

序一

在抗日战争时期 我蛰居北平 在私立中国大学任教 在中国大学的教员休息室中遇到刘铁云先生的哲孙刘蕙孙同志，彼此议论相近 常常交谈。抗战胜利后 蕙孙同志南旋 到八十年代忽接蕙孙同志自福建来信 方悉他在福建师范大学任教授 于是常常通信联系。他赠我他的先人遗著《周易曲成》的打印本 嗣后又赠我他的近著《老残游记续编》。这部《老残游记续编》虽是文学作品，但其中记述了刘铁云先生晚年的佚事以及有关太谷学派的一些遗闻 具有很高的学术价值 弥足珍贵 我读之甚感兴趣。方期有相见的机会 不意去年（1996年）3月接到蕙孙先生去世的讣文 实不胜震悼 蕙孙先生是史学名家 长于运用古文字学及金石学的材料研治古史 对于《周易》及太谷学派更有较深的研究。他的遗著具有较高的学术价值。今接蕙孙先生哲嗣刘德威同志来信 得悉蕙孙先生的弟子们整理蕙孙先生遗著 编成《刘蕙孙论学文集》 这是令人高兴的。刘德威同志希望我写一篇序文，于是略述对于刘蕙孙先生的友谊和蕙孙先生遗著的价值，向读者推荐。

一九九七年九月

张岱年序于北京大学

序二

刘蕙孙教授是我十分崇敬的前辈学者之一。虽然早就耳闻刘教授在 60 年代就已从事福州白泉庵一带琉球人墓地的调查工作,70 年代又为钓鱼岛的主权提供确凿的历史证据,但是真正与刘教授亲身接触、聆其教诲却是从 80 年代后期开始的。其间印象最深的是刘教授对学术追求的执著和对晚辈提携的热心。

1990 年下半年 福建师大成立福建文化研究所 为发挥多学科的人才优势,该所学术研究的第一个课题就是《福建文化概要》。在研究分工之际,一致认为,《福建古代文化遗迹》这一章非刘蕙孙教授莫属。但是,考虑到刘教授年逾八旬 视力不佳 他是否愿意接受这一拜托?我带着试探性的心情前往他家拜访,谁知未等我把担心说完 他就满口允承。此后 他很快就以广博的学识和生动的语言完成了这一篇章的写作任务 为该书增添了风采。

为了促进福建师大与琉球大学之间的学术交流,福建师大福建文化研究所曾于 1990~1992 年间承担了整理图书馆中琉历史关系图书资料及其目录的任务。校方委托我负责此事。整理小组成员中 自然少不了刘教授。此时 刘教授双目几近失明,但他仍然悉心指导,提供线索,解惑答疑,为顺利完成这一任务作出了贡献。

我在担任福建师大副校长期间,刘蕙孙教授曾多次为学校的学术梯队建设而推荐人才。记得有一次,为了推荐他原来的硕士研究生,后来到外校攻读博士学位回来的一位学者,刘教授还

由他孙女领着，亲自到我在花香园的家里来。对于年轻人来说，走一段路算不了什么，可是对于已是年愈八旬、双目近于失明的刘教授来说，这里蕴含着多少热情和关怀啊！其中，既有对福建师大继续发展的热情，也有关心后辈成长、为充分发挥下一代学者才干提供用武之地的真诚。当时，对于他的突然到来，我竟感动得说不出话来。唯有嘱其今后若有何事吩咐，只管挂一电话即可，保证随叫随到。

