

一個寂寞的史學家——典範變遷中的崔述 1

一個寂寞的史學家

——典範變遷中的崔述

王健文

- 一、引論：崔述及其《考信錄》的兩種命運
 - 〈一〉寂寂以終的崔述
 - 〈二〉百年後而享大名
- 二、崔述《考信錄》所處理的課題
 - 〈一〉兩個典範
 - 〈二〉崔述所面臨的疑難
 - 〈三〉典範的純淨化
- 三、崔述史學的評價與定位
 - 〈一〉史學的主觀性
 - 〈二〉近代化前夕的史學
- 四、結論：寂寞與寂寞之外

一個寂寞的史學家——典範變遷中的崔述

一、引論：崔述及其《考信錄》的兩種命運

<一>寂寂以終的崔述

西元一八一六年二月，一生默默無聞的大名老儒崔述寂寂以終。五個月後，他曾在京師萍水相逢，而已二十五年不復相見的弟子陳履和重來省師。家人出遺囑哭授，遺囑曰：「吾生平著書三十四種，八十八卷，俟滇南陳履和來親授之。」履和攜書而返，逐年刊刻，八年後全書刻成。(註1)除了留下那三十四種書外，他在宦途上最多只做到縣令，而且在學術上亦默默無聞，與乾嘉時盛極一時的考証學界似乎毫不相涉。一七八一年，崔述曾與章學誠同在大名縣，卻似乎無緣識荆，胡適以為這兩位「南北大史家」同時在一縣，卻不相聞問，「令人悶煞」。(註2)其實崔述的為學雖與章學誠有相近處，(註3)然當時章氏已享大名，而崔述仍是無名小卒，所謂「南北大史家」，以當時兩人地位而言，毫不相稱，章學誠怎麼會知道有崔述這號人物？

一七七六年，崔述在〈與董公常書〉中云：

若述者，其學固無可取，而亦絕無人相問難者；少年才俊皆高視闊步，一揖猶以為洩，一問猶以為辱，安得有所謂

註釋：

註 1：參考：胡適，〈科學的古史家崔述〉；錢穆，〈序〉，皆收入：《崔東壁遺書》（台北：河洛圖書出版社，民國64年景印初版），第一冊。

註 2：胡適，〈科學的古史家崔述〉，頁83，《崔東壁遺書》第一冊。

註 3：章學誠大張「六經皆史」說，以為「道備於六經」；崔述則主張「考信於六藝」，而「三代以上，經史不分」，「聖人之道，體用同源」。這樣的主張為史學漸能獨立自主，與經學分庭抗禮開啓了契機。章學誠的「六經皆史」說，余英時先生有精闢的討論，見：余英時，〈清代學術思想史重要觀念通釋〉，《史學評論》，第五期，頁 82-92；《論戴震與章學誠》（台北：華世出版社，民國69年），頁 45-53。章學誠與崔述史學思想的內在關連，參考：彭明輝，《疑古思想與現代中國史學的發展》，民國七十六年，政治大學歷史研究所碩士論文，頁 14-19。

負笈從遊之怪事乎；間有一二來者，皆初學無所解；得一補諸生即都颺去。讀書雖有所得，而環顧四壁，茫然無可語者。(註4)

一七九三年，在〈贈陳履和序〉中則云：

嘗冀有一二同志，相與講明而切究之。而居僻寡交游，所見學者多專攻舉業。間有好古之士，祇肆力於詩賦博覽，意不能有所遇，而余亦漸老矣。(註5)

崔述在《考信附錄》中說，他在三十以後，於學頗有所窺測，當時賞識他的前輩只有汪上湖一人；五十以後，頗有所論著，後學中推崇他的，只有陳履和一人。他很感歎地說：「不意今世乃有此二人也！其亦異事也已！」落漠之情，溢於言表。(註6)

崔述生前獨學而無友，賴其弟子陳履和刊刻遺書，而遺書出版後，又乏人聞問。即有觀其書者，又多視之如洪水猛獸。謝庭蘭〈書崔東壁考信錄後〉云：「乃今日說經，務以誣聖，是蔑孔子之教也，是廢人倫也！」劉鴻翱（1779-1849）分別在〈洙泗考信錄辨〉和〈帝王考信錄辨〉篇末的自記批評崔述：「毛西河駁朱已屬誕妄，崔東壁竟敢駁論語、學、庸、罪浮於西河矣！」「千古一定之論，必創為異說與聖賢爭衡，適見為無知妄作而已！」張澍（1781-1847）〈闢崔氏說〉云：「陋儒無識，敢于詆謫孟子，孟子豈鄉壁虛造哉！」(註7)這些生年稍晚於崔述的學者，以為崔述誣聖蔑教，與聖賢爭衡，故大加撻伐。但是崔述對聖賢的態度又是如何呢？民國以降的學者都說崔述的《考信錄》是衛道之書，顯然崔述自己也如此自許（詳後）。若是崔述生後能知道這些對他的批評，他心中的孤寂恐怕要更甚了。

<二>百年後而享大名

註 4：崔述，〈與董公常書〉，《無聞集》，卷三，頁 3，《崔東壁遺書》，第三冊。

註 5：崔述，〈贈陳履和序〉，《考信附錄》，卷一，頁 33-34，收入：《考信錄》（台北：世界書局，民國六十八年影印三版），下冊。

註 6：同上註，頁35。

註 7：謝庭蘭、劉鴻翱、張澍對崔述的批評見：《崔東壁遺書》第四冊，《評論續輯》，頁1-9。

民國九年底，顧頡剛開始點讀姚際恆《古今僞書考》。後來計畫逐步擴大，而欲輯錄《辨僞叢刊》。史學界的新風潮如一股暗流，蓄勢待發，崔述在此新潮流中，開始受到重視。一九二一年初，胡適與顧頡剛函中告知已得《東壁遺書》，顧頡剛回信說對《考信錄》嚮往已久，卻未能得見。一個星期後，顧頡剛在給胡適的信中說已讀了《考信錄》兩冊，大快。唯崔述但疑史傳雜說而仍信經，是令人不滿意處。兩年後，顧頡剛在〈與錢玄同先生論古史書〉中云：

