

[▶ 当前讨论](#)当前位置: [首页](#) > [智识专栏](#) > [路新生专栏](#) >[参与论坛讨论](#)

请输入关键字

搜索

[百度联盟峰会](#)[▶ 全文搜索](#)

标题

与 或 搜索

[▶ 专栏速递](#)

顾颉刚疑古学浅论

作者: 路新生

路新生: 顾颉刚疑古学浅论

【内容提要】顾颉刚先生是我国现代“疑古”运动的代表性人物。顾先生的治学方法论有“中”、“西”嫁接的特点, 他所选择的中、西两端的代表, 一为胡适, 一为崔述。顾先生“层累说”受到了崔述较深的影响, 其治学方法也和崔述一样, 一方面能够将史事的“原始状”与“传衍状”相分离; 另一方面, 亦由于过分强调史料的“当下性”而忽视了史料的“滞后性”, 致使顾先生在疑古的具体操作中不免出现了某些误区。

【关键词】顾颉刚/疑古/方法论

一、顾颉刚疑古学方法论渊源及分析

在二三十年代的学术界, 将西方文化与中国传统文化相结合曾是一种带有一定的普遍性的认识。例如胡适1917年就在《先秦名学史》中写道: “非儒学派的恢复是绝对需要的, 因为在这些学派中可望找到移植西方哲学和科学最佳成果的适合土壤。关于方法论问题, 尤其是如此。”^①

在顾颉刚的治学中也同样有“中”、“西”的“嫁接”, 从方法论的层面看, 顾颉刚所寻找的嫁接的两端, 一端的代表是胡适。关于顾颉刚受胡适的影响, 这已成为学术界的公论, 故本文于此不赘。从“中”的一端来看, 对顾先生治学方法论影响最大的是崔述。崔在其代表作《考信录》中指出:

“世近则所闻详, 学深则所记多, 此必然之理而无可疑者也。然吾尚读《尚书》, 孔子之所序也, 乃仅断自《尧典》以下。其后五百余年, 有司马迁, 其学不逮孔子远矣, 而所作《史记》乃始于黄帝。至司马贞, 又后于迁者近千年, 其学亦益不逮, 乃为迁补《本纪》, 又始于伏羲氏, 前于黄帝者千数百年。下至于明, 世益晚, 其人如王世贞、钟惺辈, 学亦益陋, 而其所作《纲鉴捷录》等书乃反始于开辟之初, 盘古氏之时。是何世益远, 其所闻宜略而反益详。”^②

我们知道, 顾先生于1923年4月提出“层累说”之前, 曾有过一段求访崔著的经历^③。顾先生最初见到崔述的著述, 那是在1921年1月, 是由胡适借给他的。胡适有民国十年一月二十四日致顾颉刚函一通。^④在这封信中, 胡适建议顾颉刚全部翻刻崔述的《考信录》。顾接到胡的信后, 第二天(民国十年一月二十五日)便立即写了回信, 表示愿意标点《考信录》。事隔一周之后, 他已读完胡适所借给的《考信录提要》并复信给胡说:

“《考信录》已读两册, 大快。”^⑤过了两年多时间, 到了1923年4月, 顾先生提出了著名的“层累说”, 这一学说的核心有三: “第一, 可以说明时代愈后, 传说的古史期愈

长。……周代人心中最古的人是禹，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实状况，但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史；我们即不能知道夏商时的夏商史，也至少能知道东周时的夏商史。”⑥对比一下顾颉刚与崔述的说法，显然，顾说更加精彩，更加理论化，系统化了，而崔说则还比较直观和感性化。崔述“信经”而顾颉刚“疑经”，在这一点上崔顾二人有着本质的区别，这是在对比顾颉刚与崔述的说法时首先应当注意的。另外，顾说中根据第一、第二点抽象出来的第三点，也是崔说中所没有的，这也是顾说中最有价值的部分。它通过对于史事“原始状”与“传衍状”的两分的剥离，指明了后人可资利用的史料的最低限度。关于各传说古史期中被放大的具体人物，崔、顾二说也不尽相同。然而，从思维的指向上看，从思考问题的基本方法看，崔、顾二说存在着内涵上的叠合面：以今度古和世愈后却闻知愈详这两个崔说的“终点”，正好成了顾说理论展开的逻辑起点。顾先生的“层累说”所具有的那种理论思辨色彩和哲学的逻辑性、抽象性，虽然为时处乾嘉时代的崔述所不可及，但崔说中具备着可供顾颉刚进行理论总结的思想胚芽，这也是事实。崔、顾二说前后承继、嬗递、发展的思想轨迹是清晰可辨的。因此，有理由认为，顾先生的“层累说”是在受到了崔述的启迪，扬弃了崔述的基础上形成的。此亦正如钱穆先生所认为的那样：“颉刚史学渊源于崔东壁之《考信录》，变而过激，乃有《古史辨》之跃起。”⑦

