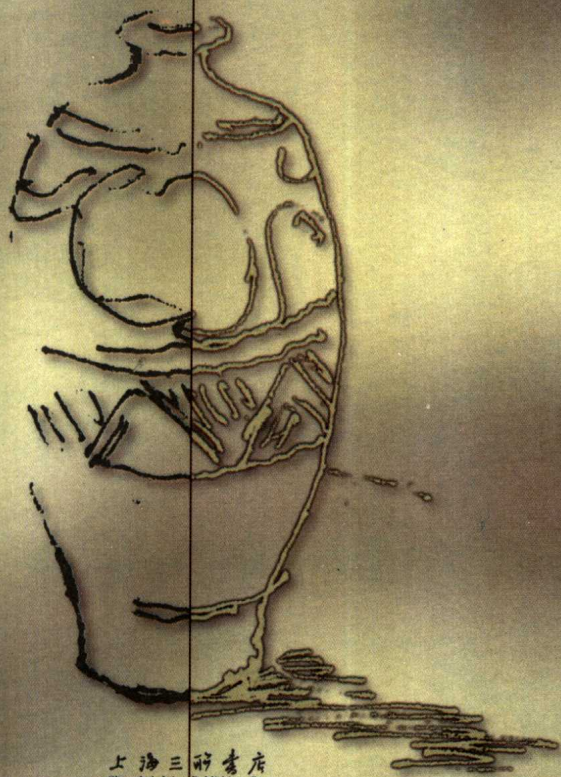


天下论丛

# 从部落文明到礼乐制度

张岩 / 著

From Tribal Civilization to Liyue Institutions



上海三联书店  
Shanghai Joint Publishing Co.

天下论丛

从部落  
From Triba

华北水利水电学院图书馆

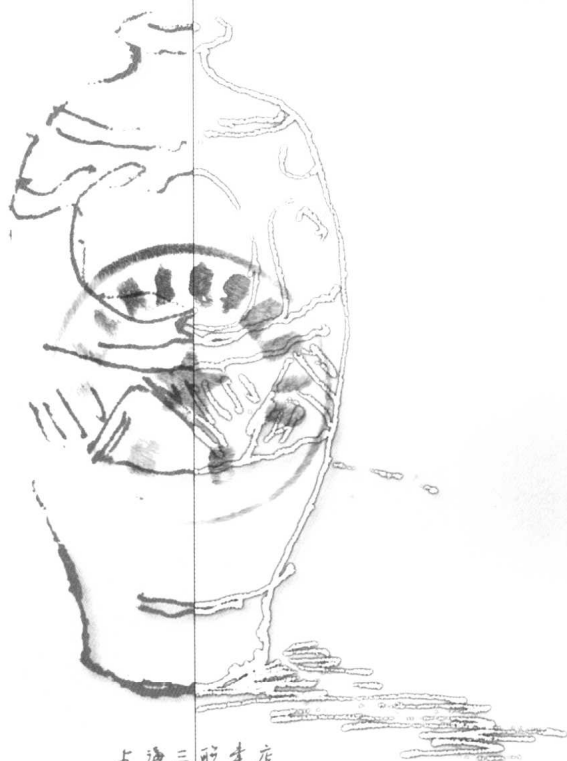


207323289

制度  
Liyu

K203

Z225



上海三联书店  
Shanghai Joint Publishing Co.

73.13.28

**图书在版编目(CIP)数据**

从部落文明到礼乐制度/张岩 著.

