

走出疑古与释古时代的庶人经学^{*}

成祖明

内容提要 在疑古运动冲击下传统经学轰然倒塌,儒学因之成为无处归栖的游魂。传统信古一派则竭力辩护、拒斥,然终因有违于现代科学不获于当世。释古一派通过“二重证据法”的方式,根据出土与传世材料的相互解释以重建古史、确认经典的价值,于当代影响最大成为主流。然则考古材料的有限性和解释的趋同性注定了这一方法的局限。事实上,无论是疑古学派的否定,还是释古学派的肯定,都存在着一个本质上相同的非现代性前提:通过否定或肯定经典古老的历史和圣人创作以否定或肯定经典的价值。而经典的价值并不在经典之外,经典之所以成为经典,乃是由于其自身的价值。这就需要观念的转换,由经典之外渺茫无稽的古史转向经典之内凝聚的悠远绵长的价值和时代之思,由对经典之外圣人的崇拜转向经典之内庶人智慧的认同,从而在现代和后现代语境中重新确立经典的合法性,实现经学和儒学的现代重生。

关键词 疑古 信古 释古 庶人经学

在现代科学思潮影响下,疑古运动以摧枯拉朽之势掀起了中国史学、经学的革命,传统的经学在其冲击下轰然倒塌,儒学因之成为无处归栖的“游魂”。对此,余英时说“现代儒学的困境则远非以往的情况可比。自19世纪以来,中国社会在西方势力冲击下开始了一个长期而全面的解体的过程;这个过程事实上到今天还没有走到尽头。由于社会解体的长期性和全面性,儒学所面临的困境也是空前的。”余先生怀着一种悲观的情绪认为“这些问题都不能有简单的答案,甚至根本未必有答案”,希望这些困境能引起我们的思考,“思考是脱出困境的起点”^①。本文拟接续余先生的思考,从梳理儒学坍塌之路入手,借鉴西方重建的经验,提出“庶人经学”概念,以寻求在现代与后现代语境中重建现代儒学之路。

困扰儒学重建的疑古运动

与其他宗教不同的是,儒学从一开始就是人文的,尽管有对孔子的圣人崇拜情结,但孔子之所以为圣,终究还是建立在对礼乐文明的认知与实践的历史权威之上。这也就是为什么在后世儒学的集体记忆中,六经一定是孔子编写的,因为有了六经也就没有了孔子之圣,孔子赋予了六经的权威,六经也书写了孔子之圣。二者连体共生,一旦将六经剥离了孔子,六经的权威将扫地无余,孔子就无处归栖,儒学也随之无处归栖,成为游魂。这也是近代以来六经的价值和权威被声势浩大的疑古运动摧毁后,儒学难以重建的重要原因。因此,要重建儒学,首先要面对疑古运动所摧毁的儒学经典的价值和权威问题。

^{*} 本文系国家社科基金项目“《摩西五经》与《周礼》的跨文本比较研究”(项目号:12BZJ018)的阶段性成果。

关于疑古运动的兴起,童书业先生曾将其概括为三个来源“第一个便是胡适的实验主义的‘考据学’,第二个是康有为一派的经今文学,第三个是乾嘉考据学派的支流崔东壁的‘疑古’史学。”^②陈其泰先生又将这三个来源概括为两个:一是传统学术中疑古风气的发展;二是“五四”时期中西学术交融出现高潮的产物。^③事实上,无论受传统学术影响还是西方学术冲击,二者都有一个共同的特点,就是指向承载古史的经典的合法性和正当性。其主要途径:一是考证经典成书的晚近,进而否认和质疑其所承载古史的真实性,从而否定经典的真实性;二是由经典成书晚近否认经典非传统所指称的圣人之作,从而否认经典的权威和价值。中西方概莫如此。早在启蒙运动时期,霍布斯、斯宾诺莎等人就对基督教最重要的经典之一《摩西五经》成书于摩西之手提出了质疑,从而开启了西方经学领域的疑古运动,至威尔豪森达至高潮,通过历史考证的方法,系统地论证了《摩西五经》乃是成书更为晚近的流放后这一事实,并由是推动了一个专门学科——圣经批评学(Biblical Criticism)在西方的确立。不过,西方疑古运动从一开始就与启蒙和理性主义相伴随,是启蒙运动向传统文化和学术领域深化,虽然有反宗教政治权威的成分,但总体上学术理性大于政治,特别是进入专业的圣经批评学时期,学术更占据了绝对主导地位。

但在中国其源头则与不同政治派系的斗争有关,尽管其中也不免有怀疑精神。渊源可追自宋代,一些儒者对部分古文经典(尤以《周官》为甚)开始发难,指斥其为刘歆助王莽篡汉而伪造,借此打击拥趸这些经典的政治对手,全盘否定经典的价值。这一路数一直延续至晚清,至康有为集大成,整个古经系统都被贴上了“新学伪经”的标签,背上了“刘歆助莽篡汉之学”的政治道德的恶名。近代疑古运动秉承其续,如顾颉刚先生所说:“我深信一个人的真理即是大家的真理。《伪经考》这书,结论或有错误,但是这个中心思想及其考证的方法是不错的。他虽没有完工,但已指示我们一条继续工作的路。”^④可见二者的因承关系。不过,相比康氏,顾氏则将之纳入一个更为科

学的体系中,始具启蒙精神。顾氏提出了“层累地造成的中国古史”的著名论断,其具体内容为:“第一,时代愈后,传说中的古史期愈长;第二,时代愈后,传说中的中心人物愈放大;第三,我们在这上,即不能知道某一件事真确的状况,但可以知道某一件事在传说中的最早的状况。”^⑤对此,胡适先生从方法论上将之概括为“不立一真,惟穷流变”,即:(1)把每一件史事的种种传说,依先后出现的次序,排列起来;(2)研究这件史事在每一个时代有什么样子的传说;(3)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)遇可能时,解释每一次演变的原因。^⑥从史学角度讲,这一论断的科学性自不待言。对此,胡适评价说“颉刚的‘层累地造成的中国古史’一个中心学说已替中国史学界开了一个新纪元了。中国的古史是逐渐地层累地堆积起来的,‘譬如积薪,后来居上’,这是决无可讳的事实。”^⑦傅斯年说“史学的中央题目,就是你这‘层累地造成的中国古史’。”^⑧蔡元培称“层累地造成的中国古史”观是“颠扑不破的方法”^⑨。而余英时则称其为“中国史学现代化的第一个奠基人”^⑩。我们说,顾先生获此殊荣是实至名归的。

