

《春秋》三傳禮觀念之儒學對比析論

謝君直*

摘要

本文據《左傳》《公羊傳》《穀梁傳》皆有禮觀念的文獻，並依三傳所述歷史事件的相應性，對比各傳文對《春秋》經的解釋所蘊含的儒學思想。〈隱公元年〉有關預贈助喪之禮兼及尊者名位問題，〈隱公五年〉事涉魯君擅自出遊兼及國君私事出境的批評，〈隱公十一年〉事關朝聘禮中諸侯尊位之分的情況，〈莊公十九年〉事涉國際會盟是否如禮的政治問題，〈桓公三年〉事涉魯君娶君夫人是否合禮而兼及娶讎國之女的衝突，〈宣公八年〉事涉遇雨而無法如期完成葬禮的作法，〈僖公二十二年〉載宋楚泓之戰而衍生戰爭觀念的辯論。

《左》《公》《穀》敘事言義各有勝場，而歸納傳文於禮觀念的義涵，則可見三傳儒學禮思想主要表現在尊尊與親親的理論關係，以及為政以德所涉主政者的道德人格二方面。本文結論指出，以禮觀念研究《春秋》三傳所蘊含的儒學思想，亦見禮觀念實為學者瞭解經傳所承載之歷史之涵儒學思想發展的重要線索。

關鍵詞：左傳、公羊傳、穀梁傳、儒家哲學、禮文、禮義、親親、尊尊、尊王、尊君、尊親、修身、人格、道德政治

*南華大學人文學院生死學系教授

本文為執行南華大學補助 107 學年度校內專題研究計畫「春秋三傳禮觀念的儒學對比研究」之研究成果。感謝匿名審查委員提供修改意見，增益拙著內容，特此致意。

Study on the Confucian Compare of Ritual Idea of Three Commentaries of Chunqiu Annals

Hsieh, Chun-Chih*

Abstract

My thesis according to *Zuozhuan*, *Gong-yang* and *Gu-liang*, there are documents of the concept of rites, and based on the corresponding historical events described in the three biography, compare the Confucianism contained in the interpretation of the *Chunqiu Annals* scripture in each biography thought. 'The first year of Yin Gong' related to the pre-donation of funeral things and the name of the venerable person. 'The fifth year of Yin Gong' involved criticism of ruler Lu's unauthorized travel and the private affairs of the monarch. 'The eleventh year of Yin Gong' was related to the dynasty the status of the honorable princes in the betrothal ceremony. 'The nineteenth year of Zhuang Gong' refers to the political issue of whether the international league is like a ritual. 'The third year of Huan Gong' refers to whether the marriage of ruler Lu to his wife is ritual and also the conflict between marrying foe's daughter. 'The eighth year of Xuan Gong' involved the cause of rain and the failure to complete the funeral as scheduled. 'The twenty-two year of Xi Gong' contained the debate on the concept of war that resulted from the battle of Song Chuhong. The narrative meanings of *Zuo*, *Gong* and *Gu* have their respective advantages, and summarizing the meaning of the concept of rite in the texts, it can be seen that the three scriptures confucian thoughts of rites are mainly manifested in the theoretical relationship between respect and relatives, as well as two aspects to virtue of governance and there are the moral personality of the governor involved. The conclusion of this article points out that using the concept of ritual to study the Confucianism contained in the three commentaries of *Chunqiu Annals*, it is also seen that the concept of ritual is actually an important clue for scholars to understand

* Professor, Life and Death Study Dept of Nanhua University.

The thesis is the result of Nanhu University intramural research projects to 107 academic year.

the development of Confucianism in the historical implications of the context.

Keywords: *Zuozhuan*, Thought of *Gong-yang*, Thought of *Gu-liang*, Confucianism, Form of rites, Philosophy of rites, Love of lineal relationship, Ethical respect, Respect to Monarch, Respect to Sovereign, Respect to parents, Moral behavior, Moral personality, Moral politics

壹、問題說明

《春秋》學術的傳衍與發展顯示《春秋》三傳不僅是史，亦是經，即三傳解經義不僅意在傳述史文，且益在歷史事件的闡釋中蘊含思想的開示¹，此亦可謂《春秋》文言之微言大義實是述作者的目的，而經文義理之開發，除了敷陳史實的《左傳》外，則莫如以義解經之《公羊傳》與《穀梁傳》。范甯謂《公羊傳》特色之「辯而裁」，以及《穀梁傳》特色之「清而婉」²，即是指出《公羊傳》與《穀梁傳》在字義解釋與事理解說上，展現《春秋》筆法之隱微之言與重要義涵。《公羊傳》所解釋的義理概念，計有革命、尊王、弭兵、崇讓、攘夷、疾亡、尚恥、進化、正名、倫理、仁義、善惡、經權等說法³；而《穀梁傳》解經的思想重點則有重視男女大防、強調宗法觀念與倫理、凸顯禮的規範作用、宣揚與尊崇仁德、正人心、輕視武力、重視禮治、提倡禮教、貴禮賤兵、親親尊尊、尊王攘夷、正名盡辭等⁴，可見《公羊傳》與《穀梁傳》皆蘊含豐富的哲學思想，乃吾人研究儒學發展面貌之形成的重要資源。再從傳統學術研究觀之，段熙仲先生曾論「禮經春秋學術同源」，並舉《儀禮》《禮記》經傳文來對照《春秋》經傳，指出孔子筆削《春秋》乃「壹得失於禮為準繩」，且「凡所以諱譏貶絕者，皆其非禮者也」，亦是「知其大義，亦即聖人所以制禮之精義存焉」，段先生即言：「《春秋》據亂世而致太平，亂世禮壞，聖人以禮繩之，聖人之不得已也，若夫禮，則所以致太平者也。禮與《春秋》相為用，出于禮者入乎《春秋》，出于《春秋》者入于禮者也。春秋世亂，故不可不改制以與民更始，其變者是也。其不變者則有常經，禮是也。禮之文有因革損益，所以制禮之道則未嘗改也」⁵。是以倘如以「禮」的理義為問題意識，則《春秋》之作乃有以義例批判亂臣賊子橫行的時代，更當於規範性事物傳達調適斟酌的實踐觀念，以期回復政治社會秩序。而此即《春秋》三傳有關「禮」的敘述，乃闡釋歷史事件中人物與行為情境

¹孟子一言「孔子曰：『知我者其惟《春秋》』」（《滕文公下》），一言「孔子曰：『（《春秋》）其事則齊桓晉文，其義則丘竊取之。』」（《離婁下》），即是儒學意在以思想詮釋歷史的明證。文獻本自《孟子集註》，宋·朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2000年），頁272、295。下引《大學》《中庸》《論語》同此。

²晉·范甯集解、唐·楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年），頁7。下同此。

³歸納自陳柱先生的析論，詳見陳柱著、李靜校注：《公羊家哲學（外一種）》，李為學、潘林主編：《陳柱集》（上海：華東師範大學出版社，2014年）。又，該版本亦收入陳柱《公羊家哲學》的雛形《春秋公羊微言大義》，由此可見陳柱寫作《公羊家哲學》的原初規劃。

⁴謝金良：《穀梁傳開講》（上海：華東師範大學出版社，2013年），詳參〈第7章《穀梁傳》傳經的特色〉與〈第8章《穀梁傳》的思想傾向〉。

⁵段先生諸說乃以《禮記·大傳》云「得與民變革」者在制度，「不可得與民變革」者在「親親、尊尊、長長、男女有別」，以及《春秋繁露·楚莊王》之「王者有改制之名，無易道之實」為思想論據，詳見〈禮經十論〉，收入《文史》第1輯（北京：中華書局，1962年）。

在政治倫理與道德抉擇上的判斷過程，指引價值理序的方向，此所以《春秋》學之與禮思想相互含蘊著理論關係，顯示《左傳》《公羊》《穀梁》不僅是經學典籍，亦蘊含深奧哲理，固可為學者以儒學來做為思辨與探究的對象。⁶

是以本文之探討進路，乃具體以「禮」的文獻為明確的對話平台，從《左傳》、《公羊傳》與《穀梁傳》中「禮」的敘述來作思想對照。唯此亦有鑑於《公》《穀》傳文以義例寓褒貶的筆法，轉以「禮」寓褒貶為思想考察的方法，至於《左傳》則是寓禮義於史文，藉由「禮」之敘事可察見義理⁷。故本文即析論三家傳文如何以「禮」的脈絡作價值判斷，進而可依儒學思想而有對《左傳》、《公羊傳》與《穀梁傳》於禮觀念之相互對比的理解與詮釋，凡此，請見下文論述。

貳、文獻分析與推論

《春秋》三傳有關「禮」文獻的交集狀況呈現為《左》《公》《穀》、《左》《公》、《左》《穀》、《公》《穀》四種情形，即《左傳》《公羊》《穀梁》於某一紀年皆有禮文獻敘述，以及某一紀年之傳文所述禮文獻有兩兩交集的情形。唯僅二傳文有禮文獻交集，除了有經無傳外，實則

⁶唐君毅先生曾以哲學研究的角度指出，《左傳》具有「對行事之合禮與否之文化性的判斷」和「對人之存心之正邪善惡之道德性之判斷」，以及《公羊》《穀梁》乃「為文化性或道德性之判斷，而更以道德上之賢賢賤不肖、善善惡惡之義為本者。此種文化性道德性之判斷，即據儒家所言之禮義之原則，以用之于史事之評論，又無異儒家所言之普遍抽象的道德文化之原理，落實運用于具體特殊之史事，而成之評論」《中國哲學原論（原道篇二）·第5章春秋學中之對善惡是非之褒貶之道》，《唐君毅全集（卷15）》（臺北：臺灣學生書局，1986年），頁269。

⁷楊士勛疏《春秋穀梁傳注》之序文引鄭玄〈六藝論〉云：「《左氏》善於禮」。《春秋穀梁傳注疏》，頁3。

另一傳文亦可以參與討論⁸。以下就《春秋》十二公紀年分別論析傳文所述禮觀念之義理。

一、喪禮之禮意與禮義

《春秋·隱公元年》經載：

秋，七月，天王使宰咺來歸惠公仲子之賵。

《左傳》云：

⁸再有其它二種情形是無法作思想的對比探討，一是文獻雖有「禮」字，但三傳於「禮」所述觀念無交集，如經〈莊公八年〉：「甲午，治兵」，後文《公羊》經作「祠兵」，《公》《左》二傳雖皆以軍禮視之而言「禮」作肯定，然或解作出兵告廟，或解作習戰，經義實則有異；且依何注徐疏，《公羊》之祠兵的地點與對象亦不同於《左傳》。《穀梁》於治兵事無以「禮」言，而是藉《公羊》的「習戰」說，闡釋軍事作戰之道。又如經〈僖公八年〉載「秋，七月，禘于太廟，用致夫人」，《左傳》《公羊》皆言此禘祭用致皆「非禮」，《穀梁》雖未以非禮言，然傳文述夫人地位「非正」與要求「見正」，則亦可以有非禮之說視之。唯三傳於夫人的身份，解釋各異，於傳史或解經，評語各有立場，無有交集，僅能以公案保留。再如經〈僖公九年〉載「夏，公會宰周公、齊侯、宋子、衛侯、鄭伯、許男、曹伯於葵丘」，三傳各自敘述。《左傳》言「禮」用在講盟會；《公羊》無以「禮」言，其文解釋與會者「周公」的身份；《穀梁》之「禮」字則是在說明「宋子」身份而涉及喪禮。復如〈襄公七年〉經載「鄭伯髡原如會，未見諸侯，丙戌，卒於操」，《公羊傳》無以「禮」言，而是解釋鄭僖公被弑乃因君臣於依晉或依楚意見不合所導致；《左傳》則以鄭僖公為人習於做「不禮」之事而指出其被弑的原因；《穀梁》以「禮，諸侯不生名」來解釋經書鄭僖公之名乃有義例，順此說明鄭僖公之所以被弑乃因堅持夷夏之辨。此則經傳不僅禮觀念無交集，三傳於鄭僖公的死因亦各說各話。復如〈昭公十四年〉經載「春，意如至自晉」，《公羊》無傳，《左傳》認為經義在表述「尊晉罪己，禮也」，《穀梁》認為是大臣歸國告廟，是「見君臣之禮」，《左》《穀》各言禮意。復如〈昭公二十五年〉魯昭公剷除季氏失敗，被迫遜於齊國，經書「齊侯唁公于野井」，《穀梁》無以「禮」言，而是解釋經文「唁」字用意；《左傳》描述齊景公慰問魯昭公的過程為「禮也。將求於人，則先下之，禮之善物也」，指魯昭公有求於齊景公，實則齊君欲幫魯昭公復位亦可謂有求魯君；《公羊》於前引經文多以「禮」解釋，一是指責魯國僭用「天子之禮」已久，二是言「大禮」以寓意齊君對魯公賜食，三是諸侯相見之禮，四是藉孔子口吻言齊侯弔唁魯公的過程與對話「其禮與其辭足觀矣」。可見《左》《公》所述「禮」各自指涉。

無思想對比著力點的另一情形則是專解禮制禮文，如經〈文公元年〉載「天王使叔服來會葬」，《左傳》無以「禮」言，且是藉事描寫相人說命，預示後世魯三桓之一孟孫氏的出現；《公羊》《穀梁》則皆以「禮」言會葬合禮，唯後者強調此乃天子賜予的殊榮。又如經〈文公四年〉「夏，逆婦姜于齊」，《左傳》所謂「非禮」在於批評魯文公親迎，並藉此預言齊婦出嫁日後的命運；《公羊》無以「禮」言，其文解釋經載此事是由於女方地位卑賤；《穀梁》所言「禮」則是「成婦禮」，文獻意指成婦禮應在男方宗廟禮敬舅姑來完成，兼貶夫人不守禮。再如〈成公三年〉經書「甲子，新宮災，三日哭」，《左傳》無傳，《公》《穀》皆肯定先人廟焚而哀哭三日是禮也。復如〈成公六年〉經書「二月，辛巳，立武宮」是事涉廟制。《左傳》《公羊傳》皆以「非禮」批評此事，唯前者以為僅是針對軍功作紀念館，後者以為不宜再立西周魯武公廟，《穀梁》無以「禮」言，但「不宜立」立場同《公羊》，則「立武宮」有不同解釋脈絡，無法比較。復如〈昭公十五年〉經載「二月，癸酉。有事於武宮。籥入，叔弓卒，去樂卒事」，三傳皆同意「去樂卒事，禮也」。

又，〈莊公元年〉經載「秋，築王姬之館于外」三傳所涉禮義與復讎觀念的思考，拙文〈《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵〉，《中央大學人文學報》第68期（2019年12月冬季號）已先行論述，請詳參之。

緩，且子氏未薨……贈死不及尸，弔生不及哀，豫凶事，非禮也。⁹

《公羊傳》云：

宰者何？官也。咺者何？名也。曷為以官氏？宰士也。惠公者何？隱之考也。仲子者何？桓之母也。何以不稱夫人？桓未君也。贈者何？喪事有贈。贈者蓋以馬，以乘馬束帛。車馬曰贈，貨財曰賻，衣被曰襚。桓未君則諸侯曷為來贈之？隱為桓立，故以桓母之喪告于諸侯。然則何言爾？成公意也。其言來何？不及事也。其言惠公仲子何？兼之，兼之非禮也。何以不言及仲子？仲子微也。¹⁰

《穀梁傳》云：

母以子氏，仲子者何？惠公之母，孝公之妾也。禮，贈人之母則可，贈人之妾則不可。君子以其可辭受之，其志不及事也。贈者何也？乘馬曰贈，衣衾曰襚，貝玉曰含，錢財曰賻。¹¹

周平王贈贈之事的歷史背景除涉及仲子的身份與地位，仲子和魯孝公、惠公、隱公與桓公祖孫三代的倫理關係外¹²，亦涉及仲子此時是否健在¹³。如以《左傳》立場觀之，魯惠公薨而仲子仍在世，周王助喪之禮卻一併贈贈於仲子，即杜預注之謂：「仲子在，而來贈，故曰：『預凶事』也」¹⁴。然而助喪物資乃及時及事及人¹⁵，禮意固有形式，卻非可用來敷衍行事，以免讓人以為行禮者在做表面工夫，並非真能體會喪主之哀痛。故傳文批評周王預為贈贈之舉乃致哀無禮。再比較《公羊傳》認為周王派使者來贈贈之非禮，乃是仲子非魯惠公元配，身份地位不及夫人，而且魯桓公尚是嗣君，仲子非現任國君之母，故傳文解釋「何以不言及仲子？仲子微也」。此除了指出經文不書「及」所隱含之意思外，亦反映出仲子縱使是嗣君的母親，當時

⁹ 晉·杜預注、唐·孔穎達等疏：《春秋左傳正義》，清·阮元重刻：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年），頁38-39。下同此。

¹⁰ 漢·何休解詁、唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年），頁13-15。下同此。

¹¹ 《春秋穀梁傳注疏》，頁11。

¹² 考證請見傅隸樸：《春秋三傳比義（上冊）》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），頁10-13。

¹³ 據《左傳》，此時仲子未死，然《公羊》卻記載「桓母之喪」，二傳對仲子之死的記錄相反，且涉及隔年經文所載「夫人子氏薨」是否指魯隱公之母聲子的問題。

¹⁴ 《春秋左傳正義》，頁39。楊伯峻先生認為「預凶事」之由乃：「隱二年十二月乙卯，夫人子氏薨，或此時（隱公元年七月）已病重，周室聞之，故於贈惠公之便，而兼贈之」，此或可謂預贈助喪物品。《春秋左傳注（上）》（高雄：復文圖書出版社，1991年），頁17。

