

論克羅齊史觀：「一切真歷史都是當代史」

曾祥鐸**

意大利史學家克羅齊於一九一五年出版《歷史的理論與實踐》(*History, Its Theory and Practice*)一書，提出了他的一個重要的史學觀點：「一切真歷史都是當代史」。從字面上來解釋，這句話似乎不通。但克羅齊所說的「當代史」，不是從一般日常用語的意義來解釋的，它另有深刻的內涵。克羅齊將歷史分為「真歷史」與「假歷史」、或「活歷史」與「死歷史」兩大類。過去的歷史，一去不復返，只留下一些史料了。這些史料成了「死歷史」或「假歷史」，不發生作用了。只有在當代的人，由於需要，或由於個人的興趣與情感，去回顧這些史料；當那些史料能在當代人的心中引起回響，使過去與現在重新聯結時，那些「死資料」，「死歷史」才能再度復活而成爲「活歷史」。每一世代的人，都不斷的以現代目光去回顧那些歷史，並改寫過去的歷史，而過去的歷史，也在染上現代色彩之下重新出現，因此克羅齊便認爲「一切歷史都是當代史」。

克羅齊的史觀深受德國哲學家黑格爾影響，是「新黑格爾主義」的代表人物，他是唯心論者，認爲精神是本質，而精神(思想)是不受時間限制的，從這個觀點看來，則「一切歷史都是當代史」，因爲對唯心論者來說，時間不具意義。克羅齊這一觀念，對二十世紀的西方史學界，有過重大影響。

本文對克羅齊所提「一切歷史都是當代史」這一論點，從多方面進行探討，並與章學誠在《文史通義》中的歷史觀念進行了比較。

** 中興大學歷史系副教授

關鍵詞：歷史 真歷史 假歷史 活歷史 死歷史 當代史

一、導論

意大利著名史學家克羅齊 (Benedetto Croce, 1866-1952) 在二十世紀初期 (1915) 出版了《歷史的理論與實踐》(*History, Its Theory and Practice*) 一書，提出了他的與眾不同的歷史哲學，那就是：「一切歷史都是當代史」(All history is Contemporary history)，以中文譯文來說，望文生義，會直覺地感到有所不通。如果認為一切歷史都是現代史，那麼，「上古史」、「中古史」與「近古史」等等，又算是什麼呢？難道那些就不算是歷史嗎？歷史，應該是指過去的事情，何以會都成為當代史呢？這說法會令人感到迷惑。克羅齊於一九一五年出版這本名著時，使用的是德文，後來英譯本出版了，中譯本是根據英譯本(而非德文原版)重譯的，因此，在譯文方面應有斟酌的餘地，因為，依常識推論，大哲學家與大史學家如克羅齊者，應該不至於推出無法自圓其說的理論。

果然，最近大陸出版的克羅齊《歷史學的理論與實踐》這本名著，將過去所譯「一切歷史都是當代史」這一命題，改譯為「一切真歷史都是當代史」。¹這就比較通暢了。望文生義，不至於使人產生誤解，因為，其中提出了「真歷史」這個名詞，與「真歷史」相對的，是「假歷史」當然又另當別論了。

事實上，在這本名著的第一篇《史學理論》中，一共包含九個章節，其中第一個章節是〈歷史與編年史〉，第二個章節的標題，就是〈假歷史〉。²克羅齊認為，西方過去的所謂歷史著述，絕大部份都屬於「編年史」，而編年史只是將歷史上發生的事情，依時間順序收集排列，這些都是一些沒有生命的「死材料」。收集與編排這些死材料，只是普通的文書工作，沒有多大意義。這些東西，不是真正的歷史，這些歷史著述，不能稱之為史學，只能稱之為「假歷史」。真正的史學，應有更高的境界與學術內涵，決不是如英國史學家柯林武德(Robin George Collingwood, 1889-1943)所說那樣，只憑使用「剪刀

¹ 何兆武編，《當代西方史學理論》(北京：中國社會科學出版社，1996年)，頁153。

² 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》，傅仁敢譯，(台北：商務印書館，1982年)。

與漿糊」，剪剪貼貼就可以完成的。³

那麼，什麼才是真正的歷史呢？這就要談到克羅齊的哲學思想了。在這方面，克羅齊深受德國哲學家黑格爾(Geory Wilhelm Friedrich Hegel, 1770-1831)的影響。黑格爾在西方哲學界，被認為是唯心論的集大成者。黑格爾的代表作《歷史哲學》(*The Philosophy of History*)，對西方史學的影響是十分深遠的。扼要的說，黑格爾認為，人類歷史的發展，就是人類理性的不斷展現過程，人類的理性構成「世界精神」，因此，世界歷史的發展，也就是世界精神不斷展現的過程，這一過程由東至西，經中國(代表人類的幼年期)，經希臘(代表人類的青年期)，羅馬(代表人類的壯年期)而至日耳曼(代表人類老年的成熟期)。日耳曼將是歷史發展的終點，這也表示西方世界將是人類歷史發展的最高點。⁴

克羅齊儘管並不完全同意黑格爾這種歷史哲學，不過他認為人類歷史的發展，就是人類理性精神的展現，這一點是完全正確的。克羅齊說：「精神之外不存在外在的事物」，⁵研究人類歷史，當然應該從人類的精神發展方面著手。克羅齊認為，人類的行為受精神支配，歷史紀錄人類過去的行爲，因此就是紀錄過去的精神動態，「歷史」與「精神」，是緊密地結合在一起的。過去的一切史蹟或一切歷史著述，如果只是擺在一旁，不與當代人發生精神聯繫，那麼，只是一些不發生作用的歷史材料，只是「死歷史」，也就是不能發生真實作用的「假歷史」了。這些假歷史，是指西方過去那些編年史。在《歷史的理論與實踐》這本書，克羅齊在第一篇的〈史學理論〉中，嚴格區分真正的歷史與編年史。克羅齊認為，真正的歷史是活生生的，而編年史只是一些材料的整編，是死的。一切歷史都從當前出發，只有在當前的人類，由於當前的需要或興趣，去回顧過去，與過去這些歷史材料接觸，向這些材料投射出當代人的精神與思想時，這些原本死去的材料，才會重新復活過來。從這個意義上來說，則「一切真歷史都是當代史」。當代人不會無緣無故與過去的「編年史」這些「死材料」接觸。他所以會與過去接觸，當然是出於需要或出於興趣。因此，這些「死的歷史」，由於染上當代色彩而復活，所以可以說是當代史。至於與當代不發生關係的歷史，就將永遠成為過去了。

National Chung Hsing University

³ 柯林武德，《歷史的觀念》，陳明福譯，(台北：桂冠圖書公司，1992年)。

⁴ 黑格爾，《歷史哲學》，謝詒徵譯，(台北：大林出版社，1972年)。

⁵ 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》。

克羅齊這一見解可以在當代中國找到例證。例如，在我國發生八年抗日戰爭(1937-1945)期間，全國上下將過去兩位歷史人物進行廣泛宣傳，以鼓舞士氣，一位是南宋初期的岳飛，一位是南宋末期的文天祥，因為這兩位是過去抵抗外族欺凌的民族英雄。當時將岳飛所作的「滿江紅」改編為抗戰歌曲，雄壯的歌聲響徹大江南北。文天祥壯烈殉國的史事，被改編為電影，長期放映不衰。於是，岳飛與文天祥的歷史，被當代中國人以當代心靈照射，染上當代色彩，在當代發揮了極大的作用，可以稱之為「當代史」了。但當中華民國政府於一九四九年遷來台灣之後，不再宣揚岳飛與文天祥的史蹟了。因為，中共不是異族，「滿江紅」與「正氣歌」，已經不合當代需要了。代之而起的，是「毋忘在莒」的史事，因為，當年是田單復國，今天是國民政府想要反攻復國，這段史事正合乎今天的需要，於是，在台灣得到廣泛的宣揚。這正好說明克羅齊的理論，「一切真歷史都是當代史」。

二、「一切歷史都是當代史」

克羅齊對於「一切真歷史都是當代史」這一命題，有如下的更為精確的論述：對「當代史」與「非當代史」加以區分——他認為「當代史」就是現在的，當下的歷史。例如，我現在正在寫這篇論文，這一刻就屬於「當代史」，不過，我所以會這篇論文，我所以會採用當前這種觀點，發出這種議論，使用這種表達方式等等，都不是「當下所能形成」，而是從過去長期進行研究，在思想上是逐步發展而來，因此，當我執筆之際，過去的我，與當下的的我聯繫在一起，「精神與歷史緊密結合而無法切斷」，這就形成了「當代史」，這種「當代史」，也是由過去歷史培養出來的，因此，這種「當代史」也就包含了過去的歷史在內了。

克羅齊說：「它(當代史)和其他一切活動恰恰一樣，是在時間之外的(沒有先後之分)，是與其他相聯繫的活動(例如上述的寫作活動)『同時』形成的。它和那種活動的區別，不是編年性質的，而是觀念性質的。反之，『非當代史』、『過去史』則是面對著一種已成歷史的，因而是作為對那種歷史的批判而出現的歷史，不論那種歷史是幾千年前的，還是不到一小時前的」。⁶

⁶ 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》，頁1。

對於「當代史」與「非當代史」，依克羅齊所見，都是「直接從生活中湧現出來的」，不過，差別在於：「非當代史」只是一種空洞的回聲，與當今不發生關係了。而當代史則會「在歷史家的心靈中迴盪」，這是「當代史」存在的條件。同樣的，如果「非當代史」也能在歷史家的心中引起回盪，那麼，「死的歷史」就重獲活力，「非當代史」也就變成「當代史」了。

