

大陸雜誌史學叢書第五輯

第二冊

史記考證·秦漢中古史研究論集

大陸雜誌社印行

大陸雜誌史學叢書第五輯 第二冊

史記考證·秦漢中古史研究論集



大陸雜誌社印行

1377

大陸雜誌史學叢書第五輯

第二冊 史記考證・秦漢中古史研究論集

論史記	徐復觀	五五、五
「論史記」駁議	施之勉	五六、三、四
讀「論史記駁議」——敬答施之勉先生	徐復觀	五六、三、四
司馬遷研究序	羅香林	五一、一
史記勝義	鄭良樹	五三、二
史漢比較之一例	徐復觀	五七、四
史記夏本紀校註(一)(二)(三)	施之勉	五九
史記司馬相如列傳校註(一)(二)	施之勉	五八
史記家墓記(上)(下)	施之勉	五三、五、六
論陳涉的崛起及其失敗	鄭良樹	五二、一
楊雄待詔承明之庭在成帝永始元年考	施之勉	五一、二
楊雄待詔承明之庭的年代問題——敬答施之勉先生	徐復觀	五一、六
光武紀與論衡之所謂「景天」即戒火草申義	陳槃	五二、六
漢書公卿表補注校補	楊達	五二、六
堅昆・點憂斯與布魯特考	陳慶隆	五一、五

均輸平準小考	侯	客	駒	五八、四
漢初的啓蒙思想家——陸賈	徐	復	觀	五二、二
書漢初的啓蒙思想家陸賈後	施	之	勉	五二、五
賈誼思想的再發現	徐	復	觀	五一、三
讀賈誼思想的再發現	施	之	勉	五二、一
金縷衣	毛	一	波	五五、六
侯景亂梁與南朝士族衰落的關係	蘇	紹	興	五五、二
淺論兩晉南北朝士族之政治地位與其經濟力量之關係	蘇	紹	興	五八、五
唐史散策	陳	祚	龍	五三、四
唐代「三史」的演變	高	明	士	五四、一
唐僖宗光啓三年求授旌節者為索勳論	蘇	瑩	輝	五七、三
唐代道教與政治	孫	克	寬	五一、二
天寶荔枝道考	嚴	耕	望	五七、一
保羅為氏試證	桑	秀	雲	五九、四

論史記(上) (註一)

徐復觀

史公(註二)所著史記在史學中的地位，首先應把它安放在史學中加以衡量。孔子作春秋的用心，公羊穀梁兩傳，皆以「空言」(註三)加以發明，此有思想上的意義，沒有史學上的意義。惟左氏傳則主要以為行之因果關係，作為空言判斷的根據，遂成為一部完整的史學著作，即在今日，亦有其史學上的崇高地位，我在原史一文中，已詳加伸述。三傳之後，有鍾氏微、虞氏春秋、呂氏春秋等，「各往己指，振春秋之文以著書，不可勝數。」(註四)此處之所謂春秋，乃指左氏傳而言。但他們雖選錄左氏傳中的若干故事，以為勸戒之資，其動機則實資公羊穀梁的餘緒，也沒有史學上的意義。開始編輯戰國策者的動機，既不在於勸戒，也不在於保存此段的歷史材料，而意在假助於當時權謀之策，奇謀之辭，以為游說之資；故其內容固然保存了戰國這段歷史的重要材料，但年月不具，缺少了作史學的基本條件。「楚漢之際，有好事者錄自古帝王公侯卿大夫之世，終乎秦末，號曰世本十五篇」(註五)；「漢興，太中大夫陸賈紀錄時功，作楚漢春秋九篇」(註六)；這可稱為有志於作史的著作，但其內容遠不能與左氏傳爭衡。此外則有五帝本紀中所提的五帝德帝繫姓，三代世表序及十二諸侯年表序中所提到的歷譜錄，殆出於戰國末期以迄秦漢之際，亦皆僅具史學的一端。其師孔子作春秋之意，宏左氏作傳之規，綜貫古今，網羅全局，以建立世界迄今難與敵的史學鉅製的，這即是司馬遷(子長)的史記。

然史記行世後，正如司馬貞索隱序所言「比於班書，微為古質，故漢晉名賢，未始見重。」班彪史論指此於前，劉知幾史通摘取其後。其間有特加推重，如鄭樵書貴賈之徒，乃在借此以張通史而斷代，對史公作史之精神面貌，渺不相涉。此書之見重，始自韓愈以下的古文家，至明歸震川、清方望溪而特著。然漢雅陸史記評林所錄，摘得於字句之間，不由史之內容以明會文之奇茂，既不關係於史，實亦無關於文。方望溪雖頗事論史，但仍持史與文，歧而為二，則此書

雖以文而見重，然率皆皮傳細節，買櫝還珠之類。實則此書的「未始見重」，非因其「微為古質」，而實來自其中所蘊蓄的史學精神，與專制政治的要求，大相徑庭；所以東漢明帝已斥史公「非該士也」(見班固典引)，後遂指為毒書。中國史學隨著專制政治的進展而日以衰落，則此書之不通，可以說是歷史條件使然。千古沉寢，發於一旦，乃今後學者的責任。

一 太史公行年考的若干問題

史公生平，因王國維的太史公行年考(註七)而得到一個顯明的輪廓。但其中也有若干問題，應予以澄清。王氏根據史記自序「五年而書太初元年」下張守節正義「按通年四十二歲」，推定史公生於漢景帝中元五年(紀前一二五)丙申。而以自序「年(司馬遷)三歲而還為太史公」下司馬貞引博物志「太史公茂陵侯史丹大夫司馬(李)遷」字「年二十八，三年(元封三年，紀前一二〇)八月乙卯除六百石」之「年二十八」為年三十八之誤。如此，則索隱引博物志所說史公的年齡，與正義所說的正合。王氏又說：「三說為二，乃事之有，三說為四，則於理為遠。」意思說正義的年四十二歲的「四」字，不會有錯誤，所以應以正義之說為斷。我不太同意王氏的論證方法，但縱另途徑探索的結果(見後)，認為史公生於景帝中元五年的說法是可以成立的。

郭津若在「太史公行年考有問題」(註八)一文中，增引了十枚漢簡，一以證明博物志所記的形式與漢簡記人姓名年齡爵里的形式，完全符合，故索隱所引博物志為可信。一以證明「漢人寫『二十』作『廿』」，寫「三十」作「卅」，寫「四十」作「卅」；這是殷周以來的老例。如就廿與卅，卅與卅，都僅一筆之差，定不出誰容易，誰不容易來。因此，這第一個證據便完全動搖了。」郭氏此一說法，可以成立；但只是把有異同的兩個材料打成了平手，尚未能轉為王氏說法

的實據。

行年考「三年(元朔)乙卯二十歲」下謂「又漢書儒林傳，司馬遷亦從孔安國問故；孔子世家但云安國至今皇帝博士，至臨淮太中，受學，安國生顯，顯生甲。既云卒，而又及紀其葬，則安國之卒，當在武帝初葉，以漢書見寬傳敘之……則安國為博士，當在元光(前一二四)——一二九)元朔(前一二八)——一二三)間。」
「時史公年二十左右。其從安國問古文尚書，當在此時也。」郭氏承認「王所推定的有關孔安國的年代大抵正確」，但謂王氏把司馬遷學古文之紀，定在二十左右，却是「自我作故」，而認為「司馬遷自己在史記自序裏面已經說得很清楚，『年十歲則誦古文』……這又表明王國維提前十年的推算，是沒有根據的。」郭氏此說，是把他自序中「年十歲則誦古文」的話，與漢書儒林傳中「而司馬遷亦從安國問故」的話，等同了起來。其實，「誦古文」，是指誦讀與經典相對的古文字。從安國問故，是從孔安國問以古文字所寫的尚書的訓詁。兩句話的內容全不相同。史公年十歲由「耕牧河山之陽」而到長安從孔安國問古文尚書的訓詁，是不大可能的。史記五帝本紀首十二諸侯年表序與太伯世家中所說的古文，指的是春秋左氏傳及國語。封建書「又李杲詩書古文而不能辨」；自序「周道廢，秦撥去古文」，皆指以古文字寫定的典籍，不專指某一書，仲尼弟子列傳贊「弟子錄出傳孔氏古文近是」，指的是孔氏有以古文字寫的弟子的年齡籍貫。儒林列傳「孔氏有古文尚書，而安國以今文讀之」，則古文尚書，乃史記所謂古文的一種。所以俞正燮謂「史記言古文字者，猶言古字本」(註九)，實為通達之論。欲讀古字本之書，則必先識古字；「年十歲則誦古文」，乃爾後能讀古字本的預備工作，而俞氏却謂此為「學古文尚書」，則其未達猶隔一闕。所以郭氏引此語以反駁王氏「時史公年二十左右」的推論，是不能成立的。但這並不是說王氏的此一推論便沒有問題。漢書儒林傳「安國為博士大夫，授(以古文尚書授)一都尉，而司馬遷亦從安國問故」，這好像是史公向安國問故，為安國任博士大夫時事。漢書百官公卿表「武帝元狩五年(前一一八)，初置博士大夫」；若如閻若璩之說，漢成「初置此官，即以安國為之，而

