

## 《公羊傳》與《左傳》禮觀念之荀學義涵\*

謝 君 直\*\*

### 摘 要

本文據《春秋公羊傳》義理與荀子思想的理論關係，以禮的思想意義為研究方法，並在析論程序中與《左傳》所述禮的文獻為比較與對話的平臺，說明 7 則經傳有關禮的文脈的荀學義涵。〈隱公元年〉涉及實踐喪葬之禮意的價值觀；〈桓公二年〉是主政者收受賄賂的道義問題；〈桓公十五年〉是王者向下位者求財物所引生的義利之辨；〈莊公元年〉是因仇讎所發生之親親與尊尊的衝突；〈莊公二十三年〉是國君非禮越境之失典範；〈莊公二十四年〉是國君在婚禮方面的逾越制度；〈宣公十二年〉敘述主政者在戰爭過程中所顯之政治道德觀。再依荀子思想的禮義之道，此 7 則《春秋》經傳亦可從禮制意義與客觀性、文理與情用、政治秩序與道德秩序、禮做為得治去亂之道等四面向來分析，進而確認傳文所述禮觀念的微言大義。根據《公羊傳》與《左傳》禮觀念所蘊含之荀學，本文結論《公》《左》二傳內涵先秦儒學的歷史脈絡，是研究者考察儒學發展的歷史來源。

**關鍵詞：**春秋、經傳、荀子、禮論、歷史、詮釋、禮義之道、政治秩序、道德理序

---

\* 本文為執行南華大學補助 106 學年度校內專題研究計畫「禮學義理與歷史——春秋公羊傳與左傳之禮觀念的荀學對比」之研究成果。

感謝二位匿名審查委員與編輯委員提供數點修改意見，增益拙著內容，特此致意。

\*\* 南華大學生死學系副教授

投稿日期：2019.03.09；最後修訂日期：2019.11.22；接受刊登日期：2019.12.00

中央大學人文學報第六十八期

## 壹、序論

自孟子首言《春秋》「其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」（〈離婁下〉），<sup>1</sup>即知戰國時《春秋》經文已不視為一般史文，而是述義之作。<sup>2</sup>《春秋》述義形式的特色為《荀子·勸學》所云：「《春秋》之微也。」<sup>3</sup>以及《禮記·經解》所謂：「屬辭比事，《春秋》教也。」<sup>4</sup>倘若孔子修作《春秋》的微言大義乃在敘述方法中顯示義理，即藉史文書例，於書與不書之間的筆法，傳達超乎言表的哲理，則如此言外之意又須熟悉儒學思想纔得以理解經文大義。是以《春秋》之微言大義實是作者的目的，而經文義理之開發，則莫如以義解經之《春秋公羊傳》。《公羊傳》做為解釋《春秋》經文的傳統之一，范甯謂其特色為「辯而裁」，<sup>5</sup>此乃指出《公羊傳》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理。<sup>6</sup>唯《公羊傳》解經所涉先秦儒學，除傳文中直引「孔子曰」外，歷代公羊學者中，直至近代乃由劉師培為文專論。劉氏在《羣

<sup>1</sup> 文獻本自宋·朱熹，《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，2000年），下引《論語》同此，不再註出。

<sup>2</sup> 清代開啟復興公羊學的莊存與於《春秋要指》即言：「《春秋》記事，以義為從。」又言：「《春秋》非記事之史也，所以約文而示義也。」莊氏文參見清·莊存與，《春秋正辭》（上海：上海古籍出版社，2014年）之附錄。

<sup>3</sup> 文獻本自清·王先謙，《荀子集解》（臺北：華正書局，1988年）。下同此，不再註出。

<sup>4</sup> 文獻本自清·孫希旦，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990年）。下同此，不再註出。

<sup>5</sup> 晉·范甯集解，唐·楊士勛疏《春秋穀梁傳注疏》，見阮元重刻，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年）。下同此，不再註出。又凡范注、楊疏、阮校逕自引用，亦不註明。

<sup>6</sup> 《公羊傳》所傳述的義理概念，據陳柱《公羊家哲學》的析論，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，可見《公羊傳》哲學思想之豐富，乃吾人研究先秦儒學之發展的重要資源。陳柱著，李靜校注，《公羊家哲學（外一種）》，收入李為學、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。

經大義相通論》<sup>7</sup>分〈公羊孟子相通考〉與〈公羊荀子相通考〉考證孟荀文思與《公羊傳》的關係，前者舉證 7 則，除〈昭公十二年〉所述呼應上引〈離婁下〉之意，<sup>8</sup>以及〈宣公十五年〉襲用孟子的喻依外，<sup>9</sup>其餘則或引述失當<sup>10</sup>、或獨斷<sup>11</sup>、或誤會文義<sup>12</sup>、或過度詮釋<sup>13</sup>，皆未逮孟子思想，

<sup>7</sup> 劉師培，《羣經大義相通論》（臺北：國民出版社，1959 年）。

<sup>8</sup> 傳云：「《春秋》之信史也，其序則齊桓晉文，其會則主會者為之也，其詞則丘有罪焉耳。」漢·何休解詁、唐·徐彥疏，《春秋公羊傳注疏》，見阮元重刻《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989 年）。下同此，不再註出。又凡何注、徐疏、阮校逕自引用，亦不註明。

<sup>9</sup> 傳云：「古者什一而藉。古者曷為什一而藉？什一者，天下之中正也。多乎什一，大桀小桀；寡乎什一，大貉小貉。什一者，天下之中正也。什一行而頌聲作矣。」「大貉小貉」、「大桀小桀」之喻本自〈告子下〉。

<sup>10</sup> 劉師培以為《公羊傳·襄公二十六年》與〈莊公二十四年〉衛曹二國故事可以〈萬章下〉孟子答齊王問上卿大臣之不同來會通。然孟子所論「貴戚之卿」可易君位，「異姓之卿」可去國，皆是以國君有過且反覆諫言不聽為前提。但〈襄公二十六年〉所述衛國政爭，乃該國君臣皆為競逐權力而上下交征利，只有讒言，沒有諫言，故不符孟子的喻義。至於〈莊公二十四年〉敘述曹羈三諫而後去國，不僅可依何休注引《論語》「以道事君不可則止」來理解，亦可以孔子表述「君使臣以禮，臣事君以忠」（《八佾》）來釋義，即諫臣去國是儒學看待君臣關係的基本觀念，非必定舉孟子之說纔能通解《公羊》傳文。

<sup>11</sup> 〈襄公六年〉解釋「齊侯滅萊」未詳述萊國君被滅的前因後果，以及〈僖公十九年〉解釋梁國之自亡，亦未述梁君亡國的因果，皆不顯〈梁惠王下〉所言國君應與民死守的喻義。

<sup>12</sup> 劉氏以為〈成公十五年〉所述「《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄」之分內外遠近，即是〈離婁上〉「天下之本在國，國之本在家」。然依劉氏缺漏孟子結語「家之本在身」，則孟子之意乃首重修身，不同於《公羊傳》強調政治倫理之內外本末。劉氏於《公羊》孟子二者皆有所誤解。

<sup>13</sup> 〈莊公三年〉所述「紀季以鄆入于齊」之事，不符合〈梁惠王下〉「惟智者為能以小事大」之畏天且保國。

又〈哀公三年〉載衛莊公（蒯聵）衛出公（輒）父子爭位，劉氏以為出公不禁衛臣石曼姑帥師拒莊公之事，可證〈盡心上〉孟子述舜不禁皋陶執法拘舜父瞽瞍。然而文脈上，《公羊傳》直言石曼姑是奉衛靈公之命而為，傳文意在尊尊大於親親；孟子則是未明言皋陶執法是奉君王舜之命，且觀孟子肯定舜竊負瞽瞍而逃，此實乃親親大於尊尊。可見《公羊》孟子二者所述「義」之含意有別。

故不具論證《公羊傳》與孟子思想之聯繫的效力。至於〈公羊荀子相通考〉舉出《荀子》文獻 15 則來論述荀學與《公羊傳》相合，除卻僅具考證之例，<sup>14</sup>或依後世公羊學家之說，<sup>15</sup>或解釋太過寬泛外，<sup>16</sup>值得從思想上參考的有 3 則。

第一則，《荀子·王制》主張「王公士大夫之子孫也，不能屬於禮義，則歸之庶人。雖庶人之子孫也，積文學，正身行，能屬於禮義，則歸之卿相士大夫」，與「尚賢使能，而等位不遺」，以及〈君子〉反對「以世舉賢」。劉師培認為荀子諸觀念合於《公羊傳·隱公三年》針對經文「夏，四月辛卯，尹氏卒」而解作「譏世卿。世卿，非禮也」的觀點，即卿大夫之爵位不應世襲，而是由在位者是否賢能來決定。何休注云：

世卿者，父死子繼也。貶去名者氏，言起其世也，若曰世世尹氏也。禮，公卿大夫、士皆選賢而用之。卿大夫任重職大，不當世，為其秉政久，恩德廣大。小人居之，必奪君之威權……君子疾其末則正其本。見譏於卒者，亦不可造次無故驅逐，必因其過卒絕之。明君案見勞授償，則眾譽不能進無功；案見惡行誅，則眾讒不能退無罪。

<sup>14</sup> 如舉〈王制〉「桓公劫於魯莊」作例子乃本於《公羊傳》之史實。

<sup>15</sup> 如〈王制〉提出：「王者之制，道不過三代，法不二後王；道過三代謂之蕩，法二後王謂之不雅」。劉師培案語：「道不過三代即公羊存三統之說；法不過後王近於公羊改制之說。」劉師培，《羣經大義相通論》，頁 22。實則「三統說」與「改制說」是董仲舒〈三代改制質文〉的理論與何休解詁的說法，未必通於《公羊傳》解經義理。

<sup>16</sup> 如〈王霸〉認為「以非所取於民而巧，是傷國之大災也」。劉師培案語：「此即公羊傳譏丘甲、譏稅畝、譏用田賦之義。」劉師培，《羣經大義相通論》，頁 23。劉氏案語實來自楊倞對〈王霸〉的注，然而反對主政者橫徵暴斂乃是儒學政治理念的共法，非荀子思想所獨有，例如《左傳·哀公十一年》載季孫氏改稅法為「田賦」，孔子批評道：「君子之行也，度於禮，施取其厚，事舉其中，斂從其薄……若不度於禮，而貪冒無厭，則雖以田賦，將又不足。」又如孟子亦直指「省刑罰，薄賦斂」（〈梁惠王上〉）是仁政之始。另外，劉師培舉證第 15 則表示〈大略〉「《春秋》善胥命，而《詩》非屢盟，其心一也」之謂「善胥命」本於《公羊傳》之義，然此見識早已為汪中〈荀卿子通論〉指出，唯汪中未引文獻詳論。汪中論文本於《補遺》，《述學》（臺北：世界書局，1972 年），卷 4。

依何氏解，「世卿」固是歷史背景問題，因當時公室的任命權已被卿大夫把持，而非「禮，公卿大夫、士皆選賢而用之」。春秋時世卿的模式已成為周王朝內部乃至各諸侯國內部的憂患，故「譏世卿」原就東周王朝說，然此亦是傳文作者反映出時代背景，並隱喻春秋中後期魯國的困境——三桓專國政。易言之，「世卿」不僅不合禮制，且是破壞政治倫理的做法。而且，倘若在階級政治中建立公共而開放的行政職務是儒家「選賢與能」的政治理想，<sup>17</sup>則依劉師培所引〈王制〉文獻，荀子之意乃是以禮義道德能力突破階級政治的限制，由此確實可做為詮釋「世卿非禮」的理論，亦顯示劉師培對《公羊傳》思想的洞見。