二、崔述、顾颉刚方法论分析

“世益晚则采择益杂，时愈后却载记愈详”这一理论，是崔述分层次、有目的地对于“世代夸大”与“世代缩小”的各种历史记载进行考辨后归纳总结出来的一条最重要的规律，这也是崔述治学的理论基础和灵魂，在崔的全部思想体系中占有特殊的地位。崔有考信辨伪的实际操作，又有对这一操作过程自觉的方法论的总结与升华，这使得崔述在乾嘉学者中鹤立鸡群。乾嘉考据学者因受“论于虚不如证于实”⑧治学误区的影响，他们偏枯、少条贯、难发挥或者说不发挥，缺乏理论上尤其是方法论方面的总结。试看阎若璩那样的辨伪大家，从学识的渊博上看，崔述远不及阎。但对比《考信录》和阎的《尚书古文疏证》，阎著东一榔头，西一棒子的散漫无序、“博”而寡“约”、枯涩难于卒读，恰与崔著的条理清晰、纲举目张形成鲜明的对照。究其原因，重要的一点就在于崔有统领全局的方法论灵魂而阎氏于此阙如。

“崔述”在新文化运动中走红，这使得崔述及其方法论充当了历史进步的不自觉的工具。因此，指出并肯定崔述治学方法论的“历史影响”是必要的。但是，这与对崔述方法论本身所具有的理论内涵进行学术分析和评价还不是一回事。我们看到，正是从学术本体看，崔述方法论又是瑕瑜互见，而且是有着重大缺陷的。崔述的缺陷，主要表现在他不能全面、辩证地理解“历史”和“史料”这两个词的内涵及其相互关系上。

“历史”是什么？“历史”是业已逝去了的、客观上曾经存在过的人类一切社会活动和生存方式的总结。“历史”的第一属性，就是任何“历史”都不可能有“当下性”。当我们在说着“历史”这个词的时候，历史已经远离我们而去，它已经过去，消失，不再重现了。要让业已逝去、消失了的历史重新“再现”出来，只能借助于史料。那末，史料又是什么？史料是表现历史的素材。对于史料已经涉及或者说它所需要“再现”的那一段历史来说，它同样只能是后起的，它同样只能是“后人”对史实的一种“有意义的理解”，是后人对历史的一定程度的“复原”，因此也就是后人对史实的一种“诠释”。马革裹

尸，血流成河的历史场景作为曾经的“物化现实存在”，它不可能硬生生地直塞入历史家的头脑，而必须经历一个“内化”的过程。历史家的“叙述大部分是他们亲眼所看见的行动、事变和情况。他们简单地把他们周围的种种演变，移到了精神观念的领域里，这样，外在的现象便演成了内在的观念。”^⑨因为史料是外物内化的结果，是“理解”，是“复原”，是“诠释”，它就有而且不能没有后人的主观意识活动于其间。因此我们所谓的“历史”，也就总不外乎是客观史实见诸于主观的产物。在这里，后人的主观活动也就是“意义”的参与是重要的。因为“意义”自始至终伴随着史料，而且，也只有经过了“意义”的参与，经过了后人主观上对历史的“投射”，客观的历史才能显示出它的“意义”来。也只有到了这时，已经风干、僵化了的历史才又通过人们对史料的运用而重新“复活”。例如我们有一件古器，这件器的确存在过而且至今仍然存在。但在没有经过后人对它的考释、理解以前，在没有“意义”的参与以前，这件器只是一个“无意义的存在”，因为它只是一个“存在”，只是一个“物件”，还没有经过一个被脑皮质“消化”的过程。以此，它不“说明”任何问题。而只有当考古家或历史学家参与了对这件器的考释之后，把他们的主观投射到了这件器、这个曾经的历史存在之上，这个历史存在才变成了“史料”。也只有到了这时，这一历史存在才是一种“有意义的存在”。然而，一旦有了人的主观意识的参与，历史的真相便不能不因此受到程度不同的影响而“失真”。即便是实物性的史料，即便是一件古器，只要它成为了“史料”，它也同样不能不因为有了考古家或历史学家对它的诠释而产生某种程度的失真。那末，那些由人“记载”而来的史料，其主观性也就更加强烈，“一个属于不同文化的历史家，他个人所特有的语调，不是他所记述的那些时代的精神。因为这个缘故，李维书中让古罗马君王、执政和统帅们演说，好象是李维时代的聪明的辩护律师在演说，而与古代的正统传说形成显著的对比。”^⑩但是，指出这一点，并不是说史料就全然不反映史实，也不是说对于史料就可以无限制地怀疑。正如黑格尔所指出的那样，伯利克理的演说，虽然系由修昔底德所叙述，它却“终究和演说者的性格相差无几”，“历史家放在他们嘴里的种种说辞，并不是虚悬假设的自觉。”“作家的精神和他记述的那些动作的精神，是一般无二的。”⁽¹¹⁾

