

试论通史与普世史的区别

——以王夫之和鲍修哀的史学著作为对象

刘 骏 勃

摘 要:鲍修哀是17世纪法国重要的神学家、史学家, *Discourse on Universal History* 是他在历史学方面的代表著作。自20世纪初以来,国内不少译著和研究论著都将鲍修哀这部书的书名译作《通史论》或《世界通史》等,这是不太合适的。刘家和曾指出,中西之间有着重通史与重普世史的特点之不同。普世史固然必须以时间为经,但其重点却在共时性的普世的空间之纬;通史固然必须以空间为纬,但其重点却在历时性的时间之经。也就是说,西方思想中的 Universal history(普世史或普遍史)与中国的“通史”概念在内涵上有很大不同。中国的“通史”思想其核心在于“穷变通久”,也就是司马迁所说的“通古今之变”。以王夫之为例,其史学著作虽属史论体,但特别注重对古今之变以及历史变化的辩证发展和深层原因的揭示,尤其是对变与常关系的深刻把握,使其成为继司马迁以来中国史学“通史精神”的又一典型代表。作为与王夫之大体同时的鲍修哀,他的史学著作虽然在内容上涵盖古今广泛的时间,但指导思想却是基督教普世史的神学观念,把历史变化归于神意,未能体现出“通古今之变”的思想,这是中西传统历史观念中的重要区别。

关键词:通史;普世史;王夫之;鲍修哀

作者简介:刘骏勃,北京师范大学历史学院博士后(北京 100875)

DOI 编码:10.19667/j.cnki.cn23-1070/c.2023.03.016

一、问题的提出

1999年,商务印书馆出版了何兆武主编的《历史理论与史学理论——近代西方史学著作选》,书中以时间为序,共节选了五十余篇近代西方史学中具有代表性的著作的重要章节,其作者自马基雅维里以下,涵盖伏尔泰、康德、兰克、克罗齐等,都是在西方历史理论和史学理论发展中做出了重要贡献的耳熟能详的著名学者。不过,这份名单中还包括一些在国内尚没有受到较多重视的史学家,排列在笛卡儿(1596—1650)和维科(1668—1744)之间的鲍修哀(J. B. Bossuet, 1627—1704)就是这样一位学者。书中在鲍修哀名下所选的篇章是他的《通史论》一书的三个章节,正文之前有一篇提要,简要介绍了鲍修哀这位法国牟城(Meaux)的主教及其著作情况,正文之后注明编译所据的版本。根据版本信息可知,鲍

修哀这部书的法文书名是 *Discours sur L'Histoire Universelle*^①, 对应成英文就是 *Discourse on Universal History*。显然, 译者把其中的 *Universal history* 翻译成了中文的“通史”。

其实, 早在 1986 年, 何兆武发表的《从思辩的到分析的历史哲学》一文中就提到了鲍修哀和他的《通史论》(由于体例, 这篇文章对提到的史学著作都没有标注外文书名)。^②如果把回顾的眼光放长, 那么 1924 年何炳松翻译出版的鲁滨逊《新史学》中就已经述及鲍修哀的这部著作, 书中译为《通史》, 并用括号标出了鲁滨逊原文中所称的书名 *Universal History*。^③1926 年朱谦之撰《历史哲学》, 也采取了和何炳松同样的译法。^④1964 年齐思和等重译《新史学》, 其中称此书为《世界通史》。^⑤1997 年, 李秋零等翻译的洛维特的《世界历史与救赎历史: 历史哲学的神学前提》由香港汉语基督教文化研究所出版部(即后来的道风书社)出版, 其中将鲍修哀此书也译为《世界通史》。^⑥李译洛维特此书后来由三联书店、上海人民出版社、商务印书馆等出版社多次再版(商务版收入《汉译世界学术名著丛书》第 15 辑中)^⑦, 流传较广, 因而这一译名也受到较多转引, 例如张广智主编的六卷本《西方史学通史》^⑧等。可见, 从 20 世纪初直到最近几十年, 在国内学术界为数不多的有关鲍修哀的研究及译著中, 大多都把这部著作翻译为《通史》《论通史》《世界通史》等名称^⑨, 这些名称中“通史”二字显然是最核心的构成, 对应的则是鲍修哀书名原文中的 *Universal history*。

Universal history 能不能翻译成“通史”, 刘家和在《论通史》一文中曾有详细的讨论。在这篇文章中, 他列举了五个“可能与‘通史’有关的西方词语”, 分别是 *General history*、*Universal history*、*Global history*、*Ecumenical history*、*Total history*, 并比较了它们与“通史”的不同。总体的结论是:“中西之间有着重通史与重普世史的特点之不同。西方所重的是普世史的特色, 而中国所重的是通史的特色。普世史固然必须以时间为经, 但其重点却在共时性的普世的空间之纬; 通史固然必须以空间为纬, 但其重点却在历时性的时间之经。”对于 *Universal history*, 刘家和认为指的是普遍史或普世史, 他指出:“universal 来源于拉丁文之 *universus* (*unus + versus*), *unus* 的意思是‘一’、‘同一’, *versus* (由 *verto* 变来) 的意思是‘转动’, 一同转动的当然只能是一个整体, 所以它的意思是‘全体的’、‘普遍的’、‘共同的’等, 因此这种史重在空间之同一, 与我们说的‘通史’之重在时间之连续, 实有不同。”^⑩这一分析从词源上追溯 *universal* 的本义, 引出对其内涵的把握, 再从时空两个维度比较其和中国“通史”意义的不同, 是中西比较研究中的一个优秀范例。^⑪

① 何兆武:《历史理论与史学理论——近代西方史学著作选》, 北京:商务印书馆, 1999 年, 第 41 页。

② 何兆武:《从思辩的到分析的历史哲学》,《世界历史》1986 年第 1 期, 第 50 页。后收入何氏著《从思辨到分析——历史理性的重建》(北京大学出版社 2020 年版)。按, 原题中“思辩”二字收入文集时作“思辨”。

