

## 從對祭仲評價之轉變看 公羊學「經權說」的歷史際遇

蔡 長 林\*

### 摘 要

本文透過對記錄祭仲事蹟的傳世文獻進行歷時性的考察。從時間段來講，在唐以前的祭仲形象多以正面出之，且載籍引用祭仲故事之理由，較為豐富多變。唐以後則主要是基於君臣分際批判祭仲出忽入突非臣子之道，進而批判《公羊傳》經權之說的誤謬。這種祭仲形象的負面反轉，似不應僅侷限在經學注疏學的層次論斷之，而應納入文化現象的視野。換言之，唐宋以後儒者對祭仲的清算，不論其動因是出於君權至上的政治限制，抑或者有著新儒學為對應佛道而建構自身義理體系的考慮，其意義絕非僅停留在義理淨化這一層次上，其實還有文化轉型的義蘊存焉。所以，雖然至朱子方才完成以《四書》為核心的新義理系統，取代以《五經》為基石的古典經義，但是與《四書》所載義理貼近的新儒學對舊經說淘洗滲透後的排列重組，早在中晚唐之際，就已經開始進行了。換言之，內藤湖南著名的中古與近世之分野的「唐宋變革論」，似乎可以從解經的裂變中，得到更多的論據。

**關鍵詞：**祭仲、經權、公羊學、文化轉型、唐宋變革

---

2016 年 9 月 30 日收稿，2017 年 3 月 6 日修訂完成，2017 年 5 月 24 日通過刊登。

\* 作者係中央研究院中國文哲研究所副研究員。

## 一、前 言

按權變之論在孔、孟、先秦諸子及兩漢多有之，且多從正面予以肯定。如《論語》載孔子言「可與立，未可與權」，何晏注云：「雖能有所立，未必能權量其輕重之極。」又注其下「棠棣之華」四句云：「賦此詩者，以言權道反而後至於大順。」<sup>1</sup>表示有學者認為，孔子以能否行「權」加諸「可與立」之上，似乎是沒有把可以執道固守而不見奪，作為君子的最高標準，還要貴能反經合道之變通。另外，《周易》〈繫辭下〉「巽以行權」，韓康伯注曰：「權反經而合道，必合乎巽順，而後可以行權也。」<sup>2</sup>又《孟子》有嫂溺援之以手之說，<sup>3</sup>陸賈有「因世而權行」之論，<sup>4</sup>《淮南子》用弦高存鄭之舉說明權

- 
- 1 按：歷代儒者對《論語》「可與共學」章「未可與權」四字的解說，並未統一。許慎以「反常」、《公羊》以「反經」釋「權」字，漢唐諸儒則多引申以權衡、權變。如皇侃即云：「權者，反常而合於道也。自非通變達理，則所不能。故雖可共立於正事，而未可便與之為權也。」至宋，程頤批評漢儒「反經合道」之說，提出「權只是經」這一新解，是「權衡尺度」之義。朱熹卻仍舊貫，認為孔子所謂「未可與權」之「權」與孟子「嫂溺援手」之「權」為同義。本文取舊注之義，以「未可與權」之「權」為權變之意。魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語》（臺北：藝文印書館，1989），卷 9，頁 10；梁·皇侃，《論語義疏》（北京：中華書局，2013），頁 231；程子與朱子之言，見宋·朱熹，《四書章句集註》（臺北：大安出版社，1994），卷 5，頁 156-157。
  - 2 魏·王弼、晉·韓康伯注，唐·孔穎達疏，《周易正義》（臺北：藝文印書館，1989），卷 8，頁 18。
  - 3 按：《孟子》〈離婁上〉：「男女授受不親，禮也；嫂溺援之以手者，權也。」趙《注》：「孟子告髡曰：『此權。』此權者，反經而善也。」孫氏《正義》：「此章言權時之義者也。」又徐彥疏《公羊傳》云：「權之設，所以扶危濟溺，舍死亡無所設也。若使君父臨溺河井，寧不執其髮乎？是其義也。」蓋亦孟子嫂溺行權援手之引申。漢·趙岐注，宋·孫奭正義，《孟子》（臺北：藝文印書館，1989），卷 7 下，頁 6-7；漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《春秋公羊傳》（臺北：藝文印書館，1989），卷 5，頁 9。
  - 4 按：《新語》〈術事〉云：「故制事者因其制，服藥者因其良。書不必起仲尼之門，藥不必出扁鵲之方，合之者善，可以為法，因世而權行。」陸賈所論，在於強調「權」的運用。其意在不貴古賤今，或是迷戀權威。而是合於事勢者都是善道，都可以成為治世之方，表明了要依時勢之需而行權變的必要。漢·陸賈撰，王利器校注，《新語》（北京：中華書局，1996），頁 41-44。

道，<sup>5</sup> 以及《鹽鐵論》之稱許用權，<sup>6</sup> 皆載籍論權變之顯例。然祭仲之行權涉及到以臣廢君之事，此在《公羊》雖予高度肯定，且暗以伊尹之志許之，<sup>7</sup> 不過成書稍後的《穀梁傳》，對祭仲之行權，卻有截然不同的看法，批評道：「死君難，臣道也。今立惡而黜正，惡祭仲也。」<sup>8</sup> 對祭仲之遭宋人脅迫，不能一死報君恩，反而迎合宋人之意，逼走嗣君而立庶子為君，立惡而黜正，以祭仲所行非臣道而大加撻伐。另外，雖然《左傳》在祭仲事蹟上以敘述為多，但在鄭莊薨後，祭仲權臣的形象同樣躍然紙上。尤其東漢賈逵在高下《左傳》、《公羊》之際，提出了「《左氏》義深於君父，《公羊》多任權變」<sup>9</sup> 的著名論斷，而後《左傳》、《穀梁》學者對祭仲之評斷，在「君為臣綱」的框架之下，取得高度一致性，杜《注》孔《疏》如此，<sup>10</sup> 范《解》楊《疏》亦復相同。<sup>11</sup>

- 5 按：《淮南子》〈汜論訓〉云：「秦穆公興兵襲鄭，過周而東。鄭賈人弦高將西販牛，道遇秦師於周、鄭之間，乃矯鄭伯之命，犒以十二牛，賓秦師而却之，以存鄭國。」劉文典，《淮南鴻烈集解》（北京：中華書局，1980），卷 13，頁 443。另外，〈道應訓〉、〈兵略訓〉、〈說林訓〉、〈人間訓〉、〈泰族訓〉亦皆有觸及權道之論。
- 6 如〈復古〉篇云：「大夫曰：……文王受命伐崇，作邑於豐，武王繼之，載尸以行，破商擒紂，遂成王業；曹沫棄三北之恥而復侵地；管仲負當世之累而立霸功。故志大者遺小，用權者離俗。」又〈論儒〉篇所載，詳第二節。漢·桓寬輯，林振翰校釋，《鹽鐵論》（臺北：臺灣商務印書館，1956），頁 24。
- 7 桓公十一年《公羊傳》何休《解詁》：「古人，謂伊尹也。湯孫大甲驕蹇亂德，諸侯有叛志，伊尹放之桐宮，令自思過，三年而復成湯之道。前雖有逐君之負，後有安天下之功，猶祭仲逐君存鄭之權是也。」漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《春秋公羊傳》，卷 5，頁 9。
- 8 桓公十一年《穀梁傳》。晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《春秋穀梁傳》（臺北：藝文印書館，1989），卷 4，頁 5。
- 9 《後漢書》〈賈逵傳〉云：「至如祭仲、紀季、伍子胥、叔術之屬，《左氏》義深於君父，《公羊》多任權變。其相殊絕，固以甚遠，而冤抑積久，莫肯分明。」又桓公十一年《公羊傳》徐《疏》引賈氏《長義》曰：「若令臣子得行，則閉君臣之道，啟篡弑之路。」劉宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》（北京：中華書局，1990），頁 1236；漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《春秋公羊傳》，卷 5，頁 9。
- 10 杜預云：「祭氏，仲名。不稱行人，聽迫脅以逐君，罪之也。」又孔《疏》引杜預《釋例》曰：「祭仲之如宋，非會非聘，與於見誘，而以行人應命，不能死節，挾偽以篡其君，故經不稱行人以罪之。」晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左氏傳》（臺北：藝文印書館，1989），卷 7，頁 8。
- 11 范甯在《春秋穀梁傳序》中云：「《公羊》以祭仲廢君為行權，妾母稱夫人為合正。……

誠如學者所云：「由漢至晉，《左氏》與《穀梁》學派率沿其說，咸以廢君行權，無異予亂臣賊子妄窺神器之口實。降至宋代，更因異族侵凌，激起民族自覺，尊王攘夷之聲蠭起，由是益重君臣大義，祭仲遂被目為賣君賣國之姦臣。」<sup>12</sup>如前所言，載籍所述行權之事夥矣。由是而知，行權不是後儒批判之重點，以臣子之身而行廢君之事，才是後世視君位為至高無上權威不可動搖的臣子們所無法接受的。亦由是而知今文家的古典釋義，如文王稱王、周公攝政之說，每遭後儒掊擊，其故不在所釋為非義，而在於將君位與社稷二分的古典經說，已不能滿足於後世「朕即國家」的政治解釋，以故以人臣而涉君位之更迭者，均慘遭後儒圍剿。《公羊》釋祭仲出君之事之大受抨擊，亦應由此角度理解，方能得其真際。

當代有關於祭仲反經行權之討論，成果相當豐富。<sup>13</sup>本文視野所在，不

---

以廢君為行權，是神器可得而窺也；以妾母為夫人，是嫡庶可得而齊也。」又楊《疏》云：「知仲名者，以仲立惡黜正，無善可褒，故知仲名也。」晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《春秋穀梁傳》，卷首，頁 8；卷 4，頁 4。

12 蔡孟珍，〈知權乎？小人乎？——「祭仲廢昭立厲」三傳異義考辨〉，《孔孟月刊》32.2(1993.10): 26。

13 早期像陳柱在《公羊家哲學》（臺北：臺灣中華書局，1971）中，即專立「經權觀」一門，討論《公羊》經權之說，乃以齊桓「實與而文不予」為釋。蓋謂當時之權，不得不如是，然必垂諸文以為後世法，以明君臣之道，職位所在，有不可專濫者也。而當代學者討論《公羊》經權之說最深入者，應屬張端穗。其專著《西漢公羊學研究》（臺北：文津出版社，2005）之第二章討論《春秋公羊傳》經權觀之內涵、源起與意義，第三章討論董仲舒《春秋繁露》中經權觀之內涵及意義，又有附錄一篇，與第二章為姊妹篇，討論《春秋公羊傳》經權觀之歷代理解及其意義。張氏另有〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉，《東海中文學報》14(2002.7): 1-24。張氏論經權之特色，在於認為歷代於經權觀之爭議，主要體現在兩個面向，其一為權道之本質乃義務論或目的論，其二為行使條件是針對對象抑或自身之處境。換言之，張氏所論，集中在「權是違反經常之道」的「反經」說此一古典釋義上，而對於程頤主張「權即是經」以來的「返經」說，則未予討論。另外，李新霖，《春秋公羊傳要義》（臺北：文津出版社，1989），亦有論經權之專章，義主「返經」之說而駁「反經」之論；而陳登祥，「公羊傳的正名思想」（臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1993）第三章論述返經之原則，亦以返於正道為說。然林義正，《春秋公羊傳倫理思維與特質》（臺北：臺大出版中心，2003），於第二章第三節專門討論經權概念，並且對經權關係作系統性清理，並以李氏所言為非是，而申張「反經」說之古義。而田豐，〈「反經合道」為「權」的再詮釋〉，《華僑大學學報》（哲學社會科

在於對經權說之內涵做義理性論析，亦不在於對祭仲本人做翻案式的解圍，而是想透過歷時性的考察，從祭仲形象被正面肯定到被反面批判這一反轉情況，觀察與儒家政治文化息息相關的經典解釋，其氛圍由早期的較為多元駁雜向中世紀以後較為單一而內傾的轉變情況，乃至於嘗試為義理較多元駁雜的古典經說，在後世儒學純化過程中所面臨的窘困命運，鉤勒其內在的原因。同時，也藉此來思考傳統學者在經典解釋上的侷限性，以及現代學者重新釋義古典的歷史使命之所在。

## 二、古典公羊學視域下的祭仲形象

按桓公十一年《春秋經》云：「秋九月，宋人執鄭祭仲。」對此，《公羊傳》對祭仲下了知權以及能反經行權的著名論斷。其言云：

祭仲者何？鄭相也。何以不名？賢也。何賢乎祭仲？以為知權也。其為知權奈何？古者鄭國處于留。先鄭伯有善于鄩公者，通乎夫人，以取其國，而遷鄭焉，而野留。莊公死已葬，祭仲將往省于留，塗出于宋，宋人執之。謂之曰：「為我出忽而立突。」祭仲不從其言，則君必死、國必亡；從其

---

學版》2012.4(2012.12): 12-21、〈從「春秋決獄」到「四書升格」——從「反經合道」為「權」透視漢宋學分野〉，《山西師大學報（社會科學版）》2012.3(2012.5): 85-149，亦是義主「返經」之說。另外，如蘇雅慧，〈春秋公羊傳的大一統及經權觀念〉，《高餐通識教育學刊》4(2008.6): 81-100、陳素華，〈公羊傳正統觀之初探〉，《萬能學報》29(2007.7): 57-70、邢義田，〈從「如故事」和「便宜從事」看漢代行政中的經常與權變〉，氏著，《秦漢史論稿》（臺北：東大圖書公司，1987），頁333-410、李明輝，〈儒家政治哲學與責任倫理學〉，氏著，《儒家視野下的政治思想》（臺北：臺大出版中心，2005），頁163-175、黎漢基，〈權變的論證——以《春秋》祭仲廢立事件為研究案例〉，《中山大學學報（社會科學版）》2012.5(2012.9): 38-149、黃慧英，〈從《公羊傳》中的經權觀念論道德衝突的解消之道〉，載於李明輝、葉海煙、鄭宗義合編，《儒學、文化與宗教：劉述先先生七秩壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2006），頁171-188、蔡孟珍，〈知權乎？小人乎？——「祭仲廢昭立厲」三傳異義考辨〉，等都各有特色，足資參考。而韋政通，〈朱熹論「經」、「權」〉，氏著，《儒家與現代中國》（臺北：東大圖書公司，1984），頁75-93、林維杰，〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》27(2005.9): 185-213、岳天雷，〈理學權說析論——以程頤、朱熹、高拱為中心〉，《中原文化研究》2013.1(2013.2): 55-64，等討論程頤、朱熹、高拱等人對經權的態度，亦有助於吾人對經權說之認識。

言，則君可以生易死，國可以存易亡。少遼緩之，則突可故出，而忽可故反，是不可得則病，然後有鄭國。古人之有權者，祭仲之權是也。權者何？權者反於經，然後有善者也。權之所設，舍死亡無所設。行權有道，自貶損以行權，不害人以行權。殺人以自生，亡人以自存，君子不為也。<sup>14</sup>

傳文的前半部，乃解說經文所以不稱名鄭國宰相祭足，而稱字祭仲的原因。《公羊傳》認為其故在於祭仲懂得行權，有賢德，所以《春秋》經要稱讚他。須知《公羊》稱字以賢祭仲，在《春秋》學的解釋史上，引發了極大的論爭。簡言之，稱名以絕，稱字以賢。<sup>15</sup>《公羊》明言「仲」不為名，徐彥則直接以字稱祭仲。在《公羊》學者看來，《春秋》之所以不書名者，是稱許祭仲之賢，亦是嘉其善念。在鄭莊公故世之後，祭仲準備到鄭國的舊都留去視察，在經過宋國時，為宋人所劫持。宋莊公對鄭國有野心，逼迫祭仲廢太子忽，改立宋國外甥，即公子忽的異母弟公子突，祭仲最後履行了宋君的要求。《公羊傳》認為祭仲之出忽入突並非出諸個人利害的考量，而是有深遠的謀劃在