史公從其問故，即在此年」(註一〇)，則其年當為二十八歲。又資治通鑑卷十八於元朔二年(前一二九)下「上欲以舉侯孔臧為御史大夫。臧辭曰：臣世以經學為業，乞為太常，典臣家業。與從弟仲安國紀誦古訓，使永垂奉祀。上乃以臧為太常。」孔臧於元朔二年為太常，見於漢書百官公卿表。仲中為加官。博士另賜加官，在西漢為常典。若如孔氏世家之言，孔安國「為今上博士」而加官為仲中，則孔臧自可以仲中辭之。博士六百石，博士大夫八百石，孔安國於元狩五年由博士遷新置位的博士大夫，亦事理之常。由孔臧的話推之，安國在元朔五年以前，已為博士。由漢書儒林傳安國為博士大夫的話推之，安國在元狩五年以前仍為博士。據自序「二十而南游江淮」，上會稽，探禹穴，闢九疑，浮於沅湘，北涉汶泗，講學齊魯之鄉……過梁楚以歸，於是遷仕為郎中。」王氏謂「其何自為郎，亦不可考。」現將「仕為郎中」與從安國問故兩事連在一起來考查，或有其意義。史記儒林列傳公孫宏為宰相，奏請「為博士官置弟子五十人，太常擇民年十八已上儀狀端正者，補博士弟子」；「其高弟可以為郎中者太常籍奏」，乃元朔五年夏之事。史公年二十南游江淮，依行年考，是在元朔三年。他的這一游歷，帶有學習研究的意味。假定他「過梁楚以歸」是在元朔五年年初；歸後即由太常推補博士弟子，從安國問故，正在此時。漢書儒林傳的話，乃敘事上的連類而及，並非指史公向安國問故，一定在安國為博士大夫之年。由博士弟子為郎而仕為郎中，這都是最合理的過程。由此而可推知史公從安國問故，當在元朔五、六年間(前一二四——一二三)，時年二十三、四歲。其仕為郎中，當在元狩元、二(前一二二——一二一)間，時年二十四、五歲。據自序司馬拔死時「執遺手而泣曰」的一段話中，有「余死，汝必為太史」的話，此時的太史非世官，必史公仕為郎中期間，對太史主管的天文星曆的研究，卓有成績，在太常得到定論，司馬拔才可說出上面的話。司馬拔死於元封元年，時史公三十六歲，元封三年史公為太史令，時年三十八歲。可知史公為郎中，當有十三、四年之久。以上是立足於王氏史公生年說法之上，對史公早年生活歷程的推論，似更為合理。亦可謂王氏依正義以推定史公的生年是可信的。

王氏又謂「又史公於自序中述董生語，董生雖至元狩、元朔間尚存，然已家居不在京師；則史公見董生，亦當在十七、八歲以前。以此二事（從安國同故，及述董生語）證之，知博物志之年二十八為太史公，二確為三之訛也。」是王氏以董生家居，為回到他的故里廣川，即今日的河北省廣強縣，此則失考之甚。按漢書董氏本傳，「先是遠來高廩，長陵高園殿災，仲舒居京，推說其書，中奏未上；主父偃候仲舒，私見，稱之，竊其書而奏事焉。」又「仲舒在京，朝廷如有大議，使使者及廷尉張湯就其家而問之。」由此可知仲舒從官以後，即家居京師而未嘗返廣川故里，故主父偃及張湯等可候可問於其家中。董氏死後，即葬於長安，即所謂塋塚陳者是。董氏為景帝博士時，史公尚未生或尚在孩提中。建元五年對策後，即先後為江都相膠西相，不在京師，史公無緣與之相識。故史公從董氏受公羊之學，必在董氏家居之後，元狩、元鼎之間（註一一），其時史公年在三十歲前後。王氏這種錯誤的舉證，反為其正確結論之累。

又行年考將史公報任少卿（安）書，繫於太始四年（前九三），即在任安於征和二年（前九一）因受戾太子師下獄以前；而謂「是安於征和二年前曾生他事；公報安書，自在太始末審矣。」此蓋因王氏誤解報任少卿書語意，將「東從上舉」及「懷薄從上舉」，混為一時之事。按史公報書之語意，史公於太始四年春三歲，隨武帝幸太山，任安與史公書，當在此時前後，任安尚為護北軍使者，故得教史公以「慎於接物推賢進士為務」。但史公猶延未報。報書謂「書辭宜答，會東從上舉，又迫賤事，相見日淺，平年無須臾之間，得竭至意。」這是解釋所以稽延未報的原因。董史公欲在報書中發洩其平生「憤懣」，勢必涉及其遭遇之冤屈，故下筆必遲迴審慎。按著說「今少卿抱不測之罪，涉旬月，迫季冬；僕又薄（愚拙）從上舉，恐平然不可為報，是僕終以不得抒憤懣以晚左右，則長逝者魂私私恨無窮，請略陳固陋。」這是解釋他為什麼此時才報書的原因。此時（征和二年）任安正因戾太子事被武帝「以為任安老吏，見兵事起，欲生觀成敗」而被捕下獄，將於季冬行刑。據「涉旬月迫季冬」之語，是史公的報書，寫於征和二年十一月末十二月初左右。「薄從上舉」，則指

征和三年正月，隨武帝幸雍而言。皇帝出巡，事先必有一番準備。拖了兩年的時間，才寫報書，所以此段文字結之以「闕然久不報，幸勿過。」書中層次分明，王氏一時疏忽，至有此誤解。

漢書司馬遷傳在史公報任安書後，即題「遷既死後……」未嘗言及其死的时间與年歲，頗與漢書各傳，少言及人之生日而多言及人之死時的常例不太相合。行年考敘至「昭帝始元元年（前八六）乙未六十歲」為止，謂「史公卒年，絕不可考。」然視為與武帝相終始，尚無大誤也。」此一謹慎的推測，應當可以成立。

按衛宏漢書舊儀注曰，「司馬遷作景帝本紀，極言其短，及武帝退。武帝怒而削去之。後坐事戾，陵降匈奴，故下遷獄室。有怨言，下獄死。」王鳴盛力言其不合事實。然則史公報任安書，其有怨言至為明顯。而現行史記，本無史公所作的景帝本紀及武帝本紀；則史公於征和後元之間，以怨言的淺露而不得正命以死，其可能性是很大的（註一二）。

