

# 古史研究的三條途徑 ——以現代學者對「絕地天通」一語的闡釋為中心

## Three Directions in Research on Ancient History: Based on Interpretations by Modern Scholars of the Phrase “Juedi Tiantong”

張京華 (Zhang Jinghua) \*

由現代學者對《國語》〈楚語下〉觀射父「絕地天通」一語的闡釋，可以看出古史研究有神話學、宗教學／哲學、天文學等三條主要途徑。神話學作為 20 世紀興起的文學分支，由其曾經藉以作為疑古辨偽的方法而言，其對「絕地天通」的闡釋頗具「廢物利用」的意味。宗教學／哲學由觀念、規律一面探源古史，其對「絕地天通」的闡釋具有「突出重圍」的意義。天文學的研究以「科學」為標的，可以視為追溯古史的「第三條道路」。三者均在一定程度上偏離原始文本，也脫離古注，其肇端均與 20 世紀初疑古派興起的學術背景有關。而諸學科「各行其是」的治學態度，其實恰又是「夫人作享，家為巫史」局面的重演，亦可說現代學術為「夫人作享，家為巫史」提供了一個佳例。

### 一、金景芳：中國古代思想探源

80 年代初正值撥亂反正之時，金景芳發表一篇文章，討論中國古代思想的淵源，提出講中國古代思想不能不講淵源、不能不講原始時代思想的見解。文中一再表示，「我寫中國古代思想史，為了能搞清它的來龍去脈，在前面增加一章中國古代思想的淵源……為了窮究

本源，還不能不從原始人羣說起」，「談中國古代思想史，在前面增加一章中國思想的淵源，不是沒有必要的」，<sup>1</sup>可謂一唱三歎，「探源」的意識非常明顯。

金景芳當時討論中國古代思想的淵源問題，與近年討論中國哲學的「合法性」形式上頗有類似，但背景不同。近年討論中國哲學的「合法性」，與西方思潮的刺激及民族本位有關。1933 年馮友蘭出版《中國哲學小史》指出：「哲學本一西洋名詞，今講中國哲學史，其主要工作之一，即是就中國歷史上各種學問中，將其可以西洋所謂哲學名之者，選出而敘述之。中國歷史上諸種學問，其中有西洋所謂哲學之成分者，有先秦諸子之學，魏晉之玄學，隋唐之佛學，宋明之道學，及清人之義理之學。」<sup>2</sup>近年討論中國哲學的「合法性」，大體上是出於對馮友蘭等諸前輩所作工作的反思。而金景芳討論中國古代思想的淵源，依筆者的陋見，則主要是出於對疑古派（古史辨派）的反思，在金景芳的著作中有很多明顯不贊成疑古派的見解，在有學者認為 1949 年以後疑古派已經不復存在的情況下，他還深刻指出大陸學界「由疑古而薄古」的趨勢。<sup>3</sup>而馮友蘭的學術思想，從 50 年代以來直到 1990 年他逝世，並沒有人提出（學術上而非政治上的）質疑，然而追溯馮友蘭的師友往來

\* 作者現為湖南科技學院中文系教授。

1 金景芳，〈中國古代思想的淵源〉，金景芳，《知止老人論學》（長春：東北師範大學出版社，1998），頁 292、320。原刊《社會科學戰線》1981.4。據金景芳，〈在我的歷史科學研究作品中所反映的史學觀〉，此文原為中國哲學史學會陳克明的約稿，預定題目為「中國古代思想史」。

2 馮友蘭，《中國哲學小史》（上海：商務印書館，1933），頁 1。

3 金景芳，〈《尚書新解》序〉，金景芳、呂紹綱，《《尚書·虞夏書》新解》（瀋陽：遼寧古籍出版社，1996），頁 2。

9/19  
3753  
252  
A-05  
送掃瞄  
請上架

與治學觀念，他自 20 年代起即與顧頡剛為樸社同仁，在 30 至 40 年代都對古史辨派傾向支援。<sup>4</sup> 所以，近年關於中國哲學「合法性」的討論，實際上也與疑古派間接相關。

金景芳認為，母系氏族公社時期的思想最值得注意的是原始宗教的產生。所謂「萬物有靈」、「圖騰主義」，都是原始宗教的具體表現形式，「圖騰主義是原始宗教的一種表現形式……萬物有靈和自然崇拜是原始宗教的另一種表現形式」；父系氏族公社時期的思想「宗廟是祖先崇拜的一種表現形式，它是代替圖騰主義而興起的又一種宗教形式」。並舉出《國語》〈鄭語〉、《左傳》昭公二十九年、《國語》〈楚語下〉、《史記》〈天官書〉四種材料，認為「重黎、羲和都是中國原始時代的有名的曆法專家」。認為《山海經》〈大荒南經〉、《山海經》〈大荒西經〉、《莊子》〈齊物論〉、《淮南子》〈本經〉、《楚辭》〈離騷〉五種材料，其中「有關羲和、常羲的故事，都是古人所創造的神話」。<sup>5</sup> 揣測其著述大意，是從宗教學（原始宗教和祖先崇拜）、神話學和古天文學三個方面突破疑古，重建信史，從而大體預示了撥亂反正至今將近 30 年來相對於疑古／薄古而「突出重圍」的基本路向，具有路標和指南的意義。

## 二、徐旭生、顧頡剛：信古與疑古

就「絕地天通」問題而言，最早正面討論這一問題的是徐旭生，其研究正是由對「極端疑古派」的反動而起的。他在《中國古史的傳說時代》增訂版〈敘言〉中說到：「1923 年前後顧頡剛、劉掞藜二先生，對於大禹是否天神，是否有實在的人格的問題轟動一時，我對此

