《台港及海外中文报刊资料专辑》特辑

西汉至唐初的历史观念与意识





书目文献出版社

22
66

需要全本请访问 www.ertongbook.com

两汉至唐初的历史观念与意识

——台港及海外中文报刊资料专辑（特辑）

北京图书馆文献信息服务中心剪辑

书目文献出版社出版
（北京市文津街七号）
河北省南宫市印刷厂印刷
新华书店北京发行所发行　各地新华书店经售

787×1092毫米　1/16开本　12　印张　307　千字
1987年3月北京第1版　1987年3月北京第1次印刷
印数1—4,000　册
统一书号：11201·56　定价：3.00　元
〔内部发行〕

《台港及海外中文报刊资料专辑》

编 辑 委 员 会

主编　季啸风
编委（按姓氏笔画顺序）
于　昆
李文博
李超棠
陈国英
欧阳本先
桂冨茹

出　版　说　明

本书为台湾史学者雷家骥对中国史学史研究的专著，连载于台湾出版的《华学月刊》一九八三年第一三六期至一九八四年第一五一期。兹将全文汇齐，辑为一册出版，供史学工作者参考。

全文据《华学月刊》各该期版面影印，编者依文章章节顺序写出一份目录，附于书前，俾便读者查阅翻检。

目　　次

壹、绪　论……一
贰、司马迁的新史学及其观念意识……四
一、新史学的意义……四
二、司马迁透过其父所表达的意念……五
三、司马迁透过孔子作春秋所表达的意念……九
四、太史公新史学本身的目的及其他问题……一三
叁、新史学运动的发展……一八
一、绪　言……一八
二、实证主义的确立……一九
〈一〉历史知识真实的价值……一九
〈二〉马、班之际实证史学的发展……二二
〈三〉新史学运动后半期的实证史学……二八
三、天意史观与新史学的关系……三四
〈一〉天意史观历史哲学的展开……三四
〈二〉从董仲舒至司马迁的究天人之际……三八
〈三〉天意史观对通史形成的影响……四二
〈四〉天意史观的发展与断代史的关系……四六
四、政教力量的介入与干预……五六
〈一〉春秋精神与道德批判……五六
〈二〉官方对史学的认识控制……六〇
〈三〉政教意识下的史学发展……六五
肆、正统论与史学……七五
一、绪　言……七五
二、秦汉的正统观念……七七
〈一〉宗统、国统与正统论的内继理论……七七
〈二〉先秦正统论外继观念的发展……八一
〈三〉嬴秦意识下的五行说与正统论……八八

（下转封三）

〈四〉新三五相包说下的正统观念及其与史学的关系……九三
三、魏晋正统问题与陈寿、习凿齿……一〇三
〈一〉三国政治上的正统纠纷……一〇三
〈二〉巴蜀学派与陈寿三国志……一一二
〈三〉时代的检讨批判与习凿齿正统观念……一二九
四、正统观念对史学发展的影响……一四六
〈一〉正统论与违心史学……一四六
〈二〉正统论对国史结构的影响……一五四
伍、国史正史化的观念意识……一六二
一、绪　言……一六二
二、史不可亡论与完美主义……一六三
〈一〉史不可亡论与完美主义的意义……一六三
〈二〉史不可亡论及完美主义的落实表现……一六九
三、实证主义与定论历史及其与正史的关系……一八〇
〈一〉实证定论的意义……一八〇
〈二〉实证定论的变化及其对正史的影响……一八三
陆、后　记……一八九

两汉至唐初的历史观念与意识
——台港及海外中文报刊资料专辑（特辑）
北京图书馆文献信息服务中心剪辑

书目文献出版社出版
（北京市文津街七号）
河北省南宫市印刷厂印刷
新华书店北京发行所发行　各地新华书店经售

787×1092毫米　1/16开本　12　印张　307　千字
1987年3月北京第1版　1987年3月北京第1次印刷
印数1—4,000　册
统一书号：11201·56　定价：3.00　元
〔内部发行〕

需要全本请访问 www.ertongbook.com
China

兩漢至唐初的歷史觀念與意識（一）

——兼論其與史學成立的關係

雷家驥

壹、緒論

馬端臨文獻通考云：

> 班孟堅（漢書）「藝文志」、七略」無史類，以世本以下諸書附於「六藝略・春秋」之後，蓋春秋即古史。而春秋之後，惟秦、漢之事，編帙不多，故不必特立史部。後來傳代既久，史書漸多，而述作之體亦不一，隋志（即本文所稱的五代史志，現收入隋書併行）之史類已有十三門，唐以後之志皆因之。（註一）

雖然知道春秋是經學，但卻確認其原本性質屬於史「古史」。相對的，有「古」即必有「今」，「今史」自司馬遷以後成爲史學主流，蔚成大宗，幾乎掩抑了「古史」；然而古、今二史，儘管形式體裁有異，但其性質卻無顯著不同。自從第三世紀末葉，由於汲冢地下發掘—竹書紀年等書的出現，對學術界即產生了巨大的震撼，史學在形式上有古、今之異，在性質上並無實際的不同，這種認識幾乎已成爲共識而重新得到確認，因而產生古、今正史競爭諸問題。馬端臨對春秋的認識，可說即本此而來。

馬氏之意，學術分類原即有「史部」，只是班固之前，史部編帙不多，所以「不必特立」。這是一種遷就現實的數量說，徒使史學的發展和分類混淆不明而已。第七世紀中期，于志寧等修撰五代史志，其「經籍志總序」開宗明義就表示經籍爲用甚鉅，「今之所以知古，後之所以知今」，非此不爲憑藉；而且自從有文字書契以來，史官即已成立，「史官既立，經籍於是興焉」，是爲「六經皆史」觀念的形成。（註二）據此以溯學術的淵源，史學不但不必附屬於經學，反過來經學卻源出於史官。經學之所以獨立成專門學術，應遲至孔子以後，至漢始在分類上告確定。

本此而言，史部除經傳之外，春秋、戰國時代諸「百國春秋」，咸可統攝於此部，數量不可謂少。西元前二一三年，秦火焚「史官非秦紀」的百國春秋，而兼及詩、書（即經學），其實際即是欲剷除史部學術，斷然可知。先不論秦朝滅絕史部的背後意識爲何，然而史部編帙之所以少，即可於此瞭然。就學術發展和分類而言，史部自始就獨立，即使經學後來離析發展，亦可兩學並存而行，不必屈此就彼，或屈彼就此，故用數量說來解釋史部的獨立，顯然易失眞相。

據此，則史部編帙再少，也不宜因此而泯滅其學術的獨立性。從司馬遷至劉向、歆父子整理羣書的半個世紀之間，史部編帙的確不多，但與諸子的某些「家」之編帙相較，事實上也不見得最少。編帙稀少的著作能夠讓這些「子」獨立成「家」，則何以史部卻又不能援用此例？劉氏父子重經輕史耶，抑或刻意以史附經而反過來掩滅經、史發展的淵源，或者另有原因？姑勿論其答案如何，不過從劉氏父子至班固時代，史部著作日漸增加，劉歆、揚雄等人，乃至其父班彪皆有所作，編帙絕對與劉氏父子撰七略時不同。班固繼承其父的工作，對此發展的注意，不應猶下於他人，是則他僅抄削七略以成漢書「藝文志」，對此發展不多著墨，恐怕另有原因。馬端臨據數量說以作解釋，未必能得班固等人之意。