然而问题是,在顾颉刚这里“造成”更多的是指“伪造”,更具体地说,接续康有为认为是西汉末年刘歆所伪造的。如其所云“刘歆从小就受有很好的家学,稍长又博览秘府藏书,他也希望自己的学说立于学官,竟被他发明了一个新途径。秘府中的书有用古文写的,他就从这上得到暗示,觉得倘在今文经书之外别出许多古文经书,一定可使经学界中开出一个新面目。所以他在三家诗之外别出一种《毛诗》,在欧阳、夏侯书之外别出一种《古文尚书》,在大小戴礼之外别出一种《逸礼》,在《公羊》、《穀梁》春秋之外别出一种《左氏春秋》,这四种新经和新传都是以‘古文’为标帜的。”^⑪其观点于康氏甚至有过之而无不及。其名篇《五德终始说下的政治与历史》对此有系统论证。对这篇著作,童书业先生称之“是当代古史学界一篇最伟大的作品,他把从战国到新代因现

实政治造成的各种伪古史系统,和伪古史说造成的现实政治,整盘清理了一下,详细地说明它发生和经过的情形,其搜证的严密,论断的精确,在在足以表见作者头脑的清晰和目光的锐利。”^⑫由此可见这篇文章的影响。在这篇文章中,顾颉刚首先注意到了《史记》中先秦自邹衍以来的五德终始说与秦汉国运的关系。

在这个五德终始中,五德是相克关系,而五德起自黄帝土德,历史发展先后经历黄帝(土德)←夏(木德)←商(金德)←周(火德)←秦(水德)←汉。似乎在司马迁时代自天地剖判以来,人们只知道这一五德终始秩序。但这个秩序发展到了刘歆、王莽时代已变得异常复杂,并与《周易》的阴阳卦象说紧密结合,德运由原来的相克转变为相生,德运的开始亦从黄帝那里上推至太昊,至汉已是第三次德运流转了;而在这一德运流转的系统中,汉也从原来克秦的土德变为了火德。对此,顾颉刚认为这主要是为王莽篡汉服务。首先王莽既为汉臣是以假禅让的方式顺取的,所以五德相克理论显然不相适应,自然取相生理论;之所以德运流转变得如是复杂,因为原来简单的相克系统,无法解释新莽的德运。王莽自认为舜后,又希望自己继承居中“厚德载物”的土德,所以汉必须是火德;因为在汉末普遍流行着一种说法,即汉为尧后有传国之运,那么尧既为汉的祖先,尧也必须是火德,而黄帝为土德是写在名字里的,无法改动,所以为了使这一体系完整,不得不造出更多的德运以适应这一系统。而为了适应这一系统,在推算的过程中秦又成了汉为火德的障碍,因秦统治时间较短,所以造出一个闰水以配秦的德运,进而再造出共工、帝挚等古帝作为闰水,以与秦的德运呼应。由于这样一个复杂甚至有些强拗的系统完全合乎新莽政权的德运系统,由是顾先生得出结论,这一系统完全是为新莽政权服务的,其最后完成也当是在这一时期。我们说,顾先生的这一结论,是经得起推敲的,文章的伟大之处也正在于此,透过纷繁浩博的文献记载,将这一五德终始系统与汉代政治历史之间若隐若现的线索清晰地呈现出来。

既然整个德运系统为新莽时期所造,而与此

相契合承载这些古史系统的文献自然与新莽政权脱不了干系。而在这方面晚清以来今文学派已有现成的成果,特别是康有为的《新学伪经考》将这些经典斥成刘歆助莽篡汉而伪造,影响甚巨,对这一学派观点的吸收自然成为最为便利的事。如前文所述,顾先生甚至认为其所做的工作正是康氏所指示的道路上的继续,是完成其未竟的事业。但是由于接绪今文学派这一观点使得整个疑古运动出现了由疑古到疑经的逻辑混淆,从疑古的科学问题滑变为疑经的政治伦理问题。事实上尽管二者有一定关联,但史的真伪与经的真伪属两个领域不同性质的范畴,不可混淆等而视之。就古文经典而言,自今文学派至疑古运动至少存在着以下几个严重问题:

首先理论前提的问题。观康氏最重要的证据《汉书》所言古文诸经出于河间与鲁共王处,《史记》缺载,由是认为所谓古文诸经全系后来的歆、莽伪造。在《史记经说足证伪经考第二》一文中康氏说:

古文诸伪经,皆托于河间献王、鲁共王。以史迁考之,寥寥仅尔。若有搜遗经之功,立博士之典,史迁尊信六艺,岂容遗忽?若谓其未见,则《左氏》乃其精熟援引者,“天下遗文古事靡不毕集太史公”,不容不见矣。此为无古文之存案,并《儒林传》考之,古文经之出于伪撰,“铁案如山摇不动,万牛回首丘山重”矣。^⑬

在这里康氏预设了司马迁尊儒崇经,如果古文诸经真的存在,不可能不见,也不可能遗忘漏记。这一观点几被后来疑古学派完全接收,成为这一运动最重要的理论依据之一。事实上,康氏的司马迁尊儒崇经这一前提是有问题的。遭受“李陵之祸”的打击后,太史公身心和观念发生了巨大的变化。“仆以口语遭遇此祸,重为乡党戮笑,污辱先人,亦何面目复上父母之丘墓乎?虽累百世,垢弥甚耳!是以肠一日而九回,居则忽忽若有所亡,出则不知所如往。每念斯耻,汗未尝不发背沾衣也。”(《汉书·司马迁传》)也正是这种愤懑交叠的心态,使其历史观发生了深刻的转变,从而影响了《史记》的编纂,由之前“废明圣盛德不

