

※ 學術會議 ※

顧頡剛先生逝世四十週年紀念座談會 ——走在歷史的路上：顧頡剛先生的 疑經、辨史與採風

車行健、盧啟聰* 整理**

日期：109年9月10日（星期四）

地點：中央研究院中國文哲研究所二樓會議室

第一場：13:30-15:30

主持人：蔣秋華（中央研究院中國文哲研究所副研究員）

引言人：陳鴻森（中央研究院歷史語言研究所兼任研究員）

王汎森（中央研究院歷史語言研究所特聘研究員、中央研究院院士）

潘光哲（中央研究院近代史研究所研究員）

車行健（政治大學中國文學系教授）

范麗梅（中央研究院中國文哲研究所副研究員）

蔣秋華（主持人）：

在場的引言人、所有來賓，大家好。今天文哲所經學組舉辦「顧頡剛先生逝世四十週年紀念座談會」，將分成兩場，現在是第一場。顧頡剛（1893-1980）逝世已四十年，在十年前，文哲所執行民國經學研究計畫時，也曾經辦了一次他的逝世三十週年座談會。當時顧頡剛的女兒顧潮女士，還有其他幾位民國經學家的後代，

* 車行健，國立政治大學中國文學系教授。盧啟聰，中央研究院中國文哲研究所博士後研究人員。

** 座談會紀錄先由盧啟聰博士根據當日會議錄音做出逐字稿，經本人統稿後，再交由會中發言人士修改確認。文稿在送交編輯部時，又經蔣秋華教授的細心校閱，特此致謝。（車行健謹識）

如童書業(1908-1968)的女兒童教英教授，聞一多(1899-1946)的孫子聞黎明教授(1950-2022)，他們也有來參與。很快就隔了十年，這次因為疫情的關係，大陸方面原來也打算舉辦紀念會，聽說取消了。我們因為先前執行民國經學研究計畫的時候，有過一次三十週年座談會，所以這次四十週年，我們也再辦一場座談會。我們訂的題目「走在歷史的路上」，主要是想談顧頡剛先生的疑經、辨史與採風三方面的成就。顧先生對學術界的影響很大，經、史、子、集都有影響，尤其開啟古史辨風潮，引起各方面對古代事物的懷疑，即所謂的疑古。在他的風潮之下，一般稱為「疑古時代」，到了後來，有人提出應該要走出來，但這個議題還是爭論不休。由於他的影響很大，有關他的研究，至今不衰，還是不斷有人去探討他。這場所邀請的學者，我先按次序，作簡單介紹。引言人第一位陳鴻森教授，陳教授是中研院史語所的研究員；第二位王汎森院士，王院士也是中研院史語所的研究員；第三位是車行健教授，車教授是政大中文系的老師；第四位是潘光哲教授，潘先生是中研院近史所的研究員，因為他有另一個會議要開，他說待會他會趕過來；第五位是范麗梅教授，她是中研院文哲所的研究人員。我們就依序請陳鴻森教授先來發言。

陳鴻森（引言人）：

主持人、王院士、各位同道，大家午安。我個人對現當代學術涉獵甚淺，今天參加這個紀念會，在各位專家之前，頗有「濫竽充數」之感。顧先生是先師槃庵先生(1905-1999)廣州中山大學時的老師，《古史辨》中還可以看到先師早年少作，所以顧先生於我而言，應屬太老師，但我學術淺陋，不敢妄自高攀。文哲所安排我第一個發言，應該是希望我當一塊磚，能夠發揮拋磚引玉的作用。

阮元(1764-1849)為錢大昕(1728-1804)《十駕齋養新錄》作序時，曾說：「學術盛衰，當於百年前後論升降焉。」顧先生一九八〇年去世，距今只有四十年，但他一代史學大師的地位，不待百年，在他生前，他的學術史地位已確立。顧先生勤於撰述，他大量的論著與豐沛的學術活動能量，盛年時早已享譽海內外。顧先生生於光緒十九年(1893)，民國成立那年，剛好是二十歲，五四運動時他二十七歲。一九二三年，他提出著名的「層累地造成的中國古史」這論述時，才三十一歲，而立之年已經名滿天下。就像他同輩的知名作家老舍(1899-1966)、茅盾(1896-1981)這些巨匠一樣，一九四九年以後大多擱筆，完全沉默了。他們的文學史地位皆完成於一九四九年以前。一九四九年這一年，顧先生五十七歲，正是著述的「盛年期」，

一九四九年以後的歲月，他雖然還從事大量的研究工作，譬如編纂《中國歷史地圖集》，標點《資治通鑑》，整理《史記》和研究《尚書》等。但一九五二年，曾經參與古史辨活動的兩位後進童書業和楊向奎(1910-2000)，對《古史辨》提出嚴厲的批判，正式宣告顧先生進入「跼天蹐地」的歲月。顧先生主要的學術活動同樣在一九四九年以前，從顧潮編的《年譜》來看，正譜四百頁，但一九四九年以前多達三百三十九頁，占全書篇幅 85%；後來的三十年，只占六十頁。一九七六年文革結束，顧先生已八十四歲，距離一九八〇年逝世只有短短的四年。可以說，後人論述顧先生的學術業績，主要還是集中在一九四九年以前。

顧先生是一位運動型的學者，從一九二三年他提出「古史層累造成說」，到一九四九年，共有二十七年。這二十七年間，他許多開創性的論著，奠定他無可取代的學術地位。他的活動能量，很能引領當時一些學風走向，他在許多領域的學術影響既深且廣。一九二六年他編輯出版《古史辨》第一冊，可謂「出入風議」，在當時學界引起極大的震盪，胡適先生(1901-1995)稱譽這是「中國史學界的一部革命的書」。顧先生對歷來傳述的古史系統，認為係由春秋以後的人不斷層累遞加而形成的，他打破了司馬遷以來「考信於六藝」的傳統，對先秦、秦漢載籍記述的三代以前的歷史，提出質疑和否定，認為東周以上無真史。《古史辨》群體推動的疑古和辨偽活動，開啟了中國傳統史學向現代轉型的契機。其次，他創辦了民俗學會，主辦《民俗周刊》，採集民歌，並進行了妙峰山香會的民俗調查。他以民俗學材料作為古史研究的參照系，同時推動了民間文學與民俗學研究的活絡與深化，可說是中國現代民俗學研究的奠基者。第三，顧先生一九三四年創辦《禹貢月刊》，一九三六年成立禹貢學會，致力於古史地理研究。隨著研究人力的壯大以及時局的變化，《禹貢》群體的研究，由原先的沿革地理，逐漸延伸到民族史與西北地理這些領域，完成了中國古地學的現代轉型。第四，一九四九年以後，大陸經學研究完全式微，經學被看作「封建糟粕」。顧先生晚年投入大量的心力研究經學，特別是《尚書》研究，等一下有多位這方面的專家會有比較深入的討論，我就不再贅言。因為時間的關係，我僅簡單提出一些浮面的觀察，就教於各位同道。

前幾天文哲所舉辦的「經學研習營」，我做了一個報告〈經部著作的偽書、真本與輯佚〉，我曾提到：影響古代中國政治制度和社會文化最為深遠的兩部書，一是《周禮》，一是《孝經》。《周禮》歷來宣稱是周公致太平之書，此書對中國政治和六部官制，產生極大的影響。《孝經》歷來相傳是孔子(551-479 B.C.)所述，曾子

(505-436 B.C.) 所記。學者經常引《孝經緯》「孔子曰：吾志在《春秋》，行在《孝經》」，但《孝經·諫諍章》說：「昔者天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下。諸侯有爭臣五人，雖無道，不失其國。……父有爭子，則身不陷於不義。則子不可以不爭於父，臣不可以不爭於君，故當不義則爭之。從父之令，又焉得為孝乎！」把父子關係完全等同於君臣關係，因為爭臣、爭友存在的必要性，所以強調人子「不可以不爭於父」，這和《論語》孔子說的「事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨」，以及孟子 (327-289 B.C.) 所謂的「父子之間不責善」，二者思想大相逕庭，《孝經》顯然並非孔子所著。但漢代以後，《孝經》童蒙而習之，它對中國文化的形塑和影響無可估量。李善 (630-689)《文選注》引用大量《尚書》文句作注，這些文句大部分出自偽《古文尚書》，可見偽古文對六朝文士的影響，遠比今文二十九篇為大。這些例子說明：不少偽書早已成為中國學術文化的一部分，很難直接以真、偽二分的概念去否定偽書的價值。

「層累地造成的中國古史說」是顧先生《古史辨》時期古史觀的核心概念，應該說這個假說的標題下得很好，「層累地造成的中國古史」，很扼要的概括了上古「口傳歷史」的一部分真象。五四以後，反傳統、反封建，追求思想解放，在那種激情的時代氛圍，斷然否定既有的古帝系統，這樣的論述，在當時相當有煽動性，所以胡適和一些學者將這個論點視為一種史學革命。錢玄同 (1887-1939) 甚至易名「疑古玄同」，一些反對顧先生的學者，其實也承認「古史層累說」的部分真實性。顧先生提出「古史層累說」在一九二三年，距離今天將近百年，百年前後，也許我們可以更客觀地討論其升降得失。顧先生早年的疑古觀，思想根源主要還是源自康有為 (1858-1927) 的「孔子改制」、「劉歆偽經」說，當然大學時代也受到胡適先生部分的影響。比如胡適曾告訴顧先生說，即使《尚書》今文二十九篇，內容也並非全是真的，其中也有後來增飾、偽造的成分。這些對他後來展開辨偽活動，當然起了一定的催化作用。

我個人覺得，「古史層累說」的內涵其實更偏向文學趣味的。顧先生曾自道：「老實說，我所以敢大膽懷疑古史，實因從前看了兩年戲，聚了一年歌謠，得到一點民俗學意味的緣故。」（《古史辨》第一冊〈自序〉）他把三代以上的古史認為是一個被不斷增飾、改造的故事文本，所以他說：「研究古史，盡可運用研究故事的方法。」神話、傳說、故事固可作為古史研究的參照系統，但卻不能直接取代《尚書》、《左傳》、《史記》本身的史料性。「口傳歷史」時代，史實在傳述過程會不

斷產生訛變，我去年寫〈「高宗諒陰」考〉一文（京都大學《東方學報》第94冊〔2019年〕），對這問題即有一番體會。《論語》裏孔子所認知的「高宗諒陰」，已經和《尚書·無逸篇》周公所述的「高宗諒陰」，意義相差甚遠，後來竟演變成爲儒家「三年之喪」的歷史依據；而周公所敘述的「高宗亮陰」還略存史實梗概，但高宗何以「諒陰不言」，其事實本末，西周時已開始模糊了。這種歷史傳述，由口傳到記載，到最後凝固定型化，其中包含了史實的成分、後人理解的誤差，以及先秦諸子的虛飾、改造，和傳述者各自的「歷史解釋」。其中增生、訛變形成的差異非常大，但「高宗諒陰」這一史實基本上是可信的，我們從一些先秦史料參伍鉤稽，還是可以還原部分的事實原委。否定《尚書》、《史記》這類史籍的記載，缺乏這些基礎史料，就會使古史重建成爲不可能，因為那些神話、故事、傳說「虛飾性」的成分更大。

《古史辨》時期，顧先生多次強調：他的研究旨趣「不在探求古史的真相，而在它的變化」，他曾自述：「寧可疑古而失之，不可信古而失之。」這種信念使他的研究視角更多著眼於探求思想觀念與古史傳說的「變化之迹」，而非史實本身。他早年的一些名篇〈秦漢統一的由來和戰國人對於世界的想像〉(1926)、〈春秋時的孔子和漢代的孔子〉(1926)、〈五德終始說下的政治和歷史〉(1930)都有這樣的傾向。但「變化之迹」只是歷史傳述的外在形態，這些傳說的演變並不等於古史本身。所以王國維(1877-1927)《古史新證》批評說：

皇甫謐作《帝王世紀》亦為五帝三王盡加年數，後人乃復取以補《太史公書》，此信古之過也。至於近世，乃知孔安國本《尚書》之偽，《紀年》之不可信。而疑古之過，乃并堯舜禹之人物而亦疑之。其於懷疑之態度及批評之精神不無可取，然惜於古史材料未嘗為充分之處理也。吾輩生於今日，幸於紙上之材料外，更得地下之新材料，由此種材料，我輩固得據以補正紙上之材料，亦得證明古書之某部分全為實錄。即百家不雅馴之言，亦不無表示一面之事實。此「二重證據法」，惟在今日始得為之，雖古書之未得證明者，不能加以否定，而其已得證明者，不能不加以肯定，可斷言也。

這段資料大家耳熟能詳，王先生對疑古派學者，從史觀、方法論及材料運用方面提出批評。有些學者把王國維這段話，簡單的認為是一種與「疑古」相對立的立場，認為是一種「信古」的態度，這並沒有理解到王國維的真義。這段話不是在強調堯、舜、禹人物之真，而是在批評顧先生對於「古史材料未嘗為充分之處理」。就

史料運用而言，王國維批評疑古派學者輕易地否定《尚書》、《史記》等基礎史料的信憑性，寧可取材於神話、傳說和故事，從傳說的演變去探求古史的痕跡，卻不知取證豐富的「地下之新材料」，不免去「實」而就「虛」。在史觀上，王國維說：「上古之事，傳說與史實混而不分，史實之中固不免有所緣飾，與傳說無異；而傳說之中，亦往往有史實為之素地。」他認為古史研究的要義，不在否定古史傳說之偽，而是盡量利用新史料，重建古史之真。在方法論上，王國維強調生乎今日，治古史應採用「二重證據法」，即由載籍文獻與卜辭、金文和地下出土器物結合互證，以證明「古史之某部分全為實錄」；或雖不能證明，但至少可補充文獻記載的遺闕，即便先秦諸子「不雅馴之言」，也能反映史實的某一側面。王國維並非反對「疑古」，但他一九一七年從卜辭證釋商代歷史，認為「有商一代先公先王之名，不見於卜辭者殆鮮」，「而《世本》、《史記》之為實錄，且得於今日證之」（《觀堂集林·殷卜辭中所見先公先王考》）。因此，他認為《尚書》、《史記》的記載，即使尚「未得證明者」，亦不應輕易加以否定，這早於顧先生的「古史層累說」六年。他利用當時有限的出土材料，與傳統文獻結合，撰寫〈殷周制度論〉，重新建構殷周信史。這與顧先生認為東周以上無真史，二者立場迥異。無可諱言的，比起王國維細密的考證，《古史辨》學者的方法論則顯得粗疏，顧先生缺乏王國維那樣厚實的學養，所以他的研究旨趣，「不在探求古史的真相」，而是專著眼史籍記載的罅漏以推證舊史的不可信。據顧先生〈講授尚書學計畫書〉所述，他講《尚書》不是先讀今文二十九篇，而是先讀偽古文二十五篇，這樣的古史研究自然是片面的。王國維以自己的研究經驗，批評顧先生完全忽略出土新材料，這點恰好深中其失，也影響顧先生後來從疑古轉而治經的方向。從年代學的角度來看，一九二六年《古史辨》第一冊出版，而這年十月，李濟先生(1896-1979)在山西運城西陰村開始進行考古發掘，這是中國學者第一次進行田野考古。這一年傅斯年(1896-1950)從歐洲回國，兩年後史語所成立。一九二八年十一月在安陽小屯村開始第一次殷墟發掘，從一九二八到一九三七年前後進行十五次大規模的殷墟發掘。隨著考古學的發展，傳統史籍結合出土文物，重建古代信史自然成為時代潮流，顧先生「層累地造成的中國古史」說，也逐漸喪失它原先的光澤。一九四九年以後，大陸考古學日益蓬勃發展，雖然馬克思(1818-1883)唯物史觀讓中國史學界浪費許多時間在討論中國的歷史分期和社會性質，但此後的中國古史研究基本上是依循王國維先生的方向。一九二七年王國維死時，也就是《古史辨》出版的第二年，顧先生寫

了一篇〈悼王靜安先生〉：

我們單看靜安先生的行狀，他確實是一個舊思想的代表者；但細察他的實在，他卻是一個舊思想的破壞者。如果他能再活上二三十年，給他繼續拆穿的神秘一定很不少，中國古史的真相就暴露得更多，而思想革命也就易於成功了。因為這樣，我對於他的學問，不承認他是舊學，承認他是新創的中國古史學。他在古史學上，和崔東壁、康長素諸家的不同之點，崔、康們是破壞偽的古史，而他是建設真的古史。

他認為王國維不僅是「一個舊思想的破壞者」，他的研究才是「新創的中國古史學」，並且認為他原先推重的康有為、崔東壁(1740-1816)，他們從事的只是「破壞偽的古史」，而王國維則是「建設真的古史」。當然顧先生也清楚看到自己古史研究的不足，正是在這個意義上，惟顧先生才能看出王國維的「新」。我們從他爾後的日記、《年譜》看到，他對古史史料，還有對經學、《尚書》的態度，逐漸在轉變。

一九四九年一月八日顧先生的日記記載：「此後工作目標，一、治經學，二、作《古史鑰》，三、編輯全集，四、編歷史故事叢書。」一九五〇年八月十五日的日記記載：

〈司馬談作史考〉雖是一短文，而謹嚴精湛，可置於《觀堂集林》中而無愧。假使天與我讀書時間，容我作此類文百篇，則即使其他著作悉未有成，亦為傳人矣。

從這段話我們可以看出他對王國維的景仰，他的日記有多處閱讀《觀堂集林》的記載；他晚年曾自道他一生學術的導師是王國維。顧先生「層累地造成的中國古史」說，畢竟是他三十一歲時的古史觀，有其學術局限。現在有些學者對這個論述附加了太多的現代意義，反而不是歷史真實。顧先生曾感嘆王國維中年早逝，如能再活上二、三十年，成就應更不同，「中國古史的真相就暴露更多，而思想革命也就易於成功了」。我們也同樣慨嘆一九四九年以後顧先生的遭際，如果那爾後的三十年是生活在一個正常的社會和學術環境，顧先生的古史古學成就，應更不可估量。我就作個簡單的引言，請各位指教，謝謝。