以此我们来看崔述的方法论。崔述的方法论之长，在于他能够将史籍的最后“定本”与它的最早“原本”相比较，寻出其中的不同与变化，并将这种不同与变化放在一个“动态”的、不断发展着的历史背景下来加以考察。能够看破这一点，并以此作为考信辨伪的“一种”手段，在一定的场合，一定的条件下是可以成立并行之有效的。根据时代的先后，追踪某一史事在不同时代的史籍中所发生的不同记载，这就为后人探讨其中的原因提供了一种辨析的思路。但是，指出“世益远，其所闻反益详”这样一个事实，并不能证明世益远，其所闻必然不得“反益详”，更不能证明“世益远，其所闻反益详”这个事实就一定是由于作伪造成的。换句话说，造成“世益远，其所闻反益详”这样一个事实的原因是多方面的。我们看到，正是在这关键的“临界点”面前，崔述往前多走了一步：他在“世益远，其所闻反益详”这句话中加上了一个“宜”字和一个“反”字，这句话变成了“世益远，其所闻宜略而反益详”。这样，崔述就首先排除了后人得以知晓前人所未曾知晓之史实的任何可能性。与此同时，崔述又将造成“世益远，其所闻反益详”的原因，完全归结到了主观作伪之上。这样，崔述就将历史上的某种成伪现象（对史实的“增添”与“削减”，“扩大”与“缩小”，至少有一部分是作伪造成的。）夸大为一种普遍现象，并将对此现象的辨析上升为一种具有方法论意义的“普通规律”，广泛地，毫无限制地运用到了所有的辨伪领域。崔述的这种“理论升华”是大可商榷的。我们当问，为什么世益远，其所闻就“宜”“益略”？难道世益远，其所闻就不可以“反益详”吗？这里，问题的核心就在于：“前人”所未曾掌握的史料后人能不能掌握并加以利用？对此崔述的回答是否定的。在崔述看来，关于某一件史事，一经记载，它就凝固了，就不可以再变化了。如果后人的记载与前人不同，这在崔述看来就是作伪。崔述完全排除了后人可以掌握新史料

的任何可能性。这样，崔述就犯了一个绝大的错误。因为从逻辑上说，史实是一个客观存在，因此它是一个“定数”；而史料则是历史的“外物”“内化”于人的主观的结果，是意识“投射”于历史的结晶，这种“内化”与“投射”，因其比历史本身“慢了一拍”，因此它是“后起”的。而这种后起的史料，其中一部分虽然会被历史的大潮冲刷得永远消失，但另有相当的部分，只是暂时被“湮灭”，随着时间的推移，它会“愈来愈多”地重见天日。相对于“常数”的历史来说，史料永远是一个“变数”。因此，从理论上来说，史料“愈来愈多”地被发现的可能性是存在的。那么，能够“愈来愈多”地掌握史料的就只能是“后人”而不是“前人”了。这是由史料本身的那种只能随着时间的推移而“愈来愈多”地被发现的性质所决定的。从历史的实际来看，世益远其所闻“反益详”的情况也是大量存在的。金文甲骨文的发现，明清大库档案的面世，这些都是“世益远”其所闻“反益详”的绝好例证。《老子》一书的版本变化经过也完全证明了这一点。《老子》一书，魏晋以来流行的版本是王弼注本和河上公注本。北齐武平间开项羽妾冢，得《老子》抄本，时寇谦之又有所传安丘望本，仇狱又有所传河上丈人本。至唐初，傅奕遂据此数种《老子》版本，校订为《老子古本篇》。清末，在敦煌石室发现了《老子》的六朝写本残卷及唐代写本残卷，罗振玉据此作《道德经考异》。而1973年长沙马王堆汉墓又发现了汉初抄写的帛书《老子》甲、乙本，近人据此对《老子》一书的版本及内容再作研究，再出新论。整个《老子》一书的版本变化经过，不仅完全否定了崔述的“世益远，其所闻宜略而反益详”这一“定律”，而且从某种程度上恰恰说明：“世益远”其所闻便应当“反益详”，而且的确是可以“反益详”的。关键就在于身处“世益远”的后人的确掌握了新史料。

