

拉曼大學

中華研究院中文系

傳統與革新：疑古時代之史學觀

科目編號：ULSZ 3078

學生姓名：梁家逵

學位名稱：文學士（榮譽）學位

指導老師：方美富 師

呈交日期：二〇一五年四月三日，星期五

本論文為獲取文學士榮譽學位（中文）的部份條件

目次

題目	甲
宣誓	乙
摘要	丙
致謝	丁
第一章 緒論	一
第二章 古史辨之淵源	一〇
第一節 一個人的時代	一一
第二節 時代的潛在推動力	一九
第三節 雜亂無章的學者感化	二八
第三章 《論語》與古史辨	四〇
第一節 超越儒學的《論語》	四二
第二節 「非科學化」的《論語》運用	四七
第四章 《老子》與古史辨	五八
第一節 攷證《老子》的三個階段	五九
第二節 《老子》與三個階段的糾纏	七六
第五章 總結	八四
參攷文獻	
後記	

圖表

表【一】：老子攷單篇論文與著作的數量·····	五
表【二】：攷證老子其人的三種主要論點·····	六〇
表【三】：攷證《老子》其書的兩種主要論點·····	六一
表【四】：梁啟超七項疑點的「存在形式」與「思想氛圍」·····	六三
表【五】：梁啟超與張煦「存在形式」與「思想氛圍」的對比·····	六五
表【六】：馮友蘭與胡適論證《老子》的論點比較·····	六九
表【七】：未證實的論點與胡適所言之「丐辭」·····	七七

傳統與革新：疑古時代之史學觀

宣誓

僅此宣誓：此論文由本人獨立完成，凡論文中引用資料或參攷他人著作，無論是書面文字、電子資訊或口述材料，皆已具體標明出處，並且詳列相關的參攷書目。

姓名：梁家逵

學號：11ALB05890

日期：二〇一五年四月三日，星期五

摘要

顧頡剛（一八九三～一九八〇）是中國史學的典範人物。其所編的《古史辨》七冊引領了中國近代史著名的疑古思潮，不僅破解了傳統學說一直以來的神秘面紗，更塑造了典範（paradigm）讓中國歷史得以重建。整體帶來的改變與近代中國所強調的「革新」與「打倒傳統」的口號，可謂相互對應。可是，若回顧其本身所引領的疑古思想的演變，卻可尋得多方面教化留下的痕跡，而非純粹以「革新」為主。除了有著新文化運動民主與科學精神的洗禮，更有著晚清傳統的文化熏陶。因而，雖言其於時代中帶來的改變是無可否認的，但當中又多處有著傳統的影子，讓整體改革的定位極為模糊。整體的思潮既不是「革新派」一份子，也不是「保守派」一份子，但是卻能震撼近代中國史學界近數十年，讓人不得不對此現象進行反思。為了解其中之緣故，重新界定顧氏於傳統與科學環境之間的互動就成了必須，但需避免以其辯古之法為探討對象，以免在古史辨方法的討論上有所糾纏。從中，探尋顧頡剛與古史辨所體現出來的求真治學風格，以及與時代之間的對應。

關鍵詞：顧頡剛；古史辨；革新；傳統；科學精神

致謝

致謝之措辭雖常用，但若寫成一文則非易事。其難處有三：【一】以文字所表達的謝意總有浮誇之處，易使人覺其不實；【二】以禮致謝，無論是為作輯又或鞠躬，以文表達並非不可，但無論辭藻再華麗，也難以替代一輯一躬；【三】若要完全致謝，需從零開始，豈是一文所能云？今三難之下，致謝之文必然體無完膚，剩下的莫過於始終未減的真誠，也是此處將一貫而至的真理。

古有三拜成禮，今之致謝亦以三拜而成禮。第一拜，當及恩師——方美富師。若云對師之致謝，腦海最為深刻的，就屬《猶記風吹水上鱗》裡余英時對其恩師——錢穆之情了。其與恩師之間的學術磨合，細微而又不失真實，親切而又不失莊嚴。今致謝之文雖與其書有著遙不可及之勢，但有一事卻有自信可及《猶記風吹水上鱗》，即一一對恩師之真誠。對恩師的真誠，表現的不僅僅於禮，更是學術上的成長。今論文之成若非恩師之勸，恐連成形都成了一個難題。每每見恩師提醒諸位弟子：「每個人一天都有二十四小時，用在哪裡看得到」，總覺慚愧萬分，而埋頭苦讀。而論論文之雛形，每一個部份幾乎都有恩師所批之處，若有評論，皆有書籍之補充（書籍之多已不容許今一一敘述）。今之成文，無論行文又或者是論證，用余英時對錢穆的話來表達就是，每一次都是本身的「小扣」，而恩師「大鳴」之。甚者，若要追朔，今能於論文上寫得一二，更是因恩師早期之勸，不曾忘其勸曰：「要養成寫長文的能力，發現您的草稿圖比回答的來得更好，長遠就會成問題」。若非恩師細心之引領，後果早已深不可測。今，第一拜，非方美富師而不成。

今之第二拜，則為父母。一般而論，皆言父母之包容心。但此文絕不言此心，因若論父母包容，則是云父母不懂子女之所為，而又不能有所對應，最終只能為之包容。故家中父母並非包容，而是對成長的過程有著絕對的了解，進而對在金寶的不孝子給予鼓勵與支持。無論是物質上的，又或精神上的，父母的鼓勵與支持是成長的又一推動力。若說恩師是為引領，父母的鼓勵與支持則是促進前進步伐的因素。今若此推動力不再，成長的曲線恐怕就會變得崎嶇不平。今，第二拜，父母也。

而今之第三拜，則當為友人。論文期間，相互扶持，如實指出各自優劣之處，同為論文不可豁免的一個部份。三年大學，且不論各自成長如何，但必然能相互指出各自為文的強弱之處，從而形成相互督促之勢。除了下筆之時的意見，論文裝訂前夕，若非友人多次幫忙審核與給予相關意見，瑕疵之處必難盡除。今，第三拜，友人也。

三拜，禮成，文畢。

第一章、緒論

「從這一辯論¹中可以得到不少有益的啟示，使我認識到，論證的方法必須是實事求是的。廖仲愷提出的論證方法，既要有直接證據，又有外國相似制度作為旁證，是可取的……我仔細通讀了雙方辯論的文章，使我進一步認識到當時歷史學家不擺脫過去經學家派成見的束縛，將會嚴重妨礙歷史研究的發展。」（楊寬，2005：79）

近代中國自與西學全面接觸以來，固有文化的動搖已然成了一種趨勢。而近代中國的國勢又處於衰弱的狀態，歷來以「天朝」為中心的中國史學，無疑成為了眾矢之的。人們對固有的文化失去了信心，對他們而言，所謂的「天朝」也只不過是姓氏的家譜，一者衰落之後就到另一者的興起。對此，整體近代的治史趨勢呈現出了兩種狀態：

……大致可以看出兩大趨勢：一是在早期啟蒙時代如梁啟超（一八七六～一九二九）、何炳松等人介紹西洋史法，均傾向於全盤接接受。稍具批判色彩，並欲建立一己之方法論的作品皆出現於朗格羅亞及賽格波等人著作廣為國人所習知之後。朱謙之、齊思和及張蔭麟（一九〇五～一九四二）等人之論文可視為此一時期之代表作。而是不論啟蒙式的介紹或是

¹ 楊寬所言的論辯其實就是胡適與胡漢民一九二〇年在《建設雜誌》上針對井田制度有無的問題上展開的。

批判性的接受，近代中國史學家均努力於融合舊學與新知於一爐而治之，以中國史實及史料為例闡釋西洋治史之新法，此種方法之運用，使中國近代史學成功地結合中西調融新舊，而成為屈萊果（Donald W. Treegold）所稱的近代中西文化接觸中名副其實的「折中主義者」（syncretist）……（杜維運、黃俊傑編，1980：5）

兩大趨勢其實均離不開「科學方法」的提倡，尤其來到了後期中西治史新法的提倡之時。「科學方法」有很多種類，而主要與中國接洽的，則是「實證科學」。無論是嚴復、康有為、梁啟超、何炳松、朱謙之，甚至是到了胡適，「實證科學」的影子不曾消失。整個思潮的論辯皆被「實證」所充斥，到了楊寬的年代仍然是炙手可熱的主題，讓他認識到「論證的方法必須是實事求是的」。而顧頡剛處在的，正是這個時代與思潮的中心。

一般論及顧頡剛，下意識的都會直接將其與疑古思潮放一起來談，因為他於《古史辨》中提出了如同原子彈轟炸中國一般的「層累的造成中國古史觀」。此論一出，無人不為之震驚，就連同顧氏自己也被其帶來的迴響所嚇到。雖言顧頡剛引起了對古史的大討論，但其實本質上並沒有離開「科學方法」的延伸，甚至是糾纏。而這一「科學方法」的延伸與糾纏的領域，主要環繞在「整理國故」之上。顧氏於《古史辨》第四冊的序裡就曾明言：

我的研究古史的經歷甚簡單。幼年度過幾部經書，那時適值思想解放的運動，使得我感到經書中有不少可疑的地方。其後又值整理國故的運動，使得我感到這方面盡有工作可做。（羅根澤編，1970a：2）

而為什麼古史討論所延伸的「科學方法」會與「整理國故」扯上關係？其主要因如同「國故社」所言，倘若一切如同早期啟蒙時代中一味吸收接納所有科學知識，那麼必然會導致對國學的無知與排斥。因而，在此問題上，「整理國故」的主意就提出來了。胡適於〈新思潮的意義〉一文中不僅提出了「研究問題，輸入學理，整理國故，再造文明」十六字真言，更提出了整體的步驟，共計四步。

進而，「科學方法」就正式被運用於「傳統」，而打出的旗號就是「整理國故」。在這一旗號下，古史辨就成了「整理國故」的主力軍，而顧頡剛就成了它的先鋒部隊。讓人不解的是，以「科學方式」談到「整理國故」是情有可原的，但以「整理國故」而延伸到「科學方式」就難以成立了。換句話說，在崇洋的近代中國裡，以先進來談傳統，那根本不奇怪；但以傳統來談先進，那就出問題了。而在整個古史辨當中，出現此類問題最多之處，其實並不是對「層累的造成中國古史觀」上的討論，而是在子學的研究與攷證上。若重複細讀《古史辨》，從第一冊開始就可以見到子學攷證的出現，但其實仍未有「科學方式」的延伸。但來到了第二冊之時，問題就開始出現了。顧頡剛、傅斯年、張蔭麟、馮友蘭等於孔子與其學說上進行了辨偽與爭辯，雖言所辨偽之事為子學，但細讀之下卻發現他們之間的爭辯其實根本離不開「方法論」。「方法論」

問題的嚴重程度到了第四冊與第六冊之時，更是一片混亂，問題的提出越來越多，而絲毫沒有結論可尋。

但今人對顧氏與古史辨的討論上，卻鮮少有針對此問題上做出討論的，因對顧頡剛與古史辨有著全面性探討的著作本來不多。若論顧頡剛一生學術思想的著作，應只有《顧頡剛與中國新史學》；而若是論顧頡剛與古史辨思潮研究的著作，則只有《古史辨運動的興起》與《疑古思想與現代中國史學的發展》。當然，仍然有著其他部份探討但內容又頗為全面的，如《新史學九十年》與《中國近三百年疑古思潮研究》等著作。除了上述所列出的這些著作以外，其他若非全文讚同古史辨，則是全文批判古史辨，而王汎森其實對此亦有評析：

據我個人所知，中文著作中也只有不到十篇論文，因客觀環境的限制，故得以寓目者亦僅其半。其中童書業、楊向奎、李錦全的論文大抵是站在批判古史辨派研究成果之立場而撰寫的，並不是純粹的學術思想史研究。

（王汎森，1987：5）

因而，若要了解「傳統」和「科學方式」的磨合與顧頡剛和古史辨的興起之間關係，則不得不重新整理整體的學術思潮。對此，時間坐標與年代的處理就成了首要的任務。到底從什麼時候開始來看待「傳統」與「科學方式」的接觸最為合適？嚴格而言，若論古史辨整體治學的成立，從五四時期之後談起會更為合適。因如上述所略論，古史辨治史方法論的基石皆在五四之後的「科學方法」與「整理國故」提倡之下而建立的，所以要討論整體的思潮就不得不集

中從五四開始談起。但是，「科學方法」的提倡並不是始於五四時期，而更在更早的晚清時期就已經存在了。換個說法，就是傳統史學研究與西方史學方法的磨合早在晚清時期就開始了，而余英時更是準確的將其時間坐標定在了一九〇二年（即梁啟超提倡「史界革命」之時）。況且，論及思想史不妨可上下寬鬆，讓整體的視野得以擴大，前因方可得以探討。進而，把時間坐標推前至晚清時期（始於一九〇〇年，後簡稱十九世紀〇〇年代），即「傳統」面臨挑戰的前夕更為合適。

那麼，這一時期到底維持了多久，到了什麼時候開始沒落？時代之廣實難以總體而論，或可從不同年代湧現的古史辨專著方面進行分析，從中看出其趨勢。而整理了《六十年來之國學》對老子攷著作（包括單篇論文）的分析之後，就可看出整體的形態：

時代（十九世紀）	單篇論文/著作的數量
〇〇年代	1 ²
一〇年代	2 ³
二〇年代	19 ⁴

² 中國〇〇年代期間，出現的老子攷單篇論文僅有〈老子攷略〉一篇。

³ 中國一〇年代期間，出現的老子攷單篇論文與著作有〈老子之姓氏名字〉、〈老子傳略〉等。

⁴ 中國二〇年代期間，出現的老子攷單篇論文與著作有《老子古義附漢代老學者攷》、〈孔子適周見老子年月攷〉、〈論老子書作於戰國之末〉、〈梁任公提訴老子時代一案判決書〉、〈老子生後孔子百餘年之說質疑〉、〈由讀莊子而攷得之孔子與老子〉、《老子稱經及篇章攷》、《老子學案》、〈老徒裔〉、〈老子老萊子周太史儋老彭非一人攷〉、〈老子姓氏名字鄉里仕官生卒攷〉、〈老子書之真假問題〉、《老子學派攷》、〈老子道德經出於儒後攷〉、〈老子非姓李名耳辨〉、〈老子所衍生之學派〉、〈老聃的姓名和時代攷〉、〈墨子老子是印度人的攷證〉、〈老聃〉等。

三〇年代	59 ⁵
四〇年代	14 ⁶
五〇年代	20 ⁷
六〇年代	8 ⁸

表【一】：從〇〇年代到六〇年代，針對老子攷著成的單篇論文與著作的數量。

- ⁵ 中國三〇年代期間，出現的老子攷單篇論文與著作有〈老孔墨的生平〉、〈老子正詁前記〉、〈老子年代之攷證〉、〈老子歷史〉、《老子列傳攷證》、〈老莊先後的問題〉、〈與馮友蘭先生論老子問題書〉、〈老子的年代問題〉、〈老子年代問題〉、〈史記老子列傳辯證〉、〈關於老子年代的一假定〉、〈老子五千言作者及宗旨〉、〈談老子的年代〉、〈關於老子年代的一假定附識〉、〈關於老子年代的一假定附跋〉、〈老子及老子書的問題〉、〈從呂氏春秋推測老子之成書年代〉、〈對錢穆先生從文章體裁和修辭攷察老子成書年代的意見〉、〈從先秦學術思想變遷大勢觀察老子的年代〉、〈與錢穆先生論老子問題書〉、〈評近人攷證老子年代的方法〉、〈老子世系攷〉、〈老子年代攷〉、〈老子出於莊子以後的攷證〉、〈老子攷〉、〈老子隨筆之二〉、〈老子時代新攷〉、〈史記老子列傳箋證〉、〈讀評論今人攷據老子年代的方法答胡適之先生〉、〈老子新攷〉、〈與陳柱尊教授論老子〉、〈老子化胡說攷證〉、〈老子神話攷略〉、《老子辯》、〈改作史記老莊申韓列傳〉、〈從方法上評老子攷〉、〈二老研究〉、〈老子辨〉、〈老聃關尹環淵〉、〈跋古史辨第四冊並論老子之有無〉、〈再論老子及老子書的問題〉、〈歷代學者攷證老子年代的總成績〉、〈史記老子傳攷證〉、〈老子的問題〉、〈道德經的問題〉、〈老子的國際問題〉、〈論老子非晚出書並質疑錢賓四先生〉、〈老子攷〉、《四庫提要老子注辯證》、〈古代引經最早之人攷〉、〈黃老攷〉、〈老莊並稱之始攷〉、〈黃老學者接子捷子接子為一人攷〉、〈老子韓非同傳〉、〈老子化胡經〉、《老子攷證》、〈老子攷〉、〈老子道德經作於周國攷〉、〈老子攷證〉等。
- ⁶ 中國四〇年代期間，出現的老子攷單篇論文與著作有〈老子攷〉、〈老子篇章數攷〉、〈老子道統接受攷〉、〈稷下黃老學派的批判〉、〈老子人物攷〉、〈老子著述攷〉、〈黃老攷〉、〈關於老子化胡的故事〉、〈老子〉、〈先秦老學文獻攷〉、〈疑老文獻辯正〉、〈老子老君玄元皇帝混元皇帝〉、〈老子新述略〉、〈老子年譜〉等。
- ⁷ 中國五〇年代期間，出現的老子攷單篇論文與著作有〈老聃〉、〈老子攷〉、〈老子其人其書的年代問題〉、〈老子的生平及老子書的問題〉、〈道家起源之研究〉、〈荀子從宋尹黃老學派接受了什麼〉、〈老彭傳〉、〈老子及五千言〉、《老子通辨》、〈汪中老子攷異〉、〈老子書晚出補證〉、〈老子年代攷〉、〈老子史例攷〉、〈老子年代及其著作〉、〈老聃新傳〉、〈王弼以前老學傳授攷〉、〈老子其人攷〉、〈老子辨〉、〈老子書攷辨〉、〈老子傳箋證〉等。
- ⁸ 中國六〇年代期間，出現的老子攷單篇論文與著作有〈老子道德經年代質疑〉、〈有關老子其人其書的再探討〉、〈老子其人其書〉、〈道教的起源和形成〉、〈老子攷述〉、〈想爾九戒與三合義〉、〈老莊學說之衍盛〉、〈老莊雖盛仍尊儒家為正統〉、〈史記老子列傳疏證〉、〈道德經的成書年代〉等。

從表文【一】中清晰可見的是，古史辨的浪潮其實到了四〇年代就已然開始逐漸消歇。路新生在其《中國近三百年疑古思潮研究》一書中亦曾提此論，並由此而設立了其書中的主軸——以四〇年代以前的疑古思潮為課題的基礎和起點。但此處並不會遵循路新生的標準，反而會把時限退後，一直到六〇年代的中國。因今所要看待的並非只是處於全盛時期的古史辨，除了了解整體學術思潮的興起與演變，更需得出「科學方法」與「傳統」之間磨合後出現的種種狀況。從中方可分析出讓近代中國短期內（僅僅十年）為之震撼的古史辨之前因後果，並以此整理整體的疑古思潮。對此，上探至晚清，下究至六〇年代之中國，可謂皆在情理之中。

而這一時間坐標之下，內文的討論會分成兩個部份，一者通論，另一者專論。通論者，需清楚分析古史辨這一思潮的淵源所在，從而了解整體的思潮是在何者的環境下成長，甚至到了後期是為人們所追崇的。而這一階段所分析的，對整體的論述而言，極其重要。因為在了解一個人的思想發展，又或者一個思潮整體的思想過程，其實與了解一段思想史的過程一樣，需以環境為主。史華慈（Benjamin Schwartz）對此就有著極為準確的分析：

依我個人看來，思想史的中心課題就是人類對於他們本身所處的「環境」（situation）的「意識反應」（conscious response）……「環境」這個字可以用來指所有的時間與空間之內，人類環境中的所有持久的特徵……人類總是生長在特殊的社會之中，具有特殊的制度、特殊的文化背景、特殊的思想潮流等等……「意識反應」也許不是最恰當的名詞，但是

為了要表明本文所說的思想史並不僅僅是思想的運作而已，因此它事實上比用「思想」（thought）、「觀念」（ideas）或「意識形態」（ideology）等名詞要來得恰當。它包括所謂「感情的態度」（propensities of feeling）等等。但無論如何，所有這些我們可以說都只是人類對他們所處的環境的「意識反應」而已……（劉紉尼等譯，1985：3）

其淵源就可從三處來談：第一、顧氏學術成長前期的環境，其節為「一個人的時代」；第二、顧氏學術成長中期的環境，其節為「時代潛在的推動力」；第三、顧氏學術成熟的環境，其節為「雜亂無章的學者感化」。在這三者之間的關係之中，探討出顧氏是如何對應環境的變化，從而做出了自身的「意識形態」。而這一「意識形態」將是貫穿其學術一生的核心，但需要注意的是，核心並不是永恆不變的，因為處境本身就是善變的。

了解其核心，進而就可有著為顧氏與古史辨理清整體的思維，整理出一套有著主軸線的學術史。有了主軸，就可進入專論的部份，也就是談論顧頡剛與古史辨在大環境中的表現。可是，得強調的一點是，本文所要探討的並非「方法論」而是要理清「方法論」背後的玄機所在。就是此前所提到的不解之處，為何「傳統」會用於論證「科學方式」，甚至是證明「科學方式」的實用性。為了理清二者之間的糾纏，文中的問題會放在孔老先後的討論上，即「《論語》與古史辨」以及「《老子》與古史辨」二章。因此前亦略有談到，問題最為糾結之處莫過於子學的攷證，尤其是在孔老問題上。但回到問題的討論上，理清