③ 鲁滨逊:《新史学》, 何炳松译, 上海:商务印书馆, 1924 年, 第 34 页。

④ 朱谦之:《历史哲学》, 上海:泰东图书局, 1926 年, 第 35 页。

⑤ 詹姆斯·哈威·鲁滨孙:《新史学》, 齐思和等译, 北京:商务印书馆, 1964 年, 第 26 页。

⑥ 卡尔·洛维特:《世界历史与救赎历史: 历史哲学的神学前提》, 李秋零、田薇译, 香港:汉语基督教文化研究所, 1997 年, 第 170 页。

⑦ 出版社、出版时间为:生活·读书·新知三联书店 2002 年版; 上海人民出版社 2006 年版; 商务印书馆 2016 年版。

⑧ 李勇:《西方史学通史》第 4 卷上, 上海:复旦大学出版社, 2011 年, 第 211—212 页。

⑨ 也有译为其他书名的, 如《普遍史论》(李大钊《孟德斯鸠的历史思想》, 1924),《漫谈世界史》(汉译《普列汉诺夫哲学著作选集·唯物主义历史观》, 1961),《世界史讲话》(梁守锵等译《路易十四时代》, 1982),《论世界史》(郭守田等译《中世纪史学史》, 1986),《论普遍历史》(刘小枫等编译《从普遍历史到历史主义》, 2017)。对 Bossuet 的名字也有包绥、波绪亚、包绪埃、博絮埃、波舒埃等多种音译, 本文采用何兆武所用的“鲍修哀”的译法。

⑩ 刘家和:《论通史》,《史学史研究》2002 年第 4 期, 第 4—6 页。

⑪ 其实, 不仅中国人如何翻译外国的 *General history*、*Universal history* 等词值得考察, 同样地, 外国人如何翻译中国的“通史”概念也是值得考察的, 譬如《牛津历史著作史》第 1 卷中讨论《史记》时就称此书和《资治通鉴》是中国两大通史 (“two universal Chinese histories”, see *The Oxford History of Historical Writing—Volume 1: Beginnings to AD 600*, Oxford Uni

刘家和这篇文章发表之后,不少学者循此思路对中国的通史和西方的普世史展开更多比较,如易宁《古代中国的通史与西方的普世史观念》认为:“波利比乌斯的普世史关注的是横向空间历史内容之间的联系,司马迁的通史则重视从横向空间历史内容的联系显示出历史阶段(或王朝)的不同特点,从不同特点历史阶段之间的联系显示出历史纵向变化的连续性;波利比乌斯的普世史关注的是从一个不变的基点来认识历史的变化,司马迁的通史则重视从变化中认识相对不变的东西(历史阶段的特点),从相对不变的东西中认识历史变化的规律(连续性)。我认为,以上两个方面的不同,就是古代中西历史思维在最深的层次上所表现出的不同特点。”^①王成军的《“普世史”与〈史记〉通史观念之比较》(《江苏社会科学》2006年第1期)和《世界历史观念下的“普世史”与〈史记〉的史学观》(《史学理论研究》2007年第2期)中也有类似讨论,尤以后者更为详尽。作者认为:“普世史的实质主义历史观,用希腊罗马的历史代替世界历史,所探讨的主要是历史的表面和横断面;而《史记》在其‘通变’史观指导下,着力从历史的纵横联系中探讨中国历史发展的内在原因,并将华夏史同其他种族和国家的历史‘和而不同’地联系起来,成为世界通史,较之于普世史能更深刻地了解历史发展的本质。”^②这几篇文章的一个共同点是,在选取比较对象时都以《史记》作为中国通史的代表,以波利比乌斯的著作作为西方普世史的代表。

不过,正如有学者所指出,普世史自从在波利比乌斯那里确立以后,经历了政治的普世史、宗教的普世史、理性的普世史等几个不同的发展阶段。^③鲍修哀这部书显然是宗教的普世史的一个代表,它相较波利比乌斯那种政治的普世史已有了新的变化。刘家和在《论通史》一文中曾遗憾于西方的 Universal history 一词“很少用在历史书名上”,而鲍修哀的这部著作恰恰是把 Universal history 用在书名上的一个例子。因此,本文拟以鲍修哀这部著作作为具体的比较对象,考察它作为普世史究竟是一部怎样的著作,其自身相较波利比乌斯时期的普世史有何特点,从而在前人基础上对普世史和中国通史的区别问题作进一步说明。作为比较的另一方,本文拟选取中国史学家王夫之(1619—1692)及其著作作为比较对象,这首先是因为王夫之与鲍修哀的时代最为接近,其次,两人的著作都是以“论”为出发,在总目的上具有一定相似性。进而,选取王夫之为对象,也可以考察在传统史学中史论体著作如何展现通史精神。

二、中国古代的通史传统与王夫之史论中的通史精神

王夫之在史学上的代表著作为《读通鉴论》和《宋论》,从体例上说是史论,而非撰史之作,如要选取它代表通史去和普世史进行比较,首先要说明的一个问题就是通史精神和通史体例之间的关系。

(一)通史精神和通史体例

在中国传统史学中,通史二字最简单的理解就是与断代史相对的一种史书体例,如郑樵在《通志·总序》中说:“不幸班固非其人,遂失会通之旨,司马氏之门户自此衰矣。……自班固以断代为史,无复相因之义,虽有仲尼之圣,亦莫知其损益,会通之道自此失矣。”^④章学诚《释通》也说:“杜佑以刘秩《政典》为未尽而上达于三五,《典》之所以名通也;奈何魏了翁取赵宋一代之掌故,亦标其名谓之《国朝通

versity Press, 2011, p.463)。本文暂不涉及这一方面的研究。不过总体上说,由于和前述诸多英文单词在内涵上都有不同,刘家和认为如果要翻译中国史学上的“通史”一词,不妨采用音译的办法。参见刘家和《论断代史〈汉书〉中的通史精神》一文的“附注”,《北京师范大学学报(社会科学版)》2012年第3期,第67页。