王汎森（引言人）：

各位知道我跟顧頡剛先生的關係，是因為我二十幾歲時，寫了一本名為《古

史辨運動的興起》的書。事實上，這本書有個因緣，我二十歲的時候，我的高中國文老師送我一部《古史辨》，當時這是個禁書，我記得他是在公館交給我，後來有很長一段時間，我又經常讀正、續《皇清經解》，因此有了撰寫《古史辨運動的興起》的因緣。還有一層因緣，是大約十年前，我當副院長的時候，因為文哲所的緣故，與顧先生的女兒顧潮見面。我見到她時，跟她說道：「顧先生真是了不起，寫了一輩子的書！」顧潮苦笑回道：「我的父親寫了一輩子，我們也整理一輩子！」這句話我印象很深，據說顧先生的材料目前仍在整理當中。不過坦白說，儘管後來新出許多與顧先生有關的材料，《顧頡剛全集》出版了，用起來非常方便，但是我的研究興趣已經轉變，因此無緣再從事這方面的研究。所以，以下僅就我所想到的幾點，向各位報告。

第一點，在民國之後，學術界顯然有兩股互相競合的勢力同時進行著，一條把中國歷史拉得很長，一條把信史縮得很短。這從瑞典人安特森 (Johan Gunnar Andersson, 1874-1960) 來到中央地質調查所所從事的考古工作，李濟在西陰村發掘，並發現一枚新石器時代的蠶繭，一直到史語所對殷墟遺址的發掘，這個脈絡好像要把中國歷史拉長，越拉越長；另外一個脈絡是把中國的信史越縮越短，以顧先生為代表。兩者既有拉鋸，也有互動、競爭。

第二點，顧先生是蘇州世家，他跟人講過，顧家是清初三大案之一奏銷案的受害者。顧先生作為五四青年，正值時代大變動，從他與同時代人的資料裏，可以發現他們有些「共同文本」。除了顧先生自己發展的學問外，他自己所發展的東西當中，也有不少是屬於這類「共同文本」。例如後來科學與人生觀的論戰裏，科學派的觀點很多見於 Karl Pearson (1857-1936) 的《科學文法》(*The Grammar of Science*)。我們現在可以看得出來，當時包括顧頡剛、俞平伯 (1900-1990)、傅斯年這些同時代人都在讀這本書，這本書當時在西方出版也沒有非常久，可見當時學界與西方也不是離很遠。又例如：晚清以來的今古文之爭，顧頡剛的疑古與此有密切關係，從傅斯年書的眉批裏，也可以看出今古文之爭對他的影響之深。還有像整理民俗材料、看戲，都是這一脈五四青年共同關心的東西。但同時代還有另一批人是不同的，是開始要走向共產主義的，如羅章龍 (1896-1995) 等人。他們與傅斯年、顧頡剛、俞平伯等人同時，但是他們的世界像在另外一個世界，來往的人不同，住的地方也不同，讀的東西也有所不同，這裏面有一個很早就慢慢分裂的傾向。

《古史辨》的長序出來以後，影響非常大。美國漢學家恆慕義 (Arthur W. Hummel, 1884-1975) 把它譯成英文，在美國最重要的史學刊物《美國歷史學報》 (*The American Historical Review*) 裏面發表，這引起了當時西方的注意與震驚，所以傅斯年才說顧頡剛在史學上稱王。其後影響也很廣，譬如宮崎市定 (1901-1995) 的中國史研究，就是明顯受到顧頡剛的影響。

第三點，作為五四青年，顧頡剛參與的事情很多。如果把顧潮編的年譜詳閱一遍，便會發現這群人處在一個古今大變動的時代裏，抓住若干掀動青年心弦的工作，往往在幾篇文章鼓吹之下，便事事得到成功。舉凡《歌謠》、《語絲》、《禹貢》等等，觸手成春，一碰馬上成為傳統，甚至影響到今天，這是非常有意思的事情。又如顧先生用化名在《新潮》發表對舊家庭的感想，是一篇很長的文章，當時影響很大。總之，在那樣一個關鍵的時代，「歷史的人格者」(梁啟超語)們所鼓吹的每件事情，似乎都特別容易成功。這當然不是顧先生一個人的成就，而是一群人分享的事業。

第四點，其實顧頡剛、傅斯年、羅家倫 (1897-1969) 等人都跟李大釗 (1889-1927) 關係密切，後來左派右派分開，痕跡才被消去或慢慢抹殺掉；包括蔣經國 (1910-1988) 去蘇聯留學，也是李大釗建議的。他們在後來逐漸分成兩股，其實都有逐步自我形塑的痕跡。胡適在五四運動前後發表的幾篇文章，後來收進《文存》或《文集》而有所刪改。我的印象是，胡適早期的思想裏，也夾雜若干社會主義的東西，可後來隨著兩條路慢慢截然分開了，才變成現在所看到的樣子。倒是美國人因為沒有我們意識型態的包袱，邁斯納 (Maurice Jerome Meisner, 1931-2012) 在他所寫的《李大釗》 (*Li Ta-Chao and the Origins of Chinese Marxism*) 一書中，就提到羅家倫、傅斯年在北大都跟李大釗很密切。

傅斯年當然跟顧頡剛有一些看法不同的地方，我抄了幾段傅斯年讀顧頡剛書的眉批，給各位參考。在《古史辨》第一冊自序中，傅斯年批說：「我若做書，必不做此『傳記性的敘跋』，以免漏底，以減少後來之顧君之用力也。」

在一條材料中，顧頡剛說：「古代的神話有生有死，有……，看《山海經》等書可知。」傅斯年很同意，批說他小時候都在廟裏混，所以最喜歡望這種東西。在錢玄同一九二三年五月二十五日致顧頡剛的書信中提到：「若講偽書的價值，正未可一概而論。」傅批說：「此論最公。」有一點比較重要的是，傅斯年認為顧頡剛早期這些重要的文章裏面，對傳說、神話沒有深入了解。傅斯年認為傳說或神

話不是一個特指、實質的東西，不能從字面上去解釋。譬如顧頡剛〈論禹治水故事書〉提到：「揚子江無水患不即是南方無水患，洪水也不必定出長江、黃河。」傅批道：「許多 saga 只能就傳說，不能問地理。」又顧先生談洪水時，說浙東時發山洪，傅批道：「洪水只能認為是一種傳說之流行，不能刻地求之。」從傅斯年對《古史辨》的眉批，可見他們議論有相同之處，也有不同的看法。傅斯年在殷墟發掘以前的文字，用「偽造」、「疑」的字眼相當多，可是殷墟發掘之後，則逐漸變少。可見他們早期有共享的看法，但後來逐步分道揚鑣了。

我認為顧頡剛先生是個很聰明的人，可謂「善悟」，他容易抓到紛繁事情中一些很根本的東西。包括他講當代的文章，分析五四前後的社會，都有很多高明的見解。不管在學術上或社會上，他都體現出一種「只要可以做事的地方，都要量力為之」的風格，以及隨處成就一種學問的特色。以上是我對顧頡剛先生的時代和學術的簡略觀察¹。

潘光哲（引言人）：

大家好，那我就順著剛剛王汎森王先生的這個話，就是從顧頡剛作為五四青年這個部分來談。畢竟自己是史學家，不是經學家，所以觀察角度，可能是從一個具體的歷史 contexts 裏面來談。那就是說，我們不要忘了，顧頡剛作為一個五四青年，剛剛王先生有提到他們一些共同的關懷旨趣，共同的事業，共同的討論等等，我想在這個部分他已經舉出一些很具體的例子。我在這裏或許也可以從五四大脈動裏面提供一些觀察，請各位參考，也請各位批評指教。

首先，當然就是不要忘了，五四是近代國族主義重要的部分。所以在當年的環境之下，我們看到顧頡剛在追求一個現代民族國家的情況之下，他在青年時期所做出的努力，跟他日後成就這樣的事業，事實上關係非常密切。在這點上來講，我們可以看到，不管在五四當時爭的是什麼？爭的就是一次世界大戰以後的侵擾問題。那顧頡剛呢，現代仔細藉著各式各樣工具以及新出的材料，爬梳他的著述比以前方便，很多的情況之下，可以看到顧頡剛居然會寫蒙古史，這個過去我們大家可能注意得比較少的地方。而且他的蒙古史，絕對不是為歷史而歷史，在這裏可以把

¹ 王院士的發言紀錄已先刊登於《國文天地》第36卷第7期（2020年12月）「顧頡剛先生逝世四十週年紀念專輯」，頁11-13。

他蒙古史話的結論唸給大家聽。主要意思就是，感慨當年曾經威風一世、不可一世的這個蒙古，到今天居然變成了俄羅斯的一個禁巒。他說，蒙古人在俄羅斯境內當年是何等的過分自豪，哪裏把俄羅斯人放在眼裏。只是沒想到現在反過來了，不但俄羅斯的蒙古人失掉了勢力，而且連蒙古的老家也變成俄羅斯的殖民地，而且要和中華民國脫離法定的關係了。也就是說，這個意義上來講，顧頡剛他的這樣的史學事業，即便是一個純粹的學術事業，但是背後這樣子的一個民族主義的陰影，是不是我們也應該要思考一下。更何況剛剛王先生一直在講到顧頡剛《古史辨》長序，我們讀《古史辨》長序的時候，可能因為內容太豐富，有太多細節可以好好去想一想。舉個例子來講，在《古史辨·自序》裏面講，編歷史、作古史，其中一個很重要的關懷，就是為了要證明中華、中國民族是否為衰老，還是在少壯。也就是說，在這樣一個事業的進行過程當中，我們絕對不僅僅是為了疑古而疑古，考古而考古，或者釋古而釋古——這個是周予同(1898-1981)對於現在中國史學的三大流派：疑古派、考古派跟釋古派。可是背景的共同陰影都是國族主義的這樣一個面向，顧頡剛自然也不例外。所以後來他搞《通俗週刊》社，他會做《禹貢》。那麼不要忘了，《通俗週刊》社當時他們曾經取名叫作「三閩書社」，也就是「亡其秦者必三閩也」。也就在這個意義來講，這個部分是我們對顧頡剛這樣的一個人物，以及五四那個世代的知識人對於這個現代中國民族主義的一個建構，他提供了什麼樣的思想養分，而這樣的一個思想養分對於我們今天在歷史的認知，又扮演了一個什麼樣的角色？我想在這個面向上，可能是我們大家可以共同去想一想的一個問題。

可是五四絕對不會僅僅是國族主義的五四的兩大口號：德先生、賽先生。德先生、賽先生在這個部分來講，我們也可以看到，其實顧頡剛自己在當年的環境之下，他是一個實行者。他自己就回憶，而且我們現在也從相關的材料裏面可以看到，顧頡剛當年在中華民國成立的時候，會那麼積極熱心參加社會黨，雖然最後退出了這樣一個組織。可是在此之後，這樣一種透過組織形式來實踐自己的學術事業，就是剛剛王汎森先生所講的共同事業關懷，在顧頡剛身上體現得淋漓盡致。如果說，我們講胡適、傅斯年是學閥的話，因為他們有這樣一個指導後人的提攜，相較之下，反而顧頡剛多是用一種組織性的型態來推動他的一個事業。舉凡剛開始的時候的樸社——《古史辨》第一冊的出版者，也不說第一冊，前面好幾冊都是樸社的，還有禹貢學會，這種組織性力量既幫助了顧頡剛個人志業的實現，同時我們在

今天的民主實踐來講，這又何嘗不是中國人、知識人他們參與這樣現實的另外一種表現形式呢？所以在民主方面，顧頡剛身上也有淋漓盡致的一種體現。

當然為什麼要民主？自然是爭自由。自由這個部分對傳統中國舊社會的一個抨擊，也正如剛剛王先生所講，其實就是當時的共同關懷，所以他說他怕爸爸罵，寫〈中國〉時不敢用本名。今天我們讀這個文本的時候，如果孤立地看顧頡剛，那就是看到顧頡剛態度如此。可是你把他看作大文本來看，僅僅就以《新潮》來說，傅斯年不是寫過「萬惡之源」，他的萬惡之源指的是什麼？就是傳統中國舊家庭。好，那我們說在我們今天的歷史敘述當中，顧頡剛、傅斯年是正面英雄。那反面英雄，自然就是跟新文化運動打對臺的人物，其中有一個被北大學生漫畫化的人——張厚載(1895-1955)。張厚載因為當年跟林琴南(1852-1924)之間的關係，以致林琴南寫那藉小說來痛罵北大那些師生的這篇文章，是透過他的手而轉傳出去的。所以最後張厚載被北大開除學籍了。可是張厚載他居然也會在《新潮》上面發表文章，同樣呼應了類似這樣的主張。也就是說，在我們今天看來已經被漫畫化、妖魔化、戲劇化的五四運動的反對者，其實關懷又何嘗不是一樣的了？所以就這個面向來講，我們應該把顧頡剛看成是五四大文本當中的一個重要的文本，來當作我們認識五四跟理解五四的一個重要資源。

此外，五四的另外一個口號，賽先生——科學，科學當然在當年的環境之下，就是顧先生以及相關的同仁他們所共同承襲的事業。如果我們用王汎森先生他剛剛講的話來講，要成立一個學術社會，那這個學術社會的理想，是他們共同的一個努力，所以他們有共同的事業。在這個意義上來講，我們也可以看到一個新的科學職業的態度的養成，是從那個時代就開始的。所以在那個時候，只會認得顧頡剛為《歌謠週刊》第二年復刊詞所寫的，「我們是只認得學問不學問的，不管他的政見道德如何。只要他的學問真實的地方，我們就應該要接受」。所以在這樣新的科學倫理的規範底下的學術活動，到今天來講，都還是值得我們再三致意的。可是，要成就一個學術事業、學術社會，哪裏是這麼容易的。別的不講，就以顧頡剛自己來說，顧頡剛自己家裏雖然是地方望族，可是他自己不願意跟家裏伸手，所以在北大靠助教的薪水，完全沒法立足，要靠胡適每個月借他三十塊錢。而這樣一種挫折，正好反映出來一個科舉社會已廢，而新的學堂事業已興，那些新的學堂學生，他們在社會上如何立足的一個社會變遷的重大問題。

在近代以來，我們可以看到，科舉裏面的失敗者在當年社會當中，他們承受了

多大的失敗的折磨，而那些新式學堂的學生，不也是一樣嗎？像顧頡剛這樣北大全國第一流高校畢業的一個學生，他留北大，是透過當時北大圖書館主任李大釗去說情，最後有機會留了下來。

相較於此，另外一條道路，你可能就當出版社的編輯。出版社的編輯，在陶希聖(1899-1988)的回憶錄中，不是很鮮明地回憶他在商務印書館所受到的待遇嗎？你是美國留學回來的，桌子最大、椅子最好；日本回來的稍微次一點；國內北大這些畢業的，可能還有獨立的桌子；如果你是上海野雞大學畢業，只有一張板凳。在當年的環境底下，這樣的社會變遷，這樣一個新的知識群體向何處去的這個問題，在顧頡剛那裏可以看得很清楚。所以在顧頡剛的學術事業當中，這一塊也扮演了很重要的力量，也是一個值得我們再三致意的問題。畢竟他在此之後，不管是組織《禹貢》，或是在北平研究院史學研究所等等，許許多年的年輕人是他所栽培的。由於他認識到新的知識群體知識人何去何從的困境，作為這樣一個學術界領袖，他認為有必要來幫忙。所以顧頡剛晚年自己曾這樣講：「好大喜功，忠臣怨婦。」當時北平文史學界號稱有三大老板：胡適（北大文學院院長）、傅斯年（史語所所長）、顧頡剛（燕京大學史學系教授兼北平史學研究所所長）。這三個大老板各有勢力，各想要做他們想要做的事情，可是彼此之間產生各式各樣的衝突、矛盾。所以大家都會把矛頭指向他，可是他自己偏偏貪多務得、有暇日。我們看他的讀書筆記，他說每天參加那麼多學術活動，搞這麼多學術事業。問題是他搞那麼多學術筆記，我們這些人也實在是應該慚愧，而且最後他還高齡八十七歲才去世。

我們可以想見，在顧頡剛的生命史上，他前前後後的串連的這樣一個角度，從五四的這群青年的面向上，或許我們可以得到一個啟發，那當然五四青年他不能脫離環境。不能脫離環境的情況之下，這群青年他們最後終究在一個主義時代，這當然也是王汎森先生的一個講法，在主義時代被席捲而去。所以顧頡剛要辦事情，他非得要靠朱家驊(1893-1963)不可。我們近史所朱家驊檔案裏邊，有一堆顧頡剛的信，其中有一堆要求朱家驊幫忙找工作的信函，很值得大家去挖掘，歡迎大家去用關鍵字搜索一下，說不定可以找到大家想要的結果。所以無論如何，胡適、傅斯年、顧頡剛作為三個大老板，作為當年學術界、文化教育事業，乃至政治社會的中心，在我看來，我們今天做歷史，就是應該在這個中心之下，奠定自己，了解中國這些年變遷的基礎。這三個人的資料，在近史所占有其二，歡迎大家多多利用，相信對各位一定很有幫助。到此結束，謝謝大家。

車行健（引言人）：

今天這個活動，參與的學者有史語所的陳鴻森老師和王汎森院士，也有近史所的潘光哲教授，其他的大都是文哲所出身中文學門的研究員和臺灣各大學中文系的教師。就學科背景而言，大致以歷史學門和中文學門為主。我覺得這個機會很好，因為現在雖都講學科交流、科技整合，但是落實到實際狀況，卻常因研究者研究路數的不同和學科主體性的強調，難免會產生領域上的隔閡。因此在各自的學科領域當中，彼此之間的交流並沒有想像中的多。今天的座談會雖是以研究經學的人為主，但能有機會聽到史學界師友的高明見解，對我個人的啟發確實是極大的。

剛才光哲兄講到的「學術社會」，不過我聽來聽去覺得倒也蠻像桑兵的名著《學術江湖：晚清民國的學人與學風》（桂林：廣西師範大學出版社，2017年）的標題：「學術江湖」——實則我們比較是像處在學術江湖而不是學術社會。這都是題外話。

我先轉達顧潮女士的致意。因為我們準備在《國文天地》十二月號製作「顧頡剛先生逝世四十週年紀念專輯」²，為此委託顧潮老師幫忙邀稿，因而這陣子一直有跟她聯繫。今天這個座談會我一開始也和蔣老師建議邀請顧老師用視訊的方式，跟大家說幾句話，她因為事情很多所以就婉拒了。前幾天她從網上看到紀念座談會的訊息，因而在昨天發了微信給我，內容如下：