(天下论丛)

—上海:上海三联书店, 2004. 5

ISBN 7-5426-1918-7

I. 从… II. 张… III. 文化史—研究—中国—古代

IV. K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2004)第 027557 号

**从部落文明到礼乐制度**

---

著 者/ 张 岩

责任编辑/ 黄 韬

特约编辑/ 黄曙辉

封面设计/ 陈威威

装帧设计/ 范峤青

监 制/ 沈 鹰

责任校对/ 张大伟

出版发行/ 上海三联书店

(200235)中国上海市钦州南路 81 号

<http://www.sanlianc.com>

E — mail: [sanlianc@online.sh.cn](mailto:sanlianc@online.sh.cn)

印 刷/ 上海师范大学印刷厂

版 次/ 2004 年 5 月第 1 版

印 次/ 2004 年 5 月第 1 次印刷

开 本/ 890×1240 1/32

字 数/ 300 千字

印 张/ 15.5

印 数/ 1—4000

---

ISBN7-5426-1918-7

G · 658 定价: 28.00 元

## 《天下论丛》总序

盛 洪

中国文人有谈论“天下”的传统。但是近一百年来，他们谈论得少了。他们关注的，不是“天下”，而是“国家”。这或许是因为，他们过去关心的“天下”，是以天下形式存在的国家（诚如梁漱溟先生所言），而近代以来其他文明的挑战者使他们发现了“天外有天”；或许是因为，他们过去悠哉悠哉谈论天下的前提，是有一个国家作为屏障。近代以来，这个屏障被打破了，他们都忙着“救亡”，哪有工夫谈论天下。

然而今天，我们似乎有理由恢复这个古老的传统。这首先是因为，经过一百多年的努力，中国的救亡任务基本完成。尽管中国还没有成为第一

等强国，但她至少没有灭亡之忧。这使中国的文人，有一些工夫看一看天下了。并且随着经济上的崛起，中国正在经历着一个从“小国”变成“大国”的过程。这不仅指实力上的，而且指心理上的。由于中国人的庞大规模，人均收入的增加必将使中国聚合成一个经济巨人。无论中国人自己是否意识到、是否愿意，中国的巨大的经济力量必将改变世界的政治、军事格局，也必将转换为广泛的文化影响。中国的事情注定要有天下意义。

第二个原因，是全球化。经过二十年的改革开放，中国再也不可能回到那种孤立于世界的状态中。今天在中国之外发生的事情，都有可能以意想不到的形式影响中国的命运。中国人对东亚金融危机的关注，再清楚不过地表明了，中国的经济与世界其它部分一体化到了何等程度。即使那些看来与中国毫不相干的事情，只要涉及对国际规则的影响，中国就不得不发表自己的看法，因为中国迟早要面对经由这些事件形成的规则。最后，信息技术的革命，互联网络的开通，使世界又一次走到了战略性转折的关头。尽管我们还不能预测将会发生何种事情，但有一点是肯定的，即，新的信息技术只能使中国更深地卷入世界事务之中。

第三个原因，是中国之大。因为大，就更接近于天下。正如奥尔森所说，一个局部的群体所覆盖的范围越大，它的利益就越接近整体的利益。由于中国人口占有世界人口的最大比例，即使从自己的利益出发，中国人也应该比其它民族更关心天下的事情。

而这个天下并不太平，也不完美。印度和巴基斯坦的核竞赛说明，那种通行于殖民主义时代的规则，还在隐蔽地支配着当今世界；一些国家货币体系的相继崩溃暗示，产生于市场的新的金融技术，又有可能成为摧毁市场制度乃至全球经济的垄断力量；民族、国家、宗教间的对立，恐怖主义的猖獗则告诉我们，信息沟通速度的加快，并不能消除文化间的隔阂，坐在全球网络终端后面的，是互不理解的心。

很自然，我们希望天下朝着我们喜欢的方向发展，我们愿意作出努力，使这个天下更符合我们的愿望。但我们更清楚地知道，“天下是天下人的天下”。只有我们的愿望符合所有其他人的愿望，我们的愿望才是“天下的”。因此，我们对天下的关注，不是一种以邻为壑的谋略，也不是一种帝国主义的心态，而应是一种博大的、宽容的爱。与此相应，如果中国能对这个世界有所影响的话，最有可能是通过文化的影响。与经济影响、政治影响，以至军事影响不同的地方在于，文化如果能有影响的话，对于接受文化影响的人来说，一定是一种福利的增进。所以诚如李慎之先生所言，中国的天下主义就是文化主义。

