



史學叢書系列 38

中國史學史研討會： 從比較觀點出發論文集

魏格林 主編
施耐德

在史學領域內，到底怎樣才能夠適當地進行比較？比較要在哪些層次上進行？可以不可以將司馬遷和古代希臘的希羅多德直接進行比較？或者說世界上所有的史學思想都一樣？如果從具體的材料出發，進行一書一書的比較，就像拿蘋果和梨互相比較，並沒有太多深意。但反過來講，如果很抽象地看問題，各國史學的特點就看不見了，最後只能得出一個結論，即史學思維不管在什麼時候，不管在什麼地方，人人都一樣。所以從哪一個層次開始來進行比較確實是一個核心問題。本書編輯和作者希望能夠對這一既復雜又重要的問題，提出一些有價值的線索供大家參考。

本書收錄海德堡大學漢學系1995年3月“中國史學之比較觀”國際研討會論文，其特色為與會者以比較之觀點來看待中國史學。此次會議除邀請各國的中國史學專家參加之外，並邀請研究歐洲史學、非洲史學與拉丁美洲史學的學者介紹這些國家的史學傳統。更重要的是，這次會議強調從理論的角度看問題，儘量想辦法克服光講材料不講理論的作風。本書所錄論文，作者各出機杼，允為比較史學之佳構。

ISBN : 957-9628-48-3

5. 結論

崔述對研究經籍的探究式反思的特徵——以Schleiermacher的意義言之，即是一種專業詮釋學——並不是個定論，反倒引起好些新問題。崔述發展出的專業詮釋學如何能和歐洲的專業詮釋學例證相比較？從對歐洲傳統的更好的研究中（例如，關於詮釋學論述的精確性和系統化程度），是否能夠對其發展的明確決定因素予以抽象化，從而用以導引對中國資料的深入檢示呢？早期新儒家詮釋學思想和清代學者營構的學術程序的想法，有何關聯？

我還未能解答這些問題，不過，我認為，若能依循上述問題指出的方向繼續探索，應不致圖勞無功。我確信，若更詳細地檢查證據，將會顯示，清代考證學並不構成準科學的「論域革命」，它不過是對唐、宋以降越來越精心營構的專業詮釋學的批判面向，更進一步的營構而已⁷⁵。

⁷⁵ 事實上，近來討論考證的某些著作已經指出了這樣的方向。例如：Chow Kaiwing, *The Rise of Confucian Ritualism in Late Imperial China. Ethics, classics and lineage discourse* (Stanford Cal., 1994)。周啓榮特別指出，在考證學者的著作裡，顯示出社會態度保守的「純粹」儒家價值取向和對於經籍的學術批判，兩者之間的相互依存(interdependence)，他的這個觀點，在許多方面都成為Elman之著作的對比。

中國史學史研討會： 從比較觀點出發論文集

主編者：魏格林、施耐德

發行人：吳秀美

出版：稻鄉出版社

台北縣板橋市漢生東路 53 巷 28 號

電話：(02) 22566844、22564690

傳真：(02) 22564690

郵撥帳號：1204048-1

登記號：局版台業字第四一四九號

印刷：吉豐印刷有限公司

定價：新台幣 390 元

初版：中華民國 88 年 12 月

I S B N : 957-9628-48-3

※破損頁或缺頁請寄回本社更換※
版權所有 翻印必究

跨文化比較史學的一些理論趨向

Jörn Rüsen

從事跨文化比較史學的工作會面對一些根本方法學上的問題：在各種文化它本身特殊性之上，到底有沒有一個各文化間可以進行比較的史學問題。我主要的意思，是要避免把西方史學思想裡的具體問題拿出來去找其他文化做比較。中性的做法是，先把每一個文化裡都有的歷史思考抽象化、概念化、拿它們來建立彼此比較的基礎。為建立這項比較的基礎，我們可以鎖定“人們對過去的記憶”，這是各文化裡都有的，而且是所有的人為了在時間之流中定位及建立方向感的都有普遍行為。在這樣的普遍行為上，建立一套歷史意識的理論，包括歷史意識它的因素、它的運作及功能。再從這些因素、運作、功能的觀點，我們可以檢視出每一個文化它歷史思考的特殊性。這樣的比較方法可以呈現出每個文化裡歷史怎樣用來塑造人們的自我了解。既呈現它，同時也就提供了超越它侷限的可能性。

該是建立一個整合比較觀的時候了，各個文化及社會裡的歷史問題、歷史觀察方式、需求及行為與社會中變遷的模式、期望及社會中特殊結構交織在一起，而彼此都需要互相比較。¹

一、為甚麼要理論

通常分析史學作品都是以國家為其範圍²，比較大一點的觀點就包括西方史學、歐洲史學³、或非西方文化史學的分析。而後者主要處理的對象是單一文化譬如中國⁴或印度⁵。比較史學的研究很

¹ Christian Meier: Die Entstehung der Historie (歷史學的誕生)，見 Reinhart Koselleck 和 Wolf-Dieter Stempel 編：Geschichte: Ereignis und Erzählung, Poetik und Hermeneutik V (歷史：事件與描述，詩學和詮釋學)，München, 1973, p. 256.

² 一個近期的例子是 Horst Walter Blanke 的文章 Historiographieggeschichte als Historik (Fundamenta Historica, Bd. 3) (史學史作為歷史，基礎史學第三卷)，Stuttgart-Bad Cannstatt, 1991.

³ Ernst Breisach: Historiography: Ancient, Medieval, and Modern (歷史學：古代、中世紀與現代)，Chicago, 1983; Georg G. Iggers: Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert: Ein Ueberblick im internationalen Zusammenhang (20世紀歷史學：國際關係概觀)，Iggers 的“國際關係”其實只是歐美關係。Georg Iggers 和 Harold T. Parker 合編的一本較早的 International Handbook of Historical Studies: Contemporary Research and Theory (歷史研究國際手冊：當代研究與理論) 包括了大多數西方以外的國家。

⁴ 例如 Historians of China and Japan (中日歷史學家)，William G. Besaley 和 Edward G. Pulleyblank 編，London, 1961; Yu-shan Han: Elements of Chinese Historiography (中國歷史學基礎)，Hollywood, 1955; Charles S. Gardner: Chinese Traditional Historiography [1938] (中國傳統歷史學)，Cambridge, Mass. 1961; Geroke Kao 編 The Translation of Things Past:

