

司馬遷的世界

華生著 張端穗譯

本篇原文係美國哥倫比亞大學教授華生 (Burton Watson) 所著「中國的太史公司馬遷」一書 (Ssu-Ma Ch'ien, Grand Historian of China, New York: Columbia University Press, 1958) 中第一章的前半部。

在詳細討論司馬遷的生平與思想之前，我們最好先談談他生存與寫作的時代，以及他——一位歷史家——腦海中所設想的古代世界。因此，我準備簡短地描述司馬遷所寫的中國歷史——史記一書——的內容範圍（註一），以及其中的一些主要觀念。我們無意把史記所描述的中國頭二千年的鉅大而複雜的畫面濃縮；像這樣勉強濃縮而成的任何簡圖幾乎必定是有所歪曲和缺乏意義。我將集中討論在中國人眼中最足以代表早期歷史階段特性的理想與氣質。我的資料來源主要是史記本身，因為只有司馬遷本人對中國古代的看法與我們後文所要討論的主題最有關聯。此外，我將討論司馬遷本人的時代，和那位有名的繼承他的人物——歷史家班固——的時代，以為補充。

我曾說過史記是一部中國史，方便而言，它是的。但事實而論，司馬遷所寫的是一部世界史。他用了大部份的篇幅來描寫我們稱做中國這一地區的歷史；因為對他而言，這地區是世界的中心，人類文明進展的最高峰，也是他最熟知的地區。但他向所有的方向伸出了探索之手，在他書中包括了現在我們稱做韓國、東南亞以及中國以西以北之地的記載。換言之，他似乎曾盡心一盡可能詳細地一描述他所確知的中國邊疆以外的所有地域。例如，他沒有提到東邊的日本，西邊的歐洲，之所以如此，我們幾乎可以斷言這不是他缺乏興趣，而是缺乏資料。司馬遷論及鄒衍（史記七十四卷），曾引述了鄒衍這位思想家的理論：中國只是世界上十大州之一，十大州以外有大海環繞，是為天地之際。但司馬遷從未讚同此論，也未曾反駁他。這是司馬遷小心謹慎與理性主義的典型作風使然，因此他自己不會去冒險臆想世界的大小及全貌。他把他所能記載，敘述的全部都記載、敘述了；至於他所知的世界之外，他可能相信的是什麼？我們只能猜測了。

第二點值得一提的司馬遷把全部可知的古代寫了下來，成就了一部古代史。在論及中國人及其他地方的人時，他以他認為可靠的最早記錄起始，而後繼續描述，直到他的時代為止。關於人種的起源，不論是中國人或外國人的，他不曾說什麼。他相信人類在他歷史的記

載起點以前早就生存很久了，但對於這些最早的人類，他不能妄讚一辭，因為可信的史科中什麼也沒記載。他一再告訴讀者，這段古代時期太遙遠了，不可知。它是永遠失落了。在他當時的人有種模糊的形上學式的世界起源的解釋，即淮南子一書（第三章）中所說的世界自虛無中創造而出的看法。（這本書在司馬遷幼時即寫成，基本上是道家作品。）但是像他對世界的大小、形貌的問題保持沈默一樣，司馬遷對世界及人類起源的問題也保持沈默。

司馬遷及其同胞不知道人類歷史開始的確切年代，這是他們與希伯來、基督教或日本歷史家都不同之處。他們所具有的時間觀念是天文學上的時間觀念；時間是指行星與恒星—中國人稱之為天官者—的運動所形成的一連串的週期而言，我們可以假定這種週期是被設想為向過去或未來無限的伸展，與星辰同朽。人類歷史的時間是以統治者—天官在天地間會腐朽的副本—的年代為依據而記載的。我們可以計算統治帝王的年代來理解中國歷史上任何連續事件間在時間上的關係。但與許多其他文明不同，中國歷史中沒有像世界的創造、耶穌的誕生這樣的時間上的一個點，做為在時間上關聯其他事件之依據。

司馬遷以五位古代君主—五帝，中國政治智慧及道德的典範—的故事做為他的史書的開端。他然後敘述中國歷史上的第一個朝代—夏及第二個朝代—殷或商。在這些有關朝代歷史篇章中，我們查覺一種在中國歷史寫作上極為重要的模式的出現。每個朝代由一位極具智慧和道德的聖王開國，夏是禹、商是湯，他們都極似更早的五帝；而每個朝代也都由一位不可形容的邪惡、墮落的獨夫結束，夏為桀、商為紂。在這兩種極端的道德類型中，我們所發現的只不過是一系列君王的名稱。然而，就殷商而論，我們也注意到，雖然殷商的國力與道德逐漸衰退，但大戊及武丁兩位賢君曾兩度短暫地中興殷商的國勢，與開國之時的盛況不差。

這兒我們看到中國歷史寫作中最常見到的模式之一的雛形：具有非凡的道德與智慧的人建立新王朝，統治天下，而後朝代國力逐漸衰退，以至亡於一位全然無能或邪惡的君王之手。當一位新的聖王推翻舊王朝無用的暴君，並建立新的統治之後，這種循環又重新開始。這種興衰的模式通常在中途有所變化：又有明主出現，一度恢復開國時的德行，號為中興。商朝的歷史就曾顯示這點。（註二）