14 漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《春秋公羊傳》，卷 5，頁 7-9。

15 按：莊公十年《經》云：「秋九月，荊敗蔡師于莘，以蔡侯獻舞歸。」《公羊傳》云：「荊者何？州名也。州不若國，國不若氏，氏不若人，人不若名，名不若字，字不若子。蔡侯獻舞何以名？絕。曷為絕之？獲也。曷為不言其獲？不與夷狄之獲中國也。」故知稱字以賢，稱名以絕。在《公羊傳》「祭仲者何？鄭相也」之下，何休解云：「不言大夫者，欲見持國重。」並未對祭仲為名為字進行解說，而是強調不以鄭大夫而以鄭相稱祭仲，是因祭仲擔負維持一國之重任。至徐《疏》則或有回應《左傳》、《穀梁》之意，乃言：「欲言無罪，聽脅立篡；欲言有罪，褒而稱字，故執不知問。」在「祭仲者何？鄭相也」之下，傳文又言：「何以不名？賢也。」表示《公羊傳》不以祭仲之「仲」為名，而解釋《公羊傳》的學者則直接認為稱「祭仲」乃「褒而稱字」。然杜預注《左傳》，直謂「祭氏仲名，不稱行人，聽脅迫以逐君，罪之也」，而孔《疏》仍之；范甯集解《穀梁》，亦稱「祭氏仲名」，而楊《疏》沿之。然劉炫《春秋規過》以為「祭仲是字，鄭人嘉之」。而清儒惠棟《春秋左傳補註》亦言：「《世本》載姓氏皆先字後名，此與孔父嘉一例，則仲字足名，確然無疑。杜於五年《傳》注云祭足即祭仲之字，是專欲違舊法以就其曲說，劉氏規之是也。」表示杜預強解祭足為字，祭仲為名，是「違舊法以就其曲說」。至陳立《公羊義疏》綜而論曰：「杜云祭氏仲名，古人孟仲叔季皆字，故莊二十五年《左傳》云『陳侯使女叔來聘』，嘉之故不名，亦叔為字。杜反以足為字，以仲為名，俱莫甚焉，范亦為杜說所誤。」清·惠棟，《春秋左傳補註》（《景印文淵閣四庫全書》經部第 181 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 1，頁 11-12；清·陳立，《公羊義疏》（《四部備要》第 4 冊，北京：中華書局，1936），卷 15，頁 121。

內。首先，如果不接受宋君脅迫廢忽立突，則鄭國新君會被宋國殺死，國家也會被宋國滅亡；相反的，如果他暫時接受宋君的要求，廢忽立突，那麼忽可以免除死亡的威脅而保全生命，鄭國也可以免除覆亡的命運而延續國祚。再往長遠看，他還存著情勢舒緩之後，讓被廢的太子忽返國的圖謀。祭仲也知道如果不能達成這樣的目標，他將蒙受逐君之罪。傳文最後更強調，只有祭仲這樣的計慮，才能保全鄭國。因而感嘆古人有行權事蹟的例子，就像祭仲這樣的行為。當然，究竟是出於史家對當時政治情境的實際擬寫，抑或是出於公羊先師的自我想像，《公羊傳》這種惟有祭仲行權才能保全鄭國的論調，一直受到後儒的挑戰與撻伐。

傳文後半部接著討論「權」的行使原則。可以分成三段討論。第一段是權道的本質性界定。第二段是指明在甚麼處境（條件）下可以行權。第三段是說明行權者所應採取的原則或方式。<sup>16</sup>《公羊傳》認為行權的舉動，起初違反常道（經），後來卻有好結果（善者）。行權者不可因自己利益而行權，只有在損己利人的條件下所從事的舉動才稱得上是行權。至於犧牲別人生命以保存自己生命，這是君子所不願為的。《公羊傳》就祭仲的事蹟而為權道界定其內涵，意味祭仲的行為正是這權道內涵的具體呈現，也即是行權者的典範，應為大家讚揚。<sup>17</sup>

須要注意的是，雖然《公羊傳》是就祭仲「出忽入突」一事，藉著稱賢祭仲的同時，對反經行權作出界定，但並不表示《公羊傳》認為行權的場合只侷限在君位的更替上。換言之，在君位更替之際不得已而行權，只是權道施行的場合之一。依其理論推之，則嫂溺而援之以手是行權，弦高不在其位而犒秦師亦是行權，魯隱公為桓而立是行權，宋襄公讓位給庶兄公子目夷亦是行權，而黃衰徵舉足蹴楚恭王更是行權，應該用這樣的角度來看待《公羊傳》對行權一事的態度，把重點放在界定行權之意義，說明行權之情況，明示行權者之真精神，而不是限制行權之對象，如對於臣下之廢立國君充滿了

16 李新霖亦言：「『權者反於經然後有善者也。』係說明『權』之意義。『權之所設，舍死亡無所設。』乃說明行『權』之情況。『行權有道』以下，明示行『權』者之真精神。」《春秋公羊傳要義》，頁 192。

17 按：上引文字，擷括自張端穗《西漢公羊學研究》而略作修改，分別在頁 93-95、136、305-307、330。

高度敏感性，才能對《公羊傳》的經權說進行理性的認知。換個角度來思考，《公羊傳》作者並不像後世儒者，把君位看得神聖而不可侵犯。湯、武之革命，伊尹之放太甲，文王之稱王，周公之攝政，乃至《孟子》「民貴君輕」之說，本是古典儒家之恆言。若《公羊傳》之作者謹守臣子分際，對涉及君位更迭的事件完全由臣道進行論述，而不是站在統合歷史規律的高度進行思考，則《公羊傳》之內容怎會引導後學發展出新王之說？而觀與《公羊傳》同為齊學的《齊詩》學者轅固生與道家學者黃生在景帝面前公開辯論湯、武革命之是非，<sup>18</sup> 然後知對君位更替之討論，在西漢早期以前，並不是什麼必須以生命為代價的禁忌話題。那麼，祭仲之出忽入突遭遇後世儒者之圍剿，與後世儒者不能堅守古典儒家經義，選擇從君臣絕對之義的角度出發，視君位為神聖不易之態度，豈非大有關聯？

但是在君權成為凜然不可侵犯的圖騰，逐漸凌駕一切世俗權力的過程中，還是有不少文獻顯示出，在相當長的一段時間裏，以公羊家為代表的古典釋義，對君位之更迭採取較為開放的態度。例如董生之《春秋繁露》，在強調「權雖反經，亦必在可以然之域，不在不可以然之域」的董仲舒眼中，行權之對象不止祭仲而已，魯隱公與公子目夷亦在其稱許之列。<sup>19</sup> 今按隱公元年《公羊傳》有如下記載：

（隱）公何以不言即位？成公意也。何以成乎公之意？公將平國而反之桓。曷為反之桓？桓幼而貴，隱長而卑，其為尊卑也微，國人莫知。隱長又賢，諸大夫扳隱而立之。隱於是焉而辭立，則未知桓之將必得立也。且如桓立，

18 《漢書》〈儒林傳〉：「轅固，齊人也。以治《詩》孝景時為博士，與黃生爭論於上前。黃生曰：『湯武非受命，乃殺也。』固曰：『不然。夫桀紂荒亂，天下之心皆歸湯武，湯武因天下之心而誅桀紂，桀紂之民弗為使而歸湯武，湯武不得已而立，非受命而為何？』黃生曰：『冠雖敝必加於首，履雖新必貫於足。何者？上下之分也。今桀紂雖失道，然君上也；湯武雖聖，臣下也。夫主有失行，臣不正言匡過以尊天子，反因過而誅之，代立南面，非殺而何？』固曰：『必若云，是高皇帝代秦即天子之位，非邪？』於是上曰：『食肉毋食馬肝，未為不知味也；言學者毋言湯武受命，不為愚。』」漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》（北京：中華書局，1962），卷 88，頁 3612。

19 按：董生經權論述涉及之對象，除了祭仲之外，也包括魯隱公、逢丑父、公子目夷、石曼姑、荀息、仇牧等，限於篇幅，僅討論隱公與公子目夷。



則恐諸大夫之不能相幼君也。故凡隱之立，為桓立也。<sup>20</sup>

與祭仲之出忽入突情況類似的是，「隱為桓立」，一樣觸及了君位之更迭，一樣觸及了君權至上者的神經，也一樣引起了後儒的圍剿。須知在春秋以前，讓出君位並非什麼特殊的舉動。吳先有太伯、後有季札，宋有繆公，魯有隱公，皆其顯例。單純就《公羊傳》作者的認知，或者《公羊傳》對此一事件的解釋而言，「隱為桓立」就只是長兄愛護幼弟的不得已行權攝政，實在很難從中推导出《穀梁》一系所謂隱公已繼位於先君，受命於天王，卻探先君之邪志而欲讓位於桓公的陰謀論。<sup>21</sup> 在《春秋繁露》〈竹林〉篇中，董仲舒有如下之言：「故凡人之有為也，前枉而後義者，謂之中權，雖不能成，《春秋》善之，魯隱公、鄭祭仲是也。」<sup>22</sup> 就像張端穗所言：「魯隱公的事蹟與祭仲完全相似：祭仲使他的君王具備了讓德，魯隱公本人就具備了讓德；祭仲的行為配稱為行權，那麼魯隱公的行為應也配稱為行權。」<sup>23</sup> 祭仲是否使他的

20 漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《春秋公羊傳》，卷1，頁9-11。

21 按：《公羊》論君位繼承，雖以嫡長為正制（立嫡以長不以賢），然在嫡長從缺的情況下，亦另有立庶子為繼承人的制度（立子以貴不以長、子以母貴母以子貴）。故隱公與桓公雖同為庶子，然以桓公之母地位貴於隱公母之故，隱公有為桓而立之認識，乃至欲讓位於桓之態度。然《穀梁傳》對嫡庶之繼承君位，並未有嚴格的劃分，以故於庶子之嗣君位，採取的仍是嫡長子繼承制，以年紀之先後為正，故強調隱長桓幼之序，認為隱公既已繼位於先君，受命於天王，卻以探先君之邪志欲讓位於桓，是其不正。今觀《穀梁傳》云：「先君之欲與桓，非正也，邪也。雖然，既勝其邪心以與隱矣，已探先君之邪志，而遂以與桓，則是成父之惡也。」又云：「為子受之父，為諸侯受之君。」范甯《集解》曰：「隱為世子，親受命於惠公；為魯君，已受之於天王矣。」則是將隱公曲解為惠公世子，已繼位於先君，受命於天王，顯與事實不符。《穀梁傳》又云：「已廢天倫而忘君父，以行小惠，曰小道也。」范注曰：「弟先於兄，是廢天倫；私以國讓，是忘君父。」楊《疏》：「小道也。釋曰：『伯夷、叔齊及大伯等讓國，史傳所善；今隱讓國，而云小道者，伯夷為世子，其父尚存，兄弟交讓而歸周；父沒之後，國人立其中子，可謂求仁而得仁，故以為善。今隱公上奉天王之命，下承其父之托，百姓已歸，四鄰所與，苟探先君之邪心，而陷父於不義，開篡弑之原，啟賊臣之路，卒使公子翬乘釁而動，自害其身，故謂之小道。至於大伯，則越禮之高以興周室，不可以常人難之。』」晉·范甯集解，唐·楊士助疏，《春秋穀梁傳》，卷1，頁2-3。

22 漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證，《春秋繁露》（北京：中華書局，1992），頁60-61。  
按：有關董生《春秋繁露》與《公羊傳》推許祭仲行權之不同立場，請參張端穗，〈董仲舒《春秋繁露》中經權觀念之內涵及意義〉，《西漢公羊學研究》，頁159-209。

23 張端穗，《西漢公羊學研究》，頁170。

君王具備了讓德，還有討論的空間，但「出忽入突」與「隱為桓立」在早期的《公羊》學者看來，都是行權的正面典範，當是沒有疑義的。

另外，隱公三年宋宣公傳君位給弟弟繆公，引發了宋國的內亂，《公羊傳》於是有「君子大居正」的呼籲，以為宋之禍，是宣公傳位失序所導致。簡單來講，就是沒有依嫡長子傳位之次序進行君位繼承的程序，更沒有在生前退位，導致爭端。<sup>24</sup>但僖公二十一年的《公羊傳》又記載了例外的情況，即公子目夷受襄公之命即位一事。公子目夷是襄公庶兄，如此繼位可謂亂了昭穆之序，然而公子目夷卻受到《公羊傳》的褒揚。原因在於宋襄公不顧目夷之諫，執意赴楚會盟，結果為楚人所執，襄公因此要求目夷回國即位以抗楚國。目夷並未因此而推辭，反而立即即位，主動擔負起保衛宋國之責。楚人因此以宋襄公之生命要脅宋人，宋人以有君而拒之，最終楚人還是放了襄公回國。而目夷也不戀棧權位，立刻迎接襄公復國。《公羊傳》認為目夷這種為保社稷、勇於任事而暫攝君位的事蹟值得表彰，因此認為《春秋》在書法上有曲筆，把宋國被包圍的事實隱諱了。董仲舒肯定目夷，以為一如祭仲，都是重宗廟社稷的舉動。<sup>25</sup>必須強調的是，不論董仲舒稱許祭仲、隱公與目夷的理由如何，與《公羊傳》是否一致，我們都可以看到，以君位之更迭為行權論述的標的，在董生的言論中，並不是什麼禁忌的話題。

類似的例子還有許多，例如《史記》。太史公在〈自序〉裏有兩段經權之論述。如言：

24 漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《春秋公羊傳》，卷 2，頁 11。按：在「莊公馮弑與夷」下，何休解云：「馮與（宋）督共弑殤公，在桓二年。危之於此（隱公三年）者，死乃反國，非至賢之君，不能不爭也。」徐疏申之云：「至賢之君，謂受國者正。以與夷不賢，故終見篡矣。」在「故君子大居正」下，何休解云：「明脩法守正，最計之要者。」徐疏申之云：「言由是之故，君子之人，大其適子居正，不勞違禮而讓庶也。」又在「宋之禍宣公為之也」下，何休解云：「言死而讓，開爭原也。繆公亦死而讓，得為功者，反正也。」何休對宣公、繆公沒有在生前即禪位，至死乃反國，導致君位之爭端，提出了批評。

25 按：《春秋繁露》〈玉英〉篇：「故《春秋》之道，博而要，詳而反一也。公子目夷復其君，終不與國；祭仲已與，後改之。晉荀息死而不聽，衛曼姑拒而弗內，此四臣事異而同心，其義一也。目夷之弗與，重宗廟；祭仲與之，亦重宗廟；荀息死之，貴先君之命；曼姑拒之，亦貴先君之命。事雖相反，所為同，俱為重宗廟、貴先帝之命耳。」漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證，《春秋繁露》，卷 3，頁 80-81。

《春秋》以道義。撥亂世反之正，莫近於《春秋》。……為人臣者不可以不知《春秋》，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權。……為人臣子而不通於《春秋》之義者，必陷篡弑之誅，死罪之名。<sup>26</sup>

又言：

呂氏之事，平為本謀，終安宗廟，定社稷。作〈陳丞相世家〉第二十六。  
諸呂為從，謀弱京師，而勃反經合於權。……作〈絳侯世家〉第二十七。<sup>27</sup>

西漢初年的歷史，有一件與祭仲行權性質頗為類似的事蹟。據〈呂后本紀〉所載，高祖駕崩之前，曾有遺言：「非劉氏而王，天下共擊之。」<sup>28</sup>然在惠帝駕崩之後，呂后為了鞏固自己的權位，欲封其姪諸呂為王（一如後世武則天王諸武），於是在朝堂上，她先探詢鸞直的右丞相王陵的意見。王陵據高祖之遺言以答之，果然遭到呂后的廢斥，被剝奪了相權。呂后又問了左丞相陳平及太尉周勃，然而他們的回答竟是：「高帝定天下，王子弟。今太后稱制，王昆弟諸呂，無所不可。」<sup>29</sup>呂后為此十分欣喜，立刻罷朝。太史公提到，王陵對陳、周之言十分憤恨，退朝後直接當面指責二人，並拿出高祖當年與諸人歃血為盟之事，痛批二人背盟叛約，將來有何面目再見高帝於黃泉之下。沒想到二人毫無羞愧之意，反而理直氣壯說：「於今面折廷爭，臣（我二人）不如君（你）；夫全社稷，定劉氏之後，君亦不如臣。」<sup>30</sup>其後呂后以陳平為右丞相，辟陽侯審食其為左丞相，而實權掌握於後者之中。陳平知道呂后見疑，故日日沉醉酒色，於呂后之舉措，無一反對，以安呂后之心，而後諸呂逐漸坐大。逮呂后駕崩，呂產、呂祿為亂，陳平、周勃出面剷除諸呂，皇室危機宣告解除。周勃、陳平之行事，況之祭仲，亦毫不遜色。表面上附和呂后，其實是在等待機會以安漢室。唐朝司馬貞的《史記索隱》，有讚述陳平之言曰：「（陳平）推陵讓勃，哀多益寡。應變合權，克定宗社。」<sup>31</sup>當為定評。

26 漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，《史記》（北京：中華書局，1990），卷130，頁3297-3298。