少有⁶。原因很多，我只提兩點 (一) 處理不同歷史文化的研究方法不易掌握。(二) 西方歷史思考方式不只籠罩在西方史學界中，而且也籠罩著非西方史學研究群，在這種氣氛下，學者都紛紛研究某種特定的現代歷史思考方式、研究其源起及發展過程。雖然有上述的困難，因為國際關係的日益密切及經濟、政治之外，文化間往來的頻繁，因此，文化比較也越來越有其迫切需要。

文化怎麼比較呢？⁷ 當然不只是把不同的史學史編在一起就了

Chinese History and Historiography (過去事物的轉述，中國歷史和歷史學)，Hong Kong, 1982; Rolf Trauzettel: Die chinesische Geschichtsschreibung (中國的歷史學)，見 Ostasiatische Literaturen (東亞文獻)，Guenter Debon 編，Wiesbaden, 1984, pp. 77-90; Extreme-Orient/Extreme-Occident (888), IX: La reference a l'histoire, Paris, 1986。

⁵ 例如 Problems of Indian Historiography (關於印度歷史學中的一些問題)，D. Devahuti 編，Dehli, 1979; B. Koelver: Ritual und historischer Raum: Zum indischen Geschichtsverständnis (禮俗與歷史區域：對印度歷史的理解)，Munich, 1993; Pratima Asthana: The Indian View of History (印度的歷史觀)，Agra, India, 1992; Michael Gottlob: Writing the History of Modern Indian Historiography (印度現代史學史的描寫)，見 Storia della Storiografia, 27, 1995, pp. 123-144.

⁶ 例如 Donald E. Brown: Hierarchy, History and Human Nature: The Social Origins of Historical Consciousness (等級、歷史與人性：歷史意識的社會起源)，Tuscon, 1988; 近期在涉及西方史學史時探討將西方以外的文化的，是 Geschichtsdiskurs (歷史論壇) 系列，由 Wolfgang Kuettler, Joern Ruesen 和 Ernst Schulin 合編：vol. 1: Grundlagen und Methoden der Historiographieggeschichte (第一卷：歷史學的基礎和方法)，Frankfurt/Main, 1993; vol. 2: Anfaengen modernen historischen Denkens (第二卷：現代歷史思想的起源)，Frankfurt/Main, 1994; vol. 3: Die Epoche der Historisierung (歷史化時代)，Frankfurt/Main, 1996.

⁷ 參看 Juergen Osterhammel: Sozialgeschichte im Zivilisationsvergleich: Zu kuenftigen Moeglichkeiten komparativer Geschichtswissenschaft (文明比較中

事。把各國史學史編在一起也有其用處，但是真正的比較並不是知識累積的排比。任何一項比較工作都需有一些指標。在我們沒有去檢視歷史素材（文字、口傳史、想像、儀式、紀念建築等等）之前，我們可以先想一下要比較些甚麼？我們提出的簡單的問題是：要比較史學史裡面甚麼相同或相異的東西。

我們必須綜合性的來回答這個簡單的問題。文化比較是個敏感的工作；它觸及文化認同的問題。因此，它是不同國家之間權力鬥爭的一部份。從文化間的關係而言，西方國家一直佔有主宰的地位，而非西方國家的抗拒力不斷高漲。要把東西方國家在政治上的衝突，納入文化比較中來一併考量，有其實際上之困難；而且，要建立一套人文學中比較的方法及概念亦非易事：每一項比較工作都在一特定的文化脈絡中展開的，該特定文化中的思考方式，已經一開始就影響了比較的工作。一般而言，做比較文化的歷史學家都是其他文化中尋找己國史學裡的熟悉現象，而不太反省自己國家及文化裡的歷史想法。因此，自己文化裡的史學就不自覺地被用來當作比較上的尺度及標準，並用來描寫其他不同時、空中的歷史思考的特色。

不自覺是一個問題：凡是對自己文化裡的歷史思想反省不足，都會把自己的歷史思考方式逕自提升為指導性的地位；也因此比較前，即已決定了比較的結果。自己文化裡歷史思考的基本架構就

的社會史：未來比較歷史的可能性），收於 *Geschichte und Gesellschaft* 22 (歷史和社會，22)，1996，143-164頁；*Geschichte und Vergleich: Ansatz und Ergebnisse international vergleichender Geschichtsschreibung* (歷史與比較：國際比較歷史學的開始與結果)，Heinz-Gerhard Haupt和Juergen Kocka合編，Frankfurt/Main，1996。

等同於“真正的”歷史思考或等同於歷史思考的“本質”。其他文化中歷史思考的地位及意義，根據這個歷史思考的本質來加以衡量。⁸比較的工作便成了衡量親疏、遠近的工作。很少有學者會在不同的觀點來看其他文化，進而反省自己的文化。即便有這樣的人，他們還是未能深入掌握不同歷史思考方式中的特質及相似性。

例如，或有人問：我們該如何處理在詩或小說裡表現出來的歷史敘述，我們該逕斥之為非史、反史；還是我們可以說他們呈現了一個文化中真正歷史思考的本質？又例如，我們該如何評價，有文字記載的歷史，是不是只有口傳歷史的那些民族代表非史的文化，甚至根本就不該包括在人類歷史中⁹，只有進入文字記載的階段，這個文明才被認為有歷史？當然，這種偏見使我們無法真正了解一個無文字記載特殊文化中的歷史思考方式。

在比較史學裡我們無法避免文化認同之間衝突的問題。進行比較工作時，我們要正視這問題，要反省、要剖析而且要討論它。在此，我要提出一個有系統的比較做法，讓不同文化中的史學有一個相互比較的基礎。我要提出的是理論架構，其中包括比較工作進行

⁸ Brown的Hierarchy, History and Human Nature (等級，歷史與人性)是一個典型的例子。弗蘭茨·羅森泰爾在探討“穆斯林的史學”題材時曾思考過這個問題：他認為這一史學是“一些著作，穆斯林把這些出現在其文學史中某一特定時間的著作看成是歷史著作，這些著作含有相當大部分按我們對歷史的定義是可以歸入歷史一類的材料。”(A History of Muslim Historiography, 2d rev. ed. (穆斯林史學史，第二次修訂版), Leiden, 1968, 17.

⁹ 這樣的例子有Leopold von Ranke: Weltgeschichte (世界史)，第4版，Leipzig, 1896, I, viii. 參見 Andreas Pigulla: China in der deutschen Weltgeschichtsschreibung vom 18. bis zum 20. Jahrhundert (18到20世紀德國世界史中的中國), Wiesbaden, 1996.