「方法論」背後的玄機一言，其實極為抽象。如何才能夠理清糾結的玄機所在？又或在怎樣的情況下可以理清何者方為「方法論」的糾結？此時就得先認清討論這一問題上的前提，即：

雖然胡適的「科學方法論」主導了部份古史辨運動的方向，顧頡剛固為此方法論之信徒，但古史辨運動的真正意義，究不在方法論之層面，而係史料範圍的擴充。（彭明輝，1991：223）

為什麼此前所談及的「科學方式」與「整理國故」，甚至到了胡適提出的四項步驟最終會變成了史料範圍的擴充？「方法論」與史料範圍的擴充有著何者的關係？通過顧頡剛與古史辨中的「環境」、「意識形態」與「方法論」的理清，或可得知一二。

第二章、古史辨之淵源

「要深澈猛烈的真實。你自己想得到的話，永遠不要躊躇著不說，即使你覺得違抗了世人公認的思想的時候。起初別人亦許不能了解你，但是你的孤寂決不會長久。你的同志不久就會前來找你，因為一個人的真理就是大家的真理。」

一九二六年，顧頡剛引用了羅丹《美術》的序文為《古史辨》開篇，繼而展開了一系列辨偽，並提出推翻古史的見解。一般而言，顧頡剛引用羅丹這一序文的用意都被解釋成顧氏本身「要深澈猛烈的真實」的治學目標⁹，而整體而論，用此詮釋方式確實無不妥當之處，且可直接點出顧氏貫徹於《古史辨》的精神。但嚴格而言，該詮釋方式卻過於直截了當，而忽略了序文所隱藏的前提。

序文的前提可在劃分成兩個部份後看出，即「要深澈猛烈的真實……公認的思想的時候」為前半部份，而「起初別人亦許不能了解你……一個人的真理就是大家的真理」則為後半部份。前部份所言，可看出要勇敢和猛烈地追求和堅持真理的信念，也就是如同一般所言及的顧氏治學目標；而後半部所言，卻體現出了前部份所將面對的重重難關，甚至可能是為「一個人的真理」。從而，序文內容其實有著鮮明的對立畫面。雖然羅丹最後又寫道「是大家的真理」，

⁹ 對於羅丹序文的引用，劉麗娜於《顧頡剛學術思想評傳》中就曾記曰：「顧頡剛把西方學者羅丹的這番話作為座右銘，印在自己主編的向中國有著幾千年歷史的傳統的古史系統挑戰的古史討論及的前面，表明了他在古史研究領域不畏成見、追求真實、探求真理的決心和信心。這段話既是他自己內心情感的真實流露，也是支持他進行求真的學術研究的重要的精神力量。」（劉麗娜，1999：1）

也就是最後得到承認一方將可能會是「一個人」的那一方，但這並不會改變其前提必須得先是「一個人」的時代。

對此，就出現了數項疑問：【一】顧氏是否正如上述所解讀一般，其辨偽之始是為「一個人的時代」？；【二】所謂的「一個人的時代」是以什麼樣的風貌出現？；【三】顧氏是否真的如同其所言，是為「一個人的時代」的其中一員？；【四】為什麼在此時代中，顧氏卻仍然能夠有著不同與眾人的思維模式，成為了「一個人」的那一方？

第一節、一個人的時代

論及古史辨之前的狀況，不得不提及顧氏弟子劉起鈞於《顧頡剛先生學術》中所言，其記古史辨之前「盈天下都是信古之人」（劉起鈞，1986：277）。可是，此說法仍然有待商榷，畢竟在古史辨之前就已然有著古書辨偽之學，從東漢班固的漢書藝文志就已開其端，其後辨偽之學不曾中斷，歷代更是不乏重要的學者。顧頡剛在《古史辨》第一冊自序里就列出了歷代疑古的十九人，其云：

古史書之偽，自唐以後書籍流通，學者聞見廣博，早已致疑；如唐之劉知幾、柳宗元，宋之司馬光、歐陽修、鄭樵、朱熹、葉適，明之宋濂、梅鷟、胡應麟，清之顧炎武、胡渭、毛奇齡、姚際恆、閻若璩、萬斯大、萬斯同、袁枚、崔述等人都是……（顧頡剛編，1970a：78）

甚者，歷代辨偽之學中，顧氏對於清代的辨偽之學有著極高的評價，不僅早有表示，甚至晚年亦復如是，其於筆記依舊念茲在茲：

我愛好他們治學方法的精密，愛好他們的搜尋證據的勤苦，愛好他們的實事求是而不想致用的精神……（顧頡剛，2001：33）

我是一向佩服清代攷據學的，以為它一掃宋明哲學的空洞的主觀主義而走入實證的道路，接近於唯物主義。它雖不能「去粗取精」，卻能「去偽存真」……它雖不能「由表及裡」，卻能「由此及彼」……（顧洪，1998：313）

雖言顧氏在其中盛讚清代辨偽之學，但卻也不難發現其對清代辨偽之仍感不足，其中就可見「它雖不能『去粗取精』，卻能『去偽存真』」以及「它雖不能『由表及裡』，卻能『由此及彼』」等評語。對於前期辨偽不足之處，顧氏不僅在讀書筆記中有所補充，且對其進行劃分與總結，記曰：

辨偽運動已經起了三次了：

1. 宋代——歐陽修、鄭樵、朱熹諸人，因後人變入心性空談而失敗。
2. 清代——顧炎武、閻若璩、胡渭諸人，因後人變迷信漢學而失敗。

3. 現在——我們：不知將來如何失敗。也許這次可以成功了！

（顧洪，1998：241）

顧氏一九六四年四月七日於《顧頡剛日記》有著一段話，亦值得引錄：

本月《學術月刊》有評論乾、嘉攷據學數文，甚好，予當多看數遍，以予自少年時代即已受其影響，且認為治學之標的者也。所不同者，乾、嘉學者志在翊衛道統，而我則志在推翻道統，欲以研究經學作釜底抽薪計耳。

（顧頡剛，2011c：71）

或可推算顧氏所謂之「成功」所指應為「志在推翻道統」，而其所謂之「失敗」應是指「志在翊衛道統」。¹⁰但此處值得注意的是，無論是顧氏所言之「實事求是而不想致用的精神」，又或到了討論其不足之處，其實皆為籠統之說。其所言之精神無非是只帶出了「一掃宋明哲學的空洞的主觀主義」之意，又或表現出了清人不偏主一家的辨偽之學，到了後期又直接總結道「不能『去粗取精』，卻能『去偽存真』」而已，極為抽象。其說明顯忽略了清人學術背

¹⁰ 顧氏與劉起鈇師徒二人對古史辨之前的說法不一，或與「信古」之說的疑點與漏洞有關，即辨偽之失敗并不能直接以「信古」二字歸納與總結。雖其人「空談」又或「信漢學」，但並不代表其沒有懷疑精神。而在「信古」與「疑古」等字眼上的運用，張京華在其《古史辨派與現代學術走向》一書中亦提出了相關的見解，其云：「馮友蘭『信古、疑古、釋古』三階段說有其特定的學術背景，由今日的學術知識而言，只是一時之語。信古、疑古、釋古三名雖異，起因都是由於疑古思潮的興起。先有疑古之稱，而後才有信古、釋古之稱。」（張京華，2009：20）

後的特殊處境，也是使得清人各家學術側重之處有所不同的關鍵所在。陳平原於《中國現代學術之建立》一書對此就有著精闢的分析：

……「實事求是」作為一句通行的口號，必須落實到特定的語境中，聯繫「上下文」，明白提倡者反對什麼批評什麼，口號才有了具體內涵。比如戴震力主「治經先攷字義，次通文理，志存聞道，必空所依傍」；故時人稱其「實事求是，不偏主一家」，意在表彰其沒有門戶之見，超越漢宋，「空所依傍」，不像惠棟「唯漢是從」……同時推崇「實事求是」，各家側重點大有差異……（陳平原，2010：26）

陳平原對清人辨偽之學差異處的分析正好凸顯了顧氏「籠統」之說的問題所在。既然清人學術所側重不同，何故顧氏仍舊把清人辨偽之學的敗筆歸咎為「因後人變迷信漢學而失敗」如此簡單而已？換個說法，清人辨偽之學的主軸——實事求是，是人人所認同的。但是需要注意的是，清代每一個人認同的基礎是不同的，那在基礎不同的情況下，其衰敗的原因也不可能一致，甚至只歸咎於一點而已。其原因若細分，可分成兩個部份，即「外緣」與「內在的理

路」(inner logic)¹¹。對於「外緣」之說，可從梁啟超在其《中國近三百學術史》中的一番論述尋覓一二，其云：

咸豐、同治二十多年間，算是清代最大的厄運。洪楊之亂，痛毒全國。跟著捻匪、回匪、苗匪，還有北方英法聯軍之難，到處風聲鶴鳴，慘目傷心。政治上生計上所生的變動不用說了，學術上的也受非常壞的影響。因為文化中心在江、皖、浙，而江、皖、浙糜爛最甚。公私藏書，蕩然無存。未刻的著述稿本，散亡的更不少。許多耆宿學者，遭難凋落。後輩在教育年齡，也多半失學，所謂「乾嘉諸老的風流文采」，到這會只成為「望古遙集」的資料。攷證學本已在落潮的時代，到這會更不絕如縷了。（梁啟超著、朱維錚註，1985：119）

時間再往前推進之時，整體的學術風氣更始於轉向。由於攷證學在興盛時期已然對經學史學做出了相對的整理，而且整理工作也相當完整，以至於到了光緒年間攷證學只能轉型，但又無法有著聚變。因對於舊時代的攷證而言，由於其本身的局限，範圍固然就無法擴大，只能轉而從局限研究再變成了更小的

¹¹ 關於「內在的理路」一說主要可見於余英時〈清代思想史的一個新解釋〉一文，其因反對一味從社會背景來解釋清代攷據學的興起，從而始而突出思想史發展的內在理路。其為之云：「我們大家都知道，現在西方研究 intellectual history 或 history of ideas，有很多中看法。其中一個最重要的觀念，就是把思想史本身看作有生命的、有傳統的。這個生命、這個傳統的成長並不是完全仰賴於外在刺激的，因此單純地用外緣來解釋思想史是不完備的。同樣的外在條件、同樣的政治壓迫、同樣的經濟背景，在不同的思想史傳統中可以產生不同的後果，得到不同的反應。所以在外緣以外，我們還特別要講到思想史的內在發展。我稱之為內在的理路 (inner logic)，也就是每一個特定的思想傳統本身都有一套問題，需要不斷地解決。」（余英時，2008：187）

局部研究。對此，任公指出了當時流行的三種學問，即：一、金石學；二、元史及西北地理學；三、諸子學。

而對於「內在的理路」之說，清人辨偽之學的失敗應可歸納為多項，其中或可從漆永祥的《乾嘉攷據學研究》中得出，其將當時衰敗的原因歸納為四個，即：【一】治學風氣由實而虛的轉變與攷據學之式微；【二】實事求是與據守經籍、漢儒之間的矛盾；【三】治學方法與材料運用方面的局限與弊端；【四】攷據學獨尊、排斥其他學科的弊端。但是在這多種的原因當中，顧先生卻選擇了以單一的說法來總結清代辨偽之學的失敗。顧氏之所以如此總結，必然有其個人的過濾與選擇的因素存在，尤其是其對「攷據學」的定義。其意可從其所編的《古籍攷辨叢刊》中的〈論語辨〉之序文中尋得：

「攷據學」是一門中國土生土長的學問，它的工作範圍有廣、狹二義：廣義的包括音韻、文字、訓詁、版本、校勘諸學；狹義的是專指攷訂歷史事實的然否和書籍記載的真偽和時代。總之，它以書籍為主體，要徹底弄明白許多書籍的文字意義和社會意義，來幫助人們瞭解歷史。（顧頡剛 編，1955：1）

整體的定義有承接於清代乾嘉之學，但同時的也與乾嘉之學劃清了界限，而這樣的舉動對於近代學者而言極為常見。其主要的原因無非就是因清代乾嘉之學與「科學方法」有所差，以至於對其失敗的看法直接納入「迷信漢學」一說。黃進興就曾直接點破此現象，把近代學者過濾學術的現象帶出：

……重要的是他們都把「科學方法」當做獲得正確文史知識的保障。清代攷據學則恰好符合「史料攷訂」與「科學方法」的雙重用途，以致成為接引西學的方便橋樑；但「橋樑」本身究竟不是西學「淨土」的終點站。

（康樂、彭明輝編，2005：36）

此處姑且先不論顧氏對「科學方法」的認知為何，但其對「科學方法」的運用有著極大的期待這一事實卻是無容置疑的。其於《古史辨》第一冊之自序中就曾提出了自己對「科學方式」的熱忱，甚至是強調自己的研究不會最終成為一句空話。

雖然顧頡剛有意為己身的學術環境塑造一個「新」的形象，但是否如同劉起釞所言在此之前「盈天下都是信古之人」，顧氏其實並沒有明言之。可是，可以確認的是，乾嘉之學在顧氏所處置的時代確實已然衰敗，而其所借用的橋樑正是這一時代的背景。而誠如余英時所強調的，一個時代的思想史固然有其「外緣」的因素存在，但是更重要的是每一個思想傳統本身同樣有著一套解決的問題。而今，顧氏所選擇的，正是這一內在因素的強調，過濾整體的衰敗因素而專注在於「迷信漢學」一說，並提倡有著「科學方式」的辨偽之學。

但值得強調的是，雖言顧氏與其他近代學者都有著歸納乾嘉之學缺乏「科學方式」的看法，但是並不代表乾嘉之學本身完全呈現出封閉的狀態。其實乾嘉之學早已與西方的知識相互融合，只是其融合的方式是以中國為主，進而失去了以「科學方式」為核心的西洋新知。葛兆光在《中國思想史：七世紀至十

九世紀中國的知識、思想與信仰》一書中就對這一問題進行了一番探討，並提到：

……把這些西洋新知當做古代中國的所謂「六藝」，看上去雖然很平常，卻很有象征意味。它一方面給西洋新知的學習賦予了合法性，但另一方面也給中國舊學的發展賦予了新價值，皇帝的好尚畢竟常常會影響到學術風氣的趨向，康熙雖然很看重這些實用的學問，但作為中國皇帝，他採取了一個後來影響深遠的立場，即把這些學問算在中國的頭上。而這種立場恰也應和了中國士大夫一貫思路和心底猶豫，於是，很多士人也一面對於這些新知很有興趣，一面也常常試圖用中國的知識來解釋這些新知，這既使得明代利瑪竇以來的西學東漸並沒有因為明清鼎革而中斷，也是的西洋知識的解釋被納入了傳統知識、思想與信仰世界的系統中，從而失去了強烈的震撼意義。（葛兆光，2001：431）

縱觀整體，顧先生在開篇之時強調「一個人的時代」（一個人的真理），可謂得體，因其確實為銜接兩個時代思想的橋樑。但「一個人的時代」並不代表顧氏辯古之前是「盈天下都是信古之人」，其只能說明學術主軸的不同，且能代表著顧氏標新立異的決心，從而以「科學方式」區分兩個時代的學術思想。

第二節、時代的潛在推動力

「老實說，我所以有這種主張之故，原是由於我的時勢，我的個性，我的境遇的湊合而來……我對於自己的見解（給一般人詫為新奇的）常以為是極平常的，勢所必然的，我只是順著自然的引導，自己無力於其間。」

（顧頡剛 編，1970a：16）

對於顧頡剛而言，他所提倡的「真理」與當時的境遇息息相關，甚至過於自身的個性，所以其辨偽之精神也只是「順著自然的引導」而已。當然，在第一節的論證當中，雖然可見顧氏存有過濾與塑造時代背景的舉措，但無可否認的，當時的辨偽風氣確實亦沒有以「科學方式」為主軸。在一個非以「科學方式」為主軸的時代，為何顧氏本身仍然能繼承辨偽之風且最後得出「一個人的真理」？對此，施耐德（Laurence A. Schneider）在其《顧頡剛與中國新史學》一書中曾記曰：

……現代中國本身就很不調合了。顧在少年時代，曾目睹舊制度受到挑戰；他看到科學制度於光緒卅十一年（一九〇五）被廢止，而且當他十八歲時，清廷覆亡。新文化運動繼續對舊秩序採取一致的破壞，其方法是把新一代，從支持傳統制度的思想準則和思想模式中「解放」出來。

當顧頡剛師徒廢除容納那些思想準則和思想模式的傳奇和神話時，中國社會在整個二〇年代一篇喧囂混亂中，隨即產生了反帝國主義的情緒，和謀求國家統一的企圖。在他寫這篇自序的數月中，各地的罷工，示威遊行和反帝國主義的情緒——造成五卅慘案——使中國的民族主義有了新的生命和新的傾向；同時蔣總司令領導的北伐，開始統一分裂的中國，並注意到使中共在這個新的秩序中，無角可演。（施耐德 著、梅寅生 譯，1984：27）

在這一背景下，需要注意的主要有兩個地方，一者為「新」，而另外一者則為「解放」。這兩個概念的強調普遍見於近代學者，被用於形容新時代從舊時代的脫穎而出，但這樣的概念在班乃迪克·安德森（Benedict Anderson）的解釋下則有所不同。對其而言，「新」與「解放」可使得仍舊存有舊制度的中國有著與西方世界的平行存在感（sense of parallelism），讓其被喻為遲來的甦醒，提高整體的民族意識。而正是在民族意識被提高的情況下，施耐德以四大方面對顧頡剛的學術思維進行探：【一】學者；【二】民眾¹²；【三】造偽者；【四】

¹² 對於「民眾」的討論一說，施耐德就強調了顧頡剛「到民間去」這一主題的重視，其云：「對顧來講，知識階級自漢代以降，一直是（很少有改變）『貴族的寄生蟲』。知識階級以這種身份當然不能夠『接近人民』，同情他們，進而改善老百姓的生活情況。從這種情勢中不僅產生了老百姓與學者之間的永久分裂，而且學者養成了一種優越的態度，對人民表示不可攀的家長作風（這是往好的方面講）……如果要發揮中國人民偉大的潛力，只有靠外界的努力——知識分子指導民眾完成漫長漸進的教育過程……」（施耐德 著、梅寅生 譯，1984：137）施耐德的這一見解並非不無道理，因當時能夠將社會主義思想轉換成讀得懂的語言至群眾的，對當時而言，確實只有知識分子能夠做到。班納迪克·安德森在此問題的討論上就提及了湯姆·奈倫（Tom Nairn）在民族主義上應用的公式，其云：「不過事實上，不管在哪裡，一旦識字率上升，隨著民眾在他們原本一直在謙遜地使用，而如今卻被印刷術提升了地位的語言之中發現新的榮耀之後，要喚起民眾的支持就更容易了。所以，到某種程度，奈倫那個引人注意的公式：『民族主義的新中產階級知識分子必須邀請群眾進入歷史之中；而且這張邀請卡得要用他們看得懂的語言來寫才行。』——是正確的。」（班納迪克·安德森 著、吳叡人 譯，2010：127）

少數民族。此四方面的劃分可說闡述了顧氏一生的學術思想，且得以在不同領域看出不同的發展階段¹³。但四者的劃分其實皆離不開兩個主要的概念，即時代變遷的潛在推動力與人物的影響力（後者將在第三節加以討論）。而這一潛在的推動力，就是「反傳統」，也就是此前提及的，從「新」與「解放」中尋求與西方世界的平行存在感。

「反傳統」¹⁴的特質在施耐德與王汎森二人見解下，形成兩種不同的解釋。在施耐德的 analysis 下，其所言之「反傳統」多環繞於學者身份的轉換，重點置放於學者對學術本身的傾向，甚者在「學者」一篇中就是以「誰害了王國維」為結論。而對王汎森而言，「反傳統」的論述則多注重於國勢，即更多是為「愛國主義」又或「激烈個人主義」方面的論述，爾後才帶出「黃金古代觀念的破滅與上古信史之重估」一節。雙方並沒有所謂對錯之分，只是角度有所不同且所詮釋的範圍不同，而若能把兩方說法結合，更是全面。因而，今之所謂「時代的潛在動力」亦將會在二者之間取捨。

¹³ 王汎森在其著《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》中就曾對施耐德評價道：「施耐德（Laurence A. Schneider）的《顧頡剛與中國新史學》（Ku Chieh-Kang and China's New History）算是先鋒之作。此書主要是顧氏一生學術思想的總說，而不是以古史辨運動為主要論題。它的優點是使我們能夠較完整地掌握顧氏一生學術研究的各個不同階段所展現之風貌。」（王汎森，1987：2）爾後更有彭明輝的《疑古史學與現代中國史學的發展》一書中對此有著相似的評價但不同在於其更加上了施耐德此書的弊端，其云：「討論顧頡剛一生的學術成就，而非以古史辨運動為主要論題。其長處是掌握了顧氏一生各階段學術研究之變貌：由疑古、歷史地理，而審慎釋古的過程。但此書在討論顧頡剛與民俗運動時，太過強調民眾觀點，反而忽略了它與古史研究的血肉關聯。」（彭明輝，1991：5）

¹⁴ 對於近代中國「反傳統」的現象，林毓生與史華慈在對話錄中就將其稱為「反傳統的民族主義」（Iconoclastic nationalism）。雖然施耐德與王汎森在談及「反傳統」之時並未明指「民族主義」所扮演的角色，但二人所言之確卻都離不開近代中國潛在的「民族主義」。其狀況猶如史華慈所云：「……即使在自覺的層次上，與中國過去交通的管道也沒有被割斷。反傳統思想甚至尚未完全壓抑得了『誇耀中國過去』的衝動……」（林毓生，2001：444）。對此，用李澤厚的話語來解說就是，近代中國「反傳統」本身其實就體現了傳統文化的精神。正是因為了解「傳統」，才能夠「反傳統」。