我二年以來，蓄意要辨論中國的古史，比崔述更進一步。崔述的《考信錄》確是一部極偉大又極細密的著作，我是望塵莫及的……但他的著作有二點我覺得不滿意。第一點，他著書的目的是要替古聖人揭出他們的聖道王功，辨僞只是手段……他只是儒者的辨古史，不是史家的辨古史。第二點，他要從古書上直接整理出古史蹟來，也不是妥穩的辦法……崔述相信經書即是信史……這在我們看來，終究是立腳不住的，因為經書與傳記只是時間的先後，並沒有截然不同的真僞區別。(註8)

顧頡剛對崔述治學雖猶有不滿，但仍以崔述為一階段性的里程碑，以崔述為學習的目標和超越的對象。這方面胡適和他的看法相同。胡適認為「中國新史學應該從崔述做起，用他的《考信錄》做我們的出發點，然後逐漸謀求更向上的進步。」同時胡適認為當時的新史學確已有超過崔述的趨勢，即使如此，胡適依然推崇「崔學的永久價值全在他的『考信』的態度」。至於他的缺點，因為「崔述是一百多年前的史家，他當然要受那個時代的思想學術的限制。」胡適也為崔述喊冤：「他的著作，因為站在時代的前面，所以在這一百多年中，只受了極少數人的欣賞，而不曾得著多數學人的承認。」(註9)

崔述的著作中《考信錄》尤為其窮一生心力之鉅著，始撰於乾隆四十八年(1783)，全書訂定於嘉慶十九年(1816)，前後達三十餘年。陳履和刊刻遺書，於道光四年(1824)全書梓行。沉寂百年，約1903或1904年，

註 8：顧頡剛與胡適、錢玄同等人的通信，見：《古史辨》，第一冊，頁19-66。

註 9：見：《崔東壁遺書》，第一冊，〈胡序〉；〈科學的古史家崔述〉，頁5。

日本學者那珂通世將舊刻本加上標點排印出來，始漸有人知。(註10)民國十年以後，在胡適、顧頡剛等人的表章之下，如同洗淨塵垢的明珠般，隨即身價百倍。梁啟超在《古書真偽及其年代》中，以閻若璩、胡渭、萬斯同、姚際恆、惠棟五人為清初辨偽學的代表，並在乾隆時代的辨偽學中提到「同時出了一位名聲很小的辨偽大家，就是著《考信錄》的崔述」。「他那種處處懷疑，事事求真的精神，發人神智，實在不少。他的遺書，百年來看見的人很少，最近才有人表揚刊布，使史學界發生很大的影響。」(註11)支偉成的《清代樸學大師列傳》更以姚際恆、崔述並列南北懷疑派兩大家，推崇崔述尤在姚氏之上。(註12)

錢穆在序《崔東壁遺書》時說：「東壁之學傳矣而不廣，存矣而不著，浮沉淹沒於書海之底者又百年，乃迄於今大顯」。其所以顯之故，乃因胡適、錢玄同、顧頡剛等三人之表章推崇。而三人「或仰之如日星之懸中天，或畏之如洪水猛獸之泛濫縱橫於四野，要之凡識字人幾於無不知三君名」。故影響極大。然錢穆於崔述亦有所評驚，云：「崔氏深信經傳，常以『曾謂聖人而有是』之見遇之，此我所謂其信古太深也；而結果所至，遂不得不并經傳而疑之，此我所謂其疑古太勇也。」而所以信之深而疑之勇，乃因崔述不知「三代之與漢唐固不如天壤之懸絕，百家之與經傳亦並非即是非之分限」。錢穆又云：「曰懷疑，曰辨偽，曰考信，此顧君之深有取於崔書者也；曰儒術，曰六經，曰堯舜禹湯文武周公孔孟，此顧君之未必有取於崔書者也。」這正是顧頡剛自己說的，崔述只是「儒者的辨古史」，而不是「史家的辨古史」。更重要的，錢穆對崔述及其《考信錄》的兩種命運提供了一種弔詭的說法。過去中國古史及三代聖王是人們謳歌的對象；而今日「以國運之日頹，憂時之士途窮思變，而儒術遂為眾矢的」。崔述的《考信錄》乃本儒家六經及三代聖王之見者，「乃未顯於當身而忽行於今日，此又遇合之奇之不為崔

註10：《崔東壁遺書》，第一冊；胡適，〈科學的古史家崔述〉，頁 2-3。

註11：梁啟超，《古書真偽及其年代》（台北：台灣中華書局，民國七十一年台七版），頁37。

註12：支偉成，《清代樸學大師列傳》（上海：泰東圖書局，1923），頁 291-298，支偉成說：「姚氏《古今偽書考》，尚係單詞片義。獨東壁之《考信錄》，貫穴群經，卓焉能自樹立。」

氏所逆料者也」。(註13)崔述生前默默無聞，死後亦鮮有人知；偶有知者，亦多謾罵詆譏。忽忽百年而後，竟一旦身受榮寵，廣為天下知，喻為「疑古」大家。他真的遇到知音了嗎？胡適、顧頡剛等人真的瞭解他嗎？或褒或貶，也許都不是真正的崔述。

二、崔述《考信錄》所處理的課題

<一>兩個典範

從大的時間脈絡來看，自漢武帝罷黜百家，獨尊儒術以來，至民國初年的新文化運動，兩千年間，儒家思想成了中國主要的意識形態。儒家思想的籠罩面極廣，大到平治天下國家的治道與治法，小到人人家居立身行事之小節；外含社會國家之秩序安排，內至心性、天人及完整的倫理價值體系。不論大小內外，都可以聯繫到一套完整的信仰與價值系統，這一套系統由孔孟建立，漢儒完成，而六朝，唐、宋、明各代皆有若干程度的「變異」與調整，但基本的架構仍維繫漢儒的規模。同時，這一套信仰與價值系統建立在對六經的詮釋，而六經乃先秦典籍，所記載皆為三代聖王之道與行事。系統的建立者孔子和孟子對六經的詮釋不但具有權威地位，且其身份乃躋於聖人，與三代聖王等而齊之。廣義地說，儒學體系可說是一大的典範，(註14)兩千年來少有學者能超越其基本理念。

