

# 《古史辨》评议

王树民

**摘要** 在今日批判地接受历史文化遗产的工作中,应让大多数人了解《古史辨》的成果和精神,同时要端正方向,克服其破伪有余,立新不足,忽视求真的缺点。“层累地造成的古史说”是符合古史传说的发展规律的。但运用不当,真实的古代历史就完全成为不可知者。分析古代传说的真实性,要与神话严格分开,并注意传说本身也有各种不同性质。“五帝”的本义,是用以表现未有朝代以前的历史时期;战国后期,泛称的“五帝”才逐渐坐实为五个前后相承的帝王。五德说与三统说各有其依据和来历,但都与古代的实际历史无关,而为战国时人以当时流行的思想比附于古代历史老子为老聃。《老子》一书因老聃而得名,而其书晚出,非一时一人之作。

**关键词** 《古史辨》 层累地造成的古史说 古代传说 五帝 五德说 三统说 老子 《老子》

## 一、概说

在本世纪二三十年代,关于上古史的辩论盛极一时,1926年集结为《古史辨》一书,其后陆续编印,到1941年出版第七册,总计不下数百万字。就内容而言,主要可分为史实传说和古籍整理二大类,其中第一、二、五、七册属于前者,第三、四、六册属于后者。第一、二、三、五册为顾颉刚先生所编,第四、六册为罗根泽先生所编,第七册为童书业、吕思勉二先生合编。闻原计划将有关古代历史地理的论文编为第八册,而未能成书。今就已刊行之七册,略申鄙见。

在第一册中,除关于辨伪的通信外,主要讨论了尧、舜、禹的问题。顾颉刚先生在与钱玄同先生的信中,提出了著名的“层累地造成的古史说”。又有一篇长达六万字的顾先生的自序,说明早年求学深受汉学家的影响,和产生这一构想的过程。《尚书》(《虞夏书》除外)、《诗经》《论语》各书中所记尧、舜、禹之事,相传愈古者,所见之记载也愈晚,后更以其他古籍相比较,逐渐形成为明确的看法。在与钱玄同先生通信时,顾先生把他的看法用文字写出来,1923年,在北京《努力周报》附刊的《读书杂志》上发表了,于是引起了关于古史问题的大论战。正如后来顾先生自己所说,此文一发表,“竟成了轰炸中国古史的一个原子弹,连我自己也想不到收着了这样巨大的战果,各方面读些古书的人都受到了这个问题的刺激”。<sup>①</sup>当时参加论战的,除顾先生外,处于对方的主要为刘掇黎和胡堇人二先生。这次论战,形式上刘氏的阵地更为严整,因为旧说有广泛的基础,论据触手可得。新说先要辨伪,资料须加整理方可运用,自然比较吃力。但旧说有不可克服的弱点,虚假究竟不能冒充真实,而层累地造成之伪古史,在宏观中异常明显,仔细论证虽然须作绵密的工夫,而旧说的弱点一经点破,其事已明如观火,不待繁言而后定,所以新说终于占了上风。到1930年,郭沫若先生说:“顾颉刚的‘层累地造成的古史’,的确是个卓识。……到现在自己研究一番过来,觉得他的识见委实有先见之明。在现在新的史料尚未充足

之前,他的论辨自然并未能成为定论,不过在旧史料中凡作伪之点,大体是被他道破了的。”<sup>②</sup>这话是很切合实际的。

郭先生的话固然是肯定“层累地造成的古史说”有力的证明,同时也说明了另一方面的一些问题。原来真能理解这套理论者,只有极少数具有正确思想的专家学者,而大多数人并未能了解其深义。这又可以分为两种情况。一般群众不过以其新奇而予以关注,因此产生了意外的插曲。顾先生在论禹为神话人物时,曾设想禹为九鼎上的奇形怪状的动物;又《说文》“禹”字从“宀”,训为“兽足蹂地也”,因而说禹原为爬虫。这本是一个无关紧要的枝节问题,而一般人竟误认为这是《古史辨》的主要论点,于是腾笑一时,鲁迅先生作小说《故事新编》,以此为素材,写入《理水》篇中。这事曾引起顾先生很大的烦恼,在《古史辨》第二册《自序》中说:“其实,这个假设,我早已自己放弃。(见第一册二二七页)就使不放弃,也是我的辩论的枝叶而不是本干;这一说的成立与否和我的辩论的本干是没有什么大关系的。这是对我最浅的认识。”这是一般群众的态度。另有一些人形式上接受了“层累地造成的古史说”的理论,却无限度地应用于古史方面,以致使上古历史从另一方面又蒙上了一层迷雾。董书业先生在第七册《自序》中说:“《古史辨》有名的贡献是‘累层地造成的古史观’,一般人已承认它的价值了,其实这个观念还有应补充的在。……古史传说怎样会‘累层’起来呢?我以为这得用分化演变说去补充它。……分化说是累层说的因,累层说则是分化说的果!”经过分化演变得出的结论是:夏以前的古史传说,全出于各民族的神话。这样一来,真实的上古历史岂非一无所有了吗?这不是“层累地造成的古史说”的最后目的,下文将作具体的分析批判。

往日对于《古史辨》的评论,有一条是说它“没有结论”,顾先生在《古史辨》第二册《自序》中作了回答。他这样说:“我要求结论之心,或者比了说这句话的人还要热切,但我不敢自己欺骗自己,更不敢欺骗别人。……千万个小问题的解决,足以促进几个中间问题的解决;千万个中间问题的解决,足以促进几个大问题的解决。只要我们努力从事于小问题的研究而得其结论,则将来不怕没有一个总结论出来。可是在我们这几十年的寿命里是一定看不见的了!”这话说的很实在,同时也有很大的漏洞,理论上承认结论的重要性,事实上则是可望而不可及的,读者当然无法感到满意。其实历史上的实与虚,不必等到最后的结论出来,大体还是能够约略区别的。如《尚书》有今文古文之分,今文实,古文虚,并不是待古史问题全部解决后才论定的。《古史辨》几乎把古代一切有关史实的记载都看成为虚实不分的传说,而不注意其中隐藏的史实,实际上是将传说与神话混同起来,结果将不免治丝而愈棼,并为分化演变说的产生提供了温床。

