于巫官的文化渊

源。”^⑦在此之所以不厌其烦地罗列古今史家对于此问题的认识,目的是为了为了更好地揭示早期“史官”与“天官”的渊源关系,而这对中国早期史学特质的形成有着重要影响。

早期“天官”与“史官”密切相关,职能高度重合,“春秋以前,鬼神术数,天人之学,皆掌于史官”。不过,随着春秋战国时期文化的人文化转型,史官文化也在发生着变化。春秋以前,史官所职掌之“天人之学”不外乎是“鬼神术数”之学,而随着文化的进步,“鬼神”已逐渐失去人们的重视,而代之以“人事”为主。《左传·庄公三十二年》载“国将兴,听于民。将亡,听于神。神,聪明正直而壹者也,依人而行。虢多凉德,其何土之能得?”^⑧“神”需要“依人而行”,“神”不再是尘世的中心,“宗教是要求人依神而行的。依人而行,正说明了宗教人文化以后,神成了人的附庸。而这种话乃出之于与神有职业关系的太史之口,更有特别意义。”^⑨的确,这样的文化转型意义非同小可,标志着一个新时代的到来,史官文化的关注重点也必然会随之发生变化。除了对“鬼神”的疏离,史官的“术数”特色也日趋受到批评,比如帛书《要》篇记载“赞而不达于数,则其为之巫;数而不达于德,则其为之史。史巫之筮,乡之而未也,好之而非也。后世之士疑丘者,或以《易》乎?吾求其德而已,吾与史巫同涂而殊归者也。”^⑩在此,作者明确区分了巫、史、儒的不同,认为只知道祝祷而不了解天道变化的规律,这只是“巫”,知道天道变化的规律却不了解“德”的重要性,这只能是

①② 司马迁《史记》卷130《太史公自序》,中华书局,1959年,第3285、3295页。

③ 孙星衍辑《汉官仪》(卷上),中华书局,1990年,第128页。

④ 汪中《述学》内篇二《左氏春秋释疑》,《四部丛刊》初编,民国八年上海商务印书馆影印本。

⑤ 钱钟书主编《馥书·清儒》(重订本),三联书店,1998年,第156页。

⑥ 徐复观《两汉思想史》第3卷,华东师范大学出版社,2001年,第134页。

⑦ 王东《史官文化的演进》,《历史研究》1993年第4期。

⑧ 杨伯峻编著《春秋左传注·庄公三十二年》,中华书局,1990年,第252页。

⑨ 徐复观《中国人性论史》,上海三联书店,2001年,第47页。

⑩ 陈鼓应《道家文化研究》第三辑,上海古籍出版社,1993年,第435页。



“史”而“幽赞而达乎数，明数而达乎德”（《易传》）才是真正的“儒”。类似的批评在传世文献中也多有记载，如《礼记·郊特牲》载“礼之所尊，尊其义也。失其义，陈其数，祝、史之事也。故其数可陈也，其义难知也。”^①可见，“数而不达于德”是早期儒家对“史”的一个共识性批判，在儒家看来“史”需要更多的关注“德”而不是“数”，后世“史官文化”的演进正是通过对“巫史”“祝史”的超越而得以脱胎换骨的。

总之，无论是对于“鬼神”的疏离，还是对于“术数”的超越，“史官”都与原来的“天官”职掌有了距离，但是，其对“天人之际”的关注并没有停止。其实，对“天人之际”的关注是一切人类文化的共同兴趣和需要，春秋战国时期的文化转型只是导致了方向和途径的转换。换句话说，同样是“究天人之际”，以前是“由天而人”，而现在需要的是“由人而天”，即扬雄所讲的“史以天占人，圣人以人占天”。^②此后，传统史家更多通过“人事”来识“天命”，“天命”不再高高在上独立存在，而成为与“人事”息息相关的“天道”，“天人合一”的理想在“历史”中得以完成。与此相应，“历史”在传统国人的价值追求和理想寄托方面也全面取代了先前“鬼神术数”的神圣地位，“历史”取代了“宗教”。

