

# 沙畹与《史记》

〔法〕裴 程

**摘 要：**沙畹对《史记》的翻译和研究是他的汉学贡献之一。沙畹认为，司马迁不仅奠定了被后世称为“正史”的基本历史概念，并因此被列为二十四史之首，而且在处理史料文献的方法上，也向科学迈进了一大步。司马迁在编年大事记的基础上，加入其他从各方面反映社会生活的记述。在纵向的纪年之外，从乐礼、历法、宗教、经济建设等方面，展示了中国古代社会横向机制的运行、发展和演变，这是司马迁最可贵的发明之一。在沙畹眼中，《史记》最精彩的部分是列传，使历史走出帝王将相，向社会的纵深和边缘（包括异族）扩展，直接接触社会各阶层的人物。他把传统意义上以“训导”、“启示”为核心的“传”（比如“春秋三传”），扩展到生动的、可世代相“传”的“故事”。从此，“纪传体”（编年大事记加人物传记）就构成了司马迁的后继者们的基本历史概念。

**关键词：**沙畹 司马迁 《史记》 法国汉学 中国史学

## 一、沙畹生平

沙畹（Emmanuel-Edouard Chavannes）于1865年10月5日出生在法国里昂市。他的祖籍在法国东部与瑞士交界的上萨瓦省（Haute-Savoie）沃尔谢镇（Orcier）的夏尔莫西村（Charmoisy）。这个地区从16世纪上半叶开始就深受加尔文新教的影响，沙畹家族也不例外地信奉新教。16世纪末，笃信天主教的萨瓦公爵卡洛·埃马努埃莱一世开始驱逐萨

瓦境内的新教徒，沙畹的祖上和当时绝大多数新教徒一样，被迫背井离乡，迁居瑞士。沙畹的祖父是一名植物学家。父亲埃米尔是一名出色的工程师，他因工作关系来到里昂安家。沙畹是埃米尔和妻子的第二个儿子。沙畹出生后一个多月，他的母亲就去世了。父亲续弦后又生了八个孩子。沙畹童年时代在洛桑和祖母一起生活，上中学时回到里昂。新教的务实精神和严格的教育，对沙畹的个性具有很深的影响。沙畹的高足戴密微曾经做过这样的评价：“沙畹的家教给他从小培养了一种严谨的精神，以致有些谨小慎微。”<sup>①</sup>这一点，我们在他后来的《史记》译注中随处可见。

除了新教对他的影响外，沙畹还得到了法国最好的高等教育。他高中毕业后来到巴黎，在顶尖的路易大帝高中续读高考预科，紧接着考入了法国文科最高学府巴黎高等师范学院。进入巴黎高师后，他很快得到校长乔治·佩罗（Georges Perrot）的赏识。在佩罗的引导下，沙畹开始学习中文，并接触中国文化。他在高师的主修方向是哲学。在此期间，他在巴黎东方语言学校（即后来的东方语言学院）学习汉语，同时在法兰西公学院听德理文侯爵（marquis d'Hervey de Saint Denys）的汉学讲座。据戴密微说，直至19世纪末，在东方语言学校学习汉语的只有二十来人，绝大多数将来准备当翻译或外交官员。可想在沙畹学习汉语期间（1885—1888），课堂里同学恐怕寥寥无几。

高师毕业，沙畹通过全法中高等教师统考（Agrégation），获得“哲学教师”资格文凭。他的毕业论文和同学合作，翻译了康德的《自然科学的形而上学基本原理》，除了注解外还撰写了序言《康德的自然科学思想》。沙畹曾一度打算研究中国哲学（经学）。经高师历史教授、史学专家莫诺（Gabriel Monod）的介绍，他来向当时在东方语言学校任教的目录学专家考狄（Henri Cordier）求教。考狄虽然不懂汉语，但

<sup>①</sup> [法]保罗·戴密微：《法国汉学研究史综述》，载 *Choix d'études sinologiques* (Brill, Leiden, 1973), p. 96。

是对欧洲汉学研究现状和汉籍藏书具有百科全书般的知识。他当时正在编纂《中国学目录》( *Bibliotheca Sinica* ), 该书收录了当时欧洲收藏的所有和汉学有关的书籍。戴密微称其为“目录学魔王”, 东方语言学校的同行称他是“活书卡”。考狄及时提醒“初出茅庐”的沙畹, 经学领域广泛, 而且当时英国汉学家理雅各( James Legge )在翻译介绍中国哲学经典方面已经颇有建树。与经学相比, 欧洲对中国史学研究尚属薄弱环节。考狄建议沙畹可以从翻译介绍几本历史书入手。这个建议对沙畹后来的汉学研究取向, 至关重要。

高师毕业后, 沙畹先是被分配到布列塔尼地区的落利昂市中学任教, 但很快经老校长佩罗推荐, 在法国驻中国使馆获得一个自由随员的职位。沙畹离开法国时年仅24岁。他到北京后不久, 于1889年7月12日给考狄来信中这样写道: “我起初对自己的工作有一些犹豫。我看了在巴黎曾经同您谈论过的《仪礼》; 但是翻译这本书的难度太大, 只好放弃。我退而研究司马迁, 打算先翻译这部著作的第一部分, 也即从神农直至汉朝。”<sup>①</sup>看来沙畹到中国后依然不忘经学, 难舍哲学本行。翻译《史记》似乎是对《仪礼》“知难而退”的第二选择。估计他当时只接触到“本纪”部分, 所以按照历史断代排序, 打算先把汉代以前的部分翻译出来。