刘蕙孙教授的博学广闻、多才多艺，也是令人十分敬佩的。其研究领域涉及考古、金石、历史、文学、哲学、经济学等范畴。正由于他具有如此渊博的学识，所以，在各相关领域的研究中，他能触类旁通，一以贯之，发前人之未发。例如：对于先秦史的研究，他擅长于利用古文字学和金石学的材料来治史证史，见解独到。对于《周易》与太谷学派的研究，既有家传，更有创获，成一家之言。在文学和文化学方面，源合流分，广采博引，成绩粲然可观。在中外关系史，尤其是中琉关系史研究方面，他是开拓者，以扎实的田野调查为基础，运用深厚的文字学、考古学功底，从福建仙游发现的琉球古文字石刻和冲绳的“门中制度”以及“元押”等名物入手进行考证，推断中琉民间的交往可以上溯到中国的南北朝，甚至更早的秦朝时期，从而大大拓宽了中琉历史关系研究者的视野。从刘蕙孙教授的成功，再次证明知识面广、博学多才对于一个研究者的重要。在提倡全面施行素质教育的当今，这就更具有典范意义了。读者如果能从刘教授的这些论文中，进一步体悟到全面实施素质教育、提高全民族素质水平的重要意义的话，我想刘教授的在天之灵是会感到十分欣慰的。

谨以此短文略表对刘蕙孙教授的崇敬、缅怀之情。并聊以为序。

王耀华谨识

1998 年 9 月 15 日

鸿楠楼读史随札

一、原“社”

——“汤迁夏社”之一解

《史记·殷本纪》：“汤既胜夏，欲迁其社，不可，作夏社。”集解：孔安国曰：“欲变置社稷，而后世无及勾龙者，故不可而止。”义殊不能贯通。因为汤既灭了夏后氏，而仅欲把原来配享土神的勾龙换一个人，似乎不是什么了不起的事，值不得在历史上特书一笔。因而想到“社”究竟是一个什么东西，本身还是问题。不先解决“社”的本义，“迁夏社”的本来面目恐终难见。按《说文》许慎解字说：“社，地主也。《春秋传》曰：‘共工子勾龙为社神。’《周礼》：‘二十五家为社，各树其土所宜。’”段注：“许君谨案曰：春秋称公社，今人谓社神为社公，故知社是上公，非地祇。”郑康成驳许说，仍主张“社”是地祇。我以为二者之中，虽许慎比较近古，但无论把社释为人或释为神，应该都不是本义。“社”的初义恐怕应以《论衡》“社，土也”和《汉书·郊祀志》“社者，土也”为正。金、甲文示部均没有“社”字，而金文土作、，甲骨文作、、，均像地面树木之象。大概即所谓“各树其土所宜”与《论语》“夏后氏以松，殷人以柏，周人以栗”的社的具体情况象征。所以“土”应该就是“社”的本字。据近年考古发现的“台形遗址”，告知我们黄河下游和江淮间的先民，不少是居住在一块较高的台地之上。则在台地周边种上一些本地所产的树木，以防风、防兽也很近情。

理。恩格斯在《家庭私有制和国家的起源》中也提到 部落与部落之间有中立的防卫森林。可知“社”就是原始社会中人们定居的聚落之名。《周礼》更明明白白地说出：“二十五家为社。”春秋又有“公社”、“书社”之名。是“社”的初义应即略如今日所谓“村社”、“公社”的社 为聚落之一称 和居住负山临水之山崖的人称其聚落为氏^① 一样。社和氏的区别，可能是时代先后之别，更可能是地区异同之别。后来进一步发展，字义转变，开辟聚落的始祖也被称为“社”故曰：“社 地主也。”因为氏族公社先是母系，后是父系 故社的始祖或为母称 或为父称。《淮南子·说山》：“社何爱速死 吾必为悲哭社。”训曰：“江淮谓母为社。”是社为母称之例。《说文》：“社为上公。”又是社为父称的例子。也正是我国氏族公社曾经过母系阶段和父系阶段的痕迹的遗留。再后来开辟聚落的始祖被奉为神，“社”又发展成为一土（即社）之神的共称。^② 如夏聚落的开创人是勾龙，勾龙即为社神。勾龙是他的名子，“社”则是他的神位的通称 性质和“地祇”相同。我以为两者的区别 只是“地祇”是称聚落为氏的地区的称谓，“社”则是称聚落为社的地区的称谓，“祇”氏神，“社”土神也。