中國人認為歷史中的這種模式只不過是全體生命的一個更廣大、更基本的模式的投影—不可避免而自然的投影。如司馬遷所說：「物盛則衰」（史記三十卷），因為人類歷史是全宇宙生命的一部份，所以很明顯地它必然依循這種刻劃天地之間所有生命型態的盛衰盈虛的定律。這種歷史循環的觀念並非司馬遷所創，而是在古代中國文學中處處可見。例如，它在詩經各部關於詩的編排型式中即略微可見：風雅頌各部份大多以讚揚著名的先王及周初的太平盛世這類的詩開首，而其結尾者又大多是針對周朝晚期的衰頹戰亂而寫的辛酸的哀悼及批評的詩。司馬遷自認他的工作只是把過去各朝代封建王國的記載做一番整理，以使這種盛衰

的模式清晰可見。

這種固定成型的模式—有德的開國君王以及邪惡或至少是無能的亡國之君—幾乎是史記中所描述的每一個朝代及王國的典型特徵。初看之下，秦帝國由一位殘忍的暴君開國，似乎是上述模式的例外。但司馬遷煞費苦心的指出，我們不該只注意秦朝成爲全中國之主之後的歷史，也應該回溯秦尚是一小諸侯國時好幾百年的歷史。這樣我們也將看出秦國也有它既聰慧又道德的君王，而惡名昭彰的秦始皇帝並不是秦國祚的創始者，而是最後的殘忍而墮落的滅絕者。

這個由明主開國、惡君覆亡的模式廣爲人所接納，其中一個極重要的成分是「德」這一分十分古老的觀念。就此模式而論，德不只包含後期的意義—品德，它無寧暗示一種由一個家族賢明的祖先所建立起的神秘而豐大的力量。這種力量、或功、或澤，由祖先那兒流注到他後裔身上，依次賜給他們力量及統治的幸運。但像所有其他被創造的東西一樣，這種古代蓄積下來的「德」也受到衰亡律的主宰。當歲月流逝，這種力量也逐漸耗損，同時繼起的君王也愈來愈墮落，以致變得邪惡無能。就像中國史家所描述的，王室之德或道衰矣。在此關頭，如果君王盡心實行德政，他仍有可能恢復王室日漸衰微的力量。中國人描述這種舉動爲「修德」。但，如果沒有君王出來實行善政以補增原來的力量及德行，德的儲存就會枯竭，王朝就會被另一在此力量的循環中日漸崛起的家族所摧毀。就這樣，古代中國的歷史家詮釋了朝代的更迭。

有人會反對說，對那些只是意在描述一位君王和他的統治有效與否的傳統辭彙而言，這樣的詮釋太過神秘，太富宗教意味了。在中國歷史的後期，這些辭彙或只包涵了那樣的意思。但在司馬遷時代，它們基本上包含著宗教意味，因爲它們與一個非常重要的問題—社稷祭祀與王朝祖先崇拜的延續的問題—有密切的關連。王室的存在就等於這些祭祀崇拜的延續；祭祀崇拜的中斷就意指祖先流傳下來的力量、福澤的中斷。在史記中，「絕祀」，祭禮的中止，象徵著王室以及邦國的毀滅。

很明顯的，司馬遷和他的前輩、同儕一樣，深信偉大賢能的祖先所擁有的這種神秘的德業和力量是歷史開展中的一項重要的力量。在燕召公世家（三十四卷）的末尾，他談到一樁事實，燕國以一小邦遠處北邊，又遭強鄰壓境，因此國家幾度瀕於毀滅。然而，他說道，燕國成功的延續了社稷之祀達八、九百年之久，是最後臣服於秦國的國家之一。他很單純地把這樁事實歸因於燕國的締造者—燕召公—的顯赫的德業。同樣的，在東越列傳中，司馬遷對東越的長存現象感到驚訝，並且同樣的，他把這現象歸因於東越先王的德業和他們是聖王禹的後裔的緣故—禹的德業伸展到他遠代後裔的身上。

像其他古代民族一樣，生活在這古老時期中的中國人也把歷史看做是一連串偉大人物的偉大事蹟。在這些古人的眼中，過去的偉人的影響深遠而神奇，他們的善行影響了後來無數

代人的行徑。司馬遷本人很明顯地——雖然可能比較數不具純宗教意味地——接納了這種傳統的對祖先力量的解釋，並且如果我們忽略了這個事實，就像是默視了卜筮和其他古代西方史中類似的宗教信仰的重要性一樣，我們是犯了絕大的錯誤。不管司馬遷和他的西方同儕有時看起來是多麼地「現代」，我們不可試著脫離塑造他們的時代模子來理解他們。司馬遷很敏感地注意到影響人類歷史發展的地理因素、經濟條件、氣候以及地方習俗。然而他關於歷史的討論最後總是回歸到個體以及個體在歷史上的影響。在這樣的情況中，他遵循了並且以新的方式表達了這個古代中國的觀念——歷史中的英雄具有長存而影響深遠的力量。

司馬遷對古代中國的描繪的另一面也值得注意。從最早的有關中國歷史的文字記載——《尚書》和《詩經》——中，以迄司馬遷本人時代所完成的漢朝作品中，我們聽到許多不同的蠻族部落——那些幾乎是從各方面包圍中國（中央王國）的部落——的消息。司馬遷不僅是在這些外族影響中國歷史的發展的部份中提及他們，他甚至還用了特別的篇章來介紹那些比較重要的部落的歷史。

