

《春秋》三《傳》「逆祀」經解禮義釋論

程克雅*

大綱

壹、前言

貳、研究方法

參、「大惡」與「小惡」：《春秋》三《傳》「逆祀」經解異義

肆、「以禮解經」與《春秋》禮義的抉擇

伍、《春秋》三《傳》「逆祀」禮義評價

陸、結論

*東華大學中文系助理教授

摘要

所謂「逆祀」，見於《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《國語》等典籍的記載，以及《禮記·禮器》篇中之述評。溯其本事，在記述魯國史事之經典《春秋》中，〈文公二年〉有云：「八月丁卯，大事於大廟，躋僖公。」也就是行告幣於周公之廟，原本屬於周人文化中的宗廟之祭，但《左傳》等典籍皆以「逆祀」，相應於經文之「躋」稱之。因而成爲經學家聚訟紛紜的一項公案。從許慎《五經異義》中著錄了今、古文異說開始，乃至鄭玄《駁五經異義》在清人王復、陳壽祺等輯錄之下，呈現了不同的立論基礎與解釋，相對的道德評價也因而不同，直至皮錫瑞《駁五經異義疏證》中，再度將各部典籍中之傳注訓釋的相關問題一一釐清，又纂集清代學者的相關說法，才使得紛陳的議論大致有其輪廓。

「逆」之順逆義，或用以表示評議倫常上的悖逆，或用於順序顛倒的描述。經排比學者在經書傳注中抉擇「逆祀」釋義的異說，對於其評述的依據，在經學觀念發展下的解釋效力，可以作一方法論的考察：不同的載籍記述「逆祀」，在不同文本中各有其意義，而傳統訓詁中「以經證經」、「師法、家法」的傳述壁壘，是本文首先面對的方法論問題；其次，《春秋》與三《傳》、《國語》本身具史傳性質，所載史實是否合乎經驗知識，「以事解經」是否合理，也是本文論述各家異義時所必須面對的問題；接著，再就「逆祀」之道德評價來看，不同性質經典之間的相涉互證，以此處言「逆祀」時，「以禮解《春秋》」的相應與否，又是一則方法論的考量。

因此，本文即以「逆祀」問題的經解爲主軸，在前述三項方法論的考察下，一一陳述各家異說所涉及的禮制、禮義問題，從而探究「逆祀」問題在經義闡釋上的代表性與意義。

關鍵字：《春秋》、《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《國語》、《禮記》、《駁五經異義疏證》

壹、前 言

所謂「逆祀」，見於《左傳》、《公羊傳》、《穀梁傳》、《國語》等典籍的記載，以及《禮記·禮器》篇中之述評。溯其本事，在記述魯國史事之經典《春秋》中，《文公二年》有云：「八月丁卯，大事於大廟，躋僖公。」也就是行吉禘於周公之廟，原本屬於周人文化中的宗廟之祭，但《左傳》等典籍皆以「逆祀」，相應於經文之「躋」稱之，因而成爲經學家聚訟紛紜的一項公案。從許慎《五經異義》中著錄了今、古文異說開始，乃至鄭玄《駁五經異義》在清人王復、陳壽祺等輯錄之下，呈現了不同的立論基礎與解釋，相對的道德評價也因而不同，直至皮錫瑞《駁五經異義疏證》中，再度將各部典籍中之傳注訓釋的相關問題一一釐清，又纂集清代學者的相關說法，才使得紛陳的議論大致有其輪廓。

在研究方法方面，本文以語言學中考察歷史詞彙的語源學方法爲開端，藉清代中葉學者阮元《揅經室集》中「釋順」一文在「順」、「逆」二元觀念上的語源義考察爲據，說明順、逆這一對概念用語在經書本文中所開展的相關議題；另一方面，現代文學理論有「文本互涉」之說，值得據以比較在解經方法上，清初學者萬斯大也曾綜述其「以經解經」的相關法則，本文爲了論述「以禮解經」、「以事解經」，故而推闡萬氏之法，並沿用文論中「文本互涉」的概念，以便在纂集相關事例與文本後，對「逆祀」經解諸家異義與禮義的闡釋，予以考辨與說明。

「逆」字之順逆義，或用以評議倫常上的悖逆，或是用於順序顛倒的描述。排比經書傳注中「逆祀」釋義的異說與抉擇，對於其評述的依據，在經學觀念發展下的解釋效力，值得作一方法論的考察；不同的載籍記述「逆祀」，在不同文本中各有其意義，而傳統訓詁中「以經證經」、「師法、家法」的傳述壁壘，

