

传统与现代 | 郑吉雄 | 论二十世纪初《周易》“经传分离”说的形成

Original 郑吉雄 杭州师范大学学报社会科学版 Today



郑吉雄

(香港教育大学 人文学院, 香港 999077)



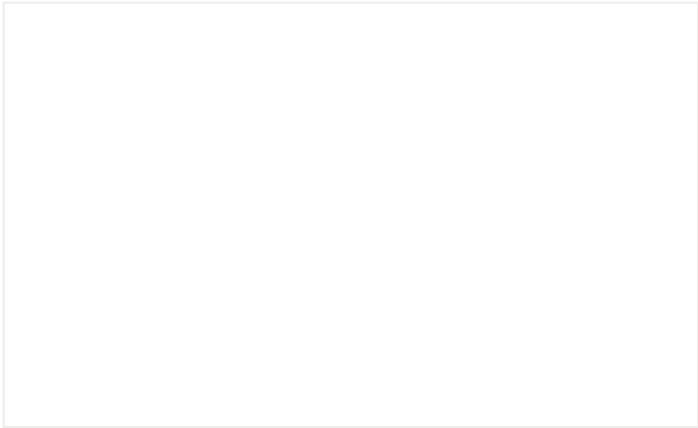
1 摘要:

传统中国《周易》研究者本于经典的神圣性，或径以《易传》解卦爻辞，或径以卦爻辞释《易传》，俨然将经与传视为一体。期间虽曾有学者质疑，终因违背儒教的神圣性而归于沉寂。至二十世纪初疑古风潮骤兴，主流思潮为之一变。研究者一意将《周易》经、传的关系切断，倡“以经观经，以传观传”，经传不可互释，是为“经传分离”说，成为过去一个世纪以来《周易》研究的金科玉律，绝大部分治《易》者一体凛遵。基于“典范转移”的理念，并借用顾颉刚“古史层累”之说，二十世纪初《周易》“经传分离”说的形成可以被重新解构。“经传分离”说实亦“层累”而成，此学说的集体心理因素一旦随时空转移而消失，研究者自可以对此一典范性原则作客观的反思检讨。

2 关键词:

《周易》；经传分离；古史辨；疑古

问题的缘起



传统中国《周易》研究者本于经典的神圣性，以及“《易》历三圣”“《易》历四圣”等观念，过于强调“传统”，偏执于伏羲、文王、周公、孔子传承的内容，而只看到“经、传”的一致性。他们或者径以《易传》解卦爻辞，或径以卦爻辞释《易传》，俨然将经与传视为一体。期间也曾有学者提出怀疑（如欧阳修《易童子问》），终因违背儒教的神圣性而归于沉寂。直到二十世纪初“疑古”的风潮骤兴，主流思潮为之一变。自此以后，研究者一意将经传的关系切断，同时也摧毁了《周易》经传的神圣性。正如高亨所说：

《易传》解经与《易经》原意往往相去很远，所以研究这两部书，应当以经观经，以传观传。解经则从筮书的角度，考定经文的原意。……解传则从哲学书的角度，寻求传文的本旨，探索传对经的理解，……这样才能明确传的义蕴。

学者认为绝不能透过《易传》来了解经文内容，也不能用经文来分析《易传》义理，因为经文是卜筮迷信的工具，《易传》才是《易》的义理之源。

1923年顾颉刚（1893—1980）《与钱玄同先生论古史书》中提出“层累地造成的中国古史”，也就是后来著名的“古史层累”说，成为二十世纪初疑古辨伪思潮的新典范（paradigm）。这样说，学术界大概没有什么异议。此一理论，主要认为历史愈晚，而对于古史的描述愈详细。本文尝试提出一个论证：其实在学术思想发展的历史进程中，新兴的观点无不是“层累”而成的，即受到时代背景的影响，一个观念发轫于某一位或几位学者的思维世界，继而出于时代集体心理的需要，逐渐发展，影响渐广，始简而终巨，最后竟成为百余年无数学者群趋研究、接受，没有丝毫怀疑的信念。“典范”就此诞生。顾颉刚用“层累”说解剥古

史，而将《周易》经、传视为截然无关的两批“材料”，“经传分离”从此成为治《易》的教条，经由研究的层叠与岁月的积累，逐渐层累成为牢不可破的金科玉律。二十世纪初《周易》“经传分离”说，实是“典范”形成的鲜明个案。

本文所说的“典范”，主要借用孔恩（Thomas Kuhn, 1922—1996）The Structure of Scientific Revolutions一书提出的“paradigm shift”（典范转移），认为典范之形成，除了出于科学研究内部的需要，科学以外的各种因素等亦有以致之。自然科学领域因涉及物质性的实测，主观的好恶取向影响有限；人文学领域则因为直接涉及善恶价值、道德观念、性情好恶、审美准则等等，以致典范转移，更取决于主观因素。中国自1840年鸦片战争直至1923年古史辨运动兴起，80多年间历经战败、自强、再战败等政治动荡，最后改朝换代，旋又帝制复辟，再有二次革命等等，国民对自身文化失去自信心。期间于1859年达尔文（Charles Darwin, 1809—1882）发表“On the Origin of Species by Means of Natural Selection”，第6版发表于1872年，更名为The Origin of Species。赫胥黎（Thomas H. Huxley, 1825—1895）将他于1893年在“Romanes lecture”所做关于物种演化的系列演讲内容，辑为Evolution and Ethics一书，严复（几道，1854—1921）将部分翻译，加入己说，于1898年出版为《天演论》。梁启超（任公，1873—1929）受“进化”思想熏染，1902年在《新民丛报》发表《新史学》，第二节《史学之界说》中提出“进化历史观”：

历史者，叙述进化之现象也。现象者何？事物之变化也。宇宙间之现象有二种：一曰为循环之状者，二曰为进化之状者。何谓循环？其进化有一定之时期，及期则周而复始，如四时之变迁、天体之运行是也。何谓进化？其变化有一定之次序，生长焉，发达焉，如生物界及人间世之现象是也。循环者，去而复来者也，止而不进者也。凡学问之属于此类者，谓之“天然学”；进化者，往而不返者也，进而无极者也。凡学问之属于此类者，谓之“历史学”。……吾中国所以数千年无良史者，以其于进化之现象，见之未明也。……历史者，以过去之进化，导未来之进化者也。

自此以后，进化史观在中国植根，成为新史学运动的理论依据之一。知识界即认为历史是进化的轨迹，愈往古代愈原始。依照此一规律，则一国保留古旧传统愈多，国家必然愈难进化。1923年的疑古思潮就是在这样的集体心理下掀起，而“古史层累”说则鼓励研究者拆除古史的空中楼阁。再加上同年的“科玄论战”，破除玄学的风潮大盛。《周易》卦爻辞文辞古奥，又涉及宗教占筮活动，遭到古史辨学者解构批判，可想而知。这就是本文所说促成“典范转移”的心理背景。

也许有人会问：“典范”既为一时代的人视为金科玉律，共同遵循，又怎么会“转移”呢？这种“转移”又带给我们什么启示呢？如前所述，任何众人皆以为理所当然、无可置疑的主流思想所形塑的“典范”，都有其特殊的历史因素，有以致之。这些历史因素每缘于该时代人们共同的心理需求（例如反传统、崇拜科

学)。要知道心理的需求是可以强大到难以置信的地步，不论其中存在多少谬误甚至荒诞，当事人往往亦不自觉。必须等到时移世易，历史脉络变迁，特殊心理需求消失殆尽（例如反传统思潮发展至极，众人普遍心理又转而盼望发扬传统文化），特殊的历史因素不再存在，旧典范消失了，新典范才能在新的心理需求下形成。“典范转移”的现象提醒了我们，无论身处何时何地，知识人都应该持续对一切普遍为学界接受的价值信念，不论其权威性如何，要保持开放的态度，勇于怀疑，勤于检验，让心灵维持灵活流动的状态，不株守成说，不追逐流行。这对于学术研究的进步而言，至为重要。本文的撰写目的，也是要通过说明二十世纪初疑古思潮的形成和“古史层累”说的典范历程，提醒大家重新思考《周易》“经传分离”之说。

本文拟从清中叶的崔述（1740—1816）怀疑《易传》说起，切入分析二十世纪初的疑古思潮和“经传分离”说的形成，并讨论章太炎（1869—1936）《易》学对古史辨学者的启示，以说明二十世纪初“经传分离”说的形成背景。

## 二

### 《易传》的怀疑及其影响：由崔述到钱穆

“以传解经”的传统，形成于传统儒家尊崇古代圣人的信仰，认定《易传》的神圣性，所谓“《易》历三圣”或“《易》历四圣”的说法，是众所周知的。从“《易传》可以解经”发展到“《易传》不能解经”，中间必先经过“打破《易传》神圣性”的阶段。这项工作，由北宋欧阳修（1007—1072）撰《易童子问》，疑《易传》非孔子（公元前551—公元前479）所作，作了序幕。但欧阳氏的观点并未大行于世。下迄清代，崔述撰《考信录》，详细论证《易传》非孔子所作，《易传》的神圣性才能算被正式打破。

