

文史哲丛刊

# “疑古”与“走出疑古”

文史哲编辑部 编

商務印書館

2010年·北京

## 图书在版编目(CIP)数据

“疑古”与“走出疑古”/文史哲编辑部编.  
—北京:商务印书馆,2010  
(文史哲丛刊)  
ISBN 978-7-100-07177-2

I. 疑… II. 文… III. 史学史—中国—文集  
IV. K092-53

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 098046 号

## “疑古”与“走出疑古”

文史哲编辑部 编

---

商 务 印 书 馆 出 版

(北京王府井大街 36 号 邮政编码 100710)

商 务 印 书 馆 发 行

三河市尚艺印装有限公司印刷

ISBN 978-7-100-07177-2

---

2010 年 6 月第 1 版

开本 880×1230 1/32

2010 年 6 月北京第 1 次印刷

印张 16

定价:35.00 元

## 编辑工作委员会

顾 问 孔 繁 刘光裕 丁冠之

韩凌轩 蔡德贵 陈 炎

主 编 王学典

副主编 周广璜 刘京希

编委会(按姓氏笔画为序)

王大建 王学典 刘 培 刘京希

李 梅 李扬眉 宋全成 陈绍燕

范学辉 周广璜 贺立华 曹 峰

# 出版说明

《文史哲》杂志创办于1951年5月，起初是同人杂志，自办发行，山东大学文史两系的陆侃如、冯沅君、高亨、萧涤非、杨向奎、童书业、王仲荦、张维华、黄云眉、郑鹤声、赵俪生等先生构成了最初的编辑班底，1953年成为山东大学文科学报之一，迄今已走过六十年的历史行程。

由于一直走专家办刊、学术立刊之路，《文史哲》杂志甫一创刊便名重士林，驰誉中外，在数代读书人心目中享有不可忽略的地位。她所刊布的一篇又一篇集功力与见识于一体的精湛力作，不断推动着当代学术的演化。新中国学术范型的几次更替，文化界若干波澜与事件的发生，一系列重大学术理论问题的提出与讨论，都与这份杂志密切相关。《文史哲》杂志向有与著名出版机构合作，将文章按专题结集成册的历史与传统：早在1957年，就曾与中华书局合作，以“《文史哲》丛刊”为名，推出过《中国古代文学论丛》、《语言论丛》、《中国古史分期问题论丛》、《司马迁与史记》等；后又与齐鲁书社合作，推出过《治学之道》等。今者编辑部再度与商务印书馆携手，推出新一系列的“文史哲丛刊”，所收诸文，多为学术史上不可遗忘之作，望学界垂爱。

文史哲编辑部

商务印书馆

2009年10月

# 目 录

## “疑古”与“走出疑古”

- 超越疑古 走出迷茫…………… 宋 健 3
- 去向堪忧的中国古典学
- “走出疑古时代”述评…………… 杨春梅 17
- “走出疑古”的困惑
- 从“夏商周断代工程”的失误谈起…………… 张富祥 71
- 疑古、考古与古史重建…………… 陈 淳 100
- 顾颉刚先生与考古学…………… 江林昌 131

## “疑古”学说论衡

- “疑古”学说“破坏”意义的再估量
- “东周以上无史”论平议…………… 李扬眉 147
- 一个流行了八十余年的伪命题
- 对张荫麟“默证”说的重新审视…………… 彭国良 186
- 顾颉刚史学与历史符号学
- 兼论中国古史学的理论发展问题…………… 李幼蒸 210
- “禹是一条虫”再研究…………… 吴 锐 254

由商代的“帝”看所谓“黄帝” ..... 常玉芝 285

### 文献研究与“疑古”学说

“古史辨”派、“二重证据法”及其相关问题

——裘锡圭先生访谈录 ..... 裘锡圭 曹 峰 317

出土资料研究同样需要“古史辨”派的科学精神

——池田知久教授访谈录

..... [日]池田知久 西山尚志 345

论“古史辨”的评价及其相关问题

——林甘泉先生访问记 ..... 沈颂金 370

古书成书和流传情况研究的进展与古史史料学概念

——为纪念《古史辨》第一册出版八十周年而作

..... 谢维扬 385

出土文献可以改写思想史吗? ..... 曹 峰 404

《世经》帝德谱的形成过程及相关问题

——再析“五德终始说下的政治和历史” ..... 陈泳超 437

河洛讖纬与刘歆 ..... 葛志毅 460

### 附 录

“古史辨派”的阶级本质 ..... 童书业 483

“古史辨派”的学术思想批判 ..... 杨向奎 490

后记 ..... 501

“疑古”与“走出疑古”



# 超越疑古 走出迷茫

宋 健

国务院决定实施“夏商周断代工程”，列为“九五”重点，得到历史和考古学界的热烈支持。自忖历史知识浅薄，没有多少发言权。但想到，中国古代文明属于全民族，属于世世代代的人民，是全人类珍贵的遗产。读史爱国，人人有责。在“工程”开始实施之际，不揣浅薄，发一点议论，奉闻于历史学家和考古学家们，实出自为历史科学效劳的至诚。

爱国需要读史。人们说，无论是学社会科学的，学自然科学的，都应看一部关于历史的简明而可靠的书。“历史上写着中国的灵魂，指示着将来的命运。”（鲁迅：《华盖集·忽然想到》）学习和了解历史是人类共同的追求。中华民族光辉灿烂的文化是五千年历史进程的炼凝荟萃而成。欧洲人也认为希腊史诗是他们文化的渊源。欧洲的伟大文学家，从荷马、但丁、莎士比亚到歌德，借古希腊、古罗马的神话和历史题材，创造也不朽的作品。欧洲各国现代语言中充满了与古代神话和历史有关的词汇，广泛用于政治、经济、军事、科学和商业中，如“阿波罗”登月，“三叉戟”核潜艇，“阿喀琉斯之踵”等等，比比皆是，成为欧洲文化的一部分。最近，2月4日，尼泊尔政府发表公告云，五国考古学家发掘证实，佛祖释迦牟尼公元前623年降生地，在尼泊尔南部兰毗尼园菩提树下，是“惊人

#### 4 “疑古”与“走出疑古”

的考古成就”。比兰德拉国王伉俪立即去现场主持仪式，耗巨资创立国际研究中心，可见事态之重大。

几年前我访问印度，联合国环境署执行主任托尔巴博士(Dr. Mostafa Tolba, 埃及人)和我一起参加印部长举行的欢迎宴会。托兴奋地致词曰：“我们，三个最伟大的文明古国的代表欢聚，具有历史意义，因为保护环境是我们古代文明的要义。”听他的话，不胜荣幸。

作为自然科学工作者，我读科学史多些。李约瑟博士，中国科学院外籍院士，曾公开声明皈依中国文化，并解释道，这是经过几十年的研究和深思熟虑后作出的决定。1986年11月，他最后一次访问北京，惠赠我《李约瑟文集》一册，是潘吉星先生编译的，由他本人作序，答名为“十宿道人”——李约瑟。伴他来华的新闻记者坦普勒(Robert K. G. Temple)也送我他写的书，叫《中国——发现与发明之邦》(*China: Land of Discovery and Invention*, 1986)。书中有一段话，标题为“西方欠中国之债”，大意是，李约瑟的研究解开了西方人和中国人都未曾知晓的人类历史上最大的迷惘。当代世界文明是由中国历史文明和欧洲文明综合而成。当17世纪西方传教士向中国皇帝敬献钟表时，中国人感到惊奇。殊不知最早发明机械表的正是中国人自己。欧洲的农业、造船、采油、多级火箭、大炮、降落伞、造酒、造纸、印刷、象棋、蒸汽机原理、天文学、十进制数学、算盘等等，都是文艺复兴以来从中国进口的。没有中国的造船技术、指南针和其它发明，欧洲17世纪以来的各种发明创造和产业革命都根本不可能发生，也不会有英国的骑士时代和殖民帝国时代。

读这些话，炎黄子孙都会感到荣耀。坦普勒用的不是科学家的语言，但这与马克思的话是一致的：“火药、指南针、印刷术——

这是预告资产阶级社会到来的三大发明。火药把骑士阶层炸得粉碎，指南针打开了世界市场并建立了殖民地，而印刷术则变成新教的工具，总的来说变成科学复兴的手段，变成对精神发展创造必要前提的最强大的杠杆。”（马克思：《经济学手稿》，1861—1863年）

与埃及、巴比伦和印度不同，中华文明五千年绵延不断。战乱、暴政、外族入侵和水旱灾疫，都未能阻止她的持续发展和进步。东周列国，争战五个世纪，处士横议，诸子百家，文伦大爆发。秦始皇焚书坑儒，坑灰未冷山东乱，接着是汉文化的大繁荣。两晋南北朝，天下大乱三百年，涌现出一大批数学、天文、医学等领域的科学家和工程师。至12世纪宋辽金元族际争斗又两百年，民族文化未被窒息，仍有悲壮浑雅的金格元曲传世。据水利部统计，从公元前206年到1949年，中国发生过1029次大水灾，一片汪洋，生灵殆尽；发生过1056次大旱灾，赤地千里，饿殍遍野。中华文明是任何灾难都打不断的链环，任何力量都不能阻碍她的生存和发展。她是一部长卷史诗、无穷画卷，是人类知识、智慧和科学技术的不尽源泉。她培育了伟大的民族精神，造化伦理道德，形成强大的凝聚力，渗透到政治、经济、文化、科学技术和社会生活的每一角落，溶化到每个中国人的血液中。

关于中国自然科学史的研究，与李约瑟院士同时代的很多中国老一代科学家都作出过重要贡献。现在，科研部门、高等院校、文化部门都有一大批科学家在从事研究。李约瑟院士为中国科学史研究开创了新的时代，但并不是终结。后人仍将从中国古代文明中汲取不尽的智慧和启迪。吴文俊院士近年关于数学定理的机械化证明，取得世界公认的新成就，正是研究中国古代数学《九章算术》和现代计算机的成功结合。

近读李学勤同志的《走出疑古时代》，使人强烈感到，与世界其他古代文明比较，我国史学界对秦前的系统研究不足。最大的缺憾是自司马迁以来未建立三代纪年，没有正式公布过西周共和元年（前 841 年）以前的纪年参考体系。日本人有《尧舜禹抹煞论》。西方有人说，中国古代史从西周共和元年始。也有善论者称中国古代史尚处于扑朔迷离的雾霭之中，神话与传说杂陈，不见科学面目。

英人罗伯兹(J. M. Roberts)编著、1993 年出版的《世界史》(*History of the World*)中说：“一致公认，中国的文明史从商开始。长期以来这是研究中国历史的基础。因为中国只有公元前 8 世纪以后的纪年，没有更早的像埃及那样的纪年表。”他还说，商朝于公元前 1700 年左右统治河南一带约 4 万平方英里(104000 平方公里)的地域，比英国今天面积还小。商代是美索不达米亚古文明以东的有证据的唯一文明，可能于前 1027 年为周朝所灭。罗伯兹所指的证据是安阳殷墟出土的甲骨文。

美国伊里诺依大学斯塔尔(Chester G. Starr)等编的《世界史》(*A History of the World*, 1964)中说，中国的古代文明比美索不达米亚晚，是受到后者影响而发。中国的青铜器出现在公元前 1500 年左右。炼铁技术是 1000 年后从西方传入的。从未有过毛制品和奶制品。中国古代文明是在商以后才迅速发展起来的。作者们说，商年代为公元前 1523 年至前 1027 年，安阳出土文物是唯一的物征。

所有认知自己的祖国是五千年文明古国的炎黄子孙们，部分历史学家可能除外，对外国人的这些说法会愤斥之为浅薄。读了几本现代中国人写的史书才明白，外国人的观念在很大程度上来

自中国历史学界自己的迷茫和纷乱。

太史公司马迁，览尽石室金匱，广采民间遗存，整齐百家杂语，网罗天下放失旧闻，深考论次，忍辱负重而作千秋《史记》。自清末以来，中国治史学者对前三篇，即《五帝本纪》、《夏本纪》和《殷本纪》，以及《书》、《礼》等文献记录，有信的，有疑的，有释的，也有根本否定的。作为外行读史，我从几本可靠的典书中摘记少许如下。

由毛主席倡议、周总理督编的《辞海》后附“中国历史纪年表”，是从西周共和元年开始的。

范文澜先生的《中国通史》，把五帝、夏都列为“传说”。夏、商的年代后画上了(?)号。夏代遗迹视为“假设”。

郭老 1929 年曾断言：“《尚书》是开始于唐、虞，《史记》是开始于黄帝，但这些都是靠不住的。商代才是中国历史真正的起头。”（《郭沫若全集》第一卷）

人民出版社 1981 年出版的大学教科书《世界史·古代史》，有世界古代史比较表一张。前 21 世纪栏内有“禹传子启，夏朝建立”八个字。在前 17 世纪栏内也有“商汤灭夏，商朝建立”八个字。表中不见了五帝，忽略了黄帝。

有近代史学家自称为疑古派，索性改名为“疑古”，与十宿道人形成对照。

历来有不同的意见。唐朝张守节作《史记正义》，认定中华文明从黄帝始，成为唐后 1000 多年各代政治家和治史学者之共识。张守节还算出，从黄帝到西汉天汉四年共 2413 年，即黄帝纪元始于前 2510 年（《史记正义·序》）。吴泽先生将商代断为前 1766 年至前 1122 年，共 644 年。他说，“过去许多人终是喜欢无条件疑

古,好像夏殷周三代历史,‘文献不足’,‘靡得而记’不能研究,就是‘正史’里的《尚书》、《史记》等,有关夏代商代的历史纪事,也认为不足凭信。不作科学的考古,不触及史实,全盘取消,态度上是欠严谨的”。“《史记·殷本纪》所载帝王名字与甲骨文中所载殷帝王的名谥,差不多完全符合,就是世代的次序,也大体一致,无何差异。《殷本纪》所载殷帝王名谥、世次等,甲骨文字差不多都给以证明不误了。”(《中国历史大系·古代史》,棠棣出版社 1951 年版)

尹达先生在一篇文章中说:“我国古代社会的传说里究竟是否全属伪造?在这些疑说纷纭、似是而非的神话般的古史传说中是否有真正的社会历史的素地?”他认为,考古学的发展已经“充分证明这些神话的传说自有真正的史实素地,切不可一概抹煞。”(《尹达史学论著选集》,人民出版社 1989 年版,第 450 页;李学勤:《走出疑古时代》,辽宁教育出版社 1995 年版,第 23 页)

最使炎黄子孙们迷惘的,莫过于忽略黄帝的存在。

陕西有黄帝陵,中华人文始祖的象征,近年正按国务院决定进行修葺。春秋以后两千七百多年来,赴黄陵祭祖者络绎不绝。汉武仙台,悠乎屹立。从秦文公(前 756 年)到清朝,历代帝王祭陵昭祖者史录 76 次,留存碑文 30 余方。

1894 年中日海战,清廷败签《马关条约》,割台湾予日本。台胞奋起抗争,抗日领袖丘逢甲“上书宰相毁苛约,落日来登黄帝陵”。

1937 年抗战爆发,毛泽东手书祭文,向轩辕黄帝宣誓曰:“维中华民国二十六年四月五日,苏维埃政府主席毛泽东和抗日红军总司令朱德敬派代表林祖涵,以鲜花时果之仪致祭于我中华民族始祖轩辕黄帝之陵。而致词曰:赫赫始祖,吾华肇造;胄衍祀绵,岳

峨河浩。聪明睿知，光被遐荒；建此伟业，雄立东方。”祭文最后说：“东等不才，剑履俱奋；万里崎岖，为国效命。频年苦斗，备历险夷；匈奴未灭，何以家为。”“民族阵线，救国良方，四万万众，坚决抵抗。民主共和，改革内政；亿兆一心，战则必胜。还我河山，卫我主权。此物此志，永矢勿谗。经武整军，昭告列祖；实监临之，皇天后土。尚飨。”

黄陵还存有鲁迅的诗句：“寄意寒星荃不察，我以我血荐轩辕。”是为1901年，八国联军攻占北京、清签《辛丑条约》后，鲁迅愤书于日本。

在炎黄子孙的眼里，古代那么多而详的关于黄帝的纪录，名溢世次、妻、子名姓俱全，史实清楚，可信可鉴。有些历史学家的著述与此迥然不同，很煞风景。

中国近代史上还有一重大事件，与中国古代史的研究直接有关。1905年孙中山建立同盟会，在东京办了《民报》。为与清朝划清界限，改用了从黄帝开始的纪年，把清光绪三十一年(1905)定义为“中国开国纪元4603年”。在首页印了“中国民族开国之始祖，世界第一民族主义大伟人黄帝”画像。1911年辛亥革命成功，孙中山先生于12月29日被推选为临时大总统，正式决定中华民国改用按《民报》推算的黄帝纪年，通令全国执行。中华民国元年定为黄帝4609年。依此，黄帝纪元开始于公元前2698年。这大概是由当时在东京的史学家推算的，由于《民报》的威望，为多数革命家所接受。孙中山通电发出后，各省群起响应，各地报纸改用新纪年。但江苏的历史学家另有推算，认为1911年是黄帝4402年，江苏报纸采用了自己的纪年，比“法定”晚了207年。另有黄藻编辑的《黄帝魂》一书，初版于1903年，后多次出版，影响很大。其中刊

出由别的历史学家推算的黄帝纪元,民国元年定为黄帝 4622 年,比法定纪元又早了 13 年。可见,当时各地历史学家众说纷纭,没有一致意见。后来黄帝纪元没有用下去,不知史学界意见不一致是否是原因之一。

中国史学界对自己的古代史研究不够,在各种场合总令人不适。去年,我访问非洲,途经埃及,杨福昌大使陪我看了古埃及卢克索遗迹。从 1798 年拿破仑入侵时发现罗塞塔石碑上的象形文字,于 1822 年译出,经过 100 多年的研究,埃及古代史断代已基本解决。法、英、德国的考古学家作出了不小贡献。古王朝(前 3200—前 2700)的纪年是粗估。第三王朝孟菲斯时代(前 2750)精度为数十年。第五—六王朝的赫利波利斯时代(前 2400—前 2375)精度达到十年以内。第七—十王朝以后(前 2280—前 2050)精度已为数年。第十二王朝(前 1991—前 1786),是帕克(R. Parker)据古文献纪录:某王登位的第 7 年第 8 个月第 16 天天狼星在东方升起时的月相,计算出来的,标明精度为 $\pm 6$ 年。中国“三代以上,人人知天文”(清顾炎武语),中国天文学家为何不根据中国丰富的古代天文纪录算出夏商周三代纪年?

去年访问以色列,认识了以科学院副院长特德莫(H. Tadmor)。他是亚述学家,中东和以色列古代史专家。他出生于哈尔滨,视中国为半个故乡,对中国古代史兴致很浓。他给了我一个材料,由于 19 世纪中叶识译了亚述巴尼拔(前 668—前 625)王宫馆藏泥版文书上的楔形文字,借助天文学,解决了古巴比伦王国阿卡德(前 2378—前 2371)以后的精确纪年。对古亚述(公元前 3100—前 1600)是粗估。巴比伦第一王朝第十个王的在位时间是由天文学家根据对金星的文献纪录算出来的(H. Tadmor, *The*

*World History of Jewish People*, Vol. II, Israel, 1971)。特德莫最近还来信表示愿参加中国古代史纪年研究。席泽宗先生在《科学史八讲》中有关于古巴比伦王国第六王汉谟拉比(Hammurabi)在位时间的天文计算情况。

中国古代史的研究与埃及和两河流域相差如此之大,引起社会各界不安。近几年,民间巷里,科技团体,快史学界之迟疑,怨众贤之蹒跚,无奈自编三代纪年。河南新郑,“黄帝故里”,自制黄帝纪年,国内外抄录者纷至沓来。王光英副委员长给我一张中英文对照纪年表,定夏为前 2205—前 1766,据说是广州某公司所印,广为传播。青岛化工学院一位工程师拟出版研究成果“历史纪年表”。袁晓园女士最近疾呼史学界勘定黄帝纪年作为中国参考纪年(《光明日报》1995 年 1 月 2 日)。冰积泉涌,激扬风起,反映了社会各界的急切。

今天启动夏商周断代工程,有条件大大缩短这个差距,以应社会之急需。

首先,新中国考古工作取得了巨大成就。近几十年,仰韶晚期(前 3000)、大汶口晚期(前 2800—前 2400)、百多处龙山文化遗迹(前 2800—前 2000)和二里头夏代文化的重大发现,为古代研究提供了全新的视野和佐证。

哈佛大学的张光直先生认为,考古学对中国历史最大的贡献应在三代史上,这是中国考古中最主要的关键问题之一(张光直:《中国青铜时代》,三联书店 1983 年版,第 34 页)。考古学家们若近期集中力量于三代,必能作出新的突破性贡献。

天文学能提供比过去更强有力的支持。现在计算机能力很强,任何有规律可循的古代天文现象纪录都可以极快地算出。紫

金山天文台张培瑜先生已编出《3500年历日天象》(1990年),记公元前1500—公元2052年的合朔、满月、分至、八节、日蚀表。倘若用他的计算程序,向前再推1500年,不会费太大力气。

席泽宗先生给我的一个材料说,张钰哲先生曾认定《淮南子》记“武王伐纣,彗星出,而授殷人其柄”,当发生在公元前1057年3月14日哈雷彗星回归之时。贵州工学院葛真先生1980年核算《竹书纪年》中“懿王元年,天再旦于郑”,当为前899或前925年某日之晨的日蚀。

美国加州理工学院彭颀钧、洛杉矶加州大学周鸿翔及英国德兰姆大学(University of Durham)丘锦程合作计算,前899年4月21日凌晨5时48分发生日蚀,陕西一带可见。台湾清华大学黄一农先生核算古文献所记,夏禹时“星累累若贯珠,焕焕如连璧”,是发生于前1953年2月16日至3月9日,五大行星同时可见于张角小于4.3度的天空。这与美国班大卫(David W. Pankenier)于1982年的计算相同。班曾提议把夏初定为前1953年。

研究三代史,需要建立一个年代坐标系,确定一些纪年坐标点,天文学家们能够为此作出极有价值的计算。

席泽宗先生说得好,彻底解决三代断代问题,要考古、历史和天文、计算专家合作,经过艰苦努力,定能做出成绩。

现代物理学对考古可以提供比过去更多、更有力的帮助。碳十四、钾氩、铀系、穆斯堡尔谱、中子活化、热释光、古地磁、氧同位素比等现代断代技术已广泛采用。中科院古脊椎动物与古人类研究所、中国社会科学院考古所、北京大学等单位的考古学家和物理学家已作出过很大贡献,积累了丰富的经验。北京大学近年建成了加速器质谱仪(AMS),80年代初中国原子能科学研究所的串联

加速器质谱仪投入运行。这些新的装备为科学考古工作提供了强大的科学武器。

党中央、国务院始终十分重视中国的历史研究和考古工作。共和国建国伊始,发布了一系列关于保护和发掘历史文物的法令和规范,建立了管理和研究机构,培训考古人员,在大学设专业,培养高级人才,开展了新的考古发掘工作。经过40多年的努力,我们已经有了比较强大的考古和历史研究队伍和科学力量。仅考古研究单位就有50多个,1600多人,与发达国家相比也毫不逊色。

经过100多年数代人的努力,特别是最近40多年卓有成效的工作,中国的古代史研究已取得极其丰富的成就。处于世纪之交的“九五”期间,应该做一个总结,对三代纪年这个关键问题归纳出一个轮廓。

对这一工程的实施,我冒昧提出下列建议,供大家参考。

第一,要突出重点,有所为,有所不为,集中精力于关键问题。五千年的文明史,渊邃浩瀚,是长远的研究对象,有取之不尽的研究题材。当前对社会影响最大的是三代纪年问题。欲五年完成,时间很短。应集中精力于总结近几十年考古发掘、甲骨金文、竹书等新的考古和历史科学研究成就。必要时,可部署新的发掘,对重点遗迹文物,集中力量进行研究。当前资源有限,须有效利用。面不宜铺得太大,可有可无的项目暂时不做。对主题关系不大的研究,试验、发掘等可留给后人,他们会做得更好。

第二,提倡社会科学与自然科学相结合。毫无疑问,完成此工程主要靠历史和考古学家,自然科学有关专业应参与协同。可综合调度使用我国已建成的物理、化学、地学、天文学等现代设施。

除确系必要者外,能不新建的不必新建。计划定得太大,会影响预定目标的实现。

第三,实施断代工程,宜集中注意力于任务目标,不再引发大的辩论。有些学术问题已辩论了100年。周谷老告我,若是过去,这题本身就要引起争论。科学的发展离不开社会进步潮流的推动。“甚至那些纯粹的自然科学也只是由于工业、商业和人们的感性活动才达到自己的目的和获得材料的。”(马克思、恩格斯:《德意志意识形态》)就连进化论和万有引力定律的发现都不能例外(E. Mayr, *The Growth of Biological Thought*, 1982, p.501;席泽宗:《科学史的纵深发展》,《科学史八讲》,第12页)。在伟大革命时期,推翻帝制、涤荡封建、批判旧文化的大潮中,与社会政治、经济联系密切的历史研究,必带有时代的特征。

五十年前的历史学家掌握的资料不如现在多,尚不知夏也有文字、青铜器和城市,还没有现代科学方法。鲁迅说过,有些事前人不知道,后人用不着替他们惭愧,也用不着隐讳。有人嘲笑古代神话是迷信,或一切新学说皆必来自承袭,这与蔑视古代文化没有什么两样(鲁迅:《科学史教篇》,《鲁迅全集》卷一)。郭沫若后来高度评价50年代西安半坡古文字雏形的发现(前2800—前2100),认为这是汉字的起源。他称河南偃师二里头的考古发现(前2000—前1500)“为探索夏文化提供了重要线索”(郭沫若主编:《中国史稿》第二编,1976年)。郭老的科学精神是很值得赞扬和效法的。

第四,坚持重大科学问题上的民主集中制原则。我赞成成立三个工作组,分别研究夏、商、周三代。工程后期每一工作组都应提出一份研究报告。再由专家组在首席科学家的主持下,

提出综合报告。应尽量达成一致意见。如有异议,允许保留,不必强求一致,以多数通过为准。最后提交全国性学术团体讨论,多数通过后发布,报国家备案。这大致是地质学断代标准文件的起草、讨论和通过发布的程序。地学界的做法行之有效,很值得参考。

不能设想这会是“最后的真理”。它只能是对中国古代史最新研究的一个总结。经多数科学家通过并发布后,即可为今后的国内外的历史研究、教学和社会各方面提供一个到目前为止比较可靠的、可使用的系统纪年(chronicle, synchronism)。如果以后有新的发现、新的证据或新的研究结果,随时可以通过类似程序予以修改,向全社会公布新表。这样做,符合学术民主精神和双百方针,也符合重大科学决策上的民主集中制原则。这样,中国的历史科学就能在统一社会文化、教育以至政治、外交事务等方面提供比较可靠的科学依据。

三代断代工程中未包括五帝时期。辛亥革命时期倡议的黄帝纪元是否能肯定? 轩辕黄帝的年代是否能确定? 炎黄子孙们寄希望于历史学家和考古学家能做出科学结论。如果难度很大,不妨留给后人。无论如何,只有在夏、商、周纪年确定以后,人们才有可能集中力量考察公元前 2200 年以前的事。在现代数学中有一种研究命题叫“不等式边界改进”。现在看到的记述是:“五帝,约前 26 世纪初—约前 22 世纪末至约前 21 世纪初”(中国社会科学院编:《现代汉语词典》附录“我国历代纪元表”)。这里用了三个“约”字,其实都可去掉。按现代科学界的约定俗成,写成前 2600—前 2200 年,人们都会理解,只有最后一个非零位才是准确的。上述写法等价于前 2600±99—前 2200±99 年。这就是今天在古埃及

## 16 “疑古”与“走出疑古”

和古巴比伦纪年中实为约而不用“约”字的原因。无论如何,能去掉一个“约”字,或把下界定出来,也是很大的功绩了。

(原载《文史哲》1998年第6期)

# 去向堪忧的中国古典学

## ——“走出疑古时代”述评

杨春梅

### 一、“走出疑古时代”的提出和影响

1992年,李学勤先生在北京语言学院组织的座谈会上发表了题为《走出疑古时代》的演讲,刊于当年《中国文化》第7期。文前所加的“编者按”说:此文“痛感疑古思潮在当今学术研究中产生的负面作用,于是以大量例证指出,考古发现可以证明相当多古籍记载不可轻易否定,我们应从疑古思潮笼罩的阴影下走出来,真正进入释古时代”。<sup>①</sup>“走出疑古时代”、“进入释古时代”的口号由此正式提出。

其中,李先生指出:“从晚清以来的疑古思潮基本上是进步的,从思想来说是冲决网罗,有很大进步意义,是要肯定的。因为它把当时古史上的偶像一脚全都踢翻了。经书也没有权威性了,起了思想解放的作用,当然很好。可是它也有副作用,在今天不能不平心而论,它对古书搞了很多‘冤假错案’。”“我想说的是,咱们今天

---

<sup>①</sup> 《〈走出疑古时代〉编者按》,《中国文化》1992年第7期。

的学术界,有些地方还没有从‘疑古’的阶段脱离出来,不能摆脱一些旧的观点的束缚。在现在的条件下,我看走出‘疑古’的时代,不但是必要的,而且也是可能的了”;“我们要讲理论,也要讲方法。我们把文献研究和考古研究结合起来,这是‘疑古’时代所不能做到的。充分运用这样的方法,将能开拓出古代历史、文化研究的新局面,对整个中国古代文明作出重新估价”。<sup>①</sup>

1994年,借《原道》杂志约稿之机,李先生又写了《谈“信古、疑古、释古”》一文,“作为那次发言的补充”,进一步申述自己“大胆提出‘走出疑古时代’的原因”。在简要追溯了“疑古”之风悠久的历史根源及流变过程之后,他评论说:“自宋以来,学者疑古,首在辨古书之伪,其成效昭著,为人所共见。但是他们的辨伪,每每议论纷纭,难于折衷,并且扩大化,以至如梁氏所说伪书极多,汉以前古书几乎无可疑,所谓‘东周以前无史’的观点于是产生”;“疑古一派的辨伪,其根本缺点在于以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子。限制在这样的圈子里,无法进行古史的重建”。李先生极力推崇王国维的“二重证据法”,认为是重建古史的不二法门。他说:“在史料审查上,我们主张要以‘二重证据法’来补充纠正疑古一派的不足之处。疑古的史料审查,由于限于纸上的材料,客观的标准不足,而‘二重证据法’以地下之新材料补正、证明纸上之材料,这本身便是对古书记载的深入审查。”他特别强调新出简帛书籍对“走出疑古”的意义:“最近这些年,学术界非常注意新出土的战国秦汉时期的简帛书籍。大量发现的这种真正的‘珍本秘籍’,使我们有可能对过去古书辨伪的成果进行客观的检验。事实证明,辨

---

<sup>①</sup> 李学勤:《走出疑古时代》(修订本),辽宁教育出版社1995年版,第9、19页。

伪工作中造成的一些‘冤假错案’，有必要予以平反。”<sup>①</sup>

1995年，李先生将相关论文辑为一书，以“走出疑古时代”题名，由辽宁大学出版社出版。1997年，此书修订再版，流传颇广。伴随李先生频繁的学术和社会活动及其相关著述的广泛传播，“走出疑古时代”迅速成为一股强大的思想潮流席卷学术界，其影响之大令国内外学术界刮目称奇。特别是1996年正式启动的“夏商周断代工程”，使李先生和他的主张几乎家喻户晓。

1996年5月16日，工程的发起者、时任国家科委主任的宋健先生在工程座谈会上发表讲话，题目是《超越疑古 走出迷茫》。宋先生在讲话中对受“疑古”影响的中国史学界深表不满，认为他们对中国古代文明过于谨慎的态度及其观念“在各种场合总令人不适”。特别像黄帝这样的古代帝王，在古代有那样丰富而详细的记载，其“名溢世次、妻、子名姓俱全，史实清楚，可信可鉴”，可偏偏“有些历史学家的著述与此迥然不同”，或者将其列为“传说”，或者干脆忽略不述，“很煞风景”。他说“民间巷里”已经“快史学界之迟疑，怨众贤之蹒跚，无奈自编三代纪年”了，史学界没有理由不出来承担责任，启动工程，“以飨社会之急需”。不过，他深知三代纪年问题的纷纭复杂，也知道其中许多问题不是短期内所能解决的。为了在既定时间完成既定目标，他主张“宜集中注意力于任务目标，不再引发大的辩论”，并且“坚持重大科学问题上的民主集中制原则”。宋先生特别提到《走出疑古时代》这本书，这实际上是整个讲话、也是整个工程的基调。<sup>②</sup>而这个工程实际的负责人即是工

<sup>①</sup> 李学勤：《走出疑古时代》，第345—348页。

<sup>②</sup> 宋健：《超越疑古 走出迷茫——1996年5月16日在夏商周断代工程会议的发言提纲》，《光明日报》1996年5月21日。

程专家组组长、首席科学家李学勤先生。对工程“走出疑古”的特征,李先生也从不讳言。在不少地方,他都强调工程的一个主要目的就是改变疑古思潮影响下对中国古代文明估计得偏低、偏晚的倾向。也就是说,作为工程的领军人物,李先生很明确地把工程看作是“走出疑古”的一个实质性步骤。

借着“夏商周断代工程”这一强势活动,“走出疑古”不仅把众多学术门类纳于麾下,并且对整个社会产生重大影响。人们对许多问题予以重新探讨,而其焦点则在于对“疑古”的反思。李先生自己始终没有否定“疑古”的“进步意义”,但这种所谓的“进步意义”,只局限于“反封建”、“解放思想”的思想史意义,同时对“疑古”在学术史上的“局限”、“不足”和所谓“副作用”也始终多予强调。这种批评策略对“疑古”“进步意义”特别是学术价值的遮蔽和事实上的抹杀是显而易见的,并直接导致了后来对“疑古”的全盘否定,<sup>①</sup>引起学界强烈不满,结果逼得李先生不得不出来作些澄清。<sup>②</sup>但私言既出,便成公议,始倡“走出疑古”的李先生已经无法阻止从

---

① 如廖名春先生即认为:“严格地说,古史辨运动本来是学术层面上的问题,但人们往往从政治层面上来肯定它。本文写作的目的,只是提醒人们:即使从政治层面上来评价古史辨运动,我们也不能只对它作正面的肯定。近代以来中华民族备受外国霸权的欺凌和压迫,这种欺凌和压迫最大莫过于对民族精神和民族自信心的打击。在这一问题上,古史辨运动的兴起到底起了什么作用,的确是值得我们深思的。”(《试论古史辨运动兴起的思想来源》,原刊《原道》第四辑,学林出版社1998年版;又见《古史辨学说评价讨论集》等书)。

② 最近的一次澄清是在2004年秋季的一次演讲中,李先生说:“大家都知道,我曾说过一句话:‘走出疑古时代’。这个提法可给我带来大麻烦了,有很大误解。其实我的意思是,疑古思潮本身在当时是一种进步思潮,起了非常重要的进步影响,但我们今天不能以疑古为限,只有怀疑没有建设是不行的,更重要的是去论证,所以有些学者不能限于疑古,而要释古。”李学勤:《出土文物与〈周易〉研究》,《齐鲁学刊》2005年第2期。

侧重否定走向全盘否定的势头。“走出疑古”的主张招致诸多批评,可以说多由此引起。“走出疑古”将其否定“疑古”的一面置于突出的位置,虽足以震动视听,引起关注,但是也因此付出了不小的代价,那就是将作为其立论根基的学术研究掩在了后面,使其合理的一面难以得到真正的理解。

平心而论,李先生对“疑古”的评判与一般研究学术文化史的人不同。“疑古”和“走出疑古”,说到底是对“古”的态度不同,而李先生的特别之处就在于他评价“疑古”的时候,自己对“古”即是一位有造诣的专家。因此,要评议李先生“走出疑古”的得失,必须结合他对“古”的研究,才能了解他所以提出“走出疑古”的理由和根据。

## 二、“走出疑古”与三个命题

综观李先生 20 世纪 80 年代以来的学术研究,主要有三大领域:一是古代文明研究,二是古文献研究,三是学术史研究。而在每一领域,他都提出一个相应的口号:一曰“重新估价中国古代文明”,二曰“对古书的第二次反思”,三曰“重写学术史”。这三个领域和与其相应的三大主张互相关联、彼此互动、相辅相成,形成一个有机整体,而其总体特色,一言以蔽之,曰“走出疑古时代”。

### (一) 重新估价中国古代文明

1981 年,在《人文杂志》和西北大学历史系联合召集的第二次先秦史学术讨论会上,李先生作了题为《重新估价中国古代文明》的发言,收入 1982 年出版的《人文杂志》增刊《先秦史论文集》。李先生在发言中指出:“建国迄今三十多年,考古工作的收获,不是以

往所能比拟的。考古学新取得的一系列成果,已经提出很多有深远意义的课题,这必将对人们关于古代的认识产生根本性的影响。重新估价中国古代文明的时机,现在业已成熟了。”<sup>①</sup>

“重新估价”的核心问题是中国古代文明形成的时间和发展的程度,这也是20世纪80年代以来李先生一切研究所关注的核心问题。李先生认为学术界对此普遍的估计是偏晚、偏低,而新出土的考古材料说明这种偏晚、偏低的估计不符合中国古代文明的实际。流行的观念认为中国古代文明形成于商代,但是从最近的发现看,作为文明形成标志的一些要素,“在商代以前已有相当长的发展过程,古代文明是否迟到商代才形成,值得重新考虑”。<sup>②</sup>李先生认为新发现的考古材料显示,中国古代文明不仅在商代以前更早时期即已形成,而且其发展程度非常之高。

那么,“为什么学术界流行的传统观念总是把中国的古代文明估计得比较迟,比较低呢”?李先生认为,“这有着深刻的学术史上的原因,应该从近代以来我国历史学的发展过程中去寻求答案”。寻求的结果,李先生发现原因有两个:一“是不适当地套用了外国历史的观点”,二“是盛行一时的经学今文学派的影响”。而李先生关注的重点在后者。其批评的要点是:第一,批评今文学派“门户之见”太深;第二,批评今文学派对古文经《左传》、《周礼》及其他古书的怀疑,辨伪过头,造成不少“冤假错案”;第三,批评今文学派“对古书的形成传流没有足够的了解”,导致辨伪过头。李先生认为,大批古籍遭到怀疑的结果,是使古代历史文化“归于茫昧”,其

---

① 《李学勤集》,黑龙江教育出版社1989年版,第15页。

② 《李学勤集》,第16页。

极端就是所谓的“东周以上无史”论。而新出简帛佚籍,为平反这些“冤假错案”提供了条件。李先生说:“用新的眼光重行审查古籍,会使我们对古代文明研究的凭借更为丰富和广泛。我们主张批判地研究古代文献,反对一味信古,也反对一味疑古”;“我们认为现在对中国古代文明的估价是不够的,应该把考古学的成果和文献的科学研究更好地结合起来,对中国古代文明作出实事求是的重新估价”。<sup>①</sup>可以很清楚地看到,“走出疑古时代”的主张在这里其实已经呼之欲出了。李先生自己也曾说:“《重新估价中国古代文明》一文,写于1981年,粗略地勾画了我对中国古代文明几个重要问题的见解。其他好多文章,都不妨看作该文所提观点的具体引申。”<sup>②</sup>事实的确如此,除了“走出疑古时代”,“对古书的第二次反思”、“重写学术史”两个命题显然也都已蕴涵其中,只不过尚待进一步的明确和补充而已。

## (二) 对古书的第二次反思

1986年,李先生发表《对古书的反思》,<sup>③</sup>提出“对古书的第二次反思”这个重要命题,其含义即是《重新估价》中所说的“用新的眼光重新审查古籍”。

多年以来,李先生一直认为,是疑古思潮对古书的怀疑“造成了古代历史文化的空白”,“过去说中国有五千年历史文化,一下子缩

① 《李学勤集》,第22、23—26页。

② 《李学勤集·自序》。

③ 文见复旦大学历史系编:《中国传统文化的再估计:首届国际中国文化学术讨论会(1986年)文集》,上海人民出版社1987年版。后收入《李学勤集》以及《简帛佚籍与学术史》(江西教育出版社2001年版)。

短了一半,以上部分统统成了空白”。<sup>①</sup>他不无感慨地说:“大家都记得,这一思潮怎样从根本上改变了人们心目中中国古代的形象,有着深远的影响。这可说是对古书的第一次反思。”第一次“对古书的反思,仍然是就书论书,一般只能是揭示古书内容可能存在的种种矛盾。考古学的成果则在书籍之外提出客观依据,特别是近年,从地下发掘出大量战国秦汉的简帛书籍,使人们亲眼见到未经后世改动过的古书原貌,是前人所未曾见的。在这种条件下,我们将能进一步了解古籍信息本身,知道如何去看待和解释它们。这可说是对古书的新的、第二次的反思,必将对古代文化的再认识产生重要的影响;同时,也能对上一次反思的成果重加考察”。李先生认为,清代以来疑古辨伪的“一些局限性延续到现在还有影响。今天要进一步探究中国古代文化,应当从这些局限中超脱出来。从这个角度看,对古书的第二次反思,在文化史研究上也有方法论的意义”。“对古书的第二次反思”和“对上一次反思的成果重加考察”其实是一事之两面:一方面是“疑古”的“辨伪过头”造成了不少“冤假错案”,另一方面自然就是对“冤假错案”的“纠正平反”。<sup>②</sup>两方面合二为一,就是从观点到方法否定“疑古”、“走出疑古”。<sup>③</sup>“冤假错案”和

① 李学勤:《走出疑古时代》,第39页。

② 《李学勤集》,第41、41—42、46、23页。

③ “二次反思”由个别翻案到全盘否定“疑古”的倾向非常明显,如李先生所言:“古书辨伪于古有之,宋代尤为兴盛。到了晚清,结合于疑古思潮,我称之为对古书的第一次大反思,在文化史、学术史上起了很大作用。现在经过层出不穷的简帛书籍(以及其他古代文献原本)的发现,大家由个别古书真伪的重新考订,逐渐走向对辨伪方法本身的再认识,这可以说是第二次的反思,必将对今后的学术的发展有深入的影响和促进。”(《简帛佚籍与学术史》,第13—14页)而一些支持李先生的学者指向更加明确,如郑光先生说:“考古实践愈是发展,愈是证明许多古文献不仅其本身,而且它所载的许多历史材料都是真实的,或可靠程度相当高,这正是疑古派怀疑、否定古史古书之否定。”(《中国文明起源研讨会纪要》,《考古》1992年第6期)

“平反”两个概念的使用和流行,凸显出“第二次反思”的“翻案”色彩。

“对古书的第二次反思”在李先生整个“走出疑古”的思想体系中占据重要的位置,起着关键的作用,它既可使“走出疑古”最大限度地获得学术界的支持,又可将古文献学界,特别是简帛学界的研究成功导向瓦解“疑古”、“走出疑古”这一目标。

众所周知,“疑古”的辨古史以辨古书为基础,在不少学者看来,只要推翻了“古书辨”,其“古史辨”也必随之倒塌,五千年历史文化自然会重新获得“丰富和广泛”的“凭借”。<sup>①</sup>有了这些凭借,所谓“重新估价”就可以在连考古学暂时也无法确定或可能永远也无法确定的问题上大有作为了。这个机会终于来了,它是由“现代考古学在中国的发展”所带来的,正如李先生所说:“疑古的一个主要内涵,是对古书的怀疑,而简帛书籍的发现,确实给大家很好的机会,对疑古思潮所达到的结果进行衡量。”<sup>②</sup>可见,作为“客观依据”,出土简帛对“二次反思”是多么的重要。对“考古获得的东西”,李先生有个很著名的观点,即这些东西使我们“直接看见了古代的遗存”、“直接看到古代的书,这就没有辨伪的问题”。<sup>③</sup>他的本意可能是想强调“走出疑古”并非凭空而起,而是有着客观、可靠的考古学基础,以此来反衬“疑古”“以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子”及“客观的标准不足”等“根本缺点”。但是,如此一来,他就必须承认“古书是历代传下来的东西,它是曾被歪曲和变化的。不管有意无意,总会有些歪曲”,<sup>④</sup>这就等于“明白无误”地

① 《李学勤集》,第 25 页。

② 李学勤:《清路集》,团结出版社 2004 年版,第 294 页。

③ 李学勤:《走出疑古时代》,第 6 页。

④ 李学勤:《走出疑古时代》,第 6 页。

承认“对古代遗传下来的书，必须有辨伪的问题了”。既然如此，那么，“怎么又说‘和疑古思潮相反’呢”？<sup>①</sup> 李先生的这一矛盾对“走出疑古”不仅有潜在的威胁，而且有滑向“考古”的危险，而这当然不是他愿意看到的。

“二次反思”最重要的成果是“对古书形成过程的认识”，<sup>②</sup> 李先生“研究新发现的大量简帛书籍，与现存古书相对比”，概括出“在古书的产生和流传过程中”发生的十种“值得注意的情况”：一曰“佚失无存”；二曰“名亡实存”；三曰“为今本一部”；四曰“后人增广”；五曰“后人修改”；六曰“经过重编”；七曰“合编成卷”；八曰“篇章单行”；九曰“异本并存”；十曰“改换文字”。李先生“希望读者由此能认识到古书的形成每每要有很长的过程”，“如果以静止的眼光看古书，不免有很大的误会”；“对古书形成和传流过程的新认识，使我们知道，大多数我国古代典籍是很难用‘真’、‘伪’二字来判断的”。<sup>③</sup> 可以说，这是非常正确的认识。但熟悉古史辨派学说的人应该记得，古书在形成和传流过程中其载体及所载信息发生的种种变化正是“层累说”成立的前提，也是“疑古派”对古书古史的真实程度发生怀疑的根据，所谓“东周以上无(信)史”论，即是在疑点丛生的情况下对古书古史的一种存疑态度。在当时没有其他更可靠材料的情况下，应该说这不失为一种理性的态度。李先生既已发现古书形成和传播过程中发生的种种流变现象，甚至还以实例证明有些经过后人“修改”的古书“不只是文字内容加多，而是

---

① 刘起桐：《关于“走出疑古时代”问题》，《传统文化与现代化》1995年第4期。

② 李学勤：《简帛佚籍与学术史》，第12页。

③ 《李学勤集》，第42—46页。

在观点上有了根本性的变化”，<sup>①</sup>那就应该承认，起码在穷其“流变”这一点上，他与“疑古”的“层累说”之间并非隔若鸿沟。然而，李先生非但没有在这一认识的基础上与“疑古”进行有益的沟通，更是反其道而行之，借助这个“新认识”去“走出疑古”。结果就发生了如下奇观：面对共同认可的古书流变现象，“疑古”的顾颉刚“存疑”之后继之以“订疑”，方法是“立体地、一层一层地分析史料而形成时代。然后通过这种分析而确定每一层文献的历史涵义”。<sup>②</sup>所谓“不立一真，惟穷流变”，并非不求真，而是所谓“真”只有在穷究史料的“流变”过程后才能逐层确定，否则，就会发生时代错位，导致错误的结论。与此相反，“走出疑古”正是抓住古书的形成和传流过程这一点来祛除对古书的怀疑，平反古书“冤狱”：“辨伪有时会过了头，每每是由于对古书的形成传流没有足够的理解。在印刷术发明以前，我国的书都是用简帛抄写甚至依靠口传的，经过若干世代的流传，编次的变化，文句的更改，后世词语的靡入，都是可能的，或者是不可避免的。不能由于发现了这一类现象，就斥为伪书。”<sup>③</sup>针对古书形成和传流过程中发生的变化，甚至是观点上“根本性的变化”，李先生并没有提出具体的可操作的处理方法，反而提出一个所谓“方法论问题”：“我们不能企望古籍记述的所有事迹一一取得地下的证据。能够保存到今天的文物，终究只能反映古代的一小部分。对于一种文献来说，如果其中某些关键的因素得到证明，或者许多要点反复经过印证，就应该相信这种文献整体大概是可信的。”<sup>④</sup>看

① 《李学勤集》，第 43 页。

② 余英时：《顾颉刚、洪业与中国现代史学》，《文史传统与文化重建》，三联书店 2004 年版，第 410 页。

③ 《李学勤集》，第 24 页。

④ 《李学勤集》，第 4 页。

来,李先生对“考古学的局限性”也是有认识的,但也正因为如此,他才觉得考古所不能全部证明的文献,应该由那些被“一小部分”文物证明了的“关键要素”和“要点”来确定其“整体大概是可信的”。但所谓“关键要素”和“要点”的标准是什么呢?如何确定文献中哪些是“关键要素”和“要点”,哪些不是?古文字的特点李先生比谁都了解,有时一字之差,甚至句读不同,对某句、某段、某篇,甚至某部书而言,都是至关重要之点,更不必说整句、整段、整篇的“变化”、“更改”和“孱入”了。<sup>①</sup>所有这些,岂能因为含糊难言的“关键要素”和“要点”的证明,就“相信”其“整体大概是可信的”?可见,李先生一直强调的要以“‘二重证据法’来补充纠正疑古一派的不足之处”,“用新的眼光”对古书进行更“深入”、“更严密、更实事求是的考订审查”,其结果实在不能不令人“危惧”。

但是,随着大批简帛佚籍的频频出土及继之而来的对“古史辨”的巨大“震撼”和“冲击”,不仅李先生“二次反思”的主张越来越坚定,而且有越来越多的学者也纷纷加盟其中,遂使“走出疑古”之声一浪高过一浪。“走出疑古时代”之所以从20世纪80年代初酝酿,到90年代初提出,而在世纪末如烽火燎原,势不可挡,除了特定的思想文化背景之外,其学术上的主要凭借就是简帛佚籍的出土问世。但是,出土简帛的意义究竟何在?具体地说,出土简帛究竟从哪些方面对“第一次反思”造成了“冲击”?“冲击”的程度究竟有多大?“古典学”应走向哪里?这些问题恐怕都还有待于冷静细

---

<sup>①</sup> 整部伪书在特定时代以特定方式“孱入”到传流着的古书群体中来,这种现象也不罕见,只是“走出疑古”派一直竭力回避此点,在他们心目中,“年代考”和“真伪考”的不容,根本原因在此。只有回避甚至取消整部“伪作”现象,才能使一些伪书借着“对古书形成和传流过程的新认识”还魂。

致的研究之后才能作出判断。在此之前,无论“冲击”看起来有多大,都不过是基于一系列个案而引发的初步观感,很难说就是出土简帛真正意义的体现。特别值得注意的是,作为“疑古”主体理论的“层累说”有着远比古书真伪和年代考定更为丰富深刻的理论内涵,由古书到古史,其间也还隔着许多环节,古书真伪结论的改变及古书年代的重新考定,对古史“层累演进”的序列肯定会有重要的修正,但未必能够全盘推翻。从这个意义上说,“疑古”能否或应否“走出”,实在还是一个未知数。事实上,“二次反思”和“走出疑古”进行到现在,其间出现的一些全盘否定“疑古”和走向“信古”、“复古”的倾向,已经引起不少学者的警惕,并曾作出严肃批评。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 如裘锡圭先生在《中国古典学重建中应该注意的问题》中曾严肃指出,在古书真伪问题上,“目前国内在这方面存在的主要问题,是部分学者对古书辨伪的已有成果不够重视”。他说:“疑古派以及其他做过古书辨伪工作的古今学者,确实‘对古书搞了不少冤假错案’。不过他们也确实在古书辨伪方面取得了不少成绩,有不少正确的、有价值的见解。真正的冤案当然要平反,然而决不能借平反之风,把判对的案子也一概否定。”(见氏著《中国出土古文献十讲》第12页)他举《列子》和伪古文《尚书》为例,批评某些学者不加考辨即滥信滥引此类伪书是“很不正常的现象”,对个别学者运用简帛印证古书时置重要的反证于不顾,只强调于已有利的证据的做法也提出批评。他强调说:“我们走出疑古时代,是为了在学术的道路上更好地前进,千万不能走回到轻率信古的老路上去。”(同上,第14页)在《新出土先秦文献与古史传说》中,裘先生一方面纠正了顾颉刚对一些古书和古史传说发生时代定位过晚的错误,同时也进一步证实了“顾氏认为中国古代大一统的帝王世系并非实录,而是进入战国时代以后,在各族不断融合、各国不断并合的形势下逐渐形成的”见解(同上,第27页),“应该是相当接近事实的”。新竹书《容成氏》,“讲尧之前历史的部分,竹简残损较严重,但可以看出并不存在《五帝德》所说的那种五帝系统。这也是对顾说有利的”(同上,第30页)。由此可见,裘先生虽然赞成“走出疑古”,但作为一位笃实严谨的学者,他的旨趣和“走出疑古”的主流明显不同。又,郑良树先生“综观目前学术界的流向和趋势”后,也“认为这个‘复古’的趋向是存在的,只是在不同的领域内‘回头走’的方式及程度有所不同而已”,并且强调说:“我们走出‘疑古’的限囿时,更应该讲证据、讲方法、讲理论,在检验及反思古史辨学派诸多说法时,才不会盲目地、情感地回头走。如果我们只凭情感,不讲证据、方法及理论,就彻底回头走,试问与当年古史辨彻底往前冲又有什么不同呢?”见氏著《诸子著作年代考》,北京图书馆出版社2001年版,第273页。

### （三）重写学术史

所谓“重写学术史”，是指由考古材料、出土简帛引起的对中国学术史的重新认识和估价。具体来说，可分为“重写”中国古代学术史和“续写或新写”中国近现代学术史两个方面。

学术史的“重写”与古书反思密切相关，可以说，“对古书的第二次反思”必然导致“重写学术史”。李先生“曾再三说过，由于简帛的出现，古代学术思想史必须重写，这是没有任何夸张的。实际上，因为新发现涉及中国传统文化的核心典籍，对古代学术思想看法的改变，同时也必然波及对后世，一直到近代若干学术思想问题的认识。在这一点上，关于二十世纪学术思想史中疑古思潮的讨论可以说是很好的例子”。<sup>①</sup>李先生反复强调“重写”的整体性：“学术史一定要重新写，其实不只是先秦的、汉代的，后来的也要重新写”；<sup>②</sup>“由于简帛所涉及的晚周、秦、汉是学术史上的关键时期，这项研究工作的影响自然不限于这样的历史段落，而是关系到对整个中国学术史的探讨和估价”。<sup>③</sup>

“重写学术史”与“重新估价中国古代文明”、“走出疑古时代”也息息相关。李先生曾指出：“‘重写学术史’意味着就中国各历史阶段学术思想的演变新加解释和总结。这与我过去说的‘重新估价中国古代文明’和‘走出疑古时代’，其实是相承的。晚清以来的疑古之风，很大程度上是对学术史的怀疑否定，而这种学风本身又是学术史上的现象。只有摆脱疑古的局限，才能对古代文明作出

① 李学勤：《清路集》，第294页。

② 李学勤：《走出疑古时代》，第16页。

③ 李学勤：《清路集》，第226页。

更好的估价。”<sup>①</sup>2000年,他在其主编的十卷本《中国学术史》之《总序》中又说:“研究中国学术史,写出一部《中国学术史》的想法,在我的心中酝酿,可说已经有二十年了。”他谈起自己在《重新估价中国古代文明》中提出的问题和想法,认为那是自己多年来关注学术史的原因所在。他说:“……当时我提到:‘为什么学术界流行的传统观念总是把中国的古代文明估计得比较迟、比较低呢?我们觉得,这有着深刻的学术史上的原因。’因此,虽然我主要研究的是遥远的古代,却不能不同时将眼光注视到后世甚至是现代的学术史。”<sup>②</sup>可见,学术史的“重写”实际上是“重新估价”的必然要求。可以说,“重估”是李先生最根本的目的,而“走出”和“重写”是实现“重估”的前提;“反思”则为“走出”提供了学术依据,也使“重写”得以落实;经过“重写”的学术史犹如法庭的终审判决书,既使“疑古”的罪过和“冤假错案”的平反昭雪以“法律文本”的形式确定下来,又可以此文本重塑一代新人的思想和理念,即“走出疑古”的思想和理念。<sup>③</sup>

① 李学勤:《清路集》,第151页。

② 同上,第172页。

③ 关于“重写学术史”,在李先生主持下已产生两个文本,一为十卷本《中国学术史》,从先秦到晚清,由李先生主编,江西教育出版社从2001年起开始陆续出版;一为《二十世纪中国古史研究主要思潮概论》,乃李先生弟子田旭东博士著,中华书局2003年版。前者是“重写”,后者是“续写”,合到一处,正好把整个中国学术史“重写”了一遍。而后者为“重写”的关键。此书原为田女士的博士学位论文。据《后记》说:论文由选题到主旨、思路均出自其师:“五年前,我跟李学勤先生攻读历史文献学博士学位,李先生当时与我谈,希望我的博士论文以学术史为主,重点总结二十世纪古史研究。我明白李先生的用心,因为在好几年前他就在多种场合呼吁:世纪之末,很有必要对二十世纪的中国古史研究进行一番认真总结”;“李学勤先生提纲挈领地要我从‘疑古’与‘新证’这两条线入手,以这两大思潮为主来写,整个提纲都是在李先生的指导下拟定的。按照李先生的要求,我从康有为写起,接着是梁启超、日本疑古学派、中国疑古学派,再到王国维、李济、郭沫若……”。此书把20世纪古史研究高度简化成“疑古”和“新证”两条线,其中“古史重建”一线,以王国维“新证”始,以其师“释古”终,百年史学之正统卓然成立。

但是，“走出疑古”后应该走向哪里呢？

### 三、“释古”的内涵和走向

关于“疑古时代”的走向，李学勤先生明确主张“以释古代替疑古”。<sup>①</sup>但何谓“释古”？简单地说，就是“把文献研究和考古研究结合起来”，“对整个中国古代文明作出重新估价”。<sup>②</sup>李先生倡导“走出疑古”20多年，著述丰富，议论广博，但究其主旨，无不围绕上述意思而展开。但是，这个解释并不足以让人明白其真正的指向。

套用“走出疑古时代”的说法，发生在20世纪二三十年代的“疑古”，其总体特征可以说是“走出信古时代”。“走出信古”不仅是“疑古派”的坚定走向，而且也是此后整个学术界的坚定走向。即使批评“疑古”的人，对此也少有异辞。甚至一些不忍自古相传的古史系统就此坍塌的人，也不愿再认同“信古”的立场。六七十年过去，“走出信古”早已成为常识，因此，当李学勤先生反其道而行之提出“走出疑古时代”时，人们的愕然不解是可以想见的。最强烈的质疑也来自这两个截然相反的命题所直接显示的意义：既然“疑古”是要“走出信古”，那么“走出疑古”要走向哪里？是不是又要“走回信古”？李学勤先生积极回应了来自国内外学术界的这种质疑，他说，“走出疑古”之后要“以释古代替疑古”，但“‘释古’完全不是倒退到‘信古’”。现在有些人误以为走出‘疑古’就是全面信

---

① 李学勤：《走出疑古时代·自序》。

② 李学勤：《走出疑古时代》，第19页。

赖古书,国外也有论作担心我们不再作 textual criticism 了。应该说,这绝不是我们的主张。相反的,对于传世文献应以更严格审慎的态度进行整理研究。我们不赞成预设的信,也不同意预设的‘疑’,实事求是乃是我们力求达到的准则”。<sup>①</sup>但是,有的学者却尖锐指出:用“释古”代替“疑古”的“核心是恢复早被古史辨派推翻的黄帝一元、三代同源的古史体系”。<sup>②</sup>如果是这样,则其“走回信古”的倾向恐怕无可讳言。真相究竟如何,应认真对待,仔细辨明。

可是,由于李先生的“释古”一词系从冯友兰援引而来,后来又不断祖述王国维,溯源李济、郭沫若,不仅牵出一系列公案,而且也使李先生的走向显得扑朔迷离。所以,要真正弄清李先生的走向,首先必须把“走出疑古”和这几个重要人物的关系搞清楚。

### (一) “走出疑古”与冯友兰的“释古”说

在《走出疑古时代》这篇讲演中,李先生借用冯友兰“信古、疑古、释古”之说,认为“走出疑古”后应走向“释古”。他将“信古、疑古、释古”理解为依次递进的具有时代意义的“三阶段”,“释古”因之成为“疑古”之后的新时代。但是,“三阶段”的理解与冯友兰所表述的意思并不相合。李先生所引冯说出自《古史辨》第六册《冯序》。序文云:

我曾说过,中国现在之史学界有三种趋势,即信古、疑古及释古。就中信古一派,与其说是一种趋势,毋宁说是一种抱残守缺的人的残余势力,大概不久即要消灭;即不消灭,对于

① 李学勤:《清路集》,第228页。

② 吴锐:《中国思想的起源》第一卷,山东教育出版社2003年版,第3页。

中国将来的史学也是没有什么影响的。真正的史学家，对于史料，没有不加以审查而直信其票面价值的。

疑古一派的人，所作的工夫即是审查史料。释古一派的人所作的工夫，即是将史料融会贯通。就整个的史学说，一个历史的完成，必须经过审查史料及融会贯通两个阶段，而且必须到融会贯通的阶段，历史方能完成。但就一个历史家的工作说，他尽可只作此两阶段中之任何阶段，或任何阶段中之任何部分。任何一种的学问，对于一个人，都是太大了。一个人只能作任何事的一部分。分工合作在任何事都须如此。由此观点看，无论疑古、释古，都是中国史学所需要的，这期间无所谓孰轻孰重。

这段话从李先生征引后即聚讼不断。其实冯友兰这里的所表述意义相当清楚，即“信古”时代告终之后，中国史学进入一个新的阶段。在这个新阶段里，作为史家认识和研究历史的过程中相辅相成、不可或缺的“两个阶段”，以“审查史料”为重点的“疑古”和以“将史料融会贯通”为重点的“释古”，“都是中国史学所需要的”。史家因其所能而各有专攻，其间任何一部分工作既都为史学所需要，则当然应以“无所谓孰轻孰重”的平等态度对待它们。可见，冯氏是从认识论和学术分工意义上界说“疑古”和“释古”的区别的，所谓“两个阶段”与顾颉刚所谓“下学上达”意义接近，根本不含先后两时代之意。特别应该指出的是，“真正的史学家，对于史料，没有不加审查即直信其票面价值的”这句话，以及此序末尾“《古史辨》是中国近年疑古文献的大成。现值第六册出版之际，因当时颇有人以为疑古已不合潮流者，故略述所见，希望疑古一派的人仍继续努力，作他们的审查史料的工作”之语，确如吴锐先生所言，“是

给‘疑古’工作鼓劲的”。<sup>①</sup>冯氏之所以要给“疑古”鼓劲，正是基于对“疑古”以现代方法“审查史料”这一永久学术价值的认同和肯定。既然如此，那么对冯氏而言，“走出疑古”恐怕就是不可思议的事了。

可是李先生好像不尽以为然。他在《谈“信古、疑古、释古”》一文中是这样答复学界质疑的：

重看上面引的原话，冯先生只讲了三种趋势，没有说三个阶段。他提到的“阶段”，是说审查史料和融会贯通为历史研究工作的两阶段，不是以“信古、疑古、释古”为三阶段。不过，细心吟味冯先生所讲，信古一派将归消灭，显然已属过去；疑古、释古均为历史研究所必须，但融会贯通究竟应居审查史料之后。因此，冯先生所说的三种趋势，在一定意义上还是带有三个阶段的意味。不少人将之理解为三阶段说，不能认为出于无因。<sup>②</sup>

尽管已经看到冯氏所谓“阶段”，“是说审查史料和融会贯通为历史研究工作的两阶段，不是以‘信古、疑古、释古’为三阶段”，也看到冯氏所讲乃是“信古一派将归消灭”，而此后“疑古、释古均为历史研究所必须”，由此本可推出“信古”之后“疑古”、“释古”将相辅而行，而不是先后递嬗的结论。可“遗憾”的是，由于“走出疑古时代”的先入之见在心，此结论竟失之交臂。“细心吟味”的结果，李先生仍然坚持“三个阶段”说。不过，李先生可能也感觉到其解释的牵强以及纠缠在冯说上的麻烦，所以又强调说：

<sup>①</sup> 吴锐：《中国思想的起源》第一卷，第29页。

<sup>②</sup> 李学勤：《走出疑古时代》，第342—343页。

疑古一派的辨伪，其根本缺点在于以古书论古书，不能跳出书本上学问的圈子。限制在这样的圈子里，无法进行古史的重建。我不很清楚冯友兰先生所讲融会贯通的释古究竟是指什么，不过在二三十年代，重建古史的正面工作实际已在开始了。<sup>①</sup>

李先生既然“不很清楚”冯友兰“释古”的含义，那么他的“释古”虽然借名于冯友兰，但其意义却与冯没有关系，而自有另一番赋予和解释。换言之，李先生等于以“我不很清楚”的方式退出了有关冯友兰“信古、疑古、释古”这一公案的争讼。

可李先生在1997年8月31日撰写的《读王国维先生〈古史新证〉》一文中，<sup>②</sup>又提到冯友兰1935年5月19日在辅仁大学所作的《近年史学界对于中国古史的看法》这篇讲演，讲演中冯以辩证法的“正、反、合”论“信古、疑古、释古”的关系，似乎很可证成李先生的“三阶段”论。但是，细读之后发现，冯氏把“信古、疑古、释古”主要看作当时并存的三种研究史学的态度，只是就其发生的次序而言有先后不同。“信古较早”，“疑古”“发生于信古以后”，“释古”作为前两种态度的“折衷”，最为晚起。冯氏对三种态度的优劣和趋势评判是：“信古”“是最缺乏批判精神的，所以后来研究史学的对于这种态度渐渐发生转变”；“疑古”则“较盲目的信古态度进步些”。关于“释古”，冯氏说：“释古是研究史学的第三种态度，是与信古、疑古两者迥不相同的，同时也是研究史学的态度进步到第三个阶段；此种态度似乎是介于信古与疑古之间，因为信古和疑古两

<sup>①</sup> 李学勤：《走出疑古时代》，第345页。

<sup>②</sup> 李学勤：《读王国维先生〈古史新证〉》，《清路集》，第40—43页。

者都是偏于极端方面的,信古的态度自然不免于盲目,而纯粹的疑古态度,仍不能离其‘怀疑主义’错误的势力圈外。释古便是这两种态度的折衷,折衷是比较有科学精神。”“总之,信古、疑古,释古的三种攻研史学的态度,正若历史进化般的有了‘正’‘反’‘合’的三种不同的嬗变一样。”<sup>①</sup>由冯氏所举例证细绎其意,他的“释古”恐怕还是以“疑古”之“疑”为基本出发点,不过是进一步给这种怀疑一个解释,所谓“查无实据,事出有因”,就是对不可尽信的记载的出现给予合理的解释。由此可见,即便在这个“正、反、合”的三段论里,就其对“疑古”的态度和“释古”的基本立场而言,冯氏和“走出疑古”仍没有多少共同语言。因为,冯氏的“释古”对“疑古”之道绝非排斥,而是兼容,没有“疑古”的“释古”在他是坚决反对的,这一点,可从他次年为马乘风《中国经济史》撰写的序言中得到佐证。序言批评当时“释古”一派史学有“两种缺陷”,其中第一种即是“往往缺乏疑古的精神”。他强调说:“释古虽与疑古不同,然必须经过疑古一阶段,必须用疑古的精神,审查史料。不但古代史之史料,非经审查不能用,即近代之史料,其矛盾冲突者亦甚多。非经过一番审查工夫,无从断定孰真孰伪。现在有些讲历史的人,往往对于史料毫不审查,见有一种材料,与其先入之见解相合者,即无条件采用。至于与此相冲突之材料,则置之不理。亦不说明何以置之不理。这样的办法,不能生出科学的历史。”<sup>②</sup>今天读这段话,感到冯氏好像有先见之明似的,早在几十年前,他就用这段立场鲜明的批评,将否定“疑古精神”的“释古”拒之门外。换言之,

---

① 冯友兰:《三松堂全集》第11卷,河南人民出版社2001年版,第285—286、287页。

② 冯友兰:《三松堂全集》第13卷,第868页。

李先生“走出疑古”的“释古”与冯氏兼容“疑古”的“释古”是貌同而神异，南辕而北辙。关于这一点，坚定支持和追随李先生“走出疑古”的廖名春、郭沂两位先生各有非常切实到位的辨析，后面将专门评述，兹不赘。

但李先生对冯说始终不能忘怀。1998年9月13日，在“20世纪疑古思潮回顾”学术研讨会上，李先生以《疑古思潮与重构古史》为题发表演讲，重提冯氏一案：“大家都非常熟悉冯友兰先生在《古史辨》第六册序言里面提出的那个‘信古、疑古、释古’的三段论，我觉得他提的这一点是很重要的，可是现在大家对‘信古、疑古、释古’的解释跟冯先生有点不太一样了，所以我建议我们还是阅读原文。”<sup>①</sup>其实跟冯先生解释不一样的正是李先生自己。他过度执著于自己“走出疑古”的主张，又不愿标新立异，总想说明自己的主张此前已有不少学者、特别是清华的学者“开了先路”，<sup>②</sup>所以面对冯说，其解读难免牵缠不清。先入之见对解读的影响是何等之大，由此可见一斑。平心论之，借前人以张己说，这是学术研究中常有的事。前人确有此说，或借取，或引申，既可帮助成就己说，又是对前人成果的尊重，是可行而且当行之事。但所借须不悖前人之意，否则径立新说可也，何必牵缠前人？

总之，李先生既“不很清楚”冯氏“释古”之意，则冯意究竟如何，自可继续讨论，但已经是另外一个问题，与李先生的走向无关。不过，关于冯说的聚讼也不是没有意义，至少从李先生对冯说的几番“吟味”中，我们可以看明白一点，即李先生告别“疑古”、走向“释

① 李学勤：《重写学术史》，河北教育出版社2002年版，第215页。

② 李学勤：《走出疑古时代·自序》。

古”的心志确乎是异常的坚定和执著。与冯氏不同，“疑”、“释”之间在他那里绝无兼容的余地，“释古”必须以“走出疑古”为前提。

## （二）“走出疑古”与郭沫若的“古代研究”

谈到郭沫若，便发生一件令人费解的事情。

李先生在《谈“信古、疑古、释古”》一文中曾强调说，由于限制在“疑古”的圈子里“无法进行古史的重建”，所以要重建古史就必须“走出疑古”。而这样的工作，李先生肯定，在 20 世纪二三十年代“实际已经开始了”。追溯渊源，他依次谈到两个重要人物，一是“努力于古史的建立”、创始“建立古史的方法”即“二重证据法”的王国维；二是“仍然是以王国维的二重证据法为出发点”、“把古书的记载与考古的成果结合起来，再上升到理论的高度”的郭沫若。李先生认为：“郭沫若先生开拓的这条道路，决定了此后很多年中国古史研究的走向。应该说这已经超出疑古，而进入新的时代了。”<sup>①</sup>所谓令人费解的事情就在这里：既然郭沫若“已经超出疑古，而进入新的时代了”，那么李先生为什么还要呼吁“走出疑古时代”呢？将郭沫若引入“走出疑古”的结果，不仅令“疑古”和“走出疑古”的时代分界成为难题，也同样使“走出疑古”的倡导显得有点儿多余，<sup>②</sup>而这肯定不是李先生的本意。那么，李先生究竟为什么

① 李学勤：《走出疑古时代》，第 347 页。

② 如孙华先生便提出质疑：“疑古思潮在建国以后已经结束，现在的主流是证古。因为疑古思潮在前一阶段就已经终止，再谈‘走出疑古’是否简单化了，这样做未必能走到新阶段。”转引自张京华：《20 世纪疑古思潮回顾学术研讨会综述》，《中国文化研究》1999 年春之卷。又见张京华：《众议疑古思潮——“二十世纪疑古思潮回顾”学术研讨会纪要》所录“孙华先生发言”，载洛阳大学东方文化研究院主编：《疑古思潮回顾与前瞻》，中国书店、京华出版社 2003 年版，第 339—342 页。

在郭沫若“已经超出疑古，而进入新时代”之后，还要呼吁“走出疑古时代”呢？

原因可能是，李先生与郭沫若对疑古思潮和古书古史的“估价”原本有很大不同。郭沫若对顾颉刚和“古史辨”派辨伪成绩的高度赞赏和肯定，学术界几乎人人耳熟能详，在这里不妨抄录两段，和大家重温一下。首先是1930年出版的《中国古代社会研究·追论和补记》中那段著名的评论：

顾颉刚的“层累地造成的中国古史”，的确是个卓识。从前因为嗜好的不同，并多少夹以感情的作用，凡在《努力报》上发表的文章，差不多都不曾读过。他所提出的夏禹的问题，在前曾哄传一时，我当时耳食之余，不免还加以讥笑，到现在自己研究一番过来，觉得他的识见委实是有先见之明。在现在新的史料并未充足之前，他的论辩自然不能成为定论，不过在旧史料中凡作伪之点大体是被他道破了的。<sup>①</sup>

在“纪念顾颉刚先生诞辰一百周年纪念会”上，胡绳以《顾颉刚古史辨学说的历史价值》为题发表讲话，再次高度评价顾颉刚和“古史辨”派的学术成就和贡献，其中引了郭沫若上述一段议论，并且说：“我以为郭老的这段话代表了马克思主义学术界对颉刚先生之说的正确态度。”<sup>②</sup>

在《古代研究的自我批判》中，郭沫若首先谈到的就是“古代研究上的资料问题”，特别强调“材料的鉴别”之必要和重要，并因此对清代乾嘉考据和“古史辨派”的学术贡献予以高度评价，对顾颉

① 《郭沫若全集·历史编》第1卷，人民出版社1982年版，第304—305页。

② 中国社会科学院历史研究所、中山大学历史系编：《纪念顾颉刚先生诞辰110周年论文集》，中华书局2004年版，第291页。

刚中国古史传说出于神话演变的新观念更表示强烈共鸣：

关于神话传说，可惜被保存的完整资料有限，而这有限的残存又为先秦及两汉的史家所凌乱。天上的景致转化到人间，幻想的鬼神变成圣哲。例如所谓黄帝（即是上帝、皇帝）、尧、舜，其实都是天神，都被新旧史家点化成了现实的人物。这项史料的清理，以至到现在，在学术界也没有十分弄出一个眉目来。……在这一方面，我虽然没有作出什么贡献，但幸而早脱掉了旧日的妄执，没有陷入迷宫。<sup>①</sup>

由此可见，郭沫若不仅没有“走出疑古”，而且恰恰是在“疑古”的基础上进行他的古史研究。说他在“古史重建”方面“超出疑古”，固无不可，但所谓“超出”的意义，应按顾颉刚“下学上达”中的“上达”，或郭沫若所说的有异于“整理”的“批判”去理解。<sup>②</sup> 郭沫若“超出”的研究并不拒斥“疑古”，而是在“整理”的意义上把“疑古”视为“‘批判’过程所必经的一步”，从而使“疑古”和“批判”成为古史研究相辅而行的两个方面，一起“进入新的时代”。显而易见，这与李学勤先生以“走出疑古”为特征的“释古”根本不同。在这里，我们不妨把李先生的相关论述也抄录几段于下，以供比较：

从现代的古史和考古学的角度，怎样去看待我国世代相传的炎黄二帝事迹，是一个长期没有得到解决的问题。众

<sup>①</sup> 《郭沫若全集·历史编》第2卷，第5—6页。

<sup>②</sup> 在《中国古代社会研究》的“序言”中，郭沫若分析了马克思主义的“批判”和胡适等倡导的“整理国故”的区别，他说：“我们的‘批判’有异于他们的‘整理’。‘整理’的目标究极是在‘实事求是’，我们的‘批判’精神是要在‘实事之中求其所以是’。‘整理’的方法所能够做到的是‘知其然’，我们的‘批判’是要‘知其所以然’。‘整理’自是‘批判’过程中所必经的一步，然而它不能成为我们该局限的一步。”见《中国古代社会研究·自序》，《郭沫若全集·历史编》第1卷，第7页。

所周知,司马迁的《史记》始于《五帝本纪》,而《五帝本纪》开端就是黄帝的史事,也提到炎黄二帝的关系。这样重要的记载,我们是不能忽略过去、不予研究的。可是在几十年来疑古思潮盛行的时期,炎黄二帝的事迹几乎全被否定了,普遍认为是子虚乌有,屏之于历史研究的视野之外。

我认为中国古代的历史传说,特别是炎黄二帝的传说,不能单纯看成神话故事。这些传说确乎带有神话的色彩,但如果否认其中历史的“质素、核心”,就会抹煞中国人的一个文化上的特点,就是中国人自古以来有着重视历史的传统。

古史传说从伏羲、神农到黄帝,表现了中华民族萌芽发展和形成的过程。《史记》一书沿用《大戴礼记》所收《五帝德》的观点,以黄帝为《五帝本纪》之首,可以说是中华文明形成的一种标志。……以炎黄二帝的传说作为中华文明的起源,并不是现代人创造的,乃是自古有之的说法。<sup>①</sup>

李先生曾根据《大戴礼记》所收《帝系》篇,并参以《纪年》、《山海经》、《世本》、《史记》等书,排出了黄帝二子玄嚣(青阳)和昌意各自的后裔谱系,然后评论说:

“《帝系》这种三代统出一源的谱系,在近代备受学者讥评,以为子虚杜撰。不过既然各种古书都记有基本相合的传说,意义是不容抹杀的。我觉得如果细心推求,其中不乏启示。”这也就是说,炎黄二帝以及其后裔的种种传说都不是虚无缥缈的东西。<sup>②</sup>

① 以上见三段分李学勤《走出疑古时代》,第38、40、41—42页。

② 李学勤:《走出疑古时代》,第44页。引文出自李学勤:《〈帝系〉传说与俗文化》,见同书,第217页。

对李先生的上述见解，吴锐先生曾有如下尖锐的批评：

李先生主张炎黄同源、三代同源，最好的支持莫过于《大戴礼记·帝系》，这是在战国民族融合的大潮流中，将各民族真实的谱系进行了重新组合，三代一元、黄帝一统，其中的矛盾经过古史辨运动的扫荡，已暴露无遗。李先生要恢复炎黄同源、三代同源的旧说，必须先树立《帝系》的权威，李先生正是这么做的。

我认真仔细地搜寻李先生所谓的“方法论意义”，一无所获，最有希望的似乎是“不过既然各种古书都记有基本相合的传说，意义是不容抹杀的”，这确实是信古与疑古在方法论上的巨大差别，因为顾颉刚等先生正是从“基本相合的传说”看出了破绽，更何况还有基本不合的传说？对于这些互相矛盾的材料，不疑古是没有办法的。李先生爱以“方法论意义”评价自己的文章，究其实，不过重复《帝系》等旧的族系谱系，这不仅没有任何方法论意义可言，而且并没有做推翻近代学者的“讥评”、重新树立《帝系》权威这样的基础工作。<sup>①</sup>

通过前引李先生的议论和吴锐的评析，应该不难发现李先生的“释古”和郭沫若以“疑古”为基础的“古代研究”的异趣。郭、李究竟孰是孰非，非本文评述范畴，在此只想说明一个问题，即李先生之所以在郭沫若之后力倡“走出疑古”而不觉得“简单”多余，根本原因是两人对古书及其中所载古史可信性的估价及与此相关联的对于疑古思潮的估价大为不同，而吴锐先生关于李先生用“释古”代替“疑古”的“核心是恢复早被古史辨派推翻的黄帝一元、三

<sup>①</sup> 吴锐：《中国思想的起源》第一卷，第17、19页。

代同源的“古史体系”<sup>①</sup>之论，看来也是合乎事实的。如此说来，则郭沫若固然是古史重建的巨匠，但却不是“走出疑古”的先驱。

### （三）“走出疑古”与“考古重建”、“古史新证”

“走出疑古”的李先生援引冯友兰而倡导“释古”，并且“揣想”冯友兰“释古”的提法和“清华大学学风有关”。<sup>②</sup>由“清华学风”，自然想到清华研究院。清华研究院除王国维外，还有一位前贤与李先生的“走出疑古”有关，即考古学家李济。对“走出疑古”而言，王国维和李济都有非常重要的作用，但在李先生“重写”过的20世纪中国学术史中，两人的地位和作用有什么不同？他们各自和李先生的“释古”有什么样的关系？只有弄清这些问题，才能把握李先生“释古”的真正内涵和走向。

在《疑古思潮与重构古史》这篇演讲中，李先生一方面继续让《古史新证》和《古史辨》打擂台，<sup>③</sup>另一方面则对王国维和李济在古史重建中的地位和作用作出了非常独到而又巧妙的评价。他沿

---

① 吴锐：《中国思想的起源》第一卷，第3页。

② 李学勤：《走出疑古时代·自序》。

③ 王国维与“疑古”的确有差别，但李先生曾不止一次地作过一个没有根据的推断：“以我个人的妄断，王国维先生所以取名叫《古史新证》，也跟《古史辨》有关，你叫《古史辨》，我就叫《新证》，正好是一个补充，不过这是揣测，未必可靠”（李学勤：《疑古思潮与古史重构》，《重写学术史》，第216页）；“1923年《古史辨》第1册出版。……王国维是1925年到清华讲课，他一讲课，这个课就定名为‘古史新证’。今天我愿意牵强附会一下，‘古史新证’这个词就是针对‘古史辨’的。那边叫‘古史辨’，这边叫‘古史新证’”（张立东、任飞编著：《手铲释天书——与夏文化探索者的对话》，大象出版社2000年版，第132页）。这个推断的不可靠已由吴锐先生明确指出来。原因十分简单：《古史辨》第1册是1926年才出版的，此前古史大讨论虽已发生，但并无《古史辨》。说《古史新证》针对《古史辨》书名而起，毫无根据。详参吴锐：《中国思想的起源》第一卷，第29—31页。

袭传统说法称李济为“现代考古学在中国的奠基人”，但同时却说是王国维“从理论和方法上为中国的现代考古学奠定了基础”。他注意到李济在到中央研究院历史语言研究所的时候就已提出要“重建古史”，50年代还写了《中国上古史之重建工作及其问题》，但李先生解释说：“他所谓‘重建古史’，是以考古学为主来重建中国的上古史”；“关于‘古史重建’，用考古学来重建历史，这个思想在我看，正好是疑古思潮的结果。因为疑古思潮对于那些文献的东西已经否定得差不多了，所以主要可依据的就是考古学。……所以是疑古思潮为考古学开了路。王国维先生的《古史新证》则以其‘二重证据法’，从理论和方法上为中国的现代考古学奠定了基础”。<sup>①</sup>关于李济和考古学的评论应该说没有什么问题，但是说王国维“从理论和方法上为中国的现代考古学奠定了基础”，<sup>②</sup>这实在让人难以理解。一般学习历史而又对考古学有点了解的人，提到中国考古学，多半先想到李济，然后就是梁思永、夏鼐、苏秉琦这些人。像王国维，肯定会被认为是运用考古材料以解决历史问题的高手，但却很难被认为是考古学家，说考古学的“理论和方法”由他奠定，起码对一般人来说，不加解释是很难理解的。对于如此重大的问题，李先生是不会像对于类似《古史新证》和《古史辨》的关系这类小事那样随口“妄断”的，这里面定有一番大道理。

李先生对考古学的重视可谓尽人皆知，但他对考古学独特的理解却未必都能体认。关于“走出疑古”的走向，李先生始终反对

<sup>①</sup> 李学勤：《重写学术史》第217页。

<sup>②</sup> 这一说法，李先生曾屡屡提及，见《中国古代文明十讲》，复旦大学出版社2003年版，第8、17、82页。

把“释古”改成“考古”的主张，<sup>①</sup>李先生说：“考古当然是非常重要的”，“不过，当前大家说‘考古’，基本上是指田野考古，其涵义恐怕不像‘释古’那么宽广”。<sup>②</sup>话说得很委婉，但意思很明显：对古史重建来说，考古只是辅佐，而非正统。不仅如此，李先生既奉王国维为中国现代考古学理论和方法的奠基人，那么，“田野考古”就不但不是“古史重建”的正统，而且也不是中国现代考古学的正统。在《中国古代文明研究一百年》一文中，李先生通过对现代考古学在中国发生和发展过程的回顾，非常明确地指出：正是王国维的《古史新证》及其“二重证据法”“为现代考古学，或有中国特色的现代考古学的产生奠定了理论基础”。<sup>③</sup>毫无疑问，在疑古思潮“冲决网罗”后的古史领域，以学术门径和取向而论，的确可以分为两大支脉：一是李济所代表的“考古重建”，一是王国维所代表的“古史新证”。李先生抓住这两派以论“疑古”之后古史研究的新趋向，眼光可谓敏锐；看到疑古思潮所引起的对于传统典籍和古史观念可信性的激烈争议及王国维的“古史新证”模式对中国考古学发展的影响，并认为这是“有中国特色的现代考古学”发生和发展的关键，也合乎中国考古学发展的实际。但是，对中国考古学的这一

---

① “考古”原本是20世纪30年代学者对李济为代表的考古重建派的称呼；世纪之交，新一代考古学家许宏先生明确主张“走出疑古”之后“走进考古”。所谓“考古”，“是指以考古学为基础的对古史的全面、科学的考察，而非考古学本身”。许先生特别强调“以考古学为基础”这点，结果被邢文先生笑为“考古学家的本位主义”。见《疑古思潮的回顾与前瞻》第342—346页“许宏先生发言”、第346—348页“邢文先生发言”；许先生的主张又见其所撰《中国文明起源问题的百年探索》一文，刊于《中国社会科学院院报》2000年10月26日第2版。按：许、邢分歧很可反映考古学界与“走出疑古”派的分歧。

② 李学勤：《走出疑古时代》，第19页。

③ 李学勤：《中国古代文明十讲》，第8页。

“特色”，正如李先生所指出的，国外学者有批评，国内学者也有异议。特别是考古学界的部分新锐，对此更表示出激烈的反对。如陈淳先生就不无痛心地说：

由于充分意识到考古学在传统学术争议中举足轻重的作用，所以我国考古学先驱从一开始就将考古学的学术定位放在历史学的范畴之内，将殷墟列为首选重点课题，并称为建国前中国考古学最主要的成就之一。

虽然殷墟研究是标志中国考古学起步的一项值得称道的重要成就，但是以解决问题和揭示因果为精髓的探索而言，它却成为一个十分不幸的开端。正是殷墟发掘与典籍的吻合，使得中国考古学在后来的半个多世纪里，没有再在完善和改进自身理论方法上下功夫，发扬善疑和善思的探索精神，以提出问题 and 解决问题为己任，却在史学的学科定位上裹足不前，将印证史籍看作是具有最大成就感的工作，并将发现稀世珍宝和评出十大发现视为最高学术荣誉。于是，证经补史和挖宝心态成为妨碍中国考古学视野和研究水平提高的两个主要羁绊。<sup>①</sup>

视殷墟发掘为“一个十分不幸的开端”，这确实和人们通常的理解大为不同，而陈先生的理由则在于：

一方面，中国考古学对历史学的依附受到中国传统学术价值观的左右；另一方面，中国传统史学沿文献考证的这条路历经千年，在西学东渐的潮流中饱受疑古思潮的冲击，而考古学的适时出现给了它以某种支持，特别是殷墟发掘材料和史

① 陈淳：《考古学的理论与研究》，学林出版社2003年版，第60—61页。

籍记载的吻合,使得商周的历史成为信史,为传统国学添加了一些现代科学的色彩,有力地巩固了传统史学的地位。

就当时而言,两者的结合使双方受益。然而在以后的发展中,考古学依附于历史学的弊端日益显现出来。一方面,史学导向的考古学使得很多考古工作者完全从史籍中寻找研究对象和目标,将考古发现能够印证史籍看作是最有成就感的工作,或将考古学材料简单地与历史文献对号入座,考古学的研究潜力和范围无形中受到了极大的限制。不但考古学的阐释要依赖历史学,研究思维和目标上也变得十分神似。更严重的是,考古学本身的科学价值标准也完全被用历史学的标准来进行评判,无法独立发展和持续更新学科自身的理论和方法。……

另一方面,从殷墟发掘所显示出来两个学科的成功结合与互惠,使得疑古思潮不幸受到很大的遏止。本来用现代科学思辨方法对古籍中的史实进行审视和梳理是现代史学研究非常必要和不可或缺的第一步。然而正是由于殷墟和史籍记载的吻合,使得这种科学思辨的意义受到忽视,甚至有可能被认为是多余的。<sup>①</sup>

可以看出,陈博士的反思批评和李先生的称扬肯定实际上指向同一个问题,即中国考古学的编史特征。这无疑表明,不论中国考古学界肯否承认王国维为其学科理论和方法的奠基人,都无法改变此前中国考古学受王氏“古史新证”模式支配的事实。在这一模式支配下,考古学的目标显然已由“考古重建科学的古史体系”滑向

---

① 陈淳:《考古学的理论与研究》,第123—124页。

“考古新证传统的古史体系”。但在李先生看来,考古学界似乎滑得还不够好,不够到位。原因是受疑古思潮的影响,考古界对文献和传统古史体系的利用太过谨慎,缩手缩脚,不够大胆;又受“考古本位”观念的束缚,局限于“田野考古”的圈子里,不能积极主动地使用“二重证据”新证古史。所以,推究李先生的意思,恐怕不仅需要“走出疑古”,而且还需要“走出”偏执狭隘的“考古”。以王国维奠定的中国现代考古学的理论和方法来衡量,现在的考古当然难免一偏之讥。

“释古”比“考古”涵义“宽广”之处,就在于“释古”比考古多一重文献的证据。这一点,可以从李先生对王国维与胡适的区别中看出。李先生在《读王国维先生〈古史新证〉》一文中说:

胡、王之说的区别,仔细分析,仍在对待文献的态度。胡适主张文献中的古史均属可疑,只能从《诗三百篇》做起。王国维则认为文献所载,传说与史实混而不分,乃世界各国的通例,即使是古史传说,也“往往有史实为之素地”。从这样不同的观点出发,胡、王对古史研究出路看法,自然互不相同。胡适也讲到“金石学、考古学”,他只是提出用“用地底下掘出的史料,慢慢拉长东周以前的古史”,而王国维却创立“地下之新材料”与“纸上之材料”互相证明的“二重证据法”。<sup>①</sup>

胡适的“拉长”说出自1920年1月28日给顾颉刚的《自述古史观书》,其中说:“现在先把古史缩短二三十年,从《诗三百篇》做起。将来等到金石学、考古学发达上了科学轨道以后,然后用地下掘出的史料,慢慢地拉长东周以前的古史。至于东周以下的史料,亦须

<sup>①</sup> 李学勤:《清路集》,第41页。

严密评判，‘宁疑古而失之，不可信古而失之’。”<sup>①</sup>对胡适的“拉长说”，张京华先生认为是“一个最为优秀的研究计划，预见了20世纪学术发展的真实轨迹，胡适本人也因此占据了一个极高的位置。近年极为轰动的‘夏商周断代工程’以及大量的考古学、简帛学研究，所从事的实际上正是一种‘拉长’的工作”。张先生还认为，“工程”的总目标是把中国历史纪年从公元前841年“上推”到三代，“‘上推’一词，可以视为‘拉长’的同义语”。<sup>②</sup> 无论是否“最为优秀”，“拉长”说都无可怀疑地表明胡适对考古学的极端重视。从顾颉刚的有关论述来看，他对考古学在重建古史中的地位和价值也是“极端的注重”的。李玄伯认为，“要想解决古史，惟一的方法就是考古学；我们若想解决这些问题，还要努力向发掘方面走”，他表示认同，认为“确是极正当的方法”。<sup>③</sup> 可见，“疑古”的两位领袖人物都将考古学置于重建古史的核心位置，他们对考古学的重视程度甚至比李学勤先生有过之而无不及，李先生对此应该说看的是极为清楚的。但他也很敏锐地看出看重考古的背后乃是对文献的怀疑，而这恰恰是李先生所不能苟同的。这充分说明，认同王国维的李先生和“疑古”的根本分歧并不在对待考古学的态度，而是在“对待文献的态度”。李先生虽然重视考古学，但反对考古学离开“证经补史”的文献学范畴自立门户，更反对将整个古史研究的根本落到考古学上。从前面所论李先生与郭沫若的差异中可以看出，李先生用“史实素地”这个理念将文献所载古史的可信性基本

---

① 胡适：《自述古史观书》，见顾颉刚编著：《古史辨》第一册，上海古籍出版社1982年版，第22—23页。

② 赵金昭、吴少珉主编：《二十世纪疑古思潮》，学苑出版社2003年版，第270页。

③ 李玄伯：《古史问题的唯一解决方法》，《古史辨》第一册，第270页。

肯定下来,并反复用现代考古学材料和各种方法加以释证。文献及所载古史传说在李先生的“释古”之学中居于支配和主导地位,考古学不过起着证明、补充和完善的作用,其重要性仅此而已,过此则不免抹杀文献和古史传说的信史价值,“造成历史文化的空白”,“抹杀中国人一个文化上的特点”。

李先生批评“疑古”只是“以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子”,<sup>①</sup>也就是说“疑古”派单凭文献,不注重考古。但根据以上分析,李先生对“疑古”在古史重建方法上的真正不满,恐怕不是他们“以古书论古书,不能跳出书本上学问的圈子”,而是嫌他们以考古论考古,跳出书本上学问的圈子太远了。李先生对考古和文献的真正态度,很多学者,包括他的弟子恐怕未必都能深入领会。实际上,20世纪初以来,“二重证据法”在上古史研究中已经没有人能够拒绝,更多的人则是自觉运用,顾颉刚、李济、郭沫若概莫能外。但是,尊奉王国维的李先生反复强调的具有范型意义的“二重证据法”与诸家有一根本不同,即诸家都以文献为辅助,以考古为根本,而李先生则显然是以文献为根本,以考古为辅助。考古对李先生以“走出疑古”为特征的“释古”的确起着极其重要的作用,但这一作用的程序和模式是:以考古材料证明文献之可靠,再以文献所载古史为重建古史的基本框架,然后用考古学材料补正和完善它,用摩尔根和马克思的社会进化论解释它。李先生的“释古”大概即是此意。在这一模式中,“证经补史”确实是对考古学作用的最恰当的概括。但和陈淳先生等国内外学者激烈批评中国考古学的这种依附性特点不同,李先生始终坚持认为以“二重证据法”为核心的“考

---

① 李学勤:《走出疑古时代》,第345页。

古学与历史学的结合”，是“有中国特色的现代考古学”的唯一正确方向，不仅不应改变，而且应该在新世纪中自觉推动和继续强化。

中国的考古学从产生之日起，就形成了自己的鲜明特点，就是考古研究同历史研究密切结合。……有学者写文章评中国考古学，认为中国考古学的最大的缺点就是过分与历史学相结合，只有打破这一点才能吸收新东西。可我个人认为，从王国维提出二重证据法到现代考古学的建立所形成的考古学与历史学相结合的传统，正是中国考古学的特色。

中国传世古代典籍非常繁多，且有久远的注疏传统，使中国考古学由开始建立起，就与历史学的研究紧密相结合。王国维提倡的以纸上材料同地下材料互相印证的“二重证据法”，成为考古学的明显特点。尽管有学者提出过不同意见，这样的特点在新世纪中仍会继续下去。考古学将为中国古代文明的探索提供更多更新的依据。<sup>①</sup>

为推动和强化这一趋向，李先生还提出一些建议，如鉴于以前发掘多是被动的抢救性工作，建议“将来的发掘，应尽量转向由研究需要出发的主动发掘，以对学科发展有更大的推动”。<sup>②</sup> 从他以殷墟和“夏墟”为主动发掘的范例来看，所谓“研究需要”仍指古史编年研究的需要，而这恐怕正是许多学者所不愿看到的现象。考古发掘在选点等问题上肯定需要主动，但选择的标准和依据究竟何在，恐怕在追求学科独立的考古学家和试图将考古学继续绑缚在编年快车上的历史学家之间还会有一段长期的纷争。几十年依附历史学的强大惯性，加上“走出疑古”强势潮流的裹挟，考古学独立之路

---

① 李学勤：《中国古代文明十讲》，第8—9、17页。

② 同上，第18页。

恐怕任重而道远。

至此,有一点已经可以看得非常清楚:在援引的诸位现代学者中,李先生真正奉为宗师的其实只有王国维。就对古书、古史可信性的态度而言,唯有王氏的“古史新证”与李先生的“释古”意向最为接近。王氏对古书古史谨慎的保守立场,使他成为“备受推重”的“走出疑古”的开山。而其他人,冯友兰是因为“不很清楚”而误引,郭沫若因为基本认同“疑古”立场而与李先生意旨相悖,李济因为偏向田野发掘而离开现代考古学“正统”,他们都不是重建古史的正路,只有王国维的“二重证据法”和“古史新证”才是古史重建的唯一正路。但在李先生看来,由于“疑古阴影”的“笼罩”,这一路向似乎暗昧不彰:冯友兰代表的哲学史和学术史与郭沫若代表的古史学界基本认同“疑古”的立场,李济所代表的考古学界则既局限于“田野考古”,又受“疑古”思潮的影响,不敢放心大胆地结合文献和印证古史。由此可见,李先生说“咱们今天的学术界,有些地方还没有从‘疑古’的阶段脱离出来,不能摆脱一些旧观点的束缚”,<sup>①</sup>也并非没有根据,“走出疑古时代”的呼吁也就不是无的放矢了。至于是否应该“走出”、能不能“走出”、“走出”后的路向是否正确,则是需要讨论的另一件事。

#### 四、“走出疑古”走向的明朗化与初步的理论建构:从“证古”、“正古”到“现代古史史科学”

李学勤先生的“走出疑古”,一言以蔽之,就是借考古材料和新

---

<sup>①</sup> 李学勤:《走出疑古时代》,第19页。

出简帛替古人鸣冤,为古书翻案,进而重新确立古书及所载古史的可靠性权威。但李先生一不愿过分立异,二则因事务繁忙,无暇系统论述,所发表的文字,或为即兴演讲,或为精短“小文”,或为序跋借题发挥,意蕴往往无限而又难免语焉不详,对古书古史是否整体可靠的问题始终言辞委婉,意向含蓄。读者往往得其一而不知其二,见其表而不识其里,各自就其所见而表示支持或反对,对他“走出疑古”后的真正意向,反而容易忽略。这对“走出疑古”的发展显然不利。廖名春、郭沂两位先生承李先生之后,各自对“走出疑古”有所阐发,后疑古时代的走向在两位这里豁然明朗。

廖、郭二位是“走出疑古”的坚定支持者,在“后疑古时代”的走向上,他们与李先生的主张也无二致,但都反对借冯友兰的“释古”为号而主张另立新帜。廖先生所立曰“证古”,郭先生所立曰“正古”,二者与李先生所谓“释古”其实异名而同归,其中“正古”一说最能体现“走出疑古”的意旨和走向。

廖、郭二位之所以反对以“释古”为走向,是因为他们敏锐地看出这个由冯友兰提出来的概念“是以‘疑古’为基础的”(廖)、“基本倾向还是疑古”(郭),认为给“‘释古’说以相当高的评价,这是一个误会”(郭)。廖、郭各有一文布陈其主张,前者为《试论冯友兰的“释古”》,载《原道》第六期;后者为《从“疑古”走向“正古”——中国古史学的发展方向》,初刊于《光明日报》2002年7月16日第三版《理论周刊》,又刊于《孔子研究》2002年第4期,副标题改为“试论中国古典学的发展方向”。

### (一) 廖名春的“证古”说

廖文从实践到理论对冯友兰的“释古”作了详细解剖和分析,

认为“他的‘释古’事实上就采取了‘疑古’的立场,从观点到论证,看不出与疑古派有什么不同”,甚至认为:“可以说,由近年来大量简帛文献的出土才逐渐明白的先秦秦汉哲学史排队的错误,是由胡适、顾颉刚发起,最后经由冯友兰系统完成的。从中国近代两种最权威的中国哲学史著作看,释古的冯友兰较之疑古的胡适疑古疑得有过之而无不及。”另外,他认为将“释古”与“疑古”、“信古”相提并论,并视为对“信古”、“疑古”的超越,在理论和逻辑上有问题。廖文的批评有两个要点:其一是说“释古”虽标榜“折衷”,但实际上不可能,落到具体问题上,或“信”或“疑”,一定要有非此即彼的抉择,否则没有办法“释古”。其二是说“释古和信古并非同一层次上的同类问题,不具有可比性”。关于第一点,廖文说:

所谓“信古”是指于中国上古史“尽信古书”;所谓“疑古”是指于中国上古史“全然推翻古代传说”,认为古书的记载基本上不可信。因此“信古”也好,“疑古”也好,都是指对记载中国上古史的古书的认识。这种认识实质就是对作为中国上古史传统史料的古书的可靠性的认定。而“释古”虽然说是“信古”与“疑古”“这两种态度的折衷”,认为“历史旧说,固未可尽信,而其‘事出有因’,亦不可一概抹煞”,但落实到具体问题上,到底是“信”还是“疑”,总得有个说法。因此,“释古”离不开“信”或“疑”,没有对古书的“信”或“疑”,“释古”就无从“释”起。

关于第二点,廖文说:

“释古”与“信古”、“疑古”并非同一层次上的同类问题,不具有可比性。葛兆光认为“信古”、“疑古”是史料甄别,“释古”是史料的使用,颇中肯綮。显然,“释古”与“信古”、“疑古”并不

是同类,也不是同一个层次上的问题。……将它们放在一起,相提并论……这在逻辑分类上是很不妥当的。也就是说,“释古”和“疑古”、“信古”谈的不是一回事,不具可比性,将它们混为一谈,硬分高下,是没有什么意义的。

尽管廖文对“疑古”和“释古”的某些理解并不准确,但有一点还是抓得很准,即“释古”必须“对作为中国上古史传统史料的古书的可靠性”有一个确切的“认定”,否则就无从“释”起。只是廖先生拘执于所谓“认定”就是在“信”或“疑”之间作非此即彼的选择,没有“第三条道路”可走,所以对冯友兰的“折衷”所蕴涵的积极意义便不能领会,反认为是“虚晃一枪”,耍滑头。是否如此且不置辩,廖先生的拘执起码将“走出疑古”的取向呈露出来:既然非“疑”则“信”,则“走出疑古”就只能是舍“疑”而取“信”,即“认为古书的记载基本可信”,“‘未尽可信’的修正只是局部和枝节的”。这个倾向在解释和发挥王国维“虽古书之未得证明者,不能加以否定,而其已得证明者,不能不加以肯定”这句话时表述得更加清楚:

这就是说,古书所载上古史事,得到“地下之新材料”证明者,我们应该承认,不能妄疑;没有得到“地下之新材料”证明的,也不能轻易抹杀。这种说法,不但与主张“宁疑古而失之,不可信古而失之”的胡适、顾颉刚有天壤之别,也是主张“释古”的冯友兰所不能言。为什么呢?区别就在于:王国维研究“地下之新材料”不是为了从根本上推翻“历史旧说”,不是专用“地下之新材料”来打“纸上之材料”的屁股,而是“补正”,补充、修正、印证“纸上之材料”记载的“历史旧说”。也就是说,

他的“二重证据法”是以基本承认“历史旧说”为前提的,只不过认为“纸上之材料”记载的“历史旧说”还需“地下之新材料”的进一步补充、修正而已。当然“补正”是相互的,“地下之新材料”也离不开“纸上之材料”,没有“纸上之材料”,“地下之新材料”无从得解。这种互证关系,也只能证明王国维对“历史旧说”的基本肯定。

廖文还指出了王国维与“信古”、“疑古”和“释古”三者本质的不同:

在王国维看来,“纸上之材料”记载的“历史旧说”虽然有一定的缺陷和问题,需要“地下之新材料”的补充和印证,但基本上是可信的。而“信古”者却是“尽信古书”,对“古书”记载存在的问题视而不见,不敢正视。“疑古”者是“全然推翻古代传说”,从“宁疑古而失之,不可信古而失之”“对着干”的精神出发,认为古书的记载大多不可信,是后人的作伪。而冯友兰的“释古”虽然讲“折衷”,讲“合”,但他还是不敢基本承认“历史旧说”,只是说“‘事出有因’,亦不可一概抹杀”而已。换言之,“历史旧说”的大部分,是可以抹杀的。

“疑古”是否“全然推翻古代传说”,冯友兰是否认为“‘历史旧说’的大部分,是可以抹杀的”,“疑古”对古代传说究竟持何种见解,又是如何研究的,这些问题均先不辨,但通过廖先生上述议论,“走出疑古”的去向可以说已经豁然开朗:“‘历史旧说’基本上是可信的”,“二重证据法”就是“以基本承认‘历史旧说’为前提”,然后以“地下之新材料”“进一步补充、修正”。这种由王国维创始的古史研究模式,廖先生认为应该称之为“证古”。显而易见,在他的心目中,这也是“后疑古时代”古史研究唯一正确的方向。

## （二）郭沂的“正古”说

“走出疑古”提出以来，对“后疑古时代”走向阐述得最条畅明白的文章就是郭沂先生的《从“疑古”走向“正古”》。郭先生在文中首先对“信古”、“疑古”之“古”的意义加以界定，指出“古”者，“古史”也，此“古史”非指先秦时期的历史过程本身，而是关于先秦历史的记述和阐释，即“古史学”。具体地说，“‘古’者，庆历以前之传统古史学也”。他指出，“中国古史学可谓命途多舛，由于种种原因曾多次遭到破坏，但历代学者又都想方设法进行重建”。中国历史上“具有重要意义的古史重建活动”迄今共有三次：第一次是“孔子对夏商周三代历史的重建”，“经孔子整理的六经，成为先秦古史学的典范”；第二次“是西汉对先秦历史的重建”，经过西汉学者整理的“这套古史学，一直为汉魏隋唐时期的学者所遵信”；第三次即是目前以“走出疑古”为特征的重建。郭文指出，北宋中叶，疑古思潮开始兴起，此后时起时伏，到20世纪初二三十年代的古史辨派而“登峰造极”。但宋代疑古思潮是“有破有立”，近代疑古思潮则“只破不立，其主流是颠覆唐宋之际有关先秦文献和史实的成说，基本谈不上古史重建，虽然其意图本来也是先破后立”。与近代疑古思潮兴起的同时，由王国维创始的以“二重证据法”为“基本原则”的古史重建工作也同时起步，而“李学勤提出‘走出疑古时代’则标志着它已经成为时代的主旋律，也就是说，作为学术主流的疑古思潮已经彻底成为历史”。第三次古史重建有着自己的特点：“如果说前两次古史重建是古史学因传统文献缺失而遭到破坏，重建的主要途径是修复、整理和阐释传统文献，那么第三次是古史学因传统文献被怀疑而遭到破坏，重建的主要途径是以考古材料印证传统

文献的可靠性,并在同时纠正和补充一些传统观点,进一步完善古史系统。”这样的古史重建,与冯友兰“以‘疑古’为基础”的“释古”以及“用田野考古的方法去研究古史”的“考古”根本不同。从字面上看,“释古”、“考古”都“不包含对传统古史学可靠性判断的意义”,而“释古”的冯友兰“疑古的态度比那些正宗的疑古派有过之而无不及”,因此,它们都不能成为这次重建的方向。

至于廖先生的“证古”说,郭先生认为虽说“是对王国维‘二重证据法’的理论概括”,但却不能概括“二重证据法”的“主要思想”。他认为,王国维在《古史新证》中所表述的“二重证据法”有两层含义:“一是根据‘地下之新材料’‘以补正纸上之材料’。所谓‘补正’,王氏已明言,包含‘补足’与‘纠正’的意思。二是‘证明’古书(也就是‘纸上之材料’)。所谓‘证明’,从积极方面说是‘证实’古书,从消极方面说是‘证伪’古书。在这里,王国维强调的显然是积极的方面。然而就字面上看,‘证古’一词只有第二层含义‘证明’古书或古史,而没有第一层含义‘补正’古书或古史。另外,‘证古’这个概念也不包含对传统古史学可靠性判断的意义,与‘信古’、‘疑古’性质不同。”

郭先生排除“释古”、“考古”、“证古”说之后,直接从“如何对待传统古史学”这个核心问题入手,对“‘走出疑古时代’后又走向何处”、“中国古史学的出路在哪里”等重要问题提出简捷而又明确的主张,即走向“正古”:

所谓“正古”,就是“修正”传统古史学。“修正”传统古史学,一方面意味着传统古史学基本上是可靠的,只需“修正”;另一方面意味着它也有缺陷,所以需要“修正”。这其实已经包含了对传统古史学可靠性判断的意义,因而可以和“信古”、

“疑古”相提并论。

具体地讲，“正古”大致包括“四正”：

一曰“反正”。越来越多的考古材料证明，传统古史学是大致可靠的，是古史研究之不可动摇的基石，不可轻易怀疑，这是前提。不幸的是，它已被疑古派彻底歪曲。因而，根据出土文献“证明诸书”，拨乱反正，重新认定传统古史学的正确地位，乃当务之急。

二曰“纠正”。无庸讳言，传统古史学的某些方面是不正确的甚至是错误的，需要改正。……

三曰“补正”，即“补”而“正”之。汉唐传统古史学也有所缺失，尤其经过秦火，当有大批文献佚失，需要根据出土材料并结合传世文献加以补足。……

四曰“判正”，即“判”而“正”之。汉唐传统古史学的有些方面不明确甚至是不准确的，需要进一步评理论定，使得其正。……

毫无疑问，“正古”的前提是相信“传统古史学是大致可靠的”，因此“四正”中以“反正”为第一要义。所谓“拨乱反正”，即拨“疑古”之乱而反诸“传统古史学”——“庆历以前之传统古史学”——之正。其他如“纠正”、“补正”、“判正”，充其量只是“局部和枝节”的“修正”而已。

“正古”、“证古”并无原则性分歧，但“正古”将“走出疑古”的意向和旨趣更确切地表达出来，并且将其进一步具体化。

从客观的立场来说，如果“传统古史学”确实“基本上是靠的”，那么，“基本相信”它也是应该的。可是，事实是否如此呢？很难说，至少，“庆历以后”历代学者，特别是百多年来学者们攻诘的

那些伪造的痕迹(无论是有意还是无意)和疑点,似乎并没有被彻底驳倒。在这样的情况下,凭什么就能断定“传统古史学基本上是可可靠的”呢?李学勤先生曾明确表示“不赞成预设的信,也不同意预设的‘疑’,实事求是乃是我们力求达到的准则”,<sup>①</sup>这个态度非常正确。<sup>②</sup>但问题的关键是,“疑古”之“疑”并非是毫无根据的凭空“预设”,它不仅有材料的根据,而且还有理论的根据。即便今天新的材料和新的研究已经证明它的确有不少错误,也不能就此断言它所有的“疑”都错了。特别是作为“疑古”核心的“层累地造成的中国古史”说,迄今所有新发现的相关材料,虽对顾说有所修正,但从根本上说,也不乏“是对顾说有利的”。<sup>③</sup>今天对“疑古”的错误,无论是结论上的,还是方法上的,当然应认真反思,勇于纠正,但是,如果借部分古书平反之机来整体推翻传统辨伪学的成绩,或

① 李学勤:《清路集》,第228页。

② 不过,李先生在实际研究中并没有彻底贯彻“不预设”的原则。如关于炎黄二帝的研究,他由“各种古书都记有基本相合的传说”而肯定“炎黄二帝以及其后裔的种种传说都不是虚无缥缈的东西”,然后便据各种古书排列黄帝后裔世系及分布范围,并据以说明两个历史问题:“第一,中华文明的起源要比很多论著设想的要早,甚至要早相当长的历史时期”;“第二,中华文明在相当早的时候,包括它刚在萌生的过程中,便有了广泛的分布”,而且,还“特别要指出”:“民族的团结统一是我国传统文化的重要特点。虽然在漫长的历史上有过多次分裂,但最后终归于统一。这样的民族精神,在史前时期已经露其端倪了。”(《走出疑古时代》,第44—45页)正如吴锐先生所批评的:“问题是史前时期还没有形成‘民族’,又如何‘团结统一’呢?”(《中国思想的起源》第一卷,第22页)这显然是“预设”的结果。“夏商周断代工程”出现许多备受国内外学术界批评的重大失误,作为工程首席科学家和专家组组长,李先生的“预设”甚至“确信”恐怕是造成失误的重要原因之一。关于工程的批评争议有很多材料,可参看《古史考》第九卷《民间论三代》,海南出版社2003年版。《复旦学报》(社会科学版)2004年第4期所载陈淳《二里头、夏与中国早期国家研究》对工程以“预设”甚至“确信夏的存在”为前提,“并坚信不移地用考古资料来印证文献”的做法及其后果有非常深刻的分析和批评。