因此，「當代史」與「非當代史」並不是固定不變的。對過去的歷史，例如「編年史」，在本質上，只是過去史料的編排，應該屬於「死的歷史」了，但是，如果當代人對它發生興趣而產生接觸，也就成爲「當代史」了。克羅齊舉希臘歷史與柏拉圖哲學爲例，他說，當他對這些不感興趣的時候，那麼，對他個人來說，希臘歷史與柏拉圖哲學都等於不存在，也就等於是「假歷史」；不過，如果他對這些大感興趣而加以鑽研，那麼，對他來說，研究柏拉圖哲學與研究他那個時代的其他哲學，都會引起類似的精神上的反應，決不至於感到柏拉圖哲學是過去所寫的而認爲是「死去的東西」，因此，柏拉圖哲學都同屬「當代史」的一部份了。

克羅齊認爲，他所舉的這個例子，不應看爲個別的孤立的例證，而是可以推廣解釋的。他認爲，所有歷史家對過去歷史的研究，大概都會引起類似的心理上的，精神上的反應。即使研究的是過去的事，由於當代人有這個需要與興趣去研究，將是與研究當代史抱持同樣態度的。過去的歷史之所以仍能在當代引起反應，證明它並沒有消亡。在精神上這些歷史依然延續到現在，證明「精神與歷史」是一致的。歷史事件可以分時間上的先後，而精神與觀念則獨立於時間之外，不受時間約制的。克羅齊接受了黑格爾的史觀，認爲世界歷史的發展過程，就是世界精神(人類理性)展現的過程。精神才是歷史本質。精神的變化既獨立於時間之外，那麼，所謂「上古史」、「近世史」的分類也就失其意義了。

與克羅齊這種觀點相比較，在中國傳統思想中，有類似的見解。例如，「死亡」兩字，今天習慣運用了，在古代是有所差別的，比方說：「君子之逝曰終」，「死而不亡者壽」。君子的死亡叫做「終」，這是說，他只是到達一個終點，而一個終點是可以作爲另一個起點，可以繼續走下去的。至於「死而不亡者壽」，可以解釋爲：「死了之後埋在泥土之中的人，可以蓋棺論定了；不過，死了之後埋在活人心中的人，肉体的生命儘管終了，但是，精神的生命，卻萬古長存」！像西方的蘇格拉底，柏拉圖與亞里士多德，中國的孔孟老莊，這些哲人的肉体的生命雖然早已終結，而精神與思想卻萬古長存，至今不滅。

克羅齊認為「精神與歷史緊密聯結」，應該是指此而言。

克羅齊又舉希臘歷史與柏拉圖哲學為例，認為當他不研究這些的時候，對他個人來說，這些等於是存在的，只有當他進行研究的時候，這些才進入當代史的範圍。

在西方思想史上，這是標準的唯心論的說法。在西方，長期存在著「唯心論」與「唯物論」之爭，也就是精神與物質孰重孰輕之爭。唯心論者認為，這個世界的存在，全靠我們人類的精神作用，由於我們人類的精神能夠認識這個世界，才有這個世界的存在，否則，根本就沒有什麼存在的問題。例如，眼前有一張桌子，被我看到了，摸到了，對我來說，這張桌子是存在的。假如這張桌子擺在我看不到，摸不著的地方，我根本無法知曉它的存在，那麼，對我來說，根本就不發生桌子存在不存在的問題，因為我對它毫無所悉，也就等於不存在。而唯物論者則認為，物質世界的存在，是一個客觀的事實，不是隨人們的主觀意願而轉移的。例如那張桌子，即使你看不見，摸不著，可是，它還是存在的，並不會由於你接觸不到而不存在。西方思想界的唯心論與唯物論之爭，一元論與二元論之爭，即使在科學昌明的今天，依然爭論不休而難獲定論。

克羅齊是西方「新黑格爾學派」的代表人物，他繼承黑格爾思想，是一位唯心論者，也是一位「一元論」者，他認為「精神之外不存在外在事物」，因此，他認為歷史上與物質上的東西，只有在他個人以各種不同方式接觸到的，才算存在的，接觸不到的，對他個人來說，當然是不存在的，這是唯心論者與一元論者共同的見解，只是克羅齊將這種思想引用到歷史研究方面來。

三、中國歷史的例證

如果將克羅齊這種見解引用到中國歷史方面而來，也有類似情況。以孔子為例，在他活著那個時代，根本不受同時代人的重視。孟子說：「天下之言，不歸楊，即歸墨」，楊朱與墨翟，才是當時思想界的顯赫人物，而孔子則默默無聞。記錄當時歷史情況的戰國策等史書，不知寫上了多少當代政治界與文化界的人士，卻幾乎找不到孔子的名字，可見在當時，孔子對他那個時代的大多數人來說，幾乎是不存在的。

到了漢武帝時代，當代大儒董仲舒向武帝建議「罷黜百家，獨尊儒術」，

武帝採納了，孔子立即名滿天下。這正是克羅齊所說的「死去的歷史」一經當代心靈的照射，立即成爲「當代史」而大放光芒了。

漢末天下大亂，人民流離失所。接下來是五胡亂華，西晉被滅，部份漢族南渡江淮，建立東晉政權，演成魏晉南北朝對抗之局。亂世之民，多數傾向於求取宗教的安慰，於是，佛老盛行而儒學衰微，孔老夫子在那幾百年間，又被歷史遺忘了。儘管有唐代的韓愈起而闢佛，依然難挽狂瀾。

到了宋代，歷史重返昔日文化軌跡，儒學大盛，孔老夫子又抬頭了。其間雖然有元代九十年的統治，不過，宋明理學一直是這幾百年間的文化主流，孔老夫子的地位也一直得以保持。南宋大思想家朱熹所作的《四書集註》，在中國風行八百年之久，儒學勢力，久盛不衰。

清末民初，中國飽受外洋侵略，國人無法靠傳統文化以自衛，於是，怪罪老祖宗，孔老夫子首當其衝。在一九一九年的「五四」運動期間，「打倒孔家店」之聲，洋洋盈耳。至一九六〇年代大陸文革期間，「批孔揚秦」運動，使孔老夫子成爲眾矢之的，幾乎難於翻身了。但是，在一九八〇年代，大陸展開「四個現代化」運動，政治上要求「穩定壓倒一切」。講穩定，孔老夫子的學說是最適合不過的了。同時，由於國家的日趨強盛，民族自尊心與自信的日見抬頭，於是，孔老夫子在大陸的地位又再度恢復。近年來，大陸不斷召開世界性的研究儒學的大會，宣揚孔子思想。大陸學界對儒學思想的研究與整理，尤其勤奮，各類相關著作紛紛出版，儒學之經典著作，紛紛譯成白話文，以「言文對照」的形式出版，儒學又成爲顯學，這是過去所料想不到的。

如果用克羅齊的理論來解釋這種變化，應該是恰當的。依克羅齊的史學理論，「一切真歷史都是當代史」。「真歷史」與「假歷史」、「當代史」與「編年史」之間，存在著辯証的對立關係，既是相互對立，又是相互轉化，而不是一成不變的。以孔夫子在中國二千多年歷史地位的升降爲例，當他被任何一個時代的當代人所遺忘的時候，他進入「編年史」之中，與當代人不發生什麼關係，因此成爲「假歷史」（不發生作用的歷史人物）了。但是，當他一旦在任何一個時代的當代人心裡激起回響的時候，他又從「編年史」中返回「當代史」，「假歷史」又轉化成「真歷史」了。例如，當我們今天抱著誠摯的心情在研讀論語的時候，我們對孔老夫子有「仰之彌高」的崇敬之感，孔老夫子在我們心裡激起的感情是當代的。

回顧孔老夫子這二千多年來在中國地位的升沉，依克羅齊理論，孔夫子

在他生活的春秋戰國時代，不受人注意，成爲編年史中的人物；但在漢代董仲舒建議「獨尊儒術」之後，他返回「當代史」了。不久五胡亂華，佛學大盛，孔夫子又進入「編年史」中。到了宋代，儒學重現光芒，孔夫子廣受當時的當代人崇敬，返回「當代史」了，這段時期大約長達八百年。清末之後，孔夫子又陷入劫運，成爲編年史人物，如今又重現光芒，再度重返「當代史」了。

至於歷史人物(如孔夫子)何以會有升沉，何以在遭到遺忘之後，不久又會在後人心中激起回響，那是另一個重大的文化課題。這裡所要說明的是，任何歷史人物(或事件)，如果能在後人心中激起回響，便是「當代史」人物。劃分人物或史事是不是屬於當代，依據的條件不是時間而是觀念。

四、「活歷史」與「死歷史」

克羅齊認爲：「編年史」與「真歷史」或「活的歷史」之間，是可以相互轉化的。古代埃及人爲他們的帝王建造巨大陵墓，看似愚蠢行爲，人既然死了，還有什麼好說呢？但是，克羅齊的看法卻非如此。他說：「墓室不是愚蠢和錯覺；反之，他們是一種借以肯定個人所做的工作的不朽性的道德行動。他們雖然死了，但將活在我們記憶中，並將活在後代的記憶中。收集死憑證(即史料)與寫下空洞的歷史，是一種替生活服務的人物活動。它們重現過去的歷史，是一種替生活服務的人生活動。它們重現過去的歷史，使其更加豐富，並在我們的精神前成爲『現在』的日子，是會到來的」。⁷

