

聖人敘事與神聖典範： 《史記·孔子世家》析論*

伍振勳**

國立臺灣大學中國文學系

摘 要

關於《史記·孔子世家》意旨的詮釋，本文乃是以掌握其敘事結構為進路。這一詮釋進路，一方面強調經由掌握〈世家〉的情節脈絡，而不僅是從文章的表層脈絡理解其主題意旨，此則異於傳統的「文章評點」進路；一方面則強調敘事作者的創作意識，不僅是表現個人的情感與智悟，而且是再現了社會的文化模式，此則異於將《史記》視為「史詩性的文藝」的詮釋進路。本文的詮釋，既是反映了中國經史學的敘事傳統，也嘗試連結當代的歷史敘事學，凸顯歷史敘事的意義闡釋功能。從傳統經史學的學術脈絡加以檢視，〈世家〉不僅是一本孔子傳記，也是一部體現漢代經學價值體系，將孔子生平視為「神聖典範」的「聖人敘事」；它的總體意義在於標舉一個涵蓋政治事功、文化精神、政教律法的神聖典範，藉以闡釋歷史意義的創造與人性價值的彰顯。

關鍵詞：司馬遷，《史記》，孔子，聖人，傳記，敘事，神聖典範

一、前言：孔子傳記、聖人敘事與經學道統

《史記·孔子世家》（以下簡稱〈世家〉）在中國經學史是一篇富有影響力的孔子傳記。宋儒的道統理念與治學方法雖異於漢儒，但是朱熹在《論語集注》卷

* 本文草成，蒙李偉泰、夏長樸、李隆獻、徐聖心教授等師友，以及學報審查人賜教；又，本文為國科會專題研究計畫《漢代「孔子神話」的思想探討之一——以《史記·孔子世家》為主》（NSC95-2411-H-002-105）的部分成果，謹此致謝。

** 本文作者電子郵件信箱：zhxwu@ntu.edu.tw。

首的〈論語序說〉，仍然首列〈世家〉之文（節錄）以示孔子的生平行誼，即可推知〈世家〉的影響力。^{（註1）}誠如何定生先生所說，雖然在〈世家〉以前，《論語》和《左傳》均包含豐富的孔子傳記素材，但是學者仍然是透過〈世家〉來了解孔子的生平行誼。不過，何先生也說，如果要還原孔子的本真形象與行誼人格，仍當以《論語》、《左傳》為據，他批評〈世家〉是一部最不忠實的孔子傳記，包括：孔子血統中的重要成分被抹去、淆亂孔子的出處與事業得失、捏造孔子刪定詩書禮樂及贊易、以及給孔子塗上一層怪誕的色彩。^{（註2）}宋儒以下對〈世家〉即多有質疑，尤其是清儒崔述更是意在重寫孔子傳記，藉以辨正經學道統。^{（註3）}至於近代學者，如見於日本學者瀧川龜太郎《史記會注考證》所徵引的諸多考證意見；^{（註4）}以至前引何先生的說法，亦要在考辨孔子的本真形象與行誼人格。

要言之，〈世家〉在中國經學史中所受到的關注與非議，其實不僅是考辨它的「孔子傳記」是否合於歷史事實，更是質疑它的「聖人敘事」是否合於經學道統。就如漢、唐學者一方面讚許司馬遷「善序事理，辨而不華，質而不俚」、《史記》是一部堪稱「其文直，其事核，不虛美，不隱惡」的「實錄」；^{（註5）}一方面卻質疑他「採經摭傳，分散百家之事，甚多疏略，不如其本，務欲以多聞廣載為功」，^{（註6）}進而批評他的思想觀念「愛奇反經」。^{（註7）}這兩端的評價，一方面固肯定司馬遷的歷史書寫呈現「事實」，也善於論述「事理」；一方面卻又認為，司馬遷在整編故實、形成敘事方面流於疏略，連帶價值詮評違背經學道統。換言之，漢、唐學者並未在「事理」層次質疑《史記》中所敘之「事」非實、所論之「理」非真，而是在「義理」層次質疑司馬遷的「歷史敘事」有違儒學核心價值。這一質疑，尤其針對〈太史公自序〉、〈游俠列傳〉、〈貨殖列傳〉諸篇：「其是非頗繆於聖人：論大道，則先黃、老而後六經；序遊俠，則退處士而進姦雄；述貨殖，則崇勢利而

1. 朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994），頁55-58。

2. 何定生，〈孔子的傳記與六經〉，《定生論學集》（臺北：幼獅文化公司，1978），頁149-152。

3. 崔述，《崔東壁遺書——洙泗考信錄》（臺北：世界書局，1979）。

4. 瀧川龜太郎，《史記會注考證》（臺北：藝文印書館，1972），卷47，頁1-94。

5. 班固撰，顏師古注，王先謙補注，《漢書補注·司馬遷傳·贊》（臺北：藝文印書館，1955），卷62，頁1258。

6. 范曄撰，李賢注，王先謙集解，《後漢書集解·班彪傳》（臺北：藝文印書館，1955），卷40上，頁478。

7. 「愛奇反經」是指自漢代揚雄提出司馬遷「愛奇」之說，班彪父子批評他「崇黃老而薄五經」、「先黃老而後六經」，梁朝劉勰即以「愛奇反經」概括，以至唐朝劉知幾《史通》依然延續這一批評脈絡。參見李紀祥，〈中國史學中的兩種「實錄」傳統——「鑒式實錄」與「興式實錄」之理念及其歷史世界〉，《漢學研究》，21.2（臺北：2003），頁367-390。

羞貧賤」。(註8)

雖然漢、唐學者非議司馬遷的歷史敘事「是非頗繆於聖人」，但是並未質疑〈世家〉的聖人敘事。大抵是因為〈世家〉的聖人敘事，正符應此一時期經學思潮對「孔子神話」與「經學道統」的建構，屬於其時推動「儒教」與「經典政治」的文本之一。(註9)直到宋、明學者，由於經學典範已經轉移，終於提出嚴厲的質疑：司馬遷真知孔子嗎？此一質疑，由《史記評林》所引陳仁錫的說法可見一斑。

史遷可謂知聖人之道者矣，班氏謂其先黃老而後六經，非也。觀其史記，于孔子則立世家，於老氏則立傳；至論孔子則曰可謂至聖，論老氏但曰隱君子，非智足以知聖人，而能若是乎？或謂遷非知孔子之至者，必述其道德精微，然後謂之至。噫、道德精微，雖孔子亦自難言也，而欲責遷言之歟？愈言而愈遠矣。(註10)

陳氏反對漢儒批評司馬遷「先黃老而後六經」，故謂「史遷可謂知聖人之道者矣」；然而此一層次的「知」，其實與宋、明儒者要求對孔子的「道德精微」有深刻理解（「知孔子之至」）不能相提並論。當然，以宋、明學者的經學典範來責求司馬遷的聖人敘事，自然會產生極大的認知落差，但陳氏所言以為聖人敘事無法表現「道德精微」，則亦可商榷——司馬遷正是透過聖人敘事表現孔子的「道德精微」，只是這一「道德精微」乃屬於漢、唐儒者的經學典範，而與宋、明儒者的認知有異。

宋、明學者對〈世家〉的質疑，主要在「聖人敘事」與「經學道統」互為表裡的義理層面，至於從傳記層面要求考辨〈世家〉的「孔子傳記」，並據以詮評其「聖人敘事」的真確與否，則尚未顯題化。清儒崔述就說：

8. 《漢書·司馬遷傳·贊》，同註5。《後漢書·班彪傳》作：「其論術學，則崇黃老而薄五經；序貨殖，則輕仁義而羞貧窮；道游俠，則賤守節而貴俗功。」同註6。漢、唐儒者對於司馬遷的此一批判，王叔岷先生曾為文加以辨正，強調司馬遷之先黃老、序游俠、述貨殖，正表現其不雷同俗儒的特識。見王叔岷，〈班固論司馬遷是非頗繆於聖人辯〉，收在黃沛榮編，《史記論文選集》（臺北：長安出版社，1982），頁65-94。
9. 日本學者淺野裕一透過探究中國經學史關於建構「孔子神話」的線索，以考察「儒教」形成的過程。見氏著，《孔子神話——宗教としての儒教の形成》（東京：岩波書店，1997）。此外，所謂「經典政治」，則是指漢代在「獨尊儒術」以後，「藉助傳統歷史文化的資源，以聖人和經典的恒久權威性來維護王權政治架構的權威」，並且傳遞價值理想、形成文化觀念。參見姜廣輝主編，《中國經學思想史》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁1-19。
10. 凌稚隆輯校，李光縉增補，有井範平補標，《史記評林》（臺北：地球出版社，1992），卷47，頁19；總頁1543-1544。

兩漢以來，諸儒遞相授受，聖人之道藉以不墜；至於唐而有韓子見聖學之大，至於宋而有朱子究聖言之詳。……余每怪先儒高談性命，竟未有考辨孔子之事蹟者，以致沿訛踵謬，而人不復知有聖人之真。（註11）

崔氏反對「務廣爲紀載，博采旁搜，而不折衷於聖人之經」的歷史敘事，他將〈世家〉與《孔子家語》等書的聖人敘事視爲「偽學亂經」、「邪說誣聖」，因此要透過「採摭經傳孔子之事，考而辨之」的辨僞、考信手段，還原孔子傳記的本真，以達到對「聖人之真」的理解。可見他考辨孔子傳記，仍是以重建聖人敘事與經學道統爲目的，只是他的治學方法強調「經史不分」、「聖人之道體用同原」，異於兩漢以下「竭才於章句之末務，殫心於心性之空談，而不復考古帝王之行事」的治經風尚。（註12）此一發展，將兩漢以下「聖人敘事」與「經學道統」關係的論題，推向更爲基本的「孔子傳記」，其結果則是重視歷史的「事實」、「事理」甚於「敘事」、「義理」。然而當他對事實的考信以及對事理的闡釋，一律以經書原典爲據，而否定多數戰國、秦漢以來的諸子著述與經典註釋的史料價值，似乎忽略了歷史發展的脈絡化原則——過去與現在爲一個連續進程；本文（texts）與註釋（commentaries）構成一個有機整體。（註13）

崔述強調歷史書寫當以「事實／事理之真」爲前提，此觀點已成近代歷史考據學與實證史學的基本原則；其《考信錄》也是近代學者擷取的重要資源。然而崔述的學術依然是傳統經史學的一支，主要興趣仍是建立一套歷史敘事與經學道統；相對而言，近代歷史考據學與實證史學的主要興趣，則在於歷史書寫的「實錄」性質及挖掘「事實／事理之真」，而不在於歷史文本的「敘事」性質及傳統經史學所強調的「價值／義理之真」。這一近代的學術風尚，強調在史料辨正、事理斟酌的基礎上可以客觀再現歷史，相對忽略歷史敘事與它的意義闡釋功能。當代的史學潮流則又再度重視歷史敘事的意義闡釋功能，（註14）進而衍生「歷史敘事

11. 崔述，《洙泗考信錄》，頁39-40。

12. 同上，頁1-3。

13. 邵東方，〈崔述學術中的幾個問題〉，《中國文化》，9（臺北：1994），頁111-112。

14. 當代歷史理論中的四種主要敘事觀點：歷史敘事的本質是一種對歷史事件和發展的解釋（英美分析哲學家）；意識型態的再現策略（法國年鑒學派）；一種取決於論述者目的的符碼（符號學的文學理論家）；某種時間意識的存有論述（解釋學的哲學家）。參見海登·懷特（Hayden White）著，陳永國、張萬娟譯，《後現代歷史敘事學》（北京：中國社會科學出版社，2003），頁124-168。

