

□ 史学理论与史学史研究

# 中国古代史学的思维特征

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, 北京 100875)

**摘 要:**中国古代史学通过对历史研究的对象、特点、方法与目的的多重思考,逐渐形成了具有民族特色的思维特征,一是“究天人之际”的整体思维,旨在探讨天人关系,将天道与人事作为一个整体来进行思考,体现出天人一体的特点;二是“通古今之变”的通变思维,旨在探讨古今关系,在贯通古今的过程中审视历史的盛衰之变;三是“成一家之言”的创新思维,力求史学认识要见解独到,史书编纂能发凡起例;四是“以史为鉴”的鉴戒思维,强调本着强烈的历史忧患意识,通过书写历史的兴亡成败,以为现实政治作出借鉴;五是“求真”与“求道”的二重思维,要求既要追求史实之真以反映历史本来面目,又要追求道义之真以维护社会与政治伦理,而史实之真必须服从于道义之真。对中国古代史学思维特征的具体阐述,可以帮助我们了解中国史学思想的民族特性。

**关键词:**中国古代史学;思维特征;究天人之际;通古今之变;成一家之言;以史为鉴;求真与求道

**作者简介:**汪高鑫,男,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,从事中国史学史与史学思想史研究。

**基金项目:**教育部人文社会科学重点研究基地重大项目“经史流变探源”,项目编号:11JJD770014

**中图分类号:**K03 **文献标识码:**A **文章编号:**1000-7504(2014)05-0201-14

中国古代史学不但留下了种类繁多、卷帙浩繁的历史文献,而且蕴含了系统而丰富的史学思想,其史学文化之发达,在世界文明史上独树一帜。在中国古代史学的发展过程中,史学家们通过对历史研究的对象、特点、方法与目的的多重思考,逐渐形成了具有民族特色的思维特征,主要包括“究天人之际”的整体思维、“通古今之变”的通变思维、“成一家之言”的创新思维、“以史为鉴”的鉴戒思维和“求真”与“求道”的二重思维。以往学术界比较重视中国古代史学思想的个案分析,却很少进行整体研究,把握总体特征。本

文基于此,拟对中国古代史学的五个主要思维特征作出论述,以此揭示中国古代史学思想的民族特性。

## 一、“究天人之际”的整体思维

“究天人之际”,即是探讨天人之间的关系,亦即天道对于人事的影响。中国古代史学谈论人事,总是离不开天道,而将天与人作为一个整体来进行思考,体现出天人一体的整体思维特征。

从理论渊源来讲,天人一体的整体思维,最

早源自《周易》。《周易》卦画构成原理即体现了天人一体的观念,《说卦传》说:“昔者圣人之作易也,将以顺性命之理,是以立天之道曰阴与阳,立地之道曰柔与刚,立人之道曰仁与义。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。”这就是说,《易经》六十四卦每一卦六爻的符号体系,其实是天、地、人三才之统一整体的体现。《系辞传上》也认为,在天人这个整体中,“天地设位,圣人成能”,人可以顺应天道,发挥主观能动性,以成就天地生化万物的功能,促成事物的发展变化。《周易》的天等同于自然,其天人合一的思维,是通过对人与自然关系的思考,进而阐发人的作用 and 价值的。

《周易》天人一体的整体思维,启发了中国古代史学的“究天人之际”。一方面,古代史学与易学关系密切,先秦史官与《周易》的撰述、保存和流传密不可分;秦汉以后自司马迁始,历代大史学家往往都是易学家,因而容易受到易的思维术,其中就包括天人一体的整体思维方式的影响。另一方面,中国古代史官的职责除去记时书事,还有观测天象与制定历法,这也很容易使其接受这种天人一体的思维方式,史官从四时、天象的往复变动中悟出社会人事的变化,同时将天道与人事联系起来解说社会各种现象。不过,在中国古代史学的“究天人之际”过程中,所究“天”的内涵则是比较复杂的。冯友兰从文化史的更广泛角度界定出中国古代“天”的意义至少有五种:物质之天(天空)、主宰之天或意志之天(天帝、天神)、命运之天(天命)、自然之天(天性、天然)、义理之天或道德之天(天理)<sup>[1]</sup>(卷8, P96)。这些含义在中国古代史学的“天”论中,也都有不同程度的体现。

史学家司马迁最早提出以“究天人之际”为历史撰述旨趣,即是要将天人作为一个整体来进行历史研究。首先,《史记》以天人理路来构建史书的编纂体系。《史记》全书由十二本纪、十表、八书、三十世家和七十列传构成,这些体例之数,学者认为蕴含了天人合一的思想。唐司马贞《补史记序》说:“观其本纪十二,象岁星之一周,八书有八篇,法天时之八节,十表放刚柔十日,三十世家比月有三旬,七十列传取悬车之暮齿,百三十篇象闰余而成岁。”<sup>[2]</sup>与司马贞同时代的张守节也

认为,“太史公作《史记》,起黄帝、高阳、高辛、唐尧、虞舜、夏、殷、周、秦,讫于汉武帝天汉四年,合二千四百一十三年。作本纪十二,象岁十二月也。作表十,象天之刚柔十日,以记封建世代终始也。作书八,象一岁八节,以记天地日月山川礼乐也。作世家三十,象一月三十日,三十辐共一毂,以记世禄之家辅弼股肱之臣忠孝得失也。作列传七十,象一行七十二日,言七十者举全数也,余二日象闰余也,以记王侯将相英贤略立功名于天下,可序列也。合百三十篇,象一岁十二月及闰余也。而太史公作此五品,废一不可以统理天地,劝奖箴诫,为后之楷模也”<sup>[3]</sup>(附录《论史例》)。两人皆认为《史记》五体数理“废一不可以统理天地”。这种说法虽然遭到后代学者的批评,如金人王若虚就直斥司马贞述《史记》五体“妄意穿凿,乃敢如此,不已甚乎!”<sup>[4]</sup>(卷31,《著述辨惑》)。清人沈涛也提出“史公作《自序》,惟于三十世家有‘二十八宿环北辰,三十辐共一毂’之语,其他篇数,初不自言其例,不知两家之言何所据也”<sup>[5]</sup>(卷3,《史记篇例》)的疑问,却也没有拿出有力的证据。考虑到西汉天人合一思潮的流行、史官丰富的天学知识,以及司马迁的撰史旨趣,作为《史记》注家的司马贞、张守节如此理解《史记》体例蕴含的天人合一思想,应该说是有一定道理的。

其次,《史记》从天人关系来探讨历史的发展变化。司马迁一方面强调天人相分,肯定人事对于历史发展的作用。同时又重视从天人关系角度去思考、记载和评述历史,彰显了天人合一的整体思维特点。

与《周易》具有自然属性的天相比较,司马迁的“天”论要复杂得多,有意志、命运、趋势和自然等多重含义。《史记》关于天有意志的说法,主要是宣扬“圣人感生”说。《殷本纪》和《周本纪》在描述商周部族起源时,分别记述了简狄吞卵生契和姜嫄履迹生弃的故事。《秦本纪》和《高祖本纪》则套用了这种“感生”说,说秦的祖先大业乃女修吞卵而生,汉高祖刘邦则是刘母与赤龙交感而生。“感生”说宣扬的是一种天命史观,当天神赋予圣人肉体的同时,也就同时赋予了其治理万民的权力。同时《史记》还宣扬“圣人同祖”说,《五帝本纪》以黄帝为百王先,“自黄帝至舜、禹,皆同姓而异其国号”。这同样是一种天命王权思想,“黄帝

策天命而治天下,德泽深厚世,故其子孙皆复立为天子,是天之报有德也”<sup>[6]</sup>(卷13,《三代世表》)。不过,《史记》对这种报德说也有过质疑,如《伯夷列传》就以善人伯夷、叔齐、颜渊和恶人盗跖为例,对“天之报施善人”说加以否定。《史记》的“天”也有命运的含义。如《李将军列传》记述了李广曾问王朔自己难封为侯的原因:“岂吾相不当侯邪?且固命也?”当李广在征讨匈奴的最后一役迷道误期被治罪时,他对部下说:“今幸从大将军接单于兵,而大将军又徙广部行回远,而又迷失道,岂非天哉!”司马迁显然是借助于李广之口,间接指出李广难封有命运不济的因素,也就是天意,当然字里行间也内蕴了对汉朝用人及封赏制度不合理的批评。《史记》的“天”还常常指一种历史发展之“势”,亦即必然性。在谈及秦亡汉兴的原因时,《高祖本纪》就认为“周秦之间,可谓文敝矣。秦政不改,反酷刑法,岂不谬乎?故汉兴,承敝易变,使人不倦,得天统矣”。这里所谓的“天统”,自然有上天眷顾汉兴的含义。当然,《史记》的“天”论,更多的是将其作为一种自然之天来看待的,如《史记》关于天象变化、自然变迁及其对于人事的影响的记述,等等。

