

司馬遷的思想

張端穗、郎亞玲合譯

在前章中，我曾檢驗春秋經的史學法則及其對史記的影響。在此，我將討論司馬遷思想的其他部份及其與中國哲學主要思潮的關係。

我們無法斷定在中國文化發展的過程中，純粹的歷史意識是什麼時候產生的。我們可能辨稱周初的尚書已顯現崇古、好古的傾向，而這些傾向都是歷史意識的基本要素。然而另一義言之，史記仍然雜有大量的古代禮教的元素，因而不能通過今日史學寫作所要求的直言無諱及真實客觀兩項考驗。不過，我們可以確定的是，在上述兩本史書成書的年代之間，一種歷史觀念和歷史寫作的情緒在中國人的心靈中緩慢逐步地成長，而後促成後代浩瀚青史的產生。

這種歷史意識很自然地（雖不是必然地）從周人的人文主義中滋生。周人根據中國思想中日益滋長的理性主義及人文主義，一點一滴地改造舊神話、精鍊他們粗俗的迷信及宗教觀念。同時，在歷史寫作的觀念及對歷史本身的觀念慢慢成長演進的過程中、原始的史料、寫作歷史的方法和目的都經由這些理性主義與人文主義的觀念塑造成形。

大致而言，從這個時期的作品中所看到的中國思想的發展過程是非常含混不清的。然而，仍有一些零散的隻字片語可以用來確定這段時期思潮的主要方向。如見於墨子的一句話，收於史記卷七十九「吾聞之覽於水者，見面之容，鑒於人者，見吉與凶」^①這句話中有兩個值得留意的觀點：第一是「吉」和「凶」兩字，這兩個字是古代占卜術的術語。為了知曉「吉凶」，商人使用龜甲和獸骨占卜，而周人使用蓍草及易經求神諭。但周人之中也有知道用另一種較精密而困難，却較可信的方法去預知人類的未來命運，這種方法就是謹慎而徹底地觀察人類自身。這個觀念顯示了人文主義的躍動，而這種人文主義後來賦予了歷史寫作存在的理由。第二點是「鑑」字的使用，意指「看」、「觀察」。就形式而言，此字意指「鏡子」；此意自古以來就和中國人的歷史觀相連結，歷史被認為是一面人類的鏡子，讀者可在其中觀看過去的人類、考察他們的幸與不幸，然後由觀察中了解他所處時代的命運。宋英宗亦緣此而將司馬光所著的史書命名為「通鑑」——包羅古今的鏡子。

這種歷史功用的雛形觀念在管子的一句話（董仲舒也重複說過）中變得更清晰：「疑今者察之古，不知來者視之往」^②因而，歷史是位老師，教導人們世界的法則，引導他們了解人類的社會。但歷史不僅傳佈智性上的知識，也包括道德上有價值的判斷。左傳謂春秋「懲惡而勸善」（成公十四年）這句話清晰地表明了歷史的教誨作用。這個歷史觀念常見於古代西方史學，更是自古到今中國歷史思想的一個基本元素。司馬遷在史記酷吏列傳篇末說到「

然此十人中，其廉者足以爲儀表，其污者足以爲戒」。四世紀時曾比較研究史記和漢書的作家張輔，就曾讚揚司馬遷的作品擅於曉諭世人：「善足以獎勵，惡足以監誡。」^③

隨同這種歷史具有教誨作用的觀念的發展，縱橫家在遊說中開始運用歷史人物和事件。或許促使中國歷史寫作及歷史意識成長的最大因素，就是周代諸子百家的興起。這些思想家在闡釋他們的獨見與救世良方時，歷史往往在他們的掌握之中成了辯論術的僕人。

許多人早已注意到，比起希臘和其他西方國家，中國獨出奇地缺少古代神話。無論是否有如一些人所猜測：中國人的心靈不會有過創造這類神話的傾向，或是看來更有可能的：後代心靈的發展造成對早期曾經存在的神話棄置不顧或蓄意毀滅，今天均已無法辨其真象。但不容爭辯的事實是，周代中期，正當西方文學的根源開始抽芽生長之同時，中國並沒有像希臘一樣擁有豐富的古代神話流傳，成爲後代哲人與詩人寫作的素材。甚而，那些確實存在過的傳奇與神話，通常被視作嚴肅的歷史事實，而非神話^④。

古希臘伯利克利斯（pericles）時代的雄辯家與演說家，想要打動聽衆們的心時，就沿用該邦偉大的律則和理想，或引述希臘神話中的諸神和英雄。但他們不訴諸對希臘歷史事件之回憶，亦不喚起對歷史上名人之戀顧。這種現象的原因已經人指出，乃是由於當時的希臘人沒有清晰的歷史事件與人物的觀念，因而引爲諷諭時，不會引起如古神話予人的意象與情感上的回應。希臘的演說者，在尋求一系列具有象徵意義的語言符號以說明個人的觀點時，從聽衆已熟悉的古代神話與傳說的典冊中尋找，要比從史料中創造容易得多^⑤。

但中國晚周的縱橫家就不同了，他可能假託堯、舜、禹之名，這些人物去時已遠，其與晚周人的關係一如赫拉吉利斯（Herakles）或傑生（Jason）對伯利克利斯（pericles）時代的希臘人一般。但他不能任意修飾這些人物的故事，也不能太公開地將個人所欲闡揚的觀念和制度託諸這些人物之上。因爲人們早已將這些人物視爲歷史人物，並由於年代之久遠，令人難以對他們做尚書等古籍記載以外的更多描述。從孔子時代起，人們已經開始懷疑，究竟有多少古代故事可因其真實性而被接受；又有多少必須因其本身的「粗鄙」，即怪誕與不合理而被排除。當周人不能如他們同時期的希臘戲劇家一樣，運用神話故事與人物，不再能隨心所欲地，爲闡明個人的主張而搬弄傳奇，那麼他們就必須另覓一套自己的語言符號了。

一個解決問題之道，是假擬一些能代表演說者意念的僞歷史人物。這種文學技巧經常被莊子使用得淋漓盡致，他不僅塑造出他獨有的「歷史的」人物形象，同時也假借一些杜撰的鳥獸來表達他的觀念。這個方法向來不爲中國思想的正統所接受，而因此造成對中國文學上的損失，真是難以衡估。司馬遷談及莊子的著作（史記卷六十三）「故其著書……大抵率寓言也……皆空語無事實」很顯然，他認爲莊子的著作不足取法。

對中國人而言，這些「空言」乃憑想像而生，從不具有那些以人類生活和歷史事實爲依據的著述同等的價值。這是何以小說在中國的發展是如此緩慢；同時在中國文學的領域中長

期僅居一次要地位的原因之一。這也解釋了，為何有那麼多早期的小說以歷史的傳奇的形式呈現；有時甚至企圖以假為真。中國的縱橫家不能真正地依靠自己想像創造出的人物和事件去感動他的聽者——不論他想像的是多麼有力，有技巧。他必須從全國人的普遍經驗、從大家都信以為是歷史事實的事件記載中汲取他的語言符號。他可能會斷言古代帝王堯、舜、禹曾經發生某事，但這些形象是模糊而遙不可及的。倘使他能夠指出商的締造者——湯，或周之締造者——文王、武王曾有過同樣的事，豈不是深刻得多！他或許希求一個邪惡暴君的象徵，商的最後統治者是理想人選。但是，如果能有兩個或更多的象徵——上溯自夏朝的邪惡統治者桀，乃至於暴虐的周厲王、宣王、幽王，豈不更清晰而具體！在孔子、孟子的話語，韓非子、荀子的著作，蘇秦、張儀的奏議中，我們一再發現，囊括了遠古及演說者當時的歷史人事之引證譬喻。歷史人物的名字就像一齣道德劇中的角色一樣各具象徵意味；而戰爭、和議、宮庭也隱涵了勝負、奢華，或壓制諸意。

把歷史典故當作一辯論術的工具的方法，在早期中國歷史文獻中造成了深遠的影響。經過一再地使用及修飾，使史料強加了許多文學典型^⑥。尋求人物型態來說明道德、邪惡、智慧、愚昧，乃促成至高無上的聖君如禹、湯、文、武，或淫虐的暴君如桀、紂，秦始皇的產生。古代理想人物的形象一直被牽強附會地加諸後代人物上，後代歷史的道德典範也被篡入古代歷史之中。皮耳森（pearson）教授注意到希羅多德（Herodotus 紀元前五世紀希臘歷史學家，被稱為史學家之父）筆下的人物性格與運命，有類似於希臘神話中的型態之傾向^⑦。這情形在史記亦然。一代有德的締造者、重振家邦的明主、邪惡頹廢的亡國之君和他的忠臣佞幸，這些典型乃辯士們創造出的象徵符號。他們在歷史家的敘述中不可避免地一再重複，甚而強加於有關當代的記載之上。中國的歷史家們一直被教導在過去的歷史中找尋各種典型，他們因而繼續在當代史中發掘同樣的形象。

直到近代以前，西方學者的職責是認識聖經和古代神話中的偉人，及他們所代表的道德觀念和價值；同樣的，中國過去讀書人的職責，是去認識這些古代人物及事件，並了解他們個別的意義。這意味著去研究古代典籍，如尚書，以及稍後由孔子及其弟子將魯編年史中的人物變成最高道德判斷的符號的春秋經及其三傳。戰國遊說之士周遊列國，宣揚他們的政治理論求取官爵，最有名之一的范雎便會自稱：「五帝三代之事，百家之說，吾既知之。」（卷七十九）雖然到漢代，這類漫遊四方的策士已逐漸消失，但在辯論中引用歷史例證的習慣繼續不變。以西漢有名的詩人及政治家賈誼為例，他即善於運用上古時代乃至於秦朝的歷史人物，並且保證他的讀者會立刻對下列諸句所表現的象徵意義有所反應：「彼吳疆大兮，夫差以敗。越婁會稽兮，句踐霸世，斯遊遂成兮，卒被五刑。傳說胥靡兮，乃相五丁。」^⑧

這時中國人辯論的有效性多依賴修辭法而非邏輯推理，而各種修辭法要以歷史典故最為常用，也最能扣人心弦。如司馬遷之後不久，儒家學者和朝廷官吏為塩、鐵專賣的問題所引

起的爭辯，其修辭幾乎全以相對的歷史典故和例證為引導。這歷史和修辭之間的密切關係對歷史寫作的性質產生了深刻的影響，並有助於歷史在中國文學與思想中持有一種崇高的地位。由漢至今，幾乎每一位主要的中國哲人都極度依賴歷史例證和歷史的論文形式，用以闡述個人的觀念。

以吾人所見修辭和歷史的關係，有助於說明在歷史中某些模式和具特殊性、塑造成形而不變的「典型」何以重複出現。司馬遷對這些在歷史上重視的模式有充份的理解。第一是興衰的模式，所根據的現象是自然界的生長衰亡和四季不停變換，而這些現象也是人類歷史中自然而無法避免的一部份。司馬遷曾兩次試圖以道德術語來描述這種生長與衰亡的循環。第一種質文交替的理論^⑨，在史記卷三十中司馬遷說道：「一質一文，終始之變也」，在孔子世家中，他還將這個理論歸諸孔子之口：「以一文一質。周監二代，郁郁乎文哉，吾從周。」^⑩

司馬遷的第二個理論，我們在第一章已見到，和第一個理論非常相似。它指的是：過去的每一個朝代都有一個主導的德行爲該朝之特徵，夏尚忠，殷尚鬼，周尚文；當每個朝代開始衰弱，這些德行便淪爲極端的形態——忠變成野，鬼變成巫，文變成史，必須以循環中的下一種德行匡正之。司馬遷用這個理論，試圖解釋過去的發展並將之理論化，以使人們明瞭要用行爲的綱紀來糾正自己的過失。如當「文」的德行衰微，人們不能僅藉著墨守它的外在形式而圖恢復它的本質。因此，司馬遷在魯世家說到「至其揖讓之禮則從矣。而行事何其戾也」（卷三十三）同樣的，當這個循環要求人們回到單純的信仰以彌補「史」之缺失，像秦所制訂的一套繁複嚴苛的法律規條系統，則只會爲人們帶來災難。