如何再現歷史真實？」以及「歷史文本與虛構文本的同異關係」等論題。(註 15)

誠如張隆溪先生所言：歷史敘事的真實性，仍然是以區分事實 (fact) 與虛構 (fiction)、真實 (reality) 與文本性 (textuality) 兩端為前提，歷史敘事雖然包含「建構性想像」(constructive imagination) 的成分，但仍應以事實為基本內核，因此歷史再現雖然並非絕對客觀的真實，但仍具有某種真實性，而且它必須受到進一步的查核或修正。(註 16) 然而，另一方面，歷史敘事透過「建構性想像」而產生的意義闡釋效應自然也不能忽略，因為它反應了在一個特定社會文化模式下的歷史建構。此節前述的中國經學傳統的歷史敘事觀點，即是表明了歷史敘事具有價值詮評的思辨本質，以及經世致用的行動意義，漢、唐以下儒者就在這個經學思想的視野中反省歷史敘事的意義闡釋（這也正是謝大寧先生提出「敘事」文本應當被納入經學思想研究範圍的主要理由）。(註 17) 基於上述認知，本文乃以歷史敘事與意義闡釋的關連性為前提，嘗試探究〈世家〉的意旨，闡明〈世家〉既是一本「孔子傳記」，也是一部視孔子生平為「神聖典範」的「聖人敘事」。

二、「以年為敘」：聖人敘事的形式

司馬遷著述《史記》的動機，本在發揮經學義理。(註 18) 以「行事」明「義理」

15. 如法國哲學家保羅·利科 (Paul Ricoeur) 認為，「歷史敘事」有時近乎虛構，「虛構敘事」則近似歷史，透過兩種敘事的相互為用，人的行動被時間化／歷史化了，而歷史人物或事件即是透過情節的展開（時間性和敘事性）獲得了歷史性的意義。見尚·勒狄克 (Jean Leduc) 著，林錚譯，《史家與時間》（臺北：麥田出版社，2004），頁 204-206。
16. Zhang Longxi, "History and Fictionality: Insights and Limitations of a Literary Perspective," *Rethinking History*, 8.3 (2004), pp. 407-422.
17. 謝大寧先生強調：經學思想不能化約為某個主體（經典作者或歷代經學家），透過理性思維而構作一套理論系統的思想展示，因為如此一來將會造成思想與存有割裂、理論和實踐脫節，此即喪失了經學思想作為一種「思想」形式的本質。其次，經學思想和「通經致用」有著必然的聯繫，因為：經學思想不論是經典文本本身的思想，或闡釋經典而來的另一個文本的思想，「表述的乃是存有的揭示，並將之具體化而為一種言說。這言說就存有論的意義說，它已經不只是一思維，而是一行動，是一種『不斷回到存有本質上去的行動』。而也唯其如此，其言說不會是抽象的，它總是要具體結合著『行與事』而呈現的。」因此，某些以「敘事」文體行「擬經」、「注經」之實的文本亦當納入經學思想的討論範圍——例如司馬遷的《史記》就是「由說故事中，讓經典重新復甦，這才真正呼應了思想的本質，讓經學思想成為一種生生不息的行動」。見謝大寧，〈經學思想與通經致用〉，《第五屆漢代文學與思想學術研討會論文集》（臺北：國立政治大學中國文學系，2005），頁 391-416。
18. 〈太史公自序〉：「正《易傳》，繼《春秋》，本《詩》、《書》、《禮》、《樂》之際。」司馬遷著，顧頡剛等點校，《史記》（北京：中華書局，1982），頁 3296-3297。以下《史記》、《三家注》引文與頁碼悉據此書。

的著述內容，一方面繼承《春秋》經傳的義理傳統，^(註 19)一方面也繼承《春秋》經傳的敘事傳統。不過，《史記》在史體與文體方面仍有新變。大體而言，《春秋》的史體特徵在於依「曆」定「統」的編年體，由於「編年」的歷史時間寓有正統的意識，也就蘊含作者的義理表述；^(註 20)文體特徵則一方面透過「約其辭文」的筆削定奪隱喻義理，一方面經由敘事來「深切著明」其所隱喻之義理。^(註 21)至於《史記》的「紀傳」史體與「敘事」文體則有異於《春秋》：史體部分雖然仍以「編年」的正統意識為依歸，但強化了「紀傳」的人物類型；文體部分雖同是以敘事為基礎，但是《史記》採用「述故事，整齊其世傳」的方式完成的敘事，畢竟與《春秋》的敘事形式有異。相較於《春秋》透過歷史敘事中的正統意識與隱微的語言指涉行其義理表述，《史記》則是如何透過人物類型與歷史敘事行其義理表述？

閱讀〈世家〉當可發現此文的一大特色乃是有如「孔子年譜」，按孔子的年紀先後編排他所經歷的事件言行，完整呈現他的生平。《史記評林》引陳仁錫曰：

〈孔子世家〉以年為敘，曰年十七、曰年三十、曰年三十五、曰年四十二、曰年五十、曰年五十六、曰年六十三、曰年七十三，是提撮法也。又以不用二字為關鍵，曰弗能用、曰莫能己用、曰不用孔子、曰既不得用于衛、曰魯終不能用孔子，皆歎夫子道之不行也。^(註 22)

陳氏指出〈世家〉採取「以年為敘」的章法書寫孔子生平，誠然。至於此一章法的用意為何，則必須進一步探討。陳氏所謂「以年為敘」，是就〈世家〉的文章布局而言；「以不用二字為關鍵」，則是指出此文的主旨為「歎夫子道之不行」。陳氏之說，屬於文章評點的閱讀類型，關注於文章的字句與布局，以點出作者行文的意趣與主旨，這正是把史傳文當作一般的散文，而不是把它當「敘事文」閱讀。

19. 阮芝生先生提出「《史記》如何繼承《春秋》？」的研究課題，他的前置研究即是釐清司馬遷所欲繼承的《春秋》，乃是「義主《公羊》，事採《左氏》」，進而將探討《史記》如何繼承《春秋》的義理內涵。詳見阮芝生，〈論史記中的孔子與春秋〉，《臺大歷史學報》，23（臺北：1999），頁1-60。

20. 史家將「曆」入於「史」（把由天象所垂示的時間規律「年／時／月／日」，與人類歷史興衰成敗的規律相結合），這是「編年史」成型的重要步驟。當史官將曆法時間刻畫為歷史時間，其實就隱含著「統」的意識，不同的編年就會「論述」出不同的正統。參見李紀祥，〈時間·歷史·敘事〉（臺北：麥田出版社，2001），頁213-236。

21. 參見張素卿，〈敘事與解釋——《左傳》經解研究〉（臺北：書林出版公司，1998），頁73-84。

22. 凌稚隆輯校，李光縉增補，有井範平補標，《史記評林》，卷47，頁1-2；總頁1507-1508。

王靖宇指出：「敘事文」的閱讀方式，主要是指關注於「情節」的發展（亦即所敘述事件的先後順序與連貫性），作者透過編排情節對所敘事件賦予意義，讀者則透過置身於「敘事流」（narrative flow），捕捉事件演變的過程而理解了事件的意義。^{（註23）}陳氏將「以年為敘」視為文章布局的「提掇法」，顯然關注於文章布局的「空間性」甚於事件發展的「時間性」，這就可能忽視敘事的情節脈絡以及作者編排情節的創作意識。此外，陳氏發現文章當中反覆出現「不用」的相關語詞，經由此一線索掌握到此文的主旨為「歎夫子道之不行」，此實出於評點家對於文章表層脈絡（語詞、段落、全文布局等）所示之意義的直覺靈感，這就可能忽視敘事結構的深層脈絡（情節連貫的內在理路），以及這一深層脈絡蘊含的主題意旨。又如另一位評點家吳齊賢提到：「〈世家〉序事，總用簡法，此篇只于會夾谷處、學琴處、困陳蔡處著意寫。」^{（註24）}至於這幾段刻意鋪敘的段落，司馬遷的創作意念為何？對於〈世家〉的整體意義有何影響？也是因為未從〈世家〉的敘事結構切入，故無法真切理解司馬遷筆法的重要作用。總之，〈世家〉確實是「以年為敘」，然而重要的是：這一章法其實具有「情節編排」的作用。以下進一步說明之。

關於歷史敘事的形式，美國著名學者海登·懷特（Hayden White）曾歸納出「編年史」、「故事」、「情節編排模式」、「形式論證模式」和「意識形態涵義模式」五種形式。後兩種形式不論，所謂「編年史」是指將歷史場域或歷史記錄中的事件按時間先後加以組織的敘事，「故事」則是將歷史事件敘述成一個首尾連貫的事件，藉以呈現事件發展的前後因果關係，「情節編排模式」則是將一系列歷史事件作一種結構性的編排，為這一系列歷史事件賦予整體意義。^{（註25）}中國古代的歷史敘事，《左傳》當是較早運用「情節編排模式」以闡釋歷史意義的作品；^{（註26）}而《史記》通過「厥協六經異傳，整齊百家雜語」而寫就的歷史敘事，則在歷史素材的蒐集、情節編排的運用以至歷史意義的闡釋，都有進一步的發展。就以〈世

23. 參見王靖宇，《中國早期敘事文研究》（上海：上海古籍出版社，2003），頁1-20、78-97。

24. 凌稚隆輯校，李光縉增補，有井範平補標，《史記評林》，頁1508。

25. 海登·懷特（Hayden White）著，陳永國、張萬娟譯，《後現代歷史敘事學》，頁373-380。

26. 《左傳》敘事情節的實例分析，請參見王靖宇，《中國早期敘事文研究》一書的相關論文。又，張素卿先生依中國敘事傳統的脈絡，強調《左傳》的「論本事而作傳」頗能揭出《春秋》的內在本質，並以「原始要終」詳載人物之行事脈絡的文體定義「敘事」，進而闡發「原始要終」在理解層面、文體層面、閱讀層面的解釋意涵，得出《左傳》的敘事即是解釋的敘事之結論。參見張素卿，《敘事與解釋——〈左傳〉經解研究》，頁93-108。

家〉為例，司馬遷整編各種孔子生平的歷史素材，^(註 27)透過「以年爲敘」而組織成連貫性的情節——所謂連貫性，不僅是先後事件序列的綴連，以傳達事件發展的因果關係（有如「故事」），它還顯示這些先後事件序列有一種結構性的基盤，包含一個總體性的意義（這是一部關於「聖人」的敘事，藉以表明孔子生平具有「神聖典範」的意義，詳見下文）。這正是《史記》經由確立人物類型與整編敘事情節進行義理表述的範例。

