

疑古史觀及其方法評析

• 丁 紀

宣稱一生注重方法的胡適，嚴格意義的方法論文章卻不多，多的是在具體工作中演示他的方法、創造方法的實例，或以他自己的話說，「科學方法」的實例。《諸子不出於王官論》是較早、較著名而又在學術(思想史)領域裏發言的實例。

本文選取「五四」時期自由主義在學術領域所顯示的方法問題作為話題。自由主義之所以能使其立場一貫和深入，按他們所驕傲宣稱的，是他們抓到了「方法」，如胡適所說，「科學方法」。這裏，自由主義是否純正，學術方面是否真正具有建設性，並非論述重點。是否樹立了一種良好的方法範例、方法對世紀學術的實際影響才是我所關注的。但是，宣稱一生注重方法的胡適，嚴格意義的方法論文章卻不多，多的是在具體工作中演示他的方法、創造方法的實例，或以他自己的話說，「科學方法」的實例。《諸子不出於王官論》是較早、較著名而又在學術(思想史)領域裏發言的實例。胡適的方法啟發了顧頡剛，使其提出了「層累地造成的古史系統」的疑古史觀。

以方法面目出現的信念

《諸子不出於王官論》直接挑戰的對象是章太炎，更準確地說，是章太炎的「方法」。在《國故論衡》、《諸子學略說》等文中，太炎對諸子思想出處間

題持胡適所謂「諸子出於王官」之說，太炎用以支持其論點的方法，簡單講，就是漢學家的方法。如人們所理解的，漢學的方法中有服從權威的意味，但其主要精神是要求徵驗。胡適反駁太炎有四條理由：第一條，「劉歆以前之論周末諸子學派者，皆無此說」；第二條，「九流無出於王官之理」；第三條，「《藝文志》所分九流，乃漢儒陋說，未得諸家派別之實」；第四條，《藝文志》之說乃「說」而非「證」。由此似乎可以作一個結論，太炎的論點是違背事實的，其方法是服從於漢儒權威的黨派性觀點，而無法求得徵驗。

1915年，胡適對「證」與「據」的不同就做過辨析，他說：「證者，根據事實、根據法理，或由前提而得結論(演繹)，或由果溯因、由因推果(歸納)，是證也……證者，乃科學的方法」，而「據者，據經典之言以明其說也」，「欲得正確的理論，須去據而用證」^①。我們同意「證」與「據」(「說」)的說理力度是有着相當大差異的，因而區分二者有其必要性。本着這種區分，能夠達到克制漢學方法中服從權威的心態而

發揚徵驗精神的結果，但是，在無事實的狀態裏，一切假說、一切斷語、一切基於情態與意志之詞是否盡皆失效？無事實，是否即為不可說，而必須保持沉默？還要顧及到傳統學問形式上的一些特點，由於中國傳統思想學術往往是直陳的，保持着一種對於觀念、結論、真理的直觀性，因而在現代學者眼前表現出來的大都是全部論題的「上半截」，支持它的論據與論證的嚴密性都是隱性的，這是否就要說，那未曾在我們眼前呈示的即是不存在的？在這兩個問題上，胡適顯然表達了一種出自狹隘實證立場上的理解。

更重要的是，這樣的反駁，恰恰是違背胡適自己對「事實」關注的初衷，而是落腳在論點上做文章了。關注「事實」，就應該把工作的基準定在論據方面。為甚麼胡適不能切實體現這樣一種態度？很明白，他並不曾握有比太炎更多一些的事實。他如果真的握有更多的事實，一個像他那樣信賴事實（至少他如此宣稱）的人，一定會否定了墨學出於清廟之守而謂「墨者之學，儀態萬方，豈清廟小官所能產生？」之後能詳細地列舉其「憑據」的，可是他沒有，因而我們也可以說胡適的「諸子不出於王官」之說同樣屬於「附會揣測之辭，其言全無憑據」。同時，需要指出的是，胡適對思想與事實之關係有一種相當片面的理解。僅有事實，再多的事實，也不足以完滿地說明思想（因而，尋找事實，嚴格地講已不屬於思想工作）。事實構成思想的限制性條件，而思想的魅力總是顯現於它對種種限制的超越之中；思想的尺度是自由，自由的想像力的廣度和自由的創造力的深度，它的最低限度是解釋事實的意義而不是描述事實本身；解釋常常取決於解釋者而不