③ 裘锡圭:《新出土先秦文献与古史传说》,《中国出土古文献十讲》,复旦大学出版社2004年版,第30页。

者借“古书形成时代的新认识”而直接恢复古史传说的可靠性权威,那么“击其一点,不及其余”和“假设有余,求证不足”这两个他们曾经给予“疑古”的最严厉的批评,恐怕就要反弹回来,成为他们自身的真实写照了。

### (三) 谢维扬的“现代古史史料学基本概念”

前已论及,单纯“以考古材料印证传统文献”的方法,实不足以对古书古史实现反“疑”为“信”的转换,必须超越“材料”之上提出一种新的东西,使反“疑”为“信”的转换即使在没有证据的情况下也可以顺利实现,这正是谢维扬先生所关心的问题。他倡导建立“现代古史史料学”多年,其内涵和方向与李学勤先生倡导的“对古书的第二次反思”是一致的。多年来,谢先生一直致力于从史料学角度将“走出疑古”的一系列思想加以系统化和理论化,其主要成果就是“现代古史史料学基本概念”的提出。<sup>①</sup>

谢先生认为:“古代早期文献文本的不断发现对于治古史而言,除提供给我们大批新数据而外,最深远的意义也许莫过于对古史研究的史料学基本概念的问题,促使人们根据对新资料的研究从更多方面作一些反思,以获得某些新的认识,而这正是新世纪古史研究要有突破性进展的关键问题之一。通过对真正古代文献文本实物的研究来检讨以往的古史史料学概念,进而建立新的科学和完整的古史史料学基本概念,这是古史界多年的夙愿,而在今天

---

<sup>①</sup> 可参看谢维扬:《〈上博馆藏战国楚竹书研究〉序》,朱渊清、廖名春主编:《上博馆藏战国楚竹书研究》,上海书店出版社2002年版;《〈新出土文献与古代文明研究〉序》,《古书成书情况与古史史料学问题》,两文并见谢维扬、朱渊清主编:《新出土文献与古代文明研究》,上海大学出版社2004年版。

的条件下似乎已经可以期望有一些真正的突破性的进展了,这无疑是很令人兴奋的。”“建立合理的古史史料学概念的核心问题不是别的,而是对古书成书情况的再认识。”<sup>①</sup>“对古书成书情况的再认识”是十分复杂的课题,大致包括三方面问题:

首先是古书真伪问题的研究。

谢先生指出,这个问题的实质,“应该是以对先秦古书成书情况的了解来判断传世文献的可靠性程度问题。这也可以说是‘传统的’古史史料学下力最多失误亦多的问题,对古史研究方法的影响也最大,必须依靠对新资料的研究作出清理”。<sup>②</sup> 先秦古书成书情况研究的核心是古书体例问题,谢先生认为,包括“古史辨”在内的整个传统辨伪学,用“以今比古”的方式看待先秦古书体例,并“拿古书体例范畴内的特征作为证伪的依据”,这“是其方法上最致命的缺陷”。正是这种方法的运用,导致其“整体上的不成功”。他援引李零先生《出土发现与古书年代的再认识》一文,认为该文依据出土简帛总结出来的先秦古书体例的八个特点,“对认定‘传统的’古史史料学理论在判断古书真伪问题上的致命弱点或失误已经很能说明问题”。<sup>③</sup>

鉴于先秦古书体例的“复杂和富于变动”及“不可尽考”,谢先生认为自书内立证伪的标准是有“风险”的,主张“对先秦古书证伪的最终标准应该来自书外,即应该找到正面反映作伪行为的足够的证据或证明”。<sup>④</sup> 与证伪标准问题相关的是古书真伪考辨中的举证责任问题。他说,自书外立证伪的标准,实际上是将举证的责任

① 谢维扬、朱渊清主编:《新出土文献与古代文明研究》,“序”,第1页。

② 同上,第2页。

③ 同上,第284页。

④ 同上,第285页。

交付证伪方,而“古史辨”早年多加采用的“默证法”与此相反,是将举证的责任交付证真方,“除非你举出证真的证据,此书便非真”。谢先生认为:“就结果而言,证伪方举证保护的是事实上的真古书,证真方举证防止的则是将伪古书当作真古书。因此在‘法理’上这两种立场似乎都无可厚非。然而在实践上,持证真方举证立场的传统辨伪学常年努力的结果是‘古籍辨伪的工作越热忱’,我们就越‘无书可读了’;而近年来对新出土文献研究的‘一个直接的结果是证明不少长期被斥为伪书的古籍实际是真的,或者一部分是真的’。这说明就中国早期文献的实际而言,坚持证真方举证立场的效果是不好的。在古史研究实践中,坚持证真方举证立场的影响也值得反思”。他以《剑桥中国上古史》不写“夏朝”一章为例,认为:“《剑桥》目前坚持的证真方举证立场实际上反映了其拒绝对中国早期文献的全面和总体的表现与特征作完整的思考。其实,依最平实的逻辑推断,依证真举证立场排斥《夏本纪》很可能会有武断的。这个事实有很深刻的含义,那就是对中国早期文献文本的生成的基本理由应有恰如其分的认识,这一点还是需要我们大力研究的。”<sup>①</sup>

第二个要研究的问题“是根据传统辨伪学整体不成功的事实,应该考虑未来古史史料学的任务会有什么变化”。谢先生认为:

事实上,传统辨伪学的成果并不理想这一点已经表明,对中国早期文献这一大宗资料而言,其作为史料的价值在总体上与古书辨伪工作并没有重要的、全面的联系。因此在未来古史史料学理论中,可以设想,相对“传统的”史料学,对古书的辨伪问题应该不会再占据中心和重要位置,辨伪的重要性会大大减弱,史料学思考的重心将会放到对于现代古史研究

<sup>①</sup> 谢维扬、朱渊清主编:《新出土文献与古代文明研究》,第285页。

的要求更具针对性的问题上(比如对古书内容来源的整理和对古书采用事实素材的原则的分析等)。如果说“传统的”史料学理论是以“辨伪”为主要特征,那么未来古史史料学将越过这个阶段,而进入更深层次问题的处理。<sup>①</sup>

如果谢先生的主张得以实现,那么从“‘传统的’古史史料学”到“未来古史史料学”确实将会发生“理论范式”的大转型,鉴于后者“将越过”做了千百年的“辨伪”这一特征,恐怕除了“革命”二字,再也没有别的什么字眼可以体现这次转型的性质。

第三个要研究的问题是“关于古书内容来源的判别”和“对于早期文献文本之间关系的整理”。谢先生认为:“具有真实事实来源的资料就是具有史料价值的资料。因此,关于古书内容来源的判别应该是更具有史料学意义的基础工作(而古书辨伪严格讲来只是关于史料载体的一项工作)。尤其是对于中国早期历史的研究而言,在史料的问题上,对于资料来源问题的探究有时比确定某部古书的真伪似乎更重要。近年来对出土文献所反映的古书成书情况的研究,在帮助我们形成探究古书内容来源的合理规则和有效方法方面是有重要启发的。”他批评“古史辨”把“中国传说时期历史的大量资料”解说成“层累地形成的”历史,“实际上就是判为系统造伪的产物。但在掌握真实的早期文献文本实物的今天,通过对先秦古书成书情况的深入研究,应该可以证明这完全是不可能的,是对中国早期文献文本生成机理的非常主观的想象。因此对传说时期事实素材出现的原理,应该从更广泛的角度去分析”。谢先生认为:“在特定内容或事实素材来源的判定方面,早期文献文本之间,包括古书文本与作为广义的早期文献的早期实用文字

---

① 谢维扬、朱渊清主编:《新出土文献与古代文明研究》,第285页。

资料之间关系的整理是很重要的依据。”<sup>①</sup>

谢先生的“现代史料学基本概念”内涵非常丰富,只是目前仍处于初创阶段,对许多问题的论述尚嫌粗略。比如关于古书辨伪在“未来古史史料学”中的地位和价值问题,“不占据中心和重要位置”与“越过这个阶段”的表述似乎有些矛盾。更重要的是,传世古书中究竟有没有伪书存在?如果有,那么不管有意还是无意,也不管整部还是局部,甚至是一字之易,半句之改,则古书辨伪总不能弃之不顾,传统辨伪学成绩也不能置之不理。又如“关于古书内容来源的判别”,谢先生说“具有真实事实来源的资料就是具有史料价值的资料”,可判别一项资料是否“具有真实事实来源”的标准又是什么?“对于早期文献文本之间关系的整理”或许可以为追寻资料的文本来源提供巨大的帮助,但是又如何判断在文本意义上来源可寻的资料一定是“具有真实事实来源的资料”?像这些关系重大的问题,当然需要长期的研究,但是一些起码的理论逻辑恐怕不必等到将来,只要不抱成见,冷静以待,就完全可以使思路朝着更合理的方向发展。

另外,关于举证责任问题,按谢先生的逻辑,坚持证伪方举证的结果应是:除非你举出证伪的证据来,此书便非伪。谢先生虽然没说,但倾向还是很明显的,而且这种意向是从李学勤先生到廖名春、郭沂等逐渐明朗化了的。王国维的“虽古书之未得证明者,不能加以否定,而其已得证明者,不能不加以肯定”,因含蓄此种意向,曾引起廖先生的特别注意。但王氏只说“古书之未得证明者,不能加以否定”,并未说“不能加以否定”者即可“加以肯定”。细味王氏之意,他的“不能加以否定”只能理解为“孟子于古事之可存疑者则曰‘于传有之’”,<sup>②</sup>这仍是一个“存疑”的态度。作为受过清学

① 谢维扬、朱渊清主编:《新出土文献与古代文明研究》,第286页。

② 王国维《古史新证》第一章《总论》中语,引自《古史辨》第一册,第264页。

熏陶的严谨笃实的学术大师，他深知由“不能加以否定”到“加以肯定”中间尚有“证明”这个至关重要的环节，是绝对不能跨越过去的。但其后继者却把他严谨坚守的底线一下子冲破，在“未得证明”的情况下，由“不能加以否定”，一步跳到“肯定”。他的话便只好改变如下：“古书之已得证明者，不能不加以肯定，而其未得证明者，苟无反证，亦不能不加以肯定。”面对这样的理解，王氏地下有知真不知会作何感想。

关于举证责任及疑、信的标准问题，在有关“夏商周断代工程”的网上讨论中也有涉及。如一位叫 Jim Railey 的学者即“坚决不同意在其被证伪之前先接受夏为信史的意见。他说这无疑是最坏的科学(尽管可能是好的政治)，并且脱离了考古学的严谨的传统。夏在缺乏足够的证据之前，仍然只能存疑”。<sup>①</sup>按照谢先生的判别标准，这种见解乃是属于“‘传统的’古史史科学”范畴，与他的“现代古史史科学”有着本质的区别。区别所在，用廖、郭两位先生的话说，就是是否承认“传世文献”和“历史旧说”“基本可信”或“大致可靠”。和廖、郭二位不同的是，谢先生力图构建一个新的史科学概念体系，来为这一“拨乱反正”的时代思潮提供理论依据。

谢先生提出的证伪标准和举证责任问题，可以说将“疑古”和“走出疑古”推到狭路相逢、短兵相接的境地，一个极为简单但又并不能简单解决的问题提了出来：我们究竟凭什么信？又凭什么疑？信和疑的标准究竟是什么？反观 20 世纪末以来有关“疑古”和“走出疑古”的种种争论，包括对“夏商周断代工程”迄今未息的种种争议，其根本的分歧莫不在此。这其实已经不单纯是“疑古”和“走出疑古”之间的纠纷，

---

<sup>①</sup> 转引自陈星灿、刘莉：《夏商周断代工程引起的网上讨论》，原载北京大学古代文明研究中心编：《古代文明研究通讯》总第 9 期，2001 年 6 月，又收入《古史考》第九卷《民间论三代》，海南出版社 2003 年版。

而是涉及整个中国学术界未来走向的大问题。兹事体大,需要学术界共同关注,并予以更全面、更深入、更冷静的探讨。

值“五四”新文化运动之后,胡适的“拿证据来”曾经成为当时科学思潮的形象标语。围绕“科学”和“证据”的效用和价值,当时还发生了一场“科学与玄学”之争。回头来看,争论虽已成往事,但其中蕴涵的问题,似乎仍值得当今的中国学人认真思考。特别是谢维扬先生就古书辨伪提出的举证责任问题,从史科学角度将“科玄之争”中的一些问题重新凸显出来。其中一个关键的问题是:当证伪和证真都取证不足、甚至无所取证的情况下,应怎么办?就史学及其与之相关的一些学科而言,中国学者一直注重“证据”而鄙薄理论,现在,不管愿意不愿意,举证责任问题已经把大家逼到不能不关注理论的境地。因为,如果再不正视这其中的理论问题,那么所有曾经起于证据的“疑”,都将在同样理直气壮的“拿证据来”的呐喊声中轻而易举地翻身为“信”,诸如顾颉刚当年所说的可能永远也无法证明其为人抑或为神的“三皇五帝”等,终将利用没有“证据”证明这一点,再借助一些民族学、社会学理论的皮毛,以及文献记载与“考古文化”一厢情愿地简单“拟合”,堂而皇之地复原其上古帝王谱系的权威,而系于其名下的各种事迹自然也成为信史。<sup>①</sup>这种方式还会被美其名曰“讲理论,讲方法”。广义的中国史学需要什么样的理论和方法,

---

<sup>①</sup> 近来已不少人早已在做这样的工作了,如景以恩在《跨越疑古思潮,重建黄帝世系》(《东南文化》1997年第3期)一文中认为“夏商周同祖同源的中国古史黄帝世系是不可否认的史实”;韩湖初《中国上古“大统一”应从黄帝时期开始——重新评价疑古派的儒家学者“编造”说》(《新东方》2001年第5期)则说:“根据《帝系》、《史记·五帝本纪》等古籍,可以肯定我国早在黄帝时期就已经形成了大一统的局面。”按:两文虽无学术价值,但要了解一种思潮风靡之下将发生怎样广泛的社会效应,这不失为一种绝好的材料。

已经到了不能再回避的时候了。科学必须讲求“证据”，但当“证据”之求和“证据”的解释陷入僵局时，概念和逻辑的合理性问题、学术的原则和规范问题便自然显现出其至关重要的意义，而这恰恰是我们一向忽略的属于理论范畴的问题。<sup>①</sup>“证据”有穷，这是科学必须正视的问题；科学无穷，因为科学不只是“证据”之学。有些人总想利用“证据”之有穷来打倒科学，又有些人不承认“证据”

---

① 可喜的是，最讲求实证的考古学界已开始关注理论问题，如徐苹芳、张忠培等先生对“考古学局限性”问题的关注和探讨，对人们在有“局限性”的“证据”面前应该采取怎样的态度有非常珍贵的启示。张先生早在1998年就有《关于中国考古学的过去、现在和未来》一文，其中专列“考古学的局限性”一节，从考古遗存的性质和特点出发，指出考古材料在解决时空等问题上的局限性，并对“夏商周断代工程”对此没有足够认识提出批评。他说：“组织人力，拿出钱来，制订计划，搞三代纪年，动机无疑很好，热情可嘉，但这是否是科学决策，则完全是另一回事。这一决策的前提就错了，例如他们声称要走出‘疑古’，其实早就走出‘疑古’了。他们说要三年搞出来，依我看，不要说是三年，就是更长一些时间，例如再加二三年，我看也未必搞得出来”；“据说搞三代断代工程得依靠测年科技手段的进步，这谈何容易，不要说五年，就是再长点时间，也不易进步到能搞出真实年代的水平。除此之外，据说还有个办法，那就是‘重大科学问题上的民主集中制原则’。科学是追求真理，在真理面前人人平等，哪容得民主集中制！发展科学需要的是自由、民主的环境，是百花齐放，百家争鸣的局面，如果三代断代能仗民主集中制行得通的话，我想不必等五年，现在也可以搞”（张忠培：《中国考古学：走近历史真实之道》，科学出版社1999年版，第116—117页）。徐苹芳先生在新近发表的《中国文明的考古学研究》一文中非常赞同张忠培先生有关“考古学局限性”的分析。他说：“张忠培用‘考古学天生的局限性’来提醒考古学家必须保持理智头脑，不要去作那些违反考古学常规徒劳无益的事情”；譬如“考古学文化的年代”和“中国历史上的王朝更替、皇帝在位年限和重要历史事件发生的年头，根本是两个概念”，“夏商周断代工程的失误之一，便是把两个不同的历史年代合而为一，强行比附，造成学术上的混乱”；他认为“这不是学术上百家争鸣的问题，而是对事物的基本概念不清、逻辑推理混乱所致的错误，也是对考古学的局限性认识不足所致的错误。在中国现代考古学发展已近80年的情况下，还出现这样学科上的‘幼稚病’，难道不值得我们深思和忧虑吗？”（见《中国文物报》2005年2月25日、3月4日《遗产周刊》第116、117期）按：徐先生的批评已在学术界引起热烈反响。又，陈淳先生对考古学理论的探讨以及从理论角度对中国考古学和中国文明起源研究、“夏商周断代工程”的批评和反思发人深省，令人钦佩。可参见氏著《考古学的理论与研究》及《考古学理论》（复旦大学出版社2004年版）。

有穷,以给科学过高荣誉的方式,为科学带来难以抹去的耻辱。中国学术界如不想再发生这样的事情,就必须改变鄙薄理论的风习,必须有一些人肯在科学的基础上,进一步深入到非“证据”所能穷尽的理论领域,让这里开满真正的理论之花,否则,荒芜的理论之域,恰恰会成为中世纪蒙昧理念复活的乐园。在新的世纪之初,究竟何去何从,很值得中国学人深长思之。

(原载《文史哲》2006年第2期)

# “走出疑古”的困惑

——从“夏商周断代工程”的失误谈起

张富祥

世纪之交一度轰动国际的“夏商周断代工程”，近来似乎渐被人们淡忘。暂时出版的《夏商周断代工程 1996—2000 年阶段成果报告(简本)》(以下简称《报告》)<sup>①</sup>，牵连我们民族“五千年”的历史情结，看来无论如何都难孚人望。纯从学术上说，一套牵强而并不完整的具体年代和数字未必就那么紧要，也许背后的一系列观念和意向更值得学界反省和深思。

## 一、研究理路的检讨

古史年代学研究的困境和难处人所共知，但相关工作也不是完全没有“文本”可循。当下可行的路径，应该还是在现存古文献“文本”的基础上多方联络和考证，力求将已有的年代系统调整到目前能够为大多数学者所接受的水平上；或者在得不出一致意见的情况下制定几种备案，而不必强求圈定一种结论。实在说，断代

---

<sup>①</sup> 《夏商周断代工程 1996—2000 年阶段成果报告(简本)》，世界图书出版公司 2000 年版。

工程匆匆作业,并未对现存“文本”进行深到、仔细、有所突破和发明的系统研究。《报告》所反映的研究理路,几乎是将现存“文本”悉数打散,然后与各种旧有的或重新提取的证件(文字的及非文字的)作不恰当的比附,又从而以一个个自认为“最佳选择”的年代拼凑出一个总表。这样的做法只着眼于既有年代系统已知或可能的错误部分,而全不顾及这类系统总体上可能的合理性,其结果可想而知。

现存的三代年代学“文本”主要有三种:一是《竹书纪年》(以下简称《纪年》)<sup>①</sup>;一是《史记·鲁世家》(以及《十二诸侯年表》的一部分)所记载的鲁国纪年;一是《汉书·律历志》所收录的《世经》中的西周年代。《纪年》古本早佚,现在仅存的佚文零落过甚,大不足用;今本内容尚较完整,然丛脞有如杂俎,向被指为伪品。不过研究表明,今本《纪年》所记仍大略承古本而来,并非尽出于后人的造作,只要下功夫清理一番,也还不难据以恢复古本原载的年代。《史记·鲁世家》记有鲁考公以下年数,公认是可靠的年代学资料,可以作为推校西周王年的基础性参照系,今本《纪年》亦采录了大部分鲁公的卒年。《世经》一书,一般认为出自西汉末刘歆之手,所记周初年代凡武王在位7年、周公“摄政”7年、成王在位30年,纯由《三统历》谱推排得出,未可信任;自康王十六年起续接鲁国纪年,而所记鲁公年数又较今本《鲁世家》多出60余年,当以今本《鲁世家》为是。晚出诸书,以《帝王世纪》较有代表性,其西周部分大致采用了《世经》的年代框架,但自康王以至厉王的在位年数系重

<sup>①</sup> 参见王国维《古本竹书纪年辑校》(载《王国维遗书》第七册,上海书店出版社1983年版)以及《今本竹书纪年疏证》(载《王国维遗书》第八册)。

新估定,多不可从;宋元之际各种古史著作中的西周王年,实皆主承《帝王世纪》,惟个别年代稍有调整。专就西周年代而言,从《帝王世纪》直到近世各家的考证,实际上都曲曲折折地会归于《纪年》和《世经》的两个系统。假如肯定《世经》所推周初王年不可靠的话,那么现在致力的主要方向就应是清理《纪年》的原载,并以鲁国纪年作为基本的参考标准。工程不由此途,而将主要精力放到非文字史料的调查与取证上,这样也就不难理解,为什么工程虽亦设有文献研究专题,最后却对以往的主要争议没有提出任何可以获得公认的解决方案。

工程所制定的《夏商周年表》,见于《报告》附录者,至多只能算是半个表。其中夏代和商代前期均无具体年代,商代后期王年也多缺失,具体到位的只有西周王年。然而就是这半个表,也让人不胜迟疑。下面即着重就此表的西周部分作些简要的分析。

《报告》所录西周王年的推求过程甚为复杂,但细检其理路也不外这样几项:其一,由已知的共和元年为公元前 841 年及史籍所记厉王在位 37 年之数,并假定共和元年为厉王三十七年当年改元,推定厉王元年为公元前 877 年;其二,由古本《纪年》“懿王元年天再旦于郑”的记录,用天文方法测定该年为公元前 899 年;其三,由上二项推定懿、孝、夷三王共在位 22 年,并各为分配年数(均无确据);其四,由所制历谱推得共王元年为公元前 922 年,且亦假定该年为穆王五十五年当年改元;其五,由上项推定穆王元年为公元前 976 年;其六,复由上项及古本《纪年》等所记昭王在位 19 年之数,推定昭王元年为公元前 995 年;其七,由所制历谱推得康王元年为公元前 1020 年、成王元年为公元前 1042 年;其八,综合运用各种手段,最终从东汉郑玄提出的武王克商后在位 4 年之说,选定

西周始年为公元前 1046 年。

这一理路以各王年分别推证，对文献数据的选取非常任意，而由历谱推出者实似猜谜。为验证工程年表的可信性，我们尝试由今本《纪年》及鲁国纪年推校古本《纪年》原载的年代，结果得到与工程年表迥乎不同的西周年代系统。

(一)今本《纪年》的最大问题，在于周初年代改变古本所记，采取了刘歆《世经》之说，以武王在位 7 年、成王在位 37 年(包括周公“摄政”的 7 年在内)为纪；又由于干支纪年的推排，调停古本《纪年》所记西周积年共 257 年之数，以所定成王十八年为 257 年的上限，并指认此年为成王“定鼎”之年。这样，所推西周积年就比古本所记多出了 24 年而增至 281 年，这一点，王国维先生的《今本竹书纪年疏证》早已指出。不过由此还可知道，今本对古本所记康王以下各王的在位总年数并未变动，变动的只是武王、成王的在位年数。

(二)今本《纪年》载康王在位 26 年、昭王在位 19 年，这两个数据当都是承古本而来的，在没有发现强有力的新证据之前断不可更动。据此，仍以西周积年共 257 年为准，可知康王元年为公元前 1007 年、昭王元年为公元前 981 年。这样也就可见，由康王元年溯至 257 年的上限(公元前 1027 年)，实际只有 20 年——我们相信这个 20 年之数即是古本《纪年》所记武王、成王在位的总年数。具体年数的分配，最合理的是武王克商后次年即去世，在位仅 2 年，成王在位共 18 年。也就是说，今本《纪年》多出的 24 年当斩去不计，方合于古本。

(三)今本《纪年》改动古本的另一大问题是穆王的在位年数。古本《纪年》明载“自周受命至穆王百年，非穆王寿百年”(见《晋书·束皙传》)，可知今本记穆王在位 55 年不合于古本。今本穆王部分

的最后 5 条，一为三十七年“伐越”，一为三十九年“王会诸侯于涂山”，一为四十五年鲁魏公卒，一为五十一年“作吕刑”，一为五十五年“王陟”，后 3 条当皆非古本原文。今本记鲁侯伯禽及幽公、魏公卒年，因误信刘歆所推定的伯禽卒于康王十六年之说，皆较鲁国纪年推迟了 7 年；按鲁国纪年，伯禽实卒于康王九年（以鲁武公在位 10 年上推），幽公、魏公则分别卒于昭王七年、穆王三十八年。由上面所定昭王年代，可知穆王元年为公元前 962 年；现在假定穆王在位 39 年，则其薨卒较鲁魏公迟一年，应在公元前 924 年。此年上距古本《纪年》所记武王伐纣年共 104 年，既大致符合“自周受命至穆王百年”之说，又合于民间所传穆王寿 105 岁（虚岁）之说。今即从此数，则又可知共王元年为公元前 923 年。

（四）今本《纪年》载鲁厉公卒于懿王十七年，不确。与鲁国纪年相校，按今本《纪年》的系统，当言鲁厉公卒于懿王十九年。不过所记也和此前三位鲁公的卒年一样被推迟了 7 年，故上推 7 年，即可定鲁厉公卒于懿王十二年。已知鲁厉公卒于公元前 888 年，则懿王元年应为公元前 899 年。工程据古本《纪年》的可靠天象记录，用天文方法推定懿王元年为公元前 899 年，可说是所拟西周王年中唯一正确的结果。据此又可知共王在位凡 24 年。

（五）今本《纪年》载孝王在位 9 年、夷王在位 8 年，当亦承古本。前者既无从肯定也无从否定，后者则可由《左传》等证实。《史记·卫世家》载卫顷侯以厚赂夷王为侯，因顷侯即位于公元前 866 年，故以夷王在位 8 年计，夷王元年不得超过公元前 873 年。这是考求西周后期王年的一个重要数据，此下厉王的年代亦必须参考这一数据推定。

（六）厉王及共和的纪年是个复杂的问题，断代工程显然考虑

不周。古本、今本《纪年》皆不以共和单独纪年，近年出土的陕西眉县铜器也反映出共和不是独立的年号，这便对工程所定西周后期王年提出了严重的挑战。仔细细绎各种文献记载，我们以为共和期间王室纪年仍用厉王之名，并未废止，史籍或载厉王在位 37 年，当包括共和的 14 年在内，而不是后者接续前者。若从此说，则厉王实际在位 23 年，其元年应为公元前 864 年。顺此上推，可知夷王元年为公元前 872 年，孝王元年为公元前 881 年，懿王在位 18 年。《史记》的卫、齐、陈诸《世家》所见年代，均与此相合。今本《纪年》载共王在位 12 年，短缺了 12 年；懿王在位 25 年，多出了 7 年；厉王在位 12 年（包括共和在内共 26 年），短缺了 11 年。三者相抵，共短缺了 16 年，此即所记穆王在位 55 年所多出的 16 年之数。是又可证今本《纪年》变动古本的穆王以下年代，仍是在古本 257 年的积数框架内调整的，并未尽弃旧载。其所以确定厉王实际在位 12 年，当是由误认为厉王 37 岁时去世推算出来的。今本在孝王七年下有一注：“是年厉王生。”按此注，是年下距共和十四年厉王卒恰好 37 年；今补入厉王在位年数短缺的 11 年，则厉王去世时应为 48 岁。由此又使人想到，王室在共和期间可能曾以厉王的年龄记事，大约今本《纪年》误以厉王的纪年为年龄，而《史记·周本纪》的“三十年”、“三十四年”又误以厉王的年龄为纪年。西周后期王年的一系列混乱，当皆由后人误以共和的 14 年接续厉王的 37 年所致，故司马迁作《十二诸侯年表》亦只始于共和元年。

以上内容，笔者另有详考，虽不敢说是古本《纪年》的完整恢复，但我们自信所考是接近于《纪年》原本的，且与鲁国纪年密合。为简明起见，这里仅将所考结果与工程的研究结果表列比较如下：

	《纪年》西周王年 (公元前)	工程西周王年 (公元前)
武王	1027—1026	1046—1043
成王	1025—1008	1042—1021
康王	1007—982	1020—996
昭王	981—963	995—977
穆王	962—924	976—922
共王	923—900	922—900
懿王	899—882	899—892
孝王	881—873	891—886
夷王	872—865	885—878
厉王	864—828	877—841
共和		841—828
宣王	827—782	827—782
幽王	781—771	781—771

二者相校,共和以前王年除懿王元年外,乃无一相合。古本《纪年》出于先秦晋国、魏国的史书,所记必定是有来历的,除非今后有更早、更可靠的“文本”出现,便绝无任意改作的理由。准此,工程暂定的西周年表就完全不可用。其主要失误有两端:一是对穆王的在位年数估计过高;二是没有注意到共和不单独纪年。由前者上推,则商、周年代分界势必会提前;由后者上推,则共、懿、孝、夷诸王的在位年数势必会缩短。古史年代原是一个自在自足的系统,稍有差池便会弄得面目全非。工程既脱离古文献中已有的年代框架而另搞一套,又处处靠推测与“拟合”定弦,这就无怪乎

整个研究工作虽东搜西讨，仍不免顾此而失彼、左支而右绌。

关于夏、商年代框架，工程暂定夏代始于公元前 2070 年，商代始于公元前 1600 年，并未超出传统的认识范畴。古本、今本《纪年》均载“自禹至桀十七世，有王与无王，用岁四百七十一年”，“汤灭夏以至于受，二十九王，用岁四百九十六年”。由这两个数据推算，假如仍以周武王灭商在公元前 1027 年为准，则商之始年在公元前 1522 年，夏之始年在公元前 1992 年。工程对商之积年，采取陈梦家先生之说，以为从商汤立国到文丁去世之年（亦即周文王“受命”之年）共 29 王、496 年，不包括帝乙、帝辛的年数在内，故又由相传的文王在位 51 年、武王克商前已在位 5 年之数，推定帝乙、帝辛共在位 56 年，商之积年应为 552 年。可是这样处理，就使得《纪年》所记商、周积年之数不相接续，中间悬隔 56 年，甚不合于历史记录的通则。我们以为，古本《纪年》所说的“二十九王”当包括太丁及帝乙、帝辛在内，而很可能不及外丙、外壬。今本《纪年》实载商代 30 王而无太丁，各王在位年数累计为 508 年，比所录商之积年总数 496 年多出了 12 年，而这个 12 年恰好是所记外丙 2 年、外壬 10 年之数。大约今本据史籍削去太丁而补入了外丙、外壬，却又未与其他王年及篇末照抄古本的商王人数和总年数相检照，遂致前后相抵牾。今本所记商代前期各王的在位年数还是可以参考的，惟太戊 75 年、祖乙 19 年之数大概需要互换，而工程的研究皆弃置不顾。工程估定的商代后期王年问题很多，虽间采古本《纪年》而亦不顾今本，兹不缕述。其中的要害还是由所定武王伐纣在公元前 1046 年上推，而此年的推定本不可靠，则所拟商后期王年也便失去了基本的支持。

夏之积年，工程徘徊于古本《纪年》所记的 471 年与《易纬稽览图》所记的 431 年之间，最终权从 471 年之说。据我们研究，这两

个数据之间本无关系，而今本《纪年》亦欲调停二者，遂亦导致混乱。今本于“夏用岁四百七十一年”下有一注：“始壬子，终壬戌。”按此注推算，自壬子年至壬戌年，恰好是 431 年；但今本实载夏积年为 491 年，与上二数皆不合。问题即出在对所谓“无王”阶段年数的估计上。今本《纪年》用干支推排夏王年，以帝相元年为戊戌年，少康元年为丙午年。若按夏积年为 431 年之说，则戊戌年下距丙午年仅有 8 年，显然与史实不符；今本《纪年》增入了干支表一周的 60 年，以帝相在位的 28 年与寒浞在位的 40 年相接，则帝相元年戊戌下距少康元年丙午便有 68 年。我们以为，古本《纪年》可能原载帝相八年寒浞杀羿（见于今本），自次年下至寒浞被杀共 40 年，这样夏积年即为 471 年；今本《纪年》囿于后世流行的“帝统”观念，改以寒浞在位的 40 年上接于帝相在位的 28 年，从而使得夏积年总数也较古本《纪年》多出了 20 年。若必欲使今本的干支纪年合于 471 年之数，则当言夏年始于壬申而终于壬戌。以干支推排古代王年始于东汉初年以后，而这种推排常有错误，此为学者所习知。问题还不止于此，今本《纪年》又假定夏王继位后，须为故王服丧三年毕始正式登基称元，故所记夏王年全无条理。今由其干支纪年所差得的“服丧期”，或作 4 年，或作 3 年，或又仅及 2 年、1 年，或竟无“服丧期”，可见其推排未定，还只是胡乱尝试的一种草稿。这类把戏必出于东汉以后，或受到《孟子·万章上》所说的尧、舜、禹皆有“三年之丧”的影响。至于 431 年之数，大约是刘歆由《三统历》谱推排得来的，今本《纪年》的参据和《易纬稽览图》的转录都应出于《世经》，根本谈不上什么“殷历家的说法”。现存《世经》载夏积年为 432 年，或出于后人抄误，或因夏、商分界年的计数而导致差一年，皆无足深究。总之，估定夏年代框架，纬书是不可据的，现时唯一可以

参考而较为可信的数据仍是古本《纪年》所记的 471 年。

这里无意迷信古本《纪年》，但古人既留下了这些记录，后人的年代学研究就必须首先给以彻底的审查。在这项工作未有切实的成效之前，其他任何推求方式都是舍路而不由。

## 二、泛科学论证的反思

与上节所述研究路上的偏颇相联系，工程所提倡的多学科方法也带有泛科学化的倾向。工程年代学研究有一条基本的原则，是在文献记载与考古成果、科技测年、金文材料相矛盾时，宁可相信后者而弃用前者。<sup>①</sup>这一原则在学理上是不周延的，尤其是相对于具体历史年代的确定而言，非文字史料与文献记载相比并无优势。工程对多学科方法的运用应该说有得有失，但诸多失误和教训更值得反思和总结。

### 1. 考古验证

以考古验证古史年代，首先就有个适用范围问题。假如考察对象是几万年乃至几十万年前的遗物，那么样品测试可以提供相对适用的年代数据，并且误差放大到几百年乃至上千年也还算准确；但若仅限于文献史学的年代，并且要弄清年代细节，那么测试手段便会显示出它所固有的局限性。蒋祖棣先生撰文批评断代工程的方法论<sup>②</sup>，曾特别提到这样两项不合理的要求：一是工程要求“C14 年代数据，要达到±20 年左右”；二是工程 C14 专家又要求

① 工程首席专家李学勤先生对此曾有清楚表示。参见张立东：《面对面的对话——“夏商周断代工程”的美国之旅》，《中国文物报》2002 年 5 月 24 日。

② 蒋祖棣：《西周年代研究之疑问——对“夏商周断代”工程方法论的批评》，载《宿白先生八秩华诞纪念文集》，文物出版社 2002 年版；又收入《古史考》第九卷，海南出版社 2003 年版。

考古专家“建立样品与王世的可靠关系……如果无法建立这样的关系,样品对于年代学就没有意义”。这两项要求所带来的一系列问题,有时出乎局外人的想象。例如沅西遗址的发掘是工程建立商—周考古界标的基础,发掘报告便将遗址分期与王世对号,分为“文王迁丰至武王伐纣”(第一期)、“西周初年武王至成王前期”(第二期)等各期。<sup>①</sup>这样的分期为迁就 C14 测年而采取,最短的期段竟只有十几年的时间,绝难令人相信。且不说工程极有限的“抽样”调查未必会有什么新发现,即使仅就这种与王世对号的分期方法而言,也为严格的考古工作所不允许。C14 测年数据要求精确到±20 年左右,甚至比文献学与历史学的误差还要小,在现有技术条件下也同样令人难以置信,况且 C14 测年本来也只有 68% 的置信区间。其实谁都清楚,考古的地层划分和出土器物并不能成为确定实际年代的直接依据,即使测试得再精确也不行。工程之所以提出此类有违于科学常规的要求,目的仅在牵合硬性缩小武王克商年选择范围的做法。实则这一范围未尝不可通过文献记载推定,原不必费许多周折。例如由鲁国纪年可以推知伯禽卒于公元前 999 年,假定他受封于成王元年,在位 20—50 年,那么即可约略确定武王克商在公元前 1050—前 1020 年之间(此即工程所主张的范围)。不过伯禽在位 50 年的假设显然估计过高,更可信的记录还是武王克商在公元前 1027 年。工程最终选定武王克商在公元前 1046 年,已接近所定武王克商年的上限,牵合之迹显然。

工程以偃师二里头遗址与偃师商城作为夏—商考古界标,以

---

<sup>①</sup> 中国社会科学院考古研究所丰镐工作队:《1997 年沅西发掘报告》,《考古学报》2000 年第 2 期。

“新砦期二里头文化”作为探讨早期夏文化与夏王朝起始年代的考古学基础,在考古学者中间也存在很大争议。二里头文化内涵复杂,既往的认识多以其早、晚期段分属夏、商,这在理论上不一定合理;即使权从此种分法,其早期部分的考古测年也不够文献所见的夏代年数。工程采取拼合的办法,以新砦二期上接河南龙山文化晚期(新砦一期),下连二里头一期,以填补其间的空白。实际上,如果从古本《纪年》所记,认定夏王朝始建于公元前 20 世纪初年,那么此种拼合即可消除。不过说到底,仅用“支离破碎”的考古材料而欲拼凑出一个“王朝”,并不是根本的办法,而且各地龙山文化晚期大都延入传说的夏代范围之内,考古分期的绝对年代不一定可以移作划分历史年代的标准。

## 2. 天文推算

在年代学上,天文推算的有效性已得到不少国际性的实证。工程的运用有两项值得肯认的成果:一项是周懿王元年的验证和确认,这在本文上节已提到;另一项是对五次甲骨月食的年代推算。学者对后一项成果还有疑义,如日本学者成家彻郎先生就批评工程的《报告》只记推算所得的西历年而省略了月、日,因为这些西历年的月份有的与甲骨文原有的月份不相应,日干支也有的不合历谱。<sup>①</sup> 不过工程的推算毕竟以甲骨文的可靠记录为基础,由此大致确定商后期盘庚迁殷在公元前 1300 年左右,尚略与传统的认识相合。但对商后期纪年,工程在各种矛盾的记录中选取最晚出的 253 年最低数,以与所定武王克商年相契合,也不可据。按现

<sup>①</sup> 成家彻郎:《读〈夏商周断代工程 1996—2000 年阶段成果报告(简本)〉》,见《古史考》第九卷,第 99 页。

时大多数学者的一般意见，古籍所引古本《纪年》的 773 年之数当是 273 年之误，由公元前 1300 年减去 273 年，则商亡正在公元前 1027 年。773 年之数当由宋代《史记》版本注文的误刻造成，见于现存的南宋黄善夫刊本（即百衲本），而这一误刻很可能出自南宋时尚存于馆阁的今本《纪年》的抄误。

工程的天文推算另有两项成果，一涉武王克商年，一涉夏代始年，因所据文献资料有问题，则皆难获得认同。武王克商前后的天象传说，主要见于《国语·周语下》所记伶州鸠语，其中最紧要的是“岁在鹑火”一语。据我们所考察，伶州鸠语中的天象内容绝非周初实录。第一，伶州鸠语原文实分前后两事。前者记伶州鸠谏止周景王铸大钟，为典型的儒家言；后者专讲“七律”出于自然及武王“吹律定声”的故事，实出于兵家言。二者来源不同，思想并不一致。第二，二十八宿及十二次知识不大可能形成于春秋以前，这点学者已多有论说。伶州鸠语中的“岁在鹑火”当是战国时人用不超辰的岁星纪年法推导出来的，与所推年代的实际天象并不相符。第三，《荀子·儒效》篇所说的武王伐纣“东面而迎太岁”，用的是极晚出的太岁纪年法（与岁星纪年法次序相反的虚构形式），大抵谓“不能在太岁头上动土”，与伶州鸠语所说不属于同一系统。依《周语》韦昭注，鹑火之次指张、翼、轸三宿，三宿在二十八宿系统上皆属南方，与“东面”之说并不相合。《尸子》记武王伐纣，鱼辛谏“岁在北方，不北征”，又恰与岁星正当其位之说相违。此皆出于战国秦汉间的兵忌之说，“迎岁”乃指“逆岁”、“背岁”而言，绝非是指顺迎岁星的位置。第四，《世经》对伶州鸠语的逐句解说，是依据《三统历》谱，用岁星超辰法推演的，不能用以与伶州鸠语互证。第五，伶州鸠语中包含“五德终始”说的内容，其中讲“数”而专注于“七”，

音尚大林(林钟),与西汉末刘向、刘歆父子的“汉为火德”说相应。第六,伶州鸠语中的武王“吹律定声”故事,实出于汉代流行的“旋宫法”,亦即以十二律轮流作为宫音(主音)以定不同音高的五声音阶及其他音阶的一种方法(其法略见于《礼记·礼运》郑注及孔疏),而古时兵家常用以论兵。根据以上几点,可以判定伶州鸠语中的天象内容为晚出的伪史料,并非乐官世家所传的真材料,故不能用以推求武王克商年。

此外,又有关于利簋铭文的一种解释,也被工程用作武王克商时岁星正当其位或岁星上中天的认识依据。据我们理解,铭文中的“武王征商,甲子朝岁鼎,克闻夙有商”,“朝”字当讲为“初”;“岁鼎”通“岁正”,指正月初一;“闻”通“殷”(衣、夷),指殷人的夷人身份。如是则全句可译为:武王征伐商国,在甲子岁旦这天打败殷人,一大早就占领了商城。铭文原很直白,与岁星并无关系,故亦不可作为天象资料使用。依此而论,周人灭商是乘商人过大年之机偷袭成功的,而商周之际尚行用传统的夏历(历日记录可能采取商未通行的“一甲十癸”之制),未必有后人所称的建子、建丑之别。后人用周正推导,故致武王克商的甲子日被推迟到二月末或三月初,此又为研究古历照搬后世历法之弊。对工程构筑西周始年的工作,不论从文献记载、历日推排、考古验证或天文推算上看,只要否定了其中的一条,其整个基础都将根本动摇。

工程对夏代天象的考察,有禹时“五星聚”及仲康日食两事。所用“五星聚”材料采自纬书《孝经钩命诀》,是最难依据的。查现有资料,有关“五星聚”的明确记录,最早的是见于《史记》之《天官书》及《张耳陈余列传》的汉高祖元年十月“五星聚于东井”,《汉书》则有5个篇章言及其事。然而《魏书·高允传》早已对此提出质

疑,认为所记不过是“史官欲神其事”,与实际天象并不相符。至于周文王时“五星聚房”及齐桓公时“五星聚箕”之说(见《宋书》之《天文志》及《符瑞志》等),则尤为晚出的无根之言,故断代工程亦不以前者用于推求西周王年。比较具体的“五星聚”记载见于《汉书·律历志》:“前历(《颛顼历》)上元泰初四千六百一十七岁,至于元封七年(即太初元年),复得阙逢摄提格之岁,中冬十一月甲子朔旦冬至,日月在建星(即斗、牛间)。……宦者淳于陵渠复覆《太初历》,晦朔弦望皆最密,日月如合璧,五星如连珠。”大抵“五星聚”的话头到《太初历》颁行以后始渐为历算家所重,其广传可能更在刘歆改造《太初历》为《三统历》之后。故桓谭《新论》云:“从天元以来,迄十一月甲子朔朝冬至,日月若连璧。”(《初学记》卷四引)虞喜亦云:“天元之始,于十一月甲子夜半朔旦冬至,日月若连珠,俱起牵牛之初。”(《史记·历书》索隐引)这些话显然都是附和《太初历》、《三统历》而来的。司马迁的《史记》成书于太初年间以后,所记高祖元年之“五星聚”很可能也出于《太初历》编制前后的造说。纬书起于东汉初以后,故附会“五星聚”亦不遗余力。如《古微书》卷二引《尚书考灵曜》:“天地开辟,元历纪名,月首甲子冬至,日月五纬俱起牵牛……日月若悬璧,五星若编珠。”同书卷四又引《尚书中候》云:“天地开辟,甲子冬至,日月若悬璧,五星若编珠。”同类材料在纬书中不知凡几,现存《开元占经》卷十九《五星占》部分的引录仍然连篇累牍,可以参看,周文王时“五星聚房”之说即出于《春秋元命苞》。工程《报告》所引《孝经钩命诀》之文,性质并无两样,且原文“炳炳”二字上当有“日月”二字。如果相信所记是“在古人记忆中流传下来”的夏代天象,那么纬书多将“五星聚”追溯到“天地开辟”的时代,现代天文学又如何测度? 工程天文专家推算公元前 1953

年2月26日曾有一次很好的五星聚会(《报告》又称“最难得的一次”),这对推求夏代始年其实也没有什么帮助,因为古人虚拟的“五星聚”与现代天文科学的推算原不相关。古代天文观念与现代不同,说古人不能逆推真实的“五星聚”则可,说古人不能有虚拟的“五星聚”观念则不可。必以为这种奇异壮观的天象只“可能在古人记忆中流传下来”,而不可能出于虚拟,无乃是典型的形而上学观点。至于所谓仲康日食,反映的是季秋房宿日食的晚起知识(一般认为不会早于公元前6世纪),工程既已核实以往的13种说法都有问题,则更不必测算。美国学者或据《左传》所引《夏书》的月份及经过校改的今本《纪年》的干支以事推算,而推算结果的年、月、日又无一与工程的推算相合<sup>①</sup>,可见对古人的这类假想性的记录无法较真。

### 3. 金文历谱

金文历谱的制定和应用,在工程的研究工作中具有其他手段无法相比的作用,而问题也最多。学者或说年代学研究的基础在于历法,这在理论上是成立的,所以由试谱的某种年历推求古代王年也并非不可能。但是质诸现实的情况,在古代历法真正得以考明之前,所有重新安排的历谱都是有问题的,用以套合古代王年徒劳无益,前辈大家如郭沫若<sup>②</sup>、陈梦家<sup>③</sup>、岑仲勉<sup>④</sup>等先生对此都早已有中肯的论说。近年也有全程参加工程金文历法小组工作的专

① 彭颺灼、丘锦程、周鸿翔:《古代日月食的天文断代和统计研究》,见《纪念殷墟甲骨文发现一百周年国际学术研讨会论文集》,社会科学文献出版社2003年版,第591页。

② 参见郭沫若:《中国古代社会研究·青铜时代》,河北教育出版社2000年版,第581—583页。

③ 参见陈梦家:《西周铜器断代》,中华书局2004年版,第500页;《西周年代考重编前言》,见《尚书通论(外二种)》,河北教育出版社2000年版,第408页。

④ 参见岑仲勉:《两周文史论丛》,中华书局2004年版,第131页。

家,对工程的历谱提出了尖锐的批评<sup>①</sup>,更可见这项工作在目前还靠不住。

工程金文历谱的构建以预设的西周历法要点为基础。《报告》第19页载这类要点有四:(1)西周历法采用“朔”或“朏”为月首;(2)西周历法的岁首多为建子、建丑;(3)西周历法一般采用年终置闰;(4)西周改元有逾年改元和当年改元两种。这几项预设没有一项是单一的肯定性的,因而都是需要特别加以证明的,然而工程并没有进行讨论和举证,便径直用作了研究工作的前提。想来工程专家对这几个要点亦未必完全自信,因为据现有的商、周历法知识都不难举出反证。如月首问题,首先是西周时是否已有“朔”的概念尚存疑问;而即使已有“朔”的概念,那么“朏”和“朔”的转换在何时,当时人是否已认识到“平朔”与“实朔”的区别,也都需要有确实的考求和说明。岁首问题,争议亦多,清人已以为周正建子始于东迁以后(见陈厚耀《春秋长历》卷七);近20年间,学者对殷正建丑更提出了种种质疑,因有殷正建辰、巳、午、未、申、酉、戌诸说。闰月问题,工程忽视甲骨文、金文中并非仅见的“十四月”(已知者约有6例)显属失当;而商代及西周是否曾于年中置闰,各家意见也不一致。改元问题,工程特设共王、共和当年改元,实为迁就历谱而并无根据,且如本文前述,共和原不单独纪年。

由于整个历谱不可靠,工程所设置的推求西周王年的七个支点,除“天再旦”与懿王元年当作别论外,其余也就都不能令人放心。问题最严重的是西周后期诸器。吴虎鼎明明有“王在周康宫

---

<sup>①</sup> 何炳棣、刘雨:《怀疑真古,相信假古——夏商周断代工程基本思路质疑》,见《古史考》第九卷第137页。

夷宫”、“申刺(厉)王命”之语,完全可以定为厉王时器,而工程偏偏将就厉谱定为宣王时器。晋侯苏钟很可能是宣王时器,其铭文所记史实大合于载籍所见宣王六年(前 822)伐徐戎、淮夷事(可参今本《纪年》及《诗经·大雅·常武》),而工程又定为厉王时器。按工程专家的解释,厉王三十三年相当于晋靖侯(晋献侯之祖父)十三年(前 846),铭文中的“晋侯苏”当是献侯于宣王六年即位后追称。<sup>①</sup>这个解释是很成问题的:器物既是铭记战功的,何以要刻于二十多年后?而且当时无制作,又置时王的奖赏于何地?我们更倾向于认为,晋人的记录用的是宣王的年龄,而不是宣王的在位之年。假定宣王生于本文上节所考的厉王十一年(前 854,是年厉王 22 岁),那么下及他即位之六年,为 33 岁,故晋侯苏钟铭文称“唯王三十又三年”。大抵共和期间因政局特殊,王室曾以厉王、宣王的年龄记事并非不可能,或者晋人在宣王即位后仍然沿用了其例。晋侯苏钟还有月相与日干支上的矛盾,或涉及各地干支系统的不同,工程采用改字的办法使之合谱,也是大忌讳。究其根底言之,工程原不知共和不单独纪年,从而将厉王的纪年提前了 14 年,这就使得西周后期铜器的排谱陷于一片混乱。《报告》将共和以下历谱列为工程的标志性成果之一(见第 83 页),实际这部分历谱可能问题最多。如果将厉王的纪年下移 14 年,那么就可使历来令专家头疼的一些高纪年铜器排入,其中有的可能虽不用共和之号而实出于共和年间。

工程的金文历谱一并收录了《尚书》的《武成》、《召诰》、《毕命》诸篇中的部分历日干支。这类文献的史料价值当别作评判,但所

<sup>①</sup> 李学勤:《夏商周年代学札记》,辽宁大学出版社 1999 年版,第 10 页。

记历日当大都出于后人的推排，未可盲从。尤其是来路不明的《武成》篇佚文中的历日，断不可仅由刘歆《世经》的推排就信以为真。同样的历日记录，古人按某种特定的历谱推排可以得到一种结果，今人按科学测定的合朔表推排则又得到另一种结果，况且月相问题自古迄今一直纠缠不清。是知不明古历，不知确切年代，仅靠这样的推排构建历谱，又以反求具体的王年，无论如何都不可能获得成功。

现在可以说，工程对多学科方法的运用大部分是牵强的，所得结果也不免穿凿。如果套用西方人常用的一个比喻，那么也可说在工程所定的年代头上都悬着一把剑，只要稍微提出问题，剑都可能落下杀死这些年代。科学研究的基础本在实验和归纳，科技手段并不能普遍地运用于社会科学，同时科学本身也有它自己的缺陷，而泛科学化的理解又绝非是尊重科学。

### 三、也说“走出疑古”

“走出疑古时代”的提法出现于 20 世纪 90 年代初，上距古史辨大潮的最初兴起恰好 70 年之久。70 年间的中国古史研究风风雨雨，起起落落，盖难一言以蔽之；至于断代工程正式启动之时，首次以“超越疑古，走出迷茫”相号召，则又相因于时代风会的变化而关系匪浅。这一口号是期待与风险并存的：假如工程能够获得预想的成功，自可为“走出疑古时代”提供坚强的实据，甚或会扭转古史研究的方向；假如情况正好相反，工程不能获得成功或者归于失败，则可能会发生负面的效应，导致“走出疑古”的口号亦转眼“作古”。

兴起于清末民初的疑古思潮，到 20 世纪 20 年代汇为古史辨

学术的大波,当时在中国史学界乃至政治生活领域中所造成的震荡有目共睹。倘若放宽眼界来看,这一场运动实是一场关于中国古史问题的大论争、大论战,论战的过程并不局限于顾颉刚、胡适、钱玄同等少数几位巨擘的观点——它所展示的是一个大平台、一种大模样、一项堪与先秦百家争鸣相比拟的大事业,七集九大册《古史辨》不啻一场史学革命的结晶。所以古史辨学术的全部内涵也并不能仅以“疑古”二字概括——疑古只是表象,其精神气骨仍在彻底破坏和清算旧史系统,并以此推动近现代新史学体系的探索和建立。中国近世史学的全面转型有着极为复杂的内、外交合因素,而在我们看来,其直接推助力多半来源于古史辨运动。

以顾颉刚先生为代表的所谓“古史辨”派的某些核心观点,从一开始就备受争议。现在回过头去看,这一流派因注重文献史学,他们的一系列观点都是沿着同一历史逻辑的理路展开的。这一理路的最大特点,如当代史家已强调指出的那样,在于破除迷信,推倒偶像,自觉地将现代理性的历史观念引入了古史观。

第一,顾颉刚先生提出的“层累地造成的中国古史”说,认为“时代愈后,传说的古史期愈长”,“时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大”,古史“发生的次序与排列的系统恰成一个反背”。这些话所揭示的本来只是一个简单的、经验性的、甚至可说是常识性的事实或规律,即古史传说在由口头叙事向文献形态转化的过程中,曾长期保持着它们所本有的易变的特点,因此愈后而增饰愈多,古史期也就相应愈被拉长,中心人物也随之愈被神化和放大。试就现在所知的古文献检查,在商代甲骨卜辞中尚不见有关于夏朝的记载(此或与卜辞祀典不涉异族有关),夏、商、周“三代”的观念显然到西周时才有;而到春秋以后的文献中,又出现了虞、夏、商、周“四

代”的提法，中国古史的发端也渐被上溯到相对于晚周的“二千年”以前。伏羲、神农以及包括“黄帝”在内的“五帝”等称呼的定型大约都相当晚近，“黄帝”之名目前在金文中最早还仅见于战国时齐威王的铜器。依据传说古史观念的演变次第观察，“层累”说的要义其实仅在承认一代有一代的史学，而这正是现代历史诠释学的应有之义。

第二，由“层累”说引申开来，所谓“信史”期自然要大大缩短，因为按时代先后排列的传说文献史料必须定位到文献产生的时代，而从文献史学的理论上说，可能的时代定位都不容突破。胡适所说的“东周以上无史”，原不是严谨的学术用语，但纯就系统的文献史学而言亦无大错，事实上，至今对于先秦文献中所包含的可以确信是西周以前的史料都还难以清理和分擘。问题在于，往往通常意识下的越是简单的事实就越难以证明，所以仅以现存文献记载确定传说人物或史实的时代，有时便不可避免地会流于“默证”法——也就是因现存文献不见即以为其无的一种逻辑推演方法，虽然这种方法在一定程度上也适用于实证而并不严密（反之亦然）。“古史辨”正反方论争的焦点问题往往如是，这也是人文学术研究经常难以取得共识的内在原因之一。

第三，基于文献辨伪的“信史”与“非信史”之分，对于晚出文献中所见的“三皇五帝”系统就必须悉数打破，尤其是要破除其中“倒乱千秋”地按父子、君臣关系编排的伦理秩序。“古史辨派”在这方面所做的工作是卓有成效的，也是不容置疑的。顾颉刚先生进而提出“推翻非信史”的四项标准：一是“打破民族出于一元的观念”；二是“打破地域向来一统的观念”；三是“打破古史人化的观念”；四是“打破古代为黄金世界的观念”。这几项标准，除第三项更多涉

及对传说史料的理解之外,其余三项实可视为运用现代史学方法研究中国上古史的基本原则和总纲领,也可说是现代古史学的主要观念基础。近年有一种看法,认为“层累地造成的古史”观是“进化史观走到极端的产物”,这话也未见得恰当。承认历史进步,并非就等于可以用直线式的进化观念套合一切,古史辨学者所主张的“多元论”其实在相当程度上与单线的进化史观相反对。

第四,同样缘于现代历史观念的引入,古史辨学者的学术进路便格外注重“传说的经历”,而以“史迹的整理”居其次,故有“不立一真,惟穷流变”之说。此亦即权且忽略“实在”的原生态的“历史”,而着重探讨“经验”层面上的反向构筑的“历史”。概括地说,古史辨运动所成就的乃是一项系统的现代实证工程,它突破传统校讎学及辨伪学的窠臼,调动一切旧有的及新兴的考据手段,对现存古典文献作了一次全面而不拘一格的清理和研究,并使之上升到前无古人的理性史学的高度,从而为中国传统史学向现代史学的转变注入了激发性的活力和动力。这些都带有鲜明的中国近现代史学转型期的特征。现在人人知道先秦古籍中的一些记载及汉人的许多铺张和解释不可尽信,此即“疑古”之功;而先秦经典及诸子文献著作时代的考订,古史辨学者也已搭起一个基本的框架——这个框架大体上以战国时代为古典文献的定型期,上推至春秋、下延至汉代的伸缩范围都不会太大。目下及将来出土的地下文献也可能会导致现有年代框架的局部调整,然难以设想会根本改变古典文献形成过程的大格局。仅据某一种或几种新出土文献中的零星资料或片断语句,就轻言推翻一些久已成为定论的伪书案,或称要改写中国古代的思想史、文化史,甚至赖以证明传说人物而填补上古史的空白,都是极不慎重的言论,并不能减弱现存

古典文献的价值及其考订工作的意义。

“走出疑古时代”的口号明显是针对古史辨学术提出来的。看顾颉刚先生晚年所写的《我是怎样编写〈古史辨〉的?》一文,似乎这一口号在顾先生生前已有风声。顾先生在此文末尾明确批评了两种流行的说法。一是说:“现在人对于古史可分为三派:一派是信古,一派是疑古,一派是释古,正合于辩证法的正、反、合三个阶段。”二是说:“《古史辨》的时代已过去了!”对于前者,顾先生强调:“疑古并不能自成一派……信古派信的是伪古,释古派信的是真古,各有各的标准。释古派所信的真古从何而来的呢?这只是得之于疑古者之整理抉发。”对于后者,顾先生则特别谈到,“《古史辨》本不曾独占一个时代”,“这一项工作既是上接千年,下推百世,又哪里说得上‘过去’”<sup>①</sup>!不知是不是巧合,到20世纪90年代初,当“走出疑古时代”的口号正式在出版物上出现时,提倡者仍然主张的是“从‘疑古’思潮笼罩的阴影下走出来,真正进入释古时代”。

因时代背景不同,这一种新起的“疑古”与“走出”之争已完全不必拘泥于“疑”与“不疑”的话题。盖学术本自疑始,不疑则无学术,疑疑信信没有人能够超脱,想彻底“走出”也不可能。问题的症结在于,“走出疑古”的提法容易给人造成一种错觉,似乎这一提法的立论根据仍然停留在半个多世纪以前对于古史的某种特定的认知水平上。例如一部分古史辨学者认为传说的中心人物都是“神”而不是“人”,都出于“层累造成”的谎说之捏造,因而有关他们的传说事迹的记载也都不是“信史”。——这一种看法,大概可以说是

---

<sup>①</sup> 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,见《古史辨》第一册,上海古籍出版社1982年版,第二十八—二十九页。

当时人及后人指责“古史辨派”的最大口实，故当时王国维先生的《古史新证》已谈到：“‘疑古’之过，乃并尧舜禹之人物而亦疑之。”大约王先生因发见卜辞中的商代先公先王名号，乃以为亦可由“二重证据法”推及传说中的“古帝王”；不过由已知的地下材料并不能证实“古帝王”的传说事迹及其时代，所以王先生论夏禹，仍然只举及春秋时齐、秦二国的铜器。这当然不足以厌服古史辨学者，故致顾颉刚先生反而以所举为春秋时“并没有黄帝、尧、舜，那时最古的人王只有禹”的证据。<sup>①</sup>这一类的官司总是难有结果的，所以今日提倡“走出疑古”，假如仍置学术论争的背景于当日的水平上，则所谓“走出”也终究只是一句空话。

主张“走出疑古”者的直接理由之一，是认为古史辨学术往往“攻其一点，不及其余”，造成了不少“冤假错案”。这其实不过是细节问题，无关乎大局；即便以新出土的地下文献推翻了古史辨学者的某些旧有的结论，也不足为古史辨学术之病，因为古史辨的宗旨本在求真求是，并不存在某些人所指斥的所谓“门户之见”。就学术关照与现实动机而言，“走出疑古”的立论根据其实主要归结于现代考古，此亦即“走出疑古”的提倡者屡屡阐明的以考古求“释古”的倾向。不过这中间有个定义逻辑上的困难，即疑古与考古原不构成对立，“走出疑古”的提法无意中制造出二者之间的人为对立，名、实并不相符。

谁都会承认，现代考古学的一系列重大成就确为中国古史研究提供了大批难得的第一手物质文化史料，同时也为填补空白、改写古史提供了理论上和实践上的某种可能性。考古学家苏秉琦先

---

① 顾颉刚：《〈古史新证〉第一二章·附跋》，见《古史辨》第一册第267页。

生生前即曾多次谈到,应当根据现代考古学的成就“重建中国远古时代”、“重建中国史前史”、“重建中国古史”。他认为“中国考古学已有了自己的特色,有了自己的理论基础,有了重建中国古史的框架、脉络”。<sup>①</sup> 这个理论基础,主要的即是苏先生本人所提出的考古学文化区系类型学说。有意味的是,这一学说的影响被认为首先在于“迅速冲跨了长期占据主导地位的中国古文化的大一统思想”<sup>②</sup>,正与顾颉刚先生当年所提倡的打破“民族一元”、“地域一统”的观念前后辉映。依据中国特色的学术传统,古史研究一向倾向于以文献学与考古学相结合,这自然未尝不可,中国近世以来的古史研究事实上也一直是文献考证与田野考古两条腿走路的,二者处在互动的过程中,并非全然不相关联,事实上,这点在考古工作中表现得更为明显。但考古与文献毕竟属于不同的专业,二者可以互相结合而不能互相代替。尤其是在考古学突飞猛进的今天,更须指出的动向之一是不可误认为考古学可以包办一切。有如张光直先生在几十年前已指出的那样,考古材料中固然有石斧和瓦罐,有“成群的人的文化和社会”,但却没有可以证实黄帝、尧、舜等古史人物的证据,“没有英雄豪杰的传记”,所以史学家怀疑考古研究所能达到的“境界”,仍然是“各行其是”地利用神话传说资料“重建”先殷古史,并非没有根据。<sup>③</sup> 说得更直白一些,中国传说古史恐怕永远不可能指望考古发掘得到全部证实,因此可行的研究途径还是文献的问题靠文献解决,考古的问题靠考古解决。二

① 苏秉琦:《中国文明起源新探》,三联书店1999年版,第182页。

② 见俞伟超为《中国文明起源新探》一书所作序言《本世纪中国考古学的一个里程碑》,三联书店1999年版。

③ 张光直:《中国青铜时代》,三联书店1999年版,第359—360页。

者之间有机理而无附会的整合,即使在有限的范围之内,也还只是一种尚须期之长远的理想,无论理论上的障碍抑或实践上的紧张都非短时间内能够消除。坦率地讲,我们现在究竟对传说史料本身已经有多少了解,也还是说不清楚的问题。例如“炎帝”、“黄帝”之号,分明是“帝”和“上帝”的观念产生之后才能有,而据现在所知,商末甲骨文中尚多以“帝”字指禘祭(一般是指新王祭故王),“上帝”一词虽指天神而亦不与“天”字通用。如果诉诸神话传说,非要赋予炎、黄以上古部落领袖或部落集群领袖的身份不可,那么这两种名号也只能视作宗神(祖先神)的符号,而各自的宗神又可转化为天神(“炎”、“黄”二字可能都与太阳崇拜有关系)。这些可以见仁见智,“不立一真”,但后人编排的“帝系”是绝对不可信的,对此无论如何不能翻案。禹的称呼可能有所不同——自顾颉刚先生考证传说中的禹的身份,据《说文》而言“禹”字的本义为“虫”以来,“大禹是一条虫”几乎成了讥讽古史辨学术的一种标志性由头,不但流行于一般学者中间,而且形于文学家、政治家的言谈中。此种耳食之言,俗间传为谈资不足计较,学者倘或相信则令人悲哀。据我们新近的研究,“禹”之名本起于“巳”(蛇的象形字),“大禹”犹言“太巳”,系由上古以子丑寅卯等十二地支为名号之俗而来,犹如商人以甲乙丙丁等十天干为名号;传说所称夏人的“姒”姓,以及商祖“契”与商人的“子”姓之称,也都是由这一风俗而来的。<sup>①</sup>前人未了解到这一层,产生种种附会都不足为怪,而今人对古史传说的理解必定仍多有类似之例。古文化之谜不为今人所知者更是难数,传说文献的研究尚任重道远,是以“疑古”在所必然,而“走出疑

<sup>①</sup> 张富祥:《商王名号与上古日名制研究》,《历史研究》2005年第2期。

古”正未可轻言。

由以上所谈返回到断代工程的话题,对于“超越疑古,走出迷茫”的期待就也须重新考量。研究三代年代学而以“走出迷茫”为理论目标,动机无可挑剔。如果确能弄清三代的具体年代,按王年编出细致的谱表,当然是大有益于古史研究的成果;倘若更溯及史前的传说,也能做成一个较为具体而可信的史学年表,那么对古史研究的贡献就更不可估量。无奈现在仍然不得不面对的一个基本的事实是,古史“茫昧无稽”的状况虽经一代一代学者的努力清理,至今并未有多大改观。在这样的状况下,古史年代学研究对于文献数据的处理就仍然是两难的,或疑或信,艰于抉择。如果由倡导“走出疑古”而重新走向征信,也并不能解决问题,最终的结果必然还是会使人摇摆于疑信之间。工程的研究,看《报告》所述,对于古籍中的各种年代资料并不轻下断言,对于有关古史年代的学说一般也不作评价,这还是一种存疑的做法;但在拟定具体的年代时,因为总要得出结论,又往往任意取舍,甚至连公认的伪史料也不放过,则又征信太过。这样一种“古怪”的态度,反映出工程的主导者对于“走出疑古”亦未必有充足的自信,所以《报告》所列的12项标志性成果中独无作为总汇的《夏商周年表》。年代学研究不同于一般性的古史研究,而难度更要大些。在这一层面上不妨认为,“走出疑古”的提法用于古史年代学研究,自我期许的定位有些过高,是一件费力不讨好的事情;而具体的操作过程又受到现实功利的束缚,有如“运用政策而非研究学问”(顾颉刚语),故在疑信之间无所适从,而所得结果依然是疑云一团。有鉴于此,我们才认为三代年代学研究仍应以现存古“文本”的整理为主,而不当脱离文献另搞一套。

此外,“超越疑古”的提法也相当含混。如果此语是指古史研

究学术水平的提升,自应大力提倡,近百年古史研究既已积累了丰富的成果和经验,今人正当在系统总结的基础上有所创新,以期超越前贤。但若此语仅指摆落疑古思想的“阴影”而言,则在古史研究确有新的发明和创造之前,“超越”之弦亦未易轻弹。上已言及,现代考古学的系列发明是需要与传说文献的整理研究分别看待的,二者之间的配合还有大量的困难存在。工程所注重的考古测年,事实证明并不成功,这不仅是由于考古学、测年技术与年代学各有自己的特点和规律,而且也由于工程的运用有问题。中国古代社会原是多元化的社会,考古资料所展示的“实在”的历史也是各部族并行发展的历史,包括夏、商、周三族并行发展的时段。工程的三代年代学研究将复杂的历史统纳入一个单线的年代系统中,虽可以共时性寓于历时性之中,而终不能避免考古测年因部族与地方差异而造成的偏差。考古调查本来只是大范围内的“抽样”,而工程建立夏、商及商、周考古界标的依据又仅限于极少数几个点的再发掘,这不可能不影响到所拟年代系统整体上的可靠性。夏王朝目前在考古学上还不能得到确实的证明,而即使将来考古学者能挖到个像殷墟那样的夏墟,也不能指望就可以解决传说夏史上长久积存的各种问题,正如殷墟并不能全部解决商史研究上的各种疑难问题一样。按目前的认识,大家对三代文明的基本特征和年代框架大体上已有比较确定的看法,在这方面其实用不着“走出疑古”;即使一定要搞清具体的年代细节,也不是疑古与不疑古的问题,疑古的对象更多的是在史前史。对于史前史的构筑,考古学可以提供一种框架和脉络,而文献史学与神话学的园地也还是不能荒废。当前及今后的研究,可将系统整理已有的考古成果而编写一部考古的中国上古通史列为急务;传说古史的内容亦可择其考订有据

者编入,其余的部分归入民族文化的“诗化”境界而别作开发,尽可不必要全以史学研究的精确性次第之。如此分别疏通,可分可合,但求分合之间自有理致,则久而亦无所谓“疑古”与“走出”。

20 世纪的疑古思潮,因为曾经冲击的是旧史学、旧文化的壁垒和陈迹,故在总体特征上疑古重于述古。限于当时的研究条件和认知水平,20 年代到 40 年代的古史辨学术也还因袭着传统考据学的一些负担,不可避免地会存在一些偏弊和失误。到 90 年代初,因为要发扬和弘大民族文化的优秀传统,于是有“走出疑古时代”的口号提出。时代风会的趋向非人力所能改张,而新、旧学术之间的继承和发展关系却不能简单化,意识形态的影响也不能作为学术评价的主流。严格地讲,像“疑古”与“信古”这一类二元对立的观念非常模糊,并不适合评价具体的学术;继此而推及“疑古”与“走出”的对立,则又更造成概念类别与层次上的混乱,夏商周断代工程以此为主导理念是不妥当的。中华民族的悠久历史原不因学术上的“迷茫”而缩短,“迷茫”的只是学术而不是年代。有些似乎可以推知而不见于文献记载的年代可能已永远消失在历史的长河中,粗略的估计也可部分地消除“迷茫”,过分的推求反而更增添几分迷雾,甚至会使本已廓清者复归于“迷茫”。这样说当然不是要否定三代年代学研究的重要意义,但这项工作的深入开展,以及对三代文明的整个研究工作,仍应提倡有一分史料说一分话,理论研究亦应从大处着眼,而不必再就“疑古”、“信古”或“释古”、“证古”、“正古”之类的话头作无谓的论争。

(原载《文史哲》2006 年第 3 期)

# 疑古、考古与古史重建

陈 淳

在中国考古学的发展史上，古史辨运动起到了十分关键的作用。在五四新文化运动崇尚科学和民主的大背景下，继承与结合了乾嘉学派的求实精神和今文经学的辨伪精神，以顾颉刚为代表的疑古派运用近代史学的科学思辨方法对中国上古史进行了无情的检讨。由于无论是疑古学派还是传统学派都拿不出一部“上古信史”来，中国学界于是认识到真正的古史重建只有从实物上着手这一条路。正是由于这场运动，使得西方科学考古学能够在 20 世纪初疑古思潮最为汹涌澎湃时进入中国。

20 世纪末，我国学界对疑古思潮的历史地位和影响进行了回顾。在基本肯定了疑古思潮的历史地位和积极意义的基础上，一些学者认为疑古时代已经结束，现在应该是“释古”和重建古史的时候了。提出这种见解的学者主要是认为考古发现和研究已经为这种历史重建提供了基础，并且认为考古学和文献学的结合是中国考古学的特色，考古学研究应该和文献学联系在一起，发掘出来的东西要用文献资料来说明才有价值。但是，也有学者坦言对考古学的失望，认为考古学和历史学是两张皮，考古报告搞历史的人没法看，两者无法契合。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 张京华：《20 世纪疑古思潮回顾学术研讨会综述》，《中国文化研究》1999 年春之卷（总第 23 期）。

认为疑古时代已经结束,我们现在应该进入释古和古史重建的时代,这种心情虽然可以理解,但我们还是需要审慎考虑这样的提法是否现实,可行性究竟有多大。第一,疑古辨伪应该被看作是一种科学思辨方法,还是仅仅具有时代特征的思潮和事件?认为我们现在的古史重建无需怀疑精神和科学思辨,把疑古和释古割裂开来,这显然不是一种科学的态度。第二,如果认为我国考古学的进展已经为释古和重建古史奠定了基础,可能有点过于乐观。考古能够发现的地下文献资料毕竟有限,其大部分都是无言的物质遗存。在尚未能够充分解读出古代社会文化信息的情况下,文献和考古发现根本无法契合,何况大段的史前史和上古史没有或仅有少量文献可供借鉴。许多历史学者坦承他们无法读懂考古报告。在这种绝大部分考古学成果无法得以充分利用的情况下,可信的历史重建又从何谈起?

在1998年一次回顾疑古思潮的讨论中,有人指出中国学者的看法得不到国际同行的认同,认为这是外国学者不开窍,不了解中国的考古发现和学术进展。李零提到,西方学者对巫鸿的批评实际上是针对整个中国学术传统与学术训练的。其实我们不太了解国外学者的想法,所以需要沟通和对话。于沛也呼吁将疑古思潮放到世界学术这样一个更广阔的背景上去分析可能会得到不同的结果,可能更全面一些。<sup>①</sup>而笔者认为中外学者看待古史辨的立场既有科学价值观的差异,也有学术传统的不同。西方学者特别难以接受中国学者那种只重材料、不讲理论、缺乏批判意识,以及

---

<sup>①</sup> 参见《众议疑古思潮》,张京华编,《疑古思潮的回顾与前瞻》,中国书店、京华出版社2003年版,第321—322、324—325页。

“凭主观判断来解释历史的作风”<sup>①</sup>，他们也无法接受以文献为主导的古史重建方法。由于大部分倡议走出疑古、进行古史重建的学者是历史学家，他们对文献资料情有独钟，认为考古发现中有文字的东西比没有文字的东西负载的信息更多、更有价值。他们对考古学的作用，特别是当代国际考古学理论、方法和实践的进展并不十分了解。大部分人对考古学的作用还局限在 20 世纪初王国维“二重证据法”的认识上，以为考古学家可以为他们挖到古代的文字资料，有了这些佚籍，他们就能据之重建古史了。其实，这种对考古学作用的认识已过于狭窄。纵观考古学的发展史，其理论方法发展的精髓就是超越文献资料，从无言的物质遗存中提炼社会文化信息。因此，我们有必要深刻反思和检讨我国古史重建中的一些基本问题，以及考古学如何才能真正为历史重建提供材料的问题。本文试图对疑古、考古及古史重建的关系进行一番思考和梳理，并从国际科学的科学价值、科学思维以及学术发展现状的角度对我国这项研究课题提出一些粗浅的看法，比较中外学界在认识论和方法论方面的差异，介绍科学范例变革和学科交叉所带来的课题重心转移，以期能为我们讨论和评估疑古思潮提供一种比较广阔的国际视野。

## 一、考古学史的背景

疑古思潮对中国考古学的起步产生了很大的影响，也对中国

---

<sup>①</sup> 张光直：《序言》，〔加〕布鲁斯·特里格：《时间与传统》，蒋祖棣、刘英译，三联书店 1993 年版，第 4 页。

考古学的学术定位起到了决定性的作用。这种被认为对考证古史有用的方法,使得中国考古学成为历史学的分支。加上史学在国学中的尊贵地位,更让人们认定考古学只有依附于历史学才有意义,只有用来重构国史才有价值。正是源于这种对考古学作用和地位的褊狭认识,才会有学者提出考古发掘成果只有用文献解释才有意义的见解。这些学者可能没有意识到,文字记载的历史不到人类历史的百分之一,难道考古的发现因为没有文献可以解释就没有意义?研究两河流域和墨西哥文明的资深美国考古学家、*The Evolution of Urban Society* 一书的作者罗伯特·亚当斯(R. McC. Adams)指出,文献资料作为社会机构和事件的标识,对于我们分辨其分布和特点是至关重要的,但是早期文明和国家的文字记载一般局限于贵族的观点和活动,几乎很少提供社会信息,更不用说生态的过程和背景了。<sup>①</sup> 如果考古发现只有用文献解释才有意义,那么是否意味着考古材料中只有贵族的观点和活动才有价值,而其中蕴涵的大量生态环境、社会、经济、技术、艺术、信仰和平民文化的信息就没有意义?

中国考古学的特点与它被接纳的历史和社会背景有很大的关系,这种背景与西方科学考古学的产生和发展的历史和社会条件差异很大。可以这样说,现代科学考古学的诞生是在理论方法上摆脱和超越文献记载的局限上来体现其科学价值的,而中国考古学却是通过在证经补史中的作用来体现自身科学价值的。这种迥异的社会文化背景,导致了中国的考古学跟欧美考古学十分不同的

---

<sup>①</sup> Adams, R. McC., "Complexity in archaic states", *Journal of Anthropological Archaeology*, 2001(20): 345—360.

发展轨迹。就积极方面来说,中国的古史研究有了一根弥补文献不足的拐杖。但是从消极的方面来说,中国考古学没有能够充分利用出土材料的潜力来全面重建影响社会演变的各种条件。考古学家在解读历史文化信息能力上的欠缺,直接影响到考古报告的科学性和可读性。换言之,历史学家无法充分利用考古发掘的原始资料来重建古史。他们至多只能根据出土的一些青铜铭文和简帛的文字资料来补充他们的信息,面对出土的大量物质材料只能表现出对考古学“本位主义”的浩叹和与考古学难以沟通的无奈。

19世纪科学考古学在欧洲的诞生有几个关键的条件。第一是18世纪末启蒙运动带来的思想解放。启蒙思想本质上是思辨性的,它提倡社会和技术进步的法则,对于民众世界观摆脱宗教束缚和促进自然科学的发展是至关重要的一步。第二则是欧洲古物学的基础。与中国金石学依赖文字不同,从很早起,一些早期欧洲古物学家就开始尝试和创造独特的方法来研究古物,比如从器物形制和建筑风格来分析它们的时代和源流,这些方法都对后来科学考古学方法的诞生产生了很大的影响。第三是自然科学、特别是地质学和生物学发展的影响。英国考古学家丹尼尔说过,欧洲古物学向考古学发展有赖于18世纪末和19世纪初自然科学的进步。在地质学出现之前,在均变论被广泛接受之前,不可能有真正的考古学。<sup>①</sup>

科学考古学诞生的标志是丹麦古物学家汤姆森三期论的确

---

<sup>①</sup> [英]格林·丹尼尔:《考古学一百五十年》,黄其煦译,文物出版社1987年版,第13页。

立。三期论的意义在于它创造出了一种完全不求助于文字记载的年代学方法来独立研究古物的路径,成为古物学和考古学的分水岭。丹尼尔在评价三期论时就论及考古学超脱文献资料进行研究的重要性,并说,汤姆森没有陷入关于凯尔特人、古不列颠人和日尔曼人的迷茫和想入非非之中,而是根据器物石、铜、铁的材质变化,提出了三阶段的分期学说,创立了相对年代的思想以及理论基础。没有这种相对年代的思想,史前考古学就绝对跳不出古物学的窠臼。由此可见,不依赖文字材料,从物质遗存本身来研究历史是科学考古学的精髓。正是汤姆森的系统理论满足了这种要求,使得三期论被誉为“史前学的基础”和“现代考古学的柱石”。<sup>①</sup>

在汤姆森以三期论来建立考古学的理论方法的同时,将出土文物与历史传说和文献记载的民族相对应的方法也十分流行。汤姆森的助手、丹麦考古学家沃尔塞运用考古材料来研究丹麦的古代史,但是他反对将考古学上分辨出来的古代群体与历史传说中的民族挂钩。他认为,史料中不可能全面保留了最初居住在北欧的所有民族;面对少得可怜又似是而非的材料,也就犯不着执意将它们和史料上记载的古老民族拉上关系。历史学家对他的观点持批评态度,认为他的做法对史学研究毫无助益。但是他反驳道,如果接受这种批评,那么全部的史前学将在史学研究中变得毫无意义。<sup>②</sup>

不可否认,文字释读对于重建历史具有重要的意义。商博良(J.F.Champollion)和罗林生(H.G.Rawlinson)二人对埃及象形文

---

① [英]格林·丹尼尔:《考古学一百五十年》,第39—40页。

② 同上,第38—39页。

字和两河流域楔形文字的释读,延长了两地三千年的文明史。但是倘若依赖文字记载来解读古物以重建古史,马上就会因文字记载的缺乏、内容的含糊不清,以及文献记载与出土文物难以对应而变得困难重重。比如在地中海东部的早期考古研究中就彰显了史学家的痼癖,学者们努力用历史名称来命名史前文化和重建区域历史,将青铜时代和铁器时代的考古发现贴上腓尼基人文化、利古里亚人文化、伊比利亚人文化、凯尔特人文化和条顿人文化等标签。后来,这种研究方法被斥为完全的虚妄之谈,被视为根本无法证明的问题。虽然谢里曼的考古发掘始于对荷马史诗的向往,得益于历史的启发,但是其贡献却完全超越了文献的范畴。他起初打算用考古发掘来证实荷马讲述的历史事实,但是结果却表明,所有文字记载的历史都存在局限性。他的发掘把史前考古学真正提高到一个显要的地位,并且旗帜鲜明地向全世界宣明,考古发掘与对非文字材料的研究同样可以建立起现代化的古史体系。换言之,谢里曼发现古希腊的奥秘,是用考古学方法将历史学从文献探索的油灯下解放出来,将其置于古希腊灿烂的阳光下。<sup>①</sup>

中国考古学的产生背景和科学考古学在欧洲诞生的背景十分不同。中国虽然没有宗教思想的禁锢,但是却有根深蒂固的传统文化和价值观。中国有发达的经史学传统,却缺乏产生自然科学的土壤和条件。中国虽然有悠久的金石学根基,但是却没有从文字释读转向对器物进行独立研究的探索动力。所以,科学考古学在中国的出现是被作为一种有助于获取“地下之材”的掘地技术而引入的。一些至关重要的理论方法,包括三期论的相对断代思想

---

<sup>①</sup> [英]格林·丹尼尔:《考古学一百五十年》,第142—143页。

在像西阴村和殷墟发掘等考古学处女航中几乎没有得到体现,田野工作完全是以考证古史和文献为出发点的。李济发掘西阴村,是因为他推测夏县可能是夏王朝的所在地。对于殷墟发掘,张光直指出它完全是由对甲骨文的寻求而促成的,而甲骨文研究更是文献史学的延伸。因此殷墟发掘的主要收获还是体现在“累集史料”上,它的方法体系仍然没有摆脱传统史学的窠臼。<sup>①</sup>在殷墟出土遗存的处理中,对甲骨的整理和研究无论在操作上还是在重视程度上,都远远超出了殷墟其他相关材料,成为安阳发掘的“关键珍品”。李济将1936年夏第十三次发掘所发现的H127甲骨堆积称之为“明显居于整个发掘过程的最高点之一,它好像给我们一种远远超过其他的精神满足”。<sup>②</sup>

由此可见,科学考古学从欧洲移植到中国的土壤中后,社会环境有了很大的不同。中国学者将考古学仅仅看作是挖掘“地下之材”的有用方法,使得孕育科学考古学的思想精髓没有和操作技术一起输入,而科学考古学的要义就在于超脱文献来独立研究物质遗存。令人困惑的是,我国学界对此并没有足够的自觉,比如李学勤先生便对中国考古学的最大缺点是过分与历史学相结合、呼吁考古学应该超越文献才能吸收新东西的看法不以为然,坚持认为只有考古学和历史学相结合才是中国考古学的特色。<sup>③</sup>从上面介绍的考古学发展史可见,这种所谓的中国考古学特色,在本质上与科学考古学的宗旨相抵牾、并早在谢里曼时代就已被证明存在重大缺陷的研

---

① 张光直:《考古学与“如何建设具有中国特色的人类学”》,见《中国考古学论文集》,三联书店1999年版,第6—7页。

② 李济:《安阳》,苏秀菊、聂玉海译,中国社会科学出版社1990年版,第88页。

③ 李学勤、郭志坤:《中国古史寻证》,上海科技教育出版社2002年版,第57页。

究途径,是考古学发展的最大障碍和古史重建的最大误区。

## 二、认识论与方法论

虽然中国考古学的出土材料激增,但是具体研究还没有给古史重建带来一片灿烂的阳光。究其原因,在很大程度上应归咎于我国学界只把考古看作是掘地技术,是历史学的附庸,而不是一门独立提炼信息的学科。中国考古学的这种缺陷显然是在它被引入中国时的定位和期待所决定的,一些学者信奉王国维的“二重证据法”,认为考古发掘为文献研究提供材料才应该是中国考古学的特色。殊不知,像甲骨和金文简帛这样的地下之材毕竟有限,大量无言的物质遗存如果无法转化为有意义的社会历史信息,中国的上古史仍将是一片迷茫。长期以来,中国考古学将原始材料的积累视为第一要务,而对材料的信息解读则不重视,使得这门学科成就主要体现在材料积累,而不是对材料的信息解读上。这正是许多历史学家对考古学感到十分困惑和隔膜的原因。因为考古学家津津乐道的类型学和地层学只是整理材料的分析概念和方法,大量考古报告的器物罗列和描述并不能为历史学家提供可以理解和利用的历史知识。19世纪的法国哲学家、数学家、天文学家和物理学家庞加莱(J. H. Poincaré, 1854—1912)曾经说过:“科学由事实所构建,正如房子由石头筑成一样;但是一堆事实不是科学,正如一堆石头不是一座房子一样。”<sup>①</sup>而这正是中国古史重建目前存

---

<sup>①</sup> Thomas, D.H., *Archaeology*, Third edition, Wadsworth, Thomson Learning Inc, 1998, p.66.

在的最大问题：一大堆出土材料如果要成为一门科学，并转化为历史学家所能利用的具体知识，那么考古学除了类型学和地层学之外，还需要其他理论方法的开拓与帮助。

这里有必要探讨一下认识论的问题。在中国，考古学被认为是一门实践性或实证性的学科，主要凭借发掘材料来了解人类的过去和重建历史。中国传统史学强调“无征不信”，这种认识论与新中国成立以来大力提倡的唯物史观也十分吻合，即提倡研究的客观性。但是中国治学传统也有重视主观性的一面，即“心知其意”。<sup>①</sup> 张光直先生将中国学者的治学方法形容为：一方面表现为特别重视客观史实的记载，另一方面又以史实的描述和选择来表明自己价值观的主观判断，也就是凭主观判断来解释历史。这种治学方法在考古研究中表现为特别重视材料的获取和考证，而不信任主观的理论，认为理论只不过是一种成见。<sup>②</sup> 对认识论中主客体关系认识的欠缺，难免使我们常常把增进对过去的认识寄希望于材料的积累，而不是持续反思和提高自己的观察和研究能力。

为此，我觉得中国的古史重建和文明起源研究不能再闭门造车，不能再局限在文献学范畴内来进行了。其实，以文献学为基础的史学研究和考古学研究是两个独立的研究领域，它们的目标相同，但各自的研究材料和方法却有很大的差异。即便是王国维“二重证据法”所涉及的地下之材，也仅仅是指出土的文字资料，而大量的物质文化所能提供的信息是区区文字资料所无法比拟的。因此，重建远古文明史需要更多地依赖考古学的探究。其他文明古

---

<sup>①</sup> 余英时：《顾颉刚、洪业与中国现代史学》，见顾潮编：《顾颉刚学记》，三联书店2002年版，第40页。

<sup>②</sup> 张光直：《时间与传统·序言》，第4—5页。

国由于文献资料不如中国丰富,所以考古学家们努力发展各种方法以从考古资料中独立提取信息。中国有丰富的文献资料,这是我们的福气和有利条件。但是,文献和考古研究应该作为积极反馈的两个独立研究领域来进行操作,不能将考古看作是史学的附庸,认为有文献帮助才可以使我们的古史重建和文明探源工作做得更好更细致。不然,从文献出发进行研究会严重限制考古学的视野和它的探究潜力。考古学最大的优势就在于能从生态环境、生存方式、技术经济、社会结构乃至意识形态等各个层次来全面分析原始社会在长时段中的历时演变,并梳理影响社会文化复杂化的各种因素,如环境、人口、技术、经济、宗教等与文明演变至关重要的变量以及它们所起的作用。只有深入了解这些变量的互动关系以及文明发展的进程和轨迹,我们才能真正重建古史和完成中华文明探源的任务。

1930年代,英国牛津大学考古学家罗宾·科林伍德(R. G. Collingwood)对如何从考古发掘和研究来了解历史进行了深刻的哲学思考。他指出,成功发掘的一个最重要的条件就是,一项发掘无论其大小,发掘者都应该明了其发掘的理由,必须知道他想找什么,然后决定怎样发掘才能找到。这就是科林伍德的“问答逻辑”的中心原则。他说,早期的考古发掘都是盲目的,没有寻找答案的明确问题。虽然后来考古发掘从18世纪的挖宝转向19世纪的求知,但是在操作上基本也是盲目的。这一时期的考古发掘仍以遗址而非问题为导向,即选择一个遗址进行系统发掘,在完整发掘后,再选择下一个遗址。这种发掘的结果是,博物馆堆满了出土文物,但是对于遗址的历史仍所知甚少。

科林伍德指出,探索过去不只取决于探方里出些什么东西,也

取决于我们想解决什么问题；对于询问不同问题的人来说，出土器物的含义各不相同。比如，那些倾心古董的人可能只关注出土文物的市场价值；关注类型学的考古学者可能主要留意出土遗存的年代和文化谱系；对于历史学者来说，文字资料才是他最关心的内容，其他东西则毫无意义；而关注社会发展和文化适应的学者则会留意许多生态环境和生存方式的迹象；而对于没有想法的人来说，这些东西可能什么都不是。因此，他认为，认知思维并不是一种被动的感知过程，而是积极的探究。科林伍德还指出，即使是最简单的感知也只能来自于观察者脑子里固有的概念。人们无法感知自己经验之外的现象。虽然像时空等概念与生俱来，但是人类大部分的认知概念是习得的。不管这些概念来自何处，如果没有这些习得的概念，任何观察都将毫无意义。

此外，科林伍德还认为，考古学家研究的历史并不是死亡的过去，它仍然存活于今天。因为我们有关于过去的了解都来自于遗留至今的文献和器物。考古学家只关心那些他们习惯思考的东西，除此以外都没有意义。因此，对考古学家来说，真正有意义的东西只是他们脑子里的想法。他们复原的历史，只不过是过去残留至今的材料在与过去有别的条件下用本人思想的再造。由于每个历史问题都来自于现实生活，我们研究历史是为了更清楚地了解我们今天所面对的情况，因此这种历史的探究所获得的知识只不过是学者将工作与自身感知结合而已。<sup>①</sup>

今天的考古学家也越来越意识到，他们所处的社会环境会影

---

<sup>①</sup> Collingwood, R.G., *An Autobiography*, Oxford, Oxford University Press, 1939, pp.97—99, 110—115.

响他们探询的问题和他们所认为是合理的答案,这种影响包括民族意识、政治导向、经费资助以及权威学者的观点等。为此,加拿大考古学家布鲁斯·特里格(B.G. Trigger)说,考古学阐释受现代社会的左右不会随学科的进步而减弱,它是世界考古学的一项永恒特点。从最坏的情况而言,这意味着没有真实的过去可以被研究,考古学家没有办法来证明他们重构的历史是真实的。因为我们今天阐释的对象只不过是“过去留在今天的印迹”,考古学家和历史学家无法证明他们重构的历史就是真实的历史。由于考古记录作为过去的产物是由完全独立于我们信仰之外的力量所塑造的,从这个意义而言,真实的历史独立于考古学家和历史学家所给予的重构和解释之外。但关键的问题在于,如果带有价值倾向的判断左右着我们的解释时,我们如何才能明白我们重建的历史是真的?因此特里格认为,希望利用考古材料作为一种宣传工具为政治和社会服务,其结果对我们是有害而无益的。<sup>①</sup>

目前我国一些学者在对古史辨的评价上,虽然口头上肯定其时代意义,但同时又以指责其怀疑过头、造成古史的空白为由加以贬低。于是,1990年代初便有学者提出了“走出疑古时代”的口号,认为疑古造成的负面影响太大,应该走出这种阴影。其理由是,考古出土的文献表明许多古籍不可轻易否定,疑古搞了许多冤假错案。<sup>②</sup>还有学者指出,虽然疑古派的观点表面上看来似乎贯串了一种对待史料的合乎现代史学规范的要求,但实际上它本身是非常不严谨的,因为他们从未提出过任何关于这些传说是由某

---

<sup>①</sup> Trigger, B.G., *A History of Archaeological Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989, pp.379—382.

<sup>②</sup> 李学勤、郭志坤:《中国古史寻证》,第28—30页。

部文献或某个古代学者编造出来的直接证据,在方法上的不严密是显而易见的。<sup>①</sup> 这些批评的片面之处在于:刻意纠缠于疑古辨伪之太过,完全不顾及其求真的一面,而疑古辨伪的目的正是为了求真。<sup>②</sup>

傅斯年当年曾说“史学便是史料学”。他进而将史料分为两类,一是直接的史料,二是间接的史料。比如,像《周书》和《明史》是间接的史料,而毛公鼎和明代档案是直接的史料。直接的史料比较可信,间接的史料则因转手的缘故容易被人更改和加减。但是直接史料也许是孤证或例外,而有时候间接的史料可能为前人精密归纳直接材料所得。所以,要获得历史的真实面貌,需要随时随地、分别看待。傅斯年的看法体现了现代科学的理性思辨,是历史学和考古学进行历史重建时所必须慎重考虑和对待的问题。他这样评论历史记载的可靠性问题:“一件事经过三个人的口传便成谣言,我们现在看报纸的记载,竟那么靠不住。则时经百千年,辗转经若干人手的记载,假定中间人并无成见,并无恶意,已可使这材料全变一番面目;何况人人免不了他自己时代的精神;即免不了他不自觉而实在深远的改动。”<sup>③</sup>

傅斯年的见解其实代表了古史辨学派的精髓,也是任何从事科学探索的人们所必须遵循的基本理念。此外,吕振羽也指出,伪造历史是剥削阶级的传统。限于当时科学知识的水平,大家不但竞相从历史上找根据,且不惜托古以加强自己的论证,因而演成伪造历史的风气。正如地下考古一样,从地层的分析上,分别出同时

① 谢维扬:《中国早期国家》,浙江人民出版社1995年版,第94—95页。

② 余英时:《顾颉刚、洪业与中国现代史学》,见顾潮编:《顾颉刚学记》,第41页。

③ 傅斯年:《史学方法导论》,中国人民大学出版社2004年版,第2—5页。

代的遗物,和因地层的变动或其他原因而杂入不同时代的东西。所以我们在中国史的研究上,对古书中的材料,也必须经过一次开挖的手续,才能正确引用。<sup>①</sup>

遗憾的是,疑古辨伪无论是过去还是现在,在中国学界似乎一直很不吃香。古史辨派的代表人物顾颉刚虽然被人尊重,但是因为挑战传统,从来不被看作是学界的主流。以批评疑古派怀疑过头或怀疑方法很不严谨来否定史料梳理的必要性,集矢于材料梳理过程中出现误判这种正常现象,藉此来否定对文献资料进行科学梳理的必要性,本质上是维护和回归传统的一种辩解。殊不知,怀疑精神正是科学最基本的精神,真正有见地的科学家都提倡并强调怀疑精神。古人云,于无疑处见疑,方是进展。朱熹说,学贵善疑。明代学者陈献章说,疑者觉悟之机也。李四光说,不怀疑不能见真理。爱因斯坦说,科学家很难察觉他们训练中所习得的概念会存在问题。所以,为了科学就必须反反复复评判这些基本概念,以免我们会不自觉地受它们支配。欧洲谚语说,怀疑是智慧之母。伟大的革命导师马克思的座右铭就是“怀疑一切”。由此可见,怀疑不仅是一个学者必须具备的特质,也是人们进行科学探索的首要环节。这种怀疑不是无端的猜疑,更不是否定或抹煞一切,而是建立在对事实和知识进行分析基础之上的怀疑。人的认识发展就是一种由疑而信,由信而疑的过程。初看起来怀疑是一种消极的行为,它似乎是要否定一种知识,但实际上是一种积极的行为,它常常意味着思维的进展和认识的提高。科学问题通常是以

---

<sup>①</sup> 吕振羽:《史前期中国社会研究》上册,河北教育出版社2000年版,第16—17页。

否定的形式向当代的科学理论提出疑难和诘难,这种疑难和诘难有时带有极大的挑战性,动摇了那一时代的科学根基,实际上正是这些疑难和诘难,推动了科学的进步,甚至造成了科学的革命。在科学的思辨方法中,“疑”和“思”是推动科学发展的原动力,可以说,有条理的批判性思维不仅是科学的基本方法,而且也是所有科学研究的基本特点。<sup>①</sup>

虽然人们不否认科学需要怀疑精神,但是传统观念却不但不鼓励怀疑,甚至经常扼杀科学中可贵的怀疑精神。<sup>②</sup> 据此,我国一些学者以疑古辨伪中出现错判和怀疑过头为由,否定这种科学精神及其作为研究方法的必要性,这从科学发展观而言不能不被看作是一种维护传统的倒退,从方法论而言则有悖于起码的科学精神。令人惊讶的是,这种传统观念竟然以一种意识形态立场来证明自己的正确性。有人说,对于备受外国霸权欺凌和压迫的中华民族,疑古思潮是对民族精神和民族自信心的打击。因此,即使从政治层面上来评价古史辨运动,也不能只对它作正面的肯定。<sup>③</sup> 从中国传统史学中表现的道德价值取向和民族主义情结来看,这种言论显然难以被看作是一种学术观点。由此推理,认为古代史料可以增强民族精神而不宜对其中掺杂的讹伪成分进行辨析和梳理,那么这与英国人用伪造的皮尔唐人头骨和日本人用假石器来推前本民族的历史、弘扬狭隘的民族主义精神有何本质区别?

---

① 参见林定夷:《科学逻辑与科学方法论》,电子科技大学出版社2003年版,第68—76页。

② 林定夷:《科学研究方法概论》,浙江人民出版社1986年版,第27页。

③ 廖名春:《试论古史辨运动兴起的思想来源》,载《原道》第四辑,学林出版社1998年版。

疑古辨伪的意义被人刻意贬低,也和考古学在中国的处女航——殷墟发掘结果有密切的关系。殷墟发掘是标志着中国考古学起步的一项重要成就,但是在解决传统学派和古史辨派之间的争论上,却成为一个十分不幸的开端。正是殷墟发掘与典籍的吻合,使得这一成果变成了对疑古思潮的嘲讽,客观上为维护传统提供了科学依据。其结果便在学界产生这样的想法,即典籍中的记载基本是可信的,怀疑精神不但多余,而且反会造成混乱,造成政治上的负面影响。所以,殷墟的发掘成果不只是对疑古辨伪的一个重大打击,也是对倡导科学精神的重挫,它支持了史籍的可信度并巩固了饱受诘难的传统学术的地位。于是,被傅斯年赞誉“如牛顿之在力学,达尔文之在生物学”的古史辨研究<sup>①</sup>,虽没有被否定,至少也被排斥到边缘的地位。结果,本来就缺乏科学思辨的国学方法又重新巩固了自己的地位,这也使得中国考古学在后来的半个多世纪里,没有再在完善理论方法上下功夫,把自己紧紧依附于传统史学,成为证经补史的工具。

中国传统认知体系中缺乏自然科学方法、特别是逻辑和抽象思维的因子,其中对传统知识体系崇尚有余而批评不足是很重要的一个原因。在中国的价值体系中,历史被看作是代代相传的知识和经验积累,传统被赋予了民族的价值观念,因此对历史以及传统的怀疑和批评自然被视为居心叵测,怀疑精神也就被蒙上了一层消极的阴影。另一方面,这也可能和我国历史和考古学者主要受传统国学熏陶,受传统思想的潜移默化有很大关系。于

---

<sup>①</sup> 傅斯年:《与顾颉刚论古史书》,见《史学方法导论》,第63页。

是,在面对新思维和新理念与传统方法发生冲突或产生质疑时,常常会不自觉地站在传统立场来加以评判。正如有学者指出的,中世纪的欧洲,“进步”和“不道德”几乎是同义词。一百年前的中国大体也一样。新旧是有道德意义的,新的东西很危险,被称为“奇技淫巧”,旧的东西反倒是几千年来一直宣扬的东西。<sup>①</sup>这种认识论的道德价值观,在我国人文学者中是否仍然存在,显然是值得我们深思的问题。不解决这个问题,认知因素最终会影响到研究中具体问题的选择和方法论的采纳,从而决定我们研究成果的科学性和可信度。

传统史学中对史料的重视也对考古学产生了不可忽视的影响。在我国的考古研究中有这样一种倾向:学者们将发掘材料等同文献资料,把材料积累等同于知识积累,把考古资料的累集看作是史料累集的延伸。如李济将殷墟发掘的主要成就看作是“累集史料”,是“地下材料”的增加,并将其誉为中国史学界革命性的变化。于是,中国考古学的治学方法继承了传统史学的精神:以中国为对象,以新的春秋大义为目标,以文化个案为基本资料,以对现代群众的教育为目的。<sup>②</sup>然而,被忽视的一个关键问题是,考古发现的物质材料不等于史料,没有经过考古学理论方法详细而严谨的分析研究,出土材料本身是无法提供有意义的历史知识的。由此可见,没有正确的科学态度,缺乏理性的思辨精神,没有独创的理论方法来提炼各种信息,“走出疑古”和重建信史只不过是一厢情愿的奢望。

---

① 王铭铭:《人类学是什么》,北京大学出版社2002年版,第28页。

② 张光直:《考古学与“如何建设具有中国特色的人类学”》,见《中国考古学论文集》第7页。

### 三、范例的变革

对于提出“超越疑古,走出迷茫”、强调用“二重证据法”重建古史的学者而言,他们的思维和研究方法仍停留在20世纪初的水平。一个多世纪以来,科学研究的对象没有变,科学研究的理论方法却日新月异。那些坚持文献学和考古学相结合的学者可能没有意识到,当今的历史学和考古学早已不再沿用20世纪初的那种治学方法,中国目前的研究状况已经远远滞后于国际水准。因此,我们有必要谈谈科学范例变革的问题。

美国哲学科学家托马斯·库恩对科学范例(paradigm,又译作“范式”)的变更和科学革命作过著名的精彩论述。——所谓范例就是学术界公认的研究模式和规则。库恩将范例定义为一种公认的科学实践规则,包括定律、理论、应用和实践,它们为科学研究特定的连贯的传统提供了模式。他还提出了科学革命的概念,将科学研究分为“常规科学”和“科学革命”两种状态。“常规科学”是指坚实地建立在一种或多种过去科学成就基础之上的研究,这些科学成就被某个科学共同体在一段时间内公认为实践的基础。然而科学的发展往往不在于常规科学的完备,而是在于科学革命。随着新范例的确立,一些老问题会转移给别的学科去研究,或被宣布为完全“不科学”的问题。以前不存在的或认为是无足轻重的问题,随着新范例的出现,可能会成为导致重大科学成就的基本问题。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见〔美〕托马斯·库恩《科学革命的结构》,金吾伦、胡新和译,北京大学出版社2003年版,第9、21、34、95页。

20 世纪上半叶,西方的考古学和历史学都发生了科学范例的变革,产生了新考古学和新史学的新范例。由于历史的原因,中国学者的治学方法一直停留在史科学和编年学的传统模式上,对国际上科学范例的变更感到十分陌生。因此,了解一下科学范例的变更和国际考古学、历史学在理论方法上的研究现状十分必要。

**1.新考古学。**自 1950 年代开始,考古学像其他门类的社会科学一样迅速变得面目全非了。科学技术的日新月异、电脑的普及、统计方法的广泛应用以及科学哲学的影响,使得考古学从古代遗存中提取信息的能力迅速提高,它的技术手段越来越复杂、越来越广泛,分析的种类也越来越多。在这种背景下,理论研究也随之蓬勃兴起,不但出现了各种各样的流派,并促成了分析方法的分化和探索领域的扩展,考古学已从一门大致上的描述性学科发展成更为严谨的探索性学科。

1960 年代首先在美国兴起,同时在英国独立发生的新考古学运动,成为考古学发展的一个转折点。新考古学又被称为“过程考古学”(processual archaeology),这里的“过程”一词与“动力机制”同义,意在表明其主要宗旨是研究社会演变的动力或原因。新考古学抛弃了文化历史考古学中将文化看作是一批典型物质遗存的集合,而将其看作是人类对环境的超机体的适应方式,并将环境、人类及其文化看作是一种相互作用的系统,而这种系统的运转并不取决于人类适应的生物学过程,而是取决于其拥有的文化亚系统的功能。新考古学还重新定义了学科的研究目标,将其概括为三个范畴:第一是复原文化历史,第二是复原人类的生活方式,第三是研究文化的进程。文化进程是指“阐释考古遗存产生、发展和传承的原因”。

在美国新考古学兴起的同时,以英国剑桥大学为代表的一批年轻考古学家也开始以批判的眼光对传统考古学进行反思,其中的代表人物就是戴维·克拉克(D. Clarke)。他说,二战后的几十年里是考古学学科环境和内容急剧变化的时代,相邻学科在互相碰撞中改变自己,出现了一系列崭新的探索领域。这期间重大的技术进展为考古学提供了崭新的手段,从大型挖土机到新式的航空及水下设备,从运筹学、原子物理到计算机电子学,一场质和量的技术和社会革命正慢慢地改变着全世界的考古学。

新的研究体系产生了许多新的观察结果,了解到了以前根本无法知道的原因和复杂情况,进而从根本上震撼了整个学科体系。这些新的结果可能完全改变了在旧学科研究体系中所得到的成果和定型认识,从而必须对这些认识进行重新的修整。克拉克进而指出,新考古学就是新环境当中新方法、新观察、新范例、新哲学和新思想体系的相互渗透和交融。对考古材料和现象的解释存在各种不同的目的和层次,因此考古学家必须整理出一套明确的程序规则,以检验和判断解释的正确性、中肯性和合理性。对考古现象直接原因的解释与对现象更深层次的动力机制的解释,往往被搞混。所以,考古学必须完善它的理论体系,它既要有负责解释考古现象相互关系的那些低层次的理论,还要有一种统领全局的总体理论。克拉克最后呼吁,田野考古学家应当更加认识到理论对于实践的指导作用。有了明确的理论意识,他的贡献就不只是考古资料数量上的增加,而且可以达到质量上认识的深化。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 参见〔英〕戴维·克拉克:《考古学纯洁性的丧失》,中国历史博物馆考古部编:《当代国外考古学理论与方法》,三秦出版社1991年版,第134—151页。

新考古学的兴起,很大程度上使人们意识到仅仅采集材料是远远不够的,因为考古材料本身的具体性无法告诉我们有关过去的事实,考古学必须摆脱那种经验和直观的分析以及常识性的推断来研究考古材料,应该引入各种精密科学方法进行量化分析,然后对考古现象和社会文化发展的原因作出理论的阐释。对传统方法的不满浓缩成一句话就是,“我们应当更加科学化和更加人类学化”。

从1970年代下半叶开始,一批考古学家对新考古学日益不满,他们特别是对从环境决定论来解释人类行为和社会发展的局限性提出质疑,批评新考古学在解读和阐释人类的认知因素和世界观方面的无能。于是,剑桥大学一批考古学家开始从人的意识形态和认知角度来研究考古材料,关注人的能动性对社会文化发展的影响和作用。他们认为,人类文化并非一种只对环境起作用的适应系统,人类思想和他们的生存环境同样重要。人类的物质文化是由人类的思想所积极操纵,物质现象不只是对生存环境和社会结构的被动反映,而是特殊社会策略的一部分。这一进展导致了考古分析如何来看待人类本质的问题上发生了许多重大变化,出现了多样化的考古学思潮和流派,形成了一个松散的学术群体,被考古学界称为“后过程考古学”。

后过程考古学的一个重要特点是关注意识形态对社会演变所发挥的作用,关注文化现象所蕴涵的“思维”和“价值”。比如象征考古学希望了解器物的纹饰和设计在哪些方面反映了当时人们的宇宙观,贵族如何应用奢侈品的象征性来操纵社会信仰和运用他们的权力。结构考古学试图分析考古材料之间在结构上的关系,解读其背后蕴涵的规则。结构考古学认为,许多信息并不反映在

个别器物的特征上,而是保存在一组器物 and 遗迹现象共生的结构关系上。马克思主义考古学则将利益关系和冲突看作是社会发展的动力,认为是矛盾、冲突和竞争促进了社会的进步。在社会发展中,人类的思想也能被用来改造世界。

**2.新史学。**1900年,法国学者亨利·贝尔在《历史综合杂志》的发刊词上指出,传统史学以政治事件为唯一内容,以考证文字为唯一方法,以民族国家的形成和发展为唯一线索,以叙事式为表达研究成果的唯一方式,只强调历史事件的独特性和个性,因此缺乏科学性,应当创立一种新型的“综合历史学”来取代它。他指出,没有抽象就没有科学,更没有历史学。只有当历史学不停留在描述而是开始作出解释时,才是科学的历史学。

1929年,《经济和社会史年鉴》提出了“总体史”的口号,要求把经济、社会、文化、思想乃至心理和下意识的领域纳入历史研究的范畴。1949年,年鉴学派第二代领导人布罗代尔提出了新史学的理论纲领,即关于“历史时间”的“长时段”理论。他认为,历史学家的任务是要采用结构—功能方法,应用系列数据去研究社会中各种传统的功能作用。他把历史时间比作“三层楼”的大厦,底层是“地理时间”,是人类与地球环境进行斗争的历史。第二层是“个别时间”,是传统的“历史事件”研究的领域。第三层是“结构和势态的历史”,也就是长时段的历史。新史学就是“结构”和“势态”的历史,旨在揭示制约政治事件的社会结构和势态。

新史学的变革带来了历史研究重心的转移:(1)传统史学认为历史研究的本质是叙述事件,而新史学则把结构的分析看作主要的任务。(2)历史学领域的扩大带来了史料和史料处理方面的新问题。传统史学是以考证文字资料为唯一的历史研究方法,把官

方的档案看作唯一可信的证据。新史学选择新的研究对象,改变观察历史的角度,不仅利用文字史料,而且还使用新的史料,包括口述史料和统计数据来复原普通民众的活动和思想。(3)传统史学的考证方法在处理新型史料上表现出它的无能,新史学则面向社会科学的其他学科,利用经济学、人口学、社会学、心理学、人类学,从它们当中去寻找理论、问题和方法。(4)新史学和传统史学在历史解释的准则上有根本不同的标准,新史学更多地关注集体的行动和社会变化趋势,而非传统史学关注的个人因素。(5)新史学主张用厚今薄古的思想进行研究,从人类的角度去研究历史学,从普通民众的新角度去解释历史事件,也因此被形容为“自下而上”的历史学。新史学的变革还体现在历史研究的计量化上,这成为当代史学的重要特征之一。计量史学是指自觉地、系统地运用数学和统计学的理论和方法进行历史推理的研究活动。因此,计量史学既是历史研究的一种方法,也是一种新型的历史学。<sup>①</sup>

20世纪初,随着西学东渐的潮流,中国史学界也开始注重方法论的改进和对历史发展规律的探讨。梁启超在《中国史叙论》和《新史学》两篇文章中,要求史家从传统的以王朝为中心的族类记忆、国家记忆,转向近代民族、近代国家记忆,并引导人们关注世界记忆。他认为,一种学术之发达,其第一要件,在先有精良之研究方法。他号召运用近代西方的“科学方法”来进行“史之改造”。章太炎在《中国通史略例》一文中对中国古代学术、政治、法律及风俗

---

<sup>①</sup> 参见杨豫、胡成:《历史学的思想和方法》,南京大学出版社1999年版,第77—90页。

习惯历史发展作了系统的反思,开创了后来中国学术史、社会史、政治制度史、法制史、文化史研究之先河。王国维提倡的思想和方法,体现了一种会通中西、贯通新旧的特点。胡适也在方法论上提出了疑难发生、指定问题、假设、推理、证明五个步骤,并将其概括为“大胆的假设,小心的求证”。这种方法的特点是实事求是,无征不信,广参互证,运用归纳、演绎、推理的逻辑方法追根穷源,建立了一种现代史学的范例。而顾颉刚领导的古史辨运动更是功不可没。这场论战促使史学家进一步从传统史学中解放出来,把史学研究向科学化的道路上推进了一大步。然而令人困惑的是,这些五四运动所触发的学术改革与创新在我国后来的古史重建和文明探源课题上几乎没有什么反映,究其原因可能与建国后史学领域强烈的政治导向和意识形态至上的风气有关。建国后,新史学的一些代表人物如胡适、顾颉刚和傅斯年等人,都因为政治原因而被边缘化,他们的学术观点和方法常常被从负面来加以评判。平心而论,就开拓性、创新性和科学性而言,我们今天的学术视野似乎还不及这些五四新文化运动的先驱。

从学科范例的变更上,我们看到,欧美的历史学和考古学都发生了向社会学和人类学的转变,提倡超越政治史和贵族史的范畴,采取一种自下而上的视野来研究整个社会的各个层面。由于中西学界之间过长的历史和学术睽隔,使得中外学者在文明探源和古史重建的研究目标、科学思维、理论方法、学术语汇和解决的问题上都存在很大的不同,表现出较大的差距。从科学范例变革所造成的差距上,我们可以理解西方学者为何会对我国学术传统、学术训练和研究成果持如此尖锐的批评态度,以及中外学者之间难以沟通的原因所在。

#### 四、古史重建与文明探源

我国目前的古史重建主要体现在以文明和早期国家探源为中心的重大工程上,从“夏商周断代工程”的成果来看,这项研究的目标还是集中在文献学和年代学上。考古学、天文学和测年技术等多学科参与也被用来解决史籍中漫漶不清的王朝年代问题。

从国际学科发展的历史来看,文明探源工作一直在两种主要形式之间变换。一种是关注个别事件和具体特征的历史学和个案研究,一种是关注社会文化一般发展趋势和规律的研究。1870年代,摩尔根在他的代表作《古代社会》里最早提出了三阶段的文化进化模式,使学界对社会发展的一般趋势产生了极大的兴趣,并激励马克思和恩格斯构思促使人类社会发展的主要原因和最终发展方向。20世纪上半叶,博厄斯学派的历史特殊论在社会科学领域占据了主导地位,这和当时考古学盛行的文化历史研究的宗旨正好不谋而合。无论在埃及、中国,还是在其他文明中心,追溯文明和早期国家的独立起源,构建历史具体轨迹成为国际学界的主流。20世纪中叶,美国新进化论再次强调研究社会发展规律的重要性,使得学界对于文明和早期国家起源的研究有了进一步的发展。特别是新进化论建立了游群、部落、酋邦和国家的四阶段社会进化模式,为探究文明起源和阐释社会演变的动力及规律奠定了理论基础。新考古学提倡文化生态学理论,从环境、人口、资源、权力、宗教等各个方面来分析社会复杂化的过程和特点,聚落考古、环境考古和人地关系互动的研究将文明和早期国家研究推进到一个全新的层次。自20世纪下半叶兴起的后现代主义思潮,除了强调检

验有关早期国家起源的一般性理论模式外,开始转向更加关注特定社会文化发展轨迹的历史学分析,使文化人类学与历史学的关系日趋紧密。复杂社会被看作是一种多功能的实体,其中意识形态、权力关系与社会经济群体文化上的特殊形态相互结合,在塑造特定政体的进程中发挥着关键的作用<sup>①</sup>。

在最新发表的两篇总长达 92 页、引用文献计 1083 条的综述性文章中,美国学者史密斯(M. E. Smith)和施赖伯(K. J. Schreiber)对近十年来美洲复杂社会和早期国家研究的成果与进展作了回顾。在第一篇回顾早期国家经济和社会结构研究的论文中,涉及的领域和课题包括强化农业生产、手工业、交换与贸易、家居考古、家庭与社会消费、不平等和阶级、群体合作、性别考古、民族身份。<sup>②</sup> 在第二篇回顾政体、宗教和都市化研究的综述中,他们介绍了有关早期国家的政体与权力、都市化、聚落形态、宗教(纪念性建筑、献祭和地形)、墓葬与人牲、家庭祭祀、历史演变与动力、语言与迁徙、气候与生态环境等探索领域与最新成果。他们将这些课题从考古材料、方法论的进展和理论阐释等方面进行综合评述,为我们提供了当代美洲早期国家研究现状的详尽概况。<sup>③</sup> 这些领域和课题体现了当代学科重心转移后早期国家研究的广度与深度。将它们与中国的研究现状进行比较,我们可以发现其中绝大

---

① Stein, G.J., “Heterogeneity, power, and political economy: some current research issues in the archaeology of Old World complex societies”, *Journal of Archaeological Research*, 1998, 6(1):1—44.

