

试论冯友兰的“释古”

廖名春

【内容提要】论文系统考察了冯友兰“释古”的理论和实践以及与王国维“证古”的关系，认为冯友兰的“释古”与“信古”、“疑古”并非同类的问题，不能与“信古”、“疑古”相提并论；冯友兰的“释古”较胡适的“疑古”疑得有过之而无不及，现行的中国哲学史排队的错误，主要是由冯友兰系统完成的；冯友兰的“释古”与王国维的“证古”对待“历史旧说”的态度基本不同，王国维是在基本肯定“历史旧说”的前提下，以“地下之新材料”对“历史旧说”进行补充和修正，而冯友兰“释古”的基本倾向还是疑古。因此，不能高估冯友兰“释古”说的意义。

【关键词】冯友兰 释古 疑古 证古

引言

针对二三十年代学界流行的疑古思潮，冯友兰先生从1935年5月到1938年9月，多次撰文阐述了他的“释古”观[1]。其要点是：一、将中国当时研究古史的观点分为信古、疑古、释古三派。二、以信古、疑古、释古为研究中国古史“态度”“进步”的“三个阶段”。三、认为释古“介于信古与疑古之间”，“释古便是”信古与疑古“这两种态度的折衷”[2]，具体说，“‘释古’一派，不如信古一派之尽信古书，亦非如疑古一派之全然推翻古代传说”，“须知历史旧说，固未可尽信，而其‘事出有因’，亦不可一概抹煞”[3]。四、认为“‘信古’、‘疑古’、‘释古’三种趋势，正代表了‘正’‘反’‘合’之辩证法，即‘信古’为‘正’，‘疑古’为‘反’，‘释古’为‘合’”[4]。

冯氏之说，在当时学界影响颇大。周予同《五十年来中国之新史学》概述十九世纪末期至二十世纪三十年代末中国史学研究的新进展，就引证了冯友兰信古、疑古、释古的三分说，并对其释古的理论和实践发表了自己的评论[5]。杨宽《中国上古史导论》基本接受了“释古”说，认为“历史家之任务，本在研究具体之历史，既得真实之史料，自当据科学史观或整个历史过程学说以为概括之解释，此释古之说之所以尚也。吾人必先‘疑古’‘考古’而后终之以‘释古’，然后史家之能事尽矣”[6]。

九十年代中期以来，史学界和哲学界在反思疑古学说和评价冯友兰对于中国哲学史研究的贡献时，都注意到并较高地评价了冯友兰的释古说[7]。这些评价，第一，认同了冯友兰的“释古”理论，认为冯友兰提出的“释古”说是对“信古”说和“疑古”说的超越，是“走出疑古时代”的滥觞；第二，肯定了冯友兰的“释古”实践，认为冯友兰对中国哲学史史料的处理，是其“释古”方法运用的典范，代表了“合的阶段”；第三，将冯友兰的“释古”说上溯至王国维和清华国学研究院的其他导师，甚至认定“释古”是清华学派治学的特色和传统。

这些分析大多言之有理，持之有据。但笔者也有另外一些不合时宜的意见，考虑再三，还是发表出来与诸位师、友商榷。

一、“释古”的实践

一种理论的正确与否，既可用逻辑分析的方法进行检验，也需从实践运用的效果上进行考察。冯友兰先生的“释古”，从理论到实践都有一些问题值得检讨。

我们先来看冯友兰先生的“释古”实践。

冯友兰先生在《中国近年研究史学之新趋势》、《近年史学界对于中国古史之看法》诸文中，一再以分析《汉书·艺文志》的“诸子出于王官”说、孟子“井田”说、《庄子》《管子》《墨子》的真伪为例，说明“释古”方法的运用。客观地说，这是通达之论，以其代表当时学术研究的水平，应不为过。但是，应该指出，这并非是在“释古”理论指导下取得的成果，而是冯先生借用当时学术研究的新成果来阐扬自己的“释古”理论。

如《汉书·艺文志》的“诸子出于王官”说，“自信古者之观点，以为此说出于《汉书》，其为可信，绝无问题。而在疑古者则以为《汉志》所说，纯系揣测之辞。一种学说之起，皆一时聪明才力之士所倡，以应当时社会之需要。战国诸子之兴，亦系如此，与‘王官’有何关系？”而“在释古者则以为在春秋战国之时，因贵族政治之崩坏，原来为贵族所用之专家，流入民间。诸子之学，即由此流入民间之专家中出。故《汉志》之说，虽未可尽信，然其大概意思，则历史根据”[8]。冯先生以“释古者”所作的解释，实际吕思勉先生就曾说过：