总的来说，“社”的含义是经过了三次的发展和转变 最初是古代江淮间的“台形”聚落，后来发展成为开辟聚落或领导聚落的老祖母或老祖父 最后则为聚落之神的通称。《集解》是把第三义作为第一义了。

因此汤欲迁夏社大概是要把夏后氏的基本氏族迁分他处，彻底消灭他们的残余势力。因夏人反对乃让步，单独将他们编制为夏社，以示羁縻并便于防范。与周作成周以客殷多土的情况正复相类 决不是仅仅要变换一位社神。作《夏社》之书 就是为了

氏为聚落之称，说见拙作《氏的起源》，载 1961.11.13 《上海文汇报》。

俗称社稷之神为土谷神。谷，稷也；社，土也。亦一旁证。

宣明此义 与作《多士》、作《多方》、作《洛诰》同。惜其书逸 不能为我作证。孔安国是以汉人眼光解释氏族社会的事；许慎、郑玄斤斤争论“社”是“上公”还是“地祇”，也同样是以汉人眼光推测社会的事。

二、周宣王不籍千亩

《史记》宣王即位“十二年 不修籍千亩。虢文公谏曰：‘不可。’王弗听。”一般对这件事理解为宣王不重农事 废了三推之礼。只李亚农同志认为是解放奴隶，说是周宣王开始废止奴隶劳动生产。我认为李说是也。按卜辞屡见“藉田”之辞 甲骨文藉作、均像人执耒耜在田中工作的情况，实实在在是集中大量奴隶在田中集体耕作，《诗》“千耦其耘”正其象征。就是《国语·周语上》：“虢文公谏曰：‘不可 夫民之大事在农。上帝之粢盛于是乎出，民之蕃庶于是乎生，事之供给于是乎在，和协辑睦于是乎兴，财用蕃殖于是乎始，敦庞纯固于是乎成，是故稷为大官。’……王耕一垅 班三之 庶民终于千亩。其后稷省功 太史监之 司徒省民 太师监之。毕 宰夫陈飧 膳宰监之。膳夫赞王 王歆大牢，班尝之，庶人终食。”云云也是说由王带头率领百姓春耕；换句话说也就是全国性的集耕大典，并非仅仅演礼。虽然这种由王带头的集体耕作，举行时是有一套礼节。宣王即位，励精图治 农为邦本 虽仅是一种礼节 也不会首先就忽视。则“不籍千亩”一定不是礼节上的疏懒，而是有重大意义的经济措施。人类社会发展的历史，由于生产力的不断发展，到一定阶段，使用大量奴隶在一块土地上耕作，就不如将一块土地分给奴隶从而收取其贡赋为有利，就出现了隶农制。宣王不籍千亩，应该是属于这样的性质。虢文公思想保守一些 故进行谏阻 宣王英明 有

独到的眼光，故卒不听。其事和秦始皇不听丞相王绾、隗臧等恢复封国制正复相似。同时，“不籍千亩”也是西周统治者对被统治者让步的措施。当时对于发展生产、收拾民心，是有甚大的关系的。所以即位后的新政 第一件大事就是“不籍千亩”。太史公去古未远，对籍田的实际还懂得，了解其重要性，故大笔特书。后人被汉儒的说法矇住了眼，就简单地理解为“三推之礼”，而斤斤于就废礼立论，真是腐儒之见。因此我们应该把宣王“不籍千亩”看着是我国奴隶制走向隶农制的契机，宣王时期是我国奴隶制向封建制转化的重要阶段。至于《国语》把“三十九年战于千亩，王师败绩于姜氏之戎”连书在“不籍千亩”之下，好像两者之间有连带关系一样，大概是因有千亩两字而误会错简的结果，其实全不相干。据《史实》“不籍千亩”在宣王十二年，十二年到三十九年中间相差二十七年，不管“不籍千亩”怎样讲，其影响也不会如此深长。而且这二十七年正是宣王中兴的黄金时代，“不籍千亩”是发轫之始，“千亩之败”则是晚年的失意，把两者联书，就模糊了史实。《史记》取材《国语》，不改原文，而在“不籍千亩”加上“十二年”三个字就说明了事实真象，史公的史笔精微正在这地方。

