

從《史記》記事論 司馬遷之天人思想

江素卿*

〔提要〕

司馬遷在〈報任安書〉中，敘述撰史的目的說：「網羅天下放失舊聞，考之行事，稽其成敗興壞之理，凡百三十篇，亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。」此意又見於〈自序〉，說明他的「一家之言」，不同於諸子學的空言論道，設寓說理，而是在「天人之際」與「古今之變」的探索中，結撰他的闕識孤懷，以資來者深思、取鑑。

司馬遷對於所謂「古今之變」的探討，採取詳今略古、詳變略漸與裁篇互見的原則。這些原則的結合，使歷史的敘述，波瀾起伏，言簡意深。這不僅在《史記》的篇章布局中明顯可見，也是歷來研究者共認的事實。對於「天人之際」的探究，就〈自序〉所述，集中於八書，但是，事實不然。〈白起王翦列傳〉述白起受詐阮長平軍之報賜死，王離於鉅鹿之戰被虜是祖孫三世為將所致；〈高祖本紀〉記述高祖狀貌、行事的種種神異；〈秦楚之際月表〉贊嘆漢之得天下「豈非天哉」等記載，是否意味司馬遷相信鬼神報應之說？有天命論的色彩？這些與他所謂「（怪物）余不敢言之也」的態度相矛盾否？另一方面，在〈伯夷列傳〉中對天道深致其疑，在〈蒙恬列傳〉中擯棄蒙恬「絕地脈」、在〈項羽本紀〉中同樣擯棄項羽「天亡我」之說，似乎又透露司馬遷所重視的是在人事作為。凡此種種，不但《史記》全書未有明確統一的說明，學者也往往斷章取義，故對司馬遷天人思想的研究，不免言人人殊。

* 國立中山大學中國文學系講師

職是之故，拙文擬檢視《史記》中相關論述，釐清其用意，以期掌握司馬遷的天人思想及相關論述在《史記》一書中的作用。文分三節：第一節綜述漢初天人思想的主要趨勢；第二節辨析《史記》中有關天人之際之記事與論評；第三節析論司馬遷天人思想的特色。

關鍵詞：史記、天人之際、天人思想、天人感應、報應

一、前言

司馬遷（前 135-前 87）在〈報任安書〉中，敘述撰史的目的說：「網羅天下放失舊聞，考之行事，稽其成敗興壞之理，凡百三十篇，亦欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言。」¹此意又見於〈自序〉：「罔羅天下放失舊聞，王跡所興，原始察終，見盛觀衰，論考之行事，略推三代，錄秦漢，上記軒轅，下至於茲，著……禮樂損益，律曆改益，兵權山川鬼神，天人之際，承敝通變，作八書。……序略，以拾遺補藝，成一家之言，厥協六經異傳，整齊百家雜語，藏之名山，副在京師，俟後世聖人君子。」²說明他的「一家之言」，不同於諸子學的空言論道，設寓說理，而是在「天人之際」與「古今之變」的探索中，結撰他的閱識孤懷，以資來者深思、取鑑。

司馬遷對於所謂「古今之變」的探討，採取詳今略古、詳變略漸與裁篇互見的原則。這些原則的結合，使歷史的敘述，波瀾起伏，言簡意深。這不僅在《史記》的篇章布局中明顯可見，也是歷來研究者共認的事實。³對於「天人之際」的探究，就〈自序〉「禮樂損益，律曆改益，兵權山川鬼神，天人之際，承敝通變，作八書」之文，似乎集中於八書，但是，〈白起王翦列傳〉說白起（?-前 257）受詐阬長平軍之報賜死，王離於鉅鹿之戰被虜是祖孫三世為將

¹ 見漢班固著：《漢書·司馬遷傳·報任安書》（北京：中華書局，1997），頁 2735。

² 見漢司馬遷著：《史記·自序》（北京：中華書局，1997），頁 3319-3320。

³ 《史記》全書一百三十篇，上下約三千年。但本紀部份，五帝三代二千年間只寫了五帝、夏、殷、周四個本紀；年表部份只寫了三代、十二諸侯、六國等三個年表；列傳屬春秋以前的人物寥寥可數，且〈伯夷列傳〉、〈管晏列傳〉、〈司馬穰苴列傳〉等篇幅都較短小。可是百年漢史就占了六十二個專篇，兼及漢史者十二篇，共七十四篇，超過半數。又《史記》特別詳於四個段落的歷史：1. 西周建國史；2. 戰國史局勢的變化；3. 秦漢之際的變革；4. 武帝建元元封之間的歷史。這四個時期歷時不到三百年，篇幅卻超過《史記》的四分之三。裁篇互見的運用，拙文將於第三節論述。參見張大可先生：〈史記論贊序說〉，收入張高評先生主編：《史記研究粹編》（一）（高雄：復文出版社，1992），頁 314。

所致；〈高祖本紀〉記述高祖（前 256-前 195，前 206-前 195 在位）狀貌、行事的種種神異；〈秦楚之際月表〉贊嘆漢之得天下「豈非天哉」等記載，是否意味司馬遷相信鬼神報應之說？有天命論的色彩？這些與他所謂「（怪物）余不敢言之也」⁴的態度相矛盾否？另一方面，在〈伯夷列傳〉中對天道深致其疑，在〈蒙恬列傳〉中擯棄蒙恬（?-前 210）「絕地脈」、在〈項羽本紀〉中同樣擯棄項羽（前 233-前 202）「天亡我」之說，似乎又透露司馬遷所重視的是在人事作為。凡此種種，不但《史記》全書未有明確統一的說明，學者也往往斷章取義，故對司馬遷天人思想的研究，不免言人人殊。職是之故，拙文擬檢視《史記》中相關論述，釐清其用意，以期掌握司馬遷的天人思想的特色，及相關論述在《史記》一書中的作用。

二、漢初天人思想的主要趨勢

《說文》：「際，壁會也。」注曰：「兩牆相合之縫也，引申凡兩合皆曰際。」⁵張大可先生說：「兩牆相合之縫，既是會合，也是分界。天人關係如兩牆相合之縫，既是交會，也各自分途，有著明顯的界限。」⁶故「究天人之際」就是指研究天與人的關係，包括什麼是天、什麼是人與兩者之間的界限。

漢初，受戰國以來五德終始觀念的影響，劉邦頗善於運用祥瑞、符應觀念渲染其天命色彩。起兵伊始，斬白蛇起義之說、在沛祠黃帝用赤幟，都指向他以火德自居；入關，立黑帝廟，「待我而具五」之說，似又不強調火德而重水

⁴ 司馬遷曾說：「至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言之也。」見《史記·大宛列傳贊》，頁 3179。

⁵ 見漢許慎著，清段玉裁注：《說文解字注》，第十四篇下（台北：漢京文化，1980），頁 743 上。

⁶ 見氏著：《司馬遷評傳》（江蘇：南京大學出版社，1994），頁 280。

德了。⁷但是，不管火德、水德或尚赤、尚黑，這些作為的共通點是都有天命在我之意。雖然在平定天下後，高祖並沒有確立漢為何德，文帝（前 202-前 157，前 196-前 157 在位）時也刻意淡化處理；⁸然而，不管在位者的主觀意識為何，事實上，終西漢之世始終擺脫不了漢德的爭議，⁹這就顯示了戰國以來的陰陽思想，相當深刻的影響了漢人的政治與學術思想。茲以在司馬遷之前

⁷ 赤帝子斬白帝子的傳說、被立為沛公後「祠黃帝，祭蚩尤」，均代表尚赤；東擊項羽後入關，知秦時上帝祠只有白、青、黃、赤之祠，曰：「乃待我而具五也」，乃立黑帝祠，則為尚黑。見《史記·高祖本紀·封禪書》，頁 350、1378。

⁸ 劉邦自謂其得天下，乃由於善將將，未歸因於天命；劉邦以後對當時究竟該居何德，所考慮的也不只是「天」的問題，如文帝時張倉與公孫臣有水德與土德之爭，後以成紀有黃龍出現，文帝相信了漢應為土德，開始進行改德的準備，卻因新垣平的詐欺案，不再談改德的事。文帝對此態度的急驟改變，應出於現實政治的考量。

⁹ 文帝之後，改德之議和改德之舉屢見不鮮；武帝即位，於太初元年改定漢為土德。班固說：「太初改制，以五德之傳，從所不勝，秦在水德，故謂漢據土而克之。」（見《漢書·郊祀志》，頁 1270）。後來因武帝的好大喜功，天下騷動，儒者遂以為漢家氣運已衰，應該另有王者出而輪值了。眭孟推言漢為堯後，有傳國之運（見《漢書·眭孟傳》，頁 3154），即以漢為火德。成帝時，甘忠可有再受命之說：「漢家逢天地之大終，當更受命於天。」甘忠可下獄，死於獄中。後來其弟子夏賀良等竟取得哀帝的信任，而推出了改元易號的活動，號曰「陳聖劉太平皇帝」。冠以「陳聖」，表示自己如舜，得堯禪位給他，因此，再受命之後，漢已經不是土德而是火德了（見《漢書·李尋傳》，頁 3192）。王莽也定漢為火德，但他不是根據五德相勝的理論，因為他的天下不是得自於征伐，不能採用從所不勝的說法。《漢書·元后傳》載：王莽《自本》謂己為堯舜之後；又《漢書·王莽傳》載王莽受哀章所獻金匱書後，下書曰：「余以不德，記于皇初祖考黃帝之後，皇始祖考虞帝之苗裔。而太皇太后之末屬……」於是「皇天上帝威命」而即真天子位，就是配合漢為堯後之說，以援唐、虞的禪讓，為漢新的禪讓。於是另造母以傳子式的五德說，來配合他的揖讓之局（見《漢書·元后傳·王莽傳》，頁 4013、4095-4095）。由此可見，五德終始之說，既要配合歷史的傳統，又要即時出現代表當時天命的瑞應，以及符合當時的政治需要。這些條件，配合不易，更何況即使有符瑞出現，也可能產生不同的解讀。如何利用各種條件，宣揚天命，成為漢代皇帝掌握政權之外，不可忽視的思想戰爭。參見顧頡剛先生：〈五德終始說下的政治和歷史〉，《顧頡剛古史論集》（北京：中華書局，1996），頁 254-441。