二 史公的家世時代與思想

要了解史公著史的動機與目的，應先了解他的家世以及時代的背景。

我國古代歷史意識的發展，概略地說，先由王朝的歷史，發展而為貴族家世的歷史。西周時代，一般貴族，似乎還是以他們因特殊機會所賜所造的銅器，作為他們氏族的光榮與統緒繼承的標誌。但到了春秋時代，既由歷史的紀錄，代替了神對人們的賞罰；而王室的權力，分數給若干強有力的諸侯，諸侯的權力，到了春秋中葉以後，分散給各國強有力的貴族；於是除各國有各國的史外，貴族也開始有獨立的史的紀錄，並以這種紀錄為構成他們的地位與光榮的主要因素（註一三），由此而著所為譜牒之學。屈原作離騷，一開始便是「帝高陽之苗裔兮，朕皇考曰伯庸」，也是一例。及平民與貴族的地位不斷變動，因而姓氏普及於平民，平民把自己的身家，與同姓氏的人們連結在一起而成為一個族，依然要以一族的歷史，為族姓的光榮，給生存在族姓中的人們以鼓勵。這中間當然免不了僅以傳說為根據的附

會，但此一風氣的形成，可以說是歷史意識向社會的擴大。史記自序對於世系的敘述由「昔在顓頊」到「司馬氏世典周史」的一段話，可能是傳說性質。由「愚晨之聞，司馬氏去周適晉」到「吾生衛，夜為太史公(令)一段，才是事實性的敘述。這段敘述中，在衛、在趙、在秦的司馬氏，可以說，有了多方面的發展。但從司馬氏「故發憤且平，而子適適使反，見父於河洛之間，太史公(連父族)執遠手而泣四，余先，周室之太史也……汝復為太史，則請吾祖矣」的話看，司馬氏從自己世系中所得的啓發激勵，乃在「司馬氏世典周史」，並未當歸於世系中其他方面的發展。漢代太史，其職只主管「文史星歷」，(註一四)其中的「文」是天文。(註一五)史是「國有瑞應災異則記之」(註一六)的這一類的記載。太史令的官，在圖書上有作史的便利，但並非作史的责任。由此可知司馬氏說「余死，汝必為太史。為太史，無忘吾所說讀著矣」，完全是出於他自己的強烈的歷史意識及繼承古代史官著史的要求。因此，他對史公的教育是以作史為目的的教育。作史必須廣通古代典籍，所以史公「年十歲，則讀古文」，以作讀由古字所書寫的古典的工具。曾從孔安國問故，從董仲舒聞公羊春秋；這部與作史有密切關係。「二十而南遊江南」，他這次所遊的有會稽、烏穴、九疑(與奔有關係)、沅湘(與屈原有關)，汶泗鄒嶧(觀孔子之遺風)、「都尉彭越張敖(與楚漢戰爭有關)」，可以說是他父親司馬談為他所安排的一次富有歷史文化、因而加強他的歷史意識、啓發他的歷史體驗的旅遊。

太平御覽卷二百三十五引漢書傳謂「司馬遷父談，世為太史。道年十三，便棄傳行天下，求古遺賢之史記。」(南京筆記卷六「漢承周史官」一條中，也有上引的一段話，但隨即把史記說成是司馬談作的，則此說的不足信，不待多論。但由此反映出司馬談對其子訓練之重點，係放在史的傳統上，才發生這種描寫史記的傳說。

司馬談「學天官於唐都，受易於楊河、習道論於黃子」，這都是漢初的顯學。更由他的論六家要旨，可以推知他不僅曾廣讀先秦諸子百家之言，並進一步修理其流派，新論其得失；其可謂繼承了先秦學風的宏博之士。司馬談在學術上的成就，即是史公所接受的教育的基本

礎。沒有這樣的啟教基礎，在當時大概很不容易產生這樣的一位偉大的史學家。

自序「七年而太史公適年陵之滿，幽於獄獄。乃喟然而嘆曰：是余之罪也夫，身毀不用典，遂而深惟曰：夫詩書隱約者，敘述其志之思也。昔而伯也，演周易三百篇，大抵皆聖賢發憤之所為作也。此人皆曾有所鬱結，不得通其道也。故述往事，思來者，於是乎述陶唐以來，至於麟止。」自「昔而伯也」到「故述往事，思來者」一段，史公並取入報任安書中，僅稍修改文字，以使其與上下字句相協調(註一七)，可知史公此段文字非常重視。而史公乃以「發憤」的心情著書的情形，亦因之彰著。但後人常以遺年陵之滿的個人遭遇，作書中所含有對時代批評的解釋，或斥之為書者，或又強為之解(註一八)，而不知加強史公作史之動機，加深史公對歷史之認識，及激發他對人類的責任感，乃在他所處的時代。對自己所處的時代麻木不仁、無所感覺的人，即是不能深入歷史、把握歷史的人。由這種人所作的史，多為細要淺薄，在歷史傳上或多少少少的弊氣的人。史公說「故述往事，思來者」，「述往事」，這是他所作的史。「思來者」，是感到人類將來的命運，這是他作史的動機及他應通過作史以盡到對人類的責任。這種沉鬱沈著萬鈞之力的三個字，一再從他口裏說出來，是能由他個人的遭遇所能說明的嗎？

史公所經歷的時代，乃是直接專制政治，向它的特性大步前進，因而在大一統的文物典章之下，盡量發揮出它的專制的時代。

劉邦統一天下後，最緊迫的任務，第一在於樹立專制皇帝的尊嚴，這一點由叔孫通制朝儀，他父親死了，今當侯王皆上太上皇廟於國都(註一九)，而大體完成了。與第一點同時進行的，是剷除異姓諸侯王，殺戮比較有能力的功臣，而代之以同姓的諸侯王及異姓無能之輩，這一點在他死時已大體完成了。同時，他即皇帝位後，又親臨辭家，下寬大之詔，安撫聚保山澤之民，免因飢寒自食為奴隸者為庶人(五年)；鼓勵生育(七年)；抑制商人對農民的剝削(八年)。力求生養休息，這便奠定了漢代大一統專制的基礎。由此進入呂后時代，經歷了呂呂的權力鬥爭，但「黎民得離戰國之苦，君臣俱休休息

乎無為。故急帝無拱，高后女主稱制，政不出房戶，天下晏然，刑罰罕用，罪人是希，民務稼穡，衣食滋殖。」（註二〇）文帝則躬行節儉，推行孝弟力田的社會政策。景帝破滅七國，削弱諸侯王，完成中央集權以鞏固國家的統一。「勸農桑，益墾墾」，以提高社會生產。莊園謂「漢興，掃除煩苛，與民休息。至於孝文，加以恭儉，漢言孝景，五六十載之間，至於移風易俗，黎民醇厚。周云成康，漢言文景，美矣。」（註二一）所以武帝即位（前一四〇）後，正當國力鼎盛時期。史記平準書說：

「至今上（武帝）即位數歲，漢興七十餘年之間，國家無事。非遇水旱之災，民則人給家足。都鄙廩實，而府庫餘財。京師之嚴居巨萬，貫朽而不可校。太倉之粟，陳陳相因，充溢露積於外，至腐敗不可食。衆庶街巷有馬，阡陌之間，成軍；而乘子載者，賴而不得聚會。守閭閻者食梁肉，為吏者長子孫，居官者以為姓號。故人人自愛而重犯法，先行義而後恥辱焉。」

但到武帝末年情形則是：

「武帝雖有雄四夷，廣土斥境之功，然多殺士衆，竭民財力，奢泰無度，天下虛耗，百姓流離，物故者過半，墟墓大起，赤地數千里，或人民相食，畜積至今（宣帝初）未復。」（註二二）

漢書昭帝贊也說「承孝武奢侈餘敝，師旅之後，海內虛耗，戶口減半。」正說明了武帝一生，是漢室走著由盛而衰的歷程，所以宣帝號為「中興」。此一歷程，也正是史公一生所耳聞目見的時代大轉變的歷程。其機始於元光二年（前一三三）王恢誘匈奴入馬邑之謀，此後對匈奴用兵，凡三十九年之久。成為漢代盛衰轉變的大關鍵。但問題決不只此。武帝順著專制之特性，完成皇帝直接處理政治的格局。但在實質上徹底破壞了宰相制度，成為以後政治混亂，及宦官外戚等禍害的總根源（註二三），形成他晚年由朝政混亂而來的大悲劇。漢書武五子傳（卷六十三）贊曾沉痛言之，至以秦始皇二世相比。武帝除了破壞中央政制中的最重要最合理的部份以外，更因財經