传说与神话常常并称,二者之间原有根本的区别。就与古代史实的关系而言,神话仅能反映某些古代史实,传说则可以保存某些古代史实。从传说的由来看,一部分为出于神话,如“天命玄鸟,降而生商”,“履帝武敏歆”之类,这反映了商、周民族自以为出于天神上帝,高超于众邦之上。其大部分应为出于一定的重大事件或重要人物的行动,后来的人以之为基础,加以想象渲染,踵事而增华,逐渐发展,便成为近于神话的传说了。如尧水汤旱,于是有了鲧禹治水和汤禱于桑林的传说。如果层层剥下去,还不难看到作为传说起源基础的史实,《古史辨》正是依据这条路线提出的理论。顾先生在《与钱玄同先生论古史书》中说:“即使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最早的状况。”<sup>③</sup>这个理论是正确的,而就最后目的而言,要在找出“某一事件的真确的状况”,这也正是读者所最关心的。而《古史辨》的实际方向,则过于重视传说的发展演变,以致一般从事于《古史辨》工作的人,以为《古史辨》的目的即在整理这些传说,不是追寻作为这些传说起源基础的史实和人物,好像古代的传说都与史实无关。第

七册中杨宽先生的《中国上古史导论》,以为传说中的上古史不过为古代民族神话的分化演变,其根源是东夷与西戎二大系统的民族神话,没有古代史实的踪影,这就引入歧途了。童书业先生的“分化演变说”,就是因此文而产生的。

## 二、如何对待古代的传说

在分析古代传说的真实性时,不仅要与神话严格地分开,其本身也有各种不同的性质。如墨子主张节用,引尧之事为证,说他:“黍稷不二,羹不重,饭于土,啜于土形,斗以酌。”司马谈《论六家要旨》也说:“墨者亦尚尧舜道,言其德行曰:‘堂高三尺,土阶三等,茅茨不剪,采椽不刮,食土簋,啜土形,粝粱之食,藜藿之羹,夏日葛衣,冬日鹿裘。’”其实这是尧舜时期的生活水平远远低于战国、西汉时期,以后世的生活水平来看古人的生活,便以为是简朴节用了。在后世作为传说流传的,原是古代实有的事实,为了解古代史实真相的绝好资料,对于这样的传说应作较高的评价。又一种情况,一件史事有二种以上的传说,是非难定,实则由于各就某一方面而言,合之方得其全貌。如周厉王被放逐后,《史记》称共和元年,周、召二公秉政,是为我国有正式纪年之始,而《竹书纪年》与《鲁连子》等皆谓诸侯共伯和继厉王之位,故称共和,二说似无可调和。赵光贤先生以铜器《伯窆父鬲》及《善夫山鼎》所载三十三年八月及三十七年三月之月相,与共和三年及七年之月相相合,于是推知厉王于三十年出奔后,其年代仍照常使用;又据《史记·十二诸侯年表序》:“及至厉王,以恶闻其过,公卿惧诛而祸作,厉王遂奔于彘。”因而谓:“作乱者乃惧诛之公卿,周、召二公首当其冲,不能不令人怀疑,主谋实是二公。……厉王既出奔,周、召二公恐被逐君之恶名,乃迎小国之君以为摄政,而实权仍在二公之手。言共伯和干王位者,只言及政变后的表面现象,司马迁言二公共和行政者,乃其实质,二者初不矛盾。”<sup>④</sup>赵先生之说不仅解决了周史中一个重大疑难问题,而且对于古史中的传说提出了一个重要的处理方法,使不可调和的传说各得其应有的位置,而复现其历史价值。

古代传说中的人物和事迹,其人物多为实有的,如尧、舜、禹、黄帝、炎帝、高阳、高辛、伏羲、神农等,名号本不虚,事迹则多出于神化附会,于是其人也逐渐神化了。<sup>⑤</sup>还有一种情况,神话中的名号与世间原有的名号相同,很容易被说成为是由神话下降于世间的。如秦灵公作吴阳上畤,祭黄帝;作下畤,祭炎帝。《月令》之中央神为黄帝,南方神为炎帝。这无疑都是天神,但无妨古代世间自有称黄帝、炎帝者。又重名者在古代亦所不免,如以甲骨文及《山海经》等资料相证,可知帝喾即帝俊,亦即帝舜。<sup>⑥</sup>此为神性很浓重的名号,但与虞舜不可强指为一人,因虞舜自有其世系。《左传》昭公八年史赵曰:“自幕至于瞽瞍无违命,舜重之以明德,寘德于遂,遂世守之。及胡公不淫,故周赐之姓,使祀虞帝。”可知舜为虞代的重要人物,惟事迹已不可详知,今《虞书》所载者为后人的附会之词,然不可因此即否定舜在历史上的实际地位。帝喾也应是原有此人,后被神化。

古代传说之最脱离实际者,为战国游士之信口开阖,惟就有利于其理论主张者添枝加叶,以致似是而非,远离实际。孟子为后世很受尊重的学者,在他身上就可以看到这种风气。如《鲁颂·閟宫》有句云:“戎狄是膺,荆舒是惩。”这是当时臣子恭维鲁僖公的话,因为鲁僖公曾参加齐桓公伐楚的联军,而孟子硬说是周公的事。又如葵丘之会,是齐桓公霸业的鼎盛之会,《谷梁传》云:“葵丘之会,陈牲而不杀,读书加于牲上,壹明天子之禁曰:毋壅泉,毋讫余,毋易树子,毋以妾为妻,毋使妇人与国事。”<sup>⑦</sup>这是符合春秋前期各国的政治要求的。而孟子则说:“五霸,桓公为盛。葵丘之会诸侯,束牲载书而不歃血,初命曰:‘诛不孝,无易树子,无以妾为妻。’再命曰,

