

第 一 编

近代史学哲学

第一章 古代史学哲学的形成 发展及其特色

第一节 古代史学哲学的形成

中国史学 渊源甚远。夏商两代 史官分左右史 左史记言 右史记事。商朝还有典与册的历史典籍。西周时，史官分工更细，有大史、小史、内史、外史、侍史、御史、女史之称。这些史官有的掌管国家的典章，有的负责起草政治命令，有的负责保存各诸侯国的政治文件。他们在长期实践中，已经摸索出一套记叙历史和保存文献的固定的方法。清代史家章学诚曾经指出，古代记注有成法，而撰述无定例，这比较准确地表明了古代史学的状况。当时即或尚没有出现专家史著，但已形成了某些固定的记叙历史的方法。这些方法在殷墟卜辞及西周彝器铭文中比较有集中的反映。它体现了一定的史学思想，但还不能说是比较成熟的史学哲学。

真正的史学撰著是从孔子删述鲁史创作《春秋》而开始的。专门的史学著作，其中蕴含着丰富的史学思想。孔子（公元前 551—前 479）本人就是一位史学批评家。他认为历史是人群活动的陈迹，“其事则齐桓晋文”而史学则必须在描述历史过程中突出作者的主体意识，“其义则丘窃取之矣”。史学主体不可脱离历史事实，但可以对历史事实作详略取舍和价值判断 他说：“人能弘道 非道弘人”（《论语·卫灵公》）。可以说是孔子第一次从理论上区别了历史与史学，明确了历史客体与史学主体的界限。

至于孔子所谓史学主体所持之“义”，主要是史学家们对于社会历史本质和发展规则的认识，也就是史家的历史观。孔子认为历

史的客观进程是继承和发展的统一。他说,夏商周三代各有典礼,但三种礼都是损与益的关系。孔子并不反对对现有社会政治的改良,但他认为社会演变有一个根本不变之道,那就是只有道德和理性的进步才是具有永恒性的。可见孔子对于历史客体的演变规则和历史发展的本质已作过比较深入的思考,并把它作为史学主体认识历史的必要前提。

孔子还论述了史学主体的内容。他认为史学主体应该与现实生活的伦理主体保持一致,史学家应该具备高尚的道德情操和对社会发展规则的理性认识,并且应该富有敏锐的社会批判力。他自己特别注重对历史人物和事件作道德和价值判断。他删述鲁史而作《春秋》目的就在于正名、定名分。孟子曾经叙述《春秋》的写作目的,说世衰道微,邪说暴行有作,臣弑其君者有之,子弑其父者有之,孔子惧,作《春秋》。孔子甚至认为,为了保持伦理道德的严肃性,可以用避讳的办法对历史进行含蓄的记叙。

在春秋战国时期,孔子的史学主张只是一家之言。老子和庄子(约公元前369—前286)就曾对孔子的史学主张作过批评。他们认为,历史应该是自然和人类社会相互统一的过程,以孔子为代表的儒家所提出的历史发展的道德或理性的本质论并非历史的终极本质,因为人类不是宇宙的价值中心。如庄子就通过对人、泥鳅、猿猴、麋鹿、蜈蚣、乌鸦、鸟、鱼等生物的生理和心理需求,指出无论从生活环境还是从生理需要来说,人的价值标准都不见得是万物的准绳。即使在人类自身,也无法得出普遍有效的结论。道家从而指出历史的本质应该是万物不得遁而皆存的“道”。道家的“道”作为历史观,主要是指自然历史和社会历史顺其自然、消除人为因素的自由运行过程。道家认为,人类历史已经搀杂了大量的人为要素,积重难返,失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼,越来越违背历史的真正本质。道家的历史观,具有两个理论上的贡献,一是它把社会历史明确地置于自然历史之中,把二者看作是统一的整体;二是它对历史发展持批评态度,并且提出了历史发展的

终极合理性问题，启发人们对社会历史进行更高层次的探索。

道家从自然历史探索人类历史规则的思想，在当时受到重视。战国中期 邹衍 约公元前 305—前 240 即有感于儒、墨两家“不知天地之弘 昭旷之道”于是“深观阴阳消息”通过对自然历史的具体研究，提出了五德终始说。邹衍用五德相胜说解释朝代交替：

凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民。黄帝之时，天先见大螾大蛄 黄帝曰 土气胜。土气胜 故其色尚黄，其事则土。及禹之时 天先见草木秋冬不杀 禹曰 木气胜。木气胜 故其色尚青 其事则木。及汤之时 天先见金刃生于水 汤曰 金气胜。金气胜 故其色尚白 其事则金。及文王之时 天先见火 赤乌衔丹书集于周社 文王曰 火气胜。火气胜 故其色尚赤 其事则火。代火者必将水 天且先见水气胜。水气胜 故其色尚黑 其事则水。水气至而不知 数备 将徙于土。（《吕氏春秋·有始览·应同篇》）

邹衍认为历史是变化的，王朝更替是历史的必然趋势。但历史变化又是有规则的，它取决于自然运行的规则。自然界五种基本要素，金木水火土存在相克的原理 木克土 金克木 火克金 水克火 土克水。这种相克的程序还借助于某些自然现象有规则地体现出来。人类社会应该从所表现的自然现象中得到启示，并遵循它的演变规则。邹衍的历史观提出了关于历史继承和变异的系统看法，在当时引起了巨大反响。

儒家学派之内，面对社稷无常奉、君臣无定位的社会现状，对孔子的史学思想也展开了广泛的讨论。这一讨论大致围绕两个中心问题：首先是如何辩证地坚持儒家关于社会历史本质的观点。孔子死后到战国中晚期的儒家后学，已经初步意识到孔子维持宗法制度的保守性。孟子（约公元前 372—前 289）就曾批评过宗法制度下的某些行为规范不合历史潮流，比如血亲复仇，孟子就曾批评说：“吾今而后 知杀人之亲之重也。杀人之父 人亦杀其父 杀人之兄 人亦杀其兄 然则非自杀之也，一间耳。”（《孟子·尽心下》）。他

主张应该以义制仁 提倡以“义”为核心的地域关系的行为规范。荀子(约前 313—前 238)还进一步提出“法后王”的主张 认为应该着眼于历史的向前发展去寻求历史的本质。因而孔子的“时中”的思想方法受到儒家后学的继承和发扬,他们强调应该根据时间、地点、条件的变化灵活地采取相应的行为方式。但儒家依然认为,社会的发展变化始终需要建立在道德和理性基础上的秩序。君主应该充分认识到得民者昌、逆民者亡的道理,积极为百姓谋求利益,并培养社会群体的道德情操。理想的统治者应该仁智合一,既有高尚的道德感召力,又有为社会谋求最大利益的理性能力,内圣而外王。

其次是如何消化吸收道家所提出的历史“道”本质论的问题。战国中晚期的儒家学者受到道家天道论的影响,通过对自然现象的具体研究和归纳 在《易传》中提出了儒家的天道观。他们把自然界的运动变化抽象为阴阳二气的运动过程,通过阴阳定位,结合《易经》卦象加以论证:所谓自然天道实质上就是儒家关于社会发展的基本原则。阴阳运动表面上变动不居 周流六虚 不可为典要,恰如其分地体现了现实社会关系剧烈变动的现象,但阴阳运动又是有规则可循的,它始终昭示只有阴阳平衡,居中守正,才是阴阳运动的常态,是阴阳运动的主要方面。它表明只有那些中正顺时、刚健有为的人才能赢得百姓的拥戴,只有那些和谐和充满道义的社会状态才是理性的社会,才是符合自然历史和人类历史本质的社会。

这一时期的儒家学者还把孔子六艺并重的思想进一步发展,指出了只有通过国家政治、经济、军事、文化等方面的实践 才能体现历史的道德和理性精神。他们在学术思想中广泛摄取道、墨、法、兵、农各家之长 扩展了儒学思想的体系。在历史记叙中 也扩充了历史的含量 不再如孔子《春秋》那样 仅就王室的重要政治、军事、文化、外交活动作简要叙述 而是多方位、多角度地记叙当时的社会生活状况。如《世本》 有帝系篇、作篇、居篇、氏姓篇 不但记