¹⁵ 《荀子·大略》云：「賻贈所以佐生也，贈襚所以送死也。送死不及柩尸，弔生不及悲哀，非禮也……贈贈及事，禮之大也」。文獻本自清·王先謙：《荀子集解》（臺北：華正書局，1988年），頁325。下同此。

仍不是夫人，因而助喪之贈贈不可兼之¹⁶，以示尊卑不同。然而，面對同樣是《春秋》經的事件記錄，《穀梁傳》的說解則基於認定仲子是惠公之母，一方面舉出「禮，贈人之母則可，贈人之妾則不可」的禮制，隱喻仲子的真實身份在於母以子貴，另一方面則是「其志不及事」，委婉地指出周王的贈贈之禮實不即時¹⁷，可謂具有解史又解經義的筆法。

對比三傳之解，首先，倘若講究客觀面，禮的實踐意義應是「情文俱盡」(《荀子·禮論》)，此所以留意「過猶不及」(《先進》)，即行禮在使情意與儀文相合。然而，或以為周王禮數過度，彰顯衰世禮制不周¹⁸。倘如此，則益見禮文之傳達心意的重要性¹⁹，尤在喪葬禮之為凶禮，實無預為助喪之理，此所以「喪具，君子恥具」²⁰，喪禮器物乃為後事，非可意在備用²¹。再者，《公羊傳》的解釋著重尊卑關係，即使魯隱公欲日後讓位於桓公，然此時桓公尚未正式立為嗣君，周王於禮不應致贈二份助喪之禮。同一則經文，皆關禮儀之事，《公羊傳》與《左傳》亦同作「非禮」的評語，二傳文所解釋的禮意固有異，然關注喪禮之合禮與否，則是同意向。而且，《穀梁傳》雖不作「非禮」以為判斷贈贈事件，然依其文義，除解釋物品名稱外，固頗有駁《公羊傳》與《左傳》之意²²，隱指助喪者的心意雖到，但缺乏客觀相應性，禮數不周且尊卑不分，未能在儀節上做到周全禮意，並諷喻周王已失尊者的內涵。是以當魯公室再有大故，失禮問題即再次浮現，《春秋·文公五年》經載：「王使榮叔歸含且贈」，此乃莊公之妾、僖公之母成風去世的事情，《公羊傳》云：

含者何？口實也。其言歸含且贈何？兼之。兼之非禮也。²³

¹⁶何休解云：「禮不贈妾，既善而贈之，當各使一使，所以異尊卑也。言之贈者，起兩贈也。」(《春秋公羊傳注疏》頁15)。「禮不贈妾」乃用《穀梁》文義。

¹⁷范注云：「平王新有幽王之亂，遷于成周，欲崇禮諸侯。仲子早卒，無由追贈，故因惠公之喪而來贈之。」《春秋穀梁傳注疏》，頁11。《公羊傳》則是藉經文「來」字來表示「不及事」。二傳表述方法不同，然於助喪之時宜合禮，則是有志一同。

¹⁸〔日〕竹添光鴻曰：「仲子未卒而贈，似非人情，然當時非禮之禮，原有不可意測者。仲子為夫人既久矣，故得聞于天子。時將改葬惠公，贈惠而加禮于仲子也。夫車馬非殉葬之物，不過為葬時儀文，身後之榮。故夫人有生而歸贈，是寵異之過禮，衰世之事也。」《左氏會箋·第一·隱元》(臺北：新文豐出版公司，1978年)，頁29。可見竹添氏認為非禮不是指豫凶事，而是歸贈過異為非禮。

¹⁹孔子曰：「禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚」(《八佾》)。《論語集註》，《四書章句集註》，頁62。

²⁰《禮記·檀弓下》。唯《檀弓下》「君即位而為禭，歲壹漆之，藏焉」又主天子與諸侯即位後可預備內棺，參詳孔疏。文獻本自漢·鄭玄注、唐·孔穎達等疏：《禮記注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》(臺北：藝文印書館發行，1989年)，頁143、150。下同此。

²¹《禮論》：「禮者，謹於吉凶不相厭者也。絀續聽息之時，則夫忠臣孝子亦知其閔矣，然而殯斂之具，未有求也；垂涕恐懼，然而幸生之心未已，持生之事未輟也。卒矣，然後作具之。」《荀子集解》，頁240。

²²傅隸樸先生說：「『禮，贈人之母則可，贈人之妾則不可』，指出了公羊的錯誤。謂『其志，不及事也』，則是反駁左氏『不及哀』的解經。」《春秋三傳比義(上冊)》，頁13。

²³《春秋公羊傳注疏》，頁167。

《穀梁傳》云：

含，一事也。贈，一事也。兼歸之，非正也。其曰且，志兼也。其不言來，不周事之用也。贈以早，而含以晚。²⁴

含（琯）為給亡者口實，車馬助生者送葬；車馬用在出殯前，飯琯用在入殯前，器物與施作確實是二事，起二事之說有理（禮）。《公》《穀》於「兼之」之批評自有其禮數之堅持，此即講究尊卑異數且禮物有別，故何休注釋「兼」之「非禮」乃批評一人兼二職事（含且贈）之非，指出混淆尊卑的禮文問題所在。至於琯禮與贈贈之堅持及事與否，固有後世禮家之描述²⁵，《穀梁》堅持助喪之合時宜，乃有呼應荀子「送死不及柩尸，弔生不及悲哀，非禮也」（《大略》）的意味，然若肯定禮之文飾的表現可有傳情達意的功能，即如《左傳》綜合地解釋道：「五年春，王使榮叔來含且贈，召昭公來會葬，禮也」²⁶，傳文立場不僅沒分別琯且贈的禮數問題，而且連同王室日後遣使會葬之行為一併肯定，亦即文公親祖母成風並無身份尊卑問題，甚且數年後秦國纔就成風之喪來示意，《左傳》仍解讀作：

秦人來歸僖公成風之祔，禮也。諸侯相弔賀也，雖不當事，苟有禮焉，書也，以無忘舊好。（《文公九年》）²⁷

此見傳文固知曉助喪之賻贈祔有及不及事之分，唯有禮之心意為原則，故而以魯秦先前同盟友好來看待此事。至於秦國過晚贈禮是否或存政治意圖²⁸，則非是禮意之直接考量。然而，《公羊傳》於秦人贈祔之事仍堅持尊卑之分，傳文認為：

其言僖公成風何？兼之。兼之，非禮也。曷為不言及成風？成風尊也。²⁹

如同《隱公元年》與《文公五年》，傳文批評「非禮」之依據皆是「兼之」而無分的問題，亦即縱使僖公早於母親成風去世，然亡者畢竟是二人，乃二件喪事，助喪之禮不應合為一事。再者，「兼之」之說解亦見尊卑問題，即「成風尊」的解釋，其義涵有二面向，一是「及」的書

²⁴ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 101。

²⁵ 據《檀弓上》載「楔齒」與「飯」，始死實有為飯琯作準備，唯《雜記上》另載贈琯可於殯殮後為之，《雜記下》則云：「使人弔，其次含祔贈臨，皆同日而畢事者」，可見對亡者做琯禮與贈贈亦有喪禮實施時間前後作法不同之禮數。《禮記注疏》，頁 727、749。

²⁶ 《春秋左傳正義》，頁 311。

²⁷ 《春秋左傳正義》，頁 321。

²⁸ 杜預指出贈祔是秦國欲友好魯國而做，而且主要同盟國才有相赴弔之制。傳文之所以不譏諷秦國緩弔，則是基於友好為禮，所以肯定此事。竹添氏不僅同意杜注觀點，而且進一步認為，此是秦國看到晉國失去霸業，故特來籠絡中原諸侯國。詳參《左氏會箋·第八·文九》，頁 61。

²⁹ 《春秋公羊傳注疏》，頁 172。

法，母親尊尊，不可寫作子及母，經文僖公成風子母連言而不書「及」，即是避免「卑及尊」的衝突。強調成風之尊的另一原因是風氏作為魯僖公的母親（「成」為諡號）而升格為國君夫人³⁰，然僖公國君身份亦是尊尊，國無二尊，故何休注文作出婦人「夫死從子」之解³¹，亦是進一步詮釋「僖公成風」的書法可以成立。實則，〈文公四年〉經書「夫人風氏薨」，翌年經載「三月辛亥，葬我小君成風」，此乃「母以子貴」（《公羊傳·隱公元年》）³²的立場，亦是孝道尊親之值得肯定的倫理，故經文直書尊稱，符合儒學義理。然而《穀梁》於上引〈文公九年〉經文「秦人來歸僖公成風之襚」，傳文卻是直接解釋成風身份問題：

秦人弗夫人也，即外之弗夫人而見正焉。³³

可見《穀梁》堅持宗法身份位階，縱使成風因僖公而扶正，然成風終非嫡夫人，故傳文反而藉經文以再次凸顯「贈人之妾」的問題，顯示持守尊卑的重要性，且亦見《春秋》經傳將春秋王者與諸侯之間禮壞樂崩的實況反應出來。即以上述種種助喪的禮義問題，若從以傳解經，以及作傳者兼具傳承孔子修作《春秋》的歷史責任觀之，則〈隱公三年〉經載「秋，武氏子來求賻」，《公羊》³⁴《穀梁》³⁵解經於政治倫理之尊尊乃殊途同歸，二者皆意識到同為禮儀之邦的周魯，王室與公室俱缺乏禮義之道，君臣上下已無尊尊的觀念。一方面，魯國與周王不僅是宗親，身為諸侯益應該助喪中央周王室，尤其前此周王室已助喪魯國。尊尊的另一面在王室乃位尊者不應向下位求財物，〈桓公十五年〉經載「春，二月，天王使家父來求車」，〈文公九年〉經載「春，毛伯來求金」，《公羊傳》於此二則事件一致地以「王者無求」來評述³⁶；而王者求賻求金之所以「非禮」，《穀梁傳》認為「古者諸侯時獻於天子，以其國之所有；故有辭讓而無

³⁰ 〈文公四年〉經書「夫人風氏薨」，三傳獨《左傳》有文云：「冬，成風薨」，指出風氏既可稱夫人且又有「成」為諡號，可見魯史自此明文肯定風氏的地位。詳參《春秋三傳比義》，頁458-459。

³¹ 何注本自《禮記·郊特牲》云：「婦人，從人者也：幼從父兄，嫁從夫，夫死從子」（《禮記注疏》頁506），以及《儀禮·喪服傳》云：「婦人有三從之義，無專用之道，故未嫁從父，既嫁從夫，夫死從子」。文獻本自漢·鄭玄注、唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館發行，1989年），頁359。下同此。

³² 《春秋公羊傳注疏》，頁11。

³³ 《春秋穀梁傳注疏》，頁107。

³⁴ 「武氏子來求賻，何以書？譏。何譏爾？喪事無求，求賻，非禮也。蓋通于下」。《春秋公羊傳注疏》，頁28。

³⁵ 「歸死者曰賻，歸生者曰賵。曰歸之者，正也；求之者，非正也。周雖不求，魯不可以不歸。魯雖不歸，周不可以求之。求之為言，得不得，未可知之辭也。交譏之」。《春秋穀梁傳注疏》，頁15。

³⁶ 〈桓公十五年〉論道：「何以書？譏。何譏爾？王者無求；求車，非禮也」（《春秋公羊傳注疏》頁65），〈文公九年〉則加強評論力道，以古為證而云：「毛伯來求金，何以書？譏。何譏爾？王者無求，求金，非禮也。然則是王者與？曰：『非』也。非王者，則曷為謂之王者？王者無求。曰：『是子也，繼文王之體，守文王之法度，文王之法無求，而求，故譏之也。』」（《春秋公羊傳注疏》頁170-171）。此二則求車求金事件，筆者曾據尊尊與荀子義利之辨以為比較與分析《公羊傳》《左傳》的解釋，詳參〈《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵〉，《中央大學人文學報》第68期（2019年12月（冬季號））。

徵求。求車非禮也，求金甚矣」(《桓公十五年》)³⁷，傳文有見於當時周王朝乾綱衰陵，且從魯隱公至文公每況愈下，在諸侯國臣不臣情況下，表象上周天子被迫非禮，實則王朝自身亦缺乏自我檢討，先後從求賄到求賄，乃至求金，皆已失去王者之尊。故三傳皆察覺到，君不君固非是單方面的困境，君臣位階是相向的結構，王朝窘迫必與各國僅以政治現實看待周王有關，批評天王無禮，亦是反映出諸侯們不以禮看待周天子的地位。然而，儒學非意在維護階級政治形式之威權，而是肯定道德政治責任的實踐，因而面對上下位的實質關係乃要求君君臣臣之正名，此所以《春秋》大義亦致意尊王的緣故，經由對政治領導者尊之所以為尊的要求，守住「王者無求」之禮，實亦向下表明尊者的尊嚴，此乃可維繫對在下位者的政治倫理，亦使在下位者自省分位關係。

二、尊者之禮行與德行

《左傳·隱公五年》經載「春，公矢魚于棠」，傳文云：

五年春，公將如棠觀魚者。臧僖伯諫曰：「凡物不足以講大事，其材不足以備器用，則君不舉焉。君，將納民於軌、物者也，故講事以度軌量謂之軌，取材以章物采謂之物。不軌不物，謂之亂政。亂政亟行，所以敗也。故春蒐、夏苗、秋獮、冬狩，皆於農隙以講事也。三年而治兵，入而振旅。歸而飲至，以數軍實。昭文章，明貴賤，辨等列，順少長，習威儀也。鳥獸之肉不登於俎，皮革、齒牙、骨角、毛羽，不登於器，則公不射，古之制也。若夫山林川澤之實，器用之資，阜隸之事，官司之守，非君所及也」。公曰：「吾將略地焉」。遂往，陳魚而觀之。僖伯稱疾不從。書曰「公矢魚于棠」，非禮也，且言遠地也。³⁸

上述事件《穀梁傳》經文作「春，公觀魚于棠」，傳文云：

《傳》曰：「常事曰『視』，非常曰『觀』」。禮，尊不親小事，卑不尸大功。魚，卑者之事也，公觀之，非正也。³⁹

《穀梁》以「視」「觀」自成義例乃在批評魯僖公位尊卻行卑事，二傳對照，《穀梁》觀點可視為是《左傳》文義的精鍊。臧僖伯詳解君政之所在，不僅指出宗法社會在上位者的政治責任，

³⁷ 《春秋穀梁傳注疏》，頁40。傳文末「求金」之說乃從《文公九年》「求車猶可，求金甚矣」而來。又《左傳·桓公十五年》評作「諸侯不貢車服，天子不私求財」，諸侯是否主動上貢或上貢何物，容有爭議(《春秋三傳比義(上冊)》頁481)，然王者不求財則二傳意同。

³⁸ 《春秋左傳正義》，頁58-60。

³⁹ 《春秋穀梁傳注疏》，頁21。

且以軌度、物采、文章、行列、威儀而言，在上位者於實踐義上亦有規範性表現之要求，即主政者應該在公共領域做出秩序性的表率，是以「非禮之禮，非義之義，大人弗為」(《離婁下》)⁴⁰，此即政治價值觀之義理。政治價值觀著重「為政以德」的思考與實踐，政治主體不應是權位優先，而是之所以支持權位者執政乃道德責任的體現，得以有政權並非依恃形式制度的保障，而是政治實踐者對客觀道理的展現與維護，以合乎「禮」的方法實現於羣體中，此纔是天下國家政治之所以合理且長存之所在。故二傳調「非禮」「非正」不僅政治判斷，亦是價值判斷，指出為政者應當正身以顯政教，建立價值理序，故傳文大義的另一面即是直指為政者倘若未能持守身教，則德行與禮文不充分，必當受批判之辭的指責。據此再比較《公羊傳》，其文對觀魚之事固無言「禮」字，唯義理依然在，傳云：「何以書？譏。何譏爾？遠也。公曷為遠而觀魚？登來之也。百金之魚，公張之。登來之者何？美大之之辭也」⁴¹。傳文從漁利解釋經文之所以書的原因，乃是有見於位居高位者無須也不應該遠地之與民爭利，此中一方面是作傳者有意從禮之尊尊觀點評論，另一方則是尊者爭利的問題，《春秋繁露·玉英》評論此事道：

「公觀魚于棠，何惡也」。「凡人之性，莫不善義，然而不能義者，利敗之也；故君子終日言不及利，欲以勿言愧之而已，愧之以塞其源也。夫處位動風化者，徒言利之名爾，猶惡之，況求利乎！故天王使人求賻求金，皆為大惡而書。今非直使人也，親自求之，是為甚惡，譏。何故言觀魚？猶言觀社也，皆諱大惡之辭也」。⁴²

董仲舒藉《公羊》批評爭利的觀點以顯示出義利之辨之為儒學重要義理⁴³，並指出上層階級所擔負之教化責任的重要性，言教與身教皆須兼顧，此不僅是政治操守，益是道德人格結合政治名位作用上之應有的內涵。因此，《穀梁》批評之在尊卑不分(位尊者做卑事)，其中所隱含之自重，即非僅名義上的行為表象問題，而是尊尊者應當先自尊而後能使人尊君；尊上的理則非制式地本諸政治威權，而應來自尊者之所以值得且令人尊敬的道理。意即以禮自持本是儒者的道德工夫，以之要求政治實踐，其理論乃表示位尊者之須被肯定，應是來自合理的行