克羅齊（Croce）嘗提及古希臘史學中類似的循環理論：「……古人對歷史抱持的心理態度應當說是悲觀的。他們見到許多盛世的衰亡，却未嘗發掘那永不衰敗，或者在每次傾頹後重新振起的偉業。」^⑪此處顯示了古代西方和中國（至少是儒家）的歷史循環觀念有一根本之不同點。中國不是被嫉妒的上帝或衆神傾覆的，而完全基於自然因素，當德行與道德的持續力衰弱時而衰亡。然而，若侯國與朝代因道德淪喪而至於衰敗或四分五裂，很顯然的，惟有政策的革新、道德規律的再生，才能使該國重獲生機^⑫。道家哲人稱述，那早已被人類和他們的文明所摧毀的純樸而自然的「古代」；淮南子特別吹噓這遠古的黃金時代，雖然它現在幾乎已無恢復的希望。司馬遷對這樣一個觀念頗不以為然^⑬。他認爲歷史是永恆的生長過程，設想要回到過去某個靜止的黃金時代是不可能的。然而，以睿智運用適時的價值判斷以在現世中創造一個新的黃金時代則有可能。

荀子在他的教化理論中強調：任何人都有成爲像古代最有德性的人一樣善良，或變爲像古代最邪惡的人一樣壞的潛能^⑭。對他而言，並沒有時間的障礙去分割古時的黃金時代與現代。「天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。」^⑮根據這種時間觀念言之，歷史便不

是經由時間而伸展的一條單線，而是重複地通過相同或相似點的連續圓環。這種歷史重現的觀念影響司馬遷甚巨。他敏於認識歷史的獨特性。談及項羽不凡的崛起，他說「近古以來未嘗有也」但他更常意識到歷史永恒重複的模式：邦國的興衰、道德價值和制度禮儀的轉換。他也意識到人格典型的重現，如史記所顯示的，他將同類型的人組合為一章，或使用同一語句來描述那些年代相隔極遠却屬同一類型的人物^{①6}。這些觀念都得之於他的史料和前人留傳。他既不會創造這些模式，也不會創造那些試圖解釋這些模式的理論。他認為他的工作只是整理他的資料，以使這些模式變得更清晰，這些歷史教訓變得更明確，這些人類永久重現的道德典型變得更易指認。

除了這些歷史的模式和循環的理論，司馬遷從他收集的材料中又繼承了一個粗淺的因果論，即將某些特殊事件的發生歸諸「命」或「天」的作用。從相當早期開始，中國人的「天」的觀念似乎就相當含混而非人格化。像在早期西方歷史中出現的兇惡的精靈、巡視大地的諸神，干涉並改變戰爭局勢的天帝是不存在的。不過中國人有一種感覺，認為某一統治者或邦國享有一連串的好運和成功，乃是由於某種更高的力量之助翼與保護使然。如左傳中，談到後來成爲晉文公的重耳的功業時，這個觀念就出現了好幾次「天將興之，誰能廢之。」^{①7}

曾經有許多人討論過，究竟司馬遷接不接受這種命定的觀念，或是他接受多少。困難在於司馬遷很少前後一貫地坦白承認他的任何信念。他的見解極具伸縮性，經常改變觀點，並修飾他的語氣以適於各章的主題。比如說，我們幾乎總可以預料班固對某個問題將採取的立場，因爲他的思想追隨著理路分明的東漢正統儒學。而我們却無法預測任何一刻司馬遷將會說些什麼。同樣的，正如那些嘗試過的人所將明瞭，我們不可能從司馬遷所有零散的語句中推演出一套首尾一貫的思想系統。他似乎寧可被自己的敘述牽引著，當某種心情侵襲他時，他會同情地感嘆、說教地勸勉或是叱責；而當另一種心境感染他時，他又會顯現出全然相反的態度。

司馬遷經常述及這含混的天助力量。這其中的部分理論或許不一定爲他所有，因爲這些說法可能引自更早的記載。如他從左傳引自了若干有關重耳的話「此天開子也」（卷三十九）有關魏先世的話「天開之矣」（卷四十四），以及有關楚的興起「天方開之，不可當」（卷三十九）。不過最常激起司馬遷將成敗歸諸天助的事例，是高祖和他的追隨者彪炳卓越的崛起與功業。當高祖還是小吏時，張良就曾說他是天將贊助的人之一（卷五十五）；而高祖臨死前也肯定自己的成功乃由於「天命」使然。（卷八）司馬遷亦主張高祖奇蹟式的成功似乎是由於天助的結果，他說：「豈非天哉？豈非天哉？」（卷十六），在提及張良總是有辦法幫助高祖脫離險阻時，他又說：「豈可謂非天乎！」（卷五十五）。至於秦帝國波瀾壯闊的事功與掌權的經過，他也聲稱「蓋若天所助焉！」（卷十五）。

關於上天在人類歷史中所扮演的角色的問題，特別是所謂「天命」的問題——天命將統

治權賜給一個新朝代，爲西漢時聚訟不休。景帝時的兩位學者，轅固生和黃生曾在皇帝的面前爭辯「天命」的問題。黃生爲道家之徒，他斷言分別推翻夏朝和商朝統治者，並建立了自己的王朝的湯和武王，犯了弑君之罪。這有悖於傳統儒家的看法——認爲這些人是依據天命而行，他們對前代君王的効忠已被免除，並且命中註定要建立新王朝。轅固生隨即指出，如果黃生等人的推論爲真，那麼漢朝也因推翻秦朝而犯了弑君之罪。在這緊要關頭，景帝制止了這項討論，正如司馬遷所言：「是後學者莫敢明受命放殺者」（卷一百二十一）東漢初年，班彪寫了一篇極長的論文，名曰「王命論」（漢書卷一百上），文中他所言只有久以德行為家，並獲得真命天子的徵兆的家世後裔，才有資格接受帝國的統治權。這個觀點褚少孫在早些年就提出過，他和一位朋友的對話附於史記卷十三之末，中謂「天命難言。非聖人莫能見。舜、禹、契、后稷皆黃帝子孫也。黃帝策天命而治天下，德澤深後世。故其子孫皆復立爲天子。是天之報有德也。人不知以爲汜從布衣匹夫起耳。夫布衣匹夫安能無故而起王天下乎。」

然而，褚少孫所沒有解釋的是，如果他的推論爲真，那麼劉氏如何能夠興起至漢帝王的位置。班彪在王莽才失勢，新即位的劉氏王室猶仍和許多覬覦王位的人明爭暗鬥之時，小心謹慎地澄清這個問題，他說不僅前代王朝的君主係承自一個顯赫的譜系，劉氏家族亦然。爲了自圓其說，他引用了近於西漢末年被普遍接受的說法，即謂劉氏是古代五帝中的第四位——帝堯的後裔。根據這個理論，源於火帝堯的劉氏即以火德治理天下。這時漢朝接受火和與其相配的赤色做爲朝代的守護之「行」，以取代了漢武帝選擇的「土」行。以此，班彪可以像褚少孫一樣斷言：吾人假想一個沒有偉大祖先的平民，可望有朝一日成爲一個帝王是誤謬的，他並舉劉氏爲例來支持他的說法。班固全盤接受了這個關於劉氏祖先的論調。他在漢書卷一結尾中詳列了劉氏的譜系，並一再稱漢朝爲火德漢。

這個譜系，無論如何，要不是不存於司馬遷之時，便是爲他所棄置的。雖然他一向注重世系淵源，但對於高祖的雙親，他至多能給予含混的稱號——尊稱高祖的父親爲「太公」，母親爲「劉媪」^⑬。在史記卷十六，他更說到高祖「王跡之興，起於閭巷」，即表出身十分卑微，並不會提及任何承自帝堯的顯赫祖先。因此，凡劉氏家族源於尊貴祖宗的整個理論，包括它更廣泛的含義——不具悠久顯赫世系的家族無法獲得「天命」而王天下，是在司馬遷和班固之間的時代產生出的。

要不是史記中有這麼一段著名的話，那麼書中各處述及有關這超自然的力量或「天命」的地方，可能會被擁護司馬遷的人忽略不提，認爲那只不過是文學上的因襲，或司馬遷承自更早、更迷信的時代的說話方式。這段話在魏世家的末尾，他寫道「說者皆曰，魏以不用信陵君，故國削弱至於亡。余以爲不然。天方令秦平海內。其業未成。魏雖得阿衡之佐，曷益乎？」

這段話曾是許多註解史記的人非難的對象。有人可能辯駁說，司馬遷是鑒於秦國勢力之強大而似乎銳不可當地擴展，因此像魏這樣一個又小又衰弱的國家，其傾覆看來實在是不可避免的運命。我們也許不會對魏註定會滅亡這個事實發生爭辯。但是司馬遷用「天命」的涵意來表達這種結局的必然性，不似他素有的寫實主義作風。並且他悲觀地否定了能臣對當時情況的助益，這個事實為他招致了許多注家的反感，因他們本身是官僚，皆傾心於（如司馬遷所疵議的縱橫家一樣）善政有賴於擔任公職的適當人選的理論，因此認為司馬遷之論，是對他們事業雄心的基本信念的一項打擊。然而，即使是司馬遷的作品，也不免會有典型人性的、易偏頗的性質，魏世家的那段話，是他就這麼一次由慣常崇高的層次墜落，以至於產生克羅齊所稱：「當歷史看起來不似由個人制訂，歷史的進行不是由個人所發動，歷史如一堆石頭在攻擊個人時，個人常會滋生的悲觀與懷疑主義」^{①9}而周朝崩潰後的混亂局面在古代中國人看來必然極為恐怖，因此惟有求助於超自然的力量，才能使這些現象得到合理的解釋。

然而，儘管司馬遷對魏國的傾覆持著絕對的宿命論，他在另兩個著名的亡國實例中却採取了相反的立場。項羽本記末，在敘述這位軍事領袖叱咤風雲的事蹟後說道「自矜功伐，奮其私智而不師古，謂霸王之業，欲以力征經營天下，五年卒亡其國。身死東城，尚不覺悟，而不自責過矣。乃引天亡我非用兵之罪也，豈不謬哉。」

於此，我們見到司馬遷敘述了完全相反的觀點，以為人的失敗主要是由於本身的錯誤造成，不能恣意地諉諸天或命。蒙恬列傳中他也採取了相同的立場。蒙恬致力於修築長城，以保護秦國免於蠻族匈奴的入侵，然而長城的修築却帶給人民極端的痛苦。最後蒙恬被宦官趙高逼迫自殺，死前他申辯自己的無辜後，又突然宣稱自己罪有應得，因為在他修築長城與帝國的道路時，犯了「絕地脈」的罪行。司馬遷在本篇結尾的論贊中指出，這些鉅大的工程加諸人民身上的是可怕的負擔。他責備蒙恬和他的兄弟不設法減輕人民的痛苦，反而「阿意興功」，如此，「其兄弟遇誅，不亦宜乎，何乃罪地脈哉。」

但關於天命的問題中，最引起爭議的恐怕是秦的覆亡。司馬遷在始皇本紀的末尾附錄了賈誼有名的過秦論^{②0}。這篇論文敘述了秦國非凡的興盛，以及導致亡國的過失和罪行後說道「藉使子嬰有庸主之才，僅得中佐。山東雖亂，秦之地可全而有之，宗廟之初來當絕也。」賈誼強調的是：成功有賴於明智仁慈的統治和良臣的輔佐，秦國迅速地瓦解並非天命乖違使然，而完全是因其本身內部的腐化與人民的不滿和反抗^{②1}。

但是，如我們以上討論「天命」時已看出，如果一個學者表示秦並不註定要滅亡，他便會懷疑漢推翻取代秦朝的權力，因而使他自己陷身於一非常危險的處境。班固不同意賈誼的看法，認為子嬰可藉善政拯救他的國家。他向朋友提及此點，而後為明帝所召去闡述他的看法，結果寫了一篇簡短的論文，這篇論文現被收在秦始皇本紀末尾，賈誼過秦論之後。他的觀點看似可以接受，是認為到了子嬰，情勢已惡化到不可收拾。「河決不可復壅，魚爛不可