应当承认，谈论这样的话题其实才刚刚开始。甚至在五年前，我们做梦也想不到要谈论“天下”。这种变化和中国的经济崛起，以及在世界格局中的地位变化有关。但是与我们的心理准备相比，这一变化来得相当突然，以致我们还没有资格进入主题，就像一个在物质上突然变富的人，心灵还没有丰富起来一样。我们不得不在讨论天下问题之前做一些准备工

作。这些工作至少包括两个方面。一是认识别人，一是认识自己。

近代以来的中国知识分子一直是眼睛向外，但也许是民族救亡和社会革命的任务过于急切，他们对外国的了解过于功利主义，以至他们并不真正了解这个世界的其它部分。即使他们注视的西方，对于大多数知识分子来说，也只是被看作希腊传统的现代变型而忽略了，甚至拒绝理解另一个对西方至关重要的文化源泉——希伯来传统。由于总是与西方较劲，大多数中国知识分子同样忽视了对其它非西方文明的了解。他们一般来说不懂伊斯兰文明，不懂印度文明，更不懂那些较小的文明。他们也不屑于了解这些文明。他们对这些文明的傲慢甚至不亚于某些西方人。

在另一方面，向外关怀必须要有自己的根基：一个经济上崛起的民族要有自己的道德基础。否则的话，一个民族所掌握的物质力量越大，它的破坏性也就越大。尽管在传统上，中国有“慎大”之说，但在今天，这种传统似乎已经失落了。很少有人去检讨，中国的道德的增长是否与经济增长同步。而实际上，中国在道德上的灾难，决不亚于那些有形的、如长江洪水带来的灾难。中国既没有从她的传统中发展出新的道德规范，也没有成功地移植外国的文明，因此人们会担心，中国人是否能驾驭那突然涌流的巨大财富。而这恰恰是意识到中国的天下责任的知识分子所要努力改变的，即在充分吸纳外来文明优秀成分的前提下，重新认识中国悠久丰富的文化传统，尽自己的努力，催发和培育中国新的文明。

为了上面讲的种种目的，我们决定编辑出版《天下论丛》\*。顾名思义，它就是一个纵论天下的地方。天下之大，海阔天空。我们可以有非常广阔的空间，从经济、政治、军事，到民族、国家、宗教。我们同时也希望，就天下问题的“准备工作”进行讨论，即讨论其它文明究竟如何，以及中国的文化资源究竟如何。既然讨论天下，就要有胸怀。本论丛唯一的规则就是宽容；唯一不能宽容的就是破坏规则。我们期盼着不同学术领域的人进行对话，我们鼓励不同文化背景的人互相沟通，我们尊重所有不同的见解和主张。

由于天下的问题过于复杂，本论丛也许给不出什么明确的结论。但这并不重要。重要的是，我们开辟了一个学术论争的场所，我们开始了一个文化互动的过程。如果文明间的融合与整合不可避免，就必须借助于文化间的互动；如果一个全球文明的形成是解决天下问题的唯一方案，它也只能是文化互动的结果。虽然我们决不低估理性的力量，但只有把它置于更为强大的自然秩序之中，才能发挥应有的作用。因此，任何一个学者对自己理论的自信，都应转化为对文化互动秩序的尊重。只要我们遵循这样的规则，只要我们认真地推进《天下论丛》的编辑和出版，它就会给我们带来超越个人想象的、积极的文化结果。

1998年8月30日

\* 感谢王焱先生，是他提出了“天下论丛”的名字。

## 古史寻源（代序）

### （一）

近代以来，我国许多学者（如郭沫若、卫聚贤、李玄伯、徐旭生、闻一多、郑振铎、鲁迅、钱钟书、凌纯声、杨希枚诸先生）尝试借助近代原始民族的民族学材料和西方学者的有关学说研究中国古史、古文化问题。目前我国学术界完全排斥这一研究方向的研究者已经不多，完全接受者也不很多。这是一种不太明朗的局面。从这个角度进行研究的学者或有“不被接受”的感触。