陸賈（生卒年不詳）、賈誼（前 200-前 168）、董仲舒（前 179-前 104）的論著爲例，以見其一斑。在這些思想的映襯之下，更能清楚的對照司馬遷天人思想的異趣。

（一）陸賈

陸賈的思想兼綜儒、道、法各家，故其災異感應論，頗足以代表當時一般學者之見。曾說：

故事道失，非天之所為也，乃君國者有以取之也。惡政生惡氣，惡氣生災異。螟蟲之類，隨氣而生；虹蜺之屬，因政而見。治道失於下，則天文變於上，惡政流於民，則螟蟲生於野。賢君智則知隨變而改，緣類而試思之，於□□□變。聖人之理，恩及昆蟲，澤及草木，乘天氣而生，隨寒暑而動者，莫不延頸而望治，傾耳而聽化。聖人察物，無所遺失，上及日月星辰，下至鳥獸草木昆蟲。……鳥獸草木尚欲各得其所，網之以法，紀之以數，而況於人乎？¹⁰

在此陸賈強調災異是人君失措所引起的，旨在警惕施政者必須謹小慎微；他說「事道失，非天之所為」的重點，不在否定「天」，而是要強調天是根據人的作為而作為也很明確。但是，不可否認「治道失於下，則天文變於上」，實有天人感應的意義。又如：

故性藏於人，則氣達於天，纖微浩大，下學上達，事以類相從，聲以音相應，道唱而德和，仁立而義興，王者行之於朝廷，匹夫行之於田，治

¹⁰ 見漢陸賈著，王利器撰：《新語校注·明誠》（北京：中華書局，1986），頁 155。（以下引文只注《新語·篇名》，頁碼，其他引文例此。）

末者調其本，端其影者正其形，養其根者則枝葉茂，志氣調者即道沖。……言一心化天下，而□□國治，此之謂也。¹¹

樊將軍問於陸賈曰：「自古人君皆云受命於天，云有瑞應，豈有是乎？」陸賈應之曰：「有。夫目潤得酒食，……小既有徵，大亦宜然。……況天下大寶，人君重位，非天命何以得之哉？銳者，寶也，信也，天以寶為信，應人之德，故曰瑞應。無天命，無寶信，不可以力取也。」¹²

前段文字以天人之間有微妙的氣相通，氣雖然纖微，卻無所不在，故在人之性，透過氣可以上達於天。同樣的道理，在政治上，王者「道唱」，臣民就會以「德和」；王者「仁立」，就能感召臣民「義興」；王者行之於朝廷，匹夫就會行之於田野。後段文字則是答樊噲人君有沒有天命的問題。陸賈從生理上「目潤得酒食」的徵兆，推論人君重位必有天命才能得之，且天以寶為信，是就人的德施予符應的。這兩段文字的共同精神，雖然都在強調在位者的德——有其德必有瑞應，然所謂「無天命，無寶信，不可以力取也」之說，實與出使南越，對尉他說：「（劉邦）五年之間，海內平定，此非人力，天之所建也。」¹³有異曲同工之意，都給人引天命、說災祥的感覺。

另一方面，不可否認，陸賈也時有斥災異之論。¹⁴儘管駁斥之論牽涉到陸賈思想一致性的問題，也曾引起後人對陸賈思想是否矛盾的質疑；¹⁵但是，

¹¹ 《新語·術事》，頁 47-48。

¹² 《新語附錄一·新語佚文》，頁 180。

¹³ 見《史記·陸賈傳》，頁 2697。

¹⁴ 如言：「夫世人不學《詩》、《書》，存仁義，尊聖人之道，極經藝之深，乃論不驗之語，學不然之事，圖天地之形，說災異之變，乖先王之法，異聖人之意，惑學者之心，移眾人之志，指天畫地，是非世事，動人以邪變，驚人以奇怪，聽之者若神，視之者如異；然猶不可以濟於厄而度其身，或觸罪□□法，不免於辜戮。故事不生於法度，道不本於天地，可言而不可行也，可聽而不可傳也，可□斲而不可大用也。」（《新語·懷慮》，頁 137）這段論述指斥那些專以天地之數、災異之變蠱惑人心者，非先王之法、聖人之道，不足為

姑不論他有沒有自相矛盾，在陸賈的著述中，確實有天命觀念和天人感應的內容。

(二) 賈誼

賈誼《新書》也不乏天人感應的觀念。如：

故仁人行其禮，則天下安而萬理得矣。逮至德渥澤洽，調和大暢，則天清澈，地富燠，物時熟；民心不挾詐賊，氣淳化；攫齧搏擊之獸鮮，毒螫猛切之蟲密，毒山不蕃，草木少薄矣。鑠乎大仁之化也。¹⁶

認為政治上只要仁人履行禮制，就會天下太平，等到仁人的道德豐厚，恩澤普施，政通人和，天就會變得清明，地也會顯得富厚，生物按時成熟；民心如果淳樸，兇狠的野獸和毒蟲就會消失，山不繁殖草木的情況也會減少。賈誼相信這是大仁君主的感化，這種感化所能達到的最高成效，就是政通人和之後的祥和之氣，使人和天地自然無不和諧。又如：

(成王)承順武王之功，奉揚文王之德，……方是時也，天地調和，神民順億，鬼不厲祟，民不謗怨，故曰「宥謚」。¹⁷

法不可大用。

¹⁵ 如金春峰先生曾就〈道基〉所論，指出「天在這裏是有人格、有意志的天地萬物的主宰，能用禱祥災異譴告人君、聖人。」又對〈明誠〉指斥災變之論，提出質疑：「他認為這些迷信是騙人的、有害的（自注：這裏，陸賈的思想表現出一些矛盾。一方面有天人感應的虛幻因素，一方面又有人與天地參的現實成分，因而對迷信的駁斥是不徹底的。）所以陸賈的思想是有矛盾的。」見金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997），頁87。拙文以為陸賈的天人思想是否自相矛盾，不應就表面文字驟下結論，此一問題，陳麗桂先生有較深入的分析，可參看。見氏著：〈融合道法兼探陰陽的漢儒——陸賈〉，《中國學術年刊》，第17期，1986.3，頁152-153。

¹⁶ 見漢賈誼著，饒東原先生注譯：《新書讀本·禮》（台北：三民書局，1998），頁284。

認為成王繼承武王的事業，發揚文王的德性，達到了天地和諧，神民安寧，鬼不作惡害人，百姓不說怨謗的話的狀態。就此成效而言，所謂人民安寧，百姓不說怨謗的話等，可歸之為政通人和；但是，天地調和，鬼不厲崇等，卻不得不說是天人感應的結果。

以上是正面的天人感應之效；反之，在上位者的德行不足，施政失中，則將招致嚴重的天災。〈旱雲賦〉曰：

惟昊天之大旱兮，失精和之正理。……懷怨心而不能已兮，竊託咎於在位。獨不聞唐、虞之積烈兮，與三代之風氣。時俗殊而不還兮，恐功久而壞敗。何操行之不得兮，政治失中而違節。陰氣辟而留滯兮，厭暴至而沉沒。嗟呼，惜旱太劇，何辜於天無恩澤。忍兮嗇夫，何寡德矣！既已生之，不與福矣。來何暴也，去何躁也？孳孳望之，其可悼也。慘兮慄兮，以鬱怫兮，念思白雲，腸如結兮；終怨不雨，甚不仁兮。布而不下，甚不信兮。白雲何怨，奈何人兮！¹⁷

認為陰雲聚集，卻不下雨，遭受嚴重的旱災是得罪上天的緣故，天不下雨，不必埋怨白雲，在位應該反省。對於災害形成的原因，賈誼歸咎於在位者，並慨嘆當時無堯舜之君，以及夏、商、周三代的遺風；時俗敗壞，政治失中，長此以往恐怕連先人的功業都將遭到毀壞。這明顯與陸賈「惡政生惡氣，惡氣生災異」之論同調。

又如〈耳痺〉以伍子胥（？-前 484）為父報楚平王（？-前 516，前 529-前 516 在位）仇，及吳、越之爭的過程，說明人的行為不可倒行逆施，應依道而行。楚平王枉殺伍子胥之父，終遭禍國鞭屍之辱；伍子胥報仇過分，亦投水身亡；吳王夫差（？-前 473，前 495-前 473 在位）不用子胥忠言，國亦滅亡；

¹⁷ 見《新書·禮容語下》，頁 468。

¹⁸ 見清嚴可均輯：《全漢文》（北京：商務印書館，1999），頁 151-152。

越王句踐（?-前 465，前 496-前 465 在位）背信負約，最後也憂愁悲憤而死。這一段歷史，包括楚平王、吳子胥、夫差、越王等，他們都有聽覺麻木，聽不見道理之失而致敗亡，可以說是人為所致。但賈誼所作的結論卻說：