問題雖也深感興趣，但是因為沒有工夫搜集資料，所以未能參見討論。當時史學界的普遍意見似有利於顧氏，可是我個人雖對於他的工作有較高的評價，卻總以為他走的太遠，又復失真，所以頗不以他的結論為是。」<sup>6</sup> 原書第一章題為〈論信古〉，重版時題目改作〈我們怎樣來治傳說時代的歷史〉，文字完全改寫，但「主要意思無變化」。<sup>7</sup> 在這一章中，徐先生指出：「近三十餘年（原注：大約自 1917 年蔡元培先生長北京大學時起至 1949 年全國解放時止），疑古學派幾乎籠罩了全中國的歷史界，可是它的大本營卻在《古史辨》及其周圍。他們工作的勤奮是很可敬的，成績也是很大的，但是他們所用的治學方法卻很有問題。」<sup>8</sup> 按照中國傳統學術四部分類，經史子集原則各有不同，依史學原則首在確定史實，即確定其實際影響，而依經學原則該當以是非為據。譬如「焚書坑儒」、「文化革命」，在史學一面，以其影響巨大皆當首予確認，而依經學原則判斷，其實際的影響再大，擁護的群眾再多，卻未必站在真理上面。由此而論，「成績很大」與「方法很有問題」二語仍不得不視為對於疑古派的整體否定。

顧潮在一次概括中，稱顧頡剛的學說是對中國傳統史學「予以毀滅性的打擊」，她說：「先生極力主張史實與傳說的變遷如同故事會得隨時隨地的變化一樣，要用角色的眼光去看古史中的人物，以古書記載中的相互衝突作為突破口，於 1923 年提出『層累地造成的中國古史』學說，推翻歷代相傳的三皇五帝系統，將其還原為神話傳說，對二千年之中國傳統史學予以毀滅性的打擊，在史學界引起一場大論戰，從而改寫了傳統的古史。」<sup>9</sup> 這段話不僅對顧先生一生學術做出了肯定性的評價，而且概括出了顧先生的治學途徑，即由古史→故事

4 馮友蘭所作〈老子年代問題〉、〈讀評論近人考據老子年代的方法答胡適之先生〉等文都曾收入《古史辨》，並為《古史辨》第六冊作序。有關研究參見廖名春，〈試論馮友蘭的「釋古」〉，廖名春，《中國學術史新證》（成都：四川大學出版社，2005），頁 220-240。

5 金景芳，〈中國古代思想的淵源〉，《知止老人論學》，頁 293-320。

6 徐旭生，《中國古史的傳說時代》（增訂版）（北京：科學出版社，1960），頁 1。該書寫於 1939 年，完成於 1941 年，重慶中國文化服務社 1943 年初版，北京科學出版社 1960 年增訂版，北京文物出版社 1985 年再版，桂林廣西師範大學出版社 2003 年新版。增訂版〈敘言〉寫於 1957 年。

7 徐旭生，《中國古史的傳說時代》（增訂版），頁 14。

8 徐旭生，《中國古史的傳說時代》（增訂版），頁 23。

9 顧潮，〈顧頡剛先生小傳〉，顧潮、顧洪編校，《中國現代學術經典》〈顧頡剛卷〉（石家莊：河北教育出版社，1996），頁 2。

／傳說→神話的論證方向。這一概括並非全面，但確是符合實際的。

值得注意的是顧頡剛鼎盛之年所作的〈戰國秦漢間人的造偽與辨偽〉一篇長文，該文第四節題目為〈戰國以前的古史是「民神雜糅」的傳說〉，說到：「那時的社會最多神話。試看《左傳》，神降於莘，賜虢公土田；太子申生縊死之後，狐突白日見他；河神向楚子玉強索瓊弁玉纓；夏后相奪衛康叔之享，真可謂『民神雜糅』。歷史傳說是社會情狀的反映，所以那時的古史可以斷定一半是神話……我們可以說：在戰國以前，古史的性質是宗教的，其主要的論題是奇跡說。」<sup>10</sup>這裏，顧先生以「民神雜糅」一語形容戰國以前的古史，認為古史是神話／宗教性的。顧先生本人在使用神話、傳說、故事等語時，並沒有做出嚴格的區分，他對神話與宗教，甚至於對神話與造偽等概念，也都沒有嚴格的區分，為此還曾引起楊寬的辯駁。雖然如此，其後數十年中國古史研究的方向確是沿著顧先生的疑古思路展開的。

### 三、神話學闡釋之一：楊寬與疑古派的「相對結論」

楊寬曾說：「〈呂刑〉所說重黎從上天降下『絕地天通』，就是開天闢地的神話，這個神話從西周一直流傳到戰國時代。長沙發現的戰國時代的〈楚帛書〉上，還記載有祝融和四季之神之『創世』神話。」<sup>11</sup>這個結合了考古學成果的意見可以視為楊先生的晚年定論。

說到顧頡剛的疑古學說，學者大都認同它與胡適「實驗主義」的學術關聯，其實二者區別甚大。實驗主義講究從假設到驗證，而顧先生的研究基本上都是先做出結論，或者是將假設直接作為結論。在 20 世紀 20 年代古史辨派建立初期，顧頡剛及胡適等人曾經提出了

上古史的神性問題、古代典籍的辨偽問題、民間故事的分化問題等等疑古派的「基本問題」，顧頡剛和胡適都提出了不少假設，胡適還討論了以金石學、考古學驗證古史並使之逐漸拉長的「兩階段」預想。<sup>12</sup>但在 30 年代以後，顧頡剛寫出了〈五德終始說下的政治和歷史〉、〈戰國秦漢間人的造偽與辨偽〉等長文，將著眼點放在兩漢，依循晚清今文經學康有為、崔適之說，重點坐實劉歆助莽篡漢及遍偽先秦典籍，特別是偽竄《周禮》和《左傳》，實際上將古史辨派的治學精神界定為辨偽之學，將中國古代史學傳統演繹為「造偽」與「辨偽」二大主線，從而改變了胡適實驗主義所倡導的「假設」與「求證」兩步驟的原則，最終導致了顧頡剛與胡適的學術分歧，也導致了顧頡剛與錢穆、傅斯年的學術分歧，以顧頡剛為代表的疑古派漸入極端。