① 易宁:《古代中国的通史与西方的普世史观念》,《求是学刊》2012年第6期,第148页。

② 王成军:《世界历史观念下的“普世史”与〈史记〉的史学观》,《史学理论研究》2007年第2期,第52页。

③ 张旭鹏:《西方普遍史传统与大历史》,刘新成:《全球史评论》第6辑,北京:中国社会科学出版社,2013年,第155—169页。该文把 Universal history 译作“普遍史”,在首次出现时加脚注指出“又被译作‘普世史’”,并讨论该词的不同译法,值得重视。本文为求一贯,叙述时仍称普世史,故不作为直接引文。

④ 郑樵:《总序》,《通志》,《文渊阁四库全书》第372册影印本,上海:上海古籍出版社,1987年,第5—6页。

典》乎？既曰国朝，画代为断，何通之有？”^①可见，从最简单的理解来说，断代不是“通”，“通”就要包举数代。因此《史记》《通典》等才被称为通史。但章学诚同时又强调“凡所谓通史者，不问纪载短长，学问疏密，要有卓然独见，迥出前人”^②，因此他批评“若李延寿南、北《史》……当入集史，不可入通史”^③。所谓“集史”，是章氏自己提出的概念，他说：“集史之书，体与通史相仿，而实有淄澠之分。通史远自古初，及乎作者之世，别出心裁，成其家学，前人纵有撰述，不复取以为资，如梁武不因史迁，郑樵不因梁武是也。集史则代有所限，合数代而称为一书，以继前人述作，为一家言，事与断代之史，约略相似。而断代又各自为书，体例不一，集史则就其所有诸体而画一之，使不至于参差足矣。事取因人，义求整齐，与通史之别出心裁，无所资藉，断代之各自为书者，又各不同也。”^④可见章氏实际提出了通史、集史、断代史三个既有区别又有联系的概念。他认为，体例上贯通古今、内容上别出心裁的，就是真正的通史，而体例上虽也包举数代，但内容上达不到“别出心裁”标准的只是集史。在通史和集史的区别之中正可看出，章氏认为通史所当具有的独特核心内涵，那就是“别出心裁”。可以说，章学诚已经揭出了通史体例与通史精神之关系的问题。他提出的“别出心裁”，某种程度上就是对通史精神的一种概括描述，但尚未透彻分析什么才算“别出心裁”。刘家和《论通史》也指出：“一部史书所述时间长且经历不止一朝一代，严格地说，这只是作为通史的必要条件，还不具备作为通史的充分条件。怎样才能算是真正的通史呢？那就还要涉及问题的另一个层面，即必须具备通史精神。”^⑤这一分析大体与章学诚思路相近，但避免了增加概念的做法，而是使用必要条件和充分条件这样的逻辑思维方式，对通史体例和通史精神的关系进行更加理论化的表述。并且，较之章学诚那个有些玄妙的“别出心裁”，刘家和对“什么是通史精神”作了更为具体的分析，如果用一句话概括，那么，“‘通古今之变’就是通史的精神”^⑥。在《论断代史〈汉书〉中的通史精神》一文的附注中，刘家和更对“通史之作的灵魂”有明确的理论阐释，他指出：“人们有时一看到一部叙述从古至今的史书，就说这是一部通史。也许从形式上看，这并无不可。不过，严格的‘通史’必须具备一种‘把历经古今变化的历史视为同一不断发展的过程’（或者说把历史视为常与变的统一）的精神。这种‘通史精神’是真正的通史之作的灵魂。”^⑦

从章学诚到刘家和的分析都指明，通史体例和通史精神不存在依附关系，有一些缺乏通史精神但形式上属于通史体例的著作，相应地，也有一些不属于通史体例的著作中却蕴涵有通史精神。这方面前人已有不少探究，除上文已提到的刘家和《论断代史〈汉书〉中的通史精神》外，蒋重跃《董仲舒〈春秋〉学的通史精神初探》^⑧、赵琪《论断代史〈左传〉中的通史精神》^⑨等文章也对通史精神在不同体例著作中的表现有深入阐发。王夫之作为中国传统史学的一座高峰，其史学著作虽系史论，但突出价值正在于其中蕴涵着的明显的通史精神，是以完全有资格代表中国的通史传统。

（二）王夫之史论中的通史精神

通史精神的核心就是“通古今之变”，这五个字我们都知道是太史公《报任安书》里的自我期许。白寿彝指出：“司马迁著《史记》，要求‘究天人之际，通古今之变，成一家之言。’‘通古今之变’是这三句话的核心。……历史本来是不断发展变化的。无论谁来写历史，都躲不开这个‘变’字。司马迁的贡献，

- ① 章学诚：《释通》，《文史通义新编新注》内篇四，仓修良编注，杭州：浙江古籍出版社，2005年，第240页。
- ② 章学诚：《史考摘录》，《文史通义新编新注》外篇一，仓修良编注，第459页。
- ③ 章学诚：《史考摘录》，《文史通义新编新注》外篇一，仓修良编注，第458页。
- ④ 章学诚：《史考摘录》，《文史通义新编新注》外篇一，仓修良编注，第459—460页。
- ⑤ 刘家和：《论通史》，《史学史研究》2002年第4期，第9页。
- ⑥ 刘家和：《论通史》，《史学史研究》2002年第4期，第9页。
- ⑦ 刘家和：《论断代史〈汉书〉中的通史精神》，《北京师范大学学报（社会科学版）》2012年第3期，第67页。
- ⑧ 蒋重跃：《董仲舒〈春秋〉学的通史精神初探》，《求是学刊》2010年第3期，第119—125页。
- ⑨ 赵琪：《论断代史〈左传〉中的通史精神》，《史学理论与史学史学刊》2021年第2期，第55—68页。