载,灭功臣世家贤大夫之业不述,堕先人所言,罪莫大焉”转变为“夫诗书隐约者,欲遂其志之思也。……诗三百篇,大抵贤圣发愤之所为作也。此人皆意有所郁结,不得通其道也,故述往事,思来者”(《史记·太史公自序》)。而这种变化集中反映在其通贯全书的“欲以究天人之际,通古今之变,成一家之言”(《汉书·司马迁传》)这一历史编纂学的理论中。历来解释者对此往往不着要领,如果说天代表人间历史嬗变的规律,那么这个规律则在与人际会处呈现。徐复观注意到了史公之所谓天“为人类理性照射所不及的幽暗面”^⑭。实际上与其说天为不可照射的幽暗不如说是人本身的幽暗。在史公看来他的任务就是穷察这一幽暗以揭示古今之变的真相。因此,在其笔下,决定历史变化事件背后的幽暗阴私总是被不厌其烦、深入细微地呈现。如“田氏代齐”,在史公的笔下清晰地呈现了田氏如何通过各种阴谋从兴起到代齐的过程,而其中至为重要的一步,竟是“田常乃选齐国中女子长七尺以上为后宫,后宫以百数,而使宾客舍人出入后宫者不禁。及田常卒,有七十余男。田常卒,子襄子盘代立……使其兄弟宗人尽为齐都邑大夫,与三晋通使,且以有齐国”(《史记·田敬仲完世家》),从而完成了从专齐到有齐以至代齐的过程。在历史嬗变中,人事的丑陋和幽暗尽显无遗。再如对鸿门宴不厌其烦,甚至带有文学化笔墨的描写,在史公看来这是决定楚汉成败最为关键的一个转折点,项羽的失败就在于太仁慈道义,而刘邦的胜利就因为其狡诈。而在首传《伯夷列传》中,史公更将这一幽暗直接撕开:“或曰‘天道无亲,常与善人。’若伯夷、叔齐,可谓善人者非邪?积仁聚行如此而饿死!……余甚惑焉,佺所谓天道,是邪非邪?”直抒自己对天道的不信任。对待儒家经典亦然,在《太史公自叙》中,史公父子的态度非常明显:“夫儒者以六艺为法。六艺经传以千万数,累世不能通其学,当年不能究其礼,故曰‘博而寡要,劳而少功。’”事实上,批评十分刻薄,言下之意,儒家所学的没有多少有用的,特别儒家的六艺经书有用的没有多少。而对道家则充满溢美之词。班固批评道:“论大道则先黄老而后六经。”因此,《史记》非但

不尊儒崇经,而且对儒学和经典是持深刻成见和批评的。因此,就整个文献系统而言比起《汉书》都甚为草略,诸经也多为表彰作者功业出现。这与《史记》理念相符,而对此康氏却认为是刘歆伪窜。刘歆若真的伪窜何不直接在《五宗世家》河间王传中伪窜更为直接。且史公也说自己“十岁诵古文”,“六艺经传以千万数”,其时如没有古文诸经,仅今文诸经则很难有如此规模。

其次,一直为学者所未认识到的,也是造成《史记》未载的一个重要原因,其时无论古文诸经还是今文诸经,都是秦火余烬的产物,多是在汉初整理完成和“著之竹帛”。事实上,战国以降礼崩乐坏,尤其是秦火造成了历史文献严重灭失和历史记忆的断裂,汉初在秦火余烬之后,出现了一次“著之竹帛”“成书复典”运动,即书写或整理恢复先秦旧典运动(关于这一问题将专文论述)。如今文经《公羊传》隐公二年,何休注“春秋有改周受命之制,孔子畏时远害,又知秦将燔诗、书,其说口授相传,至汉公羊氏及弟子胡毋生等,乃始记于竹帛。”^⑮这是史籍材料明文《公羊传》著之竹帛的情况。而《穀梁传》著之竹帛亦当在此前后。又《诗》“遭秦而全者,以其讽诵,不独在竹帛故也”(《汉书·艺文志》),但在书之竹帛的过程中,三家诗与古文《毛诗》则存在诗序和说诗系统极大的差异,都是经过了汉人整理完成。与今文诸经“著之竹帛”不同,除《古文尚书》等部分经典出自孔壁外(也可能存在整理),其他诸经则多由“聘求幽隐”集合文献,恢复整理而成。这些被著之竹帛或整理恢复的旧典在当时并未产生多大影响,而直到河间儒学集团消散之时司马迁尚年幼,也未到过河间。这些经典何时进皇家秘府,史书言语未详,大约是天汉之后,其时司马迁可能已死。而秘府乃皇帝私人所藏,多为禁书,司马迁作为太史令主掌“天官”(观察天象),同时还保管、整理国家文书^⑯,但这些皇家私秘禁籍也并非司马迁所职和能见。

三是刘歆作伪的可能性及与古文诸经思想差异的问题。对于刘歆伪造经典的可能性问题,钱穆先生在《刘向歆父子年谱》中详加论述,限于篇幅此不一一赘述。总之,如其所云“然治经学者

犹必信今文,疑古文,则以古文争立自刘歆,推行自王莽,莽、歆为人贱仄,谓歆伪诸经以媚莽助篡,人易取信,不复察也。南海康氏《新学伪经考》持其说最备,余详按之皆虚。要而虚之,其不可通者二十八端。”^{①7}二十八端主要针对刘歆伪造的可能性问题,切中康氏要害,在当时产生了极大的影响。^{①8}事实上,就今古文之争与疑古运动而言,虽然晚清廖平以降已认识到了二者的学术分野,但从现代学术的角度对刘歆与古文经学思想分野进行考察的并不多见。根据笔者这些年来的研究,尽管刘歆对古文经学情有独钟,但二者存在明显分野,古文经学是以礼制本位公共性所建立起来的儒学系统,笔者称之为“天礼之学”,强调礼“经天纬地”,“与天地并”,天不变,礼亦不变。因此,它不接受五行学说,也不存在终始五德学说。正如钱穆所指出的“《周官》书亦并未采及五德转移及受命帝的说法,此一层尤为显著。”^{①9}不仅《周官》,实际上《毛诗》《左传》皆无终始五德之说,所强调都是一个恒常的天地四方宇宙秩序,这与歆莽推崇终始五德说以承篡汉家之运有根本差别。

最后,就古史传说而言,古文诸经并不对终始五德说负责。因为这些古史传说多零星地散布记载于各种文献中,就这些文献个体而言,并不能构成这一古史系统。这一严密古史系统的出现乃是后人勾辑建构的结果,与这些文献本身并无直接关系。换言之,这一古史系统出现于新莽时期,并不意味着这些文献也出现于同一时期。不但如此,事实上只有当这些文献在之前业已出现且为人们普遍接受的情况下,这一古史系统的勾辑与构建才有被人们接受的可能。因此,顾先生此论反而表明了这些文献成书要比新莽时期早得多。

综上所述,疑古与疑经是两个不同领域的问题。就疑经而言,从今文学到疑古运动都存在从前提到论证等一系列问题。但这些问题在逻辑混淆中被强大的疑古科学性给遮蔽了。对于顾颉刚承晚清今文学之伪造说,钱穆的批评可谓一针见血:

伪造与传说,其间究是两样。传说是演进生长的,而伪造却是可以一气呵成,一手创立。传说是社会上共同的有意无意——而无

意为多——的一种演进生长,而伪造却专是一人或一派人的特意制造。传说是自然的,而伪造是人为的。传说是连续的,而伪造是改换的。传说渐变而伪造突异。……不过顾先生传说演进的古史观,一时新起自不免有几许罅漏,自不免要招几许怀疑和批评。顾先生在此上,对晚清今文学家那种辨伪疑古的态度和精神,自不免要引为知己同调。所以古史辨和今文学,虽则尽不妨分为两事,而在一般的见解,常认为其为一派,而顾先生也时时不免根据今文学派的态度和议论来为自己的古史观张目。这一点,似乎在古史辨发展的途程上,要横添许多无谓的不必的迂回和歧迷。^{②0}

