

“新典范”和“旧史学”的冲突与调适

——对中国现当代史学变革的一个贯通性解释

杨念群

〔摘要〕 民国初年的新史学主流强调科学地无限拓展史料搜集的范围，忽略对历史进行宏观或规律性的解释，以至于形成了史料即是史学的极端主张。传统史家则坚持史学应该传承文化精神，洞悉“世变”走向与实施道德评判。新史学另有一支发展为后来的区域社会史研究。本文不拟分别概述比较三者的异同优劣，而是对其方法论的演变做一贯通式的考察，并对史学研究是否要坚持道德判断、局部研究与整体历史观之间的关系以及中国史学如何步入后新史学时代等问题表达了自己的看法。

〔关键词〕 新史学；道德判断；民族主义；结构性要素

〔作者简介〕 杨念群：历史学博士，中国人民大学清史研究所教授，博士生导师（北京 100872）

民国初年史学研究真正出现令人瞩目的转型，当以梁启超（字卓如，号任公）先生发表《新史学》一文为标帜，不过，一般论者认为，任公作为新史学的倡导者，仅具有鼓动家之责。新史学被体制化、制度化，似应以傅斯年创办中央研究院历史语言研究所（以下简称史语所）为肇始，各路新史家汇聚其中，形成了一个强势阵容，对旧史学发起了全面挑战，至今影响力不衰。不过，细究其中主要人物如陈寅恪、顾颉刚、李济等人的治史主张，其研究取向和方法均颇有差异，似未完全达成共识，只能说组成了一个较为松散的联盟。1949年以后，新史学的研究风格统一由僵化政治意识形态主导的政治史叙事模式所取代，史语所联盟随着部分学者迁台而趋于瓦解，一度淡出了人们的视线。

20世纪80年代，随着僵化意识形态支配下的政治史叙事模式的逐渐解体，史语所的治史风格被重新发现，并经由中国台湾学人的大力阐释重新成为学界关注的话题。大陆学者从学术史的角度亦开始拾掇民国学统余绪，辨别学派源流，

跬步趋鹜，相互援引，一时衍为风气。史学研究的另一变革路向则刻意回避上层精英人物与制度变迁诸话题，眼光向下寻究区域社会中的历史痕迹，再现民众日常生活中的细节场景。虽然双方都强调呈现历史的真相，却各有侧重。治史中怀旧风潮的兴起源自对民国学统余脉的追索，区域史观察亦可溯源到20世纪30年代对不同地域民族、社区展开研究的民俗学、人类学传统。所以说，当今广义上的学术史和社会史逐渐取代政治史、经济史的研究模式，成为最具影响力的探索方向，完全可以通过反思民国学术史寻找到各自的治学源头。本文并不打算纠缠于这两股潮流内部细节的讨论，而是尝试对其中典范更替的路径及其历史逻辑作一初步勾勒，并就其对未来史学发展可能产生的影响发表一孔之见。

一、实证主义典范地位的确立以及相关争议

关于傅斯年及其创办的史语所在民初新史学中所起的核心作用，近年有学者曾多方揭橥推

介。^[1]目前仍存在较大争议的问题在于，傅氏极端崇奉西方实证主义与不加掩饰地挪用科学标准的态度，已对中国史学传统准则构成致命的冲击，也因此不断激起各类批评的声音。傅斯年的治史宗旨集中反映在《历史语言研究所工作之旨趣》和《史学方法导论》等文章中。撮要言之，其史观对今人影响尤巨者大体可概述为以下几个方面：

其一，“史学”即“史料学”，历史研究应不涉及哲学思辨和诠释分析，也没有必要模仿古代著作中的叙事。史学研究首要的任务是反对“疏通”，下面这段话表述得很清楚：“史学的工作是整理史料，不是做艺术的建设，不是做疏通的事业，不是去扶持或推测这个运动，或那个主义。”他又声称：“我们只是要把材料整理好，则事实自然显明了。一分材料出一分货，十分材料出十分货，没有材料便不出货。”^[2]对材料采“存而不补”的态度，“证而不疏”则是处置材料的手段。在叙述方面：“历史学不是著史，著史每每多少带点古世中世的意味，且每取伦理家之手段，做文章家的本事。”^[3]

其二，历史研究与经国大业无关，与伦理道德和由此构筑的精神信仰与传承方式无关。他认为：“历史学和语言之发达，自然于教育上也有相当的关系，但这都不见得即是什么经国之大业，不朽之盛事。只要有十几个书院的学究肯把他们的一生消耗到这些不生利的事物上，也就足以点缀国家之崇尚学术了。”^[4]“史学的对象是史料，不是文词，不是伦理，不是神学，并且不是社会学。”^{[5](P308)}在评定史料价值时，“断断不可把我们的主观价值论放进去……既不可以从传统的权威，也不可以随遗传的好尚”。^{[6](P245)}

其三，努力把历史研究做成与自然科学相类似的学问，在方法、工具、视野上与之全面靠拢，甚至合体为一。傅斯年认定从史料中能够得到大量客观知识，相信只要把材料整理好，则事实自然明显。他说：“近代的历史学只是史料学，

利用自然科学供给我们的一切工具，整理一切可逢着的史料。”^[7]所以，史语所的同人之治学“不以空谈为学问，亦不以史观为急图”。^{[8](P308)}^①

不容怀疑的是，以上三点看法对中国历史观念和方法论的基本走势影响极大，特别是20世纪八九十年代以来，随着政治意识形态全面支配史观局面的式微，思想禁锢一旦解除，历史学者对变革先须淡化政治意识的自我期许似乎更加需要依靠以上三点立论，才有实践操作的合法性。即使随后有区域社会史和后现代史学等新潮流的兴起，也无法从根本上改变傅氏推举之科学方法垄断史界的一统格局。

人们习惯于把1949年以前胡适、傅斯年和顾颉刚等人倡导的史学观念笼统地归类到新史学一方，新史学的内容也被分别标示为胡适的“整理国故运动”、顾颉刚的“古史辨派”和傅斯年领导的史语所“史料派”。其实，三者之间在对史料的择取辨别方面存在着相当大的分歧。以表面归属于史语所阵营的陈寅恪为例。陈先生早年的治史取向注重西北史地之学即所谓“塞外之史，殊族之文”，明显受到西方汉学或欧洲“东方学”治史风格的影响。但到了其中年治学的第二阶段，陈先生就已坚决放弃引以为傲的通晓多国别与多族群语言的优势，表示自己“不甘逐队随人，而为牛后”。在晚年，他更是回归“贯通”之学以有意区别于“专家之学”，显然与傅斯年的史料派宗旨大有距离。^[9]^②