以崔述之得失我们再来反观顾先生，首先，我们看到，顾先生的理论，在辨伪学的一定范围内同样不失为一种有效的理论。例如，顾先生在整理孟姜女传说的演变，歌谣、戏剧经过传衍以后与它们原始状的差异等等方面，顾先生都有一些坚实的论证。对于某些原始状的概念何以会“增累”或者说“变形”的原因，顾先生提出了一个“民情论”，认为百姓的喜好也就是民情的去取，会形成一种“集体的无意识”，从而会推动某种概念的“增累”或者说“变形”。这种观察问题的视角是很独特，也是很尖锐的。顾先生的这种方法，后来被童书业、杨宽等先生用了去，组成了《古史辨》第七册的理论骨干，这是顾先生的影响。只是顾先生本人，后来在涉及到的某些具体的辨伪领域时，却过多地将着眼点对准了个人，反而忘记了他的“民情论”。对于史料，顾先生在细心梳理的过程中同样能够看出它们的渐渐演变也就是渐渐累增，古代中心人物由于后人的溢美与加恶而走样变形，这个“放大”或“缩小”的轨迹被顾先生鲜明地点出，这对于当时头脑中盘据着“自从盘古开天地，五帝三王至于今”的传统意识的中国人来说，的确是凿破鸿蒙之论。在究竟应当怎样准确地把握与评价历史人物上，顾先生的理论将“原始状”与“传衍状”相剥离，并提醒我们注意史实的“原始状”，这一理论所具有的启发性也是毋庸置疑的。

“层累说”作为“一种”史料整理和考信辨伪的方法是可以成立的，也是富有创见的。但顾先生也和崔述一样，他过分夸大了这一方法论的有限性而将它上升成了一种具有“普遍意义”的“规律”，并将这种方法无限地运用到了所有典籍的辨伪，甚至扩大到了对“历史”的“辨伪”上。其结果，顾先生便也和崔述一样，使其辨伪学方法论本身出现了某些罅隙，这一点，比较集中地体现在顾先生对观念上的“伪史”与“客观上”的“伪史”的混淆上。

辨伪中存在着辨别伪史书和辨别伪史事之分，伪史书和伪史事，一为观念上的伪，一为史实的伪，二者是不应该混淆的。顾先生自己实际上曾经认识到这一点。但顾先生后来在辨伪的具体操作上却每每将伪史书和伪史事相混淆，并每每夸大了伪史书的作用和意义。伪史书可以造成人们“观念上”的伪史，但这决不足以成为判断历史本身伪还是不伪的根据。以人们所熟悉的历史人物来说，例如，因为后人的虚美或加恶，尧、舜、禹于是

成了最理想的圣人，而桀、纣则成了罄竹难书的恶魔。这种“层累”形成的不符合历史真相的情况的确存在，这形成了人们观念上的伪史。但这并不等于说尧、舜、禹或桀、纣本身不存在。将人们观念上层累形成的不符合历史真相的情况予以揭露，并将后人附加的成分与真实的历史相剥离，这是应该的。但如果无限扩大“观念作伪”的意义，并进而将观念上的史与客观上的史相混淆，因否认前者的不确定而否认后者的存在，这就陷入了历史虚无主义的泥沼。顾颉刚说：“从伪书引渡到伪史，原很顺利。有许多伪史是用伪书作基础的，如《伪古文尚书》，《古三坟书》，《今本竹书纪年》等。中国的历史，普通都知道有五千年，但把伪书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’！想到这里，不由得激起了我的推翻伪史的壮志。起先仅想推翻伪书中的伪史，到这时连真书中的伪史也要推翻了。”(12)

