

程伊川《春秋傳》初探

劉 德 明*

大 綱

- 壹、導論——《春秋》經與義
- 貳、《春秋傳》中的解經方法與對《春秋》的定位
- 參、《春秋傳》對《春秋》大義的詮釋
- 肆、結 論

*中台醫護技術學院講師

摘 要

《春秋》經在五經之中的地位是很特別的，因為只《春秋》是經過孔子手定，其他各經則是經過孔子編寫而已。《春秋》的內容乍看之下為歷史的記載，但對儒者來說，《春秋》更重要的內容在於其透過歷史事件的記載中透顯出孔子所欲傳達的「大義」。這樣的看法對儒者而言是個共識。但是若更進一步去探求《春秋》經中的「大義」則是人言人殊。其中最大的分歧點在於：《春經》一書並無直接陳述其所要表達之義的內容為何，所以如何解讀《春秋》便會影響對《春秋》內容的了解。

本文試圖透過程頤的《春秋傳》作為理解宋儒解釋《春秋》經的起點。其中第一部分包括：《春秋傳》如何定位《春秋》一書，以及程頤的解經方法為何。其中對於《春秋》纏訟已久的「例」更有其獨特的看法。其次則就內容來說：伊川認為《春秋》經中有數十「大義」，所以筆者歸納整理出伊川在《春秋傳》中所言的「大義」。其中包括：「尊王」、「結盟」、「治民」、「天人關係」等四項分別論述。最後則指出程頤所理解《春秋》一書的特色與漢儒的分別。

關鍵字：程頤、春秋、尊王、結盟、治民、天人關係

壹、導論——《春秋》經與義

「經學」在中國傳統學術中無疑是佔著很重要的地位。而經學傳統之形成因素雖然眾說紛云，但是不論何種說法，學者們大致都認為「經」與孔子的關係總是不可分割的。如：

從過去一般的理解來說，凡是被認為是孔子撰寫或整理過的書，就稱為「經」。……由絲織品的縱線引申出天地之常道的意思，施之于典籍，自然只有聖人之作，才能負起宣揚、傳播這種貫穿於六合古今之「道」的重任，所以這一類的典籍就被尊稱為經。
（《春秋左傳史稿》，頁一）

簡而言之，「經」至少有兩層義意：從來源上說，就是經孔子撰寫或整理之典籍；若從內容上而論，則是其間包含了不易的道理。最早被承認具有這樣地位的典籍則有《詩》、《書》、《禮》、《易》以及《春秋》等書，合稱為「五經」^{註1}。這五部經典雖均被視為可代表孔子的思想，但是其中還是有不同性質的區別，如戴君仁先生即說：

綜合上文看起來，雖然《詩》《書》等經，都曾經聖人之手，而沒有一經是他作的，只不過是編的，只是「釐正次第之」而已。孔子手著的經書，惟有《春秋》一經。（《春秋辨例》，頁二）

認為在「五經」之中，惟有《春秋》一書是孔子手定，其餘各書則僅是經孔子

註1 關於「經」之多寡，有五經及六經不同的說法，其間多有爭議之處，請詳見王葆琰所著之「西漢經學源流」一書之頁四至二十。就大體而言，後儒說經時大都以「文字」為主，故此處僅提及「五經」。

編寫而已，如此一來，《春秋》在「五經」的地位更是超絕。而戴氏對《春秋》一書之所以有如此的論定，實是根據司馬遷之記載，司馬遷說：

子曰：弗乎！弗乎！君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何以自見於後世哉？乃因史記作《春秋》，上自隱公，下迄哀公十四年，十二公。據魯，親周，故殷，運之三代，約其文辭而指博。故吳楚之君自稱王，而《春秋》貶之曰「子」。踐土之會，實召周天子，而《春秋》諱之曰：「天王狩於河陽。」推此類以繩當世貶損之義。後有王者，舉而開之，《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。孔子在位，聽訟文辭有可與人共者，弗獨有也。至於為《春秋》，筆則筆，削則削，子夏之徒，不能贊一辭。弟子受春秋，孔子曰：「後世知丘者以《春秋》，而罪丘者亦以《春秋》。」

（《史記·孔子世家·卷四十七》）

由此，戴君仁先生認為「春秋」一名雖是魯史之舊稱，但孔子因魯之舊史而著成《春秋》一書卻是絕無可疑的。所以戴氏會做出：「所以六經都是儒家的寶典，我們不容軒輊，但就孔子說，廣一點就儒家說，《春秋》更比餘經來得重要。」（《春秋辨例》，頁三）這樣的論斷²。雖然我們並非就此認定《春秋》一書較其餘經書來的重要，但是《春秋》經在儒學的傳統中有一定的地位則是不容懷疑的。但正如前所述，《春秋》在來源上與孔子關係頗深，所以在

註 2 當然戴君仁先生這樣的說法並不一定是全然無可疑的，如顧頡剛先生即不認同這樣的說法，如他在《春秋三傳及國語之綜合研究》一書中即認為《春秋》一書是舊魯史經筆削而成，但是其卻不認為此筆削之人為孔子。（頁五至頁一〇）但這樣的見解與戴君仁先生的看法相較，實為另一個極端。持平而論，《春秋》一書雖不一定如戴氏所言，但亦應不如顧氏所言毫無關係，應認為與孔子有一定之關係。關於此問題之論辯，詳見張以仁先生所著之《春秋史論集·孔子與春秋的關係》部份。

儒學中佔有一定分量，但是就內容來說它是否含有我們所說的「不易的道理」呢？一般的回答都是：《春秋》中具有「義」，而這個義就是孔子欲透過《春秋》所欲傳達出來的道理。戴君仁先生即說：「所以《春秋》的價值，全在乎義。」（《春秋辨例》頁九）那什麼叫「義」呢？事實上，歷代尊崇《春秋》一書的人，均不認為《春秋》只是一部記載歷史的書籍，而是在記載歷史事蹟之外，還有超出歷史事件之外的「義」。如對「春秋」一書地位極有影響的孟子即說：