崔述以前，中国“疑经”的传统始于宋儒，而清代则始于清初，万斯大（1633—1683）有《学礼质疑》，提出“疑经”的问题；同时有姚际恒（1647—约1715）有《古今伪书考》《九经通论》，遍疑诸经；又有阎若璩（1636—1704）《尚书古文疏证》怀疑《尚书》古文诸篇。学者疑经，旨在清理“伪”材料以维护经典的神圣性。而当时也有反疑经的学者，出于相同的动机而认为“疑”得太过了反而伤害了经典的信仰。毛奇龄（1623—1716）著《古文尚书冤词》反驳阎若璩，即是一显例。当时崔述《考信录》远承欧阳修《易童子问》，近承清初疑经的风气。他与欧阳修最大的不同在于《易童子问》提出综合的怀疑，而《考信录》则详列了怀疑的理由，甚至对于怀疑的方法、怀疑的步骤和限制等，都有较详细的说明。《考信录》“释例”开宗明义提出“圣人之道，在《六经》而已

矣”。既然圣人之道在于《六经》，那么除非是要毁经非圣，否则岂能怀疑经典？但崔述标举这个大前提之后，随即又提出一连串的命题，说明了怀疑的理由。这些命题包括：

（一）人之言不可信。

（二）凡人多所见则少所误，少所见则多所误。

（三）先儒相传之说，往往有出于纬书者。

（四）秦汉之书其不可据以为实者多矣。

（五）惜乎三代编年之史不存于今，无从一一证其舛误耳。然亦尚有千百之一二，经传确有明文，显然可征者。

（六）战国之时，邪说并作，寓言实多，汉儒误信而误载之，固也。亦有前人所言本系实事，而递久以致误者。

（七）传记之文，有传闻异词而致误者，有记忆失真而致误者。一人之事，两人分言之，有不能悉符者矣。一人之言，数人递传之，有失其本意者矣。

（八）强不知以为知，则必并其所知者而淆之。是故无所不知者，非真知也；有所不知者，知之大者也。

（九）乃世之学者，闻其为“经”，辄不敢复议，名之为“圣人之言”，遂不敢有所可否，即有一二疑之者，亦不过曲为之说而已。

（十）伪撰经传，则圣人之言行悉为所诬而不能白。

（十一）经传之文亦往往有过其实者。

（十二）传虽美，不可合于经；记虽美，不可齐于经。纯杂之辨然也。

上述这些命题，着眼的是获得知识的方法（epistemology）。它们必须合在一起考虑，不能分拆。例如第一条“人言不可信”也要看情况，因为立言者的信誉人人不同。但即使信誉再好，有时也不能尽信。所以这里讲的是一种遇事存疑的态度。第二条涉及见闻广博与否，也并不能视之为绝对。先儒之说出于“纬书”，当然是因为纬书有很多可怪之论。第四条“秦汉之书其不可据以为实者多矣”，今天欧美汉学家最喜言，总认为秦汉文献传闻失实失真的太多；但崔述的意思也没有将秦汉之书全盘否定，像紧接着第五条就是说“经传”有明文可据的，弥足珍贵。经传部分内容就是写定于秦汉时期。第七条提及“一人之事，两人分言之……一人之言，数人递传之”而出现失真，这是因为战国诸子引述人事，多用作譬喻，达到言说目的即可，年份、地名等等或属借用，有时甚至虚构，并非言说者所关心。所以先秦的轶事（anecdote），常有误甲为乙、易丙为丁的现象。第九条涉及尊经的态度，展现科学精神。将之置于清中叶考察，可见崔述能跳脱经学框框，从人文精神去思考普遍的认识论问题，也可见“怀疑”是崔述心目中最高的价值——即使要建立起儒家的信仰，也不妨先去疑经。总之，将上述十二条准则加以推广，实可适用一切人生事理。我们对此有所了解，就不难明白何以崔述的思想对二十世纪中国、日本的古史研究者影响会如此之大了。

崔述对“孔子作《易传》”的怀疑，见《考信录·丰镐考信录》卷之二“存疑”条引《易》“明夷”卦《彖传》“内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之”：

《易传》本非孔子所作，乃战国时所撰，是以汲冢《周易》有《阴阳篇》而无《十翼》，其明验也。而所云“大难”者，亦未言为何难。《大戴》“嫌于死”句，亦殊难解；然上云“不说诸侯之听于周”，下云“伐崇许魏”，则文王之征伐，非纣之所赐矣；不云“臣事天子”，而云“客事天子”，则文王亦未尝立纣之朝而为三公矣。《大戴记》乃秦汉间人所撰，此语不知何本。疑战国以前道商周之事，其说有如此者，是以晋韩厥、司马侯皆以之喻晋楚也。不知《易传》所谓“大难”，亦如《大戴记》之所云云邪？抑作《传》者即因见他传记有姜里之事而为是言邪？既无明文，未便悬揣而臆断之，姑列之于存疑；而《大戴记》虽不足征信，然亦可以资考证，故并列之存参。

此条考证专论“以蒙大难，文王以之”二语，而辨证涉及殷、周关系。崔述推测文王与纣王并非严格的君臣从属关系。不过这段话的重点在于“《易传》本非孔子所作”一语。这个观点，崔述在《考信录·洙泗考信录》卷三论《论语》“子曰：加我数年，五十以学《易》，可以无大过矣”条有更重要而详细的申论。他说：

《世家》云：“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》。”由是班固以来诸儒之说《易》者皆谓《传》为孔子所作。至于唐宋，咸承其说。

以上起首一段文字下，有一大段按语。崔氏举出七个证据，证明《易传》非孔子作。分论如下：

第一证：《易传》辞采繁多，和孔子自著的《春秋》甚至孔子门人所辑录的《论语》都差太远，反而近似《左传》和《大戴礼记》。崔述说：

余按：《春秋》，孔子之所自作，其文谨严简质，与《尧典》《禹贡》相上下；《论语》，后人所记，则其文稍降矣。若《易传》果孔子所作，则当在《春秋》《论语》之间；而今反繁而文，大类《左传》《戴记》，出《论语》下远甚，何耶？

第二证：《易传》中有“子曰”二字，显见非孔子所撰。

《系辞》《文言》之文，或冠以“子曰”，或不冠以“子曰”。若《易传》果皆孔子所作，不应自冠以“子曰”字；即云后人所加，亦不应或加或不加也。……由此观之，《易传》必非孔子所作，而亦未必一人所为。盖皆孔子之后通于《易》者为之，故其言繁而文。其冠以“子曰”者，盖相传以为孔子之说而不必皆当日之言；其不冠以“子曰”字者，则其所自为说也。

第三证：孟子不曾提到孔子传《易》之事。

孟子之于《春秋》也，尝屡言之，而无一言及于孔子传《易》之事。孔孟相去甚近，孟子之表彰孔子也不遗余力，不应不知，亦不应知之而不言也。



第四证：魏文侯师子夏，但汲冢竹书《周易》并无《十翼》，足证《易传》不出于孔子。崔氏说：

杜氏《春秋传后序》云：“汲冢中，《周易》上下篇与今正同；别有《阴阳说》而无《彖》《象》《文言》《系辞》。疑于时仲尼造之于鲁，尚未播之于远国也。”余按：汲冢《纪年篇》乃魏国之史。冢中书，魏人所藏也。魏文侯师子夏，子夏教授于魏久矣。孔子弟子能传其书者莫如子夏；子夏不传，魏人不知。则《易传》不出于孔子而出于七十子以后之儒者无疑也。

第五证：《左传》襄公九年穆姜答史之言一段与今本乾卦《文言传》文字大致相同。而崔述认为《左传》是原创，今文《乾·文言》是复制品。崔氏说：

又按：《春秋》襄九年《传》，穆姜答史之言与今《文言》篇首略同而词小异。以文势论，则于彼处为宜。以文义论，则“元”即“首”也，故谓为“体之长”，不得遂以为“善之长”。“会”者“合”也，故前云“嘉之会也”，后云“嘉德足以合礼”，若云“嘉会足以合礼”，则于文为复，而“嘉会”二字亦不可解。“足以长人、合礼、和义，而干事，是以虽随无咎”，今删其下二句而冠“君子”字于四语之上，则与上下文义了不相蒙。然则是作《传》者采之鲁史而失其义耳，非孔子所为也。

第六证：引《周易》“艮”卦《象传》“君子思不出其位”一语，称《论语》载此语为曾子所说，而推论作《传》者必非孔子。崔氏说：

《论语》云：“曾子曰：‘君子思不出其位。’”今《象传》亦载此文。果《传》文在前与？记者固当见之，曾子虽尝述之，不得遂以为曾子所自言；而《传》之名言甚多，曾子亦未必独节此语而述之。然则是作《传》者往往旁采古人之言以足成之，但取有合卦义，不必皆自己出。既采曾子之语，必曾子以后之人之所为，非孔子所作也。