1892年11月, 德理文侯爵去世。沙畹经法兰西公学院、法兰西铭文学和美文学教授会议筛选表决通过, 当选法兰西公学院汉学讲座教授。他于1893年回巴黎任教, 年仅28岁。他在离开北京前, 已经完成了全部《史记》翻译的第一稿。这部以“司马迁史记”为题的巨著相继于1895年至1905年间出版, 一共五卷, 包括“本纪”、“表”、“书”的全部, “世家”部分止于卷四十七“孔子世家”。第二卷获得1897年法国汉学最高荣誉“儒莲奖”。沙畹去世后, 他的学生戴密微负责于1967至1969年间重印新版。<sup>②</sup>新版增添了第六卷, 包括沙畹译注的《陈

① [法]亨利·考狄:《沙畹》,《亚洲学报》1918年3—4月刊,第199页。

② [法]沙畹:《司马迁史记》,巴黎,1967—1969年。本文注释页码以新版为准。

涉世家》、《外戚世家》和《楚元王世家》；另外《荆燕世家》和《齐悼惠王世家》由奥地利裔法国汉学家康德谟（Marx Kaltenmark）根据沙畹的风格和方法翻译并加注。

戴密微在第六卷《前言》中提到，沙畹最初打算出完十卷。但是盛名之下，所求必多。他回法国后不久，他的同事加好友、印度学专家西尔万·莱维（Sylvain Lévi）就请他帮助考译中国佛学文献，因为这是印度学不可缺少的重要领域。于是沙畹便投入关于佛教在中国传播的研究。斯坦因（Mark Aurel Stein）在中国西部考察时发现简牍，于是请沙畹考释。罗振玉在和王国维合著《流沙坠简》时得知此事，曾请沙畹提供副本，由此还引出一段中法学者直接交流的佳话。对中国金石铭文的研究，是沙畹持之以恒的工作。<sup>①</sup>他于1907年再度来中国东北和华北考察，获得数千张石刻拓片，并拍摄了大量照片。他认为，中国文人学士自古重视金石铭文研究，却相对忽略手稿文献。<sup>②</sup>所以在沙畹眼里，金石铭文在中国历史研究中的地位，同手稿在欧洲历史研究中的地位一样重要。他还曾经专门请罗振玉给他列过一份中国近现代金石家名单。<sup>③</sup>

浩繁的研究工作使沙畹一直无法抽出时间整理剩下的手稿。1918年1月29日，年仅53岁的沙畹英年早逝，终给汉学界留下永久的遗憾。

关于沙畹对汉学的主要贡献，汉学史界已经有过很多介绍。我们不妨看看沙畹对自己的评价。1916年旧金山世界博览会之际，法国出版专集《法国科学》。沙畹应邀撰写《法国汉学》小册子。当时沙畹已经是众望所归的汉学泰斗，而且还兼任法兰西铭文书和美文学学院院长。他两年以后就去世了，可以说已经处于“晚年”。当他写到自己时，做

① 参见〔法〕考狄：《沙畹》，《亚洲学报》1918年3—4月刊，第209页。

② 参见《司马迁史记·绪论》，第CC—CCI页。以下简称《绪论》。沙畹在世时，尚无发现《史记》抄本。

③ 参见吉美博物馆图书馆《沙畹手稿》，58号卷宗，罗振玉致沙畹亲笔信。

了如下简短概括：

沙畹先生于1893年继德理文侯爵之后担任法兰西公学院教授。他发表了《司马迁史记》完整翻译的前五卷（1895—1905）。他的《中国两汉石刻》（1893）和《华北考古纪行》（1909，其中包括图册488张）为开创中国考古学作出贡献。他在《泰山》（1910）一书中专门研究了古代中国的原始信仰。他编辑翻译了《西突厥史料》（1903），考释了斯坦因先生从西域沙漠带回的简牍（1915），因此参与了考察中亚的重大发现。<sup>①</sup>

从平淡而谦虚的文辞里，我们不难看到一代巨匠为人师表的风范。值得注意的是，他只字不提同伯希和合著的《中国发现的一部摩尼教经典》<sup>②</sup>，以及由此展开的有关摩尼教在中国传播的研究，不和自己的学生“争功”。另一个值得提醒的“遗漏”是，沙畹也没有提及自己在佛教（西行取经僧人）方面的研究成果。他是否觉得自己在佛教研究方面的贡献和雷慕沙、儒莲相比不值一提？

## 二、沙畹在法国汉学史中的地位

沙畹的成就，除了个人的天赋和努力、严谨务实的家教、巴黎高师第一流的高等教育外，同法国自17世纪兴起的两百多年汉学发展历史分不开。

自公元16世纪起，西方传教士开始有组织地大批来到中国。其中最著名的有利玛窦、金尼阁、汤若望、南怀仁等。他们都是接受天主

<sup>①</sup> E.Chavannes, *La sinologie française*, in collection «La Science française» (Paris: Librairie Larousse, 1915).

<sup>②</sup> E.Chavannes et P.Pelliot, *Un traité manichéen retrouvé en Chine* (Paris: Imprimerie nationale, 1912-1913).

教会的使命来华传教的。1685年，法国国王路易十四钦命五位耶稣会士来华。他们是：白晋（Joachim Bouvet 1656—1730）、洪若翰（Jean de Fontaney 1643—1710）、张诚（Jean-François Gerbillon 1654—1707）、李明（Louis Le Comte 1655—1728）、刘应（Claude de Visdelou 1656—1737）。<sup>①</sup>他们都兼备宗教和科学双重身份，精通天文、地理、数学、博物学等自然科学，而且直接受国王委派，史称“国王数学家”。路易十四曾经明确指示，希望他们的活动不仅限于传教，而且要对中国的科学作考察研究，带回对法国科学发展有用的知识。<sup>②</sup>路易十四本人爱好藏书，对中国书颇感好奇。他专门嘱托，希望传教士们在宗教活动之余，不要忘记收集“中国最有趣的书籍”<sup>③</sup>。由此可见，法国国王派出的传教士的使命，已经不仅仅局限于向中国传播福音。从某种意义上说，路易十四派出的是一个对华“科学文化考察团”。法国不仅仅是一个宗教的传播国，同时也是一个对中国知识的吸收国。法国对华传教从一开始就不乏学术精神。所以戴密微认为，作为一门对中国文化经典的学术性研究，汉学起源于法国。<sup>④</sup>