復全」，換言之，正如司馬遷在魏亡的實例中所感受的一樣，班固覺得，超過某一限度，沒有任何善政或賢臣能挽救正在崩潰的國家之頹勢。然而明帝認為司馬遷贊同賈誼的說法隱有不忠之意，又無心傾聽有關歷史因果公正無私的討論，乃下詔曰「司馬著書，成一家之言。揚名後世。至以身陷刑之故，反微文刺譏，貽損當世，非誼士也。」^⑳

當然，以上所引的史事，並不能證實司馬遷或班固對「命」持一貫的信念。不過，他們顯示了中國歷史學家，嘗試對歷史及其原因做一客觀論述時所面臨的困難。如果他引用的是含混的命定論，那麼其他的學者和官員便會立即因他輕視歷史中最重要的人文因素，而群起撻伐。如果他對統治者的人為過失或朝代替換的因素太過直言無諱，他又可能會捲入充滿危機的有關帝國運命的爭議之中。我們可能不會同意明帝的論調，認為司馬遷贊同秦不必然註定覆亡的觀點，因而犯了不忠於漢室的罪行。然而，明帝的態度足以反映，何以司馬遷和他的史官同僚在他們的作品中使用「微文」，事實上，他們是不得不這樣做。因此，即使他們希望能貫徹某一信念，也不能總是如此，這並不值得驚異^㉑。

最後必須一提的是司馬遷的經濟思想^㉒。如他思想的其他方面一樣，關於經濟方面的零星論述既不夠詳細也不夠清晰，因而不容有系統的分析。但我們可以說，他贊同經濟的放任政策，並明白地反對武帝為了政府的利益而努力於接管私人專賣企業。雖然他也同意大部分當代學者的主張，認為農耕是高尚的事業，是國力富強的根基，但他也十分實際地瞭解到，工商業能獲致更大的利益。由於他敢於明白地表達這個觀念，因此遭到後代儒家的嚴厲批評，他們認為不該對商人階級持任何獎勵的言論，以免農人受到誘惑而放棄他們的工作，從事商業活動。班彪和班固都抱怨司馬遷在貨殖列傳中「崇勢利而羞賤貧」，像許多對史記的批評一樣，這種說法是建立在司馬遷被曲解的陳述上。他的陳述，非常小心地指述著：「無嚴處奇士之行，而長貪賤，好語仁義，亦足羞也。」換言之，司馬遷所批評的不是人們「長貪賤」一事，而是他們無能賺錢，却自許清高，以為自己遵循了崇高的道德法則。這種偽善的面孔是司馬遷所不能忍受的^㉓。

司馬遷曾指出，一個人可以藉著精明地做生意，或從事醬油和泡菜的經營，或塩專賣以獲利。有時利潤看來確實統御著所有人類^㉔。但，他又小心地附加一句——利潤不是政府適宜的動機。政府由君子組成，他們關切的是更高超、更利他的動機。因此，他全然反對政府為了與民爭利而干預全國的經濟生活。

關於司馬遷的思想，我們至多恐怕也只能做如上的陳述。正如我曾經說過的，司馬遷的思想充滿著矛盾而曖昧的語彙。他有技巧地表達自己的觀念，並經常蓄意使用隱晦的語言呈現。因此，他的作品無論人們怎樣地牽強附會，也產生不出有系統的思想體系。然就一義言之，史記可稱作一哲學派——司馬談和司馬遷學派的著作。既然如此，吾人如何定義它的特徵？它在中國思想史上又佔了怎樣的地位？

史記當然不是一單獨學派的思想作品。就像略與史記同期的著作，淮南子，春秋繁露或塩鐵論一樣。嚴格說來，史記不過是對生命及歷史做一般的探討，呈現內心的取向。要先強調的是，司馬遷的心態像所有西漢最有智慧的人一樣，皆傾向理性主義。史記中神蹟和超自然的成份很少。這不僅和基督教和佛教歷史相比如此，甚至和古代西方史學相形之下亦然。而書中這些成份泰半源自較早的著作，如左傳的章節，或漢代巫士的記載和讖語。司馬遷雖然傳述了這些文字，但顯然是反對它們的。他甚至經常費心地試圖破除當代的迷信。史記八十六卷記載了他駁斥一因天子丹之命而「天雨粟，馬生角」的傳說。

司馬遷作品的另一特徵和許多西漢作者一樣，是折衷主義。他的父親嘗潛心研究當時的主要思潮，並寫了一篇諸家學說概觀的短文。很顯然的，司馬遷也熟悉諸派理論的作品。當時由於儒家經典才被官方頒布為教學的根據，因此讀書人猶可從不同的基源思想中選擇自己的觀念，而不被視為異端。如司馬遷在遊俠列傳的序文，就引述了風格內容迥異的作者，如韓非子、莊子、荀子及管子的言論。但在以後的幾世紀，當儒家學派躍升至不變的優越地位，這種折衷主義就不免招惹非議。班固復以為司馬遷的這篇序文無禮，於是寫了一篇新序取而代之，文中他只引了論語，孟子中的語句。

司馬遷思想的第三個特徵是寫實主義。前已提及，他賦予人物如項羽、陳涉等人重要地位，這些人物雖不曾獲得萬眾一致的擁戴，最後也不免失去權位，然而他們均曾在一時威鎮八方，領有實權。同樣意味深長的是他貶抑傀儡皇帝，如惠帝等，賦予他們不重要的地位。這種寫實手法，恰與漢書和後代史書之注重形式和權威當局名義勝過實質的寫作方式，成一強烈對比。但更令人驚異的是他對過去所持的態度，不同於時人與後代的史家。他不接受道家的史觀，認為歷史是一段從遠古簡樸自然的狀態逐漸退化的過程。再者，儘管他一再稱揚儒家的上古盛世——堯、舜、禹、湯和周代開國之君諸聖王統治的時代，他却並不主張實行任何復古的理論。相反的，他覺得他的同輩們可以從東周和剛覆亡不久的秦的危機時代，獲得許多教訓，這些不是上古烏托邦式的理想所能給予的。史記十八卷中他說道：「居今之世，志古之道，所以自鏡也，未必盡同。帝王者各殊禮而異務，要以成功為統紀，豈可混乎？」同時，在論及秦國興起之道時（卷十五），他堅稱時人可從這段歷史學到許多。他問道：「何必上古？……傳曰『法後王，何也？』」他曉諭時人：「以其近己而俗變相類，議卑而易行也。」這種對過去所持的看法，在當時恐怕是少有的。而當漢代知識份子普遍接受了儒家對古代帝王和其治績的理想化形象之後，這種看法更少見了。漢書就不厭其煩地描述這些古代的聖王，將之做為黯淡現況的對照。

司馬遷作品中最後也恐怕是最重要的一個特點，便是他書中的人情味。他收集過去的舊記載與年曆，抄錄它們的條目內容，串連其中的故事，並詳記個別的日子，除了各章敘述的正文，他只在章首或末尾附上一些個人簡短的評論。今天並沒有保存下大量司馬遷的信件、

詩篇，或私人文件，像宋代歷史家流傳下來的那麼多。我們只有根據他在史記中呈現的自己，去了解他的風貌。然而，從這些簡短的評論中，他顯現的自己却是中國史學中最溫厚、最鮮明的形象之一。他寫歷史就彷彿自己經歷過那些人事，而事實上，當他遊歷各地，考察各地的歷史遺跡，尋訪傳統見聞之時，必曾在腦海中重溫那些史事。他擁有一切偉大的史家所有對過去的摯愛與同情。他不僅僅站在一旁，以冷酷超然的態度記錄古人的生活，却與他們分享勝利和哀傷，這在各篇之末他經常流露出的感情，他顯出的憐憫和讚揚中可以看出。沒有人能躲過他的批判，也沒有人不蒙受他的關注。或許就因為他書中表現的溫厚、親切與仁慈超過其他的特質，因此使他的作品贏得後代讀者無窮的讚譽，並且奠定了史記在中國典籍中的不朽地位。

司馬遷的文學理論

司馬遷的文學思想特別值得重視，因為它與他的作品有密切的關係。雖然在更早的篇籍中，已有零星有關文學的性質、文學的功用的論述，然而大半只限於詩的方面，司馬遷的論述或許就是文學的一般理論的最早解說。因此，這些評論在中國文學批評史上佔有重要地位。

事實上，司馬遷詳細說明了文學的動機和文學的功用兩個理論。前者出現在他和壺遂的對話之中，他談及自己的作品說道：「余聞之先人曰：『伏羲至淳厚，作易八卦。堯舜之盛，尚書載之，禮樂作焉。湯武之隆，詩人歌之。春秋采善貶惡，推三代之德，褒周室，非獨刺譏而已！』」（卷一百卅）。

根據這個理論，文學大體上是太平盛世的產品，而它的主要目的是記載這些光輝的世代。就上列全文言之，司馬遷以為這便是五經，和他本人作品的基本性質。這裡必須注意的是他整段話以「余聞之先人曰」為起首。換言之，這實在是司馬談的文學理論，而他的兒子顯然同意他的見解，而複述於此。我們回溯本卷前面司馬談所講的話，即可證實這個觀點。司馬談在臨死前對司馬遷強調漢朝和武帝的輝煌治績，和自己所應完成而未完成的使命——「論載明主賢君，忠臣死義之士。」由此看來，文學是偉大時代的產物，而它的目的是頌揚功德。

但是司馬遷只提過這個理論一次，並將之歸緒父親之語。他不是自始就不信這個理論，就是晚年時摒棄了這個理論。自序中，在他提及身遭腐刑之後寫道：「退而深惟曰：『夫詩、書隱約者，欲遂其志之思也。昔西伯拘羑里，演周易；孔子居陳、蔡，作春秋；屈原放逐，著離騷；左丘失明，厥有國語；孔子臞脚，而論兵法，不韋遷蜀，世傳呂覽、韓非囚秦，說難、孤憤。詩三百篇，大抵賢聖發憤之所為作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道也。故述往事，思來者。』」

這裡我們見到司馬遷敘述了另一個完全不同的理論，根據這個理論，文學不是太平盛世的產品，而是苦難與憤怒的表徵。文學創作的動機源自政治生活的失意與挫折，其旨意不是藉著歌功頌德使時政彪炳後代，而在於更個人的目的——傳遞作者本人的思想，以確保日後有讀者明瞭他的冤情，並尋求個人千秋萬世不朽之盛名。在這第二個理論之中，司馬遷不僅論及五經，也同時包括了古代其他的哲學、歷史和詩的著作。對他而言，文學溯源於相同的衝動，並尋求相同的目標，並且，如我們所已見到，史記只不過是這一系列作品中最新的一部書而已。

這個理論代表了司馬遷本人的信念，在他的作品裡一再被反復提及。在報任安書中，他以同樣的字句重複細述古代偉大作家和他們創作的動機，最後並加上了自己之名。在這些相同的語句中，我們見到上述理論兩部分的結合，即文學創作的動機——苦難，和文學的目的——不朽的盛名。關於這兩部分的理論也分別散見於其他的篇章。在屈原傳（卷八十四）中，他詳敘了推動文學創作的憤懣怨怒之情。在一段發抒個人信念的文字中，他寫道：「信而見疑，忠而被謗，能無怨乎？屈平之作離騷，蓋自怨生也。」司馬遷非常了解情緒和感情在歷史洪流中扮演的角色，也明白憤慨與憎恨的情緒對人類行為構成的影響。伍子胥列傳，記載了一位特別為仇恨觸動的臣子，他不禁在傳末感嘆：「怨毒之於人，甚矣哉！」在此，他也看出困厄與苦難是塑造人類生命及個性的巨大力量。在范雎蔡澤列傳的末尾，他指出運氣和適當的機會和成功密切關連。然而，他的結論是：「二子不困厄，惡能激乎？」根據他的說法，偉大的功業，特別是偉大的文學作品，無不緣於苦難、痛楚、渴望和憤怒的情懷。那真不是偶然的巧合；這些也都是司馬遷本人的情緒與經歷。