第七证：讨论《史记·孔子世家》“孔子晚而喜《易》，序《彖》《系》《象》《说卦》《文言》”，依据《史记》文例，论证“序”为“序述”之义，非《序卦》之义。崔氏说：

且《世家》之文本不分明，或以“序”为《序卦》，而以前“序《书》传”之文例之，又似序述之义，初无孔子作《传》之文。盖其说之晦有以启后人之误。故今皆不载。

以上七证，首二证依《易传》本文推论，为最重要；第五、六证属文献比较之例（《易》与《左传》、《易》与《论语》）；第三、四证以其他文献的记载推论，属于旁证；第七证则澄清《史记》所载，孔子未作《序卦传》，“序”字只是“序述”之意。

二十世纪初推崇崔述的学者，以胡适（1891—1962）、傅斯年（1896—1950）最为人知。不过日本学者推许崔述，较胡、傅更早约十余年（详下文）。同时期钱穆先生（1895—1990）受崔述影响也很深，不过钱先生在1930年秋天才到燕京大学任教，在此之前没有迹象显示他对日本学术有所掌握。1928—

1929年间，钱先生发表了《论十翼非孔子作》。该文提出十个证据，部分即直接承自崔述：

第一证：汲冢竹书无《十翼》。（此条与《考信录》第四证同。）

第二证：《左传》穆姜论元亨利贞与《乾·文言》同，以文势论，是《文言》抄了《左传》。（此条与《考信录》第五证同。）

第三证：《易》“艮”卦《象传》“君子思不出其位”一语，《论语》记曾子语。若孔子作《十翼》，则《论语》编者不应如此记。（此条与《考信录》第六证同。）

第四证：《系辞》屡称“子曰”，显非孔子所撰。（此条与《考信录》第二证同。）

第五证：《史记·太史公自序》引《系辞》称《易大传》而不称经，可见太史公不以之为孔子之语。（此条《考信录》未提及。）

第六证：太史公尊崇孔子，多称述孔子所称述的远古贤哲。今《系辞》详述伏羲、神农，但《史记》称五帝托始黄帝，更不叙及伏、神二氏，可证太史公时尚不以《系辞》为孔子作品。（此条《考信录》未提及。）

第七证：《论语》“加我数年五十以学易可以无大过矣”一条，《鲁论》“易”作“亦”，本很明白；《古论》妄错一字，遂生附会。（此条《考信录》未提及。）

第八证：《孟子》书中常称述《诗》《书》而不及《易》。《系辞》有“继之者善，成之者性”，孟子论性善亦不引及。又荀子亦不讲《易》。（此条有一部分《考信录》第三证提及。）

第九证：秦火未波及《易经》，证明并无孔子所撰、蕴涵义理性的《易传》附在《易经》之上。（此条《考信录》未提及。）

第十证：《论语》和《易》思想不同。此条钱先生讨论了“道”“天”“鬼神”。末后并指出《系辞》近老庄，其哲学是道家的自然哲学。（此条《考信录》未提及。）

以上十证中有一半承自《考信录》，足见钱受崔影响之深。钱先生也坦承所提出的前六个证据，“前人多说过”。所谓“前人”应该就是指崔述。但钱文在崔述的基础上，更进一步深入分析《史记》。第十证尤其详尽地讨论了《易传》和《论语》思想观念的歧异，用的是思想分析的方法，是崔述所未尝论及。

由崔述到钱穆对《易传》的怀疑，与其说最终目的是推翻整个古史文化传统，不如说是对于“求真”更为执着与贯彻的精神。当然，再仔细观察，二人又有毫厘之异。崔述积年累月研读经典，从内心建立儒家信仰，反映在《考信录》中是很清楚的。要知道思想观念一旦发展为信仰，即不容易反省潜藏其中的问题和谬误。而崔述很了不起的是：他以严谨的态度建立起对古代经典的信仰，又同时能将这种态度扩大，进一步去检视文献潜在的问题。至于钱先生则从小受儒家教



育，撰《论十翼非孔子作》时实无受古史辨思潮影响。不过他短暂对经典提出怀疑，并未影响对中国文化终生信奉。（“信、疑”的讨论，详本文结论。）

崔、钱二人辨《易传》，一则涉及“经”的神圣性，二则涉及“传”与“经”的紧密关联。他们致力论证孔子不但未尝作《易传》，甚至未尝读《易》和传授《易》。而《易传》晚出，甚至晚至秦火以后（亦即已至汉代），内容庞杂，和经文年代相距甚远。他们的考证，尚未发展到以分离“经传”为目的。但毕竟《易传》的神圣性消失，原本从属于卦爻辞的关系也被否定，从此学界转为探索《易传》与战国思想的关系，忙于争论《易传》思想究竟属于儒家抑或道家，凡数十年之久。经传关系遭到撕裂是必然的结果。

### 三

#### 疑古思潮和经传分离说

近代中国疑古思潮的兴起，至为复杂，一般认为和康有为（1858—1927）指控刘歆伪造经书有关。从历史考察，康有为对古史辨运动确有影响。顾颉刚草成《古史辨自序》，即提及其推翻古史的动机，乃受《孔子改制考》启发。钱玄同（1887—1939）的著作也引述过《新学伪经考》中刘歆伪造古文的论点。不过在中国真正掀起怀疑古史的风潮者是胡适。钱穆说：

古史之怀疑，最先始于胡氏（雄按：胡适）。其著《中国哲学史》，东周以上，即存而不论，以见不敢轻信之意。近数年来，其弟子顾颉刚始有系统见解之发表。

钱先生只论中国，未论及东亚。其实学术界对于崔述的重视，甚至“疑古”的思潮，以及新史学的发轫，日本学界早于中国学界至少十年或以上。盖十九世纪末日本史学界开始受欧美史学方法影响，而出现新旧的对峙。1902年，那珂通世（1851—1908）发表《考信录解题》。1903年，他从狩野直喜（1868—1947）处获得中国初版《崔东壁遗书》，而重新编校出版该书。1909年狩野的学生白鸟库吉（1865—1942）发表《尧舜禹抹杀论》，随又发表《〈尚书〉の高等批评》。而在中国，则迟至1919—1920年才有学者将“疑”提倡为一种研究的态度与方法。1919年傅斯年撰《清梁玉绳〈史记志疑〉》说：

自我观之，与其过而信之也，毋宁过而疑之。……中国人之通病，在乎信所不当信，此书独疑所不当疑。无论所疑诸端，条理毕张，即此敢于疑古之精神，已可以作范后昆矣。……可知学术之用，始于疑而终于信，不疑无以见信。

这段话中傅氏针对“信”和“疑”两个观念，提出“疑古的精神”。这种精神最重要的旨趣，应该就是“宁过而疑，勿过而信”二语。1920年7月胡适演讲《研究国故

的方法》说：

*宁可疑而错，不可信而错。*

同年胡适请顾颉刚查索姚际恒的著作，顾回信，附呈民国三年（1914）春所撰《古今伪书考跋》，胡适于11月24日评说：

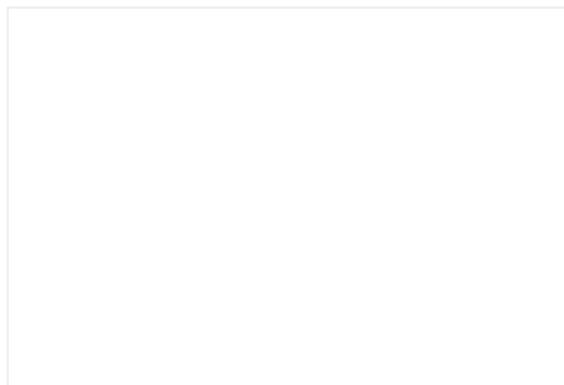
*我主张，宁可疑而过，不可信而过。*

1921年1月，钱玄同亦向顾氏提“疑古”的观念，并公开宣扬要敢于“疑古”。1923年春，胡适始作《崔述的年谱》，并发表《科学的古史家崔述》，上距那珂通世撰著《考信录解题》已有二十年。

关于中国疑古思潮是否受日本疑古思潮启发，学界有过争辩。但似乎没有人注意到两项史实。第一、章太炎早在1899年东渡日本以后，即对日本汉学有深入考察。1910年他撰《与罗振玉书》，广泛批评荻生徂徕（物茂卿，1666—1728）、林泰辅（1854—1922）、重野安绎（1827—1910）、三岛毅（1831—1919）、星野恒（1839—1917）、服部宇之吉（1867—1939）、儿岛献吉郎（1866—1931）、森大来（1863—1911）的汉学程度，认为他们“大率随时钞疏，不能明大分，得伦类”，提醒罗振玉（1866—1940）勿过度称誉日本汉学。太炎甚至直指白鸟库吉《尧舜禹抹杀论》“尤纰缪不中程度”，最后给了日本学者综合评语：