政策破壞了地方政治。此點史記平準書言之頗詳。漢書卷七十二貢禹傳為也說：

「武帝始臨天下，宣賢用士，開地廣境數千里。自見功大威行，遂縱橫發，用度不足。乃行一切（苟且）之變（揆指當法以外之法），使犯法者贖罪，入穀者補食。是以天下奢侈，官亂民貧，盜賊並起，亡命者衆，郡國恐伏其罪，則擇便巧吏者，習於計簿，能欺上府者，以為右職。姦執不勝，則取勇猛能捕百姓者，以苛暴威服下者，使居大位。故亡義而有財者顯於世，欺誨而善書者尊於朝，排逆而勇猛者貴於官。」

武帝政治的本質，或較秦始皇更為殘暴。史公因此特止勝吏列傳，歷述武帝時代的酷吏，一個比一個更下流、更殘暴的情形。漢書卷二十三刑法志說「及至孝武即位，外事四夷之功，內廣耳目之好。嚴發煩數，百姓實耗。窮民犯法，酷吏擊斷，姦執不勝。於是招選張湯趙主之屬，條定法令……律令凡三百五十九章，大辟四百九條，千八百八十二事，死罪決事比萬三千四百七十二事。文書盈於几閣，典者不能遍讀，是以郡國承用者服（一師古曰，不曉其指，用意不同也），或罪同而論異。姦吏因緣為市，所殺治，則得生錢，所殺隔則于死比；議者咸冤傷之。」

上面種種由盛而衰的混亂，殘酷、破滅等情形，皆為史公所身歷，不能不給史公以鉅大衝擊，形成了他思想的消極一方面的網維，加強了他作史的動機，並決定了他作史的「悲劇」的宏願。他所作的史始於黃帝，但作史的精神，乃特注於漢代。不了解他的時代所給予他的衝擊，便不能了解他寫漢代史時所作的部署，這點在後面還要特別提到。史記中史公自言流涕垂涕者各一，言廢書而嘆者三（註二四）。像這類由時代衝擊而進入歷史中去所流的淚水和嘆聲，不僅是個人遭遇所能解釋？而後來的文學家，却只當作是一種文章腔調去加以領會，便更思隔千里了。

史公的思想是通過一部史記表現出來，後面將隨處提出討論。這裏只先簡單指出三點。第一點，他把以孔子為中心的文化，與現實的政治，保持相當的距離，而把文化的意義，置於現實政治的上位。他

當然非常重視政治，重視政治中的是非得失；但從十二諸侯年表序看，他敘述了「厲王以惡聞其過……亂自京師始，而共和行政焉」以後，簡單交代了春秋時代的形勢，便得這孔子作春秋的情形及所友於諸子百家的影響，而結之以「於是得十二諸侯，自共和迄孔子，表見春秋國語學者所藏（察）」。成書大抵著於厲、威、成諸治古史者要則焉。」以孔子作春秋，為繼王通之統，嚴政治之窮；使人類不能托命於政治者，乃特而托命於由春秋所代表的文化；成為他著史的最高準繩，這是他思想積極方面的大綱維。在他心目中，對文化的信任，遠過於對政治的信任。他所了解的現實，使他相信人類的命運，在文化而不在于政治，或者說在文化所規畫的政治。所以史記可以說是以文化為骨幹之史。

第二點，過去的歷史，實由政治所支配，這是史公所無法逃避的現實。所以他的思想，不能不落在政治之上。史公對政治的最基本要求，是天下為公，這種意思，在五帝本紀中表現得最清楚。

「免知子丹朱之不肖，不足授天下，於是乃權授舜。授舜則天下得其利，而丹朱病；授丹朱，則天下病，而丹朱得其利。免曰：『終不以天下之病而利一人，而卒授舜以天下。』」

其次，史公認為君臣的關係，不同於父子，只是相對的關係。這種意思，表現在微子世家。「微子曰：『父子有骨肉，而臣主以義屬，故父有過，子三諫，不聽，則隨而號之。』人臣三諫不聽，則其義可以去矣。」考證：「父子有骨肉云云，亦非微子語，史公推其心事而言之耳。」按此與上引「免曰」一樣，必史公先有此觀念，乃得推其心事而言之。

又其次，史公反對直接殘害人民的刑治，而要求以禮樂陶養人民性情的德治。此點其兄於禮書樂書及漢書列傳序，略史到傳序，後面還要談到。

第三點，史公思想重要特性之一，表現在他的理智清明之上，他以儒家為主，同時網羅百家，絕無門戶之見。但他對於醜陋個人想像力所得的結論，則絕不採信。他的春秋學得力於董仲舒；但從自序看，他抱取了董氏思想的精爽，但對董氏「三代改制」說中過分流於

牽附之說的，則概不沾染。在孔子世家中，對孔子作春秋，雖用公羊傳之說，但將董氏「王者」改為「錄者」，便切合事實得多了。史公著書之年，正鄧析說大行之時，所以在五刑到傳中，以對鄧析的惡意，敘述特詳。但他除在高祖本紀等中，略採三代志、敬、文三統相繼之說以外，對鄧氏「深觀陰陽消息，而作遷徙之史，於始大聖之屬十餘篇言」及大九刑之說，既謂其「宣其不經」，又謂「鄧析其言雖不執，實亦有牛鼎之書乎」。（杜二五）；意思是說鄧析所說的「遷徙之說」，大概是有些如伊尹鼎以進湯，百里奚飯牛以干秦穆公，作為遺身之階，再進之以入秦。其不信任之情，由此可見。史公這種理智清明的頭腦，在五帝本紀時發生了很大的作用。（見後）。大宛列傳贊「太史公曰，為本紀言河出崑崙，崑崙其高二千五百餘里，日月所相避隱為光明也。其上有醴泉瑤池。今自張騫使大宛之後也，窮河源，悉讀本紀所謂崑崙者乎？」這也是他的實貴精神之一例。楊雄氏亦未認史公為「實錄」（重錄），又讚其「壹奇」（君子），雖楊氏亦未足知史公。從神話中透出來，乃有歷史可言，這也是史學得以成立的必要條件之一。乃現時有許多研究中國神話的人，不知從神話中去發現歷史，却要把歷史變成神話，這也算是學術上的例行說施。

三 史公的史學精神及其作史的目的

現在再進一步談史公的史學精神和作史的目的。

史公作史的動機，是來自他的父親司馬談，這在自序中講得很清楚。但從司馬談論六家要旨看，他是以道家「因陰陽之大順，采儒墨之善，雜名法之要」，集諸家之大成，所以他是立足於道家思想的。他引鬼谷子的「聖人不朽」（杜二六），可知他很重視「不朽」。而作史文的動機與目的，如前所說，即在求自身及後世的「不朽」。故為西方史家之父的希羅多德（Herodotus，前484-425左右）將於史詩神之詞即略謂「關於許多人物動物的記憶，由此書（波斯戰史）而防止其歸於湮沒。希臘人及其邦人偉大而可驚異的行為，由此書而不致失其光榮的報償。以此希望而公佈此書。」可知通過歷史紀錄以求不朽，是人類文化達到某種高度時的自然願望。但史公除了繼承他

父親的此一願望外，隨著他的人格學問的成長，更進一步深受孔子作春秋的影響，以孔子作春秋的精神、目的，為他自作史的精神、目的，這大概是在西方史學傳統中所沒有的精神。自序「先人（註二七）有言，自周公平，五百歲即有孔子。孔子平後，至於今五百歲（註二八），有能紹明世，正易傳，繼春秋，本詩書禮樂之際（註二九）意在斯乎，意在斯乎，小子何敢讓焉。」對這種意思表現得最清楚。