中國傳統思想學術對觀念、結論、真理保持着一種直觀性，支持它的論據與論證的嚴密性都是隱性的，這是否就要說，那未曾在我們眼前呈示的即是不存在的？在這個問題上，胡適（圖）顯然表達了一種出自狹隘實證立場上的理解。

是被解釋者，解釋使同一事實在不同思想中分蘖而不是達成若干個彼此雷同的結論。因此，一個思想的表達，可以基於對最簡單的事實的觀察，而無須基於對全部事實的觀察；一個思想者在他的特有情境中對一個簡單事實作打量時的那份眼力是為其思想帶來個性的東西，這就向我們提出一個問題，我們是關心那個事實，以此思想為路標追尋退隱了的事實乃至「事實簇」呢？還是更加關心思想本身，關心為這個思想帶來生命的思想主體何以從某種事實或其他各種因素中給出了這樣的思想呢？一句話，我們是把思想當成過去的、可有可無的東西去關心，還是把它當成產生於過去、卻與我們息息相關的現時的存在去加以關心？取徑前者則導向實證歷史學，那正是胡適一系的路向，但是他們宣稱自己從事的卻是後者。或者說，他們要求用前一種手段（實證歷史學）來完成後一種目的（思想及思想的歷史），這就導致了不比太炎有多一些事實的胡適可以把自己的解釋宣稱為更接近事實、具有事實一般的堅硬度。但顯

然，一個宣稱更加熱愛事實的人，並不是已然比那些未作宣稱的人擁有了更多的事實。

這種把解釋當事實、以求事實之方法做思想工作的傾向在傳統的漢學方法中也能找到印迹，太炎正是當代漢學方法的活化身，這成為為甚麼太炎被胡適瞄上的一個表相的解釋。從上述分析可以看出，胡適自己，正是帶着漢學方法一方面的缺陷去強調它另一方面的優勢，也就是說，胡適對太炎的批評，不過是漢學方法對於漢學方法的不滿，為甚麼會這樣呢？既然對太炎的不滿主要不在於「諸子出於王官」說與事實有多少出入（漢學、太炎注重徵驗或「事實」、胡適不握有更多的事實、胡適的駁論集中在論點方面），那麼，最不能愜胡適意的，是在信念方面。在胡適看來，「諸子出於王官」之說暗含了在諸子時代之上有一個「經」的時代的信念，「經」的時代並不缺乏事實，卻無法容納「科學」對這些事實的命名權。這樣，焦點就集中到對事實的命名權的爭奪上。為此，胡適可以宣稱，凡未蒙「科學」之名的事實都並非事實，事實將會由於其為經師所掌握而失真。命名權的爭奪典型地反映出兩種意識形態或兩種信念交戰的情狀，因而嚴格的學術性要求退居次席，由此我們可以理解胡適對諸子出處問題的正面立論「皆本於世變之所急」為何經不起推敲了。章太炎被挑戰的主要不是作為漢學（方法）的象徵，而是作為經學（信念）的象徵，當然，他這兩方面都是合格的。但是，這樣的辯駁因而在方法上留下了缺憾，新的信念替代舊的信念，一種意識形態的更迭，借助於學術話題，卻僅僅做了一種翻牌工作。「諸子不出於王官論」為辯駁而辯駁，開意氣之爭的

在胡適看來，「諸子出於王官」之說暗含了在諸子時代之上有一個「經」的時代的信念，「經」的時代並不缺乏事實，卻無法容納「科學」對這些事實的命名權。這樣，焦點就集中到對事實的命名權的爭奪上。

風氣，而缺乏元分析的穿刺力、說服力，可以說，信念在這裏把方法當做口號、把方法當做犧牲了。前面我曾說過，方法是被信念預含的，一旦有人宣稱，他發現一種超出其信念的方法，那麼，被犧牲的將不僅是方法，信念自身也出現了虧欠。