我們已見到文學的目標是名垂千古。在於孔子世家中（卷四十七），他寫道：「子曰：『弗乎！弗乎！君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣。吾何以自見於後世哉！』」乃因史記作春秋。」這段文字的前一部分，毫無疑問是出自論語（十五卷十九章），但「吾何以自見於後世哉！」却是司馬遷自己的話，而託諸聖人之口說出。在這裡以及史記一百二十一卷，司馬遷都急於表明孔子是因失望和挫折而作春秋，而他的意旨在於為後世所知。虞卿列傳中，司馬遷述及這位虞氏春秋的作者時寫道：「不得意，乃著書。」又補充說：「然虞卿非窮愁，亦不能著書以自見於後世云」（卷七十六）。

對中國人而言，擁有歷的不朽盛名是生命的重大目標。在列傳的一般緒論——伯夷列傳（卷六十一）中，他再度引述孔子的話以強調這種對聲名的追尋：「君子疾沒世而名不稱焉。」古代中國的君子，既不能加入一般民衆追求利潤的行列，亦不能在必須使用不正當的手段奪取政權之時醉心於政治權力。他只宜將心力投注於自己的修養和名譽上，關注他將流傳後世的名聲。司馬遷在本章指出，上天並不是永不改變地獎勵善良，也不是永遠地懲罰惡人。因此，吾人必須指望人類，用善名或惡名做為我們的報酬。可能發生在一個人身上最可

怕的事，是他的惡行敗迹不能獲得人們的任何憐憫和怨恨，而僅僅是嘲笑。「天下之笑」——人間尖苛、輕蔑的笑聲，這句話在史記中處處可聞，而那些身死留臭名的人，正是歷史上最愚昧的人^⑳。再者，一個人能獲得的最大獎勵，便是為自己在歷史上留下「芳名」，如魯仲連在信中所稱的，「與天壤相弊」的名。（卷八十三）

荀子曾經樂觀地宣稱「君子：身死而名彌白。」^㉑，但司馬遷指出了這個過程中的一個難題。即一個人必須有瞭解他的偉大，並能將他的名聲傳於後代的人。那些有德有功的人，特別是一些在生前沒有居要職、掌大權，被榮顯的人，若要不被人們遺忘，一個「中間人」是必要的。司馬遷在伯夷列傳中寫到：「巖穴之士，趣舍有時，若此類名湮滅而不稱，悲夫！」（卷六十一）他並在遊俠列傳中重複悲嘆遊俠之名「湮滅不見」。他指出，由於孔子在言談中稱讚伯夷，和他最喜愛的弟子——顏回，這些話被記載下來，流傳於後世，才使二人名垂後世。而司馬遷本人也扮演了同樣的角色，他完成了記載過去所有偉大，有功勳的人的事蹟的一部史書。他清晰地表明他著作的目的，是在確保自己和父親的名聲永垂不朽。然而他的雍容大度，延展到他自身以外的所有偉大的靈魂，因而也保證了他們的美名亙古常新。對司馬遷而言，文學是人類生活重要的一部分，它源於人們內心情感的憤怒與失望，並以人類生命的最高目標——不朽為其目標。惟有文學，能「與天壤相弊」。

文學的史記

尼芙、艾里瑞教授論述文學感性在歷史寫作中扮演的重要角色時說：「它賦予歷史學者們，對人類心靈最微妙、最深刻的洞察力。」^㉒無疑的，司馬遷的作品之受到中國、韓國、日本廣泛的閱讀與推崇，一部份是由於他擁有那種一般中國史學家難以企及的文學感性強度。司馬遷認為所有文學類型之具共同的創作動機和目的的文學觀，足以顯示他非常關心文學這項藝術的理論和實行。我們可以從筆下的英雄類型中，發掘這種文學興趣的更多證據：他最感親切、最寄予同情的，往往是文學家，如詩人屈原、賈誼，和中國文學之父——孔子。

司馬遷相信文學是一種解脫的工具，一個人的文學作品能使他享有名聲、流傳後世。詩人的詩篇，哲人的論文，代表了他們人格的核心和本質。因此，要描述古人，沒有比引用他們的作品更適當的了。例如，在屈原賈誼列傳中，司馬遷並沒有在他們的生平事蹟上花費太多的篇幅；儘管如賈誼，他可能曾接觸過許多相關的事蹟和軼聞。他却引用了許多他認為最能夠清楚呈現他們真正的人格和抱負的詩篇全文。因他認為，詩人的生命存在於他自己的詩篇中，而非一卷枯燥的資料中。

在其他的篇章中，司馬遷抄錄了詩歌、俗諺、格言、信件、奏摺、勅令、哲理散文、誄文、碑文，任何他認為比他自己的文字更能使主人翁鮮活的文學片段。這些多樣體裁的作品常保存在更早的歷史著作，如左傳、戰國策之中。然而司馬遷不僅在史記中沿襲了這種寫作

習慣，同時使它成爲公認的正統史學方法的一部份，這對中國史學而言，該是值得慶幸的事。後代的史學家也許在史德和史才方面遠不如司馬遷，但無論他們多麼庸劣，只要他們能繼續在敘述中抄錄這類文學作品，他們所作的史書就不會完全失却價值和趣味。在希羅多德（Herodotus）和修西提底斯（Thucydides）的全集中，我們幾乎連一篇史家引用的神曲或荷馬的片紙隻字也收集不到。然而中國的史書，如史記、漢書，却保存了那麼多的詩篇和文學作品，因此，它們相當於當代的文學選集，而它們的價值，又獨立於史家才能的優劣之外。

司馬遷的時代，將詩人視作一身份特殊的人物，或將寫詩視爲一種專門職業的觀念還未發展。詩就如同他種文學，可以爲任何有知性有感性的人創作，除了表達感情的意欲，他可以不具任何其他的條件。詩也像其他的文學類型，具有強烈的政治意味，因爲「政治」——廣義的「治國之道」，是有才智、有道德感的人士所關切的大事。詩經中的詩篇並非由一具特殊身份的「詩人」所作，而是一些隱名的庶人、宮廷的官僚和貴族所創作的，這個傳統至漢朝依然如此。現存少數被認爲是晚周及漢初之間的詩篇，是君王、將領和朝臣的作品。至於屈原憂鬱消瘦的身影，在放逐中四處流浪，表面看來類似浪漫的西方「詩人」的形象。然而，我們必須牢記屈原和賈誼基本上是仕宦之士，他們都只在仕途困厄時才求助於詩，而他們的詩，不過是他們原本期望投注於官職之中的理想和熱情的代替出路而已。同樣的，表現漢詩精神的偉大代表司馬相如，也是朝廷的官員，他的作品完全以貴族生活和國家政務爲寫作的主題。文學和政治在漢朝，實不可分，同時不具政治意味的文學作品是不存在的，這相當於後代，幾乎沒有一個政治要角不同時具有詩人和文學家的多重身份。

無疑的，司馬遷十分喜歡音樂，也很喜歡詩。他像當時大多數的文人一樣，也以賦體寫作，雖然他並沒有完全可信的賦體作品傳世。除此之外，他在史記中收錄了古代名人的詩篇，以及許多注解詩的意見^⑩。詩經由於作者姓氏泰半湮滅不彰，因此，雖然他將它們當作事件和傳說的來源使用，也不容易安排進他的敘述中。然而，他從尚書中抄錄了夏禹和他的庭臣皋陶的詩歌，他覺得這些詩十分感人^⑪。並且他又從其他更古老的作品中抄錄了傳爲伯夷、孔子、荆軻、項羽、高祖等人所作的詩歌作品。司馬遷以驚人的技巧，在他的敘述中運用這些詩歌。每首詩都在每章的緊要處，即高潮前後的停頓處出現，做爲敘述文的核心或一個生命的本質的說明和總結。項羽和他的敵手——高祖對比的形象，便藉著二人吟詠的歌曲美妙地呈現出來。項羽的一首充滿了對失落權勢的劇痛悔恨的詩篇，就出現於他將覆亡的時刻，總結了他一生充滿了激情與悲劇的型態（卷七）。而勝利者高祖的歌，却在一個平靜的時刻出現，那時激烈的戰爭已經結束，高祖用他典型的深思熟慮，思忖著誰將繼承他的功業的問題^⑫（卷八）。荆軻的歌表現了主宰他未來命運的強烈決心，出現於他赴死亡旅途前的寧靜離別場面（卷三十三）。孔子晚年的詩歌，預言了死亡的迫近，並暗示了他不爲時人所肯定的真正地位（卷四十七）。司馬遷感情十分豐富，這可從他經常袒認對某事有深刻的感觸

看出。然而，他並未在自己的敘述中傾洩出他的感情，他將感情委諸詩歌，他知道這些詩歌感人的力量必然比他的文字更能深刻、強烈地感動讀者。在河渠書中（卷二十九）他描述了瓠子附近黃河堤防的大潰決，武帝和文武百官親自助修河堤。在憂心如焚的監工期間，武帝曾作歌描述當時的情景。司馬遷當時是隨員之一，他在篇末的論贊裡提到自己深為武帝的歌感動。但他敘述整個事件的過程，並沒有流露出任何個人感觸的痕跡，却藉那首歌傳道當時所有的震駭、殘酷與哀傷的情景。

司馬遷深知在史書中引用這類詩或歌所具有的危險性。伯夷列傳中，他討論了孔子對伯夷叔齊的敘述，和他們兄弟所唱的歌呈現出的人格形態之不同，而暗指詩的不可信。不過在沒有這類疑問或矛盾時，他似乎是儘可能地使用著詩。這個習慣不僅大大加強了他文章的氣勢和強度，更予他的史書以及後來遵循這個慣例寫成的史書，在中國文學的研究上的特殊價值。

司馬遷在運用其他文學類型的場合也表現了同樣的戲劇感。沙畹（Chavannes）曾指出司馬遷在始皇本紀（卷七）中所抄錄的始皇泰山刻石文，在歷史上的重要性³³。無疑的，刻石文提供了有關秦理想的珍貴資料，儘管它們都記載同樣的事，一篇就足夠說明題旨；然而，我個人以為這並非司馬遷抄錄刻石文的惟一、甚或主要的理由。年復一年，當帝國統治下的人民在日益加深的壓迫下呻吟，當怪異的事件和叛亂的騷動擾亂了整個國家，泰山刻石却繼續不變地以響亮的誇張法宣揚著始皇的德行和榮耀，和他治下的太平及秩序。這種虛飾和真實、始皇的自詡和他的真面目之間強烈的對比，較任何關於事實的陳述更能使讀者清晰地看出秦的狂妄和虛假本質。

接著必須說到司馬遷運用的另一種文學技巧，這種技巧在希臘、羅馬歷史著作中非常顯著，便是論說文的引用。我已經談過中國文學中修辭學和歷史的密切關係。晚周諸子的論辯和闡述，其勝方往往不是依賴強而有力的推理，却是善於運用過去的歷史典故。因而，歷史一方面成爲一有效的論證工具，一方面這些言辭和論辯本身在後代經常就成了古代歷史知識的來源。司馬遷的許多史料，如春秋傳注或戰國策，基本上都是哲學著作，用歷史軼事以懲惡勸善，而書中喜用的訓誨方式便是辯論或演說。司馬遷文章中的敘述，若要避免貧乏枯燥令人難以忍受，就不得不收載這些演說辭。因此史記中封建諸侯的歷史（世家）或列傳的大半篇幅，必須在樸素的事實架構中敷設冗長的外交辯論而成的。

但是，在中國人眼中，大量地直接引用辯論辭並不構成任何缺陷。前曾論及分別記錄帝王言行的兩位古代史官的傳統，還有據猜測是根據前者記錄而成的兩部經典——尚書和春秋。對中國人而言，「言」和「事」同等重要，我相信這是因爲中國思想重視人的志向或意念（志）之故。在刺客列傳的末尾，司馬遷寫道：「自曹沫至荆軻五人，此其義或成或不成，然其立意較（明）然，不欺其志，名垂後世，豈妄也哉！」（卷八十六）一個現代的歷史學

