

中國現代哲學史

資料匯編

遼寧大學
哲學院

中国现代哲学史资料汇编（第二集 第六册）

中国 文化 问题 论 战

主 编 钟离蒙 杨凤麟

一九八二年一月 沈 阳

目 录

在现代中国的孔夫子·····	鲁 迅	1
借问胡适·····	郭沫若	3
为什么要读书·····	胡 绳	19
“新启蒙运动”座谈·····	艾思奇等	21
新启蒙运动的争战·····	何干之	25
文化运动在北平·····	李 达	26
新启蒙运动在北平·····	自 非	26
思想无罪·····	陈伯达	28
五四运动与新启蒙运动·····		
一·····	张申府	31
二·····	齐伯岩	32
中国本位的文化建设宣言·····	陶希圣等	34
我们的总答复·····	陶希圣等	36
发刊辞·····	《文化建设》月刊社	39
发刊词·····	《读书季刊》编辑部	41
中国文化建设协会北平分会读书运动宣言·····	中国文化建设协会北平分会	42
文化建设之前夜·····	陈立夫	43
读书运动之真义·····	陈立夫	45
民族复兴与读书运动·····	陈立夫	48
文化与中国文化之建设·····	陈立夫	51
科学与人生·····	陈立夫	54
东方民族与东方文化·····	季 陶	60
中国文在世界上之地位及其价值·····	戴季陶讲 张振之记	60
开展西北文化与建设新中国·····	戴季陶述	65
现代的中国怎样要孔子?·····	张东荪	68
为什么否认现在的中国·····	陶希圣	74
对中国本位文化建设宣言的几点补充意见·····	陶希圣讲 熊曼笔记	75
再谈读书·····	陶希圣	77
对于尊孔的意见·····	陶希圣	78
信心与反省·····	胡 适	79
再论信心与反省·····	胡 适	82
三论信心与反省·····	胡 适	85
试评所谓“中国本位的文化建设”·····	胡 适	83
答陈序经先生·····	胡 适	91

我们今日还不配读经·····	胡 适	92
读经平议·····	胡 适	94
怎样做“文化运动”——评胡适士底理论·····	如松 (叶青)	96
文化中前进一步底问题·····	叶 青	100
读《中国本位的文化建设宣言》以后·····	叶 青	104
目前的文化问题·····	叶 青	108
资本主义与中国·····	叶 青	110
我对于西洋文化的态度·····	叶 青	122
反读经论中的问题·····	叶 青	132
关于全盘西化答吴景超先生·····	陈序经	136
全盘西化的辩护·····	陈序经	141
再谈“全盘西化”·····	陈序经	144
建设问题与东西文化·····	吴景超	148
答陈序经先生的全盘西化论·····	吴景超	151
谈“中国本位”·····	潘光旦	153
陈胡二先生“全盘西化”论的检讨·····	王南屏	155
漫谈中西文化·····	郑伯彬	162
舆论之改造·····	吴贯因	165
中国本位的文化与外国本位的文化·····	吴贯因	169
文化与哲学·····	熊十力	172
我所认识的辩证法·····	张申府	175
中国本位文化建设座谈会(节选)·····	何炳松等	176
首都中国本位的文化建设座谈会纪事·····	程天放等	188
北平中国本位的文化建设座谈会纪事·····	蒋梦麟等	195
济南中国本位的文化建设座谈会纪事·····	何思源等	203
中国文化建设讨论集序言·····	何炳松等	208
《中国本位文化建设讨论集》编者序言·····	樊仲云	210
尊孔平议·····	田炯锦	212
论读经有利而无弊·····	章太炎	215
再释读经之异议·····	章太炎	217
全国专家对于读经问题的意见(节选)·····	唐文治 叶青等	221
尊孔论·····	李源澄	247
关于读经·····	梁实秋	249

在现代中国的孔夫子

鲁 迅

新近的上海的报纸，报告着因为日本的汤岛，孔子的圣庙落成了，湖南省主席何键将军就寄赠了一幅向来珍藏孔子的画像。老实说，中国的一般的人民，关于孔子是怎样的相貌，倒几乎是毫无所知的，自古以来，虽然每一县一定有圣庙，即文庙但那里面大抵并没有圣像，凡是绘画，或者雕塑应该崇敬的人物时，一般是以大于常人为原则的，但一到最应崇敬的人物，例如孔夫子那样的圣人，却好象连形象也成为褻渎，反不如没有的好。这也不是没有道理的。孔夫子没有留下照相机，自然不能明白真正的相貌，文献中虽然偶有记载，但是胡说白道也说不定。若是从新雕塑的话，则除了任凭雕塑者的空想而外，毫无办法，更加放心不下。于是儒者们也终于只好采取“全部，或全无”的勃兰特式的态度了。

然而倘是画像，却也会间或遇见的。我曾经见过三次：一次是孔子家语里的插画；一次是梁启超氏亡命日本时，作为横滨出版的清议报上的卷头画，从日本倒输入中国来的；还有一次是刻在汉朝墓石上的孔子见老子的画像。说起从这些图画上所得的孔夫子的模样的印象来，则这位先生是一位很瘦的老头子，身穿大袖口的长袍子，腰带上插着一把剑，或者腋下挟着一枝杖，然而从来不笑，非常威风凛凛的。假使在他的旁边侍坐，那就一定得把腰骨挺的笔直，经过两三点钟，就骨节酸痛，倘是平常人，大约总不免急于逃走的了。

后来我曾到山东旅行。在为道路的不平所苦的时候，忽然想到了我们的孔夫子。一想起那具有俨然道貌的圣人，先前便是坐着简陋的车子，颠颠簸簸，在这些地方奔忙的事来，颇有滑稽之感。这种感想，自然是不好的，要而言之，颇近于不敬，倘是孔子之徒，恐怕是决不应该发生的。但在那时候，怀着我不规矩的心情的青年，可是多得很。

我出世的时候是清朝的末年，孔夫子已经有了“大成至圣文宣王”这一个阔得可怕的头衔，不消说，正是圣道支配了全国的时代。政府对于读书的人们，使读一定的书，即四书和五经；使遵守一定的注释；使写一定的文章，即所谓“八股文；”并且使发一定的议论。然而这些千篇一律的儒者们，倘是四方的大地，那是很知道的，但一到圆形的地球，却什么也不知道，于是和四书上并无记载的法兰西和英吉利打仗而失败了。不知道为了觉得与其拜着孔夫子而死，倒不如保存自己们之为得计呢，还是为了什么，总而言之，这回是拚命尊孔的政府和官僚先就动摇起来，用官帑大翻起洋鬼子的书籍来了。属于科学上的古典之作的，则有候失勒的谈天，雷侠儿的地学浅释，代那的金石识别，到现在也还作为那时的遗物，间或躺在旧书铺子里。