如何看出〈世家〉「以年爲敘」的章法具有凸顯人物類型與整編敘事情節的作用，亦即是關於「聖人敘事」的表現形式？主要理由是：〈世家〉的「以年爲敘」，乃是以孔子的年紀自爲起迄（附帶及於魯國紀年），詳記孔子一生歷年的事行言論，呈現其政治事功、文化精神、政教律法各方面的業績，孔子儼然是爲人類歷史賦予意義的宗師、教主（詳下）——這在《史記》中是絕無僅有的，其餘紀、傳的編年記事大體是依帝王或侯王的紀年爲序，且人物的事行言論主要是在帝王正統中見其歷史意義。^(註 28)依帝王或侯王紀年敘事，顯示出「歷史時間」中的正統意識，以及個人生命在「歷史時間」當中被賦予意義。相對地，以孔子的年紀自爲起迄，雖不能解釋爲他的存在意義可以跳脫歷史正統意識，但至少凸顯了他在歷史正統中擁有自我完足的超然地位。這一自我完足的超然地位乃是基於道德法則正是歷史正統的核心價值，孔子的德業本身就是歷史正統：「君子脩其道，綱而紀之，統而理之」（德）、^(註 29)「爲天下制儀法，垂六藝之統紀於後世」（業）——^(註 30)「統」與「德」、「業」密不可分，人類歷史中政權更迭而延續不絕的「國統」，其實質意義亦在「創道德之塗，垂仁義之統」。^(註 31)不論道統與政統，因德業而構成歷史正統，同時它即合於超越向度的「天統」，^(註 32)所謂「推曆者以本統」，^(註 33)概可見神聖性維度的時間與正統，而屬於歷史正統的創建傳承者也必然

27. 包括《春秋》經傳、《論語》、《禮記》、《韓詩外傳》、《國語》、《晏子春秋》、《孟子》、《荀子》、《莊子》、《韓非子》、《墨子》等。

28. 〈五帝本紀〉總結舜繼承堯位的歷程，有云：「舜年二十以孝聞，年三十堯舉之，年五十攝行天子事，年五十八堯崩，年六十一代堯踐帝位」。此與〈世家〉依孔子年紀以記事的情形不同。

29. 司馬遷，《史記》，〈世家〉，頁 1931。

30. 司馬遷，《史記》，〈太史公自序〉，頁 3310。

31. 司馬遷，《史記》，〈司馬相如列傳〉，頁 3051。

32. 「國統」、「天統」，見司馬遷，《史記》，〈三王世家〉，頁 2107。

33. 司馬遷，《史記》，〈孝武本紀〉，頁 481。

是神聖的，唯其如此，他在「歷史時間」當中才擁有自我完足的超然地位。

據上所言，孔子傳記被置於「世家」一類，一方面是因他的生平意義仍是從屬於「本紀」的歷史性正統，並因而彰顯歷史正統的核心價值；一方面則是因他被推尊為「至聖」，其「六藝之教」的教義足以恆久傳世，形成一個道統延續的「世家」（這一「世家」，除了指從孔子先祖孔防叔到孔子後代孔驪的血緣家族，還可擴及為孔子服「三年心喪」之弟子、「往從冢而家」的魯人、甚至「言六藝者折中於夫子」的後人，這就形成了天人交會、源遠流長的精神家族。）^(註 34)因此，他在歷史正統中擁有存有論意義的自我完足。^(註 35)這後一部分，誠如王叔岷先生所言：「此世家，惟孔子足以當之，與公侯以位而列世家者異義。」^(註 36)

如果將〈世家〉「以年為敍」的章法視為「聖人敘事」的表現形式，則閱讀〈世家〉的視角，必然要從關注文章布局的表層脈絡轉向敘事結構的深層脈絡，對於〈世家〉意旨的詮釋也應該是透過掌握「聖人敘事」的情節脈絡來進行。這將不同於將〈世家〉當作一般散文，而見到「歎夫子道之不行」的表面意旨（前引陳仁錫之說），或是如周先民先生認為〈世家〉的內容以表現孔子的性格為主，主旨在「光大其不朽的精神」；^(註 37)同時也不同於李長之先生將《史記》的文類本質視為「史詩性的文藝」，而認為〈世家〉的意旨是「對於孔子之禮讚」、傳達孔子「偉大而富有悲劇感的失敗」（相關說明另見「五、結論」）。^(註 38)

34. 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 47，頁 2-3。引廖登廷之說，認為「閱年之久者」才是「世家」一類的特質，並以孔氏家族「代有偉人」證成其說。案：以「閱年之久者」為「世家」本義，可謂有見，然當重其精神傳世之意，不必然侷限於血緣家族。

35. 從時間形態來說，這種自我完足類似從宇宙時間（cosmic time）與歷史時間（historical time）的範圍當中解脫出來，而進入「存在時間」（existential time）的狀態。宇宙時間是四季周而復始、生死循環的環形時間，歷史時間是顯示人文進程的線形時間，存在時間則是心理的、精神的垂直時間，帶有宗教神祕意味。參見 John Henry Raleigh, "The English Novel and the Three Kinds of Time", in Robert Murray Davis, ed., *The Novel: Modern Essays in Criticism*. (New Jersey: Prentice-Hall, 1969), pp. 242-253. 另見王靖宇，《中國早期敘事文研究》，頁 23-24。

36. 此乃發揮《索隱》、《正義》之說。見王叔岷，《史記斟證》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1982），卷 47，頁 1723。

37. 周先民，《司馬遷的史傳文學世界》（臺北：文津出版社，1995），頁 146-180。

38. 李長之，《司馬遷之人格與風格》（臺北：臺灣開明書店，1984），頁 361-365。

三、〈世家〉的情節：聖人敘事的意旨

美國學者韓祿伯（Robert G. Henricks）從〈世家〉、《孔子家語》等關於孔子生平的文獻中，觀察到這些文獻敘及「孔子的祖先與孔子的出生」、「誅殺少正卯」、「周遊列國與返魯」等事蹟，構成一個類似西方英雄神話的敘事模式，乃據以主張，「英雄模式」（hero pattern）也是整塑中國傳奇故事的一種力量。^{（註 39）} Henricks 從敘事結構分析〈世家〉等文獻，是一種具有啟發性的作法，然而他側重孔子傳記的敘事通則，因此並未就個別文獻詳加分析，對這些個別敘事的主題意旨也未討論。此外，Henricks 所謂的「英雄模式」，乃是屬於「結構主義」敘事分析所強調的原型性模式。^{（註 40）} 結構分析有一重要的詮釋原則：對於敘事意義的探討必須考慮整體的文化模式。^{（註 41）} Henricks 對於不在西方「英雄模式」之中的情節略而不見，以及他對敘事意義的詮釋頗有可商榷之處，東西方文化差異即是主因。相較而言，本文乃是聚焦於個別文獻，嘗試梳理出〈世家〉一文的敘事結構，目的則是適切解讀〈世家〉的情節脈絡以及當中蘊含的意旨。以下略分三個段落析論之：

（一）執政：誕生與神聖使命

〈世家〉首先敘述孔子的誕生與少孤的情形。

孔子生魯昌平鄉陬邑。其先宋人也，曰孔防叔。防叔生伯夏，伯夏生叔梁紇。紇與顏氏女野合而生孔子，禱於尼丘得孔子。魯襄公二十二年而

39. Robert G. Henricks, "The Hero Pattern and the Life of Confucius," *Journal of Chinese Studies*, 1.3 (1984), pp. 241-260. 中譯見韓祿伯著，余瑾譯，〈英雄模式與孔子傳記〉，收在《經學今詮續編》（《中國哲學》，23）（瀋陽：遼寧教育出版社，2001），頁 24-49。Henricks 從幾位重要神話學者的研究中發現，不同學者對英雄模式的整理歸納，表現出某種共同點：一、不同尋常的受孕；二、青少年時代；三、回歸—征服與榮耀；尾聲與英雄之死。作者討論的孔子史料，除了《史記·孔子世家》，主要有《孔子家語》、漢代緯書《春秋緯·演孔圖》、馮夢龍《東周列國志》七十八回和《聖跡圖》等。

40. 敘事情節除了基於時間的延續性、事件間的因果關係的連貫性之外，還可能包含由於社會集體生活當中，普遍承認的文化假定與價值標準，而存在的「原型性」模式。參見華萊士·馬丁（Wallace Martin）著，伍曉明譯，《當代敘事學》（北京：北京大學出版社，2005），頁 77-83。

41. 華萊士·馬丁著，伍曉明譯，《當代敘事學》，頁 96-97。

孔子生。生而首上圩頂，故因名曰丘云。字仲尼，姓孔氏。丘生而叔梁紇死，葬於防山。防山在魯東，由是孔子疑其父墓處，母諱之也。孔子為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容。孔子母死，乃殯五父之衢，蓋其慎也。耶人輓父之母誨孔子父墓，然後往合葬於防焉。（註42）

此處所敘「紇與顏氏女野合而生孔子，禱於尼丘得孔子」、「丘生而叔梁紇死」、「孔子為兒嬉戲，常陳俎豆、設禮容」，以及後文所敘孔子為「聖人之後」、「其祖弗父何始有宋而嗣讓厲公」等事，表明了孔子本就不是「人門」中人，而是出自「聖門」（出身神聖家族、有皇室血統），從承繼先祖的命脈中獲得了「獨智」的特異素質，在欠缺人父庇護的情形下依然擁有執行神聖使命的天才。（註43）

接下來的敘事，包括陽虎紂之、孟釐子讚之、鄉人異之、老子誡之、擁有愈來愈多的追隨者等，前承特異出生與天才少年的敘事，側面標舉孔子的天賦異稟，並預言他未來的窮困與通達。其尤要者，為孟釐子讚之、老子誡之二事。

◎孔子年十七，魯大夫孟釐子病且死，誡其嗣懿子曰：「孔丘，聖人之後，滅於宋。其祖弗父何始有宋而嗣讓厲公。及正考父佐戴、武、宣公，三命茲益恭。……吾聞聖人之後，雖不當世，必有達者。今孔丘年少好禮，其達者歟？吾即沒，若必師之。」（註44）

◎適周問禮，蓋見老子云。辭去，而老子送之曰：「……聰明深察而近於死者，好議人者也；博辯廣大危其身者，發人之惡者也。為人子者毋以有己，為人臣者毋以有己。」（註45）

魯大夫孟釐子臨終，誡其嗣孟懿子與南宮敬叔從孔子學禮的敘事，〈世家〉繫於「孔子年十七」下。然而據《左傳》，孟釐子卒於昭公二十四年（孔子年三十五），其臨終之言強調「禮，人之幹也。無禮，無以立」，因而被提前繫於昭公七年「公至自楚，孟僖子病不能相禮，乃講學之；苟能禮者從之」一事之下。（註46）至於適周

42. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁1905-1907。

43. 《法言·修身篇》：「天下有三門：由於情欲，入自禽門；由於禮義，入自人門；由於獨智，入自聖門。」汪榮寶撰，陳仲夫點校，《法言義疏》（北京：中華書局，1987），頁104。

44. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁1907-1908。

45. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁1909。

46. 杜預注、孔穎達疏，《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1981，十三經注疏本），頁765。

問禮、老子誡之的敘事，後世儒者或以爲當爲孔子年五十一時事，甚至懷疑其爲虛妄，乃道家之徒附會，司馬遷不察而誤加採用。(註 47) 以上二事，可見〈世家〉的敘事或有繫年不當之嫌，但是若從情節的連貫性來看，此一誤讀仍有其自身的意義：(註 48) 一是前承孔子兒時以禮爲戲，強調其爲「年少好禮」、「聰明深察」、「博辯廣大」的天才「少年」；(註 49) 一是預言他日後聖才的展現（仕於魯的達），以及遇到「危其身」、「近於死」的困厄（周遊列國的窮）。將此處老子對「少年孔子」的誡詞和〈老子韓非列傳〉的誡詞對較，可見司馬遷的「互見」筆法：〈老子韓非列傳〉以老子的盛德爲主脈，因此直言孔子在氣色言談間流露「驕氣與多欲、態色與淫志」的性格弱點，希望他學習「君子」的「虛」和「愚」；(註 50) 〈世家〉的「毋以有己」與「虛」、「愚」的處世之道相通，但因爲本篇爲聖人敘事，乃以孔子的聖才爲主，遂扣緊孔子的「聰明深察」、「博辯廣大」，並且暗示孔子因其具有成爲「君父」的聖才，在政治現實中難免招「君父」所忌而面臨困境。(註 51)