請代我向林慶彰先生、王汎森先生、蔣秋華先生、潘光哲先生以及其他與會者致以衷心的感謝。林先生身體尚好吧，十年前他主持紀念先父逝世三十週年的情境，歷歷在目，請代我問候他，望他多多保重。

等一下林老師進來會場之後，我再把顧潮的問候轉達給他。

我今天要講的議題是顧頡剛與臺灣學術界的關連，先講一下背景。這十年來，文哲所已舉辦了三次跟顧頡剛相關的學術活動，第一次是十年前(2010)的十一月四、五日，文哲所經學組舉辦「變動時代的經學與經學家(1912-1949)」第八次研討會。會中安排了兩場座談會，第一場是「民國經學家後人談親人」，邀請顧頡剛之女顧潮、童書業之女童教英、張西堂(1901-191960)之子張銘洽和聞一多之孫聞黎明四人，暢談他們父祖的經學研究。第二場是「顧頡剛先生逝世三十週年紀念座談會」，原本邀請王汎森院士擔任主持，但他那天有事，因此改成林慶彰先生當主

² 見《國文天地》第36卷第7期(2020年12月)，頁10-57。

持人。由丁亞傑(1960-2011)、蔡長林、劉德明和本人擔任引言人，顧潮女士也親臨會場參加。

第二次是二〇一七年十月十一日，文哲所經學組與中國經學研究會、萬卷樓圖書公司合辦林慶彰先生的《顧頡剛的學術淵源》新書發表座談會，參與的人除林慶彰先生、梁錦興總經理外，還有鍾彩鈞、蔣秋華、楊貞德、張曉生、張素卿、林維杰、馮曉庭、蔡長林、范麗梅、劉柏宏、魏彩瑩、陳灝哲和本人。我有把當時的議程保留下來，因為我發現這些資料再不保留的話，過一陣子在網路上幾乎都找不到了。這次為了準備座談會的發言資料，我刻意上網去蒐尋文哲所經學組這幾年辦的學術活動，有很多資訊在網路上都已看不到了。這個現象蠻可怕的，因為今天已是高度仰賴電子化的時代，一旦網路上找不到活動訊息的話，則不但相關資料（如會議議程）很難看到，甚且人們也根本不知道有這些活動的存在。古籍未記載的就不存在，這條常被疑古學者使用的「默證」原則，將來可能要修改成：網路蒐尋不到的就不存在！

第三次就是今天的座談會。

接下來進入正題，我要談的是顧頡剛與戰後臺灣學界在人事方面的關聯。這其中可分成三類：一個是師長，一個是同輩，另一個是學生後輩。師長最主要的就是胡適，可惜胡適在一九六二年就去世了。同輩裏包含了傅斯年、毛子水(1893-1988)、錢穆(1895-1990)，還有蘇雪林(1897-1999)，這些都是知名的人物。傅斯年、毛子水是他的北大同學，傅斯年於一九五〇年底死於臺大校長任上，沒有太多的機會與顧頡剛續有互動。而毛子水則是因《古史辨》於一九七〇年在臺灣重印的時候，出版社曾邀請與《古史辨》或顧頡剛有關的在臺學人寫文章紀念，其中有一位就是毛子水。但事實上毛子水並沒有文章發表在《古史辨》上面。錢穆本來是一個中學老師，是顧頡剛把他推薦到北平的燕京大學去任教，而後一躍成為全國性知名的學者，因而錢穆跟顧頡剛有這樣一種特殊的淵源。錢穆在一九六七年自港赴臺定居後，等於也是顧頡剛在臺灣的友人之一。

說到蘇雪林，我覺得他跟顧頡剛的關係應該不算是很親密，他們是有一些書信和論學的往返。她本來在武漢大學，一九四九年後赴臺，先在省立師範學院，就是現在的臺灣師範大學國文系任教，後來轉任成功大學中文系，直至退休，乃至去世，一直都在成大。她與顧頡剛曾有書信往來。在成功大學編的《名家與蘇雪林書信選》中，收有一封顧頡剛寫給她的信，十年前北京中華書局出的《顧頡剛全集》

中的《書信集》裏面沒有收這封信，不過顧潮在編《顧頡剛全集補遺》時，會把這封信收進去³。其實蘇雪林主要的研究是在屈原賦方面。她的路數是比較奇特的，強調域外交通，認為屈原可能受到巴比倫文化的影響。蘇雪林又是胡適的學生，她一直很希望她的研究能夠得到胡適的認可，甚至可以去獲選中央研究院的院士。但是以胡適的眼光及他的治學方向，怎麼會喜歡蘇雪林這一套？所以蘇雪林的研究在當時的臺灣主流學界，一直沒有受到肯定。她為此而心情鬱悶。不要以為她是作家，我想那種心情可能同時身為新詩詩人的陳鴻森老師最為清楚，對她而言，作家跟學者兩個都很重要，尤其對學術的名聲可能還看得更重。我覺得這是蘇雪林一輩子的心事，直到晚年還對此念茲在茲。

那她跟顧頡剛究竟有什麼關係呢？她其實想要透過顧頡剛的影響力來幫自己加分。她一直嘗試把她的書寄給顧頡剛。在那個漢賊不兩立的年代，怎麼寄呢？應是透過香港的饒宗頤(1917-2018)幫忙轉寄給顧頡剛，希望得到顧頡剛的肯定，然後出口轉內銷，藉此增加她的學術名聲。因為顧頡剛也有研究崑崙神話，如果顧頡剛能夠認可她的研究，就可使她得到權威的背書。這是我的猜想，因為在她的日記裏面，也有這樣的敘述，希望如此可以增加她在臺灣學術界的地位，或許有利於她去申請參選院士。但是到底顧頡剛有沒有收到這些信，我不太清楚，可能等到《顧頡剛全集補遺》出版之後，會比較清楚⁴。

再來就是和學生後輩的關係，這其中包括何定生(1911-1970)、陳槃、牟潤孫(1908-1988)、徐文珊(1900-1998)、嚴耕望(1916-1996)、朱介凡(1912-2011)和屈萬里(1907-1979)等人。除屈萬里是後輩，不是學生外，其餘諸人皆為顧頡剛的在臺弟子。不過在學生當中還可以區分，何定生跟牟潤孫可算是他的及門弟子，即所謂「顧門弟子」。陳槃、許文珊和嚴耕望是授業，就是上過課的學生，朱介凡則曾向顧頡剛拜師請益。何定生早年在廣州中山大學就讀時就追隨顧頡剛，是他最親密的弟子。但後來也產生很多齟齬磨擦，之後就逐漸疏離了。山東大學王學典教授有寫過《顧頡剛和他的弟子們》一書，其中就有一章專門寫何定生，其他還包含譚其驥(1911-1992)、童書業、楊向奎和劉起鈞(1917-2012)等人。我覺得這些人當中，何定生可說是顧門的大弟子，或諸多弟子中的大師兄。他在一九七〇年去世，今年是

³ 該書已於 2021 年由北京中華書局出版。

⁴ 該書並未見有收錄與此相關的資料。

他逝世五十週年。十年前，我曾跟楊晉龍教授合作，在《中國文哲研究通訊》製作了「何定生教授紀念專輯」。現在萬卷樓圖書公司也即將出版他的著作集。目前擬出兩集，集一是《詩經、孔學及其他》，集二是《尚書與文法》。

補充一下，今年是錢穆先生逝世三十週年。我們一直沒有對他有什麼表示。當然還不只錢先生，今年也是傅斯年先生逝世七十週年，我不曉得史語所或者臺大方面是否有舉辦什麼紀念活動？為什麼要獨厚於顧頡剛？我想除了顧頡剛學術的吸引力之外，應該還是十年前「變動時代的經學與經學家(1912-1949)」第八次研討會，林慶彰老師邀請顧潮等人參與座談會時所締結的特殊因緣，因此才會在十年內舉辦了三次與顧頡剛有關的學術活動。

牟潤孫則是顧頡剛從廣州中山大學北返回到北平燕京大學，在國學研究所收的第一批研究生。他於一九四九年自上海渡海來臺，一九五〇年經傅斯年推薦，至臺灣大學中文系任教；一九五四年接受錢穆邀請至香港，擔任新亞書院文史系主任；一九六三年任香港中文大學歷史系講座教授；一九七三年自香港中文大學歷史系退休，轉任香港中文大學研究所研究員。陳槃也是顧頡剛任教廣州中山大學時的學生。一九四九年來臺，長期任職中研院史語所，並於一九六五年當選中研院院士。陳槃院士是陳鴻森教授的老師，他的事蹟陳老師知道得最多。徐文珊是顧頡剛在燕京大學的學生，後來以國民黨黨務工作為主，來臺灣以後當過東海大學的教授。嚴耕望自武漢大學畢業後，進入西遷至成都的齊魯大學國學研究所，師從錢穆，當時顧頡剛擔任國學研究所的主任，因此他們也具有師生的關係。《顧頡剛全集》中的《書信集》收有五通他們二人的書信往返（嚴致顧函三通，顧覆嚴函二通）。不過顧頡剛與嚴耕望的師生關係似乎較少被人關注，有人稱之為是被遺忘的一段師生感情⁵。朱介凡是著名的民俗學家，他與顧頡剛的關係，也一直不太為人熟知。據洪淑苓教授的介紹，朱介凡係軍校畢業，曾任軍職、記者和編輯。一九四二年拜師黎錦熙(1890-1978)，受教諺語研究。隔年，復拜師顧頡剛，請益民俗學與俗文學方面的研究⁶。至於屈萬里先生則因在一九四六至一九四七年間在南京中央圖書館擔任特藏組主任時，曾與顧頡剛往返。因為顧頡剛到南京開會，他們都在成賢街一帶，時

⁵ 余輝：〈顧頡剛與嚴耕望：被遺忘的師生情〉，《南方都市報》，2015年5月5日，網址：<https://kknews.cc/zh-cn/culture/6p6r9p.html>，檢索日期：2022年2月28日。

⁶ 參洪淑苓：《在地與新異——臺灣民俗學與當代民俗現象研究》（臺北：萬卷樓圖書公司，2019年），頁126、137。

常碰面，而且也有書信往來。《顧頡剛全集》的《書信集》所收的兩通書信，是林慶彰先生所提供的。

其實根據《書信集》可以羅列出與臺灣有關的人物，還不只上面這些，尚有王世杰(1891-1981)、朱家驊、羅家倫、王雲五(1888-1979)、沈剛伯(1896-1977)、方豪(1910-1980)，甚至蔣介石(1887-1975)……等等。但這只是書信集，如果把他的日記攤開來找的話，應該是更多。由此可以看得出來，他與臺灣學界和政界的人脈關聯，的確是非常綿密的。

還有一點值得指出，《古史辨》中與臺灣有關的學人，我查了一下，一共有七位來臺的學人曾經有文章登在《古史辨》當中，即胡適、傅斯年、錢穆、任卓宣(筆名葉青，1896-1990)、何定生、陳槃與徐文珊。臺北明倫出版社於一九七〇年翻印《古史辨》時，邀請了毛子水、許文珊、何定生與陳槃這四位曾經與《古史辨》或與顧頡剛有密切關係的遷臺學者為文誌念，其中只有毛子水沒有文章刊登在《古史辨》中。任卓宣的文章收在第六冊當中，該冊由羅根澤(1900-1960)主編，稿件主要由羅根澤選錄。我翻查《顧頡剛日記》，透過索引只見到一筆任卓宣的紀錄，就是一九四〇年八月二十日晚，顧頡剛在四川成都參加的一場餐敘中，任卓宣是同席。由此可知，二人的關係應該頗為疏離，任卓宣當為羅根澤的人脈，且任卓宣也並非《古史辨》的主要成員。明倫版的《古史辨》未見任卓宣的誌念文，似乎也極為合理。

曾在《古史辨》發文的七位來臺學者，除胡適與傅斯年早逝，以及徐文珊、何定生與陳槃有為文誌慶外，尚餘錢穆與任卓宣二人。主其事者為明倫出版社的社長陳明鑑，不知他是否曾邀錢穆和任卓宣寫文章？或者邀請了，但並未獲允？這些都不可得而知。此外，還有一個資料也是蠻值得注意的，即國家人權博物館製作的「人權故事行動展」所展示的圖版資料有如下的敘述：

明倫出版社負責人陳明鑑被控出版了一系列的「附匪」作家作品，並以「盜印大陸地區圖書，嚴重違反法令」為由，遭到逮捕，成為第一位因翻印大陸圖書而入獄服刑者。⁷

設若陳氏曾邀錢、任二氏為文而終不果，除學術的考量外，這是否也可能是重要的

⁷ 參見網址：https://touring-exhibition.nhrm.gov.tw/PhotoData/PIC1080919_3.pdf，檢索日期：2022年2月28日。

因素？

這些來臺的顧頡剛的師友門生當中，與顧頡剛仍試圖展開聯繫者僅有蘇雪林，而在學術上有傳承發展者，主要為何定生。不過何定生主要是繼承收錄在《古史辨》第三冊下編裏面，由顧頡剛開展的古史辨派的《詩經》研究。此外顧潮曾經在她的訪談錄說到：

大約是 1988 年，我們為了父親《讀書筆記》出版的事情，曾託人與錢先生聯繫過，儘管當時他身體已經很衰弱了，但仍然很關注這件事。可以說，《讀書筆記》能在聯經公司順利出版，是離不開錢先生夫婦的大力幫助的，我們真是由衷地感謝他們。⁸

書出版沒有多久，錢穆就去世了。這些大概就是我能查到的顧頡剛與來臺學人中的一些人，在學術及出版上面的關聯，我的報告就到這邊，謝謝。

范麗梅（引言人）：

謝謝主持人蔣老師。各位引言人，各位與會的學者，大家好。我今天是抱著惶恐的心情來參加這一場紀念顧頡剛的座談會的，因為在座的引言都是直接領域專家中的專家，而我本身主要研究先秦兩漢的經學，還有出土文獻，在時代上可能相差比較遠。不過我想如果就經學的整體，還有經史關係的整個宏觀的視角來看的話，這些研究應該都還是緊密相關的。尤其文哲所經學組在未來的幾年，重點的研究方向是在承繼傳統而開展新局，推動經學的現代研究。我們上週剛舉辦完「反思古典——經學解讀的多元視角」的研習營，也是在這個方向下的一個活動。所以我很希望能夠藉由這次的座談邀請到更多的專家學者參與我們，共同進行討論。

紀念顧頡剛的背後，應該說是對中國學術從傳統跨越到現代，曾經發生的一場非常重要的學術活動——古史辨運動的追念跟反思。關於這場運動，它是如何承繼清代一直發展到民國的學術史研究，我想在座許多專家都已經做過鞭辟入裏的研究，我只是想嘗試從經學研究的角度，從經典意義的解讀與詮釋進行反省。

我們也許可以勾勒出清代學術的發生，一直延續到今天，套一句余英時先生

⁸ 見車行健、徐其寧整理：〈賢嗣傳家學，古史有餘音——顧潮教授訪談錄〉，《中國文哲研究通訊》第 19 卷第 3 期（2009 年 9 月），頁 122。又收入車行健撰：《現代學術視域中的民國經學——以課程、學風與機制為主要觀照點》（臺北：萬卷樓圖書公司，2011 年），引文見頁 231。

(1930-2021)的話，是從儒家原始經典中的「道」，以及其相關的主要觀念到底指的是什麼？這樣子的一個困境開始的。也就是說，我們應該質問的是傳統經典的意義到底何在？這樣子的一個問題。因為這樣的困境，也因為要回答這樣的問題，促使了清代學者產生研究方法上的自覺意識，為我們建立了一套考證學的方法；希望通過客觀真實證據的講求，能夠取得經典真實而正確的意義。就意義來說，能夠從經典的訓詁語義，一直開展出經典的微言大義，而真正回答「道何所指」這樣的問題。

但是這樣一套考證學的方法，它在實際操作的時候，是跟史學側重於追求客觀、真實的精神一致的；反而與經學追求良善、高明的根本性質不同。所以如果它不能很順利地一直開展下去的話，就會使得經學的研究朝向史學化發展，最嚴重的後果，當然就是整個經學的丟失。

相對地，如果能夠順利開展的話，那我們就可以期待能夠在史學基礎上重建經學。我們知道，清代學者最終的學術目標，還是在於經學，因為經學才是傳統學術的核心。但是在史學基礎上重建經學這樣的學術目標，我們知道在歷經晚清今文經學、五四新文化運動、古史辨運動之後，可以說已經把經學幾乎送入歷史了。清代學者的志願，到今天，看來只是一個未竟的事業。

去年我們紀念五四百年，今年我們紀念顧頡剛，往後還可以再紀念像車老師所說的，許多當時的五四健將。我們是不是能夠對清代未竟的事業做出一些反省呢？比如說，我們是不是需要承認經學作為傳統學術的核心這樣的一個地位，從這個地位開始，去建立我們文化的主體性？

我們說經學是傳統學術的核心，不是因為它只是一個具有固定內容的學科，在某一個時代受到某一群人的青睞之故。而是因為它是在每一個不同的時代，學者去質問經典的意義，進而融鑄成各種各樣的議題而形成的。所以進入到今天，應該也有屬於我們今天去質問經典，建構我們這個時代的學術思想，所賦予經學的一個新的內容。因此經學作為核心，它的地位完全是由構成整個學術傳統的其他史學、子學，還有文學所賦予的。

我曾經寫過一篇文章討論錢穆，他在談經、史、子、集四部關係的時候，提到經、史、子、集是以時間為標準而具有的一種立體結構的分類。在每一個立體結構建構的當下，就不斷有不同的時代將他看重的意義，還有價值，鑲嵌在經學裏面。經學正是整個立體結構的「本」，他是立足於史學、子學、文學的基礎上，代表這