清初學術論者甚眾，傳統由外緣因素解釋清儒捨義理而考訂字音，考証章句名物之理由。梁啟超以為「以復古為解放乃其主要驅力」。(註15)余英時則補充由內在理路之線索理解清學的可能。(註16)他進一步指出顧炎武「經學即理學」的提法，為清學建立了典範。顧炎武說：「愚以為讀九經自考文始，考文自知音始。以至於諸子百家之書亦莫不然。」(《亭林文集》卷4〈答李子德書〉)這是實踐「經學即理學」之綱領的具體途徑。余氏以為「清代考証學的典範是通過文字訓詁以明古聖賢在六經中所蘊藏的『道』。這是他們共同遵奉的信仰、價值和技術系統。」(註17)

註13：《崔東壁遺書》，第一冊，〈錢序〉。

相對於前面儒學體系的「典範」，這個由顧炎武所建立的清代考証學之「典範」顯然範圍比較狹小，而且事實上它附屬於儒學體系的大典範。如果依孔恩對典範的說明：「革命是世界觀的改變」。「典範的改變的確使得科學家對他們研究所涉及的世界看法改變了。」(註18)余英時先生所謂清代考証學的「典範」比較偏重於技術層面，而少涉及「世界觀」的層次。它的「世界觀」主要還是依附在廣義的儒學體系之「典

註14：孔恩 (Thomas Kuhn)研究科學革命的結構，提出典範概念，影響及於人文社會科學的研究。以史學而言，余英時〈《中國哲學史大綱》與史學革命〉(收入：《中國近代思想史上的胡適》，台北，聯經，民國73年)是個典型的例子。典範(Paradigm)的基本特徵是：若干著作之作者有空前成就，能從敵對學派中吸引忠誠的歸附者；著作中仍留有許多問題讓研究者解決。(頁60)典範一詞具有兩種不同意義的使用方式：一方面，它代表一特定社群的成員所共享的信仰、價值、與技術等構成的整體；另一方面，它指涉那一整體中的一種元素，就是具體的問題解答，把它們當做模型或範例，可以替代規則作為常態科學其他謎題的解答基礎。(頁260)典範建立之後，局中人為典範進行精煉與廓清的工作，同時典範對其研究產生限制作用。(頁75-77)典範沒有標準詮釋，也不能從典範中找出大家都同意的研究規則。(頁100-101)「常態科學」(normal science)是解謎活動，當科學社群接受一個典範之後，它也同時接受了一個判準，以之選擇研究的問題。在典範的保證下，這些問題必然有答案(頁91-92)。但是當一個異常現象變得好像只是常態科學的一個謎的時候，常態科學便進入危機與異常科學的階段。對典範的詮釋愈多，常態科學的規則也愈模糊。若此異常現象終無法解決，一個處於危機中的典範可能轉移到一個新典範。典範的轉移不是累積性的過程，即不是一個把舊典範修改引伸即可完成的過程。反之，是在新基礎上重新創建研究領域的過程。當轉變完成後，該學科的視野、方法及目標皆已改變。一個新典範，經常萌芽於危機發生或危機擴大到眾人皆知之前。(頁143-145)以上是孔恩對典範概念的說明。Thomas Kuhn著，王道還編譯，《科學革命的結構》(台北：允晨，民國74年)。孔恩原本討論的是科學認知活動的革命，其實推廣到科學以外的其他學科，其知識論基礎還是可以成立。傳統中國的儒學體系的許多特色，基本符合了「典範」的性質。

註15：梁啟超，《清代學術概論》(台北：台灣中華書局，民國69年台9版)，頁6。

註16：余英時，《論戴震與章學誠》；〈從宋明儒學的發展論清代思想史〉，〈清代思想史的一個新解釋〉，皆收入：《歷史與思想》(台北：聯經出版公司，民國65年)。

註17：余英時，〈清代思想史的一個新解釋〉，頁140-145；《中國近代思想史上的胡適》，頁82-83。

註18：孔恩，《科學革命的結構》，頁183-211。

範」上。

崔述生當這廣義與狹義的兩個典範並存的時代，他所面臨的疑難 (puzzles) 及其解決方式，可以在這個背景之下理解。

<二>崔述所面臨的疑難

崔述十三歲時，讀《尚書》，數年後，始覺〈禹謨〉、〈湯誥〉等篇文義平淺，與他篇不類，猶不敢遽疑。又數年，漸覺其義理亦多刺謬，後來始知彼古文尚書乃偽書。(註19)二十歲時，究心《論語》義理，於〈公山〉、〈佛肸〉兩章，疑其事不經。(註20)由崔述少年時代這兩疑，可知他讀書甚究其義理，而若干經典的記載卻與他自幼習得之義理不合，由是而生疑惑。惑之最甚者，乃有關「君臣之義」者。〈考信錄序〉云：

竊以爲聖人，人倫之至也，後世取則焉，而湯武之於桀紂，何以倒行逆施如是？以臣事君，天下之通義也，非至無道，莫敢越焉，而文王之服事何爲以至德稱？思之不得其解。既而觀蘇氏論武王非聖人，而僕之惑猶是也。夫以臣犯君，大惡也，豈特非聖人而已乎？既又聞宋儒「天命一日未絕則爲君臣，一日既絕則爲獨夫」，而僕之惑滋甚也。夫天命何常，人心而已。人心之離，非一日之故也。今以一日而斷其已絕未絕，此一日者果何日乎？且未識人倫，又焉知天道也？(註21)

三綱五常，君臣之義，自漢代確立之後，即成爲儒學體系中極重要的一環，崔述在儒學體系的環境中成長，早已先確立那樣的價值觀。但是湯武革命之事，卻顯然違逆了君臣之義；然而篤信聖人亦儒學體系不可或缺之一環。這兩者的衝突，便產生了「意義的危機」。崔述必須致力解除這個危機以維持「典範」的圓滿。

崔述疑《論語》，〈公山弗擾〉、〈佛肸〉二章同樣是在這個「意義危機」的籠罩下。除了「君臣之義」外，在《考信錄》中還可以看到另一種「意義危機」。儒學典範中的三代聖王，甚志行皎若日月，其存