魏晉南北朝三百餘年之間，史家輩出，文士而有志撰史者日眾，編帙日多，終至開拓出史部十三類的盛況，這是何因造成？五代史志「史部」諸序雖略有解說，仍未足以清楚闡明，不過，它往往提及史家修史的動機和意識，雖然是三言兩語，亦足以發人深省。在撰史成風的時代裏，環境固是促成風氣的因素，然而史家的主觀創作意志，應該更值得加以重視，惜乎近代研究史學史的人，對此尚未給予適當的留意加以論述。

近代不少西方哲學家皆重視意識這一問題，尤着眼於意識與知識論的關係，筆者不欲在此對這些問題多加贅述。然而，從心理學上看，人類的精神活動可以屬於三種狀態，此卽意識、下意識及潛意識；這三種狀態的活動，卽構成人格構造的原我、自我和超我三部份。本文討論的主觀創作意志，實卽統合此三種狀態言，而史家的風格與成就亦順此而探究。爲了易於瞭解，茲先以中國史學的兩大主流意識略作疏解。

西元前六〇七年（周匡王六年，魯宣公二年，晉靈公十四年），晉國兵變，趙穿殺靈公，趙盾迎立成公。太史董狐書云：「趙盾弑其君。」孔子後來評論此事，說：「董狐，古之良史也，書法不隱。趙宣子（盾），古之良大夫，爲法受惡。惜也！越竟（境）乃免。」（註三）

就當時的董狐來說，他身爲史官，對此大事不能不書，不書的話，不論是爲了廻避或是不知，在結果上皆可判爲「史官失職」。史官失職而失記，旣違職業道德，亦不可能擠身「良史」之林。縱使聖如孔子，春秋所記二百餘年事，「不書」之處亦多，三傳及史記也曾多次指出，儘管基於孔子是聖人，多方爲之找尋辯護理由，然而記載有漏、書法有隱，仍爲一大憾事（司馬遷對春秋是否史著，另有看法，詳後）。這是良史所共有的認識。這種共識早在孔子之前已經普遍，是因職守而產生的一種職業道德意識，是出於史官直覺的認取，未必在此意識背後具有甚麼高深的系統理論作爲基礎。其次，董狐旣意識到他應該記載此大事，然而對此大事應作如何判斷而後才加以記載，此又牽涉到另一層面的問題。

孔子稱贊董狐爲「良史」的重要根據在其「書法不隱」，最直覺的認識應是他嘉許董狐表現了史家的內在道德—後世所謂「史德」的問題。「不隱」不一定就是「直」，然而卻是求實傳眞的必要條件之一。董狐判斷這件兵變弑君案不從事情的發生歷程上出發，故不書「趙穿弑其君」。就此而言，董狐實有記載失實之嫌。孔子瞭解董狐的意旨，知道他不就事論事而從政治倫理的理論立場出發，因而也從此立場去評論董狐的記載，認爲董狐以「文」記「事」而外，已經直探其「義」，不失爲「良史」。根據這種瞭解，所以孔子大贊董狐的同時，也對趙盾惋惜贊歎，許之爲「良大夫」。趙盾之所以爲「良」，主要是他對着記載有偏差的史官，可以逼害或懲處而不如此爲之，表現了一種「理虧」而欲「克己復禮」的自覺。在政治上趙盾爲執政之卿，有政治責任；在倫理上則君弑而臣無所舉措，不合君臣此倫的合理關係。董狐執此而論，趙盾爲此甘願受惡，所以兩人皆「良」。

值得注意的是，董狐的記載由上述角度看，並不完全「失實」，因爲歸罪於責任之所當歸的所謂「春秋賣帥」精神，卽就事實層次的判斷上看，也未必就是完全不當的，更遑論觀念層次的判斷了。董狐的作爲，早已逾越了所謂「爲學問而學問」的意識，而表現了史學具有經世致用功能的精神。這裏所表現出來的功能，卽是後來所謂撥亂世、反之正的政教訓誨功能，是透過正名主義及褒貶主義而發揮的功能—也就是所謂的「春秋精神」。

史學在先秦由官方掌理，是王官之學。官學的特色大者有二：第一，因爲官學是協助治理國家的學問，所以它是經世致用的。第二，國家治理的對象是環境與人事，尤以人事爲主，因而史學是天人之際的學問，尤具人文精神。先秦史家對此史學兩特性似已有普遍的認識，所以董狐乃應用史著，欲透過人文教化以達致經世致用。孔子特別評論此事，其意識可知矣。換句話說，孔子評論此事，其目的是爲了發揚史學的經世意識，尤其政治倫理方面的經世意識；他不僅要讓史學成爲一門瞭解過往人事的學問，更要強調它監督批判的功能。

經世意識是春秋精神發揮的基礎，對史學的影響是好是壞，在此姑不評論。要之，它對後世的史學具有極深遠的影響，春秋、戰國之際，公羊高、穀梁赤和孟子等人，皆對此種精神意識，發揚不遺餘力，而孟子更是確定它的價值地位的關鍵人物。孟子所謂「王者之迹息而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」試分析之，則前一句表示孔子的春秋具有經世致用功能。第二句表示各國史書亦具有[illegible]，不僅孔子

的春秋一書而已。第三句表示史著不僅滿足於以文記事而已，另外還有「義」的探求。而「義」的發揮此一觀念，經由孔孟提倡而後大明。這裏所謂「義」，當指春秋精神而言，透過正名和褒貶而發揮，所以孟子一再強調「孔子作春秋，而亂臣賊子懼」。

孔子借董狐而發揚春秋精神。這種精神在其所著春秋一書之中表現得並不十分明顯。春秋是一部僅用一萬餘字記錄二百四十餘年的簡單史著，起碼表面上是如此的。大義的發揮，可能即存在於這些「微言」之中，而由課堂上作較精詳的解釋。可惜的是，孔子既未撰述下來，故弟子在其死後即各自異言，莫知誰足以代表孔子，公羊、穀梁之說即其中之二者。因此，無孟子則春秋精神難以確立，是顯然可知的。隨着孟子的確立，及公、穀二傳在西漢的立於學官，由微言而研究大義之風遂告大盛。春秋成爲「天下儀表之書」，撰史的孔子是在進行其「素王」事業，實已成爲當時學者的共識，只是經董仲舒、司馬遷的再次發揚而益明罷了。這種共識，實即促使日後史籍撰述旺盛的重要因素之一，相對的，也成爲經、史分離的重要因素。

孔子評論董狐過份強調了經世意識，相對的使史家的職守意識及求實傳眞意識受到了忽視，誠爲缺憾。孟子、公羊、穀梁，乃至董仲舒，亦皆對此有所忽略。若照春秋精神一路發展下去，史學不過只是批判之學，是政治倫理施行教化的工具而已，由是史學不受歪曲者幾稀。事實上，教化致用，必須建立在「其事則齊桓、晉文，其文則史」的基礎上，否則即變成「空言」。春秋史學派既有此憾，因而另一件史官的事件，遂成爲啓發後世史家的重要淵源，此即「齊太史事件」。

此事發生在西元前五四八年（周靈王二十四年，魯襄公二十五年，齊莊公六年），齊太史兄弟三人先後爲書寫「崔杼弒其君」的史實而殉職，南史氏聞齊太史兄弟盡死而欲執簡以往，聞終於將此史實記錄下來了，遂返。齊太史兄弟及南史氏的行爲，充份代表了史官「盡職」的精神，較董狐有過之而無不及。這種盡職的精神背後蘊涵了若干意義：