27 同上註，卷130，頁3312。

28 同上註，卷9，頁400。

29 同上註。

30 同上註。

31 同上註，卷56，頁2063。

我們回過頭來看太史公在〈自序〉裏提到的「爲人臣者不可以不知《春秋》，守經事而不知其宜，遭變事而不知其權」這一席話，再對照他對陳平、周勃事蹟反經行權的讚美，吾人當可合理推知，太史公至少會從應然的層面，對《公羊傳》裏反經行權的論述，給予高度肯定。<sup>32</sup> 同時也不難理解，對君權或君位更迭的討論，在太史公的意識中，還沒有像後來班固這樣的保守僵化，或者說成爲禁忌的話題，所以會有「全社稷，定劉氏之後，君亦不如臣」這樣的記載，也就不足爲奇。然而班固《漢書》在〈司馬遷傳〉裏，將太史公在《史記》裏所言的「貶天子」之語刪之，<sup>33</sup> 或者不宜輕率地以爲是儒臣俗媚政權之惡，然而包括東漢明帝劉莊、魏明帝曹叡等君主都曾痛批司馬遷誹謗漢武帝，<sup>34</sup> 無疑是體會到太史公的言論裏，潛藏著對那至高位子缺乏如後世儒者所具有之敬意的態度。之所以如此，即在於司馬遷的時代，僵化的君尊臣卑、上下懸隔的景況，雖然在現實的政治世界已儼然成形，然而在史家的記述中，社稷重於君位的政治傳統，依然於載籍中保存一席之地。更重

32 當然，與他的老師董仲舒稱許祭仲「雖不能成，《春秋》善之」不同的是，在實然的層面上，對祭仲在宋莊公的威脅下立鄭厲公，間接導致鄭國其後內亂頻仍、國力衰落的事實，太史公亦不諱言，以故〈太史公自序〉中會出現「祭仲要盟，鄭久不昌」的字眼。不過他批評鄭國亂政的重心不在祭仲，而是祭仲卒後，使鄭厲公再度歸國的甫瑕。今觀《史記》〈鄭世家〉之末，太史公曰：「語有之，『以權利合者，權利盡而交疏』，甫瑕是也。甫瑕雖以劫殺鄭子內厲公，厲公終背而殺之，此與晉之里克何異？守節如荀息，身死而不能存奚齊。變所從來，亦多故矣！」

33 按：《史記》〈太史公自序〉載：「上大夫壺遂曰：『昔孔子何為而作春秋哉？』太史公曰：『余聞董生曰：『周道衰廢，孔子為魯司寇，諸侯害之，大夫壅之。孔子知言之不用，道之不行也，是非二百四十二年之中，以為天下儀表，貶天子，退諸侯，討大夫，以達王事而已矣。』』」而班固《漢書》〈司馬遷傳〉抄錄此段文字時，在「以為天下儀表」之下，將太史公原文改為「貶諸侯，討大夫，以達王事而已矣」，刻意避開前賢賦予《春秋》監督天子的職能。漢·司馬遷撰，劉宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，《史記》，卷 130，頁 3297；漢·班固撰，隋·顏師古注，《漢書》，卷 62，頁 2717。

34 按：班固〈典引〉載東漢明帝批評司馬遷之言：「（明帝）詔因曰：『司馬遷著書成一家之言，揚名後世，至以身陷刑之故，反微文刺譏，貶損當世，非誼士也。』」又《三國志》〈王肅傳〉載魏明帝批評司馬之言：「帝又問：『司馬遷以受刑之故，內懷隱切，著《史記》非貶孝武，令人切齒。』」班固，〈典引〉，載於梁·蕭統編，唐·李善注，《文選》第 5 冊（臺北：文津出版社，1987），卷 48，頁 2158；晉·陳壽撰，《三國志》（北京：中華書局，1982），卷 13，頁 418。

要的是，儒家依附於君權的政治理論，也尚待儒生們不斷的演繹，才能在司馬遷身後進化成價值意識的主宰力量，所以太史公方能以自由書寫的態度，以〈本紀〉體裁傳項羽，也能在〈報任安書〉中，以極其激憤的心情，申述自己的不幸遭遇，抒發內心的無限痛苦，更在字裏行間中閃現著對武帝劉徹的怨望。正如黃仁宇（1918-2000）所提到的，到了班固年輕時，「正規的」儒家思想，已有一百多年的基礎。<sup>35</sup> 身在漢明帝時代的班固，從價值觀上，批評司馬遷「是非頗謬于聖人，論大道則先黃老而後六經，序遊俠則退處士而進奸雄，述貨殖則崇勢利而羞貧賤，此其所蔽也」。<sup>36</sup> 但我們從司馬遷身上看到的，卻是一種還未完全為世俗政權所馴化、以及爾後由眾多儒生所提煉純化的儒家思想；只是在司馬遷身後，放眼所及，看到更多的是時序轉移到元、成之後，取頗具有爭議性的《春秋》學而代之，逐漸地成為「正規的」儒家思想代言人，講究溫柔敦厚的《詩經》學之崛起。<sup>37</sup>

在《漢書》〈鄒陽傳〉裏，班固記載七國之亂後，齊人公孫瓚為濟北王謀劃，欲通過梁王說服天子赦免其罪，乃上書說梁王。其中有言曰：

昔者鄭祭仲許宋人立公子突以活其君，非義也，《春秋》記之，為其以生易死，以存易亡。<sup>38</sup>

班固作為史家，對史料的別擇，有其主動性。一如他改易太史公「貶天子，

35 黃仁宇，《赫遜河畔談中國歷史》（臺北：時報文化出版公司，1989），頁 39。

36 漢·班固撰，隋·顏師古注，《漢書》，卷 62，頁 2737-2738。

37 大陸學者晉文的觀察值得參考。文章提到，自東漢鄭玄提出《春秋》為「大經」，《孝經》為「大本」後，所謂《春秋》與《孝經》在漢代政治地位並重的看法，似乎便成了定論。其實，在漢代，由於特定歷史條件的變化，儒家各經典特別是《春秋》、《詩》、《孝經》、《禮》的政治地位，都有著微妙的差別和變化。他認為：「武帝以後的昭、宣時期，《公羊春秋》的地位基本上仍是獨尊的。然而從元帝開始，統治者對《公羊》就已興趣不大。迄於平帝，他們都很少用《春秋》，而是以《詩》治國。因此，在政治地位上，這時便由《春秋》獨尊轉移到以《詩》為尊。」晉文更以實際的數據指出元帝以後，統治者的尊《詩》突出表現在皇帝與大臣的通《詩》上。如哀帝以藩王入繼大統，成帝對其才能的考核，首先檢查的就是他是否通《詩》。而公卿通《詩》者更多，如韋玄成、蕭望之、長孫順等。至於各項政策，亦多引《詩》為據。不但皇帝的詔書如此，大臣的奏議更是如此。晉文，〈論《春秋》、《詩》、《孝經》、《禮》在漢代政治地位的轉移〉，《山東師大學報（社會科學版）》1992.3(1992.6): 35。

38 漢·班固撰，隋·顏師古注，《漢書》，卷 51，頁 2356。

退諸侯，討大夫」之文為「貶諸侯，討大夫」，班固將公孫纘上書梁王所言立公子突以活其君為非義的這一段文字保留下來，同樣也透露出他的某些價值傾向。更何況班固所纂《藝文志》，將太史公稱之為《左氏春秋》者，改稱《春秋左氏傳》，吾人是否有理由認為，他以祭仲出忽入突為非義的評斷，並非來自《公羊傳》，而是來自《穀梁傳》乃至《左傳》？個人雅不願從今、古文之糾葛的角度來評斷司馬遷至班固間對祭仲評價之改變，倒是要提醒治經學之人不應遺忘，班固所遵守的經學價值觀，與他一百多年以前的前輩們相比，已經大不相同了。是由駁雜向純粹演化？抑或由開放趨向保守？就看後人如何評價了。

但我們也不應該忘記歷史有其慣性存在，初唐的顏師古在注解班固這一段記載時，有這一番話語：

師古曰：「祭仲，鄭大夫祭足也。事鄭莊公，為公娶鄧曼，生昭公，故祭仲立之。而宋大夫雍氏以女妻莊公而生突，昭公既立，宋人誘祭仲而執之，曰：『不立突，將死。』祭仲與宋人盟，以厲公歸而立之，昭公奔衛。言足脅於大國，苟順其心，欲以全昭公也。」<sup>39</sup>

「言足脅於大國，苟順其心，欲以全昭公也」的白話解釋，就是說祭仲被大國威脅，佯作順了宋人的心意，目的是要保全公子忽。那麼，顏師古的注釋，保存的還是《公羊》學的古典釋義，並無班固所謂的「非義」之說。

更何況，同樣是對孝景時七國之亂危局的描述，同樣是以祭仲之例來表述當時濟北國面臨吳國壓力的情況，荀悅在《漢紀》〈孝景皇帝紀〉裏，巧妙改動了班固《漢書》原文的字句，對祭仲的評價自亦不同。今觀荀悅所言：

昔鄭祭仲許宋人立公子突以全其君，《春秋》賢之。為其以生易死，以存易亡。<sup>40</sup>

此處荀悅正是借用了祭仲行權，用以概括濟北國對吳國的虛與委蛇，讓吳國難以探其虛實，避免了被吳國所屠，正是權道的最佳運用。故云：「嚮使濟北先見情實，則吳必先屠濟北，招燕、趙而總之。」所謂「先見情實」者，即

39 同上註。

40 漢·荀悅撰，《漢紀》，載於張烈點校，《兩漢紀》上冊（北京：中華書局，2002），卷9，頁139。

是立場鮮明的拒絕吳國拋來的橄欖枝，如此則吳國必先屠滅濟北。最後云：「今吳、楚之王練諸侯之兵，驅徒衆而與天子爭衡。濟北獨厲節堅守不下，使吳失據而無助，跬行而獨進，瓦解土崩，敗而無救者，未必非濟北之力。」<sup>41</sup> 表示濟北國當吳國勢大之時，能效祭仲之用權，在虛與委蛇之後又能厲節堅守，最後產生了好的效果而給予肯定。

事實上在東漢，執《公羊》義以讚許祭仲行權者，仍所在多有。例如東漢文人酈炎這一段文字：

光知季子仁而無權，故肆意焉。季子不能討，是則《春秋》所譏。仁而不武，無能達也。子之云，《公羊》也。《公羊》不以父命辭王父命，以王父命辭父命；不以家事辭國政，以國政辭家事。衛輒拒父，猶謂之可，況以國治篡弑之子乎？祭仲行權，《公羊》嘉之，云君可以死易生，國可以存易亡。季子不然，猶可善乎？此蓋《公羊》之失，非義之通者也。<sup>42</sup>

酈氏之論，雖以《公羊》善季札爲失，以其無能制肆意之公子光。而謂衛輒拒父，是以國政辭家事；謂祭仲出君，是君可以死易生，國可以存易亡。奈何季子不能以國治篡弑之子，討公子光弑君之罪？可謂以《公羊》駁《公羊》。<sup>43</sup> 然亦猶可知祭仲行權，在當時士大夫眼中，不是什麼亂臣賊子所行之事。

回到稍後於司馬遷的時代，《鹽鐵論》關於祭仲形象的討論，明白的揭示君子所當爲者，在於小枉大直。在〈論儒篇〉裏，【御史】與【文學】有一段尖銳的對話：【御史】首先以伊尹割烹事湯，百里飯牛要穆公，始爲苟合，信然與之霸王作爲開局，強調手段對於達成目的重要性。接著說：「如此，何言不從？何道不行？」再舉商君、鄒子爲例，指出他們初始干諸侯時，方法的錯誤，以及在改進之後的成功，並諷刺孟子的守舊術、孔子的能方不能圓，

41 同上註。

42 漢·酈炎，〈對事〉，載於清·嚴可鈞，《全後漢文》（北京：商務印書館，1999），頁818。

43 當然，依《公羊》之說，公子光弑僚而聲稱欲致國於季札，季札避之，「君子以其不受爲義」；至於不討公子光之弑君竊位，乃出於對吳國世系傳承之設想，故《公羊》許其「不殺爲仁」。所以，按董仲舒的說法，季札之行義止殺，乃「執權存國」之行。漢·董仲舒撰，《春秋繁露》〈王道〉，頁67。

以及晚世之儒不知變通，時有乏匱。重點都在強調欲致成功，則在手段上必須靈活。最後總結說：

商君雖革法改教，志存於強國利民；鄒子之作變化之術，亦歸於仁義；祭仲自貶損以行權，時也。故小枉大直，君子為之。今硜硜然守一道，引尾生之意，即晉文之譎諸侯以尊周室不足道，而管仲蒙耻辱以存亡不足稱也。<sup>44</sup>

在這段文字裏，祭仲與商君、鄒衍被御史並列而論，強調他們為達目的，在手段上的靈活性，並且諷刺硜硜然守一道之儒，徒引尾生之意，膠柱鼓瑟，不知變通。如此，則晉文公之譎諸侯以尊周室乃不足道，而管仲蒙耻辱以存亡亦不足稱。通篇文字，強調的是目的論的行權之道。這樣非純儒非正統的文字在往後的兩千年間，並沒有太多發展的空間。反而是【文學】含有「正規的」儒家思想的回應，在後世將大行其道。今觀所言：

文學曰：「伊尹之干湯，知聖主也；百里之歸秦，知明君也。二君之能知霸主，其冊素形於己，非暗而以冥冥決事也。孔子曰：『名不正則言不順，言不順則事不成。』如何其苟合而以成霸王也？君子執德秉義而行，故造次必於是，顛沛必於是。孟子曰：『居今之朝，不易其俗，而成千乘之勢，不能一朝居也。』寧窮餓居於陋巷，安能變己而從俗化？閻廬殺僚，公子札去而之延陵，終身不入吳國。魯公殺子赤，叔眅退而隱處，不食其祿。虧義得尊，枉道取容，效死不為也。聞正道不行，釋事而退，未聞枉道以求容也。」<sup>45</sup>

從文化多樣性的角度來看，西漢兩百年，是中國文化由百家定於一尊，由多元變為一元的關鍵時代。《鹽鐵論》裏【御史】的聲音，大概是中國自戰國以

44 漢·桓寬輯，林振翰校釋，《鹽鐵論》，頁 44。按：「晉文公譎而不正；齊桓公正而不譎」，典出《論語》〈憲問〉，孔子蓋謂晉文公太權謀而不是很正派；齊桓公較正派而短於權謀。而將攘夷之功給了齊桓公和管仲，更認為「桓公九合諸侯，不以兵車，管仲之力也。如其仁！如其仁！」蓋有以譎、正高下齊桓、晉文之意。然《鹽鐵論》【御史】認為，為了達到較為理想的效果，則手段的靈活性是需要被強調的。正如同《呂氏春秋》〈察微〉所載子貢拒絕魯國補償他買回流落他國的奴隸，乃遭孔子訓斥；而子路拯溺者，其人拜之以牛，子路受之，為孔子稱許一樣，借孔子對弟子的教育，闡明為了達到較佳的效果，強調手段並不為過。

45 同上註，頁 44-45。



來百家爭鳴的最後餘輝。我們看到更多的是，東漢以後像【文學】這樣強調「執德秉義而行，故造次必於是，顛沛必於是」、「寧窮饑居於陋巷，安能變已而從俗化」的洵洵儒者與文化現象。由祭仲一事以例其中多非常異義可怪之事的《公羊》學，其命運可知。無他，由主流淪落為非主流而已。所以，從後世的角度來看，對歷史的演進與對文化成熟度的作用而言，義理的正當性與價值的多元性孰輕孰重？這真是一個再怎麼深入思考也不為過的大問題。亟待學者能將廣泛而傳之久遠的載籍，從具體到普遍，兼系統與深度，對一系列問題進行思考與發掘。

再來看《後漢書》〈桓譚馮衍列傳〉所載馮衍對祭仲行權的評論，同樣強調的是論於大體，不守小節，乃至期於有成，不問所由。其言云：

衍聞順而成者，道之所大也；逆而功者，權之所貴也。是故期於有成，不問所由；論於大體，不守小節。昔逢丑父伏軾而使其君取飲，稱于諸侯；鄭祭仲立突而出忽，終得復位，美於《春秋》。以死易生，以存易亡，君子之道也；詭于眾意，甯國存身，賢智之慮也。故《易》曰：「窮則變，變則通，通則久，是以自天祐之，吉無不利。」若夫知其不可而必行之，破軍殘眾，無補於主，身死之日，負義于時，智者不為，勇者不行。<sup>46</sup>