叙帝王世系，而且记叙了氏姓源流、居住环境以及器物的发明创造。

经过上述理论建设，儒家回答了道家的挑战，并吸收了道家历史观的某些成果，捍卫了儒家关于历史客体的基本观点。但是，如何把儒家的历史观运用于史学领域，也有一些不同的认识。西汉末年所谓今古文经学的差别，可以说就与春秋战国时期人们对于儒家历史观运用于史学领域的不同理解有一定的关系。就当时对《春秋》的传注来看影响较大的有《左传》、《公羊传》、《穀梁传》。左丘明传《春秋》据《史记·十二诸侯年表序》所言：

七十子之徒，口受其传指，为有所刺讥褒讳挹损之辞，不可以书见也。鲁君子左丘明惧弟子人人异端，各安其意，失其真。故因孔子史记，具论其语，成《左氏春秋》。

《汉书·艺文志》亦说：“丘明恐弟子各安其意，以失其真，故论本事而作传，明夫子不以空言说经也”。上述两种说法都表明左丘明是通过解释《春秋》经的具体历史事实来阐释孔子关于历史人物和事件的具体评论，从而理解孔子的历史观。而公羊、穀梁则更多地是用儒家的历史观去评论历史事实，甚至由于缺乏对历史事实的具体研究，出现了是非相左的情况。公羊、穀梁的史学方法在战国中晚期也曾风靡一时。像《吕氏春秋》就是以著者的历史哲学为框架，通过灵活运用历史事实而表述作者思想观点的。总之，如何运用历史观去研究历史，在战国时期已经提出了这一具有重大理论意义课题。

两汉时期，司马迁（约公元前 145 或 135—？）和班固（公元 32—92）分别对儒家的史学哲学进行研究并付诸实践，创作了《史记》和《汉书》。司马迁的《史记》表面上看“是非颇谬于圣人，论大道则先黄老而后六经，序游侠则退处士而进奸雄，述货殖则贵势利而羞贫贱”（《汉书·司马迁传》）。似乎不是儒家史学思想的实践。但实际上，司马迁对儒家史学哲学有十分深入的理解。他说他著

《史记》的目的就是要继承孔子以来的史学传统：“先人有言：‘自周公卒五百岁而有孔子，孔子卒后至于今五百岁，有能绍明世，正《易传》继《春秋》本《诗》、《书》、《礼》、《乐》之际？’意在斯乎！意在斯乎！小子何敢让焉。”（《史记·太史公自序》）。《史记》是儒家史学哲学第一次全面而系统的实践。

首先是司马迁坚持和发展了儒家关于历史发展的本质思考，用他自己的话说就是“通古今之变”。

司马迁是通过黄帝以来的历史进行全面地记叙来思索古今变迁的大势和规则的。他特别关注不同时期、不同阶层的历史人物的命运，试图通过对帝王、贵族、官僚、士大夫、商人、游侠以至社会下层种种人物的生活境遇来揭示历史的本质。《史记》赞扬那些与自然界恶劣环境和那些与社会丑恶势力作斗争的历史人物。他记载了从黄帝以来人民对于山水的治理，土地的改良，农作物的种植，器械的发明等等。他也记载了许多反抗黑暗政治和社会不平的英雄人物，歌颂了人类的正义和高尚情操。比如他写大禹治水，三过家门而不入，写郑国修筑郑国渠，如何科学地了解水势并采取相应的方案，写汉武帝时对于黄河的治理。又如他写了周文王、武王对于商纣统治的反抗，写了燕太子丹派刺客荆轲行刺秦始皇，荆轲“风萧萧兮易水寒，壮士一去兮不复还”的勇于自我牺牲的英雄气概，写了陈胜、吴广揭竿而起反抗暴秦统治的斗争精神。