這裡所引的最後一句是什麼意思呢？那是指：在歷史即使是像帝王陵墓這樣的「死憑證」，由於能重現過去的歷史，使它活在我們的記憶之中，因而終將在當代人的心中激起回響，使這段歷史自「編年史」中復出而成爲「當代史」的。

若以克羅齊這種理論來解釋中國的情形，真是恰當極了。在全世界各文明古國之中，中國可說是一個最重視歷史古蹟，保存最多古代帝王及名人陵墓的國度。二千多年來，山東曲阜孔廟的香火至今不絕；黃帝陵，明孝陵、中山陵以及秦皇、漢武，唐宗、宋祖的陵墓，至今依然巍然高聳，散發出歷

⁷ 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》，頁 12。

史的榮光；至於敦煌與雲崗的石窟，全國名山大川的各式寺廟，萬里長城，北京天安門等等，都會激起後人無窮的歷史記憶與民族自豪感，這些戴著歷史光環的名勝古蹟，依克羅齊的定義，都不是古代史而是當代史。

關於「死歷史」與「活歷史」之間的轉化問題，克羅齊有下述的明確論述：

當生活的發展需要它們時，死歷史就會復活，過去史就會再度成現在的。羅馬人與希臘人躺在墓室中，直到文藝復興時期，歐洲人的精神有了新出現的成熟，才把它們喚醒。原始的文明形式是很粗糙和野蠻的，它們被忘記了，或很少被人重視，或被人誤解了，直到那被稱為浪漫主義或王政復古的歐洲精神的新階段才『同情了』它們，就是說，才承認它們是它自己本身的現在興趣。因此，目前被我們看成編年史的大段大段歷史，目前啞然無聲的許多文獻，是會依次被新的生活光輝所掃射，並再度發言的。⁸

黑格爾的歷史哲學，將世界歷史的進程，視為人類理性開展的過程。所謂「人類理性」，依黑格爾的用語，便是「世界精神」。世界歷史由人類構成與創造，人類的理性與精神，當然也就是世界精神。依馬克思學派的分類，這種史觀，稱為唯心史觀。

克羅齊承襲黑格爾的這種史觀，同樣的認為，人類的精神與人類的歷史，是緊密結合的。歷史所該重視的，不是時間因素而是觀念因素。觀念可以超越時空。因此，論斷歷史，不該依時間順序去區分「古代」與「現代」而應該從觀念去區分。一件史事、一種學說，即使發生在古代，如果能夠在今人心中引起回響，那麼，它已超越時間的限制而進入現代人心中，因此就應該視為「當代史」了。

關於這個問題，克羅齊有這的論斷：

除非我們從這樣一個原則出發，就是認定精神本身就是歷史，在它存在的每一瞬間都是歷史的創造者，同時也是全部過去歷史的結果，我們對歷史思想的有效過程，是不可能有任何理解的。所以，精神含有它的全部歷史，歷史和它本身是一致的。忘記歷史的一個面貌而記住其另一種面貌，那只是精神生活的節奏表現，精神的作法是：規定自己和使自己個別化，並永遠把原先的規定和個別化，變成不定的和非

⁸ 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》，頁 12。

個別化的，以便作出其他更為豐饒的創造。可以說，精神無需那些被稱為敘述和憑証的外在事物而重溫它的歷史。⁹

克羅齊將歷史分為「真歷史」與「假歷史」兩種。所謂「假」，並不是中文「假造」、「偽造」、「無中生有」之意，而是指這種歷史只是一些沒有生命的史料，是不發生什麼效用的、孤立的，與現代不生聯繫的死東西，也叫做「死歷史」。在克羅齊心中，那是指西方編年史而言。在克羅齊看來，編年史不過是把一些歷史素材，依其發生的時間順序加以排列，這不過如此而已。即使編排得再完整，搜集的內容再豐富，這種編年史也不能稱之為真正的歷史，因為其中缺乏思想的貫串，缺乏對時代精神的反映，缺乏那種能讓後人讀之而心弦激動，能引起思想共鳴的東西。這種編年史，依克羅齊的定義，就稱之為「假歷史」。不過，這裡必須特別說明的是這種「假歷史」並不是永遠都是「假歷史」，它是可以轉化成「真歷史」的。這類所謂「假歷史」（主要是指「編年史」）保存了大量真實的歷史素材，一旦後人對這些素材發生興趣，等到這些素材在後人心中激起回響時，這些「編年史」就變成了「當代史」，而「假歷史」也就轉化成「真歷史」了。

然而，後人何以會對這些已經成為過去的歷史素材(編年史)發生興趣？這又是一個重大的歷史課題。不管這些原因是什麼，大体上，或許是出自時代的需要或個人的興趣。然而，什麼是「時代需要」與個人興趣呢？這就不全然是純客觀的問題而存在著很多主觀因素了，依克羅齊的見解，人文科學與自然科學不同。自然科學，如數學與理化，必須講求客觀，而人文科學，特別是歷史科學，卻是由人的主觀所造成的。世界上根本不可能存在純客觀的歷史。歷史的本身一去不復返。今天出現的歷史書，是靠人類的精神力量加以重建的。無論你如何賣力去重建，也不可能重建那真實的過去。何況，重建歷史，主要是依賴我們所使用的語言文字，想透過語言文字來保留真實的過去，那中間存在著多大的差異？因此，認為運用語文整理出一些「編年史」來，就自認為保存了歷史，創造了史學，這想法是荒謬的。世界上沒有純客觀的歷史，是克羅齊史學的基本論點之一。歷史(指今天的歷史著述)是由史學工作者憑主觀的意願，依靠一些歷史素材(幾乎是無窮盡的)建造起來的，所謂「客觀」，頂多只是在選擇素材時必須注意的事(例如，不能把假史料當作真史料來運用)，然而，何以只選擇這些而不選擇哪些，又是靠史家的

⁹ 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》，頁13。

主觀作用，這怎麼可能有客觀的歷史？克羅齊說，在西方，每一世代的人，都希望重寫一遍過去的歷史，可見每一世代的人都不滿意前人所寫的歷史，想用自己的觀點，依自己這個時代的需要來重建過去，這樣看來，歷史有什麼客觀性可說？當然，更重要的是，克羅齊本人是唯心論者，是主張「一元論」而非「二元論」的哲學家與史學家，他堅決相信(或主張)，精神是歷史，是合一的，而不是分離的。而精神當然是主觀的，而不是客觀的。因此，人類的精神，人類的思想，以及由這種精神這種思想所建構而成的歷史，當然也就不可能是客觀的，所以他認為沒有客觀的歷史，因此被稱為「絕對的歷史主義者」。

五、「編年史」不是「真歷史」

在《歷史的理論與實踐》這本書的第一篇史學理論部份，包含九個章節與三個附錄，其中第二個章節，專門深入探討「假歷史」的問題的。克羅齊在其中開宗明義的指出：

我們已經知道歷史、編年史和語文學的起源了(按：指本書第一章節歷史與編年史所論)，它們是一系列的心理形式，它們雖則彼此有差別，但都應當被看成生理的東西，也就是說，它們都是真實的和合理的。但是邏輯關係現在把我們從生理學導向了病理學，即導向了那麼一些形式，它們不是形式而是變形，不是真實的是而是錯誤的，不是合理的而不合理的。¹⁰

由於克羅齊是一位大哲學家，他是用哲學的眼光來考察歷史的，因此，在理論方面就特別深刻。克羅齊這段話的意思是說，關於用語言文字整理出來的西方過去的編年史，即使在形式上是「系列的心理形式」，不過，還應該看作是生理的東西。既然是生理的，依黑格爾「凡存在即合理」(任何存在物，都有造成它所以能夠存在的合理的理由)的觀點，這些「編年史」之所以會存在，當然有它存在的合理的理由。不過，任何存在物，難免有其矛盾對立的一面，一種存在，可能是正常的，也可能是反常與變態的，正如一個人，可能是健康的，也可能是病態的。因此，克羅齊說，關於編年史那些東西，「邏

¹⁰ 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》，頁15。

輯關係現在把我們從生理學導向了病理學，即導向了相反的一面」，認為那些東西「是變形的，不是真實而是錯誤的，不是合理而是不合理的」。

克羅齊有如下的一段重要論段：

語文學家天真地相信，他們把歷史鎖在他們的圖書館、博物館和檔案室裡(有點像《天方夜譚》中的神怪縮成輕煙形式鎖在一隻小瓶中一樣)，這種信心不是不起作用的，它引起了一種用事物、傳說、文獻(空洞的傳說和僵死的文獻)去編寫歷史的想法，這就產生了那種可以稱之為語文文獻學歷史。我說的是想法，不是實際，因為，不管怎麼努力，不管怎麼不辭勞苦要用外在的事物寫一部歷史，乾脆就是不可能的。把編年史清除雜質，分成斷簡，重新加以組合，重新加以安排以後，它們永遠還是編年史，就是說，還是空洞的敘述；把文獻恢復過來，重現出來，加以描繪，加以排比，它們仍舊是文獻，就是說，仍舊是無言的事物。語文性歷史是從一本或多本書中傾瀉出來的一本新書。這種作法在通用語中有一個恰當的名稱叫做『匯編』。這類匯編通常是很方便的，因為它們可以節省同時參考幾本書的麻煩；但是，它們卻不包含任何歷史思想」。¹¹