是本文首先面對的方法論問題；其次，《春秋》與三《傳》、《國語》本身與史傳性質，所載史實是否合乎經驗知識，「以事解經」是否合理，也是本文論述各家異義時所必須面對的問題；接著，再就「逆祀」之道德評價來看，不同性質經典之間的相涉互證，以此處言「逆祀」時，「以禮解《春秋》」的相應與否，又是另一則方法論的考量。

因此，本文即以「逆祀」問題的經解為主軸，在前述三項方法論的考察下，一一陳述各家異說所涉及的禮制、禮義問題，從而探究「逆祀」問題在經義闡釋上的代表性與意義。本文的論述重點有三，一是古今文經說壁壘的差異與抉擇；二是論究「以禮解經」「以事解經」的方法論基礎；三是《春秋》三《傳》「逆祀」禮義評價的經學意義。在第一項問題中，從古今文家異說「大惡」與「小惡」，考述《春秋》三傳「逆祀」經解異義，包括「大惡」：《春秋》「逆祀」古文說與諸家評論；以及「小惡」：《春秋》「逆祀」今文說與諸家評論。在第二項問題中，就《春秋》「逆祀」禮義源流，辨析「以禮解經」的方法論基礎；並以「逆祀」經解與《左傳》解經與否異議，評述「以事解經」的意義和局限。在第三項問題中，透過不同時代學者賦予《春秋》「逆祀」禮義評價，論述「逆祀」評議與道德標準的關係，以及從經解到史論不同層面的漸義。

貳、研究方法

所謂「詞源學」(etymology)，係研究詞彙歷史來源的科學，是指由歷史上追溯語位或詞的同一性，也就是指詞與詞族之間的音義來源，王力以「同源字」亦即「同源詞」。同源字是指：

凡音義皆近，音近義同，或義近音同之字，謂之同源字。^{註1}

任繼昉（1992）認為：詞源學應指詞和詞族的起源，並引述瑞士語音學者索緒爾（《普通語音教程》1980，申譯本）所說：「詞源學並不以解釋一些孤立的詞為滿足，它要研究詞族的歷史。」所以，只用詞源一語不足以賅括詞族總語源的系統，所以強調這一用法，並提出四項任務：一是系聯同族詞，二是組合詞族，三是推求語源，四是研討理論。^{註2}以此方法原理，論述順逆字在經典中的語源義，可從音、義、經證三方面來釐清。依王力上古韻部三十部、《同源字典》與向熹《毛詩古今音手冊》，逆字有兩項不同的語源：

其一，忤（*nga）逆（*ngyak）同源（魚陽對轉）：忤又與午、迕、梧、悟等為同源字。

其二，逆（*ngyak）迎（*ngyang）同源（鐸陽對轉）：

(1) 迎（*ngyang）迕（*ngca）同源（魚陽對轉）：迕又與訝、御對轉。

(2) 遇（*ngio）迕（*nga）同源（侯魚旁轉）：遇又與媼、覩、遽（*ko）等字同源；與迕（*ho）字同源（見匣旁紐疊韻）

順逆字與迎逆字義本不同，但在語義方面，由於逆反、相迎的關聯，在音義關係上，有迕字可以為順逆二字的同源關係提供扣聯的基礎，在論釋逆祀事例時，逆、順、不順三項概念經常被相提並論，成為甄辨禮義時必要的線索。現代學者殷寄明在《語源學概論》中曾引郭璞《爾雅·釋詁·注》中「反覆旁通」「美惡同辭」首先運用在訓詁上，並申述其發展成為訓詁學上的原理，他說：

註1 王力《同源字典》〈同源字論〉頁3。

註2 見任繼昉《漢語語源學》（重慶：重慶出版社，1992年6月）頁5-13。

「美惡同辭」現象說明了一個道理，兩種性質相反的事物，或同一事物性質相反的兩個方面，可以用同一語詞形式表達，實質上，這就是語詞或語詞語源相同而意義卻相反或相對的理據。

註 3

禮書之謂逆者，在《周禮》中習見⁴，例如《周禮·天官·宰夫》中有云：

敘群吏之治，以待賓客之令，諸侯之復，萬民之逆。

鄭《注》對「復逆」事的訓釋為：

復之言報也，反也，反報於王，謂於朝廷奏事，自下而上曰逆，逆謂上書。

所以，「逆」有「由下而上」的涵義，只是表示一種行事的順序，並沒有評價的意味。

阮元將順字視為一德目，在〈釋順〉一文中，他所進行的語源義的考察，迥異於其他篇章中「因聲求義」的語源考察，雖然沒有「古人造字，字出乎音義，而義皆本乎音也。」的古訓古音論證，但在〈釋順〉篇中裒集經義，闡釋順、逆二字，仍是先就經書字義中開始的，他說：

有古人不甚稱說之字，而後人標而論之者，有古人最稱說之恆言要義，而後人置之不講者。孔子生春秋時，志在《春秋》，行在《孝經》。其稱至德要道於天下也，不曰治天下，不曰平天下，