家寫到秦靈的興起時，最多不過提到荆軻行刺的計畫，而行刺的對象後來成爲秦國的始皇帝。荆軻的謀刺既失敗，我們很有理由說他對事件的發展不具影響力，因此在這段時期的歷史中不應當佔有重要地位。然而，司馬遷的著述不僅是一部歷史事實的記錄，更是一部許多人的希望、野心與意志的記錄。因此，無論一個人成功或失敗，無論他是否真的改變了歷史的軌跡，最重要的問題是他的志願以及他嘗試要去做的是什麼。這就是爲什麼在史記的敘述中，演說、對話、誓言較實際行爲的記錄常常更爲重要。

我們也應記得，這時期幾乎所有的文學皆爲一個階層，即「士大夫」階層的人所創作，他們的作品主要也是爲了這個階層的人閱讀而寫。這些文學主要關心的是政治，即治理邦國，而尤其感興趣的問題，是一個臣下如何能有效地勸諫並影響他的君主或上級，這個問題對這個階層的人而言是非常重要的。史記中一章又一章的闢切著臣子勸諫君王的成功或失敗的問題。司馬遷甚至提供了特別的一章，爲那些能以幽默的軼聞或機智的辯駁勸諫非難統治者的過失而出名的人作傳。現代讀者常常可能會對那些充斥於中國歷史篇章中的冗長高調的議論或奏章感到厭倦，它們似乎要把歷史事實擠出扉頁。不過，我們必須記住，就是這些修辭及其成敗最能引起中國歷史學者的興趣，對他們而言，歷史著述即政治理論與其實踐的手冊。

司馬遷顯露了高度的技巧，呈現這些戲劇性的爭辯和說服的場面。在李斯列傳中（卷八十七），他詳盡地敘述了宦官趙高冗長有力的言辭，這番議論最後迫使李斯和胡亥答應他的變更太子繼承王位的計畫。韓信列傳中（卷九十二），我們一再看到一系列措辭精妙的論證，經由這些論證，蒯通終於軟化了韓信的一再堅拒，而說服了他反叛漢王^③。在劉安列傳中（卷一一八），我們看到相反的情況：忠臣伍被使用了各種修辭的技巧，諫正他的主子放棄叛變的計畫，可是他失敗了。現代歷史家恐怕只要知道，伍被的諫議沒有成功，或蒯通說服了韓信叛變就感到心滿意足。然而，對那些身爲臣子或有志仕宦的中國讀者而言，想要確實知道的却是這些人在個別的情況是如何議論的。他對修辭的本身比修辭的最後結果更感到興趣，因爲修辭的本身可提供他自己有用的教訓，同時也顯現了謀臣及被諫者的性格。

這種利用對話、演說辭以顯現並批評他筆下角色的方式，是司馬遷最善用的技巧。曾經有過孔子和老子會面並交談於周京畿的古老傳說，司馬遷將之一分爲二。在孔子世家（卷四十七），他詳述了老子的幾句話，這位道家人物警告孔子，他在評鑑或批判別人的過失時，有過於坦誠直率的危險傾向；老子列傳中（卷六十三），他記敘了孔子對這位道家聖人的神秘特質的讚美。這樣，他使用了第三者的評論，建構起孔子和老子的個性與心智的形象。在法家商君列傳（卷六十八），司馬遷穿插了一篇極長的趙良對商君的批評文字，這篇文字深刻地揭發了商君所有的過失和罪行。因此，他無須憑藉自己直接的評論，便可以透過他筆下角色的對話和批評，顯現出他們真正個性的清晰畫面。顧炎武曾特別指出，司馬遷經常以第三者對篇中主要角色的評論做爲一篇的結尾的方式^④。因爲這些評論出現在敘述文的

結尾位置而被強調，可以作為司馬遷本人意見的概述。在這些間接的批評中，最挖苦、最諷刺的大概是平準書（卷三十）的結尾。司馬遷將法家桑弘羊所主張，由武帝付諸實行的經濟政策作了一番冗長而客觀的敘述，接著寫到這時有大旱，武帝詢問他的臣子如何可得雨。激烈反對桑弘羊及其政策的卜式答道：「縣官當食租衣稅而已。今弘羊令吏坐市列肆，販物求利。烹弘羊，天乃雨」司馬遷以這個建議結束了他的敘述。

要質問司馬遷所引用的這些對話和議論的真實性如何，恐怕就如同質問希羅多德和修斯提底斯的書中的演說一樣沒有結果。那些早期的對話和議論，因為今天大部分都有資料可查，所以得知司馬遷幾乎是一字不漏地抄自他的材料。至於秦漢時代的論說，他可能引自公文、報告、奏議，或朝廷的檔案，今天已無法查知。有些篇章，如五宗世家（卷五十九）記載了宮廷的調查、審判、證人的證辭等，很可能是根據送到中央政府並保存在那兒（因此司馬遷可以利用到）的報告而寫成的。不過，這些解釋只能涵蓋極少數的情況。司馬遷和班固，或者是希羅多德和普魯塔克（Plutarch）對帝王在深宮內寢和妃子、宦官的談話究竟知道多少？在很多情形下，我們可以猜測他們幾乎是一無所知。他們有關這些對話的記錄很可能只是根據些謠言、直覺和技巧寫成的。但是，史記中的議論有一點十分有趣而值得一提。漢代雄辯家，如叔孫通（卷九十九）或袁盎（卷一〇一）之流常在他們的演說辭中提到秦和漢初的歷史事件。這些事情在史記中已先述及，但它們本身相當機密的，這不禁令我們懷疑司馬遷如何能夠知道的。面臨這個問題，我們必須假定下列兩種可能：一是司馬遷不僅編造了他有關內宮醜聞的故事，並煞費周章地在後人的議論中插敘這些秘聞；或者，這些看似秘聞的故事，在漢代却是時人皆知的。當我們讀到史記記載呂后將高祖生前的寵妃戚夫人的手足斬斷，並稱她為「人彘」之事，我們會猜想司馬遷只不過是在報導傳言。但當我們讀到袁盎警告文帝尊奉愛妾慎夫人勝過皇后的危險時說的：「陛下獨不見人彘乎？」（卷一〇一），我們可以斷定這個傳言已普遍為人所知，並且不但是司馬遷，就是當時的君王大臣也都認為是事實。

湯恩比曾談及希臘史學家寫道：「半虛構的演說辭，在一位史家手中實在是一個危險的武器，然而至今我們尚未發現足以取代它的方式。……希臘人的描寫法可能太過『理想化』或『主觀』，但就我們本身而言，只要我們拒絕企圖超越大衛的限制，我們就無權去批評所羅門的建築^⑥」我們很可以懷疑史記裡巧妙的議論和機密的忠告，以及其間親密的對話和耳語的真實性，並堅信司馬遷不可能有這些言辭的記錄。但是，我們必須承認，倘使司馬遷不用這些言辭、對話，他就永遠無法在他可以掌握的篇幅裏，創造出一系列生動逼真的人物像。這些人物像贏得了世代讀者的愛好，並活現在他們的記憶中。同時，我們必須記得，這就是司馬遷寫史的原始目的——他史書中的人物應該為人所追念。假使他用較差的技巧，他可能永遠無法達成這個目的。

司馬遷的著作和思想的這些特質，恐怕最明顯地表現在孔子世家中（卷四十七）。這一篇文章一直受到許多爭議。讚美史記的人稱它為史記的關鍵篇章、文學上的傑作；而批評它的人，如顧里雅教授（Creel）曾貶抑它為「不經心的表演」[充滿了時代的錯誤，支離破碎及荒謬]③7。世家中的許多部分，無疑的，是史實可疑。到了漢朝，以孔子生涯為中心的傳說已經發展到一相當可觀的程度，並仍在繼續增長。而司馬遷在孔子世家中呈現的種種，的確缺乏批判精神，只不過是重述當時大多數人心目中的孔子，再照例剔除其間明顯的荒謬和偽造部分。無庸贅言，這既不是後代中國學者所認為的孔子，亦不是今天的歷史學家肯定的孔子形象，這就是這篇傳記遭受批評的原因之一。除此之外，班固指責司馬遷尊崇道家過於儒家，這也令一些學者特別懷疑這篇傳記。顧里雅教授本身是孔子傳記作家，他甚至極端到認為孔子世家全篇是一個諷刺，看似在讚揚孔子，其實是在貶抑他③8。

既然認為史記同情道家的指控經常出現在有關史記的討論之中，在此，我們可以大略審視一下支持與反對這項指控的證據。我在第二章曾指出，第一個提出司馬遷同情道家的說法是揚雄，他認為司馬談關於六家學說的討論，其見解為司馬遷所有③9。雖然司馬遷像任何一位優秀的傳記家的習慣一樣在父親的傳記之中抄錄了司馬談對道家的讚言，但他沒有在史記的任何其他部分明白指出他與父親有同樣的傾向。所以，我們必須假設，關於司馬遷同情道家的指控僅僅建立在司馬談六要旨一文上（卷一百三十）之上。

事實上，許多證據顯示司馬遷並未像他父親一樣，喜愛道家甚於儒家，或者至少並未喜愛道家宗師—老子，甚於孔子。首先可證明此點的是，他將孔子的傳記置於書中的「世家」部份中，與古代偉大的封建諸侯並列，而老子却見於最後的「列傳」之中。不僅如此。老子傳不單獨成章，而與莊子，法家申不害、韓非子同傳。鑒於司馬遷和他同時代的人對法家的輕視，與之同傳並不表尊崇。而老子傳記本身不過是一些可疑的傳說的彙集，嘗試要確定這位道家隱士的身份，但司馬遷却以：「世莫知其然否！」為結尾。（卷六十三）換言之，如亞瑟威利（Arthur Waley）所言：「司馬遷的老子傳記，只不過是一句供辭：根本沒有足以寫老子傳記的材料存在。」④0我們覺得，一位真正道家的尊奉者，會嘗試做得更好些。

最後，我們可以比較司馬遷在自序中對孔子世家和老子傳記的敘述：

孔子——周室既衰、諸侯恣行。仲尼悼禮廢樂崩，追修經術，以達正道，匡亂世反之正。見

其文辭，為天下制儀法，垂六藝之統紀於後世，作孔子世家。

老子——李耳無為自化，清靜自正。（這段對李耳〔老子〕的敘述抄自老子傳的末尾。那段末尾的剩餘部分是討論韓非子）

我們可舉更多的章句繼續以上的比較，以證明司馬遷對孔子（但絕不是所有的儒家人物）非常積極地尊崇，而對道家人物相當冷淡，但我想上例已足以令我們放棄過去認為司馬遷同情道家的指控，除非我們還預備在司馬遷的作品中發掘可疑的微言大義。

以上的比較可以暫時擱置司馬遷是否偏袒道家的問題，現在讓我們回到孔子世家，這似乎是第一篇嘗試去寫這位聖人整個生平的傳記。司馬遷以前的時代裏，春秋三傳有一些零散的關於孔子的資料，論語記錄了孔子的軼事和言辭，以及三禮、孟子、荀子和其他的哲人著作中有一些關於孔子的故事。司馬遷可以從這許多不同的資料中選取他所要的部分，因此，他有相當的自由去建立一個最符合自己和時人觀念的孔子形像。就因為如此，這篇傳記在研究史記的思想和文學技巧上是非常重要的。

作為一個傳記作家，司馬遷似乎對歷史上的失敗者，即過去的悲劇英雄，比對成功者更感興趣。像蕭何、曹參、衛青，或公孫弘這些人，他們一生過著比較平靜無事的生活，最後壽終正寢。他們受人尊敬，得享天年却難得激起這位歷史家的感情或引起他的興趣，他們的傳記因此相當平淡無奇。而像伍子胥、項羽、屈原或賈誼等人悲劇性的故事，却喚起了司馬遷的同情心，並引發了他最佳的寫作。因此，他之將孔子塑造成像這些人一樣的悲劇英雄，並不足為奇。孔子世家中的主題，像其他悲劇英雄的傳記一樣，是失望、挫折與對一個黑暗時代的憎恨。可以理解的是，後代的批評家誤解了這樣的孔子形象，認為傳中敘述孔子的不合時宜與失敗，是司馬遷對孔子存有根本敵意的證據。但我深信，這種看法全然誤解了司馬遷設法在孔子世家中所要表達的主題。