⁴⁰ 《四書章句集註》，頁 291。

⁴¹ 《春秋公羊傳注疏》，頁 34。此則傳文末語「棠者何？濟上之邑也」是為補充解釋《左傳》《穀梁》未說明「棠」之地理位置。「登來之者何？美大之之辭也」，《公羊傳》何注云：「其言大而急者，美大多得利之辭也。實譏張魚而言觀譏遠者，恥公去南面之位，下與百姓爭利，匹夫無異，故諱使若以遠觀為譏也。諸諱主書者，從實也。觀例時，從行賤略之」(出處同前)。非常事曰「觀」已有諱言意味，何注則亦近於《左傳》經文「矢魚」之實。

⁴² 文獻本諸清·蘇輿：《春秋繁露義證》(北京：中華書局，2015 年)，頁 70-71。下同此。

⁴³ 朱熹〈與延平李先生書〉曰：「義利之說乃儒者第一義」。《晦庵先生朱文公文集·卷 24》，華東師範大學古籍研究所編：《朱子全書(第 21 冊)》(上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002 年)，頁 1082。

為，而非是自恃權位以彰顯威嚴，亦非可專擅自我名位形式即肆無忌憚，而是本身修養獲得人格內外的肯定，並藉由人格能力表現在各項政治事務中，此所以實踐者一旦呈現在政治客觀世界與公共領域，即有道德政治與倫理名義的價值。進而言之，主政者的人身修為與生命實踐乃意味著道德人格決定政治名位的意義，此中固可說是《春秋》學之「正名」價值觀⁴⁴，實則正名非僅是政治表象，其理論意義乃在論述身份名義的賦予與存在當使吾人專注在價值內涵與相應的實踐，使「名」的客觀性可以穩固地實現。因而上引文所涉「觀社」之事，即是《春秋》學對道德尊尊而再作記事，〈莊公二十三年〉經文載「公如齊觀社」，《左傳》云：

二十三年夏，公如齊觀社，非禮也。曹劌諫曰：「不可，夫禮，所以整民也。故會以訓上下之則，制財用之節。朝以正班爵之義，帥長幼之序。征伐以討其不然。諸侯有王，王有巡守，以大習之。非是，君不舉矣。君舉必書。書而不法，後嗣何觀」。⁴⁵

《公羊傳》則云：

何以書？譏。何譏爾？諸侯越竟觀社，非禮也。⁴⁶

至於《穀梁傳》，其文獻除重複上文所引「常事曰視，非常曰觀」外，敘事觀點則是「『觀』無事之辭也，以是為尸女也，無事不出竟」⁴⁷。由於《公羊》於〈莊公二十三年〉初對經文「公至自齊」做出「公一陳佗（淫）」⁴⁸的批評來聯繫後文經傳之「如齊觀社」的微言，故《穀梁》的說解頗有對比《公羊》之意，諷喻莊公縱使僅為擇女出國境⁴⁹，亦不恰當。是以三傳義理皆意在政治實踐者之修身，並於儒學生命實踐之共法顯現於政治活動中，道一風同地判斷魯莊公於出境觀社之非名正言順。此乃作傳者對歷史事件的道德詮釋，傳達主政者面對天下事務非可自行其私，而應須考量政治活動的言行所帶來之上行下效的消極影響，尤其治理天下者在客觀領域所顯現的正負效用問題。猶有進者，修身治國乃儒學政治思想主脈，春秋時期君不君，必為《春秋》大義所批評，〈桓公二年〉經載「夏，四月，取郕大鼎于宋。戊申，納于

⁴⁴「正名」乃歸納為春秋學義理之一，詳參《公羊家哲學》，頁83-84；《穀梁傳開講》之第7章第4節與第8章第3節。

⁴⁵《春秋左傳正義》，頁171。

⁴⁶《春秋公羊傳注疏》，頁100。

⁴⁷《春秋穀梁傳注疏》，頁59。

⁴⁸〈桓公六年〉經載「蔡人殺陳佗」，史實背景三傳解釋各異（尤其《左傳》的解釋後置在〈莊公二十二年〉），唯皆主陳佗品行敗壞而亡。

⁴⁹柯劭忞據范注「尸，主也」而云：「主為女而如齊，言為哀姜」。《春秋穀梁傳注》，林慶彰編：《民國時期經學叢書（第二輯·47）》（臺中：文叢閣圖書公司，2008年），頁107。前年末經載「公如齊納幣」，此年秋經書魯莊公為明年迎娶哀姜而「丹桓宮楹」，柯氏推論較《公羊傳注疏》之「諱淫」與「淫泆」說有據。

大廟」，此乃魯國接受宋國賄賂郕鼎以承認年初宋國內亂之政治正確⁵⁰，《左》《公》《穀》對此事皆以「非禮也」批評之。於前二者傳文之意⁵¹，筆者曾為文指出，《公》《左》二傳皆蘊含荀學「正名」義，即無論名稱、名位、名義，皆須蘊含道德政治價值觀，反映在主政者，即使其具有政治典範的高度，此所以「尊尊」在道德地位的豁顯⁵²。尊尊乃正名命題的具體指涉，其意旨應非在鞏固階級，而是從完成責任來維護倫理階層。《穀梁傳》於取鼎納廟之事評論道：

桓內弑其君，外成人之亂，受賂而退，以事其祖，非禮也。其道以周公為弗受也。郕鼎者，郕之所為也。曰宋，取之宋也，以是為討之鼎也。⁵³

「桓內弑其君，外成人之亂」乃作傳者深惡魯桓公為人之語⁵⁴，此又本於批判桓公弑君即位與同年初經載「宋督弑其君與夷及其大夫孔父」之以下犯上而來。魯桓宋督弑君前後二事件皆春秋王道解紐之證據，此固是當時現實政治秩序無理之現象，然倘經史記錄若非斷爛朝報，則魯桓取郕大鼎前，經文已載魯、齊、陳、鄭會同「成宋亂」，表象上可謂國際間接受宋臣弑君而另立新君的現況，唯傳文認為「成宋亂」乃作經者意在指出「公為志乎成是亂也。此成矣，取不成事之辭而加之焉。於內之惡而君子無遺焉爾」⁵⁵，意即宋國內亂平定之所以取得國際的同意，實是由於魯桓公之同為弑君者的主導⁵⁶。《春秋》微言固有內為尊親諱，然犯上弑君已非一般惡事，故惡大惡之義君子必書明；進而言之，亂臣賊子人人得而誅之，四國會合應

⁵⁰ 此前經以明文時月日的方式記載「宋督弑其君與夷及其大夫孔父」，即至「三月，公會齊侯、陳侯、鄭伯于稷，以成宋亂」，顯見國際同意宋國內亂之底定。

⁵¹ 《左傳》於「非禮也」後引臧哀伯諫曰：「君人者，將昭德塞違，以臨照百官，猶懼或失之，故昭令德以示子孫。是以清廟茅屋，大路越席，大羹不致，粢食不鑿，昭其儉也；袞、冕、黻、珽、帶、裳、幅、舄、衡、紕、紕、紕、紕，昭其度也；藻、率、鞞、鞞、鞞、屬、游、纓，昭其數也；火、龍、黼、黻，昭其文也；五色比象，昭其物也；錫、鸞、和、鈴，昭其聲也；三辰旂旗，昭其明也。夫德，儉而有度，登降有數，文物以紀之，聲明以發之，以臨照百官。百官於是乎戒懼，而不敢易紀律。今滅德立違，而寘其賂器於大廟，以明示百官，百官象之，其又何誅焉？國家之敗，由官邪也。官之失德，寵賂章也。郕鼎在廟，章孰甚焉？武王克商，遷九鼎于雒邑，義士猶或非之，而況將昭違亂之賂器於大廟，其若之何」。《春秋左傳正義》，頁91-95。《公羊傳》於取郕鼎之事先解釋「此取之宋，其謂之郕鼎何？器從名，地從主人。器何以從名？地何以從主人？器之與人，非有即爾。宋始以不義取之，故謂之郕鼎」，再總評：「何以書？譏。何譏爾？遂亂受賂，納于大廟，非禮也」。《春秋公羊傳注疏》，頁48-49。

⁵² 《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵，頁14-17。

⁵³ 《春秋穀梁傳注疏》，頁30。

⁵⁴ 《穀梁》藉同年經文「秋七月，紀侯來朝」而將評語重複道出以述魯桓公受賄之惡，尤其傳文於〈桓公元年〉批評桓公弑君即位之語較《左傳》《公羊》文獻許多，作傳者深惡魯桓之意可見一斑。

⁵⁵ 《春秋穀梁傳注疏》，頁29。

⁵⁶ 范寧注分別引江熙與徐邈之解釋「成宋亂」，藉以比較傳文義是否有意減輕對魯桓公的責備。江熙據「《春秋》親尊皆諱」，且經後文既書「取郕大鼎于宋」，明示魯國索賄得逞，則經文「成宋亂」應是平鋪直述國際現實，傳文不應先就此則經文來加大魯桓公之惡，無乃責備太過。而徐邈則是表示，《春秋》辭旨雖微，然於國君失道之實絕不隱諱；而且，此則傳文解經，不僅批評魯桓公一人之過，既然四國羣會，亦是藉譏桓來指涉其他國家，《春秋》之辭並不虛加。徐邈說解可謂呼應范寧強調「桓，姦逆之人，故極言其惡」之注文。范注引江氏徐氏文繁，詳見《春秋穀梁傳注疏》，頁30。

當討伐弑君者華督，撥亂反正，而非承認既定事實，接受由軍事政變而來的新政權，經文「成『亂』」當有反諷意味。是以上引傳文「以是為討之鼎」，「討」乃有譏諷之意，即「討而不討，反成宋亂」，魯桓公帶領諸國看似會師討亂，實則外交商討，以平亂為由而向宋求賄，魯公索取得鼎，遂有郕鼎入廟之事。由此可見，作傳者乃將經文所載政治情事推論出次序：宋臣弑君→宋國內亂→諸國會商→魯公索賄→宋國賄鼎→國際退兵→鼎進魯廟，此顯是連串發生之無義事件，不義之臣行不義之事，不義之君會不義之國，不義之臣賄不義之君，不義之國縱放不義之臣，不義之君取不義之貨，不義之君又以不義之賂祭祖，種種牟取政治利益的過程，不啻明示春秋各國內外之交相賊的情勢將接踵而來。此所以《穀梁》傳文「非禮」之言寓意深遠，其一方面描述各國君與大臣們為追逐權位與國際地位而相互謀劃，記錄政治失序之實；另一方面則是道德底批評各國君臣已無宗法規範，喪失政治倫理秩序，對照「政者正也」(《顏淵》)⁵⁷之說，加以《穀梁》評論中訴諸制禮作樂之周公，可見作傳者乃深責魯國枉為禮儀之邦，未能帥周文之道而行誅亂，反率行取利之為，受賄成亂，且毫無羞恥心地將賂物做為祭品來貢獻祖廟，企圖藉獻祭周文始祖來粉飾無禮之行。倘循《春秋》所載政治歷史觀之，此郕鼎納廟之事實是再次預示王朝與各國君大夫日後種種非禮之為，將在製造政治合理化下被鄉愿地接受，此不僅反映出史文之載非是敘事而已，亦是論述歷史中的政治人事，並以道理臧否之。

三、政治倫理

〈隱公十一年〉經載「春，滕侯薛侯來朝」，《左傳》云：

滕侯、薛侯，來朝，爭長……公使羽父請於薛侯曰：「君與滕君辱在寡人，周諺有之曰：『山有木，工則度之，賓有禮，主則擇之』。周之宗盟，異姓為後，寡人若朝于薛，不敢與諸任齒，君若辱貺寡人，則願以滕君為請」。薛侯許之，乃長滕侯。⁵⁸

《穀梁傳》云：

天子無事，諸侯相朝，正也。考禮修德，所以尊天子也。諸侯來朝，時，正也。⁵⁹

經文記封建周禮之朝見，《公羊傳》未用「禮」，而云：「其言朝何？諸侯來曰朝，大夫來曰聘」⁶⁰，其藉解釋朝聘禮之不同，實亦同《左》《穀》留意到此中有禮的義涵。宗法社會依政治考量乃先尊尊後親親，唯《左傳》中的隱公於此事反省到原始宗法所蘊含的血親關係，因而判斷

⁵⁷ 《四書章句集註》，頁137。

⁵⁸ 《春秋左傳正義》，頁79

⁵⁹ 《春秋穀梁傳注疏》，頁25。

⁶⁰ 《春秋公羊傳注疏》，頁41。

出排序。且於向薛侯說明時，亦有尊周意味，故能在理上說服薛侯。《左傳》相較《公》《穀》二傳乃指出經書將滕侯寫於薛侯之前之由，而有進於二傳僅解釋滕薛二侯並言的問題⁶¹。再者，尊尊聯繫政治秩序，政治尊尊即可單面敘述，唯《穀梁傳》於朝見禮的事件中推演國君間的相互拜訪不僅可以修習禮樂、培養德行，而且意在禮敬周天子，易言之，「來朝」非僅邦國來往之史筆，其實微言之中蘊含尊王大義。《穀梁》所論乃春秋學思想核心觀念之一，反映作經者對於政治理想的述評，因而寄託歷史書寫來傳衍，此在三傳乃共識，是作傳者藉解經來表現思想方向。是以滕薛來朝事件即王義之微言，《公羊傳》何休注文扣緊「來」字而以「《春秋》王魯」進一步解釋傳文「朝」「聘」之分，並解出「別外尊內」之義；何注又藉傳文評滕薛「微國」來闡發「《春秋》託隱公以為始受命王」，以及「《春秋》變周之文，從殷之質，質家親親，先封同姓」⁶²，轉化出公羊學觀點，此即楊士勛疏《隱公第一卷》題目引何休《春秋公羊文謚例》之「新（親）周故宋，以《春秋》當新王」⁶³，指出《春秋》承周文尊尊而變為親親，此亦是魯史《春秋》可「借事明義」⁶⁴來發展出親親與尊尊的理論關係之思考。

朝聘禮文所涉尊親與政治問題亦有見於《桓公九年》經載「冬，曹伯使其世子射姑來朝」，《左傳》敘述道：

冬，曹大子來朝，賓之以上卿，禮也。享曹大子，初獻，樂奏而歎，施父曰：「曹大子其有憂乎，非歎所也」。⁶⁵

《穀梁傳》云：

朝不言使，言使非正也。使世子伉諸侯之禮而來朝，曹伯失正矣。諸侯相見曰朝。以待人父之道待人之子，以內為失正矣。內失正，曹伯失正，世子可以已矣，則是故命也。

《尸子》曰：「夫已，多乎道」。⁶⁶

《公羊傳》的解釋未有「禮」字，文云：「諸侯來曰朝，此世子也，其言朝何？《春秋》有譏

⁶¹ 《公羊傳》於此則末云：「其兼言之何？微國也」；《穀梁傳》末云：「植言，同時也；累數，皆至也」。

⁶² 《春秋公羊傳注疏》，頁 41。

⁶³ 《春秋公羊傳注疏》，頁 7。「王魯」、「親周」、「故宋」三觀念本出自董仲舒《春秋繁露·三代改制質文》，董仲舒稱之為：「《春秋》應天作新王之事」、「以《春秋》當新王」、「《春秋》作新王之事」、《春秋繁露義證》頁 184、194、195、196）。唯何休《公羊解詁》於董氏名號隻字未提。

⁶⁴ 清·皮錫瑞：〈論春秋借事明義之旨止是借當時之事做一樣子其事之合與不合備與不備本所不計〉、〈論三統三世是借事明義黜周王魯亦是借事明義〉，《經學通論·第 4 篇春秋》（臺北：臺灣商務印書館，1989 年）。

⁶⁵ 《春秋左傳正義》，頁 120。

⁶⁶ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 37。

父老子代從政者，則未知其在齊與？曹與」⁶⁷。三傳對照，焦點在曹伯世子朝見魯公的政治外交是否有僭越的嫌疑，並由此衍生魯國禮遇曹世子是否合乎國際政治禮儀規範，以及世子該如何自處的問題。《公》《穀》對於曹世子朝魯事件的立場皆持批評，認為經文有譏諷義。前者指出子代老父的問題，唯文獻不足徵，《春秋》批判的對象不明，僅能存疑⁶⁸；《穀梁》則不僅以「朝不言使」之義例隱指子代父的情事，且更加批評曹伯與魯國的缺失，而提出停止朝見活動來補正曹魯之失⁶⁹。《左傳》的故事則相對於《公》《穀》二傳，曹世子朝魯過程記錄顯示魯曹二國皆無失禮之處，此由於魯國以上卿之禮接見曹世子，遂可間接表明不存在著「世子伉諸侯之禮」的情形。實以禮數而言，朝聘有分，曹世子來魯之外交事件雙方公報上應言「聘」，此纔符合世子上卿大夫的身份。《左傳》面對經文事實，固於「賓之以上卿」中隱喻聘禮為是，然亦隱含合作傳者有疑經的傾向，並造成經之史與傳之史有衝突。至於《公》《穀》二傳乃接受經文的記錄，即曹伯確實命令世子代為朝魯，因而魯史筆直書不諱。唯此在《公》《穀》即觀察到經文直書應有譏諷義，並引發《穀梁》於解經中推論出改善作法。進而言之，由於《左傳》未解釋經文「曹伯使」的問題，因而子代父的政治行為即在《左傳》中無由得見，而僅見傳文預示來年曹伯之薨；至於《公》《穀》秉持著諸侯相朝的制式古禮，故於君臣父子出現外交事務的名位問題，與本國如何面對他國子代父的禮文問題，遂可做政治倫理的論述。在《公羊》觀點，其主「父有子，子不得有父」（〈哀公二年〉）⁷⁰之義，因而父父子子不得動搖，延伸至政治活動益須鞏固，儲君尚未即位，縱使因故代君父而行⁷¹，世子之名終非正式國君，實即非諸侯來朝，故得受譏。至於《穀梁》則猶有申言，基於「子不有父」（〈哀公三年〉）⁷²，以及「為子受之父」（〈隱公元年〉）⁷³，而且強調「孝子揚父之美，不揚父之惡」（〈隱公元年〉）⁷⁴，故在作傳者的詮釋之下，乃另外提供解決之道以為思考，並引《尸子》之說來輔證停止朝禮之有合理性。「孝子之至，莫大乎尊親」（〈萬章上〉）⁷⁵，停止朝見禮雖有違君父命令，然而卻能使整起事件合乎正道，此由於曹伯無法親自來朝而命令世子代朝，此固已失禮在前。而魯國又未能改正此事，將曹世子代君父來朝魯之行變禮為來聘，亦即如《左傳》敘事之賓之以

