

# 知我者其天乎： 《史記》天人關係的一種理解模型<sup>\*</sup>

顧一心

## 提 要

本文試在早期中國語境下重探《史記》中的天人關係問題。文本內外的多重聲音與互文關聯顯示，《史記》怠於討論“天命”這一闡釋政治合法性的傳統觀念，而是更積極地探究“天道”這一開放性命題，尤其關切個體意義上的天人互動可能。基於此，《史記》的部分篇章試探性地綴合並構建了一種交流性的天人關係，將二者置於宇宙論和道德雙重意義上自洽的觀念圖景之中。在此圖景中，“天”不適用於某種生殺予奪、賞善罰惡的君王式主宰模型，而是被設想為一種超然在上、清而不濁、有德有序且可為個體所接通的存在狀態。同時，根據同類相應這一漢代流行的思想原理，賢人君子既可在精神上自繫於“天”且為其所“知”，亦可被具有近似道德品質的社會成員所理解和紀念。這一理解模型紓解了某種同樣在《史記》中被前景化的天人緊張關係——即由良人所遭遇的不公與不幸所引發的關於“天”之道德屬性的難題。在帝國早期的政治文化環境下，《史記》使“天”為正在崛起的以賢良之士為典範的知識階層提供身份和信念的基礎，將其維繫於死者與生者之間的集體記憶和文化認同之中——是即《史記》信念之所托。

**關鍵詞：**史記 天人關係 早期中國 司馬遷 漢代 思想史

---

\* 本文系香港政府資助“傑出青年學者計劃”(Early Career Scheme)津貼項目“Knowledge, Power, and Intermediality of Writing in Han and Early Medieval China”(編號: 23605223)之階段性成果。本文之最終定稿受益於兩位匿名評審人的中肯建議和教正,特此感謝。

## 一、複調中的主調

天人關係是貫穿重現於《太史公書》即《史記》全書的核心主題之一。鑒於這一主題在早期中國儀式、政治、思想和文學活動中的廣泛流佈，《史記》的書寫本身即不可避免地意味著一種與多重新舊理念交流並互動的實踐。基於這一認識，本文將探究以下問題：《史記》中的多重聲音如何就天人關係這一被廣泛共享的主題進行了表達？這些表達如何參與、回應、支持或是對抗著早先以及當代的政治文化世界？以及，《史記》在何種程度上構建了區別或是相近於其他傳統的天人關係？

作為出發點，筆者擬先闡明對一系列基本問題的初步認識和研究取向。首先，《史記》中關於天人關係的種種表達，幾乎不可能被化約於單一聲音主導下的單一模式之內。儘管《史記》中存在數量可觀的文本內證支持某些類型的天人統一、對應、交感或是正向關聯的理念，但同時存在形形色色的聲音、場景和評論將“天”與“人”呈現為兩個彼此分離甚至充滿緊張和衝突的領域。其次，《史記》文本的多層性與複合性，乃至其在語體、風格、修辭和意識形態等諸方面的內在差異，本身即削弱了某種假設單一作者權威並以此尋求文本闡釋的研究路徑——傳統上，這種作者權威被默認為分佈在（至少是被視為司馬遷所作之部分的）全書各處，並提供解讀《史記》思想的基礎。

以單一作者權威為基本預設的解讀方式歷有深遠影響，中國古典闡釋傳統中的“知人論世”原則亦莫能外。受此影響的解讀方式包括戴梅可（Michael Nylan）所定義的一類“抒情-浪漫化讀法”（lyric-romantic reading），這一讀法在很大程度上將文本闡釋為司馬遷基於個人經歷的情感表達。<sup>1</sup> 而就廣義而言，以作者為中心的解讀方式也潛在地兼容於一種對思想個性的考察，以及作用於整個文本的、存在於過程中的智性勞動（intellectual labor），未必局限於情感化的私人因素。譬如，杜潤德（Stephen Durrant）將《史記》詮釋為一種張力的產

---

1 Michael Nylan, “Sima Qian: A True Historian?” *Early China* 23–24 (1998–99): pp.203–208.

物，其張力的兩端分別是以孔子為典範的約省概括的原則，以及某種文學表達和故事演述的增益傾向，兩者共同植根於司馬遷本人的著述動機。<sup>2</sup> 誠然，杜潤德的研究被導向對司馬遷的自傳式 (auto-biographical) 心理分析，故而在一定意義上仍具有“浪漫”化的因素，不過，其所涉及的哲學和史學議題仍是相當開放且具有更為普遍的思想意義的。

從文獻批評的角度來說，《史記》的文本結構和傳播史跡則在總體上削弱著作者中心主義讀法的可靠性。眾所周知，傳世《史記》是一部多層次的文本，其中包含大抵由司馬遷撰定的主體部分（其中本身含有大量對更早文本的整理與綴合），以及一系列由較晚的漢代編撰者嵌入的敘事和聲音。這些嵌入部分包括司馬遷死後流失而由他人續補的十篇（即《漢書·藝文志》所稱“有錄無書”者），<sup>3</sup> 散見於諸篇中的部分後來學者之語，以及另一批可被合理地懷疑並非司馬遷所撰的章節。<sup>4</sup> 此外，從《史記》在漢代的接受——根據《漢書》的記載以及揚雄、班固等漢代學者的稱引評述——情況來看，其文本在漢代的傳播和流通形態本不同於後來標準化的全本形式。<sup>5</sup> 綜上，《史記》更適合被理解

2 Stephen Durrant, *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian* (Albany: State University of New York Press, 1995), esp. “Introduction,” pp.xi – xxi.

3 班固撰，顏師古注：《漢書》（北京：中華書局，1962年），卷30，頁1714。關於此“有錄無書”十篇的篇目，見裴駟《史記集解引張晏所記。司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》（北京：中華書局，1982年），卷130，頁3321。關於《史記》亡篇之通考，見余嘉錫：《太史公書亡篇攷》，《余嘉錫文史論集》（長沙：嶽麓書社，1997年），頁1—99。

4 關於此方面研究，參看 David Honey, “The *Han-shu*, Manuscript Evidence, and the Textual Criticism of the *Shih-chi*: The Case of the ‘Hsiung-nu lieh-chuan’,” *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 21 (1999): pp.67 – 97; William Nienhauser, “A Note on a Textual Problem in the ‘Shih chi’ and Some Speculations Concerning the Compilation of the Hereditary Houses,” *T’oung Pao* 89 (2003): pp.39 – 58; Martin Kern, “‘Biography of Sima Xiangru’ and the Question of the Fu in Sima Qian’s *Shiji*,” *Journal of the American Oriental Society* 123 (2003): pp.303 – 316.

5 如揚雄《法言·寡見》篇中將對比《老子》與“五經”的觀點系於司馬遷名下，而在傳世《史記》中，該觀點則引自司馬談，見揚雄撰，汪榮寶義疏：《法言義疏》（北京：中華書局，1987年），頁222。類似地，可考慮班彪和班固對《史記》思想意識形態的批評。這種批評很難被視為對《史記》全書的公正評價，而更可能是基於對其中部分篇章的解讀。相關的討論可參看：王叔岷：《班固論司馬遷是非頗謬於聖人辨》，黃沛榮編：《史記論文選集》（臺北：長安出版社，1982年），頁65—94；陳直：《漢晉人對〈史記〉的傳播及其評價》，《四川大學學報》1957年第3期，頁41—57。

為私人與集體意識互相滲透、融合的文化產物。批評者既應重視其與司馬遷生前及同時代語境的關聯，也須考慮其在司馬遷身後的形成、接受和修訂過程。

有見於上述情實，本文將同時考慮《史記》多層複合的文本特性，以及蘊含在這種多重性中的一種可能，即《史記》就特定主題構建某種創造性思想框架的潛力。這既要求盡可能全面地處理《史記》與其他文獻資料之間的關聯、差異、互文以及可能的源流關係，也要求深入探究《史記》內在的文理和義理。在強調語境的思想史方法基礎上，本文將檢視《史記》中某些關鍵語詞、概念以及表達在更大的知識和語料庫中所累積的含義與理解的可能性，<sup>6</sup> 分析它們在不同文本群與文本層中的語義和分佈模式。同時，我將選擇《史記》中較早的文本層——即排除明確編撰於司馬遷之後的部分——中的部分場景和篇章，對其中涉及天人關係的多重聲音（包括各種敘述、議論、疑問和回應）進行兼顧文本內外的語境化解讀。本文並不擬將這些文本內在的聲音全部歸於司馬遷這一唯一的作者權威；相反，本文將揭示這些聲音如何被置於某種複調式（polyphonic）的交流語境，以及它們如何跨文本地與其他早期中國文獻和記憶相關聯。在所有這些聲音中，我將以指向“太史公”以及第一人稱“余”的引語程式作為主要的文本標記，鑒別出某種前景化的主調或是主導性聲音。這種聲音區別於無標記的直接敘述或匿名評論，同時也存在於與其他聲音相交錯、互動乃至融合的過程之中。包含太史公之音在內的全部聲音，共同構成了《史記》文理與義理的複雜性，也構成了死者、生者和潛在的未生者——亦即《史記》視野下的“天”下之“人”——之間彼此對話的文本儀式。

## 二、“天人之際”、“天命”與“天道”

在最寬泛的意義上，主張天人相通或在特定語境下“合一”的話語可被視

---

6 參看 Quentin Skinner, “Meaning and Understanding in the History of Ideas,” *History and Theory* 8 (1969): pp.3 – 53.