然而一定有反动。清末之所谓儒者的结晶，也是代表的大学士徐桐氏出现了。他不但连算学也斥为洋鬼子的学问；他虽然承认世界上有法兰西和英吉利这些国度，但西班牙和葡萄牙的存在，是决不相信的，他主张这是法国和英国常常来讨利益，连自己也不好意思了，所以随便胡诌出来的国名。他又是一九〇〇年的有名的义和团的幕后的发动者也是指挥者，但是义和团完全失败，徐桐氏也自杀了，政府就又以为外国的政治法律和学问技术颇有可取之处了。我的渴望到日本去留学，也就在那时候，达了目的，入学的地方，是嘉纳先生所设立的东京的

弘文学院；在这里，三泽力太郎先生教我水是养气和轻气所合成，山内繁雄先生教我贝壳里的什么地方其名为“外套”。这是有一天的事情学监大久保先生集合起大家来，说：因为你们都是孔子之徒，今天到御茶之水孔庙里去行礼罢！我大吃了一惊。现在还记得那时心里想，正因为绝望于孔夫子和他的之徒，所以到日本来的，然而又是拜么？一时觉得很奇怪。而且发生这样感觉的，我想决不止我一个人。

但是，孔夫子在本国的不遇，也并不是始于二十世纪的。孟子批评他为“圣之时者也”倘翻成现代语，除了“摩登圣人”实在也没有别的法。为他自己计，这固然是没有危险的尊号，但也不是十分值得欢迎的头衔。不过在实际上，却也许并不这样子。孔夫子的做定了“摩登圣人”是死了以后的事，活着的时候却是颇吃苦头的。跑来跑去，虽然曾经贵为鲁国的警视总监，而又立刻下野，失业了；并且为权臣所轻蔑，为野人所嘲弄，甚至于为暴民所包围，饿扁了肚子，弟子虽然收了三千名，中用的却只有七十二，然而真可以相信的又只有一个人。有一天，孔夫子愤慨道，“道不行，乘桴浮于海，从我者，其由与？”从这消极的打算上，就可以窥见那消息。然而连这一位由，后来也因为和敌人战斗，被击断了冠缨，但真不愧为由呀，到这时候也还不忘记从夫子听来的教训，说道“君子死，冠不免，”一面系着冠缨，一面被人砍成肉酱了。连唯一可信的弟子也已经失掉，孔子自然是非常悲痛的，据说他一听到这消息，就吩咐去倒掉厨房里的肉酱云。

孔夫子到死了以后，我以为可以说是运气比较的好一点。因为他不会噜苏了，种种的权势者便用种种的白粉给他来化妆，一直抬到吓人的高度。但比后来输入的释迦牟尼来，却实在可怜得很。诚然每一县固然都有圣庙即文庙，可是一副寂寞的冷落的样子，一般的庶民，是决不去参拜的，要去，则是佛寺，或者是神庙。若向老百姓们问孔夫子是什么人，他们自然回答是圣人，然而这不过是权势者的留声机。他们也敬惜字纸，然而这是因为倘不敬惜字纸会遭雷殛的迷信的缘故；南京的夫子庙固然是热闹的地方，然而这是因为另有各种玩耍和茶店的缘故。虽说孔子作春秋而乱臣贼子惧，然而现在的人们，却几乎谁也不知道一个笔伐了的乱臣贼子的名字。说到乱臣贼子，大概以为是曹操但那并非圣人所教，却是写了小说和剧本的无名作家所教的。

总而言之，孔夫子之在中国是权势者们捧起来的，是那些权势者或想做权势者们的圣人和一般的民众并无什么关系。然而对于圣庙，那些权势者也不过一时的热心因为尊孔的时候已经怀着别样的目的，所以目的一达，这器具就无用，如果不达呢，那可更加无用了。在三四十年前，凡有企图获得权势的人，就是希望做官的人，都是读四书和五经做“八股，”别一些人就将这些书籍和文章，统名之为“敲门砖。”这就是说，文官考试一及第，这些东西也就同时被忘却，恰如敲门时所用的砖头一样，门一开，这砖头也就被抛掉了。孔子这人，其实是自从死了以后，也总是当着“敲门砖”的差使的。

一看最近的例子，就更加明白。从二十世纪的开始以来，孔夫子的运气是很坏的，但到袁世凯时代，却又被从新记得，不但恢复了祭典，还新做了古怪的祭服，使奉祀的人们穿起来，跟着这事而出现的便是帝制。然而那一道门终于没有敲开，袁氏在门外死掉了。余剩的是北洋军阀，当觉得渐近末路时，也用它来敲过另外的幸福之门盘据着江苏和浙江，在路上随便砍杀百姓的孙传芳将军，一面复兴了投壶之礼，钻进山东，连自己也数不清金钱和兵丁和姨太太的数目的张宗昌将军，则重刻了十三经，而且把圣道看作可以由肉体关系来传染的花柳病一样的东西，拿一个孔子后裔的谁来做了自己的女婿。然而幸福之门，却仍然对谁也没有开。

这三个人，都把孔夫子当作砖头用，但是时代不同了，所以都明明白白的失败了。岂但自己失败而已呢，还带累孔子也更加陷入了悲境。他们都是连字也不大认识的人物，然而偏要大谈什么十三经之类，所以使人们觉得滑稽；言行也太不一致了，就更加令人讨厌。既已厌恶和尚，恨及袈裟，而孔夫子之被利用为或一目的的器具，也从新看得格外清楚起来，于是要打倒他的欲望，也就越加旺盛。所以把孔夫子装饰得十分尊严时，就一定有找他缺点的论文和作品出现。即使是孔夫子，缺点总也有的，在平时谁也不理会，因为圣人也是人，本是可以原谅的。然而如果圣人之徒出来胡说一通，以为圣人是这样，是那样，所以你也非这样不可的话，人们可就禁不住要笑起来了。五六年前，曾经因为公演了子见南子这剧本，引起过问题，在那个剧本里，有孔夫子登场，以圣人而论，固然不免略有欠稳重和呆头呆脑的地方，然而作为一个人，倒是可爱的好人物。但是圣裔们非常愤慨，把问题一直闹到官厅里去了。因为公演的地点，恰巧是孔夫子的故乡，在那地方，圣裔们繁殖得非常多，成着使释迦牟尼和苏格拉第都自愧弗如的特权阶级。然而，那也许又正是使那里的非圣裔的青年们，不禁特地要演子见南子的原因罢。

中国的一般的民众，尤其是所谓愚民，虽称孔子为圣人，却不觉得他是圣人；对于他，是恭谨的，却不亲密。但我想，能象中国的愚民那样，懂得孔夫子的，恐怕世界上是再也没有的了。不错，孔夫子曾经计划过出色的治国的方法，但那都是为了治民众者，即权势者设想的方法，为民众本身的，却一点也没有。这就是“礼不下庶人”。成为权势者们的圣人，终于变了“敲门砖”，实在也叫不得冤枉。和民众并无关系，是不能说的，但倘说毫无亲密之处，我以为怕要算是非常客气的说法了。不去亲近那毫不亲密的圣人，正是当然的事，什么时候都可以，试去穿了破衣，赤着脚，走上大成殿去看看罢，恐怕会象误进上海的上等影戏院或者头等电车一样，立刻要受斥逐的。谁都知道这是大人老爷们的物事，虽是“愚民，”却还没有愚到这步田地的。