克羅齊在這裡作出了兩個主要的論斷：第一、只運用外在的事物，包含空洞的傳統與僵死的文獻等等，在克羅齊眼中，這些都是沒有生命的東西，而史學著述的要素是要顯示活躍的旺盛的生命力；第二，你無論花多大力氣去整理資料，編輯歷史文獻，都只能完成一些「匯編」之類的東西，而不能完成一部真正的史學著作，因為「匯編」只能供翻檢之用，「卻不包含任何歷史思想」。「歷史思想」是構成任何真正的歷史著作不可或缺的必要條件。缺乏歷史思想的貫串，只有一些失去生命的死資料的編排，怎麼可能構成一部真正的歷史著作呢？沒有思想，也就等於失去了生命。克羅齊比喻說，構成一位活人的條件是生命，如果失去生命，就是剩下屍體了，不能稱之為活人。沿著屍體不可能找到活人，正如只憑沒有生命的一些史料(如僵死的文獻之類)，不可能重建真實的歷史，這道理是一樣的。

何以克羅齊如此貶抑西方的編年史？他認為，西方史學界過於重視編年史，認為編年史就代表歷史，或是有了編年史才有歷史，這些看法都是不對的。

¹¹ 克羅齊，《歷史學的理论與實踐》，頁15。

歷史與編年史究竟該如何區分？克羅齊說，一般有下列的區分：「例如，認為歷史事件之間有邏輯的順序而編年史則只有編年的順序，歷史深入事件的核心而編年史則限於事件的表面或外表等等」，克羅齊說，這種區分不能說沒有道理，不過，還沒有觸及核心。在克羅齊看來，歷史與編年史的不同，主要在於下述原因：

編年史與歷史之得以區別開來，並非因為它們是兩種不同的精神態度。歷史是活的編年史，編年史是死的歷史；歷史是當前的歷史，編年史是過去的歷史；歷史主要是一種思想活動；編年史主要是一種意志活動。一切歷史，當其不再是思想而只是用抽象的字句記錄下來時，它就變成了編年史，儘管那些字句一度是工具體的和有表現力的。甚至哲學史是由不懂哲學的人去寫去讀時，也是編年史；甚至歷史也會變成我們現在傾向於把它當作編年史去讀的東西」。¹²

這段話，包含了克羅齊最基本，也最重要的史學見解。他說：「歷史主要是一種思想活動」，既然如此，研究歷史當然要從思想方面著手。編年史之所以不被克羅齊當作真正的歷史來看待，就是由於其中沒有包含歷史思想。所以他說：「編年史主要是一種意志活動」，這不是真正的歷史。正由於克羅齊是從思想貫串過去與現代，那麼，就可以得到「歷史是當前的歷史」這種認識，從而得到：「一切真歷史都是當代史」這樣的結論了。

克羅齊指出，「認為史料存在於歷史之外」，以及「認為歷史是編年史的反面」這兩種看法，都是錯誤的，所以應予消滅。克羅齊說，編年史不是先於歷史，而是後於歷史的，所以不應該從編年史去尋找歷史真相，因為這必然是徒勞無功的。通常認為編年史先於歷史，實際卻是：「先有歷史，後有編年史。先有活人，後有死屍；把歷史看作編年史的孩子，等於認為活人應該由死屍去誕生；死屍是生命的殘餘，猶之編年史是歷史的殘餘一樣」。克羅齊慨嘆：「歷史脫離了活憑證並變成編年史之後，就不再是一種精神活動而只是一種事物，只是一種聲音與其他符號的複合物了」。事物只會產生事物而不會產生思想，所以也就不會產生真正的歷史，因為歷史不能脫離思想的。

克羅齊當然沒有完全否認編年史的價值，只是反對將編年史視為真正的歷史。編年史有保存史料的價值。只是單有史料不能構成真正的歷史。如前所說，史料如果沒有思想的貫串，只是一堆死材料而已。而「思想本身就是

¹² 克羅齊，《歷史學的理論與實踐》，頁8。

歷史」，思想與歷史是思想可以從過去貫通到當代。克羅齊認為「一切真歷史都是當代史」，就是從這一論斷出發的。克羅齊說，歷史重視敘述而敘述必須根據史料，所以編年史是重要的，因為它保存了史料。但是只有史料是無法構成史學的，因為其中沒有思想。照克羅齊的見解，思想就是歷史的本身，歷史所反映的，就應該是人類思想進展的情形，沒有思想(或稱精神)也就沒有了歷史。

六、歷史就是人類精神發展史

在《歷史的理論與實踐》一書中，克羅齊一開始便深入討論歷史與編年史，嚴格分別「真歷史」與「假歷史」，而不把「編年史」看作是「真歷史」，這是由於克羅齊對歷史學有他特殊的看法。

在哲學思想方面，克羅齊是「一元論」者，認為精神(思想)才是這世界唯一真實的存在。在史學思想方面，克羅齊繼承黑格爾的思想，認為世界歷史的進展過程，就是人類精神(理性)自覺的過程，其目的在於追求更大的自由。不過，克羅齊本人並不把哲學與史學看作兩回事，而是當作一回事。克羅齊認為，哲學就是史學，而史學也就是哲學，兩者是密不可分的。

任何歷史事件的發生，都將涉及兩個層面：首先，它是如何發生的？其次，這件事有什麼意義？

所有編年史家，大概都只管第一個層面的事，也就是敘述這一史事發生的過程，只是保存了一些史料。但是這是不夠的，這裡還必須進入第二個層面，對這一史事發生的緣由給予解釋，並深入探究其意義，而這就是史學家的偉大任務了。所以，編年史家只做一些搜集與整編史料的工作，這是史學的初階。對史事作出解釋，並賦予意義，這才能真正探究出歷史真相來。完成這一任務的人，既是史學家，同時也應該是哲學家。史學家如果不具備一定的哲學素養，如何可能深入地去認識與理解這個世界呢？

何以說，歷史就是哲學，哲學就是歷史；而歷史家就是哲學家，哲學家也就是歷史家呢？這要從克羅齊的哲學與史學思想說起。

克羅齊認為，在這世界上，精神(思想)是唯一獨立的存在，這是第一點。而這獨立存在的精神，必然要顯示它自身的存在，這就構成在不斷演進的人類歷史，這是第二點。然後，我們要對這種存在加以認識，這就是歷史研究，

這是第三點。因此，研究這種存在的學問，可以叫做歷史，也可以叫做哲學。而史學家與哲學家也就合而為一了。此外，既然歷史研究同時也是哲學研究，這是何等艱鉅的學術思想工作，因此，只會搜集編排一些史料的編年史家，當然也就不能稱之為史學家了。

然而，什麼是獨立存在的所謂「精神」呢？「精神」只是空洞而抽象的存在嗎？如果只是空洞的東西，又何能主宰世界歷史的進程呢？克羅齊是一位學問淵博思想十分深刻的哲學家，他在這方面提出了他的學說，這一學說對歐洲學術界產生了巨大影響。

歷史不是空洞的，是由人類創造的。人的活動，構成了歷史的本身。而人的任何活動，都必然受思想(精神)影響或指導，所以說，思想就是歷史的本身。克羅齊認為，人的精神體現在四個方面：美感，邏輯，經濟(功利)與倫理。克羅齊自一九〇二年開始，發表了四部大著，構成了他的四位一体的《精神哲學》：一九〇二年發表《作為表現科學的美學與普遍語言學》；一九〇九年發表《作為純概念科學的邏輯學》；同年又發表《實踐、經濟與倫理的哲學》；一九一七年發表《歷史學的理論與實踐》。克羅齊在傳統的「真(科學與歷史)、善(倫理學、美(美學))之外，特別加上經濟學，那是受馬克思影響。同樣受馬克思影響的，還有另一位「新黑格爾主義」大師柯林武德(R. G. Collingwood, 1889-1943)。柯林武德在自傳中說，他讀馬克思著作，即使並不全盤接受其思想，卻深受馬克思的戰鬥精神所感動。柯林武德說，大部份思想家都像戴上手套的拳擊手，而馬克思卻是一位不戴手套的鬥將，柯林武德認為，這一點，讓柯林武德大為敬佩。

在克羅齊的「精神哲學」中，精神(思想)是唯一獨立的存在，而時間則不是獨立存在物。他說：「一切真歷史都是當代史」，就是由於他認為精神(思想)是不受時間因素影響。

在克羅齊生活的那個年代裡，由於自然科學進步神速，使實証哲學大為流行，許多歷史學都努力將自然科學理論引入歷史學中，而且要用自然科學的法則來衡量歷史學，認為歷史學如果經不起自然科學的檢驗，便不能進入科學之林。克羅齊反對這種研究方法。他認為，自然科學與歷史在性質上是完全不同的，怎麼能夠使用同一方法來研究呢？自然科學所研究的，是外在的對象，也是普遍現象；而歷史所研究的，卻是人類的本身，是個別現象，兩者完全不同。此外，歷史事件只有一次演出，演出之後，便一去不復返了，例如凱撒大帝與拿破崙等，演出一次之後，便消逝了，只留下一些史料，該

如何去重建這段歷史？

有人認為：史料本身會說話。克羅齊的看法不同。他認為，史料不會說話，會說話的，是史學家。史料必須經過史學家的處理，由史學家替它說話，才能顯示其意義。而史學家與那些史料接觸研究，是以當代的眼光，當代的思想感情去進行接觸研究，因此，必然會染上當代的思想色彩。而思想是不受時間約制的，思想也無所謂古今。歷史只有透過思想才能真正理解。每一個時代的人對歷史的理想，都透過他那個時代思想，所以說，「一切真歷史都是當代史」。過去的史料，如果不與當代發生關係的，都成為死材料，假歷史，對當代的人不發生作用，因此也就等於不存在了；而存在的只有「當代史」。