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之；
孔子懼，作《春秋》。（《孟子·滕文公下》，頁二七二）

又說：

王者之跡熄而詩亡，詩亡然後《春秋》作。晉之乘，楚之檮杌，
魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：「其
義則丘竊取之矣。」（《孟子·離婁下》，頁二九五）

這可以從兩方面來說：首先、孔子之《春秋》一書並不是純粹的歷史記載而已，而是爲了特定的目的而作的，而且其目的應與道德相關，否則不會說因「臣弑其君」、「子弑其父」而懼。其次、孟子又說「孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。」（《孟子·滕文公下》頁二七三），可見作《春秋》的目的與社會倫理關係緊密。若只是單純的記載歷史事件，並不能達孔子所欲達到的目的，所以一般相信《春秋》一書中還包含了孔子對是非對錯的判斷，即是所謂的「義」，其間可能包含對個人出處的褒貶以至對治整個時代亂象的看法。

但是若以這樣的期望直接閱讀《春秋》一書，可能會有很深的失望。因我們細看《春秋》一書，其間很少直接談到是非對錯的判斷，更少對人物、時代的褒貶以至於對治亂世方法的提出。也就是說，在《春秋》中並沒有直接對「義」的陳述。但是若依孟子的說法，《春秋》明明是有「義」的。於是歷代注解《春

秋》之人，便有了一種獨特的解經看法：認為《春秋》中有所謂的「義例」與「書法」，透過對「義例」與「書法」的解讀，我們便可看出孔子欲透過《春秋》一書所欲表達的是非褒貶之義了。首先提出這樣看法的當應起源於公羊學家。而後這樣的說法日漸滋多，以致如何休的《公羊解詁》就處處用例來說《春秋》。甚至於在三傳中本與《春秋》關係距離最遠的《左傳》一書，都被杜預歸納出「五十凡例」^{註3}。以義例或書法來做為說解《春秋》的方法在魏晉六朝達到一個高峰，但是這樣的解法，就《春秋》而言，實有許多窒礙難解的地方，於是有許多的變例之說也紛紛產生。但這並沒有從根本上去解決以義例說《春秋》所遇到的困難，於是在唐代就有啖助、趙匡、陸淳等人反對何休、杜預的作法，他們認為由義例來說《春秋》是不能完全探得孔子之原意，這可以說是開宋人治《春秋》經風氣之先。而在宋人治《春秋》專書中，宋初大儒程伊川所著的《春秋傳》一書無疑的是帶著承先啓後的作用^{註4}。故本文擬就伊川《春秋傳》一書的解經法及內容兩個部分加以檢討。

貳、《春秋傳》中的解經方法與對《春秋》的定位

我們從《春秋傳》的體例中可以發現這是一本獨立注解《春秋》的書。也就是說它並不依循三傳的傳統來註解《春秋》一書，而是代表了程伊川對《春

註 3 關於《左傳》之「五十凡例」之內容，請參見陳槃《左氏春秋義例辨》一書之頁四三至四九。

註 4 為說解方便，本文所謂《春秋傳》指的是《河南程氏經說》第四卷，現收於《二程集》中。在以下的引文就直接標明《春秋傳》而不以《二程集·河南程氏經說·春秋傳》標誌，但為方便檢索，故其後所標之頁碼為《二程集》一書之頁碼。至於程伊川的春秋學對後人影響頗多，如宋代說春秋最有名的胡安國即受其影響。如宋鼎宗先生即說：「安國之春秋學統，蓋淵源於泰山孫明復，及河南二程先生也。」（《春秋胡氏學》，頁六）

秋》一書的獨立見解^{註 5}。他說：「自秦而下，其學不傳，予悼夫聖人之志不明於後世也，故作《傳》以明之。」（《春秋傳·序》）也就是說伊川認為從漢以來之註解《春秋》的人或書都沒能將孔子的意思完整的發掘出來，所以他想透過自己對《春秋》的註解來呈現出孔子的大義。^{註 6}

首先，就來源而論，伊川認為《春秋》是孔子所作，而且其中包含著先王之道，他說：

夫子當周之末，以聖人不復作也，順天應時之治不復有也，於是作《春秋》為百王不易之大法，所謂「考諸三王而不謬，建諸天地而不悖，質諸鬼神而無疑，百世以俟聖人而不惑」者也。（《春秋傳·序》，頁一一二五）

認為《春秋》有所為而作，且含有「不易之大法」，這兩個看法與前儒並沒有明顯的分別，但我們注意的是這所謂合乎天地、三王之道的大法，其內容不止

註 5 雖然他在關於《春秋》一書之記載上多依《左傳》之記載，如桓公三年秋七月，《左傳》之記載為「杞侯來朝」，而《公羊》則是「紀侯來朝」。但是除此之外，我們實在看不出明顯的證據來認定《春秋傳》是依《左傳》來解釋《春秋》一書。何況伊川曾對人問《左傳》是否可信時說：「不可全信，借其可信者耳。某年二十時，看春秋，黃齋問閻某如何看？答之曰：『有兩句法云：以傳考經之事迹，以經別傳之真偽。』」（《二程集·河南程氏遺書》卷第二十，頁二六六）所謂「以傳考經之事迹，以經別傳之真偽。」指的應是伊川取《左傳》之處在於《左傳》對事件發生前後因由的說明，至於《左傳》之說是否為確，則必須依《春秋》經而定，並不依循《左傳》之說。至於《公羊》、《穀梁》二傳則是「又次於左氏。」（說見《二程集·河南程氏遺書卷第二十》頁二六六）可見伊川對三傳之解《春秋》不滿，故作《春秋傳》。

註 6 嚴格來說，《春秋傳》並不是一本完整的書，因為伊川所註之部份只到桓公九年冬而已，其餘的部分是伊川之弟子集結師說而成。所以下所論均以伊川之自著部分為主，其弟子集結師說部分僅做輔助說明之用。

