

## 元明復仇觀的省察與詮釋

李隆獻\*

### 提要

中國傳統復仇觀，因受儒家思想影響而發展為超越血屬復仇的「五倫復仇觀」。儒家的復仇觀萌發於《論語》、《孟子》，而以《公羊傳》與《禮》書論列、發揮較多。這些復仇材料，經歷代學者闡發，逐漸形成一理想的復仇理論架構：自漢至魏，復仇理論由純粹的經義漸與法律發生互涉；唐代學者則結合復仇理論與實際案例，試圖調和禮／法衝突；宋代經生則企圖結合國勢與復仇理論，發揚《公羊》復仇大義。

元明兩代復仇議題趨於沈寂：《春秋》學方面，儘管時異勢遷，學者仍受南宋·胡安國《春秋傳》籠罩，一以因襲為主；《禮》書方面，亦乏學者問津；史冊所載復仇事例亦少，且皆未能形成廣受關注、討論的議題。可以說，復仇學說在元明時期呈現相當程度停滯的局面。

元明時期，唯明·丘濬、郝敬二人稍能開創新說：丘濬之論復仇，既不以聖人之言為是，亦不緊密依附經傳，而由天理、人情言復仇之發生及其當然之理，以及先王制法限制復仇之義，並詳細規範出一套「於經、於律兩無違悖」的復仇體系；唯明顯傾向於訴之公法，反對私人復仇的立場。郝敬則由復仇理論根源之不可信、理論實施之不可行等方面，極力反對復仇。丘、郝二氏所論，皆不拘限於經文字句，而著眼於現實，以更宏觀的視野看待復仇議題，故能於經學陵夷之際，標其特識。

關鍵詞：復仇觀 復仇理論 元明 丘濬 郝敬

---

\* 國立臺灣大學中國文學系。

# The Interpretation of Revenge in the Yuan and Ming Dynasties

Lee Long-Shien

## Abstract

Historically, Confucianism has played a large role in shaping traditional Chinese notions about revenge, particularly with respect to the question of vendettas carried out in the name of non-blood related associates, or members well beyond the extended family circle. Although the *Analects* and *Mencius* both touch on the idea of revenge, it was not until the *Gongyang* commentary and the *Rites* appeared that stronger arguments were forwarded, explicating the circumstances under which retributive murders were considered legitimate. Building on these early Chinese texts, generations of later scholars proposed increasingly sophisticated theories about the limits and legitimacy of homicidal revenges: in the Han-Wei period, the idea of revenge was no longer only a matter of study and scholarship but of legal application as well; in the Tang period, scholars applied their theories concerning revenge to current affairs in the context of ritual and legal thought; in the Sung, exegetes used representations of revenge in ancient texts to justify political decisions. Theories of revenge were produced increasingly less in the context of classical study and more in view of the practical implications that acts of revenge have for society.

In the Yuan and Ming dynasties, little scholarship was produced on the topic of vengeful murders. During this period, scholars who studied the *Spring and Autumn Annals* did not differ much in opinion from their predecessor, Hu Anguo, who in his *Chunqiu zhuan* interpreted the *Annals* in ways that supported his view on the necessity of revenge in the maintenance of societal bonds. Few scholars re-examined ideas about revenge as formulated in the *Rites* texts. And compilers of the standard histories incorporated few incidents of revenge into their records, as the issue of revenge gradually disappeared from forums of discussion. It is fair to say that the amount of scholarship on revenge dwindled largely in the Yuan and Ming periods.

However, the voices of two Ming scholars, Qiu Jun and Hao Jing, are exceptions to this trend of relative silence on the topic, as both advanced novel theories of revenge. Qiu Jun's theory departs from old interpretations in the classics and their exegesis; instead of simply endorsing

revenge, he uses cosmic and human bonds to justify the naturalness of revenge while at the same time appealing to the force of law to regulate the excesses of private vendettas. Hao Jing, on the other hand, firmly opposes any expression of fraternity or loyalty through violent reprisals. On the one hand, Hao finds insufficient material for justifying such revenge within the classical texts; on the other hand, even if there was enough textual evidence legitimizing such revenge, he thinks it would still have catastrophic social and human costs if freely practiced. Both Qiu's and Hao's concerns about revenge go beyond matters of textual interpretation, extending instead into the realms of practical application.

**Keywords:** Revenge, Vendetta, Yuan Ming, Qiu Jun, Hao Jing

## 一、前言

復仇行為源自生物本能，在人類文明發展歷程中，滲入了諸多思維而逐漸脫離原始意義。中國傳統的復仇觀因受儒家思想影響，而發展為超越血屬復仇的「五倫復仇觀」。<sup>1</sup>儒家的復仇觀萌發於《論語》、《孟子》，而以《春秋》三傳與《禮》書論列、發揮較多。漢代以降，以迄有宋，發展出歷代各異的討論面向與關懷重心。<sup>2</sup>至於元明，復仇議題相對沉寂。所謂沉寂，主要表現在兩方面：首先，經學著作中，關於復仇理論的建構、詮釋，大體皆因循宋儒舊說，鮮能有所開創；其次，史冊所載復仇事例甚少，且皆未能形成廣受關注、討論的議題。

造成元明兩代復仇議題沉寂，其客觀因素不容忽視：首先，經傳中有關復仇的材料，歷經各代學者之研究討治，或闡發，或駁正，或調合，大致已獲得相當程度的廓清，難以另闢新說。再者，隨著時代的更迭，關於禮／法衝突，法律愈佔優勢；李唐已有陳子昂、柳宗元、韓愈、張九齡、李林甫等，各自對當時發生的徐元慶、梁悅、張瑄等復仇事例提出論議，<sup>3</sup>至於有宋，雖也討論復仇事件，但大抵為對唐人論點的發覆與評判，甚少針對當代事件的論議。<sup>4</sup>降及元明，復仇議題之付諸闕如，實乃勢之所趨。

雖然，元明兩代之復仇觀，亦略有可論述者：明儒丘濬〈明復讎之義〉一文，不依傍經傳，既能融會經傳之旨，又有所發揮；郝敬則反對傳統復仇理論，並由文獻、理論、實行等角度提出批判。丘濬、郝敬所論，在元明學者一片因襲之風中，顯得較為特出，本文分立專節述論之。又，明代「土木堡之變」後，群臣亟思迎復英宗，議論紛紜。這些〈復讎疏〉雖以「復仇」為名，實為防邊止亂、操練監軍之策，與復仇理論無涉，本文置而不論。

<sup>1</sup> 可參拙撰：〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，《臺大中文學報》（臺北：臺灣大學中國文學系），第22期（2005年6月），頁99-150。

<sup>2</sup> 可參拙撰：〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律干涉的省察與詮釋〉，《臺大文史哲學報》（臺北：臺大文學院），第68期（2008年5月），頁1-40。

<sup>3</sup> 可參拙撰：〈隋唐時期復仇與法律干涉的省察與詮釋〉，《成大中文學報》（臺南：成功大學中國文學系），第20期（2008年4月），頁79-110。

<sup>4</sup> 其詳可參拙撰：〈宋代經生復仇觀的省察與詮釋〉，《臺大中文學報》（臺北：臺大中文系），第31期（2009年12月），頁147-196；〈宋代儒士復仇觀的省察與詮釋〉，《孔德成先生學術與薪傳學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系編印，2009年12月），頁369-394。

## 二、胡安國《春秋傳》對元明復仇觀的影響

宋室南渡之後，儒者深感家國之變，研治經學往往結合時勢立論，尤以《春秋》為然。蓋《春秋》意在撥亂反正，於五經中最重應變。宋儒之講《春秋》，其著者如孫復（992-1057）撰《春秋尊王發微》，<sup>5</sup>謂《春秋》有貶無褒，深闡尊王攘夷之義。如《僖四年·春秋經》「楚屈完來盟于師，盟于召陵」，《發微》云：

元年威公<sup>6</sup>救邢，城邢，皆曰「某師」、「某師」。此合魯、衛、陳、鄭七國之君侵蔡，遂伐楚。書爵者，以其能服強楚，攘夷狄，救中國之功始著也，故自是征伐用師皆稱爵焉。夫楚，夷之鉅者也，乘時竊號，斥地數千里，恃甲兵之眾，猖狂不道，創艾中國者久矣。桓公帥諸侯，一旦不血刃而服之，師徒不勤，諸侯用寧，訖桓公之世，截然中國無侵突之患，此攘夷狄、救中國之功可謂著矣。故孔子曰：「管仲相桓公，霸諸侯，一匡天下，民到于今受其賜。微管仲，吾其被髮左衽矣！」是故召陵之盟，專與桓也。孔子揭王法，撥亂世，以繩諸侯；召陵之盟專與桓者非他，孔子傷聖王不作、周道之絕也。夫〈六月〉、〈采芑〉、〈江漢〉、〈常武〉，美宣王中興、攘夷狄、救中國之詩也。使平、惠以降，有能以王道興起如宣王者，則攘夷狄、救中國之功在乎天子，不在乎齊桓、管仲矣。此孔子所以傷之也。