為某種廣泛滲透於古典中國思想的基調；<sup>7</sup> 與此同時，這一基調亦與某些主張天人相分甚至彼此衝突的理念並存。<sup>8</sup> 問題之複雜，或基於“天”這一語詞和概念本身的複義性和含混性。從某種以天文、天象為表征的宇宙論存在，到某種被想象為居之於天的人格化或意志化權威，“天”本具有多重的位格和意義；而與之相應的“人”，亦同樣蘊涵多種不同的理解維度。故而，當關切於天人問題的《史記》作為一種新的思想聚合體出現時，勢必面對著種種關於天人問題的舊有理念、表達和傳統的累積性影響。

對這一問題意識最明確的表達，也許莫過於司馬遷《報任安書》中關於其著書意圖的自陳：“究天人之際。”<sup>9</sup> 傳統上，這一書信與《史記·太史公自序》共同構成了《史記》最主要的副文本 (paratext) 敘事。“際”之為詞的含義和用法，原介於“邊界”、“界限”、“交界”等義項之間，兼有交會和分際的意味。<sup>10</sup> 而在以“際”為“分”這一解釋方向上，徐復觀提出，太史公(根據傳統，徐氏此指司馬遷本人)此語是對董仲舒賢良對策中“天人相與之際”一語的刪削，即通過去其“相與”二字來突出“際”的分際而非交會之義。<sup>11</sup> 基於這一觀點，同時佐以

7 對此觀點一種相當寬泛的表述，如余英時：《論天人之際》(北京：中華書局，2014年)，頁153，“‘天人合一’是中國思想史上一個重要的基調。‘天人衝突’或‘天人分途’的假定雖然也時時出現，但大體言之，都始終處於相當邊緣的位置”。於此，本文無意參與對“天人合一”這一特定術語之普適性和有效性的爭論。但值得說明的是，古代思想在不同意義維度的“天”與“人”之間構建過多種具有“合一”傾向的理念和表達，包括但不限於各種形式的統一、對應、交感、相通、相類等關係，均宜進行分別的研究和論述。

8 關於《史記》時代之前具有此類性質之思想，以及其與主張天人相通/合一性質之思想的關係，可參看：A. C. Graham, *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China* (La Salle: Open Court, 1989), pp.107-311; 馬積高：《荀學源流》(上海：上海古籍出版社，2000年)，頁27—47; Michael Puett, *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early China* (Stanford: Stanford University Press, 2001), pp.39-91.

9 此信最早見於相對較晚的《漢書·司馬遷傳》(班固撰，顏師古注：《漢書》，卷62，頁2735)。“天人之際”一語本身在《史記》中出現三次，均具有“分際”和“交會”的雙重意味。

10 作為參考：《爾雅》釋“際”為“接”，見郭璞注，邢昺疏：《爾雅注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》(北京：中華書局，1980年)，頁2577。《說文解字》釋“際”為“壁會”，見許慎撰，段玉裁注：《說文解字注》(臺北：藝文印書館，1965年)，頁743。

11 徐復觀：《論史記》，《兩漢思想史》(北京：九州出版社，2014年)，第三卷，頁297—98。李惠儀(Wai-ye Li)亦注意這一聯繫和差異，其論曰：“在使用‘天人之際’一語時，司馬遷的態度是探索和疑問性的，從而與董仲舒稱《春秋》可據之以考‘天人相與之際’的(轉下頁)

《史記》別處的文本內證，徐氏認為司馬遷意在脫離董仲舒天人感應的框架，轉而強調兩者的分離乃至衝突。<sup>12</sup> 在徐氏的二分框架中，“天”代表無從預測的無常和偶然，而“人”則代表可由理性與人文意識所把握的因素。<sup>13</sup> 在對《伯夷列傳》的解讀中，徐氏進一步提出，該篇中的“天”被刻畫為某種幽深、晦暗而不可依存的對立面，並以此激發“人”對此一幽暗面的自覺反抗和對正義秩序的訴求。<sup>14</sup>

徐氏基於“相與”二字之有無所指出的思想差異的確關鍵，但其由此而展開的對《史記》宗旨的解讀則並非無可爭議。事實上，《史記》中涉及天人關係的多重聲音，無法被化約為某種支持或反對某一特定人物或思想傳統的單一立場。儘管《史記》中的主導性聲音挑戰了將“天”作為賞善罰惡的至高權威的觀念（見後文詳論），問題依然存在：除了某種人格意志化的君王模型和某種（如徐復觀所論的）幽暗無憑的偶然領域之外，“天”還存在何種其他的被理解的可能？在筆者看來，徐氏所指向的某種無常而幽暗之“天”，本質上是其樹立於某種祛“天”之魅的人文主義史學觀之對立面的構想。與其局限於這一同樣不免於單一旦中心化的解釋方向，似不如承認：無論“天人之際”是否來自於太史公對董仲舒之語的刪削，這一措辭本身都較大限度地涵容著“際”這一概念的複義性，從而潛在地支持著對天人之間既“交”且“分”之兩重性的探究（“究”）。

事實上，文本中的太史公並未棄置將“天”視為某種關聯於人事的總體系統的觀念模型。儘管不似《報任安書》中的辭例那樣廣為稱述，“天人之際”一語同時也昭然於《史記·天官書》。在此篇中，該語指向天象規律與人間事務

---

（接上頁）表述相區別。”（“In speaking of ‘the boundary between the realm of heaven and the realm of man,’ Ssu-ma Ch’ien is explorative and questioning. He thus differs from Tung Chung-shu, who, using the same phrase, claims to study the *Spring and Autumn Annals* to examine ‘the boundary where the realm of heaven and the realm of man meet and fuse.’”）參見 Li, “The Idea of Authority in the *Shih chi*,” *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54 (1994): p.403.

12 徐復觀：《論史記》，《兩漢思想史》，第三卷，頁 296。

13 同上，頁 300。

14 同上，頁 302—303。

在宇宙論意義上的有機協調和關聯。<sup>15</sup> 這種理念分佈於《天官書》全篇，從而將“天人之際”一語融入早期中國廣為流行的觀念圖景——在該圖景中，“天”的運行模式被一元式地與“人”之社會文化領域相關聯，並時常作為後者在宇宙論意義上的模範和依據。<sup>16</sup> 這種作為自然規律之總名的“天”的意義，構成了魯惟一 (Michael Loewe) 所劃分的漢代思想中的四種基本態度之一的觀念基礎。<sup>17</sup> 同時，《天官書》中的理念亦符合司馬遷的家族傳統：<sup>18</sup> 觀法於天文，本即太史令的職任之一。

那麼，“天”之於更廣泛而具體的人事，諸如邦國興衰、個人禍福之種種，其關係又如何？就前者而言，儘管《史記》中頻繁出現將“天”作為人事秩序的最高模範或政治合法性的終極來源的聲音，《史記》的主導性聲音對此卻鮮有定於一尊的清晰背書和積極解釋。總體而言，如李惠儀 (Wai-ye Li) 所指出的，太史公對“天人之際”的態度在於“探究和質疑”（“究”）。<sup>19</sup> 這一點在《史記》複調式的文本語境中被充分展開，既表現為不同歷史或文本角色的多重聲音，也體現在貫穿《史記》全書的一對關鍵詞：“天命”和“天道”。

“天命”一詞在《史記》全書累計出現 19 次，其中 11 次位於傳統上歸於司馬遷所撰的較早文本層，8 次位於傳為褚少孫所續的章節或是標記為褚少孫所嵌入的語句。<sup>20</sup> “天道”一詞則出現 12 次，全部位於較早文本層。<sup>21</sup> 儘管兩詞都早在西漢之前就成為重要的政治和思想語彙，但在使用的強度及內蘊的批判性上，《史記》仍顯得相當突出。總體而言，《史記》中大部分的“天命”辭

15 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 27，頁 1344。

16 對此觀念的典型表述如《周易·賁卦·彖傳》：“觀乎天文，以察時變；觀乎人文，以化成天下。”（王弼·韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 37）。關於“天文”與“人文”觀念之演進，參看鄭毓瑜：《“文”的發源：從“天文”與“人文”的類比談起》，《政大中文學報》，第 15 期（2011 年 6 月）：頁 113—42。

17 Michael Loewe, *Faith, Myth and Reason in Han China* (Indiana: Hackett, 2005), pp.8–9.

18 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 130，頁 3288、3293、3295。

19 Li, “The Idea of Authority,” p.403.

20 其中，三例“天命”出現在相傳為褚少孫續補的《三王世家》和《日者列傳》；5 例出現《三代世表》篇末標記為褚少孫之語的後來嵌入部分。

21 筆者的辭例統計不包括 5 例出現在“天道將軍”這一特殊稱號中的“天道”一詞。見司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 12，頁 463。同上，卷 28，頁 1391。

例——包括見於較早和較晚文本層者——都指涉某種作為統治合法性依據的“天”降之“命”。它由君王——即在上之“天”與在下之民之間的中介——所接受和體現，也在同等程度上可被失去和轉移。這一廣泛流佈的觀念固非創自《史記》，而是可上推於周代的銅器銘文以及《詩》《書》中較古的文本層，不待詳論。值得注意的是，《史記》中的“天命”一詞時而出自新舊王者——如湯、紂王、武王、劉邦——本人的宣言，他們在宣言中均自稱掌握或了解“天命”（紂王是惟一的失敗之例）。另一方面，《史記》中的主導性聲音——如“太史公”和“余”所標記者——則顯得怠於認可、支持甚或是反駁這一傳統的“天命”觀，而是不置可否地懸置自身的判斷。與此相對，《史記》中來自較晚編撰者的嵌入式評論則對“天命”概念表現出明顯更强的依賴和順從，以之溢美從上古至漢的正當統治。此類辭例中，有 5 例集中見於《三代世表》篇末一段被標記為褚少孫之語的評論；<sup>22</sup> 一例見於據傳為褚少孫補撰的《日者列傳》，<sup>23</sup> 一例則見於《外戚世家》中一處和上下文脈頗顯不符而疑似為後來者嵌入的語句。<sup>24</sup> 除了嚴格意義上的“天命”一詞外，還有兩處值得注意的評論——均位於“太史公”或“余”之音所在的語篇——出現於《六國年表》和《秦楚之際月表》的篇首，分別設問秦、漢政統的來源，並不無疑問地將之試探性歸因於“天”。<sup>25</sup>

不同於對待“天命”時的消極沉默或是不置可否，《史記》中的主導性聲音在“天道”問題上則明顯更為活躍。首先，“天道”一詞在《史記》中具有語義上

22 同上，卷 13，頁 505—06。

23 同上，卷 127，頁 3215。

24 同上，卷 49，頁 1970。其中“天命”一詞出現在一段無明確來源標記的、關於文帝繼位的匿名評論中。然而，這一評論與其上下文語境隔膜，且與《史記·秦楚之際月表》中的一段文字類似。同上，卷 16，頁 760。

25 同上，卷 15，頁 685；同上，卷 16，頁 760。在第一例中，文本以疑問口吻將秦的一統歸因為“蓋若天所助焉”，但隨後又提出基於地緣因素的客觀化解釋。而在第二例中，在難以合理解釋漢家興起的情況下，文本最終轉向修辭性的反問句：“豈非天哉。”徐復觀認為以上二例實際上體現了太史公對“天命”的懷疑。見徐復觀：《論史記》，《兩漢思想史》，第三卷，頁 296—97。關於漢家的興起，李惠儀則認為司馬遷“將自己從關於王朝命運與合法性的觀念中脫離了出來”（“dissociates himself from ideas of inevitable dynasty destiny and immutable legitimacy”）。參見 Li, “The Idea of Authority,” p.404.