在這些提及外族的篇章中，我們多半只聽到中國人和蠻族作戰，但在其他時刻，中國人似乎不僅與他們的鄰人和平相處，並且也似乎是完全自由地與他們做了真正的融合。周朝的祖先世代居於西方的戎狄之中（《周本紀》），而晚至春秋末年（紀元前四八一年），我們還讀到魏莊公可從城樓上俯視到戎人在他國境內所設置的卅邑（魏康叔世家）。史記常提醒我們秦人雜戎狄之俗（《六國年表》），而楚國人又曾坦承他們的祖先是蠻族（楚世家）。

我們會問古代中國人和這些生存於他們四週的其他部落人有何不同？這個問題的答案恐怕永遠沒有人知道。希羅多德（Herodotus）會把蠻夷的體形特徵描寫得極端古怪而有趣，或是把他們的語言比成蝙蝠的尖叫聲，但在史記中我們找不到這類資料。在司馬遷和他同胞的眼中，似乎沒有體形分別的問題。事實上，古代中國人和這些異族人之間可能有體形特徵上的不同。但，即使不是茫然無知就是有意做了抉擇，司馬遷對這個問題保持了完全的沈默。我們不得不下結論：要不是缺乏有意義的區別，就是區別太顯著了，使得他認為不必要去提及它。

語言上的區別是怎麼樣的？這兒同樣的，司馬遷也保持了沈默。我們常讀到中國人和夷狄交談，夷狄居於中國以及中國人生活在夷狄之中，但我們很少讀到任何因語言上的障礙而使二方隔闔的事。（註三）我們甚至可以期待發現，像中國這麼寬廣而又被分割成許多小的封建國家的土地之上，必有許多證據顯示各地方的語言差異很大。然而我們又看到受過教育的人自由自在地周遊列國，接二連三地一些不同的封建宮殿裏任職，同時我們又找不出他們曾遇到語言困難——像今天在同一地區旅行時所會遇到的方言上的困難——的痕跡。司馬遷指出楚人使用「夥」，而非非常見的「多」，來指稱數目的衆多（卷四十八·頁十九），同時又提及，漢初初封齊王時，那些使用「齊言」的城市都劃歸為他的食邑（卷五十二·頁二）。但

這些記載，從上下文看來，只不過是說明了土腔和方言詞彙的存在。

在古代中國這塊土地上，像司馬遷的沈默所暗示的那種在語言上和種族上的同質性是不可能真正存在的，我們今天所瞭解的中國人及中國語文，它們由原來小小的開端而擴展到後來變成中國的這麼大塊地方之上，這個過程必定是漫長而漸進的。然而，這兒值得注意的重點是，即使真有語言和體形上的差異，對司馬遷而言，這也似乎是不值一提。中國人很明顯的不認為這種區別有任何實質上的意義。

春秋公羊傳成公十五年，傳文以含義深長的語句區分了三種人類：封建王國一類的最小單位（春秋中指的是魯國），所謂「諸夏」一類的較大團體，即共同構成中國的諸邦國，以及此二種以外的第三種範疇—蠻夷之邦。傳文又暗示：真王的最終目標是統一天下，治理所有這些人類。古代中國人認為他們是他們所知世界中文化最進步的民族（這種看法後來變得非常正確）。並且，至少在儒家傳統中，我們總可以看到一個信念：如果一位真王真的統治中國了，他治國之道中所包含的智慧、道德和正義會是如此迫人的優越、誘人，以致世界上所有人類都會來到他的前面，祈求接納中國之道，並成為中華帝國的藩屬。對古代中國人而言，區分他們和蠻族不同的主要是文化，而非種族或語言。中國之所以為中國，在於中國人所藉以安頓人生的精確而莊嚴的禮儀，以及因這些禮儀而產生的優越的道德品質（這些禮儀又依序成了道德品質的外在表現。）正如東漢儒者何休在春秋公羊傳昭公二十三年的箋中所說的：「中國所以異乎夷狄者，以其能尊尊也。」

司馬遷那時的中國人仍然與蠻夷之族做艱苦的戰鬥，後者固執地拒絕放棄他們較落後的生活方式，拒絕臣服於中國的統治。但，儘管有這麼多殘酷的現實，漢代的中國人像古希臘時代的希臘人或帝國時代的羅馬人一樣，已獲致了某種程度的進展與自信，憑此他們可以盼望一個偉大的日子的來臨—他們的文化會傳播到舊的窄狹的王國邊境之外，擁抱全人類，使所有的人成為一偉大的家庭。可能是由於這種不激動的自信，使得司馬遷毫不猶豫地負起寫作一部包括所有人類所有時間的歷史的工作。在他的歷史中，他很小心地考察了不同的邊疆民族及其他非中國人種，他們依循純中國之道的程度，因為這是判斷他們在人類階層中應占地位的標準。但是他很少或完全沒有注意到體形、語言的問題，對他而言，這些都不關緊要。

希羅多德在底比斯（Thebes）的神廟裏看到近三百代高僧的雕像，這些雕像據他估計代表了人類在埃及開展出的一萬一千三百四十年的歷史，他因此震驚地感覺到他自己的民族是多麼比較的年輕。從這個以及其他類似的經驗中，他學會了謙卑與驕傲：在面對十分古老、許多方面又比較優越的亞非文化時，做為一個歷史學者，他感到謙卑；看到希臘人最近從有史以前（Prehistory）的黑暗中崛起所獲致的不凡成就時，身為這民族的一員，他感到驕傲。但司馬遷和他同時代的人並沒有經歷這樣經驗的福氣。包圍他們的是原始無文化的部