郭沫若先生在七十年前说过：“中国人有一句口头禅，说是‘我们的国情不同’。这种民族的偏见差不多各个民族都有。然而中国人不是神，也不是猴子，中国人所组成的社会不应当有什么不同。我们的要求就是要用人的观点来观察中

国的社会，但这必要的条件是须要我们跳出一切成见的圈子。”（郭沫若，1960，自序）

怎样“借助”才是适度的？什么样的“比较研究”才是准确的？还有许多问题有待解决。比如，郭沫若先生的“理论框架”是恩格斯的《家庭、私有制和国家的起源》，是摩尔根的《古代社会》；张光直先生比较研究的依据是美国社会人类学家彼得·佛尔斯脱的“亚美式萨满教”，二者都是“借助”，具体思路大相径庭。

以往研究近代原始民族的“原始社会”或者说是“部落社会”的主要学科是西方的人类学（民族学），中国学者没有参与这门学科的基础理论建树工作。所以中国学者的上述研究都是拿来西方学术的方法进行工作。张光直先生强调，在拿来西方社会科学的“许多原则、法则、法理”时——“需要做一些很重要的工作，就是要把西方社会科学的法则来和中国丰富的历史经验加以对比，看看有多少是适用的，有多少是不适用的”。（张光直：1999，第483页）

这里存在一些问题。

第一，西方人类学（民族学）的“原则、法则、法理”，既不是“根据从苏美尔文明以来的西方文明的历史经验中综合归纳出来的”（同上），也不是对“中国丰富的历史经验”的总结；其认识对象是近代原始民族部落社会的文化和制度，其研究成果可以为中国古史和古文化研究提供一些新的认识路径。在“社会发展阶段”上，一个在“前”，一个在“后”，不是平行对应关系。在这种情况下，“对比”的难度很大。

第二，西方人类学一直处在变动之中，还有一些基本问题没有解决，尚未进入相对成熟的状态。许多彼此矛盾的“原则、法则、法理”同时存在。从纵的方面说，有“古典人类学”的“文化进化论”和晚些时候的“文化相对论”；从横的方面说，有“文化史学派”“结构主义”“文化传播论”“功能主义”“新进化论”“文化符号论”等多种社会文化研究的角度和学派，还有“后结构主义”“后现代主义”等“后学”，由此构成许多相互排斥的理论资源。一些研究者有时使用“人类学的观点认为”一类语句，实际上西方人类学最主要的特点之一就是缺少统一的“观点”。

随便举个例子。我手头刚好放着两部中国学者综述西方人类学的

书，一部是20世纪30年代林惠祥先生的《文化人类学》（林惠祥，1934年初版，1992第二版），另一部是当代汪铭铭先生的《想象的异邦——社会与文化人类学散论》（汪铭铭，1998）。这两部著作在我国学界都有较大影响。林惠祥先生的时代，“文化进化论”还没有完全退出“主流”，所以他的书主要采用“进化论”思路；当代人类学的“主流”是“文化相对论”，所以汪铭铭先生的书采用了与林先生相反的“相对论”思路。

这两种思路以及二者之间的许多思路，既是中国学者古史研究理论资源的“仓库”，又是一个很容易“迷路”的“树林”。西方社会科学中很少有哪门学科像人类学这样活跃，一般学科划分以研究对象为本位，而人类学的活跃程度不光体现在学派林立、换代迅速，甚至研究对象的界定也在发生变迁。这一点在上述两个时代的两部著作中有着明确体现——从“原始文化”到“异文化”。中国学者在古史研究中利用这个“理论资源库”时面临两个危险：一是“过时”，二是“迷路”。

