

历史幽灵学与现代中国的上古史

——古史/故事新辨(上)

汪 晖

摘 要:本文以《故事新编》和《古史辨》这两部经典文本对于古史与故事的不同处理为线索,通过鲁迅的“拟古史”叙述与顾颉刚及其周边的古史叙述的比较分析,阐述了在不同的时间观和历史观中神话、传说、史实的位置,分析了截断众流的古史观所依据的历史概念及其与欧洲、日本近代史观的关系,以及清末民初第一代共和史观之浮沉。论文后半部分集中论述鲁迅在其文学实践中所呈现的凝聚过去、现在与未来的非线性时间观,并将其概括为一种独特的、可以窥见为传统和现代历史叙述所遮蔽的无名者世界的历史幽灵学。论文共分十个部分,分别是:1. 拟古史与神话、传说及史实的演义;2. “故事辨”与神话、传说、演义的放逐;3. 隐秘的置换:从基督教世俗主义到中国/东亚现代古史;4. 截断谁的古史? 第一代共和史学之浮沉;5. 破除名相与无名者的历史;6. 非历史世界:神话、迷信、宗教;7. 超历史世界:作为“神话之仇敌”的神思者;8. 历史幽灵学:鬼眼与无名者的追问;9. 作为幽灵的未来;10. 遗忘与无名者的显影时刻。

关键词:拟古史;神话;迷信;宗教;非历史;超历史;历史幽灵学;无名者

DOI:10.16346/j.cnki.37-1101/c.2023.01.01

一、“拟古史”与神话、传说及史实的演义

《故事新编》是鲁迅的最后一部小说集,成书于1936年1月,由上海文化生活出版社出版。作品的序言写于1935年12月26日,距离作者病逝不足十个月。首篇《补天》原题《不周山》,最初发表于1922年12月1日北京《晨报四周纪念增刊》,《铸剑》和《奔月》写于四年后他出走北京、蛰居厦门的时期,1934年8月在上海作《非攻》,而后于1935年11至12月连续写作了《理水》《采薇》《出关》《起死》四篇。前后算来,全书创作过程历时13年。从其中第一篇小说诞生起,批评、争议便不绝如缕,最为著名的是成仿吾1924年发表在《创造季刊》上的《〈呐喊〉的评论》一文。作者批评《狂人日记》《孔乙己》《药》《阿Q正传》“浅薄”“庸俗”和“自然主义”倾向,单单挑出《呐喊》末篇《不周山》,认为“虽然也还有不能令人满足的地方”,但已经是“要进入纯文艺的宫廷”的“杰作”^①。鲁迅在《故事新编·序言》中用“油滑”做了回应:

第一篇《补天》——原先题作《不周山》——还是一九二二年的冬天写成的。那时的意见,是想从古代和现代都采取题材,来做短篇小说,《不周山》便是取了“女娲炼石补天”的神话,动手试作的第一篇。首先,是很认真的,虽然也只不过取了弗罗特说,来解释创造——人和文学的——的缘起。不记得怎么一来,中途停了笔,去看日报了,不幸正看见了谁——现在忘记了名字——的对于汪静之君的《蕙的风》的批评,他说要含泪哀求,请青年不要再写这样的文字。这可怜的阴

作者简介:汪晖,清华大学人文学院资深教授(北京100084)。

^① 成仿吾:《〈呐喊〉的评论》,《创造季刊》第2卷第2号(1924年2月28日)，“第二评论”第1—7页。

险使我感到滑稽,当再写小说时,就无论如何,止不住有一个古衣冠的小丈夫,在女娲的两腿之间出现了。这就是从认真陷入了油滑的开端。油滑是创作的大敌,我对于自己很不满。^①

他又反讽地说:

坦白的说罢,这就是使我不但不能心服,而且还轻视了这位勇士的原因。我是不薄“庸俗”,也自甘“庸俗”的;……况且“如鱼饮水,冷暖自知”,用庸俗的话来说,就是“自家有病自家知”罢:《不周山》的后半是很草率的,决不能称为佳作。倘使读者相信了这冒险家的话,一定自误,而我也成了误人,于是当《呐喊》印行第二版时,即将这一篇删除;向这位“魂灵”回敬了当头一棒——我的集子里,只剩下“庸俗”在跋扈了。^②

鲁迅的不服固然针对成仿吾贬低《呐喊》而来,但在11年又11个月之后,他将这段争议写入《故事新编·自序》,并将《呐喊》末篇的《不周山》改名《补天》作为首篇收入《故事新编》,在他自甘“庸俗”、自认“草率”的说法背后,是否还有其他考虑?

另一个贬低《故事新编》的评论者是竹内好。鲁迅死后仅九个月,日本全面侵华战争爆发,又六年,在1943年12月接到召集令之前,竹内好写下了他阅读鲁迅作品的笔记,并托付给武田泰淳于1944年年底作为“东洋思想丛书”之一种以《鲁迅》为题由日本评论社出版;1946年略加修饰后再版,成为战后日本鲁迅研究的奠基作品。或许受了鲁迅《故事新编·自序》的反讽语调和自嘲风格的影响,竹内好对于《故事新编》的讨论最为简略,语调也更为暧昧。在短短四五页的篇幅中,他用既确定又自嘲的方式谈论了这部作品对于自己所做的鲁迅阐释的含义:“《故事新编》全部都是失败的作品。”但“说到鲁迅到了晚年为什么敢于计划这场失败,我的想法却无法理出头绪来。”他同时给出了另一个说明:“说到失败,那么他的很多作品都是失败的,并不只是《故事新编》。难道只是一句《故事新编》作为作品是失败的就算完了吗?难道只是视同其他早期作品的失败而不再做进一步的探讨就可以了吗?如果是那样的话,那么他的重蹈覆辙不就没有意义了吗?”“其实从一开始我就没准备就这本小说集谈些什么。如果动真格的来探讨这本小说集,将是件不得了的事,我的笔记或许将不得不全部抹杀重来。……拙劣是属于我自己的,我将抱着这拙劣活下去,直到被抹杀的那一天。”^③竹内好的修辞法不但延续了《故事新编·自序》的自嘲语调,也在戏仿《写在〈坟〉后面》的回环往复和《阿Q正传》第一章《序》中介于正/反、真/假之间的“速朽”命题。倘若鲁迅在世,对于他的八分否定、二分疑惑会作何回应,我们不得而知,但竹内好对于这部作品的“漠然的恐惧”有他自身的理由:“当初的计划是从《呐喊》写到《野草》,以为这样写下来《故事新编》也就自然包括在其中了。但写完了一看才发现,《故事新编》不仅没包括进去,反倒像跟全体对立一样展示着一个新的世界。”^④

成仿吾辨识出《不周山》与《呐喊》其他各篇的区别,竹内好发觉《故事新编》与鲁迅的其他作品处于“全体对立”的状态,并展示着一个“新世界”,两者之间似乎存在某种默契或呼应,即他们都认为《不周山》及此后编成的《故事新编》不能放在《呐喊》以降的作品序列中加以考察。鲁迅拒绝成仿吾的批评,也未必认可竹内好的判断,但他从《呐喊》中抽出《不周山》并将之编入《故事新编》,不正是间接地承认此篇及《故事新编》有着不同于《呐喊》《彷徨》等作品的性质吗?那么,这是什么性质的作品,有着怎样的与《呐喊》《彷徨》《野草》等作品处于全体对立状态的新世界?由此也引发了一个相反方向的问题:《故事新编》真的与鲁迅其他作品处于全体对立状态吗?如果并非如此,那么竹内好有关鲁迅的全部论述的问题何在?

① 鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,北京:人民文学出版社,2005年,第353页。本文所引《鲁迅全集》各卷均为此版本。

② 鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,第353—354页。

③ 竹内好:《鲁迅》,孙歌编:《近代的超克》,李冬木、赵京华、孙歌译,北京:生活·读书·新知三联书店,2005年,第101—102、100—101页。

④ 竹内好:《鲁迅》,孙歌编:《近代的超克》,第101页。

在鲁迅自己编选的作品集中,《故事新编》是唯一一部长期存在作品性质争论的集子。所谓性质之争,关键在于是否承认《故事新编》为历史小说,抑或仅仅是“讽刺作品”^①或“以‘故事’形式写出来的杂文”^②。在《故事新编》的文体性质之争背后,隐藏更深的是关于历史的争论:“在一九五一年关于新编历史剧的讨论中,因为有人援引《故事新编》为历史剧创作中的反历史主义倾向辩护,就引起了人们对这部作品的性质的思考。”^③据说如果承认《故事新编》是历史小说,就必须承认小说中那些“直接抨击现实的细节”是“这部作品的客观上确实存在的缺点”^④,而为了维护鲁迅的典范,就必须强调作者本来不是要写古人,而是立足于现实的斗争,从而避免将那些“油滑”之处作为反历史主义和反现实主义倾向的例证^⑤。《故事新编》中的作品,除了《铸剑》,常常发生时间性的错置,过去、现在与未来无法构成历史时间的轴线,而按照通常的文类要求,历史小说即便是虚构也需要尊重这一时间线索。《理水》中说着英文的文化山上的学者固然可以视为戏剧中串场式的人物,但伯夷、叔齐、老子、孔丘、公输盘等历史上的真实人物,与索要“买路钱”的华山大王小穷奇,“上山去开了几句玩笑”的阿金姐(《采薇》),在鞍鞴上刺一个洞,“伸进指头去掏了一下,一声不响,赧着嘴走开了”的签子手(《出关》),以及在街上大叫“我们给他们看看宋国的民气!我们都去死!”的曹公子(《非攻》)^⑥,个个古今杂处,在两重时间之间自由往返,仿佛生活在我们的周边,以致当时的读者就感叹“历史故事里的人物,居然和我们共同生活着,想起来,的确是一件令人惊异的事情”^⑦。

从这样的阅读经验出发,唐弢对《故事新编》的性质做出了最为灵活的解释:

《故事新编》是一部取材于古代神话、传说和个别史实的小说。用历史小说这个概念的传统意义来解释它,恰如用五言的形式去衡量曹操的某些五言诗,用律诗的格律去衡量李白的某些律诗一样,人们将会发现有许多想象不到的困难。……与这些神话、传说和个别史实纠结在一起的,还有许多现代生活的典型细节,以及包含着以现代生活为对象的生动泼刺的社会批评在里面。麻烦是从这里开始的,但这些小说的值得注意的特点恰恰也就在这里。这是一个革命作家对于传统观念的伟大的嘲弄。……这是故事的新编,它所描述的基本上都是古人的事情、古代的生活;这也是新编的故事,任何属于传统形式的凝固的概念,都不可能约束它,绊住它。因为它代表着一个新的创造。^⑧

作者越过文类的严格界限去理解《故事新编》的性质,使用了“古人的事情,古代的生活”,“故事的新编,新编的故事”等一连串表述,却回避了历史这一概念。从梁启超的“新史学”,到“五四”之后的古史辨运动,由欧洲的 *historia* 翻译、转换而来的历史概念及其空洞、匀质的线性时间已经塑造了我们对世界的认知,一旦发生时间性错乱,就会陷入所谓历史虚无主义的陷阱。在历史概念下衍生出来的历史小说不同于此前的志怪小说或神话传说,它虽然允许虚构,却无法容忍时间错乱。时间的轴线是验证历史真实性的公约数,不然就会出现“关公战秦琼”之类的笑话。因此,唐弢回避使用历史这一概念不是偶然的。但是,“对于传统观念的伟大的嘲弄”没有说服所有人,追问仍在继续:《故事新编》怎么可能不是历史小说?如果是历史小说,我们可以找到什么方法对这部作品中的时间错乱给予合理性论证?

在这场争论中,不是“油滑”与艺术的关系,不是故事与小说的关系,也不是作品与现实批判的关

① 文艺月报编辑部编:《“故事新编”的思想意义和艺术风格》,上海:新文艺出版社,1957年,“前记”第Ⅱ页。

② 伊凡:《鲁迅先生的〈故事新编〉》,《文艺报》1953年第14期,第22页。

③ 参见王瑶:《〈故事新编〉散论》,《鲁迅作品论集》,北京:人民文学出版社,1984年,第177页。

④ 吴颖:《如何理解〈故事新编〉的思想意义》,文艺月报编辑部编:《“故事新编”的思想意义和艺术风格》,第9—10页。

⑤ 王瑶:《〈故事新编〉散论》,《鲁迅作品论集》,第180页。

⑥ 鲁迅:《故事新编》,《鲁迅全集》第二卷,第418、426、458—459、471页。

⑦ 唐弢:《关于〈故事新编〉》,《鲁迅的美学思想》,北京:人民文学出版社,1984年,第210页。

⑧ 唐弢:《故事的新编,新编的故事——谈〈故事新编〉》,《鲁迅的美学思想》,北京:人民文学出版社,1984年,第214—215页。

系,而是历史小说中的历史这一范畴是否成立或者说是否维持了自洽性,才是《故事新编》性质之争的核心。所谓历史的自洽性首先是指作品中的人物、故事是否与时间的轴线以及与之相关的空间关系相互一致。《故事新编》中的“油滑”所以成为必须处理的问题就在于此。鲁迅一百周年诞辰之际,王瑶发表《〈故事新编〉散论》,不但论定“鲁迅视《故事新编》为历史小说是无可置疑的”^①,而且还以独特的方式诠释了作品中的那些“油滑”之处,为维持《故事新编》作为历史小说的完整性和自洽性提供了佐证。然而,在作为佐证的鲁迅致王冶秋、增田涉信中虽曾提及“现在在做以神话为题材的短篇小说”^②,在稍早编选《自选集》时又曾称之为“神话,传说及史实的演义”^③,但鲁迅从未采用历史小说一语,甚至连历史一词都没有出现。因此,与其说鲁迅认定作品为历史小说“无可置疑”,不如说研究者对历史抱持着一种不能割舍的执念。

王瑶的结论未必成立,但论证方式颇为精彩,其最重要的贡献在于提供了鲁迅写作技巧的民间渊源。与此前论者用统计的方法证明《故事新编》中的现代细节“不过占全书篇幅的十分之一左右”^④等机械论证不同,他用古典戏曲,尤其是绍兴戏中对丑角的处理和布莱希特有关“间离效果”的戏剧理论描述小说中出现的那些现代人物和细节,认为“无论如何他们并未对女娲、大禹、夷齐和老子的性格构成损害。就历史真实性来说,由于这些细节的现代特点异常鲜明,如‘OK’‘莎士比亚’之类,反而泾渭分明,谁也不会把它和主要人物活动的历史环境混同起来”,因此,鲁迅“对主要人物的描写是完全遵循历史真实性的原则的”^⑤。鲁迅《准风月谈·二丑艺术》一文是这一观点的灵感来源之一。在这篇文章中,鲁迅讥讽帮忙与帮闲的知识分子为绍兴戏中的“二丑”,其特点是在在戏剧情节的时空与观众时空之间自由穿梭,一边在公子身边扮演多种角色,另一边“又回过脸来,向台下的看客指出他公子的缺点,摇着头装起鬼脸道:你看这家伙,这回可要倒楣哩!”^⑥在目连戏中,穿插其间的小故事均由丑角表演,各自构成相对独立的小故事,并不影响故事主线的一以贯之。在布莱希特的理论启发之下,元杂剧和其他传统戏剧形式中这类插科打诨、行走于两重时空的角色也被解释为“中国戏曲演员在演出中与所扮人物区分开的方法是‘自我间离’,它可以使观众清醒地保持他同舞台的距离,而不致陷入舞台幻觉”^⑦。在王瑶看来,《故事新编》中的“油滑”之处就类似于戏曲中的丑角表演,即便出现了时间性的错置或穿越,也并不影响历史时间的主线,从而作品作为历史小说的性质依旧可以成立。与唐弢将古人的事情、古人的生活、古代的故事与历史这一范畴区分开来正好相反,王瑶将神话、传说和史实的演义一并纳入了历史小说这一范畴,突出了作品的“历史性”。

鲁迅对于目连戏中的女吊、无常形象的喜爱,以及他少年时瞒着父母扮演鬼卒的经历,为鲁迅理解他所生存的世界提供了一种独特的视角,即以“鬼”的方式看待人事,或者将人事诠释为“鬼”的在场。鬼戏的时空不但与现代话剧的时空截然不同,甚至也与传统大戏有别。鲁迅比较绍兴大戏与目连戏的区别说:

一在演员,前者是专门的戏子,后者则是临时集合的 Amateur——农民和工人;一在剧本,前者有许多种,后者却好歹总只演一本《目连救母记》。^⑧

这是真的农民和手业工人的作品,由他们闲中扮演。借目连的巡行来贯串许多故事,……

① 王瑶:《〈故事新编〉散论》,《鲁迅作品论集》,第178页。

② 鲁迅:《致王冶秋》1935年12月4日,《鲁迅全集》第十三卷,第597页。“目前正以神话作题材写短篇小说”(1935年12月3日鲁迅致增田涉信,见《鲁迅致增田涉书信选》,北京:文物出版社,1975年,第168页)。

③ 鲁迅:《南腔北调集·〈自选集〉自序》,《鲁迅全集》第四卷,第469页。

④ 吴颖:《再论如何理解〈故事新编〉的思想意义》,文艺月报编辑部编:《“故事新编”的思想意义和艺术风格》,第107页。

⑤ 王瑶:《〈故事新编〉散论》,《鲁迅作品论集》,第181—182页。

⑥ 鲁迅:《准风月谈·二丑艺术》,《鲁迅全集》第五卷,第207页。

⑦ 王瑶:《〈故事新编〉散论》,《鲁迅作品论集》,第195页。

⑧ 鲁迅:《且介亭杂文末编·女吊》,《鲁迅全集》第六卷,第638页。

其中有一段《武松打虎》……比起希腊的伊索,俄国的梭罗古勃的寓言来,这是毫无逊色的。^①鲁迅文学世界(尤其是杂文)中独特的“插科打诨”,《故事新编》中的古今杂处,与目连戏及绍兴大戏之间,存在着一种神秘的联系。但王瑶试图将这些因素从“历史”中分解出来以维持历史的自洽性,恰恰忘记了对于鲁迅的思想,对于《故事新编》的世界而言,古今杂处的世界是一个完整的、不可分割的时空体。巴赫金在谈论欧洲中世纪民间文学中的骗子、小丑和傻瓜的功能时说:他们“在自己周围形成了特殊的世界、特殊的时空体。所有这些人物在我们已经剖析过的时空体和时间里,都没有多少重要的一席之地(只是部分地在传奇世俗时空体里有一点地位)。第一,这些人物带给文学的,是同广场戏台、同广场游艺假面的重要联系;他们是同民众广场上某一特殊而十分重要的地段联系在一起的。第二(这当然与第一条有联系),这些人物的存在,本身便具有转义而不是直义:他们的外表、他们的所为所说,表现的不是直截了当的意思,而是转义,有时是相反的意思,不可照字面理解;他们是表里不一的。第三(这又是从前面引申出来的),他们的存在是另外某种存在的反映,并且不是直接的反映。这是生活的演员,他们的存在同他们的角色是一致的,离开了这一角色他们也就不存在了”^②。因此,真正的问题不是要将历史从故事的时空体中分离出来,而是要直接进入这一时空体以把握其“转义”。

在《故事新编》各篇成型并最终编定的1922—1935年,中国历史研究领域最为重大的事件就是将神话、传说驱逐出历史的范畴,通过古史新辨,确立一种完全不同于以往的历史概念。在这个意义上,唐弢、王瑶两位的不同立论各有独特之处:前者拒绝了历史对于过去的垄断,后者将被现代历史学逐出古史范畴的内容以小说的名义一并纳入历史内部。鲁迅在《故事新编·自序》中将自己的小说区别于“博考文献,言必有据”的历史小说,又语带反讽地说这样的小说“纵使有人讥为‘教授小说’,其实是很难组织之作”^③,不正是将自己的作品区别于被新的历史概念所界定了的历史小说的明证吗?王瑶将这一表述说成是两种不同类型的历史小说之一是难以成立的。因此,即便戏曲中跨越时空的丑角或布莱希特的“间离效果”可以说明《故事新编》中各篇故事的时空自洽性,也无法绕过演义、神话与历史这一现代概念的区别,否则无从在志怪小说、谰纬故事与历史小说之间划出清晰的界限。时空错置并不只是类似于戏曲表演的形式要素,而且也是对新旧杂陈、东西交错的时代状况的独特观察。《故事新编》承认神话、传说与史实之间的性质差别,但同时又综合神话、故事和事件,打破古史研究领域在神话、传说与历史之间划出的鸿沟,并将不同性质的故事排列为一个时间序列,这一形式上的连续性不正是对“五四”以降被奉若神明的史学范式的反讽与颠覆吗?那些被视作“油滑”之处的人物、细节、语言和不可证实的想象及其与历史人物相处无间的方式,不正是对于上述历史概念及其方法论上的排除法的抗议吗?