② Smith, M.E. and Schreiber, K.J., “New World states and empires: economic and social organization”, *Journal of Archaeological Research*, 2005, 13(3):189—229.

③ Smith, M.E. and Schreiber, K.J., “New World states and empires: politics, religion, and urbanism”, *Journal of Archaeological Research*, 2006, 14(1):1—52.

多数领域和课题在我国的文明探源工作中不是极其薄弱就是完全空白,这种差距可能正是我们的文明探源成果难以获得国际同行认同的主要原因。

面对中外治学方法的差别,我们常常可以听到这样的反应,即西方学者那套东西不一定适用于中国,他们并不了解我们工作的成就和意义。我国学者的这种态度和反应,在前面已经提及,实质上是科学范例变革造成的结果。对于仍然习惯于用传统方法进行研究的学者而言,面对完全陌生的当代理论、方法和实践,只能以不适用自己来加以掩饰。而在西方学者眼里,中国学者思考的问题和研究的方法已经过时,他们认为我们仍然在做不恰当、不值得做或已被证明是无法做到的事情。正如库恩所指出的,范例一变,科学研究的世界也随之改变。在革命之后,科学家们所面对的是一个不同的世界,他们在新范例的指导下运用新的方法,注意新的领域,关注新的不同的东西,好像整个学术圈搬到了另一个星球上。范例的改变使得科学家对他们研究所及的世界的看法变了。如果有一些人固守这种或那种旧观点,干脆会被逐出这个行业,此后没有人再理睬他们的工作了。<sup>①</sup>为此,如果我们希望自己的研究成果达到国际水准,还是应该加强与国际学界的沟通,虚心了解学科的进展,不宜再用国情不同的理由来漠视或掩饰这种差距了。

人类学取向的文明探源不但要求了解历史事件的经过,而且还要解释社会演变的原因,了解主导文明起源的动力。这种研究

---

<sup>①</sup> [英]戴维·克拉克:《考古学纯洁性的丧失》,见中国历史博物馆考古部编:《当代国外考古学理论与方法》,第17、101页。

与注重文献的历史学研究并不相抵触,而是能够强化历史重建的深度和广度。考古学从生态环境、生产技术、经济形态、人口压力、社会结构、聚落形态、权力形式和意识形态来了解影响社会复杂化进程活动中主要制约因素的作用和互动;人类学理论解释社会演变的因果关系和潜在规律;历史学的文献研究可以提供相关政体、贵族、经济和宗教等活动的细节。比如美索不达米亚的文献研究表明,在乌鲁克至早王朝时期的上半叶,泥板文字都被用作会计目的,统计和记录庙宇贵族之间的谈判和交易,配给、施主、产量和销售所记录的账单是其主要内容。此后,文字也用到了管理和立法等其他事务上。到了早王朝时期的下半叶,文字才被用来记录历史事件、统治者名字、文书交流和口述文献。在埃及古王朝时期初,文字主要被王室用来记载人名、地名、日期、容器中的物品。连续记载的表述一直要到第二王朝晚期和第三王朝初才出现。古典玛雅的文字主要是铭刻,主要记录了国王和朝代的历史、行政资料、年历和宗教经文。中国商周的甲骨和金文主要记载了王室贵族的占卜、祭祀和军事等活动。在印度河谷,早期文字主要出现在商品和宗教物品上,其功能很可能像今天的信用卡和身份证,是较高地位人士的标记。此外,文字还被刻在陶、石质的书板上,很可能是账册,证明当时的城市是商贸中心。<sup>①</sup>

从世界几个文明古国来看,文字系统的起源和应用各有特点,而且其内涵和提供的历史信息具有明显的局限性。因此,早期的文字资料充其量只能为我们提供社会某些特定方面的局部知识,

---

<sup>①</sup> Trigger, B. G., *Understanding Early Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp.584—594.

不足以用来构建完整的古代史。在今天的国际学界,文献研究只是文明探源中的一小部分,大量的信息都要靠考古学来进行独立的提炼和解读。虽然中国拥有可观的文献资料,但是这些对于了解和重建上古史来说还是非常单薄的。与其强调考古发现只有用文献来说明才有意义,还不如说文献只有在考古学全面解读了物质材料后才能发挥最大的作用。

## 五、小 结

从对疑古辨伪、考古研究、古史重建及文明探源的思考与讨论中,可以得出以下三点认识:

第一,美国文化唯物论学者哈里斯(M. Harris)指出:“科学是西方文明的一项独特与宝贵的贡献,这并不否认其他文明对科学知识的贡献。但是只是在西欧,科学方法的独特规则被最早确立和予以清晰的表述,并系统地应用于整个无机的、有机的和文化的现象。我们也应该认识到,这不是从种族优越感来肯定科学是一种认知方法,它对全人类都具有卓越的价值。在整个人类史上,只有一种认知方法鼓励其本身的参与者怀疑自己的前提,并系统地将自己的结论呈现给怀疑者进行有敌意的审视。”<sup>①</sup>这种科学态度和思辨精神,要求学者们不但要重视对研究客体真实性的梳理,而且还强调对研究者本人的立场、知识背景、学术能力以及各种影响其主观判断的社会影响和价值观进行严格审视的必要性。因此,“善思”和“善疑”应该是我们从事研究必备的基本科学素质。

---

<sup>①</sup> Harris, M., *Cultural Materialism*, New York, Random House, 1979, p.27.

第二,我们应该超越传统学术方法,从国际水准来审视我们这项工作的差距。考古学探索的范围远不止文化和事件的历史编年。从某种意义而言,考古学的历史重建处于一个人文学科和自然科学汇合的聚合点。考古学本身的发展和提高越来越依赖于其他社会科学的理论和自然科学手段的帮助,而它也成为其他社会科学和自然科学全方位研究人类发展的一个信息库。考古学的学术定位应当是整个人文学科和社会科学的组成部分,它和历史学不是依附的关系,也不是仅仅为编史学服务的工具,而同是以了解人类自身历史和社会发展历史的独立研究领域。

第三,我们的古史重建和文明探源应该超越三代国家的纪年、地点和文献记载的真实性,来探索文明和社会发展的具体轨迹并阐释其原因。我们还要了解中国文明起源的动力是否和其他文明古国有类似之处,或寻找我国文明起源与其他国家不同的原因和动力机制。只有在对中华文明起源具体过程和规律认识的基础上,我们才能构建一部科学的古代史,才能使我国的文明探源研究跻身世界学术之林。

(原载《文史哲》2006年第6期)

# 顾颉刚先生与考古学

江林昌

2006年10月20日至22日,山东大学文史哲研究院与中华书局、历史研究编辑部及文史哲编辑部联合在山东大学成功举办了“上古史重建的新路向暨《古史辨》第一册出版八十周年国际学术研讨会”。笔者本想在会上就“疑古”、“释古”与“考古”的关系谈点体会,但终因准备不足而未敢献丑。会后,再次详读《古史辨》等有关资料,就顾颉刚先生与考古学之间的关系问题,有了稍多一点体会。兹不揣浅陋,提出来向大家请教,同时也借此对顾颉刚先生表示敬重与纪念。如有不当,敬请批评。

## 一、顾颉刚先生倡导“古史辨”的 初衷是为了重建上古史

顾颉刚先生自小接受传统文化熏陶,终身从事中国古代史研究。他倡导古史辨运动的最终目的并不是要否定中国上古史,而是要重建真实的中国上古史。早在1924年,顾颉刚先生在《努力月刊》上发表《我的研究古史的计划》,申明要用“廿余年工夫”,“把古史彻底研究一番”,最终把考辨后“所得的古史材料重新整理,著成专书”,而这部专书能够反映上古时期“民族和文

化的大概情形”、“当时的古史观念”以及“当时的史事”。顾先生说，“这是我一生惟一的事业，也是惟一的愿望”。<sup>①</sup>到了1931年《古史辨》第三册出版之际，顾先生为该书作《自序》，又指出，等到“古史材料在书籍里的已经整理完工了，那时的史学家就可根据了这些结论，再加上考古学上的许多发现，写出一部正确的中国上古史了”。

由于中国历史悠久，记载历史的文献资料在流传过程中出现了极其复杂的情况。本着严谨求实的态度，顾先生认为，重建一个真实的上古史，必须首先审查史料，从事相关的文献可信性研究。1921年，顾先生在给钱玄同先生《论辨伪工作》的信中说：

我的性情还是近于史学；因为想做史学，所以要搜集史料，审定史料。为搜集史料，所以要“目录学”；为审定史料，所以要“辨伪”。<sup>②</sup>

在上引《古史辨》第三册《自序》里，顾先生回答为什么他的“古史辨”竟成了“古书辨”的原因时指出：

古书是古史材料的一部分，必须把古书的本身问题弄明白，始可把这一部分的材料供古史的采用而无谬误；所以这是研究古史的初步工作。

这样一种实事求是的严谨态度，是应当充分肯定的。1923年，钱玄同先生在《读书杂志》第十二期上发表的《研究国学应该首先知道的事》一文中也明确指出：“中国的伪书伪物很多，研究国学的第一步便是辨伪。”<sup>③</sup>1937年，冯友兰先生在给《古史辨》第六册所作

① 顾颉刚编著：《古史辨》第一册，上海古籍出版社1982年版，第211—216页。

② 同上，第26页。

③ 同上，第103页。

的“序言”里也指出：“真正的史学家，对于史料，没有不加以审查而即直信其票面价值的。疑古一派的人，所作的工夫即是审查史料。”这种研究古史必先审查史料的态度与方法，是所有史学工作者永远都应该遵循的。

顾颉刚先生对自己的辨伪工作充满信心。因为，从辨伪的指导思想上来说，顾先生认为他没有学派的偏见。1921年，顾先生在给钱玄同先生《论辨伪工作》的信中说：“我们辨伪，比从前人有一个好处：从前人必要拿自己放在一个家派里才敢说话，我们则可以把自己的意思尽量发出，别人的长处择善而从，不受家派的节制。譬如《伪经考》、《史记探源》等书，党争是目的，辨伪是手段；我们则只有辨伪一个目的，并没有假借利用之心，所以成绩一定比他们好。”<sup>①</sup>其次，从辨伪方法上来看，顾先生认为他的方法比前人更科学。在《古史辨》第一册《自序》里，顾先生总结了她的师承条件和时代条件：“西洋的科学传了进来，中国学者受到它的影响，对于治学的方法有了根本的觉悟。”其中“长素先生（康有为——引者注）受了西洋历史家考定的上古史的影响”，“适之先生带了西洋的史学方法回来”，而“我生当其顷，亲炙他们的言论，又从学校的科学教育中略略认识科学的面目，又因性喜博览而对于古今学术有些知晓，所以能够自觉地承受”。“我固然说不上有什么学问，但我敢说我有新方法了。”顾先生所接受的方法是否完全科学，可另作讨论，而其具有鲜明的创新性，则是可以肯定的。由于观念的解放和方法的创新，使得顾先生“终至放大了胆子而叫喊出来，成就了两年前的古史讨论”。

---

① 顾颉刚编著：《古史辨》第一册，第26页。

我们曾在其他场合指出，疑古辨伪思想在中国学术上已经积累酝酿很久了，而直到 20 世纪二三十年代才形成声势浩大的古史辨运动，实在是历史发展的必然。顾颉刚先生顺应了学术发展的要求，所以他一旦倡导这一工作，便一呼而百应。令人敬佩的是，顾颉刚先生自己在当时就已十分冷静而谦虚地认识到了这一点。他在《古史辨》第一册《自序》当中说：“这个讨论何尝是我的力量呢？原是在现在的形势中所应有的产物！”

然而，一个历史性的遗憾是，顾颉刚先生审查史料的结果是，记载上古史的先秦秦汉传世文献大多不可靠，因而由这些不可靠的文献史料所建立起来的上古史也是不可信的。1921 年顾先生在给王伯祥《自述整理中国历史意见书》的信中说：

我们的意思，要把中国的史重新整理一下，现在先把从前人的怀疑文字聚集，排比，做我们的先导。辨伪事的固是直接整理历史，辨伪书的也是间接整理。因为伪书上的事实自是全伪，只要把书的伪迹考定，便使根据了伪书而成立的历史也全部失其立足之点。照我们现在的观察，东周以上只好说无史。现在所谓很灿烂的古史，所谓很有荣誉的四千年的历史，自三皇以至夏商，整整齐齐的统系和年岁，精密的考来，都是伪书的结晶。<sup>①</sup>

1920 年顾先生在给胡适的《告拟作〈伪书考〉跋文》信中说，他准备将《诸子辨》、《四部正讹》、《古今伪书考》三书合印一册，最后作一个跋，附五个表，其中第五表便是“根据了伪书而造成的历史事实”：

<sup>①</sup> 顾颉刚编著：《古史辨》第一册，第 35 页。

我想,第五表很重要。中国号称有四千年(有的说五千年)的历史……若能仔细地同他考一考,教他们涣然消释这个观念,从四千年的历史跌到二千年的历史,这真是一大改造呢!①

三天之后,胡适之先生即给顾先生回了信,称赞顾先生的这个第五表“尤其重要”。

正是因为这样的结果,顾颉刚先生在《古史辨》第一册《自序》里即已十分明确地认为,他当时所从事的“古史辨”工作,“仅仅在破坏伪古史的系统上面致力罢了”。因为他“既深感研究学问的困难,又甚悲人生寿命的短促,知道自己在研究古史上原有专门的一小部分工作——辨伪史——可做,不该把范围屡屡放宽以致一无所成”。在该《自序》的结尾,顾先生又就此再作说明:

古史的研究现在刚才开头,要得到一个总结论不知在何年。我个人的工作,不过在辩证伪古史方面有些主张,并不是把古史作全盘的整理,更不是已把古史讨论出结果来。希望大家对于我,能够知道我的学问的实际,不要作过度的贵望。1933年,在《古史辨》第四册序言里,顾先生又一次说明:

我自己的工作虽偏于破坏伪史方面,但我知道古史范围之大,决不能以我所治的赅括全部,我必当和他人分工合作。……就是破坏伪史方面,也不是我一个人的力量所能完成。

顾先生是一个很认真、很理智的人,他知道人的精力有限而学问无穷,所以他当时把全部精力都集中在辨伪书与辨伪史方面。当然,他也是希望将来能够在“破坏之后得有新建设”的。这方面,顾先

① 顾颉刚编著:《古史辨》第一册,第13—14页。

生也有具体的计划。这就是本文开头所引的1924年发表的《我的研究古史的计划》。在那个计划里，顾先生准备花二十年的工夫，通过六个学程，到1940年至1945年，写出一部真实的上古史来。然而可惜的是，二十年之后，到《古史辨》第七册出版时，顾先生的这一愿望并没有完成。童书业先生在《古史辨》第七册《自序二》里总结说，直到1940年前，“古史辨的相对结论大致是这样”：

“三皇”“五帝”的名称系统和史迹，大部分是后人有意或无意假造或伪传的。……他们的身上附有很多的神话……把这些神话传说剥去，他们的真相也就所剩无几了。至启以下的夏史，神话传说的成分也是很重，但比较接近于历史了。到商以后，才有真实的历史可考。总而言之，夏以前的古史十分之七八是与神话传说打成一片的，它的可信的成分贫薄到了极点！

童先生就此强调说：“以上便是古史辨发展到现阶段的大略结论，我想读过这七册《古史辨》的人，无论如何，是应当相当承认的。”虽然这个结论比起第一册《古史辨》所认定的“东周以上无史论”来已有了进步，承认商代已有“真实的历史”，夏代也“比较接近于历史了”，但是这个结论对夏代以前的历史还是持明确的否定态度，一个完整的中国上古史仍未建立起来。

当然，我们不能因此而苛求顾颉刚先生，因为正如冯友兰先生在《古史辨》第六册《冯序》中所说：“任何一种的学问，对于一个人，都是太大了。一个人只能作任何事的一部分。”顾先生虽然没有完成重建真实而完整的中国上古史之愿望，但他审查史料的工作对上古史的重建是有积极意义的。因为“一个历史的完成，必须经过审查史料及融会贯通两阶段”，顾先生所做的是第一阶段工作，这

是“一个历史的完成”所必不可少的阶段。

## 二、顾颉刚先生认为重建上古史的 出路在于考古学

虽然顾先生当时的工作重点放在破坏伪古史方面，但他的最终目的是将来能做重建上古史的工作。顾先生还进一步认识到，重建上古史的根本出路在于考古学。在《古史辨》第一册《自序》中，他说：

我知道要建设真实的古史，只有从实物上着手的一条路是大路，我的现在的研究仅仅在破坏伪古史的系统上面致力罢了。我很愿意向这一方面做些工作，使得破坏之后得有新建设。

到了1925年，顾颉刚先生在《现代评论》第一卷第十期发表《答李玄伯先生》文，文章开头即说：

读到李玄伯先生的《古史问题的唯一解决方法》，非常快乐。李先生所说的“用载记来证古史，只能得其大概……要想解决古史，唯一的方法就是考古学；我们若想解决这些问题，还要努力向发掘方面走”，确是极正当的方法。……发掘的事，我们应当极端的注重，应当要求国家筹出款项，并鼓吹富人捐出款项，委托学者团体尽力去做。<sup>①</sup>

在20世纪20年代中国现代考古学刚刚起步的时候，顾颉刚先生即有这样的识见，是十分可贵的。而且，随着古史辨运动

---

<sup>①</sup> 顾颉刚编著：《古史辨》第一册，第270页。

的继续,顾先生对考古学的重视愈益加强。对此,他曾加以反复申说:

我们先把书籍上的材料考明,徐待考古学上的发见,这不是应当有的事情吗? (《古史辨》第二册《自序》)

古史材料在书籍里的已经整理完工了,那时的史学家就可根据了这些结论,再加上考古学上的许多发见,写出一部正确的中国上古史了。(《古史辨》第三册《自序》)

我们考辨古书,须借助于语言学家、考古学家之处不知有多少。(《古史辨》第四册《顾序》)

固然,要建设真古史必须藉重田野考古工作的发现。(《古史辨》第七册《顾序》)

就以上所引资料可知,顾先生不仅认为重建古史的根本出路在于考古学,而且即使在破坏伪古史的古籍考辨工作中,也需要考古学的介入。这是非常具有预见性的。顾先生对考古学的重视,正是十分敏锐地把握住了学术发展的趋势。柳存仁即指出,“十余年间,古史的研究,因着参加者的进行方法和实际工作的不同,已经转变过好几次了。转变的途径是很自然的,就是,我们最初都是疑古的,由疑古进而释古,又由释古进而考古”。<sup>①</sup>当然,柳先生也认为,即便是在“《古史辨》出版了第七册”的时候,中国的学术仍还处于“考古的发掘萌芽的时代”。

顾先生坚信,重建古史的出路在于考古学,即使在他所从事的破坏伪古史的工作中,也需要考古学。所以在他的学术研究计划里,一直没有忘记考古学这一重要环节。1923年,顾先生在《读书

---

<sup>①</sup> 柳存仁:《纪念钱玄同先生》,《古史辨》第七册,第2页。

杂志》第十一期发表《答刘胡两先生书》指出：“商民族的时期，以河南为中心。……关于此一时期，我们应该向‘甲骨文字的系统的研究’里去寻史料。”<sup>①</sup>1924年，顾先生又在《努力月刊》发表《我的研究古史的计划》，将自己未来二十年的古史研究分为六个学程，其中第四个学程便是“研究古器物学”。<sup>②</sup>1926年，在《古史辨》第一册《自序》里，又将自己整个研究古史的工作分三个方面来叙述，其中第一个方面就是考古学。

顾先生不仅在观念上重视考古学，研究计划中有考古学，而且还真做了部分考古调查的具体工作。据顾先生在《古史辨》第一册《自序》里说，1923年秋，他参观了北京的地质调查所陈列室，看到了仰韶村新石器时代的遗物。同年，他又考察河南开封、新郑、洛阳等地的考古发掘现场与遗物。通过这些考古调查与参观活动，使顾先生认识到：“若能再发见若干，从器物的铭文里漏出古代的事迹，从器物的图画里漏出古人的想象，在古史的研究上真不知道可以获得多少的裨益。”于是，他就“对于周代以前的中国文化作了许多冥想”。<sup>③</sup>

### 三、顾颉刚先生对考古资料的研究 运用实际上未及展开

顾颉刚先生虽然十分重视考古学，认识到重建古史的唯一出路在于考古学，但由于时间的关系，他关于利用考古资料重建上古

① 顾颉刚编著：《古史辨》第一册，第97页。

② 顾颉刚编著：《古史辨》第一册，第214页。

③ 顾颉刚编著：《古史辨》第一册《自序》，第57页。

史的工作实际未及展开。有关这一事实，顾先生自己在多处场合有所交待：

现在既深感研究的困难，又甚悲人生寿命的短促，知道自己在研究古史上原有专门的一小部分工作——辨伪史——可做，不该把范围屡屡放宽，以致一无所成。至于许多实物，自当有人作全力的研究，我只希望从他们的研究的结果里得到些常识而已。……

只恨我的学问的根柢打得太差了，考古学的素养也太缺乏了……从此以后，我的心头永远顿着一笔债，觉得在考古学方面必须好好读几部书。但境遇的困厄，使得我只有摩挲了这些图籍而惆怅而已！（《古史辨》第一册《自序》）

我以为学术界中应当分工……古史的破坏和建设，事情何等多，哪里可由我一手包办。就是这破坏一方面，可做的工作也太多了，竭尽了我个人的力量做上一世，也怕未必做得完，我专做这一方面也尽够忙了。而且中国的考古学已经有了深长的历史，近年从事此项工作的人着实不少，丰富的出土器物又足以鼓起学者们向建设的路上走的勇气，我不参加这个工作决不会使这个工作有所损失。至于辨伪方面，还没有许多人参加……如果我不以此自任，则二千数百年来造作的伪史将永远阻碍了建设的成就。（《古史辨》第二册《自序》）

以上材料已说得很明白，顾先生认为，辨伪书、辨伪史的工作量很大，他已倾全力去做还来不及，因此利用考古学重建古史的工作，他一时顾不上，只有让专门从事考古工作的人去做，这是一种学术分工，破坏伪古史与重建新古史的工作，同样都是很重要的。

还有一点必须指出的是，顾先生在从事“古史辨”工作的时候，中国现代考古学才刚刚起步，足以全面重建上古史的材料还不充分；而顾先生本身也确实没有亲自从事考古工作，对有关问题还不是太熟悉。这两方面的原因造成了顾先生对考古学的认识有一定的局限性。这一点也是无庸讳言的。例如，在《古史辨》第二册《自序》里，顾先生说：“有许多古史是考古学上无法证明的，例如三皇五帝，我敢预言到将来考古学十分发达的时候也寻不出这种人的痕迹来。”在《古史辨》第七册《顾序》里，他又说：

固然，要建设真古史必须藉重田野考古工作的发现。但这工作的结果只能建设史前的历史系统，如在实物上找出古代社会的文化建设和古代社会的生产工具，因以考见史前的政治、宗教、经济各方面的情形；却不能建设有史时期的古史传说的系统。为什么？因为有史时期的材料，存的就是现在这几部经书和子书，佚的就是几部经子和《汉书·艺文志》里记载的许多名目。……这一方面的材料只有这一点，考古工作也许能够加些，但不能希望得太大。例如晋太康中汲冢中发现的《竹书纪年》，是魏襄王时的一部编年通史，传到那时只有六百年光景，竹简还不曾腐烂，所以可以在传统的古史之外添上一大笔古史材料。但竹简究竟容易腐烂，如果这几车竹书到现在还埋在汲冢里，恐怕即经考古家发掘出来也是化成灰了。……铜器上的铭文固然可作古史的旁证，但这种东西偏于歌功颂德……用来研究传说不过得到稀少的帮助。甲骨文的发见固然是商代史的一个大宝藏，但也因那边是商代数百年帝王之都，仅有这一点，别地方就不能作此希冀了。

在当时的条件下，顾先生对考古学提出这样的认识，是情有可原的。但就今天的考古发掘所取得的成就看，顾先生的估计已经是嫌低了。因为顾先生当时所认为的不可能，现在都已成为可能了。

顾先生说青铜铭文多偏于歌功颂德，对于古史结论研究帮助稀少。其实，出土青铜器铭文，长篇大论的很多，其中有完整的史事，既可补古籍记载之不足，又可补古籍记载之空白。如《夔公洵》、《秦公簋》、《齐侯钟》、《利簋》、《天亡簋》、《令彝》、《大盂鼎》、《颂鼎》、《史墙盘》、《速盘》、《不其簋》、《多友鼎》、《毛公鼎》、《宗周钟》、《晋侯苏钟》等等，皆提供了夏商周史事方面前所未有的新资料。此外，顾先生说安阳殷墟甲骨的发现，是因为那里是历代帝王之首都，“别地方就不能作此希冀了”。但事实上，今天我们发掘的商代甲骨，已有郑州商城的甲骨和济南大辛庄甲骨；至于周代甲骨则更多，有陕西周原遗址甲骨、丰镐遗址甲骨，山西洪洞甲骨，北京昌平甲骨、琉璃河甲骨，现今又发现了陕西周公庙甲骨，等等。

顾先生认为，汲冢竹书的发现，是因为那时离先秦只有六百余年，现在如果发现竹书，恐怕已化成灰了。而事实上，20世纪70年代以后，山东、河南、河北、湖南、湖北、安徽、江苏均有简牍帛书出土，如临沂银雀山、信阳长台关、定县八角廊、阜阳双古堆、江陵张家山、荆门郭店、长沙子弹库、连云港尹湾等地，发掘出了一卷卷、一篇篇战国秦汉间的古籍，有些可与传世文献对照，有些则为早已不见流传的佚书。

顾先生认为五帝传说时代的人物痕迹，考古学上无法证明，但今天有关那个时代的大量考古发现，至少已可考证当时族群的活

动与分布状况。2005年10月,中国考古学界与历史学界在河南郑州召开了有关“五帝时代历史与考古的整合”会议,著名学者许顺湛先生出版了近80万字的利用考古材料探索五帝活动时空及其社会状况的《五帝时代研究》,《中原文物》杂志还开辟了有关“五帝文明”的专栏,发表了考古学家和历史学家们的一系列相关论著,表明这种研究已经有实质性的开展了。

总之,顾先生当时所担心的考古局限,在今天看来已没有必要;而顾先生当时所期望的利用考古学重建真实上古史的愿望,今天已正在逐步实现之中。我们有理由相信,如果顾先生能长寿到今天,他一定会为中国史学界“由疑古进而释古,又由释古进而考古”<sup>①</sup>的趋势而欢欣鼓舞的。就像顾先生当年倡导古史辨伪工作是学术发展的必然趋势一样,今天,李学勤等先生倡导重新估价中国古代文明,也同样是学术发展的必然趋势!

(原载《文史哲》2007年第4期)

---

① 柳存仁:《纪念钱玄同先生》,《古史辨》第七册,第2页。



# “疑古”学说论衡



# “疑古”学说“破坏”意义的再估量

——“东周以上无史”论平议

李扬眉

“五四”时期，打破偶像、重估传统成为当时社会的“一般风气”和主流风尚。<sup>①</sup>表现在历史学领域，则是“以反抗传统史学之末流的仁义道德史学为特征的”<sup>②</sup>实证主义文献批判运动的兴起。顾颉刚先生所领导的“古史辨”研究以及由此结集的七大册《古史辨》，则是代表了这次运动最高水平的学术成果之一。在整理古籍古史的过程中，这些学者们所运用的原本细密审慎的史料学方法却起到了大刀阔斧、雷霆万钧般的革命性作用，所有的、包括“信史”在内的古代经典由此被当作“文献（documents）”来处理<sup>③</sup>——成为“历史研究的客体，而不复为其前提”<sup>④</sup>了。这样一来，以往围绕着圣道王功、圣经贤传而谱画的“三皇五帝”的上古史系统，在新的历史观念及“证据”尺度的照射下整体性地发生了问题，变作必

---

① 周策纵：《五四运动史》，岳麓书社1999年版，第445页。

② 张光直：《序》，〔美〕布鲁斯·炊格爾：《时间与传统》，蒋祖棣、刘英译，三联书店1991年版。

③ 余英时：《顾颉刚、洪业与中国现代史学》，《文史传统与文化重建》，三联书店2004年版，第408页。

④ Benjamin A. Elman, “The Historicization of Classical Learning in Ming—Ch’ing China”, in Q. Edward Wang & Georg G. Iggers ed., *Turning Points in Historiography: A Cross-cultural Perspective*. NY: the University of Rochester Press, 2002, pp.102—103.

须加以彻底审查、清理和扫荡的对象。胡适和顾颉刚的“东周以上无史”论可谓是最具代表性的命题。这一论点因被视为历史抹煞论和历史虚无主义而一直备受诟病，特别是从 20 世纪 90 年代开始，似乎更已是声誉扫地<sup>①</sup>，然而它的逻辑轨道以及方法论支撑仍然值得我们进行仔细的审视。

## 一、“东周以上无史”论的形成 过程及其内涵

众所周知，“东周以上无史”的论点滥觞于胡适。他在 1918 年为《中国哲学史大纲》一书所作的“导言”中指出：“以现在中国考古学的程度看来，我们对于东周以前的中国古史，只可存一个怀疑的态度。”<sup>②</sup>

---

① 如杜正胜先生即在《考古学与中国古代史研究——一个方法学的探讨》（《考古》1992 年第 4 期）一文中说，传统的上古史世界“被顾颉刚著名的‘层累造成说’真空化。古代长达数千百年，中国人在这漫长时间内所建立的社会，形成的国家，创作的文化，都落入朦胧的虚无之中”。而在李学勤先生看来，“疑古思潮……对于古史，对于古代文化，在某些方面否定过度了，以致造成了古代历史文化的空白”，如“东周以上无史”论，使得“过去说中国有五千年历史文化，一下子缩短了一半，以上部分统统成了空白”（李学勤：《走出疑古时代》〔修订本〕，辽宁教育出版社 1997 年版，第 39 页）。余敦康先生也认为：“上一个世纪二三十年代疑古派史学家顾颉刚说中国上古史是不可信的，许多都是假造的，这就把中华民族的文化根基摧毁了。”（《中华文明的“前轴心时代”》，载《光明日报》2006 年 1 月 10 日）

② 胡适：《中国哲学史大纲·导言》，上海古籍出版社 1997 年版，第 16 页。在本文中，胡适还对那种“全不问用何史料”的“邃古哲学”表示了强烈反对。而他在 1919 年为《曹氏显承堂族谱》所撰序文中也认为，“中国的族谱有一个大毛病，就是‘源远流长’的迷信”，因此“希望以后各族修谱，把那些‘无参验’不可深信的远祖一概从略”；依照族谱“存真传信”的本意，“把全副精神贯注在本支本派的系统事迹上，务必使本支本派的家谱有‘信史’的价值”。若能如此，则“将来中国有了无数存真传信的小谱，加上无数存真传信的志书，那便是民族史的绝好史料了”（《胡适文存》—集卷四，第 251、253 页，上海东亚图书馆 1930 年版）。这一批评建议与“东周以上无史”也属于同一思路。

而在1921年7月31日的讲演《研究国故的方法》中,他更进一步地说:“在东周以前的历史,是没有一字可以信的。以后呢?大部分也是不可靠的。”<sup>①</sup>这就是所谓的“东周以上无史”论。

“东周以上无史”论发源于胡适当时所笃信不移的一个考据学原则,那就是“宁可疑而过,不可信而过”<sup>②</sup>,或者说“宁可疑而错,不可信而错”<sup>③</sup>，“宁疑古而失之,不可信古而失之”<sup>④</sup>。而最先热烈回应了这一原则及论点,并在研究工作中始终对之加以贯彻的,则是胡适当时的忠实信徒顾颉刚。<sup>⑤</sup>

自20世纪20年代以来,推翻传统“三皇五帝”的古史系统(“疑古”)以及疑“大禹为虫”等,始终是顾颉刚身被的最为醒目的标签。他毕生致力上古史研究,的确肇始于有关“三皇五帝”等古史人物文献记载的考辨与发见。这一路向的选择,便是由胡适予以明确启迪的。早在大学时代,顾氏便非常服膺胡适的学术理念,之前因读康有为的《孔子改制考》而萌生的“上古史靠不住的观念”也由此巩固了下来。<sup>⑥</sup>在1920年12月15日致信胡适时,他提出:

---

① 胡适:《研究国故的方法》,《胡适文集》(3),人民文学出版社1998年版,第358页。

② 曹伯言整理:《胡适日记全编》(3),安徽教育出版社2001年版,第406页“1921年7月31日”条。

③ 胡适:《研究国故的方法》,《胡适文集》(3),第358页。

④ 胡适:《自述古史观书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册,上海古籍出版社1982年版,第23页。

⑤ 在原载于1943年1月1日《学术季刊》第一卷第一期的《中国古代史略》一文中,顾颉刚仍坚持这一立场:“我们的古史……在东周以前,简直渺茫极了,我们只知道有那几个朝代和若干个人名地名,但都是零零碎碎的,联贯不起来。”此处引文据《顾颉刚古史论文集》第二册,中华书局1993年版,第477页。

⑥ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第36页。

中国号称有四千年(有的说五千年)的历史,大家从《纲鉴》上得来的知识,一闭目就有一个完备的三皇五帝的统系,三皇五帝又各有各的事实,这里边真不知藏污纳垢到怎样!若能仔细的同他考一考,教他们涣然消逝这个观念,从四千年的历史跌到二千年的历史,这真是一大改造呢!<sup>①</sup>

这里,顾首次向整个“三皇五帝”系统发起了攻击。之所以有信心令“四千年的历史跌到二千年”,是由于他认定“现在所谓很灿烂的古史,所谓很有荣誉的四千年的历史,自三皇五帝以至夏商,整整齐齐的统系和年岁,精密的考来,都是伪书的结晶”。<sup>②</sup>换言之,“把伪史和依据了伪书而成立的伪史除去,实在只有二千余年,只算得打了一个‘对折’!”<sup>③</sup>1921年时,他将胡适对上古史“怀疑的态度”明朗化,并断言:“照我们现在的观察,东周以上只好说无史。”<sup>④</sup>1922年,当他经胡适介绍为商务印书馆编纂《中学本国史教科书》中的上古史内容时,因整理排比《诗经》、《尚书》、《论语》等经典中的上古史传说,进而发现尧、舜、禹之地位的历史变化,并“建立了一个假设:古史是层累地造成的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背”<sup>⑤</sup>,遂于次年在与钱玄同的通信中提出“层累地造成的中国古史”说。这一论断,可以说首先便是以“东周以上无史”论为前提和底色的。

而明确声称“东周以上无史”,依据何在?——上古史缺乏系

① 顾颉刚:《告拟作〈伪书考〉跋文书》,《古史辨》第一册,第12—13页。

② 顾颉刚:《自述整理中国历史意见书》,《古史辨》第一册,第35页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第43页。

④ 顾颉刚:《自述整理中国历史意见书》,《古史辨》第一册,第35页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第51—52页。

统可靠的原始资料,后世的历史记载又反复呈现出幅度异乎寻常的流变,显然是最大的问题所在。其中,顾氏首先发现,禹是“周代人心目中最古的人”,<sup>①</sup>同时也是《诗经》中“讴歌最多,赞叹最热烈的”唯一古人,由此“可以晓得禹是他们那时的古史中的惟一主要人物”。<sup>②</sup>他“顺着传说的次序”,将有关禹的材料归为四个层次:从最早的《诗经·商颂·长发》中“一个开天辟地的神”(“洪水芒芒,禹敷土下方……帝立子生商”),到《鲁颂·虹宫》中“一个最早的人王”(“是生后稷。……奄有下土,纘禹之绪”),再到《论语》中“一个耕稼的人王”(“禹稷躬稼”,“禹……尽力乎沟洫”),而到了《尚书·尧典》的“禹拜稽首,让于稷契”,则“把后生的人和纘绪的人都改成了他的同寅”。<sup>③</sup>顾颉刚由此总结道,从春秋上推到西周时期的这一系列我们现今可以见到的较早材料,可以看出“禹确是一个富于神性的人物”,而此后至春秋以下,他之所以成为了“一个历史上的人物”,“乃是由于他的神话性的故事经过了一番历史的安排以后的种种记载而来”。至于禹“是否实有其人”,可以暂置不论,他“尽可以是一个历史上的人物”,但因为“更古的材料,我们大家见不到,如何可以断说他的究竟”。<sup>④</sup>而禹的故事本是“战国以前的一件最大的故事”,舜的故事却后起为“战国时的最大的故事”,甚至是“我国古代最大的一件故事”——“从东周、秦、汉直到晋、唐,不知有多少万人在讲说和传播,也不知经过多少次的发展和变化,才成为一个广大的体系;其中时地的参差,毁誉的杂异,人

① 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册,第60页。

② 顾颉刚:《中国上古史研究讲义》,中华书局2002年版,第3页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第52页。

④ 同上,第64—65页。

情的变化,区域的广远,都令人目眩心乱,捉摸不定”;不仅禹的故事由此“渐渐销沉下来”,“许多古史上的故事都以它为中心而联结起来了”,并且“后世儒者把其中的神话部分删去,把人事部分保存,就成了极盛的唐虞之治”。<sup>①</sup> 舜的形象,如同禹一样,也在文籍中经历了一个不断人化和历史化的变迁;从《论语》中“无为而治”的圣君,到《尧典》中“家齐而后国治”的圣人,“到孟子时就成了一个孝子的模范了”。<sup>②</sup> 而著名的“尧舜禅让”故事的另一主角尧,在《山海经》中本来地位平平,只是到了战国时期儒墨两家的文籍中才壮大成一位伟大的帝王,儒家更是将其奉为上古黄金时代中代表了最高道德水平的人物。<sup>③</sup>

“三王”的情况尚且如此,更遑论在此之前的“五帝”及“三皇”了。单是“三皇—五帝—三王”的上古史基本架构,就屡经变易,直到东汉的讖纬书籍中才最后确定下来。战国后期盛行“五帝、三王、五霸”说,即便是在西汉时期的各家著作里,《淮南子》中只说到“二皇”,《春秋繁露》称“九皇、五帝、三王”,《史记》所记载的古史只截止到“五帝、三王”,刘歆的《世经》则在司马迁的“五帝”之上添加了伏羲与神农二人,却仍然没有提及“三皇”之说。与此同时,其中每一个层次中所包含的人物,不论是在不同时代,还是同一时代的不同著作甚至是同一著作中,都有着相去径庭的面貌:关于“五帝”,至少有六种以上的不同说法,包括《大戴礼记·五帝德》的“黄

---

① 参见顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第70页;《中国上古史研究讲义》,第25页;以及《虞初小说回目考释》(原载1925年6月15日《语丝》第31期,修订后载于1931年8月《史学年报》第3期,20世纪70年代经过大量修订后又收入《顾颉刚古史论文选集》第二册,此处引文据该书第5页)。

② 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册,第60页。

③ 刘起超:《古史续辨》,中国社会科学出版社1991年版,第124—127页。

帝、颛顼、帝喾、尧、舜”说，《易·系辞下》等的“包牺、神农、黄帝、尧、舜”说，《吕氏春秋·十二纪》的“太皞、炎帝、黄帝、少皞、颛顼”说，《世经》的“少皞、颛顼、喾、尧、翼”说，王莽一朝曾定为国家典制的短暂的“喾、尧、舜、禹、汤”说，以及梁武帝的“黄帝、少皞、颛顼、喾、尧”说等。至于“三皇”系统，也前后有过《尚书大传》的“燧人、伏羲、神农”说，《春秋纬》中《运斗枢》及《元命苞》的“伏羲、女娲、神农”说，《礼号谥记》的“伏羲、祝融、神农”说，刘恕的“伏羲、神农、共工”说，《古文尚书·序》的“伏羲、神农、黄帝”说，以及王莽新朝的“黄帝、少皞、颛顼”说。甚至只在《世经》这一本书中，就并存着两个内容迥然不同的“五帝”系统。<sup>①</sup>此外，不仅各种系统所含的元素有别，对各个人物的描述也是同样的纷纭莫测，其中比较典型的有黄帝的例子。按，黄帝本是司马迁《史记》所叙上古史的顶限，而《史记》又是现代史家公认为足资信据的史书，但对于黄帝的记述，不仅在儒道两家的学说中存在着巨大的差异，而且从纵向上来看也可谓变化多端——“起初是上帝，后来变成好战的人王，后来又变成谈玄说妙的道家，最后乃变成修道升天的仙人”，总之“时代潮流怎样变，他的人格也怎样变”，从战国到西汉数百年间，“总是一个站在时代前面的人物”，顾颉刚也因此调侃他是一位“时之圣者”了。<sup>②</sup>

顾颉刚本已观察到“古时只有代表人物而没有史”<sup>③</sup>，因此考

① 参见顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，第260、204页。另见顾颉刚、杨向奎《三皇考》（载《古史辨》第七册中编），刘起鈇《古史续辨》中《几次组合纷纭错杂的“三皇五帝”》、《古史词条四则》诸文，以及李学勤主编《中国古代文明与国家形成研究》（云南人民出版社1997年版）一书中第二篇第一章“古史传说时期的‘五帝’”的相关内容。

② 顾颉刚：《中国上古史研究讲义》，第61—62页。

③ 顾颉刚：《战国秦汉间人的造伪与辨伪》，《古史辨》第七册上编，第9页。

辨古史人物在他的工作中占据了相当大的比重。他曾经论及，之所以首先注意到尧、舜、禹三人的古史传说，原因在于“他们是儒家所奉的中心人物，是《尚书》一经中的最大偶像”。<sup>①</sup> 如所周知，《尚书》在儒家经典中地位最为崇高，它不仅奠定了中古时期上古史系统的骨干，更充当着伦理及政治理论的最高指导，影响至为深远。而通过揭示出附着在尧、舜、禹等人物身上的神话传说成分，分析其由神到人、由传说到历史的演变，以及他们在古史系统中地位和层次上的富有戏剧化的变动，这些所谓“史实”的真实性便当然受到了根本性的质疑，并进而牵连到整个上古史系统，乃至传统学术中坚与根基的倒坏。这也正如徐旭生评说的：“尧、舜、禹的人格问题，几乎可以说为疑古学派所努力打击的中心问题。”<sup>②</sup> 而经过顾颉刚等人对古史人物的一番梳理，“黄帝，颛顼，帝喾，尧，舜，鲧，禹等，确实有无其人虽不可知，但他们的身上附有很多的神话，却是事实。把这些神话传说剥去，他们的真相也就所剩无几了”。<sup>③</sup> 退一步讲，“就是仍旧相信这些古圣的人，对于他们所代表的内容也变更了许多”。<sup>④</sup>

除了认识到上古史是由充满着神话传说色彩的帝王人物系统建构起来的之外，上古史的时间纪年问题也使顾颉刚等人疑窦丛生，且同样波及他们对历史记载真伪的判定。钱玄同就曾说，即便承认尧、舜等古代帝王并非“无是公”或者“乌有先生”，而从《尧典》之说确有其人，但他们“是什么时代的人，我们实在无从知道”，因

① 顾颉刚：《三皇考·自序》，《古史辨》第七册中编，第45页。

② 徐旭生：《中国古史的传说时代》，广西师范大学出版社2003年版，第29页。

③ 童书业：《自序二》，《古史辨》第七册上编，第2页。

④ 张光直、李光谟编：《李济考古学论文选集》，文物出版社1990年版，第46页。

为古史年代在《史记》纪年所始的周召共和元年(前 841 年)之前是“绝无可考”的。<sup>①</sup> 顾颉刚在 20 世纪 20 年代初也对“相传的四千或五千的年数是从什么地方出来的”,以及光复时处处张贴的“黄帝纪元四千六百零九年”“这个历历可数的年岁是依据的什么书”发生了疑问,而从各种书籍中得到的答案,也依旧是各无所凭、纷乱杂处的。<sup>②</sup> 顾认为,更为古远的尚且不论,即使通过鼎彝铭记来复原殷、周年历,都面临着重重困境。<sup>③</sup> 那么,像汉代《命历序》等书中所记载的上起于“天皇”的精确世数及年数,又怎会是实际的情况!<sup>④</sup>

更有甚者,当顾颉刚等人追溯夏代历史时,只是“从种种方面知道商以前确有这一个大国,但究竟是怎样状况,因为没有得到他们的遗物,已经‘茫昧无稽’”,<sup>⑤</sup>现存典籍中则“除《史记》所载王名外,竟是一片空白”,<sup>⑥</sup>至少商朝以前的历史“传说的成分极多,史实的成分极少”。<sup>⑦</sup> 童书业由此总结说:“夏以前的古史十分之七八是与神话传说打成一片,它的可信的成分贫薄到了极点!”<sup>⑧</sup>我们于是可以看到,随着时间、人物等要素的真实性被逐个颠覆和瓦解,我们原有的上古史,包括一直以来最占势力的三代史,还能剩下些什么?

① 钱玄同:《研究国学应该首先知道的事》,《古史辨》第一册,第 104 页。

② 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第 45 页。

③ 顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第八卷上册,联经出版事业有限公司 1990 年版,第 5848—5850 页。

④ 有关内容可参见顾颉刚:《中国上古史研究讲义》,第 262—267 页。

⑤ 顾颉刚:《三皇考·自序》,《古史辨》第七册中编,第 45 页。

⑥ 顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第十卷,第 7974 页。

⑦ 顾颉刚、童书业:《夏史三论》,《古史辨》第七册下编,第 195 页。

⑧ 童书业:《自序二》,《古史辨》第七册上编,第 2 页。

正因如此,疑古太过、破坏性太强,始终是学界针对“古史辨”派的一种非常普遍的批评。如李济说:“有一个时期,中国的革新者对过去的记载和关于过去的记载全都发生怀疑,也怀疑历史本身。”<sup>①</sup>徐旭生的态度则更为严厉:“我国极端的疑古派学者对于夏启以前的历史一笔勾销,更进一步对于夏朝不多几件的历史,也想出来可以把它们说作东汉人伪造的说法,而殷墟以前漫长的时代几乎变成白地!”<sup>②</sup>应该看到,这些批评实际上都是在将历史资料等同于历史本身,而胡适、顾颉刚并非这样糊涂。<sup>③</sup>就在质疑传统上古史真实性的同时,他们也始终是以认识和重建“真实的上古史”为最终的理想。胡适在古史讨论的初期便明确“讨论的目的是要明白古史的真实”,<sup>④</sup>而顾颉刚本人也一再声明他“坚定的立足点”是“在客观上真实认识的古史”<sup>⑤</sup>和“建设真实的古史”<sup>⑥</sup>,并认为“正应该从载记中研究出一个较可信的古代状况”。<sup>⑦</sup>而“东周以上无史”论之所以会一直背负着否定和抹煞历史的罪名,实在是由于本体论历史和知识论历史被混淆的缘故。因此,必须加以澄清的是,不论是胡适所说的“先把古史缩短二三十年,从《诗三百篇》做起”,<sup>⑧</sup>还是顾颉刚断言的“东周以上只好说无史”,这里“史”

① 张光直、李光谟编:《李济考古学论文集》,第467页。

② 徐旭生:《中国古史的传说时代》,第30页。

③ 关于两者之间的差异,李大钊在《史学要论》中即已作了明确的区分。他说:“所谓史实,原有‘实在的事实’和‘历史的事实’之别,前者相当于实在发生过的事实,后者意谓史籍所著录所解喻人群所记忆的事实”。见《李大钊选集》,人民出版社1962年版,第483页。

④ 胡适:《古史讨论的读后感》,《古史辨》第一册,第189页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第65页。

⑥ 同上,第4页。

⑦ 顾颉刚:《答李玄伯先生》,《古史辨》第一册,第271页。

⑧ 胡适:《自述古史观书》,《古史辨》第一册,第22页。

的概念,都仅属于历史认识论而非本体论的范畴,所指的乃是可以征信的历史记载。换言之,在他们看来,发生问题的并非是东周以前真实存在过的历史本身,而只是保存在历代文献、尤其是权威经典中的对相关时期古史面貌的描述。事实上,顾颉刚等人并没有完全排除“禹”等古史人物有真实存在的可能性,只是力图清除其身上神话及传说的成分,并且相当地承认《周易》、《诗经》等都是可信的古史材料。<sup>①</sup> 他所着力推翻的“伪古史”,不过是缺乏切实凭据的叙述、增长和变化,那些“时代越后,知道的古史越前;书籍越无征,知道的古史越多”,<sup>②</sup>或是“虽是文献无征之世也可用了排列法排出它的制度来”<sup>③</sup>的情形;他所重点打击的对象,也是经过历代的“整齐”最终占据了权威地位、并且是依据了类似于阴阳五行或三统说等理论而构筑起来的、日渐细密化和精确化的上古史系统。顾颉刚一向特为关注思想意识和伦理政治对历史记载的深刻塑造,并认为这些都是使文献记载大大偏离“真实”的消极因素。<sup>④</sup> 如他在1933年总结说,“我们的古史里藏着许多偶像”,其中,帝系所代表的是种族的偶像,王制是政治的偶像,道统是伦理的偶像,而经学则是学术的偶像。<sup>⑤</sup> 这一辨析与他1923年所提出的,在考

① 顾颉刚:《古史辨》第三册《自序》,第7页。

② 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册,第65页。陆懋德对于顾所论此点曾有所评说,参见其《评顾颉刚〈古史辨〉》,《古史辨》第二册,第370—371页相关内容。但陆氏所论重点在于近代以来考古学的实物发掘,事实上已超出顾本来的论述范围,故不再征引辨别。

③ 顾颉刚:《中国上古史研究讲义》,第122页。

④ 直到晚年,他仍坚持说:“我认为古史的传说固然大半由于时代的发展而产生的自然的演变,但却着实有许多是出于后人政治上的需要而有意伪造的。”《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第25页。

⑤ 参见顾颉刚:《古史辨》第四册《顾序》。

辨古史方面应该具备的数项标准——打破民族出于一元的观念，打破地域向来一统的观念，打破古史人化的观念，打破古代为黄金世界的观念，<sup>①</sup>实亦相辅相成。一方面，上述四种“建立在不自自然的一元论上”的偶像，共同构成了“旧系统下的伪史的中心”，它们彼此关联，如“帝统即是道统，而道统是国性国本之所系，所以这一个系统就成了国家的功令，伦理的中心”，<sup>②</sup>也同样是伪史丛集之处。<sup>③</sup>另一方面，这些偶像也正是依照着顾认为应该打破的上述几种观念而树立起来的，比如“儒教的正统”，“自尧、舜至禹、汤，至文、武、周公，至孔、孟，又至周、程们，把古代与近代紧紧联起。究竟尧、舜的道是什么？翻开经书和子书，面面各各不同，教我们如何去确定它？”再如，古时各民族本是多线发展的，各有始祖而互无统属的关系，但日后从战国时期大国不断兼并，到秦始皇完成一统事业，固有的深刻种族观念却无法以单纯武力消弭，一元的历史观也正是在这种背景下应运而生的。为了泯除华夏内部的商、周民族，以及华夏与蛮夷民族的隔裂，以宣扬一种“天下本来一家”的观念，达到“收拾人心，号召统一”的政治作用，便有人将古史中的帝王传递从横向的多元系统合并转化为纵向的一元系统。这种手法确实发挥了效力，民族被认为是向来一元，地域也是向来一统的了，“但这种说法传到了后世，便成了历史上不易消释的‘三皇五帝’的症瘕，永远做真史实的障碍”，再加上阴阳五行之说大行于汉代，“不少的古代史迹已被迫领受了这个洗礼”，上古史由此变得愈加纷乱。<sup>④</sup>而这样以

① 顾颉刚：《答刘胡两先生书》，《古史辨》第一册，第99—102页。

② 顾颉刚：《中国上古史研究讲义·自序二》，第9页。

③ 同上，第3页。

④ 参见顾颉刚：《古史辨》第四册《顾序》。

非历史的原则记述的材料，又怎可以不加辨别地拿来作为我们把握上古史真实状况的凭藉呢？

另外，还有不少人认为顾颉刚的古籍辨伪是在搞破坏，本质上类似于秦始皇焚书，这也是值得商榷的。对此，顾先生本人就有着非常清楚的辨析。他申明，考辨古籍的真伪乃是手段，确定其写成年代才是目的。<sup>①</sup> 他也曾反复强调，自己的工作固然是偏重于破坏的，但破坏与建设其实本是事物的两面，即在推翻古籍旧说的权威地位，辟去它们之为“真实的上古史”的伪形态的同时，还原它们的本来面目以及在思想史上的真正价值。比如，在考订典籍方面，“于《易》则破坏其伏羲、神农的圣经的地位而建设其卜筮的地位；于《诗》则破坏其文、武、周公的圣经的地位而建设其乐歌的地位”，并将其还归周代以及各诗人，以为只有这样，新的《易》、《诗》也才有可能在此基础上建设起来。<sup>②</sup> 在考证人物方面，则要打破“三皇”为“古代史实”以及与殷、周的关系，恢复它为“秦汉以来宗教史问题”的归属。<sup>③</sup> 顾认为，他们的“破坏”工作“并不是一种残酷的行为”，并非要将被认定为“伪”的材料销毁或者抛弃，只是“扫除尘障”，“把它的时代移后，使它脱离了所托的时代而与出现的时代相应”，以使其“各各回复其历史上的地位：真的商周回复其商周的地位，假的唐虞夏商周回复其先秦或汉魏的地位。总之，送它们到博物院去”。对于后者，“与其说是破坏，不如称为‘移置’的适宜”。他力图以此方式来揭晓古代的真相，并使一些本来被包蒙在圣道

① 顾颉刚：《古史辨》第四册《顾序》，第18页。

② 顾颉刚：《古史辨》第三册《自序》，第1、2—3页。

③ 参见顾颉刚：《三皇考·自序》，《古史辨》第七册中编，第49页。此外，顾还说：“我们是要把他们从古史里清出去，到宗教史里去。这不是侮辱他们，只是要使他们得到一个最适当的地位。”见该册第51页。

王功之下的有关民族信仰和民众生活的真材料显露出来。由此，在学术方面可以“破坏假的上古史，建设真的中古史”，在文化方面，则“要使古人只成为古人而不成为现代的领导者；要使古史只成为古史而不成为现代的伦理教条；要使古书只成为古书而不成为现代的煌煌法典”。<sup>①</sup>

## 二、“东周以上无史”是被“证据”逼出来的一个结论

顾颉刚先生晚年回顾自己早期的“古史辨”工作时曾说，“当‘五四’运动之后，人们对于一切旧事物都持了怀疑的态度，要求批判接受”。<sup>②</sup>确切地说，“怀疑的态度”便是不“对于任何事物作无条件的信仰”。<sup>③</sup>这种除旧布新的努力则使得学界先进们对旧学顽固之现状尤为不满。钱玄同 1921 年即已痛陈：“直到现在，还有人根据《周礼》来讲周史的！”<sup>④</sup>周予同也赞许顾颉刚“古史辨”的工作在当日的学术界，尤其在传统学术方面，不仅“是必要的，而且是急需的”，因为“谈古史的，还固执《周礼》以为是周公治平之绩；谈哲学的，还援引《伪大禹谟》‘道心人心’的话，以为理欲二元论起源于舜；谈文字学的，还推尊仓颉为中国文字的创始者，而以许君《说文》为不祧之祖”。<sup>⑤</sup>直至 30 年代，“还有人说仰韶彩

① 以上参见顾颉刚《古史辨》第二册《自序》、第三册《自序》及第四册《顾序》各处。

② 顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的？》，《古史辨》第一册，第 9 页。

③ 顾颉刚：《古史辨》第四册《顾序》，第 19 页。

④ 钱玄同：《论编纂经部辨伪文字书》，《古史辨》第一册，第 41 页。

⑤ 周予同：《顾著〈古史辨〉的读后感》，《古史辨》第二册，第 323—324 页。

陶是以黄帝颛顼时的《丹书》作权輿的”。<sup>①</sup> 新旧两种学术立场鲜明乃至尖锐的对峙由此也可可见一斑。以顾颉刚为首的“古史辨”派之所以能够在当时的环境下破土而出,引领学术风尚,甚至如徐旭生认为的,从“五四”前夕到中华人民共和国成立之间的“近三十余年,疑古学派几乎笼罩了全中国的史学界”,<sup>②</sup>原因即在于他们对现代史学的开创之功,其中首要的便是由于运用“科学”的史料批判方法来整理旧学所取得的成绩。而众所周知,“我国历史学界受了西方的影响,对于古史才有所谓疑古学派出现”。<sup>③</sup>

实际上,“疑古”是中外科学史学出现后的一个通例。如在欧洲,当中世纪临近尾声时,随着基督教神学和哲学体系作为历史研究先天和普遍前提的地位的消解,历史学也开始了它的重新定向,而历史学家们首先被带动着“大举清除中世纪历史编纂学中一切幻想和毫无根据的东西”。正是在这个时期,有关各个国家早期起源的许多传说被纷纷颠覆了,例如意大利历史学家波利多尔·维吉尔“在16世纪初期就推翻了特洛伊人布鲁塔斯建立不列颠的那个古老的故事,并奠定了英格兰考据历史学的基础”。到17世纪初,培根开始制订科学方法的原则,他否定历史研究主要在于“窥测贯穿于事实之中的神的计划”,而将目光转向了历史事实本身。<sup>④</sup> 17世纪下半叶,更兴起了一个新的历史学派,他们“所设想

---

① 刘节:《刘序》,顾颉刚编著:《古史辨》第五册,第12页。

② 徐旭生:《中国古史的传说时代》,第26页。周策纵也认为,“‘五四’以后,疑古派的怀疑精神一直在学术界盛行”。见《五四运动史》,第446页注②。

③ 徐旭生:《中国古史的传说时代》,第26页。

④ 参见〔英〕柯林武德:《历史的观念》,何兆武、张文杰译,商务印书馆1997年版,第100—101页。

的历史学仍然是以权威著作为基础”，“但历史学家正在学习着以一种彻底批判的精神来对待他们的权威著作”。其中，当本笃派的一支——波兰狄派学者在批判的基础上重写圣徒传时，他们以一种前所未有的深入程度“钻研了资料的来源问题和传说所经历的成长方式”。同时：

正是由于这个时期，而特别是由于波兰狄派，我们才有了剖析某种传说的这一观念，同时又承认它传到我们手中是经过了媒介的歪曲的，从而就一劳永逸地消除了要么作为是真的而全盘接受它，要么作为是假的而摒弃它这两者之间的老大难题。<sup>①</sup>

之后，18世纪的维柯进一步发展了历史学的批判方法，他明确否认和割裂了历史研究对权威著作的依赖，推进了本学科的独立性。这一自中世纪结束前后便持续强化的趋势，终于发展成19世纪那种“为自然科学而服务的”实证主义历史编纂学。<sup>②</sup>就如同我们所知道的，其宗旨即在于“正像它本来发生的那样”来陈述事实。是否足以与所谓的“客观实际”相印证、相符合，也从这时开始空前地成为了历史知识能否成立的首要前提。将权威文献视为“资料”而加以系统审判和检验的“批判的历史学”，则可以德国历史学家尼布尔(1776—1831)的研究作为其顶峰时期的典范。这位“近代史学史中第一个有权威的人物”<sup>③</sup>在其代表作，也是被誉为

---

① 参见〔英〕柯林武德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，商务印书馆1997年版，第106页。

② 同上，第189页。

③ 〔英〕乔治·皮博迪·古奇：《十九世纪历史学与历史学家》上册，耿淡如译，商务印书馆1989年版，第92页。

“曾经出现过的对这个题目最富批判性的分析”<sup>①</sup>的《罗马史》系列讲稿中，“批判地查核了早期罗马史的资料及其可信程度”，<sup>②</sup>并以一种柯林武德称之为“语言学的考据方法”，对该领域内的权威著作——李维的《罗马史》进行了处理。李维在撰述该书时，遵循的是一种罗马式的，认为“历史是一门艺术”，“应该灌输道德观，培养公德、提倡爱国情操”的理念。他虽然因为“文献缺乏、不能写出罗马早期历史而深表遗憾”，也曾被传说和历史之间的纠缠所深深困扰，时有怀疑和选择，却“无保留地相信古代占卜官和祭司预测未来的无比洞察力”。<sup>③</sup>此时，尼布尔则论证道，“大部分通常被认为是早期罗马史的，都是更晚得多的时期的爱国热情所虚构的故事；而且就连那最早时期的老底层也不是严肃的历史事实，而是类似于民谣文学的一种东西，是一部远古罗马人民的民族史诗”。<sup>④</sup>由此，我们也可以更好地理解，为什么胡适会概括说，“西洋近百年来史学大进步，大半都由于史料审定的方法更严密了”，<sup>⑤</sup>以及他缘何如此关注传统学术史上的辨伪潜流，关注姚际恒、崔述等人及其著述的原因。

许冠三在《新史学九十年》一书当中尽管对胡适治学方法之简陋浅薄多有指摘，却仍称许他为20世纪学术名家之中“最先有方法自觉的一位”，并说，“拨开政治云雾和意识型态的纠缠，就史学论史学，胡适所留下的最珍贵的遗产，当推中国史学界的

---

① [美]J.W.汤普森：《历史著作史》下卷第三分册，孙秉莹、谢德风译，商务印书馆1992年版，第209页。

② [英]乔治·皮博迪·古奇：《十九世纪历史学与历史学家》上册，第98页。

③ [美]J.W.汤普森：《历史著作史》上卷第一分册，第107—108页。

④ [英]柯林武德：《历史的观念》，第194页。

⑤ 胡适：《中国哲学史大纲·导言》，第14页。

方法学自觉”。<sup>①</sup>而胡适所亲自启迪、引导并积极参与其中的“古史辨”研究，便是一种以怀疑、批判为基调的史料考订方法来整理传统经典文献的工作，这种方法的核心即在于对“科学”与“证据”尺度的运用；在首倡将一切经典文献都当作“材料”来处理的研究态度，以及确立“研究史学，第一步的工作该是搜集史料和批判史料”<sup>②</sup>的现代史学方法等方面，“古史辨”派工作的意义都是不可磨灭的。从中我们可以看到，与欧洲相类似的是，中国史学由传统向现代的转型同样肇始于以实证方法进行的经典批判运动。

胡适早年留学美国期间即已十分注意西方的实证方法，曾分析说，与中古时代“据经典之言以明其说”的“据”不同，近代以来“证”的“科学的方法”乃是“根据事实，根据法理”，并就此主张，“欲得正确的理论，须去据而用证”。<sup>③</sup>而严格地“尊重事实，尊重证据”，<sup>④</sup>认为“证据”是“科学的唯一武器”，<sup>⑤</sup>是追求最大限度地建

① 许冠三：《新史学九十年》，岳麓书社2003年版，第150、187页。

② 顾颉刚：《当代中国史学》，上海古籍出版社2002年版，第124页。在此前的《战国秦汉间人的造伪与辨伪》一文中，顾颉刚也早已强调过“研究历史，第一步的工作是审查史料”。见《古史辨》第七册上编，第1页。而不唯顾颉刚本人，“古史辨”研究中的许多骨干力量在其论述中都是以此来开宗明义的。如钱玄同便主张：“凡治历史科学，第一步必要的工作是‘审查史料的真伪’，简称可曰‘辨伪’。”（钱玄同：《重论经今古文问题》，《古史辨》第五册，第25页）被评价为“顾颉刚先生以后，集‘疑古’的古史学大成”的杨宽也说：“原夫史学之研究，基于史料，无史料，斯无史学也。史学之方法，必先之以史料之搜罗咨访与考证批判”，而“上溯史料之来源以探求事实之真相，乃治史者最先必经之步骤”（杨宽：《中国上古史导论·自序》，《古史辨》第七册上编，第65—66页）。

③ 《胡适留学日记》下册，安徽教育出版社1999年版，第186页“1915年8月21日”条。

④ 胡适：《治学的方法与材料》，《胡适文集》（3），第450页。

⑤ 胡适：《五十年来之世界哲学》，《胡适文存》二集卷二，上海亚东图书馆1930年版，第241页。

立在“事实”基础之上的“真理”的唯一途径，这种思想可以说贯穿了胡适、顾颉刚以及“古史辨”派学术研究之始终。

与此密切相关的，倡导人们要善于在习常处发生怀疑，努力“战胜传说”，则是胡适在 20 世纪 20 年代大力整理、革新和改造传统学术，宣扬“科学方法”所着重阐释的另一重点。他总结和引述了赫胥黎的“存疑主义”，同样认为“必须要严格的不信任一切没有充分证据的东西”，而“只有那证据充分的知识，方才可以信仰，凡没有充分证据的，只可存疑，不当信仰”。<sup>①</sup> 类似的不论是“疑而后信，考而后信，有充分的证据而后信”，<sup>②</sup>“破除主观的成见，多求客观的证据”<sup>③</sup>和“要注重证据，跟着证据走，跟着事实走，切忌一切不曾分析过的抽象名词”<sup>④</sup>的观念，还是“寻求事实，寻求真理”的所谓“科学精神”，以及“撇开成见，搁起感情，只认得事实，只跟着证据走”的所谓“科学态度”，<sup>⑤</sup>它们所最先打击到的对象，自然是在传统学术中居于中心和正统地位的部分。就如同胡适所说：

我要教人知道学问是平等的，思想是一贯的，一部小说同一部圣经贤传有同等的学问上的地位，一个塔的真伪同孙中山的遗嘱的真伪有同等的考虑价值。肯疑问佛陀耶舍究竟到过庐山没有的人，方才肯疑问夏禹是神是人。有了不肯放过一个塔的真伪的思想习惯，方才敢疑上帝的有无。<sup>⑥</sup>

① 胡适：《五十年来之世界哲学》，《胡适文存》二集卷二，第 237、236 页。

② 胡适：《庐山游记》，《胡适文存》三集卷二，第 273 页。

③ 胡适：《〈左传真伪考〉的提要与批评》，《胡适文存》三集卷三，第 308 页。

④ 胡适：《〈吴淞月刊〉发刊词》，《胡适文存》三集卷七，第 977 页。

⑤ 胡适：《介绍我自己的思想》（即《胡适文选·自序》），《胡适文存》四集卷五，第 463 页。

⑥ 胡适：《庐山游记》，《胡适文存》三集卷二，第 273 页。

而既然已将所有学问都视作“平等”的,认为“一切旧书——古书——都是史也”,<sup>①</sup>那么:

一切主义,一切学理,都该研究。但只可认作一些假设[待证的]见解,不可认作天经地义的信条;只可认作参考印证的材料,不可奉为金科玉律的宗教;只可用作启发心思的工具,切不可用作蒙蔽聪明,停止思想的绝对真理。<sup>②</sup>

不仅如此,由于胡适对历史“证据”持一种“无意于伪造史料”的判别标准,甚至认为“杂记与小说皆无意于造史料,故其言最有史料的价值,远胜于官书”,<sup>③</sup>而传统典籍中那些“有意”撰述并传世的经、史、子部之作,则早已被他认定为“大多数的不可靠的”。<sup>④</sup>同样的,顾颉刚也曾批评中国旧史“专注重于朝廷而脱略于社会”,因而“无从见当时气运”,“是以官书不如私史”,<sup>⑤</sup>认为诗歌等文学作品足以充当史料,最重要的,他也已经非常明确地将权威经典严格作为“材料”来对待并加以审查检验。如在处理由《尚书·金縢》篇所记周公求替武王死的事件而衍生的各种“传说”与解释时,他强调说,应知道“这一种传说与那几种传说的地位是平等的,我们绝不能因这一个在经文里而尊它,也绝不能因那几个在百家杂说里而贬它”。<sup>⑥</sup>此外,他也不能满足于司马迁与崔述“考信于六艺”的标准,以为他们仍未能彻底地打破“经”的偶像:一方面,“《六艺》以外的东西并不曾因为他们的不闻不问而失其存在”,“况且就是

① 胡适:《研究国故的方法》,《胡适文集》(3),第357页。

② 胡适:《三论问题与主义》,《胡适文存》一集卷二,第189—190页。

③ 胡适:《中国教育史料(与陈世棻书)》,《胡适文存》三集卷七,第974页。

④ 参见胡适《研究国故的方法》,《胡适文集》(3),第358页。

⑤ 顾颉刚:《诗补史缺》,顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第一卷,第248页。

⑥ 顾颉刚:《〈金縢篇〉今译》,《古史辨》第二册,第68页。

《六艺》里的材料也何尝都是信史，它哪里可以做一个审查史料的标准呢？”<sup>①</sup>而钱玄同也早已点明过辩论经部典籍的重要性：因经书“自来为学者所尊崇，无论讲什么，总要征引它，信仰它，故‘伪经辨证集说’之编纂尤不容缓也”；<sup>②</sup>另又指出：“不把‘经’中有许多伪史这个意思说明，则周代——以及以前——的历史是永远讲不好的。”<sup>③</sup>

由是，我们可以进一步说，当这些实证主义历史学家们高举着“证据”的火把以探求历史“真实”时，在传统学术、尤其是历史学的范畴中，首当其冲被映照到的黑暗地带，必定是上古史一段。这不仅是因为有关的历史记载中最为密集地凝结着他们认为应当最先从“史”的领域中清扫出去的“有意”的、有“道德和政治的联络”和“抽象的意义”<sup>④</sup>——具有信仰色彩、伦理义或政治功用等非客观、非实际的成分，更由于其先天地最为缺乏直接的材料和证据。

在胡适自认为是其《文存》中一篇“最精彩的方法论”的《古史讨论的读后感》中，他提出，“要明白古史真相”的唯一方法，“就是寻求证据”，只有证据的充分与否可以作为“我们信仰与怀疑的标准”；“历史学家只应该从材料里，从证据里，去寻出客观的条理”。其中，

我们对于“证据”的态度是：一切史料都是证据。但史家要问：(1)这种证据是在什么地方寻出的？(2)什么时候寻出

① 顾颉刚：《中国上古史研究讲义·自序一》，第1页。

② 钱玄同：《论编纂经部辨伪文字书》，《古史辨》第一册，第41页。

③ 钱玄同：《论〈诗〉说及群经辨伪书》，《古史辨》第一册，第52页。

④ 顾颉刚：《三皇考·自序》，《古史辨》第七册中编，第51页。

的？(3)什么人寻出的？(4)地方和时候上看起来，这个人有做证人的资格吗？(5)这个人虽有证人资格，而他说这句话时有作伪(无心的，或有意的)的可能吗？<sup>①</sup>

这便是他所谓“用严格的考据方法来评判史料”<sup>②</sup>的基本条律。即，若要从“材料”里“寻出客观的条理”，第一步的工作，须得对材料的可信与否及其程度加以多方面的辨析。使用更加明确的表述，则是首先要详细鉴别它是直接抑或间接史料。所谓“史料”，是“往时人类思想与行为所留遗之陈迹”，我们所见的“历史”，都“由史料构成”，我们对历史的了解和解释，也必须首先建立在“适当的判断—史料确为事实之遗迹”的基础上。<sup>③</sup>对于史料的判断法则，梁启超给出了这样的界说：“直接的史料者，其史料当该史迹发生时或其稍后时，即已成立。”但这类材料由于种种原因极易湮灭，历史学家所面对的仍多属所谓的“间接的史料”，“故鉴别此种史料方法，为当面最切要之一问题”。梁氏并认为，虽然需要谨慎地防范其负面作用，但“最先最近之史料则最可信，此固原则也”。以此原则衡量，那么“鉴别间接史料，其第一步自当仍以年代为标准。年代愈早者，则其可信据之程度愈强”，——以“彼所见之直接史料多，而后人所见者少也”。<sup>④</sup>这就是说，实证主义史家们既然以探求历史的“真”、“事实”或“本来面目”为最高理想，却又无法以实际发生过的历史本身作为参凭，因此就文献材料而言，便基本以当时

① 胡适：《古史讨论的读后感》，《古史辨》第一册，第190、196、197—198页。

② 胡适：《介绍我自己的思想》，《胡适文存》四集卷五，第461页。

③ 〔法〕朗格诺瓦、瑟诺博司：《史学原论》，李思纯译，商务印书馆1931年版，第1页。

④ 参见梁启超：《中国历史研究法》，东方出版社1996年版，第94、98、99页。

当世之记载为最可靠者；若退而求其次，则再推“最先最近之史料”。那么，当学者们着手考察已有的上古史材料时，必然首先追问，中国以往那自盘古开天辟地传递下来的，有着整齐的年表且看似非常可信的历史，“是怎样来的呢？根据什么呢？”若说夏禹时中国就已拥有了那么广大的统一疆域，证据在哪里呢？<sup>①</sup> 或者，“如果你对尧舜的盛世给予过多的颂赞，好吧，拿出你的证据来；如果你论及公元前 3000 年大禹在工程上的伟绩，证据也得拿出来”。<sup>②</sup> 再如，《尚书》及《大戴礼记》等典籍中那些以往被认为信史的各篇，是根据什么材料来编纂的呢？<sup>③</sup> 倘若有人认为由于古人历史观念的进步，足以认识到愈来愈前的古史，他们向前推进依据的又是什么材料呢？……上古史的绝大弊端也就随着诸如此类的问题暴露了出来。最为要害的一点，也是上古史与之后的历史存在着根本差异的地方，就在于我们只能够知道“某一件事在传说中的最早的状况”，如“战国时的东周史”或“东周时的夏商史”，却无从获知“某一件事的正确的状况”，即“东周时的东周史”及“夏商时的夏商史”。<sup>④</sup> 另外，顾颉刚也曾说：

我以为无史时代的历史，我们要知道它，固然载记没有一点用处；但在有史时代，它原足以联络种种散乱的遗作品，并弥补它们单调的缺憾，我们只要郑重用它，它的价值决不远在遗作品之下。我们现在讨论的古史，大都在商周以降，已入有

① 参见胡适：《研究国故的方法》，见《胡适文集》（3），第 358 页。

② 李济：《中国文明的开始》“第一讲 挖掘出中国的古史”，张光直、李光谟编：《李济考古学论文选集》，第 467 页。

③ 参见徐旭生：《中国古史的传说时代》，第 33 页。

④ 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》第一册，第 60 页。

史时代，载记的地位已不可一笔抹煞。要讲遗作品直接出于古人，载记何尝尽是后人写的。要讲载记多伪作难以考定，遗作品又岂纯粹无伪作而又易考定呢。<sup>①</sup>

这里，他区分“无史时代”和“有史时代”的标准，显然就在于有无当时的载记。而徐旭生对于古史材料的价值断定也持同样的立场。在他看来，除去少数的例外，经过整理、系统和综合的材料价值要低于“未经系统化的材料”，并设定“当时的记录”为文字记载的最终参照。——因为不论文字材料本身有着什么样的伪误或问题，“如果已经有了当时人的记录，现代的历史工作人员总还可以根据当时的环境状况推测他所记录的可靠的程度”。也就是说，书面记载的稳定性和可信度总是远高于口耳相传的形式，因而也可以将是否具备“当时的记录”作为划分是否已进入“狭义的历史时代”的标准。反之，由于“在当时根本上就没有清楚的记载或传说”，像炎、黄、少皞、颛顼诸帝的年数一类的问题也就永远被取消了解决的可能性。<sup>②</sup>

以上所有的论述其实都可以归结为一点，那就是传世文献中的东周、夏商以至于更为古远的历史，是拿不出可靠的“证据”——“直接的史料”来的；既无法“拿证据来”，这些记载便当然失去了成为切实的历史知识的最基本条件，“三皇五帝”的上古旧说无疑也随之丧失了它们的“信史”及“史实”地位。因此，20世纪前期所谓“疑古”思潮的兴起，“原不是我们几个人忽发奇想想出来的，也不是我们的态度激烈，有意打倒前人而鼓吹起来的”，<sup>③</sup>同样“不是胡适异想天开地从外国搬回来的”，相反地，这种态度是由“考证学的

① 顾颉刚：《答李玄伯先生》，《古史辨》第一册，第270—271页。

② 参见徐旭生：《中国古史的传说时代》，第32、22—23、14页。

③ 顾颉刚：《古史辨》第四册《顾序》，第19页。

内在理路逼出来的”。<sup>①</sup>换言之，一旦将“证据”确立为历史研究的基本准则，以“三皇五帝”为骨干的上古史系统的真实性根基便将立刻荡然无存。这也就是顾颉刚所说的，与作为“信仰的对象”不同，“三皇五帝”一旦“作为研究的对象，那就失掉他们在历史上的地位”。<sup>②</sup>我们由此看到，“东周以上无史”实在是被“证据”逼出来的一个结论。

概括来说，正是由于历史学内部“证据”这一富有批判性的学科尺度的确立，“古代史的一部分乃是神话，并非事实”<sup>③</sup>才得以在20世纪的中国逐步蔓延成一种常识。也正是由于现代史科学方法的应用，我国古史中的所谓“传说时代”与“狭义的历史时代”才得以廓清：前者所指的便是没有当时的文字记载、缺乏系统纪年的盘庚迁殷之前的漫长历史时期。<sup>④</sup>而当许多史学家继之以“古史人物为社会发展符号”的思路重行诠释上古史时，同样是以“不肯轻易承认它的历史的地位”<sup>⑤</sup>的观念为底色的。他们与胡适、顾颉刚们其实是站在同一基点上，那就是东周以上本无信史。

### 三、仅靠实证方法能否重建 东周以上的历史？

按照通常的理解，某段历史与我们的时空距离往往与我们对

---

① 余英时：《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，《现代危机与思想人物》，三联书店2005年版，第184页。

② 顾颉刚：《三皇五帝》，顾洪编：《顾颉刚读书笔记》第十卷，第7739页。

③ 童书业：《自序二》，《古史辨》第七册上编，第1页。

④ 参见徐旭生：《中国古史的传说时代》，第22—26页。

⑤ 顾颉刚：《〈金縢篇〉今译》，《古史辨》第二册，第68页。

它认识的正确性成反比,然而事实上,最为遥远、似乎最有可能实现“客观”理想的上古史一直是非常难以接近“历史事实”概念的那一部分。不仅如此,它还几乎自始至终把握着历史学的命脉。——纵观长达千余年的中古时期,以“三王三代声名文物之治”为代名词的上古史不仅是政治、伦理、经学之圭臬,也一直是传统史学的总宰。而在20世纪前半期,也就是中国现代学术确立和成熟的相当长一个时期内,上古史研究仍然是历史学发展的风向标。正如钱穆所观察到的,胡适出长北京大学文学院时,曾公开声称办文学院只是办历史系,而历史系在上古史方面,除却钱氏所承担的必修课之外,又开设八门选修课,其中顾颉刚与傅斯年各任一门,由此可以看出“当时学术界凡主张开新风气者”,“史学则偏重先秦以上”,而“先秦以下,不能存而不论,但亦急切难有新成就”。<sup>①</sup> 顾颉刚自己也总结到,“最近二十多年来的古史的研究,可说是当代史学的核心之一”,“已得到了相当的成就,[学者们]对于中古史以及近代史的研究,反而热心较差”。他并将其中原因分析归纳为:“(一)史学上寻源心理的发达;(二)西洋的科学治学方法和新史观的输入;(三)清代中叶以来疑古学的渐次兴起;(四)考古学的抬头”。<sup>②</sup> 我们的确也已看到,“实证”的科学方法在清理传统上古史时施展得极为大刀阔斧,锋刃最显其锐利,成效也最为卓越。而上古史作为传统学术之集大成,也不啻为反传统的极佳切入点。认为“古史辨”派“对于封建主义的旧史学的摧陷廓清的功绩仍是不可抹杀的”,<sup>③</sup>应该说还是较为人所公认的评价。这里需

① 钱穆:《八十忆双亲·师友杂忆》,三联书店1998年版,第169页。

② 顾颉刚:《当代中国史学》,第122、123页。

③ 夏鼐:《五四运动和中国近代考古学的兴起》,《考古》1979年第3期。

要指出的一点是,同样由于胡适和顾颉刚等人积极的反传统立场,已不可避免地影响到他们对上古史形成更加准确和到位的认识,并使他们怀疑的底线设置偏下,对古代文明期及文明程度估计过短过低等。<sup>①</sup>前者如顾颉刚将《左传》等书也认定为后人伪造的典籍,后者则如胡适在1923年5月30日致信顾颉刚时,表示认同安特森(J. G. Anderson)将商代划入新石器时代的假定。<sup>②</sup>可以说,在社会/文化转型期里最易发生的那种因补偏救弊而矫枉过正的倾向,此时也非常鲜明地体现在他们身上。不仅如此,由于实证主义史学方法自身存在的一些缺憾,还导致了他们在推翻传统的上古史记载之后进而试图着手重建它的事业时,遭遇了一系列对他们来讲几乎无法提供答案的问题。

但我们也应看到,“疑古”和“反传统”的事业并不是单纯由胡、顾等人来承担的,把“疑古”当作一顶帽子仅仅扣在他们两人头上更是失之偏颇。事实上,当20世纪早期的社会思潮将大多数知识精英都席卷至“新文化”的立场时,对传统学术、尤其是传世经典的不信任态度早已在他们中间形成了压倒性的优势。“疑古派”的情况自不待言,即便是以“古史重建”而享有盛誉的傅斯年和李济等

---

① 如饶宗颐先生认为,辨明古史记载很多乃是出于后世的增饰附会是“古史辨”的最大贡献,但“把古代文明过于低估(如钱先生说湘域古无文化之类),把古代空间缩得太小,反而离开史实”。见其《古史重建与地域扩张问题》一文,原载《九州》第二辑,商务印书馆1999年版,后收入陈其泰、张京华主编:《古史辨学说评价讨论集》,京华出版社2001年版,见该书第554页。

② 胡适:《论帝天及九鼎书》,《古史辨》第一册,第200页。后来胡适根据中央研究院历史语言研究所在安阳殷墟的发掘成果修正了自己先前的观点,承认“商朝不仅有铜器,而且有高度的文化”,但亦几乎终生都将此事“引为遗憾”。有关情况可参考其日记“1930年12月6日”条(《胡适日记全编》[5],第887页)以及胡颂平编《胡适之先生年谱长编初稿》“1958年6月9日”条(联经出版事业公司1984年版,第七册第2711页)。

人,实际上也都是从同一个大前提出发而分赴各自的研究工作的。换句话说,一方是就地清理,一方是另起炉灶,虽然取径与操作有异,但他们在对待传统文献的革命性态度上却并不存在十分遥远的距离。如傅斯年在1930年11月19日所作题为《考古学的新方法》的讲演中便说:“我们大概都可以知道,古代历史多不可靠,就是中国古史时期,多相信尚书左传等书,但后来对于《尚书》《左传》,亦发生怀疑,不可信处很多很多,于是不能不靠古物去推证。”<sup>①</sup>从中可以看出,傅的逻辑推断在不自觉中完成了一个转向、一个突变,也就是说,他绕过了在确定古代历史记载不可信之后的一项重要工作,即就其本身所应开展的系统批判、整理及取用,<sup>②</sup>而径直将其抛弃了。但在时人看来,“考证批判之工作,本不能增加固有之史料,仅能淘汰虚妄之传说;本不能增加已有之观念,仅能肃清错误之成见,故其所得之成绩,多属破坏而不在建设”。<sup>③</sup>胡适也认为:“从文字的校勘以至历史的考据,都只能尊重证据,却不能创造证据。”<sup>④</sup>诚然,就以顾颉刚的研究为例,在他打破了那个原有的古史瓶子之后,其中的大部分碎片已被他用来贴补到中古时期,特别是战国到两汉一段的思想史上去了,自己也表示更愿意踏实地做一个“中古期的上古史说”的专门家。<sup>⑤</sup>这当然可谓是一种物尽其用、扬长避短,甚至可以说是化腐朽为神奇的思路,但这

① 傅斯年:《考古学的新方法》,《傅斯年选集》,天津人民出版社1996年版,第185页。

② 在这一点上,顾颉刚曾说:“我们在研究的工作上,对于新材料的要求加增,对于旧材料的细心整理,有同等的重要,应当同时进行,不宜定什么轻重,分什么先后。”见《答李玄伯先生书》,《古史辨》第一册,第272页。

③ 杨宽:《中国上古史导论·自序》,《古史辨》第七册上编,第65页。

④ 胡适:《治学的方法与材料》,《胡适文集》(3),第455页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第二册《自序》,第6页。

样也就直接导致了另一个后果,即可以保留在上古原地的碎片已经是少而又少,不仅旧貌不复可见,至于该怎样做成一个令人满意的新瓶子,其蓝图都已是无从着手。所以,随着20世纪20年代前半期古史讨论的揭幕并逐步走向深入,人们更容易感觉到可靠史料的有减无增以至于匮乏。考古发掘的出土实物此时恰恰为上古史研究提供了全新的材料,不仅自宋代以来即已开始发展的扩充史料范围的努力,如传统金石学等至此发生了一个质的转换和飞跃;对于当时普遍受到实证的科学方法洗礼的史学界来说,也实在堪称一个莫大的惊喜。

与西方考古学不同,中国现代考古学是“应运而生”,负载着重建上古史的使命成长起来的。田野考古学的奠基人之一李济曾多次谈及20世纪的经典批判运动对现代考古学的催生作用。他认为,在“拿证据来”的“怀疑精神之下,单纯的文字记载已不复被认为是有效的佐证了”,而“现代中国考古学就是在这一种环境之下产生的”;<sup>①</sup>或者说,“这一[怀疑的]传统到了民国初年,与近代科学渐渐地合了流,发展出来了近代的田野考古学,为中国新史学奠定了更稳固的基础”。<sup>②</sup>作为这一历程的亲历者,李济的总结观察当然是很可信的,但更为贴近实际的说法可能是,当时的考古学与历史学是相互启发的。一方面,顾颉刚也曾说过,“最使人们的古

---

① 李济:《中国文明的起源》“第一讲 挖掘出中国的古史”,张光直、李光谟编:《李济考古学论文集》,第467—468页。

② 李济:《〈中国上古史〉编纂计划的缘起及其进行的过程》,原载《中国上古史》(待定稿)本1,(台北)“中央研究院”历史语言研究所编,1972年,此处见李光谟编:《李济学术文化随笔》,中国青年出版社2000年版,第188页。

史观念改变样子的,是考古学”。<sup>①</sup>随着前后相继的甲骨文的发现,仰韶和殷墟遗址的发掘,“出土古物愈多,时常透露一点文化的真相,反映出书籍中所写的幻相,更使人对于古书增高不信任的意念”。<sup>②</sup>这就说明,他们的怀疑并非空穴来风,“也就是因得到一些社会学和考古学的知识,知道社会进化有一定的阶段,而战国、秦汉以来所讲的古史和这标准不合,所以我们敢疑”。<sup>③</sup>而另一方面,“考古学在中国是历史科学的一支,它的主要功能是重建史前史并且辅助文献史料重建古代史”。<sup>④</sup>中国现代考古学在其发端时期便以新的地下出土的“哑巴材料”,冲破了传统对“史”只包括文字记录的界说,<sup>⑤</sup>为历史研究,尤其是这一时期的上古史研究寻出了文字史学以外、以前的材料,这当然是历史研究的新天地。而这些材料最引人入胜的地方,便在于它们似已具备那种不容置疑、无可辩驳的“科学”和“实证”性质。

如前所述,实证主义史学家们的终极目的是在于探求“事实”,对材料的要求也以“直接”为至上,出土实物恰恰最符合他们的这种理想:“直遗的作品直接出自古人。古人所能看见的,除了缺破以外,我们仍能看见。所以它的价值远非传钞错误,伪作乱真的载记所可比拟。”<sup>⑥</sup>考古实物之所以能够取信于人,还可以借甲骨文

① 顾颉刚:《三皇考·自序》,《古史辨》第七册上编,第43页。

② 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第78页。

③ 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第28页。

④ 张光直:《考古学与“如何建设具有中国特色的人类学”》,《中国考古学论文集》,三联书店1999年版,第8页。

⑤ 李济:《再谈中国上古史的重建问题》,张光直、李光谟编:《李济考古学论文集选集》,第89页。

⑥ 李玄伯:《古史问题的唯一解决方法》,《古史辨》第一册,第269页。

字先被章太炎舍弃而后成为现代文字学的真实材料作为例说。就此,李济分析到,章氏所见的甲骨属于古董性质,他不相信也是可以理解的,而

至于现代文字学家相信甲骨文字的理由,也是容易说明的。发掘出来的甲骨文字的材料,在地面下的情形,出土的情形以及出土以后的情形,都有很清楚的交代,每一步的历程所保存的记录都是多方面的可以互相校勘的。最要紧的证据自然是:殷商时代确有龟甲兽骨贞卜并刻文字的这件事,而骨卜的起源远在商朝以前已有不少的实物可以证明。在这一情形下,真实资料之能取信于人似乎是必然的;至少就甲骨文出土的历史看,可以作此一判断。<sup>①</sup>

由此可见,考古发掘在当时整个的历史研究中,无疑已被视为非但材料最为直接真实,并且工作程序最契合科学方法的要求,因而也成为最贴近“要把历史学语言学建设得和生物学地质学等同样”<sup>②</sup>的理想境界的那一部分了。实物材料由此得到了历史学家,尤其是治上古史者空前的重视。胡适即认为商民族的来源无法从文字记载中得以考核,对于商朝历史“应该向‘甲骨文字的系统的研究’里去寻材料”。<sup>③</sup> 傅斯年在讲解何为“直接史料”时,多举毛公鼎、卜辞等出土文物为例,并概括“直接史料的出处大致有二:一、地下,二、古公廨,古庙宇,及世家之所藏”。<sup>④</sup> 此外,他还

---

① 李济:《论“道森氏·晓人”案件及原始资料之鉴定与处理》,《安阳》,河北教育出版社2000年版,第378页。

② 傅斯年:《历史语言研究所工作之旨趣》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第1本第1分,1928年,第10页。

③ 顾颉刚:《答刘胡两先生书》,《古史辨》第一册,第97页。

④ 傅斯年:《史学方法导论》(节选),《傅斯年选集》,第193—194页。

认定，“古代历史，多靠古物去研究，因为除古物外，没有其他的東西作为可靠的史料”。<sup>①</sup> 考察其中原因，归根到底都是因为，“鼎盘及甲骨文字均为上古实物，其价值在科学上固当高出于书本万万也”。<sup>②</sup>

在对出土实物给予了极高的肯定及赞誉的同时，考古学方法也随之被推到了上古史研究，以及上古史重建工作的最前沿。本来，胡适在最早提出对东周以前的历史“只可存一个怀疑的态度”时，他的依据便是“现在中国考古学的程度”。到了 20 年代，这种认识可以说一直在呈上升的态势。周予同在评说“古史辨”的成绩时便说：“大概我们要考证古史的真相，逃不了两个方法：一，实物考证法；二，记载考证法；而前者方法的价值实远胜于后者。”他含蓄地批评顾颉刚将过多的注意放在就文字材料解释字义的方法上，作用可谓消极，因而劝他“努力于实物考证法”。他还说：“我并不以为考证古史的真相是永远不可能的事，我只以为在现在考古学这样幼稚的时候，所得的结论究竟不容易有力量。”<sup>③</sup> 陆懋德也认为，顾的古史论辩之所以没有得出圆满的结果，即因为他“未能举出考古学上之证据”，也是“因吾国考古学之成绩不良，不足以为顾君之资助故也”。他并断言，“上古事迹本无史册记载，全凭器物证明”，而近代西方国家都在通过考古发掘“将前代文化愈推愈远”，以此反对胡适“现在先把古史缩短二五千年”的说法。最后则道明，“在西国，凡研究上古史事，纯为考古学家之责任”。<sup>④</sup> 这种

① 傅斯年：《考古学的新方法》，《傅斯年选集》，第 184 页。

② 陆懋德：《评顾颉刚〈古史辨〉》，《古史辨》第二册，第 372 页。

③ 周予同：《顾著〈古史辨〉的读后感》，《古史辨》第二册，第 324—325、326—327 页。

④ 陆懋德：《评顾颉刚〈古史辨〉》，《古史辨》第二册，第 369、383、371、383 页。

取向,从之前 1924 年李玄伯提出“要想解决古史,唯一的方法就是考古学”,<sup>①</sup>到随后傅斯年所强调的,“周朝钟鼎文和商代彝器上所刻的文字去纠正古史的错误,可以显明在研究古代史,舍从考古学入手外,没有其他的方法”,<sup>②</sup>都属于一脉相承的实证路径。在这一脉络下,历史学家在上古史领域里的职责权限可以说已被剥夺到了最低的程度;原本应是“研究中国上古史最基本的资料”<sup>③</sup>的传统典籍,也基本上被视为没有出路的“语来语去”而放逐到边缘地带去了。

实证主义史学家此时群体性地将上古史重建的希望寄托于考古学之上,并非出于偶然。既然要求“证实的”和“有证据”的知识,并且已经认定传世文献无可征信,出土实物作为“证据”又最为直观而可靠,他们有这样的选择自是必然的。甚至于胡适也据之而宣布要“信古”了——在 1928 年的《治学的方法与材料》一文中,他也乐观地认为考古发掘所出的实物足以“拉长东周以前的古史”到几千年、几万年以至更大的幅度。<sup>④</sup>但在兜了一个大圈子之后,胡适在晚年仍然重新回归到公元前 1384 年,<sup>⑤</sup>个中缘由也无非在于,不论

① 李玄伯:《古史问题的唯一解决方法》,《古史辨》第一册,第 270 页。

② 傅斯年:《考古学的新方法》,《傅斯年选集》,第 184 页。

③ 李济:《再谈中国上古史的重建问题》,张光直、李光谟编:《李济考古学论文集》,第 89 页。

④ 胡适:《治学的方法与材料》,《胡适文集》(3),第 456 页。相反地,对于一直甚为推崇的清代考据学和顾颉刚的“古史辨”研究,胡适在文中则显示出一派近乎苛责的态度来。许冠三也已在《新史学九十年》中就文章所犯的种种逻辑失误提出了相应批评,参见该书第 188 页相关内容。

⑤ 《胡适之先生年谱长编初稿》“1961 年 8 月 1 日”条记:“董作宾来,送给先生一本他的《中国年历简编》(艺文版),还只出了上册,是从有熊氏黄帝元年丁亥,西元前二六七四,民元前四五八五年编起的。先生说:‘这是属于古史传说时代的年代,其实都可以不要;就从殷盘庚十五年丁巳,西元前一三八四年起就行。’”见第十册第 3686 页。

某些考古材料能将古史的“传说时代”拉长到怎样的程度,其间的大量时段仍然会因为缺乏充分、可靠的证据而无法准确叙述,“信史”照旧是无从说起。这里便牵涉到胡适在使用“证据”方面所特别注重的“分寸”问题。如就“科学方法”而言,他说:“没有证据,只可悬而不断;证据不够,只可假设,不可武断;必须等到证实之后,方才奉为定论。”<sup>①</sup>在考证研究的过程中,则“决不可作无证据的概论”,而需严格地恪守“有几分证据,说几分话”的戒律:“有一分证据只可说一分话。有三分证据,然后可说三分话。”<sup>②</sup>“有七分证据,只可说七分话,不可说八分话,更不可说十分话。”<sup>③</sup>而必须等到“有十分证据,才可说十分的话”。<sup>④</sup>由此,胡适对上古史的态度便最终归于“东周以前,无可信的材料,宁可阙疑,不可妄谈‘邃古’”。<sup>⑤</sup>如他曾说,“以山西为中心之夏民族,我们此时所有的史料实在不够用,只好置之于‘神话’与‘传说’之间,以俟将来史料的发现”。<sup>⑥</sup>这种一旦缺乏可靠材料便宁肯“存而不论”的倾向同样非常清晰地表现在顾颉刚身上:对于大禹是神是人的问题,西周以上“更古的材料,我们大家见不到,如何可以断说他的究竟”;<sup>⑦</sup>至于《尚书·金縢》所记内容的“真的事实怎样,我们因为没有确实的史料,不能够知道”。<sup>⑧</sup>

① 胡适:《介绍我自己的思想》,《胡适文存》四集卷五,第463页。

② 胡适1936年6月23日致罗尔纲书,见罗尔纲:《师门五年记·胡适琐记》,三联书店1995年版,第57页。

③ 胡适:《致刘修业函》(1946年3月7日),《胡适文集》(7),第188页。

④ 胡适:《〈文史〉的引子》,《胡适文集》(2),第216页。

⑤ 胡适:《中国教育史料(与陈世棻书)》,《胡适文存》三集卷七,第974页。

⑥ 胡适1923年5月30日致顾颉刚书,见顾颉刚:《答刘胡两先生书》,《古史辨》第一册,第98—99页。

⑦ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第65页。

⑧ 顾颉刚:《〈金縢篇〉今译》,见《古史辨》第二册,第68页。

而这样彻底遵循和步步服从“证据”、力图通过“寻求无数细小问题的细密解答”和“一点一滴的努力”<sup>①</sup>来重建上古史的方式，确实是实证主义史学家必会采取的主要作业路径。换言之，他们也只可能为上古史的重建提供一种聚沙成塔、集腋成裘式的解决方案。如李玄伯之所以对考古学抱有巨大希望，原因之一就在于“用载记来证古史，只能得其大概——譬如西周以前的形势与西周时不同，而不能得其详情”。<sup>②</sup> 顾颉刚自然也不例外。应该说，在顾氏的内心深处，始终是以写出一部“正确的《中国上古史》”为最高理想的，他大半生沉潜的勤奋，也莫不是在为尽力靠近上古史的真相。但同样由于他实证主义的致知取向，令他只想“一部书一部书地去做去”、“一块砖一块瓦地造起屋子来”，但上古史的问题又动辄是牵一发而动全身的，“该建设的则一个小问题往往牵涉到无数大问题上”，他由此特别强调学术研究的分工问题，同时又主张“我们一方面要急进，一方面又要缓进；急进的是问题的提出，缓进的是问题的解决；在我们的学力上，在时代的限制上，如不容我们得到充分的证据作明确的断案时，我们只该存疑以待他日的论定”。<sup>③</sup>

余英时先生认为，中国自清代以来导源于经典文献研究的考证学与西方那种师法自然科学的现代实证主义历史学有很大不同，“前者往往用诠释方法以济实证之穷；后者则与诠释处于直接对立的位置”。<sup>④</sup> 虽说中国现代史学中“实证”与“诠释”的界限相

① 胡适：《〈文史〉的引子》，《胡适文集》（2），第215页。

② 李玄伯：《古史问题的唯一解决方法》，《古史辨》第一册，第269页。

③ 参见顾颉刚：《古史辨》第三册《自序》，第2、9页；《古史辨》第四册《顾序》，第2页。

④ 参见余英时：《中国文化的海外媒介》，《钱穆与中国文化》，上海远东出版社1994年版，第174—177页。

对模糊，史家对历史真实的要求也并不完全等同于所谓的“纯粹客观”，但我们同时也应看到，起码在上古史领域，只要是将关注点多数集中在较为具体的问题上，将所谓“证据”提到超过一定的高度，或者倾向于将研究的结论主要建立在作为“证据”的材料的基础之上，那么他们自其工作之初可能便已注定无法达到本来期望的目的；那种对西方实证主义史学“空前的掌握小型问题和空前的无力处理大型问题”<sup>①</sup>的评价，在这里依旧是适用的。换言之，实证主义历史学家们既恪守“有几分材料，说几分话”，没有材料就没有发言权的准绳，又无法放弃在细节上追求相对完备而系统的复现，则他们在物资稀缺、材料匮乏的上古史领域里必然面临最大的困境。因为假若依照实证范式对材料的要求，事实上就已决定了：一方面，他们从此材料到彼材料之间的辐射能力只可能维持在一种较低的水平上，即便是考古学材料，从横向的空间及纵向的时间上论，其疏密程度依然大大越出了“实证”所许可的范围，绝不足以供他们连点成线、缀线为面，更不必说完成立体的呈现；另一方面，他们在推翻了传说材料的完全史实地位之时，因严扣“证据”的尺度，对它们或是存而不论，或是像周予同和徐旭生所指摘的那样，置其中含有的历史“素地”及“核心”于不顾而把它们一笔勾销了。<sup>②</sup>

况且，上古史方面的可信材料不仅数量稀少，自身还存在诸多复杂的问题。如就文字材料来说，李玄伯、张荫麟、周予同和徐旭生等人对顾颉刚所提出的过度使用“默证”，<sup>③</sup>无视传说材料的史

① [英]柯林武德：《历史的观念》，第195页。

② 参见周予同：《五十年来的中国新史学》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1996年版，第550页；徐旭生：《中国古史的传说时代》，第28—30页。

③ 参见张荫麟：《评今人对于古史之讨论》，《古史辨》第二册，第271—273页。

实“素地”等一类的批评,其实也已从不同侧面反映出上古史的书面材料,不论是较早的歌谣故事或神话传说,还是后来勒成系统的史乘载记,都有着将实际历史经过长时期的口耳相传,再转换为文字形式进而代代承递、改写这一过程中所必然累积起来的一系列甚至令后人难以分辨的重大弊端。而对于实物材料,时人也早已对它的局限性有所警惕并加以指陈:出土文物的性质极为错综复杂,“它们的真实价值一时尚难以准确的估计”;<sup>①</sup>这部分材料,不论甲骨文字、“应付人生之需要者”或其他种类,多半数量过小且支离破碎,极不易构成规模;<sup>②</sup>并且上古史中还存在着诸多考古学几乎触碰不到的空白。<sup>③</sup>也就是说,考古材料如果不能得到相应的辨析和阐释,也便失却了基本的意义,更遑论倚重它来实现上古史重建的任务了。<sup>④</sup>

因此,实证主义历史学家树立和坚持“材料”和“证据”的学科尺度是正确的,但始终将它放在历史研究的首要位置却是成问题的;主张上古史研究应当合文字学、社会学、人类学、民俗

① 李济:《〈中国上古史〉编纂计划的缘起及其进行的过程》,李光谟编:《李济学术文化随笔》,第187页。

② 参见徐旭生:《中国古史的传说时代》,第28—30页;傅斯年:《考古学的新方法》,《傅斯年选集》,第185页;李济:《中国考古学的过去与将来》,张光直、李光谟编:《李济考古学论文选集》,第47页;杨宽:《中国上古史导论·自序》,《古史辨》第七册上编,第66页。

③ 如顾颉刚说:“有许多古史是考古学上无法证明的,如三皇五帝,我敢预言到将来考古学十分发达的时候也寻不出这种人的痕迹来。”《古史辨》第二册《自序》,第5页。

④ 可以看到,在历史学羽翼下发生发展的中国现代考古学,也同样已经走到了规避理论的极端——“特别重视考古材料的获取和考证,而不信任主观的理论,常认为‘理论’不过是一种成见,因而把理论硬套在考古材料上便不是严谨的治学方式。”见张光直为《时间与传统》一书所作序文。

学、宗教学等学科群力而为之是合理的，而始终将研究聚焦于具体的细节却是成问题的；在辨去具体人物的真实性上是应当的，连同其社会发展的符号意义一并抹煞却是成问题的。要言之，因为无法跳脱“拿证据来”这一方法论的禁囿，便使得他们对上古史面貌无法形成“切实的把握”，而“东周以上”的实际历史仍然是无从描述的，只能继续呈现为“茫昧无稽”的荒野形态。“证据”本来是实证主义史学家们摧枯拉朽最为得力的工具，但过分迷信“证据”也反过来构成了他们最深重的羁绊。学术史已经证明，如果走不出“证据”的限制，的确就会像顾颉刚在30年代前期所说的那样，系统的上古信史的重建事业终究还是那座可望而不可即的神山。<sup>①</sup>

正当顾颉刚等实证史家在上古史的原野里感到山穷水尽、歧路彷徨之时，以郭沫若为代表的唯物史观派史学家则迅速崛起；他们也恰好崛起在上古史领域。与顾等人“惟穷”史料的“流变”不同，唯物史观派史学家将人类学、社会学理论与方法，特别是这些学科的“血缘”、“宗法”、“国家”、“婚姻”、“氏族”、“私有制”等概念大规模引进到上古史事实的清理中来，从而在关于史前史的大量神话传说中发现了真实的社会历史内容。如顾颉刚等史家对“民知其母不知其父”、“知母不知父”、“古之时……人民但知其母不知其父”等众多资料一直感到无从索解，而摩尔根的人类学模式的引

---

<sup>①</sup> 参见顾颉刚：《古史辨》第四册《顾序》，第1页。童书业在20世纪50年代进行自我批判时也曾说，“实验主义是一种反科学的不可知论”，而“老实说：用实验主义的方法是永远建设不起真古史来的”，见《“古史辨派”的阶级本质》，《文史哲》1952年第3期。

人,《家庭、私有制和国家的起源》的被接受,使得学术界不能不承认,中国的上古也同样存在着一个所谓的“原始社会”,同样存在着为摩尔根所揭示的“血族群婚”、“彭那鲁亚婚姻”形态。这样,包括有巢氏、燧人氏、伏牺氏以及“知母不知父”等传说就不再被视为荒诞无稽的神话,转而带有了某种指示历史进程的意义。这大概就是所谓“理论”与“方法”的效用。正因为这种“理论”与“方法”在上古史、先秦史领域里充分显示了以材料考辨为主体内容的实证方法所无法比拟的治史优势,从20世纪20年代末开始,唯物史观在学界“奔腾而入”。为此,顾先生本人在《古史辨》第四册《顾序》中有一大段非常著名的表态。他说,“我自己决不反对唯物史观”;“在分工的原则之下,许多学问各有其领域,亦各当以其所得相辅助”,他们的工作在于“考证事实”,“等到我们把古书和古史的真伪弄清楚……将来从事唯物史观的人要搜取材料时就更方便了,不会得错用了。是则我们的‘下学’适以利唯物史观者的‘上达’”。<sup>①</sup>至于唯物史观学说的阐释力、生命力究竟怎样,当然直到如今都仍是可以从容探讨的问题,但可靠资料越稀少,时间跨度越长,历史编纂对于理论、概念的依赖程度就越高,则是毋庸置疑的事实,而这里所关注的上古史,就尤为集中地体现出这一特点。在当今学界普遍高度关注“材料”本身的风尚之下,我们更需要指出,上古史重建工作必须冲破“材料”及“证据”的限制,建立在相关理论或富有阐释力的“假设”之上。

(原载《文史哲》2006年第5期)

---

<sup>①</sup> 顾颉刚:《古史辨》第四册《顾序》,第22—23页。

# 一个流行了八十多年的伪命题

——对张荫麟“默证”说的重新审视

彭国良

默证及其适用之限度问题,20世纪20年代由张荫麟提出,用以批判顾颉刚对中国古史的考辨。关于此事,史学界众口一词,都认为顾颉刚在考辨古史时犯了不顾其适用之限度误用默证的错误。八十多年来,从未有人质疑。然而张氏关于默证的论述并非天衣无缝,从西方接受过来的方法也不一定是颠扑不破的真理,时至今日,有必要对默证问题进行再思考。

1923年5月6日,顾颉刚在《努力周报》副刊《读书杂志》上发表了《与钱玄同先生论古史书》,文中提出了“层累地造成的中国古史”的观点。作为对此观点的证明,顾颉刚对古史中的尧舜禹等人物进行了考证,得出“周代人心目中最古的人是禹,到孔子时有尧舜”的结论。此文一出,马上引起刘掞黎、胡堇人二人的反驳。此后,双方各有文章发表,对古史传说的一些问题进行了论辩,一时间相持不下。到了1925年,张荫麟在《学衡》上发表《评近人对于中国古史之讨论》一文,他引用法国实证主义史家朗格诺瓦(Ch. V. Langlois)和瑟诺博斯(Ch. Seignobos)合著之《史学原论》中关于默证(argument from silence)的论述,指出顾颉刚在论辩古史时,所采用的方法多为默证,并且大多不符合默证适用之限度。对

于张文,史学界几乎一致认可,顾颉刚也一直没有提出反驳。<sup>①</sup>他对默证的误用遂成定论。

但是,张荫麟文中提及的默证及其适用之限度问题,仍存在不少疑问。既然张氏批评顾颉刚根本方法上的错误在于不顾其适用之限度而误用默证,那么在其限度内合理使用默证是否可能?顾颉刚在其文中对默证的使用是否合理?对顾误用默证的批评是否足以颠覆他“层累地造成的中国古史”的观点?笔者对这些问题进行考察的结果是:在实证主义史学的范围内,如果严格遵守《史学原论》上所述之限度,则默证根本无从使用,默证适用之限度问题是一个伪命题。顾颉刚的史学并非实证主义所能涵盖,虽然他的观点并非无懈可击,但所谓的“违反默证适用之限度”并非他的错误,而这一批评更无从动摇其全部学说的根基。

## 一、对张荫麟的质疑

在《评近人对于中国古史之讨论》一文中,张荫麟认为顾颉刚“根本方法之谬误”在于“违反默证适用之限度”。他说:“凡欲证明某时代无某某历史观念,贵能指出其时代中有与此历史观念相反之证据。若因某书或今存某时代之书无某史事之称述,遂断定某时代无此观念,此种方法谓之‘默证’(Argument from silence)。默证之应用及其适用之限度,西方史家早有定论。吾观顾氏之论证法几尽用默证,而什九皆违反其适用之限度。”他引用《史学原论》中对默证的论述,指出了默证适用之两条限度:“(一)未称述某事之载

---

<sup>①</sup> 《古史辨》第一册后附《古史辨第二册拟目》中,有顾颉刚《答张荫麟先生》一篇,但终于没有发表。

籍,其作者立意将此类之事实为有统系之记述,而于所有此类事皆习知之。……(二)某事迹足以影响作者之想像甚力,而必当入于作者之观念中。”张荫麟具体分析了顾颉刚《与钱玄同先生论古史书》及与刘掞黎、胡堇人等人论辩的文章,指出:《诗》、《书》、《论语》、《楚辞》非尧舜禹事迹之总记录,也无说及禹夏关系、尧舜禹关系的必要,所以顾颉刚无法根据这几部书证明《周颂》的时代无禹之观念,禹非尧舜臣,尧舜与治水无关,《诗》、《书》、《论语》的时代人们历史观念中禹与夏无关。由于顾颉刚的论证“几尽用默证”,而用默证处又十有八九违背了其限度,所以“顾氏所谓‘禹是西周中期起来的,尧舜是春秋后期起来的,他们本来没有关系’,其说不能成立”。<sup>①</sup>

张文一出,应者云集,在史学界造成了极大的影响,绍来、梁园东、徐旭生、陈垣、陈寅恪以及傅斯年都有类似的言论。<sup>②</sup> 今人许冠三的话很可以代表史学界对默证问题的普遍看法:“他的疑古辨伪的重要学说,包括震撼史林的层累的假设在内,多赖默证以立。然默证一法,如张荫麟所指出者,实不可轻用,时代愈古,愈当少用;而‘顾氏之论证几尽用默证而什九皆违反其适用之限度’。”<sup>③</sup>

张荫麟在文中自始至终强调的是“尧舜禹事迹之总记录”和《诗》、《书》、《论语》、《楚辞》等书说及禹夏关系、尧舜禹关系的必

① 张荫麟:《评近人对于中国古史之讨论》,《学衡》1925年第40期。

② 张荫麟提出默证问题以后,引起了不小的反响。当时史学界有据此批评顾颉刚者如绍来、梁园东、徐旭生等,有引以为戒教导弟子者如陈垣、陈寅恪等(可参考卢毅:《试论民国时期“整理国故运动”的缺失》,《史学理论研究》2004年第4期),有以批评顾颉刚为起点另立新说者如傅斯年(可参考杜正胜:《从疑古到重建——傅斯年的史学革命及其与胡适、顾颉刚的关系》,《中国文化》第十二期);当代学者如陈其泰(《“古史辨派”的兴起及其评价问题》,《中国文化研究》1999年春之卷)、赵敦华(《考古哲学在西方发展以及在中国的任务》,《求是学刊》2003年第5期)等都持相同观点,至今没有对张说进行质疑者。

③ 许冠三:《新史学九十年》,岳麓书社2003年版,第206—207页。

要,这不得不引起一种疑问:这种所谓的“总记录”和“必要”是如何来确定的?换句话说,世上有没有可能出现“尧舜禹事迹之总记录”?我们有没有可能找到必然会谈及禹夏关系、尧舜禹关系的书或记载?如果把这个问题放大到《史学原论》中所提出的“默证适用之限度”上,就变成了这样一个问题:《史学原论》中对默证适用之限度问题的论证是否能够成立?在对默证的使用过程中,有没有可能完全遵守这个限度?要解决这个问题,需要从默证本身谈起。

## 二、“默证适用之限度”是一个伪命题

默证是一个逻辑问题。在逻辑学教程中,默证通常被当作逻辑谬误的一种。它是指“由某人对某事保持沉默,可证明或暗示此人不知道此事。……仅靠默证进行推导,无论是否合乎常情,都应该被视为逻辑谬误”。<sup>①</sup>在西方,默证则是和基督教历史联系在一起的<sup>②</sup>;无神论者曾经用默证作为工具质疑耶稣基督的诞生、复活等。《圣经》的守护者们认为,无神论者的攻击系赖默证成立,不足为凭;无神论者则辩论说他们的默证是在满足了适当的条件后才进行的,

---

① “The argument from silence (also called argumentum e(x) silentio in Latin) is that the silence of a speaker or writer about X proves or suggests that the speaker or writer is ignorant of X....Whether reasonable or not, it would be a logical fallacy to say that you have proven the premise to be false solely on the basis of argument from silence.”参见维基百科(Wikipedia)Argument from Silence条, [http://www.factbug.org/cgi-bin/a.cgi? a=218567\(7-12-2005\)](http://www.factbug.org/cgi-bin/a.cgi? a=218567(7-12-2005))。

② 《史学原论》英文版注释里也提到这一点。 *Introduction to the Study of History*, by Ch. V. Langlois & Ch. Seignobos; translated [from the French] by G. G. Berry, with a preface by F. York Powell. New York: Barnes & Noble, 1966, p.254.