第一，盡忠職守是所有涖事者的職業道德，不僅史官而已。就這一點看，即使因盡職以至殉職，也不應是史官所單獨信守的信條，「正氣歌」裏列舉了不少的盡職以至殉職之例，文天祥並未單獨的推崇史官。不過，史官的職責卻在忠實的記錄事實。即使最簡單的記錄，史官都要對之負責。嚴重些說，是要對歷史文化負責，這種職業性的、長期的、自覺的意識，早就構成了史官的無比壓力。史官必須盡忠職守地作忠實的記錄，其本身即足以招惹到外來的其他壓力，例如上述崔杼之對齊太史兄弟。董狐書「趙盾弒其君」，那是經過續發意識判斷過的記述，並不完全恰如眞相，假如趙盾因此而殺他，嚴格的說這是他求仁得仁或者咎由自取。但是齊太史兄弟則不然，他們所寫的是最直接、最無人爲因素影響的記錄，然而卻需付出生命的代價，眞是「死有重於泰山」。假如齊太史兄弟在不「曲筆」之下稍作「婉筆」或「隱諱」，他們的遭遇當不至於斯；孔子作春秋也有隱筆，是則隱筆不爲聖人所絕對否定可知。齊太史兄弟及南史氏的表現，早已超越了職業道德的範疇，而由內在自覺之德擴而充之了，是「史德」的最高表現。他們不曲而直的盡忠職守，也不曲而直的記錄史事，後世史家稱之爲直道，奉爲最基本的歷史意識和原則之一。換句話說，史家要有良好的心術素行始能在重要的問題上盡職直書，也因此而其所書是可以信賴的，這種認識遂成爲中國史學上的重要理念。

第二，齊太史兄弟及南史氏的以身殉道而弘道的目的，明顯的只是爲了保存歷史記載的信實，他們希望歷史事件能够如實的記錄及保存下來，讓後世知道事情的眞相。歷史爲「過去實際發生過的事實」，因而透過適當的方式將此「過去實際發生過的」事情恰如其實的保存下來，乃是史官的第一要義，史學上其他的各種問題，皆在此基礎上衍生而來。史學不是一門空言義理的學問，也不會是虛構故事的小說，而是一門獨立自主的事實之學，其關鍵即在於此。史官及後世的史家（並非史官而從事歷史研究撰述者），大都意識到此第一要義關係了史學的命運，莫不對此書表現出最大的關心。即使別有用心的篡改者，亦莫不先由此入手。

換句話說，「齊太史事件」揭示了先秦史學的重要精神和意識。它表示了：史官（或史家）必須獨立自主以保存史實、研求及傳述其眞相的意識，儘管可能爲此而犧牲了生命。史官有了這種意識及行爲，則歷史才可被人相信，然後才能透過它而瞭解過去，使歷史文化得以承傳。

有人說中國人過份相信歷史的記載，關於這個問題，似乎可以於「在齊太史簡，在晉董狐筆」這兩件事件中尋到答案，而「齊太史事件」雖然發生在後，至於其在史學上的意義則尤居於晉董狐之前。「董狐筆」經過孔子的褒揚，孟子的倡揭爲春秋褒貶精神，後世史家具有此種「春秋意識」者所在不少，蔚成一種主義和學派。然而，春秋史學派的意識在經世致用，大體上偏向於功用論，偶一不愼則會損害史學的獨立自主，而使之淪爲工具；只是不可否認的，後世許多史家是因爲具有此抱負而從事歷史撰述，使史學得以發展起來的。致用的目的不同，有的偏重政治，有的偏向道德，有的另有目的，例如希望他自己成名或其家族的名氣得以流傳，這些均爲本文研究的課題之一。

「太史簡」雖未得到孔、孟的積極褒揚，但是卻代表了「求實傳眞」的精神，對史學界的影響更大。將齊太史與董狐分別爲齊學派和晉學派是沒有多大意義的，孔子以前的史官似乎難以作如此的劃分。齊太史兄弟及南史氏，似乎代表了當時許多史官共有的求實傳眞精神，依照中國史學上的術語，乃是一種「實錄」主義。這種主義的史家，似乎不在乎史學是否應用在褒貶批判上，不從明道救世的功用主義出發，他們只想將事實「恰如其實」的記錄下來。這種「恰如其實的記錄」，必須以能「忠實的記錄」作爲基礎意識，後者指內、外一致的史德，前者指客觀的態度與技巧。「誠實」而「如實」，可謂實錄主義史學不可缺少的條件。具有實錄主義意識的史家，或多或少皆懷有保存歷史文化、以承傳歷史文化爲己任的精神。換句話說，所謂「國可亡，史不亡」的精神意識，或許含有了一些功用主義的意識，例如希望透過歷史的著作而使國族文化不會中斷，使日後有復興之可能，然而它的最重要意義，顯然來自實錄主義的精神意識。五代史志經籍志解釋漢末以降史家和史著蓬勃發展的原因云：「靈、獻之世，天下大亂，史官失其常守；博達之士，愍其廢絕，各記所聞，以備遺亡。是後羣才景慕，作者甚眾。」（註四）這些作者的記述能否達到「如實」的標準是一回事，要之他們的精神意識主要本於實錄主義，當可無疑。

本文論述兩漢至唐初的歷史觀念與意識的發展，某些先秦的重要淵源則不可不在此略加申述，然而又不可過份詳贅，以免喧賓奪主，故挑述上例以作端緒，一者欲以明淵源而通流變，再者則爲了知特性而審分類，澄清以量混質的不當，然後正文各問題，始得作從容的探討。

貳、司馬遷的新史學及其觀念意識

一、新史學的意義

五代史志、史通等書，均將司馬遷以降的中國史籍劃分爲古史與今史，就體裁而言，前者蓋指編年體，後者蓋指紀傳體。事實上，體裁之異，其背後實有觀念意識乃至研究方法之變更以作支撐，否則古代史學自司馬遷以迄汲冢發掘，其間沉滯約三個半世紀，雖有荀悅撰漢紀而無以挽狂瀾，此事實難以解釋。反過來看，所謂「今史」也者，在當時實即相當於今日之所謂「現代史學」或「新史學」。這種史學有別於「古代史學」或「舊史學」，由司馬遷開創，好事者繼起，然後由班固改創，陳壽遵承，乃至東漢政府取之以爲國史修撰的新體，民間、官方，風起繼作，於是得以橫掃史壇，驅逐古史而取得「正史」的地位。從開創以至繼起、改創，實際上已得視爲一種學術運動。這種新史學運動因何觀念意識以開創發展，憑何條件而獲得史學上幾乎定於一尊的地位，並使史學得以成爲中國傳統學術的大宗？此誠值得深思求解者。

新史學運動從開創至奠定，實非朝夕可蹴之事。司馬遷在西元前一世紀前期撰史記而卒後，「好事者亦頗著述，然多鄙淺，不足相繼」。這些「好事者」事實上包括了大儒劉歆、揚雄，甚

需要全本请访问 www.ertongbook.com

至班彪本人在內。積此許多繼起努力的經驗，然後始有西元第一世紀中期的班固改創。班固改創之功得東漢政府認可及採法，遂爲以後的政府及民間史家所遵行，殆四史（太史公、漢書、東觀漢記及三國志）完成，新史學始得實際的奠定。兩晉以降，「自是世有著述，皆擬班、馬以爲正史，作者尤廣，一代之史至數十家；唯史記、漢書，師法相傳，並有解釋」，（註五）洵洵乎其盛矣。