三學最首要的意義與價值而存在的。

另外，錢穆在先秦兩漢學術有關王官學與百家言對峙的一個看法，也可以讓我們間接地看到，他對於這個立體結構更深入的認識。簡單來說，就是每一個時代都會有王官學與百家言的遞衍與躍升。在每一次遞衍與躍升為「新王官學」的「經學」的同時，都會有多元、自發、新興的作為「百家言」的「子學」來參與摧毀與重建。而在這個摧毀與重建的過程中，就會相應產生對於舊有的，或是新興的、真實理解的，或是善惡評價的，這種種的內容做出論斷，而呈現「經」、「史」兩個面向之間的取捨。因此，我們知道經學作為一個時代的王官學，或者說是一個時代的新王官學，它的內容與史學、子學是相互流動建構的。它的地位也是由史學、子學的發展賦予的。

所以基於對經學的根本性質與實際地位的重新認識，我們知道，經學在現代學術的發展中，必須與史學、子學、文學，當然還有傳統的所謂小學，也就是語言學、文字學等等的最新研究緊密結合。它必須是一種跨領域、跨學科的整合性研究。以上是我從經學經典的意義這樣的研究視角，嘗試對經學在現代學術發展的可能方向，提出一些想法，希望能夠拋磚引玉，得到大家給予批評與建議。謝謝大家。

蔣秋華：

謝謝以上五位引言人的發言。

車行健：

剛才漏掉沒有講。顧頡剛跟臺灣學界的關係，我剛才想到一個點，就是說顧頡剛的名號是什麼時候進入到臺灣？我記得我們以前念的高中國文課本裏面，有一篇陳立夫(1900-2001)關於工程師節的文章，文中就曾批評顧頡剛提到的「大禹是一條蟲」的觀點。我猜想顧頡剛的名聲，或者疑古的見解，或許早就透過高中教育而給五六年級以上的臺灣民眾留下一定的印象，這個是我要補充的。

蔣秋華：

高中生對《古史辨》大概只是驚鴻一瞥，能比較瞭解的，應該還是進到大學裏頭的文、史、哲這些科系。主要的當然還是在大學裏頭的中文系、歷史系，哲學系

可能也有讀到，因為當時在某些課上，也許都會運用到《古史辨》。我們研究經學的時候，老師都會提到。也許在歷史方面，應該也有相關課程，可能也會談論到。下面還有大概十五分鐘左右的時間，那就請其他在場的來賓們，如果有一些問題可以提出來，大家相互討論。

范麗梅：

我對陳老師剛才說的內容很感興趣，就是比如說王國維，顧頡剛因為受到王國維的影響，他有從史學往經學這方面發展。我看這樣子的內容，是否也請老師再給我們做一次演講？

陳鴻森：

謝謝麗梅教授。我最近忙著校訂一本書稿，以後稍空，會把這個問題的思路好好整理一下。剛才車教授談到顧先生與槃庵先生和何定生先生的交往，我覺得他和槃庵先生的關係似乎更密一些。先師一些友朋書札，曾編成《澗莊師友餘珍》四冊，我曾協助整理，所以署名我編的，記得裏面最多的是古直先生(1885-1959)、繆鉞先生(1904-1995)、黃海章先生的信和一些唱和、題贈的詩稿，胡適之先生的也有好幾封，其他還有張爾田(1874-1945)、陳寅恪(1890-1969)、顧先生、岑仲勉(1885-1961)、錢穆等一些名家的信，顧先生的信記得有幾封。《澗莊師友餘珍》後來不在了，現在不知流落何處。我早年並未拍照存檔，以為隨時可以借閱，沒想到不在了。這些信有一些被收入周法高先生編的《近代學人手跡》；四川大學繆元朗編《冰繭庵論學書札》，就是繆鉞先生給朋友的信，當時我從《餘珍》中影印了三十五通繆先生的手札，繆元朗沒想到有那麼多信，還有好幾首佚詩。槃庵先生人很安靜，話不多，也很少寫閒文，師友交誼疏密，旁人很難看出。先生家常掛一幅顧先生的墨寶，一段時間會換上胡適先生的字，或齊白石(1864-1957)的畫。顧先生的條幅是錄王安石(1021-1086)兩首詩，這條幅先生走後，師母把它和一幅先師墨蹟送給我，今天特地把顧先生墨寶找出來，讓各位看看，也算是一種紀念。

車行健：

我的意思是說在學問上的關係。

陳鴻森：

槃庵先生早年受顧先生的影響應該很大，先師學生時代從顧先生修習上古史、春秋史，這和他後來走向古史研究有很大的關係。先師早期著作《左氏春秋義例辨》，思維形態其實還可看出一些《古史辨》的影響，甚至他的讖緯研究，也可溯源自顧先生。我一九八二年從東京回來，特地買了一本《史林雜識》送給他，先師很快就看完了，大概有一些久別師生晤敘的味道。印象中，他很少再談到《春秋義例辨》，他後來所著《春秋大事表列國爵姓及存滅表異》、《不見於春秋大事表之春秋方國考》兩書，其實也是走向證釋古史的道路，這種由疑古到證釋古史的轉向，很值得我們玩味。

蔣秋華：

謝謝陳教授，他提供的顧先生的墨寶，可以再好好欣賞一下，這是相當難能可貴的。據我了解，好像史語所正在整理傅斯年先生的書信集，就是由王院士負責，他們好像正在整理吧。等到出來的時候，我相信裏頭應該也有很多相關參考的資料，大家可以拭目以待。

汪博濶（與會來賓）：

各位老師、各位與會的前輩學者，大家好。我是東吳大學碩士班的學生，我叫汪博濶。大學時期，我也對顧頡剛有一定的興趣，然後自己也循線研讀了相關的一些文獻。剛剛聽完各位前輩學者的一些見解之後，我覺得非常有啟發，讓我有了一些心得感想。我比較想請教潘光哲先生。因為剛剛潘先生曾經提到過，顧頡剛他在五四時期比較受到國族主義，還有德先生、賽先生這樣的思維影響。他會有一些異於前人的理想，或者是社會實踐。我剛好也看到一個材料，就是比較直接，關於嚴耕望先生，後人有編一份年譜《嚴耕望年譜》。其中就有記錄到，顧先生在齊魯國學研究所時期，曾經就是他們要輪替的當值，但是顧先生作為一個研究員，又是所長，理論上，他的職位比較高，是不需要親自當值的。但是他還是堅持每一次的值班都會親自當值。我相信，這也是顯示出他在組織有自己的一些實踐的見解或行動。但是，在過去我們學界的論述中，對這一代學人他們這種實踐上的一種心態，好像會比較少出現。就是大家都關注在他們的具體學術成就上，比較缺乏對他們實際上在學術、交際、交流，甚至於實踐上的一種體現。潘先生剛剛有提到現代學術

社會這個概念的形成，所以我也想請教老師對這個方向，你有什麼樣的新的見解和感覺，謝謝。

潘光哲：

見解不敢說是新的，你這個材料當然出自於歸田先生的回憶。另外，你只講了一半，另外的一半就是說，同樣是齊魯大學的臺柱，但是錢賓四先生從來不去值班的，但顧先生會去。我想其實也就是說，剛剛車行健老師說我講的是學術江湖，學術江湖它的形成，本身就具有很多很值得我們再去思考的空間，因為這是一個實踐的結果。舉個例子來說，像同樣是提攜學生，三個人作為三個大老，胡適、傅斯年跟顧頤剛，三個老板提攜學生的方式各有不同。你看像鄧廣銘(1907-1998)，當年在北大畢業寫《辛稼軒》的時候，胡適說，若你要再寫下去，這個某某某已經做過。

車行健：

指鄭騫(1906-1991)教授。

潘光哲：

對，鄭因百。你鄧廣銘學術行事都沒有摸清楚，就要做這個題目，是不對的。你先去查一查，你手上的材料是多過其他人多少，再來談做這個題目。也就是說，在我們今天來講，做學術第一件事情不是摸清學術史嗎？搞清楚研究概況嗎？那就是胡適用他自己的身教去調教鄧廣銘嘛。那傅老板則是不一樣，傅老板對後輩當然也有他的愛護之處，但是往往呢，他作為一個比較威權主義的家父長制的領導者，可能他的所作所為，讓史語所的年輕人有一點受不了。我有一篇文章〈胖貓與小耗子〉可以去看一看，胖貓就是傅斯年，史語所那些小耗子，看到傅斯年的時候，各個夾了尾巴就跑。原因很簡單，傅斯年什麼都管，管到什麼樣的程度呢？你中午多曬一點太陽，他也有意見。OK，這也是他對於史語所的年輕人栽培的另一種方式。王叔岷先生(1914-2008)第一次去見傅斯年，說他研究《莊子》，傅斯年就在他面前背了莊周夢蝶那一段，一字不漏的背給他聽，叫那王先生洗淨才子氣，這個是另外一種方式。那顧頤剛栽培學生的方式，好比說像是童書業等等，他們這些人往往是怎麼樣？往往是讓他們寫文章，然後名字是掛顧頤剛的。為什麼？因為顧

頡剛的稿費比較高。你現在去看一下顧頡剛他的學生輩們對他的回憶，都是在講經濟上如何提供給他幫助。好比說，今天我們講臺灣 THCI 第一把交椅的《史語所集刊》，現在不可能有稿費，當年有啊。有到什麼樣的程度呢？吳晗(1909-1969)〈明教與大明帝國〉的那篇文章登在《史語所集刊》，稿費還不發，就趕快寫信跟傅斯年說，你再不發，我就活不下去了。OK，那國立北平研究院的史學研究所的《史學集刊》，一樣也是給稿費，而且給很高。所以學生就回憶說，那個史學研究所的期刊的文章，可以讓他好好活一個月或兩個月。

大家想一想，寫一篇學術論文還可以這樣活下去。那就是說，這又跟什麼樣的東西有關呢？顧頡剛自己當年受到胡適的栽培，我的意思就是說，我們看這種學術實踐的一個過程裏面，這一種是雞毛蒜皮，跟剛剛王先生講說八卦一樣。但是這種八卦其實是個人才性、個人品性、個人生活歷練的另外一種反映的方式。這樣的反映方式怎麼可能會跟你的學術分得開呢？敝所前輩翟志成先生，寫文章專門批評新儒家的祖師爺熊十力(1885-1968)。熊十力新儒家不是講說首先要立德嗎？那他立德的方式怎麼樣呢？就是跟徐復觀(1904-1982)的女兒搶雞腿吃，像你這樣，怎麼能夠感動人呢。在這個意義上來講，就是那種現代心性之學，你若沒有辦法落實在自我實踐當中的一個情況之下，那儒門淡薄，收拾不住，也不是沒有理由的。當然在文哲所這裏講，好像不太恰當。反正我講的是翟志成先生的一些研究成果，不是我啦，所以你可以去看一看。

我的意思是說，這一些雞毛蒜皮八卦，我們怎麼樣把它放在一個具體的學術實踐活動的場域裏面來看。那學術實踐活動的場域裏面，不會僅僅就是誰能夠在學術上做出第一流的成績，因此就在學術場域上給它能夠得到史學稱王的這樣一個尊號。不要忘了，當年胡適在提名第一屆院士的時候，連顧頡剛的名字都沒有在上面，反而有郭沫若(1892-1978)。其實我們可以看，這種學術場域的競爭，絕對不會僅是學術業績。當然比到最後，絕對會是他們扎實的東西，就好像我相信，顧先生的《秦漢的方士與儒生》絕對是不朽，給我們得到多大的啟發，多大的認識。但是其他的《歌謠週刊》什麼等等的，到今天恐怕乏人問津。我想，兩者之間，我們要怎樣去評價：他的學術貢獻跟他當時學術活動之間的落差。畢竟我們是努力地要重建歷史現場，去逼近歷史事實，來展現學術活動在一九二〇、一九三〇年代的這些不同學者、不同的學術領域當中他們的產品。我想在這個方面來講，學術史就僅僅只是考遍經史而已。在這方面來講，這個或許是歷史學可以給文學提供的另外一

個參考的地方。當然講很多八卦，大家都喜歡聽，這個也是我們比中文系的稍微勝出的地方。

蔣秋華：

謝謝補充。時間剩下兩三分鐘，有沒有最後一個問題。

陳亭佑（與會來賓）：

謝謝車行健教授。因為您剛剛報告過去顧頡剛跟臺灣學術的關係，我就想到我曾經讀過的例子。當然我想您一定知道。我只是想順便補充，在座的老師、同學或者有興趣，其實他跟孔德成(1920-2008)先生是有來往的。在這個《顧頡剛日記》裏面，我記得一九四〇年代初期，孔先生大概二十多歲，出現了好幾次。然後孔先生抗戰時候的讀書日記現在已經出版了，我是沒有什麼印象。不過，我想孔先生有讀必錄，也許裏面會有一些論學的內容。但孔先生以前上課是不會提到顧頡剛的。我想這可能是一個旁證吧。

再來還有婁子匡(1907-2005)，其實，過去他跟婁子匡在四〇年代的時候，編了很多的民俗刊物。但是後來到臺灣來，你一定很清楚，其實當時的臺灣社會環境不可能再像早期那樣做這種大規模的民俗調查，所以他的名字也許這樣慢慢被淹沒了。這個我想也是一個旁證，供各位參考。

車行健：

感謝你的補充。其實我今天所講的只是一個例舉。我剛剛有說過，如果我們從他的日記勾稽，可以看到的人更多，他的面向是很多的。所以如果要去作顧頡剛與遷臺學者關係的考察的話，可以列舉的人士非常多。蔣老師安排的這場活動，包括三個主題：疑經、辨史、採風。採風就是偏向剛才潘光哲講到的歌謠，或者是說像你提到的民俗學，這方面還是有很多可談的。在今天這個場合當中，經學跟史學的比較多，民俗學這一塊的確是有所欠缺。據我了解，研究神話的學者，也很重視《古史辨》，所以這個方面也是可以值得我們去關注。像剛才提到蘇雪林，她會覺得顧頡剛可能會認可她研究的東西。她那套東西今天放在搞神話的這些學人當中，可能會比較欣賞。但是，放在胡適他們這種比較重視客觀考證的學人眼中，蘇雪林那一套不會是他所認可的。

蔣秋華：

這一場的時間已經到了，我們休息二十分鐘，下面接著第二場。如果有些問題來不及問的話，下一場還可以接續的來談，謝謝大家。

* * * *

第二場：15:50-17:50

主持人：楊晉龍（中央研究院中國文哲研究所兼任研究員）

引言人：林慶彰（中央研究院中國文哲研究所兼任研究員）

陳廖安（臺灣師範大學國文學系教授）

許華峰（臺灣師範大學國文學系副教授）

史甄陶（臺灣大學中國文學系副教授）

張文朝（中央研究院中國文哲研究所副研究員）

楊晉龍（主持人）：

大家好，謝謝大家來參與此次顧頡剛的會議。顧頡剛過世那麼久了，忽然有很多人在關注他，我想他在地下有知，應該也會非常的高興。顧頡剛帶起了一個不一樣的研究風潮，我想這是大家都承認的事實。行健曾經非常不友善的告訴我，要我去做顧頡剛對臺灣的影響，這個研究非常不容易，有顯性的影響和隱性的影響兩類，所以我不上他的當，因此我就沒有做。關於他這兩個部分的影響：顯性的影響就是那個《古史辨》影響；隱性的影響就是研究思想上的影響，說的就是那種懷疑的精神。但懷疑精神其實一直都存在，所以這種思想的影響很難去做判斷，我們很難斷定到底是自發的，還是受顧頡剛的影響。不過我們必須承認，顧頡剛是把這種懷疑思想比較系統化的展現出來，這是我對顧頡剛的了解。我們這一場邀請的引言人一共有五位。第一位是林慶彰老師，大家應該都認識他了，不認識他的人應該也不會出現在這裏，所以就不用多做介紹了。第二位是陳廖安學長，陳廖安學長比較少出現，因此有必要多說兩句：陳廖安學長是師大國文所的博士，同時也是師大純血統的學者，他是杜松柏老師指導的研究生，他現在主要做的是臺灣比較少人做的文字學、道教跟曆算等方面的研究。實則曆算原是中文系比較特別的研究項目，大陸好像有許多學者在繼續這方面的研究，這個研究其實是蠻重要的，可惜臺灣

卻是很少人願意去做，真的有點可惜啊。第三位引言人許華峰教授，他是中央大學的博士，他的指導老師是岑溢成先生。大家都知道岑老師是非常嚴謹的一個學者，他指導出來的學生都有品牌保證，許教授做的主要是《尚書》的研究，他的研究比較專精在《尚書》。接下來第四位是史甄陶教授，甄陶是新竹清華大學的博士，他的指導老師是祝平次，不過甄陶到文哲所當博後那段時間，我算是她的指導老師，因此也算是我的學生。甄陶後來到臺大中文系任教，主要研究《詩經》學。最後一位是張文朝教授，他是日本九州大學畢業的博士，現在是文哲所的副研究員，他的指導老師是柴田篤先生，柴田先生的日文音しばたあつし，非常接近英文的「辛巴達」(Sinbad)，因為以前我看過一部電影叫作《辛巴達七航妖島》(*The 7th Voyage of Sinbad*)，因此就稱柴田先生為「辛巴達先生」，還好他沒有因此而生氣。文朝主要做的是中日《詩經》學的比較研究，根據我的了解，現在臺灣似乎沒有人在做這方面的研究，以前好像也沒有認真的研究，所以我以為文朝應該是開創了一個新的不同的研究面向。

以上這五位引言人介紹完了。現在開始請引言人發言，每一個人的發言時間為十五到二十分鐘，請掌控時間。現場的聽眾發言的話，每一位三分鐘，發言的人請先報名號，就是大名跟單位，這樣會比較好記錄。接著就請第一位引言人林慶彰老師發言，謝謝。

林慶彰（引言人）：

各位貴賓、各位同仁，我已經退休五年了，但是五年來都沒有做什麼事情，主要是身體不好的緣故。五年來也很少來所裏，所以有點陌生。剛才要來研究院的路上，計程車司機可能不大認得路，要我跟他講。我自己講，可能也講錯，他後來覺得我講的應該不對，照他的想法去開，終於對了。可見我在這一方面已經很疏離了，這是沒辦法的事情。我們回歸到正題來談，大家都研究顧頡剛，他學問的重點、學問的基礎在哪裏？這個很少人談。所以我就寫了一本書叫《顧頡剛的學術淵源》，裏面談了很多事情是前人沒有提到的，譬如大家都說顧頡剛是經學史學化的首倡者，其實經學史學化很簡單的可以去解釋，就是說當時的史學家都不研究史學，跑來研究經學，所以經學就史學化了。顧頡剛辨偽方面的成就談的人也很多，但是很少人談他對文獻的整理。我寫這本書的時候，因為考慮到崔述的整理文獻，顧頡剛用功頗深，我就把這個當作一個重要論題來討論，所以崔述那一章幾乎都在