*顷世学者不谕其意，以东国强梁，耻美于其学术，得儻截小善，辄引之为驰声誉。自孙仲容诸大儒，犹不脱是，况其稍负下者？*

太炎愀然慨叹中国学界普遍震慑于日本的强大，稍窥见日本学者枝微末节的心得，即引述来提高自己的声誉，连大儒孙诒让（1848—1908）亦不免，更不用说不如孙氏的泛泛之辈（负下者）了。太炎的批评，证实了日本汉学在1910年以前已对中国学术界产生影响。姑勿论这影响是大或小，说1919年以后胡适提倡崔述的疑古，和1900年前后的日本学界全无关系，是很难说得过去的。



第二，1900年前后日本学者的疑古，主要关注的是《尚书》，除了上述白鸟库吉《〈尚书〉の高等批评》外，如内藤湖南（1866—1934）《尚书稽疑》亦是显例。白鸟批判《尚书》，揭露关于尧、舜、禹的记载实奠基基于神话传说，甚

至在《〈尚书〉の高等批评》里讨论中国二十八宿、十二支、五星等思想源自西方。由批判中国古书，进而批判《日本书纪》和《古事记》所载关于天照大神的太阳崇拜神话。白鸟站在东西方比较的观点，对中、日古史的综合批判，最后被其弟子所继承。桥本增吉的天文历法研究即持近似的观点；津田左右吉（1873—1961）发表《神代史の新しい研究》（二松堂，1913）、《古事记及び日本书纪の新研究》（洛阳堂，1919）、《日本上古代史研究》（岩波书店，1930）、《上代日本の社会及び思想》（岩波书店，1933）等，更直指皇室的神圣性，招致日本右翼人士忌恨，自1939年起一度被禁止出版学术著作。相对来说，在中国《尚书》的真伪问题，已有阎若璩著名的《尚书古文疏证》的辨伪在前，而一直被认为含有宗教迷信成分的《周易》又符合“科学玄学论战”反玄学思潮的价值取向，于是《周易》在中国学界转而成为被疑古派攻击的对象。

1923年2月25日顾颉刚在《读书杂志》发表《与钱玄同先生论古史书》，依据《说文解字》，提出“禹”是“九鼎上铸的一种动物”“大约是蜥蜴之类”的理论，正式掀起了古史辨运动的大波澜。在相同的时间（1923年春），胡适始撰《崔述的年谱》，同年4月出版的《国学季刊》上发表崔述43岁以前的部分，等于正式表彰崔述为疑古精神的支柱。顾颉刚订《崔东壁遗书》第二册记：

先生（雄按：指胡适）“深信中国新史学应该从崔述做起，用他的《考信录》做我们的出发点，然后逐渐谋更向上的进步”。今年开始做《科学的古史家崔述》——崔述的年谱——还只做到嘉庆二年（原注：崔述五十八岁），就南下养病了。先将崔述四十三岁以前的年谱，在四月出版的《国学季刊》第一卷第二号上发表。此稿一搁搁了八年，以后由赵贞信写完。先生于二十年七月七日写了“后记”。

1924年2月8日胡适又有《古史辨讨论的读后感》一文，胡氏后来在《介绍我自己的思想》中对《读后感》一文有如下的说明：

《古史讨论》一篇，在我的《文存》里要算是最精采的方法论。这里讨论了两个基本方法：一个是用历史演变的眼光追求传说的演变，一个是用严格的考据方法来评判史料。

1925年4月22日夜改定《读书》一文，其中提出“读书的方法：第一要精，第二要博”，又提出“读书要会疑”。此可以看出，“疑”这个字可以代表古史辨运动的主要精神。

顾颉刚等学者掀起古史辨运动，所提出最重要的一个见解是“古史层累”说，认为古史系统愈晚，则传说的年代愈早，而系统则愈详尽而完备。此即胡适所说“剥皮主义”。关于这个学说的详细内容，读者可参《古史辨》第一册顾颉刚所撰《自序》。《古史辨》第一册问世后，傅斯年写了长信给顾，称赞顾提出“累层地造成的中国古史”是“史学中央题目”，而顾氏“恰如牛顿之在力学，达尔文之在生

物学”，“在史学上称王了”。1925年8月，钱玄同废钱姓而以“疑古玄同”为姓名。1926年1月12日顾颉刚草成《古史辨自序》。

经过了1919—1926年的酝酿，疑古派学者终于可以在《周易》研究上迈开大步。自1926—1930年，他们在《周易》经传的性质和关系上，展开了一连串申论，奠定了二十世纪《易》学研究的基调。诚如杨庆中指出，古史辨派《易》学探讨了许多问题，“把这些问题归结起来，可以集中概括为两点：一是‘经传分观’的问题；一是经传性质的问题”。如本文的分析，《周易》经传关系既已被割断，而《易经》的神圣性又被打破，那么接下来，“经传性质”就是必然要碰触的问题。

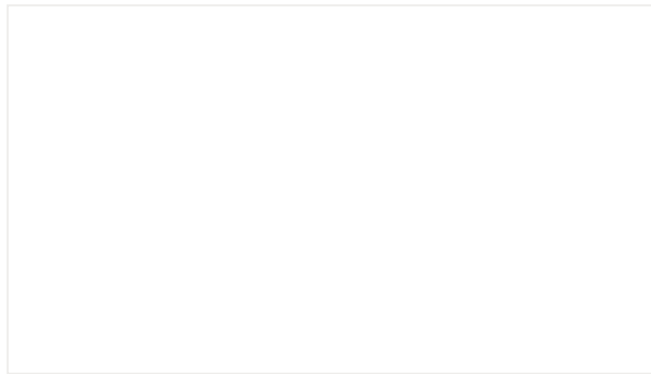
古史辨学者对“经传分离”的论述约可分为四项：卦爻辞多记商周古史，蕴涵的是史料价值；《易经》只是筮书，价值低于龟卜；《易传》多附会不可靠；《易传》哲理主要属道家自然哲学而非儒学。兹分述如下：

### （一）卦爻辞多记商周古史史料

1926年12月顾颉刚开始撰写《〈周易〉卦爻辞中的故事》。他认为，“故”即“古”，“事”即“史”，“故事”就是“古史”。在这篇以“故事”为主题的文章中，顾氏试图将过去如“筑室沙上”、以“战国秦汉间材料造起”的“三皇直到孔子的《易》学系统”推倒，更借由考辨卦爻辞中的故事，定位卦爻辞年代，还原《周易》为筮书的本来面貌。欧阳修、崔述、钱穆打破“传”的神圣性，如今顾颉刚则是要打破“经”的神圣性。在“经传分离”说的发展历程上，这篇文章的影响很大。为此，胡适还写了一封信，对顾氏特加称赞。其后余永梁、李镜池（1902—1975）、郭沫若（1892—1978）等学者均受影响。1942年胡朴安（1878—1947）《周易古史观》成书，即是由“故事”观点发展出来的产物。

古史辨的学者对古史的兴趣，多在于揭发传说之伪并推论其作伪情形。他们自认挟着史料的优势，以及新的出土材料知识，用以解析卦爻辞，而得出很多具新意的推论。然而，平情观察，不难发现一旦涉及卦义的诠释时，他们往往陷入“浅碟化”之弊。1927年余永梁开始撰写《〈易〉卦爻辞的时代及其作者》，以历史的角度，考辨“经”的年代及作者，论证卦爻辞非文王或周公所撰著。该文“四、从史实上证卦爻辞为周初作”中，他说：

《易》不是史书，然而无论那一种书，必不免带有时代的背景，只有成分多少的差别。把《易》卦爻辞作历史的考查，不能算全无所得。



这里说《易》虽然不是一部史书，但总还算有一点点史料的价值。而所谓史料价值，更多是偏重于作为反映古代社会情状的社会史料价值。就像郭沫若引用生殖器崇拜（phallicism）之说解释“阴、阳”，将二爻解释为男女生殖器的形象，就是很典型的社会史的视角。这样的研究取向对《周易》的贬抑是显而易见的。这导致研究者对上古经典失去敬意，更麻烦的是让《易》的研究“浅碟化”，研究者常不理睬是否合适，就生搬硬套各种理论，并浅尝即止。这对古典研究而言，实是灾难：经典优美的艺术性，被弃如敝屣。例如，余永梁论卦爻辞中的风俗制度时，引屯卦六二、六四、上六爻辞“乘马班如，匪寇婚媾”“泣血涟如”等内容，说：

古代婚姻掠夺情毕现。……掠夺婚姻，在社会进化史上的篇幅，很明白的，就是中国西南民族如傜、獯、苗等都还有这种遗风。……《诗·七月》“我心伤悲，殆及公子同归”也有这种掠婚的意味。