康熙于1693年7月，任命白晋为自己的特使，回法国招募更多的法国传教士到中国服务。在康熙交给白晋带回法国给路易十四的礼品中，有中国书籍312册，收入国王图书馆（即法国国家图书馆的前身）珍藏。从此以后，整个18世纪，国王图书馆经传教士之手，收集了大量的中国书籍，奠定了法图中国古籍收藏的老家底。在学术上，除了专著和翻译外，十八世纪法国出了两套百科全书式的汉学著作：《中华帝国志》（1735，四卷）、《中国全书》（1776—1814，十六卷）。

1814年，法兰西公学院开设“汉、鞑靼、满语言文学”讲座，简称“汉学讲座”。这标志了汉学开始脱离宗教传播，成为一门独立的学

① 当时同行的还有 Guy Tachard (1651—1712)，他途经暹罗（即泰国）时，留在当地传教。

② 参见〔法〕保罗·戴密微：《法国汉学研究史综述》，载 *Choix d'études sinologiques*, p.62。

③ 参见 Monique Cohen, “A Point of History: The Chinese books presented to National Library in Paris by Joachim Bouvet, S.J., in 1697”, in *Chinese Culture*, XXXI(4) (Taipei, 1990).

④ 〔法〕保罗·戴密微：《法国汉学研究史综述》，载 *Choix d'études sinologiques*, p.56。

科。与此同时，法国出现了一批专业的汉学家，其中最杰出的两位当属雷慕沙（Jean-Pierre Abel Rémusat）和儒莲（Stanislas Julien）。

由于罗马教廷内部关于天主教义和中国本土文化关系的“礼仪之争”，触怒了清廷。康熙六十年（1721年）下令禁教，结束了大清和传教士的“蜜月”。自此，清廷对西方变得越来越关闭。在这种大环境下，像雷慕沙、儒莲这一代汉学家从未去过中国。然而，18世纪传教士们积累下来的文献和图书馆丰富的中文藏书，为他们的研究提供了充足的资源。雷慕沙和儒莲除了在法兰西公学院担任汉学讲座教授外，都曾经在国王图书馆兼职，负责中文书籍的整理和编目工作，所以他们对图书馆的中文藏书了如指掌。正如雷慕沙自己所说的那样：这些丰富的藏书“足以让一个勤奋的人在想象中周游遥远的异国他乡”<sup>①</sup>。当时雷慕沙、儒莲为代表的法国汉学，在经史、语言、佛学以及中国和中亚民族的文化交流等方面，都获得重大发展，领先欧洲其他国家。

到了19世纪下半叶，法国汉学臻于成熟。鸦片战争以后，西方列强依靠“坚船利炮”强行闯开了中国的大门。从文化交流和传播的角度看，大清的洋务运动和对西方的重新开放，为法国汉学研究走出书本，重新回到中国本土创造了有利条件。与此同时，西方人文科学在历史学、考古学、文献学等领域都获得长足的发展。法国的孔德实证主义哲学从19世纪中期开始盛行于世，对人文科学的实证论方法有重大影响。法国社会也结束了自1789年大革命以后近百年的动荡，进入了第三共和国相对稳定的发展时期。作为汉学泰斗的沙畹，就在这样一种时代背景中应运而生。

沙畹的成就不仅在于汉学研究，而且在于注重与同行合作以及培养新人。所以，当时法国汉学界在沙畹的引领下，形成一个阵容

---

① Jean-Pierre Abel Rémusat, “Discours prononcé à la première séance du cours de langue et de littérature chinoises et de Tartare-Mandchou”, 16 janvier 1815. in *Mélanges asiatiques* T. 1, Dendey-Dupré (Paris, 1825), p.16.

强大的“汉学群”。他门下弟子中有：伯希和（Paul Pelliot）、马伯乐（Henri Maspero）、葛兰言（Marcel Granet）、戴密微（Paul Demiéville）等一大批卓越的汉学家。在他们的共同努力下，法国汉学完成了由古典向现代的转型，达到鼎盛时期。这个时期的汉学有两个基本特点：

其一，将理论研究同实地考察和实物考证相结合，使汉学少了几分学院书卷气，增添了实证的成分。沙畹在华北的考察和对碑刻铭文的研究就是一个典型。他的学生伯希和在新疆和甘肃敦煌考察，把四千多份敦煌藏经洞珍贵的卷子带回法国国家图书馆，为敦煌学奠定了基础。他们师徒俩几乎同一时期在中国一东一西的实地考察，开辟了汉学研究的新局面。

其二，西方汉学家和中国传统学问名家直接对话，形成学术的相遇。这一点至关重要。这种对话是建立在平等基础上的学术交流和碰撞。沙畹和罗振玉的学术交往就是典型的例子。《流沙坠简》和沙畹发表的《斯坦因在新疆沙漠中发现的中国文献》标志了简牍学的诞生。这种与中国学者直接对话、使欧洲汉学和中国传统学术接轨的治学精神，在沙畹《史记》的译注中表现得尤为突出。

沙畹所代表的法国汉学处在一个承前启后的重要历史时期。它上承传统汉学，集前人之大成，下启现代汉学，为“二战”以后对中国社会全方位的研究做了准备。沙畹的《史记》研究和翻译，就是这个新时期汉学的一个里程碑。

### 三、沙畹《司马迁史记·绪论》中的 历史观和方法论

沙畹在1889年11月10日给考狄的信中这样写道：“我继续阅读司马迁，更加明确自己要去做的工作。我打算写一本关于司马迁的书，讲述他的生平，梳理他的个性，澄清《史记》中不是他自己写的部分，