不止在于写出‘变’，更在于写出‘通’。‘通’，是‘稽其成败兴亡之理’，是‘原始察终、见盛观衰’，是‘述往事，思来者’。他不止是在编撰形式上的通，他是要探索历史发展的道理，并且与历史的未来联系起来。”^①接着他不无遗憾地说：“明清之际，王夫之、黄宗羲、顾炎武都有‘通古今之变’的遗风，可惜都没有写成通古今之变的通史。”^②现在我们要考察的就是王夫之史论中的通史精神，也就是白先生已点出的那“‘通古今之变’的遗风”。

1. 重视古今之变

王夫之的史论涉及古往今来种种大小变化，在这些变化中，他特别注重的是那些可以称为古今之变的大变化，这突出表现在以下两个方面：

第一，注重古今制度的大变化。王夫之的史论虽然在条目上始于秦始皇，但论中所及往往上溯到三代时期，并且特别强调三代制度与此后大不相同。《读通鉴论》开篇第一条就着重分析了从封建到郡县的大变化。王夫之指出：“古者诸侯世国，而后大夫缘之以世官，势所必滥也。士之子恒为士，农之子恒为农，而天之生才也无择，则士有顽而农有秀；秀不能终屈于顽，而相乘以兴，又势所必激也。封建毁而选举行，守令席诸侯之权，刺史牧督司方伯之任，虽有元德显功，而无所庇其不令之子孙。势相激而理随以易，意者其天乎！”^③王夫之从“势”的角度分析，指出封建“势所必滥”，被封建压制的才智之士“势所必激”，当局势已经激荡到一定程度时，则“势相激而理随以易”，那封建制自然就非变不可了。

与此类似，肉刑也是一种只能行于三代而后世不可复行的制度，他说：“肉刑之不可复，易知也。如必曰古先圣王之大法、以止天下之恶，未可泯也；则亦君果至仁，吏果至恕，井田复，封建定，学校兴，礼三王而乐六代，然后复肉刑之辟未晏也。……抑使教养道尽，礼乐复兴，一如帝王之世，而肉刑犹未可复也。何也？民之仁也，期以百年必世，而犹必三代遗风未斩之日也。风未移，俗未易，犯者繁有，而毁支折体之人积焉，天之所不祐也。且也，古未有笞杖，而肉刑不见重；今既行笞杖，而肉刑骇矣。故以曹操之忍，而不敢尝试，况不为操者乎！”^④王夫之先退让一步，认为就算可以恢复肉刑，也要在已经恢复了三代礼乐的条件下才可以，且不说这本身就难以达到，即使真的“礼乐复兴”了，王夫之认为到时也不可恢复肉刑，因为一来短时间内风俗未易，二来已经有了笞杖，则肉刑造成毁伤要比三代重很多，因此绝不可能复行了。

再如，对于文武臣的关系，他说：“古者合文武为一涂……若以古今之通势而言之，则三代以后，文与武固不可合矣，犹田之不可复井，刑之不可复肉矣。殷、周之有天下也以戎功，其相天子者皆将帅。……而秦、汉以下不然，则欲以三公制封疆原野之生死，孰胜其任而国不为之敝哉？则汉初之分丞相将军为两涂，事随势迁，而法必变。……相不可分也，将相不可合也，汉以后之天下，以汉以后之法治之，子曰：‘所损益，可知也。’”^⑤这也是三代之法不可行于汉以下的一个例子。

第二，注重蕴涵了不同维度的长时段的古今发展形势之变。王夫之在《读通鉴论》卷末《叙论一》中把中国古代数千年历史的发展归结为“三变”。他说：“盖尝上推数千年中国之治乱以迄于今，凡三变矣。……据三代以言之，其时万国各有其君，而天子特为之长，王畿之外，刑赏不听命，赋税不上供，天下虽合而固未合也。王者以义正名而合之。此一变也。而汤之代夏，武之代殷，未尝一日无共主焉。及乎春秋之世，齐、晋、秦、楚各据所属之从诸侯以分裂天下；至战国而强秦、六国交相为从衡，赧王朝秦，而天下并无共主之号，岂复有所谓统哉！此一合一离之始也。……六国离，而秦苟合以及汉；三国离，而晋乍合之，非

① 白寿彝：《导论》，《中国通史（修订本）》第1卷，上海：上海人民出版社，2004年，第326页。

② 白寿彝：《导论》，《中国通史（修订本）》第1卷，第327页。

③ 王夫之：《秦始皇一》“变封建为郡县”，《读通鉴论》卷一，《船山全书》第10册，长沙：岳麓书社，2011年，第67—68页。

④ 王夫之：《汉文帝一九》“肉刑不可复”，《读通鉴论》卷二，《船山全书》第10册，第112页。

⑤ 王夫之：《汉成帝八》“何武请分置三公”，《读通鉴论》卷五，《船山全书》第10册，第190—191页。

固合也。五胡起,南北离,而隋苟合之以及唐;五代离,而宋乃合之。此一合一离之局一变也。至于宋亡以迄于今,则当其治也,则中国有共主;当其乱也,中国无君,而并无一隅分据之主。盖所谓统者绝而不续,此又一变也。”^①这里虽然王夫之主要是从历史上的离合态势出发对所谓正统论提出批驳,但所述“三变”也是一种宏观尺度上的古今之变。这种划分也可以和他在另一部名著《黄书》中的表述相互参照。《黄书·离合第七》中谓:“由轩辕迄桀千五百年,禅让之消,放伐变之。由成汤迄汉千五百年,封建之消,离合变之。由汉迄乎祥兴千五百年,离合之消,纯杂变之。”^②其中所谓禅让与放伐着眼的是政权更替方式的变化,所谓封建举出的是政权制度,离合揭示的是统一与否,纯杂涉及的则是民族问题。上述两处划分在具体阶段上略有交错,但总体上都是对整个古代历史大变化的把握。可见,王夫之的眼光没有停留在一朝一代前后更替的小的变化上,而是更宏观地从更替方式、基本制度等多个维度综览历史发展的大势,并作出自己的分析,显示出他对古今之变的重视。