《史记》还探讨了政治道德。司马迁认为政治必须遵循政治的内在原则，必须以教化为主，刑罚为辅，而良好政治的关键是君主主要以身作则，以德化民。他通过秦皇、汉武的比较，揭示了人君之道，又通过循吏与酷吏的比较，揭示了人臣之道。司马迁非常重视不同政治态度的人物的自我道德修养。他赞扬那些有自知之明，能为民造福，并勇于自我牺牲的政治家。他认为周公和萧何是既具有良好道德品格，又有政治才干的大政治家。对于下层社会的游侠，司马迁加以颂扬，认为这些人物“其言必信，其行必果，已诺必诚，不爱其躯，赴士之厄困。既已存亡死生矣，而不矜其能，羞伐其德”。

(《史记·游侠列传》)他们重友谊 讲信义 助人为乐 舍己为人,说到做到 济人困危 刚强正直 伸张正义 不自夸 不图报。这些人虽然身份低贱,多是乡曲布衣,阊阎匹夫,但他们的行动却有益于社会,值得肯定。如汉初的朱家、郭解是当时很有影响的侠客。在《赵世家》中 司马迁还描写了程婴、杵臼保护赵氏孤儿的故事 宣传主仆之间、朋友之间的忠义之道。

司马迁还试图从整体上去认识历史。从历史横的方面看,司马迁的《史记》写了《平准书》与《货殖列传》以专门篇幅记载了社会经济活动的内容。在《货殖列传》中分析社会经济发展状况 指出农业、矿业、手工业、商业都是人类生活不可缺少的生产和经济活动。它们有其自身演变的规则。至于经济和政治的关系,司马迁在《平准书》中记述了因经济发展而引起政治变动的大量史实,肯定“仓廩实而知礼节,衣食足而知荣辱”,认为人的精神面貌与经济状况有着至为密切的关系。从历史纵深来看 司马迁作《史记》礼、乐、律、历、天官、封禅、河渠八书 就记载了汉武帝以前的历代典章制度。它表明只有对人类社会生活主要内容进行系统思考,才能深入考察历史演化的轨迹,寻求其中的规则。

其次,司马迁还继承和发展了春秋战国以来人们、特别是道家学说关于自然界的认识成果,对自然界和人类社会发展的关系作了研究 用他的话说 就是“究天人之际”。

孔子删削《春秋》在一万八千字的篇幅里 记载了二百四十二年间的的天象和地理变化,日蚀、月蚀、地震、山崩、星变、水灾、旱灾、虫灾都在《春秋》一书中有所反映。司马迁著《史记》专门辟有《天官书》、《律书》、《历书》、《河渠书》、《日者列传》、《龟策列传》、《货殖列传》等 记载了重要的天象变化和地理状况 特别记述了大量的地区性经济、物产、水利、风俗等内容。司马迁还探索了天、地、人三者的相互关系。《天官书》中说:

日变修德 月变省刑 星变结和。……太上修德 其次修政 其次修教 其次修禳 正下无之。夫常星之变希见,

而三光之占亟用。日月晕适云风 此天之客气 其发见亦有大运。然其与政事俯仰 最近天人之符。此五者 天之感动。为天数者 必通三五。始终古今 深观时变 察其精粗 则天官备矣。

司马迁认为自初生民以来，各朝君主都十分关注日月星辰和历数的变化。其中的主要原因就是因为天象与政治的良恶、朝代的更替、社会的兴衰有密切关系。特别是恒星及五大行星的运行，对人事有紧密的联系，因此需要研究自古以来天人相互感应的规则，深观时变，更加有效地指导人们的现实生活。

司马迁还在《天官书》中记载了分野理论。把天球分为若干天区，使之与地上郡国府州一一对应，凡上天出现某种天象，其所主吉凶必体现在它们所对应的地区。《史记》记载了大量的史传事验现象 对天象与人事的关系进行描述。如“秦始皇之时 十五年彗星四见 久者八十日 长或竟天。其后秦遂以兵灭六王 并中国 外攘四夷，死人如乱麻，……项羽救巨鹿，枉矢西流，山东遂合从诸侯 西坑秦人 诛屠咸阳”等等。

