漢晉間史學思想變遷的痕跡*

——以列傳和別傳爲範圍所作的討論

逯耀東

肇創於司馬遷的《史記》列傳，和流行於魏晉間的別傳，是中國傳統史學兩種不同的寫作形式。雖然列傳和別傳表面上都以人物爲主體，但表現的意義卻不同，列傳以人繫事，和以時繫事編年體的本紀相結合，形成中國傳統正史紀傳體的版型。雖然紀傳體的寫作還有表、志，但列傳卻是紀傳體的主體結構，並且依附本紀而存在。列傳人物的功能，環繞在本紀而存在，表現這些人物在其生存的歷史時期中，對他們生活的社會群體所作的貢獻。這個社會群體以儒家的價值結構而成，個人侷促在結構之中，除了這個群體之外，並無獨立施展的餘地。所以，列傳基本上是以人繫事，藉人敍事是沒有個人獨立的個性可言的。

至於別傳，是一種以個人爲單位的傳記。流行於東漢末年至東晉末年的兩百年間，獨立於正史之外的一種史學寫作形式，其性質和列傳以人繫事不同。別傳是以傳敍人，比較注重個人在群體社會中的表現，表現和貢獻不同，表現象徵著個人已突破過去儒家的價值體系的框限，對個人價值的肯定，使個人在群體社會中，有更大的揮灑空間，而且不僅限於政治一隅。所謂貢獻，個人已融於社會群體之中，祇要政治或社會的需要，個人除作無私無我的奉獻和犧牲，別無其他選擇。由於東漢末年儒家思想權威的地位衰退，促使個人意識的醒覺，漸漸形成許多非儒家性格的新類型，爲別傳的形成提供了有利的發展條件。另一方面，這個時期也是中國史學脫離經學的桎梏，邁向獨立發展的轉變的關鍵時期。因此，透過對列傳與別傳討論，或許可以探索出漢晉間史學思想轉變的痕跡。

臺灣大學學術期刊資料庫

---

* 本文爲八十七年六月十二日本系逯耀東教授之退休演講文稿，本學報特予刊載。

一、列傳與「拾遺補藝」

司馬遷撰寫《史記》列傳以人物爲篇名，因此對《史記》列傳往往產生錯覺，認爲列傳以敍人爲主。不過，單純以「敍人臣之事跡，令可傳於後世」考察列傳，在某些方面很難得到一個合理而週延的解釋。因爲〈扁鵲倉公〉敍醫方，〈龜冊〉述卜筮，〈貨殖〉兼論物產，與列傳敍人的體例不合。

因此，司馬遷最初立列傳之意如何？仍然是一個值得討論的問題。關於這個問題先從《史記》本身開始，褚少孫補《太史公書》去司馬遷不遠，所補輯多處引用到傳。其所引用傳的意義，歸納起來，所謂傳包括正經以外的「外家雜語」，先賢稱述的解釋性傳記，以及時下流行的童謠俗說等。其中所謂的「外家雜語」，與司馬遷〈太史公自序〉的「六經異傳」與「百家雜語」是相同的。〈太史公自序〉最後結語說：「以拾遺補藝，厥協六經異傳，整齊百家雜語，成一家之言」。

「成一家之言」是司馬遷撰《史記》，追求的終極目標。不過，在司馬遷的著作中，卻存在著兩個「成一家之言」。另一個「一家之言」，卻在《史記》之外的〈報任少卿書〉中，即：「欲以究天人之際，通古今之變，成一家之言」，雖然同爲「成一家之言」，但所表現的意義卻不相同。「拾遺補藝」是對圖書文獻的整理，必須經過「厥協六經異傳，整齊百家雜語」的過程，最後才能完成。至於「通古今之變」，則是將經過系統整理的圖書文獻資料，以時間貫穿起來，然後「考之行事，稽其興廢成敗之理」。二者綜合起來，司馬遷的「成一家之言」，則是對先秦的學術思想與文獻，作一次系統的整理後，以此爲基礎探索過去，尤其司馬遷個人生存時代的變遷由來，及其因果關係，中國史學因而得以建立。所以，《史記》內外的兩個「成一家之言」，是司馬遷尋求的兩個不同的層次，也是司馬遷撰寫《史記》上綜群經，下啓諸史的繼往開來貢獻。

不過，自來討論司馬遷的成「一家之言」，祇注意「通古今之變」，卻忽略了「拾遺補藝」。「拾遺補藝」不僅是對先秦圖書文獻作系統的整理，同時司馬遷的列傳也由此而出。自來對於部次流別，鏡考源流的簿錄發展，往往都集中於劉向、歆父子在這方面的貢獻。完全忽略了司馬氏父子在這方面的