故天之誅伐，不可為廣虛幽閒，攸遠無人，雖重襲石中而居，其必知之乎！若誅伐順理而當辜，殺三軍而無咎；誅殺不當辜，殺一匹夫，其罪聞皇天。故曰：天之處高，其聽卑，其牧芒，其視察。故凡自行，不可不謹慎也。¹⁹

賈誼提出天有誅伐，警惕人不可存天距離遙遠又無人監視的心態，所有的作為，天都會知道。所以，誅伐必須順理而當罪，否則必遭上天的責罰。就此所論，賈誼認為楚平王等人的下場，不只是人為的報仇所致，亦為上天懲處、降禍的結果。

從以上所述，可知賈誼相當看重天人感應的作用。他未說明天人之間為什麼可以感應，而多就歷史的結果指陳某些災異是失政所致，目的似注重在提醒為政者，有皇天監臨不可不謹慎而已，未有系統的災異理論。

¹⁹ 見《新語·耳痺》，頁 340。

(三) 董仲舒

天人感應思想至董仲舒而大備，天在其著述中占有核心地位，發展成政治、社會、人倫等一切關係的根據。²⁰

「天人之際」說，即起於董仲舒的對策，他說：

臣謹案《春秋》之中，視前世已行之事，以觀天人相與之際，甚可畏也。國家將有失道之敗，而天乃出災害以譴告之，不知自省，又出怪異以警懼之，尚不知變，而傷敗乃至。²¹

董仲舒企圖以「譴告」來使人君戒懼修省，所謂「相與」，強調的是天人會合、天人感應的關係。

董仲舒闡述天人關係，認為天人一體。如：

天地之符，陰陽之副，常設於身，身猶天也。數與之相參，故命與之相連也。²²

²⁰ 《春秋繁露》一書的內容，自〈離合根〉第十八至〈治水五行〉第六十一，凡四十四篇，除〈三代改制〉第二十三、〈爵國〉第二十八、〈仁義法〉第二十九、〈必仁且治〉第三十、〈觀德〉第三十三、〈奉本〉第三十四等專言《春秋》；〈深察名號〉第三十五、〈實性〉第三十六偏重論人性，及闕文三篇外，剩下的三十四篇，再加上〈順命〉第七十、〈循天之道〉第七十七、〈天地之行〉第七十八、〈威德所生〉第七十九、〈如天之行〉第八十、〈天地陰陽〉第八十一、〈天道施〉第八十二等七篇共四十一篇，皆以天道的陰陽四時五行，作一切問題的解釋、判斷的依據，而僅偶及於《春秋》，這是董仲舒所建立的天的哲學。參見徐復觀著：《兩漢思想史》，卷二（台北：台灣學生書局，2000），頁310-311。

²¹ 見《漢書·董仲舒傳》，頁2498。

²² 見漢董仲舒著，蘇輿撰：《春秋繁露義證·人副天數》（北京：中華書局，1992），頁356。

就是從性質上說明天人同類。又如：

物疢疾莫能為仁義，唯人獨能為仁義；物疢疾莫能偶天地，唯人獨能偶天地。人有三百六十節，偶天之數也；形體骨肉，偶地之厚也。上有耳目聰明，日月之象也；體有空竅理脈，川谷之象也；心有哀樂喜怒，神氣之類也。觀人之體，一何高物之甚，而類于天也！²³

此段文旨言天地萬物只有人能偶天地，人之偶天地，不只在於無形的仁義，人身上的骨節、形體、耳目、理脈等一切有形的結構，亦皆偶天地，因此從天地與人的諸多相合，證明「天人同類」。既然天與人同類，則相類的事物，在共同的陰陽之氣的作用下，人應法天而行。曰：

……天之副在乎人。人之情性有由天者矣，故曰受，由天之好也。為人主也，道莫明省身之天，如天出之也。使其出也，答天之出四時而必忠其受也，則堯、舜之治無以加。是可生可殺，而不可使亂。故曰非道不行，非法不言，此之謂也。²⁴

董仲舒在這些論述中，以天人為一的特質，為人主應法天的基礎，強調人既化天數而成，一切作為應「明省身之天」，也就是從自己的身上體察天意。所謂「明省身之天，如天出之也，使其出也，答天之出四時」，是指人君應明白自身是從天所受，故其治理國家，應與由天所出的四時相應。所謂與四時相應，即：「天志仁，其道也義，為人主者，予奪生殺，各當其義，若四時；列官置吏，必以其能，若五行；好仁惡戾，任德遠刑，若陰陽；此之謂能配天。」²⁵

²³ 見《春秋繁露·人副天數》，頁354-355。

²⁴ 見《春秋繁露·為人者天》，頁318。

²⁵ 見《春秋繁露·天地陰陽》，頁467-468。

言天有仁義，故人主對百姓雖有生殺之權，也不可任意而為，應效法天的仁義——由四時行春生秋殺。

董仲舒的天人思想，除了由天人關係的論述，闡發重德不重刑的仁政思想外，其落實於制度人倫上，主要的是定陰陽尊卑的人倫制度。就董仲舒而言，陰陽之氣充塞於天地，也就代表陰陽的屬性遍在於自然與人之間，其陰陽理論異於前人的最大特色是肯定陽尊陰卑，指陳陽的地位尊高，陰的地位卑低。曰：

是故推天地之精，運陰陽之類，以別順逆之理，安所加以不在？在上下，在大小，在強弱，在賢不肖，在善惡，惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽。²⁶

因為陽尊陰卑，於是認定「惡之屬盡為陰，善之屬盡為陽」，在〈天辨在人〉、〈陰陽位〉、〈天道無二〉等文章中，董仲舒都將陽的地位抬高，將陰的地位抑低；並將其類比於人倫制度上。曰：

君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。陰道無所獨行，其始也不得專起，其終也不得分功，有所兼之義。是故臣兼功於君，子兼功於父，妻兼功於夫，陰兼功於陽，地兼功於天。²⁷

以君為陽臣為陰、夫為陽妻為陰、父為陽子為陰。

綜其有關陰陽的論述，他認為陰陽作為兩種不同的元素，無所不在。作為兩種對立的力量，互為消長和補充。作為兩種性狀，有主次之分。作為兩種屬性，有善惡尊卑之別。董仲舒雖認為這種「遍覆包含」的陰陽，在自然界，是暖、暑、晝、夏、男為陽，冷、寒、夜、冬、女為陰；在社會領域，是德、經、

²⁶ 見《春秋繁露·陽尊陰卑》，頁326。

²⁷ 見《春秋繁露·基義》，頁350-351。

君為陽，刑、權、臣為陰；在人體機能，是喜、仁、性為陽，怒、貪、情為陰。董仲舒透這種分布在天地萬物的陰陽屬性，把天人連接起來。²⁸於是，人類的倫常——君臣、百官、萬民的關係，就建立起形上的關係，大臣、諸侯應各守職分，如有人臣專權、僭越、弑君，就是以陰侵陽，以卑侵尊，必然會出現火災、變異以示警告和懲罰，由此把自然界和社會上的萬事萬物，以及人們的情感欲望，都劃分為陰陽兩類，規定了自然界和人類社會中不同性狀的事物和不同行為的地位，確定了各自的角色、權利和義務，於是把整個宇宙系統中每一個因子，都制約於一定的位置。

董仲舒的陽尊陰卑之論，所造成的「階級化」的影響，常為學者所垢病。²⁹然不論董仲舒推衍這一套思想的動機與影響如何，天在他的思想體系中，占有主宰一切及無可取代的地位，是無庸置疑的。

三、《史記》中有關天人思想之記事及論評

以陰陽災祥思想為基礎的政治哲學，無可避免的是不能擺脫「奉天」、「法古」的格套，也就是「畏天之威」、「畏聖人之言」的預設的立場。更有甚者，災祥譴告的解釋，操之於少數人之手，不無以人意矯稱天命的情形，與實事求事秉筆直書的史學精神，實大相逕庭。

司馬遷刪去董仲舒「天人相與之際」的「相與」兩字，還要加以「究」，凸顯了天人分途的成份，相當程度的脫離「天威」的籠罩，而呈現人主體價值的意義。但是，天的觀念，三代以來，發展出包涵了以主觀意識對人施予賞罰

²⁸ 參見李宗桂先生：〈論董仲舒的思想方法〉，《孔孟學報》，第 68 期，1994.9，頁 117-118。

²⁹ 如顧頡剛先生說：「儒家主張復古，承認階級的存在；自從武帝定為國教，這偶像直維持了兩千年。……造成無數宗法組織極嚴密的家族，使得人民上面忘了國家，下面忘了自己。」見氏著：《秦漢的方士與儒生》（台北：里仁書局，1985），頁 50。

的帝（天意）、鬼神（祖先），以及唯德是輔的觀念（天理與天道）。³⁰古人多認為日月星辰的運行、天地山川的變化、鬼神禍福吉凶，陰陽寒暑的循環等，都可能與天意有關，發生特殊現象就是所謂天意示警，體察這些現象就是天人感應。然而，「究天人之際」並不必然盡是研究天人感應，如前文所言，天與人的關係，包括什麼是天、什麼是人，與天人之間的界限，故對天理、天道的體察亦應屬之。史學的特質既是「論考之行事」，就不可能斬斷既有的歷史和思想，司馬遷撰史，無可避免的會觸及各種層次的天人關係。