這樣的話語，當然不是負面的批判，而是認真而嚴肅的認為，當面臨危難如逢丑父、祭仲的處境之時，若不知變通，依舊堅持知其不可而必行之道，其結果只能是破軍殘眾，無補於主，身死之日，負義於時，這是智者、勇者所不願為的。故唐代章懷太子李賢的注解即云：「於正道雖有違逆而事有成功者，謂之權，所謂反經合義者也。」<sup>47</sup>

當然，我們可以理解後世儒者對祭仲廢君行權一事極盡批判之能事，必有其堅強之理由。因為後世行伊尹、周公之事者，所在多有。霍光如是，王莽如是，董卓如是，司馬昭亦如是。這裏就有顯著的例子，今觀袁宏《後漢紀》〈孝靈皇帝紀下〉載卓欲廢少帝而立陳留王之事云：

卓以廢帝議示太傅袁隗，隗報如議。九月甲戌，卓大會羣臣於崇德殿。卓

46 劉宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》，卷 28 上，頁 962-963。按：唐代趙蕤在《長短經》卷 7 中，亦一字不遺載錄馮衍這段文字。

47 同上註，卷 28 上，頁 962。

曰：「大者天地，其次君臣，所以為治也。今皇帝闇弱，不可奉宗廟，為天下主。今欲依伊尹、霍光故事，立陳留王，何如？」公卿已下皆惶恐，不敢對。盧植對曰：「按《尚書》，太甲既立，不明，伊尹放之桐宮。又昌邑王立二十七日，罪過千條，是以霍光廢之。今上富於春秋，行未有失，此非前事之比也。」卓大怒，欲誅植。議郎彭伯諫曰：「盧尚書海內大儒，天下之望也。今先害之，恐天下震怖。」卓乃止。是日，卓脅太后與羣臣廢帝為弘農王。讀策，太后流涕，羣臣莫敢言。丁宮曰：「天禍漢室，喪亂弘多。昔祭仲廢忽立突，《春秋》善之。今大臣量宜為社稷計，誠合天心，請稱萬歲。太傅袁隗解帝璽綬，立陳留王為皇帝。」<sup>48</sup>

不難理解，抗顏竣拒董卓的盧植，一如漢初敢於硬頂呂后的王陵；丁宮則或有欲效陳平、周勃之志。當然，原丁宮之意，或者亦有借祭仲出忽入突故事，為漢室社稷之存續，稍得緩頰餘地。但也不難看出，丁宮用祭仲故事當擋箭牌，亦不過是群臣懼於董卓威逼下，無奈拿出的遮羞布罷了。

比較有趣的是，與上述顏師古同時代的賈公彥，在其《儀禮注疏》與《周禮注疏》中，分別引述了《公羊傳》祭仲行權之事為釋。在卷 8 的《儀禮》〈聘禮〉經文「聘遭喪，入竟則遂也」之下，鄭《注》云：「遭喪，主國君薨也。入竟則遂，國君以國為體，士既請事，已入竟矣。」其中賈《疏》釋「以國為體」云：

云以國為體者，謂《公羊傳》宋人執鄭祭仲，使之逐忽而立突。仲以逐忽則國存，不逐則國滅，故逐忽而立突，是以國為體。<sup>49</sup>

這一則記載雖是賈《疏》對鄭《注》「以國為體」之說的解說，但我們可以看到他引祭仲之逐忽立突為例，顯示的是社稷的存亡，其重要性超越了君位的廢立。所謂「逐忽則國存，不逐則國滅」，祭仲的行為，在賈公彥看來，正是「以國為體」、「國重君輕」的最佳例證。須知這種以國為體，社稷重於君位的認識，並非憑空產生，而是有其義理背景在焉。吾人當有此理解：君主制是當時既定的現實，孔子雖然予以維護，但不表示他對君主的專制行為能表認同，至於類如後世臣子的愚忠愚孝，更不在孔子意識之內。例如《論語》〈憲問〉載：「子路問事君。子曰：『勿欺也，而犯之。』」表示對君主既要能誠

48 晉·袁宏撰，《後漢紀》，載於張烈點校，《兩漢紀》下冊，卷 25，頁 497-498。

49 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮》（臺北：藝文印書館，1989），卷 23，頁 11。

實勿欺，更要能犯顏直諫。孔子甚至認為諫諍不聽，則可以另擇明君，而他也實際上這麼做，故有「以道事君，不可則止」之態度（〈先進〉），也有「道不行，乘桴浮于海」的感慨（〈公冶長〉），乃至對國君有相對應的要求，如所謂「君使臣以禮，臣事君以忠」（〈八佾〉）。須知在《論語》乃至古典語境中，「忠」是人際關係的普遍準則，並不專用來指稱臣子之事君。如「為人謀而不忠乎」（〈學而〉）、「居處恭，執事敬，與人忠」（〈子路〉）。甚至所謂的「君君、臣臣、父父、子子」（〈顏淵〉），也理當如張岱年所說，須從循名責實的角度理解之，而不是從胡適的正名主義來看待，亦即要求君臣父子的行為須符合各自的身分與位置。<sup>50</sup> 若仔細思考孔子這些言論，當可理解孔子在面對君主時，採取的是一種相對的立場，而不是上下懸隔尊卑絕對的狀態。此一孔子所樹立的儒學古義，雖不必強解為《公羊傳》輕重國君與社稷的義理依據，但至少可以從側面說明，古典時代君臣敵體的相對立場，可能會導引出臣子在面臨忠君與諫君不聽則走（曹羈、宮之奇），或君位與社稷孰重孰輕的問題時（出忽入突、目夷攝位），會出現選擇後者而且不會有太多心理乃至道德負擔的現象。同時，也可以從側面說明孟子「民為貴，社稷次之，君為輕」的論調，在當時並非是什麼聳動性的言論，而很可能是一種普遍性的意識。但很遺憾的是，與這些論述同一維度的古典經義，在兩千多年的經學乃至儒學傳衍中，並未產生出支配性的力量，其原因實不難推知。

另外，在卷 10 的《周禮》〈地官·大司徒〉經文下，賈公彥解鄭《注》「《春秋傳》曰『遷鄭焉而鄙留者』」此則文字時，詳引《公羊傳》祭仲行權之事：

案桓十一年夏五月，鄭伯寤生卒。秋七月，葬鄭莊公。九月，宋人執鄭祭仲。《公羊》云：「祭仲者何？鄭相也。何以不名？賢乎祭仲。以為知權也。其為知權奈何？古者鄭國處于留，先鄭伯有善于鄩公者，通乎夫人，以取其國，而遷鄭焉，而野留。莊公死已葬，祭仲將往省于留，塗出于宋，

50 張岱年提到，「君君、臣臣、父父、子子」可以說是「循名責實」，而正名是糾正名義，並不是一回事。又說：正名應是確定名詞概念的涵義，分別不同的名詞的不同的涵義。《論語》正名一節最後結語是「故君子名之必可言也；言之必可行也。君子於其言，無所苟而已矣」，正說明了正名的意義所在。張岱年，《心靈與境界》（西安：陝西師範大學出版社，2012），頁 171-172。

宋人執之。謂之曰：『為我出忽而立突。』祭仲不從其言，則君必死、國必亡；從其言，則君可以生易死，國可以存易亡。是以謂知權也。」<sup>51</sup>

在最後一句「是以謂知權也」之前，除一二字句的簡省之外，基本上與《公羊傳》桓公十一年的傳文相合。在引了這一段長文之後，賈公彥即直接以「知權」評論祭仲之出忽入突。這是賈氏自身對祭仲的評價，並非依據鄭《注》而進行敷演。畢竟鄭玄引《左傳》此段文字以釋《周禮》時，著重的是在制度上的解釋，並未觸及祭仲出君一事。

更何況，在出君之前，祭仲的形象實以正面居多。《左傳》載其諫莊公早為之所，又載其勸公子忽偶齊以為大國之助，都是為人熟知的故實。<sup>52</sup> 來看《毛詩》體系的論述。〈詩序〉云：「將仲子，刺莊公也。不勝其母，以害其弟。弟叔失道而公弗制，祭仲諫而公弗聽，小不忍以致大亂焉。」<sup>53</sup> 鄭玄釋此段文字，強調的是叔段好勇而無禮，公不早為之所而使驕慢。然觀孔穎達《正義》所言：

作〈將仲子〉詩者，刺莊公也。公有弟，名段字叔，其母愛之，令莊公處之大都。莊公不能勝止其母，遂處段於大都，至使驕而作亂，終以害其親弟，是公之過也。此叔於未亂之前，失為弟之道，而公不禁制，令之奢僭。有臣祭仲者，諫公令早為之所，而公不聽用。於事之小，不忍治之，以致

51 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮》（臺北：藝文印書館，1989），卷 10，頁 17。

52 按：事參隱公元年及桓公十一年《左傳》。晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左氏傳》，卷 2，頁 16-17；卷 7，頁 10。

53 漢·毛萇注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，《詩經》（臺北：藝文印書館，1989），卷 4-2，頁 6。按：朱熹辨〈將仲子〉云：「莆田鄭氏謂此實淫奔之詩，無與於莊公、叔段之事。〈序〉蓋失之，而說者又從而巧為之說，以實其事，誤亦甚矣，今從其說。」又辨〈有女同車〉云：「以今考之，此詩未必為忽而作。序者但見孟姜二字，遂指以為齊女而附之於忽耳。假如其說，則忽之辭昏，未為不正而可刺。至其失國，則又特以勢孤援寡，不能自定，亦未有可刺之罪也。〈序〉乃以為國人作詩以刺之，其亦誤矣。後之讀者又襲其誤，必欲鍛鍊羅織，文致其罪，而不肯赦，徒欲以徇說《詩》者之謬，而不知其失是非之正，害義理之公，以亂聖經之本旨，而壞學者之心術，故予不可以不辨。」認為〈將仲子〉及〈有女同車〉非關莊公、叔段乃至祭仲、公子忽，且〈序〉之所釋，大為義理之害。宋·朱熹，《詩序辨說》（《續修四庫全書》經部第 56 冊，上海：上海古籍出版社，1995，影印明毛氏汲古閣本），卷上，頁 13、14。

大亂國焉，故刺之。經三章，皆陳拒諫之辭。<sup>54</sup>

孔穎達的敘述，可謂依〈詩序〉以爲敷演。既指出莊公不能拂逆母親之意，遂處段於大都之外，也強調叔段失爲弟之道，及數莊公害其親弟之過。更重要的是，在孔穎達而言，雖然他在疏解《左傳》杜注的時候，也依杜說而罪祭仲之出君；但他在疏解〈將仲子〉一詩時，對祭仲的好評，或不僅止出於疏不破注的解經原則，亦當存有自身對祭仲行爲的讚許之意。今觀鄭《箋》言：「祭仲驟諫莊公，不能用其言，故言請固距之。『無踰我里』，喻言無干我親戚也；『無折我樹杞』，喻言傷害我兄弟也。仲初諫曰：『君將與之，臣請事之；君若不與，臣請除之。』」<sup>55</sup> 孔氏《正義》釋曰：「祭仲數諫莊公，莊公不能用之。」他不但將鄭玄的「驟諫」解爲「數諫」，並且對鄭玄言祭仲「請固距之」的「請固」，解釋成「固請」，還將「固請」與鄭玄言祭仲「初諫」相互襯托，做了詳細的解釋：

哀二十年《左傳》云：「吳公子慶忌驟諫吳王。」服虔云：「驟，數也。」《箋》言驟諫，出於彼文。〈序〉不言驟而《箋》言驟者，若非數諫，不應固請，故知驟諫也。以里垣之內始有樹木，故以里喻親戚、樹喻兄弟。既言驟諫，以爲其諫非一，故言「初諫曰」，以爲數諫之意。案《左傳》此言，乃是公子呂辭，今《箋》以爲祭仲諫者，《詩》陳請祭仲，不請公子呂。然則祭仲之諫，多於公子呂矣。而公子呂請除大叔，爲諫之切，莫切於此，祭仲正可數諫耳，其辭亦不是過，仲當亦有此言，故引之以爲祭仲諫。<sup>56</sup>

孔穎達除了爲自己以「數諫」解釋鄭玄的「驟諫」尋找典故依據之外，又依語意之推演，認爲祭仲之諫莊公乃是「固請」，即力請或再三陳請之意，用以襯托鄭玄所謂祭仲「初諫」的舉動。換言之，祭仲既有「初諫」，又有「固請」，即表示祭仲盡了臣子之責，再三勸諫莊公。這樣的解釋，同時也反襯出孔氏所言「經三章，皆陳拒諫之辭」的語意，表明莊公對祭仲的「固請」，有一再「拒諫」的情況。又《左傳》載公子呂言：「欲與大叔，臣請事之；若弗與，

54 漢·毛萇注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，《詩經》，卷4-2，頁6-7。

55 漢·毛萇注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，《詩經》，卷4-2，頁7。

56 漢·毛萇注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，《詩經》，卷4-2，頁7-8。

則請除之，無生民心。」<sup>57</sup> 鄭玄化用此段文字，卻張冠李戴，目為祭仲諫言。孔氏先用「《詩》陳請祭仲，不請公子呂」，為鄭玄解套。接著按比例原則進行推敲，先下「祭仲之諫，多於公子呂」的結論，再言祭仲的數諫，當然也包括了公子呂請除大叔的言論，用以解釋鄭玄引之以為祭仲諫，並不為過。

這是一段繁瑣而細密的論證，我們當然可以從中看到疏不破注的解經原則，但我們也不應忽略，孔穎達穿針引線式的欲證明與凸顯祭仲的「固諫」與「數諫」，至少是對祭仲的一種肯定。這當然可以解釋為受到六朝義疏之學影響的賈氏、孔氏，其經學的傳承顯示的仍是漢晉古注疏學系統的餘輝，但不管怎麼說，祭仲的形象，祭仲之出忽入突，在初唐的學術氛圍裏，依然有被包容的可能性存在，而不是如後世一般，成為眾口批判的對象，這是我們觀察中世紀以前對祭仲的評價時，所看到的一個值得討論的現象。至於身處中唐的白居易，在其《白氏六帖》〈智謀八〉中，也有「祭仲知權」一則，不但抄錄《公羊傳》原文，並補充以孔子言「可與立未可與權」，以及孟子「嫂溺援之以手權也」之說，強調「男女不親授，禮也；嫂溺不援，是豺狼也」。<sup>58</sup>《白氏六帖》因為屬於類書的性質，不見得能如實反映出白居易的經學傾向與價值立場，不過若再加上稍前所舉唐人趙蕤《長短經》襲東漢馮衍之言以美祭仲之例，以及李賢、顏師古、賈公彥、孔穎達在經疏史注中對祭仲行權及為人的正面評論，我們或者有理由可以認為，晚至唐代初葉，乃至中唐之際，《公羊傳》稱許祭仲行權的古典釋義，仍浸潤在文化流傳的血脈中。或許日漸稀薄，但未見消逝。

### 三、新儒學視野下的祭仲形象

儘管「大一統」之說，是《公羊傳》的重要概念。但從上述的討論來看，我們似乎有理由相信，不管《公羊傳》著於竹帛的下限，被反對者貶低到什麼時候，《公羊傳》承載的精神，卻有許多是與大一統王朝形成、中央集權體

57 晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左氏傳》，卷 2，頁 18。

58 唐·白居易撰，宋·孔傳續撰，《白孔六帖》（臺北：新興書局，1979），卷 26，頁 20。

制逐步建立、君臣分位已明，而儒家經學成為服務政權的學問後相違背的價值觀。屢次對更動君位的記載加以稱許，就是最明顯的例子。與閃現其中的母系遺俗類似，<sup>59</sup>或許都是封建或氏族社會殘存的印記，卻不適用於大一統、中央集權體制建立之後的帝國。因此《公羊傳》對人臣行權變易君主的推許，雖然在經典解釋與文化傳承過程中，依然有其慣性存在，卻是在帝國體制日漸嚴密、君臣分際日漸清晰嚴格的過程中，受到越來越嚴厲的批判。至新儒學興起之後，在眾多儒生們立足於臣道視野下的君臣關係論述裏，更是沒有生存的空間。

這裏需要說明的是，所謂新儒學視野，指的並不見得是他們所據理論之新，更多的是學術氛圍之異乃至文化價值觀之新。畢竟，從他們所據以批判祭仲的言論來看，基本上是從《穀梁傳》與《左傳》的解釋體系演化而來，而這些言論卻是在古典經說退位之後，擔任著儒學正君臣名分的重要推手。換言之，《春秋》三傳乃至杜《注》、孔《疏》以及范《注》、楊《疏》與何《詁》、徐《疏》之間對祭仲評論的異同，我們或者還可以視為是注疏學層次的爭執。但是，中唐以後對祭仲幾近全面性的圍剿，或者就不僅僅只是經學的問題而已，這同時也是新形態的儒家學術與文化面貌的具體顯化。這種新形態的儒家學術與文化面貌，早已為人掌握，並且屢有陳述。此處且以吳通福的觀察與概括來幫助吾人加深印象：