‘尊贤育才，以彰有德’三命曰；‘敬老慈幼，无忘宾旅’四命曰；‘士无世官，官事无摄，取士必得，无专杀大夫’五命曰；‘无曲防，无遏余，无有封而不告’”<sup>⑧</sup>孟子特别强调了“尊贤育才”，“敬老慈幼”，“取士必得”，“无专杀大夫”等事，这正是他的政治主张，而不是齐桓公称霸时的政治要求，更分列为五命，以便于安插其私货。尤为显著的矛盾，是他曾明对齐宣王说：“仲尼之徒无道桓文之事者，是以后世无传焉，臣未之闻也。”<sup>⑨</sup>到后来讲学时，便不顾以前说过的话了，随所需要而订立标准。可知“层累地”的传说多是这样造成的，其历史价值，须作较细致的分析批判方可评定。

传说与神话虽有重大的区别，而二者常常混在一起，首先须辨明其中的人物和事迹，或原为世间实有者上升为神话，或原为神话下降为世间的人和事。《古史辨》着重在后一种情况，第七册之《中国上古史导论》尤为明显。其说云：“古史传说之纷纭缴绕，据吾人之考辨，知其无不出于神话。古史传说中之圣帝贤王，一经吾人分析，知其原形无非为上天下土之神物。”<sup>⑩</sup>不仅古代传说中之帝王都为“神物”，夏代之存在亦被否定。“夏代之器物文字，至今未有发现，殷以前之为先史时代，近人已多公认。据摩尔根（Morgan）《古代社会》，及野蛮高级始发明文字，始有国家之形成，国家之组织为文明时代之产物，‘夏’固为先史时代，其不得有国家形态，要可断言，则夏国与夏代之有无，实成问题。夏代传说之确立，至早在殷周之际，夏史大部为周人依据东西神话展转演述而成者，故周人盛称之，而殷人则不知。”于是谓“夏后”为“下后”，为“上帝”之对待名称，“而夏代之名称即由此出”。<sup>⑪</sup>立论既极薄弱，结论则十分强悍。姑且毋论近代在豫西晋南出土文物明显与夏代有关者，即古代文字记载，其关于夏代者，亦无法一笔抹煞，最明确者，商汤为代夏而立者，夏朝如不存在，商汤将何所代而立耶？

其考辨分析多牵强附会之词，亦应指出。如论大禹为神，“《庄子·齐物论》篇云：‘无有为有，虽有神禹，且不能知。’禹而得为神禹，其有神性可知。”<sup>⑫</sup>按《齐物论》之原文为：“是以无有为有。无有为有，虽有神禹且不能知，吾独且奈何哉。”《导论》窜改原文“无有为有”作“无为有为”，已失原意，“神禹”之“神”字乃形容词，言其才智精妙，如今人于医术高明者曰神医，岂可谓医生为具有神性者？此已非考辨家应有之态度，故不烦评论之。

### 三、“五帝”的本义及其发展

上古时期原为万邦林立的状态，未有中央统一政权。《左传》云：“禹合诸侯于涂山，执玉帛者万国。”<sup>⑬</sup>《吕氏春秋》也说：“当禹之时，天下万国，至于汤而三千馀国。”<sup>⑭</sup>《史记·陈杞世家》言：“周武王时，侯伯尚千馀人。”这些互不相属的小国，一般的称为“诸侯”；较强大者可以雄霸一方，称为“伯”。如西周末年的史伯曰：“昆吾为夏伯矣，大彭、豷韦为商伯矣。”<sup>⑮</sup>周文王也曾称“西伯”，即西方的霸者或盟主。其中最强大者，可以雄踞于万邦之上，成为各邦的共主，即所谓“王天下”了。共主的地位如能世代相传下去，便成为一个朝代，虞、夏、商、周四个朝代就是这样形成的。大约在夏代前期，共主的地位还很不稳定，太康、仲康、少康三个名号似为后来追谥者，自杼以后才稳定下来，所以展禽说：“杼能帅禹者也，夏后氏报焉。”<sup>⑯</sup>在未能多世保持共主的地位，或仅为一方之霸者，他们虽然不能形成朝代，其名号是可以流传下来的，在漫长的上古时期，其数量相当可观，作为一个时代来表示，便统称之为“五帝”了。“帝”字原为古人对于天神的尊称，古籍中的例证很多，《诗经》中尤为习见，如“皇矣上帝，临下有赫”“无识无知，顺帝之则。”<sup>⑰</sup>其地位超出于各邦之上者，他们自命不凡，强说与天神有特殊关系，用以愚欺群众，也就以帝号自称了。在古籍中常见者，如黄帝、炎帝、帝鸿、帝颛顼、帝喾等，也有不以帝号自称者，如

轩辕氏、神农氏、高阳氏、高辛氏、金天氏、烈山氏、缙云氏、太昊氏等。夏、商之君都有帝号，大盖就是这样延续下来的。朝代形成后，“帝”字逐渐为共主所专用，一般的只能称王，周族兴起较晚，未能称帝，作了共主后便依然称王，不再改称了。“五”字有五方之义，又数字有虚用之法，清汪中《释三九》一文论证详明<sup>①</sup>“五”为稍多于“三”，近于“诸”字之义，而“诸”字已有“诸侯”一词，故于未有朝代可举之上古时代泛称为“五帝”，是人所共喻的。正如“五伯”原非以五个为限，<sup>②</sup>同样为不可拘泥于数字。