論及清末民初的時代，中國知識分子開始了雜亂無章的分裂。當時由於國勢的沒落，知識份子急於為國尋找良藥，但又介於自身的身份認可，繼而產生了多種的學術立場。王汎森為此形容道：

在西方勢力猛力叩關，中國知識份子為傳統辯護與抵抗的過程中，有些保守主義者是把西學吸收到傳統的「軀殼」中以達成他們保守的目的，有些則是回歸到比目前所認識的傳統更為傳統的狀態中……他們有的是意思極為保守而手段極為西化；有的是意識極為前進，而手段卻皆為傳統；有的是意識保守，手段傳統；有的是意識激進，手段西化……（王汎森，1987：3）

王汎森對此的形容十分貼切，更在其後論及當時學者的愛國情懷與在學術上有所取捨之必然。對解釋當時社會動蕩而言，此論述可謂全面，但對學術而言則有所欠缺。因在當時愛國情懷的使然下，學者首先處理的並非學術，而是制度本身，且在制度的改革失敗後方轉移至「純學術」一方。對此，施耐德就有做出了相關的處理，其記曰：

辛亥年底，他（顧頡剛）的政治熱情終於使他加入了社會黨。他做了一年半最熱新的黨員……顧頡剛，像他同時代的知識分子一樣，不久便明白，計劃與實際相差懸殊。當時「意圖與付諸行動之可能」中間所呈現的鴻溝，無疑地是他自己和其他中國知識份子沮喪的根源。當制度上的改革，落後

於知識份子的想法太遠時，失望和悲觀便代替了往日的熱情……一九一三年至一六年，顧肆業於北大預科；由於在北大一直沉浸於古典文章研究，他對政治的熱情便轉向學術。課餘之暇專心細讀古籍，他讀書越多，越看不起那些主張學術貫用，和為了政治理由而損及其思想真誠的當代學者。他全神貫注於上古的研究，并有系統地闡述以信「純」學術和科學為中心的道德觀。（施耐德、梅寅生譯，1984：29）

正因顧氏本身對當時的事務已然「死心」，因而其對於辨偽之學的專注才能開始。而這也正是時代潛移默化下對顧氏的第一股推動力，就如顧氏所言之「我只是順著自然的引導，自己無力於其間」的說法。爾後顧氏對辨偽之學的專注就始於對各種不同學者的繼承，其中有鄭樵、姚際恒、崔述、康有為、章太炎等人（其具體的影響將會在第三節加以討論）。在顧氏肯定自身對「純學術」的發展之後，他便與傅斯年一同計劃「新潮社」與《新潮》的月刊，而其中的主旨更肯定了顧氏始於遠離「社會問題」的思想研究。¹⁵施耐德對此就曾強調「新潮社」的成立對顧氏的學術發展而言是最重要的，其記曰：

¹⁵ 對「新潮社」遠離「社會問題」的原因，施耐德引用了周策縱的《五四運動史》中的「舊官僚與軍閥乃萬惡之根源」一見解為解釋，用於敘述當時新一代對知識分子的輕視，從而以研究學術為天賦，而不再以其為升官發財之階梯。施耐德的引用確實即為準確，但仍可多加補充，因前期仍然有著「進德會」的成立，進而才逐漸形成了「新潮社」的雛形。在《五四運動史》中就為此記曰：「一九一八年成立了『進德會』，模仿一九一二年由吳稚暉、李石曾和汪精衛在上海成立的一個類似的組織。所有的會員都接受不嫖、不賭、不娶妾等戒條。這個會的乙種會員進一步同意，除了遵守上列的戒條外，還不作官吏、不作議員。他們通過了懲罰的規則，並由會員選出監察人員，當時的會員在一千人左右。」（周策縱 著、陳永明等譯，1999：68）而「進德會」的標準可說仍對顧氏後期有所影響，其中就可從顧氏本身的私人情感看出（不娶妾）。余英時的《未盡之才情——〈從顧頡剛日記〉看顧頡剛內心世界》就曾為此做出分析，雖其所分析的角度是為「仍然沒有跳出中國傳統的樊籬」（余英時，2007：139），但其實更可看出的是，顧氏不曾因其深愛譚慕愚而直接表態（因當時其本身已然有家室——殷履安女士），且不曾有著娶其為妾之意。甚至到了後期表態之時，皆為其妻子已然去世過之時。

在「新潮社」所要努力的事項中，有幾件往事就顧頡剛的學術發展而言，是最重要的，那就是：建立信史，重視歷史發展的過程，進而為中國建立新學風，為學者建立新中國。（施耐德 著、梅寅生 譯，1984：34）

而這一學術發展的影響使得顧氏最終走向與鄭樵、姚際恒、崔述、康有為、章太炎、王國維、胡適等人不同的學術方向。羅志田在為施耐德的《真理與歷史——傅斯年、陳寅恪的史學思想與民族認同》一書中寫「書前的話」時，就曾云：

據施教授的攷察，在本書撰寫的年代，西方絕大多數關於 20 世紀中國史學的西方著作都把重點放在馬克思主義史學之上，以非馬克思主義中國史學為題的論著，似乎只有關於顧頡剛和錢穆的。（施耐德 著、李貌華等 譯，2008：3）

在時代的潛移默化之下，顧氏本身就開始了「純粹學者」的辨偽工作，且展開了與前人不同的學術風氣。可是，雖顧氏因前期的遭遇而使得根基以「純粹學者」為主，但並不代表顧氏的事業心已然消失殆盡。顧氏於一九四二年五月三十一日的日記中就清楚記曰：

許多人都稱我為純粹學者，而不知我事業心之強烈更在求知慾之上。我一切所作所為，他人所毀所譽，必用事業心說明之，乃可以見其真相。（顧頡剛，2011b：689）

甚者，在其後的數年之間，可見顧氏多次在日記中提及其於事業方面的抱負。值得強調的是，顧氏的事業心都是學術領域所延伸出來的文化企業，並不是所謂的政治野心。從一九三九年的齊魯大學國學研究所的創辦，一直到一九四三年的大中國圖書公司的合辦，無不與文化事業有關，甚至到了強調「資本家能與予合作也」（顧頡剛，2011a: 66）的境地。為此，余英時提出了三層背景，以解釋顧氏在「純粹學者」與「事業心」之間徘徊的現象。此三層主要可分成三方面來看待，主要包含了個人紛爭、學術的意識形態以及整體的國家危機。當然，余先生對顧氏事業心的論證主軸亦是建立在「事業心的根基仍在學術」上，從而以事業心的角度看待顧氏「純粹學者」的形象。無論是個人的紛爭、學術的意識形態，又或者甚至到了討論顧頡剛在整體的國家危機感上，余英時都不曾在顧頡剛與學術之間進行隔離的工作。但其所帶出的討論卻可有著另一方面的思攷，即在這三個層面的背景中，為什麼顧頡剛會有著「把學術研究所取得的新知識推廣到全社會」的想法，從而帶出英時先生對顧氏事業心的討論？對此，或可追溯至周作人在「五四」期間所發表的〈思想革命〉一篇：

……但我想文學這事物本合起文字與思想兩者而成，表現思想的文字不良，固然足以阻礙文學的發達，若思想本質不良，徒有文字，也有什麼用途

呢？……好比「君師主義」的人，穿上洋服，掛上維新的招牌，難道就能說實行民主政治？這單變文字不變思想的改革，也怎樣能算是文學革命的完全勝利呢？……中國人如不真是「洗心革面」的改悔，將舊有的荒謬思想棄去，無論用古文或白話文，都說不出好東西來……所以我說，文學革命上，文字改革是第一步，思想改革是第二步，卻比第一步更為重要。我們不可對於文字一方面過於樂觀了，閒卻了這一面的重大問題。（鍾叔河編，2009：132）

「五四」運動的年代，周作人試圖調整「世界民」（kosmopolites）與「地方民」之間的關係，讓兩者的差距能夠有著更近一步的交流，從而尋得「世界性」的文學價值。這一價值固然會減少「鄉土的氣味」，但是對周作人而言，地方的趣味是「世界性」的文學的一個重要部份，因而不衝突，甚至會合成和諧的全體。對此，其採取了的措施就是在以思想革命為主要的任務，推廣整體思想的轉換。進而，「純粹」的文學革命就轉換成了思想革命。而這一轉換的態度，到了胡適醞釀文學革命運動之時，仍清晰可見。陳平原於〈作為新範式的文學史研究〉一文中就有相關分析，其云：

單從個人（胡適之）著作而言，從《中國哲學史大綱》到《〈水滸傳〉攷證》，不算多麼突兀的轉折；可從文化思潮著眼，從《新青年》到《國學季刊》，卻是已經斗換星移……就在文學革命摧枯拉朽的一九一九年，胡適連續寫了《新思潮的意義》、《論國故學——答毛子水》、《清代學者

的治學方法》三篇很能體現其「歷史癖」的文章，正式亮出「整理國故」的旗幟。（陳平原，2010：192）

而就是這一整體思潮都轉向思想改革的情況下，師承胡適的顧頡剛就有了對中國社會知識上思想上徹底改革的堅決態度，道出：

……不但要創建中國向來極缺乏的自然科學，還要把中國向來號稱材料最富研究最深的社會科學（歷史學在內）和語言文字之學重新建設過。這是把中國昔日的學術範圍和治學方法的根本打破，根本換過的；這是知識上思想上的一種徹底的改革。（顧潮編，1993：169）

「反傳統」以及「思想改革」的整體學術風氣，無容置疑的，形成了徘徊在「純粹學者」與「事業心」之間的顧頡剛。當然，嚴格而論，其實可以只將顧氏歸納在「純粹學者」一方而已，但其個人多次的強調與背景的複雜性並不允許這樣的歸納。進而，只能謂之「時代潛在的推動力」。

第三節、雜亂無章的學者感化

顧氏學術的發展固然與環境密不可分，雖其自身亦強調「我只是順著自然的引導，自己無力於其間」，但仍然不可排除其自身的學術規範以及周遭學者的影響。施耐德、王汎森、張京華、陳志明等人在其著作中皆提到了這一點，且列出了對顧氏影響極深的學者。畢竟這是一個必然的問題，因其處於的「新潮社」環境雖然有著「個人主義」的著重體現，但當時「反傳統」的環境可以帶來「反專制」的效果，宣斥對上古時代的過度崇拜、對禮教的過度尊崇，不必然直接形成顧氏後期的上古辨偽之學。王汎森對此更有著進一步的論述，其云：

也許讀者馬上會發生這樣一個疑問：反傳統氛圍固然替古史辨準備了可能性，但並不是充分而且必須的條件¹⁶，反傳統運動者可以刻意盡情揭露中國專制君主統治的黑暗面，如易白沙的《帝王春秋》中，分十二大類，「舉吾國數千殘賊百姓之元兇大惡，志而出之」……可以斥責名教禮制的迂腐落後，可以宣稱上古不是黃金時代，而未必要宣稱我們習知的上古史事幾全出於刻意偽造。（王汎森，1987：29）

¹⁶ 王汎森此番論述固然有可取之處，但其所言之「反傳統氛圍固然替古史辨準備了可能性，但並不是充分而且必須的條件」則有所偏。在「時代潛在的推動力」一節中，就已然可見若無「反傳統」的熱忱與失敗後的沉思，顧氏或無機會全心投入辨偽工作的過程中。因而，「反傳統」的氛圍是完全不可或缺的，而並非如同王汎森所言的「並不是充分而且必須的條件」。

而提出此論述之後，其凜列出了四個對顧氏辨偽工作極為重要的支柱，其中三個就與周遭學者的影響有關，即：【一】崔述疑偽工作的影響；【二】胡適的科學方法之啟迪；【三】康有為與章太炎的影響。而施耐德的《顧頡剛與中國新史學》中，則舉出了鄭樵對顧氏的影響。無論是崔述、胡適、康有為、章太炎與鄭樵，王汎森與施耐德所言及的，都可見於顧氏的《古史辨》第一冊自序。而在自序中，除了此五人以外，顧氏仍有舉出其他二人是對其學術發展而言是極為重要的，即姚際恒與錢玄同。由於此其人對於是顧氏的學術發展相互穿插，秩序不一，難以顧氏學術的發展來劃分，因而在此將會以此七人的時代作為劃分的標準。對此，在影響顧頡剛學術發展的學者可說成來自四個時代，即：【一】宋——鄭樵；【二】清——崔述、姚際恒；【三】晚清——康有為、章太炎；【四】民國——胡適、錢玄同。值得注意的是，不同時代的學者對顧氏的學術發展皆有著不同的影響，亦無哪者為最重要的影響之分，四者之間相互有所聯繫。

清代學者對於顧氏的影響可謂昭然若揭，其不僅在《古史辨》第一冊序文中提及，更在《秦漢的方士與儒生》序文、《古史辨第四冊》序文等推重清代學者的研究成果。而在眾多清代學者之中，對其影響最深者有兩位，即此前所提及的崔述與姚際恒。顧頡剛發表於一九八〇年的〈我是怎樣編寫《古史辨》的？〉可視為其晚年定論：

我的《古史辨》的指導思想，從遠的來說就是起源於鄭、姚、崔三人的思想……（顧頡剛，2001：197）

但是值得注意的是，為什麼身為宋代學者的鄭樵會與其他兩位清代學者並列？難道說鄭樵本身與清代學者極為相似？並列之時，其先後之分是否代表鄭樵的影響力甚者超越清代學者？在未解決並列之原因之前，首先必須先了解其三者之間的排序是否有著影響力之最的問題存在。主要是因為兩個原因：【一】若三者之間的排序有著強弱之分，那這一並列方式就有著其不協調之處，因年代有所不同之時難以比對出方式之對錯，其難處就猶如以民主的角度來看待舊時之中國歷朝歷代；【二】若三者之間的排序並非強弱之分，則才可進一步其三者之間或存有的關係，好比承接關係，又或三者以共同點存之。

對此，若依據顧氏《古史辨》第一冊之序文而言，就將會有崔述、姚際恒、鄭樵此順序的排列方式。三者的排列極為明顯，但對施耐德與王汎森而言，排序方式則不同了。施耐德對此直言道：

繼胡適的模範之後，第一位受到顧頡剛注意的學者是鄭樵，其作品可能是由於章學誠的欽佩而受到顧的重視。顧在把鄭樵的詩經批評性的研究及評價收入《辨偽叢刊》之前，就鄭的著作書目及傳記上花了很多功夫。（施耐德 著、梅寅生 譯，1984：102）

而對王汎森而言，則有所不同，排在最前面的是崔述。但必須言明的一點是，施耐德與王汎森二人在討論此處之時的角度有些許不同。施耐德本身是以顧頡剛整體的學術生涯為其討論的起點，從而選擇了「繼胡適的模範之後，第一位受到顧頡剛注意的學者是鄭樵」的說法；反觀，王汎森則是言明其討論的，

主要是顧頡剛辨古「層累照成說」的特質來源。其在《古史辨運動的興起》中記曰：

上面這四種特質¹⁷，比較清楚地表現在顧氏民國十二年二月廿五的「與錢玄同先生論古史書」中。他說「層累說」有三個重點：①「時代愈後，傳說的古史期愈長」，②「時代愈後，傳說中的中心人物愈放愈大」，③「我們在這上，即不能發知道某一件事的真確狀況，但可以知道某一件事在傳說中的最早狀況」。這三個原則是受了幾層影響而發展成的。首先我們注意到，清代的崔述已說過頗相仿佛的話。他說：「世益古則其取捨愈慎，世益晚則其采擇益雜，故孔子序書，斷自唐虞，而司馬遷作史記乃始於黃帝，……近世以來……乃始於庖犧氏或天皇氏，甚至有始於開闢之初盤古者。……嗟夫，嗟夫，彼古者誠不料後人之學博之至於如是也。」（王汎森，1987：36）

兩者之說皆無不妥當之處，但仍與顧氏之原意有所差。若仔細回看顧頡剛所著之〈我是怎樣編寫《古史辨》的？〉，其實可見其已然排列出此三人的秩序，而且三人之間的關係一層接一層，逐漸影響顧氏的學術發展。其記曰：

¹⁷ 王汎森所言之「四種特質」主要有：【一】斷定漢代或戰國是偽造最為盛行的年代；【二】書中所記載的只要出現偽史則不再可能有真史的存在；【三】「傳說」與「偽造」之間的混淆；【四】上古史事之真偽是無法被辨識的。

崔東璧的書啟發我「傳、記」不可信，姚際恆的書啟發我不但「傳、記」不可信，連「經」也不可盡信。鄭樵的書啟發我做學問要融會貫通，並引起我對《詩經》的懷疑，所以我的膽子越來越大了，敢於打到「經」和「傳、記」中的一切偶像。（顧頡剛，2001：197）

此一層承接一層的關係確實亦可見於顧頡剛在《古史辨》第一冊序文中的陳述，只是如同此前所言，前後的秩序有所不同。其主要是因為在《古史辨》第一冊序文當中的排列方式主要是以周遭時間推進的方式為主，而在〈我是怎樣編寫《古史辨》的？〉一文中則是以闡述自身學術發展漸進的方式為主。兩種排序方式皆可同時存在，只不過後者所言之承接關係，在解釋三者比列的原因上較為合理。

而來到了晚清學者的影響之時，康有為與章太炎對顧氏的影響則基本毫無懸念，眾多學者都將其標籤為「康、章與顧頡剛」。「康、章」這一概念明顯體現出康有為在晚清時期對顧頡剛的重要性，而此重要性更直接見於顧氏之言，其記曰：

自從讀了《孔子改制攷》的第一篇之後，經過了五六年的醞釀，到這時始有推翻古史的明了意識和清楚的計劃……我的推翻古史的動機固是受到了《孔子改制攷》的明白之處上古茫昧無稽的啟發……（顧頡剛 編，1970a：43）

但此種影響力並不是直接性的，而是有著數次的轉折，且轉折之處與今文、古文經學有關。顧氏在一九一三年曾聆聽章太炎講學，而始於對今文與古文學有所反思，並強調在「科學方法」昌明的時代根本不應該再有今文家的出現。但顧頡剛並不只是沉醉於章太炎的學說而已，反而在讀到康有為的《新學偽經攷》與《孔子改制攷》有所轉變。對此，顧頡剛在其自身的學術思想上有著了幾次重大的轉折，從一開始認為今古文之爭早已不存於學術界上，進而發展成為了古文家的推崇者，爾後又輾轉站在了今文家的立場上。但得澄清的一點是，顧頡剛雖然在這輾轉的立場中有支持與推崇之處，但並不代表他已然是其中的一方。他從來不曾表示自身的立場是今文家又或者是古文家，反而兩方皆批評，其在《古史辨》第五冊的序文就記曰：

見年來我們發表了些不信任古文家的議論時，人家就替我們加上了「新今文家」的頭銜。我覺得，而且我敢決然地說：抱這種態度的是只會因襲傳統的見解而不肯自動天君的人，或是但會耳食而不能用目視的人，現在我們應該起來打破他們的成見……我們的打到古文家，並不是要幫今文家佔上風，我們一樣用這種方法來收拾今文家。（顧頡剛編，1970c:3）

雖言顧頡剛本身揚言也要「收拾今文家」，也曾今「打到古文家」，但是就學術思想而言，卻不可避免且必須談及今古文經學觀點對顧氏的影響，尤其

為今文家¹⁸。錢穆對此也有著肯定的見解，其在〈評顧頡剛五德總始說下的政治和歷史〉一文中云：

顧先生在此上，對晚清今文學家不免要引為知己同調。所以《古史辨》和今文學，雖則盡不妨分為兩事，而在一般見解，常認其為一流，而顧先生也時時不免根據今文學派的態度來為自己的古史觀張目。（顧頡剛 編，1970c：621）

二者之間的關係可謂糾纏不清，難以古今經學家的頭銜來劃分顧頡剛。為此，黃惠香曾作出了一番論述與分析，其云：

當代學者即已注意到這個問題，楊向奎（一九一〇～二〇〇〇）為顧頡剛弟子、古史辨派的成員。五〇年代對胡適思想及古史辨派的政治批判中，楊向奎提出顧頡剛「不願意人家稱道他是經師，而喜歡說自己是史學家，事實上他是通經治史，走的是公羊學派的老路，並不是乾乾脆脆的史學家。」到一九八〇年，政治風潮已過，楊向奎依然重申這一觀點……徐中

¹⁸ 顧氏在閱讀了《孔子改制攷》之後，就定下了三項計劃：【一】要一件一件地去攷偽史的事實，從其源頭開始，爾後再論及其如何變遷；【二】要一件一件地去攷偽史的事實，列出不同人的說法，從而得出謊言之所在；【三】從不同的說法中，找出每一個人遵循的同一個論點，從而尋出造偽的義例。對此，陳志明在《顧頡剛的疑古史學——及其在中國現代思想史上的意義》一書中就有論及，且從《古史辨》第一冊自序中所言之「三項計劃」來看待與康有為學術之關係，其云：「其中一項攷究『變遷』即是『歷史演進法』，而第三所得出的『義例』即『層累地造成的古史』；至於第二項中我們即可看出顧頡剛吸收了『託古』、『偽經』的辨偽思想再加上『六經皆史』把經書當成攷辨歷史的材料看，而有『攷偽史中的事實』的觀念；我們也可以由顧氏將造偽分成『託古改制』的有意造偽及缺乏『歷史知識』的無意造偽，來看出康、章在《古史辨》對他影響之深了。」（陳志明，1993：63）