这里钱穆不仅指出了其与晚清今文学之间的本质不同,亦指出了二者的相因相承。更为重要的是,钱穆实际上提出了一个一直未引起学者重视的论断:即“层累成长的中国古史”。一词之别其意义截然不同,在顾先生那里,“造”更多地是指“伪造”,特别刘歆王莽伪造;而“成长”则是历史尚未成熟时代或者说历史断裂(大的社会动荡或灾难造成的文献灭失或传统弥散)之后,在社会历史和集体经验变迁中集体意识和记忆不断重构、成长的结果。而承载这些古史传说的文献则是对这一成长的集体记忆的书写,因此,不是人为的伪造,而是在集体意识与记忆中的历史的重构。

然而对于钱穆的批评,顾颉刚先生并没有接受,仍旧服膺于康氏之学,坚持刘歆伪造说。^{②1}又由于其古史理论的科学性和巨大影响,疑经的逻辑混淆被忽视和遮蔽,并相互推波助澜将整个近代疑古运动推向高潮,而儒学经典权威与合法性也在其冲击下扫地无余。

信古学派拒斥与释古学派的努力

如何拯救坍塌的儒学或者说溃陷的传统文化,一直是对传统文化怀有深厚情感的知识分子努力思考的问题。上世纪30年代,冯友兰先生将中国史学分为三个趋势,即“信古、疑古及释古”^{②2}。信古一派(其实更准确地说是尊古一派)则对疑古派持拒斥的态度。这派学者一般都具有

深厚的古典文化的素养,对之亦有深厚的感情。针对疑古学派对经典文献的否定,则持拒斥的态度。如柳诒徵所指出的“治历史者各有其主观,吾国之群经诸史,皆以道德观念为主。杜预论《春秋》经传五例,结之曰‘王道之正,人伦之纪备矣’。……今人疑经疑古,推翻尧、舜、禹、汤、周、孔,而转喜表彰王莽,即由根本观念不同,故于古史争辩最烈也。”²³对于顾颉刚先生提出“层累造成的中国古史”的《与钱玄同先生论古史书》一文,尊古一派学者从不同方面给予了批评和驳斥。针对顾颉刚据《说文》,“禹,虫也,从肉象形”,进而推断禹的传说可能起源九鼎所图之怪物,初并非人王,这一说法,柳诒徵撰写了《论以〈说文〉证史必先知说文之谊例》一文给予了尖锐的批评:

本书固数举禹,如“鼎”、“吕”之说皆以禹为人,非为虫也。……胡许君既知禹为虫,复引禹之事实,初不自病矛盾;而千数百年读《说文》者从未致疑及此,独某君始具明眼,发前人之所未发乎?以《说文》证经考史,必先明《说文》之谊例。不明《说文》之谊例,刺取一语,辄肆论断,虽曰勇于疑古,实属疏于读书。何则?《说文》者解字之书,非为后世作人名字典也,故于字之形谊可解者不引古人作证。如“尧”如“舜”,如“汤”,如“弃”,如“昌”,如“发”,如“旦”,皆不释为某帝某王。²⁴

而针对顾氏据《闾宫》“是生后稷……奄有下土,纘禹之绪”论证西周时人的观念中“那时并没有黄帝尧舜,最古的人王只有禹”²⁵,胡堇人认为:“至不说黄帝尧舜而单说禹,自因禹的水功和稷的土功有连带关系,所以单单说他决不能就此断为这时人的心目中最古的人王只有禹。”²⁶而刘澹黎则针对文中“下土”是相对“上天”而言,由此得出“禹是上帝派下来的神不是人”大量列举《诗经》中“下土”用例,均指人王言,而非指天神。尤有进者,刘澹黎用以子之矛攻其之盾的方法,揪住顾氏论证中认为“因为《生民》作者以后稷为始事种植的人,用不到继续前人之业,所以无须把禹的事牵连进去”,同理《闾宫》也用不着黄帝尧舜,也不必将他们牵连进诗中,何以能得出《闾宫》以前无黄帝等

观念呢?²⁷尽管顾颉刚对此都作了回应和辩解,但无论如何这些批评确显出其论证不够周延。

而相比数子攻其一点不及其余,张荫麟方法论上的批评则更为全面和根本,几乎动摇了顾氏的根基。事实上,刘澹黎的批评已经涉及了顾氏方法的问题。如上文所述,整个疑古学派的方法是“不立一真,唯穷流变”,而穷其流变的基础则是根据既有文献记载的先后,而判断历史传说的先后。张荫麟将这一方法称之为“默证法”,并提出默证的限度:

是以默证之应用,限于少数界限极清楚之情形:(1)未称述某事之载籍,其作者立意将此之类事实为有统系之记述,而于所有此类事皆习知之(例如塔西佗 Tacitus 有意列举日耳曼各民族 Notitiadignitatum,遍述国中所有行省,各有一民族,一行省为二者所未举,则足以证明当时无之)。(2)某事迹足以影响作者之想象甚力,而必当入于作者之观念中(例如倘法兰克 Frankish 民族有定期集会,则 Gregory 之作《法兰克族诸王传》不致不道及之)。此乃极浅显之理而为成见所蔽者,每明足以察秋毫之末而不见舆薪。谓予不信,请观顾氏之论据“《诗经》中有若干禹,但尧舜不曾一见。《尚书》(除了《尧典》、《皋陶谟》)中有若干禹,但尧舜也不曾一见。故尧舜禹的传说,禹先起,尧舜后起,是无疑义的。”此种推论,完全违反默证适用之限度。……呜呼,假设不幸而唐以前之载籍荡然无存,吾侪依顾氏之方法,从《唐诗三百首》、《大唐创业起居注》、《唐文汇选》等书中推求唐以前之史实,则文、景、光武之事迹,其非后人“层累地造成”者几希矣!²⁸

张荫麟的这段批评也被后来反对疑古学派的学者反复征引。事实上,这里面涉及历史证据有效性的问题。默证的使用更多是既有证据不构成有效证据,如传说诸史纵然不使用默证,也不能否认黄帝尧舜禹为传说而非历史这样一个事实;据既有材料,纵然不能断然否定禹之前黄帝尧舜的存在,但更不能断然肯定他们的存在。如张荫麟所举唐以前史实文景光武事迹,盖《史记》《汉书》