“五帝”一词，最早见于战国后期的《荀子》。《荀子》书中两次讲到“五帝”，其一条为：

五帝之外无传人，非无贤人也，久故也。五帝之中无传政，非无善政也，久故也。禹汤有传政而不若周之察也，非无善政也，久故也。传者久则论略，近则论详，略则举大，详则举小。<sup>③</sup>

此文又见于《韩诗外传》卷三，稍有异文，重要者为，“禹汤有传政而不若周之察也”作“虞夏有传政，不若商周之察也”。又“久则论略，近则论详”，二“论”字皆作“愈”，俞樾谓应从《外传》作“愈”。于此可见“五帝”一词之本义，为一般人认定者，而非荀子个人的意见。其时代，依《荀子》之文在夏禹以前，依《韩诗外传》之文则在虞代以前，虞代的事迹，传于后世者极少，故《荀子》合之于五帝时期。虞代的名号，古籍中多见，《墨子》《礼记》等书更多以虞、夏、商、周连称。春秋时晋卿范宣子自述其家世云：“昔勾之祖，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，晋主夏盟为范氏。”<sup>④</sup>言“自虞以上”表明其上更无朝代可举，同时也表明时尚无“五帝”一词。所以“五帝”一词就应为战国以来所使用者，用以表示未有朝代以前漫长的历史时期，所保存者不过是一些空洞的名号，而缺乏重要的活动事迹，尤其是所谓善政之类。

《荀子》所记的另一条为：“诰誓不及五帝，盟诅不及三王，交质子不及五伯。”<sup>⑤</sup>此文又见于《谷梁传》隐公八年，也说明这是一般人的看法，而作为一个历史时期的意义尤为明显。

“五帝”作为历史时期的本义，保持的时间很短，因为正处于百家争鸣的时代，诸子多以托古改制的方法表达自己的思想主张，而一般人多怀有以朝代作历史时期的观念，又子孙相传为各国统治者的通例，于是泛称的“五帝”逐渐坐实为五个前后相承的帝王，以黄帝为首，其下皆为黄帝的子孙，甚至夏、商、周的始祖也都是黄帝的后人。又因五帝时期的名号很多，于是以未称帝号者作为已称帝号者的别号，如黄帝号轩辕，炎帝号神农，帝颛顼号高阳，帝誉号高辛等。尧和舜本有国号为陶唐与有虞，二人虽然也定了别号为放勋和重华，而不如其国号通行。春秋时鲁史官史克说：“高阳氏有才子八人”云云，同时又说，“颛顼氏有不才子”云云，<sup>⑥</sup>明示这是两个不同的氏族之名，战国时发展了的五帝之说盛行后强合为一人。由此例可以推知其他情况。此外如炎帝与神农非一人，清崔述在《补上古考信录》中已辨明之。经过发展了的五帝之说，虽然矛盾很明显，在不求甚解的情况下，依然流传下来，并有人以孔子答宰予问的形式写成为《五帝德》和《帝系姓》二文，司马迁据之写成《五帝本纪》作为《史记》的“书首”。从此“五帝”的本义为发展后的五帝说所掩盖，而古代历史的真相愈为之晦暗难明。

《古史辨》中言及五帝之处甚多，实皆为发展变化后的涵义，一部分文章并联系到《月令》等文中的神五帝，以为是人五帝传说的来源，与“五帝”之本义相去愈远。顾颉刚先生在《五德终始说下的政治和历史》一文中说：“五帝之说，大约是战国后期起来的。”下文引《荀子·大略》篇之文，接着说，“而‘五帝——三王——五霸’，遂成了一个很长的历史系统了。”<sup>⑦</sup>虽然引了《荀子》的话，依然视为五个帝王，而非视为一个特定的历史时期。在《战国秦汉间人的造伪与辨伪》一文中，引了《荀子·非相》篇的那段话，下面说：“其实，在他那时，五帝之外的传人出来了不知多

少,例如无怀、葛天、风后、力牧。五帝之中的传政也出来了不知多少,例如封禅、巡狩、授时、分州。禹汤的传政和周一样多,为的是在五德三统说之下早已替三代分配得一样齐备。但他偏不承认五帝时有历史传下来,夏商时有详细的历史传下来,这真强悍得出奇!”<sup>④</sup>这段话显然由于未识“五帝”的本义而误解了荀子,正是由于当时出现了许多托古编造的伪史,荀子才依据“五帝”的本义以否定这些虚妄的传说。荀子本是以认真求实见称的,其《天论》《解蔽》等篇,破除迷信思想,远出于当时一般人的见解之上。顾先生这段话把荀子的话看成是他个人的主张了,虽赞赏他“强悍得出奇”,而未能说明其实情。如果用《韩诗外传》的话来对比,这个误解是不难消除的,这一步顾先生却没有作。

#### 四、五德说与三统说<sub>附经今古文学问题</sub>

五德说与三统说都与古代的实际历史无关,而为战国时人以当时流行的思想比附于古代历史而产生的历史问题。《古史辨》第五册《五德终始说下的政治和历史》一文,对此作了细致而有系统的分析说明,五德说因资料比较丰富,分析自然比较详尽,三统说则较为晦眇。五德说始于战国中后期的齐人邹衍,《史记》中有明文记载。三统说最早见于汉人董仲舒《春秋繁露》中的《三代改制质文》篇,与五德说既相矛盾,亦有共同之处,西汉前期,二说同被采用。顾先生对此复杂的现象,一则说:“我很疑心三统说是割取了五德说的五分之三而成的。”又说:“三统说和五德说各有其正朔与服色,他们除了颜色的偶然相同(如殷为白统兼金德;周为赤统兼火德)之外是不相容的。汉武帝时,三统说主张汉应为黑统,五德说主张汉应为土德,他们都接受了。接受的方法,是取了三统说中的正朔而去其服色,取了五德说中的服色而去其正朔。这两种不相容的学说终于相容了,太初改制就这样地改了。”又有一段推测的话:“三统说的详密组织仅见于董仲舒书,这或是他的一家之言,未得当时多数人的承认;而三统说的中心问题即在历法,历法既改,其余便不关重要;况五德说的势力亦正不小,三统说自不能把它全部吞并过来。”