又后一“千亩”据《司马贞索隐》说是：“地名，在西河介休县。”前一“千亩”是否也是地名，没有谈到。恐怕“千亩”本来是周王率奴隶躬耕的“大田”、“甫田”的特称或别称，后来才发展为地名。

三、“发闾左”解

《史记·陈涉世家》：“二世元年七月，发闾左，适戍渔阳九百人。”司马贞索引云：“闾左，谓居闾里之左也。秦时复除者居闾左。”又云：“凡居，富强为右，贫弱为左。秦役戍多，富者役尽，兼取贫弱者而发之也。”最近中华书局出版的周予同先生主编的《中国历史文选》这一句话的注释也说是：“秦代编制户口，富人

住闾右 贫民住闾左。征发徭役 先征有罪官吏、赘婿、商人、商人子孙 再次发闾左贫民。按晁错《论边事疏》说：“因以谪发 名曰谪戍。先发吏有谪及赘婿、贾人，后以尝有市籍者，又后以大父母、父母尝有市籍者，后人闾取其左发之。”《汉书·食货志》：“发闾左之戍。”注：“应劭曰：‘戍者曹辈俱尽 复人闾取其左发之 未及取右而秦亡。’师古曰：‘此闾左之释 应最得之。诸家之义 烦秽舛错 故无所取也。’”可见发闾左是人凑不够数了 凡住在闾门左边的统行征发，并没有什么理由。既不是已经服过兵役者，也不一定就都是穷人（当然贵族不会去服兵役，不过不一定就不住在闾左），如此乃益见二世时秦政之粗暴残酷绝无理性。晁错去秦亡还不足一百年，对当时的情况应比较了解；应劭去晁错亦不久，所说亦应较可信。司马贞一定要曲为之解，说出发闾左的道理 反不免“画蛇添足”。因日本泷川资言《史记会注考证》、《历史文选》没有提到这点 故记之 供研究《史记》的同志参考。

四、“中霤”解

《光明日报》记者访问顾颉刚先生，说到顾先生指着天窗和他谈“中霤”大概意思就是说天窗即古代“中霤”的遗制。我想恐未尽然。《说文》“霤 屋水流也 从雨留声。”，《礼记·月令》“其祀中霤”注则说：“中霤 犹中室也 土主中央而神在室 古者复穴，是以名室为霤。”疏：“土 五行之主 故其神在室之中央也 是明中霤所祭则土神也。”其中有些话是值得玩味的，有些话则是汉人阴阳五行思想的附会 不值一顾。究竟“中霤”的本来面目是什么？我以为半坡新石器时代居室遗址，特别是圆室均作尖顶穹庐形。尖顶为的是下雨时水可以四面向下流。这种尖顶就是最原始的“中霤”。因为在全室之正中 故称中 水向四面流下故称霤，所谓“屋水流也。”更深入一步 则是因为西北少水 在未发明凿井时，雨水是饮料的一个来源。雨时用陶器在室之周檐承接留用

之故“雷”从雨从留，流还是引伸之义。同时古人煮饭的灰坑，就在屋屋顶尖之下的正中，穹庐式的尖顶正复盖其上，故又引伸出复穴之义，而谓“中雷”为中室。夫“中雷”既与煮饭的灰坑有关，“中雷”之神同时也就是灶神。灶俗书作灶，虽不知起自何时，可能与“中雷”祀土神说有关。如杜预说：“在家则主中雷，在野则为社。”社神就是神化了的公社创始或主宰人物，说见拙作《原社》，中雷神（灶神）也就是一家之主的象征。蒙古族在氏族社会时期继承家业留在家中的少子称为“守炉人”，就是一个旁证。一直到近年大江南北还称“灶君”为“一家之主”，奥神为“家堂菩萨”。因为人类住房子的原始目的，一是在那里吃饭，二是在那里睡觉，故灶、奥对等，中雷与奥神并尊。字书《集韵》：“奥，室西南隅，人所安息也。”为什么人所安息在西南隅呢？因为门多开在室东，窗户开在南墙下，卧处设在西墙下近南窗处是很自然的，今日北方人家的炕，就均还设于窗下，汉人什么问题都以阴阳五行解释，就神秘的不得了了。谨写此向顾先生请教，未知以为然否？