的包容性，可被靈活用於不同語境。如《太史公自序》中，“太史公”之音——在此例中應為司馬談——曾以“天道”作為自然節律之總名，即人事之必遵循而弗能逆者；<sup>26</sup>類似地，在《滑稽列傳》篇末，另一段“太史公”之音則以“天道”作為一種包羅萬有的框架，其廣度足以兼容從嚴肅經典到詼諧修辭的各種技藝。<sup>27</sup>此外，還有更多的辭例分佈在不同文本角色——包括“太史公”和“余”——的多重聲音之中。總體而言，這些涉及“天道”的聲音並不像那些繫於“天命”者一樣普遍具有政治權威；此外，與“天命”之辭常在其他先秦文獻中於古有征不同，《史記》中僅有兩例“天道”表現出這種關聯性，分別互見於——如果不是直接取自於——《老子》和《論語》（見後文討論）。

概言之，《史記》在“天命”與“天道”兩個命題上表現出迥異的傾向。對這一點最為清晰的體現，莫過於《史記》在論及“天道”問題時不時表現出的緊張、衝突和懷疑基調。這種張力，在整個早期中國有關“天”的論述中亦屬罕見。與“天命”這一明顯受政治合法性需求制約的概念不同，“天道”在《史記》中被設置為更具開放性的議題；而在所涉“人”事的範疇上，“天道”亦承載著更強烈的對於個體意義上的道德和命運問題的關切。

### 三、孔子等個案中的交流性模型

在以下二節中，我將探討《史記》部分篇章如何以或直接或隱微的方式呈現了一種交流性的天人關係。這一觀念模型與“天道”問題密切相關，且尤為關注個體意義上的道德和命運問題。通過不同文本聲音與立場之間的協調和互動，這一關係被置於宇宙論和道德雙重意義上自治的觀念圖景和思想框架之內，進而紓解了天人之間某種特定的緊張和衝突。

在《史記》所塑造的全部人物中，尤以孔子——尤其是《孔子世家》中所塑造者——的形象和聲音與天人問題的聯繫最為密切。《世家》中凡 6 處涉及孔子關於個體意義上的天人關係的言談，其中 5 例為夫子自道，一例為子貢稱述。

<sup>26</sup> 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 130，頁 3290。

<sup>27</sup> 同上，卷 126，頁 3197。

所有這些語料均亦見於傳世《論語》，僅有程度輕微的異文：<sup>28</sup>

(1) 匡人拘孔子益急，弟子懼。孔子曰：“文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與于斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？”<sup>29</sup>

(亦見《論語》9.5)

(2) …… 子路不說。夫子矢之曰：“予所不者，天厭之！天厭之！”<sup>30</sup>

(亦見《論語》6.28)

(3) 孔子曰：“天生德於予，桓魋其如予何？”<sup>31</sup>

(亦見《論語》7.23)

(4) 子貢曰：“夫子之文章，可得聞也。夫子言天道與性命，弗可得聞也已。”<sup>32</sup>

(亦見《論語》5.13)

(5) 顏淵死。孔子曰：“天喪予！”<sup>33</sup>

---

28 這種平行互見並不證明《史記》直接從《論語》中“引用”了該 6 則——以及大量其他的——孔子言行材料，因為後者廣泛分佈在包括《論語》在內的諸多早期文獻之中。近期的相關研究，可參看 Michael Hunter, *Confucius Beyond the Analects* (Leiden: Brill, 2017), pp.1 – 33.

29 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 47，頁 1919；《論語》中的相似表述見：何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2490。

30 同上，頁 1920；《論語》中的相似表述見：何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2479。

31 同上，頁 1921；《論語》中的相似表述見：何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2483。

32 同上，頁 1941；《論語》中的相似表述見：何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2474。

33 同上，頁 1942；《論語》中的相似表述見：何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2498。

(亦見《論語》11.9)

(6) 喟然歎曰：“莫知我夫！”子貢曰：“何為莫知子？”子曰：“不怨天，不尤人。下學而上達。知我者其天乎！”<sup>34</sup>

(亦見《論語》14.35)

以上語料共同構成了一種緻密的表達集合體：“天”賦予特定的選中之人某種非世俗化的權威；這種權威體現為該個體傳承特定文化遺產（“斯文”）的使命，以及其與生俱來的倫理品質（“德”）。藉此，斯人既得以克服對暴力和死亡的恐懼，亦不憚於面對他人莫須有的懷疑；同時，他亦比任何人都更親近和理解“天道”，並將此化為一種難以言傳的內在知識。在斯人的信念中，個體與“天”之間的關係是互惠的：儘管身受挫折且不被世人所理解，他對“天”亦無所“怨”，更寄望於“天”之“知”我。在這一觀念圖景中，“天”、“人”二者的意義均在個體層面上得到了強化，以孔子和“天”之間彼此有“知”為終極的願景。與此同時，這些語料中還存在一處具有緊張和衝突感的聲音，即因顏淵之死而觸發的“天喪予”的哀歎。在全部 6 則語料中，惟有此例中的孔子表示遭到“天”之離棄，似乎從情感上將“天”與“人”的關係撕裂：如果“天”與賢良君子之間的確互惠互知，如何解釋良人的不幸夭亡？這一以顏淵之死為例而觸發的緊張關係，亦在《伯夷列傳》等其他《史記》章節中重複出現（見後文討論）。

在這一包含了諸如賦予、啟示、監督、感知以及離棄等各種動態關係的天人圖景中，“天”時常被修辭性地人格化，<sup>35</sup>但卻並不適用於某種實行生殺予奪之權的君主模型。總體而言，這些表達綴合並構建了一種——儘管並非天衣無縫的——天人之間的正向關聯；以次序而論，則是以“知我者其天乎”一語作

34 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 47，頁 1942；《論語》中的相似表述見：何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 1513。

35 關於“天”是否被人格化，《論語》中並無連續一貫的體例，儘管如 A. C. Graham 所指出，《論語》中的孔子在陷入險境或挫折時，常以人格化的方式指涉“天”。參看 Graham, *Disputers of the Tao*, pp. 22 - 23. Graham 使用的例證正是上引第 1、3、5、6 則材料在《論語》中的對應平行文本。

為全部場景的結尾。<sup>36</sup> 如果這一次序是重要的,那麼,由顏淵之死——以及孔子本人政治生涯的最終失敗——所觸發的孔子與“天”之間的情感衝突,似乎最終通過在上之“天”與在下之“人”之間“下學而上達”這一最終抵達於“知”的關係而得到了紓解。

與此相應地,《孔子世家》還前景化了孔子與現世人間——即“天下”——的矛盾。在空間化的宇宙論意義上,“天下”恰恰意味著一種處“天”之“下”的異質性領域;而在道德的意義上,這一“天下”則被刻畫為混亂失序,從而無法接納和理解(“知”)孔子的政治文化綱領。“天下”一詞在《孔子世家》中出現 9 次,其中 5 次確指孔子同時代的政治世界。在全部 5 例中,“天下”均被刻畫為道德文化上的失序或無“道”,<sup>37</sup> 而孔子本人則是該“道”的身體力行者。借用《世家》中子貢和顏淵之語,正因“夫子之道至大”,故“天下莫能容”。<sup>38</sup> 這一表達恰恰可在之前所述的天人圖景中得到更具象的理解:除了“天”這一在宇宙論和道德意義上不言自明的“天下”之“上”的領域之外,還有什麼能夠包容夫子之“道”呢? 換言之,如果這種因“至大”而不被“天下”所“容”的“道”不正是“天道”的話,它還能是什麼呢?

故而,孔子與“天下”的相斥,恰恰是與個體意義上的天人相通這一理想化的觀念圖景相印證而存在的。正由於“天”與“天下”在宇宙論和道德意義上的分離,個體作為道德上的能動者方可能與“天”相溝通,而其可能的代價則是疏離見逐於失序無道的“天下”。作為政治失意的結果,孔子退居當時“天下”的邊緣,以從事文化典籍的整理和私家著述,這一形象遂亦成為“太史公”明確追隨的古代典範之一。<sup>39</sup> 也正是在這一意義上,文本中的孔子實現了自己傳承“斯文”的天賦使命。

賢良君子與作為“天”之潛在對立面的“天下”的矛盾,亦以另一種方式表

36 司馬遷撰,裴駰集解,司馬貞索隱,張守節正義:《史記》,卷 47,頁 1942。

37 同上,卷 47,頁 1928—1929、1931、1932、1944。

38 同上,頁 1931、1932。

39 同上,頁 1943—1944。文中,孔子在確認其“道”不行於世之後,轉而作《春秋》以自見於後世。關於《史記》對孔子等諸子與其名下著作之關係的塑造模式,參看 Martin Kern, “The ‘Masters’ in the *Shiji*,” *T’oung Pao* 101 (2015): pp.335 – 362, esp. pp.359 – 362.