7

孫氏《春秋尊王發微》，上承中唐啖助、趙匡、陸淳、盧仝等人「《春秋》三傳束高閣，獨抱遺經究終始」的疑古學風，乃宋代「春秋學」破除「家法」、「師法」，捨傳求經，變專門之學為通學的首創之作；其後孫覺、劉敞、瞿子方、葉夢得、呂本中、胡安國、高閌、呂祖謙、程公說、張洽、呂大奎、家鉉翁等人之「春秋

<sup>5</sup> 孫復生平事跡與學術，見元·脫脫等：《宋史》（臺北：鼎文書局，1994 景北京中華書局點校本），〈儒林傳二·孫復傳〉，卷 432，頁 12832-12833。

<sup>6</sup> 案：「威公」指齊桓公，「桓」字避宋欽宗趙桓而改作「威」；下文皆運作「桓」，不另註明。齊桓與楚盟於召陵事及相關體例，詳唐·徐彥：《公羊注疏》（臺北：藝文印書館，1976 景清·嘉慶 20 年〔1815〕南昌府學刻本）卷 10，頁 13 上-14 下。

<sup>7</sup> 宋·孫復：《春秋尊王發微》，收入清·徐乾學輯，納蘭成德校訂：《通志堂經解》（臺北：漢京文化事業有限公司，1979），冊 19，卷 5，頁 4 下-5 下。

學」著作，其內容雖容或各有不同，但皆踵承孫氏立說。<sup>8</sup>其中影響元明復仇觀最大者，當推胡安國《春秋傳》。

胡安國（1074-1138）初仕於北宋；高宗即位，安國為侍讀，專講《春秋》，所撰《春秋傳》力闡復仇之義。<sup>9</sup>如《隱十一年·春秋經》「冬，十有一月，壬辰，公薨」，胡《傳》：

魯君見弑，削而不書者，蓋國史，一官之守；《春秋》，萬世之法，其用固不同矣。不書弑，示臣子於君父有隱避其惡之禮；不書地，示臣子於君父有不沒其實之忠；不書葬，示臣子於君父有討賊復讎之義。非聖人莫能修，謂此類也。夫賊不討、讎不復而不書葬，則服不除、寢苦枕戈，無時而終事也。以此法討罪，至嚴矣！故曰「《春秋》成而亂臣賊子懼」。<sup>10</sup>

魯隱見弑於其弟桓公，《春秋》不書者，胡氏以為有聖人之意在焉；胡氏並強調為臣子者有為君父復仇之義務，若不復仇，則此喪無除服之時。胡氏此說，蓋意在警醒宋高宗徽、欽二帝之仇不可須臾或忘。又，《桓三年·春秋經》「春，正月」條，胡《傳》云：

桓公三年而後，《經》不書「王」，有以為周不班曆者。……桓公弑君而立，至于今三年，而諸侯之喪事畢矣，是入見受命於天子之時也。而王朝之司馬不施殘執之刑，鄰國之大夫不聞有沐浴之請，魯之臣子義不戴天，反面事讎，曾莫之耻，使亂臣賊子肆其凶逆，無所忌憚，人之大倫滅矣！故自是而後不書「王」者，見桓公無王，與天王之失政而不王也。桓公無王，而行歸罪於天子，可乎？齊景公問政，子曰：「君君，臣臣，父父，子子。」君不君則臣不臣，父不父則子不子。<sup>11</sup>

諸侯之喪，三年而畢。<sup>12</sup>胡氏認為魯隱見弑三年，而天子不誅、鄰國不討、魯臣不恥而事仇，則是人倫喪滅，故聖人於是年僅書「春正月」，而不書「王」。

<sup>8</sup> 可參拙撰：〈宋代經生復仇觀的省察與詮釋〉之〈三、《春秋》與「三傳」復仇觀的省察與詮釋〉，頁165-182。

<sup>9</sup> 胡安國事跡與學術，見元·脫脫等：《宋史》，卷435，〈儒林傳五·胡安國傳〉，頁12908-12916。

<sup>10</sup> 宋·胡安國：《春秋傳》（上海：上海涵芬樓，1934景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本），卷3，頁5下。

<sup>11</sup> 同上注，卷4，頁5下-6上。

<sup>12</sup> 「三年之喪」，《論語》已見宰予與孔子師生論辯；後世實情，亦非恆一。以非本文重點，茲不詳論。

<sup>13</sup>又以魯桓之惡行歸罪於天子，言「君不君則臣不臣」，所以諷勸宋高宗，若人主能矢志復仇，則臣下自然一體同德；臣下之有苟安忘仇者，正見天子之罪也。由上述二例，胡氏表彰復仇之意昭然可見。

宋室南渡之禍，出於北方異族之侵陵，故胡氏於表彰復仇大義的同時，又嚴立華夷之防。《隱二年·春秋經》「春，公會戎于潛」，胡《傳》云：

戎狄舉號，外之也。天無所不覆，地無所不載；天子，與天地參者也。《春秋》，天子之事，何獨外戎狄乎？曰：中國之有戎狄，猶君子之有小人。內君子、外小人為泰；內小人、外君子為否。《春秋》，聖人傾否之書，內中國而外四夷，使之各安其所也。無不覆載者，王德之體；內中國外四夷者，王道之用。是故以諸夏而親戎狄，致金縢之奉，首顧居下，其策不可施也；以戎狄而朝諸夏，位侯王之上，亂常失序，其禮不可行也；以羗胡而居塞內，無出入之防，非我族類，其心必異，萌猾夏之階，其禍不可長也。<sup>14</sup>

胡氏亟言內中國、外夷狄之必要，且對當時朝廷不思復仇，反向異族稱臣納貢之政策深不以為然。實則《春秋》書「隱公會戎」事，未必有此深意，當屬胡氏之藉題發揮，《四庫全書總目》即謂胡《傳》：

其書作於南渡之後，故感激時事，往往借《春秋》以寓意，不必一一悉合於經旨。<sup>15</sup>

四庫館臣又謂「胡安國作《春秋傳》，意主復讎，往往牽經以從己」<sup>16</sup>、「牽合時事，動乖經義」<sup>17</sup>，朱子亦言「尋常亦不滿於胡說。且如解經不使道理明白，卻

<sup>13</sup> 杜《注》：「經之首時必書『王』，明此祿，天王之所班也。其或廢法違常，失不班祿，故不書『王』。」（唐·孔穎達等：《左傳正義》〔臺北：藝文印書館，1976影清·嘉慶20年（1815）南昌府學刻本〕，卷6，頁1上）日·竹添光鴻：《左氏會箋》（臺北：古亭書屋，1969景明治44年〔1911〕明治講學會重刊本）則以為：「《春秋》有月而不書『王』者，凡一十五條，皆後寫脫之耳。」（卷2，頁27）並詳為舉證。竹添之說蓋是。

<sup>14</sup> 《春秋傳》，卷1，頁4下。

<sup>15</sup> 清·永瑤、紀昀等：《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，1989景《文淵閣四庫全書》），〈春秋類·二〉，卷27，頁12上。

<sup>16</sup> 宋·袁燮：《絜齋毛詩經筵講義·提要》，《四庫全書總目·詩類·一》，卷15，頁26上-27下。

<sup>17</sup> 宋·蕭楚：《春秋辨疑·提要》，《四庫全書總目·春秋類·一》，卷26，頁32下。

就其中多使故事，大與做時文答策相似」<sup>18</sup>。諸家所論雖無不是，然而經學本在應時而變，若拘於一句之真、一事之信，則是考史，而非經學。安國以《春秋》為時策，謀求救世起弊之方，雖未必合乎經旨，卻切合宋室南渡，經生、儒士企圖明經致用之苦心，固所宜也。

胡安國《春秋傳》影響後世經學一尤其是元明「《春秋》學」一既大且遠，《四庫全書總目》於明·胡廣《春秋大全·提要》云：

考宋·胡安國《春秋傳》，高宗時雖經奏進，而當時命題取士，實兼用三《傳》，《禮部韻略》之後所附條例可考也。《元史·選舉志》載延祐科舉新制，始以《春秋》用胡安國《傳》，定為功令。汪克寬作《春秋纂疏》，一以安國為主，蓋遵當代之法耳。廣等之作是編，即因克寬之書，稍為點竄朱彝尊《經義考》引吳任臣之評曰：「永樂中，敕修《春秋大全》，纂修官四十二人。其〈發凡〉云：『紀年依汪氏《纂疏》；地名依李氏《會通》；經文以胡氏為據；例依林氏。』實則全襲《纂疏》成書，雖奉敕纂脩，實未纂修也。朝廷可罔，月給可廩，賜予可邀，天下後世詎可其人乎！」<sup>19</sup>云云，於胡廣等之敗闕，可為發其覆矣。其書所採諸說，惟憑胡氏定去取，而不復考論是非。有明二百餘年，雖以經文命題，實以傳文立義。至於元代合題之制，尚考經文之異同，明代則割《傳》中一字一句，牽連比附，亦謂之「合題」，使《春秋》大義日就榛蕪，皆廣等導其波也。<sup>20</sup>