这个观点中显然有着胡适的影子，它也正是顾先生将观念上的伪和史实的伪相混淆而得出的。但顾先生此说是自相矛盾的。因为顾先生在写上述话时已经看到了大批田野考古出土的文物，(13)顾先生也已经确知甲骨金文的存在并已经知晓它们是商周的遗物，这样，顾先生却对中国历史的时限下了一个“实在只有二千余年，只算得打了一个‘对折’”的结论，这个结论显然与顾先生的所见发生了严重的不合。按照顾先生的说法，根据史料的当下性，“我们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。我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史。”从可资利用的史料的最低限度来看，这一说法是正确的。但顾先生的不足在于他无限夸大了史料的这种当下性，使得“至少”能知道变成了“只能”知道。顾先生的这种过分强调史料的当下性，而没有看到史料“滞后性”的认识误区，致使他对于带有传说性的古史作出了否认的结论。在中国，传说性的古史所涉及的历史范围，主要是上古史和夏朝的历史，也就是说，主要涉及的是文字产生以前的历史。在文字产生以前人类就已经存在，这一点，想必顾先生决不否认。那末，在文字产生以前，先民们也必要传衍他们的历史，这种传衍，只能依靠口耳相传为主要的甚至是唯一的手段。实际上，相比于已经踏入文明门槛，已经自觉了“造伪”的文明人来说，远古先民的传说倒可能更加淳朴，更加“真实”。例如，与大汶口文化、龙山文化和殷周早期的东夷文化处于同一发展时期的古彝族文化，“从人类始祖希母遮之时，直至撮侏狻之世，共有三十代人。此间并无文字，不过以口授受而已。”(14)古彝族人“对于父系的世次可以追溯很远，一般都在几十代以上。”一直到1949年以前，“每个彝族男孩都必须从小会背诵父系家谱。”(15)如果说古彝族因此而形成他们的“写定的”“典籍”，并由此种典籍再形成他们的“历史”，那末，不能因为这种典籍的后起性，即不能因为这种典籍是由口耳相传而来就否认它的可靠性，更不能因此而怀疑到古彝族人历史的可信性。但是，我们看到，在如何对待传说中的古史问题上，顾先生却恰恰因为过于强调了史料的当下性而作出了否定性的判断。在《古史辨》中，顾先生曾多次指出“神农、黄帝不过是想象中的人物。”(16)禹是带有神性的人物(17)，并认为整个夏代的历史是由神话传说演变而来。(18)但是，王国维在作于1925年的《古史新证》中指出，根据《秦公簋》、《齐侯罇》这两件春秋时的器铭文，参照《诗·商颂》的记载，可知“春秋之世，东西二大国无不信禹为古之帝王。”顾先生是想要用考古材料来作结论的，对于《秦公簋》、《齐侯罇》这样的器，顾先生应该能够得到，王国维先生的《古史新证》，顾先生也应当知晓，但顾先生对此都未予以利用，却作出了对传说中的古史和人物的否定性的判断，这就使得顾先生的结论下得过于偏激了。

三、《五德终始说下的政治和历史》：顾颉刚辨伪学内容的一种甄别

《五德终始说下的政治和历史》，是1935年顾先生发表于《古史辨》第五册上的一篇文章，在顾先生的全部疑古著述中占有重要地位。顾先生就五德终始说的缘起和衍布进行

了详尽的考察。文中顾先生对于观念意识演变的源流及其作用的分析有非常独特的视角，提出了一系列发人深思的问题。例如，顾先生在谈到五德终始说在汉初的实行与汉初社会实际之间的关系问题时指出：董仲舒建立三统说并不是他个人的突发奇想，而是有着当时的社会需要背景的。当时的社会需要，“就是‘行夏之时’”。因为一方面，汉初的统治者有着汉代是“继夏统”而王的政治要求；另一方面，汉初又是一个历法极为混乱的年代。为什么推气运，改历法在汉初那样盛行，汉初何以能够顺利地利用五德气运来运作政治，顾先生在这里提出了“民情”这样一个要素，并将改历法和汉代的政治需要结合起来进行考察。顾先生这里的论述非常深刻。就《五德终始说下的政治和历史》一文来看，关于秦到汉初间的那一部分，顾先生的叙述无疑是最出色的，它使人明了了弥漫于秦到汉初间的五德终始说怎样左右着当时的政治。

当然，《五德终始说下的政治和历史》一文，顾先生的论述也有不足。顾先生的不足在于他往往偏离了自己所主张的“演进说”的轨道，最典型的例证就是顾先生坚持邹衍创始五行说和刘歆造伪说。按照“演进说”，看待历史的视角主要不应放在个人身上而应当对准“过程”本身。而顾先生所坚持的邹衍创始五行说和刘歆造伪说，恰恰忽略了“过程”，不恰当地夸大了邹衍和刘歆个人的作用。

1. 巫史文化：五德终始说的思想源头

《荀子·非十二子》说：“略法先王而不知其统，犹然而才剧志大，闻见杂博，案往旧造说，谓之五行，甚僻违而无类，幽隐而无说，闭约而无解。……子思唱之，孟轲和之，世俗之沟犹瞽儒讙讙然不知其所非也，遂受而传之，以为仲尼子游为兹厚于后世，是则子思、孟轲之罪也。”

《荀子》此说是典籍中有关五德终始说起源的最早记载。荀子的这一段话中“案往旧造说”五个字最为关键。顾先生在解释其涵义时认为：“从荀子眼光看来，这五行说是案了往旧之文(或传闻)杜造出来的，其说甚僻违，甚幽隐，甚闭约。”(19)我认为，顾先生的这一解释不尽符合或者说偏离了荀子的原意。荀子的“案往旧”不能说是案了往旧之“文”，更不能说是案了往旧的“传闻”，而应当将其理解为五行说的缘起是有历史资源为之根据的。所以，荀子的“造说”的“造”字，也就不能理解为是哪一个人在那里“杜造”出一套五行说，而应当理解为某一位思想家根据以往业已存在的历史资源对五行说的“造就”。在文章中，顾先生一再强调邹衍“自己造出整整齐齐的一大套五行说，用之于历史上，说明历代的符应及其为治之宜，这是很可能的事。”(20)“五德转移说是邹衍创造的。”(21)这使我们觉得，顾先生重“造说”而轻视了“往旧”，也就是说，顾先生重视的是邹衍个人的造伪(造说)作用，而没有将五行说的缘起看作是一个“演进”的过程。我认为，五行说的起源，如果到上古时的“巫史不分”中去寻找，从“史”所留给后世的历史资源中去探讨五行说的缘起，这样似乎更加符合历史的真相。