現在《史記》部分章節如《孟子荀卿列傳》《屈原賈生列傳》和《儒林列傳》：

(1) 《孟子荀卿列傳》：荀卿嫉濁世之政。<sup>40</sup>

(2) 《屈原賈生列傳》：濯淖汙泥之中，蟬蛻於濁穢，以浮游塵埃之外，不獲世之滋垢，皜然泥而不滓者也。推此志也，雖與日月爭光可也。<sup>41</sup>

(3) 《屈原賈生列傳》：漁父見而問之曰：“子非三閭大夫歟？何故而至此？”屈原曰：“舉世混濁而我獨清，衆人皆醉而我獨醒，是以見放。”<sup>42</sup>

(4) 《儒林列傳》：世以混濁莫能用，是以仲尼干七十餘君無所遇。<sup>43</sup>

在上述篇章里，與“天下”異名而近實的“世”這一現實人間的總名一律被形容為混沌污濁，為高潔純粹的賢良君子所不堪忍受。在西漢語境中，這些表達共同兼容於一種流行於漢代的、具有關聯性思維 (correlative thinking)<sup>44</sup> 特征的宇宙論圖景。在這一不斷累積變化的圖景中，宇宙乃至人事通過各種元素、屬性等“類”化範疇之間的同類相感和異類相離的原則而運作，其中“清”與

40 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 74，頁 2348。

41 同上，卷 84，頁 2482。同樣值得注意的是，《離騷》中亦累次反復出現類似的圖景。

42 同上，卷 84，頁 2486。

43 同上，卷 121，頁 3115。

44 於此，筆者無意介入關於古代中國“關聯性思維” (correlative thinking) 及類似概念 (如 coordinative thinking) 的全部理論表述和分歧 (部分代表性觀點可參看：Joseph Needham, *Science and Civilisation in China, vol. 2: History of Scientific Thought* (Cambridge: Cambridge University Press, 1956), pp. 280 - 81; John Henderson, *The Development and Decline of Chinese Cosmology* (Columbia University Press, 1984); Graham, *Disputers of the Tao*, pp. 319 - 325)。但也許值得強調數點。其一，我認為“關聯性”是一種並不獨見於傳統中國的思維/語言性質，其基本特征為描述或界定概念和事象之間的共時性結構位置關係而非歷時性因果關係；其二，基於該思維/語言性質所衍生出的種種具體的關聯性結構、框架和宇宙觀之間並無必然的統一性和互洽性；其三，“關聯性思維”可包容但不等價於某些狹義而特定的觀念範式如“感應”、“陰陽”或“五行”，包括本文將討論的同類相應原理。

“濁”——連同一系列其他的二分屬性——被分別歸於在上之“天”與在下之“地”。<sup>45</sup> 這種關聯性,很可能構成了《史記》中依據道德秉性界定天人關係的一種觀念資源。由此,作為某種在宇宙論和道德意義上自洽的想象,個體之人仿佛被置於兩組對立的範疇之間:“上”對立於“下”,“陽”對立於“陰”,“清”對立於“濁”,有序對立於無序。兩組範疇分別構成“天”與天下濁世的宇宙論和道德屬性。關鍵在於,在這一觀念圖景中,無論是否(因語境和修辭而異地)被人格化,“天”都不是作為某種實行生殺予奪的君王模型,而是作為一種超然在上、清而不濁、有德有序的狀態而存在著。也正是因此,“天”具有了更廣泛的個體意義上的可連接性。

#### 四、《伯夷列傳》中的挑戰與回應

某種以良人之不幸為表現形式的天人緊張關係,亦貫穿於《史記》中除顏淵之死之外的多處篇章。對此最顯著的體現莫過於《伯夷列傳》。在是篇中,繼伯夷、叔齊兄弟故事之後,文本對某種特定的關於“天道”的理解方式發出了挑戰。同樣值得注意的,是這一挑戰性聲音所在的特殊位置。作為整個“列傳”部分開篇的《伯夷列傳》承載此問,顯然對於理解《史記》之整體有著重要的提示意義——

---

45 如《淮南子·天文訓》分別以“清”“陽”者之向上“薄靡”與“重”“濁”者之向下“凝滯”描述“天”“地”的形成過程,劉文典集解:《淮南鴻烈集解》(北京:中華書局,1997年),頁79;同書《說山訓》曰“以清入濁必困辱,以濁入清必覆傾”,是亦將“清”與“濁”界定為一對具有道德隱喻的異質互斥屬性,同上,頁528。又如,《楚辭·遠遊》中的抒情主體自稱願“輕”而“上浮”,而不欲困處“沉濁”、“污穢”之世,洪興祖補注:《楚辭補注》(北京:中華書局,1983年),頁163。這一表達尤其呼應於上引《史記·屈原賈生列傳》節文。後者作為西漢文本,連同《楚辭》這一生成於西漢的選集,共同取材、合成自戰國西漢間流傳的屈原傳說和詩歌材料,近期的相關研究參看 Martin Kern, “Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan 屈原 and the *Lisao* 離騷,” *Journal of Chinese Literature and Culture* 9 (2022): pp.131–169。相對晚於《史記》的漢代文獻中亦有類似的表達和宇宙論觀點。如《說文解字》:“輕清陽為天,重濁陰為地。”許慎撰,段玉裁注:《說文解字注》,頁688。《論衡》:“清者為天,濁者為地。”王充撰,黃暉校釋,劉盼遂集解:《論衡校釋》(北京:中華書局,1990年),頁472。

或曰：“天道無親，常與善人。”若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁挈行如此而餓死。且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學，然回也屢空，糟糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？盜跖日殺不辜，肝人之肉，暴戾恣睢，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，而終身逸樂，富厚累世不絕。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。余甚惑焉，儻所謂天道，是邪非邪？<sup>46</sup>

這一語篇以一句互見於《老子》的引言（即“或曰”之辭）開始，<sup>47</sup>在列舉諸般事例後質問：如果“天”誠然“常與善人”，他們何以遭遇不公和不幸，而為惡者又何以富貴善終？這一顯在矛盾激發了一系列更具批判性的問題：在人事問題上，“天”是否只是中立的存在，甚至從根本上漠不關心？這一矛盾是否如杜潤德所言，意味著太史公試圖將“天”與“人”聯結在一起的努力的失敗？<sup>48</sup>甚至更激烈地說，它是否如徐復觀所言，意味著人類道德理性與某種以“天”為名的混沌不仁的幽暗面之間的根本衝突？<sup>49</sup>

筆者以為，上引語篇並未否定“天道”本身，亦不旨在將“天”移出於人事之外——作為參考，試考慮幾乎同等重要的《孔子世家》中的情形：儘管涉及了如顏淵之死這樣的事例，“天”乃至“天道”與孔子的關係大體仍以積極的方式被構想和表達。準確地說，《伯夷列傳》所否定的並非“天道”，而是一種對“天道”以及天人關係的特定理解，即視“天”為某種實行生殺予奪、賞善罰惡之權的君王式主宰（這一理解模型實際上廣泛地滲透在“天命”的政治化敘事之中）。通過以“善人”不幸的反例詰難這一理解（“儻所謂天道，是邪非邪？”），這一語篇實質上將問題導入另一方向：即尋求對“天道”——在此語境下，即“天”與“善人”相“與”之“道”——的其他闡釋可能。

46 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 61，頁 2124—2125。

47 樓宇烈校釋：《老子道德經注校釋》（北京：中華書局，2008 年），頁 188。

48 Durrant, *The Cloudy Mirror*, p.26.

49 徐復觀：《論史記》，《兩漢思想史》，第三卷，頁 302—303。

這一尚未完結的“天道”之問，在緊隨其後的語篇中通過一組密切綴合的引文或表述而逐漸得到隱微的回應——

(1) 子曰：“道不同不相為謀。”亦各從其志也。<sup>50</sup>

(2) 故曰：“富貴如可求，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。”<sup>51</sup>

(3) 歲寒，然後知松柏之後凋。<sup>52</sup>

(4) 舉世混濁，清士乃見。豈以其重若彼，其輕若此哉？<sup>53</sup>

(5) 君子疾沒世而名不稱焉。<sup>54</sup>

(6) 賈子曰：“貪夫徇財，烈士徇名，夸者死權，衆庶馮生。”<sup>55</sup>

(7) 同明相照，同類相求。<sup>56</sup>

---

50 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 61，頁 2126；“道不同不相為謀”句，平行文本見《論語》15.40（何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2518）。“亦各從其志也”句，平行文本見《周易·乾·文言》（王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 16）。

51 同上，頁 2126；相似表述見《論語》7.12（何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2482）。

52 同上，頁 2126；相似表述見《論語》9.28（何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2491）。

53 同上，頁 2126。

54 同上，頁 2127；相似表述見《論語》15.20（何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2518）。

55 同上，頁 2127；相似表述見《史記·屈原賈生列傳》，《史記》，卷 84，頁 2500。

56 同上，頁 2127；相似表述見《周易·乾·文言》（王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 16）。

(8) 雲從龍，風從虎，聖人作而萬物睹。<sup>57</sup>

(9) 伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益彰。顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯。巖穴之士，趣舍有時若此，類名堙滅而不稱，悲夫！閭巷之人，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施于後世哉？<sup>58</sup>

這些表達中大部分(第1、2、3、5、7、8則)都在《論語》和《易》傳中有互見之文可徵，且均繫於孔子這一《史記》中的關鍵人物。與上節對孔子、荀卿、屈原等人的相關語篇解讀吻合，《伯夷列傳》的這一系列表達更為緊密而集中地體現著西漢思想世界中廣為流行的同類相求/異類相離這一關聯性思想原理，且突顯出這一原理在宇宙論和道德層面的雙重意義。在這一觀念圖景中，人或物均以其自然的秉性或道德品質而顯現、關聯和互動於同一世界。賢良之士縱然難免於世俗意義上的不公和不幸，卻基於“同明相照，同類相求”之理而有可能為同“道”之人所“睹”所“見”，從而得到推崇紀念，免於湮沒無聞。

儘管這些表達並未直接語及“天道”，甚至並未提及“天”一詞，其間所滲透的關聯思維和道德原理卻系統性地回應著《伯夷列傳》前文關於“天道”的挑戰。以此句而論：

舉世混濁，清士乃見。豈以其重若彼，其輕若此哉？

與上節所論孔子、荀卿及屈原等例相呼應，道德上的高潔者即“清士”被設想為分離於“舉世渾濁”之上，趨近於某種超然在上、清而不濁、有德有序的存在狀態——即“天”的宇宙論與道德屬性。相應地，同句引文中的“重”和“輕”不應