七、柯林武德評「剪刀與漿糊」的歷史

英國史學家柯林武德，這位才華出眾的新黑格爾學派傑出的思想家，對克羅齊的史學理論是支持的。只可惜柯林武德壽年不長，在五十四歲的英年便離開了世界，否則，極有可能成為著作等身的一代大師。

柯林武德同樣認為，歷史便是思想史。歷史的基礎不是史料而是人類的思想。只有史料而沒有思想，史料永遠只是死的史料，而不會成為史學，無法自行重建為歷史。例如，目前世界上在非洲等地還存在著一些文化極為落後的近乎原始的社會，他們並不缺乏史料，可是，他們卻弄不清他們的歷史。他們只發明語言而沒有文字，連文獻記載都沒有，還能談什麼歷史？因此，只擁有史料不能自動建構成歷史，只有透過史學家的思想考察，才能重建過去。在柯林武德看來，「所謂史實，是歷史學家先驗的歷史想像的產物，因此，歷史就是思想史。歷史的基礎不是史實，而是解釋歷史的思想和先驗的歷史想像。每個事件既是行為，又反映了行為者的思想。史學的任務不僅是重現單純的事件，而且要重現其中表現的思想，歷史學家必須在今天水平上在心靈裡重演過去」，因此跟克羅齊的看法類似，他認為「一切歷史都是思想史」，這比克羅齊更進一步。

不過，在論及克羅齊的「一切真歷史都是當代史」時，他特別對「當代史」提出說明。他說，克羅齊所說的「當代史」，不是一般人所認知在時間意義上的「當代」（例如，指在時間上距離「現在」不遠的，便叫做「當代」

之類)，而是指具有更為嚴格意義的「當代史」。柯林武德說：

當代史一詞不作通常意義的解釋，即，比較晚近的過去的歷史；而是依其嚴格意義指涉：當人們實際從事活動時，對於自身活動的自覺。因此，歷史是活躍的心智的自我認知。因為，歷史家所研究的事件，皆發生在久遠之前，這些事件能被歷史地認知的條件，就是這些事件必須『在歷史家的心中能引起回響』，那就是說，證據之於歷史家，必須是在這裡而且是在現在能呈現在他的面前，同時必須是可以理解的。因為歷史不裝在書籍或文獻中；它就像我們當下的興趣和探討一般，當歷史家批判並解釋文獻時，歷史才活在現在歷史家心中，歷史家亦憑此而獨立復甦他正予探究的心態狀態。¹³

柯林武德這段議論，有濃厚的克羅齊的影子。歷史事件過去了，即使留下了一些史蹟與史料，也必須在當代歷史家心中激起回響，這段過去的歷史才能復活。當歷史家與過去的史料接觸時，存在著一個先決條件，那就是過去的史料必須是當代史家能夠理解，能夠認知的，否則，就沒有意義(例如，我國近代發現的甲骨文，如果不能辨認出來，就沒有什麼意義了)。過去的史料或史實若能在當代史家心中激起回響，那麼，那些「過去」，是「依然活著的過去」，而不是「死去的過去」。任何「現在」，都是由無數「過去」，所形成，正如任何人都有其遠祖一樣，那「過去」是直通「現在」的。「過去」直接連結到「當代」，那「過去」在某一意義上並未消失，由於與「當代」聯結而取得了新的生命，重新活躍於當代史家的心中，史家憑此重建過去，使過去那段歷史復活，又成為「當代史」的一部份了。

柯林武德在論及歷史學與自然科學的區別的，不僅重述克羅齊的主張，而且還進一步加以發揮。克羅齊甚至不承認自然科學是一種知識(依克羅齊定義)，同時也不認為歷史應該被歸類像自然科學那樣的科學，因為這大大降低了史學的地位，將史學過於狹隘化了。依克羅齊的一元史觀。這個世界的本質就是精神(思想)，在精神之外，沒有其他實在。而世界歷史的進展，如黑格爾所指出那樣，就是人類精神的展現過程，這也就是所謂歷史，而精神(思想)才是最真實的東西。然而，精神並不是空空洞洞的東西，它體現在四個方面，如前所述，此即美學，邏輯經濟與倫理之中。柯林武德在這方面有類似的見解，他探討了人類的五種經驗形式：藝術、宗教、科學、歷史與哲學—

¹³ 柯林武德，《歷史的觀念》，頁 271。

—這裡又出現了克羅齊的影子了。

同樣的，柯林武德也認為自然科學與歷史學存在著性質上的不同，因此不能引用自然科學的方法來研究歷史。自然科學研究的對象擺在眼前，可以用觀察與實驗的方法加以研究；但是，歷史研究的對象卻消逝無蹤，無法使用觀察與實驗的方法，只能憑據一些史料，去作考証與推理，這在性質上是完全不同的。古人消逝了，歷史事件也消逝了，史家該如何才能在某種限度內，去重建那些消逝了的歷史事件呢？

任何歷史事件都是人所造成的，而人的行為，受思想指導。因此，要理解過去的歷史，不能只憑某些史料，最重要的，是要探究造成那些歷史事件的，隱藏在後面的那些歷史人物的想法，這就要發揮歷史家的想像力了。在《歷史的觀念》一書中，柯林武德有專章探討「歷史與想像」這個問題。¹⁴一位植物學家研究植物，只研究植物本身就可以了，不必去研究：「這些植物當時在想些什麼？」但是，一位歷史學家研究歷史人物，如拿破崙，除了研究他的表面事功，也必然要進一步探究：「拿破崙當時在想些什麼？」只有在理解了拿破崙當時的想法之後，你才容易理解拿破崙何以要這樣做，你才能夠更完整地重建這段歷史。由此可見「思想」在歷史中的重要性。克羅齊說，「一切真歷史都是當代史」；柯林武德從思想方面作進一步的發揮，認為「一切歷史都是思想史」。

由於重視思想，所以柯林武德也和克羅齊一樣，看不起那些編年史家，認為他們只會堆砌史料，而沒有歷史思想，所以根本不配稱之為歷史學家。克羅齊將歷史與哲學置於同等高度，甚至將史學置於哲學之上。在克羅齊的見解中，史學概括了人類整個精神文化，而哲學只是屬於構成這種精神文化的一部份。柯林武德也同樣的將史學提到哲學的高度，認為史學家一樣要具有哲學思想，才能建構過去。以這個標準來衡量，那麼，那些專門編排史料的編年史家，當然就沒有什麼份量了，柯林武德譏笑他們只會運用「剪刀與漿糊」來剪貼一些歷史資料，而只憑「剪刀與漿糊」，當然不能產生史學，因為其中沒有思想。歷史，應該研究人類生命的躍動，研究人類精神(思想)的發展，是一門與現實生活息息相關的學問，如今卻只知運用「剪刀與漿糊」去剪貼，將活的學問弄成死的學問，當然不配稱為史學家了。

柯林武德在《歷史的觀念》一書中，對「剪刀與漿糊」的歷史著作，作

¹⁴ 柯林武德，《歷史的觀念》，頁 308。

出了這樣的分析：

藉摘錄與銜接不同權威的証言而構成的歷史，我稱之為剪刀與漿糊的歷史。讓我再重複一遍，它根本不是歷史，因為它無法滿足科學的必需條件；但是，直到最近，它仍是僅存的一種歷史，人們今天所唸的歷史之絕大部分，甚至還在寫著的歷史著作的絕大部分，都屬於這種類型。因此，不甚了解歷史的人，會不耐煩地說：『呵！這東西你說它不是歷史，其實正是歷史本身。』剪刀與漿糊，就是歷史；這也說明了歷史為什麼不是一門科學，這是每一個人都清楚的事實，我們大可不必理會職業歷史家為誇大自身的任務而提出的無稽之談。¹⁵

柯林武德慨嘆：「剪刀與漿糊是希臘世界末期或中世紀所知的唯一的歷史方法，它以最簡單的形式存在」，而不幸流傳至今。克羅齊看不起編年史家，就因為他們所使用的史學方法是「剪刀與漿糊」。克羅齊與柯林武德這兩位史學大師敏銳的指出這一缺失，要我們不可重蹈覆轍，這是值得我們深自惕勵的。

八、《文史通義》與克羅齊史觀

清代史學理論家章學誠對史學著作的分類，與克羅齊的見解頗為類似。克羅齊將史學著作以「真」與「假」來區分，認為編年史只是將過去的史事依時間順序依次排列，這只是一堆「死資料」，未能反映出使這一類史事發生的當時的時代精神，因此是「假歷史」而不是「真歷史」。章學誠在他的代表作《文史通義》中，也有類似的見解。他將過去的史著分為「記注」與「撰述」這兩大類，並且引用《易·繫辭上》裡面的兩句話，來表達「記注」與「撰述」的特色。章學誠在《文史通義》〈書教〉篇中指出：

《易》曰：『筮之德，圓而神；卦之德，方以智。』間嘗竊取其義以概古今之載籍，撰述欲其圓而神；記注欲其方以智也。『智以藏往，神以知來』，記注欲往事之不忘，撰述欲來者之興起，故記注藏往似智，而撰述知來似神也。¹⁶