2. 对变与常之间关系的认识

正如前引白先生所说:“司马迁的贡献,不止在于写出‘变’,更在于写出‘通’。”王夫之亦是如此,他不仅注意揭出古今之变本身,还注意到变化的辩证发展以及造成变化的深层原因,充分认识到变化作为一种发展的必然性、合理性,也就是把握到变与常的关系问题,这是他“通古今之变”的又一个重要方面。

在揭示历史变化的辩证发展方面,王夫之对宋朝灭亡原因的分析十分典型。他把这一问题追溯到宋初的形势与应对:“其得天下也不正,而厚疑攘臂之仍;其制天下也无权,而深怀尾大之忌。前之以赵普之佞,逢其君猜妒之私;继之以毕士安之庸,徇愚氓姑息之逸。于是关南、河北数千里阒其无人。……向令宋当削平僭伪之日,宿重兵于河北,择人以任之,君释其猜嫌,众宽其指摘,临三关以扼契丹;即不能席卷燕、云,而契丹已亡,女直不能内蹂。亦何至弃中州为完颜归死之穴,而召蒙古以临淮、泗哉?”^③也就是说,从军事角度看,宋之亡是由于河北无重兵,而河北之所以无重兵,又是因为开国之初不仅君主有嫌猜,赵普等臣子亦怀妒忌,遂就此定下了重文轻武的基本策略,而之所以开国之初对武将有所嫌猜,又是因为惩于唐末五代以来骄兵悍将尾大不掉之势。可以说,赵匡胤为了解决五代以来的弊病,巩固自身的地位,必定会走上嫌猜武将的道路,而这一道路就注定了宋代河北军事力量薄弱的局面,也就早早预定了被北方游牧民族屡次入侵并最终导致灭亡的结局。每一历史变化的背后,都有环环相扣的原因递相推动。王夫之的这番分析显示出他对历史变化的辩证发展已有比较深刻的认识。

在揭示变化的原因方面,王夫之特别注重“时”和“势”。例如对前述从封建到郡县的变化,他就用“势相激而理随以易”说明这一变化的原因及不可避免的特点。对文武臣关系的论述,最后归结在“事随势迁,而法必变”,并引孔子“所损益,可知也”的话,表明变化随时势发展的必然特点。这里王夫之所引孔子的话虽然常见,但其中实际蕴含着深刻的历史之道。钱穆讲解这句话时说:“孔子论学极重礼,人类社会亦时时必有礼,此乃历史之常。但礼必随时代而变,此乃礼之时。而变之中仍存有不变者,此乃礼之意。”^④王夫之显然对此有类似的见解,并在史论中“见之于行事”,结合具体史事对其进行深刻阐发。例如,他论光武帝减省吏职时说:“天下有定理而无定法。定理者,知人而已矣,安民而已矣,进贤远奸而已矣;无定法者,一兴一废一繁一简之间,因乎时而不可执也。”^⑤这里他先摆出了评论的原则,然后具体分析说:“建武六年,河北初定,江、淮初平,关中初靖,承王莽割裂郡县、改置百官、苛细之后,抑当四海纷纭、蛇龙竞起之余,徼幸功名之情,中于人心而未易涤,并省四百余县,吏职减损,十置其一,斯

① 王夫之:《叙论一》“不言正统”,《读通鉴论》卷末,《船山全书》第10册,第1176—1177页。

② 王夫之:《离合第七》,《黄书》,《船山全书》第12册,第537页。

③ 王夫之:《恭宗 端宗 祥兴帝二》“宋以河北无重兵而亡”,《宋论》卷十五,《船山全书》第11册,第337页。

④ 钱穆:《论语新解》,《钱宾四先生全集》第3册,台北:联经出版事业公司,1998年,第65页。

⑤ 王夫之:《后汉光武帝一九》“减省吏职非不易之法”,《读通鉴论》卷六,《船山全书》第10册,第232—233页。

其时乎！斯其时乎！要之非不易之法也。”^①在指出刘秀采用适当政策而取得成功的同时，也注意揭出这政策只是因时变化的“无定法”，而非“定理”或“不易之法”，以免有人执守拘泥。

唐代开元间贡举由吏部改为礼部，王夫之对此表示反对，论述中也对这两者有所区分。他说：“帝王立法之精意寓于名实者，皆原本仁义，以定民志、兴民行，进天下以协于极，其用隐而化以神，固不在封建井田也。井田封建，因时而为一切之法者也。”^②他认为贡举掌于吏部是符合“帝王立法之精意”的，改由礼部后则“良法改而精意亡，孰复知先王仁义之大用，其不苟也如此乎！善师古者，凡此类勿容忽焉不察也。其他因时随土以立一切之法者，固可变通以行其化裁者也，而又何成法之必仿乎？”^③又如，他论王莽以小人窃君子之道时，对君子之道的描述也与此类似：“君子之道以经世者，唯小人之不可窃者而已；即不必允协于先王之常道而可以经世，亦唯小人之所不可窃者而已。君子经世之道，有质有文。其文者……皆质之余，而君子不恃之以为经世之本。于是而小人窃之……”^④这里所说的“质”，即略同于前引所谓“定理”或“帝王立法之精意”，而所谓“文”，就是围绕“质”而因时损益的“无定法”，小人只能窃取这一部分以标榜，但却有形无神，故绝无实效。他说：“封建、井田、肉刑，三代久安长治，用此三者，然而小人无能窃也。何也？三者皆因天因人，以趣时而立本者也。……故文者，先王不容已，而世有损益，初不使后世效之者也。”^⑤这里要注意的是其中所说封建、井田、肉刑都是“小人无能窃取”的，即它们是“质”在某一时期的体现，但并不是“质”本身，因为它们都是“趣时”而立的，所以绝不能不加变化地施行于后代，这和前引论贡举中所谓“井田封建，因时而为一切之法者也”是一贯的。作为反面，王夫之也举例指出：“若井田、封建、乡举、里选、寓兵于农、舍笞杖而行肉刑诸法，先儒有欲必行之者矣。袭《周官》之名迹，而适以成乎狄道者，宇文氏也；据《禹贡》以导河，而适以益其溃决者，李仲昌也。尽破天下之成规，骇万物而从其记诵之所得，浸使为之，吾恶知其所终哉！”^⑥虽然这里所举宇文氏的例子掺杂了王夫之个人的民族观念在内，但所欲揭示的拘守成法、不知变通则将在历史上造成祸患的道理仍是无愧于通鉴之义的。