司馬遷除了在〈報任安書〉與〈自序〉揭櫫「究天人之際」外，其他篇章涉及的論述，可概略分為以下幾種類型：

（一）天命（含五德終始說）

《史記》述重大的歷史變局，言及天命者屢見不鮮。如：

1. 昔黃帝有涿鹿之戰，以定火災；顓頊有共工之陳，以平水害；成湯有年朝之伐，以殄夏亂。遞興遞廢，勝者用事，所受於天也。³¹

³⁰ 據《尚書》的記載，早在夏代就信奉天為上神，如夏后氏討有扈氏的誓詞曰：「有扈氏侮五行，怠棄三正，天用剿絕其命，今予惟恭行天之罰。」商朝有上帝和天之稱號，湯曰：「夏氏有罪，余畏上帝，不敢不正」；紂王曰：「嗚呼！我生不有天命在天」這些所指都是外在的神，說明他們都認為朝代興衰與天命、天意及祖先神有關。周人推翻商朝，認為商紂失德，所以上帝改變對商朝人的眷顧，取消他們的天命，只有敬德無逸，才能長治久安，故周人治政不強調天命，反而主張：「天不可信，我道惟寧王德延」，此即《左傳》中宮之奇所強調的「皇天無親，唯德是輔」之意。以上引文見《漢魏古注十三經·尚書·益稷·湯誓·西伯戡黎》，（上海：中華書局，據相臺岳氏家塾本校刊，1998，卷3，頁18下；卷4，頁21上；卷5，頁32下）；《漢魏古注十三經·春秋經傳集解·僖公五年》，下冊，卷5，頁97。

³¹ 見《史記·律書序》，頁1241。

2.說者皆曰魏以不用信陵君故，國削弱至於亡，余以為不然。天方令秦平海內，其業未成，魏雖有阿衡之佐，曷益乎？³²

3.論秦之德義不如魯衛之暴戾者，量秦之兵不如三晉之彊也，然卒并天下，非必險固便行勢利也，蓋若天所助焉。³³

4.(劉邦)此乃傳之所謂大聖乎？豈非天哉，豈非天哉！非大聖孰能當此受命而帝者乎？³⁴

5.高后崩，合葬長陵。祿、產等懼誅，謀作亂。大臣征之，天誘其統，卒滅呂氏。唯獨置孝惠皇后居北宮。迎立代王，是為孝文帝，奉漢宗廟。此豈非天邪？非天命孰能當之？³⁵

以上所述，都以天命所繫說明君王得天下，由於敘述簡單，並沒有解釋為什麼這些君王有天命，給人的直接印象，是司馬遷將他們成功的原因委之天命。

然而，我們同時看到《史記》中述陳涉(?-前208)傭耕，嘆「燕雀焉知鴻鵠之志」，擬起兵時召令徒屬說：「王侯將相寧有種乎！」³⁶述項羽觀秦始皇(前259-前210，前247-前210在位)遊會稽，曰：「彼可取而代之」，項梁(?-前208)以此奇籍。³⁷述劉邦在咸陽觀秦皇帝，嘆曰：「嗟乎，大丈夫

³² 見《史記·魏世家》，頁1864。

³³ 見《史記·六國年表序》，頁685。

³⁴ 見《史記·秦楚之際月表》，頁760。

³⁵ 見《史記·外戚世家》，頁1969-1970。另外，將諸呂誅滅歸因於天命的言論，又見於《史記·孝文本紀》：「宋昌進曰：『……太尉以一節入北軍，一呼士皆左袒，為劉氏，叛諸呂，卒以滅之。此乃天授，非人力也。』」頁413。

³⁶ 見《史記·陳涉世家》，頁1949。

³⁷ 見《史記·項羽本紀》，頁296。

夫當如此也。」³⁸他們或成為開國之君或兵敗身亡，但司馬遷並不因成敗而非議他們的前言，反而批評項羽烏江兵敗，自認為是天命不佑非用兵之罪的論述，說：

及羽背關懷楚，放逐義帝而自立，怨王侯叛己，難矣。自矜功伐，奮其私智而不師古，謂霸王之業，欲以力征經營天下，五年卒亡其國，身死東城，尚不覺悟而自責，過矣。乃引「天亡我，非用兵之罪」，豈不謬哉！³⁹

項羽認為他的失敗是「天亡我」，也就是沒有天命，然而司馬遷的分析，顯然並不認同。就〈項羽本紀〉所述，項羽是不世出的英雄，由於性格及策略的種種問題，導致他的霸王之業如曇花一現。司馬遷對於項羽之死的分析，所謂「背關懷楚，放逐義帝而自立」，「自矜功伐，奮其私智而不師古」，「欲以力征經營天下」等都屬人為之失，顯示他認為項羽的失敗，非關天命。

又鄒衍（約前 305-前 240）的五德終始之說，認為歷史的興衰，朝代的更迭，都是由天意所決定的。《史記》中與此有關的記載包括：〈封禪書〉言黃帝得土德，夏得木德，殷得金德，周得火德。〈曆書〉曰：漢高祖亦自以為獲水德之瑞。另外，〈五帝本紀〉、〈周本紀〉、〈高祖本紀〉、〈文帝本紀〉、〈孟荀列傳〉、〈屈賈列傳〉等都言及五德終始的事，顯示五德終始說影響的層面非常深廣。司馬遷卻揭示其流弊，說：「鄒衍以陰陽五運顯於諸侯，而燕齊海上之方士傳其術不能通，然則怪迂阿諛苟合之徒自此興，不可勝數也。」⁴⁰認為他們的說法不足採信。

天命與五德終始的思想，在《史記》中都是屢見不鮮的，但是，《史記》或敘述簡略，或示其流弊，甚至直接加以駁斥，說明司馬遷並不認為誰有天命

³⁸ 見《史記·高祖本紀》，頁 344。

³⁹ 見《史記·項羽本紀》，頁 339。

⁴⁰ 見《史記·封禪書》，頁 1369。

誰沒有天命，而是就其行事，論其得失，頗有「社稷無常奉，君臣無常位」之意。故〈高祖本紀〉太史公曰：

夏之政忠，忠之敝，小人以野，故殷人承之以敬。敬之敝，小人以鬼，故周人承之以文。文之敝，小人以僂，故救僂莫若以忠。三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。⁴¹

認為一個時代有一個時代的精神，在位者最重要的是「承敝易變」，也就是掌握時勢所需。秦政之失，在其不能救兩周以來的文敝，而漢與民休息的政策，正順應民心所需。這種政策的掌握，實出於人為決策，而司馬遷論之為「得天統」，故司馬遷所謂「天」，未必指冥冥中的主宰。又〈秦楚之際月表〉曰：「初作難，發於陳涉；虐戾滅秦，自項氏；撥亂誅暴，平定海內，卒踐帝祚，成於漢家。五年之間，號令三嬗，自生民以來，未始有受命若斯之亟也。昔虞夏之興，積善累功數十年，……」⁴²說明同樣的機運，有人掌握，有人則否；同樣掌握，方法又有對錯。這種思想傾向，與前文所引述以天命解釋歷史變局的記載，是相反還是相輔相成，那些才是司馬遷意旨所在，值得深究。

（二）天道報應

《史記》記述歷史人物，涉及報應之說的不少。〈白起王翦列傳〉記述白起為秦將，建功甚多，最後卻被賜死：

秦王乃使使者賜之劍，自裁。武安君引劍將自剄，曰：「我何罪於天而至此哉？」良久，曰：「我固當死。長平之戰，趙卒降者數十萬人，我

⁴¹ 見《史記·高祖本紀》，頁393-394。

⁴² 見《史記·秦楚之際月表》，頁759。

詐而盡阮之，是足以死。」遂自殺。⁴³

白起說自己有功而終被賜死，是詐阮數十萬趙卒的報應。程金造先生說「著出好殺人之罪，由其人自悟自言而說出，其警戒效力亦自著」，⁴⁴意指司馬遷認同白起的看法。同傳述王翦戰功彪炳，然陳勝反秦時，秦使王離擊趙，圍鉅鹿，結果兵敗被虜。司馬遷載時人之言，曰：

或曰：「王離，秦之名將也。今將彊秦之兵，攻新造之趙，舉之必矣！」
客曰：「不然。夫為將三世者必敗，必敗者何也？必其所殺伐多矣，其後受其不祥。今王離已三世矣。」居無何，項羽救趙，擊秦軍，果虜王離，王離遂降諸侯。⁴⁵

茅坤說「此于傳末敘其後世之報，而以『或曰』、『客曰』發明之，敘事兼議論，亦一例也。」⁴⁶認為司馬遷引「客曰」、「或曰」是借他人之言作為自己的論斷，意指司馬遷認為王離之戰敗被虜，是祖先殺伐太多的報應所致。

又蒙恬為秦將，北逐戎狄，築長城，修馳道，甚受秦始皇重用。至二世時卻無過而被賜死，司馬遷述蒙恬臨死之言，曰：

「我何罪於天，無過而死乎？」良久，徐曰：「恬罪固當死矣。起臨洮屬之遼東，城塹萬餘里，此其中不能無絕地脈哉？此乃恬之罪也。」乃吞藥自殺。⁴⁷

⁴³ 見《史記·白起王翦列傳》，頁 2337。

⁴⁴ 見氏著：〈史記的論斷語言〉，收入張高評主編：《史記研究粹編》〔一〕（高雄：復文出版社，1992），頁 345。

⁴⁵ 見《史記·白起王翦列傳》，頁 2341-2342。

⁴⁶ 見明林稚隆輯校：《史記評林》第五冊（天津：天津古籍出版社，1988），頁 280。

⁴⁷ 見《史記·蒙恬列傳》，頁 2570。

蒙恬自言絕地脈有罪。然其修築長城，功在社稷國家，不當有罪，論罪只能說破壞了風水，也就是認為這是來自上天的懲罰。

〈陳丞相世家〉述陳平（?-前 178）一生行事，多陰謀，篇末陳平自言其罪。曰：

始陳平曰：「我多陰謀，是道家之所禁，吾世即廢，亦已矣。終不能復起，以吾多陰禍也。」然其後曾孫陳掌以衛氏親貴戚，願得續封陳氏，然終不得。⁴⁸

程金造先生說：「太史公在〈世家〉中先著陳平自知陰禍之有罪，有「吾世即廢」之言，後又書其曾孫陳掌，雖與皇后有戚屬之親，終不得續封，以明其驗，皆所以明天理報應之戒。」⁴⁹