¹⁵ 柯林武德，《歷史的觀念》，頁341。

¹⁶ 章學誠，《文史通義》（台北：世界書局，民國73年），頁9。

章學誠在這裡將傳統的史學著作分為「記注」與「撰述」兩大類，與克羅齊的分類，有暗合之處。克羅齊將西方的編年史視為「死資料」、「假歷史」，如果不經現代人以現代目光重新檢視，將不會重現生機。克羅齊所指的編年史，正有如章學誠所說的「記注」，「記注」的目的，主要是「欲往事之不忘」，而西方編年史的主要目的，正是如此。至於「撰述」，依章學誠所說，主要目的在於「欲來者之興起」，這就類似克羅齊所指的「當代史」。

「撰述」與「記注」的目的與任務既然不同，那麼，所運用的方法，以及表現的形式也會不盡相同。章學誠說：

藏往欲其賅備無遺，故体有一定而其德為方；知來欲其抉擇去取，故例不拘常而其德為圓。¹⁷

方與圓所指為何？依「撰述欲其圓而神，記注欲其方以智」這兩句話來解釋，那麼，「圓而神」應該是指撰述体例與方法上的靈活變化，不拘一格，以豐富多彩的筆法，去反映那個時代的特色與精神，此所謂「例不拘常而其德為圓也。」至於「方以智」，由於是指「記注」而言，（記注主要是保存史料），應該是指保存史料的方法應注意到嚴謹細緻，儘可能廣泛搜羅，使之完備無缺，即所謂「藏往欲其賅備無遺，而其德為方」也，這是表明「撰述」與「記注」有不同的性質，因此，所運用的方法，自應不同。

克羅齊認為編年史不是真歷史，只是一堆「死資料」，未足以言史。同樣的，章學誠也持類似見解。一般的看法，宋代是我國史學大放光芒的時期，司馬光《資治通鑑》，被公認為是編年史上的里程碑。在史學方面，司馬光的大名每與司馬遷相提並論，司馬遷是紀傳体之開山祖，而司馬光則被認為是編年体方面最偉大的史學家，他的代表作《資治通鑑》至今仍閃耀著萬丈光芒，明代大思想家王夫之還詳加研讀，寫成《讀通鑑論》一書，對司馬光推崇備至。但是，章學誠獨持異議。他認為：「至唐而史學絕矣」，也就是說，中國自宋元以來的史著，都使不上所謂「史學」的了。章學誠絕對不是徒以空言議論，而是有他的理由的，他說：

世士以博稽言史，則『史考』也；以文筆言史，則『史選』也；以故實言史，則『史纂』也；以議論言史，則『史評』也；以体裁言史，則『史例』也。唐宋至今，積學之士，不過『史纂』、『史考』、『史例』；

¹⁷ 章學誠，《文史通義》，頁9。

能文之士，不過『史選』、『史評』；古人所為『史學』，則未之聞矣。¹⁸

章學誠在這裡對唐宋以來中國史學界的批評，頗有克羅齊與柯林武德的架勢。克羅齊認為，在他之前的西方所謂「史學著述」，都只是「編年史」，只不過是收集一些「死資料」加以排列組合，根本不能稱之為「史學」。柯林武德則認為歐洲自中古時代以來，唯一的史學方法便是「剪刀與漿糊」，只會剪剪貼貼的毫無新義可言，所以「根本不是史學」。而章學誠則謂唐宋以來，中國只有「史纂」、「史考」、「史選」與「史評」，至於古人所謂「史學」則未之聞矣！這態度與克羅齊及柯林武德的態度十分近似！

章學誠將唐宋以來的歷史著述都不看作史學，認為只是一些「史考」、「史纂」與「史評」之類，不能稱之為「史學」。那麼，什麼才算是史學呢？當然，司馬遷的《史記》，班固的《漢書》等著作，算是史學著作了。不過，章學誠還有一種將標準提得更高的說法，那就是「六經皆史」。六經在中國文化上具有最崇高的地位，過去被歸類於作為思想源頭的哲學著作，與西方相比較，像是柏拉圖與亞里士多德之作品那樣的哲學著作。而章學誠則將六經置於史學的地位，這與克羅齊的見解頗為類似。克羅齊也是認為哲學即史學，史學家同時也應該是哲學家的。

章學誠有時又將「撰述」稱為「著述」；將「記注」稱為「纂類」或「類比」。他認為「著述」很重要，但「記注」、「類比」也是重要的，兩者相輔相成，不可偏廢。要完成「著述」、「記注」或「類注」，也各有條件。

以著作來說，要完成一本夠水平的史學的著作，要有三個條件，一要有專門學問，二要文辭優美，三要考據精確。

章學誠說：「學問成家，則發揮而成文辭，証實而為考據。比如人身，學問其神智也，文辭其肌膚也，考據其駭骨也，三者備而後謂之著述」。

這裡所說的「學問成家」，是引用司馬遷的說法。司馬遷說，他寫史記的目的，是想「究天人之際，通古今之變，成一家之言」。「學問成家」，是指思想學識已經成熟了，因此才可以執筆著書。他在《文史通義》中，一再論述著述的嚴肅性，認為連孔老夫子那樣有學問的人，也只是「述而不作」，可見為學態度的嚴肅謹慎與謙虛。後人變得隨便了，偏又不自量力而性喜塗鴉，因而學術水準下降了。以史書為例，司馬遷與班固等等大史學，作品是含有崇高目的，又是極富於創造性的。這個崇高目的，有古代術語來說，叫

¹⁸ 引自《章學誠《文史通義》與周弋司馬論文》，頁 308。

做「道」，因而有「明道」、「載道」之說，所謂「文以明道」，「文以載道」也。但自唐宋以下，不再像司馬遷、班固、陳壽、范曄等大史家以個人之力修史，而是由官方開局，集眾人之力修史，官方設立了種種條件與限制，史官要在這些條件與限制下去修史，結果，可供個人發揮的空間太小，創造力消失了，崇高目的也消失了。

在這種情況之下寫出來的史書，沒有什麼創見，沒有什麼獨立精神，只是一些照章填寫的沒有靈魂的東西，不能稱之為「史書著述」，因此他認為史學在唐宋之後便滅亡了。這種見解，與克羅齊的見解是極為類似的。克羅齊將西方編年史排除在史學著作之外，認為那些只不過是一些「死資料」的編排而已，是一些沒有思想的東西，所以不能稱之為史學。克羅齊所說的「思想」，與章學誠所說的「神智」，有相通之處。章學誠將著作中所顯示的學問，也就是將一部著作所顯示的學術水平，比作一個人的神智，是極為恰當的。至於文辭，不過肌膚而已，即使重要，卻不是最重要的。至於考據，對史學來說，則有其根本重要性。歷史不能憑空捏造，一切要憑證據來立論。章學誠將「學問」與「考據」平等看待，這與克羅齊稍有不同。因為克羅齊是一位唯心論者，他認為「精神之外無實在」，這個世界的本質就是精神。

不過，在另一方面，章學誠最著名的論斷：「六經皆史」之說，卻與克羅齊的見解頗為接近。

章學誠的《文史通義》，開宗明義便說：

六經皆史也。古人不著書；古人未嘗離事而言理，六經皆先王之政典也。或曰：『詩、書、禮、樂、春秋則聞命矣，《易》以道陰陽，願聞所以為政典，而與史同科之義焉。』曰：聞諸夫子之言矣，『夫《易》，開物成務，冒天下之道，知來藏往，吉凶與民同患。』其道蓋為政教典章之所不及矣！象天法地，『是興神物，以前民用』。其教蓋出政教典章之先矣。¹⁹

章學誠在這裡以問答的体裁來說法他全書的中心思想。他將傳統文化中位階最高的六經：詩經、書經、禮、樂、春秋與易經納入史學範圍，理由就是：「六經皆先王之政典也」。既是古代之政典，當然屬於史學範圍了。不過，六經之中的五經(詩、書、禮、樂、春秋)可說是「先王之政典」，而《易經》所談的，卻是陰陽變化之事，怎麼也可以作為「先王之政典」來看，而納入

¹⁹ 章學誠，《文史通義》，頁1。

史學範圍呢？章學誠必須能夠對這個疑問作合理的回答，否則，「六經皆史」之說，便不能成立。

章學誠說，表面看來，《易經》似與政教典章無關，實際則不然。他認為，《易經》討論「開物成務，冒天下之道，知來藏往，吉凶與民同患」這一類大問題，是探討「政教典章」的源頭問題，比「政教典章」還要高一個層次；「象天法地」，是「政教典章」的先導，怎能說是無關呢？因此，章學誠在《文史通義》這本名著之中，主要在論証「六經皆史」之說，如〈易教〉、〈書教〉、〈詩教〉、〈經解〉、〈原道〉、〈原學〉等等，都屬於這一類。章學誠說：

嗟乎！道之不明久矣。六經皆史也。形而上者謂之道，形而下者謂之器。孔子之作春秋也，蓋曰：『我欲託之空言，不如見諸行事之深切著明』，然則典章事實，作者之不敢忽，蓋即器而明道耳。²⁰

因此，從事歷史著述的最大目的，在於「明道」。然而，這個「道」又是什麼呢？克羅齊說，世界的本質是精神。章學誠的「道」，意義與此相近。他在〈原道〉中對此有如下的說明：

1. 「道之大原出於天」。
2. 「易曰：『一陰一陽之謂道』，是未有人已具也。『繼之者善，成之者性』，是天著於人，而理附於氣。故可形其形而名其名著，皆道之故而非道也。道者，萬事萬物之所以然，而非萬事萬物之當然也。人之可得而見者，則其當然而已矣！」
3. 「易曰：『形而上者謂之道，形而下者謂之器』，道不離器，猶影不離形」。²¹