57 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷61，頁2127；平行文本見《周易·乾·文言》（王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易正義》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁16）。

58 同上，頁2127。

被理解為一對動詞(即“以……為重”和“以……為輕”<sup>59</sup>),而恰恰應被感觀化地認知為“重”與“輕”兩種屬性本身。如上節所論,這兩種屬性——連同一系列其他屬性如上下、清濁、陰陽等——在該宇宙觀中被分別聯繫於“天”與“地”。<sup>60</sup> 從而,這一表達所呈現的是一幅具有宇宙論與道德雙重意義的觀念圖景:“清土”以上升的姿態親近於與之同質之天,脫離於混沌污濁之世。而“豈以”之句則旨在強調:這種(在想象中)上下分離的原因,不在於物質意義上的“此”(清土)“輕”而“彼”(濁世)“重”,而在於分屬兩者的“清”與“濁”這一對具有道德含義的品質的對立。相比於傳統讀法,這一釋讀更為契合當前語篇中同類相求、異類相離的原理,也更可能接近漢代意義上的“知情讀者”(informed reader)<sup>61</sup>的理解和回應。

更具決定性的論據,可見於上引第 1、7、8 則語料在《周易·乾》九五《文言》傳引“子曰”(傳統上默認為孔子)部分中的平行互見之文:

九五曰:“飛龍在天,利見大人。”何謂也?子曰:“同聲相應,同氣相求。水流濕,火就燥,雲從龍,風從虎,聖人作而萬物睹。本乎天者親上,本乎地者親下,則各從其類也。”<sup>62</sup>

其中,《伯夷列傳》篇末的第 7 則語料(“同明相照,同類相求”)在上引《傳》文中的互見部分作“同聲相應,同氣相求”,但其句法語意皆歸一致;第 8 則語料(“雲從龍,風從虎,聖人作而萬物睹”)在《傳》文中的互見部分,其位置與邏輯關係亦基本對應;而第 1 則語料結尾的“各從其志”,則近同於《傳》文結語的“各從其類”。無論《伯夷列傳》中的這三則語料是否直接摘取自

59 此前注家或學者如司馬貞、張守節、顧炎武、王叔岷和 Durrant 似乎都採用或默認了這一解讀(顧、王的意見亦被納入 Durrant 對此句的英譯和分析)。然而,這一解讀難以自洽地存在於當前語篇,因為它勢必將“彼”、“此”兩個代詞銜接於之前的語境,而跳過當下語境中的“舉世混濁,清士乃見”。

60 見上節之詳論。關於漢代文獻中的相關依據,參看注 45。

61 關於此概念,參看 Stanley Fish, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities* (Cambridge: Harvard University Press, 1980), pp.21-67.

62 王弼、韓康伯注,孔穎達疏:《周易正義》,阮元校刻:《十三經注疏》,頁 16。

《文言》傳，後者都顯示了這些表達在西漢思想語境中一種極為有力的——從而可期為《史記》之知情讀者所理解的——綴合與呈現方式：歸諸於聖人之言；關聯於萬物之情；合乎於《乾》卦九五“飛龍在天”這一喻示君子上升之道的易象和易理。而《傳》文“本乎天者親上，本乎地者親下，則各從其類也”這一結語，更若合符節地在《史記》文本之外構成了對《伯夷列傳》式的“天道”之間的回應：“天”與“人”之相親與否，存乎人心本質之上下，而非世俗理解中“天”對於人之旦夕禍福的支配。人之各從其志，猶物之各從其類。

這一具有宇宙論和道德雙重意義的理解模型，將彼此若即若離的“天”與“人”共同納入同類相應的萬物之情，從而紓解了前文中以良人之不幸為表現形式的天人緊張關係。而後者作為一種矛盾的根源，本即在於將“天”設想為施行現世賞罰的君王式主宰（亦即傳統“天命”觀的基礎假設）的古老觀念。作為對這一觀念的超越，《史記》為個體的道德行為提供了某種相通於“天”的宇宙論依據，並在“人”的集體記憶與文化認同領域為德性尋求超越世俗意義的保障。從這一意義上說，《史記》之“人文”或“理性”色彩——如徐復觀先生所稱——或僅在於祛“天命”之魅，而非祛“天”之魅。甚至可以說，其旨趣恰恰在於為“天”與“人”尋求道德文化意義上的深層聯結。而如《孔子世家》中“知我者其天乎”這一宛如最終願景般的修辭性設問，其意義亦在於促成此一道德文化契約中的“人”之間的見賢思齊與相知相感，為與“天”相“知”的個體之“我”注入某種積極而可傳承的群體意義。從上述理解出發，正可解釋《史記》以“聖人作而萬物睹”為期許而知人立傳這一在當時具有創造性的史家實踐。

## 五、部分角色與“天”的對抗立場

上文所論述的交流性的天人觀念圖景，亦可與《史記》中部分其他角色與“天”的對抗性立場相對觀。對這一立場最鮮明的體現，集中在一系列人物形象的遺言式聲音：

[1] 《項羽本紀》：“……然今卒困於此。此天之亡我，非戰之罪也。”<sup>63</sup>

[2] 《白起王翦列傳》：武安君引劍將自剄，曰：“我何罪於天而至此哉？”<sup>64</sup>

[3] 《蒙恬列傳》：蒙恬喟然太息曰：“我何罪於天，無過而死乎？”<sup>65</sup>

以上三則系於項羽、白起、蒙恬的言辭，在字面上均表達了對“天”之不公的抗辯，其潛在假設仍是將“天”作為實行生殺予奪與現世賞罰（從而為此負責）的君王式主宰。根據前文對《孔子世家》《伯夷列傳》等語篇的分析，這一假設實為《史記》的主導性聲音所抵制。而在這一組武人形象的個案中，全部三則語料也都被隨後出現的文本聲音批判地回應。在項羽之例中，篇末的“太史公”評語將項羽的失敗歸因於其暴虐和自負，更將其戰死前對“天”的責難作為其對己過無知的證明。<sup>66</sup>而在白起和蒙恬之例中，緊隨在其抗辯之後的是他們本人的自悟：兩人都轉而承認了自己的過失，隨即引劍自戕。<sup>67</sup>

《史記》對特定人物聲音——尤其是具有“遺言”性質的言辭——的引用，總體上並不應被視作蘭克（*Ranke*）所謂“事實實際如何”（“*how it actually was*”）的證言，而應視作歷史書寫作為一種敘事技藝所內嵌的“情節編織”（*emplotment*）與意義建構元素。<sup>68</sup>與修昔底德（*Thucydides*）相似，《史記》“使每個言說者說出其在某個既定情境下大概應說的話”（“*makes each speaker say*

63 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷7，頁334。

64 同上，卷73，頁2337。

65 同上，卷88，頁2570。

66 同上，卷7，頁339。

67 同上，卷73，頁2337；同上，卷88，頁2570。

68 參看 Hayden White, “The Value of Narrativity in the Representation of Reality,” in *The Content of the Form* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1987), pp.1 – 25; “Introduction: The Poetics of History,” in *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1973), pp.1 – 42; “Historical Text as Literary Artifact,” in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1978), pp.81 – 100.

broadly what he supposed would have been needed on any given occasion”)。<sup>69</sup>如這三位人物的遺言所顯示的，他們對“天”的抗辯和困惑之所以被“書寫”於茲，正在於它們所代表的觀念將在此接受主導性聲音的評判——無論是通過其本人的自悟，還是藉由“太史公”之音的裁決。

一個更為突顯天人之間緊張關係的例子，見於《伍子胥列傳》中伍子胥與申包胥的立場交鋒：

申包胥亡於山中，使人謂子胥曰：“子之報讎，其以甚乎！吾聞之，人衆者勝天，天定亦能破人。今子故平王之臣，親北面而事之，今至於僂死人，此豈其無天道之極乎！”伍子胥曰：“爲我謝申包胥曰：‘吾日莫途遠，吾故倒行而逆施之。’”<sup>70</sup>

這一間接的對話場景是伍子胥爲父兄復仇而興兵滅楚的傳奇敘事的一部分。儘管承認其爲血親復仇的動機，申包胥激烈批評其復仇程度之“甚”以至於違逆“天道”。在當前語境中，“天道”似乎並不意味著對因復仇而以下克上的禁止，而是暗示著對“人”之行為限度的一種更底層的規定——無疑，伍子胥對母國先君掘墓鞭尸的舉動，構成了禮法和習俗意義上的極端之例，其侮辱死者和墓葬的顛覆性可能更甚於叛國背君。從申包胥的立場而言，伍子胥的行為代表了對“人”之意志無節制的過度使用；儘管這種“人”力可暫時溢出“天”的限制，但最終必爲之所破。作爲回應，伍子胥並未否認申包胥所指責的自己與“天”的對立，而是反諷式地坦言其個人之“途”與“天”的悖反：“吾故倒行而逆施之。”

伍子胥故事的諸種“版本”或演述形式廣泛流佈於包括《史記》在內的多種早期中國文本之中。譬如，《左傳》中亦見伍子胥和申包胥的對話，但並不包含

69 Thucydides, *The Peloponnesian War*, trans. Martin Hammond (Oxford: Oxford University Press, 2009), p.12.

70 司馬遷撰，裴駙集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 66，頁 2176—2177。

天人之間緊張關係的陳述。<sup>71</sup> 無論《史記》是否最早地編織或展現了這一對話內容,問題都在於:伍子胥這一與“天”相抗的陳辭如何被文本中的其他聲音——尤其是《史記》的主導性聲音——和後續敘事所回應? 可以看到,緊接著上述對話之後,傳文敘述了申包胥成功復楚的經過;就此,情節的發展似乎支持著申包胥的預言。此外,正如廣為人知的那樣,伍子胥本人的命運不得善終:其忠言不納於吳王,身死而後國滅。然而,在傳文的末尾,“太史公”之音卻表達了對傳主的共情,稱許其“棄小義,雪大恥,名垂於後世”。<sup>72</sup> 這一稱許方式,與《太史公自序》和《報任安書》中對古人忍辱負重發憤著書的兩段富有自我指涉意味的贊辭有著鮮明的一致。<sup>73</sup>