拓創。事實上，武帝時對圖書文獻的徵集與整理，規模較成帝時爲大，而且是自孔子刪詩書、定禮樂，對上古圖書文獻第一次整理後的五百年，再對上古先秦文獻所作的第二次整理。司馬談、司馬遷父子由於職掌的關係，相繼校書祕閣。而且司馬談認爲這是件神聖的工作，臨終前仍對司馬遷一再叮嚀，〈自序〉說「先人有言，自周公卒五百年而有孔子，孔子卒後至於今又有五百年，有繼明世，正《易傳》、繼《春秋》、本《詩》、《禮》、《樂》之際。意在斯乎？意在斯乎！小子何讓也」。從司馬談的遺言看來，這時他對諸子的文獻似已整理完成，希望司馬遷繼承他的未竟遺志，繼續完成六藝的整理工作。關於諸子文獻整理工作，司馬談以黃老思想爲主導，提出他的〈論六家要旨〉，並據此規劃出陰陽、儒、墨、名、法、道德等六家。後來，班固據劉氏撰寫的《漢書·藝文志·諸子略》，就是在這個基礎上形成的。

司馬遷「紬史記石室金匱之書」，繼續圖書文獻的校整工作。但由於政治環境的轉變，而且處於罷百家獨尊儒術之際，在不牴觸現實的政治情勢，又不阿附俗儒論經之說的情況下，而將孔子的成六藝，置於諸家之上，且在儒家之外，將學術傳統與現實政治作一個明確的劃分。《漢書·藝文志》的〈六藝略〉，即自此而出。司馬氏父子校書祕閣，在圖書文獻經過系統整理，或編輯簿錄，雖流傳不廣，劉歆校讎、班固撰〈藝文志〉卻以此爲藍本。祇是某些把劉歆引用未及刪改，班固仍因循其舊。所以，《漢書·藝文志》還殘留若干司馬氏簿錄的痕跡。如著錄於〈諸子略〉的《晏子》、《荀子》、《魯仲連》、《管子》、《商君》、《蘇子》、《張子》等，及〈詩賦略〉的《屈原賦》，〈兵書略〉的《吳子》，條下都有班固的自注：「有列傳」。顏師古說：所謂「有列傳」，指的是《太史公書》。

的確，這些著作的作者，《史記》都有列傳，而且列傳所述不專一家之作。如〈老子韓非列傳〉、〈孟子荀卿列傳〉，並兼述同時期其他作者的著作，敍著作的意旨及其學術的流變。中國傳統目錄學著作體制歸納起來有三種：一、考證一書篇目的源流，二、學術淵源的敍錄，三、考證一家之學源流的小序。這些著書人的列傳，或是司馬氏父子校書的小序或敍錄聯綴而成。章學誠《校讎通義》「漢書藝文志諸子略」條下，就說：

藝文始於班固，而司馬遷之列傳，實討論之。觀其所述戰國秦漢間列

臺灣大學學術期刊資料庫

> 傳，未嘗不於學術淵源，文詞流別，反覆而論次焉。劉向、劉歆蓋知其意矣，故校書諸敍論，既審定其編次，又推論其生平，以書而言，謂之敍錄可也，以人而言，謂之列傳可也。史家存其目錄於藝文，載其行事於列傳，所以詳略互見之例也。

所以，列傳與敍錄是一體的兩面，互爲裡表。章學誠認爲讀《漢書》的〈藝文志〉，必須同時讀《史記》的列傳，所謂讀其書必須知其人。在書爲敍錄，在人爲列傳。所以，《史記》列傳由司馬遷「拾遺補藝、整齊百家雜語」的簿錄轉變而來。「拾遺補藝」是司馬遷繼承孔子第一次整理上古文獻的基礎，五百年後對先秦的圖書文獻所作第二次系統整理後的總結。在整理與總結的過程中，列傳的寫作形式已漸漸蘊釀而出了。

列傳以人繫事，但所繫的事卻不是孤立的，和以時繫事的本紀前後相應。雖然，中國傳統正史的寫作，包括紀、傳、表、志諸體。但紀和傳卻是紀傳主要的結構。紀，記事件的大端；傳，委曲敍事以釋紀。因此，劉知幾以《春秋》和《左傳》的關係，解釋紀傳體的紀和傳。他說：「紀傳之興，肇於史漢。紀者，編年也，傳者，列事也。編年者，歷帝王之歲月，猶《春秋》之經，列事者，錄人臣之行狀，猶《春秋》之傳。則傳以釋經，《史》、《漢》則以傳釋紀」。《史》、《漢》以傳釋紀，則司馬遷最初創立列傳的目的，爲了解釋本紀中記載的歷史大事。這是司馬遷校書祕閣，從「拾遺補藝」中所獲的啓示，尤其《左傳》以不虛托空言，探索夫子的微言大義，其以事釋經對司馬遷發生直接的影響。班固說《左傳》「論本事作傳，明夫子不空言說經」，杜預進一步說《左傳》以事釋經，爲了「令學者原始察終，尋其枝葉，究其所窮」。劉勰《文心雕龍》也說《左傳》「原始察終，創爲傳體」，劉知幾以此進一步推論：「傳者，傳也。所以傳示來世」；並且說「《左傳》之釋經也，言見於經文事詳傳內，或傳有無而經存，或經闕而傳存，其言簡而要，其事詳而博誠聖人之羽翮，而述者之冠冕也」。