构成了有效证据,故史实不能移。倘使唐以前史书遗失久远或未有史书,则《唐文汇选》等文献并不能够构成证据,仍然需要考证辨析。就如后来顾颉刚先生考证的《孟姜女》传说一样,在《唐文汇选》中必然又是另一种呈现。因此,如确如张氏所言“不幸而唐以前之载籍荡然无存”,同样“文、景、光武之事迹”亦将退变成传说的历史,而进入“层累地成长”中。总之,古史层累成长,这一科学观察没有问题。换言之,疑古不容否定,在不构成有效文献证据下,怀疑理性仍旧是现代科学史学之魂,离开了这一灵魂我们就有向前现代沼泽退陷的危险。

相比信古一派的拒斥,释古一派则相对温和,更多是从新出土材料出发对古史的努力重建。如冯友兰指出的,“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”。^{②9}此尤以王国维的“二重证据法”最为著名:

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。^{③0}

“二重证据法”提出后,被很多古史研究者奉为圭臬,甚至被称为“具有划时代的意义”^{③1},其对古史研究的影响,可以说一点不亚于顾氏之“层累造成的中国古史”说。随着大量简帛材料的出土,“走出疑古时代”已然成为当今最具影响的学术主导话语。然而这一方法从其开始存在严重局限性,一是考古材料的局限性,因为考古材料本身鸡零狗碎,迄今为止能用来作“二重证据”的直接性材料仍非常有限,如赵敦华所指出的,王国维先生所提出的二重证据法,只是“一个理想的方法,在大多数情况下,实物材料与文字材料是不对称或不对应的,并且需要一定的解释才能发现两者的对应关系”^{③2}。而为了确定科学有效性,要

么将之限制在一个很窄的范围内,从而失去其重构历史的意义,要么就脱离科学根据,陷入“一种由已知推未知、不完全归纳的思维陷阱”^{③3};二是考古材料的解释多重性,这就使得其所谓证据存在先天不确定性,并不能形成真正证明。三是证据材料解释相互趋同性,由于已先在地预设了与纸上文献互证的前提,这势必造成对地下材料方向性趋同的解读,这不但造成对地下材料的误读,也可能造成对纸上材料的歧误。四是更严重者,则是在这种学术思潮的诱使下,大量矛盾性或关键性材料可能被有意无意忽视或遮蔽,而一些能够趋同的材料不断被附会,甚至真伪难分地泛滥。在这方面西方已有深刻教训,传统圣经考古学的坍塌,新考古学派的崛起已为我们提供了殷鉴。

传统圣经考古学是指发端于19世纪,旨在回应西方疑古运动,试图在圣经地理世界寻找证据以说明圣经记载为信息的考古学。用其巨擘奥伯莱(William F. Albright)的话说“圣经考古学是一个比巴勒斯坦考古学范围更广的用词,虽然巴勒斯坦本身是其中心点,但圣经考古覆盖了圣经里所提及的所有地方,因而与人类文明摇篮所涉及的范围一样大。那地区从地中海以西伸展到印度,并且从俄罗斯南部伸展至埃塞俄比亚和印度洋。在这辽阔的地域当中,每个部分的发掘都会直接或间接地说明了圣经的部分实况。”^{③4}换言之,即“圣经考古学家主要是关注怎样重新看清圣经的事迹,以致我们能够得到圣经信史的亮光”^{③5}。

由于大量的考古发现,加之奥伯莱等人的努力,上世纪20年代至60年代,在奥伯莱的领导下,这一学派的观点几乎统治了西方圣经史学界。几十年间,圣经史学界一度非常乐观,除了德国以诺斯(Martin North)为代表的传统历史批评学派(traditional history criticism)外,在欧美学术界统治长达一百年之久的疑古运动理论几乎被抛弃,一种新的共识渐渐达成,学者相信考古已照亮了圣经的历史,圣经的记载具有历史性。如奥伯莱所说,1925年以来,“除了少数极顽固的老学究以外,圣经史家无不以那些具体支持族长遗传之历史性之史料迅速堆积而兴奋”^{③6}。又如怀特(G.

Ernest Wright)所指出的,“我们或许永远不能证实亚伯来罕真的存在过,他做这或做那,或说这说那,但我们能证明他的生活和时代,如圣经关于他的故事所反映的,完全与第二个千年相匹配,并且与任何较晚的时代不相容。这是一个极重要的结论,是考古学在过去的四十年对圣经研究最重要的贡献之一”^{③7}。持相类似的看法还有奥伯莱的学生布赖特(John Bright),尽管相比奥伯莱更为谨慎,但仍也难掩其兴奋乐观之情:“我们所提的已经足使我们清楚知道,族长们的故事与主前第二千代初期中的情况相符合。”但一段时期乐观之后,圣经史学界越来越趋于谨慎,因为认真检视考古的发现,能给圣经提供直接证据的并不多。对此,布赖特也不得不承认:“要把以色列起源的历史,真是当为写历史般地写出来,是不可能的。因为从考古学和圣经本身而来的证据,都很有限。即使我们根据表面价值去接受圣经的记载,要把以色列起源的历史重建出来,也是一件不可能的事。我们所不晓得的事,委实是太多了。……除了圣经告诉我们的以外,我们对于亚伯拉罕、以撒和雅各的生平毫无所知。”^{③8}

到了奥伯莱晚年,对传统圣经考古学派的质疑和批评更是不断。针对奥伯莱将族长时期定在公元前第二千年期,所依据的考古证据,塞特斯(John Van Seters)将圣经中所描述的族长们的生活方式与考古发现的第二千年文献和第一千年文献的记载做了比较,结果发现,圣经中记述的族长生活方式与第二千年的游牧民族的生活方式主要特征都有所不符,更多地反映了第一千年定居以后的生活方式。这主要表现在:(1)在第二千年人们普遍生活在临时搭建物(Shelter)中,文献中很少提到帐篷(Tent),帐篷作为游牧民族的主要居所要到第一千年中叶。作为游牧民族的最重要特征之一,就是整个家族都随着季节的转换不断地迁徙。这些在族长时期都很少反映。(2)骆驼虽然第三千年在阿拉伯世界有少量的饲养,但没有证据表明在第二千年这些民族与这一地带有过接触,或者说骆驼被这一地区普遍饲养,只是到了第一千年第七、八世纪,骆驼才被普遍地饲养用作交通运输的工具。至于牛显然是定居民族所特有