诸子之学之起源，旧说有二：（一），出《汉·志》，谓其原皆出于王官。（二），出《淮南·要略》，谓皆以救时之弊。予谓二说皆是也。何则？天下无无根之物；使诸子之学，前无所承，周秦之际；时势虽亟，何能发生如此高深之学术？且何解于诸子之学，各明一义，而其根本仍复相同邪？天下亦无无缘之事；使非周秦间之时势有以促成之，则古代浑而未分之哲学，何由推衍之于各方面，而成今诸子之学乎？[9]

春秋以降，弑君三十六，亡国五十二，诸侯奔走，不得保其社稷者，不可胜数。向之父子相传，以持王公取禄秩者，至此盖多降为平民，而在官之学，遂一变而为私私家之学矣。世变既亟，贤君良相，竟求才智以自辅；仁人君子，思行道术以救世；下焉者，亦思说人主出其金玉锦绣，取卿相之尊。社会之组织既变，平民之能从事于学问者亦日多，而诸子百家，遂如云蒸霞蔚矣[10]。

吕思勉认为《汉书·艺文志》与《淮南子·要略》篇各举一端，本不相背。亦且相得益彰矣。前者言其因，后者言其缘。百家之兴起，远因是学在王官；近缘则是周秦之际的社会变革、世官世禄制度的破坏、王官失守和私人办学的兴起等等。认为胡适《诸子不出于王官论》持《淮南子·要略》篇一端之说，“极诋《汉书·艺文志》之诬，未免一偏矣”[11]。吕说分别发表于1927年、1933年，可知冯说当从吕说化出。

又如关于古书真伪的“释古”。冯先生说：“如《庄子》与《墨子》诸书，本来写明为庄周与墨翟所作，故亦无所谓假。古人以为著作之目的，在于表现真理，只求将真理传诸后世，至作者为谁，则认为无关重要（西洋中古时亦如是）。如《庄子》等书，最初皆为零碎之篇章。经汉人整理，始成为‘书’。刘向刘歆父子即为从事整理先秦之学术者。逮经整理后，讲庄子一派之学之书，即称为《庄子》，讲墨子一派之学之书，即称为《墨子》，并不以其书为系庄周墨翟所手著也。乃后来不察当时情形，误认为《庄子》即为庄周所手著，《墨子》即为墨翟所手著，因启疑古者之疑。若此种误会一经解释，则疑古者之说，亦不成立，所谓‘妄既不存，真亦不立’也”[12]。此说实际出自余嘉锡。余嘉锡先生二十年代末至三十年代以来，一直在辅仁大学中文系讲授目录学和古籍校读法，又在北京大学兼课。其讲义称为

《古书通例》，又名《古籍校读法》。其卷一《案著录第一》有《古书不题撰人》节，说：

古人著书，不自署姓名，惟师师相传，知其学出于某氏，遂书以题之，其或时代过久，或学未名家，则传者失其姓名矣。即其称为某氏者，或出自其人手著，或门弟子始著竹帛，或后师有所附益，但能不失家法，即为某氏之学。古人以学术为公，初非以此争名；故于撰著之人，不加别白也。

古书之题某氏某子，皆推本其学之所自出言之。《汉·志》本之《七略》，上书某子，下注名某者，以其书有姓无名，明此所谓某氏某子者即某人耳，非谓其书皆所自撰也。今传刘向《叙录》，如《管子录》云：“管子者，颖上人也，名夷吾，号仲父。”……此特因其书名《管子》……而加以解释，以下即叙其平生事迹，于其书是否本人所作，或门弟子所记，不置一词[13]。

可见冯先生的解释，甚至所举《管子》例，皆余嘉锡先生之说。

至于冯先生的“井田”之“释”，虽然肯定孟子说“在当时制度上一定有相当的暗示”[14]，但并不瞭解其自古代公社所有制发展而来，远未达到 1920 年胡汉民、廖仲愷、朱执信、吕思勉与胡适论战的水平[15]，更遑论在先秦史的研究上有多大的意义。

最能代表冯先生“释古”水平的工作还是冯友兰的中国哲学史研究及其代表作《中国哲学史》。

冯著《中国哲学史》与胡适《中国哲学史大纲》有一明显的区别，就是孔、老先后的不同。胡著采用传统的看法，先写老子，再写孔子，把他们都放到了春秋末期。而冯著却先孔后老，把《老子》当成战国时期的作品。为什么呢？冯先生说得很明白：

我认为，就整个形势看，孔丘是当时第一个私人讲学的人，第一个私人立说的人，第一个创立学派的人。所以应该是中国哲学史中第一个出现的人。要说孔丘是第一，就必须证明老聃是晚出、在这一点上，梁启超的证据，对我有用。但如果单独看这些证据，也还是可以辩论的。有些证据好像两刃刀，可以两面割的。我认为像这样的问题，专靠哪一方面所举的理由都是不能完全解决的。必须把各方面的理由综合起来，搭成一个架子互相支援、才可以站得稳。我认为关于老聃晚出这个问题，是可以搭成这样一个架子的[16]。