简单地说，西方人类学的兴起与殖民化进程相关。随着欧洲人的海外殖民，殖民地“原住民”部落文化和制度的有关报道不断反馈到欧洲，欧洲学者开始关注这些“野蛮人”的社会文化生活，认为欧洲人自己也曾经经历过这个阶段。一些学者开始通过对部落社会的研究，试图重建地中海沿岸及其以北地区的古代社会历程。这是“古典人类学”的“文化进化论”取向。这一取向的形成，明显受到达尔文生物进化论的影响。

由于早期民族志的记录质量不高，一些学者认为有必要派送受过训练的人类学者到部落民族从事更加专业化的民族志记录工作。一些“进化论”学者推动了这一进程，他们注意到原始文化正在殖民化过程中迅速消失，希望在消失之前得到更加完备、准确的民族志记录，以便改善这项研究的素材条件。

在从事田野调查的人类学家中逐渐兴起一种相反的取向，他们指责早期人类学家是“安乐椅上的人类学家”，甚至指责“进化论”者是种族主义，提倡“文化相对论”，注重个案研究。民族志材料的积累日渐丰富，对部落社会的文化和制度进行长时段、大范围的比较研究却较少有人问津。

从“原始文化”到“异文化”，人类学（民族学）研究对象的宽泛

化有一个很实际的原因。在殖民化进程中，近代原始民族社会文化形态逐渐消失。人类学家对近代原始民族进行田野考察的考察对象越来越少——观察和记录在迅速、彻底的破坏之中仓促进行，并在彻底破坏之后被迫结束。至少在40年前，已经没有“保存”较好的“原始文化”。

文化相对论者对“古典人类学”的批评方式，大多类似现在电视台组织学生进行的辩论竞赛，“正方”“反方”之间不是为了搞清问题，而是为了驳倒对方（比如罗维，1987）。这样训练出来的优秀学生，最适合做律师，最不适合做学问。半个多世纪以来，对文化进化论的批评成为一种时髦。在许多人类学著述中，都可以看到对文化进化论的惯例性否定。细读这些内容，大多不够客观、公允。

人类的“物种发祥地”大约在东非和东南亚一带（距今大约二三百万年）。此后，人类开始由点到面的扩散：先是在非洲和欧亚大陆，最后进入澳洲、美洲和一些渐次偏远的岛屿。人类进入这些地区的时间先后不同，这些地区的地形、气候、食物资源等等生存条件各不相同，这导致不同地区社会发展水平的不同。比如说，在不同地区，旧石器时代和中石器时代的开始和结束、新石器时代的开始乃至农业的出现等等，所有这些社会发展水平一般“刻度”的参差不齐，在一定程度上与各地区的具体条件以及人类进入的先后有关。这是“进化论”思路的考古学依据。

文化进化论的确存在理论、方法上的欠缺，但并不能因此完全否定，更没有理由因此丢掉传统的人类学研究对象。从认识步骤上说，田野考察和案头研究之间并不存在对立关系。在考察对象已经消失、案头研究尚未完成的时候，拒绝回到“安乐椅上”并非明智之举。

当原始文化逐渐消失，人类学的研究对象从“野蛮社会”转向“文明社会”，从“原始部落”转向更加广阔的“农村地区”，从“异文化”转向“本土化”。“选择一个城市从事田野工作”并非“学术笑话”。当代一些人类学家涉及许多研究领域，惟独忽略了这门学科“安身立命”的“本分”——在充分占有民族志材料的基础上继续深入研究原始社会的文化和制度。

近三十年来，对“早期国家”的研究是西方政治人类学的主要课题，出现一些很有影响的重要成果，如塞维斯的《原始社会组织》《国家与文明的起源》，弗里德的《政治社会的进化》《论社会分层和国家

的进化》等。这些研究从政治人类学角度提出一些人类早期社会组织演进过程的理论“模型”。塞维斯关于“游群→部落→酋邦→国家”的学说影响很大，我国学者经常引用，不同程度地熟悉或接受了这个“模型”。