像史記的很多篇章一樣，孔子世家基本上是一篇頗具戲劇性的文章，自然也就有一定的場景和幕次。它以細述孔子的先世、他的出生、幼年生活，和五十歲以前的早期生活為開端。這第一部份介紹了支配全篇的所有重要主題，如孔子以全副心力從事實際政治工作後的失望，當時道德的混亂和頹廢，以及當時人對他和他的觀念存著的敵意。其中特別重要的是記載孔子和老子在周京畿見面的情形。老子在送孔子踏上歸途時，勸告他在批評人時不要太過直率，警告他勇於指摘別人的過失時會遇到的危險。因為後代學者喜歡將孔子想像成一位完美無缺的聖人，他們對孔子竟有這樣的過錯的暗示感到憤怒，並且覺得這種批評出自一位道家宗師似乎別有用心。然而司馬遷的孔子傳記的後半部，都顯示了這種缺點——即過於坦率地批評他人的不幸傾向——所導致的後果。不論司馬遷多麼稱揚他筆下的人物，他從來沒有忘記指出，那些經常促成他們失敗的個性上的缺失。孟子因觀念的不合時宜而失敗——「是以所如者不合」（卷七十四）；屈原因自信過人的傲慢而失敗——「非為莫能也」（卷八十四）。同樣的，司馬遷揭發了促成孔子失敗的最大缺點：「聰明深察而近於死者，好議人者也。博辯廣大危其身者，發人之惡者也」（卷四十七）他藉著老子的話，將了解孔子個性的關鍵提示讀者，若沒有這個關鍵，我們將疏於了解，為何孔子的一生遭遇了如此多的反對和失敗。

孔子傳記的第二幕敘述孔子有一段時期據魯國高位，掌握權力。但他善政的成效驚動了鄰國，他們陰謀推翻他。齊國國君遣送了一隊歌舞女樂到魯國，迷惑魯王荒廢政事，這門陰謀的成功使孔子在憎惡中辭去了職務，而後離開了魯國。他短暫的勝利在他警惕女色的感嘆

和歌聲中結束，於是踏上了他經年流浪的旅程。

第三段包括了十餘年的時間，這時期孔子和他的弟子周遊列國，尋求將學說付諸實行的機會。這是一段一再遭遇挫折，艱困與危難的生活。孔子一次又一次被諸侯輕視，或乾脆驅逐出境，我們可以聽到反對他的人長篇大論地指責他的學說有缺失又不合時宜。一位批評家指出，司馬遷使用「不用」二字，就像歌中的複沓，貫穿於整篇傳記中^④。我們一再見到，孔子急切地欲尋求足以將他的學說付諸實行的門徑。但他一再的被拒絕、被毀謗，或遭到肉體上的迫害，描述他努力所獲得的代價就是「不用」二字。那時孔子不僅被當時的政客們攻擊，他和弟子也被另一類的人——隱士嚴厲地批評著，這些人警示他們，在一個衰敗的時代中爭取權力是無望的，並勸他們逃離塵世。當孔子滿懷幾乎令人悲憫的希望，尋求施展才能的門徑，他曾考慮接受一位在軍事上崛起不久而性格不明的人的任用，這時連他的弟子也起而指責他。他內心獨自懷抱著燃燒的救世熱情，卻被四方的敵意包圍。在錄自論語微子篇、楚狂接輿的歌中，司馬遷捕捉到了孤獨，徒勞無功，以及日漸深沈的悲劇性的氣氛。這些氣氛是孔子一生中這段時期的特徵：「鳳兮，鳳兮，何德之衰……。」

我們發現，也是在這一段文章中，孔子被陳人描述為「喪家之犬」（卷四十七）。這件事並不是司馬遷創造的，因為我們在韓詩外傳中見過（卷九）。司馬遷不過從這本書或一些較早的著述中摘錄出來。但是，司馬遷錄了這個綽號的目的，是爲了希望強調孔子一生遭受的屈辱與不爲人所知的痛苦。因為他愈深刻地強調孔子一生中外在與世俗上的失敗，也愈能顯示這位聖人的教誨，在他死後的世代所成就的道德上及精神上的勝利。

孔子最後從漫長而無功的遊歷中回到他魯國的家鄉，他的傳記也進入了比較平靜而樂觀的階段。從一些錄自論語的話語和軼事中，我們首次對孔子和弟子的個性和日常生活有了較詳細的了解。我們見到這時的孔子，終於聽任政治上失敗的命運，開始從事確保他名聲不朽的教育子弟，與編纂古籍的事業。然而這不過是一段短暫的美好日子，隨著不祥的獲麟，我們進入聖人生活的第四，也是最後的一幕。孔子因自己的理想完全不爲人們接受而感困厄痛心，於是寫春秋以確保自己見知於後世。他唱了一首歌，顯示他真正的道德尊嚴，也曉諭世人聖人死期已近：「泰山壞乎，梁柱摧乎。」魯哀公在孔子生時一直予以忽視，但在孔子死後，寫了一篇極爲頌揚的誄辭悼祭，司馬遷將之全篇錄於史記之中。在孔子一生遭遇的鄙視和敵意的畫面上，司馬遷這位傳記家最後又加上了魯公哀刻蓄的轉變——爲善。

就這樣結束了孔子的一生，艱苦、失望，和失敗幾乎都不曾絲毫減輕的一生。司馬遷只有在孔子世家的最終，突然轉換了整個畫面，而呈現了獲得最後勝利的孔子。他的墓地成爲弟子共同生活的中心。祭祀、講禮、鄉飲、大射，在這裡舉行，孔子生前的用具保存在這裡爲後人觀賞。漢朝的開國皇帝和諸侯卿相都曾在此祭弔。司馬遷在文章末尾的論贊中引用了最後一首歌，這次是引自詩經：「高山仰止，景行行止，雖不能至，然心嚮往之^⑤。」他又

說：「余讀孔氏書，想見其爲人」。這最後一句話，司馬遷只用過兩次，一次在這兒，一次在屈原傳的章末（卷八十四）。在過去所有的偉人中，他曾最想認識的恐怕就是這兩個人了。接著他敘述自己如何尋訪了孔子的廟堂，觀賞聖人的車服禮器，並「祇迴留之，不能去云」他下結論道：「天下君王、至於賢人、衆矣。當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之，自天子王侯，中國言六藝者，折中於夫子，可謂至聖矣」^{④③}

我們在討論司馬遷的文學理論的部分和其他地方，已看到他將孔子視作中國文學之祖，一位被挫折和失意驅迫，而在文學中尋求平復生命的苦難，並使自己見知於後世的人。同樣的，司馬遷採用了獲麟的象徵和公羊傳結尾的話，以此他向世人表明：他認爲他自己的寫作也是受到與孔子同樣的目標和理想所驅策。因此，司馬遷之強調孔子生前明顯的失敗與缺乏知音的痛苦，做爲死後因著述而贏得榮耀的對比，是不足無奇。而挫折與絕望的主題，時代傾頹的惡兆、憂鬱的哀歌和反覆出現的「不用」二字，反對孔子的長篇大論，他生活中遭到的攻伐，誅辭令人作嘔的偽善，這些主題都是司馬遷用來創造他心目中的聖人形象的巧妙媒介，而他心目中的聖人形象也強烈地反映了他自己生命中的失意和失敗。這是一幅非常具有人性風貌、動人的，以及常是令人感到悲哀的畫像。無疑的，對那些寧可相信聖人的生活是比較光明的後代學者而言，這也是幅經常困擾他們心神的畫像。然而到最終的時候，歷史的裁決終於扭轉了孔子失敗的命運，使失敗在最後一剎那變爲勝利。生前不能爲諸侯重用的孔子，終於在死後成爲衆王的導師。這是一個影響司馬遷至深的故事，因爲它多少有幾分他自己一生的寫照，而無疑的，他也正希望如此^{④④}。

史記的風格

司馬遷在他的文章中引用了古代所有的文獻，包括儒家的經典和諸子著述中，任何他認爲可靠而重要的事件和軼聞。班彪曾做過以下的批評，並由他的兒子重複提出：司馬遷在連用古代經典和其他著述時，「其多疏略，不如其本」^{④⑤}。在此我們不必針對司馬遷如何使用他的材料這一點詳加討論，一些例子就足以顯示班彪和班固所批評的可能是什麼。

第一種情形是：在引用原文時，如果其中有晦澀古奧的字，或太過簡短而難解的句子，司馬遷往往用比較普通的字來代換或改寫原句，而不逐字引用較艱深的原文。這個習慣在中國史學上似乎相當古老。我們有理由相信尚書的編纂者曾將他們紛雜衆多的史料中的措辭，編成風格、文法統一的文字，而左傳的編輯者也曾這樣作過。因此，司馬遷不過承繼了這個沿用已久的習慣，同時這個習慣也決不是止於他之手。如班固摘錄司馬遷的資料時，將司馬遷的字句修改以符合自己的風格與清晰的理想，司馬光在引用這兩位史家的文章時，也是如此做的^{④⑥}。司馬遷不但用他當時的語言改寫了像尚書這樣古老的作品中相當艱深古奧的字句，當晚近的作品如左傳中有特異的筆法和語言而不易明瞭時，他也毫不猶疑地加以修改^{④⑦}。

他的目的，很明顯的是要使自己的著作盡可能地簡明易讀，而又不違反原典的意思。但他之將經典完全當做史料運用，免不了會招致指摘；特別是在後世，當儒家經典獲致了一種（與西方瀰漫在聖經四週並無二致的）神聖的意味時，他更是受了不遭受指摘。因此，蘇荀曾責備司馬遷，說他在文章中割裂且分散了尚書、左傳、論語的文句於史記的敘述中，他認為這樣損害了原著形式上的美，就像割裂錦緞縫製袍服，也損害了原錦緞之美⁴⁸。

有時，司馬遷在文章中加添的事件和記載，不見於我們今日保有的他所用過的史料中。其中最顯著的例子是充滿在趙世家中許多奇異怪謬的故事。在這篇傳記的結尾司馬遷指出（卷四十三），他結識了一位與他同時的官員名叫馮王孫。馮是趙世家的後裔，這些不見於趙國舊記載的故事，可能是出自他之口，雖然司馬遷將之收於史記，幾乎不是他的光榮。而有時司馬遷只添加一段話、一個句子或事件，出處為何，我們不得而知。在孔子世家中，我們已經說明過，為了解釋孔子作春秋的理由，他令孔子道出：「吾何以自見於後世哉！」這句話在司馬遷本章中引用而現存的史料中是找不到的，有人認為此句或出於他自己的想像，因而嚴厲地責備他這種冒瀆聖人的行為⁴⁹。張儀傳記中也有這種情形（春七十），他寫道：「張儀至秦，佯失綏墮車，不朝三日」而司馬遷寫本篇為人所知僅有的史料戰國策中僅僅記載著：「張儀至，稱病不朝。」（秦策二）究竟他從何獲知這較詳盡的記載，是從現已失傳的典冊，或是流傳已廣的故事，我們亦不得而知⁵⁰。

司馬遷作品中值得留意的另一個特點，是他經常不注意人名和出生地。班固批評這個缺點時提到，司馬遷有時連和他同時代的人的出生地都沒有記載，或者在傳記之首忘了寫下他們的全名⁵¹。這種疏忽雖說不算是大弊端，但使得他的作品不易閱讀，像吳世家中（卷三十一），司馬遷提到伍子胥之後，又突然提起一位伍員，而沒有解釋這兩個人是同一人。班彪寬大地將這個疏略歸諸司馬遷時間的不充裕，而事實上，如果我們想想那時書寫材料的不便，以及那些必然常常壓迫他的繁冗公務，或許就不會對他這樣的疏忽感到奇怪了。幸運地，史家班氏父子能在更多的餘暇和更好的環境中寫史，並樹立了一項為後代史書依循的範例，即在每篇傳記的起首，謹慎地寫下主人翁的全名和出生地。