为了“要说孔丘是第一，就必须证明老聃是晚出”，所以《老子》一书就成了战国时期的作品。这一观点，冯友兰先生从 1929 年至 1990 年 11 月逝世始终未变。但随着七十年代马王堆汉墓帛书《老子》甲、乙本的出土，特别是 1993 年 10 月湖北省荆门市郭店一号楚墓楚简本《老子》的出土，事情基本上可以论定：冯友兰先生和胡适的《老子》时代之争，冯友兰先生错了。

胡适《中国哲学史大纲》在孔子与六经的关系上，基本采用了司马迁《孔子世家》的成说，认为孔子曾删《诗》、《书》，正《礼》、《乐》，赞《易》，作《春秋》[17]。而冯友兰 1927 年作《孔子在中国历史中之地位》一文，认为“孔子未曾制作或删正六经”。他认为孔子不曾修《春秋》，《春秋》“与孔子无干”，“似乎是孔子取‘春秋’等书之义而主张正名”。又认为《易传·彖》、《象》、《系辞》“有一种自然主义的哲学”，天“不过是一种宇宙力量，至多也不过是一个‘义理之天’”，而“《论语》中孔子所说的天，完全系一有意志的上帝，一个‘主宰’之天”，所以否定孔子与《易传》有关，认定“孔子只以人事为重，此外皆不注意研究也”[18]。在《中国哲学史》上册第四章《孔子及儒家之初起》中，冯先生又重申了这一看法。

冯先生不承认《孟子》、《史记》“孔子作《春秋》”的记载，其实是不懂《春秋》有“不修《春秋》”和“已修《春秋》”之别。《左传》作者早已点出孔子修《春秋》的事实。如《左传·僖公二十八年》：是会也，晋侯召王，以诸侯见，且使王狩。仲尼曰：“以臣召君，不

可以训。”故书曰：“天王狩于河阳。”言非其地也，且明德也。

《史记·晋世家》据此云：孔子读史记至文公，曰：“诸侯无召王。”“王狩河阳”者，《春秋》讳之也。

《周本纪》、《孔子世家》也有类似的话。互相比勘，足见孔子所“书”即今所传《春秋》，这是孔子修改鲁史的实例。《左传·成公十四年》又记载：

君子曰：“《春秋》之称微而显，志而晦，婉而成章，尽而不汙，怨恶而劝善，非圣人谁能修之？”

“圣人”当指孔子。《公羊传·庄公七年》记载：

此“君子”，也当指孔子。何休《公羊解诂》说：“不修《春秋》，谓史记也。”说明“雨星不及地尺而复”，乃是旧史的原文，是孔子修订为“星贯如雨”[19]。从《孟子》到《左传》、《公羊传》、《史记》，孔子修过《春秋》，乃是不争的事实。冯先生以“不修《春秋》”（《鲁春秋》）的存在来否定孔子修《春秋》（已修《春秋》），应属败笔。

孔子与《易传》有没有关系？今人已作过很多的讨论。冯先生的论证，包括张荫麟在内的诸多学者都以为是铁证如山[20]，其实都是推论。

1973年底，湖南长沙马王堆三号汉墓出土了十二万多字的帛书。其中有六篇易传，共一万六千余字。这六篇帛书易传的第一篇是帛书《二三子》，记载的是孔子与他的学生“二三子”关于《周易》的问答，较为详尽地讨论了《周易》乾、坤等17卦卦爻辞的意义。第二篇是《系辞》。第三篇是《衷》，通篇记载“子曰”论《易》，其中有今本《系辞》下篇的许多章节和《说卦》的前三章。第四篇是《要》，虽有残损，但从保存较为完整的最后两章看，一是记“夫子”与“子赣”

关于“老而好《易》”的辩论，一是记孔子向他的学生“二三子”讲解《周易》的损益之道。

今本《系辞》的“子曰”，在宋以前，人们都公认为孔子语。但欧阳修则认为系“讲师之言”

[21]。从帛书《要》篇看，欧阳修此说是难以成立的。今本《系辞》有“子曰”二字文句者共二十三条，而帛书《要》篇就有三条，只是“子曰”变成了“夫子曰”