的。而驴、牛、绵羊、山羊,甚至骆驼在巴勒斯坦一起都被饲养,则肯定是王国以后的事。(3)社会组织结构方面,在第二千年与圣经所描述的也很少有类似之处。如族长故事中的术语“gōy”并没有马里文献中术语 gāyum/gāwum 家族联合体的意思,而是与后来的较晚民族和政治国家相关。相对游牧民族更注重血缘纽带,先祖时代所反映的却是单一的拥有多层奴隶结构的膨胀的大家庭。这种以奴隶为经济基础的生活方式不属于第二千年的游牧民族,而来源于定居的城邦经济基础。这种复杂的多层级大家庭结构反映的乃是定居社会经济复杂的系统。^{③9}

一系列的证据动摇了奥伯莱所统构的圣经历史世界的基础。奥伯莱去世之后,学者更对以近东考古来证实圣经记载的方法的科学性提出了质疑,特别是一些考古学者为证明圣经的记载,甚至将考古的发现加以曲解,更引起了考古学界的不满^{④0},曾被人寄予很大希望的“圣经考古”在西方一度声名狼藉。不仅如此,越来越多的材料发现,“二重证据法”已难以解释和满足近东世界的考古发现,并严重滞碍了考古学本身的发展。考古学已到了必须抛弃两重证据法的时候了。正是在这种背景下,以威廉·迪华(William Dever)、斌福德(Lewis Binford)、屈臣(Patty Jo Watson)等为代表的新圣经考古学派兴起,主张将圣经与考古完全分离,即圣经是圣经,考古是考古,考古不以圣经记载为前提、预设和目的,考古学应有自己的独立地位和自己的理论体系。由是在上世纪70年代末80年初,随着新考古学派的崛起,奥伯莱以“二重证据法”所统构的圣经历史世界轰然倒塌,传统考古学也随之走到了尽头。^{④1}

西方的经验业已表明,试图以二重证据法的方式来确认和重建经典的历史世界并非是一条科学通途。尽管它的方法可能是科学的,但实质上它却是以科学方法挑战现代科学怀疑理性这一本质精神的,所以它与信古派一样先天就存在着极大的局限,注定了很难取得大的成功。历史的前鉴已雄辩地告诉我们,怀疑理性依旧是现代科学史学的灵魂,这一灵魂一旦失落,史学无疑将再次退陷前现代的沼泽。中国经学不可能也无法在挑

战这一现代史学的灵魂中实现突破和重生,也不可能以此为中心重建现代儒学。

总之,近代以降疑古运动的本质乃是以科学怀疑理性为宗旨的现代性运动。它的重要意义乃在于使怀疑理性的科学精神在最为保守的传统学术领域得以贯彻,从而根本上巩固和推动了现代文明的成果和进程。而挑战这一运动最本质精神——怀疑理性,事实上是挑战这一现代性运动。在现代性面前,如马克思所说“一切坚固的东西都烟消云散了”,没有什么可以阻止这一现代性运动,因此,这一挑战不可能也无法取得成功。这就需要我们重新检视我们过去的努力,也就是说,我们需要从起点上重新出发,作一个范式转换。

走出疑古与释古时代的庶人经学

事实上,无论现代科学主义疑古运动对经典的否定,还是保守主义对经典的尊信,抑或释古对经典的证信,都存在一个本质相同的潜在的非现代性预设:即经典的合法性来自其古老的历史和圣人创作,通过否定或肯定其历史和圣人而否定或肯定其经典价值。这背后实际上仍然没有跳出前现代厚古薄今和圣人崇拜的情结。经典的价值并不在于经典之外,经典之所以为经典,乃是因为它凝聚着人类悠远绵长的传统和时代智慧的结晶,从而成为人类精神价值的源泉,而不是来自经典之外的古老历史和圣人。事实上,不是经典因圣人而成经典,而是圣人因经典而成为圣人。在人类历久弥新的历史长河中,人们不是因为圣人崇拜而不断获得精神源泉,而是在经典的阅读、阐释中获得并创造精神资源和思想价值。一部思想贫困、精神资源枯竭的书籍,无论以圣人之名如何推崇如何神化都将在历史的长河中被人们所抛弃。因此,这就需要我们走出疑古与释古时代的迷思,从过去将经典价值寄寓于渺茫无稽的古史转向经典之内积聚的悠远绵长的传统和时代的沉思,由对经典之外圣人的崇拜转向经典之内庶人智慧、精神价值的认同。

经典不再也不必是圣人的经典,而是庶人的经典,经学也不必是圣人的经学,而是庶人的经学,发现其在庶人历史世界中的价值和意义。以

儒学言之,也就是说,我们需要这样一种观念的转变,儒学经典的意义不在于经典之外,不在于它是否出自周公、孔子或其他什么古圣先贤之手,或成书多么古远,而在于它是否凝结了庶人——也即人类悠远绵长的历史传统、经验价值和时代的沉思,这些历史传统、经验价值和时代沉思对于作为庶人的我们的现代意义。这就在现代和后现代科学语境中重新确定了经典的合法性,实现了经学的现代重生。而现代经学也只有实现这一源于庶人面向庶人的倒置才能真正地确立。

作为“庶人的经学”意味着首先要破除圣人观念,认同庶人的价值。对于现代以来儒学的重建,余英时认为“它怎样和一般人的日常常行发生实际的联系(如王阳明所谓“与愚夫愚妇同的便是同德”),现在还不容易预测”^⑫。由此余先生将现代儒学称之为“游魂”。造成这种现象的一重要原因就是儒学的观念和话语系统一直未能从根本上破除传统圣人、圣王的观念,从而与现代人生活愈来愈疏远。在前现代由于家父长帝制社会,受之浸润形塑的儒学强调圣人、圣王观念深入社会人心,有着强大的社会基础。人们总是将最美好的事物归给理想的圣人,而不认同和忽视庶人的智慧和价值。然而现代社会已根本上摧毁了这一基础。现代人已深刻认识到所谓圣人不过是庶人的理想化,将本应属于庶人的智慧赋予了圣人。进入现代和后现代就是要将本属于庶人的还给庶人,发现和认同庶人的价值。作为悠远绵长的文化传统积聚凝结的象征,我们尊重历史上所有的古圣先贤,但这决不意味着要重回前现代,将圣人重新推上神坛。而是要自觉认识到所有圣人都是人,是庶人中一员。现代社会不需要圣人,也不存在着圣人。借助圣人观念和话语系统儒学也不可能真正复兴,一旦在复兴传统或国学名义下大行其道,必将造成社会滑向前现代的危险,终将再次为现代社会抛弃,跌入万劫不复的深渊。这里“庶人的经学”提出,首要的意义就是根本上破除传统儒学圣人、圣王观念和话语系统,将经学置于庶人的语境,认同庶人的生活、庶人的思想,尊重庶人独立自由的人格,重建经学属于庶人的话语系统,将儒学真正地和社会“一般人的日