討論顧頡剛怎麼整理崔述的著作，其他方面的問題，學者也有研究，在這裏暫時不談。

我們先來談談顧頡剛整理文獻的貢獻。顧頡剛幾乎把一生的時間都用在整理文獻上，像《古史辨》也是他整理文獻的成果。他整理文獻的時候，尤其是點校古籍，他把點校的古籍分成輯點，輯點就是編輯或集佚，然後加以標點，像鄭樵(1104-1162)的《詩辨妄》本來是已經亡佚，但是他把所有的相關資料合在一起，把它標點出來，叫輯點。校點，校點是校勘標點，校勘就是書還在，譬如姚際恆(1647-1715?)的《古今偽書考》，還有姚際恆的《詩經通論》都是書還在，把它拿出來標點，用意就是在整理古籍。標點和輯點的書很多，我們可以逐步來看，因為顧頡剛喜歡辨偽，所以他就專門挑有辨偽傾向的著作來整理，最被他看重的是《古今偽書考》。

他認為《古今偽書考》是最重要的一本國學入門書，他很早就開始點讀《古今偽書考》。讀了以後，他的研究閱讀的範圍越來越大，所以他把已經蒐集到的考辨偽書的著作，編成《辨偽叢刊》，這是他最早出版的一套書。《辨偽叢刊》規模不夠大，後來他又擴大成《古籍考辨叢刊》，出版第一輯。第二輯最近才出版，為什麼相隔這麼久？因為編到第二輯，顧頡剛已經老了，沒有能力去標點，所以請王煦華來負責這件事。幾年前我們到北京乾麵胡同，我們去參觀顧頡剛的故居，當時王煦華住在這裏。我碰到顧潮，顧潮跟我講王煦華太老了，這套書一定出不了，她也很擔憂這部書。我們回來的第二年，我又接到王煦華寄來一本《古籍考辨叢刊》第二輯，收的都是顧頡剛校點的著作，校點的著作有四種，輯點的著作有一種，其他都是趙貞信(1902-1989)點校的。趙貞信在顧頡剛手下做很多事情，如編《禹貢》半月刊等等。我問顧潮說趙貞信這個人怎麼樣，她說他有點驕傲，其他她沒有說什麼。趙貞信因為沒有人研究他在民國以來的點校整理古籍方面的貢獻有多少，所以大家就不認得這個人。這是《古籍考辨叢刊》的第一輯和第二輯。

再來，談《姚際恆遺書彙輯》，《古今偽書考》是顧頡剛入國學之門的重要著作，這大家都知道的。他要把姚際恆所有的著作通通都把它蒐集起來，編成《姚際恆遺書彙輯》，這是一件很艱難的學術工程。在當時來說，姚際恆最重要的著作就是《九經通論》，但《九經通論》要找齊根本不可能，因為大部分的書都亡佚掉了。所以像《詩經通論》是最容易找到的一本書，《春秋通論》可以請人抄錄，再來《儀禮通論》也是請人去抄，但是後來借給朋友，就不知道到哪裏去。其他的

《通論》有的是沒有輯佚出來，像《禮記通論》，要從當時的著作把它輯佚出來，也是一件很困難的事情，所以顧頡剛花了五十年的時間去蒐集姚際恆的著作集，就是《姚際恆遺書彙輯》，但是卻沒成功。這是很可惜的事情。在二十年前，中央研究院中國文哲所同仁，努力去點校姚際恆的著作，總共花了五年的時間，把姚際恆的遺書彙輯在一起，稱為《姚際恆著作集》。顧頡剛如果知道我們幫他做這個事情，應該會很感動。

再來，我們就談《崔東壁遺書》。我們都知道崔東壁當時跟學術界沒有什麼來往，很少有人認識他，但他有一個好學生就是陳履和(1761-1825)，在他死後幫他刻《崔東壁遺書》，所以現在大家都以《崔東壁遺書》作為底本來做研究或蒐集資料。《崔東壁遺書》收了二十一種，另外有幾種是沒有收進去的，顧頡剛以為這不是研究崔述的定本，想把它重新編輯。這個重新編輯的書也叫《崔東壁遺書》，民國十五年已經點校完了，直到二十六年才由亞東圖書館出版，整整拖延了十一年。所以拖延的原因，錢穆說是顧頡剛所蒐集的《崔東壁遺書》，要比陳履和所蒐集的增加四分之一的篇幅。增加的相關材料可以從《崔東壁遺書》的目錄看得出來，可見他蒐錄的範圍較寬，也就延後出版了。那麼增加的相關文獻有多少？除顧頡剛所做的整理之外，也收入了胡適寫的一篇〈科學的古史家崔述〉的長文，這些著作都是陳履和所沒有收錄的。

本文的部分收集了五篇文集，資料可說相當完備了。但是顧頡剛為了精益求精，要做到無缺點，所以他在過世前，請上海古籍出版社重新出版《崔東壁先生遺書》。從一九八三年出版的上海古籍版的《崔東壁先生遺書》就可以知道，顧頡剛在編輯這部書時非常慎重，仔細的程度，就如臺灣話說的「龜毛」。當然書還沒有出版，顧頡剛就過世了，他全心全力去指導王煦華等人，後來他過世了，王煦華只好按他的指示來做。我們看亞東圖書館出版的顧頡剛的序，只有六頁。但是上海古籍版的序增加到七十一頁。這如果不是特別仔細，對自己要求很高，再版時最多只是改幾個錯字而已，還會把它增加到七十一頁？可見他的執著很能感動人，他把序作為中國辨偽學史來寫，另外還刪掉某些用處不大的篇章。顧頡剛和趙貞信合寫的一篇文章叫〈崔東壁親友事跡彙集〉，當時亞東版的《崔東壁遺書》收進去，可能覺得對研究崔述有用，後來發覺沒有用，就把它刪掉了。

楊晉龍（主持人）：

好，謝謝林老師。因為時間的關係，我相信林老師還有很多需要告知大家的事情，但是很抱歉就是沒有辦法。林老師最主要是幫顧頡剛說出他對輯佚方面的貢獻，尤其顧頡剛把一些名不見經傳的、沒人把他當一回事的人和書舉起來，然後變成民國以來研究的熱點。不過我在想姚際恆的那部《古今偽書考》，現在還有人在看嗎？我其實很懷疑，因為我在讀大學的那個年代，要找《古今偽書考》就已經很難找到了，現在應該沒有什麼人去看它了吧？當年我還翻看了好一陣子，甚至還找了黃雲眉(1898-1977)的《補證》來看，但越看越看不下去，因此沒看完就放下了，我真不曉得顧頡剛為什麼那麼喜歡它？好，廢話少說，我們現在就請廖安學長發言，歡迎。

陳廖安（引言人）：

謝謝！各位與會學者、來賓，大家好！秋華兄邀請我參加紀念顧頡剛先生的座談會，賦予引言人的任務。我整理了思緒，先來談談與顧頡剛有關聯的事情，一個是有關《崔東壁遺書》作者崔述的師承淵源；另一個是我抄錄顧頡剛〈購求中國圖書計畫書〉的歷程。

說到崔東壁的師承淵源，首先就要提到崔東壁「幼年之知遇師，陶冶以成其材」的老師朱煥，還有彙刻《崔東壁先生遺書》的門人陳履和，很巧合的是朱煥、陳履和都是雲南石屏人。回想當年，我因為撰寫《朱庭珍筱園詩話考述》的論文，看過很多與雲南相關的方志，所以知道崔東壁的知遇恩師就是雲南石屏的朱煥。朱煥，字臨川，號龍坡。乾隆十六年(1751)調任大名府知府，乾隆十九年(1754)崔東壁年十五，應童子試，朱煥奇其才，拔置冠軍。因為崔東壁家貧，又屢遭漳水為患，生活困難。朱煥就把崔氏兄弟帶回自己家裏，使與諸子讀書於「晚香堂」中，前後共八年，因此造就了崔東壁的學問。崔東壁完成《考信錄》一書後，追敘其「少年遇合記略」，撰〈朱龍坡傳〉云：「向使余不遇公，即不窮餓以死，亦不過為鄉人以終其身，何由能著此書！然則《考信錄》之作由於公之玉成者不少也。」陳履和，字介存，號海樓，與朱煥同鄉里且有親誼，久已耳聞崔東壁大名，讀崔東壁所撰〈朱煥墓誌銘〉，更加心折，憾不能與崔東壁交遊。乾隆五十七年(1792)，陳履和與朱煥的孫子朱奕簪同至京師應試，與崔東壁相遇於客邸，經由朱奕簪的引介，陳履和認識了崔東壁。於是從問經義，悅服之餘，願執弟子之禮。兩人相與交

遊數月後，從此分隔異地，不復相見。二十幾年之間，惟有用書信往來，聯繫師生情誼。嘉慶二十一年(1816)二月，崔東壁卒，遺囑交代「吾生平著書三十四種，八十八卷，俟滇南陳履和來親授之」。閏六月，陳履和到來，哭受東壁遺稿而去。此後，陳履和竭畢生之力，毀家傾產，甚至虧空公款，把崔東壁遺稿刊印行世。因此，我們現在才有《崔東壁遺書》可讀。胡適〈科學的古史家崔述〉，對此敘述雖詳細，但他只提到陳履和「托〔託〕他的朋友朱奕簪介紹，要拜崔述為師」，而不知朱煥和朱奕簪有祖孫的關係，因此才有託朱奕簪引介之舉。多年前，我曾撰寫〈崔東壁與石屏朱、陳師弟遇合之行誼〉一文，發表在《孔孟月刊》第二十六卷第四期，並借用錢穆〈崔東壁遺書序〉的話：「學術之精微，其相契於心髓，相邀以生死，有如是哉！」作為副標題，揭示這一段感人的師生遇合行誼。一九三一年，顧頡剛等人組成燕大考古旅行團，趁道過之便，前往大名調查崔東壁故里，蒐集有關崔東壁的新材料，隨後彙編標點成《崔東壁遺書》出版。當秋華兄跟我提到擬開座談會的時候，我就回想到了以前撰寫論文的這段歷程，在此先做個簡報。另外，就是在教學的過程中，因為「國學概論」課程教材之所需，曾蒐訪過顧頡剛〈購求中國圖書計畫書〉，用來充實國學概論內容，這段往事留待下文再來和大家分享。

顧頡剛是享譽國內外學術界相當知名的學者，對於《尚書》學、辨偽學、中國古代史、歷史地理和民俗學的研究，都有卓越的貢獻。對顧頡剛「古史觀」的評價，無論贊同或反對，大部分的學者都認為他的觀點對中國古史的研究觀念上有很大的影響。贊同的人認為，顧頡剛研究古史的方法為中國史學界開闢了一條新路徑；反對的人則認為，顧頡剛的研究方法有不合科學常理之處，有「望文生義」和「附會」的弊病。當然也有比較客觀持平的看法，認為顧頡剛研究古史的結論和一些具體的觀點，雖不能說就是定論，但是他的研究態度跟思想方法是值得肯定的。總體來說，學界對顧頡剛的學術評價，是毀譽各有的。

顧頡剛留存下來了很多史料，包括日記、書信、讀書札記等等，可以提供滿足我們「偷窺」的欲望，對瞭解顧頡剛整體的心路歷程，是有幫助的。近年來有一部張國安的《終結「疑古」》，二〇一七年北京人民出版社出版，洋洋灑灑兩大冊，批評顧頡剛寫的「自序」，許多內容完全超出了學術範圍；在邏輯學上犯了很多毛病，如「訴諸憐憫的錯誤」、「訴諸後果的謬誤」、「訴諸權威的謬誤」，所舉的例子都是從顧頡剛的日記、書信、讀書筆記蒐集的，用來以子之矛攻子之盾。看了以後，也提供我們一些思考的線索，張國安著作裏所提到的，我以為須留意他講

話的情境，是在什麼樣的狀況下說的，有些話語是有其「時代性」的考量，不宜斷章取義，反應過度。從顧頡剛相關的日記、書信裏，看到有關他個人的一些才性、人格特質。顧頡剛的悟性強於記性，作風很細密。他在與友人的書信裏，自己都講過，如寫給容庚(1894-1983)的信說「我是一個知識欲特強的人，胸中問題特多的人」、「我的痛根就在太負責任，太過細密。任何事情，不作則已，一作則必使它『完全無缺』。這個心習真是害苦了我」、「只因我太細密了，一個大題目分為若干小題目，若干小題目又升作了大題目而更生許多小題目，所以竭力編印講義，還是來不及」(1928.3.26 函，《書信集》卷二，頁 75)。給朱經農(1887-1951)的信說：「我的性子過喜求得完全。」(1922.10.9 函，《書信集》卷二，頁 125) 又說：「我的性情歡喜尋根究底，因此要做的東西都不易脫稿。」(1923.5.30 函，《書信集》卷二，頁 131) 致中山大學同學，說：「我的性情向好貪多。」(1929.2.15 函，《書信集》卷二，頁 347) 顧頡剛《古史辨·自序》說：「『汗漫掇時，茫無所歸』這八個字，是我的最確當的評語。」夫子自道，可知他是了解自己的。余英時撰寫〈未盡的才情〉一文，就觀察過顧頡剛有很多的構想，很多的企畫，而這些構想、企畫到底能夠執行多少？有沒有幫他做一個檢驗？我曾把顧頡剛的日記、書信、讀書筆記所談到的計畫約略統計一下，不下幾十個，但是真正執行的有幾個？尚待核實後才能確知。李石岑(1892-1934)曾說顧頡剛為「最富於為學問而學問的趣味者」，顧頡剛引為「知我之言」(1924.1.29 函，《書信集》卷二，頁 89)。周予同也講說「頡剛才真真是沉醉於學術的人」(〈顧著《古史辨》的讀後感〉)。因為顧頡剛沉醉於學術，所以就有很多的計畫要加以推展，這些計畫究竟執行了多少，也引發大家的好奇。

接著我從顧頡剛的史料觀念來談談。顧頡剛在撰寫〈購求中國圖書計畫書〉之前，事實上已經有過很多的經驗了。一九二〇年夏，顧頡剛北大畢業，即任助教，擔任圖書館編目工作。他寫給羅家倫的信就曾提出「圖書館——中文書編目職務」五年計畫，以及「編譯會——編輯(1)《中國圖書目錄》、(2)《中國文明史》」十年計畫，並說：「我向來歡喜『早計』，歡喜在大處盤旋：你莫笑我！」(1920.5.8 函，《書信集》卷一，頁 243-244) 一九二七年夏，顧頡剛應聘廣東中山大學，任語言歷史研究所教授兼圖書館中文部主任。他寫信給胡適，提到：「廣州中大經費甚充足而書籍頗少，現派我任購書之事，到京滬收買舊書，九月中仍回粵。這件事是我極高興做的，因為借此可以收得許多材料。我買書的計畫，除普通書外，要收

地方志、家譜、檔案、科舉書、迷信書、唱本、戲本、報紙等。」(1927.4.28 函,《書信集》卷一,頁 443)從四月二十九日迄五月十一日,顧頡剛草擬成〈購求中國圖書計畫書〉(《日記》〔二〕,頁 41、45),兩個禮拜之內,購書計畫從兩千字擴充到七千多字,隨即跟傅斯年商量購書的預算,並落實採購圖書的舉措。

顧頡剛〈購求中國圖書計畫書〉,一九二七年完稿,曾印入中山大學圖書館叢書。一九八一年,他叔父顧廷龍(1904-1998)覺得這份〈購求中國圖書計畫書〉很重要,尤其對圖書館工作者有指導意義,就在《文獻》一九八一年第八期重新刊印,並撰寫〈介紹顧頡剛先生撰購求中國圖書計畫書——兼述他對圖書館事業的貢獻〉一文,希望圖書館從事採訪者讀之,可以一擴視野,不為傳統觀念所蒙蔽。當年,我還在讀研究所,同時也在教書,獲知這個訊息後,為教學、研究的需要,竭力蒐訪,結果在「漢學研究中心」找到該期《文獻》刊物,可是受限於當局對大陸出版品的管制,館方規定不能影印。不讓影印怎麼辦?只有用最笨最踏實的方法——「抄」。因為我曾把這篇「計畫書」全文抄過,所以印象特別深刻。

圖書館是知識的搖籃、學術的銀行。顧頡剛擬撰的〈購求中國圖書計畫書〉,就是為了充實廣州中山大學圖書館的藏書設備,計畫書規擬的內容,可說是非常龐大的圖書文物系統。〈購求中國圖書計畫書〉的內容,共有十六個大項目:一、經史子集及叢書,二、檔案,三、地方志,四、家族志,五、社會事件之記載,六、個人生活之記載,七、賬簿,八、中國漢族以外各民族之文籍,九、基督教出版之書籍及譯本,十、宗教及迷信書,十一、民間文學書,十二、舊藝術書,十三、教育書,十四、古存簡譜,十五、著述稿本,十六、實物的圖象。每一大項目之下,還有很多小項目,並且逐項說明其作用,可說是體大思精,包羅至廣。全文洋洋灑灑,凡是跟國學、民族文化有關的文獻史料,不管是古今雅俗、新舊圖書文物都在計畫書中羅列,所考慮的層面非常周詳,規劃蒐購也非常完備,可說是「全方位」、「多面向」的考量學術資料的問題。知名的圖書館學家杜定友(1898-1967),對此就特別的讚許,說:「顧先生雖不是專門研究圖書館學原理,但是他所說的,沒有一句不合於圖書館學原理,沒有一事不合於圖書館的範圍。而且不尚空論,把實際的計畫和各類書籍購求之必要,詳述無遺,尤令人欽佩!」(〈購求中國圖書計畫書〉書後)〈玄妙觀中三年少〉之一的王伯祥(1890-1975),與顧頡剛、葉聖陶(1894-1988)是年少同窗的好友,他在評論《古史辨》的時候,特別強調顧頡剛「萬物齊觀的治學態度」(〈讀《經今古文學》和《古史辨》〉,《一般》誕生號,