因此推理有效。比较晚近的事例有 1910 年前后由德国学者阿瑟·德鲁斯(Arthur Drews)而起的基督抹煞事件,这一事件就是关于耶稣基督及其思想是否存在的论争<sup>①</sup>;幸德秋水《基督何许人也——基督抹煞论》一书即受此事件影响写成。书中提到:“关于他奇迹的诞生一事,《马可福音》、《约翰福音》都没有提到;他的升天一事,《约翰福音》、《马太福音》二书也都像没有这回事那样。人生最重大的这两件事,尤其是足以证明基督是神的最有力证据的这两件事,怎么会给他们忘却或遗漏了呢?”这无疑是对默证的应用。在不断的论争中,关于默证适用之限度问题已经有了比较成熟的结论。归结起来,要想正确使用默证,必须满足以下条件:作者有能力记录某事;作者有理由记录此事;同类的作者都有可能记录此事。<sup>②</sup>

---

① 关于基督抹杀事件,可参考马采:《幸德秋水与基督抹杀事件始末》,见幸德秋水:《基督何许人也——基督抹煞论》,马采译,商务印书馆 1982 年版,第 9 页。

② 例如彼得·柯比(Peter Kirby)认为,判断默证法是否成立至少有下面三个标准:作者是否知道此事,作者是否愿意记录此事,所有同类的记录者是否都有理由记录此事。原文如下:“I submit that at least three criteria can be used to evaluate the strength of an argument from silence. The first criterion is the presumption of knowledge. This criterion asks, how likely is it that a particular writer knew of an event if it had happened? The second criterion is the presumption of relevance. This criterion asks, how likely is it that the writer would mention this event in this document? The third criterion is applied after we have a number of different writers and documents that have been evaluated through the first two. The third one asks, how likely is it that all these documents fail to mention this event? While perhaps it would be understandable if any particular one failed to make a note of the event, the argument is strengthened by several silences when it would seem a strange coincidence for every one to happen not to mention the event.”参见彼得·柯比:《空墓评价史》(Peter Kirby, *The Historicity of the Empty Tomb Evaluated*), [http://www.infidels.org/library/modern/peter\\_kirby/tomb/index.shtml](http://www.infidels.org/library/modern/peter_kirby/tomb/index.shtml)(9—12—2005)。另可参考埃尔·杜赫德:《耶稣之谜:历史的还是神话的》(Earl Doherty: *Historical Jesus or Jesus Myth: The Jesus Puzzle*), <http://pages.ca.inter.net/~oblio/home.htm>(9—12—2005);理查德·C. 卡瑞尔:《被守护的耶稣墓和狮穴中的丹尼尔:论偷窃说的似是而非》(Richard C. Carrier, “*The Guarded Tomb of Jesus and Daniel in the Lion’s Den: An Argument for the Plausibility of Theft*”), *Journal of Higher Criticism* 8.2 (Fall 2001): 304—318.

《史学原论》中对历史学中默证的使用论述得更为专业、严密。它认为,默证是“构造之理想推度”(constructive reasoning)的消极形式<sup>①</sup>,要想默证完全有效,过去的一切事实都应该有所记录,且所有的记录都不曾遗失。应用默证的前提是:1.必须确定古往今来所有的文献都不曾记载过所讨论的事件,如果因为文献缺失等原因无法遍览全部文献,则无从下结论。2.所讨论的事件肯定会被作者留意并记录下来。所以,使用默证必须严格限制在以下两种情况内:1.文献的记录者有意而且能够把某类事件做系统全面的记录,并且所讨论的事件可以归为此类事件。2.如果所讨论的事件发生过,则必然会对作者的思想产生影响,使得作者的观念中存在此事。张荫麟就是把后面两条作为默证适用之限度来批评顾颉刚的。<sup>②</sup> 笔者的疑问也正是由此而来:根据《史学原论》的观点,似乎只要在其限度之内就可以正确地应用默证了;但是从事实上来看,这两个限度根本不可能实现。

第一,文献的记录者有意而且能够把某类事件做系统全面的记录,并且所讨论的事件可以归为此类事件。要实现这一条限度有两个难点:

1.如何确定文献的作者有把某类事件做系统记录的意向?要回答这个问题,常规的思路是这样的:作者通过作品表达出自己的思想,而读者则可以通过对作品的阅读理解作者的思想,体会作者

---

① [法]朗格诺瓦、瑟诺博斯:《史学原论》,李思纯译,商务印书馆1931年版,第214页。

② 上述《史学原论》中的观点系从G. G. Berry英译本中节译,张荫麟在《评近人对于中国古史之讨论》中的引文略去了“所讨论的事件必须是不可能不被留意并且不可能不被记录的事件”条。按,张氏译文和李思纯译文颇有参差,从张氏自己的说明看,他极可能仅从英文本翻译,但于1925年4月文章发表前已经知道李氏译本。

的意图。因此,人们习惯从作者的宣言、立场、记事的一贯倾向、所作文献的性质与目的等等来判断其写作的意图,进而判断是否有记录某类事件的意向。然而,20世纪后半期以来,后现代主义者敏锐地看到:作者的意向和作品之间并没有必然的联系,作品一旦完成,就脱离了作者而独立存在。而读者的每一次阅读,都是一次再创造的过程,因为读者在阅读作品时并非单纯地接受,而是根据自己的思维和学识与作品进行沟通,进而产生新的意义。<sup>①</sup>后现代主义者的这个判断敏锐地触及到了读者能否根据作品达到作者本意的问题,而这个问题的答案是否定的,作品和读者的独立性使作者在这两个层面上的再现成为空想。以张、顾所探讨的《诗》、《书》的意向为例,从郑玄、马融到康有为、章太炎,再到顾颉刚、张荫麟,每一个解读者都有不同的立场和出发点,谁都有权利从自己的角度和立场来判断《诗》、《书》的意向,然而谁都没有权利说自己掌握了《诗》、《书》本来的意向。任何人做任何记录的目的都不一定如我们所看到的那样单纯和直接,仅仅根据遗留下来的史料无法判断古人的真实意图。更不能根据作者的整体意向来判断作者是否有记录某个特定事件的意图。

2.如何确定文献的作者有把某类事件做系统记录的能力?以往的史学为我们提供了无数考辨史料的方法,这些方法告诉我们,要想判断作者是否有能力对某事做系统完全的记录,首先要考察作者的资料来源,其次要考察作者组织整理史料的能力,还要通过作者之外的记载来相互印证。但是,即便这些都符合,还有更深层

---

<sup>①</sup> 参见王晴佳、古伟瀛:《后现代与历史学:中西比较》,山东大学出版社2003年版,第81—83页。

次的问题存在。我们需要考问的是,事件参与者的感官能否穷尽事件的一切信息?事件参与者在讲述和记录事件时所用的语言能否准确无异地表达他的所见所闻?事件参与者自身的知识和思想会不会限制他对事件的描述?海登·怀特(Hayden White)认为,“对于事情的描述并不是事情的本身。在历史学家所理解的过去某一地区‘发生的某事’和他们在对这件事的叙述中所描述的‘发生了什么’之间产生了大量的问题。在这一过程中所产生的问题不仅仅是感觉、概念和思想的问题,而且是语言、比喻和话语的问题”。<sup>①</sup> 这些因素横亘在事件本身和对事件的描述之间,使得描述永远不可能达到事件本身。任何观察者和记录者的视角都是独特的、唯一的,而一旦从某种特定的视角出发,就不可能兼顾其他。人作为一个物种,其视角的局限性注定了它不可能对事件作全面准确的观察,他的描述也不可能完全准确地表达他的观察。既然如此,那么作为资料搜集者和整理者的历史学家,如果所获得的资料都不是准确和完全的,又如何能够对某类事件做系统的记录?

第二,如果所讨论的事件发生过,则必然会对作者的思想产生影响,使得作者的观念中存在此事。这一条也是无从判断。纵然是影响力很大的历史事件,或者影响很深远的思想潮流,也可能对某一个单独的个人毫无影响,更何况,在交通和信息都不发达的时代,事件的影响力本来就不大。即便是战争和王朝更替这种影响力最大的事件,也不能保证所有的人都受到其影响。进一步讲,对

---

<sup>①</sup> [美]海登·怀特:《旧事重提:历史编撰是艺术还是科学?》,陈恒译,见陈启能编:《书写历史》,上海三联书店2003年版,第23页。

于“究竟什么才是真正具备影响力的历史事件”这个问题，我们没有一个放之四海而皆准的标准。葛兆光也曾批评过去的思想史往往是一串思想家的集合，仿佛这些思想家就能够充实真正的思想史，但是思想家本人在那个时代的影响往往比我们想象的小得多，反倒是那些不起眼的，似乎没那么特出的思想，在左右着人们的一言一行。<sup>①</sup> 这个思想史上的事例表明，史家并不一定能够正确判断某种事件在历史上究竟能够起到何种作用，能够起到多大的作用。梁启超在《新史学》中批判中国之旧史有“四蔽”、“二病”，其中“四蔽”为：知有朝廷而不知有天下，知有个人而不知有群体，知有陈迹而不知有今务，知有事实而不知有理想。照梁启超的标准来看，历史当然不应该只叙述朝廷、个人、陈迹、事实，而应该叙述人群进化之现象，而求得其公理公例。<sup>②</sup> 然而，固然旧史忽略了人群进化之现象，梁启超的新史也忽略了朝廷、个人、陈迹、事实，叙述进化难免会忽略历史当中的倒退。只要有所取舍，必定会有所忽略。但我们无法确定没有被记载的某事在文献的记录者眼里应取还是应舍。如果我们连作者取舍的标准都不能确定，又何从判断究竟什么事必定会影响到一个作者的想象、使得作者的观念中必然会有此事呢？以一时代的思想揣度另一时代的思想，罕有不出错的。当然，如果用历史主义的眼光，根据作者所处时代的普遍思想倾向，足以推断出作者的大致思想，但要判断作者会不会有关于某个特定事实的观念，则是相

---

① 参见葛兆光：《中国思想史·导论》，复旦大学出版社2001年版，第71—84页。

② 参见梁启超：《新史学》，见《清代学术概论》，中国人民大学出版社2004年版，第231—242页。

当困难的。<sup>①</sup>

根据上述分析,我们可以得出结论:所谓“默证适用之限度”根本不可能达到。造成这一结果的原因就是《史学原论》中所讲到的:我们不能保证过去的一切事实都有所记录,且所有的记录都不曾遗失。在实际的历史研究中,能够进入史学家视野的仅仅是经过时间的冲刷偶然残留下来的史料,这些史料在研究者眼里是它们所属时代的中心内容,但在它们的年代,很可能并非中心,甚至边缘化到没人注意的地步。例如,在西方哲学史上,有位尼古拉·库萨(Nikolaus Von Cusa, 1401—1464),他一直是一个被遗忘的神学家和哲学家。在西方,他死后的三个世纪里几乎没人问津他的著作,直到19世纪中叶才逐渐引起人们的注意。后来经过卡西勒(E. Cassirer)、雅斯贝斯(K. Jaspers)、宇伯威格(F. Überweg)等人的发掘整理和再认识,他的思想才得到人们的重视,1964年召开的库萨哲学国际大会则把库萨热推向高潮。尼古拉·库萨大有取笛卡尔而代之,成为西方近代哲学的创始人的趋势。<sup>②</sup>但实际上,一个原本默默无闻的哲学家,虽然被现代人看好,并掀起了研究的热潮,然而在他被湮没的500年里,其影响绝比不上笛卡尔的万一,又何尝可以取代笛卡尔近代西方哲学奠基者的地位?无论是在中西哲学史上,我们都可以找到很多此类被“追认”的伟大哲学家。而从这些人的遭遇可以看出,史家们总是自觉不自觉地根据自己看到的史料,从自己的年代出发去认识历史。而我们看到

---

① 张荫麟在1928年的文章《论历史学之过去与未来》中,提到过去历史资料所受之限制有绝对、相对两种共15条,与本文所涉及颇有相似,但张荫麟对打破和减轻这些限制很有信心。文见《学衡》第62期,1928年3月。

② 参见李秋零:《尼古拉·库萨》,台北东大图书公司1997年版,第1—4页。

的史料,往往和历史本身相差甚远。那些已经在历史中永远失去的东西,对依靠资料进行研究的历史学家来说,只能是一个永远的虚无!

只要没有准确完整的记录,我们就无法确定在历史本体和历史记录之间有多少因素能够影响到历史记录,就无法排除偶然事件对我们所看到的史料的影响;而到底有多少偶然事件曾经对历史记录产生过影响,则是我们无法想象的。《史学原论》所犯的错误,就是乐观地认为史料和客观历史之间能够实现完整的一致性,这本书中隐含这样的假定:只要遵循正确的方法去整理史料,那么整理后的史料就能反映历史事实的真实状况。所以它过分地拿史料整理、辨析的常例来排除历史上偶然事件的影响,拿史料学中一般性的“理”来规范史料流传中实际的“情”,把定理和定律强加在具备无限偶然性的历史上。这个假定是和实证主义史学过分强调历史的规律性息息相关的,虽然在《史学原论》中没有强调历史本身的规律性,而是更注重把实证主义史学和兰克的考证方法相结合<sup>①</sup>,但是实证主义那种源自近代科学的盲目乐观精神并没有改变。所以才导致了它过分强调普遍规律的作用而忽略了偶然事件的影响。其实,客观历史、人们所能够感知的世界、人们对于感知的世界所做的记录、经过时间的冲刷遗留下来的历史记录,这四者之间根本不可能一一对应,实证主义史家要找到甄别筛选历史记录的方法,当然无可厚非,并且他们的方法有很多也非常有效,但是如果认为通过这些方法就能够认识客观历史的全部面貌,却不能不说是痴心妄想。

---

<sup>①</sup> 参见张广智:《西方史学史》,复旦大学出版社2000年版,第227页。

在实证主义史学范围内,默证能够成立的大前提就是人们能够把握一切信息,排除所有的偶然性,这当然是不可能的,所以默证只能是逻辑谬误,而所谓默证的限度问题,也只能是一个伪命题。另外,《史学原论》还默认人性不变,遗留下来的史料能够被当代人正确、完全地解读。而实际上,对文本的任何解读都难免存在误读。文献的记录者和文献的阅读者之间在思维方式和语言表达方面往往存在巨大的差异,同样的文字可能被解读出完全相反的意义,同样的文句可能被理解成具有完全相反的指向。文献的解读者会把自己所特有的思想倾向加入到被解读的文献当中去,使之脱离本来的面目甚至是面目全非。在古史研究当中,很多文献都是被历代的研究者一次又一次地解读和再创作,早已面目全非。所以,即便史料准确、完全,史料的解读者也有可能扭曲它,而用扭曲的史料去判断史料作者是否会记载某事,当然是不可能的。

“默证适用之限度”这个伪命题之所以能够产生,其根源在于默证中所论述的“无某事”。“无某事”是一个非常矛盾的观念:既然我们有关于某事的观念,那么它为何被判断为“无”?既然它是“无”,那么我们为何会有关于它的观念?我们知道,默证的逻辑是,由某时代没有关于某事的记录,就断定某时代无此事。那么,我们首先要问这样一个问题:这个“无某事”中提到的“某事”是从哪里来的?既然历史的未知之处对我们来说都是未知的,我们又何以判断某事是否存在于未知的某处呢?这就好像判断自己死后有没有灵魂一样荒谬。这个“无某事”的来源有二:1.来源于人的思维和语言的逻辑推衍能力。例如,人们看到某件物体有一定的

体积,便说此物体占有一定的空间;但是人脑的思维并不仅仅停留在这一点上,而是推想,如果此物体消失了,如果在原来此物体所占有的空间中,所有的物体都消失了,那么纯粹的“空”间也就被得到了。这种观念最终演化成了牛顿的绝对空间理论,但是现代科学早就否定了这一点。绝对空间是不存在的,它仅仅是人们由“存在”的观念推想出来的“虚无”的观念。在历史学上,也是首先有关于某事的观念,才有此事有或无的判断。在默证中所讨论的“无某事”,其根本上都是已有的一些事情的衍生物,人们的思维根据已有的事物创造了这些“无某事”。2.来源于人在时序方面的错误联想。在历史学上应用默证,往往是根据 A 时代关于某事的记载去推想 B 时代是否有此事,根据某时代的某事来揣测另外一个时代是否没有此事,这纯粹是思维本身的游戏。因为要知道,时间是一个不可逆的维度,人的思维虽然可以在不同的时代中穿梭,事件本身却不能。根据默证适用之限度判断某事是否为无,就是把时间维度本身等同于人自身的时序观念,自然是荒谬的。

具体到我们所讨论的张荫麟对顾颉刚误用默证的批评,我们可以看到,张荫麟批评顾颉刚时所采用的逻辑是:《诗》、《书》(除《尧典》、《皋陶谟》外)不是当时历史观念之总记录,不是当时记载唐虞事迹之有统系的历史,其中无涉及尧舜事迹之需要。所以不能说禹的传说先起,尧舜的传说后起。

这种思路虽然非常合乎逻辑,但只能存在于理想状态下。如果《诗》、《书》、《论语》的时代资料全部保存下来,所有的事实均清晰明了,顾颉刚自然是误用默证的典型,但是,实际情况是,除

《诗》、《书》、《论语》外，顾颉刚、张荫麟等人都无法拿出更多的证据来说明问题，所谓“当时历史观念之总记录”和“当时记载唐虞事迹之有统系的历史”都是不可能有的，在这种情况下，应该怎样去做？按照顾颉刚的态度，所谓尧舜禹和治水以及夏的关系都来源于后世的传说，但在《诗》、《书》、《论语》的时代，因为找不到关于这些传说的资料，所以只好说《诗》、《书》、《论语》时代人们的观念中没有这些传说的内容。至于如何解释先前没有的观念在后来出现了，顾颉刚用的是他的层累说，认为是后人的伪作。张荫麟则认为，既然没有尧舜禹事迹之总记录，现有的材料也无说及禹夏关系、尧舜禹关系的必要，那么就不能说关于尧舜禹的传说是假的。但是根据张荫麟的逻辑，如果有人编造说尧舜禹以前已经有一个领袖甲，在 A 的时代已经有了议会制，甲其实是议会推举出来的领袖人物，或者又编造出其他古代为完美社会的图景，而不幸这种说法竟然也流传了下去，千百年后，关于那个时代的史料依然很少，没有甲的事迹之总记录，流传下来的史料没有述及甲事迹之必要，难道也不确定没有甲这个人物，不确定议会制不存在于那个时代么？如果这种推论能够成立的话，古代不为理想社会倒也难了。

接下来还要质疑张荫麟，尧为唐帝、舜为虞帝，二人与治水有关，禹为尧舜臣，《诗》、《书》、《论语》的时代有禹为夏祖的观念，这些认知都是从何而来？张荫麟如何知道尧舜禹这些人以及他们的事迹和关系？很明显，他是得自于战国秦汉间的史籍。这些史籍所反映的是战国秦汉时代人们的历史观念，对战国秦汉来说，这些认知是“有”，然而如果根据战国秦汉的“有”凭空联想《诗》、《书》、

《论语》的时代是否有这些认知,则毫无疑问是在时序上的错误联想。有这样先入为主的错误联想,又怎能正确判断《诗》、《书》、《论语》上关于尧舜禹的记载?张荫麟在这里就犯了上述关于“无某事”的两个错误。分析如下:

尧舜的传说认定:1.尧舜为禹之前的人王;2.禹的传说存在于《诗》、《书》的时代之前;而3.从实际的记载来看,《诗》、《书》中有关于禹的记载。在这三个条件的引发下,张荫麟的问题产生了,那就是:后人所说的尧舜之事迹,到底在不在《诗》、《书》时代人们的历史观念之中?请注意,在找到关于尧舜的更古老的记载之前,“尧舜为禹之前的人王”仅仅是一个假定,尧舜传说发生的时代只能认定为战国秦汉以后。而思维和语言混淆了两种时间顺序:1.假定中才有的尧舜禹之间的时间顺序;2.禹和《诗》、《书》之间实际的时间顺序。把这两种时间顺序混为一谈,产生了“尧舜是否应当在《诗》、《书》的时代之前”的疑问,张荫麟的问题也就随之产生了。这个问题的提出,是思维和语言作用下人们对时序进行错误联想的结果,它把思维当中的时间顺序等同于现实的时间顺序,是一个伪问题。这样的问题的提出本身就是错误的;即便它已经提出,对它的回答也只能是否定的。

总之,张荫麟的错误在于,在默证适用之限度绝无可能达到的情况下,用默证适用之限度规范顾颉刚的论证方法,并且先入为主,预设战国秦汉时代的古史传说是从前代继承而非创作的,以此为出发点考察《诗》、《书》、《论语》的时代是否存在这些古史传说。

历史学是一个发现的过程,但本质上更是一个流失的过程;这

这个过程并非是历史本体的发现和流失过程,而是史料的发现和流失过程。正是有了史料的流失,才有所谓史料的发现。而史料的发现往往也伴随着史料的发明。史学家的一个重要任务就是要区分发明的史料和发现的史料。如果把后来发明的史料当作出发点,提出莫须有的问题,难免会出现错误,史学家应该尽量避免出现类似的错误。我们知道,顾颉刚的历史演进的方法先确定史料所在的时间段,然后再进行研究,是避免此类错误的一个比较有效的方法。

《史学原论》提出默证适用有限度,认为只要遵从其适用之限度,就可以应用默证,这种判断是建立在对史料还原历史本体的能力过度信任的基础上的。但实际上,相对于历史本身,史料所能表现的,仅仅是极小一部分。如果把史料比作人一生的记忆,那么失去的历史,就是生前死后无止尽的虚无。史料根本不可能还原历史本体,因此所谓“默证适用之限度”也就无从谈起。

### 三、顾颉刚、张荫麟与默证 问题的再认识

默证问题其实是历史学所面临的两难境地的一个集结点。一方面,历史学的目的是客观存在的历史本体,要寻求已经发生过的、绝无可能更改的、具有唯一性和完整性的真;另一方面,历史学家在研究过程中所面临的对象只能是残缺的、处在不断变化和繁衍中的、多元的史料,关于同一件事可能有千百种可能的记载,而这些记载又会随时产生变化,甚至演变成与原来完全不

同的另一种版本。“客观的历史”和“写作的历史”之间的不对应性是历史学永远无法解决的难题,特别是在史料极度缺乏的上古史研究领域,这一问题表现得尤为突出。在张荫麟和顾颉刚的争论中,无论哪一方都无法否认,在当时,关于尧舜禹传说比较可靠的史料只有《诗》、《书》等几部书,张和顾面临着相同的史料缺乏的困境。那么,在这种困境下该如何选择?是依然把追寻历史本体作为历史学的目标,等待“尧舜禹事迹之总记录”出现?还是抛开对历史本体的追求,仅就当前所发现的史料作出判断?这两种选择决定了张荫麟和顾颉刚在面临同样的困境时所走的不同的道路。而这两种选择背后所隐含的,则是其历史认识论的不同。

“默证适用之限度”问题的提出,是有其历史认识论背景的。这个认识论背景认定,史料是历史本体的载体,人们只要通过正确、严密的方法,就可以通过史料达到历史本体,历史学的目的则是重现历史本体。但是通过前文的分析我们知道,所谓“限度”是永远不可能达到的,而提出一个绝无可能达到的限度是没有意义的,这个限度本身存在的合理性应该遭到否定。在实证主义的范畴,默证是一个逻辑谬误,这是不可更改的。那么,这是否意味着应该杜绝使用默证呢?笔者认为,衡量默证可用与否的标准并不是《史学原论》中所谓的“限度”,而是历史认识论:当以认识历史本体为历史学的目的,认为通过对史料的精密考证可以认识历史本体时,默证是个逻辑谬误,无从使用;当否定通过对史料的精密考证可以认识历史本体,不以认识历史本体为历史学的目的时,默证可用。如果脱出实证主义的范畴,不去追求无法实现的历史

本体,而是把历史学研究停留在史料层面,像顾颉刚那样“不立一真,惟穷流变”,则可以使用默证。因为如果避开对历史本体的追求,把历史学完全建立在史料的基础上,有一分史料说一分话,史料中显示为有的,我们只好认为它有,史料中显示为无的,也只好认为它无。<sup>①</sup>

需要特别指出的是,在这种情况下判断出的有或无,应该具有一种开放性,而不是“定于一尊”式的判断。如前所述,历史学的困境在于史料和客观历史的不对应性,意识到这个困境的历史学家应该对其所作出的判断持一种开放的态度,即:任何对过去作出的判断都仅仅是当前条件下、基于当前能够看到的史料所作出的判断,这个判断虽然可以无限接近客观历史,却并不等于客观历史,因此,任何对过去的判断都应该是可以修改的,都需要随着史料的不断发现而随时订正。

笔者认为,张荫麟和顾颉刚的分歧,根本就在于历史认识论的不同。<sup>②</sup>

从1920年开始整理姚际恒的著作,到1923年《与钱玄同先生论古史书》的写成,顾颉刚的古史研究发生了巨大的变化。从《答

<sup>①</sup> 想来顾颉刚说“照我们现在的观察,东周以上只好说无史”时,也是持这样的态度。参见顾颉刚:《自述整理中国古史意见书》,《古史辨》第一册,第35页。

<sup>②</sup> 本文暂仅讨论20世纪20年代论辩上古史问题之时顾、张二人的历史认识论。1925年作《评近人对于中国古史之讨论》时,张荫麟为20岁之清华学堂学生;而其时顾颉刚初步提出关于上古史的新观点,也正是激流猛进之时。后来二人观点上的变化,本文暂不讨论。关于二人的史观及其变化,可参考许冠三《新史学九十年》一书第六章《顾颉刚:始于疑终于信》,吴少琨、赵金昭主编《二十世纪疑古思潮》(学苑出版社2003年版)、王汎森《古史辨运动的兴起》(台湾允晨文化事业股份有限公司1987年版)、李洪岩《史家张荫麟之生平与史观》(<http://lhy.u111.net/mulu5001/shixue004.htm>(20—3—2006))、黎华赵《张荫麟研究》(台湾师范大学历史研究所硕士论文,1981年6月)等论著。

姚际恒著述书》开始，顾颉刚有意区分了“著作人的伪”和“著作内容的伪”；过了两个月，在《论伪史及〈辨伪丛刊〉书》中，就提倡把《辨伪丛刊》分作甲乙两种，分别辨伪事和伪书，并将此事与胡适、钱玄同、王伯祥商讨。到了1923年，在《与钱玄同先生论古史书》中，提出要研究战国以前、战国和战国以后的古史观，并拿出了“层累地造成的中国古史”说作为指导思想。<sup>①</sup> 这段时间内，顾颉刚所关注的主要问题便是伪事和伪书之间的关系。而对“事”和“书”之间不对应关系的思考势必会引发关于历史记录和历史真相之间关系的探索。正如钱玄同所说，辨伪事是根本。伪事包含着伪书的基础，在许多情况下，正是因为欲造伪事才造伪书。顾颉刚后来意识到，崔述所依据的圣道王功也是伪事的一种，因此现代的学者在抛开家派观念的同时，还要推翻过去善恶、高下、统绪的标准，摆脱道德的眼光，用历史的眼光去看古书和古史。所以他首先对崔述“替古圣人揭出他们的圣道王功”的做法很是不满，改用纯粹历史家的眼光去辨古史，这样一来，满目皆伪，所有遗留下来的史料全都是人为的，无不带着记录者的思想烙印，和历史本体完全是两回事，历史家名为研究历史，其实研究的是人为的史料。而这些人为的史料首先能够反映的，当然就是造就这些史料的人的思想观念了。所以，他把研究古史转为研究“古史观”，把对中国上古史的研究转换成对中古思想史的研究。当顾颉刚说要研究战国前、战国和战国后的古史观时，他就不再以研究历史本体、发现历史真相作为研究古史的目的了，因为在他那里，历史

---

<sup>①</sup> 参见顾颉刚编著：《古史辨》第一册，上海书店1992年影印本，第3、21、35、24、56页。

真相已经难以认识。

1933年,罗香林作《由古史辨讲至史事的本身与写的古史》,认为在顾颉刚那里,历史可以分成“主观的历史”和“客观的历史”,即“写的历史”与“史事的本身”,而“写的历史”是不可能达到“客观的历史”的。<sup>①</sup>罗香林的认识相当深刻,直接抓住了顾颉刚历史认识论的深层内容,那就是对历史本体的回避,这也正是顾颉刚古史研究的出发点。而对历史本体的回避,其逻辑结果就是对“古史观”的研究和“层累地造成的中国古史”说的提出。<sup>②</sup>在这样的历史认识论下,顾颉刚的研究思路是:历史本体不可达到,史料不能再现客观历史本身,而仅仅是史料所成的年代人们思想观念的产物。如果在A时代发现了关于B时代的史料,那么此史料中所反映的,与其说是B时代的历史真相,不如说是A时代的历史观,是B时代这个观念中的时代在A时代的投影;至于B这个时代是否存在,何以存在,并不是问题的重点。这时,历史研究者的任务就是研究不同时代人们的历史观,从历史观的变化中寻求客观历史的痕迹。也就是说,顾颉刚在使用材料的问题上首先避免了对历史真相的追寻,避免了在资料之外预设一个不变的历史本体,他根本不会去判断在资料中为“无”的“某事”是否曾经存在过,对他来说,虚无只是虚无,不再纠缠着存在,所

<sup>①</sup> 参见罗香林:《由古史辨讲至史事的本身与写的古史》,见《历史之认识》,香港亚洲出版有限公司1955年版,第138—147页。

<sup>②</sup> 参见王学典、李扬眉:《“层累地造成的中国古史”——一个带有普遍意义的知识论命题》,《史学月刊》2003年第11期。当然,“层累地造成的中国古史”一方面是顾颉刚回避历史本体的结果,一方面也难免把所有的变化都当成进步,刘揆黎《讨论古史再质顾先生》中关于中国疆域的论证是对此的绝佳批评,见《古史辨》第一册,第154—155页。

以从现有的资料中找不到的东西只能说没有。其次，顾颉刚对历史演进法的应用还避免了在时序上的错误联想。<sup>①</sup>此方法的第一步就是把史料按照产生年代的顺序排列起来，这样就首先定位了时间的维度，杜绝了人的思维对时间维度的任意穿梭。这个方法的主旨是，如果A时代中记载道：B时代有某人或某事，那么只能表明，在A时代人们的思想中，B时代有某人或某事；他不会据此史料去追究B时代究竟有没有此人或此事。所以，当他断定“周代人心目中最古的人是禹，到孔子时有尧舜”时，他所根据的仅仅是周代的史料和孔子时的史料，而完全摒弃了战国秦汉的说法。

与顾颉刚不同，张荫麟这里的历史认识论则是实证主义的。在讨论默证适用限度的问题时，他有两个基本预设：1.历史学的目的是认识客观历史的真相。2.只要辨析史料的方法正确，客观历史是可以认识的。在张荫麟那里，所有的史料都是客观历史的反映，只不过反映得有多有少，有真有伪，历史学家的任务就是揭开笼罩在史料上的迷雾，把历史本体揭示出来。他同其他实证主义史学家一样，对证据的功能和人类的认识能力都有强烈的信心。在他那里，只要遵循默证适用之限度，就可以确定未经记载的“某事”本体论意义上的有无，殊不知默证适用之限度根本无法实现，所以他对这个无记载的“某事”，只能下“不一定没有”的结论。而在顾颉刚那里，事情就简单得多：既然历史真相已经不能达到，只能从史料中探究造成史料的时代人们的观念，那么如果史料中有

---

<sup>①</sup> 胡适对顾颉刚的方法有详细论述，见胡适：《古史讨论的读后感》，《古史辨》第一册，第192—193页。

记载,如《诗》、《书》的时代有禹的记载,我们就可以判断那个时代有关于禹的观念;如果史料中没有记载,如《诗》、《书》的时代没有发现关于尧舜的记载,我们就可以判断那个时代没有关于尧舜的观念。但是无论这个判断是有还是无,都仅仅是基于当前已经能够确定可信的史料作出的判断,可以随着史料的进一步发现进行修改。历史事件的本体,即“客观的历史”到底是什么面貌,并不在他考虑的范围之内。

历史学是一个始终处在不足状态中的学科。过去的史料不可能全部展现在研究者眼前,特别是研究古代史,档案文件大多散佚,许多人物、事件混杂在一起,在史料缺失的情况下,根本无从判断其真伪。并且,即便史料不存在缺失的问题,也不能够准确、完全地反映客观历史本身。历史学家都是带着镣铐的舞者,但这镣铐(史料的局限性)所带来的,究竟是自由还是限制,则要由历史学家自己来选择。如果因自己时代史料的独特性而定位自身和自己的时代,那么这种缺乏就成为史家所在时代的特殊标志,反映着这个时代的精神面貌,历史学家也因此获得自由;相反,如果把追寻无法达到的客观历史本身当作历史学的目标,则这种缺乏难免成为历史学家的限制。

流传下来的史料严重不足,能见到的史料又满目皆伪,所以史料永远无法达到客观历史本身。有鉴于此,顾颉刚把他的研究方向转向了“古史观”,根据某时代遗留下来的史料研究此时代人们的历史观念,并因不同时代历史观的变化得出了“层累地造成的中国古史”的结论,他的研究对象是史料本身,他从各个时代史料的不同特征,研究这些时代的精神。可以说,史料的缺乏并没有成为

他的限制,而是给了他自由的新天地。<sup>①</sup>而张荫麟则汲汲于默证适用之限度,认为只要达到一定的条件,就可以求得客观历史的真相,殊不知这些条件永远无法满足,“以有涯随无涯”,史料的缺乏带给他的,不免是限制行动的镣铐。

由此,我们看到,张荫麟对顾颉刚的批评并不能够成立。因为《史学原论》中所规定的“默证适用之限度”是无法达到的限度,失去了作为限度的意义。只有在史料能够准确且完全地反映历史本体,并且所有的史料都不曾遗失的情况下,默证适用之限度问题才能成立;但实际上,史料既不能准确完全地反映历史本体,又过多地遗失,在其限度内使用默证是根本不可能的,所以这个问题只能是个伪命题。实证主义史学把达到历史本体当作历史学的目标,又过分相信作为证据的史料能够达到历史本体,所以才会提出这样一个伪命题。而顾颉刚的史学并非实证主义所能涵盖,在他那里,人是历史文本的决定者,任何时代的历史文本都是这一时代的“当代史”,历史学研究的对象是人们构建出来的历史,是“写的历史”;而“客观历史”既然已经不在顾颉刚的视野之内了,又何必去考虑这个限度?所以要想用默证适用之限度反驳顾颉刚,首先就要推翻“客观历史无法认识,史料所反映的更多是史料创造者的时代思想”这

---

<sup>①</sup> 对顾颉刚来说,默证并非他“层累说”的问题所在,他的问题在于过多地割裂了各个时代之间的联系,在他那里,一个时代相对于前代来说,更多的是创造而非传承。其实,古史除了层累,还有遗失;并且层累的原因,也并非只有造伪一途,新史料的发现和新传说的整理,都会增加古史传说的分量,顾颉刚疑古太过,原因就在于此。不过此非本文所能论及,可参考卢毅:《试论民国时期“整理国故运动”的缺失》,《史学理论研究》2004年第4期。

一历史认识论前提,而这恰恰是默证本身所无法证明的。<sup>①</sup>

(原载《文史哲》2007年第1期)

① 其实,默证仅仅是一种考察史料的方法,纠缠在细枝末节的史料考订层面,使张荫麟忽略了对顾颉刚论点的考察。关于这一点,胡适在当时就提出了批评,他说,“这几个月的讨论不幸渐渐地走向琐屑的枝叶上去了”(胡适:《古史讨论的读后感》,《古史辨》第一册,第191页)。虽然这批评是针对整个事件而言,但毫无疑问张荫麟文中并没有涉及顾颉刚的观点,而仅仅纠缠在史料考察的层面上。顾颉刚《答柳翼谋先生》中也提到:“我的辩论古史的主要观点,在于传说的经历。……在我的理想中理出了一个古史成立的系统……我要说明这个系统,当然要依了时代去搜集材料,从各时代的材料中看出各时代对于古代的中心人物的观念的演变。只因古代的材料缺佚的太多,为联串许多零碎材料的便利,难免有几处要借了后代的材料来说明前代的观念的。但是,这仅是一种假设而已,我决不愿把它作为确实的证据。……丢掉了这一个假设,我依然有旁的证据可以建立我的假设。”(见《古史辨》第一册,第223—227页)杨宽也曾在1991年指出:“顾颉刚的层累地造成古史传说的观点,并不是完全依靠默证来建立的……神话演变的现象才是他的主要论据。张荫麟的批评只是误解。”(见王学典、孙延杰:《顾颉刚和他的弟子们》,第252页)张荫麟用默证来批评顾颉刚,是一种“只顾一点,不及其余”的批评方法,即使他的批评是正确的,也远远没有涉及顾文的根本,古史是层累地造成的,古史的面貌会随着时势的变化和现实政治的需要而产生变化,“时代愈后,传说的古史期愈长;时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大”。对于古史,“即不能知道某一件事的真确的状况,但可以知道某一件事在传说中的最早的状况”(顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册,第59页)。很明显,顾颉刚把“古史的真相”搁置在一边,他着力研究的是古史在不同时期的面貌。对他来说,尧舜禹是人还是神,或者是虫,这些都不重要;重要的是,在战国秦汉时代,他们的形象扮演了一种什么样的角色,对现实的政治生活发生了什么样的作用,由此可以窥探出战国秦汉时代人们怎样的思想面貌。“默证适用之限度”问题根本没有能力来批评这些观点。作为史料考辨方法的默证法,无论是否合乎“适用之限度”,无论这限度合理与否,其作用都不可以过高地估计,因为它受制于史料考辨本身的局限。近代以来,史学逐渐走向学科整合的道路,一方面固然是学术分科的大势所趋,一方面也是历史学的传统方法无法胜任更多要求所致。单纯考订事实,而不用适当的理论去解释,固然是很多传统历史学家的理想境界,但是缺乏适当的理论,很多时候,甚至连事实的考订本身都不能很好地完成。当年由顾颉刚提出,后又否定的“禹是一条虫”的问题,在顾颉刚的史料考订范围内没有解决,近年由张富祥根据日名制得出“由辰名制审查,则可以很容易地看出,禹之名实出于十二辰名的‘巳’,‘大禹’即‘大巳’,犹如商汤之称‘大乙’”(张富祥:《商王名号与上古日名制研究》,《历史研究》2005年第2期)的结论,虽然不能说日后没有更合理的解释出现,但比顾颉刚单纯依靠史料的考订所得出的结论已经不知要进步多少了。

# 顾颉刚史学与历史符号学

——兼论中国古史学的理论发展问题

李幼蒸

五四时代之后 20 年间的古代史研究,属于 20 世纪中国学术史上的最高成就,杰出史家辈出,其主要贡献表现在对传统史学文献的批评整理方面。由于主客观条件的限制,这一突出的史学史阶段在学术理论认知方面自然也具有其时代的局限性,并已成为我们必须加以反省和克服的方面。傅斯年主张“史学就是史料学”,却未蠹清史料学范畴及其在历史科学中的适当地位。胡适提倡“整理国故”,却尚未能思考此“整理”工作实应涉及现代人文社会科学的诸多理论和技术方面。然而顾颉刚所选择的“典籍科学考据学”这一专门领域,因其在特定研究范围内遵循着一种比较彻底的理性主义原则,遂得以和现代人文社会科学的理性精神充分协调一致,并因此奠定了中国古史学与世界主流历史理论日后进行深入沟通的基础。顾颉刚史学实践的方式和目标,与今日体现在历史符号学领域内的诸多要求颇多契合。按照符号学理论的最新发展,符号学可理解为研究社会人文科学各学科结构和功能以及彼此相互关系的研究,而对语义含混的文本之解剖,则为其主要的工作领域之一。顾颉刚的学术,不仅是现代历史文本分析之成功实践,也有助于我们今日进一步深化对“先秦史”学科结构和功

能的理解。顾颉刚的辨伪思想,20世纪二三十年代曾风靡中国,但其后七十年间,在两岸三地,由于不同原因,均曾普遍地受到冷落。和王国维、熊十力、牟宗三等人的具有强烈民族风格的学术话语不同,顾氏学术话语不仅是现代的、并且是可与国际学术话语相沟通的,因而成为国学领域内少数可与国际主流人文理论“接轨”的学术之一。“接轨”不仅是指有能力与之“对话与合作”,而且是指有能力与之“辩论和对峙”。因此,顾氏学术因其杰出的学术理性主义方向和研究成果,而可成为未来能与世界非理性主义主流思想进行论辩的民族优秀思想之一。余英时先生因受“新亚”和“汉学”双重学术保守主义传统之累,在顾氏去世时竟言:“顾先生由于早年遽获大名之累,反而没有时间去作沉潜的工夫”;并在将顾氏和洪业的成就相比时说,“最后三十多年间,他们两人的学术生命尤其相差得很远(指顾不如洪——引者注)”。<sup>①</sup>余氏所据以与顾先生晚年成就对比的却是洪业先生旅美期间的两部英文译著《中国最伟大的诗人杜甫》和《刘知几史通》而已。我们今日须在人文社会科学全局脉络中来理解顾氏史学思想所具有的划时代意义。顾颉刚学术不仅属于现代中国史学理论的主流,而且有朝一日亦将属于世界人文科学理论的主流。本文试图从跨学科认识论和方法论角度来重估顾颉刚史学成就及其对古代史理论、一般历史理论,乃至一般人文科学认识论所具有的普遍性意义;并强调中国人文学界,应该在当代中外人文社会科学整体框架内,来自行创建符合新世纪学术理论要求的新历史科学。

---

<sup>①</sup> 余英时:《顾颉刚、洪业与中国现代史学》,《史学与传统》,时报文化出版公司1982年版,第265页。

## 一、历史理论与符号学

历史学是中外文化史上最古老的学科之一,也是两百年来发展最迅速的学科之一。过去五十年来,随着西方人文社会科学内容和构成的全面革新,历史科学的面目与“二战”前相比又有了很大变化。但是,由于不同文化和不同学科之间长期欠缺沟通,也由于世界各地中国学术之自我封闭倾向,现代中国传统文史哲研究的学术生态,长期以来停滞不前,其中最为突出的方面即是中国古代史学术的理论发展问题。“古代史”并非只是指一堆史料,而且也应该包括借取自各现代学科的,用于对古代“史料”进行“加工”的各种认识论和方法论“工具”。因此,古典型的“国学大师”虽然精熟于“史料”,却未必因此能够自然具有加工此史料之“工具”。这是我们不能把以往国学大师偶像化的理由之一,也是我们批评傅斯年当初对“史学就是史料学”说法欠周全的理由之一。

中国古史学在两个方面与现代人文学理论发生关系:作为与一般历史理论相关的一门史学学科和作为与一般伦理学相关的一种历史学背景。由于这两方面也涉及历史哲学和道德哲学,中国古史学甚至可与一般哲学相通,后者当然也包括西方主流哲学。西方哲学需要研读中国古史学,这是一个不大被注意的、但可能会成为未来人类学术最前沿的课题之一。扩大来说,现代人文学理论包括文史哲三大片,中国古史学不仅与历史学其他各领域直接相关,也与史学以外的人文科学各个领域间接相关。此外,它也与人文科学整体的一般认识论和方法论相联系。按此观点,中国古史学绝不是什么隔离于其他现代学科的“冷门学科”,而很可能将成为

现代人文学科及其理论所极其需要了解并应与之对话的重要学科。长期以来,由于学科分划过严,中国古史学和世界人文学术难得相互学习受益。现在,当中国古史学界呼唤理论建设之时,首先应该认识到,其内容不应限于对现代史学史的回顾,而应深入到人文科学跨学科的理论对话范围。其实所谓“史学理论”这样一门当代学科乃是跨学科的理论实践结果,没有学际对话,就没有史学理论。在严格的意义上,现代中国古史学的成立,也已经是初步“跨学科”学术实践的产物。因此,也只有从现代跨学科历史理论的角度,我们才能更有效地评价现代古史学的过去成就以及规划其将来的发展。此一扩大的古史学观,今日尤其有助于我们充分理解和积极运用顾颉刚先生在古典文献批评层次上所取得的重要史学研究成果。

### 1. 历史符号学

按照笔者的符号学观点,符号学在狭义和广义两方面,都与历史理论密切相通。

狭义符号学是指人类话语系统和其所指称的历史现实的相关关系分析,其特例即历史话语和历史现实的意指关系研究;广义符号学则指人文科学理论话语构成的普遍语义学分析。百年来现代符号学的发展,使其成为当代和未来人文科学认识论和方法论进一步朝向现代化发展的语义学工具之一。按照符号学观点,人文科学实践程序宜于划分为两大部分:首先是有关人文科学话语本身及其与社会现实之关系的语义学研究;其次才是有关社会现实本身、也即有关历史现实之因果关系和评价关系的研究(简言之,应区分话语对象和现实对象)。人文科学现代化的一个目标就是全面调整传统人文科学的结构,以实现“工欲善其事,必先利其器”

的目的。此处之“事”，即我们对学术和现实的真知，此处之“器”即包括语言学和考据学在内的广义符号学工具。按此简略的解释，我们即可理解为什么要给顾颉刚史学思想“扣上”一个时髦的方法论帽子了。要想把握顾颉刚史学思想的深刻意义，宜于从这样一种“话语—现实两段论”的现代学术认识论角度切入。

## 2. 话语和现实

众所周知，在西方，history 这个词一直具有二义性，即同时涵括历史 1：历史实在过程（史实），和历史 2：作为表达此过程的文字表现（史书），二者的区别也是到了晚近才趋于明确的。但是直到今日，史学家中还是有不少人把二者混同，这表现在，有意无意地把历史古籍所记内容当作历史现实的直接报导；遂以为研究历史就是研究古籍文本内容本身，因而欠缺须先行考查该文本本身及其与所指涉的历史现实之关系的性质。而古史辨派的古籍批评运动，可以说是自发地倾向于区分了。

history 的这两层意思，意识到史书（历史 2）不仅不等于史事（历史 1），而且史书不一定正确“代表”史事。其次他们意识到，古史学家的研究对象，应当是指历史 2，而不是指历史 1。也就是，历史学家并无可能把已经消失了的历史 1（史事）当作观察和分析的对象，而只能是把历史 2（史书）当作研究对象。这就是说，虽然史学家的最终目的是为了了解历史 1，但他只能通过对历史 2 的研究来间接地、相对地达此目的。严格来说，古史学家的“真正”对象是历史 2 和历史 1 之间的“意指关系”，也就是历史 2 如何“指涉”历史 1。这种历史学科所需的研究原则，恰恰相关于现代符号学的思维倾向：即一般话语之“表达面”（expression plane）和“内容面”（content plane）之间的意指关系问题。应当说，古史辨派诸人

都程度不同地遵循了这种“文本反思优先性”的原则,而顾颉刚先生是其中观点最明确、方法最彻底的一位。

中国古代考据学史,特别是清代以来达到顶峰的考据学研究,也均在不同方面和不同程度上直观地体现了符号学式的思考倾向。但是只有到了中西文化全面交流的 20 世纪,区分历史 1 和历史 2 的意识才全面成熟,其标志则是学者们认识到史书不等于自然地具有“代表”史实的资格。因此,学者应该首先研究有关二者之间联系的方式以及导致二者并不相等的诸多原因(包括“历史 2”在不同社会文化条件下的形成、结构和运作方式等等)。可以说,古史辨派对史书和史事的辨伪工作,大致反映着一种具有符号学旨趣的、时代学术理性主义的精神。<sup>①</sup>

区分历史 1 和历史 2 概念的必要性,还由于学界长期以来普遍混淆了“历史学论述”和以历史 1 为对象和以历史 2 为手段的任何一种政治、社会、文化的论述。结果,对历代“历史现实”的任何一种议论,往往会被含混地称作“历史论述”。这也是有关历史学论述的学科结构至今难以蠹清的原因之一。在本文中,我们将把因熟悉历史掌故而借助历史话题进行各种文化社会性议论的所谓“历史思想”,完全排除于讨论之外(这是“历史”一词含有的另一种

---

<sup>①</sup> 非常有趣的是,中央研究院历史语言研究所建立后,由当时年轻的早期留学生们草率地限定了“中国史学”的范围和方向,因此整体而言,20 世纪 20 年代开始形成的理性主义文献研究路向,反而在 30 年代之后渐渐势弱了。这一事实后来又为以下历史性特点“反讽地”加以强化:战后发达起来的“外国汉学”系统本身,由于中国移民学者的加入及其兼具中西学术位置的特殊历史现象,使得汉学学科和国学学科的性格,在港台中国学术社会一侧混合起来,其结果是,汉学的学科范围和功能使(现代)国学的范围和功能窄化了。这一“中与外”、“汉与国”的多方面混同现象,进一步导致国学的“史料学中心主义”的强化,以期配合国外汉学的发展方向。此乃当今国学认识论的最大误区之一。

意义含混；对历史进行的“史学”学术研究〔相关于历史学界〕和借助历史材料进行的社会文化类议论〔相关于社会文化界〕。

## 二、顾颉刚的史学思想

顾颉刚史学思想的主要特点是：在其史学研究中始终一贯地坚持一种彻底的理性主义态度。顾颉刚史学的理性主义，虽然并未表现在对理论本身的研究中，却充分体现在他对大量历史文本所进行的具体分析实践中，并体现在其贯彻史学理性主义的精神、态度和意志中。理性主义学术实践蕴含着浓厚的伦理学意味，我们需要向顾颉刚先生学习的，首先是追求文献客观真理的学术伦理态度。中国古史学术发展中的问题，首先还不是什么追求时新理论的问题，而是导正学人治学伦理态度的问题。在这方面，《古史辨》第一册的编辑精神，为我们提供了一个永久的学术精神示范。<sup>①</sup>

### 1. “求真”和“证事”

顾颉刚先生早年既学哲学又学外语，虽然没有选择理论研究的道路，却表现出比同时期其他一些史学家更为敏锐的史学认识论意识，这就是意识到应当区分从经验到理论各个不同层次上的学术实践范围，而不能任意将其混同。这种学术实践理性主义表

---

<sup>①</sup> 顾氏说，“我在辩证伪古史上，有很清楚的自觉心，有极坚强的自信力”；“我敢于怀疑古书古史而把它作深入的研究，敢于推倒数千年的偶像而不稍吝惜”；“我是一个有二重人格的人……到了研究学问的时候，我的人格便非常坚固，有兴趣，有宗旨，有鉴别力，有自信力，有镇定力，有虚心和忍耐”（顾颉刚：《古史辨》第一册《自序》，上海古籍出版社1982年版，第66、79、82页）。

现在:首先选定恰当的运作范围(辨伪学),之后在其内严格贯彻科学方法论实践(理智分析)。顾颉刚的所谓古史辨学派的方向,本质上是一种“古典文本意义分析”的方向,这一认识论和方法论的选择,是和同时代很多偏于保守的史学研究立场对立的。因为虽然任何史学研究必然同时涉及史书和史事,但研究者关注的“重心”不同。顾颉刚虽然以辨析已不实际存的史事为目标,其直接的分析对象却是实际存在的史书(文本实体)(考古学产生的挂一漏万的历史“物质残余”,与原初作为人际关系过程的生动史事,也即历史事件,是完全不同的两件事)。也就是说,他认识到历史 1 和历史 2 截然不同,在研究历史学全体之前,必须先研究文本本身的(在“代表”史事能力上的)“质量”问题。因此,按照科研程序,文本分析必定在史事分析之先。

顾先生比其他同时代史学家更能坚持此文本分析中心主义,不是因为顾先生比别人眼光更狭小,反而是因为比别人眼光更宽广(战略眼光之幅度为一事,战术实践之深度为另一事;具有足够宽广的战略眼光,才能在狭小对象领域进行深入探索)。顾说:“古书是古史的史料,研究史料就是建筑研究历史的基础。由‘古史辨’变为‘古书辨’,不仅不是怯退的表示,恰恰相反,正是研究向深入发展的表现。”<sup>①</sup>顾先生青年时代曾充满情感地表白自己治学的雄伟抱负,对于若干现代社会科学的主要学科都提到了。就是说,顾氏的文本分析学是被(合理地)安置在一个现代化的整体学术框架之内的,从而反映了一种符号学式的理性主义学术实践整体观。顾氏高人一筹的学术整体观意识,导致他为整体内选择的特定辨

---

① 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第 22 页。

伪学领域,具有合理的学科自足性。后者其后才有可能与其他现代学术领域进行有机结合。其学术理性主义,又表现在确定学术操作的适当范围和程序方面。于是我们可以由顾先生史学课题之“小”(集中于文本分析考辨之具体细节,如其尚书学研究)以见其眼光之“大”(为各种相关历史科学的其他领域奠定共同需要的“史学材料解剖学”之基础)。我们正可以从其“砸基”动作之坚实,见其(潜在的)建筑设计图理想之雄伟(顾颉刚未能实行的通史写作或其他系统研究目标,却可成为其大量具体课题的“视界”;后者对前者起着在运作上的认识论框架作用)。顾先生希望带动别人一起工作,也是出于同样的追求真理志愿和学术研究方式之必要:真理追求乃众人事,非一人之力得以完成(这种学术研究的“集体性”精神,不仅反映在正面合作方面,也反映在反面论辩方面,所以顾先生一向重视他人反对意见的发表机会,这使得其学者人格如此出类拔萃,确为今日海内外大儒所难以企及)。如果学术实践不是以有价值、可操作的方式来安排的,尽管选择主题本身宏伟,也是欠缺学术思想价值的。许多宏观史学并无其所自诩的思想价值即因此故。史学的目标在于学术研究成果中判断之“真”,至于由此引生的史事认知之社会性效果,并非属于科学研究程序之列。史学研究的“价值”表现在其“真”之程度上,而非表现在其“结果”之“好”(史事认证之多和长)或“坏”(史事认证之少和短)之上。

## 2. 对象和目标

顾颉刚的史学研究的根本目标虽然是为了把握历史现实(重建古史),而其直接研究对象却是历史文本(典籍)。我们指出过,顾颉刚史学理性主义表现于在整体认知框架内选择特定的运作域

(文本辨伪)和方法论(意义分析),故不妨碍其具体研究结果日后与其他现代思想沟通。而其他同时代人因杂采中西学,特别是诸子学思想(墨子、荀子、董仲舒等),而将现代研究方法和(来自旧学思想的)传统式思想主张随意混杂。<sup>①</sup>

顾颉刚的研究侧重于历史文本内部各类“真伪”之考辨,而非侧重于史事因果之猜测,虽然表面上他往往通过对事件因果的猜测(有关刘歆、王莽造伪的猜测等等)来支持其文本分析的正当性,并使之成为文本分析运作的合理性工具。人们往往据此责备顾氏以主观推测史事,实际上,在我看来,史事推测只是顾氏使用的假设工具之一而已。与史籍辨伪相关的史事猜测本身之正误当然无法确证,但这一情况并非文本辨伪运作的相关(relevant)部分,而是一种辅助性说明或一种相关于史事可能性的假设。因此,顾颉刚辨伪学中有关史事因果的推断,特别是有关古人动机的推断,都可视之作为一种工具性假设,此史事推证本身,我们当然可以并应该加以质疑。由于晚清今文学派的影响,顾氏采取了通过“史事猜测”(作为研究“目标”的史事因果)来推断文本真伪性质的手段之一,但其实际着眼处首先是文本的真伪分辨(作为研究“对象”的真伪之辨):“辨伪事”不过是其“辨伪书”的假设性(可能性推测中的)工具而已。因此其辨伪学的价值不在于此类相关史事的猜测本身,而在于借助此类猜测而组织起来的文本内在分析的成果:文本

---

<sup>①</sup> 顾氏对子学和哲学作为现代理论的存疑态度,颇值得注意,其保留性乃其理性主义的另一种表示。他说:“我们要有真实的哲学,只有先从科学做起……等到各科平均发展之后,自然会有人出来从事于会通的工作而建设新的哲学的。所以我们在现在时候,再不当宣传玄想的哲学,以致阻碍了纯正哲学的发展。”顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第34页。

的性质分析及其形成的外部原因的猜测,可以相互分离(有关尧舜禹的辨析,亦可如此理解)。

### 3. 文本和史事

我们所说的顾颉刚的“伪书辨”之自足域观念,当然只是相对而言的。他本人并非已从理论上认识到需要先隔绝一切有关史实的考辨,而是其坚强的理智分析习惯要求他自发地坚持推理范围的合理限制性(领域、层次、方面的限制性)。他的有些关于史实的判断,只是属于传承的思考习惯,有些是从方法论上希望使史实和文本相互支持(如晚年有关商周史实推断的部分)。但是和许多其他现代先秦史家不同(如和后来思考方式大变的杨宽不同),顾颉刚始终是以文本考辨为主要研究任务的(杨宽《西周史》的立场使其与著《上古史导论》时期所持立场迥然不同,年轻时思维敏锐如彼,晚年时思维定式化如此。海外学人有以异乎?)。这也正是他毕生坚持理智实践一致性的证据:虽然研究目标朝向史实推测,研究对象则始终落实在文本分析这个史学的基本层次上(是对传统史料进行分析批评,而不是运用传统史料去论证信仰!同为“史料学研究”,目的和方法可大不相同)。

顾颉刚毕生辨伪学工作的“现代性”,也反映在其潜在的跨学科策略意识上。我们称此为“潜在的”,因为顾氏只是运作着他的坚实的理智分析力,却并非事先研究了相关理论系统。<sup>①</sup>结果,他的理智力所体现的理论性思维水准,反比那些专门放谈理论者具

---

<sup>①</sup> 顾氏言,“想在一种学问上创造出一个基础来,但可以由他种学问帮助的地方也须仍归自己动手”。而在谈到年轻时读到章学诚批评“横通”时,他写道:“读了这一段,自想我的学问正是横通之流,不觉得汗流浹背。”章氏的批评和顾氏的反省均相关于广义“跨学科”问题。以上引文见顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第84、91页。

有更高的理论价值。让我们再次指出,他对辨伪学或文本分析学这个狭窄领域的选择,正是参照着众多相关学科的合理存在来定位的:因此这是在整体中的定位。而在此专门领域内,他又能贯彻全面的理智分解和综合的运作,从而使其成绩具有了长期性价值。为什么他越来越专注于经学,而非子学?这一研究课题范围的选择,除了批判封建意识形态的目的外,更反映着一种深刻的史学理论意识:在严格的意义上经书是“史籍”,子书不是“史(学类书)籍”,而是思想史书籍。五四时代许多继承晚清思想潮流而重视诸子学价值者,往往是着眼于思想内容层面,从而将史学分析和哲学分析混为一谈。表面上现时代重视子学是从封建主义意识形态制约下的解放,以期表彰先秦时代的自由思想价值,但现代之人是否应该在现时代学术思想全局中来再评价传统思想内容呢?(胡适急于证明先秦思想已有的价值,而缓于深入新时代更有价值的新思想方法,这是他与顾颉刚后来分道扬镳的个性因素之一。)两千年前的思想史今日还有多少时代性价值呢?五四时代那些积极鼓吹墨子思想者为什么不比较一下世界上各种远比墨子思想高明的相关思想类别呢?反之,顾颉刚只是把旧籍当作史学分析对象,而并未简单地过渡到思想层面来对远离科学时代的古代思想进行哲学性研究。顾颉刚的兴趣和选择,是在其内在的、持久的、统一的理智力主导下进行的。这正是同时代人所望尘莫及之处。表面上侈谈理论名词和表面上炫示博学多闻,都是外在于学理的内在要求的。坚强的理智能力(独排众议、一意求真的意志和行动),才是人文学术生命力之根源所在(在此须体认孔子的“学为己”和“学为人”之深教。这是今日海外学人大段“失学”处)。

#### 4. 影响和创造

在研究顾颉刚史学思想形成的问题上,我们应该区分其“外缘”部分(从何人最初获得有关学术信息,从何人最初受到方法论启发)和其本人创造性发展部分。在其学术发展过程中,最初的思想方法之“引介”(这往往是时代的共同财富,不过是某些人适巧先出国而略微早知而已)所起的作用比例,远不能同其本人后来的创造力相提并论。由于他的学术思想的特殊表现,绝不宜将其思想“根源”归结为与若干师友偶然接触之结果;更不是由于一时追通过什么主义(今文学、实验主义),而是根本上缘于其本人的理智力和意志力。<sup>①</sup>这一事实,甚至于须要超出顾本人有关其思想渊源之自述来加以客观理解。尽管他本人也会以为在遵照前人的路子前进,实际上他已是大段地走着自己的路子。日本史学思想和胡适的影响固然属于上述情况,顾颉刚所深入考研的所谓今文学(康有为)和古文学(章太炎)对他的影响也只是表现在最初资料的归类和思考方向方面(例如在中学课堂上,人人都受到过老师的启发,但日后的个人成绩主要取决于于个人的资质和努力。顾先生对前辈一时之启迪念念不忘,乃为其“泛爱亲仁”、“见贤思齐”秉性之流露)。在各种中外知识吸收之中,重要的是他本人的文本分析观点和辨析智慧,这才是使他既不同于传统史学家、也不同于那些虽然曾经共同有过辨伪史经历而未能像他一样贯彻始终的同辈人士之原因。

在回顾顾颉刚思想发展史时,应该区分两个线索:他一方面以

---

<sup>①</sup> 顾氏说:“要是不遇见孟真和适之先生,不逢到《新青年》的思想革命的鼓吹,我的胸中积着的许多打破传统学说的见解也不敢大胆宣布。”见顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第80页。

其深厚的国学根底严守史学典籍脉络,体现了他的史学经验实证主义立场(而非凭空造论);另一方面,按照科学时代引生的现代理性,对前者进行独立的解剖和拓展。<sup>①</sup>虽然在直接的意义上是按照所谓今文学、辨伪学的老路子进行着研究,实际上在此传统的资料学路径上,他早已独立于传统地发挥着大大超出古人的辨伪成果,从而达到了空前的辨伪学成就。古人和同时代的师友(如康有为、章太炎、王国维、胡适等)给予他的思想启发,早为他本人其后的独创性思想成就所超越。所以,我们不必拘泥于时间上思想影响的先后,而应看重思想能力本身成长的速率和方向。相比之下,“引介”固然是必要的,但也是时代迟早要为其所知悉的“公言”,而其本人对推进新思想的潜力,才是思想史上因果分析之关键。同样的,一个人虽然时间上先于他人而怀有科学式思维,但因个人思想力和意志力的局限也每每会中途松懈下来,以至于前勇后懦,卒致以情害理。出身于五四时代的一些学人以及20世纪50年代到了海外的学人中间,颇有这类例子。他们的学术实践方向的选择,更不应扯上周围的政治环境。他们往往把政治与学术扯在一起,作为自身在学术思想课题选择上避难就易的借口,这只不过进一步暴露了时代人文学者,在大环境改变后,个人理智力和意志力迅速蜕化的性格弱点(结果他们就以追求国内外职衔、名声、荣称为真实目的,以期成为领域内权威,从而忘却了所标榜的孔子之“学为己”古训)。

学际间不适切的互动与适切的互动效果迥异,而人文学术长

---

<sup>①</sup> 顾氏说:“我们知道:我们的功力不但远逊于清代学者,亦远逊于宋代学者。不过我们所处的时代太好,它给予我们以自由批评的勇气……解除了道统的束缚……解除了学派的束缚。”(顾颉刚:《古史辨》第三册《自序》,第1页)

期以来受到传统人文话语意义含混之累,致使学术思维混杂。顾颉刚思想过人之处,正在于能够存有有关于不同学术运作间之适切性与不適切性的敏锐意识,故能异中见同,同中见异。史学材料,与文学材料和哲学材料相比,其构成更为复杂,因此更须细致地施以“抽丝剥茧”之功,因此所要求于史学家的是更高级的理智、意志、勇气和毅力,从而能使其得以乱中取序,伪中见真。这才是史学家的才赋和工夫最上乘的表现。<sup>①</sup>

### 三、顾颉刚和王国维

#### 1. 《古史辨》和《古史新证》

现在我们来了解一下围绕着《古史辨》第一册出版之际所展开的、现代中国史学史上出现和长期延续的一种史学认识论对比:这就是以顾先生为主要代表的历史文本批评学派(疑古派)和以王国维为主要代表的二重证据法学派(信古派或释古派)之间在精神方向和理论原则上的对峙。《古史辨》第一册的编选本身是极富理论象征性涵义的。它不仅文体特异,包括长序、书信、正反论辩,而且引人注目地收进了与本书观点对立的《古史新证》两章。而顾先生为此两章写的跋文则尤其有趣:对王国维的主题“二重证据法”,只加以刊布而不予评论,却又巧妙地从中摘引对自己“有利”、而对王氏“不利”的证据(即借助王国维等所证“禹”出现之最古的说法,来

---

<sup>①</sup> 顾颉刚二十岁时在《寒假读书记》中发愿,“吾今有宏愿在,他日读书博通,必举一切附会,一切影响,屈揭破之,使无遁形”(见顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第1册,联经出版事业公司1990年版)。顾先生是20世纪史学家中深怀学术真理之念的少数仁者典范之一。

瓦解传说上更古的“尧舜”的真实性),结果则客观地展示了王国维晚年在证明逻辑上的失误。顾颉刚的“证”是证文本之性质真伪,可一旦落实在“文本实体”上,王国维之“证”的对象则为假想之史实。<sup>①</sup>

我们不必反对一些当代信史派人士将“二重证据法”和“古史辨”加以对立的企图:《古史新证》是“冲着”古史辨而来的。1923年顾、钱两人之间具有划时代意义的通信,一定给予王国维很大的冲击。顾颉刚将《古史新证》两章纳入第一册的编辑动机中,未尝不是有意在暗示一种“史学思想认识论对比:理智 vs 信仰”。我们还可以想象,王国维极有可能受到了顾颉刚的这一编辑方式的强烈刺激:毕竟王氏受过现代教育,因此难以忽略顾氏据其现代理智能力所发出的有力诘难。在此册中顾氏使“理性话语”和“信仰话语”并列,从而反讽地留下了一次有关史学认识论冲突的时代记录。结果,王国维强烈的信仰主义,在其自负的古史学领域内(他的精神生命之寄托处),承受着来自顾颉刚理性之坚强“压力”。于是,王国维错综复杂的自沉原因中,也可能包含着科学时代加予一位儒教怀乡主义者的精神痛苦。同为新旧交替时代的史学家,王国维在技术理性层面上部分地进入了现代,而在思想理性层面上仍然不出传统范畴(严复、章太炎等亦如是)。顾颉刚虽然读过十几年古书,进入民国以后则毅然决然地迈入了现代新世纪,遂成为现代中国史学界真正的承前启后者,他既是传统学术的终结者,又是新时代中国古史学方向的主要奠基者之一。顾颉刚以其一贯的

---

① 研究者往往引用顾本人对其他学者的敬慕言语以证明对方思想的认同,这就完全误解了顾氏的本意。对杰出学者(如康有为、章太炎、王国维、胡适等等)某方面学问或品德的赞许为一事,对其他方面思想的批评则为另一事。顾氏论人论事,不时可见此意。

君子风度,既尊重学术对手的表达权,又以或语或默的方式坚持表达自己和对手方不同的立场(勇于和师友持异,如此才不是乡愿,如此才是诚实),以贯彻其惟真理是问的学术理想精神。

## 2. 二重证据法

我们来看王氏名言:“虽古书之未得证明者不能加以否定,而其已得证明者不能不加以肯定,可断言也。”此句重点在前半部分,它成了其后信古派的座右铭,大家得以假王氏之权威瓦解疑古派的认识论和方法论。但此句并不能成为明确可操作的研究原则。首先王氏对于“怀疑”和“否定”这两个概念并未加以明确区分,因为怀疑并不等同于否定。而当怀疑足可成为否定时,正是达到了求真的目的。如按“不能证伪,即应视为真实”原则,则可为任何虚假话语的制作大开方便之门,因对虚构进行“证伪”在技术上是极少有可能的。<sup>①</sup> 如果“不能否定”指可以存疑,则古史辨派的主要工作正在于对古书的“史实代表性”资格提出合理的存疑。要点在于,文本分析的目的不在于通过直接观察来证事之真伪,而在于通过文本分析来间接证明文本指涉关系之或真或伪。王氏的证伪要求建立在:没有区分不同的文本形成背景,而假定一切历史文本在指涉证伪能力上的等价性。而顾颉刚的先秦史辨伪学,主要是针对汉魏以前文本形成的初始状态而言的,那时的历史文本“可靠性”远比汉魏以来的正史系统和现代史系统为弱(在学术、技术、意识、思想等各个方面)。唐宋以来写出的笔记和著述,可以在较大

---

<sup>①</sup> 例如,你能证明仙女“不存在”么?不能。于是可推理:不得否认仙女之存在。问题是,这类不可证伪的虚构个例可无限随意编造,难道均可因此称之为有价值的学术?什么叫不可“厚诬古人”、“轻薄古人”?海外古典怀乡主义者浪漫主义地假定着:古人比今人“道德高尚”,所以难得作伪。果然如是,那么根据又何在呢?

比例上被视为真实,乃因后世思想和技术条件可以被今人多方面加以间接合理推断。结果,正是二重证据法的含混观念(考古学式的古史学由此而生),才成为古史辨派之后的科学文本史料分析学未能有力继续开展的直接原因。

在这里,顾颉刚和王国维史学理论观的对立表现在:王的重事主义和顾氏的重真主义。王代表的信史派以“建设”可靠史事为第一目标,而以顾氏为代表的疑史派,则以探得史籍话语真伪为第一目标。真伪,不是指对史事的直接验证,而是指对文本和史事对应关系的间接推证。求真派目的在于搞清历史文本“所言”究竟为何,以及所指涉的史事真确到什么程度。“求真”关心的是文本对其“所指”的意指关系本身,真假即指二者的相符关系程度。而所得结论之或真或伪,均为科学研究之正当结论(科研成绩和此成绩之社会效用为截然之两事)。对于科学态度而言,合理的或真或伪结论,是同样有价值的。至于有关传说史事之获验证与否,以及被推倒的史事会产生什么样的社会文化效应等等,乃属科学程序以外之事。一如研究数学物理者只论实验、推理结果之正误,而不论结果正误的社会性效应如何。因为后者已是另一领域内的问题(应由政治家和社会活动家处理的社会“工程”类问题)。

从历史符号学角度看,所谓“二重证据法”显然不是一个严格的科学概念。因为它将两个不同学科(考古学和古史学)运作程序之间的关系简单化了。例如,就殷商史研究中的二重证据法而言,问题还不在于实物史料和史书史料在指涉时间上是否相合,而在于两类史料对象的构成不同。何况先秦史书的指涉时间和制作时间二者也不是一回事。另一方面,尽管先秦史书伪作甚多,但编写者在竹帛上刻制文字时具有的记录和编写意识和技能,是和甲骨

文时代书写者在龟骨上刻句时的记录意识和技能极不相同的。因此也就是，二者在各自文字实践中体现的观察、记录、目的、惯习、技术条件等等情况非常不一样。二重证据法打算将两套文本类型统一处置，乃因简单化地以为二者都“体现”着（实仅“指涉”着）同一客观历史对象。但是我们并不能以史事或史实“为对象”，而只能够以史事之“代表”（文字记录和非文字实迹）为对象。因此须先研究直接对象（书写文本）的各种意义表达层面和其成分构造。此外，应当指出，一门有关古典文本的符号学研究，当然是包含着古典时期各种语史考据学类别的（小学、分类学、书籍制作史等等）。另一方面，考古学、古文字学和古史学诸不同的相近学科之间，不仅可能而且必须进行密切合作，这也完全合乎跨学科运作的要求。然而问题相关于学科之间沟通和合作方式的合理性问题，不能仅根据研究者的主观信仰，来对不同学科间的材料和方法予以随意搭配。顺便指出，史前史学、考古学、历史人类学和古史学之间的学科互动关系，实为今日西方史学理论界正在探索的前沿课题之一。有鉴于此，我们在处理考古学、古文字学和古史学的关系时，也应当关注国际相关科研探讨的进展。

### 3. “疑古”、“信古”、“释古”三派的划分

所谓疑古派、信古派、释古派三分法，作为现代史学思想史的一组学者群的称呼，实际上当然均有确指，但其中衍生出了派别之所指和派别所含字义间问题的混淆：“疑”、“信”、“释”三个关键字成为三个派别的学术原则区别的标志。其实这三个字可以并必然适用于任何学术思考步骤，本来与学术立场无关。“疑”为疑问，即提出问题，无问题即无思想；“信”为对所得结论的认定；“释”为解释，即对内容涵义的阐发和说明，任何学术思考均须对研究对象进

行解释。故以此三字作为三个不同史学派别的区分原则,殊为不妥。一些海外学者基于表面上的意识形态认知,误将五四时代的理性学术思想也称之为“激进”,因此才有余英时等对顾颉刚晚年学术的如下评语:“从勇猛的疑古转而为审慎的释古了”。<sup>①</sup>

怀疑即提问,此即为与“学”相对而言的“思”之表征,应属任何科学实践的基本特征。现代期中国史学之所以特别突出此特点,乃因现时代与古代,在文化观和研究写作的环境和条件方面,彼此已经发生了根本性“断裂”,现代学术应该对“前现代期”之学术,进行系统的批评整理,此乃理性与科学发展必有之义。正当此批评性研究工作开始之际,反理性批评的学术势力(反讽地在一些早期留洋学生的布局下)一涌而出,其所谓信古派者,乃欲将古代典籍神圣化和古玩化,使之像儒教时代一样,成为信仰膜拜工具,从而抵制现代科学对历史和史学的客观认知努力。一些学者虽未必如此明确意识,但因受到传统思想方式和个人功利主义意识的双重影响,遂欲把历代史籍的解释权作为建立民族“自信心”的手段。<sup>②</sup> 殊不

---

① 余英时在答复唐文标批评文时解释说:“唐先生的疑窦大约是起于一种误会,以为我故意和顾先生过不去。”(参见其《史学与传统》,第284—286页)实际上,台湾李济派考古学系统和台湾钱穆派思想史系统,虽学术背景和视角不同,均未充分理解顾颉刚典籍文本辨伪学的现代史学理论价值。顺便指出,这一情况并非直接关系于学者对文献史料熟悉的程度。战后海外学者的文献学熟悉度当然不如五四时代学人,固不必论;民初前后众多国学大师,如无足够理性修炼,则也只是徒知记诵和欣赏旧典而已。那时也有一个学术“新时期”和“旧时期”的认识论分界线。博闻强记和思想分析是两件事。

② 顾氏说,“学问是只应问然否而不应问善恶的,所以我要竭力破除功利的成见,用平等的眼光去观察一切的好东西和坏东西”(顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第83页)。顾颉刚回忆《古史辨》第一册出版后各种保守思想的反对,并引述戴传贤(季陶)言:“中国所以能团结为一体,全由于人民共信自己为出于一个祖先;如今说没有三皇、五帝,就是把全国人民团结为一体的要求解散了,这还了得!”(顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第19页。)

知,个人和集体的自信心应当建立在求真的学术目标之上,而非建立在为祖先编造伟大神话的愿望之上。今日所谓学术空气浮躁,其根本在于学者欠缺顾颉刚一代所有的求真理之热情、自诚和意志。所以,今日的学术问题,包括史学学术问题,首先还不是学术性问题,而是学术实践涉及的心术问题。在20世纪中国学者之中,顾颉刚先生毕生的学术实践,首先表现出来的是其作为一位现代学者的端正心术。他在“道德文章”两方面追求史学真理的毕生努力,也可以说为我们树立了一个学界仁者之永恒典范。<sup>①</sup>

#### 四、中国史学的学科类别划分

为了进一步理解顾颉刚辨伪学今日所具有的时代意义,有必要首先对历史学学术分类观念本身重新加以检讨。

##### 1. 中国史学的四个类型划分之假定

“中国历史学”领域,应当说含有四类不同的材料对象群:甲骨文金文(考古学的出土文物暂不论)、先秦史籍、正史系统和现代史学。四者大致对应着历史过程的四个先后阶段。这一提法同样相关于前述历史1和历史2的区分概念。我们不以文本“指涉”的历史时期为标准(客观历史阶段),也不以文本制作的时期(史书编成时代)为标准,而是以现存史料内容的“组成方式”为标准,虽然史料的构成自然地联系于其内容指涉的历史以及相关于史料形成的

---

<sup>①</sup> 大概很少有现代学者能像顾颉刚一样乐于使那些与自己意见不同而言之有物者的言论,平等地同时发表出来了。民主时代的海外学界先进中,又有多少人能承继此传统的仁者之胸襟呢?在海外应该弘扬什么民族精神传统呢?“天人合一”乎?应当发扬的首先是顾先生这种君子风度学!

历史。史学学科的划分,根本上说,不是由于所指涉的历史阶段的不同,而是由于学科史料构成类型的不同。因此我们不仅不宜于将历史学和人类学、考古学等不同学科所拥有的历史材料和方法论,按相同方式随意加以搭配组合,也不宜于对“历史学”诸不同阶段的学科史料加以随意混同;也就是不宜于把各时期的史料当作同一类史料加以简单化的统一处理。此外,四种不同的史料构造,也对应着四种不同的方法论要求,从而也就对应着四种不同的学者知识准备的要求。严格来说,广义“历史”作为客观社会过程,可以成为一切社会人文科学所针对的研究目标,但这个在不断逝去中的历史过程,不可能被研究者直接加以“观察”。我们只能通过作为狭义史学(即现行职业史学)中现有的“表达材料”(历史 2)去间接把握“历史现实”(历史 1)。如果说历史 1 可视作在其构成上具有高度客观统一性,历史 2 中的诸类别则不具有此构成上的统一性,因为它们,作为学科运作实体,都只是人为加工的“制成品”,各自带有不同时代的史学制作中的不同技术性特点和文化学术功能。

其中最易发生的混淆发生在彼此“所指称之历史”(历史 1)出现大量重叠的第一类和第二类之间,前者涉及考古学、古文字学、人类学,后者涉及神话学、传说史学、考据学、经学解释学以及现代文本批评。对于历史科学建设来说,我们不应以所指涉的历史阶段来作为史学类别的划分标准,而应以材料的构成方式及其相关方法论类型,来作为史学类别划分之标准。上述四类史学彼此之间在材料和构成上存在明显区别,不可互相随意组配。不能因为均相关于“历史”(历史 1)这个总称,而认为都应“属于”一个“历史学科”(“唯一的”历史 2),从而把各阶段的史学都看作是“同质性”

的。实际上,现代期史学与前三类史学非常不同。甚至于当代西方史学理论家对此问题的态度,也不免有时会表现出严重的误会,例如以为可以把 18、19 世纪历史著作群,当作历史学一般分析的典型对象(如海登·怀特、伊格尔斯等)。如果连考古学和历史学都难免会被史学家和考古学家混为一谈的话,把前三种史学混为一谈也就不足为奇了。实际上“甲骨文学术史”(其他出土文物和金文暂不论)、“先秦典籍史”、“正史”以及“现代史”,作为四种历史学术话语及其研究类别,彼此的构造非常不同(包括材料和方法两方面)。不能因为四者均含有对同一时间段(如殷商期)的指涉性,就可以将四种历史话语放在同一运作平面上加以混同论述。四者之间有关同一论题(基于各自的史学话语特点)的“联系”合理性本身,应当另行考虑,而不能因为其具有同一历史现实指涉性,而简单化地以为彼此之间自然地均以某种“客观历史存在论”为基础。

## 2.“现代史”和史学认识论

科学工业时代的到来,使得人类知识的结构和功能发生了本质改变,前科学时代的史学和科学时代以来的史学,是完全不同的两种学术实践形式。<sup>①</sup> 而时至今日,人们还在历史系内将“历史学”诸科目看作有着统一的研究对象和统一的研究方法:“历史学”。我们的历史知识,虽然来源于社会现实,但均是通过主观的认知意识和客观的技术运作而构成的。至于现代以来的所谓“历史学”,则应该打上引号了,因为现代历史过程的观察、记录、分析、

---

<sup>①</sup> 如顾颉刚早就认识到的,“许多现存的材料,应当依着现在的历史观念和分类法去整理一过”(顾颉刚:《古史辨》第四册《顾序》,第 1 页)。

编写的工具已经空前丰富化,从而使得现代历史知识和以往各种历史知识在类别构成上迥异。也就是说,今日历史话语的“近真度”已经大为提高,原则上使得现代人类已可以近乎充分地把握现代历史因果之真理(一些当代西方后现代主义史学家有关无客观历史的耸人之谈,如为纳粹历史辩护的谬论等等,殊为无谓,不值得深究。现代史学学术的危机,乃源于人为的政治性、技术性障碍,而非源于学术方法论的缺欠本身)。换言之,自现代时期以来,历史 1 和历史 2 在原则上已非常接近,也就是大量的历史话语接近于直接反映现实本身。例如,经济、政治、军事等主要社会过程,均具有详尽的文本记录和分析结果,社会媒体如报章和电视类观察、记载、分析手段等等,更是与现实过程近乎同步形成。对现代历史学的对象而言,首先“历史”这个标称的涵义已经空前扩大化和复杂化了,以至于应当把它和前科学时代史学研究分离开来,对此暂不详论。但重要的是,现代期史学的特殊构成,可以成为我们检讨和分析前现代期诸史学类型的身份和构成的某种有效参照系,对于我们认识前现代期历史的真理问题,提供了更可靠的参照规范,因此可以间接促进我们有关前现代期史学认识论的提升。

前现代期史学中的前述三主要类别可分别称之为:狭义的史前史类(考古学类和甲金文类史学),传说史类(先秦史)和古典史类(正史系统)。从史学认识论角度看,三者之中又以顾颉刚古史辨一代处理的传说史学类别最值得注意。<sup>①</sup>就正史系统话语而

---

<sup>①</sup> 顾说,“我也不是一个上古史专家”,“我的理想中的成就,只是作成一个战国秦汉史家;但我所自任的也不是普通的战国秦汉史……我希望真能作成一个‘中古期的上古史说’的专门家,破坏假的上古史,建设真的中古史”(顾颉刚:《古史辨》第二册《自序》,第6页)。

言,其政治、社会、文化、写作方式等等,呈现某种突出的统一性和相对可查证性。它的文本系统和历史现实的关系也较为明确,也就是其历史话语的似真度或失真性,均具有内在结构性的特点,便于进行系统的研究。远古时期出土文物,包括文字类文物(甲骨金石),数量上先天限定,所提供的历史信息不可能充分扩大,而且此类“呆滞性”历史信息,更多地属于社会文化层次,而非属于历史事件层次(因此在性质上远离“历史现实”)。一些古史学家和考古学家混淆了考古学和古文字学在学术世界内的存在层次,以为可以通过社会物质类文化性知识,自然地过渡到历史事件性知识。实际上,现代中国古史学所面对的认识论问题,又比一般考古学和历史学关系问题更为复杂,质言之,这主要关系到古文献学和甲骨文学的学科互动关系问题(跨学科方法论不仅处理学科间合作的可能性,也须处理二者互动关系中的合理条件和限制)。

### 3.“先秦史”学科的特质

从史学角度研究经学的性质,成为宋代以来千年辨伪学传统的共同倾向。五四学人在科学时代,更在全新的高度上,发展了这一历史的实证思考传统。为什么说先秦经学和子学的史学内容,应该纳入一种特殊的古典史学类别?首先因为,和正史不同,“先秦史”中诸历史文本的“来历”难以查证,正如《圣经》的文本来历难以查证一样。与正史话语不同,先秦历史话语中史事、传说、神话混合难分,其文本构成方式遂成为一种特殊的研究对象。现代时期一种完全非科学的说法是:既然古籍中史事与传说不可分,就应均视其为正当的史学材料。这类看法完全欠缺顾颉刚所具有的那种科学探讨中的求真意识。他们关心的不是“真知”有多少,而是

关心“可(促进信仰之)用”的材料有多少。从史学认识论角度看,先秦史的主要特点还不是其“三重”成分构造性,而是现代学者对其制作之历史过程欠缺合理推断的条件。众所周知,中国历史上的“造书过程”是发生在秦后的。研究者对各代“造书过程”的推断能力,决定了相关史学学术运作的特点。

现代国学者因为与古人分享同一批文本典籍对象,遂倾向于认同于古人治学方式,以为身为现代人的自己和身为古代人的古代史家,为同一类学者(遂产生了继承古代“道统”、“学统”的自期)。实际上,这一误解乃因未知学术之本质在其方法和材料的结构,而非在于文本所指涉的历史现实或阶段之分期。在史学话语编写方式上,古今完全不同,因此现代学人不宜于直接援引古代文献话语作为今人论证话语的现成组成部分(直接援引未加整理的历史旧籍资料是不妥的,顾颉刚对此多有警告)。对于先秦典籍更加需要这样的区分意识,这就是为什么古史辨派大多能够坚持这一古今史学话语区分原则。其结果就是须先对历史典籍文本进行“解剖”或“重释”(分析批评),认识到两种不同史学方法论之间需待“辩证地”沟通,而非随意加以混同。

中国古史学研究,是人类一切古典史学和传说史学的重要组成部分,其三重成分(史事、传说、神话)构成性使其成为世界历史学中独具一格的一种古典史学类型。而古史辨派对此类历史文本的实证式批评解剖则相当成功,足以成为人类“比较古典史学”(中东史、犹太史、希腊史、东亚史)进一步开发的普适模型之一。这一历史阶段的各国史学,均以史事和体现信仰的神话传说之混合为特色,除史学意义外,它们也是研究人类信仰形成和历史行为互动关系的珍贵资料。

#### 4. 考古学和古史学

考古学、史前史学、历史人类学、古文字学和古史学等学科之间,由于指涉共同的历史过程,彼此存在着密切的学术关联性。但是我们所强调的跨学科方法论,不是指不同学科材料的随意搭配,而是指相关学科间在理论逻辑上的有效沟通和有机配合。就中国古史学而言,一方面考古学和古史学需要密切合作,另一方面却又须防止简单化地将两个学科内的内容任意搭配。不适切的(irrelevant)学科内容搭配,反而会成为学术逻辑混乱的原因。古史学中的“物质类史料派”固然也是强调以整理包括文本在内的一切史料为古史学研究之优先,但他们没有严格区分史书(历史2)和史事(历史1)的“构成”不同;史书绝非史事的直接代表,不是在读解史书时就已“触及”到了史事。当现代考古学形成后出现的非文本史料和原始文字史料(甲金文),表面上似乎开辟了史学研究的新天地,但物质史料派未注意到,史书的史料意义不仅与出土实物的史料意义不同,它也与甲金文一类初级书写类史料在构造和功能上不同。当初中研院史语所不仅忽略了历史理论建设,而且在考古学和古史学的关系上,还犯了已经由不少人指出过的简单化毛病。考古学虽与古史学指涉同一历史阶段,但两种对象在时间段上的叠合,不等于两个学科之间可以简单互通,因“学科”主要指的是材料对象之构成方式和相应的方法论类型。很多现代优秀考古学家们并没有可与古史学家相比的文献学训练,又忽略了古史辨派对古籍真伪研究的重要价值,而凭借本学科属于“现代科学”的自信,遂勇于对复杂的古史材料进行未必适切的(relevant)学理判断。实际上,考古学和古史学的材料和运作程序应当严格划分,彼此在证据上的相互支持,也只能是间接性的。二者之间的互动关

系研究固然属于跨学科科研方向,但“交跨方法”的適切性是要加以特别考察的,不能随意“拼合比附”。特别有趣的是,考古学作为偏重自然科学方法论的社会科学学科,却往往会将研究者个人的感情因素引入研究过程。结果,准自然科学式的考古学学者最后可能不以求真为最终目标,反而以在对象域上“求用”为目标(如以“拉长”时间、“扩大”地域之结果为科研之成就判准之类);不以分析出土文物之史学学术涵义为目标,而以发现和积累物质性史事之多少(所谓挖宝)为目标(有趣的是,我们注意到,一些学者在一个层次上强调以自然科学为榜样,而在另一个层次上则皈依于传统思维。这样在一个人身上维持着两套不同思维习惯的现代学者,颇不乏见)。结果,战后最先从港台美华所处特殊史地环境内发展起来的新型学术民族主义,不仅在史学方法论上趋于保守,而且在为学目标上也不能尽合科学精神。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> 就广义汉学系统而言,西方汉学和西方史学理论主流之间较少有可能在理论层次上进行深入对话,而对于华裔汉学来说,虽有个人语言上的方便,而由于国外教学系统内目标上和语言条件上的限制,又不可能在海外地区深入开展对中国古典文献学的研究。五四时代学人的学术背景及文化环境,和战后海外华裔学人的学术背景及其文化环境,是非常不一样的,尽管二者都被简单地划在中国史学界或“中国学”界之内。也许这正是导致海外汉学界长期忽视顾颉刚学术的根本原因之一。因此,一个十分重要的战略性问题是:“西方汉学”(港台国学几十年来大幅向其靠拢)和“中国传统学术现代化发展”这两个学术领域和任务方向,在范围、目标、层次、复杂性、深入性等等方,都是非常不同的,不可混为一谈。对后者而言,在文献学研究任务方面,要比汉学更为深广,而在参照当代西方前沿理论方面,同样也须比汉学更为深广。这一情况与学术活动运作的地理位置并无关系(例如,一个华侨每天都经过西文图书馆而并不阅读,就不能说你离西文图书“更近”或更了解西方学术;一个人待在国外而不花时间研究外国学术,就不必特意使国人产生你比国人更了解外国学术的假象。否则岂非现代之“乡愿”)。如果不认识这种“学科学”上的本质区别,而是通过百年来国人“洋化情结”来构建某种关于当代国学的海外学术等级次序,以期用之影响国内人文学科的发展方向,这不仅是源于学科类别的似是而非,而且是源于通过“洋化情结”而对国内学术产生方向上的误导。

## 五、超越“现代中国学术思想史” 学科的局限

### 1. 现代学术思想史：成就和局限

一方面，古史学的科学发展不可能只在传统古史学资料的基础上经验主义地完成；另一方面，应当分清作为学科的“古史学”和作为此学科指涉历史时段的“古史学”。前者可更多地相关于方法论，后者则可更多地相关于经验材料。古史学理论的建设当然首先是指方法论的建设，因此也就自然更多地相关于现代社会人文科学的理论部分。作为“材料”的古史学甚为古老，而作为“方法论”的古史学则须与时更新；方法学与历史时间段无关，它永远是现代性的。考虑到符号学和中国古史学的关系，可能比任何其他历史科学部门的关系都更具有相关性(relevance)，中国古史学的理论更新，可以说，反而偏偏会与最新型的人文理论，例如符号学和解释学，发生密切关系。为什么？因为在上述四类中国史学分支中，先秦史类别在构成上和意义上最为含混，而符号学方法正是擅长于以含混性文本为其分析对象。

20世纪初以来，中国的思想史明显的是中西思想汇通的历史。早期梁启超、王国维一代在文化和学术方面发挥的开风气之先的作用，受到来自日本的西方思想和方法论的启发。他们谈论的材料都是中国历史上的，但观点和方法已与中国传统学术思想有了明显的差别。不能因为他们使用的历史材料与清末以前学者使用的历史材料相同，遂以为仅仅是“一脉相承”的关系。再下一代胡适、傅斯年等，将此中西汇通的潮流进一步向前推进，而且他

们的知识是直接来自欧美的。50年代以来,海外中西学术汇通的工作更进一步落实在西方本位的学术制度上,即随着欧美汉学界的发展,海外形成了中西学术汇通的机构实体,研究的重心也已转移到了海外。因此,现代时期每个阶段上中国国学和古史学的发展,在某种程度上,都是中西学术汇通的产物。问题在于,此一中西学术汇通的范围、方面和理论化程度究竟如何。情况是,百年来中西学术汇通的方式是相当欠充分和相当片面的。目前探讨人文科学学术方法论提升的各种努力,主要局限于回顾和思考现代中国学术思想史上的得与失,从而在范围和视角方面严重自我设限(其中一个基本认识论误区在于,没有注意到百年学术史历程的内容带有相当大的偶然性和随意性,并非就是当初必然须如此发展,因此也就并不一定具有持久的学术思想价值,以至于可成为今日学术反思的主要根据)。只不过由于在特定“国学与汉学”学科共同体内,形成了“行内”共同话语规范和评价标准,人们遂习以为常,并维持了学科内理论共识的职业性之教与学循环。

五四以前梁启超一代的初期启蒙时代不谈,战后有华裔学者参加的欧美汉学界,由于已成为为西方少数族裔文化教学目标服务的特殊学术生态,也可暂且不谈。20世纪中国史学学术思想史的重要一支,是由胡适、傅斯年等欧美派确立的,最后并落实在中研院史语所的建立和其运作方向的规定上。在此过程中,作为官方学术组织者的傅斯年先生所起的作用最为关键。傅先是参加顾颉刚、胡适等通过古代文献批判进行的“疑史运动”,史语所成立后又成为依赖考古文字学建立“准信史运动”的主要领导者。在20世纪中国学术思想史中,文史哲三科内又以史学具有第一重要性。这个现代时期唯物史观以外的中国史学及其理论主干,大致是由

欧美留学生领导的,所取得的史学成就,毋庸置疑。但这种中西学术汇通的方式,也表现出忽略理论建设的明显片面性,其结果不仅影响到中国史学的理论建设,而且影响到现代史料学的发展。“五四”一辈“海龟学人”的长处短处应该区别看待。作为最早一批接受西方文科教育者,他们的西学知识尽管还是非常初步的,但却在不成熟的中国社会文化环境中意外地发挥了主导的作用。那些虽然待在海外,但主要关心中国传统文化学术的20世纪20年代的留学生们,他们究竟花了多少时间在海外研读当时西文社会科学经典书籍、特别是理论书籍呢?这一情况相关于他们那时对于当时西方的学术思想究竟掌握到什么程度?回国后,他们在国内学界立即成为西学解释“权威”,这种情况究竟利弊如何?事实上,他们的学养和态度的确决定着当时和其后中国的文化、学术、乃至思想的发展方向,甚至于时至新世纪的今日,复又卷土重来,提供着颇为过时的学术理论观念。实际上,他们对当时西方学术思想的主流及其理论的了解还是十分有限的,但是在当时中国具体社会文化环境内,加上欠缺内在的求真冲动,他们选择了实质上是短线功利主义的国学材料学研究至上的决策。当时中研院的重点不放在中国学界亟待提升的现代人文社会科学理论的知识研习上,而是放在利用初步经验科学方法论来“整理国故”的目标上(“史学就是史料学”为此精神的确切写照),而对于现代“整理”的方法却不甚讲究,这一状况反映着一种什么样的时代知识分子性格呢?另一方面,按照此一不重视基本理论建设的中研院史语所所拟制的“旨趣”,连其“史料学”观念,其实也是相当有局限的。从此大家不忙于促进(在材料和理论两方面)“求真”所需的高级大脑活动,而是满足于“动手动脚”、“到处挖宝”的准体力活动(人所共知,李济

先生当时对考古学的认知中,就包含着对传统学术专注于用大脑“读书”而不重视用身体“考察”的批评。这一往事颇可说明当时一些准自然科学方向的留学学者,在科学观念上的片面化和简单化倾向)。此一科研方向几十年来一直影响到海内外古史学界主流,这对于中华民族精神和学术的发展又意味着什么呢?不外乎急于积累中华物质史之遗迹(政治、文化、学术各个层次上的“求用”技术),而缓于追求中华学术现代化所需的科学理论武器(各个分析层次上的“求真”工具)!

物质类史料派的学术交流环境中含有两个关系面:传统学术和西方汉学。对于前者而言,他们拥有了新知,分析能力明显较为优越;对于后者,他们的国学修养当然是洋人望尘莫及的。这两种优越感,后来一直延续下去,直到延伸至今日海外。因此对于什么是“历史科学”这个整体,他们既未曾试图、也没有主观条件去进行思考,以至于在学术宏观的视野上,还赶不上最早一代的梁启超。他们的史学“经验主义”对于后来“国故研究”的范围和方向则带来了严重的理论局限,未能认识到:和“学术思想”有关的,究竟是材料呢,还是理论呢?即使是“材料”,也应该是用现代方法论整理过的材料,而这个现代科学方法论是要花大力气来研习的。

20世纪20年代文科留学生凤毛麟角,国内没有可与首批“海龟”相对比的现代知识力量,从而导致他们滋生了“过早成熟的”自信心(传统儒家“以天下为己任”志向中坏的一面:“大师”们往往以不知为已知)。首先,胡适、傅斯年一辈最早的欧美人文科学留学学者所掌握的基本科学观念,只是来自19世纪主要以自然科学为模型的早期社会科学认知。他们对于20世纪初叶发展迅速的人文社会科学理论进展还非常隔膜。胡适所谓实验主义,不过是初步哲学常

识而已,今日史学界因其说出的一个常识性口号,而认为其中含有什么深奥学理根据。由于两人基本隔膜于当时的价值哲学、心理哲学和社会学理论,对于有关于历史科学的复杂认识论和方法论要求,了解十分有限。其情况肯定还不及当今的中国留学生。而人所共知,留学生在国外学习时,尚处于较低学术等级,回国后还需另行努力才能逐步提升各自的理论修养水平。然而事实上,胡适、傅斯年二人回国后基本上并未再着力提高个人之西学修养,如何能说是长期保持了中西学贯通之眼光因而仍可以成为今人国学认知之楷模呢?他们的长处是旧学的家学渊源与西学常识之结合。因此,他们八十前提出的有关中西学术结合方式的史学策略,只能视之为阶段性目标,不能看作具有持久性意义。实际上,今后中国史学理论建设,反而首先需要检讨中国现代史学史本身的得失,并克服其时代性的认知局限。一般来说,他们那时还不能区分自然科学和社会科学在认识论上的不同,尤其是人文科学和自然科学的不同(在严复科学观影响下的当时新派人士中不少人都是如此。这是可以理解的时代局限,而新时期的中国学界中还有人以为应该以他们那一代的理论认知为基础。知识差距的盲点,竟可跨越八十年!)。但是,五四时代学人不少都是“暴得大名”;而问题在于,在中国社会环境内,“学术声名”本身有自动增值能力,学术的影响力遂与名人效应同步增长。后代学界中遂有不问学术本身而只问学者积累的知名度大小的社会积习。现代学术史反思,遂充满着一种大家争炒偶像知名度的智性娱乐(排比大师席次等等均反映了学界多么重视学术的社会性“影响”大小,而不问此影响究竟有何内在学术价值,因为要判断后者是有赖于另一种较高理论知识准备的。不幸这类炒作往往出于媒体学术评论员的推波助澜,其结果则足可沉淀于思想

史记录中,成为持续混淆真伪的原因之一)。

现代中国学术思想史的研究,恐怕不能够因为非属唯物史观派的一批批著名学人,在新时期获得了“政治上的平反”,遂以为他们几十年前的学术就有理由代表新时期学术的新方向。顾颉刚辨伪学动机,是和他反对学术权威神圣化的动机完全一致的。新时期三十年来,我们的西学知识已然大增,应该有能力对百年来中国学术史进行批评性的检讨。中国史学理论的建设,首先需要这种批评检讨的求真态度。须知,20世纪20年代时学习西方社会科学的中国留学生的西学认知,不仅必然是初步的,而且是片面的。他们待在柏林时,不是像日本留学生那样知难而进、勇于关注周围知识理论主流,以期在较高层次上理解西方知识,而是避难就易,稍获西学常识后就转向对他们来讲较为容易的国故整理工作,于是在海外大读流失的中国典籍。回国后,以为中国学术的主要任务就是利用初步掌握的西方科学方法来解释中国古典学术材料,于是匆忙地完成了一种“史料学民族主义”的学术共识。在此情况下,他们的史学认识论主要缺欠有二:未能明确区分事实和价值(因为对于自然科学来说如此区分不大必要);以及未能区分事实与意义。这两点不仅与学者的真理观直接相关,而且恰恰与古典史料整理方法论密切相关。前者与区分信仰和真实相关,后者与区分书写话语和历史现实相关。胡适和傅斯年二人从早年的“疑古健将”到后来倾向于“信古”、“卫古”,并倾国家机构力量,企图通过“自然科学式”的考古学操作,来重建所谓“信史”,其根本原因乃源于其史学认识论之局限,未曾明确考虑究竟什么是现代“历史科学”之规模。

傅斯年的史学真理观不如顾颉刚的史学真理观,这主要表现在二人有关区分事实和真理问题上的基本观念不同。从根本上

说,这也是学人在治学伦理学态度方面的不同。结果,留洋者的西方理性主义,反会弱于未留洋者的西方理性主义。这种情况,今日依然可见。结果则是:顾颉刚能够坚持文字史料考辨而以“识真”为喜,傅斯年后来则倾向于通过挖掘实物和组织编制古历谱而以“证事”为喜。求真目标本来主要属西方传统,重事目标主要属中国传统,结果反倒是留学西方者坚持了后者,未曾留学西方者则坚持了前者。实际上,顾颉刚所坚持的文本实证辨伪实践,正是与人类普适学术理性主义精神相符的。

## 2. 现代学术民族主义和跨学科方向

百年来具有浓厚信史派倾向的若干学术派别之局限性,可通过跨学科方法论的沟通加以克服。只有通过与其他相关学科的理论性交流,才能认识本学科理论框架的局限。<sup>①</sup> 学科自身的理论性建设很难只在单一学科内部加以经验性的完成。对于中国古史学而言,首先需要超越现代中国学术思想史内形成的学术等级观局限,要像顾颉刚一样不为“大师”和“权威”的声名所震慑。<sup>②</sup> 在现代中国学术史上,唯物史观以外存在四大史学主流,他们一方面对现代史学研究作出过各自积极的贡献,而另一方面又程度不同地成为导致中国史学界理论知识不足的历史性原因之一:

(1) 王国维二重证据法系统:涉及文本分析和史实推证关系

---

<sup>①</sup> 顾颉刚年轻时写道,“学问是没有界限的,实物和书籍,新学和故书,外国著作和中国撰述,在研究上是不能不打通的”(顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第92页)。这反映了一种素朴的跨学科研究意识。

<sup>②</sup> 顾说:“我的心目中没有一个偶像,由得我用了活泼的理性作公平的裁断……我固然有很多佩服的人,但我所以佩服他们,原为他们有许多长处……并不是愿把我的灵魂送给他们,随他们去摆布。对今人如此,对古人亦然。”(顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第81页)

问题；

(2)傅斯年史语所系统：涉及甲骨文史学和先秦文献史学关系问题；

(3)钱穆新亚书院系统：涉及史实信仰态度和历史求真态度之关系问题；

(4)当代汉学系统：涉及东方考古学、汉学教养学和中国历史科学的关系问题。

王国维青年时期的一时哲学爱好，自然有助于他在技术层面上所进行的文本科学考证工作，但这并不说明他的文化观和史学观是建基在中西学术充分汇通之上的。应当说，他的人生观仍然属于中国传统思想文化范围。很多人都是在某一层次或某一方面采取某种立场，而在其他层次和其他方面则采取不同的另一种立场。陈寅恪在王国维自沉后对其文化精神之称扬，应该说是“意思不明”或者说是感情用事的（顾颉刚的有关感言则真切而公正）。我们今日必须不为中国现代学术史框架所局限，而是重新选择更宽广的人类学术视角，以客观地重估 20 世纪中国学术的得与失：既要认真学习五四时代学人的丰富研究成果，又须超脱其理论上的时代局限性。百年前梁启超“新史学”一代的文化学术环境早已时过境迁，今日必须在更全面的学术知识框架内，设定我们当前的“新史学”之身份。应该记住顾颉刚史学实践的意义：我们的任务是为今人和后代求往事之科学真理，不是为了美化古人及其事迹以求今人之感情安慰。民族的信仰应该建立在自身对真理追求的信念和理性实践之成就上，而不是建立在对传统封建权威系统的情感怀念上（新时期史学家颇应克服传统史学家的一种倾向：求真意识和思古情怀间的相互干扰。人们往往会把这两种心理活动类

型的混合存在,当作思绪深沉之表征,而掩饰以“文学与史学不分家”观点)。

在对比顾颉刚和钱穆的古书考辨的工作时,我们可以清楚看出两人的不同。钱穆从香港新亚书院到后来成为台湾“国师”,一直秉持着强烈的史学信仰主义。当他把信仰主义带入思想史考察和政治史分析后,其学术民族主义立场遂正式形成,并成为海外各地五十年来国学、甚至华人汉学的思想方向根源之一。其突出特点是:忽略世界思想大势,宣扬史学怀古主义。以至于其后继者会在 20 世纪 90 年代时还能公开提出“天地君亲师”之口号,这是多么令人惊诧的时代倒退观!学术民族主义者的根本问题,并非因为他们更尊重孔子思想,而恰恰是因为他们未能遵循孔子之教导,结果往往以不知或浅知为已知。人生有限,谁也不可能不学而尽知,于是在知识膨胀之今日,必须讲求个人知识结构的合理性以及“合作问学之道”。这正是跨学科方法论的宗旨之一。为此,不同学科的专家之间应该相互问学、相互论辩,而不是谨守学科本位和崇奉学科内的权威等级,以图功利主义地维持本学科的“论述自治区”。就古史学而言,开展跨学科对话尤其必要。也就是,本学科的专家应当欢迎和鼓励、而不是排斥和阻止相邻学科内的学者参与共同的学术讨论和建设事业。学术聚会是为了通过集体论辩以求“公共之真”,不是为了营造和巩固学科等级系统以成“个人之势”(正如顾潮教授引述的顾先生名言:知出于争。必意见相异而始有争。如预设“党同伐异”方略,即非为求真,而为求利了。此义今日海外学界中已鲜有行之者)。

五四时代以来,一些学习自然科学的人在对待史学的态度上,也不免一定程度上采取封建信仰主义,因为他们对现代人文社会

科学比较隔膜,而又以为数理化需专门训练,文史哲则人人可为。结果在文史哲领域内,他们听任常识和习惯支配,有时不免会以其自然科学的背景掩盖其对文史哲理论的非科学态度。对于如此严重的学理认知问题,国学界和古史学界至今尚未能明确识别。如果以自然科学的眼光来规划中国古史学研究,就会受到理解条件的限制;因为科学和科学是不一样的。于是即使在处理有关考古学和古史学关系的现代史科学概念上,也会出现学术民族主义和自然科学家之间倾向于相互“默契”以维持保守科研方向的现象。例如晚近在台湾中研院,已故张光直副院长要把中研院文科办成世界“汉学中心”一事表明,他以为中国的人文科学中心就是“汉学”(傅斯年当初要把史语所办成“东方学”之中心,其基本观念,如出一辙)。学术民族主义甚至于误认为,坚持对传统学术进行批评整理的观点,表现了学者欠缺爱国主义或“数典忘祖”(徐复观语)。海内外不少自以为具有科学观的学术民族主义者,其实所欠缺的正是顾颉刚具有的那种求客观真理之心念和意志。为什么五四时代一些知识分子先是以“求真”为目标,后来反而转为以“求用”为目标呢?因为:一以贯之为难,择善固执为难。个人选择意志和时代潮流之间的互动关系方式,决定了学人的学术方向:是不论环境变迁而始终以求一己认知之真为目标(学为己),还是顺应潮流以求一己之声名利益为动机呢?