用常行发生实际联系”。唯如是儒学才有希望和未来,才能重建现代儒学。

其次,对经典形成问题有一个实事求是的客观认识,给经学现代合法性一坚实基础。诚然破除圣人的观念,认同庶人的思想和庶人的成就,并不是否认历史上“圣人”的成就,而是实事求是平等地对待所有人类的成就。也就是说,无论是圣人的创作,还是庶人的创作,只要其承载着悠远绵长的文化传统和时代沉思,创造出能为人类文明存续和发展的精神文化资源,在人类的历史长河中经得住洗练,它们都可以成为经典。如上所述,经典的合法性不在经典之外,不在于它是否是圣人的创作。一旦出现这样一个现代观念的转变,便克服了疑古运动以来经典因作者问题而引发的真伪的纠缠和困扰。经典便在现代社会中找到了它的合法性,现代儒学也就有了它坚实的根基。不仅如此,这也使我们对经典形成问题能有一客观认识,形成现代经学研究的坚实起点。在圣人崇拜和厚古薄今的观念下,人们要么将经典归之圣人名下,要么追溯至渺茫无稽的古老历史。如《汉书·艺文志》在评价《易经》时所说“《易》道深矣,人更三圣,世历三古。”可以说是这一思维之典型,但对于“人更三圣,世历三古”,我们并没有任何证据。造成这一现象的根本原因,还是人们厚古薄今和圣人崇拜的观念在作祟。在人们的观念预设里总是认为越是久远的越是好的,只有圣贤作的才配得上经典。这即是在传统文化回归的背景下经典成书越来越被推向渺茫无稽的重要原因。一旦我们破除了这一观念的缠累,将经典视为人类悠远绵长的历史传统经验和价值的积聚,时代的沉思、创造与突破,就能客观面对经典所出现的时代,即使晚近也能坦然接受,认真研究其出现时代的关系,由此建立一个经典成书时代和来源问题的现代确定的客观起点。总之,对庶人价值的肯定,就让我们能够勇于面对经典晚出的时代的确切历史,给现代经学一坚实起点。

第三,更是方法论上一重要转向——由皓首穷经于历史源流的追溯与重构,转向一个开放多元的经典世界的意义阐释。我们说,走出疑古与释古时代,就是从过去将经典价值寄寓于渺茫的

古史转向经典之内积聚的悠远绵长的传统和时代的沉思,由对经典之外圣人的崇拜转向经典之内庶人智识、精神价值与历史经验的认同。也就是说,虽然经典成书问题仍然需要关注,但我们关注的中心是经典文本的价值和意义世界。对此,西方已有现成的经验。传统圣经考古学倒塌之后,“正典的进路”在西方异军突起,无疑给我们很大的启示。而关于“正典的进路”(Canonical approach)的创立者蔡尔兹(Brevard S. Childs)和它的详细内容,本人在几年前曾有过引介,具体内容可以参见,此不赘述。^⑬尽管对蔡尔兹“正典的进路”国际圣经学界一直存在争议,但无可否认,自提出以来,其一直是国际圣经学领域一个重要的焦点。随着近年来一些著述的出版,尤其是北美圣经学会2013年再度出版其纪念文集《圣经作为基督徒的经典:蔡尔兹的工作》(The Bible as Christian scripture: the work of Brevard S. Childs)^⑭,说明“正典的进路”目前仍然是西方圣经学界关注的重要方面。而包括之前1988和1998年出版的两部对其圣经学领域做出卓越贡献表达敬意的文集^⑮,在这样短的时间内,圣经学界连续召开三次纪念性会议并出版文集,在当代圣经学界也是很少见的,足见其影响。随着这些年来研究和思考的深入,更坚定了本人的初识:这一进路为中国经学和现代儒学的重生提供了一个成功范式。简明地说,“正典的进路”就是关注经典成书的最后形式的研究理路。它与以往历史批评方法的根本不同在于,历史批评是以历史为起点,通过探寻文本源头或背景的历史来对文本进行研究,而“正典的进路”强调以经典的最后文本——正典为起点探求其历史和现实价值,以寻求正典所承担的对社会的建设性任务。因此,是起点和方向的转变,尽管历史仍为其关注,但研究的中心不再是文本之外的历史,而是正典本身内容的价值和意义。如Christopher R. Seitz所指出的,“我之所以提这些(按:相关蔡尔兹的争议),是因为二十五年后,情况出现了戏剧性的变化。一切都已过去……具有讽刺的,在这个时代的今天,从来源到形式到传统再到编辑批评阶段,比起他们的反对者或消解者,竟是蔡尔兹在以旧约作

为经的名义下,更可能成为圣经批评学学科和学术方法的守护者”^⑩。这里 Seitz 不仅指出了其当代影响,也指出了其方法在实践方面对现代以来批评理论甚至古代学术传统的继承和超越。

聚焦经典最后的文本价值,这也为中国现代经学与史学的分途提供可能。从学科分途上分开疑古的史学与价值的经学之间的纠缠,便各自在现代领域轻装上阵,大步向前,以实现各自领域的突破,承担起重建中国现代文化的任务。这也意味着文本从历史研究中解放出来,成为一开放性、多元性的文本。所以蔡尔兹之后,西方各种批评理论纷呈迭出,批评的多元性已然成为圣经批评的潮流。而这种开放多元性也成为儒学开放性、多元性的基础,从根本上阻断了在回归传统中,“罢黜百家,独尊儒术”的历史臆想,使儒学永葆开放性、多元性的现代活力,并为一个开放多元的充满活力的现代中国文化重建做出积极贡献。这种开放性、多元性也为马克思主义与中国传统文化的结合敞开了路径。如西方圣经马克思主义社会学批评的先驱,歌德瓦(Norman K. Gottwald)所指出的,“正典的进路”与社会学批评之间有着天然契合性和互补性。他说“我深信正典的批评与社会学批评并不互不相容,它们彼此具有天然的契合和互补。”^⑪事实上也是如此,在正典的三个“解释学循环”中^⑫,无论哪一个解释循环都离不开对文本与文本所面向的社会世界的深入分析。而与马克思主义社会学批评相关,或具有马克思主义背景的各种相关的圣经批评理论也层出不穷,如女权主义圣经批评、后殖民主义圣经批评、少数族裔圣经批评等。这些批评或多或少都与马克思主义有着直接或间接的渊源。事实上所有这些批评都是从庶民世界出发,面向庶民的解释系统。与以往的批评不同的是,这些批评多是从现实需求出发,不仅在学术界,在西方基督教世界也产生了全面而深刻的影响。正是在这个意义上,我们说,在没有马克思的西方基督教世界发生了一场真正的马克思主义的深刻革命。这就为马克思主义与传统儒学经典的结合提供了一个适切的现代思路。(本文受到江苏省“青蓝工程”和南京大学人文基金资助)