的策略以及概念，我認為只有從系統性的理論架構出發，才能避免或修正比較工作中潛伏著的文化帝國主義的觀點。¹⁰

二、甚麼樣的理論

怎樣才能避免把自己習慣的歷史思考等同於具有普通性的歷史思考。回答這個問題時，我們必須從人類學的觀點看歷史意識這現象。我們不必先看學院史學或專業史學中的方法學。專業史學裡的研究方法及解釋歷史的理論，無法幫助我們了解人類追求歷史知識最根本的動機及需求。我們必須從各文化中都存在的心裡上的基本需求出發。我們該從這些範圍裡尋找是否有普通存在所謂的“歷史意識”。我們知道，涵括著歷史性思考的詞“歷史”是人類文明發展過程中慢慢出現的一個詞，我們不能假設每個族群都有這個概念。但是我們如果深入到每個族群內心的基本活動，我們可以看到他們都有這方面共通的心靈上的活動。我要建構的，就是用來說明這項心靈活動的一套文化記憶理論。

沒有一個人類文化裡沒有共同的記憶。人們藉著回憶前人、解釋其行為進而了解自己今之處境，並發展出對自己未來的期望，以及對世界未來的看法。”歷史”這個詞的內涵，從人類學觀點以及從最基本需求的角度而言，它是一個文化為了自己群體未來何去何

¹⁰ 為進行（人權史）跨文化比較，筆者在拙著 *Historische Orientierung: Ueber die Arbeit des Geschichtsbewusstseins, sich in der Zeit zurechtzufinden*（歷史定向：關於認清時代方向的歷史意識的工作）中 *Die Individualisierung des Allgemeinen: Theorieprobleme einer vergleichenden Universalgeschichte der Menschenrechte*（一般之個體化：關於世界比較人權史的一些理論問題）的文章中對這樣一種理論化已試作了初步的探討。

從而做的回顧及解釋。一套有關這項人們如何從最基本需求出發以及如何藉賦予往事特殊的意義，而達到文化前瞻目的的理論，就是歷史理論。這套理論，我認為可以用來做文化比較的起點，¹¹它可用來說明：歷史作品何以產生？在甚麼情況下產生這種根本問題？除此之外，我們不需要有任何先驗性的史學作品的定義。史學作品只是人們在自己文化中展現自己歷史意識的基本需求時，所呈現出的一種表達方式。

跨文化比較的理論架構不僅要能定義哪些範圍是該比較的；同時它也必須能夠開啓我們找尋比較對象的眼光，以及讓我們藉以掌握彼此之差異。它必須能協助我們：注意歷史意識展現的外在環境；它是針對或對應怎樣的挑戰而產生？歷史意識必須達成哪些功能？掌握歷史意識以怎樣的文化活動的方式在社會生活中實際展開。它必須協助我們了解解釋既往的心靈活動；過去發生過的種種，經過這些心靈活動，才變成了所謂的“歷史”。

這裡我們要特別注意“意義”的問題。史家重建歷史的時候，它佔有決定性的地位。它左右著歷史的解釋；並且決定著呈現歷史的方式：以詩的方式或以論述的方式呈現歷史。甚且它關鍵著史家對往事的瞭解與它文化發展期望之兩相結合。張灝在描寫十九世紀末二十世紀初中國思想界時，對這“意義”的問題有極佳的探討。¹²他強調“意義”是一個“有前瞻功能象徵性的概念”，也就是說，意義是“對生命及世界一個基本的解釋”。人們利用這樣解釋的工

¹¹ 關於下述內容參見拙著 *Was ist Geschichtsbewusstsein? Theoretische Ueberlegung und heuristische Hinweise*（何為歷史意識？理論探討與啓示）。

¹² Hao Chang, *Chinese Search for Order and Meaning, 1890-1911*（中國人對秩序和含義之探討，1890-1911），Berkeley, 1987, 7.

作使自己能立身於意義的網絡中，而不致有所不安及紊亂。這樣的象徵性概念同時涉及個人、社會以及世界三個層面。這概念當然也同時塑造著歷史思考的方式。歷史是由時間的概念以及變遷的概念把現在、過去、未來組合起來而成。這些概念協助人們化解及安頓生活中不斷出現的續斷經驗。二十世紀初的中國，人們也以這些經驗，塑造自我意識、國人的認同及界別其它族群。中文裡，人們曾經用“道”概念表達歷史中的意義，可以說是歷史之Logos。藉著人們心中的這些基本概念，人們才會把時間流程中有意義的事與無意義的事區分開來（它讓人們知道哪些是有意義的，哪些是不具意義的，偶發的讓人難以說明的事）。

最後，我們觀察歷史意識時，還要注意它在呈現哪些歷史中人事行為現象變遷發展，以及歷史意識以何種形式呈現？以何種程序呈現？人類過去多種不同瞭解歷史的方式，有沒有發展先後的相關性？有沒有跨文化相同的瞭解歷史的方式？如何避免把歐洲歷史思考方式的變遷，視為其它各種不同文化都會一樣經歷的變遷？

以下的論述我將嘗試回答上述問題。但是我目前尚無法建立一個全面性的理論，說明人們如何把意義賦予到歷史上。去。¹³

¹³ 在討論時，我將涉及比勒費爾德大學交叉學科研究中心一研究小組在研究時薈集的諸多論點，啟示和想法，該小組目前正在探討“解釋歷史：關於歷史意識之結構、邏輯、功能與跨文化比較的跨學科研究”。“意義”一詞在德語中是“Sinn”，與“含義”（Bedeutung）不同。在此筆者特別要感謝Klaus E. Mueller, Burkard Gladigow, 以及（在於中國有關的問題上）Helwig Schmid-Glintzer與Joachim Mittag。本文中大部分有關中國的例子是Joachim Mittag提供的，這些例子大大充實了筆者對歷史學的比較研究。

三、比較歷史學的幾個論點

在進行任何一個跨文化比較的時候，人們都會問：比較的對象事甚麼？因為一個文化它有時空發展變化，所以到底有沒有一個文化的整體？有沒有比較的理論？事實上，是有一些歷史思考中意義的判準，它們是文化中的基本部份，它們可以拿來相互比較。也就是說，文化中那些界定人們自我瞭解的基本概念可以相互比較。這些基本概念的類型化因此可以作為文化比較的理論。