據上所述，新史學運動三百餘年間實可分爲兩期，由司馬遷以至班彪爲前期，是開創模倣之期；由班固以至陳壽爲後期，是改創奠定之期。此運動不但使新史學的紀傳體著作得以奠立及幾乎獨尊，抑且其觀念意識更帶動了兩晉以降史學其他方面的發展。推本溯源，不禁要問：司馬遷爲何開創此一新學術？它是如何被開創的？關於這問題，日人內藤虎次郎就學術上的統一趨勢提出解釋，比較偏重了時代環境的刺激與司馬遷的反應的關係。（註六）誠然，「刺激—反應」的理論可以用之於解釋此問題，但是司馬遷主觀的創意也不能忽略，故下文即由此入手以專作探討。

二、司馬遷透過其父所表達的意念

讀「太史公自序」，知司馬談對其子的撰述史記具有甚大的啓發影響。這些啓發影響，奠定了司馬遷的歷史觀念與意識，而與司馬談的論六家要旨和遺囑有關。因此，司馬遷特別將此兩段言論記述了出來。（註七）

司馬談論六家要旨，其動機是因爲「愍學者之不達其意而師悖」，因而他要對此六家作一反省批判，以啓示當代及後世學者。在他的思想中，陰陽、儒、墨、名、法五家各有優劣，而推崇道家，這已是眾所皆知的事。然而，照他的觀念推下去，此六家皆「務爲治者也」，只不過是「一致而百慮，同歸而殊塗」罷了，是則推崇道家即無異表示道家融合了諸家優點，而最能爲治的了。司馬談此一看法，後人或誤以爲司馬遷的觀點，遂從揚雄、班彪之徒始，批判他「是非頗繆於聖人，論大道則先黃老而後六經」。因此而爲司馬遷辯護者亦已多，姑勿論之，要之在這裏值得根究的，乃是司馬談在何種意識下而有此論著？解答這個問題誠非易事，必須與其遺囑作比較，庶可得之。他的遺囑對本文的論證有大用，茲錄之如下：

> 太史公（司馬談）執遷手而泣曰：「余先，周室之太史也，自上世常顯功名於虞夏，典天官事。後世中衰，絕於予乎？汝復爲太史，則續吾祖矣！
>
> 今天子接千歲之統，封泰山，而余不得從行，是命也夫！命也夫！余死，汝必爲太史。爲太史，無忘吾所欲論著矣！且夫孝，始於事親，中於事君，終於立身；揚名於後世，以顯父母，此孝之大者。夫天下稱誦周公，言其能論歌文、武之德，宣周、召之風，達太王、王季之思慮，爰及公劉，以尊后稷也。
>
> 幽、厲之後，王道缺，禮樂衰，孔子修舊起廢，論詩書，作春秋，則學者至今則之。自獲麟以來，四百有餘歲，而諸侯相兼，史記放絕。今漢興，海內一統，明主、賢君，忠臣、死義之士，余爲太史而弗論載，廢天下之史文，余甚懼焉！汝其念哉！」

司馬談論著六家要旨背後的精神意識，可由他評論周公和孔子的言語中發掘。他稱誦周公，實由「孝之大者」爲出發點。孝經云：「立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。」周公能立身及行道，並從而論歌宣達其祖考之德風，使自己揚名於後世，而祖考亦因之以顯。他論著六家要旨，遺命其子「無忘吾所欲論著」，基本上即由此大孝揚名的成名意識出發，亦即孔子所謂的「君子疾沒世而名不顯」之意識。

其次，周公行王道、宣德風以後，至孔子之世，已然王道缺、禮樂衰。孔子繼起修舊起廢，即修禮樂而起王道之謂，表示孔子已經得到王道，而透過六藝承傳下來。在司馬談的意念中，孔子的文化事業，是一種傳達大道，承前啓後的大事業，向上繼承傳統，向下展開生命，開創文化新生機。他所論著的六家，實即自獲麟以來、四百有餘歲的戰亂之世的學術發展。司馬談既認爲學者不達六家的要旨，各習師說而惑於所見，因而「愍」之，是則表示他自以爲已會通其道，有統合及啓發當世和後世學術文化

的意識。就此點而言，他是與孔子修禮樂、論詩書、作春秋的意識相通的；只是孔子當時的學術在六藝，而司馬談此時的「務爲治者」的學術已不侷限於此，而爲六家罷了。換句話說，他所以論著六家要旨，另一種意識即爲綜合前代文化以啓來者的承傳意識；這種意識在其心目中，尤具「集大成以傳道」的心態。

行文至此，在這裏又有一個值得思考的問題：司馬談既是尊崇道家的人，何以他又向其子推崇周公和孔子？這個問題比前一問題更不易解答。最直覺的答案乃是：漢武帝此時獨尊儒術，罷黜百家，所以他因應時代的趨勢而改變。然而這個答案對睿智而有主見者如司馬談，似是不甚適合的，司馬遷也未明確表示其父有此學術思想上的重大改變。也就是說，司馬遷並無表示其父因時代思潮的改變而改變其學術，更未表示其父晚年乃至死前對儒家有發自內心深刻的覺悟，因而改變了其向之所學。所以，此問題只得從司馬談對孔子與儒家所持的認識、及評價方面入手求解答。

司馬談批判云：「儒者博而寡要，勞而少功，是以其事難盡從。然其序君臣父子之禮，列夫婦長幼之別，不可易也。」亦即承認儒家的倫理教化功能，而批評其學術範圍的博大與學習過程的勞苦；而且因其博而寡要、勞而少功，故判定「其事難以盡從」。如何博而寡要、勞而少功？他稍後跟着解釋說：「夫儒者以六藝爲法。六藝經傳以千萬數，累世不能通其學，當年不能究其禮，故曰博而寡要，勞而少功。」他對儒家的全部批判如此。在此值得注意的是，他對六藝所代表的儒學，本質上並無反對、排斥及輕視之意，對開創六藝的孔子也無意非難。這表示了他絕不是一個黨同伐異、抱殘守缺的門戶狹隘者；相反的，他實爲一個心胸開闊，能够包容並蓄的人。他的學術胸襟對其子影響甚大，因而司馬遷爲此竟被揚雄、班彪之徒所批評。

司馬談推崇道家而不排斥儒術及其他四家，而且對儒家也有所表揚、這種包容並蓄、論而不排的胸襟氣度，絕不如孟子的排楊朱而尊孔子。對他本身而言，此即使他能够進一步的認識孔子，並能客觀地評論孔子的歷史地位和評價其文化成就的意義；對其子而言，司馬遷之所以能重新認識儒家，以繼承孔子自居，實即承受了其父的影響和啓示。因此，儘管司馬談推崇道家，但他卻不勉勵其子效法黃帝、老子。相反的，儒家所推崇的兩位聖人—周公和孔子—在歷史上的地位和文化上的意義，顯然爲司馬談所肯定的，並用以激勵其子之繼起，此誠司馬談極具歷史意識的表現。