⁶⁷ 《春秋公羊傳注疏》，頁 61。

⁶⁸ 傳文「齊與」是指經〈魯襄公九年、十一年〉皆載齊世子光代齊侯與諸侯會之事。

⁶⁹ 「故命」阮元校勘舉聞本、監本、毛本同石經本作「放命」。柯邵忞「放」字作「棄」解。此可對照范寧注云：「父有爭子，則身不陷於不義。射姑廢曹伯之命可」。《春秋穀梁傳注疏》，頁 37。

⁷⁰ 《春秋公羊傳注疏》，頁 340。

⁷¹ 何注觀察到「時曹伯年老有疾，使世子行聘禮，恐卑，故使自代朝，雖非禮，有尊厚魯之心」；徐疏即認為「正以（曹伯）十年春卒，今又世子代其朝，故知其疾也」。《春秋公羊傳注疏》，頁 61。

⁷² 《春秋穀梁傳注疏》，頁 200。

⁷³ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 9。

⁷⁴ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 9。

⁷⁵ 《四書章句集註》，頁 307。

上卿之禮，是以《穀梁》的論述亦在指涉曹世子。易言之，「從命則親辱，不從命則親榮，孝子不從命，乃義」（《荀子·子道》），此曹朝魯之事在魯史固可順曹君意而秉筆直書，唯義理解經乃所以闡釋經文，則《穀梁》不僅不與曹世子來朝，亦以「失正」之語兩譏曹伯魯國，而且認為在此事件上曹世子應該停止朝會，方能使曹伯、世子、魯待客三方得體，尤其能夠避免君父命令所造成的種種失禮，此所以大孝乃「從道不從君，從義不從父」（《子道》）⁷⁶是也。意即臣子面對君父的名分而須遵守君命以為表現君命，然既應以道義為客觀政治之行為判準，則尊尊即非一般政治理則，亦須有道德思考以為使政治實踐合禮（理）纔是。

四、國際政治之信義

〈莊公十九年〉經書「秋，公子結媵陳人之婦于鄆，遂及齊侯、宋公盟」，《左傳》無傳，《公羊傳》云：

媵者何？諸侯娶一國，則二國往媵之，以姪娣從。姪者何？兄之子也。娣者何？弟也。諸侯壹聘九女，諸侯不再娶。媵不書，此何以書？為其有遂事書。大夫無遂事，此其言遂何？聘禮，大夫受命不受辭，出竟有可以安社稷、利國家者，則專之可也。⁷⁷

《穀梁傳》的解釋是：

媵，淺事也，不忘此其志，何也？辟要盟也。何以見其辟要盟也？媵，禮之輕者也；盟，國之重也。以輕事遂乎國重，無說。其曰「陳人之婦」，略之也。其不日，數渝，惡之也。⁷⁸

此事件之禮意在婚禮之媵，然義理則在公子結與齊宋之盟的事件過程。婚禮媵女乃諸侯間常事，且是微事，故經書此事而言及國際外交，即是此則經文之所以記入史冊的緣由。由於魯國於莊公九年介入齊國政爭⁷⁹，因此當齊桓公即位後，齊魯之間發生衝突⁸⁰，至〈莊公十三年〉「公會齊侯盟于柯」後稍和緩，但二國關係不穩定⁸¹。在此背景下，《公》《穀》的詮釋指引二

⁷⁶ 《荀子集解》，頁347。

⁷⁷ 《春秋公羊傳注疏》，頁97。

⁷⁸ 《春秋穀梁傳注疏》，頁57。

⁷⁹ 〈莊公八年〉齊襄公被弑而齊內亂，隔年魯莊公與齊大夫結盟，經載「公伐齊，納子糾。齊小白入于齊」。此即《左傳》及《史記》記載管仲輔佐齊桓公（齊小白）成霸業之始。

⁸⁰ 經〈莊公九年〉載「及齊師戰于乾時」；經〈莊公十年〉載「公敗齊師于長勺」，同年「齊師宋師次于郎」。

⁸¹ 〈莊公十五年〉齊桓公與諸國「會於鄆」，莊公即不與會。隔年經載「公會」諸侯「同盟於幽」，阮元考證「公會」二字衍文，並舉《春秋繁露·滅國》的記錄即是「幽之會，莊公不往」。

方面的思考，一是魯臣行媵於衛侯嫁女時，因國家安全而行國際外交⁸²，此在《公羊》乃正面看待。另一則是魯國順衛侯嫁女於陳，遂有魯臣藉媵女而強行國際盟會之事⁸³，就前因後果而言，《穀梁》持評判觀點。《穀梁》之評乃見媵女遂盟之事有一關鍵，即魯與齊宋盟後來季即發生「冬，齊人、宋人、陳人伐我西鄙」，可見魯與齊宋盟卻信義無成。綜觀史文以經傳作者角度觀之，此即是察見夏盟冬伐的過程，因而可使《穀梁》一方面藉不書日來惡盟會無信，另一方面則是指出魯操作要盟於齊宋之不慎，政事輕重權衡失當，遂導致惡果。然而在《公羊》的觀點，大臣出國本為安邦定國，媵女致遂盟在為國為民上本容有政治動作的空間，此在作傳者即無須面對經書夏盟卻冬伐的事實⁸⁴，而是可直以政治的實質作用來看待與肯定。實則面對政治事務，孔門有「不仕無義」(《微子》)⁸⁵之說，此於實踐主體有二義，一是「君使臣以禮，臣事君以忠」(《八佾》)⁸⁶，君臣關係是雙向的禮義之道，非僅是政治與利祿關係。二是「欲潔其身，而亂大倫，君子之仕，行其義也」(《微子》)⁸⁷，出仕從政乃為道德實踐，因而在政治活動中必蘊含義理價值。是以身為臣工，忠臣「外足使以距難」(《荀子·臣道》)⁸⁸固是基本，唯「從命而利君謂之順……逆命而利君謂之忠」(《全前》)⁸⁹，奉君命外交乃有行事判準。對照《公》《穀》二傳而言，在以忠於國事而有利於君民的前提下，不以結果論，遂盟有其必要性，然不免於矯命且有違尊尊之嫌。胡安國即認為：

媵淺事，陳人微者，公子往焉，是以所重臨乎禮之輕者也。齊侯伯主，宋公王者之後，盟國之大事也。大夫輒與焉，是以所輕當乎禮之重者也。禮者不失己，亦不失人，失己與人寇之招也。是故結書公子而曰媵陳人之婦，譏其重以失己也。齊宋書爵而曰遂，譏其輕以失人也。遂者專事之詞。聘禮大夫受命不受辭，出境有可以安社稷利國家則專之可者，謂本有此命得以便宜從事，特不受專對之辭爾。若違命行私，雖有利國家安社稷之功，使者當以矯制請罪，有司當以擅命論刑。何者？終不可以一時之利，亂萬世之法，是春秋之旨也。⁹⁰

⁸² 何注云：「公子結出竟，遭齊、宋欲深謀伐魯，故專矯君命而與之盟，除國家之難，全百姓之命，故善而詳錄之」。《春秋公羊傳注疏》，頁 97。

⁸³ 范注云：「魯實使公子結要二國之盟，欲自託於大國，未審得盟與不，故以媵婦為名，得盟則盟，不則止，此行有辭也」。《春秋穀梁傳注疏》，頁 57。

⁸⁴ 此在經書齊宋陳伐魯之事上，《穀梁》有傳而《公羊》無傳，可見一斑。

⁸⁵ 《四書章句集註》，頁 185。

⁸⁶ 《四書章句集註》，頁 66。

⁸⁷ 《四書章句集註》，頁 185。

⁸⁸ 《荀子集解》，頁 164。

⁸⁹ 《荀子集解》，頁 165。

⁹⁰ 《春秋胡氏傳·卷 8》(臺北：臺灣商務印書館，1966 年)。

是以若如《穀梁》留意經文載要盟後果而以此判斷外交活動輕重與孰先孰後，則行國際盟會大事自是政治尊尊為要，與盟須對等，當是各國君共同參與為是。而魯派大夫藉媵事遂行國是乃失慎重，且有僥倖的心態，故齊宋淪盟即是必然的結果。由此可知，為人臣奉命行事非僅遵命而已，政治行為活動歷程若無睿見，缺乏思考國家策略與國際時事的對應及國際關係的地位，即如魯行媵事遂盟而落得使臣專命之嫌與要盟卻得背信之譏。

五、婚禮之正義

經〈桓公三年〉書：「九月，齊侯送姜氏于謹」，《左傳》云：

齊侯送姜氏于謹，非禮也。凡公女，嫁于敵國，姊妹，則上卿送之，以禮於先君，公子，則下卿送之。於大國，雖公子，亦上卿送之。於天子，則諸卿皆行，公不自送。於小國，則上大夫送之。⁹¹

《公羊傳》云：

何以書？譏。何譏爾？諸侯越竟送女，非禮也。此入國矣，何以不稱夫人？自我言齊，父母之於子，雖為鄰國夫人，猶曰吾姜氏。⁹²

《穀梁傳》云：

禮，送女，父不下堂，母不出祭門，諸母兄弟不出闕門。父戒之曰：「謹慎從爾舅之言！」母戒之曰：「謹慎從爾姑之言！」諸母般，申之曰：「謹慎從爾父母之言！」送女逾竟，非禮也。⁹³

此則事件的禮制問題在諸侯嫁女送不出境，即此而言，三傳立場一致。唯《穀梁》觀點更為嚴格，送女實乃不出宮門，且須囑咐戒語。再就事件後續同年經載「夫人姜氏至自齊」，《穀梁傳》引述：「子貢曰：『冕而親迎，不已重乎』，孔子曰：『合二姓之好，以繼萬世之後，何謂已重乎』」⁹⁴。傳文所本同於《禮記·昏義》之言：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也，故君子重之」⁹⁵，此乃儒學重視婚禮的社會義涵，含括宗族的傳衍與家庭（族）的價值意義，〈昏義〉言：

⁹¹ 《春秋左傳正義》，頁 103-104。

⁹² 《春秋公羊傳注疏》，頁 50。

⁹³ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 31。

⁹⁴ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 31。

⁹⁵ 《禮記注疏》，頁 299。

敬慎重正，而后親之，禮之大體，而所以成男女之別，而立夫婦之義也。男女有別，而后夫婦有義；夫婦有義，而后父子有親；父子有親，而后君臣有正。故曰：「昏禮者，禮之本也」。⁹⁶

敬慎重正是指婚禮的前五階段⁹⁷，之後以親迎建立男女之別與夫婦之義。依荀子，「禮」的存在作用乃「養人之欲，給人之求」(〈禮論〉)⁹⁸，實踐目的則在「一之於禮義」(〈禮論〉)⁹⁹。是以婚禮不僅為教化兩性欲求而使之男女有別，亦是為創造有道義的家庭。婚姻的主要精神乃在延續親情倫理，且若能「資於事父以事君而敬同」(《禮記·喪服四制》)¹⁰⁰，則是將倫理價值轉化做政治實踐。由此即見婚禮意義於親親尊尊兼具，故可謂實踐禮的基礎。是以於《春秋》經傳而言，國君娶親乃國家大事，上引文獻是魯桓公時期對婚禮記錄的側面，於魯莊公年間，由於魯齊國際關係與姻親緣故，經文即有連續事件之記載。

〈莊公二十二年〉：冬，公如齊納幣

〈莊公二十三年〉：秋，丹桓宮楹。

〈莊公二十四年〉：春，王三月，刻桓宮桷。

〈莊公二十四年〉：夏，公如齊逆女。

〈莊公二十四年〉：八月，丁丑，夫人姜氏入

〈莊公二十四年〉：戊寅，大夫宗婦覲，用幣。

《春秋》經文有關魯公娶君夫人之記錄無如此詳細，其過程實亦包括〈莊公二十三年〉「夏，公如齊覲社」所涉越境擇女之非禮，顯見作經者於該事件之書有深意。首先，第一則《左傳》無傳，而《公羊傳》《穀梁傳》皆作「親納幣，非禮也」評語¹⁰¹，此乃禮制之解，諸侯國君不親行婚禮前置作業，此是尊尊觀點。再者，「丹桓宮楹」與「刻桓宮桷」三傳皆有對此備禮之施做而以「非禮」批評，筆者曾就此事經傳內容而為文探討，指出三傳固皆有見於經文所書丹

⁹⁶ 《禮記注疏》，頁 299-300。

⁹⁷ 〈昏義〉第一章將「納采、問名、納吉、納徵、請期」的進行稱之為「所以敬慎重正昏禮也」。

⁹⁸ 《荀子集解》，頁 231。

⁹⁹ 《荀子集解》，頁 233。

¹⁰⁰ 《禮記注疏》，頁 1032。文獻又見《孝經·士》之章。文獻本自唐·唐玄宗注、宋·邢昺疏：《孝經注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》(臺北：藝文印書館，1989 年)。

¹⁰¹ 《公羊》云：「納幣不書，此何以書？譏。何譏爾？親納幣，非禮也」。《春秋公羊傳注疏》，頁 99。《穀梁》云：「禮有納采，有問名，有納徵，有告期，四者備而後娶，禮也。公之親納幣，非禮也，故譏之」。《春秋穀梁傳注疏》，頁 58。

楹刻桷之鋪張誇飾婚禮乃違背禮制，然而經義益在批判魯莊公忘卻齊國與君父被弑有關，莊公不僅未能讎仇，無復仇之舉，甚且結親於仇女，是以理當受非議¹⁰²。第三，忘親仇而圖婚於齊之在《穀梁傳》觀點猶為須正義，故於「公如齊逆女」之事評語：「親迎，恆事也，不志。此其志，何也？不正其親迎於齊也」¹⁰³，不正之說即指向仇國所在，相較「親迎於齊」《左傳》無傳，且《公羊傳》僅表示「何以書？親迎，禮也」¹⁰⁴，顯見《穀梁》甚是注目莊公迎娶齊女之不義。第四，是以親迎之後之「夫人姜氏入」，《穀梁》作者進而解讀出「入者，內弗受也。日入，惡入者也。何用不受也？以宗廟弗受也。其以宗廟弗受，何也？娶仇人子弟以薦舍於前，其義不可受也」¹⁰⁵。可見作傳者並不認為弑魯桓公的主謀齊襄公在魯莊公前期死後即可釋懷，縱使現時齊國為國際霸主齊桓公主政，傳文觀點亦不認同此樁政治聯姻，主因即是新君夫人實為親仇之女，倘如接受「父之讎弗與共戴天」（《禮記·曲禮上》）¹⁰⁶，則成婦禮廟見桓公神主必不得體，是以於情於禮於義，魯莊公娶齊女哀姜特為「善於經」¹⁰⁷之《穀梁》所貶斥。第五，至於「大夫宗婦覲用幣」三傳皆同意此事贅見禮乃「用幣非禮也」，《公羊傳》僅解釋此事宗婦當用何種禮物，《左傳》於贅禮的解釋除同《公羊傳》外，進而指出「今男女同贄，是無別也。男女之別，國之大節也；而由夫人亂之，無乃不可乎」¹⁰⁸，筆者曾據荀學之男女之辨的觀念來為文論述，說明傳文深喻男女有別在倫理上的重要性¹⁰⁹。《穀梁傳》解釋贅見禮制亦同《公》《左》，唯後二傳皆以為此事僅宗婦行晉見君夫人，《穀梁》則異於是，認為魯大夫亦同行晉見，此乃「行婦道」且應「惡之」。國君新婚宗婦晉見新君夫人用幣帛之非禮是莊公連續張揚取霸國齊女的政治動作之一，至此更甚，莊公亦命大夫參與晉見行列，是以《穀梁》從側面表達「大夫不見夫人，不言及，不正其行婦道，故列數之也」¹¹⁰。此固是男女有別的贅禮晉見的禮文別異，另一方面則是藉此評議魯莊公之別有用心，再次揭露莊公此舉無乃早已

¹⁰² 詳參拙文〈《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵〉。又，《左傳》記錄御孫以違背先君恭儉德行是為大惡來勸諫魯君，胡安國認為大惡之說是「桓公見殺於齊則不能復，而盛飾其宮，誇示仇人之女，乃有亂心，廢人倫悖天道，而不知正者也。御孫知為大惡，而不敢盡言」（《春秋胡氏傳·卷9》），是以傳文敘事乃義在於言外。