《史记》以后的中国古代史学,承继了其“究天人之际”的传统,普遍重视用天人合一的整体思维方式去思考历史,研究历史。历代正史宣扬的五德终始说,便是一种典型的意志论天说。五德终始说是一种解说王朝更替的学说,分战国时期邹衍的相胜说和西汉末年刘歆的相生说两种,西汉以前盛行相胜说,东汉以后宣扬的则是相生说。历代正史宣扬五行相生之五德终始说,其目的是为了说明新朝的建立乃天命所归,因而成为一种历史撰述的定式。中国古代史学对于天的命运属性也是普遍认可的。当对人事发展的结局无可奈何时,史家们往往将其归于命运使然。西汉时期就流行一种人有“三命”说,即所谓正命,“谓本禀之自得吉也”;随命,“戮力操行而吉福至”;遭命,“行善得恶”,“逢遭于外而得凶祸”。<sup>[7]</sup>(《命义》)人生命定,国运依然。所谓“贤君能治当安之民,不能化当乱之世”<sup>[7]</sup>(《治期》),便是这个道理。秉承这种思想去记述和评判历史,这是中国古代史学的一种普遍的做法。历代史家在讨论一些诸如历史发展阶段、郡县与分封、夷夏之辨

等重大历史问题时,往往也重视从历史发展之“势”与“理”来加以解说,肯定历史发展的必然性。王夫之的“理”“势”说堪为代表,他认为“理”是事物运动的一种必然法则,“理者,物之固然,事之所以然也”<sup>[8]</sup>(卷5,《至当篇》);而“势”则是事物发展的一种不可逆性,“凡言势者,皆顺而不逆之谓也,从高趋卑,从大包小,不容违阻之谓也”<sup>[9]</sup>(卷9,《孟子·离娄上》)。同时“理”与“势”又是相互关联、相互依存和相互作用的,一方面“理”中有“势”,“势”中有“理”,“离势无理,离理无势”<sup>[10]</sup>(卷4,《武成》);另一方面,“势”的发展要受到“理”的支配,“势之所趋,岂非理而能然哉”,“理”也不能脱离“势”的变化而一成不变,“势相激而理随以易”<sup>[11]</sup>(卷1)。王夫之以这种“理势”论对中国古代“封建”与“郡县”问题作了具体解说,肯定秦以后郡县代替分封是历史发展的必然。

在《史记》以后的中国古代史学中,魏晋时期的名教与自然关系的讨论和宋代的天理人欲之辨,则是颇具时代特点的天人合一的观念,表现出了古代天人观的哲理化倾向。

名教与自然的关系,其实也就是天人关系。名教即是维系社会人群的儒家道德规范,而自然则是道家所崇尚的天地之性,调和名教与自然的关系,从学术思想主体来讲即是调和儒道的关系,从学术思想本质来讲则是调和人与自然的关系,亦即天人关系。东晋史家兼玄学家袁宏著《后汉纪》,明确以“通古今而笃名教”为其旨趣。他的“名教论”,其实是通过探讨名教与自然的关系来展开论说的,具有浓厚的玄学味道。袁宏说:“夫君臣父子,名教之本也。然则名教之作,何为者也?盖准天地之性,求之自然之理,拟议以制其名,因循以弘其教,辩物成器,以通天下之务者也。”<sup>[12]</sup>(卷26,《献帝纪》)袁宏以“天地之性”和“自然之理”来论说名教,强调名教的自然本性,即是一种玄化的天人观念。

宋代理学的兴起,史学出现义理化倾向,天理人欲之辨成为历史评判的重要标准。于是乎,又出现了义理之天、道德之天,这是古代天论思想的新发展。流行于宋代理学家与史学家当中的三代汉唐之辨,便是以天理与人欲来分辨的。在他们看来,三代及其以前的社会天理流行,而三代以后的社会则是人欲横流;三代及其以前是

以道治天下,而三代以后则是以法把持天下。因此,三代是治世,汉唐则是乱世。史学家司马光就明显表现出对于三代的推崇。司马光肯定三代为治世,认为相较于三代,汉唐政治总体上是逐渐衰落的。如两汉“虽不能若三代之圣王,然犹尊君卑臣,敦尚名节”;魏晋以降,社会“风俗日坏”,“不顾名节”;唐代进一步衰落,社会“不复论尊卑之序、是非之理”;到了五代,“天下荡然莫知礼义为何物矣”。<sup>[13]</sup>(卷24,《上通习疏》)朱熹认为三代君王有圣人之心,所以社会得到大治;汉唐君臣急功好利,心术不正,如汉高祖、唐太宗等做事“都是自智谋功利中做出来,不是自圣贤门户来,不是自自家心地义理中流出”<sup>[14]</sup>(卷25),所以社会得不到大治。应该说,司马光、朱熹等人对于汉唐历史的评价,秉持的是一种道德评价标准,明显地打上了理学的烙印。

## 二、“通古今之变”的通变思维

“通古今之变”的通变思维,即是肯定历史变化发展的思维。中国古代史学研究历史,普遍重视对于历史过程的认识,注重贯通的历史意识;而在“通古今”的过程中,则重视运用历史变易的观点来进行审视,肯定历史的变易过程是一种盛衰之变。

“通变”的思想也源自于《周易》,《系辞传下》将《周易》的这一思维集中表述为“《易》穷则变,变则通,通则久”。强调变易是《周易》的显著特点,司马迁说:“《易》著天地阴阳四时五行,故长于变。”<sup>[6]</sup>(卷130,《太史公自序》)章学诚《文史通义·易教中》引孔颖达语说:“夫《易》者,变化之总名,改换之殊称。”有“变”然后则“通”,《周易》肯定大千世界与人类社会都是周流变通的,所谓“阖户谓之坤,辟户谓之乾。一阖一辟谓之变,往来不穷谓之通”<sup>[15]</sup>(《系辞传下》)。自然界普遍、永恒的盈虚消长与社会历史的盛衰变化是相通的,所以丰卦彖辞说:“日中则昃,月盈则食,天地虚盈,与时消息,而况于人乎,况于鬼神乎?”革卦彖辞也说:“天地革而四时成,汤武革命,顺乎天而应乎人。”《系辞传下》则结合伏羲氏以来的历史,肯定这种社会发展变化的必然性。

《周易》的通变思维启发了中国古代史学的“通古今之变”。司马迁最早明确以“通古今之

变”作为《史记》的撰述旨趣,首创纪传体通史体裁记述上起黄帝下至汉武帝上下三千年的历史,用通变的眼光来认识和把握历史过程的治乱兴衰之变。纵观司马迁的通变思想,其一是“原始察终,见盛观衰”<sup>[6]</sup>(卷130,《太史公自序》),对古今历史追溯其原始,察究其终结,同时注意考察历史发展过程中的盛衰之变及其相互转化。《史记》的编纂结构体现了这种“原始察终”的思想,其中十二本纪旨在考察王迹的兴衰;十表将历史划分为五帝三王、东周、战国、秦汉之际、汉兴以来五个时期,整体反映了自黄帝以来三千年历史发展变化之大势;八书记述的是历代制度的演进情况;三十世家和七十列传则主要叙述了各类历史人物在历史变易过程中所起的作用。《史记》的“见盛观衰”思想有两层含义,其一是肯定历史变易是一种盛衰之变;其二是强调事物的盛衰是相互包含的,要注意察觉盛世历史向衰败转变的可能性。司马迁充分认识到历史盛衰之变的复杂性,如《殷本纪》所记商王的历史,就体现出了历史的衰、兴、复衰、复兴的错综复杂的发展过程;所记从春秋到战国的历史发展,也是一个错综复杂的兴衰变易过程,其中充满着周王室和诸侯国、各诸侯国之间势力此消彼长的盛衰之变。因此,历史的盛衰之变不是一种简单的两段论,而是盛衰互包、盛衰转化的,要想保持历史的持续发展,就必须盛中见衰,以防微杜渐。