註 3 見殷寄明《語源學概論》頁 179。

註 4 如《周禮·夏官·大僕》：「掌諸侯之復逆。」；又《周禮·夏官·小臣》：「掌三公及孤卿之復逆。」；以及《周禮·夏官·御僕》：「掌群吏之逆及庶民之復。」

但曰順天下，順之時義大矣哉。……順與逆相反，《孝經》之所以推孝弟以治天下者，順而已矣。……又曰：「非至德，其孰能順民？如此其大者乎？是以卿大夫士本孝悌忠敬以立身處世，故能保其祿位，守其宗廟，反是則上作亂，身亡祀絕。」《春秋》之權，所以制天下者，順逆間耳。魯滅齊慶，皆逆者也，此非但孔子之恆言也，……列國賢卿大夫莫不以順逆二字為至德要道，是以《春秋》、三《傳》、《國語》之稱順字者最多，皆孔子《孝經》之意也。不第此也，《易》之坤為順也，《易》之稱順者最多，……《詩》之稱順者最多，……《禮》之稱順者最多……聖人治天下萬世，不別立法術但以天下人情順逆，敘而行之矣。^{註 5}

阮元以正面價值的順字申述經學義理，在小字注中則附錄其所纂集的順逆字經籍本文，以反證其義，計《左傳》「六逆、六順」等三十三則，《公羊傳》一則，《穀梁傳》一則，《國語》十一則。其中並無單獨書逆字之句，順逆對言的段落計有五則，反而是逕書不順、弗順的例句較多，計有九則。順逆字在經籍用例的語源義考察，呈現出與儒家政治理想與道德教化一致的含義：順，不僅是德目，且象徵儒學經典解釋中的正面價值涵義；相對的，逆字則是負面評價的用語，具體的表現在與順對反的行事上。從阮元的排比，單就三《傳》、《國語》之例來看，順逆義不僅止於單純的順序排列義，故實非描述性的用語，而是評價性的用語，其涵義與儒家經典的解釋和經學觀密不可分。

現代文學理論中有文本互涉（intertextuality）之說，意指後世的作者與所指涉的文學傳統產生某種對話關係，使得「創作」、「批判」、「文本」與「註釋」

註 5 見阮元《學經室集一集·卷一》〈釋順〉頁 22。

之間產生循環往復的關聯^{註 6}。在經典的解釋上，文本與文本的互文性，令註釋與文本、註釋與註釋之間呈現再現與被再現的情況，在特定的經典如《春秋》這種具有時序先後編年體例的著作，先後事例的互文性即極富後設思考及評議的空間。所以對一件事例的評論，《春秋》經解禮義的探討由不同的文本脈絡組織起來：一是《春秋》三《傳》及其累世注疏；二是其他儒家經典中的相關記述及注疏；三是時代相近的史書記載或後世史論。清代者萬斯大主張「以經解經」等相關的解經方法，事實上，萬氏的申明是累積歷代以來學者傳注訓詁的法則而作的綜合陳述，相應於前述三項文本互涉原理在釋義上的實踐。黃宗羲〈萬充宗墓誌銘〉記載其說曰：

充宗以爲非通諸經不能通一經，非悟傳注之失不能通經，非以經釋經則亦無由悟傳注之失。何謂通諸經以通一經？經文錯互，有此略而彼詳者，有此同而彼異者；因詳以求其略，因異以求其同，學者所當致思也。何謂悟傳注之失？學者入傳注之重圍，其於經也，無庸致思。經既不思，則傳注無失矣，若之何而悟之？何謂以經解經世之信傳注者過於信經。……充宗會通各經，證墜集缺，聚訟之議，渙然冰釋。^{註 7}

萬斯大在經籍的考釋中，例如〈禘祫一事議〉、〈宗法論〉等篇，均在回歸經典文本的主張下，「以經解經」，而不是僅從傳注解經，而求達成會通、補缺、議辨等經解方法的實踐。這一治學的方法，被清代乾嘉學者普遍繼承，並允推爲

註 6 自從文學評論者、心理學者克莉斯蒂娃 (Julia Kristeva) 在 1960 年提出關於文本互涉的觀念後，即成爲現代文學批評、藝術及文化論述常援引的概念與方法，相關的討論及應用可詳格拉罕 (Graham Allen) "Intertextuality" (London: Routledge Press, 2000)。關於在中國文學及典籍詮釋上的援用，又可見呂正惠《小說與社會》(臺北：聯經，1992) 及孫康宜《古典與現代的女性闡釋》(臺北：聯合文學，1998)。