再如，顾颉刚在古史辨运动中处理史料的态度在新史学阵营中也是素有争议的，原因是顾颉刚吊诡式地继承了康有为今文经学的疑古辨伪传统。从表面上看，康有为“尊孔”，顾颉刚“反孔”。但是，康有为“强经典以就我”，质疑汉代刘歆造伪是为了活用孔子寄托的微言大义，以便为晚清的改制张目，故《春秋》只是符号之书，与史实无关。^{[10](P52)}而顾颉刚“疑古”却是把上古史谱系打个七零八落却不顾建设，破坏经典传承并演化为纯粹消解传统的极端行为，没有指明

^① 参见傅斯年：《史学方法导论》，欧阳哲生主编：《傅斯年全集》，第2卷，308页，长沙，湖南教育出版社，2003。也有个别学者试图说明傅斯年依然强调史学研究的“疏通”和“想象力”，指其史观不限于强调史料重要性这一层。[参见罗志田：《证与疏：傅斯年史学的两个面相》，载《中华文化》，2010（2）]但显然无法从根本上改变学界对傅斯年史学观的整体印象。

^② 余英时先生曾经发现，陈寅恪作诗讥讽傅斯年“天下英雄独使君”，以示与傅斯年立场有别，甚至以田巴、鲁仲之喻以示自身与史料派和唯物史观之间的区别。

重建的替代途径，实际上忽略了旧派史家“通经致用”的真实意图，表面上沿袭的虽是胡适实证主义的路线，但因只流于破坏而疏于建设，从而与一直致力于重建上古史谱系的傅斯年分道扬镳实属必然。

顾颉刚批评黄金时代是由战国诸子想象而出，《尧典》、《五帝德》、《世本》乃至《禹贡》等古地理文献也会成为人民希望统一的情绪之下的产物。现在看来，“史实”重建与人民心绪愿望之间的吻合到底能否成为批判伪造古史的理由的确可以商榷。难道违逆时代的心理要求而去寻求什么客观的“历史真相”才是治史的真精神吗？况且是否存在总体意义上的所谓历史真相历来就是个无解的问题。

顾颉刚拆分古代“大一统观”和“黄金世界”、“民族一元”、“古史人化”的观念，致力于“分解”而不是强调“整合”的力量在中国历史中的作用，确属惊世骇俗之论，却未必真正令人信服。历史的构造并不完全取决于历史事实的真实再现，其实，“构造”本身的意义对历史进程的影响有可能更加持久有效，特别是所谓“民族精神”作为一种现代构造形式，端赖文化“道统”的支持维系。史学若只破不立，就会抽去古人经世思想的精髓，难免会陷入历史虚无主义。

关于陈寅恪对史料的态度，我们可以对其晚年思想之变做一简略分析。陈先生自述关注钱（谦益）柳（如是）情缘的缘由时曾提及，昔年旅居昆明，偶尔购得钱氏故园中红豆一粒，已生发笺释钱柳因缘诗之意，二十年之后才有机会实现此愿，并赋诗志之。在《柳如是别传》一书的“缘起”中，他又自述说，少时家居江宁头条巷，“是时海内尚称义安，而识者知其将变。寅恪虽年在童幼，然亦有所感触，因欲纵观所未见之书，以释幽忧之思”。一天，读到钱遵王曾所著牧斋诗集，“大好之，遂匆匆读诵一过，然实未能详释也。”这段话实透露出陈先生少年时心底早已潜伏着重释鼎革期士人心绪转变的激情，使其很难在后来史语所的工作氛围中受到傅斯年刻板的注重无限扩充史料观点的禁锢，或附和于所谓不注重内在精神把握的“科学史观”。其后，

他又说：“是后钱氏遗著尽出，虽几悉读之，然游学四方，其研治范围与中国文学几无关系（按：我们可以把这句话理解为，此时其尚在‘东方学’的窠臼之内）故虽曾读之，亦未深有所赏会也。”

到晚年，陈先生才开辟出一条新的研史之径。他曾感慨：“披寻钱柳之篇什于残阙毁禁之余，往往窥见其孤怀遗恨，有可以令人感泣不能自己者焉。夫三户亡秦之志，九章哀郢之辞，即发自当日之士大夫，尤应珍惜引申，以表彰我民族独立之精神，自由之思想。”^{[11] (P4)}“何况出于婉娈倚门之少女，绸缪鼓瑟之小妇，而又为当时迂腐者所深诋，后世轻薄者所厚诬之人哉！”这段话已明白无误地昭示出陈先生回归文化精神阐释的真实心境，而且分明与早年史语所科学主义的求真风格划清了界限。

陈先生晚年又以诗句遣怀述撰史之志云：“岁月犹余几许存，欲将心事寄闲言。推寻衰柳枯兰意，刻画残山剩水痕。”^{[12] ①}又有诗曰：“明清痛史新兼旧，好事何人共讨论。”^{[13] (P6-7)}其中隐含着孤独失落的难言心绪。

由以上叙述可以得知，陈寅恪的史观确实有从新史学的专门之学回归到寻究中国传统文化精神内在精义的迹象。

新史学所标榜的实证主义研究策略，固然以其貌似科学客观的面目赢得了学术霸权地位，却也给自身造成了诸多困境。其最明显的表现是，新史学发起的目的是要和西方人争夺东方学的正统位置，带有相当浓厚的民族主义情怀。《旨趣》中对此表达得很明确，就是“我们要科学的东方学之正统在中国”。但东方学的特点恰恰是通过非汉人语言文字的梳理和利用诸如梵文佛典、内亚古文字等史料考察中西交通与文化交流诸问题。由此引发的多文明交融共存的话题无疑是把双刃剑，一方面可以为中国古代文明寻究出一种多轴心、多种族的起源依据，这与清朝统治者以异族身份入主大统所强调的多民族融合下的“大一统”治理格局相呼应，但也为近代民族自决的西式文明论在中国的普及提供了历史机遇。在当时日本大兵压境的险恶局势下，这种多元文明起

① “残山剩水”是宋末元初与明末清初士人挽叹前朝灭亡的专用隐喻。

源论实际上潜藏着分裂国土、动摇民心的风险，极易被外族入侵者所利用。

以新史学阵营中的顾颉刚为例。顾颉刚的“疑古史观”提出了“三个打破”，即“打破民族出于一元的观念”、“打破地域向来一统的观念”、“打破古代为黄金时代的观念”。此三个论断均有可能引起双重效应：“疑古史观”的提出固然破除了古代文明起源的一元论神话，却也可能动摇中国人对自身文化传承所拥有的民族自信心。种族问题在新史学框架内一直是个极为敏感的话题，我们由此可以理解，为什么当陈寅恪在隋唐史研究中推测唐朝李氏为胡人时，会遭到朱希祖异常激烈的批评。^{[14](P84)}