（四月二十九日）

（选自《鲁迅全集》第六卷）

借 问 胡 适

——由当前的文化动态说到儒家——

郭沫若

一 替鲁迅说几句话

胡适博士和某女士有关于文化动态的通信，早就听见人说，很想看看究竟是怎样的议论，无如在东中国海这边总不容易找到。写了信回国去向朋友请求，朋友寄来了，连忙便捧着读了一遍。说句老实话，读了之后，实在是感觉着不愉快，像某女士的那种把女性的弱点表示得十足的私信，实在是不应该发表的。“诚玷辱士林之衣冠败类，二十四史儒林传所无之奸恶小

人，”固然“不成话，”但如“鲁迅生平主张打落水狗，——现在鲁迅死了，我来骂他，不但是打落水狗，竟是打死狗了”，这更成什么话呢！要批评鲁迅，诚如胡适所说，“尽可以撇开一切小节不谈，专讨论他的思想究竟有些什么，究竟经过几度变迁，究竟他信仰的是什么，否定的是些什么有些什么是有价值的，有些什么是无价值的。”既有这样的悬的那所发表的，或在自己指导之下所让人发表的文章，至少也要和这相近才行。某也不足责，因为她本是写给你的信，而是要望你给“一种正确的指示”的，你口口声声以“说平实话，”“听平实话”自命的博士，为什么不稍稍言行相顾一下，把那种含血喷人的私信遏勒起来呢？你一方面既贩卖“持平，”一方面又“同情愤慨，”不唯把她给你的信听其发表，而且把你给她的信也“允许发表，”这岂不是既已借刀杀人，而又来假惺惺地装个正经吗？这样，自然也是一种战略，然而这战略实在是早已陈腐得发生了黑霉。到了二十世纪的现代，还要发挥着我们所固有的鞭尸戮墓的传统，而且还要想“使敌党俯首心服，”我们博士——我真不知道该下怎样的批评才好。

平心静气地说来，我们生在现时代的人，谁也不见得就是圣贤。就连圣贤那种存在，我自己也是失掉迷信的勇敢的。大家都还是在进化途中的猿人的子孙，百步五十，谁短谁长？如有比较真率，比较不专顾自己的私利而能说几句骨鲠话，已经便要算是凤毛麟角。谁个能够投谁的石头？谁个的私生活能够完全赤裸裸地拉得到太阳光底下来？鲁迅之受青年爱戴，并不是偶然的事。如果事出偶然，青年们尽可以来拥戴我郭沫若，或尽可以去拥戴你胡适之，然而不去不来，偏偏要拥戴鲁迅，这并不是偶然的。鲁迅之受人责备，是因为他爱骂人，但他为什么要骂？他所骂的究竟是否该骂？有的也在说鲁迅世故，但以鲁迅的名望、学殖、经验，他如真正“世故”得一点，就对于该骂的对象都应该闭口不骂，或者不由自己来骂，那样，我看，他是尽可以得到高官厚禄，安富尊荣，或至少是可以保持得着一个大学教授的。但他偏不出此，而要嫉恶如仇，见狗就打，甘愿抛弃一切，做着一一条光棍到死。这，决不是胸有城府或稍微有点打算的人所能办得到的。同一样是骂人，而鲁迅之所以受青年爱戴者，是因为他所骂的对象，既底的社会恶，为无染的青年所未具有。鲁迅之骂是出于爱，他是爱后一代人，怕他们沾染了积习，故不惜呕尽心血，替青年们作指路的工夫，说这儿有条蛇，那儿有只虎，这儿有个坑，那儿有个坎，然而也并不是叫他们一味回避，而是鼓励他们把那蛇虎驱掉，把那坎陷填平。为蛇虎坎陷者要恨他是理所当然，为青年者要感戴他不也是事之所必然吗？

最近读到了周作人写的谈文字狱，所谈的是关于李卓吾的事，那文章我觉得写得极好。像那样的文章，我可以坦白地说，我是“俯首心服”的。文末所引余永宁著李卓吾先生告文，那里面有几句话，尤其吃得双圈。——“为己之极，急于为人。为人之极，至于无己。”知堂说，“这几句话说得很好，”是的，我是要高举着两只手，——跳起来赞成的。知堂又说，“凡是以思想问题受迫害的人大抵都如此，他岂真有感世诬民的目的，只是自有所得，不忍独秘，思以利他，终乃至于损己而无怨，”像这种才是真正的“平实话，”这说来真是娓娓中听的。我觉得鲁迅的态度也就是，至少也近于是：余永宁所说的那种境地。鲁迅与我，非亲非友。照一般人的乃至和鲁迅亲近者的见解说来，似乎我还是鲁迅的仇人。假使鲁迅还在，这种迹近阿谀的话，其实我也不想说，因为我自己还没有诚实到那步田地。然而同一是骂人，像胡适博士和某女士的那种骂法，就骂断武汉北平的几条街，我相信，对于中国的文化，中国的青年，是一点好处也没有的。自然胡博士和某女士一定会得到某种好处，然而这就是那种骂法之所以不能“使敌党俯首心服”的了。

二 论胡适的态度

胡适博士的存在，在我们自然也是应当夸耀的，他的学问、才情，和历来的功绩，我们——至少我自己——是瞻仰着的。但我也要不客气一下，说一说他的短处，说得正确与否自然不敢担保，然而总是出自心坎里的话。我觉得，他是过于自负了一点，而且不免也过于自私，他的党派意识似乎也很强，除掉于他自己或他周围的人有些决定的好处，他往往会睁着眼睛大胆的抹煞人和事实的存在的。更把这些话归纳成为格言式的表现时，我觉得他的态度是，至少也有点是：“为己之极，至于无人。为人之极，急于为己。”我这并不是存心刻薄，或信口开河，我们就根据他那信中的自画自赞，是可以得到充分的证明的。

“叛国”之徒，他们的大本事在于有组织。有组织则天天能起哄哄的满城风雨，像煞有几十万群众似的。不知为什么，我总不会着急。我总觉得这一班人成不了什么气候。他们用尽方法要挑怒我，我总是“老僧不见不闻，”总不理他们。

你看了我的一篇“西游记的第八十一难”没有？（论学近者）我对付他们的态度不过如此。这个方法也有功效，因有是以逸待劳。我在一九三〇年写“介绍我自己的思想，其中有二三百字是骂唯物史观的辩证法的。我写到这一页，我心里暗笑，我知道这二三百字够他们骂几年了！果然，叶青等人为了这一页文字忙了几年，我总不理他们。