司马迁对天人之际的上述探索，既坚持了天人统一的历史观，又把天象的内容具体化，包含了当时天文学研究的某些成果。虽然其中难免夹杂有神学和迷信的说法，仍然反映了儒家从天道研究历史本质和演变原则的成就。

再次，司马迁吸取了春秋战国以来的史学表述方法，形成了“成一家之言”的著作体例。

《史记》创造了纪表书传的纪传体例。本纪统理众事 按年系录帝王行事和诏语号令、三公拜罢、宰臣升黜、薨卒刑杀、外交朝贡、灾祥变异 务主简严 对历史起提纲挈领的作用。表则效法周谱 或年经而国纬，或主事、或主时，年代久远则用世表，年代近则用年表、月表。书则记国家大政大法 凡郡县之设置更异、官制兴废、刑罚之轻重、户口之登耗、经济之盛衰、礼乐风俗之丕变、兵卫之兴革、河渠之通塞、日食星变等事 类序罗列 始末俱呈。世家和传则

分别记诸侯国以及在历史上产生一定影响的各种类型人物。清代赵翼在《廿二史劄记》卷一《各史例目异同》中曾说：“古者左史记言 右史记事 言为《尚书》 事为《春秋》。其后沿为编年、记事二种。记事者以一篇记一事，而不能统贯一代之全，编年者又不能即一人而各见其本末。司马迁参酌古今，发凡起例，创为全史。本纪以序帝王，世家以记侯国，十表以系时事，八书以详制度，列传以志人物 然后一代君臣政事 贤否得失 总汇于一篇之中。自此例一定，历代作史者遂不能出其范围，信史家之极则也。”司马迁糅合原有撰述方法而形成的创造性的史学方法，成为后代正史之楷模。

班固曾对本纪的写法作过调整。如他认为高祖之后孝惠帝继位 虽政出吕后 但名号尚存 撰之《春秋》义法 不能不书惠帝纪，应改变《史记》以吕后直接承接高祖本纪的写法。王莽在汉末虽然实际控制了前汉政权，并曾成为帝皇，但班固却认为也不能为王莽立纪。至于《史记》有项羽本纪、陈涉世家 班固都表示反对。认为项羽虽宰制天下 但自汉朝视之 则形同僭伪 立之本纪非其伦。可见班固把本纪视为帝王的专利，并把它作为历史本质的物质载体和集中体现。班固的这种思想显然有把具体的君臣关系等同于儒家所标明的历史本质的倾向。

但值得注意的是班固扩展了史学研究的具体内容。《汉书》八表十志 其十志除《天文志》未成、由其妹班昭续写完之外，《郊祀志》、《沟洫志》、《食货志》、《刑法志》、《五行志》、《地理志》、《艺文志》、《礼乐志》、《律历志》均涉及汉代社会生活的方方面面。如《刑法志》撮举《周礼》井田军赋大略 附有汉郡国兵制；《五行志》引《尚书·洪范》及欧阳、大小夏侯之说 又多采董仲舒和刘向、刘歆父子之说；《地理志》肇述沿革 先列郡国 后言户口 篇首收《禹贡》全书。《艺文志》辨章学术、考镜源流 取刘歆《七略》删而为六 对历史文化的记载比《史记》更加宽广。上述记载有助于人们更加全面地认识汉代社会生活的全貌，也有助于了解汉代社会变迁大势。

《史记》和《汉书》标志着中国古代史学哲学的正式成型。中国

古代史学哲学的基本特征也由它的形成过程而展示出来，有如下几个重要表现：

其一，中国古代史学与哲学有不可分割的联系。中国古代史学把对人类社会历史发展的运行规则的探索作为自身的重要目标，并主张结合对自然历史（主要是天文地理现象的变化规则）的研究来阐释人类历史的运行规则。这一目标和思路实际上就是中国古代哲学的目标和思路。因此，从中国古代史学的正式产生和形成时期来看，古代史学与哲学是相互融会、相互贯通的。