楊寬是呂思勉的弟子，與顧先生沒有師承關係，但他和呂先生都參加了為《古史辨》第 7 冊撰稿、撰序和主編的工作，態度上明顯支援古史辨派，因此學者多將楊寬視為古史辨派的一員，稱之為古史辨派的「後起之秀」，而顧先生自己也稱楊寬是古史辨派的「生力軍」。1941 年出版的《古史辨》第 7 冊，收入上編的文章只有兩篇，一是顧頡剛的〈戰國秦漢間人的造偽與辨偽〉，二是楊寬的〈中國上古史導論〉。楊文後附有一篇〈劉歆冤詞〉，專門針對康有為判定劉歆篡漢及遍偽群書而發，其中也批評了顧頡剛的若干「臆說」。文中專門列有〈論層累造成說〉一節，不同意顧頡剛的「中國古史層累造成說」，明確提出：「近人治古史者，多踵述崔述，昌言『層累地造成的古史觀』，顧頡剛倡之最先，其〈與錢玄同先生論古史書〉……頗多疏略，亦且傳說之演變不如是之簡單。」<sup>13</sup>但是，除了「造偽」說以外，楊寬此文完全繼承了顧頡剛關於禹有神性和上古史為神話層累而來的觀點，提出了自己的「神話分化演變說」。「神

10 顧頡剛，〈戰國秦漢間人的造偽與辨偽〉，《古史辨》第 7 冊上編（上海：開明書店，1941），頁 9-10。此文原為〈《崔東壁先生遺書》序〉，1935 年節選發表並收入《古史辨》第 7 冊上編，後經王煦華增補，版權頁及目錄題為「中國辨偽史略」，王煦華〈導讀〉及書眉題為「中國辨偽史要略」，附於 1998 年由上海古籍出版社重印出版的《秦漢的方士與儒生》（原名《漢代學術史略》）書後。

11 楊寬，《西周史》（上海：上海人民出版社，1999），頁 832。

12 胡適，〈自述古史觀書〉，《古史辨》第 1 冊（上海：上海古籍出版社，1982），頁 22-23。

13 楊寬，〈中國上古史導論〉，《古史辨》第 7 冊上編，頁 104。

話分化演變說」的主要觀點是認為商周以上的歷史只是傳說，這些傳說都來源於神話，因此推斷三皇五帝時期和夏代的歷史完全不存在。關於楊寬此文的主要觀點，童書業曾有兩種表述，一是稱之為「民族神話史觀」，二是稱之為「神話分化說」。<sup>14</sup>

在《古史辨》第7冊〈楊序〉中，楊寬引顧頡剛《古史辨》第2冊〈自序〉「我真想拿戰國之學來打破西漢之學，還拿了戰國以前的材料來打破戰國之學，攻進這最後兩道防線，完成清代學者所未完成之工」之語，自陳其長文的意義說：「我這部〈導論〉，目的也就在利用新的武器——神話學——對西漢、戰國這最後兩道防線，作一次突擊，好讓《古史辨》的勝利再進展一程。」又說：「西漢、戰國這最後兩道防線上重要的據點，已給我們突破了，《古史辨》的最後勝利，確乎已不在遠。」<sup>15</sup>表明在楊寬的自我意識裏，他是和古史辨派站在一起的，不僅站在一起，而且是最後階段的主力。這一意見顧頡剛本人也基本接受，曾說：「在《古史辨》第七冊中，最應注意的，是一支生力軍的加入，那便是楊寬先生的〈中國上古史導論〉的發表。……楊先生把古史傳說大部分還原成為古代東西二系民族的神話，每一個古史傳說中的人物也都指出了他在神話中的原形，雖然有許多地方還有待於修正，大部分的體系可算是確立了。」<sup>16</sup>童書業更是表示因為楊寬的加入，疑古派有了「相對的結論」，並且說：「這幾十年中，學術隨著時勢的進展，『疑古』的學風更是前進得飛快……時到現在，誰都知道古代史有問題，誰都知道古代史的一部分乃是神話，並非事實。甚至有人著中國通史，不敢提到古史隻字。這樣看來，『疑古』的成績確已相當可觀了……顧頡剛先生以後，集『疑古』的古史學大成的人，我以為當推〈中國上古史導論〉的著者楊寬先生……他確代表了『疑古』的古史觀的最高峰！」<sup>17</sup>

1982年楊寬在顧頡剛逝世以後所寫的〈顧頡剛先

生和《古史辨》〉一文中，提及在1965年他曾將新著《古史新探》寄給顧頡剛並建議他多研究《三禮》，後又撰寫《戰國史》、《西周史》，均已基本上不採用顧頡剛「層累造成說」的意見，但他以神話解釋夏以前古史的觀點始終未變。楊寬仍然肯定顧頡剛最初提出「層累造成的古史說」時認為古史「差不多完全是神話」的觀點，認為「顧先生這個古史傳說出於神話演變說」「成為摧毀偽古史『迷宮』的銳利武器」。同時認為顧頡剛早年「受到今經文家康有為『托古改制說』和『新學偽經說』的影響，走過一段曲折的道路。其實，『托古改制說』和『新學偽經說』和顧先生原來提出的古史傳說『出於神話演變說』是不相容的」。<sup>18</sup>由此可以認為，楊寬自己將他以神話學解釋上古史的研究看作是顧頡剛早年事業的一種繼續。而古史辨派的學術方向也因楊寬的加入，在經過了顧頡剛「造偽」與「辨偽」的一番曲折之後，重新回歸到20年代的起點上。古史辨派的學術走向，就顧頡剛個人而言，前期是「層累地造成的中國古史說」，後期是「五德終始說下的政治和歷史說」；就整個古史辨派而言，前期是「層累地造成的中國古史說」，後期是「神話分化演變說」，後者主要以楊寬、童書業為代表。

#### 四、神話學闡釋之二：袁珂與神話學的「廢物利用」

楊寬在〈中國上古史導論〉中論及古代神話與宗教的關係，認為神話的產生主要是由於宗教的作用：「古史傳說起於神話之演變，神話為宗教觀念所產生，而宗教觀念則又為當時社會生活環境中之產物。故宗教之觀念因社會生活環境而異，而神話之性質又因宗教觀念而異，至古史傳說則又因神話而演變不同者也。」<sup>19</sup>就此一點而言，袁珂的觀點與楊寬十分接近。袁珂不同意魯