按五德说和三统说各有其依据和来历。五德为五行之德的略称。五行即金、木、水、火、土,为与人民生活有密切关系的五种自然物质,多见于古人称道,如西周末年的史伯说:“先王以土与金木水火杂以成百物。”<sup>⑤</sup>春秋时的柳下季说:“天之三辰,民所以瞻仰也;地之五行,所以生殖也。”<sup>⑥</sup>又史墨说:“天有三辰,地有五行。”<sup>⑦</sup>都是指的这五种自然物质,原无神秘之处。大约战国以来,有人就这五种物质的自然性质,互相之间发生特殊关系,又可分为二种:一种是相胜的,如木克土,金克木,火克金,水克火,土克水,自成一循环。另一种是相生的,如木生火,火生土,土生金,金生水,水生木,也自成一循环。推而广之,可以作多方面的比附,以四方加中央,则东为木,南为火,西为金,北为水,中央为土。以五色相比附,则木为青,火为赤,金为白,水为黑,土为黄。此外如五味、五音,以及人之五脏、天干、地支等,都可与五行相比附。到战国中后期,齐人邹衍以五行之德比附于历史,其要点为:“黄帝得土德,黄龙地螾见。夏得木德,青龙止于郊,草木畅茂。殷得金德,银自山溢。周得火德,有赤鸟之符。”<sup>⑧</sup>这个五德说是按照相胜说来比附的,可注意者,名为五德,实际上只列举了四德,留下一个水德,以备继周得天下者来填充。这里显示了邹衍的政治目的,司马迁已经明言指出:“伊尹负鼎而勉汤以王,百里奚饭牛车下而缪公用霸,作先合,然后引之大道。邹衍其言虽不轨,傥亦有牛鼎之意乎。”<sup>⑨</sup>到秦始皇实现统一时,邹衍已不在世,他的政治目的自然落空,但其影响不绝。《史记·封禅书》说:“邹衍以阴阳主运显于诸侯,而燕、齐海上之方士传其术不能通,然则怪迂阿谀苟合之徒自此兴,不可胜数也。”通过这些人的鼓吹,五德终始说便得以广泛地流行了。

五行从单纯的五种自然物质,到复杂的五种相生相克的特性并作多方面的比附,在古代学术史上是一个非常重要的问题,首先提出这种理论的人,似应归之于早期的儒家《荀子·非十二子》篇说:“略法先王而不知其统,犹然而材剧志大,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,案饰其辞而祇敬之曰:‘此真先君子之言也。’——子思唱之,孟轲和之,世俗之沟犹瞽儒,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。”明确指出其说为子思所造,为孟轲所宣扬,逐渐为多数人所接受。在儒家书中,《洪范》列为九畴之首,可见其受重视。在墨家书中,《贵义》篇云:“子墨子北之齐,遇日者。日者曰:‘帝以今日杀黑龙于北方,而先生色黑,不可以北。’子墨子不听,遂北至淄水,不遂而反焉。”又云“帝以甲乙杀青龙于东方,以丙丁杀赤龙于南方,以庚辛杀白龙于西方,以壬癸杀黑龙于北方。”可见以方位、天干及五色与五行之德相配合,已为人所共喻之说。又《墨子·经下》云:“五行无常胜,说在宜。”《经说下》云:“火炼金,火多也。金靡炭,金多也。”五行相胜之义已为当时人所采用。惟古籍中于五行与五德之区别不明,称五行者实多指五德而言,如五行相生与相生,皆为就五行之德而言,此点很容易造成混乱。

《五德始终说下的政治和历史》一文的第一、二、三等节,都是关于五行和五德的问题的,而于五德之实际涵义与相比附之义不明,因此产生某些误解。最显著者为以荀子所批评的孟轲指为邹衍,实际上是毫无根据的臆测。邹衍不过是把五德之说应用的范围推广到历史上,与提出和宣扬比附说法的情况不同,而且邹衍与子思没有那样密切的关系,时间相去也较远,可知其说是不可取的。

三统说虽始见于董仲舒《春秋繁露》,似为有所承袭而非出于创造。在西汉前期,五德说盛行,董仲舒为建立自己的学说,特取三统说加以发挥,增加了“夏、商、质、文”四法,使一轮由三次增加到十二次。按邹衍所开创的五德说,只开列了四德,留下水德以备继周“王天下”者来填补;三统说以黑、白、赤三统相当夏、商、周三代,实际上要以继周“王天下”者开始第二轮,也就是黑统,应为与邹衍怀有同样的政治目的,所以这一部分二说无矛盾,也表明其说为创立于战国时期,或且犹在邹衍之前,为邹衍所取法。《国语·吴语》记黄池之会吴王夫差与晋人争主盟,组织其军队:“为万人以为方阵,皆白裳白,素甲,白羽之矰,望之如荼。王亲秉钺,载白旗以中阵而立。左军亦如之,皆赤裳赤,丹甲,朱羽之矰,望之如火。右军亦如之,皆玄裳玄旗,黑甲,乌羽之矰,望之如墨。为带甲三万,以势攻。”这个阵式,以白、赤、黑三色为别而总为一军,三统说亦以黑、白、赤三色为统别,以附会于夏、商、周三代的历史。白、赤、黑三色之受重视,在当时似有某种主导思想,而非出于一时偶然相合,此节于三统说的来源或可有参考补苴之用。