这个“模型”在一定程度上受到文化相对论长期以来对文化进化论激烈批评的影响，是早期人类学进化论的“简易版本”（所谓“新进化论”），其主要缺陷在部落阶段，也就是对部落社会文化和制度缺少充分展开的深入研究。由于这个原因，上述“模型”还属于有待完善的“半成品”。

本书主要认识对象之一，是“部落阶段”的社会形态以及文化和制度。笔者在《山海经与古代社会》的结语部分提到，研究中国文明起源需要一个更加坚实的“部落学”基础（参看张岩，1999，第408～416页）。本书第一编的认识主题是“部落学”，是对部落社会阶段来龙去脉进行深入研究的尝试。

## （二）

疑古辨伪者古已有之。“五四”前后以来疑古之风成为主流，以致有“东周以上无史”的说法。几十年来，我国考古学获得持续发展，一个古代史“物证系统”初具轮廓。几乎已成定论的疑古结论受到强有力的冲击，如战国秦汉间墓葬中出土的简帛佚籍证实一些早已成为“铁案”的“伪书”不伪，如金文中的官制内容在很大程度上证实《周礼》的真实，又如传世文献五帝三王的时空序列得到考古学“物证系统”的支持等。于是，李学勤先生提出“走出疑古时代”。但是，怎样“走出”仍是一个不够明朗的问题。是否有必要重新审视古文献的真伪，是问题的关键。

近年来人们回顾“疑古时代”，时常使用“冤假错案”“酷吏”“平反昭雪”一类词语。这是一个耐人寻味的现象。在这些词语中，古文献的“角色”被置于被审判者也就是“犯罪嫌疑人”的位置。疑古者为自己规定的任务是分辨古代史料的真伪，“五四”新文化人的“整理国故”又与“打倒孔家店”的“政治”有不解之缘。于是，古史辨者的工作最终指向对传世古文献的大范围证伪。正如徐旭生先生所说：“由

于他们处理史料这样地不审慎，手里又拿着古人好造谣的法宝，所以所至皆破，无坚不摧！”（徐旭生，1985，第24页）于是“判官”成为“酷吏”。大量古文献因此失去作为史料的“资格”。

在《古代中国还有多少奥秘》（《读书》1995年1期）一文中，对于“出土的简帛佚籍”已使一些古文献得到“平反”的情况，葛兆光先生认为：“它（简帛佚籍）的出现使得清代考据之学的求证方法与近代疑古思潮的学术成果连带它的原则都受到了严厉的质问，使我们从‘定论’中得出来的古代中国思想图景发生了裂纹……”这是一个很重要的见解。读者还可以参阅廖名春、张京华二先生近几年发表的一组评论疑古思潮的文章。

因此，有必要对疑古者（包括“旧疑古派”）的理论、方法、证据、证明步骤和主要结论进行一次严格意义上的重新甄别。这些工作在多大程度上不具备“定论”的“质量”？疑古者对古文献的态度颇似“疑人亡钗”寓言中“疑人”的“意其邻人子”，顾颉刚先生的“层累”学说是这个基础上的进一步发展。这是一种先定罪名再找证据的强行“断案”：以“层累地造成”作为指证口实，先将一些古文献判定为“伪书”，然后再到略晚些的文献中去寻找作伪证据。仔细阅读近代以来疑古者的证伪工作，不难注意到一个突出的事实，那就是在洋洋大观的证伪工作中贯穿着一种“酷吏”般强横的气势，包含了过多的捕风捉影，真正缺少的恰恰是足以构成确凿证据的证明成分。

那么，这些古文献尤其是经典古文献实际上是一个什么“角色”呢？从一个或然性起点上说，如果《尧典》《舜典》《禹贡》等《尚书》篇章是真史料，则这些篇章保留了华夏文明形成期的一些重要历史，记录了一个伟大文明开创者们极具创造性的、非凡的开创历程，记录了之所以会有中国这个概念和这个实体的一些基本事实。如果《周礼》是西周王朝制订并推行过的官制法典，则这部文献在中国古史研究中便具有极为重要的认识价值。