司马迁受《易传》“《易》穷则变”思想的影响,提出了“承敝易变”的历史变革论。司马迁将《易传》的变易思想运用于考察社会历史,指出一个政权的覆灭,必然是这个政权在制度上出现了种种弊端,因此,代之而起的新兴政权就必须针对前朝制度的种种弊端进行变易,只有这样,新兴的政权才能得到稳定。他认为汉朝的兴起与稳定,就是针对周秦累积的种种弊端,“承敝易变,使人不倦”<sup>[6]</sup>(卷8,《高祖本纪》)的结果。《史记》重视对于变革历史的记述,而略于和平时期的历史记述。据统计,《史记》关于黄帝以来三千年历史记述总共有五十二万余字,而关于周初、战国、秦汉之际和武帝建元后四个主要变革时期的历史记述,却有四十余万字,由此可见其重视变革历史记述之一斑。有学者称这种撰述原则为“详变略渐”<sup>[16]</sup>(P194),是有道理的。

《史记》以后的中国古代史学,无论是通史撰述还是断代史撰述,纪传体撰述还是其他史体撰述,都普遍承继了“通古今之变”的传统,虽然具体表述和思想侧重点不尽相同,却都体现了通变的思想。

首先体现在“通”的意识上。中国古代史学虽然记述体裁多样,却都普遍重视贯通意识。纪传体史书如班固《汉书》,虽然包举一代,断代为史,却能断而不断,断中有通。《汉书》的本纪、列传、志、表等四种体例都具有贯通意识,其中的“表”、“志”体现最为突出,其记述内容都是贯通古今的。典制体史书如杜佑《通典》,作为我国第一部典章制度体通史,其统括历代史志,融会贯通,是传统史学贯通意识的新发展。编年体史书如司马光《资治通鉴》,以通史撰述为体裁形式,纵论千余年历史的治乱兴衰,以“有资于治道”。郑樵《通志》从全书结构来看属于纪传体通史,而其突出成就则表现在对历代典章制度溯源探流察终的“二十略”上,故而又被视为典制体“三通”之一。无论是纪传体撰述还是典制部分撰述,该书都体现了《总序》所提出的“会通”精神,即是要汇聚文献、贯通史事。史学理论家章学诚也提倡通史撰述,《文史通义》的《释通》篇对通史撰述的优点和长处进行了理论分析,认为有“六便”、“二长”,这六便是:“一曰免重复,二曰均类例,三曰便诠配,四曰平是非,五曰去抵牾,六曰详邻事。”而二长则是:“一曰具剪裁,二曰立家法。”

其次体现在“变”的意识上。贯通历史的目的在于更好地把握历史的变易及其规律。通观中国古代史学,不但肯定历史具有变易性特点,而且认为这种变易的本质特征便是盛衰之变。班固《汉书》的“表”、“书”之所以重视贯通古今,旨在揭示历史过程中的盛衰之变,如《异姓诸侯王表》反映的是自虞夏以来至汉初异姓诸侯王的兴衰史,《百官公卿表》记述了伏羲以来至汉代的官职变化情况,“十志”则旨在“通”的过程中了解各种典章制度的兴废与沿革,等等。杜佑的《通典》体现出了一种历史发展观。《通典》肯定今胜于古,提出“缅惟古之中华,多类今之夷狄”<sup>[17](卷185)</sup>的论断,否定正统儒家美化所谓三皇五帝为太平盛世的说法,反对人们褒三代、贬汉唐,认为“汉、隋、大唐,海内统一,人户滋殖,三代莫侔”<sup>[17](卷31)</sup>;

认为“立法作程,未有不弊之者”<sup>[17](卷31)</sup>,因此制度变更乃“势”所必然,应该“随时立制,与事变通”<sup>[17](卷40)</sup>。司马光《资治通鉴》从探讨易道阴阳消长之理入手,论证人类社会历史呈现治乱兴衰交替运动变化。认为易道的变化其实就是阴阳变化,阴阳相须、相互依赖,体现了事物的稳定性;阴阳交际、相互矛盾,则体现了事物的变化。阴阳之变呈一种“物极必反”律,“阴极则阳生,阳极则阴生”<sup>[18](卷6)</sup>,“阳盛则阴微,阴盛则阳微”<sup>[18](卷5)</sup>,阴阳盛衰消长之变是普遍存在于宇宙万物之中的。天地万物皆有盛衰消长之变,因而人类社会也呈现出治乱兴衰之变动。“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。”<sup>[18](卷6)</sup>郑樵的会通虽然是汇聚文献以贯通历史,而其目的则是为了“极古今之变”。《通志·总序》借着对孔子历史撰述的评价论述了这一思想:“自书契以来,立言者虽多,惟仲尼以天纵之圣,故总《诗》、《书》、《礼》、《乐》而会于一手,然后能同天下之文;贯二帝、三王而通为一家,然后能极古今之变。”这里“同天下之文”、“贯二帝、三王”之史,其目的都是为了“极古今之变”。章学诚也肯定历史撰述通古今之变的重要性,在谈到孔子《春秋》之义时,他认为“是‘纲纪天人,推明大道,所以通古今之变而成一家之言者。’”<sup>[19](卷5,《答客问上》)</sup>作为史评家,章学诚不但肯定历史的变易,而且认为史学也需要变易,他举例说:“历法久则必差,推步后而愈密,前人所以论司天也;而史学亦复类此。”<sup>[19](卷1,《书教下》)</sup>

### 三、“成一家之言”的创新思维

“成一家之言”,即是要求史家必须在史学认识上见解独到,史书编纂上发凡起例,也就是具有一种创新的思维。中国古代史学从史学思想到历史编纂,都普遍力求“成一家之言”,强调创新思维。

在中国古代史学史上,最早以“成一家之言”作为历史撰述旨趣的是司马迁。先秦学术虽有诸子百家的称说,却只有史学而没有史家,所以司马谈《论六家要指》没有标立“史家”名目。司马迁提出“成一家之言”,白寿彝先生认为这“是在史学领域里第一次提出了‘家’的概念”<sup>[20](P99)</sup>。那么司马迁所成史家之“言”的内涵又是什么

呢?司马迁两次谈到“成一家之言”问题,其一是《汉书》所载《报任安书》所说,“网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理,凡百三十篇,亦欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”。其二是《太史公自序》所谓作《太史公书》,“以拾遗补艺,成一家之言,厥协六经异传,整齐百家杂语,藏之名山,副在京师”。其实这两处的记载,包含了史学认识与史书编纂两个方面的思想,也就是史家之“言”的具体内涵。

首先,从史学认识来讲。《报任安书》这段话包含了两层意思,其中“究天人之际,通古今之变”是从研究对象而言,“网罗天下放失旧闻,考之行事,稽其成败兴坏之理”则是从研究目的而言。从研究对象来看,《史记》的“成一家之言”包含了天人古今的内容。以时空关系而论,“究天人之际”指的是历史撰述的空间范围,“通古今之变”指的是历史撰述的时间跨度。合而言之,它们便是历史记载的全部对象。以理论思维而论,“究天人之际”体现的是一种哲学观,是一种天人一系的整体思维;而“通古今之变”则是一种历史观,体现的是对历史整个过程的思考。从研究目的而言,《史记》的“成一家之言”包含了史料的搜集与考辨和“稽其成败兴坏之理”两层含义。“网罗”史料,是史家进行历史研究和撰述的前提条件;而网罗的“旧闻”并不都能当作可信的资料加以使用,还必须要对其进行考证,以期揭示历史的真相。而历史研究的终极目的不只是去发现历史真相,还要去求得其中的真理,即要在揭示历史真相的基础上,发现和认识历史“成败兴坏”之变及其规律。而《史记》关于历史“成败兴坏”的“一家言”,则主要包括“载其清静,民以宁之”的政治观,“富者,人之情性”的经济观和“存亡在所任”的人才观<sup>[6]</sup>(卷54《曹相国世家》、卷69《货殖列传》、卷50《楚元王世家》)等三个方面。

其次,从史书编纂而言。《史记》在史书编纂上的“一家言”,主要体现在创立了纪传体通史体裁。从历史编纂渊源来讲,先秦的《竹书纪年》是我国最早的一部编年体通史,这说明迟至战国末年,人们已经关注对历史的贯通考察;而《世本》则是一部包含“帝系”、“本纪”、“世家”、“传”、“谱”、“氏姓”、“居”、“作”等多种体例的史书,这表明先秦史书的历史编纂体例已由单一向综合