是前儒所謂對一人一事之善惡加以褒貶而已，所以他又說：

後世以史視《春秋》，謂褒善貶惡而已，至於經世之大法，則不知也。《春秋》大義數十，其義雖大，炳如日星，乃易見也。（《春秋傳·序》頁一一二五）

伊川認為「褒貶」亦是屬於「史」，這即是在批評前面我們說公羊家以至於三傳的傳統，伊川認為若僅將《春秋》視為單獨的對一人一事的善惡褒貶是不足夠的，《春秋》之所以重要是因其為「經」，而「經」則是有「大義」的，而這個「春秋大義」是前人註《春秋》時所未見的，他說：

惟其微辭隱義，時措從宜者，為難知也，或抑或縱，或與或奪，或進或退，或微或顯，而得乎義理之安，文質之中，寬猛之宜，是非之公，乃制事之權衡，揆道之模範也。夫觀百物然後識化工之神，聚眾材然後知作室之用，於一事一義而欲窺聖人之用心，非上智不能也。故學《春秋》者，必優游涵泳，默識心通，然後能造其微也。（《春秋傳·序》，頁一一二五）

《春秋》之「微辭隱義」自古均無異辭，也因如此，所以難知。但伊川在此有兩點可說：第一、正如前文所言，《春秋》一書，就字面而言，並無大義可說，甚至連褒貶都非顯而易見，但書又是「一事一義」，非常簡略，這非上智之人不可知。所以就解經方法來說，《春秋》不可能獨立來看，而必須經由其他的典籍配合，方才可能看出《春秋》一書中所含之「義」。就此，伊川說：

學春秋亦善，一句是一事，是非便見於此，此亦窮理之要。然他經豈不可以窮？但他經論其義，春秋因其行事，是非較著，故窮理為要。嘗語學者，且先讀論語、孟子，更讀一經，然後看春秋。先識得箇義理，方可看春秋。（《二程集·河南程氏遺書》卷一五，

頁一六四)

也就是說讀《春秋》必須先以他經之理義為背景，否則根本無法從中看出是非對錯，更不用說是其他的大義了^{註 7}。第二、伊川認為由「優游涵泳」中，自能「默識心通」《春秋》之隱義（或「大義」，隱義由其難知言，大義由其價值言）。也就是說理解《春秋》必須有一整體的認識，並非一字一句的解就能了解《春秋》的大義^{註 8}。由此他並不認為「隱義」是透過所謂的「義例」而表現的，所以他說：

《春秋》大率所書事同則辭同，後人因謂之例，然有事同而辭異者，蓋各有義，非可例拘也。（《春秋傳·隱公四年春》，頁一〇九二）

這又分為可個部分來說：第一，伊川承認《春秋》在表達方式上，對同一類事其表達方式大致是相同的，如他自己在「鄭伯克段於鄆」中就說：「鄭伯失為君之道，無兄弟之義，故稱伯而不言弟。」（《春秋傳·隱公元年夏五月》，頁一〇八七）這樣的說法與三傳實無多大的分別。又如：「諸侯相見而不行朝

註 7 在儒家其他經書中，伊川認為《中庸》所能提供的背景與《春秋》關係最密切，當然這與《中庸》提到「權」的概念是息息相關的，所以他說：「春秋以何為準？無如中庸。欲知中庸，無如權，須是時而為中。」（《二程集》卷一五，頁一六四）

註 8 伊川所謂的「默識心通」乍聽之下很玄妙，似乎並沒有一個客觀而可操作的解經方法，對於這種解經方式，伊川似乎也遇到了很大的困難，根據二程集：「先生嘗問伊川春秋解，伊川每曰：『已令劉絢去編集，俟其來。』一日，劉集成，呈於伊川，先生復讀之。伊川曰：『當須自做也。』自涪陵歸，方下筆，竟不能成書，劉集終亦不出。」（《二程集·河南程氏外書卷第十二》頁四三六）可見伊川對「默識心通」要到什麼程度亦很難掌握，因這包括對儒家整體道德觀的理解。若依伊川與朱子走分解一路的道德觀來看，要到「一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣！」（《四書章傳集注·大學章句》，頁七）的境界，是難以確認的，而伊川之《春秋傳》最後不能完成亦可能與此有關。

會之禮，如道路之相遇，故書曰「遇」」（《春秋傳·隱公四年春》，頁一〇九二），在「宋公、衛侯遇于垂」中又說：「無諸侯相見之禮，故書曰遇。」（《春秋傳·桓公八年春》，頁一〇九七），這都是用同樣的詞來記述相類的事件。就此，伊川認為《春秋》可能是有些特定的表達方式。第二，伊川雖承認《春秋》有大致相同的表達方式，但他並不認為這就是前儒所說的「義例」。如他對《春秋》中的「衛州吁弑其君完」說：

州吁弑桓公而立。自古篡弑多公族，蓋謂先君子孫，可以為君，國人亦以為然，而奉之。《春秋》於此，明大義以示萬世，故春秋之初，弑君者皆不稱公子公孫，蓋身為大惡，自絕於先君矣，豈復得為先君子孫也？古者公族刑死則無服，況殺君乎？大義既明於初矣，其後弑立者，則皆以屬稱，或見其以親而寵之太過，任之太重，以至於亂，或見其天屬之親而為寇仇，立義各不同也。

（《春秋傳·隱公四年春》，頁一〇九二）

州吁本為公子，但《春秋》於此並不稱其為「公子」是因州吁弑衛桓公的緣故。但伊川並不認為《春秋》凡遇到弑君的公子都不稱其為「公子」，在此之所以不稱公子是因為此事發生在春秋之初，所以凡在春秋之初弑立的都不稱公子或公孫。與此相同的例子是伊川在隱公四年秋「翬帥師，會宋公、陳侯、蔡人、衛人伐鄭。」中說「翬不稱公子，弑逆之人，積其強惡，非一朝一夕，辨之宜早，故去其公子。」（《春秋傳·隱公四年秋》，頁一〇九三）伊川認為孔子這是在扭轉一般人認為反正篡弑君主之人也是與原君主為同族之人，所以都可以為君的錯誤觀念。伊川認為這才是孔子所要表達的「大義」。既大義在這些地方得到充分的表達，所以日後或稱公子或不稱公子，是隨事之「立義各不同」，而沒有一個固定而統一的「義例」。這與《左傳》中所謂的「凡弑君，稱君，君無道也。稱臣，臣之罪也。」（《春秋左傳注疏·宣公四年》頁三六九）是不太