鲁迅生前编选集子的基本原则有两条,即文类与写作时间。从文类的角度说,《呐喊》《彷徨》是短篇小说,《野草》是散文诗,《朝花夕拾》是回忆性小品或随笔,《坟》《热风》《华盖集》直至《且介亭杂文》都是杂文集,但就具体篇章的文类与文集的类属之间却未必截然分明。他的杂文集中包含了散文、散文诗、小品、诗歌甚至类似小说的作品如《且介亭杂文·阿金》,而小说集《呐喊》中的《一件小事》《头发的故事》《端午节》《兔和猫》《鸭的喜剧》以及《彷徨》中的《示众》和《弟兄》放在杂文集中也未尝不可。因此,鲁迅的编辑原则考虑了约定俗成的文体类型,但并非一成不变地遵循文类划分。

鲁迅对于《故事新编》的文类性质做过两个说明,一个是“想从古代和现代都采取题材,来做短篇

① 鲁迅:《且介亭杂文·门外文谈》,《鲁迅全集》第六卷,第102—103页。

② 巴赫金:《小说的时间形式和时空体形式》,《巴赫金全集》第3卷,白春仁、晓河译,石家庄:河北教育出版社,1998年,第354—355页。

③ 鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,第354页。

小说”^①，另一个是“神话，传说及史实的演义”^②。短篇小说的概念源自鲁迅所理解的西方文学，但考虑到题材等因素，《故事新编》与《中国小说史略》所谓“寓言异记”其实更为相似：

小说之名，昔者见于庄周之云“饰小说以干县令”（《庄子·外物》），然案其实际，乃谓琐屑之言，非道术所在，与后来所谓小说者固不同。桓谭言“小说家合残丛（原文为“丛残”——引注）小语，近取譬喻（原文为“譬论”——引注），以作短书，治身理家，有可观之辞。”（李善注《文选》三十一引《新论》）始若与后之小说近似，然《庄子》云尧问孔子，《淮南子》云共工争帝地维绝，当时亦多以为“短书不可用”，则此小说者，仍谓寓言异记，不本经传，背于儒术者矣。后世众说，弥复纷纭，今不具论，而征之史：缘自来论断艺文，本亦史官之职也。^③

鲁迅用反讽甚至反语的方式将小说定义为不本经传的“寓言异记”。在另一处，他又将寓言与志怪互文，说“志怪之作，庄子谓有齐谐，列子则称夷坚，然皆寓言，不足征信”^④。参照他对目连戏与伊索寓言和梭罗古勃的寓言的比较^⑤，寓言这一概念似乎比历史小说等概念更贴近于他对“神话、传说及史实的演义”的说明。

寓言异记突出了小说与历史之间的纠缠，所谓“缘自来论断艺文，本亦史官之职也”，但“演义”却可以突破这一历史的藩篱。鲁迅说：“《汉志》乃云出于稗官，然稗官者，职唯采集而非创作，‘街谈巷语’自生于民间，固非一谁某之所独造也，探其本根，则亦犹他民族然，在于神话与传说。”^⑥如同其他民族的神话和传说一样，寓言异记皆出于民间，经稗官收集和史官论断，但“演义”虽然借了寓言异记或神话传说的材料或形式，却是个别作者所作。宋元时代的“讲史”亦称“演史”，明嘉靖本《三国志通俗演义》卷首蒋大器《序》认为“夫史非独纪历代之事，盖欲昭往昔之盛衰，鉴君臣之善恶，载政事之得失，观人才之吉凶，知邦家事休戚，以至寒暑、灾祥、褒贬、予夺，无一不笔之者，有义存焉”，“然史之文，理微义奥”，“不通乎众人”，而演义“文不甚深，言不甚俗，事纪其实，亦庶几乎史。盖欲读诵者，人人得而知之，若所谓里巷歌谣之义也”^⑦。这篇序文将演义视为史述之通俗版本，为此后将演义与历史小说视同一物开辟了先河，但鲁迅所说“神话、传说及史实的演义”综合了小说与“演义”概念的古义，与被称为历史小说的“演义”有所不同。《后汉书·周党传》引用范升向光武帝参奏周党的措辞“党等文不能演义，武不能死君，钓采华名，庶几三公之位”^⑧，在文武对峙的关系中，说明文的推演说理及作为“图国之道”的功能。《文选》卷一〇潘安仁《西征赋》也有类似用法，将演义与壅塞对立，把治理与治水联系起来，称赞太子晋与周灵王的辩论：“灵壅川以止斗，晋演义以献说。”^⑨《故事新编》拼接故事、增加人物、演绎历史记载中不可能详载的情节，并将各种要素重组成一套持续变化、贯穿古今的事迹；作者写神如人，写人如神，写王如民，写民如王，用“异记”传达寓意，并在寓言与历史、小说家与史官之间构成反讽的张力。这或许就是他称其为“演义”的内涵。

《故事新编》与古史的反讽性纠缠是系统性的，与其将它归为历史小说一类，不如将其定义为拟古史，即古史是其戏仿的对象。这一点尤其体现在鲁迅对于时间的处理。从写作时间的角度说，“编

① 鲁迅：《故事新编·序言》，《鲁迅全集》第二卷，第353页。

② 鲁迅：《南腔北调集·〈自选集〉自序》，《鲁迅全集》第四卷，第469页。

③ 鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》第九卷，第6页。

④ 鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》第九卷，第19页。解志熙在其近作《反复论辩的“重言”及其他——儒道汇通视野下的〈庄子〉校读三题》中，对《庄子》在《寓言》篇里总结其书文体的三个特点“寓言”“重言”和“卮言”作了细致诠释（《国际儒学[中英文]》2022年第2期，第76页）。按照他的解释，庄子所谓“寓言”乃是假借他人之言以寄托其义的意思，与作为一种文类的“寓言”并不完全一致。从假借他人之言以寄托其义的角度说，庄子所谓“寓言”与鲁迅所谓“演义”有相通处。

⑤ 鲁迅：《且介亭杂文·门外文谈》，《鲁迅全集》第六卷，第102—103页。

⑥ 鲁迅：《中国小说史略》，《鲁迅全集》第九卷，第19页。

⑦ 蒋大器：《三国志通俗演义序》，朱一玄、刘毓忱编：《三国演义资料汇编》，天津：百花文艺出版社，1983年，第269—270页。

⑧ 《后汉书》卷八三《逸民列传》，北京：中华书局，1965年，第2762页。

⑨ 李善注：《〈小雅〉曰：‘演，广、远也’。”（萧统编，李善注：《文选》卷一，北京：中华书局影印本，1977年，第149页）

辑”在鲁迅作品中是一个重要环节:作品作为单篇发表的意义与编入文集后的含义不尽相同;一旦编入文集,就需要考虑单篇作品与文集之间的关系,并在互文关系中呈现其多面内容。从创作者的角度说,《故事新编》贯穿着两条时而重叠、时而交叉、时而反向运动的时间线索,即单篇作品形成的时间与编辑意图形成并完成编辑过程的时间。《故事新编》是鲁迅所有作品中成书时间最为漫长的一部,最终编辑成书时的意图贯穿全书,却未必是每一篇作品(尤其是早期作品)的写作初衷。鲁迅自述从《呐喊》第二版中刊落《不周山》的原因是回击成仿吾的评论^①,但《呐喊》第二版出版于1930年1月,已经是这本小说集的第13次印刷,距离1926年秋天鲁迅起意“仍旧拾取古代的传说之类,预备足成八则《故事新编》”^②已经三年有余。我们不妨推定,鲁迅将《不周山》抽出的动机主要不是回应成仿吾1924年的评论,而与“足成八则《故事新编》”的计划有更为直接的关系。经过重新编辑,《不周山》从《呐喊》末篇变成了《故事新编》的首篇,题目也变成了《补天》。

编与重编、形成时间与编成时间的错置不仅是古史形成的特征,而且也是现代历史叙事得以确立的路径,只是后者将过去的一切历史化,却没有将自身的形成过程历史化。因此,在《故事新编》中,这不是古史研究者所谓“作伪”的证据,而是“拟古史”得以诞生的逻辑,——从古史研究所遵循的进化时间看来,这一逻辑是时空错乱的,从而可以视为一种反逻辑。竹内好直觉地意识到作品成书过程中的“编辑意图”与各篇形成时的意图并非完全一致,他说:“当初写《补天》的意图,和中间写《奔月》《铸剑》的意图无从知晓,我想它们和最后集为一册的《故事新编》恐怕不是一码事。如果说长期蛰潜在鲁迅心目中的《故事新编》,其原型发生了改变的话,那么是怎样变的呢?……《故事新编》合在一起,怎么看都有勉强拼凑的感觉。即使从最后写下的三篇都是极不精彩的草率马虎之作来看,这一点也毋庸置疑。”^③那么,如何去理解“《故事新编》合在一起”的创作和编辑意图,以及这一意图与各篇形成时的意图之间的错综关系呢?

在《故事新编》八篇全部完成之际,1935年年末,鲁迅在《且介亭杂文·序言》中说:“分类有益于揣摩文章,编年有利于明白时势,倘要知人论世,是非看编年的文集不可的。”^④但与他其他文集的编成方式不同,《故事新编》是鲁迅所有文集中唯一不按写作时间先后,而以故事发生的时间顺序编辑成书的作品^⑤。除了优先考虑作品故事的天然顺序之外,还有什么值得推敲的地方吗?我的判断是,《故事新编》贯彻了一个拟古史的编辑原则,其时间序列分别为神话传说时代、古史时代和诸子时代,即从创世时期、唐虞时代、夏商周三代至春秋战国,较为完整地构成了现代编史学中的上古时期。在这本集子中,与拟古史的时间线索相互配合,每一篇作品的标题都采用动宾结构,表达一种行动的发生及其后果,如补天、奔月、理水、采薇、铸剑、出关、非攻等;所有行动都包含着一种寓意,最终凝聚为人的类型,如创世者、被创造者、人王、隐士、侠、士、官、民;在每一类型中,读者还可发现对立与游离的人物,构成每一个时代相对完整的历史谱系。对于一部有意识地与古史叙述对话的作品,放弃名词(如《不周山》《眉间尺》)而改用动词作为标题,其意何在?是否在暗示历史真实的根据在于事件或行动(即时间性存在,或存在论的真实),而不在于命名及其所指的存在于特定场域的单个个体本身(实证主义的或新实在论的真实)?是否用省略法提示行动主体的某种不确定性,——即便以个体人物来表现,却未必就是单个人物的行为,而是依托于特定个体或群体而展开的实践过程?动宾结构的标题是否在提示读者:存在着不同的关于真实的提问方式,即记载史实的另类可能,如是否存在与

① 参见鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,第354页。

② 鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,第354页。

③ 竹内好:《鲁迅》,孙歌编:《近代的超克》,第103页。

④ 鲁迅:《且介亭杂文·序言》,《鲁迅全集》第六卷,第3页。

⑤ 木山英雄在《〈故事新编〉译后解说》中首先提出“集内各篇不以执笔的先后为序而以题材的时代为序也是一个破例。……这从作者本人所说的‘神话,传说及史实的演义’之特殊内容而言,虽然可说也是最自然、最随便的,但似乎不可否认此种方法反映着作者的其他某种匠心。至少可以说,因作品的编排基准侧重于作品一方,故是一种更为积极的编排方法。”见木山英雄:《文学复古与文学革命——木山英雄中国现代文学思想论集》,赵京华译,北京:北京大学出版社,2004年,第368页。

洪水斗争的人物和事件,而不必是名为禹这个英雄是否存在?是否有过拯救人民于酷热和大旱的尝试,而不必是羿射九日是否真实?是否有过铸剑以复仇的事件,而不是有没有名为眉间尺或黑衣人的人?行动的反复出现与绵延意味着行动的主体不必是一个人或几个人,而可能是无数人甚至数代人。章太炎在回应日本学者对于中国古史的怀疑时也涉及类似问题,他说:“日本人复疑大禹治水之功,以为世间无此神圣之人。不知治河之功,明、清两代尚有之,本非一人之力所能办,大臣之下,固有官吏兵丁在,譬如汉高祖破灭项羽,又岂一身之力哉?”^①

在《故事新编》中,对人物的褒贬和反讽完全取决于其名目与行动之关系,而将真实性的重心落在了行动上。为简明扼要起见,这里以时代、篇名、故事编年时间、创作时间及人物类型为序列表如下,有关人物及其谱系另做讨论。

上古分期	作品	编年时间	创作时间	类型
神话时代	补天	起源/史前	1922年11月	创世者
传说时代	奔月	帝嚳、尧、太康	1926年10月	英雄
三代·夏	理水	唐虞至夏初	1935年11月	帝王
三代·商	采薇	纣王时期	1935年12月	隐
三代·周	铸剑	春秋·吴楚	1926年10月	侠
诸子时代	出关	春秋·楚、鲁	1935年12月	士
	非攻	战国·鲁、宋	1934年8月	士
	起死	战国·宋	1935年12月	士

鲁迅按照一种假设的时间脉络,将神话、传说和史实的演义编成自成系统的拟古史世系。如果参照这一时期以驱逐神话、传说和演义为根本要务的古史辨运动,我们不妨将《故事新编》戏仿地称之为“古史新辨”或鲁迅的“拟古史”运动;与之相对照,由梁启超的新史学肇其端、胡适的哲学史畅其流、顾颉刚及众多学者终其成的古史辨运动,标举科学实证的大旗,将古史中的许多记载纳入神话、传说、故事范畴以驱逐出古史,以致在现代历史学者的显微镜下,上古史的绝大部分内容不过是“故事后编”而已。他们确信自己的框架的客观真理性,将史前史、无法通过其方法验证的历史全部作为非历史的(神话的、传说的、迷信的等等)内容纳入历史范畴。古史的神话化由此成为一种在科学世界观及其方法论支配下的彻底祛魅的世俗化进程。两相对照,鲁迅将神话、传说和史实的演义一并纳入古史谱系与其说是对历史及其谱系的虔敬,不如说是将过去从历史霸权中解放出来的行动。对于鲁迅而言,女娲、大禹不是从后世的命名中编造出来并赋予古史的人物,而是从人的诞生和治水的实践中产生出来的形象,神话与历史从一开始就难以截然区分,从而神话或传说的形式本身凝聚着真实的过去:历史内在地包含神话因素,神话本身就是过去的表达形式。

关于神话、传说形成时间的判断,古史学者遵循的实证原则以古书记载为根据,“层累地造成的古史”正是这一文献考订或语文学原则的体现。然而,神话起初于口头流传,而后转为文字形态,但与个人创作有所不同,其形成不拘时代先后,即便能够判定何时著录载籍,也无法据此判定神话形成的时间。茅盾因此说:“我们搜罗的范围是限于周秦的古书呢?还是竟扩充到汉魏晋以至六朝?照理讲,材料当然愈古愈可靠,故搜罗中国神话不特要以周秦之书为准,并且要排斥后人伪造的周秦或三代的书。但是神话原不过是流行于古代民间的故事,当原始信仰尚未坠失的地方,这种古老的故

^① 章太炎:《历史之重要》,1933年3月15日在江苏省立无锡师范学校演讲,章念驰编订:《章太炎演讲集》,上海:上海人民出版社,2011年,第352—353页。

事照旧是人民口头的活文学,所以同在一民族内,有些地方文化进步得快,原始信仰早已衰歇,口头的神话亦渐就渐灭,而有些地方文化进步较迟,原始信仰未全绝迹,则神话依然是人民口中最流行的故事。这些直至晚近尚流传于人民口头的的神话,被同时代的文人采了去著录于书,在年代上看,固然是晚出,但其为真正的神话,却是不可诬的。”^①茅盾的中国神话研究深受苏格兰进化论人类学家安德烈·兰(Andrew Lang, 1844-1912)的影响,但在这一问题上,他却主要凭借自己洞见,突破了神话研究的历史主义教条。

古史叙述中不存在神话、传说、英雄等类型分别及其分期范畴,新的史学原则对于这些范畴的区分将人的想象和信仰世界从人的社会性中分离出去,并在人的生活中离析出了真实与虚构的两个世界。鲁迅将自己的方法比喻为“拾取古代的传说之类”,“随意点染,铺成一篇”,“叙事有时也有一点旧书上的根据,有时却不过信口开河”^②,除了讥讽“博考文献,言必有据”的“教授小说”,也指向将著录与载籍的时间作为判别神话诞生时间的古史辨运动及其未经自我反省的历史观,应该不是过度联想。《故事新编》戏仿古史对神话传说与古史混而不分,并非重复古代史观,而是拒绝将宇宙观、伦理信仰以及现代心理学所发觉的意识与潜意识世界推入神话、传说和作伪的范畴。不然,拟古史的意义何在呢?

重编与戏仿的另一重意义就是将自己经历的当代生活切入古史/故事的叙述,从而造成多重时间的纠缠。在创作与重编《故事新编》的时期,在每一篇小说中,我们都能或多或少地找到鲁迅传记的影子和时代震荡的回声:新文化运动的落潮与分化,“女师大事件”,“三·一八”惨案,兄弟失和与恋爱所引起的心灵震荡,出走厦门时的孤寂及校园政治,大革命及其在血泊中的失败,中山大学内的党派政治,出走上海与“革命文学”论辩,“左联”的成立,与共产党人及其他政治势力的关联和斗争,民族危机的加剧等等。以拟古史的形式编排故事,并不只是以小说形式展开史学论辩,而是通过古今杂陈的时间,在现代中国的舞台上探究历史/时代的奥秘和真相。

二、“故事辨”与神话、传说、演义的放逐

鲁迅长顾颉刚(1893-1980)12岁,前者是《新青年》干将,后者是《新潮》主力,二人均为《语丝》同人,同属新文化阵营。新文化运动兴起前夕,正值袁世凯酝酿称帝复辟、孔教运动甚嚣尘上之时,章太炎在化石桥共和党本部开学会讲学,鲁迅依旧在寂寞中抄写古碑,两人在政治上对于共和的忠诚依旧,但在思想上已经孕育着新的分流。此时的顾颉刚刚入北京大学不久,他随同学毛子水前往国学会听太炎先生演讲,“觉得他的话既是渊博,又有系统,又有宗旨和批评,我从来没有碰见过这样的教师,我佩服极了”^③。章太炎对孔教会极力排抵,顾颉刚深受震撼,“古文家主张六经皆史,把孔子当作哲学家和史学家看待,我深信这是极合理的。我愿意随从太炎先生之风,用了看史书的眼光去认识六经,用了看哲人和学者的眼光去认识孔子”^④。尽管此后顾颉刚对章太炎的敬爱之心大为降低,转而认为康有为的《新学伪经考》《孔子改制考》“论上古事茫昧无稽,说孔子时夏殷的文献已苦于不足,何况三皇五帝的史事,此说即极恹心履理”^⑤,但这也并不影响鲁、顾在文化运动中同属一个阵营并在古史问题上深受章太炎影响的判断。

在攻击孔教、怀疑经书等方面,鲁、顾本有很多共鸣。当鲁迅以小说和杂文的形式揭露孔教和两千年的“陈年流水簿子”之时,顾颉刚沿着清代学者姚际恒、崔述的疑经、考信,又上溯至唐代刘知幾、宋代郑樵、清代章学诚的史学著作,逐渐走向疑古。在关注民间文化并注意收集民俗文化资源方面,

① 茅盾:《中国神话研究》,《茅盾全集》(二八),合肥:黄山书社,2012年,第126页。

② 鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,第354页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,上海:上海古籍出版社,1982年,第23页。

④ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第24页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第26页。

他们也有同好:前者早在1913年就在《教育部编纂处月刊》第一卷第一册发表《拟播布美术意见书》,其最后一条意见是,“当立国民文术研究会,以理各地歌谣,俚谚,传说,童话等;详其意蕴,辨其特性,又发挥而光大之,并以辅翼教育”^①;他在五四时期对北大歌谣研究会和《歌谣周刊》保持兴趣并发表意见,1925年,他还曾应常惠之邀,为《歌谣》周刊增刊画星月图封面;1926年蛰居厦门时期,顾颉刚与林幽、孙伏园、容肇祖等共同组织风俗调查会,鲁迅周边的沈兼士、林语堂、张星烺等均曾与闻其事,鲁迅是否参与其中尚待考证^②,但他对民俗学的关注和对民俗的运用终其一生。顾颉刚从积极参与北大歌谣运动开始,持续关注民俗研究,成为中国民俗学的奠基人之一。他们在历史观和政治观上的分歧隐伏于他们尚在所谓同一阵营之际,并在新文化运动退潮之后逐渐显现和发展,撇开的确存在的文人及其集团之间的意气之争外,其根源是什么呢?