漢代解經之書，有兩種不同的形式：一是以訓詁解釋經典的傳，以孔安國的解釋《尚書》的傳爲代表，一是事詳而博的傳，以左丘明的《春秋左氏傳》爲代表。二者雖然同爲解釋經典，但表現的意義卻不同，前者爲了發明義理，後者爲了記載故事。所以，趙翼說：「古人著書，凡發義理，或解釋

臺灣大學圖書館期刊資料庫

故事皆爲之傳」，並且說：「漢時所謂傳，凡古書及說經皆名之，非專爲以敍一人之事，其傳專以敍事，人名一傳，則自史遷始」。也就是漢代的傳爲了說經，以人敍事的傳，即從司馬遷《史記》的列傳開始。章學誠分析《史記》列傳的由來說：「史之有列傳也，猶《春秋》之有《左氏》也。《左氏》依經而次年月，列傳分人而著標題」，司馬遷將左傳以時繫事的方式，稍作改變，將事歸納在人名之下而敍之，形成《史記》的列傳。由對經書義理的探究，轉變爲事的敍述，是史學形成的重要關鍵，《左傳》正是由經學通向史學過渡的橋樑。司馬遷在系統整理秦漢學術的「拾遺補藝」之際，應用經傳解釋的關係，創立以人繫事的列傳。所以列傳的形成不僅和司馬遷「拾遺補藝」有密切的關係，也是司馬遷撰寫《史記》上綜群經，下啓諸史的標竿。

二、〈伯夷列傳〉與《漢書·古今人表》

雖然列傳以人繫事而釋本紀，但《史記》七十列傳之首的〈伯夷列傳〉，卻議論多於敍事。所謂議論，即表現司馬遷個人意見的「太史公曰」。《史記》「太史公曰」承繼《左傳》「君子曰」的形式，又開後世史傳論贊的先河。史傳論贊的內容包括史學家個人對歷史事件的議論，與對歷史人物的評價。個人主觀的意見與歷史客觀的敍述，同存於一卷之中，而不相混淆的寫作方法，表現了中國傳統史學的特殊性格。而且個人主觀的意見與客觀的歷史敍述，正是史學與文學區別之處。所以，蕭統編《文選》將記事之史、繫年之書摒於《文選》之外，劃清了自東晉以來文史合流的現象。但卻將史傳論贊歸納爲〈史論〉一類，收入文選之中。認爲史傳論贊表現了史學家個人的才思，具有文學作品的性質。所以，史傳論贊是一種具有文學性質的史學著作。

不過，《文選》〈史論類〉所選的史傳論贊，卻不包括司馬遷的「太史公曰」，而自班固的《漢書》始。其原因爲「太史公曰」是司馬遷《史記》的自注，除了歷史事件的議論與歷史人物的評價外，還包括「見去取之從來」的材料處理。材料的處理純粹是史學的問題，完全和文學無涉，可能是《文選》不選司馬遷「太史公曰」的原因。《史記》沒有凡例，〈五帝本紀〉是

《史記》百三十篇之首，〈五帝本紀〉的「太史公曰」，可能就是司馬遷處理材料的凡例。〈五帝本紀〉的「太史公曰」，集中對於黃帝材料的處理及其態度。《史記》中存在著兩個黃帝，一是武帝時所形成的神仙黃帝，對於這部份浮誇荒誕，但卻無法考證的材料，司馬遷將其沉澱於〈封禪書〉中，留待後人來梳理。然後再從戰國以來衆說紛云的材料中，「擇其言尤雅者」，而且「不離古文者近是」的材料，塑製另一個歷史的黃帝。司馬遷處理這一部份材料頗費週折，前後經過對材料的輯訪、鑑別與考辯，然後才完成。因此，置於篇首，作爲以後處理材料的凡例。

如果〈五帝本紀〉是司馬遷處理材料的凡例，那麼，議論超過敍事的〈伯夷列傳〉則是七十列傳序錄。這是一篇複雜又迂迴的文章，因爲其中雖然以罷黜百家、獨尊儒術後的儒家思想爲標竿，即於篇首開宗明義說：「夫學者載籍極博，猶考信於六藝」。不過，卻有更多其家學的黃老之言，並且參雜著司馬遷個人際遇的慨嘆。如何將儒家思想與黃老之言銜接而不顯痕跡，如何抒發個人的慨嘆又不觸犯忌諱，也許是司馬遷撰寫〈伯夷列傳〉之初，要仔細思量的問題。

