

中西史学思想之比较

——以西方历史哲学与儒学为中心

依格尔斯 (Georg G. Iggers) 王晴佳

〔摘要〕史学思想的比较，必须置于文化传统中方能进行，而中西文化的传统，并不是单种和一线的，而是多元和开放的，无法将之“同质化”处理。中国传统中从儒学到理学的演变和西方文化在各个历史时期所显出的不同特征，都是为人所熟谙的例子。因此，我们在探讨史学思想不同的时候，不应用目的论的眼光，用现代史学的特征来概括以往的时代。但若从大处着眼，中西史学思想还是表现出三大不同。首先是宗教观念对史学思想的影响有所不同。与儒家思想相较，西方基督教和犹太教强调来世，于是有一种历史有目的进步的观念。其次，由于政治和社会的影响，西方史学比中国史学显得更为多元化和具有批判性，而中国史学与官僚体制的关系比较紧密。复次，西方史学在早期受到系统逻辑思维的影响而在现代则又强调理性思维，而中国史学的形而上学思维只是到了近代才有比较充分的表现。

〔关键词〕史学 史学思想 儒学 历史哲学 史学史 比较史学

〔作者简介〕依格尔斯，美国纽约州立大学布法罗分校荣休讲座教授，前国际史学史委员会主席（1995 - 2000 年），著名西方史学史专家；王晴佳，美国新泽西州罗文大学 (Rowan University) 历史系教授兼系主任。

〔中图分类号〕K09 〔文献标识码〕A 〔文章编号〕1000 - 7326 (2004) 05 - 0075 - 06

如我们的标题所示，我们写作本文的意图是想对中西史学思想作一比较研究。但这里有一个双重的困难，即如何从史学史的角度，界定西方的历史哲学和中国传统史学中的儒学思想。一个首当其冲的问题是，我们能否在西方史学史中，找到这样一个一以贯之的思想传统。同理，我们也是否能在中国的传统史学中，发现一个同样历史悠久的传统。我们所面临的问题是，能否把“西方”和“中国”加以“同质化”(essentialize) 和对立化。因为我们所面对的，不但是一个源远流长、而且也是多重层面的文化传统。譬如在中国，单以儒家的传统为例，就可明显地看出古典的儒学与产生于宋代以后的理学之间的差别。在西方的史学传统里，我们将着重其历史哲学的方面，以求找出一个模式来与其它史学思想传统作比较。

一

无论是我们把中国的还是西方的文化传统作同质化的处理，都是同样不妥和危险的。让我们

首先来看一下中国的情形。尽管西方学者长期以来倾向于把儒学视为中国文化传统的代表，但我们非常清楚这些大而化之的概括存在不少不足之处。如所周知，在公元前 5 世纪，孔子开始传授其学说思想的时候，他有不少竞争者。事实上，在孔子生活的时代，百家争鸣，被人称之为一个哲学家的时代。在中国的文化传统中，我们还能找到那些学派残存的、但又清晰的痕迹。有些学派，如道家和法家，曾在某些历史时期对中国的政治与社会产生过重要的影响；而另一些不太著名的学派则被融和与吸收在中国的主流文化里面。儒家地位的上升，是在公元前 1 世纪；汉朝的儒家董仲舒获取了汉武帝的信任，得以提出罢黜百家、独尊儒术。于是，儒家成了官方的意识形态。儒家的著作也就成了经典。汉武帝决定采纳董仲舒的意见，独尊儒术，主要是出于一种政治的需要，因此儒学的影响在当时也主要局限在政治的领域。这种情形到了宋代，特别是 11 与 12 世纪以后，才有改变。理学的兴起使得儒学开