下面我们略用一些篇幅讨论傅斯年的史观在民族主义危局压迫下所隐含的内在紧张。与顾颉刚的疑古运动所要达到的目的相似，傅斯年亦想破毁儒家文化三代直系相传的经典说法。在傅斯年之前，王国维在著名的《殷周制度论》中已经开始怀疑殷周制度属于两个不同的系统，“周沿殷礼”的儒家传统说法大有问题。王国维通过追溯都邑的位置，发现殷以前帝都皆在东方，唯周起于西土，其弟子徐中舒更认为殷周之区别起源于种族的冲突。傅斯年在此基础上更把殷周异质的讨论引向了种族问题。他认为，夏商周三代是平行互动的关系，两个竞争的种族之间通过战争实现了政权更替。这一观点与尧、舜、禹三帝处于和谐状态并和平交接权力的标准叙述相矛盾，也打破了儒家“十六字心传”之古典传说的合理性。他推论舜属于东部集团，禹属于西部集团，不可能形成一脉相承的递进谱系。傅斯年还质疑周文化中心论，认为中国文明中心恰如希腊之于西方文明者，是东部沿海的夷和商，而不是周，中国文化传播方向是由东部向西部发展。^{[15](P114-115)}

更有甚者，在《夷夏东西说》这篇文章中，地理空间（东—西）与种族分化成为傅斯年理解中国文明起源的关键概念。他曾发出如下惊世骇俗之论：东方经济相对发达，文化也有优势，而西方则武力强盛，成为东方文化的守护人。殷商文化也接受了被征服的本地人，即东夷人的文化。总之，他反复强调夷人对中国文化做出的巨大贡献。他还推测商人源起于中国东北，却受了齐鲁地区夷人文化的熏陶沾染。傅斯年强调夷、

商是中国文明的起源，刻意贬低周文化，显然与正统史观视周代为礼仪文明之祖的观点不合，甚或可说是叛逆之论。

十分有趣的是，傅斯年的史观与雍正皇帝在《大义觉迷录》中对自身统治“正统性”的辩护倒有几分相似。雍正帝的表述是：“不知本朝之为满洲，犹中国之有籍贯。舜为东夷之人，文王为西夷之人，曾何损于圣德乎！”这种在空间上重置三代传承脉络的看法与傅斯年划分殷周为两大族群的进路颇为类似。如果再往下推论比较，则傅斯年认为中国文明最早起源于夷人族群的言论，与清朝无分内外的“大一统”历史观也可以相互印证。

再看雍正帝的以下一段议论：“至于汉、唐、宋全盛之时，北狄、西戎世为边患，从未能臣服而有其地，是以有此疆彼界之分。自我朝入主中土，君临天下，并蒙古极边诸部俱归版图，是中国之疆土开拓广远，乃中国臣民之大幸，何得尚有华夷中外之分论哉！”^[16]这段话满人只要拥有“德”即具有统治中国的资格。因此，不但中国文化的起源不会是单线的，而且中国的最高统治者也非只有汉人种族才具备统治能力。

雍正帝也常常用曲解儒家经书解释的方式为自己的统治寻求辩护。《论语·八佾》中有一句话是：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”孔子的原意是说，异族拥有君主时还赶不上中国没有君主时的状况。这是典型的夷夏之辨式思维。雍正帝则歪曲此句为孔子承认夷狄也有国君，诸夏怎么可以没有国君，故才有以下奇特的解读：“且圣人之在诸夏，犹谓夷狄为有君，况为我朝之人，亲被教泽，食德服畴，而可为无父无君之论乎！”^[17]这样曲解经义与傅斯年颠覆周代乃中国礼仪文明之源的做法颇可引为同调，都强调文化多元融合在塑造中国历史形象中的作用。

然而，在20世纪30年代抗战正酣时期，傅斯年却有意调整或回避了早年提出的中国文明在地理和种族分化基础上的多元起源理论，担心为国外入侵势力所利用，成为瓦解中华民族共同体的理论工具。傅斯年在昆明期间曾写信给顾颉刚，特意提醒他谨慎使用“边疆”一词，因其中有“边人”贱称自己“不开化”的惯性思维，“民族”一词更应慎用。当他发现日本人在暹罗宣传桂滇为泰族（Thai）

故居，鼓励其收复失地，英国人又在缅甸拉拢国界内之士司，收纳华工，广事传教，“迤西之佛教，亦有其立国之邪说”时，主张“则吾辈正当曰‘中华民族一个’耳”。他说：“如巧立名目以招分化之实，似非学人爱国之忠也。”“更当尽力发挥‘中华民族是一个’之大义，证明夷汉之为一家，并可以历史为证。”^{[18](P200)}当社会学家吴文藻命弟子费孝通撰文反驳中华民族不能说是一个，即苗、瑶、猯猯皆是民族时，傅斯年甚至指责道：“一切帝国主义论殖民地的道理，他都接受了。”这在当时算是一个很严重的指控。傅氏甚至批评他们说“民族”有自决权、汉族不能漠视次等少数民族是缺乏政治敏感度的表现。他发表评论云：“此地正在同化中，来了此辈‘学者’，不特以此等议论对同化加以打击，而且专刺激国族分化之意识，增加部落意识。盖此等同化之人，本讳言其渊源，今言之不已，轻则使之生气，重则使之有分离汉人之意识，此何为者哉！”^{[19](P202)}可见，傅斯年在须持守民族统一大义时，刻意回避再提中华民族多元起源的观点。

二、“道德主义”的祛魅与历史主体的阙失

新史学从其诞生之日起，就不断遭到传统史学的批评和驳难。如旧学代言人张尔田就认为，从古学的角度观察，考据、义理、辞章缺一不可，但新史学一味追究史料范围的扩展，缺乏“义理”方面的解释能力。^[20]在新史学家的眼中，“国故”即是“史料”，需要用学术的态度加以整理。这显然与传统史学的理念不合。因为把“国故”视为客观性的研究对象，和以之作为生命本源的信仰态度无法合辙，是一种去道德化、去价值化和去心性化的做法。^{[21](P42-43)}对于新史学过度强调史料拓展的意向，一些与傅斯年和史语所关系较近的朋友，如沈刚伯就认为，史学没有办法像自然科学那样做到客观如实，对“世变”态势的把握及探索“时代精神”恰恰应该是史学研究的重要任务。^[22]

面对新史学的不断冲击，钱穆等史家基本上以禀持“宋学”家法作为据守传统史观的最后壁垒。在《中国近三百年学术史》中，钱穆即以“扬宋而抑清”为叙述主线，对戴东原以考据为