自从人类从现实的需要中创造出文字以后，被马克思称之为“真正的分工”——体力劳动和脑力劳动的分工出现了。与此同时，最早的“脑力劳动工作者”——僧侣也产生了。我在本文中将僧侣一概称为“巫”，因为僧侣的最初职能是进行占卜，用以知天象，定人事；而巫史不分，则是指最初的“巫”和“史”的职能的统一。巫史不分以及巫史掌握并垄断“教化权”，这在人类文明发展史的初期，是一种普遍存在的现象，徵之于古代东西方如古埃及、两河流域巴比伦、古印度以及希腊、罗马莫不皆然。(22)揆之于中国的史实尤其如此。

在文字学上，“史”的本义是指史官。河南城子崖夏文化遗址中出土了十六块经过烘烤的卜骨，推想夏代已有了从事占卜的史官。史官之名，卜辞中载有史、作册、大史、小史、御史、卿史等，从甲骨文、金文中的大量史料看，“史”与“巫”、“祝”职司相类，他们都是掌天象、卜吉凶、定人事的官吏。所以，“巫史不分”，这在中国也是一个通则。这种认识，直到东汉时人们还有论述。王符《潜夫论》：“巫史祈祝者，盖所以交

鬼神而救细微尔。”(23)

巫史不分，巫史同时又垄断着教化权。举凡与文字有关的工作如定历法、记事、作册命、制禄命官等等都掌握在史官手中。典、谟、训、诰等一切文书，均秘藏于官府也就是垄断于史官之手。《尚书·多士》：“惟殷先人，有策有典。”“学在官府”，民间无书，惟官府有书；民间无学，惟官府有学。在中国，社会经济的命脉在农业，春耕夏种，秋收冬藏，农业的操作又全在历法的指导下进行，这样，制定历法、报道农时之权，也就当然掌握在了巫史手中。这正如《国语·周语上》所说：“古时候大史依照时令察看土情”，“阳瘳愤盈，土气震发，农祥晨正，日月底于天庙，土乃脉发。”巫史主知天道，月落日出，朔望交替，四时变更，周而复始，天道的这种“循环”，是当时的人类对天体的运动和变化所仅能达到的最高认知水平，巫史的认识不可能超过这一水平。他们不仅据此制定历法以适应自然，而且这种通过观察自然后得出的结论，反转来也深刻地影响着巫史本身，它成为巫史的历史观和方法论。“循环论”的历史观和方法论，以天象定人事的认识论，这是巫史留给后世影响最大的两笔文化遗产。春秋以后，随着王室的衰微，学在官府的局面被打破，官府豢养的巫史逐渐地散布到民间。在这一过程中，巫史也将他们的历史观、方法论传播到民间。这其中以天象定人事应当是史官文化对于民众最具影响力的思想之一。《左传》和《国语》中都载有晋、齐、鲁、秦、陈、卫、楚等诸侯国筮占的实例。(24)这些筮占的实例，虽然并不全部由史官来操作，但从筮占发生的源流上来看，筮占起源于史官文化应当是没有异议的。后起的“五德终始说”最早的精神源泉正在于此。有了这样一层基础性的铺垫，到了战国时才会有邹衍一类人在先前历史资源基础上的“创建”五德终始说。因此，上述对于上古时代巫史不分的论述，便也可权当是对于顾先生“邹衍‘创建’五德终始说”的一点补充。