實證史學獨享 傳統學問的企圖

「科學」作為信念一旦確立，它就要對經學的一切命名施行徹底解紐，重新予以命名。應該看到，這正是胡適「科學方法」的疑古意義之所在。在胡適或疑古主將顧頡剛為他們的思想所建立的譜系中，提到姚際恆、崔述的工作：崔述以經破傳、注，姚際恆以十三經中有認傳、記、注為經的成分，但最後都守住了經（經過重新認定）的地位。在胡、顧看來，這是姚、崔精神上不堅定、方法上不徹底的表現；實際上，這恰恰表現了姚、崔在根本信念上的古典主義立場。由於對這樣一個立場的恪守，他們的懷疑方法就被自覺地進行了劃界；方法一旦越界，表現的就是別樣的信念，也就可以說此方法不復為彼方法了。因而，胡適的懷疑並不像他自塑譜系所顯示的那樣是其中有機相連的一環；或者說，至少它是在新信念之下對既有方法一廂情願的沿仍。既有方法所具有的有效性，並不能確保它的新的應用。

當「科學」的信念替代了「經學」的信念，便出現了「科學的諸子學」。但「中國的學問是向來只有一尊觀念而沒有分科觀念的」^②，「科學」既要替代「經學」，「科學」自身之正當的表現又

要取分科之學的面貌，這就為新的信念帶來一個莫大的難題，意思是，如果它要遵循其本份，對舊疆域它就無法收拾得住。實際上，胡適、顧頡剛也正表現了這樣一種內在矛盾：遵其本份，他們的話題被選定為古史(包含思想史)的方面，即現代分科之學的歷史學^③；要收拾全局，他們的目標是為「賽先生」張目。概言之，就是欲以古史的討論為思想革命之手段。因而可以知道，他們心目中的史學，並非真正意義上的現代學科體系中的歷史學(「科學的史學」)，而是章學誠所謂「經之流變必入於史」的史學(史學化了的經學)。

經學流變為史學，從正面看是它實現自身向學科現代轉化的趨勢；從負面看，這種以流變為現代化的辦法未能促使經學實行較充分的分化。本份的科學的歷史學當然不能承擔學科性質之外的甚麼使命，就這點來看顧頡剛「層累地造成的古史系統」的疑古史觀，它在學科建設方面的成績是要打相當折扣的。因為，首先，古史問題最終需要的仍然是一種肯定性的描述系統，而不會到一種否定性的判斷為止，儘管恰如其份的否定是合理肯定的必要前提，但是在否定之時，就不能把合理肯定的可能性與方向性閉鎖住；「層累地造成」有大膽的想像力，同時明確地要求對於史實的嚴謹態度，但它應該暗示更多的史實恰能拉長歷史，卻不應引向對歷史本身的虛無主義的懷疑；其次，「層累地造成」是一種真實情況，並不意味着以這種方法描述而成的古史系統必然是荒誕不經的，因為歷史的實況往往會在一個描述的極限上顯示，沒有一個有限度的描述，超越此限度的真實歷史對描述而言往往並無必要。歷史探索也許類似於星際旅行，先行者只有抵

達太陽系的邊際，後來者才可能越出銀河系的範圍；再次，對於歷史學科實證意味的強調，使得這種歷史觀念中無法容納神話、傳說等歷史因素，「層累地造成」準確地講是一種歷史學假說而非歷史假說，因而應該對神話、傳說等使歷史學科保有人文意蘊的成分有一種妥貼的理解與處置，而不應只關心「歷史的事實」即乾燥的事實。以實證史觀去打量《史記》，鮮明地表現了兩種史觀差異，太史公不能滿足實證要求的那些因素，反而是他的偉大所在。