Johan Galtung曾經嘗試建立這樣的一種分類法。¹⁴它區分出六種不同文化：西洋一型、西洋二型、印度型、佛教型、中國型以及日本型等六種。他以八種基本概念出發：“自然”、“自我”、“社會”、“世界”、“時間本身”、“時間社會”、“人際”、“知識”，建構上述六種文化類型，並呈現各文化類之特殊性。問題是，各基本概念的相互關係是甚麼？他並不探究，這樣的類型化把文化視為一個靜態的對象。文化變成了個體，有一組基本概念組合而成的特質展開開來的個體。這樣的文化理論把每個文化簡化為個有其本質，文化不過是其本質之展現。這是危險的理論。文化內部之歷史性質，文化之間之互動都被忽略了。所謂的比較只是劃清彼此的界限；歷史思考要不是照著某甲種本質展現，就是照著另乙種文化本質衍生。沒有

¹⁴ Johan Galtung: Die "Sinn" der Geschichte (歷史的“意義”), 見Historische Sinnbildung: Problemstellungen, Zeitkonzepte, Wahrnehmungshorizonte, Darstellungsstrategien (歷史意義之形成：問題的提出、時間的安排、感覺的界限、闡述的策略), Klaus E. Mueller和Joern Ruesen合編, Reinbek, 1997; Johan Galtung: Six Cosmologies: An Impressionistic Presentation (六種宇宙論：一種印象主義的描述), 見Galtung著: Peace by Peaceful Means (和平式的和平), London, 1996, pp. 211-222.

可能發生文化本質之外的現象。文化類型學是理論的工具，其目的在協助我們瞭解文化的差異性。我們要避免走向上述那種視文化為文化同質整體以及簡化出其特質。

凡是把不同文化視為不待解釋而即已自成一體，而且彼此互異，這種看法也同時把一群人的集體認同與另一群人的認同劃分清楚到彼此內外分明。這種清楚的劃分彼此的思考方式是種族中心的思考方式。在文化問題方面，凡是把各個文化視為由整齊和諧的內部構成的完整的一個個的個體，這種文化觀正式族群中心主義的文化類型學。

我要提出的理論架構，首先就要避免落入種族中心主義思考模式。我們認為每個文化中都具有一些別的文化中也有的成份。一個特殊的文化是由部份相同成份的不同組合。我這樣的做法至少有如下的好處：藉著呈現別人的特色，我們也增進自我的瞭解。對別人的認識不是為了把自己與別人區分開來，而是了解到彼此的共同點及相互的認可。

四、應比較些什麼

要瞭解表現歷史意識的歷史學著作，必須先找到塑造其特質的假設、情境、需求及功等因素。然後才能比較各種歷史作品的特質。首先人們必須找出其基礎構成因素，將其重新架構，成為各種不同因素之特殊關係及組合。倘若能夠顯示部份因素在歷史作品中有其相似性，那麼比較分析的行為就能夠在一個有系統的方式下來進行。因此走向比較歷史學的第一步就是在於建立這些特殊文化展現中主要構成因素的理論。

為了要達成上述之目標，我們必須強調在歷史意識具有人類學上的普遍性。所有的人都有時間上的共同經驗就是所謂的令人不能理解的“偶然性”的事件。偶然性所指的是，人類生命中總是伴隨著離別、生、死，以及災難、意外、失望等所未能預料之事件。簡單的說，我們所體驗的一切，就如Hamlet所描述的：“世界處在一片昏暗，我生來就是要整治這裡的一切。”¹⁵所謂的“整治”，意思就是建立一段時間的概念、建立時間變遷以及發展的過程，同時也意味著在日常人類行為上能使偶然事件解釋、安排成為有意義的發展，並且使紛雜的事件變成井然有序的變遷。註解春秋一書的公羊傳詮釋，其中也有一段是這麼說的：“撥亂反正無出春秋之右者”。¹⁶

時間變更經驗具有恒常的威脅性，因此必須詳加以詮釋，以便使那些受其威脅的人們能繼續生存下去。為了能達到此目的，人們必須建立起一種能處理外在世界變化的時間秩序觀念。歷史意識的工作可以說就是一種詮釋過程，它是在建立時間秩序的觀念。它處理的是，在生命及世界時間變遷中的一切經驗。並且使他們能安置並儲存在我們的腦海裡。歷史意識(歷史詮釋的工作)使過去的一切改變都具有意義。因為它能幫助我們了解到現在，也能讓人們期望到未來。靠著過去的一些經驗及訊息，引導人們走向未來的自我活動。

歷史意識的工作是在特殊文化活動間進行的，在此我願將其稱為“歷史敘述實踐”。就此而言，歷史學成為文化的一部份，同時

¹⁵ 莎士比亞《哈姆雷特》，第一場第五幕。

¹⁶ 《公羊傳》：哀公14年。

也是人類生活中重要的一個因素。任何跨文化比較都必須對該實踐做有系統地考量。同時在敘述上也必須對過去有意義普遍的文化活動加以闡釋其特殊形態。(當然歷史意識中也有非敘述性的部份。有些過去的事及現象事難以用文字敘述的。這些我都並不否認，但是特殊文化現象，也就是所謂的歷史，基本上是依靠在敘述性的文化實踐所得來的。)

此種人們心靈所建構出的“歷史”，其根本的因素是些甚麼呢？爲了能與個人其他記憶內容有所區分，首先我們必須得強調其特殊性，將其視爲跨越個人記憶及個人生命極限的一種過去記憶。記憶上的時間延伸無疑是呈現過去歷史的必要條件。另外一方面，透由歷史意識所開啓的未來展望亦將能跨越個人生命的極限。因此歷史意識在生活上無形中擴大了人類對於時間範圍的觀念，同時也超越了那些從事歷史記憶工作者的有限生命。擴大記憶上的時間範圍，對歷史特質來說將是一個必要條件，人類必須使用過往經驗的特殊意識來填補這項範圍。

“歷史意識”是一種在時間上的幻想，同時也是一種構想，甚或是一種概念，透過這種想像及概念，一切現實生活上發生的期待，慾望，希望，脅迫以及焦慮都能和過往的經驗串連起來。過去一切所回憶到的時間將和未來融合在一塊，使其成爲一種整體性的時間變遷，甚或是一種不變的概念。此種作爲人類活動有意義順序的時間概念，其例子就如同在秩序及混亂中所出現之井然有序的循環過程。¹⁷