孔子作春秋的精神，乃是「貶天子，誅諸侯，討大夫（註三〇）」的精神。作春秋的目的，乃而「以達王事而已矣」的目的。「王事」是王者之事，即孟子所反覆闡明的以人民為主體的「王政」。歷史所受的最大的痛苦，是來自天子諸侯大夫這一套統治的權威；是非的清亂，人民的痛苦，也是來自天子諸侯大夫這一套統治的權威。沒有既天子，這諸侯，討大夫的精神，則歷史的真實不明，是非不辨，人民的痛苦不伸，便不能達到「以達王事」的目的。史公的父親所說的「聲明聖德，不載，滅功臣世家賢大夫之業不述，墜先人所言，罪其大焉」（註三一）史公當然也有這份責任感。但通過史記一書，不難了解，此種責任在史公作史的精神與目的中，所佔的分量不大。史公對所謂「明聖德」（功臣賢大夫），也作了一番搜羅、發現、表彰的工夫，但歷史的真實這一方面的人物，所佔的比例太小。所以史公作史的精神，主要是發揮在「貶天子，誅諸侯，討大夫」的權威相抗拒之上，他作史的目的，則是要使他的著作成為「禮義之大宗」，標示以人民為主體的「王事」的大方向。史記之所以能成為「寶錄」的原因在此，史記之所以有千古不磨的真實的原因也在此。乃章學誠不從這種地方去了解史公，而謂「吾則以史遷未敢諸主，藉之心身不平耳……而不學無識者流，且謂諸君諸主，不妨草為文辭之宗焉，大義何由得明，心術何由得正乎」（註三二）以此而言「史德」，此其所謂平史的如鐵道，章氏實在沒有資格論史記。

史公在報任少卿書（註三三）中說「亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。」這是由知識的睿智來表明他作史的目的。上述

的貶天子誅諸侯討大夫的精神，可以稱為道德理性的批判精神，道德理性的批判精神，可以引發知識的睿智；而知識的睿智，又可以支持道德理性的批判精神。所以上面三句話，是很重要的三句話。我應當稍加疏釋。

史公受公羊於董仲舒，董氏成宏天人之應之說，於是後人多把史公所說的「亦欲以究天人之際」，與董氏的天人感應思想混同了起來。這是一個很大的誤解。史記孝文本紀載二年十一月晦，日有食之，孝文下罪己求言之詔，這是以傳統的天人感應思想為根據。但通過史記以了解史公本人的思想，則他受此種思想影響甚少。他所說的「天，與董氏所強調的天，雖都能給人難以巨大大影響；但董氏的天，是理性的，所以天對人的影響，也是合乎理性，因而是可以通過人的理性加以解釋的；必如此，始能達到對人君的行為發生教誨的作用。但史公心目中的天所加於人的影響，只是一種神秘之力所加於人的影響，不能以人的理性加以解釋，因而天的自身便不一定是理性的，對人的行為，不會作出教誨性的反應。並且站在史公的立場，正因為感到歷史中有一種不能用人的理性加以解釋的力量給人歷史以巨大影響，他才稱之為天。六國年表序：

「秦始小國僻遠，諸夏寡（橫）之，比於戎翟。至獻公之後，常雄諸侯。論秦之德義，不如魯衛之暴虐者。量秦之兵，不如三晉之強也。然平並天下，非必險固使然，形勢利也。蓋若天所助焉。或曰東方物所始生，西方物之盛歟（熟）。夫作者事必於東向，收功實者常於西北，故為興於西見，湯起於亳，周之王也，以豐鎬伐殷，秦之帝，用雍州興，漢之興，自蜀漢。」照諸家的傳統觀念，仁義可以王天下，而秦之所謂德義，連魯衛的暴虐都趕不上，則其不仁不義之至，沒有得天下之道理。一般人可歸之於險固使然，形勢利；但史公覺得這也不是可以得天下之充足理由。換言之，秦之并六國而一宇內，不是用人的理性可能解釋的，於是只好歸之於神秘不可知之天，而謂「蓋若天所助焉」。魏世家贊「魏者皆曰：魏以不用信使君，故國削弱至於亡。余以為不然。天方令秦平海內，其業未成。魏雖得阿衡之佐，焉益乎？」是史公真以秦併天

下，為出於天意。但這與孟子所說的「天與賢，則興賢；天與子，則興子」的天，是顯不同的。孟子是天不言，以行與事示而已矣。這是由於人的理性可以理解的。最後，「天下之民從之」即是「天與」，故引皋的「天視自我民視，天聽自我民聽」(註三四)，以作止說的根據，這又是天的理性化。由理性化之天，可以言天人感應。史公將歷史中不能用人類理性所能解釋的現象而稱之為天，此天即在人類理性範圍之外，與人沒有可以感應的通路。他在悲士不遇賦(藝文類聚三十)中有「天道微哉」之語，文選張衡歸田賦注及司馬彪趙主山濤詩注與陸機船上行注，皆引作「天道悲哉」。這是他對天的基本觀點。他的這一觀點，在秦楚之際月表序中，表現的更妥曲而實更確切。他先敘「虞夏之興，積善累功數十年」、「湯武之王，契後殷修仁義十餘世」；「秦起廢公……獻考之後，精以靈食六國，百有餘年，至始皇乃能并冠帶之倫」；而總結之以「以德若彼，用力如此，蓋一統若斯之難也」。上面這些話，都是烘托出劉邦的「王跡之興，起於閭巷；合從討伐，執於三代」，「故發憤其所為天下雄，安在無主不王」的情形，無法用「德」與「力」的歷史事實加以解釋，只好說「豈非天哉，豈非天哉」，即分明指明劉邦無得天下之理，而平能很快得了天下，只好歸到不可用人的理性之力加以解釋的天上面。這種天，所給與於史公的，不是董氏的敬畏，而是一個理智清明的人所不能保留的類似原始森林樣的幽暗世界，史公對此一世界的心情，是猶疑而憂鬱的心情；所以在上引的相關材料中所用的是「若」、「豈非」、「哉」猶疑而帶憂鬱性的文字。至於此段文章夾入的「此乃得之所謂大聖乎」、「非大聖孰能當此受命而帝者乎」，只不過是他認為劉邦無得天下之理的一種掩飾；「大聖」是超過聖人之聖；超過聖人之聖，也是不可理解的，此之謂「微言」。董氏的理性的天，可以言「天人相與之際，甚可畏也」(註三五)，「相與」即是「感應」，因為天對人的行為的善惡能有所感而應之以禍福，所以是可敬畏的。而史公則只言「天人之際」沒有「相與」兩字。說文十四下一際，壁會也，王筠句讀謂「版籍相交之處也」。小爾雅廣詁：「際，界也」，按相交之處，即兩者相會之處，故際有一會義，又有一合義。

「際相交之處，必有縫焉」以成兩者分界之處，故際又有「界」義，亦有「縫」義(註三六)。際的會與界二義，相因而成，用的時候可以互攝而意各有所重。史公所謂「天人之際」，我認為指的是劃分天與人的交界線。史公要窮究歷史上的現象，何者是屬於天的範圍，何者是屬於人的範圍。天與人的交界線是在什麼地方。上引的秦漢得天下兩個例子，是舉突出的例子。下面再引伯夷到傅的例子，便更富有歷史中的社會性的意義。

「或曰，天道無親，常與善人。若伯夷叔齊，可謂善人者，非耶，積仁累行如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨屬類淵為好學。然則也虛空，糟糠不厭，而平早夭。天之報施善人，其何如哉。盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴虎馘龍，聚黨數千人，橫行天下，竟以壽終，是遵何德哉。此其尤大彰明較著者也。若至近世，操行不軌，專犯忌諱，而終身遇樂厚，累世不絕。或擇地而蹈之，時然後出言，行不由徑，非公正不發憤，而遇禍災者，不可勝數也，余甚哀焉。僕所謂天道，是耶非耶。」

在上面的話中，是否定理性的天，最低限度，是懷疑理性的天，而自然要歸到非理性的天的上面。廣大的社會，實顛倒於此非理性的天的下面。

史公之所謂天，實有同於命運之命。外戚世家：

「人能弘道，無如命何。甚矣犯匹之愛，君不能得之於臣，父不能得之於子，況天下乎。既順合矣，或不能成子姓；一按此指呂后以張敖女為孝惠皇后而言」；能成子姓矣，或不能處其終(按此指武帝對後宮生子者無不健死而言)；豈非命也哉。」