至於司馬遷在古聖賢人中，爲何選擇伯夷、叔齊，作爲其對歷史人物評價的標準。司馬遷說：「伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益彰」；並且說：「孔子序列古之仁聖賢人，如吳太伯、伯夷之倫，詳矣。」《論語》多處敍及伯夷、叔齊，〈季氏篇〉云：「齊景公有馬千駟，民無德而稱焉。伯夷、叔齊餓于首陽之下，民到今稱之」，並且稱伯夷、叔齊爲「古之賢人」、「逸民」。孟子稱伯夷、叔齊爲「聖之清者」，除了孔孟，先秦諸子也對伯夷、叔齊有很高的道德評價，荀子將伯夷、叔齊與務光、箕子等並列，韓非認爲許由、務光、卞隨、伯夷、叔齊的十二人，都是「上見利不喜，下臨難不恐，或與天下不取，有卒利之名，則不樂食穀之利」的賢者，尤其《莊子》書中稱美伯夷、叔齊之處更多。所以司馬遷選擇孔孟及先秦諸子共同稱美的歷史人物，作爲其評論的標準。

雖然，司馬遷於〈伯夷列傳〉的卷首，言道其選擇材料與評論人物，完全以孔子的六藝爲據，但對伯夷、叔齊事跡的「傳曰」以下二百一十四字，則不取《論語》與《孟子》，而以《莊子·讓王篇》與《呂氏春秋·誠廉篇》的材料綜合而成。《莊子》與《呂氏春秋》是黃老家言，材料既取自黃老家

臺灣大學圖書館

言，自然影響到其對人物的評價。不過，司馬遷〈伯夷列傳〉對歷史人物的評價，仍然是依據夫子之言的。記載孔子之言的《論語》對歷史人物評價，有進與退兩個不同的標準，即孟子對伯夷的評價，所謂「非其君不事，非其民不使，治則進，亂則退」。治和亂是個人所處的時代，和個人在這個時代所作的選擇。孔子說「隱居以全其志，行道以全其志」，即是進退兩種不同的選擇。所謂「行道以全其道」，是個人對「仁」實踐的表現。《論語》對抽象的「仁」，有各種不同的解釋。但具體的表現則是「志士仁人，無求生以害仁，有殺生以成仁」。殺生求仁是儒家價值中，個人對生活的群體社會，所作的絕對無私無我的犧牲奉獻，而且往往是知其不可爲而爲之的。這種無私無我的犧牲奉獻是儒家價值體系所追求的終極目標，「求仁得仁」也是儒家道德規範實踐的最高評價，對於「仁」的執著或追求。至於「隱居以全其志」，則是孔子所謂「邦有道則士，邦無道，則卷而懷之」；「卷而懷之」是退藏於密的意思，退藏於密即爲隱。不過儒家所謂的隱，並不是完全隱逸消逝，個人仍處群體之中，和政治保持一種疏離的關係。

不論「行仁以全其義」，或「隱居以全其道」，孔子都予以高度的評價，前者是「兼善天下」，可稱爲積極的儒家，後者是「獨善其身」，可稱爲消極的儒家。至於孔子也曾有「道不行，乘桴浮於海」歸隱的喟嘆。因此，《論語》中孔子有許多關於「隱居以全其道」的言論，在〈問憲篇〉中孔子就說：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言」。辟世、辟地即爲隱。〈問憲篇〉並且記載了微生畝、晨門、荷蕢者。以及〈微子篇〉的楚狂接輿、長沮桀溺等，都是隱士。孔子雖然與這些隱士的理念不同，但卻對這他們予以很高的評價。隱士和逸民的理念和行徑，是儒家消極思想的表現，和道家思想肯定個人在群體中的價值和尊嚴是相近的。司馬遷終於在道不同不相爲謀的儒家和道家思想之間，尋得一個銜接點。於是，以當時顯學的儒家思想形式，並且以其家學黃老之言的思想內涵，評論「趣舍有時」包括伯夷、叔齊在內的「巖穴之士」，然後並以這種評價作爲選擇歷史人物敍事。〈伯夷列傳〉爲七十列傳的序錄，但其所敍事或立論卻有後世隱逸傳的傾向，或者後來史傳的隱逸傳即由此而出。

問題是司馬遷爲何作這樣的選擇，可能和其個人的際遇有關。司馬遷〈報任安書〉說他「賴先人緒業，得待罪輦轂之下，二十餘年矣」。但二十多

臺灣大學學術期刊資料庫

年宦途生涯，卻是非常波折與不幸的。最初得繼承其父的緒業爲太史，得以「廁身下大夫之列，陪外廷末議。」前程似錦，其後因爲李陵游說，誣上而下蠶室。但仍處於權力結構之內，在絕對權威的君主漢武帝之旁，雖欲擺脫而不得，祇有怯弱苟活，「亦頗識去就之分」，對於輕去就而能和政治保持疏離的清士，有更多的嚮往。不過，司馬遷內心仍存在著如其〈悲士不遇賦〉所謂「時悠悠而蕩蕩，將遂屈而不伸，使公於公者，彼我同兮，私于私者，自相悲兮，天道微哉，吁嗟闊兮，人理顯然，相傾奪兮」的不平，因此而有「天道無親常與善人」的疑問。而將伯夷與盜跖作一個類比，尤其對「近世操行不軌，專犯諱而終身逸樂厚富，累世不絕」感到不解，這正是司馬遷撰寫〈伯夷列傳〉眞正意旨所在。因恐觸及政治忌諱，而採用孔子「詩書隱約者，欲遂其志之思也」的方法，保存在〈游俠列傳序〉之中：