名诋毁宋学以及章学诚的“六经皆史”论，均认为丧失以“天下治乱为己任”的士大夫遗风，其成就远不及宋代的王安石和二程。他曾明确昭示自身的“宋学”立场：“窃谓近代学者每分汉宋疆域，不知宋学，则亦不能知汉学，更无以平汉宋之是非，故先之以引论，略述两宋学术概要。”^{[23](P1)}治史事关“风教”，而其根基在两宋，是钱穆论学的核心思想。他委婉批评当时的学风云：“言学则仍守故纸丛碎为博实，苟有唱风教，崇师化，辨心术，覈人才，不忘我故以求通之人伦政事，持论稍稍近宋明，则侧目却步，指为非类，其不诋诃而揶揄之，为贤矣！”^{[24](P4)}可见，持论稍近宋明是其论史的基本立场。

钱穆曾经把近世史学划分为三个派别，即传统派（或曰记诵派）、革新派（或曰宣传派）和科学派（或曰考订派）。后两派被归为新史学之列。钱穆认为，传统派主记诵，熟谙典章制度，多识前言往行，亦间为校勘辑补。革新派主张史实处理与现实处境密切结合，比较注意疏通民族国家与文化传统之间的关系，做通局观察，但却蔑视史料，疏于甄别。他评价说：“彼之把握全史，特把握其胸中所臆测之全史。彼对于国家民族已往文化之评价，特激发于其一时之热情，而非有外在之根据。其综合历史于现实也，特借历史口号为其宣传改革现实之工具。”^{[25](P4)}此批评虽未直接点名道姓，却显然是暗讽任公倡导的国民史学运动，自身少有严谨的论证分析和具体扎实的研究，空有宣传鼓动的意味。

至于如何评价科学派，钱穆认为其乃是承以科学方法整理国故之潮流而起。此派与传统派，同偏于历史材料方面，路径较近，博洽有所不逮，而精密时或过之。^{[26](P3)}显然是指广义上的胡适和傅斯年强调史料整理一派的史学主张。

相比而言，钱穆对这派史学的批评最为严厉，如下段话所示：“至考订派则震于‘科学方法’之美名，往往割裂史实，为局部窄狭之追究。以活的人事，换为死的材料。治史譬如治岩矿，治电力，既无以见前人整段之活动，亦于先民文化精神，漠然无所用其情。彼惟尚实证，夸创获，号客观，既无意于成体之全史，亦不论自己民族国家之文化成绩也。”^{[27](P4)}

钱穆与科学派的分歧在于他极力强调史学撰

写的贯通意识即“通识”的重要性，反对局限于某个特殊时段或特殊领域做过度“专门化”的研究。比如他曾批评傅斯年：“彼似主先治断代史，不主张讲通史。彼著述亦仅限先秦以上，即平日谈论，亦甚少越出此范围。”甚至要求专治明史的学生，不许其上窥元代，下涉清世。^{[28](P143)}这自然与新史学倡导的地上文献与地下考古发掘相互验证的治史路径有关，在科学化旗帜的感召下，吸引学者目光的主要是中国历史的起源问题，材料必须在“专史”范围内才易网罗穷尽。如此一来，钱穆认为治史很难具备通贯全局的眼光，也才会出现学生在研读明史时，无法打通元清前后两代的奇怪现象。其结论是：“然真于明史有所得，果欲上溯渊源，下探究竟，不能不于元清两代有所窥涉。”^{[29](P143)}

钱穆对“历史智识”和“历史材料”作出了区分，反对单凭对“历史材料”的收集即能自然呈现历史面貌的说法。中国历史“其经记载流传以迄于今者，只可谓为历史的材料，而非吾侪今日所需历史的智识。材料累积而愈多，智识则与时以俱新。历史智识，随时变迁，应与当身现代种种问题，有亲切之联络。历史智识，贵能鉴古而知今。至于历史材料，则为前人所记录，前人不知后事，故其所记，未必一一有当于后人之所欲知。”^{[30](P2)}这一看法倒不像守旧的一路，反而有些后现代主义标榜的以识见裁断史料的意味。所以，钱穆最后把国史撰写的目标设定为：治国史之第一任务，在能于国家民族之内部自身，求得其独特精神之所在。^{[31](P11)}

这样设定撰写的目标，其实也出于抗战期间蓬勃兴起的民族主义情绪感染的感染，如他说：“凡最近数十年来有志革新之士，莫不讴歌欧美，力求步趋，其心神之所向往所在是，其耳目之所闻睹亦在是。迷于彼而忘其我，拘于貌而忽其情。反观祖国，凡彼之所盛自张扬而夸道者，我乃一无有。于是中国自秦以来二千年，乃若一冬蛰之虫，生气未绝，活动全失。”^{[32](P11)}这种心态与傅斯年欲从西方人手中夺取东方学正统地位的心态没有太大差别。但吊诡的是，表面上钱穆反对盲目依赖西人史观，实则却仍不自觉地使用了西方研究自身历史文化的方法。简单而言是受到了德国人“精神史”（Geistsgeschichte）研究取向的

影响，其特点是独取观念的内在开展作为阐明传统中国思想和概念的方法论框架。^{[33](序言P6)}

钱穆坚持圣人从众人中总结出“道”予以阐发，就是要论证中国文化有一种历史的精神源流和依据，而且得以流传延续。在中国历史中，钱穆找到了承接“道”之精神传承的载体，那就是不断被再生产出来的士阶层。由此不难想象，钱穆为什么会特别钟情于对宋代士阶层“得道行君”历史的描述，并给予其由衷的赞美。其弟子余英时先生等也以一系列有关士阶层的研究获得了广泛声誉，重点还是试图证明中国有一脉相传的精神资源存在，此法实颇接近于德国“精神史”的研究路径。

其实，从另一侧面观察，被划归旧史学阵营的史家在某些方面与新史学分歧的边界已相当模糊难辨。如钱穆虽批评任公为“宣传派”，但是其治史目的却深受任公新史学观念的影响。他说：“故欲其国民对国家有深厚之爱情，必先使其国民对国家已往历史有深厚的认识。欲其国民对国家当前有真实之改进，必先使其国民对国家已往历史有真实之了解。”^{[34](P3)}在对待什么是“文化”的态度上，钱穆认为国家民族的构建起始于“文化”或由“文化”来塑造。他说，民族是否能够形成，或民族能否构成一个国家，乃至民族、国家的消亡，均取决于文化。“民族之抟成，国家之创建，胥皆‘文化’演进中之一阶段也。故民族与国家者，皆人类文化之产物也。”^{[35](P31)}