註19：崔述，《古文尚書辨偽》，卷1，頁1；《崔東壁遺書》，第三冊。

註20：崔述，《洙泗考信餘錄》，卷3，頁38-39；《考信錄》，下冊。

註21：《崔東壁遺書》，第一冊。

心乃為天下之人，而無一己之私。但是《論語》〈堯曰〉中堯告舜「四海困窮，天祿永終」，舜亦以告禹。「天祿永終」四字難解。聖王既然不以天下為一己之私，那麼堯傳天下於舜，舜亦以傳禹，禹之後甚至傳子，一改官天下而為家天下。這些都和儒學典範中的「聖人形象」與「聖人之道」有所背離，亦是困擾崔述，造成其「意義危機」的重大疑難。面對這些「疑難」(puzzles)，崔述扮演者「解謎者」(puzzles-solver)的角色，他如何解開疑難，精煉「典範」呢？

崔述除了面對儒學典範中的意義危機外，他同時也面臨了考證學典範的「技術」危機。誠如余英時先生所說，清代考證學典範由顧炎武建立，戴震尊基後，絕大多數的考證學家都安於在這「典範」內從事「常態的研究工作」(nomal research)。他們一部書接一部書考訂，一個問題接著一個問題研究，但卻無意於概念或事實上的新突破。(註22)考證學家們的原則是「愈近古則愈近真」，因此他們較宋儒更進一層，以漢儒經注為主要依據。考證學典範的建立，原是為返求原典以求聖人義理，因返求原典，故講究文字訓詁，但日久之後，上焉者如戴震猶以義理為重，(註23)下焉者但考證文字名物，不知義理為何物。因此崔述於漢學、宋學末流「或竭才於章句之末務」、「或殫心於心性之空談」，而「不復考古帝王之行事」，皆有所不滿。(註24)

對崔述而言，儒學典範產生了意義危機，而這個意義危機前人處理的方式不能解答他心中的疑惑。蘇氏以為武王非聖人；宋儒以為「天命既絕而為獨夫」。前者承認武王以臣犯君而否認其聖人地位，這對儒學典範中的「聖人形象」是一大傷害，崔述不願接受。後者以天命既絕否認武王以臣犯君之事，然其理亦不能說服崔述。同樣地，其他的幾項意義危機在崔述心中始終是個疑惑。解答疑難有賴典範所提供的技術，但不管是宋學或考證學的典範末流，不但無法解答他的疑惑，甚且連這些意義危機都意會不到。崔述憂心忡忡，獨行而無友朋，他的寂寞不但是外在的，亦且是內心的。

註22：余英時，《中國近代思想史上的胡適》，頁83-84。

註23：余英時，《論戴震與章學誠》。

註24：崔述，〈考信錄提要〉，卷下，頁15；《考信錄》，上冊。

<三>典範的純淨化

既有的典範所提供的技術既不足以解答崔述的疑難，他只有另闢蹊徑了。崔述解決考証學「技術危機」的策略是強調史學的功能。

崔述以為，文人學士多好議論古人得失而不考其事之虛實。他則認為「虛實明而後得失或可不爽」，所以著《考信錄》，「專以辨其虛實為先務，而論得失者次之。」(註25)所謂以辨虛實為先務，論得失次之，指的是程序上的先後，而非重要性的差別。在崔述心目中，聖人之道的得失才是最重要的。

何以要先辨明事實呢？崔述云：

余竊謂聖人之道大而難窺，聖賢之事則顯而易見，與其求所難窺，不若考所易見。(註26)

何以考聖賢之事要以六經為依據呢？崔述以為：

三代以上，經史不分，經即其史，史即今所謂經者也。後世學者不知聖人之道體用同原，窮達一致，由是經史始分。(註27)

典範之內的「解謎」工作，並不以其他典範為對手。如前所述，不管是漢學還是宋學，都是儒學典範中的一枝，他們的「解謎」同樣是在儒學典範內的工作。然而他們的解答卻不能解決崔述心中的「意義危機」。兩種「解謎」方式的對立，造成了崔述與儒學典範中其他「解謎者」的敵對，所以崔述認為「古之異端在儒之外，後世之異端則在儒之內。在外者距之排之而已；在內者非疏而剔之不可。」(註28)

儒學的異端又如何產生呢？崔述追溯其緣由，以為戰國時代，楊墨並起，欲紕聖人之道以伸其說，往往撰為堯舜三王孔子之事誣而紕之，權謀嗜利之徒或欲欺世，或恐人譏，亦多託之於古聖人，而真偽遂並行於世。秦漢之間，學者雜采其書以為傳記，其後又有讖緯之書。晉宋以降，乃有妄庸之徒偽造古書以攻異己，學者以為聖人之經固然，由是聖

註25：〈考信錄提要〉，卷上，頁34；《考信錄》，上冊。

註26：〈考信錄提要〉，卷下，頁4；《考信錄》，上冊。

註27：同上，頁15。

註28：《考信錄》，〈自序〉，頁28-29。《崔東壁遺書》，第一冊。

人之道與異說相雜，聖賢之經遂千古不能白矣。(註29)儒學內之異端乃因不能分辨真正的聖經賢傳而雜入楊墨及後代妄人之說的緣故，而聖賢之誣即因異端惑人之故，剔除異端後，聖人之道自然大白於天下。於是崔述所面臨的「意義危機」和「技術危機」在此結合為一，成為同一個問題。因為「意義危機」實際上是因為典範的駁雜化，而「技術危機」使得典範的純淨化遭到障礙。若能解決「技術危機」，將典範純淨化，則「意義危機」自然化解於無形。

於是崔述對考証學典範的技術做了若干修正。他首先強調史學的功能，三代以上經史不分，體用同源，故先辨虛實而後而論大道。其次他清楚地揭示自戰國以來即不斷有異端雜說的摻入，久而習焉不察，故凡諸子傳記，皆不可輕信，宜考信於六藝。最後，崔述又以為：

辨異端於戰國之時最易，為其別名為楊墨也；辨異端於兩漢之世較難，而人亦或不信，為其雜入於傳記也；辨異端於唐宋以後最難，而人斷斷乎不之信，為其偽託之聖言也。故余謂讀經不必以經之故浮尊之，而但當求聖人之意；果知聖人之文之高且美，則偽者自不能亂真。(註30)