14 童書業，〈自序二〉，《古史辨》第7冊上編，頁2-3。

15 楊寬，〈楊序〉，《古史辨》第7冊上編，頁1-2。

16 顧頡剛，《當代中國史學》（上海：上海古籍出版社，2002），頁132-133。

17 童書業，〈自序二〉，《古史辨》第7冊上編，頁1-3。

18 楊寬，〈顧頡剛先生和《古史辨》〉，《光明日報》1982年7月19日。

19 楊寬，〈中國上古史導論〉，《古史辨》第7冊上編，頁120。

迅「神話是宗教的萌芽」的觀點，認為宗教的產生早於神話，「按照原始社會精神文化的發展程式，原始人類是先有了朦朧的宗教觀念，由這種朦朧的宗教觀念漸漸產生一批基本上還是物的形軀的原始宗教的神，然後才有把原始宗教的神來擬人化、賦予人的性格和意志、表達人的希望與欲求的所謂神話的出現。」<sup>20</sup>袁珂還說：「古代神話最初無非是從古代宗教嬗演而來，而執掌宗教大權的乃是巫師。巫師為要在群眾中推行其巫術，也要在祀神時公開演唱一些神話故事，以為其巫術取得崇信打下基礎。」<sup>21</sup>

顧頡剛對《山海經》的判斷，是將其視為神話書，認為其最主要的特徵是「神話歷史化」或「神話人化」。他說：「（《山海經》）這部書最有價值的，是保存了一些古代神話。……《山海經》裏記下了不少古代傳說的神話。儒家把神話裏的若干人，改造為歷史人物。如果沒有《山海經》這部書，則不易認識儒家之作假。……所以說《山海經》的價值在於：一是保存了古神話，二是反證了儒家如何把神話改變做歷史。」<sup>22</sup>近代以來從史學方向研究《山海經》的最重要成果當屬王國維 1917 年所作〈殷卜辭中所見先公先王考〉，該文取《山海經》〈大荒東經〉與殷商卜辭中所見先公「王亥」之名互相印證，證明《史記》〈殷本紀〉、〈三代世表〉、《漢書》〈古今人表〉、《世本》、《呂氏春秋》〈勿躬〉、《楚辭》〈天問〉、《初學記》、《太平御覽》所載「振」、「振」、「垓」、「核」、「冰」、「該」、「骸」、「鯨」等字均為訛變，諸書中惟獨《山海經》〈大荒東經〉及郭璞《山海經》注引《竹書紀年》所記作「亥」字為是。顧頡剛在 1955 年的一則讀書筆記中說道：「《山海經》經司馬遷與譙周打擊之後，頗不為當時學者所信，幾於失傳。幸

有汲冢竹書發現，而其中《紀年》、《穆傳》兩種大可與《山海經》相證，刺戟郭璞起而作注，注中輒引二書，遂使《山經》、《穆傳》並存於世，《紀年》雖亡，亦可由是輯出若干。此地下遺物之發現竟救活了一部《山海經》，可謂幸矣。至於今日，以甲骨文字之發現，王國維取以證王亥，胡厚宣取以證四方風名，而《山經》所記又得證實一部分。」<sup>23</sup>表面看來顧先生的見解與王國維相近，實際上仍有絕大不同。因王國維相信「地下之新材料得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄」，<sup>24</sup>顧頡剛則相信「不能以一部分之真證全部皆真」。<sup>25</sup>王國維的研究期於證明《山海經》中保存信史資料，而顧頡剛則始終堅持其為神話書，至多只是書中的神話出現得較早而已。

而袁珂的認識也是說《山海經》「以人事現象釋神話，混神話於歷史」。<sup>26</sup>袁珂是《山海經》研究專家，是目前大陸唯一通行的一種《山海經》注本的作者，也可以說是中國神話學的中流砥柱，書中所沿用的疑古派的觀點十分明顯，學者共知。

然而袁珂《山海經》研究的方向與疑古派仍有極大不同，甚至可以說適得其反。疑古派的《山海經》或神話研究是出於否定古史的目的，按照徐旭生的話說，疑古派的神話研究是製造了一個「保險箱」，把古帝炎、黃、蚩尤、堯、舜、禹的傳說「漫無別擇，一古腦兒把它們扔到神話的保險箱中封鎖起來，不許歷史的工作人再去染指！」「一看見摻雜神話的歷史傳說就起了極大的反感，傾向於一筆抹殺」，<sup>27</sup>而袁珂的研究則是將這些已被密封進「保險箱」中的古史取出來，將其轉變為文學材料，從而建立起「中國神話學」一個新的學科。與顧頡剛、楊寬等人的史學立場不同，魯迅、聞一多、

20 袁珂，〈神話的起源及其與宗教的關係〉，袁珂，《神話論文集》（上海：上海古籍出版社，1982），頁 63。原刊《學術研究》（社會科學版）1964.5。

21 袁珂，〈《山海經》寫作的時地及篇目考〉，《神話論文集》，頁 3。原刊《中華文史論叢》1978 年復刊號。

22 顧頡剛口述、何啓君整理，《中國史學入門》（北京：中國青年出版社，1983），頁 58-60。

23 顧頡剛，〈《山海經》賴《汲冢書》而傳〉，顧洪編，《顧頡剛讀書筆記》（臺北：聯經出版事業公司，1990），頁 4084-4085。

24 王國維，〈總論〉，《古史新證》（北京：清華大學出版社，1994），頁 2。

25 顧頡剛，〈不能以一部分之真證全部皆真〉，《顧頡剛讀書筆記》，頁 23-40。

26 袁珂，〈序〉，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1980），頁 1。袁序作於 1963 年。