又李將軍列傳：

「初廣之從弟李蔡，與廣俱事孝文帝……元狩二年中，代公孫敖為涿郡太守，為人在下中，名聲出廣下甚遠。然廣不得爵邑，官不過九卿；而蔡為列侯，位至三公。廣之軍吏及士卒，或取諸侯。廣嘗與望氣王朔燕語曰，自漢擊匈奴，而廣春

當不在其中；而諸部投附以下，才能不及中人，然以擊胡軍功，取侯者數十人；而廣不為後人。然無尺寸之功以得封邑者何也？豈吾相不當侯耶？且國命也？」

上面的話，雖係出於李廣之口，然史公實抱此同一鬱抑的心情，特為此來封侯者立傳。李廣之言，實亦史公之言。然則史公作史時，常感到有一種「天人之際」，而欲加以窮究，且對此處帶鄭重嘆息以言之，這到底含有什麼意義呢？

我在原史一文中，已經指出左氏傳春秋，特別凸出行為的因果關係，以作成敗禍福的解釋，並為孔子的憂善貶惡，提供有力的支援。而孔子作春秋，在史公看來，主要便在把一般人所未看出的，因而為人所忽略的行為的因果關係，通過隱微而有系統的紀錄，把它表達出來，使人能在他行為之先，即應當、也可能，看出自己或他人的這行為為所將要得到的成敗禍福的結果，因而不能不早作選擇與決定。史公下面的一段話，說的便是這種意思。

「春秋之中，載者三十六，亡國五十二，諸侯奔走不得保其社稷者，不可勝數。察其所以，皆失其本已（失掉作為行為規範的權義）。故易曰：失之毫釐（在行為開始時，所失甚小），差以千里（在行為的結果上所差則甚大）。故曰：臣弑君，子殺父，非一旦一夕之故也，其所積之因久矣。」

成敗禍福，可用行為的因果關係，加以解釋的，也即是有人類的理性，這是史公加以把握的，即是史公之所謂「人」。這可以稱為歷史中的必然性，這是史學得以成立的基本條件。但歷史運行，有的並非用行為的因果關係能加以解釋，而形成為人類理性所不及的幽暗面，即是史公之所謂天。這可以稱為歷史中的偶然性，這是歷史不同於自然科學的特殊性。史公研究天人之際，即是要把歷史的必然性與偶然性劃分一個疆界，這是每一個史學者最後的到達點。儘管必然性與偶然性的劃分，因各人的觀點、能力、時代等的不同而可有不同；但將自己畢生的生命，投入於歷史之流，而將其加以理解、把握，一定會感到有這種無可奈何的天人的分界。

但史公說出這句話的意思並不止此。

在偶然性的幸與不幸中，人類慣性，必不甘心於偶然性的解釋，尤其是政治上的得到特別幸運的人，當會以各種方法，對他的偶然性的幸運，作必然性的解釋，這與歷史便是一種偽導、歪曲。例如史公對劉邦的得天下，只不過是「豈非天哉」，他在高祖本紀中，對劉邦的個性、品德、才智等，都極力為其他條件一掃，作了忠實的反映；而他的短處在本紀中不便寫出時，便在其他傳記中寫了出來。例如在本紀中說他的個性「常有天度」；這是說他不與人計較小節，及在時機成熟時包容隱忍而言，是屬於他的智略的一面。在侯列傳中說「高祖王孫拔也」，這才是他真正的個性。而「好酒及色」，都不為他隱諱。在管中只引漢、殷、周之志、殷、文三統之說，指出「周之易變，使人不倦，得天統（得夏之志）矣」，這是指出漢所應遵循的易變之故的大政治方向，並暗示漢或應得繼承的政治，恰與此大方向相反。漢書高帝紀，鈔自史記，但「管曰」則不用史記，以全力證明劉氏世系，乃出自帝堯，「由是推之，漢承堯統，德祚已成，斷地著符，漢祚上赤，備於大瑞，自然之應，得天統矣」。這是要以承帝堯的德祚，來說明劉邦的得天下，有可以解釋的必然性，並附會符瑞，以為「自然之應」。這是超越了史公所設定的天人之際所作的解釋，勢必成為歪曲歷史的虛偽解釋，這是史公要劃出於「人」的範圍之外，所不肯說的。而班氏所說的天統，與史公所說的天統，內容上有本質的不同，不可不待說明。

更深一層的看，史公之所謂天，更多的指的是大一統的專制皇帝；皇帝的專制權力，經常是一切理性所無法達到之地。一般地不能用行為的因果關係加以解釋的偶然性的天，皆是出於政治權勢。而順著權勢向上追，達到皇權專制的偶然性的天，便是出於天人之際的決定點。這是歷史黑箱的總根源。個人專制的權力結構不變，則此一黑暗的總根源，便永遠存在，由此根源所發出的各種悲劇，也只好稱為「天」，稱為天命。陳平周勃勸呂權，呂后死劉淵之禍，因齊王母家（呂氏）人，乃指齊王而立「太后家薄氏親王」的代王，是為文帝（莊三七）。武帝設立昭帝，而先殺鉤弋夫人（莊三八），其防外戚之禍

者可謂至矣。但西漢係然亡於外戚。史公在外戚世家中指出其原因說「甚哉匹夫之愛，君不能得之於臣，父不能得之於子，況天下乎」，專制者床第之私，即伏禍網索亂之禍，不是其他的力量所能為力的，史公只好說「豈非命也哉」。專制政治下仕宦中的升沉榮辱，大多數不是由當事者的行為所能加以解釋，只能歸結到至高無上的專制皇帝的天。由此可以了解史公的天人之際，實以無限的感慨、無可奈何的心情為其內容，但有的他從正面點出來，有的則出以微言的方式。

再其次，則史公所究的天人之際的天，是幽暗而無憑的，是不可加以信賴的；他由此而轉出人的自主精神，及由人的自主精神，補不可信賴之天的缺憾。伯夷到傅非僅為伯夷叔齊兩人立傳，而實為「巖穴之士，趣舍有時，若此類（伯夷、顏淵），名煙滅而不稱，悲夫」的古往今來的被權勢抑壓之人立傳。這是對不可信賴之天的反抗，實即是對專制權力的反抗。他在「魯世家」中，是耶非耶」的下面，接著是「子曰，道不同，不相為謀，亦各從其志也。故曰富貴如可求，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。歲寒，然後知松柏之後凋。舉世混濁，清士乃見。豈以（因）其（世俗）重若彼（富貴），其（世俗）輕若此（節義）」。此處應補一句「而易所守」哉。」他特強調一個「志」字，這是人的道德理性對自己所作的決斷，亦是人的道德理性為自主作主，而置世俗之所輕重者於不顧的自主精神。這樣，便可從偶然性的天，實為專制下的權勢，解脫出來，以「從吾所好」。必如此，而後有人的主體性可言，有人格尊嚴可言，有人道與歷史可言。無人道與歷史之光，僅是一團混亂歷史便不能成立。說到這一點，史公的究天人之際，與孔子所說的「不知命，無以為君子也」的意義，是一脈相通的。論語上的「天命」與「命」的意義，完全不同（註三九），命是指富貴賤壽的遭遇而言，這不是人自己所能決定的，亦是孔子所說的「不可求」的。由學以擴充知識，由仁義以培養人格，這是可以自己作決定的，亦即孔子所說的「所好」、「為仁由己」。「不知命」，便會為了追求富貴、厭惡貧賤而丟掉做人的基本條件，所以孔子便說「無以為君子」。史公究天人之

際，把歷史中的理性與非理性的，必然的與偶然的，劃分一個大界線，他自己由此而從歷史現象的混亂中突破出來，看出了歷史中「應然」的方向，使其著作，也和春秋一樣，成為「二種義之大宗」。