但凡六經記載不合於「聖人之意」（崔述心中先驗的價值）時，則即是六經亦當懷疑。這一點是崔述最為突破當世者，故謝庭蘭、劉鴻翱、張澍等人視之如洪水猛獸，敢並聖經而疑之。

確定了「技術」上的原則後，崔述終於能解答心中疑難，解除其「意義危機」。《論語》，〈公山弗擾〉、〈佛肸〉叛二章，皆以亂臣賊子而召孔子，孔子初欲往。此大違聖人之道。崔述以《左傳》參証，費之叛（公山弗擾）在定公十二年夏，是時孔子為魯司寇，聽國政。弗擾只是季氏的家臣，何敢召孔子。而《韓詩外傳》、《新序》、《列女傳》皆以佛肸之叛為趙襄子時事，襄子立時，孔子卒已五年，佛肸安得有召孔子事乎？崔述遂疑《論語》豈有誤哉？乃以〈季氏〉以下諸篇，文體與前十五篇不類，或後來增入者，漢張禹更定今本《論語》時，不知采

註29：同上。

註30：〈考信錄提要〉，卷上，頁24；《考信錄》，上冊。

擇，乃誤入此害道誣聖人者。(註31)

《論語》〈堯曰〉云：「堯曰：『咨爾舜：天之歷數在爾躬，允執厥中，四海困窮，天祿永終。』」崔述乃以《尚書》疑〈堯曰〉，以為三代聖王「但以救民撥亂為言，絕無一毫沾沾於天位之心。」「未嘗以天下為重而欲常保而無失也。」而此篇在《古論語》兩篇，篇僅一二章；《魯論語》以其少，故合之。崔述以為此非慎言之君子，追敘久遠已事，傳聞失實，為理勢所常有，學者更定《論語》時，當據《尚書》考証其是非得失而取舍之，不能一概信為史實。(註32)

崔述論及堯舜禹之事，又以為古無禪繼之事，自唐虞而後有禪，自夏殷而後有繼，而唐虞之前不僅無禪，亦且無繼。過去的說法，一般以為古之天子原以繼世為常，而堯之後例當傳丹朱，堯以其廓然大公，傳舜而不傳子。照說這樣的說法更能彰顯出堯的偉大，何以崔述在推極堯舜之餘，卻極力地駁斥舊說？這一點必須接著看後代對舜、禹、啓之間傳位之傳述，才知崔氏之深意。崔述云：

嗚呼！後世之儒所以論古之多謬者，無他，病在於以唐宋之事例三代，以三代之事例上古，以為繼世有天下，自羲農已然，故於虞夏授受之際，妄以己意揣度，以致異說紛然而失聖人之真……學者知唐虞以前原無禪繼，然後堯、舜、禹、啓相承之事可得而論。(註33)

《戰國策》、《韓非子》、《竹書紀年》等典籍中皆有禹名為傳益實為傳啓之說，而堯舜、舜禹之間亦有丹朱、商均遭放逐之說。(註34)而這類傳說的基本前提是：古之天子原以繼世為常，因堯舜以禪讓代繼

註31：《洙泗考信錄》，卷2，頁13-47。此處崔述以《韓詩外傳》與《列女傳》訂正《論語》，與其考信於六藝，以經書為斷顯有不合。崔述自己也警覺到這問題，自我說明云：「之二書者固不足以取信，然其所記判然兩事，非互相勦襲者，而皆以為襄子，然則此事固疑在襄子時也。」崔述考三代信史最根本的原則在聖人之道，《論語》此二章與聖人之道有所違逆，就算不是有異說可証其偽誣，恐怕崔述還是會斷定其為誣聖偽經，更不必說反以傳記而訂正經書。

註32：《唐虞考信錄》，卷2，頁2-6；《考信錄》，上冊。

註33：《補上古考信錄》，卷上，頁17；《考信錄》，上冊。

註34：以上諸說，參考：王健文，《戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義》（台大文史叢刊之76，1987年），第二章〈禪讓說〉。

世，因起衆多爭端。若是古之天子原無禪無繼，聖人出則天下尊之，則上述那些傳說就不能成立了。

既然古之子無禪繼，天下既非堯之天下，堯即不得以天下傳舜，堯只是讓舜以天下。堯所以讓舜則因天下未治，堯思能救民撥亂以安天下，二聖繼治，始平天下。(註35)

至舜之時，天下既平，故不再禪讓。故崔述繼而辨舜傳禹之說。崔述以爲堯之禪舜，經書之詳；而舜禪禹之事則不見於經。舜時天下已治，身沒之後，聽天下之自歸於有德者可也，「舜不必挾天之天下而自授之人以示其恩也」。所以崔述說「堯之禪舜，特也；舜之未嘗禪人，常也。」(註36)崔述反覆陳辭，一再辯稱堯禪舜有其特殊歷史情境，舜則無禪禹之事，主要就是要讓戰國之後的種種異說失去其事實根據。

關於禹之傳位問題，異說叢生，尤多責難之語。崔述乃對一般所謂「二帝官天下，三王家天下」之說提出駁斥。先論禹無家天下之心，禹崩之後，諸侯自歸於啓，非禹所能過問。啓之後，太康失國，羿浞繼起。崔述以爲虞夏之世，諸侯林立，有聖人出，則諸侯尊之爲天子，而天子非萬世一姓之統。若適無聖人，則時無天子。故羿浞之如蚩尤、嬴秦，僅一時較強之諸侯也。禹之後屢受天下之歸依，乃適然耳。而「三代之家天下，其端萌於啓，其事遂於少康杼，而其局定於商之賢聖六七君，與禹初無涉也。」如此則二帝三王之聖道乃可維持，而家天下之事實，則推到啓，少康及商之賢聖六七君；以適然之說敷衍過去。崔述如此辨正禹家天下之說，其用心已明表於書中：「學者不知夏所以家天下之故，故論禪讓繼統革命之事多謬於理而乖於勢。」(註37)