发展。先秦史学的历史编纂成就,无疑对司马迁创立纪传体通史体裁是有重要影响的。然而《史记》的贯通上下三千年,纪传叙事则综罗百代、囊括古今、汇总百科,脉络清晰,可谓别出心裁,匠心独具,在历史编纂上足成一家之言。《史记》的纪传体包括五种基本体例,即本纪、世家、列传、书和表。其中本纪以编年形式记载王朝更替的历史,是全书的大纲;世家记载封国诸侯王以及一些有特殊功业的历史人物;列传主要是以人物为主,同时还设立了一些民族史、外国史、经济史等传记;书专记历代典章制度及其沿革;表是以谱牒的形式囊括和明了错综复杂的史事,重在表现历史发展线索和大势。这五种体例合而言之,是融为一体的;分而言之,却又能自成体系。因此,《史记》实际上是一种综合体史书。司马迁首创纪传体历史撰述体裁,为后人提供了一种历史编撰的范式,正如清代史家赵翼所说的,“自此例一定,历代作史者遂不能出其范围”<sup>[21]</sup>(卷1)。

司马迁以后的中国古代史学,都普遍重视“成一家之言”,这种史学创新思维也主要体现在史学认识与史书编纂两个方面,分述如下:

首先,史学认识的创新思维。史学认识的内容,主要包括史学目的与方法论和史学主体论两个方面。中国古代史家在历史撰述实践中,都有自己的史学目的论,从中体现出他们的创新思维。班固著《汉书》,明确提出以“宣汉”为其撰述目的,突出了史学为皇朝政治服务的特点。《汉书·叙传》明确阐明了班固作史的目的,即要使圣王之业“扬名于后世,冠德于百王”。在班固看来,“尧舜之盛,必有典谟之篇”,据此目的,他“探纂前记,缀辑所闻,以述《汉书》”,从而载录下汉皇朝的丰功伟绩,确定了汉皇朝的历史地位。<sup>[22]</sup>(卷100,《叙传下》)杜佑与司马光都是政治家兼史学家,他们各自撰述的《通典》与《资治通鉴》,都有鲜明的资治特色。《通典》为了“征诸人事,将施有政”<sup>[17]</sup>(《自序》),特以历代制度为对象,以“不录空言”为方法,以经邦致用为目的。《资治通鉴》为了“有资于治道”,以“国家兴衰”和“生民休戚”为撰述对象,重视探讨历史盛衰之理,记载国计民生大事,以解决帝王周览历史的困难。李贽、黄宗羲和章学诚都强调史学研究要有“自得之学”,重视方法创新。李贽的历史评论重视“一切断于己意”,强调

评价历史要通过理智的判断来避免盲目信从。所作《藏书》对于历史人物的划分与评价,表现出了与正统观念不同的思想,如称赞秦始皇为“千古一帝”、陈胜为“匹夫首创”,肯定理财富国的历史人物,甚至突破“忠臣不事二主”的道德框框,等等。黄宗羲提倡自得之学,《明儒学案·凡例》说:“学问之道,以各人自用得着为真。凡倚门傍户,依样葫芦者,非流俗之士,则经生之业也。”黄宗羲甚至认为哪怕是“一偏之见”,或是“相反之论”,只要是自己的心得,便是真学术、真学问。《明儒学案》即是这种自得之学的最好体现。章学诚也倡导学术要“独断一心”。他说:“所以通古今之变,而成一家之言者,必有详人之所略,异人之所同,重人之所轻,而忽人之所谨,绳墨之所不可得而拘,类例之所不可得而泥,而后微茫杪忽之际,有以独断于一心。”<sup>[19](卷5,《答客问上》)</sup>

刘知幾、胡应麟和章学诚作为史学理论家,对史学主体——史家的修养提出了自己的看法。刘知幾的史家修养论即著名的“史才三长”说。《旧唐书·刘子玄传》记载了礼部尚书郑惟忠曾经问刘知幾:“自古以来,文士多而史才少,何也?”刘知幾答曰:“史才须有三长,世无其人,故史才少也。”接着刘知幾对才、学、识之史家“三长”及其相互关系作了阐述。刘知幾所谓的史才,是指驾驭文献资料以及史书编纂与文字表述等的能力;史学,是指各种文献知识与编纂知识等;史识,是指史家的胆识、器识,即是“好是正直,善恶必书”,认为这是史识的“善无可加,所向无敌者”的最高境界。“史才三长”说是中国古代史学最早提出的史家全面修养论。明代史评家胡应麟著《史学占毕》,提出了关于史家修养的公心、直笔之“二善”说,强调了史家品质修养的重要性。胡应麟认为,刘知幾的才、学、识“三长”论并不足以概括史家的全部修养,史家除去具备“三长”外,还应具有公心、直笔之“二善”。“二善”说成为清代章学诚“史德”说的先导。章学诚的《文史通义》专立《史德》一篇,对这一史家修养理论作了系统阐发。章学诚认为,作为良史,除去具备才、学、识“三长”外,还应该具有“史德”。所谓史德,即“著书者之心术”。如何摆正心术?章学诚提出的标准是“当慎辨于天人之际,尽其天而不益以人”,即是强调治史要忠于客观事实,而

不掺杂着自己的主观偏见。章学诚“史德”论的提出,进一步完善了中国古代史学史家修养论。

其次,史书编纂的创新思维。史书编纂的创新思维,即表现在史学实践中史书体裁的创新与发展上,也表现在关于史书体裁的理论论述上。史学实践中史书体裁的创新,可以杜佑《通典》、袁枢《通鉴纪事本末》、朱熹《资治通鉴纲目》和黄宗羲《明儒学案》为代表。杜佑《通典》在史书体裁上的创新思维,体现在典志体通史的创立上。该书在体裁上统括史志、融会贯通,在体例上分门起例、重视议论,开创了典制体撰述新格局。梁启超《中国历史研究法》称其“统括史志”而“卓然成一创作”,是“史志著作之一进化”。袁枢《通鉴纪事本末》改编司马光《资治通鉴》而成,却创立了纪事本末体之新体裁,突出了历史记述事件的完整性。章学诚评价此体的优点是“文省于纪传,事豁于编年”<sup>[19](卷1,《书数下》)</sup>;梁启超称赞其为“旧史界进化之极轨也”<sup>[23](《史之改造》)</sup>。朱熹《资治通鉴纲目》则是出于明理的需要而对司马光《资治通鉴》的改编,却创立了纲目体之新的史书体裁。按照《通鉴纲目序》所说,该书的体例是“表岁以首年,因年以著统,大书以提要,分注以备言”,“纲”为史事提纲,“目”为“纲”的具体叙述,黄宗羲称赞该史体的特点和好处是“纲举而不繁,目张而不紊,国家之理乱,君臣之得失,如指诸掌”<sup>[24](《晦翁学案附录》)</sup>。黄宗羲《明儒学案》所创立的学案体,开创了学术史研究新格局。该书的编纂体例,由序、传记和资料选辑三部分组成,其中序旨在理清学派渊源与脉络,传记叙述案主学术及宗旨,资料选辑围绕案主学术宗旨去纂要钩玄其史料。《明儒学案》的问世,为后世学术史撰述标立一定之规。

史学实践中传统史书体裁也得到了新的发展,以司马光《资治通鉴》、郑樵《通志》和马端临《文献通考》为代表。司马光《资治通鉴》完善了传统编年纪事法,其具体做法是以正史“本纪”为经、以“传”为纬,将“志”的内容编入相当之年,又充分运用追叙、补叙、并叙、带叙等方法,将传统纪传体、编年体的优点尽量荟萃为一炉,尽可能地突出事件的完整性,从而直接启发了袁枢纪事本末体和朱熹纲目体的创立。郑樵著《通志》是一部大型纪传体史书,其历史编纂虽然取法司马



迁《史记》，却重视汇聚文献、贯通史事而“成一家之言”，章学诚《文史通义·申郑》评价说：“郑樵生千载而后，慨然有见于古人著述之源，而知著作之旨，不徒以词采为文，考据为学也……而独取三千年来遗文故册，运以别识心裁，盖承通史家风，而自为经纬，成一家言者也。”马端临的《文献通考》不但进一步增加了典制体史书的门类，而且重视区定类例，汇聚文献，凸显了该书取材广博、网罗宏富的特点。同时在史书编纂上采用文、献、注（亦称考）三原则。这里的“文”指叙事，重在搜集与考信史料；“献”指论事，即对历代史事与人物的评论；“注”指马端临自己的议论和见解，为其“研精覃思”之心得。