“今年美国大选时，共和党提出Governor Landon来打Roosevelt有人说：“You Can't beat somebody with nobody”我们对于左派也可以说：“You can't beat something with nothing”只要有东西，不怕人家拿“没有东西”来打我们。”

你看，就在这简短的三四百字的文章中，一个聪明而藐视一切的博士，是怎样由他自己写得活灵活现了！他在骂人是：“叛国之徒，”骂“这班人成不了什么气候，”骂“左派”全“没有东西，”一则曰“我总不理他们，”再则曰“我总不理他们，”而且一面写文章，一面就早在“心里暗笑，”存心“够他们骂几年”而写出“二三百字”的“骂，”这是多么伶俐，而又多么调皮！博士我是认得的，他的这个自画，我觉得适如其人。但他的自赞却有点“不贯串，”因为他实在是一位聪明好胜之人，而却以“老僧不见不闻”自命，口口声声，“持平，持平”——然而，就在这个“不贯串”处也正表现着博士的本色：因为“持平”落到这儿，实是战略也。

要“谈平实话，”与“听平实话，”委实是最不容易的事。博士尽管在那样说，但他丝毫也没有办到。“叛国之徒”是什么意思呢？博士是爱国的学者，大约无可否认，然而反对博士者何以便成为了“叛国之徒”呢？博士志在“救火，”情见乎辞，但既“觉得这一班人成不了什么气候，”又何必那样深恶痛绝：“他”而“们”之焉，“我”而“们”之焉，分得来那样的山青水碧？“他们”虽“用尽方法要挑怒”你，你不“怒”好了，何必便那样“不理”？其实也并非“不理”。所谓禹稷以天下为己任，人饥己饥；人溺己溺，博士诚以救世为怀，何不恢宏你的德泽，或者用道理来说服，或者用行为来感化呢？多救得一人，也算多尽得一分“救火”的责任，又何况并非真实“没有东西，”而是至少有点“有组织”的“大本事”的“一班人，”你如把“他们”说服而感化了，那于博士的名山事业虽然帮助不了什么，但于“救火”的工作上不是多有得几把手吗？“两万”就可以抵得“几十万”，那如何可以等闲得！

介绍我自己的思想，我没有看见过，其中“骂唯物史观的辩证法”的“二三百字，”究竟是怎样“骂”法，不得而知。叶青等人所“忙了几年”的辩论是怎样，我也还没有见过。不过，我们平心静气地说，只要如博士所言是“无作用，”我想仅仅“二三百字”便要

“骂”倒一种学说，似乎也有点难得近乎“平实。”马昂诸哲的著作，忠实地被介绍了过来的并没有几种，而博士并不精通德文俄文也是周知的事实，那吗，博士的“骂”是从何“骂”起的呢？中国人究竟是中八股之毒太深，搭题文章一搭便可以搭到十万八千里，有好些自命“幽默”之士，自己既不想努力，也不高兴他人努力，看见略略要费点脑汁的硬性文字，一摇头便以“洋八股”三字了之，这搭题真是从地球搭到了火星球。博士的“骂”大约和这不是一类吧？然而，见到“唯物史观的辩证法”这个名词，觉得和“洋八股”之骂，也像相差不远。照一般的习惯语说来，如指方法言是“唯物的辩证法，”如指思想言是“辩证的唯物论，”所谓“唯物史观”者是用唯物辩证法所把握着的社会进展过程。今博士言“骂唯物史观的辩证法，”这到底“骂”的是什么对象呢？尽管博士是怎样的聪明天纵，别的很多人费了无数心血所拥护出来的学说，你连“正名”的初步都还没有走到，如何便“骂”了起来？更何况还要在“心里暗笑，”这到底是什么存心呢？我自己很惭愧，忝列于博士所说的“没有东西”之流，实在是一点什么也不晓得，只是对于别人的劳绩，觉得是应该相当地尊重，而不可一概抹煞的。就要“骂”吧，与其凭空骂去，不如把那被骂的对象实示一点出来，只要它真是该挨骂，一经实示，便万人都得骂之。这，可说是最有效的骂法。无奈我们的力量太薄弱了，脑袋里既“没有东西，”钱袋里也“没有东西，”而事情却又太奇怪，中国的新文化，据说是为这班“没有东西”的人所“控制”了。不过，这倒也是近乎事实。我们是尊重辩证的唯物论的人，新兴的成果既要忙着摄取，过去的遗产也得勤于接受。如在欧美，乃至日本，本是用不着我们去介绍的文化阶层，也非得我们亲自动手不可，“有东西”的不肯动，自然便只好由“没有东西”的来“控制”了，那怪得谁呢？记得是十几年前的事了，当时胡适博士曾发表过一次宣言说要专心译述，在若干年之内替中国介绍一百种名著。后来似乎也没见实行，但我离开了母国太久，也不知道近况是怎样。不过，我想，怕也好不了许多。因为尽有闲情逸趣，在“暗笑”别人为理不清的笔墨官司“忙”呢。做点功德吧，少播些那些官司种子怎样呢？

三 谈到“说儒”

西游记的第八十一难，我也还没有看过，只是论学近著我在东京书肆的店头是细看过一下目录的，那儿的第一篇说儒，我却早已拜读过。是“史言研究所集刊第四本第三分”所载，承国内的友人送了一册给我。那文章是很堂皇的，博引宏徵，高瞻阔步，蛇蛇炎炎，垂三万言，我想，那一定是博士的得意之作。那文字不仅是“论学，”其实是大有关系于世道人心，我读了的当时曾经很想说几句话，但因不想卖弄愚陋，妄生是非，所以也就忍耐了下去。但现在读到胡博士的信，却又不免把我引动了，把博士的鸿文，取出来又研究了一回。

在给某女士的信上，博士在谦虚，说“我们又不甘心做你说的‘慷慨激昂有光有热’的文字，——也许是不会做，”其实像说儒这篇大文，实在是近来罕有的雄篇，既“慷慨”以“激昂”，又“有光”而“有热”。不信，我且先把那耶苏与孔子对比的一段抄录在下面，读者请过细地诵读一遍吧。

“犹太民族亡国后的预言，也曾期望一个民族英雄出来，‘做万民的君王和司令’（以赛亚书五十五章四节，）‘使雅各众复兴，使以色列之中得保全的人民能归回，——这还是小事，——还作外邦人的光，推行我（耶和华）的救恩直到地的尽头。’（同书四十九章六节。）但到了后来，大卫的子孙里出了一个耶苏，他的聪明仁爱得了民众的推戴，民众认他是古代