27 徐旭生，《中國古史的傳說時代》（增訂版），頁 25、303。

沈雁冰和袁珂等人都是從事現代意義上的「文學」研究的學者，是把古代神話當作「文學」的一個分支來看待的。<sup>28</sup>

「神」的概念為中國素有，而「神話學」的概念則純然來自西方文化。如謝六逸所說：「神話學這個名詞，譯自英語的 Mythology。此字為希臘語 Mythos 與 Logus 的複合。Mythos 的意義，包含下列幾種：一、一個想像的故事；二、極古時代的故事或神與英雄的故事；三、如實際的歷史似的傳說著的通常故事。Logus 則為記述的意思。由此二語複合而成的 Mythology，可以解釋為：一、神話及故事的學問或知識；二、神話的搜集或整理；三、傳說的書物等。」<sup>29</sup> 袁珂的研究顯然是接近於「記述」，如他自己所界定的：「神話，作為古代勞動人民的藝術表現之一。……神話，按照我們的理解，完全是屬於藝術和美學的範疇。」<sup>30</sup>

大別而言，顧頡剛、楊寬等人的神話研究是重在「神」，而袁珂等人的研究是重在「話」。相對於疑古派的「保險箱」而言，袁珂的神話學頗有一些「廢物利用」的意味。不過此一「神話學」（或稱「中國神話」，或稱「古代神話」，或稱「中國神話學」）的基石實際上仍奠基在疑古派的觀念之上，甚至於是奠基在對《山海經》一書的性質判斷之上。假設《山海經》不再被判斷為神話書，那麼「中國神話學」的「合法性」是否依然存在，寔所難知。

## 五、宗教學闡釋之一：楊向奎的史觀派思路

說到疑古派與史觀派的關聯，首先就會使人想起郭沫若於 30 年代為其《中國古代社會研究》一書所作〈補志〉之九〈夏禹的問題〉中，專就《古史辨》第 1 冊對胡適、顧頡剛提出的若干肯定與批評，如稱胡適「於古代的邊際卻算是摸著了一點」、顧頡剛「『層累地造成的古史』的確是個卓識」，<sup>31</sup> 此語多被理解為史觀派對疑古派的認同之語。1949 年以後，「以胡適為代表的資產階級史學」率先受到批判，顧頡剛也被牽連在內。值得注意的是，在政治思想批判的背景後面，亦自有一種學術性的邏輯線索耐人尋味。譬如批判者指出：「古代的歷史許多是神話，這自然是事實，但這神話中卻有史影存在著，從神話裏可以尋出歷史的要素來」；<sup>32</sup> 「夏商以前的原始時代，根本沒有文學，沒有史書，原始社會的歷史，用默證法，不是可以一筆『考』個光嗎？」<sup>33</sup> 按照古史辨派的主張「來研究中國古史，就可以把原始社會那部分抹掉不談了吧」、「他們的疑古就成為中國原始社會抹殺論了」；<sup>34</sup> 古史辨派是「在後人偽造古史傳說的幌子下，否認古史中的原始社會和奴隸社會等社會發展的唯物史觀」；<sup>35</sup> 古史辨派「對原始社會中的婚姻制度、圖騰崇拜、部落聯盟及聯盟軍務酋長的選舉制以及社會經濟的發展情況等等知識是茫然的」，他們疑古的目的「是要『疑』掉原始共產主義社會，否認五種社會形態學說」。<sup>36</sup> 批判者的共同傾向是，一方面否定古史辨派

28 有學者稱「五四」以後在中國現代神話學的創立和初步發展時期，「茅盾明確地提出了將一部分古代史還原為神話，重建中國神話及其系統的任務」，「顧頡剛的努力也正是朝著這個方向的」。見張銘遠，〈顧頡剛古史辨神話觀試探〉，顧潮編，《顧頡剛學記》（北京：三聯書店，2002），頁 249；恐是疏於辨析之論。

29 謝六逸，〈緒論〉，《神話學 ABC》（上海：世界書局，1928），頁 1。

30 袁珂，〈神話的起源及其與宗教的關係〉，《神話論文集》，頁 61-62。

31 郭沫若，《中國古代社會研究》（石家莊：河北教育出版社，2000），頁 291。

32 童書業，〈「古史辨派」的階級本質〉，陳其泰、張京華主編，《古史辨學說評價討論集》（北京：京華出版社，2001），頁 5。原刊《文史哲》3（1952）。

33 吳澤，〈「五四」前後「疑古」思想的分析和批判〉，《歷史教學研究》1959.4: 23。

34 李錦全，〈批判古史辨派的疑古論〉，《中山大學學報》1956.4: 79-89。

35 吳澤、袁英光，〈古史辨派史學思想批判〉，《歷史教學問題》1958.10: 12。

36 吳澤，〈「五四」前後「疑古」思想的分析和批判〉，《歷史教學研究》1959.4: 24。

的觀點，一方面又認同其實際作用，因為疑古派以推翻中國傳統史學體系為目的，與史觀派五階段理論有抵觸的一面，而與「厚今薄古」的「進化」思想又有近似的一面。作為「封建社會」前身的「原始社會」一定要存在，所以上古史不能被抹殺，但是「原始社會」的發展水準一定要低，絕不能超過後面的「封建社會」。有學者認為古史辨派到 1949 年以後即不復存在，實際上它卻「名亡實存」，以類似「陽儒陰法」的形式始終發揮著作用。<sup>37</sup>

批判者大多為顧頡剛的學生，其中就有楊向奎。在楊向奎的一篇文章中，批判「層累造成的古史說」否定了中國封建社會以前的一切古史記載和傳說，中國歷史只有西周後才可信，西周以前的一切古史或者是偽造，或者是神話，全不能相信，他們說大禹是一條蟲，堯舜是烏有先生。那末，中國社會是怎樣發展得來的呢？」並說：「存在於一切書上的關於中國古代史的記載，如果我們能夠掌握歷史唯物論的方法，加以分析批判，我們可以找得出中國古代社會發展的規律。由於堯舜的禪讓傳說，我們可以很好的說明那是氏族社會的首長選舉制，而不能說那是儒家的偽造。」<sup>38</sup> 其中的一種學術思路其實遠遠超越了一時的政治風潮，而深深影響著近數十年來的古史研究。

就「絕地天通」問題而言，楊向奎是 1949 年以後最早對此加以研究的學者之一。<sup>39</sup> 有關的論述，見於 60 年代出版的《中國古代社會與古代思想研究》、80 年代出版的《繹史齋學術文集》和 2000 年出版的《楊向奎學術文選》等著作。著作中將「絕地天通」闡釋為神