第二則，劉師培引〈王制〉：「四海之內若一家」，又引〈君子〉：「《詩》曰：『普天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。』……聖王在上，分義行乎下，則士大夫無流淫之行，百吏官人無怠慢之事，眾庶百姓無姦怪之俗，無盜賊之罪，莫敢犯大上之禁……。」劉氏案語：「此即《公羊傳》大一統之義。《公羊傳》之言大一統也，必推本於正朝廷、正百官，尤與荀子義合。」<sup>18</sup>「大一統」是《公羊傳》的首要義理，出自傳文對經〈隱公元年〉「元年春王正月」的解釋：

元年者何？君之始年也。春者何？歲之始也。王者孰謂？謂文王也。曷為先言王而後言正月？王正月也。何言乎王正月，大一統也。

純就「元年春王正月」做為史文而言，經文可以僅是表明魯國紀年用周曆，同周王朝，換言之，經文表象並無大一統之義。然從《公羊傳》的政治思想觀之，大一統是作傳者面對春秋末至戰國的各國稱王，天下沒有統一的秩序，故為文期待全天下回歸且一統於周王朝的政權。陳柱即同意劉師培

<sup>17</sup> 《論語·顏淵》記載樊遲見子夏曰：「鄉也，吾見於夫子而問知，子曰：『舉直錯諸枉，能使枉者直。』何謂也？子夏曰：『富哉言乎！舜有天下，選於眾，舉皋陶，不仁者遠矣。湯有天下，選於眾，舉伊尹，不仁者遠矣。』」孔子觀念的開展即是《禮記·禮運》所謂：「大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。」

<sup>18</sup> 劉師培，《羣經大義相通論》，頁 22。

所謂荀子之說乃《公羊》大一統之義，且舉《春秋繁露·滅國上》中董仲舒的解釋，指出統一是國家可得而治之勢，天下有共主則能明統一之綱、君臣之權、上下之禮，而「大一統」說尤以「尊王」為核心。<sup>19</sup>依「大一統」，可進而申論尊王攘夷、不與伐天子、不與致天子、正名分、王者無外、不與諸侯專封、譏世卿等，實是公羊學非常豐富之義理。且劉師培之以荀子「分義」作思想會合的觀點，應是本於「禮義以分」的思想，即〈禮論〉所論「人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求」。此是荀子面對生性與欲望會導致爭亂惡果的問題，提出禮義做為規範之道，以期達到治亂的作用。此規範又稱作「禮義之道」（〈性惡〉），是吾人可以「化性而起偽」的實踐依據，亦且是得以型塑倫理秩序的方法。〈榮辱〉曰：

夫貴為天子，富有天下，是人情之所同欲也；然則從人之欲，則執不能容，物不能贍也。故先王案為之制禮義以分之，使有貴賤之等，長幼之差，知愚能不能之分，皆使人載其事，而各得其宜。然後使慤祿多少厚薄之稱，是夫羣居和一之道也。

禮義以分本自「禮別異」（〈樂論〉）的功能，然而，荀子論「分」亦是為了合羣，〈富國〉云：「人之生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則窮矣。故無分者，人之大害也。」<sup>20</sup>將羣居的意義轉化為政治社會生活，即可見禮義在天下社會中的理序作用。禮做為道德規範是在羣體生活中突顯，一方面在家庭與社會表現出倫理實踐，另一方面則是在政治團體中建立秩序，此即「禮者，貴賤有等，長幼有差，貧富輕重皆有稱者也」（〈富國〉）。同時也是荀子「禮」思想的政治哲學，<sup>21</sup>〈性惡〉即認為「禮義之

<sup>19</sup> 陳柱著，李靜校注，《公羊家哲學（外一種）》，頁 21-22。

<sup>20</sup> 同樣的意思，〈王制〉寫作「人生不能無羣，羣而無分則爭，爭則亂，亂則離，離則弱，弱則不能勝物。」

<sup>21</sup> 佐藤將之先生即從《墨子》、《莊子》、《管子》、《呂氏春秋》、《韓非子》等與《荀子》

化」的另一面即是「聖王之治」，其實踐形式乃「立君上之勢以臨之」。<sup>22</sup>此固然是就禮義以分的客觀意義而言，唯若與上述《公羊傳》之大一統思想要求政治秩序來比較，荀學與公羊學即交集在實踐客觀秩序的理想，其理論在於如何使倫理實踐具體且全面地開展，實須有實踐的典範以為引領者，此所以荀子一再致意「今人之性惡，必將待聖王之治，禮義之化，然後始出於治，合於善也」(〈性惡〉)。故從政治高度而言，荀子思想又以「禮義之統」來表示其理論目的，〈不苟〉云：

君子位尊而志恭，心小而道大；所聽視者近，而所聞見者遠。是何邪？則操術然也。故千人萬人之情，一人之情也。天地始者，今日是也。百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前，若端拜而議。推禮義之統，分是非之分，總天下之要，治海內之眾，若使一人。故操彌約，而事彌大。五寸之矩，盡天下之方也。故君子不下室堂，而海內之情舉積此者，則操術然也。

禮義之統做為原則性觀念，其內涵不僅具有政治實踐義，而且從「百王之道，後王是也。君子審後王之道，而論百王之前」。「禮義之統」亦具有歷史意涵，表示禮義的建構是有德者知性活動的成果，在觀察歷史經驗的過程中，而有理則的獲得。此除了是禮義之統的整合義的表述外，<sup>23</sup>另一方面則是「知通統類」(〈儒效〉)的理性觀念，在方法上推論與歸納出原理

---

對比研究，探討荀子禮治論的思想意義。詳見佐藤將之，《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子研究》(臺北：臺大出版中心，2013年)。

<sup>22</sup> 《荀子·性惡》：「古者聖人以人之性惡，以為偏險而不正，悖亂而不治，故為之立君上之勢以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。」

<sup>23</sup> 「統」之內涵整合義的文獻依據有二，一是〈性惡〉：「多言則文而類，終日議其所以，言之千舉萬變，其統類一也，是聖人之知也。」另一是〈勸學〉：「禮者，法之大分，類之綱紀也。」聖人之知所做之「統類」，即是歸納、統合、條理出「禮」(義)做為實踐本分與綱紀，此所以荀子肯定聖人是「總方略，齊言行，壹統類」(〈非十二子〉)的實踐者。

與原則，以此而有條理實踐事務的作用，使一切言行合乎禮義之道。而荀子思想之由「禮義」做為道德活動的統整，其在人格實踐是「其言有類，其行有禮……其道一也」(《儒效》)，在政治實踐則是主張「先王明禮義以壹之」(《富國》)。

因此，禮義之統的「道一」與「禮樂之壹」即可詮釋劉師培所指出《公羊傳》「大『一』『統』」之「分義」。唯在名義上，《公羊傳》的思想強調周王朝或周王是天下統整的中心，然從公羊學思想形式觀之，「大一統」之肯定政治主體的建立與存在，並做為天下政治的領導核心，與〈君道〉論述天子、人主與國君之最高地位的理路相比較，固已透露《公羊傳》與荀子思想可以對話的可能性，此即從階級政治的架構觀之，《公羊傳》與荀子的政治思想皆主張倫理位階最上位鞏固做為主政者的定制模式。

第三則，劉師培引〈正論〉「湯武不能禁令」章中「曷為楚越獨不受制也。彼王者之制也，視形執而制械用，稱遠邇而等貢獻」相關文獻，<sup>24</sup>指出其義與《公羊傳·成公十五年》「《春秋》內其國而外諸夏，內諸夏而外夷狄。王者欲一乎天下，曷為以外內之辭言之？言自近者始也」<sup>25</sup>相合。傳文所言是針對〈成公十五年〉冬天魯、晉、齊、宋、衛、鄭、邾婁、吳等國會盟於鍾離，經文記載卻特將吳國別異之作而論，而且傳文亦自設問答，回應別內外之辭是否與「大一統」觀念抵觸。《公羊傳》的答案是王者「自近者始」，何休注解云：

明當先正京師，乃正諸夏。諸夏正，乃正夷狄，以漸治之。葉公問

<sup>24</sup> 《荀子·正論》：「湯武者，至天下之善禁令者也。湯居亳，武王居鄗，皆百里之地也。天下為一，諸侯為臣，通達之屬，莫不振動從服以化順之，曷為楚越獨不受制也。彼王者之制也，視形執而制械用，稱遠邇而等貢獻，豈必齊哉！故魯人以楛，衛人用柯，齊人用一革，土地刑制不同者，械用備飾不可不異也。故諸夏之國同服同儀，蠻夷戎狄之國同服不同制。封內甸服，封外侯服，侯衛賓服，蠻夷要服，戎狄荒服。甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者終王。日祭月祀，時享歲貢，夫是之謂視形執而制械用，稱遠近而等貢獻，是王者之至也。」

<sup>25</sup> 劉氏引文省略「曷為以外內之辭言之」。

政於孔子，孔子曰「近者說，遠者來」；季康子問政於孔子，孔子曰「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」是也。

由此可見，公羊學家認為別內外不僅是以魯國華夏為中國的觀念，亦兼有期許中原諸國自我正身的價值觀，此不僅不與「大一統」衝突，且由於主政者的價值實踐可以近悅遠來，亦適見「大一統」的政治觀念可以包容各國的存在，維繫天下的團結。唯與劉師培所引〈正論〉觀念相比，荀子於該章文獻乃就「湯武不能禁令」與「楚越不受制」而論，問題涉及「天下為一」於制度面是否遠近不同國皆須齊一，亦即「王者之制」下，天下各國的制式規範是否應該齊同。荀子以事物形勢不同必使器用有異，以及各國距王畿遠近必造成文化儀式疏離，喻意真正的王制實能順應時、地、事而制宜。劉氏引述荀子論述的用意當在諸夏與蠻夷戎狄的距離關係這方面，即以與王畿遠近釋《公羊傳》所謂中國內外。倘若與「大一統」之政治正統觀念相比，荀子「王制」所著重的是廣土眾民之間存在著差異的事實，而有德聖王卻能不受眾異影響，使千差萬別可以共存。唯就荀子舉祭祀禮儀之區別而言，中國諸夏相對蠻夷戎狄，固有文化中心與正統之意味，故即就此言，並呼應上引何休之注，劉師培引〈正論〉與《公羊傳》別內外觀念相通的理論，確實指出荀子哲學與公羊學相互討論的可能。

《春秋》經傳乃揭示與發展儒家學術思想的重要傳統，筆者曾就禮之脈絡意義為研究方法，探析《左傳》所述禮觀念之儒學義涵，<sup>26</sup>而以禮為線索非僅止於察見禮的形式描述與記錄，如廟制昭穆、大輅馮軾、大羹不和、鐘磬竽瑟、納幣、朝覲、贄見等，而是經由出現「禮」辭語的文脈，發掘《春秋》經傳所述「禮」之評語的內涵，獲得理解的依據，再以為進行哲學思想的判斷。此即憑藉傳文有關禮的敘述所涉相關禮思想為脈絡，吾人可據此對比與詮釋，並推論儒學倫理觀念與義理思想。進而言之，禮

<sup>26</sup> 謝君直，〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉，《鵝湖學誌》期 58（2017 年 6 月），頁 1-28。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——兼論歷史意義與生命哲學〉，《揭諦》期 33（2017 年 7 月），頁 221-253。