現在對史公所說的「通古今之變」，略作解釋。「通」是通達。通古今之變，即是通達古今的變化。從生存的平面看出去，容易誤解我們生存的環境是靜態的、不變的。由農業社會四時次序的情形推出去，容易認為我們的歷史，是不變的。「循環史觀」在中國思想中佔有重要的地位。「循環」依然是不變。只有深入於歷史之中，作具體的把握，才能真正發現歷史中的古今與今，是在變化中運行的。這是歷史的實體。通古今之變，是說明史公把握到了這種實體。史公清楚所凸顯出的古今的大變化，一為周「厲王以忌聞其道。公卿懼誅而禍作，厲王遂奔于燕，亂自京師始而共和行政焉」（註四〇），及秦之統一六國，與劉邦之以布衣為天子。

但史公之所謂「通」的意義並不止此。若知道歷史現象是在不斷的變化，而不知道其變化的根本原因，則人常因不能作合理的解釋而為這種變化所眩惑，有如一個小孩子走進迷宮，迷失了自己存在的立足點，同時也就迷失了被認識的對象。史公之所謂通，是要達到「古今以何而變」的程度，這才可謂真正把握到了歷史。他在十二諸侯年表序中說「於是得十二諸侯，自共和迄孔子，表見春秋（指左氏傳）國語學士所識（女寮）成襄大指，著於篇，為成帝治古文者要測焉。」六國年表序中說「余於是因年記，理春秋（按指左氏傳）之後，起周元王，表六國時事，紀二世，凡二百七十年，著諸所聞與天下放失舊聞（按指史料的搜集、整理），王述所興，原始察終（找出行為的因果關係），見微（看出其何以成）觀象（觀察其何以衰），論考之行事（凡始終成衰之變，皆論考之於行事）。這更說得明白。

不過，變固然是歷史的實體。但若在變中發現出不變的因素，即找不出貫通時間的線索，使時間皆成為片段零碎的，也不能構成

歷史。尤其是史公作史的目的，是要在古今之變中找出人類前進的大方向，人類行為的大準則；亦即是要認取變中之常道。並且必須通過古今之變中所認取的常道，才可信其為常道；否則容易陷於截數變中的假像，將其誤認為不變之常道。例如根據截數，在變的某一橫斷面中，未嘗不可收一時之效。若將歷史局限於此一橫斷面，便會在此一橫斷面中把有功效的權謀術數，視為歷史之常道。但若能通過古今之變去認取，則不難發現權謀術數在變中所演出的無數悲劇；並且權謀術數，既不能肯定他人，也不能肯定自己，根本不能作人類立足之地，即是不可能成為變中的常道。史公以此，則提「春秋以道義」(自序)的義，或稱權義，或稱仁義，以為人類在變中的立足點，因而即以此為變中的常道。義見於行為的合理形式，即是禮；義後面的精神動力，即是仁。內以克制自己的私欲，外以趨赴大多數人的共同利益，內以肯定個人的人格，外以肯定羣體人倫的共同價值；使個人生活於羣體利益之中，羣體生存於個人精神之內。這在古今之變中，不能不承認它可以作任何人的立足點，它可以在變中端正變的方向，發生救衰起敝、去腐生新的意義。所以在「通古今之變」的後面，即含有「得古今之常」的意恩在裏面。「通古今之變」是把歷史拉長了看。只有把歷史拉長了看時，才能了解史公所提出的變中之常道，真可解之為常道，可由此以克服近代思想史上歷史主義將一切漂浮化、相對化的危機。近代歷史主義大師馬一勒克(Friedrich Meinecke, 1862-1934)在「歷史與現代」一文中，強調「沒有堅確地倫理基礎所把握的歷史，只不過是波浪樣的遊戲。所以只有良心的學，才可使一切流動的東西、相對的東西，突然地成為形而上的堅確的，而且是絕對的東西。」他又說：「良心，對於卑劣的表現性，總意欲非道德的企圖等，不斷設定嚴重地制限。不僅如此，更高層次的歷史地能力，有如民族、祖國、國家等，是通過良心之口，向每個人就召。」……此際，若是個人的意欲與更高層次的共同意欲之間，發生良心上的割斷，良心是唯一合法的……原則上較之各個人的福祉，不能不更重視全體福祉。良心才是人類社會的強力黏合劑；同時也是人間真正形而上學的根源點。在良心裏，個別的與絕對相融合；歷史的與現在

的相融合……結局，歷史的一切地永遠價值，皆來自行為的人類的良心決斷。」(註四)或認為史公在兩千年前的到達點，與馬氏的到達點，是可以相通的。仁義救世義，是良心的具體內容。

※
「成一家之言」，普遍只作為史公表明地所作的，不是代表官方的公文書，而是他自己私人的著作；却忽視了這是由史料走向史學的一句關鍵性的話。作史的第一件事當然是搜集史料。史記一書之所以能成立，主要是他得到「輪(續)史記石室金匱之書」，及「百年之間，天下遺聞古事，靡不畢聚太史公」的便利；這是他的基本史料。其次，他在旅遊交游中亦無不留心史記的問題；這是許多人已經指出過的。但不僅在搜集史料時，須要作者的歷史意識、文化意識等指引；在史料擇別及編次上，須要作者的學識及組織能力作決定。尤其重要的是：史學之所以成立，乃成立於活著的人，與死去的人，能在時間上貫通，在生活上述諸點，以擴充活著的人的生存廣度與深度。換言之，史學乃成立於今人對古人的要請之上。凡為今人所要請的古史，雖有史料，亦就遺忘於歷史記憶之外。而今人所要請於古人的，不是史料的自身，而係史料所含的各種意義。這種意義，須由作者來發現。意義發現之深淺與真偽正之分，不僅關係於作者之學養，尤關係於作者之人格。由人格之不同，而有不同的動機；由動機之不同，而有各種不同之角度；由角度之不同，而對史料有不同之著眼點，而有不同之選擇，有不同之意義之發現。由作者的人格與學養，進入於史料之中而加以構述，然後能使古人重現於今人之前，重現於讀者之前，此之謂史學。簡言之，史料加上作者之「人的因素」，然後能成為史學。所以凡是值得稱為一部史學的著作，必係「一家之言」。官史出而史學衰替的原因，由此可得解釋。史公在自序中說「述而深惟曰，失詩書舊約者，欲述其志之志也。」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。就述往事，思來者，於是乎述陶唐以來，至於陳止，自黃帝始也。」從他這番話中，可以了解，因為有「述其志之志」的動機，有「思來者」的動機，然後才有「自黃帝始」的著作。在此著作中，歷史的展現，亦即

是他的「志之思」。「思來者」的展現，亦即是他的「人格與學養」的展現。從著作的根源上說，他的作史，與他所引用的西伯(文王)的演周易，孔子的作春秋，屈原的著離騷，左丘明的有國語，孫子的論兵法，呂不韋的傳呂覽，韓非的有說難孤憤，及詩人的三百篇，並無二致。此其所以「成一家之言」。而他把自己所作之史，便稱為「太史公書」(自序)。「真能「成一家之言」，然後能成為萬人之言，萬世之言」。

四 史記的構造之一——本紀、世家

史公將史料完成史學的構造，即是十二本紀、十表、八書、三十世家、七十列傳。這不僅奠定了二千多年來正史的高格；並由本紀而上承左氏春秋，下開前漢紀元之編年體(註四二)。由年表而上存增補，下開年譜等無教法門；由書而下開三通；由世家而下開族譜並地方誌(註四三)。列傳樹立後來文學家的傳記文學的典型，衣被二千年而不墜。凡此體裁，史公殆各有所本，尤以受左氏傳及國語的影響最大。文化上極少有突然創始之例。然將古史各種形式，攝其綱要，意識地各賦與明確地意義；綜合地將各種形式構造成一個有機的統一體，在統一體中，各發揮前所未有的功能，這便是在史學上震古鑠今地偉大創造。自序：

「略推三代，錄秦漢，上記軒轅，下至於茲，著十二本紀，既科條之矣。並時異世，年差不明，作十表。禮樂損益，律歷改易，兵權山川鬼神天之際，承敝通變，作八書。二十八宿環北辰，三十輻共一轂，運行無窮，輔拂股肱之臣配焉。忠信所導，以事主上，作三十世家。扶(持)字(字)是假借(不為世俗所為)」。不令已失時，立功名於天下，作七十列傳，凡百三十三篇五十二萬六千五百字，為太史公書。」