知预言的“弥赛亚，”称他为“犹太的王。”后来他被拘捕了；罗马帝国的兵“给他脱了衣服，穿上一件朱红色袍子，用荆棘编作冠冕，戴在他头上，拿一根苇子放在他右手里；他们跪在他面前，戏弄他说：“恭喜犹太人的王呵！”戏弄过了，他们带他出去，把他钉死在十字架上。犹太人的王“使雅各众复兴，使以色列回归”的梦想，就这样吹散了。但那个钉死在十字架上的殉道者，死了又“复活”了：“好像一粒芥菜子，这原是种子里最小的，等到长起来，却比各样菜都大，且成了一株树，天上的飞鸟来宿在他的枝上”，他真成了“外邦人的光直到地的尽头”。

“孔子的故事也很像这样的。殷商民族亡国以后，也曾期望“武丁孙子”里有一个无不胜的“武王”起来，“大难是承”，“肇域彼四海。”后来这个希望渐渐形成了一个“五百年必有王者兴”的悬记，引起了宋襄公复兴殷商的野心。这一次民族复兴的运动失败之后，那个伟大的民族仍旧把他们的希望继续寄托在一个将兴的圣王身上。果然，亡国后的第六世纪里，起来了一个伟大的“学而不厌，诲人不倦”的圣人。这一个伟大的人不久就得着了许多人的崇敬，他们认他们是他们所期待的圣人；就是和他不同族的鲁国统治阶级里，也有人承认那个圣人将兴的预言要应在这个人身上。和他接近的人，仰望他如同仰望日月一样；相信他若得着机会，他一定能“立之斯立，道之斯行，绥之斯来，动之斯和。”他自己也明白人们对他的期望，也以泰山梁木自待，自信“天生德于予，自许要作文王周公的功业。到他临死时，他还做梦“坐奠于两楹之间。”他抱着“天下其孰能宗予”的遗憾死了，但他死了也“复活”了，“人能弘道，非道弘人，”他打破了殷周文化的藩篱，打通了殷周民族的畛域，把那含有部落性的“儒”抬高了，放大了，重新建立在六百年殷周民族共同生活的新基础之上：他做了那中兴的“儒”的不祧的宗主；他也成了“外邦人的光，”“声名洋溢乎中国，施及蛮貊，舟车所至，人力所通，……凡有血气者莫不尊亲”。

真真是堂哉皇哉，波澜壮阔，在胡适博士的著作中；这样的文字我恐怕都是很少见的。这不用说是有近时的“民族复兴”的气运在里面流荡，民族之气钟于一人，所以下笔才能有这样的雄浑。读了这篇文章而不受启发，不从新睁开眼睛来看看我们这位伟大的圣人，不感叹着我们这位伟大的圣人是“复活”了，这样的人，我相信是不会有的。我自己就是受了启发而睁开了眼睛来的一个，我看见我们的圣人的确是“复活”了，“复活”在南京或北平的十字街头，坐着汽车，似乎还衔了只埃及芋在口里。

假使是纯粹地立在宗教的情操上说话，说儒是无可辩驳的。“从祀文庙”的盛典在中国或许也有复活的一天吧，我相信胡适一定是民国以来第一位值得进孔庙的儒者。不过假如要从学问的立场上来说，那就有点尴尬了。因此，在说儒发表了以后，也就有好几位并非“没有东西”派的学者提出过异议。我所见到的有江绍原和冯友兰两位的著作，可惜一时寻检不出来，不能作详细的徵引和介绍；但我相信两位的著作，在国内见到的人一定很多，我在这儿也只好偷个懒，赶着自己所想说的那话说了便是了。

四 三代之丧并非殷制

做学问与纯粹地做文章不同，非有坚实的根据，是不行的。自然，胡适博士是当今的大学者他而且是素来主张怀疑，注重实验的人，他发表出了那样堂皇的一篇文章，不能说是没有根据。所以问题便在他的根据上了，那根据如不坚实，尽管是怎样堂皇的建筑，终不外是一座蜃气楼。最主要的根据怕是三年丧制的溯源吧。三年丧制本是儒家的特徵，胡适博士往年是

认为孔子的创制，据我所见到的也是这样。但在说儒里他却改从了付斯年说，以为这种制度本是殷人所旧有，殷灭于周，殷之遗民行之而周人不行，下层社会行之而上层不行，故孔子说“夫三年之丧，天下之通丧也，”而孟子时的滕国父兄百官反对行此丧制时，说“吾宗国鲁先君莫之行，吾先君亦莫之行。”这个新说在求文献的彼此相安，面面圆到上，诚然是美满的发明但可惜依然是没有证据。

尚书无逸篇里说：“其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人，作其即位，乃或亮阴三年不言。”这个故事大约就是唯一的证据了吧。但这个故事，在孔子的大门人子张已就弄不明白，曾经质问过他的先生。《论语宪问》篇载有他们师弟间的问答：

“子张曰：书云‘高宗谅阴，三年不言，’何谓也？”

子曰：何必高宗，古之人皆然！君薨，百官总己以听于冢宰，三年。”

这段文字在《说儒》里也是被徵引了的，博士对此丝毫也没有怀疑，但我觉得我们的圣人似乎有点所答非所问。“谅阴”或“亮阴”（也有作“谅暗”或“梁暗”的）这两个古怪的字眼，怎么便可以解为守制吗？一个人要“三年不言”不问在寻常的健康状态下是否可能，即使说用坚强的意志力可以控制得来，然而如在“古之人”或古之为人君者，在父母死时都有“三年不言”的“亮阴”期，那吗无逸篇里所举的殷王有中宗、高宗、祖甲，应该是这三位殷王所同样经历过的通制，何以独把这件事情系在了高宗项下呢？子张不解所谓，发出疑问，正是那位“堂堂乎张也”的识见过人的地方。可惜孔子的答案只是一种独断式，对于问题实在并没有解决到。而所谓“古之人皆然”的话尤其是大有问题的。真真是“古之人皆然”吗？在这儿却要感谢时间的经过大有深惠于我们，我们三千年下的后人却得见了为孔子所未见的由地底发出的殷代的文献。

一，“癸未王卜贞：酒彤日自上甲至于多后，衣。亡它自眚。在四月，佳王二祀。”（《殷虚书契前编》三卷二十七页七片）

二，“□□王卜贞：今丹巫九咎，其酒彤日（自上甲）至于多后，衣。亡它在眚。在（十月）又二。王乱，曰大吉。佳王二祀。”（同三卷二十八页一片）

三，“癸巳王卜贞：旬亡眚。王乱，曰吉。在六月，甲午，彤芍甲。佳王二祀。”（同续编一卷二十页五片）

四，“癸酉王卜贞：旬亡眚。王乱，曰吉。在十月又一，甲戌，妹工典，其薨。佳王三祀。”（同一卷五页一片）

这些是由安阳小屯所出土的殷虚卜辞，由字体及辞例看来，是帝乙时代的记录。（时代规定的说明很长，在此从略，下面也将有略略谈到的地方。）这里面有少数的字还不认识，但大体是明白的。请看这儿有什么三年之丧的痕迹呢？第一第二两例的“衣”是“五年而再殷祭”之殷，古人读殷声如衣，这是已成定论的，是一种合祭。两例都同在“王二祀，”即王即位后的第二年，一在四月，一在十二月，仅隔七八个月便行了两次殷祭，已经和礼家所说的殷祭年限大有不同；而在王即位后的第二年，为王者已经在自行贞卜，自行稽疑，自行主祭，古者祭祀侑神必有酒肉乐舞，王不用说是亲预其事了，这何尝是“三年不言，”“三年不为祀，”“三年不为乐，”何尝是“百官总己以听于冢宰，”做个三年的木偶呢？