¹⁰³ 《春秋穀梁傳注疏》，頁59-60。

¹⁰⁴ 《春秋公羊傳注疏》，頁101。

¹⁰⁵ 《春秋穀梁傳注疏》，頁60。《公羊》於「夫人姜氏入」傳云：「其言入何？難也。其言日何？難也。其難奈何？夫人不僕，不可使入，與公有所約，然後入」，傳文解釋夫人姜氏的行為原因不明，而且無關乎批評魯莊公或仇讎之事。《左傳》則是關連經文「大夫宗婦覲用幣」而直言「秋，哀姜至，公使宗婦覲，用幣，非禮也……」（《春秋公羊傳注疏》頁101）云云。非禮問題請見下文，「哀姜」則是莊公夫人姜氏的諡號，預示哀姜日後介入魯國政爭，同慶父私通且與弑魯閔公，致使自身被母國所縊的命運。

¹⁰⁶ 《禮記注疏》，頁57。

¹⁰⁷ 鄭玄評語，同註7。

¹⁰⁸ 《春秋左傳正義》，頁173。

¹⁰⁹ 請詳參〈《左傳·桓公、莊公、閔公》所述「禮」之荀學闡釋與荀子思想的歷史意識〉，《揭諦》第33期（2017年7月）。

¹¹⁰ 《春秋穀梁傳注疏》，頁60。

忘卻娶親於仇的事實。此所以宗婦上之書大夫確有經義可言。

六、葬禮之孝心

〈宣公八年〉經載：

冬，十月己丑，葬我小君敬嬴¹¹¹。雨，不克葬。庚寅，日中，而克葬。

〈定公十五年〉經載：

丁巳，葬我君定公。雨，不克葬。戊午，日下昃¹¹²，乃克葬。

二事件問題性質相同，事涉啟殯與下葬理當同日，唯遇天氣因素，則是否另當別論。《公羊》於此狀況無以「禮」言，僅將二事件合於第一則表述道：「而者何？難也。乃者何？難也。曷為或言而或言乃，乃難乎而也」¹¹³，此是藉語辭的不同來解釋遇雨不克葬的難處，唯送葬者情感上小君與國君有別¹¹⁴。《左傳》於第一則表示：「冬，葬敬嬴……雨，不克葬，禮也。禮，卜葬，先遠日，辟不懷也」¹¹⁵。學者傾向以《禮記·王制》「庶人縣封，葬不為雨止」與鄭玄注此云：「雖雨猶葬，以其禮儀少」，以及舉〈曲禮上〉之占卜「喪事先遠日」的規定，指出不急著下葬纔能表達思親之心，故《左傳》得為有禮之說¹¹⁶。是以〈定公十五年〉之事《左傳》即同理表示「葬定公，雨，不克襄事，禮也」¹¹⁷。然而，《穀梁》在因雨不克葬之事上卻認為：「葬既有日，不為雨止，禮也。雨，不克葬，喪不以制也」¹¹⁸，〈定公十五年〉同語解釋。《穀梁》傳文明顯對反《左傳》的說法。倘若以〈王制〉與鄭注的觀點，不因雨而止葬是平民的作法，則關鍵不僅是氣候因素，禮數多寡實為考量是否完成下葬的重點¹¹⁹，故鄭注即在前引注文中明言止不止葬乃王公士庶之尊卑之別。猶有進者，竹添光鴻箋注前述《左傳·宣公八年》

¹¹¹ 「敬嬴」《公》《穀》二傳所依經文作「頃熊」，據傅隸樸、楊伯峻二位先生的考證，「敬嬴」符合史實。詳參《春秋三傳比義（下冊）》頁572-573，《春秋左傳注（上）》頁631。

¹¹² 「昃」《穀梁》經文作「稷」。

¹¹³ 《春秋公羊傳注疏》，頁196。

¹¹⁴ 何休與徐彥認為前後二事件言「而」言「乃」是孝子之情內外深淺有別之說法。文繁，詳〈宣公八年〉何注徐疏。《春秋公羊傳注疏》，頁196。

¹¹⁵ 《春秋左傳正義》，頁379。

¹¹⁶ 《春秋三傳比義（下冊）》頁573-574，《春秋左傳注（上）》頁698。

¹¹⁷ 《春秋左傳正義》，頁986。

¹¹⁸ 《春秋穀梁傳注疏》，頁194。

¹¹⁹ 柯邵荊引鄭玄《釋廢疾》與孔廣森《春秋公羊傳通義》之說，指出此事還須分成落雨時是否仍停柩於廟，或是發引後已經至下葬處卻遇落雨。《春秋穀梁傳注》頁268-269。可見喪葬事大，非僅端視天候，行禮過程之執行儀文應須多方檢視。

文指出，春秋卜葬日皆以柔日為主，若有剛日，則是特例，非常態¹²⁰。由此顯見上引二則經文所記隔日下葬之為剛日，反映出記史者之翔實，然亦可觀察到日干性質不合，難免主事者有急於完成下葬之嫌。因為，如葬因雨暫停，則禮當重卜遠日，且應為柔日，經載二事皆隔日完葬，明是違反「葬既有日」之制，故在《穀梁》語脈固勉強接受隔日下葬，然實不認同此作法可以成制。其實，〈王制〉鄭注二說雖直言庶民當日葬畢，但亦保留士階層以上是否須強制或不強制發引日當天完成葬禮。《穀梁》傳文固著墨在葬日合制與否，唯若考慮孝子之情，縱不卜遠日，亦可擇以柔日矣。此在《穀梁》作者乃留意到經文日中日昃之分，因而確認葬事緩急之分的情形¹²¹，喻示緩辦完禮的重要性。易言之，喪葬禮本是孝子仁心之發用¹²²，此程序之於古禮本有繁複之處，然若考慮禮依情而有，順情而行禮，尤其孝心乃「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」（〈為政〉）¹²³，則在人之固有常情下，當是以常禮為本，縱使出現無法預測的天候因素，仍應是從排除萬難完滿親喪之禮來做進退得宜底調適，而非因應特殊狀況造成異於常禮的作法變為常態，亦即特例不得為制是也。此乃從「情」「禮」兩得做為行為的前提，於實踐的過程中致力於如何人情與義理兼顧，亦是據情理來充分成禮，避免為便宜行事而草率完禮。是以《穀梁傳》的評語值得思考。

七、義戰之禮義

經〈僖公二十二年〉載：

冬，十有一月，己巳，朔，宋公及楚人戰於泓，宋師敗績。

此是春秋宋楚泓之戰所涉宋襄公事蹟之記錄，三傳皆以相當篇幅描述戰事過程與宋襄公的作戰觀念。《左傳》無以「禮」言，而是藉宋司馬子魚與宋襄公的對話以展示兵戰之道¹²⁴，子魚所論擲為後世軍事家所稱道。《公羊傳》引述宋襄公主張「君子不厄人」與「君子不鼓不成列」

¹²⁰ 《左氏會箋·第十·宣八》，頁40-41。竹添箋注亦提醒卜喪事先遠日，卜吉事先近日，日應皆以旬為單位。

¹²¹ 「日中而克葬」解云：「而，緩辭也。足乎日之辭也」；「日下稷（昃）乃克葬」解云：「乃，急辭也，不足乎日之辭也」。此中的分別在於下葬後是否有足夠的時間趕回殯宮完成安神虞祭。

¹²² 詳〈陽貨〉孔子立三年之喪乃「安於仁」（《四書章句集註》頁181），〈滕文公上〉孟子論述喪親掩埋乃呼應「中心」之情（《四書章句集註》頁262-263），《荀子·禮論》言服喪是「稱情而立文」。《荀子集解》，頁246。

¹²³ 《四書章句集註》，頁55。

¹²⁴ 「勍敵之人，隘而不列，天贊我也。阻而鼓之，不亦可乎？猶有懼焉。且今之勍者，皆吾敵也。雖及胡者，獲則取之，何有於二毛？明恥教戰，求殺敵也。傷未及死，如何勿重？若愛重傷，則如勿傷。愛其二毛，則如服焉。三軍以利用也，金鼓以聲氣也。利而用之，阻隘可也。聲盛致志，鼓儼可也」。

¹²⁵，此二言亦為《穀梁傳》所引¹²⁶，其意亦相合於《左傳》另引宋襄公之言「君子不重傷，不禽二毛，古之為軍也，不以阻隘也」¹²⁷，唯《公羊》另有一反兵家制式理論，而肯定宋襄公乃「君子大其不鼓不成列，臨大事而不忘大禮……以為雖文王之戰，亦不過此也」¹²⁸，以古軍禮觀念與政治典範作評論。《穀梁》則批評此役乃宋襄公欲稱霸中原而引戰所導致的自取其辱，並引孟子〈離婁上〉「禮人而不答，則反其敬；愛人而不親，則反其仁；治人而不治，則反其知；過而不改又之，是之謂過」¹²⁹，指出宋襄公不知自省，一錯再錯，尤其錯在不知「道之貴者時，其行勢也」¹³⁰，此說同《左傳》觀點，二國交戰以克勝為目的，因勢利導是必要手段。比較三傳，《左傳》《穀梁》解讀泓之戰事蹟與宋襄公言行首重軍事作戰的意義，後者益從中原之師敗於南蠻之人的尊卑角度提出批評，以及強調國家發動戰爭應是為「（若）非以興國也，則以征無道」，發動戰爭非僅為報仇血恥。然而，倘若反省「春秋無義戰」（〈盡心下〉）¹³¹，則面對春秋各國存在著戰爭問題的事實，《左》《穀》之解經猶見戰爭做為政治操作來看待，《穀梁》有言「善為國者不師，善師者不陳，善陳者不戰，善戰者不死，善死者不亡」（〈莊公八年〉）¹³²，再對照傳文於〈僖公二十三年〉批評宋襄公「其不教民戰，則是棄其師也」¹³³之失民，此二說若無以價值觀念為論據，則無異於政治作戰的主張，可謂直言戰爭是治國的工具。戰爭工具在《左傳》亦無殊異，傳文敘述子魚批評宋襄公不知「明恥教戰」，此非教導將帥士兵為正義而戰，而是兵家術語。《吳子·圖國》云：「凡制國治軍，必教之以禮，勵之以義，使有恥也。夫人有恥，在大足以戰，在小足以守矣」¹³⁴，此思維乃工具理性之表述，禮義觀念非是實踐目的，而僅是做為練兵治軍教條，用來教育將士們將征戰與守衛制式化為一般工作，而非引導軍事作戰人員思考出兵擊敵與保家衛國是為何義理而戰。是以《公羊》之說解即非僅以迂腐之側面視宋襄公¹³⁵，而是藉「《春秋》辭繁而不殺者，正也」¹³⁶肯定作經者書此史事必有對宋襄公言行事蹟作價值判斷。蓋此乃歷史舞台以戰爭為背景下，經傳作者有鑑於國際

¹²⁵ 《春秋公羊傳注疏》，頁 148。

¹²⁶ 前句《穀梁》作「君子不推人危，不攻人厄」。《春秋穀梁傳注疏》，頁 89-90。

¹²⁷ 《春秋左傳正義》，頁 248。

¹²⁸ 《春秋公羊傳注疏》，頁 148。

¹²⁹ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 89。傳文前數句有取於《孟子·離婁上》，原文作「愛人不親反其仁，治人不治反其智，禮人不答反其敬。行有不得者，皆反求諸己，其身正而天下歸之」。《四書章句集註》，頁 278。

¹³⁰ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 90。

¹³¹ 《四書章句集註》，頁 364。

¹³² 《春秋穀梁傳注疏》，頁 49。

¹³³ 《春秋穀梁傳注疏》，頁 90。

¹³⁴ 《吳子》，劉殿爵：《兵書四種逐字索引》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年）。

¹³⁵ 何休即就傳文「有君而無臣」曰：「未能醇粹而守其禮，所以敗也」（《春秋公羊傳注疏》頁 148）。何注亦隱喻宋襄公客觀條件不足，則無須堅持禮觀念來應戰。范寧注「道之貴者時，其行勢也」引范凱曰：「宋公守匹夫之狷介，徒蒙恥於夷狄，焉識大通之方，至道之術哉」，亦是批評宋襄公不知迂迴順應。

¹³⁶ 《春秋公羊傳注疏》，頁 148。

間多以爾虞我詐與利益同盟來合縱連橫，遠離上古「天下有道，禮樂征伐自天子出」(《季氏》)¹³⁷的宗法政治規範，因而藉歷史事件的過程，傳述征伐有道的觀念，此乃「征者，上伐下也；敵國不相征也」(《盡心上》)¹³⁸的觀念，指出在諸侯不專伐下，纔可希冀政治理序的維繫。《公羊》之義有見於無道之戰乃天下政治失序的表徵，尤其莫不以政治利益來合理化戰爭的遂行，因而異於一般常識以政治現實解讀戰爭的必要性，而是要求以價值觀念審視戰爭的存在與事實。易言之，戰爭既非政治目的，亦非政治工具，而是凡存在著國際社會，戰爭做為政治事務之一，無論討伐不義或建立國防，政治實踐者皆必須以道理正視之。此思考面向亦可見古代儒者不逃避問題，且看《荀子·議兵》的記錄：

陳蠆問孫卿子曰：「先生議兵，常以仁義為本；仁者愛人，義者循理，然則又何以兵為？凡所為有兵者，為爭奪也」。孫卿子曰：「非汝所知也。彼仁者愛人，愛人，故惡人之害之也；義者循理，循理，故惡人之亂之也。彼兵者，所以禁暴除害也，非爭奪也。故仁人之兵，所存者神，所過者化，若時雨之降，莫不說喜。是以堯伐驩兜，舜伐有苗，禹伐共工，湯伐有夏，文王伐崇，武王伐紂，此四帝兩王，皆以仁義之兵行於天下也。故近者親其善，遠方慕其德，兵不血刃，遠邇來服，德盛於此，施及四極」。¹³⁹

荀子並非不知作戰技術與用權謀勢利帶兵¹⁴⁰，其亦知當時盛行以功利誘使兵士投入戰爭，然此僅能達至稱霸，而不能建立常勝的「王者之兵」與長久地安定天下。王者之兵乃來自仁人之兵，其首重「善附民」的實施，即團結軍民一心而帶來將帥練兵的效果，並使敵國之軍不敢與我為讐，乃至敵國之民亦來親附。進而言之，王者之兵先以「隆禮貴義」治國，其中包括好士、愛民、政令信、賞罰分明以齊民，由此纔可繼之有備戰的器械與兵士的培訓。而凡「千賞蹈利之兵」是用「隆執詐，尚功利」招募而來的「盜兵」¹⁴¹，缺乏對君主、國家與民眾的向心力。而王者之兵則是「禮義教化」所建立的行伍，不僅紀律嚴明，而且不以殘殺為目的¹⁴²，此

¹³⁷ 《四書章句集註》，頁 171。

¹³⁸ 《四書章句集註》，頁 364。

¹³⁹ 《荀子集解》，頁 185-186。

¹⁴⁰ 〈議兵〉有專節敘述「為將」與「軍制」的作法，可見荀子知曉軍事領袖的訓練與建立軍備的實際工作，然而，〈議兵〉通篇文脈於用兵之術皆不作正面肯定的論述。

¹⁴¹ 《荀子集解》，頁 182。

¹⁴² 〈議兵〉主張「王者有誅而無戰，城守不攻，兵格不擊，上下相喜則慶之。不屠城，不潛軍，不留眾，師不越時」，而且「不殺老弱，不獵禾稼，服者不禽，格者不舍，奔命者不獲。凡誅非誅其百姓也，誅其亂百姓者也」。《荀子集解》，頁 185、184。

對比《穀梁傳·隱公五年》言「伐不逾時，戰不逐奔，誅不填服。芟人民、斃牛馬曰侵。斬樹木、壞宮室曰伐」之義，可見軍事活動是以誅伐無道之君臣為義戰的對象，並排除無價值意義的破壞動作。此所以亦見孔孟思想針對制裁君臣之惡是以「討伐」觀念視之，而不直言戰爭。文獻詳參《論語·憲問》「陳成子弑簡公」章，以及《孟子·公孫丑下》「沈同問伐燕」章。孟子之說猶可注目，其以齊伐燕為背景，從天道觀說明主政者代為天吏而行誅伐的合理性。

所以有不戰而勝與遠近來服的戰果，亦所以是善用兵者。

〈議兵〉論戰猶有戰或不戰皆可勝利的論述，充分因素即在獲得交戰雙方或多方的民心，而得民心乃因主政者行道德之事，此乃顯兵戰之說的儒學特色，即以不戰為戰。此非僅以消極面謂其不願正面肯定乘勢取利的用兵之術，抑或以為荀子所述戰爭觀念乃另類攻心為上與不戰而屈人之兵的戰術策略，實則荀子非意在講戰爭觀念，而是經由以德服人的政治價值觀來看待戰爭的存在，此即將仁者愛人與禁暴除害視為仁政王道的一體二面，指出以德行於天下者視民如傷，以致須有雷霆作法以維持公義時，亦不以為過程中必須有絕對破壞，因而面對戰爭的出現，無不以朝向止息干戈與弭兵為理論目的。如此思維乃最高政治智慧，且是依憑主政者的人格來確保德政的實踐¹⁴³，以為預防戰爭的出現。據此觀《公羊》解讀宋襄公與泓之戰，董仲舒即認為乃「善宋襄公不厄人。不由其道而勝，不如由其道而敗。《春秋》貴之，將以變習俗而成王化也」(〈俞序〉)¹⁴⁴，可見王者義戰做為客觀的政治理想並非目的論，即不以勝敗結果論宋襄公的政治行動，而是從宋襄公做為賢君明主來反映出春秋時期的主戰者多為權力與政治利益發動戰爭，非是基於穩定中原國際與穩固政治秩序來面對戰爭的出現¹⁴⁵。此所以《公羊》以文王之戰附會宋襄公泓之戰非是誇飾，而是據君子無論於何處境皆能有禮，乃至應戰，藉此以為表述亂世中仍須保持有理想的政治。