[22]。在其后的“老而好《易》”节里，“夫子”八见，“子曰”三见。“夫子”显系“子曰”之“子”。孔子著名弟子子赣（贡）在此“子”之前自称“弟子”。司马迁《史记·孔子世家》、《田敬仲完世家》皆称“孔子晚而喜《易》”，而《要》此节劈头就说“夫子老而好《易》”。老即晚，好即喜，夫子显然就是孔子。《要》篇的最后一节则直称“孔子（籀）《易》”。从《要》篇的“夫子老而好《易》”节和“孔子（籀）《易》”节来看，《要》篇的前几节也当为孔子易说的记载。所以，帛书《要》篇所载今本《系辞》的三条“子曰”，当系孔子语无疑。所谓“颜氏之子”，既然为孔子所赞，又有子赣为参照，说是颜渊，理据充分。由帛书《要》篇所载的这三条“子曰”类推，今本《系辞》的其余二十条“子曰”，旧说为孔子语，是难以推翻的。确认这一点，便知冯先生关于孔子与《易传》无关的推论是站不住脚的。

冯先生关于“孔子只以人事为重，此外皆不注意研究也”的观点也不能成立的。从帛书《要》篇“孔子《易》”节来看，孔子告诫门弟子：“易又（有）天道焉，而不可以日月星辰尽称也，故为之以阴阳；又（有）地道焉，不可以水火金土木尽称也，故律之柔刚；又（有）人道焉，不可以父子君臣夫妇先后尽称也，故为之以上下；又（有）四时之变焉，不可以万物（物）尽称也，故为之以八卦。”[23]不能说除“人事”以外，其余“皆不注意研究”。上海博物馆藏有楚简《孔子闲居》篇，与今本《礼记·孔子闲居》大致相同。其载子夏问“何如斯可谓参于天地”，孔子答以“奉‘三无私’以劳天下”，有“天无私覆，地无私载，日月无私照……天有四时，春夏秋冬，风雨霜露，无非教也。地载神气，神气风霆，风霆流行，庶物露生，无非教也。清明在躬，气志如神。嗜欲将至，有开必先，天降雨雨，山川出云”

之说，皆是借天道以明人事[24]。证明冯先生论证的大前提其实并不能成立。

胡适《中国哲学史大纲》卷上《古代哲学史》第五篇《孔门弟子》使用了《礼记·祭义》、《内则》、《礼运》、《坊记》、《乐记》、《哀公问》、《檀弓》和《大戴礼记·礼察》、《孝经》的记载，在胡适看来，这些显然是先秦的文献。但冯友兰先生把大小戴《礼记》和《孝经》的时代都往后推了一大段。冯著《中国哲学史》上册第十四章《秦汉之际之儒家》使用的是《礼记·檀弓》、《礼运》、《坊记》、《曲礼》、《哀公问》、《礼器》、《乐记》、《郊特牲》、《祭义》、《祭法》、《杂记》、《昏义》、《曾子问》、《中庸》、《大学》诸篇和《大戴礼记》、《孝经》的材料，又详论《孝经》晚出、《大学》出《荀子》后、《中庸》“似秦汉时孟子一派儒者所作”。在《中国哲学史新编》里，《礼记》各篇，特别是《礼运》、《乐记》、《中庸》、《大学》，都被列入了第三册汉代部分，居董仲舒之后、《淮南子》之前。从郭店楚简和上海博物馆藏楚简的内容来看，冯先生的这种处理显然是有问题的。郭店楚简有出于《坊记》、《表記》、《檀弓》、《曲礼》篇的文字，《性自命出》篇的文字出于《中庸》可以论定，又有较为完整的《缁衣》篇[25]。上海博物馆藏楚简有《礼记》的《缁衣》和《孔子闲居》篇，又有《大戴礼记》的《武王践阼》和《曾子立孝》篇[26]。这些楚简的下葬年代是战国中期偏晚，其抄写的年代当在这以前，著作又当在抄写的年代之前。由此看，起码也是战国中期以前的作品。以出土楚简和今本大小戴《礼记》的各篇比较，冯先生无疑是把《大学》、《中庸》这样重要的文献的时代拉后了。可以说，由近年来大量简帛文献的出土才逐渐明白的先秦秦汉哲学史排队的错误，是由胡适、顾颉刚发起，最后经由冯友兰系统完成的。从中国近代两种最权威的中国哲学史著作看，释古的冯友兰较之疑古的胡适疑古疑得有过的而无不及。

二、“释古”的理论

冯先生将“释古”与“信古”、“疑古”相提并论，并视“释古”为“信古”、“疑古”的超越，理论形式上也是有问题的。

所谓“信古”是指于中国上古史“尽信古书”；

所谓“疑古”是指于中国上古史“全然推翻古代传说”，认为古书的记载基本上不可信。因此“信古”也好，“疑古”也好，都是指对记载中国上古史的古书的认识。这种认识实质就是对作为中国上古史传统史料的可信性的认定。而“释古”虽然说是“信古”与“疑古”“这两种态度的折衷”，认为“历史旧说，固未可尽信，而其