的哲學思考乃儒學之所以為儒學的主要內涵之一，而且此亦反映在荀子的思想中，其藉由禮觀念的論述，發揚儒學作為實踐理論的意義，<sup>27</sup>一方面顯示荀子思想在先秦儒學的重要性，<sup>28</sup>另一方面，荀子禮學的根源除了在哲學上追溯至孔子對禮的詮釋<sup>29</sup>之外，「禮」的哲學問題意識亦是《公羊傳》與《左傳》之有儒學禮思想的「前理解的視域（horizon）」，反映出古代儒者的禮學詮釋亦必須在歷史中具備思想的連續性。所謂前理解的視域乃是以歷史（哲學傳統）做為詮釋者與哲學闡釋（發展）的先行結構，以此形成觀看（解釋）的角度，從而反映出理解的歷史性，而有過去與當代的結合。<sup>30</sup>倘以荀子思想為代表，則其不僅是孔子所開創的禮學的闡釋者，<sup>31</sup>亦在孔子禮思想的背景中，對《公羊傳》與《左傳》存在著歷史意識，是以吾人能在《荀子》禮思想中對比出《公》《左》二傳具有儒學的內涵，上述劉師培的文獻考察即是指引。易言之，倘如藉由研究方法活化文獻涵義的詮釋歷程是存在著的，意即先秦儒學有關禮的文獻與論述，從研究方法的視域來追問是可能的，則上文展示《公羊傳》與荀學義理之思想相合的可能性，即可經由荀子哲學對於禮的觀念為理解與詮釋的方法，

<sup>27</sup> 請參見謝君直，〈發乎情，止乎禮義——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉，《淡江中文學報》期 35（2016 年 12 月），頁 277-313。

<sup>28</sup> 龐樸先生將孔子之後的思想二分為向內求索與向外探尋，向外探尋的路數是「從宇宙本體到社會功利，推天及人」，是「由《易傳》而《大學》而荀子」。龐樸，〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第 20 輯）（瀋陽：遼寧教育出版社，1999 年），頁 23-35。韋政通先生則從政治思想方面指出，孔子之後的孟子是以「德治」為本，荀子是以「禮治」為本。韋政通，《荀子與古代哲學》（臺北：臺灣商務印書館，1992 年），頁 90。

<sup>29</sup> 孔子的禮學請參見陳飛龍，〈孔子之禮論〉，《孔孟荀禮學之研究》（臺北：文史哲出版社，1982 年）第 2 章，頁 33-66；陸建華，〈孔子之禮學〉，《先秦諸子禮學研究》第 2 章（北京：人民出版社，2008 年），頁 57-75。

<sup>30</sup> 參考加達默爾（Gadamer）著，洪漢鼎翻譯，〈理解的歷史性上升為詮釋學原則〉，《真理與方法》（臺北：時報文化出版公司，1993 年）第 2 部，頁 343-397。

<sup>31</sup> 高明先生表示，孔子的禮學是由荀子復興與發揚。高明，《禮學新探》（臺北：臺灣學生書局，1977 年），頁 18。

在以《公羊傳》為研究主體，並與《左傳》作對比下，乃可探索儒學以禮觀念所呈現的發展面貌。

## 貳、《公羊傳》與《左傳》所述「禮」之思想對比

經傳文獻對照，《公羊傳》與《左傳》共同以「禮」作敘述者計有 19 則，其中多涉及禮制及相關事件，<sup>32</sup>又或《公》《左》解釋文脈不合，<sup>33</sup>故實際涉及「禮」觀念之思想有 7 則，析論如下。

<sup>32</sup> 如《公羊傳·桓公三年》：「九月，齊侯送姜氏于讙。何以書？譏。何譏爾？諸侯越竟送女，非禮也。」《左傳》寫作「齊侯送姜氏于讙，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……。」皆是評論禮制，唯二者角度不同。

又如《桓公八年》：「祭公來，遂逆王后于紀。祭公者何？天子之三公也。何以不稱使？婚禮不稱主人。」《左傳》寫作「祭公來，遂逆王后于紀，禮也。」二者純是敘述此次婚事，唯《公羊傳》比《左傳》詳細。

再如《莊公八年》：「甲午，祠兵。祠兵者何？出曰祠兵，入曰振旅，其禮一也，皆習戰也。何言乎祠兵？為久也。曷為為久？吾將以甲午之日，然後祠兵於是。」《左傳》寫作「八年春，治兵于廟，禮也。」二傳除對軍禮之「祠兵」或「治兵」的說法不同外，依何注徐疏，《公羊傳》之祠兵的地點與對象，亦不同於《左傳》。

復如《莊公二十四年》經書：「戊寅，大夫宗婦覲，用幣。」《公羊傳》僅解釋此事宗婦之贄見禮不合禮，以及當用何種禮物。《左傳》於禮制的解釋除同《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」，深喻男女有別在倫理上的重要性，筆者曾據荀學之男女之辨的觀念來為文論述，請詳參謝君直，《〈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》期 33（2017 年 7 月），頁 221-253。

其他如《僖公八年》經書「禘于太廟，用致夫人」之禘禮、《僖公三十一年》「四卜郊，不從，乃免牲，猶三望」之郊祭與望祭、《文公五年》「王使榮叔歸含且贈」之贈贈含（含）物的作法、《文公九年》「秦人來歸僖公成風之襚」之贈襚時機、《昭公十五年》：「二月，癸酉，有事于武宮。籥入，叔弓卒，去樂卒事」之祭禮與喪事的衝突等。《公羊傳》《左傳》綜合制度與情狀，或否定或肯定，二者所解釋禮制或同中有異，或異中有同，顯示戰國以來禮家學者對禮意的多元詮釋。

<sup>33</sup> 如《成公六年》經書「二月，辛巳，立武宮」。《公羊傳》以為事涉廟制，《左傳》以為僅是針對軍功作紀念館，二者解釋脈絡不合。

(一)《春秋·隱公元年》經書：

秋，七月，天王使宰咺來歸惠公仲子之賵。

《公羊傳》云：

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。賵者何？喪事有賵。賵者蓋以馬，以乘馬束帛。車馬曰賵，貨財曰賻，衣被曰襚。桓未君則諸侯曷為來賵之？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。

魯隱公與桓公之生母皆非惠公元配，然因《公羊傳》肯定「母以子貴」，<sup>34</sup>且因隱公「為桓立，故以桓母之喪告于諸侯」，再據何休注解云：「禮不賵妾，既善而賵之，當各使一使，所以異尊卑也。言之賵者，起兩賵也。」則周平王派使者來賵贈之非禮，乃是魯惠公與仲子是二件喪事，既然肯定魯隱公欲讓位桓公的心意，視仲子為未來國君之母，則助喪之賵贈不可兼之。且依傳文解釋「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，亦是因仲子原初身分，以及桓公尚是嗣君，仲子非現任國君之母，故賵贈喪禮亦須顯示尊卑不同。然而，面對同樣的事件記錄，《左傳》的說解是：

秋七月，天王使宰咺來歸惠公、仲子之賵。緩，且子氏未薨，故名……  
贈死不及尸，弔生不及哀，豫凶事，非禮也。<sup>35</sup>

傳文的批評有二，一是據杜預注：「仲子在，而來贈，故曰：『豫凶事』也。」魯惠公薨而周天子（周平王）派大臣贈賵，純屬助喪之禮，然卻順道賵於

<sup>34</sup> 詳〈隱公元年〉「春王正月」傳文。

<sup>35</sup> 晉·杜預注，唐·孔穎達等疏，《春秋左傳正義》，見阮元重刻，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館，1989年）。下同此，不再註出。又凡杜注、孔疏、阮校逕自引用，亦不註明。

仍在世的仲子，即人未死而預送喪葬物品，此當為無禮之事。再依《荀子·大略》之義：「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。」則不僅「豫（預）凶事」為「非禮」，周王緩於助喪，亦是未達禮意。此固可視為行事不符合禮制的準則，然「喪，與其易也，寧戚」（《八佾》），賻、贈、襚、贈等身後之祭不僅在於完備，更有意義的是傳達生者對亡者的心意，在得宜的時機呈現相關喪禮器物的價值。因而適當的儀式並非表面形式，亦是蘊含行禮者是否保持相應的價值觀，能夠把握客觀的情境以維繫人際關係。

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，然二傳文所解釋的禮制與禮意卻有出入。《公》《左》皆指出周王於魯侯之喪有不及時之情事，可見二傳同荀子熟悉弔喪與贈襚之制。而《公羊傳》雖未明仲子生死，但依何休注禮制應起二贈，則客觀面的制度與倫理關係應是傳文用意所在，顯示尊卑制禮之古義。唯參照「紆續聽息之時……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」（《禮論》），則《左傳》不僅關注贈贈及事與否，意義在彰顯執禮之對人與對事是否合乎時宜，指出心存禮儀的經義。是以此則經傳亦顯示《左傳》與荀子思想的聯繫。

（二）〈桓公二年〉經書：戊申，納于大廟。

《公羊傳》云：

何以書？譏。何譏爾？遂亂受賂，納于大廟，非禮也。

此則經文前載「夏，四月，取郕大鼎于宋」，則傳文「非禮」之議乃來自魯國接受宋國以郕鼎作賄賂，顯示魯宋政治利益交換之不義，即傳文所述：「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」。《公羊傳》從名義的角度指出郕鼎本非魯宋二國所有，且是宋國用以換取魯國承

認宋之新政權的贓物。<sup>36</sup>故而魯將郕鼎送入太廟，經傳書法乃傳達魯國行為之非禮，顯示魯君之不義。因為，宗廟乃樹立尊尊與表達親親之處所，<sup>37</sup>以賄賂之器享先祖，非是孝子孝孫應有之舉，亦不符合魯國禮儀之邦與始祖周公制禮作樂之形象。且若依荀子〈正名〉強調「王者之制名，名定而實辨，道行而志通，則慎率民而一焉」，亦即聖王或智者「所為有名」乃「為之分別制名以指實」，是為達到「明貴賤」與「辨同異」，「正名」乃為分辨倫理價值之所在，進而能實踐道德。是以《公羊傳》視郕鼎入廟即非一般史事或政治事件，而是從不義之名的角度指出郕鼎由宋至魯、宋賄魯之行為、魯受賄以納宋新政權、魯將不義之物送入祖廟，在在揭示種種不道德的情事，傳文可謂作出嚴厲的價值批判。

魯受郕鼎且入廟之事可再對照《左傳》的解經：

夏四月，取郕大鼎于宋。戊申，納于大廟，非禮也。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……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」。公不聽。周內史聞之曰：「臧孫達其有後於魯乎！君違，不忘諫之以德」。

<sup>36</sup> 何注云：「宋始以不義取之，不應得，故正之謂之郕鼎。如以義應得，當言取宋大鼎。」至於宋國政爭之事詳見〈桓公二年〉經書「二年，春，王正月，戊申，宋督弑其君與夷，及其大夫孔父」之《公》《左》二傳的記載。

<sup>37</sup> 何注云：「所以必有廟者，緣生時有宮室也。孝子三年喪畢，思念其親，故為之立宗廟，以鬼享之。廟之為言貌也，思想儀貌而事之，故曰齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。祭之日，入室，僂然必有見乎其位；周旋出入，肅然必有聞乎其容聲；出戶而聽，慨然必有聞乎其嘆息之聲，孝子之至也。質家右宗廟，尚親親；文家右社稷，尚尊尊。」

《左傳》固與《公羊傳》不認同置賂器於太廟，唯傳文借臧哀伯的口吻直指魯桓公之所以非禮，乃其違背執政者的行事準則，在度數禮物方面，無法做為實踐典範來發揚節儉與文飾的美德。亦即國君收受賄賂乃消極地呈現主政者有意接納不義之事，並因自身的不德之舉，昭引臣屬可以破壞秩序。易言之，有德之人君首重修身，修身之客觀性即在「禮」，「禮者所以正身也，師者所以正禮也」(《修身》)，依荀子肯定為政者亦具有教化高度觀之，<sup>38</sup>魯君納鼎入廟不僅對外國政治顯示吾國可以接受不正義的國際關係存在，<sup>39</sup>對內亦向臣民彰示無理的行為可以公開地表現。《左傳》以「非禮」作評論，一方面傳達經文揭示春秋時期禮壞樂崩的情形，亦是警示政治問題的產生乃由倫理失序開始。