五、释𡩇

𡩇字见《史颂毁》：“颂其万年无疆，日𡩇天子，顛命，子子孙孙永宝用。”《史颂毁》因出土较早，清张廷济《清仪阁所藏古器物文》、徐同柏《从古堂款识学》、吴荣光《筠清馆金石》、吴云《两罍轩彝器图释》、吴式芬《攷古录金文》、刘心源《奇觚室金文述》、朱善旆《敬吾心室彝器款识》、吴大澂《恒轩所见所藏吉金录》、《憲斋集古录》、邹安《周金文存》、刘体智《小校经阁金文》、罗振玉《贞松堂集古遗文》《三代吉金文存》、陈宝琛《澠秋馆吉金图》（孙壮编）均有著录。𡩇字的释文，共有四家三说：

第一，吴云《两罍轩彝器图释》文作“日匡”，说：“𡩇，古匡字，日匡犹云日襄也。”（卷六页三十五）

第二，徐同柏《从古堂款识学》说：“𡩇，古匡字。𡩇羊一声之

转。日匡犹云日襄。匡、襄声近义同。(卷二页十五)

《小校经阁》亦取徐释 是为一说。

第三 吴大澂《愬斋集古录》说：“𦍋字 从匚从羊，当即藏字。古文曰藏 亦吉羊语。(卷十) 是为二说。

第四 于省吾《双剑谿吉金文选》写作“𦍋”，注扬。是为三说。三说之中 吴、徐两家的说法 系就匚形和羊声作的推测。按匡、襄音义均可转注 不为无据。但“日匡 𦍋命”惜无先例。吴大澂的说法，由羊贮筐中及羊声共转注为藏义，说日藏即日臧，亦即日善的意思，比之徐说似更迂远。于省吾先生只在“𦍋”下注扬 并没有提出所以释为“扬”的理由 我也没有函于先生请问，但大致可以知道是取羊声及“拜扬”的扬字之义。比之诸家较为直接 也还不十分贴切。所以《贞松堂集古遗文》作“𦍋”，郭沫若先生《两周金文辞大系考释》作“𦍋”不取诸家的说法。

我最初认为是“祥”(羊 彡) 继而认为是“幸”字的异文 最后则定为“迟”字。现将思考的过程及论据述之如下。所以先释为“幸”字 因为汉印中有很多吉祥语印 文作“日幸”如陈簠斋《十钟山房印举》中就有二三十方之多，其他印谱也数见不鲜，并且多半和“利出”、“日光”、“日利”等吉语印作隔带印，① 可见汉代“日幸”是一句最常见的吉庆话。其字作等形 像以手牵羊 和小篆作不同。其它吉语印“常幸”、“长幸”、“大幸”亦相同。罗子期先生 福颐 著《汉印文字征》 据“周幸私印”、“侯幸之印”、“王赐幸”等人名印和“长幸未央”等吉语印综合比较 释为“幸”字。② 我因想到为什么以手牵羊为幸呢？《周易·大壮》九四：“牵羊悔亡。”“悔亡”义为转祸为福(平安)得到羊是一种幸福的象征。𦍋字从辵从羊从匚。匚(即)为簠筐的象形字 羊为

见《吉语印类》第 12、23、25、26、29 页。
见第十，第 12 页。

筐中所盛的羊。大概古代祭祀以筐承羊 如《周易·归妹》上六：“女承筐无实，士刲羊无血，^①无攸利。”从辵则是获得之义 如甲骨文得字作像获贝之形 就是一个例子。则和虽然繁简不同 得羊之义则相同 应该是同字的异体 亦即繁体。“日幸”既然是最常用的古语，《史颂殷》作“颂其万年无疆 日幸天子为幸字。