二、“古今之变”：传统天道的历史品格

如上所述，“究天人之际”是早期史官的基本职能之一，不过，随着春秋战国以来社会文化开始转型，鬼神术数之学逐渐消退，而人文学术逐渐兴起。伴随这一思潮，史官文化也发生了转型，孔子就是其中的典型代表。孔子对鬼神术数“敬而远之”，重点关注的是“人事”和“人道”，重点从历史的变迁中去体验神秘的“天命”和“天道”，这也是其作《春秋》最主要的原因，他说“我欲载之空言，不如见之于行事之深切著明也。”^③无独有偶，传统史学的奠基者司马迁也宣示自己著史的目标是“究天人之际，通古今之变”，过去的研究多将二者分开来看，认为既然司马氏“世典天官”，自然就要“究天人之际”；既然司马氏任职“太史令”，自然要“通古今之变”。这样的理解与早期史学的发展脉络和基本精神存在很大的偏差，因此，我们必须回到孔子和司马迁的

时代，才能真正把握这句话的本质。对孔子、司马迁来说，“通古今之变”固然重要，但最终的目标则是“究天人之际”，前者是后者的必由之路，二者在本质上是一致的。这既是孔子、司马迁等个人的著史理想，也是春秋战国以来文化转型后的史学基本精神。

《春秋》为孔子所作，《史记》为继《春秋》而作，《春秋》一书集中体现了这种融“古今天人”为一体的文化精神。《春秋》本为春秋时期鲁国的编年史，但是经过孔子的编撰之后，其“究天人之际”的特质和功能却受到了后世的一致认可，由“史书”一跃而成为了“天书”，“昔殷道弛，文王演《周易》；周道敝，孔子述《春秋》。则《乾》、《坤》之阴阳，效《洪范》之咎征，天人之道粲然著矣。”^④“幽赞神明，通合天人之道者，莫著乎《易》、《春秋》。”^⑤《春秋》由“史书”向“天书”的提升，一方面与孔子的圣人身份有关，但不可否认，春秋战国以来逐渐形成的以“通古今之变”来“究天人之际”的文化精神，对此也有至关重要的影响。

具体来讲，《春秋》由“史书”到“天书”的变迁，首先与古人的经典观念有关，汉儒翼奉说“天地设位，悬日月，布星辰，分阴阳，定四时，列五行，以视圣人，名之曰‘道’。圣人见道，然后知王治之象，故画州土，建君臣，立律历，陈成败，以视贤者，名之曰‘经’。贤者见经，然后知人道之务，则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。”^⑥在这里，从“天道”到“圣人”，再到“经典”，最后到“人道”，是一个有机的整体，经典里天然包含着“天人古今”的大道理，神圣经典是沟通天人的桥梁。当然，《春秋》之“天书”特色的形成，更与传统文化中“天命”观念的内涵有关。殷商之前的天命观属于神学天命的范畴，神意高高在上，掌控着世间的

① 孙希旦《礼记集解》卷26《郊特牲》，中华书局，1989年，第706页。

② 扬雄著，汪荣宝疏《法言义疏》卷8《五百》，中华书局，1987年，第264页。

③ 司马迁《史记》卷130《太史公自序》，中华书局，1959年，第3297页。

④ 班固《汉书》卷27《五行志上》，中华书局，1962年，第1316页。

⑤ 班固《汉书》卷75《眭两夏侯京翼李传》，中华书局，1962年，第3194页。

⑥ 班固《汉书》卷75《翼奉传》，中华书局，1962年，第3172页。



一切与历史基本绝缘。殷商之际,传统天命观发生了重要变化,西周以后逐渐确立的新天命观,被学者称之为“民意论的天命观”,“在这样一种类似泛神论结构的民意论中,殷商以前不可捉摸的皇天上帝的意志,被由人间社会投射去的人民意志所型塑,上天的意志不再是喜怒无常的,而被认为有了明确的伦理内涵,成了民意的终极支持者和最高代表。”^①在这样一种“天命”观念的支配之下,所谓“天道”自然就不是神示的产物,而是民心的体现,是历史的经验。也就是说,传统文化中的“天命”与“天道”观念,更多具有历史色彩,“天通过《春秋》而将自己的意志,在历史中显现,在现实政治中显现”,^②这是《春秋》由“史书”变为“天书”的关键,也是“究天人之际”和“通古今之变”合二为一的重要思想基础。