《公》《左》二傳對照，《公羊傳》「非禮」的評語，展示經文所述之前因後果，並藉「名」必須聯繫實踐事物的確定性與正確性，簡明地從政治道德的名義觀念，傳述主政者身居政治典範的高度，應該維護尊尊的道德地位。至於《左傳》乃詳析「非禮」的原因，分述禮所蘊含之「德」在政治實踐的價值意義，傳文尤其著墨政治典範的引領作用，此一方面是指出禮的外顯功能，顯現實踐者做為表率的價值方向；<sup>40</sup>另一方面就此實踐意向，亦是指示道德事物之所在，使天下社會得以歸於真理。是以《公》《左》二傳「禮」觀念之於政治敘述非僅是政治目的，而是「國無禮則不正。禮之所以正國也」(《王霸》)，「禮」做為實踐觀念，是依其所內涵的規範性，使實踐者與仁義聯繫，表現倫理價值，此當源於孔子肯定「君子義以為質，禮以行之」(《衛靈公》)。「禮」乃本於行義而表現正當性，若

<sup>38</sup> 《禮論》：「君師者，治之本也。」國君與教師的結合並非基於政治目的與威權，而是考慮主政者的高度乃具風行草偃之效，並避免不義情事與錯誤觀念的擴散，此不啻與「惟仁者宜在高位。不仁而在高位，是播其惡於眾也」(《孟子·離婁上》)相呼應。

<sup>39</sup> 實則經文於宋臣弑君後，即載「公會齊侯、陳侯、鄭伯于稷，以成宋亂」，國際政治勢力因受宋賄而共同承認宋臣所扶植的新政權。

<sup>40</sup> 如此觀念的儒學根源當是孔子之「為政以德」(《為政》)，以及「政者，正也。子帥以正，孰敢不正」(《顏淵》)。

以之為治理的方法，消極作用是不逾矩，積極面則是匡正國政，並可建立政治秩序的道德性。是以《公羊傳》與《左傳》以「非禮」批評魯納宋賻郕鼎並置於廟的行為，即見荀學禮義之道的價值涵義。

(三)〈桓公十五年〉經書：十有五年，春，二月，天王使家父來求車。

《公羊傳》云：

何以書？譏。何譏爾？王者無求；求車非禮也。

依經〈隱公三年〉載「武氏子來求賻」，〈文公九年〉書「毛伯來求金」，周王朝廷向諸侯要求助喪之禮之事固反映出春秋周王室衰弱的歷史背景，唯依傳文皆以「非禮」譏之，且於〈隱公三年〉直言「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」，則求車事件之評述乃「王者無求」之尊尊與「喪事無求」之禮制的綜論。後者之禮義見於何休注云：「禮本為有財者制，有則送之，無則致哀而已，不當求，求則皇皇無孝子之心。」可見求車同於求賻，皆謂交相譏周魯。一方面，孝子治喪不必求物品完備，以免刻意於辦理喪禮形式，而掩蓋哀戚之心的情感；<sup>41</sup>另一方面，倘若貴為宗周姬姓封國之魯有意致哀，則應當主動行助喪之舉，而非讓王室困窘於現實，紆尊降貴，對下徵求喪葬財物。因而莊存與認為：「來求賻，何以書？譏不歸賻也。天王之喪，一小不備，謹而志之，尊尊之義篤焉。有司正其德，足矣。使人求之，閔宗周也。君子為祿仕，陽陽然無所用心，必至此云爾」。<sup>42</sup>諸侯不朝貢周天子雖是當時的現況，史筆誌事，不唯記錄政治現實，亦有恢復理想的期許，故示以尊

<sup>41</sup> 徐彥疏解云：「言制禮本意，所以喪事無求者，恐傷孝子之心故也，何者？正以孝子本意無心求矣。」

<sup>42</sup> 清·莊存與，《春秋正辭·天子辭第二·王使》。孔廣森即據此解釋「王者無求，求車非禮」云：「諸侯當以時貢於天子，奉國地所出重物而獻之。桓公不率臣職，而傳釋經意主譏天子者，魯不貢，其罪易見……下雖不貢，上不可求，此《春秋》以文王之法待王者，其意微而難知也。」清·孔廣森，《春秋公羊傳通義》（上海：上海古籍出版社，2014年）。

尊之義乃上下通行，此依儒學觀點，尊尊即非僅政治義，亦應有道德義纔是。誠如《穀梁傳·隱公三年》對求賻事云：「周雖不求，魯不可以不歸；魯雖不歸，周不可以求之。求之為言……交譏之」，君臣之義是相互的責任，非是彼方無忠，己方即可無禮，尤以居大位者，處事更應具有楷式，顯現道德政治的高度。是以〈文公九年〉發生同樣性質的事件，《公羊傳》除了再次傳達「王者無求，求金非禮也」外，益加提出「繼文王之體，守文王之法度，文王之法無求」的觀點，藉由推本溯源於周代立國者的德行基礎，指出政治實踐者持守規範的重要性。

猶有進者，何休注解「王者無求，求車非禮」云：

王者千里，幾內租稅，足以共費；四方各以其職來貢，足以尊榮，當以至廉無為率先天下，不當求。求則諸侯貪，大夫鄙，士庶盜竊。

此除了呼應「求金非禮」的脈絡，指出王者應當樹立典範外，何注之解亦蘊調義利之辨。自孔子標舉「君子喻於義，小人喻於利」(〈里仁〉)，對義與利作價值判斷已為儒家共法，對照荀子強調「先義而後利者榮，先利而後義者辱」(〈榮辱〉)，義利之辨的理論意義在於何者能達至真正的價值歸向，而荀子依其人性論觀點，在欲求事實面固確認「利」的出現，<sup>43</sup>唯人存在的價值性不從逐利言，而是就能節制欲利，避免利欲擴張所引生的危害，進而表現規範性事務與秩序性是人義所在，此即禮義之道。<sup>44</sup>以禮義之道觀治天下問題，即「義勝利者為治世，利克義者為亂世」(〈大略〉)。<sup>45</sup>此乃務實地使政教重在好義克利，教化天下「見得思義」(〈季氏〉)，不

<sup>43</sup> 《荀子·性惡》曰：「今人之性，生而有好利焉。」又曰：「好利而欲得者，此人之情性也。」

<sup>44</sup> 〈性惡〉篇文即論述「性偽之分」觀念，以盛發「化性起偽」之「偽起而生禮義」的實踐理論。有關荀子人性論與禮義之道的思想探討，請詳參謝君直，〈發乎情，止乎禮義——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉，《淡江中文學報》期 35，頁 277-313。筆者的論述要義在證成禮義之道是荀子思想體系的核心觀念，說明荀子性惡說乃為建構禮義師法而立論。

<sup>45</sup> 《荀子·大略》：「雖堯舜不能去民之欲利；然而能使其欲利不克其好義也。雖桀紂亦

為苟得，並避免不辨義利成為政治上的亂源，因為「義之所在，不傾於權，不顧其利，舉國而與之不為改視，重死持義而不撓」(〈榮辱〉)，基於對正當性的堅持，行義者必不因權勢利益而動搖，擇善固執，維繫綱維而不亂。故當為政者秉持道德觀念而示現，如何休注所指明，此乃德行表率，積極地使其他行為者保持正道，讓人心不因抱持僥倖而破壞軌度。此所以義利之辨為治亂的分野，亦見公羊學家對為政尊尊的道德理想。

周王室求助喪之事，可再比較《左傳》的論述：

十五年春，天王使家父來求車，非禮也。諸侯不貢車服，天子不私求財。

分別對照〈隱公三年〉〈文公九年〉周王朝廷求賻與求金之事，前者傳文未作「非禮」評論，而是另說「王未葬」；後者則認為求助「非禮」，並於「(王)未葬」前文言「不書王命」，以示二事件背景皆是先王未安葬，即位新君不得稱王之時。《左傳》於王室求助喪財物之事的說明觀點，僅在上引〈桓公十五年〉表達評議，並與《公羊傳》的立論有所出入。二傳異議處是車馬贈物的內容，《左傳》的解釋多出襚衣，因而有服制的問題。<sup>46</sup>二傳立論同意處則是王者非可自求財貨，皆認為周王遭喪非可對外求助。此乃一方面保持尊尊之道，天王於禮的地位不應自我貶低，以免壞亂階層秩序；另一方面，君人者「好利多詐而危」(〈大略〉)，《左傳》如同《公羊傳》亦以非禮來警示當中的價值問題，表明行道之王者不當私自求利，不應因缺乏物資而損及王者之尊，因為王者的尊嚴乃所以標榜天下有道，率天下臣民以為尊道，而有王道的典範。此所以「義立而王」(〈王霸〉)，

---

不能去民之好義；然而能使其好義不勝其欲利也。故義勝利者為治世，利克義者為亂世。上重義則義克利，上重利則利克義。」

<sup>46</sup> 杜預注云：「車服上之所以賜下也。」竹添光鴻進一步分析道：「《周官》九賁有服賁。鄭注以為絺紵。凡禹貢所舉玄纁纁織文織貝皆是也，可用以為服，故曰服賁。車服之服成服也，與服賁異。」竹添光鴻，《左氏會箋（上）·桓公第二》，《漢文大系（十）》（臺北：新文豐出版公司，1978年），頁78。

王道乃本於義道，為義即是樹立種種規範性事物而使天下國家有基礎，<sup>47</sup>以此治天下當可免於危殆。由此即見荀子義利之辨的觀念乃可理解《公》《左》二傳解經的有志一同。

(四)〈莊公元年〉經書：秋，築王姬之館于外。

《公羊傳》云：

何以書？譏。何譏爾？築之，禮也；于外，非禮也。于外何以非禮？築于外，非禮也。其築之何以禮？主王姬者必為之改築。主王姬者則曷為必為之改築？於路寢則不可，小寢則嫌，羣公子之舍則以卑矣，其道必為之改築者也。

此則經文前載「夏，單伯逆王姬」，傳文解釋：「天子嫁女乎諸侯，必使諸侯同姓者主之」，周禮尊王，天子嫁女不親送，因而由魯國為王室主婚，並築賓館以為接送王姬至齊國。然而此事之所以引起公羊家非議，乃因經元年初始所書「春王正月。三月，夫人遜于齊」之聯繫魯桓公薨於齊的事件，該事關乎齊魯國際關係，並涉及桓公夫人文姜與莊公母子之政治與倫理的衝突。筆者曾就《左傳》評論此事之過程合乎禮與否，對比《公羊傳》的觀點，並參照荀子「從道不從君，從義不從父」(〈子道〉)的孝道觀，指出《公》《左》二傳固皆表述尊尊與親親，唯《公羊傳》所述乃在平衡政治倫理中，顯尊尊之存在，《左傳》則未凸顯尊尊，而是委婉地保留孝子親情。<sup>48</sup>因而《公》《左》二傳於齊魯政治事件的後續發展，表現於築王姬之館的情事中，二者詮釋理路亦是各自保持先前筆法。在《公羊傳》方面，何休注先道出「時魯將以嫁女于讎國，故築于外」，魯國築館於外，別有用意，是以何注認為：「不以將嫁于讎國除譏者，魯本自得以讎為解，

<sup>47</sup> 《荀子·王霸》：「之(王)所與為之者，之人則舉義士也；之所以為布陳於國家刑法者，則舉義法也；主之所極然帥羣臣而首鄉之者，則舉義志也。如是則下仰上以義矣，是綦定也；綦定而國定，國定而天下定。」

<sup>48</sup> 請詳參謝君直，〈《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〉之析論，頁 229-234。