所有這些構想都是築基於時間順序的概念。時間的構想就是歷史意識的基石；時間牽涉到人類本身的世界以及其介在過去經驗間

¹⁷ 孟子之三，B，8。

的動盪，同時對未來的期望也形成了任何過去如同歷史般的意識及含意。爲了要達到比較的目的，在此經常會使用到一項基本的二元理論：循環時間對線性時間。然而其本身這種區別並不能很有效的凸顯出歷史思考的基礎模式；因爲沒有一種歷史的概念，不兩者都用。因此，我們必須建立循環時間及線性時間之外的綜合模式。

未來的比較史學必須是要先建立此種歷史意識及意義的判準。一般來說，這類判準是不會以複雜的形式出現。但是它們常隱而不顯，我們必須把它們突顯出來。史學作品裡面就是有一組這些判準的組合在敘述文字的背後，並支配歷史作品的內在意涵。從史學作品中找出這些判準的組合，這就事比較史學中的第一步，亦即比較史學的基礎。

這些判準的組合，有時候就是一個文明裡最神聖的時間秩序。該文明裡的一切日常大小事件也許都被納入這個時間秩序之下，而被視爲該時間秩序中一部份或一過程。在中國以及歐洲歷史學的傳統上，這類判準組合成的時間基本概念可能有如下幾項名詞出現：，諸如“記載”、“溫故而知新”。上述記憶、意識、歷史等概念的內涵，都是在這基礎觀念下塑造成的。另外，上述一個文明中的基本時間概念也決定該文明中其他概念，如傳統、持續性、不連續性、發展、過程、改革、傳薪、發展、轉變、進步、腐敗等等的內涵。此外，我們也必須考慮到不同的“歷史哲學”；自從啓蒙運動以及現代思潮後，它們就被安置在一個道德的世界秩序中，以及那些神聖的歷史、神意及歷史的哲學里。爲了能做到比較的目的，因此有必要在其他的歷史學當中，找到相對應的基本觀念。

上述那些判準，在今日常被視爲是一種虛構，是人所編造出來的。但是我們卻不能否認從前那些判準已曾塑造出“歷史”的精神

結構，以及用來詮釋它的想像、象徵、以及概念。經常這種判準要件都是經驗本身的一部份，所以將其認為是潛在性的虛構就是一種誤識。

在繽紛的文化活動裡，歷史敘述是人們心靈活動之一，此心靈活動呈現出來的是史學作品，它們是文化活動中的一支。它乃是過去的事件和文字媒體所融合之一種複雜的呈現。歷史作品創造者的主觀因素及其在社會生活中所扮演的角色，譬如創作者的專業化程度以及史家的社會政治地位等。為了能達到比較的目的，下類的問題是非常重要的：歷史學家具有甚麼樣的社會地位？他們是依附在那些人底下？在政治權勢係統下他們的功能地位是甚麼？在正統及非正統的政治權勢下，他們的工作扮演了甚麼樣的角色？在決定歷史學家資格之時，性別扮演了甚麼樣的角色？甚麼樣的人及團體是與過去的回憶帶有關連？歷史學家必須和哪些人做抗衡，以能鞏固其地位？是誰授權給他們當“史家”？

歷史著作乃是一種呈現歷史意識特殊的方法，通常它是以事情發生的年代順序方式來呈現種種的過去真相。為了能做到比較的目的，比較不同史家面對所謂過去真相的態度，以及他們把史實如何組成及呈現將是一件很重要的事。

歷史作品的另一特徵在於它的語言形式。作品是用詩歌抑或是用散文形式來表示呢？這兩種主要的書寫形式所蘊含的是甚麼？這兩種形式不同的差別在其它文化中是否也是相同的呢？在西方文化中，散文所指的乃是在過去經驗上所產生的的某種理性產物及論說模式，而此種經驗則是架構在一般常識及經驗證據的觀點上。

歷史學比較研究裡很重要的一點是，我們怎樣定義一個文化的史學；把一個文化裡的史學視為一個整體。譬如我們比較“中國”史

學及“西方”史學。進行比較之前，我們當然要釐清：“中國”及“西方”是今天觀點之下的區分還是它們本身就是自成一體？對中國來說，這個問題或許有一個比較簡單的答案內容，因為傳統中國歷史作品都和中國有關；歷史學家及其讀者所屬的文化是同一個。但是歐洲又是怎樣呢？自我了解的範圍或歷史認同的努力是否和西方歷史學著作中所謂“歐洲人”的概念來的一樣呢？我們若是不能為歷史空間的內部視野予以界定及說明，比較法上的詮釋很有可能就是一種誤導的詮釋，不然就是詮釋者在物件上所產生的本能反應。

五、同時性比較的展望

進行共時性比較要考慮到：(a)涉及歷史記述的文化習俗的類型；(b)歷史意義的類型；(c)形成歷史意識的條件；(d)形成歷史意識的內在策略及運作方式；(e)歷史意義的topoi；(f)歷史學的表現形式，手段以及種類；(g)歷史定向性功能。

(a) 關於回憶歷史的文化行為，我們必須將史學與其它有關表現過去的形式放在一起，以找到其與史學之聯系。史學與儀式、典禮、喜慶、公定假日以及朝聖之類的集體紀念的宗教活動有何關係？它與大眾文化有何關係？它能否成為大眾文化的一個部分？另外一個方面則從社會的角度觀察史學。歷史記述在一個社會中的地位如何？它是從社會的最高層還是從社會的下層觀察世間發生的事件的？

對史學中的社會史來說，性別是一個非常重要的方面。在表現過去的文獻中區分男性和女性的聲音，系統地觀察史學描述的男女性經驗之來源十分重要。同樣，在史學的定向性功能方面，必須回

答以下幾個問題：歷史是如何表現認同的，更確切地說，性別認同與史學有什麼聯系？

(b) 就歷史意義的不同類型而言，我們應該提出一種能為史學的詮釋提供清晰明了的理性框架的綜合類型學。關於大型的史學論著，几百年來，西方超史學著述中至少形成了四種史學類型學：

1. 德羅森(Droysen)在他的〈論題〉中區分出調查性的，記述性的(從狹義的範圍看)，教育性的及思辨性四種表現過去的形式。¹⁸
2. 尼采描述過三種表現過去的方式：即紀念性的，保存性的和批評性的表現形式。¹⁹
3. 海登·懷特提出了最為詳盡的史學類型學。他認為歷史意義的基礎，是影響所有記述的隱喻、換喻、舉隅、反語這四種轉喻，此外，他還提出了三種同這些轉喻有關的歷史意義類型：四種情節性模式(浪漫的、悲劇的、喜劇的和諷刺的)；四種正式辯論時所用的說明模式(成形論的、機械論的、

¹⁸ Untersuchende, erzählende, didaktische und diskussive Darstellung: Droysen, Johann Gustav Historik, historisch-kritische Ausgabe (研究性的、敘述性的、教育性的、思辨性的闡述：德羅森、約翰·古斯塔夫·史學，歷史與比較)，修訂版，Peter Leyh編，Stuttgart-Cannstatt, 1977，第一卷，217-283頁，445-450頁；參見拙著Konfiguration des Historismus: Studien zur deutschen Wissenschaftskultur (歷史主義的形態：關於德國科學文化的研究)中Bemerkungen zu Droysens Typologie der Geschichtsschreibung (關於德羅森的史學類型學的幾點說明)一文，Frankfurt, 1993, pp.267-275.