经过春秋战国以来文化的长期演进,以“通古今之变”来“究天人之际”的文化思维逐渐成型,与此同时其也日渐超越学术,成为重要的社会政治课题。公元前140年汉武帝即位后,面对百废待兴的局面,急需得到治国理政之“大道”,于是策问董仲舒曰:“盖闻五帝三王之道,改制作乐而天下洽和,百王同之……乌乎!凡所为屑屑,夙兴夜寐,务法上古者,又将无补与?三代受命,其符安在?灾异之变,何缘而起?性命之情,或夭或寿,或仁或鄙,习闻其号,未烛厥理。”很明显,汉武帝在此所关心的依然是上述两个问题,即“天人之际”与“古今之变”。自然董仲舒也从“天人”“古今”两个方面进行了精彩回答:“繇此言之,天人之征,古今之道也。孔子作《春秋》,上揆之天道,下质诸人情,参之于古,考之于今”,“意者有所失于古之道与?有所诡于天之理与?试迹之于古,返之于天,僦可得见乎?……此上天之理,而亦太古之道,天子之所宜法以为制,大夫之所当循以为行也。”可以看出,汉武帝在策问董仲舒之时“天人之际”“古今之变”是并重的,而董仲舒却重点强调了二者的一致性,即“天人之征,古今之道”也,同时,他还进一步指出了从“古今之变”角度切入“天人之际”的重要性,“陛下发德音,下明诏,求天命与情性,皆非愚臣之所能及也。臣谨案《春秋》之中,视前世已行之事,以观天人相与之际,甚可畏也。”^③在此,董仲舒希望通过“古今之变”以

体悟“天人之际”的逻辑思路相当明显。

总之,在中国传统文化中“天人之际”的问题更多的是从“古今之变”的角度去认知和解决的,或者说在传统文化中习惯于将“天人之际”的问题转化为“古今之变”的问题,而这正是春秋战国时期“史官文化”转型的结果。“史官文化”的本能和缘起就是“究天人之际”,只是随着文化的进步,“鬼神术数”逐渐失去了沟通“天人”的优先资格,而让位给了“人心”和“民意”。而“历史”就是“人心”,“历史”就是“民意”,于是乎,“究天人之际”的玄学问题就变成了“通古今之变”的历史问题。

三、“永垂不朽”:传统国人的永恒追求

承上所述,经过春秋战国时期的文化转型,传统的“天道”观念逐渐远离了“鬼神术数”的世界而具有了“历史”的品格,“历史”逐渐具有了展现天道、天命内涵的优先资格。与此同时,在国人的价值追求方面,也发生了“历史”的转向,原有的鬼神信仰逐渐边缘化,个人在现世中的“功德”和在历史中的“永存”成为国人最为珍视的东西,此即古人价值观念中之最高追求——“不朽”。

关于“不朽”,春秋时期已经成为时人关注的焦点。《左传·襄公二十四年》载:“二十四年春,穆叔如晋。范宣子逆之,问焉,曰:‘古人有言曰,死而不朽,何谓也?’穆叔未对。宣子曰:‘昔句之祖,自虞以上为陶唐氏,在夏为御龙氏,在商为豕韦氏,在周为唐杜氏,晋主夏盟为范氏,其是之谓乎?’穆叔曰:‘以豹所闻,此之谓世禄,非不朽也。鲁有先大夫曰臧文仲,既没,其言立,其是之谓乎!豹闻之,大上有立德,其次有立功,其次有立言,虽久不废,此之谓不朽。若夫保姓受氏,以守宗祧,世不绝祀,无国无之,禄之大者,不可谓不朽。’”^④在此,此段对话呈现出