參、《春秋》三傳禮觀念之義涵

一、親親抑或尊尊之思辨

即以禮文而言，上節所析論歷史事件包含婚禮、喪葬禮、祭禮、朝晉禮、軍禮等，可見史文記言記事之豐富，且據人、事、物的背景觀之，乃可謂宗法社會的政治事務，其在關乎禮之實踐的問題意識，與禮觀念所蘊含的思想，則首先反映出「親親」與「尊尊」的理論關係。如

¹⁴³ 〈議兵〉後半篇幅即不再論戰，而是倡言「禮義忠信」、「明禮義以道之」、「化善修身正行」、「積禮義尊道德」、「以德兼人」、「美德行」、「凝士以禮」等禮治優勝於以慶賞刑罰勢詐來治民，後者作法必使民眾輕易離心，唯有禮治纔能真正建立民安政平的王者之事。《荀子集解》，頁189-192。

¹⁴⁴ 《春秋繁露義證》，頁159。

¹⁴⁵ 是以三傳對宋襄公的形象即有徑庭。比較〈僖公十八年、十九年、二十一年、二十二年、二十三年〉相關文獻，《左傳》一再藉司馬子魚口吻，批評本國國君四處引戰，必有後果。《穀梁》除評論宋襄公不知帶兵作戰外，其它有關宋襄公事蹟皆持保留態度，不作正面解讀，且立場同《左傳》，指出宋襄公一再發動戰爭。《公羊》則對宋襄公評語一致，解釋經文或隱或諱皆肯定其為有道國君，征戰乃為安立中原諸國，肯定宋襄公在齊桓公逝去後願意帶領中原國家對抗楚國，乃至〈僖公二十七年〉宋襄公卒後四年，藉經書「楚人陳侯蔡侯鄭伯許男圍宋」，傳文補上「此楚子也，其稱人何？貶。曷為貶？為執宋公貶。故終僖之篇貶也」(《春秋公羊傳注疏》頁152)，為宋襄公的政治人格再次伸張。

上述喪葬禮相關事件，〈隱公元年〉王室對公室助喪固是尊尊之宗法，然就公室本身，亦有親親的考量，即除了宗周對魯公的政治關係外，魯君夫人的倫理名分在尊尊的考量下，是否能依儒學強調喪禮中所應含有的孝子親情，實是值得對歷史事件作思辨；亦即母以子貴確實是尊親的表現，唯能否因尊親而變動宗法結構中主母與親母的政治名位身份，此中親親與尊尊的衝突乃為有思辨可言。故在〈文公五、九年〉周王使來賄贈成風及秦人來歸綏成風雖不及事的事件上，助喪的心意固有所肯定，然三傳解釋此事的分別即在於尊尊而是否失「王道」，亦即周王室未做到以禮為理，於涉及庶子（僖公）為君，母親得為君夫人與否的判斷是否失當。此乃禮觀念的實踐指引吾人思考，倘若鞏固政治位階是為客觀要求，則如何安置親情倫理的分位，此在春秋宗法封建之政治社會的歷史背景中，實為嚴肅之道德困境。

由於宗法階級政治的緣故，「尊尊」面向當先凸顯，如〈隱公十一年〉滕薛來朝與〈桓公九年〉曹伯使世子來朝二事件，班序排位與嗣君能否代君父，皆蘊含親親關係的聯繫，然基於維護最高主政者的地位，三傳解經實傾向尊尊思考。唯其中尊尊內涵在思想發展上乃有所轉化，即倘若以春秋學主義而言，尊尊應是「尊王」大義，此一方面固是由「大一統」（《公羊·隱公元年》）的政治理念而來，另一方面則是傳文解說表明「天至尊」（《穀梁·僖公五年》）、「尊天王」（《穀梁·哀公十三年》）、「先王命」（《公羊·僖公八年》）以彰顯天下政治秩序的根源¹⁴⁶。然而東周現實政治王綱解紐，政權如以限定在一國一朝之內發展，集中強化政治權位，以位尊為絕對，則「尊君」¹⁴⁷觀念乃為有所建立，以為鞏固統治。是以尊尊在《春秋》三傳為背景脈絡下，一方面是尊王的政治理想，另一方面則是轉變出尊君，此中即見《春秋》學尊王應是尊君的思想源頭。唯尊君於後世則發展成威權專制¹⁴⁸，逸出尊王觀念所建立之維繫客觀

¹⁴⁶ 「尊王」相關觀念於《公羊》包括「王者無外」（〈隱公元年〉〈僖公二十四年〉〈成公十二年〉）、「諸侯不得專地」（〈桓公元年〉）、「不與諸侯專封」（〈僖公元年、二年、十四年〉〈襄公元年〉〈昭公四年、十三年〉）、「諸侯之義不得專封」（〈僖公十四年〉）、「不與致天子」（〈僖公二十八年〉）、「不與再致天子」（全前）、「不敢勝天子」（〈莊公六年〉）、「不與伐天子」（〈宣公元年、昭公二十三年〉）、「諸侯之義不得專討」（〈宣公十一年〉）、「王者無敵」（〈成公元年〉），於《穀梁》則有「大天子之命」（〈隱公七年〉）、「諸侯不得以地相與」（〈桓公元年〉）、「不逆天王之命」（〈莊公六年〉）、「以王命絕之」（全前）、「非天子不得專封諸侯」（〈僖公二年〉）、「尊天王之命」（〈僖公五年〉）、「貴王命」（〈僖公八年〉）、「為天王諱」（〈僖公二十八年〉）、「尊天子」（全前）。《左傳》則以傳齊桓晉文聯合諸侯國攘夷之事來表述尊王。

¹⁴⁷ 《公羊》無「尊君」之詞，《穀梁·襄公二十九年》有言「尊君」，〈定公元年〉則言「君至尊」。《左傳·成公九年》言「尊君」，〈宣公元年〉與〈成公十四年〉則言「尊君命」，皆是描述卿大夫對公室的遵行與忠心。

¹⁴⁸ 尊君於秦漢以來的威權面貌請見張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力·第2章「親親尊尊」二系並列的情理結構》（臺北：中央研究院近代史研究所，2001年）。該書另有副標題「禮教論爭與禮秩重省」。筆者認為文中的討論關鍵在於，血緣親情之內儘可以要求尊尊與親親兼顧，血緣之外的社會與政治一旦講究尊長與尊君，尤其凸顯後者，尊父尊親即同尊君衝突不已。再者〈大傳〉解釋「君有合族之道」固是由於親親，但面對政治上下位結構，又言「族人不得以其戚戚君，位也」，可見在宗法社會與政治中講求尊尊一方面必導致尊君的出現，另一方面受儒學影響而肯定親親，則尊君與親親之間，二者分寸如何拿捏、如何取得平衡，即在猶疑過程中顯得緊張與掙扎。

政治秩序的大義，而直指「尊君抑臣」（《史記·禮書》）。¹⁴⁹

〈文王世子〉云：

君之於世子也，親則父也，尊則君也。有父之親，有君之尊，然後兼天下而有之。¹⁵⁰

〈文王世子〉於上引文獻後繼言世子至國學學習與表現「所以尊君親親也」¹⁵¹，可見建立宗法的原始乃尊君與親親的結合，此固可謂嫡長子繼承制乃為穩定政權轉移的政治禮制，然即此亦可見政治意義下的尊尊實兼具親親，宗法社會與政治結構的背景下彰顯君臣父子實即是尊尊親親的倫理制度。王國維於 1917 年發表〈殷周制度論〉，文中以「親親」「尊尊」為線索，考證周人繼統、廟制、婚制之立基點，並舉何休注〈隱公元年〉說「質家親親」與「文家尊尊」之立弟立嫡之分為論據，進而論證親親尊尊所涉喪服之制（服術）¹⁵²。論證過程中，王國維提出二論斷，一是周制異於商制之旨在「納上下於道德，而合天子諸侯卿大夫士庶民以成一道德團體」¹⁵³，另一是「周人以尊尊之義經親親之義而立嫡庶之制，又以親親之義經尊尊之義而立廟制，此其所以為文也」¹⁵⁴。可見親親尊尊觀念非僅是原初兄弟與父子之立嗣君之別，而是可如周制之文質兼具，建立禮制系統，以為綱紀天下。而周禮之內涵價值與文化意義，則是周文之在思想上的重要性，且為後世儒學所發揮。進而言之，周禮之制之施於貴族與統治階層，固然是為建造政治秩序而設立，唯孔子與春秋以降的儒者的思想突破則是，建立禮制非僅限於階級社會之上層而言禮，禮文之所以可以有施無類，無非禮的基本精神可以通天子以至於庶人，具體即是親親與尊尊的價值觀及其所發展出的人倫網絡，乃為吾人親親有禮與尊尊行禮的關鍵，此亦是指出禮典的存在基礎，益見倫理的普遍性。《禮記·大傳》解釋廟制云：

上治祖禰，尊尊也；下治子孫，親親也；旁治昆弟，合族以食，序以昭繆，別之以禮義，人道竭矣。¹⁵⁵

文獻所述乃以嫡子為核心，可形塑為以下人倫關係結構圖：

¹⁴⁹ 文獻本自清·（日人）瀧川龜太郎：《史記會注考證》（臺北：漢京文化公司，1983 年），頁 423。

¹⁵⁰ 《禮記注疏》，頁 398。

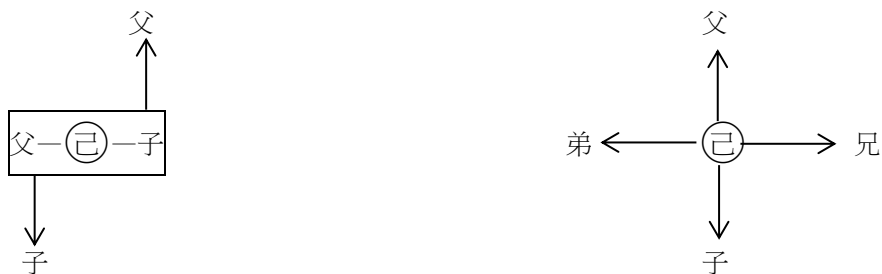
¹⁵¹ 《禮記注疏》，頁 398。

¹⁵² 《觀堂集林·卷 10》（臺北：河洛圖書公司，1975 年），頁 453-454、457。

¹⁵³ 同上註，頁 457。

¹⁵⁴ 同上註，頁 468。

¹⁵⁵ 《禮記注疏》，頁 617。



（二圖請以「己」為核心重疊並以立體觀之）

父子關係乃為雙向結構，有己（子）則往上必有父，己為父則往下必有子，而雙向再延伸即有祖與孫。再者己的存在必預設有兄弟，因而人倫結構不僅有父子之親，亦存在著兄弟情誼。是以人倫關係乃為立體結構，而且其中活動的聯繫乃本之於親親與尊尊。親者乃血緣親情，尊者乃意向著父兄。值得注意的是，一方面，人的存在乃同源自父親和母親，唯宗法社會強化父系血親的事實，因而父之尊特為彰顯¹⁵⁶，然父子關係之親親仍是基礎，無父子之親即無以言尊父；另一方面，講究倫理名位之尊尊與親親的結合實即是「尊親」，宗法社會固彰顯尊父，然上述《春秋》經傳母以子貴的情事即指出尊親亦有以尊母，縱使即位國君為庶子或尊者的身份為妾妃，然實際所尊的對象是國君親母，則以君夫人的名位為尊尊，即可見尊親亦含尊母。猶有進者，宗法政治固講究君臣父子，然其深層結構實為父子親情，且唯有以親親為情理，才能實在地保持尊尊，親親引導尊尊，此即尊君乃本自尊父，尊父故所以尊君是也。是以宗法尊尊（尊君）的基礎來自尊親，尊尊非僅視為政治制度，而是宗法之禮觀念的理論意義在於其內涵倫理價值觀。再者，尊尊之尊親而尊君若以德行與孝行言，實亦含著尊敬底實踐，即禮敬之儀行，則親親與尊尊的理論關係乃可以「禮」為聯繫，表現「禮之大義」在親親尊尊兼具，此所以三傳文獻事涉親親尊尊之以「禮」為價值評語之緣由。

尊尊之涵尊君與尊親的觀念，在《公羊》與《穀梁》亦出現與親親觀相互關係的問題思考。經〈莊公三十二年〉載「公子牙卒」，開啟〈莊三十二〉至〈僖元〉慶父（共仲）接連弑君與季友（成季）穩定魯政的傳文記事。《公羊傳》於說明相關事件的過程中，提出「君親無將，將而誅焉」（〈莊公三十二年〉）¹⁵⁷，以及「誅不得避兄，君臣之義」（同前）¹⁵⁸的原則。《公羊》文獻中固一再表明季友對親兄叔牙與慶父的對待方式保留寬宥的作法，乃為「親親之道」

¹⁵⁶ 是以〈大傳〉亦從親親而延伸說「尊祖」。

¹⁵⁷ 《春秋公羊傳注疏》，頁112。此是針對「俄而牙弑緘成」而言。另〈昭公元年〉則是據陳公子招殺太子及預弑國君情事，將該命題強調為「君親無將，將而必誅焉」。《春秋公羊傳注疏》，頁273。

¹⁵⁸ 《春秋公羊傳注疏》，頁112。

¹⁵⁹，然就季友仍然逼死兩兄長而言，實終是尊尊優於親親，亦即為君為國必須誅殺親親。至於《穀梁傳》於叔牙與慶父之事全無敘述，唯傳「繼弑君不言即位」(〈閔公元年〉〈僖公元年〉)¹⁶⁰，可見作傳者知曉叔牙與慶父以下犯上之事。然就觀念對比而言，〈襄公三十年〉經載「天王殺其弟佖夫」，《穀梁》於此表示「君無忍親之義，天子、諸侯所親者，唯長子母弟耳」¹⁶¹，顯見傳文對親親保留相當空間¹⁶²，指出誅親不是政爭中的唯一選擇¹⁶³。再就《左傳》方面，相關傳文全然敘史，除補充與對照《公羊》傳史事之異同外，另可見傳文預示季友於此政爭事件後將使得季氏家族逐步掌握國政大權。唯若就即事傳義以觀之，《左傳》尊親衝突之分判不在前述事件，而是見之於〈隱公四年〉傳述衛國政爭之事上，《左傳》就衛臣石碚派家宰殺死參與弑君的兒子以平定內亂而作出評論，並藉「君子曰」口吻道出「大義滅親」¹⁶⁴名言來肯定石碚的作法。兩相比較，一是弟殺兄，一是父殺子，就弑君事件所涉之嚴分上下位階，季友與石碚二者實無異於以尊尊為行為目的，然就父子兄弟倫理關係而言，則季友與石碚的政治行為

¹⁵⁹ 「親親之道」的觀點分別在以下情境中表述，一是〈莊公三十二年〉述季友酖殺親兄叔牙使有如因病而死；二是〈閔公元年〉述季友因親兄慶父弑君所使殺手已伏法，故不追究慶父；三是〈閔公二年〉傳言「緩追逸賊，親親之道」，述慶父畏罪已潛逃國外，故季友不派人逮捕歸國。值得注意的是，第一件情事的親親之道其故事脈絡亦有多面指涉，一是季友不以國法對叔牙明正典刑，而是私罪叔牙，掩飾叔牙弑君未遂；二是隱諱季友逼死親兄，勿使弟殺兄的情事公諸於眾；三是肯定季友為兄留後嗣，不族滅兄長的家人。易言之，《公羊》傳文試圖從不同面向表示季友在執行君臣之義之尊尊時，仍盡可能保留兄弟親情。

¹⁶⁰ 《春秋公羊傳注疏》，頁113、120。

¹⁶¹ 《春秋穀梁傳注疏》，頁162。

¹⁶² 經〈隱公元年〉載「鄭伯克段於鄆」，《穀梁》認為鄭莊公應該「緩追逸賊，親親之道」(《春秋穀梁傳注疏》頁11)，此由傳文判斷政爭中臣弟固有錯在先，然身為國君的同母兄莊公亦有縱容的責任。同理可見諸經〈昭公元年〉載「夏，秦伯之弟鍼出奔晉」，《穀梁》評論道：「諸侯之尊，弟兄不得以屬通」(《春秋穀梁傳注疏》頁165)，相同表述亦見〈隱公七年〉〈桓公十四年〉，此乃作傳者一貫秉持國君地位至高無上，親如兄弟亦必須有尊卑之分。然據《左傳·昭公元年》文獻之意，經文乃隱含秦景公為人不能納親弟，迫使親弟出逃晉國的故事，故《公羊》直言：「有千乘之國而不能容其母弟」(《春秋公羊傳注疏》頁274)，《穀梁》則批評道：「其弟云者，親之也。親而奔之，惡也」(《春秋穀梁傳注疏》頁165)。《穀梁》的詮釋較其它二傳益見作傳者在尊尊的氣氛中對親親之道的彰顯。