無為受命而外之，故曰非禮。」公羊家本有以復仇觀念解經義，<sup>49</sup>學者或以為此觀念乃春秋大義，<sup>50</sup>或視復仇為公羊學基本義理之一，<sup>51</sup>然何休於此事件之觀察中，順傳文義，並藉《穀梁傳》評論「築王姬之館于外」之文「仇讎之人非所以接婚姻也，衰麻非所以接弁冕也」，犀利地指出周天子不應命魯國主婚，<sup>52</sup>唯魯君既接受王命，則又應該放下仇讎，勿築館於外，以免失禮於尊上。

至於《左傳》則認為：「秋，築王姬之館于外。為外，禮也。」傳文解經完全不涉復仇義，而是直指禮制的作法。杜預注認為「築館于外」是魯莊公處在父仇不能報與為周天子嫁女而主婚之間，所以改變婚禮；<sup>53</sup>竹添光鴻認為傳文「為外」是重複經文「于外」（為通于），故「築館于外」即是傳文解釋該作法本是禮。<sup>54</sup>楊伯峻先生亦認為「為外」是傳注經文「于外」，唯另外指出王姬是外人，故「築館于外」。<sup>55</sup>種種解釋皆隱喻《左傳》於此事件不彰顯仇讎觀點，僅強調魯國作為之合禮，維護魯君應該尊王命

<sup>49</sup> 例多文長，詳見〈莊公四年〉（二則）、〈莊公九年〉、〈定公四年〉。

<sup>50</sup> 楊樹達，〈榮復讎第一〉，《春秋大義述》（上海：上海古籍出版社，2013年），頁1-7。

<sup>51</sup> 陳柱《公羊家哲學》表述春秋大義視國亡親辱為大恥，故置復仇觀念於「尚恥說」下。另參蔣慶，〈十二大復仇說〉，《公羊學引論》（福州：福建教育出版社，2014年）第5章，頁259-283。

<sup>52</sup> 何注云：「大夫與諸侯同姓者。不自為主者，尊卑不敵，其行婚姻之禮，則傷君臣之義；行君臣之禮，則廢婚姻之好，故必使同姓有血脈之屬，宜為父道，與所適敵體者主之。禮，尊者嫁女於卑者，必待風旨，為卑者不敢先求，亦不可斥與之者，申陽倡陰和之道。天子嫁女於諸侯，備姪娣如諸侯之禮，義不可以天子之尊，絕人繼嗣之路。主書者，惡天子也。禮，齊衰不接弁冕，仇讎不交婚姻。」

<sup>53</sup> 杜預注：「齊疆魯弱，又委罪於彭生，魯不能讎齊，然喪制未闕，故異其禮，得禮之變也。」變禮之說雖本自《穀梁傳》「築之外，變之正也」的觀點，然此中亦可肯定魯君面對仇讎，仍願意為王室主辦婚禮的精神。

<sup>54</sup> 詳參竹添光鴻，《左氏會箋（上）·莊公第三》，《漢文大系（十）》，頁3。該文詳考「于」「為」互通，且駁杜注以為魯君欲避齊君之說。唯竹添氏指出「是時非築王姬之館時也，豈禮乎哉」，此說亦不無責備周王之意。

<sup>55</sup> 楊伯峻，《春秋左傳注（上）》（臺北：洪葉文化，2015年），頁158。

的立場。然實則依杜預解《左傳》之經文曰：「公在諒闇，慮齊侯當親迎，不忍便以禮接於廟，又不敢逆王命，故築舍於外。」此說隱喻親親之意，使得「築館于外」的情事中既保留仇齊之怨，<sup>56</sup>又不無責備周王之意，進一步為《左傳》指出復親仇之在政治活動中的迂曲。

其實依孔子「以直報怨」(《憲問》)的觀點，復仇乃在情理之中，<sup>57</sup>且倘由荀子反對「見侮不辱」之命題而言，受辱不反，本非人情之本然，<sup>58</sup>唯基於維護社會秩序與孝道，忿恨私欲之鬥當不在復仇之列，<sup>59</sup>而是可依君子有「義榮」無「義辱」之道，小人有「勢榮」無「義榮」之行，<sup>60</sup>考察尊尊、親親、仇讎之間的糾結。由於親情天性，古代公左學者皆意識到親仇不可忘，唯《公羊傳》固分別於〈莊公四年〉、〈莊公九年〉直揭經文隱涵魯莊公「諱與讎狩」與「曷為伐敗，復讎也」之義，然此乃國仇優先，<sup>61</sup>且家仇不可復，<sup>62</sup>即復仇之義不外乎尊尊的考量。故於〈莊公元年〉築館於外的事件中，於親義，魯君可不受王命，既受王命，築館之禮即須相

<sup>56</sup> 其實《左傳》並非反對復仇，〈文公十八年〉載齊懿公為邴歆與閻職所弑，背景則是齊君無道，羞辱前者之父屍與後者之妻，故弑君另一面即是邴氏與閻氏聯手復仇。

<sup>57</sup> 《禮記·曲禮上》云：「父之讎，弗與共戴天。」又〈檀弓上〉記載：「子夏問於孔子曰：『居父母之仇，如之何？』夫子曰：『寢苫，枕干，不仕，弗與共天下也。遇諸市朝，不反兵而鬥。』」

<sup>58</sup> 《荀子·正論》載：「子宋子曰：『明見侮之不辱，使人不鬪。人皆以見侮為辱，故鬪也；知見侮之為不辱，則不鬪矣。』應之曰：『然。』『則亦以人之情，為不惡侮乎？』曰：『惡而不辱也。』曰：『若是，則必不得所求焉。凡人之鬪也，必以其惡之為說，非以其辱之為故也。』」

<sup>59</sup> 《荀子·臣道》云：「鬪怒，害也。」又參見〈榮辱〉「鬪者忘其身」章詳述私鬥之害身、害親與破壞王法，文長不盡舉。

<sup>60</sup> 詳見〈正論〉「子宋子曰見侮不辱」章。該章主要以道德人格與是否行不義之事來區分義榮義辱，至於勢榮勢辱則是以政治地位身分與是否遭受外侮來區分。

<sup>61</sup> 經〈莊公四年〉載「紀侯大去其國」事件，《公羊傳》特作九世乃至百世之後仍可復仇之說，即是立於推高國仇以顯尊尊立場的思想。

<sup>62</sup> 〈莊公四年〉自作問答云：「家亦可乎？曰：不可。」何注解作：「家，謂大夫家。」此乃本於階級政治觀點，顯示尊尊之優先。然而傳統儒學重視孝悌，「家仇不可復」當理解為家庭或家族之內的衝突不可仇讎，以免破壞親情倫理。

應執行，縱使因為仇讎而變禮改築於外，則必不免受非禮之議，以為不尊王者。此在公羊家乃恩情義讎可也，唯又必須顧慮其他尊尊之因素，使親親與尊尊可以共存。在《左傳》方面，築外館與同年文姜遜齊事件共同處於仇讎背景，然傳文皆斷為合禮，可見文脈蘊含對內不仇讎、對外堅持仇讎之大義。故王命雖不可違，然魯君仍試圖有所為地表現仇讎，尊尊之中不忘親仇，因而為《左傳》所肯定。二傳相較，皆可謂留意「義榮」之舉，以避免「義辱」之譏，唯公羊學者深知《春秋》「借事明義」<sup>63</sup>之方法，任何有意義之事件的發生本非單一而片面，在多元情境中，復仇之義固非可無限上綱，<sup>64</sup>然之所以揭示仇讎之存在乃義理之當然，人情本可固執於親仇，唯一旦聯繫尊尊，仇讎即須有政治判斷。至於《左傳》固不講究復仇觀念，而是在親仇的背景中肯定魯莊公的所作所為，縱使政治活動當前，亦隱喻當事人仍為親仇保留空間，以顯親親關係之存在。

(五)〈莊公二十三年〉經書：夏，公如齊觀社。

《公羊傳》曰：

何以書？譏。何譏爾？諸侯越竟觀社，非禮也。

<sup>63</sup> 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〉，《經學通論·四·春秋》（臺北：臺灣商務印書館，1989年）。阮芝生先生歸納公羊學家採「借事明義」之概念，而衍生出種種表述用詞，計有：假事託義、假事張義、假以張義、託文見義、因事託義、假以立義、假以見義、因文見義、因事見義、變文託義、本事示法、取以立法、取足張法、假事示法等。詳見阮芝生，《從公羊學論《春秋》的性質》，《國立臺灣大學文史叢刊》之28（臺北：臺灣大學文學院，1969年）。是書本為臺大史研所碩士論文，於2012年經趙林先生校訂後，由北京華夏出版社再付梓，據阮芝生先生於〈再版弁言〉表示，僅提供當年出版時刪除之〈述學〉做為附錄，其他仍舊。又據〈校訂者前言〉，阮芝生先生的著作是陳柱《公羊家哲學》（1929年）之後又一鑽研《公羊傳》學說的專書，時隔40年。

<sup>64</sup> 〈定公四年〉解釋「楚師敗蹟」固肯定伍子胥仇父（兄）讎，然又強調：「父不受誅，子復讎可也。父受誅，子復讎，推刃之道也。復讎不除害……古之道也。」復仇乃基於道義，且非可傷及無辜。

《左傳》曰：

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？」

《公》《左》二傳於魯莊公「如齊觀社」行為作同判斷，皆以「非禮」評論。何注此事云：「諱淫言觀社也。」此是用《穀梁傳》「(莊公)以是為尸女，(君)無事不出竟」之義，因而引出所觀之「社」的內容為何之議論。<sup>65</sup>然依魯臣之諫語，觀社之所以不宜，除了逾越一般諸侯王之會盟、朝會、討伐、覲王、巡視之禮外，亦由於國君諸侯守禮乃所以示現行為法則於天下，傳達主政者謹守秩序之意。據「古者先王審禮以方皇周浹於天下」(《君道》)的觀念，君君非是政治威權之展現，而是從為政者的地位來持守禮節，匡正天下臣民的儀表，故《君道》又曰：「君者儀也，儀正而景正。君者槃也，槃圓而水圓。君者盂也，盂方而水方。」荀子強調政治之表現當型塑出實踐標準，即將道德人格的建立轉化在典範的政治作用，藉以形成人君為政以德的方向，鞏固價值規範。此所以荀子肯定「王者之人飾動以禮義」(《王制》)，禮義乃「仁義法正」(《性惡》)的核心內涵，是荀子政治理論的目的。因而君王的高度非僅是階級政治的事實，亦是政治生活得以實現道德生活的可能，《性惡》云：

(聖人)立君上之執以臨之，明禮義以化之，起法正以治之，重刑罰以禁之，使天下皆出於治，合於善也。是聖王之治而禮義之化也。

由此可見魯莊公越境觀社的行為非僅是形式上違背禮制的問題，該事件的

<sup>65</sup> 杜注據《襄公二十四年》「齊社，蒐軍實，使客觀之」，以為「觀社」乃「齊因祭社蒐軍實，故公往之」。竹添箋注則考證祭社非有嚴肅之軍禮，而是齊俗祭社以男女相聚遊戲為樂，顯齊國之富庶，此所以《公》《穀》以為魯君觀社乃外淫之由來。竹添光鴻，《左氏會箋(上)·莊公第三》，《漢文大系(十)》，頁 67-68。

嚴肅性在於國君不當利用政治的權位，遂行私欲，而應該是憑藉政治位階，使禮義倫理事務的意義得以顯明於天下，一方面取得治亂的效果，另一方面則是展現積極的政教，引導國家社會全體的表現合於價值目的。《左傳》藉曹劌口吻特申「君舉必書，書而不法」，即是史官的歷史意識留意人事物在世界的存有性，尤其關乎價值事物的呈現，必是好善惡惡，以為後世法則纔是。二傳相較，《公羊傳》僅止於尊尊之禮的提示，《左傳》則展示政治之道首重謹守禮儀以為模範，呼應荀子禮義之化的用意。