说明这本著作的条理和历史价值。”<sup>①</sup>可见他已经开始阅读《史记》<sup>②</sup>，而且速度相当快。因为他大约于3月中旬抵达北京<sup>③</sup>，7月份刚刚拿定主意放弃翻译《仪礼》的打算。他译注的《封禅书》第一稿于1890年在北京发表<sup>④</sup>。很可能当时已经着手翻译《封禅书》。他在信中说要写一本“关于司马迁的书”。可以断定，这就是后来发表在《司马迁史记》第一卷中，长达249页的《绪论》的最初设想。当然，这并不意味着放弃翻译《史记》的计划，而是“更加明确自己要做的工作”。所以，要深入了解沙畹研究《史记》的方法，以及他对司马迁其人其书的评价，必须从《绪论》入手。可以说，《绪论》是他在翻译过程中，对《史记》研究的一个总结。

《绪论》开篇，沙畹就从方法论的角度，指出以司马迁为代表的中国修史方法和欧洲修史方法的根本区别。在欧洲，无论是古希腊罗马时代作为文学的历史，还是近现代作为科学的历史，史家撰述都贯穿了一个史学思想体系。所以，一部历史就是史家的“作品”（oeuvre），直接体现了史家独特的历史观、方法论、思想见解乃至个性情感。史家的选材和撰写方法内在于他所呈现的历史文本，这是西方史学把思想体系和历史撰述浑然一体的“整合”法（combinaison）。与此不同，司马迁博览群书，忠实地“引述”前人所传，“转述”同时代人所著，“陈述”自己所见。然而在文本中很难区分，哪些部分属于引用前人或同时代的著作，哪些出自司马迁亲笔。作者偶加“评论”（“太史公曰”），仅列于“记述”之外。沙畹认为，这是中国传统学问的“拼合”法（mélange），就像一个巧妙的镶嵌图（mosaïque habile），所有

① 参见〔法〕亨利·考狄：《沙畹》，《亚洲学报》月刊3—4，第199—200页。

② 沙畹常用的《史记》读本（也即翻译范本）是1888年上海图书集成印书局再版的乾隆十二年刻本《钦定史记》，其中包括裴骃、司马贞、张守节及乾隆年间学者注评。沙畹认为是最好的版本。其他主要参考书除了通常《史记》研究的主要经典外，他对班固的《前汉书》、范晔的《后汉书》、王鸣盛的《十七史商榷》做了大量的翻译和笔记。参见吉美博物馆图书馆《沙畹手稿》，39—42号卷宗。

③ 〔法〕保罗·戴密微：《前言》，〔法〕沙畹：《司马迁史记》，第六卷，第1页。

④ Edouard Chavannes, “Le traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se-MaTs’ien”, in *Journal of the Peking Oriental Society*, Vol. III, 1890.

的图块都拼凑在同一平面。史家自己的观点和方法论外在于他所呈现的历史文本。这个方法论的区别，决定了沙畹研究司马迁和《史记》的基本出发点：从几乎不带“个人色彩”的编纂中，区别和澄清分属“引述”、“转述”和“陈述”等不同来源的材料，在“镶嵌图”式的文本之“形而上”，捕捉司马迁的历史观和方法论。这就是沙畹要“说明这本著作的条理和历史价值”的工作计划之基本核心。

沙畹首先考察司马谈和司马迁父子的生平。他以“太史令”的司职范围为要点，指出“太史令”实为“天官”，主司星相和历法。这个职司虽然“尝显功名于虞夏”，但“后世中衰”，在汉朝已经失去以往可能有过的荣耀和地位，不为宫廷重视。班固《前汉书》“百官公卿表”不列“太史令”就是一证。范曄《后汉书》也明确，太史令“掌天时星历”、“奏良日及时节禁忌”等。司马迁也自述：“司马氏世主天官”<sup>①</sup>，“文史星历近乎卜祝之间”<sup>②</sup>。作为执掌星相历法的天官，其重要职责之一就是以天相解释或预测人世，这同古罗马大祭司相似。“天官”或“祭祀”也必须掌握社会重大事件的记录，以便在天人之间建立一定的对应关系。所以，沙畹认为，司马父子因“掌天时星历”而修史，是“修史家”（historien）而非“修史官”（historiographe）。他同意古今许多学者的观点，认为《史记》是私家著述，而非官修历史，而且还专门引用《史记评林》中的说法：《史记》“盖司马之私史，非汉之国史也，班固乃强而入之正史之中”。在经过考证之后，沙畹决定把“太史公”译为“大天官公爵”。<sup>③</sup>这个考证看似只涉及汉代官职某个“专有名词”的讨论及其法文译名的选择，实际上是沙畹对《史记》文本作形而上之辨的一个切入点。

既然修史属于司马父子的个人行为，而非宫廷指派，更非天子诏

① 《史记·太史公自序》。

② 《报任安书》。

③ 参见关于“太史令”职司考证，参见《绪论》第七一—XXIII页。〔法〕沙畹：《封禅书》法译本序，北京：北堂书院出版社，1890年，注1，第四—VIII页。以下简称《封禅书·序》。

命，那么史家的观点和方法就不必受所谓“正史”框架和传统的局限。事实上，从司马谈《论六家之要指》中可以看到，他不仅博学，而且具有一定的独立见解。在“罢黜百家，独尊儒术”的文化背景下，尊道贬儒，批评儒者“博而寡要，劳而少功”。司马迁虽然尊孔，但无忘乃父所欲论著，“成一家之言”的理想。