一樣的。而這正就是「事同而辭異」的例子。所以光憑字面的文字是無法真正探得《春秋》所欲傳達的要旨。

伊川認為若要說《春秋》有「書法」，那這個「書法」並不是固定不變的，而是隨著不同情況而有所不同。又如在《春秋》經「元年，春，王正月」中他說：

隱不書即位，明大法於始也。諸侯之立，必由王命，隱公自立，故不書即位，不與其為君也。法既立矣，諸公或書或不書，義各不同。既不受命於天子，以先君之命而繼世者，則正其始，文、成、襄、昭、哀是也。繼世者既非王命，又非先君之命，不書即位，不正其始也，莊、閔、僖是也。桓、宣、定之書即位，桓弑君而立，宣受弑賊之立，定為逐君者所立，皆無王無君，何命之受？故書其自即位也。定之比宣，則又有間矣。（《春秋傳·隱公元年春》，頁一〇八六）

隱公元年之所以「不書即位」是有譴責隱公不由王命而立之意，但是這只是「明大法於始」而已，並不是《春秋》所有「不書即位」都是有相同的義意，伊川認為以下各王各有不同的情況，所以不能一概而論。也就是說「不書即位」在此雖有特別的義意，但是這並不能成為一普遍的「書法」或「義例」。更不能由此說桓、宣、定等公有書「即位」就是受王命而立。

綜上而言，伊川認為《春秋》之所以如此特別，是因《春秋》一經在根本的性質就與他經不同，他說：

《詩》、《書》載道之文，春秋聖人之用。^{註9}《詩》、《書》如藥方，《春秋》如用藥治疾，聖人之用全在此書，所謂「不如載之行事深切著明」者也。有重疊言者，如征伐盟會之類。蓋欲成書，勢須如此，不可事事各求異類。但一字有異，或上下文異，則義須別。（《二程集·河南程氏遺書》卷第二上，頁一九）

伊川將五經分爲兩類：《詩》《書》是直接「載道」的文字，這是孔子用以對道理直接的陳述，是抽象原則的正面表達；而《春秋》則是屬另一類，即是運用其他經書中所述道理在現實世界中的使用，就如治病的行爲一樣。所以《春秋》在文辭上就會面對兩個問題：「不可事事求異類」及「上下文異，則義須別」。但至於這兩者如何實際運用，伊川並沒有更清楚的說明。

但就其解經的內容來看，我們大約可將之分爲兩類：第一類就是伊川所說的：「凡事分明可見者，聖人更不微文以見意，只直書而已。」（《二程集·河南程氏遺書》卷第二十二下，頁二九九）。此類問題不大，如伊川說「春秋喪昏無識，蓋日月自見，不必識也。」（《二程集·河南程氏遺書》卷第二十一下，頁二七五）。即透過行爲之記日就知道其行爲是否合禮，而不必另用字來表示褒貶。另一類則比較麻煩，也就是伊川所說的「默識心通」的部分。它很可能用同辭而義異，抑或異辭而同義，這部分伊川並沒有提供我們一個可供判斷的積極解經方法，只是用消極的反對三傳所用的「義例」來解《春秋》。我們若更進一步來說，伊川認爲《春秋》之所以爲「經」是在於「明大法」或前所說的「明大義」。此「大法」或「大義」卻不是透過一定的書法來表現的，而是必須以其他經書所確立的「大義」而來的實際運用。這就是說《春秋》本身並

註 9 此段文字有異文，另一本在此句下有：「五經之有春秋，猶法律之有斷例也。律令惟言其法，至於斷例則始見其法之用也。」詳見（《二程集·河南程氏遺書》卷第二上，頁一九）

不提供「大義」的內容，而是我們透過讀《春秋》一書，他經所述的「大義」可以在此確實的展現。也就是說《春秋》提供了一個大義的展現場所，但其本身並不提供一定實際的解讀法則以至於道理內容。既然伊川認為《春秋》中載有「大義數十」，所以我們在下一節中擬將伊川所認為的「大義」的重要內容加以整理表述。

參、《春秋傳》對《春秋》大義的詮釋

伊川認為孔子著《春秋》是含數十大義於其間，所以他在寫《春秋傳》時就將自己讀《春秋》所得之大義充分的表述出來。在初步的整理之下，我們舉最重要的幾個方面加以陳述：

一、就中央王室方面來說尊王

這裡所說的「尊王」包括兩個方面：諸侯必須以周天子為尊，及天子必須自尊自重。伊川認為在合理的政治環境中，政令禮儀都應是從周天子所出，而不能任由諸侯自行決定。例如諸侯之立必由王命：

諸侯之立，必由王命，隱公自立，故不書即位，不與其為君也。

（《春秋傳·隱公元年春王正月》，頁一〇八六）

伊川認為隱公即位非為周天子所命，故在此以不書隱公即位的方式來表達隱公在位之不正。又認為諸侯之「諡號」亦必須由周天子所給，而春秋時各諸侯之諡號均為私諡，這是不合禮的，所以他說：「春秋之時，皆不請諡，稱私諡，所以罪其臣子。」（《春秋傳·隱公三年冬十二月癸未》，頁一〇九二）

又說：

稱桓公，見國人私諡也。……死而加之不正之諡，知忠孝者肯爲乎？（《春秋傳·隱公五年夏四月》，頁一〇九四）

不正之諡是知忠孝之道之人所不願接受的，在《春秋》經本文中我們並沒有看到對私諡的直接的批評，但伊川認爲在《春秋》沒有說這些諸侯的諡號是周天子所賜予的，所以我們就可以從其間讀出匡子之罪，而這些都正是《春秋》所要批評的悖禮犯義之行爲。