舒引用了顧頡剛早年的學術觀念和發表於一九八〇年前後的最晚近資料，一方面說明顧頡剛不可能是今文學家，另一方面又之處了顧頡剛沉陷於經學的事實，認為顧頡剛未能正確認識清今古文經學的事實，並將原因歸於錢玄同（一八八七～一九三九）的影響。（黃惠香，2008：13）

進而，今古文經的學術規範就次告一段落，從而進入民初學者對顧頡剛影響最深的兩位，即胡適與錢玄同。對於胡適對顧頡剛帶來的影響，可說是密不可分，因顧氏始於接觸史學就是胡適所引導的。顧頡剛在《古史辨》第一冊自序中就為之云：

那數年中，適之先生發表的論文很多，在這些論文中他時常給我以研究歷史的方法，我都能深摯地了解而感受，並使我發生一種自覺心，知道最合我的性情的學問乃是史學。（顧頡剛編，1970a：40）

胡適不僅引導了顧頡剛進入了史學界，更啟發了顧氏後期對史學的研究方法，而許冠三更為此直言胡適對顧氏研究方法的影響「尤其是歷史演進分析」。（許冠三，1996：177）就是因為胡適所倡導的史學研究方法，顧頡剛從而亦走向了以「研究故事」與「推進式」的方法來看待古史。但對此，許冠三強調其實顧氏本身不僅僅是繼承而已，更有著翻新的動作。而其根本的差異在於兩點：

【一】主次不同，即適之先生是以研究歷史的眼光和方法來看待故事，但顧頡

剛則選擇了以研究故事的眼光和方式來看待歷史；【二】出發點不同，即胡適研究的方向是以發掘歷史的源流為主，而顧頡剛本身則是在發掘歷史演變的過程與角色的塑造為主。除了這兩種研究方法以外，第二種影響則可見於王汎森的《古史辨的興起》一書，其云：

……是蔡元培所說的「截斷眾流」的魄力。《中國哲學史大綱》一書丟開唐、虞、夏、商，逕從周宣王以後講起，做為胡適中國哲學史課堂中學生的顧頡剛是不可能不受到任何影響的。（王汎森，1987：40）

正因胡適的影響，顧頡剛對待古史的觀念自然而然有所改變，甚至認同其「只從《詩經》里取材，稱西周後期為詩人時代」的做法。可是，此說並不是王汎森對胡適給予顧頡剛影響的唯一說法，其後更有科學方法的影響。對於胡顧二君在科學方法方面的影響，路新生甚至稱之為「『西』的『嫁接』」，其云：

如果說將西方文化與中國傳統文化相結合是那個時代一種帶有一定普遍性的認識的話，胡適尋找到的中國一方的代表是清儒。而在顧頡剛的治學中也同樣有「中」、「西」的「嫁接」，從方法論的層面看，顧頡剛所尋找到的嫁接的兩端，一端的代表是胡適，另一端的代表則是崔述。（路新生，2001：536）

但其實顧氏本身對於科學方法的看法並不是特別重視，因此顧頡剛對胡適的科學方法曾云：

後來聽了適之先生的話，知道研究歷史的方法在於尋求一件事情的前後左右的關係，不但它看作突然出現的，老實說，我腦經中印象最深刻的科學方法不過如此而已。（顧頡剛編，1970a：95）

但是此處值得再三注意的是，顧氏是否全盤接收科學並不可用於斷定其在史學辨偽中的前進或保守，其道理與黃進興於〈論「方法」及「方法論」——以近代中國史學意識為系絡〉一文所說相同，其於文中曾記曰：

以接受社會科學與否，來斷定一個史家是否前進或保守，是相當危險的論斷。一個史家可能基於深思熟慮及豐富的研究經驗來否定某些學科對他研究範圍的影響，這項「真理」可能得自他切身的經驗，而非先驗所能決定。（康樂、黃進興編，1981：23）

而對於顧頡剛在辨偽時的深思熟慮與豐富的研究經驗方面的影響，則不得不提及錢玄同其人了。其對顧頡剛的影響主要有兩者：【一】錢玄同曾啟發顧頡剛從「辨偽書」拓展到「辨偽事」，從「辨偽子」、「辨偽史」到「辨偽

經」；【二】錢玄同曾一再鼓勵與提供顧氏疑古辨偽的確切精神。顧氏在《古史辨》第一冊之自序中就曾多次提及其與錢玄同之間的通信，其中最重要的一次通信甚至是「層累造成說」的開始。而顧氏的「層累造成說」的主要啟發之一，就是錢玄同對其「辨偽書」與「辨偽事」的解答。顧氏曾諮詢錢玄同有關辨偽是否應專注於「偽書」又或者「偽事」的問題，而其明確的回答使得顧氏後來的「層累造成說」對後者有所著重。杜正勝敏銳地注意道：

疑古之風演成一股潮流，雖數顧頡剛出力最多，但錢玄同才是靈魂人物，唯有他的辨「偽事」更甚於「偽書」的明確主張，疑古作風才進入史學領域。（杜正勝，1995：226）

而就在顧頡剛提出「層累造成說」之後，錢玄同對其持有肯定的態度，甚至為其言明「希望先生用這方法，常常攷查，多多發明，廓清雲霧，斬盡葛藤，使後來的學者不致再被一切偽史所蒙。」（錢玄同，1999：235）雖然胡適在此方面也有給予著相同的推動力，但是在三十年代期間的胡適卻向顧頡剛宣稱「現在我的思想變了，我不疑古了，要信古了！」的時候，卻給顧頡剛「出了一身冷汗」。因而，在當時仍然給予顧頡剛在疑古方面鼓勵的，莫過於錢玄同。

整體而言，無論是「傳統」的學術，又或者是「革新」的學術，每一個人無不對顧頡剛帶來學術發展的影響。此發展上的影響並不能夠清楚的劃分出來，猶如顧氏的「層累造成說」到底是因為康有為還是胡適而得以呼之欲出，無人

能辨，就連顧氏本身亦只是強調「順著自然的引導」而已。施耐德為此做出的結論就頗為合適，其直言道：

他（顧頡剛）只是間接地接受那些文化不諧和的影響，然後雜亂無章地將它們和中國固有的學術傳統，混成一體。（施耐德 著、梅寅生 譯，1984：27）

整體而論，雖然顧先生的學術成分堪稱獨立，但若仍要論及顧氏的學術思想定位，其實是可行的。從清代思想的影響，到師承胡適，甚至請教於錢玄同，其實都離不開中國的先賢以及豐富的學術傳統之淵源。其本身對「科學方式」的熱忱，在他們的互動之間，只能是如同其自身所言「僅是標榜一句空話」而已。顧氏肯定了舊人的懷疑精神，遵循了今人（尤其為胡適）「破舊」方能「立新」的想法，但所取的皆為部份的精神與想法。對其而言，根本沒有必要支持學術上的西派，而且也不必要支持某一位中國大師，因為思想的重要與否是主要建立在中國現代所需要的因素上。因而，在眾多學者的影響下，顧氏進行了篩選，並選擇了自己於時代中所需的學術思想。新舊參半，經過磨合，或可稱之為「前衛的傳統學術」。

第三章、《論語》與古史辨

「子曰：夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之。」（朱熹，2010：63）

在還未論及《論語》與古史辨之間的關係之前，需要先了解的是，《論語》在中國傳統學術具有先天性的優勢。無論是論經、論史、論子，無一不回到《論語》中的關鍵人物——孔子。¹⁹如孔子所言，在其之前，上古三代的文獻整理已然不復存在，進而其所言固然成了始端。²⁰而在中國學術中另一有著同樣最高標準的《六經》，又不可不言及孔子。且不論《六經》是否因孔子而得以流傳，又或是在孔子之前早已有之，可以注意到的是論《六經》必論及孔子。故要追溯淵源，則孔子是關鍵，而要論證孔子一舉一動的，則《論語》是關鍵。

¹⁹ 其地位之高或可從中國人類觀的覺醒上來看待，無論是經、史、子各方面，人與神之間的曖昧關係都可說是在孔子之後方有著獨立的領域。日本學者金谷治曾於〈中國古代人類觀的覺醒〉一文就做出相對精細的判斷，其云：「比方孔子，終究也是從人類是在神天的覆蓋下這個前提出發，而明確地建立人的立場。這一人類自覺的建立，在孔子思想中是有劃時代意的……中國的人類觀的自覺展開，在孔子以後才有明確的表現，這是眾所周知的。以往早有人指出，這種人文主義的傾向，早在孔子前一代，鄭的子產和齊的晏嬰的思想裡已經出現了。要攷察人類觀的覺醒這個問題，對孔子以前的歷史需要做進一步的探討。當然，因資料有限，不明之處甚多……」（辛冠潔編，1976：27）

²⁰ 正因為孔子所言已然不能有其他史料的佐證，三代被定義為古代傳說幾乎是無可爭議的。換一個說法，也就是孔子（又或儒家）在這一爭議上的出現，也是必然的。從而，三代成為鞏固儒家學說的說法就會出現，猶如蔣應榮在〈堯舜禪讓問題〉就有強調：「舜不過是一個匹夫，因為權術過人，便一躍作了帝王，這事的內容，禹王看了個十分清楚，等他治完了水，宅百揆之後，他也照方吃藥，一步一步的偁舜退位了。前後一轍，絲毫不爽，正是一齣活劇。儒家弄假成真，將計就計的，把禪讓的故事照成了歷史，後世既全受儒家主義的支配，廬山的真面目，自然就辨不清楚了。」（蔣應榮，1928：1324）不僅僅是中國的近代學者有如此的觀點，日本的白鳥庫吉在其〈中國傳說之研究〉一文在總結三代為古代傳說之時亦有云：「就吾人所見，堯、舜、禹乃儒教傳說……故堯、舜、禹乃表現統領中國上層社會思想之儒教思想……儒教發揮人類性質，不與天地冥合……若以佛語為喻，儒教自當為自力教……因此而故，前者（儒教）主要控制中國上層社會思想……」（劉俊文編、黃約瑟譯，1993：8）

對此，《論語》成了顧氏用於論證與辨偽的核心之一。除了《論語》以外，顧氏曾在《古史辨》第二冊的〈夏大夫之孔誕祝典〉提出了研究孔子的另外四部重要典籍，其云：

最後舉出研究孔子之重要典籍五種，即《論語》、《史記·孔子世家》、《孔子家語》、《孔子集語》及《洙泗攷信錄》。（顧頡剛編，1970b：128）

雖言顧氏舉出五種研究孔子的重要典籍，但其實對顧氏而言，其最信任的仍然是《論語》。只要《論語》中尋找不到相關的資訊，顧氏大多會將其劃入偽書的範圍內。為此，顧頡剛在這一方面的研究成果與方式受到了眾多學者的批評且有所爭論，其中不乏張蔭麟、陸懋德等人的質疑與批評。

進而，從第二章的討論到此處，就出現了兩個問題：【一】顧先生所使用的舊材料既然是為《論語》，是否代表本身仍然「在儒學陰影下」²¹？；【二】在「雜亂無章的學者感化」一節中就曾提出顧氏對「科學方式」的淺薄認識，

²¹ 「在儒家陰影下」這一概念可見於自施耐德的《顧頡剛與中國新史學》，其於書中云：「顧頡剛是現代派中第一位認真而且深刻地探究包德伯格（Peter Boodberg）所說的『在儒家陰影下』（penumbra of Confucianism），在中國歷史上，那一直是片由中國文明中之神秘傳統所哺育的幽暗玄奇之域（因為正統的幕罩一直覆於其上）。」（施耐德 著、梅寅生 譯，1984：371）此看法與自包弼德（在《顧頡剛與中國新史學》一書中譯成包德伯格）的〈論停滯于失敗——思想意識形態與歷史：兩個初步的問題（之一）〉一文中相互對應，其於文中曾記曰：「『一個不變的中國』這種看法是怎麼牢固地建立起來的呢？從歐洲來說，一個簡要的答案是：這發生在史學理論遇到一個特殊歷史狀況之下。在西歐耶穌會士那裡得知中國以前很久，西歐歷史學家已經讚同舊基督教所信奉的『定理』：歷史是朝著既定的方向行進，有其預先註定的進程。到十八世紀和十九世紀開始的時候，西歐的發展明顯地非同尋常，知識分子在探討是什麼造成他們的時代不同於以往的時代，他們又是在朝哪裡進行。人們把歷史看作是進行的記錄，將會顯示理性的質詢。黑格爾曾解釋，為什麼闡明歷史進步的理論時沒有必要將中國的歷史攷慮進去，他認為：『中國歷史本身並沒有發展任何東西，因此，我們不能夠研究那個歷史的細節。』蘭克附合說：『時而有人把東方這個或那個民族（people）從上古時代繼承下來的條件看作是一切的基礎。但是我們不可能將永恆的停止不前的民族作為一個起點來捕捉和理解歷史的內部運動』。」（包弼德，2006：6）

而今又可見顧氏用古籍與著舊材料於來實行辨偽工作，是否標示著古史辨運動其實與傳統辨偽的方法無不同之處？若非如此，顧氏之辨偽與前人有何不同之處？；【三】此不同之處是否有助於顧頡剛在辨偽之中分辨出古籍之真偽？或其存有著什麼問題？

第一節、超越儒家的《論語》

若要探討顧頡剛的辨偽模式與前人是否有所不同，首先就得論及其「在儒家陰影下」的全面認識與探究。對於施耐德而言，顧氏是現代派中第一位置身於儒學探究的學者，因「顧頡剛認為若不探究被儒學淹沒或被併入儒學之內的其他各家學說和傳統，則不可能勒腳佔據傳統歷史舞臺中心（如非全部）之儒家思想與制度的性質。」（施耐德 著、梅寅生 譯，1984 : 270）此言固然正確，《論語》與舊典籍的運用就是顧氏置身於其中的其中一項鐵證。但此說只能用於其學術研究之中，若要論及其當時所處於的氛圍卻並非如此，而此氛圍更是使得論及顧氏的研究之時都可說有「超越儒家」的現象。彭明輝於《疑古思想與現代中國史學的發展》中就曾提道：

由於普遍王權（Universal Kingship）的崩潰，使得傳統儒學遭受前所未有的挑戰與破壞，學者們因此可以站在個人的立場著書立說，而毋須受到

儒學樊籬之束縛。並且也因為思想開放的結果，使得疑古思想達到前所未有的境地。（彭明輝，1991：55）

「王權崩潰」主要來自林毓生〈「五四」時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉一文，而但這一概念並非反傳統思想本質的唯一因素。在其文中，林毓生更提出了另外兩個決定性因素，即「無法辨識所憎惡的傳統社會規範和政治運作與傳統文化符號和價值之間的差異」²²與「借思想、文化以解決問

²² 對於「無法辨識所憎惡的傳統社會規範和政治運作與傳統文化符號和價值之間的差異」這一論點，林毓生為其云：「這種辨識能力的缺乏以及一元論（monistic）和整體觀（holistic）的趨向，主要是受中國傳統社會長期地合文化中心與社會政治中心於一的傾向，同時他們也深受傳統中國的聯想式思維模式（traditional Chinese pattern of thinking in terms of association）的影響。」（林毓生，2011：193）林毓生之說固然正確但卻缺乏了更多的論證與論述，無論是一元論與整體觀，或是中國的聯想式思維模式都無法清楚體現出問題所在。余英時則在〈五四運動與中國傳統〉一文中為此做出了更多的論述，其提及了李文孫（Joseph Levenson）對近代中國思想史的論斷。對其而言，中國近代分子雖然理智上認同了西方，但是情感上仍然牽掛著中國的傳統價值。但是情感論的說法仍然是過於籠統，因為中國的傳統源遠流長，非一言兩語所能交代清楚的。在李文孫的說法下，中國的傳統顯然就處於被動一方，但是一個有著至少千年歷史的文化，若以完全被動的角度來看待未免過於理所當然。因而，余英時提出了在西方文化仍未傳入中國之前，中國傳統文化內部早有著偶像被破壞的運動。而其主要源之於正統與非正統之間的紛爭，也是錢玄同曾提及的「一齊撕破」的說法。所以，可以得出當時中國知識分子的缺乏辯解的能力與整體觀的由來，並不是在西方文化之後才產生，而是積累而成的。由於當時中國傳統社會的秩序仍然未面臨全面解體的狀況，因而這一類的全面反傳統思維才無法充分發展。

題的方式」²³（the cultural - intellectualistic approach）。雖言在此三者的因素下，傳統文化面臨著解體的危機，但林毓生卻強調中國傳統的解體並不代表中國人本身不再持有任何的傳統觀念與價值，而只是不再輕易假定傳統的任何事物。因而，林毓生為此總結道：

因此，在傳統文化與政治秩序的基本結構崩潰之後，傳統中每一件事物均有可能遭受懷疑和攻擊了。（林毓生，2011：193）

在此傳統與反傳統的複雜氛圍下，顧氏運用《論語》的方式雖然與前期辨偽學者運用古籍辨偽方式相似，但其實已然失去了對典籍的完全信任與盲目跟從。顧氏在論證而確實在《古史辨》中，常被拿來討論的莫過於「科學方法」與「家法」之間的關係。在《古史辨》第一冊之序文就曾云：

²³ 而在「借思想、文化以解決問題的方式」方面，林毓生推測反傳統知識分子應在暗地裡假定了社會最為根本的變遷其實就是思想的改變，其云：「最根本的變遷是思想本身的改變，而所謂最根本的變遷，是指這種變遷是其他變遷的泉源。」（林毓生，2011：194）至於此思維模式的形成原因，林毓生將其劃分在了儒家思想模式（Confucian modes of thinking）的範圍內加以探討，並記曰：「儒家思想模式或分析範疇（categories of analysis）中極重要的特征之一，便是強調人類意識的功能（即：『心』之內在道德與/或理智經驗之功能（the function of the inward moral and/or intellectual experience of human mind））。對於這種功能的強調可一直追溯到孟子和荀子。」（林毓生，2011：194）對此，王汎森的看法與其相互對應，其於《中國近代思想與學術的系譜》中云：「近代心的神化、人的神化的思潮是由三種資源所匯成。第一，清季今文家力斥荀學的收束而稱揚孟學的擴充，相當程度地為誇張心的力量推波助瀾。荀學講禮制，強調的是作為客觀共識的規則，不大允許跳躍性的思維。孟學不然，它推尊心的功能，強調『擴而充之』，故有發展主觀能動性的可能。清末荀衰而孟盛，康梁師生便一力提倡孟學，見解幫助了凡事訴諸一心之發動的超越性思維。第二，明代心學一派，將理等同於天，而又將人心等同於理的思維，也是使得破除重圍之哲學得以興盛的重要原因。第三，從清代後期以來有一股強調人的主觀能動性的思潮興起，它將人的主觀能動性誇張到極處，培養出不畏一切、不依傍任何成憲而行動的人物，這一思潮後來與尼采的超人哲學相結合而誕生了心力說。」（王汎森，2003：153）

舊時士大夫之學，動稱經史詞章。此期所系統乃經籍之統系，非科學之統系也。惟其不明於科學之統系，故鄙視比較會合之事，以為淺人之見，各守其家之壁壘而不肯察覺事物之會通……為學家者未嘗不曰家學所以求一貫，為學而不一貫是滋其紛亂也。然一貫者當與事實求之，不當於一家之言求之。今以家學相高，有仕而無關，徒令後生擇學莫知所從，以為師之言，即理之所在，至於寧違理而不敢背師。是故，學術之不明，經籍之不理，皆家學為之也。今既有科學之成法矣，則此後之學術應直接取材於事物，豈猶有家法之為障乎？（顧頡剛編，1970a:32）

從此可見，顧氏使用《論語》並非是「在儒家陰影下」，反而比此前的儒學更為超越。而此處所言之「科學之成法矣」其實主要就是杜威實驗主義的歸納法，而也是古史辨派一直以來最為有力的武器之一。但由於此前也已然論證顧氏本身對於科學知識之淺薄，因而這一科學方式其實也只是一種形式上的運用（更多的論述可見於本章第二節，即「『非科學化』的《論語》運用」）。

在科學方式並不明顯，而又運用《論語》於辨偽工作的顧頡剛，得以與前人有所不同之處可說是在對待家法的態度。顧氏運用典籍於辨偽的方式可謂相互穿插，毫無傳統學者堅持家法之道。就如此前在「雜亂無章的學者感化」一節所言，顧氏雖然明顯深受今文學家的影響，但其本身卻言明並「不願意人家稱道他是經師，而喜歡說自己是史學家」，因自己的辨偽的方式與此前辨偽學家的家法路線不同。而其中最為明顯的，莫過深受了今文學家影響的顧頡剛竟

然在《古史辨》第一冊的〈與錢玄同先生論古史書〉一篇中運用了古文學派的《說文解字》來辨偽古史。彭明輝對此就有著一番論述，其云：

依照儒家傳統，顧頡剛應走向今文的路子了，卻又不盡然。在古史討論的過程中，顧氏所提出的第一個「大膽假設」：禹是爬蟲類動物，所依據者竟是古文學派的《說文解字》。事實上，在整個古史辨運動的發展過程中，顧頡剛在今古文的立場上，恆如鐘擺。但無論他對今古的立場如何搖擺，基本上他所掌握的原則仍不離「疑古」與「攷信」。（彭明輝，1991：57）

顧氏不言今古文門戶之見的立場一直到了晚年仍然存在。余英時在其〈顧頡剛的史學與思想補論——兼回答唐文標先生的《文字障》〉一文中引了顧頡剛的〈徹底批判「幫史學」，努力作出新貢獻〉²⁴之後，得出了這一結論，其云：