克洛德·列维-施特劳斯(Claude Lévi-Strauss, 1908-2009)从人类学的角度说:“在我们自己的社会中,历史已经取代了神话,并发挥着同样的功能。对于没有文字、没有史料的社会而言,神话的目的在于使未来尽可能地保持与过去和现在相同的样态(当然,百分之百的相同是不可能的),然而对于我们而言,未来与现在必定是不同的,而且变化的幅度日益扩大(当然,某些方面的不同要视我们的政治偏好而定)。”^③在鲁迅这里,不但对于没有文字的先民,而且对于当代人,神话和历史的魅力都不仅在其是过去的反映,而且更在可以从中发现现在的奥秘、窥见未来的面影。在他的世界里,历史从未摆脱神话的性质,而总是以重演的形式渗入当代人的生活;民俗并非过去之残留或民俗学的研究对象,而是国人魂魄之所系。《鲁迅日记》1914年10月1日和1915年1月8、9日连续记载了他邮购东京乡土研究社编《乡土研究》并转寄周作人一事^④,而这份创刊于1913年3月的刊物正是日本民俗学草创期的阵地,其核心人物是柳田国男(1875-1962)、高木敏雄(1876-1922)^⑤。周作人所受柳田国男影响,以及经由柳田国男而涉及弗雷泽《金枝》有许多文字可以证明,他认为“中国人民的感情与思想集中于鬼,日本则集中于神,故欲了解中国须得研究礼俗,了解日本须得研究宗教”,其思路正是循柳田国男之“国民生活之史的研究”而来^⑥。鲁迅很少直接谈论柳田国男,但如同“柳田一面感受着西欧民俗学的刺激及问题意识,一面又使之内化为自己的感受,并抱着日本人独自的构想采取了从民族内部观照其民俗对象的态度”^⑦,鲁迅“是在中国大地上,以自己独特的方式做了与柳田国男事业之精神相近的工作,并传诸后人,继往开来的,虽然我们说他没有接受柳田的直接影响”^⑧。

1927年,鲁迅在中山大学任上介绍江绍原(1898-1983)担任英吉利语言文学系主任,后者为哲学和英文系开设的正是民俗学课程“迷信研究”,内容涉及“产乳,儿童时代,成人,性交与婚姻,种植,渔猎,疾病,战斗,死亡,丧葬祭祀等项”^⑨。江绍原在《血与天癸:关于它们的迷信言行》中说:“要研究什么‘先王’‘先民’的生活思想习惯,最好多多参考愚夫愚妇、生番熟番们的言行。”^⑩鲁迅曾专门将他

① 鲁迅:《拟播布美术意见书》,《鲁迅全集》第八卷,第54页。

② 赵卫邦在《中国近代民俗学研究概况》中曾将鲁迅列为风俗调查会创始人之一(赵卫邦:《中国近代民俗学研究概况》,王雅宏、岳永逸译,《贵州民族大学学报[哲学社会科学版]》2017年第2期,第52页)。译注:本文英文原题为“Modern Chinese Folklore Investigation”,分为“国立北京大学(The Peking National University)”和“国立中山大学(The National Sun Yat-Sen University)”两个部分,分别刊载于 *Folklore Studies* vol. 1 (1942), 55-76; *Folklore Studies* vol. 2 (1943), 79-88。

③ 克洛德·列维-施特劳斯:《神话与意义》,杨德睿译,开封:河南大学出版社,2016年,第65页。

④ 参见《鲁迅全集》第十五卷,第135、156页。

⑤ 今村与志雄:《鲁迅、周作人与柳田国男》,赵京华译,《中国现代文学研究丛刊》2012年第1期,第248页。

⑥ 周作人:《我的杂学·十四》,《苦口甘口》,石家庄:河北教育出版社,2002年,第82页。

⑦ 中村哲:《柳田国男的思想》,东京:法政大学出版局,1974年,第5页,引自赵京华:《周作人与柳田国男》,《鲁迅研究月刊》2002年第9期,第34页。

⑧ 今村与志雄:《鲁迅、周作人与柳田国男》,赵京华译,《中国现代文学研究丛刊》2012年第1期,第254页。

⑨ 江绍原:《礼俗迷信之研究概说》,上海:上海文艺出版社,1998年,第302页。

⑩ 江绍原:《血与天癸:关于它们的迷信言行》,原载《贡献》第2卷第7期(1928年5月),见王文宝、江小蕙编:《江绍原民俗学论集》,第161页。

阅读明顾元庆《夷白斋诗话》(收清代何文焕辑刊《历代诗话》中)时发现的有关“撒园菱”的材料寄给江绍原,并参照唐代葛鸦儿所作《怀良人》(《全唐诗》卷八一)诗句“蓬鬓荆钗世所稀,布裙犹是嫁时衣。胡麻好种无人种,合是归时底不归?”做出提示,为后者有关古先民有借两性关系促进植物生长的假说提供佐证^①;他还亲自图绘《二百册孝图》之“拖鞍”(坐于鞍上的为寻父之女的父之鬼魂)之法供江绍原参考^②,并对其《发须爪——关于它们的迷信》^③一书感兴趣。他对江绍原的研究有更多关注不但与他“伪士当去,迷信可存”的主张相互支持^④,也显示出他对民俗学研究内部的不同取向极为敏感^⑤。

顾颉刚恰相反,他的使命在于将神话、民间故事和民俗传统等等一道纳入虚构或即将逝去的传统的范畴,将历史还给不复存在的绝对过去。1918年2月1日,《北京大学日刊》第61号刊登了北京大学研究所国学门导师刘半农、沈尹默、钱玄同、沈兼士、周作人等发起向全国征集近世歌谣的简章。正在家乡养病的顾颉刚受此影响,开始着手收集歌谣、方言、谚语、谜语、唱本、风俗、宗教等各种材料。1920年10月,北京《晨报》设立“歌谣”专栏,顾颉刚应编辑郭绍虞之邀,将收集的吴歌交其连载,开报纸刊登歌谣之先河^⑥。1920年12月19日,“北京大学歌谣研究会”成立,1922年创办《歌谣周刊》,并筹划出版“歌谣丛书”,顾颉刚收集的《吴歌集》与常惠收集的《北京歌谣》和《山歌一千首》、刘经庵收集的《河北歌谣》、白启明收集的《南阳歌谣》、台静农收集的《淮南民歌》、孙少仙收集的《昆明歌谣》就是这一丛书的最初成果;顾颉刚主持的《孟姜女故事的歌曲甲集》《孟姜女故事研究集》则作为“故事丛书”出版。常惠在解释民俗学研究的宗旨时说:“我们研究‘民俗学’就是采集民间的材料,完全用科学的方法整理他,至于整理之后呢,不过供给学者采用罢了。”^⑦顾颉刚的态度大致相似,但更多的是与历史辨伪相联系。他自述在这一时期的研究兴趣集中于考古学、辨证伪古史和民俗学方面,“单想用了民俗学的材料去印证古史”^⑧,至多让“民俗可以成为一种学问”^⑨。在郑樵、姚际恒著作的刺激下,顾颉刚对孟姜女故事的研究逐渐形成了相对独立的脉络,为他此后展开民俗学研究奠定了基础。因此在方法论上,他在考古学、辨证伪古史和民俗学等三个方面的工作均以区分故事与古史、历史与神话为基本取向。根据宋玉的研究^⑩,1934年,顾颉刚随平绥铁路旅行团沿铁路沿线进行考察,并于同年12月写成《王同春开发河套记》,发表于《大公报·史地周刊》第15期^⑪,此后又修

① 鲁迅:《270727致江绍原》,《鲁迅全集》第十二卷,第53页。

② 鲁迅:《271209致江绍原》,《鲁迅全集》第十二卷,第95页。

③ 江绍原研究迷信的著作《发须爪——关于它们的迷信》1928年3月由上海开明书店出版,鲁迅收到赠书后于1928年4月13日回信。见鲁迅:《280413致江绍原》,《鲁迅全集》第十二卷,第115页。

④ 1927年11月20日,鲁迅在收到江绍原信及他为美国威灵比(H. R. Willinghamby)的《二十五年来之早期基督教研究》所写注之后回信,提及江著《血与天癸》文,但同时说宗教研究在当时中国难以引人注意,建议他做点文学方面的工作。鲁迅:《271120致江绍原》,《鲁迅全集》第十二卷,第90—91页。

⑤ 鲁迅与江绍原通信中多次提及并讽刺顾颉刚,如在《270802致江绍原》中曾提及顾颉刚在鲁迅离粤之际致信鲁迅,“以侯开审”及其他故事,并议论说:“不过是小玩意,旧例不少,观明末野史,则现状之可藉以了然者颇多。”见鲁迅:《271120致江绍原》,《鲁迅全集》第十二卷,第59页。

⑥ 陈以爱:《中国现代学术机构的兴起——以北大研究所国学门为中心的探讨》,南昌:江西教育出版社,2022年,第99页。

⑦ 常惠:《讨论》(对卫蔚文的回应),《歌谣》周刊第4号(1923年1月7日),第四版。

⑧ 顾颉刚:《顾颉刚民俗学论集·自序》,钱晓柏编,上海:上海文艺出版社,1998年,第3页。说明:该书自序是综合《古史辨》第一册自序中有关民俗学章节、《我在民间文艺的园地里》(《民间文学》1962年第3期)和《我和歌谣》(《民间文学》1962年第6期)等三篇文章组成。

⑨ 顾颉刚:《民俗学会小丛书弁言》,杨成志、钟敬文译,民俗学会编审:《印欧民间故事型式表》,国立中山大学语言历史学研究所发行,1928年,第1页。

⑩ 关于顾颉刚的王同春研究,宋玉在其博士论文《重识内地:1930年代中前期知识界的内地考察与文化实践》(清华大学博士论文,2019年,第56—96页)作了系统而深入的研究,为我们重新认识顾颉刚在1930年代中期前后发生的思想变化提供了重要依据。本文对鲁迅与顾颉刚之间的关系的探讨主要涉及《古史辨》时代的史观问题,并不是对他的全部学术贡献的评价。

⑪ 顾颉刚:《王同春开发河套记》,《大公报·史地周刊》第15期,1934年12月28日。

改扩充,重新发表于《禹贡》第2卷第12期^①。1935年10月,在得到巫宝山、严仁赓走访王同春第五子王喆时所得后者的家传文字和河北教育厅职员曲直生寄来的一篇王同春“逐年大事记”(作者不知何人)之后,顾颉刚又将校勘和对读的成果写成《介绍三篇关于王同春的文字》,刊于《禹贡》第4卷第7期^②。这类作品目光向下,通过探索民间英雄的足迹,为深陷民族危机的中国探索精神力量,其性质已经与他在20世纪20年代力图将传说、故事从历史中分离出去有所不同^③。

鲁迅与顾颉刚的矛盾是在厦门—广州时期激化的。1926年9月4日,鲁迅抵达厦门,住在他所称的“厦门的石屋”集美楼,“对着大海,翻着古书,四近无生人气,心里空空洞洞”,在写下十篇回忆文字的同时,决定重拾《不周山》之遗绪,在过去中寻找活力,古书翻新,“没有将古人写得更死”^④。在他抵达之前约两周,即8月4日,顾颉刚已经先期抵达。鲁、顾二人与语言文献学家沈兼士、从化学家转为国史专家的张星烺“同室办公,同桌进食,唯卧室不在一处耳”^⑤。沈兼士与鲁迅同为日本时期的章太炎门生,曾在1925年女师大事件中共同列名《对于北京女子师范大学风潮宣言》。他是和鲁迅一同赴厦大任职的。顾颉刚与鲁迅因《语丝》而有一定渊源,但无密切交往。1924年年底鲁迅曾应顾颉刚邀请为《国学季刊》设计封面,1926年6月15日和8月5日,鲁迅先后收到顾颉刚寄赠的《古史辨》第一册和《孔教大纲》^⑥,但我们能够找到的二人直接交接的证据也仅限于此。在《古史辨》成书过程之中,顾颉刚成为胡适的门徒之一。1925年女师大风潮爆发,鲁、顾二人的立场截然不同,人际关系和趣味上更接近胡适、陈源的顾颉刚对周氏兄弟尤其是鲁迅成见颇深。在鲁迅与陈源笔战之际,顾颉刚私下对陈源说“《中国小说史略》剿袭盐谷温《支那文学讲话》”^⑦,形同在战争中向一方暗送炮弹,鲁、顾之间的嫌隙在两人赴厦门之前已经形成^⑧。

1923年,顾颉刚发表《与钱玄同先生论古史书》一文,正式提出“层累地造成的中国古史”^⑨,引发持续讨论。1926年6月,《古史辨》第一册出版,胡适誉之为中国史学界的“新纪元”、崔述之后中国古史学的“第二次革命”^⑩,声誉一时鹊起。在厦门大学校内,顾、鲁二人因人事纠葛(所谓苏州派和绍兴帮的矛盾)而陷入对立,现代评论派与语丝派、英美派与日俄派、围绕女师大事件的不同态度,以及顾颉刚参与救国团活动并给《救国》撰稿等宿怨也由此被重新激发^⑪。此时正值国民革命的高潮,两人反目成仇,私人关系和政治立场的差异迅速公开化。1927年4月,时任广州中山大学教育主任兼中文系主任的鲁迅与时任中山大学文学院院长的傅斯年为聘用顾颉刚而公开对抗,鲁迅以“那个反对民党使兼士愤愤的顾颉刚也到这里作教授了”^⑫为由表示了有我无他的决心,并在为营救学生事与校长朱家骅发生冲突后辞职。1927年4月至9月赴沪这段时期,在许广平协助下,鲁迅整理完成《野草》《朝花夕拾》《而已集》和《唐宋传奇集》。从传记的角度说,鲁迅在寂寞中翻阅古书,与三位古史、古文献专家同室相处,又与顾颉刚心存芥蒂并暗中斗法,他在厦大时期决心续写古史故事,并在《故

① 顾颉刚:《王同春开发河套记》,《禹贡》第2卷第12期(1935年2月16日),第2—10页。

② 顾颉刚:《介绍三篇关于王同春的文字》,《禹贡》第4卷第7期(1935年12月1日),第1页。

③ 顾颉刚:《王同春开发河套记》,《禹贡》第2卷第12期,第2—10页。

④ 鲁迅:《故事新编·序言》,《鲁迅全集》第二卷,第354页。

⑤ 《顾颉刚日记》第一卷(1913—1926),台北:联经出版事业股份有限公司,2007年,第832页。

⑥ 鲁迅:《鲁迅全集》第十五卷日记(1912—1926),北京:人民文学出版社,2005年,第624、632页。

⑦ 《顾颉刚日记》第二卷(1927—1932),第15页。盐谷温原标题应为《支那文学概论讲话》。

⑧ 关于厦门、广州时期的鲁、顾关系,邱焕星作了仔细的梳理,参见氏著《鲁迅与顾颉刚关系重探》,《文学评论》2012年第3期,第92—103页。

⑨ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第一册中编,第59—60页。

⑩ 胡适:《介绍几部新出的史学书(续)》,《现代评论》第4卷第92期(1926年9月11日),第16—17页。

⑪ 鲁迅多次将顾颉刚视为“研究系下的小卒”之一分子(鲁迅:《致许广平》[七十七],1926年11月3日,王得后、钱理群、周振甫编注:《鲁迅作品全编[两地书]》,杭州:浙江文艺出版社,1998年,第523页)。《两地书》中的表述有改动,为“你看‘现代派’下的小卒就这样阴鸷,真是可怕可厌”(《两地书·六八》,《鲁迅全集》第十一卷,第191页)。

⑫ 鲁迅致孙伏园信(1927年4月26日),见《顾颉刚日记》第一卷(1913—1926),第834页。

事新编》中留下众多讥刺顾颉刚及其后台、同党和门户的痕迹,绝非偶然。我们不妨推断:在他从中山大学辞职至9月赴沪之间,专门花精力整理《唐宋传奇集》也包含为续写神话、传说与史实之演义而做准备的动机;如果不是抵沪之后不久即遭遇“革命文学论战”,他的足成八篇《故事新编》的计划可能会提前展开。

但《故事新编》的创作动机和作品的寓意不宜化约为传记式的索引,鲁迅的拟古史世系及其编撰方法的形成有着深刻和广泛得多的背景。在鲁迅的小说与顾颉刚的史学研究之间形成对比,不是为了用小说否定史学或民俗研究,或者相反,用后者的实证去证明前者的虚构,而是透过不同文类的差异,揭示两种或多种历史观之间的冲突、纠缠、殊途,以及来龙去脉。这一冲突和纠缠早已越过文类差异,在不同历史力量之间的角逐中消长起伏。追溯前缘,在所谓语丝派与现代评论派的矛盾中,很可能已经存在着一些更为深刻的,甚至连参与者都未必能够清晰表达的内容,当然,此后的变迁也必定汇入对当时未明的分歧的诠释。1926年至《故事新编》成书的1935年,也正是《古史辨》第一册出版并发展、壮大,终于取代章太炎、王国维一代而成为中国历史研究主流的时期。这不只是历史学领域谁领风骚的文人之争,而是何种历史观取得支配地位的时代课题。这是一个历史观发生激烈斗争的时代。

1930年,当鲁迅从《呐喊》中刊落《不周山》之时,以中国社会史和中国社会性质的论战为枢纽,唯物史观与中国历史的关系同时登上舞台,多重历史观之间的战争更趋激烈,如何理解阶级问题,如何解释历史的动力和创造者,如何将生产力、生产关系、社会形态等范畴用于中国历史的解释等等,逐渐取代疑古思潮而成为时代性课题。这些同样在《故事新编》中留下了痕迹。如果将鲁迅的《学界的三魂》(1926年1月)与刘半农为顾颉刚所编《吴歌甲集》撰写的序文做个比较,后者将语言、风土和艺术概括为“民族魂”^①,而鲁迅却将“国魂”一分为三,指出“中国旧说,本以为人有三魂六魄,或云七魄;国魂也该这样。而这三魂之中,似乎一是‘官魂’,一是‘匪魂’,还有一个是什么呢?也许是‘民魂’罢”。这是一种与阶级论有所重叠的论述。但鲁迅着眼的不是阶级身份和阶级意识,而是一种附着于“官”“匪”“民”的社会身份、在意识与无意识之间、包含着各种本能的魂。我们也许可以称之为一种社会/阶级魂魄论。鲁迅说:“中国的国魂里大概总有这两种魂:官魂和匪魂”^②,二者之间可以相互替换、相互渗透、相互纠缠。在这相互纠缠、渗透和替换中,“民魂”概念就不再是对于国民性的一般概括,而是与官魂与匪魂相对立的政治能量:

唯有民魂是值得宝贵的,唯有他发扬起来,中国才有真进步。但是,当此连学界也倒走旧路的时候,怎能轻易地发挥得出来呢?在乌烟瘴气之中,有官之所谓“匪”和民之所谓匪;有官之所谓“民”和民之所谓民;有官以为“匪”而其实是真的国民,有官以为“民”而其实是衙役和马弁。所以貌似“民魂”的,有时仍不免为“官魂”,这是鉴别魂灵者所应该十分注意的。^③

这一超越名相的魂魄论对于鲁迅此后的政治论述和文学论述均产生了重要影响。1927年4月8日,鲁迅在黄埔军官学校发表演讲,指出“为革命起见,要有‘革命人’,‘革命文学’倒无须急急,革命人做出东西来,才是革命文学”^④。所谓革命人不是名目与招牌,而是在革命行动过程中凝聚而成的人格。经过1928年“革命文学”论战,鲁迅深入研究马克思及其学说,也接受了唯物史观和阶级理论^⑤,但他从实际状况出发,着眼于现实中的位置与行动,对左翼青年机械地搬用阶级论颇为不满^⑥。例如他对

① 刘半农:《〈吴歌甲集〉序》,顾颉刚辑:《吴歌甲集》,北京大学研究所国学门歌谣研究会,1926年,“序五”第1页。

② 鲁迅:《华盖集续编·学界的三魂》,《鲁迅全集》第三卷,第220、221页。

③ 鲁迅:《华盖集续编·学界的三魂》,《鲁迅全集》第三卷,第222页。

④ 鲁迅:《而已集·革命时代的文学》,《鲁迅全集》第三卷,第437页。

⑤ 鲁迅:《二心集·“硬译”与“文学的阶级性”》,《鲁迅全集》第4卷,第199—217页。

⑥ 参见《三闲集》和《二心集》中的若干文章,如《“醉眼”中的朦胧》《文艺与革命》(《鲁迅全集》第四卷《三闲集》,第61—66、83—85页),《“丧家的”“资本家的乏走狗”》(《鲁迅全集》第四卷《二心集》,第251—253页)等。

无产阶级受苦,而“无产阶级文学”流行的现象给予讥评,也正是从他一贯的名实观出发做出的分析^①。

就《故事新编》所处理的上古时代而言,即便正统的唯物史观也承认原始时代尚无阶级分化,但鲁迅的用意显然并不在此,而在借古讽今。除了讥讽胡适、顾颉刚和北平文化人之外,《理水》也沿着其独特的魂魄论对于机械的阶级论做出回应:一方面,禹是在治水的实践中、从千千万万为治水而奔波的民中走出的人物,在这一共同创造历史的进程中,禹与民的关系不是简单的统治与被统治关系;另一方面,禹身边的那些面目黧黑的随员与衣着华袞的官员有着根本的分别,质朴劳作的民也与作为“民意代表”的民不是一类人。这是破除名相的方法论对于机械论的阶级身份论的批评,后者既无法判断统治与被统治的关系,也无法判断被归于同一阶级身份的人之间的差异和对立。这一从行动与实践出发观察阶级和身份的方法,或许可以视为一种独特的人民史观。鲁迅对时代转折、思想变迁和人心变动一向敏感,在猝不及防地遭遇了“革命文学”论战并卷入左翼文学运动之后,他的创作也不可能不对这场错综纠葛的斗争做出独特的回应,也因此,《故事新编》的编纂意图与后五篇创作中的人物刻画、细节描写等伴随着现代中国的支配性史观——不仅是古史辨派史学,而且包括了马克思主义史学、自由主义史观等等——之间的颉颃与对话。

在所有这些颉颃与对话中,鲁迅对现代中国的上古史观的讥刺最为显豁。如果将《故事新编》“拟古史”的世系编排与顾颉刚的“层累地造成的古史”做一个对比,我们可以清晰地看到两者之间的重叠和对立。先说重叠的方面。1913年,顾颉刚考入北大预科,有过两年的时间成为“戏剧迷”,结果是启发了他对古史的认知。换句话说,与鲁迅一样,顾颉刚对于古史的理解也是从故事与古史的错综纠葛的关系着手的,他回忆说:

深思的结果,忽然认识了故事的格局,知道故事是会得变迁的,从史书到小说已不知改动了多少……,从小说到戏剧又不知改动了多少,甲种戏与乙种戏同样写一件故事也不知道有多少点的不同。一件故事的本来面目如何,或者当时有没有这事实,我们已不能知道了;我们只能知道在后人想象中的这故事是如此的纷歧的。推原编戏的人所以要把古人的事实迁就于他们的想象的缘故,只因作者要求情感上的满足,使得这故事可以和自己的情感所豫期的步骤和结果相符合。……其余无意的讹变,形式的限制,点缀的过分,来历的异统,都是可以详细研究的。我看了两年多的戏,唯一的成绩便是认识了这些故事的性质和格局,知道虽是无稽之谈原也有它的无稽的法则。^②

作者在看戏过程中形成了《戏剧本事录》的写作计划,虽然最终并未写成,却深刻影响了他对古史的看法。

顾颉刚在戏剧与古史之间建立联系的灵感看似偶然,实则有更深的思想根源。所谓“研究历史的方法在于寻求一事情的前后左右的关系,不把它看作突然出现的”^③,就是胡适倡导的进化哲学在史学方法上的体现。在《实验主义》一文中,胡适说:“进化观念在哲学上应用的结果,便发生了一种‘历史的态度’(The Genetic Method)。怎么叫作‘历史的态度’呢?这就是要研究事务如何发生,怎样来的,怎样变到现在的样子:这就是‘历史的态度’。”^④顾颉刚还没有来得及考虑胡适的译法(the genetic method=“历史的态度”?)是否合适,便已经确定研究戏剧本事和发动古史革命都必须以这一“历史的态度”为底色,“先把世界上的事物看成许多散乱的材料,再用了这些零碎的科学方法实施于各种散乱的材料上,就欢喜分析、分类、比较、试验、寻求因果,更敢于作归纳,立假设,搜集证成假

① 参见《三闲集·现今的新文学的概观》(《鲁迅全集》第四卷,第136—140页),《二心集·对于左翼作家联盟的意见》(《鲁迅全集》第四卷,第238—243页)等文。

② 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第22页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第95页。