## 六、中国古史学的世界学术意义

### 1. 五四时代史学家的独特成就

五四时代众多杰出史学家的个人“知识组合”,不妨称之为思

想史上的一种“绝配”。一方面他们曾作为儒教社会史上最后一代学人,有幸自幼受过系统的传统教育,近乎和古人一样熟悉旧籍;另一方面,在进入青年期后又逢科学时代兴起,结果,在他们身上,中华学术史上重实证的积极方面(体现于“良史观”、考据学和辨伪学),得以汇通于现代科学思考方式,从而使他们能够“空前绝后”地完成了对古籍文本进行科学批评整理的阶段性任务。前清儒士没有现代科学观念,即使具有一定的实证性批评精神,如崔述、康有为、崔适等,因时代所限,也不可能对历史文本进行充分、彻底的理性分析(如仍然迷信六经思想内容和相信孔子为经学祖师之类),尽管他们为五四时代史学家们准备了革新考据学和辨伪学的学术条件。五四学人达到了20世纪至今中国人文社会科学史上仍属最高水平的成就。当然,因时代所限,他们还来不及处理中国史学学术现代化过程中的下一阶段任务:提升国学,包括史学研究的理论化水平。<sup>①</sup> 当今的古史学家和人文科学家,应该在五四时期史学家研究的基础上,以及在80年代以来中国学术全方位对外开放以来所获得的人文社会科学新知新学范围内,沿着正确的科研方向独立探索和发展。

---

<sup>①</sup> 顾氏区分了历史研究中的“下学”和“上达”,“〔清代学者的〕校勘训诂是第一级,我们的考证事实是第二级。等到我们把古书和古史的真伪弄清楚,这一层的根柢又打好了,将来从事唯物史观的人要搜取材料时就更方便了,不会得错用了”(顾颉刚:《古史辨》第四册《顾序》,第22页)。实际上此处所说的“唯物史观”,可理解为当时顾颉刚心目中的某种理论层次上的学术之概称。他本人很早就为自己限定了研究范围从而未进入他自己并不了然的此理论层次。但他清楚地知道此理论层次存在的必要性,这是他和各种“唯史料主义”史学家在思想上根本不同之处:他的史料分析学实际上是有意识地为未来的历史理论建设做准备的,其学术之史学理论意义正在于此。

## 2. 古史辨派“文本实证主义”之现代意义

顾颉刚的理性主义文本考据学研究,基本上没有受到 80 年来海内外各种保守主义史学观点的影响。古史辨派的史学研究,在摧毁封建主义意识形态方面所起的巨大作用,乃人所共知;而他们在历史文本分析方面积累的研究成果,才是该派的、特别是顾颉刚本人的更为重要的贡献方面。<sup>①</sup>以顾颉刚为代表的古史辨派史学思想,不仅在中国现代思想史和史学史上具有持久的重要意义,而且在未来中国古史学和中国的乃至世界的史学理论建设方面,也将发挥重要作用。<sup>②</sup>正是在国际非理性主义史学思想广为流行的今日,古史辨派表现出来的坚强学术理性主义,可进一步增附其世界意义。这一意义甚至于不限于史学界,更可影响到人文学科的各个领域。<sup>③</sup>

历史符号学的主要目的是对原始文本进行意义和功能的分解与组合。顾颉刚先生毕生的事业可以说都属于这一方向。历史符号学的重要分支之一正是史学材料学的分析研究。现代史学理论包括史料学理论的现代化发展,其关键正在于从相关学科中吸取理论性和技术性资源。现代化的史料学,既包括传统的小学 and 考据学(作为现代史料学的材料来源和技术层面的传统方法论技术),也包括现代语言学、语义学、符号学和解释学。后几种现代学

---

① 顾早年立志说,“自己愿意担任的工作有两项:一是用故事的眼光解释古史的构成的原因,二是把古今的神话与传说作为系统的叙述”(顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第 61 页)。

② 顾说:“到了现在,理性不受宗教的约束,批评之风大盛……许多学问思想上的偶像都不攻而自倒了。”(顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第 78 页)

③ 海外 60 年来对顾颉刚学术研究的忽略,主要不在于政治意识形态方面,而在于汉学界和国学界内史学认识论的“实用主义转向”,从而导致汉学界和国学界长期忽略了史学基本理论问题的探讨。

科,恰恰属于今日西方人文科学主流之前沿。中国古史学作为历史 1,固然属于远古史事范畴,而作为历史 2,则完全可以属于现代科学范畴。重要的是需注意到,顾颉刚学术,比其他现代中国史学家,更适于与当代前沿史学理论“接轨”,即成为当代史学理论、语史学、符号学和解释学的组成部分。因为他所使用的古史辨派“术语”都可转化为时代的科学语言(“信古派”者的史学话语则包含着过多的难以翻译的信仰修辞学话语)。这类广义的现代化的史料学,可以接着与其他众多人文社会科学部门,进行“有机的”结合(而非随意“拼合”)。

我们不妨把顾颉刚的学术遗产看成是一个庞大的、进行史学提问的个人笔记系统。<sup>①</sup> 它并可为后世古史研究奠定坚实的文献分析“设问学”范式。由其《古史辨》和《读书笔记》为主体形成的这个“笔记系统”,由于其课题广泛、构成复杂和意义深刻,必然会成为未来中国史学理论乃至世界历史理论的科学史料学基础之一。<sup>②</sup>

顾颉刚学术思想的理性主义特色和今日结构主义学术方法论也有相符之处:这就是首先选择学术思想的适切性运作域策略。在承认各种其他历史学分支(社会史、经济史、政治史、宗教史等研究)的重要性同时,将这些实质性的史学课题,合理地暂时划在自己的研究范围之外(加上括号)。但在上述被搁置的科研领域和自

<sup>①</sup> 顾氏言,“我对于我的笔记簿始终看作千金的敝帚”(顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第 28 页)。

<sup>②</sup> 顾氏在 20 世纪三四十年代时曾说,“现在还是提出问题的时候,而不是解决问题的时候”(顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册第二十七页)。他又说,他编辑《古史辨》的动机,是要成就一种《史料汇编》,“要使人读了这部汇编,可以有几个清楚的问题梗在心头”(顾颉刚:《古史辨》第五册《自序》,第 1 页);“《古史辨》只是一部材料书……它只是装箱的原料而不是工厂里的制品”(顾颉刚:《古史辨》第三册《自序》,第 3 页)。

己所从事的文本分析领域之间仍然隐存着逻辑性关联,二者之间的“重新联接”将可在其他运作域(相关学科组群)中继续展开。顾颉刚史学思想相当于一种史学语义学分析,其学术话语的“语义学同质性”,使其得以“适切地”外接于其他历史科学研究课题。

### 3. 中国古史学的普遍学术意义

顾颉刚为古史学研究奠定的广义史学材料学基础,有助于后世学者在历史科学的两大方面向前发展:在史料学的全面现代化方面和在历史科学其他部门的研究方面。五四时代史学家在史料科学整理方面的研究成果,已成为中国古史学研究发展的主要基础。也就是说,我们不可能越过五四时代史学成果来研究中国古代史。史学家应该一方面在此基础上,结合相关的现当代理论,扩大和深化现代史料学的科学建设;另一方面,在现代史料学发展的基础上,结合各种人文社会科学理论,来拓展中国历史科学内部的各种“上层建筑”(经济史、政治史、思想史、宗教史、文化史等等)研究。因此中国史学,特别是古史学,需要在两个方向上开展跨学科研究:在现代史料学(包括符号学、解释学)层次上和在现代人文社会科学(涉及人文社会科学各领域)层次上。大致来说,历史科学和自然科学的关系主要存在于技术层面上(胡适、傅斯年基本上停留在这个阶段),而和其他人文社会科学的关系才是存在于认识论和方法论层面上。

中国历史科学,由于已拥有世界上最丰富的原始历史资料 and 可能将拥有世界最前沿的理论工具,必将有朝一日对世界史学发挥重大影响。就古史学而言,我们的目标应该是把有关中国古代史研究的科学真理贡献于全人类,以丰富人类共同的历史知识。“学术是天下之公器”,如确,“国学”就也是属于全人类的,而非仅

“属于”本民族的。我们研究中国古史学,也有一个对世界学术尽责的意义在。因此中国史学同样地有一个如何与世界史学主体建立有机联系的问题。世界史学及其理论必然有助于中国史学及中国古史学的理论化发展。反过来,世界史学也期待着中国史学及其古史学部分所提供的独特研究成果。为此,中国古史学必须进一步使其学术话语的组织 and 风格现代化或科学化,以便使其成为可在世界主流学术界参与交流和对话的通行学术话语。那么,在人文社会科学学术全球化的时代要求下,一个更具学术战略性的深刻问题是:一方面中国史学是世界史学的一部分,另一方面世界史学也是中国史学的一部分。后者的意思是:中国学界应当把全世界、全人类的史学学术,都纳入自己的史学实践范围之内,并在此广阔、全面的人类史学实践框架内,策划其中国学术区内的各种史学研究方略。“中国史学”,不仅指各种传统史料本身(民族性遗产),而且特别指依据现代观点和科学方法(来自世界的方法论工具)对传统史料进行解剖分析后的成果。符号学和解释学理论是来自西方的,但它们正是在此地所说的意义上必定也要是“属于”中国学术的,其道理和来自西方的自然科学现已完全属于中国社会文化一样。中国古史学的“材料”固然甚老,但有关此古老材料之“学”却可能很新。实际上我们应该运用西方最前沿的史科学方法和技术及其解释说明之前沿理论,来研究东方古老文明的材料。在此基础上,中国古史学还将进一步积极参加人类历史理论整体的重建事业。“中国—古代—历史”和“西方—现代—理论”之间的“相反相合”式的学术对话,在笔者看来,乃是新世纪中属于人类学术最前沿的思想探讨领域之一。对于这一重要的人类共同学术目标来说,中国历史学家以及中国人文科学学者,自然是责无旁贷、

当仁不让的。

(原载《文史哲》2007年第3期)

# “禹是一条虫”再研究

吴 锐

1923年,在古史辨运动草创时期,这一运动的主将顾颉刚先生根据《说文》“禹,虫也”,猜测“禹或是九鼎上铸的一种动物”,鲁迅于1935年在小说《理水》中将作为动物之名的“虫”偷换为蠕虫,顾先生的假说遂被讹传为“禹是一条虫”。虽然顾先生不久后就放弃了这一假说,但这一假说从过去到现在一直被论敌当作软肋加以要挟和揭发。在20世纪50年代席卷全国的批判“胡适派”运动中,“禹是一条虫”是必不可少的讽刺话头,<sup>①</sup>直到20世纪末还不止一人提起。<sup>②</sup>确实如学者指出:“夏史在近代中国学术思想史中之备受注目,则起于1923年顾颉刚在《读书杂志》第9期发表的《与钱玄同先生论古史书》。这封信顾先生说了一句‘禹是蜥蜴’之类的话,于是禹是一条虫就变成简单的口号,而引起如火如荼的古史论战。事后我们知道顾先生的意思不能这么简单地理解,而他的‘层累地造成的中国古史’也含有更深刻的意义,不只是在推翻古史传说而已,但大家都不太理会。”<sup>③</sup>在古史辨运动早期,已有学

---

① 参见《古史考》(海南出版社2003年版)第一至四卷所收诸文。

② 如廖名春先生提醒人们要警惕“疑古派”,因为“他们宣称大禹是爬虫”,见《出土文献与中国文学研究笔谈》,《中州学刊》2000年第2期;并见《古史考》第五卷,第552页。

③ 张立东、任飞编著:《手铲释天书——与夏文化探索者的对话》,大象出版社2000年版,第472页。

者指出：“以己所处之时代较前人为优越，因而菲薄前人，轻议苛诋，当非学人态度。”<sup>①</sup>可是对于“禹是一条虫”这个把柄，“大家都不太理会”！

更有甚者，将“禹是一条虫”作为一颗炸弹捆绑在“疑古派”身上，试图令它与“层累说”同归于尽。朱渊清先生近年的《古史的证据及其证明力——以顾颉刚先生的大禹研究为例》一文认为，“顾颉刚先生的疑古理论与他早年对禹的身份的怀疑密切相关”，顾先生晚年仍然坚持“禹为动物”一说，这一具体的学术考证中已经体现了顾先生论证问题的方法，“这项具体的学术考证既是顾先生上古史研究的原始出发点，也是‘层累地造成的中国古史’说理论建设依据的基础”，因而“是我们必须正视而决不能回避的”。

在讨论之前，我愿意引用首次公布的顾先生为《古史辨》第七册写的序：

在第一、二册《古史辨》中，只凭我一个人乱闯，到现在居然有许多人同我一块儿工作了，集团工作的结果，居然把古史传说理出一个系统，像这本书所载的了。这就[是]二十年来学术界的进步，可是一般贵耳贱目的人，还在骂“顾颉刚说禹为虫”，“《古史辨》太过火了”，我愿意他们肯耐心把这本书翻一下，千万不要使疑古的人不盲目而反对疑古的人反盲目了。<sup>②</sup>

现在离顾先生写这段话已过半个世纪，骂“顾颉刚说禹为虫”、“《古史辨》太过火了”的状况依然故我，大有墙倒众人推之势，说明

---

① 赵贞信 1932 年语，见顾颉刚编：《崔东壁遗书》，上海古籍出版社 1983 年版，第 931 页。

② 顾颉刚：《古史辨》（修订本）第七册《顾序》，海南出版社 2005 年版，第 4 页。

这一八十多年的公案确实仍存在正本清源的必要。作为后学，也有责任将学术先辈从被绑架的状态解救出来。

## 一、“禹”名能否作“说文解字”式的分析

在1923年著名的《与钱玄同先生论古史书》中，顾颉刚先生写道：

至于禹从何来？……我以为都是从九鼎上来的。禹，《说文》云，“虫也，从内，象形”。内，《说文》云，“兽足蹂地也”。以虫而有足蹂地，大约是蜥蜴之类。我以为禹或是九鼎上铸的一种动物，当时铸鼎象物，奇怪的形状一定很多，禹是鼎上动物的最有力者；或者有敷土的样子，所以就算他是开天辟地的人。（伯祥云，禹或即是龙，大禹治水的传说与水神祀龙王事恐相类。）流传到后来，就成了真的人王了。

顾先生对“禹”字字义的假定，当时被刘掞黎斥为：“这种《说文》迷，想入非非，任情臆造底附会，真是奇得骇人了！”<sup>①</sup>柳诒徵讥笑顾先生不懂《说文》的义例：“比有某君谓古无夏禹其人；诸书所言之禹皆属子虚乌有。叩其所据，则以《说文》释禹为虫而不指为夏代先王，因疑禹为九鼎所图之怪物，初非圆颅方趾之人。”这种傲慢态度当即遭到钱玄同先生的有力驳斥。<sup>②</sup>现在还有人认为顾先生以虫释禹是“说文解字”式的分析了。其实顾先生在1925年对刘掞黎的答辩中列举的七条证据，<sup>③</sup>已经很有说服力，只是不必胶着于

① 刘掞黎：《读顾颉刚君〈与钱玄同先生论古史书〉的疑问》，《古史辨》第一册，第94页。

② 钱玄同：《论〈说文〉及壁中古文经书》，《古史辨》第一册，第195—202页。

③ 顾颉刚：《讨论古史答刘胡二先生》，《古史辨》，第一册，第117页。

“禹是南方民族的神话中的人物”。在回答柳诒徵的讥讽时，顾先生强调虫是动物的总名，《大戴礼记》中有羽虫、毛虫、甲虫等称谓：

言禹是虫，就是言禹为动物。看古代的中原民族对于南方民族称为“闽”，称为“蛮”，可见当时看人作虫原无足奇。禹既是神话中的人物，则其形状特异自在其内，例如《山海经》所说“其神鸟身龙首”，“其神人面牛身”，都是想象神为怪物的表征。这些话用了我们的理性看固然要觉得很奇怪说，但是顺了神话的性质看，原是极平常的。

顾先生说“言禹是虫，就是言禹为动物”，精确不移，试申论之。

### （一）金文中的“禹”字

（1）先看“禹”字。在金文中的字形如下（《金文编》第 958 页 2355）：



其为虫的象形一目了然。由于《秦公簋》铭文“受天命鬲宅禹责”之“禹责(迹)”可以和文献中的“禹迹”对应，金文中的“禹”字不可能释错。金文中的“禹”字常带“土”，如《齐侯钟》“禹”作“𠄎”。上海博物馆藏战国楚简《容成氏》中的“禹”字也带“土”。

再看“虫”字。在金文中的字形如下（《金文编》第 873 页 2132）：



（2）再看夏人是姒姓。“以”字金文作，小篆作，还保留金文余意。杨向奎先生认为本像盘蛇，为图腾之标志。<sup>①</sup>

① 杨向奎：《宗周社会与礼乐文明》，人民出版社 1992 年版，第 23 页。

1937年,顾颉刚先生在《禹贡》半月刊发表的《九州之戎与戎禹》一文,<sup>①</sup>独辟蹊径,从九州四岳的原居地推测禹传说的起源,放弃了“禹是南方民族的神话中的人物”之旧说,改从西方寻找禹的起源。童书业先生在该文跋语中说:“禹名从‘虫’,亦即‘句龙’。”杨向奎先生称赞这是“卓见”,“此为引进图腾说以证古史,将开辟新径,为《古史辨》增色”。<sup>②</sup>顾先生说“言禹是虫,就是言禹为动物”,已是以图腾证古史,晚年依然强调禹是夏之图腾。<sup>③</sup>新中国成立后,顾先生参观中央民族学院,见到台湾高山族的器物,高山族以蛇为图腾,由此联想到殷周铜器上的盘螭、盘虺纹,可能即禹图腾之遗留。顾先生所见台湾高山族器物,现在陈列于中央民族大学民族博物馆内,笔者于2006年10月1日目验,器物系木牌,纹饰中央是人面,人面外绘制一条蛇,蛇尾在内层,蛇头在外层。我愿意称之为“人蛇组合纹饰”。笔者曾经引用山西襄汾陶寺遗址彩绘龙纹盘,<sup>④</sup>其构图方式类似高山族的人蛇组合纹饰,只是高山族的人蛇组合纹饰正中是人面,而陶寺遗址彩绘龙纹盘正中没有有人面。但这件彩绘龙纹盘可以帮助理解“禹虫”。顾颉刚先生引用《说文》“禹,虫也”来推断禹出于神话传说,柳诒徵指责这是“不明《说文》谊例”。而亲历史古史辨运动的杨宽先生晚年则指出,这是一种很有锐利眼光的推断,根本与《说文》的谊例无关,禹和句龙、应龙一样

① 见《古史辨》第七册,第561—572页。

② 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,第37页。

③ 顾洪编:《顾颉刚读书笔记》第十卷,联经出版事业有限公司1990年版,第7979页。

④ 吴锐:《中国思想的起源》第二卷,山东教育出版社2003年版,第449页。

是一条“大虫”。<sup>①</sup>

虫为动物总名，顾先生已指出，这也是个常识问题，顾先生的批评者似乎还缺乏这个常识。按：《山海经·大荒西经》云“有虫状如菟”，郝懿行疏云：“菟、兔通。此兽也，谓之虫者，自人及鸟兽之属，通谓之虫，见《大戴礼·易本命篇》。”以下我们还要进一步探讨禹究竟是什么虫。

## （二）试对禹父“鲧”名作一“说文解字”式的分析

禹父“鲧”，又作“鯀”。《山海经·海内经》：“洪水滔天。鲧窃帝之息壤以堙洪水，不待帝命。帝令祝融杀鲧于羽郊。鲧复生禹。帝乃命禹卒布土以定九州。”鲧入羽渊所化，《国语·晋语八》说是“化为黄能”，《左传·昭公十七年》则说“化为黄熊”，《归藏·启筮》说“化为黄龙”，《拾遗记》卷二说“化为玄鱼”。黄龙、玄鱼字义明确，“黄能”和“黄熊”究竟孰为正字？按：《国语》韦昭注：“能似熊。”《左传释文》云：“熊，一作能，三足鳖也。”《史记·夏本纪·正义》也说：“鲧之羽山，化为黄熊，入于羽渊。熊音乃来反，下三点为三足也。束皙《发蒙记》云：‘鳖三足曰熊。’”王引之力主《国语》、《左传》原本应该作“熊”。<sup>②</sup> 鲧入羽渊虽然是神话，熊究非入水动物，我们还是主张原本作“能”。《山海经》权威研究者袁珂先生也认为“能”者“熊”字之讹，但又认为三足鳖、熊、水居之能、玄鱼都不如“黄龙”为近正。<sup>③</sup> 其实“鯀”化玄鱼之说，虽然出自晋人《拾遗记》，也有渊

① 杨宽：《历史激流中的动荡和曲折——杨宽自传》，台湾时报出版公司1993年版，第71页。

② 王引之：《经义述闻》卷十九，江苏古籍出版社1985年版。

③ 《山海经校注》，上海古籍出版社1980年版，第474页。

源。按天、玄古音相通之理(详下)，“玄鱼”等于“天鱼”，意谓神圣的鱼族。“𩺰”实为“玄鱼”二字的合写。《甲骨文合集》第21470片有一个没有释读的“𩺰”字，我一向主张是“天鱼”二字的合文(上下组合)。《南明》四七二著录的一片甲骨，“白”字(通“伯”)前的那个“𩺰”字，我主张是“天鱼”二字的合文(左右组合)，“天鱼白”正像周文王在商朝被称为“西伯”一样。在青铜器上，“鱼”字还经常用象形表示，<sup>①</sup>且多次出现“白(伯)鱼”，如《伯鱼鼎》“白鱼乍宝彝”(《殷周金文集成》2168，西周早期，河北易州出土)，《伯鱼簋》“白鱼乍宝彝”(《殷周金文集成》3534、3535，西周早期)，《椈簋》“白鱼乍宝彝”(《殷周金文集成》3825，西周早期，北京房山县琉璃河墓葬出土)，《伯鱼卣》“白鱼乍宝彝”(《殷周金文集成》5234，西周早期)，《伯鱼器》“白鱼乍宝彝”(《殷周金文集成》10545，西周早期)。

令人惊异的是，写实鱼纹早在仰韶文化半坡类型(公元前5000—公元前4500)已经相当发达。我国考古学家对它们的研究可以说达到了炉火纯青的境界，特别是1954—1957年对半坡遗址的发掘，实际上标志着诞生了中国自己的考古学派。主持发掘的石兴邦先生推想半坡彩陶上的鱼纹，可能就是半坡图腾崇拜的徽号。其中一件残片，仅留头部一段。外部轮廓是鱼头形，里面却画着一个人面形的花纹，石先生推测有特殊意义，似有“寓人于鱼”或者“鱼生人”，或者是“人头鱼”的含义，可以作为图腾崇拜对象来理解。<sup>②</sup>另外一件人面和鱼的结合更显著(图一，1)，这种构图又见

① 1961年河南鹤壁市东南郊庞村墓葬出土，见徐中舒主编：《殷周金文集录》201，四川辞书出版社1984年版，第65页。

② 中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆：《西安半坡——原始氏族公社聚落遗址》，文物出版社1963年版，第165、217—218页。

于陕西宝鸡北首岭(图一,2)及临潼姜寨(图一,3),都在渭水流域。



1.西安半坡

2.宝鸡北首岭

3.临潼姜寨

图一 渭水流域仰韶文化鱼纹<sup>①</sup>

笔者主张这是一种神秘人面和鱼纹的组合,表达的是一种“神鱼”或者“天鱼”观念,因为当时没有文字,只好用这种图画来表示。仰韶文化人面鱼纹的人面到了有文字的时代,固定为“天”字,字形还是人站立之形;仰韶文化的鱼纹到了有文字的时代,固定为“鱼”字。

这种人、鱼紧密型构图方式虽不见于汉水上游的龙岗寺和何家湾两个仰韶文化遗址,但那里仍有单独的“蒙面人”纹饰和单独的鱼纹。龙岗寺的“蒙面人”纹饰,见于一件尖底罐(标本 H23:1)。<sup>②</sup> 这种神秘的人面纹或兽面纹还可举出如下仰韶文化遗址:陕西西乡何家湾、甘肃正宁县、甘肃半山。另外,仰韶文化很多几何图案花纹也是由鱼形花纹演变而来的,可见鱼对仰韶文化先民的精神生活是多么重要!

夏族的后裔有褒国,西周末年立国于今天的陕西汉中。周幽

<sup>①</sup> 以上三图分别见中国科学院考古研究所、陕西省西安半坡博物馆:《西安半坡——原始氏族公社聚落遗址》,第180页;中国社会科学院考古研究所:《宝鸡北首岭》,文物出版社1983年版,第49页;半坡博物馆等:《姜寨》上册,文物出版社1988年版,第255页。

<sup>②</sup> 《龙岗寺——新石器时代遗址发掘报告》,文物出版社1990年版,第34、35页。

王宠幸褒姒而亡国，《国语·郑语》云：

训语有之，曰：“夏之衰也，褒人之神化为二龙，以同于王庭，而言曰：‘余，褒之二君也。’夏后卜，杀之、与去之、与止之，莫吉。卜请其鬻而藏之，吉。乃布币焉而策告之，龙亡而鬻在，桮而藏之，传郊之。”及殷周，莫之发也。及厉王之末，发而观之，鬻流于庭，不可除也。王使妇人不帙而噪之，化为玄鼈，以入于王府。府之童妾，未既舐而遭之，既笄而孕，当宣王时而生。不夫而育，故惧而弃之。

这是说明褒姒的来历。《周语·郑语》叙述龙鬻化为“玄鼈”，后来才有褒姒的出现，韦昭注：“鼈，或为虬。虬，蜃蛭，象龙。”玄鼈既然是龙鬻所化，当然与龙有关。杨向奎先生指出，褒为姒姓，以龙蛇为图腾，故“褒人之神，化为二龙”，而龙鬻化为玄鼈，遂有童妾遇之而孕生女的故事。“玄鼈”韦注以为象龙蛇者。玄鼈即天鼈（金文作“𪚩”），本为夏族图腾，故有此传说。《金文编》所收多例“𪚩”图像，古文字学家自来无解，杨先生首次释出这是“玄鼈”二字的合文，指出下一字与铜器中天鼈之鼈字相当，而尾部更显著。上边之“𪚩”，杨先生认为实龙蛇盘物形，所谓“物”或即古代之华表，因为这是图腾，所以大其形象，字应释为“玄”。笔者曾经列举更多的青铜器铭文，证明杨先生的释读。<sup>①</sup>从音韵学的角度看，天、玄古音本相通。《淮南子·原道》称赞舜“执玄德于心”，《览冥》云“星耀而玄运”，高注：“玄，天也。”据《宋史·天文志》，“天戈星”又叫“玄戈星”。

《郑语》记玄鼈为龙鬻所化，龙是对蛇的神化。鼈为龟，龟、蛇长期被古人认为雌雄异体。那么鱼呢？《山海经·海外南经》：“南

<sup>①</sup> 吴锐：《百年树人怀拱辰》，《古史考》第八卷，第549—550页。

山在其东南。自此山来，虫为蛇，蛇号为鱼。”郭璞注云：“以虫为蛇，以蛇为鱼。”可见蛇也可称为鱼。不仅如此，蛇还能化为鱼。《大荒西经》：“有鱼偏枯，名曰鱼妇。颛顼死即复苏。风道北来，天乃大水泉，蛇乃化为鱼，是为鱼妇。颛顼死即复苏。”又《海内北经》：“蛇巫之山，上有人操杯而东向立。一曰龟山。”可见蛇巫之山可以称为龟山。是不是因为鱼、龟、蛇都是水族动物，所以被古人不加区别？凡此古人的生物学观念，极有助于破译古史，值得大力研究。

现在可以推测：渭水流域（以今甘肃、陕西为核心）仰韶文化居民形成了一支“天鱼”部落，经过 2000 年左右的发展，分化出“玄鼃”族，也就是夏族。

张富祥先生近年对上古日名制的研究，独辟蹊径，认为十日名制乃由十二辰名制转换而来。张先生引《说文》释“禹”为“虫”，虫即蛇。“蛇”之初文为象形字，后来隶定作“巳”或“它”，西周金文中的“巳”字尚有逼肖蛇形者。而“禹”字初文的结构，实象以又具捕蛇之状，与《说文》所录的“扞”（拖）、“捺”、“拙”（拽）诸字同义。“禹”释为“虫”，当是借“禹”为“巳”，或二字本自通用，与“禽”、“兽”等字由动词转为名词皆同例。禹之名实出于十二辰名的“巳”，“大禹”即“大巳”，犹如商汤之称“大乙”。<sup>①</sup> 笔者前几年提出商周“‘天’字族群”假说，<sup>②</sup>认为在商代甲骨文和商周金文中存在“天”字（或“玄”字）和动物、器物、自然物等等的组合形式，现在可举出：（一）天鱼，（二）天鼃（玄鼃），（三）玄鸟，（四）天熊，（五）天豕，（六）

① 张富祥：《商王名号与上古日名制研究》，《历史研究》2005 年第 2 期。

② 参见吴锐：《甲骨文金文“‘天’字族群”假说》，载《揖芬集——张政烺先生九十年华诞纪念文集》，社会科学文献出版社 2002 年版。

天虎,(七)天戈,(八)天弓,(九)天刀,(十)天钺,(十一)天刑,(十二)天禾,(十三)天木,(十四)天周,(十五)天己,(十六)天井,(十七)天𠂔,(十八)天𠂔,(十九)天车(玄车),(二十)天中,(二一)天山,(二二)天于。还有不少干脆把“天”字(或“玄”字)省略了,例如天鼃(𪚩)省略为鼃(𪚩)。夏人为玄鼃族,鼃即鳖,古人认为龟、蛇异体,夏人当然也可叫做天蛇族,应当是从天鱼族分化出来的。

## 二、夏文化发源于陕西说

如果说禹为虫,它的发源地又在何处?由于没有发现夏代文字,这一问题虽然十分重要,但却不易解决。二十多年前,夏鼐先生对夏文化的定义是:夏文化指的是夏王朝时期夏民族的文化。<sup>①</sup>这一定义似乎有点过窄。夏王朝建立以后,族系融合,原先建立夏王朝的夏民族已经很难与其他民族区别看来,“夏”逐渐成为“中国之人”的代名词(《说文解字》),被赋予“大”等褒义,还成为正统的象征,如历代的夷夏之辨。夏文化的起源地和夏族的起源地当然是密不可分的。困难在于,族群在迁徙,地名跟着搬家,各家的认识也不同。

### (一) 夏文化起源地的种种观点

#### 1. 中部说

关于夏族的发源地,传统上认为在河南。《史记·货殖列传》:“颍川、南阳,夏人之居也。夏人政尚忠朴,犹有先王之遗风,颍川

<sup>①</sup> 夏鼐:《谈谈探讨夏文化的几个问题》,《河南文博通讯》1978年第1期。

敦愿。”《集解》引徐广曰：“禹居阳翟。”《正义》：“禹居阳城。颍川、南阳皆夏地也。”阳翟在今河南登封东南、颍水流域的禹县，1959年，徐旭生先生调查“夏墟”，即以此地为首选。禹父号“有崇伯鯀”，学者多认为“崇”即嵩山，也在登封。河南偃师二里头遗址，二十多年来，一直是探索夏文化的焦点。

20世纪30年代，傅斯年先生提出著名的“夷夏东西说”，主张商代发迹于东北渤海，古兖州是其建业之地。至于夏，因为禹迹无所不在，傅先生将它排除，以启以下为限。夏的区域包括今山西省南部（即汾水流域），近河南省之西部中部（即伊洛嵩高一带），东不过平汉线，西有陕西一部分，即渭水下流。虽然傅先生说“夏为西方之帝国或联盟”，那是相对东方的殷商说的，傅先生强调夏以河东为土。都洛阳，与周人以岐渭为本不同。<sup>①</sup>可见傅先生“夷夏东西说”实为中部说。

20世纪80年代，刘起榭先生结合山西陶寺遗址的新发现，纵论夏文化始于晋南，然后东进河南。<sup>②</sup>刘先生认为，禹族向东发展到山西南部汾水流域，在历史上留下五个“大夏”或“大夏之虚”，两个“夏虚”，至今有地名曰“夏县”。第一个夏虚位于襄汾、翼城、曲沃之间，有一座处于中心地位的崇山，成为该族的神山，所以夏人的远祖鯀、禹又称为有崇伯鯀、崇禹。在崇山下发现的陶寺遗址，刘起榭先生认为应属夏文化，也说明夏文化起于晋南。禹族有可能兴于陕西，还没有称为“夏”；后向东发展到汾水流域，停留下来，创造了“曾经有过数百年长期繁荣”（考古学者介绍陶寺语）的夏文

① 傅斯年：《夷夏东西说》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》外编第一种《庆祝蔡元培先生六十五岁论文集》，1933年。

② 刘起榭：《古史续辨》，中国社会科学出版社1991年版，第132—166页。

化,才称为“夏”。由于积数百年的经济和文化发展,力量壮大,才一举东入豫境,击败鸟夷有扈氏之族,建立了夏王朝,都阳城(河南登封告城镇)。<sup>①</sup>

## 2. 东方说

傅斯年先生在北京大学课堂上教授“夷夏东西说”,正在听课的杨向奎先生起而反驳师说,认为夏民族起于东方,夏代在中叶以前之活动中心以山东为主要地区,后来向西边的山西等地发展。杨先生晚年著作《宗周社会与礼乐文明》还在发挥这一观点。现在仍然有学者主张夏族起源于山东。

## 3. 西方说

主张夏起于西方并且实定为陕西中部的只有顾颉刚先生一人。他将中国古史中的民族分为东、西两大族:

东方族	{	虞
	{	商
西方族	{	夏
	{	姜
	{	周

自注:“夏——在今陕西中部,后迁于东方洛阳,其疆域远及山东。其宗神为禹。姒姓。”

顾先生这篇读书笔记似乎写于1968年,这应当是“夫子晚年定论”了。笔者编辑《古史考》第六卷《帝系的偶像》时,即以此文开篇;“帝系的偶像”也是顾先生原话。

<sup>①</sup> 引自刘起榭先生谈话,并见顾颉刚、刘起榭《尚书甘誓校释译论》(《中国史研究》1979年第1期),以及刘起榭《古史续辨》第132—166页。

#### 4. 南方说

相传禹娶涂山氏女，涂山被定在安徽。史书又载汤伐桀，桀逃往南巢，南巢也被定在安徽。若按这两种说法，夏文化自始至终都与安徽有关。<sup>①</sup>可是若按前辈学者如傅斯年、钱穆的考证，涂山即三涂山，在今河南境内。而且蚌埠在上古是鸟夷族的腹地，<sup>②</sup>夏王朝不大可能起源于此，更何况那时还没有夏王朝。

#### (二) 夏族的起源不出渭水—汉水流域

据许多文献上都有“禹都阳城”的记载，随着河南登封县告成镇西的王城岗城址的发掘，主张禹都阳城即王城岗的人不少，更何况登封还出土了战国时期的带“阳城”字眼的陶文。可是，即使王城岗城址的年代在夏代纪年范围内，就一定能证明就是禹的都城？出土了战国时期的带“阳城”字眼的陶文，就能担保禹时的阳城就在这里而不在别处？而且古史中的阳城至少有七个。按照我们的理解，古人以山的南面或水的北面为阳，则“阳城”只是山南之城或水北之城的意思，容易出现异地同名。例如，据《史记·张仪列传》：“秦惠王十年……仪因说魏王……魏因入上郡、少梁，谢秦惠王。惠王乃以张仪为相，更名少梁曰夏阳。”《集解》引徐广曰：“夏阳在梁山龙门。”在今陕西韩城，司马迁就是韩城人。《索隐》：“夏，山名也，亦曰大夏，是禹所都。”可见禹都传说之多。

前面指出渭水流域(以今甘肃、陕西为中心)的仰韶文化，辐射到汉水上游(也在今陕西境内)，在这两大流域内，形成了一支强盛

① 《解放日报》(上海)2001年7月23日。

② 据古本《竹书纪年》，后相元年征淮夷，二年征风夷。淮夷、风夷(凤夷)应属鸟夷族系。

的天鱼族,经过漫长的发展,分化出一支玄鼯族,即夏族。可是当今学术界似乎没有人主张夏文化起源于渭水、汉水流域的,如何看待这一矛盾呢?

夏文化既然因“夏”而起,当然与夏族有关。当夏族建立夏朝以后,“夏文化”就不能局限于夏族所创造的文化了。

首先从逻辑上说,夏朝作为我国第一个王朝,必然产生于有丰厚的文明积累之地。在夏朝以前,文明积累最丰厚的,我以为是炎帝族系、黄帝族系和鸟夷族系。

鸟夷族系有着明显的鸟图腾崇拜,与“禹虫”判然有别,又跨《禹贡》之冀、扬、兖、豫、徐、青诸州,可以排除。

炎帝族系、黄帝族系的发祥地,众说纷纭,我以为最切实的办法是寻找它们的母亲河。《国语·晋语四》说炎帝以姜水成,黄帝以姬水成,姜水可以说是炎帝的母亲河,姬水可以说是黄帝的母亲河。《水经注·渭水》以岐水东流、径姜氏城南为姜水。这条水即经过现在岐山、扶风、武功入渭水的那条水,在谭其骧先生主编《中国历史地图集》第一册《西周时期中心区域图》漆水西南。历代并没有关于姬水的直接记载,杨向奎先生考证姬水即漆水,发源于今麟游西偏北之杜林,而在今武功(郃)入渭水。<sup>①</sup>刘起榭先生认为姬水即渭水,姜水即羌水,亦即连白龙江、白水江之水。<sup>②</sup>姜水、姬水无论如何讨论,都在渭水流域,无疑是尔后王朝诞生的沃土。

其次,从史实上看:

(1)关于夏族的兴起,还是要从鲧说起。《国语·周语上》:“昔

<sup>①</sup> 杨向奎:《宗周社会与礼乐文明》,第16—18页。另参看谭其骧主编:《中国历史地图集》第一册《西周时期中心区域图》,中国地图出版社1982—1988年版。

<sup>②</sup> 刘起榭:《古史续辨》,第181页。

夏之兴也，融降于崇山。”《国语·周语下》：“昔在有虞，有崇伯鯀。”这“崇山”真是夏族的龙兴之地，难怪鯀称“有崇伯”。韦昭以今河南嵩山解“崇”。可是据《尔雅·释山》：“山大而高，崧。”“崧”即“崇”，可见高大的山都可叫“崇山”。《山海经》西次三经之首叫崇吾之山，在河之南。崇吾，郝懿行注：“《博物志》及《史记·封禅书·索隐》引此并作崇丘。”《尚书·尧典》记舜摄位，便“放驩兜于崇山”。《史记·五帝本纪》云“放驩兜于崇山，以变南蛮”。《集解》引马融注：“崇山，南裔也。”《御览》四九引盛宏之《荆州记》：“《书》云‘放驩兜于崇山’，崇山在澧阳县南七十五里。”长期以来，人们相信古籍中的澧水就是现今湖南省境内的澧水，其实应如石泉先生所考，先秦至齐梁以前的澧水即今湖北省钟祥市西北的涘河。<sup>①</sup> 陕西关中也有“崇”地。《诗经·大雅·文王有声》歌颂文王的伟大功绩：“文王受命，有此武功，既伐于崇，作邑于丰。”崇、丰都在周人发祥地周原附近。“有崇伯鯀”的“崇”可能也在这一带。

(2)在夏族产生之前，炎黄两大族系融合的时间已经相当长。夏禹的丰功伟绩是治水，而姜姓四岳则是禹的得力辅佐。<sup>②</sup> 顾颉刚先生考证姜族原居地在四岳，为西方萃聚之四山，在陕西、甘肃交界一带。<sup>③</sup> 《山海经·西次四经》中有申山，其西有上申之山，其西又有申首之山，都在陕北。《逸周书·王会》有“西申”，显然指姜族居住在西部而言。那么四岳所辅佐的禹必然也在西部。

(3)前引《诗经·大雅·文王有声》还说道：“丰水东注，维禹之

① 参见石泉：《古代荆楚地理新探续集》，武汉大学出版社 2004 年版，第 160—228 页。

② 参见《国语·周语下》。

③ 见顾颉刚《史林杂识》初编所附“四岳与五岳”地图，中华书局 1963 年版。

绩。”《秦公簋》铭文“甯宅禹责”，活像《文王有声》的“维禹之绩”，“责”、“绩”即迹。又，《诗经·小雅·信南山》：“信彼南山，维禹甸之。”南山在宗周南。随着禹治水神话的扩散，“禹迹”也无所不在。最初的禹迹何在？1937年，顾颉刚先生在《禹贡》半月刊发表的《九州之戎与戎禹》一文（后收入吕思勉、童书业编著《古史辨》第七册），是一篇“从文献到文献”<sup>①</sup>重建夏史的重要文献。顾先生的基本结论是：九州为“中国”的代称，夏人的祖先禹与九州有极深的关系，而九州最初是戎族的聚居地，故禹又称“戎禹”。也就是说，原居住小地名九州（其地有一簇丛山称“四岳”）的戎族，逐步发展成文化先进之族，就把原地名带来，称天下为“九州”。先把四岳山名带到山西境，因字形转写成“太岳”，而四岳又演化为全境的四岳、五岳。总之全境的九州、五岳，是由小地名九州、四岳发展而成。按：“戎禹”虽不能证明禹出于戎族，却能证明禹与戎族关系密切，从而说明禹的地域靠近西部。

（4）据《左传·昭公元年》：“夏有乱政而作禹刑，商有乱政而作汤刑，周有乱政而作九刑。”马克思曾经引用摩尔根的话说：“世袭继承制在凡是最初出现的地方，都是暴力（篡夺）的结果。”<sup>②</sup>据古本《竹书纪年》：“益干启位，启杀之。”战国楚简《容成氏》也说：禹有五子而不传子，乃让天下之贤者，“禹于是乎让益，启于是乎攻击益自取”。“益”和禹相传都是舜的得力助手，《孟子·滕文公上》：“当尧之时，天下犹未平，洪水横流，泛滥于天下，草木畅茂，禽兽繁殖，五谷不登，禽兽逼人，兽蹄、鸟迹之道交于中国。尧独忧之，举舜而

① “从文献到文献”为李学勤先生批评“疑古派”语，见张立东、任飞编著：《手铲释天书——与夏文化探索者的对话》，第132页。

② 马克思：《摩尔根〈古代社会〉一书摘要》，人民出版社1965年版，第123页。

敷治焉。舜使益掌火，益烈山泽而焚之，禽兽逃匿。禹疏九河，滹济、漯而注诸海，决汝、汉，排淮、泗而注之江，然后中国可得而食也。”“益”字或写作“嗌”，为鸟叫声。“益”有时作“伯益”，为皋陶之子；有时作“伯翳”，为秦人之祖。总之都属鸟夷族系，所以益为掌鸟兽之官。<sup>①</sup> 中国思想史艳称“二帝三王”，“二帝”指尧、舜，“三王”指夏禹、商汤、周武王，尧、舜、商汤都是东方鸟夷族系的首领，夏禹、周武王是西方黄帝族系的首领而与炎帝族系结盟。中国上古史的主干可以说是东方鸟夷族系与西方黄帝族系的斗争，“益干启位”也是如此，最后的结果则是夏族胜利了。

前引《左传·昭公元年》“夏有乱政而作禹刑”，举出的例子是“夏有观、扈”，与“虞有三苗”、“商有妘、邳”、“周有徐、奄”并举。启建立夏王朝，有扈氏起而抗启，大战于甘，现在传下来的《尚书》中有《甘誓》一篇，记载的是启有扈的誓词。启指控有扈氏“威侮五行，怠弃三正”，假借天命用武力消灭了有扈氏，汉代人认为：“昔者有扈氏为义而亡，知义而不知宜也。”（《淮南子·齐俗》）有扈氏，《史记·夏本纪》列为夏族支系，汉代马融、郑玄诸人都认为是夏的同姓国。钱穆先生认为有扈不在陕西而在今河南原武县西北。<sup>②</sup> 顾颉刚、刘起栎二先生提出新解，据《左传·昭公十七年》载郑子论少皞氏鸟名官，有“九扈”，为九农正，而“九扈”《说文》作“九雇”，“雇”的篆文作“雇”，因古篆中“鸟”、“隹”实是一字。王国维因卜辞地名中有“甘”有“雇”，遂认为“扈”即卜辞中的“雇”，在今河南原阳、原武一带。甘在今河南洛阳西南。刘起栎先生进而分析，夏后

<sup>①</sup> 参考杨宽：《中国上古史导论》，《古史辨》第七册，海南出版社 2005 年版，第 222—229 页；顾颉刚：《鸟夷族的图腾崇拜及其氏族集团的兴亡》，《古史考》第六卷。

<sup>②</sup> 钱穆：《史记地名考》卷六，商务印书馆 2001 年版，第 244 页。

氏这一部落联盟的活动区域首先当在较西的陕西以东、山西一带，是逐渐向东发展的。可能在启以前，其活动区域基本在平阳、安邑、晋阳等今山西省境，再东向就达到河南，因而遇到郑州附近的有扈氏的阻挡，有扈部落向西抗击有夏部落，就在洛阳附近的甘水一带作战。<sup>①</sup>

笔者同意将有扈氏解释为鸟夷族，但不同意将有扈氏和甘之地定在河南郑州、洛阳一带。首先是我们以为早在夏代以前，鸟夷族的势力已达今陕西境内，最明显的有关舜道死苍梧的传说，应当在今陕西东南（详下考）。其次《山海经·中山经》记有一条向北流入洛水的甘水，同时记发源于讌举之山的洛水东北流注于玄扈之水，玄扈之水则出自玄扈之山，讌举之山和玄扈之山中间夹的是洛水。谭其骧先生主编《中国历史地图集》第一册第 35—36 页《战国·韩魏》绘有“玄扈水”，在今天的陕西上洛东南流入洛水上游。玄扈水北方不远就是华山，在陕西华县太平庄出土的仰韶文化庙底沟类型黑套大鹰鼎，“堪称原始艺术杰作”，<sup>②</sup>仰韶文化鸟形陶器虽然远远少于东方大汶口文化，但不排除这件大鹰鼎有图腾崇拜之意。仰韶文化庙底沟类型约在公元前 4500 年至公元前 3600 年之间，其末期也比夏初早出约 1600 年。鸟夷族的大本营在东方，扩张的方向是向西，“玄扈”的意思应当等同于《诗经》“天命玄鸟，降而生商”的玄鸟，也等于天鸟，意思是“圣鸟”。这一支扈族从今陕西东南发展到关中成为有扈氏是有可能的。据汉代马融等人的注

<sup>①</sup> 顾颉刚、刘起朔：《尚书校释译论》第二册，中华书局 2005 年版，第 866—867 页。

<sup>②</sup> 图片见《中国大百科全书·考古学》，中国大百科全书出版社 1986 年版，第 601 页。

解,有扈在扶风郿县,即今西安西南方不远的户县。甘,马融注为有扈南郊地名。据东汉许慎《说文解字·邑部》,郿地还有户谷、户亭、甘亭。或以为马融是扶风人,才把扈和甘说成在扶风郿县,其实这种可能性并不比马融作为本地人更熟悉当地地名的可能性更大。

(5)由于自古以来夏朝与河南、山西、山东相关的记载颇多,加之河南、山西发掘了二里头、陶寺等重要遗址,陕西与夏文化的关系鲜有提及。<sup>①</sup>如果翻开谭其骧先生主编的《中国历史地图集》第一册第9—10页的《夏时期全图》,就会发现在今陕西境内的地名只有扈和甘两个。如果按钱穆、顾颉刚、刘起楠等先生的新解,这两个地名应该在河南,那么陕西与夏文化的关系真可谓不绝若线了。按:《左传·僖公三十二年》:“殽有二陵焉:其南陵,夏后皋之墓也;其北陵,文王之所辟风雨也。”杜《注》:在弘农澠池县西,即今河南澠池县西。殽山和函谷关是关中通往中原的要道,所以张良等人力劝刘邦以关中为都。顾颉刚先生推测:“殽山一带,是秦、晋之关隘,其在前代,亦为夏、周之关隘,犹明、清之榆关然。文王辟风雨于是,即其翦商时东出之道。至夏后皋之墓在是,若以夏都阳城或安邑解之,实不可通,以其舍帝都之近而远葬于山陵峡谷之中也。意者夏本都关中,其后拓土东方,后皋往来两地,中途暴卒,

---

<sup>①</sup> 笔者几年前向西北大学考古学家刘士峩先生请教,2000年5月21日得刘先生回信:“当前对夏、商族的起源问题,不仅在史学界是亟待攻克的难题,而在考古界也是引人关注的重大课题。据我在陕西考古系统所接触到的许多年轻学者,也都极其注意这一问题的线索,虽假设立说,均苦无科学依据。在陕西地区发现了不少原始社会末至商初的考古学文化,但哪一类型文化是夏文化,说不清楚。或者是尚未发现,或者是发现后我们尚不认识,二者都有可能。”

遂葬于斯乎？”<sup>①</sup>据古本《竹书纪年》，夏朝从禹算起，传十七世，夏后皋是第十五世国王。末代国王“夏桀之居，左河济，右泰华，伊阙在其南，羊肠在其北”。<sup>②</sup>“泰华”即华山，在今陕西。至少说明迟至夏朝末年，陕西仍然是夏朝的大后方。

(6)汉代的《说文解字》将“夏”解释为“中国之人也”，清人朱骏声主张“夏”字的本义为“大”，同时又说：“按，就全地言之，中国在西一小隅，故陈公子少西字夏，郑公孙夏字西。”<sup>③</sup>“中国”本指中原，地方并不大，不能说是“在西一小隅”。按古人名、字相应之理，春秋人的名、字，夏、西对应，诚如刘起榭先生所说，“说明春秋时人的心目中也认为夏人原是由于中原以西的西土的”。<sup>④</sup>不仅如此，后世尚以“夏”代表西北。《洛阳伽蓝记》：“北有二门：西曰大夏门，汉曰夏门，魏、晋曰大夏门。”《乐府诗集》二十七《陇西行》一曰《步出夏门行》。顾颉刚先生据此指出古代即以夏指西北隅。或称夏，或称大夏，一也。<sup>⑤</sup>

现在的问题是：春秋时人心目中的夏在西，“西”至何处？我们以为必然包括今陕西，甚至包括今甘肃的一部分。首先是禹有“戎禹”之称，历来是将“戎”定在西方的。大禹兴于西羌等说法将禹的始兴地向西推得更远。其次，周人以夏自承，屡见于《尚书》、《诗经》，现代的研究者往往认为是高攀，实际周与夏有族系和地域上的渊源。族系方面，杨向奎先生认为从褒姒的传说中可以看出夏

① 顾洪编：《顾颉刚读书笔记》第九卷下，第7566页。

② 见《史记》卷六十五《孙子吴起列传》载吴起语。

③ 《说文通训定声·豫部第九》。

④ 刘起榭：《古史续辨》，第152页。

⑤ 顾洪编：《顾颉刚读书笔记》第五卷上，第2804页。

人崇拜“玄鼋”，从《国语·周语》“我姬氏出自天鼋”可以看出周人崇拜“天鼋”，而玄鼋、天鼋是一回事（已见前引）。地域方面，《尚书·周诰》及《诗·周颂》，周人皆自称为夏（“区夏”、“时夏”）。《左传·襄公二十九年》，吴季札观周乐，“为之歌秦，曰：‘此之谓夏声，夫能夏则大，大之至也，其周之旧乎？’”顾颉刚先生解释说：“夫秦声而曰‘夏声’，且曰‘周旧’，明周与秦所处者皆夏境也。”<sup>①</sup>孙作云《说雅》指出秦人居周故地（即夏故地），《秦风》得称为“夏声”，西周诗也可以称为“夏声”，《小雅·鼓钟》篇所说的“以《雅》以《南》”也就是“以《夏》以《南》”，这个“《雅》”字也指夏地。顾先生补充《墨子·天志下》的一条材料：“于先王之书，《大夏》之道之然：‘帝谓文王，予怀明德，毋大声以色……’。”所引《大夏》在今《诗经·大雅·皇矣》，为夏、雅相通之一证。<sup>②</sup>

(7)如上所述，“夏”有大义，有“雅”义，都是褒义。我以为“夏”字的另一意义值得重视。《周礼·天官》有染人一职：“掌染丝帛。凡染：春暴练，夏纁玄，秋染夏，冬献功。”郑玄注：“染夏，染五色。”并引《尚书·禹贡》“羽畎夏翟”，这是徐州的贡品，“羽畎夏翟”即羽山所出五色雉羽。而“华”字的基本意思是草木开花，也有彩色之意。朱骏声《说文通训定声·豫部第九》解释“华”字的多种意义，即引《汉书·五行志》“华者，色也”，又引《尚书·顾命》“华玉仍几”，《传》：“彩色。”刘起桢先生则援用更多例子来证明华、夏二字意义相通。<sup>③</sup> 流行看法认为“夏”的本义为“大”，我以为这是后起义，最初义就是“华”，也就是“花”，可以追溯到仰韶文化的花叶纹。花

① 顾洪编：《顾颉刚读书笔记》第九卷下，第7567页。

② 顾洪编：《顾颉刚读书笔记》第七卷上，第4896—4897页。

③ 刘起桢：《古史续辨》，第154—155页。

叶纹和鱼纹可以说是仰韶文化两大标志性纹饰，花叶纹的强大传播力可以说令人叹为观止，北至内蒙古、辽宁，南至湖北、上海，西至青海，笔者曾举出数十例图案。<sup>①</sup> 石兴邦先生曾经绘出各地方考古文化的代表性花纹，以显示仰韶文化对大汶口文化、大溪文化、崧泽文化、红山文化、马家窑文化的影响。<sup>②</sup> 有学者甚至认为，仰韶文化庙底沟类型花叶类纹饰其实是鱼纹，<sup>③</sup>石兴邦先生也持相同看法。如果存在这种可能性，则仰韶文化的“鱼文化”底蕴真是太深厚了。

仰韶文化分布极广，我们特别注意渭水流域和汉水上游。渭水流域重要的仰韶文化遗址可举出甘肃秦安大地湾、陕西宝鸡北首岭、西安半坡、临潼姜寨，汉水上游重要的仰韶文化遗址可举出陕西南郑龙岗寺、西乡何家湾。而且渭水流域、汉水上游都有早于仰韶文化的遗址发现，考古界或称之为“前仰韶文化”，或称之为“大地湾一期”，可见仰韶文化本身还有很深厚的根基。很可能，渭水流域（以今甘肃、陕西为核心）和汉水上游的仰韶文化居民形成了一支“天鱼”部落，经过两千年左右的发展，形成“玄鼯”族，取名为“夏”，意义等同于“华”，赞美他们的民族像花一样有生命力。渭水流域的华山可能是夏族在某一时期崇拜过的圣山。

《山海经·海内南经》载：

夏后启之臣曰孟涂，是司神于巴，人请讼于孟涂之所，其衣有血者乃执之。是请生。

① 吴锐：《中国思想的起源》第一卷，第241—270页。

② 参见石兴邦：《中国新石器时代考古文化体系及其有关问题》，载《亚洲文明论丛》（一），四川人民出版社1986年版；以及《仰韶文化的彩陶纹饰辩证的发展过程及其源流的考察》，载《考古学研究》，三秦出版社1993年版，第142页。

③ 马宝光、马自强：《庙底沟类型彩陶纹饰新探》，《中原文物》1988年第3期。

郭璞注：

听其狱讼，为之神主。……不直者则血见于衣。（请生），言好生也。

夏后启是夏朝第一个国王，他手下的大臣孟涂是个司法神。到了春秋时期，则有文献资料可以证明巴人的活动地区仍然在汉水流域，半个世纪前，古史辨派健将之一童书业先生已倡此说。以研究湖北历史地理著称的石泉先生用更多材料证明，先秦时期的巴国故地以及巴人活动的中心地带当在汉水上游、今陕西东南的安康地区。<sup>①</sup> 夏代巴人活动的中心地带也有在汉水的可能，夏朝的统治中心应当距汉水不远。

汉水流域有两个“夏水”地名，可能也与夏文化有关。

一是今湖北襄樊市以西，上至丹江口、老河口一带的汉水河段，古称“沧浪之水”（或“苍浪之水”），至迟从东汉开始，沧浪之水又称“夏水”。《史记·夏本纪》引《尚书·禹贡》汉水“又东为苍浪之水”句，《索隐》：“马融、郑玄皆以沧浪为夏水，即汉河之别流也。”比临丹江的河南省淅川县有重要的下王冈仰韶文化遗址。

二是另外还有一条古夏水，流行说法定在今湖北荆州市江陵以东的江汉平原上，流经今江陵、监利、潜江、仙桃等县市，在今仙桃市附近注入汉水，汉水接纳夏水后亦得称夏水，流至今武汉市区注入长江，这是因为自唐初以来，人们都认为先秦楚国的郢都、秦汉至齐梁时的江陵就是现今荆州市江陵城市北的纪南城，实际根据石泉先生新考，古江陵在今湖北宜城南境，公元 554 年西魏攻陷梁元帝建都的古江陵城并加以毁灭性破坏，后梁主萧誉才在现今

<sup>①</sup> 石泉：《古代荆楚地理新探续集》，第 18—19 页。

的江陵建立起附庸国。结合古华容、监利、惠怀县的新定位,石泉先生推定古夏水当流经今宜城南境、钟祥西北境,可能在今钟祥西北境丰山口稍南处流入沔水。而且古夏口也不在今天的武汉,而在今天的钟祥城或稍南。<sup>①</sup>

近年公布的战国楚竹书《容成氏》<sup>②</sup>所记汤伐桀、桀逃亡的最后两站是南巢和苍梧。

南巢的地望,从古至今被定为今安徽巢湖,这也是鸟夷族的腹地,似乎不适合作为避难所。而且安徽与夏文化的关系,多因附会禹娶于涂山氏而起。

值得注意的是《史记·夏本纪·集解》所引郑玄的注解,说南巢是“南夷地名”。郑玄是东汉人,另一东汉人班固作《汉书·地理志》,列入正南的是荆州,则南巢有可能在荆州。南阳郡、南郡、江夏郡都属于荆州,其地域大多在今南阳盆地和汉水流域。《荀子·解蔽》:“桀死于亭山。”杨注:“亭山,南巢之山,或本作‘鬲山’。”王先谦《荀子集解》引王念孙说,认为作“鬲山”者是。我以为还有一种可能,“亭山”可能为“章山”之讹,章山即南巢。《山海经·大荒西经》:“成汤伐夏桀于章山,克之。”《大荒西经》记汤伐桀于章山还涉及另外一个地名巫山:

有人无首,操戈盾立,名曰夏耕之尸。故成汤伐夏桀于章山,克之,斩耕厥前。耕既立,无首,走厥咎,乃降于巫山。此巫山大概不会离章山很远。郭璞注:“自窜于巫山,巫山今在建平巫县。”历代都认为即今重庆市最东边的巫山县,位于长江三峡

① 石泉:《古代荆楚地理新探续集》,第117—158页。

② 见马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,上海古籍出版社2002年版。

中的巫峡,与湖北省巴东县接壤,这是极大的误解。按《汉书·地理志》云:“南郡巫。”应劭注云:“巫山在西南。”又说:“夷水出巫,东入江。”历代又以为“江”是“长江”的专称,导致坐标大移位。其实汉水在古代屡被称为“江”,周昭王南巡不复,就是卒于“江”(汉水)上的。石泉先生指出,沂水、淮水都曾称“江”,尤其是指出今湖北宜城市南境、汉水的支流蛮河,古代也称“江”,<sup>①</sup>石破天惊。早在“禹贡学派”活跃的时期,钱穆先生已经指出巫山最初在湖北随县西南百二十里之大洪山。石泉先生也指出三国吴时的巫县还在今宜城市西南角、南漳县东南境,巫山也当在此,不在今巫山山脉。<sup>②</sup>如此,汤伐桀于章山的所在,也应该在今湖北西部。《汉书·地理志》荆州“江夏郡”下列十四县,班固在其中的竟陵下注云:“章山在东北,古文以为内方山。”即今大洪山脉的中段。<sup>③</sup>《山海经·大荒北经》:“西北海外,黑水之北,有人有翼,名曰苗民。颡项生驩头,驩头生苗民,苗民厘姓,食肉。有山名曰章山。”这里的“苗民”应当就是三苗,三苗的范围,前引吴起所说“昔三苗氏左洞庭,右彭蠡”,则章山必靠近洞庭、彭蠡,《山海经》置于西北海外、黑水之北,可能是传闻之异。还有一种可能是如《史记·五帝本纪》所说“三苗在江淮荆州数为乱”,被赶到三危,历代注家认为三危在今甘肃最西之敦煌,钱穆先生认为在今甘肃渭源、岷县一带,<sup>④</sup>《山海经》也置三危于西北,又补叙三苗原居地有章山。

① 石泉:《古文献中的“江”不是长江的专称》,载《文史》第六辑,中华书局1979年版。又收入其《古代荆楚地理新探》,武汉大学出版社1988年版。

② 石泉:《古巫、巴、黔中故址新探》,收入其《古代荆楚地理新探续集》。

③ 石泉:《古代荆楚地理新探》,第385—386页。

④ 钱穆:《史记地名考》,第67页。

苍梧，历来定在今广西东部、靠近广东的苍梧，实际上桀是绝不可能逃这么远的，此“苍梧之野”必然别有所指。《文选》卷八司马相如《上林赋》：

独不闻天子之上林乎？左苍梧，右西极。丹水更其南，紫渊径其北。终始灞浐，出入泾渭。酆镐潦滹，纡余委蛇，经营乎其内。

《上林赋》是文学作品，极尽铺张之能事，或以为这一段出现的地名都是虚指。比如2006年国庆节前夕，天安门广场搭起一个布达拉宫景观，难道可以说布达拉宫在北京而不在西藏？南宋吴仁杰《两汉刊误补遗》卷六具体指出《礼记·檀弓》言舜葬于苍梧之野，注谓零陵是其地，零陵在长安之南，不得云左。其实清初王夫之已经指出屈原曾居汉水北。钱穆先生也曾指出今湘西之湘水、澧水、沅水在长江北不在今湖南。石泉先生的考证更加细密。与此相关的零陵等现在湖南境内的地名原来是从汉水流域带来的。苍梧，李善注引文颖曰：“苍梧郡属交州，在长安东南，故言左”。汉代确有交州，可是《上林赋》中提到的几个地名：

西极，李善注引《尔雅》曰：“至于豳国，为西极，在长安西，故言右也。”

丹水，李善注引应劭曰：丹水出上洛冢领山，东南至析县入洧水。

紫渊，李善注引文颖曰：河南谷罗县有紫泽，在县北，于长安为在北也。

灞浐，李善注引张揖曰：灞、浐二水终始于苑中，不复出也。泾、渭二水从苑外来，又出苑去也。

酆镐潦滹，李善注引张揖曰：酆水出郿县南山酆谷，北入渭。

镐在昆明池北。(李)善曰:潦,即涝水也。《说文》曰:涝水出郾县,北入渭。漓水出杜陵,今名沅水,自南山黄子陂西北流经至昆明池入渭。

可见这四个地名都在首都长安周围,则苍梧不会远到交州。钱穆先生认为这个“苍梧”就是苍野。《左传·哀公四年》:“楚右师军于苍野”,杜预注:“苍野在上洛县。”《水经注》:“丹水自苍野,东历菟和山。”钱先生推测苍梧之野亦可称苍野,相其地望,当在今陕西商县东南,菟和山西境。<sup>①</sup>

笔者主张这个“苍梧”可以参照《文选》卷八扬雄《羽猎赋》:

入洞穴,出苍梧。乘巨鳞,骑鲸鱼,浮彭蠡,目有虞。

洞穴,李善注引晋灼曰:洞穴,禹穴也。(李)善曰:郭璞《山海经注》曰:吴县南太湖,中有包山,山下有洞庭道也。言潜行水底,无所不通也。

彭蠡,李善注引应劭曰:彭蠡,大泽,在豫章。

有虞,李善注:有虞,谓舜也。

应劭是东汉人,他说彭蠡在豫章,“豫章”应指豫章大陂,远古的豫章大陂并不在今天的江西,而在今湖北省襄樊市东北约四十里的唐河与白河之间近白河东岸处,亦即以新野以南、汉水以北的南阳盆地南部较低洼地带,《方輿纪要》卷五十一《河南》六《南阳府邓州新野县·樊陂》尚有记载。<sup>②</sup>看来《羽猎赋》里的“洞穴”只是普通的入口,不是“洞庭”。陕西东南和湖北西北自古以来就是一条息息相通的大通道,扬雄所描写的正是从陕西出发东南行,到达

<sup>①</sup> 钱穆:《古地理论丛》,三联书店2004年版,第280页。

<sup>②</sup> 石泉:《古代荆楚地理新探续集》,第360页。

湖北西北的襄樊一带。

而且彭蠡的地望还可参照洞庭。《史记》卷六十五《孙子吴起列传》记吴起曰：“昔三苗氏左洞庭，右彭蠡。”洞庭既不是主流看法所指认的今湖南洞庭湖，更不在江苏吴县。《山海经·中山经》：

又东南一百二十里，曰洞庭之山……澧沅之风，交潇湘之渊，是在九江之间。

先定“九江”的所在，这也是个很有争议的问题。《尚书·禹贡》云“荆及衡阳惟荆州，江汉朝宗于海，九江孔殷，沱潜既道，云土梦作乂”，后面还说到“九江纳锡大龟，浮于江沱潜汉，逾于洛，至于南河”。《汉书·地理志》认为在庐江郡寻阳县，南宋蔡沈《书集传》认为九江明明写在荆州，“今详汉九江郡之寻阳乃《禹贡》扬州之境，而唐孔氏又以为九江之名起于近代，未足为据”。直到清代的胡渭、杨守敬等著名历史地理学家，都坚持寻阳属《禹贡》之扬州。蔡沈采纳胡氏（旦）、曾氏（旼）、朱熹的意见，认为九江在洞庭。这是正确的意见，不过他承袭了洞庭在长江以南的旧说。按：《战国策·秦策》载张仪说秦王曰：“秦与荆人战，大破荆，袭郢，取洞庭五都江南。”“五都江南”，《韩非子·初见秦》作“五湖江南”。《史记·苏秦列传》载苏秦游说楚威王曰：

楚……南有洞庭、苍梧。

同篇后文又云：

蜀地之甲，乘船浮于汶，乘夏水而下江，五日而至郢。汉中之甲，乘船出于巴，乘夏水而下汉，四日而至五渚。

巴，《索隐》：“巴，水名，与汉水近。”《正义》：“巴岭山在梁州南一百九十里。《周地志》云：‘南渡老子水，登巴岭山。南回（记）大江。此南是古巴国，因以名山。’”

五渚，《集解》：《战国策》曰“秦与荆人战，大破荆，袭郢，取洞庭、五渚”，然则五渚在洞庭。《索隐》：“按：五渚，五处洲渚也，刘氏以为宛邓之间，临汉水，不得在洞庭。”

可见前人早已认识到五渚在长江以北的汉水流域，因而怀疑不会在长江以南的洞庭，如果加以“疑古”，把五渚、洞庭都置于长江以北，就无疑滞了。钱穆先生已经有比较详细的论证，<sup>①</sup>石泉先生大畅其说，指出春秋战国时的洞庭，尚在今宜城东南境、钟祥西北境之汉水西岸，朱堡埠西处。<sup>②</sup>

主张九江在庐江寻阳的学者，常用《史记·龟策列传》“庐江郡常岁时生龟，长尺二寸者二十枚输太卜官”作证，最近刘起榭先生仍如是说。<sup>③</sup>实际长江本来多龟，《山海经·中山经》：“又东北三百里，曰岷山，江水出焉，东北流注于海，其中多良龟。”

又，《山海经·中山经》：“又东南一百二十里，曰洞庭之山……澧沅之风，交潇湘之渊，是在九江之间。”湘水、资水、澧水、沅水是现今湖南西部四大水，钱穆先生已考证它们原来也在长江以北，石泉先生论证转精。<sup>④</sup>《山海经》保存古代史料的价值，于此可见。清代史家胡渭在《禹贡锥指》中评论说：“太史公不敢言《山海经》，然其中亦有可信者。如谓澧沅潇湘在九江之间，赖此一语而九江遗迹犹可推寻，其有造于《禹贡》不小也。”<sup>⑤</sup>

与苍梧联系最多的，是说它是舜的死处、葬处。《礼记·檀弓

① 钱穆：《楚辞地名考》，《清华学报》第九卷第三期，1934年。

② 石泉：《古代荆楚地理新探续集》，第219—221页。

③ 顾颉刚、刘起榭：《尚书校释译论》第二册，第656页。

④ 石泉：《古代荆楚地理新探续集》，第160—228页。

⑤ 胡渭撰，邹逸麟整理：《禹贡锥指》，上海古籍出版社2006年版，第208页。

下》云：“舜葬于苍梧之野。”《史记·五帝本纪》：“（舜）崩于苍梧之野。”《山海经·海内南经》置苍梧于南方，说帝舜葬于苍梧之山之阳，尧的儿子帝丹朱葬于苍梧之山之阴。舜的最大武功是征服三苗，“三苗氏左洞庭，右彭蠡”，都在今湖北西北。回顾《容成氏》所载汤伐桀、桀逃亡的路线是戎遂→鬲山氏→鸣条之遂→南巢氏→苍梧之野，桀的意图是想从鸟夷大本营逃脱，进入西北夏人的老根据地。可见夏文化与西北的关系，是值得探讨的。

科学发现通常从提出假说开始。“禹是一条虫”正是一个富有远见卓识的假说，不应予以轻易否定乃至讥笑。

（原载《文史哲》2007年第6期）

# 由商代的“帝”看所谓“黄帝”

常玉芝

黄帝，传说是生活在距今四五千年前的中华民族的共同祖先，现在一般中国人都说自己是黄帝的子孙。但是，早在 20 世纪 20 年代，顾颉刚先生就指出，“黄帝”一称是在距今两千数百年前的战国时期才出现的；<sup>①</sup>“帝号的作为职位和称谓始于秦”；<sup>②</sup>秦以前的“《诗》、《书》里的‘帝’都是‘上帝’（帝尧、帝舜等不算）”；<sup>③</sup>“黄帝是西北民族的神话人物”，<sup>④</sup>“看《封禅书》便可知道是秦国所奉的‘上帝’之一，到战国时竟变成了‘人帝’，做《世本》的又拿古帝王的世系一个个牵引上去，于是黄帝就成了中国人公共的祖先”了。<sup>⑤</sup> 胡适同意顾先生的意见，他说：“《诗》、《书》里的‘帝’是指‘天帝’，‘看《郊祀志》，可见许多‘帝’为西方民族（秦民族）的天神”。<sup>⑥</sup> 总之，顾、胡二先生都认为秦以前的“帝”是指天神“上帝”，黄帝是西北秦

---

① 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《努力》增刊《读书杂志》第 9 期，1923 年 5 月 6 日。收入《古史辨》第一册中编，朴社 1933 年影印本，第 60 页。

② 顾颉刚：《论〈今文尚书〉著作时代书》，《古史辨》第一册下编，第 205 页。

③ 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》第一册中编，第 62 页。

④ 顾颉刚：《讨论古史答刘胡二先生》，《古史辨》第一册中编，第 121 页。

⑤ 顾颉刚：《论伪史及〈辨伪丛刊〉书》，《古史辨》第一册上编，第 20 页。

⑥ 胡适：《论帝天及九鼎书》，《古史辨》第一册下编，第 199 页。

民族的天神，而不是指的人帝。<sup>①</sup> 笔者认为，顾颉刚、胡适先生关于秦以前的“帝”是指天神上帝，战国时期才出现的“黄帝”不是指人帝的说法，是极为正确的。这由距今三千年前的商王朝的甲骨文和金文中的“帝”字的用法可以得到坚实的证明。在商代甲骨卜辞和金文中有不少“帝”字，这些“帝”字绝大多数作“采”形和“采”形。陈梦家先生曾总结卜辞中的“帝”字有三种用法：“一为上帝或帝，是名词；二为禘祭之禘，是动词；三为庙号的别字，如帝甲、文武帝，名词。”<sup>②</sup> 陈说基本正确。下面分别论述这三种用法。

## 一、“帝”作祭祀动词——禘祭

作祭祀动词用的“帝”主要出现在甲骨卜辞中，其写法多作“采”形，极少数有作“采”形的。作祭祀动词用的“帝”是指“禘”祭。何为“禘”祭？自汉代以来有三种说法：一曰时祭，即四时之祭；二曰殷祭，即大祭；三曰郊天之祭，即郊祭昊天。这三种说法都不符合商代禘祭的内容。近些年，甲骨学者严一萍、王辉曾先后通过对甲骨文中“帝”字的字形的分析来探讨商代“禘”祭的内容。严一萍说：“按帝采与采燎簠柴为一系，柴为束薪焚于示前，燎为交互植薪而焚，帝者以架插薪而祭天也。三者不同处，仅在积薪之方式与范

① 还有一些学者如刘半农、魏建功、刘起桐等也都认同顾先生的说法。见魏建功：《读〈帝与天〉》，《古史辨》第二册上编，第28页；顾颉刚、刘起桐：《尚书校释译论·尧典》第二册，中华书局2005年版，第8页。

② 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，中华书局1988年版，第562页。

围。故辞言‘帝一犬’，犹他辞之言‘燎一牛’也。”<sup>①</sup>王辉在全面归纳、研究了卜辞中的帝字的字形以后，认为：“我们可以把帝字看作是由头上的一和下部的米(或米)两部分所组成……米祭是柴祭，米乃是束祭，也是柴祭的一种，所以从字形上看，帝必然是火祭的一种。问题是帝字上部的一究竟代表什么？一在甲文中可以代表各种意义，但在帝字顶部，我们认为它是一种指示符号，代表天空。……帝字从一从米(或米)，米或米表示柴祭，一指明祭祀的对象为居于天空的自然神。”<sup>②</sup>二位学者所论有得有失。笔者接受他们关于帝祭是火烧柴薪之祭的考证，但不接受他们关于帝祭是祭天和只祭居于天空的自然神的说法。首先，遍查殷墟甲骨卜辞可知，商人是不祭祀天的。卜辞表明，商人确有天神崇拜，他们把居于天上的神称作“上帝”或简称作“帝”(见下文)，但绝不称作“天”。卜辞中的“天”字都不是指天空，也不是指天神，而是与“大”字的意义相同，如商人把商都称作“大邑商”，又称作“天邑商”，把商王“大乙”(即商汤)又称作“天乙”等等，这表明，在商人的意识中，尚没有“天”的概念。其次，帝祭也不只是祭祀居于天空的各种自然神，而是还用来祭祀其他自然神，如祭祀土(即社神)(《合集》14773)、川(《合集》14363)、鸟(《缀合集》168，即《合集》14360+《英藏》1225)、虎(《合集》21388)等。值得注意的是，帝祭几乎不适用于祭祀祖先神，祭祀祖先神用燎祭，帝祭与燎祭虽然都是烧柴薪以祭，但二者“积薪之方式与范围”不同，“燎为交互植薪”，“帝者以架插薪”(上引严一萍言)，但其范围究

① 严一萍：《美国纳尔森艺术馆藏甲骨卜辞考释》，艺文印书馆1973年版，第8页。

② 王辉：《殷人火祭说》，《古文字研究论文集》(《四川大学学报丛刊》第10辑)，1982年，第271页。

竟如何不同,我们是不得而知的。

## 二、“帝”作名词——指天神上帝

从商代甲骨卜辞和金文中可以看到,商人有天神崇拜。他们把居于天上的神称作“上帝”,多数时候就简称作“帝”,但绝不称作“天”。下面是几版记有“上帝”一称的卜辞:

(1) □□卜,争[贞]……上帝[不]降澍。

《合集》10166

(2) 鬲五鼓……上帝若,王[受]又=。

《合集》30388

(3) □□[卜],出[贞]……上帝……祝……

《合集》24979

这三条辞中都有残掉的字。第(1)辞卜问上帝不会“降澍”吧。“澍”,唐兰先生读为“暵”,即今“旱”字,<sup>①</sup>该辞是卜问上帝不会降下旱灾吧。第(2)辞卜问“上帝若,王受又=”,“若”之义,饶宗颐先生说:“按《尔雅·释言》:‘若,顺也。’又《释诂》:‘若,善也。’《汉书·礼乐志》:‘神若宥之。’注:‘若,善也。’殷时习语‘若’与‘不若’习见。”<sup>②</sup>因此,该辞的“上帝若,王[受]又=”是卜问上帝是否保佑商王,使商王顺利。第(3)辞残缺过甚,辞意不明。卜辞中有“上帝”一称的辞例较少,商人绝大多数时候是将“上帝”简称作“帝”的。将天上的神称作“上帝”或“帝”,在古文献中也有记载,如《礼记·

<sup>①</sup> 唐兰:《殷虚文字记》,转引自陈梦家:《殷虚卜辞综述》,中华书局1988年版,第564页。

<sup>②</sup> 饶宗颐:《殷代贞卜人物通考》上册,香港大学出版社1959年版,第220页。

曲礼》曰：“天神曰帝。”又《字汇·巾部》说：“帝、上帝，天之神也。”<sup>①</sup>

在商人的心目中，上帝(或帝)是高高地居于天上的神灵，这由下面几点可以得到证明：

### (一) 上帝或帝可以降下祸福

商人在说上帝或帝时，往往都是卜问它是否“降”下什么灾祸。上举的第(1)辞是卜问上帝不会降下旱灾吧，下面再举两版卜辞证之：

(4) 戊申卜，争贞：帝其降我旱。一月。

戊申卜，争贞：帝不我降旱。

《合集》10171 正

(5) 贞：帝不降大旱。九月。

《合集》10167

第(4)版的两辞从正反两面卜问帝是否给我(商王)降下旱灾。第(5)辞卜问帝不会降下大旱灾吧。同是卜问降旱灾的，前举的第(1)辞写的是“上帝”，而这两版卜辞写的是“帝”，这确凿无疑地证明了“帝”是“上帝”的简称。

(6) 癸亥卜：翌日辛帝降，其入于𤄎大宀。在𤄎。

《合集》30386

(7) □□卜，𠄎贞：我其已宾作，帝降若。

□□[卜]，𠄎贞：我勿已宾作，帝降不若。

《合集》6498

<sup>①</sup> 转引自《汉语大字典》“帝”字解，四川辞书出版社、湖北辞书出版社 1995 年版。

(8)贞:帝不佳降𦘔。

贞:帝佳降𦘔。

《合集》14171

(9)贞:卯帝弗其降祸。十月。

《合集》14176

(10)……[来岁]帝不降永。

……来岁(戊)帝其降永。在祖乙宗。十月卜。

《屯南》723

以上五版卜辞都是卜问上帝是否降下什么的。第(6)辞中的“翌日”指未来日；<sup>①</sup>“𦘔大𦘔”的“𦘔”为地名，“大𦘔”之“𦘔”，陈梦家先生说：“𦘔字从大，与作寔者或是一字。‘𦘔’‘𦘔’古与‘侧’相通……疑所谓夹室、侧室在大室的两旁，大室在正中。”<sup>②</sup>则“大𦘔”是指宗庙里的大的侧室；“在𦘔”的“𦘔”为地名。则该辞是于癸亥日卜问，问在未来的辛日(应是距癸亥日最近的辛未日)上帝是否降入于在𦘔地的宗庙里的大侧室，该辞是在𦘔地占卜的。第(7)版上的两条辞卜日均残掉，是由贞人从正反两面卜问“我其已宾作，帝降若”、“我勿已宾作，帝降不若”。“我”指商王；“已宾作”不太好解释，知是卜问商王做某事上帝是否会降下顺利。第(8)版上的两辞从反正两面卜问“帝不佳降𦘔”、“帝佳降𦘔”。“佳”为语气词，没有具体意义；“𦘔”字，于省吾先生读作“摧”，指摧毁性的灾害言之。<sup>③</sup> 则该两辞是卜问上帝是否降下摧毁性灾害。第(9)辞卜问

① “翌日”指未来日。卜辞中多指次日，但也有一些是指九日以内的，极个别有指十日以后的。见常玉芝：《殷商历法研究》，吉林文史出版社1998年版，第241页。

② 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第472页。

③ 于省吾：《释》，《甲骨文字释林》，中华书局1979年版，第227页。

“卯帝弗其降祸”，“卯”指卯日，是单用地支记日，“弗”是“不”的意思，即该辞是卜问在卯日上帝不会降下祸患吧。第(10)版上的两辞从反正两面卜问来岁上帝是否降永。“来岁”(包括“今岁”)之“岁”，陈梦家先生认为是指季节，<sup>①</sup>笔者通过梳理“今岁”、“来岁”的卜辞，论证了“今岁”、“来岁”的“岁”是当年岁解；<sup>②</sup>“永”，典籍中训为长、训为久，即长久之意。因此该版卜辞是卜问上帝是否在来年降下长久的福祉。以上例举的卜辞说明，商人在说到上帝(或帝)时，往往是说帝是否降下什么，如“降旱”、“降大旱”、“降入”、“降若”、“降銛”、“降祸”、“降永”等，正如《尚书·伊训》所说“惟上帝不常，作善降之百祥，作不善降之百殃。”上帝能够降下福祸，能够降入庙室，说明上帝是个高高地居于天上的天神，而不是居住在地上的人帝。

## (二) 上帝的权能

由上帝所拥有的权能也可看出上帝是个高高地居于天上的天神。

### 1. 上帝主宰气象

卜辞表明，商人心目中的天神上帝能够统领雨、雷、雹、风、云等自然神，它拥有主宰这些自然现象的权能。下面例举卜辞证明：

#### ① 帝令雨

卜辞中有不少“帝令雨”的卜问，即卜问上帝是否命令雨神下雨。卜问帝是否令雨的辞例最多，下面选录几条略见一斑：

(11) 贞：今一月帝令雨。

《合集》14132 正

① 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第224页。

② 常玉芝：《殷商历法研究》，第344—352页。

(12)今二月帝不令雨。

《合集》14134

(13)□□[卜], 𠄎贞: 今三月帝令多雨。

《合集》14136

(14)辛未卜, 争贞: 生八月帝令[多]雨。

贞: 生八月帝不其令多雨。

《合集》10976 正

(15)来乙未帝其令雨。

来乙未帝不令雨。

《合集》14147 正反

(16)自今庚子[至]于甲辰帝令雨。

至甲辰帝不其令雨。

《合集》900 正

以上六版卜辞都是卜问上帝是否“令雨”的,“令”是命令之意,即都是卜问上帝是否命令雨神下雨(或多下雨)的,这些辞中的“雨”都是作动词用的。第(11)辞卜问“今一月帝令雨”,“今”即现在,即问在现在的一月上帝会命令下雨吧。第(12)辞卜问在现在的二月上帝不会命令下雨吧。第(13)辞卜问在现在的三月上帝会命令多下雨吗。第(14)版上的两辞是从正反两面卜问“生八月”即下个月八月,<sup>①</sup>上帝是否命令多下雨。第(15)版的两辞从正反两面卜问在未来的乙未日上帝是否命令下雨。第(16)版的两辞从正反两面卜问“自今庚子至于甲辰”这段时间内(共五天)上帝是否命令下雨。

---

<sup>①</sup> “生月”指下一个月,由陈梦家先生最先考证。见其《殷虚卜辞综述》,第117—118页。

以上辞例表明,在商人的心目中,上帝操纵着下雨与不下雨,多下雨与少下雨的大权。下雨是一种天空中的自然现象,只有天上的神才能够操纵这些自然现象,因此这些辞中的帝应是指的天上的神,人间的王是不可能有这样的权能的。同时,我们由这些卜辞又可以看到,商人是不能祈求上帝下雨或不下雨,多下雨或少下雨的。卜辞中卜问下雨的辞例最多,因为下雨的多少,在什么时候下,在什么时候不下,都关系到商人的生产和生活,因此,他们总是在战战兢兢地卜问,通过占卜去揣摩上帝的意志。

## ②帝令雷

(17)癸未卜,争贞:生一月帝其弘令雷。

贞:生一月帝不其弘令雷。

贞:不其雨。

《合集》14128 正

(18)壬申卜,𠄎贞:帝令雨。

贞:及今二月雷。

《合集》14129 正

(19)贞:帝其及今十三月令雷。

帝其于生一月令雷。

《合集》14127 正

以上三版卜辞是卜问帝是否命令打雷的。第(17)版上的三条辞卜问的是一件事,前两辞是于癸未日从正反两面卜问“生一月”帝是否“弘令雷”,“生一月”即下个月一月,“弘”字作“𠄎”,于省吾先生释,他解释该辞说:“按弘训大,此言帝其大令雷也。”<sup>①</sup>因此这两条

<sup>①</sup> 于省吾:《释龠》,《甲骨文字释林》,第11页。

辞是卜问上帝是否在下个月一月份大令雷神打雷；雷和雨往往是相连的，故第三条辞卜问“不其雨”，即问不会下雨吗。第(18)版上有两条辞，第一条辞于壬申日卜问上帝会命令下雨吧；第二条辞卜问在现今的二月份会打雷吧，由此知第一辞的壬申日也应是在二月。总之，该版卜辞是卜问上帝是否在二月份命令雷神打雷，雨神下雨的。第(19)版上有两辞，第一辞贞问帝会在现今的十三月命令打雷吗，第二辞卜问帝会在“生一月”即下个月一月份命令打雷吗。商代武丁、祖庚时期多将闰月加在岁末称“十三月”，“十三月”的下一个月就是下一年的岁首一月。以上三版卜辞表明，在商人的心目中，上帝是主宰着打雷、下雨的权力的，天空中是否雷雨交加，由上帝说了算；这些卜辞也反映出商人是不能祈求上帝打雷、下雨与否的，他们只能通过占卜贞问上帝是否会命令打雷下雨。打雷往往伴有雨水，只有有了充足的雨水农作物才会获得好收成，所以商人卜问上帝是否命令打雷也是为了有个好年成。

### ③帝令雹

(20)丁丑卜，争贞：不雹，帝隹其。

丁丑卜，争贞：不雹，帝不佳。

《合集》14156

该版上的两辞是于丁丑日卜问的，先问“不雹，帝隹其”，再问“不雹，帝不佳”，是正反两面的卜问，“不雹，帝隹其”是问上帝不会命令下雹子吧，“不雹，帝不佳”是说上帝不会不命令下雹子吧。下雹子会损害农作物，给人们的生产和生活带来灾害，商人担心降雹会造成灾害，所以有此卜问。卜问降雹的卜辞也说明，在商人的意识中，上帝掌握着降雹与否的大权，人们不能祈求上帝不降雹，只能战战兢兢地卜问上帝是否降雹。

#### ④帝令风

(21)贞：翌癸卯帝其令风。

翌癸卯帝不令风。夕雾。

《合集》672 正

该版上的两辞从正反两面卜问在第二天癸卯日(“翌”指未来日,多指第二天)上帝是否命令风神刮风,验辞说“夕雾”,“夕”指夜间,即癸卯日夜间下雾了(当是没有刮风)。大风会给农作物和人们的生产、生活带来灾害,所以商人要卜问。该辞不但表明商人不能向上帝祈求不要刮风,而且表明下雾也是由上帝控制的。

#### ⑤帝云

(22)贞：燎于帝云。

《合集》14227

该辞卜问用燎祭即火烧的方法来祭祀上帝的史臣云可以吗?<sup>①</sup> 该辞的“帝”字不能作祭祀动词“禘”解,因为前面已有祭祀动词“燎”了,燎祭与禘祭的祭祀方式一样,都是烧柴薪以祭,因此“燎于帝云”的“帝”应是名词,指上帝,“帝云”是指上帝的使臣云。该辞透露出了三个问题:一是有云与无云由上帝说了算。二是商人可以对上帝的使臣云进行祭祀。商人为什么要祭祀上帝的使臣云呢?这是因为云多才会有雨水,有足够的雨水才能保证农作物有好收成,所以商人祭祀云是与祈求雨水有关的。三是说明对于上帝所控制的气象神人们是可以进行祭祀的,人们对某一种神灵有所祈求,才会对其进行祭祀。如祭祀上帝的使臣风的卜辞:“于帝使风,二犬。”(《合集》14225)“燎帝使风,牛。”(《合集》14226)这两辞分别

<sup>①</sup> 云是上帝的五个史臣之一,详待见常玉芝《商代宗教祭祀》一书。

卜问用二条犬和烧一头牛来祭祀上帝的使臣风。殷墟甲骨卜辞记录,上帝有五个使臣,称作“帝五臣”、“帝五丰(工)臣”、“帝五丰(工)”,或省略“五”字,简称作“帝臣”、“帝工”、“帝史(使)”。据笔者研究,天神上帝的五个使臣分别是风神、云神、雨神、日神、四方神(详细论证待见《商代宗教祭祀》一书)。由上帝帝廷组织中的臣工也可以看出上帝是天神而不是人帝。

由以上卜问上帝是否令雨、令雷、令雹、令风(下雾)、燎帝云来看,在商人的心目中,天神上帝是个凌驾于天上其他诸气象神之上的主神,它主宰着自然界的气象变化,它有权命令诸气象神是否下雨、打雷、下雹、刮风、下雾、出云等等。它高高地居于天上,世间的人们对其是既不可望也不可及的,人们不能向它祈求满足自己的各种愿望,即不能祈求它给予充足的雨水,不能祈求它不要使雨水过多而造成涝灾,或不要使雨水过少而造成旱灾;不能祈求它不要降下雹灾、风灾等等,对于这个威力无穷的天神,人们是既看不见也摸不着的,所以人们只能通过占卜来揣摩它的意志,揣测它是否会给人间带来各种灾祸,人们所能做的也就仅此而已。但是人们对于上帝的使臣雨、风、雷、雹、云、雾等却是看得见摸得着的,人们将其所祈求的愿望寄托在这些上帝的使臣即诸气象神身上,他们对这些气象神进行着各种各样的祭祀,以祈求它们满足自己的各种愿望。上帝能够操纵雨、雷、雹、风、云等气象神,反映出上帝是个天神而不是人帝,人间的帝王是绝对没有这样的威能的。

## 2. 上帝支配年成

### ① 帝令雨足年、帝令足雨

(23) 贞:帝令雨弗其足年。

帝令雨足年。

《合集》10139

(24)帝令雨足。

《合集》14141

以上两版卜辞中,第(23)版的两条辞从反正两面卜问“帝令雨弗其足年”,“帝令雨足年”,“足”是丰足之意,“年”是年成的意思,甲骨文中的“年”字从禾从人,《说文》“年,谷熟也”,是“年”的本义指收成,“足年”就是指丰足的年成;“弗”义为不会;“其”在该辞中应是指“雨”;因此,第(23)版的第一辞是从反面卜问上帝命令下雨,这个雨不会使年成丰足吧,第二辞是从正面卜问上帝命令下雨,这个雨会使年成丰足吧。可见,商人年成的好坏全在于上帝是否合理地给予足够的雨水。第(24)辞卜问“帝令雨足”,“雨足”即充足的雨水,是卜问上帝是否命令给予充足的雨水。由“帝令雨”的语句我们可以看到,雨不是由上帝自己直接下的,而是他命令有此功能的使臣雨神去行使的。

## ②帝降旱

前文曾举出第(1)、(4)、(5)三版卜问上帝是否降旱的卜辞,这里再举三条辞作说明:

(25)丑卜,贞:不雨,帝佳旱我。

《合集》10164

(26)己酉卜,亘贞:帝不我旱。

贞:帝其旱我。

《合集》10174 正

(27)庚戌,争贞:雨,帝不我[旱]。(正)

王占曰:鉞不早。(反)

《合集》10165 正反

第(25)辞卜问“不雨,帝佳旱我”,即上帝不命令下雨,是要给我(指

商王朝)降下旱灾吧。第(26)版上有两辞,从反正两面卜问“帝不我旱”、“帝其旱我”,“我旱”是“旱我”的倒装句。第(27)辞卜问“雨,帝不我[旱]”,即(上帝命令)下雨了,是上帝不给我商王朝降下旱灾吧,商王视兆后的占辞说“𠄎不旱”,“𠄎”是地名,即𠄎地不会有旱灾。殷墟甲骨卜辞中,这种卜问降旱与否的卜辞数量不少,说明商人担心旱灾的心情是经常的,因为发生旱灾会影响农作物的收成。

### ③帝巖年

(28)贞:佳帝巖我年。二月。

贞:不佳帝我年。(正)

王占曰:不佳帝巖,佳𠄎。(反)

《合集》10124 正反

(29)□寅[卜]……帝弗巖年。

《补编》4065

第(28)版上的前两条辞从正反两面卜问上帝是否“巖我年”,“巖”为伤害之意,<sup>①</sup>“佳”为语气词,即这两条辞是卜问上帝是否伤害我(商王国)的年成,第三辞是商王视兆后的占辞说:“不佳帝巖,佳𠄎”,是说上帝不会伤害我们的年成,而是会有“𠄎”。“𠄎”,郭沫若释为“古”,读为“故”;<sup>②</sup>杨树达认为“古与盍二字古音同”,“古亦当读为盍也”,<sup>③</sup>盍为表示灾害不祥之意的字。第(29)辞贞问“帝弗巖年”,“弗”为不会之意,<sup>④</sup>即卜问上帝不会伤害年成吧。这两版卜

① 裘锡圭:《释𠄎》,《古文字论集》,中华书局1992年版,第11—16页。

② 郭沫若:《卜辞通纂·考释》,科学出版社1982年版,第570页。

③ 杨树达:《积微居甲文说》,上海古籍出版社1986年版,第87页。

④ 裘锡圭:《说𠄎》,《古文字研究》第1辑,中华书局1979年版,第121页;又见《古文字论集》,第117页。

辞贞问上帝是否“巖年”，但没有说上帝所要降下的灾害是什么，估计也就是水、旱、风、雹等灾害。

以上七版卜辞反映出在商人的心目中，上帝是个支配农业生产年成好坏的最高神。上帝是否命令给予充足的雨水来保证有丰收的年成，是否降下旱灾、大旱灾，以及降下其他灾害来伤害商人的年成，都是商人经常担心和忧虑的。上帝支配年成的功能说明它是个具有自然力的天神，而人帝是绝不可能具备有这样的功能的。

### 3.上帝左右城邑安危

商人以为上帝高居于天上，可以随时降落人间，左右着人间的城邑建设。如卜辞：

(30)庚午卜，内贞：王乍邑，帝若。八月。

庚午卜，内贞：王勿乍邑，铜兹，帝若。

贞：王乍邑，帝若。八月。

贞：[王]勿乍邑，帝若。

《合集》14201

该版卜辞两次从正反两面卜问“王乍邑，帝若”，“王勿乍邑，帝若”。“乍”即“作”，《尔雅·释言》曰：“作，造、为也。”《诗经·大雅·文王有声》：“文王受命，有此武功，既伐于崇，作邑于丰。”即“乍邑”是建造城邑之意，“勿乍邑”是不要建造城邑；“若”，即顺利之意；“铜兹”，即在兹，是在此地之意。即该版卜辞是卜问：商王要建造城邑，上帝会保佑顺利吗？商王不建造城邑，上帝会保佑顺利吗？

(31)壬子卜，争贞：我其乍邑，帝弗左若。三月。

癸丑卜，争贞：勿乍邑，帝若。

癸丑卜，争贞：我宅兹邑大宾，帝若。三月。

癸丑卜，争贞：帝弗若。

《合集》14206 正

该版上有四条辞：第一辞于壬子日卜问“我其乍邑，帝弗左若”，“我”指商王，即商王要建造城邑，上帝不会保佑顺利吧？“左”即“佑”之意；第二辞于第二天癸丑日卜问，说商王“勿乍邑，帝若”，即商王不建造城邑，上帝会保佑顺利吗？正反两问在前后两天内卜问；第三辞也是于癸丑日卜问，说“我宅兹邑大宾”，即商王要住在这个城邑举行大宾之祭，上帝会保佑顺利吗；第四辞于同一天卜问，是上一辞的反问，问“帝弗若”，即上帝不会保佑顺利吧。

(32) 丙辰卜，覈贞：帝佳其终兹邑。

贞：帝弗终兹邑。

贞：帝佳其终兹邑。

贞：帝弗终兹邑。

《合集》14209 正

该版的四条辞从正反两面两次卜问“帝佳其终兹邑”，“帝弗终兹邑”。“终”字，卜辞作“冬”，“冬”即“终”，“终”字在卜辞中有多种意义。对于“终兹邑”的意义，于省吾先生说：“终字应训为终止或终绝……帝佳其终兹邑和帝弗终兹邑，是就上帝是否终绝兹邑言之。”<sup>①</sup>即“终兹邑”是灭绝此座城邑的意思。

(33) 戊戌卜，争贞：帝施兹邑。

贞：帝弗施兹邑。

《合集》14211 正

该版的两辞是从正反两面卜问“帝施兹邑”，“帝弗施兹邑”。“施”

<sup>①</sup> 于省吾：《释“帝佳其冬兹邑”》，《甲骨文字释林》，第188—189页。

字,从矢从子,学者多认为是灾害字,因此,“帝施兹邑”当是问上帝要降灾害于此城邑吧,“帝弗施兹邑”当是问上帝不会降灾害于此城邑吧。

(34)癸巳卜,宾:帝毋其既入邑摧。

《合集》9733 正

该辞于癸巳日卜问“帝毋其既入邑摧”,“摧”卜辞作“𠄎”,于省吾先生释作“推”,读作“摧”,“指摧毁的灾害言之”,<sup>①</sup>证之卜辞,此说甚确。则该辞是卜问上帝不会在它降入城邑之后,给该城邑以摧毁性的灾害吧。

总之,商人在建造城邑时要贞问上帝是否保佑其顺利,建成后又要担心上帝是否伤害、灭绝、摧毁其城邑。因此,在商人的心目中,上帝是左右其城邑的建设和安危的。值得注意的是,商人也只是揣摩上帝是否保佑、伤害其城邑,而不能祈求上帝保佑或不伤害其城邑。上帝能摧毁、灭绝城邑,说明上帝是个具有巨大威力的自然神。其降入城邑又说明它是个居于天上的神灵。

总而言之,从以上所述的上帝的权能可以看到,在商人的心目中,天神上帝(或简称帝)是个主宰着天上、人间一切事物的至上神,它有着至高无上、威力无比的权能:它主宰着自然界的气象变化,它呼风唤雨,决定着雨、雷、雹、风、云等自然现象的发生和程度;它支配着商人的农业生产,商人年成的好坏要由上帝来决定;它左右着商人城邑的建设和安危,左右着商王的福祸;它还左右着商王战事的胜负(此处从略)。总之,商人的生产和生活以及安危都要由上帝来决定。而商人也只能是战战兢兢地揣测着上帝的意

<sup>①</sup> 于省吾:《释𠄎》,《甲骨文字释林》,第227页。

志。仅此而已。

值得注意的是,虽然在商人的心目中,上帝权力无上,主宰着人间的吉凶祸福,但卜辞表明,商人却从来不向上帝祈求,从来不对上帝进行祭祀。<sup>①</sup>这种现象,令许多学者,包括一些宗教界的学者,不得其解,甚至不可思议。那么,对这种现象应该作何种解释呢?陈梦家先生说这是因为“上帝与人王并无血统关系”的缘故,<sup>②</sup>这是一个非常重要的原因,这也证明了上帝是个自然神,不是人帝。笔者认为还可能有另外一个原因,就是商人敬畏上帝,认为上帝高高地居于天上,太虚无缥缈了,凡人对它是看不见、摸不着的,它的意志都是通过它的臣使来实现的,所以只要祭祀贿赂好它的臣使,人们所期望的和所祈求的就会由其臣使来实现。当然,这只是一种猜测,实际情况还有待于今后作进一步的研究。

### 三、“帝”作庙号——商王不称“帝”

殷墟甲骨卜辞中,有几条子称死去的父王为“帝某”的辞例。如:

(35)甲[戊卜],[王]曰贞……父丁……又。

甲戌卜,王曰贞:勿告于帝丁。不𠄎。

《合集》24982(《粹》376)

这是一版祖庚或祖甲卜辞,上面有两条辞。第一条辞虽然残掉数字,但知是于某甲日卜问祭祀“父丁”的;第二条辞于甲戌日由商王

<sup>①</sup> 殷人不祭祀上帝,前人已有指出。如陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第577页;〔日〕池田末利:《商末上帝祭祀的问题》,《东洋学报》第72卷第1、2期,1992年。

<sup>②</sup> 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第580页。

祖庚或祖甲亲自卜问“勿告于帝丁”，即是卜问不要对帝丁举行告祭吧。两条辞，一辞卜问祭祀的对象写的是“父丁”，二辞卜问祭祀的对象写的是“帝丁”，“帝丁”与“父丁”应该是指的同一个人，祖庚和祖甲的父亲是武丁，所以这里的“父丁”和“帝丁”应该是指的武丁，“帝丁”是祖庚或祖甲对死去的父王武丁的另一个称呼。两条辞是在同一日甲戌日就告祭死去的父王武丁一事从正反两面进行卜问的。“帝丁”与“父丁”同版，并在同一日被祭祀，这证明“帝十日干”是子对死去的父王的称呼。

(36) □酉卜，𠄎[贞]：帝甲𠄎，其牢。

《合集》27438(《戩》5·13、《续》2·18·9)

(37) 贞：其先帝甲，其弘。

《合集》41214(《库》1772)

(38) 己卯卜，𠄎贞：帝甲𠄎□其及祖丁……

《合集》27439(《后·上》4·16)

(39) 贞：其自帝甲，又延。

《合集》27437(《粹》259)

这四条有“帝甲”称谓的卜辞都是康丁卜辞。<sup>①</sup> 第(36)辞卜问用牢，即经过特殊饲养的牛祭祀帝甲。<sup>②</sup> 第(37)辞卜问先祭帝甲(“先”为祭名)。“帝甲”是康丁对其死去的父王祖甲的称呼。第(38)辞卜问祭祀帝甲及祖丁，帝甲是指祖甲，祖丁是指康丁的祖父、祖甲的父亲武丁。第(39)辞卜问祭祀帝甲，并“又延”，意指祭祀的对象又延续到其他祖先，由第(38)辞知应是延续到祖丁即康

① 《史记·殷本纪》说康丁之兄廩辛也曾即位为王，但在卜辞中并未见到有“廩辛”的称谓。

② 姚孝遂：《牢、牲考辨》，《古文字研究》第9辑，中华书局1984年版，第25—35页。

丁的祖父武丁。第(38)辞、(39)辞祭祀的祖先的世次是由近世向远世排列的,是所谓的逆祀。

(40)乙卯卜:其又岁于帝丁,一牢。

《合集》27372(《南·辅》62)

这是一条武乙卜辞,于乙卯日卜问用割杀(“岁”作祭名时为割杀之意)一头经过特殊饲养的牛来祭祀帝丁。武乙的父亲是康丁,所以“帝丁”是武乙对其死去的父王康丁的另一个称呼。

对于以上卜辞所显示的商王对其死去的父王称“帝某”的现象,陈梦家先生说“帝某”的“帝”是庙号的区别字,<sup>①</sup>即《礼记·曲礼》下的“措之庙立之主曰帝”的帝,“帝即庙主。卜辞帝丁、帝甲之帝,其义与示相似”。<sup>②</sup>此说很有道理。在殷墟甲骨卜辞中,上甲、报乙、报丙、报丁、示壬、示癸六位先公的庙号就是在日干名前加庙名设置的。商朝第一王商汤在灭掉夏朝,建立了商王朝以后,就建立了祭祀祖先的制度。这一点由商先公上甲、报乙、报丙、报丁、示壬、示癸和示壬、示癸的配偶的庙号的建立就可以得知。上甲的庙号,卜辞作“田”,晚期卜辞又作“𠄎”、“𠄎”,“报乙”、“报丙”、“报丁”的庙号,卜辞分别作“匚”、“匚”、“匚”,这几位先公的庙号的写法反映出他们是有宗庙的,是受到祭祀的。杨树达先生说:“甲文田字所从之匚为何字乎?曰:此即经传之祊字也。《国语·周语》云:‘今将大泯其宗祊。’韦注云:‘庙门谓之祊,宗祊犹宗庙也。’《诗·小雅·楚茨》云:‘祝祭于祊。’毛传云:‘祊,门内也。’《礼记·郊特牲》云:‘索祭祝于祊。’郑注云:‘庙门外曰祊。’余谓韦注‘宗祊犹宗

① 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第562页。

② 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第440页。

庙’之说最为得之。盖禘即是庙，其训庙门，又或训庙门内，或训庙门外，皆庙义之引申也。《国语》曰：‘上甲微，能率契者也，殷人报焉’……报为祭名，韦昭释为报德之祭，义或然也。行此报祭，必有其所，于是特为立庙焉。故田从口从十者，谓特起一庙行报祭之甲也。匚 匚 匚从乙丙丁在匚中者，亦为特起一庙见祭之乙丙丁也。匚 匚 匚何祭？殆亦报祭也。后人释匚 匚 匚为报乙报丙报丁，正谓被报之乙丙丁也。盖匚 匚 匚字之从匚，举其祭所，释义作报，称其祭名，其意一也……上甲与报乙报丙报丁皆为特庙：与匚乃匚特庙之标符。”<sup>①</sup>由杨先生之所论，知上甲、报乙、报丙、报丁是各有其宗庙的，是享受后人的祭祀的。示壬、示癸庙号中的“示”，《说文》谓“神事也”，卜辞中“示”字的字形“象以木表或石柱为神主之形”，“示即主，为庙主、神主之专用字”。<sup>②</sup>据于省吾先生研究，上甲、报乙、报丙、报丁的庙号因为年代久远是由后世追定的，而成汤的祖父和父亲示壬、示癸及他们的配偶示壬之配妣庚、示癸之配妣甲的庙号则是具有典可稽的，<sup>③</sup>是成汤立国之后建立的。这就是说，卜辞中对死去的父辈祖先称“帝某”即“帝十日干名”，其“帝”字的意义为神主之义，与上甲、报乙、报丙、报丁、示壬、示癸庙号中的匚、匚、示所表示的意义是相同的。

除了上举的祖庚或祖甲称其父武丁为“帝丁”，康丁称其父祖甲为“帝甲”，武乙称其父康丁为“帝丁”外，在帝乙卜辞中，还有“文

① 杨树达：《积微居甲文说·释田匚匚匚》卷上，第43页。

② 引自徐中舒主编：《甲骨文字典》“示”字条，四川辞书出版社1995年版，第11页。

③ 于省吾：《释自上甲六示的庙号以及我国成文历史的开始》，《甲骨文字释林》，第193—198页。

武帝”一称。笔者曾通过对卜辞文例特征的分析,详细论证了“文武帝”一称的日干名是“丁”(“文武帝”应是“文武帝丁”的省称),“文武帝”是指丁名王文武丁即文丁,<sup>①</sup>“文武帝”是帝乙对其父文丁(典籍称“文丁”,<sup>②</sup>卜辞中称作“文武丁”,又简称作“文武”、“文”)的称呼。另外,在商末铜器“四祀邲其卣”铭文中以及1977年在陕西省岐山县凤雏村发现的西周甲骨文中(H11:1)有“文武帝乙”一称,“文武帝乙”即是指典籍中的帝乙,是帝辛(即商纣王)对其死去的父亲帝乙的称呼,<sup>③</sup>加在“帝乙”之前的“文武”是美称。在商纣王时,商王朝被周武王灭掉了,因此,商纣王的庙号在殷墟甲骨卜辞中是不可能出现的,后世的文献中称其为“帝辛”,“帝辛”的称谓也是“帝十日干名”,这或许是纣王之子,也或许是后世的人们根据商人的习俗而追加给他的称谓。

以上关于“帝某”的卜辞和铜器铭文证明,商代盛行着对死去的父王在其日干名之前加“帝”字的习俗,“帝某”之“帝”不是指商王称帝,它的意义即如《礼记·曲礼》下所说是“措之庙立之主曰帝”的帝。这样,引起顾颉刚、胡适、刘起岷诸先生所疑的商代最后两王帝乙、帝辛的“帝”的问题,就有了明确的解释。

胡厚宣先生对上引子称父为“帝某”的卜辞却有不同的解释,他说:“殷人于天帝称帝,于祖先亦称帝。甲骨文中贞卜殷王祭祀祖先,于其生父每亦称帝。”这是没有弄清“帝十日干名”的“帝”字

① 常玉芝:《说文武帝——兼略述商末祭祀制度的变化》,《古文字研究》第4辑,中华书局1980年版,第205—233页。

② 《史记·殷本纪》称其为“太丁”(中华书局1982年版,第104页),显误。

③ “文武帝乙”是指帝辛之父帝乙,丁山先生已早有所论,见丁山:《邲其卣三器铭文考释》,《文物周刊》(上海)1947年第37、38期。但在该文中,丁山先生又说“文武帝乙”就是卜辞中的“文武帝”,现在看来是错误的。

的意义的缘故。他还认为商王对已死的生父还称“王帝”。<sup>①</sup> 陈梦家先生虽然认为“帝某”之帝是庙号的区别字,其义与示相似,但他也指称卜辞中有“王帝”的称呼,不过,陈先生与胡先生不同,他认为“王帝”不是指人帝而是指上天或天神上帝。<sup>②</sup> 胡、陈二先生所举的关于“王帝”的卜辞完全相同,都是举的下面三条卜辞:

(41) □□王卜,曰:兹下,[不]若,兹鈔王,帝[不]葺见……

《合集》24980(《续存·上》1594)

(42) 隹王,帝亡不若。

《合集》24978(《续》4·34·7,《南·诚》75)

(43) ……[东]再王,帝今日……

《合集》30389(《宁》1·515)

这三条辞中两条有缺字。陈梦家先生在 1956 年,胡厚宣先生在 1959 年的释文均有错误,今更正如上。对第(41)辞,陈先生没有释出“王卜”,并主观地将“兹下”后残掉的字补作“上”,将“兹鈔王,帝”错释成“兹求于王帝”,之后的“葺见”也没有释出,并将“王”与“帝”字连读。胡先生将该辞的叙辞读成“兹下若兹求于王帝”,“葺见”二字也没有释出。陈、胡二先生分别将叙辞释读成“兹下[上]若,兹求于王帝”,“兹下若兹求于王帝”,这里的错读关键是将虚字“鈔”读成“求”,并在“求”字后多加一“于”字,并将“王”字与“帝”字连读,变成了“求于王帝”。笔者重读后的叙辞释文是“兹下,[不]若,兹鈔王,帝[不]葺见……”,一看即知该辞仍是一条卜问上帝是

① 胡厚宣:《殷卜辞中的上帝和王帝(下)》,《历史研究》1959 年第 10 期。

② 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第 579 页。在该书中,陈先生对“文武帝”之“帝”,一说与“帝甲”之“帝”相同,是庙号的区别字(见第 562 页),又说是“实有帝王之义”(见第 422 页)。两种说法相矛盾。

否不干什么会使下界人间和商王不顺利吧(“若”之意为顺意;据他辞和下辞[第(42)辞]知“若”字前面残掉的字应是“不”字,即应释成“不若”)。该辞是将“帝[不]其见……”放在了“兹下,[不]若,兹饰王”之后,并且“[不]若”又放在了“兹饰王”之前,是重复倒装句(卜辞中这种倒装句并不少见),该辞如按常规写法应是“□□王卜,曰:帝[不]其见……兹下,兹饰王,[不]若”。所以该辞中并没有“王帝”一称。陈梦家先生将该辞释成“兹求于王帝”,将“王帝”又认成是上天或天神上帝,这就造成了两个问题:一个是对“王帝”举行求祭,就与他所说的商人天神上帝不举行祭祀的说法相矛盾;第二个是商人尚没有天的概念,何以会有对天的祭祀?对第(42)辞,陈先生、胡先生都释作“贞佳王帝人不若”,“贞”字原无,是二位先生根据卜骨的蚀痕臆测上去的;对释的“人”字,先生说:“‘人’字正在残缺处,是否人字尚待考订,但它的地位应是动词。”陈先生认为“帝”字后的字应是动词是对的,但他释作“人”字就不是动词而是名词了,这是自相矛盾的;二位先生都将“王”与“帝”字连读。笔者仔细审视了拓片,发现“帝”字后的字是“亡”字,甲骨文中“人”字做“𠤎”形,“亡”字做“𠤎”形,陈、胡二先生错将骨上的蚀痕当成了一横画与“亡”字的左部小竖画连接,同时又忽视了“亡”字中间的横画,结果将“亡”字释成了“人”字,读该辞为“佳王帝人不若”,这样释读卜辞是不通的。笔者重释后的释文为“佳王,帝亡不若”,是卜问上帝不会对商王降下不顺利吧,即该辞中也没有“王帝”的称呼。第(43)辞残缺过甚,“再”上有一字只存下半部,陈、胡二先生均未释。笔者审视拓片,疑该残字应是“东”字的下半部,现存的残辞是“……[东]再王,帝今日……”,“再”字在卜辞中可作祭祀动词,为举义;在战争卜辞中多有“再册”一词,作“称述册命”解,

也有举兵,指军事行动之意。<sup>①</sup>准此,则笔者认为该辞应是卜问商王在东边举兵,上帝在今日是否保佑其胜利。即该辞中也没有“王帝”一称。总而言之,上述三条残辞中的“王”与“帝”都不能连读成“王帝”,连读成“王帝”不仅会使卜辞读不通,而且辞意也相矛盾:如将第(41)辞释成“求于王帝”,是求祭王帝,按胡先生的说法“王帝”是指死去的商王,则是对死去的商王举行求祭;而又将第(43)辞释成“……[东]再王帝,今日……”,则“王帝”是指的活着的商王,两辞中所指的“王帝”一死一活,显然是矛盾的。因此,上述三条残辞中的“帝”仍然都是指的天神上帝,不是指的人帝。

商王不称“帝”,不称“王帝”,还可由大量的在同一条卜辞中“帝”与“王”同时对举的辞例得到直接的证明。下面举几条辞作示例:

(44)庚午卜,内贞:王乍邑,帝若。八月。

庚午卜,内贞:王勿乍邑,铜兹,帝若。

贞:王乍邑,帝若。八月。

贞:[王]勿乍邑,帝若。

《合集》14201

(45)己卯卜,争贞:王乍邑,帝若。我从之唐。

……[王乍]邑,帝弗若。

《合集》14200 正

第(44)版上的四条辞是两次从正反两面卜问商王要建造城邑,上帝会保佑顺利吗;商王不建造城邑,上帝会保佑顺利吗。第(45)版上的两辞是从正反两面卜问商王要建造城邑,上帝是否保佑顺利。

<sup>①</sup> 于省吾主编:《甲骨文字诂林》第四册,中华书局1996年版,第3138—3139页。

在这两版卜辞中，“王”是指商王，“帝”是指上帝，王是王，帝是帝，两者是不同的所指，商王绝不称“帝”，也不称什么“王帝”。下面所举的辞例皆如是，不再作重复解释。

(46) □午卜，𠄎贞：今春王循方，帝受我[又]。

《合集》6737

该辞卜问“今春王循方”，叶玉森说：“循即巡，《左》庄二十一年传‘巡者循也’循巡古通。”<sup>①</sup>则该辞是卜问今春商王要巡视方国，上帝是会授予我（指商王）保佑吧。

(47) 丙辰卜，争贞：沚𠄎啓，王比，帝若，受我又。

贞：沚𠄎啓，王勿比，帝弗若，不我其受又。

《合集》7440 正

该版上的两辞从正反两面卜问“沚𠄎啓，王比，帝若，受我又”，“沚𠄎啓，王勿比，帝弗若，不我其受又”。“啟”在卜辞中除了作人名、地名之外，还有两种用法：一是在气象卜辞中作开启讲，即雨止云开天晴；另一种是在征伐卜辞中有在前的意义。于省吾先生曾就第二种用法作过详细论述，他说：“甲骨文的征伐方国，往往用联盟方国的将领率军在前，而商王或妇好则比次在后以督阵，因而称前军为启。”<sup>②</sup>准此，则该版第一辞的“沚𠄎啓，王比”，是说由沚𠄎打前军，商王（武丁）在后督阵，“帝若，受我又”，即（这样做）上帝是会保佑我（商王），使战事顺利吧。第二辞说“沚𠄎啓，王勿比”，是说由沚𠄎打前军，商王（武丁）不在后督阵，“帝弗若，不我其受又”，即（这样做）上帝不会保佑我（商王），战事不会顺利吧。该版卜辞是

① 叶玉森：《殷契钩沉》，转引自于省吾主编：《甲骨文字诂林》第三册“循”字条，中华书局1996年版，第2251页。

② 于省吾：《释启》，《甲骨文字释林》，第289页。

就战争时商王是否督阵的问题进行卜问，问商王怎样做上帝才会保佑使战事顺利取得胜利。

(48)贞：佳帝肇王疾。

[贞]：佳帝肇王疾。

《合集》14222 正乙、正丙

这两辞卜问的是同一件事，都是卜问“佳帝肇王疾”，“佳”为语气词，“肇”字诸家训作“启”，训作“开”，<sup>①</sup>“‘帝肇王疾’，即‘帝启王疾’，谓疏导王疾”。<sup>②</sup> 即该两辞是卜问上帝会疏导商王的疾病，使其好起来吗。

(49)壬寅卜，𠄎贞：帝弗左王。

壬寅卜，[𠄎]贞：[帝]其[左]王。

《英藏》1136

该版上的两辞从反正两面卜问上帝是否“左王”。陈梦家先生说“左”即“佐”，“义为佐助”；<sup>③</sup>胡厚宣先生说：“甲骨文𠄎字，因对称关系，常左右不分。”<sup>④</sup>准此，则该版卜辞是从反正两面卜问上帝是否佐助商王。

(50)帝弗缶于王。

《合集》14188

该辞卜问“帝弗缶于王”，陈梦家先生说：“缶即保，《韩非子·难势篇》‘而势位足以缶贤者也’。”<sup>⑤</sup>准此，则该辞是卜问上帝不保佑于

① 刘钊：《卜辞所见殷代军事活动》，《古文字研究》第16辑，中华书局1989年版。

② 于省吾主编：《甲骨文字诂林》第三册，第2314页按语。

③ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第569页。

④ 胡厚宣：《殷卜辞中的上帝和王帝(上)》，《历史研究》1959年第9期。

⑤ 陈梦家：《殷虚卜辞综述》，第569页。

商王吧？

(51)贞：不佳帝咎王。

《合集》902 反

该辞卜问“不佳帝咎王”，“咎”之意，《说文》谓“灾也”，故该辞是卜问上帝不会降灾害于商王吧。

(52)帝其乍王祸。

《合集》14182

该辞卜问上帝会给商王制作祸患吗？由前文知，上帝给商王和商王朝制作的祸患是有很多种的，如有风、雨、雹、旱等自然灾害，有摧毁城邑之灾，有让方国侵犯之灾，疾病之灾等等。

在以上九版卜辞中，“王”与“帝”是对举的，“王”指商王，“帝”指上帝，说明卜辞中的“王”与“帝”是两个不同的所指。胡厚宣先生说商王称“帝”，又称“王帝”，陈梦家先生说上天或天神上帝又称“王帝”，二位先生均将“王”与“帝”连读，这都是没有根据的臆读。历史事实表明，不止在商代，就是到了周代，周王仍是称“王”，而不是称“帝”或什么“王帝”的，如西周时期的武王、成王、康王、昭王等等。

由本文对商代甲骨文、金文中“帝”字的用法的分析，可以看到，即使在三千年前的商王朝，“帝”字在作名词用时，仍然是指的“上帝”，即是指属于自然神的天神上帝，而绝不是指人间的帝。这证明《诗》、《书》里的“帝”指上帝、指天帝是有所本的。商王对死去的父王有时称“帝十日干”，此时的“帝”是作庙或庙主解的，日干名是人死后所追加的。商王无论在生前或是在死后都不加称有帝王意义的“帝”；所谓“王帝”的称谓在卜辞和金文中是不存在的。

既然在三千年前的商王朝，商王都不称帝，那么，所谓生活在四

五千年前的黄帝,又怎么会是指人帝呢?又从传说中可以看出,所谓黄帝生活的时代,还处于父系氏族社会的原始部落时期,原始部落时期的首领又怎么会称帝呢?本文的论证至少可以证明,在三千年前的商王朝以前,是根本不可能发生有人王称帝的现象的,这也就是说,传说中四五千年前的所谓人帝——黄帝是根本不存在的。顾颉刚、胡适先生已指出黄帝本是西北秦民族的天神和神话人物,到了战国时期却变成了人帝,“做《世本》的又拿古帝王的世系一个个牵引上去,于是黄帝就成了中国人公共的祖先了”。黄帝一成人间之共祖,就广为民间所接纳,其原因正如顾先生所说:“当时各国以疆土之开拓,交通之频繁,经济之联系,人民心胸开广,皆欲泯除旧日种姓之成见而酝酿民族统一运动,故假黄帝之大神为人间之共祖,此固我国民族史上一嘉话矣。”<sup>①</sup>笔者还推测,战国晚期之人所以选择秦民族的天神黄帝作为人间之共祖,很有可能是因为在那时的列国中以秦国最为强大的缘故。秦国灭掉其他六国完成统一之后,秦王也取天神的称谓“皇帝”自称(西周金文《师询簋》、《吕刑》有“皇帝”,皆指上帝),<sup>②</sup>即秦始皇帝。西汉时期的司马迁在《史记·殷本纪》中,在商王太乙(即成汤)之子外丙起的每位商王名前,都加了一个“帝”字,这显然是受了秦以后的影响所致。

顾颉刚先生说:“战国时不但随便编造‘伪事’,而且已在著作‘伪书’。”<sup>③</sup>“从战国到西汉,伪史充分的创造。”<sup>④</sup>如传说中的“五

① 顾颉刚:《史林杂识初编·黄帝》,中华书局1963年版。

② 陈梦家:《殷虚卜辞综述》,第579页。

③ 顾颉刚:《论孔子删述(六经)说及战国著作伪书书》,《古史辨》第一册上编,第42页。

④ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册中编,第65页。

帝”：黄帝、颛顼、帝喾、尧、舜就首见于战国末期的《五帝德》中，并先后出现过八种不同人物组合的五帝说。<sup>①</sup>司马迁在《史记》的开篇虽然写有《五帝本纪》，但看得出他对所谓的黄帝也是将信将疑的。顾先生曾指出：“史迁之作《五帝本纪》也，其词慝焉：一则曰‘《尚书》独载尧以来’，明不当超出孔子而上溯至黄帝；再则曰‘百家言黄帝，其文不雅驯，荐绅先生难言之’，明黄帝传说虽丰富而多不可信。然而犹为此记者何？盖《五帝德》、《帝系姓》二篇，儒者尚多传之，其曰‘儒者或不传’，可证不传其书者居少数，故向一般儒者看齐，便不得不为，一也。迁足迹既远，所至均闻长老称道黄帝，既黄帝之说偏于寰宇，故信其有实际之人格，择其尤雅者而成篇，二也。自今日观之，则《五帝德》、《帝系姓》及此本纪都从神话中汰濯而来，如无神话，即无史事，强别之为二而取其雅，则真神话被摈而伪史事登场，反两失之矣。”<sup>②</sup>两千多年来的古史传说，一直流传到今天，其影响是深远的。前辈学者对辨古书、辨古史已做了大量的工作，我们要继承他们未完成的事业，将辨古书、辨古史的科学研究工作进行到底，还历史以本来面目。

（原载《文史哲》2008年第6期）

① 顾颉刚、刘起楠：《尚书校释译论》第一册，中华书局2005年版，第8页。

② 顾颉刚：《史林杂识初编·黄帝》。

# 文献研究与“疑古”学说



# “古史辨”派、“二重证据法” 及其相关问题

——裘锡圭先生访谈录

裘锡圭 曹 峰

## 一、“古史辨”在 20 世纪 50 年代 前期仍有很大影响

**曹峰**(本刊特约记者,以下简称曹):您的学术研究涉及众多学科领域,而您在不少文章当中都征引、辨析了“古史辨”派的相关论点。那么,您是从什么时候,在怎样的背景下开始接触到“古史辨”派学说的?您对他们的古史研究有着怎样的认识?

**裘锡圭先生**(以下简称裘):我接触到“古史辨”派,开始看一些“古史辨”派的东西,主要还是在 1952 年进复旦大学历史系读书之后。虽然那个时候院系调整已经基本结束,也经过了思想改造运动,但我感到,当时的史学界,——至少在北大、复旦这些学校的历史系和中国科学院的历史所,其实还是在相当大的程度上延续着 20 世纪三四十年代以来的那种史学传统。譬如我们的“中国通史”课程,开始一段由胡厚宣先生来讲,接下来的是谭其骧先生。他们都是从那个时代过来的人,都接受过“古史辨”派的影响,当然

无形之中会让我们这些学生受到一些熏陶,我们通过自身的理解,也感到“古史辨”派的好多看法是正确的,可以接受的。同时,对于他们的有些讲法也并不认同。我们都知道,对“古史辨”派的批评并不是从建国以后才开始的,过去就有张荫麟就“默证”问题提出的批评,钱穆针对刘歆伪造说的批评。我对“古史辨”派辨伪书的不少具体说法,当时就感到不能接受。总的来说,“古史辨”派的观点是有过分的地方,但他们对古书和古史传说盲目信从的态度,还是应该肯定的。像“三皇五帝”的系统不是历史事实,似乎是不言而喻的,当时很自然地就接受了。

曹:您刚才讲到,在20世纪50年代前期的史学界,仍然在相当大的程度上延续了三四十年代以来所形成的学统,这是20世纪中国学术史上一个非常重要的事实。能否再谈一谈您这方面的感受?