> 伯夷醜周，餓死首陽山，而文武不以其故貶王，跖、蹻暴戾，其徒誦義無窮。由此觀之，竊鉤者誅，竊國者侯，侯之門，仁義存，非虛言也。

也許這就是司馬遷撰寫〈伯夷列傳〉的義旨所在，並以此評價歷史人物與選擇歷史人物入傳而敍事。司馬遷對〈儒林〉、〈酷吏〉依附政治，協助武帝樹立君主絕對權威的批判，對〈游俠〉、〈貨殖〉游走於政治法律邊緣的稱贊，和司馬遷內心深處，嚮往和政治保持疏離的關係有關。

因爲班固無法了解司馬遷撰寫〈伯夷列傳〉複雜曲折的歷程，以及因個人際遇引發的感慨。因此，對司馬遷的《史記》提出批評：「論大道先黃老而六經，序游俠則退處士而進奸雄，述貨殖則崇勢利而羞賤貧」。這正是司馬遷據〈伯夷列傳〉對歷史人物評論後，選擇歷史人物敍事的方法。當然，班固對司馬遷的批評，也是無可厚非的，因爲班固生長於儒家定於一尊的時代，而且又出身於經學世家，除了完全依據儒家的價值體系提出評論，此外別無選擇。

不過，班固也有他對歷史人物評價的標準。由儒家價值體系演化而來的《漢書·古今人表》，就是班固歷史人物評價的準則。〈古今人表〉將歷史人物自聖人、仁人、智人到愚人，分成上上、上中、……至下下九等。這種分類

臺灣大學圖書館

的方法，完全依據《論語》「生而知之，上也；學而知之，次也；困而學之，又其次之；困而不學，民斯爲下矣」的標準，分成「可與爲善，不可爲惡」的上智，「可與爲善，可與爲惡」的中人，以及「可以爲惡，不可與爲善」的下愚。善惡的標準完全視其對儒家道德規範實踐的程度而定，不過班固的〈人表〉雖稱「古今」，所錄的卻都是西漢以前的歷史人物，西漢以後的人物一個也沒有「博采」。因此，後來的學者認爲這是一篇尚未完成的著作。但在被稱爲開中國斷代史先河的《漢書》，竟存在一篇完全與漢代無關的著作，的確是耐人尋味的。

班固說《漢書》立〈古今人表〉的目的，是爲了「顯善昭惡」。因此，「篇章博舉，通於上下，略差名號，九品之敍」。「通於上下」正是漢書的意旨所在。班固《漢書·敍傳》說：「旁貫五經，上下洽通」。顏師古注《漢書》，認爲是班固著《漢書》諸表與志的「經典之意」所在。〈古今人表〉與諸志都超越《漢書》斷代爲史的範圍。班固說他撰〈古今人表〉爲了「通人理」，所謂「通人理」，就是以儒家的經典貫穿，突破古今上下時間的界限，將古往今來的歷史人物納入九等的框限之內，作一個綜合的評論。然後，以這種評論爲基礎，作爲《漢書》選擇當代歷史人物敍事的標準。所以，《漢書·古今人表》是《漢書》諸傳的凡例，與〈伯夷列傳〉是《史記》七十列傳的序錄是相同的。所不同的是司馬遷選擇了消極的儒家，班固選擇了積極的儒家作爲歷史人物評價的標準。積極的儒家將個人融於群體之中，所作的無私無我的奉獻，正是歷代統治者的期盼。因此，班固《漢書》對歷史人物評價的論贊，形成以後正史論贊的版型，這也是《文選·史論篇》選班固的論贊爲首的原因。

不過，將不同性格與類型的歷史人物，置於九等框架之內，而且完全以儒家的思想本位對歷史人物所作的評論，既沒有彈性又不客觀。所以，范曄批評班固的《漢書》的歷史人物評論「既任情無例，不可作甲乙辨，後贊於理近無得」。至於其所撰《後漢書》的論贊卻「皆有深意深旨」，尤其諸雜傳後，「筆勢縱橫，實天下之奇作」，「諸雜傳」指《後漢書》的類傳而言。關於類傳，實啓於《史記》，《史記》有〈刺客〉、〈儒林〉、〈酷吏〉、〈游俠〉等類傳，《漢書》多因循其舊；《後漢書》則削去《漢書》的〈游俠〉、〈貨殖〉，另增〈黨錮〉、〈文苑〉、〈獨行〉、〈方術〉、〈逸民〉、〈列女〉等類傳。這些新