《五德始终说下的政治和历史》文中虽一再申明不为经今古文学派所局限,实际上未能脱离经今文学派的羁绊。其要点为相信刘歆编伪群经,尤其是《左传》为刘歆据原本《国语》改编者,今本《国语》为改编后未用的残馀资料。今文学家之说本无实据,所谓原本《国语》,《汉书·艺文志》明言其为刘向所分者,即一重编之本,不是什么原本。顾先生既误从其说,因而文中常出现难以自圆其说的矛盾。如《楚语》下所载观射父答昭王问的一大段,其中说到少皞氏衰,颛顼受之,与相传的五帝说多出了少皞一代。西汉后期出现的《世经》采用其说,重新排列了五帝的次序。为了否定《世经》之说,便说这一大段文字也是刘歆伪造的。这里便出现了矛盾,今本《国语》既是刘歆伪造《左传》时不用的废料,为何又在其中伪造一大段很重要的话而不造在《左传》中?顾先生据《史记》同记此事而文字简略作为伪造的理由,而于上述的矛盾则未能解答,自然是缺乏说服力的。按把“五帝”说成为前后相承的五个帝王,其说本不固定,几种不同的传说

可以同时存在,今古文学家各有所取,不必一定指为伪造。据今文学家之说以揭露古文学家之短是可取的,过于信从今文学家之说,同样也将陷于错误,在《古史辨》中,这个趋向是很明显的。

## 五、关于老子人和书的问题

古籍整理为《古史辨》的一个重要部门,甚至有人说,《古史辨》成为《古书辨》了。其实《古史辨》的主要成就也正在古籍整理方面,第三册之于《诗》《易》二部经书,第四、六册之于诸子,于辨伪方面,成绩尤为显著。其中关于老子的问题,所收论文共达二十八篇,三十余万字,一时成为学术上的热门问题,实际上则未能得出结论,而有关资料罗列几尽,惟未能取得共识,则为憾事。

老子的问题,开始于1922年,梁启超评论胡适《中国哲学史大纲》中的《老子传》,以为《老子》书中所写的情况和所用的名词,多为战国时期所有者,如“师之所在,荆棘生焉。大军之后,必有凶年”以及“万乘之君”、“左将军”、“偏将军”等,不符合春秋末年的情况。张熙起而驳之,于是引起了争论。按关于老子人与书的问题,清代学者已多有讨论,如毕沅作《道德经考异》,汪中作《老子考异》,崔述在《洙泗考信录》中亦致疑其事。其实司马迁作《老子传》,已经不能作明确的论断,不过提出了一些传说的资料。他提了三个人,都可能是老子,一个为李耳,一个为太史儋,一个为老莱子。太史儋和老聃有一个字同音。老莱子的老字也和老聃是同字。李耳字聃,并写出了他的世系,在这篇传记中占了主要的位置。但司马迁未敢视为定论,所以才又写出了太史儋和老莱子之事,并说:“或曰儋即老子,或曰非也,世莫知其然否。”按先秦古籍都直称老聃,未有称李耳者。又诸子之书都以作者姓名标目,如《孟子》《荀子》《公孙龙子》《韩非子》等,而此书作《老子》,不作《李子》或《李耳子》,明示老聃为一单独名称,与其他名称无关。

《老子》一书,因老聃而得名,可无疑义。老聃的事迹,《史记·老子传》恍惚难凭,今就先秦古籍所载之零星资料,取可信据者分列于下:

(1)孔子曾向老聃问礼,见《礼记·曾子问》,可以推知其时代与孔子同时而稍长之。在此简略的记载中,老聃称道周公、史佚、伯禽之事,可知其对于故事十分熟悉。

(2)《史记》本传与《张苍传》称其为周守藏室之史或柱下史,是有机会接触传统的王官之学者。

(3)《庄子·养生主》称,老聃死,秦佚吊之。下文又云:“有老者哭之如哭其子,少者哭之如哭其母。”是其寿终正寝于家中,非仙去或不知所终。

(4)《庄子·天下》篇称:“关尹、老聃乎!古之博大真人哉!”在《天下》篇成书时,老聃已被视为“古之人”。

(5)《吕氏春秋·不二》篇云:“老聃贵柔,关尹贵清。”是二人之主张相近,故《天下》篇以二人连称。

(6)《庄子·天运》篇云:“孔子行年五十有一而不闻道,乃南之沛,见老聃。”又《寓言》篇:“阳子居南之沛,老聃西游于秦,邀于郊,至于梁而遇老子。”这些记载说明老聃曾居沛,也曾游于秦。沛原属陈,后为楚地,故老聃在楚国有一定的影响。

(7)《淮南子·汜论训》云:“夫弦歌鼓舞以为乐,盘旋揖让以修礼,厚葬久丧以送死,孔子之所立也,而墨子非之;兼爱尚贤,右鬼非命,墨子之所立也,而杨子非之;全性保真,不以物累形,杨子之所立也,而孟子非之。”孟子排斥杨墨,具见于其书中,是杨墨皆居孟子之前,而老聃为杨



子之师,此亦间接可证老聃之时代与孔子相近

关于老聃的传说既多,因而多有附会及误解。如太史儋为秦献公时人,已远在孔子之后,因“儋”、“聃”二字音近,传说遂误合为一人,更由此产生了老子出关为关令尹著书的传说。老聃原有游秦之事,关尹为与之思想相近者,传说遂以太史儋之入秦为老聃出关,又误以关尹为关令尹,因而产生了关令尹强老子为之著书的故事。《老子》一书虽只有五千言,而陈义深奥,不是仓卒之间能够写成的。至于老莱子和李耳字聃,都和老聃有一个字相同,传说也和他附会在一起;尤其是李耳,他的子孙在西汉时有些政治地位,黄老学派正在得势,可能乘机加力宣扬,为其族姓增光。但其中有不可克服的弱点,从李耳到李假只有八世,从春秋末年到西汉前期已有四百多年,每世都要到五十岁以后才生子,这是不符合常情的。总起来说,老聃即姓老名聃,春秋末年时人,于传统的王官之学很有造诣,所以孔子多次向之问礼。他虽然过着退隐的生活,却保持着很高的名望,受到了世人的景仰,在托古改制的风气下,便有人以他的名义著书了。