④ 胡适:《实验主义》,《胡适文存》一集,合肥:黄山书社,1996年,第216页。

设的证据而发表新主张。如果傲慢地说,这些新主张也可以算得受过科学的洗礼了”^①。这样做的结果便是以层累造成的逻辑在神话与古史之间划出清晰的界限,将古史中的许多记载纳入神话、作伪范畴,驱逐出古史^②。顾潮在概括其父的史学贡献时说:“先生极力主张史实与传说的变迁如同故事会得随时随地的变化一样,要用角色的眼光去看古史中的人物,以古书记载中的相互冲突作为突破口,于1923年提出‘层累地造成的中国古史’学说,推翻历代相传的三皇五帝系统,将其还原为神话传说,对二千年之中国传统史学予以毁灭性打击,在史学界引起一场大论战,从而改写了传统的古史。”^③

在这一古史革命中,如何看待故事是一个关键环节。1920年,亚东图书馆出版新式标点《水浒传》,胡适作长序,详细考订“小说中的著作和版本的问题……它所本的故事的来历和演变又有着许多的层次的”。这一学术方法使顾颉刚对自己以往的观戏经验有了新的体悟:

薛平贵的历尽了穷困和陷害的艰难,从乞丐而将官,而外国驸马,以至做到皇帝,不是和舜的历尽了顽父、嚣母、傲弟的艰难,从匹夫而登庸,而尚帝女,以至受了禅让而做皇帝一样吗?匡人围孔子,子路奋戟将与战,孔子止之曰,“歌!予和汝”,子路弹琴而歌,孔子和之;曲三终,匡人解甲而罢,这不是诸葛亮“空城计”的先型吗?这些事情,我们用了史实的眼光去看,实是无一处不谬;但若用了故事的眼光看时,便无一处不合了。^④

从这个角度说,《古史辨》的起点其实是“故事辨”:故事的逻辑是将不合理的变成合理的,而古史的逻辑是将合理的变成不合理的。“我们只要用了角色的眼光去看古史中的人物,便可以明白尧舜们和桀纣们所以成了两极端品性,做出两极端的行为的缘故,也就可以领略他们所受的颂誉和诋毁的积累的层次。只因我触了这一个机,所以骤然得到一种新的眼光,对于古史有了特殊的了解。”^⑤顾颉刚没有提及“将合理的变成不合理的”古史逻辑的根据,但线性时间、近代地理学规定的空间及相关知识,以及文献真伪,无疑是前提性的。他虽然强调要“寻求一件事情的前后左右的关系”,但对散乱材料是否为真的论证却更接近于分析还原式的原子论观点。

与《故事新编》相似,《古史辨》的方法论也是在“用了角色的眼光去看古史中的人物”的时刻诞生的;但与鲁迅从古人的视界观察今人不同,顾颉刚的“角色的眼光”局限于被审视的角色世界。顾颉刚试图将这些内容从古史系统中剥离出来,归入另册,而鲁迅对于神话、传说与古史的关系有更微妙的理解,在他看来,神话在人类生活中产生,不可能彻底脱离人的历史。顾颉刚看到的是神话之人化或神话的历史化,而鲁迅看到的却是人之神化或历史的神话化,神话形态本身不可避免地潜藏着丰富的历史内容。值得一提的是,鲁迅的解释不同于在神话研究中影响广泛的“神话历史化”理论(又称犹希迈罗斯理论, Euhemerism),后者用还原论的方式将神话人物和故事归结为历史上真实存在的个体及其相关事件,并按照历史的逻辑解析神话,而鲁迅将神话理解为包含丰富历史内涵的寓言,不可能通过解码而将其还原或解析为纯粹的事实。他更关注于神话所传达的寓意及其对于当代的启迪。

就在鲁迅写作《不周山》的同一年,经由胡适引荐,顾颉刚为商务印书馆编纂《中学本国史教科书》,他“思索了好久,以为只有把《诗》《书》和《论语》中的上古史传说整理出来,草成一篇《最早的上古史的传说》为宜”,结果就产生了之后《古史辨》的中心问题,即尧舜禹的地位问题和“一个假设:古史是层累地造成的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背”^⑥。例如,尧舜禹是上古史的开端性人物序列,但《尧典》《皋陶谟》可能是《论语》之后的作品,禹在《诗经》中是一个开天辟地的神(《商颂·长发》)和最早的人王(《鲁颂·閟宫》),而在《论语》中已经是一个耕稼的人王,《尧典》所谓“禹拜稽

① 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第95页。

② 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第28页。

③ 顾潮:《顾颉刚先生小传》,顾潮、顾洪编校:《中国现代学术经典(顾颉刚卷)》,石家庄:河北教育出版社,1996年,第2页。

④ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第40-41页。

⑤ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第41页。

⑥ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第51-52页。

首,让于稷、契”已经把后生的人与缙绪的人改成了他的同寅^①。在《答刘胡两先生书》一文中,顾颉刚解释说:“古人对于神和人原没有界限,所谓历史差不多完全是神话。人与神混的,如后土原是地神,却也是共工氏之子,实沈原是星名,却也是高辛氏之子。人与兽混的,如夔本是九鼎上的罔两,又是做乐正的官;饕餮本是鼎上图案画中的兽,又是缙云氏的不才子。兽与神混的,如秦文公梦见了一条黄蛇,就作祠祭白帝;鲧化为黄熊而为夏郊。此类之事,举不胜举。……自春秋末期以后,诸子奋兴,人性发达,于是把神话中的古神古人都‘人化’了。人化固是好事,但在历史上又多了一层的作伪,而反淆乱前人的想象祭祀之实,这是不容掩饰的。”^②古人神人无界,过去在神化与人化之间自由穿梭,而顾颉刚决定颠倒人化的历史,根据实证史观要求明确区别人神,将古代人王归入天神序列,此即人化历史再神化,其结果就是取消神话中的古神古人的历史性。

在《与钱玄同先生论古史书》中,顾颉刚批评崔述《考信录》“只是儒者的辨古史,不是史家的辨古史”,将疑古的范围从战国以后的古书推广至战国以前乃至经书本身,不但在疑古的意义上取消了经传之别,而且提出了以变化的观点研究古史的基本原则,即“时代愈后,传说的古史期愈长”,“时代愈后,传说中的中心人物愈放愈大”,“我们在这上,即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的最早的状况”^③。按照这一方法,古史的世系应该是倒置的。我们不妨将他的陈述列表如下,以与《故事新编》之古史世系做对比阅读:

朝代世系	人(神)物名称	角色及其演变	公历系统
汉代	盘古	开天辟地者	天地开辟时期
秦代	三皇:伏羲、神农、燧人(或女娲、祝融、共工)	“伏羲、神农为‘三皇’之二是各说俱同的,还有那一‘皇’各说不同。” ^④ “有人名的‘三皇’,除(1)伏羲、燧人、神农,(2)伏羲、女娲、神农,(3)伏羲、祝融、神农三说外,还有伏羲、共工、神农的第四说,见刘恕《通鉴外记》引或说。” ^⑤	公元前 6727—公元前 3077 年
战国	黄帝、神农	黄帝为五帝之首,华夏初祖;神农即炎帝,华夏初祖	公元前 3000—公元前 2100 年
春秋	尧、舜	舜在孔子时是“无为而治”的圣君;在《尧典》中发展为“家齐而后国治”的圣人;在孟子的时代已经“成了一个孝子的模范了” ^⑥	唐虞
周代	禹	“那时并没有黄帝、尧、舜,那时最古的人王(有天神性的)只有禹”,“‘禹’和‘夏’并没有发生了什么关系” ^⑦ (“禹或是九鼎上铸的一种动物”,“禹是鼎上动物的最有力者;或者有敷土的样子,所以就算他是开天辟地的人。……流传到后来,就成了真的人王了” ^⑧)。	夏

中国古代有许多伪经、伪书,也有许多基于不同动机而产生的伪托古史,顾颉刚思考的是如何排

① 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第 52 页。

② 顾颉刚:《答刘胡两先生书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册中编,第 100—101 页。

③ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册中编,第 59—60 页。

④ 顾颉刚语,见吕思勉、童书业编著:《古史辨》第七册中编,上海:上海古籍出版社,1982 年,第 25 页夹注。

⑤ 吕思勉、童书业编著:《古史辨》第七册中编,第 31 页。

⑥ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册中编,第 60 页。

⑦ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册中编,第 62、63 页。

⑧ 顾颉刚:《与钱玄同先生论古史书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册中编,第 63 页。

除虚构甚至作伪以得到一部“信史”，时间与空间的客观性正是“合理”的逻辑和“实证”的前提。他显然也用同一观点和方法看待神话的变异，但神话故事不同于官史或私家著史，其变形或人化大多是在人们的口耳流传中发生，既非个人创作，也非某个权力体制自我作古的产物，而“作伪”概念连同其评判尺度一旦脱离这两种历史制作形式即不再适用。在这个意义上，将神话之人化理解为类似后世古书之“作伪”，毋宁是历史学者的个人主义的和实证主义的方法论投射在神话故事上的暗影。

如果将《故事新编》的拟古世系与《古史辨》的古史世系做个对比，重叠与区别都是明显的：前者以女娲开篇，没有跟随后世流行的女娲与伏羲交尾图中的模式，而是将作为神话人物的女娲独立出来（这一点与《古史辨》一致，即伏羲女娲合体神话形象是后起的），同时抛开了三皇谱系中女娲位置的不确定性，在女娲的身上微妙地糅合了盘古开辟天地、伏羲创造文字等功能。在其后各篇中，羿、禹与夷齐、诸子之间存在角色上的差别，神与人之间的分界又由于“演义”的形式而有所模糊。但最为关键的差异是：《故事新编》的编目系统以行动为中心和线索，而《古史辨》的世系以名目及时间表为中心和线索。这一差异本身提示了两种不同的判别真伪的方式和尺度。

《故事新编》中没有神话时间与历史时间之间的对立，但存在相互之间的渗透，形成了一种能动的、闪回或穿插式的（而非均质、线性的）时间。例如在《补天》中，鲁迅没有将时间与空间作为永恒的客观性，而是将其诞生纳入苏醒和创造的过程，从而与实证主义历史观的时间概念拉开了距离。女娲的创造物身上包着布和铁片，而纺织和冶炼技术绝非远古时代的产物。演义的形式追求“没有将古人写得更死”，人物和故事常以时空错乱的模式存在于历史之中^①。《故事新编》与《古史辨》都追求“真实”：前者的方法是让死者活起来，神话、古史与现实杂陈，时间和空间作为生命活动的产物可以伴随人物的登场而错综纠缠，而后者的方法是证明死者存活的确切时间和空间，在证明历史演进的同时将历史推入早已不在的过去，从而遵循着既不可能逆转也不能错置的线性逻辑。按照这一逻辑，一切在时间的线索上、在事实的证据上无法被实证的古史内容，都必须一并被纳入神话、传说、演义乃至作伪的范畴放逐出历史的边界。

三、隐秘的置换：从基督教世俗主义到中国/东亚现代古史

正是有了新的考古方法，顾颉刚以斩钉截铁的语气宣称：“我们即不能知道东周时的东周史，也至少能知道战国时的东周史；我们即不能知道夏商时的夏商史，也至少能知道东周时的夏商史。”^②这一判断将尧舜禹的地位问题置于古史研究的中心，奠定了现代中国历史学的疑古时代。为这一时代奠定基调的是以进化的时间、作为证据的事实、科学分类的方法和以民族史为中心的历史概念。顾颉刚自述其怀疑古史系统的底气“就是因得到一些社会学和考古学的智识，知道社会进化有一定的阶段，而战国、秦、汉以来所讲的古史和这标准不合，所以我们敢疑”^③。对于疑古学派而言，尧舜禹的故事在历史时间上是倒置的，在事实上是无法用证据证明的，从而与之相关的历史本身也是不存在的。这一惊世骇俗的判断建立在历史这一新的概念之上，任何接受这一概念而试图修订或反驳这一判断的企图都必须搜寻地下、地上的证据，并纳入时间性的脉络、空间性的广域和新的知识分类中给予解释。王国维的“二重证据法”^④，傅斯年的“上穷碧落下黄泉，动手动脚找东西”^⑤，饶宗颐进一步

① 鲁迅：《故事新编·序言》，《鲁迅全集》第二卷，第354页。

② 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，顾颉刚编著：《古史辨》第一册中编，第60页。

③ 顾颉刚：《我是怎样编写〈古史辨〉的？》，《古史辨》第一册，第28页。

④ 王国维：《古史新证》，北京：清华大学出版社，1994年，第1—3页。

⑤ 傅斯年：《历史语言研究所工作之旨趣》，《傅斯年全集》第4册，台北：联经出版事业有限公司，1980年，第1312页。

综合田野考古的“三重证据法”^①,以及综合器物研究、民俗研究和人类学阐释的多重证据法,都是试图将历史文献、出土文献、文物器具和理论阐释相互沟通,提供对于古史的历史证明。在疑古与信古的对立之间,也共享着一个以事实为据的真实概念。

截断众流、腰斩古史并不是《古史辨》的发明,而是上述新历史观的产物。1901年,梁启超在《中国史叙论》中首提“中华民族”概念,并对中国史的范围、文明性质、地域、人种、纪年等等做出界定。文章开宗明义,将现代之史的概念与传统史家之史区分开来,断言此前中国并无所谓历史:

史也者,记述人间过去之事实者也。虽然,自世界学术日进,故近世史家之本分,与前者史家有异。前者史家,不过记载事实;近世史家,必说明其事实之关系与其原因结果;前者史家,不过记述人间一二有权力者兴亡隆替之事,虽名为史,实不过一人一家之谱牒;近世史家,必探索人间全体之运动进步,即国民全部之经历及其相互之关系。以此论之,虽谓中国前者未尝有史,殆非为过。^②

这一史观“以地理定空间之位置,以纪年定时间之位置”,而对事实的崇拜是其核心。按照这一标准,“自黄帝以后,中经夏殷,以迄春秋之初年,其史记实在若茫若昧之中。无真确之年代可据,终不能据一书之私言,以武断立定之”^③。历史学经常假设事实存在的纯粹形式,以便纳入更大的、形式上更为“客观的”叙事谱系。

然而,如同E. H. 卡尔(Edward Hallett Carr, 1892-1982)所说:“历史事实不以也不能以纯粹的形式存在;历史事实总是通过记录者的头脑折射出来的。依据这一说法,当我们研究一本历史著作时,我们首先要关心的不是这本书所包含的事实,而是这本历史著作的作者。”^④梁启超从其政治需求出发,其《纪年》一节论述说:“……其他近来学者,亦有倡以尧纪元,以夏禹纪元,以秦一统纪元者,然皆无大理公益之可援引,不必多辩。于无一完备之中,唯以孔子纪年之一法,为最合于中国。孔子为泰东教主中国第一之人物,此全国所公认也。”^⑤置身于民族主义的风口浪尖,梁启超对事实的讨论无法离开对于意义的探究,为了重建中华民族的文明史,事实问题在某些环节可以暂时搁置。例如,他以孔子纪年的理由并非基于事实,而是“最合于中国”,因为中国文明的开端不能以无征而抹杀。因此,尽管“三皇之事,若存若亡;五帝之事,若觉若梦者。其确实与否,万难信也”,但“中国为全世界文明五种源之一,其所积固自深远,而黄帝为我四万万同胞之初祖,唐虞夏商周秦之君统,皆其裔派。……司马迁作《史记》,托始黄帝,可谓特识。故今窃取之,定黄帝以后为有史时代”^⑥。在这个意义上,即便以事实及其因果关系为史之前提,梁启超的民族史也并未彻底摆脱古史的神话性质。

真正“截断众流”的不是崔述,也不是梁启超或章太炎,而是胡适。《故事新编》中有关老子、孔子(《出关》)、墨子(《非攻》)、庄子(《起死》)的故事是在章太炎、胡适等两代诸子学研究的氛围中诞生的,两相对读,可以发现多重的反讽关系,也因此以故事的形式构成了与晚清诸子学与民国哲学史的对话。截断众流、腰斩古史并不仅仅事关上古史料之判断。通过时空错置的故事和场景,鲁迅在现实生活中寻找古史的谱系,例如《理水》涉及的禅让、《采薇》描写的归隐,背后不仅有权力嬗递的风云际会,也有现实斗争的当代投影。

1916年,新文化思潮风起云涌,蔡元培受命任北京大学校长,聘请《新青年》主编陈独秀为文科

① 饶宗颐:《谈三重证据法——十干与立主》,《饶宗颐二十世纪学术文集》卷一,台北:新文丰出版股份有限公司,2003年,第12-17页。

② 梁启超:《中国史叙论》第一节《史之界说》,《饮冰室合集》第1册《饮冰室文集之六》,北京:中华书局,1989年,第1页。

③ 梁启超:《中国史叙论》第六节《纪年》,《饮冰室合集》第1册《饮冰室文集之六》,第7、8页。

④ E. H. 卡尔:《历史是什么?》,陈恒译,北京:商务印书馆,2007年,第106页。

⑤ 梁启超:《中国史叙论》第六节《纪年》,《饮冰室合集》第1册《饮冰室文集之六》,第8页。

⑥ 梁启超:《中国史叙论》第七节《有史以前之时代》,《饮冰室合集》第1册《饮冰室文集之六》,第9页。

学长,顾颉刚恰在这一年入学。次年,年仅27岁的胡适获聘哲学系教授,开设“中国哲学史”和“西洋哲学史”两门课程。后一门课程基本上按照西方课程及其教科书讲授,而“独有‘中国哲学史’一课,两千多年来只堆积了一大批资料,还连贯不起一个系统来……他略去了从远古到夏、商的可疑而又不胜其烦的一段,只从《诗经》里取材,称西周后期为‘诗人时代’,有截断众流的魄力”^①。顾颉刚提及中国古代史的材料混乱和缺乏系统也正是蔡元培为《中国哲学史大纲》所写序言提及的两大问题,他赞誉胡适具有“证明的方法”“扼要的手段”“平等的眼光”和“系统的研究”,并希望他能续成中古、近世部分,“把我们三千年来一半断烂、一半庞杂的哲学界,理出一个头绪来”^②。

中国民族的哲学思想远在老子、孔子之前,是无可疑的。但要从此等一半神话、一半政史的记载中,抽出纯粹的哲学思想,编成系统,不是穷年累月不能成功的。适之先生认定所讲的是中国古代哲学家的思想发达史,不是中国民族的哲学思想发达史,所以截断众流,从老子、孔子讲起,这是何等手段!^③

“不是中国民族的哲学史”,而是思想者个体的思想史,这一方法论的转变不仅否定了史前或文明时代早期以集体形态出现的人类生活及其思想,而且通过这一个人主义方法与晚清新史学和第一代共和史学拉开了距离。

诺贝特·埃利亚斯(Norbert Elias, 1897—1990)在研究文明的社会发生和心理发生时发现:“人的最初经验是,他们就是宇宙的中心,尽管是作为集体,而不是作为单独的个人。地心说的宇宙观便是这种自然而然的、不加反思的以自我为中心的思想的反映。即使今天,在人们对于自然界以外的东西的思考中,比如在以民族为中心或在以单独的个人为中心的社会学思维方式中,仍然可以清楚地看到地心说的宇宙观。”^④在日本求学时期,鲁迅已经对生物学中的个体发生学的局限有清晰的认识。他借助生物学家恩斯特·海克尔(Ernst Haeckel, 1834—1919)的理论反省此前流行的个体发生学:“黑格尔(指海克尔——引者注)以前,凡云发生,皆指个体,至氏而建此学,使与个体发生学对立,著《生物发生学上之根本律》一卷,言二学有至密之关系,种族进化,亦缘遗传及适应二律而来,而尤所置重者,为形蜕论。其律曰,凡个体发生,实为种族发生之反复,特期短而事迅者耳,至所以决定之者,遗传及适应之生理作用也。黑氏以此法治个体发生,知禽兽鱼虫,虽繁不可计,而遯推本原,咸归于一;又以治种族发生,知一切生物,实肇自至简之原官,由进化而繁变,以至于人。”^⑤鲁迅高度重视个体问题,但经过这一理论探讨,他将个人的诞生置于群体进化的进程中予以考察,其个人观已经不同于个人主义方法论的个体概念,其真实范畴也不同于原子论框架下的事实概念。这一理论探索对其日后的文学实践影响深远:无论是《呐喊》《彷徨》,还是《故事新编》,人物的独特性格总是喻示着某种群体性内涵,也因此赋予小说以寓言的性质。这里所谓寓言性不只是文类或技巧,更是鲁迅独特的历史观投射在文学上的产物。

截断众流的方法论实际上是以现代宇宙观为前提的,后者所界定的事实与真实不但不能等同于史前或早期文明的事实与真实,而且也忽略了现代生活中的某些群体经验。在蔡元培看来,中国虽有庄子的《天下篇》,《汉书·艺文志》的《六艺略》《诸子略》等编类目录,但“中国古代学术从没有编成(如同西方学术一样的——引者注)系统的纪载”,故他在《中国哲学史大纲》序言中说:“古人的著作

① 顾颉刚:《我是怎样编写〈古史辨〉的?》,《古史辨》第一册,第3页。

② 蔡元培:《中国古代哲学史大纲序》,胡适:《中国哲学史大纲》,上海:上海三联书店,2014年,第2—3页。

③ 蔡元培:《中国古代哲学史大纲序》,胡适:《中国哲学史大纲》,第2页。

④ 诺贝特·埃利亚斯:《文明的进程:文明的社会起源和心理起源的研究》,王佩莉、袁志英译,上海:上海译文出版社,2009年,“序言”第32页。

⑤ 鲁迅:《坟·人之历史》,《鲁迅全集》第一卷,第14页。

没有可依傍的,不能不依傍西洋人的哲学史。所以非研究过西洋哲学史的人,不能构成适当的形式。”^①在这个意义上,中国哲学史的“事实”必须依托进化的时间框架和西方哲学史的范畴才能“客观化”。伴随进化的时间、民族史的前提和其他知识的框架将多种形式的过去纳入“历史”的范畴,哲学史或其他史的“事实”终于作为纯粹事实而存在了。这一为了符合现代科学精神而诞生的知识谱系是一个持续扩张的、无所不包的帝国,不仅试图垄断此前被称之为史的世界,也全面占领前历史或史前的世界;不仅覆盖地球的表面,操控对于无垠宇宙的诠释,如今也通过生物科学和数码技术渗入人类的道德世界,以及潜意识和无意识的疆域。