司馬談遺囑中尚有一種極強烈的歷史意識，可以上通於晉董狐及齊太史，此即職守意識及由此繼發衍生出來的身繫歷史文化存續的自覺意識。他意識到四百餘年來戰亂之局，已使史記放絕，天下歷史文化已至不絕如縷的境地。太史是史官，論載史文乃其職責所在，若不論載而使之廢絕，實爲史官失職。（註八）他本來即有整齊各家學術的高尚志向，又意識到自己在此關鍵時代而身爲史官，歷史文化的存續即繫之於自己一身，因而正是自己當仁不讓的時刻。對他來說，似乎整齊各家學術固爲一種使命，然而他身居史官，在此緊要時刻必須要使史官舉職，以存續天下的史文，此使命較前者更爲重要，而且也涵蓋了前者。明顯的，這種強烈而沉重的身繫歷史文化之存續的使命意識，並不是每一個史官都能有此自覺。正惟司馬談有此自覺，所以才感覺到己之將死，而史文論載弗能完成，是以內心甚懼焉。在此困懼情況之下，遂切囑其子「爲太史，無忘吾所欲論著矣」，「汝其念哉」，「汝其念哉」！

假若大學者皆有法外心傳，司馬談的言論，實即爲中國傳統大史家的心傳，影響其子之開創新史學極大。總括來說，司馬談的心傳，主要是一些主觀自覺的歷史觀念與意識，包括了：第一，史官（史家）的職責爲保存歷史文化，歷史文化之存續與否即端繫於此，因而史官（史家）不能失職，不能迴避，須當仁不讓。第二，歷史的撰著不僅只是「述往事」，「述往事」僅是史官（史家）的職責；而優秀的史官（史家），其美德和功能即在能進一步的「論」，透過論述以究明道理，提供給人類。第三，這種整齊學術、論載史文的事業，是一種本身即足以使作者得以立身揚名的事業，是追求不朽生命的立言事業；透過撰史以追求成

名不朽，是值得鼓勵的，有理想的史家應該具有此意識。第四，透過這種學術，史家能夠經世行道（請閱後述）。除此四點之外，司馬談在此兩段言論之中，即表達了一個大學者必須胸襟開闊、包容並蓄的器識；他不因道家的清靜無爲而忘記了周公、孔子的人文化成，也不因道家的絕聖棄智而忽視了明賢忠義。

上述即司馬談切囑司馬遷無忘的「吾所欲論著」。所謂「吾所欲論著」，蓋兼指所欲論何，與所欲以何（觀念意識）作論著，及所欲論著的目的三者而言。司馬遷自述其當時的表現，說：「遷俯首流涕曰：『小子不敏，請悉論先人所次舊聞，弗敢闕！』」單就這句誓詞而言，司馬遷無異已答允了繼承其父的事業。這個事業即論著前人所次的史文，而爲其父可能此時尚未開始進行者。

司馬遷既敍述了其父所欲論著的觀念意識，並答允了繼承其父所欲論著的學術事業，是則上述的觀念意識，對司馬遷來說，應當是瞭解體會得最親切不過的了。至於他是否完全接受而撰寫之呢？誠值進一步的加以檢討。

先就上述的第一點觀念意識來看，司馬遷之撰史記，確是以之作爲根本意識。「自序」謂父卒三歲而遷爲太史公，身爲史官，遂開始紬史記石室金匱之書。後雖被刑而改官中書令，不在其位，但仍云當代史事不能宣布，有司之過也；聲言「且余嘗掌其官，（註九）廢明聖盛德不載，滅功臣、世家、賢大夫之業不述，墮先人所言，罪莫大焉」！是則司馬遷已由職守意識延伸爲身繫歷史文化之存續的使命意識。因而他在「自序」末段的「自序」中強調：歷史文化的發展，至周而廢弛，秦朝撥去古文、焚滅詩書，使圖籍散亂，文化遭劫。俟漢興，而始文學彬彬稍進、詩書往往間出，百年之間，天下遺文古事靡不集於太史公。太史公因「先人嘗掌斯事」而顯，當此關鍵又「父子相續纂其職」，無論從存續歷史文化、繼承先業、盡忠職守等任何角度看，皆是以連稱「至於余乎！欽念哉！欽念哉！」其意識於此可見。當此意識充塞於內心之時，雖受極刑之後，此意識更爲深切強烈。他自我反省云：

> 太史公遭李陵之禍，幽於縲紲，乃喟然而歎曰：「是余之罪也夫?!身毀不用矣！」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；孔子阨陳蔡，作春秋；……大抵賢聖發憤之所爲作也。此人皆意有所鬱結，不得通其道也。」

李陵之禍是否司馬遷之罪，他後來在「報任少卿書」中已有解答。無罪而受困辱，司馬遷在其「報任少卿書」對此即有解釋，表示他所以忍辱苟活，「事未易一二爲俗人言也」。「人固有一死，死有重於泰山，或輕於鴻毛，用之所趨異也」。他用其生命追求一種更高的目的；歷史文化存續承傳的完成，顯然是其中最高者之一，也是他所謂「恨私心有所不盡」者之一點，而且是其中最重要的一點私心。（註一〇）

上述的第二點及第四點觀念意識，須留待下節討論春秋一同觀察，始能更爲清晰。若單就其誓詞所謂「請悉論先人所次舊聞」之「論」字看，顯然表示司馬遷對此是認同的。

至於第三點，有值得注意者，即歷史著作並非每一部皆能成爲歷史上的名著。不能成爲歷史上之名著的史著，表示其著者無以安身立命於其著作之內，藉其著作成其一家之言，獲其不朽的生命。換句話說，歷史著作本身並不必定能使其著者完成其不朽，但是高層次的優秀史著則能因之而使其著者完成其不朽的生命，揚名於後世了。世之俗史多矣，他們在當時或即湮沒無聞，遑論揚名聲於後世。司馬談勉其子，不是鼓勵他爲此類俗史，而是指示他從事一個能「立身」、揚大名的事業。由於撰述歷史是其家的世業，又是他們父子職守之所在，而且更重要的是，全面整理歷史文化以究明人類的大道，史學較其他經子集諸學術更易爲功，所以才切囑司馬遷要論載天下之史文。是則史家是否能由立言而立身，此即關鍵他是否能不朽而揚名，而與上述第一、二、四點觀念意識具有密切的關係。司馬遷聲言其受辱不死，是爲了要完成歷史文化的承傳工作，並從而追求「成一家之言」，正是此三點觀念意識的充分表現。也就是說，他具有強烈的揚名不朽的意識，他相信及希望其著作能達到此目的，尤其受刑之後，此意識更爲深切強烈。他自我反省云：

> 李陵之禍是否司馬遷之罪，他後來在「報任少卿書」中已有解答。無罪而受困辱，司馬遷經深切的反省，遂自比於西伯、孔

子、屈原、左丘明、孫子、呂不韋和韓非諸賢聖。諸賢聖遭時阨，無罪而受困辱，遂忍受挫辱而發憤著書，目的是爲了解其鬱結，思通其道於世。所謂「通其道」，當指欲透過其著作以成其一家之言，達至立身揚名之意。「報任少卿書」中，他即重述此諸賢聖之例，其前明言「古者富貴而名磨滅，不可勝記，唯俶儻非常之人稱焉」。換句話說，唯有俶儻非常之人如諸賢聖，不論他們是否富貴，或蒙受何種挫辱，皆能有所爲，伸其不朽的生命，以揚名於後世。司馬遷深思所得，謂「詩書隱約者，欲遂其志之思也」；「其志之思」蓋即在此，當然也包含了對時代遭遇的不滿。由此而論，司馬遷對成名意識的體會領悟，雖因其父而得啓示，但卻較其父尤爲深刻。