以上記載都涉及了報應的問題，其意義是否真有欲以天道報應之說警戒世人，實有待進一步的分析。因為《史記》中與上述報應記載並存了不少人事作為的評論，如〈白起王翦列傳〉太史公曰：「白起料敵合變，出奇無窮，聲振天下，然不能救患於應侯。」⁵⁰明指白起之死，是應侯所害。也就是人為而非天道報應所致。⁵¹饒富意味的是，司馬遷述白起問天，不覺應有此禍，然禍已至此，思之「良久」，乃有坑降之自責之語。⁵²在此司馬遷所述，無寧更在揭

⁴⁸ 見《史記·陳丞相世家》，頁 2062。

⁴⁹ 參見氏著：〈史記的論斷語言〉，頁 345。

⁵⁰ 見《史記·白起王翦列傳》，頁 2342。

⁵¹ 在白起賜死之前，司馬遷詳述了長平之戰後，秦原可直接攻取邯鄲，蘇代以私利說應侯，於是罷兵。白起與應侯的嫌隙起於此，後來秦再攻邯鄲，白起認為時機不當，稱病不行，終於被賜死。此事在〈范雎蔡澤列傳〉中載：「昭王四十三年，秦攻韓汾陘，拔之，因城河上廣武。後五年，昭王用應侯謀，縱反間賣趙。趙以其故，令馬服子代廉頗將。秦大破趙於長平，遂圍邯鄲。已而與武安君白起有隙，言而殺之。」（頁 2417）

⁵² 見《史記·白起王翦列傳》，頁 2337。

露秦政之寡恩與政治鬥爭之現實。王離之虜，太史公曰：「王翦為秦將，夷六國，當是時，翦為宿將，始皇師之，然不能輔秦建德，固其根本，偷合取容，以至身，及孫王離為項羽所虜，不亦宜乎！」⁵³認為王翦不能輔秦建德，及至秦始皇窮兵瀆武，終於反受其害。故王離之虜是人謀不臧，也不關報應。蒙恬之死，司馬遷的評論說：

吾適北邊自直道歸，行觀蒙恬所築秦長城亭障，塹山堙谷，通直道，固輕民力矣。夫秦之初滅諸侯，天下之心未定，痍傷者未瘳，而恬為名將，不以此時彊諫，振百姓之急，養老存孤，務修眾庶之和，而阿意興功，此其兄弟遇誅，不亦宜乎！何乃罪地脈哉？⁵⁴

就當時局勢言，蒙恬之死，是胡亥、趙高的私心所致。然司馬遷更深一層追究致此之由，應在秦始皇的好大喜功，為所欲為，以致巡行途中，病死沙丘，才給胡亥、趙高等人有機會篡改遺詔，蒙恬若能於天下初定之時，輔佐秦始皇行德政、以百姓為念，或可避免政變的發生。司馬遷就親見蒙恬所修的直道、長城，責其輕民力，因為這樣做無疑會助長秦始皇的慾心，正是禍亂之根源。這樣的分析顯見司馬遷不認同蒙恬絕地脈之說。

與此從傳主行事論其致禍之由有別，對於陳平自言受多陰謀之報，司馬遷在記當事者言論之後，以「然其後曾孫陳掌以衛氏親貴戚，願得續封陳氏，然終不得」連結，應可解讀為他同意陳平之說，故以此加以證實。換句話說，司馬遷認同陳平多陰禍而有報應之說。

與此相反，司馬遷又直接質疑天道，曰：

或曰：「天道無親，長與善人」。若伯夷、叔齊，可謂善人者非邪？積仁絮行如此而餓死！且七十子之徒，仲尼獨薦顏淵為好學。然回也屢

⁵³ 見《史記·白起王翦列傳》，頁2342。

⁵⁴ 見《史記·蒙恬列傳》，頁2570。

空，糟糠不厭，而卒蚤夭。天之報施善人，其何如哉？⁵⁵

在此司馬遷因伯夷的餓死、顏淵的早夭，而懷疑天道的存在與否。又曰：

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？⁵⁶

司馬遷因盜跖的壽終，及近世操行不軌而長享富貴的人，感到憤憤不平，同時指出操行端正卻遭遇禍害的人，又不在少數。

這些的記事和評論，有專從人事著眼，有接受天道報應之論，有質疑天道的公平性甚懷疑其存在，表面上的矛盾現象，說明推究司馬遷的史觀，不能單憑他對個別人物的論述。同時值得注意的是，司馬遷為什麼採用這些在邏輯上明顯牴牾的說法。亦即若司馬遷有以報應解釋歷史之意，則我們須追問他在〈伯夷列傳〉中對天道的質疑，意義何在？又批評王翦不能輔秦建德、批評蒙恬阿意興功，是否求之過深？反之，若司馬遷沒有天道報應的思想，則他對王翦、白起、陳平等受報應的記載，應該如何看待？是否如茅坤所言「敘事兼議論」，或陳金造先生所言「警戒」之意。

（三）天變警戒

天文曆數是關於星象曆法的記錄，是天文家對宇宙的觀察和種種推測。星象的分布與人的生活有各種不同程度的關係，它們的運行有以日、月、年、數年、數十年、甚至數百年為周期，這些原來屬於自然環境的時空問題，古人對

⁵⁵ 見《史記·伯夷列傳》，頁 2124-2125。

⁵⁶ 見《史記·伯夷列傳》，頁 2125。

此往往一方面企圖建立客觀的知識，一方面又將之視為天意的展現。《史記·天官書》就以大部份的篇幅說明星座列布意義、運行示兆吉凶等。如「尾為九子，曰君臣；斥絕，不和。箕為敖客，曰口舌。」⁵⁷「軫為車，主風，其旁有一小屋，曰長沙，星星不欲明；明與四星等，若五星入軫中，兵大起。」⁵⁸就全文所載，頗有天、地、人相應，宇宙為一體之意。又〈天官書〉曰：

蒼帝行德，天門為之開。赤帝行德，天牢為之空。黃帝行德，天天為之起。風從西北來，必以庚、辛。一秋中，五至，大赦；三至，小赦。白帝行德，以正月二十日、二十一日，月暈圍，常大赦載，謂有太陽也。……黑帝行德，天關為之動。天行德，天子更立年；不德，風雨破石。三能、三衡者，天廷也。客星出天廷，有奇令。⁵⁹

說明天上五帝的影響，所謂「蒼帝行德，天門為之開」《史記索隱》曰：「謂王者行春令，布德澤，被天下，應靈威仰之帝，而天門為之開，以發德化也。天門，即左右角間也。」又注「赤帝行德，天牢為之空」曰：「亦謂王者行德，以應火精之帝。謂舉大禮，封諸侯之地，則是赤帝行德。夏陽，主舒散，故天牢為之空，則人主當赦宥也。」⁶⁰指出天上五帝依四時節令行德，王者採取相應的政令，天象又會有「天門為之開」、「天牢為之空」等變，說明天人之間存在微妙的互動關係。天人感應的記載，在〈天官書〉中以征戰最多，如：

1. 春秋二百四十二年之間，日蝕三十六，彗星三見，宋襄公時星隕如雨。天子微，諸侯力政，五伯代興，更為主命。自是之後，眾暴寡，大并小。……

⁵⁷ 見《史記·天官書》，頁1298。

⁵⁸ 見《史記·天官書》，頁1304。

⁵⁹ 見《史記·天官書》，頁1321。

⁶⁰ 見《史記·天官書》注，頁1352。

2.秦始皇之時，十五年彗星四現，久者八十日，長或竟天。其後秦遂以兵滅六王，并中國，外攘四夷，死人如亂麻，因以張楚並起，三十年之間，兵相駘藉，不可勝數。自蚩尤以來，未嘗若斯也。

3.項羽救鉅鹿，枉矢西流，山東遂合從諸侯，西坑秦人，誅屠咸陽。

4.漢之興，五星聚於東井。平城之圍，月暈參、畢七重。諸呂作亂，日蝕，晝晦。吳楚七國叛逆，彗星數丈，天狗過梁野；及兵起，遂伏尸流血其下。

5.元光、元狩，蚩尤之旗再現，長則半天。其後京師師四出，誅夷狄者數十年，而伐胡尤甚。越之亡，熒惑守斗；朝鮮之拔，星箒于河戍；兵征大宛，星箒招搖；此其犖犖大者。若至委曲小變，不可勝道。由是觀之，未有不先形見而應隨之者也。⁶¹

以上這些記載，可分為三種類型：1、2 為天變影響人事，3、4 是人事反映於上天，5 為天人相互影響。就此而言，宇宙為一整體，天人相應，天文可以曆示吉凶，人只要觀測天象所示的吉凶即可預知未來。

但是，歷史的發展又不盡如此。《史記》中對於天文曆數，曾說：「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。為國者必貴三五。上下各千歲，然後天人之際續備。」⁶²說明天運的變化規律，必須累積豐富的資料，從「上下各千歲」的長期發展中，才能掌握其規律。但是，所謂「上下各千歲」，是一個漫長的過程，有賴前人的經驗和記錄的史料。可惜前此對星氣的研究，又頗多問題。司馬遷曰：