‘事出有因’，亦不可一概抹煞”，但落实到具体问题上，到底是“信”还是“疑”，总得有个说法。因此，“释古”

离不开“信”或“疑”，没有对古书的“信”或“疑”，“释古”就无从“释”起。比如《老子》一书的作者问题，“信古”者相信古书的记载，以其为春秋末期的老聃所作；“疑古”者不承认，以为系战国时人甚至秦汉时人的作品。而“释古”者无论怎么释，无论怎么“折衷”，都免不了对“历史旧说”的“信”或“疑”。

冯友兰先生为了“要说孔丘是第一，就必须证明老聃是晚出”，他的“释古”事实上就采取了“疑古”的立场，从观点到论证，看不出与疑古派有什么不同。

其次，“信古”或“疑古”的症结也并非在释古。葛兆光说得好：

在“信古”立场看来，所有可信之古史均在应释之列，这并不成问题。从“疑古”立场看来，所有古史之可信均在应审之列，解释只能解释那些通过审查的资料，这也不成问题。可是“释古”究竟应该解释哪些“古”，是把流传的神话、传说、历史一起解释，还是只根据那些筛选过的资料解释，实在还是一个问题[27]。

这是说无论“信古”还是“疑古”，“释古”并不成为问题，成为问题的是“释”哪些“古”，是根据哪些“古”来“释”。不回答这一问题而提出“释古”，实质是虚晃一枪，答非所问。可见冯友兰的“释古”说，并没有切中“信古”与“疑古”之争的要害，更谈不上解决问题。在这种情况下，认为它超越了“信古”与“疑古”，较“信古”与“疑古”为优，是不可思

议的。

第三，“释古”与“信古”、“疑古”并非同一层次上的同类问题，不具可比性。葛兆光认为“信古”、“疑古”是史料的甄别，“释古”是史料的使用[28]，颇中肯綮。显然，“释古”与“信古”、“疑古”并不是同类，也不是同一个层次上的问题。对此，冯友兰先生也是承认的。他说：

疑古一派的人，所作的工作即是审查史料。释古一派的人所作的工作，即是将史料融会贯通。就整个的史学说，一个历史的完成，必须经过审查历史及融会贯通两阶段，而且必须到融会贯通的阶段，历史方能完成[29]。

“疑古一派的人，所作的工作即是审查史料”，就是说“疑古”是“史料的甄别”。“释古一派的人所作的工作，即是将史料融会贯通”，就是说“释古”是“史料的使用”。冯先生明确指出这是“两阶段”，也就是说“释古”与“疑古”是不同类的问题。不同类的问题，一属“史料的甄别”，一属“史料的使用”，将它们放在一起，相提并论，说它们是“研究史学的三个倾向，或是三个看法及态度”[30]，这在逻辑分类上是很不妥当的。也就是说，“释古”和“疑古”、“信古”谈的不是一回事，不具可比性，将它们混为一谈，硬分高下，是没有什么意义的。

第四，冯友兰“释古”说的要害是以主观的形式主义的方法来取代客观的具体的鉴别工作。冯先生的“折衷”说、“未可尽信”“事出有因”说、“合”说只是冯先生主观的理想方法，以这种形式主义的辩证法来处理客观的具体的史料鉴别工作，好处是有限的。比如“折衷”，在“信古”与“疑古”两说中各打五十大板是不可能的，到底谁接近历史事实呢？“释古”不能没有倾向。其认为古书的记载基本可信，其“折衷”就倒向了信古，“未可尽信”的修正只是局部和枝节的。其认为古书的记载基本不可信，其“折衷”就倒向了疑古，“事出有因”只是从发生学上解释“伪”的来源。所以，在没有解决史料的真伪信疑问题之前，抽象地谈“折衷”说、谈“合”，与事无补。在解决史料的真伪信疑问题之后，再来谈“折衷”说、谈“合”，纯属蛇足。长期以来，我们过分地迷信理论的力量，总以为一掌握抽象的理论就可以解决具体的学术问题。其实，具体的学术问题的解决，起决定作用的并非抽象的理论，而是具有区别性特征的具体工作。我们不敢说掌握了黑格尔正反合的辩证法，数学家就能解决歌德巴赫猜想。但我们却肯定以黑格尔正反合的辩证法，就能超越“信古”和“疑古”，解决中国上古史史料的鉴别问题。从这一角度而言，冯先生以黑格尔正反合辩证法为比的“释古”说，对于解决中国上古史史料真伪信疑问题的价值，就好像黑格尔正反合的辩证法对于数学家解决歌德巴赫猜想问题的价值一样。

因此，夸大“释古”说在中国学术史上的价值，只能说是理论上不成熟的表现。

三、“释古”与“证古”