司馬遷作品中，這種文字寫得非常急促（如果不是真正的草率）的印象，可由史記的整個風格中獲得佐證。他的文筆是令人驚訝的直接。就像班固所謂的「辨而不華，質而不俚」。他也十分吝於使用對句、隱喻，和象徵這類的文學技巧，和他的前輩賈誼或同時代的司馬相如修飾雕琢、音調鏗鏘的文句相較，他的文章近乎平易。漢時，論文和像賦一樣具詩韻的詠物文章非常流行。這些作品像周秦諸子散文一樣，使用歷史典故、冗長而含隱喻或寓言的句子，或者有時只是一長串事物，如樹木、鳥獸、建築的記述，以達成修辭上的效果。它們的旨趣不在於敘述故事，而在進諫、訓誡，或單單只是炫耀。司馬遷本人也能寫這類文章，這由他文情並茂的報任安書中，對稱的文句、生動的描述、歷史典故的排比就顯示出了。但

他似乎瞭解這種文體，會由於極端注重文學效果，而有時不免要犧牲文章的清晰與合乎常情，因此並不適用於他史書中理想的敘述和討論。就像內藤教授所指：司馬遷發展出了一種文體。這種文體是全新的創作，因而與他的時代已知或所能認識的任何形式的文章全然不同^②。

我不願繼續評論像中國散文風格這樣困難而深奧的題目。但有一點，在司馬遷的句子中似乎很容易看出，即自由、口語化的語調，這使得人們相信他經常就像他說話的方式一樣寫作。譬如，當班固引用史記的文句時，他能夠刪去其中的許多接續詞和助詞，而仍保持原文的全意，以達成所有實際的效果。班固有時也修改史記中的一些句子，那些看起來複雜而笨拙，彷彿才閃過作者的腦海，就被匆匆記下的句子。司馬遷的思想，對他駕馭文字的能力而言似乎是移動的太快了，特別是在一個章節中反覆論辯某個問題時，如年表的序言和遊俠列傳的序言，他提出一點，而又突然轉到完全不同的事物上，或者看起來又回過頭去否定他才講過的看法。因此，他的文章經常晦澀難解。班固却幾乎從來沒有這種情形，當他整理史記的篇章時，補足文意不清的思路，如果他不同意司馬遷的說法，便遺棄全文，用他自己清晰有條理的文體重新寫就。

在史記中，司馬遷很少用到當時策論和賦體的修辭技巧。只有在遊俠列傳和太史公自序的序言中，他運用了一系列的歷史事例來強調他的論點。別的時候他使用了隱喻或象徵，如象箸為墮落的象徵（卷十四），喪家之犬是孔子這位不為人知的聖人的綽號，野生的桃樹為質樸的謙遜和德行的象徵（卷一〇九）。但是史記不像同時代的著作如淮南子，運用這些技巧繁褥地令人生厭。他非常儉約地使用這些技巧，因而獲致了更大的力量和效果。

司馬遷對一個好的故事有著小說家的感情。他的史料提供他許多故事，其中有些相當於很長的歷史傳奇。這類故事如左傳中後來成為晉文公的重耳的故事，司馬遷敘述於史記三十九卷；或是楚靈王悲劇性的記載，重述於史記卷四十。這些並不是過去枯燥的史實，而是偉人生動感人的故事，真正引起了司馬遷的興趣，同時令他津津有味地重述它們。他特別垂注於女性在歷史上扮演的角色（這是修昔提底斯可能曾經學得更好的一個教訓）。他曾三次敘述蔡姬的故事，蔡姬嫁給齊桓公後，一日與桓公出遊共舟，蔡姬頑皮地搖蕩小舟，觸怒了桓公，立即遣送她回國，而引發了兩國間的一場戰爭（卷十四、三十二、三十五）。他也以同樣的興味，講述齊夫人嘲笑跛足將軍卻克而招致他內心的怨恨之事（卷三十二）；固執的趙太后揚言誰要再建議將她兒子送去齊國作為人質，她就要唾他的臉（卷四十三）；漢朝皇后妃悲慘恐怖的故事（卷九、四十九）。事實上，可能就是這種對有趣的故事的喜好，促使他有時去詳述一些未經證實的事件。揚雄談到史記的這一點，謂：「子長多愛，愛奇也」。「多愛不忍，子長也」^③。「不忍」一詞有兩種解釋，一是認為司馬遷所記載的許多傳聞故事「不值得」留傳給後世做為典範；但在此以前揚雄曾說過：「淮南說之用，不如太史公之用

也。太史公，聖人將有取焉。」第二種解釋看來要自然而合理得多，認為指司馬遷「不忍心」將任何一件事摒棄在他史書之外。在留侯世家（卷五十五）中司馬遷寫到四位年老隱士的故事（即四皓，在中國詩歌與藝術上有名），他們應太子之邀來到高祖朝廷。根據司馬遷的記載，高祖一直希望試圖說服這四位年高德劭的人來覲見他，但他們一直拒絕，當他發現太子已成功地延攬他們，便不得不承認太子的德行卓越，而放棄他變更太子的計畫。班固在漢書四十卷重述了這個故事，但司馬光基於這個故事與常識不符，便在他的資治通鑑中捨棄不錄。他批評這個故事和其他相類似的軼事，都是司馬遷「好奇、多愛」的例證^{⑤4}。

關於司馬遷的文章風格還有一點要提的是，他大多數的篇章流露出非比尋常的個人性格和情感性。沙畹（Chavannes）却曾用恰好相反的話——冷酷而無個性的，來描述史記文章的風格^{⑤5}。當然史記的篇章中，司馬遷的確很少插入他個人的感情或反應，但他將之保留在每章開頭或末尾的特別部份中表達。然而，沙畹從他所描述的漢朝傳統的文章風格——素樸、簡潔、冷酷、無情，和司馬遷自己的表達所流露的情感性與個人性格兩相對照，便斷定史記中的敘述部分必定不是司馬遷所創作，而是從更早的史料中直接抄錄下來的。這個結論對我而言似乎不能成立，因為像封禪書、河渠書、李將軍列傳，司馬相如列傳，或郭解傳記（卷一二四），都是這種素樸、無情的風格。而我們很難想像，所有關於這些題目的論文或列傳可能曾經存在，而為司馬遷所抄錄。任何現代歷史家都可以有兩種文章風格，一種是當他簡單而直接的記載歷史事件時的風格，另一種是當他大膽地表達自己的感想和意見時的風格。我看不出我們有任何理由相信，司馬遷就不能同樣地能夠運用這兩種不同的文章風格寫作。他之所以將這兩種風格嚴格地公開。（嚴格的程度是西方史學寫作界所不會知曉的），是因為中國人的慣例指使下要求這種分辨。

我曾指出，當司馬遷希望在他的敘述中傳達感情時，他常常是利用他筆下人物之一的話或詩歌表現。有時就在他文章的結束部分，他恣情地以個人的評論的幾句話，總結他對該篇主角的感懷。例如封禪書中，在他描述圍繞在偉大的封禪祭禮四周無止境的騙局，以及武帝為尋求長生不老所做的可悲努力後，他下結論道：「天子益怠厭方士之怪迂語矣。然羈縻不絕，冀遇其真！」（卷二十八）這對受惑的君王——每一個狡猾的方士郎中的犧牲品——的簡短描述（班固在討論到同樣的主題時（卷二十五）特意地予以省略），正因為它處於一段完全不帶個人感情的事實陳述的末尾，而獲得感人的力量。

司馬遷的評論的大部分都被局限在由「太史公曰」為始的特別段落內。這些句子都是極端地個人的與感性的。他一再地說：「余觀…」，「余聞…」，「余至…」，「余談…」等。他也反覆地提到自己「想見、泣」、「嘆」，或用「悲」字，即「我受感動」或「可悲」之意。真的，司馬遷在這些部份顯的如此有感情、有個人性，因此，他全然不類於典型的中國歷史家。我們對漢書中相對應的部分做大略的一瞥，就會發現司馬遷和班固在這一點上的

差異很大。班固有時會引用司馬遷或他的父親班彪的意見和經驗，但即使他很明顯地以第一人稱說話，他也從不會在他的文章中用「我」的代名詞。他也從未指出他曾去過某個他提到的地方，或遇見任何他描述的人的子孫或交遊。他似乎也不會表明過，歷史對他而言是凌越於文獻材料的收集之上的。有時他容許自己流露出對百姓困境的同情，通常是以典型的儒家形態呈現，和司馬遷相較之下，他的自我抑制看來幾乎是冷冰冰的。班固這種真正的非個人的風格為後代歷史家所遵循，恐怕是因為司馬遷對他筆下人物的熱情關切是無法模倣的。而毫無疑問，對一個讀者而言，相信他的作者正以客觀，而無私人感情糾葛的態度從事敘述歷史事實的工作，是比較能令人安心的。但是，當我們比較史記和漢書時，我們可以發現在興味上、文學效果上的損失實在非常巨大。

有關文章風格和情緒的震撼力的評論，特別是針對外國語文的作品，是高度主觀而難以經由科學證明的。沙畹認為史記中的敘述給他的感受大多是冰冷而非個人的，他做這項評論的權力一點也不能被否認。而我只願在結論中註明，其他讀者可能持有，而通常已持有完全不同的看法。譬如另一位外國人——日本歷史家賴山陽（1780—1832）對史記的評論就是一例，我錄之於下：「我喜愛閱讀史記，總是放置幾冊在我的書桌上。我讀了感歎，我悲歌，我泣涕，我狂笑。唉！當時的人認為史記一點也無足可取。他們那曉得，百代之後會有人因讀史記而嘆而歌，而泣而笑。」

註 釋

(註一) 墨子非攻中第十八。這句話又見於尚書酒誥篇，字句稍異：「古人有言曰：『人無於水監，當於民監。』」歷史是面鏡子的觀念在詩經大雅蕩之什中已出現：「殷鑒不遠，在夏后之世。」

(註二) 管子卷一形勢篇，春秋繁露卷三精華篇。

(註三) 晉書卷六十張輔列傳。

(註四) 沙畹的史記法文譯本第一八五頁責備司馬遷使用相同的歷史判斷標準來批判後代史料豐富時的史料，和記載模糊，傳說的中國歷史的開端史料。這種批判，雖然不是沒有根據，但看起來難以成立。司馬遷明言他的目標是從這些早期的記載中剔除所有他認為荒誕不經的成份，同時抽出他相信存在其中的歷史事實。因此，他之沒有將這些早期記錄只當作神話，却予以適當的評價並不足為奇。西方學者開始了解聖經的前部或羅馬史具有神話成分，並開始了解神話的性質及價值，只不過是過去一兩百年中的事。這種對神話性質的了解大部分起源於對許多不同民族的神話的比較研究（見Emery Neff, *The Poetry of History*, pp. 107-15）司馬遷只熟悉一個國家，即他自己國家的文學及傳統，因此，要去欣賞神話與歷史的不同，他比起古代希臘人、羅馬人和希伯來人，是處於一更不利的地位。他的功勞無寧在他曾經嘗試區分（儘管就我們看來，他不應該這樣做）可信的和全然基於空想的史料。著名的例子是他把有關傳說中的黃帝的記載分成兩部分：五帝本記中的「歷史上」的君主，迷信的中心——和封禪書中的「神話」英雄。