裘:至少可以说,“古史辨”派在当时还很有影响,只是后来经过了一系列运动,这个传统才渐渐淡薄,人们才把“古史辨”当作“资产阶级史学”加以批判。总的印象上,在我读大学的时期,至少在前两年,虽然已经经过了主要是针对我们上一辈的思想改造运动,也有对胡适思想的批判,但仍然在一定程度上维持着20世纪三四十年代以来的学术气氛和传统。——老师在上古史课堂上讲辨伪,讲伪古文《尚书》等伪书不能用等等,我们也很自然地接受了这样的观点,接受了“古史辨”派辨伪思想的熏陶。这样的学术环境,与1958、1959年之后经历了“反右”、“双反”、“厚今薄古”以至于“文化大革命”的情况,还是不完全一样的。我们的老师是从20世纪前半期过来的那一辈人,他们对学生的熏陶,跟在建国以后的政治气氛中成长起来的那些老师是不同的。当然,建国初期的思想改造运动就已经很猛烈了,听说山东大学历史系的丁山教授就

是在那个时候禁受不了冲击而自杀的。但事实上，“旧史学”、“资产阶级史学”的基础还没有真正被摧毁。我记得很清楚，我念谭其骧先生的古代史课程应该已经是在1953到1954年间，他在课堂上向我们推荐中国通史方面最好的参考书，就是钱穆的《国史大纲》。当时还能介绍这样的书，你说后来行吗？

实际上，20世纪30年代以来学术界的发展情况是比较好的，各种新的东西都进来了，大家都认识到应该尽量地拓宽视野。就史学界来说，在史料方面，除了“古史辨”派的疑古精神，傅斯年的思想也很有影响。他提倡“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”，——一切有用的史料都要使用，尤其要注意发掘新的史料。在吸收相关学科的知识方面，文化人类学和考古学对历史研究的重要作用都已经被认识到，以中国古代社会跟其他地方的古代社会和边裔民族的社会进行比较的研究方法，也已逐渐流行。马克思主义史学在当时也发展起来了，当然还不占主导地位。

到我们进大学的时候，虽然马克思主义史学占了主导地位，但其他传统的影响并不是一下子就消失了，都还在一定程度上保持着。

曹：看来您对上古史的兴趣在很早的时候就已经扎根了。

裘：我当初是自愿报考历史专业的，复旦大学历史系是我的第一志愿。进系后首先学上古史。我们的老师胡厚宣先生是甲骨学专家，所以我对甲骨文和上古史就有了兴趣。后来，我的治学路子跟胡先生不太一样，但他的一些要求，如充分占有史料，要注意古文字资料等，对我的影响是很深的。当时比较时髦的是古史分期问题，我对此很有兴趣，想研究古代的社会性质，也是赶时髦吧！我认识到要研究上古社会，必须充分利用古文字资料和古书资料，因此花了很多时间学古文字并提高古书阅读能力。可以说我早期

的主要兴趣是在研究商周直到秦汉时期的社会经济发展，这也是受当时主流思想的影响。

我念大学时，政治上很落后，用当时的话来说，我走的是白专道路，本已做好思想准备，毕业后被分配到条件最坏的地方去，但运气比较好，临近毕业的时候，党中央提出“向科学进军”，我一下子变得吃香了，胡先生就留我做他的助教（1958年之前，教授的权力相对来说还比较大，后来就不行了）。历史研究所（那个时候还属于中国科学院）早就要调胡先生。当时的所领导是尹达先生，既管考古所，也管历史所。他跟胡先生是中央研究院历史语言研究所的同事，感情很好。他要调胡先生去历史所，但一直没有调成。正好我毕业留为助教的时候，胡先生的调令到了，胡先生就临时让我考他的“甲骨学与商代史”研究生。当时学习苏联，叫副博士研究生，学制四年。我的学籍还在复旦大学，但跟胡先生去北京，在历史所学习。

那时郭沫若兼历史一所的所长，他平时不在所里，但在“反右”前，每隔一段时间要到所里来一次，跟各个研究室的每位研究人员都要握握手，包括最年轻的。我就赶上一次。领导把我们几个年轻的先集中到一个房间，免得让他一个一个房间走。陪同的人说，有问题可以向郭老请教。我当时年轻，没有什么世故，就问郭老说，古史分期问题讨论中，大家用的史料都差不多，但一个说是奴隶社会，一个说是封建社会，好像已经不是史料不够的问题了，这到底应该怎么解决？郭老就问我：所有的史料你都已经看了？我当然只能说没有。这件事对我的刺激很大，后来我就做卡片。张政烺先生对我们年轻人说，研究上古史最重要的书是《左传》跟《周礼》。我就按照研究上古社会的要求，做这两部书的卡片，后来也做其他有关古书的卡片。这批东西直到现在还保存着。当然也读

甲骨文、金文，也是按照需要做卡片。卡片的内容也不完全局限于我本来想搞的题目。在这个过程中，阅读古书的能力，对古文字的研究能力，有了明显的提高。

到1960年，研究生就结业了，——没有毕业。因为当时运动很多，“双反”、“拔白旗”等等，“副博士”不提了，毕业论文也没让做。我虽然是复旦大学的研究生，但在历史所里跟实习研究员一样被使用，比如开学术会议作记录，国庆十周年历史博物馆建新馆时被派去协助搞陈列等等，做很多杂事，根本没有时间做毕业论文，只能算结业。结了业就要分配工作。那时候政治形势跟1956年已经很不一样了，各单位挑人首先要看政治条件。但我又碰上好运气，在北京开的分配会议上，北京大学中文系有位年轻的老师去挑人，他比较重业务，中文系也正好需要搞古文字的人，就挑上了我（开会时我当然没资格去，他是根据档案挑的）。进北大后，虽然对历史研究还是有兴趣，但毕竟是进了中文系，要开中文系的课，讲文字学，研究重心就向语言文字方面倾斜了，但上古史研究也并未放弃。上世纪70年代以来，陆续发表了一些上古史方面的文章，数量不多。大体的情况就是这样，要说有多大成绩，也很难说得上。不过，在考释古文字资料的时候，古代史方面的知识还是很有帮助的，“文史不分家”嘛！

曹：那么在您读书的时候，围绕着上古史，您还关心哪些问题呢？

裘：因为我喜欢上古史，就感到一定要掌握古文字资料，对考古学也比较关心。在我读大学的时候，上海这边还没有设立考古专业，但古代史专业要学习“考古学通论”。另外，我对文化人类学也很感兴趣（上世纪五六十年代学苏联，不用“文化人类学”这个名称，而用“民族学”、“原始社会史”来代替），当时对闻一多利用这方

面的一些材料来研究神话、讲《诗经》等等，是很钦佩的。给我们年级讲“原始社会史”的是前不久去世的田汝康先生，他讲了一些文化人类学的东西。

我们当然也学习马列主义。我感到唯物史观对研究上古社会是很有用的，但对当时所讲的“社会发展阶段”，慢慢就有点怀疑了。——我这个人还不是很盲从的，对于“古史辨”派也好，对于当时的马列主义史学也好，都是这样。当年复旦大学历史系有一位陈守实先生，公认马列主义水平很高。有一次我就去问陈先生：现在大家都讲五种社会形态，但东方的奴隶社会，它主要的生产关系并不是奴隶制生产关系，苏联史学家解释说奴隶制生产关系虽然不是主要的，但起主导作用，因此还是属于奴隶社会的范畴，可是既然奴隶制生产关系不是主要的生产关系，又怎么能叫做奴隶社会呢？陈先生肯定我的想法，他希望我能按照这个思路进行研究。对东方奴隶社会的理论，稍微有点头脑的人其实都是有怀疑的，50年代《文史哲》杂志上就发表过怀疑奴隶制阶段的文章。我问陈先生这个问题，目的就是要印证一下我这样想到底是不是有道理，但是我主要的兴趣还是在具体的上古史上面，所以并没有在理论问题上继续下工夫。

总的来说，我感到研究上古史，应该注重全面掌握史料，包括古文字资料及其他考古资料。在使用古书方面，应该有“古史辨”派的基本训练，注意史料的可靠性、时代性，当然也要了解他们对于上古传说的看法。同时应该学一些世界史和文化人类学方面的知识，通过跟其他民族的思想、风俗习惯、制度等等的比较，来研究中国古代。当然也要注意跟古今的边裔民族比较，许多前辈史学家已经在这么做了，像徐中舒先生研究上古社会便十分注重与边

裔民族,比如契丹相比较,还有李亚农先生,他研究西周社会时也将其与拓跋魏社会的变化联系起来。

## 二、中国古典学研究的现阶段

曹:刚才在谈话中,您回顾了早年的学术训练和当时社会政治对学术的影响。从“文革”后期开始,情况又有了变化吧!

裘:的确发生了很大的变化,特别值得注意的一点是,20世纪70年代以来涌现了大量的出土典籍,开始是西汉前期抄写的,后来又有了战国时代抄写的。其中既有一些尚有传本的古书的最古抄本,更有不少重要的佚书。在我国很早就有人辨古书之伪,“古史辨”派在这方面走得更远。70年代以来出土的典籍可以证明有些过去被疑为秦汉以后出现的古书确是先秦著作。李学勤先生也就是在这种背景下提出了“对古书的反思”以及“走出疑古时代”。这其实也不是他一个人的看法,——当然彼此的具体观点也不完全相同。“古史辨”派在辨伪方面的具体意见的确有好多是站不住脚的,是讲过头了。因此,所谓“走出疑古时代”,如果是指纠正“疑古”派的偏向,不仅在古书的辨伪方面,也包括古史的辨伪方面,那是可以成立的。

近代以来的古史辨伪也许可以说是从胡适正式开始的,他的《中国哲学史大纲》是一个比较明显的开端,我在相关文章里也提到过。<sup>①</sup> 后来由于殷墟考古和新石器时代考古的发展,怀疑古史

---

<sup>①</sup> 参见《中国古典学重建中应该注意的问题》,原载《北京大学中国古文献研究中心集刊(二)》(北京燕山出版社2001年版),后收入裘锡圭《中国出土古文献十讲》(复旦大学出版社2004年版)。

的人,包括顾颉刚,是有变化的。而且顾颉刚也没有完全否定夏代的存在。他认为鲧、禹、夏后启等传说不是历史,不等于否定夏代。开始的时候有人认为东周之前无信史,后来有了一系列的考古发现,发现了西周、商代后期的遗址,新中国成立以后还发现了商代前期的,看法当然不能不变。现在对于夏代还有些争论,但哪些考古遗存是属于这个时代的文化,仍然是比较清楚的。关键是怎样具体地跟历史记载中的夏朝联系起来,这个还是有问题的。所以,如果说“走出疑古时代”意味着有了新的资料,应该不要再受到“疑古”学派一些不正确的具体看法的束缚,我是完全同意的。但如果是从“疑古”变成“信古”,我就完全不同意了。这是一个根本的态度问题。

曹:我们注意到,您在《新出土先秦文献与古史传说》<sup>①</sup>中提出,“古史辨”派考辨古史的成绩要远远超过考辨古籍的成绩。包括在刚才的谈话中,您都把“古史”和“古书”作了一个比较清晰的区分,这两者不是互相依存的吗?像当时有人批评“古史辨”派把“古史辨”做成了“古书辨”,顾颉刚先生自己就说,有很多伪古史是依靠着伪古书建立起来的,而伪古书正是伪古史的材料,所以两者之间的关系还是很紧密的。

裘:为什么我这样说呢?因为古史上有些问题比较容易辨别,“古史辨”派对古史的看法,并不是全靠古书辨伪得出来的。比如说大禹,不论他是由神变成人,还是由人变成神的,从《诗经》和《尚书》的《立政》、《吕刑》篇里讲到的禹来看,他显然是带有神性的。关于禹平治洪水,《山海经》、《楚辞》、《淮南子》等书所反映的比较

---

<sup>①</sup> 本文原载《李珍华纪念集》(北京大学出版社 2003 年版),又载《北京大学中国古文献研究中心集刊(四)》(北京大学出版社 2004 年版),后收入裘锡圭《中国出土古文献十讲》(复旦大学出版社 2004 年版)。

原始的传说,完全是神话性的。至于《尧典》、《禹贡》等,其著作时代较晚,不会早于春秋。这一点绝大多数学者都承认,并非“古史辨”派的私见。在禹的问题上,近年出土的夔公洵<sup>①</sup>也未必能改变什么,铭文说“天命禹”,而不是像《尧典》那样说尧、舜命禹。这其实对“古史辨”派有利,证明了顾颉刚《吕刑》中命禹的“皇帝”是上帝的意见(《洪范》中命禹的也是上帝,顾氏也已指出,但他认为《洪范》的时代晚到战国则不正确)。连禹原来都不是后人所说的那种圣王,何况“五帝”、“三皇”呢?“古史辨”派说“三皇”不是历史人物,“三皇”的说法是后人造出来的,这是有他们对古书中有关三皇的资料的通盘整理为依据的,不是靠古书辨伪得出的结论。五帝的问题很复杂,不能细说了。从古书看,三皇五帝的说法的确有一个形成过程。我认为否定三皇五帝系统的历史真实性是很大的贡献。

古书辨伪的问题就不同了。他们求之过深,有好多观点其实并不正确,但他们却要用这种不正确的观点来评判古书的时代,那就出问题了。比如他们认为“少康中兴”的传说一定起得很晚,就说《左传》中的有关记载是造伪者窜入的,那就荒唐了。类似的例子很多,我在《新出土先秦文献与古史传说》里提到过一些,其他学者也提到过,这里就不多说了。

曹:那么我们能不能把您的工作看成是对“古史辨”派一种批判的继承?我们看到您最近做的工作,几乎都是建立在他们的基础上面。比如您讲到“大禹治水”、“禅让”还有“大一统”问题的时

---

<sup>①</sup> 夔公洵是北京保利博物馆于20世纪末购藏的一件青铜器,时代在西周中期。铭文有98字,其格式与至今所见其他铜器铭文大为不同,内容与大禹治水传说及西周道德政治相关,是一篇极其重要的思想史材料,已引起学界的广泛重视。

候,对很多具体的问题都有细致的辨析,然后对他们该批判的加以批判,该肯定的加以肯定。

裘:我们就是要继承“古史辨”派好的东西。对于古史传说,很多细节问题他们讲错了,但大的方面他们讲对了,我们就应该承认,总之一句话就是实事求是。而且我刚才讲了,我读书时就是那样一个背景,在他们的基础上开展研究也是很自然的。

曹:但现在似乎有种倾向,对“古史辨”派基本予以否定,然后建立一个新的体系。

裘:这种倾向是很危险的。我有个看法,可能不正确,欢迎批评。我觉得目前似乎不必花太多时间去进行方法论上的争论,也不必忙于建立新体系,最重要的是,大家要端正研究态度(即一切以学术为依归),扎扎实实地做工作。要做到这一点绝非易事,但我仍勉励自己努力去做。进行研究时,除了端正态度外,还是傅斯年那句话,什么史料只要有用我都要。当然,各种相关学科有用的知识也都要,国外的也好,国内的也好,都要。做研究当然是资料越丰富越好,要“充分占有史料”嘛!过去有个时期连这个都不敢说了。我的老师胡厚宣先生是非常强调充分占有史料的,他做甲骨文方面的题目,一定要把相关甲骨文资料搜集齐全。不仅要充分占有史料,前人的研究成果,包括“古史辨”派的研究成果,也要充分占有。

曹:您在《新出土先秦文献与古史传说》文章最后引用了郭沫若的一段话,是不是也有类似的意思?

裘:是的。

曹:还有像您曾经指出的,我们当前古典学研究的主要问题之一在于“部分学者对古书辨伪的已有成果不够重视”,也是基于这

样一种认识吧？

裘：我在以前的文章当中讲过<sup>①</sup>，“古史辨”派和历代从事古书辨伪工作的学者，确实“对古书搞了不少冤假错案”，但同时也确实取得了不少成绩，提出了很多有价值的见解。我们决不能因为要平反冤案，结果连正确的也一概否定，就像不能因为倒脏水而把婴儿也倒掉一样，可是现在有些学者恰恰就是这种态度，对前人的成果置之不理，或者轻易否定，这在学术上的危害性还是相当大的。《列子》就是这方面一个非常突出的例子。《列子》为伪书也不是从“古史辨”派开始的意见，证据很多。现在有人认为《列子》比稷下道家还要早，是后者的源头，把它放在这样一个地位来使用怎么能行呢？当然，过去受到“古史辨”派的影响，好多先秦的书都不敢当作先秦的书来用了，像《晏子春秋》、《尉繚子》、《六韬》等。上世纪70年代以来出土的古代典籍，证明了这些基本上是先秦的书。就此而言，我们现在当然应该“走出疑古时代”。总之，该纠正的就纠正，该继承的就继承。

曹：您在2000年的时候曾说，“古史辨”派的工作属于近代以来中国古典学的第一次重建，而第二次重建从70年代就已经开始了，但三十年以后所处的阶段还只能算是初期。您作出这样判断的背景，是不是和您刚才所说的有关系呢？换句话说，您为什么讲现在仍然是初期？

裘：一方面是觉得研究态度还不够端正，——当然这个也很难说，就算是进入了成熟时期，也不能保证研究者态度都很端正。另

---

<sup>①</sup> 参见《中国古典学重建中应该注意的问题》，原载《北京大学中国古文献研究中心集刊(二)》(燕山出版社2001年版)，后收入裘锡圭《中国出土古文献十讲》(复旦大学出版社2004年版)。

外,也是我认为主要的方面,就是研究还不深入。随便举个例子。现在大家都认识到,“疑古”派对于《礼记》的看法是有问题的。过去认为《礼记》各篇最早是战国末年的,甚至有不少是秦汉时代的,现在看起来并不是这样。因为好多看起来是很晚的东西并不是战国末期或秦汉时代的,在比较早的时候就已经有了。比如说根据考古学上的证据,根据我们的常识,出上博简、郭店简的楚墓,还不是晚到战国末期的墓葬,——当然不是很早,或许战国中期偏晚,或许就是中期。这些墓里埋的书,时代当然更早,而这些书里,就有《缁衣》和其他一些见于《礼记》和《大戴礼记》的内容。所以对《礼记》的看法应该改变了。但仅仅有这么一个笼统的认识行不行呢?应该深入地研究,一篇篇地研究,要把能够跟出土文献比较的内容研究透。同时,也应该结合其他线索来研究《礼记》的性质以及它在学术史上的地位等等。现在有些人已经开始做这个工作了,但还比较浅,而且科学性不够。已经看出苗头了,但还没有深入去研究。除了《礼记》,类似的问题还多着呢!因此只能认为目前还处在初期阶段。因为你拿不出一个大家比较公认的,比较具体深入的东西。

**曹:**那您是认为从“初期”到一个更成熟的阶段,不仅需要时间,更需要学者们主动地去调整自己的态度?

**裘:**学术界现在存在着浮躁的、急功近利的现象,能够不受外界不好的影响,实事求是做研究的人,恐怕比上个世纪30年代要少。就我的立场来看,讲信古的当然不够实事求是;反对的,包括《文史哲》“疑古与释古”专栏上面刊登的某些批评文章,也不一定完全做到实事求是。杂志所做的这项工作本身非常重要,是应该对于这方面的一些不利于学术发展的风气加以抨击,但抨击的时

候我们自己要尽量站在一个实事求是的立场上。其中有的文章写得很不错,但一些牵涉到具体问题的,你批评人家不科学,但如果你自己拿出来成果也不够科学,就没有说服力了。

### 三、对上古史的基本描述

曹:刚才您说对上古史的兴趣从青年时期一直持续到现在,在这几十年的研究过程中,您对上古史有没有形成一个比较系统的看法、一个整体性的观点?

裘:我工作之后也写了一些古史方面的文章,彼此大都是有联系的,主要还是关注社会阶级结构、社会形态等方面。也有一些看法在演讲中提到过,但没有写成文章。关于古史传说,我刚才说了,基本倾向于“古史辨”派的观点,承认有夏代,夏代以上是传说时代,三皇五帝的系统不是历史实际。关于于我所关心的社会性质,我认为中国古代是在父系氏族、父系宗族、父系大家族的组织没有崩溃的情况下,进入了文明时代(“宗族”、“大家族”的说法,据苏联学者柯斯文的《原始文化史纲》<sup>①</sup>,我国古代的“小宗”,既可以相当于宗族,也可以相当于大家族)。恩格斯曾讲过文明社会产生于分工。在我国古代,较大规模的分工开始是在族与族之间进行的,前辈学者像童书业、唐兰两先生都谈过百工氏族的问题,例如周代薛国的祖先奚仲善于做车,给中央王朝做车,还有专门负责制陶、冶金的氏族。在父系氏族组织没有打破的情况下,族与族之间、部落与部落之间开始了分工和交换。从文字学上讲,商业的

---

<sup>①</sup> 参见〔苏〕柯斯文:《原始文化史纲》,张锡彤译,人民出版社1955年版。

“商”本来就是赏赐的“赏”，交易的“易”就是赏赐的“赐”，所以在比较早的时候，部落、氏族之间，上下级之间（也就是地位高和地位低的部落、氏族之间）正是通过送礼，通过赏赐和纳贡来实现交换的关系。“锡”字也可以用于下级对上级，如《尚书·禹贡》“九江纳锡大龟”的“锡”。分工、交换的发展是进入文明社会的必要条件，在我国，这个过程是在父系氏族制没有被打破的情况下进行的。

随着社会的发展，不同氏族、部落之间发生了统治与被统治或从属的关系。氏族内部也有分化，也可以使用奴隶，但族的系统（包括氏族、宗族、家族）没有打破。我在有的文章里曾根据侯外庐先生的说法，认为我国古代早期的所有制是贵族宗子所有制。父系宗族和大家族的框架还没有打破，族人之间还存在一种公社关系。“宗子”就是宗族长，也可以是大家族之长。在春秋时代的史料里，所谓“子”，还往往指宗族长。宗子有族产的支配权，但同时也有“庇族”、“收族”的义务，要照顾族人的生活，财产在某种程度上带有公有的性质。但因为已经进入阶级社会，公有性质已经扭曲了，是通过宗子所有、占有体现出来的，跟原始社会的情况不一样。在统治阶层中，天子也可以说是最高的宗子。被征服者虽然受到役使，但往往也保留了族的组织，有的甚至还有比较高的地位，如周初分给鲁、卫的殷民六族、殷民七族，这一点最早是张政烺先生指出来的。

随着社会的发展，在贵族的宗族里会不断分化出一些平民（即庶人）来。这些人已经不能包括在族的系统里，也就是说，已经在宗子收族、庇族的范围之外了，《礼记》里说的“五世而迁”就反映了这一情况。如果被征服者在被征服时，内部已经分化为贵族和平民，他们在被征服之后的命运可能会不一样。西周时期有所谓“虎臣”和“仆”一类人，是主要负担军事方面任务的臣仆，可能在被征

服以前是有战争技能的贵族；又有所谓“庸”，主要从事劳动生产，可能在被征服以前是平民。不过，“虎臣”、“夷仆”之类也有可能由内部尚无明显分化的骁勇善战的较落后种族的人充当，“庸”也可能原本就是被征服族的贵族所征服的人。臣仆一般也有家，甚至有族的组织。根据一些学者的研究，从事农业生产的统治族的平民和被征服的农民(庸)开始时大概都有“农村公社”性质的组织。

宗法制度是存在于统治阶层内部的父系氏族组织的反映。早期的国家形态比较原始，在很大程度上跟统治阶层的宗族组织是重合的(这里所说的“宗”是古汉语中的“宗”，所以这里所说的“宗族”跟柯斯文书译本中的“宗族”不能画等号)。

曹：那么宗族组织内部是如何走向分化，国家对社会的控制是如何实现的？

裘：到了春秋时代，尤其是春秋晚期，社会变化得很厉害，这些很多学者都曾经讲过。统治阶层内部的宗族组织，慢慢就无法维持了。《礼记》里面就讲到，存在着族人当了大夫，族长(宗子)还是士的情况。本来政权和族权统一，慢慢就分离了。宗族组织逐渐趋于崩溃，很多贵族成为平民。“农村公社”性质的组织，由于生产力发展，也慢慢地瓦解了，生产趋于个体化。同时，统治族和被统治族的界限也慢慢泯灭了。

春秋晚期到战国时代出现了很多依附人。依附人是一直都有的，但从春秋晚期开始到战国时代，就成为一种比较突出的社会现象。我在《战国时代社会性质试探》<sup>①</sup>的文章讲到过这个问题。这

---

<sup>①</sup> 裘锡圭：《战国时代社会性质试探》，载社会科学战线编辑部编《中国古史论集》（吉林人民出版社1981年版），又收入裘锡圭《中国古代文史研究新探》（江苏古籍出版社1992年版）。

些人往往被称为“徒”，春秋晚期时已有很多。他们不是所依附的主人的族人，在春秋晚期，这种徒主要并不从事生产劳动，而是成为主人的武装力量。他们往往是从贵族中分化出来的，也有从平民中分化出来的，其实就是后来的“士”（与春秋以前大夫、士的“士”不同）的萌芽。

到战国时代，剥削阶级直接从事生产的经济单位主要是父系大家族，但已经不是宗族制下的大家族了。这种家族里面有奴隶，有依附人，有本族的子弟，有时本族子弟跟奴隶、依附人的地位差不多。另外也使用雇佣劳动。除了这种大家族，当然还有好多个体农户，还有个体的手工业者，但我们不能把他们想象得太现代化。国家对农民的控制很严，对手工业者更是如此，并不是后来意义上的那种自由生产者。但无论如何，生产单位小了，即便是剥削阶级的大家族，也不是四世、五世那样的大家族。不过，他们控制的奴隶和依附人（这时主要已是生产者）可能很多。个体生产者既有随着农村公社的瓦解而产生的，也有从贵族中分化出来的。

战国时代的土地所有制基本上是国家所有制。国家奖励耕战，实行爵等制，——这跟西周、春秋时期以贵族宗族制为基础的卿大夫制不一样。生产好，战争有功，爵等就能上升。爵等高低与占有土地和奴隶、依附人的多少直接联系在一起，这是国家控制的一个系统。

**曹：**从春秋战国到秦汉，是古代社会由分裂走向统一的大变动的时期。在您看来，这种变动在社会经济等方面又有那些体现呢？

**裘：**秦朝在社会经济方面基本上继承了战国时代的制度。到了汉代，国家控制好像有一定程度的削弱，但我们看到的西汉初期的情况，变化似乎并不大。民间土地兼并和租佃关系的发展是有

一个过程的。“贫者无立锥之地”的情况其实在战国时代就出现了,但在那时不是由于民间的土地兼并引起的。那时国家控制很多土地,成年男子如能成家立业,就可以从国家取得土地进行生产。但是贫家子弟没有足够的生活、生产资料,就无法成家立业。不是国家没有土地给你,问题是领了一份土地成了家,就要承受国家加给这份土地和这个家的各种负担。如果你承担不起,就只能当“无立锥之地”的贫民,只能投靠私人,或是变为国家控制下的“徒役”,这都有具体的史料可稽。如果成了家,种地种得不好,不能满足国家的要求,也要“罚为公人”,抑为徒役,为国家服劳役,或由国家分配给私家当徒役。所以说国家控制是很严的。经过秦汉之际的大变化,控制当然会有所松动,但地主和租佃关系的发展,仍需要一个过程。过去认为商鞅变法以后,土地兼并和租佃关系很快就发展了起来,这是不对的。这些我在关于战国社会的那篇文章里已经讲过了。

到了西汉中后期,大地主发展起来了,大地主与国家争夺劳动人口的现象就突出了。在汉初,二十等爵的制度还相当受重视。后来爵等就逐渐变得不太值钱了。包括大地主在内的豪强逐渐崛起。到汉武帝时开始着力打击豪强,这说明他们和国家的矛盾已经很尖锐了。另一方面,在汉代,跟战国时代相似,奴隶劳动和雇佣劳动的使用仍比较普遍。汉代社会,至少是西汉社会,具有从战国类型的社会向中古社会过渡的特点。

**曹:**是不是可以这样说,您在做古文字、古文献研究时,背后已有一个您自己对于古史的系统理解。不然有些问题的考虑,不会那么深入。

**裘:**前面已经说过,古代史方面的知识,对我考释古文字资料

是很有帮助的。

#### 四、出土文献与传世文献的关系

**曹:**近年来,与中国古代学术史、思想史研究相关的出土文献不断问世,其中最引人注目的当属三大发现,即湖南长沙马王堆汉墓帛书,湖北荆门市郭店楚简,上海博物馆所藏湖北楚简。您如何评价出土文献的作用,出土文献能否改写思想史、学术史?

**裘:**回答这样的问题,首先要看所用的词语如何解释。“改写”,可以是彻底地改写,可以是部分地改写,要具体问题具体回答。有人比较反感“改写学术史”这个提法,我感到也不用这样。传世文献、前人对传世文献的研究,是基本的东西,我们离不开的东西,所以改写当然不是彻底地改写。其实我们随时都在改写学术史。过去我们有《明儒学案》、《宋元学案》。20世纪早期的中国古典学研究受日本影响,有了一些现代形式的思想史,但内容还是比较旧。到了胡适的《中国哲学史大纲》,又是一种改写。“古史辨”派也是一种改写。新中国成立以后,以马列主义的理论为指导,这又是一种改写。比如冯友兰,当然他有沿用胡适的地方,也有他自己的创造,对于旧的写法而言,他是一种改写。新中国成立以后,他接受了马列主义。冯友兰接受马列主义是真的,不是假的,当然也是个悲剧,因为他接受得并不是很好,有的地方很机械,阶级分析做得很肤浅,但看得出他是真心的。他的《中国哲学史新编》,相对于其旧作又是一种改写。我们现在对于《礼记》一些篇章的成书时代,对于早期儒家,有了比较切实的认识;对于荀子、孟子在儒家系统中所处的地位,对于从老子到后来的道家的发展,都有了一些新的认

识。这些方面,当然需要根据新出土的东西进行一些改写,但是很多大的方面,一些根本性的东西,是没法改写的,所以就看你改写怎么理解了。现在的毛病是往往喜欢讲过头,提出某种看法的人是那样,反对某种看法的人也是这样。大家应该心平气和,实事求是求是一点。

曹:出土文献对推动传世文献研究具有重大意义,这是毫无疑问的,但究竟应该如何把握出土文献和传世文献之间的关系?您能否为我们作一个概括?

裘:这个问题很多先生都曾讲过。相对出土文献而言,传世文献还是一个根本性的东西,出土文献必须和传世文献结合起来研究。我看到过一篇文章(可能是李学勤先生的,记不清了),其中讲到陈寅恪先生有一段话,大意是说,如果得到一副古画的很多残片,要想复原它,想把每个残片放到应有的位置上去,那你就需要这幅古画传下来的摹本作依据。出土文献与传世文献的关系,跟古画残片和古画摹本的关系有点相似。这话颇有道理。传世文献是经过两三千年的传承、淘汰而存留下来的,当然有好多古书后来就丢失了,但流传下来的毕竟是一些比较基本的、根本的东西。某些不为中古以后人所重视的,认为是不登大雅之堂的东西,像房中术、日书和某些数术、方技等方面的东西,很多都丢了,但比较根本的,作为我们民族思想基础的东西,保留得还比较多,出土文献在完整性上是无法与其相比的。我们的确发现了好多新的东西,既有已知名目的佚书,也有过去根本不知道的,但总体上讲,如果你没有对传世文献以及前人对于古代文献研究状况的最基本的知识,那就没有资格去整理出土文献。

曹:现在出土文献越来越多,越来越受重视,研究它的人也越

来越多,出土文献已成为一个非常热门的领域。那么,在您看来,作为一名学者,要研究出土文献的话,至少要具备哪些方面的条件,掌握哪些技能,才有资格从事这方面的研究?

**裘:** 这个问题不能讲得太绝对。谁敢说该有的知识基础我都已经有了? 好多是在整理研究的过程当中,感到要补充时才去补充的。拿我自己的经历来说,我在 70 年代,1973、1974 年那时候开始参加临沂银雀山汉墓竹书、马王堆帛书的整理工作。我虽然对上古史各个方面都感兴趣,但应该说在思想史方面知道得非常少,非常肤浅。我在做马王堆《老子》甲乙本的卷前后佚书整理工作的过程中,接触到了这方面的问题,那就不得不去学,去补充有关的知识,后来也写了一些思想史方面的文章,以后可能还要写。因此说“边干边学”这个话没有错。但你总得有一些最起码的基础,我们可以借古文字研究来说明,古文字是记录语言的,有的人对上古汉语知之甚少,语言学观念一点儿没有,就去考释古文字,那他等于是在看图识字,看图猜字。猜一千次有一两次对,那也有可能,但从原则上讲,这样考释古文字是不行的。但是我们不能要求一个人什么基础都打好了再来进行研究,我本人就不是这样的。总之,不能说你的基础还不够全面就不能作研究,但一定要边干边学,随时补充知识。更为重要的是要有实事求是的态度。不知为不知,把握不大的暂时就不要说,多找些资料,再深入下去。这主要的还是一个态度问题。我自己在这方面也做得不理想,举例来说,有时考释一篇较长的青铜器铭文,总想多解释一些,就出现强不知以为知的情况了。有时文章刚寄出,就发现有些地方讲错了。

**曹:** 您曾说过,出土文献研究中有不恰当的趋同和立异现象,您 2000 年在一次演讲的时候就已经指出了这个问题。现在是不

是还存在这样的现象呢？在您看来，这七年当中有没有什么变化？

裘：不恰当的趋同和立异现象恐怕难以完全避免，我也看不出在这方面有什么大的变化。现在写出土文献研究论文的人很多，有些人没有做这类研究所需要的起码的基础，他又要讲，这些问题就免不了会出现。就是基础比较好的人，有时也难免有这种问题。我自己就犯过这方面的错误，而且也不能保证以后就不犯这方面的错误。总之我们提高警惕就是了。至于有的人根本没有实事求是之心，那就是另外一个问题了。

曹：也就是说，有些研究不是一蹴而就的，不可以马上得出结论，需要不停地反复地修正自己的意见。您在很多文章里，专门加注或加括号，说我以前讲错了。我想，在做出土文献研究时，这种态度可能更重要。

裘：现在有些人不但不愿对自己的观点作修正，而且曲解出土文献，将其当作为自己观点服务的一个工具。最近有篇论文，将出土文字资料与五帝相印证，他在不少地方就是完全按照自己的意思来使用出土文献的。

曹：这种现象也和目前论文写得太多、太快、太急有关。

裘：这跟我们现在整个社会的风气有关，你也不能完全怪个人。

曹：还有一个现象值得注意，就是在目前的出土文献领域，有很多来自多种学科的人员在做研究工作，首先当然是古文字学界，其次还包括思想史、学术史、古典文学、古代军事、古代医学、书法等许多领域，各领域之间缺少协同，而且目前搞古文字的好像不太瞧得起其他行当的人，认为别人古文字都没读懂就开始做研究、下结论了，有没有这样一种倾向呢？

**裘**：这种现象也不能说完全不存在，但不能说搞其他领域研究的就一定不善于利用出土文字资料。我在写出土文献方面的论文时就曾引用过李存山先生的成果，他是搞思想史的。他结合出土文献，对禅让说在战国时代流行的情况和背景进行了深入的论述，有助于我们考虑禅让说的起源和出土文献的时代等问题。从时间上来说，他提出的一些看法比我们这些搞古文字的要早。我感到我们不应该排斥别的领域的学者，他们讲得好的我们就应该引用，当然有些好的意见我可能没有看到，失于引用。总之，要善于借鉴、利用其他学科的优秀成果。

但是另外一方面，有些搞古代思想史的人，不仅是对于出土文献，就是对传世文献也有基础不够的问题。以前我写过一篇小文章，批评一本《中国哲学史》讲王充说孔子是“诡辩”。实际的情况是，就整体而言，王充对孔子是非常尊敬的。那位作者之所以会认为王充批评孔子“诡辩”，是因为不懂“诡”字的古义。这个字本来是中性的，就是“不同”的意思，而且往往用在好的方面，当“与众不同”讲。那位作者只熟悉“诡”字的贬义用法，就把王充所说的“诡论”理解为“诡辩”了。有一部分搞思想史的学者文献功底的确需要加强。

**曹**：在研究传世文献和出土文献时，年代问题往往出现争议，而这种争议又往往和同文现象有关系，就是说同样的文字同样的段落，在不同文献中出现时，有人说A书在前面，有人说B书在前面，结果造成结论的完全不同。如果出现相同的文句、相同的段落、相同的关键词，您是如何看待它们的先后关系，在确定一部文献的年代时，您会从哪几个角度入手？

**裘**：这个很难断定，有时无法断定。但譬如上博简，其中有大段的文句和《礼记》、《大戴礼记》相同，看起来好像不是先有《礼

记》、《大戴礼记》，而是《礼记》、《大戴礼记》综合了以前的东西，这个痕迹看得比较清楚。但有的时候又很难判断。有些问题需要放在广阔的背景中，从多方面进行考虑。即便如此，有时仍难下结论。

这里附带谈一个问题。有的学者把郭店简《穷达以时》、《五行》的成书时间放得很晚，可能是因为他有一个观念，就是其中有的思想与荀子思想相类似。难道说这些思想就不能在荀子以前先已出现，而荀子是受其影响的吗？我认为这是受了“古史辨”派在古书辨伪方面不好的影响。郭店楚墓，就算是白起拔郢以后下葬的，但总不能晚于战国末年吧！墓葬中的书的时代肯定比墓葬时代早一些。荀子已是战国晚期的人。荀子的思想影响了别人，别人写了书，这些书得到了流传，并被人埋入墓里，这是需要时间的，在当时的条件下，时间还不会很短。说战国末年墓葬所出的书，是受了荀子影响的人写的，于事理难合。何况按照考古专家的意见，郭店墓的时代不会晚于战国中期偏晚呢！我们不能根据自己并没有得到确证的观点，去判断出土文献的时代。

**曹：**您在很多研究领域，包括古文字、古文献、上古史都有很高的成就。如何才能将各种知识融会贯通，如何才能提高自己的学识素养，您能不能给我们一些指导？

**裘：**不要说指导，只能谈一些经验教训。我直到今天仍然感到自己缺乏的知识非常多，读书踏实的程度跟过去的学者没法比，——也是因为处在我们这个时代，事情太多，顾不过来。虽然我还不愿意很草率地写东西，但是你不写东西也不行啊！不能完全由着自己的意愿慢慢来，所以还是很不够踏实。要谈你所提的问题，首先要提到我们前辈常常讲的，我在前面也说过的“文史不分家”。你要搞中国古代的东西，没办法分得太清楚。学科分类细

当然是好事,但是作为基础,有些东西你不能不管。研究上古史,文献学上的知识、对于古书的知识,你不能没有,至少不能一点没有吧。像我整理出土的古文字文献,尤其是战国秦汉时代的文献,时常碰到思想史的问题,过去对思想史一知半解,那就需要补充这方面的知识。这在前面已经讲过了。该补的你就认真地去补。马克思就是这样,可以为了研究的需要专门学一种外语。你得有这种精神。我也犯过不少错误,自己实际上没有真正弄懂,就去发表意见。当然,知道自己错了,就应该尽可能地加以纠正。所以,你不懂的东西就不要随便说,先补充知识,多加思考,弄懂了再去说。

## 五、关于“五帝时代”及 “二重证据法”问题

**曹:**20世纪70年代以后出土的大批先秦文献为我们研究古书古史,以及评判前人的研究,都带来了新的契机。同时,考古学与古史学的结合问题日益为人们所关注,对夏以前时代的重新评价也成为焦点。在您看来,这方面存在哪些比较突出的问题?

**裘:**举一个例子,我对目前“五帝时代”的提法就不大同意。我们承认夏代,但夏的历史哪些是真实的,哪些是传说,还可以继续研究。绝对不能说我们承认了夏,就一定要承认禹本是尧舜朝廷上的一个大臣。当然,夏代之前,我们的文化已经相当发达了,在夏代之前就已经进入文明时代的可能也不是不存在,像陶寺文化的水平就相当惊人。甚至在更早一些的时期,从各地发现的遗存来看,发展水平也已相当高,所谓的“氏族贵族阶层”就已经出现了。这与古书记载的情况也不是完全不能对应起来的。很多学者

已经指出,战国古书上不但讲三代,还讲四代。夏代以前还有虞代,尧、舜以至更早的某些传说中的帝王都属虞代。这个时代的文化应该已经比较发达了,不然不会有“虞夏商周”这样的提法。但如果要把“五帝时代”当作科学术语,不但用在历史学上,还用在考古学上,我是很反对的。甚至用那个时代某个比较典型的考古学文化来命名,可能都更合适。

五帝的系统不真实,而且从比较可靠的古书看,黄帝、颛顼、帝誉的情况跟尧、舜很不一样。这里面还牵涉到考古学与历史学如何结合的问题。我国早期的新石器考古、旧石器考古是依靠外国人发展起来的,我们自己的考古学真正起步是从殷墟考古开始的,它本身就是一个考古学和历史学的结合。考古学和历史学到底应该是怎样的关系?是不是我们以往的考古学和历史学结合得太密切了?现在已经成为争论的问题了。我注意到,有的学者强调考古学有自己的规律,我们根据考古发现,根据新的方法,可以恢复当时的社会面貌,不应该轻率地与历史记载相对应,使考古学成为历史学的附庸。有的学者则强调我们考古学的传统,认为就是要跟历史学结合。我认为如果能结合,当然要结合,但不能勉强去结合。

在考古资料与我们的历史传统相结合方面,我非常反对像现在这样提“五帝时代”。“五帝”在历史学上都还没有搞清楚,怎么就用到考古学上来了?现在社会上有“信古”倾向。祭黄帝,祭炎帝,找这个的陵墓在哪儿,那个的都城在哪儿,尽可能把他们讲成一个个具体、真实的历史人物,而且得到了很多方面的支持和鼓励。在这种情况之下,在学术上使用“五帝时代”这种术语,危害性很大。

曹:所以我们当前学界就“信古”、“疑古”、“释古”的问题,往往会引起非常热烈的讨论。

裘：名词、术语的争论有时不解决问题。在古史学和考古学上，主要的问题是必须实事求是，能够讲到什么程度，我们就讲到什么程度。比如刚才讲到的考古学跟古代历史记载结合的问题，的确可以结合的当然要结合，如殷墟。情况不够明确的，也不能绝对不允许在这方面提出比较合理的假设。像陶寺文化，这个地区是否就是“尧都平阳”之地？从地理位置上来说的确很近。而且看起来时代跟传说中的尧舜也差不多，它比夏还早一点嘛。有人假设它就是唐尧的文化，这个假设你应该允许他提出，但我绝对不承认这就是一个定论，因为你没有确凿的证据，只能说有一定的可能性。如果提出这种观点的人把它绝对化，这就不够科学了。还有人说陶寺这个地方就是黄帝跟帝喾的都城，这就一丝一毫实事求是的意思都没有了。再举一个例子。伏羲跟女娲一样，本出神话，原无历史年代可考。但有人因为较晚的古书里有伏羲生于成纪的说法，而成纪故地在今甘肃秦安一带，就说秦安发现的大地湾新石器时代文化就是伏羲文化，就是中华文明的根源。这样的“发现”简直叫人“哭笑不得”。如果反对考古学与历史学结合的人，反对的是这一类的结合，那我举双手赞成。

所以我对考古学与历史学要不要结合的争论有些不理解。可以结合就结合，不可以结合就不要结合，不要勉强结合，那不就可以了嘛！我想，主张结合的人也断然不会反对用比较新的方法，根据考古的遗迹、遗物，用考古学以及其他学科的方法来尽可能地恢复当时的社会面貌，这有谁会来反对呢？

曹：刚才您谈了历史学与考古学两者的结合，在出土文献研究领域，也同样面临地上文献与地下材料相对照的问题。您对此有没有特别推重的理论和方法？您如何评价“二重证据法”？

裘：我不太同意这样提问题。我在前面讲过，目前似乎不必花太多时间谈理论、方法，存在的主要是研究态度上的问题。近来有人认为，不应该把“二重证据法”的地位抬得太高，我是赞同的。“二重证据法”就是以地下材料和书面材料互相比较、印证，从古代到近代，不少人都在这样做，并不是王国维发明的新方法。当然，王国维看到的地下材料比前人多，他强调了这种方法的重要性，写出了《殷卜辞所见先公先王考》等使用二重证据法的典范作品，这是我们应该承认的。

在上世纪三四十年代，研究中国古代的很多学者，不但使用出土文字资料，也使用其他考古资料，就是结合文化人类学进行研究的也不乏其人，如李宗侗（玄伯）等先生。不但是“二重证据法”，就是所谓“三重证据法”、“四重证据法”，对上世纪三四十年代的学者，以至50年代初念大学的人来说，就已经是不言而喻的东西了。现在的年轻人更不会拒绝这些方法。问题在什么地方呢？就在于你究竟怎样把地下材料跟书面材料相结合，怎样把考古资料与历史记载相结合，怎样使用文化人类学的知识来研究中国古代的问题。如果只强调一个“结合”，同样去结合，出来的结果可能很不一样。有的人能拿出很好的成果，有的人可能反而“添乱”。有些人搞“结合”或引用新资料，是为自己不正确的观点服务的。所以主要问题不在有没有“方法”，而在研究的态度。——你是实事求是的态度，还是应付工作的态度，哗众取宠的态度，“六经注我”的态度，追求轰动效应的态度？主要问题就在这儿。

曹：20世纪那一代学者，不仅仅王国维或“古史辨”派，像郭沫若等人，他们的理论和方法，我们是否也有值得借鉴之处？

裘：像郭沫若，马克思主义的理论、方法，对他的研究很有帮

助。地下材料和外国的东西,他也很注意。他的古史研究达到了当时的最高水平。当然现在看来,有很多错误。这不能过多地责怪他,有不少错误在当时的条件下很难避免。他的好的东西我们当然要继承。在研究古代社会时,马克思主义的观点是很有用的,但不要为马恩的某些具体说法所束缚。

**曹:**您还有没有特别想要告诉我们的话?

**裘:**该讲的都讲了,最后强调一下我的主要意思。我不反对提倡或引进好的理论、方法。但是我感到,就我比较熟悉的那一部分学术界来说,存在的主要问题不是没有理论或方法,而是研究态度的问题。要使我们的学术健康发展,必须大力提倡一切以学术为依归的实事求是的研究态度,提倡学术道德、学术良心。我不是说自己在这方面就没有问题,一个人不可能完全不受社会环境的影响,何况还不可避免会有认识上的偏差。大家共勉吧!

(原载《文史哲》2007年第4期)

# 出土资料研究同样需要 “古史辨”派的科学精神

——池田知久教授访谈录

〔日〕池田知久 西山尚志

## 一、古史辨派的研究方法

西山：古史辨派的研究方法和成果不仅在中国国内，就是对日本也产生了巨大的影响。但是，近年来，无论在中国还是在日本，对其研究成果的评价都开始发生变化。发生这种变化的最大原因，主要还是在于近年来发现了大量的出土资料。利用这些出土文献，人们开始重新考察、评价过去的研究方法与研究成果。可以这样说，重评古史辨派的新时期已经到来。首先想问您一个问题：古史辨派的研究内容究竟是什么？又有着怎样的意义？

池田：所谓“疑古”，第一，是历史事实的问题，就是对于传世文献所描述的古代历史事实并不完全相信，想要批判地加以研究；第二，是文献的问题，也就是说，那些古代的典籍果然就是文献所自称的时代完成的作品吗？对此也要进行批判的研究。以上两点就是疑古派的主要工作。

说得再具体一点，例如在传世文献所描述的古代史中，众所周

知有尧、舜、禹三代圣王之记述，这类记载在中国的古代文献中数不胜数。但对于这样的记载，可以毫无疑问地全盘接受吗？难道就没有可疑的地方吗？对此，古史辨派的态度首先是怀疑。

还有一个就是文献的问题，我们可以举《老子》为例。《史记》中有老子的列传，说有个叫老聃的人物，他是孔子的前辈，在他抛开尘世从函谷关到沙漠去的时候，函谷关的关令、一位叫尹喜的人希望他能够留下几句话，于是老子写下了《老子》五千言。对于《老子》的字数、著述的经过、成书的年代等，虽然司马迁在《史记》中有所描述，但是否就可以根据这些记述相信《老子》之来历？这就是问题的所在。古史辨派所做的工作就是这样两个方面，即质疑古代史实、质疑古代文献。

上面提到的两点都使用了“疑”字，这个字在中文和日语中基本上都是贬义的。这是因为“信”给人的感觉是明亮而健康的，而“疑”字给人的感觉是对于没有必要怀疑的事情也要“猜疑”，是贬义。但是，上面所说的两种“疑”在学术层面上的涵义却不同于一般意义上的“疑”字，它们指的是对资料的推敲。例如，质疑古代史实，就是对文献所记载的中国古代的历史事实发出“疑问”，正如刚才所说的，指的是质疑历史上究竟是否发生过这样的事情。这种对历史资料的批判，不局限于历史学或思想史，不论人文学科或者自然科学，只要是学问，对于自己所使用的材料提出质疑之精神是绝对必要的。这是一种科学的、超越时代和超越国界的精神，使用或不使用“疑”这个词都无所谓。而且这种精神并不是仅仅针对古代文献，所有的历史书籍，它是否由其自称的那个时代、那位作者、那种背景下形成的，对此一定要反复加以吟味考究。所以，某人是疑古派之类的话，没有必要特意标榜，做学问的人都应该遵循疑古

的精神。

西山：现在提到“疑古”，给人的感觉就像是贴上了一个不好的标签，那么，还有没有其他的表达方式呢？

池田：例如，东京大学的平势隆郎教授使用的是“史料批判”。用一般日语来表达的话，可以用“文献批判”这个词，用英语表达则是“textual criticism”。

除了“疑古”之外，还有人使用“信古”、“释古”等词语。例如，曾有过这样的争论，认为“疑古”和“信古”都不正确，“释古”应该更贴切一些等等。但事实上，这些都不是很确切的词语，并不能作为现代的、科学的、学术的专业用语在世界通用。我刚才讲了，用不用“疑古”的字样并不是最重要的，重要的是继承和发扬“疑古派”的科学研究方法。

西山：那么，对于“疑古派”的研究方法，能不能再介绍得更加具体一些？

池田：例如，疑古派在进行尧、舜、禹三代圣王的研究时，是以王国维的“二重证明法”，或以所谓的“层累说”为基础来说明的。“层累说”说的是，历史上后来出现的事情反而成为更早之时代的现象。因此，就尧、舜、禹而言，最初先是有禹的传说，然后再有舜的传说，而且认为舜比禹要更早。之后又出现了尧的故事，虽然尧在历史上是后来出现的，但在神话中，却把他看作是历史上先于舜、禹的圣王。古史辨派就是这样去理解古史系统形成之构造的。将文献记录直接当作历史事实而全盘相信是很危险的，古典文献中由轻信导致的危险相当多。所以，必须对这类文献记载进行全部的、彻底的批判性研究。不能说以顾颉刚先生为首的古史辨派学者们已经把主要的工作做完了，实际上他们所做的还只是极少

的一部分。可以说,古史辨派的重要贡献更在于明确了“层累说”的结构,以及确立了研究的方法论等,但他们在全面探究中国古代史和中国思想史等方面还做得很不够。在我看来,疑古派的质疑还不够彻底。也就是说,文献批判和史料批判还不彻底,必须做得更彻底、更全面,而且这也是能够做到的。从某种意义上讲,我们今天的古史研究,包括古代史、古代思想史,也包括出土资料研究,需要沿着疑古派开辟的方向和道路,发扬他们探索出来的科学方法,把研究做得更细致更深入。

**西山:**所谓疑古派的工作还不够彻底指的是什么呢?

**池田:**首先,数量上还不够,未完成的事业还有很多。其次,方法上只有“层累说”等,太单一了,应该更多样化一些,理论方面还需要更多的开掘。还是举尧、舜、禹的例子,他们之后的时代是禅让还是放伐,这都是一些很困难的问题,至今仍没有令人满意的答案。的确如顾颉刚先生所言,在尧→舜、舜→禹的禅让关系中存在着尚贤思想。但是,顾颉刚先生这一观点可以商榷的地方在于,墨家的尚贤思想指的是将贤人作为官僚选拔使用,这和禅让天子之位的思想不一样。两者,也就是尧舜禹的尚贤和墨家的尚贤之间,有着相当大的距离。顺便指出,中国古代的禅让思想,在最近公布的上海博物馆藏楚简中也有好几个地方都能够看到,所以我们这个时代比起顾颉刚先生的时代,数据增加了不少,更容易作出进一步的研究了。还有,在尧→舜的禅让中,舜之孝德被特别强调。可以想见,这种情况是儒教将孝当作天子等为政者之德,特意加以强调的时代才会出现的产物。那么,这种思想究竟是什么时代、由儒教的哪一支、由谁来倡导的?对此还需要进行冷静的、实证的、科学的研究。有人说儒教在任何时候都主张孝,我觉得这种主张太

暧昧模糊了。

此外,把禹看作是治水的、从事土木工程的圣人,这在《尚书》、《史记》等古籍中都有记载;认为这一观念同样始于墨家的看法是否确凿,还需要慎重研究。因为就常识而言,治水未必只是墨家一家的主张,从形成于西汉初期的《淮南子·要略》中显然也能看到相同的故事,因此有必要将禹治水的传说发生、展开的过程作进一步的分层以及全面的阐述。不这样做,要认可它来自墨家思想就很困难。

**西山:**现在发现了很多出土资料,那么今天我们如何从出土资料研究的角度来评价疑古派的工作? 具体而言,出土资料能告诉我们什么?

**池田:**首先需要指出,出土资料出现以后,疑古派有疑问或认为要批判的地方就可以全部推翻了,文献记载就可以全盘相信了,这类事情并不会发生。出土资料面世之后,那些反对疑古派的人常说,文献记载的正确性得到了证实,这实际上是错误的想法。例如,即便有了出土资料《老子》,也不能证实《史记》的老子传所载关令尹喜命老子写下《老子》,之后老子消失于函谷关以西等等描述为事实。还有,《史记》中记载《老子》有五千字,但其郭店楚简本却并没有五千字。郭店楚简本《老子》和通行本《老子》看上去很相似,所以很多人认为五千言的《老子》完本早已出现,简本只是完本的摘抄而已。其实这两者之间的差异很大。我有一篇论文叫《郭店楚简〈老子〉各章的上中下段——从〈老子〉文本形成史的角度出发》,<sup>①</sup>专门从文本分析的角度探讨其差异。我认为,郭店楚简本

<sup>①</sup> 该文现已收入《池田知久简帛研究论集》,曹峰译,中华书局2006年版。

在文本特征上,如内容、形式上与《老子》诸通行本,与和《老子》诸通行本密切相关的马王堆汉墓帛书《老子》甲本、乙本在许多地方都存在差异。不同之一就是《老子》各章的“上中下段”问题。就是说,马王堆《老子》甲本、乙本和通行本《老子》各章的“上中下段”完全具备,郭店《老子》甲本、乙本、丙本则不同,有些篇章只具“中段、下段”而缺“上段”,有些只具“上段、中段”缺“下段”,即只出现“上中下段”中的一部分。通过极其细致、甚至琐碎的比较与分析,我在提供大量证据的基础上,自信可以提出以下结论,即郭店《老子》本先出,是施加影响的本子,马王堆《老子》甲本、乙本及通行本后出,是接受影响的文本。这一套不受他人影响、严格遵从证据说话的研究方法,我认为和疑古派的学风是一脉相承的。可以说,在做学问的方法上,疑古派给我的启发最大。

所以,出土资料的出现,并未反过来证实以前疑古派所怀疑之内容完全没有问题。由于出土资料之出现,文献所记载的史实得到了确认,这种说法有点夸大。例如,常常有人说,殷代甲骨文的记载证实了司马迁《史记》所描述的殷王族谱是真实的。大致上确实可以这么讲,但是,大致的讲法并不是严密的学问。我们也并不能因此便认可《史记》中的其他记载都是可信的。

西山:这就是说,我们只能认为文献的记载有时是与史实相吻合的。

池田:是的。但只能说有时是吻合的,并不等于过去疑古派所批判的现在又全部变成正确的了。疑古派出现在王国维之后,但学者们并没有因为出土数据证实了《史记》的殷王族谱,就觉得不需要疑古了,相反地,疑古派的理论、方法、实践都是在王国维之后发展起来的。因此,现在有人认为尧、舜、禹作为真实的人物、他们

的时代确实存在,或者夏王朝确实存在,这只不过是简单地将疑古派所批判的古代学问又翻过来而已。而且,关键不在于结论本身,而在于导出结论的方法是否科学、是否实证。疑古派的工作就是想要用科学的方法确立古代历史,虽然这项工作没有全部完成,但在某种程度上取得了成功。我们今天不应该轻易否定他们的成就,打断由他们艰难开创出来的科学史学之路。

另外,还有一个重要的问题是,疑古派所做的工作,他们做学问的方法、学术观点、科学态度为什么会形成?这必须与近现代中国的实际问题结合起来去思考。这一点已经被那些批判疑古派的人所遗忘,或者说疑古派所追求的那种精神已经消失了。

西山:那种精神指的是什么?

池田:疑古派所做的“古史辨”等事业,概括地说,就是五四新文化运动的学术版、文化版。也就是说,在他们看来,近代史上的中国无法再存续下去了,其原因就在于没有对过去的历史进行清算。古代的中国、传统的中国长久以来因循儒教的思想,在社会、文化、政治方面都没有进步,所以,那时候的中国知识分子希望以自我批判的姿态发挥自我净化的作用,对中国的文化进行修正。当时思想先进的知识分子的共识是,传统的研究问题的方法,缺少一种科学的精神,缺少一种不受他人的影响,任何事情都通过自己的眼睛、头脑和手来重新确定,在合理的研究方法基础上重建古代历史的科学精神。在清末民初的社会思想背景下,儒教的价值观仍然是主流,孔子及其相关思想仍然受到人们的尊崇,而反对以孔子为代表的儒家思想之观点,将会受到来自以儒教一尊为基础的家庭制度与社会制度的攻击。如果这种状态持续下去,中国将无法走上现代化的进程,这也是古史辨派和当时年轻有识之士的共

同想法。当然,他们所考虑的未来的发展方向不止一个。当时还有梁启超这样的改良主义者、中国共产党的先驱以及其他众多的自由主义者和民主主义者,但他们有一个共同的想法,那就是如果现代中国只是继承历史的遗产,那就不会有任何社会进步,就会被欧美和日本等列强吞食。这是一种自我革新的意识。古史辨派就代表了这种革新意识的学术版。

古史辨派正是将人为制作出来的历史假面揭开,还历史以本来面目,并在确认事实的基础上重新开始建设新的社会。其中的重要意义,恐怕现代那些批判疑古派的人都已经忘记了。

**西山:**那么,现代那些批判疑古派的人是怎么想的呢?

**池田:**这是一个非常复杂的问题。这个问题与其问我,不如问那些批判的人。在我看来,这些批判者中的不少人都带有心理上的倾向,即认为中国的历史非常悠久,疑古派对这样辉煌的中国历史进行质疑是吹毛求疵。

**西山:**古史辨派同样也以自己国家的历史为骄傲,也有民族主义,但他们为什么没有简单地相信古代的历史呢?

**池田:**任何人都带有民族主义,批判民族主义的人也有民族主义。因此,对于民族主义也应该根据其性质进行区分。例如,政治的民族主义和文化的民族主义就有所不同。虽然我没有认真地研究过古史辨派的民族主义,不能妄加评论,但是,当年的五四运动确实存在着鲜明的民族主义。19世纪末到20世纪初的中国学生运动全都源于民族主义。他们担心中国被欧美和日本“瓜分”,沦为其殖民地,为了挽救中国不走向灭亡而自然萌发出政治民族主义。当然,一般而言,古史辨派也带有这样的民族主义。但是,古史辨派的学者中恐怕没有人认为中国文化是世界上最优秀的。他

们在了解了欧洲、美国和日本等世界各国的文化以后,得以更为客观地评价中国文化。例如,钱玄同先生就曾来过日本,当时的古史辨派中有许多学者都到过海外,这对他们公平而客观地评价世界很有帮助。古史辨派的民族主义确实是一个很好的课题,但目前对其研究甚少。或许这能成为现在被批判的古史辨派为自己辩护的一个有力证据。因为这证实了“疑古”与民族主义并不相抵触。

西山:古史辨派过了最盛期之后,“文革”前后的研究情况如何?

池田:在“文化大革命”期间以及结束之后的一段时期里,学术界总体上对儒教持批判的态度。当时人们认为,儒教唯心主义的色彩浓厚,但其中也有唯物主义的好的地方。孔子、孟子、朱子、王阳明等是唯心主义的代表。其中朱子是客观唯心主义者,王阳明是主观唯心主义者。这样看来,中国儒教的主流就是唯心主义。作为唯物主义的代表也有荀子、墨子、法家等人物,但他们都不是主流。虽然当时把王充抬上去充当唯物主义的代表人物加以赞誉,但他并不处于古代思想的中心。作为核心部分的儒教、老庄、佛教思想等中国文化的主流,从整体上一直评价不高。“文革”时期以及“文革”结束之后的一段时期里,对儒教的评价始终很低,后来学术界开始重新评价儒教,这是一件好事。但唯物、唯心这种简单化、公式化的思维不等于马克思主义。然而,取而代之的理论是什么呢?目前在中国还没有出现。对于今后中国的理论建设,我十分关注、十分期待。

## 二、日本的文献批判主义

西山:相比而言,日本学界的文献批判情况又是怎样呢?

池田：在中国，有学者认为顾颉刚的观点只是对日本学者白鸟库吉的囫圇吞枣而已，这也是一种民族主义式的批判吧。那意思是说，了解一下就知道，白鸟库吉是帝国主义的代表人物，顾先生只是模仿了如此低层次的学问而已。白鸟库吉是从事满蒙地理研究和西域研究的学者。当时日本的东洋史学在很大程度上直接反映了当时的国策，无论是东京大学还是大东文化大学，情况都是如此。例如，1910年日韩合并之后，很快就在东京帝国大学开设了朝鲜史讲座，这是因为国家立即为此拨出了预算。南方史等讲座也是在日本势力进入南方地区之后立即开设的。中国、中国台湾、韩国等亚洲国家和地区以国立大学居多，这些大学都是国家政策的产物，这也是落后国家的一个特征。欧洲和美国等主要都是私立大学。私立大学是因为学生和周围的人自费来听自己喜欢的讲座，大学因此而成立。日本在明治以后，提出了富国强兵的国策，大力研究科学技术，但由于民间缺乏资金，便由国家来创办大学，大学承担起培养国家未来栋梁人才的责任。也正是由于这个原因，当时的大学教育是以医学、化学等实学为中心的。白鸟库吉当时所在的东京帝国大学所开设的讲座就露骨地反映出这种理念。因此，与其说是白鸟库吉和东大的问题，不如说是当时国家政策的问题。所以，仅仅让白鸟库吉一个人来承担这个责任有些不近情理。

虽然白鸟库吉确实对尧、舜、禹的历史提出过疑问，他却从未像顾颉刚先生那样提出过系统的方法论。白鸟库吉和顾颉刚两人之间是否存在影响和被影响的关系，这一点不认真调查不能妄加评论。但有一点可以肯定的是，质疑尧、舜、禹是否真实存在的观点早在明治初期就已在日本出现了。东京帝国大学的日本史教授久米邦武先生最先提出了这一观点。

西山：那么，久米邦武先生提出这一观点是从纯粹的学术角度出发呢？还是有日本民族主义的背景？

池田：久米邦武在他著名的论文《神道是祭天的古俗》<sup>①</sup>中谈到神道的起源时认为，神道只不过是古代祭天的习俗。他的这一观点遭到了社会舆论的非难，因而不得不辞去东大的职务。当时的皇室与神道的关系比现在结合得要更为紧密，因此久米邦武的这一研究被认为是对天皇制的强烈批判。从这一点来看，他对中国古代史提出质疑的动机与民族主义并没有什么特别的关系。实际上，不仅对中国史，他对日本史中的神话和传说也提出了强烈的批判，认为那些不是史实。当然，这些批判并不是信口开河，而是在列举证据的基础上进行的。因此，他所做的只是列举历史事实，然后进行论证。

另外，在明治时代，关于尧、舜、禹是虚构的说法已经广为流传。因此，在久米邦武和白鸟库吉生活的明治初期，且不论方法论的流派和学术倾向，质疑尧、舜、禹的观点确实已经存在。

这是个大胆的推论，即在明治时代已经出现了很多像久米邦武、白鸟库吉和津田左右吉这样对历史怀有强烈疑古倾向的研究者，他们都是明治时代培养出来的“明治人”。明治人具有积极的进取精神，大多崇尚欧美，认真学习欧美文化，如白鸟库吉曾留学德国，津田左右吉也曾阅读了很多欧美的书籍。他们都对过去的日本旧文化和旧社会持批判眼光，这一点是毋庸置疑的。在这个方面，他们与顾颉刚先生有共通之处。对于学习和研究过欧美的

---

<sup>①</sup> 参见久米邦武：《神道是祭天的古俗》一文，载《日本近代思想体系》第13卷，筑摩书房1977年版。

他们来说,像江户时代以前那样的日本社会如果继续下去的话,日本的未来就是暗淡的。津田左右吉在这一点上表现得尤为突出,这也是明治人的特征。

**西山:**津田左右吉的民族主义也很强烈,那么他是否将实证主义与民族主义严格区分开来了呢?

**池田:**白鸟库吉和津田左右吉的民族主义的确都非常强烈。但是,他们二人并不以国家意志为转移,而是坚持以自己的意志来做学问。

津田左右吉在战前主要批判的是军部与战争执行政策,以及以战争执行政策为背景的社会与思想。简单地说,他反对所谓的八纮一宇、大东亚共荣圈以及将亚洲视为一体的主张。因此,他在当时是明显的左派,认为亚洲不是一体的。与亚洲各国不同,日本应该更加现代化、更加民主化、更加自由,而要做到这一点就必须以欧洲为榜样。从某种程度上讲,津田左右吉的思路与福泽谕吉的“脱亚入欧”思想有相似之处。虽然当时的军部也高抬民族主义,但那是八纮一宇和大东亚共荣圈式的民族主义,津田左右吉的观念和这种极端民族主义完全不同。战后大家都向左,而津田左右吉的民族主义却转向右。战后津田左右吉批判的是什么呢?例如,当时的苏联、中国和朝鲜等国际共产主义运动中的国家为了对抗欧美,想在亚洲形成联盟,津田便反对这些国家的路线,他认为日本虽然属于亚洲国家,但应该走与中国等国家不同的道路。他还主张战后对天皇制作某些修正后保留其存在,这就是津田的民族主义。研究津田左右吉思想的家永三郎先生认为,战前和战后津田的动向是截然相反的。但是,这并不是津田本人的意志,而是外部环境在改变,而他本人从最初开始似乎就选择了一条中间

的路线。

我们如果将顾颉刚先生与津田左右吉的民族主义相比较就会发现,顾颉刚先生的似乎更健全一些。顾颉刚先生的民族主义是与五四运动相共鸣的民族主义。

白鸟库吉的思想中是否言及天皇制尚不清楚,从整体上来说他的民族主义也很强烈。但是,他们的民族主义是否与其文献批判直接相关,尚不得而知。我个人认为两者之间可能没有什么关联。

**西山:**白鸟库吉等人的文献批判精神来自何处?

**池田:**有学者认为白鸟库吉受到了兰克史学思想的影响,但我却不这样认为。兰克史学是以“国民历史”为视点,而白鸟库吉则基本上不持“国民历史”的态度。兰克史学研究的实际上是一国的历史,即德国国民史。为什么国民史对他们如此重要?这是因为欧洲的德国、意大利等国家作为近代国家建立时间比较晚,国家和民族问题较多。当时德国包括有威斯特法伦(Westfalen)侯国在内的众多国家,最后以普鲁士为中心逐渐统一。兰克史学的重要意图致意就是要维护德国当时的统一局面。而日本由于是一个岛国,所以从一开始就已经限定了国界,地区统一的问题也只关乎北海道和冲绳而已。

### 三、当代的中国古典研究

**西山:**当代中国的古典研究情况如何?

**池田:**对于出土资料的研究,日本和中国都有偏颇之处。对文献的研究,日本和中国也都存在很大的问题。20年前日本在中国

古代哲学研究方面做得相当好,当时著名的学者有重泽俊郎先生、木村英一先生、金谷治先生、楠山春树先生、内山俊彦先生、户川芳郎先生、町田三郎先生等人。这些战后的优秀学者都对当时中国的研究状况提出了批评。批判的主要理由是,当时的中国只有教条式马克思主义方法的研究。教条式的马克思主义将思想史的发展简单地看作唯物主义与唯心主义相对立、相斗争的历史,从而判定中国思想史的发展也是如此。这种观点认为,当某种成熟的唯心主义理论出现以后,为对其展开批判,就会出现某种杰出的唯物主义理论,在此基础上,又出现更加成熟的唯心主义,如此循环往复,便促进了思想史的发展。由此也可以将在思想史上登场的人物划分为两个群体,然后说明双方究竟如何对立、势力如何消长。我这样的解释,实际上是将问题简单化了,实际的公式还要复杂一些,唯物和唯心也可以划分得更细,如主观唯心主义和客观唯心主义、辩证法和形而上学等。

这个唯物、唯心的公式究竟是什么时候、由谁发明的、在中国哲学史上又是由谁将其定型的?实际上对于这个问题,中国学者尚有不清楚的地方。对此我曾经有过研究。据说苏联历史上有个共产党的理论家叫及达诺夫,好像是在1937年时曾到过中国,并在很多地方进行演讲。演讲的内容就是哲学史上存在唯物主义与唯心主义,由于两者的对立与抗争从而发展了哲学史。他的演讲内容对当时的中国学者产生了影响,唯物、唯心的公式开始逐渐形成,中国的研究者们都这样认为。但实际上,相关理论的形成还要更早一些,上世纪20年代时就已经出现了。例如,有叶青这个人,后被视为极左派而遭到批判,另外还有李达(武汉大学的首任校长),他曾经向中国介绍过塔鲁哈依玛的理论。除此之外,还有几

个人。目前在中国,大家都认为这是由苏联强加的理论公式,这些理论都已经得到了清算,这是一件好事。但作为当时的历史事实,战后的日本学者观察中国时,自然认为中国哲学的研究水平不高,因为它们多以这些公式为基础。之后,中国又经历了“文化大革命”,大约十年的时间研究几乎是空白。直到80年代,研究与教育才开始慢慢恢复。但是,要想摆脱“文革”后遗症直到完全治愈,尚需要一定的时间。这时中国青年学者们的行为与在日本出现的情形一样,都去追逐尼采、萨特、马克斯·韦伯等哲学大家,追逐了一段时间之后,他们才渐渐发现这样下去不行,必须用自己的力量去思考,创作自己的哲学与方法论。当然,即便是在运用马克思主义做研究的学者中,也有潜心阅读文献、不发空论的人,所以他们的学问经得起考验,如山东大学的高亨先生、北京大学的王力先生等。这些认真研究古典的学者也为数不少,他们的研究非常值得信赖。但是,后来出现的一些学者就达不到那么高的水平了。

西山:那么,战后日本人的研究如何?

池田:说到日本,老一辈学者对文献曾有过非常好的研究。这些学者对出土资料的使用就仅限于马王堆帛书、临沂银雀山汉简等,但即使基本只限于文献,他们也作出了非常深刻的研究。以《老子》为例,马王堆帛书的发现证实了道经与德经的顺序是颠倒的。在马王堆帛书发现之前,小野泽精一先生一直在研究《韩非子》的《喻老》篇、《解老》篇。小野泽先生从《喻老》篇、《解老》篇中引用的《老子》语句发现,对德经的引用在前,对道经的引用在后。于是,他推测:现在我们所看到的《老子》是道经在前、德经在后,但《韩非子》的作者们所看到的文本顺序实际上完全相反。结果,马王堆的出土资料证实了他的推测是正确的。由此我们可以看出,

仅仅依赖文献研究也可以进行精确的推测,这一点我在东大的退官纪念演讲中也曾提到过。大家还可以阅读木村英一先生关于《庄子》、武内义雄先生关于文献学的研究论文,当然里面也有错误的地方,但从中可以看出过去的历史文献研究有多么精密。例如,武内义雄先生有一篇叫做《庄子考》(1918年)的论文,用文献学的方法将《庄子》向秀注作了再现、复兴,其考证的过程、结论直到现在依然有着重要意义。武内义雄在《庄子考》中所作《庄子》郭象注、司马彪注的再现、复兴也具有同样的意义。此外,武内先生有篇叫做《读庄私言》(1934年)的论文,复原了司马彪注《庄子》时应该存在的“解说”,其方法也是文献学的方法。他的考证过程及结论,在今天看来依然可以使用,具有相当高的水平。

西山:所谓精密的研究,是什么意思?

池田:这仍然是一个方法论上的问题,也就是刚才所说的疑古派所用的方法。疑古派的研究方法在日本也得到了充分的应用。例如,作为老子的传记,最基本的要属《史记》,但其中的记载究竟有没有失实的地方?这里面就有很多的问题。《史记》的老子传有很多存在问题和矛盾的地方,甚至有人讽刺说司马迁根本不知道老子是何许人也。那么究竟该如何去除矛盾的地方,在可能的限度内合理地解释这些问题呢?对此顾颉刚先生就采用了层累说的方法论。当然,只有一种方法是远远不够的,但这个方法确实适用于老子传的研究,由此可以发现构成老子传记的诸多要素。实际上,在研究老子传的形成过程中就会发现,老子传中的许多记述都是来自于《庄子》中的故事。因此我们可以认为,《史记》的老子传借用了《庄子》所载许多老子的故事,并经过了整理和加工。那么这一个个故事,是什么时候、什么情况下、由谁、在何处写的?对于

这些问题一一追根问底,最终就能够得出相关的研究成果。在老子传是否可信的问题上,答案显而易见是否定的,但比这更重要的是,老子传究竟是怎样构成的?每个部分是怎样创作出来的?也就是说,老子形象的塑造是如何展开的?只要使用正确的方法论,应该可以解决这类问题。用顾颉刚等人提出的方法,哪怕仅仅利用传世的资料,只要进行更广泛、更深层的精密研究,也一定会得出更多的研究成果。以上这些方法,实际上木村英一先生、小野泽精一先生、金谷治先生、楠山春树先生等人都已经实践过了,也因此形成了非常精湛的学术体系。我们今天使用出土资料从事研究,可以看作他们的学术研究的补充和延伸,而不是否定和颠覆。

#### 四、关于出土资料的使用

西山:最近,我参加了一个研讨会,会上有位先生说,“最近出土的文献资料,使我们有必要对以前的研究作重新修正了”。即使是与中国的民族主义没有关系的日本人,也认为修改旧说是现代学者被赋予的任务,这就是这位先生给我的印象。但我却认为,并不是非要作牵强的修改。对此您怎么看?

池田:所谓修改或重写,应该有一个修改或重写的标准,这个标准是什么?

西山:我想这可能是针对重视史料批判的疑古派来说的吧。

池田:这种姿态并不坏。也就是说,所谓学问就应该有新的内容,否则就不是学问。如果只是重复过去的东西,那么你所主张的和过去就是一样的,从而也就失去了作为学术研究的意义和价值。

西山:例如,现在的热门话题是《周易》。过去学界一直认为

《周易》的经典化是在秦代,但最近在上海博物馆所藏的楚简中发现了《周易》,它在当时是否被视为经典尚不得而知。郭店楚简《六德》中也提及“易”,在那里它大概是被当作经典的。有观点认为,《周易》的经典化是在战国早中期,甚至于更早。这一主张或许是正确的,但仅靠一个例子就要把什么都翻过来,这我还有点难以接受。

池田:一般而言,向旧说、定说挑战不是一件坏事情,如果没有挑战就做不成学问。但是,如果认为只要翻过来就是好的,那就有问题了。例如,在《六德》中确实提到了“易”,但首先需要确认的是郭店楚简是否完成于公元前300年以前。郭店楚简《六德》中出现的“易”字当然就是占卜的“易”,这一点我也认同。荀子使用过“易”,战国时代存在“易”,儒家在那个时代也开始使用“易”,但是那个时代的“易”是否作为经典使用尚不明确。《六德》的“易”或许是将“易”经典化的初期,不过,仅通过这么偶尔提及的一句话,就想证实当时已将“易”作为最重要的经典来解说了,这也很难说。

过去的研究有很深厚的底蕴,如果只有零星的证据,是很难撼动其结论的。例如,不久前在我们召开的“上海博物馆藏楚简研究会”上,北海道大学的近藤浩之先生作了关于上博简《周易》的研究报告,让我们以这个报告为例作些说明。近藤浩之先生认为《周易》与日书、式法、归藏一样,也是占卜书籍的一种,它们在表达方式上有许多共同之处。当时(战国时代或秦汉时期)出现了许多类似的占卜读物,这一点从出土资料也可以得到证实。而在这些占卜读物中,《周易》是整理得最为完善的。我也赞同近藤先生的这个观点。但是,也有人认为是先有了《周易》这样的占卜书籍,在广为流传之后,才渐渐出现了日书这样的民间占卜用书。我以为,这

是由于不了解文化的本质才会有的想法。例如儒教的国教化，——汉武帝时期开始将儒教国教化，但不要以为董仲舒很快就将其推广开来了，儒教最终深入到社会的各个角落花费了很长时间。一部文献或一种思想要想真正地从上到下普及，这甚至在独裁国家都不是容易做到的事情。而占卜自古以来就存在于民间，它和人们的日常生活紧密地联系在一起，正因如此，《易》这种普通的占卜书才会容易流传，后来才经人整理并经典化。《日书》与《周易》的关系，或《归藏》与《周易》的关系，如果从合理的角度来判断，也许正如近藤先生所主张的那样，原来都是普通的占卜用书，而不是经典，后来才通过归纳、整理、解说，形成了《周易》这样的经典之作。但这一点在此之前几乎没有人指出过，近藤先生的解释非常合理，不会有问题。

我本不是一定要去怀疑中国古代的东西，只是想通过科学的证据进行合理的判断。也就是说，拿出证据、研究史料，然后用客观、冷静的态度去整理、思考，从而得出合理的结论。如果将这些合理的结论贯穿起来，就形成了一部思想史。这样就能回答顾颉刚先生所要探求的，尧、舜、禹是什么时代出现、怎样出现的等等历史事实以外的问题。总之，仅仅表明尧舜禹是虚构的人物，这是不够的。实际上，顾颉刚先生所做的工作也不仅仅是单纯的批判，而是要更复杂一些。问题的关键是，为什么会出现这样的故事？何时、何人杜撰了这样的故事？这其中又有什么寓意？比如说禹这一人物形象的形成，以及他在不同历史时期被赋予的不同的涵义。顾颉刚先生与其说是一位历史学家，不如说是一位思想史家。作为传说的禹和作为事实的禹是完全不同的问题。禹在《尚书》等书中被作为事实来记载，但顾颉刚先生对于这位作为事实存在的禹

并不是太关心,他所关心的是作为传说存在的禹。他从一开始就注意探讨,这位存在于故事中的禹,是什么时候、怎样被虚构出来的,其制作背景是什么?这个故事本身有一个逐步展开的历史过程。关于禹的历史起源,顾颉刚先生认为,禹被写成像虫一样的文字,那么他的起源是不是一种动物、或者就是虫子的图腾呢?我曾经思考过,顾先生的学术研究 with 民俗学是有关联的吧。其实,我并不反对探究作为事实的禹到底是怎样一个人物,但这不是我们所追求的方向。顾颉刚先生的研究方法和态度,和津田左右吉有着共同之处。例如,《晏子春秋》中记载了很多故事,也许历史上确实存在过一位叫晏子的人物,那么从研究的角度来说,就出现了两个研究方向,即把晏子作为实际存在的人物来探求的方向,和将其作为故事人物来探求的方向。第一个方向的研究其实是非常困难的。如果把《晏子春秋》当作资料来引用,那么就需要辨别其中哪些是史实、哪些不是史实。那么怎样才能辨别呢?如果找到了更多的相同的内容,那个资料就可以判定为史实吗?严格地说并不能这样判定。资料少的有时是真实的,资料多的有时是虚构的。因此,即使有了出土资料,也并不能简单地判定何为史实。出土资料同样也有作者,同样也有作者的思索,同样也有作者的立场,这份资料同样是从特定的历史环境中产生的。换句话说,作者在写作时一定赋予了这些资料以特定的含义,并不一定是对当时事实的单纯记述。我是一名哲学史、思想史研究者,最关心的并非在于材料是否为历史事实。或许顾颉刚先生也是这样考虑的。

西山:现在一些研究者大量引用出土资料来反映当时的所谓史实,这样会不会将研究引向一个错误的方向呢?

池田:这也未必。总之,我的意思是,出土资料也好,文献资料

也好,都需要进行史料批判。并不是说出土资料讲的就是纯粹的事实,没有任何的加工成分;同样的,并不是说文献资料描述的历史就容易出问题,引用出土资料就可以反映正确的历史了:出土资料并没有这种特权。这一点很容易被误解。总之,出土文献不见得比传世文献更可靠,尽管它是数千年前的东西,但它只是将数千年前的思想面貌呈现了出来,并不等于所反映的数千年前的历史事物就真实可靠了。

比如说,上海博物馆藏楚简中有一部叫做《孔子诗论》的文献,讲孔子如何评价《诗经》。这篇东西出土后,很多学者、尤其是从事文学史研究的学者非常激动,认为《论语》中虽然可以看到孔子对《诗》的一些评论,但并不系统,《孔子诗论》的出现,使我们终于能看到孔子本人对《诗》完整的、系统的论述了。其实这样的想法是非常轻率的。因为在没有对《孔子诗论》进行全面的、深入的分析之前,你根据什么断定《孔子诗论》就是孔子本人的亲口讲述呢?我们知道,除了《论语》之外,古典文献中还有大量的与孔子相关的资料,自清人以来,有许多学者致力于孔子资料的搜集,又有很多的学者站在疑古的立场上,对这些资料作出客观的、冷静的史料分析,判断这些有关孔子的资料是何时、出于怎样的目的编撰出来的。其结论是,绝大部分的孔子资料是后人假借孔子的口吻制作出来的,因此是伪托的孔子,而不是真孔子。今天,我们在研究出土资料《孔子诗论》时,与对传世文献的分析一样,也要站在疑古的立场上,对比其他的孔子资料以及相关的思想史资料,给《孔子诗论》定性定位。显然,《孔子诗论》也是后人假借孔子名义制作出来的孔子资料的一种。在《孔子诗论》中,关于《关雎》这首诗,孔子说它是“以色喻于礼”,与之类似的说法亦见于《荀子》和《五行》,所以

我们必须与《荀子》、《五行》结合起来，判断其思想特征，从而最终判断其成书时代。如果一上来就一口咬定它是真孔子的遗篇，那就作不出任何有意义的研究。虽然《孔子诗论》是出土文献，但除了过识字关以外，其他的操作与对传世文献的研究没有任何区别。

同样，我们在读马王堆帛书《易》传时，只要稍作仔细的分析，就能在一段段“子曰”中，读出战国时代的气息来，——你能轻信这是真孔子写出来的吗？

上海博物馆藏楚简中还有一篇《鲁邦大旱》，讲鲁国发生旱灾后，鲁哀公向孔子求教国策的事情。一些从事历史研究的人非常热心地计算这次大旱发生于鲁哀公的哪一年，但在我看来，这样的计算意义不大。首先，你很难找出有力的证据来断定这位孔子就是真孔子。我们今天可以看到众多的鲁哀公与孔子之间的对话，《鲁邦大旱》只不过又在其中多加了一篇。其次，我们更为关心的是这篇新近增加的孔子故事具有怎样的思想史意义，这才是研究的价值和魅力所在。而这类研究，古史辨派的学者们已经为我们提供了许许多多的杰出范例。

所以，史学研究者往往更容易走错路。例如，过去曾有一位历史学界的先生邀请我参加《韩非子》的读书会，我发现他们的读法非常单纯：他们认为历史就像韩非子所写的那样，因此毫不怀疑地全部相信了。韩非子是一名思想家，他是以思想家的视角来记述历史，因此与本来的历史事实一定会有出入。阅读历史书籍时如果对这一点不加考虑，那是绝对不行的。我曾几次提醒他们，但没有人明白。其实所有的文献都是如此，出土资料也不例外。只写有日期和单纯事实的文献且不论，只要是和当时的政治、思想、道德等内容相关的文献，作者无一例外都会加入自己的主观判断。

大多数人都认为《春秋左氏传》记述的就是春秋时代的史实,实则非然。《国语》、《史记》也都是如此。

西山:对于今后越来越多的出土文献资料,应该用怎样的方法进行具体研究呢?

池田:第一步,应该把传世的文献资料和出土资料不加区别地全部收集到一起,就像我在研究生院带领学生阅读《性自命出》时做译注一样,<sup>①</sup>首先全面梳理能够搜集到的所有资料,在逻辑上对其前后关系的合理性展开全面的推测。这正是古史辨派学者坚持倡导并身体力行的科学方法。例如,《性自命出》中有段“独处而乐”的文章,我们首先将有着类似表达方式的所有文章集中在一起,然后通过比较看哪一篇与其最为接近,并推测那篇文献的思路与出土文献相互之间的关系,最终推断出土资料的成书年代。当然,只通过一处分析是不能得出最后结论的,必须对更多的关键部位进行分析、推测。《性自命出》这篇文献中就有许多需要研究的地方。郭店楚简中有一篇《穷达以时》,虽然文章不长,但它涉及中国哲学史上一个非常重要的问题,即“天人关系”的问题。仅仅指出在文章表达方式上,《穷达以时》与《荀子·宥坐》、《吕氏春秋·慎人》、《韩诗外传》卷七、《说苑·杂言》、《孔子家语·在厄》有相似之处是不够的,要将这些文章的各自的写作背景、思想特征再作一次彻底的分析,同时对中国历史上的“天人关系”思想,尤其是“天人有分”的观点作全面细致的梳理,才能通过比较,找出《穷达以时》在思想史上的位置。这是个很大的问题,不下周密的功夫是

<sup>①</sup> 参见池田知久监修:《郭店楚简的研究》第1—6卷,大东文化大学郭店楚简研究班,1999年8月—2003年5月。

不行的。有些论文只是作浮浅的比较,然后匆匆得出结论,而且作者在写完之后就把它放到一边,从此不再涉及,忙着炒作其他新的话题,这种浮躁的学风是为古史辨派学者们所不齿的。

回到《六德》将《易》视为经典的话题,仅仅指出这一点也是不够的,必须搜集更多的将《易》视为经典的文章。例如,《庄子》中也有几处提到过,汉代一些文献中也曾提到过。然后通过比较和分析,指出《六德》如何定位最合适。而且,《六德》中不只有一个《易》的问题,也许有一百个问题、两百个问题,都需要从事这样的操作。我们在作《性自命出》的译注时,就是这样不急不躁、不计时间、不计人力、一步一步去做的。当然,我们绝不是随意地给出解释。那种仅仅视其表面上相同就将资料收集到一起的行为无疑是非常浅薄的,研究者应当充分考虑其内容,分析为什么在这里要使用这样的表达方法。当你以十分谨严的态度、扎扎实实地去做时,中国古代思想史在你脑中就会自然成型。这样的感觉,金谷治先生、楠山春树先生、户川芳郎先生、内山俊彦先生等人都曾经体验过。传世文献的研究与出土文献的研究都是一样,并无区别。当今日本从事中国古代思想史研究的人之中有这样体验的已是越来越少。总而言之,一方面是现在的研究者本来就根柢不厚,一方面是出土资料出来以后,很多人更不能安安心心加强学习了。一个学者如果自己不具有判断能力会怎么样?那就只能跟着权威走了。只相信大学者的理论,相信旧说、定论。作为一个优秀的研究者,不突破前人这个关口是不行的。

西山:最后,能否请您用几句话,对出土资料研究与疑古派科学精神的关系再作一点总结?

池田:第一,出土资料研究并不能成为否定疑古思想的理由,

考古发现只会修正若干古史辨派的结论,而不能从根本上动摇其科学基础。第二,从根本上讲,“疑古”并不只是某一时代的产物,也不仅是一种思潮,而是一种贯通古今、不分国别的科学精神。出土资料研究也完全需要遵循疑古派学者的研究方法和科学精神。第三,我们现在所做的出土资料研究其实也是疑古派所做工作的一部分,是他们的工作在新时代的延伸。我们必须沿着古史辨派所开辟的道路继续走下去,通过新的研究,对古史辨派的理论、方法和未竟的事业进行新的开拓。既然疑古学派的研究方法是继承乾嘉考据学的、最具批判意识和科学精神的、最值得信赖的方法,那么,我们又有什么理由要反对、要舍弃呢?

西山:非常感谢您接受这次采访!

(原载《文史哲》2006年第4期)

# 论“古史辨”的评价及其相关问题

——林甘泉先生访问记

沈颂金

2001年12月24日上午,我们一行六人按照事先约定时间,来到林甘泉先生家中,就“古史辨”及其相关问题对林先生做了一次极有意义的访谈。林先生的谈话涉及现代学术史上许多重要问题,使我们深受启发,获益良多。事后,我们据录音和笔记将访谈内容整理出来,呈林先生审阅时,又增加了部分内容。现发表出来,以飨关心“古史辨”及其相关问题研究的读者。

问:林先生,进入新世纪以来,各种报刊杂志纷纷对过去100年的学术发展做一番回顾和总结。“古史辨”作为20世纪最有影响的疑古思潮,怀疑古史,考辨伪书,起到了思想解放的作用。尤其是顾颉刚先生提出的“层累的造成的中国古史说”,曾在学术界引起一场大争论。新中国成立后对“古史辨”的评价起伏很大,直到今天,学术界对“古史辨”仍有不同看法,作为一位著名的历史学家,您是如何看待“古史辨”的疑古运动的?

答:新中国成立后对“古史辨”没有客观公正的评价,这与当时的政治气氛有关。但把它作为对中国史学起不好作用的学派来批判,好像还没有。1954年后,在批判胡适资产阶级唯心论思想的运动

中,顾先生因为和胡适的关系,受到过一些压力。有些学者如童书业先生,还作了自我批判。现在回过头看,有“左”的东西。当时学术批判运动本身就带有“左”的倾向,没有一个自由讨论的环境,不可能实事求是对待“古史辨”派的学术成绩。但相对于《食货》而言,对“古史辨”的评价就很不一样。《食货》因为陶希圣的关系,上纲上线,全盘否定。陶希圣的政治立场有问题,他先跟汪精卫跑过一阵子,后来当蒋介石侍从室主任,写了《中国之命运》。陶希圣的个人问题是他政治态度问题,要与其学术分开来讲。我曾经说,陶希圣办《食货》对中国经济史研究有好处;另外,《食货》也不能一概而论,在《食货》上发表文章的作者,他们的学术思想、理论倾向、政治态度并不完全一样。过去对《食货》评价太片面化,现在应该从整体考虑。这也涉及30年代的社会史论战,参加的人很复杂,不完全是马克思主义与非马克思主义的论战,有些参加论战的人前后的政治态度、理论倾向都有变化。搞学术史的人要持一种理性的态度,具体问题具体分析,不要笼而统之,搞一刀切。

我觉得对“古史辨”的评价,包括新中国成立以后,总的来说还是比较积极的。从政治上来讲,当初建历史所时,调顾颉刚来,这是中央决定的,是经过毛主席、周总理批准的。1953年,为了贯彻毛泽东主席提出的“百家争鸣”的方针,中央决定成立历史问题研究委员会,创办《历史研究》杂志和在中国科学院成立三个历史研究所。从中央到科学院,对顾先生都是很尊重的。他被定为一级研究员,工资标准是300多元。顾先生说家里开销大,他家子女多,过去生活条件好,再加上喜欢书,开销确实大。后来想怎么办呢?尹达、刘大年与科学院领导商量,因为工资级别是国家统一规定的,无法变化,只有采用其他补救办法,好像是中华书局出一部分钱,请顾

先生替他们审理稿件,这样给顾先生凑满每月500元。500元的工资水平在50年代学者中很少有,可以说是相当高的。

我在《二十世纪的中国历史学》<sup>①</sup>中说过,对胡适的评价也应一分为二。中国近代有三大思潮,即西方自由主义思潮、文化保守主义思潮和马克思主义思潮,这三大思潮互相碰撞,对中国历史的发展起了重要的作用。胡适作为西方自由主义思潮的代表,在知识界影响很大。胡适的思想也有一个演变过程,他曾经有一段时期是反对蒋介石的,后来蒋介石发动内战,召开“国大”,竞选总统都拉上他,结果胡适成了蒋介石的殉葬品。现在以适当的地位来评价胡适,是应该的。但又出现一种倾向,只能说好,不能说坏,这也不对。我们研究历史,评价一个人,要把政治与学术分开,但也要看到二者之间又有一定的联系。建国以后,对有些学者因为他的政治态度而否认其学术成就,这是错误的;但现在如果肯定一些人的学术成就而完全掩盖、回避其政治立场,也是不应该的。尤其是1947年以后,国民党垮台的情形已经很明显,许多知识分子,包括陈寅恪,政治态度都比较明朗了。但胡适在那个时候态度依然很顽固,死心塌地跟着蒋介石,这取决于他的政治立场。新中国成立后进行的知识分子思想改造,怎么评价是另一回事,肯定有“左”的东西。但胡适从一开始“多谈些问题,少谈些主义”,就是针对马克思主义的传播而提出的,确实影响了相当一部分知识分子,也可以说文化精英吧。解放初期,在一部分知识分子中,确实存在崇美、亲美、恐美的心理,对这种思想做一些教育工作还是必要的,但采取运动形式不一定好,这是应当引以为教训的。

---

① 林甘泉:《二十世纪的中国历史学》,《历史研究》1996年第2期。

胡适思想批判运动,没有把胡适的学术思想与政治立场区分开来。在学术问题上,他不赞成马克思主义,但他的一些治学方法,未必都是错的,包括所谓“大胆的假设,小心的求证”,就看你怎么理解,放在什么范围内来讲。抽象地讲“大胆的假设,小心的求证”是不行的,自然科学需要假设,社会科学也需要假设。我在首都师范大学举办的经济史研讨会上,特别强调中国的实证传统不能丢。我很反对离开具体的研究,空谈什么理论。职业历史工作者的理论研究也必须以实证为基础。一般的史学理论由搞历史哲学、西方史学史、马克思主义学术史的同志来谈要比我们熟悉和深入。我们需要着重研究的是历史研究中抽象出来的理论问题。比如说国家与文明起源问题,既是理论问题,又是历史问题。恩格斯说过,国家不仅仅是阶级压迫的工具,也是管理公共事务的机构。我们研究文明的起源,不要仅仅纠缠于产生文明的诸要素,而要研究人类社会从野蛮到文明的过程。我今天还是要强调,实证传统不能丢,必须紧紧抓住。只是从马、恩、列、斯、毛著作里,从概念到概念,讨论理论问题,实际上对我们历史研究工作帮助是不大的。现在借鉴西方社会学、文化人类学一些理论和方法,建设历史学新理论,也是如此,不应空谈理论问题。当初“三论”(控制论、系统论、信息论)成了一股风,大有取代马克思主义,使历史研究进入新阶段之态势。我就跟有的同志说过,这种讨论只开花,不结果。后来果然如此。

历史研究要以实证为基础,但不应忽视理论指导。有些人可以完全做实证,这也是一门不可或缺的学问。但从整个历史学的发展来讲,一个时代有一个时代的学术,总是后代胜于前代,历史学要有发展有突破,没有理论不行。无论以马克思主义为指导也

好,还是参照西方史学理论方法也好,不是学习其具体的结论,而是要学习其理论和方法。西方一些大师之所以能产生重大影响,并不在于他对某一具体问题的考证,而是他研究历史问题的切入点,他的视角,他的理论和方法,乃至他于他对历史发展模式的概括。

我们尤其要注意西方一些最新的理论和方法。比如《白银资本》这本书,是由德国学者贡德·弗兰克(Andre Gunder Frank)所著。它颠覆了长期以来盘踞在欧美学人心中“西方中心论”的历史依据,提出重建世界历史构架的设想,指出中国在世界经济史的地位。还有美籍华裔学者黄宗智的所谓过密化理论、传统经济内卷化等,都涉及如何评价中国传统经济结构以及中国传统社会转型困难等大问题。西方学者对中国史料不熟悉,他们的观点也未必正确,但他们从理论上提出的问题确实值得我们重视,对我们有启发。我们现在研究历史,既要以实证为基础,也要重视理论创新。现在存在一个问题,即不重视理论,缺乏抽象思维的训练,以至于同样的材料,有的人能看出问题来,有的人却不能。材料的积累需要付出劳动,只要你下功夫,就会取得成绩。但史识、见识的“识”,即刘知几说的“才、学、识”中的“识”,可不是一天二天就能突然冒出来,需要抽象思维的训练。

在《二十世纪的中国历史学》一文中,我主张对新中国成立后17年史学要做出实事求是的估计,要看到成绩,不能说得一无是处。17年出了那么多研究成果,能说没有成绩吗?不能那么说。我们研究历史,评价人物,一定要根据材料说话,要弄明白研究什么问题,研究到了什么程度,涉及了其他什么问题,然后才能做出比较客观公正和实事求是的判断,而不是人云亦云。有人说17年史学完全政治化,单一化了。实际上,有些问题的讨论还相当深入,就连最

受誉议的“五朵金花”(汉民族的形成、中国古代史分期、封建土地所有制、农民战争和资本主义萌芽),也促进了相关学科的进展。历史研究需要各方面的人才,有些人适合做材料积累的工作,做微观研究,有些人适合做宏观研究。即便做宏观研究,也要以实证为基础。我们需要宏观与微观的结合研究,做长时段的考察。这些年来我们对某些制度史方面的研究是很有成绩的。但制度史的研究如果只停留在一些零碎的问题上,不能从中总结说明历史发展变化的规律,就还只是像顾颉刚所说的是做打基础的工作。我们的研究还需要再深入一步。陈寅恪关于制度史的研究就总结出一些规律性的东西来,而成为一代学术大师。

回过头来谈“古史辨”。新中国成立后对“古史辨”并没有像对《食货》那样,完全加以否定。无论是中央领导,还是学术界,对顾先生都是尊敬的。处在那样的一个大环境下,一个运动接着一个运动,顾先生感到受压抑,也是可以理解的。但有关领导对顾先生很尊重,从中宣部的周扬、胡绳,一直到后来的胡乔木,对顾先生都是很尊重的。胡绳在1957年就写了一篇文章,说古史辨的“‘疑古’精神是当时反封建思潮的一个侧面”。<sup>①</sup>1993年,在“纪念顾颉刚诞辰一百周年学术讨论会”上,他又说顾颉刚“是马克思主义者的朋友”,<sup>②</sup>这个评价可是不低。

顾先生在20年代学术成就很高,考辨古史,提出一系列富有创见性的观点。他在30年代发起成立“禹贡学会”,创办《禹贡》半

① 胡绳:《顾颉刚古史辨学说的历史价值:纪念顾颉刚先生诞生100周年》,见陈其泰、张京华主编:《古史辨学说评价讨论集》,京华出版社2001年版,第297页。

② 胡绳:《顾颉刚古史辨学说的历史价值:纪念顾颉刚先生诞生100周年》,见陈其泰、张京华主编:《古史辨学说评价讨论集》,第299页。

月刊。抗日战争爆发后,他又辗转西北、西南等地,宣传抗日,后又开办书局,经商做生意,学术研究受到很大影响。倒是在新中国成立后,他脱离了一切干扰,专心致力于《尚书》研究,校勘、注释、翻译、评论,不仅对《尚书》字词作了疏证,而且对其每篇产生的历史背景也进行了细致考订,取得了可观的成绩。可惜这一工作没有完成,只留下一些依据零星的考证整理而成的单篇文章,尚未形成体系,但这也是《尚书》研究一笔极为宝贵的遗产。不可否认的是,1958年,在“左”倾思想指导下,全国开展了一场所谓“批判资产阶级学术思想”的群众运动。在高等学校和研究机构中,搞“拔白旗”,批“白专道路”,破“资产阶级学术权威”,粗暴地对许多专家教授进行过火和错误的批判,给他们造成极大的伤害。顾先生也受到一些冲击,被迫写检讨。一些人在报上写文章批判“古史辨”,这也是客观存在的事实,但并不等于全盘否定“古史辨”,两者是有区别的。何况到了1971年,经毛泽东批准,周恩来提议,顾先生主持标点廿四史工作,自此从“反动学术权威”大帽下解脱,得到恢复工作的权利。

胡绳为什么讲“古史辨”是“五四”反封建思潮的一个侧面?按照我的体会,“古史辨”是想推翻三皇五帝的古史系统,不能尽信书,特别是经书。实际上,疑古并不是从“古史辨”开始的,唐人刘知几就已经提出,甚至东汉的王充在《论衡》里也有了,宋以后就更普遍了。但他们疑古,可以疑史,不敢疑经,崔述也是如此。“古史辨”把矛头首先对准经,主要针对以《尚书》为中心的六经,经书在当时是很神圣的,这对传统思想是一个很大的冲击。历史发展总是这样:一种新的思想出来,有它的物质基础,发展成为政治行动,从而产生上层建筑的变动;政权的变动,回过头来又要利用上层建

筑的力量,对意识形态做一些清理,这是历史带有规律性的现象。具体问题具体分析、社会存在决定社会意识,这些都是唯物史观的精髓。唯物史观之所以是科学,就在于它揭示了这种规律性的现象是推不倒的真理,迄今还没有哪一种理论能够代替马克思主义。马克思主义是一个开放的系统,过去我们把它教条化了,应该改正。现在无论西方什么时新的理论,都不如马克思主义全面深刻。唯物史观对我们研究历史有指导意义,只要不做僵化和教条理解。

“五四”新文化运动的背景是:辛亥革命推翻了帝制,思想上是一大解放。但是随后袁世凯、张勋的复辟,再加上民国初年出现的一股尊孔逆流,一个时期社会思想是相当混乱的。在这种情形下,知识界分化了,有些人往前走,有些人落后了。政权变动了,思想意识形态领域的斗争更深入,再加上很多西方思想介绍进来,包括马克思主义,难免要产生分化。五四运动提出的“民主、科学”口号,打倒旧思想、旧道德、旧文化,今天看来有许多过激行动。但在当时历史条件下是可以理解的。“五四”新文化运动批判三纲五常,“古史辨”继承了这一思想,实际上是反封建思潮向学术领域的一种延伸,要把经学做一个清理,不是旧传统讲的那么回事。刘起釭先生写的《尚书学史》中谈到,顾先生为了破坏旧的古史系统,准备作《古史考》,包括《帝系考》、《王制考》、《道统考》和《经学考》。清理经学对准道统,“五四”新文化运动也是反道统的。这里讲的道统,就是理学家讲的尧、舜、禹、汤、文、武。所谓尧、舜、禹三圣心传的十六个字:“人心惟危,道心惟微,惟精惟一,允执厥中”,就是从《尚书·大禹谟》来的。真正的三皇五帝古史系统的确立,经学起了很大的作用。“古史辨”在思想启蒙,甚至顾先生自己说革命方面,有积极的意义,是思想解放的一个环节,这一点应该充

分肯定。

“古史辨”所受到的诟病是说它把中国历史砍掉几千年，“东周以上无史”好像是胡适讲的，顾先生曾经转述过，在这点上受胡适的影响。后来，俩人之间的关系逐渐冷淡。新中国成立前夕，胡适逃离大陆时，顾先生实际上是被冷落、被抛弃的人。从今天来讲，“古史辨”之前已有疑古，之后也应该有疑古精神，就看你怎么疑，疑到什么程度。历史是复杂的，既有共性，又有个性，现代史学研究必须与传统史学结合起来，才能取得更大的成绩。历史研究一般说来有三个层次，即事实判断、认知判断和价值判断。事实判断运用归纳、演绎等形式逻辑方法，从考证史料出发，对史料真伪做出判断，没有阶级性，属于较低层次，考证学派即属此一层次；认知判断要分析历史的前因后果，总结出规律性来，不同的人做出的判断不同，如陈寅恪的文化史观；价值判断属于最高层次，受某个阶级集团利益支配，以及时代和个人因素的影响，学者对相同的史料会得出不同的结论，对人对物也可以有不同的判断。顾先生自己也承认，他做的是盖房子打基础的工作，主要考证史实和古书的真伪。1932年，他在《古史辨》第四册的“序言”里就曾说过，我自己决不反对唯物史观，但感觉到古史年代、人物事迹、书籍真伪，需用于唯物史观的甚少。我现在做基础性的工作，然后由唯物史观的人来构筑大厦，这个思想很难得。每个人都在寻找适合自己的学术定位工作，顾先生所作的就是考辨古书的真伪。“古史辨”主要是疑古，但并不是对一切古史都怀疑，现在也不能说“古史辨”都错了，有的怀疑错了，但许多怀疑是正确的。

问：近几十年来，随着考古事业的蓬勃发展，各地出土了大量文物资料，我们可以根据这批新材料对“古史辨”的成果重新审视。

因此,李学勤先生提出了“走出疑古时代”的口号,学术界也存在争论,有人表示赞成,也有人极力反对,您的观点如何?