族，因而缺少任何值得他們讚揚式嫉妒的對手。在這種情況下，明明白白的民族自尊心是不必要的，而謙卑更是不用提了。並且，直到這樣的一個敵手出現以前，中國人除了他們自己的尺度外，沒有其他的尺度來衡量他們自己文化的深度及偉大。

這並不是說司馬遷和他的同胞完全不知道中國以外所有其他文化的優點。司馬遷描述匈奴部族時（匈奴列傳），就像泰西塔斯（Tacitus）描述日耳曼人時一樣，似乎是有點反常地樂於指出匈奴統治的簡單以及他們訴訟程序的快捷。但，不論他是多麼重視匈奴生活的某些方面，但我們可以肯定，就像泰西塔斯不承認日耳曼部落是羅馬的文化對手一樣，司馬遷也不認為匈奴是中國文化的對手。在公元前一世紀的時候，可能只有當中國世界與希臘羅馬世界密切遭遇時，才足以使得雙方自以為是的優越感受到震動，然而中亞的廣漠卻不允許這樣的交往。

在史記高祖本紀末尾的「太史公曰」中，司馬遷簡短地描述了中國最早的三個朝代—夏、商、周一的政治（或者，更廣泛的說，這三個朝代的文化）。他說，夏的特徵是忠（誠實的信念），忠日後退化成野。事實上，我們今天沒有可靠的資料證明這所謂的夏朝曾經存在過。司馬遷對它的記述非常簡略，全部幾乎只是有關賢德的開國之君和亡國的墮落暴君的描述。因此這段記載特別令人起疑，因為它所描述的模式非常整齊，描述的語調十分老套，這暗示本段記載只不過是相類似的下一個朝代—商朝—的歷史模式逆時間的投射。司馬遷本人了解，想要對這麼古老的時代說太多的話是危險的。他轉述了他的史料—儒家經典—關於這段時期的記載，但他也常提醒讀者說他的消息是片段而常自我矛盾的。他描述夏朝的特徵先是忠，而後是野，這似乎只不過是一個巧妙的方式說明夏朝是原始的民族。

關於殷或商，司馬遷說它以「敬」著稱，敬而後墮落成迷戀鬼神，就是變得迷信了。（註四）很幸運的，在這一點上，我們今天有考古學上的證據，可以檢驗司馬遷所說的是否正確。商朝京城的挖掘，發現了許多人工製品、少許雕刻品以及最重要的，上刻有文字的祭祀用甲骨。甲骨上的文字提供我們有關這時期的生活和歷史的消息。從這些發掘的結果中我們發覺兩點值得討論。甲骨上文字顯示，司馬遷的商代世系表與殷墟中所發掘出的商代表相當符合；甲骨文也證實商人十分信仰宗教，並且極端地關心祈求神諭和祭祀之事。雖然司馬遷從未提及中國古代各個朝代在種族或語言上有什麼基本的差異，但他卻小心地指出每個朝代有它的習俗和禮儀，每個朝代都有不同的對生活的展望。儘管他對商朝所知甚小，他仍能在商朝覆亡一千年之後，感受到商朝文化最顯著的特徵，在最好的時刻它是宗教上的虔敬，在最壞的時刻它變成了迷信。

司馬遷對上古「三代」中的周朝的描述也是同樣的明白。他說周朝的特徵是「文」，文後來墮落成「僿」。「文」字是中國思想中最不易定義、翻釋的名詞之一。它原來似乎是意

指圖案或記號，像豹身上的斑點。由此引申，「文」又意指裝飾過的東西，與粗糙樸素相對；而後文又有高雅、精美、文化的意味。同時，由圖案的意思引申，「文」象徵寫作及所有與寫作、文學有關的進展。我想，司馬遷的「文」字意在包含所有這些意思，因此在上面的翻譯中，讀者必須了解「精美」（refinement）象徵所有的秩序、優雅、儀節和文化。無疑的，司馬遷的「文」字特別指涉「禮」和「樂」，即指涉傳說中周公為新建的周朝所制定，而後又為許多儒家學術所關切的禮儀和音樂。因此，很明顯的，這種優雅和儀節會及時退化成空洞的表現。

我們不必求助考古學上的發掘，來證明司馬遷對周代的描述。我說過「文」的含義之一是文學，同時我們可以檢查史記對周代文學所做的一般性的描述。我們首先會注意到，在周代的文學作品—儒家的經典和諸子的作品—中，我們發現許多關於商朝人虔敬和迷信（司馬遷認為這是商朝的特徵）的證據。朝代會改變，並且我們可以在歷史中劃分時代，但我們必須記住，習俗與思想方式卻不會像這樣精確地改變。對自然世界中的鬼神以及祖先的崇拜、古老的卜筮藝術等都在周人生活中占有很重要的地位。事實上，已有人指出，祭祀的延續與家邦的生存是同義的。即使在像左傳這麼晚的作品中，我們看到許多有關卜人、巫士、預言的夢、厲鬼、人性等的記載—所有我們會認為是象徵商朝墮落到極點的迷信。然而，與此現象相反的，我們發現至少有一群受過教育的人不斷地努力將人們的注意力從超自然事物那兒轉移到人事上，特別是治國平天下的問題上。摩雷（Gilbert Murray）曾描述過，雅典時期的希臘哲學家們如何努力地把希臘原始宗教習俗、神話和信仰中那些對他的感性而言看起來是太過迷信、粗俗的成分剔除。（註五）我相信，同樣的事必定在中國的周代發生過。中國的哲人和政治家，面對所有原始民族所共同面對過的，原始性的對死亡及死者的恐懼，以及對土地和家族的豐碩的關切，企圖藉著謹慎而精密的禮儀法則、富麗堂皇的形上學句子和寓言，來掩飾或淨化商朝古宗教中較粗俗的成分。例如，儒家複雜而謹敬拘束的喪葬儀式應該被看做是一項有心的努力；以安祥的哀悼和尊敬來代替古人對死亡所懷抱的淒慘的恐懼，同時藉此抑止那伴隨商朝君王葬禮在財貨、動物，甚至人的生命上的過度犧牲。「子不語怪力亂神」（論語述而廿一章）。「子曰：『未能事人，焉能事鬼。』」（論語先進十一章）。「夫民，神之主也。是以聖王先成民，而後致力於神。」（左傳桓公六年）「妖由人興也。人無譽焉，妖不自作，人棄常則妖興。」（莊公十四年）當我們談到這些周朝典籍中的句子時，我們可以看到當代最有智慧的人正努力使人們從古老而迷信的對死者鬼怪的恐懼中解放出來，並且使他們的用心轉變成對人類社會有建設性的思考。