其二，中国古代史学具有文化史学的特色。就其具体内容来说，由于古人把自然和人类社会看成是统一的整体，因此，中国古代的史学自始至终不是纯粹的社会科学，它不但记叙了人类社会生活的丰富内涵，而且还记载了自然历史，包含了天文地理的变化。就古代史学所思考的问题而言，由于春秋战国时期是中国古代社会由宗法制度向郡县制过渡时期，史家思考历史变化的规则交织着人们对于文化观念的调整。在这种背景下探索天人关系，显然更加注重历史的继承与变异，更加注重对历史作文化史的全面思考，因而先后出现了邹衍的五德相胜说、董仲舒的三统说等等。综观五德相胜、五德相生、三统以及三五相包诸说，其理论要点即在于既论证历史发展的阶段性，又论证历史发展具有某些稳定性。因此可以说，古代史学哲学也是一种在文化冲突背景下，全面思考历史发展的继承与变异的哲学。

其三，古代史学要求史学主体有对于历史发展本质的高度自觉，同时还需要史学家有为史学献身的高尚志愿。古代史家把史学看做是一种相对独立的文化传统，他们认为只有那些洞知历史本质的人才能承担起史学的重任。因为他们通过究天人之际，通古今之变，能够从世俗的是非和‘小我’的局限中超越出来，能够感知历史发展的理性，能够分辨出哪些历史人物是历史理性的自觉承担者，哪些人物是历史理性的非自觉承担者。有了这个前提，史家才能在纷繁的历史事实中找到最为切要的关系，才能对历史保持一

种相对冷静的批评态度，才能不为权势和偶然因素所制约。古代史家还强调把史学撰述当做是修己之学，从事史学撰述和研究，与从事其他活动一样，都应该有利于人的道德和理性的培养。

以上三个方面，是中国史学哲学形成时期的基本特征，也是古代史学哲学的精华所在。

第二节 古代史学哲学的发展

魏晋南北朝至明末，是中国古代史学发展的黄金时代。史学成为宣传中国传统文化人文精神的独立学术门类。国家开始组织学者力量，官修史书。北齐天保二年（551）魏收奉诏设局撰修《魏书》继承了东汉明帝官修《东观汉记》的做法。其后唐代至宋、元、明每一个朝代都要召集学者撰写前一朝代的历史。这一时期史学著作门类更多，有通史、有断代史、有专门史、有人物传记。如专史中有典章制度史唐代杜佑《通典》、宋代郑樵《通志》、元代马端临《文献通考》等就是这方面的不朽著作。有地理史：北朝酈道元《水经注》、唐李吉甫《元和郡县图志》、宋乐史《太平寰宇记》、王存《元封九域志》、元《大元一统志》等。有学术文化史唐道宣《开元释教录》、宋朱熹《伊洛渊源录》等。史学体例随之也更加完备。除正史纪传体不断为人们使用以外，编年体也有了很大的发展。宋代司马光《资治通鉴》就是我国第一部较为完善的编年体通史新著作。李焘《续资治通鉴长编》、李心传《建炎以来系年要录》、徐梦莘《三朝北盟会编》都是《资治通鉴》以后的产物。南宋袁枢就《资治通鉴》的内容，重新排比史事，创立了以事为纲的纪事本末体，写成《通鉴纪事本末》一书。在这一时期史学评论也日趋发达唐刘知几的《史通》就是我国第一部史学评论的巨著，它不但总结了我国唐以前史学发展的情况，而且还开创了我国古代史学理论和史学评论的新形式。