始对社会道德产生了较大的影响。但是，由于佛教的影响，理学所关心的问题，又与古典的儒学有所不同。这在下面还要讨论。

其次，儒学本身也决不是一个单一的整体。相反，在中国的文化传统中，它就像一个开放的、但又高度竞争的活动空间，为不同的诠释学派所使用，记录下它们的活动与声音。就在儒家被奉为经典不久的公元1世纪，汉代的学者在孔子旧居中发现了一些以不同字体记载的典籍，因此就面临了一个如何鉴定其真伪的问题。从此以后，儒家便大致上分为两派，分别是今文学派与古文学派。属于今文学派的儒家信奉汉代一般通行的版本，而古文学派的学者则相信那些新发现的版本；它们之所以被称为“古文经”是因为其采用的字体到了汉代已经不再为人所用。但是，这两派之间的真正区别并不仅仅是所用版本的不同，而是反映了他们对儒家经典诠释的不同。到了3世纪，汉代灭亡，儒家遭遇到更严重的挑战。他们不但要寻求内部的统一，同时还要对付外部的挑战者——佛教。理学在11与12世纪的兴起，自然可以视为儒家成功的复兴。但其实这一成功，正是以理学的折衷主义为基础的；理学受佛教之影响，有目共睹。的确，在诠释儒家的经典上，理学家做了不少革新的尝试。他们还提供了一套新的经典，那就是“四书”。从此以后，“四书”的重要性超过了一般认为是孔子亲手编定的“五经”。理学这一诠释学的“革命”，影响十分深远。在一定的意义上，这一“革命”对明清两代中国思想史的发展，有建构性的作用。在那个时期，学者们从不同的角度，对如何理解儒家的经典做了不少尝试。明代的王阳明及其追随者所提倡的“心学”和清代考证学者对古籍所做的语义学的考证，都是著名的例子。

中国的史学传统，源自先秦时期。在这一传统中，我们也能发现这一既活跃又多元的文化、哲学传统的清晰痕迹。譬如，虽然司马迁希望能继承孔子的治史传统，但在他的著作中，我们还是能发现不少其它学派，特别是道家的影响。如果联系到司马迁所生活的年代，正是儒家被奉为正统的时代，那么司马迁的博采各家，就更让人有所寻味了。即使在司马迁之后，儒家对中国史

学编撰的影响，也还是不能看作是理所当然的。对儒家的主张，即在历史中强调道德训诲，“善善恶恶、贤贤贱不肖”，史家仍然有所取舍，并没有成为一种当然的准则。唐朝在7世纪建立编史馆，自然表现了官吏与官方史家（他们之间并没有严格的区分）希望在历史著述中，即在编写朝代史，也就是所谓“正史”的过程中施加政治影响的企图。但是，在那个时代，这种政治影响也没有局限于儒家。到了唐朝开国的年代，佛教已经在中国的政治与社会中有了举足轻重的影响。再者，编史馆的建立，在唐朝就有了不少批评者。刘知几对其的尖刻批评就是一例。儒家开始比较有系统地对史书的编撰产生影响是在宋代，也即在理学兴起以后。在这一方面，有两位历史学家特别值得我们注意，他们分别是欧阳修与司马光。前者发起了一个雄心勃勃的重修历史的计划，以求反映儒家的理想。而后者则采用了儒家赏善罚恶的观念，编撰了煌煌巨作《资治通鉴》，对以往的统治者的道德行为做了评价，以便为宋代的统治者提供资鉴。欧阳修与司马光受到了后人的崇敬，但却没有多少人能真正重复他们的成就。在明朝和清朝，史家的注意力从阐发史识转移到了史学方法。对这一转移在史学史上的意义，我们将在下面再谈。总之，中国的过去存在着一个多元和多面的文化传统。这在儒家的传统和史学的传统中都有明显的表现。固然，在我们比较研究中国与西方的历史文化时，我们必须找到一些普遍性来作为比较的框架。但同时，我们也必须注意到这两个文化中的独特与暂时（temporal）的因素。

二

让我们来看一下西方。我们所强调的第一点是，并没有一个西方的历史哲学存在。相反，在西方有多重的、复数的历史哲学与史学传统。所以，我们很难用同质化的手段来概括西方思想所有方面的共同特征。但我们也注意到，有一些思想特征在西方重复出现。我们也许可以用来与中国的思想传统做些比较。

最近，彼得·伯克（Peter Burke）曾试图总结西方的史学传统，并举出了其中的十大特征。我们想对此略作重复来作为我们讨论的基础。伯克在对这些特征进行考量时，十分谨慎。他指