¹⁹ 尼采：Vom Nutzen und Nachteil der Historie fuer das Leben (論利用歷史以及歷史對生活的不利之處)，Saemtliche Werke, Kritische Studienausgabe in 15 Einzelbaenden (尼采全集，15卷批評研究版)，第一卷，243-334頁，特別是258-270頁。

有機論的、背景論的)；以及四種思想方面的說明模式(無政府主義的、激進主義的、保守主義的、自由主義的)。²⁰

4. 我本人提出的類型學將歷史記述中的功能與結構要素相結合，區分出傳說的，範型的，批評的及發展的四種解釋歷史的模式。²¹

(c) 關於史學的文化脈絡，我們應該注意到在一定文化範圍內宗教對意義和含義的評判標準，因為在大多數社會中--至少在啓蒙時代之前--宗教是在過去和現在關係上提出意義的主要來源。一般認為，西方歷史思維的特性深受基督教的影響，即使在歷史研究形成學院式研究方法體系的歷史主義時期亦是如此。因此，史學與宗教的關係，可以作為解析史學中意義，含義和要義之語言的鑰匙。

²²

要理解為什麼到一定的時候開始使用某種特定的歷史意義標準，我們首先應該了解什麼樣的挑戰會激發歷史意識，其中哪些需要史學的回答？我在別處已經把那些挑戰說成是一種巨大的斷裂，

²⁰ Hayden White: Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth Century Europe (超史學--十九世紀歐洲歷史的想象), Baltimore, 1973, pp.1-42.

²¹ 見拙著Zeit und Sinn: Strategien historischen Denkens (時間和意義，歷史思維的策略)中Die vier Typen historischen Erzählens (歷史描述的四種類性)一文，153-230頁；并參另一拙著Studies in Metahistory (超史學研究), Pretoria, 1993, pp. 3-14.

²² 參見拙文Historische Methode und religioeser Sinn: Vorüberlegungen zu einer Dialektik der Rationalisierung des historischen Denkens in der Moderne (歷史方法和宗教意義：關於使歷史思維在現代合理化的論證的設想)，Geschichtsdiskurs, Bd. 2: Anfaengen modernen historischen Denkens (歷史論壇，第二卷：現代歷史思想的起源)，Wolfgang Kuettler, Joern Ruesen und Ernst Schulin合編，Frankfurt/Main, 1994.

是對時間的連續性和生活的合理性的嚴重攪亂。說明這種中斷經驗的例子有：對歷史主義來說是法國革命，對奧古斯丁關於聖史的概念來說是羅馬的衰亡，對西羅多德來說是五世紀后期雅典的新型政治結構和作用²³，對司馬遷來說是秦漢二朝的建立。由于史學無法記述所有時間上的中斷，因此我們應該尋找那些能為史學所記述的特定時間的經驗。那麼，究竟哪些問題可以通過歷史陳述得到解決？

(d) 關於形成歷史意識的內在策略和運作方式，我們應該首先考慮史學的形式上的特點。它的結構是不是一種記事性的？如果其結構象中國古代編年史那樣不是記述性的，那麼，這樣的史學對歷史意義有沒有基本標準？如果說沒有記事性成份就不可能把歷史真實表達出來，那麼在其它結構形式不同的重要歷史著作中歷史的表達是怎麼完成的？因此，我們應該尋找諸如比喻，象征之類的非記事成份及其作用，這些著作本身即使是非記事性的，這些比喻象征卻起到同樣的作用，至少能使其具有意義。

(e) 能有助於進行比較的歷史topoi為數不少。這些topoi是關於過去的描述的組織者。通過這些topoi，人們可以看到歷史事件的重要性與其對現時的定向作用。topoi是表述過去的歷史意義時的觀點與表達方式，是對不同內容反復使用的模式²⁴。關於歷史意義的最有名的topoi，無疑是西塞羅的口號“歷史是生活的老師”和中國的隱

²³ Meier: Die Entstehung der Historie (歷史學的誕生)，第251-306頁。Meier談到一種“由政治決定的斷裂過程，評價標準的深刻轉變”(254頁)。

²⁴ Joern Ruesen et al: Untersuchungen zum Geschichtsbewusstsein von Abiturienten im Ruhrgebiet (關於魯爾地區中學畢業生歷史意識狀況的調查)，見Geschichtsbewusstsein empirisch (歷史意識，實驗性的)，Bodo von Borries, Hans-Juergen Pandel, Joern Ruesen合編，Pfaffenweiler, 1991, p.286。

喻“鑒”²⁵。按照這一topoi來表現過去的史學，通過舉例傳授人類行為的一般規律；這樣的史學和法學一樣，是由邏輯判斷決定的，即由歷史事件引出規律，再用這些規律來評價歷史事件。這些規律通常與政治有關，是寫給統治者看的，促使他們遵循道德原則，使權力和統治合理化²⁶。當然，還有很多別的topoi。為比較起見，這些topoi應該分門別類，成為一種史學修辭學。然而，這樣一種修辭學現在還不存在。因此，我只能提及一些從近期調查青年人的歷史意識的經驗結果中系統總結出來的topoi²⁷：過去是逃避現實的地方；過去是烏托邦式的現在的對立面；過去應該被改變；過去成傳統；過去最重要的東西永存；過去最重要的東西是不斷變化的；必須把與現

²⁵ 參見 Chun-chieh Huang: Historical Thinking in Classical Confucianism: Historical Argumentation from the Three Dynasties (中國儒教經典中的歷史思維：三個朝代中的歷史論爭)，Time and Space in Chinese Culture (中國文化中的時間和空間)，Chun-chieh Huang和Erich Zuercher編，Leiden, 1995, 76: “鑒”的原義是“鏡子”，鏡子便是我們檢視自己，觀看別人之物，是我們“良心”的表現。這個字後來轉意為“教訓，准則，范型”，但并未完全脫離原來反映反射的意思。”