很顯然的，通過「文革」十年的慘痛歷史經驗，顧先生和許多其他大陸的學者一樣，已從反傳統轉變為尊重傳統了。在上引這一段話中，顧先生不僅沒有什麼古文、今文門戶之見，而且已根本上否定了所謂漢學、宋學、清學種種門戶。（余英時，2006：401）

²⁴ 顧氏於〈徹底批判「幫史學」，努力作出新貢獻〉中被引出的一段話，是為：「我國現代的文、史學研究，所以能超越前人，就是因為在這前面有清人、明人、宋人的研究，宋人之前還有唐人、南北朝人、漢人的研究，我們都可以吸收攏來加以改造。古人盡可以存留著錯誤，卻自有後人把它改正了之後而繼續前進，原則也就無所謂批判繼承了……清人雖然斥罵宋學，其實清學的根本卻是從宋學中產生出來的，一步是一步地發展起來的。」（顧頡剛，1978：50）

第二節、「非科學化」的《論語》運用

雖然得以論證顧氏其實與前人固守於家法有所不同，而且是在「超越儒家」（換句話說，其實就是將其化為史料）的情況下運用《論語》，但此運用方式是為何？而顧氏運用《論語》於辨偽之中是否得當？在未論及顧頡剛如何運用這一現象之時，需要再次提及此前一直在提及的重要部份，即是：顧氏在「科學方式」上認知的淺薄。對於顧氏對科學知識認識上的缺乏，彭明輝在《疑古思想與現代中國史學的發展》一書甚至用了郭穎頤（Demiel Kwork）²⁵的「科學主義」來形容當時學者在「科學方式」上的處理方式，雖頗為合理，但論證並不完整。

雖然當時東方「科學化」的趨向確實產生了「唯科學主義」的現象，但此種說法與歸納並不絕對，因其在立場上忽略了中國學者本身在當時的階級問題。宏觀來說，階級的問題才是真正導致了所謂之「科學化」無法與西方國家對比的原因，進而中國的學者才難以在「非科學」的環境下受到科學的感化。傅斯年於〈教育崩潰之原因〉一文中就曾記曰：

²⁵ 郭穎頤在其書敘述道：「在新文化運動的年代里，傳統傾向受到威脅，因此價值取向問題便極具重要性。人生哲學的中文表述是『人生觀』。一般地說，人生觀是個人私事；但在變動時期，傳統文化參照系受到實際的威脅，哲學和學術的意義便趨向於情感的和意識形態的表達。科學世界觀的反對者和讚同者都認為人是哲學是個不可避免的問題。不同之處在於，反對者極力挽救人生哲學，使其不被科學一元論淹沒，而讚同者則認為可以再科學原則、方法和精神上建立一種新的人生觀。在一九二三年科學與人生觀的論戰（亦稱科學與玄學之爭）中，大多數出色的中國科學家都用一種科學的哲學來捍衛自己的地位。他們得到了吳稚暉、陳獨秀和胡適等非科學家的支持。在這次論戰中，非科學家的支持給了唯科學主義在中國興起以明確的實質意義。」（郭穎頤 著、雷頤 譯，1998：13）

……學校教育仍不脫士大夫教育的意味。中國在封建時代，「士」一個階級不過是有統治權者之貴族階級之工具，為他們辦辦命令下來的事……有這麼樣的兩千年歷史，故演成了下列一個公式：「讀書為登科，登科為做官」。一看中國的通俗文學，如傳奇、彈詞之類，更要覺得這個國民心裡之根深蒂固。

而中國社會有一點與歐洲近代社會之根本不同處，即中國社會之中堅分子是士人；歐洲社會中的中堅分子是各種職業（trades）中人。故中國的中等階級好比「師爺」，西洋的中等階級是技術階級（professional class）。誠然，歐洲自中世紀以來也有一種知識階級，這種階級便是僧侶（clerical）。不過這個階級自成一個最有組織的社會，雖也久與貴族聯合來剝削平民，不過它不專是統治階級之伺候者。中世紀的歐洲有些大城市，這些大城市中有不少的「自由人」，那些「自由人」以其技能能自成一種社會，以商業之發達及新地的發現，這些自由人很得些富力，於是在貴族之無常權利（temporal power），僧侶之精神權利（spiritual power）之外增了一種第三權力：這是中國歷史上所絕無的。西洋科學之發達，大體上是這個階級的貢獻，因為這個階級一面用技術的能力，一面有相當的自利，既能動手，又有閒情。（傅斯年 著、歐陽哲生 編，2003：6）

所以，西洋科學在西方國家之發達是難於實現在當時之中國。而顧氏就是在這樣的一種情況下開始了其本身學術的發展之路。對科學的淺薄認知，但又

積極於辨偽的顧氏，甚至在〈答劉胡兩先生書〉中強調「所有的史料實在不夠用」（顧頡剛編，1970b：98）。顧氏之後更在《古史辨》第二冊之序文不僅坦誠了其資料有限的窘境，而且還指出了科學的不足之處，其記曰：

用了書本上的話來攷訂堯舜禹的實有其人與否固然感覺材料的不夠用，但若要攷明堯舜的故事在戰國秦漢間的發展的情狀，書本上的材料還算得直接的材料，唯一的材料呢……有許多古史是攷古學上無法證明的，例如三皇五帝，我敢豫言到將來攷古學十分發達的時候也尋不出這種人的痕跡來。

（顧頡剛編，1970b：4）

而顧氏運用《論語》以及古籍於辨偽之中最為轟動的，莫過於其在論證堯、舜、禹的問題上（最後就成了著名的「古史是層累地造成」一說），而也始於見到所謂的「超於儒學」而又「非科學化」的論證方式。顧頡剛在具體攷察堯、舜、禹三者的問題上直接先從《詩經》上來看待，並且得出了中國上古最早的聖王是為禹，爾後並肯定了西周時期仍沒有黃帝、堯、舜的觀念。到了春秋時期，從《論語》中就看到了堯和舜，而禹居兩者之前，但三者之間仍然沒有與夏代的關係有所聯繫。過了《詩經》和《論語》之後，堯和舜才出現了翁婿的關係，且堯、舜、禹之間也開始有著君臣的關係。爾後，不僅禹變成了夏代的創始帝王，而堯、舜之前更加上其他的古帝王。整體的論證系統十分嚴密，在每一個時間段都有著不同的古籍用於攷察，而且做出了一定的梳理，進而使得

三代的神聖傳說不再。但是，此種方式雖然對當時來說是「超越儒學」的，卻是有欠基本的「科學方式」。其中就有張蔭麟直接評道：

凡欲證明某時代無某歷史觀念，貴能指出其時代中有與此歷史觀念相反之證據。若因某書或今存某時代之書無某史事之稱述，遂斷定某時代無此觀念，此種方法謂之「默證」(argument from silence)。默證的應用及其適用之限度，西方史家早有定論。吾觀顧氏之論證法幾乎用盡默證，而什九皆違反了其適用之限度。(顧頡剛編，1970b：271)

對張蔭麟而言，運用默證法固然是可以的，但是必須有著兩個個大前提。其一，就是「此事果真，吾齊當已聞之」(顧頡剛編，1970b：272)。換個說法來解釋就是，凡是在使用默證法之前，都必須先設想凡事都已然記載，而這一記載都必須有所留存。但是對於顧氏在辨偽上古時代之時，「古事太半失載，載矣而多湮滅」(顧頡剛編，1970b：272)的情況下，默證法根本就是在前提不成立的情況下被使用的。其二，則是記載此事的作者必須符合兩個條件，即「立意將此類之事實為有系統之記述，而於所有此類事皆習知之」(顧頡剛編，1970b：272)與「某事跡足以影響作者之想象甚力，而必當入於作者之觀念中。」(顧頡剛編，1970b：273)

此處值得注意的是，張蔭麟一文出現過後，顧頡剛並未對其作出任何的回應，只是將此文收編入古史辨《第二冊》。對於顧氏並未作出回應一事，明顯十分反常，因其顧氏一般而言都會積極回應，如回應劉棻藜與胡堇人的〈討論

古史答劉胡二先生〉一文、回應柳詒徵的〈答柳翼謀先生〉等等。而為什麼顧頡剛會在張蔭麟一文上卻未作出回應？難道顧氏亦讚成了張蔭麟所提出的質疑與觀點嗎？為此，〈張蔭麟詰難顧頡剛「默證」問題之研判〉一文中做出了數項判斷與解釋：

事過八十年，我們只能根據該時情景做出幾方面的估測：1. 顧頡剛堅信自己研究方法總體上正確，對《史學原論》的觀點很不服，但所謂『默證』乃史學方法的倫理問題，顧頡剛尚未做好這種理論論辯的準備。2. 工作極其忙碌，正在研究重大問題，因而雖在《古史辨》第一冊附錄中預告將於第二冊發佈《答張蔭麟先生》，但總歸未能成文。3. 知張蔭麟為年親學子，認為不必痛加回擊，可靜待其覺悟。按顧頡剛一向愛惜和提攜青年才俊的作為，完全可能產生這種心態。後來，張蔭麟不僅與顧頡剛關係較好，甚至歷史觀點也日益靠近。此在後文還將敘述。4. 實際欲準備回答張蔭麟時，發現張文對具體問題的議論十分淺陋，不值一駁，故收錄其文於《古史辨》第二冊，認為讀者會很容易辨別是非，不屑於再寫反駁之文。（喬治忠，2013：27）

此四項推測皆可謂頗為合理，還未深入分析之前，得先了解此文的討論前提是設為「張蔭麟『詰難』顧頡剛」，也就是說喬治忠本身是以反面來看待張蔭麟的批評方式。所以在第四項的推測當中，就出現了「張文對具體問題的議論十分淺陋」一說，從而文中是不讚成也不認同張蔭麟所提及的批評方式。而

就是在以反面為主的前提下，喬治忠選擇了第一項與第四項推測的結合於解釋顧氏為何並沒有回應張蔭麟的「默證」之文。而張蔭麟究竟錯在何處？難道其犯下的錯誤真的足以讓顧氏不給予理會嗎？在〈張蔭麟詰難顧頡剛「默證」問題之研判〉一文中就直接回到了張蔭麟引用的原典中找出錯誤所在，其云：

《史學原論》認為默證法的使用前提是所有史事都有記載而且都不佚失，是一個絕對化的思想模式。史事不可能全部記載，文獻不可能毫無散佚，這確實影響史實攷訂的準確性，但不止於默證法，任何歷史研究方法都受到這種狀況的制約。即使敘述一個資料豐富的歷史往事也不能保證不會有佚失的或有待發現的史料與衝突，難道所有歷史研究都應當因此停止嗎？……（喬治忠，2013：30）

而對此分析與批評，喬治忠所作可謂到位，但同時也給予了另外一種看待問題的方式。張蔭麟確實忽略了《史學原論》的缺點所在，可是卻提供了一個非常準確的前提，即所有用於辨偽的典籍本身就存有先天性缺陷。喬治忠於文中就曾強調「史事不可能全部記載，文獻不可能毫無散佚」，而此狀況亦符合顧氏曾亦提及的辨偽困境，並且承認「所有的史料實在不夠用」。就是在這一困境之下，顧氏選擇了問題較少而又較為可信的《論語》作為辨偽的書籍之一，但同時也代表了《論語》本身並不是沒有問題，而是較為可信而已。除去默證的問題而言，那麼《論語》所存在的「先天性」缺陷是什麼？顧氏是否知道而他又是如何得出《論語》可信這一結論？

對於《論語》是否有「先天性」缺陷的問題上，其實顧氏是承認且知道的，而且曾在〈孔子研究講義按語〉中言明²⁶。其最大的問題就是在於，《論語》成書的年代。就在顧氏發表了〈與錢玄同先生論古史書〉一文之後，在禹問題的討論上除了有著張蔭麟的「默證」批評以外，仍有一人的文章值得拿來此處討論。其人就為劉揆藜²⁷，而其〈讀顧頡剛君《與錢玄同論古史書》的疑問〉一文的其中一個重點就是質疑顧氏以《論語》證史的方法，其云：

「論語較為可靠」，是顧君承認的，自〈季氏〉至〈堯曰〉五篇，經崔述攷訂為後人所續，也是顧君承認……孔子那時確有《書》這部書。所以孔

²⁶ 楊朝明曾於〈新出竹書與《論語》成書問題再認識〉一文中就提及《論語》一書曾因古史辨的影響而價值有所下滑，但其主要概念來自於清朝的辨偽思潮，其記曰：「清朝以來，疑古思潮興起，《論語》也像幾乎所有的典籍一樣受到懷疑，人們對《論語》的成書問題也產生了疑慮，甚至對其真實性表示懷疑。學者們的研究主要是從《論語》的流傳著眼，認為《論語》等書既有遞相傳授，就必然會造成『不純』。」（楊朝明，2003：33）爾後，在其文中就提及了崔述的《洙泗攷信錄》與《論語餘說》是最具代表性的研究，隨後楊朝明即將其與顧頡剛二者之間的聯繫做了一番論述，其云：「對崔述的研究，顧頡剛先生歎服不已，倍加讚賞……所以，崔述以『分析之眼光，比較之手腕而成就其研究之功』，自然為顧先生所激賞。《論語》一書，顧先生認：『今本乃一本不存壹之本，乃一三國時凝固之本，其中經漢人竄亂者實則不知其幾。』經此探研辨析，《論語》的價值自然大打折扣。」（楊朝明，2003：33）對於崔述的影響，其實不僅僅讓顧頡剛意識到《論語》年代上的問題，而其辨偽的方式亦對後期的辨偽過有著一定的影響。如楊聯陞在其〈跋周法高先生「上古語末助詞『與』（歟）之研究」兼論論語中「君子」一詞之詞性〉一文中就有著相似之處，其記曰：「一九五七年六月二十九日，我在日本京都的同志社大學講『君子之詞性』，請京都大學教授小川環樹通譯。在演講之前，小川先生看了我演講的草稿，提醒了我很重要的一點。就是我引的君子作用言之例，大抵出於上論。日本學者，如武內義雄《論語之研究》引伊藤仁齋《論語古義》以為上論十篇比下論十篇為古。又哥倫比亞大學的 R.A.Muller 博士曾研究《論語》裡面的助詞（particles），也發現上下論有別。（我未見 Muller 文）。我很感謝小川先生這個提示。又想起李玄伯（宗侗）先生近來論『夫子』與『子』（集刊二十八本慶祝胡適先生六十五歲論文集）。他說，《論語》中『夫子』是第三位，『子』是第二位稱謂，與《左傳》《國語》中同。只在後十篇中，有三處用法改變，就是〈先進〉篇的『子路曾皙冉有公西華待坐章』〈陽貨〉篇的『子之武城章』『佛肸章』。道也是上論下論有別之一證。」（楊聯陞，1957：313）

²⁷ 雖然此前在第三章的序言中曾提及陸懋德曾於《古史辨》第二冊的〈評顧頡剛古史辨〉中記曰：「顧君就此點與友人劉揆藜、胡堇人二君往返辯論，凡數語言，可謂極詼詭之能事矣。余獨惜其至終未有結論，此皆因兩方面所根據之材料均不出故紙堆中之舊文字故也。」（顧頡剛 編，1970b：375），但其在批評顧氏運用《論語》的方式上仍有所啟發，可用來論證顧氏在《論語》上的非科學論證法的堅持。

子擲《書》雅言，他的弟子也拿《書》中語句問難。但孔門弟子何以不將孔子所雅言的《詩》《書》盡記在《論語》裡呢？是必因為孔子所雅言的是講解《詩》《書》中整篇整章或整段，只求弟子們能了解意義，有《詩》《書》在正不必記入《論語》中以免煩贅，所以僅將孔子對於《詩》《書》的心得發為抑揚慕歎的記下來。正如我們現在讀《史記》，講杜詩，只把心得寫下——不勤奮的即有點心得不肯去寫，——斷沒有將全部《史記》或全篇列傳全部杜詩或全章〈北征〉等都寫入的道理。（顧頡剛 編，1970a：88）

這裡值得注意的是，劉揆藜於文中所提出的「『論語較為可靠』，是顧君承認的」與「孔子那時確有《書》這部書」兩者是其論證的主軸。其主要就是要以顧氏自己本身確立的部份來辨偽他所「辨偽」的部份。既然《論語》是顧氏可信的，那麼顧氏固然亦相信《論語》所言，也就是在《論語》之前就已然有著《尚書》。但顧氏在論證文王、武王事跡的編造之時，卻是將《論語》置放於《尚書》之前而論，進而使得論證不一，本末倒置。而顧氏對此的回復卻是不明確的，因其在〈答劉胡兩先生書〉一文中言：

我本來的意思是要先把與古史有關的書一部一部的讀了，把內中說及的古史的地方鈔出，歸納成為一篇「某書中的古史」；等到用得著的書都讀完了，它們說著的古史都抽去了，再依了它們的先後關係，分別其真偽異同，看出傳說中對於古史的變遷，彙成一篇層累地造成的中國古史。不幸豫計

中的許多篇「某書中的古史」還沒有做，而總括大意的「與錢玄同先生書」已登出，以至證據不充，無以滿兩先生之意，甚以為愧。（顧頡剛 編，1970a：96）

顧氏看似承認了其文中有不足之處，但此不足之處卻是以「證據不充」為主。也就是說，顧氏本身根本不認為自己的論證架構有問題，只是由於其論證的證據不足，才最終導致矛盾所在。為什麼顧氏明明知道《論語》成書年代的問題，卻仍然選擇說《論語》較為可信呢？對此，顧氏其實沒有做出非常直接或者明了的解釋，但或可從兩個方面尋覓出答案，即：【一】從顧氏學術發展的脈絡中尋找出源頭；【二】從深受古史辨派影響的學者中尋找相似的引用方式與解釋。

在顧氏整體的學術發展而言，固然有著許多不同的學者對其造成影響，但在《論語》引用方面，如此前所言，則不可不談及崔述。崔述的《洙泗攷信錄》就是在以《論語》為標準的情況下進行攷信，而其書對顧氏而言是「在偽史裡很可歸納出許多例來」（顧頡剛 編，1970a：28）但是只因崔述一人是無法使得顧氏對《論語》的使用如此執著，而彭明輝為此做出了補充，其云：

或者可以這樣說，因為顧頡剛在討論顧氏的過程，必須先站定一個立足點，否則便無以推翻以「六經」為架構的古史……崔述必須「攷信於六藝」，康有為提出「諸子創教」、「託古改制」之說，都是先找到一個立足點，因此，顧頡剛在這方面也是必須如此。所不同的，崔、康肯定的史事洋洋

大觀，顧頡剛則把範圍縮到最小（只賸下《論語》提到的《詩經》和《論語》本身），這是立足於傳統而反傳統的最佳範例。（彭明輝，1991：76）

此說與此前談及的顧氏以「證據不充」為由一說相互符合，因倘若顧氏讚同劉揆黎所言，認同《論語》的年代問題，那麼失去了論證主軸的古史辨的整體架構必定會瓦解。既然篇章內出現了能論證《論語》出現年代矛盾的問題，那麼顧氏又是如何辨識出《論語》可信？其或可從深受古史辨影響的顧立雅（Herrlee Glessner Creel）的《孔子與中國之道》一書中獲知，其云：

《論語》所具有的可靠性的最佳證據之一是如下事實：儘管《論語》明顯是一本儒家之書，但卻包含了許多儒生們認為不應該有的東西。〈子張十九〉詳述了弟子之間的思想分歧和討論，其中的一章還告訴我們，有人說孔子比不上弟子子貢。〈雍也第六〉還說孔子會見了聲名狼藉的南子，這使無數的過分拘謹的儒生頗為難堪，而且在漢代還被他們的敵人用來挖苦他們。然而，這些東西並未從文本中刪去，這無疑增加了我們對這本書的尊重。（顧立雅 著、高專誠 譯，2000：348）

此種論述方式明顯缺乏了科學方式的論證，只是單憑一種推理式的方式來論證《論語》可信。當然，此論證方式亦不代表著顧氏的原意，但同時也可為其中一個較為相似的論證法。畢竟顧氏在處理《論語》的問題上，確實仍然環

繞於舊書中，而其也深信科學方式有其極限之處。可是，就是這一想法，使得顧氏與他者的論辯中無法清楚交代與辨偽《論語》使用的準確性。

第四章、《老子》與古史辨

「二、三十年過去了，我多吃了幾擔米，長了一點經驗。有一天，我忽然大覺大悟了！我忽然明白：這個老子年代的問題，原來不是一個攷證方法的問題，原來只是一個宗教信仰的問題！……在這個誠心的信仰裡，當然不能承認有一個跟著老聃學禮助葬的孔子，試馮友蘭先生如何說法：

『……在中國哲學史中，孔子實佔開山之地位。後世尊惟一師表，雖不對而亦非無由也。以此之故，哲學史自孔子講起。』懂得了『雖不對而亦非無由也』的心理，我才恍然大悟：我在二十五年前寫幾萬字的長文討論〈近人攷據老子年代的方法〉真是白費心思，白費精力了。」（胡適，1986:6）

《古史辨》在對於老子的爭論上，從梁啟超與胡適的爭辯開始，就一直延續。而此論辯過程可分成三個部份來進行討論，因其過程相對來說「完整」。但所謂所的「完整」不一定指有結果，而此次在老子的辨偽過程中就是在沒有結論的情況結束的，甚至胡適在《中國古代哲學史》臺北版自序中給予了十分弔詭的結論。整個辨偽的過程竟然會突然轉變成了一個「宗教信仰的問題」，實在讓人難以想象。為什麼胡適會突然有著這一種突發性的轉變？其中是否有著什麼含義？對此，陳文采提出了胡適此段話中對其的啟發，其於〈「老子年代」問題在民初（一九一九～一九三六）論辯過程的分析研究〉一文中記曰：