答:一个学术观点出现后,引起各方面不同的反应,这是正常的现象,也是学术环境宽松,可以自由讨论的表现。冯友兰先生最早提出信古、疑古、释古三派。有人说现在处于释古阶段,我不赞成把信古、疑古和释古截然分开和绝对化,信古不能无原则去信,疑古也不能无边无际去疑,释古也应有标准,不能胡乱去释。我个人是不赞成“走出疑古时代”这个提法的,研究中国古代历史不是三个阶段的问题。不能笼统地说“古史辨”以前是信古,“古史辨”是疑古,我们现在应该“走出疑古时代”。实际上,“古史辨”并没有形成严格意义上的学派,顾先生的弟子有些意见跟他一致,有些并不一致,方法上也未必完全一样,只能说疑古代表了当时的一种思潮。“古史辨”在当时引起很大争论,刘揆藜、胡堇人、柳诒徵等人都极力反对。王国维在《古史新证》里讲信与考的关系,说有些书是假托的伪书,但即使是伪书,也可以找出真的历史的影子,这个讲法比较实在,今天看起来也靠得住。张荫麟在《古史辨》第二册上有一篇文章,<sup>①</sup>直接评“古史辨”,批评它用默证的方法。顾颉刚说《诗经》里没有禹,可见禹在战国以前并不存在;《论语》里出现尧舜,可见尧舜是孔子时才有,这就是默证,好像古书里没有出现就不存在。胡绳批评“古史辨”,说它没有把历史学和史料学区别开来。实际上“古史辨”所做的工作是史料学的工作,史料学可以追根,顺藤摸瓜,找出最早出现于什么时候。顾先生说过,我们不能

<sup>①</sup> 张荫麟:《评近人对于中国古史之讨论》,《古史辨》第二册,上海古籍出版社1982年版,第271—287页。

知道商周的历史,但我们可以知道春秋战国时代人的商周历史观,这实际上把历史学和史科学混同起来了。我觉得指出“古史辨”没有把历史学和史科学做严格的区别,这样说可能讲得更清楚。张荫麟批评得也有道理,不能用默证。你没有见到,说不定什么时候就出现了新的材料。比如《老子》,顾先生当时认为是战国晚期,现在新的简牍材料(郭店楚墓竹简)证明其成书年代最迟在战国中期,就是显著的一例。

汤用彤先生讲过,说“有”易,说“无”难,这是我们做实证研究要注意的一点。我们找到一点材料,可以说“有”,但说“无”就要慎重,因为时代有时代的局限,个人更有个人的局限,你没有看到,就不能说没有。顾先生倒是很注意神话传说,他批评过去的史家看不起民谣、传说,将其排斥在历史殿堂之外。他主张从神话传说中来做历史研究。但他没有意识到,神话传说里透露出古代社会历史的影子,他再往前走一步,可以走到这一步。其实这一步很容易跨过去,但他没有跨,停留在“古史辨”的层面上。这与顾先生的思想有关,他始终认定他所做的工作是书的真伪,所以没有跨进一步,探究历史的深层问题。当时“古史辨”影响很大,对推倒三皇五帝的古史系统起了很大作用。但它是不是把中国历史砍掉了一半,回答是否定的。至少在史学界不存在“东周以上无史”这样一种主流意见,最多是说东周以上的历史得不到可信文字的论证,不可能讲中国没有历史。王国维的“二重证据法”在1925年就已经提出,他在《古史新证》里批评疑古过头,提倡利用纸上之材料与地下之新材料来研究历史。比王国维、顾颉刚更早的夏曾佑写《中国古代史》,把上古称作“传疑时代”,而不是漏掉这一段历史。现在有些外国学者,如《剑桥中国先秦史》的作者,在概要介绍了新石器

时代的考古发现之后,依次讨论了商、西周、春秋和战国四个时期的物质文明和政治形态,商朝以前的夏代不写,外国人认识中国历史总是隔了一层。

实证学派中有人不同意顾先生疑古过头的观点,吕思勉、钱穆等都有批评,马克思主义史学家意见也并不赞成疑古过头。吕振羽写《史前期中国社会研究》,除了用考古发掘,如殷墟发掘、新石器发掘外,也用了神话传说。郭沫若《中国古代社会研究》也用了文献材料,如《易经》、《诗经》等。实际上,“古史辨”出来以后,中国史学界根本不存在一个疑古时代,只存在对“古史辨”评价不同而已。疑古疑什么,三皇五帝古史系统当然要疑,现在如果我们倒过来要信三皇五帝,但三皇五帝有好几个组合,我们信哪一个?二三十年代以来,认为不能完全相信三皇五帝的古史系统,但又认为这种传说反映了真实历史的影子,这种认识才是主流认识,不管是马克思主义学者,还是非马克思主义学者,多数都是这样认识的。

问:2001年12月,“夏商周断代工程”公布了阶段性研究成果,对三代帝王世系作了重新排定,得出尽可能合理的年代学年表。但国内外学术界对此有不同意见,尤其是海外一些人,认为工程的学者受政治驱使,试图跨越缓慢而无序的科学研究去证明中国文化的原初性和独特性,因此抵触情绪特别大,您是怎么看的呢?

答:“夏商周断代工程”是由历史学、文献学、考古学、古文字学、历史地理学、世界古代史、天文学、C14测年技术等众多学科的专家学者联合实施的系统工程,是自然科学和社会科学相结合的成功范例,取得了很大成绩,对先秦史研究作出了巨大贡献,促进了相关学科的发展,特别是对考古学的发展有着巨大的意义。海外有些人说“夏商周断代工程”是民族主义的表现,这如果不是恶

意攻击,显然就是对“夏商周断代工程”缺乏了解。更有甚者,有的人竟然说安阳殷墟、郑州商城、二里头文化是夏文化这些观点都是民族主义特征的体现,这就是胡说八道了。但考古文化断代与历史学断代既有联系,又有区别,两者不能混同。比如河南偃师的二里头文化,现在多数学者认为二里头文化属于夏文化,我也同意。小屯文化之前,龙山文化之后有这么一个文化层,相当于文献记载中的夏文化,这得到了大多数学者的认同,但这并不等于夏朝的历史已经得到考古学实物的证明。“夏商周断代工程”专家组在不久前公布的《夏商周断代工程 1996—2000 年阶段成果概要》中说,对夏代的目标是提出基本的年代框架,这样说就比较慎重,不要让一般公众误解为夏朝的历史已经被证实了。比如说武王克商之年,两千年来形成了至少 44 种结论,我们现在根据考古遗址的 C14 测年、甲骨文日月食以及文献记载的综合研究,寻找克商的可能年代,最后加以整合,选定最佳年代(公元前 1046 年),但这并不是唯一最终年代,还需要不断加以研究。

徐旭生先生在《中国古史的传说时代》中,早就提出夏文化要在豫西和晋东南去找。偃师位于河南西部,正是夏文化范围。二里头文化不同于小屯文化和龙山文化,与龙山文化又有交叉,可以说相当于夏文化层,但夏朝的历史要得到证明还不好说,我们只能根据文献来说,文献说的是不是完全正确,句句真实,也很难说。张忠培先生说:“无论是从考古学技术手段的现今发展水平来讲,还是自考古学本身的研究内涵来看,目前考古学认识历史的能力,都存在相当的局限性。”<sup>①</sup>这种说法有一定的道理,考古学也有其

---

<sup>①</sup> 张忠培:《考古学的局限性》,载《历史科学与理论建设》,北京师范大学出版社 1999 年版。

局限性。商代之所以能证实,关键是有大批甲骨文,填补了许多历史的空白,印证商代的帝系、阶级关系、社会经济状况。夏朝呢?就看以后的发掘能不能发现夏朝的文字了。

考古学家并不完全赞同把考古文化层与历史记载一一对应起来,比如说夏文化往上是尧、舜,再往上是黄帝。新石器时期考古学文化的链条可以找出来,但与传说古史系统完全印证,我觉得难,也没有必要对号入座。我们知道黄帝、尧、舜、禹,都是氏族部落的神话人物或称号,没有像甲骨文这样的文字材料,要印证是很困难的。中国历史记载很丰富,我们要发扬这一优势,既要把考古材料与文献记录相参照,又不要生搬硬套,这样做对考古资料的解释也是有益的。

有些人批评“古史辨”是民族虚无主义,我觉得这样讲不合适。即使尧舜禹的历史现在得不到地下发掘的证实,也不会影响中国文化的源远流长,丰富多彩。中华文明的悠久辉煌,连绵不断,科学的问题最后还得靠事实说话。大家都知道,距今 50 万年前的北京猿人是我们的祖先,但是近两年国内媒体又报道,根据利用 DNA 研究的结果,中国人的祖先是大约 6 万年前才从非洲迁移来的。有些人觉得不得了,说这岂不是要否定中国文明起源本土论吗?其实这是误解,人类走出非洲,西方大部分学者都相信,近年也有少数人反对。究竟是多元还是一元,还是一个有争论的问题。中国已有 60 多处发现了人类化石,从 100 多万年前的云南元谋和陕西蓝田的直立人开始,旧石器文化考古链条没有中断,可以接续下来,所以古人类学家吴新智先生不同意走出非洲说,认为这一说法的基础都是从很小片段的遗传物质得出的间接资料,推论的过程中包含很多假设,因而对实验室结果的解释不可避免地带有很

大的主观成分。他主张北京猿人依然是我们的祖先,但中国早期人类可能既有本土的因素,又有外来的因素。所有这些都需进一步研究,但与中国历史价值判断没有关系。汉族有多少纯粹的汉民族成分?我们说中华人民共和国是一个“统一的、多民族”国家,就是这个意思,连汉民族本身,也是民族融合的产物。考古发掘更是证明中华民族结构关系呈现“多元一体”的格局,但各地之间的发展又存在着不平衡性。

民族问题是一个很复杂的问题,前苏联为什么会垮台,没有处理好民族关系也是重要因素之一。我在《夷夏之辨与文化认同》<sup>①</sup>一文中,指出历史上的民族关系有三种情形:1.中央征服边远少数民族地区,使其成为中原王朝的臣民;2.少数民族建立起自己独立的政权,但归顺中央政府,并纳贡,维持一种名义上的隶属关系;3.两者和平关系破裂,爆发战争。过去我们把民族之间的关系说成是和平,这不符合事实;但只讲战争,也是错误的。应该看到既有和平,又有战争。各个民族逐渐融合,最后汇入中华民族的大河之中。这是文化认同的作用,而夷夏之辨则是大汉族主义的体现。只有各民族在文化上认同了,中华民族才有凝聚力和创造力。综观历史,任何少数民族入主中原,建立政权,如果认同华夏文化,其统治时间就会长久,反之则是短命的王朝。清代和元代就是文化认同与否的最好例证。把“古史辨”戴上民族虚无主义的帽子,在学术和政治上都没有好处。

(原载《文史哲》2003年第2期)

---

① 林甘泉:《夷夏之辨与文化认同》,《传统文化与现代化》1995年第3期。

# 古书成书和流传情况研究的 进展与古史史料学概念

——为纪念《古史辨》第一册出版八十周年而作

谢维扬

2006年是顾颉刚先生所编《古史辨》第一册出版八十周年。在中国近代学术,尤其是近代以来中国古史研究的整个发展历程上,这是非常值得纪念的一件事。裘锡圭先生曾说:“近代以来中国古典学的第一次重建,可以认为是从20世纪一二十年代开始的。”<sup>①</sup>所谓“中国古典学的第一次重建”,依我的理解,应该是指中国古典学在其方法和目标上首次试图进入近代学术的形态。对于中国近代学术,包括近代意义上的中国古史研究的形成和发展,这当然是最重要的一步。这在当时中国社会与文化发展及其与外部交往情况变化的总的背景下,应该是必然要发生的一个过程。而在这个过程中,以顾先生以及胡适、钱玄同等先生为代表的一批学者在这一时期中对于中国古典学,也就是中国上古史研究的方法等重大问题所做的一系列具有开创性的工作,无疑具有举足轻重的地位,对中国古典学最初进入近代形态时所显现的面貌有十分

---

<sup>①</sup> 裘锡圭:《中国古典学重建中应该注意的问题》,见《中国出土古文献十讲》,复旦大学出版社2004年版,第2页。

重大的影响。《古史辨》第一册的出版正是这些工作的第一项至关重要的成果,同时也成为由这些工作所体现的,后来长期对于中国学术尤其是古史研究产生重大影响的关于中国古史研究方法的所谓“疑古”思潮形成的标志。

《古史辨》的工作,尤其是它所包含的关于中国古史研究方法的深入探讨,对于中国近代学术发展的历史性影响是积极的。我们都知道,《古史辨》中占主要地位的工作的最大特征就是“疑古”。如钱玄同先生在《古史辨》第一册中著文谈论“现在研究国学的人有三件首先应该知道的事”,其中第二条说的就是“要敢于‘疑古’”,而在第一和第三条中说的是“要注意前人辨伪的成绩”,以及“治古史不可存‘考信于《六艺》’之见”,这应该是更具体地指出钱先生认为“疑古”所要“疑”的最主要的方面。<sup>①</sup>“要敢于疑古”,这是一句非常响亮的口号,然而又不仅是一句响亮的口号而已。它显然表明了钱先生在那个时代所认为的,为建立具有近代品格的中国古史研究所应做的最重要的事。这段话,可说是对“古史辨”工作主要倾向的一个非常鲜明、也非常准确的概括。如果我们完整地来看钱先生这段话,那么它还非常简明而清晰地告诉了我们,“古史辨”的疑古,无论其切入点或重点,都是关于古书的。所谓“不可存‘考信于《六艺》’之见”,其实就是说对所有先秦古书都不应轻信。而作为“第一件事”所提出的“要注意前人辨伪的成绩”,就更是把清算“伪书”(也就是经伪造的古书)的问题提到了一个很高的高度。可见“古史辨”的疑古,其直接、正面和首先处理的实际

---

<sup>①</sup> 钱玄同:《研究国学应该首先知道的事》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册,上海古籍出版社1982年版,第102页。

上乃是属于史料学范畴的问题。从某种意义上说,这一疑古工作的主要目标和内容,正是试图为建立近代意义上的中国古史研究寻求合格的史料学基础。这对正处于向近代形态转变的中国学术包括中国古史研究来说,无疑是非常重要的和必要的。中国古史研究的史料学基础问题,其本身就是一个“近代”的问题。裘锡圭先生在评论《古史辨》和由它形成的疑古思潮的历史地位时曾说,“虽然怀疑古书之风早就存在,但是只是到了这一次才发展成主流思潮,怀疑的广度和深度也大大超过以往”。<sup>①</sup>这是很确切的。而这其中的原因,我想就是只有到了“古史辨”时代,疑古才真正具有了试图解决古史研究的史料学基础的完整含义。因此,我们说“古史辨”的工作是促成中国古史研究“近代化”的功臣,应不过分。这也是顾颉刚先生,以及众多疑古学者对于中国学术的最大功绩。而由《古史辨》而来的疑古思潮对于一个时代学术思想冲击与影响之大、之深、之久远,更是学术史上所不多见的。当然,近代中国学术界在试图解决古史史料学基础这个问题上,并不只有“古史辨”派和疑古学者贡献了他们的努力。在史料问题上提出“二重证据法”理论的王国维先生的工作,便同样是为了在符合近代历史学和文献学方法规范的要求上解决这一问题,并且有不容忽视的重要成就。我认为,所有这些在中国近代以来学术的发展上都是有重大意义和贡献的。而所有这些工作所体现的关于古史研究方法的一些理念,比如说古书资料作为古史研究史料的品格,惟有在追求其自身可靠性和可信性问题后方得被认可,等等,已经成为绝大多数

---

<sup>①</sup> 裘锡圭:《中国古典学重建中应该注意的问题》,《中国出土古文献十讲》,第3页。

现代中国古史学者的共识。这是现代中国古史研究健康发展的必要条件。为此,我们也应该感谢八十年前顾先生及众多其他前辈学者所做出的杰出工作。

当然,为建立现代中国古史研究所需的合格的史料学基础理论,学者们要达成的认识远不止上述这一点。《古史辨》第一册出版八十年以来的学术史表明,为建立近代品格的中国古史研究寻求合格的史料学基础,并不是一件容易的事,因为其中所涉及的问题实在太多,也极其复杂。尤其是在对一些问题探讨的条件尚未真正具备时,学者们尽管有解决问题的清醒意识,也很难有真正的突破。从许多方面可以说,这一基础性的任务直至今日也还远没有完成,甚至在一些基本问题上距离达成较为明确或公认的认识都仍然相当遥远。因此,中国古史界多年来在这方面的探讨始终没有停止,而且今天仍然需要所有古史学者携起手来,通过不断的讨论与相互切磋,努力使这一基础性的研究有新的、重要的进展。

在近年来学者们对涉及中国古史史料学基础问题的研究中,最值得重视的领域之一,我认为是在对新出土文献的研究中。几年前我曾提到:“近年来中国古代早期文献文本的不断发现对于治古史而言,除提供给我们大批新资料而外,最深远的意义也许莫过于对古史研究的史料学基本概念的问题,促使人们根据对新资料的研究从更多方面作一些反思,以获得某些新的认识。”<sup>①</sup>现在我仍然认为这一情况应当引起人们充分的关注。新出土文献的研究之所以与古史史料学问题息息相关,最重要的一点是因为它们提

---

<sup>①</sup> 谢维扬:《二十一世纪中国古史研究面对的主要问题》,《历史研究》2003年第1期。

供了以前从不为我们所知的古书成书和流传情况的某些真实细节,从而能帮助我们更为准确地判断与古书成书和流传过程有关的史料学问题。也就是说,只有在看到大量古书的早期文本的实物资料之后,我们才能真正逼近了解古书和其他古代文献资料形成的真实过程,从而逼近了解所有已知古代资料之间真正的关系,而这时我们用来处理古史史料学问题的方法才可能是真正合理的。在这方面,近年来已有许多学者做了重要的工作。例如,自20世纪80年代开始,李零、李学勤等先生便先后就新出土文献所提供的情况,比较深入地探讨了与古书成书和流传情况有关的一些问题。我曾从他们的论述中归纳出这样三点,即“一、对于古书成书的真实情况需要研究;二、对于古书成书情况的研究需以对新出土古代文献文本的研究为基础;三、对于古书成书情况的误解是‘传统的’古史史料学所存在问题的关键”(若归纳更准确一些,应在三处“成书”后面再加上“流传”)。<sup>①</sup>在对大量新出土文献资料研究的基础上得出的这三点认识,其核心的一个意思就是,我们以往用来构成古史史料学概念的涉及古书成书和流传方面情况的知识有可能是不全面、不确切,甚至是不正确的。这在未能大量直接看到古代文献文本实物的条件下是很自然的,也是不足为怪的。而在这样的知识基础上所得出的一系列推论和结论,当然也就很可能有问题,也就不可能建立起真正合格的古史史料学概念体系。所以这三点认识我认为很可贵,也很重要,因为只有有了这些认识的基础上,才会促使我们去获得某些较之以往更合理的古史史料学概念,

---

<sup>①</sup> 谢维扬:《二十一世纪中国古史研究面对的主要问题》,《历史研究》2003年第1期。

建立现代古史史科学概念的整个工作也会有实质性的进展。

从学者们近年来对与古书成书和流传情况问题所作的研究来看,人们以往对于古书成书和流传情况认识的主要问题是在于很容易把这些情况理解得过于简明、简单。而实际上,古书成书与流传的真实过程是非常复杂和纠缠的,与现代社会所熟知的现代出版物成书、发行与传播的过程有绝大的不同。在这方面,学者们根据对新出土文献文本实物的最新了解,对于古书成书与流传情况所归纳出的一系列值得注意的细节,应该是很能说明问题的。比如李零先生早在1986年论新出土《孙子兵法》的几篇文章中就已经谈到了古书形成和流传过程的一些问题。<sup>①</sup>在1988年写成的《出土发现与古书年代的再认识》一文中,他又通过以新出土文献情况与余嘉锡先生早年所著《古书通例》中所归纳的古书体例特征参照研究的方式,归纳了“古书体例”的八大特征,即:(一)古书不题撰人;(二)古书多无大题,而以种类名、氏名及篇数、字数称之;(三)古书多以单篇流行,篇题本身就是书题;(四)篇数较多的古书多带有丛编性质;(五)古书往往分合无定;(六)古书多经后人整理;(七)古书多经后人附益和增饰;(八)古人著述之义强调“意”胜于“言”,“言”胜于“笔”。<sup>②</sup>这实际上谈的也就是古书成书和流传情况的问题。李学勤先生近年来对此也有许多研究,其在《对古书的反思》一文中,就对“古书产生和传流过程中”“值得注意的情况”作了详细的归纳。他提到了以下十种情况:第一,佚失无存;第二,名

<sup>①</sup> 参见李零《关于〈孙子兵法〉研究整理的新认识》及《〈孙子〉劄记》,均收入《〈孙子〉古本研究》,北京大学出版社1995年版,分别见第275—277、291—293页。

<sup>②</sup> 李零:《出土发现与古书年代的再认识》,见《李零自选集》,广西师范大学出版社1998年版,第27—31页。

亡实存；第三，为今本一部；第四，后人增广；第五，后人修改；第六，经过重编；第七，合编成卷；第八，篇章单行；第九，异本并存；第十，改换文字。<sup>①</sup> 还有其他学者就这一问题也作了重要研究，在此恕不赘引。对于上述研究所揭示和提请注意的古书成书与流传过程中的这些复杂情况，我想从帮助我们更深入思考和恰当处理古史史料问题的角度，再归纳为以下一些认识：（一）古书成书，就绝大多数个案而言，都是一个经历了很长时间和具有复杂环节的过程；换言之，所谓古书著作年代问题往往不是一个可有简明答案的问题（这意味着当人们试图以对古书著作年代问题的判断来帮助确认有关古书资料的真实性和史料价值等问题时，由于必须充分估计到这两者关系上的复杂性，往往不容得出过分简单或简明的结论）。（二）古书题名作者与实际成书年代之间在很多个案中只存在约相关关系，因为大多数具有今日所见之内容的古书传本，前后涉及这些文本作成的人员往往不止一人，这也就意味着，古书成书年代与后所题名之作者生卒年代之间同样没有简单或简明的关系。（三）古书经流传示人的文本中，所谓“本文”或“正文”与在著作顺序上次一级的“传说”或“传解”之间往往或有很大可能混而不清（因此在据今所见之有关文本内容讨论相关资料的真实性与史料价值等问题时，必须注意到分辨不同性质文本内容意义的必要性）。（四）古书传本之内容以有附益为常。（五）古书内容的取材所自不必早晚、真伪如一，而以驳杂为常（以上两条同样提醒我们应注意分辨不同性质文本内容的不同意义）。（六）古书实际流传

---

<sup>①</sup> 李学勤：《对古书的反思》，见《简帛佚籍与学术史》，江西教育出版社2001年版，第29—32页。

情况繁于传世著录所示(因此不能以引述已知传世著录资料为判断古书实际流传情况之充足证据)。在这里,我还想补充一条对我自己来说还只是初步认识到其意义的情况,即我们今日所见的所有古书文本,其在当日为古人使用时在文本性质上应各有不同。比如,最简单的一个可以想见的事实是,在任何一部古书形成与流传过程中所出现的各宗文本中,应该有原稿本与传抄本的区别,而这两者在说明古书成书与流传问题上的意义是不同的。在讨论古书问题时,应该注意到这一点。李学勤先生就曾经提到过:“迄今所见战国到汉初简帛古籍,都是传抄本,还没有能证明是原稿本的。”<sup>①</sup>这实际上就是说,就我们目前所掌握的古书文本资料的品质而言,我们还不能有把握地说已经能够对古书成书最早阶段的情况做出准确而具体的判断。其实就是传抄本,在古人使用当时也还可能有性质上的区别。比如著名的郭店楚简中的《老子》,虽然有学者将其看作《老子》早期的一个传本,但也有学者认为其只是早期《老子》的一种“摘抄”本,其时还应该有篇幅与今本相同的简本。<sup>②</sup>或者更进一步地说,“简本实际上是三组《老子》的摘抄本,其内容仅为《老子》的一部分,是郭店墓的主人生前在教学中使用的”。<sup>③</sup>总之,还不能将其看作一个具有严格“版本”意义的传本。但以郭店本与今本或汉代的马王堆帛书本《老子》相比较,前者与后二者无论在用字上还是在句序和句子结构上,乃至特定文

① 李学勤:《新出简帛与学术史》,见《简帛佚籍与学术史》,第5页。

② 裘锡圭:《郭店〈老子〉简初探》,载《道家文化研究》第17辑,三联书店1999年版。

③ 李学勤:《论郭店简〈老子〉非〈老子〉本貌》,见《中国古代文明研究》,华东师范大学出版社2005年版,第234页。

句的有无上,都有显著而系统的区别,因此似乎也反映了《老子》文本发展过程中的某种阶段性的特征,故也有学者推断,为我们所知的今本《老子》文本的面貌应是在自郭店简本至马王堆帛书本之间的时期内逐渐形成确定的。<sup>①</sup> 像这样的问题,无疑很有深入研究的价值。再如,在郭店楚简中有一组被整理者称为《语丛》的文献,其在当时使用上的性质也很值得研究。因为它们显然不像是某种内容上自成一体的“著作”,其文字多为对各家著作的摘录,因此有学者认为其可能也是“教学所用的一种选编”。<sup>②</sup> 由于《语丛》的内容有一些可以明显看出是引《论语》和《礼记·坊记》等传世古书的,所以这组简对于讨论《论语》、《礼记》等古书的成书和流传问题是有说明意义的,而它们在使用性质上的特征就更具有特别的文献学意义,说明了古书在形成和流传过程中可能产生的各种不同用途和性质文本的复杂情况,包括产生一些自用抄本的情况。提出新出土文献文本实物在使用上的不同性质这个问题本身是有意义的,因为古代不同使用性质的文献抄本,包括古人自用的抄本与作为古书在某一时期的传本的抄本,在解释古书形成与流传问题上的意义自然是不同的。正如以上已提到的,对于这方面的问题学术界已有注意和讨论,但我们目前似乎还很难明确地整理出区分不同使用性质的古书文本的规律,以及由这些情况所反映的古书成书过程中某些尚不为人所知的环节的真相,而这也会影响到我们对有关古书文本形成和流传真实过程的确认,和据此对相关史料的来源、真实性与价值等问题所作的判断。总之,在经过对

① 宁镇疆:《〈老子〉“早期传本”结构及其流变研究》,学林出版社2006年版,第298页。

② 李学勤:《〈语丛〉与〈论语〉》,见《中国古代文明研究》,第223页。

大量出土的古代文献文本实物考察和研究的今天,中国古史研究者应当对古书成书和流传情况的复杂性有足够充分的意识。这种复杂性,由于客观条件的原因,应该说是超出“古史辨”时代学者们所能足够深入地了解 and 意识到的,因此在当时的工作中也是反映较少的,这当然会影响到当时对一系列相关问题探讨的方法的完整性乃至其结论的正确性。但是今天我们就必须正视这种复杂性,从而帮助我们去推进和完善由“古史辨”时代的学者所开始的寻求合乎近代科学理念要求的中国古史史料学基本概念的工作。

那么,关于古书成书和流传情况的研究,究竟将如何影响到古史史料学的基本概念呢?或者说,由于对古书成书和流传情况有了更具体、更确切,也更真实的了解,我们对正确运用古史史料的问题会有哪些新的认识呢?这当然是一个非常大的问题,不仅不可能在这样一篇小文中谈好,事实上我本人也根本不敢说对此已有充分的研究。但我很想在此谈一点非常初步的想法,冀为抛砖引玉,对于推动在这一问题上的深入思考或有裨益。

我认为,经过这些年古史界对于古书和古史史料方面问题的大量研究与探讨,我们在总结以往与史料学问题有关的研究之得失的基础上,在力求正确对待古书资料 and 希望形成成熟的古史史料学概念的方向上,似乎已经可以有如下的一些认识:

(1)在没有确定已拥有完整证据的条件下,不要急于认定某部古书为“伪书”。我希望这一条能成为现代古史史料学概念中首先被确认的一条。这实际上也应该是近年来新出土古代文献研究的大量成果不断涌现后,最先使人们想到,也最易于令人们认可的一个问题。因为新出土文献尤其是新出土古书文本资料的大量发现

和研究确实使我们看到,自传统疑古方法(包括“古史辨”方法)发展以来所论及的许多所谓“伪书”案例,其实是不能坐实的,有一些已经翻案。正如裘锡圭先生所说:“简帛古籍的出土,为一批被人视为伪书的先秦古籍恢复了名誉。”<sup>①</sup>这方面的例子很多,都已颇为人们所了解。比如在近代疑古思潮兴起后被很多人认为是汉以后人的伪作的《尉繚子》、《晏子》、《六韬》等书,由于银雀山汉墓中发现了这些古书中一些篇章的抄本,且内容与今本基本相合,因而最终被学者们认定应该是先秦的古书。又如《归藏》是传说中重要的方术书,古书中有称引,乃因原书早佚,历来多以为所引的应是伪书。而现在已在王家台秦墓中发现《归藏》残简,文字与古书所引基本相合,证明古书所引确是先秦古书。<sup>②</sup>诸如此类,可以说已不胜枚举。这种情况应该引起人们的思考。如果说以往对古书“辨伪”的工作有“过度”的问题,其根本原因就在于当时还很难全面了解和注意到古书成书与流传过程的复杂情况。因此,现在我们对判定某部古书为伪书的问题,理应慎重得多。由于我认为迄今还不能说我们已经完全掌握了古书成书与流传过程的所有细节和各种变化,因此我曾经提出过在对古书辨伪时要注重发现反映辨伪行为的直接证据。<sup>③</sup>我这样说,并非主张若无此类证据,就可以把有关对象认定为真书;而是说在缺乏此类证据的情况下,应该避免轻易作出是伪书的结论。这是因为以往所作“辨伪”的正反两

---

① 裘锡圭:《中国出土简帛古籍在文献学上的重要意义》,见《中国出土古文献十讲》,第86—87页。

② 同上,第87页。

③ 参见谢维扬:《二十一世纪中国古史研究面对的主要问题》,《历史研究》2003年第1期。

方面经验事实上已经告诉我们,获得包括正面反映辨伪行为的直接证据在内的多方面的、完整的证据,而不仅仅或主要的是依靠文献内容上的所谓“内证”性的证据来下判断,是避免在判定古书真伪问题上再次出现错误的很重要的要求。我想可以把这样一个认识称之为关于论定古书真伪问题的证据的完整性的概念。用这个概念所要表达的意思就是:在你没有完全弄清楚证据是否完整之前,尤其是在没有取得与古书成书与流传情况有关的证据之前,在古书真伪问题上所下的任何结论都可能是错误的,因而也是不能最终论定的。应该相信,未来新出土文献研究的进一步发展不仅会帮助我们在认识什么是判定古书真伪问题的完整证据方面获得越来越多的知识,而且最终会导致形成越来越明确而合理的、针对这方面要求的关于证据完整性的概念。

(2)对有些古书的真伪问题可能要有比较复杂的认定。在对大量新出土古书资料研究之后,学者们已经感到,对于古书真伪问题本身,也必须有一个切合古书情况实际的认识。其中就包括认识到,对有些古书,简单地判定为“真”或“假”都可能是不确切的。正如李学勤先生所说的:“对古书形成和传流的新认识,使我们知道,我国古代大多数典籍是很难用‘真’、‘伪’二字来判断的。”<sup>①</sup>现在已有不少这方面的例子,如裘先生曾就今本《文子》的问题表示:“通过跟八角廊竹书中的《文子》残简对照,发现今本《文子》……既不能简单地看作真书,也不能简单地看作抄袭而成的伪书。”<sup>②</sup>李学勤先生也认为,八角廊简《文子》说明“今本《文子》的《道德篇》含

① 李学勤:《对古书的反思》,见《简帛佚籍与学术史》,第32页。

② 裘锡圭:《中国出土简帛古籍在文献学上的重要意义》,见《中国出土古文献十讲》,第88页。

有古本的内容,同时也证实今本大部分乃后人所补辑,并非古本的原貌”。<sup>①</sup>这实际上意味着,在处理古书作为古史史料的问题时,辨伪本身的意义也是有其局限性的。对有些有特定情况的个案而言,在满足史料学要求的目标上,对有关文本资料内涵的仔细比较与分析,可能比辨伪更重要。就这个问题的实质而言,我们还可以说,对于某些特定个案,即使已被正确认定为伪书,也不等于其在史料学概念上毫无价值。比如梅赭古文《尚书》是大家知道早已由前人认定为伪书的一部文献,其有《大禹谟》一篇,而这篇在今文《尚书》中则阙如。现在可发现郭店楚简《成之闻之》中引用了《尚书·大禹谟》的话(“余才宅天心”),只是这句话并不见于今传古文《尚书·大禹谟》。裘先生认为这是今传古文《尚书》是伪书的又一证据。<sup>②</sup>但从另一个角度看,这些情况又可以表明,今传古文《尚书》的《大禹谟》这个篇目还是有真实来源的。由此甚至可以进一步联系到如何看待今传古文《尚书》的真伪及其史料学地位的问题。李学勤先生在写于多年前的《竹简〈论语〉与汉魏孔氏家学》一文中,曾仔细考察了文献所载今传古文《尚书》自东汉“中晚期”即有流传,并与孔氏家族中人如孔安国、孔僖、孔季彦等的著作活动有关的情况,认为“从学术史的角度深入研究孔氏家学,也许是揭开《尚书》传流疑谜的一把钥匙”。李先生指出,《尚书·尧典》正义引十八家《晋书》佚文,对晋代古文《尚书》在郑冲至梅赭数代学者中相传的事实是有清楚记录的,同时也有许多证据表明“西晋皇甫谧已经看到了今传古文《尚书》和《孔传》”,加之清代一些学者如吴

① 李学勤:《考古新发现与中国学术史》,见《中国古代文明研究》,第402页。

② 裘锡圭:《中国古典学重建中应该注意的问题》,见《中国出土文献十讲》,第13页。

光耀(作《古文尚书正辞》)等还指出了“今传本古文《尚书》的出现,比王肃的时期还要早”。<sup>①</sup>甚至《尚书孔传》的出现,李先生也经仔细考察后认为“是在魏晋间,不像很多学者所说是东晋”。<sup>②</sup>这些情况,很显然对长期以来具有压倒性影响的所谓梅賾伪造古文《尚书》的说法提出了严重质疑。这实际上表明,以往对所谓“伪古文《尚书》”问题的考证,多于对所谓“内证”的辩论,而疏于对学术史与文献学证据的全面整理与分析。当然,尽管这样,在不能完全解释由“内证”表明的疑点之前,今传古文《尚书》文本自身的真伪问题,仍不能认为可以简单翻案。上述郭店简引《大禹谟》文字而不见今本《大禹谟》的问题就是一个例子。对此,李先生也同裘先生一样,认为“这证明今本《大禹谟》确系汉以下人所编成”。<sup>③</sup>但是,由学术史和文献学上的证据所提出的问题,如何同对于所谓“内证”问题的辨析相统一,这毕竟是需要进一步研究的。在另一处,李先生曾提出过:“清代学者批评今本古文《尚书》,其中有些问题也许就是出于整理的缘故。”<sup>④</sup>这或许预示着对今传古文《尚书》文本整体的真伪问题的认定最终并不是很简明的。总之,李先生的这些研究实际上是在古文《尚书》这样一个意义极其重大的个案上,提出了如何在更完整地反映古书成书与流传实际的方法的基础上来分析其所谓真伪问题的课题。对于围绕古文《尚书》的整个问题,当然还需要作更全面的研究。但现在应该可以知道,对这个问题的讨论将涉及比古人论定古文《尚书》为“伪书”时更多方面的

① 参见李学勤:《对古书的反思》,《简帛佚籍与学术史》,第380—386页。

② 李学勤:《〈尚书孔传〉的出现时间》,见《中国古代文明研究》,第417—420页。

③ 李学勤:《考古新发现与中国学术史》,见《中国古代文明研究》,第402页。

④ 李学勤:《对古书的反思》,见《简帛佚籍与学术史》,第32页。

情况,而且可能会面对某种更为复杂的结论。而在最终解决这个问题之前,我们现在至少可以合理地提出从古史史料学角度应如何更恰当对待今传古文《尚书》的问题。原因就是古书真伪的问题并不是确定其史料学价值的全部和唯一依据。

(3)由于古书在成书与流传过程中存在的种种复杂情况,对古书成书年代和作者问题的认定都要注意避免简单化,尤其是要充分考虑到古书流传过程中可能出现的后人附益、删选、改动等情况所带来的影响。这方面的经验和教训都很多。比如在银雀山汉墓出土的《孙子》简本《用间》篇内,有“燕之兴也,苏秦在齐”一句。裘先生认为这“显然是后学所增的”,而“如果这一本子一直留传下来”,有人“很可能就会以此来证明《孙子》的编成在苏秦之后”。<sup>①</sup>如果这样,关于《孙子》成书年代及作者等问题的看法就都要大变,但却是错误的。这个例子可以说明,古书资料内的许多因素都可能影响对其成书情况的判断,但有些因素的影响是有理的,而也有些因素的影响则是不应认可的,这其中的区别就需要研究者仔细分辨。

(4)作为古史史料的古书内容,对其来源的分析和认定,不完全取决于对已知的有关古书成书年代等情况的认识,也就是说,要估计到古书中的有些特定的内容可能起源于更早的时期。这一点,对我们恰当地利用古书资料作为史料是很重要的。例如在关于禹的传说生成年代的问题上,过去顾颉刚先生就曾因为文献中对禹的记载最早出现在周穆王末年时的《尚书·吕刑》中,便认定

---

<sup>①</sup> 裘锡圭:《中国出土简帛古籍在文献学上的重要意义》,见《中国出土文献十讲》,第89页。

“禹是西周中期起来的”。<sup>①</sup>但近年来发现的西周中期器夔公洵铭文中却长篇记述了禹的事迹。<sup>②</sup>这显然表明，禹的传说的起源要远早于西周中期。裘先生甚至判断，西周中期时，禹的传说“已经是相当古老的被人们当作历史的一个传说了”，“不然，器主是绝不会把禹的事写进一篇有明显教训意义的铭文”中的。关于尧舜传说起源的问题也有类似的情况。在对夔公洵铭文作分析时，裘先生认为禹被说成是“受天，即上帝之命来平治下界的水土的”，“在这样的传说里，根本不可能有作为禹之君的人间帝王尧、舜的地位”。<sup>③</sup>因此他同意顾先生关于尧、舜传说较禹的传说后起的观点。但是我们看到，在上博馆藏楚竹书《子羔》篇中，在孔子与子羔的对话中，一方面孔子承认三代始祖禹、契、后稷为“天子”（天帝之子，指其有神性），另一方面又明确说到了禹、契、后稷均为舜之臣之情节（“舜，人子也，而叁天子事之”）。<sup>④</sup>可见，夔公洵关于禹受“天命”的记法，丝毫也不意味着在当时对禹的整个传说中不可能有关于舜和尧等人的地位以及禹同舜之间关系的内容，只不过在夔公洵铭文中确未包括这些内容罢了。<sup>⑤</sup>这个例子再次说明，对于

① 顾颉刚：《讨论古史答刘胡二先生》，见《古史辨》第一册，上海古籍出版社1982年版，第133页。

② 铭文释文参见李学勤《论夔公洵及其重要意义》，《中国古代文明研究》，第126页。

③ 裘锡圭：《新出土先秦文献与古史传说》，见《中国出土古文献十讲》，第22页。

④ 参见马承源主编：《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海古籍出版社2002年版，第33—47、183—199页。

⑤ 顺便提及，上古对于人王受“天命”治事的观念在早期文献对商周人物的描述中也非常常见，如《尚书·大诰》中就有“天休于宁王（指周文王），兴我小邦周，宁王（同前）惟卜用，克绥受兹命”的记法。这里只是反映了古代对周文王权力来源的一个说法，并不意味着周文王本人就真的是神性的，而他的权力也真的不具有人世的来历。

古书内容来源的研究,需要非常细致、全面的考量,而这对满足史料学的目标或许是最重要的。

(5)由于古书流传情况的极端复杂性,对于各宗古书资料内容之间的全部关系还有待更深入的研究,并应该认真结合这些研究的成果来进一步判断有关古书资料的史料学价值和地位。古书流传情况的复杂性是新出土文献文本实物给予人们的最深刻印象之一。在这个问题上,仅依靠传世的少数古书著录资料来研究,显然是非常不够的,不仅不敷应对大量于传世著录失记的案例,而且由于不掌握完整的资料,我们对于古代各种记述系统之间关系的认识也可能是不正确或不确切的。裘先生就曾指出过:“马王堆帛书《周易》、双古堆竹书《诗经》、武威汉墓《仪礼》、八角廊竹书《论语》,都是我们所已知的各家之外的本子,可见当时经书传授的情况极为复杂。”<sup>①</sup>经书传授的情况如此,其他古书资料在流传上的情况也不例外。而从对今日自地下获得的大量古书文本实物利用的角度,我们还需要将具有不同品级“版本”意义和与不同记述系统相关的文本种类加以区分,因为正如前文已提到过的,在今天所掌握的各宗古书资料之间,还可能有传本、自用本以及通用本等等性质上的差别,其“版本”意义以及相关的记述系统很可能也是不同的。这些情况都会影响对其作为史料的意义的把握。在这方面,对上博简中的重要一篇《容成氏》史料价值认定的问题就是一个很好的例子。《容成氏》的全部内容,现根据陈剑的拼合与编连,可以看出它非常有序地叙述了自远古开始的整个古史历程,并大体上可分

---

<sup>①</sup> 裘锡圭:《中国出土简帛古籍在文献学上的重要意义》,见《中国出土古文献十讲》,第90页。

作三段：一是尧以前；二是从尧至禹；三是禹以后。<sup>①</sup> 这里的问题是，第一段与第二、第三段叙述的内容显然有着不同的来源。以徐旭生先生在《中国古史的传说时代》中对古代古史系统问题的分析来看，第二和第三段所叙述的内容大体上应以所谓东方系统的“五帝说”为蓝本，而第一段所说则与此系统并无关系。<sup>②</sup> 第一段中所叙述到的古帝王（包括原残缺而由学者合理补释的部分），有的与《庄子·胠篋》等古书中提到的相合，但《庄子》的这个古帝系统后来被采入源自《春秋纬》中的《命历序》的古史系统。<sup>③</sup> 这些显然有着不同来源和生成路径，因而也就可能在资料本身的性质上有不同的内容，为什么和如何被一起而又有序地写入《容成氏》这一篇中，这是十分值得进一步研究的。再比如，在上博简《子羔》篇中，借孔子和子羔的口先后说到禹、契、后稷的故事，但其中对禹的故事的记述按李学勤先生说是“不知所本”，而契、后稷的故事“则本于《诗经》的《玄鸟》、《长发》和《生民》而有所铺陈”。<sup>④</sup> 裘锡圭先生则指出《子羔》中禹的故事的记述跟“汉以后书中的禹生神话很相近”<sup>⑤</sup>，所以与同篇中对契和后稷故事的记述也还是不属于同一记述系统。由此，我们应可注意到数量众多的古书资料和五花八门的古代记述系统之间的关系是何等复杂而不为我们所全盘知晓。对这方面问题的深入和严谨的研究，应该是关于古书成书与流传

① 参见陈剑：《上博简〈容成氏〉的竹简拼合与编连问题小议》，载上海大学古代文明研究中心编：《上博馆藏战国楚竹书研究续编》，第327—334页。

② 参见徐旭生：《中国古史的传说时代》，文物出版社1985年版，第204—215页。

③ 参见上书，第242—259页。

④ 李学勤：《楚简〈子羔〉研究》，见上海大学古代文明研究中心编：《上博馆藏战国楚竹书研究续编》，上海书店出版社2004年版，第14页。

⑤ 裘锡圭：《新出土先秦文献与古史传说》，见《中国出土古文献十讲》，第28页。

情况以及古史史料学基础研究的重要内容。在“古史辨”时代，顾先生曾以异常坚定的信念和卓越的思想力提出了关于中国古代“层累地造成的古史”的学说。而这个学说实际上就是关于各宗古书资料以及各种古代记述系统之间关系的一种假说。而在今天看来，整个问题应该远比所谓“层累说”所论及的情况要复杂得多，有些方面“层累说”提出的事实也还有不准确或不切实的地方。因此这方面的研究尚需继续深入开展下去，而这也许会最终帮助我们发现中国古史史料学中某些曾被忽视，而实际上很重要的概念问题。

对中国古史研究而言，史料学问题似乎始终是它面对的一座高山。八十年前，“古史辨”学者们所开创的就是试图征服这座高山的路。今天我们仍需继续努力的，也还是要把这条路真正走通。在这方面，我认为建立健康的研究氛围，从而在具有不同见解的学者间开展有益的讨论乃至辩论，是十分重要的。我相信，在继承前辈学者宝贵学术遗产的基础上，在今日古史研究所拥有的新的良好条件下，我们将会一步步更接近于达成中国古史学者这一夙愿的一天。

（原载《文史哲》2007年第2期）

# 出土文献可以改写思想史吗？

曹 峰

近年来，与中国古代思想史研究相关的出土资料不断问世，其中最引人注目的当属三大发现，即 1973 年末至 1974 年初出土的湖南长沙马王堆汉墓帛书，1993 年出土的湖北荆门郭店楚简，与 1994 年上海博物馆从香港古董市场购回的湖北楚简。这些重大发现，使海内外从事中国古典学研究的学者为之振奋。尤其 20 世纪末郭店楚简和上博楚简问世之后，无论是媒体还是学界，都处于极度兴奋的状态之中，“出土文献将改写中国思想史”的说法频繁见诸报刊。然而，随着学者们对简帛研究的不断深入，学术态度的日趋冷静，“出土文献将改写中国思想史”的提法开始少见了。这究竟是一个严肃的命题，还是一个供媒体使用的口号，现在已经到了予以重新审视、评价的时候。应该如何去除情绪的色彩，如何赋予科学的意义，如何反思利用出土文献研究中国思想史的方法，都是值得我们去总结的问题，同时也是对今后的研究必然产生影响的问题。

就此，本文主要围绕以下三个问题展开讨论：出土文献为改写中国思想史提供了哪些可能性，利用出土文献改写中国思想史要注意材料的局限性，以及利用出土文献改写中国思想史要注意研究方法的局限性。

## 一、利用出土文献改写中国 思想史的可能性

在中国思想史上,从《左传》所记最后的年代(鲁哀公卒于有山氏,周贞定王二年,公元前 467 年)到《战国策》所记开始的年代(六国以次称王,苏秦为纵长。周显王三十五年,公元前 334 年),由于文献的欠缺,历史记载出现了一段很大的空白,即从公元前 467 年到前 334 年,空白了约 133 年。从社会风俗看,这段时期变化很大,顾炎武曾经提出过好几个现象加以论证,例如,到《左传》为止的时代,士大夫以上阶层在交往时都要赋诗,到了《战国策》以后的记载中找不到了。春秋时代“尊礼重信”,而到战国时代则绝不言,等等。<sup>①</sup>从思想史现象看,我们可以发现,孔子从不“仁义”并举,而孟子从不只单独谈“仁”。由于历史的巨变和转折,在思想史上,这绝不是一个平平淡淡、可有可无的 130 年,历史变迁引发的社会所有阶层的观念变迁,也一定会在思想史上留下浓重的痕迹。由于材料的限制,顾炎武只能通过对比,论及他所注意到的一些现象,这 130 年间究竟发生了哪些变化,如果不能提供那个时代的实物资料,那就永远只能停留于想象和推测,只有当出土文献放在我们面前,我们才能将想象和推测化为真实的讨论。

---

<sup>①</sup> 顾炎武:《日知录》,黄汝成集释,民国元年鄂官书处丛刊本,卷十三“周末风俗”条。原文为:“如春秋时,犹尊礼重信,而七国则绝不言礼与信矣。春秋时,犹宗周王,而七国则绝不言王矣。春秋时,犹严祭祀,重聘享,而七国则无其事矣。春秋时,犹论宗姓氏族,而七国则无一言及之矣。春秋时,犹宴会赋诗,而七国则不闻矣。春秋时,犹有赴告策书,而七国则无有矣。”

虽然对郭店楚简、上博馆藏楚简的下葬时代有争议,对马王堆汉墓帛书的成书时代有争议<sup>①</sup>,但是,哪怕是同时抄写、同时出土的文献,不同的文章在成书时代上也绝不可能完全相同,而且,抄写时代并不等同于成书时代,就是说,既有早期形成的部分,也有晚期形成的部分。因此,其中一定存在上述空白时期形成的文献、或反映上述空白期思想变化的内容。所以,从纵的角度、从思想史变迁的角度看,在客观上,上述出土文献为这段空白期思想史的研究提供了珍贵的材料,具有重大的学术价值,这是无可争议的。即便上述出土文献不属于这段空白期,而形成于空白期之前或空白期之后,也同样有着不可估量的价值。

再从横的侧面来看,出土文献作为一种特殊的思想史资料,就像一个被横剖开的考古文化层,静止地凝结于某一历史时段,有如今天所使用的教科书或报刊杂志、文件书信突然被封存,过了几十年或几百年后再被打开一样,保持了原汁原味,未经后人整理、润色、增删、修改。而传世文献则不同,有时是天灾、战争等客观因

---

<sup>①</sup> 关于郭店楚简的下葬时代,目前为止有两种意见,一是战国中期偏晚说,即公元前300年左右,“白起拔郢”(前278年)之前,郭店楚简的发掘整理者首倡此说,大部分学者同意这一说法,参见荆门市博物馆编《郭店楚墓竹简·前言》,文物出版社1998年版。另一种意见认为,不排除“白起拔郢”之后的可能性,以王葆玟、池田知久为代表。王葆玟的意见参见其《试论郭店楚简各篇的撰作时代及其背景——兼论郭店及包山楚简的时代问题》,《中国哲学》第二十辑,辽宁教育出版社1999年版,第366—390页;池田知久的意见参见《池田知久简帛研究论集》,中华书局2006年版,第150—151、267—270页。上博楚简因属盗掘,没有确定下葬时代的依据,但一般认为接近郭店楚简的时代;马王堆汉墓的下葬时代不存在问题,在汉文帝前元十二年(前168年),但对其中文献成书时代的争议颇大。以《马王堆汉墓出土老子乙本卷前古佚书》(通称《黄帝四经》)为例,有战国中期以前、战国中期左右、战国晚期,乃至楚汉相争时期到西汉初年各种说法。参见刘国忠《古代帛书》,文物出版社2004年版,第148—149页;以及张增田《黄老治道及其实践》,中山大学出版社2005年版,第24—27页。

素,决定了或存或毁的命运,有时则依据不同时代的要求,被反复筛选、诠释,注上加注,层层叠叠,作品面貌发生很大变化。

从这个角度来看,出土资料在思想史研究方面,为我们提供了较为真实的文本,在研究思想史流变时提供了某一时段的可信的参照物。众所周知,过去的中国古代思想史研究,第一要做的就是文献整理和批判,这样,因为在文献的“可信”和“可疑”,是“真”还是“伪”上常常发生分歧,使用同样的材料,思想史的研究结果可以出现巨大的差异。

出土文献为我们提供了早已残缺不全、或湮没无存的思想史资料,这里仍以前述三大发现为例,和《诗》相关的资料有上博楚简《孔子诗论》、《交交鸣乌》及一些出土文献中对佚诗的引用<sup>①</sup>;与《易》相关的资料是马王堆汉墓帛书《周易》经传(《易之义》、《要》、《二三子问》、《繆和》、《昭力》等)<sup>②</sup>;与《礼》相关的资料是上博楚简《昔者君老》、《内礼》等<sup>③</sup>;与儒家相关、特别是与孔门传承相关的资料包括:竹帛两种《五行》,马王堆帛书《德圣》,郭店楚简及上博楚简两种《性自命出》,郭店楚简《鲁穆公问子思》、《穷达以时》、《忠信之道》、《成之闻之》、《尊德义》、《六德》、《语丛一》、《语丛二》、《语丛三》,上博楚简《子羔》、《鲁邦大旱》、《从政》、《相邦之道》、《仲弓》、《弟子问》、《君子为礼》、《季康子问于孔子》等<sup>④</sup>;与道家及黄老思想相关的资料有:马王堆帛书《黄帝四经》、《九主》,郭

① 其他可参考者有安徽阜阳双古堆汉简《诗经》,以及山东银雀山汉简《唐勒》、江苏尹湾汉简《神乌赋》、敦煌汉简《风雨诗》等诗赋类作品。

② 其他可参考者有湖北荊州王家台秦简《归藏》、安徽阜阳双古堆汉简《周易》。

③ 其他可参考者有甘肃武威磨嘴子汉简《仪礼》。

④ 其他可参考者有河北定县八角廊汉墓《论语》、《儒家者言》、《哀公问五义》、《保傅传》。

店楚简《太一生水》，上博楚简《恒先》、《三德》、《彭祖》等<sup>①</sup>；与古史传说及历史人物相关的资料有：马王堆汉墓帛书《战国纵横家书》、《春秋事语》，郭店楚简《唐虞之道》，上博楚简《容成氏》、《融师有成氏》、《竞建内之》、《鲍叔牙与隰朋之谏》、《姑成家父》、《柬大王泊旱》、《昭王毁室》、《昭王与龚之雎》<sup>②</sup>；与兵家相关的资料是上博楚简《曹沫之陈》<sup>③</sup>；与墨家相关的资料是上博楚简《鬼神之明》；与纵横家相关的资料是郭店楚简《语丛四》；与古乐相关的资料是上博楚简《采风曲目》；与阴阳家思想相关的是马王堆帛书《阴阳五行》两种、《刑德》三种<sup>④</sup>；与医学相关的有马王堆帛书《五十二病方》等多种；与天文学相关的有马王堆帛书《五星占》、《天文气象杂占》等；与相术相关的有马王堆帛书《相马经》等多种。与阴阳家、医学、天文学、相术相关的内容也可以归为术数、方技类。<sup>⑤</sup>可见出土文献中思想史资料数量极大，涉及面广，很多都是至少唐以后古人所看不到全新材料。<sup>⑥</sup>

① 其他可参考者有河北定县八角廊汉墓《太公》、《文子》；安徽阜阳双古堆汉简《庄子》杂篇；张家山汉简有与《庄子·盗跖》相关内容。

② 其他可参考者有湖南慈利楚简《国语·吴语》、《逸周书·大武》。上博楚简中史书类有二十多种，未发表篇目参见李零《简帛古书与学术源流》，三联书店2004年版，第273—276页。

③ 其他可参考者有山东银雀山汉简《孙子兵法》、《孙臆兵法》、《守法守令等十三篇》、《地典》等，两部兵法的出土证明了《孙臆兵法》并非伪书，《汉书·艺文志》所载《吴孙子兵法》和《齐孙子兵法》确为两部书。未发表的兵家篇目参见前引李零《简帛古书与学术源流》，第369—270页。张家山汉简有定名为《阖庐》的兵家书籍。

④ 两种《阴阳五行》中有一种后改名为《式法》正式发表。

⑤ 其他可参考的术数、方技类有以长沙子弹库楚帛书为代表的时令材料；包山楚简卜筮祭祷简为代表的卜筮祭祷材料；以睡虎地秦简日书为代表的各种日书；这类资料数量多、内容杂，前引李零《简帛古书与学术源流》有较好分类，参见第401—417页。

⑥ 其他值得重视的子类著述还有河南信阳长台关楚简《申徒狄》；山东银雀山汉简《尉缭子》、《晏子春秋》、《六韬》及与《管子》相关内容；湖南慈利楚简《宁越子》等。

出土文献与传世文献相对照,有助于对传世古籍的校读,有助于对古籍形成过程的认识。例如,马王堆帛书《老子》<sup>①</sup>、郭店楚简《老子》甲乙丙三篇<sup>②</sup>和今本《老子》;马王堆帛书《战国纵横家书》<sup>③</sup>和今本《战国策》;马王堆帛书《周易》<sup>④</sup>六十四卦经文、上博楚简《周易》<sup>⑤</sup>和今本《周易》的经文部分;马王堆帛书《周易》中《系辞》和今本《周易》的《系辞》;郭店楚简及上博楚简《缁衣》和今本《礼记·缁衣》,上博楚简《民之父母》和今本《礼记·孔子闲居》。<sup>⑥</sup> 通过其中文字文句的异同对比,我们可以了解文本的变迁和诠释的变迁,校订古书的错误。同时,出土文献的出现,也使中国思想史上一些重要著作成书时代的推断有了可靠的依据。例如,通过马王堆帛书《老子》,可以断定,与今本相似的文本至少在战国晚期已经定型。<sup>⑦</sup> 上博楚简《周易》的出土,证明了至少在战国中期,与今本相似的六十四卦经文已经定型。<sup>⑧</sup> 通过郭店楚简《六德》和《语丛一》中的描述,可知“六经”观念至少在郭店楚墓下葬时期已经成型。

出土文献还有助于对古籍真伪的辨别和时代的判断,可以激活一些过去因判为伪书而长期冷落、评价不高的文献,并重新估量

① 马王堆帛书并不自称《老子》,分为两篇,“德”在前,“道”在后,可以称为《道德经》。

② 郭店楚简并不自称《老子》,整理者根据竹筒形制和笔迹将其分为甲乙丙三篇。

③ 马王堆帛书《战国纵横家书》本无篇题,是整理者所定。

④ 马王堆帛书《周易》本无篇题,是整理者所定。

⑤ 上博楚简《周易》本无篇题,是整理者所定。有缺损,剩余内容和三十四卦相关。

⑥ 尚未公布的上博楚简《武王践阼》很可能可以与今本《大戴礼记·武王践阼》相对照。

⑦ 但郭店楚简本是节选本,还是形成中的文本,目前还有争议。

⑧ 但《周易》传文在战国中期是否已经定型,目前还有争议。

其价值。这项工作可以说是从唐兰先生开始的,他的论文《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究——兼论其与儒法斗争的关系》及其“附录一”<sup>①</sup>将《黄帝四经》中一些文句抽出来,和《鶡冠子》、《尉繚子》、《尸子》、《文子》等相比较,证明了这些文献中的内容不可能全伪,所谓的“伪书”中有其真实的部分。近年来,通过深入研究,学者们又陆续有新的发现,例如,从河北定县八角廊汉墓所出《文子》残简看,今本《文子》虽经后人作过较大的改动,但也不能简单地视其为抄袭《淮南子》等书而成的伪书。曾被疑为非先秦之书的今本《六韬》、《尉繚子》、《晏子》有部分文字与山东银雀山汉简本大体相合。通过对郭店楚简、上博楚简的整理与发掘,一些过去不受重视的儒家典籍,如《孔丛子》、《孔子家语》等,其部分内容之价值也得到了重新认识。

对出土文献的整理和研究,促进了对中国先秦秦汉思想史脉络的梳理,为原来不甚明了的问题提供了得以展开的新资料。兹举数例。

1. 早期儒学。有相当多的学者认为,郭店楚简、上博楚简正好就是前述思想史上那个空白的、已经失落的部分。具体而言,孔子比孟子大 180 岁,从孔子到孔子弟子再到孟子,正好在约 130 年间<sup>②</sup>。而且,郭店楚简、上博楚简中出现了很多《史记·孔子世家》和《史记·仲尼弟子列传》中的人物,如颜回、仲弓、子路、子贡、子游、子夏、曾子、子羔、子思等人。因此,新出土资料对了解孔子死

① 文载《考古学报》1975 年 1 期,第 7—21 页。

② 最具代表性的学者是庞朴和李学勤。参见庞朴:《孔孟之间》,《中国哲学》第二十辑,辽宁教育出版社 1999 年版,第 22—35 页。以及李学勤:《孔孟之间和老庄之间》,《中国思想史研究通讯》第 6 辑,2005 年 6 月,第 10—13 页。

后“儒分为八”的情况，对推进“七十子”研究，对探讨“子思学派”的存在与否，提供了帮助。因此，郭店楚简、上博楚简一定是孟子、庄子以前的作品。

此外，也有人认为，较之早期儒学，郭店楚简、上博楚简与孟子、荀子关系更为密切，如日本及欧美的一些学者。<sup>①</sup>

2. 儒道关系。通过简本《老子》，可知简本并不像今本那样反对“仁义”，对“孝”既否定又肯定，反映出道家对包括儒家在内吸收兼容有一个发展的过程。在郭店楚简《语丛一》、《语丛三》，上博楚简《恒先》、《三德》中，可以看出，虽然不同文献或倾向儒，或倾向道，但存在儒道兼容的迹象。<sup>②</sup>

3. 黄老思想的形成和发展。黄老思想成为一门有实质内容的学问，实际上是在马王堆帛书《黄帝四经》出土之后。郭店楚简《太一生水》，上博楚简《恒先》、《三德》为黄老思想的研究提供了更为丰富的材料。对出土文献的诠释，又带动了《管子》四篇、《韩非子》四篇、《吕氏春秋》、《淮南子》、《申子》、《慎子》、《鶡冠子》、《尹文子》、《文子》、《列子》、《尸子》等一大批相关文献的再研究。我们由此得知，汉初黄老道家的渊源在楚地，而齐地的道家可能非主流。《史记》、《汉书》所述学术传统，多侧重北方，对南方楚地的学术史涉及较少。楚地黄老简帛的发现，正好可以弥补缺环。

4. 《周易》经传研究。由于新材料的扩充，《周易》在术数和义

① 最具代表性的学者是日本池田知久。参见前引《池田知久简帛研究论集》中与《五行》、《穷达以时》、《孔子诗论》相关之论文。

② 陈鼓应认为郭店楚简《忠信之道》也是呈现出儒道交融而又接近老学一系的作品，参见《郭店楚简所呈现的重要哲学问题》，收入《九州学林》，复旦大学出版社2003年版，第180—201页。

理两方面的研究都得以深入。上博楚简《周易》的特殊符号,马王堆帛书《周易》的卦序,马王堆帛书《周易》大量的传文都是研究的热点。

5.宇宙生成论。宇宙生成论是思想史上的重要话题,过去依据的资料只有《楚辞·天问》、《淮南子·天文》等。而长沙《楚帛书》、郭店楚简《太一生水》、上博楚简《恒先》的出现,则大大促进了这项研究的发展。

6.民间思想研究。阴阳五行、天文、历法、算术、星象、占卜、释梦、医学、养生、动物学、植物学、矿物学等葛兆光先生在《中国思想史》第一卷<sup>①</sup>中称之为“一般知识、思想与信仰”的内容。由于资料的匮乏,也由于过去只重视精英阶层思想的研究,民间思想研究还是一片空白,而现在这项研究越来越兴旺,跟出土文献提供了条件有很大关系。

7.一些长期争议、难以解决的思想史现象、命题,如儒家对“心性”问题的探讨、对“情”的重视、对“禅让”的宣扬。道家“自生”观念的提出,黄老思想“道一名一法”思想架构的产生,等等。过去十分模糊,现在有了展开的可能。

8.对先秦学派划分的谨慎认识。在我们使用“六家”、“九流十家”的概念去排列梳理出土文献时,出土文献的真实面貌告诉我们,那时很可能并无后代命名的、具绝对意义的门派观念,我们只能说某一文献以某种倾向为主。<sup>②</sup> 例如,上博楚简《鬼神之明》可能是儒墨之间的对话,郭店楚简《唐虞之道》存有墨家思想影响的

<sup>①</sup> 参见葛兆光:《中国思想史》,复旦大学出版社1998年版。

<sup>②</sup> 李锐《“六家”、“九流十家”与“百家”》(《中国哲学史》2005年第3期)对此问题有过讨论。

痕迹。郭店楚简《穷达以时》的天人关系论可能有着道家天人论的思想背景。郭店楚简《语丛一》、《语丛三》中的许多论述将儒道术语自然地融合在一起。上博楚简《恒先》中显然夹杂着名辩的色彩。上博楚简《三德》既有和马王堆帛书《黄帝四经》相近似的地方，也有和《礼记》、《大戴礼记》相近似的地方。马王堆帛书《黄帝四经》虽然以道家为主干，但将儒、法、名、阴阳都包融在内。

总之，出土文献为我们提供了大量新鲜的材料，丰富了思想史的内容，开拓了新的研究领域，盘活了一批长期未受重视的传世文献，引发了史料的重新评估和排列，为一些长期未能解决的问题提供了新的机会，从各个侧面对中国思想史产生了影响，使所有研究古典学的人都不得不关心出土文献。从这些意义上讲，出土文献具备了改变思想史面貌的可能性。

## 二、利用出土文献改写中国 思想史的局限性

然而，出土文献只是为我们提供了改写思想史的可能性，也就是说创造了条件，并不等于有了出土文献就有了一切。通过出土文献改写思想史，正如廖名春先生所言，必经两途：一是理论反思，一是史料出新。<sup>①</sup> 理论反思的问题在下一节讨论，在此讨论出土文献作为一种史料本身的局限性问题。在新材料频繁出土，不断引起学者们期待和兴奋的过程中，人们对出土文献所具备的神奇

---

<sup>①</sup> 参见廖名春：《出土文献与先秦文学史的重写》，见姚小鸥主编：《出土文献与中国文学研究》，北京广播学院出版社 2000 年版，第 68 页。

作用谈得多,仿佛出土文献是灵丹妙药,可以解决所有的问题,而忽视出土文献自身所存在的局限。

第一,出土文献是否提供了足以改变思想史主线的材料。从现有的出土文献看,除了上述“一般知识、思想与信仰”的层面,以及黄老思想等,由于过去未曾深入研究,会有较大改观之外,其他的层面尤其是和“诸子百家”相关的精英思想的层面,我们很难通过出土文献从根本上动摇过去通过传世文献构建起来的思想史脉络。仅以在大陆形成的学科体系为例,在胡适、冯友兰、任继愈等学者构建的“中国哲学史”,在侯外庐等学者构建的“中国思想史”中讨论的主要话题、主要概念、主要人物在出土文献中依然扮演着主要角色。刘大钧先生在阐述易学史研究方法时指出:“我们仅凭目前的出土资料,绝不足以完成对汉人今文《易》的解读和研究,我们对汉人《易》学史研究,还须以传统资料为主。”<sup>①</sup>因此,至今为止的出土文献研究,只是一个个局部弥补、激活、丰富、充实了依赖传世文献研究构筑起来的思想史框架,而不足以从深度和广度上推翻之、颠覆之。在哲学史和思想史研究中,传世文献依然是主,而出土文献依然为辅。因此,更为精确地说,就思想史整体而言,出土文献只是从局部上改写了思想史,或出土文献补写了思想史。

第二,如前所述,传世文献因种种自然的或人为的原因,有的被淘汰、毁灭,留存下来的也遇到被修改、被诠释的命运,使其面目发生变化。但许多传世文献得以流传也绝非偶然,首先,经过时间冲刷能够留存下来的必然是值得代代传承的精华部分。其次,传

---

<sup>①</sup> 刘大钧:《读帛书〈繆和〉篇》,见山东大学易学与中国古代哲学研究中心编:《〈周易〉经传解读与研究学术研讨会论文集》,济南,2006年12月1日,第4页。

世文献大多经过整理、筛选，所以流传下来多为比较好、比较完整、比较定型的文本，中国古代历来重视文献整理，《国语·鲁语下》曰：“昔正考父校商之名颂十二篇于周太师，以《那》为首。”《汉书·礼乐志》曰：“王官失业，《雅》《颂》相错，孔子论而定之，故曰：‘吾自卫反鲁，然后乐正，《雅》《颂》各得其所。’”西汉末年刘向、刘歆父子主持了中国历史上第一次规模浩大的文献整理工作。赵生群先生指出：“刘向、刘歆校书时，条件相当优越。一是去古未远，可以见到大量古书，其中有不少是古文，甚至有一定数量的出土文献。二是用以校勘的资料亦相当丰富。”“刘向父子整理古籍，大致可以分为以下几个方面，一是对文字、篇章进行校勘。……二是汇编和辑佚。……三是辨伪与存疑。”<sup>①</sup>对传世文献的整理和研究，作为中国文化史上的一项重大事业，几乎历代都在得到国家支持的前提下，由最优秀的学者反复进行。所以，尽管传世文献的文本面貌及意义诠释随时代变迁会发生变化，但依然具有相当的价值。

出土文献的价值在于它保留了特定时期的思想面貌，可以成为值得信赖的参照物，但思想史更关心的是思想的传承和迁变，关心的是哪些部分被留存了下来，以及为什么会留存下来。当然，出土文献自身也是传承和迁变的产物，但由于文物出土的偶然性，我们同样无法保障手中的出土文献就是最值得比较、最值得参照的东西。因此，出土文献即便具有参照物的价值，其价值也要打一定的折扣。

就文本而言，因为出土文献没有经过整理、筛选，所以并非十

---

<sup>①</sup> 赵生群：《关于出土文献与传世文献关系的几点看法》，见台湾大学哲学系等编：《新出土文献与先秦思想重构国际学术研讨会论文》，台北，2005年3月25—26日，第10篇第3—4页。

全十美。相反具有不确定、不完善的特征。不确定指的是我们所从事的出土文献研究,从一开始的时候,就已经充满了许多有待讨论和解决的问题,一些前提是不确定的。不完善指的是同传世文献相比,几乎大部分的出土文献都支离破碎,不经过长期的、艰苦的文本整理和复原,是不能轻易使用的。

如前所述,马王堆帛书、郭店楚简、上博楚简都有成书年代的争论,马王堆帛书《黄帝四经》成书年代之不同观点,从战国中期以前一直到西汉初年为止,年代要跨越一百年以上。成书年代差异越大,思想史结论也就差异越大。郭店楚简、上博楚简的争论焦点在于最终成书年代究竟为秦兵占领郢都之前还是之后,年代跨度虽然不大,但在思想史上却是非常关键的问题。对于郭店楚简的下葬年代,考古学界作过详细的论证,如崔仁义先生<sup>①</sup>、刘彬徽先生<sup>②</sup>,认为至少在“白起拔郢”之前。但也有学者表示难以认同,例如王葆玟先生从“白起拔郢”之后楚墓残存及楚文化流传的可能性出发<sup>③</sup>,池田知久先生从思想内容出发<sup>④</sup>,李承律先生从考古类型

① 参见崔仁义:《荆门楚墓出土的竹简〈老子〉初探》,《荆门社会科学》1997年第5期。

② 参见刘彬徽:《关于郭店楚简年代及相关问题的讨论》,《简帛研究2001》上册,广西师范大学出版社2001年版,第47—54页。又收入氏著《早期文明与楚文化研究》,岳麓书社2001年版,第232—238页。

③ 参见前引《试论郭店楚简各篇的撰作时代及其背景——兼论郭店及包山楚简的时代问题》。此外,王葆玟《郭店楚简的时代及其与子思学派的关系》(载武汉大学中国文化研究院编:《郭店楚简国际学术研讨会论文集》,湖北人民出版社2000年版,第644—649页),《再论郭店楚简之时代及其文化背景问题》(“古典学の再构筑”东京大学郭店楚简研究会编:《郭店楚简の思想史的研究》第六卷,2003年版,第25—31页),《郭店竹书时代新证》(《中国出土资料研究》第七号,2003年,第25—36页),也讨论过这一问题。

④ 参见前引《池田知久简帛研究论集》。

学说自身存在的各种问题出发<sup>①</sup>，表述过不同的意见。

就“成书”的概念而言，各家认识也大不相同，有的学者看到与今本类似的部分内容出现于出土文献，就认为此书在出土文献所在时代已经“成书”，而有的学者则强调必须是大部分的内容、基本的框架、重要的概念定型之后才能算“成书”。如果对成书年代认识不同，那么对思想内容性质上的认定就判然有别，得出的结论也会大相径庭。

众所周知，马王堆汉墓未经窃掘，得到了科学的发掘，但由于帛书已有很大的损毁，帛书整理中人为造成的影响依然很大。郭店楚简受到过盗掘的干扰，上博楚简是盗掘出来的文物，竹简的保护、整理完全依赖人工，因此从一开始，竹书的整理就充满着人的主观。简帛文献作为一种特殊的史料，受文字及音韵释读、简序排列等种种因素的影响，出土文献的释读带有较大的模糊性，可以造成百人百义的局面，形成千差万别的结论。

出土文献研究的第一步是文字释读，这是一切研究的前提。六国古文的研究，从20世纪50年代以来逐渐成为古文字学领域的热点，虽然成果异常突出，但依然存在着很多问题，例如文字的构型如何判断，字形如何隶定，各种符号的作用如何认识，写手的特征如何确定，声符如何确认，依据传世文献确立的假借原理在楚系文字中是否可以直接借用等，古文字学界还在探索之中。以隶定为例，李守奎先生就指出过其中存在的问题：

“隶定”在出土文献整理和古文字研究中是常用的一个

---

<sup>①</sup> 李承律：《郭店一号楚墓より見た中国“考古类型学”の方法论上の诸问题と“白起拔郢”の問題》，“古典学の再构筑”东京大学郭店楚简研究会编：《郭店楚简の思想史的研究》第六卷，2003年，第3—23页。

词,但究竟什么是隶定,如何隶定,隶定的方法有哪些等具体问题一直不是很明白。当前,出土古文字文献剧增,古文字隶定文本日夥,但隶定得非常混乱,没有标准可依,各种方法杂糅;同一古文字文本的隶定,常常是人人各异,同一人的隶定,也前后不一。理论的匮乏和实践的混乱是相辅相成的。<sup>①</sup>

所以战国文字研究还不是一门非常成熟的学科,公认暂时无法释出的字,观点对立、尚无定论的字屡见不鲜,这就在相当程度上影响到文义诠释的可靠性。

以上博楚简《鲁邦大旱》为例,这篇文献很短,只有6支简,208字,说的是鲁国发生大旱时,鲁哀公向孔子请求对策。其中,孔子有这样一句话“女(如)毋 珪璧柝(幣)帛于山川,政(正)基(刑)与 柶(德)……”,对“ ”字的解释,目前学界有两种截然相反的意见。整理者马承源先生认为,“ ”当读为“夔”,声符和字义同于“瘞”,意为“埋”,整句文意的基调为“不进行大旱之祭,但须保持刑德之治”。<sup>②</sup>即孔子完全否定祭祀之举,只强调政治上的作为,这个解释得到了大多数学者的认可。也有学者认为该字应读为“爰”,意为吝惜,因为在出土文献中,“ ”多释为“爰”,而且“不爱……”或与“不爱”相类的句式多见于传世文献,并常用于与祭祀相关场合。这表明孔子虽然不否定祭祀,但更强调政治上的作为。<sup>③</sup>对祭祀是肯定还是否定,有着重要的区别,仅此一字解释之差,对《鲁邦大

① 李守奎:《〈曹沫之陈〉之隶定与古文字隶定方法初探》,《汉字研究》第一辑,学苑出版社2005年版,第492页。

② 马承源主编:《上海博物馆藏战国楚竹书(二)》,上海古籍出版社2002年版,第206页。

③ 相关见解参见朱渊清、廖名春编《上海博物馆藏战国楚竹书研究续编》(上海书店出版社2004年版)中讨论《鲁邦大旱》的多篇论文。

旱》整体思想的判断，对《鲁邦大旱》在思想史上意义之认识，顿时判然有别。

除了文字的释别、音韵的考定以外，帛片的拼接、竹简的排列也是一项极为艰巨的工作。由于简帛长期埋于地下，浸在水中，出土时帛书裂成碎片，出现残损，竹简散乱、扭曲、变形、破碎，需要整理者重新编联。而完全依赖最初整理者的释文去阐述文义，在某种程度上讲，是一件“危险”的事情，像《老子》、《缁衣》、《五行》、《周易》这些有传世本或其他出土文本可以对照者，编联时错误可能会少些，那些没有参照物的出土文献，几乎都会遇到重新排列的问题，有的问题还非常大。例如郭店楚简《成之闻之》篇，根据原整理者的排列，首句为“成之闻之曰：‘古之用民者，求之于己为恒’”，这样说来，“成之”或“成”必须当人名处理，可是按照这一编联，《成之闻之》整篇有许多地方难以读通。郭沂先生发现，传世古书中有“闻之曰”之体例，故“成之”应系上句之末。这样一来，《成之闻之》的首句就要调整，《成之闻之》的篇名也是错误的。按照郭沂先生的排列，《成之闻之》的首句当为原第八号简的“天降大常，以理人伦”，篇名也当改为《大常》。<sup>①</sup>姜广辉先生进一步认为，《成之闻之》可以分为《求己》、《天常》两篇。<sup>②</sup>上博楚简《从政》原来分为甲乙两篇，但经过陈剑先生的重新编联，发现这两篇其实就是一篇。<sup>③</sup>通过这些学者的重新调整，《成之闻之》、《从政》排除了释读

① 郭沂：《郭店楚简〈天降大常〉〈成之闻之〉篇疏证》，《孔子研究》1998年第3期，后收入氏著《郭店楚简与先秦学术思想》（上海教育出版社2001年版）第一卷之“肆《大常考释》”，第208—229页。不过按照出土文献整理惯例，即便最初整理者的定名有误，篇名也不可能再作更改。因此学界仍称此篇为《成之闻之》。

② 姜广辉：《郭店楚简与〈子思子〉》，《哲学研究》1998年第7期。

③ 陈剑：《上博简〈子羔〉、〈从政〉篇的竹简拼合与编连问题小议》，《文物》2003年第5期，第56—59页。又见简帛研究网 [www.jianbo.org](http://www.jianbo.org)，2003年1月8日。

上最大的难题,新编联也得到了学界的认可。

也有在编联上各执一词,互不认同,意见难以统一的情况,而且更为普遍。例如《孔子诗论》最初整理者所作简序显然有不合理之处,学界先后提出过多种新的设想,但由于在留白简、满写简等问题上的意见分歧,使得局部编联虽然开始趋向一致,却至今无法形成一个为学界所共同认可的总体方案。<sup>①</sup>

郭店楚简、上博楚简几乎每一篇都会或多或少遇到简序的问题,即便简序无须调整,也会出现断句、释读方面的问题,使得很多讨论难以展开,因为焦点无法集中起来。仍以《鲁邦大旱》为例,其中有一段很有趣的话:

夫山,石以为肤,木以为民。女(如)天不雨,石恟(将)恟(焦),木将死。亓(其)欲雨或甚于我,或必寺(待)恟(乎)名恟(乎)? 夫川,水以为肤,鱼以为民。女(如)天不雨,水恟(将)涸(涸),鱼恟(将)死。亓(其)欲雨或甚于我,或必寺(待)恟(乎)名恟(乎)?<sup>②</sup>

这段话通过形象的比喻,指出如果遇到大旱,山川之神灵自身难保,哪还有心接受人的祭祀。从简文中出现的主语来看,这应当是子贡讲的话,但也有学者援引古文献的写作特征,详细地论证了子贡话中插入“孔子曰”的可能性。<sup>③</sup> 也就是说,通过不同的断句

① 刘信芳《孔子诗论述学》(安徽大学出版社2003年版)及季旭升主编《上海博物馆藏战国楚竹书(一)读本》(台湾万卷楼图书股份有限公司2004年版)对各家编联作了汇总,参照刘书第281—284页,季书第2页。

② 这段话的释文与整理者有所不同,参见曹峰:《鲁邦大旱初探》,收入朱渊清、廖名春编:《上海博物馆藏战国楚竹书研究续编》,上海书店出版社2004年版,第121—138页。

③ 如俞志慧《〈鲁邦大旱〉句读献疑》(简帛研究网,2003年1月27日),广瀛薰雄《关于〈鲁邦大旱〉的几个问题》(《武汉大学学报》2004年第4期)。

和释读,《鲁邦大旱》中关键话语的发言者有人认为是子贡,有人认为是孔子,这就使得这篇文献的性质发生了极大变化,使讨论走向不同的方向。

再来看补字的问题,简帛由于缺损,有时需要根据文义加以弥补,但这也是常常容易出现问题的地方,以《五行》为例,有许多学者依据上下文或传世文献曾对马王堆帛书《五行》作过弥补,在郭店楚简《五行》没有问世以前,这些弥补并未引起多少质疑,根据弥补后的文本可以作出更为完满的解释。然后,郭店楚简《五行》出现之后,一些补字的失败立刻昭显出来,那些曾经看似完美的解释也无法再使用。因此,补字是一件必须极为慎重处理的事,没有确凿证据的补字,将会把人导向错误的方向。

出土文献未经后人整理、改动,保持了它的新鲜和生动,这是最有价值的地方。可是,就文本而言,出土文献具有不完善的特征。金谷治先生通过对郭店楚简及上博楚简《性自命出》的分析,发现其中既有说理透彻,前后呼应的部分,也有与主题互不关联,可以视同杂乱堆积的部分,他将《性自命出》分为上中下三篇,认为其中的下篇命名为“杂篇”才合适。他提出《性自命出》是一部“抄集书”,就是说这是一部未完成的著作。<sup>①</sup> 其实,“抄集书”在简帛中是相当普遍的现象,郭店楚简、上博楚简的墓主手中的文本有些可能是流传有年,相对定型的作品,有些可能只是文章的草稿、讲课或学习的材料,是墓主为了某一目的收集起来的。这使得我们在利用出土文献时,难以把握文本准确的、整体的思想,使其利用价值大打折扣。

<sup>①</sup> 参见金谷治:《楚简〈性自命出〉的考察》,载庞朴主编:《儒林》第二辑,山东大学出版社2006年版,第49—60页。

而传世文献虽然历经变迁,但如前所述,传世文献多为选择、整理、去粗取精之后的定本,文字之错讹、编联之混乱、主题之不集中、内容之不连贯、思想之不系统方面的问题,要相对少一些。

因此,我们未必敢说出土文献的可信性就一定超过传世文献。赵生群先生以马王堆帛书《战国纵横家书》为例对此问题作过阐述。马王堆帛书《战国纵横家书》有关苏秦的资料较为集中,且与《战国策》、《史记》的记载大相径庭,曾有唐兰、杨宽、马雍等先生据此对《战国策》、《史记》的可信性提出质疑,例如马雍先生断言:“《史记》中有关苏秦的记载错误百出,其材料来源多出伪造,可凭信者十无一二。”<sup>①</sup>这些观点一时几成定论。但赵生群先生经过严密的史料排比,指出司马迁所看到的后人假托附会的“苏秦资料”不在少数,所依据有明确纪年的“苏秦资料”也极为丰富,当不难审定苏秦、张仪的先后秩序,因此错不在《史记》,而在于马王堆帛书《战国纵横家书》。导致上述大家也会犯错的原因,除了“苏秦资料”本身的复杂性外,也在于那些学者过于相信出土文献,对传世文献未作认真审查所致。<sup>②</sup>

第三,马王堆帛书、郭店楚简、上博楚简这三大发现,全部集中出土于楚地,这种现象是由两湖地区特殊的地理条件决定的,是人力所无法改变的,因此这批思想史材料具有偶然性的特征。它们能否同其他传世思想史文献平等比较,是否反映了那个时代的思想主流,是否真能代表当时中国的普遍思想,都是我们不得不认真思考的问题。

① 马雍:《帛书〈别本战国策〉各篇的年代和历史背景》,《文物》1975年第4期。

② 详见赵生群:《关于出土文献与传世文献关系的几点看法》,台湾大学哲学系等编:《新出土文献与先秦思想重构国际学术研讨会论文集》,第十篇第5—6页。

我们当然也期待出现三晋地区<sup>①</sup>、秦地、齐地<sup>②</sup>、赵地、燕地乃至鲁地、吴越地区的思想史资料，但如果这种可能性永远不出现，或即便出现，却不成规模，残损严重，无法利用，我们是否允许经过楚人之手选择、记载、整理、保留的资料作为代表中国古代普遍思想的资料，和由传世文献描述的主流思想作直接的比较呢？从逻辑上讲，这是不应该的，但事实上，我们大部分人都在毫无顾虑地进行着这样的操作。

反之，将其作为具有楚地思想特征的资料是否合适呢？道家及黄老思想发源成长于楚地，而其中大部分具儒家思想倾向的文献，则显然来自于他邦，那么，向楚地输出思想文化的是哪一个国家，又是何时，通过那些学者、学派输出的？这些文献的收藏和墓主的身份有什么关系？当时在楚国居统治地位的思想是什么？一般知识分子的知识结构和思想倾向究竟如何？如果不能较为客观、完整地回答这些问题，那就最好不要匆忙利用问题成堆的原始资料去“改写”思想史，否则只会越改越模糊，被“改写”的思想史也很难长久立说。

第四，如前所述，出土文献研究作为一门新兴学科，由于种种客观条件的限制，使其结论常常出现差异甚至对立，研究成果不易得到广泛认同，而出土文献学界近年来出现的急功近利、随心所欲的学风更加剧了问题的严重。

以上博楚简《孔子诗论》为例，最初整理者所作的简序和释文，

① 三晋地区历史上出有“汲冢竹书”，但大部分已佚失，留存下来比较可靠的资料有《穆天子传》和王国维辑佚的《古本竹书纪年》。

② 如前所述，山东省临沂市出土有银雀山汉简，多兵家文献以及与行政、法律相关的内容。

因为存在许多不合理之处,很快受到来自古文字学界和思想史学界的修正。由于内容复杂,诠释者众多,仅仅集中各家见解的书籍大陆地区就已经出现两部<sup>①</sup>,《孔子诗论》至今没有一个为绝大多数学者所公认的解释系统。然而,由于《孔子诗论》在《诗经》研究及古代文学研究地位上的重要性,近年来,有关《孔子诗论》的论文以极快的速度增长,据一位专门从事上博楚简《孔子诗论》研究的学者透露,从2002年年初材料正式公布,近五年的时间里,不包括港台和国外,仅仅国内已有五部专著,硕博论文十五六篇。论文连同会议论文在内在有600篇左右,而这只是统计到2005年6月。其实,港台和国外的论著也不在少数。这数字实在惊人。虽然这反映出《孔子诗论》的学术价值,但以这样的速度制造出来的学术产品里面有多少泡沫啊!要知道《孔子诗论》只有29支简,1006个字。这些论文中对早期的考证能够有完整把握的并不多见,往往只引少数论文为自己观点服务,有些甚至仅仅采用整理者的最初释文。当研究者拿着经不起推敲的释文去诠释文学史乃至“改写”文学史,这样的改写又有多少价值呢?

出土文献仿佛是一潭池水,最先向其中投入石子的是从事考古及古文字研究的人,这批人比较少,产生的波纹也比较小。其次向其中投入石子的是研究学术史、哲学史、思想史的人,这批人相对较多,产生的波纹也比较大。当更多的人,更多的学科向其中投入石子时,产生的波纹越大,离开中心的波纹也越远。并不是说中心的波纹绝对正确,而外圈的波纹不具备参考价值,但外圈的波纹

---

<sup>①</sup> 前引刘信芳《孔子诗论述学》、黄怀信《上海博物馆藏战国楚竹书〈诗论〉解义》(社会科学文献出版社2004年版)集中了各家之解释。

一定要融合、消化中心的波纹，不能只索取对自己有用的见解。由于出土文献研究的特殊性，受信息、资源、精力等各种因素的影响，其间不同学科、甚至同一学科不同学者之间的相互交流、影响、协同、合作较之其他学科要更为复杂、困难，这就必然影响到“改写思想史”的科学性。

有的学者强调不受传世文献诠释系统的影响，对出土文献作独立、客观的研究，这虽然是一种科学的精神，但如果走向极端，抛开传世文献的印证和启发，主题先行，凭空解释，其结论可能更不可信。其实，在出土文献研究中，传世文献以及关于传世文献的历代研究，古代及近现代学者治学方面的成功与失败是出土文献研究最值得借鉴的经验，出土文献离不开传世文献，如果说出土文献可以激活传世文献，同样，传世文献也可以激活出土文献。出土文献只有放在传世文献的长河中，才能确定其位置、意义和价值。现在在出土文献研究领域，利用文本的破碎、解释的多样和歧义，断章取义、各取所需的现象非常普遍，很容易出现裘锡圭先生所说的“不恰当的‘趋同’和‘立异’”。<sup>①</sup>

如果说传世文献因代代作注，反复整理，容易丧失真义，其实，出土文献也有着同样的问题，甚至更为严重，试想，不同的人拿着不同的结论去“改写”思想史，那思想史就改不胜改了。

正如陈伟先生指出，“任何一批时代较早的出土文献，都会在原始资料公布之后有一个历时较长、由较多相关学者参加的讨论过程，才能在文本复原和内涵阐释上，达到较高的水平，取得大致

---

<sup>①</sup> 裘锡圭：《中国古典学重建中应该注意的问题》，原载《北京大学中国古文献研究中心集刊（二）》（北京燕山出版社 2001 年版），后收入氏著《中国出土古文献十论》（复旦大学出版社 2004 年版），参见该书第 8—12 页相关论述。

的共识”，“那种毕其功于一役的愿望或期待，是不切实际的”。<sup>①</sup>如黄钊先生所言，“对出土简帛文献的评价不能人为拔高”、“对传世今本文献的评价不能人为贬低”。<sup>②</sup>因此，目前出土文献研究还处于隶写、编联、训释、笺注的早期阶段，对文义的大部分阐述，都只能说是一种假说，是一家之言，不可偏信，而当兼听。与文本、释义相对定型之传世文献相比，目前阶段的出土文献研究，在对思想史的重构上，未必有多少确定的贡献可言，一切有待于出土文献整理达到一定高度之后。

总之，出土文献由于自身特性，所能发挥的作用是有限的，在文本整理、字句释读没有形成较为公认的见解以前，必须谨慎使用出土文献，出土文献目前依然是传世文献重新阅读、重新探讨、重新思考的一个引子、一种手段而已。

### 三、出土文献研究的方法论问题

如果说出土文献和传世文献既有相同之处，又有不同之处，那么，出土文献的研究方法和传世文献的研究方法，就既可借鉴，又相区别。既然有可资借鉴之处，轻易否定传统的研究思路、方法，就是不可取的。

随着出土文献的增加以及这项研究的繁盛，在出土文献研究的方法论问题上，出现了两种值得注意的现象，第一种现象是将“疑古”学派的研究方法和出土文献的研究方法对立起来，似乎不

---

① 陈伟：《文本复原是一项长期艰巨的工作》，《湖北大学学报》1999年第2期。

② 黄钊：《关于研究出土简帛文献的方法论思考》，《中国哲学史》2001年第3期。

“走出疑古”，就无法有效地展开出土文献研究，就不能真正改写思想史。应该看到，这种通过理论上推翻“疑古”来为改写思想史铺平道路的做法是不合理的。诚然，出土文献的出现在客观上改变了许多疑古学派的结论，尤其是古书辨伪和古书年代断定上的结论，但在否定有些结论的同时，并不应该否定疑古学派对文献的批判态度、怀疑精神，不应该否定“层累”学说的丰富内涵，不应该否定其对历史文本“不立一真，惟穷流变”的科学立场。“疑古”思潮在20世纪中国的出现有其合理性和必然性，“疑古”学派的理论、方法、实践依然值得当代学者发扬和继承。<sup>①</sup>

池田知久先生认为，“顾颉刚先生与其说是一位历史学家，不如说是一位思想史家”。<sup>②</sup>这是很有道理的见解，因为顾颉刚先生一生的研究对象，其实很大程度不是历史事实，而是思想史。当然，他和胡适等哲学史家，和侯外庐等思想史家不同，并不预先设立一套完整的理论框架，而主要是从传世文献出发，这使得我们容易把他归入史家。但他的“层累”说，他将文献形成和历史现象结合起来（包括对刘歆“伪造古史”的研究）之尝试，都是典型的思想史研究方法，所以才有可能提出“不立一真，惟穷流变”这种极其精辟的见解。由于中国思想史的复杂性，结论出现错误或偏差是在所难免的，我们不能因此抹杀他的探索。

在出土文献尚未大量出现的时代，尽最大可能占有传世文献

---

① 这方面的详细论证可参见杨春梅《去向堪忧的中国古典学》（《文史哲》2006年第2期），〔日〕池田知久、西山尚志《出土资料研究同样需要“古史辨”派的科学精神——池田知久教授访谈录》（《文史哲》2006年第4期），以及林沄《真该走出疑古时代吗？——对当前古典学取向的看法》（《史学集刊》2007年第3期诸文）。

② 〔日〕池田知久、西山尚志：《出土资料研究同样需要“古史辨”派的科学精神》，《文史哲》2006年第4期。

材料,经过严格的史料审查,展开扎实的推理分析,从文献内部挖掘证据,是学者的基本功。没有人会说,不管怎么推理,将来出现的出土文献很可能推翻现在的结论,与其白忙活,还不如等待出土文献,这是不现实的。平心而论,顾颉刚先生之所以能够成为一位公认的大家,不仅仅是因为他创立了“层累”说,也是因为他具有极为深厚的古文献根柢、独到的眼光以及敏锐的分析能力。他的许多论文,论据照顾到方方面面,论证极其翔实,让人叹为观止。一篇好的学术论文,在其结论没有被新的、更有力的材料推翻以前,其他学者在从事相关研究时就无法漠视和回避,而必须予以重视、引述;并且,即便是其中具体的结论必须加以勘正,作者的研究方法、视野、态度等仍然具有长久的学术价值——顾颉刚先生的论文就符合这样的条件。结论被推翻是很正常的事,然而并不能因此认定其研究方法和态度也是不可取的,否则就不免有倒脏水把孩子一起倒掉的意味了。以现在的“有”要求过去的“无”,岂不强人所难?我们今天研究出土文献,不可能仅仅依赖证据,而不借鉴学界前辈的治学方法,更何况,如上文所论证的那样,出土文献作为一种证据是有各种局限性的。

第二种现象是王国维“二重证据法”说的再度盛行。目前,几乎所有从事出土文献研究的人都会提到“二重证据法”,这似乎已成为出土文献研究中无往而不胜的法则,成为出土文献研究方法论的支柱。但在笔者看来,这其实是一个不言自明的前提,其中并不存在内在的逻辑体系,也没有多少可以指导具体研究的方法论成分。因为,现在已经没有一个学者愿意抱残守缺,无视日益增加的出土资料,而仅仅依据传世文献作为研究对象了。出土文献研究,将出土文献和传世文献对照起来只是第一步,是不是可

以简单对照,应当在怎样的前提下进行对照,才是研究的核心部分。

杨宽先生在《顾颉刚先生和〈古史辨〉》一文中指出“二重证据法”有其适用范围,“目前保存的商代文献很少,应该依靠甲骨卜辞结合文献来研究商史。目前已出土的西周铜器很多,长篇的西周金文不少,同时《尚书·周书》中也保存有多篇重要史料,因此必须以新旧史料结合方式来建设西周史。春秋战国的文献很多,就应该在整理文献的基础上,结合新史料来建设春秋战国史”。<sup>①</sup> 杨宽先生和裘锡圭先生也都曾指出过“二重证据法”不成功的例子,<sup>②</sup> 李若晖先生指出了“二重证据法”存在的缺陷,即“只能针对微观事实”、“在宏观把握上的无能为力”。<sup>③</sup> 李幼蒸先生认为“从历史符号学角度看,所谓‘二重证据法’显然不是一个严格的科学概念,因为它将两个不同学科(考古学和古史学)运作程序之间的关系简单化了”。<sup>④</sup>

在王国维的“二重证据法”问世后,后来又有饶宗颐先生、李学勤先生的“三重证据法”,但这并不是理论上的创新,只是将王国维所说“纸上之材料”和“地下之新材料”细分为“文献记载、田野考古、甲骨文”(饶宗颐)、“文献资料、考古资料、古文字资料”(李学勤)而已。<sup>⑤</sup>

① 杨宽:《先秦史十讲》,复旦大学出版社2006年版,第428页。

② 参见杨宽:《三个新学派兴起的巨大影响》,《先秦史十讲》,第418页;裘锡圭:《中国古典学重建中应该注意的问题》,《中国出土古文献十论》,第5页。

③ 李若晖:《郭店竹简〈老子〉论考》,齐鲁书社2002年版,第61页。

④ 李幼蒸:《顾颉刚史学与历史符号学》,《文史哲》2007年第3期。

⑤ 李若晖《郭店竹简〈老子〉论考》对“三重证据法”有所介绍,参见该书第63—64页。也有学者认为“三重证据法”指的是“二重证据法”再加史学理论,详见江林昌《中国上古文明考论》(上海教育出版社2005年版)《绪论》第二章第三节中“三、郭沫若与‘三重证据法’”,第37—38页。

“二重证据法”其实有一个隐含的前提,那就是,只要是出土资料就是“真实可信”的。当年王国维将甲骨卜辞和《史记》所记“殷之先公先王”相对照,推测出“《史记》所据之‘世本’,全是实录。而由殷商世系之确实,因之推想夏后氏世系之确实,此又当然之事也”。<sup>①</sup>这是因为甲骨文和神话、文学作品、私人论著不同,它基本上是据实而录的,而《史记》所据之“世本”,属于世系资料,除非传抄错误或故意删改,一般也是据实而录的。因此,这两者之间的对照,很容易形成清楚明白的结果。思想史资料就大不一样了,它是作者根据某一目的创作出来的,材料可以为作者所调遣,其中的史实或真或假,不作“去粗取精”、“去伪存真”的精密分析,对其内容是不可全信的。这一点王国维自己也看得很清楚。他说:“又虽谬悠缘饰之书如《山海经》、《墨子》、《吕氏春秋》,晚出之书如《竹书纪年》,其所言之事也有一部分之确实性。”<sup>②</sup>也就是说,王国维也意识到在与思想史相关的典籍中只有部分的真实。这部分在哪里,怎么找,那是比将卜辞和《史记》对照起来要难得多的事。

梁涛先生指出“二重证据法”的特征是“利用出土的考古材料,重证据,不重推理”。<sup>③</sup>似乎有了证据就可以解决所有问题,甚至可以“不重推理”了。事实上出土文献的研究绝非那么简单,使用甲骨卜辞的证据来证明《史记》所记“殷之先公先王”这种历史文献固然可行,可是当我们面对的是成书复杂的思想史文献时,就不得不考虑证据的数量、证据的有效程度、对证据的不同认识等许多因素。因此,即便有了证据,在使用证据的同时,也依然离不开推理。

① 王国维:《古史新证》,清华大学出版社1994年版,第2—3页。

② 王国维:《古史新证》,第5页。

③ 梁涛:《疑古、释古与重写思想史》,《二十一世纪》2005年2月号。

尤其涉及证据的种类和“真伪”的判断时，更是一项极重推理的复杂工程，不是可以率性而为的事。

在出土文献研究中，常常会遇到和“真伪”相关的问题。在此，我们有必要对几种不同属性的“真实”作一区别。第一，历史资料的“真实”，其中又包括“直接的真实”，即第一手的、直接叙述的真实，以及“间接的真实”，即借助其他资料转述的真实。从严格意义上讲，所谓“间接的真实”在真实性上已经要打折扣了，因此，除了王号、天文现象、自然现象等一些不易为人改变的内容，寻求绝对的真实是非常困难的事。历史学者的工作就是最大限度地还原历史的真实。第二，思想史资料的“真实”。思想史资料在事实上往往真伪相混，例如用一个真的历史背景讲一个假的故事，或者完全编造一个历史故事。对于思想史研究者而言，他们对真伪的要求与历史学者不同，只要能够确定创作的时代，假的史实、伪的资料在他们看来也是具有真实意义的、富有价值的研究对象。思想史研究更为关注的是文本形态、人物形象、时代话题、创作意图、材料选择、诠释方法，注意探索意识、观念、概念、框架的流变，重在寻找这一思想现象与那一思想现象之间、特定思想现象与特定历史现象之间的逻辑关系。因此，在思想史材料中确认出一些真实的历史资料，说某个文本才是真正的定本，某部著作一定出自某人之手，有时并不是最重要的工作。<sup>①</sup> 第三，考古学资料的“真实”。考古学有其特殊的理论、方法、话语系统和操作方式。考古学的真实

---

<sup>①</sup> 黄钊和李若晖都曾指出“一切以帛书《老子》为准绳”、“帛书《老子》将会取代今本《老子》”这种命题在思想史上其实意义不大。黄钊：《关于研究出土简帛文献的方法论思考》（《中国哲学史》2001年第3期），第34—36页；李若晖：《郭店竹简〈老子〉论考》，第67页。

既不等同于历史的真实,也不等同于思想史的真实。三者虽然有共同的关注点,会出现彼此的交叉,但只能相互借鉴,而不能相互取代,不能将三种不同的真实简单等同起来。<sup>①</sup>

简而言之,我们应该将历史的真实和思想史的真实区别开来,两者在界定和意义上有很大不同,前者也可以称其为事实,后者真和伪、事实和虚构往往混杂在一起,但却具有“真实”意义,很难简单地用“二重证据法”说明所有问题。

现在有一种倾向,证据就是一切。但如前所述,证据本身也要经过分析。因为思想史材料的特殊性,使得我们在面对证据时,要将各种不同层次的“真实”区分开来,这是一件极其复杂的工作,也是思想史研究魅力之所在。所以,基于传世文献研究形成的怀疑态度、训练方法、研究经验,都没有过时,需要继承和发扬。我们不可能因为没有新的证据出现,就停止推理。

对“二重证据法”的过度推崇,导致了许多不良后果,这些后果其实是不利于思想史之“改写”的。其中最主要的问题是滋长了轻率、粗糙的学风,促使了研究方法的简单化,当然这并非“二重证据法”自身的过失。有学者总结古史辨派辨伪古史(包括古籍)的特征是“对古代文献进行‘有罪推定’,一概存疑”。而现在要做的是“由‘有罪推定’转变为‘无罪推定’”的方法调整。<sup>②</sup>这一思维,施用于某些具体文献时,也许并无错误。然而,将其放大成为一种方针、潮流,一种普遍原则时,就会出现难以预料的后果。当下的出土文献研究领域,我们可以看到许多人热衷于翻案,——将原来

---

① 陈淳对此有详细论述,参见其《疑古、考古与古史重建》,《文史哲》2006年第6期。

② 梁涛:《疑古、释古与重写思想史》,《二十一世纪》2005年2月号。

“古史辨”派怀疑为伪书的文献全部平反，将许多传世文献的成书时代一再向前推。如果证据充足、论证严密，这样的做法原本无可厚非。但一些学者不顾出土文献中也有历史资料和思想史资料的区别，不顾思想史文献往往真伪相杂的事实，根据出土文献就一定是“真”的原理，通过出土文献和某传世文献中个别真实之处、局部真实之处的对比，便宣告某传世文献整体不伪。这实际上大有以偏概全，从一个极端走向另一个极端之嫌。以《尹文子》为例，通过和《黄帝四经》等文献的比较，可以确认其中有的组成部分来自先秦，基本上否定了汉末伪作之说，但从其内容、结构、文体、文气看，先秦以后整理改编的痕迹也非常浓重。那么，断定整部著作都是战国作品，而且毋庸置疑就是尹文自作，就不够谨慎了，因为文献中的尹文形象和《尹文子》的著作特征之间存在很大的距离，而现在将《尹文子》完全当作稷下学者尹文之作，并以此研究所谓尹文名家思想者大有人在。<sup>①</sup> 其他文献如《文子》、《列子》、《孔子家语》、《孔丛子》也存在类似情况，将这些文献中出现的人物和历史上存在的人物及其时代直接挂钩的现象比比皆是，过去谨慎的学风、绵密的文献批判传统被抛弃了。<sup>②</sup>

有的学者看到出土思想史资料中出现历史内容，便忙于将其同传世文献中的历史记载相对照，以此确认哪些历史记载是真实无误的，殊不知，在很多思想史资料中，历史内容只是一个背景，可以借用或编造，很难确认其真伪。前引上博楚简《鲁邦大旱》就是

① 这种倾向在中国古代逻辑史研究领域最为严重，参见曹峰：《回到思想史：先秦名学研究的新路向》，《山东大学学报》2007年第2期。

② 裘锡圭曾指出，匆忙为《列子》、伪古文《尚书》翻案是不合适的，参见《中国出土古文献十论》，第12—14页。

这样一则关于孔子或者说假托孔子的短篇故事，之所以可以称之为假托，是因为极其相似的故事格局和对应话语在《晏子春秋》和《说苑》中也出现了，只不过那里的主人公换成了晏子。真实的主人公究竟应该是孔子、是晏子，或者是其他的贤人？遇到大旱时山川神灵也会自顾不暇的那段经典话语，究竟是孔子、晏子的发明，还是套用民间谚语，通过名人说出而已？鲁国是否发生了大旱，哪一年发生的？这种确认性的工作，不但难以做到，而且并不重要。我们可以想象，这类关于大旱对策的套话曾经一度十分流行。它是一个时代或一个学派在阐述天灾与人事的关系时所采取的一种典范式的对应态度。那么，在这个或这类故事中，哪些是值得重视的思想现象，这才是思想史研究者所欲探求的重点。

在郭店楚简、上博楚简、马王堆帛书中出现了大量的“子曰”（包括相关的“孔子曰”、“夫子曰”、“闻之曰”等等），有的学者读到这些“子曰”，就视为真孔子之言。其实，我们更应借鉴传世文献对“子曰”的分析方法，通过对思想内容的分析，辨认出这是哪一个时代的“孔子”来。例如，《鲁邦大旱》中出现了孔子和鲁哀公的对话，结合马骥《绎史》卷八十六《孔子类记一》中的《哀公问》等材料可知，其材料分布于《论语》、《墨子》、《庄子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、《礼记》、《大戴礼记》、《韩诗外传》、《史记》、《孔丛子》、《孔子家语》、《说苑》、《新序》等多种书籍中，这其中可能既有真实的成分，也不乏编造和假托。目前出土的《鲁邦大旱》可以说又多了一则新的鲁哀公与孔子之间的问对故事。我们并不能因为《鲁邦大旱》是出土文献，就过高估价其作为孔子资料的价值，不能匆忙地视《鲁邦大旱》中的“孔子”为真孔子。

与“子曰”、孔子、孔门弟子相关之记载、故事，是一个非常复

杂、极其重要之思想史课题，目前的研究还远远没有得出满意的结果，出土文献中出现的大量“子曰”，只是为我们解决这个思想史课题提供了更多的材料。轻率地视出土文献中的孔子资料为可靠资料，并不是严格的思想史研究方法。

同样，轻易地利用考古学的证据去印证思想史也是不可取的。如前所述，由于两种学科性质不同，对“真实”的认识也不相同。

总之，现在有一种将出土文献研究简单化的趋向，有些学者在批判疑古者丧失史料审查客观性的同时，未必能保障自己在研究出土文献时的客观性。

上述种种现象，正反映出出土文献研究方法论上的困惑。邢文先生曾提出过所谓“四重证据法”，即将“国际汉学的研究成果”作为“第四重证据”。<sup>①</sup>不用说，这第四重证据和传世文献、出土文献、考古学资料根本不在同一水平上，不能相提并论。但邢文先生显然也意识到了方法论问题对出土文献研究的重要意义。本文在此也并不是要为出土文献领域提供什么具体的研究方法，只是想和方法论的探索上，提出一些前提和原则，供学界思考和讨论。

既然出土文献具有不确定、不完善的特征，既然出土文献的出土具有偶然性，既然目前出土文献研究还处于文本复原的早期阶段，既然出土文献研究需要多学科的协同作战，那么我们在研究这种特殊材料时，就应充分考虑其复杂性，保持中立的学术价值观和开放的学问姿态，尽最大可能排除主观意识，排除不同学科自身的局限性，不设定一种标准、一个尺度，不轻易地否定他人的方法和

---

① 参见邢文：《帛书周易研究》，人民出版社1997年版，第10页。

结论,不轻易断代、定性或者排出文献的先后秩序。从不同的角度、不同的层次,尝试各种方法,多方位地、反复地分析对象本身,才能为今后出现更丰富的成果创造条件。既然出土文献离不开传世文献的依托,那么,传世文献的研究方法就必须得到重视、保持和发扬,传世文献研究中心的怀疑精神和批判态度则依然值得倡扬,对文本的精密解剖方法,利用历史现象分析思想现象的经验都不应该放弃。因此,目前的时代还是一个提供更多可能性的时代,一个积累资料、分析资料的时代,不必急于拿出结论,在一些暂时无法解答的问题上,宁肯阙疑,不作硬解,努力为出土文献研究领域创造出既谨严认真,又自由宽松的学术氛围来。

(原载《文史哲》2007年第5期)

# 《世经》帝德谱的形成过程 及相关问题

——再析“五德终始说下的政治和历史”

陈泳超

—

刘歆所著《世经》，为中国历史描述了一个从上古太昊庖牺氏以来直至当时的五德帝王谱（见表一），顾颉刚认为：“这篇文字，是中国上古史材料中最重要的一件。二千年来的传统的上古史记载以及一班人的上古史观念，谁能不受它的支配！虽是从我们的眼光里看出来是七穿八洞的，但要是我们生早了若干年，我们便未必能看出；就使看出了也未必敢这样说。这便叫作权威，叫作偶像！”<sup>①</sup>这是从其社会影响上说的；而单纯从学术角度来看，该谱因为关涉到两汉之际的政治与文化，尤其是与今古文之争关系密切，所以从晚清以来，备受学者关注，崔述、康有为、崔适、顾颉刚、钱穆、杨向奎等都对之发表了很有影响的学术文字，此后研究断续进

---

<sup>①</sup> 顾颉刚：《五德终始说下的政治和历史》，见《古史辨》第五册，上海古籍出版社1982年版，第595页。按，该文原发表于1930年6月出版的《清华学报》第六卷第一期，后经作者修改，收入《古史辨》第五册，本文所引均据后者。

行,至今未有定论。最近,杨权出版的《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》(以下简称“杨著”)<sup>①</sup>,再次对这一问题进行了集中探究,并且提出了一些新的见解。

由于《世经》帝德谱牵涉到很多方面的问题,这些问题大多又长期聚讼纷纭、莫衷一是,要对这些大大小小的问题一一表态,颇有治丝愈棼之慨。幸好“杨著”中对该问题的学术史已经作了非常详细的梳理,这是“杨著”嘉惠学林的贡献。为了减省头绪、凸现主旨,本文将以顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》为叙述核心,因为该文就这一问题论述最集中、也最具影响,所有其他研究都与之相关。

顾颉刚在该文中认为,以五德终始说来排列古代帝王的学说起于驺衍,其原理是五行相生,该学说在秦始皇时已经得到现实运用,并有广泛的影响。汉朝前期礼制未备,有水德与土德之争。到了董仲舒那里,又大力提倡另外一套世运理论,即三统说,其主要目的是要推行寅正历法;在五行方面,董仲舒同时宣扬相生与相胜两种理论。汉武帝太初改制,在历法上接受三统说,改行寅正;而在五行上则依据相生原理定据土德。但是随着汉武帝去世,国运日颓,社会上又冒出许多异说,其中值得关注的是所谓“汉为尧后”与“汉为火德”之说<sup>②</sup>,它们背后的理论体系已经由五行相生转变为五行相胜,并且都带有禅让或再受命的现实政治目的。“刘向父子”接受了五行相生理论,又配以《易·说卦》里“帝出乎震”的原理,编制了一套全新的帝德谱,即《世经》帝德谱,这是东汉班固以来的传统说法。由于这套帝德谱最显著的特点是将尧和汉都规定

① 杨权:《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,中华书局2006年版。

② “汉为尧后”、“汉为火德”的概称,也采自顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》一文。

为火德,融合了前述“汉为尧后”与“汉为火德”两说,顾颉刚继承康有为以来的说法,认为这里面有一个极大的政治阴谋。因为王莽自撰家谱《自本》里说,他是黄帝和舜的后代,这两个帝王在《世经》帝德谱中皆据土德,根据五行相生原理,土德应继火德之后为帝王,而广泛传播的尧舜禅让,正是“土火相乘”<sup>①</sup>的上古实例,所以天命规定了汉朝应该禅位于新朝。顾颉刚认为,《自本》撰写在前,《世经》帝德谱是为王莽篡权制造舆论的。由于刘向毕生忠于汉朝反对王氏专权,而刘歆后来却效忠王莽并成为新朝的国师,所以顾颉刚认为《世经》帝德谱完全是刘歆的创作,只是托名刘向以自重罢了。为了让这个帝德谱同时满足“汉为尧后”与“汉为火德”两个条件,刘歆就将秦代设为闰统,并在黄帝之后插入了一个少昊。而这样的编制与传统观念又有很多冲突,于是刘歆利用自己领校秘书的身份,在传世典籍中作了很多伪窜手脚,其中最重要的有二:一是在《左传》里插入了几段刘姓出于尧的证据;二是伪造了一个月令方帝系统。顾颉刚在该文里根据《世经》的记载排列了一个帝德谱系,并把它称作“全史五德终始表”(为减省名词,后文都用“全史五德终始表”来指代《世经》帝德谱),本文将之改作成“表一”如下:

表一 全史五德终始表

	第一次终始	第二次终始	第三次终始
木	太昊庖牺氏	帝喾高辛氏	周
闰水	共工	帝挚	秦
火	炎帝神农氏	尧	汉
土	黄帝轩辕氏	舜	
金	少昊金天氏	禹	
水	颛顼高阳氏	汤	

刘歆遍伪群经是康有为最重大的学术发现,是此后疑古思潮

① 《汉书》卷九十八《元后传》,中华书局1983年版,第4014页。

的基本前提之一。顾颉刚这篇洋洋洒洒的长篇论文,其根基也建筑在这上面。但是钱穆于1930年撰写长篇论文《刘向歆父子年谱》<sup>①</sup>,通过年谱的排列,列举刘歆遍伪群经说不可通者凡二十八端,证明此命题实为虚说。具体到“全史五德终始表”,钱穆又撰《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》一文,得出10条结论,其中重要的是认为:月令方帝系统在秦汉之际已经流传,五行相生原理就是从这个系统来的,而少昊在这个系统里面的位置与后来的“全史五德终始表”完全一致;董仲舒开始即杂以五行相生学说排列帝德谱;因此,“刘歆王莽一切说法皆有沿袭,并非无端伪造”,“只把当时已有的传说和意见加以写定(或可说加以利用)”<sup>②</sup>。钱穆的论证中心是揭示“全史五德终始表”的素材皆有来源,辟除一切由刘歆伪造的观念,但是他始终不愿意直接说明这个帝德谱到底是谁造的,是为了什么目的造的。这样,从他的文章里依然可以提出这样的假设:这些素材固然都是早于刘歆、王莽而存在的,但真正把它们改造成这么个“全史五德终始表”,却是刘歆的创作,并且是为王莽篡权服务的。本文就是要来直接回答这一问题:该谱的创作目的是什么,到底是“媚汉”还是“媚新”?或者转换成另外一个问题:它的作者到底是谁?是刘向父子的共同创建,还是刘歆的刻意改造?若是前者,则为“媚汉”;若是后者,则是“媚新”之作。

---

① 该文原发表于1930年6月出版的《燕京学报》第七期,后经作者修改,收入《古史辨》第五册,本文所引均据后者。

② 钱穆:《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》,原载《大公报·文学副刊》第170期(1931年4月13日),后收入《古史辨》第五册,第630页。

## 二

“全史五德终始表”的作者问题原本不成问题，东汉的记载都认为刘向父子二人的共同创造。班固《汉书·郊祀志》“赞曰”：

刘向父子以为帝出于《震》，故包羲氏始受木德，其后以母传子，终而复始，自神农、黄帝下历唐虞三代而汉得火焉。故高祖始起，神母夜号，著赤帝之符，旗章遂赤，自得天统矣。昔共工氏以水德间于木火，与秦同运，非其次序，故皆不永。由是言之，祖宗之制盖有自然之应，顺时宜矣。<sup>①</sup>

荀悦《汉纪·高祖纪》：

汉兴，继尧之胄，承周之运，接秦之弊。汉祖初定天下，则从火德，斩蛇着符，旗帜尚赤，自然之应，得天统矣。其后张苍谓汉为水德，而贾谊、公孙弘以为土德，及至刘向父子，乃推五行之运，以子承母，始自伏羲，以迄于汉，宜为火德，其序之也，以为《易》称“帝出乎震”……（以下接《世经》精简版——引者注）<sup>②</sup>

显然，依据这样的说法，该谱在刘向手里就已完成，它的目的是为了证明汉朝统治的合法性，东汉以来几无异说。但是到了晚清之时，这一传统说法遭到了康有为等疑古学者的质疑，顾颉刚在《五德终始说下的政治和历史》里就力辟此说：

刘向固然可以创立相生的五德终始说，但决不能创立《世

① 《汉书》卷二十五下《郊祀志下》，第1270—1271页。

② 张烈点校：《两汉纪》上册，中华书局2002年版，第1—2页。

经》的历史系统。因为《世经》的历史系统是从王莽的《自本》上出发的,其基础实建筑于王氏代刘氏上。<sup>①</sup>

顾颉刚的理由归纳起来似乎有两条:1.《世经》的历史系统晚于王莽的《自本》而出现;2.该系统的基础是建筑于王氏代刘氏上的。果然如此吗?让我们分别予以考察。

### 1.《自本》早于《世经》历史系统吗?

现在可以见到的王莽《自本》,载于《汉书·元后传》。从这段文字里判断,《自本》撰作时间的最上限当为哀帝元寿二年(公元前1年)。<sup>②</sup>但这个记载大概只是一个节本,所以只记到王莽的姑姑元后而已,根本没有说到王莽本人,《自本》后面还有多少文字,不得而知,所以它的具体写作时间到底要退后多少,就很难说了。

而据《汉书·律历志》:“至孝成世,刘向总六历,列是非,作《五纪论》。向子歆究其微眇,作《三统历》及《谱》以说春秋,推法密要,故述焉。”钱穆《刘向歆父子年谱》考证,《三统历谱》大约作于平帝元始五年(公元5年)。现存《世经》即为刘歆《三统历谱》中的一篇,如此,最多可以说明《世经》写作的时间下限为元始五年(公元5年)。

这样,《自本》与《世经》两者的时间都不能确定,就不能证明《自本》一定早于《世经》。况且,就在《世经》写作下限的元始五年,王莽尚未居摄,他当时极力宣扬的是周公辅成王,是否即有篡位之

① 顾颉刚:《五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》第五册,第595—596页。

② 因为其中有这样一段文字:“昔春秋沙麓崩,晋史卜之,曰:‘阴为阳雄,土火相乘,故有沙麓崩。后六百四十五年,宜有圣女兴。’其齐田乎!”春秋沙麓崩为僖公十四年,即公元前646年,按照“六百四十五年,宜有圣女兴”的说法,恰当哀帝元寿二年(公元前1年),此年正好哀帝崩,太后临朝,委政王莽。

心,以至要热烈宣扬尧舜禅让,尚未可知。

再仔细分析顾颉刚的上述两条理由,这第一条根本就是无法证明的,且不说考证不出二者的先后关系,即便《世经》的成书时代可以考证出来一定晚于《自本》,依然不能证明“《世经》的历史系统”必定晚于《自本》,它仍然可能是刘歆引用其父的创建,只是写定时间比较晚而已。事实上,顾颉刚也没有认真考证过《世经》与《自本》的先后关系。他只是先认定了第二条理由“《世经》的历史系统”建基于王氏代刘氏上,才推导出第一条理由来的。可见,关键就在这第二个问题,也就是本文所要回答的核心问题了——

## 2.《世经》帝王谱到底是媚汉还是媚新?

现存的《世经》帝王谱一直记到光武帝,显然,至少两汉之交的部分被班固改动过,它有没有明确的写作动机,不敢据断。从现有的文字来看,《世经》帝王谱所依据的“汉为尧后”与“汉为火德”两个命题,既可以证明汉朝的合法性,也可以证明新朝代汉的合法性,这是由五行相生原理先天决定了的,因为五行相生是循环运转没有穷尽的,所以媚汉与媚新,理论上都有可能。既然文本不能自证写作目的,我们就只好从该命题的现实运用中寻求答案了。下面将考察这两个命题在王莽篡位前后的实际影响:

(1)王莽篡位前。如前所说,“汉为尧后”与“汉为火德”这两个命题流传于世的时间远早于王莽篡汉,那么它们出现的时候是怀着怎样的政治目的呢?