将“匪寇婚媾”“泣血涟如”解释为“掠夺婚姻”，纯粹是凭空想象。清人如李光地（1642—1718）《周易折中》、王引之（1766—1834）《经义述闻》对此卦都已有很清楚的解释。《折中》“言彼乘马者非寇，乃吾之婚媾也”是通解——虽未必绝对正确。但余永梁似乎对传统传注不甚了了，只好单凭臆测。至于上六虽与六二均有“乘马班如”之辞，但“泣血涟如”，却未必与六二“婚媾”有关。另外，《诗经·七月》“殆及公子同归”一句与掠夺婚姻无关，近年更已经《诗经》研究的专家辩正。今天站在二十一世纪初的立场，将这一类以社会进化史的观点，置回二十世纪中西文化激烈碰撞的时期来观察，可以见到当时学者研究人文学的一种隐情：他们研究问题的真正目的，宣之于口的理由是要透过科学研究找到客观答案，但潜在的动机则是破坏旧说、推翻旧传统，是为了宣扬新观念、建立新学说。最终目的，往往和社会改革运动有关。古史辨运动中的《易》学研究所引起的最大问题恐怕在此。

## （二）《易经》只是筮书，价值低于龟卜

关于卦爻辞（经）性质的定位，古史辨派学者主流见解的形成，主要受三方面影响：一是殷墟甲骨的出土与研究，二是“古史层累”说，三是科学主义思潮。关于第一点，因为殷墟甲骨的出土与罗振玉、王国维（1877—1927）等学者的



研究，使古史辨学者得以借其材料与成果，来研究《易》卦爻辞。“古史层累”说则是基于“宁可疑而错”的心理预设，疑古者持怀疑眼光对《周易》逐一检视，不免对传统旧说，一切不信任，只要稍涉可疑，即成批判对象。最后因为科学主义思潮的当行，而“经”又被考订为卜筮之书；占卜迷信既是反科学的，卦爻辞的价值自然低了。

1928年春夏间，容肇祖（1897—1994）发表《占卜的源流》，篇首开宗明义说：

近二十年来殷墟甲骨发现，而后谈占卜的乃得实物的证明。……向来最纠纷的、最不易解决的《周易》的一个问题，到此当亦可以迎刃而解。盖占术的《周易》，既不是古帝王的神奇，而哲学化的《周易》，也不过是多生的枝节。从古占卜的研究以明探他的起源，又从现今占卜的流变以寻他的支裔，就知道《周易》一书只不过用古圣人的名号作了包皮，也都和别的占卜书属于一类的呵！

容氏将《周易》与后世的《太玄》《易纬》《参同契》《潜虚》《灵棋经》《火珠林》及筮诗、梅花数、牙牌数、金钱卦等混为一炉，那么《周易》即使是王朝典册，在历史洪流中也只不过占术的一种。抹去了神圣性，连《易传》之类的哲理性解释都是“多生的枝节”。他也分析了周代的筮辞，包括《左传》《国语》的筮例，认为“《周易》只是占筮家的参考书，汇集古占辞而成。但是在春秋时的占筮者多本于《周易》，可知《周易》的編集，当在春秋以前”。

1930年12月12日李镜池发表《〈周易〉筮辞考》，说：

我们相信《周易》是卜筮之书：其起源是在于卜筮；其施用亦在于卜筮。

《周易》纯粹只是卜筮之书。上文引余永梁说“《易》不是史书”，其意也是认为《易》为筮书。李镜池又说：

我对于《周易》卦爻辞的成因有这样的一个推测，就是，卦爻辞乃卜史的卜筮记录。

再细微地观察，又可注意到当时学者区分“卜”“筮”。容肇祖《占卜的源流》一文即做这种主要的区分。古史辨学者也有倾向重“龟卜”而轻“易筮”的判断。1928年余永梁发表《〈易〉卦爻辞的时代及其作者》，说：

《易》卦辞、爻辞是与商人的甲骨卜辞的文句相近，而筮法也是从卜法蜕变出来的。

余氏又说：

筮法兴后，虽然简便，但没有龟卜的慎重，所以只有小事筮，大事仍用龟。

1930年夏李镜池发表《〈左〉〈国〉中〈易〉筮之研究》，指出《左传》《国语》中显示春秋时人重“龟卜”多于“易筮”。容肇祖引《尚书·洪范》证明“古人龟筮并用时，宁舍筮而从龟”；另方面，容氏又论证认为“春秋时的占筮多本于《周易》”，但：



疑筮师相传，其法到春秋时已小有变异，不尽沿用六爻的名称。间有卜师不依据《周易》的成文，疑其源亦必有受。这样看来，则《周易》只是占筮家的参考书，汇集古占辞而成。

易筮晚于龟卜，春秋时的筮师并未全盘接受六爻的名称，亦有卜师不依《周易》成文，最后则推论《周易》只是汇集古占辞的参考书。那么《周易》不但晚出，而且非所有筮师都接受，更没有独立的学说体系，性质既是“汇集”，价值之低也就不言而喻。《周易》经文被贬抑到这种程度，除了可供古史研究参考之外，还有什么价值呢？余永梁又说：

最初是用龟卜，后来用筮法，儒家用“襍祥”“象数”“义理”去解释《易》，离《易》的本义愈远，所以《易》遂“不切于用”。在汉有《易林》，后来有筮法，都因为《易》不能切用了，才应民间需要而发生了。

蓍筮无法验证，自是无稽之谈。儒家引申发挥固是白费工夫，后世也舍而不用。龟卜是否早于蓍占，姑置不论，古史辨学者最后想说的，是证明“经”的一无是处。当然，龟卜具见于殷墟甲骨，是实物材料，符合实证的需要。而《易》的蓍占演卦之法，年代既晚，《左传》《国语》所记的变例又多，价值自然不高了。

### （三）《易传》多附会

1930年10月顾氏发表《论〈易〉系辞传中观象制器的故事》，认为《易传》不合理者有三：《易传》将一切文明皆发源于卦象，当伏羲画卦之时已蕴藏了无数制器的原理，此不合理者一；“观象制器”所观之象应为“自然界的象”，《易传》却说成“卦爻的象”，此不合理者二；《系辞传》第二章“古者包牺氏之王天下也”所讲的观象制器说，六十四卦之喻象彼此互换，亦无不可，此不合理者三。顾氏并推论《系辞传》所观之象是建筑于《说卦传》之上，而《说卦传》与汉代京房、孟喜《卦气图》相合。《系辞传》虽为司马谈提及，却经过窜乱，“《系辞传》中这一章是京房或是京房的后学们所作的，它的时代不能早于汉元帝”。他进一步指出这个伪作的意义有三：

一是要抬高《易》的地位，扩大《易》的效用；其二，是要拉拢神农、黄帝、尧、舜入《易》的范围；其三，是要破坏旧五帝说而建立新五帝说。

顾氏自言此文撰写期间，“适之、玄同两先生见之，皆有函讨论”。钱玄同的信，就是1930年2月2日的《论观象制器的故事出京氏〈易〉书》，其中称赞顾氏此文：

功不在阎、惠辟《古文尚书》，康、崔辟刘歆伪经之下；盖自王弼、韩康伯以来未解之谜，一旦被老兄揭破了，真痛快煞人也！

顾氏新说的“护法”，除了钱玄同外还有李镜池。1930年3月13日李镜池有《论〈易传〉著作时代书》，为致顾颉刚函，进一步推测《系辞传》是著成于西

汉初至西汉末，并认为《文言传》是《系辞传》的一部分。他宣称这两部《易传》是“易家店中的杂货摊上的东西”，后经某一顾客挑选装潢：

于是乎“文言摊”“系辞摊”等一起冒了孔家店的牌，公卖假货。

李氏信中对二《传》，可谓极尽丑诋之能事。21日顾氏覆信，即《论〈易经〉的比较研究及〈彖传〉与〈象传〉的关系书》。之后李氏又有答书。这两次书信，主要讨论《彖》《象》二传的关系，顾颉刚推测《彖传》原即是《象传》，后有新《象传》出现，于是旧《象传》改“象”字为“彖”。大约受到顾氏的影响，李镜池又于同年11月发表《易传探源》，将七种《易传》的年代的上限定为秦汉之间，下限定于西汉昭宣后。

关于上述的各个论点，从历史证据判断，经二十世纪《易》学者的研究，尤其是马王堆出土的几种帛书《易传》的佐证，已可推翻“秦汉之间至西汉昭宣”的年代定位之说。在顾、李之前，上自欧阳修下迄钱穆，认为《说卦》出于孟喜、京房，《序卦》《杂卦》出自刘歆作伪，而《系辞》思想近于道家哲学，也约略显示诸《传》之间思想存在差异性。如今顾、李二人站在传统学者论证基础上，挖掘传与传之间的文辞思想的差异性，进一步强化了前贤批评《易传》的努力。李氏《易传探源》中说：