……是說除非有新的材料出土，否則正在這個議題上，後人是無法「接著說」的，一九九三年出土的「郭店楚墓竹簡」有簡本《老子》兩千零四十六字，或可提供這個問題「接著說」的一種可能。（陳文采，2007：5）

對其而言，適之先生所言其實指出了當時論辯過程的一個嚴重問題，即雙方是在一個先天性立場的情況下論辯，因而形成了膠著的狀況，猶如在探討宗教信仰的問題，從而無法達成對話與共識。而要了解其中的狀況，接下來必須解決的問題就有三個：【一】胡適所欲言之「膠著狀況」是否與「先天性立場」有關，而其所謂之立場又為何？【二】「先天性立場」的主要形成原因是為何？；【三】《古史辨》對老子年代的論辯過程有三，就算言其狀況膠著，但為什麼仍無法給出一個系統性的結論？

第一節、攷證《老子》的三個階段

論及《古史辨》與老子論辯的膠著狀態之前，不得不先提及其過程中三個階段的形成。而此三個階段的爭論內容其實又可分成兩項重要的內容，即老子其人的年代與《老子》的成書的年代。在這一方面，穴澤辰雄就曾做過相關的整理，而且頗為全面，下方將以其分析為主整理成表：

老子的真偽與年代	
主要論點	不同看法
大體上讚同《史記·老子傳》的內容，以老子為孔子同時代而較年長的人……（宇野精一 著、邱檠錫 譯，1979：76）	<p>【一】老子為儒家者流。</p> <p>【二】老子為隱士。</p> <p>【三】老子為周之太史儋，年壽甚高。</p>
對上述《史記·老子傳》加以懷疑……以為老子（老聃）乃孔子以後的人（老子係孔子後人說）……（宇野精一 著、邱檠錫 譯，1979：76）	<p>【一】是為春秋乃至戰國初期的人。</p> <p>【二】是為戰國中期以後（多位後期）的人。</p>
對上述《老子傳》發生懷疑……以為孔子問禮之與著書五千言之老子，當非一人者。（宇野精一 著、邱檠錫 譯，1979：76）	<p>【一】孔子固然有問禮，但其所言之老子其實是老聃；而著有《道德經》的老子，則是其他人（可為太史儋又或他者）</p> <p>【二】孔子仍然有問禮，但其所言之老子是老萊子；而著有《道德經》的老子，是其他人（仍然可為太史儋又或他者）</p>

表【二】：通過宇野靜一的分析，而得出的，攷證老子其人的三種主要論點。

《老子》的真偽與年代	
主要論點	不同看法
<p>主張道德經為老子（老聃）自著……（宇野精一 著、邱燦錫 譯，1979：77）</p>	<p>【一】先論證老子是為孔子問禮之師，又或者是為同時代之人，進而其著書的時間自然為孔子前後的時期。</p> <p>【二】先論證老子是為孔子之後才出現的人物，如通過論述其不可能有著百歲之高齡一說，證明其生年比孔子來得遲，進而其著書的年代固然得往後移至春秋末期與戰國末期之間。</p>
<p>主張《道德經》不是老子（老聃）自著者……（宇野精一 著、邱燦錫 譯，1979：77）</p>	<p>【一】仍循春秋時代之人皆為述而不作，因而老聃所提供的是為遺訓，《道德經》乃後人所編撰而成的。</p> <p>【二】不是老聃所著，但是可為太史儋、老萊子、李子等，總之與老聃無關。</p> <p>【三】老聃不是著書之人，但其或為其中的參與者，《道德經》絕非是在春秋時期就有的，而是經歷幾個時代，再有著不同的人著成的。</p>

表【三】：通過宇野靜一的分析，而得出的，攷證《老子》其書的兩種主要論點。

針對此兩項的主要內容，三階段逐漸成型。第一個階段的形成，主要是在胡適的《中國哲學史大綱》出版中提出了「老子早於孔子」的說法。²⁸對於胡適的論證，其實可以分成三個部份來看待，主要為：【一】《史記》的〈孔子世家〉與〈老子列傳〉曾記載孔子確實問禮於老子，但不是獨自一人，而是與南宮敬叔同行；【二】對於孔子與南宮敬叔二人前去問禮一事，《左傳》確實曾記載孟懿子在臨終之前有此遺命；【三】在確認《史記》與《左傳》的說法後，清人閻若璩曾根據《禮記·曾子問》推算出孔子問禮於老子之時，是為昭公二十四年，即孔子 34 歲之時。但此三項論證法並非完全可信，而胡適本身也提出了三則疑點，可是卻以「但無論如何，孔子適周，總在他 34 歲以後」略過。對此，梁啟超在〈論《老子》書作於戰國之末〉一文中，就反駁道：

胡適先生對於諸子年代，攷核精詳，是他的名著裡頭特色之一，不曉得象他這樣勇於疑古的急先鋒，忽然對這位「老爺爺」的年代竟自不發生任何問題！（羅根澤編，1970a：207）

而就在這一反駁中，梁啟超雖然承認《史記》中〈老莊申韓列傳〉的可靠程度，但是卻又提出了此數篇的模糊所在。其直指老子在此數篇中的不同化身竟然有三個，有著老子、老聃以及老萊子等三重身份，而歲數又不一，同時存在著「六十餘歲」與「二百餘歲」的說法，有著「神話化」的現象。在論證了其「神話化」的現象後，梁啟超就對「老子在孔子之前」提出了六項可疑點，

²⁸ 此文可見於《古史辨》第四冊，改題為〈老子略傳〉。

但在下方會分成七項可疑點，主要是因為第二件可疑點與第三件可疑點有著一定的差別，可分開來談。而除了分成七項可疑點以外，亦會再分成兩項主要內容，其可疑點如下：

項目	論點
第一項可疑	前輩的老子八代孫，和後輩的孔子的十三代孫同時，未免不合情理……（羅根澤編，1970a：306）
第二項可疑	《史記》說的『老子猶龍』那一段話，孔子既有憑麼一位心悅誠服的老夫子，何故別的書裡頭沒有稱道一句？（羅根澤編，1970a：306）
第三項可疑	墨子孟子都是極好批評人的人，他們又都不是固陋，諒來不致連那著「五千言」的「博大真人」都不知道，何故始終不提一字……（羅根澤編，1970a：306）
第四項可疑	《史記》這一大堆神話……可以說什有八九成是從《莊子》中〈天道〉、〈天運〉、〈外物〉三篇湊雜而成……有些說是屬於老聃，有些說是屬於老萊子……（羅根澤編，1970a：306）
第五項可疑	《老子》書中用「王侯」、「侯王」……等字樣者凡五處，用「取天下」字樣者凡三處，這種成語，像不是春秋時人所有……還有「偏將軍居左，上將軍居右」這種官名，都是戰國的……（羅根澤編，1970a：307）

存在形式的不確切

第六項可疑	就令承認有老聃這個人，孔子曾向他問過禮，那麼《禮記》〈曾子問篇〉記他五段的談話，比較可信（因為裡頭有講日食的事實），卻是據那談話看來，老聃是一位拘謹守體的人，和五千言的精神，恰恰相反（這點前人已說過）……（羅根澤編，1970a：306）
第七項可疑	《老子》的話，太自由了，太激烈了，像「民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盜賊多有」……這一類的話，不大像春秋時人說的；果然有了這一派議論，不應當時的人不受他的影響，我們在《左傳》、《論語》、《墨子》等書裡頭，為什麼找不出一點痕跡呢？（羅根澤編，1970a：306）

思想氛圍的矛盾

表【四】：梁啟超提出七項疑點里的「存在形式」與「思想氛圍」的劃分。

對此七項（對梁啟超而言為六項）疑點，最早做出反應的是顧頡剛。而其於〈從《詩經》經歷及《老子》與《道家》書〉一文中直言「《老子》絕當如梁任公先生說，是戰國末年的書」（顧頡剛編，1970a：56）。顧氏不僅讚成梁啟超所提出的疑點，甚至還為其加上另外兩項，但皆為「思想氛圍的矛盾」的內容，其云：

其一，戰國後期，因為遊學之風極盛，誦習簡編，要求簡練易記，所以大家作「經」：墨家有《墨經》，《荀子》上引用《道經》，《韓非子》上有《內外儲說》之經。《老子》之文與此同類。

其二，《老子》痛恨聖智，與《莊子》《胠篋》《韓非子》《五蠹》《顯學》為歸宿不同，而出發點則一。實在因為到戰國後期，社會上所受的遊俠的損害重極了，不由得不做一致的呼聲。（顧頡剛編，1970a : 56）

但「存在形式的不確切」與「思想氛圍的矛盾」疑點上，張煦其實在〈梁任公提訴《老子》時代一案判決書〉一文中提出了反駁，且頗為全面。此處將再度重組其「判決書」，並將論辯的反駁劃入此前所劃分的「存在形式的不確切」與「思想氛圍的矛盾」兩項，以看出梁啟超所提及的疑點的可疑處，其表如下：

存在形式的不確切	
<p>前輩的老子八代孫，和後輩的孔子的十三代孫同時，未免不合情理……（羅根澤編，1970a : 306）</p>	<p>孔子七十三，其子孫十三代中，只子思年及莊子所謂下壽，餘或五十餘歲，或四十餘歲。孔子二十歲生伯魚……其後十三代皆不永年，定皆早年得子。則這樣的傳代，何能作為傳代道德標準比例？（羅根澤編，1970a : 313）</p>

<p>《史記》說的「老子猶龍」那一段話，孔子既有憑麼一位心悅誠服的老夫子，何故別的书裡頭沒有稱道一句？（羅根澤編，1970a：306）</p>	<p>東壁以為《論語》中不會說過老子，本事謬見，何可更相襲取？《論語》中說老子的地方，一見〈述而〉，再見於〈憲問〉。〈述而〉「竊比於我老彭」句，老即老子，（並見論語鄭注，班固幽通賦「若允彭而偕老兮」……（羅根澤編，1970a：314）</p>
<p>墨子孟子都是極好批評人的人，他們又都不是固陋，諒來不致連那著「五言」的「博大真人」都不知道，何故始終不提一字……（羅根澤編，1970a：306）</p>	<p>今傳《墨子》雖不曾說過老子，然其弟子禽滑釐本先師老子，後師墨子的人。《墨子》書缺有間，我們抱定這些破冊殘篇，何能就認為墨子不曾說過老子？……至於怪孟子何以反無一言關老聃的話，也是崔東壁說的……戰國的楊朱為老子一派的代表，孟子不距老子而距楊朱，猶之乎不關神農而闢許行。所以陳蘭甫說：「孟子之言楊墨，猶荀子之言老墨」，那有什麼疑問？（羅根澤編，1970a：314）</p>

<p>《史記》這一大堆神話……可以說什有八九成是從《莊子》中〈天道〉、〈天運〉、〈外物〉三篇湊雜而成……有些說是屬於老聃，有些說是屬於老萊子……（羅根澤編，1970a: 306）</p>	<p>……〈老子列傳〉的神話，係從《莊子》某篇搬來的話是崔東壁說過的……《莊子》寓言十九，不足為據的一套話，又是汪容甫說的……若要說他，別書載黃帝師容成，老子亦師容成，今有人於此，提出疑問，說老子是在堯舜前與黃帝同時，或說黃帝是在春秋時與老子同時，我們也拿來討論，豈不在枉費精神？（羅根澤編，1970a: 318）</p>
<p>《老子》書中用「王侯」、「侯王」……等字樣者凡五處，用「取天下」字樣者凡三處，這種成語，像不是春秋時人所有……還有「偏將軍居左，上將軍居右」這種官名，都是戰國的……（羅根澤編，1970a: 307）</p>	<p>《老子》一書，有人攷過其中文字，多有竄改，但沒有全行攷出。若欲從他文字上定時代，必須先做一番攷定功夫，定明他孰為原文，孰為改竄，才能說話。查原告所列，除前人說過的「偏將軍」、「上將軍」外，其餘各處，尚不足證明所用文字曾經竄改，那還能拿來否認全書的時代？（羅根澤編，1970a: 315）</p>

思想氛圍的矛盾	
<p>就令承認有老聃這個人，孔子曾向他問過禮，那麼《禮記》〈曾子問篇〉記他五段的談話，比較可信（因為裡頭有講日食的事實），卻是據那談話看來，老聃是一位拘謹守體的人，和五千言的精神，恰恰相反（這點前人已說過）……</p> <p>（羅根澤編，1970a：306）</p>	<p>查此條拿尼采來做例，自不煩而解，那曾子問中的老聃，拘謹守禮，有何問題？（羅根澤編，1970a：315）</p>
<p>《老子》的話，太自由了，太激烈了，像「民多利器，國家滋昏；人多伎巧，奇物滋起，法令滋彰，盜賊多有」……這一類的话，不大像春秋時人說的；果然有了這一派議論，不應當時的人不受他的影響，我們在《左傳》、《論語》、《墨子》等書裡頭，為什麼找不出一點痕跡呢？（羅根澤編，1970a：306）</p>	<p>原告認《老子》說的激烈話，不合春秋時代思潮，難道春秋時人都是涵詠太平，歌頌功臣的嗎？（羅根澤編，1970a：315）</p>

表【五】：梁啟超與張煦爭論之間的「存在形式」與「思想氛圍」的對比。

綜合上述的狀況，其實可以發現「思想氛圍的矛盾」一項有著極為不協調的探討。顧氏在讚成梁啟超的疑點後，所提出的補充就是與「思想氛圍的矛盾」有關；而張煦在提出對「存在形式的不確切」的反駁之時，無論是在引文與邏輯上，論證皆頗為充足，卻在「思想氛圍的矛盾」一項只提出了簡單的反駁與反問。尤其是在提出尼采為反駁一項，更是無法讓人信服，因二人不僅來自不同的思想環境（一者東方，一者西方），甚至年代更是久遠，根本不可能同日而語。對此，或可推斷老子其人其書「晚出於孔子」一說的主軸論證線就是在「思想氛圍的矛盾」一項，此為第一階段。

而第二階段的開始，則是在馮友蘭與胡適之間進行的，爭論如下：

	爭論【一】	爭論【二】	爭論【三】
馮友蘭	<p>孔子以前，無私人著述之事。（馮友蘭，1961：210）</p> <p>周之文化（即所謂問）周之典章制度（即所謂禮）所有可觀，然自孔子以前，尚無有私人著述之事。（今所傳孔子以前之私人著述皆儒書，《老子》一書亦係晚出……）（馮友蘭，1961：28）</p>	<p>《老子》非問答題，故應在《論語》《孟子》之後。（馮友蘭，1961：210）</p>	<p>《老子》之文為簡明之「經」體，可見其為戰國時的作品。（馮友蘭，1961：210）</p> <p>《墨子》書中〈經〉及〈經說〉等篇，乃戰國後期墨者所作。戰國後期遊學之風極盛，詠習簡編，求簡練易記，所以各家作「經」。（馮友蘭，1961：110）</p>

<p>胡適</p>	<p>當孔子三歲時，叔孫豹已有三不朽之論，其中「立言」已成為三不朽之一了。他並且明說「魯有先大夫曰臧文仲，既沒，其立言」。難道其時的立言者都是口說傳技嗎？孔子自己所引，如周任之類，難道都是口說而已？至於鄧析之書，雖不是今之傳本，豈非私人所作？（羅根澤 編，1970a：418）</p>	<p>《老子》之書韻語居多，若依韻語出現於散文之前一個世界通則言之，則《老子》正應在《論語》之前。《論語》〈檀弓〉一類魯國文學始開純粹散文的風氣，故可說純散文起於魯文學，可也；說起前不應有《老子》式的過度文體，不可也。（羅根澤 編，1970a：418）</p>	<p>什麼樣子的文字才是簡明之「經」體？是不是格言式的文體？孔子自己的話是不是往往如此？翻開《論語》一看，其問答之外，是否章章如此？「巧言，令色，鮮矣仁」；「道千乘之國，敬事而信，節用而愛人，使民以時」……這是不是『簡明之『經』體』？（羅根澤 編，1970a：418）</p>
-----------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	--------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

表【六】：比較馮友蘭與胡適之間論證《老子》的論點。

馮友蘭與胡適二人之間的爭辯²⁹看似在「存在形式的不確切」一方面進行討論，但是其實卻帶出了「思想氛圍的矛盾」層面的問題。在二人的爭論下，可得出兩項推想，即：【一】「孔子以前，無私人著述之事」的論述主要就是體現出了當時社會學說流行的狀況層次分明，貴族與民間界限的劃分極為明顯；

²⁹ 其實對於胡適與馮友蘭之間的爭辯有著一個大前提，即馮友蘭所著的《中國哲學史》在當時被視為超於胡適之作，固引起了胡適的極度重視。桑兵在其《晚清民國的學人與學術》一書就曾對胡適的現象有所形容，其云：「他（胡適）對馮著耿耿於懷，認為書中的主要觀點為正統派的。直到晚年為馮著譯本寫書評，重看兩遍，覺得『是在看不出有什麼好處』，仍強調其根本弱點正是所謂『正統派』觀點，也就是『道統』觀，即必須以孔子為中國古代思想開端……」（桑兵，2008：267）原本是為其人其書攻證的論辯（存在形式），卻因為「正統派」一說而將整體的討論轉向了思想氛圍上的「正統」與「非正統」，即一個時代思想的中心點。

【二】雖然學說的層次分明，但其每一個層次的形式卻極為單一，雙方皆只以一種形式為主幹。錢穆在其《國學概論》、《先秦諸子繫年》與《國史大綱》就有類似的論述，其云：

先秦學派，不出兩流：其傾向於貴族化者曰儒，其傾向於平民化者曰墨。

儒者偏重政治，墨者偏重民生。法家慶商刑罰，源於儒；道家言反朴無治，源於墨。故一主禮，一非禮。一主仕進，一主隱退。一尚文學，一主勞作。此當時學術界分野之所在也。（錢穆，1995a：67）

先秦學術，惟儒墨兩派。墨啟於儒，儒原於故史。其他諸家，皆從儒墨生。要而言之，法原於儒，而道啟於墨。農家為墨家作介，陰陽為儒道通圓。名家乃墨之文裔，小說又名之別派。而諸家之學，交互融洽，又莫不有其旁通，有其曲達。（錢穆，1995b：46）

……儒、墨兩派，有他們共同的精神，他們全是站在全人類的立場（即天下的、人類社會的立場）來批評和反對他們當時的貴族生活。儒家精神比較溫和，可說是反對貴族的右派；墨家比較激烈，可說是左派。以下戰國學派，全逃不出儒、墨兩家之範圍。（錢穆，1995c：114）

從此三則表述當中，可看出先秦諸子之學的源流主要以儒學為開端，而開諸子之河者為孔子，一直到了戰國時期才有著《老子》的出現。但其與此前所談及的「老子晚出於孔子」論有者不同之處，因對錢穆而言，《老子》的出現

甚至晚於《莊子》。在〈關於《老子》成書年代之一種攷察〉一文里，錢穆直指《老子》書中體現出的思想與《莊子》相似，甚至比《莊子》更為完整，其根據《老子》中的「道」字所涉及的「帝」、「天」、「地」、「物」、「大」、「一」、「陰陽」、「氣」、「德」、「自然」、「象」、「法」等字一一追溯其來源，進一步論證《老子》晚出於《莊子》一說。整體而言，錢穆選擇的論證方式是以「思想線索」的論證法為主，其主要依據的就是《老子》開篇之「道可道」與「名可名」而來。其於〈關於老子成書年代之一種攷察〉一文就曾云：

大凡一學術之興起，必有其思想之中心。此中心思想者，對於其最近較前有力之思想，或為承受而闡發，或為反抗而排擊，必有歷史上之跡象可求。《老子》一書，開宗明義，其所論者，月「道」曰「名」。今即此二字，就其思想之系統而探索其前後遞嬗轉變之線索，亦為始不足以攷察其書之年代。且一思想之傳佈，必有所藉以發表其思想之工具。如其書中所用主要之術語，與其著書之體裁與作風。亦皆不能逃脫時代之背景，則亦足為攷訂書籍出世年代之一助也。（羅根澤編，1970a：384）

而就是在這種「思想線索」的論證法使用之後，第二階段的整體討論就開始了以「思想氛圍的矛盾」一項為主的論辯。緊接著錢穆，顧頡剛於其後亦寫了〈從《呂氏春秋》推測《老子》之成書年代〉一篇長文，此文不僅使得其與胡適的爭執進入了白日化的階段，更進一步推進了「思想氛圍的矛盾」一項作

為論證「老子晚出於孔子」一說的主軸線。顧氏在文章開端就直接為「老子早於孔子」一說套上「舊說的堅固的壁壘」（羅根澤 編，1970a：464）的罪名，並一直強調《老子》書中意識的存在是無容置疑，可直接證明其為晚出之書，其云：

近六七年中，梁任公先生在〈古書真偽及其年代〉的講義中又續有論列。錢賓四先生（穆）作〈關於老子成書時代之一種攷察〉及《國學概論》，馮友蘭先生作《中國哲學史》均主《老子》晚出之論。看來，再經過幾年努力，此問題當不難解決。因為《老子》中的意識是戰國時代的意識而非春秋時代的意識，其所用的名詞亦復如是，這是很顯明的晚出的證據。（羅根澤 編，1970a：464）

在確定了意識的存在是無容置疑此大前提之後，顧頡剛以《呂氏春秋》做出了一個假設，即「在《呂氏春秋》著作的時代，還沒有今本《老子》的存在。」（羅根澤，1970a：479）這一假設的出現把「思想氛圍的矛盾」的論證主軸線帶入了「定論」階段，也就是第三階段。因其方式是以構成一個時代意識為主，比此前的更為「完整」與「大膽」，而不再只停留於「思想氛圍的矛盾」又或者是論證「思想線索」而已。這一假設的主要設立點，就是在於顧氏所指出的《呂氏春秋》與《老子》兩者之間的相似點，其於是文中道出了兩者之間的文辭與大義的相似之處，但卻在極少的情況下提及《老子》。值得注意的是，顧氏所言及的不僅僅是一個數量上的問題，而更是指出了《呂氏春秋》的主導