這種逐漸地把超自然的事件貶抑到人事之次的過程，貫穿了整個周代，而在三世紀儒家哲人荀子的作品中達到了它邏輯上的結局。荀子認為所有古代中國的祭祀儀式都只不過是美感的儀式，它的目的不在取悅神靈，而在陶冶生者的性情。因此，這種理性主義、人文主義

的傾向，是文化進步、關心政治的周人有別於他們較原始、較迷信的祖先—商人—的不同點之一。無疑的，就是這個原因使得司馬遷用「文」字—文化、優雅、社會有條理的秩序—來簡稱周朝。

從周朝開始發展起的這種理性主義和人文主義的潮流對所有後代中國思想有很深刻的影響。於此我們無法在幾世紀的中國哲學中追溯它們的歷史，但我們可以約略提幾個相關的例子。例如，荀子，理性主義最雄辯的支持者之一，攻擊了人們對神蹟的信仰和古相術的有效性。漢儒董仲舒（179 ~ 104 B. C.），比起荀子，他的思想是退步了。他曾讚同一些我們今天幾乎不可能認為是理性主義的觀念。然而，他有時也很謹慎的對他的看法提出一些我們可以稱之為「偽科學」的解釋。例如，他堅持他為了促使老天降雨或停雨而提出的複雜的儀式是依據自然世界的理性規律而建立的。「故致雨非神也，而疑於神者，其理微妙也。」（註六）在同樣的意念—去除一般人所認為的迷信的意念—之引導下，司馬遷排拆了流傳很廣的傳說：因太子丹之命而使得天雨粟，馬生角。（史記刺客列傳三十九頁）；同樣的，褚少孫把詩經中神蹟式的誕生故事重新解釋為詩人的隱喻。（三代世表二十九頁）。就是與此同樣的理性主義精神—漢朝的科學精神—鼓舞了東漢的王仲寫了一本專門駁斥迷信的書—論衡。

這種理性主義的精神將有助於我們理解史記開頭幾頁描寫古代史的篇章。司馬遷以五位道德卓越的君王—五帝—的記事做為中國古代史的開端。今天學者們普遍認為這些人物原是古代中國人的地方神祇。但到了儒家經典編纂成書之時，這些民間神祇之中的兩位—堯和舜—就已被轉化成歷史人物了，並且，在較後的一段時期中，其他三位也至少為儒學中的一支賦予同樣的地位。司馬遷在史記中處理這些人物的方法是這樣的：他小心地從圍繞在這些人名四週的無數傳說中剔出所有看起來似乎是與他們做為活生生的人君相抵觸的神奇怪誕的成分。對於他這種把原是神話及民間故事的材料寫進實事求是的歷史中的努力，許多人有不客氣的批評，如同宋代學者李塗評論的：「太史公文字善用實。以其實而實天下之虛。」（註七）這個抱怨是有道理的，但站在為司馬遷辯護的立場上我們必須補充一句：這種習慣—利用原本是神話的材料來寫合理歷史的習慣—很早就在中國歷史作品出現過。這種習慣是周代知識分子，特別是儒家知識分子，想要合理地、合乎人性地詮釋過去記載之慾望的自然表現。我們必須經常留意中國思想中的這種傾向，因為它曾引導了中國知識分子，把無數傳說中的人物及事件改變得看起來像是樸實的歷史真象。

幾乎司馬遷所引用的所有古代史史料似乎在周朝末期—至少是以編纂物的形式—就存在了。這些作品中的一部份，像詩經中的有些詩，尚書中的有些篇章以及春秋經，毫無疑問地是更早時期的作品。但恐怕要到孔子及其門徒的時代，這些才開始變成今天這種形式的作品。內藤虎次郎教授曾表示：當一個文明及一種生活方式正在衰頹，似乎有滅絕的危險時，當