國與神權問題，並且據此將上古歷史時期劃分為分別以「神」、「巫」、「史」為代表的三個時期，即：1. 神職時期，這時未絕天地通，人人可以通天為神，神守國主更是大神，神話與歷史不分，這是天人不分的階段，是原始的「天人之合」。2. 巫職時期，如記載中說的顓頊時代，重黎絕地天通，巫職專業化，這時的歷史面目已經是天人漸分。3. 到了春秋時代，「詩亡然後春秋作」，這是史學家編寫歷史的時代。<sup>40</sup>

就原始文本而言，《國語》〈楚語下〉觀射父先講了古者的「民神不雜」，然後講少昊之衰九黎亂德時期的「民神雜糅」、「家為巫史」、「民神同位」，最後講顓頊時期命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，「絕地天通」。「絕地天通」就是「民神不雜」。在此，觀射父敘述了中國古史上的三個時期：古者、少昊、顓頊。這三個時期的文化狀況是從民神不雜，到民神雜糅，最後重歸於民神不雜。<sup>41</sup> 比對文本，楊先生的研究帶有一個明顯的特點，就是對於古代文獻中的原始記載取其後半，捨其前半。他以第二個階段「民神雜糅」為起點，而否認古者的「民神不雜」階段，這樣一種做法正和疑古派與史觀派的結合背景相對應：一方面，在疑古派徹底否定了上古史的存在之後，運用「規律」的工具重新探測和描繪出「深海地形」，另一方面在需要的情況下方便地借用疑古派的已有成果否定所針對的史實。

同樣的邏輯思考在當時諸多學者的研究中均有體現，譬如袁珂論述「絕地天通」也是只承認後半段，不承認前半段，認為：「此社會發展第一次階級大劃分在神話上之反映也。『古者民神不雜』，歷史家之飾詞也；

37 在此方面，人類學的研究與史觀派有較多的相同之處，譬如二者都推尊摩爾根《古代社會》為最初的經典，所不同的只是人類學研究尚能向前瞭解古代社會的實際狀況，而史觀派的用意卻是向後推導現代社會所需的結論。人類學的學者大多也認同疑古派的觀點，就「絕地天通」問題而言，學者經常提到的人類學方面的研究主要有張光直。張光直相信古史辨派「古史是神話」的命題，認為「絕地天通」講的是一個神話，是「重黎二神將神仙世界與人間世界分隔開來的神話」，是對通天權的壟斷。見張光直，〈商周神話之分類〉，張光直，《中國青銅時代》（北京：三聯書店，1983），頁 270、251。

38 楊向奎，〈「古史辨派」的學術思想批判〉，《文史哲》1952.3: 291。

39 其他較早的研究有關鋒，〈「絕地天通」考釋〉，載關鋒《求學集》，1962 年由上海人民出版社出版。楊向奎，《中國古代社會與古代思想研究》上冊於 1962 年由上海人民出版社出版，下冊於 1964 年出版。

40 楊向奎，〈歷史與神話交融的防風氏〉，《楊向奎學術文選》（北京：人民出版社，2000），頁 122-125。

41 有關「絕地天通」的原始文本與歷代注疏，參見筆者另文〈「絕地天通」文本撮義〉，方克立主編，《湘學》第 4 輯（長沙：湖南人民出版社，2007），頁 55-77。

『民神雜糅、不可方物』，原始時代人類群居之真實寫照也。」<sup>42</sup>

## 六、宗教學闡釋之二：彭永捷的哲學開端假說

神話學可以「廢物利用」，而宗教學可以證明古史。疑古派最初關於「神性」問題的討論明顯帶有模糊性，因為由漢語的「神」字既可以導向神話之「神」，又可以導向宗教之「神」。由此觀察楊向奎與袁珂二人的觀點頗多類似，就不足為怪了。不過仔細分析，楊向奎的「神權」研究與袁珂是不一樣的。袁珂也討論「階級」和「經濟地位」，目的是要證明作為文學分支的神話學的存在意義，其研究結論必然是要否定古史，而楊向奎的宗教學研究卻是某種形式上的重建古史。就此而言，神話學與宗教學的研究其實是互相衝突的。<sup>43</sup>

當然，就宗教學研究「內部」而言，其學術觀點也是不盡相同的。僅從宗教學的觀點來看，諸家之見也往往各有異同。既有顧頡剛較為低調的中國人有拜神無信教的觀點，又有較為樂觀的章太炎、馮友蘭中國有哲學無宗教的觀點；既有金景芳中國無信仰有宗教（以神道設教）的觀點，又有錢穆語義相反的有信仰無宗教（有神無迷信）的觀點，可謂各有一得。

彭永捷是受過嚴謹的「哲學」訓練，著作中每每令人感受到理性的愉悅的學者，筆者注意到他近年在關於「中國哲學合法性」問題上頗受關注的諸多論述。他的論述並非「放言橫議」式的，其中明顯可以看出作者本人的學術理想。如說「從最近的情況來看，中國哲學

界的情況似乎有了好的轉機，一些主要依據於中國傳統哲學資源的新的『中國哲學』開始漸漸由潛入顯，我們有理由相信，通過中國哲學界的努力，中國傳統哲學必將獲得她的當代形態，我們也許可以樂觀地預告，一個中國本土哲學自主發展的時代已經到來」等等。<sup>44</sup>由這樣一種理想觀察下來，果然就看到了彭永捷探源中國哲學開端的著述。在〈略論中國哲學之開端〉一文中，彭永捷嘗試提出了一個有關哲學開端的假說。繼而通過分析「絕地天通」、「武王克商」、「怨天憂人」三個重要歷史事件和伯陽父論地震、叔興論吉凶等幾個標誌性事件對中國哲學產生的影響，解釋中國哲學如何開端以及如何形成了區別於西方哲學的特色。彭永捷認為「絕地天通」的結果，自然是強化了巫史的作用和地位，只有他們才有與天神交通的權力，同時它也打破了民神之間無有間隔的局面，在人神之間設立了中介，拉大了人神之間的距離，所以它是一個產生人文性的事件，反映出了「中國哲學」的成長。<sup>45</sup>20世紀初，疑古派是通過引進西方「實驗主義」、「科學主義」否定傳世的古書古物從而實現對中國傳統史學「予以毀滅性打擊」的，不意西方文化中還發明有一種東西可以探測到古史深處，這就是「規律」。在研究宗教學的學者看來，似乎宗教學（特別是「原始宗教」）本身就可以體現一種規律，就是它的起源極早，以及它的發展符合進化的公式。換言之，宗教本身就是古史的「探測器」甚至是「活化石」。徐旭生的研究之所以要將主持「絕地天通」的帝顓頊闡釋為宗教主，將「絕地天通」闡釋為一次宗教改革，就是為了從「低級巫術而進於高級的宗教是人類知識演進時候必經的階段」一個方面證實「帝顓頊絕地天通的傳說