1926年9月)。由「萬物齊觀」的角度出發，顧頡剛不但把古今優劣的障礙打通，而且連雅俗的鴻溝也都填平了。

茲舉「個人生活之記載」為例，〈購求中國圖書計畫書〉提到「凡日記、筆記、手札、訃聞、哀啟、壽文、輓詩、傳文、節孝錄等」，材料蒐羅不易，能收集到的就廣為收集。顧頡剛在購書的過程中，曾跟傅斯年寫信，提到：「因為我們要收『個人生活之記載』，日記、尺牘等是很難收到的，詩文集卻是個人生活之記載，我們用歷史的眼光看去，差不多一部詩文集就是一部自傳。我想這類東西，要收索性收一個全。收得多了，我們照地域，照年代來分，倒也可以幫助地方誌及各種歷史的研究。」（1927.6.27函，《書信集》卷一，頁192）從這封信的內容來看，顧頡剛自己本身就是留下大量的日記、書信、讀書筆記、詩文集的見證人物。顧頡剛於一九六六年十一月二十九日《日記》記載：「予一生所得他人信札，均不廢棄，仿機關檔案例保存。今當破『四舊』之際，靜秋力勸毀之，予不忍盡燒，思保留一點論學者，因是又生爭吵。予置在燕大之信札，抗戰時為日寇所奪。久以為不復見矣，而今日整理，竟有抗戰前舊信在（如王國維、錢玄同等），想以置在禹貢學會，故得存也。予欲多留，而靜秋不許，何其忍也！」（《日記》〔十〕，頁569）可以想見當時文革期間，人人自危，朝不保夕的情況下，這些日記、信件、手札、書稿等物，都是冒著生命危險把它保存下來的，劫火之餘，彌足珍貴。

有一個議題值得我們關注的，就是顧頡剛與王國維的關係。根據《顧頡剛日記》的記載，他抄寫、點讀、翻看、講說王國維著作的次數非常的多。他寫給王國維的信，收在《顧頡剛書信集》只有三封，並附王國維答書，兩者合計共六封。另有一封一九一七年顧頡剛致王國維的信沒有收，這封信見於馬奔騰輯注《王國維未刊來往書信集》。所以王國維、顧頡剛來往的信件，現在留存可知見的共有七封。這些信件我約略地疏理一下，並參酌《顧頡剛日記》的內容，分享如下：

第一，《顧頡剛書信集》收的三封信，都是一九二二年致王國維的，這三封信如前面所述，是文革時期劫火之餘而保存下來的。其中，致王國維第一函署一九二二年四月二十四日，而《顧頡剛日記》當日無載，卻於次日四月二十五日記載「寫靜安先生」信，兩者日期有一天的出入。在《顧頡剛日記》中往往一句話簡單記載，如一九二二年四月十八號「到王靜安處」，四月二十五號「寫靜安先生信」，信件內容往往在《日記》裏看不到。相關的信件如能保存下來，對事件的來龍去脈就能提供訊息。顧頡剛在寫給王國維的信中說：「服膺十載，前日得承教言，快慰

無既。惟以拙於言辭不能自達其愛慕之情，私衷拳拳，欲有所問業，如蒙不棄，許附於弟子之列，剛之幸也。」（1922.4.24 函，《書信集》卷二，頁 107）信中表達多年來對王國維學問的欽佩，請容許附於弟子之列。事隔兩年，一九二四年四月二十二號顧頡剛又在《日記》上說：「與靜安先生書曰：『擬俟生活稍循秩序，得為一業之專攻，從此追隨杖履，為始終受學之一人，未識先生許之否也？』」（《日記》〔一〕，頁 479）又表示要拜入師門的意願，可是王國維僅「承許問業」（1922.5.25 函，《書信集》卷二，頁 108），並沒把顧頡剛收納為自己的弟子。學界一般都把顧頡剛當成王國維的一位信徒，箇中緣故值得探討。

第二，王國維去清華學校任教，傳聞都說是胡適推薦的。可是在顧頡剛的書信、日記裏，顧頡剛說是他推薦的。一九二四年八月十二日《日記》載：「到校，加入考古學會，商量靜安先生為大宮保存宣言辭職事。」（《日記》〔一〕，頁 519）同年十二月四日記載：「寫適之先生信，薦靜安先生入清華。」（《日記》〔一〕，頁 557）當日，顧頡剛給胡適寫信說：「靜安先生清室俸既停，研究所薪亦欠，月入五十元，何以度日。曾與幼漁先生談及，他說北大功課靜安先生不會肯擔任，惟有俟北京書局成立時，以友誼請其主持編輯事務。然北京書局不知何日能成立，即使成立，而資本有限，亦不能供給較多之薪水。我意，清華學校既要組織大學國文系，而又託先生主持其事，未知可將靜安先生介紹進去否？他如能去，則國文系已有中堅，可以辦得有精彩。想先生亦以為然也。」（1924.12.4 函，《書信集》卷一，頁 421）因為前此不久，為故宮文物保存，王國維宣言辭職，辭職了以後，生活無著，所以顧頡剛要替他謀個差事。當時有個北京書局剛成立，可是畢竟也不能夠完全供應王國維生活上的需求，所以顧頡剛給胡適寫信，在《日記》、《書信集》都有提到這件事。可是在胡頌平（1904-1988）編著《胡適之先生年譜長編初稿》，說民國十三年「十月，先生推薦王國維為清華學校研究院院長」（《胡適之先生年譜長編初稿》〔二〕，頁 576），胡頌平的資料記載的是十月，顧頡剛的日記、書信寫的是十二月，時間上有先後的落差。這件事的處理過程，原先是清華學校當局找胡適規劃，胡適再找王國維，王國維「以時變方亟，婉辭謝之」。至次年（十四年），「正月，先生被〔廢帝溥儀〕召至日使館，面奉諭旨，就清華學校研究院之聘」（趙萬里：《王靜安年譜》，頁 126-128）。由此可知，「王國維應聘清華」事形同公案，到底是顧頡剛推薦的？還是胡適推薦的？

第三，上述顧頡剛想拜入王國維師門的兩則相關資料，都表現顧頡剛對王國維

的思慕之情，對王國維的一種心儀。顧頡剛於一九二三年三月六日《日記》記載：「夢王靜安先生與我相好甚，攜手而行，同至蔣企鵬家。企鵬之母談及我祖母臨終時情形，不禁大哭而醒。嗚呼，祖母邈矣，去年此日固猶在也！我如何自致力於學問，使王靜安先生果能與攜手耶？」（《日記》〔一〕，頁 333）一九二四年三月三十一日《日記》又載：「予近年之夢，以祖母死及與靜安先生游為最多。祖母死為我生平最悲痛的事情，靜安先生則為我學問上最佩服之人也，今夜又夢與靜安先生同座吃飯，因識於此。」（《日記》〔一〕，頁 471）適值這段期間，顧頡剛有關「疑古」的主張，正遭到強烈的挑戰，他沒有求助於胡適，也沒有求助於錢玄同，只有自己單打獨鬥，孤軍奮戰，因此《古史辨·自序》才會寫得那麼樣長。他寫給容庚的信說：「兄看了我《古史辨·自序》，應知道我心中的苦悶。」（1928.3.26 函，《書信集》卷二，頁 179）沒想到長長的〈自序〉引發的效應，反而獲得了更多人的矚目，顧頡剛也因此名滿天下。當他身陷困境之時，連做夢都夢到王國維，也可見王國維對他影響的深刻，所以在《日記》裏有如此生動的記載。

第四，顧頡剛經常閱讀王國維有關的著作，《日記》中就有幾十則的記載。其中，有一部書我覺得非常特別，而一般都沒有注意到的，就是《東山雜記》。《東山雜記》有三卷，內容多為考古文物、風俗遺制的記載。顧頡剛在《日記》中多次提到，如「看靜安先生《東山雜記》」（《日記》〔二〕，頁 438、498；〔七〕，頁 102；〔八〕，頁 429）、「點王靜安先生《東山雜記》鈔本」（《日記》〔二〕，頁 455）。甚至於「未成眠。牙奇痛，臥床看王國維《東山雜記》」（《日記》〔八〕，頁 433）。顧頡剛在一九七五年七月四日《日記》又提到：「看王國維《癸甲集》。……《癸甲集》，一九一三至一九一四年，王國維所作之詩也。批判時事，筆鋒犀利，韻調鏗鏘，極似吳梅村。而既未存於生前編定之《觀堂集林》，亦未錄入死後他人所編之《靜安先生遺書》，予以翻讀汪大淵《島夷志略》，乃見之於《雪堂叢刻》中，他日可鈔出，與舊錄之《東山雜記》并存。」（《日記》〔十一〕，頁 375）可見顧頡剛在晚年的時候，打算要把《東山雜記》和《癸甲集》合編並存。期待有心人可以來做這個工作，完成顧頡剛的心願。

第五，《王國維未刊來往書信集》收錄顧頡剛給王國維的信，信中推薦一個人，名叫吳山立。這封信原函沒有註明年月，輯注者以「信紙上印有『廈門大學文科主任辦公室』字樣」，而一九二六年秋，顧頡剛任廈門大學教授，因此推斷「此信應寫於一九二七年」。顧頡剛在此信中提到「去夏在清華匆匆一謁，未盡

所懷」，這件事在《日記》一九二六年五月三十日有記載：「趙萬里先生來，同到靜安先生處，談片刻，到研究院參觀。到萬里處小坐。到宴會廳。佩弦邀宴。莊澤軒先生來。……靜安先生今年五十歲，陰曆十月十八日生。」（《日記》〔一〕，頁 773）這段記載很特別，在顧頡剛的日記中竟然記載著王國維的生日。信中回味「去夏」在清華的情景，同時也把廈大的近況做了介紹，最後提到：「友人吳山立君肄業北京師範大學研究科中，專力研究古文字，苦乏良師指導，知剛與先生相稔，囑為介紹，幸賜教誨。」（《王國維未刊來往書信集》，頁 57）但是這封信沒有王國維的回音，《日記》一九二七年也都沒有記載。一九二七年六月二日，王國維自沉頤和園池中。顧頡剛在六月四日《日記》載「覽《申報》，本月二號，王靜安自沉於頤和園池中，聞之悲嘆」（《日記》〔二〕，頁 53）。據此推斷寫信的時間，大概是在前此一段不算長的時間裏。這封信《王國維書信集》、《顧頡剛書信集》都未收，應可作為補遺收入。吳山立跟顧頡剛的關係如何呢？當顧頡剛的《古史辨》編好了以後，他列出了第一批「《古史辨》應贈送之人」的名單，共有一六六個，列名第一個的就是吳山立，順此而下，王國維在第六十六（1926.9.30《日記》〔一〕，頁 799）。我也查閱到一九二五年十一月三日《日記》中顧頡剛說：「吳山立君告我，謂吳稚暉先生說，近為國學者惟胡適之、顧頡剛，其次則梁任公。若章太炎則甚不行者。」（《日記》〔一〕，頁 678）是不是因為這席話，使得顧頡剛心情大悅，藉此引介吳山立結識王國維呢？

最後，約略談談王國維、顧頡剛治學的異同。王國維提倡「二重證據」，主張運用新史料從古史傳說中尋找真相，以建設古史。他將出土文物和傳世文獻密切搭配，由此形成二重證據。從顧頡剛擬撰的〈購求中國圖書計畫書〉整體來看，不正是「二重證據」精神的顯現嗎？顧頡剛著眼於「疑古」，多將文獻上記載的古史視為傳說和故事，側重在研究其流變與演化，因此提出「層累說」的主張。總體來說，王國維對顧頡剛的疑古學說是持批評態度的。周予同〈五十年來中國之新史學〉，曾觀察到王國維〈殷周制度論〉運用出土甲骨的新史料與紙上的舊史料相比較，提出殷、周是兩個不同的文化系統。其弟子徐中舒（1898-1991）發揚師說，撰寫〈殷商文化之蠡測〉一文，就直言殷、周係屬兩種民族。就這點來說，不正是跟顧頡剛的「疑古」、「層累說」有相類似的作用？兩者都對三代聖王道統文化相承的傳統觀念造成衝擊。事實上，兩者是殊途同歸，異曲同工的。差別就在於王國維是用多元性的史料，以及更縝密的考證來建設古史；而顧頡剛則立足於「疑古」，

先破然後才要立，顯現的效果因此就有差異。俗話說薑是老的辣，王國維的治學態度與方法，確實是值得取法的。許冠三(1924-2011)《新史學九十年》中〈顧頡剛：始於疑終於信〉指出，顧頡剛晚年在去世前一年發表的〈〈盤庚〉三篇校釋譯論〉，與劉起鈇合寫的，一方面既重視版本的校勘，另一方面也引用了甲骨文、金文為證，特別具有王國維治學的風格。顧頡剛他自己都講了，他說「靜安先生則為我學問上最佩服之人」，「引為學術上之導師的，是王國維，不是胡適」，「我之心儀王國維，則是我一生的不變看法」(1924.3.31《日記》〔一〕，頁471)。引言時間已經到了，我就以顧頡剛所說的這段話作結。謝謝！

楊晉龍（主持人）：

好，謝謝廖安學長。其實顧頡剛的知識面真的非常廣博，他真的是一個非常典型的讀書人。他確實是真的很愛讀書，除讀書之外，其他的事幾乎都不大管。這個很不容易，尤其是在民國初年，那個大家生活都相當貧困的年代，許多人不像他那樣單純的只是在認真讀書；許多人讀書的背後，其實都有某些利益的成分或打算。好！我們現在不管這個，就請華峰教授發言。

許華峰（引言人）：

主持人、各位師長、各位先進，以及與會的專家學者：接到蔣老師的命令要來當引言人，心中覺得很惶恐，因為對顧頡剛雖然寫過一兩篇文章，但是已經很長一段時間沒有再深入。由於只有二十分鐘左右的引言時間，我想起多年前曾在網路上看到顧頡剛的《左傳》考題，覺得蠻有趣。因為他的考題非常的長，他也不要求同學要把它寫完，可以挑其中的幾題隨意發揮，交卷的時間大概都在三天以上。後來，我在處理他早期的《尚書》講義〈堯典〉的部分時，發現在《顧頡剛古史論文集》卷八裏面所收的《尚書》考題。這些考題可以反映出他研究和教學上的思想或講法。我發現他一邊研究，一邊教學，並不是先研究完了才開課。所以他當時的做法應該是一邊在教這個課程，一邊在寫講義，然後講義後來又變成他的論文。他的考卷往往可以代表他在該學期教書時的一些想法，呈現他的教學理念以及對一些研究課題的思考方式。他的考題很重要的表現，不在知識或學問上面的定論或定案，而在於他往往會用考題的方式把問題丟給學生，引領學生思考。他經常在考卷後面強調：對於沒有回答的題目，也請你好好地想一想。所以我覺得這些《尚書》考題

還蠻能夠代表他在那一段時間裏面所思考和面對的學術議題，值得拿來這裏和大家一起分享。

在我找到的資料裏面，主要有六次的考卷，這六次的考卷大概涵括了一九二七年在廈門大學，然後一直到一九三四年在燕大和北京大學的試題。很可惜的是中間應該有一些考題不見了，目前只能找到這一些。這些考題裏面，包括蔣老師今天印的一九二七年的那一份資料在內，大家如果有興趣可以稍微參照一下。這些題目都很長。例如一九二七年的考題有十六題，然後在一九二八年的考題出了四十題，一九二九年這個是平時課題，題數比較少，只有五題。一九三二年是二十二題，一九三三年是三十題，一九三四年第二次考試是二十八題。他的考題基本上就等於是把課程的整體想法轉換成問題式的呈現。六次的考卷裏面，前三次留下來的資料，主要討論的重點應該在於《尚書》辨偽，還有《尚書》學史等等的一些問題。後三次的考卷，重點幾乎完全放在〈禹貢〉上，然而他也不是只有考證〈禹貢〉。他會把和〈禹貢〉相關的歷史、地理的那一些資料全部彙整起來講，所以他的講學重點不是在解釋經典，而是透過史學的方式，全面整理這些經典背後所帶出來的學問上的連結，這是他蠻特別的一個地方。整體觀察上，我們發現他的考題大致可以跟他在一九二三年所提出來的「古史層累造成說」相連結，只是「古史層累造成說」講的內容算是很明確的，在講義裏面，他把觀點轉換成《尚書》具體的討論跟研究內容，而且是循序漸進的，並不是一開始就處理得非常的完整。我比較想要去討論他這些考題的問題意識。對於接受傳統經學的人，大概會比較傾向於認定經學是中國傳統文化理念，人文社會價值觀的總根源，他會從經學裏面去進行正向的解釋與發揮。可是顧頡剛的思考，似乎有意識地要把經書背後的價值觀以及經書對整個文化、社會的影響的部分，透過一些學術性質的反省跟討論，把它分離出來。

第一組題目出於一九二七年。他提到的第一題是：「我們要使得經書成為聖人專有的東西呢？還是把它看成了古代的歷史好？」他所面對到的問題意識是，在傳統經學的一般理解和想法，經書是聖人的東西。以過去對聖人的尊崇程度，當然會認定經書是不可被質疑的。先秦史有大量的資料來源就是《尚書》裏面的內容。所以古人講先秦史，事實上就是直接把《尚書》的內容移植過去，然後把它當成史實來處理。因此顧頡剛顯然有意識的去反省這個問題。當然，他很瞭解過去把《尚書》當成聖人的東西，可是他卻有意識的想要把經書的身分轉變成史料。從經書轉變成史料，在當時會遭受相當大的質疑跟反對。大家從當時《古史辨》的內容，包

括像大禹是條蟲的這種講法的提出，曾遭受很多人的攻擊，可以清楚感受到。顧頡剛本身其實是有意識要做這一些事情的，而且他很清楚知道自己站的位置是什麼。所以他考題接著說：「如其要使它成為聖人專有的東西，我們應當怎樣辦？如其要使它成為古代的歷史，我們又應當怎樣辦？」這是第一題。這樣的題目，有點開宗明義的感覺。他有意識的想要讓經書的身分轉變成可以被討論的史料，這個是第一個。