從另外一個角度可以看出疑古史觀不滿足於學科本位：顧頡剛對其〈與錢玄同先生論古史書〉發表後的影響有一段話^④：

一發表，竟成了轟炸中國古史的一個原子彈。連我自己也想不到竟收着了這樣巨大的成果……許多人照着傳統的想法，說我着了魔，竟敢把一座聖廟一下子一拳打成一堆泥！

一個宣稱「在學問上只當問真不真，不當問用不用」的歷史學家，在提出其學術假說時，先是「想到這裏，不由得又激起了我的推翻偽史的壯志」，為學術外的激情所牽引，又用有些誇張的口吻力數其理論之莫大「戰果」，心情上即便是相當可以理解的，終究不是如其所說的那般冷靜、中立、公允。在學科建設成績方面要打上幾個折扣的疑古史觀，在思想革命風氣的推動、在幫助「科學」信念之權威性的樹立方面卻是要得滿分的。

「層累地造成」的疑古史觀是「大膽的假設，小心的求證」在古史領域中的一個實績。問題是，「大膽的假設」並非追本溯源之論，如何才能提出有

經學流變為史學，從正面看是它實現自身向學科現代轉化的趨勢；從負面看，這種以流變為現代化的辦法未能促使經學實行較充分的分化。本份的科學的歷史學當然不能承擔學科性質之外的甚麼使命，就這點來看顧頡剛「層累地造成的古史系統」的疑古史觀，它在學科建設方面的成績是要打相當折扣的。

意義的假說？按胡適的看法，「大膽的假設」之前的一個環節是於不疑處有疑，這仍然未能探到根柢，如何能建立疑而不失的能力？林毓生在疑字前引出博爾諾的「支援意識」，使假說得以免於臆測、妄斷之譏，如此，則疑字信字，何者在先呢^⑥？「小心的求證」對於呈現假說的意義也未必充分，歷史學如果專任這一指針，那就會使人文意味瘠薄，成為純技術性學科，「文史哲不分家」之史的一支，將把自己完全交到實證主義原則的支配之下。經學流變為史學所企圖保全的一種學問的統一性轉換，至此由於史學自身對實證主義的選擇而不裂自裂；哲學（思想）與文學從史學的範圍中分化出來；甚至，將它們安置在「科學」的共同信念之下也顯得十分生硬。

但是借史學化身表現的「科學」信念必當為一切重新命名，因而，「科學的哲學」、「科學的文學」，或者說，哲學不過是「哲學史」，文學也不過是「文學史」。這樣做的結果，當然是使人文學無論就其精神氣質、論證方法以及著述體例方面，都只能奉史學為圭臬，史學成了本世紀中國人文學的核心學科。胡適的「中國哲學史」或「中國思想史」關注較多的是史實的一面，它的欠缺是「這部書中（《中國哲學史大綱》上卷）幾乎完全沒有『哲學』的成分」^⑦；胡適的小說史工作同樣只有史實不見文學，他「對小說藝術本身興趣不大」而貿然闖入小說史領域，因而落得個「胡適的藝術鑒賞能力不高」^⑧的評語。史學越出自己的學術本位去干預其他學科的內部問題，是史學有更大抱負的一種特定表現，胡適、顧頡剛那一代人就有意追求這種表現。經過近一個世紀的學科發育，史學的這種抱負收斂了，有意以史學一門學科

去承擔全部傳統學問的追求不見了，但在分科之初帶上的一種先天特性，使這種抱負常常以學術犯規的方式無意地表現出來。在有史學參與的學科爭執中，史學往往扮演着主動者的角色，而哲學與文學等往往處於被動、因應的地位。例如90年代初在《二十一世紀》雜誌上何炳棣與杜維明之間就「克己復禮為仁」展開的爭議；再如90年代學人責80年代「思想熱」病於空疏等。

史學的有意出位與無意犯規，除開它作為現代學科受孕之時就帶上的「阿基里斯腳踵」之外，在我看來，還有另一份歷史伏筆在其中起了作用。按照文化傳播或文化更新的一般看法，從器物到政制到精神是必由的三個步驟，這個描述主要着眼於三者的不同階段性；但是，當人們把目光由器物轉到政制上的時候，有一些東西是沒有即時得到調整的，從政制轉到精神上時亦然。可以說，人們會慣性地以對待器物變革的方法對待政制變革，用對待政制甚至是用對待器物的方式對待精神問題，對思想價值做一種純技術性的關注，方法上面受制於早期經驗而不能深化。這種以為得方法便能夠執一馭萬的念頭，使得胡適、顧頡剛等人進可以遍瞻一切社會政治、思想價值等問題，退而可以守古史古文化一隅；守一隅時自計並非做純學術工作，而是在演示方法、陶冶風氣。學術疑古外衍到社會、政治層面，激盪出更極端的反傳統潮流。胡適一派的人物最終多有研究古代中國的專門家並不是那麼令人奇怪的事情，關鍵就在於「方法」。得其宜，則此「方法」可用於疑古、激進；不得其宜，則借此「方法」又可以十分便當地自命為傳統的不二解人。