〈世家〉從「孔子蓋年三十矣」開始敘述孔子的從政契機，然而，年三十以後的二十年歲月，孔子除了等待從政機會，或偶而展現「辨物」才能之外，主要仍是修習古典文化與教學，「退而脩詩書禮樂，弟子彌眾，至自遠方，莫不受業焉。」其後，孔子終於獲得從政機會，由中都宰、司空、大司寇，攝相事、與聞國政，五、六年之間就幾乎使魯國政治清明，漸趨富強。仕魯期間，最能展現孔子政治才能的事件，當爲齊、魯的「夾谷之會」。

定公十年春，及齊平。夏，齊大夫黎鉏言於景公曰：「魯用孔丘，其勢危齊。」乃使使告魯為好會。會於夾谷。魯定公且以乘車好往。孔子攝相事，曰：「臣聞有文事者必有武備，有武事者必有文備。古者諸侯出疆，必具官以從。請具左右司馬。」定公曰：「諾。」具左右司馬。會

47. 詳見崔述，《洙泗考信錄》，卷 1，頁 18-26。

48. 美國學者華萊士·馬丁探討「歷史中的敘事成規」時指出，歷史敘事與虛構敘事同時具有「敘事成規創造現實」的共通性。見華萊士·馬丁著，伍曉明譯，《當代敘事學》，頁 62-66。

49. 孟釐子臨終之言，《左傳》所記乃「召其大夫」而言，非如〈孔子世家〉所記乃直接「誡其嗣懿子」，又加「年少好禮」句。〈孔子世家〉對孟釐子臨終語境的轉移，應該就是爲了讓「年十七」之說更加合理。

50. 司馬遷，《史記》，〈老子韓非列傳〉，頁 2140：「吾聞之：良賈深藏若虛，君子盛德容貌若愚。去子之驕氣與多欲、態色與淫志，是皆無益於子之身。」

51. 周遊列國時期，楚昭王原欲封孔子，因令尹子西之諫而止。其事即是顧忌孔子具有成爲「君父」的聖才。司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁 1932。

齊侯夾谷，為壇位，土階三等，以會遇之禮相見，揖讓而登。獻酬之禮畢，齊有司趨而進曰：「請奏四方之樂。」景公曰：「諾。」於是旌旄羽被、矛戟劍撥，鼓噪而至。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，舉袂而言曰：「吾兩君為好會，夷狄之樂何為於此！請命有司！」有司卻之，不去，則左右視晏子與景公。景公心忤，麾而去之。有頃，齊有司趨而進曰：「請奏宮中之樂。」景公曰：「諾。」優倡侏儒為戲而前。孔子趨而進，歷階而登，不盡一等，曰：「匹夫而營惑諸侯者罪當誅！請命有司！」有司加法焉，手足異處。景公懼而動，知義不若，歸而大恐，告其羣臣曰：「魯以君子之道輔其君，而子獨以夷狄之道教寡人，使得罪於魯君，為之柰何？」有司進對曰：「君子有過則謝以質，小人有過則謝以文。君若悼之，則謝以質。」於是齊侯乃歸所侵魯之郛、汶陽、龜陰之田以謝過。（註52）

此則「夾谷之會」的敘事，本於《左傳》、《穀梁傳》而有所鋪張增飾，確實如前引吳齊賢所言，乃是司馬遷在〈世家〉中少數刻意經營的情節之一。（註53）「夾谷之會」前：《左傳》所記為齊大夫犁彌以為「孔丘知禮而無勇」，而預謀會中「使萊人以兵劫魯侯」；（註54）〈世家〉則改為齊懼孔子用事而與魯會，並增孔子預知齊謀而諫定公「有文事者，必有武備」（挪借《穀梁傳》的述者之辭）。（註55）此一增改，遂不同於《左傳》凸顯孔子知禮且有勇的形象，轉而強化孔子的執政與預知能力。會中：《左傳》的敘事總括孔子在會、盟、享的程序中仗義直言的情形，表現孔子在外交周旋中對禮義的嫻熟與堅持；〈世家〉的敘事則分「請奏四方之樂」、「請奏宮中之樂」兩段，整編《穀梁傳》會中、會後兩段而有所增飾，如將「齊人鼓譟而起」鋪張為「旌旄羽被、矛戟劍撥，鼓噪而至」，將會後「齊人使優施舞于魯君之幕下……使司馬行法焉，首足異門而出」調整至會中「請奏宮中之

52. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁1915-1916。

53. 此則敘事，《史記會注考證》所引考辨史實諸說，屢見「附會」、「誇張失實」的評語。詳見瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷47，頁26-30。

54. 杜預注、孔穎達疏，《春秋左傳正義》，頁976-977。

55. 《穀梁傳》未敘會前的齊謀與孔子的預知，直接敘及會中孔子化解魯君之危與會後斬優施事，最後以「雖有文事，必有武備」的結語表述此事的啟示意義。見范寧集解、楊士勛疏，《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，1981，十三經注疏本），頁191-192。

樂」段。此一整編增飾，遂不同於《穀梁傳》僅是強調「武備」的必要性，尙且渲染會中的肅殺氣氛，以及孔子所展現的正義力量，這一力量在會中使「景公心作」「懼而動」，且延續到會後「歸而大恐」，乃有「歸所侵魯之郛、汶陽、龜陰之田以謝過」之舉。《左》、《穀》雖已連結「夾谷之會」與歸魯侵地的因果關係，但不似〈世家〉完全以此爲孔子的政治事功。總之，《左》、《穀》關於「夾谷之會」的敘事，乃屬 Hayden White 所謂的「故事」，旨在呈現編年史中某一事件的因果關係與意義；在〈世家〉中，這則故事是聖人敘事連貫性情節的一環，前承聖人的天賦獨智與達者的預言，後接聖人的政治事功與窮達的轉折，因此著重表現孔子的聖智與事功，以及齊魯的緊張衝突，成爲後文窮達轉折的伏筆。

以上從孔子誕生到仕魯執政（年五十六）的敘事，顯然有連貫性的情節，可以視爲〈世家〉之聖人敘事的第一部分。「紇與顏氏女野合而生孔子，禱於尼丘得孔子」的誕生敘事，據崔適的解釋，乃是帶有「感生神話」的色彩，顯示孔子的誕生乃是神祕事件。崔氏曰：「埽地爲祭天之壇而禱之，猶《詩》所謂『以弗無子』也；遂感而生孔子，猶《詩》所謂『履帝武敏歆』也，故曰『野合』。……即《詩》齊、魯、韓，《春秋》公羊學家所謂聖人皆感天而生，此所謂野合而生也。」（註 56）且「禱於尼丘」之說，亦直接相應孔子「生而首上圩頂」的特異之「相」，以及表明孔子「名」、「字」的神聖來源。至於執政敘事，值得注意的現象是：〈世家〉所敘孔子的事功，多和武事殺伐有關，如「夾谷之會」一事，從會前的強調「武備」，到會中以不合禮法爲由，使人斬殺優倡侏儒而至「手足異處」；「墮三都」之議，引發諸侯大夫相互攻伐；「攝相事」時期「誅魯大夫亂政者少正卯」。凡此，顯示孔子屢次以暴力手段捍衛倫理秩序。尤其，誅少正卯一事近於法家的刻薄寡恩，以致儒者多所置疑。（註 57）然而誅殺不義，本有其正當性，如從世俗的道德意

56. 崔適著，張烈點校，《史記探源》（北京：中華書局，1986），頁 146-147。依「感生神話」的說法，「野合」即是在某個神聖野地交合受孕之意，孔子出生於神聖野地的傳說，張守節《正義》引干寶《三日記》以爲是在魯南山中的「空桑」之地。「空桑」，後名「空竇」，俗名「女陵山」。據日本學者乾一夫的考證，伊尹、孔子誕生地「空桑」，又名「窮桑」、「丘商」、「商丘」、「桑林」等，乃是祭祀殷民族高禪神、進行禱子祭禮的神聖場所，而「空竇」、「孔竇」之名則有女陰的象徵，故俗以爲女體山。參見乾一夫，〈孔子生誕的秘密——「空桑」的語義をめぐって〉，《聖賢的原像——中國古代思想研究序說》（東京：明治書院，1988），頁 1-22。又，「野合」之義的另一種解釋，見於司馬貞《索隱》所謂「蓋謂梁紇老而徵在少，非當壯室初笄之禮，故云野合，謂不合禮儀」，此說將「野合而生」作了理性化的解釋，取消其爲神祕事件的意義。司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁 1906。

57. 詳見瀧川龜太郎，《史記會注考證》，卷 47，頁 33。

義解釋，此誅乃是孟子所謂關乎「人禽之辨」的道德是非問題，荀子亦謂少正卯的惡行是「小人之桀雄」，比於歷史上被聖賢所誅的惡徒，因此君子「不可不誅」。(註 58) 甚且：依〈世家〉的情節脈絡，此處實前承誕生神話，以孔子有其神聖使命為背景，孔子誅殺不義，乃是「恭行天之罰」，因此可以視為一則聖人以暴力恢復宇宙道德秩序的政治神話。

司馬遷的歷史敘事，對於以暴力手段實現倫理秩序的課題多有探討：如以上的解讀，則〈世家〉乃是著眼於神聖的倫理秩序而肯定此暴力的正當性；至於在〈周本紀〉與〈伯夷列傳〉的敘事中，對於倫理與暴力的關係則揭出兩端——〈周本紀〉肯定「武王伐紂」為「共行天罰」，〈伯夷列傳〉則懷疑其是否為「以暴易暴」的亂倫之舉；再如〈游俠列傳〉，則透過朝廷與游俠的相生相剋關係，反映當時「陽儒陰法」的朝廷藉由合法暴力壓制游俠，質疑當時的法律倫理秩序在道德本質上是不義的。經由上述的比對，更可印證司馬遷對暴力手段的認可前提是合於道德本質、具有神聖意義。基於此，他肯定孔子誅殺不義的政治事功。由此看來，〈世家〉的聖人敘事雖有神話色彩，但已賦予了人文理性的意義。

(二)「辨樂」：歷險與神聖體驗

在執政敘事之後，緊接著敘述孔子周遊列國的歷險旅程。先是魯國「幾興」之際，齊人以「女樂文馬」勸誘而孔子出走，然後展開為期十四年的周遊列國旅程。司馬遷所勾勒的孔子周遊蹤跡（大抵以衛為中心）：去魯至衛，第一次去衛，過匡，匡人欲拘之；第二次去衛，過曹適宋，宋司馬桓魋欲殺之，居陳三歲；第三次去衛，將至晉，復返；第四次去衛，在陳、蔡之間被圍絕糧，至楚；第五次去衛，返魯。姑且不論司馬遷所勾勒的遊蹤是否屬實，值得注意的是：這段旅程，司馬遷著重將其刻畫為歷險的旅程，或被譖、被拘、被止、被圍絕糧，可謂險象環生。如：

◎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！

◎孔子去曹適宋，與弟子習禮大樹下。宋司馬桓魋欲殺孔子，拔其樹。

58. 《荀子·宥坐篇》。王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1988），頁 520-521。