① 陈来《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,三联书店,1996年,第184页。

② 徐复观《两汉思想史》第2卷,华东师范大学出版社,2001年,第220页。

③ 班固《汉书》卷56《董仲舒传》,中华书局,1962年,第2496~2523页。

④ 杨伯峻编著《春秋左传注·襄公二十四年》,中华书局,1990年,第1088页。



了两种不一样的“不朽观”。范宣子认为保持家族的血缘传承不至中断就是“不朽”，而穆叔则对此提出了批评，认为只有超越自己的家族身份，而从更普遍的价值实现的角度出发，才能达到真正的“不朽”。其实，无论是范宣子的观点，还是穆叔的观点，都曾经是“不朽”的正确释义，都有历史和文化的根据。

关于“保姓受氏，以守宗祧，世不绝祀”的“不朽”观，春秋时期就多有论述，这在十分重视血缘传承和身份特征的贵族时代是容易理解的。在儒家伦理体系里，“孝悌”是人伦的基础，而“后继有人”则被认为是最大的“孝”，如孟子就讲“不孝有三，无后为大”。^①所谓“后继有人”就是通过生育子孙从而使自己的血脉经由后人传承下去，在这里个人生命的延续并不仅仅是为了个人，更重要的是为了家族生命的长期延续，因此，这里所谓的“不朽”，重点就不在于个人生命的延伸，而在于整体家族生命的延续上。更进一步讲，整体家族生命的延续不仅仅要体现在肉体生命的延续上，更要体现在精神和文化的传承上。比如孔子一方面“敬鬼神而远之”，另一方面又非常重视对祖先的祭祀，这说明孔子所关注的重心并不在人死后的鬼神世界，而是在对逝者的祭祀及其对现实社会的影响上。通过严肃庄重的“祭礼”，家族传统和家族精神得以潜移默化代代相传，家族的精神和文化生命得以生生不息，如此，家族意义上的“不朽”才得到了完整的诠释和实现。

如果说家族生命延续的“不朽”是通过家族自然生育而实现的话，那么，“立德立功立言”的“不朽”则是个人通过与社会历史的融合而实现道德人格的永生。前者仅仅是在肉体生命的意义上彰显“不朽”的价值，后者则是在精神道德和价值实现的维度上彰显“不朽”的伟大意义。前一种“不朽”曾经是贵族时代的主流价值观，而后一种“不朽”则成为后世的主流价值观，这两种“不朽观”的转换就发生在春秋战国时期的文化转型之中。春秋以前传统国人更重视家族的延续，这是贵族时代的必须，但是随着春秋战国时期的文化转型，个人对精神层面的价值追求日趋强烈，“不朽”的内涵自然也出现了人文化的转向。徐复观认为，“以立德、立功、立言为三不朽，是直以人文成就于人类历史中的价值，代替

宗教中永生之要求，因此而加强了人的历史的意识；以历史的世界，代替彼岸的世界。宗教系在彼岸中扩展人的生命；而中国的传统，则系在历史中扩展人的生命。宗教决定是非赏罚于天上；而中国的传统，是决定是非赏罚于历史。”^②的确是这样，这种“不朽”价值观不重视身后的鬼神世界，而将超越现世、实现永恒的目光投向“历史”之中，非常重视个人在“历史”中的作为，个人的作为通过文字记载下来而成为“典籍”，或通过口述故事传承下去而成为“口碑”，从而代代相传即为“不朽”。此后，追求此生的功业，在历史生命中涵存个人生命以成就身后的“不朽”，就成为传统国人的最高价值取向，这一价值取向对中国传统文化影响深远，可以说基本确立了传统国人实现价值、通向永恒的信念之门，也一举奠定了传统文化“宗教历史化”的基本特质，比如有学者就认为，“正因为中国人对不朽意识的这种独特追求，所以史学对他们来说特别重要。在中国，从未出现过宗教神学一以贯之的文化现象。之所以如此，中国史学文化对人生终极价值的关注，与宗教神学确有异曲同工之妙。”^③