一些论作评价冯友兰“释古”说的贡献时，喜欢上溯至王国维先生的“二重证据法”，以“释古”说为“二重证据法”的同调，甚至认为“释古”为清华学派治学的特色和传统。这些认识表面上看似似乎不无道理，但深入分析，就会发现事实并非如此。

胡适作为近代疑古学派的导师，1920、1921年时就将疑古精神概括为：“宁可疑而过，不可信而过”[31]，“宁疑古而失之，不可信古而失之”[32]，“宁可疑而错，不可信而错”[33]。对于这种唯疑古是从的学风，王国维并不苟同。1923年7月1日，王国维为商承祚撰《殷虚文字类编序》说：

新出之史料，在在与旧史料相需，故古文字古器物之学与经史之学实相表里，惟能达观二者之际，不屈旧以就新，亦不绌新以从旧，然后能得古人之真，而其言乃可信于后世[34]。

“屈旧以就新”当指“疑古”说，“绌新以从旧”当指“信古”说。王国维认为这两者都不“能得古人之真”，“其言”都不“可信于后世”。1926年8、9月间复容庚书更明确指出：今人勇于疑古，与昔人之勇于信古，其不合论理正复相同，此弟所不敢赞同者也[35]。

认为“今人勇于疑古，与昔人之勇于信古”是同样的荒谬，可视之为对胡适“宁疑古而失之，不可信古而失之”说的直接驳斥。

1925年9月王国维开始给清华研究院学生讲《古史新证》，其第一章《总论》更系统地阐明了他的古史观：

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。在中国古代已注意此事。……然好事之徒，世多有之。故《尚书》今古文外，在汉有张霸之《百两篇》，在魏晋有伪孔安国之书，《百两》虽斥于汉，而伪孔书则六朝以降，行用迄于今日；又汲冢所出《竹书纪年》，自夏以来皆有年数，亦牒记之流亚，皇甫谧作《帝王世纪》，亦为五帝三王尽加年数，后人乃复取以补《太史公书》，此信古之过也。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。其于怀疑之态度及批评之精神，不无可取。然惜于古史材料，未尝为充分之处理也。吾辈生于今日，幸于纸上之材料外，更得地下之新材料。由此种材料，我辈固得据以补正纸上之材料，亦得证明古书之某部分全为实录，即百家不雅驯之言，亦不无表示一面之事实，此二重证据法，惟在今日始得为之。虽古书之未得证明者，不能加以否定，而其已得证明者，不能不加以肯定，可断言也[36]。

这段话尽管也批评了“信古之过”，但锋芒所指，主要是“近世”的“疑古之过”。如文献所载“上古之事，传说与史实混而不分”，疑古者认为是作伪，王国维则认为“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”。疑古者否定尧舜禹的存在，主张“时代越后，知道的古史越前”的“层累地造成的中国古史”说[37]，而王国维则认为是“疑古之过”，“惜于古史材料，未尝为充分之处理也”，叹息疑古者对“古史材料”过于武断。为祛“疑古”与“信古”之过，王国维提出了著名的“二重证据法”：以“地下之新材料”“补正纸上之材料”，二者互证。这样“虽古书之未得证明者，不能加以否定，而其已得证明者，不能不加以肯定”。在《古史新证》第四章末尾，王国维又进一步补充说：“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。”[38]这就是说，古书所载上古史事，得到“地下之新材料”证明者，我们应该承认，不能妄疑；没有得到“地下之新材料”证明的，也不能轻易抹杀。这种说法，不但与主张“宁疑古而失之，不可信古而失之”的胡适、顾颉刚有天壤之别，也是主张“释古”的冯友兰所不能言。为什么呢？区别就在于：王国维研究“地下之新材料”不是为了从根本上推翻“历史旧说”，不是专用“地下之新材料”来打“纸上之材料”的屁股，而是“补正”，补充、修正、印证“纸上之材料”记载的“历史旧说”。也就是说，他的“二重证据法”是以基本承认“历史旧说”为前提的，只不过认为“纸上之材料”记载的“历史旧说”还需“地下之新材料”的进一步补充、修正而已。当然“补正”是相互的，“地下之新材料”也离不开“纸上之材料”，没有“纸上之材料”，“地下之新材料”无从得解。这种“互证”关系，也只能证明王国维对“历史旧说”的基本肯定。在王国维看来，“纸上之材料”记载的“历史旧说”虽然有一定的缺陷和问题，需要“地下之新材料”的补充和印证，但基本上是可信的。而“信古”者却是“尽信古书”，对“古书”记载存在的问题视而不见，不敢正视。“疑古”者是“全然推翻古代传说”，从“宁疑古而失之，不可信古而失之”“对着干”的精神出发，认为古书的记载大多不可信，是后人的作伪。而冯友兰的“释古”虽然讲“折衷”，讲“合”，但他还是不敢基本承认“历史旧说”，只是说“‘事出有因’，亦不可一概抹煞”而已。换言之，“历史旧说”的大部分，是可以“抹煞”的。王国维也说“固未可以完全抹杀