《文言传》不是一个人底著作，痕迹很显明，只要看释“乾”一卦而有四说，就可以知道了。

《乾·文言》四说之中，部分参考自《左传》并非问题，问题在于“一卦有四说”是否足以论断“不是一个人底著作”。其实任何人为经文作“传”，都不能不参考前人的成说。正如孔颖达（574—648）《周易正义》，一卦一爻之下，亦往往数说并存。即使今人作新注解，亦未必全书均只能采取一说。因此，一卦而有四说，其实并不能证明《文言传》非出于一手。笔者指出这一点，不是想反驳李镜池（事实上李氏晚年治《易》的观点已有相当大的改变），而是要说明古史辨学者在十九世纪末西方达尔文主义以及科学主义的冲击下，是如何以看似严格、实则轻率的态度，来撕裂经传之间和各传之间的内在关系。

#### （四）《易传》哲理主要属道家自然哲学而非儒学

李镜池在《〈左〉〈国〉中〈易〉筮之研究》中说：

我想《周易》之在春秋时代，还只是占书的一种，比较著名的一种。后来因为：一则它用法简便，二则颇为灵验，三则它带有哲理的辞语，所以他的价值渐渐增高。

要注意所谓“带有哲理的辞语”并不是认真承认《周易》具有哲理。在鲜明的疑古思潮下，文献偶尔透露的哲学思想实不足道。容肇祖更径直地指出“哲学化的《周易》，也不过是多生的枝节”。在古史辨学者中，只有胡适和钱穆先生是特别具有哲学理趣的。而他们的哲学理趣，特别偏重于《易》和先秦诸子百家的思想关系。要知道先秦诸子学研究，自清中叶已有复兴的趋势。复经十九世纪末多位

大师如俞樾（1821—1907）、孙诒让、章太炎等人的提倡，益成显学。二十世纪初学者考订《易传》年代为晚出，又非孔子所撰，则其中自包含孔子以后的思想，又可以与诸子典籍相比较。这是古史辨时期《易传》与诸子学发生关系的背景。

钱穆《论十翼非孔子作》第十证论《易传》思想与《论语》迥不相侔，反而与道家自然哲学相近。他讨论第一组观念是“天、道”。钱先生认为“《论语》上的‘天’字是有意志、有人格的”，“《论语》上的道字是附属于人类行为的一种价值的品词”，而《系辞》上说的“道”却是“抽象的独立之一物”，“是最先的、唯一的”，又“把道字的涵义广为引伸，及于凡天地间的各种异象，故说‘乾道’‘坤道’‘天地之道’‘日月之道’‘昼夜之道’‘变化之道’与‘君子小人之道’等”。钱先生进而说“把天地并举为自然界的两大法象”，又“把天象来推人事”，与《论语》“用人事来证天心”不同。另一组观念是“鬼神”，钱先生认为“《论语》上的鬼神也是有意志、有人格的”，而《系辞》上的鬼神是“神秘的、惟气的，和《论语》上素朴的人格化的鬼神截然两种”。他特别强调：

《系辞》说的“神者变化之道，不疾而速，不行而至，无思无为，寂然不动，感而遂通天下之故”等话，都只是形容自然的造化，像天地造叶一样。后来宋儒不明得《系辞》里的神字本是老、庄自然的化身，偏要用儒家的心来讲，所以要求无思无为、寂然而通的心体，便不觉走入歧路。可见讲学是应得细心分析的。我今天要明白指出《系辞》非孔子所作，就为这些缘故。

钱先生强调《系辞》思想上大悖儒家人格道德学说，走入老庄自然神秘的场域，因此不得不辩明，这是论证《系辞》和孔子无关的进一步强化，以引申至《易传》与儒家的关系可以断绝。最后，钱先生说：

所以《易·系》里的哲学，是道家的自然哲学，他的宇宙论可以说是唯气之一元论，或者说是法象的一元论。……至于详细，应该让讲道家哲学和阴阳家哲学的时候去讲。

他将《系辞传》的思想渊源轻易地接上了道家 and 阴阳家，关键在于忽略了“经”亦即六十四卦卦体、卦爻辞、卦序等具有整体性所展现的自然哲学本质。正因为认定了“经”只是干枯的占筮纪录，“传”的基因自然不明不白，于是七种《易传》的血统，也就轻易被转移到战国时期渐次成熟的诸子思想上。

钱文发表后不久，李镜池于1930年11月发表的《易传探源》，其中第二节“《易传》非孔子作底内证”，也提出了和钱先生相近的论据，认为《彖》《象》《系辞》的内容“有一种自然主义的哲学”。

又胡适于1930年10月发表《论观象制器的学说书》，极赞誉顾氏《〈周易〉卦爻辞中的故事》一文。又提出“《系辞》此文出现甚早，至少楚汉之间人已知有此书，可以陆贾《新语·道基篇》为证。《道基篇》里述古圣人因民人的需要，次第制作种种器物制度，颇似《泛论训》，而文字多与《系辞》接近”。这些

论述，都对二十世纪后期的学者大量研究《易传》和先秦诸子百家思想的关系，产生了影响。

#### 四

### 章太炎《易》学对古史辨学者的启示

康有为、崔述与古史辨运动的关系论者颇多，对章太炎的探讨则相对较少。陈桐生《20世纪的〈周易〉古史研究》一文指出太炎和沈竹初（1849—1906）率先将《周易》视为古史。将沈竹初归类于古史学派，有待商榷；称太炎有开始之功，仍嫌笼统。杨庆中《二十世纪中国易学史》有专章讨论太炎《易》学，析理翔实，但仍有补充的空间。

古史辨学者以严厉的批判态度研究古史和《周易》，确受太炎影响不少。要知道胡适、钱玄同等学者，都是太炎的学生辈，和太炎关系非比寻常。钱玄同在太炎被袁世凯软禁于北京时“时时来候”，与太炎的师生关系尤深。钱穆先生受太炎影响亦深。这都说明了太炎与古史辨运动的关系。

太炎一生的思想转折变化颇多，具见于他的《蓟汉微言·跋》关于平生志略与学术次第的自述。他的《易》学既有历史实证的方法，也有作为老派士大夫家国身世之感的投入，同时，他对古经典的融会贯通，又让他能以艺术的眼光，直探经典中圣王经世济民的心曲。这导致后人常摸不透太炎《易》学，让他部分《易》学为古史辨学者所取，部分被遗弃。他虽自谦“不敢言《易》”，但《易》理《易》义，一直与其生命俱进。如《自订年谱》“中华民国三年（1914）”条有：

余感事既多，复取《馗书》增删，更名《检论》。处困而亨，渐知《易》矣。

太炎写此条时，正被袁世凯囚于北京。而“处困而亨，渐知《易》矣”二语，信手拈来，自然流露，足见《周易》文辞义理，早已融入其思想。1916年太炎为其著作《蓟汉微言》撰《跋》，追述1913、1914年被囚之时的思想状态，称：

癸甲之际，厄于龙泉，始玩爻象，重籀《论语》。明作《易》之忧患，在于生生。生道济生，而生终不可济。饮食兴讼，旋复无穷。故唯文王为知忧患，唯孔子为知文王。

“生道济生，而生终不可济”二语，应该参考了《系辞传》“生生之谓易”并引申“未济”卦的旨趣，意指作《易》者之忧患，在于为众生谋生存、生活之道；但以谋生存的方法来谋取生存，创造一法制，必生一弊端，则又不得不再创一法制以挽救；如此法弊相生，辗转往复，而众生则最终亦归于消亡。所谓“生不可济”

即指此。这是《易》六十四卦以“未济”告终的意义。这些片断的言论，其用意都很深刻，展现了传统读书人沉浸古典的境界，亦说明太炎时时以《易》义与平生所遇、所思融贯。太炎论著中的论《易》文字，约有九种：

（一）1891、1892年所撰《膏兰室札记》四百七十四条笔记中有五条论《易》。又《诂经精舍课艺》有一条。

（二）1909年有《八卦释名》一篇。

（三）1913年有《自述学术次第》，其中有一段以历史实证观点论述《易》卦取义体系。

（四）1910—1913年修订《馗书》为《检论》，收入《易论》一篇；立说与《自述学术次第》相似，似为修正的说法。

（五）1915年5月《检论》定稿，中有《易论》一篇，后附《易象义》一篇。

（六）1916年成《葑汉微言》，其中有论《易》义。

（七）《太炎文录初编》收《八卦释名》后附《说彖象》一篇。

（八）1931年替沈竹初《周易易解》撰《题辞》。

（九）1935年《国学讲演录·经学略说》曾讨论卦爻辞作者以及《易》的名义。

上述九种材料，其中第三、四种和第八种特别值得注意。

第三、四种以历史的、唯物的眼光解释六十四卦的排序。《易论》一篇，杨庆中订立了“论《易经》中的社会进化思想”一节，称这一篇为“比附的痕迹是很明显的”，其中“至少表明了两层意思：一是社会进化思想，即社会历史的发展表现为一种进化过程；一是国家的确立，是争讼的产物，而争讼的产生乃是由于‘农稼既兴’，即生产发展的结果”。至于第三种《自述学术次第》一篇，杨庆中称“其基本精神与上述（雄按：指《易论》）无别，文繁不述”。然而，杨庆中显然未注意此二文内在观点截然不同，在近世《易》学史上具有重大启示。