此外，不仅个人追求在“历史”中的“不朽”，对于国家和民族来说，“历史”或者说“史书”书写同样具有“延续生命”的象征意义。一国之史书就是一国之文明的记录，其间包含了一个国家的血泪和苦难，功业和成就，“国史”的绵延不断是祖先所开创功业的延续，“国史”的中断则是祖先基业的中绝。于是，国人对于史书尤其是“国史”的编撰总是念念不忘，不仅对于本国史书的编撰非常热心，对于前朝国史的编撰也相当重视。通过国史的编撰来传承和保存一国之文化，这自是一种精神和文化意义上的“兴亡继绝”。与此相应，想要彻底消灭一国则需从消灭其“史”入手，“灭人之国，必先去其史；隳人之枋，败人之纲纪，必先去其史；绝人之材，湮塞人之教，必去始其史；夷人之祖宗，必先去其史。”^④在传

① 焦循《孟子正义》卷15《离娄上》，中华书局，1987年，第532页。

② 徐复观《中国人性论史》，上海三联书店，2001年，第49页。

③ 王东《中国史学的深层意识——传统史家的心理透视》，《学术月刊》1991年第8期。

④ 龚自珍《龚自珍全集》，《古史钩沉论二》，上海人民出版社，1975年，第22页。



统国人眼里,“国史”不仅是简单的历史记载,而是民族文化生命的浓缩和体现,“国”可以短暂的被消灭,而“国史”则绝不可以中断。只要“国史”能绵延不绝,“国命”就可以赖此而得以永生。

四、“拨乱反正”:传统史学的神圣使命

进入“历史”最终成为“历史”是传统国人追求超越、实现“不朽”得以永生的主要途径,与此同时,经过春秋战国时期的文化转型,“历史”还逐渐成为传统国人追寻公正、实现正义的理想之所。于是,传统所谓“史学”就不仅仅是史实的记录和历史规律的探讨,更成为人世间的最终价值裁判,“史书”被赋予了“拨乱反正”的重要历史文化使命,这一点从“孔子作《春秋》”以来就成为传统国人的基本价值认知。

孔子本乃一介布衣,面对春秋末年以来的天下的混乱局面,他忧心忡忡,于是周游列国宣传王道,但没有一个诸侯准备重用他,于是,晚年的孔子回到鲁国,通过删述六经来寄寓“王道”,这本是一个普通士人的文化担当,但是,后世公羊学者则赋予了“孔子作《春秋》”以“拨乱反正”的神圣文化使命。《公羊传·哀公十四年》解释“西狩获麟”时说“十有四年,春,西狩获麟。何以书?记异也。何异尔?非中国之兽也。然则孰狩之?薪采者也。薪采者则微者也,曷为以狩言之?大之也。曷为大之?为获麟大之也。曷为为获麟大之?麟者,仁兽也。有王者则至,无王者则不至。有以告者曰‘有麋而角者。’孔子曰‘孰为来哉!孰为来哉!’反袂拭面,涕沾袍……君子曷为为《春秋》?拨乱世,反诸正,莫近诸《春秋》。”^①很明显,在公羊传作者眼里“西狩获麟”成了孔子的“受命之符”,孔子因此不再是以平民的身份,而是以禀受天命的“素王”身份去制定“王道”。《春秋》既然是孔子秉承天命用以“拨乱反正”的“王道”之书,其神圣性和权威性自然不言而喻,这一点后世史书的书写具有重要影响。

司马迁接受了公羊学派关于“孔子作《春秋》”的理论,并以此作为修撰《史记》的理论指导。在《史记》中司马迁多次记载“获麟”事件,并将“获麟”与“孔子作《春秋》”联系起来,以“获麟”作为“孔子作《春秋》”的契机,《春秋》的神圣地位因而