2. 刘歆造伪说商榷

关于刘歆造伪一事，顾先生盖因受康有为《新学伪经考》影响太甚，所以，顾先生所论，亦就不免如康有为《新学伪经考》之有容商榷者。

顾先生刘歆造伪说之不确，举其荦荦大者，约有数端：

(1)顾先生过于凸现了王莽对于古文经学的重视，而忽视了王莽对今文经学同样要加利用。就今文经学和古文经学两家来看，王莽在篡汉的过程中使用最多的还是今文。顾先生自己所引用的史料虽然一再证明了这一点，但顾先生一味强调的却是王莽对古文经学的重视，似乎惟有古文经学是王莽篡汉的帮凶。顾先生将今文经学和古文经学视为冰炭难容的两家，他尤其没有看到在王莽时代已经非常明显地存在着的今古文经学两派的“杂采互用”亦即今古文经学的“合流”。例如，顾先生曾经指出了王莽时代“杂用”今古的两条例证：一条是平帝四年太保王舜等人所上的奏言；一条是王莽自己的杂用今古。关于王舜的奏言，顾先生文第513页引王舜说：“《春秋》列功德之义。太上有立德，其次有立功，其次有立言。惟至德大贤然后能之。”王舜所说“太上有立德，其次有立功，其次有立言”，引自《左传·襄公二十四年》。《左传》此说《公羊》、《谷梁》无载，而王舜谓“《春秋》”云云，是王舜不仅“杂采”了《左传》，且认为《左传》是“传”《春秋》的。关于王舜，顾先生特意指出了他是王莽的“腹心”，这说明，即使在王莽集团的内部，本来也就存在着“杂用”今古的倾向而非视今古文经学两家为水火不容。关于王莽那一条，顾先生文第522页引王莽说：“《尚书·康诰》：‘王若曰：孟侯，朕其弟，小子封。’此周公居摄称王之文也。《春秋》：‘隐公不言即位，摄也。’此二经，周公、孔子所定，盖为后法。”王莽“隐公不言即位，摄也”语，引自《左传·隐公元年》。此语《公羊》、《谷梁》亦无载，而王莽谓“《春秋》”云云，是王莽也不仅“杂采”《左传》，且也同样认为《左传》“传”《春秋》。我们曾经指出，就价值观来说，今古文经之间并不存在根本的抵牾而是基本的一致。这是今古文经两家能够最终“合流”的内在根据。今古两家的合流，早在汉初贾谊时就已初露了端倪，下至于汉中叶张敞、眭弘乃至于

汉末严彭祖、龚胜、翼奉、杜邺均“杂采”古文入今文，这才有了东汉时郑玄的古文为主，兼采今文，遍注群经，也就是最终实现了今古文经的合流。就王莽这样的政治家来说，学术不过是他们的政治工具而已，无论今文、古文，有用辄可，“家派”云云，无所计耳。

(2)关于《周礼》。顾先生文第522页指出，在王莽居摄三年(公元8年)所说的一段话中“最重要的一句话是‘发得《周礼》以明因监。’《周礼》这部书，大家相信是周公致太平之迹，然而溯其来源则由于王莽的‘发得’。”但就在顾先生文第515页就曾经指出，早在平帝四年(公元4年)时公卿大夫博士议郎列侯九百零二人所上的奏言中就已经提到了《周礼》。该奏言谓“谨以六艺通义经文所见，《周官》、《礼记》宜于今者，为九命之锡。臣请命锡!”按顾先生所引公卿大夫博士议郎列侯九百零二人提到了《周礼》，是《周礼》当时已尽为天下人所知的明证，绝非王莽、刘歆伪造。又上述大臣提到《周礼》时已较公元8年早了4年，是顾先生文第515页所引已否定了他自己第522页所得出的“《周礼》这部书，溯其来源则由于王莽的‘发得’”的结论。

(3)刘歆《移让太常博士书》中曾经提到“书缺简脱”四个字，并谓汉武帝所下诏书亦曾以此四个字发感叹。顾先生则说：《史记·儒林传》中原无这四个字，刘歆“为要证明《六经》的不完全，不惜杜造了‘书缺简脱’一语增加进去。”(25)我们看《史记·儒林传》中的武帝诏书，的确无此四字。但《儒林传》说：“及至秦之季世，焚诗书，坑术士，《六艺》从此缺焉。”这里，太史公“《六艺》从此缺焉”之义甚明，与“书缺简脱”是同一事的两种说法。是故“书缺简脱”这四个字绝不是刘歆凭空杜造，刘歆的所说是符合太史公原意的。

(4)《移让太常博士书》：“及鲁恭王坏孔子宅，欲以为宫，而得古文于坏壁之中，《逸礼》有三十九，《书》十六篇。天汉之后，孔安国献之。遭巫蛊仓卒之难，未及施行。”顾先生驳刘歆“这一段话很不可信”，顾先生举了三条理由：“其一，《史记·鲁恭王世家》无坏孔宅壁得古文经事，司马迁是尊信《六艺》的，他也曾讲业齐鲁之都，使有此事，不应不载。其二，司马迁作《孔子世家》，云‘安国为今皇帝博士，……早卒。’那么，当他作《史记》时，安国已死了；司马迁且不及巫蛊之难，而谓孔安国能看见吗？其三，鲁共王死于武帝元朔元年(西元前一二八)，到征和二年(前九一)巫蛊事起，已历三十六年了；汉武帝时很崇奖经学，如有此事发生，为什么要延迟到三十年后而始献上呢？”(26)