老聃的思想,《庄子·天下》篇所记者最为具体:“老聃曰:‘知其雄,守其雌,为天下谿。知其白,守其辱,为天下谷。’人皆取先,己独取后,曰:‘受天下之垢。’人皆取实,己独取虚。无藏也,故有馀,岿然而有馀,其行身也,徐而不费,无为也而笑巧。人皆求福,己独曲全,曰:‘苟免于咎。’以深为根,以约为纪,曰:‘坚则毁矣,锐则挫矣。’常宽容于物,不削于人,可谓至极。”这种思想,以退让为主,正是道家的理论,《天下》篇列之于庄周之前,以见其与庄周同为道家之先师。至于《老子》一书,虽冒认老聃之名,并尽量收录老聃之言论,如《天下》篇所引者即见于其书中,但其主要思想,改消极的退让为积极的进取,实为以退为进的思想,与战国后期兴起的黄帝思想多相一致,黄帝思想盛行于齐国,老子思想盛行于楚国,到西汉时,便合称为黄老之学,与完全退让的道家思想分道扬镳了。

变退让为以退为进之思想可为《老子》晚出之明证。如第三十六章:“将欲翕之,必故张之;将欲弱之,必故强之;将欲废之,必故兴之;将欲夺之,必故与之:是谓微明。”第四十三章:“天下之至柔,驰骋天下之至坚。”这些话较《天下》篇所记老聃之语有所发展。第二十二章云:“古之所谓‘曲则全’,岂虚语。”直以老聃的主张为古人之说,更为晚出之证。老聃既深通王官之学,而《老子》书中绝无引及古文献之语,固已可怪,而称引他书或他人之言者则数见不鲜。如第四十一章:“故《建言》有之,明道若昧,进道若退,夷道若类,……”高亨先生指出《建言》为书名,并云:“《庄子·人间世》篇有‘法言’,《冠子·天权》篇有‘逸言’,《鬼谷子·谋》篇有‘阴言’,《汉书·艺文志》有‘谏言’,可证明书曰言,古人之通例也。”<sup>①</sup>按第二十四章:“其在《道》曰,馀食赘行。”第六十九章:“《用兵》有言,吾不敢为主而为客,不敢进寸而退尺。”《道》与《用兵》皆明为书名。《荀子·解蔽》引有《道经》:“人心之危,道心之微”。《管子·乘马》篇亦引有《道》曰:“均地分利,使民知时也。”各书所引之《道》与《道经》,似为一书,至少为同类之书。又第五十七与第七十八章皆引“圣人云”,圣人不知为何人,或亦为书名。而第五十四章云:“修之于身,其德乃真。修之于家,其德乃馀。修之于乡,其德乃长。修之于国,其德乃丰。修之于天下,其德乃普。故以身观身,以家观家,以乡观乡,以国观国,以天下观天下。吾何以知天下之然哉?以此。”《管子·牧民》篇云:“以家为乡,乡不可为也。以乡为国,国不可为也。以国为天下,天下不可为也。以家为家,以乡为乡,以国为国,以天下为天下。毋曰不同生,远者不听;毋曰不同乡,远者不行;毋曰不同国,远者不从。如地如天,何私何亲?如月如日,唯君之节。”这两段话非常相似,而《老子》之文较《管子》为简练,当为在其影响下而作者。又如云:“法令滋彰,盗贼多有。”“民不畏死,奈何以死惧之?”“民之饥,以其上食税之多。”“民之难治,以其上之有为。”<sup>②</sup>这些阶级矛盾尖锐

化的情况,是战国时期所习见的,都为《老子》晚出之明证。

书中多用“吾”、“我”等第一人称,似全书为出于一人之作,然其中有明显的矛盾。如“圣人”一词,即涵义不一。第五章云:“天地不仁,以万物为刍狗。圣人不仁,以百姓为刍狗。”圣人与天地相对称,又居百姓之上,自然是政治上的最高统治者。第五十七章:“圣人云,我无为,人自化;我好静,人自正;我无事,人自富;我无欲,人自朴。”第七十章:“是以圣人被褐怀玉。”第七十二章:“是以圣人自知不自见,自爱不自贵。”第七十八章:“故圣人云,受国之垢,是谓社稷主,受国不祥,是谓天下王。”这几处之圣人,在政治上虽未必居高位,而德智皆在众人之上。第十九章则云:“绝圣弃知,民利百倍。”圣人又全被否定了。又时有重复之文。如第四章:“挫其锐,解其忿,和其光,同其尘,湛常存。”第五十六章则云:“塞其兑,闭其门,挫其锐,解其忿,和其光,同其尘,是谓玄同。”这些矛盾重复之文,说明其书非一时一人之作,而为集合众说以成书者。

《古史辨》关于老子讨论之文虽多,终未能取得一致意见,或主其书晚出,如冯友兰等;或维持传统旧说,如胡适等,或别立新解,以为作书之老聃即太史儋,如罗根泽等。其要点在深信《老子》书为老聃所作,而老聃之时代难定。其实诸说忽略了一个主要问题,黄老学派的作者,著书立说而不具本名,多托之于古人,如黄帝、伊尹、太公、鬻熊、太子晋、范蠡、管仲等,老子亦一被托者也。这一派的人不仅著书托之于古人,平日亦不用本名,如河上丈人、黄石公、冠子等,其真名绝无可考。故《老子》书的作者,其真名殆已无从考定,也就不必强求了。