- ①余英时《现代儒学的回顾与展望》,三联书店2004年版,第53~54页。
- ②童书业《批判胡适的实验主义考据学》,《胡适思想批判》第3辑,三联书店1955年版,第249页。
- ③陈其泰《“古史辨派”的兴起及其评价问题》,《中国文化研究》1999年第1期。
- ④⑪顾颉刚《五德终始说下的政治和历史》,《清华学报》1930年第1期。
- ⑤⑫顾颉刚《与钱玄同先生论古史书》,《古史辨》第1册,上海古籍出版社1982年版,第60、62页。
- ⑥胡适《古史讨论的读后感》,《古史辨》第1册,上海古籍出版社1982年版,第193页。
- ⑦胡适《介绍几部新出的史学书》,《古史辨》第2册,第338页。
- ⑧傅斯年《谈两件〈努力周报〉上的两件物事》,《古史辨》第2册,上海古籍出版社1982年版,第296~298页。
- ⑨蔡元培《致顾颉刚先生函》,载高平叔编《蔡元培史学论集》,湖南教育出版社1987年版,第223页。
- ⑩余英时《顾颉刚、洪业与中国现代史学》,《中国史研究动态》1981年第8期。
- ⑬童书业《五行说起源的讨论》,《古史辨》第5册,上海古籍出版社1982年版,第660~661页。
- ⑭康有为《史记经说足证伪经考第二》,《新学伪经考》,古籍出版社1956年版,第19页。
- ⑮徐复观《两汉思想史》第3卷,华东师范大学出版社2001年版,第200页。
- ⑯《公羊传》卷二《隐公二年》,《十三经注疏》,中华书局1980年版,第2203页。
- ⑰参见祝总斌《说“史记”——兼试论司马迁〈史记〉的得名问题》,《田余庆先生九十华诞颂寿论文集》,中华书局2014年版。
- ⑱详见钱穆《两汉经学今古文平议》,商务印书馆2001年版,第1~7页。
- ⑲余英时“钱先生一九二九年在《燕京学报》上发表了《刘向歆父子年谱》根据《汉书》中的史实,系统地驳斥了康有为《新学伪经考》。这是当时轰动学界的一篇大文字,使晚清以来有关经今古文的争论告一结束”(《钱穆与中国文化》,上海远东出版社1994年版,第134页)。
- ⑳钱穆《周官著作时代考》,《两汉经学今古文平议》,商务印书馆2001年版,第336页。
- ㉑钱穆《评顾颉刚五德终始说下的政治和历史》,《古史辨》第5册,上海古籍出版社1982年版,第620~621页。
- ㉒参见顾颉刚《跋钱穆评〈五德终始说下的政治和历史〉》,《古史辨》第5册,上海古籍出版社1982年版,第631~635页。
- ㉓㉔冯友兰《中国近年研究史学之新趋势》,《三松堂小品》,北京出版社1998年版,第178、178页。

- ②③柳诒徵《史学概论》，《柳诒徵史学论文集》，上海古籍出版社1991年版，第100~101页。
- ②④柳诒徵《论以说文证史必先知说文之谊例》，《古史辨》第1册，第218页。
- ②⑤胡堇人《读顾颉刚先生论古史书以后》，《古史辨》第1册，上海古籍出版社1982年版，第94页。
- ②⑦刘澹黎《读顾颉刚君〈与钱玄同先生论古史书〉的疑问》，《古史辨》第1册，上海古籍出版社1982年版，第83~85页。
- ②⑧张荫麟《评近人对于中国古史之讨论》，《古史辨》第2册，上海古籍出版社1982年版，第271~273页。
- ③⑩王国维《古史新证第一二章》，《古史辨》第1册，上海古籍出版社1982年版，第265页。
- ③⑪梁涛、白立超《“二重证据法”与古书的反思》，《清华大学学报》2013年第3期。
- ③⑫赵敦华《考古哲学在西方的发展以及在中国的任务》，《求是学刊》2003年第9期。
- ③⑬李锐《“二重证据法”的界定及规则探析》，《历史研究》2012年第4期。
- ③⑭William F. Albright, *New Horizons in Biblical Research*, London: Oxford University Press, 1966, p. 1.
- ③⑮Walter. G. Williams, *Archaeology in Biblical Research*, New York: Abingdon Press, 1965, p. 15.
- ③⑯奥伯莱《圣经的时代——从亚伯拉罕至以斯拉》，胡联辉译，（台北）道声出版社1971年版，第4页。
- ③⑰G. Ernest Wright, *Biblical Archaeology*, Philadelphia: Westminster Press, 1957, p. 40.
- ③⑱布赖特《以色列史》，萧维元译，基督教文艺出版社1972年版，第66、57~58页。
- ③⑲John Van Seters, *Abraham in History and Tradition*, Yale University Press, 1975, pp. 13~20.
- ④⑩J. M. Holt, *The Patriarchs of Israel*, Nashville: Vanderbilt University Press, 1964, pp. 20~25.
- ④⑪关于传统考古学的坍塌与新考古学派兴起，参见Thomas W. Davis, *Shifting sands: The rise and fall of Biblical archaeology*, Oxford University Press 2004; 高伟乐《圣经、历史与考古学：过去可有未来》，《山道期刊》总第8期 2001年12月。
- ④⑫余英时《现代儒学论》，上海人民出版社1998年版，序第5页。
- ④⑬⑭参见拙作《走进正典时代》，《江海学刊》2011年第4期。
- ④⑮Edited by Christopher R. Seitz and Kent Harold Richards, *Society of Biblical Literature: Biblical Scholarship in North America*, 2013.
- ④⑯Canon, *Theology, and Old Testament Interpretation: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Edited by Gene M. Tucker, David L. Petersen, and Robert R. Wilson, Philadelphia, Fortress, 1988; *Theological Exegesis: Essays in Honor of Brevard S. Childs*, Edited by Christopher Seitz and Kathryn Greene-McCreight, Cambridge, U. K.: W. B. Eerdmans, 1998.
- ④⑰Christopher R. Seitz, Tribute to Brevard S. Childs, “The Bible as Christian Scripture: The work of Brevard S. Childs”, *Society of Biblical Literature: Biblical Scholarship in North America*, 2013, p. 3.
- ④⑱Norman K. Gottwald, “Social Matrix and Canonical Shape”, *Theology Today*, 42(3), 1985.

作者简介：成祖明，1972年生，历史学博士，南京大学历史文化学院副教授。

（责任编辑：潘 清）