理學的產生可以導源於中唐貞元之際，當時儒學出現的新趨向，成為理學的前導。在北宋中期的慶曆以後，理學開始了它的實際醞釀與漸次興起的過程。朱熹作為理學體系的完成者，雖然通過《伊洛淵源錄》、《近思錄》的編撰，首次肯定了周、張、二程在理學道統中的地位，但是他也明確指出：「理義大本復明於世，固自周、程，然先此諸儒亦多有助。舊來儒者不越注疏而已，至永叔、原父、孫明復諸公，始自出議論，如李泰伯文字亦自好。此是運數將開，理義漸欲復明於世故也。」可見，朱熹明確體認到：經學形式上的反對漢唐注疏的重名物訓詁，疑經疑傳和注釋內容的轉向道德性命以及儒家經世傳統的突出強調，是慶曆以後儒學的兩個重要特徵，為理學的產生提供了學術基礎。<sup>60</sup>

59 牟潤孫，〈春秋時代母系遺俗公羊證義〉，《新亞學報》1.1(1955.8): 381-421。

60 吳通福，《晚出古文尚書公案與清代學術》（上海：上海古籍出版社，2007），頁203。

吳通福之說，其實是自陳寅恪以下，對新儒學興起之各種觀察的扼要概括，其重點在於強調理學或新儒學可以導源於中唐貞元之際，並且援引朱熹之說，除了確認周、張、二程在理學道統中的地位之外，也點出歐陽修、劉敞、孫復、李覲等人突破傳注對新型態儒學建構過程中所具有的貢獻。他們或許不是在理學義理上有什麼創造性的開拓者，卻是以打破漢唐注疏的重名物訓詁為其出發點，對理學的產生提供了學術基礎。

回到對祭仲的評論上，除了漢學重振之後清代中晚葉幾位《公羊》學家迴光返照式的微弱呼喊之外，<sup>61</sup> 公開稱許祭仲廢君行權的記載，在中晚唐至

61 按：孔廣森論經權，見於《春秋公羊經傳通義》，其云：「權之所設，良以事有歧趨，道或兩窒，利害資於審處，輕重貴其稱量，是故身與義權則義重，義與君權則君重，君與國權則國重。古之人謀其君，不私其身，況私其名乎？昔周公負衾踐阼，蹈偏上之嫌，殺管叔蔡叔，近滅親之過，卒使冲人成德，王室底定，詩人美之曰：『公孫碩膚，德音不瑕』。『孫』之言『異』也，《易》所謂『巽以行權』，《傳》所謂『自貶損以行權』，其義一也。然而嫂不溺則不援，君不危社稷則不變置，是以反覆申明行權之匪易，均之事也。施於君死、國亡則為權，施於生己、存己則為私，亦視其心而已。後世有借權之名濟其變詐者，俗儒欲以此《傳》執其咎，可乎？夫君子之行權，雖若反經，然要其後必有善存焉。若仲者未能善其後也，《詩》曰：『采芣采芣，無以下體』。又清·陳立，《公羊義疏》（《四部備要》第4冊）《春秋》之於祭仲，取其詭辭，從宋以生忽而存鄭，為近於知權耳。」清·孔廣森撰，崔冠華點校，《春秋公羊經傳通義》（北京：北京大學出版社，2012），頁45。劉逢祿論經權，見於《春秋公羊經何氏釋例》，其言：「苞桑社稷，柱石國家，權輕重之義，別尊親之倫，容悅事君之朝，莫之或究也，為表三人焉，曰祭仲、紀季、季友。」清·劉逢祿撰，劉任釗點校，《春秋公羊經何氏釋例》（北京：北京大學出版社，2012），頁57。又陳立之論經權，見於《公羊義疏》，其云：「君子之道，詭於眾意，保國存身，賢智之慮也。蓋祭仲死則徒死，無救於忽與鄭，苟免求生乃能生忽存鄭，非徒殺人自生、亡人自存者比也。……而其機變之深，能使天日再明，足以為凡世處危急者法。」清·陳立，《公羊義疏》（《四部備要》第4冊），卷15，頁124。康有為之許祭仲，則云：「何君述口說曰：『權者稱也，所以別輕重。』喻祭仲知國重君輕，君子以存國除逐君之罪，雖不能防其難，罪不足而功有餘，故得為賢也。此孔子專發國重君輕之義，而托此以明權，乃升平世之法。」康有為，《春秋筆削大義微言考》（濟南：齊魯書社，2011），卷2，頁22。又崔適《春秋復始》卷4「始末類」有〈賢賢篇〉，所賢之首位即為祭仲，既稱許祭仲之自貶損以行權，又認為行權者，既存苟利於國死生以之之心，且萃群疑眾謗於一身而不辭，此所謂難能而可貴也。崔適，《春秋復始》（濟南：齊魯書社，2011），卷4，頁2。而王樹榮則云：「仲之行權，所謂少遼緩，則突可故出，而忽可故入者，卒如其願以相償，亦可謂大義炳然矣。」王樹榮，《續公羊墨守》（《民國時期經學叢書》



晚清千年之間，幾已絕跡。反倒是從新儒學胎動之際的貞元之間啖、趙學派開始，對祭仲之撻伐就越見加劇。幾乎是千篇一律，衆口一詞，呈現一面倒之勢。且立論之出發點多為從君臣關係或臣道規範來對祭仲大加批判，形成濃重的文化氛圍，倘若祭仲復生，勢將無所逃於天地之間。在越見窄化的解釋氛圍中，祭仲之行權，乃成十惡不赦之大罪。

來看先行者的言論。據《晉書》〈劉寔傳〉所記，劉寔「自少及老篤學不倦，雖居職務，卷弗離手。尤精《三傳》，辨正《公羊》，以為衛輒不應辭以王父命，祭仲失為臣之節。舉此二端，以明臣子之體，遂行於世」。<sup>62</sup> 像這樣辨君臣之際，以明臣子之體的言論，貫串在往後千年的儒者身上，而後兩漢以前多元而活潑或駁雜的經學色彩，不論是受制於君權至上的政治因素，抑或者有新儒學理論因應佛道理論挑戰的歷史現實，不得不對先儒經解進行義理性改造（如「反經」必釋為「返經」之類），至少從中唐以降對祭仲個人評價一項而言，即使談不上是陳腔濫調，也恐已成固定句式。看到的是呈現風行草偃之勢，而幾乎聽不見不同的聲音。來看被稱為新《春秋》學的陸淳之論：

淳聞於師曰：「祭仲逐君，其惡大矣。沒而不書，其義何也？」曰：「逐君之臣，其罪易知也；君而見逐，其惡甚矣。聖人之教在乎端本清源，故凡諸侯之奔，皆不書所逐之臣，而以自奔為名，所以警乎人君也。」<sup>63</sup>

此則文字雖然重點放在評論遭放逐的諸侯身上，以為諸侯出奔，例不書所逐之臣，而以自奔為名，其意在於警乎人君，端本清源，但同時也落實了祭仲逐君的重大罪名。在另外一部著作裏，陸淳也有類似言論：

《公羊》曰「祭仲不名，賢也。何賢乎祭仲？以為知權也」云云，啖子曰：「以廢君為賢，不可以訓。」<sup>64</sup>

陳寅恪在〈論韓愈〉一文中，提出韓愈建立道統之說與新儒家的關係，<sup>65</sup> 雖

第1輯第44冊，臺中：文听閣圖書公司，2008，影印《紹邵軒叢書》，頁10-11。

62 唐·房玄齡等，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷47，頁1197。

63 唐·陸淳，《春秋集傳微旨》（《景印文淵閣四庫全書》經部第146冊），卷上，頁16。

64 唐·陸淳，《春秋集傳辨疑》（《景印文淵閣四庫全書》經部第146冊），卷2，頁15。

65 陳氏言：「退之首先發見小戴《記》中〈大學〉一篇，闡明其說，抽象之心性與具體

然學者的反應有仁智之見。但可以清楚的是，韓愈與呂溫及啖、趙新《春秋》學派諸家，有密切的關係。尤其啖、趙《春秋》學派在中唐學風新變的過程中，扮演了積極推動的角色。這是一種與承襲自六朝義疏之學的官方經學面目迥異的新型學風，也是新型儒家義理溫養茁壯的搖籃與園地。至少從《春秋》學的演變來看，慣用的依據《三傳》立說的義疏之學，已逐漸被號稱依據《春秋》經文，實則根據個人義理認知作價值評斷的新形態的《春秋》學給取代。韓愈「《春秋》三傳束高閣，獨抱遺經究終始」的敘述，並非口號，而是描繪出實實在在的變化。<sup>66</sup> 這是《四書》地位確立之前，一次對漢晉以

---

之政治社會組織可以融會無礙，即盡量談心說性，兼能濟世安民，雖相反而實相成，天竺為體，華夏為用，退之於此已奠定後來宋代新儒學之基礎。」陳寅恪，〈論韓愈〉，《金明館叢稿初編》，載於陳美延編，《陳寅恪集》（北京：三聯書店，2001），頁 322。我們同時要注意的是，韓愈另外撰有〈詩之序議〉與《論語筆解》，前者雖遭許多整理韓愈文集者質疑真偽，或刪或留；但經學家在討論《詩序》問題時，仍舊不得不先引用此文，再進行考辨，因而得到大部分學者將此文歸屬韓愈所作的共識。〈詩之序議〉包括兩個問題，一是申明子夏不可能作《詩序》，一是說明為何應居於〈國風〉的宋國、魯國列入〈頌〉中，以為其中有編《詩》者欲存「親親尊尊」之道的隱微意圖。有異於古典經義對《詩序》、《毛傳》解《詩》體系的遵守，韓愈之討論，對富於懷疑精神的宋儒，頗有啟示的作用。另外，有學者闡述《論語筆解》撰著之意義，以為當國家、社會陷入政治、文化危機，則斯文就有滅絕消亡之危，此即韓愈等儒士之恐懼。當長久以來的文化傳統失去權威性，同時亦無法再為帝國大一統的秩序提供典範時，傳統文化的價值觀於焉轉變，儒士於是被迫重新確立一新的文化價值。韓愈等處於此一思想轉換期的儒士們於是認為：藉由返回原典，或者說古人之著作，則便可從中發現一隱於典籍中之「道」，不僅作為一源自上古三代的文化傳統，同時又是儒士試圖確立新價值觀時的規範性根源。韓愈等人認為，藉由回歸原典，除須延續傳統文化的形式，還須以己心重新體會聖人之言，藉以在動盪社會中開出活潑的文化機制。透過解經，韓愈等儒士試圖從經典中，重新挖掘、發現具規範性的觀念，即便這些觀念可能已經遠離了經典形成之初的特定意義與形態，卻反而更加貼近韓愈等中唐儒士社群的真實狀態。換言之，韓愈等中唐儒士社群在無意間，創造出一套新的經典傳統（即促成由「五經到四書」的轉變），還建立了「道統傳承」此一社群彼此間的共同價值觀。蔣秋華，〈韓愈〈詩之序議〉考〉、金培懿，〈解經·身分·主體性——《論語筆解》於中晚唐學術思想上的深層意義〉，載於蔡長林主編，《隋唐五代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），頁 405-428、625-668。

66 其詳可參查屏球，《唐學與唐詩——中晚唐詩風的一種文化考察》（北京：北京商務印書館，2000）。尤其第一章〈《春秋》學派與中唐新變過程〉（頁 1-47），主要即討論韓愈、呂溫等人與啖、趙《春秋》學派之互動，及其對中晚唐學術新變之意義。另外，

來舊經學注疏進行淘洗刪汰乃至重整的運動，也是對經書義理進行篩選與重新詮釋的年代。亦即在義理的選擇上，新儒學的推行者僅選擇與其所主張性質相近或同步的古典經說，而性質相異或相衝突者，則一概在刪汰之列。所以時代越往下走，古典經說就被淘洗得越來越失去原有的味道。而所謂的新儒學乃至理學，也會在不久的將來，成為主導經學研究的主要力量，以及評斷漢代以來經學義理的價值標準。《三傳》的解釋體系被打破了，《三傳》的價值系統被重整了，新的文化價值觀也於焉形成了。合於我所設定之義理者，褒之無以復加，孔父、仇牧是也；違於我所設定之義理者，貶之如人神共憤，祭仲、衛輒是也。這是一種大規模的義理反轉，並非只單純的出現在對《春秋》的解釋上。從這個角度來看，以《四書》為義理根據的理學之興起，其實是得益於自中唐以來儒生對經說的自我清理門戶，這也是學者為何談論新儒學或理學的興起時，會上溯至唐代中葉《春秋》學的原因。當然，理解這一學術乃至文化形勢的變化，那麼祭仲被一再的圍剿，也就不足為奇了。

把視野往下延伸，來看殘唐五代間陳岳的《春秋折衷論》，就很容易與上述筆者描述的現象作出對應。正如馮曉庭所觀察，唐代啖、趙學派的新《春秋》學，並未隨著啖助、趙匡、陸淳的辭世而隱沒，呂溫如是，盧庇、竇群如是，陳岳亦是此派的繼承者之一。<sup>67</sup> 陳岳以君臣之義責備祭仲，顯示出的是陳岳如同啖、趙，已是新形態經學的代言人了。來看他怎麼說：

《春秋》桓公十一年：「鄭忽出奔衛。」《左氏》曰：「祭仲與宋人盟，以

---

日本學者齋木哲郎撰有〈呂溫與《春秋》學——唐代新《春秋》學之趨勢〉一文，藉由對陸淳高足呂溫生命歷程與學術主張的考察，以究明陸淳身後的新《春秋》學開展之軌跡。作者指出，陸淳所教授者，是要呂溫別選擇只當個墨守《春秋》經學之徒，而是要做為一個自《春秋》中發掘出孔子理想、以資經世致用的《春秋》學者。新《春秋》學中，有所謂孔子之真正意圖乃為「原情忠道說」的尊王意識，亦即透過涵養對君主的忠誠心，樹立君臣全然之主從關係，以此為孔子託寓於《春秋》的真正意圖。此一全新的《春秋》學立場，與安史之亂後，唐王朝希冀重振朝廷綱紀的要求，相互結合，成為當代性的課題。在隨後的唐末五代戰亂中，不斷溫養茁壯。新《春秋》學也因此而獲得眾多的聲援，逐漸演變成為北宋初期的主流聲音。（日）齋木哲郎，〈呂溫與《春秋》學——唐代新《春秋》學之趨勢〉，《隋唐五代經學國際研討會論文集》，頁 573-596。

67 馮曉庭，〈陳岳《春秋折衷論》初探〉，《隋唐五代經學國際研討會論文集》，頁 593-623。

厲公歸而立之，秋，九月，昭公奔衛，己亥，厲公立。」《公羊》曰：「忽何以名？《春秋》伯子男，一也，辭無所貶。」《穀梁》曰：「其名，失國也。」陳岳《春秋折衷論》曰：「忽，太子也，兄也，正也；突，公子也，弟也，非正也；忽既立，則祭仲之君，以君臣之義，顛則扶之，危則持之，力不足則死之；又知突在宋，非會非聘，為宋所誘，其無謀甚矣，往而被執，不能死節，歸立厲公。<sup>68</sup>

皮錫瑞在《經學通論》裏，不只一次指責宋儒據君臣之義，不斷的掩蓋文王稱王、周公攝政等傳自伏生的《尚書》學古義，指責宋儒出於道德想像，在美化文王、周公的同時，視此等經說為違礙經義，做盡其能事的駁斥與遮掩。<sup>69</sup>之所以如此，原因無他，還是彼等嚴格遵守的君臣上下之義在作祟，藉由對臣道的形塑，將君權推高至無以復加的地步。以至於將文王稱王、周公攝政之說視為洪水猛獸，等諸不道。觀陳岳之責祭仲身為臣子既不能死君難，又擅行廢立一國之君，可以推知陳岳心中的君臣大防，是他的價值底線，不可輕觸。然而與陳岳具備同樣義理框架者，不是一小群人，也不是一大團體，更不是一個世代，而是幾個朝代數百上千年的儒者，在義理框架上具有高度的同質性，以致於在討論祭仲廢君行權一事上，幾個朝代出現高度一致性的聲音。雖然對祭仲的批評，只是新儒學理論的一個個別現象，但我們仍不得不認真思考，祭仲這種遭遇千夫所指的文化現象，對千年來中國歷史的發展，帶來的究竟是積極的抑或是消極的力量？以至於我們不得不思考，中國過早完成且持續長久的大一統王朝的出現，對知識發展與文化多元性而言，是否也會有扮演消極角色的時候？