第三第四两例也是同样。那是在王的即位后第三年，一在六月，一在十一月，而王也在自行贞卜，自行稽疑，自行主祭。

这些是祭祀的例子，此外，畋猎行幸之例虽到还没有见到，但我相信一定是会有的，或者还藏在地底，或者已经出土而未见著录。而且卜辞系年是稀罕的例子，畋猎行幸之例已见

著录者已经很多，虽然通未系年，但要说那里面绝对没有王元祀，王二祀、王三祀时的贞卜那是谁也不能够的。

殷代的金文很少，系着元、二、三祀的例子也还没有见到，周代的是有的，也毫无三年丧制的痕迹。但那是事属于周，在这儿便不便徵引了。

五 高宗谅阴的新解释

根据上举铁证，我们可以断言：殷代，就连王室都是没有行三年之丧的。结果自然是孔夫子说了谎话，但这也没有办法，虽身为圣人，偶尔说了一两句不实在的话，倒也无关紧要，只要他说这话的动机，不是为的招摇撞骗，而是要望人学好，虽说了也是无伤于其为大圣大贤的。孟子在谈三年丧制的时候，竟说到“自天子达于庶人，三代共之”的话，岂不是宣传得更厉害了吗？问题倒应该回头去跟着二千多年前的子张，再来问一遍：

“书云高宗谅阴，三年不言，何谓也？”

健康的人，要“三年不言”那实在是办不到的事体。但在某种病态是有这个现象的，这种病态，在近代的医学上是称为“不言症”（Aphasie）为例并不稀罕。据我看来，殷高宗实在是害了这种毛病的。所谓“亮阴”或“谅暗”大约便是这种病症的古名，阴同暗是假为暗，口不能言谓之暗，暗与暗同从音声，阴与暗同在侵部，文选思玄赋“经重暗乎寂寞兮，盖注“暗古阴字，”可见两字后人都还通用。这几个字的古音如用罗马字来音出，通是am，当然是可以通用的。亮和谅，虽然不好强解，大约也就是明确，真正的意思吧。那是说高宗的哑，并不假装的。得到了这样的解释，我相信比较起古时的“宅忧”，“倚庐”的那些解释要正确得多。请拿《尚书》的本文来说吧。“其在高宗时旧劳于外，爰暨小人，作其即位，乃或亮阴，三年不言，”是说高宗经历了很多艰苦。在未即位之前，曾在朝外于与下民共同甘苦（大约是用兵在外吧，）即了位之后，乃又患了真正的暗哑症，不能够说话，苦了三年。这样解来，正是尽情尽理的。

据上所述，可见把“谅阴三年”解为三年之丧，也不过如把“雨我公田”解为井田制之类而已。那自然是同样的不可靠。本来孔子原是注重实验的人，他要谈殷礼，曾痛感到宋国文献之不足徵，高宗的故事当然也是无多可据的，仅仅六个字，他把它解成了“君薨，百官总己以听于冢宰三年，”大约是由于他的“托古改制”的苦衷，加以淑世心切，又来一句“古之人皆然”的话，都不过如敬同乡苏东坡的“想当然耳”之类。知道得一这层，那吗“天下之通丧也”的那一句，也就尽可以不必拘泥了。如一定要为圣人圆个谎，我看也尽可以解为“古之天下，”或者来个悬记，说是“将来之天下”也是可以的。好在《论语》本是孔子的弟子徒孙们的断烂笔记，偶尔脱落几个字，本是事有可能。

我要再来申说一下那“不言症”的病理。那种病症据说是有两种型，一种是“运动性不言症”（Motorische Aphasie），一种是“感觉性不言症”（sensorische Aphasie）。前者的脑中语识没有失掉，只是末梢的器官不能发言，有时甚至于连写也不能写。不过你同他讲话，他是明白的。后者是连脑中语识都失掉了，听亲人说话严如听外国语。德国话称这种为 Worttaubheit 或 Seelentaubheit，译出来是“言聋”或“魂聋。”“魂聋”这个名称我觉得很有意思，世间也尽有些人大有“听而不闻”的本领，大约实际上也有些是患了“魂聋”吧？两种的不言症都有种种轻重的程度，我在这儿不便写医学讲义，只好暂且从略。但其病源呢？据说是大脑皮质上的左侧的言语中枢受了障碍。有时是有实质上的变化，如像肿疡

外伤等，有时却也没有。没有的自然容易望好的。殷高宗的不言症，大约是没有实质变化的一种，因为他是没有受手术而自然痊愈了的，由这儿我们可以推想得到。

殷高宗的“谅阴”既是不言症而非倚庐守制，那吗三年之丧乃殷制的唯一的根据便失掉了。

六 论《周易》的制作时代

胡适博士似乎很相信周易，说儒里面屡屡引到它。最有趣味的是他根据章太炎把“需”卦的那些卦爻辞来讲儒，他说那儿所刻画的是孔子以前的柔儒而图口腹的儒者。孔子的出现是把这种儒道改革的。有趣是有趣，可惜牵强得有点不近情理，记得已经由江绍原把他驳斥了。但他除需卦而外也说到其它的卦，你看他说：

“我们试回想到前八世纪的正考父的鼎铭，回想到周易里谦、损、坎、巽等等教人柔逊的卦爻辞，回想到曾子说的“昔者吾友尝从事”的“犯而不校，”回想到《论语》的“以德报怨”的问题，——我们不能不承认这种柔逊谦卑的人生观正是古来的正宗儒行。孔子早年也从这个正宗儒学里淘炼出来的……后来孔子渐渐超过了这个正统遗风，建立了那刚毅弘大的新儒行，就自成一种新气象。”

这儿的大前提中也把《周易》的谦、损、坎、巽等卦包含着。《周易》里面也有乾、大壮、晋、益、革、震等等积极的卦，为何落了选，都暂且不提，其实要把《周易》来做论据，是有一个先决问题横互着的，那便是周易的制作时代了。这层在博士也是见到了的，你看他说：“周易制作的时代已不可考了，”但回头又下出一个“推测，”说“易的卦爻辞的制作大概在殷亡之后，殷民族受周民族的压迫最甚的一二百年中，而断定“作者是殷人。”再要说句不客气的话，这个“推测”和断定，是连边际也没有触到的。关于这，我在三年前已经用日本文写过一篇《易之构成时代》，发表在日本的《思想》杂志上（一九三五年四月。）那文章早就由我自己译成中文寄回国去，大约不久总可以问世了吧。