二帝三王中的堯舜禹，大致圍繞著禪讓說而展開其事蹟，而湯武則以革命爲其事業之最，故崔述繼禪讓之後論革命之事。湯武革命之事，最遭非議的，即是此事與「君臣之義」之間的違逆。崔述首先則解決湯武革命與堯舜禪讓格局相異的問題。崔述對唐虞、夏、商等三代之考信分別在序中賦予每一代之特色曰：始平、繼治、革亂。商之興適逢亂世，故勢不能如堯舜之揖讓和睦，而夏之季世亦無善可繼，勢須革亂。(註

註35：《唐虞考信錄》，卷2，頁26-27；《考信錄》，上冊。

註36：同上，卷4，頁21-25。

註37：《夏考信錄》，卷2；《考信錄》，上冊。

38)

崔述對湯武革命與「君臣之義」的矛盾之解決辦法，是否認湯和桀，文、武和紂的君臣關係。他以爲夏當家天下之始，當時人以繼爲適然，非以繼爲必然。而夏在天下只是個大國，只有少數小弱諸侯畏其威，諸侯本不臣屬於桀。(註39)故湯之革命不虧君臣之義。同樣地，崔述簡單地以《詩》、《書》無載作爲文王、武王與紂非君臣關係之反證。(註40)

至此，崔述原先所面臨儒學典範的「意義危機」得到解決。解決的手段是修正了考證學典範的「技術」，而以「聖人之道」爲判定真偽、是非的最高準則。就他個人而言，對儒學典範的認同再無疑義。儒學典範在他的精煉下又純淨化而解消了異常現象（異端）所造成的危機。

三、崔述史學的評價與定位

<一>史學的主觀性

歷史學的主客觀問題一直是史家心中一個難以解開的結。十九世紀的西方史學家相信可以有完全客觀的歷史，史家應該拋棄其主觀判斷，發現「既往」的本體，如實重現過去的歷史。民國初年的中國史學界接受了這股思潮，其代表乃傅斯年在〈歷史語言研究所工作之旨趣〉所提出排除史學之主觀，將史學建設得如科學一般之主張。(註41)梁啓超1922年在《中國歷史研究法》〈自序〉中言，「近今史學之進步有兩特徵，其一爲客觀資料之整理....其二爲主觀觀念之革新。」(註42)以爲歷史學中的主觀和客觀可以清楚地區分開來。但是現代的史學家許多人已不

註38：《商考信錄》，〈自序〉，頁一；《考信錄》，上冊。

註39：《商考信錄》，卷一，頁15-16；《考信錄》，上冊。

註40：《豐鎬考信錄》，卷2，頁5-9；卷3，頁10；《考信錄》，上冊。

註41：傅斯年，〈歷史語言研究所工作之旨趣〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第一本，1928。

註42：梁啓超，《中國歷史研究法》（台北：台灣中華書局，1985台 15版），〈自序〉，頁1。

再相信歷史的「客觀性」(objectivity) 徹底實踐的可能了。英國史家 E.H. Carr 很明白地宣稱歷史學不能隸屬於一個將主體與對象分開，或者強使觀察者和被觀察者隔離的知識範疇。(註43)於是有些學者索性就正視歷史學的「主觀性」。胡昌智指出：「歷史」不是客觀存在的，它只是人們詮釋的結果，只有經人們主觀意識轉化後的過去事實才稱為歷史。「一旦人們不再規避歷史思維活動的主觀性問題，並設法以理性的態度處理，這些以理性為最高指導原則導引出來的歷史思維活動準則，就是歷史知識『客觀性』的準則。」(註44)而歷史知識走向客觀的可能性，建立在批判之上。任何歷史作品中的斷語，都必須有材料作根據，史料根據的收集與考証則有賴批判原則使其趨於客觀。同時，所謂「客觀的」歷史知識的追求，實際上是在立場不同，提出不同歷史解釋的個人間進行的反省、討論活動。「一般而言，能夠意識到自己觀點與價值立場的局限性的人，才有超越及擴大此局限的可能」。(註45)

民國初年的新史家對崔述的批評，如前面說過顧頡剛對崔述的不滿之處「他著書的目的是要替古人揭出他們的聖道王功，辨僞只是手段....他只是儒者的辨古史，不是史家的辨古史」。胡適雖然稱道崔述，但只重其「考信」的態度，即其「科學」面。所以胡適要寫〈科學的古史家崔述〉。而胡適又批評崔述受其時代思想學術的限制，亦即受傳統儒家思想限制，有時不能「先考而後信」，反成「先信而後考」。(註46)錢穆亦以「崔氏先橫一後世君臣之倫理於胸中，遂謂文王必不立紂之朝而為紂臣；因不肯信紂囚文王之事，因亦不信有文王見幽演《周易》之說。」(註47)近代學者 L.A. Schneider 也以爲「由於崔述以其聖王見解作為判斷史說真僞的標準，而使他的校勘技巧...一再地受到損害。」(註

註43：E.H. Carr, *What Is History*, 王任光譯，《歷史論集》(台北：幼獅，1968)，頁110。

註44：胡昌智，《歷史知識與社會變遷》(台北：聯經，1988)，頁25-32。

註45：同上，頁54-57,73。

註46：《崔東壁遺書》，第一冊，〈胡序〉。

註47：同上，〈錢序〉。

48)顧、胡二人都批評崔述持儒家立場治史，錢穆以崔述先橫一君臣倫理於胸中，Schneider 以爲崔述以聖王見解爲判準。所謂「持儒家立場」、「先橫一君臣倫理」、「以聖王見解爲判準」都是對崔述史學主觀性的批評。若依上文所論述，事實上儒家立場即崔述所處的儒學典範，君臣倫理、聖王典型是這典範中的兩個要素。他們的批評都深中崔氏史學要義，但這樣的批評只有在儒學典範瓦解或轉型之後才可能出現。

如前所述，史學的主觀性是不可能完全避免的，那麼當如何看待上述那些批評，也許我們可以找出一些證據說明以上諸學者事實上是以他們自己的主觀批判崔述的主觀；或者說他們只是以另一個典範的眼光看前一個典範。這樣說即或對崔述比較公平，也難免讓人疑慮「史學難道就是這麼放縱史家各說各話，即使其說恰好相反也無所謂」？不，史學的主觀性雖然不可避免，但主觀性可以隨著對自己認識的局限之自覺而提昇，而「批判」使史學能達到某種程度的「客觀性」。