出这十大特点只是“理想典型”，并不一定能照顾到西方史学思想的所有方面。他也不认为西方的这些特点是独一无二的。相反，伯克认为有不少特点也存在于非西方的文化传统中。但这些特点的组合有着一定的独特性，受到了“时间、地域、社会集团与史家个人”的影响。在伯克看来，这十个特点在西方的形成并非“不是孤立的，而是组合成西方历史思想的一个‘系统’或‘理想典型’”。这十个特点根据其重要性而分成排列上的先后。伯克认为西方史学思想最重要的特点是历史一线发展和进步的观念。与其它文化中循环论的历史观念非常不同的是，西方的这一观念提出历史是累积进化的。伯克指出的西方历史思想的第二个重要特点是所谓的“西方人的历史观点”和对“历史时代之间的差异性”的认识。他提出的第三个特点是西方人注重个人与发展的历史主义思想。与之有关的是第四个特点，那就是伯克所谓的对“集合机构”的重视。换言之，西方史学中对小于国家与民族的团体比较看重。然后是第五与第六，前者指的是对历史知识论的重视，后者则指的是用因果关系解释历史的作法。第七是对历史客观性的强调。伯克认为第八个特点，即西方史家对量化数据的重视是西方独有的。但在我们看来司马迁在《平准书》中已经注意到了因果分析、社会集团甚至统计数据。最后是第九与第十，前者指西方史学中的文学形式，后者指西方人对历史中时间与空间观念的重视。

虽然伯克的论述粗看起来颇有道理，但其实问题很多。我们所看到的第一个问题（下面还要再谈）是，西方文明有没有从古到今而一以贯之，可以与更为悠久的中国文明相提并论？伯克提出的许多西方的特点，如量化史学与史家对空间的重视，事实上都产生于现代、甚至是在 20 世纪。这些特点只有法国的年鉴学派、特别是在布劳岱（Fernand Braudel）的著作中才有表现，而布劳岱则吸收了 Paul Vidal de la Blache 人类地理学的观点。历史进步的观念始自启蒙运动，与基督教思想家如奥古斯丁的末世说的学术传统有所区别，因为奥古斯丁并不认为历史能在尘世中有什么发展。另一位基督教的思想家，Joachim de Fiore 也许有所例外。在中世纪以前，西方作

为一个文化的整体并不存在。在这以前是地中海的世界，但与同时代的中国文明相比，缺少共同性。举例来说，希腊、罗马、埃及、波斯和希伯莱等不同的文明在那时同时并存、互相交流，但又保持了各自的特点。直到罗马帝国分成拉丁与希腊两大部分以后，西方的文明才从地中海的文明中慢慢产生出来。在这一过程中，罗马天主教会西方文明的影响不能小觑。

再者，在很长一段时间内，由于地区间的差异和年代上的不同，西方与拉丁基督教并没有合为一体。若把伯克所说的西方放在中世纪，则没有多少参考价值。那时的人们并不相信尘世会有什么进步，也没有多少历史的观念和对时代之间差异的认识，更没有对历史知识论产生过多少兴趣或认真考虑过客观性的问题。中国人对个人也不是熟视无睹。我们在西安附近参观秦俑时，就对每个兵士各个不同的形象印象很深。这与拜占庭帝国和中世纪天主教艺术中对人物的死板刻划形成鲜明的对照。而在中国史学的初期，人物传记就为史家所重视，如司马迁的《史记》便是一例。事实上，中国史家比西方史家更重视人物传记。同样，我们也不能说中国与日本的史家不知道时代之间的差别。伯克也注意到，在中国与日本的绘画与雕塑中，人物的服饰与风格便常常变化。与此相对照，从中世纪一直到 18 世纪，西方艺术中对过去的描绘则很明显是非历史的。甚至那个关键的问题，即对历史知识论的重视，也非西方所独有。很明显，正如 Charles Gardner 所言，在史料批判的问题上，“中国学术与西方学术相比，一点也不落后。中国人十分重视证伪、考证与理解文本，由此来获取可靠的知识”。早在司马迁的年代，中国人就在考证和批判史料的工作上获得了不少成就，而西方则要一直到文艺复兴的时候才有相似的成就。但中国人在考证史料时，把注意力主要放在外证这一方面，即如何确定文本本身的真实性。在史料内证的方面，也即在探究史料内容是否真实这一方面，中国学术的成就相对少一些。但同时，我们也应承认，刘知几的《史通》是史料批判上的一部伟大的经典。在近代以前，西方无法找到同样伟大的著作。艾尔曼在他的一部近作中指出，18 世纪中国