另外，司馬遷尚有爲其父所未強調的兩種看法，而對史學影響甚大者。第一，「自序」表明了他的歷史人物選擇標準，即能列入其史著的列傳人物，皆爲「扶義俶儻，不令己失時，立功名於天下」者。豪傑突出之士世間不少，他們或能成立功名於當代，卻未必能揚名於後世。他們之中，許多人需要依靠史家之筆，始能求得較長久的生命。司馬遷首先提出這樣的選擇標準，似即因爲其父遺命要他論載「明主、賢君、忠臣、死義之士」的觀念而來，而且在意義上似較其父更爲擴充開闊。不論如何，他們父子此選擇標準之背後，實際上即含有「君子成人之美」，和人物批判的意識觀念，尤其史記特意開創紀傳體的方式以論載人物，此較編年形式更能完整的凸出他人之美，而使其人生命與青史長垂。如此一來，司馬遷遂使其史著發揮了極大的經世致用功能，讀史者由此獲得許多經驗和鑑誡，也希望有朝一日能得名列青史，留取丹心照汗青。許多豪傑之士爲了名列青史而發憤，也爲了能名列青史而竟至加壓力於史家；官方亦利用之以推行官方意識的政治教化，甚至爲了獨占此有利的工具，而將國史修撰權收歸中央。在政治教化力量干預之下，司馬遷也是第一個蒙受官方與偏狹的經學家之批評的人。這種干預長期發展下去，遂使史學變質爲所謂的「帝王家譜」或「道德教科書」。此外，對治史者而言，則在兩方面發生了重大的影響：人物選擇必將追究到史家的價值觀念和史識，而使史家有動輒得咎之感。再者，史家在外界壓力之下，又必須面臨史德的嚴重考驗。因此，獨立自主的史家及其著作，如司馬遷及其史記者，竟在中國史學史上變成鳳毛麟角的明星之一。至於大多數的史官及史家，大都懷有史禍的憂患意識，其上焉者或藉撰史以發揮官方的政教意識而猶未忘記史之爲義，下焉者或竟至只「述故事」而不「論」人世，使正史成爲「名人錄」或「錄鬼簿」。總而言之，司馬遷的史記，將成名意識擴大而複雜化了。他自己以史記而成名不朽，並以此顯其父親及先世；又推而廣之，欲使經其選擇過的人物能夠與青史長存，而這些人不一定是其父所說的明賢忠義之人物，因其所涵蓋的範圍更大故也。如此結果，遂對以後的史家、史著及一般人，均產生了觀念意識上的複雜影響，導致了史學的變化。史學獲得官方及民間的重視，其學術地位竟超越了子集而僅次於經，此誠爲重要因素之一。

第二，「報任少卿書」云：「所以隱忍苟活，函糞土之中而不辭者，恨私心有所不盡，鄙沒世而文采不表於後也。」這是司馬遷的成名意識由史學延伸至文學，橫跨文、史兩種學術之意。劉知幾云：「史之爲務，必藉於文。」（註一一）實深得傳統史學的眞旨。推敲司馬遷之言，並無史離文而獨存，文、史是兩種對立學術之意。孔子云：「其事則齊桓、晉文，其文則史。」是則就史學來說，文、史實爲一體，只是內容與表達之分別罷了，也就是質與文之異。嚴格地就史學理論來看，卓越的史家是文、質俱重的，這是史才表現之一。但是，其原則必須是文不能脫離質，否則即不成其史著；相對的，質或可脫離文（指文采）。徒以撰史、論史知名而文采不表於後的史家，爲數亦不少；不過若就史家四長的標準看，這些人終究不能完美而有所缺憾。司馬遷並沒有系統的史學理論著作，他在這裏強調了文采，而其史記亦以文采擅大名，是即他已由實踐表示了史才的理論。從史學史看，左丘明是首先實踐此理論的人，司馬遷不但繼承之，抑且特別強調了它，遂發生了重大影響。魏晉以降，文學與史學孰重？孰能使人成名？遂成爲一些人思考的問題。經此思考，使不少文采

風流、文筆優美之士，紛紛參加了操筆撰史的陣容，導至史學爲之一變，而有劉知幾、章學誠的「自古文士多，史才少」的感歎和反省，此容後述。要之，司馬遷的「鄙沒世而文采不表於後」乃是其父所無的觀念，對中國史學具有影響。究其根源，實源自其成名意識及對史學性質和方法的認識。

三、司馬遷透過孔子作春秋所表達的意念

司馬遷爲太史令五年，與壺遂完成「太初曆」，爲武帝所採用。「自序」云：「天歷始改，建於明堂，諸神受紀。」這是漢朝當時一件最重大之事。天官之學，司馬遷認爲乃其原始的家學，當周宣王時失其守，而始爲司馬氏。至司馬談時重究舊業，學天官於唐都。史記「天官書」云：「昔之傳天數者，高辛之前重黎，於唐虞羲和，…夫自漢之爲天數者，星則唐都，氣則王朔，占歲則魏鮮。…爲天數者必通三、五，終始古今，深觀時變，察其精粗，則天官備矣。」（註一二）是則司馬遷之完成「太初曆」，使漢朝改正朔，易服飾，不但有所師承，而且自許由此而究得天之運數，至今已該當新運。（註一三）同書太史公又云：「夫天運三十歲一小變，百年中變，五百載大變，三大變一紀，三紀而大備，此其大數也。」天運之數五百年一大變，此種觀念先秦已然存在，例如史記周太史儋見秦獻公曰：「始秦與周合而離，離五百歲而復合；合七十歲，而霸王者出焉。」（註一四）是則司馬談遺囑謂自獲麟以來四百有餘歲，今漢興如何如何，表示語有深意焉；司馬遷記其此言，亦有深意焉。是以司馬遷在敍述其父遺囑，爲太史而開始研究，作成「太初曆」以改定正朔後，慨然云：

> 太史公曰：「先人有言：『自周公卒，五百歲而有孔子；孔子卒後，至於今五百歲。有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩、書、禮、樂之際。』意在斯乎?!意在斯乎?!小子何敢讓焉！」

所謂「先人」，當與前面誓詞之「先人」同義，蓋指前人而言。孟子「言必堯舜」，（註一五）司馬遷對他極爲推崇，記堯、舜、禹事多採其言，或有人謂「尊孟子亦自司馬遷始」。（註一六）司馬遷讀孟子書而大加推崇採信，則他必讀過該書最末一段語錄。孟子曰：

> 由堯、舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皐陶則見而知之，若湯則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之，若文王則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生則見而知之，若孔子則聞而知之。由孔子而來，至於今，百有餘歲；去聖人之世，若此其未遠也，近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾！（註一七）

是則五百歲必有聖人興，後聖繼前聖，聞道而特起，此一觀念由孟子提出，隱然有預期孔子以後五百歲，當有聞知其道而繼起者。司馬遷所謂「先人有言」，蓋指此言也。他自述開始研究，以至改正天歷、諸神受紀之際，突然冒出此「先人有言」，意思究竟何在？索隱注謂：「言且當述先人之成業，何敢自嫌值五百歲而讓之也。」（註一八）然而，司馬遷欲述先人已完成的業績，原本即與五百歲當有聖人興、聞道而繼起的意識觀念無關，當時虞卿、張蒼、董仲舒諸人，亦莫不有所述作，豈皆畏忌當期運，而一一事先聲明其述作之旨與此無干耶？是則此段文字表面是避忌之辭，實則特別標明此意識觀念以暗自比喻；其情況約略與其父遺囑引孝經「立身行道，揚名於後世」以覬覦其子，而司馬遷則特將「行道」二字刪去之旨相當，所謂「夫詩書隱約者，欲遂其志之思也」。