崔述所考信者乃堯舜三王孔孟等聖人之事蹟，聖人之事蹟明而後聖人之道可以彰顯，而聖人之道（理）與聖人事蹟（事）事實上都靠聖人典型來維繫。在討論三代古聖王時，上述三者構成微妙的互動關係。（註49）崔述的《考信錄》實爲衛道之書，所衛者，聖人之道也。他說「聖人者，義之的也；經傳者，聖人之案也，故求義必於聖人，求聖人必於經傳」。（註50）三者的發生順序是「聖人之道」（義）——「聖人典型」（聖人）——「聖人事蹟」（經傳），而爲學次第則反以求之。從三者之發生次序，正好看出了崔述論史時所採用的標準。如所批評的，崔述常以「聖人當如何」或「聖人當不如何」來決定經傳的真偽，在沒有其他證據時，這可以是唯一的判準。而當某些典籍的「聖人之言」不合乎「聖人之道」時，亦疑該典籍。（註51）同時，崔述在討論湯武革命時，可以

註48：L.A.Schneider, *Ku Chieh-kang and China's New History: Nationalism and the Quest for Alternative Tradition*; 梅寅生譯，《顧頡剛與中國新史學》（台北：華世，1984），頁220。

註49：三者關係在戰國諸子思想中的表現，參考：王健文，〈戰國諸子的歷史意識：以古聖王傳說中的「理」、「事」糾結為中心〉，《史原》，第十六期。

註50：《商考信錄》，卷1，頁35；《考信錄》，上冊。

註51：崔述說：「聖人之言，萬世所取信也；然必真為聖人之言，然後可以取信，非可徒以名焉已也。」《豐鎬考信錄》，卷4，頁6；《考信錄》，上冊。

看出「君臣之義」的觀念深植其心中，因此他必須否定湯武與桀紂的君臣關係，才能安頓這項矛盾。這時，聖人事蹟隨著聖人之道而調整。

其實崔述有他自己的主觀是可以諒解的，他相信確有聖人，也相信聖人體道發之於行事，其志行皎潔。但是落實到史學研究，則「事」的研究是最基本的。據以下斷語的史料是必須經得起批判原則的考驗。崔述在史事的討論中，時或忽視某些史料的證據力；(註52)更常以先驗的聖人之道和聖人典型來判定歷史事實，這已不符合史學研究的基本規範，他的主觀泛濫而侵犯了史料批判應有的客觀。

<二>近代化前夕的史學

一般談到中國的新史學，大致以顧頡剛及其古史辨運動前後，包括梁啟超、胡適、何炳松等人的提倡為起點。前面提到，胡適曾說：「中國新史學應該從崔述做起，用他的《考信錄》做我們的出發點，然後逐漸謀求更向上的進步。」其實早在1902年，梁啟超即發表〈新史學〉一文，提出史學的三個界說：(1)歷史者敘述進化之現象；(2)歷史者敘述人群進化之現象；(3)歷史者敘述人群進化之現象而求得其公理公例者也。(註53)後來梁氏在《中國歷史研究法》中論史之改造云：「吾儕今日所渴求者，在得一近於客觀性質的歷史。我國人無論於何種學問，皆含有主觀的作用....從不肯為歷史而治歷史，而必侈懸一更高更美之目的——如『明道』、『經世』等，一切史蹟，則以供吾目的之芻狗而已，其結果必至強史就我。」(註54)梁氏又以為「新學問發生之第一步，是要將信仰的對象一變為研究的對象。」(註55)清末民初是中國歷史一大變局，從外在的生活、社會的機制、直到人們的內心深處，整個都動了起來。史學也亟欲掙脫傳統的束縛，走出一條新路。顧頡剛早在1921年編《辨偽叢刊》時，便清楚地意識到：「我們這樣做必可使中國歷史界

註52：參考錢穆，王汎森的討論。錢穆，〈前引文〉；王汎森，《古史辨運動的興起：一個思想史的分析》（台北：允晨，1987），頁69-72。

註53：梁啟超，〈新史學〉，收入：杜維運、黃俊傑編，《史學方法論文選集》（台北：華世，1979）

註54：梁啟超，《中國歷史研究法》，頁31。

註55：梁啟超，《中國近三百年學術史》（台北：台灣中華書局，民國67年台9版），頁69。

起一大革命……我只願一生讀書，做一個科學的史學者。」(註56)後來顧氏討論這一時期中國史學的進步，歸納五點原因，前二者是：(1) 西洋的科學的治史方法的輸入。乾嘉漢學雖已具科學精神，終不免為經學觀念所範圍。(2) 西洋的新史觀的輸入。而後人們才知歷史是進化的。(註57)綜合新史學開創諸賢的意見，他們都認為中國的新史學必須是客觀性質的歷史，歷史不可淪為主觀目的的工具；歷史是進化的，過去黃金古代的觀念不確；要將信仰的對象變為研究的對象。

關於史學的客觀性問題，前面已有簡單討論。視歷史為一進化的過程，顯然是西方十九世紀以來的主要思潮，在民國初年，成了新史學開創者治學的新典範。而將信仰對象轉變為研究的對象，顯然是伴隨著近代化中「由神聖到世俗」的重要走向而來。(註58)在這個新時代裡，人們怎麼看待崔述，又如何予以定位呢？

最為重視崔述的，是顧頡剛、胡適等人，他們看中的是崔述的疑古與辨偽，胡適許之為「科學的古史家」。但是不論是胡適還是顧頡剛，都表明了崔述的史學猶有所憾，必須超越崔述的態度。錢穆說顧頡剛之於崔述：「曰懷疑，曰辨偽，曰考信，此顧君之深有取於崔書者也；曰儒術，曰六經，曰堯舜禹湯文武周公孔孟，此顧君之未必有取於崔書者也。」一點也不錯。顧、胡等人只稱許崔述的「科學」面，或許應該說他們真正欣賞的是崔述疑古辨偽的「成績」，而不是其「精神」或「方法」。有清一代至民國初年，對中國古史的研究，呈現一不斷復古解放的過程，先以漢學攘宋學，再以諸子學攘漢學，最終直指六經，由古史