¹⁶³ 張端穗：《〈公羊傳〉與〈穀梁傳〉親親觀比較研究》認為《穀梁》與《公羊》親親與尊尊立場之差異在思想上的來源，前者可見於孔孟以仁(心)與孝悌對人親的價值觀與實踐，無疑是親親優於尊尊；《公羊》的觀念則可見於法家之商鞅與韓非(包含《管子》與慎到)，以及部分荀子的觀點，唯相較於法家，荀子仍然保留親親之道。若以漢代歷史與《白虎通義》文獻觀之，《公羊傳》在漢代居主導地位是有其政治時勢的需求，是帝國君權維護政治秩序的思想依據。然而《公羊》主君臣之義而得誅親也在歷史中造成皇帝或權臣擅殺親人的後果，此亦可見《穀梁》堅持「君無忍親之義」的重要性。《東海大學文學學院學報》第50期(2009年7月)。該文另有副標題「以君王對待世子、母弟之道為探索焦點」。

¹⁶⁴ 《春秋左傳正義》，頁57。

實有違於親親之道¹⁶⁵。進而言之，縱使以預防弑君為前提，誅兄誅子、乃至所謂大義滅親皆僅是政治尊尊，無以言尊尊包容親親，抑或尊尊與親親得以並存。因為，若以尊尊為原則，則階級政治的結構必是以君王為主體，尤其基於政治利益考量，將易流於不顧親親之道，此所以多見文脈將尊尊轉型為尊君以鞏固政權。〈文公二年〉發生「躋僖公」之改廟制大事，《左》《公》《穀》一致批判文公破壞廟制是「逆祀」，《左傳》評此為「失禮」與違背「禮無不順」¹⁶⁶的原則，《公羊》則譏此事是「先禰而後祖」¹⁶⁷，《穀梁》則直言文公「無昭穆」，是「無祖無天」，尤其傳文結語「君子不以親親害尊尊，此《春秋》之義也」¹⁶⁸，顯見文公尊親而提升父親僖公在祖廟的地位，隨即面對僖公庶弟閔公在廟次的排行原是先於僖公的問題。此中即見禮制名位的客觀性，不容親親來挑戰，亦即政統的先後順序有其維繫政治秩序的要求，倘若依國君個人尊親的想法而改變尊尊名位的制式次序，即意謂主政者的主觀性可以介入政治位階，亦即權力可以影響客觀理序，則朝廷政權名義即有政治危機，而此權力意志干涉傳統禮制的問題在古代君主封建專制尤為明顯¹⁶⁹。

親親之道對峙尊尊之義的問題，固反映親情倫理與宗法政治的現實張力¹⁷⁰，而《春秋》

¹⁶⁵ 劉德明：〈儒家兄弟親親之道的個案探究——以三傳及宋代理學家對季友的評價為核心〉，《清華中文學報》第18期（2017年12月），該文對比《春秋》三傳有關季友的文獻及所其隱含的評價，加以宋代程頤以下理學家們對季友的討論，尤其可見《公羊傳》二種「親親之道」引起學者甚多議論，其文結論「宋代理學家贊同忠君而殺兄並掩其惡，許此為『恩義俱立』。但反對『緩追逸賊』，而主張只要是弑君之賊，雖為兄弟亦必要追討到底」。由此可知尊尊與親親的關係一旦加入政治名義與權位的考量，尊親並立即見衝突。唯理學家的批判實有歷史因由，是與兩宋學者有鑑於唐末五代藩鎮割據與朝代更迭，以及權臣把持朝政的背景有關，因此強烈高張尊尊（尊君）以維護君臣大義。宋代春秋學的歷史背景請參宋鼎宗：《春秋宋學發微·第五章 宋儒春秋尊王說》（臺北：文史哲出版社，1986年（增訂再版））。

¹⁶⁶ 《春秋左傳正義》，頁303。《左傳》進而論道：「祀，國之大事也，而逆之，可謂禮乎」。出處同前。

¹⁶⁷ 《春秋公羊傳注疏》，頁165。

¹⁶⁸ 《春秋穀梁傳注疏》，頁100。

¹⁶⁹ 北宋英宗與明世宗嘉靖年間發生歷史稱之為「濮議」及「大禮議」二事，皇帝朝臣爭論為人後者是否能迎親父入皇統，「躋僖公」之事之經傳即在當時引為討論，《穀梁》「不以親親害尊尊」之義尤為引述要義，強調恩不掩義、私不勝公，父子關係不得亂君臣昭穆之序。詳竹添箋釋引清人朱元英：〈論宋濮安懿王明興獻王〉，《左氏會箋·第八·文二》，頁17-18。爭論結果主禮制派皆不敵皇權，興獻王封為皇考，得有皇室宗廟；濮安懿王雖未封為皇考，然追尊為皇親，亦得有皇室宗廟。濮議與大禮議相關歷史文獻詳參《十八世紀禮學考證的思想活力·第三章「為人後」：清儒論「君統」之獨立》。此二王之所以特為爭議，乃因他們皆非曾位居皇帝，較之魯僖公之為國君，濮王與興獻王的位階尤落一等。

¹⁷⁰ 浦衛忠：〈論《春秋穀梁傳》的親親之義〉舉《穀梁》「諸侯之尊，弟兄不得以屬通」，論述儒家親親之道面對宗法社會須反應尊尊君道的存在，親親從屬於尊尊。縱使《穀梁》亦言「親親之道」與「君無忍親之義」，然基於維護君主的地位，不以親親害尊尊仍是原則。《齊魯學刊》，1991年第3期。該期刊誤將作者姓名誤植為「浦偉忠」。又，該文本是作者於中國社會科學院的歷史學博士論文《春秋三傳綜合研究》（1990年畢業，後在臺灣出版，臺北：文津出版社，1995年）之第3編第1章第3節〈親親之義〉的一部份。

三傳對歷史事件的詮釋其實引領吾人可以「禮」的觀念來評判政治與倫理的相互關係。易言之，從「禮」的角度乃可檢視道德意義下「親親」「尊尊」的關係是否親情倫理可以優先於政治現實，抑或配合政治意義的考量，使客觀規範的執行或威權體制的維護先於恩情的保存。凡此，對比《春秋》三傳有關「禮」的敘述中所顯示的觀念與解決之道，實可以儒學義理做為思想距離之辨，亦即以儒學理論面對歷史事件的言行記載，探索其中人事物現象發生在政治領域中的活動意義，並藉由傳文做出倫理與價值判斷的理路模式，亦可釐析《左》《公》《穀》的思想關係。〈學而〉云：

其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與。¹⁷¹

王公卿士亦是家庭家族所組成，故以人倫基礎單位而言，孝親與友悌乃能確保根本的人際和諧，實踐者進而以孝悌處於立體的位階結構模式中，必不會發生僭越的情事。如此理路是以道德實踐為羣體之生命活動的根本展現，而且是肯定實踐行為乃應有價值依據的思考，是以孔子答弟子問「仁」而曰「愛人」(〈顏淵〉)¹⁷²，並表示「苟志於仁矣，無惡也」(〈里仁〉)¹⁷³。生命實踐的價值意義的來源是內心的善善，此即內在道德性是行仁的本體，故仁者近則親親¹⁷⁴，推而擴之到社會國家即是人倫實踐轉化為政治價值¹⁷⁵，此乃有德者之可以外王是也。猶有進者，孔學論述道德實踐亦有「禮」以為具體落實，其於「仁」的面向是「克己復禮為仁」(〈顏淵〉)¹⁷⁶，「義」的面向是「君子義以為質，禮以行之」(〈衛靈公〉)¹⁷⁷，此除了指出仁與義是實踐禮的內在依據外，而且「一日克己復禮，天下歸仁焉」(〈顏淵〉)¹⁷⁸，禮的實踐有普及的範疇，古代宗法社會即是天下政治。因此，孔子固表示「『孝乎惟孝，友於兄弟，施於有

又，吳智雄：《穀梁傳思想析論·第三章《穀梁傳》的倫理思想·第一節「親親之道」》以政治目的判讀《穀梁傳》「君無忍親之義」，此相合於作者提出《穀梁傳》解釋《春秋》乃在表示恢復天下社會秩序的重要性，以及該書第二章論《穀梁傳》「禮」的意義與功用在此恢復政治秩序。(臺北：文津出版社，2000年)。綜合可見，以政治觀念思考「尊尊」與「親親」的關係是學者的主要角度。

¹⁷¹ 《四書章句集註》，頁47。

¹⁷² 《四書章句集註》，頁139。

¹⁷³ 《四書章句集註》，頁70。

¹⁷⁴ 〈離婁上〉：「仁之實，事親是也」。又〈萬章上〉：「仁人之於弟也，不藏怒焉，不宿怨焉，親愛之而已矣。親之欲其貴也，愛之欲其富也」。仁者孝親愛弟是實踐理論之必然。《四書章句集註》，頁287、305。

¹⁷⁵ 〈雍也〉載：「子貢曰：『如有博施於民而能濟眾，何如？可謂仁乎？』子曰：『何事於仁，必也聖乎！堯舜其猶病諸！夫仁者，己欲立而立人，己欲達而達人。能近取譬，可謂仁之方也已。』」。《四書章句集註》，頁91-92。

¹⁷⁶ 《四書章句集註》，頁131。

¹⁷⁷ 《四書章句集註》，頁165。

¹⁷⁸ 《四書章句集註》，頁131。

政』。是亦為政」(〈為政〉)¹⁷⁹，國政以家政為出發點，然亦如上文引〈微子〉提示仕途行義，可見孔子學說願意正視政治實踐的存在，唯此乃將仕途以行義為目的，而天下政治是實踐的經驗領域。進而言之，親親之情之於家庭而有進至天下政治中¹⁸⁰，為臣子為臣弟必有所處客觀分位及相應的責任，尤其發生須對人倫價值與政治意義有所實踐抉擇的時候，則親親與尊尊的並存結構，如何使之兼具與共處，尤其不失親親之心與情理，纔是正面的思考方向。是以若據孝心與尊親的德行可做為思考的內涵，亦即孝心親親之於實踐禮文的主體是思親，則回顧上節所析論事件，曹世子若有尊君父之心，遇雨不克葬若有敬禮葬親之心，魯莊公娶齊女若心存親讎而不追求政治尊尊，當事人必不受傳文以「禮」作批判。此乃有鑑於《左》《公》《穀》以史文作譏諷與以義例寓褒貶的筆法，進而發現傳文以「禮」為價值論斷。且如以儒學禮觀念之親親而能有尊尊為思想考察的方法，比較三家傳文禮觀念所涉尊尊親親情事，則《左傳》之有荀學義涵然親親不足，且又傾向尊卑政治之分。而《公羊》試圖平衡尊尊（尊君）與親親，然仍傾向尊尊。唯《穀梁》親親尊尊兼具，宗法與政治尊尊固言之¹⁸¹，然文脈願意傾向表述出父子兄弟的親親之道。¹⁸²

二、修身與政治的理論關係

上節論尊尊之尊王與尊君於《春秋》三傳亦有尊之所以為尊之指涉，即尊尊非僅是政治威權之主張，而是尊者應該基於所處位階名義以及責任本分，而勿做出令在下位者不安不齒之情事。如上述〈隱公元年〉〈文公五年〉周王室因魯喪而來贈贈，卻禮數異常，魯侯居王位下固不得不受，然卻損及尊者贈禮之心意，實則身為王者更應留意孝子孝孫在主喪中的心境，無有思考與行事不周延處，如此方能呼應名位至尊之為王。再如〈隱公三年〉〈桓公十五年〉〈文公九年〉周王求賄求金求車的行為，傳文解經即是指出尊尊無求的觀念，在上位者不應對在下位者表示欲望，因此乃自損尊者的尊嚴。故《春秋》大義之倡導尊王的側面，即亦有貶斥周王之處，解經者除直指周天子應為諸侯所尊崇外，亦藉尊王以表明王之所以為王應有值得尊敬之處，即王者自尊乃得以受尊尊，尊者因有自尊心故使在下位者嚮往對其尊尊。而位尊者自我要求的理論意義在於，階級政治體制之權力乃由上至下，倘無約束權力的作法，主政者即易於做政治威權的操弄。是以若能以禮觀念規範上位者無求於下位者，則不僅避免政

¹⁷⁹ 《四書章句集註》，頁 59。

¹⁸⁰ 孟子曰：「孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。」(〈盡心上〉)。《四書章句集註》，頁 353。

¹⁸¹ 如〈莊公十九年〉公子結與齊宋盟之事件，《穀梁》傳文講求結盟對等與魯國結盟成敗與否之體面，即是專注執事者是否保持國朝尊尊之顯的政治義。

¹⁸² 是以穀梁曾在漢宣帝時一度興盛，此乃與當代歷史背景所涉父子手足為權位相殘有關，故特為從民間出身之漢宣帝所關注。詳參《穀梁傳開講·第 4 章〈穀梁〉學興廢的內因》所舉歷史文獻。

治專制之脅迫，規範權力的放縱與擴張，亦是維繫尊者之名義，使上位者能為尊嚴而擔負政治責任，而非自居政治高度即自我認定可一意孤行。此即見上文隱公觀漁于棠、桓公納郕鼎於廟、莊公如齊觀社、齊侯越境送女，皆是主政者自恃宗法尊尊的權位，恣意做出有違名位本分之事，亦即上層階級依恃權勢而私以為可專斷妄為，此乃為有識之士視為破壞政治穩定性之作為，故為經傳作者筆錄記事以為後世政治實踐者所警惕。倘如國君之有自重之心，當必不受作經者特錄相關事跡，且為作傳者揭發種種非禮之情事。此所以《春秋》三傳以禮觀念傳述經義乃有道德政治之意向。道德政治即「君」之所以尊非是全面地來自政治地位與權力，而是應如前述理論，尊者之所以受人肯定乃其內涵價值實踐的實在性，亦即尊者自身之實踐活動充分地以禮自持，無有違禮與心術不正之情事，此如以德行言即是修身，《大學》云：

自天子以至於庶人，壹是皆以脩身為本。其本亂而末治者否矣，其所厚者薄，而其所薄者厚，未之有也。¹⁸³

修身乃《大學》八條目由內至外的轉折，而且是本末終始模式之向家國天下的出發點。修身不限於齊家而進至治國的工夫程序固然是《大學》因應古代學者處於官學合一的結構中而設定在從政，然其思想乃關注到士人「達則兼善天下」(〈盡心上〉)¹⁸⁴的道德責任，此乃儒學積極朝向生活世界之人文化成天下的精神。故為政事務之在儒者非是為了利祿之計或名位事功，而是人之存在活動的開放性之一，將政治活動的可能性視為道德實踐的方法，而此實踐活動實乃以人倫的和諧為天下政治的基礎。倘如政治實踐的可能性得以呈現，則《大學》又云：

是故君子有諸己而后求諸人，無諸己而后非諸人。所藏乎身不恕，而能喻諸人者，未之有也。故治國在齊其家……宜其家人，而后可以教國人……宜兄宜弟，而后可以教國人……其為父子兄弟足法，而后民法之也。此謂治國在齊其家。¹⁸⁵

此即證明禮之修身實踐有其客觀普遍性，道德生命之自身活動發展至天下領域的政治乃有連續性與整體性，生命實踐的生活世界非是可將羣己絕對切割而看待之，否則，不免有價值衝突問題，此所以可推論倫理實踐與政治事務的聯繫乃「人人親其親、長其長而天下平」(〈離婁上〉)¹⁸⁶。前述理路之思辨亦有二方面，首先，反求諸己非是個人事務，人格要求非是將修身工夫僅限於一己之身。此由於言行舉止無非顯現於具體生命中，語言活動與形軀行為皆在家、國、天下等客觀領域來呈現，因而當為政者實踐諸種禮文，其修身活動乃在做客觀規範的示

¹⁸³ 《四書章句集註》，頁4。

¹⁸⁴ 《四書章句集註》，頁351。

¹⁸⁵ 《四書章句集註》，頁9。

¹⁸⁶ 《四書章句集註》，頁281。

現，「苟正其身，於從政乎何有？不能正其身，如正人何」(《子路》)¹⁸⁷，儒學的政治觀念乃重在道德性的開展，主政者的引領作用尤為具說服力，當施政著力在積極引導或消極禁制，則為政者所展現的主導意義尤其關鍵。「其身正，不令而行；其身不正，雖令不從」(《子罕》)¹⁸⁸，政治之要求規範，其在客觀世界固可有多元作法以為型塑規範之施行，然而客觀規範非是能自主運作，而是行為者參與規範的存在，意識到規範存在的意義，即以「禮」置於政治領域之實踐而言，人如何作為道德的存在纔是面對規範之制約或主動呼應規範的主體，亦是人存在於天下事務中的意義，此所以「人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧」(《荀子·修身》)¹⁸⁹。禮非僅是外在規範與宗法制度之樹立，禮的實踐乃確保人倫羣體與人際事務的和諧運行，故禮施行於有組織的人羣運作，從具有權力以發號施令的領導者而言，即是「一正君而國定矣」(《離婁上》)¹⁹⁰。權力核心之所以可以穩定社會國家非是威權之由上至下的強力專政，而是國家領導人含有道德人格並能藉此表現於行政的各方面，使天下臣民能因主政者的道德操守而呼應其價值觀念及其政治實踐，進而產生基層羣眾與社會各階層間的倫理聯繫。是以回顧上述《春秋》三傳種種有關為人君者之為人處事，傳文作者於主政者的活動意義即不做泛政治底解讀，而是以禮的意義來考察政治實踐者在公開場域的行為的前因後果，此中乃有以禮觀念表述主政者修身現於世的客觀性，亦見儒學道德人格的理論非是個體主義，而是肯認人格的存在意義乃能真實地顯現在生活世界中，且普遍迴響。