首先，讨论《自述学术次第》和《易论》两篇文章的撰著先后。我在上文之所以提出后者为前者的“修正”，主要是根据四个理由：

其一、《自述学术次第》全文约可分为三段，自“上经以乾坤列首”下迄“足知开物成务，其大体在兹矣”为第一段；自“屯称利建侯”下迄“自主受者吉凶，不及法制”为第二段；自“易以开物成务”下迄“其曰穷理尽性，岂虚言哉”为第三段。

《易论》全文较为完整，引义较丰富，约分为五段：第一段论九卦之义；第二段论《易》所常言，婚姻刑法为多；第三段论作《易》者之忧患；第四段论《易》不为小人谋；最后一段则论《易》本衰世之意及圣哲之忧患。

其二、《易论》首列屯、蒙、需、讼、师、比、履、泰、否、同人共计十卦，逐一讨论，而称：“此九卦者，生民建国之常率，彰往察来，横四海而不逾此。过此以往，未之或知也。”（雄按：“九卦”疑当为“十卦”之误。）太炎认为这



十卦所讲的草蒙时期以至于生民建国的过程，古今中西四海皆然，所谓“横四海而不逾此”。过此以往，则文化体系各不相同，各民族之发展各各相异；如何相异，则迥不可知。反观《自述学术次第》，第三段举屯、蒙、需、讼、师、比、小畜、履、泰、否、随、蛊、观等十三卦，虽略识体系，却似在上经中随意选出。而“此九卦者，生民建国之常率”一类概括性的见解，尚未形成。

其三、《易论》称“人文之盛，昏礼亦箸焉”，举屯六二、贲六四、睽上九均有之爻辞“匪寇婚媾”为说，而称“开物成务，圣人之所以制礼，岂虚言哉”，显见其极推崇圣人的制礼。《自述学术次第》亦论及屯六二“匪寇婚媾”，称“文明之世，婚礼大定……足知开物成务，其大体在兹矣”，但未言及“圣人制礼”。

其四、《易论》第二段称“《易》所常言，亦惟婚姻刑法为多”，故全段皆论婚姻和刑法二者，意义完整。《自述学术次第》的第一段亦论噬嗑、贲二卦的刑法，以及屯、贲二卦的婚礼，但未归纳到“《易》所常言，惟婚姻刑法为多”。

《易论》与《自述学术次第》论《易》虽繁简有异，著作先后不同，但大致上代表了1913年前后太炎的《易》学见解。其中《易论》解屯卦有两说：

婚姻未定，以劫略为室家，故其爻曰：“匪寇婚媾。”

这一段话很简单地将“匪寇婚媾”解释为“以劫略为室家”。前文指出余永梁“掠夺婚姻，在社会进化史上的篇幅，很明白的”一说，其中既说“掠夺婚姻”，又提“社会进化”。余的用意显然和太炎所说有关，但可惜余氏并没有消化太炎的义理。《易论》说：

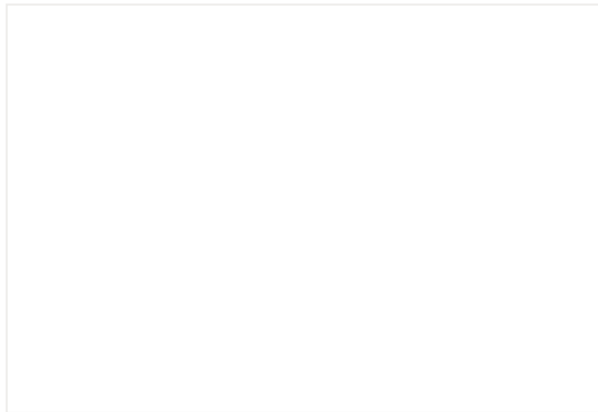
人文之盛，昏礼亦箸焉。斯与屯爻，何以异邪？亲迎之礼，效劫略而为之，故等曰“匪寇婚媾”。惟其文实为异。《屯》曰：“屯如遭如，乘马班如，匪寇婚媾。”言劫略者，当班如不进。《贲》曰：“贲如皤如，白马翰如，匪寇婚媾。”言亲迎则可翰飞而往也。及夫《睽》之上九，以文明之极，而观至秽之物，亦曰“匪寇婚媾”。开物成务，圣人之所以制礼，岂虚言哉？

这段话的主旨是，婚礼亲迎的礼仪，是仿效劫略。它既已经发展为礼仪，自然就不再是“劫略”了。这四个字在经典之中已成为“语典”——隐括在经典文辞中的文学用法，它就会随着文脉（context）的变化，而有不同的表现。这就是太炎所谓“其文实为异”。同样是亲迎之礼，马的“班如”，马的“翰飞”，甚至“观至秽之物”，都可以用来展现礼制庄严，归结于圣人“婚媾”的制礼崇德。余永梁将这四个字分拆为“匪寇”“婚媾”，然后解释为“掠夺婚姻”，可谓焚琴煮鹤，大煞风景！这一段从“圣人制礼”的历史角度，解释“匪寇婚媾”一词在《易》中反复出现的背景，却并不为余永梁所理解，一部分也由于太炎行文佶屈之故。

其次，《易论》和《自述学术次第》都以《周易》上经的卦序，对于古史提出两类的解释。第一类是解释“庶虞始动”“草昧部族”时期，逐渐进化到“宗盟之后，异姓其族，物细有知，诸夏亲昵，戎狄豺狼者，而族物始广矣”的圣人制礼作乐，推扩治道的过程；第二类是解释古代封国建侯的历程，即比卦《象传》“先王



以建万国亲诸侯”，而“屯之侯，部落酋长，无所统属者也”，逐渐演进，而至于“周秦汉之侯王，大分圭土”；而下经则以咸、恒夫妇之道为始，至于姤卦“以一阴承五阳”，比附“乌孙匈奴之妻后母”的风俗。



古史辨学者视《易经》为史料，发展出胡朴安的“古史观”，以古史释《易》，虽与太炎不尽相同，但肯定是受太炎“以史释《易》”的启发。

太炎是严复的晚辈，受其《天演论》的影响，接受了赫胥黎、达尔文的进化思想。进化论的特色之一，就在于唯物而不唯心，故太炎有《无神论》《征信论》的主张。进化论的特色之二，是以物质自然进展为人类文化文明演进的解释基础。这方面，除了《易论》和《自述学术次第》外，还要讨论到上述第八种材料《〈周易易解〉题辞》以地理的眼光解释八卦的方位。沈竹初《周易易解》1931年在杭州刊行，《题辞》由太炎亲撰。太炎早先曾撰《八卦释名》，顺从训诂的解释，说明八卦卦名的义涵。但其释“乾”为“天”、“坤”为“地”、“震”为“劈历振物”为“雷”、“巽”为“纳入遣纵”故为“风”、“坎”为“水”为“陷”、“离”为“火”为“隙光”为“日”、“艮”为“垠”为“岸”为“止”、“兑”为“山间陷泥”为“泽”，都是以字源、声韵的方法，将八卦导向自然实物的解释。这就是一种唯物的解释。至《〈周易易解〉题辞》说：

顾余尝取八卦方位观之，知古之布卦者，以是略识中国疆理而已。中国于大地处东北，而北不暨寒带，北极乃正直其西北，故以处乾。求地中者当赤道，下于马来则稍西，乃正直中国西南，故以处坤。北限瀚海，故以处坎。南限日南，故以处离。当坤之冲为山脉所尽，而长白诸山犹屹然焉，故以东北处艮。东南滨海，不得大山以遮之，故多烈风，而飓风自台湾海峡来，故以东南处巽。泽万物者莫沛于江河之源，故以西方处兑。动万物者莫烈于海中火山，故以东方处震。八卦成列，义如此其精也。为《先天》之图者，离东坎西，犹有说，及以南处乾，以北处坤，则于方位大舛矣。彼徒以阴阳相配，不知庖牺之作八卦，尝观地之宜也。唐人作《疑龙》《撼龙》诸经，以识形法，其人盖尝巡见山川者，然于