這裏應注意的是，司馬遷隱然以繼周公、孔子自居，有聖人當期運之意識，因而才引起壺遂的兩次質問。就此精神意識而言，顯然司馬遷父子所學各異趣。其父雖然推崇周公和孔子，也有孔子整理文化以求道承道的意思，但卻認爲儒術「博而寡要，勞而少功」，不如道家之「因陰陽之大順，采儒、墨之善，撮名、法之要」，能綜合各家之長。然而，司馬遷既以繼承孔子自許，則孔子聖人的文化事業無異即道統之所在，故他強調有能繼起者，必是正本五藝，繼春秋意旨，而紹明世道者。他認爲其所開創的學術，整個價值系統將歸本於此，因而在答壺遂第二問時，不但凸出了春秋之所以能紹明世道的問題，抑且兼論了六藝要旨之

所在，無異已系統的批判了其父所推崇之學，表示並不完全接受其父所欲論著的意向。

壺遂是司馬遷的同事，是他所推崇的長者。（註一九）他似乎因司馬遷提及上述的當期運意識，故向司馬遷提出了兩個尖銳而敏感的問題。以司馬遷與他的關係，壺遂之問當不至於心懷惡意，然而卻正好成爲司馬遷澄清一些問題的好機會，是以「自序」中不憚繁冗地作了敍述。這兩個問題其實是相關的，尤其關繫了經、史之分別及史學的重要構成問題。

壺遂的第一問是個簡單而又複雜的問題，他是這樣發問的：「昔孔子何爲而作春秋哉？」其答案幾乎自孟子以來，人皆知曉；司馬遷對此即多次提到過了，但其「自序」所回答的方式則饒有深意。他首先論孔子作春秋的背景、意識及其目的，其次提出春秋的性質和方法，接著扼論六藝要旨，及由功用論的角度強調春秋一書，最後給予結論。正惟其答案如此，所以壺遂的第二問就如此發問：「孔子之時，上無明君，下不得任用，故作春秋，垂空文以斷禮義，當一王之法。今夫子上遇明天子，下得守職，萬事既具，咸各序其宜；夫子所論，欲以何明？」尋壺遂的私下之意，乃是比較了司馬遷撰史記和孔子作春秋的背景、意識和目的，並因而由此起意發問。司馬遷第二次回答，首先強調孔子作春秋的目的和方法；其次聲言當時爲聖明時代，其著作的背景和目的略與孔子不同；接著他又強調了其撰述的意識所在；最後論斷其撰述之目的、對象、性質和方法，俱與孔子作春秋不同。經、史之分野，及史學何以成其史學，即可見於此，容稍分析於後。

司馬遷答壺遂第一問的開始即云：

> 余聞董生曰：「周道衰廢，孔子爲魯司寇，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以爲天下儀表——貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。」

這種答法，無異表示了孟子所謂五百歲去聖久遠，後聖繼起者則「聞而知之」的意思。司馬遷敍孔子作春秋的背景、意識和目的，其實不必借用聞自董仲舒之言，因爲他對此非常瞭解，例如「孔子世家」述此事云：

> （魯哀公春狩獲麟後）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，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公。據魯、親周、故殷，運之三代，約其文辭而指博：故吳、楚之君自稱王，而春秋貶之曰「天王狩於河陽」。推此類以繩當世。
>
> 貶損之義，後有王者舉而開之，春秋之義行，則天下亂臣賊子懼焉。孔子在位聽訟，文辭有可與人共者，弗獨有也。至於爲春秋，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭。弟子受春秋，孔子曰：「後世知丘者以春秋，而罪丘者亦以春秋。」（註二〇）

司馬遷如此下筆，公羊傳外，實有另一段資料來源。孟子「滕文公下」云：

> 公都子曰：「外人皆稱夫子好辯，敢問何也？」王子曰：「予豈好辯哉，予不得已也！天下之生久矣，一治一亂：當堯舜之時，……堯舜既沒，聖人之道衰；……周公相武王，……天下大悅。……世衰道微，邪說暴行有作，臣弒其君者有之，子弒其父者有之。
>
> 孔子懼，作春秋。春秋，天下之事也，是故孔子曰：「知我者其惟春秋乎？！罪我者其惟春秋乎？！」……昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄、驅猛獸，而百姓寧，孔子成春秋，而亂臣賊子懼。……我亦欲正人心，……以承三聖者；豈好辯哉，……。」

（註二一）

是則司馬遷因孟子而特敍五百歲期運，又因孟子而述孔子承道統以作春秋之旨及其功用，然而此處之答，卻引董仲舒之言以示「聞而知之」者，正足以見其發憤承道、隱約遂志之思。同時，據此以答壺遂，即可知孔子見世衰道微，遭受壓害，而思發憤以行道，欲聲名及其道能通於後世，即其作春秋的意識所在。他透過是非褒貶的方法，以求「爲天下儀表」，「以達王事」，此爲作春秋的目的。是非褒貶之目的既在此，故答第二問時，司馬遷遂辯言「春秋采善貶惡，推三代之德，褒周室，非獨刺譏而已」。

他作此答時的態度是「唯唯否否」的，應是暗示其作史記並不排除運用此表揚和刺譏兩種方法的可能，甚至有繼承孔子作春秋之目的的可能。

其次，司馬遷明顯的指出春秋一書的對象和性質—是一部道義哲理的批判性之書，他答壺遂說：

> 子曰：「我欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也。」夫春秋，上明三王之道，下辨人事之紀，別嫌疑，明是非，定猶豫，善善惡惡，賢賢賤不肖，存亡國，繼絕世，補敝起廢，王道之大者也。……春秋辨是非，故長於治人。……春秋以道義。撥亂世，反之正，莫近於春秋。……（君父臣子）不通於春秋之義者，必蒙首惡之名，……必陷篡弒之誅、死罪之名；其實皆以為善，為之不知其義，被之空言而不敢辭。……故春秋者，禮義之大宗也。……

是則司馬遷已清晰的指明：就學術的對象而言，春秋實以發明人類的道德行爲爲主，所謂明王道，辨人事，禮義之大宗也。就其性質而言，「春秋以道義」之意，實指此書爲理論批判性之書，是壺遂所謂孔子作春秋，「垂空文以斷禮義，當一王之法」的「空文」也。就其功用言，則是能存亡繼絕，撥亂反正，而「長於治人」。從上述觀念看，司馬遷所謂「君（將史記）比之於春秋，謬矣」，其旨可豁然而通。換句話說，司馬遷否認春秋的對象、性質與其所創的新史學相同，因爲春秋是批判性的和理論性的學術。他特別引述孔子之言，亦即表示春秋一書，其實是假借歷史事件以發明其「空言」之書罷了。這個意思與孟子的說法是相通的，也就是「孔子世家」所說的，孔子爲了行道揚名，而「因史記，作春秋」。「十二諸侯年表序」具有更清楚的說明：