也”，但他指的是“经典所记上古之事，今日虽有未得二重证明者”。到冯友兰，对象则变成了整个的“历史旧说”。所以，如果要仔细区分的话，我们会发现，“信古”和“疑古”两说是问题的左右两极，“信古”说是右极，“疑古”说是左极。王国维的“二重证据法”是以基本承认“历史旧说”为前提的，偏向右。冯友兰的“释古”说认为“历史旧说”“不可一概抹煞”，实质是偏向左，偏向“疑古”，这一结论和上文所指出的冯友兰“释古”实践的问题是一致的。

从对待“历史旧说”的态度看，有“信古”，有“疑古”，王国维的“二重证据法”则可称为“证古”。冯友兰的“释古”[39]貌似中庸，但实质是倾向疑古的。所以我们不能视冯友兰为王国维一流，以“释古”为“证古”的理论发展。至于清华学派，问题就更复杂了。当年的清华研究院，陈寅恪虽不治上古史，但认同“历史旧说”的态度较王国维有过之而无不及；吴宓恐怕与陈寅恪不相上下。梁启超近于疑古。李济致力于考古，以重建上古史。赵元任基本无古史无涉。除梁启超的老子晚出论外，在对待“历史旧说”的问题上，冯友兰与他们并没有太多的共同语言，谈不上学派问题。所以，以冯友兰的“释古”作为清华学派治

结语

综上所述，笔者认为：从形式逻辑的角度看，冯友兰的“释古”与“信古”、“疑古”并非同类的问题，不能将冯友兰的“释古”与“信古”、“疑古”相提并论；从实践看，冯友兰的“释古”较胡适的“疑古”疑得有过于而无不及，现行的中国哲学史排队的错误，主要是由冯友兰系统完成的；从实质看，冯友兰的“释古”与王国维的“证古”对待“历史旧说”的态度基本不同，王国维的“证古”是在基本肯定“历史旧说”的前提下，以“地下之新材料”对“纸上之材料”记载的“历史旧说”进行补充和修正，而冯友兰虽然承认“历史旧说”“‘事出有因’，亦不可一概抹煞”，但基本倾向还是疑古，所以，不能说冯友兰的“释古”是王国维“证古”说的发展，以冯友兰的“释古”作为清华学派治学的传统和特色，拔高了冯友兰的“释古”说的意义，是有欠妥当的。

参考文献

1. 冯友兰：《中国近年研究史学之新趋势》，1935年5月14日《世界日报》。
2. 冯友兰：《近年史学界对于中国古史之看法》，《骨髓》62期，1935年5月。
3. 冯友兰：《〈中国经济史〉序》，1936年12月4日《北京晨报·思辨》第64期。
4. 冯友兰：《冯序》，《古史辨》第六册，上海：开明书店，1938。
5. 周予同：《五十年来中国之新史学》，《学林》第4期，1942年2月。
6. 杨宽：《中国上古史导论·自序》，《古史辨》第七册上，上海：开明书店，1941。
7. 李学勤：《谈“信古、疑古、释古”》，《原道》第1辑，中国社会科学出版社，1994。
8. 李学勤：《谈王国维先生〈古史新证〉》，纪念王国维学术研讨会论文，北京清华大学，1997。
9. 徐葆耕：《释古与清华学派》，《清华大学学报》哲学社会科学版1995年第2期；
10. 徐葆耕：《冯友兰与清华学派》，《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》，清华大学出版社，1995。
11. 胡适：《中国哲学史大纲》，北京：商务印书馆，1987。
12. 葛兆光：《古代中国还有多少奥秘》，《读书》1995年11期。
13. 王国维：《古史新证——王国维最后的讲义》，北京：清华大学出版社，1994。

说明:本文原稿是笔者1995年10月参加清华大学纪念冯友兰诞辰100周年国际学术讨论会所提交的论文,曾在小组会上发表;1999年11月底又作了较大的修改。

[1] 见冯友兰:《中国近年研究史学之新趋势》,1935年5月14日《世界日报》;冯友兰:《近年史学界对于中国古史之看法》,《骨鲠》62期,1935年5月;冯友兰:《〈中国经济史〉序》,1936年12月4日《北京晨报·思辨》第64期;冯友兰:《冯序》,《古史辨》第六册,上海:开明书店,1938年9月。