元代於延祐年間（1314-1320）重開科舉，《春秋》一經用胡安國《春秋傳》<sup>21</sup>，降及明代，胡廣（1369-1418）採元·汪克寬（1304-1372）《春秋胡傳附錄纂疏》作《春秋大全》<sup>22</sup>，亦立於考科。<sup>23</sup>元、明兩代科舉取士既皆遵用胡《傳》，影響

<sup>18</sup> 宋：黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1978 景北京中華書局），卷 83，〈春秋·綱領〉，頁 2157。

<sup>19</sup> 吳任臣語見清·朱彝尊撰，張廣慶、馮曉庭、許維萍、游均晶點校：《點校補正經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997），頁 326-327。

<sup>20</sup> 《四庫全書總目·春秋類·三》，卷 28，頁 22。

<sup>21</sup> 明·宋濂等：《元史》（臺北：鼎文書局，1995 景北京中華書局點校本）〈選舉志·一·科目〉：「《春秋》許用『三傳』及胡氏《傳》。」（卷 81，頁 2019）

<sup>22</sup> 明·張廷玉等：《明史》（臺北：鼎文書局，1994 景北京中華書局點校本）〈藝文志·一〉：「永樂中，敕修《春秋集傳大全》三十七卷。」原《注》：「胡廣等纂。」（卷 96，頁 2363）〈儒林傳·一·汪克寬傳〉：「得勉齋黃氏之學……會試以答策伉直見黜，慨然棄科舉業，



所及，諸家遂廢而胡《傳》獨興／傳。然元、明經學本空疏，於胡安國作《傳》之本意亦不能盡了，遂至割裂字句、牽連比附，此則不得歸罪於胡氏也。《四庫全書總目》於明·張岐然《春秋五傳平文·提要》有云：

考胡安國當高宗之時，以《春秋》進講，皆準南渡時勢以立言，所謂「喪欲速貧，死欲速朽」，有為言之者也。元明兩代，時異勢殊，乃以其源出程子，遂用以取士，已非安國作《傳》之初意。元制兼用「三傳」，明制兼用張洽《傳》，蓋亦陰知胡安國之多僻而補救其偏。永樂中修《春秋大全》，全襲用汪克寬《纂疏》，乃專尊胡《傳》，又非延祐、洪武立法之初意。然胡廣等之《大全》，雖偏主一家、傷於固陋，猶依《經》立義也；其後剽竊相仍，棄《經》誦《傳》，僅摘《經》文二三字以標識某公某年；迨其末流，《傳》亦不誦，惟約略《傳》意，標一破題，轉相授受而已，蓋又併非修《大全》之初意矣。<sup>24</sup>

胡安國志在恢復中原、掃平戎狄，是以此講《春秋》，念茲在茲，始終不忘復仇大義，自有其時代因素；逮及元明，時移境遷，當時治《春秋》者，竟仍因襲胡《傳》，無異刻舟求劍。《總目》於元、明以降經學陵夷之跡，述之詳矣，不煩贅論。

胡安國《春秋傳》既為元、明士子所奉從，故此一時期據《春秋》而言復仇之義者，鮮能越胡氏樊籬，亦不難想見。舉例言之，如元·王元杰《春秋讞義》於《隱十一年·春秋經》「冬，十有一月，壬辰，公薨」條，云：

《經》諱而不書弑，示臣子不忍之情；薨不書地，所以不沒其實；賊不討則塋不書，無時而終事也。此《春秋》所以作，亂臣賊子所以懼。<sup>25</sup>

---

盡力於經學。《春秋》則以胡安國為主，而博考眾說，會萃成書，名之曰《春秋經傳附錄纂疏》。」（卷 282，頁 7225）

<sup>23</sup>《明史·選舉志·二》：「《春秋》主《左氏》、《公羊》、《穀梁》三傳及胡安國、張洽《傳》……永樂間，頒《四書五經大全》，廢註疏不用；其後，《春秋》亦不用張洽《傳》。」（卷 70，頁 1694）

<sup>24</sup>《四庫全書總目·春秋類存目·一》，卷 30，頁 31 下-32 上。

<sup>25</sup>元·王元杰：《春秋讞義》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983 景《文淵閣四庫全書》，以下逕稱《文淵閣四庫全書》），冊 162，卷 1，頁 41。案：據《桓十八年·左傳》：「公會齊侯于濰，遂及文姜如齊，齊侯通焉；公謫之，以告。夏四月，丙子，享公；

王氏又於《莊四年·春秋經》「秋，七月，公及齊人狩于糕」條，云：

按：《禮》：「父母之仇，不共戴天；兄弟之仇，不同國。」齊侯殺人之父而狎其子，莊公忘父之怨而親其仇，有人心者，寧無動乎？聞車馬之音，見羽旄之美，將以為樂乎？抑以為恥乎？取物以祭宗廟，桓公其吐之矣。《春秋》貶齊，稱「人」以誅其惡；譏公，書「及」以著其罪。<sup>26</sup>

《讞義》大體隳括胡《傳》成文，<sup>27</sup>此暗用胡《傳》者也。至如明·湛若水（1466-1560）《春秋正傳》，則於「秋，七月，公及齊人狩于糕」條曰：

《正傳》曰：齊人，《穀梁》以為齊侯，是也，史外之之詞。《公》、《穀》以為諱與讎「及」，卑公之敵以卑公，非也。「及」者，言公與之，主在公也。書「公及齊人狩於糕」，則魯忘親與讎之罪自見矣。穀梁子曰：「公不復讎而怨不釋，刺釋怨也。」胡氏曰：「父母之讎，不共戴天；兄弟之讎，不與同國；九族之讎，不同鄉黨；朋友之讎，不同市朝。今莊公於齊侯不與共戴天，則無時焉可通也；而與之狩，是忘親釋怨，非人子矣。夫狩者，馳聘田獵，其為樂不主乎己。一為乾豆，其事上主乎宗廟，以為有人心者，宜於此焉變矣。故齊侯稱『人』，而魯公書『及』，以著其罪。」<sup>28</sup>愚謂：及者，與也，非貶詞也。但書此事，則魯之罪著矣，不待以書「及」、稱「人」而後見也。<sup>29</sup>

湛氏《正傳》屢以「正傳曰一胡氏曰一愚謂」之結構行文，此明引胡《傳》者也。相對於王元杰對胡《傳》之步趨，湛若水則對《春秋》書法、義例較不深信，認為聖人但書其事則義理自現。湛氏不拘泥於一字褒貶，與胡安國必欲在一字一句中發掘聖人微旨，雖頗有不同；不過，湛氏對《春秋》義理的詮釋，依然信服胡《傳》，由此益可見胡《傳》影響之深遠。其他籠罩於胡氏經說之《春秋》學著作，不勝枚舉，其中最重要者當推元·汪克寬《春秋胡傳附錄纂疏》、明·胡廣《春秋大全》，上引《四庫全書總目》已論及之，此不贅述。

使公子彭生乘公，公薨于車。」（《左傳正義》，卷7，頁25下）則齊襄於魯莊，實有殺父不共戴天之仇。

<sup>26</sup> 《春秋讞義》，卷3，頁10。

<sup>27</sup> 可參照胡安國《春秋傳》原文：〈隱公十一年〉條已見上引，〈莊公四年〉條見下湛若水《春秋正傳》引。

<sup>28</sup> 見胡安國：《春秋傳》，卷7，頁5下。

<sup>29</sup> 《春秋正傳》，《文淵閣四庫全書》，冊167，卷7，頁16。

胡《傳》對《春秋》學之影響與控制，可以《莊九年·春秋經》「八月，庚申，及齊師戰于乾時，我師敗績」為證。《公羊傳》曰：

「內不言敗，此其言敗何？」「伐敗也。」「曷為伐敗？」「復讎也」。<sup>30</sup>

何休《解詁》發揮《公羊》之說云：

「據內不言敗績，曷為自誇大伐而取敗？」「復讎以死敗為榮，故錄之。」

<sup>31</sup>

何休認為魯莊之伐齊，乃復仇行動，雖敗猶榮，故《春秋》錄以賢之。胡安國駁斥此說云：

按：《左氏》：「戰于乾時，公喪戎路，乘傳而歸。」則「敗績」者，公也。能與讎戰，雖敗亦榮，何以不言公？貶之也。公本忘親釋怨，欲納讎人之子，謀定其國家，不為復讎與之戰也，是故沒「公」以見貶。若以復讎舉事，則此戰為義戰，當書「公」冠于「敗績」之上，與沙隨之不得見、平丘之不與盟為比，以示榮矣。惟不以復讎戰也，是故諱「公」以重貶其忘親釋怨之罪，其義深切著明矣。<sup>32</sup>

胡氏由《春秋》書法推翻《公羊》說，認為魯莊若真為復仇而戰，則聖人必書「公」以褒，經既不書，是沒而貶之也。況且魯莊於元年為齊主婚，四年與齊侯狩於禚，足見其無復仇之志。<sup>33</sup>胡氏此說一出，自當時至宋末葉夢得、呂大圭、趙鵬飛等