当田野考古的“物证”已经对疑古结论提出“严厉的质问”，或者说已经充分证实疑古结论远未达到足以构成确证的水平，古史研究者便极有必要以慎重态度重新甄别这些古文献的真伪。地下埋藏的“简帛佚籍”毕竟十分有限，以此途径甄别所有古文献的真伪不太现实。除了前景渺茫且十分被动的等待，是否存在对古史真伪进行严格甄别的更加积

极有效的方法？答案是肯定的。那就是进入“疑古禁区”，从文献史料的“废料场”中拿回古文献并对其进行一次全面细致的深入研究。

先秦古文献包括被疑者与未被疑者总共只有几十部书。其中比较重要的经典文献只有十几部，如《尚书》《诗经》《周易》《逸周书》《周礼》《仪礼》《山海经》《春秋经》《左传》《公羊传》《谷梁传》《国语》以及《礼记》《大戴礼记》《论语》等。这些文献中制度性内容的含量很高。故事容易编造，制度很难“作伪”。其原因在于，制度性内容有其自在的严密性和维持政权存在、运转以及权力实施的实用性。因此，在对礼乐文化和制度所进行的基础研究中，实际上包含了对史料真伪进行甄别的有效途径。

在三代王朝鼎盛时期，具有盟主性质的中央政权与其所属方国间存在着政教合一的主从关系。这个庞大的实体性政权结构的存在决不是没有条件的，实际上要有一整套相当严密而有效的礼乐文化和制度才有可能支撑和维系它的存在和运转。从这个角度考察礼乐文化和制度的内容和功能，是这项研究的基本方法。

在对礼乐文化和制度具体细节的描述方面，至少大部分经典文献在字词的使用上比较准确和稳定；一些文献的内容非常细致、严密，比如《山海经》的“山经”部分在内容的严整、精致以及“信息量”之大等方面堪称奇观（参看张岩，1999）；又如恢弘而精简的《禹贡》、“盛水不漏”的《周礼》等。因此，这项研究实际上有着比较好的展开条件。

本书第二编是这项研究的初步展开，也是对上述判断合理性的初步证实。例如，本书较多引证了《周礼》内容，其中包含许多与同期文献相呼应的礼制。在时过境迁之后，搞清这些观念和礼制的具体情况已十分困难，后人没有“作伪”条件。

### （三）

《古文尚书》是老问题。宋元明清，从怀疑到证伪。疑古者认为已经“铁案如山”，但至今仍有人提出相反见解。我对此下过半年功夫，发现问题委实十分复杂。朱熹等人的怀疑并非没有依据，阎若璩等人的证伪也并非没有牵强之处。当文献依据不足以支持确凿的证伪，稳妥的办法是两可存疑，不稳妥的办法是强执一端。《古文尚书》证伪者选择

了后者，牵强之处在所难免。

比如说，先秦乃至汉代文献引《书》，今文和古文篇章大体相同；一字不差引用原文者不足一半，大多在原文与引文间有所不同，包括字句缺省、语句颠倒错乱和对原文意思的概述；这与“借字”情况相似（提笔忘字，手头没有字典，只好写个错白字），是记忆不准、没有核对原文和缺少“学术规范”的结果。此外，还有一些不以“书曰”等方式正面引用，或行文用其词语，或以《尚书》中一些观念、礼制为本展开论说。上述第一种情况可称“引文”，第二种情况可称“用文”。

证伪者最主要的证伪途径之一，是在文献中寻找古文篇章“引文”“用文”例证，将其作为作伪的证据。具体思路是魏晋间某人遍查群书，广泛收集“引文”“用文”的文献内容，在此基础上连贯字句、拼凑伪造了二十五篇“晚书”。这里的问题是，古文篇章“引文”“用文”的种种情况今文篇章同样存在。