臺灣大學博碩士論文資料庫

類傳出現在《後漢書》中，並非范曄個人卓越的創見。事實上，從東漢末年開始，歷史人物傳記的類型，已有擴大的現象。魚豢《魏略》是記載東漢末年較詳盡的一部書。雖然早已佚散，但從各家轉引的殘篇裡，可以發現《魏略》有〈儒宗〉、〈純固〉、〈清介〉、〈勇俠〉、〈苛吏〉、〈游說〉、〈妄倖〉、〈止足〉等類傳。東晉王隱《晉書》又有〈處士〉、〈才士〉、〈寒雋〉、〈鬼神〉等類傳。這些不同類傳的出現，象徵魏晉史學家已漸漸突破《漢書·古今人表》，單純以儒家道德規範評論歷史人物的界限，更自由地從各方面評價歷史人物。這是東漢末年至魏晉以來，儒家思想衰退，個人突破儒家道德規範的約束，作層次的分化，最後使個人的個性可以多方面發展，另建新人生價值體系外結果。流行在兩晉時代的別傳出現，就建立在這個轉變基礎上。

三、別傳與《世說新語》

單純以個別歷史人物爲單位的別傳，是魏晉史學轉過程中，出現的新的歷史寫作形式。這種新的寫作形式，劉知幾稱爲「別錄」或「私傳」。別傳既稱爲別錄或私傳，自然是由私家撰寫，而不是國家的紀錄。所以湯球認爲別傳「別乎正史而名之」，和以人繫事的正史的列傳或傳是不同的。事實上，魏晉別傳的「別」含意不僅限於此，和魏晉時期文學領域裡出現的「別集」相似。別集是個人個別的文集。每一個個人的文集各自有其不同的風格。《隋書·經籍志》別集小序說文學作者「其志尚不同，風流殊別，後之君子，欲觀其體勢，而見其心靈，故別聚焉」。所以別集的個別表現各自與衆不同。同樣地，個人的別傳稱之爲別，也有這種意味在內。所以，別傳的別，可作分別或區別解。因此，魏晉別傳代表了兩種不同的意義，一是表現別傳與正史列傳不同，一是表現別傳與別傳間彼此不同。這兩種意義說明一個事實，就是由於魏晉個人自我意識的醒覺，對個人性格的尊重和肯定，而且不再重視對儒家道德實踐的表揚，而偏重個人性格的發揮，像〈平原彌衡傳〉所表現的孤傲、〈嵇康別傳〉所表現的狂放，都是最好的說明。

雖然，這一類的人物別傳在《隋書·經籍志·雜傳類》著錄不多，但《三國志》裴注、《世說新語》劉注，以及唐宋類書《北堂書鈔》、《初學記》、《太平御覽》等，卻引用衆多別傳約二百一十餘種。所以，別傳不僅是魏晉

臺灣期刊論文索引資料庫

史學發展中重要的支流，而且在當時是非常流行的。魏晉別傳產生與流行的上限和下限，自東漢末年至東晉末年的兩百年間。這兩百年間正是個人突破〈古今人表〉儒家理想性格後，個人個性新類型重組的時代。經過重組後的個性新類型，不僅爲這個時期史學寫作新形式的別傳，拓寬了選擇材料的範圍，同時也爲這個時代的史學家提供了對歷史人物評價新的標準。

東漢開始，光武帝特別重視名節，對王莽時代「裂冠毀冕相攜而去」之士的搜求，卻有某種政治的意味。企圖將個人的道德的人格，歸納在班固〈古今人表〉的儒家理想人格框限之內，與政治合而爲一。但這種個人道德與政治凝而爲一的情況，由於君主絕對權威衰微，以及作爲政治指導的儒家思想僵化，漸漸形成個人道德與政治分離，原來統一在儒家思想下的理想人格，開始作層次的分化。以李固爲代表的「上以殘暴失君道，下以篤固盡臣節，節盡則死亡」，還堅持儒家道德與政治結合的最後理想；以李膺爲代表的「激素行以恥權威，立廉尚以振貴執」，則表現了個人道德與政治漸漸分離；最後形成「蟬蛻塵埃之中，有致於寰區之外」的逸民。象徵著個人道德和國家政治權力的分離，又回歸到司馬遷《史記》的〈伯夷列傳〉所嚮往的境界。而且國家權力下降，個人意識上升與醒覺是東漢末年至魏晉之間，意識形態領域裡的重要轉變。