第二題他跟著提出：「我們應該如何對付偽書，是注目於它的好壞呢？還是注目於它的真偽呢？」好壞跟真偽是兩種不同的標準，例如偽《古文尚書》，有很多學者會認為，所謂的偽《古文尚書》雖然不能夠當成上古史的史料，但裏面講的還是很有道理的，在整個傳統的文化裏面，影響極大。如果是以這樣的好壞來作為標準的話，這些偽書還是很值得被閱讀，乃至於被推廣的。可是，如果以真偽來講，它代表的歷史真相是什麼的問題。所以顧頡剛在這個地方又提出了這樣的一個想法，他說：「如果注目於它的好壞，為的是什麼？如果注目於它的真偽，我們研究它的方法應該怎樣？」這樣的題目，顯然重點是在真偽，因為後面提到的是研究方法該怎麼樣去解決這個真偽的問題。這也帶出了他在那一段時期所進行的古史辨運動，與他在課程中那些真偽討論所注重的東西。

然後在第三個題目，他提到：「我們既知道偽《古文尚書》的偽，還值得去研究它嗎？如說值得，那為的是什麼道理？」從他後面的一些考題可以知道，他要借鏡辨偽《古文尚書》的研究方法，對其他書籍史料進行討論跟研究。這是他當時考題的前三題，我覺得這前三題很有一種宣誓的味道。

在一九二七年的試題後半，除了前三題以外，是偽《古文尚書》或者是《尚書》學史等等的討論，這個大概就比較沒有太明顯特出之處。不過有一個地方，我覺得還蠻有趣的，他在考題裏面，如果大家手上有資料的話，你可以看一下最後一頁的地方，參考一下他的第九題。他要把「《逸周書》中的〈克殷〉、〈世俘〉兩篇和偽《古文尚書》中的〈泰誓〉、〈武成〉兩篇做比較」。比較好玩的是他加了一個括弧，那個括弧裏面說：「如果高興把它們和《封神榜》一起比較，那是更好。」這是值得注意的提法，為什麼？因為如果他只是純粹去重視所謂史料的不可信，乃至於真偽的問題，那後面括號是可以不用加的。可是，他特別把這一種大家都很熟知的神魔小說帶進來跟偽《古文尚書》做比較，重新用最民俗的，就是大家覺得最不可信的東西，拿來跟《尚書》比較，似乎有點想把兩者類同的企圖心。這個

企圖顯示他的活動力很強，然後想要透過他的學術去改變當時的某一些社會上的風氣。我想這些地方隱隱約約都可以看到他所做的一些努力。

此外，在一九二八年的題目又發現一個很好玩的地方，就是他在之前的題目主要討論的是偽《古文尚書》。偽古文的問題在清代幾乎已經討論得相當深入，顧頡剛當時應該已經認為是定論了。按照正常的狀況，偽書二十五篇的內容，在史學的討論上，基本上不會被當成真實的史料。可是，他進一步要做的是把大家公認可信的二十八篇或二十九篇的《今文尚書》重新拿出來反省跟檢討。所以他在講義的後半，一九三一年的講義講的是〈堯典〉的成書時間，他很強烈的認定〈堯典〉的成書時間應該是把它放到漢武帝的時候。後半的講義，從一九三三年到一九三四年，所強調的都是〈禹貢〉相關的問題。他把〈禹貢〉當成歷史地理的一個很重要的起點，然後去把各種歷史、地理的材料全部匯集起來，進行討論。有趣的是，他在上〈禹貢〉的課程時，《禹貢月刊》大概也是一九三四年推出來的，所以我們就會看到他一邊上課，一邊從事學術活動，然後一邊進行他研究上面的這一些進展，三種內容往往是結合在一起的。

在這麼多題目裏面，我們就挑幾個例子來稍微看一下。例如說，像一九二八年的考題裏面，他帶入了〈牧誓〉、〈金縢〉上面的一些討論。這個已經很直接的把《今文尚書》的材料問題帶進來。他的討論並不是把《今文尚書》當成真實的史料，而是去反省：即使是今文的篇章，恐怕也是有問題的。例如第三十六題，他提出這樣的一個想法，他說：「你對於二十八篇，以為它們的真偽如何？發生的時代如何？請憑了你的目光，你的證據，約略地批評一下。」這樣的討論，對民國以來的《尚書》研究，其實影響是相當大的。像在我們臺灣影響很大的屈萬里先生的《尚書釋義》、《尚書集釋》，在每一篇《今文尚書》篇章前面都有解題。而這解題往往會有很大的篇幅去討論這個篇章的寫定時間是在什麼時候。我相信這樣的討論應該就是繼承顧頡剛對史料的那種懷疑精神，乃至於對《今文尚書》做進一步分析跟討論的一種路數。然後在一九三三、三四年，他是以〈禹貢〉作為基礎資料。一九三三、三四年後面的考題裏，他幾乎都不是單純講〈禹貢〉。他把《爾雅·釋地》那些資料帶到〈禹貢〉，帶到整個歷史考證裏面，討論它的意義是什麼？比較有趣的一些地方，例如他會問他的學生說，如果你是湖南人、四川人、江蘇人，要到山西應怎麼走。他會有一些很有趣的連結，而這樣的連結，顯然他並不把〈禹貢〉當成是一個歷史的，就是聖人所留下來的唯一事實來加以處理。所以從這樣的

角度去看的時候，從他的教學和學術研究上面，乃至他的考題上的連結，會發現他其實是非常有意思的表現方式。

我們又發現，在一九二八年的試題裏面，他把古史層累造成說帶進來，但不是很清楚。他說：「《尚書》這部書，如何一層一層地塗上去成為《尚書正義》這般的面目？」一層層塗上去，連結的就是層累造成說。然後他說：「又如何一層一層地削下來我們今日所要求透露的樣子？」很顯然他希望能夠有一個方法意識，把層累造成的一些有問題的典籍恢復原貌。他在這段時期裏面非常清楚，而且非常集中地去呈現。他非常熱切地想要解決問題。所以我們可以很清楚的意識到，他對於經書、經學的研究，雖然表面上好像都說是經學研究，可是仔細看研究的內容，你會發現他不是清代以前想要透過經書、經學去研究思想，研究聖人之道的研究方式。你可以看到他在第四題說：「《尚書》中有多少話是宗法制度和封建思想所由出的？」那這裏的「所由出」顯然還是強調這些思想的根源是來自於經書，這個問題不大。可是後面，他說：「有多少話是後人用了宗法制度和封建思想造出來的？」這顯然是指後人層累的這種累加上去的東西。然後他又說：「我們對於這些東西，應當用什麼方法，把後者推出《尚書》以外。」把後者推出《尚書》以外，這個沒有問題，因為他是想要求真對不對？把《尚書》恢復原貌，那這個問題還好。可是他接著又說：「把前者送進博物院去（這就是說，使它只占古代歷史的地位而不占現代生活的地位）。」也就是說，他等於是拋棄這些經書裏面所賦予的人文世界價值觀的種種。所以就算把它弄清楚了，還是要一起丟掉的。不只是把《尚書》裏面累加的這一些後起成分丟棄，他也把經書裏面原有的價值觀也一同丟棄。換言之，他是站在古代歷史的地位，而不是現代生活的地位。這個題目是很清楚地反應出他的種種研究，目標不在於聖人的想法是什麼，而是他研究清楚之後，要把它一起毀滅掉。這樣的講法，讓我想起以前在讀周予同的《經學歷史》或是經學史的相關研究。周予同說，做經學史的研究不是為了要發揚經學，而是要毀滅經學，他意思大概是這個樣子。又從這樣的連結，我會想到，以顧頡剛這樣的思考方式所帶出來的經學研究，往往會讓我們更重視史料意義的經學。可是卻也同時忘記了傳統意義之下的經學。舉個很簡單的例子來講，例如說〈甘誓〉篇的「予則孥戮汝」。「孥戮汝」的解釋，如果去看傳統注解資料，內容極多，清代以前每一個經學家幾乎都提出討論。討論原因是因為他有連坐法的問題。可是到了現代學者，例如屈萬里先生的註解，「戮」就是「殺」，殺完了就沒有了。他不會去討論有沒有連坐

的問題，因為對他們來講，這個史料上就是這個樣子。所以在這樣的轉變之下，顧頡剛帶給我們的一個很重大的影響就是說，現在不管是不是傳統經學的那種研究，大概都無法避免把經學當成一個客觀的史料對象。但是另外一方面，要反省的問題是，如果我們相信經學的重要性，尤其對文化上面的一些影響是很重大的，那單純這樣的研究很可能沒有辦法如實的或是真實的了解經學在傳統文化上面的影響力。時間上的關係，我想我的報告就到這裏。謝謝。

楊晉龍（主持人）：

好，謝謝許華峰教授。華峰非常厲害的找到顧頡剛的考題，並利用這些考題來討論顧頡剛的《尚書》研究理念，這個真的非常不容易。其實顧頡剛他們那個年代的研究，基本上對經書隱含的倫理人文價值並不重視，他們重視的是經書的史料價值，這應該是一般都能夠了解的事實。就顧頡剛他們來講，經書的史料價值是比較重要的內容，所謂的倫理規範價值，對他們來講已經過時，根本不需要存在了，顧頡剛他們大概存有這樣的一個基本認知。我們接下來請甄陶發言。

史甄陶（引言人）：

楊老師、各位師長、各位學術前輩、各位同道大家好。今天非常榮幸能夠到文哲所，向各位報告我閱讀顧頡剛先生《詩經》學的一點心得。我之所以對顧頡剛先生的《詩經》學感興趣，主要是因為幾年前我在文哲所擔任博士後研究時，參與了林慶彰先生主持的新中國時期經學研究計畫，當時以陳子展(1898-1990)《詩經》學為研究對象，後來又跟著車行健老師一起探討何定生的《詩經》學。當我接觸到這兩位近現代學者的《詩經》著作時，發現顧頡剛先生的觀點是他們非常重要的對話對象。再加上這幾年，我從學術思想史的角度，研究中國《詩經》學中「興」論的發展。在此脈絡中，顧頡剛先生的觀點的確對二十世紀之後的「興」論，影響甚鉅，值得深究。

自民國初年以來，顧頡剛先生及其所創始的古史辨派，的確是近代《詩經》學發展上一支非常重要的生力軍。他們採取了批判的態度來面對傳統，然而在批判的同時，也吸收不少傳統學說中重要的觀點；此外，他又很自覺的注入了民俗學和歌謠的視角，對《詩經》學提出一些新的看法。我今天主要從「興」論的角度，探討他對《詩經》學的研究貢獻。首先我想說明他論述的焦點為何？其次則是在形成其

觀點的過程中，可能受到哪些學者的影響？第三，他的說法對我們現今瞭解「興」論的內涵，到底有什麼幫助？同時也有些限制？希望由此理解顧頡剛的「興」論與傳統學術的關係，以及有何創新之處。

《詩經》學的「興」論，可以分成兩方面來看：一是作者之興，也就是「六義」中「賦、比、興」之「興」；一是讀者之興，主要來自於《論語·泰伯》篇中「興于《詩》」。今天我最主要談的是顧頡剛先生對作者之興的看法，也就是從寫作手法的角度論「興」，同時也補充一點讀者之興的問題。關於作者之興，裴溥言(1921-2017)在〈詩經興義的歷史發展〉一文中曾說：「顧氏首先以研究歌謠而悟《詩經》興詩的起興，只在叶韻，而無所取義。」這裏很清楚地表明，顧頡剛論「興」體，最關鍵處即在「無所取義」，而他之所以提出此種說法，主要是受到「歌謠」觀點的影響。此誠然是重點所在。然而，裴溥言先生僅引用顧頡剛先生〈起興〉一文，仍有所不足。在顧頡剛的《讀書筆記》中，還有更多的線索，可以看出他對歷代《詩經》學說的反思。

最早提出「無取義之興」之說的學者，是南宋鄭樵。顧頡剛曾花大功夫整理鄭樵之說，因此受到鄭樵觀點的影響，是顯而易見的。鄭樵說：「關關雎鳩，……是作者一時之興，所見在是，不謀而感於心也。凡興者，所見在此，所得在彼，不可以事類推，不可以理義求也。」顧頡剛先生在〈起興〉一文中，曾引用這段話，並且表示贊成。但是他在《讀書筆記》中又說：「以今日眼光觀之，則此論尚嫌不徹底。蓋起興只是作一開頭，原不必有意義，亦不必親見其物。鄭樵云：『所見在是，不謀而感于心。』似尚去一間。」可見顧頡剛與鄭樵的觀點，還是略有不同——鄭樵認為《詩經》作者寫「興」體詩時，所言之鳥獸草木雖是「無取義」，然而卻是親眼所見，但是顧頡剛卻認為這是一種不徹底的做法，他曾說：「起興固可舉眼前事物，而不必實舉眼前事物。」既然如此，對顧頡剛而言，興句中的名物，究竟是如何產生呢？他曾在寫給張維思的信中提到：「詩文起興本無義理，作者或就所見之物而起其言，或就所憶之物而引其韻，皆未可知。」也就是說，顧頡剛認為興句所寫之物，有可能是「所見之物」，也有可能是「所憶之物」。此外，顧頡剛對張維思的意見也表贊同。張維思在給顧頡剛的信中說：「吾人今日視《詩》為經典，其實不過民間歌謠而已。……凡此種民歌，為便於歌詠，除必叶韻之外，其詞句之長短亦為重要之條件。為詞句關係，不能不以自然風物補足之。」張維思主張，風物不過是為了開篇，補足詞句之用。顧頡剛對此意見，表示「至合鄙意」。

由此可見，在顧頡剛看來，無所取義之「興」體詩的名物之所以會出現在詩句中，或作者所見，或作者所憶，或補足詞句等情況而產生。

至於朱熹(1130-1200)對「無取義之興」的說法，顧頡剛也知曉，但是他並未完全掌握朱熹的觀點。顧頡剛在早年所寫的〈起興〉中，已對朱熹「興」體概念提出疑惑，並認為朱熹界定不清。而鍾敬文(1903-2002)在回應顧頡剛〈起興〉這篇文章時，曾提到朱熹在《詩集傳·小星》「因所見以起興，其於義無所取，特取『在東』、『在公』兩字相應耳」。鍾敬文說：「『它們所以會得這樣成為無意義的結合』是由於要湊韻之故的要點。」這是將朱熹所說的「無取義之興」，視為「湊韻」的緣故。顧頡剛應該是受到鍾敬文的影響，爾後便以「起其韻腳」作為「無意義」之「興」的成立條件。例如〈伐木〉一詩，他說：「伐木則與詩意無關，首章以『伐木丁丁』起『鳥鳴嚶嚶』之韻，次章以『伐木許許』起『釃酒有藇』之韻，如此而已。」又如〈苕之華〉，他說：「夫苕華之黃而落與其葉之青，非一時事也，而詩人之作則興之所至，頃刻連駢而來，其所道之黃華與青葉原非其意之所屬，只借此以引出『維其傷矣』與『不如無生』之兩韻腳耳。起興無義，即此可以深識。」由此可見，顧頡剛以「叶韻」作為「無取義之興」的成立條件。

然而，朱熹除了從叶韻的角度說明「無取義之興」之外，同時也注意到《詩經》虛詞助字的相應。他在〈王風·揚之水〉中曾說：「興取『之』、『不』二字，如〈小星〉之例。」主要解釋此詩第一章「揚之水，不流束薪。彼其之子，不與我戍申」中，興句與應句重複的「之」和「不」二字，而〈小星〉之所以為「無取義」，著重於「在」字的重複。對於這個觀點，提出最有系統的解說的學者，是元朝末年的朱公遷。但是以「虛詞相應」解說「無取義之興」的觀點，在明代之後，就漸漸不受到重視，逐漸以「叶韻」之說為主。因此，顧頡剛和鍾敬文的說法，看似新穎，其實在宋、元、明的《詩經》學發展中，也可一窺其蛛絲馬跡，並且對朱熹的理解，的確也有不夠周全之處。

此外，顧頡剛雖然經常強調「起興與詩義無關」，然而他也曾提到《詩經》中有「起興與下文相關者」。例如顧頡剛說：「〈周南·葛覃〉，因『歸寧父母』而想及『薄污我私，薄澣我衣』；又因澣衣而想及衣服之來源而曰『是刈是穫，為絺為紵』；又因中谷以想及當地之風物，則曰『黃鳥于飛，集于灌木，其鳴喈喈』。就已見者推及未見者，牽連愈多，文情愈茂，而其寫之為詩，則以最後涉想所及置於最前之一章，以為其起興之辭焉。」由此可見，他明白《詩經》之興體詩中，有一

部分之起興與詩義相關。然而從他的解說也不難看出，顧頡剛所說的「相關」，與前代學者不同，他認為取義的重點是：「就眼前景物而作遐思，聯想紛乘，串為一線，乃起興與詩意相關聯之一例也。」也就是說，他強調以遐想詩中人物之風土情境的方式，詮釋詩意。顧頡剛之所以採用這樣的方式，主要是反對從《詩序》的解《經》立場，也就是視「傳下之詩歌，即是傳下的史事的記述」；反對鄭《箋》從義理「強為之辭」；反對清代「不管十三經時代先後，以創通大義之美名，附會之使成一致。即一書之內，義有不通，亦輒就文字上之偶同，隨意牽合，使成一貫」。在顧頡剛看來，漢人和清人從史學和經學的角度解說《詩經》，反倒變成了穿鑿附會。

至於「前人治《詩經》法」，顧頡剛強調要用孟子「不以文害辭」之說。在他看來，最能實踐此言的就是宋人。宋人之中，顧頡剛推崇歐陽修，主張他「真是一個勇於疑古的人」，無一句批評之言。他又摘錄張載(1020-1077)之說：「置心平易，然後可以言《詩》。」以及「求詩者貴平易，不要崎嶇求合」。還有謝良佐(1050-1103)之說：「明道先生善言《詩》，未嘗章解句釋，但優游玩味，吟哦上下，便使人有得處。」這些都是宋人不附會的例證。但是顧頡剛也說：「橫渠能見到，猶不能做到。」可見他對張載還是略有微詞。至於歷代《詩經》學者之中，顧頡剛最推崇的就是姚際恆。他說：「蓋漢人太好以政治說《詩經》，結果把一部《詩經》說得模糊影響，不倫不類，大背《詩》之本質；於是宋人起而糾之，專從《詩》之本質上尋問題。只為《論語》上有一句『鄭聲淫』，〈樂記〉上以『鄭、衛之音』並舉，於是儘在鄭、衛之風上尋淫詩，遂有以不淫為淫者。故漢儒言《詩》固不類，而宋儒言《詩》亦未必類。姚氏涵詠經文，屏除漢、宋宗派之成見，惟是是歸，可謂超絕古今者矣。」顧頡剛認為姚際恆能超越漢、宋學派之偏見，這是他特出之處。由此可見顧頡剛解《經》之核心思想。