概言之,《史記》對伍子胥的故事化呈現和評判存在難以統一的複雜性:自始至終,太史公之音既未直接評論伍子胥逆“天”而行的自我陳辭,也未明言肯定或否定申包胥對“天道”的指涉以及其所對應的天人關係。與《史記》的諸多章節一樣,文本提供了某種古人的理解,卻將問題繼續敞開。至少值得注意的是,作為傳主的伍子胥並未因申包胥的責難而赧顏;楚國的復興實際上也無法代表申包胥所言的“天”之破“人”——恰恰相反,故事突出的是申包胥本“人”的意志與努力。此外,可以確定的是,“太史公”並未將君臣之間的尊卑關係投射為一種正當的“天道”,反而在篇末對伍子胥的復仇表現出一定程度的肯定。最後,《史記》中的主導性聲音所一再重複的,是對某種以君主模型理解“天”的認知模式的懷疑和拒絕,以及對“天”之存在形式的其他理解方式的追尋和探究。

## 六、語境中的《史記》：早期中國的意識形態與政治文化

通過檢視《史記》文本內外的多重聲音與互文關聯,本文認為,《史記》怠於

71 杜預注,孔穎達疏:《春秋左傳正義》,阮元校刻:《十三經注疏》,頁 2137。

72 司馬遷撰,裴駟集解,司馬貞索隱,張守節正義:《史記》,卷 66,頁 2183。

73 班固撰,顏師古注:《漢書》,卷 62,頁 2732—2736;同上,卷 130,頁 3300。

討論“天命”這一闡釋政治合法性的傳統觀念，而是更積極地探究“天道”這一開放性命題，尤其關切個體意義上的天人互動可能。基於此，《史記》的部分篇章試探性地綴合與構建了一種交流性的天人關係，將二者置於宇宙論和道德雙重意義上自洽的觀念圖景之中。在此圖景中，“天”不適用於某種生殺予奪、賞善罰惡的君王式主宰模型，而是被設想為一種超然在上、清而不濁、有德有序且可為個體所接通的存在狀態。同時，根據同類相應這一漢代流行的思想原理，賢人君子既可在精神上自繫於“天”且為其所“知”，亦可被具有近似道德品質的社會成員所理解和紀念。這一理解模型紓解了某種同樣在《史記》中被前景化的天人緊張關係——即由良人所遭遇的不公與不幸所引發的關於“天”之道德屬性的難題；而這一緊張關係的根源，正在於某種以“天”為君王式主宰的理解模型，亦即傳統“天命”觀的基礎假設。故而，《史記》部分篇章所試探性構建的天人關係是對這一模型的超越：它將個人的倫理基礎確立於合乎“天道”的真理存在之上，同時也維繫於死者與生者所共享的集體記憶和文化認同之中。

構成上述不同理解模型的概念、語料、記憶和素材，大部分有著比《史記》本身更久遠的歷史，作為西漢前中期所累積的龐雜的知識和語料庫存的一部分而存在。那麼，如何在《史記》作為整體所面臨的思想語境中，理解其所綴合與構建出的天人關係？這一模型如何回應、支持或是反對周遭的思想和政治世界，又在何種程度上真正地區別於其他當時已有的傳統？

將最高權力系之於“天”或某種天上權威（如甲骨文中之“帝”）的想象，幾乎與古代中國最早的書寫證據年代同樣久遠。<sup>74</sup> 在由青銅器銘文以及《詩》《書》中較古的文本層（尤其是部分“雅”、“頌”篇章）構成的周代語料庫中，“天命”及其近義表達自西周始即成為塑造王權與政治合法性的基礎觀念，與王者及其所代表的共同體之“德”互為依據。<sup>75</sup> 在這一觀念體系中，“天”本身即被

74 參看晁福林：《說商代的“天”和“帝”》，《史學集刊》2016年第3期，頁130—146。

75 關於此一意義上的“天命”觀念的歷史演變，參看羅新慧：《周代天命觀念的發展與嬗變》，《歷史研究》2012年第5期，頁4—18；Luo Xinhui and Yuri Pines, “The Elusive Mandate of Heaven: Changing Views of *Tianming* 天命 in the Eastern Zhou Period,” *T'oung Pao* 109 (2023): pp.1–47.

設想為君王的模型，具有生殺予奪、賞善罰惡等種種人格意志化的行動模式，而“天”與集體意義上的“人”之聯繫紐帶，則象征性地集中在“予一人”式的人間王者。東周之際，此一“天命”觀念有所泛化和延伸，其服務對象亦不復限於周天子，轉而泛見於諸侯。<sup>76</sup> 而在諸子思想與歷史書寫的傳統中，更逐漸興起了一種以不同形式體現於諸學派的新範式：“天”與“人”的聯繫紐帶，從象征式地集中於“予一人”式的君主領袖，轉而分散於個體的道德與精神領域。<sup>77</sup>

在傳統上被視為先秦資料的文獻中，作為一對關鍵概念的“天命”與“天道”及其近似語詞亦呈現出不同的用法和分佈模式。相比之下，本於其傳統用法的“天命”概念始終更側重於塑造王權與政治合法性；而“天道”則泛見於對宇宙模式、自然規律及人生禍福等話題的探究。就分佈模式而言，如《詩》《書》等較古的文本層中，“天道”一詞從未出現；而在《老子》與《莊子》中，“天命”之辭幾不可見，“天道”及其近似表達——如“天之道”——則趨於活躍。以先秦文本中篇幅最巨者為例：《左傳》中“天命”與“天道”二詞的出現頻率相近，但用法則區分明顯。幾乎全部“天命”的辭例均與其傳統的使用情境一致，而“天道”一詞則尤其側重於不以人事為轉移的天文與自然運行規律。<sup>78</sup> 這些體現差異的分佈模式，無疑不僅具有詞彙學上的意義。譬如，“天道”概念的產生，即與“道”這一哲學範疇的流行互為印證；而“天道”作為問題的開放性，亦與“道”本身之複義性密切相關。

在傳統上系於孔子及其後學的部分文獻如《論語》《孟子》《荀子》和《禮記》中，“天命”與“天道”間的界限則顯得較為模糊。首先，作為哲學範疇的“命”與“道”，本身均在諸子時代深化了其在個體層面的意義；“天命”一詞的用法也不限於其固有傳統，而體現出對個體道德、精神與命運問題的關切。以

76 羅新慧：《周代天命觀念的發展與嬗變》，頁13—17；Luo and Pines, “The Elusive Mandate of Heaven,” pp.6—43. 以東周時期秦國青銅器為例，尤可見“天命”觀念在諸侯層面的器物傳承和儀式話語。參看 Martin Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation* (New Haven: American Oriental Society, 2000), pp.59—105.

77 參看余英時：《論天人之際》，頁109—119。

78 Graham, *Disputers of the Tao*, p.18.

《論語》爲例，其中“天命”一辭凡三見，“天道”則出現一次（即並見於《史記·孔子世家》的“性與天道”一則），四例全部涉及個體意義上的天人關係。《禮記·中庸》曰：“天命謂之性，率性謂之道。”<sup>79</sup>亦體現出“命”與“道”在個體意義上的互滲與融合。於斯，“天命”一詞亦發生了概念上的轉移：從某種降之於“天”而受之於王者的權力授予，轉變爲個體意義上人人具備的天賦秉性。

儘管上述“先秦”文獻中的大部分直到西漢才以較穩定和標準化的方式成型，它們總體上仍反映出前帝國時期語言和觀念的變化。<sup>80</sup>而諸子思想中的一部分先驅性意識，尤其是其中在個體的精神道德領域構建天人交通或尋求某種一致性的思想，亦爲《史記》在漢代語境下展開的“究天人之際”的思想實踐奠定了基礎。更不必說，如《孔子世家》《伯夷列傳》等篇中所綴合的某些關鍵的思想和語料，本身即是《史記》選擇性吸納這些影響的直接體現。然而，僅僅通過這種前後聯繫而將《史記》中的部分理念視爲先秦思想的沉澱、繼承或是結晶，卻是不充分的。《史記》之於其所吸納的各種早期思想語料之間的關係並非線性的繼承，而是一種選擇性的綴合，其中固亦蘊涵著《史記》自身的創造性和建構性。而作爲一部西漢中期作品，《史記》勢必面臨著當時乃至整個帝國早期的政治文化與意識形態環境，並有著與之相關的更加具體的思想訴求。

在《史記》之前的帝國早期資料中，關於天人關係的表述本非連貫而統一。以頌揚帝國一統的秦始皇石刻爲例，這一文本群在儀式語言和政治美學等諸方面體現出與傳統的深層聯結，<sup>81</sup>但“天命”這一古典概念卻（也許令人訝異地）缺席其中。這種缺席，似乎意味著帝國的權威並非必然且唯一地依賴於“天命”敘事的延續。而在本身殊無貴族文化基礎的西漢王朝早期，關於如何在多種崇拜、信仰和話語體系中選擇建立統治權威的基礎，則更顯得缺乏觀念

79 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁1625。

80 對戰國文本在這一意義上的語料與史料價值的辯護，參看 Yuri Pines, “Lexical Changes in Zhangguo Texts,” *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002): pp.691 – 705, esp. pp. 692, pp.702 – 704.

81 參看 Kern, *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang*.