在沙畹看来，《史记》虽然不是“正史”，但是，每一部传世之作，必然是其时代的产物。从这个意义上说，司马迁父子可说生逢其时。汉武帝时代的中国社会，恰恰给“成一家之言”提供了客观条件。从对外关系上说，汉朝对西北和南方民族的征伐，不仅扩展了版图，而且开阔了视野。张骞两次出使西域，唐蒙出使南越，都使中国第一次对外部世界有了具体的认识。这些都增进了中华民族在与外民族的交流和比较中对自身的认识。沙畹称之为“知识革命的黎明”，为司马迁成为“第一个科学地记述外国民族的中国史家”创造了条件。<sup>①</sup>从社会组织形式上说，继秦始皇统一中国之后，汉朝自高祖至武帝六十余年达到高度完善的中央集权体制。中国社会发展趋于规范和谐，结束了以往各诸侯国相对独立和不均衡的局面。作为中国历史上的第一部通史的《史记》也就应运而生。沙畹认为，司马父子的创新之一就是，第一次把中国社会作为一个整体的历史对象，囊括政治、经济、文化、宗教等各个领域，从而改变了以“国别”为基础的“地方编年史”的撰记方法。从文化的角度上说，文人走出了秦朝的黑暗。武帝“广厉学官之路”<sup>②</sup>，招揽重用“方正贤良文学之士”<sup>③</sup>，结束了“天下谓刀笔吏不可以为公卿”<sup>④</sup>的时代。“五经博士”、“乐府令”的设立即是例证。大量秦朝时期消失的文献典籍重新浮现于世，“百年之间，天下遗文古事靡不毕集太史公”<sup>⑤</sup>。而司马父子相继执掌太史令之职，便于“罔罗天下

① 《绪论》，第 CVII 页。

② 《史记·儒林列传》。

③ 《史记·平津侯主父列传》、《史记·儒林列传》。

④ 《史记·汲郑列传》。

⑤ 《史记·太史公自序》。

放失旧闻”<sup>①</sup>。沙畹高度赞扬从汉文帝到汉武帝时期的文化盛世，称之为中国的“文艺复兴”：“从汉文帝到汉武帝时期的文艺复兴第一次使人们能够总览中华民族过去；重新发现的古籍文献展示了一个被遗忘的世界。司马迁的功绩在于，从历史的角度整理了这些文献。应该承认，他遇到了一个著不朽之作的千载难逢的良机。”<sup>②</sup>

既然“天下遗文古事靡不毕集太史公”，而司马迁的记述与其说是“著述”，不如说是“编纂”（“余所谓述故事，整齐其世传，非所谓作也”<sup>③</sup>），那么，要把握作者的思想方法，就必须研究考证他所选取的文献史料。沙畹对司马迁从远古的五帝时代直至秦汉时期所依据的主要文献资料，做了细致的梳理和分析，同时也充分显示了这位法国汉学家的文献学功底。当然，这项工作的意义，不仅仅停留在文献研究的层面。沙畹观点的独到之处，恰恰在于超越文献考察，抓住文本展示的“形而上”的历史观。从历史实态（即事件）的角度说，每一个民族都有自己从古到今的发展经历。但是，从史学的角度说，各民族把历史实态撰述成历史文本的方法各自不同，于是形成的历史观也不同，这是文化差异的重要标志之一。沙畹要通过对《史记》不同时期引用或依据的文献资料的梳理，探讨作为文本记载“对象”的历史在中国古代的形成和演变。

《史记》关于周以前记载的主要资料来源是《尚书》九篇和《诗经》五篇，另加一些关于舜的传说。沙畹认为，从史学的角度而言，这些记载与其说是历史，不如说是神话加传说。而且，他也注意到有关尧舜传说的许多细节都带有周朝体制的蛛丝马迹，同意许多学者认为这些文字出自后人之手的观点。真正的历史是随着周朝以后的资料开始的。《尚书》中关于周以后的内容变得丰富而可靠。沙畹指出，以《尚书》为代表的中国最早的历史资料，以记载先君圣哲的言谈为主，

① 《史记·太史公自序》。

② 参见《绪论》，第CVIII页。

③ 《史记·太史公自序》。

即所谓“记言”。和其他民族早期历史记载相比，这是一个很独特的现象。比如古希腊历史中，记载言谈属于写作艺术，而非叙史主体。“插图”或是为了活跃单调的叙事，或是用简短的几句话来突出某个人物的思想或个性。而中国早期的“记言体”撰述则构成历史的主体。沙畹认为，这个现象首先说明中国早期历史意识尚未成熟，没有对事件本身形成“科学的好奇心”。同时，它也是同中国的祭祖文化不可分割的。祖先崇拜必然要把前人的训导奉为圣典，记入经册留存，而忽略事件经过本身。<sup>①</sup>所以，沙畹对班固所谓“左史记言，右史记事，事为《春秋》，言为《尚书》”的“左右史”并列的说法，提出异议。他认为，在中国，“记言”先于“记事”体现了一个历史意识形成的雏形阶段。待“记事”体历史出现后，“记言”继续存在，二者并行不悖。《左传》和《国语》就是典型的代表。

在沙畹看来，从严格的意义上说，“记言”所留下的伦理说教和智慧箴言不能算历史的记述。它们在后世的分析中，成为史料，所以演变成历史撰述的对象，而非历史文本本身。《春秋》及“春秋三传”代表着中国历史从“记言”向“记事”的发展，于是历史文本的“对象”也发生了转变。《春秋》的最大功绩在于确定了编年这个最基本的历史对象。虽然枯燥乏味，但是第一次把鲁国上自公元前722年下至公元前481年精确完整地作了记录。从此，编年大事记就成为中国历史的一个基础文本。沙畹认为，同其他古老文明相比，中国的伟大之处，并不在于多少经过后人美化的古老，而在于她自从公元前九世纪中叶开始，就一直有明确的编年记载，从未间断。“在如此久远的年代，其他民族只留下一些特殊事件的记载，现代科学只能根据偶尔发现的某些铭文线索来论次年月。而中国则给我们提供了详细的编年，几乎每年、甚至每月都有严谨准确的记录。”<sup>②</sup>