颇为有趣的是，在阐述文化在种族区分与交融中的支配性作用时，钱穆与新史学阵营中的陈寅恪得出了相似的结论。在《中国文化史导论》中，钱穆提出了一个看法：“当时对于蛮、夷、戎、狄的称号，则更见当时所谓诸夏与蛮夷的分别，并不纯是一种血统上、种姓上的分别。换言之，即并不是一种民族界限。”^{[36](P40)}“在古代观念上，四夷与诸夏实在另有一个分别的标准，这个标准不是‘血统’而是‘文化’。所谓‘诸侯用夷礼则夷之，夷狄进于中国则中国之’，此即是以文化为‘华’、‘夷’分别之明证。”“这里所谓‘文化’，具体言之，则只是一种‘生活习惯与政治方式’。”^{[37](P41)}

这些论述与学界熟知的陈寅恪先生对隋唐胡汉关系的判断是相当接近的。陈先生即认为唐时非以血统论胡人、汉人，而以文化论胡化、汉化，以此

标示出唐代融合的盛大气象。稍有区别的是，陈先生主要着眼于胡汉的双向交流角力，钱先生之论述则落笔于胡人最终汉化的可能。如他断言：“在中国史里，则只说每一部族都成为黄帝子孙，这正是中国古代人心民族观念之反映。”^{[38](P144)}这个论断显然是后起的说法，与古代民众眼中的民族意象无关。有意思的是，钱氏的著作成书于1941年左右，而陈氏的著作则出版于1942年，几乎同时面世于抗战正炽的热血氛围里，说明在民族大义的感召下，史界各派之间已无所谓新旧之界限。

尽管钱穆一生恪守“宋学”立场，并以阐发“道统”的制度变迁为己任，故以此为评判标准审视宋以后的历史特别是异族统治中国的历史，其深层必然暗含着以夷夏之辨划分种族与文化的惯性逻辑。最突出的表现是，钱穆以“部族政权”描摹清朝的统治风格，说这种政权“一切由满洲部族的私心出发，所以全只有法术，更不见制度”。^{[39](P141)}此论显见有歧视的成分，明显还是恪守宋学的评判尺度。但在抗击日本侵略的大时局里，钱穆和傅斯年所代表的新史学一样，都强调多民族共融于一体的重要性。他在《国史大纲》之“引论”中就明确指出：“人类苟负有某一种文化演进之使命，则必抟成一民族焉，创建一国家焉，夫而后其背后之文化，始得有所凭依而发扬光大。”^{[40](P32)}

笔者最后想简略讨论一下史观中是否应该和如何容纳“道德判断”的问题。传统史学与新史学的根本分歧在于，前者认为道德标准的持守乃是史学的生命之所在，后者则力图经过史料的自然呈现剔除道德化的判断，两者之间的争议一直延续到现在，这就牵扯到了历史观何为“正”的问题。饶宗颐先生曾撮述历史上的“正统观”，认为从“正统观”中可以窥见中国史学的真精神。他说：“正统理论之精髓，在于阐释如何始可以承统，又如何方可谓之‘正’之真理”。这里面可以离析出两个条件：一是“史家之尚论史事，贵能据德以衡史，决不可徇史以迁德。”^{[41](P76)}历史如果仅为描述而缺乏道德批评，则不成为史学。二是由此引申出“对君主行为可作严厉而正义之道德评判，其由来甚远，实为中国史家之优良传统，不容忽视者也”。^{[42](P77)}

撰史要做道德评判，这是传统史家必须恪守的要义，也是新史学极力针砭舍弃的观点。但问题是，道德评判的标准应该设定在哪里？一定是

握在士人或某一儒家流派的特定精英群体手中吗？以宋儒以来恪守夷夏之辨及清儒逐渐接受大一统理念的过程加以观察，就很难从道德尺度上定出是非，因为其思想与行为的转移乃是时代因缘而变的结果。我们从饶先生的论述中亦可看出传统史家面临“世变”抉择时的内心紧张以及难以自我圆融的地方。一方面，饶先生说“史家眼中对于帝王（统治者）仅视作历史人物看待，其是非得失，均得加以衡量评判，记叙史事而无是非之辨，则何贵乎有史”，并声明此义郑思肖于《心史》中已有发挥。郑思肖正是夷夏之辨论的极端奉行着。但另一方面，饶先生又赞赏龚自珍批夷夏之防的狭隘而举其“历来持正统论者，每局于夷夏之辨，此在偏安之世则然，若大一统局面下，则地既无疆，天亦无外”。^{[43](P78)}这种观点显然更接近于雍正帝的史观，至少类似于训化后的士人对帝王的认同态度。饶先生显然忽略了士人与帝王合谋之一面对道德判断产生的影响。在评价道德对史观形成的作用时，我不同意朱维铮先生在评述饶先生史观时把道德批评仅仅归结为政治道德的界定方法。我以为，中国传统意义上的道德批判范围要宽泛复杂得多，不能仅仅归入政治权术通则一类。^{[44](序言P7)}

三、区域社会史“全息”、“缩影”研究取向之得失

在当年新史学发展的大格局里，除了延续精英层面的历史讨论之外，还有较为关注底层世俗史料和民众生活样态的一翼，尽管这一翼和当时已蔚为大观的其他门类研究如经典考证一类学问相比势力还颇显单薄，在民初学术地图中处于边缘地带。然而，随着20世纪80年代以来史学认知功能的转变，这支往年史军的偏翼孤军却渐渐衍化上升为主流。

据学者观察，我们今天常说的社会史研究中的一些基本设想早已蕴涵在胡适等人的治学主张中，如他在《国学季刊》的发刊宣言中肯定科举时代投机书商及应考士子参考书的研究价值，主张世俗俚曲小调应与那些“庙堂文学”、“高文典册”并列而观，他又说过“小百姓印曲本摊黄的私有品，乃是全国人的公共利器”^{[45](P540)}，率先在俗文学史料搜集

的意识上打破了“雅”、“俗”分明的界线，证明“国故”的范围应该包括已往不登大雅之堂的底层材料，国学研究从此具备了平民化的眼光。后来，北京大学研究所国学门相继创立歌谣研究会、风俗调查会、整理档案会、古迹古物调查会等，都是整理国故运动中史料可无限拓展的新思路之延伸。

傅斯年与顾颉刚于20世纪20年代在岭南大学创办语言历史研究所，主张语言学、历史学、民俗学与人类学的有机结合，各类民族学与民俗学的调查相继展开。顾颉刚、容肇祖、钟敬文对民俗学的奠基式研究，以及对民间文献、宗教仪式的高度关注，均被认为是当代区域社会史研究的学术源头之所在，也由此形成了区域社会史方法论的基调，即不过分追求具有重大叙事风格的表面系统化，而是要尽量通过区域的、个案的、具体事件的探索表达对整体历史的理解。