[2] 冯友兰:《近年史学界对于中国古史之看法》。

[3] 冯友兰:《中国近年研究史学之新趋势》。

[4] 冯友兰:《中国近年研究史学之新趋势》。

[5] 周予同:《五十年来中国之新史学》,《学林》第4期,1942年2月;本文所引见《周予同经学史论著选集》(增订本),上海人民出版社,1996年7月版。

[6] 杨宽:《中国上古史导论·自序》,《古史辨》第七册上,开明书店,1941年6月;本文所引为上海古籍出版社1982年影印本。

[7] 如李学勤:《谈“信古、疑古、释古”》,《原道》第1辑303~310页,中国社会科学出版社,1994;《走出疑古时代·自序》第3~4页、《导论》第19页,辽宁大学出版社,1994;《谈王国维先生〈古史新证〉》,纪念王国维学术研讨会论文,北京清华大学,1997。徐葆耕:《释古与清华学派》,《清华大学学报》哲学社会科学版1995年第2期1~10页;《冯友兰与清华学派》,《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》274~280页,清华大学出版社,1995。陈来:《冯友兰中国哲学史研究的学术贡献》,《北京社会科学》1995年第4期14~15页。王鉴平:《冯友兰哲学史方法评析》,《冯友兰先生百年诞辰纪念文集》176~177页;亦载《中国哲学史》1995年第2期。程伟礼:《信念的旅程——冯友兰传》120~121页,上海文艺出版社,1994。

[8] 冯友兰:《中国近年研究史学之新趋势》。

[9] 吕思勉:《经子解题·论读诸子之法》,上海商务印书馆,1927。

[10] 吕思勉:《先秦学术概论》,上海世界书局,1933。

[11] 吕思勉:《经子解题·论读诸子之法》。

[12] 冯友兰:《中国近年研究史学之新趋势》。

[13] 余嘉锡:《古书通例》第19~20、23页,上海古籍出版社,1985。

[14] 冯友兰:《中国近年研究史学之新趋势》。

[15] 关于胡汉民等人井田说的评价,具体可参杨宽说,见杨宽:《重评一九二零年关于井田制的辩论》,《江海学刊》1982年第3期。

[16] 冯友兰:《三松堂自序》210页,北京:人民出版社,1998。

[17] 胡适:《中国哲学史大纲》69页,北京:商务印书馆,1987。

[18] 冯友兰:《孔子在中国历史中之地位》,《燕京学报》第2期,1927年12月。

[19] 说参李学勤:《孔子与〈春秋〉》,《金景芳九五诞辰纪念文集》59~60页,长春:吉林文史出版社,1996。

[20] 见张荫麟:《评冯友兰君〈孔子在中国历史中之地位〉》,1928年3月5日《大公报·副刊》,又载《张荫麟文集》151页,北京:教育科学出版社,1993。

[21] 《欧阳文忠集》,转引自张心澂《伪书通考》上册77页,商务印书馆,1957。

[22] 其中一条残“夫子曰”3字。

[23] 廖名春:《马王堆帛书周易经传释文》,《续修四库全书》经部第一册第38、39页,上海古籍出版社,1995。

- [24] 详见廖名春：《上海博物馆藏〈孔子闲居〉和〈缙衣〉楚简管窥》，张岂之主编：《中国思想史论集》，西安：陕西人民出版社，2000。
- [25] 廖名春：《郭店楚简儒家著作考》，《孔子研究》1998年第3期。
- [26] 张立行：《战国竹简露真容》，《文汇报》1999年1月5日。
- [27] 葛兆光：《古代中国还有多少奥秘》，《读书》1995年11期5~6页。
- [28] 葛兆光：《古代中国还有多少奥秘》，《读书》1995年11期6页。
- [29] 冯友兰：《冯序》，《古史辨》第六册，上海古籍出版社，1982。
- [30] 冯友兰：《近年史学界对于中国古史之看法》。
- [31] 胡适：《告拟作〈伪书考〉长序书》，《古史辨》第一册15页，上海古籍出版社，1982。
- [32] 胡适：《自书古史观书》，《古史辨》第一册22页。
- [33] 胡适：《研究国故的方法》，1921年8月4日上海《民国日报》副刊。
- [34] 转引自袁英光、刘寅生：《王国维年谱长编（1877-1927）》385页，天津人民出版社，1996。
- [35] 刘寅生、袁英光编：《王国维全集·书信》第437页，北京：中华书局，1984。
- [36] 《古史新证——王国维最后的讲义》第1~3页，北京：清华大学出版社，1994。
- [37] 顾颉刚：《与钱玄同先生论古史书》，《古史辨》第1册第61~65页。
- [38] 《古史新证——王国维最后的讲义》第53页。
- [39] 冯友兰的“释古”从名称上看，看不出其态度，所以上文认为其逻辑有问题。但实质冯友兰是倾向疑古的。从称引方便起见，姑且称为“释古”。