(六)〈莊公二十四年〉經書：二十有四年，春，王三月，刻桓宮桷。

《公羊傳》云：

何以書？譏。何譏爾？刻桓宮桷，非禮也。

《左傳》云：

二十四年春，刻其桷，皆非禮也。禦孫諫曰：「臣聞之：『儉，德之共也。侈，惡之大也。』先君有共德，而君納諸大惡，無乃不可乎。」

此是魯莊公連續性非禮事件的一環，前接去年經書「秋，丹桓宮楹」，後接同年八月所述「大夫宗婦覲，用幣」，背景則是莊公娶齊女哀姜之事。《春秋》三傳一道同風，於莊公丹楹與刻桷，以及命宗婦晉見夫人贄禮用幣，皆以非禮評之。此在制度面固有理據，<sup>66</sup>然《穀梁傳》尤注目前二事且深為譏諷：「夫人，所以崇宗廟也。取非禮與非正而加之於宗廟，以飾夫人，非正也。刻桓宮桷，丹桓宮楹，斥言桓宮，以惡莊也。」此乃隱喻魯莊公忘父仇，甚至娶仇女，故必惡其有通仇之嫌。且該立場同公羊學榮復仇之義，〈莊公四年、九年〉、乃至〈定公四年〉敘復仇觀念，皆是《公羊傳》

<sup>66</sup> 丹楹與刻桷之事僅《穀梁傳》解釋，其云：「禮，天子諸侯黝垚，大夫倉，士黈。丹楹，非禮也。」刻桷則是：「禮，天子之桷，斲之髹之，加密石焉；諸侯之桷，斲之髹之；大夫斲之；士斲本。刻桷，非正也。」至於「宗婦覲用幣」之事，《左傳》云：「女贄，不過榛、栗、棗、脩，以告虔也。」《公羊傳》云：「(女贄禮)棗、栗云乎，脩、修云乎。」《穀梁傳》云：「婦人之贄，棗栗脩脩。用幣，非禮也。」

所以深責魯莊不能復仇，反而與仇通。<sup>67</sup>是以莊公誇飾娶仇女，不僅從親親面顯其忘子道，尊尊面亦有失於君道。而《左傳》以恭儉責魯莊公固是委婉，然傳文所述「先君」與「惡之大」，乃隱微指出魯桓公之所存所亡，可見魯臣諫言之意，除了令人察知婚禮之應有禮數外，亦是向莊公默示仇讎的存在。

倘若依荀子肯定人君隆禮乃可以有道德威嚴，進而「禮義則脩，分義則明」(《彊國》)，主政者非僅以政治權貴自居，而是行為動作之合乎禮儀，亦是本於義理之當然，顯示道德責任之所在，則《公羊傳》藉非禮之譏以顯復仇義，當非視仇讎乃血氣之爭或情緒憤怒之勇，而是從魯桓公為齊君所殺開始，至魯莊公年間所發生與齊國互動之過程中，作傳者藉傳達執政者應毋忘仇讎，一再揭示孝子忠臣之本分。<sup>68</sup>此在親親面是人情之當然，親仇不可或忘，忘則親情減殺，失卻親子之情的聯繫；尊尊面是國仇，莊公身為繼體之君，對外攸關國家尊嚴，對內則是君尊的維繫，忘國仇無論從主觀面或客觀面，皆是有損主政者的尊貴。因此，莊公守禮與否，即是蘊調仇讎之心是否仍為主事者之意識所留存，此所以「禮」或「非禮」，乃是在遂行價值判斷，而非僅是作制度面的政治判斷。歸納丹楹、刻桷、贄禮等連續情事，《公》《左》二傳，見解一致，以「禮」的觀念批評魯莊公在事件中的失當，此即以「禮」為準則，分判理義所在，並可見傳文思想呼應荀子以「禮」做為規範標準，<sup>69</sup>明辨是非必本於「禮」。唯在解經者的詮釋面向上，《公羊傳》的復仇說蘊含著歷史背景的特殊性，<sup>70</sup>以為

<sup>67</sup> 段熙仲，〈第八章 祭復仇〉，《春秋公羊學講疏》(南京：南京師範大學出版社，2002年)第5編，頁557。

<sup>68</sup> 〈隱公十一年〉針對隱公被弑而不葬之事云：「《春秋》君弑賊不討，不書葬，以為無臣子也。……君弑，臣不討賊，非臣也；子不復讎，非子也。葬，生者之事也。《春秋》君弑賊不討，不書葬，以為不繫乎臣子也。」

<sup>69</sup> 《荀子·禮論》云：「繩者，直之至；衡者，平之至；規矩者，方圓之至；禮者，人道之極也。……禮之中焉能思索，調之能慮；禮之中焉能勿易，調之能固。」

<sup>70</sup> 李隆獻先生考察《周禮》與二戴《禮記》文獻，說明儒家以「禮」規範復仇行為，是「倫理化」的復仇觀，可稱之為「五倫復仇觀」。李先生進而討論《春秋》三傳，指出

亂世中的（政治）實踐者強化行動力。

（七）〈宣公十二年〉經書：

夏，六月，乙卯，晉荀林父帥師及楚子戰于邲，晉師敗績。

《公羊傳》云：

君子篤於禮而薄于利，要其人而不要其土。

《左傳》云：

其君之舉也，內姓選於親，外姓選於舊，舉不失德，賞不失勞。老有加惠，旅有施舍，君子小人，物有服章。貴有常尊，賤有等威，禮不逆矣。

此則經文所載，事涉春秋中期有名之晉楚邲之戰，上引《公》《左》二傳均是就「禮」觀念出處而節錄。《左傳》原文乃長篇詳述晉楚交戰的前因後果與作戰過程之人事物，其文采尤為後世史家與文學家稱道。《公羊傳》不似《左傳》備陳史事情節，而是專在解經並傳述「與楚子為禮」為大義所在，以「禮」描述楚國君王在外交與軍事中的價值觀，肯定楚莊王所自述之「篤於禮而薄于利，要其人而不要其土」的觀念，喻示楚莊王之所以戰勝晉國並能於日後稱霸中國的思想依據。《左傳》引文所述「禮」是楚國諸多內政之一，傳文由晉國將軍口吻敘述莊王在政治上做到「典從禮順」，諸多施政皆有次第倫敘，遂藉以告誡晉軍眾將帥自身在軍政方面的弱勢，並應謹慎面對晉楚交戰。《公》《左》二傳的「禮」文獻固不在同一文脈，然則共同地傳寫楚王楚國在面對兵戰時的積極面，呈現史傳晉楚邲之戰的思想內涵。〈議兵〉載荀子辯論「仁人之兵」乃行「王者之志」，仁義者無敵乃「善附民」、「不可詐」與君臣不「離德」，亦即「王者之兵」

---

三傳中《公羊傳》復仇觀最強烈，具有戰國時代尚征戰、齊學背景與政治化詮釋的特色。詳參李隆獻，〈「五倫復仇觀」的源起與嬗變〉，《復仇觀的省察與詮釋——先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年），頁1-54。

之強能勝，不在用兵之術之機巧或賞罰有數，而是君國者能先行「隆禮貴義」與「禮義教化」之修政，對內使軍民和齊及上下一心，對外贏得「近者親其善，遠方慕其德」，以致於實戰時，「不殺老弱，不獵禾稼，服者不禽，格者不舍，奔命者不獲」與「城守不攻，兵格不擊……不屠城，不潛軍，不留眾，師不越時」，而有「兵不血刃，遠邇來服」的理想。易言之，〈議兵〉所述「仁義之兵」觀念的義理對象非在軍事作戰本身，荀子議兵論戰非是合理化以暴制暴或以戰止戰，而是由戰爭是否出現的來源——政治良窳——以為思辨行仁政者如何面對兵戎的出現，<sup>71</sup>此即行王道，以「禮」為強國之本，以禮義忠信為堅甲利兵和團結國家，內無佞臣賊民，外無敵國或敵國不試，是以戰爭不生矣。故觀《公》《左》二傳載楚莊王面對交戰雙方之軍民，以及夾在晉楚之間的鄭國，皆傳述莊王在戰勝前後，顧慮鄭晉君臣與軍民的禍福，<sup>72</sup>並傳達政治價值觀的理想。「取人之道，參之以禮」(〈君道〉)，此所以《公羊傳》與《左傳》同以「禮」肯定楚王及其施政之理據，宣揚為政者應有的價值目的。

### 參、《公羊傳》與《左傳》的禮義之道

〈禮論〉云：

禮者，以財物為用，以貴賤為文，以多少為異，以隆殺為要。文理繁，情用省，是禮之隆也。文理省，情用繁，是禮之殺也。文理情用相為內外表裏，並行而雜，是禮之中流也。故君子上致其隆，下盡其殺，而中處其中。步驟馳騁厲驚不外是矣。是君子之壇宇宮廷也。人有是，士君子也；外是，民也；於是其中焉，方皇周挾，曲

<sup>71</sup> 〈議兵〉後半篇「禮者治辨之極也」以下 4 章盛論「王者之事」之政治，而非專論兵戰之事，可見作者將戰爭問題歸結於德政之施行。

<sup>72</sup> 文獻尤見諸《公羊傳》之「吾兩君不相好，百姓何罪」，以及《左傳》之解釋「止戈為武」，和「禁暴、戢兵、保大、定功、安民、和眾、豐財」之「武有七德」，傳述楚莊王的價值觀。

得其次序，是聖人也。故厚者，禮之積也；大者，禮之廣也；高者，禮之隆也；明者，禮之盡也。

禮制在禮的用意其實是主客觀意義皆有，客觀義固因儀式服物的建立而有規範與度數的要求，主觀義則是對治人之情欲流弊，<sup>73</sup>促使人行為有情理，消極面是不違背人性，積極面則是表現道德倫理，此乃「禮義文理之所以養情」(《禮論》)，進而使人羣社會與天下呈現秩序。是以「禮義之謂治，非禮義之謂亂」(《不苟》)，荀子禮義之道的理論對照上述《公羊傳》與《左傳》對歷史事件的述評，實是為戰亂時代指引政治康莊大道的明燈，以下從四點析論之。

### 一、禮制意義與客觀性

「禮」在歷史中具體化為典章制度，實乃傳文解經上的傳統見解，《左傳》善於禮固是經學史的結論，<sup>74</sup>而回顧上引《公羊傳》文獻，〈隱公元年〉與〈桓公十五年〉之喪制，〈桓公二年〉之廟制，〈莊公元年〉與〈莊公二十四年〉之婚禮，〈莊公二十三年〉之國君禮節，在在顯現公羊學家亦以「禮」的制度義作客觀裁斷的傾向，而此乃由於「禮」自身本具分判實踐事務之作用的緣故。〈王制〉云：「人何以能羣？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一。」此是荀子就人能羣而禽獸不能羣而論，確認人禽之辨在「知義」，即〈非相〉所強調之「人之所以為人者」在「以其有辨也」，人類乃能識知義理與分辨倫理的道德存在。<sup>75</sup>而人生命做為道德存在的理性活動的客觀根據即是「辨莫大於分，分莫大於禮」(《非相》)。「明分以禮」一方面以「禮」做為多樣實踐行為的分類規範與客觀來源，另一方面則是以倫理言「分」，將「禮」指向責任之「分位」，設置

<sup>73</sup> 《荀子·禮論》首云：「禮起於何也？曰：人生而有欲，欲而不得，則不能無求。求而無度量分界，則不能不爭；爭則亂，亂則窮。先王惡其亂也，故制禮義以分之，以養人之欲，給人之求。使欲必不窮乎物，物必不屈於欲。兩者相持而長，是禮之所起也。」