综上所述，王夫之对变与常的关系具有比较深刻的认识，这有他的易学思想作为渊源。汪学群指出，王夫之的易学著作中曾有关于常变关系的深刻讨论，例如“君子常其所常，变其所变，则位安矣。常以治变，变以贞常，则功起矣”，“变而不失其常之谓常，变而失其常，非常矣”。^⑦在他的史论中，变和常的关系表现在两个层面：第一，变化具有必然性、合理性。时间不会停留，万事万物总在发展，不仅人事兴亡不断上演，时移势易，各项制度施行日久也必然因面临新的问题而需要因革损益，正所谓“穷则变，变则通，通则久”，泥古守旧只会造成危害，在这个意义上说，变是必要的、必然的，甚至可以说变化才是恒常的。第二，变化之中又有不变的东西存在。王夫之引孔子的话说，“所损益，可知也”，之所以可知，就是因为因革损益是有一定之规的，从历代的因革损益及后果中就能看出哪些是可变的，哪些是不变的。制度的具体内容、表现形式等可以并且有必要随着时势加以变通，但其最核心的内涵、目标等则是不变的。王夫之所谓“定理”“帝王立法之精意”以及“经世之道有质有文”的区分，都是在这一意义上对变中之常的分析与阐释。这一精意“其用隐而化以神”，在不同时势下的实现方式就是历代损益的具体

① 王夫之：《后汉光武帝一九》“减省吏职非不易之法”，《读通鉴论》卷六，《船山全书》第10册，第233—234页。

② 王夫之：《唐玄宗一五》“贡举改授礼部”，《读通鉴论》卷二十二，《船山全书》第10册，第847页。

③ 王夫之：《唐玄宗一五》“贡举改授礼部”，《读通鉴论》卷二十二，《船山全书》第10册，第848页。

④ 王夫之：《汉平帝二》“王莽窃君子之道以亡”，《读通鉴论》卷五，《船山全书》第10册，第204页。

⑤ 王夫之：《汉平帝二》“王莽窃君子之道以亡”，《读通鉴论》卷五，《船山全书》第10册，第204—205页。

⑥ 王夫之：《叙论四》“因时宜而论得失”，《读通鉴论》卷末，《船山全书》第10册，第1183页。

⑦ 汪学群：《王夫之易学——以清初学术为视角》，北京：社会科学文献出版社，2002年，第470页。对王夫之易学与史学思想关系的研究还可以参考吴怀祺：《历史思维与王夫之的史论》，《河北学刊》2008年第2期，第70—75页。

表现,抓住这个一定之规,孔子所说的“百世可知”才有可能真正实现。总而言之,对变和常关系的深刻把握,是王夫之通史精神的重要体现。

三、西方的普世史传统与鲍修哀的《论普世史》

前引刘先生所论已指出,西方的普世史观念具有重空间的特点,这在其诞生之初就有明确的表现。进入中世纪以后,基督教神学观念统治了西方包括史学在内的一切文化领域,普世史观念也受到神学观念的改造而表现出与古典史学时期有同有异的新内涵。作为虔诚的布道者,鲍修哀在其史学著作中对普世史概念的理解和运用正体现了这些因革损益的新特点。

(一)普世史的产生与早期的特点

西方史学在希腊古典时期产生了希罗多德、修昔底德等不朽的史家,但这时还没有出现普世史的观念。柯林武德指出,希腊人“在公元前5世纪,甚至于更早一些,他们就意识到存在着有像人类世界,即所有特殊社会单位的整体,这样一种东西;他们把它叫做 η οἰκουμένη[普世],它与 \acute{o} κόσμος[宇宙]即自然世界不同。但是这种人类世界的统一性,对他们来说,仅仅是一种地理的、而非历史的统一性。这种统一性的意识并不是一种历史的意识。普世历史、世界历史的观念,还是不存在的”。直到希腊化时期,“由于亚历山大大帝的征服,οἰκουμένη[普世]或至少是其中很大一部分(以及包括希腊人曾对之特别感兴趣的所有非希腊民族的一部分)就变成了一个单一的政治单位,‘世界’就成为某种不止于是一个地理概念的东西。它变成了一个历史概念。整个亚历山大帝国这时共享有一种希腊世界的单独历史。潜在地,则整个‘普世’都共享着它。……把整个世界作为一个单一的历史单位的观念乃是典型的斯多噶派的观念,而斯多噶主义则是希腊化时期的典型产物。它是创造了普世历史观念的希腊主义”。^①柯林武德从政治变化和思想渊源两方面指出普世史观念在希腊化时期产生的原因。这一观念产生后,就逐渐表现在当时史学家的实践之中,以埃浮鲁斯和波利比乌斯为代表,尤其是后者的著作确立了普世史的基本规模。波利比乌斯的《历史》所叙内容上限起于公元前264年第一次布匿战争,下限大体至公元前145年,相距不过百余年。他认为,普世的历史应是一个有着内在联系的有组织整体,所有发生的事都围绕着一个主题,对他来说,这个主题就是整个世界都臣服于罗马人的统治之下,而此前发生的事则是分散的、没有联系的。显然,这是一种针对共时性中空间变化的关注。还有一个特点值得注意,即波利比乌斯宣称,普世的历史“是一个单独的整体。它有一个公认的开始,一个被确定的过程,一个无可争议的结果”^②,以这个标准来看,那么罗马征服活动虽然是一个过程,然而这个过程在本质上是没有什么变化的,这一点无疑源自希腊古典时期史学中“实质主义”的影响(对于希腊史学的“实质主义”,柯林武德在《历史的观念》中有详细的论述)。总而言之,波利比乌斯的普世史具有两个重要的特点:一是注重空间的变化,一是“实质主义”的思想。