混亂及懷疑日漸凌超傳統之上時，人們受到刺激，就會去編纂歷史、禮儀及法律的規範。（註八）雖然，這個陳述做爲一個普遍的命題仍有可議之處，但它看起來是適用於中國此一例子中。孔子的世代的確是一個傾頹混亂的時代。從尚書及詩經中，我們可以看出，周朝初期的社會及政治都相當的穩定。中央政府強大而受尊敬，封建諸侯維持了自己領域內的和平及次序，平民過著一種繫於耕地上的農村生活。這個畫面，就其甜美和諧的氣氛而言，似乎有理想化的嫌疑，但我們也沒有理由不相信它在大致輪廓上是真的。然而，到了孔子之時，大約是第五世紀的初期，就像先秦及漢代文學一再提出的：周道衰微了。一方面是因爲戎狄一再入侵，一方面無疑地是由於那看起來終將困擾所有時代所有王朝的自然的敗壞，周王室的權力及威望可悲地衰漸減弱。封建諸侯中較強較富庶的吞併了他們的鄰居的土地，一步步擴大地盤及力量。傳統階層性的社會秩序及其外在的形式一大家小心翼翼地維護著的禮儀，即周初之文，漸漸崩潰。封建諸侯僭取了在理論上他們不應擁有的尊號，以及與尊號相應的禮儀。貴族們對周天子發號施令，朝臣們暗殺了他們的君王，同時社會的混亂有逐漸擴大之勢，各階層都受到影響，以致所有傳統法律及道德觀念都有覆亡的危險。就在此緊要關頭，孔子及其門徒出世了，就在緊要關頭，他們開始編纂整理正被濫用及遺忘的古老禮儀，開始保存古老的詩歌、文件和偉大的古代的傳說，並且利用這些資料去教導當代的君民，他們在那兒曾犯了過失。史記有一大部份是依類這些儒家經典而寫成的，並且司馬遷認爲這些經典是歷史真象的最終權威。因此，當我們閱讀史記時，我們必須記得這些經典是由一群生活在紛擾動亂的時代中的人所編纂而成的，他們的目光回溯到上古，他們認爲是理想的時代或一連串理想的時代之上。我們也必須記得，這些經典的寫作目的，不在客觀地記載古代歷史，而在提供道德、政治行爲的指南。幾乎所有到史記爲止（史記恐怕也包括在內）的主要的中國文學作品都是「禮」的作品，或者用最廣泛的意思說，是請道德原則的作品。儒家經典正是如此。如果它們之中有許多專注於歷史事件的記載，而非道德宣言的闡釋，那是因爲這時期的中國人，以及後來大多數的中國人，都相信道德律最忠實地具現在古代偉人、聖人的事蹟之中，而非抽象的行爲規範之中。

但是儒家和他們的教條不能夠阻擋社會變遷的潮流。中央王室及他們的藩屬一封建諸侯一逐漸衰弱，而封建諸侯的大臣家宰勢力日強，最後推翻了她們原來的主人。戰爭方式的改變，農耕技術的進步以及商業的發達都嚴重地影響到了傳統封建社會的存在。諸侯王國，因爲缺乏一個可以求助的強而有力的中央權威，開始互相結盟，抵禦侵略，同時，追求權力平衡以制止無盡的封建戰爭及保障和平的長期鬥爭也已開始。這種急遽的社會變遷只有加快了孔子所擔心的傳統道德的崩潰。當時的情況誠如司馬遷提及這些政治聯盟時所說的：「矯稱蠱起，誓盟不信。雖置質剖符，猶不能約束也。（六國年表）「天下…貴詐力而踐仁義，先富有而後推讓。」（平準書）在這種氣氛的影響之下，傳統的宗教信念也免不了開始衰敗。

封建王侯僭用了不當的祭祀，或廢除了戰敗的諸侯的祭祀，儘管如此，卻沒有憤怒的神靈在他們身上降下天譴。君王一再違背了他們在神前所發的誓言，卻沒有忿怒的上天懲罰他們。有位封建諸侯瘋狂地藐視傳統的宗教觀念，他竟然過分到安置了一個充滿了血的皮袋，把它當做射箭用的靶，他說他在「射天」。(註九)

傳統封建階層及其理想的解體，最重要的結果之一是社會流動性 (Social mobility) 的增加。當舊的貴族愈變愈弱，愈變愈腐敗之時，朝中的大臣及官吏就開始侵奪了他們君王的實際權力，有時甚至連他們的稱號也一併侵奪了。這些僭位者拔擢了他們自己的官僚謀臣以及自己的私人軍隊。傳統封建階層中地位最低的士、破落貴族家庭中不受羈絆的年輕子弟、甚至平民，都能在這種權力的劇變時刻中發現機會，使他們的社會地位躍升至前所未見的頂端。這些爭權奪位的新領袖建立了私人軍隊，彼此爭相提供優厚的條件，誘使青年人前來加入他們家臣的行列中。一位嚮往軍旅生涯的人可以就封建諸侯中最能善用他軍事才能而本身又最足以成就大事者而投效他；如果他不滿意，他可以離去，投靠另外一位貴族。再或者，如果他屬於聰明勤奮的一類，他可能變成新領導者之一的文官或政治顧問。不同哲學學派——儒家、法家和墨家——相繼興起，訓練年輕人從事文吏或顧問事業的生涯。君王爭相吸收有名而成功的政治理論家及其門徒到他們的朝廷中來。因此，一套新的理想和禮儀典範產生，所引以為據的不是舊的界限分明的封建階層秩序，而是新起的、較自由的、較具個人性的諸侯與家臣之間的關係，或是如有些人很富巧思地稱呼的「賓主」之間的關係。