我的见解《易》的作者是肝臂子弓，作的时期是在战国前半。详细的论证已有专文，但在这儿不妨把个重要的揭发写出。

（益·六三）“中行告公，用圭。”

（益·六四）“中行告公，从。”

（泰·九二）“朋亡，得尚（当）于中行。”

（复·六四）“中行独复。”

（夬·九五）“苋陆夬夬，中行无咎。”

这些爻辞里面的“中行，”尤其前四项，无论怎么看，都须得是人名或官名；这些爻辞里面是应该包含有某种故事的。想到了这一层，这钥匙就落在我们的手边了。请看左传僖公二十八年的传文吧，那儿有这样的话。

“晋侯作三行以御狄。荀林父将中行，屠击将右行，先蔑将左行。”晋侯是晋襄公，“三行”之作是由他创始的。荀林父是最初的中行将，因而他便博得了“中行”的称号。宣公十四年的传文称他为中行桓子。他的子孙后，来也就有了中行氏的一族。发现了这个典故，回头去看那些爻辞，不是可以迎刃而解了呢！尤其泰九二的“朋亡，得尚（当）于中行，”我看，那明明说的是文公七年先蔑奔秦的事。那年晋襄公死了，晋人先遣先蔑士会到秦国去迎接公子，以为襄公的后嗣，但到秦国派着兵把人送到令狐的时候晋人却变了计，出其不意地给秦兵一个邀击，把秦兵打败了，弄得先蔑士会都不得不向秦国亡命。《左传》上说：

“戊子，败秦师于令狐，至于瓠首。己丑，先蔑奔秦，士会从之。先蔑之使也，荀林父止之曰“夫人太子犹在而外求君，此必不行。子以疾辞，若何？不然，将及。摄卿以往，可也，何必子？同官为寮，吾尝同寮，敢不尽心乎？”弗听。赋板之三章，又弗听。及亡，荀伯尽送其帑及其器用财贿于秦，曰：“为同寮故也。”

同寮亡命，岂不就是“朋亡？”“荀伯尽送其帑及其器用财贿于秦，”岂不就是“得当于中行？”亡与行是押着韵的，想来这简单的两句大约是当时的口碑。口碑流传既久，往往会和那故事的母胎脱离而成为纯粹的格言。编《周易》的人恐怕也只是当成一些格言在采纳的吧？因为“中行”两个字和中庸同义，故尔一收便收到了五项。《周易》爻辞中像这样明明白白地收入了春秋中叶的晋事，那年代也就可想而知了。

要之、《周易》是后起，的事实上连孔子本人也没有见过。《论语》上有“加我数年五十以学易可以无大过矣”的话，这是孔子和易经发生关系的唯一出处，但那个“易”字是有点蹊跷的。据陆德明音义，“易”字《鲁论》作‘亦，’可见那原文本是“加我数年，五十以学，亦可以无大过矣，”是后世的易学家把它改了的。汉时的高彪碑有“恬虚守约。五十以教”的两句，正是根据的《鲁论》。

七 论“正考父鼎铭”之不足据

正考父鼎铭在说儒中也返反复复地见了四五次，不用说也是胡适博士所根据的重要资料之一，但不幸这个资料更加是不可靠的。我在四年前曾做过一篇《正考父鼎铭辨伪》，登在《东方杂志》上。文章发表后，我自己却尚未见到。原因是《东方杂志》在日本是禁止输入的，这倒不知道是为了什么原故。但那篇旧作也还有不周到的地方，我现在要把那辨伪工作，重新在这儿整理一次。

正考父鼎铭不仅见于《左传》，同时在《史记》的《孔子世家》里面也是有的。现在且先把那两项文字来对比一下。

（《左传》）

昭公七年，九月公至自楚、孟僖子病不能相礼，乃讲学之。苟能礼者，从之。及其将死也，召其大夫曰：

礼，人之干也。无礼，无以立。

吾闻将有达者曰孔丘，圣人之后也，而灭于宋。其祖弗父何以有宋而授历公。及正考父，佐戴武宣，三命兹益共。故其鼎铭云：

“一命而偻，再命而伛，三命而俯，循墙而走，亦莫余敢侮。僮于是，鬻于是，以糊余口。”其共也如是。

臧孙纆有言曰：“圣人有明德者，若不当世，其后必有达人。”今其将在孔丘乎。我若获没，必属说与何忌于夫子，使事之，而学礼。以定其位。

故孟懿子与南宫敬叔师事仲尼。仲尼曰：“能补过者，君子也。诗曰‘君子是则是效，’孟僖子可则效已矣。

（《史记》）

孔子年十七，鲁大夫孟厘子病且死，诚其嗣懿子曰：

孔丘，圣人之后，灭于宋。其祖弗父何始有宋而嗣让历公。及正考父佐戴武宣公，三命兹益恭。故鼎铭云：“一命而偻，再命而伛，三命而俯，循牆而走，亦莫敢余侮。僮于是，鬻于是，以糊余口。”其恭如是。

吾闻“圣人之后，虽不当世，必有达者。”今孔丘年少好礼，其达者欤？吾即没，若必师之。

及厘子卒，懿子与鲁人南宫敬叔往学礼焉。

在一首一尾上有相当显著的差异尤其在开首处。史记索隐早就见到这点。他说“昭七年《左传》云：“孟僖子病不能相礼，乃讲学之，及其将死”云云，按谓“病”者不能相礼为病，非疾困之谓也。至二十四年僖子卒，贾逵云：“仲尼时年三十五矣，”是此文误也。小司马是以《史记》为“误，”但在我看来却觉得冤枉。太史公尽管冒失，怎么会至于连一个“病”字都看不懂？且他说“病且死”者是，孟厘子病危有将死之虞而实未即死，特遗嘱是那时候留下来的。如照左传的说法，是到十七年后将死时的说话，到那时孟懿子已经成人，何以还要把他属之于大夫？孔子已经是相当的“达人，”何以还要预言其将达？这些已经就有点毛病的，而那一首一尾的添加尤其着了痕迹。本来在春秋当时“相礼”的事是有儒者专业的，“不能相礼”并不足为“病，”孟僖子既“病”自己的“不能相礼”而教子弟师事孔子。许孔子为未来的达人，而孔子也就称赞孟僖子是能够补过的“君子，”像这样岂不是在互相标榜吗？所以据我看来，我觉得《左传》的文字显然是刘歆玩的把戏，是他把《史记》的记载添改了一下，在编《左传》时使用了的。然而就是《史记》的记载也依然有问题。《史记》中两见正考父，另一处见于宋世家的后序，那里说“襄公之时修行仁义，欲为盟主，其大夫正考父美之。故追道契汤高宗，殷所以与，作商颂。”但两处的年代却相隔了一百多年，这儿又是一个大缝隙。要弥缝这个缝隙，须得从诗之今古文家说，说起。