史书体裁的理论论述，主要体现在刘知幾和章学诚的史学理论中。刘知幾《史通》通过对中国古代历史编纂发展的考察，提出了著名的“六家二体”说，即《六家》篇所言《尚书》、《春秋》、《左传》、《国语》、《史记》和《汉书》六家，《二体》篇所言纪传体和编年体。“六家”是综合史籍源流、类别、体裁而言，“二体”主要是就体裁而言，这是刘知幾关于传统历史编纂的“一家之言”，得到后代史家的普遍认同。清代学者浦起龙在其所著《史通释举要》中说：“《史通》开章提出四个字立柱棒，曰‘六家’，曰‘二体’。此四字刘氏创发之，千古史局不能越。”章学诚关于史书体裁的理论认识，一是肯定史书体裁演变的必然性。《文史通义·书教下》对《尚书》以来至班固《汉书》之历代史书体裁的发展变化作了具体论述，阐述了史书体裁变化的规律及其特点，一言以蔽之即是知变通。二是对传统史书纪传、编年和纪事本末三大体裁进行了评述，指出纪传体“类例易求而大势难贯”，编年体“能径而不能曲”<sup>[25]</sup>（外篇一，《史篇别录例议》），对纪事本末体则颇为赞赏，认为有化腐朽为神奇之功<sup>[19]</sup>（卷1，《书教下》）。三是提出了自己关于新史体的构想。主要分为三个部分，其一是“本纪”，即按照年代编写大事纪要；其二是“传”，“因事命篇”；其三是“图”、“表”。章学诚虽然没有作成新史体撰述，然而这种编纂思维无疑是其创新精神的体现。

#### 四、“以史为鉴”的鉴戒思维

“以史为鉴”，即是强调历史的鉴戒功能。中

国古代史学研究历史，往往植根于高度的社会历史和民族国家的责任感与使命感，本着强烈的历史忧患意识，通过书写历史的兴亡成败，以为现实政治做借鉴，体现了重视经世致用的特点。

中国古代史学“以史为鉴”的鉴戒思维，最早系统而明确地产生于《尚书》，《尚书·酒诰》记载了武王对其弟康王说：“古人有言曰：人无于水监（鉴），当于民监。今惟坠厥命，我其可不大监抚于时。”表达了周武王要以殷人灭亡的历史作为一面镜子好好地照照周人自己的想法。当然这里“古人有言曰”，说明这种以史为鉴的思想还可以上溯到更远的时期。《尚书》中的《康诰》、《召诰》、《多士》、《多方》、《无逸》、《君奭》和《立政》等篇，都有关于夏、商兴亡的讨论，如《召诰》就说“我不可不鉴于有夏，亦不可不鉴于有殷”，表明了周人要以夏、商的灭亡做借鉴的执政理念。那么，《尚书》的作者为何有如此强烈的以史为鉴的思想呢？这是与西周初年严峻的政治形势分不开的。历史上的周灭商，其实是“小邦周”灭了“天邑商”、“大邦殷”<sup>[26]</sup>（《大诰》、《多士》、《召诰》等），所以取得统治的周人自然产生了强烈的忧患意识。对于商周之际周人的忧患意识，《易传》也有反映，《系辞下》说：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”又说：“《易》之为书，‘其出入以度外内，使之惧，又明于忧患与故’”。在《易传》的作者看来，《易经》所反映的是商、周之际政治盛衰转换的那段历史，所以其文辞饱含着一种忧患的意识。周人正是因为有着强烈的忧患意识，所以才会强烈地要以殷人的灭亡作为自己的借鉴。也可以说，《尚书》的以史为鉴思维，其实是周初稳定统治的迫切政治需要。

在中国古代史学史上，像《尚书》这样出于现实政治统治的迫切需要而强调以史为鉴的，以汉初史学的“过秦”思潮和唐初史学的“以隋为鉴”最具代表性。

汉朝继秦而建，统治集团亲身参加了反秦战争，亲眼目睹了秦朝的败亡。强大的秦皇二世而亡的教训，加上汉初严峻的开国形势，使得统治者产生了强烈的忧患意识和严重的危机感，他们迫切需要时代史学能认真总结秦朝败亡的原因，以便从中汲取历史的教训，“过秦”思潮应运而生。在汉初史学这股“过秦”思潮中，史学家陆贾



和贾谊对于秦朝败亡的认识最为深刻,也最具代表性。《史记》本传记载,陆贾曾与刘邦辩论“居马上得之,宁可以马上治之”的问题,他明确指出:“居马上得之,宁可以马上治之乎?且汤武逆取而以顺守之,文武并用,长久之术也。”这里的“逆取顺守”,体现了陆贾对于历史治乱兴衰的深刻理解。以此反观秦朝,陆贾认为,“秦非不欲治也,然失之者,乃举措太众、刑罚太极故也”<sup>[27](卷上·无为)]</sup>。也就是说秦朝只知“逆取”而不知“顺守”的道理,“举措太众、刑罚太极”即是秦朝统治败亡的原因。贾谊曾作三篇《过秦论》,对秦朝的灭亡进行了深刻的反思。他说:秦“以六合为家,崤函为宫;一夫作难而七庙堕,身死人手,为天下笑者,何也?仁心(又作仁义)不施而攻守之势异也”<sup>[28](甲编《新书·过秦上》)]</sup>。这里关于秦朝败亡原因的分析,与陆贾所见非常一致,也是认为其不懂得“攻守之势异”的道理,而一味暴政,不以仁义之道治理国家。陆贾和贾谊等人的“过秦”思想,对于西汉初年确立政治统治思想产生了重要影响。

唐朝继隋而建,统治者对于隋朝的灭亡有亲身感受,为了避免重蹈亡隋覆辙,也非常重视以史为鉴。早在武德四年(621),史学家、起居舍人令狐德棻就正式向唐高祖提出撰写前代史的建议,其理由是“如文史不存,何以贻鉴今古?”<sup>[29](卷73,《令狐德棻传》)]</sup>提出了以史为鉴的思想。史臣的建议暗合了唐高祖的意愿,他下达了《命萧瑀等修六代史诏》,这“六代史”分别为北魏、北周、北齐、梁、陈和隋六朝历史。并指出修史的目的是“惩恶劝善,多识前古,贻鉴将来”<sup>[30](卷81)]</sup>,再次表达了以史为鉴的思想。唐太宗即位后,贞观君臣深知“以古为镜”的道理,很快组织撰成了“五代史”,即《北齐书》、《北周书》、《梁书》、《陈书》和《隋书》。“五代史”最突出的是其鉴戒特色,这集中体现在各书关于亡国之论上。纵观“五代史”的亡国之论,主要阐发了两个思想:一是历史兴亡在人不在天。如《北齐书》就认为:“齐氏之败亡,盖亦由人,匪唯天道也。”<sup>[31](卷8,《帝纪第八》)]</sup>二是亡国之君亡在失民。如《梁书》认为梁朝的灭亡是末代统治者“掎克聚敛,侵愁细民”<sup>[32](卷53,《良吏传序》)]</sup>的结果。当然,贞观君臣最为重视的还是以隋为鉴。魏徵是贞观著名谏臣,也是《隋书》的主修者,《隋书》的史论和“五代史”其他各史的总论皆出自其

手。魏徵曾上书唐太宗,希望对隋唐易鼎的历史进行研究,以“能鉴彼所以亡,念我所以得”。又说:“臣愿当今之动静,以隋为鉴,则存亡治乱可得而知。”<sup>[33](卷97,《魏徵传》)]</sup>主修的《隋书》篇篇纪传有史论,少则近百字,多者几百上千字,集中表达了史臣的以隋为鉴思想。《隋书》通过比较秦、隋的历史,得出了二者大较相类的结论:“隋之得失存亡,大较与秦相类。始皇兵吞六国,高祖统一九州,二世虐用威刑,炀帝肆行猜毒,皆祸起于群盗,而身殒于匹夫。”<sup>[34](卷70,《后论》)]</sup>唐太宗也非常重视以隋为鉴,据史书记载,他常痛“炀帝骄暴而亡”,而谓侍臣“常宜为朕思炀帝之亡”<sup>[35](卷194)]</sup>对于魏徵等人以亡隋为鉴进说多能采纳,以至于魏徵去世后,自觉失去了一镜。<sup>[29](卷71,《魏徵传》)]</sup>从一定程度而言,贞观盛世的缔造,与唐初史学以隋为鉴的思想是分不开的。