漢末至魏晉個人意識的上升和醒覺，具體表現在《世說新語》之中，記錄魏晉時代社會人物的逸聞軼事的《世說新語》，就是這個時代人物評論的結晶。一千一百多條的《世說新語》，敍述了這個時代六百四十五人不同風貌，其中三百九十五人見於正史，其他的則分別見諸家史、郡書、或譜系，尤其是這個時代流行的別傳。在現存的別傳中，劉孝標注竟用了一百三十九種之多。而且《世說新語》所敍述的人物，從二世紀晚期的東漢末年，至四世紀末的晉宋之際爲止，與這個時代發展與流行的別傳的上限和下限相吻合。別傳是魏晉個人意識醒覺的產物，《世說新語》表現個人脫離儒家道德規範後，個性獨立發展的過程。因此透過對《世說新語》的探討，不僅可以對別傳的形成與發展，得到進一步的認識和了解，同時也可以尋出魏晉史學思想變遷的痕跡。

現行《世說新語》的目錄分上中下三卷，共三十六篇，這三十六篇是對這個時期出現的新性格類型，所作的歸納和總結。上中下三卷各篇前後排列

臺灣大學圖書館期刊資料庫

的秩序，代表這些個性新類型的發展與形成的階段。首四卷是德行、言語、政事、文學等篇，這種分類方法雖然承孔子對其弟子因才施教之舊，但卻有了新的內容。首先是〈德行〉，在東漢國家集體權力下降，個人獨立意識上升，使得士人所追求的儒家理想人格分化之際，士人的社會地位反而提高。因爲在外戚和宦官的權力鬥爭中，他們所表現的道德勇氣，受到社會普遍的尊敬。〈德行篇〉最初所出現的人物是陳蕃、李膺、郭林宗、陳寔，他們都是當時清流知識份子的表率。他們的言行模式，往往成爲其他士人相爭仿效的對象。不過他們所追求的理想人格，雖然仍然在儒家理想的人格架構之下，但在內容和實質上，已和過去大不相同。因爲他們所表現的行爲已將對國家效忠的目標下移，轉變爲區域性的鄉土服務，以及家族間的孝悌、朋友間的信義，藉此突出個人的獨立特行，以提高社會的聲譽，及對社會的影響力。所以《世說新語》選擇漢魏之際作爲一個起點，敍述儒家理想人格的分化與轉變，是非常具有歷史意義的。

在這個轉變的時期中，像儒家理想人格轉變一樣，同時也發生在學術思想領域。儒家思想在兩漢時期，不論在學術、社會、政治、文學、藝術各方面，都居於唯我獨尊的支配權威地位。尤其在學術方面，除了經學之外，便無其他學術可言。但任何思想依附政治一躍而居於權威地位，就失去原有的彈性而僵化。因此經學發展至東漢晚期已漸漸衰微，六經刊石，經文從此固定，鄭玄、馬融注經，雖博採今古，但經學的宗派也因此形成。所以兩漢的經學發展到這時，不論在形式和內容方面都開始凝固。因此，到東漢末年儒家經學所壟斷的學術思想，也發生不同層次的轉變，原來籠罩在經學下的其他學術，包括了文學、藝術和史學。都有擺脫經學而獨立的傾向。《後漢書·文苑傳》特別強調，文學著作由於不同的作者，出現出不同的文學風格，而且由散篇的賦、頌、箴、誄、論以及雜文若干篇，計算個人的作品，至兩晉而有代表個人著作的別集出現。同時文學評論的雛形已經形成，象徵著文學已逐漸脫經學而邁向獨立。

文學脫離經學獨自發展，從東漢末年開始。因此，《世說新語·文學篇》選擇馬融與鄭玄的關係開始，說明東漢末年師弟關係的轉變。這種轉變後來成爲鄭玄遍注群經，不別今古、不守家法，是東漢經學解釋轉變的重要關鍵。所以，〈文學篇〉所敍不僅是文學，也說明漢晉間由經學而玄學的學術

臺灣大學圖書館

流變。就〈文學〉通篇而言，雖言文學，事實上卻和〈語言篇〉較爲接近。所載的都是當時名人的言談，巧言慧語。這些巧言慧語就是魏晉清談的形式，也就是所謂的談辯。談辯之風興於東漢末年，與兩漢察舉制度的鄉閭評議有密切的關係。因爲兩漢察舉制度的鄉閭評議，到東漢末年轉變爲名士對人物的品評與清議，對魏晉談辯之風發生推波助瀾的作用。不過由於談辯之風的興起，而使守家法講章句的經學式微，〈文學篇〉首敍馬融、鄭玄，爲了表明這個轉變的開始。

至於「政事」，依儒家的解釋，就是「佈政治事、各得其所」的意思。不過，東漢末年的政治已有法家傾向，下至三國時代，形成曹魏的名法之治。〈政事篇〉首敍陳寔爲太丘令，有吏詐稱其母病求假，事覺收獄，陳寔治以欺君不忠，母病不孝，不忠不孝，其罪莫大，下令殺之。潁川陳氏自來有法家傾向，此條所表現陳寔對法家精神的貫徹，說明當時所謂的政事也在轉變中。所以，《世說新語》第一卷的四篇，雖然在形式上保持孔子四種施教的名目，但事實上卻是新的內容，這也說明《世說新語》所敍，包括了政治、學術及價值觀念都處在一個轉變的時代，使個人的個性開始超脫儒家道德規範的約束，有新的轉變方向。