68 唐·陳岳，《春秋折衷論》，清·馬國翰輯，《玉函山房輯佚書》第 2 冊（上海：上海古籍出版社，1990），頁 1515-1516。

69 如言：「宋儒乃以一己所見之義理，懸斷千載以前之故事，甚至憑恃臆見，將古事做過一番，雖其意在維持名教，未為不善，然維持名教亦只可借古事發論，不得翻前人之成案。……鄭《注》命大事權代王，並無語弊。武王薨而東諸侯皆叛，周之勢且岌岌；成王幼，不能親出，公不權代王以鎮服天下，大局將不可問。事定而稽首歸政，可告無罪於天下萬世矣。後世古義不明，即有親賢處周公之位者，亦多畏首畏尾，如蕭齊竟陵王子良，以此自誤，並以誤國。蓋自馬鄭訓『我之弗辟』為避位，已非古義。宋儒以力辨公不稱王之故，臆撰武王封康叔，周朝設留後之事以為佐證，使後世親賢當國者誤信其說，避嫌而不肯犯難，必誤國事。是尤不可不辨。」清·皮錫瑞，《經學通論》（臺北：臺灣商務印書館，1989），頁 88。

再來看宋初孫復與劉敞的看法。四庫館臣對孫、劉二人，頗多微辭，正以其廢棄古典經說而好為深刻之論，開風氣之先。如館臣批評孫復《春秋尊王發微》云：「復之論，上祖陸淳，而下開胡安國，謂《春秋》有貶無褒，大抵以深刻為主。……而宋代諸儒喜為苛議，顧相與推之，沿波不返，遂使孔庭筆削，變為羅織之經。……過于深求而反失《春秋》之本旨者，實自復始。……以後來說《春秋》者，深文鍛煉之學，大抵用此書為根柢，故特錄存之，以著履霜之漸。」<sup>70</sup>又在〈御纂春秋直解提要〉裏重申：「自孫復倡為有貶無褒之說，說《春秋》者必事事求其所以貶，求其所以貶而不得，則鍛煉周內以成其罪，而《春秋》益荒。」<sup>71</sup>今觀孫復之論祭仲乃云：「惡在祭仲，為鄭大臣，不能死難。聽宋偪脅，逐忽立突，惡之大者。」<sup>72</sup>其實不必待周、張、二程之發難，北宋初年眾家之經說，已陷祭仲於重圍之中矣。

以下是劉敞的看法，先來看一則他對「杞貶為子」的批評。其《春秋權衡》言：「（僖公）二十三年，杞子卒。《左氏》云：『杞，夷也。』杜云：『仲尼以文貶之。』非也。仲尼作《春秋》，雖以文褒貶乎，猶不擅進退諸侯也。諸侯之惡有甚於杞者，仲尼無所貶，不以匹夫侵天子之事，豈若是顛之亂名實哉！」<sup>73</sup>按杜《注》原文為：「杞入春秋為侯，莊二十七年黜稱伯，至此用夷禮，貶稱子。」<sup>74</sup>所以劉敞概括杜說，以為仲尼以文貶之。並進一步駁斥杜說，其要點在於孔子作《春秋》，雖有以文褒貶之事，但並未擅自進退諸侯，此所謂不以匹夫侵天子之事以亂名實。在劉敞看來，不論是天子或諸侯之權威與尊嚴，是不可被侵犯的，這是他的底線。祭仲之出君，既已越過他的底線，自然會引來他的嚴詞批判。如言：

十一年，宋人執鄭祭仲。《公羊》以謂知權，非也。若祭仲知權者，宜效死勿聽，使宋人知雖殺祭仲，猶不得鄭國廼可矣。且祭仲謂宋誠能以力殺鄭忽而滅鄭國乎？則必不待執祭仲而劫之矣。如力不能而夸為大言，何故聽之。且祭仲死焉足矣，又不能是。則若強許焉，還至其國而背之，執突而

70 清·紀昀等，《欽定四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，出版年不詳），卷26，頁21-22。

71 清·紀昀等，《欽定四庫全書總目》，卷29，頁4。

72 宋·孫復，《春秋尊王發微》（《景印文淵閣四庫全書》經部第141冊），卷2，頁14。

73 宋·劉敞，《春秋權衡》（《景印文淵閣四庫全書》經部第141冊），卷4，頁18。

74 晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左氏傳》，卷15，頁7。

殺之可矣，何故黜正而立不正？以為行權，亂臣賊子，孰不能為此者乎？<sup>75</sup>

他反對《公羊》以知權賢祭仲，以為祭仲若真知權，宜效死勿聽，使宋人知雖殺祭仲，猶不得鄭國廼可矣。更何況宋之國力本不足以殺鄭忽而滅鄭國，否則又何必待執祭仲而劫之。宋人既因力不能而夸為大言，則祭仲何故聽之？換個方式來說，祭仲理應死節。今而不能，也當佯為許之，然後還其國而背之，再執突而殺之，何故黜正而立不正？故劉敞之結論是：若以為祭仲所為乃行權之事，那麼亂臣賊子，孰不能為此者乎？四庫館臣在評論蘇轍《春秋集解》時，導之以前言謂：「先是劉敞作《春秋意林》，多出新意；孫復作《春秋尊王發微》，更舍傳以求經，古說於是漸廢。」<sup>76</sup> 指出古典經義的消亡，孫復、劉敞是重要的推手。又館臣評論劉氏《春秋傳》云：「北宋以來，出新意解《春秋》者，自孫復與敞始。復沿啖、趙之餘波，幾於盡廢《三傳》；敞則不盡從傳，亦不盡廢傳，故所訓釋為遠勝於復焉。」<sup>77</sup> 雖對劉敞稍有好評，然亦不掩其出新意以解《春秋》之事實。於其《七經小傳》下又評之曰：「好以己意改經，變先儒淳實之風者，實自敞始。」<sup>78</sup> 換言之，新型態學風之建構，劉敞與焉。

劉敞所言如上，高閌之言亦近是。高氏著《春秋集註》，於祭仲出忽入突之事，有如下批評：

九月，宋人執鄭祭仲。宋人怨鄭久矣，恨力不能報耳。祭仲，鄭之權臣也。君之廢置盡在其手，宋公誘而執之，使廢嫡立庶者，欲鄭之償吾賂故爾。祭仲身為鄭卿，國之安危所繫，不能慎重，輕出其國，既見執于宋，則當盡死節以拒宋，乃所以報國也。今就執而突遂歸，忽遂出，則是祭仲納突而逐忽，其廢置之權在祭仲矣。《詩》刺祭仲，謂之權臣。而公羊氏因以為可與權，豈不異哉！<sup>79</sup>

高氏所言，櫟括《左傳》、《穀梁》而申論之，並無特別出彩之處，卻也是新儒學義理大潮中的一磚一瓦。每一位對祭仲的批判，都是這一新儒學大潮的

75 宋·劉敞，《春秋權衡》，卷 9，頁 18。

76 清·紀昀等，《欽定四庫全書總目》，卷 26，頁 31。

77 清·紀昀等，《欽定四庫全書總目》，卷 26，頁 27。

78 清·紀昀等，《欽定四庫全書總目》，卷 33，頁 9。

79 宋·高閌，《春秋集註》（《景印文淵閣四庫全書》經部第 145 冊），卷 6，頁 2。

一朵浪花。一朵浪花或無足觀，若是十朵百朵千朵，而又歷經數十世數百年乃至幾個朝代的衝擊呢？再來看宋人趙鵬飛《春秋經筌》所言，則更顯諷刺。其言云：

國不可以無節義之臣。節義之臣，國之治亂係之。鄭之治亂，實係於祭仲。鄭莊死而世子忽立，國之經常也。宋莊不義，以突之母為己出，誘祭仲執之，求出忽而納突。祭仲於此，以義拒之可也，拒而不從，死之可也。既寡謀淺慮，陷宋之誘而投其紲，懦不能拒，怯不能死，而致鄭數世之亂者，仲也。方其陷宋之誘，勢不可違，獨欠一死矣。仲死則宋謀沮而鄭亂息，聖人尤仲不死，故誅其魂於千百載之後，以息鄭亂。<sup>80</sup>

趙鵬飛從節義之臣的角度批判祭仲寡謀淺慮，陷宋之誘，懦不能拒，怯不能死，導致鄭有數世之亂，其「聖人尤仲不死，故誅其魂於千百載之後，以息鄭亂」之說，正是筆者稍前所言，唐以後對祭仲的撻伐，不當視為僅是經學注疏學範圍內的爭執，這同時也是理學逐漸深化完善之際的儒家學術與文化面貌的顯化。

再來看胡安國《春秋傳》的論述。熟讀經學史者皆知，宋人承接唐人餘緒，捨傳求經，其自立新說，北宋已蔚然成風，待南渡之後，重以家國之恨，解經愈見深刻，尤以胡安國為最。胡氏以《春秋》名家，其尊崇《春秋》，奉之為聖人經世之作，以為《春秋》所傳達者，乃聖人「遏人欲於橫流，存天理於既滅」的聖心，故「正人心」乃為《春秋》之大義，而於所認定非理犯義之行，必痛加撻伐。<sup>81</sup> 祭仲之行權，即為顯例。其云：

祭仲，鄭相也。見執於宋，使出其君而立不正，罪較然矣。何以不名？命大夫也。命大夫而稱字，非賢之也，乃尊王命，貴正卿，大祭仲之罪，以深責之也。其意若曰：以天子命大夫為諸侯相，而執其政柄，事權重矣。固將下庇其身，而上使其君保安富尊容之位也。今乃至於見執，廢紕其君，

80 宋·趙鵬飛，《春秋經筌》（《景印文淵閣四庫全書》經部第151冊），卷2，頁48-49。

81 按：康凱琳在《胡安國春秋傳研究》裏提到：「胡氏於《春秋》隱元年發義『正人心』，寄寓『天下為公』，此乃承襲《禮記·禮運》而來：正君臣、篤父子、睦兄弟、和夫婦，重視倫常關係的禮義之道。忠孝仁義，倫常名教即屬『三綱』範疇，人心不正，就會以私害公，夫婦、父子、君臣三綱的重要亦本於此。」康凱琳，《胡安國春秋傳研究》（臺北：致知學術出版社，2014），頁116。

而立其非所立者，不亦甚乎！任之重者責之深，祭仲無所逃其罪矣。<sup>82</sup>

胡氏承認祭仲不名而稱字，不取《左傳》、《穀梁》以仲爲名之說。然而他認爲祭仲之稱字，並非稱許其賢能，而是凸顯其爲受乎王命的正卿，故稱字而張大其罪以深責之。表明身爲天子三命大夫以相諸侯而執其政柄，事權重於一身，理當上安君位，下庇其身。卻是一朝見執，即廢絀其君，而立其非所立者，所爲太過。故因其任之重而責之深，以爲祭仲無所逃其罪。

須知胡氏批判祭仲之態度，不僅止停留在經說的詮解上，也表現在實際的政治態度上。所以《建炎以來繫年要錄》載胡安國恥與朱勝非同列，舉祭仲廢君行權作反面控訴，也就不足爲奇了。按建炎三年（1129）發生苗劉兵變，朱勝非於皇帝及叛軍間居中調停，爲平叛軍爭取更多時間及機會。但是他的一些舉措，招致胡安國懷疑，故爲胡氏上書彈劾。今觀安國所言：

孟子曰：有官守者，不得其職則去。臣待罪五旬，毫髮無補，既失其職，當去甚明。況勝非係臣論列之人，今朝廷乃稱其處苗劉時，能調護聖躬，即與向來詔旨責詞，是非乖異。昔公羊氏以祭仲廢君爲行權，先儒力排其說，權宜廢置，非所施於君父，《春秋》大法，尤謹於此。自建炎改元，凡失節者非特釋而不問，又加進擢，習俗既成，大非君父之便，臣蒙睿獎，方俾以《春秋》入侍，而與勝非爲列，有違經訓。<sup>83</sup>

安國批判朱勝非在調停皇帝與叛軍之間，做了許多權宜的措置，然而以臣子之身，代表君父對叛軍行權宜措置之事，必有逾越失節之處，此在安國言之，實爲無法接受之事。故舉昔公羊氏以祭仲廢君爲行權，先儒力排其說爲例，表明權宜廢置，非所施於君父，《春秋》大法，尤謹於此。今安國以《春秋》入侍，而與勝非爲列，有違經訓，恥與同列。乃引孟子有官守者不得其職則去之說，以爲失職當去。

又南宋湘學大家張栻，雖於祭仲無所論略，然於「反經合道」之說卻是提出嚴厲批評。如言：「權者，所以權其變，而求合夫經也。既反經矣，尙何道之合乎？」<sup>84</sup> 再來看家鉉翁的《春秋集傳詳說》：

82 宋·胡安國，《春秋傳》（成都：巴蜀書社，1989），卷 6，頁 2。

83 宋·李心傳，《建炎以來繫年要錄》（《景印文淵閣四庫全書》史部第 326 冊），卷 57，頁 7-8。

84 宋·張栻，《論語解》，載於鄧洪波校點，《張栻集》（長沙：岳麓書社，2010），頁 78。



《左傳》謂宋莊誘祭仲而執之曰：不立突將死。亦執厲公而求賂焉。祭仲以厲公歸而立之。愚三復當時事，竊以為仲與（宋）莊內外合謀而為此，本非執也。仲為鄭卿，柄其國者也。豈得一旦輕行，為宋所執，又與突俱歸而遂立之。當是時，立弗立，其權在仲。彼迫脅而為之盟，又何足以要我。而仲也出君納君，若是之易耶？蓋忽者鄭莊公嫡子，嘗有功于齊。剛傲自大，祭仲忌之。故與宋莊合謀，更立弱君，為固位之計。突既篡兄，復不假仲以權，仲又出之而復以忽歸。若仲者，鄭之大盜，周若有王，誅死而不以赦者也。《春秋》先書宋人執鄭祭，繼書突入忽出，著祭仲為首惡也。突非祭仲無以遂其篡奪之謀，仲非首惡而何？《公羊》乃謂《春秋》賢仲，是以字而不名，因是傳會而為之辭，有權者反經合道之說，誤天下後世，豈不甚哉！<sup>85</sup>

家鉉翁的討論，完全是以陰謀論視祭仲，以為祭仲之出忽入突，是與宋莊公合謀的有意為之。以忽為鄭莊公嫡子，又有功於齊。然剛傲自大，祭仲忌之。所以祭仲乃與宋莊合謀，更立弱君，以為固位之計。故論之曰：「若仲者，鄭之大盜，周若有王，誅死而不以赦者也。《春秋》先書宋人執鄭祭，繼書突入忽出，著祭仲為首惡也。」然解經至此，亦可謂無所不至了。

再來看元人程端學《春秋本義》的論述，其討論已觸及到義理是非之層次。今觀其言曰：

祭仲執而鄭忽出，其罪在祭仲也。而《公羊》則以為合於反經之權，後世蓋有廢置其君如奕碁者矣。聖人作經，本以明理也。自傳學者不知道，妄為之說，而是非易位，義利無別，其極於下僭上，卑陵尊，父子相夷，兄弟為仇，為人臣而稱兵以向闕，出境外而矯詔以行事，國家易姓而為其大臣者，反以盛德自居，而無所媿。君如武帝，臣如雋不疑，皆以《春秋》定國論，而不知其非也。此其為害，豈不甚於叙事失實之罪哉。<sup>86</sup>

這是一段非常重要的論述，可以作為筆者所持觀點的重要佐證。其重點在於首先對傳《公羊》之學者的批判，說他們妄為之說，使是非易位。這樣的批判似不應侷限在《春秋》傳注之學的框架內論是非，而是批判傳《公羊》之學者不知以「道」作為是非之標準，其置入的語境可謂新起之儒學對古典《公

85 宋·家鉉翁，《春秋詳說》（《景印文淵閣四庫全書》經部第152冊），卷4，頁7。

86 元·程端學，《春秋本義》（《景印文淵閣四庫全書》經部第154冊），卷首，頁38。

羊》學的反動。進一步言之，此處提出義利之概念，連動到他所言的「下僭上，卑陵尊，父子相夷，兄弟爲仇，爲人臣而稱兵以向闕，出境外而矯詔以行事，國家易姓而爲其大臣者，反以盛德自居，而無所媿」之論述，指涉的是對經權之說的濫用或誤用將會導致的惡果。最後，他藉批判漢武帝、雋不疑的以《春秋》定國論，卻是不能知其所持之非，由是而感慨義理之錯誤，其罪甚於史實之失載。此等型態之論述，正是唐宋文化轉型之後的新儒學之經學義理觀的展現，與朱子之批評漢武、唐宗，其思維模式與價值立場何其相似！