當然，伊川並不是認爲周天子爲天下之共主，所以就可以享有無上之地位而爲所欲爲，相反的，在《春秋傳》中伊川對周天子的批評處亦是不少，如：

成王尊周公，故賜魯重祭，得郊禘大雩。大雩，雩于上帝，用盛樂也。諸侯，雩于境內之山耳。成王之賜，魯公之受，皆失道也，故夫子曰：「魯之郊禘非禮也，周公其衰矣。」（《春秋傳·桓公五年秋》，頁一一〇四）

周成王爲了尊敬周公，所以賜給魯國得以行天子之祭禮，伊川認爲（也就是孔子認爲）就成王與魯公來說這都是「失道」的。同樣的情形，又如：

書以見非禮。成王賜魯用天子禮樂祀周公，後世遂群廟皆用。仲子別宮，故不敢同群廟而用六羽也。書「初獻」，見前此用八之僭也。仲尼以魯之郊禘爲周公之道衰，用天子之禮祀周公，成王之過也。（《春秋傳·隱公五年九月》，頁一〇九四）

伊川認爲孔子透過寫在《春秋》一書當中，以見成王與魯之非禮。這件事的起因是成王太尊敬周公，所以特許魯國用天子之禮樂來祭祀周公，這都是因爲個人的情感而無法切實的遵循禮制，以致於後代「群廟皆用」，這也就是說春秋之時諸侯之所以不尊周王，周天子本身其實應負起一定的責任。又如：

魯桓公弑立，未嘗朝覲，而王屢聘之，失道之甚也。（《春秋傳·桓公八年春王正月》，頁一一〇六）

魯桓公弑隱公而立，而且桓公自立之後也沒有朝覲周天子，但周天子不但沒加以懲處，反而「屢聘之」，由此可見王道之所以衰的原由了。同樣的情形，又如：

《周禮》：大行人時聘以結諸侯之好。王法之行，時加聘問，以懷撫諸侯，乃常禮也。春秋之時，諸侯不修臣職，朝覲之禮廢絕，王法所當治也。不能正典刑，而反聘之，又不見答，失道甚矣。（《春秋傳·隱公九元年春》，頁一〇九八）

與桓公時大致相同的情形一再反復發生，無怪伊川會認為這是「失道甚矣」了。在此我們應特別注意的是伊川所說的「尊王」其實是包含了諸侯應尊周天子，而周天子則應尊禮而行。若連天子都無法尊守禮儀的規範，那麼王道敗壞也是指日可待的。所以伊川會一直強調：「禮一失則為夷狄，再失則為禽獸。」（《二程集·河南程氏遺書》卷第二上，頁四三）也就是說「尊王」其實是「尊禮」，因為「禮」已將上下尊卑各自要擔負的責任規定的很清楚，諸侯不能越禮而私立私諡，同樣的王亦遵禮而行，方能上下各得其位。

伊川認為春秋之時之所以會使得天下人倫喪亡殆盡，其中最重要的原因是因大家都對「禮」毫不重視，其中違禮最嚴重的就是「弑君」這件事。若大家都對如此重要的事都視若無舉，那麼天下就無不可為之事。所以孔子著《春秋》即是在對弑君這種行為加以「正其罪」，所以他說：

桓公弑君而立，不天無王之極也，而書「春王正月，公即位」，以天道王法正其罪也。（《春秋傳·桓公元年春》，頁一一〇〇）

又說：

桓公弑君而立，天子不能治，天下莫能討，而王使其宰聘之，示加尊寵，天理滅矣，人道無矣。書天王，言當奉天也，而其為如此。名糾，尊卑貴賤之義亡也。人理既滅，天運乖矣；陰陽失序，歲功不能成矣，故不具四時。（《春秋傳·桓公四年夏》，頁一一〇三）

又說：

桓公無王，而書王正月，正宋督之專也。弑逆之罪，不以王法正之，天理滅矣。督雖無王，而天理未嘗亡也。（《春秋傳·桓公二年春正月》，頁一一〇一）

以上即是從《春秋》一書是從直書「王正月」或「不具四時」等各方面來表現弑君之罪實為天理所不容，亦為人道所不容。但是在當時，不論是問天子或是各諸侯都在容忍弑君之事再發生，甚至對弑君之人加以尊寵。伊川認為這樣的行為其實是變相鼓勵，其後果就是人人若有機會均可弑君，而禮義綱紀當然就蕩然無存了。其中周天子及諸侯最應該對弑君之人加以討伐，因為他們是最可能的下位受害者，但現實是不論周天子以至諸侯都沒有表達出這樣的看法，所以在《春秋》中對周天子與其他諸侯亦有所批評，如：

弑君之人，凡民罔弗憚，而鄭與之盟以定之，其專大矣。（《春秋傳·桓公元年夏四月丁未》，頁一一〇一）

桓公弑君，鄭不但沒有主持正義，反而與其結盟，伊川認為這是天理所不允許的，所以就直書其事，以明其罪。究實而論，伊川認為「書天王」、「書王正月」其實都是在「尊王」。而這「尊王」尊的並不是指周王，而是指「王道」

或「天理」：

二、關於各諸侯之間的關係

在周天子不再受到諸侯的尊崇後，諸侯與諸侯間就不再透過周天子的節制，因而發展出許多平行的關係，其中最引人注目的就是諸侯間彼此的結盟。如在隱公元年三月，魯隱公與邾儀父在蔑結盟這件事，伊川就說：

盟誓以結信，出於人情，先王所不禁也。後世屢盟而不信，則也。諸侯交相盟誓，亂世之事也。（《春秋傳·隱公元年三月》，頁一〇八七）

本來盟誓是出於人情，但春秋之時「屢盟不信」，所以是「亂世之事」，這樣的看法不論與《公羊傳》或《穀梁傳》均有極大的不同¹⁰。伊川認為孔子在《春秋》一書中記載了這麼多各國之間的結盟，其目的在於批評這一點。所以伊川說：