孔子去，弟子曰：可以速矣。孔子曰：天生德於予，桓魋其如予何！

◎（陳蔡大夫）於是乃相與發徒役，圍孔子於野，不得行，絕糧。從者病，莫能興，孔子講誦弦歌不衰。……。（註59）

以上三則敘事，尤其「陳蔡之圍」一事，雖於《論語·衛靈公篇》的首二章有據，但多數陳鋪張，亦雜用寓言，以致崔述批評它多不合時勢、人情、義理。（註60）但就聖人敘事的情節脈絡而言，則是一方面表明孔子雖處處「不容」於政治現實，以至在遇險、絕糧而「弟子有愠心」之際，乃與顏淵有「不容，然後見君子」的默契，展現出不同於「隱君子」的自我身影；一方面則是在迭經險境的情況下乃能真切體知其神聖天賦、興發內在的神聖力量，終至於歸魯後乃有神聖立法之舉。孔子在歷險旅程中的神聖體驗，尤其見於他修習〈文王操〉一事。

孔子的出遊經歷，包括少年時期首次出遊，「適周問禮」；青年時期魯亂適齊，「與齊太師語樂，聞〈韶〉音，學之，三月不知肉味」；中年以後，周遊列國歷險之際，「與弟子習禮大樹下」、「講誦弦歌不衰」。可見孔子的出遊經歷前後一貫，均指向對禮樂文化的深造自得。其中「孔子學鼓琴師襄子」（習〈文王操〉）的敘事，揭出「辨樂」的三個階段，象徵著不同的精神境界，最終體驗禮樂文化之奧祕。（註61）

孔子學鼓琴師襄子。十日不進，師襄子曰：可以益矣。孔子曰：丘已習其曲矣，未得其數也。有閒曰：已習其數，可以益矣。孔子曰：丘未得其志也。有閒曰：已習其志，可以益矣。孔子曰：丘未得其人也。有閒，有所穆然深思焉，有所怡然高望而遠志焉。曰：丘得其為人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能為此也。師襄子辟席再拜，曰：師蓋云〈文王操〉也。（註62）

孔子對「周文」的精神欲求，在歷險過程中尤其被激發出來，他經由「鼓琴」進行精神深造。精神深造的歷程：首先是「得其數」階段，習得樂曲章程，在未恆

59. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁1919、1921、1930。

60. 崔述，《洙泗考信錄》，卷3，頁15-21。

61. 此處所用「辨樂」一詞，與下一小節所用「辨物」一詞，均借用自《孔子家語》一書的篇名。

62. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁1925。

於心的情況下，樂曲僅是一部由外觀看的客觀章程，如同禮樂文化作為一種外部規範的意義；其次是「得其志」階段，習樂者與樂曲處於主客對視傾聽的狀態，「以意逆志」進入樂曲迴旋的種種意念情態，猶如禮義規範已經內化為道德意志；最終是「得其為人」階段，樂曲化為周文王現身的樣態，這種樣態大概是透過習樂者與樂曲的氣感神通而發生的神聖體驗——「周文」作為「古典型」之價值範例，被視為出自周文王的神聖創作，〈文王操〉在修習經驗中正是「周文」的載體，因此，周文王現身，意謂著修習者彷彿親臨周文原初的神聖創作。這是一種「無時間性」或「同時性」的神聖體驗，類似一種宗教性的參與過程，在這一體驗中，修習者感受生命中一股上契天道的神聖力量，乃得以真正活化承傳作為「古典型」之價值範例。（註 63）

孔子周遊列國的歷險情節，是〈世家〉聖人敘事的第二部分，至於返魯，「魯終不能用孔子，孔子亦不求仕」。他不再強求君臣遇合，在現世中實現王道的意向也逐漸褪去，他除了持續修習古典文化，嚮往著神聖體驗的精神世界，更將這一內聖面向的精神修為落實在創立「六藝之教」的行動。

（三）「辨物」：創作與神聖立法

戰國晚期至漢初，「六藝」逐漸成為中國的神聖正典。就其形成的軌跡而言，「六藝之教」乃是以周朝的「四術之教」（詩書禮樂）為基礎，加上「易教」、「春秋教」而組成的整體政教規範。〈世家〉關於孔子創立「六藝之教」的敘事，除去「易傳」一系較略外，主要分兩個部分：一是孔子「論次《詩》《書》，修起禮樂」，一是孔子「因史記作《春秋》，以當王法」。（註 64）關於「論次《詩》《書》，修起禮樂」的敘事。曰：

孔子之時，周室微而「禮樂」廢，「詩書」缺。追跡三代之禮，序《書傳》，

63. 本段所論「同時性」的宗教體驗，參考謝大寧先生〈經學思想與經世致用〉一文精闢的論述。謝先生的論點，基本上是擷取德國哲學家加達默爾（Hans-Georg Gadamer）關於「古典型」的「同時性」，以及法國宗教哲學家耶律亞德（Mircea Eliade）的「回歸神聖」論點加以發揮，用以解說經典的「同時性」面向，以及「經學思想與通經致用」的意義。

64. 〈儒林列傳·太史公曰〉：「夫周室衰而關雎作，幽厲微而禮樂壞，諸侯恣行，政由疆國。故孔子閔王路廢而邪道興，於是論次詩書，修起禮樂。……世以混濁莫能用，是以仲尼干七十餘君無所遇，曰『苟有用我者，期月而已矣』。西狩獲麟，曰『吾道窮矣』。故因史記作春秋，以當王法，其辭微而指博，後世學者多錄焉。」司馬遷，《史記》，〈儒林列傳·太史公曰〉，頁 3115。

上紀唐虞之際，下至秦繆，編次其事。曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也。殷禮吾能言之，宋不足徵也。足，則吾能徵之矣。」觀殷夏所損益，曰：「後雖百世可知也，以一文一質。周監二代，郁郁乎文哉。吾從周。」故《書傳》、《禮記》自孔氏。孔子語魯大師：「樂其可知也。始作翕如，縱之純如，皦如，繹如也，以成。」「吾自衛反魯，然後樂正，雅頌各得其所。」古者「詩」三千餘篇，及至孔子，去其重，取可施於禮義，上採契、后稷，中述殷、周之盛，至幽、厲之缺，始於衽席，故曰「關雎之亂以為風始，鹿鳴為小雅始，文王為大雅始，清廟為頌始」。三百五篇孔子皆弦歌之，以求合詔、武、雅、頌之音。禮樂自此可得而述，以備王道，成六藝。（註 65）

孔子是否曾「論次《詩》《書》」，在文獻學的層面頗引起爭議，然而在聖人敘事的脈絡中，從「追跡三代之禮」、「取可施於禮義」之語可知，「論次《詩》《書》」所指涉的其實是和「修起禮樂」相關的思想與實踐活動。

首先，歸魯後的「論次《詩》《書》，修起禮樂」，當是前承歷險敘事中孔子「與弟子習禮大樹下」、「講誦弦歌不衰」的情節。上節所論「辨樂」的象徵意義，乃是修習者進入一種神聖體驗的狀態，感受生命中的神聖力量，也再現了「周文」的神聖創作。如果歸魯後的「論次」行動，乃是此一精神體驗落實為文化事業，則「論次」與「修起」的主要意義並不在文獻學層次的整理編纂，而是在詮釋學層次的「以述為作」，將「六藝」作為神聖正典的意義揭示出來。對著述者而言，此一行動並非顯其「多學而識之」，故能刪汰繁重的文獻，而是顯示其「一以貫之」，具有參與神聖立法的能力，故其行動本質乃是「通古今」、「究天人」以「成一家之言」的思想活動，也是一種經世致用（「以備王道」）的實踐活動。

其次，孔子「論次《詩》《書》，修起禮樂」的敘事，攸關孔門傳習古典文化的「四術之教」：一方面前承孔子未出仕時，「退而脩詩書禮樂，弟子彌眾，至自遠方，莫不受業焉」，及周遊列國時，「講誦弦歌不衰」的情節；一方面下啟孔子歸魯後，「以詩書禮樂教，弟子蓋三千焉，身通六藝者七十有二人」的情節（「身

65. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁 1935-1937。

通六藝」的弟子恰恰是「七十有二」人，則或有孔門為神聖集團的隱義）。（註 66）就孔門「四術之教」而言，「論次《詩》《書》，修起禮樂」乃有如下的意義：在「論次」與「修起」之前，「詩」、「書」原是屬於古典文獻的「類名」，合為孔門「文」教的總稱；（註 67）「論次」與「修起」之後，《詩》、《書》成為神聖正典的「專名」。教學者充滿著對神聖正典的崇敬，教學不僅是文獻註釋的言教，且將注入教學者精神的身教風格，對修習者產生的效應，必是從「博我以文」導向「約我以禮」，修習者因而具備「一以貫之」的道德實踐能力。因此，〈世家〉的敘事，在敘述「論次《詩》《書》，修起禮樂」之後，乃繁引《論語》之文以證孔子的身教風格以及其「四術之教」的教學效應。

關於「因史記作《春秋》，以當王法」的敘事，曰：

魯哀公十四年春，狩大野。叔孫氏車子鉏商獲獸，以為不祥。仲尼視之，曰：「麟也。」取之。曰：「河不出圖，雒不出書，吾已矣夫！」顏淵死，孔子曰：「天喪予！」及西狩見麟，曰：「吾道窮矣！」……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「子」；踐土之會實召周天子，而《春秋》諱之曰「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。至於為《春秋》，筆則筆，

66. 〈仲尼弟子列傳〉作「受業身通者七十有七人」，且所載弟子人數為七十七人，王叔岷先生因疑此處的「七十有二人」本作「七十有七人」，但因古書稱孔子弟子七十二人者多，傳寫者遂妄改。見王叔岷，《史記輯證》，卷 47、67，頁 1777、2101-2102。此固實證之說，但如佐以古書多稱孔子弟子七十二人的現象，以及〈孔子世家〉「聖人敘事」的宗旨推斷，此處原作「七十有二人」仍有可能。至於本文以為「七十有二人」，或有神聖集團的隱義，乃是因「七十二」之數，在當時是一個具有文化表徵的「神祕數字」，亦即它不是世俗認知的實數，而是神聖啓示的「天數」。孔子和「七十二」的關聯，顯示漢代學者將孔子視為「玄聖」、「素王」，因此和五帝一樣得到了「七十二」的「天數」。詳參聞一多，〈「七十二」〉一文，收在《聞一多全集——神話與詩》（臺北：里仁書局，2000），頁 207-220。更廣泛地看，《史記》中出現的「十二」、「十」、「八」、「三十」、「七十」也都有相應於「天數」的神祕意義，可見司馬遷以數字的形式反應當時通行的「天人相與」、「人副天數」的宇宙觀。參見黃沛榮，〈史記「神祕數字」探微〉，收在黃沛榮編，《史記論文選集》，頁 497-512。

67. 參見何定生，《定生論學集》，頁 159-164。

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 68)