再者，實踐禮的修身義就政治領域觀之，乃具有公開性，亦即主政者位居高層的一言一行乃為全天下所見，其在風行草偃之效的政治社會中是有教化意義的。是以上述《左傳》載臧僖伯以國君應該對民眾表現儀軌來勸諫魯隱公勿至棠地觀魚，曹劌以君王舉動無非示人以禮來諫阻魯莊公不可如齊觀社，乃至三傳對魯桓公納鄆鼎，以及莊公張揚娶讎國之女，傳文敘事與評語，皆有所指出主政者應為民表率。文獻凡以禮以德以正之說解或期許之言，即見傳文作者意在傳達政治實踐應有客觀意義，政治活動是在上位為政者正確地實踐儀文所做之公開展示，此一方面在主政者自身是禮之修身可避免主政者因個人意欲而藉政治權力做出放肆之舉，另一方面則是期許政治人物應具備道德人格以為在公開的政治場域中如理地擔負教化責任，亦即政治實踐的目的乃以禮教民，〈坊記〉云：

¹⁸⁷ 《四書章句集註》，頁 144。

¹⁸⁸ 《四書章句集註》，頁 143。

¹⁸⁹ 《荀子集解》，頁 14。

¹⁹⁰ 《四書章句集註》，頁 285。

夫禮者，所以章疑別微，以為民坊者也。故貴賤有等，衣服有別，朝廷有位，則民有所讓。¹⁹¹

〈坊記〉首章言「君子禮以坊德」¹⁹²，是以禮觀念乃積極言道德規範。故為政以德以禮的教化非是意識型態的政治教育，而是期許擁有廣大表現作用的政治行為者，體現好善惡惡的觀念與實踐，引領出「見賢思齊」與「見不賢而內自省」(〈里仁〉)的實踐意義，將價值義涵展示在天下範圍。此除了可建立羣眾的道德分判外，亦是「上好是物，下必有甚者矣」(〈緇衣〉)¹⁹³，處於社會團體是吾人存在於世界的事實，且如此人際分層模式與身份分異乃以之為實現義理的正面效應，故儒學的價值觀念亦必能肯定政治實踐的作用範圍。而據此即可理解〈僖公二十二年〉宋襄公於泓之戰的表現之所以為《公羊傳》肯定，因為「能以禮讓為國乎？何有？不能以禮讓為國，如禮何」(〈里仁〉)¹⁹⁴，春秋歷史的政治背景乃為權力與利益而勾心鬥角的圖像，統治階級的生命面貌如以政治現實解讀，無不陷於權位網羅與名利競爭的泥淖中，如此政治欲望的面貌籠罩於全天下公卿士庶的生活，絕非理想人生可言。是以戰爭的形式終究不免鬥力鬥智的情形下，宋襄公的君子之爭即是一片徒逞暴力、利誘與機詐以為常態的消極現象中，突出為看似異類的領導者，而其實是為當代政治世界傳達有禮有義的政治是有其可能性¹⁹⁵，縱使討伐落敗，亦非於道理有所虧欠，而是為道義而盡力，求仁得仁罷了。宋襄公義戰觀念的深意亦在於藉由會造成重大傷亡的戰爭，隱喻為政者應當避免以（權力）爭鬥為政治的本質，將政治活動導向道德思考，以信義與仁德來成就政治；另一方面亦是展示和諧的羣眾生活不可能在爭權奪利中出現，唯有落實道德禮義規範的政治，理想的價值世界才得為可能。

肆、結論¹⁹⁶：儒學禮思想之以政治歷史所呈現之發展面貌

本文以禮觀念為思想考察的脈絡，對比與析論《春秋》三傳之為歷史文獻亦是傳統經學文本的義理內涵。《左傳》固以敘事寓褒貶，有別於以義例寓褒貶的《公羊傳》與《穀梁傳》，然就三傳之有「禮」的敘述來做儒學對照，作傳者之於《春秋》文本性質，不僅關照到史文承

¹⁹¹ 《禮記注疏》，頁 865。

¹⁹² 《禮記注疏》，頁 863。

¹⁹³ 《禮記注疏》，頁 928。

¹⁹⁴ 《四書章句集註》，頁 72。

¹⁹⁵ 《左傳·成公十三年》：「國之大事，在祀與戎」(《春秋左傳正義》頁 460)，戰爭是亂世政治的組成部份，是面對現實政治所無法迴避的課題，因之理想的道德政治思想必對其思考，以為提出解決之道。

¹⁹⁶ 「結論」(conclusion) 乃哲學論證之推論的展示，是經由結論前之各個有效論述之過程所獲得的思想成果。結論固有新理論意義之意味，然亦是在論據有論證效力下而應有之說明。

載人事物歷史的要義，就歷史事件發展過程的意義，傳文益為之以「禮」作議論詞語，傳達人物與言行活動歷程的價值內涵。傳文義涵除了顯現《左》《公》《穀》義理觀念之出入外，並可見儒學禮思想的形成脈絡，察見「禮」之為儒學的核心觀念之在歷史發展中所亟欲傳承的道統。此乃解經之為明道，歷史文獻所記錄之具體人事在天下政治中的生命活動乃提供深遠的思考視野，啟發作傳者以道之為禮義來作為掘發經典的詮釋架構，傳述生命存在與歷史記錄的結合當為流傳倫理道德於後世，合乎價值即以禮肯定之，有違義理則以禮批判之。是以禮觀念之為理解《春秋》經傳的哲學方法，此在本文研究乃一方面觀察到三傳所述禮文獻涵有親親與尊尊相互關係的思想，另一方面則是確認人在政治參與中擔負表現禮的角色，為政者之有禮的表現乃是將義理價值普遍化至天下政治中。職是，歸納上述研究，本文的結論有以下數點：

- 一、《史記·太史公自序》云：「有國者不可以不知《春秋》……為人臣者不可以不知《春秋》……《春秋》者，禮義之大宗也」¹⁹⁷。而以《春秋尊王發微》開有宋一代春秋學之孫復亦表示：「盡孔子之用者《春秋》……治世之大法也」¹⁹⁸，《春秋》經傳之有思想義涵乃為儒家孔學及其發展之表現，而三傳之以「禮」為道德底政治秩序的表述，可見春秋學的義理主要顯著在施行治理之傳達德性義涵。此一方面以「禮」作判斷乃反映出作傳者之政治觀念的價值內涵，宗法組織結構不僅政治名位的上下考量為優先，而亦應在宗法名位架構中展現充分的倫理意義，此所以春秋學之為有「正名」觀念的建立，亦即夫婦父子君臣在道德實踐中各當其名、各安其位、克盡其名位之責。
- 二、禮的觀念反映出春秋學對尊者的名位極有政治人格的道德要求。此一方面固是道德的向心力，為政以德的實踐乃有凝聚人羣的力量；另一方面則有鑑於主政者唯利是圖、唯權是爭是政治災難之始，施政未秉持價值觀念，必有無禮、違禮、非禮之情事，必不免失序之人事物的出現。是以如儒學義利之辨即非個人價值觀之理論，而是將義利之辨置於政治領域乃有實踐的普遍義涵，避免在上位者各種欲望的擴張成為導致政治社會亂象的亂源。
- 三、客觀之禮的實踐蘊含制衡權力的理論意義，此乃禮義之為政治規範的積極性。倘若專注政治極權主義必不接受任何制約，亦即真正的極權政治是不容任何形式與作法來挑戰權力核心，而儒學提出王道德政、主政者的以德行禮、為政者接受禮的規範，即顯示儒學否定專制極權。《春秋》三傳之有「禮」的言論，不僅是周禮宗法傳統的餘緒，亦是作傳者的學術思想融入史文背景，因而可見傳文以禮言人事

¹⁹⁷ 《史記會注考證》，頁1371。

¹⁹⁸ 《宋元學案·泰山學案》之石徂徠〈泰山書院記〉所錄。清·黃百家纂輯、清·全祖望修定、清·何紹基等校刊：《足本宋元學案》（臺北：廣文書局，1979年），頁64。

非專在儀軌制度，亦非僅傳述統治階層的行事形式，而是禮觀念的規範乃有以彰顯理想政治的意義，政治之人事物應該是價值存在的活動。

四、藉由三傳禮觀念所蘊含親親與尊尊的理論關係，儒學之禮之為實踐理論的思想，值得重新關注。〈中庸〉明言「凡有血氣者莫不尊親」¹⁹⁹，親親與尊尊非是對立關係，而是在以孝心為動力下乃有親親與尊尊的聯繫。此是以倫理情感做為人存在的基本生命活動，發而為情感對象表現儀文，親親乃為尊者肯定其名位，做出合禮的道德行為，此即孝道尊親之使情理與禮文相呼應，由此得見孝行以禮的內涵。故據孝行以禮反觀世人多以階級政治解讀宗法關係，儒學則以親親觀念體察宗法政治的深刻性，即由實踐親親做為政治活動的基礎，使階級政治不致破壞親親²⁰⁰，亦可由親親的倫理性與道德性保證尊親愛親的主政者不致做出破壞客觀秩序與戕害臣民的舉動。

五、《穀梁傳》的禮觀念指引學者留意傳文的政治價值觀。劉師培〈穀梁荀子相通考〉²⁰¹舉〈大略〉「諸侯相見，卿為介，以其教出畢行，使仁居守」合於〈隱公二年〉「會者，外為主焉爾。知者慮，義者行，仁者守，有此三者然後可以出會」。劉師培的觀察本自楊倞的注文²⁰²，而楊倞之注又參考楊士勛的疏解²⁰³，此固得見古代學者轉相法的思路，然依傳文「知者慮，義者行，仁者守」的政治價值觀，實有進於〈大略〉單舉「使仁居守」在賓禮中的觀念，並指出以禮為政的價值思考。又，劉師培亦引〈禮論〉「王者天太祖，諸侯不敢壞，大夫士有常宗，所以別貴始，貴始得（德）之本也」，指出《荀子》文獻合於〈僖公十五年〉「貴始，德之本也」之言。劉師培所引文獻屬〈禮論〉「禮有三本」章，其敘廟祭後表述「積厚者流澤廣，積薄者流澤狹」²⁰⁴，同於傳文述貴族廟制後亦云「德厚者流光，德薄者流卑」，可見傳文於文句與思想皆可與荀子對話之處。此乃從荀子「禮之三本」（天地、先祖、君師）之重實踐來源，有見《穀梁傳》亦注重禮觀念所蘊含之追究存在原始的思想，呼應《禮記·郊特牲》「報本返始」²⁰⁵之對祭禮的詮釋。《穀梁傳》的義理精神確實值得研究者再探。

¹⁹⁹ 《四書章句集註》，頁 38。

²⁰⁰ 階級政治之保護親親可以〈萬章上〉「成丘蒙問曰」章為明證。面對弟子以政治尊尊質疑歷史事實的挑戰，孟子直接說明舜為天子不僅不可能以瞽瞍為臣，而且以天下養父。此不僅是尊親而使父至尊的表現，亦是「父不得而子」的堅持，避免亂倫。

²⁰¹ 《羣經大義相通論》（臺北：國民出版社，1959 年）。

²⁰² 「使仁者主後事。《春秋傳》：『一子守，二子從』。此明諸侯出疆之禮。又《穀梁傳》曰：『智者慮，義者行，仁者守，然後可以會矣』。《荀子集解》，頁 322。

²⁰³ 「傳云『知者慮』，謂卿為司徒，主教民察民之安危也。『義者行』，謂卿為司馬，司馬主斷制也。『仁者守』，謂卿為司空，司空主守也。人君之行，二卿從，一卿守，然後可會中國之君」。《春秋穀梁傳注疏》，頁 13。

²⁰⁴ 《荀子集解》，頁 234。

²⁰⁵ 《禮記注疏》，頁 489。

- 六、人是存在於歷史中的實踐者，歷史是與吾人生命實踐共存的客觀存在。歷史記錄不僅是文明的表徵，亦是人類思想活動的成果，此即記錄歷史的活動乃人類之哲學智慧的展現，唯有人類具備歷史感，可以語言文字記錄與傳述生命歷程，可見歷史是人之所以為人的本質。倘如以「禮」的歷史發展角度而言，孔子表示：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也」(〈為政〉)²⁰⁶，面對古史所傳之禮的歷史過程，孔子乃肯定「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」(〈八佾〉)²⁰⁷，「禮」之因革損益即是歷史意識之運作而顯示出之文化開展與人文精神的判斷。是以歷史文獻若能以禮的思想為詮釋方法，即是活化文獻涵義，使歷史具有的開放性為學者所理解。
- 七、以「禮」解經是秉持著價值觀念來詮釋歷史。歷史事件有因果關係是事實，然而面對實然的人事物，作傳解經非僅分析事實，紀年繫事或傳記人事物況，非是停留在條列朝報或文學創作，而是解讀歷史的作者，堅持歷史應是文化傳承的活動，故於解釋《春秋》乃有意在以價值關照歷史存在，亦即以禮觀念考察已發生事件之歷程，反映出人文精神纔是值得留存於歷史發展中的存有。是以吾人讀史須有價值觀念纔能與文獻內涵契合，呼應蘊含在歷史中之禮的人文精神，此即是《春秋》三傳禮思想帶領吾人進入歷史世界而體悟深邃的思想意義。
- 八、《左傳》《公羊傳》與《穀梁傳》有關「禮」的記載是吾人溯源先秦儒學禮學思想的重要學術探究。面對《公羊傳》、《穀梁傳》與《左傳》做為史文的性質，三傳皆有關於「禮」的記載與陳述，《左傳》以文采豐富而寓譏議於敘事中，《公羊傳》與《穀梁傳》之學問則以微言闡述史例義理為特色。而就儒家哲學實蘊含著禮學思想為核心，經由歷史線索與義理的結合，「禮」的理論乃做為《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》相互探討的線索，進而可掌握儒學禮思想形成的發展，確認儒學歷史的面貌。禮的思想脈絡乃學者相互比較與理解《春秋》三傳的聯繫進路，依禮觀念《左傳》《公羊傳》與《穀梁傳》乃有儒學理論可為深究。

²⁰⁶ 《四書章句集註》，頁 59。

²⁰⁷ 《四書章句集註》，頁 65。

參考文獻

一、古籍文獻

- 戰國·吳起：《吳子》，劉殿爵：《兵書四種逐字索引》，臺北：臺灣商務印書館，1992年。
- 漢·鄭玄注、唐·孔穎達等疏：《禮記注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 漢·鄭玄注、唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館發行，1989年。
- 漢·何休解詁、唐·徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 晉·杜預注、唐·孔穎達等疏：《春秋左傳正義》，清·阮元重刻：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 范甯集解、唐·楊士勛疏：《春秋穀梁傳注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 唐玄宗注、宋·邢昺疏：《孝經注疏》，清·阮元重刻：《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 宋·胡安國：《春秋胡氏傳》，臺北：臺灣商務印書館，1966年。
- 宋·朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，2000年。
- 宋·朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，華東師範大學古籍研究所編：《朱子全書（第21冊）》，上海：上海古籍出版社、合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 清·黃宗羲《宋元學案》，清·黃百家纂輯、清·全祖望修定、清·何紹基等校刊《足本宋元學案》，臺北：廣文書局，1979年。
- 清·〔日〕竹添光鴻：《左氏會箋》，臺北：新文豐出版公司，1978年。
- 清·王先謙：《荀子集解》，臺北：華正書局，1988年。
- 清·蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1992年。
- 清·王國維：《觀堂集林》，臺北：河洛圖書公司，1975年。
- 清·皮錫瑞：《經學通論》，臺北：臺灣商務印書館，1989年。
- 清·〔日〕瀧川龜太郎《史記會注考證》，臺北：漢京文化公司，1983年。

二、近人著作

- 吳智雄：《穀梁傳思想析論》，臺北：文津出版社，2000年。
- 宋鼎宗：《春秋宋學發微》，臺北：文史哲出版社，1986年（增訂再版）。
- 柯劭忞：《春秋穀梁傳注》，林慶彰編：《民國時期經學叢書（第二輯·47）》，臺中：文听閣圖書公司，2008年。

段熙仲：〈禮經十論〉，《文史》第1輯，北京：中華書局，1962年。

唐君毅：《中國哲學原論（原道篇二）》，《唐君毅全集（卷15）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

浦衛忠：〈論《春秋穀梁傳》的親親之義〉，《齊魯學刊》，1991年第3期。

浦衛忠：《春秋三傳綜合研究》，臺北：文津出版社，1995年。

張壽安：《十八世紀禮學考證的思想活力》，臺北：中央研究院近代史研究所，2001年。

張端穗：〈《公羊傳》與《穀梁傳》親親觀比較研究〉，《東海大學文學院學報》第50期，2009年7月。

陳柱著、李靜校注：《公羊家哲學（外一種）》，李為學、潘林主編：《陳柱集》，上海：華東師範大學出版社，2014年。

傅隸樸：《春秋三傳比義》，臺北：臺灣商務印書館，1983年。

楊伯峻：《春秋左傳注（上）》，高雄：復文圖書出版社，1991年。

劉師培：《羣經大義相通論》，臺北：國民出版社，1959年。

劉德明：〈儒家兄弟親親之道的個案探究——以三傳及宋代理學家對季友的評價為核心〉，《清華中文學報》第18期，2017年12月。

謝君直：〈《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵〉，《中央大學人文學報》第68期，2019年12月（冬季號）。

謝君直：〈《左傳·桓公、莊公、閔公》所述「禮」之荀學闡釋與荀子思想的歷史意識〉，《揭諦》第33期，2017年7月。

謝金良：《穀梁傳開講》，上海：華東師範大學出版社，2013年。