今按，顾先生所举三条理由皆来自康有为，然皆疲软很难成立。

其一，《鲁恭王世家》是太史公安排在《五宗世家》中的一篇。细绎《五宗世家》全篇，太史公之意，只是要写出原传主的风貌特色来，而并非想要写出太史公自己知道些什么。故与传主的风貌特色无关者，司马迁不必事无巨细，载之无遗。鲁恭王的所“好”在“治宫室园囿狗马”，在“季年好音，不喜辞辩”。《汉书》载其坏孔子宅，欲以为宫，正符合鲁恭王的所好与特色。孔壁出了几部古文，孔安国得到了，这在所“好”本在“治宫室园囿狗马”的鲁恭王眼中不过是小事一桩。若是鲁恭王对此事很在意，那倒是不符合鲁恭王的所好了。所以，司马迁不载，不足以说明班固就不可以载，更不能证明班固所载就是伪造。其二，关于《史记》所云孔安国早卒一事，顾先生以为此条是证明安国未得古文的“铁”的“内证”。但对于此事阎若璩《尚书古文疏证》引用荀悦《汉纪·成帝纪》早已辩明：安国所得古文，并非安国亲献之，而为安国的后人所献。(27)荀悦，东汉史学大家，更与刘歆了无干系，《汉纪》亦为有关汉代重要史著，故荀悦所言必有所本。且再看刘歆《移让太常博士书》谓安国得古文于孔壁，当众言之凿凿。若是刘歆在这件事上敢于撒谎，那些对他恨之入骨的博士早已不放过他了。刘歆言之，博士听之而不辨，这正是证明安国得古文于孔壁一事必是真实之事的“铁证”。是故即使刘歆一时误记了献书年代，但因“基本事实”具在，故博士亦听之而不辨耳。其三，顾先生所举第三条，亦因阎

若遽所辨安国后人献书一事而可释然不辨。

(原载《华东师范大学学报》(哲社版)2002年第1期01)

注释:

- ①《先秦名学史》第9页《导论》。
- ②《无闻集》卷三,《曹氏家谱序》
- ③《我是怎样编写〈古史辨〉的?》
- ④⑤⑥见《古史辨》第一册,第19、28、60页。
- ⑦《八十忆双亲》第167页。
- ⑧王鸣盛《十七史商榷·序》
- ⑨⑩(11)黑格尔《历史哲学》,三联书店1958年版,第39、45、41页。
- (12)(13)(16)《古史辨》第一册《自序》第43、57、58页。
- (14)(15)冯时:《山东丁公龙山时代文字解读》,《考古》1994年第1期,第38页。
- (17)《讨论古史答刘胡二先生》,第一册,第106页。
- (18)见顾颉刚、童书业《夏史三论》,载《古史辨》第七册下。
- (19)(20)(21)《五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》第五册,第408、410、417页。
- (22)因限于篇幅,此问题在这里不能展开,当另作专文讨论。读者可参阅阿甫基耶夫《古代东方史》(三联出版社1957年版)。谢德风译阿庇安《罗马史》上卷。(商务印书馆1963年版)。《(前)苏联大百科全书》(俄文版)“大祭司条”。科瓦略夫《古代罗马史》(王以铸译,三联书店1957年版)。玛什金《古代罗马史》(俄文版)。
- (23)《潜夫论》,上海古籍出版社1978年版,第355页。
- (24)见谢维扬《至高的哲理——千古奇书〈周易〉》,三联书店1997年版,第91页。
- (25)(26)《古史辨》第五册,第529、529-530页。
- (27)见《尚书古文疏证》,上海古籍出版社1987年,第141页。

最后编辑: 王应宪 发布时间: 2005-12-22 论文来源: 智识学术网

【投稿】 【打印】 【关闭】



请输入关键字

搜索

[百度联盟峰会](#)

相关文章

- 什么是启蒙运动——以卢梭为个案的回答
- 《学术月刊》2007年6月号目录(总第457期)
- 历史学家的民族意识和文化关怀——读《抗战时期史学研究》
- 《学术月刊》2007年5月号目录(总第456期)
- 《学术月刊》2007年4月号目录(总第454期)
- [首发]史学史研究需要自己的理论与方法
- [独家][e首发] 阮刻《礼记注疏》并非最佳版本(下)
- [独家][e首发] 阮刻《礼记注疏》并非最佳版本(上)
- 从钱穆的中西文化比较看他的民族文化观
- [e首发]《明实录》研究述要

学友评论

发表评论:

€ 匿名 标题:

注册 知识论坛

评论内容:

※您要为您所发的言论的后果负责，故请各位遵纪守法并注意语言文明。

发表

查看