上的統一性，“天”的地位亦久久並未定於一尊。在較可靠的董仲舒文獻<sup>82</sup>中，儘管論者雜以天人感應之說誘導君主，但古典的“天命”概念卻鮮有出現。這種階段性的沉寂，可能呼應於西漢前期的一種特殊政治情境，即新興之漢王朝關於自身統治合法性的解釋難題。如《史記》所載黃生、轅固生在景帝面前的辯論顯示：當兩人分別持論支持與反對湯武之“受命”即王朝合法性之轉移時，景帝顯然意識到漢家在此問題上的兩難。於是，辯論在其暗示下終止，而“是後學者莫敢明受命放殺”。<sup>83</sup>

上述種種從先秦至西漢的語詞、觀念、意識形態與政治文化因素，共同構成了《史記》所面臨和回應的宏觀語境。作為整體的《史記》，本身意味著一系列的選擇、裁取、挪用、修正與綴合；而《史記》文本中以“太史公”之音為主導的多重聲音及其彼此關係，則可視為這種文本創編的勞動過程的前景化表現形式。以《史記》和《論語》之間的關聯與互文為例：《論語》中存見三例“天命”，其中兩次用指“君子”與“小人”敬與不敬“天命”的不同態度，一次則係夫子自道之“五十而知天命”。<sup>84</sup> 儘管並未明確解釋“天命”的含義，以上三處辭例都關注於個體意義上對“天命”的理解和接受，明顯有別於“天命”的傳統用法；

82 繫於董仲舒名下的傳世文獻——主要是《春秋繁露》——的可靠性自南宋以來歷有爭議。作為相反意見，徐復觀認為傳世《春秋繁露》雖不完整，但所收者確為董仲舒的思想著述，而未混入其他材料。參看徐復觀：《先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成：董仲舒〈春秋繁露〉的研究》，《兩漢思想史》，第二卷，頁 286—290。主張後推《春秋繁露》成書年代的學者如 Sarah Queen，認為傳世《春秋繁露》的彙編不早於中古時期，儘管其中部分篇章可能的確傳自董仲舒，參見 Queen, *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), pp.13–114。類似地，Michael Loewe 將可能確屬董仲舒著作或思想的文本範圍收縮為傳世《春秋繁露》的一小部分，即其中直接涉及《春秋》《公羊傳》、天人關係及“陰陽”理論的篇章，參見 Loewe, *Dong Zhongshu: A ‘Confucian’ Heritage and the Chunqiu fanlu* (Leiden: Brill, 2011), pp.339–40。

83 司馬遷撰，裴駟集解，司馬貞索隱，張守節正義：《史記》，卷 121，頁 3122—23。這一故事中的政治邏輯無疑在西漢末期被印證：在王莽禪代前後，“天命”這一闡釋王朝興替的理論再度變得極為活躍。直至東漢前期，班氏父子復又在其政治與史學理論中嘗試解決這一難題，即在肯定“天命”敘事的同時確保(東)漢王朝統治合法性的永久化。相關研究可參看：Anthony E. Clark, *Ban Gu’s History of Early China* (Amherst: Cambria Press, 2008)。

84 見《論語》2.4、5.13、16.8(何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，阮元校刻：《十三經注疏》，頁 2461, 2474, 2522)。

“天道”一詞則僅一見，即“性與天道”一則。值得注意的是，這則《論語》中僅有的關於“天道”的語料亦收入於《史記·孔子世家》，並成爲該篇所構建的天人關係的一部分，而全部三則“天命”的語料卻均不見於《史記》。如何在漢代語境中理解這一具有差異性的包容(inclusion)與排斥(exclusion)模式？

基於豐富的文本證據，《史記》中的孔子之言與同樣編定於漢代的《論語》乃至《易》傳等文獻，在文本生成的過程中顯然共享著大量與孔子有關的事語材料。某種意義上，《孔子世家》幾乎可以視作內嵌著一部小型的《史記》版“論語”（在這裏，《史記》是否確係每每“引用”《論語》或某特定文獻並無法確證，也並不重要）。換言之，見於《論語》的三例“天命”語料全部恰好旁落於《史記》編撰視域之外的可能性似乎頗小。尤其是考慮到《論語》中關於“天命”的表述本與《史記》的旨趣不無契合，這種缺席無疑更值得深思。筆者對此的試探性解釋是，某種（未必是個人化的）對《史記》文本起支配作用而存在於創編過程中的智性勞動，在選擇與綴合存世材料之時，可能有意識地形成了對部分語詞的區別性用法或體例。作爲選擇性綴合的結果，《史記》中的“天命”一詞，大致根據其相對古老的（如《詩》《書》與早期銘文所示）用法而被定型爲塑造政治合法性的專門概念，其中內嵌著以“天”爲君王式主宰的理解模型。這種理解模型在《史記》中被樹立爲潛在的對立面，爲文本的主導性聲音如“太史公”所疏離和批判。與此相應，“天道”則被呈現爲一種開放性命題，協同文本中的多重聲音同“究”天人之際。最後，無論是作爲《孔子世家》的傳主形象及主要發聲者，還是作爲或隱或顯地介入其他篇章的道德文化權威（如《伯夷列傳》所示），孔子之音在《史記》中都承擔了極爲重要的功能和意義。通過《史記》創編過程中的選擇性綴合，這種聲音有力地參與了天人關係的建構，與太史公之音共振合鳴。

某種不免於“浪漫”的作者中心主義讀法，也許最終會自然地將《史記》中的天人關係理解爲司馬遷個人經驗與情志的表達：誠然，《史記》似乎意在建構包括司馬遷本人在內的歷代賢良君子與“天”——以及他們自身之間——在宇宙論與道德意義上的積極聯繫，從而與包括漢武帝在內的世俗統治權威相對抗。而與此互不排斥的另一種解釋，或在於《史記》對帝國早期——尤其是西

漢前中期——諸種政治文化因素更為複雜且更具有集體意識的回應。

如前所述，從帝秦到西漢早期的政治話語和實踐，本不等同於以某種以“天命”為基本要素的先秦政治文化範式的線性延續。整個西漢前中期的國家意識形態與制度實踐，共同經歷了從繁雜無序到逐漸統一規範的發展和演變。以信仰和祭祀系統為例，從西漢早期至武帝時代，為迎合各種國家需求或帝王本人的興趣，即先後存在對多種神靈或超世俗權威如“五帝”、“太一”和“后土”的大規模祭祀；事實上，直到西漢晚期即前一世紀後半葉的禮制改革實踐中，“天”的最高位格才被確立為西漢國家祭祀體系的核心。<sup>85</sup> 與這一變化相呼應的，是學者化的官僚士大夫作為一種政治文化群體地位的上升，以及他們試圖將基於經典文本的知識和理念體系轉化為國家意識形態的複雜實踐。<sup>86</sup> 從這一視角出發，《史記》中所構建的天人關係的理解模型，在義理上潛在地支持著一個當時仍在崛起之中的、不斷強化自身政治文化角色的知識階層。

有見於此，我們似可以說：從相對保守的意義而言，《史記》首先（重新）肯定了“天”——而非任何其他的超越性存在——作為“人”之參照物以及整個歷史文化敘事的重要元素的地位。構成這種天人互動的歷史文化敘事的基本知識傳統及體系——即使存在大量分歧——主要是由某一學習和掌握古代文獻的知識階層所佔有和解釋，而非完全遷就於帝國早期反復乞靈於各式神靈或超越性存在的統治意志。鑒於這種知識傳統上的親緣性和解釋權上的優勢，縱然《史記》對服務於王權的“天命”觀念有所疏離和批判，亦必不可能對“天”作籠統而理性化的祛魅（disenchantment），或是率然將“人”與“天”從根本上分

85 參看 Michael Loewe, *Crisis and Conflict in Han China* (London: George Allen & Unwin Ltd, 1974), pp.17-37; pp.154-192.

86 對此一政治文化變局的經典概述，見班固撰，顏師古注：《漢書》，卷9，頁298—299。相關研究可參看：Homer Dubs, *The History of the Former Han Dynasty*, vol. 2 (Baltimore: Waverly Press, 1941), pp.285-298；錢穆：《秦漢史》（臺北：聯經出版事業公司，1998年），頁201—257；Loewe, *Crisis and Conflict in Han China*, pp.154-192；Martin Kern, “Ritual, Text, and Formation of the Canon: Historical Transitions of ‘Wen’ in Early China,” *T'oung Pao* 87 (2001): pp.43-91；Zeb Raft, “The Beginning of Literati Poetry: Four Poems from First Century BCE China,” *T'oung Pao* 96 (2010): pp.74-124；閻步克：《士大夫政治演生史稿》（北京：北京大學出版社，2015年），頁319—364；陳蘇鎮：《春秋與漢道：兩漢政治與政治文化研究》（北京：中華書局，2011年），頁330—338。

離——事實與此恰恰相反。換言之，在為人間諸問題尋求超越性解釋的種種可能選項之中，《史記》所選擇且塑造的，正是該群體基於其知識傳統而有一定解釋之權的“天”。

而《史記》進一步的訴求，則是使“天”在道德文化意義上為這一群體強化身份和信念的基礎。在此一相對激進的立場上，通過削弱將“天”作為人格意志化的君王式主宰這一傳統的理解模型，《史記》中的一系列聲音將“天”設想為在個人意義上可溝通甚至抵達的宇宙論和道德領域，即某種超然在上、清而不濁、有德有序的存在狀態。奠基於“天”道這一真理性存在之上的倫理品質，既屬於不同的道德個體，也屬於通過在此基礎上展開的集體記憶與文化認同而完成自我塑造的知識群體。<sup>87</sup> 這一訴諸記憶、傳播乃至歷史書寫的文化現象，借用阿萊達·阿斯曼(Aleida Assmann)之言，締造了“生者、死者與未生者之間的契約”(“a contract between the living, the dead, and the not yet living”)。<sup>88</sup> 與其先秦時代的先驅最為不同的一點是，這一群體所面臨的“天下”已然被新的力量所重塑，化為他們所無從逃逸而必須佔有一席之地之帝國。如果說在《史記》錯綜多元的文本脈絡中，確乎存在某種隱約可見的超越之物，那麼，它意味著每一位類萬物之情的有情者從孤立個性中的解放，意味著與不同世代龐然巨物的抗爭，意味著通向爻辭盡頭的不可得而聞之道。

(作者：香港嶺南大學中文系助理教授)

87 在這一意義上，我的觀點趨近於 Willard Peterson 將《史記》作為“文化史”(“cultural history”)的判斷：“其關切不在於政治，儘管認識到“國家”的重要性，但更強調個體及其道德自主性”(“not political in focus, though recognizing the importance of ‘the states,’ but giving emphasis to individuals and their moral autonomy”),其作者“意在言傳之物，超然於任何具體國家、政治或宗教實體之外”(“trying to convey something beyond any particular national, political or religious entity”)。參看 Peterson, “Ssu-ma Ch’ien as Cultural Historian,” in Willard Peterson, Andrew Plaks and Ying-shih Yu eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994), pp.77-78.