天下無王，諸侯不守信義，數相盟誓，所以長亂也。（《春秋傳·隱公三年冬十二月》，頁一〇九一）

又說：

鄰國之交，講信修睦可也，安用盟爲，公屈己與臣盟，義非安也。（《春秋傳·隱公八年九月》，頁一〇九七）

註 10 伊川這樣的看法是相當特殊的，如對此事楊士勛即說：「齊盟結信，所以安社稷，故貴之也！」（《春秋穀梁傳注疏》卷一，頁一一〇）《公羊傳》亦言：「曷爲褒之？爲其與公盟也。」（《春秋公羊傳注疏》卷一，頁一一二）兩者均認爲這是件好事。

諸侯無王又不能堅持盟誓的本質——信義，那麼每次的盟誓都是使得世界更加混亂的助燃劑。更可怕的是春秋時之盟誓從以信義為基礎轉變成利益的結合，這樣的轉變從《春秋》記載魯桓公與各國的盟誓中即可清楚的看出來。伊川認為：

自桓公篡立，無歲不與諸侯盟會，結外援以自固也。（《春秋傳·桓公三年六月》，頁一一〇二）

在此《春秋》沒有正面表述對諸侯間盟約的看法，但伊川相信記載盟約本就是个「提醒」，其目的在於說明諸侯間彼此欺詐與利用的過程，也因為如此，才把世界推向一個無可挽救的深淵。相對的，伊川認為若諸侯間彼此取得信任，不以盟約而能實質相互救助當然是值得鼓勵，如桓公三年夏，齊侯與衛侯便是如此，所以伊川說：

二國為會，約言相命而不為盟詛，近於理也，故善之。（《春秋傳·桓公三年夏》，頁一一〇二）

「會而不盟」雖有實而無名，但相較其他有名無實的盟約是值得嘉獎的，而這正也是孔子記錄此事，而與其他各國之亂行加以區別的原因。由此我們知道《春秋》大義並不是重視名義上的宣示，而更注重行為是否符合大道。對於各諸侯國來說，會盟重要的目的在於彼此相助且和平相處，但春秋時諸侯會盟而彼此征戰不已，這根本違背守信與戒征戰的原則。《春秋》經中多記諸侯戰事，但伊川有一總體的看法，認為《春秋》所記征伐之事均為不義，這與《孟子》所說的「春秋無義戰」實是同出一轍。伊川認為春秋之戰事之所以為不義，首要即是征伐不由天子所出，他說：「天下有道，禮樂征伐自天子出。春秋之時，諸侯擅相侵伐，舉兵以侵伐人，其罪著矣。」（《春秋傳·隱公元年冬十二月》，頁一〇八九）反對戰爭非但是因「虐民無道」使萬民受苦，更因為上下名號不

正，使天下之人倫秩序倒失，故應深受譴責。一般來說戰爭之所以會產生，固然是侵略一方是希求被侵者的土地與人民，此時應受責難是顯而易見的，而受侵者會辯解說：別國來侵略我，我是無可選擇的發生戰爭！人們對受侵略的一方常加以同情，但伊川有不同於常人的看法，他說：

春秋直書其事，而責常在被侵伐者。蓋彼加兵於已，則當引咎，或自辯，喻之以禮，不得免焉，則固其封疆上，告于天子方伯，若忿而與戰，則以與戰者為主，處已絕亂之道也。（《春秋傳·隱公元年冬十二月》，頁一〇八九）

爭戰產生，而「責常在被侵伐者」，這是因為其不能透過各種方式來求取免戰，所以《春秋》更要責備他了。由此我們更可以看出伊川對主國者的要求是何等的嚴格了。但是不論怎麼說，征伐在春秋之時總是不道德的，如：

宋虐用其民，衛當誅之賊，而與之同伐人，其罪大矣。二國構怨，而他國與之同伐，其奉均也。再序四國，重言其辜。（《春秋傳·隱四元年秋》，頁一〇九三）

又如：

諸侯土地有所受，伐之其辜，而奪取其土，惡又甚焉，王法所當誅也。（《春秋傳·隱公四年春二月》，頁一〇九二）

即是不論如何，私自征伐他國總是不對的，所以伊川在此大加撻伐，同時也認為這即是孔子在《春秋》中不厭其煩的記載著這些征伐之事的main了。

三、關於治理人民

儒家注重養民、使民，這是一般人的共識，而伊川認為在《春秋》經中說

養民、使民基本上是從兩個方面來說：體恤民力與尋求好的官員來治理人民。就體恤民力而言，為君者應知人民生活勞苦，所以非有必要不得動用民力，至於將民力用於田獵出遊更是為君之大忌。「公觀魚于棠」與「公狩于郎」這兩則記載，就是伊川認為孔子將謹記以戒君行：

諸侯非王事民事不遠出，遠出觀魚，非道也。（《春秋傳·隱公五年春》，頁一〇九三）

與：

公出動眾皆當書。于郎，遠也。（《春秋傳·桓公四年春正月》，頁一一〇三）

《春秋》「動眾皆當書」與「遠出觀魚，非道也」所秉持之理由都是君主遠行必然勞師動眾，這必然會使人民勞苦不堪，而這違反為民立君的本義。伊川說：

為民立君，所以養之也。養民之道，在愛其力。民力足則生養遂，生養遂則教化行而風俗美，故為政以民力為重也。《春秋》，凡用民必書。其所興作，不時害義，固為罪也；雖時且義，必書，見勞民為重事也。後之人君知此義，則知慎重於用民力矣。然有用民力之大而不書者，為教之意深矣。僖公修泮宮，復闕宮，非不用民力也，然而不書，二者復古興廢之大事，為國之先務，如是而用民力，乃所當用也。人君知此義，則知為政之先後輕重矣。（《春秋傳·隱公七年夏》，頁一〇九五）