克羅齊認為，這個世界的本質就是精神，精神之外無實在。章學誠則認為，這個世界的本質是道。不過，道有「形而上」與「形而下」之分，比克羅齊的理論更為圓滿。



²⁰ 章學誠，《文史通義》，頁 107。

²¹ 同註 20，頁 22-26。

九、結語

由於克羅齊是一位思想深沉的哲學家，因此，他的史學理論也同樣艱深。《歷史學的理論與實踐》這本史學理論名著，照我看來，比柯林武德的《歷史的觀念》來得艱深。這也許與行文方面的表達方式有關。柯林武德的表達方式，層次井然，行文曉暢；對照之下，克羅齊的理論就比較不易讀懂了。也許，這又與題材有關。克羅齊在其中觸及哲學上最深刻的問題：構成這個世界最基本的要素是什麼？是精神？是物質？人是如何認識這個世界的？什麼叫做歷史？它的性質是什麼？我們該如何去理解歷史？如何去進行研究？而克羅齊的結論竟是：「一切真歷史都是當代史」，這會使人感到費解。現在，將克羅齊這理論所涉及的要點，試作如下的論述：

(一)歷史的發展沒有規律：

克羅齊雖然大部份承襲黑格爾的史學見解，不過，並不是全部承襲。黑格爾認為人類歷史的發展，是人類理性(精神)展現的過程，這一點，克羅齊基本接受，認為精神是世界的本質。不過，黑格爾認為歷史發展有其規律性。這一點，馬克思接受而克羅齊並不接受。不過，馬克思的接受，只是接受「規律性」這一形式，至於內容，則完全相反。黑格爾認為歷史變化的本質是精神活動，而馬克思則認為是物質、是經濟。經濟是基礎建築，其他都是上層建築，精神更是屬於意識形態的範圍。在馬克思看來，人類歷史的變化當然有其規律，不過，這種規律性的變化，是由人類的生產力，生產工具與生產關係的變化來決定，而不是如黑格爾所說那樣，由人類理性的開展來決定的。

不過，克羅齊則否定這一切。他認為歷史學家根本不應該去尋找歷史變化的規律，因為實際上並沒有那些規律存在。你如何能去尋找實際上並不存在的東西呢？而歷史學家所以會去尋找，恐怕是由於受到自然科學迅速發達的影響。自然科學家整天去尋找宇宙萬物變化的規律，而且也找到了一些。因此，歷史學家認為他們也應該去尋找類似的規律，這是完全錯誤的。因為自然界與人類社會在本質上完全不同，所以不應該將自然科學的方法引入歷史學方面來。

在克羅齊看來，歷史在一次演出後，即一去不復返，一切都消逝了，那裡有什麼規律可說？歷史所留下的是一些殘餘，只有在與當代人的心靈接觸

後才能復活，那能談得上有什麼規律？我認為，從哲學觀點看來，克羅齊這一論點不易推翻。

(二)史料的意義由史學家所賦予的：

克羅齊認為史料不會說話，是「死歷史」。他這種見解與史學界流行的見解不同。史學界流行的見解是：「讓史料說話」，這與法學界所流傳的：「讓證據說話」，是同樣的意思。然則，史料究竟會不會說話？克羅齊究竟是對是錯？這要看你從那一個層次來解釋。從常識層面來說，也可以說，史料本身是會說話的；但是，從克羅齊所要求的嚴格意義的史學與哲學學層面來說，則史料本身顯然不會說話。例如，過去認為中國文化起源於黃河流域，這有大量史料與史事可以證明。在孟子時代，南方的中國人尚且被視為南蠻，認為在三國時代才開始大量開發長江流域一帶。至於「五嶺之南」的珠江流域，更被視為「化外之地」，更無論矣。但在最近幾十年來，大陸考古學界在長江流域與珠江流域所開掘到的出土文物，幾乎可以推翻過去「中國文化起源於黃河流域」的結論，這可以叫做「史料本身會說話」，也就是「證據本身會說話」。

但是，依克羅齊的見解，單是這樣得到一些簡單的結論，是遠遠不夠的。這不能構成所謂「史學」。歷史重敘述，但歷史尤重解釋，特別是具有深度的解釋。只知道在中國的南方，也掘出了上古的文化遺址，就與只知道在中國北方掘出了一個北京人頭蓋骨一樣，只有這樣是不夠的，重要的給予解釋，給予合理的深度解釋，要能理解並評估這些文化遺址在建構中國古代文化上所佔的地位及其影響，這才能構成克羅齊所說的史學。不僅克羅齊這樣說，中國的司馬遷也是這樣說的。司馬遷研究歷史的目的，是要「究天人之際、通古今之變、成一家之言」，依司馬遷之意，光靠史料說話是不夠的，所謂「成一家之言」者，是由史學憑自己的學問替史料說話。

(三)編年史不能算是真歷史：

「編年史不是真歷史」，這是克羅齊的基本觀點之一，他看不起西方那些編年史作家及其作品。這主要是因為克羅齊將史學置於極為崇高的地位，再從高處俯視，過去那些歷史著述，當然不合標準了。克羅齊對史學的見解，在極大程度上，受黑格爾影響，他是「新黑格爾學派」的主要代表人物。黑格爾將世界歷史的進展，視之為人類的理性(精神)追求進展的過程；因此，世界歷史也就是人類理性(精神)發展的歷史。克羅齊承襲這一思想，認為精

神(思想)是唯一的實在，他的學說命名為「精神哲學」，而精神的展現，就成了歷史。所謂歷史學家，就是要認識，理解與建構這一精神展現的過程，因此，史學家必須具有哲學素養，否則，你就無由真正認識目前這個世界，更不能認識過去的歷史。從克羅齊這個角度看來，過去那些只會整理一些史料，只做一些簡單的編排工作的編年史學，當然不能稱之為史學家了。克羅齊認為，無論他們的工作做得多麼完備，但是，卻缺乏最為重要的思想，而思想(精神)則為歷史的本質。

柯林武德在這方面持更為激進的立場，他認為這些史家所運用的史學方法，就是「剪刀與漿糊」，只是將過去一些死資料，或是一些所謂「史學權威」的言論，東拼西湊的剪剪貼貼，這些東西「根本就不是歷史」，必須加以全面摒棄。這是對西方一般的歷史著述幾乎持全面否定的態度，當然是極具震撼性的；只可惜柯林武德英年早逝，只享年五十四歲(1889-1943)，如果他也像克羅齊那樣的活到八十七歲(1866-1952)，相信他對西方史學界會有更多的建樹。

這裡有一個問題是：克羅齊這一論斷(編年史不是真歷史)能不能適於中國傳統史學？我的看法是：不能完全適用。

在中國傳統史學界裡，編年體是足以與紀傳相提並論的兩大史學支柱。司馬遷的《史記》與司馬光的《資治通鑑》，是史學的輝煌著作，自將永垂不朽的。司馬光的《資治通鑑》，只是運用編年體這種形式與體裁，絕不應由於在形式與體裁上與西方編年史類似，便用克羅齊批評西方編年史的論斷，套在司馬光《資治通鑑》的頭上，這是完全不恰當的。因為，克羅齊批評西方編年史，重點不在於批評它的形式，而是它的內容，也就是批評其內容缺乏思想。而司馬光的《資治通鑑》卻是一部史學思想非常豐富的不朽之作。

(四)史學家應有哲學素養：

「史學即哲學，哲學即史學」，這是克羅齊的基本見解之一，克羅齊是以這一標準來衡量西方過去那些史學家，結果多數都被認為是不及格的。克羅齊不但將史學提升到哲學的高度，還將史學置於哲學之上，這在當時的歐洲學術界來說，也幾乎是破天荒的事。在古希臘時代，所謂哲學，可說是學術的總稱，地位當然是崇高的。不過，到了歐洲的中古時代，神學大盛，哲學則淪為「神學的婢女」。在十五世紀文藝復興之後，神學逐步退潮，哲學重又抬頭，當時的哲學，是包含自然科學與人文科學這兩部份的。自然科學被稱

為「自然哲學」。等到科學大盛之後，學術界都紛紛將自然科學的觀念、法則與研究方法引入人文科學之中，以提高自己的地位。例如，生物學家達爾文的「物競天擇，適者生存」這一生物學法則，亦被引用於人類社會中，發展成日後的「社會達爾文主義」等等。至於史學，當時(在克羅齊與柯林武德生活的那個時代)，學術甚至在爭論「歷史學究竟是不是一種科學？」而法國思想家笛卡兒對史學是持全面否定之態度的。認為歷史根本不能成爲一種學問，因爲它完全不能符合科學規格。在這時候，克羅齊繼意大利哲學家與史學家維柯、伏爾泰與黑格爾之後，力倡史學之重要性，甚至將史學置於哲學之上，這在當時的歐洲學術界來說，確屬驚人之論，而且不容易被學術界接受。

不過，克羅齊與柯林武德絕不是只會只出大言，而故作驚人之論的。克羅齊於一九一五年出版了《歷史學的理論與實踐》，至於柯林武德的《歷史的觀念》，則他身後三年(1946)由他的朋友整理出版。在現代史學界，這兩本史學理論名著都可說是里程碑著作，影響是十分深遠的。有這樣堅實的著作擺在這裡，不能不讓人們心懷敬畏，因而，整個風向被扭轉，克羅齊與柯林武德都成爲一代大師。