<sup>74</sup> 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。」

<sup>75</sup> 《荀子·非相》云：「禽獸有父子而無父子之親，有牝牡而無男女之別。」

明理的分層禮制，引領實踐者固守政治道德。進而言之，《春秋》經傳事件中之周王與國君非僅是秉持政治身分以行世，他們身為主政者，實以倫理責任為優先，在政治實踐中與客觀禮制結合，確保政治的穩定性與正面作用。意即在禮制的執行中，或遇窮陋，或遭仇讎，或生欲望，天子與諸侯應當保持行為受規範制約，勿使主觀意欲介入倫理位階的客觀運作，以免造成政治社會的迷亂。藉由《公羊傳》與《左傳》或以記言或以記事所傳述之禮制與「禮」觀念，乃見「禮」的存在其實是價值的客觀性意義的表徵，足為吾人明斷是非與道德的真實依據。

## 二、文理及情用

荀學留意到人類除了應是道德的存在外，亦是有情感的存在，然此情感是生理心理上的事實，價值不在身心實然上說，而是面對生理需求和心理情緒反應的存在活動，讓行為表現出理則秩序，方為生命價值所在。是以荀子「禮義之道」思想的精彩處即在有見於性情欲是生命中的實然，它們是人生歷程中必須正視的存在景況，而在此性情欲時常發生問題的現實中，預取行為規範，或對物欲偏險施予治理限制；亦即順禮義文理而有正常情用，避免人欲流蕩而確保人義常存，此所以生命實踐有價值意義之處。以此反觀上述經傳情事，無論逢喪求助、弔喪示意、贈禮交往、男女婚娶，乃至出行燕遊與志念親仇，此中諸多情感的顯現，無非人存之事實，亦無非人性之常態。唯性情活動必存在著與各種人事物的遭遇與情境，行為過程必然關涉實踐者對人事物對象的處置，而倘若人我互動與物我聯繫於理不應有悖亂衝突，其中應有合理且適宜的互動，則人我事物之間即該當如何保有價值關係，維繫人倫的正常和諧，此在具體生命即需有「治氣養生」之修身之道：

凡用血氣、志意、知慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵；食飲，衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固、僻違、庸眾而野。((修身))

生活動作與情感表現，無不呈現人乃做為血氣心知而存在，唯此事實當在結合禮文來行為纔有價值意義，否則即徒顯血氣生命的負面表現。即以上述〈莊公元年〉之文理與情用相對立事件而論，魯桓公被弑初年，莊公的孝子之心與復仇之情義當充滿胸臆，然卻因政治問題，摻入奉王命而主婚於讎國之事。國仇家恨面對至尊王命，親親所面對之尊尊及其不同面向與層級，《公羊傳》與《左傳》乃據「禮」之評論以為調解，顯示儒學禮觀念的多元思考。血緣親疏遠近，至親之地位絕非魯國之同宗周王所能比擬，此乃人倫親情之優先性。且加以至親亦是尊尊，桓莊既是父子亦是君臣，尊親至上無可取代，魯莊公之人情義理應有充分客觀性纔是。然周禮宗法，周天子乃姬姓大宗唯一根源，天王至尊在春秋時代尚有名義上的絕對性，魯莊公亦必須面對政治上之尊尊，因而《公羊傳》的判斷即是既合禮又有非禮，莊公既受王命而執行築館之禮，然因仇讎而變作築館於外，傳文乃歸納為非禮，即是作傳者要求此事件中應文理勝於情用，毋為表現仇讎之情而掩蓋尊王之禮。至於《左傳》雖單用禮字，然是直指築館之合於禮制。且依左傳學家的詮釋，「築館于外」之所以合禮，除了配合制度外，亦是隱含念親仇之意，可謂從側面保留親親之情的存在。

《公》《左》二傳於文理與情用的關係，實乃荀子所述「情文代勝」的形式，<sup>76</sup>即程序上固情意先於儀式而存在，創造儀式則在於合宜地表達情意，使情意在禮的文飾下有情理可言，此所謂「情文俱盡」。唯文理與情用和諧兼備乃最高理想，面對政治人生的現實，《公羊傳》與《左傳》各自因著事件的解讀，或合禮或非禮，或念親仇或從王命，傳文藉徘徊文理與情用之間的情文代勝，表達應讓文理與情用得以共處的理念。

### 三、政治秩序與道德理序

上節所引述 7 則經傳，就古代宗法封建背景，無論記事或記言，實皆

---

<sup>76</sup> 《荀子·禮論》：「凡禮，始乎稅，成乎文，終乎悅校。故至備，情文俱盡；其次，情文代勝；其下復情以歸大一也。」

政治事件。然而，《春秋》三傳的學術本質是經不是史，解經的目的在於傳義，而非僅是繫事傳史。是以傳文解釋經文所蘊含的事件內容，即非停留在史事情節，而是傳述歷史意義的發生過程，揭發史家作政治紀錄的義理目的。擅於義例的《公羊傳》固是藉事明理的大家，然以敘事見長的《左傳》，在上述種種「禮」或「非禮」的議論中，亦是藉事件歷程而著墨政治批判，傳達倫理意義之所在。如〈桓公二年〉載魯國接收郕鼎之事，《左傳》即是配合經文先書宋國發生弑君之事，後載魯君受賄於宋卿，於詳述國際政治的因果中，盛發「昭德塞違」的觀念以綜論政治事件中的道德意義。亦即在宋臣弑君、諸侯收賄、魯君納鼎入廟的事件過程中，傳文不僅是記載史實，益在事實敘述中描繪臣道不彰與各國君主失義，<sup>77</sup>曉諭天下政治失序實乃道德淪喪，君臣上下之間不守倫理道義。故自有孔子肯定「為政以德」的價值觀，且就為政活動強調主政者「子率以正，孰敢不正」的實踐觀念，儒學關心政治，即非矚目在政治領域的權力更迭或政權轉移的制度，更非政治組織的法制結構或行政功能，而是「人文化成天下」的期許與理想，論證政治文化的價值內涵與道德精神。是以據荀子認為「有治人，無治法」(〈君道〉)，以及「禮者，人主之所以為羣臣寸尺尋丈檢式也」(〈儒效〉)，禮的制度性固是保持客觀性的依據，唯此客觀性亦須有道德典範以為眾人效法，上引〈非相〉「分莫大於禮」後所言之「禮莫大於聖王」，亦即〈解蔽〉所盛論「聖也者盡倫者也；王也者盡制者也」之聖王，實踐楷式乃約束眾人追求物欲而不墮入互爭互傷的治理規範，〈王制〉云：

分均則不偏，執齊則不壹，眾齊則不使。有天有地，而上下有差；明王始立，而處國有制。夫兩貴之不能相事，兩賤之不能相使，是天數也。執位齊，而欲惡同，物不能澹則必爭；爭則必亂，亂則窮

<sup>77</sup> 宋殤公被弑除因大臣華父督專政外，《左傳》另外傳述宋君任內多次發動對鄭國作戰，導致民怨，遂予宋臣弑君藉口。然宋伐鄭亦因鄭君欲介入宋國政權之故，由此可見春秋初期國際政爭方興烈勢。文獻詳參〈隱公四年〉、〈隱公五年〉、〈隱公十年〉、〈隱公十一年〉及〈桓公二年〉。

矣。先王惡其亂也，故制禮義以分之，使有貧富貴賤之等，足以相兼臨者，是養天下之本也。

此是從政治實踐來作倫理的論述，指出治亂即在依禮義使人事本分得其宜，有德的為政者促使社會分工有相應的職責，創造人倫價值，此乃操德主政者在政治階層上位之意義。<sup>78</sup>質言之，禮制所內涵的禮義觀念乃與為政治亂有相互關係，制度所做出的名分劃分非意在制訂上下位的權力關係，而是經由各自盡責的價值層級，一方面避免優差等之不合理所造成的爭亂，另一方面則是以禮義為原則而分層分責，進而收攝為禮義之統的整合，在宗法社會中創建倫理，朝向〈榮辱〉所謂「羣居和一之道」，亦即統整政治秩序來以道德理序為基礎。故反觀〈桓公十五年〉之周王求喪葬財物、〈莊公二十三年〉之魯君逾越君職，乃至〈莊公二十四年〉之魯君籌備婚禮，傳文皆在主政者因個人好惡而失禮，且有損政治職責的情節中，評論政治實踐者未心存禮義，執意違背規範，而對天下世人反映出倫理的失守以及政治的失序。此所以經傳作者在史文詮釋與批判的脈絡中，藉由「禮」所承載的義理，以為表彰政治之真實價值所在。

#### 四、禮：得治去亂之道

「禮」的自我工夫首先是治身，且依禮的實踐性本具外顯的特色，則其規範作用除了可以約束個人行為外，將禮的工夫向外發展，並在必然面對人我互動關係時，亦得以使實踐者的行為在社會領域中遵守制度，表現出種種客觀秩序的要求，是以「人無禮義則亂，不知禮義則悖」(〈性惡〉)。而且，「禮」在孔子所創建的儒學中本非固守制度，而是經由「禮」闡發人文精神，將「禮」做為道德生命的實踐，呈現實踐者服膺於規範性與秩序性的建構，此纔是「禮」的哲學意義之所在。依規範與秩序的目的，禮

<sup>78</sup> 《荀子·榮辱》：「仁人在上，則農以力盡田，賈以察盡財，百工以巧盡械器，士大夫以上至於公侯，莫不以仁厚知能盡官職。夫是之謂至平。故或祿天下，而不自以為多，或監門御旅，抱關擊柝，而不自以為寡。故曰：斬而齊，枉而順，不同而一，夫是之謂人倫。」

的意義表現在上節所論前 6 則，固是一般所熟悉人倫與政治範疇，然而禮的精神在《春秋》經傳亦可與軍事活動有關。上文〈宣公十二年〉是文獻常見的軍事場合，此在春秋時代乃政治範疇，「國之大事在祀與戎」（《左傳·成公十三年》），唯戰爭事件中的政治觀念，亦可顯示明君王者之所以值得肯定的思想主因。此由於戰爭的發動與出現對儒者而言本非理想與現實的抉擇，「天下有道，則禮樂征伐自天子出」（《季氏》），先秦儒家所面對的固是「禮樂征伐自諸侯出」乃至等而下之的自大夫出的時代，然禮樂所代表的尊尊與親親作為治天下的政治觀念，即是強調為政治國之理則順序及其方向，政治價值即在使有禮（理）之秩序的來源得以恢復。<sup>79</sup>是以征戰討伐本不為政治目的，而是天下倫理秩序與德政理想的維護，<sup>80</sup>將戰爭作為政治手段與目的，則不僅是秩序的破壞，亦在兵燹害民、荼毒生靈，此非是有德仁者之所應為。因此，倘若兵戎相爭是政治之亂象最具體且最災難的天下困境，則「禮」的實現即是弭平災亂的有效作法，且是最有意義的政治實踐。「禮義者治之始也」（《王制》），禮義的本質是治理，因而能行禮義的國君不唯能由治政以治軍，且治軍過程即是客觀政治的表現，顯示主政者是以國政平治來預備戰爭的到來，防患未然。是以《左傳》描述楚莊王在戰前的優勢，即在其各項舉措設置皆條理有順，以及上下職責分明有理，此是楚國軍政穩定堅固，非晉軍所能面對。以「禮」表述楚君國政的思想意涵乃「為人上者必將慎禮義、務忠信，然後可」（《彊國》），亦即主掌楚軍的君王是有德行而能夠確保政治穩定的為政者；而且，行禮義者當避免擴大戰亂，《公羊傳》即記載楚莊王在戰後以「禮」觀念表示