从框架上说,胡适使用了西方的哲学概念和西元纪年对东西智慧进行系统性归纳,并将中国哲学史纳入古代哲学、中世哲学和近世哲学三大范畴,已经与梁启超倡导的以孔子纪元的民族史拉开了距离。他的《中国哲学史大纲》(卷上)专论古代哲学,即以老子为开端、韩非为结束的“诸子时代”。在本书最后一章《古代哲学之中绝》中,胡适归纳中国古代哲学的中道断绝的四条原因,分别是“怀疑主义的名学”“狭义的功用主义”“专制的一尊主义”和“方士派的迷信”^②,其中最后一条也可以理解为他将上古神话、传说等等全部排除在古代哲学范围之外的理由:“中国古代哲学的一大特色,就是几乎完全没有神话的迷信。当哲学发生之时,中国民族的文化已脱离了幼稚时代,已进入成人时代,故当时的文学(如《国风》《小雅》)、史记(如《春秋》)、哲学,都没有神话性质。老子第一个提出自然无有的天道观念,打破了天帝的迷信,从此以后,这种天道观念,遂成中国‘自然哲学’(老子、杨朱、庄子、《淮南子》、王充,以及魏晋时代的哲学家)的中心观念。儒家的孔子、荀子都受了这种观念的影响,故多有破除迷信的精神……”^③

胡适以诸子为开端,目的是区别神话与迷信,彻底否定中国历史文献中存在神话的性质,这不仅是在西方神话与中国迷信的对举中产生的判断,也是为了重建一种摆脱所有含混和模棱两可的理性的(从而彻底世俗的)民族史。在一本有趣的书中,D. N. 勒瓦恩(Donald N. Levine)将欧洲启蒙运动的后果之一归纳为对暧昧和模糊的恐惧或逃离,在其影响之下,现代学者日渐失去了对所有自然语言与生俱来的模糊性和传统文化的灵活性的理解能力^④。胡适的中国哲学史研究正是这一逃离的衍生物。由于采用西方哲学史作为普遍、客观的框架,故这一中国古代哲学“几乎完全没有神话的迷信”的判断所依托的东西二元论可以存而不论,呈现在读者面前的是一种普遍历史的局部形态。在这个意义上,中国哲学史的事实是建立在“遗忘”机制之上的,这一事实的系谱就隐藏在事实得以呈现的被遗忘的框架之中。

现代中国的神话概念参照希腊罗马神话而产生,如何处理二者的差异始终是中国神话学争论的话题。当人们将散布于古史记载中的片言只语整理出来时,对于中国神话缺乏系统性的说法不绝于耳;又由于对中国古史的神话内容的整理伴随对谶纬及其宇宙观的批判,神话总是与宗教迷信相互纠缠。胡适最为遗憾的便是中国的宗教迷信未能就此断绝,反而在秦汉之间因缘际会再度兴起,多少对其中国古代哲学完全没有神话的迷信这一判断投下了一层阴影。全书结尾的最后一句话写道:“哲学灭亡的第四个真原因,不在焚书,不在坑儒,乃在方士的迷信。”^⑤若将《补天》的拟神话性质作为对于区别(西方)神话与(中国)迷信的反讽,再将此论断与《补天》中从海上奔流过来的几座山上的方

① 蔡元培:《中国古代哲学史大纲序》,胡适:《中国哲学史大纲》,第1页。

② 胡适:《中国哲学史大纲》,第388页。

③ 胡适:《中国哲学史大纲》,第395页。

④ Donald N. Levine, *The Flight from Ambiguity: Essay in Social and Cultural Theory* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985).

⑤ 胡适:《中国哲学史大纲》,第398页。

士与《出关》《起死》中的老子和庄子在时间序列上做个比较,所谓中国古代没有神话之性质、哲学灭亡于方士之迷信的论断,岂不令人莞尔?

在胡适的直接影响和指导下,顾颉刚从疑经转向疑古,矛头从经书真伪的辨别直接转向唐虞三代的存废,其中禹的性质、地位和真实性问题构成了古史辨运动的中心问题,并引发了考古学界有关夏史真伪问题的持久而剧烈的争议。1920年,顾颉刚受胡适委托点校姚际恒《古今伪书考》,结果写了《伪书考》跋文,文中分列五表,分别为伪书所托的时代、造伪书的时代、宣扬伪书者、辨伪书者和根据伪书而造成的历史事实^①。胡适认为“第五项尤其重要”^②。正是遵照这一思路,顾颉刚沿着“以伪书作基础的伪史”(《帝王世纪》《通鉴外纪》《路史》《绎史》),以“伪史作基础的伪书”(《伪古文尚书》《古三坟书》《今本竹书纪年》),以及“真书中的伪史”等三个方面展开辨伪工作,结果产生了关于“尧舜禹的地位问题”的“大疑窦”,推导出“古史是层累地造成的,发生的次序和排列的系统恰是一个反背”^③的结论。胡适在《古史讨论的读后感》中概括了古史研究的四个步骤,其中第三条最为关键:“研究这件史事的渐渐演进,由简单变为复杂,由陋野变为雅驯,由地方的(局部的)变为全国的,由神变为人,由神话变为史事,由寓言变为事实。”^④

“层累地造成的古史观”有基于儒学内部从疑经转向疑古的学术脉络^⑤,但又是一个极为广阔的世界性潮流的一部分;如果没有科学方法和新的学科分类的形成,这一史观的影响将仅限于传统经史范围。过去二十年间史学界有关顾颉刚与白鸟库吉(1865—1942)之关系的辩论就是一个例证。1887年,白鸟库吉进入东京帝国大学新设的史学科,师从德国史家路德维格·里斯(Ludwig Riess, 1861—1928),而后者正是实证史学奠基人利奥波德·冯·兰克(Leopold von Ranke, 1795—1886)的弟子;1890年,从东京帝国大学毕业,白鸟库吉旋即被聘为学习院大学教授,并于1904年转任东京帝国大学文科大学教授。日俄战争后,他创立“亚细亚学会”(1905年,后改名东洋协会学术调查部),帮助日本“南满洲铁道株式会社”东京支社设立满洲及朝鲜历史地理调查部(1908)。在他酝酿和发表“尧舜禹抹杀论”的同时,1906和1909年,白鸟库吉两度进入中国东北地区考察渤海旧都及金上京的遗址和高句丽广开土王碑,研究范围广涉朝鲜、蒙古、满洲(中国东北)的历史地理和亚洲区域的历史、民俗、神话、传说、语言、宗教和考古等方面。1913年,在他的主持之下,稻叶岩吉(1876—1940)等人出版《满洲历史地理》,将满洲和朝鲜地区描述为历史上的“无主之地”,意在凸显汉族与其他民族的历史冲突^⑥。除了抹杀尧舜禹之外,白鸟库吉也否定日本“神代论”,认为“神代史”只是世俗历史的神秘投影与古代御用史家的杜撰。在1913年的演讲《神典的解释》中,他提出《古事记》和《日本书纪》的神代史是钦明天皇(509—571)时代之后根据政治需要制作,而非真实的历史^⑦。这一神代论批判直接启发了津田左右吉(1873—1961)的《神代史的新研究》(1913)^⑧。这是一条世俗主义的史

① 顾颉刚:《告拟作〈伪书考〉跋文书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册,第13页。

② 胡适:《告拟作〈伪书考〉长序书》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册,第15页。

③ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第51—52页。

④ 胡适:《古史讨论的读后感》,顾颉刚编著:《古史辨》第一册,第193页。

⑤ 有关这一学术史脉络的研究已经有相当多积累,如王汎森:《古史辨运动的兴起》,台北:允晨文化实业股份有限公司,1993年;路新生:《中国近三百年疑古思潮史纲》,上海:复旦大学出版社,2014年;吴少珉、赵金昭主编:《二十世纪疑古思潮》,北京:学苑出版社,2003年;等等。

⑥ 张文静:《〈满洲历史地理〉的学术特征及观点倾向》,《史学集刊》2015年第4期,第122—128页;张文静:《近代中日史学者对中国古代疆域的考辨——以白鸟库吉与顾颉刚为中心》,《东北师大学报(哲学社会科学版)》2016年第6期,第172—178页。

⑦ 根据《东洋学报》第3卷第2期(1913,东洋文库)所载《神道解说》第二调查部讲演概要及演讲会部报,白鸟库吉于当年5月9日午后4时做了《神典的解释》的演讲,但演讲稿没有作为论文发表。

⑧ 津田左右吉:《神代史的新研究》,《津田左右吉全集》别卷一,东京:岩波书店,1978年,第4—152页。津田文前有白鸟库吉所序文和作者的说明。关于津田左右吉的相关论述,参见刘萍:《近代日本的儒学批判——津田左右吉的儒学研究》,《金泽大学文学部论集 言语·文学篇》第24号(2004年),第1—11页。

学脉络,其中心在于确认日本作为现代世俗国家的性质。

“尧舜禹抹杀论”既是欧洲实证史学在中国史领域的延伸,也是日本帝国主义时代亚洲史学的登场。1909年,白鸟库吉在东洋协会评议委员会上发表《中国古传说之研究》的演讲,并于同年八月发表于《东洋时报》,提出“尧舜禹三王在历史上是否存在”问题,他论证说:《尚书》中的《尧典》《舜典》《大禹谟》每篇“必以‘稽古’云云起笔”等,可知并非当时所记^①。“尧舜禹,古之圣王也。孔子祖述之,孟子尊崇之。后世汲儒教之流、推服圣贤之言行者,孰疑此等古圣人在历史上实际存在耶?虽然如此,今天讨论检核三王传说,见有大可疑处存。人若去除诸般偏见,不专墨守成规,则能首肯余之论断亦未必不当”^②。通过重新探讨古代传说,他推定《尚书》中关于尧舜禹的记载“绝非记述当时之事实”,“尧舜禹乃儒教之传说也”^③。白鸟库吉将一国传说视为一国历史之产物,判定传说乃事实与虚构结合而成,其中蕴含着某些事实真相,包含着国民的理想,但其首要任务是通过虚构与事实的分野界定传说与历史之关系^④。1912年,他又在《东亚研究》上发表《〈尚书〉的高等批判(尤论尧舜禹)》一文,回应各种质疑^⑤。尽管论述脉络有所不同,两者之间的相似性是明确的。

白鸟库吉在中国史领域的发难及其神代论批判不是孤立的现象。从思想方法的角度看,抹杀古史的运动不仅标志着欧洲世俗主义神学世界观的持续扩张,同时也是民族主义史学方法论的重要表达。新教教义与世俗权力的原则之间存在着密切的联系,这也为我们理解“尧舜禹抹杀论”与“神代论批判”之间的关系提供了线索。兰克是白鸟库吉的老师,他将路德教义概括为:“一,反对森严的僧侣等级制度;二,反对以往几百年中产生的所有与《圣经》相违背的宗教形式和弥撒”,并进一步指出,“这一教义的提出不是孤立的,而是与德国各个邦国的原则互为融合、密不可分的”^⑥。兰克倡导的客观性概念常被历史学家引证,但这一概念的神学内涵却逐渐被遗忘。1814年,兰克进入莱比锡大学读书,他选择了神学研究作为自己的职业方向。在研究福音新教神学和语文学的过程中,受其老师赫尔曼(Gottfried Hermann, 1772-1838)的“语言语文学”(Sprachphilologie)和贝克(Christian Daniel Beck, 1754-1832)的“格事语文学”(Sachphilologie)的影响,兰克发展了对历史资料与文献进行考证及评注的兴趣和能力,奠定了他此后进入历史研究领域的方法论基础^⑦。他的代表作《拉丁与条顿民族史》(1824)、《教皇史》(1834-1836)、《宗教改革时期德国史》(1839-1847)等均被视为对档案文献进行科学甄别的史学典范。兰克的世界史研究以民族国别史(《普鲁士史》《法国史》《英国史》等)为主,但如同他的著作编选者所说:“新教信仰和中产阶级出身形成了兰克早期乃至他毕生事业的重要特色。”他的《教皇史》因包含对天主教的批判一度被禁,却因此在其他国家引起广泛重视;他的六卷本《宗教改革时期德国史》也有着强烈的宗教色彩^⑧。

① 白鸟库吉:《支那古传说之研究》,《白鸟库吉全集》第8卷,东京:岩波书店,1970年,第384页。

② 白鸟库吉:《支那古传说之研究》,《白鸟库吉全集》第8卷,第389-390页。

③ 白鸟库吉:《支那古传说之研究》,《白鸟库吉全集》第8卷,第384、391页。

④ 白鸟库吉:《支那古传说之研究》,《白鸟库吉全集》第8卷,第382页。

⑤ 白鸟库吉:《〈尚书〉の高等批評(特に堯舜禹に就いて)》,《白鸟库吉全集》第8卷,第393-398页。

⑥ 利奥波德·冯·兰克:《历史上的各个时代——兰克史学文选之一》,杨培英译,北京:北京大学出版社,2010年,第101页。

⑦ 耶尔森·吕森·斯特凡·约尔丹:《编者导言》,利奥波德·冯·兰克:《历史上的各个时代——兰克史学文选之一》,第3页。

这部著作的中译本将 Sachphilologie 翻译为“内容语文学”是否妥当,可以斟酌。与语言语文学相比,这一概念更强调语文载体、发掘物,也有人翻译为文献语文学或通学语文学,但至今没有通译。为此我专门请教了精通德语的专家,得到的回答是:Sache 的古德语动词为 sahhan,是“控诉,争执,斥责”的意思,后变音为 suchen,这个动词使用至今,基本意思没有变化,即“沿着某个踪迹追寻”“寻找”。Sache 作为名词,在德语里既指事,也指物。Sachphilologie 关注的是语言文本外围的东西,强调物质性、历史性、关联性,所以他们建议翻译为“格事语文学”更妥当一些。“格”字也突出了工作方法,但损失了“物”性的一面。在英语中,也有翻译为 philologie of facts,或 philologie of things,可以参照,但同样不能完整传达其含义。

⑧ 耶尔森·吕森·斯特凡·约尔丹:《编者导言》,利奥波德·冯·兰克:《历史上的各个时代——兰克史学文选之一》,第2、6页。

兰克相信历史学家乃是“上帝之手”，但这一“上帝之手”恰好可以采用客观性原则理解世界。在马丁·路德(Martin Luther, 1483—1546)的影响下，他同时相信上帝隐而不彰，人们只能通过上帝的作用去认识上帝。这一新教主义的上帝观对其史学观念产生了影响，用他的话说：“上帝居住和生活各个历史时代。每个时代都来源于上帝。每时每刻，尤其是较长历史阶段之间的关联更是源于上帝。事情怎样发生，怎样进行，如何成功，这一切全都依靠上帝的意愿。我们只能尽己所能揭示神圣而隐蔽的上帝之存在！我们就是这样地在侍奉上帝，做着牧师和教师的工作。”^①

为什么人们总是倾向于忘却兰克史学的神学背景而专注于其客观性理想或事实概念呢？现代史学对人物与事件的历史真实性的探索(兰克概括为收集、发现和深入探讨三个关键词)是在神学研究内部展开的，其出发点是《圣经》的历史批判及其与非《圣经》材料的比较。历史学方法提供了在客观性的基础上探索上帝存在及上帝行动的根据^②。本着“每个历史时代都直接地与上帝相关联”的信念，兰克又声言“每个时代的价值不在于产生了什么而在于这个时代本身及其存在。只有从这个观念出发去观察研究历史以及历史上的个体生命才有意义，也才具有特殊的吸引力”^③。这一神学视角恰好为人们在历史研究中尽可能摆脱当代价值观的影响，并从每一时代人们的感知视角去认识其生活铺平了道路。正因如此，神学信仰与事实和客观性的概念之间存在着深刻联系，甚至起源性关系，但伴随着世俗化进程，“事实”或“客观性”概念逐渐摆脱其神学外壳，并通过“遗忘”机制而趋于消失。对于后代的——尤其是非基督教世界的——历史学者而言，兰克史学的神学底色不再重要，其影响主要限于以“客观性理想”(objektivitätsideal)为方向的历史主义方法。

在这个意义上，疑古史观尽管是反迷信的或激进世俗主义的产物，但同时也是欧洲世俗主义神学在东亚历史研究领域的隐微回响。几乎与白鸟库吉发表“尧舜禹抹杀论”的同时，因“大逆事件”而被逮捕的著名社会主义者、日本社会民主党创始人幸德秋水(1871—1911)在狱中写下了孕育多时的《基督抹杀论》一书，并在1911年1月24日被杀害的七天后出版。这部书否定基督为历史人物，其传记为历史事实，并提出应将这种迷妄和虚伪的信仰“从世界历史上抹杀掉”^④。幸德秋水吸收了鲍尔(Ferdinand Christian Baur, 1792—1860)有关《歌罗西书》和《腓立比书》同《使徒行传》一样都是伪作、四福音书是根据宗派斗争而编写的考证的论述，施特劳斯(David Friedrich Strauss, 1840—1841)关于四福音书只不过是口碑传说的观点，鲍威尔(Bruno Bauer, 1809—1882)有关《福音书》《使徒行传》和主要的保罗书信都是伪作的考证，以及勒南(Joseph Ernest Renan, 1823—1892)根据《福音书》的矛盾，说明作者名字为伪托、系后代根据口碑传说而编写、《新约全书》大部为伪作等研究，论定：“《圣经》不是神所创造，反而是受神的敌人——达尔文主义的生存竞争原理的支配，经过许多演化转折的过程而终至形成今天的样子。对此我们掌握了确凿的证据。”^⑤“作为基督传记的四福音书，并不是成于马太、马可、路加、约翰四人之手，而是1世纪后半以后，为了适应教会的需要，对于口碑传说给予补充，加上私人意见而编写出来的。”^⑥幸德秋水的“基督抹杀论”在论述上比白鸟库吉的“尧舜禹抹杀论”更为丰富和详备，他在《圣经》及其传说的相关研究方面所运用的方法论其实与《古史辨》派之“层累造成”论十分相似，即从疑经到疑古、从用语文学方法展开经书辨伪到在历史演化论框架下质疑神(基督或尧舜禹)的历史真实性。

① 利奥波德·冯·兰克：《给海因利希兄弟的一封信》(1820, S. 18)，《历史上的各个时代——兰克史学文选之一》，第15页。

② 故这一研究也被称为“歌德时代的历史神学”(Geschichtstheologie der Goethezeit)。见利奥波德·冯·兰克：《历史上的各个时代——兰克史学文选之一》，第15页。

③ 利奥波德·冯·兰克：《历史上各个时代·序言》，《历史上的各个时代——兰克史学文选之一》，第7页。

④ 幸德秋水：《基督何许人也》，马采译，北京：商务印书馆，2017年，第103页。

⑤ 幸德秋水：《基督何许人也》，第17页。

⑥ 幸德秋水：《基督何许人也》，第26页。

与这一欧洲实证史学的脉络相互呼应的,是隐伏于日本儒学内部的实证倾向。这是一脉与清代乾嘉学派及其思想中的疑经实践相互呼应的潮流。早在17-18世纪,获生徂徕(1666-1728)打破时人普遍信从的天理先于人类(由神创立)的观念,提出圣人创立了“理”,进而发展出历史叙述上的所谓“胜上”学说。这一学说也是认定历史传说是后来加到此前的史事叙述中的所谓“加上”学说的先声,后者得到了江户时代的思想家、日本国学的集大成者本居宣长(1730-1801)的认可。宫川康子在其近著中研究了“加上”学说的历史形成与江户儒学的关系,认为富永仲基(1715-1746)的“加上”学说是在获生徂徕的“胜上”学说的启发下形成的:“也就是说,在仁斋和徂徕代表的同时代日本儒学的趋向中,仲基发现了‘加上’的法则。仁斋主张不依凭朱子的注释,而是回到孔子,为了理解孔子的话语而尊重孟子,徂徕则主张回归较孔子更古时代的先王之道。我以为,如果说仲基在处女作《说蔽》中详细解释了这一点,那么年轻时的仲基抵达‘加上’法则,不正是因为看到徂徕对眼前扩张的仁斋学发起的思想挑战吗?”^①“在同时代人中,首先认可‘加上’学说的,是国学家本居宣长。本居在理解了‘加上’学说的基础上还提出了区分检定混入古典的后世部分的‘分别说’。而‘加上’学说真正得以褒扬和流布,则应归功于内藤湖南。早在19世纪末,内藤就曾被富永的学说所吸引,他在《樗阴散语》中说道:‘余尝读富永仲基之书,遂思悉其生平。参之于诸家人物志,《玉胜间》,《出定笑语》等,皆不得其详’。”^②“内藤的《中国上古史》,是在承袭了富永仲基‘加上’学说的基础上所完成的对中国古代史的考察。也就是说,有了反仁斋儒学的徂徕的‘胜上’说,才会有富永仲基的‘加上’学说以及内藤湖南的《中国上古史》。而从近代日本思想史的角度来看的话,‘加上’学说实质上也可以看作是儒学思想在近代日本发展和演变的一个结果。”^③