⁶¹ 以上俱見《史記·天官書》，頁 1344-1349。

⁶² 見《史記·天官書》，頁 1344。

幽厲以往，尚矣。所見天變，皆國殊窟穴，家占物怪，以合時應，其文圖籍襍祥不法。是以孔子論六經，紀異而說不書。至天道命，不傳；傳其人，不待告；告非其人，雖言不著。⁶³

這段文字說明古來所記天變資料，各家各人解釋不同，都是為了附會當時政治的需要，所以流傳下來的文書、圖籍及吉凶之記載，都不可信從。孔子的態度，是記載天象變異的情形，而不載占星者的說法。他的天道性命之學，也不輕易傳人。⁶⁴司馬遷又研究春秋戰國時期的星象資料，說：

太史公推古天變，未有可考於今者。蓋略以春秋二百四十二年之閒，日蝕三十六，彗星三見，宋襄公時星隕如雨。天子微，諸侯力政，五伯代興，更為主命。自是之後，眾暴寡，大并小。秦、楚、吳、越，夷狄也，為疆伯。田氏篡齊，三家分晉，並為戰國。爭於攻取，兵革更起，城邑數屠，因以饑饉疾疫焦苦，臣主共憂患，其察襍祥候星氣尤急。近世十二諸侯七國相王，言從衡者繼踵，而臯、唐、甘、石，因時務論其書傳，故其占驗凌雜米鹽。⁶⁵

說時勢變化，政治越亂，人們對星氣襍祥的觀察越重視，占星家也往往因「時務」的需要而扭曲解釋，甚至隨俗好惡，占起了交亂細碎的瑣事。

天人感應的解釋，「因時務」而被扭曲，當時明顯的例子是：武帝（前156-前87，前140-前87在位）元光年間黃河決口，沖毀南岸，河的北岸反而

⁶³ 見《史記·天官書》，頁1343。

⁶⁴ 張守節曰：「言天道性命，忽有志事，可傳授之則傳，其大指微妙，自在天性，不須深告語也。」又曰：「言天道性命，告非其人，雖為言說，不得著明微妙，曉其意也。」見《史記·天官書》注，頁1343。

⁶⁵ 見《史記·天官書》，頁1344。

豐收。武安侯田蚡的奉邑正好在北岸，所以反對堵塞決口。司馬遷記載此事：「蚡言於上曰：『江河之決皆天事，未易以人力為強塞，塞之未必應天。』而望氣用數者亦以為然，於是天子久之不事復塞也。」⁶⁶揭露武安侯為一己之私利，利用天人感應之說。正因其易遭人為扭曲，司馬遷不強調天人感應的觀測和研究，相反的，他所重視的是在天變中，應有的人事作為。他說：

日變脩德，月變省刑，星變結和。凡天變，過度乃占。國君彊大，有德者昌，弱小，飾詐者亡。太上脩德，其次脩政，其次脩教，其次脩禳，正下無之。夫常星之變希見，而三光之占亟用。日月暈適，雲風，此天之客氣，其發見亦有大運。然其與政事俯仰，最近(天)人之符。此五者，天之感動。為天數者，必通三五。終始古今，深觀時變，察其精粗，則天官備矣。⁶⁷

這段論述指出日月星辰的變化，雖與人事有關，但並不必然要以占卜的方式解決。「有德者昌」、「飾詐者亡」，所以不管天象如何變化，修德是最好的對應之道；其次是就天象所示，而採取適當的作為；而不知修德，又無視於天變警戒的，是最下一等的。就此觀之，司馬遷對天變警戒，主張以修德、省刑、結和應之，故雖言天人之際，所重仍在人的作為。

此外，天地間的許多現象，司馬遷認為有規律的存在。如說：「武王伐紂，吹律聽聲，推孟春以至於季冬，殺氣相并，而音尚宮。同聲相從，物之自然，何足怪哉？」⁶⁸把殺氣相并，同聲相從，視為萬物之間自然的現象。故人不但受這種自然之氣的影響，也可借由推求其規律而趨吉避凶。如司馬談（?-前110）「論六家要旨」曰：

⁶⁶ 見《史記·河渠書》，頁1409。

⁶⁷ 見《史記·天官書》，頁1351。

⁶⁸ 見《史記·律書》，頁1240。

夫陰陽四時、八位、十二度，二十四節各有教令，順之者昌，逆之者不死則亡，未必然也，故曰「使人拘而多畏」。夫春生夏長，秋收冬藏，此天道之大經也，弗順則無以為天下綱紀，故曰：「四時之大順，不可失也。」⁶⁹

司馬談之論，肯定陰陽家對自然規律的掌握，認為有助於四時教令，主張以順應作為綱紀。對這類自然規律的問題，司馬遷則主張積極的去研究而非消極的聽其自然。曰：

黃帝考定星曆，建立五行，起消息，正閏餘，於是有天地神祇物類之官，是謂五官。各司其序，不相亂也。民是以有信，神是以能明德。民神異業，敬而不瀆，故神降之嘉生，民以物享，災禍不生，所求不匱。少皞氏之衰也，九黎亂德，民神雜擾，不可放物，禍災薦至，莫盡其氣。顓頊受之，乃命南正重司天以屬神，命火正黎司地以屬民，使復舊常，無相侵瀆。……明時正度，則陰陽調，風雨節，茂氣至，民無天疫。⁷⁰

前段引文說明星曆時序的問題，須有專職人員司其事，確實掌握其運行規律，人民的生活才能安居樂業。第二段引文說不能善盡其職，則導致災禍。明顯可見的是，司馬遷認為有適當的人司其事，就可獲得風調雨順，民生安樂，其態度比順應的主張更為積極。

宇宙是一個整體，司馬遷對自然規律的變化，既主張專職人員加以研究考定，以建立配合時序的教令；卻又洞見歷來禱祥之說多不可信。在這種情形下，司馬遷能否有超越時論的見解？〈天官書〉中那些天人感應的記載，與他的態度有沒有衝突？值得我們關注。

⁶⁹ 見《史記·自序》，頁3290。

⁷⁰ 見《史記·律書》，頁1256；1257-1258。

四、司馬遷天人思想的特色

就上節所述，司馬遷對天人關係的記載與評論，在文字的處理上可區分為三種類型，即有：天命、天道報應、天變警戒等。但若推究其實質意義，可說司馬遷所重，旨在發揚史學的人文精神；而這種人文精神既蘊藏在「見諸行事」的歷史撰述中，我們不得不釐清事件的表象，究探司馬遷的真意。

張大可先生在論司馬遷的天人觀時曾說：「當司馬遷還不能用唯物論的階級鬥爭和生產關係來解釋歷史變局的時候，他只能委之天命。」又說秦併天下（針對〈六國年表·序〉文）：「司馬遷運用疑似之詞『蓋若』，表現了他的困惑。看來他並不滿意於天意的解釋，但不得已仍然相信了天命的觀點。」⁷¹張先生還指出司馬遷對天有無意志的看法，帶有濃厚的二元色彩，說「從現象上看，司馬遷在天命問題上既承認又懷疑，時而清醒，時而糊塗。這種矛盾思想恰恰反映了那個時代人們所受到的階級局限性和歷史局限性。」⁷²批評司馬遷在古今的大變局中，受時代觀點局限的部分，此在司馬遷原為無可厚非的事實。然而，說「他並不滿意於天意的解釋，但不得已仍然相信了天命的觀點」，以及「司馬遷在天命問題上，既承認又懷疑，時而清醒，時而糊塗」等批評，則未必是司馬遷的局限，反而是拘泥於片面敘述或斷章取義者的局限。

《史記》中，以天命解釋王朝的興廢更替，拙文以為只是部份篇章中，因行文需要或抒發感慨的表面現象，未必是司馬遷旨意所在。明顯的例證，如楚漢相爭，既說漢得天下「豈非天哉」，則天命自然不在項羽，卻又否定項羽的「天亡我」之說，似若自相矛盾。然尋繹司馬遷對此事的論述，曾記載劉邦自

⁷¹ 見氏著：《司馬遷評傳》，頁 279。

⁷² 參見氏著：《司馬遷評傳》，頁 279-283。

言成功於善用人的說法；⁷³對所謂「漢興以來，明主賢君忠臣死義之士」的事跡，在《史記》中也有詳細的論載，具體呈現人謀之得失。⁷⁴又呂氏誅滅，〈外戚世家〉說「天誘其統，卒滅呂氏」，似若以呂氏的失敗是天定的。然而，在〈呂太后本紀〉、〈齊悼惠王世家〉、〈絳侯周勃世家〉、〈陳丞相世家〉等相關篇章，對此一事情的發展及相關人物的功過得失，有詳細的記載和分析：一方面，陳平、周勃能接受陸賈的獻策，盡釋前嫌，合作無間；另一方面，呂祿誤信酈寄之言，歸還將印交出兵權；劉姓宗室齊王、朱虛侯的發兵討呂，灌嬰受呂產命擊齊，卻反與齊連和等種種情勢，都有詳細的記載和分析，絕非簡單的歸之天命。〈律書序〉中對黃帝、顓頊、成湯等的所謂「勝者用事，所受於天也」，也應當這樣解讀，因為其中興廢得失成敗之故，在〈五帝本紀〉、〈夏本紀〉、〈殷本紀〉中，不乏針對人事得失的論述。對於這類複雜的歷史變局，既已詳見於相關人物的紀傳中，沒必要也沒有辦法再在其他行文中一一費辭；而且，盱衡古今歷史的變化，原始察終，史家難免產生成敗得失往往繫於一念之嘆，故在年表、月表等行文中，出於感慨，委之天命，是很自然的處理方式。我們若不深究裁篇互見的內容，只就「豈非天哉」之類文句，就斷言司馬遷以天命詮釋歷史的變局，將難免對司馬遷的思想產生誤解。