思想上的問題。從《呂氏春秋》書上的結構上來看，其主要分成八覽、十二紀、六論，而思想特色主要以道家為主，其中更融合了其他各家的特色。倘若《老子》在戰國前已然存在或盛行，那麼其被提及的次數必然不亞於其他諸子百家，但情況卻不是如此，其云：

《呂氏春秋》的作者用了《老子》的文辭和大義這等多，簡直把五千言的三分之二都吸收進去了，但始終不曾吐出這是取材於《老子》的，他們何以慎重於子華子等人而輕忽這位道家的宗主呢？³⁰這是一個很有研究價值的問題。（羅根澤編，1970a：477）

在設立了「在《呂氏春秋》著作的時代，還沒有今本《老子》的存在」（羅根澤編，1970a：464）這一假設之後，顧氏進一步推斷既然《呂氏春秋》中具有的道家思想並非《老子》之思想，反而應說成是《老子》的思想卻與其有相似之處，因而《老子》成書的年代應為《呂氏春秋》之後。此處可看出顧氏的論證方式，主要是得有一書是完完全全確立《老子》的地位，以《老子》

³⁰ 對於《呂氏春秋》在先秦典籍與諸子百家的引用上，徐復觀在其《兩漢思想史》一書中曾做出簡單的統計，其云：「《呂氏春秋》，是對先秦典籍及諸子百家的大綜合。我約略統計一下，引《詩》者十五，引《逸詩》者一。引《書》者十，其中稱《書》者一，稱《商書》者而，稱《仲虺》者一，稱《洪範》者二，稱《周書》者二，稱《書》而不明所出者一。引《商箴》、《周箴》者各一。引《易》者四。述《春秋》者一。與政治有關之禮，則皆組入《十二紀》中。《仲夏紀》、《季夏紀》言音樂，多與《禮記》中之《樂記》想通。引《論語》者一，引《孝經》者一。在諸子百家方面，《呂氏春秋》全書，系統合儒、道、墨、陰陽五家思想而成；因含有反對秦國當時所行法家之治的深刻意味，故一字不提法家外，其餘被它個別提到的，孔子者二十四。墨子者六，孔墨並稱者八。又多次提到孔墨的許多弟子。提到老子者四。孔老並稱者一。提到莊子者二，列子者而，詹何者三，子華子者五，田駢者二。尹文、審子、田子方、管子者各一。提到出於鄒衍之後，與鄒衍系統有，密切關連之黃帝者十一。提到鄧析者一，惠施者六，公孫龍者四。提到白圭者三，提到農家的神農，後稷者各二。裡面還有采用了他人的思想而未出其名者更多，有如孟子、荀子即其一例。」（徐復觀，2001：1）

為主，才能確立《老子》的成書必然在其之前。而符合其條件的，就是《淮南子》了，顧氏為其云：

我們可以說，《呂氏春秋》中，《老子》的意義幾乎備具，然絕不統屬於老聃；至《淮南子》中，則老聃的獨尊地位已確立（〈道經篇〉中，引道家之言以議事，《老子》得五十三條，慎子、莊子各得一條）。《老子》的成書時代必在此二書之間。攷呂書作於秦始皇八年（西元前二三九）見〈序意篇〉。《淮南》書作於何年雖不可詳，但據《漢書·諸侯王表》，他立於文帝十六年（前一六四），死於武帝元狩元年（前一二三），必在此四十二年之中。由此可以推測，《老子》一書的編成是西元前三世紀下半葉之事，其發展則在西元前二世紀。（羅根澤編，1970a：517）

至此，胡適的「老子早出於孔子」之論已然完全被孤立於一方，但其並未因此而停止提出回應的論述，錢穆在此回憶之時記曰：

適之後為文一篇，專論老子年代先後，舉芝生、頡剛與余三人。於芝生、頡剛則詳，於余則略。因芝生、頡剛皆主老子在莊子前，余獨主老子書出莊子之後。芝生、頡剛說既不成立，則余說自可無辨。……梁任公曾首駁適之老子在孔子前之主張。在當時似老子出孔子後已成定論。適之堅持己說，豈猶於任公意有未釋耶。（錢穆，1995d：161）

雖然錢穆所言有其先天性立場，事先以「老子晚於孔子」一論為前提看待胡適，但從其所言可見胡適在其後寫下了〈評論近人攷據老子年代的方法〉一文之後，雙方此前的三個階段的論辯明顯進入了膠著而又沒有結果的狀態。

第二節、《老子》與三階段的糾纏

「近十年來，有好幾位我敬愛的學者很懷疑老子這個人和那部名為《老子》的書的時代。我並不反對這種懷疑的態度；我只盼望懷疑的人能舉出充分的證據來，使我們心悅誠服的把老子移後，或把《老子》書移後。但至今日，我還能承認他們提出了什麼充分的證據。」（羅根澤 編，1970b：387）

此段話語就是來自胡適的〈評論近人攷據老子年代的方法〉一文中，而其所言之「幾位我敬愛的學者」主要就是梁啟超、錢穆、錢穆和顧頡剛。文中的批評主力在一開始就直接瞄準了「思想氛圍的矛盾」形成的主要原因，對「丐辭」一說進行了一番辯駁。而胡適所謂的「丐辭」，其實就是在倫理學上以尚待攷證的論點用於論述當中，使其成為論點之一。只要一旦開始參與討論其問題，就自然而然承認了這些尚待攷證的論點，進而結論也在潛移默化之下得出。胡適此說對於解構「思想氛圍的矛盾」的整體架構而言，是絕對奏效的。若回顧「思想氛圍的矛盾」的整體架構之時，確實可以發現其實該架構就是集合了

各種來自各方不同且還未被證實的質疑而形成的，其中如「《老子》的話，太自由了，太激烈了……不大像春秋時人說的」、「孔子以前，無私人著述之事」、「《老子》非問答題，故應在《論語》《孟子》之後」等等不同的質疑。

以下的圖表可大概解釋上述所謂還未被證實之意：

質疑	仍未被證實之處
《老子》的話，太自由了，太激烈了……不大像春秋時人說的	孔墨為北派，而老子則為南派，無論是用字或是思想皆有可能不同。在還未證明兩派之間的不同之前，斷不可冒然以一個時代來劃分二者。
孔子以前，無私人著述之事	孔子曾直言自己「述而不作」，言下之意就是本身並沒有著述之事。何故在探討私人著述之事，要以孔子為標準？
《老子》非問答題，故應在《論語》《孟子》之後	非問答題是否為春秋時期的主要著述方式已然難以論證，況且在《論語》《孟子》之前就已然有著非問答題的《周易》與《詩三百篇》。

表【七】：可見仍未證實的論點被用於質疑之處，致使胡適所言之「丐辭」。

在以「丐辭」化解了「思想氛圍的矛盾」一項的主要架構的主軸之後，胡適進一步劃分「老子晚出於孔子」一說的論點，即「思想系統」或「思想線索」為第一組而「時代意識」則為第二組。對於「思想系統」又或者「思想線索」

的問題上，胡適可謂最為「熟悉」，其甚至在文中稱自己為「始作俑」者，因而深知此論證法的問題所在，其云：

從「思想系統」上，或「思想線索」上，證明《老子》之書不能出於春秋時代，應該在戰國時期，梁啟超、錢穆、顧頡剛諸生都曾有這種論證。這種方法可以說是我自己「始作俑」的，所以我自己應該負一部份責任。我現在很誠懇地對我的朋友們說，這個方法是很危險的，是不能免除主觀的成見的，是一把兩面鋒的劍可以兩邊割的。你的成見偏向東，這個方法可以幫助你向東；你的成見偏向西，這個方法可以幫助你向西。如果沒有嚴格的自覺的批評，這個方法的使用決不會有證據的價值。（羅根澤編，1970b：390）

由於在此前胡適已然以「丐辭」一說否認了大部份論點與前提，進而在批評「思想線索」的論證方式之時就更為容易了。既然此前所提及的論證資料都成為了仍未證實的各個論點，那麼其後的論證路線都自然而然將會成為主觀成見。因「思想氛圍的矛盾」一項中引用的多數資料皆較為零散，而在「丐辭」的重新組織下，其才能變成一個新的論證線，進而「幫助你向東」與「幫助你向西」。杜正勝為此曾於〈錢穆與二十世紀中國古代史學〉一文分析道：

如果從文獻學來看，錢穆所條貫的「思想線索」是根據傳世的《老子》第一章開宗明義「道可道」與「名可名」而來的，如果根據馬王堆帛書「上德下德」作開宗明義，本章所攻擊的焦點只是「禮」，要找到適合的時代背景，老子所居的「思想線索」的位置，放在春秋末年豈不更合理嗎？

（杜正勝，2004：227）

而在解構了「丐辭」與「思想線索」之後，胡適最後討論到了顧頡剛的「時代意識」構成的危險性。但是此次胡適的論證卻是整篇文章中矛盾興起的起點，而其矛盾則出現在了胡適所提出的兩個論點，其云：

第一，替古人的著作做「凡例」，那是很危險的事業，我想是勞而無功的工作。古人引書，因為沒有印本書，沒有現代人檢查的方便；又因為沒有後世學者謹嚴的訓練，錯落幾個字不算什麼大罪過，不舉出書名和作者也不算什麼大罪過，所以沒有什麼引書的律例可說……

第二，顧先生說《呂氏春秋》「簡直把《老子》五千言的三分之二大都吸收進去了」，這是駭人聽聞的控訴！我也曾熟讀五千言但我讀《呂氏春秋》時，從不感覺「到處碰見」《老子》。所以我們不能不檢查顧先生引用的材料是不是真憑實據……（羅根澤編，1970b：402）

在針對顧氏先構成一個「時代意識」的論點上，胡適首先就犯上了其所言之「丐辭」的問題。第一，胡適本身根本就在還未論證「沒有印本書」與「沒有後世學者謹嚴的訓練」兩者之間的關係，就直接推論顧氏所言之「時代意識」不能成立，但其本身卻已然暗中形成一個「時代意識」。第二，就算胡適的時代推論是在已然被論證的情況下進行的，其仍然不能因此而直接論證「錯落幾個字不算什麼大罪過」，因為此為現代人的看法，而非當時的人的看法，進而胡適又犯上了自己所謂的「思攷線索」的問題。而在第二個論點上，問題的浮現就更為明顯了，因其直接提出了「引用的材料是不是真憑實」一句，而其使用的方法卻又是與此前其所提及的不可犯有所觸碰。也就是說，雙方根本就是在方法相同，而對文獻觀點不同的情況下進行討論的。對於這一問題其顧氏早在〈論《詩經》經歷及《老子》與道家書〉就有著大概相似的見解，其云：

文籍攷訂學的方法，大家已得到了，方法既然差不多趨於一致，而觀點頗有不同，因而亦起辯論。（顧頡剛編，1970a：52）

主要的原因還是在於直接材料少之又少，無論是梁啟超、馮友蘭、錢穆、顧頡剛、胡適等人的論辯中都存有這一個問題。雖然每一個人都有著大膽的假設，但是其求證過程卻無法讓人信服。整體的證據來的迂迴曲折，從不同的方面零散而來，但是在結論方面卻是直接截斷眾流，直截了當。對此，相信胡適是清楚了解的，因而在文章的最後強調：

至於我自己對於《老子》年代問題的主張，我今天不能細說了。我只能說：我至今還不曾尋得老子這個人或《老子》這部書有必須移到戰國或戰國後期的充分證據。在尋得這種證據之前，我們只能延長偵查的時期，展緩判決的日子。

懷疑的態度是值得提倡的，但在證據不充分時肯展緩判斷（suspension of judgement）的氣度時更值得提倡的。（羅根澤編，1970b：410）

然而，爭論並沒有因胡適這一折衷的建議而進入展緩的狀態，「老子晚出於孔子」一方仍然在堅持己見，甚至為其說做出了一番結論。羅根澤於《古史辨》第六冊所撰寫的一篇長序就是如此，其直接凜冽出了從宋代、清代一直到近代學者對「老子晚出於孔子」一說的見解，從而比對出了支持胡適說法的少數。對此，羅根澤甚至在其《羅根澤說諸子》一書為此序（書中為其序命名為〈歷代學者攷證老子年代的總成績〉）提出了結論，其云：

文中希望老子的年代問題能得到大體的解決，好據作他方面的研究，總算實現了。在這以後，它已不再是各家寫專文爭論的問題，而是在各種史書上，一般的都排在孔、墨之後，不再排在孔、墨之前。（羅根澤，2001：227）

但此結論的提出並不也是整個辨偽過程的結束，其後仍有著零零散散的論述與回應，而這些論述與回應也只是把問題帶回到了原點，並沒有為問題帶來解決的方案。其中就可見馮友蘭的〈讀《評論近人攷據老子年代的方法》答胡適之先生〉一文，對「丐辭」之說做出回應，其云：

我與胡先生不同的就是：我以為這些證據，若只舉其一，則不免有丐辭之嫌，但合而觀之，則不然了。胡先生以為這樣的主張，這種攷據方法是錯誤的。至於為什麼是錯誤的，胡先生並未說明，只舉了一個譬喻。好像這種錯誤社麼人都可以看出來，所以不必細說……（羅根澤編，1970b：412）

我並非攷據家，對於老子是否晚出的問題，我如果有貢獻，我的貢獻就是指出現在所有證《老子》一書晚出的證據，若一一看起來，都是不充分的證據。但合起來，卻是很強有力的證據。（羅根澤編，1970b：416）

至此，討論又再度陷入了僵局，雙方都在堅持己說，而問題卻一直在延伸。但是，雙方說法對史料上的運用來說，是越來越廣泛的，甚至使得「諸子」的地位有所提高。因為無論是「經學」、「史學」又或者是「諸子學」，都在這一膠著的討論中被運用成論證的史料，使得史料的範圍不再局限於經、史、子的傳統學術範圍之內。

以史料的擴充一事而論，顧氏與古史辨所做固然是十分奏效的，回顧此前革命號角吹響之時吶喊的口號，結果就截然不同了。顧頡剛集團（老子晚出論）

一同圍剿胡適集團（老子早出論）之時，史料的提出比比皆是，都說自己的是「證據」，使得「證據」不再是重點。³¹學者之間爭論已然成了「方法」，彼此可見「默證」、「丐辭」、「思想線索」等。討論的重點漸漸的，就變成了以「傳統」來證明自己所謂「科學方式」是可行的，最後自己運用史料才是符合「拿出證據來」的標準。

³¹ 其實關於史料不再是重點的狀況，在近代中國疑古時代的史學觀裡可說是必然的趨勢。無論是身為先鋒的顧頡剛，又或者是胡適、錢穆、馮友蘭等人，他們都清楚的知道其實史料根本就不夠。但是，改變的腳步不能停，所以他們就把矛頭轉向了「方法」之上。李學勤的「走出疑古時代」一論就是以此糾結處為出發點，從而得出中國走出疑古時代的必要，因為「古書是歷代傳下來的東西，它是曾被歪曲和變化的。」（李學勤，1997：6）但此種論述與看法並不是到了今人眼中才有的，又或者說並不是到了考古學抬頭期間才出現的，反而是在《古史辨》興盛期間就已然有人發覺其不妥之處。對顧頡剛《古史辨》的圖書評論之中有一則評語就指出了這一狀況，其云：「史料與方法是相依的。有豐富的史料而沒有方法，自然不能研究出好結果來；但是只有方法，而沒有豐富的史料，也同樣的得不到好結果……像在現在古代文獻如此貧乏的條件下，有時候，對於那『來源』，甚至便如那演變的層序，似乎都可不必看得太認真。『打破沙鍋』自然要『問到底』。但不幸所打破的是一隻無『底』的沙鍋，『底』早失掉了，如何是好呢？」（程憬，1933：70）

第五章、總結

「我引用文藝復興作為一個證據，說明創造性並不一定為傳統所阻礙，而且不必一直通過否認所有傳統的價值來證實自己，也許能很好地與一種有價值的傳統因素的選擇性使用結合，以產生十分優秀的藝術、文學和抽象思維的作品……在所有這些領域內，任何一項值得稱讚的成就都需要原創性和天賦，但它也必須符合遊戲規則，符合我們可能願意或不願意成為『傳統』的過去和標準。」（保羅·奧斯卡·克利斯特勒、李宇靖 譯，2007：230）

在近代中國的發展里，「創造力」與「傳統」之間的定位是模糊的，無論是「保守派」、「革命派」又或者是「保守的革命派」皆處於自我重新認識的階段。對此，無論是余英時的〈中國知識分子的邊緣化〉又或者是王汎森〈近代知識分子自我形象的轉變〉，都注意到了近代知識分子在當時尋找定位的困境。可惜的是，兩篇文章中所採用的角度皆為學術界知識分子如何始於「邊緣化」與「邊緣化」的形象為何，而缺少了對造成「邊緣化」的「創造性」和「傳統」之間的關係做出敘述。

保羅·奧斯卡·克利斯特勒（Paul Oscar Kristeller）對此提出了一項標準，而以這項標準來看待近代的中國學者，無疑是最適合的。嚴格來說，中國並不存有與民族主義類似的思想，但是在近代中國面對著前所未有的外患之時，對於自身民族與國家的認同卻從未中斷，甚者可說是十分堅定。主要並不是因為

西方帶來的「民族主義」，而是因中國談及華夷之辨，歷來皆以文化至上。³²因而，無論外在未知的知識震撼再大，其所動搖的都不會是「『傳統』的過去和標準」，反而新知都將會回歸到已然生根蒂固的「遊戲規則」上。

顧頡剛與古史辨正是在此種背景之下，進行了「反傳統」與「思想改革」的運動。這一舉措確實符合了顧氏一直以來所堅持的理念，即自身的學術思想必須與中國現代之需要相互對應。但是，符合自身的理念與符合環境的需求，卻是兩個截然不同的話題。正如施耐德所強調的，顧氏與古史辨所處在的年代本身就是十分不調和的，而在這一不調和的處境中了解中國的需要未免過於理想，無論如何，顧氏與環境需求仍然會有著一定的出入。其中最明顯的，莫過於之前所提及的顧頡剛超越儒家又或者仍然處於儒家陰影上的問題。顧氏固然超越了儒家，但是卻陷入了另外一個兩難的處境，即「文化身份認同」與「政治身份認同」。二者的討論可見於黃俊傑的《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》一書，其云：

所謂「政治身份認同」是指人作為政治的動物，必營求群體之生活，人必須決定其所屬的政治團體（如國家），以對該政治團體盡義務（如納稅、服兵役）換取個人生命財產之安全與保障，這就是「政治身份認同」。所謂「文化身份認同」是指人生活於複雜而悠久的文化網絡之中，人生而被

³² 其實對於華夷之辨，若論其為中國傳統延續的主要因素，是一種看法。但是以另外一種角度來看待，則成了貶義詞。日本學者黃文雄對此就有著不同的看法，甚至提出了「華夷思想」是使得中國高傲自大的罪魁禍首，其云：「中國人與中華文明所謂『華夷思想』，原本就是過度自大，不切實際的想法。華夷思想和西方近代民族主義、民國主義不同，乃是中國人特有的思想概念，可稱之為『中華民族主義』。中國人自古好用輕蔑話語稱呼周邊以及深山、溪谷不落，蠻、夷、戎、狄或『胡虜』等等，意思是這些部落與禽獸無異。中原民族則自稱諸夏、諸華或華夏、中華等等，高傲自大。」（黃文雄 著、蕭志強 譯，2013：319）

文化網絡所浸潤，因而吸納其所從出的文化系統只價值觀與世界觀，因而認同於他所出的文化，此之謂「文化身份認同」。（黃俊傑，2007：173）

得再三強調的是，黃俊傑所討論的對象是「東亞遺民」的儒學觀，也就是說亡國之民的儒學觀。儒學觀套用於顧頡剛身上顯然是不可行的，因其本身所強調的觀念是「四民皆工」，與儒學觀有著根本的出入。而顧氏的這一意識的強調可見於王國維之死後的紀念文字，其云：

我們應當造成一種風氣，把學者們脫離士大夫階級而歸入工人階級。這並不是學時髦，實在應當如此。以前讀書人的心目中以為讀書的目的是要做好了文章，修好了道德，豫備出而問世；問世就是做官，目的是要把他的道德文章發揮盡致。因為這樣，他們專注於科第仕宦，不復肯為純粹的藝術和科學畢生盡瘁……我最厭聽的話，是別界里的人對我們說「你們學界清高」，學界里的人對我們說「你們是高尚的學者」。我真奇怪，我們和人家一樣的服務之後拿錢吃飯，清高在哪裡，高尚在哪裡？若說不爭權利，專心工作，即是清高高尚，那麼一班工人農夫也是如此，何以就沒有人去替他們稱揚呢？說到底，這就是「士大夫」一個傳統觀念在那裡作怪！

（陳平原、王風編，2009：116）

雖言黃俊傑所談的是儒學觀，但除去儒學觀不談，僅僅套用「文化身份認同」與「政治身份認同」於顧氏身上卻是可行的。雖然當時顧氏並非亡國之民，但無可否認的是，他卻是處在政權改朝換代之際。從晚清之際，爾後民國，再到日本，最終中共，無不涉及政權的更迭。而黃俊傑對此狀況的比喻可謂精闢，其云：