<sup>30</sup> 《公羊注疏》，卷7，頁5。

<sup>31</sup> 同上注，頁5下。

<sup>32</sup> 《春秋傳》，卷8，頁1下-2上。

<sup>33</sup> 《莊元年·春秋經》「秋，築王姬之館于外」，胡《傳》：「魯於王室為懿親，其主王姬亦舊矣，館於國中必有常處。今特築之于外者，穀梁子以為『仇讎之人，非所以接婚姻也；衰麻，非所以接弁冕也。』知其不可，故特築之于外也。築之于外，得『變之正』乎？曰：不正。有三年之喪，天王於義不當使之主；有不戴天之讎，莊公於義不可為之主。……今莊公有父之讎，方居苦塊，此禮之大變也，而為之主婚，是廢人倫、滅天理矣。《春秋》於此事，一書、再書、又再書者，其義以復讎為重，示天下後世臣子不可忘君親之意。故雖築館于外，不以為得禮而特書之也。」（卷7，頁1下-2上）。〈莊公四年〉條胡《傳》已見前引。

學者皆取其說；<sup>34</sup>降及元、明學者，咸從胡說而無異義。自此以降，《公羊》「乾時復讎」、「復讎以死敗為榮」之說，學者遂不復再信，可見胡安國影響宋元明經學之一斑。

整體而言，與有宋相較，元明兩代經學稍乏新創，講《春秋》唯胡安國《春秋傳》是從，於復仇議題未能開新，呈現因襲留滯的局面。

### 三、丘濬的復仇理論

元明學者的復仇理論多承襲宋儒，尠少創發；唯明·丘濬（1421-1495）議論最為詳密，且具特識，可為此一時期復仇理論發展的代表。<sup>35</sup>丘濬的復仇理論具見於其《大學衍義補·治國得天下之要·慎刑憲·明復讐之義》<sup>36</sup>，茲依丘文理路述論之：

臣按：復讐之義乃生民秉彝之道、天地自然之理，事雖若變，然變而不失正，斯為常矣。以五行之理論之：如金生水，金為火所克，水必報之；水生木，水為土所克，木必報之。木、火、土三行皆然。人稟五行以有生，有以生之人必有以報之。人知所生者，必報其所由生，是以相保愛、相護衛，不敢相戕殺。非但畏公法，亦畏私義；非但念天理，亦念人情。此人所以與人相安、相忘，而得以遂其有生之樂也。<sup>37</sup>

丘氏認為復仇乃天地自然之理；復仇儘管屬於事變，其義實得人情之正，故亦為天理之常。唯因世人對生我者必有所報答，故相互保愛、護衛，既不欲他人犯我所由生，自亦不犯他人所由生，人與人遂得以相安、相忘。丘氏觀察五行之中，克生我者，我必克之，恰與人情類似，遂以之納入復仇理論，藉此將復仇的正當性與必要性提升至「天理」層次，此乃其復仇理論的特色所在，亦為其復仇體系之總綱。丘氏又言：

<sup>34</sup> 胡安國之說蓋承自宋儒劉敞《春秋權衡》，說參拙撰：〈宋代經生復仇觀的省察與詮釋〉，〈三〉之（一·2、《公羊》「乾時之戰」魯莊公復仇動機駁議），頁171-176。

<sup>35</sup> 《明史·丘濬列傳》：「濬以真德秀《大學衍義》於治國得天下條目未具，乃博採群書補之。孝宗嗣位，表上其書；帝稱善，賚金幣，命所司刊行。」（卷181，頁4808-4809）

<sup>36</sup> 丘濬：《大學衍義補》（京都：中文出版社，1979 景日本·寬正四年（1792）和刻本），卷110，頁10下-15上。丘濬《大學衍義補》雖為真德秀《大學衍義》之補充，但言復仇一節則兼《禮》書、三傳之說而融合之，與〈大學〉本文無涉。

<sup>37</sup> 《大學衍義補》，卷110，頁10上-11下。

然人世有無窮之變，王法有不到之處，天理有未定之時。或相殺焉，殺之不以其罪，泯之不存其迹，急之不容其緩。是故所殺之人其父也，其子曰：「父，生我者也，而人殺之，是無我也，我何以生為？必殺之以報我所生。」所殺之人其兄若弟也，其兄若弟曰：「兄若弟，我同生者也，而人殺之，是蔑我也，必殺之以報我同生。我不報之，人設殺我，而我兄若弟不為報，吾謂之何？」所殺之人其交好游從也，其交好游從者曰：「若與我交好游從，彼非不知也，而殺之，是藐我也，必殺之以報我所知。我不報之，人設殺我，而我交好游從不為報，吾謂之何？」天下之人，凡有生者皆相為死，則彼不逞之徒、不仁之輩不敢起殺人之念，蓋慮其人之有子若孫、有兄若弟、若交好若游從，將必上告天子、下告方伯，赴愬於有司、聲冤於鼓石也。<sup>38</sup>

丘氏認為：有仇必報既為天地自然之理，世人因懼仇人報復，故不敢殺人，因能相愛相安，則人情中雖有復仇之理，而人事上應無復仇之事。但世事多變，不能長保天理、王法之常；一旦有相殺之事，則其子孫、兄弟、交游必為其復仇。正因凡仇必報，故世人在道理與現實人事上，皆不敢任意殺人。丘氏在論述父仇與兄弟／交游之仇時，顯然層次有別。父乃生我者，人殺吾父，我必報之，此即「人知所生者，必報其所由生」，符合五行生報之理。兄弟、交游於我既非「生一所生」關係，於其仇又當如何看待呢？「人設殺我，而我兄弟／交游不為報，我謂之何」，丘氏以此論述，欲激發世人將心比心之念，進而認為兄弟／交游復仇，然而此論與為父復仇之契合天理、五行相較，復仇的正當性顯得較為薄弱。

丘氏的復仇主張，合乎傳統儒家「五倫復仇觀」之有親疏等級之別。丘氏又曰：

然而王法雖公，刑官雖明，然無愬告者，則其冤文不能以上達。此聖人制其法於禮，使凡為人子、為人兄若弟，有父母、兄弟之讐，則必赴愬於官。不幸而無子孫、兄弟，則其所交游者，雖非血屬，亦得以為之伸理焉。苟愬於公而公不為之報，或其勢遠而力弱、事急而情切，一時不能達諸公，奮其義而報之，則亦公義之所許也。《禮》所謂「不共戴天」、「不反兵」、「不同國」，蓋謂為人子、為人兄若弟、為人交游，心恆各以是存諸心，必報吾父、必報吾兄若弟、必報吾交游，不然，吾不與殺吾父者同戴此天；殺吾兄弟者，吾遇之必不反兵；殺吾交游者，吾與之必不同居此國。甚言必殺之以報所仇，不但已也。解《禮》者乃專以為私報所仇，狹矣。《禮》

<sup>38</sup> 同上注，頁11上-12上。

蓋兼公私言也，不能報以公，必報以私，斷斷乎其必然，此先王立《禮》之意也。<sup>39</sup>

丘氏認為身為子孫、兄弟有告冤赴訴之責，若無子孫、兄弟，則交游得為之申理，此亦合乎儒家「親親之殺」觀念。丘氏基本上認為復仇之情本乎天理，復仇之事則應訴諸公法，即「上告天子、下告方伯，赴愬於有司、聲冤於鼓石」。若公法不為之報，或一時無法由公法處理，始得私下復仇，此與有宋劉敞、王安石主張近似。<sup>40</sup>丘濬反對一般學者率以《禮記》所論為贊成私人復仇之說。<sup>41</sup>對照《周禮·朝士》之職，可知聖人本不欲世人置公法於不顧、一切訴諸私報。丘氏不為《禮記》文字所囿，頗能體現經文精神。丘氏又曰：

三代之時，皇極建而公道明，非士師無擅殺之吏，非天命無枉死之人，非獨無不報之讐，而亦無讐可報也。然先王以好生為德，恆恐一人之不得其生，而或有以戕其生者，故既本天地相生之理，制刑罰之常以弼教，又因五行相克之理，明報復之義以垂訓，使人人知殺人之親交者必死，殺己之親交者必報，而皆不敢相戕害以喪其生，相容忍以忘其死。此古昔盛時所以人無冤聲、天無鑿氣而世無禍亂之作也。自秦漢以來，此義不明，一切以法律持世，惟知上之有法，而不知下之有義，所謂復讐之義，世不復講。至於有唐，陳子昂、韓愈、柳宗元，始因適有報復父仇者而各言所見，要之，皆是也，而未盡焉。<sup>42</sup>

丘氏以為上古三代既無枉死之人，根本無仇可報，自然亦無報仇之事。這自屬過度美化、理想化之說，然而與首段所言有所對應。此說或承有宋學者游桂而來，游氏之說曰：

古之治天下也，求以禁天下之亂，而使之相安於斯世。公法行於上，私義伸於下。使天下而有暴亂之人，則以公法治之；苟限於公法，則以私義制之。……夫所謂讎，皆王法之所不及，公法有時而失之者。