江南一带的学术圈里，已经运用了相当成熟的批判史料的方法。那些中国学者以发现和考证历史知识为治学的主要目标，与当时的西方学者十分类似，但又是在中国的传统中发展出来的。伯克说对了一点，他所总结的西方史学的特点没有在其它历史文化的传统中，得到充分的发展。但是他所指出的那些特点在西方也是在现代才出现的。这里面最重要的特点是马克斯·韦伯的理性这一概念。理性包含着对权威的挑战。伍安祖在他的一篇文章中引用了 Jeffrey Stout 的有名著作。在他的著作中，Stout 指出，西方现代的思想是从权威中解放出来的，其根源在于，在宗教改革和接踵而来的宗教战争中，权威本身出现了严重的危机。在那个时期西方所出现的对历史和学术的看法，大致上与伯克所总结的西方历史思想特点相符。但这已经到了 18 世纪，而在历史研究中也只是得到了局部的反映。这一新的历史观还没有像它所号称的那样，完全从神话中解放出来。相反，它还重新制造了不少神话与权威。

在启蒙运动中占主导地位的是这样一个十分关键的概念，那就是认为历史的演变是统一的和有方向的，因为历史中有一种“主叙述”（master narrative）。对历史的描述自然是可以多种多样的，但这一观念认为，历史归根结底只有一个（die Geschichte），那就是人类进化的历史。在现代的西方，特别是黑格尔的历史哲学中，这一观念得到了充分的体现。而马克思则用辩证法将其略微作了些改造。就其形成来看，这一观念显然受到了西方犹太、基督教历史观的深刻影响。它以世俗的形式，用西方犹太和基督教的历史目的论，描述了世界历史演化的方向。虽然马克思号称是无神论者，但他也把历史视为一个走向末世的过程。在东亚和希腊、罗马文化中，这种末世论的思想并不存在。在中世纪的基督教和伊斯兰教中，这一观念虽然存在，但主要用来描写来世。而在现代西方，这一观念则被视为一个非常有用的工具，用来串联各种各样的历史事件与情形，勾勒历史中的一致性。伯克认为这一新的历史有文学的风格，与小说相仿，很有道理。19 世纪的经典小说也常常描写一个前后连贯的故事，其中的人物虽有个性，但又相互呼应。19 世纪的

西方史家在写作历史时，在构造故事方面与当时的小说家有相同之处。但这一现象只出现在现代的西方，在以前并没有见过。于是，新的权威开始出现。19 世纪的历史家如德罗伊生（Droysen）和密芝勒（Michelet），开始采用档案材料来构造民族史的神话。这一主张历史的进程有其一致性的观念，也对西方以外的地区的历史观念产生了影响。艾尔曼和蒲立本（Pulleyblank）便认为，中国历史观念的进化过程虽有其独立性，但也走向了一个同样的方向，因此能有助于 20 世纪的中国人接受现代西方的历史观念，而不用与中国的传统完全决裂。

至此，我们已经对伯克所总结的西方历史观念的理性典型作了反驳。我们不同意他认为这种理性典型能用来区分西方与其它非西方地区，包括东亚文化中的历史观念。如果伯克的理性典型主要指的是现代西方，我们或许能大致上同意。但即使在现代，历史编撰与历史哲学的种类仍然非常繁杂，我们在作总结概括时必须十分小心。譬如，虽然历史中有“主叙述”的观念主导了现代西方史学，但在 19 世纪和 20 世纪初期，还是有各种各样的历史学家如 Jacob Burckhardt, Brooks Adams, Henry Adams 和 Jan Huizinga 等人对此不表赞成。而到了 20 世纪后期，后现代主义的各种思想家如 Jacques - Francois Lyotard, Jacques Derrida, Frank Ankersmit 和 Hayden White 以及后殖民主义的代表如 Ashis Nandy 则对此做了全面的批判。他们不仅怀疑历史行进过程中的一致性与方向性，而且也怀疑运用理性研究历史的可能性。用 Hayden White 的话来说，历史既可能是为历史家所“发现”（found）的，也可能是被他们所“创造”（invented）出来的。我们在上面所提到的所有思想家都不是专业历史学家；他们对主导现代历史意识的观念的激烈攻击只对历史研究产生了边缘性的影响。

但毕竟，西方的历史思想在 20 世纪的下半期已经经历了根本的变化，足以让我们将之称为一个后现代的阶段。在全球化与资讯化的时代，人们生活的状况已经发生了巨大的变化。在所有传统社会与文化中，包括古典的希腊罗马文化、犹太 - 基督教 - 伊斯兰教的传统文化和儒学与理