因為這套理想的新典範在晚周時期中主宰了上層階段的思考，並且直到漢朝仍具有廣泛的影響力，所以值得我們在此做較詳細的敘述。首先，就這個新典範而言，是什麼動機促使這些「賓」或門客的階級努力奮鬥，以求得社會地位的提高？莊子寫道：「士則以身殉名。」(註十)；漢代詩人賈誼也回應了這種感嘆：「列士殉名。」(註十一)。對君子階層而言，僅僅以物質財富做為人生追尋的目標是太低賤了，而實際執掌政權以及享有貴族頭銜卻又是一至少外表上是如此——他們的君王或主子的特權。他們只應該獻身於戰士、名士、官吏、政治顧問的生涯中，以建立偉大可敬的名聲。先秦文獻中收載了許多這類人物——出身卑微，而後崛起成為本時期中的偉大的軍事和政治領袖的人物——的故事，而史記中的列傳部份（幾乎完全是受到這種理想的新典範的影響下而寫成的），因為記載保存這些人物的偉大事蹟，就使得這些人物名垂千古，這也正是他們所企求的。

使得這些人有別於他人的特質，在許多方面近似歐洲及日本封建時期的騎士典範的理想：忠於主上，言語有信，具榮譽感，關懷受苦難的人。在周文化全盛的早期之時，中國的君王及武士可能在事實上遵奉了這種高超的道德理想，雖然在這兒，就像往常一樣，我們必須謹防把遠古理想化的傾向。但在晚周殘酷的世界中，這種與歐洲武士制度的相似性就衰減了。魯莽的勇敢、無條件的忠心。知其不可為之的奉獻精神——這些日本和歐洲騎士最珍視的

理想，對本時期的中國人而言，只不過是愚蠢的象徵。中國騎士具有一種個人主義及大儒主義的精神，這種精神在歐洲或日本騎士身上是看不到的，或者至少是被偽裝起來的。中國武士沒有忠貞誓言的束縛或封建社會的壓力，要求他們至死不渝的侍奉主上。武士的第一項職責是在生活中有所躍進以及獲致他所追尋的名望、注意他自己利益的所在以及抓住他自己的機會。李斯，這群以遊說著稱者的代表，在他的演說辭中強調：希望有所成就的人必須敏察時變，並且利用時變，成就一己之利。（史記八十七）就像他及他們這一群中其他人所表現的，這意味著拋棄無利可圖的忠貞，遠離失勢者之畔，投靠戰勝者。如果一個學者或一個武士發現他的才能沒有被賞識重用，他並沒有如他期望的出人頭地，這就是他另尋明主的時候了。忠貞、誠實、犧牲等美德不應獻給任何一位諸侯，而只保留給成功的諸侯，也就是善於賞識任用屬下的諸侯。這段中國歷史中充滿了人們為主上、為朋友而犧牲生命的故事，但他們並不是為了遵循任何謹嚴的封建責任的法條而放棄生命，而是為了友誼和感激之情等較私人性的原因而死。

這種理想性的友誼在中國文學及思想中具有特別的重要性。因友誼而帶來的歡樂，因發現一位真能了解善識自己善質的人所帶來的歡樂，以及對這樣一位朋友所欠的感激之情，是這時代故事中常見的主題。司馬遷在列傳中用了很多篇幅來記載這些故事，因為老朋友之間互信的問題深深地激盪著漢朝人的情緒。列傳的第二篇敘述了政治家管仲對他的老友鮑叔忠誠的這一有名的故事。當管仲仍生活在貧窮無聞之境時，鮑叔曾善遇及體諒他。管仲說：「生我者父母，知我者鮑子也。」（史記管宴列傳）很明顯的，朋友之間的忠信問題在這個人命運起伏不定的年代裏是非常重要的。「苟富貴，無相忘。」起義者陳涉，當他仍是個為人傭耕的小民時，曾向他的友人發出了這樣的誓言。（史記陳涉世家）後來極為漢高祖所寵愛的三位秦末的女子也曾交換過同樣的誓約：「先貴，無相忘。」（史記外戚世家）有時人們還遵守這些誓言。漢開國之祖高祖的成功，大部份是歸因於他以誠信報答那些在他爭權權位之初協助過他的人。但人們更常毀約。史記汲鄭列傳描述兩位有錢有勢的人的故事，他們一失勢，老友即盡去。司馬遷引用了另一位遭遇相同的人的話做結：「一貧一富，乃知交態。一貴一賤，交情乃見。」就是這種理想的友情，不同輩之間艱辛維持的友情，構成了東周和漢朝諸侯家臣之間的關係的基礎，同時也使這種關係變得更多變，一方面又使它充滿了溫情。

如果士的目標在於發現一位最能賞識任用他才能的明主，那麼諸侯的目的就在於招致當時最有才能的人。這樣的一位諸侯所應具備的最重要的特質是知人善任的能力。這段時期的歷史一直為怎麼判斷人的賢愚這一問題所困擾。我們一再讀到：君王聽了惡人之言，摒棄了善者，因而致禍。如果一位諸侯知道如何選擇善人，如何察覺他人的才能而不論及他們的出身或境遇的卑微，並且如果他以尊敬及仁慈之心善遇這些人，他就可以從他們那兒獲致一強烈而極端私人性的忠心。這種忠心超越了所有其他血緣和國家方面的牽繫。司馬遷在四公子

列傳中以謹慎而熱情的筆調記載了四位公子和他們食客之間的多彩多姿的故事。這所謂的四位公子在周末四個封建國家中握有實權。他們正是我上面所說的君王的理想典型，知道怎麼從屬下那兒獲致敬仰和忠貞之心，而他們的屬下也一樣，代表了勇敢多謀的門客的典型。這其中以信陵君最具這樣的特質。另一方面，以政治家屈原為中心的那些優美而動人的詩篇（楚辭），討論了一位臣子悲劇性的命運：他忠貞而善良，卻為昏庸的君王所誤解、棄絕。