> 周道缺，……孔子明王道，干七十餘君莫能用，故西觀周室，論史記舊聞，興於魯，而次春秋：上記隱，下至哀之獲麟；約其辭文，去其煩重，以制義法。王道備，人事浹。七十子之徒口受其傳指，為有所刺譏、褒諱、抑揚、不可書見也。賈君子左丘明悼弟子人人異端，各安其意以失其真，故因孔子史記，具論其語，成左氏春秋。（註二二）

據此，則知司馬遷認爲春秋是一部批判性的義理之書，是假借歷史形式以論著的。正惟春秋的對象和性質是如此，所以此書才只能口受而不能刊見；也正惟它的目的不在「述故事」而是道義法，故受者才會因各有體認而至異端之出現，導至左丘明作左氏春秋，欲以統一及端正孔子的眞旨。就此而言，史記確實不能比之於春秋的。

司馬遷透過回答壺遂的第一問，不但解答了「孔子何爲而作春秋」，抑且解釋了「孔子如何而作春秋」，及「春秋究竟爲何種學術」諸問題，其目的是用以作爲澄清第二問的基礎。當壺遂詢以「夫子所論，欲以何明」之時，司馬遷答得「唯唯否否」，避重就輕的隱約態度顯然是值得深究的。第二問似乎主要是就撰述之動機、意識和目的方面發問的，司馬遷的回答，故意的超出了所問的範圍。

司馬遷認爲傳統而正當的撰著意圖和方法，不僅只是偏於刺譏而已，尚且有表揚的一面，表示其著作的意圖和方法，並不違反此傳統。然而他強調了漢興以來的聖明，實爲當時避忌之故，與敍述其父遺囑而強調漢德的意識是相通的。史記對漢朝不滿，對其君臣進行「貶天子，退諸侯，討大夫」的批判工作，其例所在甚多；他自己也聲明，漢興以來將相名臣，他的處理態度是「賢者記其治，不賢者彰其事」，（註二三）也就是記善彰惡之意。就此而言，司馬遷並不否認他具有批判的意圖，只是在此不便明言。不過，司馬遷避此而張彼，他強調其撰述的意識動機，在當今聖明而不布聞，是有司之過，「且余嘗掌其官，廢明聖盛德不載，滅功臣、世家、賢大夫之業不述，墮先人所言，罪莫大焉」—亦即前述的立孝、職守，以至自覺身繫歷史文化存續的史家基本意識。易言之，司馬遷自認撰史記的背景和意識，與孔子作春秋不盡相同（表面的陳述是不同），雖也採用批判的方法，但其目的不是欲「垂空文以斷禮義，當一王之法」，而是由天下史文的存廢方面出發。正惟其出發點在此，所以他結論說：「余所謂述故事，整齊其世傳，非所謂作也；而君比之於春秋，謬矣。」「述故事，整齊其世傳」，此即經、史之分野所在。史學的

對象是「故事」—人類在以往發生過的事實，它與經學的對象「義法」—人類道德行爲的道理法則—顯然不同。因而，「春秋以道義」和「史記述故事」，其差異實在不言而喻；以今日學術分類言之，一者屬哲學，或者是將哲理落實於歷史的歷史哲學，一者則是道地的史學。

兩種學術對象的差異既在此，則前述司馬遷指出春秋的性質和方法是思辨性的（明王道、辨人事），是批判性的，其方法則主要爲反省與褒貶；至於其開創的史學則不僅如是而已，它實是敍述性的和推論性的，因而他在「自序子序」云：「罔羅天下放失舊聞，王迹所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事，略推三代，錄秦漢，上記軒轅，下至于茲。」表示史學是搜集史料，將事迹放回歷史發展的序列中加以比較觀察，對人物行事加以考證推論，而最後以記錄敍述的方式表現出來的一種學術。考、論、述等方法上的字眼，史記各篇章中常有強調，不必贅舉。就研究進行而言，史學是考和論—推論—的學術；就其完成的形式而言，它是述—敍述或論述—的學術；無論如何，其特性是建立在史料證據的研究上面。因此，所謂「述往事，整齊其世傳」，其意思即謂循循有序恰如其實地記敍以往發生過的事實，將事件放回歷史序列中加以整理。（註二四）「述往事」三字，他在「自序」及「報任少卿書」曾三次強調過，具有尊重及遵循既往事實的客觀性而加以說明的意思，下一句則隱含重建歷史的意義。

順著司馬遷此意旨，則有另外兩個問題可以獲得進一步的理解：此即他不否認運用了批判方法，和他批判春秋是「空言」。關於第一個問題，前者已引述他對漢興以來將相名臣的態度，是「賢者記其治，不賢者彰其事」。治之與事，其實爲一，全句表示他尊重客觀的歷史事實加以記載說明，賢者恰如其實的記載其事迹，不賢者亦如實地表明其事，此正如班氏推崇史記「不虛美，不隱惡」，是一部「實錄」的意思所在。讓事實自己說話，事實擺明，則善惡自見，此爲司馬遷進行批判的方法所在，顯然也不能「比之於春秋」。

第二個問題可由第一個問題得到理解，即「空言」乃是相對於「實錄」而言。孔子作春秋，是由於「欲載之空言，不如見之於行事之深切著明也」，亦即孔子先已據道義，然後才落實到事實層次上發揮。先有主觀的思想，然後才控制事實加以表現，此與「述故事」的原則完全不同，史記當然不能「比之於春秋」。也就是說，太史公的史學性質是就事論事、因事明理（詳後），而他認爲孔子的春秋主體是義法，表現形式則屬史學，是以義繩事、借史明經的。在形式上他不否認春秋是一種史記，故前述「孔子世家」說左丘明「因孔子史記，具論其語，成左氏春秋」；然而實質上是「春秋以道義」，是一種哲理性的書。哲理的重要方法是反省思辨，相對於史學而言，比較上屬於「空言」。司馬遷回答壺遂第一問時，除了孔子自謂「空言」之外，尚論說君臣父子不通於春秋之義者必陷於罪惡，這些人「其實皆以爲善，爲之不知其義，被之空言而不敢辭」。這裏所謂的「空言」，集解引張晏曰：「趙盾不知討賊而不敢辭其罪也。」筆者在「緒論」即已引述此例，此實爲以義繩事、借史明經之例。趙盾未弒君而卻「因法受惡」，事非其實，史官卻如此記述，不是「空言」，則難道是「實錄」不成？竊思司馬遷一再指春秋是「空言」或「空文」，其詞之運用似無貶義，只是用以分別春秋與史記性質之不同，一屬哲理性質，一屬事實層次罷了。據此，則附帶使另一問題得到了理解，此即「報任少卿書」中，司馬遷會說：「及如左丘明無目，孫子斷足，終不可用，退論書策以舒其憤，思垂空文以自見。」孫子兵法和左氏春秋何以竟是「空文」？孫子兵法是一部軍事哲學之書，其理猶可明。（註二五）至於左氏春秋，今人視其性質同於史記，皆爲史學著作，何以亦成了「空文」？推司馬遷之意，孔子「因史記，作春秋」，其實「春秋以道義」，是說教之書。左丘明「因孔子史記，具論其語，成左氏春秋」，其性質實爲以事釋義，以史傳經的傳經之作。傳經是傳闡孔子春秋經的意旨，其目的本在於此，不意竟然發展成爲傳經之作，故，則是始料非及。（註二六）左氏春秋被漢人視爲傳經之作，故就對象和性質而言，當與司馬遷的新史學有所不同，絕非他無識到不知此書爲史著也。春秋既是哲理說教之書，所以是「空文」

需要全本请访问 www.ertongbook.com