<sup>79</sup> 《公羊》義理不與諸侯大夫專伐專討，即是藉王權旁落，一方面否定各國君與諸大夫的僭越擅權擅政，另一方指出討伐亂臣賊子與罰兇懲惡需有明確的主權。然而，《春秋》大義亦「惡戰伐」，此乃「《春秋》之所惡者，不任德而任力，驅民而殘賊之，其所好者，設而弗用。仁義以服之也」。故說《春秋》無義戰者，即藉無義戰而明義戰（善戰）必存。後者詳參楊樹達，《春秋大義述》，頁 149。

<sup>80</sup> 〈憲問〉載：「陳成子弑簡公。孔子沐浴而朝，告於哀公曰：『陳恆弑其君，請討之。』」陳成子弑君發生在〈哀公十四年〉，《公》《穀》經傳無記載傳述，唯《左傳》詳述前因後果，並引述〈憲問〉所載孔子之言行。此事是孔子思想具有義戰討伐觀念之代表。

土地利益非其目的所在，人心的向背纔是此次戰事中的政治價值，此即顯示楚莊王在晉楚邲之戰之所以是具有政治優勢的領導者。〈君道〉認為人君應當是「以禮分施，均徧而不偏」，人君以「君子」而言，其於天地萬物是「致善用其材」且「致善用其功」，君子作為人君達至極，可為「仁厚兼覆天下」與「行義塞於天地」的「聖人」，其乃「審之禮也」。此即是禮觀念可以用來肯定行善政的君王。故觀史家為楚莊王作傳，據「君人者隆禮尊賢而王」(〈天論〉)，莊王確實能適當地舉用賢能並維繫倫常，顯示行禮的主政者值得最高名位。而禮之用作價值肯定，乃由於禮是「法之大分，類之綱紀」(〈勸學〉)，「禮也者，理之不可易者也」(〈樂論〉)，有倫序地規範實踐與定制行為做為禮的本質，即確保實踐事務有理則，禮的施行使政治得以展現治理精神，並獲致平穩而不生亂。「人無禮則不生，事無禮則不成，國家無禮則不寧」(〈修身〉)，吾人欣賞《公羊傳》《左傳》傳述晉楚交戰的文章，亦是領會其中所述禮觀念乃得治去亂之道。

## 伍、結論

自清代中葉莊存與《春秋正辭》集《公羊傳》理論解釋《春秋》經，莊氏所開啟常州學派復興公羊學及其影響，<sup>81</sup>並經清中後期公羊學家興盛公羊學的紹承戮力，迄清代末葉，清公羊學的成就實不亞於漢代今文學家的創建。《公羊傳》經漢、清二代公羊學家的闡釋，蔚為繁茂的公羊學，一方面依著《春秋》史書的性質，傳文仍保有歷史敘述，<sup>82</sup>另一方面《公羊傳》自身做為解經之作，公羊學家乃盛論傳文所發揮之微言大義，展現

<sup>81</sup> 近年有關常州學派經學的綜合研究，請參見林慶彰總主編，蔡長林、丁亞傑主編，《晚清常州地區的經學》(臺北：臺灣學生書局，2009年)，以及蔡長林，《從文士到經生：考據學風潮下的常州學派》(臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年)。

<sup>82</sup> 如〈桓公十八年〉發生「公薨於齊」之事，《左傳》僅載「(齊襄公)使公子彭生乘公，公薨于車」，然而《公羊傳·莊公元年》則詳述該事之細節，《史記·齊世家》即信用傳文之內容。

春秋學的歷史精神。唯儒學面對歷史文本固非知性探求與知識建構，而是在歷史中體悟道理的發展，領納歷史所給予的真理；亦即儒學詮釋歷史並非採史學方法，而是從思想方法體會歷史的意義，掌握人文價值的歷史。因而《公羊傳》對《春秋》經文義例的解釋，乃至《左傳》詳述歷史事件歷程，亦非僅是說明史文，而是意在解釋歷史所蘊含的義理與文化，尤見於「禮」的敘述與評論。唐君毅先生指出，《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」，《公羊傳》則是「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」。<sup>83</sup>故《公羊傳》與《左傳》不僅是經史典籍，亦蘊含深奧哲理，固可為吾人研究儒學的對象。

《公羊傳》與《左傳》之所以有如此學術活力，一方面綜合史學與經學，學者得以察識二經典的豐富內容實為思想的活水源頭。另一方面，當哲學研究者將歷史傳統做為儒學發生之問題意識的源頭時，即是意識到先秦儒學的本質亦可置於歷史背景中來進行理解與詮釋，歷史流傳過程無疑是義理思想的載體。因此，本文將《公羊傳》與《左傳》所記載對「禮」的述評視為歷史因素，探討《公》《左》二傳所承載之禮的敘述與內容，並據荀子禮義之道來省察傳文所述禮的義涵，此乃從禮之形式與作用在歷史流傳中的實踐意向來探究儒學的發展脈絡。倘若從以傳解經且傳承孔子修作《春秋》的歷史責任觀之，《公羊傳》與《左傳》於禮觀念的對比，除了《公》《左》傳史方面的文獻學與經學差異外，其實傳文所述「禮」的脈絡，亦可做為學者探索先秦禮思想的線索，考察儒學於禮的理論的塑造。此乃依《春秋》經傳微言大義的特性，藉由禮的敘述來思索儒學義理，並從禮的思想性質來反映儒學禮觀念的哲學性，且可據荀子思想的禮論而

<sup>83</sup> 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），頁269。唐先生對《公羊傳》的評論亦含括《穀梁傳》而言。

有相應之分析與理解。猶有進者，《春秋》經傳所述固見禮制的歷史與政治背景，然禮的存在意義非僅是形式義的功能，亦即禮觀念的探究非是流於制度儀式的釐清或墨守，而是知禮達道之精神的發掘，此乃本於「君子義以為質，禮以行之」的孔學義理，禮是道德生命的實踐場域，此場域置於時空背景中，即是歷史存在。故儒學禮觀念的實踐義理是吾人重新認識《公羊傳》與《左傳》的指引，一方面瞭解歷史經傳所承載的儒學內涵，另一方面從《公》《左》二傳中禮的脈絡來對照荀學的禮思想，亦可見禮思想乃為《公》《左》之與荀學相互比較與理解的聯繫進路。《公羊傳》與《左傳》對《春秋》經文的傳釋，依禮而表示的評論，實為學者瞭解先秦儒學禮思想之發展的重要線索，蘊含著儒學禮思想的歷史風貌。

## 徵引文獻

### 一、古籍

- 漢·何休解詁，唐·徐彥疏。《春秋公羊傳注疏》。見阮元重刻《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》。見阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 晉·范甯集解，唐·楊士勛疏。《春秋穀梁傳注疏》。見阮元重刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 宋·朱熹。《四書章句集註》。臺北：鵝湖出版社，2000年。
- 清·莊存與。《春秋正辭》。上海：上海古籍出版社，2014年。
- 清·孫希旦。《禮記集解》。臺北：文史哲出版社，1990年。
- 清·汪中。《述學》。臺北：世界書局，1972年。
- 清·孔廣森。《春秋公羊傳通義》。上海：上海古籍出版社，2014年。
- 清·王先謙。《荀子集解》。臺北：華正書局，1988年。
- 清·皮錫瑞。《經學通論》。臺北：臺灣商務印書館，1989年。
- 竹添光鴻。《左氏會箋》。《漢文大系（十）》，臺北：新文豐出版公司，1978年。
- 劉師培。《羣經大義相通論》。臺北：國民出版社，1959年。

### 二、近人論著

- 加達默爾（Gadamer）著，洪漢鼎譯。《真理與方法》。臺北：時報文化出版公司，1993年。
- 佐藤將之。《荀子禮治思想的淵源與戰國諸子研究》。臺北：臺大出版中心，2013年。
- 李隆獻。《復仇觀的省察與詮釋——先秦兩漢魏晉南北朝隋唐編》。臺北：國立臺灣大學出版中心，2012年。
- 阮芝生著，趙林校訂。《從公羊學論《春秋》的性質》。北京：華夏出版社，

2012。

林慶彰總主編，蔡長林、丁亞傑主編。《晚清常州地區的經學》。臺北：臺灣學生書局，2009年。

段熙仲。《春秋公羊學講疏》。南京：南京師範大學出版社，2002年。

韋政通。《荀子與古代哲學》。臺北：臺灣商務印書館，1992年。

唐君毅。《中國哲學原論（原道篇二）》。《唐君毅全集（卷十五）》，臺北：臺灣學生書局，1986年。

高明。《禮學新探》。臺北：臺灣學生書局，1977年。

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

陳飛龍。《孔孟荀禮學之研究》。臺北：文史哲出版社，1982年。

陸建華。《先秦諸子禮學研究》。北京：人民出版社，2008年。

楊伯峻。《春秋左傳注（上）》。臺北：洪葉文化，2015年。

楊樹達。《春秋大義述》。上海：上海古籍出版社，2013年。

蔡長林。《從文士到經生：考據學風潮下的常州學派》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2010年。

蔣慶。《公羊學引論》。福州：福建教育出版社，2014年。

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——兼論歷史意義與生命哲學〉。《揭諦》期 33，2017年7月，頁 221-253。

謝君直。〈《左傳·隱公》所述「禮」之倫理思想〉。《鵝湖學誌》期 58，2017年6月，頁 1-28。

謝君直。〈發乎情，止乎禮義——《荀子·禮論》與禮義之道的禮學思想〉。《淡江中文學報》期 35，2016年12月，頁 277-313。

龐樸。〈孔孟之間——郭店楚簡中的儒家心性說〉，《郭店楚簡研究》（《中國哲學》第 20 輯）。瀋陽：遼寧教育出版社，1999年，頁 22-35。

## **Xun-zi's Ritual Philosophy of Chunqiu Gongyang and Zuozhuan**

Chun-chih Hsieh \*

### Abstract

My thesis, according to the relationship of Chunqiu Gongyang (春秋公羊傳) and Xun-zi philosophy, contrast with Chunqiu Zuozhuan (春秋左氏傳) and illustrate the ritual thought of Xun-zi of Gongyang and Zuozhuan, which by study method of context of rites. The texts have seven, which about the rite of Classic and its commentaries, the first about the value of practise of funeral rite in 'Duke Yin 1st year' (隱公元年). The second text is about moral value of rite of present in 'Duke Huan 2nd year' (桓公二年). The third text is about dialectical thinking of moral and utility, which the situation of King Zhou baging money and things of funeral rite in 'Duke Huan 15nd year' (桓公十五年). The fourth text is about the conflict and revenge of keep royal respect or family emotion in 'Duke Zhuang 1st year' (莊公元年). The fifth text is about immoral behavior of arbitrarily leaving country of the sovereign in 'Duke Zhuang 23st year' (莊公二十三年). The sixth text is about the over rite of wedding of the sovereign in 'Duke Zhuang 24st year' (莊公二十四年). The seven text is about moral idea of politics of the sovereign in the war process in 'Duke Xuan 12th year' (宣公十二年). I according to the ritual morality of Xun-zi also, analyse the significant of fine words (Wei-Yan-Da-Yi

---

\* Associate Professor, Department Life and Death, Nanhua University

Received March 09, 2019; last revised November 22, 2019; accepted December 00, 2019

微言大義) of the seven texts and discuss four aspects — the meaning of system of rites and objectivity, the principle of cultivation and present of emotion, the order of politics and moral, the principle of rule and end the disorder. According to the idea of rite of Gongyang and Zuozhuan which implicating the thought of Xun-zi, I conclude that Gongyang and Zuozhuan which including the historical context of confucianism are historical source of confucian research.

**Keywords:** Chunqiu, Classic and its commentaries, Xun-zi, The theory of rites, History, Interpret, Ritual morality, The order of politics, Moral order