司馬遷對於《春秋》筆法與微言大義的理解，均有傳習自董仲舒「公羊學」的跡象；但司馬遷也有言：「儒者斷其義，馳說者騁其辭，不務綜其終始」，^(註 69)此處敘事即見其「綜其終始」的用心。他先以感通天機為說（孔子從「河不出圖，雒不出書」、「顏淵死」、「西狩見麟」等徵兆而知「吾道窮矣」），接著敘及孔子作《春秋》的動機與義法，隨後乃敘孔子作《春秋》的專斷，並終於孔子感夢而死。《春秋》係「感麟而作」，可見《春秋》之作，乃是對神聖啓示的回應；且《春秋》的內容「終於獲麟」，^(註 70)亦賦予《春秋》為神聖作品之意。「至於為《春秋》，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭」的獨斷，而且將《春秋》之作連結於聖人之死，亦顯示《春秋》乃是聖人的遺書，它是一部為後世制作的神聖法典，只能出於聖人的「獨智」，並非一般世俗能力，因此筆削之間只能「獨有」，連善於文學的「子夏之徒」也「不能贊一辭」。

關於孔子作《春秋》一事的「綜其終始」，若擴及〈世家〉全篇來看，可以發現：〈世家〉始終有一條線索指向孔子具備「辨物」的聖智，諸如能辨認各類精怪、專車之骨、桎矢石柅的來歷等，此一線索最後即歸結於辨識西狩獲獸為麟之事。^(註 71)合理的推論，〈世家〉的敘事是將孔子制訂《春秋》之法與其「辨物」之智加以聯結——《春秋》既是統括「萬物之聚散」的神聖法典，^(註 72)自然也只有具備「詳於萬物」之「獨智」的聖人才能完成這部創作，^(註 73)這當是反映了某種「神話思維」的語言觀。

孔子「作《春秋》」之「作」，主要是指「文辭／禮義」的意義創造，亦即透

68. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁 1942-1944。

69. 司馬遷，《史記》，〈十二諸侯年表·序〉，頁 511。

70. 「上記隱，下至哀之獲麟」。司馬遷，《史記》，〈十二諸侯年表·序〉，頁 509。

71. 《孔子家語·辯物解》即是將此類事蹟羅列成篇。見陳士珂輯，《孔子家語疏證》（上海：上海書店，1987），頁 110-116。顧頡剛認為戰國以後的孔子傳說乃是將孔子的形象由君子轉向聖人，因而強調他的前知與博物。顧頡剛，〈春秋時的孔子和漢代的孔子〉，收於顧頡剛編，《古史辨》，（二）（香港：太平書局，1962），頁 130-139。

72. 〈太史公自序〉：「春秋文成數萬，其指數千。萬物之散聚皆在春秋。……故春秋者，禮義之大宗也。」司馬遷，《史記》，〈太史公自序〉，頁 3297-3298。

73. 《墨子·公孟篇》記公孟子問墨子之言，而曰：「今孔子博於詩書，察於禮樂，詳於萬物，若使孔子當聖王，則豈不以孔子為天子哉？」孫詒讓撰、孫啓治點校，《墨子閒詁》（北京：中華書局，2001），頁 454。

過具有知識涵義的語言（「約其文辭而指博」），成為一部有其實踐指涉的法典（「禮義之大宗」）。從〈世家〉的敘事脈絡可知（尤其是「辨樂」一事），《春秋》的意義創造（「文辭／禮義」中的思想觀念與人性價值），必然有得自於孔子對「周文」的修習與詮釋，就此而言，「約其文辭而指博」的意義創造，顯然是一種「人文之思」。然而，此處「感麟而作」的敘事，如果是將這項意義創造關連於聖人的「辨物」之智，則這項意義創造也是一種「事物之實」。西方當代的哲學家對於語言活動（意義創造）的本質是「人文的語言」或是「事物的語言」頗有討論。前者認為歷史意義與價值乃是出自人文理性思維的自我創造，肯定人性是言說的主體；相對地，後者認為歷史意義與價值的創造若不是出自神話思維，就是出自語言思維，因此神性或語言本身才是言說的主體。^{（註 74）}透過這一區辨，或可看出司馬遷（或漢代公羊學者）的語言觀點：語言活動的意義創造，一方面來自聖人的人文修習（「辨樂」），一方面出自聖人的自然天賦（「辨物」），然而如前所言，「辨樂」的修習最終乃是一種神聖體驗，「辨物」的自然天賦又為天縱之聖所獨有，可見兩者只能在「神聖作者」身上同時體現，這顯然是一種「神話思維」——唯有神聖作者才能作出兼具人文之思與事物之實的意義創造，開發人類歷史的意義與價值。就此而言，漢儒其實是透過某種「神話思維」證成《春秋》乃是神聖法典，藉此為他們的知識與價值體系取得神聖根源的保證。

朱曉海先生曾多方取證以重塑孔子的「早期形象」（先秦兩漢時期的「聖者」形象），包括：孔子具備全面性、神秘性、天授的「一以貫之」的知識；孔子作《春秋》，其「義」乃取自上天，用來執行「天之罰」以「警眾」；孔子是能聽聞天聲微言的聖者，其編定「六藝」實具有編定天啓聖述之正典的意義；《論語》為孔門弟子私記的「素王」言行錄，屬於神聖正典之列，甚至雖不以「經」名，卻高於先王典籍之經。^{（註 75）}徵之〈世家〉的聖人敘事，大致即是反映這一聖者形象。^{（註 76）}〈世家〉的敘事以孔子神祕降生始，至於孔子之死，〈世家〉乃以感夢與自

74. 德國哲學家卡西勒認為，語言是人類表述精神活動的符號形式，此即是將語言視為「人文的語言」；相對地，加達默爾則強調語言為「事物的語言」，事物通過語言而表達其本質，語言即是事物的表現性存在。參見加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，夏鎮平、宋建平譯，《哲學解釋學》（上海：上海譯文出版社，2004），頁 71-83。

75. 朱曉海，〈孔子的一個早期形象〉，《清華學報》，32.1（新竹：2002），頁 1-30。

76. 孔子的這一形象，隨著漢代讖緯學的理論發展有更加神祕化的趨勢，詳參周予同，〈緯識中的孔聖與他的門徒〉，收入朱維錚編，《周予同經學史論著選集》（上海：上海人民出版社，1996，增訂本），頁 292-321。

我預言「太山壞乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！」的絕命辭終。^(註 77)辭中的泰山、梁柱均有通天的象徵意義，^(註 78)則此歌辭正意謂著天縱聖哲在留下神聖法典之後，即將遠離凡世，回歸祖宗神界，與首段構成終始循環。

四、「神聖典範」：聖人敘事的存有論意義

前文的論析，要在揭出〈世家〉的情節脈絡及其敘事意旨；以下則將進一步探討它的總體意義。〈世家〉文末的贊語曰：

《詩》有之：「高山仰止，景行行止」，雖不能至，然心鄉往之。余讀孔氏書，想見其為人；適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時習禮其家，余祇迴留之，不能去云。天下君王至于賢人眾矣，當時則榮，沒則已焉。孔子布衣，傳十餘世，學者宗之。自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子，可謂至聖矣！^(註 79)

將孔子視為「至聖」，不僅反映在魯地儒生的「以時習禮其家」、以及身為讀者、旅者之司馬遷的景仰戀慕，也反映在「學者宗之」、「自天子王侯，中國言六藝者折中於夫子」——對於孔子之政教權威的共識。〈世家〉就是一部關於「至聖」的敘事，其總體意義則是將孔子塑造為神聖典範，確立漢代以「六藝」為神聖正典的政教規範。

〈世家〉的聖人敘事，大略可見三種「父親」形象：(1)「紂與顏氏女野合而生孔子……丘生而叔梁紂死」的誕生情節，在子生父死的意象中，孔子繼承殷人氏族的血緣與孔氏家族的父權，展開其社會化的歷程；其後，在「父母之國」執政，^(註 80)擁有如國君般的政治父權，執行其捍衛倫理秩序的神聖使命。(2)周遊列國期間，失去家國的庇護，「纍纍若喪家之狗」，在歷險中溫習「周文」，體驗生命

77. 《史記》往往藉傳主的自傷歌辭預告聖哲、英雄、帝王的死亡，以概括這類偉人的生命風姿與歷史意義。

78. 據朱曉海先生解說，泰山為天人幽明交會之所，梁木為宇宙樹、聖梯之變形。朱曉海，〈孔子的一個早期形象〉，《清華學報》，32.1，頁 13。

79. 司馬遷，《史記》，〈孔子世家〉，頁 1947。

80. 〈仲尼弟子列傳〉記孔子之言，有云：「夫魯，墳墓所處，父母之國。」司馬遷，《史記》，〈仲尼弟子列傳〉，頁 2197。

的神聖本質，「丘得其爲人，黯然而黑，幾然而長，眼如望羊，如王四國，非文王其誰能爲此也」——一個在文化親屬、精神家族之意義下的父親現身，形成一幅文化父權交接的場景。(3)歸魯後，將「周文」整編爲神聖正典，確立「六藝之教」的規模，文化父權具體成形，最後以「予始殷人也。後七日卒。……至于漢二百餘年不絕。高皇帝過魯，以太牢祠焉。諸侯卿相至，常先謁然後從政」終，辭世回歸殷人祖宗神界，成爲新帝國政教體制的宗師教主，亦即一個貫徹宗教父權的神聖父親。

如上所述，可見〈世家〉的聖人敘事有一深層結構，隨著情節的開展，父親形象亦變換其象徵意義，藉以塑造涵蓋政治事功、文化精神、政教律法的神聖典範。一旦歷史人物的生平被認定是「神聖典範」(sacred paradigm)，即意謂他不僅具有獨特個性，而且他的精神與行動將被視爲普遍範例 (exemplary model)，他所經歷的事件也不僅是彼此有因果關係的一般事件，而且是作爲開顯存有與創造意義的事件原型 (archtype)。(註 81)就此而言，〈世家〉的深層敘事結構當中的三重「父親」形象，或許可以進一步視爲某種存有論的隱喻。以下即嘗試對照法國哲學家保羅·利科 (Paul Ricoeur) 的存有詮釋學觀點，探討〈世家〉三重「父親」形象的存有論意義。

Ricoeur 藉由心理分析、精神現象、宗教表象三個層面闡釋「父親」形象的象徵意義以揭示「存有的實在整體」，作爲其存有詮釋學的具體範例，要點包括：(1) 在自然本能層面，依據伊底帕斯情結 (Oedipus complex) 的說法，父親死亡的意象意謂著透過生命的朽滅使本能欲望獲得昇華，乃得以進入社會化的進程。(2) 在人文理性層面，依據精神自我反思的說法，父親再生的意象意謂著個體在生命與精神、欲望與勞動的辯證關係當中陶冶自身，從父權爭奪轉爲契約關係的建立 (父子關係即是兩個「獨立」個體的交際對視)，這是在社會倫理網絡中重新肯定父權。(3) 在宗教神聖層面，依據末世神學的說法，父親死亡則是象徵奉獻的崇高精神，就在預言的神諭宣告與末世論的希望神學中肯認天國的父權。(註 82) 以上

81. 此處所用「典範」、「範例」、「原型」等語詞，乃是參照宗教史學家耶律亞德 (Mircea Eliade) 的用法，在某種上古存有論 (archaic ontology) 的知識體系或文化心態當中，某些特定的象徵、儀式與神話被視爲存有與意義的根源。耶律亞德 (Mircea Eliade) 著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》(臺北：聯經出版公司，2000)，「前言」，頁 7-13。

82. 保羅·利科著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》(臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995)，頁 521-552。

Ricoeur 藉闡釋三重父親形象的象徵意義以揭示「存有的實在整體」的論述頗為精彩，然而，如前所說，進行敘事結構分析，必須考慮文化模式與理論視域的差異。因此，本文雖參照 Ricoeur 之說以資討論，但仍強調其間的差異。