初稿写成，曾向友人叶玉华、包树棠两先生请教，玉华先生最初认为可能是迟字，继而又以为在先秦文献中不易获得“迟命”成语，认为是“敦”字。包先生则主张是“达”字。两位先生的指教，均给了我不少的启发，并推动我又搜集了一些材料，重行思考。结果我认为 幸、达、迟三释在思维过程上是层层深入的一义之转，相反实以相成。敦字也自有其胜处，可以并存待考。叶先生为了言足尽意说明他的看法，写了一篇《史颂殷铭令”语词考释》。包先生则在我小文之后为我写了一段“书后”大致仍从鄙见幸字引申，释为达字。就字形而论确较幸字为近似，达字和幸字的关系 不但真书从辵从幸 缪篆多作、、，^② 确实就是“日幸”的幸字 正不必辗转以求。虽然按金文通例 繁体常无故加上辵旁，以求书体匀称，辵旁可以不管，但释达总较释幸“于形为胜”。不过从字义来说由达通训 辗转释为羊义 还

《易》雷泽归妹卦作。土指 羊指 中坎为血卦 离为女 筐应亦指震。中爻三四互易成 则土刲羊而无血 女承筐而无实矣 实指震初阳爻。其象如此，其事，大概祭祀时以筐承羊，女执之，土以刀启毛取血以祭。无血则筐所承者无实 所以小象说“承虚筐也”。可见筐所承者即羊。

见《汉印文字征》第二 第 13 页。

嫌不够直接了当。并且从文法来说 吉羊的羊 作为动词用时 是不及物动词 必须再转注为“扬”如于省吾氏所说 全句方能贯通 若不辗转以求，“日达”于古无例 应该说是尚小有未安。叶先生释遯 在文法方面 辗转寻出例证 较之它说 确有独到之处。但我觉得周折太多，“期期不敢以为可”。倒是叶先生首先提出而又放弃了“迟”字一说 他未加考释 我在形音义方面倒寻得了一些例证，认为最为通达，文法方面也无可訾议。

第一 字形研究 汉印迟字有作𢇛 作𢇛者。^① 从辵从尸从羊。和𢇛字对比 辵当𢇛 羊当𢇛 毫无问题。尸则是𢇛字的简化。据郭沫若先生《由周初四德器的考释谈到殷代已在进行文字简化》^② 文中所引锡（𢇛）字系益（𢇛）字简化的例子来看 这样由繁化简，即截取了𢇛中的一部分 作𢇛 完全可能 也完全合理。

第二 从字义来讲，《周易·归妹》九四：“归妹衍期 迟归有时。”释文引陆注：“迟 待也。”《荀子·修身篇》：“故学曰迟”注：“待也。”说明先秦迟字有待字义。较晚的谢灵运诗：“想先迟佳音”，“临江迟来客”。黄节注引虚方谷说：“迟 去声 训待。”吴旦生说：“迟音滞 待也。”又《谢安与支遁书》：“思君日语 计辰倾迟。”以至近人尺牘中还常用“以迟后命”的话。可见迟作待解 是古今通义。又朱骏声《说文通训定声》“穉”字注也说：“钦迟 希待之意。则《史颂》‘文’曰迟天子显命”就是天天等待着或期待着天子给予的光荣，文从字顺，比“日襄”、“日臧”、“日达”、“日幸”、“日扬”都通达的多 直接了当，一点弯子也不绕。

第三 从字音来讲，𢇛字虽不知是否应从羊声。但迟字是犀声 犀又从辛 如《说文》迟字古籀作𢇛。汉印或亦作𢇛、𢇛 及汉

见《汉印文字征》第二 第 13 页。

见《文物》1959 年第 7 期。

娄寿碑“犀犍衡门”的犍字内均作辛 辛应该是犀字及迟字得声的根源。另一方面这些从辛的字同时又都从羊或可以用羊字代替 如汉印日幸的幸作𠂔、下从羊 达字汉印大部均作𠂔,下亦从羊,迟字或作羊或作辛。可见在汉以前辛和羊可以互转,关系非常密切,而这一关系应该是属于字音方面的。现在虽尚说不出究竟是什么关系,也不必辗转曲为之说,但𠂔字在声音方面可能与迟有关,也应该与迟有关,可以肯定。因此我最后把𠂔释为“迟”虽不敢说一定就对 但“虽不中 不远矣”。