江河岭外犹相及，自蜀以西南，自燕蓟以东北，则不能至焉。括囊大体，孰有如《易》之至者乎？

太炎认为《说卦传》所说的八卦方位，都有自然科学的根据。《易》的作者居于中国，以中国为中心，则“乾”居西北是因为中国北方未达北极，古人以“天不足于西北，地不满于东南”，故视西北为北极；“坤”居西南是遥指赤道；“艮”居东北是喻指长白山脉；“震”居东方是指东方沿海的火山（指海洋中的地壳板块）；“坎”居北方是指瀚海；“离”居南方是指日南；“巽”居东南指东南沿海的飓风；“兑”居西方是指中国江河皆源出西藏高原。这样一讲，八卦就突破了《八卦释名》一文的训诂实义，而代之以自然科学的根据。但其中微妙的地方在于：依此一说，则变成用地理科学知识讲《说卦传》，复以《说卦传》讲《易经》之八卦原义。此一卦位解说可谓石破天惊，但细思之又大谬不然，因为作《易》者无论是否文王，其地理知识竟已涵盖今天北半球亚洲广袤的地域，这几乎是绝无可能之事。太炎申论地理科学，又接受以传释经的立场。以之与古史辨学者的解《易》比较，可谓差之千里。尤其有趣的有两点：其一、他竟以此一立足于自然科学事实之上的理论，批判邵雍（1011—1077）的先天八卦方位“于方位大舛”；其二、他认为创立八卦之名的撰《易》者庖牺氏的智慧“括囊大体”，其于标识形法，竟达到连唐代人都做不到的限度。我们可以从这一段话中找到很多自然科学的成分，但偏偏又透露了极强烈的反科学成分。

从太炎相关著作中不难看出他在《易》学上的造诣，以其对经典文献掌握的深广和在小学训诂运用的精熟，古史辨学者实难以企及。他曾多次直言王弼（226—249）《周易注》超越汉代孟、荀、郑三家注，也显示他对于历代《易》注都曾细心考察。然而，太炎《易》学实兼有极前卫和极保守的元素。他的《易》说虽发表于古史辨运动如火如荼之前，却并未在当时甚至后来的《易》学史上掀起波澜。古史辨学者充分汲取了他《易》学前卫的部分——以古史的眼光看待《周易》，但以科学方法阐释《易传》的部分则被抛弃了。不过《〈周易易解〉题辞》篇首说：

余少尝遍治诸经，独不敢言《易》。尝取乾、坤二卦以明心体，次乃观治乱之所由兴，与忧患者共之而已。

太炎始终以忧患意识为读《易》的核心理念，将《易》理和个人身世以及民族命运比合而观，凸显了他对《易》与个人、民族的崇高敬意。这种敬意，在标榜科学实证的古史辨学者的身上，再也寻找不到一丝遗留。

## 五

### 结论

本文借说明二十世纪初疑古思潮中的典范——顾颉刚“古史层累”之说，说明《周易》“经传分离”说也是“层累”出来的一种学说。它的形成，和历史上很多典范转移的案例相似，实源出于某一历史阶段集体心理之需要。具而言之，大凡一时代学人治学，每受到时代风气与价值观念的影响，接受了当时某种广为人知的新观念、新思想，遂自觉或不自觉地共同汇聚出某种视角及价值取向，最后形成一种他们视为理所当然、不肯也不会加以质疑的观点，成为研治该领域学问的学者共同依循的基础及框架。人文学的典范，往往循此以建立。在二十世纪一百年间被视为金科玉律的“经传分离”说也不例外。

“经传分离”看似是对“经”“传”两批文献年代与关系的科学鉴证，但借用胡适“剥皮主义”之法，将国民民族自信心低落、进化史观的思潮、科学主义的强势传播等“剥”去，回归古典研究本身而言，《周易》的疑古研究和“经传分离”说的建构，实是一场野火燎原的灾难：经典优美的艺术性被弃如敝屣。面对《周易》经传熠熠变幻的辞采，他们恍若全无鉴赏能力，好比失去味觉和嗅觉的人，在品尝佳肴时味同嚼蜡。

在此笔者也拟提出五点反思。反思之一：《易》原本只有“阴”“阳”观念，将抽象的“阴”“阳”具象化而成为阴爻、阳爻，再结构化而成为三爻的八个“经卦”，再体系化而成为八卦相重而为六爻的六十四“别卦”。殷商民族以文字系上各卦，而有了《归藏》；周民族在《归藏》基础上再添加文字系上各爻，而有了《周易》。如果认真去“分离”，每一个环节都可分之离之：阴、阳与“”没有必然关系，卦名与卦体亦未必有关（因同一卦画，《归藏》《周易》卦名不同），爻辞本与爻无关，卦辞与卦亦非一体，别卦不是经卦，经卦不与阴、阳同科，那么说《易传》和卦爻辞无关，又有何可怪呢？然而，文化自有生命，经典传注传统依循文化文明的递进，有新创必然有承继。我们一旦承认八经卦源于阴阳爻、六十四别卦源于八经卦、卦爻辞源出于卦爻，那么要说《易传》源出于经文，又何须怀疑呢？

反思之二：《荀子·非十二子》：“信信，信也；疑疑，亦信也。”“信”和“疑”适为相反，动机却很难说一定相反。因为信所当信，是“信”；疑所当疑，也有可能是“信”。所以单看行为或态度的表征，实在很难认定信古者或疑古者究竟是真信或真疑。我们批判性地解读荀子的话：不带任何怀疑地信其所信，或至于盲从；不怀好意地疑其所疑，或流于非理性。所以浅层地认定对古史的考辨是出于“信”或“疑”，甚至这种“信”或“疑”是否具有哲理深度，都是有待商榷的。因此，我们不能轻率地因为胡适推崇崔述，就认定崔述是古史辨思潮的渊源，因为仔细区分，崔氏“考信”的动机近乎“疑疑，亦信也”，而古史辨学者则近乎“疑疑，疑也”。古史辨学者一心一意推倒传统古史体系，势必先推翻《周易》的神圣性：一则认为卦爻辞只是卜筮的纪录，与后世占卜工具同类；二则提倡“经传分离”说，

而切断《易传》与经文的关系；三则论证《易传》义理源出儒、道、阴阳，只是诸子思想的附庸，而截断《易》哲学的独立性。由此而摧毁整个《周易》经传的体统。于是《周易》仅存的，就只有一点点史料的价值了。

反思之三：卦爻辞是否就是占卜纪录，笔者已发表《〈归藏〉平议》，指出殷墟卜辞与《归藏》文辞不类，显示《易》（指《归藏》，此处借“三《易》”之名称，以之为《易》的一种）、卜已经分流。另有《论〈易经〉非占筮纪录》一文，细节在此不再赘言。

反思之四：关于《易传》的年代，古史辨学者论证诸《传》在秦火之后，成于两汉，年代甚晚。大家综考传世与出土文献，以及汉人学《易》师承谱系，已证明其说不可靠。笔者认为，《彖》《象》撰著时代在战国中叶或稍早，则上距经文写定（假定为西周中、晚期），短则约500年，长则约800至900年。它们是世界上最早的一批解《易》的专著。三千年后的人们，很难说有资格一口咬定它们的哲理与卦爻辞无关。

反思之五：任何经典都有其政治、历史、义理相纠缠的背景，经典诠释传统（commentarial tradition）有其自身的生命历程，而且经典的研究近乎艺术，不能全诉诸可计量（quantifiable）的因素，而需要运用研究者自己的文学素养去感受辞气内容的内在关联。读者如能平心静气阅读，必能体会《易传》义理哲理多承继自经文。经传关系，有如父母与子女，子女固然是独立的生命体，但父母的个性习气亦常因遗传而影响子女。《周易》经传也当作如是观。经的血缘被传所承继，则传必然含有经的基因。研究者固然不应视经传为毫无区别的一体，就像我们不应把子女视为父母的分身；但亦不宜视经传为绝无关系的两批文献，正如不能视父母、子女为绝无关系的陌路人。

本文旨在说明古史辨学者如顾颉刚、李镜池、余永梁、容肇祖等所持的“经传分离”说，历有渊源，可以追溯到乾嘉时期的崔述，甚至更早的欧阳修。近则受到日本学者“疑古”的启发，以及章太炎以历史实证的态度治《易》的影响；但他们的终极目标实与欧阳修、崔述不同，治《易》的心情也与太炎迥异。《易》学中的忧患意识对太炎立身制行、思想演化的影响，并未被古史辨学者所承继，而“经传分离”之说一经“古史层累”说推波助澜，遂成为1923年以后《周易》研究具典范性的金科玉律，迄今鲜少学者敢于正面批判。

（本文初稿于2002年8月以原题目宣读于山东大学易学研究中心主办的“海峡两岸易学暨中国哲学研讨会”，后收入刘大钧主编《大易集奥》，上海：上海古籍出版社，2004年，第215-247页。经过大幅修订，于2020年5月26日在复旦大学“光亨讲座”（001）为上海青年《易》学工作坊报告此题，修改后成此文。）

//////////

信息 | 《杭州师范大学学报》（社会科学版）2020年第5期目录

//////////

版式推送 文吉莉

传播学术，沟通学者，为广大的作者和读者提供本刊最新动态资讯、最新刊发论文。投稿网站：  
[Http://qks.hznu.edu.cn](http://qks.hznu.edu.cn)。由于编排的限制，在推送文章时，我们删除了原文中注释部分文字；文字  
转换过程中如有与原刊论文不一致者，请以原刊论文为准。