原来诗说有三派，有鲁诗，韩诗，毛诗，鲁韩先进，是今文家，毛诗后起，是古文家。司马迁是采用鲁诗说的，他那商颂的制作时代与作者说，自然是本诸鲁诗。《史记》集解言“韩诗，商颂亦美襄公，”又后汉书曹褒传注引韩诗薛君章句说“正考父孔子之先也，作商颂十二篇，”据此可见韩诗也认为商颂乃正考父所作，而正考父正襄公时人。鲁韩两家是完全一致的。独于后起的毛诗却生出了异义，毛诗序说：

“微子至于戴公，其间礼乐废坏，有正考甫者得《商颂》十二篇于周之大师，以那为首。”

把正考父认为戴公时人，而认商颂为商之遗诗。这异说自然也有根据，前者便是《左传》的“及正考父，佐戴武宣，”后者则出自《国语》“昔正考父校商之名颂十二篇于周大师，以那为首”（《论语》闵马父言）但这《左传》和《国语》，其实是一套，同是经过刘歆玩过把戏的东西，而刘歆是古文家的宗主。说到这儿，我们总可以恍然大悟了吧。便是，《左传》昭七年文是刘歆的造作固不用说，便是《史记》《孔子世家》中的关于正考父的那一段明明也是经过刘歆窜改的，尤其是那鼎铭，我确实地找着了它的家婆屋。那文字的前半是剽窃庄子。后半是摹仿《檀弓》的。

“正考父一命而伋，再命而僂，三命而俯。循墙而走。孰敢不轨？”

如而夫者一命而吕钜，再命而于车上舞，三命而名诸父。孰协唐许？”

这是庄子列御寇篇上的一节，本是有韵的文章，是否庄子的亲笔虽不敢断言，总得是先秦文字。看这叙正考父“三命兹益恭”的情形，本来是第三者的客观描写。而“孰敢不轨”一句也是第三者的批评。全节的大意是：像正考父那样的谦恭，世界上谁还敢为不轨？但像那位尊驾（“如而夫”）的那样高傲谁还想篋美唐尧许由？这是尽情尽理的但这前半被刘歆剽窃去作为正考父的鼎铭，便成为了正考父的自画自赞，而把“孰为不轨”改为“亦莫余敢侮，”竟直倨傲得万分了。还有呢，庄子的原文本是“一命而伋，再命而僂，”伋与僂，是“伋僂”这个联绵字的拆用。伋僂或作痾僂，又或作曲僂，今人言驼背也。此外，如车弓曰枸筊，（见方言）劬劳又作拘录或钩录（见荀子，）都是一语之转，但都先伋而后僂。一落

到刘歆手里，却变成了先倭而后倨，这分明是他的记忆混了线。《左传》是这样，《史记》也是这样，正足证是出于一个人。

鼎铭的前半已经弄得那样可笑，而后半也同样的可笑。饘粥是今人所谓稀饭，但古人铸鼎是以盛牲牢鱼鳖，并不是拿来熬稀饭的。古人之“钟鸣鼎食”比较起现在的奏军乐而吃西餐，觉得还要神气。自然，拿沙锅煮稀饭，今之乞丐为之，古亦宜然。正考父既以“三朝元老，”铸鼎铭勋，而曰“饘于是，粥于是，以糊余口，”我是过的和讨口子同样的生活，拿鼎来煮稀饭的呀，这岂不是一位假道学？口气倒很有点张老之风，要说不是出于摹仿，我有点疑难相信，《檠弓》有云：

“晋献文子成室，晋大夫发焉。张老曰：“美哉轮焉，美哉奂焉！歌于斯，哭于斯，聚国族于斯。”……君子谓之善颂祷。”

刘歆不仅伪造了鼎铭，而且还伪造了史实。《庄子》所载的正考父三命本来并没有说是三朝之命，在一朝之中受三命乃至三命以上，都是可能的。然而刘歆却把它解作三朝之命而造出了“佐戴武宣”的史实出来，与今文家说大抬其杠子，弄得我们精于考证的胡适博士也为所蒙蔽了，真真是误人不浅。

但正考父尽管是宋襄公时人，鼎铭也尽管是伪，而他那“三命兹益恭”的态度既见于庄子，则博士要引用来证明“柔慈为殷人在亡国状态下养成的一种遗风，”是仍然说得过去的，只是把年代改晚一下好了。然而可惜，这正考父是宋国的贵族，历代都只在宋国做大官，而宋国又是殷之遗民所聚集成之国，他在这儿就要充分地谦恭，并不足以解为奴性；假使他是出在于周鲁或齐晋，那就方便得多了。何况他所作的商颂，那格调的雄壮，音韵的洪朗，实在也并不懦弱。更何况他的先人中有“十年而十一战”的孔父嘉，他的同国人里面有勇名啧啧的南官万，足以令人想到这些遗民实在是有点“顽”的，柔慈云乎哉！奴性云乎哉！

八 “玄鸟”并非预言诗

《说儒》的另一个主要论据是把《商颂》的《玄鸟篇》解为预言诗。胡适博士告诉我们说：

“我们试撇开一切旧说，来重读《商颂》的《玄鸟篇》：‘天命玄鸟，降而生商，宅殷土芒芒。古帝命武汤，正域彼四方。方命厥后，奄有九有。商之先后，受命不殆，在武丁孙子。武丁孙子——武王靡不胜。龙旗十乘，大糒是承。邦畿千里，维民所止。肇域彼四海，四海来假。来假祁祁，景员维河。殷受命咸宜，百禄是何。’此诗旧说以为祀高宗的诗。但旧说总无法解释诗中的‘武丁孙子，’也不能解释那‘武丁孙子’的‘武王。’郑玄解作‘高宗之孙子有武功有王德于天下者，无所不胜服。’朱熹说：‘武王，汤号，而其后世亦以自称也。言武丁孙子，今袭汤号者，其武无所不胜。’这是谁呢？殷自武丁以后，国力渐衰；史书所载，已无有一个无所不服的‘武王’了。”博士这样断定之后，接着又说：

“我看此诗乃是一种预言：先述那‘正域彼四方’的武汤，次预言一个‘肇域彼四海’的‘武丁孙子——武王’。”

于是又把‘大糒’改为大糒（艰），说“这个未来的‘武王’能无所不胜，能用‘十乘的薄弱武力，而承担‘大艰，’能从千里的邦畿而开国于四海。这就是殷民族的中兴英雄。”接着便搭上左传昭七年的孟僖子的话，更搭上孟子的“五百年必有王者兴”的话，于是乎这“悬记，”就和犹太民族的“弥塞亚”预言之应中到耶稣身上的一样，便应中到孔子