<sup>39</sup> 同上注，頁12。

<sup>40</sup> 說參拙撰：〈宋代儒士復仇觀的省察與詮釋〉，之〈二〉、〈三〉，頁372-380。

<sup>41</sup> 有關《禮記》的復仇理論，詳下節引；並可參拙撰〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉〈二·(二)〉，頁112-120。

<sup>42</sup> 《大學衍義補》，卷110，頁12下-13上。

三代之時，上焉者皇極立而公法行，治不一出於法，而私義得以參乎其間，此古所以能使人復讎者。<sup>43</sup>

游氏認為「仇」產生於王法不及、公法有失，故復仇行為可以補其不足，令私義有所伸張。游氏並且指出，三代之時，「治不一出於法」，故私義有存在空間，此即上古能提倡復仇的理由。丘氏承其說，亟言先王以天地相生之理制定刑罰，以五行相剋之理訓示復仇，使人人皆知復仇之義。私義既明，人人皆不敢相戕害，公法的作用僅居第二義；秦漢以來，「一切以法律持世，惟知上之有法，而不知下之有義」，忽略了復仇乃本之天理人情，其中大義遂湮沒不彰。唐代陳子昂、柳宗元、韓愈始因徐元慶、梁悅復仇案而對復仇之理有所論述，然而其論述重點皆在於調和禮法與人情，對復仇的本質—天地相生、五行相剋之理—未嘗觸及，故丘氏以為諸說皆未盡其義。丘氏又進而申論云：

謹按：《周官·朝士》：「凡報仇讐者，書於士，殺之無罪。」所謂報仇讐者，非謂為人子若弟者，親手剗刃於所仇之人；凡具其不當死之故與所殺之由達於官者，皆是欲報其仇讐也。既書其情犯而告於官，而其所仇者，或隱蔽、或逋逃、或負固，而報仇之人能肆殺之以報其所親之仇，則無罪焉。蓋人君立法，將以生人，無罪者固不許人之枉殺，有罪者亦不容人之擅殺，所以明天討而安人生也。苟殺人者人亦殺以報之，曰「吾報吾所親交之仇也」，不分其理之可否、事之故誤，互相報復，無有已時，又烏用國法為哉？《孟子》曰「為士師則可以殺人」，明不為士師則不可以殺人也。<sup>44</sup>

一般認為，當公法無法伸張公理時，受害者之子孫、兄弟、交友向朝士報備後，得進行私人復仇而不受刑罰。丘氏反對此種解釋，認為「無罪者固不許人之枉殺，有罪者亦不容人之擅殺」，只有在告官尋求公法制裁後，仇人以隱蔽、逋逃、負固等手段，致使公權力無法伸張，唯有私人復仇一途時，始允許報仇者肆殺之。更引《孟子》之說以明唯執行公權力者始具有殺人之權力，可見丘氏認為私復仇徒然造成循環報復的結果而已，因此，丘濬的復仇理論，復仇之理雖存於人情之中，復仇的實行則須由公權力執行，不得任性而為。由此可知，丘氏雖將復仇的

<sup>43</sup> 見宋·衛湜：《禮記集說》，《通志堂經解》，冊30，卷8，頁9上、10下。游桂之主張，詳見拙撰：〈宋代經生復仇觀的省察與詮釋〉〈二〉之（二）「復仇議題下的經生復古主張」，頁161-165。

<sup>44</sup> 《大學衍義補》，卷110，頁13上-14上。

根源上推至天理的高度，唯仍須受人間公法的限制。丘氏又論復仇之「法」的執行方式云：

朝廷當明為之法，曰：凡有父兄、親屬為人所殺者，除誤殺、戲殺、過失殺外，若以故及非理致死者，親屬鄰保即為之護持其子若孫及凡應報復之人赴官告愬。如無親屬，其鄰里、交游皆許之。府縣有礙，赴藩臬；藩臬有礙，赴闕庭。徑赴者不在越訴之限。若官司徇私畏勢，遷延歲月，不拘繫其人而為之伸理，其報復之人奮氣報殺所仇者，所在即以上聞，特敕理官鞠審。若其被殺者委有冤狀，而所司不拘其人、不具其獄，即根究經由官司，坐以贓罪除名，而報仇者不與焉。若所司方行拘逮，而或有他故以致遷延，即坐殺者，以擅殺有罪者之罪，而不至死焉。若不告官、不出是日而報殺者，官司鞠審，殺當其罪者不坐。若出是日之外，不告官而擅殺者，即坐其親屬鄰保，以知情故縱之罪，而其報復之人、所殺之讐，果係可殺，則讞以情有可矜，坐其罪而免其死。若官吏假王法以制人於死，律有常條，不許私自報復，必須明白赴愬。若屢愬不伸，而殺之者，則以上聞，委任大臣鞠審。如果被殺者有冤，而所司不為伸理，則免報仇者死，而流放之，如胡氏之所以處張瑄者，而重坐經由官司之罪。若被殺之人不能無罪，但不至於死，則又在隨事情而權其輕重焉。如此則於經、於律，兩無違悖，人知讐之必報，而不敢相殺害以全其生；知法之有禁，而不敢輒專殺以犯於法。則天下無難處之事，國家無難斷之獄，人世無不報之讐，地下無枉死之鬼矣！<sup>45</sup>

丘氏詳述實行復仇時的各種可能狀況及應宜之處理，所論可分為四部分：一、赴官告愬之法：若有非理而為人所殺者，其子孫、親屬、交游、鄰保得赴官告愬，且不在越訴之限，務使其情上達。二、若有司藉故遷延、失職，而報復之人擅殺所仇，則有司當治罪，而復仇者不罪；若有司非不拘逮，而報復之人擅殺所仇，則須坐罪，而免於死。三、若有非理而為人所殺者，其子孫、兄弟於當日報殺所仇，若殺當其罪，則不坐；出當日，則須坐罪，而免於死。四、若官吏假藉法律致人於死，則不許私下報復，必須告官；若官司不為伸理，復仇者私殺之，則特敕審理。

綜觀丘氏復仇理論，雖亟言復仇之義出於天地自然之理，反對後世「一切以法律持世，惟知上之有法，而不知下之有義」，卻又認為復仇之事須藉由公法執行。然則以公法限制復仇之正當性如何？丘濬僅言「先王本天地相生之理，制刑

<sup>45</sup> 同上注，頁14上-15上。



罰之常以弼教」，換言之，刑罰之作用應該只是宣示、防範、嚇阻而已，「明義」仍是首要之務。丘氏的復仇觀顯然受到儒家「禮重於刑」的思想影響，但此種主張只能寄諸理想，實難行之人世。事實上，《大學衍義補》自「朝廷當明為之法」以下，詳細規範法律處理復仇事件時可能之狀況及處理方式，反而對如何教化人民以知復仇大義一節，未置一辭，然則丘氏對禮／法間孰為輕重的態度，亦可窺見矣。

丘氏對公法與私報規範論述詳審緻密，有別於一般經生，對於律法、人情實有深刻認識。丘濬復仇理論雖將復仇之義上推至天理，然而一切執行仍以公法為主，反對私人復仇，正因如此，一旦公法不能伸張，則復仇之大義必將落空，故丘氏建構出「於經、於律，兩無違悖」的理論體系，從人情與現實兩方面討論復仇，雖不免過度理想化之嫌，但能兼顧理論與實際，實臻前人未至之境。

#### 四、郝敬對復仇理論的批判

《公羊》「九世／百世猶可以復仇」之說，宋儒雖曾加以檢討、批判，但為因應時局，對復仇大義終是極力表彰。元明學者大致承襲宋人所建構的復仇理論，直至郝敬（1558－1639）<sup>46</sup>始大力反對一對復仇說的根據、理論及其可行性進行全面的批判。

歷來學者討論復仇議題，其經學／經書之根據厥為《周禮》、二戴《禮記》、《春秋·公羊》諸典籍。《周禮·地官·調人》云：

調人掌司萬民之難而諧和之。……凡和難父之讎，鬪諸海外；兄弟之讎，鬪諸千里之外；從父兄弟之讎，不同國。君之讎眡父，師長之讎眡兄弟，主友之讎眡從父兄弟。弗鬪，則與之瑞節而以執之。<sup>47</sup>

《禮記·曲禮·上》云：

父之讎，弗與共戴天；兄弟之讎，不反兵；交友之讎，不同國。<sup>48</sup>

〈檀弓〉云：

<sup>46</sup> 郝敬之言行事跡見《明史·文苑列傳·四·李維楨傳·附郝敬傳》，卷288，頁7386-7387。

<sup>47</sup> 唐·賈公彥：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1976影清·嘉慶20年南昌府學刻本）卷14，頁10下-13上。

<sup>48</sup> 唐·孔穎達等：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1976影清·嘉慶20年南昌府學刻本）卷3，頁10下。

子夏問於孔子曰：「居父母之仇，如之何？」夫子曰：「寢苦枕干，不仕，弗與共天下也。遇諸市朝，不反兵而鬪。」曰：「請問居昆弟之仇，如之何？」曰：「仕，弗與共國。銜君命而使，雖遇之不鬪。」曰：「請問居從昆弟之仇，如之何？」曰：「不爲魁。主人能，則執兵而陪其後。」<sup>49</sup>