中国古代史学的以史为鉴,不但突出表现在新朝初建时期,而且也一以贯之地体现在整个古代史学的发展过程中。司马迁《史记》在谈论古今关系时,即指出:“居今之世,志古之道,所以自镜也。”<sup>[6](卷18,《高祖功臣侯者年表序》)]</sup>他是要将“古”作为“今”的一面镜子,体现的是一种历史借鉴的思想。班固《汉书》旨在“宣汉”,同时也重视“究其终始强弱之变,明监戒焉”<sup>[22](卷14,《诸侯王表序》)]</sup>之史学借鉴功能。荀悦肯定历史撰述的根本作用在于鉴戒,他说:“君子有三鉴,世人镜鉴。前惟顺(训),人惟贤,镜惟明。夏商之衰,不鉴于禹汤也。周秦之弊,不鉴于民下也。侧弁垢颜,不鉴于明镜也。故君子惟鉴之务。”<sup>[36](卷4,《杂言上》)]</sup>在这“三鉴”当中,史鉴无疑是第一位的。统治者如果不以史为鉴,不去吸取历史的经验教训,国家就不可能得到治理。刘勰《文心雕龙·史传》说:“原夫载籍之作,必贯乎百世,被之千载,表微盛衰,殷鉴兴废。”<sup>[37](《史传》)]</sup>常璩在其所著《华阳国志》的《序志》篇中指出,撰述历史旨在使“天人之际,存亡之术,可以为永鉴矣”。从这些表述可以看出,汉晋时期的史家对于历史的借鉴作用都有普遍认识。

宋代以后的中国古代史学,随着哲理化程度的不断提高,以史为鉴的鉴戒思想明显得到了升华,司马光、王夫之的以史为鉴论堪为代表。司马光著《资治通鉴》,在《进〈资治通鉴〉表》中说道:《资治通鉴》的撰写,是为了“鉴前世之兴衰,

考当今之得失,嘉善矜恶,取是舍非,足以懋稽古之盛德,跻无前之至治”。《资治通鉴》这一史学目的论是非常明确的,它就是要借助于历史的记述与评论,让人们从中“鉴”得以往历史的治乱兴衰,然后以古观今,“考当今之得失”,在通过对历史与现实政治的“嘉”、“矜”、“取”、“舍”这一番功夫后,最终达到以史为用、以史资政的目的。司马光这样一种鲜明的历史撰述目的,加上《资治通鉴》博大精深的史学内涵和高超的历史编纂技巧,它们有机地结合在一起,使得《资治通鉴》一书很好地凸显了史学的经世致用功能。

王夫之著《读通鉴论》,肯定史学是一种鉴往知来之学,并对“资治”和“鉴”作了理论阐发。王夫之说:“所贵乎史者,述往事以为来者师也。为史者,记载徒繁,而经世之大略不著,后人欲得其得失之枢机以效法之,无由也。”<sup>[11](卷6)</sup>在王夫之看来,史学的目的是为了“述往事以为来者师”,因此,它的重点是记载“经世之大略”、“得失之枢机”。王夫之反对将史学视为一种“藻悦之文”的做法,认为历史撰述“徒为藻悦之文,而无意于天下之略也,后起者其何征焉?”<sup>[11](卷6)</sup>也反对将史学仅仅当作一门知识来看待,认为“曰‘资治’者,非知治知乱而已也,所以为力行求治之资也”<sup>[11](《叙论四》)</sup>。即是说要从对历史的学习中求得治理国家之“资”。那么,究竟应该如何以史为鉴?王夫之形象地将史“鉴”与悬挂于壁上之“鉴”作以比较,对此作了阐述。他说:“故论‘鉴’者,于其得也,而必推其所以得;于其失也,而必推其所以失。其得也,必思其易其迹而何以亦得;其失也,必思救其偏而何以救失。乃可为治之资,而不仅如鉴之徒悬于室,无与照之者也。”<sup>[11](《叙论四》)</sup>这就是说,读史须发挥主观能动性,必须推究其治乱兴衰之所以然,这样的史学才是真正的经世之学、致用之学。

## 五、“求真”与“求道”的二重思维

“求真”与“求道”,是中国古代史学关于历史之“真”的一种认识。在中国古代史学中,历史之“真”包含着史实之真与道义之真两个方面,前者旨在反映历史的本来面目,后者是基于一种伦理道德的判断,我们将这样一种求真理念称作二重性思维。这种“求真”与“求道”的二重性思维,要

求中国古代史学一方面要追求史实之真,从历史的真实中去认真总结经验教训,探求历史治乱兴衰的道理;另一方面也要追求道义之真,从神意角度论证王权的合理合法性,发挥历史学的道德教化功能。

首先谈“求真”,即追求史实之真。在中国古代史学发展过程中,史学家们始终致力于追求史实之真,并且在史学“求真”实践过程中,积累了丰富的思想。

第一,先秦史家求真精神的产生。最能体现先秦史家求真精神的,当属“太史简”。据《左传》襄公二十五年(公元前548年)载,春秋时期的齐国权臣崔杼因齐太史书“崔杼弑其君”而连杀其兄弟三人,最后因太史弟继续坚持书写而作罢,“太史简”的故事成为春秋史官崇尚并践行“秉笔直书”原则的典范。先秦史家求真精神在史著中的体现,则以《春秋》和《左传》为代表。孔子《春秋》虽然重用褒贬避讳书法,却又能站在道德批判的角度,对尊、亲、贤者违礼行径不加回护,并且尽可能地“把二百余年的臣弑君、子弑父的场景淋漓尽致地展现给后世的人们”<sup>[38](P56-57)</sup>。同时孔子也重视文献的实证,《春秋》的编次乃其“西观周室,论史记旧闻,兴于鲁而次《春秋》”<sup>[6](卷14,《十二诸侯年表序》)</sup>的结果。《左传》记事详尽,书法不讳,刘知幾称赞其“善恶毕彰,真伪尽露”,并从叙事角度发出“向使孔经独用,《左传》不作,则当代行事,安得而详者哉”<sup>[39](《申左》)</sup>的感叹。先秦史学崇尚求真精神,首先是与史官起源的神圣性有关。史官起源于巫,原为神职,而巫是沟通天人的,作史记事是为了禀报于天。这种带有神学目的性的记事,必须要求真实。其次也与对历史知识鉴戒作用的认识有关。如《易·大畜·象传》说:“君子以多识前言往行以畜其德”;《诗经·大雅·荡》说:“殷鉴不远,在夏后之世”;《尚书·召诰》说:“我不可不鉴于有夏,亦不可不鉴于有殷”;《春秋》“窃取”警世教化之义等,鉴戒使历史记载的真实性成为一种必然。

第二,两汉史学实录精神的彰显。司马迁《史记》以实录著称,其史学求真思想首先表现在对史料的搜集与考辨上。《史记》的史料搜集,引用《太史公自序》的话来说,是“网罗天下放失旧闻”。纵观《史记》的史料种类,主要有文献资料

和口碑资料,前者即所谓“细史记石室金匱之书”和“天下遗文古事”,后者则为司马迁游历各地,实地调查,访古稽闻得来的。此外还运用了很多诗歌俚谚、文物图像等材料。而《史记》的考辨史料,奉行“折中于夫子”<sup>[6]</sup>(卷47,《孔子世家》)、“考信于六艺”<sup>[6]</sup>(卷61,《伯夷列传》)的原则,但也重视实地调查材料的印证。其次表现在历史叙事上的“善恶必书”和传信传疑上。这两种书法贯穿于《史记》的始终,在很大程度上避免了历史记述的个人的感情色彩和主观性。班固《汉书》虽以“宣汉”为旨趣,却也追求实录精神。《汉书》重视史料的核实,对于武帝以前的汉代史实基本上以《史记》为依据,后人批评其“尽窃迁书”<sup>[40]</sup>(《总序》),其实恰恰反映了班固忠于史事的撰述态度。对于《史记》所不载的材料使用则非常审慎,添加必须有充分证据,否则就“阙疑”。叙事不为汉讳,其中最具代表性的是对文景盛世政治的批评,如《贾邹枚路传》借贾山之口批评汉文帝居功荒政,借路温舒之口对景帝时期出现的冤狱情况提出批评;《贾谊传》将汉文帝时期的政局比作如同寝于未燃之时的积薪之上,等等。