更加凸显。而司马迁在回答朋友壶遂“孔子为何作《春秋》”的疑问时,更是进一步强调了《春秋》“拨乱反正”的重要文化使命,他说“余闻董生曰‘周道衰废,孔子为鲁司寇,诸侯害之,大夫壅之。孔子知时之不用,道之不行也,是非二百四十二年之中,以为天下仪表,贬诸侯,讨大夫,以达王事而已矣。’子曰‘我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也。’夫《春秋》,上明三王之道,下辨人事之经纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补弊起废,王道之大者也……拨乱世反之正,莫近于《春秋》。”^②“拨乱世反之正,莫近于《春秋》”是对《春秋》功能和理想的精要概括,司马迁之所以高度评价“孔子作《春秋》”的历史意义,其根本的目的就是要伸张“史书”的价值,传承“史书”所应该承担的文化使命,而这只不过是司马迁“究天人之际,通古今之变,成一家之言”著史目标的另一种表述而已。

从《春秋》到《史记》逐渐确立起来的这种史书“拨乱反正”的理想和信念,其实有着丰厚的历史和文化传统。正如前述,随着春秋战国时期社会文化的转型,国人普遍追求在历史中的声名,追求“不朽”成为国人的最高理想。相应的,在历史中留下污名就成为人人避之不及的事情。《左传·襄公二十年》记载“卫宁惠子疾,召悼子曰‘吾得罪于君,悔而无及也。名藏在诸侯之策,曰:孙林父、宁殖出其君。君入,则掩之。若能掩之,则吾子也。若不能,犹有鬼神,吾有馁而已,不来食矣。’悼子许诺,惠子遂卒。”^③卫国宁惠子得罪了国君,但是,让他忧心忡忡担心死后不能安心瞑目,“宁馁而不食”的主要原因,并不是在鬼神世界将要受到的审判,而是“名藏在诸侯之策”的这种身后“历史”的审判,所以他嘱托儿子最重要的事不是替他向“鬼神”祷告,而是要通过实际行动来弥补他的过错,从而使得“历史”得以改写,如此他才可以彻底瞑目。这样的文

^① 李学勤主编《春秋公羊传注疏》卷28《哀公十四年》,北京大学出版社,1999年,第618、626页。

^② 司马迁《史记》卷130《太史公自序》,中华书局,1959年,第3297页。

^③ 杨伯峻编著《春秋左传注·襄公二十年》,中华书局,1990年,第1055页。



化氛围和类似事件的屡屡发生,表明“历史”所具有的这种裁判地位和功能在当时已经得到了基本确立。相应的,掌握了“书写历史”权力的史官群体也不辱使命,而是以“代天行道”的宗教精神来践行这一重大文化使命,“在齐太史简,在晋董狐笔”是大家耳熟能详的故事,其间所体现的正是这种对“公平道义”的坚守。

当然,经由《春秋》所确立起来的这种史书“拨乱反正”的社会功能,并不仅仅体现在使“乱臣贼子惧”的批判层面,而是“善善恶恶,贤贤贱不肖”,也就是说,历史的“书写”不仅要让“乱臣”遗臭万年,更要让“贤人”得以扬名后世,从而激励后人。只有这样,“历史”所承担的“拨乱反正”的神圣使命才能完整得以实现。比如,《伯夷列传》作为《史记》列传第一篇,司马迁开篇就对“天道无亲,常与善人”的传统价值观提出了疑问,“余甚惑焉,佞所谓天道,是邪非邪?”但是,司马迁并没有就此止步,而是在疑问之余对所谓“青云之士”寄予了厚望,“闾巷之人,欲砥行立名者,非附青云之士,恶能施于后世哉?”^①而这样的“青云之士”不是别人,就是他自己,就是以他为代表的著史群体。其实,对司马迁等“青云之士”来说,“天道无亲,常与善人”是不应该有错的,虽然在现实生活中有时会显得黑白颠倒,但是,“历史”最终会给予公平的评判。因为史官群体的职责就是“代天行道”,史官的“书写”就应该体现出“天道”的赏罚。于是,人世间的一切都会在“历史”中获得最终的评判,“天道”也终将在“历史”中得到彰显。^②