88 Aleida Assmann, “Canon and Archive,” in Astrid Erll and Ansgar Nunning eds., *A Companion to Cultural Memory Studies* (Berlin: De Gruyter, 2010), p.97.

## 引用書目

### 一、中文

#### (一) 專書

- 班固撰,顏師古注:《漢書》。北京:中華書局,1962年。
- 陳蘇鎮:《春秋與漢道:兩漢政治與政治文化研究》。北京:中華書局,2011年。
- 杜預注,孔穎達疏:《春秋左傳正義》,阮元校刻:《十三經注疏》。北京:中華書局,1980年。
- 郭璞注,邢昺疏:《爾雅注疏》,阮元校刻:《十三經注疏》。北京:中華書局,1980年。
- 何晏集解,邢昺疏:《論語注疏》,阮元校刻:《十三經注疏》。北京:中華書局,1980年。
- 洪興祖補注:《楚辭補注》。北京:中華書局,1983年。
- 劉文典集解:《淮南鴻烈集解》。北京:中華書局,1997年。
- 樓宇烈校釋:《老子道德經注校釋》。北京:中華書局,2008年。
- 馬積高:《荀學源流》。上海:上海古籍出版社,2000年。
- 錢穆:《秦漢史》。臺北:聯經出版事業公司,1998年。
- 王充撰,黃暉校釋,劉盼遂集解:《論衡校釋》。北京:中華書局,1990年。
- 司馬遷撰,裴駟集解,司馬貞索隱,張守節正義:《史記》。北京:中華書局,1982年。
- 王弼、韓康伯注,孔穎達疏:《周易正義》,阮元校刻:《十三經注疏》。北京:中華書局,1980年。
- 許慎撰,段玉裁注:《說文解字注》。臺北:藝文印書館,1965年。
- 閻步克:《士大夫政治演生史稿》。北京:北京大學出版社,2015年。
- 揚雄撰,汪榮寶義疏:《法言義疏》。北京:中華書局,1987年。
- 余英時:《論天人之際》。北京:中華書局,2014年。
- 鄭玄注,孔穎達疏:《禮記正義》,阮元校刻:《十三經注疏》。北京:中華書局,1980年。

#### (二) 論文

- 晁福林:《說商代的“天”和“帝”》,《史學集刊》2016年第3期,頁130—46。
- 陳直:《漢晉人對〈史記〉的傳播及其評價》,《四川大學學報》1957年第3期,頁41—57。
- 羅新慧:《周代天命觀念的發展與嬗變》,《歷史研究》2012年第5期,頁4—18。

王叔岷：《班固論司馬遷是非頗謬於聖人辨》，黃沛榮編：《史記論文選集》（臺北：長安出版社，1982年），頁65—94。

徐復觀：《先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成：董仲舒〈春秋繁露〉的研究》，《兩漢思想史》（北京：九州出版社，2014年），第二卷，頁268—399。

徐復觀：《論史記》，《兩漢思想史》（北京：九州出版社，2014年），第三卷，頁275—396。

余嘉錫：《太史公書亡篇攷》，《余嘉錫文史論集》（長沙：嶽麓書社，1997年），頁1—99。

鄭毓瑜：《“文”的發源：從“天文”與“人文”的類比談起》，《政大中文學報》第15期（2011年6月）：頁113—42。

## 二、英文

### （一）專書

Clark, Anthony E. *Ban Gu's History of Early China*. Amherst: Cambria Press, 2008.

Dubs, Homer. *The History of the Former Han Dynasty*, vol. 2. Baltimore: Waverly Press, 1941.

Durrant, Stephen. *The Cloudy Mirror: Tension and Conflict in the Writings of Sima Qian*. Albany: State University of New York Press, 1995.

Fish, Stanley. *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*. Cambridge: Harvard University Press, 1980.

Graham, A. C. *Disputers of the Tao: Philosophical Argument in Ancient China*. La Salle: Open Court, 1989.

Henderson, John. *The Development and Decline of Chinese Cosmology*. New York: Columbia University Press, 1984.

Hunter, Michael. *Confucius Beyond the Analects*. Leiden: Brill, 2017.

Kern, Martin. *The Stele Inscriptions of Ch'in Shih-huang: Text and Ritual in Early Chinese Imperial Representation*. New Haven: American Oriental Society, 2000.

Loewe, Michael. *Crisis and Conflict in Han China*. London: George Allen & Unwin Ltd, 1974.

Loewe, Michael. *Faith, Myth and Reason in Han China*. Indiana: Hackett, 2005.

Loewe, Michael. *Dong Zhongshu: A 'Confucian' Heritage and the Chunqiu fanlu*. Leiden: Brill, 2011.

Needham, Joseph. *Science and Civilisation in China*, vol. 2: *History of Scientific Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1956.

Puett, Michael. *The Ambivalence of Creation: Debates Concerning Innovation and Artifice in Early*

China. Stanford: Stanford University Press, 2001.

Queen, Sarah. *From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn, according to Tung Chung-shu*. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

Thucydides. *The Peloponnesian War*. trans. Martin Hammond. Oxford: Oxford University Press, 2009.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1973.

(二) 論文

Assmann, Aleida. "Canon and Archive." in Astrid Erll and Ansgar Nunning eds., *A Companion to Cultural Memory Studies* (Berlin: De Gruyter, 2010), pp.97 – 108.

Honey, David. "The *Han-shu*, Manuscript Evidence, and the Textual Criticism of the *Shih-chi*: The Case of the 'Hsiung-nu lieh-chuan'." *Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews* 21 (1999): pp.67 – 97.

Kern, Martin. "Ritual, Text, and Formation of the Canon: Historical Transitions of 'Wen' in Early China." *T'oung Pao* 87 (2001): pp.43 – 91.

Kern, Martin. "'Biography of Sima Xiangru' and the Question of the Fu in Sima Qian's *Shiji*." *Journal of the American Oriental Society* 123 (2003): pp.303 – 316.

Kern, Martin. "The 'Masters' in the *Shiji*." *T'oung Pao* 101 (2015): pp.335 – 362.

Kern, Martin. "Cultural Memory and the Epic in Early Chinese Literature: The Case of Qu Yuan 屈原 and the *Lisao* 離騷." *Journal of Chinese Literature and Culture* 9 (2022): pp.131 – 169.

Li, Wai-ye. "The Idea of Authority in the *Shih chi*." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 54 (1994): pp.345 – 405.

Luo, Xinhui and Yuri Pines. "The Elusive Mandate of Heaven: Changing Views of *Tianming* 天命 in the Eastern Zhou Period." *T'oung Pao* 109 (2023): pp.1 – 47.

Nienhauser, William. "A Note on a Textual Problem in the 'Shih chi' and Some Speculations Concerning the Compilation of the Hereditary Houses." *T'oung Pao* 89 (2003): pp.39 – 58.

Nylan, Michael. "Sima Qian: A True Historian?" *Early China* 23 – 24 (1998 – 99): pp.203 – 208.

Peterson, Willard. "Ssu-ma Ch'ien as Cultural Historian." in Willard Peterson, Andrew Plaks and Ying-shih Yu eds., *The Power of Culture: Studies in Chinese Cultural History* (Hong Kong: The Chinese University Press, 1994), pp.70 – 79.

Pines, Yuri. "Lexical Changes in Zhanguo Texts." *Journal of the American Oriental Society* 122 (2002): pp.691 – 705.

Raft, Zeb. "The Beginning of Literati Poetry: Four Poems from First Century BCE China." *T'oung Pao* 96 (2010): pp.74 – 124.

Skinner, Quentin. "Meaning and Understanding in the History of Ideas." *History and Theory* 8 (1969): pp.3 – 53.

White, Hayden. "Historical Text as Literary Artifact." in *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1978), pp.81 – 100.

White, Hayden. "The Value of Narrativity in the Representation of Reality." in *The Content of the Form* (Baltimore & London: Johns Hopkins University Press, 1987), pp.1 – 25.

## May Heaven Understand Us: An Interpretative Mode of the Heaven-Human Relationship in the *Shiji*

Gu Yixin

(Assistant Professor, Department of Chinese, Lingnan University)

### Abstract:

This essay revisits and contextualizes the embedded Heaven-Human relationship in the *Shiji* in the context of early China. By examining the multiple voices and intertextual correspondence within and beyond the text, it argues that the *Shiji* is reluctant to assess the traditional conception of the “Mandate of Heaven” as an interpretative tool sustaining political legitimacy. Instead, the *Shiji* actively engages in exploring the “Way of Heaven”, a topic open to debate, with a main focus on the possibilities of Heaven-Human interactions on an individual basis. As such, parts of the *Shiji* tentatively compose and constitute a communicative mode of Heaven-Human correspondence, which positions the two areas within a cosmologically and morally coherent mental picture. In this picture, Heaven is not cast into the model of sovereign monarch in the specific sense of maintaining order over rewards and punishments but rather imagined as a transcendent, pure, virtuous, well-ordered, and individually accessible status of being. Moreover, under the prevalent Han notion of homogeneous affinity, worthy individuals can be spiritually connected to the “understanding” Heaven and also recognized and remembered by other members of society with moral similarity. This interpretative mode resolves a tension between Humans and Heaven, which had also been foregrounded, wherein the moral attribute of Heaven became problematic because of the unjust suffering of worthy people. In the milieu of early imperial political culture, the *Shiji* rendered Heaven a

foundational source sustaining the identity and beliefs of a rising intellectual community modeled on decent individuals, solidifying their connections through the collective memory and cultural commitments among the dead and the living. This is the positive view of the *Shiji*.

**Keywords:** *Shiji*; Heaven-Human relationship; early China; Sima Qian; Han Dynasty; intellectual history