古代史学哲学在这一长期过程中，有了进一步发展。

其一，通过对玄学和佛学的批评，更加明确地坚持了儒家关于历史本质是人伦道德和理性精神的认识。

魏晋时期，玄学思潮兴起。玄学家们用老庄道家思想阐述儒家经典，调和孔、老异同，认为应该区分本体与现象，应该对现象世界进行更高层次的整体把握。何晏（？—249）著有《道德论》、《无名论》、《论语集解》。王弼（226—249）著《周易注》、《老子注》。他们的基本观点是：“天地万物皆以无为本。无也者，开物成务，无往而不存者也。”（《晋书·王衍传》），所谓“无”即《周易》的“太极”或老子的“道”，它是一切有形迹的东西的根据。他们把世界上的事物抽象为“有”、“无”两类，“有”指事物的现象，“无”为事物的本体。“无”比“有”更根本。何晏说：“有之为有，恃无以生。事而为事，由无以成。”（《列子·天瑞》注引），王弼说：“天下之物，皆以有为生。有之所始，以无为本。”（《老子·四十章注》），对事物本体的认识反映了魏晋时人对事物本质的重视。玄学家们本身也并不否定事物本质是理想化的人伦道德和理性精神，他们提出了“名教出于自然”的理论。但他们反省历史文化现象、设计现实政治方案、论述政治理想，过于注重“崇本以息末”，忽视了现象世界的具体研究。南北朝时期，玄学佛学结合，佛学把玄学对现象世界的忽视发展到极端，认为一切自然和社会现象都是色、受、想、行、识五蕴的组合，没有任何质的规定性，诸行无常、诸法无我。只有破除对现象世界的执著，通过非有非无、非非有非非无的双向多层否定，才能领悟宇宙的真际。佛学的上述理论比道家 and 玄学都要复杂得多，也比道家和玄学更为彻底地否定儒家关于历史本质的观点。

自魏晋至明末，儒家对玄学、佛学的批评世代相续。有的侧重玄学、佛学的人生态度，有的侧重玄学、佛学的个别论点。直到宋代，周敦颐、张载、程颢、程颐、朱熹为代表的理学家，才从理论上系统地批评了玄学、佛学关于世界的现象和本体学说，指出本体离不开现象，本体就是现象世界的规则。如张载（1020—1077）《正蒙·乾称篇》说：

释氏语实际 乃知道者所谓诚也 天德也。其语到实际 则以人生为幻妄 有为为疣赘 以世界为阴浊 遂厌而不有 遗而弗存。就使得之 乃诚而恶明者也。儒者则因明致诚 因诚致明 故天人合一 致学而可以成圣 得天而未始遗人,《易》所谓不遗、不流、不过者也。彼语虽似是,观其发本要归 与吾儒二本殊归矣。道一而已。此是则彼非,此非则彼是。固不当同日而语。

理学家反对割裂本体与现象的联系,主张对现象世界作切实和肯定的研究。他们从中得出天道或天理才是自然和人类社会的真正本质,天道和天理又是儒家所理想化的伦理道德意识和秩序。可见,宋代理学家对于佛学和玄学的批评,重新树立了对于历史人伦道德本质的信念,使古代史学的人伦道德和理性精神得以巩固和发展。

特别是由于佛教体现着一种有异于儒学的文化观,通过佛学对中国固有文化观念的相互影响和相互适应,到宋明时期,中国固有文化能够像汤用彤先生所论述的那样,由魏晋南北朝的“格义比附”隋唐时期的“得意忘象”过渡到此时期的“明心见性”自觉地化解异质文化的观念,创造了文化移植的范例(《汤用彤学术论文集》中华书局1983年版第10页)这一文化的移植过程也使得古代史学哲学的文化特色更为鲜明。

其二,这一时期,通过对神学史观的批判,对自然和人类社会的关系的理解有所进步。

自从邹衍开始用五德相胜说谈历史的循环,董仲舒建立起天人感应的神学史观,对于自然历史和人类社会的相互关系,由于两汉谶纬迷信的传播而更加神秘化。至《晋书·天文志》还说:“昔在包牺 观象察法 以通神明之德 以类天地之情 可以藏往知来 开物成务。故《易》曰:‘天垂象 见吉凶 圣人象之’。此则观乎天文以示变者也。《尚书》曰:‘天聪明 自我民聪明’。此则观乎人文以成化者也。是故政教兆于人理 祥变应乎天文。得失虽微 罔不昭著。”