〈世家〉的第一重父親形象，可以藉由「丘生而叔梁紇死」的敘事探討其意義。這則敘事，司馬遷似乎有意略去叔梁紇可能是在孔子三歲才死的事實，^(註 83)以及孔子的父親是一個膂力驚人的勇士。^(註 84)如前所言，這正是強化了孔子「少孤」，以表明他具有神聖的自然本能，父親對其後天影響微乎其微，以凸顯孔子的天縱聖才。這一敘事乃是以神人相通的巫史傳統為背景，孔子是「聖人之後」，他的天才乃是克紹遠祖，聖人的非凡力量來自父子相繼過程中對祖先命脈的延續，自然形成一種縱向的氏族倫理（父子關係），而非橫向的家庭倫理（男女關係），在氏族倫理中，母子關係實附屬於父子關係，孔子將父母合葬一事即是明證。依據氏族倫理，父權的傳承有了合法的規範。（因此，「丘生而叔梁紇死」的敘事，當不能如 Henricks 據西方的心理分析所作的闡釋——將它比附為父子為了爭奪母親而相互驅逐。）基於氏族倫理而產生的孝道觀念，所謂「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。」^(註 85)在父母合葬之後，「事親」階段完成，自我實現就當向「事君」、「立身行道」的方向開展。〈世家〉經由執政敘事，表現孔子捍衛倫理秩序的神聖使命，實質肯定了父權政治來自天命的倫理正當性。在通向自我實現的過程中，自然本能順勢在社會活動中獲得滿足，也在氏族共同體、天人連續體的存有中實現不朽。（因此，「丘生而叔梁紇死」的敘事，也不同于 Ricoeur 所謂：經由生命的朽滅克服自然本能，使本能欲望獲得昇華而進入社會化歷程的意義。）然而，就社會化歷程而言，「為兒嬉戲，常陳俎豆，設禮容」，其實是過度早熟的情形。這種過度早熟，甚至提早表現人性在自然本能、人文理性、宗教神聖等不同層面已經達到一個和諧的狀態。不過，這種和諧狀態其實是由自然本能主導而不夠穩定，必待離開「父母之國」，出外歷險，方能興發更深刻的人文理性與神聖精神。

83. 《索隱》：「《家語》云：生三歲而梁紇死。」司馬貞，《索隱》，頁 1907。

84. 何定生，《定生論學集》，頁 149-150。

85. 〈太史公自序〉引司馬談之說。司馬遷，《史記》，〈太史公自序〉，頁 3295。又見《孝經·開宗明義章》，李隆基注，邢昺疏，《孝經注疏》（臺北：藝文印書館，1981，十三經注疏本），頁 11。

〈世家〉的第二重父親形象，表現在歷險敘事中「辨樂」的神聖體驗。孔子的歷險旅程，即是他的心靈成長旅程，從政治父權失落導致失鄉失所，如今透過修習禮樂文化的神聖體驗而「得其（文王）為人」，隱喻文化父權的父親再生了，他回到自己的精神家園，辨認自己的神聖品格——這意謂著自然本能、人文理性、宗教神聖的再度和諧，人性認知因修習禮樂文化而深刻。Ricoeur 認為父親再生的意象，在人文理性層面乃是指涉個體經由精神勞動的過程產生自我反思，因而肯定傳統社會的文化父權。孔子在歷險中「講誦弦歌不衰」，即相當於自我反思的精神活動，也在認同傳統的文化父權中達到深刻的自我認識。不過，Ricoeur 進一步依據社會契約的概念，將父子關係解釋為兩個「獨立」個體的交際對視，則是屬於西方文化的特色。^{（註 86）}據費孝通的說法，西方社會型態是「團體格局」，自我價值乃是以「個體」為中心，個體就在團體的權利義務關係中表現其理性精神；中國社會型態則是「差序格局」，自我價值乃是在貴賤親疏的社會關係中，以「自我」為中心向外推擴以表現其理性精神。^{（註 87）}基於「差序格局」的社會型態，自我的理性化過程，重點並不在馴服欲望、獨立於他者以成就「個體」，而是透過「各從其志」的自我提昇，在「砥行立名」當中追求正義的實現，也自覺生命的完美與神聖。因此，孔子與周文王相見的意義，並非兩個「個體」的交際對視與個性的顯現，而是透過前述的精神修行活動，兩人「同類相求」，神聖家族的成員彼此相認。^{（註 88）}顯示在巫史傳統中，屬於人文理性的意義，以及屬於宗教神聖的意義，本質上是渾同無別的。

〈世家〉的第三重父親形象，孔子創立「六藝之教」，成為帝國政教體制的神聖父親。孔子作為一個制訂神聖法典的父親，雖然類似制訂宗教律法的「立法者」，但在巫史傳統中，這位神聖父親並非是超絕於天界的「立法者」。另從孔子對辭世的慨歎，實乃牽繫歷史此世的缺憾（天下無道）來看，孔子之死的意義不同於 Ricoeur 所言：父親死亡是奉獻精神的象徵，藉此肯認天國父權，並將人類希望寄託在「末世」的到來。西方基督教文化以人神分離的「兩個世界」為前提，末世

86. Ricoeur 所謂「獨立」的概念，乃是借用黑格爾的「獨立」概念，對欲望的獨立而有自我意識、對他人的獨立而顯其人格。

87. 費孝通，《鄉土中國》（香港：三聯書店，1991），頁 25-40。

88. 「各從其志」、「砥行立名」、「同類相求」諸語，皆見司馬遷，《史記》，〈伯夷列傳〉，頁 2126-2127。

論神學的歷史觀預設上帝旨意與歷史意義是分離的，直到末世才「天人合一」，歷史意義也終於揭曉；因此透過信仰上帝所帶出的「希望」，乃是人類將在末世重回天國，這一信仰使人相信歷史不是荒謬的、悲劇歷史亦有其意義，不過因為此一歷史意義是神秘而隱晦的，所以人類所理解的歷史意義都是不完整的。(註 89) 相對而言，中國的巫史傳統則是以人神交通的「一個世界」為前提，死亡則成為先祖，回歸生生不息的大化；人國的政教父權實即代理了神界父權，實現天道的歷史在過去就已存在，而且現世與未來都將繼續被實現，因此歷史雖有缺憾但人仍懷抱希望，命運雖有苦難但還可以忍受。換言之，上天旨意與歷史意義始終是密合的，不論是周公的「論歌文武之德，宣周邵之風，達太王王季之思慮」，或是孔子的「論《詩》《書》，作《春秋》」，以至司馬遷自己「厥協六經異傳，整齊百家雜語」以論載「天下之史文」，聖賢的志業皆在參與神聖創作的行動中解開「天人之際，承敝通變」之理的奧秘，因而理解了上天旨意與歷史意義。(註 90) 此一人文理性的志業，就被視為應合「宇宙週期」的神聖行動。

◎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。(註 91)

◎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。(註 92)

聖賢相傳的五百年週期，恰好符應「五百載大變」的「天運」週期，周公、孔子、司馬遷在「天運」每隔五百年的「大變」中完成著述創作，實即在參與宇宙的創造。這是一種將歷史變遷視為宇宙週期性再生的神話思維，這種思維並非認為人類命運無法擺脫宇宙週期的規律，而是強調在重現神聖典範的過程裡，經由歷代聖賢參與宇宙的更新創造，使人得以理解人類命運與忍受歷史苦難，人類才可能是自由的存有者與歷史的創造者。(註 93)

89. 參見保羅·利科著，姜志輝譯，《歷史與真理》（上海：上海譯文出版社，2004），頁 65-82。

90. 司馬遷，《史記》，〈太史公自序〉，頁 3295、3319。

91. 同上，頁 3296。

92. 司馬遷，《史記》，〈天官書〉，頁 1344。

93. 參見耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，頁 87-145。

大體而言，西方的宗教傳統以「兩個世界」為前提，人神合一的神祕體驗僅能在某種沉思的徹悟或瞬間的天啓狀態中體會。因此，Ricoeur 雖然肯定自然本能、人文理性、宗教神聖三個人性層面有遞進的關係，但是在人神分離的世界觀前提下，三者畢竟是層級分明的歧異經驗，如何整合為一個「存有的實在整體」，對 Ricoeur 來說始終是一個未解的難題。^(註 94)相對地，中國的巫史傳統則是以「一個世界」為前提，天帝崇拜與祖先崇拜緊密相連，神的業績與人的事功相輔相成，巫者與聖人在屬於自然本能與人文理性層面的歷史經驗裡就已體會人神合一的宗教神聖經驗，這一文化模式在由「巫」而「史」而「儒」的歷史理性化過程一直被保留下來。^(註 95)司馬遷既有巫史的家學淵源，又有經學／儒學的素養，在「一個世界」的文化模式中，三重父親形象的象徵意義，自然本能的神聖使命、人文理性的神聖體驗、宗教神聖的律法創作三者並非層級分明的歧異經驗，經由氏族倫理的「孝道」實踐過程（事親→事君→立身行道），天人兩界的氏族生命互通共振，人性的自然本能、人文理性、宗教神聖三者被整合為一個「存有的實在整體」——可以說：〈世家〉所揭舉的神聖典範，就存有論的意義而言，實乃透過孔子生平開顯了這一個「存有的實在整體」。

五、結論

本文析論〈世家〉意旨的主要觀點是：〈世家〉不僅是一本孔子傳記，也是一部將孔子生平塑造為神聖典範的聖人敘事——在「以年為敘」的章法中開展「誕生與執政→歷險與回歸→創作與死亡」的情節脈絡，並藉由這一情節脈絡將孔子生平塑造為涵蓋政治事功、文化精神、政教律法的神聖典範。其敘事意旨如此，所以〈世家〉表現孔子的人格精神，對於典範意義的強調要更甚於個性情感的刻畫；敘述孔子的政教德業，強調這些事件的原型意義要更甚於解釋其間的因果關係。從傳統經學的學術脈絡加以檢視，〈世家〉的聖人敘事，在實踐指涉方面，乃是再現漢代經學的文化模式，因而具有經世致用的行動效應；在知識意涵方面，

94. 保羅·利科 (Paul Ricoeur) 著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》，頁 551。

95. 關於東西方文化差異的說明，參見李澤厚，《歷史本體論·己卯五說》（北京：三聯書店，2006），頁 156-188。

則是再現漢代經學的價值體系，因而具有價值詮釋的思辨效應。

本文對於〈世家〉意旨的詮釋，乃是以掌握深層的敘事結構為進路，既是回應中國經史學的敘事傳統，也嘗試連結當代的歷史敘事學，強調歷史敘事的意義闡釋功能。經由掌握〈世家〉的敘事結構詮釋其意旨，一方面強調從敘事的情節脈絡，而不僅是從文章的表層脈絡理解其主題意旨，此乃異於傳統的「文章評點」進路；一方面則強調敘事作者的創作意識，不僅是表現個人的情感與智悟，而且是再現了社會的文化模式與價值體系，這就不同於將《史記》視為「史詩性的文藝」的詮釋進路。^(註 96)〈世家〉的聖人敘事，文類特徵確實近似「英雄史詩」的歷史敘事，然而此與「史詩性的文藝」的意義不同，意旨詮釋的側重面也不同，略加說明如下。