42 袁珂，《山海經校注》，頁403。在此一點上徐旭生的態度已是如此。見徐旭生，《中國古史的傳說時代》（增訂版），頁76-85。其他學者的類似觀點，參見關鋒，《求學集》，頁210；肖漢明，〈論中國古史上的兩次「絕地天通」〉，《世界宗教研究》1981.3: 88；陳來，《古代宗教與倫理》（北京：三聯書店，1996），頁26；牟鍾鑒、張踐，《中國宗教通史》（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁85；張榮明，《中國的國教：從上古到東漢》（北京：中國社會科學出版社，2001），頁49-52。

43 另外一個「衝突」的實例見於張岩，張岩由「神權政體」闡釋「絕地天通」，認為「中國古代文明（夏商西周的禮樂文化和制度）的形成並非『神話』，而是真實的歷史事件」。見張岩，《從部落文明到禮樂制度》（上海：上海三聯書店，2004），頁178-181。其他持「宗教說」的學者尚有朱天順，《中國古代宗教初探》（上海：上海人民出版社，1982），頁298；晁福林，《先秦民俗史》，第8章〈信仰與宗教迷信〉（上海：上海人民出版社，2001），頁247。

44 彭永捷，〈論中國哲學學科存在的合法性危機——關於中國哲學學科的知識社會學考察〉，《中國人民大學學報》2003.2: 31。

45 彭永捷，〈略論中國哲學之開端〉，《中國哲學史》2004.3: 76-77。與彭永捷「人文性」的思路相反，還有一種「後現代」式的宗教回歸觀點，見黃玉順，〈絕地天通：從生活感悟到形上建構〉，《湖南社會科學》2005.2: 16-18。

來源極古，絕不是後人的臆造」。<sup>46</sup>與徐旭生不同的是，彭永捷的論述並不包含文字訓詁或歷史考據，似乎已經默認宗教當然是哲學開端之際的知識背景。

這種研究有一個潛在的問題就是：如果顛項的「宗教改革」不是第一次、如果確實還有「古者」的一個階段怎麼辦？換言之，如果這個「開端」並非最初始的狀態，而是文明肇始之後的一個中間階段怎麼辦？隨著若干歷史座標的變更，相應的結論是否將隨之失去依據。

## 七、天文學闡釋：神話、宗教以外的「第三條道路」

現代學者對「絕地天通」的研究，在神話學和宗教學以外還有一個重要的視角，就是對古代天文學的研究。

現代學者對於古代天文學的最初關注也與疑古思潮有關。早在 1923 年，胡堇人即曾舉出歲差之例證明《堯典》不偽，<sup>47</sup>而徐旭生、金景芳的研究實際上也都始於對古代天文學的追考。<sup>48</sup>

在此方面，近年的研究主要有龐朴、鄭文光、劉宗迪、宋會群、馮時、許兆昌等人。其中，龐朴、鄭文光、

劉宗迪是將重黎視為以天文學為主的人物角色，<sup>49</sup>而宋會群、馮時、許兆昌則都將其天文學意義依附在宗教改革上面。宋會群認為顛項之所以選擇重黎擔任神職，是因為他們掌握著天文曆法知識，<sup>50</sup>馮時認為重黎既然已擔任神職，就自然會掌管天文，<sup>51</sup>許兆昌則提出宗教改革同時也可以是科技的進步。<sup>52</sup>

古代天文學的研究猶之神話學與宗教學以外的「第三條道路」，其學術意義頗足可觀。因為早在西晉時期，就有人提出過顛項是「曆宗」的說法。<sup>53</sup>然而問題在於，古人講學術並不是像現代人這樣分屬於哲學、宗教或天文科技等學科的。由天文曆法既可以上達天道，也可以預兆吉凶，其間並無不可逾越的邊界。錢大昕說：「古書言天道者，皆主吉凶禍福而言，皆論吉凶之數。」<sup>54</sup>江林昌認為，從文字學上看「道」字的本義是指太陽的循環運行，「道」字從「目」從「止」，「目」字可以理解為「日」，「止」字可以理解為「推步」，也就是說，「道」的本義並不是指人們行走的普通的道路，而是指太陽的運行軌跡。<sup>55</sup>其說可與錢大昕的觀點相印證。

實際上，早在 50 年代徐旭生就曾明確表示，古代天文曆法「這樣的研究根據於最精確的科學知識，是有決定性的。……必須這樣才能配得上說是以科學的方法

46 徐旭生 1958 年所作〈後語〉，類似的闡釋其實也見於前述金景芳先生的「古代思想史探源」研究。

47 見胡堇人，〈讀顧頡剛先生論古史書以後〉，《古史辨》第 1 冊，頁 95-96。

48 徐旭生說：「我國從前的學術界一談到曆算總是把南正重及火正黎當作開山老祖；古代文化高的國家中凡關於曆法的制定差不多全與祭司有關，也是有一定的因果的。」見徐旭生，〈序言〉，《中國古史的傳說時代》（增訂版），頁 6-7。金景芳的研究見《尚書·虞夏書》新解中〈堯典新解〉的長篇〈序說〉及對「曆象日月星辰」的長篇解說。