学的文化，都带有一些共同的特征，那就是等级制与父权制。虽然从启蒙运动以来一直有强调平等的声音，但反映这些特征的阶级、种族和性别的压迫形式，以及与之相应的历史观念，都是到了全球资本主义的时代才受到了真正的挑战，或者被一种新的压迫形式所取代。尽管以前的思想与文化方式仍然存在，但我们已经走向了一个新的时期。这一时期与自地理大发现以来一直统治世界其它地区（包括中国）的现代西方相比，已经有了根本的不同。我们在上面已经对伯克区别西方与非西方世界的历史观念的说法作了修正。我们在下面将提出三点，来比较西方传统（包括古代和中世纪）和中国文化、特别是儒家文化历史观念的不同。

第一点是宗教观念的不同。对此我们还是要避免大而化之的概括。西方的宗教性植根于两个十分不同的传统，一个是希腊的传统，另一个是希伯莱的传统。基督教的《新约》吸收了两者的传统，但同时也受到希腊与近东神秘宗教的影响。就希腊的传统而言，自尼采以来，我们已经非常明了由阿波罗世界的平衡、美丽和自制所代表的古典文化，只是反映了这一传统的一个侧面。同样，中国文化也受到了儒家、佛教和道教的交互影响，而这些传统各自都有多种侧面。基督教与儒家的传统文化都强调政治和家庭行为的关键是要服从约定俗成的权威。古典的儒家很重视今世的人生。这一人生的重点有两个方面，一是家庭，二是由朝廷代表的国家。中国人对祖先的崇拜体现了一种保守主义。这种保守主义在历史哲学上的表现就是把过去视为样板。基督教文化在实践上也体现了同样的保守主义，在很多方面有充分的表现。儒家注重今世的观念使得它能倡导一种积极的人生，用于商业发展和技术革新。因此，有人将宋代的商业发展和技术革新与早期文艺复兴时期的北意大利城市的商业世界作了比较。韦伯等人认为，自那时开始，西方产生了一个巨变，使其进入了现代资本主义的和科学与技术领先的世界。但他们不解的是，为什么同样的变化没有能产生于中国？如所周知，韦伯认为资本主义的精神与新教的伦理有一种联系。我们在一个世纪以后重新回顾这一结论，便觉得韦伯的解释

并没有什么说服力，因为在 20 世纪的下半期，资本主义的精神和资本主义的经济已经在东亚许多受儒家影响的国家中大量涌现。在比较东西方之间的不同时，我们显然不能过于夸大宗教的作用。在世界的所有地区，宗教都不是一成不变或齐整划一的。犹太与基督教的历史观围绕着一个目的论的中心。这一目的论在《旧约》中指的是上帝之国在人世的降临，世界从此永世太平。而在《新约》中，则提出人世最终会走向毁灭，只有在来世中才得到重生。但在世俗化的现代，这一历史有目的进化的观念则转化成一种进步的观念，见于马克思主义和论述资本主义发展的著作中，如福山的历史终结的观念。在中国文化中，这一千年王国的观念也不是完全没有。因此，在一些激进的运动中，人们会如此容易地接受西方的历史目的论的观念，如太平天国之接受基督教和毛的革命之拥抱马克思主义。

第二点有关社会和政治的不同。西方的现代社会，比中国的社会更为多元化，在古代、中世纪和现代，大致上也是如此。这两个文化都经历了许多变化，也存在内部的差异，但同时也有一种持续不断的传统存在。中国与西方的政治结构是不同的。在西方的古代、中世纪到现代，城市向来具有较大的自治性，因此造成其政治权力与中国相比比较分散。显然，中国与西方之间的一个明显的不同是中国拥有历史悠久的官僚结构。中国史学的主要部分是朝代史，通常在一个朝代结束之后才加以编写。虽然中国也有私史，但撰写历史的主要工作由官方的史家所承担。在中国再度统一和唐朝建立以后，正规朝代史的编撰便不再由私人承担，而是由编史馆来集体负责。因此，中国的历史是“由官僚写给官僚看的。编写历史的目的是收集必要的资料 and 事例，用来训练培养官僚的统治技能”。中国的历史编撰于是就成了一种集体的事业。中国史学没有像西方史学那样多元化和具有批判性。

最后，我们或许可以像韦伯一样认为西方理性思维的逻辑性是区分西方与非西方文化的一个方面。韦伯用一种我们现在已经感到生疏的西方高人一等的笔调写道：“由经过专门训练的人士来对科学进行理性的、系统的和专门的研究是西