仅就史料收集的拓展性而言，当代区域社会史研究对民间文献和田野调查资料的重视，亦可看做是整理国故运动的题中应有之义。关键在于，其学术企望不会仅仅局限于挖掘史料这个层面，而是想提出自己对中国历史演变路径的独特解释。其中对东南地区移民、拓殖、身份与族群关系等因素的观察均为已往新史学相对陌生的领域。同时，其最终目的又是希望把国家制度和观念置于区域的背景和现场中以解释其变异形态，通过对区域景观、民众底层生活个案的具体分析表达对历史整体变化的理解。如此治史，显然迥异于只从史料中自然呈现史实而疏于史观探研诠释的史语所史料派的风格，也比当年中大民俗学的考察范围宽广许多。

区域社会史追求整体历史观的目标具体表现在如下表述之中：“区域历史的内在脉络可视为国家意识形态在地域社会的各具特色的表达，同样地，国家的历史也可以在区域性的社会经济发展中‘全息’地展现出来。只有认识了这一点，才可能在认识论意义上明了区域研究的价值所在。”再看下面一段：“在谈到地域社会的空间结构与时间序列的关系时，应该注意到，研究者在某一‘共时态’中见到的地域社会的相互关系及

其特点，反映的不仅仅是特定地域支配关系的‘空间结构’，更重要的是要将其视为一个复杂的、互动的、长期的历史过程的‘结晶’和‘缩影’。‘地域空间’实际上‘全息’地反映了多重叠合的动态的社会经济变化的‘时间历程’。对‘地域空间’历时性的过程和场景的重建与‘再现’，常常更有助于对区域社会历史脉络的精妙之处的感悟与理解。”^[46]这两段议论中的关键词是“全息”与“缩影”，其目标是在有限的空间中观察到中国历史更长时段的变迁，力求复原国家和上层政治在地方社会运作的复杂性。其蕴涵的一个明显假设就是，对某一区域社会历史的观察，足以透视国家权力的整体运行态势。

然而，就实际情况而言，对某一区域历史考察的目的即在于能够较为有效地辨析出“国家”的在场对某一特定区域的意义，却并不能指望这个意义的发现可以自然挪用另外一个地区，或者说无论转换一个什么样的区域环境，“国家”仍能以同样的面貌呈现出来。尽管区域社会史的基本阐释框架避免了按行政区划描述地方要素的“方志化”模式所产生的弊端，我们却仍然难以摆脱上述的困境。

一个明显的例子是，隋唐以来一直困扰着历代统治者的“南—北”分化格局及其蕴藏着的复杂族群治理问题，就很难在某一特定的空间中得到理解。以族群关系而言，自北宋以来，王权面临北方少数民族的压迫远比南方要严重得多，甚至发生皇帝被虏与领土缩小的严重危局，深刻影响着政治决策与治理技术的转变。正因为受限于北方异族的压迫，宋明统治者和士大夫阶层仍基本上以江南地域为轴心安排统治秩序，与元清两代异族统治者对政治空间和治理方式的理解大不相同。前者颇倚重夷夏之辨的思维路径，后者则偏于大一统的控驭方略，相对较为注重西北区域的稳定以及王朝和内亚地区的联系。西北、内亚问题与西南、东南的族群问题及其与王朝政治经济形态的复杂纠葛关系，显然无法混同在特定空间中笼统加以解释，更不用说希求通过具体地域的“全息”、“缩影”技术描述中国的整体景观。^[47]^①

① 近些年美国兴起的“新清史”也是想重新挑战宋明以江南为中心构造出的汉化历史观，强调西北、内亚为中心的异族历史观的作用，实际上两者在整体上是互补的，只有合一而观，才能构成中华民族多元一体的历史认识格局。

另一个例子是区域社会史分析框架的核心要素是宗族、士绅和庙宇，这几个要素无疑在不同的区域均普遍存在着，但由于它们在各个区域内发挥的功能作用有所不同，很难由此折射和辨析出整体性的国家行为。在比较时，对于较为邻近的地区如江西、广东的观察尚能离析出一些相近的要素进行讨论，而一旦跃出比邻地域，例如把观察视野延伸到遥远的山西、陕西等地区，同一要素发挥作用所显现出的差异感就会愈发明显，对我们理解什么是整体性的历史造成相当大的困难。以擅长华南研究的科大卫教授的观点为例，他在《皇帝与祖宗：华南的国家与宗族》一书的最后一章曾经尝试比较不同区域士绅、庙宇、土地结构与社会变迁的关系，其中专门谈到宗族表现的不同形态。按常理来说，16世纪以后，王朝国家通过敕封庙宇的手段不断使基层礼仪趋于标准化，这种标准化形式在东南地区表现得尤为明显，在北方地区却并不普遍。科大卫举了一个在山西考察的例子，他发现，16世纪的礼仪把祭祀祖先作为社会的核心，而山西地方社会虽然尝试迎合这套礼仪，却明显做了变通，如在这里找不到任何可被称为家庙的建筑，山西通行的祭祀礼仪，不是在家庙里献祭，而是把家庙及所有祖先的神主牌位画在一幅布上，把这幅布画挂在墙上进行祭祀，即使富裕之家也这么做。对于部分观察者而言，这幅布画也可算是族谱，因为它把所有祖先的神主牌位都画了上去。

由于家庙未能普及于16世纪的山西，这样的一幅布画就成了家庙的替代品，即使宗族已经有财有势，也继承维持这种祭祖方式。^{[48](P429)}科大卫教授没有明确说明这种简约型祭礼得以普及的成因。据我在陕西南部的调查发现，在20世纪80年代的宗族复兴运动中，也出现过类似的情形，因为“文化大革命”中家庙被毁，村里人采取在不同宗族家里轮流祭拜祖先的方式，即族谱每年都会转至新的一家进行拜谱。我还发现一个有趣的现象，村里祭奠逝去的家人时，墓地常常并无墓碑，而是一丛丛的柏树，让人觉得很奇怪，原来这些墓碑在“文化大革命”中全部被毁，虽然“文化大革命”后重新允许祭祖，但人们担心如果“文化大革命”再起，墓碑竖起后会有再次被毁的危险，村里人最终选择以柏树丛标

示原来的墓碑地点，每年祭祖就凭借这些柏树丛之间相互区隔出的边界辨别墓地的位置。^[49]此类情形与东南地区如泉州香火鼎盛的祭仪活动形成了鲜明的对比。我也由此顿生疑问：难道单单福建人不怕政策再度生变吗？