註56：顧頡剛，〈自述整理中國歷史意見書〉，《古史辨》，第一冊，頁36。

註57：顧頡剛，《當代中國史學》（香港：龍門書店），頁2-3。

註58：殷海光認為現代化的兩種主要程序之一是俗世化(secularization)，也就是從聖化的社會變遷到俗世的社會。見：殷海光，〈中國現代化的問題〉，收入：《中國現代化的歷程》（台北，時報出版公司，1980）。關於現代化的定義，歧義甚多，但各種定義多半把俗世化列為現代化之要項。參考：Knight Biggarstaff 著，王綱領譯，〈現代化及近代中國的初期〉，收入：《中國現代化的歷程》；金耀基，《從傳統到現代》（台北：時報，1980），頁152-153,47。張玉法，〈中國現代化的動向〉，收入：張玉法主編，《中國現代史論集》（台北：聯經，1980），第一輯，頁86-91。

辨運動總其成，一舉擊垮兩千年傳統根深柢固的三代史觀。(註59)崔述《考信錄》的辨偽成績，為古史辨運動掃除了傳記雜說，並直疑到部分的經書，對胡、顧來講，具有其階段性的貢獻。顧頡剛說：「我一定要使一般人會得用了歷史演進的眼光來看東壁先生和我們。」(註60)清楚地揭示他以為新史學的發展有一演進過程，清代考證學開其端，崔述更上一層樓，康有為有所突破，到了他自己的時代則配合新觀念、新方法、新史料而集其大成。每一階段都有其貢獻，也都必須超越。對顧頡剛而言，崔述最需要超越的是「儒學的立場」。這一點，恐怕是崔述和顧頡剛二人最難以溝通處。

崔述和顧頡剛相差百年，這百年時間上的差距，最大的差異則在兩人所處的「典範」環境不同。崔述所以衛道尊聖，顧頡剛所以摧毀三代史觀，從「近代化」的觀點看，是從神聖走向俗世的兩端；從顧頡剛所篤信的進化觀點而言，則不可能存在一黃金古代。但追究其根本原因，則是——「聖人已死」。鴉片戰爭以來，中國在西力的衝擊下，救亡圖存成了清末民初知識分子的主要關懷。而究中國所以衰弱，攻擊的矛頭最後歸結到儒學，尤其是儒學體系核心的三綱五常和體現或創制儒學的聖人身上，「聖人」一變成爲使中國「淪陷於卑屈」的罪人。(註61) 聖人死了，儒學體系也隨之崩潰。顧頡剛生當舊典範瓦解的時代，所以他會說：「我的心目中沒有一個偶像，由得我用了活潑的理性作公平的裁斷」。(註62) 聖人死了，聖人之道是使民族墮入衰亡危機的不祥之物，聖人之事不是子虛烏有，就是不具有現代價值。理性、科學、進化是顧頡剛等人接受的新典範。

典範的變遷是革命性的，不是累積性的。觀察從崔述到顧頡剛的轉變可以清楚地看到，橫在他們兩人之間的，不只是方法的改變，更重要的是世界觀的改變，信仰、價值體系的整個翻轉變化。顧頡剛等人對崔述的理解與定位，完全站在他們自己新的價值體系的立場，因而肯定崔述的階段性貢獻，而且以演進的觀點，認爲崔述是他們的前驅。當然，

註59：關於古史辨運動的興起背景，參考：王汎森，《古史辨運動的興起》；彭明輝，《疑古思想與現代中國史學的發展》。

註60：《崔東壁遺書》，第一冊，〈顧序〉，頁5。

註61：王汎森，《古史辨運動的興起》，頁1-22。

註62：顧頡剛，〈自序〉，《古史辨》，第一冊，頁81。

崔述若晚生百年，他是不是會放棄他對儒學的信仰，投入「新史學」的洪流，這是個不可驗證的問題。若以從神聖到世俗作為近代化的一項標準，因而認為崔述的《考信錄》是屬於前近代的史學；從近代化的觀點而言，是可以這麼說。但我倒寧願把這變遷當作是在兩種不同信仰與價值系統中的不同表現，而不願視為是在一發展過程中的不同階段。

四、結論：寂寞與寂寞之外

崔述是寂寞的，他生前無師友之樂，死後遭當代人嚴厲的評擊。雖然隔了一百年後，他終於受到肯定，但以前貶他的和後來褒他的，同樣都不瞭解他。錢穆說崔述的《考信錄》本儒家六經及三代聖王之見，卻未見容於儒學體系籠罩一切的時代，反而在儒學體系崩潰後忽行於世。這真是一大弔詭，也貼切地說明了崔述百年兩種命運的不由自主。

崔述生當清初考証學盛行之時，當時雖有章學誠倡為「六經皆史」之說，但史學的研究取向還只是次要的學術潮流。崔述因著他心中的疑惑，以他特殊的治學方法，為儒學體系做了一番純淨化的工夫。但是因為他破除得太多了，超出了當時學風的限度，使得他原意要尊聖衛道，在別人眼中卻成了誣聖枉道。

百年後的新時代裡，胡適顧頡剛等人欣賞他辨偽的成績，推崇他的階段性貢獻，有助於推倒三代史觀，而於他堅守儒學立場有所不滿。胡、顧等人推崇他的，正是他要批評的；而他們所不滿的，正是崔述心中意圖所在。這樣的推崇，不是崔述要的。

嚴格地說，崔述沒有生錯時代，他的儒學立場與儒學主導的時代相合無間。可是他對儒學體系的詮釋，卻與他同時代的人大不相同，相對而言，他成了異端。這個「異端」詮釋的一部分，正好合於另一個新的價值體系，使他受到贊揚。這也是崔述之所以有如此弔詭的命運的理由。

「能夠意識到自己觀點與價值立場的局限性的人，才有超越及擴大此局限的可能」。意識到自己的局限，才有比較「客觀」地瞭解其他人的可能。一百五十年前的謝庭蘭、劉鴻翱，六十年前的胡適、顧頡剛，都強將自己的外衣套在崔述身上。今天我們若能自覺地將這些外衣脫下，也許崔述就不再感到寂寞了。