- (註五) Lionel Pearson; "Real and Conventional Personalities in Greek History," *Journal of History of Ideas*, XV (Jan, 1954), 136-145。希臘人和中國人對歷史的態度的不同，在修斯提底斯身上特別明顯。他前後一貫提到的早期希臘史中惟一的事是波斯戰爭，雖然這事件不過在五十年前左右發生，却被描述成一件「古代」的事。(Bk.111, Ch. 4; P.201, trans. by Rex Warner, Penguin Classics, 1954) 當雅典的代表在斯巴達開始演說時宣稱：「我們沒有必要談及很久以前的事。」(Bk. 1, Ch.6, P.53)，我們知道我們的確置身於一和司馬遷及他的國人完全不同的世界裡。假如有中國的使臣在斯巴達，他們無疑地會以下列的話做為演說的開場白：「我們聽說在堯舜時……」。
- (註六) Hightower, "Ch'ü Yüan Studies," P.196.
- (註七) Pearson, "Real and Conventional Personalities," P.41.
- (註八) 史記卷八十四屈原賈生列傳鵬鳥賦。
- (註九) 這兩個名詞無疑地出自論語雍也篇十六章：子曰：「質勝文則野，文勝質則史，文質彬彬，然後君子。」
- (註十) 司馬遷自己添加了第一句。其餘的話引自論語八佾篇十四章。
- (註一一) Benedetto Coce, *Theory and History of Historiography*, P.194.
- (註一二) 這是一般的儒家看法。它雖然察覺盛衰循環的存在，但一直努力排除這主要是起於任何超自然的力量或冷酷無情的觀念。然而，值得注意的是東漢的王充，他雖自稱是儒家，却把這種國家社會有機的生死觀念推展到極點，以致斷然否認人類的努力對改變或修正時代的方向有任何作用。他在論衡治期篇中說：「世之治亂在時不在政。國之安危，在數不在教。賢不賢之君，明不明之政，無能損益。」王充的思想為正統儒家所排斥，大部份是由於這種極端的命定論。
- (註一三) 見史記卷一百二十九貨殖列傳的開頭，司馬遷嘲笑老子美化了質樸的古時代。關於這段話的解釋見 J.J.L. Duyvendak 評 N.L. Swann "Food and Money in Ancient China", TP40 (1951) 213-14。
- (註一四) 見荀子榮辱篇，孟子告子下第二章也肯定了這段話的第一部份，人人皆可以為堯舜。這可能是句俗諺。
- (註一五) 荀子不苟篇。
- (註一六) 如司馬遷在史記孔子世家和循吏列傳中用了「塗不拾遺」等相同的語句來分別描述孔子和子產仁政的效果。因為這兩個人的德行都很高超，因而中國史學家認為用相同的話來描述他們德業的功績是很正常的。畢漢斯(Hans Bielenstein) 有一篇精彩的論文討論中國歷史寫作中這類套語的使用。"The Restoration of the Hhe Dynasty," BMFEA26 (1954), 61-67. 我認為畢氏關於後漢書史學的整篇文章，乃繼 C.S. Gardener 先驅之作 "Traditional Chinese Historiography" 之後代表以西方文學所寫成最具價值的研究中國史學的作品。
- (註一七) 左傳僖公二十三年。
- (註一八) 史記高祖本紀提到劉媪後不久，我們讀到一位在高祖家鄉開酒店的王媪，這件事看似指「媪」這個字在這時並不帶有崇高的意義。然而，這不一定正確，因為在趙世家中，左師觸讐親自勸諫趙

太后時對她使用了這個字。

(註一九) Croce, *History as the Story of Liberty*, P. 27。

(註二〇) 這篇論文也出現在賈誼新書的開端，章節次序有所不同。三段中的一段收在文選卷五。

(註二一) 史記平津侯主文列傳載主文偃和他的友人在上武帝書中表達了同一看法。

(註二二) 文選卷四十八，班固典引一文的導言。

(註二三) 我們無暇比較討論命運和超自然力量在古代西方史學中所扮演的角色。但這裡我們注意幾個在希臘羅馬比較著名的歷史著作中，類似司馬遷對命運的看法的例子，或許有些意思。我們這兒所提及的歷史家中，沒有一位持有絲毫「歷史受到超自然主宰」的信念（如比德 (Bede) 和其他中世紀的基督教歷史家就持有這種信念）。但他們都直接或間接地顯示；像司馬遷和班固一樣，他們有時承認在歷史中有超自然的力量在運作。

希羅多德：「許多事情使我明白上帝之手在人事間活動」 (Bk. IX, P. 591, trans. Aubrey de Selincourt, Penguin Classics, 1954)

修斯提底斯，尼西亞斯 (Nicias) 在一篇演說中說：「我們的敵人運氣實在很好，同時，如果任何神祇對我們的出發感到憤怒的話，那時我們早已被懲罰得夠了。…所以我們現在有理由去期望神祇會對我們更仁慈些，因為現在我們應得到他們的垂憐而非他們的嫉妒。」 (Bk. VII, Ch. 7, P. 481, trans. Michael Grant, Penguin Classics, 1954)

凱撒 (Caesar)，在一篇自作的演說辭中說：「你這麼驕傲吹噓的勝利，和你居然能逃避這麼久，都源於同樣的原因。當神祇意欲一個人為他的罪行付出代價時，他們通常先讓他享受一時的勝利和長期的安然無恙。而當惡運臨頭時，他會更深刻地感覺到命運的橫逆。」 (Conquest of Gaul II, 1, P. 46, trans. S.A. Handford, Penguin Classics, 1951)

李維 (Livy)：「邱彼特破壞了他們邪惡的計畫」 (BK. IV, XLIII, P. 270)；「因而，使節們違反了諸國的法律，奪取了他們 (高盧人) 的武器。此因命運之神早已鼓勵羅馬人摧毀高盧。」 (BK. V, XXXVI, P. 331, History of Rome, Vol. I, trans. Rev. Canon Roberts, Everyman's Library, 1926)

塔西德 (Tacitus)：「因為那不是他們的過錯；原因是上天生羅馬人的氣」 (Annals XVI, 14, P. 376, trans. Michael Grant, Penguin Classics, 1956)

(註二四) 關於司馬遷的經濟思想，請參閱小島祐馬「司馬遷的放任論」，古代支那研究，342—353頁。以及宇都宮清吉「史記平準書研究」，漢代社會經濟史研究，一六六—二〇二頁。

(註二五) 事實上，我們可以站在全然儒家的立場上為司馬遷的話做很好的辯護。論語子罕篇第一章說「仁」是孔子罕言之事之一。而禮記儒行篇中，孔子描述了「仁」的八德之後下結論說：「儒兼此而有之，猶且不敢言仁也。」因此司馬遷所批評的「好語仁義」，就嚴格的儒家標準言之，在任何人都是不適當的。

(註二六) 這兒不例外，我們必須小心，不要僅憑司馬遷在一章中所講的話來評斷他。在貨殖列傳中，當他寫道商人們爭逐利潤，他看似陷入他討論的主題而難以自拔，處處顯得利欲薰心。但在另一篇文章，他以另一種語氣寫道：「余讀孟子書，至梁惠王問何以利吾國，未嘗不廢書而歎也。嗟乎！

利誠亂之始也，夫子罕言利者，常防其原也。故曰：『放於利而行，多怨。』自天子至於庶人，好利之弊何以異哉。」

(註二七) 在此憶及班固漢書中的古今人表是件有意思的事。表中所列九等人，最下一等不是「惡人」，而僅是「天下愚人。」

(註二八) 荀子榮辱篇。

(註二九) Neff, *Poetry of History*, P. 4.

(註三十) 參見季札對詩經的討論(史記吳太伯世家一二頁。)

(註三一) 這些詩歌本身收在史記夏本紀四十頁。司馬遷在樂書的開端說，他每次讀到這些詩篇，沒有一次不掉淚的。

(註三二) 有關這二首歌的詳細討論，參見吉川幸次郎的二篇文章：「項羽の垓下歌にフリて」，中國文學報第一冊，一九五四年十月，一至十八頁；「漢高祖の大風歌にフリて」，中國文學報第二冊，一九五五年四月，二十八～四十四頁。

(註三三) *Memoires historigues*, Intro. P. clx.

(註三四) 班固在漢書三十四卷韓信傳中，將這些演說辭剔出，並另外為蒯通一人作傳，這種變更似乎不妥，因為蒯通的生命是依賴那些他陰謀推翻的人們而顯現的，他從沒有獨自存在出現過。並且，從韓信傳中剔除蒯通的冗長的盡惑之辭，減弱了韓信一再抗辯表示他自己忠貞的姿態，以及他最後聽從蒯通之勸誘的悲劇性。(譯按：上說易引起誤解，蒯通勸韓信不成後，即佯狂為巫，韓信後為高祖所擒，乃思叛變，而為呂后所殺。) 並參見顧炎武日知錄卷二漢書不如史記案。

(註三五) 參見日知錄卷二史記于序事中寓論斷條。

(註三六) Arvold Toynbee, *Greek Civilization and Character*, P. XI

(註三七) H. G. Creel, *Confucius, the Man and the Myth*, P. 245.

(註三八) Creel, *op. cit.*, P. 247.

(註三九) 法言寡見篇。

(註四十) Arthur Waley, *The May and Its Power*, P. 108

(註四一) 明代學者陳仁錫之語，見史記四十七卷二頁。

(註四二) 詩經小雅車鄰篇。

(註四三) 林語堂, *The Wisdom of Confucius*, P. 100。我將孔子傳分成四個階段，大致依照林語堂英譯(PP. 55-100) 中的看法。

(註四四) 這段孔子傳的討論是取自我的日文論文「文學としての孔子世家」，中國文學報第二冊，一九五五年四月。

(註四五) 班彪之語見於後漢書列傳三十上所載他對史記之議論中。其子班固於漢書六十二卷中重複此論。

(註四六) 中國的史家，在引用年代較古老的史料寫史時，往往澄清這些史料中的語意。這種習慣，儘管有學明顯的缺點，但對於一些晦澀語句的解釋卻極有助益。史記中意義曖昧或不明的句子，常常可以藉著參考班固的譯本，甚至司馬光的寫法，而得到理解。如果一個意思不明的句子，在史記、漢書和資治通鑑中，都以同一型式出現，我們可以相當有把握的斷言：班固和司馬光對這個句子

的句意瞭解不夠，不足以改寫它。

(註四七) 左傳的文體是有名的怪異與艱深，也許有人會因此感激司馬遷，因為他沒有一字不改地引用左傳。像清代批評家方苞就曾提到史記(三十二卷)所載齊襄公被刺的故事，與左傳莊公八年的原本不同。他說：「觀史公所增益，知左傳敘事神施鬼設之奇。」見史記三十二卷十六頁瀧川引言。

(註四八) 蘇洵史論第三部份。這部份不見於他的「嘉祐集」中，但為唐宋八家文卷十六所收。

(註四九) 參見瀧川所引中井積德及崔述的話。

(註五〇) 有些題目司馬遷在史記中已報導過。班固處理這些同樣的題目時，也在司馬遷的記載之上加添了一些新發掘的事實及小插曲。但，就像趙翼所說的，雖然班固必定曾經見過一些他的前輩司馬遷所不曾見過的史料，但他對史記的敘事沒有多少補充，就證明了史記本身的卓越以及班固對史記的推崇。參見趙翼，二十二史劄記，卷一、二。

(註五一) 參見後漢書班彪傳。雖然史記有它的缺點，但在這方面，它比左傳進步很多。左傳在引用人名及頭銜時，錯誤太多，因此讀者常需參照後儒特別編纂的說明表以確定左傳敘述中的人物的身分。史記中典型的一個例子是：司馬遷連他的字——子長——也從來不曾提起過；它第一次出現在法言寡見篇，揚雄以子長稱呼司馬遷。為了某些原因，班固在漢書司馬遷傳中也沒提及司馬遷的「字」。

(註五二) 內藤虎次郎，支那史學史，一六〇～一六二頁。

(註五三) 法言君子篇。文中所述的兩種解釋見法言義疏中所引的宋咸和吳秘的話。

(註五四) 參見資治通鑑卷十二注引司馬光的考異。

(註五五) *Me'moires historigues*, P. clxiii.

(註五六) 班固在漢書揚雄傳末的贊中說：「自雄之歿至今四十餘年。」在班固的所有作品(引自他父親班彪的話除外)中，我只發現這麼一句，提供了足以瞭解他與他筆下的人物在時間或空間上的關係的線索。請與史記相較，司馬遷在史記中常提到與他所敘述事件有關的私人經驗，行蹤及交友。

(註五七) 引自「讀史記」，賴山陽全書，一一一五頁。

原文：Burton Watson. "The Thought of Ssu-Ma Ch'ien," *Ssu-Ma Ch'ien Grand Historian of China*. New York: Columbia University Press, 1958.

本書已由 Dr. Watson 及 Columbia University Press 授權譯成中文。