《大戴禮記·曾子制言·上》云：

父母之讎，不與同生；兄弟之讎，不與聚國；朋友之讎，不與聚鄉；族人之讎，不與聚鄰。<sup>50</sup>

歷代學者多認為這些《禮》書中的相關材料，乃聖人對復仇方式及差等所作的規範。郝敬則對此提出質疑，其《周禮完解》云：

是書「調人掌諧和民難」，甚善；然緣飾報讐之說，使殺人君、父、兄者，避諸海外、避諸他國、避諸千里之外，則是司寇之政不行，而有罪逋逃者即免，豈先王之法與？<sup>51</sup>

郝氏認為〈調人〉「諧和民難」之職，立意本善，然而其下文與復仇之說牽扯，遂使「和難」之義不彰，導致世人皆專注於避仇逃罪；若殺人者皆可遁避，則是刑不得正而教化不行。郝氏《禮記通解》亦云：

按：（父讐三語）或古聖有爲而言，猶速死、速朽之類。如《春秋》魯莊公忘父讐，爲齊諸兒主婚，儒者矯其非，遂以報讐爲大義；後儒遂緣飾大復讐之例，要之，非通論也。傳記成于後儒手，非先聖之舊。而此一節多春秋諸侯盟會征伐之事，非先王巡狩朝會太平之文物。所述前載後備，皆倉卒道路掩薄權宜之術；青龍、白虎、招搖等名，後世緯稗小說，非聖人雅言所執之禮。<sup>52</sup>

郝氏又於〈檀弓〉「穆公問於子思曰：『爲舊君反服，古與？』」<sup>53</sup>條云：

<sup>49</sup> 《禮記正義》卷7，頁17。

<sup>50</sup> 清·王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983），頁91。

<sup>51</sup> 明·郝敬：《周禮完解》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997 景湖北省圖書館藏明萬曆 43-47 年郝氏九經解本），經部第 83 冊，卷 4，頁 14。

<sup>52</sup> 郝敬：《禮記通解》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997 景湖北省圖書館藏明萬曆 43-47 年郝氏九經解本），經部第 91 冊，卷 1，頁 37。

<sup>53</sup> 《禮記正義》，卷 9，頁 21 上。

按：此亦報怨復讐之意，豈可槩施於君父？孟子嘗為齊王陳此意，蓋有為而發：世主驕亢，犬馬畜臣，以此矯其過耳，豈謂是為禮與？〈檀弓〉蹈襲《孟子》語，以孟子受業子思，託為子思言，未足信也。<sup>54</sup>

郝氏指出《禮記》中攸關復仇的規範，必有其成立的特定背景，具有針對性，並非通論之言。又由內容分析，其中多亂世征伐權宜之事，遂認為《禮記》成編於後儒，非聖人制作舊觀，後人據此晚出之書，附會為聖人之大義，實為大謬。總而言之，「此戰國以來游士橫議，豈聖人崇禮之訓？而腐儒好信，為世滋亂，斷乎不可以訓也」<sup>55</sup>。

漢代復仇理論的發展，在於發揚《春秋》的復仇大義，尤以《公羊傳》最為特出。《莊四年·春秋經》「紀侯大去其國」，《公羊傳》云：

「何賢乎襄公？」「復讎也。」「何讎爾？」「遠祖也。哀公享乎周，紀侯譖之。以襄公之為於此焉者，事祖禰之心盡矣。」「盡者何？」「襄公將復讎乎紀，卜之，曰：『師喪分焉。』寡人死之，不為不吉也。」「遠祖者，幾世乎？」「九世矣。」「九世猶可以復讎乎？」「雖百世可也。」<sup>56</sup>

《公羊》認為齊襄復九世之仇，足以褒之為「賢」，故《春秋》特書之；又推而上之，言百世亦可復仇。郝敬則強烈反對「復仇之義寓於《春秋》」之說，其《周禮完解》云：

報讐之說起于世儒說《春秋》，非《春秋》本義。<sup>57</sup>

其《春秋直解》亦云：

<sup>54</sup> 《禮記通解》，卷4，頁12。

<sup>55</sup> 《禮記通解》，卷3，頁29。宋代疑經風氣盛行，對於《禮》書中有關復仇的記載，亦曾有所懷疑。王安石雖為《周官》作《新義》，然其〈復讎解〉云：「或問復讎。曰：『非治世之道也。』……復讎之義，見於《春秋傳》、見於《禮記》，為亂世之為弟子者言之也。」「《周官》之說曰：『凡復讎者，書於士，殺之無罪。』疑此非周公之法也。」（宋·王安石撰，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》〔成都，巴蜀書社：2005〕，頁1126-1127）強調復仇乃公權力不彰、法治脫序時才可能發生，必非周公所制作。安石之說實本之王開祖。關於王開祖、王安石的復仇觀，可參拙撰：〈宋代儒士復仇觀的省察與詮釋〉之〈三〉，頁377-380。

<sup>56</sup> 《公羊注疏》，卷6，頁10下-11上。

<sup>57</sup> 《周禮完解》，卷4，頁14。

司馬遷序《史記》，述董仲舒之言曰：「孔子知言之不用、道之不行也，是非二百四十二年之中以為儀表，貶天子、退諸侯、討大夫，以達王事。」果若斯，《春秋》者，修怨雪憤之書耳！此馬遷私志而以裁度《春秋》，可乎？大抵六經當漢初，學者未識指歸，馬遷於《春秋》守《左》，仲舒守《公羊》，今《左》、《公羊》具在，於《春秋》若何？齊人滅紀以為復讐、衛輒拒父以為大誼、許止弑父以為孝子，漢儒說《春秋》類此矣！<sup>58</sup>

郝氏認為漢儒說《春秋》所闡發的種種「義例」，概皆「私志」，而非「夫子之志」。郝氏之言雖未免對漢儒之解《春秋》貶抑太過，然其堅決分別「經」、「傳」之用心宛然可見。在郝敬眼中，《禮》書、《春秋》，皆無復仇思想、理論。郝敬由文獻的時代、性質與內容全面否定復仇理論來源的正當性，可說發前人所未發。

郝敬又進一步指陳《公羊》復仇理論的矛盾。《春秋直解》云：

齊貪紀，託讐耳，何卜之有？善乎仁者之言曰：「敵惠敵怨，不在後嗣。」故伍員之報楚也、夫差之報越也，《春秋》皆不錄，而錄齊九世之怨乎？

<sup>59</sup>

又云：

夫差以父死報越而越敗，句踐以失國報吳而吳亡，為千古怨毒之表，脩睚眦者喜稱焉。《經》于攜李之事書，于會稽之事不錄。聖人欲偕天下于平

<sup>58</sup> 《春秋直解》，收入《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997 景湖北省圖書館藏明萬曆 43-47 年郝氏九經解本），經部第 121 冊，卷首〈讀春秋〉，頁 4。

<sup>59</sup> 《春秋直解》，卷 3，頁 5。案：《文六年·左傳》：「九月，賈季使續鞠居殺陽處父。……十一月丙寅，晉殺續簡伯。賈季奔狄，宣子使史駢送其帑。夷之蒐，賈季戮史駢，史駢之人欲盡殺賈氏以報焉。史駢曰：『不可。吾聞前志有之曰：敵惠敵怨，不在後嗣，忠之道也。』」（《左傳正義》，頁 19 上，頁 10 下-11 上。）前志，蓋指古昔之史書。歷來學者屢引「敵惠敵怨，不在後嗣」駁齊侯九世復仇之說，如宋·黃震《日抄》云：「《公羊》乃謂此為齊能復九世之讎，昔哀公烹乎周，紀侯譖之也。然譖非手刃之也，何名讎？況九世乎！齊侯未嘗有是心，《春秋》未嘗有是言。凡言《春秋》復九世之讎者，誤也。《傳》有之：『敵惠敵怨，不在後嗣。』齊襄公殺魯桓公。桓、襄死而莊公與齊桓盟，《春秋》已不非之，易世故也。況九世而言語無跡不可名讎者乎？」（《黃氏日抄》〔京都：中文出版社，1979 據日本立命館大學圖書館藏元·至元 6 年（1340）刻本，清·乾隆 32 年（1758）汪佩鏢校刊本〕，卷 8〈讀春秋二〉「紀侯大去其國」條，頁 3）

康正直，無怨無惡，《春秋》之志也。說者謂「春秋大復讐」，果爾，伍員、夫差宜深嘉予，而何其泯泯邪？<sup>60</sup>

郝氏指出，若《春秋》大復仇之義，以齊襄復九世之仇為可褒，則夫差以父仇報越、子胥以父兄之仇報楚，聖人當深予嘉勉，《春秋》不應泯泯無所贊與。爰此，郝氏認為聖人成《春秋》之志，並不強調「修怨雪憤」，而在「平康正直，無怨無惡」，後儒「《春秋》大復仇」之說，實不足信。