再來看明儒湛若水在《格物通》裏對祭仲行權的見解，在〈正嫡庶〉篇中，湛若水有如下之言：

桓公十一年宋人執鄭祭仲，突歸于鄭，鄭忽出奔衛。臣若水通曰：「此三事也，而同書者何？同譏也。祭仲見執而屈於宋，故宋得以歸突于鄭。突歸而忽出，事之相因也。祭仲鄭相也，宋人執之，欲脅之以廢忽而立突爾。夫突庶忽嫡，大義昭然於天下，使仲正色直詞，力辨其非，以死繼之，則宋不得逞卿之職也。而不能焉，甘就束縛，無可否於廢立之大變，則仲亦篡君之賊也。故書之所以大仲之罪也。」<sup>87</sup>

除了對祭仲的嚴厲指控之外，湛若水還欲對祭仲的應對下指導棋，以爲既然突庶忽嫡，大義昭然於天下，則祭仲應當正色直詞，力辨其非，接著以死繼之，則宋不得逞卿之職也。不如是，反而甘就束縛，無可否於廢立之大變，故批判祭仲亦篡君之賊也。錢大昕曾強烈批判宋明儒之史論，認爲他們好發褒貶義論，卻是不顧史實，不識方隅，而且還陳義過高，強人所難。<sup>88</sup> 想來

87 明·湛若水，《格物通》（《景印文淵閣四庫全書》子部第 716 冊），卷 32，頁 2-3。

88 按：錢大昕在〈元史本證序〉中對汪輝祖專以本史參證的治史方法，大加讚嘆。以爲「視區區評論書法，任意褒貶，自詭於《春秋》之意者，所得果孰多哉」！又在〈廿二史考異序〉中批評：「世之考古者，拾范、班之一言，執沈、蕭之數簡，……文致小疵，目爲大創，馳騁筆墨，夸耀凡庸。」故曰：「予所不能效也。」錢氏更批評：「更有空疏措大，輒以褒貶自任，強作聰明，妄生疵病，不稽年代，不揆時勢，強人以所難行，責人以所難受，陳義甚高，居心過刻。」故錢氏曰：「予尤不敢效也。」清·錢大昕，〈元史本證序〉，《潛研堂文集補編》；又〈廿二史考異序〉，《潛研堂文集》，載於陳文和主編，《嘉定錢大昕全集》（南京：江蘇古籍出版社，1997），第 10 冊，頁 10；第 9 冊，頁 407。

湛若水之流，已列在其中矣。

再來看明人吳應箕的〈祭仲論〉，文章先為祭仲之行爲作合理的解釋，如言：「祭仲之心，欲已亂者也，故從宋劫而立厲；其廢昭立厲，非其心也，故因厲出而復立昭。昭立而祭仲之心白矣。」又說：「迨高渠彌殺昭而立子亹，則子亹與於弑者，非吾君也。高親弑吾君者，吾讐也。齊人殺子亹而輟高渠彌，殺其非吾君而讐者也，安得死之？豈惟不死，又迎子儀而立之。立子儀而祭仲之心愈白矣。」然後他話鋒一轉，認為祭仲早有必死之理。其言曰：

然則祭仲可無死乎？夫祭仲之死當在宋劫之日也。人以吾能廢立也而劫之，吾死而劫者廢矣。故死而全吾君，上也。即死而君廢君立，吾不與其事焉，而吾亦可以無憾。此孰與夫親視四君之廢立而猶身安名全者之為得耶。且雍糾之役祭仲之不死者，幸也。則為君故而先死之，亦豈為非幸哉？故《公羊》以廢君為行權者，繆也。廢君矣，安得有權？<sup>89</sup>

吳應箕的文字流利，邏輯清晰。他假設若祭仲死在宋劫之日，那麼吾死而劫者無能利用以行廢立之事。所謂死而全吾君，上也。次一點的，若身死而吾君遭廢，亦事不干己，所謂君廢君立，吾不與其事焉，那麼亦可以無憾。就算這樣，也總比親視四君之廢立而猶身安名全者為佳。更何況能不死於雍糾之役，是幸事。那麼，為君故而先死之，也不為非幸。總之，就是一心一意欲置祭仲於死地。最後批評《公羊》以廢君為行權之謬。以為既已廢君，安得有權。可以看出，仍是立足於臣道立場的論述。

又明清之際的周拱辰，著有《公羊墨史》，主張「史可信，然後經可說也」。故認為解經雖是《公羊》之長處，然亦有可議者，在其發揮不盡與史合；載史雖是《公羊》之短處，然亦有可多者，在於所載亦有《左》、《穀》所未見。故依《公羊》所載史事以為議論，去《公羊》之失而掇《公羊》之短，則於《公羊》釋義與史事所載不相合者，救之使正；而於《公羊》釋義與史事所載相合者，引而申之。<sup>90</sup>此雖是《公羊墨史》撰作宗旨所在，然周氏處在胡氏

89 明·吳應箕，〈祭仲論〉，《樓山堂集》（北京：中華書局，1985），卷1，頁2。

90 清·吳鍾駿，〈公羊墨史序〉，載於清·周拱辰，《公羊墨史》（《叢書集成》三編第39冊，臺北：新文豐出版公司，1997，影印《周孟侯先生全書》本），卷首，頁2。按：有關周拱辰《公羊墨史》之相關研究，可參蔡長林，〈《公羊》之史有不盡短者——讀《公羊墨史》〉，載於方銘主編，《春秋三傳與經學文化》（長春：長春出版社，2009），

《春秋傳》的學術慣性之下，又時時沾溉以宋儒之義理，自難免於宋儒深刻之論。今觀其論祭仲之言曰：

權也者，物乎？三才之紀，而不易居之名也，是故君子陰用而不以語人。其陰用而不以語人何也？恐其以手握刃之傷也。仲視突、忽，不如弈棋；盟歃不如嬉笑；身執被辱，逐君首惡，不如尋常杯酒。不幾為莽操者，蒿矢乎哉！其曰從其言，則突可故出，而忽可故反。令雍糾之謀得行，身死之不暇，而能保有忽乎？雖然，仲之始為忽謀也，則已忠矣。齊之欲妻忽以文姜也固辭，仲曰必取之。君多內寵，子無大援，將不立。此言也行，其何有于宋氏之甥，吾故曰仲之始為忽謀也，則已忠矣。<sup>91</sup>

與吳應箕類似的是，二人看似不掩祭仲之功，實則於其擅行廢立，同聲聲討。前者欲其死在宋劫之日，將無與於四君之徵逐；後者痛批其視突、忽，不如弈棋，逐君首惡，為莽操之蒿矢。

再來看清初馬驢的《繹史》，其中有「鄭厲公竄國」一則，詳引《春秋》經、傳文字，排比而論略之，如在《公羊》所載祭仲行權一事之後，評曰：「祭仲不能死難，黜君納賊，其權不可以為訓。」又如在《穀梁》「立惡而黜正，惡祭仲也」的傳文之後評曰：「《穀梁》說是。」在排比相關文字之後，又出以總評曰：

夫鄭昭以莊公之世適，即無大援，分固當立。不幸而遭國多難，詩人刺其辭昏失助，為賦〈有女同車〉。不知文姜內淫，行比婁豬；齊襄不君，國刺雄狐。方殺魯桓，豈遂庇鄭？意者忽之辭昏，其有先幾焉。祭仲反覆不臣，專行廢立，亂人之國，而不有弑君之名，謀詐相濟，沒齒無恙，安得為知權之說以誣後世哉！<sup>92</sup>

馬驢在字裏行間，表現出對公子忽的惋惜。他對詩人刺忽辭昏失助，乃賦〈有女同車〉，表示不以為然。因鄭忽所辭昏者，即為後來魯桓夫人文姜。文姜內淫於兄齊襄公，並為此而殺魯桓公，設若公子忽昏於文姜，恐與魯桓同一遭遇，豈會得到齊襄的庇護。所以馬驢認為「忽之辭昏，其有先幾焉」。而後話鋒一轉，痛批祭仲反覆不臣，專行廢立，亂人之國，雖不有弑君之名，然以

頁 325-334。

91 清·周拱辰，《公羊墨史》，卷上，頁 5。

92 清·馬驢，《繹史》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 38，頁 569。

謀詐相濟，就算沒齒無恙，全身而退，亦不得以其爲知權以誣後世。

再來看清人汪琬的論述。在汪氏《堯峰文鈔》中，有〈春秋襍義〉一篇，其論祭仲言：

突之以庶奪嫡，以賤篡貴，其禍皆仲爲之也。《公羊傳》曰：「古人之有權者，祭仲是也。權者何？反於經然後有善者也。」斯其說亦謬矣！夫仲之易置其君也如奕棊，然而可以謂之善乎？伊尹、周公之於殷、周，行權者也；孔父、仇收之於宋，守經者也。夫變而不失其經之謂權，曾是仲也而可以謂之權乎？劉氏曰：「仲之義，宜效死勿聽，不能是，則若強許焉，還至其國而背之，執突而殺之可也。」二皆不能，而黜其君以立不正，《春秋》之亂臣也。<sup>93</sup>

文中汪琬提出一個新的概念：他承認有經權之必要，但不接受反於經然後有善者謂之權，而是主張變而不失其經之謂權。認爲伊尹、周公之於殷、周，行權者也；孔父、仇收之於宋，守經者也。至於祭仲易置其君如奕棊，不可以謂之善。由是而駁《公羊》，以爲其說亦謬矣；由是而批祭仲，以爲既不可謂知權，其黜君以立不正，實《春秋》之亂臣也。

至於高士奇之論祭仲，基本上就是出以謾罵了。其《左傳紀事本末》言：

祭仲足有寵莊公，使爲卿，爲公娶鄧曼而生忽，故祭仲立之，則祭仲者，忽之所倚爲腹心者也。古有託六尺之孤，寄百里之命，臨大節而不可奪者。仲見執於宋，遽歸而立厲公、逐昭公，又復以專見忌，出厲公而納昭公。反面事仇，行同狗彘。子臺之會於首止也，齊人討高渠彌之弑並殺之，仲知之，故稱疾不往。人謂其能以知免，不知仲特一貪生畏死之小人耳。臣而盡如仲，國家奚賴哉！<sup>94</sup>

高士奇以反面事仇，行同狗彘詈罵祭仲，又說祭仲特一貪生畏死之小人耳，以爲臣而盡如祭仲，則國家奚賴。這樣的評論是可以想像的，畢竟他身爲受康熙欣賞的近臣，如何能對祭仲之專擅廢立，輕易放過。

再來看被視爲晚清今文學之祖的莊存與，其評論祭仲是否有特殊之處。莊氏言：

93 明·汪琬，《堯峰文鈔》（《四部叢刊》第80冊，臺北：臺灣商務印書館，1979），卷5，頁6。

94 清·高士奇，《左傳紀事本末》（臺北：里仁書局，1981），卷41，頁450。

納、立、入，皆篡也。曷不言突之入？於其出奔也名之，見其篡矣。何以不書入？挈乎祭仲也，罪祭仲也。則何以不言祭仲立之？非仲所欲立也，罪宋人也。則何以不言納？突不求立、仲不聽宋，宋人焉能納之哉？書曰：「宋人執鄭祭仲，突歸於鄭。」斷三罪之鈞也。字其臣，名其君乎？祭仲，天子之命大夫也。突不繫鄭，不成為君之辭也。突歸而後仲君之，突弱而仲強見矣。宋稱人，執大夫之恒辭也。不待貶絕而惡見矣。<sup>95</sup>

與眾家前輩對祭仲行權出以議論不同的是，莊存與乃是從《春秋》書法入手，來解釋祭仲、鄭伯突、宋莊公三者之罪。以為既然視公子突為篡國之人，為何書突歸於鄭，而不書突之入鄭？莊存與認為，在鄭伯突去國出奔時名之，則突篡國之行自見。同時，不書突之入鄭，還有一層用意，即歸罪於祭仲，畢竟公子突是在祭仲的扶持下，回歸即位鄭伯的。至於不言祭仲立公子突，其故在於公子突非祭仲所欲立，故將公子突之立，歸罪於宋人。在解釋立、入為篡之義後，莊存與進一步論述，為何不書納公子突？其故在於若非公子突及祭仲有篡位之意，則宋人亦無由納之。故以為《春秋》書「宋人執鄭祭仲，突歸於鄭」，是「斷三罪之鈞也」。至於祭仲是名或字，莊存與採胡安國之說，以為天子之命大夫。而《春秋》於書突歸於鄭不繫鄭伯，莊存與以為不成為君之辭也。其故在於「突歸而後仲君之，突弱而仲強見矣」。最後，對於《春秋》書宋莊公為宋人之緣由，莊存與亦做出解釋，以為是「執大夫之恒辭也」。而後提醒治《春秋》者，「宋稱人，不待貶絕而惡見矣。」可以看得出來，莊存與基本上是依據經文進行闡述，雖有歸罪祭仲之意，卻也同時指出《春秋》書「宋人執鄭祭仲，突歸於鄭」，是「斷三罪之鈞也」。與前輩多將矛頭指向祭仲，並且大肆撻伐，恨不得食其皮、寢其骨者，在論述風格與價值評論上，有很大的區隔。

再來看莊存與姪孫莊有可的討論，有可著《毛詩說》，其釋〈將仲子〉，以為「刺祭仲也」。其言云：

仲子謂祭仲也。里，二十五家所居也；杞，柳屬。踰里，猶云自踰。短垣，踰踰閑也。折杞猶云拔本塞源，喻壞法也。父母，喻先王也。典章制度，皆先王所定，以遺後世者。今乃不率由而踰之折之，是蔑先王也。縱舊章之不恤，而先王之訓，固罪在不赦，不亦可畏也哉！

95 清·莊存與，《春秋正辭》（光緒間陽湖莊氏《清味經齋遺書》本），卷 10，頁 108。

春秋之初，諸侯無王自莊公始。而莊公之所以能無王者，則以祭仲為之謀臣也。〈鄭風〉不刺莊公而刺祭仲，亦誅亂賊、鋤羽翼之義。<sup>96</sup>

按毛《傳》、鄭《箋》、孔《疏》釋〈將仲子〉，認為仲子即祭仲，莊有可在這一點上並無不同。但正如前面已討論到的，不論鄭《箋》或孔《疏》，所詮釋的祭仲，都是勇於諫君的正面形象。在第一段的文字裏，莊有可將父母喻為先王，杞柳喻為法度，進而描繪出一幅祭仲破壞先王典章制度的畫面。而第二段的文字，更是直指鄭莊公不敬天子是出於祭仲之謀，以為〈鄭風〉不刺莊公而刺祭仲，亦誅亂賊、鋤羽翼之義。雖然莊有可論述的重點，沒有放在祭仲出忽入突廢立國君一事上，但是從他將鄭莊公之無王歸罪於祭仲的態度來看，仍不脫以亂臣賊子罪祭仲之意。

比較有趣的是晚清朱一新的說法。在《無邪堂答問》裏，朱一新有如下之論。他說：

公羊家言，如以祭仲為行權，乃假祭仲以明經權之義，非真許祭仲。《傳》言「殺人以自生，亡人以自存，君子不為也」。祭仲正與相反，其非許祭仲可知，何注失《公羊》本意。《繁露·玉英篇》：「權雖反經，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故雖死亡，終弗為也，公子目夷是也。」漢儒謂反經合道為權，是不合於道者，仍不得謂之權。權所以衡輕重，未能守經而侈語達權，則如無星之稱，將恃何道以衡之？<sup>97</sup>

朱一新的討論，可謂入室操矛。公羊學至晚清，有將《春秋》所載事件與人物符號化的傾向，皮錫瑞即有類似之見。如言：「祭仲非真能知權也，而《春秋》借祭仲之事，以明知權之義。」<sup>98</sup> 此處朱氏所謂以祭仲為行權，乃假祭仲以明經權之義，非真許祭仲者，在於說明只是借祭仲行權之事闡釋經權之義，並不是對祭仲的行事有讚許之意。他認為何休之注，過於著相，雖落實了祭仲行權之功，卻失去了《公羊》本意。在朱一新看來，祭仲所行，既違《傳》言「殺人以自生，亡人以自存，君子不為也」的原則，也與董生「權雖反經，亦必在可以然之域。不在可以然之域，故雖死亡，終弗為也」的宣誓相衝突。所以，他最後強調漢儒謂反經合道為權，那麼不合於道者，仍不得