當然，對於一般的史學工作者而言，都要他達到哲學的高度，是不切實際的。

(五)大陸史學界的評論：

大陸史學家何兆武在《當代西方史學理論》一書中，介紹了克羅齊的史學理論，還進行了批評。何兆武所批評的要點是：

1. 思維方式可分爲「歷史思維」與「非歷史思維」兩種。「我們中國的傳統是習慣於把歷史思維強加於非歷史的思想之上，黑格爾和克羅齊的錯誤則正好相反，是把非歷史的思維強加於歷史的思維之上。」

2. 「作爲一個哲學體系，克羅齊努力要鑄就一種精神一元論的系統並不是很成功的；其中頗多扞格難通之處，而且也無法很好地解說世界的多重性或多樣性。歷史永遠是豐富多姿而又流變不居的。它不可能凝固在一個一元化的概念系統裡。克羅齊本人也不免表現出在歷史與哲學、過去與現在之間徬徨、逡巡。但是，作爲一種思想觀點和方法來看，其中卻仍有值得我們思考的地方」。

3. 作爲一種經驗科學，歷史含有多元性；但是，作爲一種理論科學，歷

史學家又必須建立一元論，才能對歷史作「一以貫之」的解釋，矛盾遂由此而生，克羅齊的史觀亦不例外。何兆武說：「克羅齊的理論有見於一，無見於多，有見於同，無見於異，同一被推到了絕對的程度，可謂是名副其實的『絕對的歷史主義』」。

4. 爲什麼唯心史觀的史學家可以如此振振有詞地高談闊論於精神的歷史作用呢？這是由於歷史的本質所造成的。實証主義的歷史學家，要努力將史學導入自然科學之中，把歷史視爲科學。然而，科學是不講價值觀的；而人所創造的歷史卻不能擺脫「價值觀」，於是實証主義便有時而窮，而唯心史觀便在這裡大展身手了。不過，一切學術都有其一定的適用範圍，不能過頭。克羅齊把精神看成是世界的唯一本質，精神之外無實在，則未免過頭了。

5. 「在克羅齊對史學理論的貢獻中，他對真歷史與編年史的劃分也有其深度和意義。人是有血有肉的活生命，不是麻木不仁的死物質。歷史是人類在歷史舞台上的一幕和扣人心弦的演出。要理解歷史，就要理解人的活生命的歷史，不僅僅是一堆『資料匯編』或『史料集成』而已。編年史的工作是機器的工作，歷史學的工作則是怎樣把握活生命的工作，是人的工作，是精神本身的工作」。

6. 在克羅齊理論中，最能使人得到啓發的一點是：「歷史學不經過一番哲學的錘鍊，就不配稱爲歷史學」何兆武說，這對一位專業的歷史學家來說，特別重要。因爲多數歷史工作者似乎並不重視自己的哲學素養，因而使自己的作品缺乏思想的深度。

7. 何兆武說：「今天要建立一種更爲令人滿意的史學理論，前人的工作是不好輕易繞過去的，包括克羅齊的理論在內。此外，還可以提到的是：哲學既可以是對知識和概念的分析和組織，也可以是一種人生的智慧。史學理論應該是既照顧到邏輯的分析，也照顧到人生的智慧。也許從這個角度去評價西歐大陸的當代史學理論(包括克羅齊的在內)可以使我們更接近於他們的理論的真相，並使我們能對他們作出更爲實事求是的評價」。²²

(六) 克羅齊的獨到之見：

何兆武教授的上述評論，提到了克羅齊的唯心史觀的偏頗立場問題，其

²² 何兆武、陳啓能主編，《當代西方史學理論》（北京：中國社會科學出版社，1996年），頁162-170。

實，這是任何史觀都難於避免的。人文科學不像自然科學，人文科學研究的對象是人，只要涉及人的問題，也就無法不提價值觀的問題，而價值觀能完全客觀嗎？唯物史觀偏重經濟；地理史觀偏重地理在歷史上所起的作用；英雄史觀則重視英雄而忽略群眾；是則唯心史觀之偏重於精神方面，也就無怪其然了。想要建立一種面面俱到，不偏不倚的史學理論(或任何人文科學理論)將是不可能的。在我國抗戰期間，費通教授在評論索羅金的社會學理論時，就曾深入討論這一點。

何兆武教授提到史學工作者應見哲學素養這個問題，是十分重要的。我想，克羅齊史學理論之所以能發生這樣重大的影響，不僅在於他個人的史學素養，尤其於他的哲學素養。讀其大著《歷史學的理論與實際》，我的感覺是不像在讀一本史學書，而像是在讀一本哲學書。沒有一些西方哲學的常識，無論讀克羅齊、柯林武德或馬克思的書，都會感到困難重重。他的史觀：「一切歷史都是當代史」，固然你可以從某些角度去進行一些批評，不過，克羅齊認為，過去的史料如果不能在現代人心中激起回響，即成為「死歷史」，只有在與現代人接觸之後才能復活，這一點卻是顛撲不破的。

(七)「一切歷史都是當代史」

「一切真歷史都是當代史」，這個論點真能成立嗎？這是一個如何解釋歷史的理論問題。歷史的真相(也就是客觀存在的真實的歷史情況)只有一個，而解釋卻不止一個。克羅齊對歷史的解釋，是站在唯心史觀立場上所作的解釋。我們如果想推翻它，從根本上說，就得從推翻唯心論下手，才是正本清源之道。然而，想從哲學上去推翻唯心論，幾乎是不可能的。西方哲學界，對這個問題長期爭論不休，彼此都能持之有故而言之成理，因此誰也壓不倒誰。這世界的本質究竟是什麼？是物質？是精神？高明如康德(I. Kant, 1724-1804)，所得的結論是：「不可知」。康德說，我們應該有自知之明，應該知道人類理性的認知能力有其極限，我們只能認知這個世界的物質表象，而無法認知這個世界的本質。構成這個物質世界的基本元素究竟是什麼？是電子？質子？中子？然而，電子、質子、中子又是什麼？如此窮究下去，益感茫然。連大科學家笛卡兒在窮究這個問題時，爲了證明自己的存在，說了一句名言：「我思故我在！」既然人類在這方面無法獲致共同的結論，於是，便提出種種學說與理論來解釋這個世界。唯物論是一種，唯心論也是一種，實際上是各有所偏，但也各有所見。

克羅齊所接受的理論，是唯心論。他認為世界的本質是精神(或稱思想)。既然構成世界歷史的要素是精神，是思想，那麼，時間的因素便不重要。對人類來說，沒有思想作用，不會出現人類的文明與歷史，一切都將歸於朦昧與死寂，還有什麼歷史可說？

大陸的何兆武教授說，這未免太偏頗了，希望能出現一種更為周全的史學理論。然而，事實卻顯示出：只要是人文科學的理論，無論是屬於哲學歷史、社會，經濟與政治方面的理論，只要是能卓然成家的，在立場上幾乎沒有一個不偏的，不是偏向於這一邊，就是偏向於那一邊，卻沒有一種調和折衷，面面俱到的人文理論，能受重視的。這似乎說明了人文科學的特性。例如，不論是「唯物論」或「唯心論」，都各擅勝長，反而是採調和態度的「心物合一論」無法一展身手。即以史學理論來說，構成宏偉的史學理論殿堂的，都是各有所偏的理論，如黑格爾的唯心史觀，馬克思的唯物史觀，孟德斯鳩的地理史觀，卡萊爾的英雄史觀，史賓格勒與湯恩比的文化史觀等等。除去這些，幾乎就沒有什麼夠份量的史學理論了。我想，這有點像是拍攝一幢建築物，你必須站在某一方位上進行拍攝，而不可能同時從四面八方進行拍攝。你如果從東邊進行拍攝，你雖然忽略了其他方向，不過，你總算拍到了東邊的景觀，而不是一無所得。你所得的這一面，對於理解這幢建築物的外貌來說，當然是十分重要的，絕不應該指責你沒有顧及南方、北方與西方，便否定你這張拍攝到東邊景觀的照片，因為，它已經忠實地反映出這幢建築物一部份的外貌了。

從這個觀點來看克羅齊的史觀：「一切真歷史都是現代史」，你就不會這樣求全責備，因為，它是理解過去歷史的一個非常重要的理論。在二十世紀這一百年中，如果要舉出五種最重要的史學理論來，克羅齊的理論，應該是其中的一種，他的著作是值得費心去研讀的。

國立中興大學



National Chung Hsing University

Croce's Idea of History : All History is Contemporary History

Hsian-To Tseng

Department of History , National Chung -Hsing University

According to B. Croce ,“All history is contemporary history.”

Croce categorized history into two types : “genuine history” and “false history” or “living history” and “dead history”. The kind of history which is past is past and gone forever, leaving to us only a pile of materials which have become “dead history” or “false history”, not functioning any more. Only when contemporary people, out of their contemporary needs, with their individual interests and emotions, recapture and review these historical materials can such historical materials evoke echoing vibrations in the contemporary people, thus reconnecting the past and the present, causing the dead materials and dead history to review and become “living history”. In this way, every generation reexamines previous history with contemporary eyes and continuously rewrites the past history. At the same time, the past time, the past history reappears with contemporary coloring. This is the reason why Croce believes that all history contemporary history.

Croce's view of history was deeply influenced by Hegel. As a matter of fact, he has been considered to be one of the representatives of the Neo-Hegelian School. Croce is an idealist. He considered the spirit to be the essence of the world, and he believed that the spirit (thought) is never confined by time. With this in view, “All history is contemporary history, ”because for the idealists, time does not bear any significant. This idea of Croce had great influence on the academic world of western history in the twentieth century.

Key Words : History, Genuine (True) History, False History, Living History, Dead History, Contemporary History

國立中興大學 

National Chung Hsing University