——《福建师范学院学报》1963 年第 1 期

“中华文化西来论”的翻版

——批判苏联瓦西里耶夫的《关于外国影响在中国文明发生中的作用》

1964 年苏联瓦西里耶夫在苏联《亚非人民》杂志同年第二期发表了《关于外国影响在中国文明发生中的作用》^①，这篇文章重弹历史上早已破产的谰言“中华文化西来论”胡说什么“中国猿人”乃至“山顶洞人”都不是中国人的祖先。“约在一万年前发生‘新石器时代革命’的第一个中心是西亚”而在公元前三千年中叶才在中国出现彩陶文化，就是来源于西亚，经过安诺（土库曼）新疆而传入中国的。这完全是信口雌黄。对此，我们有必要予以驳斥。

—

瓦西里耶夫在他的文章中首先说：

现代科学 特别是考古学所积累的事实 使我们可以断定，同任何一种文化一样，在中国文化的形成中，其他民族包括中国的邻邦在内，起了相当大的作用。因此未必可以认为中华民族及其文化直接起源于从中国猿人时代就开始住在现代中国境内的人类远祖。（重点系我所加，下同）

瓦西里耶夫为了歪曲中国猿人与现代中国人的关系，又必然先要否定中国猿人与现代蒙古人种相接近的人类学上的科学论

^① Л. С. Васишев. О расовых истоках культуры и возникновения китайской цивилизации народ Азии и Африки 2, 1964.

断 否定中国猿人与丁村人、山顶洞人等远古人类的关系。同时，他还另行找出丁村人和山顶洞人文化的来源，从而把他们硬牵扯上西方的关系。关于前者，瓦西里耶夫对魏敦瑞 根据中国猿人头盖骨等化石实际测量的科学报告，就作了模糊的否定说：

F·魏敦瑞在论证自己的观点时，提出十二点特征，根据他的意见，这些特征表明中国猿人恰恰同蒙古人种相接近。魏敦瑞的理论遭到许多人类学家的坚决反对。

关于后者 他则说：

丁村文化并非起源于中国猿人，而起源于和它相近的欧洲旧石器时代文化。关于山顶洞人也可以这样说。

其实，瓦西里耶夫所谓“魏敦瑞的理论遭到了许多人类学家的坚决反对”仅仅是指苏联 Я·Я 罗巾斯基的《现代人的起源和人种起源多元论》^②，这篇文章是因为魏敦瑞因中国猿人特别与现代蒙古人种相似，曾提出远古人类或非出于一元的意见而加以批判，指出其中某些特点是人类所共有。与魏敦瑞同时的北京协和医院院长美国人胡顿（E. A. Hooton）也有同样的看法。瓦西里耶夫指名攻击的我国考古学家裴文中同志也不同意他的多元论，认为是帝国主义者人种优劣论的思想所指导的论点。魏敦瑞通过科学实验测量出中国猿人与现代蒙古人种相近是一回事，魏敦瑞主张现代人种出于多元又是一回事。一般学者从未将二者混而为一。魏敦瑞自己也没有将这两个问题混淆起来。在他有关中国猿人与现代蒙古人种相近说的一篇最主要的文章《中国猿人之下颞一个比较》中 就非常明确地提出两个论点说：

① F. Weidenreich 系美国籍的德国人，继加拿大人步达生任北京协和医院人体解剖室主任。步氏未完成的“中国猿人”的研究，也由他继续，发表了一系列的有关文章。