《晋书》不但承认天象与人事的密切关系 而且还把分野理论中的十二天区精确到地上的州郡，认为有必要使天象的启示更加精确化。

但也有许多史家和思想家比较敏锐地看到了神学史观的局限。东晋史学家孙盛就曾指出：

夫玄览未然 逆鉴来事 虽裨灶、梓慎 其犹病诸 况术之下此者乎？《吴史》书 赵 达知东南有王气 故轻举济江。魏承汉绪 受命中畿 达不能预睹兆萌 而流窜吴越 又不知其术之鄙 见薄于时 安在其能逆睹天道 而审帝王之符瑞哉 若圣王观天地之文 以画八卦之象 故亶亶成于著策 变化形乎六爻。是以三《易》虽殊 卦爻理一 安有回转一筹 可以钩深致隐 意对逆占 而能遂知来事者乎 流俗好异 妄设神奇 不幸之中 仲尼所弃。是以君子识其大者。（《三国志》卷六三《赵达传》注引）

赵达是三国时期有名的方术家，善长九宫一算之术，声称能够预知来事，解释天象。孙盛指出对于天人之际的重大问题，就是春秋时期最有名的占星术家裨灶、梓慎也无法弄清，何况像赵达这样的方士。他主张应该注重以人事来谈历史，而不应该掺杂方技和迷信的因素。

隋唐时期 中国古代历法产生了转折性的变化。刘焯的《皇极历》、张胄玄的《大业历》、僧一行的《大衍历》不但考虑了岁差 并用数理推算了比较准确的岁差值，而且还考虑了恒星位置移动的现象。新历的出现使得当时关于年、月、日、时的确定相对准确 而关于天象如日、月蚀的预测也要比以往准确得多。用上述历法去反观古代天文现象，原先以为不正常的天象得到了合理的解释。在这种背景下，刘知几（661—721）在《史通·采撰》篇中对神学史观作了归纳 认为有四种情形 第一 以讖纬迷信入史 第二 以方术家的奇事入史 第三 以神奇故事入史 第四 以阴阳灾异入史。他重点对其中阴阳灾异和讖纬迷信作了批评。他根据史书记载指出 用

阴阳灾异观点解释历史 不符合历史事实。如《春秋》记载昭公九年陈国火灾，董仲舒认为这是因为陈国发生弑君事件，引起楚国灭陈。但刘知几说 陈前后被楚灭三次 陈火灾在公元前 533 年 而董仲舒所说楚庄王灭陈是在公元前 598 年。可见用阴阳灾异来解释历史具有随意性，“不凭章句 直取胸怀 或以前为后 以虚为实。移的就箭 曲取相谐”（《史通·书志五行》）。他主张对祥瑞、讖纬采取非常理性的态度，应该严肃地研究自然现象的真正规则。

柳宗元和刘禹锡还从哲学角度探讨了天人关系。柳宗元（773—819）指出 自然界没有意志 社会的治乱是人事 天与人“其事各行不相预”他主张“不穷异以为神 不引天以为高 利于人 备于事”（《柳河东集·时令论》上）刘禹锡（772—842）对柳宗元的观点作了重要补充。他指出天与人在物的基础上是统一的，但自然界和人类社会各有自己独特的职能和规则。自然界的职能是“生万物”人类的职能是“治万物”。自然界的规律是弱肉强食的生存竞争，人类社会的规律是有礼法制度所规定的是非来维持社会秩序。“天之道在生殖 其用在强弱 人之道在法制 其用在是非”（《刘禹锡集·天论》）。因为天人存在差别 故“天人不相预”；“天之能 人固不能也 人之能 天亦有所不能也”。因为存在相互作用 故天与人又能够“交相胜 还相用”。当社会法制畅行 是非清楚 赏罚严明 人们了解祸福的原因 这时以“是非”为准则的“人理”就能够战胜以“强弱”为准则的“天理”。相反 当法制破坏 是非颠倒、赏罚不明，人们感到无法掌握自己的命运时就容易产生宗教迷信。上述探索对正确理解自然界和人类社会的相互关系有着极为深远的意义。

其三 通过对历史‘命运’的研究以及对社会历史重要内容的专门研究，对历史的必然性和偶然性以及历史内容纵横两方面的联系作了初步探求。

历史发展存不存在‘命运’？儒家正统思想一贯认为历史人物的穷达寿夭有一种无法把握的偶然性。孟子曾经指出，从人的道德