如果说在中国，科学意义上的“历史意识”萌芽于《春秋》，那

<sup>①</sup> 参见《绪论》，第 CXLV—CXLVI，CLIII—CLIV 页。

<sup>②</sup> 《绪论》，第 CLVI 页。

么到了秦汉时期则臻于成熟。沙畹认为，这标志着一个明确的民族意识的形成。而这一点，恰恰就是《史记》所呈现的。秦始皇焚书之后（公元前213年后），尤其到了汉朝，第一手文献资料变得丰富，司马迁已经可以不仅限于第二手资料了。作为太史令，他可以自由使用宫廷所有的文献资料，包括奏章、诏书、信札、朝议记录等等公文档案。这个文献资料的扩展和延伸，体现了历史文本对象的进一步向社会的广度和深度演进。“司马迁给我们展示了无比丰富多彩的细节，和对事件极其精密的观察。他的后继者们继承了这些主要优点，从而使得中华帝国的编年史从整体上说是世界上最为令人惊叹的。”<sup>①</sup>这个历史对象的变化，必然体现于文本的撰述方法。虽然这个方法“游离”于行文之外，司马迁没有直接的论述，但是却可以从文本的内容，作出辨别。沙畹认为，从方法论的意义上说，司马迁最具奠基性的贡献就是，在编年大事记基础之上，加入其他从各方面反映社会生活的记述，犹如给一个历史骨架注入了血肉，让“过去”不再只属于“幽灵”，而是充满了活生生的同类人。《书》拓宽了历史的视野，在纵向的纪年之外，从乐礼、历法、宗教、经济建设等方面，展示了中国古代社会横向机制的运行、发展和演变。沙畹认为这是司马迁“最可贵的发明之一”<sup>②</sup>，是了解中国古代社会不可多得的史料。但是他指出司马迁忽视了“艺术”、“地理”和“法律”等重要领域，并庆幸班固弥补了空白。不过在沙畹眼中，《史记》最精彩的部分是列传。司马迁在编年史中加入“传记”这个特殊的记述体例，使历史文本的对象走出以往的帝王将相，同时向社会的纵深和边缘（包括异族）扩展，直接接触及社会各阶层的人物。他把传统意义上以“训导”、“启示”为核心的“传”（比如“春秋三传”），扩展到生动的、可世代相“传”的“故事”。从此，“纪传体”（编年大事记加人物传记）就构成了司马迁的后继者们的基本历

---

① 《绪论》，第 CLVI 页。

② 参见《绪论》，第 CLXXVIII 页。

史概念。<sup>①</sup>

沙畹认为，司马迁不仅奠定了被后世称为“正史”的基本历史概念，并因此被列为二十四史之首，而且在处理史料文献的方法上，也向科学迈进了一大步。《尚书》是司马迁引用最多的重要典籍之一。沙畹对《史记》所引《尚书》内容做了深入细致的考证，并指出：司马迁依据的是伏生今文《尚书》和《尚书序》（当时尚未编纂成序）里的内容。司马迁知道而且读过孔安国古文《尚书》，因为他引用了仅存于古文《尚书》的《汤诰》。然而，除此一篇外，司马迁没有提及孔本古文《尚书》，可见他选材慎重，对孔本不信任。如果我们根据班固所说，设定司马迁曾经从学于孔安国，那么就更为他不盲从师尊的严谨学问而叹服。沙畹以此为例，充分肯定《史记》“整齐其世传”的可信度和史料价值。司马迁对史料文献严谨的甄别和选用，为后人去伪存真。他让我们认识到，那些真正古老的文献记载回溯的年代并不那么久远；相反，那些对远古“大胆的假设”往往出自近代撰述。所以司马迁绝口不谈“盘古开天地”。《表》从共和元年（公元前841年）开始纪年。他认为此前“年纪不可考”，只能依据谱牒“略推”，不论次其年月，足见其对纪年的慎重。沙畹指出：司马迁在公元前一世纪就能够用明确的存疑态度评判史料，避免人类理性自然的“确定性倾向”，做到“疑则传疑”，这是很了不起的。“以有依据的怀疑取代方便但缺乏论证的假设，这是科学的进步。”<sup>②</sup>

沙畹在充分肯定和高度赞扬司马迁评判史料方法的严谨性和科学性的同时，也提出几处点评。第一，对所参考文献认可则取，不认可则舍，虽然严谨可信，但是缺乏对史料价值的分析和说明。这是文献学的缺憾。<sup>③</sup>第二，对有些记载仅以同前人经典矛盾与否决定取舍。沙

<sup>①</sup> 参见《绪论》，第CLXXXI页。

<sup>②</sup> 参见《绪论》，第CXCⅤ—CXCⅥ页。

<sup>③</sup> 沙畹也提出个别例外。比如司马迁在《大宛列传》中对《禹本纪》和《山海经》点评。参见《绪论》，第CLXXXIV页。

晔认为，这个标准对于远古传说和近代记载的意义是不同的。仅仅因为与经典不矛盾而赋予“远古传说”以历史的意义，就会导致使“黄帝失去神话的光彩”而变成一个“普通君主”的失误，史家反而“曲解了传统”。<sup>①</sup>第三，虽然《书》和《列传》丰富了历史文本，但是以“拼合”法加在以“本纪”和“世家”为纲的“镶嵌图”平面上，没有综合形成一个连贯的体系。第四，司马迁是一个严谨而博学的史家，然而博学似乎扼杀了个人的创作才华。他的文字简略、明确，不显个性，更看不到青年司马迁游历的痕迹。沙晔认为，这与其说是司马迁的风格，不如说是汉代文化时代的烙印。<sup>②</sup>“修昔底德或塔西佗的作品回荡着他们的灵魂，充实了他们个人的生活经历。相反，司马迁在一丝不苟地忠实记录他人所叙之外，仅限于简短的个人评判。”<sup>③</sup>