总之,无论是批判还是宣扬,在传统中国,“史书”的书写都不再是简单的事情,而是具有了“拨乱反正”的神圣使命和道义责任,这是一种理想的寄托,也是一种信念的坚守。现实生活中的诸多“不正”之事,在“历史”中有了“反正”的机会,“历史书写”成为了一种极具象征意义的仲裁行为,神圣而权威。正是具有这种宗教性的“历史意识”,才使得那些在现世中绝望的人们仍然会抱有最后的希望。

五、“六经皆史”:史学精神的近代回响

在传统中国,“经”是载道之书,经典里蕴含着“天道”和“人道”,“通经”自然就可以致用,但是,

明清以来经学家讲经越来越脱离实际,不是空谈义理,就是埋头考据,“通经致用”成了空谈,这激起了当时众多学者的批判和不满,章学诚就是其中的一位。比较特殊的是章学诚在批判的基础上,提出了“六经皆史”的主张,主张以“史”的切实日用来纠正“经”的空疏迂腐。其实,在早期中国,“经史”本为一家,“经”的目标是“究天人之际”,而“史”又何尝不是呢?只是随着后世学科的分化,“经”似乎逐渐垄断了“天地之常道”的解释权,而“史”则逐渐沦为“史料编撰”一类的学问,早期史学“究天人之际”的精神自然丧失殆尽。所以说,章学诚在这里提倡“六经皆史”,其实就是要用早期的“史学精神”来挽救日渐没落的经学,换句话说,就是要重新回到早期“经史不分”的理想状态。章学诚认为“故善言天人性命,未有不切于人事者。三代学术知有史而不知有经,切人事也。后人贵经术,以其即三代之史耳。近儒谈经,似于人事之外,别有所谓义理矣。浙东之学,言性命必究于史,此其所以卓也。”^③在章学诚看来,“经”本为载道之书,时至今日,经学却逐渐远离了“人情世故”,成了空谈“天人性命”之书,此时,“史”之“切于人事”的特质就显得特别重要,强调和挖掘“经”中的“史意”就成为紧要之事。也就是说,“天人性命”是需要关注的,但是不能通过“空言”不能“疏于人事”,必需于“人事”之上,于“历史”之中来凸显“天人性命”。在此,章学诚讲“故善言天人性命,未有不切于人事者”,与孔子“我欲载之空言,不如见之于行事之深切著明也”、司马迁“究天人之际,通古今之变”以及董仲舒“视前世已行之事,以观天人相与之际”等主张,体现的是完全一样的思想逻辑,早期史学精神可谓一息尚存。

更为重要的是,章学诚不仅主张“经”要向“史”回归,而且更明白提出“史”本来也是“载道之书”,“史”本来的目标也是要“纲纪天人,推明大道”的,“史之大原,本乎《春秋》。《春秋》之义,昭

^① 司马迁《史记》卷61《伯夷列传》,中华书局,1959年,第2124~2125页。

^② 单少杰《〈伯夷列传〉中的公正理念和永恒理念》,《中国人民大学学报》2005年第6期。

^③ 章学诚著,叶瑛校注《文史通义校注》卷5《浙东学术》,中华书局,1994年,第523页。



乎笔削。笔削之义,不仅事具始末,文成规矩已也。以夫子‘义则窃取’之旨观之,固将纲纪天人,推明大道……及其成书也,自然可以参天地而质鬼神,契前修而俟后圣。”^①在此,章学诚大张旗鼓地提出了“史”之“纲纪天人,推明大道”的原始目的和功能,其根本目的依然是要用早期的史学精神来拯救后世没落的“经学”。自春秋战国以来,“天命”“天道”等就已摆脱了“鬼神术数”的范畴而更加凸显“历史”“人文”特色,因此,所谓“史”之“纲纪天人,推明大道”对章学诚来说,其实就是通过“史”来“究天人之际”,即通过对“历史”演进的观察和探索,从而达到对“天道”的体悟。换句话说,“史家”不能仅仅满足于技术层面的修史,而应该有着更深刻的终极关怀和人文情怀,“史学”也不应仅仅满足于“编撰”,而应该承担更为重要的“纲纪天人,推明大道”的责任和使命,而这其实是早期史学精神的根本所在。