## 六、余论与结束语

在《古史辨》中,可与《五德终始说下的政治和历史》并称的,为顾颉刚先生与杨向奎先生合写的《三皇考》一文,不仅将三皇本身问题疏证明确,并将与之有关的太一、三一、三坟、盘古、女娲、河图、洛书等问题,分别穷根究底,是一篇很成功的论文。用顾先生自己的话说:“三皇问题,这本书固然没有写好,但演变的规模已大略具备,这问题可算是解决了。这问题之所以能解决,全由于这传说起得晚,让我们看清楚其中的机构。五帝问题就没有这样容易。……我以前作的《五德终始说下的政治和历史》,也只是秦汉间的五帝,而没有殷周间的五帝。三皇问题与殷周无关,只是秦汉以来宗教史的问题,而不是古代史实问题,所以容许我们作这样原原本本的说明。”<sup>④</sup>这两篇论文成功的原因,都是按照“层累地造成的古史说”的原则,并充分掌握资料,仔细分析论述而成。其似是而非者,则为《中国上古史导论》一文,其谬误上文已经论到了。

我们提到这几个例证,说明“层累地造成的古史说”是符合古史传说的发展规律的,运用得当,一些古史传说的迷雾可以得到澄清;反之,运用失当则迷雾更为加重,真实的古代历史完全成为不可知者。这种情况表明“层累地造成的古史说”应有一定的限度,传说产生原有一定的史实基础,因时间延续而有发展,于是造成“层累”的形式,层层剥去自是一种学问,而更重要的为透过这些层累的传说找出作为产生传说基础的历史事实。在《古史辨》的工作中,这应作为一个重点,实际上却被忽略了,于是产生了无限度的使用传说分化演变的错误说法,将考辨古史的工作引入歧途,这不能不说是一件憾事。

由于对追求史实真相不够重视,产生了另一个问题为破旧有馀,立新不足。顾先生认为“学术界中应当分工”。他说:“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。所以即使就时代需要上着想,我也不得不专向这方面做去。”<sup>⑤</sup>辨伪的工作确为一项“时代的需要”,不过辨伪的目的应为求真,忽略了主要目的,便将失去工作的重点。何谓伪?可分为事与书两大类。传说的情况与事实真相不符合,是

为伪事;书的内容与作者及其时代脱节,则为伪书。传说中的伪事发展不绝,构成“层累”的形式;伪书搅乱了时代和作者的真相,成为伪事的旁证。扫除这些虚伪的成分,自然十分必要,更重要的是找出真实的情况,方可收立新之功。如“五帝”一词,自战国以后,即争论不休,其实都已远失其本义。《五德终始说下的政治和历史》一文,将战国以后的争论作了详尽的分析论述,而于其本义则未能指明,这原是不难作到的,因为《荀子》的话很分明,由于不视为重点,便失之交臂了。

上文已经说到,缺乏求得实际的结论是《古史辨》本身的弱点所在,而讨论活动又局限于少数的专家学者,其实际作用便受到了极大的限制。伪书伪事虽然辨明了不少,而不为多数人所知,在学术界依然有其市场。如引用《尚书》之文为古史作者者,不分今文与古文,最多见者为以伪《古文尚书·胤征》证明夏代仲康时已有日蚀记录。30年代梁启超曾讥笑西洋学者为伪书所愚,“可笑亦可怜也”。<sup>⑮</sup>不料半个世纪以后,这句话反适用于我们自己的人了。又如有人以“《尚书·正义》”证明古代确有三皇五帝之存在,并说这是存在于唐代的古史资料,其实所引者是伪孔安国的序文;在《尚书》和《正义》之间加上圆点,好像《正义》是《尚书》中的一篇,而不了解《尚书正义》是一部书名。又如有人为青年同志介绍《礼记》,说是《周礼》的注释,可谓望文生义,以其昏昏使人昭昭了。又如《魏书·崔浩传》有一句话:“则生履霜坚冰之祸”。这是用了《易·坤卦》初六爻词“履霜坚冰至”的典故,有人整理《魏书》,竟说“坚冰”应作“践冰”,方与“履霜”之文一致。这是偶然记下的几条见于书刊的例证,说明作者和编者对于古籍和古史的无知,达到了令人可惊的地步。因此,《古史辨》的工作虽已陷于停顿,其成果和精神是不可任其消失的。如能端正其方向,在今日批判地接受历史文化遗产的工作中,仍可以发挥重大的积极作用。

注释:

①《我是怎样编写〈古史辨〉的》,1982年重印本《古史辨》第一册。

②《中国古代社会研究》附录九,后收于《古史辨》第七册下册,为《评〈古史辨〉》。

③《古史辨》第一册第60页。

④《武王克商与西周诸王年代考》,《北京文博》1985年第一期。

⑤参看本篇下文“五帝”部分。

⑥吴其昌《卜辞所见殷先公先王三续考》,《古史辨》第七册下册。

⑦《谷梁传》僖公九年。

⑧《孟子·告子》下。

⑨《孟子·梁惠王》上。

⑩《中国上古史导论》第十八篇《综论》。

⑪《中国上古史导论》第十篇《说夏》。

⑫《中国上古史导论》第十四篇《禹勾龙与夏后后土》。

⑬《左传》哀公七年。

⑭《吕氏春秋·离俗览·用民》。

⑮《国语·郑语》。

⑯《国语·鲁语》上。

⑰并见《诗·大雅·皇矣》。

⑱《述学》内篇。

⑲参看拙作《释四王与五伯》,《文史》第二十八辑。

⑳《荀子·非相》篇。

㉑《左传》襄公二十四年。

㉒《荀子·大略》篇。

㉓《左传》文公十八年。

㉔《古史辨》第五册。

㉕《古史辨》第七册上册。

㉖《国语·郑语》。

㉗《国语·鲁语》上。

㉘《左传》昭公三十二年。

㉙《史记·封禅书》。

㉚《史记·孟子荀卿列传》。

㉛高亨《老子正诂》。

㉜分别见于《老子》第五十七、七十四、七十五章章。

㉝《三皇考自序》,《古史辨》第七册中册。

㉞《古史辨》第二册《自序》。

㉟梁启超《中国历史研究法》第五章第二节《鉴别史料之法》。

〔责任编辑 张祖彬〕