先看“汉为尧后”说。《汉书》有载:

眭弘,字孟,鲁国蕃人也。……孝昭元凤三年正月,泰山莱芜山南匈匈有数千人声,民视之,有大石自立,高丈五尺,大四十八围,入地深八尺,三石为足,石立后有白鸟数千下集其

旁。是时昌邑有枯社木卧复生，又上林苑中大柳树断枯卧地，亦自立生，有虫食树叶成文字，曰“公孙病已立”，孟推《春秋》之意，以为“石柳皆阴类，下民之象，(而)泰山者岱宗之岳，王者易姓告代之处。今大石自立，僵柳复起，非人力所为，此当有从匹夫为天子者。枯社木复生，故废之家公孙氏当复兴者也。”孟意亦不知其所在，即说曰：“先师董仲舒有言，虽有继体守文之君，不害圣人之受命。汉家尧后，有传国之运。汉帝宜谁差天下，求索贤人，禅以帝位，而退自封百里，如殷周二王后，以承顺天命。”孟使友人内官长赐上此书。时，昭帝幼，大将军霍光秉政，恶之，下其书廷尉。奏赐、孟妄设祲言惑众，大逆不道，皆伏诛。后五年，孝宣帝兴于民间，即位，征孟子为郎。<sup>①</sup>

由于这段文字可以有不同的断句法，所以“汉家尧后”命题到底是董仲舒、眭孟还是其他人提出的，可以有不同的理解<sup>②</sup>，但可以肯定，当初提出这个命题，是强调汉室应效仿尧舜禅让而传位于民间人士的，眭孟因此大逆不道而伏诛，时在昭帝元凤三年(公元前78年)。但值得注意的是，昭帝之后继位的宣帝果然是“兴于民间”，他感念这种命题的先兆，又立眭孟之子为郎。可见，禅位并不一定要让于异姓，同姓亦无不可。有人甚至认为宣帝本人已经宣称“汉家尧后”了，只是尚无可靠证据。<sup>③</sup>

① 《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》，第3153—3154页。

② 参见杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第77页。

③ 徐兴无认为，宣帝在地节元年(公元前69年)诏书里所说：“盖闻尧亲九族，以和万国。朕蒙遗德，奉承圣业。”就是“汉家宣称尧后的明证”，未免武断，这里“遗德”者不能明确断定为尧，也可以解释为刘氏先帝，颜师古注文就只说来源于《尚书》文字，并没有说是“汉为尧后”的意思。见徐兴无：《刘向评传》，南京大学出版社2005年版，第304页。

再看“汉为火德”说。关于汉初一段时间实行的“准火德制”，可参见“杨著”相关部分，此不论。《汉书·谷永杜邳传》载：

彗星，极异也，土精所生，流陨之应出于饥变之后，兵乱作矣……<sup>①</sup>

钱穆认为这里说彗星兆乱，必土德代汉之应。既然将代者为土德，汉自然是火德了。时成帝元延元年（公元前12年）。《汉书·眭两夏侯京翼李传》：

初，成帝时，齐人甘忠可诈造《天官历》、《包元太平经》十二卷，以言“汉家逢天地之大终，当更受命于天，天帝使真人赤精子，下教我此道。”忠可以教重平夏贺良、容丘丁广世、东郡郭昌等。中垒校尉刘向奏忠可假鬼神罔上惑众，下狱治服，未断病死。贺良等坐挟学忠可书以不敬论，后贺良等复私以相教。哀帝初立，司隶校尉解光亦以明经通灾异得幸，白贺良等所挟忠可书。事下奉车都尉刘歆，歆以为不合《五经》，不可施行。而李寻亦好之。光曰：“前歆父向奏忠可下狱，歆安肯通此道？”时郭昌为长安令，劝寻宜助贺良等。寻遂白贺良等皆待诏黄门，数召见，陈说“汉历中衰，当更受命……”<sup>②</sup>

对于夏贺良的具体主张，《汉书·哀帝纪》建平二年（公元前5年）六月记载更详细：

待诏夏贺良等言赤精子之讖，汉家历运中衰，当再受命，宜改元易号。诏曰：“汉兴二百载，历数开元。皇天降非材之佑，汉国再获受命之符，朕之不德，曷敢不通！夫基事之元命，

<sup>①</sup> 《汉书》卷八十五《谷永杜邳传》，第3468页。

<sup>②</sup> 《汉书》卷七十五《眭两夏侯京翼李传》，第3192页。

必与天下自新，其大赦天下。以建平二年为太初元将元年。

号曰陈圣刘太平皇帝。漏刻以百二十为度。”<sup>①</sup>

甘忠可和夏贺良师徒二人在成帝、哀帝两朝前赴后继宣扬的“更受命”或“再受命”，都托名于“赤精子”，表明火德之运，其内容不是德运转移、应让位于异姓，而是说汉家通过某种仪式重新受命，让旧政权获得新生命。

关于“陈圣刘太平皇帝”的古怪称号，韦昭注曰：“敷陈圣刘之德也。”如淳注曰：“陈，舜后。王莽，陈之后。谵语以明莽当篡立而不知。”<sup>②</sup>到底哪一种正确？笔者以为韦昭注可从，如淳注有事后诸葛之嫌，因为哀帝时王氏权力遭到最大抑制，王莽本人不得已离开中央退处封地，怎么可能有篡国之心？更怎么可能甘、夏二人来为王莽篡国立言？即便这里的“陈”不是敷陈之意而解作舜的后代，也是撺掇火德尧后的汉家暂时假冒土德舜后，而完成这个五行相生的“必然”过程，以此获得新生。钱穆先生说：“今自号‘陈圣刘’，所以为厌胜。此后王莽乃袭其说，自托舜后耳。”<sup>③</sup>是完全合乎情理的。

可见，“汉为尧后”与“汉为火德”这两种理论，其产生之初，都不必然不利于刘氏天下，都可以被有意无意地用来媚汉。事实上，对汉室耿耿忠心的宗室刘向，对上述两个命题也都乐于接受。

(2)王莽篡权后。假如“汉为尧后”与“汉为火德”两个命题是专为媚新而存在的，那么照一般情理而言，王莽祸国殃民就在目

① 《汉书》卷十一《哀帝纪》，第340页。

② 《汉书》卷十一《哀帝纪》，第340页。

③ 钱穆：《刘向歆父子年谱》，《古史辨》第五册，第171页。

前,后起的刘秀等人应该竭力消除该理论的影响才对,事实恰恰相反,这两个命题却成了刘氏复兴的重要理论依据。比如班彪为了劝说隗嚣放弃偷窥神器的野心,特撰《王命论》以论证刘家天下的“应天顺人”,他说:“刘氏承尧之祚,氏族之世,著于《春秋》。唐据火德,而汉绍之。始起沛泽,则神母夜号,以章赤帝之符。”<sup>①</sup>尤可注意的是,当年“与国师公(即刘歆——引者注)从事出入,校定秘书”的苏竟,在劝降刘歆兄子刘龚的《与龚书》中也说:“夫孔丘秘经,为汉赤制,玄包幽室,文隐事明。且火德承尧,虽昧必亮,承积世之祚,握无穷之符,王氏虽乘间偷篡,而终婴大戮,支分体解,宗氏屠灭,非其效欤?皇天所以眷顾踟蹰,忧汉子孙者也。”<sup>②</sup>可见“火德承尧”,正是刘氏复兴的天命依据,与前面甘忠可、夏贺良宣扬的“更受命”思想相通,并不以被土德承舜之人(比如王莽)替代为必然指归。在时人看来,王莽只不过是偷篡汉祚、淆乱天命的偶然事件罢了。

正是基于以上原理,光武帝刘秀在光复前后也大肆利用这一学说,在图讖、符命等各方面都对“火德承尧”有所表示,并且在建武二年(26年)“始正火德,色尚赤”<sup>③</sup>,从此“火德承尧”被正式列入王朝礼制,在封禅等祀典上多有表现,东汉后来的皇帝也都延续不辍。

从上述分析可以看出,作为《世经》历史系统构造原理的“汉为尧后”与“汉为火德”两个命题(也可以合并为“火德承尧”一词),都并非以代汉媚新为指归,它本身更多是为媚汉服务的。只是由于

① 萧统编、李善注:《文选》,上海古籍出版社1994年版,第2263—2264页。

② 《后汉书》卷三十上《苏竟杨厚列传》,中华书局1982年版,第1041—1043页。

③ 《后汉书》卷一上《光武帝纪上》,第27页。

五行相生天然规定每个德运迟早要被后一个德运所替代，所以它蕴含着代汉的合理性罢了，碰到王莽这样的野心家和嗜古癖，就很容易被利用了。顾颉刚着力做的工作，只是拆解了《世经》帝王谱的素材来源及其编造的逻辑过程，就断定它为媚新之作，是没有说服力的。当然，顾颉刚这样推断的根基还是过分相信康有为以来所谓刘歆遍伪群经、以媚新换取古文经学合法地位的说法，事实上，上述观点已被多数学者证明是不正确的了。而顾颉刚的理由既然不能成立，那么《世经》历史系统的创立权，还是应该回归到班固以来的说法，归还于“刘向父子”，而其创作动机是为了媚汉的。

### 三

对于班固以来合称的“刘向父子”，通常认为是刘向创立、刘歆继承并精密化，父子之间在这个问题上并没有原则分歧。但是很多人鉴于刘向父子政治态度上的巨大差异，总感觉在这个问题上也会体现出原则性的不同来，顾颉刚等因为有今古文之争的传统偏见，把“全史五德终始表”说成是刘歆创立而托名刘向的，上文已辨其非；但是“杨著”并没有今古文的偏见，却仍然坚持父子二人有绝大不同，为此还特意区分出所谓“刘向版”和“刘歆版”的帝德谱来，下文将予以集中辨析。

“杨著”的核心创见是说：刘向首创以五行相生原理来解说世运的所谓“新五德理论”，并以这一理论为指导编制了一个所谓“刘向版”的帝德谱（见表二），该谱符合“汉为火德”的命题，但还不能满足“汉为尧后”的命题。后来，刘歆在此基础上改进成为《世经》

帝王谱,也即所谓“刘歆版”帝德谱(即表一的“全史五德终始表”),使之同时证明了上述两个命题,其改进方法就是利用(不是伪造)《左传》等资料加入闰统和少昊。至于刘向父子不同版本的创作目的,“杨著”认为,刘向版要“证明汉朝是正统王朝”<sup>①</sup>,是忠于汉室的;而刘歆版则是王莽为了篡汉的目的,“指使其心腹刘歆,通过编造《世经》,对刘向版帝德谱做了精心的改造”。<sup>②</sup>

表二 所谓刘向版帝德谱

	第一次终始	第二次终始	第三次终始
木	太昊炮牺氏	尧	秦
火	炎帝神农氏	舜	汉
土	黄帝轩辕氏	禹	
金	颛顼高阳氏	汤	
水	帝喾高辛氏	周	

为了行文方便,本文把它简化为两个关联问题分别予以解析。

### 1.“新五德理论”是刘向首创的吗?

“杨著”说,所谓“新五德理论”是借鉴了汪高鑫《论刘歆的新五德终始历史学说》的说法,不过汪文以为是刘歆创立,“杨著”认为是刘向创立罢了。为了减省头绪,本文主要针对“杨著”立言,冀图梳理清楚该理论的具体形成过程,对于汪文的回应自在其中。

从现存典籍来看,最迟在秦汉之际,已经出现了月令方帝系统,这个系统以五行配五方,同时又配季节,包含了五行相生的运行原则,见《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》和《淮南子·时则训》等篇。但是该系统里的五方帝还在神人之间,没有明确落实到

① 杨权:《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,第145页。

② 杨权:《新王德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》,第171页。

现实历史。当时真正对现实世运有影响的是驺衍的“五德终始说”，它是以五行相胜为原则的，相对而言就是所谓的“旧五德理论”吧。

到了董仲舒那里，五行相胜和五行相生两种原则都被大量涉及，但是有没有被运用于历史和德运呢？

董仲舒的世运主张，主要集中在《春秋繁露·三代改制质文》篇里，他的理论比较复杂，简而言之，他把当运的一朝与前面两朝合在一起列为“三王”，其运作规则是“逆数三而复”；三王之前有“五帝”，其运作规则是“迭首一色，顺数五帝相复”；“五帝”之前又有所谓“九皇”、“六十四民”之类。这些阶段的位置是固定的，占据这些位置的帝王则要随着世运的推移而依次前行一格。他之所以要把连续的历史强行分出几个阶段，是因为杂糅了不同世运理论，其中“三王”阶段的理论依据是“三统说”，而“五帝”阶段的理论依据就是五行。我们关注的是，他的五行是相胜还是相生的呢？这得先搞清楚他的帝王谱都是哪些人，该篇论及周代当运时说：

是故周人之王，尚推神农为九皇，而改号轩辕谓之黄帝，因存帝颛顼、帝喾、帝尧之帝号，绌虞而号舜曰帝舜，录五帝以小国，下存禹之后于杞，存汤之后于宋。

可见这些帝王依次是：

……神农、黄帝、颛顼、帝喾、帝尧、帝舜、夏、商、周……

这个谱系前后都不封闭。

然后我们可以考察它们的运作规则了，该篇说到商、周两朝当运时的帝王谱分别是：

亲夏故虞；绌唐谓之帝尧；以神农为赤帝。

……(绌虞)谓之帝舜;以轩辕曰皇(黄)帝;推神农以为九皇。<sup>①</sup>

神农为赤、黄帝为黄,依次轮转,显然是相生关系,由此我们模仿表二,将董仲舒的帝德谱排列为表三

表三 董仲舒的帝德谱

木		尧
火	神农	舜
土	轩辕	禹
金	颛顼	商
水	誉	周

显然,这已经完全符合所谓的“新五德终始说”了,而且将表三续上后来的秦代和汉代,不就几乎和所谓的“刘向版”帝德谱一样了吗?事实上,这样的推演也已经面世了,前面引用的谷永所谓“土精”预兆,就是土德将代汉室火德的意思。<sup>②</sup>

所以,钱穆在《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》一文中得出结论:“五德转移改取相生说,不取相胜说,远在刘向前。”<sup>③</sup>本文的上述分析,其实钱穆在该文中就已说明白了,只是说得过于简单,笔者这里比较详细地给予说明,并以表格的形式再次演示一遍。“杨著”为了将发明权归于刘向,就认为董仲舒的理论没有被

① 本段所引董仲舒《三代改制质文》篇的文字,均出自《春秋繁露》,上海古籍出版社1989年版,第41—43页。

② 参见徐兴无:《刘向评传》,第304页。此外,《春秋繁露·五行相生》篇云:“南方者火,本朝也。”徐兴无认为这是“汉为火德”出现的最早迹象,见《刘向评传》,第302页。但细审该篇,是讲五行与五方、五官的对应关系,文字也都是对应的。在其他四行的对应位置都安排的是司农、司寇之类的官名,惟独火德这里忽然冒出一个“本朝也”来,显得很失调,不知是不是有传写讹误,不敢遽从。

③ 钱穆:《评顾颉刚〈五德终始说下的政治和历史〉》,《古史辨》第五册,第628页。

应用于政治历史领域,是不能成立的。“杨著”中所列举的证据,都是针对汪文将创立权归于刘歆而作的,事实上,刘向父子都不能拥有这一理论的发明权。

不过,笔者以为刘向父子对该理论除了宣扬、运用(比如编制“全史五德终始表”)之外,还是有一项重大贡献的。此前的董仲舒没有全力构建这套理论体系,他当时更热心的是“三统说”,按照他三王、五帝、九皇、六十四民这样由近及远的阶段顺序,历史是根本没有起点的。刘向父子则根据《易·说卦》里“帝出乎震”的原理,为这一理论设定了一个权威的开端,具体的帝王就是伏羲,这样一来就使古史的开头部分与月令系统的五方帝完全吻合了,从而使这一理论变得更加完善。

## 2.真的存在“刘向版”帝德谱吗?

其实“杨著”所谓的“刘向版”(即表二),只是将“全史五德终始表”(即表一,亦即所谓“刘歆版”)去掉了闰统和少昊之后的一个推理版本而已,这个推理版本顾颉刚在《五德终始说下的政治和历史》里早已排好,但认为不可能实际存在过。“杨著”却将它归属于刘向,并且认为真的存在过,它的证据主要是说在讖纬里,有把颛顼称为“白帝”金德的说法,这只能出现于“刘向版”帝德谱,因为在“全史五德终始表”里,颛顼应该是黑帝水德。这样的证据一共只有两条,让我们来一一予以辨析:

《易纬·是类谋》:

建世度者戏,重瞳之新定录图,有白颛顼帝,纪世讖、别五符,元元之威冥因灾。【注文】建世度,谓五世之法度。虞戏氏始作八卦以为后世;轩黄帝之表重瞳,定录图,黄帝始受河图而定录;白帝颛顼,有为世讖,别五帝之符,异精元冥,又因著

众灾也。颛顼氏，水标德王天下，于五帝次冥，故言有由者矣。<sup>①</sup>

这里的原文与注文，是笔者直接从《纬书集成》里引来，其文字及断句与“杨著”颇有差别（下条亦然）。讖纬之文，多杂乱难明，这里似乎交代了伏羲、黄帝和颛顼三个帝王，尽管确实直接称颛顼为白帝，但是黄帝之前也不是神农而是伏羲，与所谓“刘向版”不合。更重要的是，注文里明明说颛顼是水德，“杨著”故意不录注文最后“颛顼氏”以下部分，而径称“以颛顼为金德”<sup>②</sup>，未免恣意剪裁，不足为训。

《诗含神雾》：

摇光如蜺，贯月正白，感女枢，生颛顼。<sup>③</sup>

但须注意，讖纬里的感生神话，未必感生物一定与帝德的颜色一致，这里出现的白，并不表示颛顼就是白帝。在《河图著命》里就说：“摇光之星如虹，贯月正白，感女枢于幽房之宫，生黑帝颛顼。”又曰：“扶都见白气贯月，意感生黑帝子汤。”<sup>④</sup>分明可证！

退一步讲，即便这些因素果然可以说明真实存在过这么一种体系，前面已经证明，这一体系早在董仲舒那里就已经存在了，何必一定要等到刘向呢？董仲舒的影响，绝对不会比刘向小，看那些早于刘向发出灾异怪论的眭孟等人，不就是董仲舒的传人吗？所以，“刘向版”只能看作是“杨著”标新立异之说，没有任何有说服力的证据。

① 《纬书集成》，上海古籍出版社 1994 年版，第 81 页。

② 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第 139 页。

③ 《纬书集成》，第 863 页。

④ 《纬书集成》，第 1109 页。

既然不能证明“刘向版”的存在，那么又何以证明“全史五德终始表”是刘歆媚新所作呢？“杨著”自己也说：“从理论本身看来，刘歆版帝德谱的出现本应是对西汉统治很有利的。”可是它仍然说：“实际情况却不是这样。因为刘歆版帝德谱并不是为了维护西汉王朝的政治权威而炮制的，而是为了给王莽篡权提供理论支持而炮制的。”其理由是刘歆版帝德谱出笼的时候，王莽已“虎视眈眈看着朝廷”想禅让了。“在这种形势下，有没有一个‘完善’的帝德谱，对西汉统治者来说，又有什么意义？”<sup>①</sup>可是，“杨著”何以知道“全史五德终始表”是出于王莽篡权前夜的呢？依然没有提供任何证据。归根到底，“杨著”是先认定刘向父子政治立场的差异一定会体现在帝德谱上，于是强行虚拟出一个刘向版来，然后把“全史五德终始表”归为刘歆媚新之作，于是创作时间就在王莽篡汉前夜了；然后又倒过来说因为出笼于这个时间，“全史五德终始表”不可能是媚汉，只能是媚新之作，媚汉的是另外那个“刘向版”。可见，在这个关键问题上，“杨著”陷入了循环心证，无可跳脱。

要解除这样的循环心证，就必须证明刘向不可能作“全史五德终始表”，按照“杨著”的逻辑，仅有一种可能，就是刘向只接受“汉为火德”而不接受“汉为尧后”，因为所谓“刘向版”比“全史五德终始表”差的就是“汉为尧后”的依据。但实际情况果然如何呢？请看《汉书·高帝纪》里的一段重要文字：

赞曰：《春秋》晋史蔡墨有言，陶唐氏既衰，其后有刘累，学扰龙，事孔甲，范氏其后也。而大夫范宣子亦曰：“祖自虞以上为陶唐氏，在夏为御龙氏，在商为豕韦氏，在周为唐杜氏，晋主

<sup>①</sup> 杨权：《新五德理论与两汉政治——“尧后火德”说考论》，第161页。

夏盟为范氏。”范氏为晋士师，鲁文公世奔秦。后归于晋，其处者为刘氏。刘向云战国时刘氏自秦获于魏。秦灭魏，迁大梁，都于丰，故周市说雍齿曰“丰，故梁徙也”。是以颂高祖云：“汉帝本系，出自唐帝。降及于周，在秦作刘。涉魏而东，遂为丰公。”丰公，盖太上皇父。其迁日浅，坟墓在丰鲜焉。及高祖即位，置祠祀官，则有秦、晋、梁、荆之巫，世祠天地，缀之以祀，岂不信哉！由是推之，汉承尧运，德祚已盛，断蛇着符，旗帜上赤，协于火德，自然之应，得天统矣。<sup>①</sup>

值得注意的是，前文说到“汉为火德”的时候所引用的《汉书·郊祀志》和《汉纪·高祖纪》，都说是“刘向父子”，而这里说到“汉为尧后”时，却单单说是“刘向云”，并且后面还有刘向所作的高祖颂词，无疑刘向是完全接受这一说法的。

非但如此，我们知道，“汉为尧后”学说，在今文经里没有记载，主要保存于古文经的《左传》里，《后汉书》载贾逵云：“又《五经》家皆无以证图讖明刘氏为尧后者，而《左氏》独有明文。”<sup>②</sup>而刘向是《穀梁传》大师，他曾经跟力主《左传》的刘歆辩难过。<sup>③</sup>不过，西汉时候的今古文之争，并不像后人想象的那么壁垒森严，刘向在《洪范五行传》、《烈女传》、《新序》、《说苑》等书里多处发明《左传》<sup>④</sup>，所以他引用《左传》的记载来说明“汉为尧后”，毫不为奇。

这则记载还牵涉到一个非常重要的问题：既然“汉为尧后”早

① 《汉书》卷一下《高帝纪下》，第81—82页。

② 《后汉书》卷三十六《郑范陈贾张列传》，第1237页。

③ 《汉书》卷三十六《楚元王传》：“歆数以难向，向不能非间也，然犹自持其《穀梁》义。”见第1967页。

④ 徐兴无：《刘向评传》，第98页。

就载于《左传》，而《左传》又保存了比较真实的春秋史料并一直在流传，只是没有被列为学官而已，那么为什么汉武帝之前没有一个人这么说呢？像司马迁这么博览群书又欲“通古今之变”的人，在《史记·高祖本纪》里只字未提刘氏的高贵出身，却在《史记·秦汉之际月表》“序”里想不明白为什么以前各朝得天下者，都有祖上很长时间“积善累功”的荫德，而刘邦却完全“起于闾巷”呢？最后他只好感叹：“岂非天哉，岂非天哉！非大圣孰能当此受命而帝者乎？”<sup>①</sup>对此，疑古学者都认为这是刘歆伪窜《左传》的铁证，而不疑古的学者又没有给予正面的回答。从上引《汉书·高帝纪》的记载可以看出，刘歆作伪的猜测肯定不对，否则刘向怎么可能引用呢？从这则记载中我们可以推测，刘氏为尧后尽管载于《左传》，理论上司马迁等很多人都看过，但是天下姓刘的不止刘邦一家，而刘邦“起于闾巷”人所共知，他父母的姓名都无人知晓，又怎么可能有详细的家谱世系流传呢？那时候，秦汉之际生于楚地的刘邦，还没有办法与春秋时期留在秦国、被认为是尧之后代的刘氏攀上瓜葛。况且汉武帝之前国势强盛，还不是非常迫切要拿祖先的高贵来加强政权的合法性。武帝之后，国势日颓，这种要求就变得急迫了。原先难以说明的问题，正是在刘向那里获得了解决，上引“刘向云”，不正是从战国说到秦代，编制了一张“秦—魏—丰”的刘氏迁徙线路图的吗？这样就吧传世典籍记载的尧后谱系与汉室刘氏终于挂上了钩。我们不敢说在刘向之前那些宣扬“汉为尧后”的人就不可能编造类似的刘氏迁徙线路图，但是现存资料的最早记录确实最先出自刘向之口，那么猜测是刘向的创作也不为过，至少可以

---

① 《史记》卷十六《秦汉之际月表》，中华书局1982年版，第760页。

推测是由他而定论推广的。设想一下,刘向在当时领校秘书,可以接触天下所有书籍,是最有学问的人;同时又是汉家宗室,“奕世宗正”<sup>①</sup>,是最熟悉皇室宗谱的人。由他发布这一线路图,应该是最合适也最权威的吧。由此看来,刘向非但完全可以接受“汉为尧后”说,而且很可能正是他将这一说法完善并固定下来的!这一点,向来没人说破。<sup>②</sup>《左传》文字与这张迁徙线路图的衔接,历来被人怀疑是包藏不同心思之人作伪的成果,但是从孔颖达以来都怀疑是《左传》文字有伪<sup>③</sup>,康有为等人更将作伪者指定是刘歆,其实,为什么不去怀疑这张迁徙线路图是伪窜,作伪者却是刘向呢?

所以,所谓“刘向版”帝德谱是根本不存在的,在没有更直接的材料出现之前,我们还是得承认班固以来的说法,“全史五德终始表”是“刘向父子”合作创立的,其初创目的是为了增加汉代政权的合法性,父子二人在这个问题上没有原则差异。

这同时可以解释这样一个现象:前引《汉书·眭两夏侯京翼李传》里关于“再受命”的故事,成帝朝鼓吹者是甘忠可,反对者是刘向;哀帝朝鼓吹者是夏贺良,反对者是刘歆。师徒二人先后遭到父子二人的反对,不正体现了刘向父子在这个问题上的一致性吗?

① 《汉书》卷一百下《叙传下》,第4247页。

② 班固在《汉书·高帝纪》里论证刘向这个线路图的可信说:“及高祖即位,置祠祀官,则有秦、晋、梁、荆之巫,世祠天地,缀之以祀,岂不信哉!”顾颉刚等人反驳说如果真的是这样设置祠祀官,说明高祖以来就明明白白知道这个迁徙线路,那么何以汉武帝之前谁不提呢?本文认为这里“秦、晋、梁、荆之巫”,原本没有与刘氏迁徙相联的背景,班固这里大概是勉强拉来作证的;如果一定要说有关联,笔者认为很可能倒是刘向从这个祠祀官中得到启发而编制了那张线路图的,班固这里是因果倒置了。

③ 《左传·文公十三年》“其处者为刘氏”,孔颖达《正义》曰:“深疑此句或非本旨。盖以为汉室初兴,捐弃古学,左氏不显于世,先儒无以自申。刘氏从秦徙魏,其源本出刘累,插注此辞,将以媚于世。”见阮元校刻:《十三经注疏》,中华书局1991年版,第1852页。

当时的大臣解光就说：“前歆父向奏忠可下狱，歆安肯通此道？”我们不能因为刘歆后来的变节，就抹煞他此前所有与乃父相通、为汉室效忠的地方。至于甘忠可师徒宣扬的“再受命”理论本身也是为了媚汉的，刘向父子为什么要反对呢？这里就有心态和技术问题了。刘向作为三朝老臣，可以非常沉重地警告成帝：“王者必通三统，明天命所授者博，非独一姓也。”但是他显然不愿意汉室祚运夭折，总希望尽忠臣劝谏之能，敦促帝王“弘汉家之德，崇刘氏之美，光昭五帝、三王”。<sup>①</sup>所以他不能允许民间人士随意揣测天命，哪怕是媚汉的“再受命”，也会带来不同程度的视听淆乱。《刘向评传》说：“尽管来自民间的自禅受命的思想也主张五德相生的次序，但由于假借鬼神，不合儒家的经典，缺乏经学的依据，加之易乱朝政，因而被他们视为邪门左道。因此，刘歆在此时毫不犹豫地和他的父亲，甚至与他在学术上不合的丞相、大臣们站到了一起。”<sup>②</sup>这是很正确的。

综合上述分析，本文认为，以五行相生来排列世德的所谓“新五德理论”，至少在董仲舒的著作里已经确然存在，至于是否就是董仲舒创立的，目前还难以明断。它的缺点是没有充分论述，尤其严重的是没有首尾完整的德运谱系。“刘向父子”在此基础上，借助《易·说卦》里“帝出乎震”的原理，将伏羲推为第一个帝王，为这一新理论设定了一个权威开端；而这一开端又正好可以移植月令系统的五方帝，于是巧妙创作了《世经》帝德谱，使之可以同时符合

① 《汉书》卷三十六《楚元王传》，第1950、1956页。

② 徐兴无：《刘向评传》，第353页。

汉武帝以后逐渐在社会上流传的“汉为火德”和“汉为尧后”两个命题；刘向本人还利用其校书与宗正的特殊身份，为汉室皇族编制（或完善发布）了一套从春秋战国以来的家族迁徙路线图，为“汉为尧后”设定了更权威的氏族谱。这一张历代帝王谱、一张汉室氏族谱，都是刘向父子（刘向之功大概更大）托古建构的杰作，用以为日渐颓唐的汉室政权增加合法性依据。在这个问题上，“刘向父子”之间没有原则分歧，只是由于“新五德理论”先天具有的轮转特性，这一杰构后来被野心家王莽利用来作为篡汉的舆论工具了。

最后要说一句题外话：本文虽然自认为解决了《世经》帝德谱的来历这一长期争论不休的问题，但所依据的材料都是前人用过的，所以充其量只是提供了一个自认为比前人更加合理的解释罢了，至于历史真相到底如何，谁也无法确知。更进一步说，即便机缘凑泊，能发现更直接更有说服力的材料，我们能做的，大概也是继续编制合理主义的历史镜像吧。

（原载《文史哲》2008年第1期）

# 河洛讖纬与刘歆

葛志毅

河图、洛书乃是汉代讖纬之学兴盛的思想传说根源。从文献记载考察,至少自春秋战国以来它已在流衍传播之中,但对其意义内涵的确切阐释却只能追溯及刘歆。以刘歆的这个阐释为核心,汉儒将当下及前代流传下的相关资料汇为一炉,并以阴阳五行理论为主干,整合融汇出汉代的讖纬思想体系。因此,刘歆的阐释成为汉代讖纬之学的知识生发点。以此生发点为据去探求讖纬之学的体系内容和发展脉络,才能真正把握住讖纬的内在意义理路。如从现代的学术观点审视,刘歆谓伏羲画卦等于界定了中国古代的文明起源,其意义是空前的,绝不比司马迁作《五帝本纪》推黄帝为中华始祖的意义小。但近来的讖纬研究者虽然不少,却恰恰于此注意多有不及。如有学者总结有关讖纬起源之十二说,唯独未注意到刘歆之说的意义,这不能不是一种缺憾。<sup>①</sup> 本文拟由此入手,分析讖纬形成的原因、影响和流变,冀就正于同仁。

## 一、衰世预言与讖纬

历来讖纬浑言无别,但其间也有学者指出二者的内涵性质有

---

<sup>①</sup> 钟肇鹏:《讖纬论略》,辽宁教育出版社1992年版,第11—26页。

异,提出讖自讖,纬自纬,非一类。此说以《四库全书总目》言之最辨,其《易》类六《易纬坤灵图》案语谓:“儒者多称讖纬,其实讖自讖,纬自纬,非一类也。讖者诡为隐语,预决吉凶……纬者经之支流,衍及旁义。”又指出,纬多出儒者推阐,虽“渐杂以术数之言”,“又益以妖妄之词,遂与讖合而为一”,但纬书终究“与图讖之荧惑民志,悖理伤教者不同”。<sup>①</sup> 此从内涵与性质之异对讖、纬二者严加辨析。是后有较多学者附同其说。但另有学者经过深入研究,提出不同看法,如陈槃在《讖纬释名》中指出,讖、纬二者异名同实。<sup>②</sup> 是后有学者循此思路研究指出,不论从汉魏人对讖纬的理解来说,或者就讖纬的实质来看,讖与纬只是异名同实。只是追索到讖与纬的产生时代,自然讖先于纬。因为在经学兴起之前,已有讖语流传,在经学定于一尊之后,讖于是依傍经术而形成纬书,于是有“经讖”、“经纬”、“讖纬”等名号。讖依附于经的最大特征就是导致孔子的神化,这对汉代推尊孔子极有裨益,后来郑玄相信讖纬与此有关。汉代今文经学衰微,于是魏晋以后讖纬屡遭禁绝,纬书残佚,纬学不绝如缕,但讖语则历代广泛流传,所以讖与纬比,可谓源远流长。<sup>③</sup> 按照思想意识的发生顺序看,确实应该讖先于纬,讖在纬先。

讖本指预言性讖语,讖语往往与卜筮占验相联系,因此有所谓讖书,如《后汉书·张衡传》:“立言于前,有征于后,故智者贵焉,谓之讖书。”讖书的出现还在此前,如《汉书·贾谊传》:“发书占之,讖言其度。”说明至少西汉初已有讖书的存在。值得注意的是“讖言

① 《四库全书总目》,中华书局1981年版,第47页。

② 陈槃:《讖纬释名》,《国立中央研究院历史语言研究所集刊》第11本,1943年。

③ 钟肇鹏:《讖纬论略》,第8—9、11页。

其度”的“讖”字，在《史记·屈原贾生列传》作“策言其度”。《史记·赵世家》：“秦讖于是出”，同样文句，《史记·扁鹊仓公列传》“讖”作“策”。策又指蓍策，《战国策·秦策一》：“数策占兆”，《庄子·外物》：“七十二钻而无遗策”，皆策用作卜筮占验之证，是讖之义的互证。

从文献记载上看，讖的出现要以《史记·赵世家》“秦讖于是出”为最早，当秦穆公时代。但从讖作为占验性预言的本质，及人们预知未来的希望看，讖的出现必定很早。人们出于对自身和社会命运的关怀，尤其需要预知未来，而且越是世衰或社会危机时代，人们对预言的关注愈是急切，这是预言性讖语出现的社会心理基础。以周代为例，西周末年的王朝危机，已在迫使一些政治家密切关注未来天下形势的变化。郑桓公出于自身安全的考虑，向史伯请教。史伯分析了当时天下的形势，认为王室骚乱，周室必败，必要出现“姜、嬴、荆、鬻，实与诸姬代相干”（《国语·郑语》）的局面，断言秦、晋、齐、楚作为未来大国将相继兴起，告诉郑桓公应避免地济、洛、河、颍之间。其中史伯又提到宣王时童谣曰：“檠弧箕服，实亡周国。”其实这就是一个讖语，其后应在褒姒，这是西周末社会政治危机时代的产物。《左传·僖公二十二年》：“初，平王之东迁也，辛有适伊川，见披发而祭于野者，曰：‘不及百年，此其戎乎！其礼先亡矣。’秋，秦、晋迁陆浑之戎于伊川。”按辛有预言非专为秦、晋迁陆浑戎于伊川而发，而是预言周室衰敝，导致戎狄强大，并陆续入居中原而侵袭诸夏，是接着史伯“王室将卑，戎狄必昌”（《国语·郑语》）讲的。总之，西周的衰败，引致人们对未来的担忧，于是生出上引那种消极性的未来预言。《左传》一书好借占梦卜筮作各种预言，反映出古代相信巫卜占验的神秘思维习惯，其中颇有与

讖语相近者。如僖公五年预言虢亡的童谣,昭公二十五年预言昭公出奔的童谣,由于都采用了韵语的谣谚形式,与后世的讖语尤为相类。这类关系家国兴亡的政治预言,最易引起人们关注,也最易传播保存,在讖言中占的数量比例也最多。《管子·侈靡》亦曾托于齐桓公、管仲之口记载了一个预言,其曰:“问:‘运之合满安臧?’‘二十岁而可广,十二岁而衰广,百岁伤神,周郑之礼移矣。则周律之废矣,则中国之草木有移于不通之野者。然则人君声服变矣,则臣有依驷之禄。妇人为政,铁之重反旅金。而声好下曲,食好咸苦,则人君日退。亟则谿陵山谷之神之祭更,应国之称号亦更矣。’”对此预言,学者多有说解。<sup>①</sup> 应予指出的是,既托于齐桓公、管仲之口,必是立于齐国的立场设言。细味其义,所言应与周政将移、齐国将变有关。郭沫若据“妇人为政,铁之重反于金”,认为所言乃西汉初惠帝在位吕后专政之事,并为此专作考辨。<sup>②</sup> 其说不妥。其所作预言,除一般泛说之外,必应与齐国有关。故《管子集校》引章炳麟曰:“此管子所定之讖,托桓公问以明之也。”似为有理。如认为“妇人为政”乃吕后专政,倒不如说是王建在位时君王后主齐政更为相近。<sup>③</sup> 其大背景则与春秋战国时代周室既衰,天下行将有变相关,尤其应与秦国强大行将统一六国有关。如“中国之草木有移于不通之野”、“人君声服变”、“国之称号亦更”等,读之都令人有上述之感觉。又战国政治变常,“妇人为政”除齐国外,秦

① 郭沫若:《管子集校》,《郭沫若全集》历史编第六卷,人民出版社1984年版,第393—396页。

② 郭沫若:《侈靡篇的研究》,《奴隶制时代》,人民出版社1973年版,第148—201页。

③ 胡家聪:《侈靡著作时代质疑》,《管子新探》,中国社会科学出版社1995年版,第291—299页。

昭王母宣太后亦曾擅秦国之政，宣太后又有秽乱宫闱之事，此殆《荀子·强国》所记对齐相言“女主乱之宫”的背景。秦宣太后稍早于齐君王后，同为战国后期妇女干政的现象，并为世人所瞩目。齐国之士有鉴于此，于是托为此讖载入《管子》。讖语是世衰或社会危机时代的意识反应，是以秦代有“亡秦者胡也”、“今年祖龙死”、“始皇帝死而地分”（《史记·秦始皇本纪》）及“楚虽三户，亡秦必楚”（《史记·项羽本纪》）等不吉告凶类讖语。秦以后每朝末世都必有此类讖语。

与此类消极讖语相对，还应有积极性预言，即能满足人们对未来希望的那种预言，希望能有圣人王者出而收拾残局，还天下以太平、安宁与繁荣。因此，就讖语本身的内容而言，它可能是荒谬的，但由于它担负着满足人们某种心理预期的社会现实功能，因而它是必需的。至于讖在讖纬体系中的重要意义，可举一事明之。《后汉书·张衡传》载张衡因见“图纬虚妄”，遂上书请予禁绝；然其通篇内容，或言“讖”、“讖书”、“图讖”，而绝不及“纬”之一字，讖在讖纬体系中的代表意义，由此可知。

## 二、河洛受命传说与讖纬

由讖纬的话题必然要引出与之紧密相关的河洛受命传说，它在先秦迄汉代是传播较广又备受人们关注的传说主题。从前文的分析来看，西周末直至秦汉之际的衰乱积弊，应是河图、洛书传说产生传衍的社会根源。从春秋战国直至汉代，河图、洛书作为一较有影响的传说长期行世，后发展为汉代关于圣王河洛受命的新天命说模式。它具有政治乃至文化上的重要影响意义，在汉代的学

术思想中备受关注。为便于分析,现仅据截至汉初的文献记载所见,搜寻其例于下:

子曰:凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫。《《论语·子罕》》<sup>①</sup>

天命周文王伐殷有国,泰颠来宾。河出绿图,地出乘黄。《《墨子·非攻下》》

昔人之受命者,龙龟假,河出图,洛出书,地出乘黄。《《管子·小匡》》

河出图,洛出书,圣人则之。《《周易·系辞上》》

老子曰:至德之世……河出图,洛出书。《《文子·道德》》

姬氏之兴,河出绿图。……殷灭,周人受之,河出圆图也。《《随巢子》》<sup>②</sup>

人亦有征,事与国皆有征。圣人上知千岁,下知千岁,非意之也,盖有自云也,绿图幡薄,自此生矣。《《吕氏春秋·观表》》

河出马图,凤皇、麒麟皆在郊楸……先王能修礼以达义,体信以达顺,故此顺之实也。《《礼记·礼运》》

圣人有国……洛出服(符),河出图。《《大戴礼记·诰志》》

河出图,洛出书,因是之道,寄天地之间,岂非古之所谓得

<sup>①</sup> 《古论语》:“子曰:凤鸟不至,河不出图,洛不出书,吾已矣夫。”载马国翰:《玉函山房辑佚书》第二册,上海古籍出版社1990年版,第1575页。又《史记·孔子世家》作:“河不出图,洛不出书,吾已矣夫。”

<sup>②</sup> 以上两条见孙诒让《墨子间诂》后附《随巢子》佚文,中华书局1954年版,第490页。

道者哉！（《新语·慎微》）

古者至德之世……洛出丹书，河出绿图。（《淮南子·俶真》）

大哉关雎之道也……河洛出书图，麟凤翔乎郊。（《韩诗外传》卷五）

臣闻五帝神圣……河出图，洛出书，神龙至，凤鸟翔。  
（《汉书·晁错传》）

在先秦及汉初的记载中，能较多见到“河出图，洛出书”这类陈述，并无进一步的解释，但若联系其上下文，可以发现河图、洛书与圣人明王、至德盛世或诸种祥瑞灵异之物相关，因此大致可以断定它是圣王或至德盛世降临前后的一种征兆瑞应。此后大约在西汉中后期，河图洛书传说引起汉儒的关注，并给出自己的解释。宋蔡元定指出：“古今传记，自孔安国、刘向父子、班固皆以为河图授羲，洛书赐禹。”<sup>①</sup>他指出河图、洛书与伏羲、大禹的关系，乃由汉孔安国等人最初明确指示。按：

河图，八卦是也。（《论语集解》引孔安国曰）<sup>②</sup>

河图，八卦。伏羲氏王天下，龙马出河，遂则其文，以画八卦，谓之河图。（《尚书·顾命》孔传）

天与禹，洛出书，神龟负文而出，列于背，有数至于九。禹遂因而第之，以成九类。（《尚书·洪范》孔传）

《汉书·五行志上》：“刘歆以为虞羲氏继天而王，受《河图》，则而画之；八卦是也。禹治洪水，赐《洛书》，法而陈之，《洪范》是也。”

① 转引自苏勇校注：《周易本义》，北京大学出版社1992年版，第207—208页。

② 阮元校刻：《十三经注疏》下册，中华书局1980年版，第2490页。

即认为《河图》乃伏羲八卦,《洛书》为禹治水所赐洪范九畴,《五行志》并指《尚书·洪范》所述九畴六十五字为洛书本文。汉儒所言不知何据,但这却是汉儒关于河图洛书的明确看法。汉儒又根据自己的这种理解,构筑起以其所谓河图洛书为核心的今文学思想体系,《汉书·五行志上》:“以为《河图》、《洛书》相为经纬,八卦、九章相为表里。昔殷道弛,文王演《周易》;周道敝,孔子述《春秋》。则《乾》《坤》之阴阳,效《洪范》之咎征,天人之道灿然著矣。”今文学以阴阳五行思想为主导,比傅演说《春秋》灾异及《洪范》征应而成所谓天人之道。虽然今文阴阳五行之学的开创者为董仲舒,但刘向、刘歆父子则继起为中坚,二人俱治《春秋》及《洪范》五行。《汉书·五行志》集汉代今文学五行说大成,其中载刘向、刘歆父子推演灾异一百八十二事,言论二百二十六则,为《五行志》所载董仲舒、夏侯胜、京房诸人所不及,可见刘歆本为今文学者。<sup>①</sup>虽然刘歆本为今文学专家,但后来因表彰研治古文诸经而在学术上有所转变,乃至在学术史上主要被视为古文经学家。按《汉书·五行志》所言,汉儒关于河图洛书内涵的阐释,主要由刘歆作出,因而刘歆对汉代今文阴阳五行体系的构筑,其功实为董仲舒之后第一人。他利用先秦以来“河出图,洛出书”的传说,并通过自己的诠释,使蕴蓄于河图洛书内的天人感应式受命理论被发扬出来,由是汉儒融合《周易》阴阳、《洪范》五行及《春秋》灾异为一炉,构筑起今文阴阳五行化的所谓天人之道。同样受其启发,讖纬河洛之学转而大盛。河图洛书本是圣人受命的天降瑞应,它同时必然包含天下太平、世道清明的内涵,这原本是长期以来衰世之中人们的期盼。经

<sup>①</sup> 边家珍:《汉代经学发展史论》,中国文史出版社2004年版,第125—128页。

刘歆之徒的推阐,不仅使河图洛书具有了明确的意义内涵,更重要的是它为讖纬之中的圣王受命提供了模式化的基本依据。此外孔子也顺理成章地跻身河洛圣王受命的行列,这是今文经学与讖纬结合的最大成果。可以说,河洛受命说既是春秋战国以来广为传播的一则神话,又是期盼受命圣王与太平盛世降临的一则原始预言。同时,它也为丰富汉代的经学思想内容,提供了可资取用的材料。

关于讖纬文献的形成演变,陈槃早就指出,《河图》、《洛书》之出在先,由《河图》、《洛书》更滋生《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》等纬书。后有学者沿此思路进一步明确指出,讖纬文献按出现的时间划分,可分为《河图》、《洛书》和“七经纬”。《河》、《洛》为出现于秦汉之间的早期讖纬文献形式,其中儒家思想的色彩淡薄。“七经纬”则晚于《河》、《洛》,产生于西汉五经被确立为官学之后,是以经学附庸的面貌出现的讖纬文献形式。<sup>①</sup> 这种看法在相当程度上正确反映了讖纬文献形成的先后次第,值得参考。还应指出的是,讖纬文献《河图》、《洛书》的形成,直接与刘歆对河图、洛书意义内涵的明确阐发相关,是刘歆的启发极大地推动了讖纬文献《河图》、《洛书》的形成。如果再追溯其源,至少从春秋战国以来广为流传的河洛受命神话,充分反映了衰世之中人们对受命圣王与太平盛世的一种期盼,那么,从此角度而言,河洛受命传说乃是为满足人们期盼而被世人制造出来的一个预言,而这正是所谓的“讖”。因此,若溯及汉代讖纬的起源原因,理应考察其前较早流传的相关讖语预言形式。

<sup>①</sup> 参见徐兴无:《讖纬文献与汉代文化构建》,中华书局2003年版,第14、20页。

### 三、圣人受命之期与太平理想

与讖纬的兴起及其思想内容相关,还有两个话题必须涉及,这就是圣人受命之期与太平理想。其实此二者从春秋战国以来就在酝酿播衍之中。

前文的论述指出,在河洛受命传说中,本来包含着人们对受命圣王与太平盛世降临的一种期望。其实自春秋战国以来,在河洛受命传说之外,其他形式的预言中也出现过有关圣王与太平的主题。《史记·周本纪》载周烈王二年,周太史儋见秦献公曰:“始周与秦国合而别,别五百载复合,合十七岁而霸王者出焉。”这在当时应是一个较有名的预言,是以在《秦本纪》、《封禅书》及《老子传》中又先后出现过,所言年数小有出入,如“十七岁”又作“七十七岁”、“七十岁”等稍异,但五百年大数都相同。这应该反映出人们期望有霸王者出世,结束诸侯纷争的乱局,使天下太平。稍后《孟子·公孙丑下》曾言“五百年必有王者兴”,《孟子·尽心下》又说由尧舜至于汤五百有余岁,由汤至于文王五百有余岁,由文王至于孔子五百有余岁。孟子所言已由圣王代替了太史儋所言霸王,自是儒家本色。考太史儋年世应略早于孟子,又为周室太史,其影响必大于孟子,故五百年必有王者兴的预言当承自太史儋。此预言影响及于后世,《大戴礼记·礼察》:“汤武能广大其德,久长其后,行五百岁而不失”,是以五百岁为历史运行盛衰的一个周期大数。故司马迁绍述之以自期:“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……小子何敢让焉。”(《史记·太史公自序》)预言五百年的圣人大数又影响及于讖纬之内,如《尚书考灵曜》:“五百载,

圣纪符，四千五百六十岁，精及天数，握命人起，河出图，圣受思。”<sup>①</sup>而且讖纬中进一步总结出圣人受命之“期”，或曰“期运”，如《论语撰考》：“河图将来，告帝以期。”<sup>②</sup>《春秋说题辞》：“《尚书》者，二帝之迹，三王之义，所推期运，明受命之际。”<sup>③</sup>这实际上是使圣人受命之期的预言抽象化为一般的律则，于是有此“期”或“期运”之说。

除孟子关于圣人五百年兴起的预言外，战国末邹衍则进一步抽象出五德终始循环论，即帝王之兴按五行相克的循环周期相代。值得注意的是，五德终始说中的帝王相代，必伴随有符应，所谓“凡帝王者之将兴也，天必先见祥乎下民”（《吕氏春秋·应同》），如周文王时得火德，故“天先见火，赤乌衔丹书集于周社”（《吕氏春秋·应同》），按此帝王将兴伴有的祥瑞，与河图、洛书作为圣人受命祥瑞，其性质相当，而且文王赤乌丹书之祥亦见于纬书《尚书帝命验》、《尚书中侯》、《尚书中侯我应》等。

河洛受命圣王乃讖纬的一个主题，如从讖纬体系的性质结构而言，加上汉武尊儒的原因，又以孔子的圣人受命传说最为重要。儒家推尊孔子，如果从记载上追溯，记载列国大事的《左传》一书中，于昭公七年、哀公十四年及十六年，分别记载了孔子为圣人之后、西狩获麟及孔子卒三事，这是在史传经典上儒家开始对孔子尊奉有加。孔子圣人之后说在《论语》、《孟子》中发展为直称孔子本身为圣人。《公羊传·哀公十四年》明谓获麟乃孔子圣人的瑞应，

① 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》上册，河北人民出版社1994年版，第355页。

② 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》中册，第1068页。

③ 〔日〕安居香山、中村璋八：《纬书集成》中册，第856页。

孔子亦由此作《春秋》。《史记·孔子世家》顺着《公羊传》的理路，进一步肯定获麟乃孔子圣瑞，并把“河不出图，洛不出书，吾已矣夫”说成孔子获麟之叹，孔子为此作《春秋》说自见于后世。讖纬以这些记载为根据，再加以推衍，于是使孔子跻身河洛受命圣王之列，并且成为讖纬的制作者、阐释者及为汉帝制法的玄圣素王。

汉代讖纬中被神化的孔子圣人形象，其实在汉初以来的儒家著作中已可见其端绪。如《新语·明诚》：“圣人承天之明，正日月之行，录星辰之度，因天地之利，等高下之宜，设山川之便，平四海，分九州，同好恶，一风俗。《易》曰：‘天垂象，见吉凶，圣人则之；天出善道，圣人得之。’言御占图历之变，下衰（哀）风化之失，以匡衰盛，纪物定世，后无不可行之政，无不可治之民，故曰：‘则天之明，因地之利。’观天之化，推演万世之类。”察其所引《易》文字同今本有异，最大差异乃“天出善道，圣人得之”，今《系辞上》作：“河出图，洛出书，圣人则之。”但可以肯定的是，此处引《易》乃配合整段文字表达对圣人的期盼推崇。这里的圣人不仅可以“平四海”、“一风俗”、“纪物定世”，而且还可以占图纬星历，知阴阳变化，“推演万事之类”，故如此圣人不仅是春秋战国以来久已期盼的受命圣人，而且又接近于讖纬中被神化的受命圣人形象。《新语·本行》则谓孔子“追治去事，以正来世，按纪图录，以知性命”，王利器解曰：“图录谓讖纬，然则讖纬之道，汉初人即谓其托始于孔子。”<sup>①</sup>即孔子已被视为讖纬的制作者与阐释者。继陆贾之后，董仲舒极称孔子，推之为“素王”（见《汉书·董仲舒传》）。这些认识都被讖纬所吸纳，并进一步作出自己的发展，即讖纬发挥儒家尊孔之义，倂孔子于古今

① 王利器：《新语校注》，中华书局1986年版，第145页。

帝王受命之列，并视孔子为古今圣王受命之集大成性代表，这是谶纬为推尊儒学而神化孔子所作出的最大贡献。究其由来，乃儒家利用了“河出图，洛出书”的传说，又相继加以推阐、引导，使长期以来有关圣王、太平的理想与崇儒尊孔之义结合起来，并在谶纬体系中发挥完成，亦从而为河洛传说作出最终总结。

出现于战国秦汉之际的太平理想，反映了人们摆脱世乱和期望太平盛世降临的一种渴求。查太平说在公羊家的思想理论中最有影响。《公羊传》有所谓“三世”，即所见、所闻、所传闻三世，何休则分《春秋》十二公为衰乱、升平、太平三世。按《公羊传·哀公十四年》“拨乱世反诸正”，是传文见“乱世”之明文，何休《解诂》所谓衰乱、升平、太平之说并非出《公羊传》本文，殆出于京房太平、升平、霸世所谓三世说。<sup>①</sup>查“太平”确为公羊家旧说，不始于何休，董仲舒已言，《春秋繁露·王道》：“孔子明得失，差贵贱，反王道之本，讥天王以致太平。”<sup>②</sup>又如《汉书·儒林传》中公孙弘亦谓武帝已致“太平之原”。公羊家之外，汉代经师亦多言太平，如《诗·小雅·南有嘉鱼序》言“太平君子至诚”，《诗·小雅·南山有台序》言“得贤则能为邦家立太平之基”，刘歆、郑玄为表彰《周官》，俱说之为周公致太平之迹。<sup>③</sup>如从汉代经师再往前溯，战国以来诸子多言太平者，如《尸子·仁意》：“舜南面而治天下，天下太平。烛于玉烛，息于永风，食于膏火，饮于醴泉。”是太平之世有诸种祥瑞。《庄子·天道》谓：“此之谓太平，治之至也。”是乃道家对太平的极度推崇。《吕氏春秋·大乐》：“天下太平，万物安宁，皆化其上，乐乃可

① 参见段熙仲：《春秋公羊学讲疏》，南京师范大学出版社2002年版，第497页。

② 又见《春秋繁露》之《考功名》、《通国身》、《天地之行》诸篇。

③ 参见贾公彦：《序〈周礼〉废兴》，阮元校刻：《十三经注疏》上册，第636页。

成。”此相当于儒家治致太平乃制礼作乐之说。儒家已把太平作为自己的最高追求，所以太平不仅仅为公羊家旧说，《大学》已结合道德修为修齐治平之说，把天下平视为儒者向往的最高境界，《孟子·尽心下》则谓：“君子之守，修其身而天下平。”这应是儒家理想对世道追求的一种回应。其他如《淮南子》的《俶真》、《泰族》等亦论及太平。太平理想在汉人中议论最多，如《论衡》的《是应》载儒者论太平瑞应，《自然》亦曰：“太平之应，河出图，洛出书。”明确把“河出图，洛出书”说为太平之世的瑞应。“致太平”则成为《太平经》一书的思想出发点。<sup>①</sup> 综之，自战国迄汉代，太平理想在诸家思想中传衍颇广，其中较早且又较系统予太平境界以推阐者，可举《韩诗外传》，其书卷三曰：

太平之时，民行役者不逾时，男女不失时以偶，孝子不失时以养。外无旷夫，内无怨女。上无不慈之父，下无不孝之子。父子相成，夫妇相保，天下和平，国家安宁。人事备乎下，天道应乎上。故天不变经，地不易形，日月昭明，列宿有常。天施地化，阴阳和合，动以雷电，润以风雨，节以山川，均其寒暑。万民育生，各得其所，而制国用。故国有所安，地有所主。圣人剡木为舟，剡木为楫，以通四方之物，使泽人足乎木，山人足乎鱼，余衍之财有所流。故丰膏不独乐，硗确不独苦。虽遭凶年饥岁，禹汤之水旱，而民无冻饿之色。故生不乏用，死不转尸，夫是之谓乐。

据此所言，太平之世乃是天人合和，政治清明，百姓众庶各安其生的和平富庶之世。值得注意的是这里关于天地瑞应讲得相对较

<sup>①</sup> 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社 1984 年版，第 119 页。

少,而是注重讲政治人事上的合理举措及其带给社会民生的安宁富足,因此这里所说乃是一幅现实具体的太平盛世景象,在很大程度上反映出众庶百姓的理想期盼。考战国秦汉之际的太平说,有儒家与阴阳家之别。儒家太平主要表现为一种政治方案,人事举措,目标在政通人和。阴阳家太平主要是由天地瑞应与四时和气编织而成的天人感应图景,强调的是阴阳和合。后来纬书中所言太平在很大程度上富有阴阳家色彩。上引《韩诗外传》所言显然以儒家为主而吸收了阴阳家思想,并反映了众庶百姓的政治期盼与社会理想。秦汉国家也已把太平作为自己的政治追求目标,如《史记·秦始皇本纪》记载秦始皇“悉召文学方术士甚众,欲以兴太平”,碣石刻石:“皇帝奋威,德并诸侯,初一泰平。”会稽刻石:“黔首修絜,人乐同则,嘉保太平。”汉武帝时也招致儒术之士,“以礼为服制,以兴太平”(《汉书·田蚡传》)。总之,太平至少应是战国以来人们要求摆脱乱世、获得安宁富足生活的理想渴求,也曾作为预言传世,并为谶纬所吸纳,如《易纬通卦验》曾言“圣帝明王所以致太平法”,<sup>①</sup>此类用例甚多,不一一列举。

以上论述说明,从春秋战国以来,与河图、洛书预言相伴流行的,还有其他关于圣人受命、太平降临等形式的预言。这些提供了谶纬形成的社会思潮基础,也为之提供了丰富的内容资料。而从刘歆赋予河图、洛书以明确的内涵阐释之后,谶纬之形成应该由此正式启动。此前长期流行的以河图、洛书预言为核心,包括相关如圣人受命、太平盛世等形式的理想、预言,也作为附和因素汇聚在共同的思想体系之内,结胎成型。这是在探讨秦汉之际《河图》、

① [日]安居香山、中村璋八:《纬书集成》上册,第207页。

《洛书》早期讖纬形成过程时,应从社会思想及学术文化自身发展方面,特别给予关注的焦点。

#### 四、刘歆与河洛讖纬及其影响

河图、洛书乃是象征圣人受命和太平理想的典型预言形式。这些预言、传说的积累,启发诱导秦汉之际早期讖纬河洛之学的产生。对具有预言性的河洛传说的总结整理,不仅是为记忆和重现那段历史,更主要的是为对目下的社会政治有所借鉴,尤其是对汉代摒弃秦代暴政、直承三代文化传统,意义极大。从思想史的角度看,讖纬河洛体系的形成,也是春秋战国以来以河洛传说为代表的社会思潮长期传衍的一种延续,并从思想资料上丰富了今文经学的知识内容。历来只注意到刘歆作为古文家的一面,忽略了刘歆所学最初本为今文学的事实。因为根据《汉书·五行志》所言,刘歆堪称西汉阴阳五行灾异之学的大家。刘歆后因发现古文诸经,为传播弘扬之而致力于古文诸经的研究表彰,于是在学术上发生转向,并从此跻身古文学家的行列。但若追溯今文讖纬河洛之学的形成,刘歆的开启之功不可没。因为他对河图、洛书内涵意义的明确阐释,为讖纬之学提供了进一步生发推演的知识理论基础。刘歆所言伏羲八卦和大禹洛书,系从圣王传统和天启文明的角度,构筑起河洛受命说的基本框架,此后汉代河洛说的推演变化大要不出其既定框架。郑玄的古文学在某种意义上可说是绍述刘歆而来,这在《周官》的反映上最为明显。既然刘歆与今文讖纬的关系如此,那么,郑玄注经兼取今文、崇信讖纬的学术取向亦不足为奇。现在的问题是,《汉书·五行志》仅用“刘歆以为”道明河图、洛书的

内涵意义乃由刘歆作出，却未说明刘歆的根据何在，这仍为后人留下一个难解之谜。今本《尚书》孔传也对河图、洛书意义作出解释，所言与刘歆相同。但要注意的是，第一，《论语集解》引孔安国仅“河图，八卦是也”一句简单的话，至《尚书》孔传乃详言伏羲得《河图》、大禹得《洛书》之事，因此，孔传所言是否就是孔安国所言，尚难断言；第二，孔传与孔安国的关系至今尚无法考明，因此很难说是刘歆完全承自孔安国之说；第三，因为《汉书·五行志》已明言“刘歆以为”，那么至少班固认为这种河图、洛书的解释出自刘歆，至于刘歆之前的渊源何在，班固也不清楚，问题至此再无法前溯。

近年含山凌家滩玉龟、玉版的出土，<sup>①</sup>似为人们认识河图、洛书的古老传说提供了考古实物上的可能性参照。出土时玉版夹在玉龟的腹甲与背甲之间，它为纬书中“元龟衔符”、“元龟负书”之说，提供了可供理解的参证。玉版上刻有图，从而使纬书中“河图玉版”之说似有端倪可寻。玉版边缘上刻有不同数目的圆孔，其数的排列顺序依次为4、5、9、5，研究者认为数的排列顺序合于“太一下行八卦九宫，每四乃还于中央”的说法，并推测含山所出玉龟和玉片有可能是远古洛书和八卦。<sup>②</sup>其实河图与洛书二者按《汉书·五行志》之说，本应有别，即河图乃八卦，洛书为九畴，内涵上相互有异，在宋儒则有九图十书与十图九书之辨。<sup>③</sup>因此对含山

① 安徽省文物考古研究所：《安徽含山凌家滩新石器时代墓地发掘简报》，《文物》1989年第4期。

② 陈久金：《陈久金集》，黑龙江教育出版社1993年版，第104页。

③ 朱熹：《易学启蒙·本图书第一》，《周易本义》，北京大学出版社1992年版，第208页。

玉龟与玉版究竟为河图洛书中何者,应有较清楚的界定。如果玉版刻图确如论者所言乃原始八卦,<sup>①</sup>则玉龟所衔并非洛书九畴,而是河图八卦。当然,纬书中也有“大龟负图”之类的说法,但一般而言,纬书中图、书还是有别的,如《尚书帝命验》“河龙图出,洛龟书威”,<sup>②</sup>《孝经左契》“天龙负图,地龟出书”,<sup>③</sup>都与《五行志》之说相合。有的研究者又指出,所谓河图、洛书表现的只是两个不同的布数过程,二者分别代表五、十图数的两幅图,玉版中心的八角把二者融为一体,并断言这两幅五、十图书应统统归为“洛书”,至于真正的“河图”乃是“太极图”,与这类五位九宫图无关。<sup>④</sup>按刘歆对图、书的解释,应该有其根据,很可能是其时较为流行的看法,只不过由刘歆正式提出。此外,含山玉龟、玉版的出土也可能对我们理解河图、洛书的古老传说有某种启发,只是这一切还需作进一步的深入研究,因为至今还没有可以为人完全信从的解释。

在《汉书·五行志》所载河图八卦与洛书九畴的说解中,关于河图八卦,在早期记载中几若无可质证,而洛书九畴则可见若干记载上的线索。如:

禹锡玄珪,告厥成功。(《尚书·禹贡》)

我闻在昔,鲧陞洪水,汨陈其五行,帝乃震怒,不畀洪范九畴,彝伦攸斁。鲧则殛死,禹乃嗣兴。天乃锡禹洪范九畴,彝伦攸叙。(《尚书·洪范》)

① 有学者通过考古实物的比较,论定玉版与原始八卦相比,乃是比较复杂的八卦图,见宋兆麟、冯莉:《中国远古文化》,宁波出版社2004年版,第402页。

② 〔日〕安居香山、中村璋八:《纬书集成》上册,第373页。

③ 〔日〕安居香山、中村璋八:《纬书集成》中册,第997页。

④ 冯时:《中国天文考古图》,社会科学文献出版社2001年版,第382页。

按《尚书》所言应为禹赐洛书说的传说原型。玄珪者，禹治水成功天所赐玉版，纬书中即如此记，如《尚书璇玑铃》：“禹开龙门，导积石，出玄珪，上刻曰：延喜玉，受德，天赐佩。”<sup>①</sup>《河图挺佐辅》：“禹既治水功大，天帝以宝文大字锡禹。”<sup>②</sup>按天赐禹玄珪应是赐禹洛书九畴的异闻，“宝文大字”或即《五行志》所谓“凡此六十五字皆洛书本文”化出。又《庄子·天运》：“天有六极五常，帝王顺之则治，逆之则凶。九洛之事，治成德备，监照下土，天下戴之，此谓上皇。”按“六极五常”乃《洪范》九畴之九“向用五福，威用六极”，“九洛之事”应即洛书九畴。<sup>③</sup>又“顺之则治，逆之则凶”，即《洪范》之“彝伦攸叙”、“彝伦攸斁”。《天运》所述即承《洪范》而来。另，“此谓上皇”，疑“上皇”即伏羲，如郑玄《诗谱序》：“诗之兴也，谅不于上皇之世。”孔疏：“上皇，谓伏羲。”上皇之称又见于《楚辞·九歌》，王逸注谓东皇太一；五臣注曰：“祠在楚东，以配东帝，故云东皇。”伏羲在《月令》为东方之帝，在方位上与东皇太一合。<sup>④</sup>那么，伏羲上皇之称似可追溯及战国之世，与《庄子·天运》的时代相近。这样，《天运》所述以洛书九畴传说为主，隐微之间又可见伏羲河图之事的端倪，或者说伏羲河图传说附于洛书九畴之下流传。以上据《尚书》与《庄子》所言，可以考见刘歆所述河图、洛书之义当前有所承，只

① [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》上册，第376页。

② [日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》下册，第1109页。

③ 沙少海：《庄子集注》，贵州人民出版社1987年版，第156页。《河图始开图》：“帝命伯禹曰：‘告汝九术五胜之常，可以克之，汝能从之，汝师徒将兴。’”（[日]安居香山、中村璋八：《纬书集成》下册，第1105页，又见《河图握矩记》）此“九术五胜之常”或与《洪范》之九畴五行相当，应是随河图洛书之说的传布而出现的讹变。

④ 睡虎地秦简《日书》甲种《毁弃》章见“上皇”一词，有学者引《楚辞》与《庄子》解之，似非。见吴小强：《秦简日书集释》，岳麓出版社2000年版，第85页。按《日书》上皇乃民间信仰中的神祇，与《楚辞》、《庄子》上皇不能相比。

不过似在传衍过程中有某些不确定的因素,至刘歆时基本成型,故其后汉人说河图、洛书皆如刘歆所言。

综之,刘歆原本今文造诣深厚,又于古文诸经的表彰发明之功甚巨。因此,其在各方面的影响应该注意,特别是历来几乎为人忽略的、其对今文讖纬河洛之学的开启之功,尤有必要特予提出加以关注。因为其事不仅是汉代讖纬及经学发展上的枢机关键,而且对研究理解相关的经学现象极具启发意义。要解读郑玄兼取今文、崇信讖纬的学术取向,刘歆与讖纬河洛之学的关系就是必须面对的一个课题。

(原载《文史哲》2008年第3期)



# 附 录



# “古史辨派”的阶级本质

童书业

现在已是新中国成立后的第三年了，一切旧的不合理的东西都在批判改造。最近又展开了一个轰轰烈烈的思想改造运动，我们史学工作者迎接这个运动，也应该展开自我批判，把自己的旧学术思想彻底澄清一下。新中国成立以后，我曾好几次在学习讨论会上和报纸上批判了自己过去的反动思想和错误思想。但所批判的几乎只限于我自己的东西，不会对我过去所隶属的学派——疑古派的史学作过整个的检讨，这篇文章就是想试从根源上批判疑古派的史学，以消除史学上资产阶级思想的重要一环；有不周到或错误的地方，希望同志们指正。

所谓“疑古派史学”是美国实验主义传到中国后的产物，它的首创者是“五四”时代资产阶级的代言人、当前的战犯胡适，疑古派最著名的领袖顾颉刚说：“适之先生带了西洋的史学方法回来，把传说中的古代制度和小说中的故事举了几个演变的例，使人读了不但要去辨伪，要去研究伪史的背景，而且要去寻出它的渐渐演变的线索，就从演变的线索上去研究，这比了长素先生（康有为——笔者）的方法又深进了一层了。”（《古史辨》第一册《自序》，第78页）“听了适之先生的课，知道研究历史的方法在于寻求一件事情的前后左右的关系，不把它看作突然出现的，老实说，我的脑筋中

印象最深的科学方法不过如此而已。”(同上,第95页)顾颉刚所谓“西洋的史学方法”,实际上即指实验主义的史学方法,实验主义是讲“演变”的,它的“历史的方法”又唤做“祖孙的方法”,据说是:“从来不把一个制度或学说看作一个孤立的東西,总把他看作一个中段,一头是他所以发生的原因,一头是他自己发生的效果;上头有他的祖父,下面有他的子孙”(胡适:《杜威先生与中国》);所以“研究历史的方法在于寻求一事情的前后左右的关系”。这种方法,粗看很像马列主义的史学方法,以致有位疑古派大师新中国成立后还说:“胡适的实验主义与马列主义的辩证法并没有什么两样。”其实这种理解是大错而特错的:实验主义与马列主义的辩证法在本质上何尝有丝毫的相同点。要明白实验主义与辩证法的区别,须从根本理论说起:实验主义固然讲“变”,但它的“变”是没有必然方向的,这世界所以变成这样而不变成那样,实验主义者认为只是偶然而不是必然,从这个理论来说,科学的研究就不可能,历史就都只是些偶然事件的堆积,这无异否定了历史科学,实验主义是一种反科学的不可知论,也就是一种反科学的唯心论;这是我们首先应该认识的。

疑古派史学者所讲的“演变”正是实验主义的:尧舜从天神变成人帝,变成圣人孝子,禹从神变成人,变成水利工程师,都只是偶然的“演变”或“伪造”,都只是少数人自由意志的安排。我们讲了几十年的古史,编著了厚厚的许多册书,除起了些消极的破坏作用外,对于古史的真实何尝摸着边际,我们曾强辩说:“破坏与建设只是一事的两面,不是根本的歧异”,但是我们用我们的方法所建设出来的“真古史”又在哪里呢?“破坏伪古史就是建设真古史”,这句话未免太不着实了罢,老实说:用实验主义的方法是永远建设不

起真古史来的。

历史科学的任务在寻求人类社会发展的必然法则，而不是在寻求些偶然事件，这本是极明显的道理，无奈疑古派的人们沉醉在实验主义的毒素里而不能自拔，以致看不见这极明显的道理，反说寻求社会法则的“唯物史观不是味之素，不必在任何菜内都渗入些”（《古史辨》第四册顾序，第22页）。疑古派认为：“研究古史年代，人物事迹，书籍真伪，需用于唯物史观的甚少。无宁说这种种正是唯物史观者所亟待于校勘和考证学者的借助之为宜：至于研究古代思想及制度时则我们不该不取唯物史观为其基本观念。”“等到我们把古书和古史的真伪弄清楚，这一层的根柢又打好了，将来从事唯物史观的人要搜取材料时就更方便了，不会得错用了。”（同上）疑古派以为自己的“下学适以利唯物史观者的上达”，自己“虽不谈史观，何尝阻碍了他们（唯物史观者——笔者）的进行”（第23页）。这种话好像对唯物史观者贡献好意，其实都只是抗拒唯物史观的一种巧妙手段，上引文字的作者把历史学机械地划分为两部分：一部分归唯物史观统治，一部分归校勘学和考证学统治，以为校勘学和考证学是基础，而唯物史观是建筑，要等疑古派把“坚实基础”“准备”好了，然后再请唯物史观者动手造建筑。疑古派说：“须待借助于我们的还请镇静地等待下去罢。”（同上）“镇静地等待”到什么时候呢？疑古派自己承认：“得到结论不知在何年”？这就是说现在还是我们的天下，你们的天下还早呢，这不是“阻碍了”唯物史观者“的进行”是什么！疑古派又说：“如果等待不及，请你们自己起来干罢！”（同上）这就是说你们也来干校勘学和考证学罢，不要再谈唯物史观了，也就是说古代思想及制度不必研究（因为研究这些就“不该不取唯物史观为其基本观念”）。现在

只须“研究古史年代、人物事迹、书籍真伪”就够了，请问提倡这种史学的“效果”是什么呢？

如所周知，唯物史观是无产阶级的史观，唯物史观的抬头就是无产阶级的抬头，而无产阶级的抬头是资产阶级所最怕的，所以他们想尽方法要把它压下去，要压制无产阶级，就不得不压制无产阶级的思想，所以资产阶级的学者们就必然反对唯物史观，但是反对的方法不必一致：或者尽情诋毁，或者托词抗拒，或者截取变质；而这三种方法我们这批人之中就都用过的。

实验主义的方法除了讲无定向的“演变”之外，它的另一个特征是讲“实验”。“实验的方法”是“（一）从具体的事实与境地下手；（二）一切学说理想，一切知识，都只是待证的假设，并非天经地义；（三）一切学说与理想都须用实行来试验过；实验是真理的唯一试金石”（胡适：《杜威先生与中国》）。这段话从表面看来，也好像没有什么毛病，其实它所谓“实验”就是测验对自己有无用处，胡适说：“真理并不是天上掉下来的，也不是人胎里带来的，真理原来是人造的……是人的一种工具……因为从前这种观念曾经发生功效，故从前的人叫他做真理……万一明天发生他种事实，从前的观念不适用了，他就不是真理了，我们就该去找别的真理来代他了”（《实验主义》）。这就是说“真理”即是“适用”的别名，如果“不适用”就决不是“真理”；“真理”是会变的，今天是“真理”，明天不一定仍是真理；“真理”只产生于人类的主观，并不存在于客观的世界中。照这个理论来说：孔子存在于春秋时代，只是因为这个“假设”对于我们有用，如果对于我们没用，则孔子就不存在于春秋时代了。胡适说他的史学方法是“大胆的假设，小心的求证”。“假设”就是假设对于他有用，“求证”就是求证明对于他确实有用；胡适的

实验主义史学方法,拆穿西洋镜,不过如此。

明白了实验主义者的“实验”方法,就能明白疑古派史学方法的真相了,疑古派的祖师胡适在“五四”文化运动时否认了三皇五帝和夏禹等,主张“宁疑古而失之,不可信古而失之”;这些自然是那时他们的“真理”,因为对他们是有用的(证明人类有历史以来就是阶级社会)。到了后来,时代变了,“疑古”对于自己无用了(封建偶像不可推翻),就一反“疑古”而为“信古”,变成了“宁信古而失之,不可疑古而失之”:胡适确是实践了自己的实验主义的(顾颉刚据说发表过考证大禹王生日的文字,有人说这篇文章并不是他写的,但他不曾公开严厉驳斥,至少疑古精神是大大降落了,自然:“疑古”精神的逐渐降落,在“疑古”派中并不止他一人)。

“疑古派”的“疑古”精神在某些时候是勇敢的,是打击了些封建偶像和“圣经贤传”的(尤其是钱玄同的工作),可是所用的方法却颇不科学(因为实验主义本来不科学),我们过去往往把某些古书里没有这个人一点作为历史上没有这个人的唯一证据,这是极危险的“默证法”。同时我们发现某部书里开始有这个人,就把这个人认为与这部书同时出现的人物,这也是极危险的“假定法”。至于我们发现了与我们说法相反的证据时,又往往不惜袭用清末今文学家的办法,武断说这证据是后人伪窜进古书去的;这种方法连本派某些人也常常提出异议。

我们且看看疑古派最有名的理论“层累地造成的古史观”,顾颉刚说:“这有三个意思:第一,可以说明时代愈后,传说的古史明愈长……周代人心目中最古的人是禹,到孔子时有尧舜,到战国时有黄帝神农,到秦有三皇,到汉以后有盘古等。第二,可以说明时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大,如舜在孔子时只是一个无为

而治的圣君,到尧典就成了一个家齐而后国治的圣人,到孟子时就成了一个孝子的模范了。第三,我们在这上,即不能知道某一件事的真确的状况,但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。”(《古史辨》第一册,第60页)古代的历史许多是神话,这自然是事实,但这是世界各国各民族古史的通例,稍有世界史知识的人都知道的。对于中国古史的辨伪工作只有用社会发展史的眼光去观察,才能完成任务;用社会发展史眼光观察中国的古典,可以得到如下的结论:古史传说多半是神话,但这神话中却有史影存在着,从神话里可以寻出历史的要素来。在唯物辩证法这面宝镜照临之下,我们可以去伪存真,化无用为有用:这才是研究中国古史最正当的方法;对古史传说一味抹煞,决不是科学的态度。疑古派只是把古史传说本身的发展过程,片面叙述出来,这至多只是神话学或民俗学的研究,而不是古史学的科学研究。

疑古派史学的真实企图,是右面抵抗封建阶级,而左面抵抗无产阶级:这是最初的用意。此种意图表现在摧毁封建的圣经贤传(辨伪经)和封建的道统偶像(辨伪史),同时否认原始共产社会。后来这派的史学家多数与封建阶级妥协,只坚决抗拒无产阶级了,这表现在“疑古”精神的降落,考据精神的加强,同时诋毁或不睬唯物史观。

疑古派这种转变,是与近代史的发展相适合的:当“五四”运动前,因为第一次世界大战时西方帝国主义暂时放松了对中国的侵略,中国民族资本得到有限的发展,所以资产阶级小资产阶级的知识分子比较活跃,提出“民主”与“科学”的口号,展开反封建的文化运动,“疑古”的史学就是这种运动中后起的一环,它的反封建性是时代所赋予的。到“五四”运动后,西方帝国主义卷土重来,与日本

帝国主义合作,加紧侵略中国,压制了中国民族资本的发展,资产阶级的意识就大为低落,许多资产阶级小资产阶级的知识分子便与封建势力妥协或投降了封建势力,这就形成疑古派史学(资产阶级的史学)的转变现象:中国资产阶级的两面性,在疑古派史学的发展史上也可充分看出。

有位过去曾赞同疑古派的先生说:某些新史学家“对于旧文献的批判根本没有做够,不仅古史辨派的阶段没有充分达到,甚至有时比康有为、阎百诗都要落后,这样怎么能够扬弃旧史学呢?实在是应该成为问题的”,我们认为这段话是错误的,因为“古史辨派”(疑古派的别名)与康有为根本就不能与阎百诗相提并论。阎百诗是位比较单纯的考据家,而“古史辨派”与康有为并不是单纯的考据家。阎百诗的考据是可以供参考的,而“古史辨派”与康有为的作品,在考据学上说,也没有什么价值。我们并不是说新史学不需要考据,但是新史学所需要的考据,是唯物辩证法所掌握的考据,或者用唯物辩证法处理过的旧日纯考据家的成绩(如所谓“乾嘉学派”的成绩)。“古史辨派”和康有为的作品中可采的考据实在太少了。

我的结论是:当前的思想改造运动,是要肃清封建思想和改造资产阶级意识,疑古派的史学思想是资产阶级阶级斗争的工具,正是应改造的对象之一,同志们赶快起来改造自己罢!

(原载《文史哲》1952年3月号,总第六期)

# “古史辨派”的学术思想批判

杨向奎

## (一)

所谓“古史辨派”的学术思想，主要是指着顾颉刚教授的学术思想而言，在晚近中国半封建半殖民地的社会内，顾颉刚教授的学术思想曾起了一定的作用，他曾经直接和间接地引导着一部分青年走向他曾经走过的路。顾颉刚教授曾经编著了四册的《古史辨》（一、二、三、五），亲手编辑过《歌谣》周刊、《禹贡》半月刊、《责善》半月刊和《文史》杂志，他还亲手写过汉代学术史略，更和别人合写过《三皇考》、《中国疆域沿革史》等书。他先后在北京大学、中山大学、燕京大学、中央大学以及复旦大学等校任过教授。我们不管他的学术思想的价值如何，他曾经发生过影响是肯定的。过去发生过影响的东西，我们就应当加以分析批判，使不好的影响可以及时清除。

顾颉刚教授治学的方面相当广，他治过民俗学，民间歌谣，中国古代地理，以及中国古代史等，最主要的还是古史学和经学。他不愿意人家称道他是“经师”，而喜欢说自己是史学家，事实上他是“通经治史”，走的是“公羊学派”的老路，并不是乾乾脆脆的史学

家。如今我批判他也就这一方面来说,因为这是他学术思想的主流,另一方面已经有童书业教授在批判了。公羊学派的大师在西汉是董仲舒,董仲舒代表着地主商人阶层的利益,承袭着孟子和荀子两家的学说,一只手提着五行说,一只手提着三统说,五行说是历史循环论的主持者,三统说是改良主义的法宝。西汉到刘彻的时代,在内在外有两个重要的问题,在内是地主和农民间的矛盾加深,在外是匈奴族的不断入侵,为了缓和这内部的阶级矛盾,董仲舒要刘彻在政治上有所改革,这改革的方向,就是“以复古作维新”,“复古”是他的历史循环论,“维新”是他的改良主义,对外他提倡着大一统说而作削平匈奴的鼓吹。“公羊派”在整个的儒家思想上说是起着改良主义的作用的,所谓“改良”是在原有的基础上作一点一滴的改良,以维持原来统治阶级的寿命。到晚清时代康有为等又曾经打着“公羊派”的旗帜作改良主义的活动。虽然这时《公羊学派》的内容和董仲舒的时代有所不同了,但仍然是打着《公羊派》的幌子,康有为根据“公羊派”的说法,以为古代有所谓“三世”的说法,有“大同世”,有“小康世”,有“据乱世”,但他也说明这不是社会发展的实际情况,这不过是孔子的“托古改制”。康有为在“孔子改制考”的序言内说:

天既哀大地生人之多艰,黑帝乃降精而为救民患。为神明,为圣王,为当世作师,为万民作保,为大地教主。生于乱世,乃据乱而立三世之法,而垂精太平,乃因其所生之国,而立三世之义,而注意于大地远近大小若一之大一统。

康有为以为孔子以前的中国历史是“茫昧无稽”的,所有孔子以前的历史传说,是由于先秦诸子的托古改制。他的策略,“第一步先推翻了上古,然后第二步说孔子托古作六经以改制,更进而为

第三步把自己的改制引援孔子为先例”。这是康有为的变法打算。董仲舒的时代是中国封建社会的初期，所以他描绘了一个古代的黄金世界作为刘彻维新的张本，康有为的时代是半封建半殖民地的社会，他代表着开明地主阶级的利益要把中国转向资本主义社会，所以他也虚拟了一个理想的社会，作为转向的目标。“公羊派”的基本精神之一，就是他们完全否定了中国古代史，说那是由于后人的创造，作为后人变法维新的张本。历史学本来是上层建筑，统治阶级有他们自己的看法，这也是统治阶级利用历史学为他本阶级服务的一个例证。

“公羊学派”的法宝，这同时也说明着顾颉刚教授的思想还是在半封建半殖民地时代的开明地主阶级的思想，在古史辨第一册的自序上，他不止一次地这样说，比如：

果然，新学伪经考买到了。翻览一过，知道他的论辩的基础完全建立于历史的证据上，要是古文的来历确有可疑之点，那么康长素先生，把这些疑点列举出来也是应有之事。因此，使我对于今文家平心了不少。后来又从不忍杂志上读到孔子改制考，第一篇论上古事茫昧无稽，说孔子时夏殷的文献已苦于不足，何况三皇五帝的史事，此说即极恹心履理。

又说：

自从读了孔子改制考的第一篇之后，经过了五六年的酝酿，到这时始有推翻古史的明的意识和清楚的计划。

顾颉刚教授最初听了章太炎的讲学，很惊讶他的博学而看不起今文学派，及读了康有为的著作，又佩服他的学说而认为是恹心履理了。经过了五六年的酝酿，遂有“推翻”古史的计划。古史而可以推翻，是极端唯心论的说法，这先假定古史是由于某些人主观地编

造,所以某些人可以主观地把它推翻。

当然这一派的思想既然是半封建半殖民地开明地主阶级的思想,所以它的渊源也并不单纯,他接受了公羊派的学说而有推翻古史的计划,接受了买办资产阶级的实验主义的方法而有古史演变的主张,又接受了清代的考据学派的方法而对于古经古书发生怀疑,这三派学术思想的混合运用造成了他的怀疑古书,怀疑古史,推翻古史的疑古运动。

## (二)

顾颉刚教授的古史学说,前后有两个主要的课题:一是“层累地造成的古史说”,一是“五德终始说下的政治和历史。”上一种说法是他的前期古史说的重点,下一种说法是他后期古史说的重点。由于他承袭了“诸子改制”的学说而怀疑古史,怀疑古史就追求这种古史产生的原因,通过他主观唯心论的想法,他恍然大悟了,这些古史全是后人编造的,越造越长越远,是一塌糊涂,毫无是处的,这一种说法的影响所及,遂使许多人不敢讲中国古代史,只能讲“中华二千年史”了。顾颉刚教授说:

上古史方面怎样办呢?三皇五帝的系统当然是推翻了。考古学上的中国上古史,现在刚才动头,远不能得到一个简单的结论。思索了好久,以为只有把诗书和论语中的上古史传说整理出来,草成一篇最最的上古史的传说为宜。我便把这三部书中的古史观念比较看看,忽然发见了一个大疑窦——尧舜禹的地位问题。……诗经和尚书(除首数篇)中全没有说到尧舜,似乎不曾知道有他们似的,论语中有他们了,但还没

有清楚的事实；到尧典中，他们的德行政事才灿然大备了。因为得到了这一个指示，所以在我的意想中觉得禹是西周时就有的，尧舜是到春秋末年才起来的。越是起得后，越是排在前面。等到有了伏羲神农之后，尧舜又成了晚辈，更不必说禹了。我就建立了一个假设：古史是层累地造成的。发生的次序和排列的系统恰是一个反背。

这一种说法曾经被一些资产阶级的学者称道为伟大的发现。有此发现，遂否定了中国封建社会以前的一切古史记载和传说，中国历史只有西周后才可信，西周以前的一切古史或者是伪造，或者是神话，全不能相信，他们说大禹是一条虫，尧舜是乌有先生。那么，中国社会是怎样发展得来的呢？中国社会有没有经过氏族社会，有没有经过奴隶社会，这在古史辨派是不闻不问的，而且也不愿闻，也不知道问。只是专悍地说中国史自西周讲起，西周以前一切存疑，西周以前是一塌糊涂！

顾颉刚教授不承认他是作翻案的文章，他认为他已经掌握住客观真理，他已经认识到客观真实的古史，他说他要：“依据了各时代的时势来解释各时代的传说中的古史……如疆域、信仰、学派、人才时代的中心问题等都是解决那时候的古史观念的最好的工具。”下面他又举伯夷的传说为例，来说明他的古史学说的正确。从表面上看，他好像掌握了真理，因为他说历史是随着人们观念的改变而有所改变，这说明了历史学的阶级性。但他不是从历史唯物论的观点出发，他是一个彻头彻尾的唯心论者，他是说观念在支配着历史，在支配着历史传说，在支配着社会的变化。因为他是一个唯心论者，所以解决不了历史上的任何问题，历史学在他的手内，也就为他服务，他可以随意地说，但这也绝对和他的阶级利益

不发生矛盾。

顾颉刚教授后期学说主要的是“五德终始说下的政治和历史。”这是层累地造成的古史说进一步的发展，古史学玄学化了。层累地造成的古史说，只是说明了越往后来，古史越长，不能够很好地说明这层累地造成的道理。顾颉刚教授在这篇文章内说明了古史系统造成的唯心论的原因。他说中国伪造古史的运动到刘歆王莽而集大成，王莽为了篡位，刘歆为了帮助他的篡位，遂不惜伪造古史以证明“天命所归”。五德就是五行，顾颉刚教授以为自从邹衍把“五德终始”的学说，应用到政治和历史以后，中国的历史遂有一次有计划地大安排，根据邹衍的说法，自从黄帝以来，五德终始之序是：

黄帝——夏——殷——周——秦——汉  
土←—木←—金←—火←—水←—土

但是事情常有出乎意料者，到刘歆的世经出现，这个系统又完全变了样子。拿世经的说法和邹衍的说法来比，有如下的不同。第一世纪内不是五德相胜的次序，第二世纪把朝代伸长了。邹衍是“土木金火水”的次序，世经是“木火土金水”。世经的说法出来之后，成为五行说中的正统，成为偶像，成为五行说中的权威。

顾颉刚教授以为世经的五行说，代表着一种政治上的阴谋，王莽要篡位，刘歆为了帮助他篡位，在中国古史中给他找根据，在五行说的系统中给他找根据。顾颉刚教授说，他们共用了三种方法：

第一，援引古帝王为祖先，以见其有作帝王的身份。在这个方法之下，造成了他的自本及其所建立的九朝。

第二，援引唐虞的禅让为汉新的禅让，使得因历史的复演而成其帝业。在这一个方法之下，造成了他为虞后，及其受禅的事实。

第三,援引五行相生说,自居于土德,以承火德之运。在这一个方法之下,造成了种种的符瑞及沙麓崩等的故事。

顾颉刚教授以为五行说是邹衍创造出来的,他说在他的文章内,希望把“五行说起于战国的后期”,“邹衍是始创五行说的人”,这两个意思说得明白。他的希望成为事实了,他这样说了,而且相当肯定。他说邹衍是创造相胜说五行的人,而刘歆则是创造相生说的。邹衍为什么要创造相胜说的五行,他没有说得明白,刘歆为什么创造相生说,他说得很明白了。在相生说五行的系统下,又出现了一批假的古史,最显著的是“少昊”的出现,他说“少昊”是他们硬要插到古史系统中来的。但在左传及其他古籍中明明有许多关于少昊的记载,他说这是由于刘歆的窜改,因为左传是古文经,古文经全是经过窜改的。在相生的五行系统中加上“少昊”,才能轮到王莽作皇帝,不然就会缺了一德,王莽也就没有资格了。

顾颉刚教授这篇文字很长,有十多万字,我这千百字的说明,也许不够全面,但相信不会有大的偏差,因为我也曾经作过同样长的一篇文章和他讨论过。

### (三)

顾颉刚教授的全部古史学说及其主要的方法已如上述。他这些成就曾经得到一些资产阶级的学者喝彩,认为“层累地造成的古史说”是古史学上的伟大发现。十余年前各大学历史系的学生,也大多喜欢弄弄上古史,说说大禹是否是一条虫等等问题,“古史辨派”本身也沾沾自喜,认为自己真正对于古史有了贡献,至少给混乱不清的古代史扩清了一条大道。这些问题不弄清怎好下手研究

呢？果真有这么多的贡献吗？需要加以分析批判了。

首先，这一派的治学方法，彻头彻尾是唯心论者，他们丝毫不了解社会发展规律，武断地说，西周以前的古史，渺茫难稽。因为文献不足，因为我们的考古学远不够发达，中国古代史还有些弄不清楚的地方是有的。因为弄不清楚，就说是后人的伪造，是武断的主观论者。存在于一切书上的关于中国古代史的记载，如果我们能够掌握历史唯物论的方法，加以分析批判，我们可以找得出中国古代社会发展的规律。由于尧舜的禅让传说，我们可以很好的说明那是氏族社会的酋长选举制，而不能说那是儒家的伪造。相反，是酋长选举制的传说留下来，儒家以禅让制度去解释他，“古史辨派”的说法是本末倒置。由于大禹是水虫的记载，可以说明那是氏族社会的图腾崇拜。整个夏族是以龙蛇作图腾的，黄帝之名轩辕，是天鼋，鯀之化为黄熊，是三足鳖，相柳是九头蛇。由于这些图腾的崇拜，可以说明夏代的水患，可以推测夏代的农业，因为农业，水患和龙蛇崇拜是有关联的。仅仅说大禹是一条虫解决不了任何问题，把禹的天神地位打倒，把古史推翻，这造成古史的混乱，而没有解决任何问题。

其次，顾颉刚教授承袭了康有为的衣钵，使用着今文学派主观唯心论的方法，说刘歆伪造了古文经，伪造了古史。古书上，尤其是古文经上，凡是一切不合乎他们的说法的，全是刘歆的伪造。刘歆伪造的东西，详细算起来，曾多得惊人。康有为站在开明地主阶级立场，打算实行自上而下的变法，使中国走向资本主义社会，他幻想着一个理想的社会，就是所谓大同世界。大同世界是孔子的“三世”说法之一，是孔子的托古改制，因而他说孔子以前的历史全是由于托古改制，因而肯定孔子以前的历史全是不可信的。这没

有任何证据,也没有充分的理由,一些不是证据的证据是说先秦诸子普遍地在托古改制,刘韵王莽也在托古改制,他自己也在托古改制。多一个托古改制的人,就多一套古史的说法,这样改来改去,那有什么信史可言呢?我们必须明白,康有为不是在研究历史,他是在作变法运动,他以历史作为他的变法工具,可以改过来,改过去,他可以推翻古史,他可以伪造古史,因为他别有用心。顾颉刚教授也在用“托古改制”的方法讲历史,他们用“托古改制”来改造历史,你用“托古改制”的方法来讲历史,不是越讲越糊涂吗?

顾颉刚教授站在今文学派的立场来攻击古文,丝毫不明白产生今古文学的社会条件。今文经学在西汉是为地主商人阶级服务而倡大一统说,在晚清也是为开明地方阶级服务而提供变法,他们是主观的唯心论者,所以要自上而下的改革,他们以古代史作垫脚石,他们以抹杀古史,混淆古史来建立学派。

由于这种不正确的方法得出的结论,层累地造成的古史说,有没有学术上的价值呢?肯定的,没有。层累地造成的古史说根本不能成立,这不是层累地造成。后人不可能“造”古代史,根据一定的传说或记载而有所整理是有的,但这不是造成。尧舜的酋长选举,大禹的龙蛇图腾,夏代的父系家长制,我们根据古代史料分析研究,得出结论是合乎社会发展规律的。不能因为传说的稍有分歧,记载的稍有混乱,就说是后人伪造,就否定他。因为越是后来记载越多,史料就越丰富了,我们不能说,古代没有这些史料,后来有了就是后人的伪造。第一你不能肯定你现在能看到的古史料是古史料的全部,第二你不能肯定晚出史料是没有根据的,第三,也是最根本的,你不了解社会发展规律,没有力量去分析批判古史料而定是非。

因之“层累地造成的古史说”就一无是处了。如果说这是无原则的一层层堆上去的,一定会发现许多矛盾而不成系统,但我们的古老传说是有系统的,燧人,伏羲的传说,可以说明前氏族社会,尧舜禹的传说可以说明氏族社会,夏代传子的记载,可以说明着氏族社会晚期的父系家长制。如果是由于后人无原则地堆积,一定会次序颠倒,伏羲也许到大禹的下面。“层累地造成的古史说”这一“发现”,没有说明任何问题,没有解决任何问题。

“五德终始说下的政治和历史”一文,同样没有而且也不能解决任何问题。首先这没有说明五行学说的社会条件,因而也弄不清相生相胜两说的先后次序。五行说在战国,代表着新兴地主阶级的利益,它和历史结合,是要历史为他本阶级服务,它和政治结合,是为了巩固他本阶级的政权,这是新兴地主阶级的意识形态,新兴地主阶级是战国时代的产物,在中国史上是首次出现。过去的封建领主制,奴隶制等国家制度全不适合于这新的情况,于是改造历史,要托古改制,以满足新兴地主阶级的要求。顾颉刚教授的论文没有这种认识,因而他没有解决任何问题。今古文学的问题,不过是封建统治者内部的矛盾反映在思想上,执今文以后封古文还是站在封建主立场来反映另一批封建主而已。

由于以上的说明,我们可以充分认识,离开了历史唯物论的武器,是不可能解决任何历史问题的。顾颉刚教授生在半封建半殖民地的中国,接受了开明地主阶级的改良主义思想,又接受了买办资产阶级的实验主义的方法,造成了他的疑古说法,因而没有解决任何古史问题,反而造成了混乱。我过去也是受顾颉刚教授影响很深的一个,我曾经跟他读书多年,也曾经写过一些唯心论的文章,曾经和他合写过“三皇考”,也曾经用他一样的方法写过“西汉

经学与政治”，同样的不正确，等我作自我批判时再详细地说。

（原载《文史哲》1952年3月号，总第六期）

## 后 记

本丛刊主要收选改革开放三十年来发表在《文史哲》杂志上的精品力作(个别专集兼收 20 世纪五六十年代的文章),按专题的形式结集出版,先期推出《国家与社会:构建怎样的公域秩序?》、《知识论与后形而上学:西方哲学新趋向》、《儒学:历史、思想与信仰》、《早期中国的政治与文明》、《门阀、庄园与政治:中古社会变迁研究》、《“疑古”与“走出疑古”》、《考据与思辨:百年中国学术反思》、《中国古代文学:作家、作品与思潮》、《文学与社会:明清小说名著探微》、《文学:走向现代的履印》、《文学:批评与审美》等。

本册的编选工作由李扬眉同志承担。

在近六十年的办刊过程中,敝刊编排格式、体例几经变化,给编选工作带来了一定的困难,为使全书体例统一,我们在编辑过程中,对个别文字作了必要的规范和改动,对引文注释等作了相对的统一。其余则一仍其旧,基本上保持了原文的本来面目。

由于水平所限,本丛刊无论是在文章的遴选,还是在具体的编校过程中,都存在着种种不足,讹误舛错亦在所难免,敬祈方家读者不吝赐教。

需要特别说明的是,在当前市场经济大潮下,学术论文集因其经济效益微薄,出版非常困难。但商务印书馆欣然接受出版“文史

哲丛刊”，这种无私精神，实在令人钦佩。常绍民先生还就丛刊的整体设计提出了许多宝贵而中肯的意见，在此，我们表示衷心的感谢！

文史哲编辑部

2009年10月