深究郝敬堅決反對復仇之因：一方面由於復仇理論來源之不可盡信，但主要原因仍在復仇行為之難以行諸現實。《春秋直解》云：

說者顧稱「齊復九世之讐」，且曰「百世可復也」。按：《史》周夷王殺齊哀侯，紀侯譖之也。譖之者之讐，百世可復，則殺之者之讐，千世復矣！千百世之讐，期于必復，則千百世之世道人心將若何？夫虛舟遊世，達人之度也；白刃報讐，任俠之私也。人世恩怨何常，而一一求復，豈有寧日？……如世儒言，高任俠之名，長盜賊之風，縱禽獸之行，為孝先，滅人宗祀者為名誼，是《春秋》為怨毒嚙矢矣！<sup>61</sup>

紀侯譖齊哀公於周夷王，其事之有無，學者歷來多所懷疑；縱然屬實，譖言之仇與伐國之報是否相當，學者亦嘗討論；<sup>62</sup>況時隔九世，報施於無罪之子孫哉？<sup>63</sup>郝敬指出，若譖者之仇百世猶可復，則殺者之仇，必千世而可復；若然，則千百世之間，人人皆欲復仇，人人皆須提防復仇，則「往來報復，世路成網羅，無復清寧之日矣」<sup>64</sup>，由此論證傳統復仇說之不可行。郝氏《周禮完解》又云：

鄭《註》：「殺人而義，謂其父母兄弟師長嘗見辱焉而殺之者為義。」是何言也？父兄見辱，子弟遂殺人，而槩以為義，則天下之人得保首領者少，而讐家子弟殺人者日多，但避諸他國千里外則已矣，誰憚而不殺人乎？使《周禮》為政，鄭康成為調人，則天下未有不嗜殺人者矣！<sup>65</sup>

<sup>60</sup> 同上注，卷12，頁15。

<sup>61</sup> 同上注，卷3，頁4。

<sup>62</sup> 其詳可參拙撰〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉之〈三〉，頁121-124。

<sup>63</sup> 朱子晚年亦力主復仇無施之子孫之理，說參拙撰〈宋代儒士復仇觀的省察與詮釋〉之〈六〉，頁387-393。

<sup>64</sup> 《禮記通解》，卷3，頁29。

<sup>65</sup> 《周禮完解》，卷4，頁15。

郝氏認為漢代學者的復仇理論，一旦落實到現實層面，對人心、社會所造成的危害甚鉅，故強烈反對、批判之。

後代學者多據《公羊傳》「百世猶可復仇」之義，擴大復仇的範圍，此即郝氏所反對者。但《公羊》本身，未嘗認為人人皆可復世代隔越之仇。《莊四年·公羊傳》「雖百世可也」下云：

「家亦可乎？」曰：「不可。」「國何以可？」「國、君一體也。先君之恥猶今君之恥也；今君之恥猶先君之恥也。」「國、君何以為一體？」「國君以國為體。諸侯世。故國君為一體也。」「今紀無罪，此非怒與？」曰：「非也。古者有明天子，則紀侯必誅，必無紀者；紀侯之不誅，至今有紀者，猶無明天子也。……故將去紀侯者，不得不去紀也。」<sup>66</sup>

《公羊傳》認為國君世代罔替，與國為一體，君仇等同國仇，故雖百世猶可復。又言若古有明天子，則紀侯當時即當伏誅，今日不得復有紀國。爰此，齊襄之滅紀，乃由於當時「上無天子，下無方伯，緣恩疾者可也」<sup>67</sup>，將齊襄之復仇行動提升至「國仇」的層次，諸侯以下，則不得復前世之仇；若有明天子，則國君亦不得私復仇。《公羊》之說表面看似彌縫了復仇學說，但郝敬對此依然指出其不合理／禮之處：

（《公羊》）為之說曰：「國君可，餘人不可。」若是，恩怨視貴賤，而祖父有厚薄，愈舛矣。<sup>68</sup>

復仇乃基於血緣與情感上的需求而進行的行為／行動，若如《公羊》所言，竟以身分之貴賤判別復仇之可否，此實極不通人情義理之說。由於郝敬認為復仇出於天性，故對復仇理論雖，對復仇行為則仍留後路，而主張有條件的復仇，並詳為規範：

曰：「若是，君父之讐可忘乎？」曰：「烏乎可！臣子之情同，君父之禍異，無罪而殺吾君父，報之在旦夕。旦夕不能，期月；期月不能，三年；三年不能，沒齒而已。九世之後，不已晚乎？天子殺其臣，子孫駕（獻案：今作「嫁」）禍他人，不已濫乎？《春秋》非遠于人情者，苟質諸人情而可，仲尼亦必曰『可』矣！」<sup>69</sup>

<sup>66</sup> 《公羊注疏》，卷6，頁11下-12上。

<sup>67</sup> 《公羊注疏》，卷6，頁12下。

<sup>68</sup> 《春秋直解》，卷3，頁5。

<sup>69</sup> 同上注。

復仇本於天理人情，故郝氏提出「質諸人情」作為可否復仇的判準，並以受殺父／君仇當日起，累計三年為限，堅決反對隔世復仇，認為「千百世之讐，期於必復」、「父兄見辱，子弟遂殺人，而槩以為義」、「國君可，餘人不可」等說，皆不合人情、無當於理，聖人亦不認同。郝氏《論語詳解》又云：

以直報怨，至公無私也；以德報德，雖私即公也。君子寬平樂易，無一毫忿恨于胸中。聖人每云「遠怨」、云「怨希」、云「家邦無怨」，怨非仁人樂易之懷。不能大公順應，而挾忿偏主，即是不直。直，順也。順理曰直，合天理、當人心而已。……道德不遠人情，聖人以人情為田，所以為中庸之至德也。<sup>70</sup>

郝氏謂孔子常言無怨，可知「怨」非仁人襟懷。郝氏所謂「人情」，其實即指「公」、「直」，亦即合於天理、當於人心的行為。

綜上所述，郝敬對漢代以降儒者所建構的復仇理論持反對立場，從理論根源加以廓清，並對其中不合人情處一一指陳糾謬。細察其意，可知郝氏之所以大力批判復仇理論，緣於郝氏認為傳統的復仇理論既不可行於現實，又有害世道人心。然而，郝氏顯然忽略了復仇本出人類情感的需要，並非「後儒」憑空臆造。聖人固可「遠怨」、「無一毫忿恨于胸中」，然若凡人何？若公權力無法伸張，是否仍然不得復仇？郝氏雖提出「質諸人情而可」，試圖緩解此一問題，但「人情」之標準／界限何在？凡此皆為郝氏復仇理論值得再深思／省思之處。

## 五、餘論：元明儒者論《周禮·調人》之制

元明學者對《禮》書的復仇材料，其解釋多雷同前儒，唯因襲而已，除郝敬由反對角度加以批判外，少有可陳述者；唯吳澂、柯尚遷之論《周禮·調人》，稍異前人，故特加紹述焉。

《周禮·地官·調人》職云：

調人掌司萬民之難而諧和之。凡過而殺傷人者，以民成之，鳥獸亦如之。凡和難：父之讎，辟諸海外；兄弟之讎，辟諸千里之外；從父兄弟之讎，不同國。君之讎眡父，師長之讎眡兄弟，主友之讎眡從父兄弟。弗辟，則與之瑞節而以執之。凡殺人有反殺者，使邦國交讎之。凡殺人而義者，不

<sup>70</sup> 《論語詳解》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1995），冊153，卷14，頁40上-41下。

同國，令勿讎，讎之則死。凡有鬪怒者，成之；不可成者則書之，先動者誅之。<sup>71</sup>

關於〈調人〉的職掌，宋代以前學者討論已多，大抵著眼於禮／法衝突，以及聖人如何調和公法與私情以立制。元明學者所措意者，則在於「調人」設制的精神是否符合聖人教化之旨。元·吳澂云：

為親復讐者，人之私情；蔽囚致刑者，君之公法。使天下無公法則已，如有公法，則私情不可得而行矣。夫司徒掌教民以六德之和，又教之以六行之睦，唯欲斯民之和協也。如其不從教，則不睦之刑，從而加焉，在所不赦也。而其官屬乃掌萬民之難，使之相避，是使天下之人得以肆其私情，而人君之公法不復可行於世，與大司徒之教相反。如必曰從人之私情，則父之讐不與共戴天，辟諸海外，亦未為得，盍亦使之弗共戴天而後可也？又曰：「凡殺人有反殺者，使邦國交讐之。凡殺人而義者，不同國，勿令讐，讐之則死。」果如是，殆將使天下以力相陵，交相屠戮，往來報復，無有已時。聖王令典，決不若此之繆！<sup>72</sup>

吳氏由「私情」與「公法」立論，認為二者不可並行：若必行公法，則不可縱私情；若必從私情，則避地之法亦未足以慰子弟之孝心。由《周禮》之設官觀之，調人乃司徒屬官，司徒掌教化萬民，不從教者加刑焉，其屬官〈調人〉竟可和民之難，使犯罪當刑者得以避罪／仇，實與其立制精神有所違背。吳氏對「殺人而義」云云一段經文特別不滿，認為將使天下以力相陵。前述郝敬之言曰：「父兄見辱，子弟遂殺人，而繫以為義，則天下之人得保首領者少，而讐家子弟殺人者日多，但避諸他國千里外則已矣，誰憚而不殺人乎？使《周禮》為政，鄭康成為調人，則天下未有不嗜殺人者矣！」與此意頗為相近，皆由經文之不合人情反對之。