自波利比乌斯确立了普世史的体例后,这一传统在西方史学漫长的发展中出现了几次大的变化。有学者把西方普世史的传统分为政治的普世史、宗教的普世史、理性的普世史等几个不同的发展阶段。现在我们要考察的就是鲍修哀《论普世史》这一宗教的普世史相较此前普世史的特点,以及它与中国通史的区别等问题。

(二)鲍修哀的《论普世史》

鲍修哀的《论普世史》全书共分三大部分。第一部分题为“各个时期”(The Epochs,或译为诸时代),所述内容从亚当和创世纪开始,直到查理曼建立新帝国,其中共分为十二个时期,这十二个时期又分属七个纪元(Ages)。第二部分题为“宗教的绵延不绝”(The Continuity of Religion),以犹太人的命运为

① 柯林武德:《历史的观念(增补版)》,何兆武、张文杰、陈新译,北京:北京大学出版社,2010年,第33—34页。

② 易宁:《波利比乌斯的普世史观念》,《史学史研究》2007年第4期,第7页。

心讨论宗教的历史。第三部分题为“各个帝国”(The Empires),所叙述的帝国包括了斯基泰、埃塞俄比亚、埃及、新旧亚述、米底、居鲁士、波斯、希腊、罗马,以及作为插曲的迦太基。^①

对于《论普世史》这三大部分的关系,鲍修哀在全书前言中有如下说明,因为这部书原本是他给路易十四的王子当老师时所讲的内容,因此他的口气是对王子说的。他说道:“首先,我们得一起探索我给您讲的诸时代,简短地给您介绍那些重大事件,好让您有印象,这些事件各有来头,我要让您对它们胸有成竹,清楚它们各自在历史中的位置。但鉴于我的主要目的是让您在时代的变迁中考察宗教和伟大帝国的历程,所以我将沿着宗教和帝国走过的路,以年代的先后为据,特别地对有关事件作些必要的思考,首先思考为何宗教绵延不绝,其次思考帝国内的伟大变革如何发生。”^②也就是说,第一部分相当于一个整体的总编年,后两部分则分别从宗教和帝国的角度对特别的事件作必要的思考。

作为普世史,鲍修哀的著作相较波利比乌斯的普世史有明显不同,最突出的表现就是鲍修哀的著作所叙述的内容在时间上大大扩展了。这反映了基督教神学观念的影响,也可以说是基督教神学史观对普世史的一种改造。当然,这一改造早在攸西比乌斯及奥古斯丁等基督教史家那里就已经出现了。在奥古斯丁的著作中,已经出现了对世界历史六时代的划分理论,从亚当开始,每个时代1000年,直到世界末日。鲍修哀《论普世史》中的时期和纪元的划分,与奥古斯丁有着继承的关系。不过,除了继承这种划分理论外,《论普世史》的第三部分“各个帝国”又显示出对一种更早期的划分理论的接受,那就是源自《但以理书》的帝国更替理论。《但以理书》中认为,人类在末日来临之前要经历四大帝国——分别用四个异兽来表示,对于异兽所指的具体帝国后来有不同说法,一般认为分别是巴比伦、米底-波斯、希腊、罗马。无论哪一种划分方式,都显示出在基督教神学观念中对纵向时间的特别重视。鲍修哀《论普世史》作为宗教普世史的代表,以时代划分作为各部分的基本框架,显示出相较早期普世史,其在关注空间变化的同时,更加注重的是纵向的长时段的时间变化。

波利比乌斯普世史的另一个特点——“实质主义”的思想,以一种新的方式在宗教的普世史中被继承下来。前引波利比乌斯所说普世的历史“是一个单独的整体。它有一个公认的开始,一个被确定的过程,一个无可争议的结果”,这个标准完全适用于神学史观。在基督教神学观念中把整个历史看作上帝计划的实现,以创世作为明确的开始,以救赎作为确定的过程,以末日作为无可争议的结果。如果说政治的普世史受希腊哲学的影响表现出一种“实质主义”的特点,那么宗教的普世史在神学思想的决定之下,也表现出一种“实质主义”的特点。

(三)鲍修哀的《论普世史》是否具有通史精神

前文已考察了中国通史精神的体现,也分析了鲍修哀著作中普世史观念的因革与特点,现在要讨论的就是以鲍修哀的《论普世史》为例,看 Universal history 是否具有通史精神。

如前所述,通史精神最核心的体现就是“通古今之变”,那么,鲍修哀的《论普世史》里记载的变化是否属于古今之变?他又如何看待这些变化?前面已提到,《论普世史》的第一部分是一个整体的总编年,后两部分则分别从宗教和帝国的角度对特别的事件作必要的思考,也就是书名中“论”之所在。《论普世史》所记载的特别事件,是否属于古今之变?从后两部分的各节题目中就能有一个概览。这些题目包括“创世与早期时代”“摩西、成文法和人民来到应许之地”“神对尼布甲尼撒和继承他的君王以及整个巴比伦帝国的审判”,以及第三部分中所叙述的一个又一个的帝国等。这些事件或者是宗教上有着神学意义的事情,或者是帝国的更替,宽泛地说也是历史的变化,但大体是一朝一代的浅层变化,还

^① Jacques-Bénigne Bossuet, *Discourse on Universal History*, trans. by Elborg Forster, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1976.