第三,魏晋南北朝隋唐史学求真思想的逐渐成熟。一是主张史料的汇集与考辨。这一时期的史家开始采用史注的形式对前史进行史料的补充和考辨,如裴松之的《三国志注》等就是如此。史家们还从理论上对此作出说明,如刘勰《文心雕龙·史传》认为,历史撰述应该“文疑则阙,贵信史也”。刘知幾认为,“恶道听途说之违理,街谈巷议之损实”<sup>[39]</sup>(《采撰》)。二是强调史文表述要准确恰当。裴松之主张历史叙事应做到文实相称:“凡记言之体,当使若出其口。辞胜违实,固君子所不取,况复不胜而徒长虚妄哉?”<sup>[41]</sup>(卷22,《魏书·陈群传附陈泰传注》)刘知幾主张史文表述应该“简而且详,疏而不漏”<sup>[39]</sup>(《书事》)。三是推崇历史记载的秉笔直书。刘勰认为史家写史不能“任情失正”,而应秉持“素心”,“析理居正”,以公正的态度“按实而书”,做到“述远”不“诬矫”,“记近”不“回邪”。<sup>[37]</sup>(《史传》)刘知幾《史通》专辟《直书》、《曲笔》等篇,对直书问题作出了较为系统的理论探讨。一方面对产生直书与曲笔的原因进行了分析,认为既有社会因素,也有史家个人品质因素;另一方面表达了以“宁为兰摧玉折,不畏瓦砾长存”<sup>[39]</sup>(《直

书》)的气概,以及“爱而知其丑,憎而知其善”<sup>[39]</sup>(《惑经》)的理智,去追求“善恶必书”的思想。

第四,宋元明清时期史学实证风气的兴盛。史学实证风气开始于宋元,其具体表现,一是重视新史料的运用。如欧阳修收集并运用金石资料以证史传的“阙繆”而著成《集古录》一书,开启了金石考史的新的学术路径;郑樵强调“索象”功夫,重视对实物图谱的研究,以此同传世文献相佐证。二是重视史料的考证。司马光对所撰《资治通鉴》自著自考,成《通鉴考异》一书,《四库全书总目提要》称赞说:“修史之家,未有自撰一书,明所以去取之故也,有之,实自光始。”元初胡三省《音注资治通鉴》通过校勘、辨误、考订、音训等文献学手法,从记事、地名、建置、制度、音读等多重角度,对《资治通鉴》作了一个全面的学术梳理。三是强调实践的重要性。史家通过实际调查以获取真知,用以丰富历史撰述,或者考订文献讹误。郑樵《通志·二十略》的很多内容,都是将理论与实践进行“参合”的结果。

清代历史考证之风大盛,其主要表现,一是清初实学思潮的兴起。实学代表人物之一顾炎武重视历史考证,他主张从小学入手,求得训诂名物的真意,“读九经自考文始,考文自知音始,以至于诸子百家之书,亦莫不然”<sup>[42]</sup>(卷4,《答李子德书》)。强调考镜源流功夫,按照潘耒在《日知录序》中的说法,叫作“疏通其源流,考证其谬误”。重视广求证据,反对作“杜撰无根之语”<sup>[43]</sup>(卷16,《经义论策》)。二是乾嘉考史的兴盛。以王鸣盛、钱大昕和赵翼最具代表,被称为乾嘉三大考史家。其中王鸣盛的《十七史商榷》所商榷的内容如该书自序所言,主要包括“改讹文,补脱文,去衍文,又举其中典制事迹,论解蒙滞,审核舛驳”。钱大昕《廿二史考异》的主要内容,包括文字校勘、典制考释和名物训诂等方面。赵翼的《廿二史札记》按照自序的说法,是“就正史纪传表志中,参互校勘”,即是“以史证史”,包括对于各正史史料取舍与史实真伪的考证。以三大考史家为代表的乾嘉考史,在名物考证、章句注疏、声韵训诂和校勘辑佚等方面,为史籍整理做出了重要贡献。

其次谈“求道”,即追求道义之真。与“求真”追求客观事实之真不同,“求道”则是基于一种主观的价值或道德判断,其基本思想主要表现在从

神意的角度去论证王权的合法性和自觉地维护纲常伦理道德两个方面。中国古代史学既追求史实之真,更追求道义之真,史实之真必须让位于道义之真。

第一,从神意的角度去论证王权的合法性。王权是政治统治的基础和根本,只有合乎法理的王权,才能建立起有效的统治。中国古代史家论证王权的合法性,往往从神意的角度作出说明,主要理论有如下数种:

其一,宣扬“神器有命”。中国古代史学认为,王权是一种神器,来自于天命,而非人力所为。《尚书》将王权之“得”看作是天命所归,《召诰》说:“有夏服天命”,“有殷受天命”;《多士》则说:“有周佑命。”而把王权的“失”也看作是天命使然,《汤誓》说:“有夏多罪,天命殛之”;《牧誓》记载武王灭纣乃“惟恭行天之罚”。两汉之际的史家班彪,曾作《王命论》一篇,系统宣扬“神器有命”思想,以维护刘汉正统。在班彪看来,汉绍尧运已是著明于《春秋》的,而刘邦斩蛇,“神母夜号”,则是汉兴的符应,刘邦建汉,乃“神器有命”,非智力所求。<sup>[22](卷100,《叙传上》)</sup>

其二,宣扬“圣人感生”。中国古代史学认为,君王乃感天而生。《诗经》最早宣扬这种“感生”说,《商颂·玄鸟》、《商颂·长发》与《大雅·生民》、《鲁颂·閟宫》等诗篇分别为商、周始祖的降生缔造了吞卵、履迹的天生神话传说。这种神话传说的缔造,一方面是对圣人与王朝诞生的真实迷信,一方面也是有意凸显王权的神圣性。《诗经》的“感生”说被西汉今文经学大力宣扬,司马迁《史记》受此影响,也重视宣扬这种“感生”说。对此前文已有论述,此不赘言。这种“感生”说,在此后历代正史特别是涉及开国之君的历史撰述中,往往不断被加以宣扬。

其三,宣扬“圣人同祖”。中国古代史学认为,建立君王之业者,往往都是圣王之后。如前文所说,司马迁《史记》提出“同祖黄帝”说,《五帝本纪》和《三代世表》具体交代了自黄帝至商周的血缘世系,旨在宣扬“天之报有德”<sup>[6](卷13,《三代世表》)</sup>的思想。班固则对“汉为尧后”说做了大力宣扬。为了说明刘氏乃圣王尧的后代,所以建汉乃天命所归,《高帝纪赞》通过考出具体而又系统的汉绍尧运的刘氏家族世系,由此论证了“汉承尧运,德

祚已盛,断蛇著符,旗帜上赤,协于火德,自然之应,得天统矣”这样一个天命王权诞生的必然性。历代正史都重视宣扬“圣人同祖”说,特别是一些民族史撰述中,民族政权的建立者更重视将自己的血缘与古圣王联系起来。

其四,宣扬“五德终始”。五德终始说也叫符命说,如前文所说,它是一种政权更替学说。其基本思想是肯定天人感应,人间政权的更替,上天会降下祥瑞符应,以示天命所归,而天命之序则是木、火、土、金、水相生之序。如陈寿《三国志·魏书·文帝纪》记载曹丕称帝之前46年与称帝之年两次“黄龙见谯”,谯地出现黄龙,自然是曹丕当以土德上接刘汉火德的一种征兆或符命。范曄《后汉书·光武帝纪》叙述刘秀登基前,强华从关中捧来《赤伏符》,上书刘汉火德再兴的谶语。范曄说:“王者受命,信有符乎?不然,何以能乘时龙而御天哉!”这一思想,也是传统史学特别是历代正史作者的普遍思想。

第二,对于纲常伦理道德的自觉维护。中国古代的纲常伦理道德,不同历史时期的表述有所不同,先秦为礼法,两汉为道义,晋唐为名教,宋明为天理,却都是指以儒家三纲五常学术思想为核心,旨在维护社会等级秩序的一种规范。在以儒学为统治思想的中国古代,这种纲常伦理道德自然也就成为历史撰述的最高标准,必须加以自觉维护。