²⁶ 這一topos似乎在所有進步的文明中是一種普遍現象。例如它是Ibn Khaldun寫Book of Examples and Collection of Origins (原籍樣例集成)以及司馬光寫《資治通鑒》的基礎。

²⁷ 見拙文：Untersuchungen zum Geschichtsbewusstsein von Abiturienten im Ruhrgebiet (關於魯爾地區中學畢業生歷史意識狀況的調查)，Zeit und Sinn (時間和意義)；Joern Ruesen, et al.: Geschichtsbewusstsein von Schuelern und Studenten im internationalen und interkulturellen Vergleich (大中學歷史意識的國際和跨文化的比較)，見Geschichtsbewusstsein im interkulturellen Vergleich: Zwei empirische Pilotstudien (歷史意識的跨文化比較：實驗調查二例)，Bodo von Borries和Joern Ruesen合編，Pfaffenweiler, 1994, pp. 79-206。

在的生活直接聯繫起來；過去可以教我們一些東西，所以歷史就是學習。

(f) 另外還有許多可以建立比較參項的方法，我無法一一列述，在此僅以問題的形式提出其中的一些：過去的事件是如何聯系在一起的？何種合理性影響著這種關係？在怎樣一種複雜程度上不同的經驗與對其的解釋才能整合在一起？史學究竟在多大程度上考慮其本身的結構和原則？史學在分析與解釋方面做得究竟有多深？在將過去寫成歷史的過程中價值觀念和政治標準在起什麼作用？過去的事件有多少被寫入歷史？史學如何處理其它文化中的歷史？其它文化是否被邊緣化的，只是反映自己願望的一種對象？現在看到的有哪些不同的歷史編纂法？以前的思想家是如何將它們分類的？這種分類與我們的分類策略是否一致？

我前面已提到經驗是史學的基礎，但另一方面，史學在詮釋過去時也有論的成份。因此，我們應該努力尋找史與論結合的不同模式。史論結合的關係甚至可能是分期史學史的主要標準。因為，如果能夠明確地把史與論區分開來，這就表明歷史文化的高度發達性。只有在高度發達的歷史文化條件下，史實才能成為說明歷史，給歷史以一定意義的主要工具。

(g) 最後，應該系統地考察史學的實踐功能，它對人類群體的定向性功能。這一功能最明顯的表現，就是它決定了對為其而述史的那群人的歷史認同。為了進行比較，我們需要介紹不同的認同觀。其中最重要的與接受，即與決定是否接受某人入某一群體的價值觀念與政治標準有關。什麼樣的人可以入史，什麼樣的人不能入史？寫進歷史的人之間存在著何種聯繫？在同類與他類，共同與相異之間界限何在？

六、關於歷時性比較的一些問題

歷時性比較涉及到史學中的變化。其理論上的任務是檢視普遍性要素，變化過程的類型以及轉變的方向。然而，在探討史學上的變化問題之前，需要考慮一種有普遍意義的分期法。這種對史學進行分期，應該以整個人類的變化過程為基礎，給史學史以歷史意義。這樣一種分期法表明史學對歷史發展背景的依賴關係，正是這種背景為史學提供了最重要的要求與最基本的價值標準。於是，史學便在這範圍內發揮(或放棄)其定向性功能。一個很有爭議性的問題是，歐洲歷史上的那些主要時代是否也適用於別的文化？如果答案是否定的，我們至少可以去比較作為分期法基礎的划分時代的標準。

對史學最適用的是與人類交流主要手段有關的普遍的分期法。我們可以先區分以三種交流手段命名的時代，即口傳時代、書寫時代和“電子”時代²⁸。我們必須在具體材料中考量那些改變我們解釋和表現過去之方式的種種要素。在此，我想至少舉一個例子來說明這種改變史學的力量，即我們對過去認識的增加。這種增加會引起一些新的概念，而這些新的概念反過來又會影響史學。無視歐洲的知識爆炸，就無法理解十八世紀后期歷史主義思想的興起。中國在歷史認識方面也有過飛速進展，然而在歷史觀念與詮釋的基本範疇方面卻似乎沒有產生轉變。

還有一個問題關係到史學中對變化的描述。進步是否可以經歷的？這種進步是否只是某一社會中一批成功者的自我感而已？歷史學

²⁸ Albert D'Haenens (Louvain la Neuve) 在一次辯論中曾用過我在這兒引用的這一提法。

家在把歷史寫成進步時是否與他們產生同感?

歷時性比較最重要的參項是轉變的方向。有沒有可能看出跨文化的傾向?這個問題今天看來似乎充滿了西方強權思想意識。然而,即使拒絕西方思想也仍應該探討這個問題。我認為,這種問題的出現是不可避免的,因為,當今世界所有國家都在直接或間接地進行現代化,而這一現代化對所有這些國家的歷史認同提出了疑問。因此,了解在某個國家自己的文化歷史中是否有和西方相似的發展傾向,是極為重要的。而對西方人來說,知道在非西方文化中是否存在這樣的傾向也是有益的。如果所有國家在文化方面確實有一種共同的發展或演變,那麼,現代化進程將不僅僅有異化的危險,它甚至可以是一種機會:從人類更廣的角度獲得或重新獲得對自己的認同。

這樣,馬克斯·韋伯關於普遍的合理化與理智冷靜的概念也許可以運用到史學方面的比較。沒有合理性推理,就沒有史學,這合理性推理就是一套規則,它使歷史意識的解釋過程受到概念化策略方面的約束。這種規則將迫使史學家把史實證據用于對過去的表現,並迫使他注意到史論的連貫性。這種合理性推理應該作為一種普遍有效的發展來加以探討。同樣的方法也可以用于構成歷史認同的價值觀念與政治標準。這些價值觀念和政治標準是否顯示出一種普遍化的傾向?歷史認同的範圍是否也由此得以擴大?我想我們可以在許多文化中看到這樣一種普遍化的進程²⁹:它始於古代史中的社

²⁹ 筆者曾嘗試將這樣一種涉及人權普遍性的問題以及人性,個性和不同物等一般的爭論概念化,見拙文Die Individualisierung des Allgemeinen (一般之個性化)以及Human Rights from the Perspective of a Universal History (從世界通史的角度看人權),見Wolfgang Schmale編:Human Rights and Cultural