^② 刘小枫:《从普遍历史到历史主义》,谭立铸等译,北京:华夏出版社,2017年,第20页。

达不到“古今之变”所关注的那种程度。

即使称不上古今之大变,鲍修哀总还是对这些特别事件作了“必要的思考”,这些思考是否属于能“通”其变呢?从第二、第三部分许多小节中就可以看出鲍修哀的态度,如第二部分,第14节题目为“和平的中断与重建。神圣人民的分裂。对安条克的迫害。这一切是都被预言的”(Interruption and Reestablishment of Peace. Division in the Holy People. Persecution of Antiochus. All This Foretold),第30节题目为“这些预言归结为三个显而易见的事实。上帝之子的寓言将这些事实联结起来”(The Predictions Reduced to Three Palpable Facts. Parable of the Son of God Connecting These Facts)。第三部分第1节题目为“各个帝国的覆灭是由天意注定的,并有助于使君主保持谦卑”(The Overthrow of Empires Is Ordained by Providence and Serves to Keep Princes in Humility)。在这一节的正文里,鲍修哀将各个帝国的变化都归因于上帝的神意。^①在全书的最后一节,鲍修哀在题目中这样总结道:“对以上全部论述的总结,其中表明一切都须关联到一种天意。”(Conclusion of the Entire Preceding Discourse, in Which It Is Shown That Everything Must Be Ascribed to a Providence)在正文里,鲍修哀对所谓偶然性作出了解释,他认为:“种种特殊的原因——它们造成了和摧毁了那些帝国——的一长串的锁链,都有赖于神圣的天意的隐秘的命令。……让我们不再谈偶然或者幸运;或者说让我们谈论它仅只是作为掩盖我们无知的一个名词而已。对我们不确定的见解来说乃是偶然的東西,在更高一级的见解中却是一种和谐的计划,也就是说,在这种永恒的见解中包含有同一秩序的所有的原因和所有的结果在内。从而一切都汇合成同一个目的;而且正是由于未能理解这一全体,我们就在那些特殊的机遇中发现了偶然性或者不规则性。”^②可见,在谈到造成一些变化的特殊机遇时,鲍修哀虽然也没有从单纯的偶然性进行解释,但却将这些因素解释为常人无法理解的上帝的神秘计划,这在消除了其偶然性的同时,也消解了历史自身的脉络,依然落在了用神意解释变化的神学历史观,这显然不是通过对历史自身的考察分析进而探究变化因果的历史学家应有的思考方式。总而言之,鲍修哀的《论普世史》所记叙的是一些神学事件和分散的帝国兴衰,尚没有达到“古今之变”的层次,而他对兴衰的认识又完全归之于神意,更谈不上“通古今之变”的史家眼光。所以,这部书并没有体现出中国史学那种通史精神,将这部书题目中的 Universal History 译为“通史”,是不太恰当的。

结 语

“通史”是中国古代史学中独具特色的优秀传统,它具有通史体例与通史精神两个层面。刘家和先生指出,“真正的历史就是‘常’与‘变’的统一”^③,善于从运动中追求真理是中国人历史理性的根本特点。而“通古今之变”的通史精神正是历史理性的突出体现,也是“通史”传统的核心内涵。有一些缺乏通史精神但形式上属于通史体例的著作,相应地,也有一些不属于通史体例的著作中却蕴涵有通史精神。明清之际王夫之的《读通鉴论》和《宋论》以史论为体裁,充分继承发扬了司马迁以来的通史精神,成为继司马迁之后中国传统史学的又一座高峰。西方的普世史(Universal history)产生于希腊化时期,以波利比乌斯的《历史》为代表,最初的特点是注重空间上的变化,并受到“实质主义”的影响。进入中世纪以后,宗教的普世史相较于古典时期政治的普世史有了新的变化,即在神学观念的影响下重视纵向的历史变化,同时表现出另一种“实质主义”的特点。17世纪法国教士鲍修哀的《论普世史》是宗教普世史的最后代表,书中所记叙的历史在纵向时间上虽然范围很广,但作者重视的都是一些神学事件和分散的帝国兴衰,而他对兴衰的认识又完全归之于神意,缺乏“通古今之变”的史家眼光。以鲍修哀这

① 鲍修哀:《通史论》,何兆武:《历史理论与史学理论——近代西方史学著作选》,第33—35页。

② 鲍修哀:《通史论》,何兆武:《历史理论与史学理论——近代西方史学著作选》,第38—39页。

③ 刘家和:《理性的结构:比较中西思维的根本异同》,《北京师范大学学报(社会科学版)》2020年第3期,第80页。

部书为例,通过比较可以进一步证明,西方的普世史与中国的“通史”有明显的不同,这是在进行中西史学的互译或比较研究时都应注意的一个问题。

[责任编辑 马丽敏]

Discussion on the Difference between General History and Universal History

——Taking the Historical Works of WANG Fu-zhi and Bossuet as Objects

LIU Jun-bo

Abstract: Bossuet was an important French theologian and historian in the 17th century, and *Discourse on Universal History* is his representative work in historiography. Since the early 20th century, many translations and research works in China have translated the title of Bossuet's book as “通史论” or “世界通史”, which is not quite appropriate. Mr. LIU Jia-he has pointed out that there is a difference between the Chinese and the Western in terms of the characteristics of general history and universal history. Universal history must of course take time as its warp, but its focus is on the spatial latitude of the universal in common time. On the other hand, general history must of course take space as its latitude, but its focus is on the temporal warp of time. In other words, the connotation of Universal History in Western thought is very different from that of the Chinese concept. The core of the Chinese concept of “universal history” lies in the idea of “the evolution of the past and the present”, or “the changes of the past and the present”, as SIMA Qian put it. Although WANG Fu-zhi's historical writings are in the style of historical treatises, he paid special attention to revealing the changes in the past and the present, as well as the dialectical development and deep causes of historical changes, especially his profound grasp of the relationship between changes and constants, making him another typical representative of the “spirit of general history” in Chinese historiography since SIMA Qian. As Bossuet, who is basically of the same era as WANG Fu-zhi, although his historical works cover a wide range of time in terms of content, the guiding ideology is the theological concept of Christian universal history, which attributes historical changes to divine will, and fails to reflect the idea of “dialectically treat the changes of ancient and modern times”. This was an important difference between Chinese and Western traditional historical concepts.

Key words: General history, Universal history, WANG Fu-zhi, Bossuet