同理，有關報應的記載，司馬遷往往引用他人批評或引述傳主自言，都將傳主的下場與報應之說相繫。後人解讀這類篇章，也常據此認為司馬遷有意借這類記載，彰顯報應之說以戒世人。這種觀點雖不無一得之見，但若進一步考察《史記》中他篇的相關論述，則見其多有扞格不入的情形。如白起賜死，程

⁷³ 劉邦自言：「夫運籌策帷帳之中，決勝千里之外，吾不如子房。鎮國家，撫百姓，給饋餉，不絕糧道，吾不如蕭何。連百萬之軍，戰必勝，攻必取，吾不如韓信。此三者，皆人傑也，吾能用之，此吾所以取天下也。項羽有一范增而不能用，此其所以為我擒也。見《史記·高祖本紀》，頁381。

⁷⁴ 徐師漢昌撰：〈司馬遷論劉興項蹶〉一文，對劉、項二人成敗之由，曾有精闢的分析，可參看。文見輔仁大學主辦：《兩漢文學學術研討論文集》（台北：華嚴出版社，1995），頁201-230。

金造先生認為司馬遷著出好殺人之罪，等於說白起是受報應而死。然司馬遷於〈自序〉中，曾追述其六世祖司馬靳，事武安君白起，說「靳與武安君阬趙長平軍，還而與之俱賜死杜郵。」⁷⁵指出阬長平軍一事，司馬靳身與其事，就此推測司馬遷對長平一役的看法，不應有報應之意，否則司馬靳為何不受報應而有司馬遷為後嗣。王離被虜一事，若進一步參酌〈項羽本紀〉的記載，鉅鹿之戰項羽取得勝利，乃是因其勇猛善戰及楚軍人人以一當十所致。對於〈白起王翦列傳〉、〈項羽本紀〉二文的歧異，我們也不能不考慮司馬遷處理史料的技巧，此戰是項羽成名的大戰，李晚芳曰：「羽之神勇，千古無二；太史公以神勇之筆寫神勇之人，亦千古無二。迄今正襟讀之，猶覺啞嚙叱咤之雄，縱橫馳騁於數頁之間，驅數百萬甲兵，如大風捲簾，奇觀也。」⁷⁶由此推之，王離的失敗，乃在對手的強盛，而非王翦不能輔秦建德，更非天理報應。蒙恬之死，司馬遷雖責其未盡最好的努力，然〈李斯列傳〉述秦始皇崩於沙丘，趙高對李斯曰：「君侯自料能孰與蒙恬？功高孰與蒙恬？謀遠孰與蒙恬？無怨於天下孰與蒙恬？長子舊而信之孰與蒙恬？」⁷⁷五者李斯均自承不如蒙恬，為了鞏固權位，乃同意趙高之謀，改立胡亥為二世皇帝。由此觀之，蒙恬是權位爭奪中的犧牲者，此時不論任何人居於蒙恬之位，都將難以全身而退。又所謂陳平的陰禍之罪，若相較於漢初功臣之遭遇，不只能征善戰的韓信、彭越，漢廷必除之而後快；對蕭何、張良，何嘗沒有防備之心。當時所謂功臣侯者，我們只要檢視一下〈高祖功臣侯者年表〉之言，「漢初，功臣受封者百有餘人」、「至太初百年之間，見侯五，餘皆坐法隕命亡國」的記載，司馬遷歸納他們被廢的原因有二：其一，「罔亦少密矣」；其二，「皆身無競於當世之禁云」。⁷⁸表面上說這些功臣的子孫驕溢，但若對照前文所謂「異哉所聞，《書》曰『協和萬邦』，遷於夏商或數千歲。蓋周封八百，幽厲之後，見於春秋。《尚書》有唐

⁷⁵ 見《史記·自序》，頁 3286。

⁷⁶ 見韓兆琦先生編注：《史記選注匯評》（台北：文津出版社，1993），頁 41。

⁷⁷ 見《史記·李斯列傳》，頁 2549。

⁷⁸ 見《史記·高祖功臣侯者年表》，頁 877-878。

虞之侯伯，歷三代千有餘載……」⁷⁹說古代的封國有的傳幾千年，周初的封國經幽厲等暴君，也還存在於春秋之世，而漢初所封至太初才百年，卻只剩五個，準古衡今，司馬遷之意實指向法網太密。就此而言，陳平之「當世即廢」，實為大勢所趨，其曾孫至武帝朝還能有貴倖的機會，已屬萬幸。

由此可知，對於所謂天道報應之事，司馬遷載錄當事人自言或時人的評論，未必真正代表司馬遷認為他們受報應，他曾說：「余從巡祭天地諸神山川而封禪焉。入壽宮侍祠神語，究觀方士祠官之意，於是退而論次自古以來事於鬼神者，具見其表裏。後有君子，得以覽焉。」⁸⁰說明記載這類事情，是為了客觀的保存史料，真實的呈現傳主和時人的思想。這不等於司馬遷以報應解釋這些人事，我們會通相關篇章，司馬遷的意旨就清晰可見了。

其次，對天人關係的論述，董仲舒曾說：「帝王之將興也，其美祥亦先見；其將亡也，妖孽亦先見。」⁸¹將朝代的興衰，視為應運而至的變化，在董仲舒的天人思想中，天居於主導、人居於被動的地位。同樣的材料，司馬遷卻發揮了完全不同的意義，他說：「國之將興，必有禎祥，君子用而小人退。國之將亡，賢人隱，亂臣貴。……賢人乎，賢人乎！非質有其內，惡能用之哉？甚矣！『安危在出令，存亡在所任』，誠哉是言也。」⁸²一樣解釋興衰，一樣講禎祥，卻完全以賢才的任用與否為定，這種轉變提升了人的主體價值，改變了人在天人關係中的地位。這種人、神與政治關係的討論，最早見於《國語·周語》，其文是：

（惠王）十五年，有神降於莘，王問於內史過，曰：「是何故，固有之乎？」對曰：「有之。國之將興，其君齊明、衷正、精潔、惠和，其德足以昭其馨香，其惠足以同其民人，神饗而民聽，民神無怨，故明神

⁷⁹ 見《史記·高祖功臣侯者年表》，頁 877。

⁸⁰ 見《史記·封禪書》，頁 1404。

⁸¹ 見《春秋繁露·同類相動》，頁 385。

⁸² 見《史記·楚元王世家》，頁 1990。

降之，觀其政德而君均布福焉。國之將亡，其君貪冒、辟邪、淫佚、荒怠、麤穢、暴虐，其政腥臊，馨香不登，其刑矯誣，百姓攜貳，明神弗躅，而民有遠志。民神怨痛，無所依懷，故神亦往焉，觀其苛虐而降之禍。……⁸³

《國語》這段文章，將民神並舉，把「神饗」和「民聽」視為同樣重要。「國之將興」與「國之將亡」，視「民神無怨」或「民神怨痛」而定。內史過之論，神意和民意一樣重要，換句話說，神與人居於同地位。董仲舒所論強調的是神的主導性，而司馬遷則強調人為力量的發揮。

在天人關係中，人格神上帝的存在與否，至今仍屬信仰的問題，尚無是非對錯的定論。但是，天人感應的詮釋，連致力提倡「奉天」、「法古」的董仲舒尚有「知天，詩人所難也，天意難見也，其道難理」⁸⁴之嘆，西漢學者對天人關係紛歧的詮釋，我們從《漢書·五行志》的記載，足可窺見一斑。這些紛歧說明天人感應的詮釋，存在許多不確定因素，難以建立客觀統一的標準。司馬遷對天人感應的態度，明顯的與董仲舒等之重災異者異趣，只有〈天官書〉等對天象感應征戰的記載，可能代表司馬遷並不否定天人可以感應的關係，然其份量在《史記》中實微乎其微。⁸⁵而《史記》中隨處歸結影響歷史發展或朝

⁸³ 見《國語·周語上》（台北：漢京文化，1983），頁29-30。

⁸⁴ 見氏著，蘇輿撰：《春秋繁露義證·天地陰陽》（北京：中華書局，1992），頁467。

⁸⁵ 文帝前元十六年，哈雷彗星周期性回歸，天象觀測不可能不見，《史記》卻未有記載，也沒有評論。張大可先生認為：司馬遷不著一字，可能與他肯定文帝的治績有關，並由此推測那些天象感召征戰的記載，是出於有意的連結，不無意存譏諷的可能。（參見氏著：《司馬遷評傳》，頁285。）張先生的推測，我們可從兩方面思考：若其推測屬實，天象感召云云，只是作者批評時政的手段，能以此為手段，則顯示了天在司馬遷的心目中完全沒有主宰者的地位。反之，若其推測不實，作者並非有意的連結這些資料，也不能肯定天在司馬遷心目中的主宰地位，因為即使幽渺的星象曆數，司馬遷所強調的只是「不相亂」、「無相侵瀆」之意，即人善盡人的本分即可，對於神採取了置而不論的態度。這進一步說明天人感應之事，在司馬遷的天人思想中不占重要地位。