會小群體,發展到現代史中的人類。然而,普遍化的同時也會引起地方化、特殊化和個別化,這些都是對普遍化的反應或結果。

另外還有一個發展方向涉及的是史實與時間的關係。史學的發展是否受到史實作為證據與時間作為秩序原則的影響?在古代社會,世間的"事實"對記述世界的神聖秩序是無關緊要的。神話作為表現宇宙的敘述體不需要以史實為證據,也不需要以時間為秩序。然而,神話秩序不是消失便是被溶入一系列確証的即"真實"的事件與結構中去了。

根據這一思路,我想提出一種簡單的分期法,這至少可以看成是寫史學思想史的一種啟發。下面假定史後時代是一種理想型的形式,其內涵為后現代歷史思想中最具挑戰性的要素:

史前時期	宇宙時間(神話中的"古代")和世俗時間兩者區別明顯;后者對於世界的秩序和自我是沒有意義的。偶然性被徹底排除在外。傳說型的歷史記事占主導地位。以口傳為交流手段。
------	---

Diversity: Europe--Arabic-Islamic World--Africa--China (人權與文化差異:歐洲--阿拉伯伊斯蘭世界--非洲--中國), Frankfurt/Main, 1993, pp.28-46; Vom Umgang mit den Anderen: Zum Stand der Menschenrechte heute (與他人打交道:當前人權之狀況), 見Internationale Schulbuchforschung 15 (國際教材研究, 15), 1993, pp. 167-178.

歷史時期	介于兩種"時間"(宇宙時間和世俗時間)之間。偶然的事實(事件)充滿關於現世秩序的含義。偶然性被認為對這種秩序是至關重要的，它被納入指導實際活動，形成人類認同的時間概念。以書寫為交流手段。	傳統的：整個時序具有神聖的特徵。宗教是解釋世俗變化意義的主要來源。示范型的歷史記述占主導地位。 現代的：盡可能縮小時序的超驗範圍。整個歷史意義傾向於成為此世的。人通過推理力能夠有條理地研究史實，從而認識過去。發展型的歷史記述占主導地位。
史後時期	沒有包括過去，現在和將來的時間秩序。過去被分離為一種自在的概念。過去的事實成為任意的結構中的要素，與現在和將來沒有實際關係。人類的過去成為非時間性的東西。偶然性再也不可能放在一個與現在和將來有關的時序中加以概念化了。以電子為交流手段。	

(歷史思想時代之一般劃分)³⁰

³⁰ 筆者將四種解釋歷史類型之中的三種放在一種明確的時間順序中，是會引

誠然，現代化是歷時性比較最重要的方面之一。具體地說，它應該是一種表現過去的合理化的內在過程。歷史研究作為一種學科，它能表明這種合理化的不同形式和階段。但是，合理化僅僅是現代化這塊硬幣的一面。它始終還有一個對立面，一種對過去的再度迷戀，這種迷戀是對理性方法論帶來的意義和含義的失落的補償。因此，要進行歷史的比較，應該始終記住這兩方面：理性的冷靜和補償性的非理性的再度迷戀，這就是說，人類生活的時間性不斷提供給我們賦予歷史以新的意義的材料和機會。

七、新的問題

二十世紀對史學的意義和含義的基本標準已經提出了挑戰。我經常想到納粹大屠殺留下的創傷性經歷，以及類似的集體屠殺和人類歷史過程中其他暴力行為³¹。這樣的經歷會引起創傷性反應，往往會將集體記憶中某些重要的因素壓入無意識之中。在史學中，這種無意識必須得到揭示，即它是一種依然在影響著現在的關於過去的沉默。要使這種揭示有說服力，我們必須在歷史著作中辨認出這種壓抑的跡象。這樣，史學又要擔負起一項任務，即系統地考察解釋歷史的消極模式中那些有意為之或無意為之的過程。這種消極意義或者無意義之意義可以解釋為"表現的極限"，關於(納粹)大屠殺的討論便已是一個例証³²。即使在通常的史學中尋找這樣的極限也

起誤解的，因為這些類型在每個時期都起著遠為複雜的作用。儘管如此，它們還是可以用來說明與某一時期有關的歷史思維之特點。

³¹ 例如在中國的太平天國反叛中便有二千萬人喪生。

³² Probing the Limits of Representation: Nazism and the "Final Solution" (表現的

會有益的，它會有助於我們認識歷史意識之另一面，即史學以沉默作為語言³³。

我在本文開頭指出，歷史研究中每一項帶有比較的工作，也會包含認同形成的過程，並都受到實際利益的影響。這同樣適用於我對比較史學提出的策略。這一策略有消極的一面，也有積極的一面。關於消極的方面，它應該避免從文化特殊性出發為史學研究先設假定和指導原則，克服我與他之間常見的對立，這樣，史學就不會通過排除別人而確定認同。從積極方面看，它將使學者能夠往來于相似與非相似的精神生活中，表現不同文化、民族和社會的史學傳統。那些認同感面臨危機者應該認識到，非相似性實際上是他們認識自我的一面鏡子。這樣，他們的交流便能夠為相互了解和承認這樣一個崇高的目標服務。

極限之探討：納粹主義與最后的“解決辦法”，Saul Friedlander編，Cambridge, Mass., 1992.

³³ 關於南京的失守（1867），有一種表現被壓抑的回憶的常用文學模式，表達了不堪回首的情感：“怕回頭，細讀闌成賦。”見Stephen Owen: Place: Meditation on the Past at Chin-Ling (地點：金陵懷舊)，Harvard Journal of Asiatic Studies 50 (1990), pp. 417-457.

胡三省與中國史書的注釋傳統

張元*

《資治通鑑》的修成，不只是朝廷君臣有了施政參考的歷史典籍，同時也使得讀書人能夠得到既有系統而又頗為完整的歷史知識。但是，《通鑑》完成之後，並未立即受到歡迎，也沒引起讀史熱潮，司馬光說只有王勝之一個人從頭到尾讀完全書，其他的人讀不了幾卷，就昏昏欲睡。編帙過鉅，煌煌二百九十四卷，是讓人望而卻步的重要原因，朱子起意修撰《通鑑綱目》，也是覺得《通鑑》內容太多認為應該加以精簡。另外，這部書大概也深了一點，對於經史不夠嫺熟的人，閱讀的時候必然感到困難，特別是許多字不知道該怎麼念，也就讀不下去了。讀書先須識字，識字須知讀音，溫公門人劉安世為《通鑑》撰《音義》十卷，就是為了這項實際需要，大概由於內容貧乏，

* 台灣新竹清華大學歷史研究所。