上面是總述了他全書的構造。以下再略述其意義：

本紀的意義，史公說「既科條之矣」一語，王先謙以「科分條例，大綱已舉」釋之。按「條」在此處，應為條理之條。科分其朝代

而加以條理，條理猶整理。史記正義引葉松之史目謂「天子稱本紀，諸侯曰世家。本者繫其本末，故曰本。紀者理也。紀理衆事，繫之年月，名之曰紀」。茲就本紀內容以綜括其意義，可舉以三：一是帝王之世系。二是某一時代政令的中心；由此而能提供歷史以統一的空間。三是時間的統一與縱貫，由此而可提供歷史以流動而一貫的時間。統一空間，在流動而一貫的時間內活動，這便形成了顯明的歷史真相。其他的組成部份，也由此而得其綱維、條理。所以這是歷史的脊骨，也是一部著作的脊骨。

一般地說法，孔子刪書斷自唐虞，所以不知不覺的以唐虞為信史之所自始；史公也抱持這種觀念。但五帝本紀，始自黃帝，這是把歷史的建築，向上加高了三層，此乃出於他的歷史意識的不容自己的要求，而又受到歷史意識的自覺抑制，所作的大決斷。他和其他的人一樣，以唐虞為信史，因為有堯舜禹皋陶等可據。然唐虞必有所自來，即唐虞以前，亦必有歷史。所以若本紀起自堯舜，這是他的歷史意識之所不甘。但順著歷史意識的要求，則勢必向上追至人類的所自始；後出的盤古神話(註四四)，便是由此種要求而產生的。但歷史意識，同時要求應有材料的證明，否則會成為「推初太始，但歷於一。遑分天地，化生萬物」(註四五)的玄學家的冥想、推想。由五帝本紀而可了解史公在上述歷史意識導引之下，深入於被限定的材料之中，以決定本紀始自黃帝的苦心卓識。贊謂：

「學者多稱五帝而(久)矣。然而書獨載堯以來。而百家言黃帝，其言不雅馴(多為寓言、神話)，故不雅不順。為神先生傳言之。以上言不能以百家之言為據」。孔子所得傳事于問五帝傳及帝繫姓，儒者故不得(傳習)，蓋亦以可(疑)也。余嘗而空(相傳黃帝問道於廣成子處)，北通涿鹿(正義：即黃帝堯舜之都也)，東漸於海，南洋江淮矣。至，長老皆各往稱黃帝、堯、舜之處；風教固殊焉。此言在各地長老的精神中，皆承認黃帝、堯、舜之存在，並發生風俗教化上的影響，故不可輕加以抹煞」。總之，不離古文書近是(考證)：「按古文謂以古文書者，不止尚書一種。」此乃言上述各種材料，以可與古

文與簡相印證者近具。○予觀春秋（左氏傳）國語，其發明五帝德帝繫姓章矣（此言兩篇對五帝之敘述，得左氏傳與國語之互相發明而可信），顧弟（但）弗深考（但一般簡者未嘗深加考察，故「不傳」）。○其所表見皆不虛。○書缺有間矣（而書殘缺，對古史固有缺闕待補），其缺（五帝之逸事）乃時時見於他說（由他說之可互相發明者，亦可採用以補而書之缺闕）。○非好學深思，心知其意，固難為淺見寡聞道也。○余並論次，擇其言尤雅者，故著為本紀書首。○

站在史公的立場說，由帝紀起為信史，黃帝顓頊帝繫為傳說史；傳說史可信之程度，自不如信史，所以在自序中說「於是年遠陶唐以來，至於麟止，自黃帝始。」他不說「卒述黃帝以來」而只說「卒述陶唐以來」，其對兩者可信之程度加以區分，用意至為明白。但淺見寡聞之士，常以淺薄的理智，而向古代傳說的資料，輕率加以抹煞。○惟「好學深思，心知其意」的人，則知傳說的性質實為真偽難辨，既不可完全加以肯定，亦不應完全加以否定，而須在廣微互證中加以別擇。○由現時的觀點看，五帝德帝繫姓，乃戰國後期有人偽托孔子答聖子之問，而將各種有關傳說加以整理而成。但史公則將其與左傳國語互相參證後，認為可以補而書之缺；這在他所受的時代限制中，對史料鑒定的方法不能不承認有極大的意義。出現在左傳國語中的此類傳說，與後來的諸子百家常托寓言以述己意者不同，必有其傳承的線索，因而有相當可信的程度，是可以斷言的。○史公以此為互相發明的基準，這在他已宣到了最大的審慎、決擇的能事。他在五帝本紀中，除以五帝德、帝繫姓及尚書之典典、典典、典陶謨等為骨幹外，更採用左傳者六，採用國語者三，採用孟子者七，採用解非子及呂氏春秋者各二，此外還有我們今日所無法查考的資料。○自序所謂「整齊百家雜語」，此即其一例。○班彪謂其「斯以勤矣」（註四六）於此可見其勤比鉅帙之勢。他把兩種以上的材料擺在一起，如為各材料所並有，則採其合理者；如此有而彼無，則使其有無相補。○如僅有一種材料可用，而其中有甚不合理者，則截而棄之。○本五帝德以述黃帝，中間補

以左傳及諸家之說，而將五帝德中的「黃帝顓頊帝，大帶，鯀，稷，皋，乃事實上所必然。○依五帝德以敘顓頊時，則去其「東龍而至四海」之言；述帝嚳時，則去其「夏歷龍，秋冬來馬，黃龍服衣」之語。○殷周秦三本紀，不廢他們始祖誕生的神話，是因為這種神話，是殷、周、秦三民族所信奉為他們始祖誕生的歷史，與上述各種神話之來源不同，性質亦因之不同，故史公處理的方法，亦因之各異。○黃龍服衣與以述黃，而補以五帝德「其仁如天」一句，將其中之「黃龍服衣」一句改為「黃龍服衣」。○「四罪而天下咸服」事，為帝與五帝德所同有；但史公對此事，則捨帝與而用五帝德；因五帝德在「流共工於幽陵」（帝與德作州）下，多「以變北狄」；在「放殛龍於雲山」下，多「以變南蠻」；在「遷三苗於三危」下，多「以變西夷」；在「驅鯀於幽山」下，多「以變東夷」；史公蓋取其「流共工於幽陵」中，依然有教化四夷之意。○而五帝德原文為「殺三苗於三危」，史公則改「殺」為「遷」，此「遷」字帝與與「夏三苗於三危」之「夏」字；蓋史公以三苗為當時之一大族姓，殺一大族姓，為事實之所不屬有，所不能免，故改「殺」為「遷」，而「遷」字又本於帝與之「夏」，非史公所隨意增附。○由上面簡述諸例，可知史公在五帝本紀上所下的經營樞紐的工夫。○本紀中證明黃帝是「一代神農氏」而「為天子」的；這便說明了在黃帝前還有許多世紀的存在，使人論起以補其缺，並不能說完全沒有意義。○但史公以六藝為可信的史料，以孔子的話，為最可信的諸。○左傳國語，據春秋而見，故史公即稱之為春秋（註四七）。○其他史料，必以六藝及孔子的話為斷，此觀於伯夷列傳而可見。○史公雖不信五帝德、帝繫姓，為真出自孔子，但因其可與左氏春秋及國語互證，所以他才捨黃帝以前之各有關傳說而斷自黃帝，由此可見他作為一個史學家的謹慎。○史公的這種謹慎態度，具見於三代世表贊。○「孔子因史文次春秋，紀元年，正時日月，蓋其詳矣。○至於序尚書則略無年月。○歲時，然多闕不可得。○故說則傳疑，蓋其慎也。○」春秋經五年數果得「春秋之義，信以得信，故說則傳疑」，此意深為史公遵守。○高祖功臣侯者年表序「書其明，疑者闕