立君在於「養民」，而「養民」最重要的即在於愛惜民力。人民滿足了生活所需之後教化方可大行，所以君主不可任意擾民。但伊川認為君主不是不可以動用民力，但前提是使民為何事，若是「復古興廢」那是關於教化之大事，當然

應所當爲，故《春秋》不書。除此之外《春秋》都「用民必書」，那是因爲不管用民之得當與否都對人民是種沈重的負擔，對的記載以表慎重，錯的則記載下來可以爲後世殷戒。

善用民力是消極的不擾民，但對國君來說，積極尋求好的官員治理人民才能爲人民創造出更多的幸福。而這在具體的制度上就是「世祿而不世官」。伊川認爲這是保持一個國家能保國安民的重要方法，所以他說：

古者使以德，爵以功，世祿而不世官，是以俊傑在位，庶績咸熙。及周之衰，士皆世官，政由是敗。尹氏世爲王宮，故於其卒書曰「尹氏」，見其世繼也。（《春秋傳·隱公三年夏四月辛卯》，頁一〇九一）

祖上之功，所以予以世祿，以免使其子孫無所供養。但是官位是國家名器，是使國泰民安之重要憑藉，所以必須有德者居之，所以正常的情況應是「世祿而不世官」，才能滿足人情與國家之需要。但在春秋之時卻是世官，所以會「政由是敗」。伊川認爲孔子在《春秋》一書注意並認爲這是錯的，所以加以記錄下來，以使後人了解。對此，伊川認爲是非常重要的，所以他又說：

古之授任，稱其才德，故士無世官。周衰，官人以世，故卿大夫之子代其父任事。仍叔受命來聘，而使其子代行也。（《春秋傳·桓公五年夏》，頁一一〇四）

「世官」是國家衰敗的一個根源，他對人才形成了一反淘汰，若由這點來看，周之衰亡與春秋之亂都是可以理解與預知的。所以「世祿而不世官」也是《春

秋》之大義之一。^{註 11}

四、關於天人關係的思考

伊川認為「天人一處」(《二程集·河南程氏遺書》卷第二十三,頁三〇九)也就是人與天會彼此交感,人若有行惡,自然會與天地之間的惡氣相應;相反的人若行善,自然會與天地之間的善氣相應而出現祥瑞。在《春秋》經中屢屢記載著災異,其實均是有所為而為。「大抵春秋所書災異,皆天人響應,有致之之道。」(《二程集·河南程氏遺書》卷第十五,頁一五九)也就是人(尤其主政者)是一個發動體,其所作為會影響天地之運行^{註 12}。他認為這個道理漢儒已約有觸及,但是因漢儒將之推的太過,以致後儒幾乎不重視這個看法,其實也是不應該的。他說:

「隕石於宋,自空凝結而隕;「六鷁退飛」,倒逆飛也。倒逆飛,

註 11 關於「世祿而不世官」,《公羊傳》說:「譏世卿」、「世卿非禮」。《疏》又云:「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。故尹氏世立王子朝齊,崔氏世弑其君光。君子疾其未則正其本,見譏於卒者。」(均見《春秋公羊傳注疏》卷二,頁二二五)這是從實際的政權掌握來談世卿的問題。伊川與之不同處在於他是從人民的角度的來看,而且他將「祿」與「官」兩者分開,分別滿足了好官員的個人情感及人民利益這兩個部分。這種考慮方式相當接近孟子回答萬章問舜如何安排象的封地問題,詳見《孟子·萬章上》,頁三〇五)。

註 12 這裡所說的「天地之運行」大約指的是寒暑雨旱風雷之變等類,至於日食星辰等類,伊川認為「有常數」(見《二程集·河南程氏遺書》卷第十八,頁二三八)至於這「日食有常數」的看法,是否與「天人響應」相互衝突,伊川認為「天人之際甚微,宜更思索。」(同上)對於寒暑雨旱風雷之變等事,伊川就比較肯定的認為與人事之間關係較深(參見《二程集·河南程氏遺書》卷第十八,頁二三七),但是他並不認為人可完全改變寒暑,他說:「匹夫至誠感天地,固有此理。如鄒衍之說太甚,只是盛夏感而寒凜則有之,理外之事則無,如變夏為冬降霜雪,則無此理。」(《二程集·河南程氏遺書》卷第十五,頁一六一)

必有氣驅之也。如此等，皆是異事也，故書之。大抵春秋所書災異，皆天人響應，有致之之道。如石隕於宋而言「隕石」，夷伯之廟震，而言「震夷伯之廟」，此天應之也。但人以淺狹之見，以為無應，其實皆應之。然漢儒言災異，皆牽合不足信，儒者見此，因盡廢之。（《二程集·河南程氏遺書》卷第十五，頁一五九）

在宋發生過隕石、六鷁退飛等異事，《春秋》之所以記異，並不是一件偶然之事，其所要表達的正是天人相互感應，漢儒解《春秋》時對災異的解說也許過當而不足採信¹³，但這並不代表這種解釋的方向是錯的。伊川在解《春秋》時就特別提出加以標注，他說：

陰陽運動，有常而無忒，凡失其度，皆人為感之也。故《春秋》，災異必書，漢儒傳其說而不達其理，故所言多妄。三月大雨震電，不時，災也。大雨雪，非常為大，亦災也。（《春秋傳·隱公九年三月癸酉》，頁一〇九八）

天地之間的運行是有常軌的，一但失其節度必因人所感，尤其是災異¹⁴的發生，更是國君必須特別注意的。因為國君為一國之首，其動靜行為自然最易引起陰陽之氣的交感，若是君主不正其行，自然引起的天地變異更加的明顯。例如：