章学诚“六经皆史说”含蕴丰富,但其核心目标是通过“以史明道”特质的强调来挽救明清以来“以经明道”的穷途末路。著史者不能单单作为记录者存在,应该通过对“古今人事”的考察来发现真正的“天人性命”,“史家”应该是“天道”的发现者,“史学”也应该是人世间崇高价值和公平正义的守护者,这才是章学诚“六经皆史说”的根本目的。可惜章学诚虽然大力提倡早期史学精神的回归,但晚清民国以来“六经皆史说”的流传演进却完全背离了章学诚的初衷。伴随着近代以来学科体系的重新构建,附着在经学之上的传统价值观念受到了严重冲击,而史学作为近代科学的分支也不足以担负同样的历史使命,可以说,章学诚当初对早期史学精神的提倡,不仅没能挽救没落的经学,就连史学自身也日趋陌路,因此,今天我们需要重新审视“六经皆史说”的真正意义及其在当今文化重建中的价值所在。

综上所述,春秋以前史官的主要职能之一就是“究天人之际”,宗教色彩颇为浓厚,经过春秋战国时期的文化转型,“鬼神术数”逐渐退场,“通古今之变”成为传统史官“究天人之际”的主要途径,“史”与“天道”具有了本质上的一致性,也就是说,作为国人最高信仰之“天道”具有了“史”的品格,这无疑构成了传统中国文化的基本底色。同样在春秋战国

文化转型之后,国人的价值追求也发生了人文化的转向,在现实社会中的“立德、立功、立言”和在“历史”长河中的“永存”成为国人的最高价值追求,“永垂不朽”成为价值实现的最高标准,“历史”成为了价值实现的最佳场所。相应的,伴随着春秋战国时期的文化转型,传统史学“拨乱反正”的神圣使命也得以逐步确立,“史书”成为了国人实现正义、维护信仰的最后寄托,“史家”也成为了肩负重要宗教使命的群体。以上这些都凸显了“史”在传统社会和文化中的“宗教性”存在,换句话说,中国传统的“宗教精神”充满了“史”的味道和特质。不过,近代以来随着西方文明系统的强势进入以及近代学科系统的全面传入,虽有诸如章学诚等学者对早期史学精神的提倡和呼唤,无奈时人眼中的传统文化已经发生了裂变,一方面“史学”被贴上了“科学”的标签,从此与“宗教精神”风马牛不相及;另一方面,传统文化中缺乏浓重的宗教成分导致传统文化日趋没落又成为时人的共识。于是,众多前贤学者多从重新构建新宗教的角度来重塑中国人的精神世界,而忽略了传统社会中原有的“宗教存在”。其实,传统中国虽然没有像西方那样成建制的宗教,宗教系统也没有能够成为与政治系统相抗衡的独立力量,但是,传统社会中并不缺乏维系和涵养“宗教精神”的载体和氛围,那就是广义的“史”。早在孔子时代,中国古典的人文主义就抛弃了对鬼神、天地等神秘事物的信仰,确立了一种独特的对“历史文化”的信仰,从此,中华文化独树一帜渐成参天大树。^②因此,面对今天国人依然存在的“宗教缺失”的文化心理问题,我们有必要重新反思对传统文化的态度和定位,重新唤醒传统文化中的“活性成分”。换句话说,我们需要回到我们民族的“历史”深处,在“历史”中寻找自己民族心灵的安身之所。

作者单位:山西大学历史文化学院

责任编辑:黄晓军

^① 章学诚著,叶瑛校注《文史通义校注》卷5《答客问上》,中华书局,1994年,第470页。

^② 颜世安《试论孔子人文精神中的历史信仰》,《孔子研究》1993年第3期。