文载《苏联民族学》杂志 1947 年第 1 期 第 10 页。

裴文中《中国石器时代》第 32 页。

中国猿人下颚之具有此等突起（按：学名下颚隆起 *Torus maudiba laring*）可以证明：一、中国猿人代表现代人之祖先。二、所述各族（爱斯基摩、中国、日本）其与中国猿人之关系必比其他（澳洲人、黑人、主要白人）人种为近。

说明魏敦瑞并没有否定中国猿人是全人类的祖先，中国猿人与中国人种相近和他同时是全人类的祖先也并不矛盾。魏敦瑞并未从中引出“现代人种起源多元论”也不可能引出“现代人种起源多元论”。魏敦瑞后来有“现代人种起源于多元”的看法，不管其动机如何，总只是他自己在人类学范围内的一种假说，两者完全没有关系。像这样众所公认的事实，瓦西里耶夫当然很清楚，为什么偏要硬把两者缠在一处呢？因为要把中国古代文明缩短到仰韶文化开始，以便与他所想捏造的“中华文明来自安诺”的愿望相符合，就要否定中国猿人和现代中国人的关系。要否定中国猿人和现代中国人的关系，必先要否定中国猿人与现代蒙古人种的关系，不承认他们骨骼比较相近似。但魏敦瑞这一考察的结论，完全是科学实验的结果，学术界并无人加以否定，也不可能加以否定。于是就要个花腔，从魏敦瑞这一人物身上做文章，提出一些别人批评魏敦瑞其它与此无关的问题的意见，蒙混地说他们是反对魏敦瑞的中国猿人与蒙古人种相近的论点，以便似是而非，转弯抹角达到自己歪曲科学实际的目的。

瓦西里耶夫所以同时还否定丁村人和山顶洞人的文化起源于中国猿人，反而说是起源于欧洲，是“通过蒙古的旧石器时代而和西方的文化（莫斯特期）相近”的道理，与前者是同样的目的和手法。因为想要否定中国猿人文化和中华民族文化的渊源，仅仅否定中国猿人和现代蒙古人种的关系还不够，其间还有作为

中国猿人到现代中国人民之间的锁链的丁村人和山顶洞人等一系列的古人和新入。不先将这一系列的锁链切断，否定丁村人等与中国猿人之关系，还不可能达到否定中国文化的独立性而达到其为扩张主义制造理论根据的目的。但是，要按照我国已发现的古人和新入，一个个找出证据加以否定，是不可能的。于是瓦西里耶夫又耍了一个把戏，先说“关于中国旧石器时代文化系列继承性的论点未必是可以无条件接受下来的。例如：北京猿人同丁村人相距几十万年”又说“关于山顶洞人也可以这样讲”。他一面以时间相距过远作为否定‘关系’的理由，一面又用‘例如’和‘也可以’两个词汇疑似地蒙混过关。企图使人们看着似乎一系列的已发现的古人和新入的材料，都被他一缆子否定掉了，其实完全不是那回事。他更偷偷地将丁村人文化和山顶洞人文化硬拉上西方文化的关系，以贯彻其“中华文化西来论”的意图，而且悄悄加上“通过蒙古旧石器时代”几个字，更是别具深心。因为丁村人文化和山顶洞人文化既然是通过蒙古，蒙古又来自欧洲，不用说要先通过苏联的旧石器文化。那末，岂不是欧洲旧石器文化是祖文化，苏联旧石器文化是父文化，蒙古的旧石器文化是子文化，丰富的先进的中国旧石器文化倒成了孙子文化了。这样颠倒是非，以耳孙为鼻祖，真是岂有此理！

瓦西里耶夫以上论点是不是有一点科学论据呢？一点也没有。因为中国猿人的生存时期，距今虽已五六十万年，但在我国大陆上所发现的猿人、古人和新入，并不只是中国猿人，也不只丁村人和山顶洞人。而是在黄河以北大片土地上已经发现了蓝田猿人、中国猿人、蓝田河人、丁村人、河套人、山顶洞人继承的线索和一个个的环节，比世界任何地区都较为鲜明而具体。① 环节

到今天为止，世界上尚没有一处地方像我国有这样多的猿人、古人的遗体 and 遗址。