在今文篇章，人们知道这是原文和“引文”“用文”的关系，这一现象恰可证明原文的存在和影响；同样的现象对古文篇章也应具有相同的证明意义。相同的素材和思路不应得出相反的结论。这一证伪途径存在明显逻辑错误，不能构成有效的证伪依据。阎若璩《尚书古文疏证》约有一半内容走此一路，深文周纳，强词夺理。这是历来《古文尚书》证伪者的“主攻方向”。

证伪者编织的故事中有两个非常脆弱的关键环节，即孔壁《古文尚书》的失传和魏晋间某人对“晚书”二十五篇乃至“孔传”的作伪。王国维先生认为汉时古文诸经有转写本，且传至魏晋（《汉时古文诸经有转写本说》）。李学勤先生在此基础上作了更加具体、缜密的考据（《论魏晋时期古文〈尚书〉的传流》），他的结论是：“事实上，《孔传》本古文《尚书》在当时虽非显学，其存在是不能否认的。”如果存在也就无需伪造。

二十五篇《古文尚书》约7600字，其内容精致典雅，在文化观念和礼乐制度方面与今文篇章彼此呼应，除行文更加流畅一些，并无明显作伪痕迹。我曾从四个方面考察《古文尚书》。

第一，是“引文”“用文”情况。现已考知出处的先秦文献“引文”约有一百二十条，先秦两汉文献的“用文”情况更是远多于此。以《大禹谟》为例，先秦“引文”约十七条，自先秦至魏晋文献中的“用

文”情况超过一百条。所谓“无一字无出处”。

这里有一个值得关注的现象，古文篇章中存在许多自先秦至魏晋文献中的罕见词语，在这个时段大量文献中出现三次以下的词语，仅《大禹谟》就有六十余处。有两种可能，一是作伪者刻意收集罕见词语，用为作伪“材料”编入文中；二是《古文尚书》虽非显学毕竟“存在”，这些罕见词语属于“用文”情况。前者难度太高且没有必要。西汉以降形成一种“拟古文风”，即在一些书写场合的行文中较多采用对先秦文献尤其是经典文献的“引文”“用文”。许多罕见词语正是出现于这种场合。因此，后一种情况的可能性远高于前者。

在先秦文献中，古文篇章“引文”数量多于今文篇章；在两汉至魏晋文献中，前者“引文”数量明显少于后者。这里有一个背景原因，即今文“五经博士”对“古文”文献及其传人的长期排斥（这种学术史中的恶劣学风似乎从未得到准确的评论和反省）。《古文尚书》证伪者在强调上述现象时，往往在有意无意间忽略“背景原因”。

第二，在文化观念和礼乐制度方面，古文篇章不仅与今文篇章彼此呼应，还与先秦乃至两汉文献中的大量内容间存在呼应关系。后一种呼应中多有“一呼百应”的特征，即古文篇章中片言只语提到的观念和制度往往成为其后文献中多次出现的议论主题。

这里也有两种可能，一是作伪者博览群籍，区分主次，总其枢要，约其文辞，编入书中；二是《尚书》作为非常重要的经典文献，故有“一呼百应”的影响。假如存在一个作伪者，他当然希望实现这样的作伪效果，只是难度过大。若确有此人此事，后世治学术思想礼制史的学人罕有望其项背者。上述现象今古文篇章同样存在，故后一种情况的可能性远高于前者。

第三，怀疑孔传《古文尚书》始于吴棫、朱熹，原因是今文篇章“艰涩难晓”，古文则多文从字顺。两个以上四字句并列在一起的情况，占古文篇章总篇幅的36%，占今文总篇幅的20%；四字句含量是行文是否通顺的重要“指数”，所以前面提到朱熹等人的怀疑并非没有依据。

这里也有两种可能，一是作伪的结果，二是另有原因。证伪者认为四字俳偶是魏晋文风，以此为“晚书”作伪的理由之一。《诗经》绝大部分内容由四字句构成，这种易于记诵的语句体式是无文字时代“口传