应该指出，沙晔关于司马迁“缺乏个性”的记述风格的点评，是相对于他所熟悉的古希腊罗马历史范型而言的。比如他不止一次地提到修昔底德、希罗多德两位古希腊历史学家，并把司马迁和蒂托·李维、塔西陀这两位古罗马历史学家相比较。不仅如此，沙晔在点评之余，也予以肯定。他认为，从纯科学的角度看，这个看似“钝拙”的叙述，却是一个独一无二的长处。从一定的历史实态出发，历史的撰述不是单一的，而是多样的。古希腊罗马的史家呈现了他们眼中的画卷，但是却不能满足后人求知的要求。因为，思辨是多方位的，而且会随着时代变迁，但是它永远不可能完全与史实吻合。于是，研究古希腊罗马史常常需要把现象和叙述分离，以求返回赤裸裸的史实本身，这才是思辨的原始素材。司马迁恰恰避免或简化了这一层史实还原的工作，因为他所引用的史料都是完全原本的，没有经过个人加工。这种方法被后来史家继承。所以，中国也许没有“历史哲学”，但是却有

① 参见《绪论》，第 CLXXXIV—CLXXXV 页。

② 参见《绪论》，第 XXXIII、CLXIII、CCXXII—CCXXIV 页。

③ 《绪论》，第 LXI 页。

最丰富的历史矿藏资源。<sup>①</sup>这对于一个刚刚从事汉学研究的西方学者而言，是非常宝贵的第一手资料。下面就以《封禅书》为例，看看沙畹怎样在司马迁提供的“原始矿藏”之上，展开哲学思辨。

#### 四、沙畹对《封禅书》的哲学思辨

《封禅书》是沙畹译注《史记》的第一篇，也是他“汉学研究的起点”<sup>②</sup>。他认为《封禅书》是中国远古社会直至汉武帝时期的宗教信仰大全。司马迁在《封禅书》中不仅仅记述了秦以后的封禅以及各种祭祀典礼和风俗，而且也综述了各种远古的宗教信仰传说，为后人了解早期中国社会宗教信仰的特征、演变和发展提供了史料。然而《史记》浩繁，堪称远古至汉的“百科全书”。沙畹为什么会首先抓住宗教信仰问题呢？这就要先从汉学史的角度寻找原因。

如前所述，汉学起源于传教士来华传教，并因此研究中国本土文化。在来华传教史上，有一桩公案，持续近一个世纪，而且连教皇和康熙皇帝都被卷入，这就是著名的“礼仪之争”。其结果是教皇和康熙先后下令在中国禁教，耶稣会被取缔，闹得不欢而散。“礼仪之争”的中心问题大致可以归纳为二。第一，中国皈依天主教的教徒是否能继续参加本土的祭祀仪式：祭孔、祭祖以及朝廷或民间的各类祭祀活动。第二，中国人“敬天”是否符合“天主”的教义；换言之，中国人信仰的“天”或“上帝”是否就是基督教所说的万能至上的“神”。其实，“礼仪之争”所反映的，就是中西两种文化在信仰问题上的根本性差别而产生的一次碰撞，“礼仪”只不过是外在表现形式而已。作为立志汉学研究的年轻沙畹，肯定了解这一段汉学史上公案。所以，当他读到《封禅书》时，对宗教问题特别敏感也就很自然了。

此外，沙畹在高师培养的良好哲学素质，使他能够透过“封禅”

<sup>①</sup> 参见《绪论》，第 CCXXIII—CCXXIV 页。

<sup>②</sup> [法]沙畹：《司马迁史记》第三卷，第 414 页。

以及其他看似琐碎乃至荒唐的迷信活动，分析中国古代社会精神世界的结构和发展脉络。这对于一个曾经打算从经学入手研究汉学的年轻学者而言，无疑是正中下怀。所以沙畹没有说《封禅书》是“翻译《史记》的起点”，而是“研究汉学的起点”，可见沙畹首先把《史记》作为分析研究的对象。他给1890年出版的《封禅书》法译本写的《序》，为我们了解他的研究方法提供了一个典型的例子。

沙畹首先把具有文字记载的史料和传说区别开，并认为，封禅在秦之前仅仅是一种传说。尽管司马迁在《封禅书》开篇引用了《尚书·舜典》的一段话，以及管仲答齐桓公之语，但那都是后人的解释。他引用《封禅书》中的文字来说明这个观点。比如，孔子论述六艺，“其俎豆之礼不章，盖难言之”。再如，当汉武帝令诸儒“草封禅仪”时，“群儒既已不能辨明封禅事，又牵拘于《诗》、《书》古文而不能骋”。沙畹还专门撰注，引用《文献通考》转述文中子的一段话说明：“封禅非古也”，秦以前封禅“盖出于齐鲁陋儒之说，《诗》、《书》所不载，非事实也”。而从秦始皇以后，有确切的封禅记载和史料。这说明，秦统一六国之后，也逐渐把各地区的祭祀仪轨和风俗归总，而封禅仪式的产生，就是这个归总趋势的体现。而且，秦并天下后，“名山大川鬼神可得而序”的“宗教地理”和当时的“政治地理”是相对称的。最重要的祭祀场所都集中在咸阳这个政治中心附近。由此沙畹得出结论：“事实上，中国从秦朝开始产生了一个帝国宗教。到了汉朝，由于朝廷进一步完善中央集权，使得这个帝国宗教也变得更加和谐”。<sup>①</sup>所以他认为，封禅代表了中国古代社会第一次宗教信仰的一体化和规范化运动。虽然秦汉时期，其他形形色色的地方性祭祀仪式依然盛行，但是封禅代表了最高权力机构——皇帝——推行的信仰和宗教仪式。