史學越出自己的學術本位去干預其他學科的內部問題，是史學有更大抱負的一種特定表現，胡適、顧頡剛那一代人就有意追求這種表現，關鍵就在於「方法」。得其宜則此「方法」可用於疑古、激進；不得其宜則借此「方法」又可以十分便當地自命為傳統的不二解人。

一種特殊的時間體驗

近世中國自曾國藩、張之洞以下，不十數年便有一代人起，上一代之「風將」，在下一代間不免受沖伐而跌入塵埃。以曾、張為標桿，繼之，康有為—嚴復、林紓—章太炎、梁啟超—梅光迪（與胡適同代而有先後新舊），以開新風尚自詡者每以舊陣營為歸宿，競進之結果是使舊陣營成分漸趨駁雜，而革命也如換馬遊戲，遂成無根之革命，與傳統愈趨愈遠，自家的「傳統」亦竟無暇得以生成。到胡適這代人，逕把傳統與今後之世界一刀劃斷。顧頡剛在回顧他的「古史辨」工作時說^②：

我要使古書僅為古書而不為現代的知識，要使古史僅為古史而不為現代的政治與倫理，要使古人僅為古人而不為現代思想的權威者。換句話說，我要把宗教性的封建經典——「經」整理好了，送進了封建博物館，剝除它的尊嚴，然後舊思想不能再在新時代裏延續下去。

「經」之務去是出於信念的根本改換，去「經」之法則如前所說是用對待器物之法對待思想價值問題。

思想價值問題與器物、政制問題有多大差異不待多言。思想價值問題往往需建立內省的向度，而內省能力的培養一般而言正是中國傳統學問的優長。通過這種能力的培養，達到德慧一致之目標；並且，內省向度的建立，只有依賴於傳統。就是說，一個思想的「內省」，是通過由一種傳統所達致的思想省視其自身；一個思想如果要拋棄傳統，實際上意味着它要拋棄對自身的主導性，它要使一種決定

它之為它的東西分裂為與它漠不相干之物。

但是，內省式的傳統心靈確實遇到了新異的問題。例如，一種迥乎不同於以往的時間感受。一個簡單的事實是，對歐洲人而言的「第二十二世紀」，對中國人而言卻是「第一個世紀」。中國人從來不曾以這種方式來標示和理解時間，這使得中國人有初次發現時間的感覺，這種感覺是複雜的。二十世紀對歐洲人而言，可能意味着新的希望與增進，這必是在一種厚積的基礎上的希望與增進，可能意味着新的挫折與災難，這也必是在久長的歷史與記憶中預兆過的。就是說，二十世紀對一個歐洲人而言是一個必然性的時間單位，無論它充滿了多少未知，本質上它已被人們從過去若干世紀中預先經驗着了。對一個中國人而言，「二十世紀」是全新的、全然陌生的、是各種一無依恃的希望，同時，又是一種毫無生天的絕望；對時間的初次發現不僅使希望有了可能，同時還使時間的發現者們備嘗被甩落於時間之外的沉落感。第一個百年對二十個百年，這種對比使人對自己的傳統產生了怨憤，人們可以責備傳統未曾以這樣一種時間性為我們的未來預存甚麼，更極端地表述就是，傳統是一種非時間性的存在，而時間已經無情地展開。新的時間感受使傳統虛無化了。——在這裏應該做一個說明：儘管近世中國人的一個共同心理感受是「落後」，但在不同人群的心理上，這種感受應該是有差異的：上世紀中葉主要反映出新興產業階級的感受，因而關注到器物方面的落後；上世紀末葉主要反映出政治精英的感受，因而關注到政制方面的落後；本世紀初葉則更突出地以知識階層的感受