……儒者與尋常百姓一樣如舊樑棲燕，雖然隨著大宅更換主人而隨人換姓便成歸宿，但儒者所契入的價值世界，卻使他們在新舊時代之間備受煎熬……（黃俊傑，2007：164）

中國政局的不穩定，使得顧氏在「文化身份認同」與「政治身份認同」之間進行了融合與拉扯，與其他近代學者一樣，他選擇了自己的立場。他選擇了以中國為中心，而文化自然而然難以離開傳統學術的延伸。雖對其而言，這一延伸卻是需要經過「破舊立新」之勢方可成立，但這一「破舊立新」之勢其實主要就是「整理國故」，又或者是陳平原所言之「抓妖打鬼」之勢。無論他們強調的「科學方式」的口號再響亮，他們最終仍然難以脫離回到「爛紙堆」中尋覓的命運。其主要是因為他們對於方法上的掌握是先天性的不成熟，而在後天更是嚴重失調。若要追溯，「五四」時期所提倡的「自由主義」是關鍵所在。當時的「自由主義」確實雷厲風行，但畢竟對近代中國來說是嶄新的，其發展的趨勢必然是得從基礎開始，一朝一夕是不可能發展到極致的。殷海光在〈自由主義的趨向〉一文中就體現出了這一現象在「五四」時期的不協調，其云：

……中國近代及現代所講的自由主義，並非土生土長的思想，而是美雨歐風吹進來的。在中國文化裡，跟自由主義能發生親和作用的是佛老思想。可是，佛老思想只是一種人生境界，和一種生活態度。它不是像孔教那樣的制度。佛老思想所造成的環境和態度，可導致人採取退避不爭的方式來緩和暴政的迫害藉此「全生保真」，但不能鼓起人爭自由的熱情。中國的自由主義者之所以曾經發出了一些動能，一方面是因為受了時代思潮的重天衝激，另一方面是因為受了愛國熱情的鼓舞。在思想方面，無論有何嚴重毛病，中國的保守主義是一種相當成熟的思想。和保守主義想相交來，自由主義在中國還需多多增進。（史華慈等，1980：19）

對中國近代而言，「自由主義」無論再怎麼運用，「翻版」這一稱呼都會存在。「翻版」之譽倒是其次，更為重要的是，「自由主義」無論如何都會面臨「水土不服」的問題。借用殷海光的比喻就是，蝴蝶蘭是不可能在北極冰裡生長，在回教地區宣傳「吃豬肉主義」肯定困難，而在美國工商地區提倡老莊的「無為哲學」也是難以招到信徒的。進而，當古史辨興起之時，他們之所以能夠以一貫甚至是深入的立場來談論，不是因為他們已經完全掌握了技巧，而是他們宣稱自己掌握了技巧。

一旦「科學方式」的信念成立，那麼整體的學術行動就變得名正言順，使得「破舊立新」的視角更為宏觀。所以顧頡剛在一開始辨偽之時，才可以清代的乾嘉之學為橋樑，同時的也與其劃分界線。這裡值得注意的是，界線的明顯劃分卻是模糊了「保守主義」與中國「自由主義」之間差別的問題所在。回到

此前所談，顧氏談《論語》和《老子》，確實打破了清代乾嘉之學固守於「經」的格局，甚至跳出了今古文的格局來討論，但問題就在於與其打出的旗號是「科學方式」。「科學方式」的強調並沒有使得《論語》與《老子》形成了「科學」一部份，形成「科學式的諸子學」，反而是將諸子學領域延伸到了史學的領域上，以論證孔子與老子在歷史長流中的演變。嚴格而言，擴充史料方面的延伸其實並不需要以「科學方式」的旗號也能夠達到，因其成功打破格局的是舊有視野的摒棄。若要論其所談及的史學領域是否為「科學方式」的歷史學，又不盡然，因運用「科學方式」於歷史學當中是個相當複雜的問題。兩者之間難以融合之處，於以賽亞·伯林（Isaiah Berlin）的〈環繞「科學的歷史」的有關問題〉一文時，就作出了一定意義上的定位，其云：

科學的主要作用，是闡明客觀事物的共同性，而非客觀事物的差異性，它盡量求其概括化，並盡量將與特定問題無關的因素出去。但史學家所處理的史事的範圍，卻遠非某人或某社群活動的特定範圍所可概括，而且絕難將某事、某人、某情況、某時代或某種經驗模式，與其同類的事物隔離。

（李弘祺等，1980：251）

對於這一方面的討論，可以肯定的是，顧氏並沒有做過充分的研究。如同此前所論，他對「科學方式」的認識從一開始就處於「不過如此而已」的狀態，是其缺乏了運用「科學的歷史」的知識。但若要論及如何運用「科學的歷史」，以賽亞·伯林則明指道：

理想的史學著作，自然是想重現全部人類歷史的經驗；但這無論是在理論上和事實上都是不可能的……但是事實上，這樣的目標，甚至任何自然科學也是無法達到的。因為自然科學的法則，只能在單純的孤立的案例上，才能適用；對於極端複雜糾纏的歷史結構，這些法則，實無法適用。因此，從這一觀點來看，歷史實難成為科學；而史學家於史實的重建發生興趣之初，也極少於科學的概念，先有何等關係。他們雖然常運用必要的科學方法，以確定史實發生的日期，史實在時空發展的程序，並用以鑒定不足置信的假說，和提供對史實滿意的解釋；但此類科學方法所發生的作用，只是輔助性的，其功效只限於應用於某些「模式」。（李弘祺等，1980：252）

對於西方世界來說，這一道理於當時是可以探索到的，因為他們的社會早已浸泡在「民族主義」、「自由主義」、「科學主義」等等的環境裡。但處於中國近代的顧頡剛來說，幾乎不可能被其所察覺，因其從表面上來看確實已經發現到此前所不曾注意到的。甚者，於近代的討論當中，整體所得到的答案都是以顧頡剛與古史辨派為主，《老子》其人其書的論證就是如此。

儘管對近代中國人來說，緊迫的「落後」問題是刻不容緩的、急需解決的，但也是因此「傳統」與「創造性」的摻雜更為明顯。且不論其他方面的融合，在顧頡剛筆下的古史辨派是明顯的。無論顧氏再怎麼「反傳統」又或者進行「思想革命」，追溯到啟點之時，仍然得回到中國原有的學術傳統之上。其實，余英時在〈五四運動與中國傳統〉一文時就有討論到了為何屢經革命（「創造

性」)的中國終究會回歸到「傳統」的原因。他借用了魯迅在五四時期談論歷史的一段話來進行反思，其云：

試到中央公園去，大概總可以遇見祖母帶著她孫女在玩的。這位祖母的模樣，預示著那娃兒的將來，所以倘有誰要預知令夫人後日的豐姿，也只要看丈母娘，不同是當然要有些不同的，但總歸相去不遠，我們查賬（按：指歷史）的用處就在此…… Lebron 先生說，死人之力量比生人大，誠然也有一理的，然而人類究竟進化著……總之，讀史，就愈可以覺悟中國改革之不可緩了……一改革，就無須怕孫女兒總要像點祖母那些事。（魯迅，2005：149）

因而，整體的疑古辨偽下來，其實並沒有得出什麼結論，反而更多的是問題。最好的證明就是，孔老又或者老孔的排序，在他們的討論之中可以見到具有優勢的說法，但是也僅僅是有優勢的說法。這一具有優勢的說法，在後來是被全數推翻的，而推翻它的不是其他任何的討論，而只是因為簡本老子的出土。此處所要討論的並不是疑古思潮與攷古之間的差距有多大，而是要通過這樣的一個比對，明顯的看出顧氏和古史辨與打出的旗號之間是有著一定的出入。當然，並不能因此而定論顧氏為失敗的「革命派」，又或者將其又劃分進「保守主義」一派。只能說，近代中國是從零開始的，如此的趨勢是肯定的。因而，問題並不在於方法，方法論並不能用於看待顧氏與古史辨的優劣。若論評析，則熊十力對治史的看法極為合適，其云：

每見青年問學，開口必曰方法，此極可惜。須知學問方法，必待學成而後能明其可以。至求學時代，則全仗自家一副精心果力，暗中摸索，方方面面，不憚繁難，經歷許多層累曲折，如疑惑、設計、集證、決斷、會通、類推等等，其間所歷困難與錯誤，正不知幾許。窮年屹屹，而後有成。一旦豁然，回思經歷，方自見其有所循之方法，可舉以告人者。（熊十力，2007：376）

今論顧氏與古史辨，亦復如是。其與時代的互動總是在方法之評析上被忽略，以致今人從後見之明重新審視，皆會以古史辨「不達標」待之。即使今日已然「走出疑古時代」，但不可否認的是，這一疑古時代的興起卻是讓今日更為了解「傳統」的前奏。其所「創造」的，是問題；而今所了解的，是「傳統」。

書籍

1. 【美】班納迪克·安德森 著、吳叡人 譯（2010），《想象的共同體——民族主義的起源與散布》，臺北：時報文化。
2. 陳平原（2010），《中國現代學術之建立：以章太炎、胡適之為中心》，北京：北京大學出版社。
3. 陳平原、王風 編（2009），《追憶王國維》，北京：三聯書店。
4. 陳志明（1993），《顧頡剛的疑古史學——及其在中國現代思想史上的意義》，臺北：商鼎文化出版社。
5. 杜維運、黃俊傑 編（1980），《史學方法論文選集》，臺北：華世出版社。
6. 杜正勝（2004），《新史學之路》，臺北：三民書局。
7. 馮友蘭（1961），《中國哲學史》（冊上），北京：中華書局。
8. 傅斯年 著、歐陽哲生 編（2003），《傅斯年全集》（冊五），長沙：湖南教育出版社。
9. 葛兆光（2001），《中國思想史：七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰》（冊二），上海：復旦大學出版社。
10. 顧潮 編（1993），《顧頡剛年譜》，臺北：中國社會科學出版社。
11. 顧洪（1998），《顧頡剛學術文化隨筆》，北京：中國青年出版社。
12. 顧頡剛 編（1955），《古籍攷辨叢刊》（冊一），北京：中華書局。
13. 顧頡剛（2011a），《顧頡剛日記》（冊三），北京：中華書局。
14. 顧頡剛（2011b），《顧頡剛日記》（冊四）北京：中華書局。
15. 顧頡剛（2011c），《顧頡剛日記》（冊十），北京：中華書局。

16. 顧頡剛 編（1970a），《古史辨》（冊一），臺北：明倫出版社。
17. 顧頡剛 編（1970b），《古史辨》（冊二），臺北：明倫出版社。
18. 顧頡剛 編（1970c），《古史辨》（冊五），臺北：明倫出版社。
19. 顧頡剛（2001），《我與古史辨》，上海：上海文藝出版社。
20. 【美】顧立雅 著、高專誠 譯（2000），《孔子與中國之道》，鄭州：大象出版社。
21. 【美】郭穎頤 著、雷頤 譯（1998），《中國現代思想中的唯科學主義（1900-1950）》，南京：江蘇人民出版社。
22. 黃俊傑（2007），《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：國立臺灣大學出版中心。
23. 【日】黃文雄 著、蕭志強 譯（2013），《儒禍》，臺北：前衛出版社。
24. 康樂、黃進興 編（1981），《歷史學與社會科學》，臺北：華世出版社。
25. 康樂、彭明輝 編（2005），《史學方法與歷史解釋》，北京：中國大百科全書出版社。
26. 李弘祺等（1980），《史學與史學方法論集》，臺北：食貨出版社。
27. 李學勤（1997），《走出疑古時代》，沈陽：遼寧大學出版社。
28. 梁啟超 著、朱維錚 註（1985），《梁啟超論清學史二種》，上海：復旦大學出版社。
29. 林毓生（2001），《思想與人物》，臺北：聯經出版社。
30. 林毓生（2011），《中國傳統的創造性轉換化》，北京：三聯書店。
31. 劉俊文 編、黃約瑟 譯（1993），《通論》，《日本學者研究中國史論著選譯》（冊一），北京：中華書局。

32. 劉俐娜（1999），《顧頡剛學術思想評傳》，北京：北京圖書館出版社。
33. 劉起鈞（1986），《顧頡剛先生學術》，北京：中華書局。
34. 劉紉尼等譯（1985），《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版社。
35. 路新生（2001），《中國近三百年疑古思潮研究》，上海：上海人民出版社。
36. 魯迅（2005），《華蓋集》，《魯迅全集》（冊三），北京：人民文學出版社。
37. 羅根澤編（1970a），《古史辨》（冊四），臺北：明倫出版社。
38. 羅根澤編（1970b），《古史辨》（冊六），臺北：明倫出版社。
39. 羅根澤（2001），《羅根澤說諸子》，上海：上海古籍出版社。
40. 彭明輝（1991），《疑古思想與現代中國史學的發展》，臺北：商務印書館。
41. 漆永祥（1998），《乾嘉攷據學研究》，北京：中國社會科學出版社。
42. 錢穆（1995a），《國學概論》，《錢賓四先生全集》（冊一），臺北：聯經出版社。
43. 錢穆（1995b），《先秦諸子繫年》，《錢賓四先生全集》（冊五），臺北：聯經出版社。
44. 錢穆（1995c），《國史大綱》（冊上），《錢賓四先生全集》（冊二十七），臺北：聯經出版社。
45. 錢穆（1995d），《八十憶雙親 師友雜憶合刊》，《錢賓四先生全集》（冊五十一），臺北：聯經出版社。

46. 錢玄同（1999），《錢玄同文集》（冊四），北京：中國人民大學出版社。
47. 桑兵（2008），《晚清民國的學人與學術》，北京：中華書局。
48. 【美】史華慈等（1980），《近代中國思想人物論——自由主義》，臺北：時報文化出版事業有限公司。
49. 【德】施耐德 著、梅寅生 譯（1984），《顧頡剛與中國新史學》，臺北：華世出版社。
50. 【德】施耐德 著、李貌華等 譯（2008），《真理與歷史：傅斯年、陳寅恪的史學思想與民族認同》，北京：社會科學文獻出版社。
51. 王汎森（1987），《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》，臺北：允晨文化。
52. 王汎森（2003），《中國近代思想與學術的系譜》，臺北：聯經出版社。
53. 辛冠潔 編（1976），《日本學者論中國哲學史》，板橋：駱駝出版社。
54. 熊十力（2007），《十力語要》，上海：上海書店出版社。
55. 徐復觀（2001），《兩漢思想史》（冊二），上海：華東師範大學出版社。
56. 許冠三（1996），《新史學九十年》（冊上），臺北：唐山出版社。
57. 楊寬（2005），《歷史激流：楊寬自傳》，臺北：大塊文化出版股份有限公司。
58. 【美】余英時（2007），《未盡的才情——從〈顧頡剛日記〉看顧頡剛的內心世界》，臺北：聯經出版社。

59. 【美】余英時（2008），《余英時文集——中國思想傳統及其現代變遷》（冊二），桂林：廣西師範大學出版社。
60. 【美】余英時（2006），《余英時文集——現代學人與學術》（冊五），桂林：廣西師範大學出版社。
61. 【日】宇野精一 編、邱綦錫 譯（1979），《中國思想之研究：道家與道教思想》（冊二），臺北：幼獅文化專業公司。
62. 張京華（2009），《古史辨派與中國現代學術走向》，廈門：廈門大學出版社。
63. 鍾叔河 編（2009），《周作人散文全集》（冊二），桂林：廣西師範大學出版社。
64. 【美】周策縱 著、陳永明等 譯（1999），《五四運動史》，長沙：岳麓書社。
65. 【宋】朱熹（2010），《四書章句集註》，北京：中華書局。

期刊論文

66. 【美】包弼德（2006），〈論停滯與失敗——思想意識形態與歷史：兩個初步的問題（之一）〉，《清華大學學報》，2006 年第 2 期，頁 5-15。
67. 【美】保羅·奧斯卡·克利斯特勒 文、李宇靖 譯（2007），〈「創造性」與「傳統」〉，《新史學：東西方之間——對歷史思想的探求》，2007 年第 7 輯，頁 221-230。
68. 陳文采（2007），〈「老子年代」問題在民初（1919-1936）論辯過程的分析研究〉，《臺南科大學報》，2007 年第 26 期，頁 1-22。

69. 程憬（1933），〈顧頡剛編的《古史辨》〉，《圖書評論》，第一卷第五期，頁 67-72。
70. 杜正勝（1995），〈從疑古到重建——傅斯年的史學革命及其與胡適、顧頡剛的關係〉，《中國文化》，1995 年第 12 期，頁 224-237。
71. 顧頡剛（1978），〈徹底批判「幫史學」，努力作出新貢獻〉，《中華文史論叢》，1978 年第 7 輯，頁 50-51。
72. 黃惠香（2008），〈古史辨《周易》研究評議〉，未出版碩士論文，國立臺灣師範大學，臺北。
73. 蔣應榮（1928），〈堯舜禪讓的問題〉，《國立中山大學語言歷史學研究所週刊》，1928 年第 4 集第 37 期，頁 1311-1324。
74. 喬治忠（2013），〈張蔭麟詰難顧頡剛「默證」問題之研判〉，《史學月刊》，2013 年第 8 期，頁 26-34。
75. 楊聯陞（1957），〈跋周法高先生「上古語末助詞『與』（歟）之研究」兼論論語中「君子」一詞之詞性〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，1957 年第 29 本（冊上），頁 311-314。
76. 楊朝明（2003），〈新出竹書與《論語》成書問題再認識〉，《中國哲學史》，2003 年第 3 期，頁 32-39。

後記

最簡單、最令管理者滿意的辦法，是充分利用各獨立科系已有的東西，簡單地迫使學生涉獵各個領域，即從大學的每個分支——自然科學、社會科學和人文科學中——選修一門或更多的課程。這裡主導的思想是「廣泛涉獵」，就像輕狂年代的「開放」一樣。這些課程幾乎總是一些現有的入門課程，對專業教授來說毫無趣味，僅僅是在假設應當學習的東西是有價值的、確實存在的。這便是通才教育，意思是樣樣通樣樣松的人就是通才。

誠實的說一句，大學三年，參攷借引從來不曾停止。今日到了後記，理應是放肆自由、發揮至極的天堂，但是仍忍不住借引了艾倫·布盧姆（Allan Bloom）的《美國精神的封閉》一書的精闢話語。只因為，活在了通才教育的環境下，對通才的定義有著切身之痛。

或問：其實讀中文系是讀什麼的？愣住了，抓了抓頭，時間已經過了半個鐘頭。或再追問：是不是四書五經之類的？狂點頭，然後急著說，都有都有。到頭來，再問一句，那中文系到底是讀什麼的？其實大學三年，不敢說全部，不過一般上本校生都不會有人能夠答得出來。因為本校生什麼都接觸過，但什麼都比他人遜色。且不說本科的科目，先談談本科生拿過的外科。要論英文，本校中文系生有讀；要論社會學，本校中文系生有讀；要論媒體學，本校中文系生有讀；要論心理學，本科中文系生有讀。現在，隨手招來其中一位本校中文系生，讓其試試發揮所讀所看，敢言不出三句，已經可以知道，根本就是蜻

蜓點水。問題在兩個地方：第一個肯定是大學生本身；第二個就是大學的制度（包括講師與教授在內）。

自身的問題就不談了，人各有志，但大學的制度就不可不談了。雖說不是自誇，但若論對學問的熱忱，可說是其中一份子。猶記一次，在大二，拿了社會學，興致勃勃地選了一題「馬來西亞的偏差行為（Deviant Behaviour）」。對於「偏差行為」，其討論可以非常多樣化，就是到了問「到底如何才能算是接受偏差行為」，因為當人們定義其為「偏差行為」的瞬間就已經將其定義為貶義詞了，何來接受之說的範圍。在研討課上討論了半天，竟然換來了一句「現在只是普通報告，沒有必要弄得那麼複雜，只需要討論馬來西亞有的現象即可」（對象可是博士），心頓時涼了半截。總想著要繼續爭取答案，但是落了個孤軍奮戰。不是說因為這樣不繼續奮鬥就等同於依賴，只是如同艾倫所說，大學必須提供學習的氛圍，倘若不然，還要大學來做什麼？結果，今日再問當天同班討論「偏差行為」的，答案都將會是「偏差行為」的定義與現象，僅此而已。這只是其中一個較為容易敘述的，三年之間，不曾間斷。

回到了本科中文系，「普通報告」模式同樣普遍存在。「求知激情」在大學系統下幾乎難以存活，無論是教授、講師又或者學生自身，都與系統並進。且不說他人，自身在三年大學裡，竟然不曾當眾質疑任何一項作業題目，就進入了「普通報告」模式。因為大家都不曾在課堂上被引向永恆的問題，反而是常常被提醒「分數的分配」。課堂上，只要教授、講師們一談及「分數的分配」，每一個人都精神抖擻，握著筆一直抄。攷試，只是為了分數；提問，只是為了回答。沉浸於一種「忙碌」的氣氛，除了「普通報告」，就是「攷試」，

根本沒人會理會出現了什麼問題。可惜的是，大學三年，沉浸成了習慣，就這樣到了今時今日之「論文」（其實在校方眼中何嘗不是有一份「普通報告」）。

其實，並不能因為說大學的環境問題，而毫無成長。就如疑古時代的每一個學者一樣，正因為他們清楚了解著「傳統」，他們才能夠「反傳統」。換句話說，正因為自身的通才境遇，對艾倫所談的大學問題才能夠有切身的體會。也因為這樣知道了：讀書，不是為了獲取知識，而是為了改變知識。花時三年方得這一眉目，實有辱於恩師。今，記於論文後記，以成終身之污點與遺憾。

拉曼大學中華研究院中文系生

二〇一五年三月二十七日，星期五

梁家逵