49 見龐樸，〈火曆初探〉，《社會科學戰線》1978.4: 124；鄭文光，《中國天文學源流》（北京：科學出版社，1979）；劉宗迪指出：「現代學者一直從神話學、宗教學的角度理解重黎『絕地天通』故事，認為它反映了專制帝王對祭祀權和通天權的壟斷。其實，此說純屬誤解，古人一直在曆法學和天文學的語境下理解這一故事，它實際上反映了上古時代用天文曆取代原始的物候曆的曆法改革。由於中國古典學術傳統的斷裂、西方學術的引進和現代學術體制的建立，導致了對這一故事的誤解。」劉宗迪還認為：甚至所謂「中國古代神話」，可能也完全是一個現代學術的虛構，所謂「中國神話」本身可能就是一個無中生有的現代學術神話。見劉宗迪，〈中國上古神話，一個現代學術神話？——以重黎「絕地天通」的故事為例（提綱）〉，中國民俗學會網站，民間文化青年論壇 <http://www.pkucn.com/chenyc/thread.php?tid=1543>，2003-12-11。

50 見宋會群，《中國術數文化史》（開封：河南大學出版社，1999），頁 88-89。

51 見馮時，《中國天文考古學》（北京：社會科學文獻出版社，2001），頁 52-55。

52 見許兆昌，〈重黎絕地天通考辨二則〉，《吉林大學社會科學學報》2001.2: 110。

53 見譙周，《古史考》。

54 錢大昕，〈天道〉，《十駕齋養新錄》（南京：江蘇古籍出版社，1997），卷 3，頁 45。

55 江林昌，《夏商周文明新探》（杭州：浙江人民出版社，2001），頁 315-316。

整理國故！」<sup>56</sup> 只是上述研究給人的印象，似乎「絕地天通」在古代天文曆法上的意義是通過宗教意義而間接顯現的。換言之，近年學者對古代天文曆法的「內容」的重視，換來的似乎卻是「意義」的下降。

## 八、餘論

綜上所述，現代學者對於「絕地天通」的闡釋，除史觀派與人類學之外，大致有神話學、宗教學、天文學三條途徑。這些闡釋的出發點皆出於 20 世紀初期疑古派「重新估定一切價值」的背景，或沿襲其說，或做突出重圍之狀，顯示出一種完全多元化的傾向。

徐旭生的好友、早年以提出考古學是「古史問題的唯一解決方法」聞名的李玄伯（李宗侗），1938 年在《中國古代社會新研》書中〈中國古代圖騰制度及政權的逐漸集中〉一節自述其研究的目的是：「假設人類進化是有一個總方向的……只憑歷史記載既不能得到史前社會的彷彿，亦無從說明有史時代的事實，以此，民族學的材料彌足珍貴。這篇文章……只欲以原始社會的若干事實與中國古代社會若干遺痕比較觀看，以證明我國史前時代有否圖騰社會，若有，則更進一步再觀察由圖騰社會進至政權個人化的社會的階段如何。」<sup>57</sup> 這一做法曾經受到張光直的譏評，他說：「20 年代期間疑古派與信古派的官司，今天已經不必再打……『古史是神話』這一命題在今天已經是不成其為問題的了。……但是，在另一方面，這些神話資料又當怎樣研究？卻仍是一個不得解決的問題。『疑古』的氣氛極濃的時候，大家頗有把偽古史一筆勾消，寄真古史之希望於考古學上

的趨勢。考古學在華北開始了幾年，史前的文化遺物開始出現以後，史學家逐漸對考古資料感覺失望起來，因為在這些資料裏，固然有石斧有瓦罐，但可以把黃帝、堯舜等古史人物可以證實的證據之發現，似乎逐漸成了一個渺茫的希望。30 年代以後，有的史學家似乎逐漸採取了『各行其是』的態度。」原注：「如李玄伯先生在 1924 年時主張『古史問題的惟一解決方法』是考古學，但到了 1938 年出版了《中國古代社會新研》，幾乎全部用的紙上的史料，可以代表史學界態度的一個轉變。」<sup>58</sup>

這裏筆者所要特別指出的是，張光直所說 30 年代以後史家的「各行其是」態度，其實恰就是「夫人作享，家為巫史」的一種局面，也可以說現代學術恰為「夫人作享，家為巫史」提供了一個可資理解的佳例。

在考古學界，夏鼐曾經有「疑古這一派為考古在中國的發展開了路」的話，<sup>59</sup> 現代看來，疑古派不僅為考古學開了路，其實也為人類學、神話學、宗教學、哲學以及史觀派等等許多現代學科開了路。然而細繹「開了路」一語，並非是指疑古派直接推動了考古學的發展，而是疑古派對考古學的發展起了間接的刺激作用。然而問題是，考古學是否便由此獨立和成熟起來，走通了這條大路，以及是否回過頭來對疑古派的缺失切實有所匡正。陳寅恪在其中古史研究中提出過一個概念，稱為「民族盛衰的連環性」。那麼，在神話學、宗教學／哲學、天文學等現代新學科的發展中，如果還存在某種缺陷的話，這些缺陷是由其自身所造成的，還是與先天的初始條件有關？天王星偏離軌道因為後面跟著海王星，海王星偏離軌道因為後面還跟著冥王星，其因緣往復，頗足尋味。

56 徐旭生，〈序言〉，《中國古史的傳說時代》（增訂版），頁 2。

57 李玄伯，《中國古代社會新研》（上海：開明書店，1948），頁 81。

58 張光直，〈商周神話之分類〉，《中國青銅時代》（北京：三聯書店，1999），頁 251-252。原刊《中央研究院民族學研究所集刊》（1962）。

59 據李學勤先生引語，見李學勤，〈疑古思潮與重構古史〉，《中國文化研究》1999.1: 4。夏鼐的原話說：「古史辨派……他們對於封建主義的舊史學的摧陷廓清的功績仍是不可抹殺的。他們掃除了建立『科學的中國上古史』的道路上一切障礙物，同時使人痛感到中國古史上科學的考古資料的極端貧乏。」見夏鼐，〈五四運動和中國近代考古學的興起〉，載《夏鼐文集》上冊（北京：社會科學文獻出版社，2000），頁 118。