从那珂通世(1851-1908)到白鸟库吉,再到津田左右吉和内藤湖南(1866-1934)等,日本疑古思潮沿着“胜上”和“加上”的逻辑呈现出阶段性演进的脉络。20世纪20年代,武内义雄(1886-1962)受内藤湖南高度评价富永仲基的启发,推出《老子原始》(1926)、《论语原始》(1929)等质疑先秦经典的系列成果,被视为“文献批判”方式的完成,也正好与顾颉刚《古史辨》同时期^④。这一史学范式转型背后隐藏着当事者未曾意识到的历史内容:首先,欧洲宗教思想通过对《圣经》的语文学考证“抹杀”基督乃是欧洲新教改革和启蒙运动的产物,但伴随欧洲殖民主义的扩张,这一具有特定宗教背景的世俗主义知识变身成为一种普遍主义知识范式;在其影响之下,日本学者用类似方法“抹杀”尧舜禹、否定神代论,其实质是在普遍主义知识转型的框架下,将新教改革和启蒙运动所开启的基督教世界内的世俗化问题置换为其他文化(儒家文化)的现代性问题。疑古思潮对神话传说与古史的辨析伴随着强烈的世俗主义气息,原因也在此。其次,欧洲世俗化进程中的“基督抹杀论”与基督教帝国的解体 and 民族-国家体系的形成相互促进,日本的神代论批判有着类似欧洲宗教批判的方面,其政治含义在于驱除明治日本的神国外壳,论证日本国家的世俗性质,以适应欧美主导的世界关系;在类似欧洲神学批判的框架下,“尧舜禹抹杀论”对中国历史传承及其适用范围严加限制,这一影响深远的知识进程伴随并适应着日本在东亚地区(尤其是满蒙和朝鲜半岛)的殖民和扩张^⑤。但在寻求现代知识的潮流中,事实与客观性的观念从其神学母体中脱茧而出,后者如同身穿隐身衣一般,消失在有关

① 宫川康子:《富永仲基——夭折的天才》,《自由学問都市大坂—懷德堂と日本の理性の誕生》,講談社選書メチエ,2002年,第67页。

② 王小林:《从汉才到和魂——日本国学思想的形成与发展》,台北:联经事业股份有限公司,2013年,240-241页。

③ 王小林:《从汉才到和魂——日本国学思想的形成与发展》,第246页。

④ 参见子安宣邦:《近代知识考古学》第三章,赵京华译,北京:生活·读书·新知三联书店,2022年,第67-85页。

⑤ 已有学者就顾颉刚与日本学者白鸟库吉的论点展开学术辨析,参见倪平英:《相似外表下的不同内核——白鸟库吉与顾颉刚就“尧、舜、禹”问题的研究比较》,华东师范大学研究生论文,2006年;虞云国:《古史辨“剿袭”案的再辩讞》,《文汇报》2014年11月28日《文汇学人·学林》。

古史/故事的考证、推演和发掘之中。

中国的疑古思想有深厚而长远的学术脉络,绝非日本近代史学有关中国上古传说的简单模仿,但两者在近代的趋同和汇流却是一个难以否认的时代现象。在中国古史领域,截断众流,意味着将古史中无法征信的内容纳入神话、迷信、谶纬或民间故事的范围,而后再以非历史的和非事实的形式植入历史叙述;而腰斩古史、以诸子为开端,也与晚清以降为追求民族始源而建构古史相互区别。杨宽概括近代古史研究的路线斗争说:“晚近学者探讨古史传说之来源者,要不外三说:(1)托古改制说;(2)层累造成说;(3)邹鲁、晋、楚三方传说本于民情说。”如廖平、康有为“主托古改制者,谓古史尽出诸子臆说”;顾颉刚及古史辨派“主层累造成者,乃谓古史皆由传说者展转演变”;蒙文通(以及葛兰言)则“主三方传说本于民情者,又悉以地域之不同判之”。“三说观点既殊,其所论断,亦自不同”,但均以事实概念为前提,截断上古史说,或还原为地方性的文化,“实则本相成而不相害也。口说流传,本因时因地因人而异,固不独古史传说为然也。托古改制之说,此言因人而异;层累造成之说,此言因时而异;三方传说相殊之说,此言因地而异;皆所见一偏耳”^①。

四、截断谁的古史? 第一代共和古史之浮沉

伴随国家及其现代主权形式的确立,民族史需要扬弃一切茫昧的形态,并以科学及其实证方法确证其始源,为国家与民族奠定世俗性前提。然而,从追求事实的确定性到截断上古史,这一为现代中国提供一部信史的努力是以怀疑主义为前提的。当读者在鲁迅的“神话、传说及史实的演义”中发现历史学者的身影时,或许正是对于这一关于史学世界观和方法论的戏仿?手握历史主义显微镜的学者与理水的场景同时出现,竟让克罗齐“一切真历史都是当代史”^②的著名断言获得有如中国戏曲一般的喜剧效果——如同胡适所谓中国古典文献中只有迷信,没有神话,更遑论历史,那台历史主义显微镜后面的学者也会论定中国没有喜剧,只有滑稽或是油滑,没有悲剧,只有大团圆^③。

在中国正史传统中,除《史记》外,全部为断代史。《史记》的记述从黄帝开始,至武帝元狩元年(前122),涉及约三千年历史。所谓截断众流、腰斩古史,《史记》及其依据的上古典籍是直接的对象。但古史考信并不始于《古史辨》,它所引发的震撼也并不只是延续清代疑经传统并向疑古转化的结果。从叙事时间的角度说,真正贯穿古今、以直线向前的连续性构筑古史叙述的尝试源自现代民族主义史学。因此,面对“腰斩古史”的挑战,首当其冲的恰好是晚清民初崛起的第一代共和史学。在北京大学哲学系,这一腰斩古史事件代表着美国实验主义哲学的门徒正式取代晚清学术的殿后,而《古史辨》的诞生意味着这一潮流已从中国哲学领域扩展至整个历史领域,稳稳地占据了古史解释的舞台中央。因此,“截断众流”也是当代生活中正在上演的故事,其直接目标是在杨宽所说的三大潮流之外的晚清史学余脉,即尝试以新的时间框架建立贯通上古、中古和近代的第一代共和古史。

在1917年胡适任职北大之前,陈黻宸(1859—1917,字介石,浙江瑞安人,光绪二十九年二甲进士)和陈汉章(1864—1938,字云从,晚号伯弢,浙江象山人)先后任教于哲学系,前者于1913—1915年

① 杨宽:《中国上古史导论》,吕思勉、童书业编著:《古史辨》第七册上编,上海:上海古籍出版社,1982年,第75、76页。

② 贝奈戴托·克罗齐:《历史学的理论和实际》,傅任取译,北京:商务印书馆,1986年,第2页。

③ 王国维从亚里士多德和叔本华论悲剧的学说中得到启示,认为“《红楼梦》者,可谓悲剧中之悲剧也”,“自足为我国美术上之唯一大著述”。他说:“吾国人之精神,世间的也、乐天的也,故代表其精神之戏曲、小说,无往而不着此乐天之色彩:始于悲者终于欢,始于离者终于合,始于困者终于亨。非是而欲阅者之心,难矣。”唯有“《红楼梦》一书与一切喜剧相反,彻头彻尾之悲剧也”,“此《红楼梦》之所以大背于吾国人之精神,而其价值亦即存乎此”(王国维:《〈红楼梦〉评论》,杭州:浙江古籍出版社,2012年,第14、27、12、13页)。

间教授史学与诸子哲学^①,后者长期任教于史学系并兼任哲学系、国文系教授,胡适取而代之的正是他在哲学系开设的中国哲学史一课。陈黻宸、陈汉章后来均从哲学系退回史学门(系),与新文化运动后北京大学的知识权力分布有密切的关系。朱希祖回忆说:“北京大学于民国六年以前,初无所谓史学系也,……至六年秋,始于中国文学门内分出一部分教员,及国史编纂处一部分编纂员,组织中国史学门。当时文科学长为陈独秀先生,竭力奖励新文学,整顿中国文学门,本门教员于新文学有不嫌者,大都改归中国史学门。彼对于中国文学门,拟为积极的建设,对于中国史学门,拟为消极的安排,盖具有不得已之苦衷也。”^②

这一叙述与“五四”一代学生的回忆正好相互印证。冯友兰回忆陈黻宸的课程说:“给我们讲中国哲学史的那位教授,从三皇五帝讲起,讲了半年,才讲到周公。”^③与此类似,顾颉刚称陈汉章“是一个极博洽的学者,供给我们无数材料,使得我们的眼光日益开拓,知道研究一种学问应该参考的书是多至不可计的。他从伏羲讲起,讲了一年,只到得商朝的《洪范》。我虽是早受了《孔子改制考》的暗示,知道这些材料大都是靠不住的,但到底爱敬他的渊博,不忍有所非议。第二年,改请胡适之先生来教。……开头一章是‘中国哲学结胎的时代’,用《诗经》作时代的说明,丢开唐虞夏商,径从周宣王以后讲起。这一改把我们一班人充满着三皇五帝的脑筋骤然作一个重大的打击,骇得一堂中舌捋而不能下。”^④顾颉刚的回忆细心斟酌、颇为周到,但在新旧对峙的氛围中,所谓“不忍有所非议”恐怕已经是促使北大校方撤销陈汉章的课程、由胡适取而代之的动因之一。据冯友兰《三松堂自序》中的回忆,1917年胡适开课之后,陈汉章拿着胡适的课程讲义《中国哲学史大纲》“笑不可抑”地嘲讽说:“我说胡适不通,果然就是不通,只看他的讲义的名称,就知道他不通。哲学史本来就是哲学的大纲,说中国哲学史大纲,岂不成了大纲的大纲了吗?”^⑤两相对照,在互相讥讽背后,腰斩上古史的实际过程绝不会像禅让或退隐那般温良恭俭让。

陈汉章早年从学俞樾,问学黄以周,出入经史。1909年,他应京师大学堂之请赴京师任教席,却因为见到章程中有“毕业后钦赐翰林”一条不就,自愿入经科大学,后改入文科中国史学门^⑥就读,时年45岁;他对西方知识有强烈兴趣,但后因辛亥革命爆发,获得“洋翰林”的愿望破灭^⑦,遂在1913年以优异成绩毕业后,任教于国立北京大学国文系、哲学系,1917年又担任史学门、史学系教授,直至1926年6月,离开北京大学,闭门读书,后于1928年转任中央大学史学系主任。与陈汉章命运相似的一批被目为保守派的学者的退场与南下,是新文化运动渐占上风 and 主流的产物,绝非学者个人“禅让”或“隐逸”的结果。

陈汉章在北京大学教授科目包括中国通史、中国上古史、中国哲学史、中国近世史、中国法制史、中国民俗史、西周史、辽金元史、史学通论、经学通论等等。章太炎赞之为“浙中朋辈,博学精思,无出阁下右者”^⑧,黄侃称“象山先生(即陈汉章)之学,深于礼与史,为当今之魁儒,即征事数典,必穷其朔。

① 陈钟凡《自述读书时事》记载,1915年哲学门任诸子课的教师为陈黻宸。考陈黻宸此期成稿著作的时间顺序,分别为《中国通史》(1913)、《诸子通义》(1914)、《老子发微》(1915)、《中国哲学史》(1916),后面三种都是讲义稿,《中国通史》则未注明。见余一泓:《论陈黻宸和他的〈中国哲学史〉》,《诗书画》2017年第1期,第2页注释①。

② 朱希祖:《北京大学史学系过去之略史与将来之希望》,国立北京大学卅一周年纪念会宣传股编:《北京大学卅一周年纪念刊》,1929年,第70页。

③ 冯友兰:《三松堂自序》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第222页。

④ 顾颉刚:《古史辨》第一册《自序》,第36页。

⑤ 冯友兰:《三松堂自序》,第222页。

⑥ 京师大学堂从1908年开始着手筹建分科大学,其文科拟先设“中国史学门”和“中国文学门”,1910年3月31日正式开学,学制三年。参见尚小明:《北大史学系早期发展史研究》,北京:北京大学出版社,2010年,第5页。

⑦ 林志龙:《陈汉章先生年谱》,象山县政协文史资料委员会编:《经史学家陈汉章》,合肥:黄山书社,1997年,第331—332页。

⑧ 樊家桢:《〈缀学堂丛稿初集〉叙》,象山县政协文史资料委员会编:《经史学家陈汉章》,第142页。

平生所见,自仪征刘君(即刘师培)外,与先生酬酢,未有能如盛均之终席者也”^①。但在新文化运动的时代,章、黄等人已被视为旧派,陈汉章与胡适的替换也只能被置于新旧之间诠释。陈汉章的“中国哲学史”讲义共九卷,已散佚不全,仅余两卷^②,最能集中体现其上古思想的是现存于国家图书馆的《上古史》《中国通史讲义》及《史学通论》等著述。《上古史》是课程讲义,采用近代西方编史体例,涵盖政治、经济、学术宗教等领域,综合经史、考古、地理、人种、比较文明史等等方法,力图“科学地”展现“地质原始至炎帝时代”“黄帝以来至夏商时代”和“西周之春秋战国时代”^③。

顾颉刚曾经将他的工作概括为“无论用新式的话说为分析、归纳、分类、比较、科学方法,或者用旧式的话说为考据、思辨、博贯、综核、实事求是”^④。一般而言,这样的说法也适合陈汉章,在用进化的观点探讨古史,用科学的方法甄别史料,尤其是将神话、传说与古史相互区分上,两者十分相似。例如,陈汉章通过《通鉴》《荒史》《路史》《老子》《列子》等书的比较,断言作为“中国君王之鼻祖”的盘古“乃道家寓言及小说家言,不足为信史也”^⑤。限于当年考古学和人类学领域的进展,陈汉章的许多结论未必可靠,但他注意辨伪,只是尺度与胡适、顾颉刚等人不同。例如他以为“唐以前书近古可信,大致书之,宋以后说若毛渐之伪《三坟》,罗泌之《丹壶书》,则分别细书,存而勿论可矣”^⑥,而顾颉刚的疑古却从头开始,并不因某书“近古”而加以特殊对待,对他而言,《列子》《尚书孔氏传》《家语》等“伪书”无足征信,而《路史》《一统志》等晚出文献亦不足证上古之事,其对事实的崇拜一以贯之。陈汉章的考证和辨伪有待进一步辨别之处自然不少,但其综合多重证据以阐释古史的方法与当今走出疑古时代的潮流其实相当接近,从态度上说,他对近古典籍的记载采取更为宽容的态度,也包含了对今人尺度及所知材料的限制的某种自省。

两者的根本对立与其说在于方法论,不如说在于对待中国古史之态度:陈汉章力图用进化的、比较的和综核的方法提供一部上古信史,而胡适、顾颉刚则用进化的、比较的和综核的方法质疑从三皇到夏商的古史记载,断言东周以上无史。古史辨派以疑古相标榜,陈汉章则以释古为取向;顾颉刚以甄别考信方法将古史还原为后世发生的故事,陈汉章则试图利用科学发现和人类学方法对史书记载之故事进行解码,将其复归于古史。他比较《汉书·艺文志》太古以来年纪、《史记》共和以前不为年表、唐司马贞《补三皇本纪》“始引《春秋纬》,称开辟至于获麟,凡三百二十七万六千岁,分为十纪”、《毛诗注疏》“引《春秋命历序》称:开辟至于获麟,凡二百二十七万六千年”,以及《续汉书》《广雅》《皇极经世》等文献的相互矛盾的说法,参照印度典籍的记载,指出“以上诸说并非实验,经今地质学家研究,谓自有生物至今,其年曰五千万岁,推测每石层须五百万年之久,而新石层人类初生,距今特万年而已,今以中国史推之,其所言年代,稍可根据,盖上古至今曰七千年也。”^⑦在《中国通史》中,他附录了一个“古今纪年”表,纪事始于伏羲时代^⑧。

沿着同一逻辑,《上古史》对于古代国家之成立、国王之名号、三皇五帝之异同等等大多采用人类学的方法加以观察和解释,在反对学者附会臆说的同时,并不因古书记载的矛盾而一概抹杀之,而以其“近古”为由存而为线索,结合现代知识的变化对之进行阐释。这里以上古史中的关键角色禹的性质和女娲补天的相关记载为例。陈汉章比较迦勒底鲁斯古史、犹太《旧约》希伯来创世纪、印度《肥大

① 黄侃:《〈史通补释〉序》,象山县政协文史资料委员会编:《经史学家陈汉章》,第87页。

② 钱英才:《国学大师陈汉章》,杭州:浙江文艺出版社,2007年,第208页。

③ 陈汉章:《中国通史讲义序目》,国家图书馆藏本,第1页。

④ 顾颉刚:《孟姜女故事研究的第二次开头》,顾颉刚编著:《孟姜女故事研究集》,上海:上海古籍出版社,1984年,第97页。

⑤ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第6页。

⑥ 陈汉章:《中国通史讲义》卷一《古世史上·六国王之名号》,国家图书馆藏本,第4页。

⑦ 陈汉章:《中国通史讲义》卷一《古世史上·四年代之推演》,国家图书馆藏本,第3页。

⑧ 陈汉章:《中国通史》卷一,国家图书馆藏本,第21页。

司此土经》^①、西人发现云南傣族(我国彝族旧称)古书、伊斯兰教《可兰经》等有关洪水的记载和传说,推定中国古史中的洪水记载远远晚于其他地区。他利用现代地质学知识判定“唐尧之时,去地学家所谓洪积期已远”,直面《尚书》中的“汤汤洪水方割,荡荡怀山襄陵,浩浩滔天”在时间上与这一地质学判断的矛盾。从编年和地质学的角度否定《尚书》中《帝典》(《尧典》《舜典》)、《禹贡》等篇中有关洪水的记载,也自然会对尧舜禹的真实性产生怀疑^②。陈汉章没有据此断言古史记载为伪造或仅为神话或传说,而是对洪水发生的性质和原因重新解释,以弥合古史记载中的矛盾,他分析说:洪水并非因共工头触不周山所造成,而是共工与鲧治水错误所致,“《史记》《汉书》并言尧遭洪水,明水之逆行自尧代始,其所以逆行之故,则共工与鲧所为也。……禹所治之洪水,始于河水之逆行,共工与鲧之失职。”^③

《中国通史讲义》《上古史》等作品对女娲传说的解释也以解码古书记载中的矛盾现象为切入点,不是简单地将女娲补天这一日常生活世界难以想象的故事纳入神话范畴,而是对这一故事进行历史人类学的破译,剔除其神话性而将其重新纳入古史范围。以《上古史》对应劭《风俗通义》有关女娲抟黄土造人的记载的分析为例,陈汉章一方面断言“是固理想之俗说”,却并没有像古史辨派那样将女娲归入秦以后之神话、传说的范围,而是比较埃及古史和印度肥大司此土经中有关天地开辟之初各种生物和人之形成的记载,用进化论的观点,重新叙述“先简后繁,先贱后贵,先蠢后灵”的生物演化过程和人的诞生^④。按照他的解释,女娲补天其实是一个重建政教的历史故事:由于共工氏不守常道,太昊以来的政教秩序“彝伦攸斁”,女娲氏挺身而出,重建政教秩序,安定天下,“彝伦攸叙”。“自太昊画卦重人道与天地参,所以柱天维地者,端赖乎通德类情,而共工氏之后世乱之,女娲炼五色石以补天,即箕子《洪范》所谓叙彝伦而不汨五行也。断鳌足即立四极,即《管子·牧民》所谓张四维而不灭亡其国也。皆女娲修道承志之实也,乃昧者不察,以为实有补天诸事。”^⑤

陈汉章在极其广泛的范围内勾勒、比较,力图奠定一部连贯的、系统的、可信的中国古史,其方法论不仅是二重或三重证据法,而且早已是多重证据法。那么,他所建立的古史的性质是什么,其针对性何在?《上古史》《中国通史》等著述中贯穿着两条相互关联的线索,即第一,中国存在着一以贯之的、以农业种植为基本形态的原始住民的历史;第二,中国古史并非单一线索,而是多重起源交融而成。梁启超在《中国历史研究法》中明确提及中国史之首要问题即“中华民族是否中国之原住民?抑移住民?”^⑥晚清以降,伴随民族主义浪潮的兴起,有关中国文明起源的探索一时颇为兴盛,中国文明东来说、西来说、南来说(非洲、澳洲)、北来说(美洲白令海峡)均不乏其论,而经由日本学者的接受和

① 据朱一新《拙盒丛稿》,《肥大司比乎书》又译作《肥大司此土经》(《无邪堂答问》卷二《评黎佩兰的〈景教流行中国碑考〉》,光绪二十一年广雅书局刻本,第4a页),即Rgveda(《梨俱吠陀》)。日本人冈本监辅《万国史记》(1879)卷三《印度记》,冈本作“肥大司比士”,片假名注音“ヒタスヒス”(http://kotenseki.nijl.ac.jp/biblio/100309731/viewer/91)。朱一新、冈本监辅和陈汉章都用过《肥大司此土书》,但这个书名中的“此”很可能是“比”的误字。根据吴娟教授的考订(本条注释得到她的大力帮助),错误的来源应该是1874年出版的《四裔编年表》(John Blair著,林乐知、严良勋译,李凤苞编,上海:江南制造局,1874年)。《四裔编年表》第14页上的vedas and puranas(吠陀和往世书)被译为“肥大司比乎书”,这里“司比乎书”很可能是purana(往世书)的翻译,但是语音相差很大。朱一新、冈本监辅可能是在抄录此书时形成了讹字,陈汉章的译名亦沿此而来。1874年出版的陈汉章《上古史》第38页引用过“四裔年表”,又提及:“印度肥大司此土经,印度有大魔窃去肥大司书。大神卫士奴,降世为鱼,告一人名马奴者,曰:洪水将降,人物将灭。海有方舟一,可偕友人并物种登舟从之而洪水至。”(国家图书馆藏本,第72页)此处叙述与《摩罗法典》第一章的内容相似(《摩罗法典》,选朗善译,马香雪转译,北京:商务印书馆,1996,第17页)。

② 类似情况,梁启超在《洪水考》中也曾面对。参见马昌仪编:《中国神话学文论选萃》上编,北京:中国广播电视出版社,1994年,第55—61页。

③ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第73页。

④ 陈汉章:《中国通史讲义》卷一《古史史上·二人类生产之理想及实验》,国家图书馆藏本,第2页。

⑤ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第27页。

⑥ 梁启超:《中国历史研究法》,石家庄:河北教育出版社,2000年,第11页。

传播,影响最大的是法裔英国人拉克伯里(Terrien de Lacouperie, 1844—1894)在1894年出版的《中国太古文明西元论》(*Western Origin of the Early Chinese Civilization*)中提出的文明西来说^①。陈汉章的《上古史》利用多重证据法,重新甄别和比较古史记载,反驳诸种中华文明外来说,尤其重视对文明西来说的批驳。拉克伯里利用历史语言学等方法,将中华先祖黄帝等同于率领部族平定巴比伦南部的首领廓特奈亨台(Kudurnankhundi),又将炎帝说成是亚迦狄王萨尔功,而造字的仓颉则是巴比伦的但吉。中华族源即由黄帝率部从两河流域经昆仑“花国”东迁至中国而形成:

古时有霭南(Elam)王名廓特奈亨台(Kudurnankhundi)者,初用兵平巴比伦南部,嗣率巴克(Bak)民族东徙。从土耳其斯坦横断亚细亚中郭山脉,由此东向,沿塔里木(Tarym)河达于昆仑山脉之东方,而出土鲁番、哈密二厅之边,抵中国之西北部,循黄河而入中国。奈亨台即中国之所谓黄帝,巴克即中国之所谓百姓,昆仑(Kuenln)译言花国(Floweryland),以其地丰饶,示后嗣毋忘。既达东方,遂以名国,即中国之所谓中华也。又其先有亚迦狄(Agade)王名萨尔功(Sargon)者,于当日民族未知文字,创用火焰形之符号,是即中国所谓神农(音与萨尔功近似),号称炎帝者是也。又有人名但吉(Dunkit)者,曾传其制文字,即中国之仓颉也。^②

这一“中国民族来自迦勒底(Chaldes)巴比伦(Babylonia)”论述被日本学者白河次郎(1875—1919)和国府种德(1871—1950)写入《支那文明史》(1900),他们还补充论证了中国政教文明及八卦等与两河文明的相似性,迅速引起反满革命论者蒋智由、黄节、刘师培、朱谦之、章太炎等人的认同。

人种西来的主张所以能够激发晚清革命者的巨大热情当然不是经学考证的结果,而是民族革命浪潮中欧洲种族主义知识所产生的作用:在古史领域将黄帝及尧舜禹与东夷、三苗的斗争描绘为汉族东迁、征服土著、建设中国的历史,恰好在反满民族主义浪潮中暗喻了反满革命的性质和特征,强化了“汉民”“中华种族”与“胡人”“胡寇”“鞑虏”的种族性对立^③。章太炎《序种姓》云:“方夏之族,自科派利考见石刻,订其出于加尔特亚;东逾葱岭,与九黎、三苗战,始自大皞;至禹然后得其志。……其后人文盛,自为一族,与加尔特亚渐别。”^④刘师培在《中国历史教科书》中呼应道:“汉种人民由西方入中国,乃黄种之人民也;苗族人民久居中国,乃黑种之人民也。”他还进一步用女娲故事解释中国历史上的人种区别:“女娲分黄土人及引纁人为二种,富贵贤知者为黄土人,贫贱凡庸者为引纁人(应劭《风俗通》),黄土人为中国之民,引纁人为北狄之民(犹言引弓之民),此中国人民贵同种贱异种之始。然斯时犹未征服苗民也。”^⑤

尽管“文明西来说”流行的时间不长,章太炎、刘师培等人也先后放弃此说,但流风余韵,伴随西风强弱而时起时伏。陈汉章坚持中国民族的本土起源,同时又将中国历史的形成与诸族相争、融合的进程相互关联,其核心原则即本土起源与多元一体。他明确地批评拉克伯里的学说,从族源方面说明黄种的本土起源,从时间的分布论述拉氏所说黄帝率部西来大致是“纪公元前二千八百八十二年,当中国颛顼帝之二十二年(据四裔年表推之),犹得以底格里士河边之酋长,由土耳其斯坦来中国

① 关于拉克伯里文明西来说的传播,参见孙江:《拉克伯里“中国文明西来说”在东亚的传布与文本之比较》,《历史研究》2010年第1期,第119页。

② 朱庆葆编:《南京大学百年学术精品·历史学卷》,南京:南京大学出版社,2002年,第257—258页。

③ 刘洪强:《历史叙事与主体性的建构——以章太炎、陈汉章关于中国民族起源的论述为中心》,《社会科学论坛》2019年02期。2012年,我第一次以《故事新编》与《古史辨》为线索讨论小说与历史,刘洪强选修课程并担任助教,其时《陈汉章全集》(杭州:浙江古籍出版社,2014年)尚未出版,我委托洪强为我影印陈汉章著《上古史》等国家图书馆古籍珍藏本。他在课程论文基础上修订而成的两篇论文(另一篇为《“科学”与中国上古史重建——以20世纪初陈汉章的中国上古史研究为例》,《史学理论研究》2019年第2期)对陈汉章上古史研究做了系统的整理。感谢洪强协助校订文稿。

④ 章太炎:《馥书》重订本《序种姓》上第十七,朱维铮点校:《章太炎全集·〈馥书〉初刻本 〈馥书〉重订本 检论》,上海:上海人民出版社,2014年,第169—170页。

⑤ 刘师培:《中国历史教科书》,《刘申叔遗书》,南京:江苏古籍出版社,1997年,第2191页。

者,为黄帝乎?”^①《太昊伏羲之政教》一节,他追随太史公“考信于六艺”,“折衷于夫子”,断言中国之政教始于伏羲。他说:“古之时未有三纲”,“于是伏羲仰观俯察,因夫妇,正五行,建五气,立五常,始定人道;画八卦,以治天下,列八节而化天下,群生和洽,各安其性,天下伏而化之,故谓之伏羲。盖八卦为伏羲之政治学,凡参天地以立人道,明消息以定吉凶,象奇偶以序阴阳,极通变以创数术,纪易气以为律法,推纬度以做甲历,奠河洛以理九部,类水火以制九针,修昏约以重嫁娶,兴实业以广佃渔,无一非本于八卦之文明,以为国利民福。”^②

在做了上述叙述之后,他笔锋一转:“近人不察,或徒取教人备牺牲以供庖厨一语,谓伏羲为游牧时代。试问游牧部人,示以八卦而有知为通德类情之用者乎?或又谓八卦即巴比伦之楔形文字,试问巴比伦始造尖棱文字,在西历纪元前二千一百四十七年,当中国帝挚时,能与伏羲时代附合乎?”^③在这一节文末,陈汉章做了《附八卦文与楔形文字表》《附八卦为六十四变表》两份附表,证明伏羲与文明西来毫无关联。在伏羲之后,他着笔最多的是神农,举凡“神农兴实业”“神农之通商务”“神农之文治武功”“神农之重易卦”“神农创医药”“神农之统系”计六节,说明伏羲以降,经羲农之间祝融、共工、女娲等而至神农,政教文明和生活方式有了长足发展,所有这一切均源于中华本土。在《神农氏之统系》一节中,他列举外来说法,尤其批驳说所谓“神农为巴比伦国王萨尔宫(案即萨尔根第一),真可谓无稽之言”^④。

在反驳文明西来、坚持本土起源的同时,陈汉章重解“尧舜之抚剿三苗”,形成了他对西戎、西羌、西南羌等不同族群及其地域分布的解释,又论“尧舜之西被遐荒”,说明“西王母为一国名,非若《山海经》所云豹尾虎齿、蓬发戴胜、穴居而善啸之一人也”^⑤,引导其对中华文明起源的多重渊源及周边关系重做解释。他批评中华民族的单一起源论,认为“今人乃杂引《庄子·天地》篇与《列子·周穆王》篇,以为黄帝起于昆仑之下,率其部族而东徙……《淮南子·原道》所称泰古二皇立于中央以抚四方,已在黄帝之前,必以黄帝为黄种之祖,不知置风姓、姜姓之裔于何地(《上古史》详辨之)?”^⑥针对《史记》中的《五帝本纪》《三代世表》和广为流传的五帝世系(“颡项为黄帝孙,誉为黄帝曾孙,舜为黄帝九世孙,尧禹契稷,并为黄帝元孙,是黄帝者,五帝三王之太祖也”),他一一指出其中不能自洽之处,由此提出了“五帝非出于一族论”。陈汉章说:“今人史学不讲,反依诸误,谓中国唯黄帝一族为汉族。又谓帝王出于一族,为贵族政体,观此亦足以扣其舌欤!至谓黄帝之族自西来,始在黄河流域,发展势力,南至长江流域,苗族自是为汉旅屏斥,局处一隅,不知置羲农遗裔于何地?必谓羲农亦是西来,一网打尽而后快,则孟子尝称,舜为东夷之人,文王为西夷之人,新说术事,又称文王生于东夷,大禹出于西羌,胡不矫诬附会,即以为东洋人、西洋人?”^⑦在《夏禹之统系》一节中,他分析禹之后苗裔的多样性,并据《史记·匈奴列传》,认为其“先祖夏后氏之苗裔曰淳维……大禹之苗裔,遍列中外”^⑧。这一观点也是其后柳诒徵等人华夏之族由无数部落混合而成说乃至费孝通之多元一体说之先声^⑨。

中华民国肇建之时,为多民族共同体的缔造重新叙述中国历史谱系,形成本土起源又多元交融

① 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第38页。

② 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第22页。

③ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第22—23页。

④ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第36页。

⑤ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第67—69页。

⑥ 陈汉章:《中国通史》,国家图书馆藏本,第36页。

⑦ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第69—70页。

⑧ 陈汉章:《上古史》,国家图书馆藏本,第72页。

⑨ 柳诒徵言:“要之羲、农以后所谓华夏之族,实由前此无数部落混合而成。必实指此种族为崛起于某地,或由来于某地,凿矣。彼以为中国土著,只有一族,后之战胜者,亦只外来之一族者,皆不知古书之传说,固明示以多元之义也。”见氏著《中国文化史》,上海:上海古籍出版社,2001年,第6页。

的中华政教观,是迫切的民族使命。在这个意义上,陈汉章的《上古史》和《中国通史》是第一代共和史观在史学领域的体现,而古史辨派截断众流,抹杀尧舜禹,退古史于神话,与五四新文化运动的激进史观桴鼓相应,矛头所向是所谓儒学道统的历史叙述,但在民国初年的语境中,首当其冲的却是在辛亥革命之后综合晚清学术与革命史观的共和史学。在20世纪20年代围绕古史的辩论中,既有代际矛盾,又有新旧冲突,而实际情形更加错综复杂。例如,参与古史辨运动并启发了顾颉刚的钱玄同与鲁迅为章氏同门,同为激进的文字改革派,但两人对于新潮社同人的态度却不尽相同。鲁迅并未直接介入古史论争,但其位置十分独特:他与陈独秀、胡适等是《新青年》同人,但在经历与感情两方面对于晚清革命和民国肇建时的理念怀抱忠诚。就私人交谊和学术脉络而言,作为留日学生之一员和章太炎弟子,他对胡适、陈源所代表的“英美派”在情感上相对疏远,双方在“女师大事件”问题上则公开论战。

在胡适就任北大教职之前,京师大学堂史学门和1917年建立的北京大学史学门(1919年8月“依新制改称史学系”^①)聚集着屠寄、王舟遥、汪荣宝、陈黻宸、朱希祖、黄节、蒋观云、叶瀚、康宝忠、陈汉章等一批曾经深深卷入晚清民初变迁的学者^②,其中朱希祖是鲁迅留日时一同从学于章太炎的同学,陈汉章是章太炎的同门,刘师培虽与章太炎反目,但鲁迅对其早期思想十分熟悉,也深受其六朝文学研究之影响,而同为章氏门人的沈兼士是北大研究所国学门的创始者之一。1922年前后鲁迅日记不存,这一时期他的活动和交往难以逐日查核,但鲁迅与陈汉章有所交集是可以确认的。例如,1922年11月《国文学会丛刊》出版^③,其第1卷1期卷首刊有本刊捐款鸣谢表:章钦捐款50元居榜首,其次是钱玄同、马幼渔、朱希祖等人捐款20元,周树人、黎锦熙、汪一庵等人捐5元而居末位。同期刊物所刊会员录教员计16人,依次为朱希祖、汪怡、沈兼士、吴梅、吴虞、周树人、高步瀛、马裕藻、陈汉章、章钦、单石庵、杨树达、刘文典、刘毓盘、黎锦熙、钱玄同;第二期上又刊有王易、沈尹默、徐祖正、张凤举、张尔田等新加入名单^④。又如,时任北京大学教授、《新青年》同仁吴虞在1923年9月27日的日记中记载了他在北大任教的课程安排,同时抄录了国文系同事的任课时数及钟点表,陈汉章和周树人均在其列,同时也包括了沈兼士、马裕藻、沈尹默、张凤举、崔适、朱希祖、钱玄同、周作人、黄节、刘文典、张尔田、萧友梅、吴梅、林损等与国文学会会员名单重叠度很高的人员名单^⑤。无论是从求学经历,师友交往,还是从同事或同仁关系,鲁迅对陈汉章应该是有所了解的。从胡适到任至1930年朱希祖被迫辞去史学系主任并由傅斯年接任,知识界的格局和权力关系发生了重大变化,此时鲁迅虽已远离北京和学术界,但不会对“腰斩古史”的故事置若罔闻。从北京大学到厦门大学再到中山大学,历史观冲突的当代故事绵延不绝,不仅有纸上喧哗,此后也伴随着法律纠葛和刀光剑影。鲁迅

① 《评议会议事录》,王学珍、郭建荣主编:《北京大学史料》第二卷(1912—1937),北京:北京大学出版社,2000年,第156页。

② 尚小明:《北大史学系早期发展史研究》,北京:北京大学出版社,2010年,第10、36—37页。

③ 《国文学会丛刊》由北京高师国文学会编辑并发行,是北京师范学校国文学会刊物,以研究文学、整理国故、讨论国文教法为宗旨,内容包括研究古书音韵释义、道儒学说评论、《史记》《汉书》考证、诗歌创作、西方文化史介绍、哲学研究、读史札记等,徐祖正、汪震、胡适、梁启超、梁漱溟、马叙伦等都是其作者。主编者章钦(1880—1931,字厥生,浙江余杭人,1899年举人,不久辞官赴日本东京帝国大学留学,辛亥革命前回国,任教于浙江安定师范学校,1913年后任教北京大学、北京高等师范大学)在该刊《发刊词》中说:“从前北京高等师范学校,没有国文部。后来学科次第的扩充,到民国五年,才有这国文部。从前北京高等师范学校国文部,没有国文学会。后来国文部的诸位同学,费多次的商量,到民国六年,就发起这国文学会。从前国文学会,没发行过杂志。民国八年的夏天,我上日本东京去念书了,那时就听说有几位同学,要创办一种杂志。去年夏天,我回到北京,这种杂志,还是在酝酿时代。现在呢?会章改良,杂志快出版了,名目就叫作《国文学丛刊》。”(章钦:《发刊词》,《国文学丛刊》第1卷1期)

④ 姜德明:《鲁迅与“国文学会”》,《丛刊识小》,南京:南京师范大学出版社,2013年,第1—3页。

⑤ 中国革命博物馆整理,荣孟源审校:《吴虞日记》下册,成都:四川人民出版社,1986年,第135页。

自述其进化论思路的“轰毁”^①发生在大革命失败的时代巨变之中,并非此前事件的简单延伸,但辛亥以降,他亲历和观察到的“青年”之背叛,对其思路产生震荡并在其作品中留下阴影,却有迹可循。

五、破除名相与无名者的历史

鲁迅或许并不十分了解陈汉章的学术研究,但与此时被视为守旧派的辛亥一代学者有着复杂联系。在1920年代,他对“整理国故”的批评主要集中于接受英美教育的新一代人,如胡适和学衡派,而对王国维、章太炎等人始终秉持尊重态度。这一态度至死没有改变。因此,他在《新青年》上为新思潮大声疾呼,批判传统,但在中国历史的学术判断上却极为慎重。王国维与京都学派交往密切,也深知其脉络,他的二重证据法对于古史研究有重大影响。面对疑古思潮的兴起,他的批评是谨慎的,如云:“又虽谬悠缘饰之书,如《山海经》《楚辞·天问》;成于后世之书,如《晏子春秋》《墨子》《吕氏春秋》;晚出之书,如《竹书纪年》,其所言古事亦有一部分之确实性。然则经典所记上古之事,今日虽有未得二重证明者,固未可以完全抹杀也。”^②又说:“研究中国古史,为最纠纷之问题。上古之事,传说与史实混而不分。史实之中,固不免有所缘饰,与传说无异;而传说之中,亦往往有史实为之素地。二者不易区别,此世界各国之所同也。……至于近世,乃知孔安国本《尚书》之伪,《纪年》之不可信,而疑古之过,乃并尧、舜、禹之人物而亦疑之。其于怀疑之态度乃批评之精神,不无可取。然惜于古史材料,未尝为充分之处理也。”^③王国维所谓上古之事,传说与史实混而不分、相互渗透,描述的正是被纳入史前史范畴的过去的存在形式;尽管其二重证据法源于近代考古和实证观念,但他反对将未得二重证据的古史一笔抹杀,表达的也正是从这一过去的存在形态出发,对于疑古方法及其运用范围的限制。

相较而言,章太炎的批评更加尖锐,他在流亡日本时期就曾因戴震与伊藤仁斋的关系问题对日本学界有所批评,在白鸟库吉的“尧舜禹抹杀论”发表次年,即1910年,他便在给罗振玉的公开信中予以批驳。他说:“白鸟库吉自言知历史,说尧、舜、禹三号,以为法天、地、人,尤纰缪不中程度。”^④1922年又致信柳诒徵:“胡适所说《周礼》为伪作,本于汉世今文诸师;《尚书》非信史,取于日本人。……胡适之为是说,则在抹杀历史。”^⑤在疑古思潮蔚为大观之时,他甚至斥之为“入于魔道”:

无如今之考古者,异于譙周、苏辙,疑古者流,其意但欲打破历史耳。古人之治经史,于事理所必无者,辄不肯置信,如姜嫄履大人迹而生后稷,刘媪交龙于上而生高祖,此事理所必无者也,信之则乖于事实。又同为一事,史家记载有异,则辨正之,如《通鉴考异》之类,此史学者应有之精神也。自此以外,疑所不当疑,则所谓有“疑疾者”尔。日本人谓尧、舜、禹皆是儒家理想中人物,犹自以其开化之迟,而疑中国三千年前已有文化如此。不知开化有迟早,譬如草木之华,先后本不一时,但见秋菊之晚开,即不信江梅之早发,天下宁有此理?日本人复疑大禹治水之功,以为世间无此神圣之人。不知治河之功,明、清两代尚有之,本非一人之力所能办,大臣之下,固有官吏兵丁在,譬如汉高祖破灭项羽,又岂一身之力哉?此而可疑,何事不可疑?犹记明人笔乘,有“丘为最高、渊为最深”之言,然则孔、颜亦在可疑之列矣。当八国联军时,刚毅不信世有

① “我一向是相信进化论的,总以为将来必胜于过去,青年必胜于老人,对于青年,我敬重之不暇,往往给我十刀,我只还他一箭。然而后来我明白我倒是错了。这并非唯物史观的理论或革命文艺的作品蛊惑我的,我在广东,就目睹了同是青年,而分成两大阵营,或则投书告密,或则助官捕人的事实!我的思路因此轰毁,后来便时常用了怀疑的眼光去看青年,不再无条件的敬畏了。然而此后也还为初初上阵的青年们呐喊几声,不过也没有什么大帮助。”(鲁迅:《三闲集·序言》,《鲁迅全集》第四卷,第5页)

② 王国维:《古史新证》,北京:清华大学出版社,1994年,第52—53页。

③ 《王国维全集》第十一卷,杭州:浙江教育出版社,2009年,第241—242页。

④ 章太炎:《与罗振玉书》,《章太炎全集》(四),上海:上海人民出版社,1985年,第172页。

⑤ 章太炎:《与柳诒徵》(据《史地学报》第1卷第4期,1922年8月),马勇编:《章太炎书信集》,石家庄:河北人民出版社,2003年,第740页。

英、法诸国,今之不信尧、禹者,无乃刚毅之比乎?夫讲学而入于魔道,不如不讲。昔之讲阴阳五行,今乃有空谈之哲学、疑古之史学,皆魔道也。必须扫除此种魔道,而后可与言学。^①

章太炎将“空谈之哲学”(胡适之)、“疑古之史学”(古史辨派)与两者竭力批判的“阴阳五行”学说,一并列为“魔道”,暗示对立的两方面均欲“打破历史”。初看之下,除了明显的民族感情之外,其根本尺度与前者标举“事实”与“历史”并无轩轻,两者均尊重史家考异辨正的传统与方法,但细加体会,章太炎的事实概念并非纯粹形式的存在,而与“事理”密切关联;他的历史概念也非冷冰冰的事实堆砌,而是贯注着人情物理的世界。“事理”构成了事实的存在状态,无法用进化论和原子论的实证方法给予最终的证明或证伪,却是持续变动中的世界的“真实”状态。章太炎的“事理”及“事理的真实”是对胡适之、顾颉刚等人所代表的,以进化论和实证主义科学为框架,以实验方法及统计数据等等为手段的“历史学”及其原子论的事实概念的批判。

因此,存在着两种不同的对事实的认知方式,摧毁“事理的真实”的并不只是新发现的孤立事实,而是一系列将事实从多重关系中疏离出来的范畴。章太炎之“事理”贯通于古代学术思想与现代世界,不同于所谓常识或历史学者之所谓历史化,其锋芒既指向古典之迷幻,也指向“公理”化的现代知识体系。早在1908年,他在《民报》第22号(1908年7月10日出版)发表《四惑论》,声言:

昔人以为神圣不可干者,曰名分。今人以为神圣不可干者,一曰公理,二曰进化,三曰唯物,四曰自然。有如其实而强施者,有非其实而谬托者。要之,皆眩惑失情,不由诚谛。^②

“公理”“进化”“唯物”和“自然”等范畴构成了现代认识论的四大基石,也是现代史学辨别真伪和事实的结构性前提。章太炎所谓“失情”中的“情”与他的“事理”概念可以互通互证,它们的对立面不是事实,而是规定事实之为事实的那些范畴,故蔡元培才会自信地说“非研究过西洋哲学史的人,不能构成适当的形式”^③,因为离开这些“适当的形式”,事实无以自存。

章太炎对此心知肚明。1907年,针对严复译甄克思(Edward Jenks, 1861 - 1939)《社会通论》(A Short History of Politics),他已经展开过深入的分析。甄克思从社会形态演化的角度,将古今社会区分为三个前后相续的不同阶段,即图腾社会(蛮夷社会)、宗法社会和国家社会,将孟德斯鸠的地理环境决定论的空间解说转换成为时间轴线上的历史形态分析。严复先后撰述译者序^④、按语和《读新译甄克思〈社会通论〉》^⑤对甄克思的学说进行阐释,试图按照天演原理将社会形态三个阶段解释为中国必须遵循的公理。“夫天下之群,众矣,夷考进化之阶级,莫不始于图腾,继以宗法,而成于国家。……此其为序之信,若天之四时,若人身之童少壮老,期有迟速,而不可或少紊者也。”^⑥他对于宗法社会和军国社会的解释被严格地置于一种普遍主义的历史社会学框架之中,并证明这一普遍的人类发展阶梯在欧亚关系中恰恰以“在彼则始迟而终骤,此则始骤而终迟”的大分化为其形态^⑦。

严复在普遍历史进程中展示内部分化和差异,其目的就是说明中国社会虽至秦已经向中央集权转化,但其精神气质仍然是一个宗法社会,而未能实现向军国社会的转变。章太炎不是用中国的特殊性对抗理论的普遍性,而是首先质疑这一普遍理论的特殊性,其次分析这一理论在运用于中国时

① 章太炎:《历史之重要》,1933年3月15日在江苏省立无锡师范学校演讲,章念驰编订:《章太炎演讲集》,上海:上海人民出版社,2011年,第352-353页。

② 章太炎:《四惑论》,《章太炎全集》(四),第443页。

③ 蔡元培:《中国古代哲学史大纲序》,胡适:《中国哲学史大纲》,第1页。

④ 该序曾在《政艺通报》第三卷第六号单独发表。

⑤ 首刊于《大公报》1904年4月20日,自总第651号到654号连载四期。

⑥ 严复:《〈社会通论〉译者序》,甄克思:《社会通论》,严复译,北京:商务印书馆,1981年,第ix页。

⑦ 严复:《〈社会通论〉译者序》,甄克思:《社会通论》,第x页。

的错误,最终通过对中国历史独特性的讨论重构一种能够容纳这一独特性的普遍性^①。在这一意义上,他的破除名相的方法论恰恰是从正名开始,亦即从在历史的变动过程中处理名实关系开始,用他的话说:“夫忽略名实,则不足以说典礼;浮辞未翦,则不足以穷远致。”^②他提出的问题是:宗法概念即便在欧洲不同地区也存在不同的形态,又怎么能够通过概念的翻译将这一语词作为规范性的透镜观察中国的宗法现象,而无视其历史变迁和地域差异呢?