方所独有的”。韦伯认为，这一思维的核心是一个抽象的、系统的逻辑，产生于古希腊，但又可以在中世纪基督教神学中找到。因此，西方的世界观植根于理性的思维。但也许有人会说，在描述西方的特征时，韦伯犯了与伯克一样的错误，他们所说的西方其实只是现代的西方。李约瑟在进行科学与社会的比较研究时，也将系统逻辑之有视为划分西方与东方的标准。他因此写道：“在中国文化中，如果说历史是‘科学的女王’而不是神学或各种形而上学的研究，也不是物理学或数学，这该是一个大致上正确的说法”。^⑪因此，中国文化没能“发展出像亚里士多德的形而上学或中世纪神学的那种系统逻辑”。然而，中国在20世纪不但接受了科学的态度，也接受了伯克所描绘的西方的历史观念。当然，若说这一历史观念属于现代西方，则更为合适。现代中国所普遍认同的现代性的确是来自西方的，但却又无可避免地以中国的思维方式为基础。

三

自19世纪末期以来，中国史学发生了巨大的变化。对于西方史学和社会思想，中国史家抱着愈益开放的态度，认为它们能帮助中国在帝国主义的时代里，走向富强。^⑫但中国史家究竟愿意在多大程度上接受西方的史学与史学思想，抑或他们只是想在走向现代化的过程中接受西方思想与实践中的某些因素，都还值得探究。换言之，接受西方的影响是否就意味着与中国包括儒家传统在内的文化传统决裂，抑或是仅仅对这些传统作些改造，以便与现代世界沟通？在过去的几十年里，后现代主义已经对现代西方历史思想的许多重要方面，包括学术客观性和历史进步等信仰，提出了强烈的疑问。我们并不把后现代主义视为一种新的未来，也不把它看作是与西方传统，特别是现代学术氛围的根本决裂。相反，我们把它视为一个让我们重新考虑现代历史思想一些基本前提的机会；这些理论前提本来就值得我们重新思考。^⑬但是，这些疑问并无法使我们放弃从事诚实的学术研究的责任心和历史研究的理性方法，而只会使我们受益。既然当代中国和儒家思想已经受到了现代西方历史思想的影响，后现

代主义的讨论毫无疑问也自然会对之产生冲击。我们对此该另文讨论。

（在本文的写作中，中国史学思想部分主要由王晴佳负责，西方史学思想部分主要由依格尔斯负责）

见 Benjamin A. Elman, *From philosophy to Philology: Intellectual and Social Aspects of Change in Late Imperial China* (Cambridge MA, 1984)。

Peter Burke, “Western Historical Thought in World Perspective: Some Theses for Debate”, 德文版收在 J. R. Jensen, ed. *Westliches Geschichtsd Denken. Eine interkulturelle Debatte* (Göttingen, 1999), pp. 31 - 52. 中译文可见《西方历史思想的十大特点》（王晴佳译），《史学理论研究》1997年第1期，第70 - 78页。

Charles Gardner, *Chinese Traditional Historiography* (Cambridge MA, 1961), p. 18.

见 E. G. Pulleyblank, “Chinese Historical Criticism: Liu Chih-chi and Su-ma Kuang”, in Beasley and Pulleyblank, *Historians of China and Japan* (London, 1961), pp. 135 - 166.

Benjamin Elman, *From Philosophy to Philology*.

见 On-cho Ng, “A Tension in Ch’ing Thought: ‘Historicism’ in Seventeenth- and Eighteenth-Century Chinese Thought”, *Journal of the History of Ideas*, 54 (1993), p. 566; p. 581. Jeffrey Stout, *The Flight from Authority: Religion, Morality and the Quest for Autonomy* (Notre Dame, 1981)。

有关人类社会只有一个历史的观念的产生，见 Reinhard Koselleck, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time* (Cambridge MA, 1985)。

见 Karl L. With, *The Meaning of History* (Chicago, 1949)。

Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore, 1978)。

Beasley and Pulleyblank, “Introduction”, *Historians of China and Japan*, pp. 3, 5.

^⑪Joseph Needham, *The Grand Titration: Science and Society in East and West* (London, 1969), p. 242.

^⑫参见 Q. Edward Wang, *Inventing China through History: The May Fourth Approach to Historiography* (Albany NY, 2001)。

^⑬Georg G. Iggers, *Historiography in the Twentieth Century: From Scientific Objectivity to the Postmodern Challenge* (Hanover NH, 1997)。

责任编辑：郭秀文