先秦历史撰述重视礼法。以记“赵盾弑其君”而著称的“董狐笔”,堪为遵守礼法的典型书法。据《左传》宣公二年(公元前607年)记载,虽然“赵盾弑其君”并非史实之真,然而董狐却认为赵盾应该“为法受恶”,他的理由是:“子为正卿,亡不越竟,反不讨贼,非子而谁?”孔子作《春秋》,也是旨在通过褒贬书法,来维护礼法。《孟子·滕文公下》说“孔子成《春秋》而乱臣贼子惧”,肯定《春秋》发挥了警世、教化的作用;司马迁《史记·太史公自序》也说“《春秋》者,礼义之大宗也”,道出了孔子《春秋》重在持守礼法的撰史旨趣。

两汉历史撰述重视道义。班固《汉书》以“旁贯《五经》”<sup>[22](卷100,《叙传下》)</sup>为撰述原则,以儒家圣人的是非为是非。他站在儒家正统主义角度批评司马迁《史记》的“大道”观,认为其“论大道则先黄老而后六经”,“是非颇缪于圣人”。荀悦《汉

纪》提出“立典有五志”论：“一曰达道义，二曰彰法式，三曰通古今，四曰著功勋，五曰表贤能。于是天人之际、事物之宜粲然显著，罔不能备矣。”<sup>[44]</sup>（卷1，《高祖纪》）这里首要一条就是“达道义”，即是要求历史撰述要以纲常伦理道德为旨归。荀悦说：“仁义之大体在于三纲六纪”，“施之当时则为道德，垂之后世则为典经”。<sup>[44]</sup>（卷25，《成帝纪》）

魏晋南北朝隋唐历史撰述重视名教。如前文所说，袁宏的《后汉纪》即以“通古今而笃名教”<sup>[12]</sup>（《自序》）为其撰述旨趣，认为“夫君臣父子，名教之本也”<sup>[12]</sup>（卷26，《献帝纪》）。刘知幾的直书观也明显表现出了重视名教思想的特点。《史通·曲笔》在谈论直书与名教的关系时作如是说：“肇有人伦，是称家国。父父子子，君君臣臣，亲疏既辨，等差有别。盖‘子为父隐，直在其中’，《论语》之顺也。略外别内，掩恶扬善，《春秋》之义也。自兹已降，率由旧章。史氏有事涉君亲，必言多隐讳，虽直道不足，而名教存焉。”在刘知幾看来，家国的根本在于人伦，重视纲常名教是天经地义的，也是《论语》之教导、《春秋》之大义。

宋元明清历史撰述重视天理。范祖禹著《唐鉴》，从理学角度将武周21年统治历史看作是“母后祸乱”时期，纪年方式完全援引《春秋》“公在乾侯”例，以此申明褒贬之义。该书叙史、论史，处处皆以天理为标准。朱熹的《资治通鉴纲目》是一部“会归一理之纯粹”的史学著作，其“义正而法严，辞核而旨深，陶铸历史之偏驳，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”。<sup>[45]</sup>章学诚认为，历史撰述的目的是“传述忠孝节义”，使“纲常赖以扶持，世教赖以撑住”。<sup>[19]</sup>（卷8，《答甄秀才论修志第一书》）《文史通义》的很多篇章如《史德》、《妇学》、《诗话》等，都是以宣扬纲常伦理道德为旨趣的。

上述五种思维形式，虽然不能完全反映中国古代史学思维的全部特征，却也大致揭示了其主要特征。通过对这些思维特征的具体阐述，可以在一定程度上帮助我们了解中国史学思想的民族特性，以便更好地继承中国古代史学思想这份宝贵遗产。

## 参考文献

- [1] 冯友兰：《三松堂全集》，郑州：河南人民出版社，1991.
- [2] 司马贞：《补史记序》，黄嘉惠刻本《史记》附录.
- [3] 张守节：《史记正义》，北京：中华书局，1959.
- [4] 王若虚：《淳南遗老集》，四部丛刊本.
- [5] 沈涛：《铜熨斗斋随笔》，北京：中华书局，1965.
- [6] 司马迁：《史记》，北京：中华书局，1959.
- [7] 王充：《论衡》，北京：中华书局，1990.
- [8] 王夫之：《张子正蒙注》，北京：中华书局，2009.
- [9] 王夫之：《读四书大全说》，北京：中华书局，1975.
- [10] 王夫之：《尚书引义》，北京：中华书局，2009.
- [11] 王夫之：《读通鉴论》，北京：中华书局，1998.
- [12] 袁宏：《后汉纪》，北京：中华书局，2002.
- [13] 司马光：《司马文正公传家集》，上海：商务印书馆，1937.
- [14] 朱熹：《朱子语类》，长沙：岳麓书社，1997.
- [15] 《周易》，北京：中华书局，1980.
- [16] 张大可：《司马迁评传》，南京：南京大学出版社，1994.
- [17] 杜佑：《通典》，北京：中华书局，1984.
- [18] 司马光：《温公易说》，上海：上海古籍出版社，1987.
- [19] 章学诚：《文史通义》，北京：中华书局，1994.
- [20] 白寿彝：《中国史学史论集》，北京：中华书局，1999.
- [21] 赵翼：《廿二史札记校证》，北京：中华书局，1984.
- [22] 班固：《汉书》，北京：中华书局，1962.
- [23] 梁启超：《中国历史研究法》，北京：东方出版社，1996.

- [24] 黄宗羲:《宋元学案》,北京:中华书局,1986.
- [25] 章学诚:《文史通义》,民国嘉业堂《章氏遗书》本.
- [26] 《尚书》,北京:中华书局,1980.
- [27] 陆贾:《新语》,王利器校注,北京:中华书局,1986.
- [28] 贾谊:《贾谊集》,王洲明、许超校注,北京:人民文学出版社,1996.
- [29] 刘昫:《旧唐书》,北京:中华书局,1975.
- [30] 宋敏求:《唐大诏令集》,北京:中华书局,1983.
- [31] 李百药:《北齐书》,北京:中华书局,1972.
- [32] 姚思廉:《梁书》,北京:中华书局,1973.
- [33] 欧阳修、宋祁:《新唐书》,北京:中华书局,1975.
- [34] 魏徵:《隋书》,北京:中华书局,1973.
- [35] 司马光:《资治通鉴》,北京:中华书局,1982.
- [36] 荀悦:《申鉴》,上海:上海古籍出版社,1990.
- [37] 刘勰:《文心雕龙》,北京:中华书局,1962.
- [38] 吴怀祺:《中国史学思想史》,北京:商务印书馆,2007.
- [39] 刘知幾:《史通》,上海:上海古籍出版社,1978.
- [40] 郑樵:《通志》,北京:中华书局,1987.
- [41] 《三国志》,北京:中华书局,1959.
- [42] 顾炎武:《顾亭林诗文集》,北京:中华书局,1983.
- [43] 顾炎武:《日知录》,秦克诚点校,长沙:岳麓书社,1994.
- [44] 《汉纪》,北京:中华书局,2002.
- [45] 李方子:《资治通鉴纲目后序》,载朱熹:《资治通鉴纲目》,影印文渊阁四库全书本.

[责任编辑 王雪萍]

## The Thinking Characteristics of Historiography in Ancient China

WANG Gao-xin

(Center for Theory and History of Historiography, School of History,  
Beijing Normal University, Beijing 100875, China)

**Abstract:** Through multiple thoughts on objects, characteristics, methods and purposes of historical researches, historiography in ancient China gradually forms its thinking characteristics with ethnic flavor. First, there is the holistic thinking of “exploration of combination of heaven and human”, aiming to discover the relationship of heaven and human, taking heaven and human as a whole. Second, there is the flexible thinking of “connection of ancient and modern variations”, aiming to discover the relationship of ancient and modern, reviewing the prosperity and decline through this procedure. Third, there is the innovative thinking of “creation of a philosophy of one’s own”, striving to get insightful views on historical thoughts, recount the general idea, the stylistic rules and the layout of a book on historical compilations. Fourth, there is the warning thinking of “taking history as a mirror”, based on the awareness of unexpected development, making reference to the political reality by writing about the rise and fall throughout history. Fifth, there is the double thinking of “seeking truth and morality”, demanding to seek the truth of historical facts in order to reflect the truth of history, as well as the truth of morality so as to maintain social and political ethics. However, the truth of historical facts must be ruled by the truth of morality. The specific elaboration of the thinking characteristics of historiography in ancient China will help us get a better understanding of the ethnic flavor of Chinese historical thoughts.

**Key words:** historiography in ancient China; thinking characteristics; exploration into the combination of heaven and human; connection of ancient and modern variations; creation of a philosophy of one’s own; taking history as a mirror; seeking truth and morality