明·柯尚遷《周禮全經釋原》則與吳澂之說不同：

原曰：復讐和調之說，漢唐儒者多駁之，伊洛之門亦惑之，五峰胡氏大以為非周公之典。愚以為惟此益信其為聖人之制。制治於未亂，保民之大本也。蓋先王既立鄉官以司教，又設司諫、司救以糾勸誅讓之，則鄉里之中，宜其師師睦睦、無鬪爭殺傷之失也。然人心不齊，事變不一，不可不預為之處也，故立調人之官以諧和之。……故調人之官一設，使彼知罪而自辟，

<sup>71</sup> 《周禮注疏》，卷 14，頁 10 下-13 上。

<sup>72</sup> 丘濬：《大學衍義補》，卷 110 引，頁 1 下-2 上。



使此自省而勿仇，是以無鞠究之煩，無逮捕之擾，無累及鄉鄰之不安其居者矣。不動聲色之間而息大獄於本原之地，謂非聖人之制可乎？愚見後世大獄大囚之遍於天下，何者而非殺傷人之未能辨明者乎？死者一人而累者數十家，何莫而非不成於鄉里而成於官府者乎？一有秉心直道者出而調和之，則又屬於濃禁，又誰人肯任調人之責者乎？噫！調人之官不設，而後世之訟獄始煩；鄉里之教不修，而人始多犯濃。制世御俗者其思之！<sup>73</sup>

柯氏指出，「人心不齊，事變不一」，故聖人制度必先「預為之處」，其處置之法，即設置「調人」。蓋「禮有復讐之義，刑有欽恤之典，故調和於禮、刑之間，令其相避，勿得相讐」<sup>74</sup>。柯氏認為如此則知罪者自避於千里海外，仇之者得以稍舒慰其忿心，而紛爭自然平息。柯氏特別感嘆後世一斷於法而成於官府，牽連累擾、勞師動眾、大獄遍起；故曰設置〈調人〉，於鄉里之間平成之，確為聖人不易之制。柯氏所論雖不免過度理想化之嫌，然而由現實角度出發，重新探討〈調人〉的內涵，也確實掌握〈調人〉的功能與「徙地避仇」對社會風氣的某種積極意義，在元明復仇理論衰歇之際，顯得特別可貴。

## 六、結語

元明經學，既乏漢唐之雅正醇厚，亦尠有宋之生機變革，而一以因蹈承襲為主，故皮錫瑞《經學歷史》稱之為「經學積衰時代」<sup>75</sup>。元明之論復仇者，大都株守舊說，唯丘濬、郝敬能不落窠臼，另創新解。二氏對復仇的態度，一擁護，一反對，立場看似截然相反；然而深入觀察，可知丘濬的完密復仇理論，與郝敬的批判復仇，其內在精神又有相通之處：丘濬極力宣揚復仇之「義」，既言復仇符合五行相剋之理，又出於人情，認為世人皆知殺人必遭報復，故皆不敢相戕害。此說顯然忽略了人世間有強弱眾寡之殊，因此，「復仇之義」只能存在於理想世界，人世則有賴公法執行；由丘氏評論公法執行一節，可知丘氏亦深知不能不考慮現實而空談復仇大義。至於郝敬之反對復仇，固有見於傳統復仇理論在理論來源、理論建構之可靠性皆有可疑之處，然而觀其立意，並非止於文獻考辨而已。郝氏之大力批判復仇理論，實因復仇學說違戾人情，且對世道人心有所傷害。可見丘、郝二氏相反立場的背後，其共通處實在於二人皆由現實立說。丘濬言「義」

<sup>73</sup> 《周禮全經釋原》，《文淵閣四庫全書》，冊 96，卷 5，頁 69 上-71 上。

<sup>74</sup> 同上注。

<sup>75</sup> 清·皮錫瑞著，周予同注：《經學歷史》（臺北：河洛圖書出版社，1974），頁 266-286。

不廢「法」，郝敬則提出「人情」，二人皆力圖跳脫理論空言，回歸現實，對復仇學說作適度的調整、改造。

省思歷代的復仇觀，可以發現復仇理論自先秦濫觴、兩漢開展，歷經魏晉南北朝嬗變，以至唐代學者之結合時事，試圖調和禮／法；降及宋代經生，結合國勢，發揚復仇大義；至於明代，又有丘、郝二人各抒獨見。復仇理論可說一步步由經書中走出，成為切應現實的理論。聖人垂訓，非僅寄託於理想世界，亦必能、也必須與人事現實切合，就此解經精神而言，唐宋以至元明學者對復仇理論之詮釋、發展，實有其一貫精神，亦與經學經世致用之旨深所契合焉。

附識：本文原為筆者 2008 年國科會《元明復仇觀的省察與詮釋》專題研究計畫成果，蒙研究助理王博玄賢弟協助蒐輯資料，撰擬初稿，議論疑義，謹誌謝忱。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

- 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1976年景清·嘉慶20年（1815）南昌府學刻本。
- 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1976年景清·嘉慶20年南昌府學刻本。
- 漢·何休注，唐·徐彥疏：《公羊注疏》，臺北：藝文印書館，1976年景清·嘉慶20年南昌府學刻本。
- 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《左傳正義》，臺北：藝文印書館，1976年景清·嘉慶20年南昌府學刻本。
- 宋·胡安國：《春秋傳》，上海：上海涵芬樓，1934年景常熟瞿氏鐵琴銅劍樓藏宋刊本。
- 宋·衛湜：《禮記集說》，收入清·徐乾學輯，納蘭成德校訂：《通志堂經解》，臺北：漢京文化事業有限公司，1979年。
- 宋：黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1978年景北京中華書局。
- 元·王元杰：《春秋讞義》，臺北：臺灣商務印書館，1983年景《文淵閣四庫全書》，第162冊。
- 明·湛若水：《春秋正傳》，臺北：臺灣商務印書館，1983年景《文淵閣四庫全書》，第167冊。
- 明·丘濬：《大學衍義補》，京都：中文出版社，1979年景日本寬正4年（1792）和刻本。
- 明·郝敬：《論語詳解》，收入《續修四庫全書》冊153，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 明·郝敬：《周禮完解》，收入《四庫全書存目叢書》，臺南：莊嚴文化，1997年景湖北省圖書館藏明萬曆43-47年郝氏九經解本，經部第83冊。
- 明·郝敬：《禮記通解》，《四庫全書存目叢書》經部冊91，臺南：莊嚴文化，1997年景湖北省圖書館藏明萬曆43-47年郝氏九經解本。
- 明·郝敬：《春秋直解》，《四庫全書存目叢書》經部冊121，臺南：莊嚴文化，1997年景湖北省圖書館藏明萬曆43-47年郝氏九經解本。

- 明·柯尚遷：《周禮全經釋原》，臺北：臺灣商務印書館，1983 年景《文淵閣四庫全書》，第 96 冊。
- 宋·孫復：《春秋尊王發微》，《通志堂經解》冊 19，臺北：漢京文化事業有限公司，1979 年。
- 清·朱彝尊撰，張廣慶、馮曉庭、許維萍、游均晶點校：《點校補正經義考》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，1997 年。
- 清·永瑤、紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1989 年景《文淵閣四庫全書》。
- 清·王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983 年。
- 清·皮錫瑞：《經學歷史》，臺北：藝文印書館，2004 年。
- 元·脫脫等：《宋史》，臺北：鼎文書局，1994 年景北京中華書局點校本。
- 明·宋濂等：《元史》，臺北：鼎文書局，1995 年景北京中華書局點校本。
- 明·張廷玉等：《明史》（臺北：鼎文書局，1994 年景北京中華書局點校本。
- 宋·王安石撰，李之亮箋注：《王荊公文集箋注》，成都：巴蜀書社，2005。
- 日·竹添光鴻：《左氏會箋》，臺北：古亭書屋，1969 年景明治 44 年日本明治講學會重刊本。

## 二、單篇論文

- 李隆獻：〈復仇觀的省察與詮釋—以《春秋》三傳為重心〉，《臺大中文學報》（臺北：臺大中文系），第 22 期（2005 年 6 月）。
- 李隆獻：〈兩漢魏晉南北朝復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《臺大文史哲學報》（臺北：臺大文學院），第 68 期（2008 年 5 月）。
- 李隆獻：〈隋唐時期復仇與法律互涉的省察與詮釋〉，《成大中文學報》（臺南：成大中文系），第 20 期（2008 年 4 月）。
- 李隆獻：〈宋代經生復仇觀的省察與詮釋〉，《臺大中文學報》（臺北：臺大中文系），第 31 期（2009 年 12 月）。
- 李隆獻：〈宋代儒士復仇觀的省察與詮釋〉，《孔德成先生學術與薪傳研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學中國文學系編印），2009 年 12 月。