代興衰之論，如：〈秦本紀〉記述六世君主之勵精圖治，〈秦始皇本紀〉載秦始皇任用人才，平定六國，統一天下，〈秦楚之際月表〉曰：「秦起襄公，章於文、繆、獻、孝之後，稍以蠶食六國，百有餘載，至始皇乃能并冠帶之倫。以德若彼，用力如此，蓋一統若斯之難也。」⁸⁶肯定秦統一天下，靠長期積累的國力。論漢之興曰：「三王之道若循環，終而復始。周秦之間，可謂文敝矣。秦政不改，反酷刑法，豈不繆乎？故漢興，承敝易變，使人不倦，得天統矣。」⁸⁷指出秦朝不能救戰國以來的積敝，導致敗亡，漢能矯秦法之酷，與民休息，故能興起。又說：「非兵不彊，非德不昌，黃帝、湯、武以興，桀、紂、二世以崩，可不慎歟！」⁸⁸「（禮義）王公由之，所以一天下臣諸侯也；弗由之，所以捐社稷也。故堅革利兵不足以為勝，高城深池不足以為固，嚴令繁刑不足以為威。由其道則行，不由其道則廢。」⁸⁹則又在堅甲利兵之上，強調修德、崇禮、行道的重要，更見司馬遷所重在人不在天。蓋影響歷史發展的因素至為複雜，對治史者而言，只有確切掌握人在天人關係中的主動性地位，才能認識人在歷史洪流中的意義，進而發揮一己生命的價值。

就另一方面而言，人非生而知之，必賴前人智慧、經驗的累積，學而知之。司馬遷因伯夷餓死、顏淵早夭之事，對天道的公平性致疑，然〈伯夷列傳〉的主旨，卻非專為伯夷抱不平或抒發對天道不公的憤恨，而是因天道的不確定性，進而尋求人道的準據，即不憑「與善」的天（上帝），人的行為依循什麼準則？司馬遷提出：「歲寒，然後知松柏之後凋。舉世混濁清士乃見。」善惡是非是不必等天道可否的，險惡的環境反而更能彰顯清士的善。司馬遷又曰：

⁸⁶ 見《史記·秦楚之際月表》，頁759。

⁸⁷ 見《史記·高祖本紀》，頁393-394。

⁸⁸ 見《史記·自序》，頁3305。

⁸⁹ 見《史記·禮書》，頁1164。

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，趣捨有時若此，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，惡能施於後世哉？⁹⁰

如果不像伯夷叔齊得到孔子的稱揚、顏淵附於弟子之列，一般人的德行志節，常常堙滅不為人知，如此一來，不只這些人受堙滅，後人也失去取法的機會。因此，善道的論定和弘揚，就是彰顯清士之德的重要工作。此即唯「史」可以彰德，故法《春秋》而著《史記》的意義。而且，古今歷史變化，人事得失，無不存在認識角度的問題。司馬遷駁斥項羽「天亡我」與蒙恬「絕地脈」之說，正反映司馬遷對項羽、蒙恬之死的看法，與他們本人不同，他認為影響他們命運的關鍵，不在征戰成果的大小，而在行事準則的體認和踐履，若不能掌握此一分際，往往將人事的失當，誤以為天命的問題，這對個人而言，難免有至死不悟之憾，而對社會、後世，也可能產生重蹈覆轍的危險，故司馬遷藉伯夷之事闡述立傳的意義。所謂「欲以究天人之際，通古今之變」，即謂在古今人事得失的考察與反省中取鑑，並辨識何為天，何為人，確切掌握天人之間的分際，以期善盡人之所能。

由此觀之，司馬遷這種從「古今之變」中所體察的天人思想，實與陸賈、賈誼重視天人感應的天人思想有別；更與董仲舒以天威籠罩一切的天人思想，有天壤之異。

備註：拙文承蒙徐師漢昌潤飾裁成，謹此申謝。

⁹⁰ 見《史記·伯夷列傳》，頁2127。

引用文獻

一、古籍

- 《漢魏古注十三經》（上海：中華書局，1998）
《國語》（台北：漢京文化，1983）
漢陸賈著，王利器撰：《新語校注》（北京：中滑書局，1986）
漢賈誼著，饒東原注譯：《新書讀本》（台北：三民書局，1998）
漢董仲舒著，蘇輿撰：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992）
漢司馬遷著：《史記》（北京：中華書局，1997）
漢班固著：《漢書》（北京：中華書局，1997）
漢許慎著，清段玉裁注：《說文解字注》（台北：漢京文化，1980）
明林稚隆輯校：《史記評林》，第五冊（天津：天津古籍出版社，1988）
清嚴可均輯：《全漢文》（北京：商務印書館，1999）

二、專書

- 顧頡剛著：《秦漢的方士與儒生》（台北：里仁書局，1985）
錢鍾書著：《管錐篇》，第一冊（台北：書林書屋，1990）
韓兆琦編注：《史記選注匯評》（台北：文津出版社，1993）
張大可著：《司馬遷評傳》（江蘇：南京大學出版社，1994）
金春峰著：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997）
徐復觀著：《兩漢思想史》，卷二（台北：台灣學生書局，2000）

三、論文

- 張大可著：〈史記論贊序說〉，收入張高評先生主編：《史記研究粹編》（高雄：復文出版社，1992）

- 程金造著：〈史記的論斷語言〉，收入張高評先生主編：《史記研究粹編》（高雄：復文出版社，1992）
- 李宗桂著：〈論董仲舒的思想方法〉，《孔孟學報》，第 68 期，1994. 9
- 徐漢昌著：〈司馬遷論劉興項蹶〉，《兩漢文學學術研討論文集》（台北：華嚴出版社，輔仁大學主辦，1995. 5）
- 陳麗桂著：〈融道法兼採陰陽的漢儒——陸賈〉，《中國學術年刊》，第 17 期，1996. 3
- 顧頡剛著：〈五德終始說下的政治和歷史〉，《顧頡剛古史論集》（北京：中華書局，1996）

On Sima Qian's Heaven-human Thoughts from *Shiji's* Chronicles

Jiang, Suh-ching *

[Abstract]

In *A Letter Replying Ren An*, Sima Qian expressed that the purpose of his history-writing is “to collect the missed historical records and old legends, to examine and verify what the former generations did, to investigate the reasons for said generations’ successes and failures, rises and falls, and, with one hundred and thirty chapters finished in total as the result of the study, to explore the relationship between Heaven’s way and the ways of the human, to link and understand the changes of historical development from the ancient time up to date, and to complete an independently-apprehended, systematically self-founded writing.” Such intention is also manifested in the *Self-preface*, which explains that his “independently-apprehended, systematically self-founded writing” differs from other scholars’ philosophy deliberations, which were done with mere empty speeches, and reasoning exploration, which used apologues and fables set up by said scholars. Instead, said writing is to conclude and record his extensive understanding and sole sentiment, gained through the exploration of “the relationship between Heaven’s way and the ways of the human” and “the changes of historical development from the ancient time up to date,” to assist the coming generations to ponder and acquire examples.

To explore and investigate “the changes of historical development from the ancient time up to date,” Sima Qian adopted the principles of detailing the modern-time events and summarizing the ancient-time chronicles, detailing the changes and summarizing the gradual trends, and cutting historical materials and giving form to different chapters. The combination of these principles makes the

* Jiang, Suh-ching is a lecturer in the Department of Chinese Literature at National Sun Yat-Sen University.

narrations of history soaring up and down like waves and profoundly meaningful with simple words. This is not only apparently observed from *Shiji*'s layout of volumes and chapters but also regarded as a fact commonly recognized by all researchers up to date. Regarding the exploration and investigation of "the relationship between Heaven's way and the ways of the human," the results are collected into eight books according to the *Self-preface*, but the reality is otherwise. The *Bai Qi and Wang Jian's Biography* describes that Bai Qi's suicide ordered by his King might be resulted from the retribution that Bai Qi deceitfully buried the surrenders during the Changping Battle, and that Wang Li's being captured in the Julu Battle might be due to that the three generations of Wang Li's family, from his grandfather through him, are all appointed generals (implying that too many people were killed by said three generations of this family). In *Emperor (Han) Gaozu's Fundamental Record*, Gaozu's external appearance and various kinds of miraculous events conducted by him were narrated. In *The Monthly Chronicles in the End of the Qin Dynasty and during the Chu-Han Struggling Period*, Sima Qian praised: "Wasn't it the edict of Heaven" that the world fell into Han's dynasty? Don't these records and the like indicate that Sima Qian believes the retribution of God and Ghosts? Thus the influence of fatalism or the theory of God's will? Do these contradict his so-called "I don't dare to mention (those ghostly matters)" attitude? On the other hand, Sima Qian was deeply suspicious to the Heaven's way in *Bo Yi's Biography*, discarded "the earth-artery was dug and broken" conclusion in *Meng Tian's Biography*, and similarly abandoned "the Heaven wants to destroy me" supposition in *Xiang Yu's Fundamental Record*; these views seem to reveal that what Sima Qian emphasizes is human's deeds. Such kind of matters not only were not explained clearly in agreement throughout the whole writing of *Shiji*, but also were quoted out of context to garble a statement, hence the study of Sima Qian's Heaven-human thoughts cannot avoid diverse conclusions from different persons.

For this reason, my paper intends to examine and view correlated statements in *Shiji* and to clarify the purposes and meanings of these statements so as to master Sima Qian's Heaven-human thoughts and the effect of these correlated statements in *Shiji*. This paper is divided into three sections: Section One summarizes the main trend of Heaven-human thoughts in the early Han Dynasty; Section Two identifies and analyzes chronicles and comments related to Heaven-human relationships in *Shiji*; Section Three analyzes and discusses the characteristics of Sima Qian's Heaven-human thoughts.

Keywords: *Shiji*, Heaven-human relationships, Heaven-human thoughts, Heaven-human interaction, retribution