《世說新語》中卷九篇，自方正、雅量、識鑒、規箴、捷悟、夙慧、豪爽等，是漢魏之際儒家理想人格分化轉變期中，所出現的人物個性新類型。很明顯地，這些個性的新類型，是東漢末年人物品評識鑒之風影響下形成的。不過，《世說新語》所出現的人物個性新型，是從儒家理想人格類型轉化而來。因此，在某種程度上還以儒家道德規範爲依據。後來經過曹操有計劃的摧殘，以及魏晉之際政治的變動，使士人的理想人格徹底和儒家道德規範完全分離，然後形成《世說新語》下卷的自十四篇〈容止〉至三十六篇〈仇隙〉等更多的新個性新類型。

不過，使儒家理想人格徹底破產的卻是曹操。曹操自建安十五年春至二十二年秋，連續頒布了三道命令，此即爲「魏武三令」，一再強調他選用人才唯才是舉，即使不仁不孝而有治國之才者即可任用，這個政策宣佈在儒家思想衰退，個人意識上升之際，不僅加速儒家理想人格的分化，同時更引發當時政治與學術領域的巨大變動。不過，這個政策的宣佈是有現實的意義的，其目的在打擊大族與抑制名士的交遊和清議，成爲曹氏政權祖孫三代一

貫執行的政策。這個政策實際上針對東漢名士月旦人物，標榜交遊而發。兩漢地方選舉主要的依據是鄉閭評議，鄉閭評議又建立在對人物的鑒識和鄉議的基礎上。不過，東漢末年對人物的品評，實際卻掌握在一批名士之手，一經他們品題即身入清流。結果不僅干涉政府的用人權力，而且形成朋黨交游，浮華相尚的風氣。這種現象已引起當時著名的政論學者崔寔、仲長統、徐幹、王符的痛心疾首的批評。他們的立論都在崇名核實的基礎上。由於針對這個問題的批評，因而出現了對人物觀察分析的學問，如鍾會的才性異同之論、劉劭的《人物志》，都在這時出現。

曹魏行名法之制，名法之治以崇名核實爲骨幹。劉劭是當時的名法之臣，《人物志》在形式上繼承了東漢末年儒家的傳統，並且總結了東漢末年人物品評鑒識的風氣，但實際卻以當時流行的崇名核實爲基礎，配合了當時政府用人需要爲前提的。因此，劉劭的《人物志》對人物的分類，已突破班固〈古今人表〉的框限，並掌握了東漢末年人物評價的潮流。以當時流行崇名核實的思想爲基礎，並配合現實政治實際的需要，另外鑄出新的理想人格標準，恰與東漢末年儒家思想衰退，士人所追求儒家理想人格層次分化的情況匯合，而形成《世說新語》中卷所出現的九種不同性格的類型。這個時期正處於新的個性類型轉變的過渡時期。

不過，自高平陵之變後，曹爽及其支黨都被夷三族，過去環繞在曹爽四週的名士都遭株連，於是曹魏的政權轉移到司馬氏家族手中，但司馬氏的政權卻是建立在被曹氏抑制的大家世族的基礎上。這些世家大族和河內司馬氏家族一樣，都是所謂「本諸生家，傳禮來久」的儒學世家，他們的結合象徵被曹氏抑制的世家大族對名法之制的反抗。於是，他們又極力提倡儒家的禮教，不過，此時所提倡的儒家的禮教，不僅沒有內容，而且只是空洞的形式。而且司馬氏家族的陰謀篡奪，與大家世族敗德傷俗的行爲，和原來的儒家道德標準背道而馳，因而引起一部份士人的蔑視與激烈的反對，阮籍、嵇康就是代表性的人物。他們非薄堯、舜、周公、孔子等儒家的聖人，並徹底破壞禮法，使正在形成的新人格類型徹底和儒家分離，形成個人個性的完全解放。於是出現了前面所說的《世說新語》下卷，和儒家理想人格完全不同的二十三種新人物性格的類型。

所以，《世說新語》所表現的是個人脫離儒家理想人格後，新的人格類

臺灣人文學術期刊資料庫

型發展與轉變的過程。這種新人格類型的轉變與形成，和漢魏之際、魏晉之間的學術思想與政治發生交互的影響。因此，分析《世說新語》三十六種人格類型式，可以爲別傳的形成上發展提出一個背景的說明。從司馬遷列傳的形成，及其成爲正史紀傳體的主體結構，到魏晉別傳形成並成爲正史之外的一支，其間的過程是非常曲折與複雜。不過，一個時代的史學產生在一個時代之中，和其存在的發生交互的影響，因此，從以人繫事的列傳，到純粹以人物爲主的別傳，似乎無甚關聯，但如果從這些著作出現的時代討論和分析，彼此的關係仍然是有跡可尋的。

臺灣大學學術期刊資料庫