李長之先生認為《史記》的文類本質是「史詩性的文藝」，理由是：司馬遷的創作具有涵蓋人類生活整體的「全體性」，忠實於藝術的「客觀性」，描寫人物事態之複雜因果關係的「發展性」，具體把握人物精神與營造情調氛圍的「造型性」。^(註 97)他又以「浪漫的自然主義」、「抒情詩人」稱述司馬遷的精神特質，強調司馬遷的識力與學力乃是以感情為根本，因此對於人類命運有真正的理解，而體現出深切的悲劇意識——「司馬遷能赤裸裸的接觸一切人物的本質，又能燭照一切人生的底層，於是而以情感唱嘆著，同情著，描繪著了。」^(註 98)簡言之，李先生既強調作者人格與作品風格彼此符應，因而司馬遷具備洞察生命之奧祕的「詩心」可能就主導了《史記》之歷史書寫的「史筆」，這與錢鍾書先生的「史蘊詩心」之說可謂遙契呼應。^(註 99)

「史蘊詩心」說的觀點，凸顯了作者的個性精神是歷史敘事的內在精神，因此歷史敘事可以是一種表達作者之情志意向與智悟靈感的「史詩」；然而，另一方面，歷史敘事其實也是作者再現了他所置身的社會文化模式，因此歷史敘事也可以是一種表達社會集體記憶的「史詩」——前所謂近似「英雄史詩」的聖人敘事，

96. 李長之，《司馬遷之人格與風格》，頁 361-365。

97. 同上，頁 347-350。

98. 同上，頁 230-231、377-378。

99. 據汪榮祖先生對錢鍾書此說的闡論：「詩心」除了「關涉到史筆敘事，創意之流暢與美感」，也是思想深度的展示，「史家對史事所產生之震慄與共鳴，皆屬直感，也是一種詩感，經由思考與內感掌握現實」，才得以洞察生命之奧祕、精神之風貌、靈魂之呼聲。汪榮祖，《史學九章》（臺北：麥田出版社，2002），頁 290-291。

即是屬於這一意義下的「史詩」。「余讀孔氏書，想見其為人；適魯，觀仲尼廟堂車服禮器，諸生以時習禮其家，余祇迴留之，不能去云」，司馬遷的歷史敘事與他身為讀者、旅者的經驗其實互有重疊，後者屬於敘事的「前構」(pre-figuration)階段，是作者對於所敘事件的先在理解；至於「厥協六經異傳，整齊百家雜語」，以作者身份完成〈世家〉的敘事，則是屬於敘事的「形構」(figuration)階段，亦即對情節的布局，將諸事件整編成具有整體意義的敘事。^(註 100)〈世家〉的贊語，司馬遷表達他對於一個神聖典範的嚮往之情，〈世家〉的敘事當也貫注了司馬遷之情感智悟的內在精神，然而這一情感智悟並非全然主觀，而是他在再現社會文化模式與表達社會集體記憶的聖人敘事中被和盤托出。「適魯……不能去云」的體驗，這一地理空間，既是庶民社會的現實場域，也是文化遺跡的歷史場域，也是聖人精神遍在的神聖場域——體現一個古今、天人渾無際涯的歷史真實，而司馬遷就透過〈世家〉的聖人敘事再現了這個歷史真實。

引用書目

一、傳統文獻

- 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》，北京：中華書局，1988。
司馬遷著，顧頡剛等點校，《史記》，北京：中華書局，1982。
朱 熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994。
汪榮寶撰，陳仲夫點校，《法言義疏》，北京：中華書局，1987。
杜預注，孔穎達疏，《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1981。
范曄撰，李賢注，王先謙集解，《後漢書集解》，臺北：藝文印書館，1955。
凌稚隆輯校，李光縉增補，有井範平補標，《史記評林》，臺北：地球出版社，1992。
班固撰，顏師古注，王先謙補注，《漢書補注》，臺北：藝文印書館，1955。
孫詒讓撰，孫啓治點校，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。
陳士珂輯，《孔子家語疏證》，上海：上海書店，1987。

100. 此處使用敘事的「前構」與「形構」階段的論點，參考 Paul Ricoeur 的敘事理論。詳見沈清松，《呂格爾》（臺北：東大圖書公司，2000），頁 109-160。

二、近人論著

- 王叔岷，《史記斲證》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1982。
- * 王靖宇，《中國早期敘事文研究》，上海：上海古籍出版社，2003。
- 加達默爾（Hans-Georg Gadamer）著，夏鎮平、宋建平譯，《哲學解釋學》，上海：上海譯文出版社，2004。
- * 朱曉海，〈孔子的一個早期形象〉，《清華學報》，32.1，新竹：2002，頁 1-30。
- * 何定生，《定生論學集》，臺北：幼獅文化公司，1978。
- * 李長之，《司馬遷之人格與風格》，臺北：臺灣開明書店，1984。
- 李紀祥，《時間·歷史·敘事》，臺北：麥田出版社，2001。
- ，〈中國史學中的兩種「實錄」傳統——「鑒式實錄」與「興式實錄」之理念及其歷史世界〉，《漢學研究》，21.2，臺北：2003，頁 367-390。
- 李澤厚，《歷史本體論·己卯五說》，北京：三聯書店，2006。
- 汪榮祖，《史學九章》，臺北：麥田出版社，2002。
- 沈清松，《呂格爾》，臺北：東大圖書公司，2000。
- 阮芝生，〈論史記中的孔子與春秋〉，《臺大歷史學報》，23，臺北：1999，頁 1-60。
- 周先民，《司馬遷的史傳文學世界》，臺北：文津出版社，1995。
- 周予同著，朱維鈺編，《周予同經學史論著選集》（增訂本），上海：上海人民出版社，1996。
- 尚·勒狄克（Jean Leduc）著，林錚譯，《史家與時間》，臺北：麥田出版社，2004。
- 姜廣輝主編，《中國經學思想史》，北京：中國社會科學出版社，2003。
- * 保羅·利科（Paul Ricoeur）著，林宏濤譯，《詮釋的衝突》，臺北：桂冠圖書股份有限公司，1995。
- ，姜志輝譯，《歷史與真理》，上海：上海譯文出版社，2004。
- 耶律亞德（Mircea Eliade）著，楊儒賓譯，《宇宙與歷史——永恆回歸的神話》，臺北：聯經出版公司，2000。
- * 海登·懷特（Hayden White）著，陳永國、張萬娟譯，《後現代歷史敘事學》，北京：中國社會科學出版社，2003。
- * 崔 述，《崔東壁遺書——洙泗考信錄》，臺北：世界書局，1979。
- 崔適著，張烈點校，《史記探源》，北京：中華書局，1986。
- 張素卿，《敘事與解釋——〈左傳〉經解研究》，臺北：書林出版公司，1998。
- 黃沛榮編，《史記論文選集》，臺北：長安出版社，1982。
- 費孝通，《鄉土中國》，香港：三聯書店，1991。
- 華萊士·馬丁（Wallace Martin）著，伍曉明譯，《當代敘事學》，北京：北京大學出版社，2005。
- 聞一多，《聞一多全集——神話與詩》，臺北：里仁書局，2000。
- 瀧川龜太郎，《史記會注考證》，臺北：藝文印書館，1972。
- 邵東方，〈崔述學術中的幾個問題〉，《中國文化》，9，臺北：1994，頁 104-116。
- * 謝大寧，〈經學思想與通經致用〉，《第五屆漢代文學與思想學術研討會論文集》，臺北：國立政治大學中國文學系，2005，頁 391-416。
- 韓祿伯著，余瑾譯，〈英雄模式與孔子傳記〉，《經學今詮續編》（《中國哲學》，23），瀋陽：遼寧教育出版社，2001，頁 24-49。
- 顧頡剛，〈春秋時的孔子和漢代的孔子〉，收於顧頡剛編，《古史辨（二）》，香港：太平書局，1962，頁 130-139。
- 淺野裕一，《孔子神話——宗教としての儒教の形成》，東京：岩波書店，1997。
- 乾一夫，《聖賢的原像——中國古代思想研究序說》，東京：明治書院，1988。

-
- * Henricks, Robert G. "The Hero Pattern and the Life of Confucius," *Journal of Chinese Studies*, 1.3, 1984, pp. 241-260.
- Raleigh, John Henry. "The English Novel and the Three Kinds of Time," in Davis, Robert Murray ed., *The Novel: Modern Essays in Criticism*. New Jersey: Prentice-Hall, 1969, pp. 242-253.
- * Zhang, Longxi. "History and Fictionality: Insights and Limitations of a Literary Perspective," *Rethinking History*, 8.3, 2004, pp. 407-422.

(說明：書目前標示*號者已列入 selected bibliography。)

Selected Bibliography

- Chu, Sherman. "An Image of Confucius in Ancient Classics," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, 32.1, 2002, pp. 1-30.
- Cui, Shu. *Cuidongbi yishu—zhushi kaoxinlu* (Cui's posthumously published writings on classical studies). Taipei: The World Books Co., 1979.
- He, Ding-Sheng. *Ding-sheng lun xue ji* (Ding-sheng on Chinese Classics). Taipei: Youth Cultural Enterprise Co., 1978.
- Henricks, Robert G. "The Hero Pattern and the Life of Confucius," *Journal of Chinese Studies*, 1.3, 1984, pp. 241-260.
- Li, Zhang-Zhi. *Ssu-Ma Chien zhi rengen yu fengge* (Ssu-Ma Chien's character and his style). Taipei: Taiwan Kaiming Books, 1984.
- Ricoeur, Paul. *Quanshi de chongtu* (Le conflit des interpretations). trans. Lin, Hong-Tao. Taipei: Laureate Book Co., 1995.
- Wang, John C. Y. *Zhongguo zaoqi xushiwen yanjiu* (A study of early Chinese narratives). Shanghai: Shanghai Ancient Book Publishing House, 2003.
- White, Hayden. *Houxiandai lishi xushixue* (Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe). trans. Yong-Guo Chen and Wan-Juan Zhang. Beijing: China Social Sciences Press, 2003.
- Xie, Da-Ning. "Jingxue sixiang yu tongjing zhiyong (Orthodox researches on Chinese Classics and their applications)," *Diwujie Handai wenxue yu sixiang xueshu yantaohui lunwenji* (Collected papers in the 5th symposium on literature and intellectual studies in the Han Dynasty). Taipei: Department of Chinese Literature, National Cheng-Chi University, 2005, pp. 391-416.
- Zhang, Longxi. "History and Fictionality: Insights and Limitations of a Literary Perspective," *Rethinking History*, 8.3, 2004, pp. 407-422.

**A Saint Narrative and a Sacred Paradigm:
*The Hereditary House of Confucius in the
Records of the Grand Historian***

Zhen-xun Wu

Department of Chinese Literature
National Taiwan University

ABSTRACT

This paper approaches *The Hereditary House of Confucius* from the standpoint of orthodox Chinese studies of Confucian classics. It incorporates both orthodox studies and contemporary historical narratology, and it places importance on interpretive schemes of narratives. Arrangement of plot is considered to be the representation of the author's creative consciousness and cultural pattern; in other words, *the Hereditary House of Confucius* represents the cultural pattern and system of values of the Han Dynasty and it reshapes the life of Confucius as a sacred paradigm. *The Hereditary House of Confucius* not only serves as Confucius's biography but also places humanity's sacred origins within a historical context and puts into relief the essence of humanity.

Key words: Ssu-ma Chien, *Records of the Grand Historian*, Confucius, saint, biography, narrative, sacred paradigm

(收稿日期：2008.5.15；修正稿日期：2008.10.14；通過刊登日期：2008.10.23)