註釋：

註一：本書中所有史記的頁數指的是日本版的史記會注考證中的頁數，本書由瀧川龜太郎（見書目中史記項下）以中文編注。史記一名的英澤，據沙畹（Chavanne）的法文翻譯 *M'emoires historiques*，通常譯成 *Historical Records*。如同許多學者所曾指出的，史記一名不是由司馬遷本人所取的。在他死後的頭幾個世紀中，他的作品被人稱之為太史公書或太史公紀。最早使用史記一名指涉司馬遷作品的似乎是見於三國志魏志卷十三的王肅傳（公元後二五六六年左右）中。（關於本傳的翻譯，見 R·P·Kramers, *K'ung Tzu Chia Yü* 一書，頁五四一七二）。因此，這個名稱似乎是在後漢或魏時開始通行，可能是舊的名稱太史公紀的縮寫。因此，就邏輯上來說，正確的翻譯是 *Records of the Historian*，見鄭鶴聲，*司馬遷年譜*，頁七〇一七二。然而，克拉曼（Kramers）在他的作品（前引）第六十八頁中的一個註腳中，引用了哈佛大學洪業博士的看法：王肅使用史記一辭，做為指涉史書的通名。當然，在漢朝，甚至在司馬遷史記一書中，史記一辭是做這樣的用法，指涉封建時期史官的記錄，就像孔子在編春秋時的用法一樣。然而，這一名辭中的史總是指涉周天子及其封建王國中的史官而言，因此史記一名即使做通名解，它也應被譯為“*records of the historian(s)*”（史家的記錄）。

除了史記之外，另有比較次要的作品，現在仍然存在，據說也是司馬遷寫的。漢書藝文志（漢書卷三十頁五三下）列出了八篇司馬遷寫的賦。這八篇中，只有一篇「悲士不遇賦」流傳下來，雖然有相當多的人懷疑這篇賦文的可靠性。海陶璋教授在「陶潛的賦」（*The Fu of Tao Chien*）一文中曾翻譯了這篇賦（*HJAS* 17, 197 ~ 200）。此外，討論經濟問題的論文「素王妙論」的一部份也流傳了下來，很明顯的它是依據史記卷一二九的模式而寫成的。王國維相信它是公元後第三、四世紀的作品。最後，皇甫謐（215 ~ 282）的高士傳卷二頁九上描述了司馬遷和隱士摯峻之間的友誼，並記載了兩人之間簡短書信的交往。但我們找不到更早的證據來證實這個故事或這些信件的真實性。這些東西和這段軼事看起來太支離破碎，因此在本研究中，它們是否值得考慮，頗有疑問。關於這些作品的討論，見鄭鶴聲（前引）的書，頁六三，和頁一二二一二四。這些作品的本文重印於鄭書頁

一四五～一四六中。

註二：復興或中興。如同楊聯陞教授所曾指出，在這種例子中的「中」非指中間的「中」，而是「再」之意，即再興；因此復興和中興是同意的。見他的文章 "Toward a Study of Dynastic Configuration in Chinese History" *HJAS*, 17(1954), 332。

註三：例如是司馬遷本人在史記卷一三〇頁二六中所用的辭彙「重譯」或張遷在史記卷一二三頁十七中所使用的「重九譯」，這些話至少指明他們了解在中亞有許多不同的語言存在。另外史記卷一二三頁三一的「自大宛以西至安息，國雖頗異言，然大同俗，相知言。」也是一例。

註四：注意禮記中一段類似的話，見禮記三十二卷五十四頁十七下～十九上：「殷人尊神，率民以事神。先鬼而後禮，…其民之敝，蕩而不靜，勝而無恥。周人尊禮尚施，事鬼敬神而遠之，近人而忠焉。…其民之敝；利而巧，文而不慝，賊而蔽。」因為我們無法決定禮記這篇文章的時期，我們不可能斷定那一個說法（禮記的或司馬遷的）比較早。

註五：Gilbert Marray, *Five Stages of Greek Religion*, PP. 59 ~ 60。

註六：春秋繁露，卷十三頁五七。

註七：史記評林一書開頭部分讀史總評中引用，我找不到任何有關李塗的傳記資料。

註八：Naito Torajiro, *Shina jokposhi*, II.

註九：宋的最後一位君王，自封的君偃，史記卷三八頁四二。他在每一方面的舉止都符合了覆亡一個朝代的殘忍而頹廢的君王的模式。宋過去是由商的後裔所治理。有意思的是，雖然周朝也是由典型的明智有德的開國君王一文王、武王，周公一建立，但它並沒有像前代一樣，以昏君亡國。毫無疑問的，這是因為所有的非難都移轉到繼承周朝的秦朝的第一二位皇帝身上，而且這些君王對漢朝人而言是絕大的惡徒。漢朝沒有推翻而取代周，它所取代的是秦。因此漢代的作家使盡了全力描寫秦的邪惡，盡可能地把它寫成萬惡不赦，對周的最後君王的描寫，卻只簡單地說他是柔弱無能。

註十：章四頁七上。莊子敦促人們注意更崇高的理想，自然他會嘲笑這些關切名望的人。

註十一：鵬鳥賦，見史記卷八四頁二八和文選卷十三。