针对被严复奉为规律的社会理论及其诸范畴,章太炎指出孔德以来的社会理论虽然模拟自然科学的方法,但大多基于一时一地的经验,谈不上是普遍的理论^③。甄克思的社会学至多反映了欧洲社会的状况,而严复的错误首先在于将甄氏学说作为普遍规律运用于对中国的解释,例如将前者所谓宗法社会与“中国固有之宗法社会”相互比较,凡有不合之处即视为中国的弱点。其次则是皮傅其说,错误地将“民族主义与宗法社会比而同之”,而给了“今之政客”以口实,“疾首于神州之光复,则谓排满者亦宗法社会之事,于是非固无取,于利害则断其无辜”^④。如同《四惑论》所言:“公理者,犹云众所同认之界域。……然此理者,非有自性,非宇宙间独存之物,待人之原型观念应于事物而成。”^⑤正由于此,在公理框架下所论证的事实并非宇宙间独存之物,而是将人的观念建构应用于事物的后果;在由一系列作为公理的范畴所确定的认识框架内,历史学者所谓“历史化”是一个将对象持续客体化的过程,通过主客关系的设定,永远地阻断了历史学者自身的历史化。

章太炎对公理世界观的解构实践,是通过对进化论的历史目的论、唯实论的历史决定论和科学主义的自然观念的具体分析展现出来的。与之相对立,他提出的是“度越公理之说”的齐物思想:

庄周所谓“齐物者,非有正处、正味、正色之定程,而使万物各从所好”。其度越公理之说,诚非巧历所能计矣。若夫庄生之言曰:“无物不然,无物不可。”与海格尔所谓“事事皆合理,物物皆善美”者,词义相同。然一以为人心不同,难为齐概;而一以为终局目的,藉此为经历之途。则根柢又绝远矣。^⑥

通过齐物思想与黑格尔的历史理性的明确对比,章太炎提出了一种反目的论的宇宙观,并在《齐物论释》中做出了更为系统的解释。章太炎说:“《齐物》者,一往平等之谈,详其实义,非独等视有情,无所优劣,盖离言说相,离名字相,离心缘相,毕竟平等,乃合《齐物》之义。”^⑦摆脱“言说相”“名字相”“心缘相”亦即摆脱各种关于世界也关于我们自身的幻觉(或再现体系)。经由这一认识论的革命而产生的世界观势必产生关于真或真实的新定义。

在这方面,阿希斯·南迪(Ashis Nandy)所批判的“范畴的帝国主义”或可作为章太炎之“破除名相”论题的注释:“范畴帝国主义”是指一些概念在它所涵盖的领域建立起的霸权,历史概念就是其中之一。“历史在我们所知的宇宙中建立了这样一种霸权。在那个宇宙中,学科(指历史学)不再仅仅是进入过去的最佳途径;它现在穷尽了过去观念。”^⑧任何不能在这些基础范畴的框定下进行表述的过去都不是历史,只能作为“非历史”而存在。其实,胡适所谓中国古代文献没有神话之性质,又何尝不是在“神话”这一历史范畴的补充物的意义上做出的判断?

① 关于章太炎对严复译《社会通铨》的批判及“破除名相”的论述,参见汪晖:《世纪的诞生》,北京:生活·读书·新知三联书店,2020年,第128—129页。

② 章太炎撰,庞俊、郭诚永疏证:《国故论衡疏证》,北京:中华书局,2018年,第457页。

③ 章太炎:《〈社会通铨〉商兑》,《民报》第12号,第4页。

④ 章太炎:《〈社会通铨〉商兑》,《民报》第12号,第1页。

⑤ 章太炎:《四惑论》,《章太炎全集》(四),第444页。

⑥ 章太炎:《四惑论》,《章太炎全集》(四),第449页。

⑦ 章太炎:《齐物论释》,《章太炎全集》(六),上海:上海人民出版社,1986年,第4页。

⑧ Ashis Nandy, “History’s Forgotten Doubles,” *History and Theory* vol. 34, no. 2, theme issue 34: World Historians and Their Critics (May 1995), 54.

与此相反,“破除名相”的方法论要求以各不相同的存在形式呈现事物的过去与现在。“离言说相、离名字相、离心缘相”是一种有关宇宙万物及其独特性的认识方法,但这个方法只能通过否定的程序才能达致。通过这一革命/否定,“齐物”构成了一种洞察“物”及其独特性的视野。由于物的独特性被笼罩于一套再现体系之中,从而恢复物的独特性首先表现为驱除这一再现体系(名相)而不是物自身的认知实践。这一实践不但要求人类的平等(“等视有情”),而且要求彻底摒弃人类通过“言说相”“名字相”和“心缘相”而产生的不平等关系。在这里,“齐物”概念将人纳入万物的范畴,不是取消人与物、物与物之间的差异,而是将差异的事物视为平等的前提^①。如果将齐物平等的思想引入历史领域,以破除名相的方式重建过去的世界,其结果必将对“范畴帝国主义”的革命:多姿多彩的过去不再束缚于这些范畴、框架所规定的秩序,旧迹不必是历史学者所凝视的“客观的”对象,“万物各从所好”,拥有自己的能动的生命。这一“以物观物”的视角为将历史研究者自身(而非仅仅其观察对象)纳入历史化进程提供了契机。正如顾颉刚评论章太炎时所说,古文家主张六经皆史,从史的眼光去认识六经,从哲人和学者的眼光去认识孔子,征实考信是其历史认识的底脉。但另一方面,章太炎主张齐物平等,破除名相,也为将对象作为能动之物突破命名的限制提供了前提。考信不能将对象视为孤立之物,而应深入理解物之“事理”,揭示其“事理的真实”,由此史不能等同于史料,考信不能等同于原子论意义上的实证,事实不能等同于命名之物,对名相的破除不能等于事实之虚无。

我们不妨沿着这一能动之物的逻辑去理解鲁迅对于神话、传说、宗教和迷信的论述,以及他在杂文、散文、小说中的实践。如果历史必须作为命名的程序而存在,对无名者(阿Q)或天地间的活物(祥林嫂)的发现就是通向超历史的然而又是现实的世界之必由之路。鲁迅持久地凝视这些无名者或活物留下的空洞,首先发现了命名的圈套,如同章太炎召唤“破除名相”,他走进了“所遇见的都对他一式点头”的“无物之阵”:

那些头上有各种旗帜,绣出各样好名称:慈善家,学者,文士,长者,青年,雅人,君子……。
头下有各样外套,绣出各式好花样:学问,道德,国粹,民意,逻辑,公义,东方文明……。

但他举起了投枪。

……

一切都颓然倒地;——然而只有一件外套,其中无物。无物之物已经脱走,得了胜利,因为他这时成了戕害慈善家等类的罪人。

……

在这样的境地里,谁也不闻战叫:太平。

太平……。

但他举起了投枪!^②

历史存在于由“各种旗帜”和“各种好名称”编织的事实之中,将这些名相构成的事实视为“无物”,也即是从一种超历史的视角确定无物之物的真实性,鲁迅由此重构了对历史和现实的认知方式。

除了从名目序列中看见无物之阵,鲁迅还从无名者中发现真实的人生。章太炎将古代的阴阳五行与新时代的“空谈的哲学”和“疑古的史学”一并视为“但欲打破历史”之“魔道”,鲁迅追随其后,以那些“来路不明”但确凿存在的“事实”展开对旧史学与新史学的共同批判。但不同于章太炎,鲁迅追问的是:无名者与历史究竟是怎样的关系,如何才能让无名者身上那些属于未来的要素突破历史的茧房,并转化为现实的力量?《阿Q正传》是鲁迅以小说形式探索何为历史之真的一次尝试。按照鲁

^① 参见汪晖:《再问“什么的平等”(下)——齐物平等与“跨体系社会”》,《文化纵横》2011年第6期,第99页。

^② 鲁迅:《野草·这样的战士》,《鲁迅全集》第二卷,第219—220页。

迅对中国历史的看法,中国的“正史”是与等级制的权力谱系相应的书写谱系。“传的名目很繁多:列传,自传,内传,外传,家传,小传……”,但没有一个适合于阿Q。于是,“作者”从“所谓‘闲话休题言归正传’这一句套话里,取出‘正传’两个字来,作为名目”。“正传”是正史及其系谱的反面,“正传”的作者或叙述者也是历史传记及其系谱的反面——作者名字取用“下里巴人”一语中的“巴人”二字,暗示叙述者不过是普天下无数说“开心话”之无名者之一。因此,“言归正传”之“正传”与“下里巴人”之“巴人”相互呼应,从对象与叙述者两个方向构成了对历史叙事的讽喻。《史记》的开篇是《五帝本纪》——帝王位列本纪,孔子则为“世家”,表示在汉代的权力图谱中,孔子已经凌驾于诸子之上。康有为在《孔子改制考》里对于《史记》将孔子列为“世家”很不满,他先写诸子并争,儒墨脱颖而出;再写儒墨并争,孔子脱颖而出,成为中国的立法者,所谓“素王”“新王”。按照这个地位,孔子应该列为“本纪”,与帝王同。但从“下里巴人”的角度看,本纪—世家—列传构成了一个谱系,如今所争也只是某个历史人物在这个谱系中的位次的问题。正史的谱系是一个由等级权力构成的、各各分离的图谱,正史中的“传”就是一套名分谱系的凝聚。

“正传”一词不但表达了那些被排除在正史图谱之外的谱系,而且“正”这个字也反讽地颠覆了正史的谱系:没有“正传”,就不能了解正史谱系及其规则是如何确立的。若没有由“正传”所代表的、没有名分的世系,谱系及其名分就不可能成立;倒过来,若“正传”破土而出,正史的谱系就面临着危机。在这个意义上,革命与“正传”——亦即被压抑在正史图谱之外的世界——之间有着某种天然的关系。因此,为阿Q写正传是一个将“无”召唤为“有”的革命行动——“正传”的存在颠覆了正史谱系的完整性和系统性,人们由此知道谱系之外别有谱系,“无”并非无,“无”只是被压抑的有。阿Q是一个没有姓,没有名,没有来历,没有行状,没有家,没有职业的人,不具备任何人“传”的起码要素。在正史的谱系中,没有姓,没有名,没有来历,不就等同于不存在亦即“无”吗?将“无”召唤为“有”,那些有姓,有名,有来历的历史人物及其谱系不就处于危险的境地了吗?

与《故事新编》中的“油滑”手段一样,作者跳出关于阿Q生活的时空,将讽刺的矛头对准了彼时尚在同一阵营但分离已经开始的胡适及其门人,尤其是方兴未艾的以科学方法整理国故和叙述历史的潮流。鲁迅说:阿Q的Q是一个洋字,“照英国流行的拼法写他为阿Quei,略作阿Q。这近于盲从《新青年》,自己也很抱歉,但茂才公尚且不知,我还有什么好办法呢”^①。名词的问题是新文化运动和白话文运动中的关键问题,它最终涉及名实问题,以及与名实问题直接相关的秩序问题。鲁迅语带讥讽地说:

我所聊以自慰的,是还有一个“阿”字非常正确,绝无附会假借的缺点,颇可以就正于通人。

至于其余,却都非浅学所能穿凿,只希望有“历史癖与考据癖”的胡适之先生的门人们,将来或者能够寻出许多新端绪来,但是我这《阿Q正传》到那时却又怕早经消灭了。^②

这段话暗示了鲁迅与胡适、古史辨派以及整个现代实证主义史学之间的对立——实证主义史学发端之时,将神话、传说的时代一并腰斩,颇有几分反传统的味道;但它也像正史谱系一样,将一切普通人民口传中的人物、事迹、故事作为无法实证的事实排除在“历史”范畴之外。阿Q是从“无”——无名亦无实——中产生的,倘若用胡适之倡导的实证主义的考据方法来论证,阿Q的位置大概与其在传统正史中的位置一样,是无法证明其存在因而也就不存在的人物。洋字代表的异己文化又被自我颠覆了。因此,现代史学诞生在将“正传”重新归于“无”之时,它的历史秩序是通过排除法才得以完成的。在这个意义上,《阿Q正传》不但是对传统历史谱系的颠覆,也是对现代实证主义历史观及其知识谱系的拒绝^③。

① 鲁迅:《呐喊·阿Q正传》,《鲁迅全集》第一卷,第514页。

② 鲁迅:《呐喊·阿Q正传》,《鲁迅全集》第一卷,第515页。

③ 以上论述参见汪晖:《阿Q生命中的六个瞬间——纪念作为开端的辛亥革命》,《现代中文学刊》2011年第3期,第14页。

鲁迅小说不仅塑造了许多底层人物,而且也塑造了彻底的无名者。底层的视角和无名者的视角存在着差异:从底层的视角观察社会等级制,其可视的图景是一个逐级向上的阶梯,沿此逻辑可以产生“彼可取而代之”的幻想与实践,其本质依旧带有个人主义方法论的痕迹。从无名者的角度观察社会等级关系,其可能的结果则是揭示名目及其体系本身的压迫性和虚构性。这两重视角在文学表现中常常重叠于一人,例如阿Q的精神胜利法就包含了再造自己的身份,以便进入这一等级关系的持久期待;但在某些片刻——即在生命末途的催迫下对自己的处境做出本能反应的时刻,或者说,他的意识失去作用的时刻——他才直觉地认识到这个名的世界其实是与自己“无关”的。例如,在假洋鬼子扬起哭丧棒,不准阿Q革命之后的那一刻:

阿Q将手向头上一遮,不自觉的逃出门外;洋先生倒也没有追。他快跑了六十多步,这才慢慢的走,于是心里便涌起了忧愁:洋先生不准他革命,他再没有别的路;从此决不能望有白盔白甲的人来叫他,他所有的抱负,志向,希望,前程,全被一笔勾销了。至于闲人们传扬开去,给小D王胡等辈笑话,倒是还在其次的事。^①

“心里涌起的忧愁”,以及“再没有别的路”的沮丧与失落,为此后的“无聊”铺平了道路。“无聊”是创造的前奏,是《补天》中女娲造人的动力,也是鲁迅文学诞生的契机^②。

无名不仅是历史的本来状态,也蕴含着创造力和未来性。1933年7月15日,鲁迅在《申报月刊》以笔名洛文发表《经验》一文,从“经验”的角度讨论中医,并进一步阐述为什么许多历史经验及其托名作者的成果其实“都是历来的无名氏所逐渐的造成”:

人们大抵已经知道一切文物,都是历来的无名氏所逐渐的造成。建筑,烹饪,渔猎,耕种,无不如此;医药也如此。这么一想,这事情可就大起来了:大约古人一有病,最初只好这样尝一点,那样尝一点,吃了毒的就死,吃了不相干的就无效,有的竟吃到了对证的就好起来,于是知道这是对于某一种病痛的药。这样地累积下去,乃有草创的纪录,后来渐成为庞大的书,如《本草纲目》就是。而且这书中的所记,又不独是中国的,还有阿剌伯人的经验,有印度人的经验,则先前所用的牺牲之大,更可想而知了。^③

经验中埋藏着无数的、源自不同方向的、无法用“名相”加以概括的牺牲,因此,无名者自觉名相与己无关的瞬间正是“真实”得以显现的时刻。鲁迅在阿Q的本能与时代变动之间的呼应与互动中探索其终于要成为“革命党”的命运和契机,不意间预示了正在地底孕育的突破地表的运动;在这场风暴中,无数的农人、工人、士人,或难以用社会阶级身份加以描述的人群,如鬼魂附体一般,爆发出一种超历史的能量,其革命性、破坏性和创造性不但在他们过往的生活中,而且在中国的历史中,均前所未见。从章太炎的破除名相到鲁迅为无名者立传,他们提出的是如何在范畴帝国主义之外重新叙述历史,而无名者正是这个历史的源头活水。如果历史叙述中的有名者是记忆筛选的产物,那么无名者则是遗忘之海本身,他们尽管个性和经历各异,但不可避免地具有群体性特征,他们只是在革命、战争、灾难和巨变中才能以群体形式显形。鲁迅对阿Q们的精神状态给予无情讽刺,但同时又以更为严厉的态度反驳了将无名者逐出历史的新旧史学和世界观。他将目光投向这些无名者的时刻也如一个关于时代和未来的寓言:无名者与历史的关系在这个时代正迎来如同神话一般的沧桑巨变。

(本文未完待续,下篇请见2023年第2期)

[责任编辑 李梅]

① 鲁迅:《呐喊·阿Q正传》,《鲁迅全集》第一卷,第545页。

② 参见汪晖:《鲁迅文学的诞生——读〈呐喊〉自序》,《现代中文学刊》2012年第6期,第20—41页。

③ 鲁迅:《南腔北调·经验》,《鲁迅全集》第四卷,第554页。

Abstracts

The Spectrology of History and Perspectives on Antiquity in Modern China:

Doubting Antiquity Renewed (Part I)

Wang Hui

Based on the different treatments of antiquity in two classic texts, *Old Tales Retold* and *Differentiation of Ancient History*, this paper expounds the positions of mythologies, legends and historical facts in contrasting visions of temporality and historicity through a comparative analysis of the tendencies of the two authors, respectively Lu Xun's "parody of ancient history" and Gu Jiegang's positivistic narration of ancient history. It analyzes how the historiographical maneuver of Gu that resolutely discards unreliable elements from ancient history was connected with modern European concepts of history and its impact on modern Japanese historiography, as well as with the fluctuations of earliest conceptions of republican historiography in the Republican period. The second half of the paper focuses on Lu Xun's nonlinear view of temporality, which integrates the past, the present and the future in his literary practice, termed by this paper as a unique spectrology of history that enables glimpses into the world of the nameless concealed by traditional and modern historical narratives. This paper is composed of ten sections: I. The parody of ancient history and myths, legends, and historical facts; II. "Differentiating stories from history" and the banishment of mythologies, legends, and romances; III. Secret replacement: from Christian secularism to modern historiography of Chinese/East Asian antiquity; IV. Whose ancient history is truncated? The fluctuations of the first wave of republican historiography; V. Deconstruction of names of things and the history of nameless people; VI. The non-historical world: mythology, superstition, religion; VII. The supra-historical world: the imaginative thinkers who are "enemies of mythology"; VIII. The spectrology of history: Ghost eyes and inquiries from anonymous people; IX. The future as a specter; X. Oblivion and the apparition of the nameless.

The Covert Debate between Fan Wenlan and Guo Moruo

Centered on the Social Nature of the Western Zhou Dynasty

Li Xiaoqian

Fan Wenlan advocated the feudal theory of the Western Zhou dynasty, while Guo Moruo insisted on the slave theory of the Western Zhou dynasty, and these two were the leaders in the discussion of the periodization of ancient Chinese history in the 1950s and 1960s. They both fell into their own preconceived theoretical barriers. Fan started from the perspective of production relations, Guo valued productivity, and the two proceeded from two different paths to demonstrate the social nature of the Western Zhou dynasty. They both strove to look for strong evidence within their respective theoretical frameworks, resulting in neither side being able to convince the other. There was a long-term covert confrontation between Fan and Guo in their writings, which attracted many scholars to participate in the debate, forming an intertwined "dialogue network" between them. Most of the debates between the two were provoked by Fan, while Guo was the passive challenger. They battled back and forth, although not all the debates were purely academic, but they were all highly restrained. Concerned about the feelings of their opponents, they silently deleted sensitive texts afterwards. Therefore, the debate between the two still belongs to the nature of academic argument within the same camp.

The Canal Transportation of Tribute Grain and a New Discussion of the Development

of Southern and Northern Chinese Society in the Middle and Late Ancient Times

Li Zhi'an

The digging and operation of the Grand Canal not only meant one kind of development of the tribute system under centralized authority, but also derived from the southward transfer of economic center in the medieval