最後，再補充一點顧頡剛對「讀者之興」的看法。程頤(1033-1107)認為：「夫子言『興于《詩》』，觀其言足興起人善意。汪洋浩大，皆是此意。」顧頡剛批評這樣的說法：「全是一副道德訓誡的面孔。他們腦筋中，《詩經》之所以為《詩經》，本當如此。所以『興于《詩》』之興，本是可善可惡的一種感情，而在他們則必須說成『興起人善意』了。」由此可見，顧頡剛從現實經驗的角度，看待讀《詩》所興起之情感，與經學家和理學家迂迴的詮釋方式不同。從上述顧頡剛先生對《詩經》「興」的看法中，可以得知他一方面吸收了傳統《詩經》學的意見，另

一方面也試圖超越漢學和宋學的視角，重新建立《詩經》學的立場和觀點。

以上是我閱讀顧頡剛先生「興」論的一點心得，敬請各位多多指教。

楊晉龍（主持人）：

好，謝謝甄陶，甄陶主要講的是那個「興」，就是談到顧頡剛對「興」的認知。不過，如果談到影響的話，可能要注意一下，就是說到底是因為從來不知道，然後知道了？還是因為本來就知道，然後找一個同道？這個有時候就很難說，到底是被動的影響？還是主動的找一個擋箭牌？這個部分可能在談影響的時候要稍微注意一下，兩種情況不大一樣。那像這個顧頡剛討論經學的內容問題，若我來講經學，我大致上會把這個經學分成是經書之學、經部之學跟經義之學等三個部分。但不管如何，顯然顧頡剛他們討論的經學，不是傳統的經義之學的經學，而是另外一套的學問。所以我們不大好用那種傳統的經義之學來看待或評論顧頡剛的經學。我比較建議討論經學的時候，能夠清楚地把研究的範圍分開，是經部之學，還是經義之學，或是經書之學？如果能分開討論的話，就比較不會混淆在一塊。我的建議大概就是這樣子。好，廢話到此為止。接下來請文朝發言，歡迎。

張文朝（引言人）：

主席、楊老師、林老師、各位老師，大家午安。二〇一七年我向國科會申請一個三年的計畫，就是中日《詩經》學比較研究，特別是把時間設限在一八六八年到一九二六年的明治、大正兩個時代。在此計畫之前，我從來沒有想過會去探討《古史辨》的問題。因為那個時代的《詩經》學跟民國初年的《詩經》學或者是經學，有很大的關聯性，所以大致已看過了一遍。由於本所經學文獻組要辦座談會，所以就稍微再複習一遍。以顧頡剛的例子來講，大概就是剛剛我們很多老師都提到他所謂的層累地造成中國古史的研究方法。這在日本，其實已經被討論過非常多了。如果說我以剛剛林老師說的，顧頡剛的思想的根源是什麼？或他的基礎是什麼？把這個套進去的話，顧頡剛的這樣一個層累地造成中國古史的概念，或者是他的想法，它是怎麼產生的？它的根源是什麼？當然學界已經有很多人討論過，或許有人認為是顧頡剛自行發展出來。所謂的自行發展，他有可能是跟胡適交談中，胡適給他一些指示，然後他繼續的去追究。在他的自序裏面，他說，他受到最大的影響當然是胡適。這樣的觀點，如果是胡適給他的這樣一個 hint 或者 idea，那麼，我

就會考慮到：胡適他怎麼想到的？因為胡適這時候已經有跟日本學者往來，特別是與京都大學的青木正兒(1887-1964)有比較深入的接觸。為什麼會提到青木正兒？因為他跟其他人發行一個叫做《支那學》的刊物。《支那學》是在一九二〇年九月發行，算是比較早發行的刊物，在中國比較難拿到。青木有機會跟胡適接觸，於是胡適就請青木在《支那學》一出刊，就趕快寄給他。我們從刊物的文章來看，其實很多問題，很有可能是胡適先接受到訊息後，再轉給顧頡剛。也就是說，如果他的思想根源是來自這個的話，那麼或許他受到日本影響的成分是很大的。為什麼會有這樣的看法呢？因為我們從他的層累說可知，周代的人認為最古的人是禹，到了春秋變成堯、舜，堯、舜比禹還更早。戰國時，神農又出來了，這個就是所謂的層累造成說。他說時代越後，傳說的歷史越長。這說明了為什麼時代越後面，傳說的人物越來越被放大，越來越偉大。他的結論就是，春秋以前的人對古代並沒有特別去推測，也就是說古代怎麼樣，並沒有想要去瞭解。因為從文獻上看不到了，後來才有禹。禹本來是個神，後來逐漸變成人王，其實也有人說他是地王。如果是講地王的話，這個跟日本學者所講的又非常密切，特別是白鳥庫吉(1865-1942)，等一下會提到這位先生的想法。後來又有堯、舜，所以堯、舜跟大禹都是後代的人創造出來，然後累加上去的。同樣地，從戰國到西漢，又添加些古代帝王。也就是說，所有的神一直被往上累積上去，直到盤古開天。有些人認為他的古史辨是受到康有為的影響，但是我們看康有為的《新學偽經考》或者是《孔子改制考》，跟顧頡剛所說的含義，或者是他的結果，好像並沒有很直接的關係。當然確實有提供他古史考辨的成分在，但是跟整個的想法好像沒有直接的關聯性。

接下來，他也承認崔述對他的影響很大。其實崔述的敘述確實很契合於顧頡剛所列出來的情況。也就是說顧頡剛想到的 idea，在崔述的時代已經有了，只不過是論述有些不一樣，但是精神是一樣的。剛剛林老師有講到崔述的《東壁遺書》，其實在中國，並不怎麼流行。反倒是胡適在青木的支援、提供資料之下，才知道日本已經有人把《東壁遺書》點校出來，此人就是京都帝國大學的教授那珂通世(1851-1908)。顧頡剛為什麼會去收集崔東壁的《遺書》呢？因為他也是從胡適那邊得到的訊息。胡適的訊息從哪裏來？還是這位日本學者給的訊息。也就是說，胡適對於近代的一些觀點，很有可能——我說很有可能，是因為我找不到直接的證據，但很有可能都是從《支那學》雜誌裏面，或者是他的日本友人那邊得到訊息。顧頡剛說是在日本的劉師培(1884-1919)將訊息傳回中國，引起胡適等人的興趣。這個說法跟

胡適的日記或者是年譜，好像有一點出入。因為是日本學者給他的訊息，而不是劉師培傳回的訊息。那時代中、日學者交流頻繁，中國人幾乎每一年都是好幾千人到日本去留學，日本人也經常到中國訪問，所以中日之間的學者的交流訊息應該是很暢通的。既然在那麼暢通的情況下，顧頡剛的層累說 idea 出現以後，難道沒有聽過任何一個學者提到日本已有此說？他直接就說我是受到崔東壁的影響。其實《支那學》的雜誌裏面早已刊登過內藤湖南(1866-1934)的《〈尚書〉篇次考》。這篇《〈尚書〉篇次考》最大的特色就是，認為歷史上的《尚書》經變化到今天，已經不是原來的《尚書》了。剛剛許華峰教授講的考試題目，在一九二八年的考試題目裏面，說到古經裏面有沒有真的、偽的。其實內藤湖南已經講了，他說《古文尚書》中有偽古文跟真古文，偽古文中又有幾分真古文，也就是說，其實裏面真真假假恐怕都有了。這裏有一個比較重要就是：孔子後來的學生及孔子之後的儒家，也有王、霸的敘述，為什麼是王、霸呢？因為春秋的時候，五霸是霸道，孔子為了要跟這個霸道做一個抗衡，所以提出王道的想法。也就是說，孔子之後儒家受到他的思想發展，然後受僱於各國，期間有產生這樣一個不大好的風氣，各自為了服務的國家，改變原來的《尚書》的內容。本來說《尚書》是周公作的，但後來因為每一個儒者到各國服務的時候，為了服務該國的需求，就產生各種版本的情況。這些學者到了晉國以後，《尚書》就有〈文侯之命〉出來；到了秦國以後，《尚書》裏面就有〈甫刑〉這篇出來，也有所謂〈秦誓〉篇，於是把〈秦誓〉放在最後一篇。所以他透過《尚書》的篇次可以看出，這是因為每一個儒子到不同國家的時候，為了因應國家需求，把原來的《尚書》增加了一些進去。前幾篇也是因為要跟墨家相爭的關係，由後儒附加上去，這個就是他所謂的「附加說」。而這個「附加說」跟顧頡剛的「層累說」，其實是一樣的道理。

改變了原來以周公為中心的《尚書》內容，他講了一個越晚出的，越將上古的人物附加在自己的書本（讀本）上，以增其重。這就是剛剛講說孔子的學生到各國去的時候，以各國的需求來增其重了。我認為這與顧頡剛在一九二三年所提出的「層累說」極為相似，因為內藤湖南在一九二一年的三月就已經發表在《支那學》裏面。如果說在胡適要求青木寄給他《支那學》的同時，難道胡適不會看嗎？胡適看了以後，難道沒有他想要的資料嗎？如果他有這個想法，他告訴了顧頡剛，顧頡剛才開始作業，也就是說他至少晚了兩年的時間提出他的看法。當然，因為我沒

有很專精的去研究這部分，所以沒有辦法提出所謂的顧頡剛的思想就是來自於內藤湖南。我沒辦法，因為我只是大致把它提出來，這不是我自己說的而已，也有很多人來提出。也就是說，目前的學界對這個問題的探討還是無法定案，主要分為抄襲說，像章太炎(1869-1936)，當顧頡剛一講出來的時候，章太炎就開始說你這是抄襲日本的，為什麼？章太炎對日本的訊息也很清楚啊！說不定比胡適還清楚，一看一比較，你比人家後出，以現在的學術來講，你不註明出處，就是抄襲。當然不一定是，但是以目前的情況就是那個樣子嘛。很奇怪的是，剛剛我們不是講中日學者資訊那麼發達，顧頡剛被章太炎說你是抄襲之作的時候，顧頡剛竟然毫無辯駁，都沒有話說。也就是說，從顧頡剛的所有的資料裏面，看不出他反擊章太炎的聲音。不管他的日記，不管他的所有的什麼……，反正就是找不到。這不是很奇怪嗎？這是我一直百思不解的。如果你說我是抄襲的，那還得了，我一定要跟你理論了，至少我會拿出我的證據，說我的資料從哪裏來，但顧頡剛卻一點風聲都沒有。總之，有人認為是抄襲。那也有人認為顧頡剛就是他自己想出來的，甚至也有所謂的調和說。內藤用這種方式又發表了一個《爾雅》的新研究，累加說、附上去的，因此我們看到的《爾雅》各篇就是這樣由最古的，然後新的，這樣慢慢的加上去。

剛剛講到白鳥庫吉，他發表了一個〈堯舜禹抹殺論〉，他認為堯、舜、禹是分別天、地、人，這樣的一個三才的概念，也就是說：中國人有了三才概念以後，創造出堯、舜、禹這些人物。就說剛剛講禹不是說地王嗎？因為他是在天、地、人的「地」的位置，為什麼？因為他治水，治水是跟地有關。五行也是一樣，有了五行以後，五帝的情況才出現。

內藤湖南清楚的告訴大家說：我的思想來自於富永仲基(1715-1746)。富永仲基是江戶時代一七一五年到一七四六年的人物，他比崔述還早。他在十五歲的時候，寫了一本叫作《說蔽》的書，用來批判儒家思想，但是書已經不見了。一七四五年出版《出定後語》，這是批判佛家的。一七四六年又出版了《翁之文》，這是批判日本神道教的。雖然《說蔽》已經不見了，但是在《翁之文》裏面有提到《說蔽》裏的一些內容，例如：孔子之所以祖述堯、舜之說，是因為那個時候專講霸道，孔子為了跟人家抗衡，倡導王道之說。墨子也是一樣。反正越後代的，越往前面延伸上去，他稱之為「出其上者」，「出其上」就是本來已經有的，再累加上去，跟累加的意思一樣。在一七四五年《出定後語》中，他已經發明了「加

上說」，比如說釋迦牟尼佛的說「法」，其實就是把自己的說「法」，加到前面的先行者的說「法」。同樣地，後面的人說「法」的時候也一樣，會加入自己的說「法」到這個釋迦的教說裏面去。他稱為這個叫「加上說」。如果顧頡剛真的是受到內藤的影響，內藤是受到富永的影響，那麼，顧頡剛的「層累說」，真正的源頭應該是來自富永。富永的想法比崔述還要早好幾年。總而言之，顧頡剛的「層累說」到底真的是從崔述而來？還是從內藤那邊來的？恐怕還是得再研究研究。謝謝。

楊晉龍：

好，謝謝文朝。文朝把顧頡剛的那個層累說，找到日本的可能來源。不過如果就我來講的話，這個淵源的研究對顧頡剛來講，我覺得是否來自日本這一點並不特別重要，比較重要的毋寧是說顧頡剛到底講了些什麼，然後對大家造成甚麼樣的影響，我覺得這個反而比較重要。這當然是一個不同於文朝的研究思考方式。好，我們謝謝前面五位引言人的發言。安排引言人的目的，當然就是要引蛇出洞，引發更廣泛與深入的討論，就是希望大家能夠對他們的說法提出一些不同觀點的討論，或是建議的意見之類的發言。現在就開放給現場的聽眾，請問大家有沒有什麼要跟他們討論的議題？但不要問我，要問就問引言人他們。好！行健請說。

車行健：

剛才張文朝所講顧頡剛跟日本學術的關係，這個話題其實吵了很久了，很多人也都在談。我記得十幾年前有位大陸學者來臺灣做研究，他特地跑到傅斯年圖書館去看傅斯年的檔案。他的目的之一，就是想要從檔案中找出證據去證明顧頡剛抄襲日本人的著作，受到日本人的影響。但是最後好像也沒找到什麼直接的證據。我只提一個點來講，魯迅(1881-1936)的名著《中國小說史略》，就被陳源(1896-1970)指控抄襲日人鹽谷溫(1878-1962)的書，當時引起軒然大波。魯迅對這個事情非常生氣，因為陳源跟顧頡剛是好朋友，顧頡剛大概也有去宣傳這個事情，所以連帶也痛恨顧頡剛。很奇怪的就是說，為什麼以魯迅那麼尖酸刻薄的一個人，戰鬥力那麼強的人，他不去指控顧頡剛抄日人的東西？因為魯迅也留學過日本，對日本學術也很熟悉，如果顧頡剛真有抄襲的行為，為何在顧頡剛聲名那麼大的時候，魯迅

和當時的其他人好像都沒有去提出這個問題。甚至日本人，像剛才陳鴻森老師提到的平岡武夫(1909-1995)，還翻譯過顧頡剛的書。我不曉得像平岡武夫他們這些日本人，他們為什麼都不去講這個問題？

楊晉龍：

好，謝謝行健。接著請鴻森學長發言。

陳鴻森：

「剽襲」是個很嚴肅的話題，有幾個概念必須先作釐清，一是雷同，一是啟發，另一個就是大家所認知的「抄襲」。雷同是相同的古史材料，作出某種近似的推論，但時間在後的，不必然即與前者有因襲關係，這是歷史學的常識。另外，從前人著作或別人的論述，獲得某些啟發，發展出一套自己的論述，知識性的啟發，是學術發展的常態；但它可能以「化用」，加以改造的形態出現；還有一種是作者以前讀過某個論點，經過若干時間後，被內化為自己的想法，你很難論證它的因襲關係，甚至作者本人也未必記得，除非從日記、書信、題跋或別人的記述，有明確的記載。清末、民初，中、日兩國的學術交流是存在的，剛剛講的疑古的「啟發」可能性自然存在，否則現在討論這個論題就毫無意義。但從學術的發展脈絡來看，清初閻若璩(1636-1704)等人的辨偽意識和考證方法，發展為乾嘉考證學，加上民國初年的科學理性，學者的史料鑑別能力、分析意識和合理主義思維也不斷在提高，由辨偽到疑古，不必然需要外力誘發，如崔述的疑古即是原生的；早期西方看中國古史，他們也同樣懷疑堯、舜的真實性。另外，顧先生成長期受康有為很大的影響，康有為的疑經和託古改制說，在五四反傳統、提倡思想解放的思潮沖激下，很容易引發疑古思想，所以顧先生的疑古論述提出後，才會很快獲得學界廣泛的迴響。這樣的社會條件，在不同的時間點，別人也可能提出類似的疑古論調，只是顧先生更富煽動性和組織力，所以《古史辨》的影響不斷擴大。因此，我們很難推證顧先生的辨偽、疑古論是受日本學者誘發的。剛才的討論，把胡適先生牽扯進來，我覺得比較不妥。胡先生是正人君子，我們很難想像，顧先生透過胡適，受《支那學》內藤等人論述的啟發，胡先生還會稱讚顧先生的疑古論述是一種史學革命。平岡武夫是《支那學》後期新秀，他前後兩度把顧先生《古史辨·自序》翻譯出版，《支那學》狩野直喜、武內義雄(1886-1966)、本田成之(1882-1945)這些成員，和

後起的平岡武夫、貝塚茂樹(1904-1987)這輩學者，並沒有人說顧先生的疑古論述是襲自日本學者。《列子·說符篇》有個失斧疑鄰的故事，不能把一些學者的「直覺」，當成論據。我想文朝兄不是有意要證實這個論述，但我覺得事關前輩學者聲譽，除非有很堅確的論據，否則不宜去傳述這類說法。

楊晉龍：

好，謝謝學長。因為我們到五十分為止，現在時間已經到了，謝謝大家撥冗來參與這個會議，我們今天的會議就到此為止。謝謝大家！