96 清·莊有可，《毛詩說》（民國二十四年商務印書館影鈔本），卷2，頁49。

97 清·朱一新，《無邪堂答問》（光緒二十一年廣雅書局刻本），卷1，頁17。

98 清·皮錫瑞，《經學通論》，頁21。

謂之權。因為權所以衡輕重，未能守經而侈語達權，則如無星之稱，將恃何道以衡之？顯然，朱一新對公羊家未能以祭仲為蒸薪，無法跳脫對祭仲的稱許來闡述經權之說，是感到不滿意的。當然，從莊存與、莊有可及朱一新的批評裏，我們看到的是清代中葉以降的經學家，或許對祭仲的評價上，仍未能脫離負面潮流的籠罩，但至少是較貼近於經義的討論，而非出以個人主觀詮釋，如宋明儒之謾罵者。

最後，來看民國時期張志夫如何批評祭仲，用以說明行之千年的祭仲批判大會，並未因為新時代的到來，在觀念上產生反轉之勢。在《春秋人品論》裏，張氏有如下之言：

春秋之世，君有智謀則強臣不能乘其暴；臣多奸詐則弱主不能擅其權。吾觀祭仲而知之矣。鄭莊當國，威武英明，祭足帖然就服，且能獨獻謀猷以佐其君之不逮。及莊公死而祭足專權，多行不義，竭生平之詐力，至於殺嬖逐君，絕無顧忌，豈先忠而後奸哉？其跋扈不臣之志，已早蓄於平時，有英主以制之，始不敢顯然呈露耳。迨幼主臨朝而老奸之恣肆極矣，廢君立君以為常事，憑其狡詐，恃其機謀，暴戾恣睢，固一世之奸雄也，而今安在哉？嗟乎！抱不世之才，具回天之力，行悖逆之事，留亂賊之名以遺臭於萬年，古今來不知幾輩，然未有如祭足之甚者也，得保守領以沒於地，猶其幸焉。<sup>99</sup>

這也是一篇老辣的文章，筆鋒犀利，振振有辭。以為鄭莊當國時，祭仲帖然就服，且能獨獻謀猷以佐其君之不逮。及莊公死而祭仲專權，多行不義之事，竭生平之詐力，至於殺嬖逐君，絕無顧忌。前後反差巨大，豈先忠而後奸哉？實則祭仲跋扈不臣之志，已早蓄於平時，以有英主制之，始不敢顯然呈露。在幼主臨朝之後，逞其老奸恣肆，憑其狡詐，恃其機謀，暴戾恣睢，以廢君立君為常事，實為一世之奸雄。作者嘆其抱不世之才，具回天之力，卻是行悖逆之事，而徒留亂賊之名以遺臭於萬年。最後，以古今來不知幾輩，未有如祭足之甚者，以為定論。如此論斷，實際上是把祭仲的品性做了最不堪的形容。

99 張志夫，《春秋人品論》（臺中：文听閣圖書公司，2013），頁 37。



#### 四、結 論

本文透過對紀錄祭仲事蹟的傳世文獻進行歷時性的考察，從文獻的排比中，可以看到一個祭仲形象從正面向負面反轉的歷史現象。從時間段來講，在唐以前的祭仲形象多以正面出之，且載籍引用祭仲故事之理由，較為豐富多變。唐以後則主要是基於君臣分際批判祭仲出忽入突非臣子之道，進而批判《公羊傳》經權之說的誤謬。值得注意的是，這種祭仲形象的負面反轉，似不應僅侷限在經學注疏學的層次論斷之，而應納入文化現象的視野。換言之，啖、趙以後的《春秋》學，其實是有一核心義理以為領導。簡言之，可視為以地位日漸提高的《四書》為核心的孔孟價值觀為依據，對古典經說的不斷滲透刪汰，導致漢晉經學注疏的崩潰與重組。這實在是一個很值得注意的文化現象，有學者指出，宋代風起雲湧的疑古惑經思潮，源自於唐代《春秋》學對《三傳》的懷疑。而疑古惑經大致經歷了疑傳到疑經，臆改經文到對經書文本的整體質疑，最後重建經典體系這樣一個過程，是一個由涓流匯成滄溟的過程。並且認為這種重構經典的活動在很大程度上源於對經典及聖人人格的完美訴求，有著學人改造現實的強烈擔待精神，不應簡單視為輕浮學風所致。<sup>100</sup> 我們當然能夠同意當時學者們，在批判古典經說時的自我正義心態，但我們更應該看到這一番經典詮釋的價值反轉與定型，所蘊藏的文化史意涵。從現代學術視野的角度來觀察，唐宋以後儒者對祭仲的清算，不論其動因是出於君權至上的政治限制，抑或者有著新儒學為對應佛道而建構自身義理體系的考慮，其意義絕非僅停留在義理淨化這一層次上，這種重建經典體系的努力，不管他們自身有沒有意識到，其實還有文化轉型的義蘊存焉。所以，雖然至朱子方才完成以《四書》為核心的新義理系統，取代以《五經》為基石的古典經義，但我們應該看到的是，與《四書》所載義理貼近的新儒學對舊經說淘洗滲透後的排列重組，早在中晚唐之際，就已經開始進行了。換言之，內藤湖南著名的中古與近世之分野的「唐宋變革論」，似乎可以從解經的裂變中，得到更多的論據。畢竟，內藤湖南所謂的中世與近世之差異，

---

100 陳良中，《朱子《尚書》學研究》（北京：人民出版社，2013），頁24。

其首要特徵即為貴族政治的衰落與君主獨裁政治的興起。帝王既是儒者惟一可以依附之對象，那麼中世紀以降從君臣之義的角度進行論述的經典解釋，會成為一種普遍的現象，似乎也就不足為奇了。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 漢·司馬遷撰，劉宋·裴駟集解，唐·司馬貞索隱，《史記》，北京：中華書局，1990。
- 漢·趙岐注，宋·孫奭正義，《孟子》，臺北：藝文印書館，1989。
- 漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《春秋公羊傳》，臺北：藝文印書館，1989。
- 漢·陸賈撰，王利器校注，《新語》，北京：中華書局，1996。
- 漢·董仲舒撰，清·蘇輿義證，《春秋繁露》，北京：中華書局，1992。
- 漢·桓寬輯，林振翰校釋，《鹽鐵論》，臺北：臺灣商務印書館，1956。
- 漢·班固撰，唐·顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 漢·荀悅撰，《漢紀》，載於張烈點校，《兩漢紀》，北京：中華書局，2002。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《周禮》，臺北：藝文印書館，1989。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏，《儀禮》，臺北：藝文印書館，1989。
- 漢·毛萇注，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達正義，《詩經》，臺北：藝文印書館，1989。
- 魏·何晏注，宋·邢昺疏，《論語》，臺北：藝文印書館，1989。
- 魏·王弼、韓康伯注，唐·孔穎達疏，《周易正義》，臺北：藝文印書館，1989。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達正義，《春秋左氏傳》，臺北：藝文印書館，1989。
- 晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《春秋穀梁傳》，臺北：藝文印書館，1989。
- 晉·陳壽撰，《三國志》，北京：中華書局，1982。
- 劉宋·范曄撰，唐·李賢等注，《後漢書》，北京：中華書局，1990。
- 梁·蕭統編，唐·李善注，《文選》第 5 冊，臺北：文津出版社，1987。
- 梁·皇侃，《論語義疏》，北京：中華書局，2013。
- 唐·房玄齡等，《晉書》，北京：中華書局，1974。
- 唐·白居易撰，宋·孔傳續撰，《白孔六帖》，臺北：新興書局，1979。
- 唐·陸淳，《春秋集傳微旨》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 146 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 唐·陸淳，《春秋集傳辨疑》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 146 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

- 宋·孫復，《春秋尊王發微》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 141 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·劉敞，《春秋權衡》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 141 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·高閌，《春秋集註》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 145 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·趙鵬飛，《春秋經筌》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 151 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·張栻，《論語解》，載於鄧洪波校點，《張栻集》，長沙：岳麓書社，2010。
- 宋·朱熹，《四書章句集註》，臺北：大安出版社，1994。
- 宋·朱熹，《詩序辨說》，《續修四庫全書》經部第 56 冊，上海：上海古籍出版社，1995，影印明毛氏汲古閣本。
- 宋·家鉉翁，《春秋詳說》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 152 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 宋·胡安國，《春秋傳》，成都：巴蜀書社，1989。
- 宋·李心傳，《建炎以來繫年要錄》，《景印文淵閣四庫全書》史部第 326 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 元·程端學，《春秋本義》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 154 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·湛若水，《格物通》，《景印文淵閣四庫全書》子部第 716 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 明·吳應箕，《樓山堂集》，北京：中華書局，1985。
- 明·汪琬，《堯峰文鈔》，《四部叢刊》第 80 冊，臺北：臺灣商務印書館，1979。
- 清·周拱辰，《公羊墨史》，《叢書集成》三編第 39 冊，臺北：新文豐出版公司，1997，影印《周孟侯先生全書》本。
- 清·紀昀等，《欽定四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，出版年不詳。
- 清·惠棟，《春秋左傳補註》，《景印文淵閣四庫全書》經部第 181 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。
- 清·孔廣森撰，崔冠華點校，《春秋公羊經傳通義》，北京：北京大學出版社，2012。
- 清·莊存與，《春秋正辭》，光緒間陽湖莊氏《清味經齋遺書》本。
- 清·陳立，《公羊義疏》，《四部備要》第 4 冊，北京：中華書局，1936。
- 清·劉逢祿撰，劉任鈞點校，《春秋公羊經何氏釋例》，北京：北京大學出版社，2012。
- 清·馬驢，《繹史》，臺北：臺灣商務印書館，1983。

- 清·嚴可鈞，《全後漢文》，北京：商務印書館，1999。
- 清·馬國翰輯，《玉函山房輯佚書》第 2 冊，上海：上海古籍出版社，1990。
- 清·朱一新，《無邪堂答問》，光緒二十一年（1895）廣雅書局刻本。
- 清·皮錫瑞，《經學通論》，臺北：臺灣商務印書館，1989。
- 清·莊有可，《毛詩說》，民國二十四年（1935）商務印書館影鈔本。
- 清·高士奇，《左傳紀事本末》，臺北：里仁書局，1981。

## 二、近人論著

- 方銘主編 2009 《春秋三傳與經學文化》，長春：長春出版社。
- 王樹榮 2008 《續公羊墨守》，《民國經學叢書》第 1 輯第 44 冊，臺中：文听閣圖書公司，影印《紹邵軒叢書》。
- 田 豐 2012 〈「反經合道」為「權」的再詮釋〉，《華僑大學學報（哲學社會科學版）》2012.4(2012.12): 12-21。
- 田 豐 2012 〈從「春秋決獄」到「四書升格」——從「反經合道」為「權」透視漢宋學分野〉，《山西師大學報（社會科學版）》2012.3(2012.5): 85-149。
- 牟潤孫 1955 〈春秋時代母系遺俗公羊證義〉，《新亞學報》1.1(1955.8): 381-421。
- 邢義田 1987 〈從「如故事」和「便宜從事」看漢代行政中的經常與權變〉，氏著，《秦漢史論稿》，臺北：東大圖書公司，頁 333-410。
- 吳通福 2007 《晚出古文尚書公案與清代學術》，上海：上海古籍出版社。
- 李明輝 2005 〈儒家政治哲學與責任倫理學〉，氏著，《儒家視野下的政治思想》，臺北：臺大出版中心，頁 163-175。
- 李新霖 1989 《春秋公羊傳要義》，臺北：文津出版社。
- 岳天雷 2013 〈理學權說析論——以程頤、朱熹、高拱為中心〉，《中原文化研究》2013.1(2013.2): 55-64。
- 林義正 2003 《春秋公羊傳倫理思維與特質》，臺北：臺大出版中心。
- 林維杰 2005 〈知行與經權——朱熹哲學的詮釋學模式分析〉，《中國文哲研究集刊》27(2005.9): 185-213。
- 查屏球 2000 《唐學與唐詩——中晚唐詩風的一種文化考察》，北京：北京商務印書館。
- 韋政通 1984 〈朱熹論「經」、「權」〉，氏著，《儒家與現代中國》，臺北：東大圖書公司，頁 75-93。
- 晉 文 1992 〈論《春秋》、《詩》、《孝經》、《禮》在漢代政治地位的轉移〉，《山東師大學報（社會科學版）》1992.3(1992.6): 35-39。
- 崔 適 2011 《春秋復始》，濟南：齊魯書社，2011。

- 康有為 2011 《春秋筆削大義微言考》，濟南：齊魯書社。
- 康凱琳 2014 《胡安國春秋傳研究》，臺北：致知學術出版社。
- 陳文和主編 1997 《嘉定錢大昕全集》，南京：江蘇古籍出版社。
- 陳良中 2013 《朱子《尚書》學研究》，北京：人民出版社。
- 陳美延編 2001 《陳寅恪集》，北京：三聯書店。
- 陳素華 2007 〈公羊傳正統觀之初探〉，《萬能學報》29(2007.7): 57-70。
- 陳登祥 1993 「公羊傳的正名思想」，臺北：輔仁大學中國文學研究所碩士論文。
- 陳 柱 1971 《公羊家哲學》，臺北：臺灣中華書局。
- 張志夫 2013 《春秋人品論》，臺中：文听閣圖書公司。
- 張端穗 2002 〈西漢《公羊春秋》首立學官之緣由——以祭仲事蹟之論述為焦點之探討〉，《東海中文學報》14(2002.7): 1-24。
- 張端穗 2005 《西漢公羊學研究》，臺北：文津出版社。
- 張岱年 2012 《心靈與境界》，西安：陝西師範大學出版社。
- 黃仁宇 1989 《赫遜河畔談中國歷史》，臺北：時報文化出版公司。
- 黃慧英 2006 〈從《公羊傳》中的經權觀念論道德衝突的解消之道〉，載於李明輝、葉海煙、鄭宗義合編，《儒學、文化與宗教：劉述先先生七秩壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，頁 171-188。
- 蔡孟珍 1993 〈知權乎？小人乎？——「祭仲廢昭立厲」三傳異義考辨〉，《孔孟月刊》32.2(1993.10): 26-34。
- 蔡長林主編 2009 《隋唐五代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 黎漢基 2012 〈權變的論證——以《春秋》祭仲廢立事件為研究案例〉，《中山大學學報（社會科學版）》2012.5(2012.9): 38-149。
- 劉文典 1980 《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局。
- 蘇雅慧 2008 〈春秋公羊傳的大一統及經權觀念〉，《高餐通識教育學刊》4(2008.6): 81-100。

## **The Historical Fortunes of Confucian Moral Standards and Practice in *Gongyang Zhuan* Studies: From the Perspective of Changing Critiques of Zhai Zhong**

Tsai Chang-lin\*

### **Abstract**

This paper investigates the extant historical documents relating to the life and achievements of Zhai Zhong 祭仲. Prior to the Tang dynasty, the image of Zhai Zhong was largely a positive one, his stories cited for a variety of reasons. After the Tang dynasty, differences in opinion emerged over Zhai Zhong's expulsion of Duke Zhao of Zheng 鄭昭公 and his replacing him with Duke Li of Zheng 鄭厲公. This subsequently led to mistaken criticism of the Confucian moral standards and practice set out in the *Gongyang zhuan* 公羊傳. This negative inversion of Zhai Zhong's image should not merely be confined to the realm of classical studies and commentaries, but perhaps also viewed as a cultural phenomenon. In other words, the significance of Confucianism's settling of accounts with Zhai Zhong after the Tang and Song dynasties was not only on the level of doctrinal purification, whether motivated by the desire to restrict supreme imperial power, or as a consideration in the construction of a new Confucian doctrinal system to parallel that of Buddhism and Taoism; it also, in fact, implies a cultural

---

\* Tsai Chang-lin is an associate research fellow of the Institute of Chinese Literature and Philosophy at the Academia Sinica.

transition. It wasn't until the time of Zhu Xi 朱熹 that a new Confucian doctrinal system with the *Si shu* 四書 at its center was finally completed, replacing the ancient doctrinal system that rested on the foundation of the Five Confucian Classics 五經. However, an earlier reorganization of this old Classics system that had already been permeated with new ideas was already underway in the mid-to-late Tang. This new system closely resembled the doctrinal system embodied in the *Si shu*. This indicates that this split in the way the Confucian classics were interpreted may provide more evidence supporting Naito Konan's 內藤湖南 Tang-Song transition theory arguing for a division between medieval and modern times.

**Keywords:** Zhai Zhong 祭仲, moral standards and practice, *Gongyang* studies, cultural transition, Tang-Song transition