註 13 漢儒以災異解《春秋》最有名的當推董仲舒以下的公羊家，關於這個問題請詳見蔣慶所著《公羊學引論·天人感應說》頁二〇六至二一八。

註 14 在伊川的看法中，災異還是有些差別的，若政治清平，則雖有天災亦不足懼。但若世亂道危，則輕微的寒暑之變亦成災。他說：「天人之理，自有相合。人事勝，則天不為災；人事不勝，則天為災。人事常隨天理，天變非應人事。如那寒暑雨，天之常理，然人氣壯，則不為疾；氣羸弱，則必有疾。非天固欲為害，人事德不勝也。」（《二程集·河南程氏外書》卷第五，頁三七四）

人事順於下，則天氣和於上。桓弑君而立，逆天理，亂人倫，天地之氣爲之繆戾，水旱凶災，乃其宜也。今乃有年，故書其異。宣公爲弑君者所立，其惡有聞，故大有年則書之。《春秋傳·桓公三年九月》，頁一一〇三)

桓公弑隱公而立，得位不以其道，所以在桓公主政之年災異頻生，《春秋》經中不厭其煩的加以記錄，正是充分展現天人相應的世界觀，以及能爲後世者所殷鑑。

肆、結 論

由以上的敘述中，我們認爲《春秋傳》至少有以下兩個特色：第一、伊川認爲《春秋》是有大義的，但是《春秋》大義所呈顯的方式並不是透過「義例」或「書法」而來，或可由其所記之事直接加以解讀出來，這種方式我們稱之爲「由事見義」；另可經由其他儒家典籍中所述之道理加以印證。在此伊川並不認爲有所謂的「義例」，所以他對主張書法或義例中最重要的「時月日例」說：

或日，或不日，因舊史也。古之史，記事簡略，日月或不備。春秋因舊史，有可損而不能益也。《春秋傳·隱公九年冬十二月》，頁一〇八九)

又說：

元年，標始年耳，猶人家長子呼大郎。先儒穿鑿，不可用。《二程集·河南程氏外書》卷第九，頁四〇一)

此是反對由漢以下說解《春秋》諸儒的共同主張，而是認爲由《春秋》所記之

事中即可判讀出孔子所欲表達的大義(當然這中間牽涉到對儒家整體儒理觀的看法,再透過這些倫理觀對實際事件做出批評,這並不容易)。雖然伊川這樣的方式可能並不夠「客觀」,但是這無疑是讓解讀《春秋》可以從兩漢魏晉的固定模式中跳脫出來,而有另一種可能。第二、我們從伊川實際所說的「大義」的內容中可以發現,其所著重的重點大致上都是放在如何處理政事。這樣的特點實與《春秋》獨特性質有相當大的關連。伊川說:

後王知《春秋》之義,則雖德非禹、湯,尚可以法三代之治。……
俾後之人通其文而求其義,得其意而法其用,則三代可復也。(《春秋傳·序》,頁一一二五)

這是將《春秋》視為含「治法」之書,也就是伊川認為孔子著《春秋》的目的是在復三代之治,而不是對一人一事之褒貶而已,這即是前文所述:《春秋》的倫理內容應以社會國家為主,這樣對《春秋》的定位無疑是很重要的提醒。

引用書目

- 《春秋左傳注疏》,嘉慶二十年南昌府學刊本。
- 《春秋公羊傳注疏》,嘉慶二十年南昌府學刊本。
- 《春秋穀梁傳注疏》,嘉慶二十年南昌府學刊本。
- 《二程集》,漢京文化,一九八三年。
- 《春秋辨例》,戴君仁著,國立編譯館,一九七八年十二月。
- 《春秋三傳及國語之綜合研究》,顧頌剛講授,劉起訥筆記中華書局香港分局一九八八年。
- 《春秋左傳注》,楊伯峻著,漢京文化,一九八七年。
- 《春秋胡氏學》,宋鼎宗著,友寧出版社,一九七九年。
- 《四書章句集註》,朱熹,大安出版社,一九八六年。

《春秋左傳學史稿》，沈玉成、劉寧合著，江蘇古籍一九九二年。

《左氏春秋義例辨》，陳槃，中研院史語所專刊之十七，一九九三年。

《春秋史論集》，張以仁著，聯經出版社，一九九三年。

《西漢經學源流》，王葆玟，東大圖書公司，一九九四年。

《公羊學引論》，蔣慶著，遼寧教育出版社，一九九五年。

Essay about Cheng -Hao's *Chunqiu Zhuan*

De-ming Lou *

Abstract

It is very special position for *Chunqiu* in the contribution of the **Wujing** in the Chinese history, because, *Chunqiu* is the only one book which was written by Confucius, rather than edited for other books. At first glance, *Chunqiu* presents its historical record in content, yet for most of the Confucianists, the most important lessons of *Chunqiu* focus on the 'essential mission', which Confucius would like to discover, from the 'historical record' in the content of *Chunqiu*, and this become the common sense existed in the Confucianists. But when we go further to explore 'essential mission' of *Chunqiu*, we will find too many definition of 'essential mission' to catch on. The point of deference about hermeneutical attitude is that *Chunqiu* is lack of presenting what it would like to express reality of 'essential mission' in the content. Therefore, how to de-construct *Chunqiu* will effect us to understand the meaning of *Chunqiu*.

We would start up to understand *Chunqiu* in Soong Dynasty, by reading Cheng -Hao's *Chunqiu Zhuan*. In the first volume of Cheng

*Instructor, Chungtai Institute of Health Sciences and Technology

-Hao's *Chunqiu Zhuan*, it includes how to establish the definition of *Chunqiu*, and the method of hermeneutics for it. In the content of *Chunqiu Zhuan*, it offered us particular and unique explanation of 'Example' of *Chunqiu*. Besides, he thought that there are lots of 'essential mission' exposed on the content of *Chunqiu*. I try to classify and analyze the 'essential mission' of *Chunqiu Zhuan* as left; "Honor King", "Unification", "People Management" and "Relationship between human and nature", and also point out the deference of understanding of *Chunqiu* between Cheng -Hao (Soong Dynasty) and Confucianists in Han Dynasty in the final.

Key words : Cheng -Hao, *Chunqiu*, Honor King, Unification, People Management, Relationship between human and nature