这也说明，王朝国家出于政治考量推行的礼仪标准化策略对不同地区民众选择祭拜方式的影响颇有差异，不能一概而论。山西与陕西对礼仪选择的简化行为是否有其延续性和一致性，因缺乏史料，我们不得而知，但此现象昭显出的区域异同则牵涉到诸如历史记忆、政治干预与社会惯习等因素之间十分复杂的相互联动，这些要素在不同地域呈现出的状态会影响到我们对中国历史进行整体性理解的程度。从某个特定区域社会内部进行研究或者采用区域比较的方法尚无法完全解决此一难题。

四、关于如何迈向后新史学时代的初步思考

1922年，梁任公先生发表了一篇重要文章，名为《研究文化史的几个重要问题》，在副标题中，任公特意点出这篇文字是对旧作《中国历史研究法》的修正。在此文中，任公对早年热衷于使用归纳研究法和推崇因果律分析进行了自我反省。他认为：“史迹是人类自由意志的反影，而各人自由意志之内容，绝对不会从同。所以史家的工作，和自然科学家正相反，专务求‘不共相’。倘若把许多史迹相异的属性剔去，专抽出那些相同的属性，结果便将史的精魂剥夺净尽了。因此，我想归纳研究法之在史学界，其效率只到整理史料而止，不能更进一步。”^{[50](P809)}

在谈到因果律的局限时，任公又说：“历史为文化现象复写品，何必把自然科学所用之工具扯来装自己的门面？非惟不必，抑且不可，因为如此便是自乱法相，必至进退失据。”^{[51](P809)}这些话现在看起来是对逐渐得势的新史学史料派的一个相当严厉的批评，任公倡导的替代方案就是所谓“互缘说”。按我的理解，任公回归对历史现象进行互缘性的解释，目的是要重释中国文明的复杂意义，如他就明说历史整体的理解“什有九要从直觉得来，不是什么归纳演绎的问题”。^{[52](P809)}在

《中国历史研究法补编》中他更提出恢复史学“益世明道”的功用。这些说法无疑与钱穆等史家所倡导的传统史观相通。

把历史观念与伦理观念彻底分开的做法是钱穆等人所坚决反对的。历史叙述是否应该被道德化，历史伦理化在多大程度上是尊重了历史真相还是歪曲了历史事实本身，一直是个难有确解的问题。传统史学与新史学对此各执一端，至今没有令人十分满意的结论。

新史学对历史过程进行“去道德化”的“消毒”程序，从实证主义的角度观察并非全无道理，不过，中国历史书写本身就是一个不断道德化、伦理化的过程，这个过程与历史的真相相互混杂在一起，难以彻底辨别清楚，正是这种相互掺杂的情形使得古代叙事在重构远古时漏洞颇多，乃至不堪清算，完全经不起实证主义放大镜的剖验。然而，不可否认的是，隋唐以后特别是宋儒对道统的建构工作的确是十分有效的，甚至影响到以后中国历史上政教关系的演变，这类影响并不因为汉代经师故意通过“造伪”程序把儒家置于中国历史起源的核心地位而有所改变。在这一方面，我们似乎应该多破除一些起源崇拜论的僵化思想。很明显，宋代以后面对的历史问题与上古史对中国文化起源的追寻应该是两个不同的论域，不宜混淆，如果仅以辨伪上古史的方法就完全否定儒家在历史上的核心作用，恐怕难以让人信服。

在对上古史料的处理上，顾颉刚与傅斯年倒是殊途同归，如他们把道统圣典贬为平凡史料、把《周易》降格为卜筮之书等等，都是想死守住历史可以客观呈现的科学准则。他们大多忽略了一点，许多“历史”材料的被建构、被神话化自有其历史性的理由，而且这些功用形成以后的作用很难从现代史观出发予以是非对错的绝对性评判。比如清末康有为故意曲解经书以行“托古改制”之目的，就只能把这个行为放在中国士人经世致用的整体脉络中寻求解释，若以实证主义的标准硬性衡量，此行为自属荒诞不经，康有为岂不成了近世思想界的头号大骗子？

况且，近百年来，新史料的扩充日新月异，可中国近代史与中国古代史相比，其解释能力和成就却与史料的扩充难成正比。因为中国古代史

已经凭借有限的史料建立起了相对稳定的解释系统，例如在先秦和唐宋史研究领域都是大家辈出，确立了各自的治学家法，至今学人步趋尚难，更别奢谈逾越。与古代文献相对稀缺有所不同，比较晚近的历史资料随着清朝内阁大库档案和大量日记、民间文书及非官方资料的发掘，貌似给历史解释的推进创造了极佳的条件，可情况也许恰恰相反，我们不但没有建立起规范意义上的近代历史解释框架，反而以“求真”为终极目的，深陷似汪洋大海的各类史料的泥沼之中难以自拔，甚而用历史的呈现与复原替代对历史的解释，实际上退回到钱穆等人反复批评过的新史学一味去道德化的老路。

要克服上述弊端，须重新检讨民国以来的新史学所提出的方法论原则，并初步拟订出新的工作方案。限于篇幅此处仅举一例略作说明。在中国历史的演变过程中，存在着一些能同时贯通包含思想与行为的要素，这些要素表面上可能以思想的面貌体现出来，却又无法仅从思想观念的角度予以理解，也就是说，仅用传统思想史方法研究它们是不够的。这些要素在沟通上下层历史景观方面经常能够起到规范性作用，我称之为历史发生的“共通要素”，这些要素的表现形式可能会是一种思想类型、一种观念表达方式，也可能会延伸成一种有效的制度和行为实践，或者两者皆备于一身，可以辐射、涵盖到历史场景的各个层面，演化为一个个中层意义上的结构性要素以供分析。我们可以举出如“正统性”、“文质”、“夷夏之辨”、“大一统”、“政教关系”等等。这些要素并不是传统思想史方法有能力加以分析的对象，如类似于我们习惯的中国思想史对儒家经典中“理”、“气”等概念的解读；这些要素基本都是在历史过程中自然形成的，承载着思想与实践两层相通的相关经验，也许可以作为贯通解释上下层政治运作的中介管道。

当然，发掘这些结构性要素不是说要回到已往僵化意识形态支配的政治史分析模式中去，这种模式往往过度强调中国历史解释必须与世界历史的普遍模式合流，在这类标准下，历史演变极易被起源论、因果论和目的论所支配。我们提取这些结构性要素，不是想重构一个没有生气活力的长时段叙事，也并非想连缀出一条可验证数千