對一個中國人而言，「二十世紀」是全新的、全然陌生的、是各種一無依恃的希望，同時，又是一種毫無生天的絕望；對時間的初次發現不僅使希望有了可能，同時還使時間的發現者們備嘗被甩落於時間之外的沉落感。新的時間感受使傳統虛無化。

受胎於「五四」自由主義的史學有了實證的樣相，主要卻是傳達了一些先行的判斷和信念，就是說，它隱秘地操持着思想工作。如果對胡適們作一種人格批評的話，大概可說，他們有勇略而不够深情，有開拓而擘畫不夠。

受為主導，因而，用一種能與知識階層特定心理意識水平相照應的表述，就特別於精神與文化、時間與歷史等更加整體性與深層次的方面有一種關注。——傳統在時間與價值上的虛無化，使人在為傳統做評語時愛做一種盤點、結帳式的文字，因而，以傳統為題材的學科如果體現出某種學術的中立性的話，那往往與學術的忠誠無關，卻與一種視傳統與我們之間毫無血肉關連的冷漠態度有關。把傳統與今後世界截然劃斷，使得二十世紀中國思想學術不得着力於一切從零建立，真的把自己置於以「第一」敵「二十」的不可能取勝的競爭之中了。

非時間性的傳統進言的那種反時間性，在這個新展開的時間中是無法被真正理解的；同時它對新時間性有一種負的作用，使之縮減，有所背負，甚至嚴厲地對立起來。與二十世紀「對立」的傳統被秩序化為鐵板一塊。只有感受到一種秩序，才能為這種秩序所壓迫，二十世紀不能不深深地陷入到為傳統所壓迫的夢魘當中，它只能用挑戰甚至謾罵來反抗壓迫，用「方法」去拒抑或改塑傳統，或襲取其魂魄。

受胎於「五四」自由主義的史學有了實證的樣相，主要卻是傳達了一些先行的判斷和信念，就是說，它隱秘地操持着思想工作。但思想工作卻知道自己並沒有甚麼不能見人的，因此它要從史學的地下室裏走到光天化日之下；它並非「事實」，也不靠宣稱「事實」而獲得學科尊嚴，因為它是在事實以上的空間裏進行的創造性工作。

「五四」時期留給今天的，大多僅僅是問題而非結論。如果對胡適們作一種人格批評的話，大概可說，他們有勇略而不够深情，有開拓而擘畫不

夠。有一個我們已經看得更清楚一些並為之抱憾的問題，就是憑着「科學」信念的宣揚、憑着「疑古」主張的殺傷，傳統已棄我們而遠引。世紀末我們仍能感受到「科學」信念與「疑古」主張的強烈在場，因而難以斷言下個世紀會是傳統返航的季節。

註釋

① 胡適日記，1915年8月21日。轉引自羅志田：《再造文明之夢——胡適傳》（成都：四川人民出版社，1995），頁237-38。

② 顧頡剛：〈自序〉，《古史辨》，第一冊（上海：上海古籍出版社，1982）。

③ 顧頡剛在聽胡適授「中國哲學史」課後，稱其為「一個有能力的歷史家」。受胡適啟發，他「發生一種自覺心，知道最合我性情的學問乃是史學」。引文出處同註②。

④⑤ 顧頡剛：〈我是怎樣編寫《古史辨》的？〉，同上書。

⑥ 在提出假說前，在對假說求證時，「支援意識」在這兩個環節上有明顯表現。唐德剛認為，他早年對《說文》「縣」字的理解從方法上已經超越了胡適，而具有了制度史、社會史等社會科學專門學科的法則意味（《胡適口述自傳》〔台北：傳記文學出版社，1983〕，第六章，唐註二、三），實則胡適的方法未嘗不可以含納唐德剛的方法，所不同的，在於二者的「支援意識」或底層知識。

⑦ 勞思光：〈序言〉，《新編中國哲學史》（台北：三民書局，1981），頁1。

⑧ 陳平原：〈藝術感覺與史學趣味〉，《文匯讀書周報》（上海），1998年12月5日第六版。