尽管如此，在沙畹看来，无论从地方到中央，还是从民间到宫廷，祭祀的本质始终如一：“司马迁书中记载的所有祭祀都只有一个目的：

<sup>①</sup> 《封禅书·序》，第XIII页。

向神祈求福祉，或者感恩神降福祉。”<sup>①</sup>而敬神的最高福祉，即是成仙。“封禅者，合不死之名也。”所以在沙畹看来，中国的“上帝”既不凶狠，也不可怕，许多神都是上古圣人或圣君的化身。中国人敬神并不是出自对于一个超越自身、无比强大力量的敬畏：中国传统宗教“根本没有其他种族非常重要的赎罪意识；也没有一些民族提出的无条件崇拜概念”。<sup>②</sup>作为一个刚刚涉足汉学、年仅25岁的青年，从《封禅书》记载的中国古代原始信仰以及祭祀仪式中，敏锐地抓住中国传统宗教思想之本及其与基督教最根本的区别，这是很不简单的。实际上，这个中西宗教信仰的差异，也是礼仪之争的焦点所在。

沙畹注意到，在中国古代的祭祀活动中，仪式非常重要，而且往往超过祭献贡品的地位。对山川岳渎的要求和选择，就是典型特征。而封泰山、禅梁父，则是宗教仪轨最高体现。由于仪式重于祭品，所以中国很早就废除以人为牺牲品祈祷，以致《封禅书》中只字未提及。秦朝既有“木偶龙釜车”和“木偶车马”的记载。到了汉武帝时期，以木质或其他象征供物取代动物祭品，也蔚然成风。除天子亲行郊祀礼外，“及诸名山川用驹者，悉以木偶马代”。沙畹认为，以象征供品取代动物牺牲，标志着人类对神性观念的抽象和深化。神意不能用“礼物”收买，而必须靠“敬意”来打动。仪式越高，敬意则越大。封禅既然是祭祀的最高仪式，所以皇帝也就成为一国最高的祭司。神意与人意相通，人之贵贱对应了敬神的等级。

不仅如此，沙畹还指出，《封禅书》里反映的神人感应与天人感应不可分离。一个农耕民族对天相非常注重，它是中国宗教信仰的一个重要组成部分。对于这一点，作为执掌星历的太史令是再熟悉不过了。从神人感应到天人感应，沙畹抓住的是从原始的祭祀意识向宇宙观理念的提升。先秦既有驺衍推行“终始五德之运”，被始皇采用。到了汉朝，五行说更加盛行，以致高祖自命“黑帝”，立黑祠，补齐上天

<sup>①</sup> 《封禅书·序》，第XXI页。

<sup>②</sup> 同上书，第XIV页。

白、青、黄、赤、黑五帝。五帝对五行，使汉朝归于天数运行之必然。到了汉武帝时期，这种由宗教信仰意识向宇宙观的升华又更进了一步。这集中体现在汉武帝对谬忌提出的太一观点的采纳：“天神贵者太一，太一佐曰五帝”。沙畹认为，五行归一，使相生相克的各种力量服从于一个更高的、统一的原则，这和亚里士多德的形而上学原理是完全一致的。“武帝第一次把一个逻辑实体作为祭拜的对象，我们由此可以看到中国哲学的一个创造。思辨努力使自身的范畴与最初产生于情感意识的超自然存在达成一致，形而上学就是这样产生的。”<sup>①</sup>换言之，在沙畹看来，祭拜太一是哲学思辨取代宗教情感的开端。由此，“天”已经不是拟人化的神，而是一抽象原则或哲学范畴。按照相同的逻辑分析，沙畹认为，“后土”也是诸土地神归一的化身。禅梁父体现了一个同“天”对应的、同样抽象的实体“地”。

通过对《封禅书》的分析，沙畹看到的是，随着宗教仪式的一体化和规范化，一个以“天”和“地”为中心的二元论哲学，逐渐取代了体现在各种祭拜风俗中的神鬼直观和信仰情感意识。他认为《封禅书》最大的意义就是给后人展现了这个宗教观念发展和转变的过程：

汉武帝时代，宗教因哲学理论而发生了一次重大的演变：天上的五帝变成了自然五行的象征。它们受一个更高的“太一”支配。这个“太一”虽然失去了想象和情感的内容，但是满足思辨的要求。所有天神由此逐渐丧失人格特征，和一个概念混为一体，这就是“天”。与之相应，所有土地神也渐渐消失在“地”的概念之下。一个二元论哲学因此取代了原始的信仰。司马迁不仅给我们描述了宗教的历史，而且展示宗教观念的进化，这是《封禅书》最主要的意义所在。<sup>②</sup>

① 《封禅书·序》，第XXVIII页。

② 同上书，第XXVIII—XXX页。

## 五、结束语

沙畹关于《史记》的翻译和研究距今已经一个多世纪。一个世纪以前的法国对中国历史的了解还是相当有限的，以至于19世纪末，著名法国哲学家和中东专家勒南（Ernest Renan）在概括人类文明发展史时，居然把中国历史给“遗忘”了。<sup>①</sup>在这样一种背景下，沙畹的《司马迁史记》不仅在法国，而且在欧洲都具有划时代的意义。不仅如此，他的贡献远远超出单纯语言转换层次的译介。如戴密微所说：沙畹撰写的“《绪论》、注解和极其详尽的附论涉及中国古代社会几乎所有领域，其范围之广、论证之严谨，沙畹以前的汉学界（包括中国在内）所未及”<sup>②</sup>。由于沙畹在哲学、历史、文献、考古等诸多领域都有相当高的造诣，而且学贯中西，所以，他独特的观点和思想方法对《史记》研究无疑是一枚难得的他山之石，值得中国学者更深入地了解 and 借鉴。

2020年11月16日初稿

2020年12月21日定稿

① 参见〔法〕亨利·考狄：《沙畹》，《亚洲学报》3—4月刊，第223—224页。

② 〔法〕保罗·戴密微：《法国汉学研究史综述》，载 *Choix d'études sinologiques*, p.96。