年历史走向脉络的所谓“规律”，而是要对特定时空下的历史状态进行观察解释，而且对这些要素在观念与行为实践上既作出区分，又注重两者之间是如何关联互动的。

比如，我们可以尝试从非思想史意义上分析“大一统”这个概念。《公羊传》虽已首发“大一统”之义，但其中“尊王攘夷”的含义却在各个时期被分别从不同角度予以阐发，充满歧义。“大一统”作为一种结构性要素，绝非仅是一种单纯的思想观念或书写体系，而且是一套复杂的权力操作技术，以及围绕疆域空间的伸缩构建起的一套调试自如的礼仪系统，这在清朝表现得尤为明显。实现“大一统”局面虽是历代君王的远大理想，却只是到了清朝才真正得以全面实现，而且是由异族统治者加以完成的，就是因为清朝君主把传统“大一统”中的思想与实践有效地结合了起来，使之真正形成一种结构性要素，可以让我们方便地拿来作为分析的对象。又如对“政教关系”的全新理解，中国历史上并没有西方意义上的“意识形态”，也不存在宗教与世俗二元对立的“政”与“教”之间的博弈关系，这说明在借用西方概念研究中国历史时须十分审慎，以免引起套用的嫌疑。“政”与“教”的关系在中国历史各个时期的表现明显不同，特别是宋代以后，儒家的“教”才真正具备了贯通上下政治社会系统的能力，并通过宗族等组织在基层获得了足够的支持。在汉唐时期，儒学并未拥有这样的能力，不可简单视为贯穿各个朝代的一贯行为。在探究“政教关系”的过程中，需要把制度实践与理念传播结合起来加以考察，而不能笼统地在哲学史的思维框架内予以诠释和彰扬。

参考文献

- [1] 施耐德：《真理与历史：傅斯年、陈寅恪的史学思想与民族认同》，北京，社会科学文献出版社，2008。
- [2] [3] [4] [7] 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》，第一本第一分，1928年10月。
- [5] [8] 欧阳哲生主编：《傅斯年全集》，第2卷，长沙，湖南教育出版社，2003。
- [6] 许冠三：《新史学九十年》，长沙，岳麓书社，1999。
- [9] 余英时：《陈寅恪史学三变》，载《中国文化》，第15、16期。
- [10] 王汎森：《古史辨运动的兴起：一个思想史的分析》，台北，允晨文化实业有限公司，1987。
- [11] [13] 陈寅恪：《柳如是别传》，北京，生活·读书·新知三联书店，2001。
- [12] 杨念群：《何处是江南？——清朝正统观的确立与士林精神世界的变异》，北京，生活·读书·新知三联书店，2003。

对“文质之辨”的解读也是如此。“文”与“质”的关系早在先秦文献如《论语》中就曾得到阐说，但各个历史时期的理解并不一样。在魏晋时期，“文质”更多地被当做一种文明论看待；在明清时期，“文质之辨”则常被置于一种知识论的框架内加以审视。语境完全不同，阐释自然异样。同时，有关“文”与“质”孰优孰劣的讨论并非仅限于口舌之辨，它可能会影响到制度建设和治理技术的变更，如清朝对“文质”的争论就关涉到自己的异族身份如何与江南士人相协调的文化选择问题，甚至涉及园林、绘画、建筑风格等艺术门类的汲取、融合与鉴赏品评等复杂面相。

需要说明的是，我们这里标举出的一些中层要素，既可避免把历史研究直接升级为宏大政治叙事，进而陷入意识形态支配下的僵化轨范中，最终抽掉具体史实的鲜活体验，又可避免人类学方法的过度介入引起的社会史研究日趋碎片化的倾向。

人类学强调参与式观察，开启了在田野民间搜集和验证史料价值的新风尚。人类学方法介入中国历史研究本来就是为了避免在宏大模式的规定下狭隘地认知民众角色的弊端，比如，只在农民起义的特定背景下诠释定义民众的身份，生活在日常状态下的民众则是缺席的、静止的，似乎根本就不存在。但如果过度强调民众生活的平凡意义，在事无巨细的“深描”过程中呈现民众最普通的一面是否就一定具有正当性，是否在史料处理上有日趋“民粹化”、“庸常化”之危险，也是一个必须正视的问题。以上所初步提出的对若干中层概念的检视及其制度化运作的分析或许能提供一条新出路。

店, 2010。

[14] [21] 王汎森:《民国的新史学及其批评者》,载罗志田主编:《20 世纪的中国:学术与社会》(史学卷上),济南,山东人民出版社,1999。

[15] 王汎森:《傅斯年:中国近代历史与政治中的个体生命》,北京,生活·读书·新知三联书店,2011。

[16] [17] 《大义觉迷录》卷一。

[18] [19] [28] [29] 傅振伦:《傅孟真先生的民族思想》,载王为松编:《傅斯年印象》,上海,学林出版社,1997。

[20] 张笑川:《近代中国史学转型期的传统派史家——张尔田史学思想简论》,载《史学理论研究》,2011(4)。

[22] 杜正胜:《新史学之路》,台北,三民书局,2004。

[23] [24] [25] [26] [27] 钱穆:《中国近三百年学术史》,上册,北京,商务印书馆,1997。

[30] [31] [32] [34] [35] [38] [40] 钱穆:《国史大纲》,北京,商务印书馆,1996。

[33] 艾尔曼:《经学、政治和宗族——中华帝国晚期常州今文学派研究》,南京,江苏人民出版社,1998。

[36] [37] 钱穆:《中国文化史导论》,北京,商务印书馆,1994。

[39] 钱穆:《中国历代政治之得失》,北京,生活·读书·新知三联书店,2001。

[41] [42] [43] [44] 饶宗颐:《中国史学上之正统论》,上海,上海远东出版社,1996。

[45] 胡适:《胡适文存》,第二集,上海,亚东图书馆,1921。

[46] 陈春声:《走向历史现场》,载《历史·田野》丛书总序,北京,生活·读书·新知三联书店,2007。

[47] 刘凤云等编:《清朝的国家认同:“新清史”研究与争鸣》,北京,中国人民大学出版社,2010。

[48] 科大卫:《皇帝和祖宗:华南的国家与宗族》,南京,江苏人民出版社,2009。

[49] 杨念群:《生活世界里的“象征替代”》,载《社会学家茶座》,2006(3)。

[50] [51] [52] 李华兴等编:《梁启超选集》,上海,上海人民出版社,1984。

The Conflict and Conciliation between the New Apotheosis and the Old History: An Interpretation of the Transition of Historical Ideas in Modern China

YANG Nian-qun

(Institute of the Qing Dynasty History, Renmin University of China, Beijing 100872)

Abstract: Most scholars of the new history school in the opening years of the Republican China strongly focused on extend the scale of materials of historical studies and neglected the importance of giving an integrative interpretation in a long period. This tendency leads to an affirmation that history is as same as a collection of separated cases and historians are just historiographers. Some in the new history school became social historical scholars and concentrated on different districts later. There was also a school of traditional history studies which invested in the knowledge of transition of all the ages and how it had been impacting social mind and morality.

Key words: new history; moral judgement; nationalism; structural characteristic

(责任编辑 李 理)