註 7 黃宗羲〈萬充宗墓誌銘〉，收入《南雷文定·撰杖集》。

實事求是的具體表現。即使是時至清末，也在孫詒讓、皮錫瑞、章太炎、劉師培等學者實際承襲著。是以本文基於注釋經典既有的方法，臚列不同的文本，衡量其中關於「逆祀」解釋的意義及價值。

參、「大惡」與「小惡」： 《春秋》三《傳》「逆祀」經解異義

探討古今文經說壁壘的差異與抉擇，即透過古今文家異說「大惡」與「小惡」，考述《春秋》「逆祀」經解異義，包括「大惡」：《春秋》「逆祀」古文說與諸家評論；以及「小惡」：《春秋》「逆祀」今文說與諸家評論。

一、「大惡」：《春秋》三《傳》「逆祀」古文說與諸家評論

關於逆祀，其事首見《春秋·文公二年》（西元前 625 年）《經》云：「丁丑，作僖公主。」；又「八月丁卯，大事於大廟，躋僖公。」

《左傳·文公二年》：「丁丑，作僖公主，書，不時也。」又，「秋八月辛卯，大事於大廟，躋僖公，逆祀也。」

後續的記載，在《左傳》中又曰：

於是夏父弗忌爲宗伯，尊僖公，且明見曰：「吾見新鬼大，故鬼小，先大後小，順也。躋聖賢，明也。明、順、禮也。」君子以爲失禮：「祀，國之大事也，而逆之，可謂禮乎？子雖齊聖，不先父之食久矣。故禹不先鯀，湯不先契，文、武不先不窋。宋祖帝乙，鄭祖厲王，猶上祖也，是以〈魯頌〉曰：『春秋匪懈，享祀不忒，皇皇后帝，皇祖后稷。』」君子曰：「禮」，謂其后稷親而

先帝也。《詩》曰：「問我諸姑，遂及伯姊。」君子曰：「禮」謂其姊覲而先姑也。」。

《國語·魯語》中則記載：

夏父弗忌爲宗，蒸，將躋僖公，宗有司曰：「非昭穆也。」曰：「我爲宗伯，明者爲昭，其次爲穆，何常之有？」。有司曰：「夫宗廟之有昭穆也，以次世之長幼，而等胄之親疏也，夫祀，昭孝也，各致齊敬於其皇祖，昭孝之至也。故工、史書世，宗、祝書昭穆，猶恐其踰也。今將先明而後祖，自玄王以及主癸莫若湯；自稷以及王季，莫若文武。商、周之蒸也，未嘗躋湯與文、武爲踰也。魯未若商、周，而改其常，無乃不可乎。」弗聽，遂躋之。

在《國語》的記載中，可以發現，躋僖公一事，不僅使享祀之位次有變化，昭穆亦變。

《周禮·春官·冢人》賈公彥《疏》曰：

文二年秋八月，大事於大廟，躋僖公，謂以惠公當昭，隱公當穆；桓公爲昭，莊公爲穆，；閔公爲昭，僖公爲穆。今升僖公於閔公之上，爲昭，閔公爲穆，故云逆祀也。

此說與《魯語》之記載相合，也呈現了因祭祀而使昭穆皆變的問題。因逆祀而致昭穆制度因而受到影響而逆反，是後人爭相辨說的第一個課題，孔穎達在《左傳正義》中曰：

禮，父子異昭穆，兄弟昭穆同，故僖、閔不得爲父子，同爲穆耳。當閔在僖上，今升僖先閔，故云逆祀。二公位次之逆，非昭穆亂

也。

楊伯峻《春秋左傳注》中認為紛紜之說應以《魯語》為準，並引述曾廉之辨說曰：

曾廉謂：「天子諸侯由旁支入繼大統者，皆當定為昭穆，雖諸父、諸祖父亦然，蓋親親、尊尊之義兩不相蒙，故服制天子絕旁期，無緣復敘親屬。」云云，此語蓋得古昭穆之真諦。

相應於逆祀，在《春秋》中，也有「順祀」之事，見於《春秋·定公八年》〈經〉：「從祀先公」。杜預注曰：

從，順也；先公，閔公、僖公也。將正二公之位次，所順非一，親盡，故通言先公。

關於此事之始末，在《左傳·定公八年》則謂：

冬十月，順祀先公而祈焉，辛卯，禘于僖公，壬辰，將享季氏于蒲圃而殺之。

杜預注曰：

作大事，欲以順祀取媚。

楊伯峻進而解說曰：

順祀即經之從祀，仍以閔公在僖公上，……。

楊氏又說：

禘爲合祭群先公之禮，宜於太廟行之，此於僖公廟行之者，杜注謂因順祀，「當退僖公，懼於僖神，故於僖廟行順祀也」。或謂禘祭仍於太廟，此謂於僖公者，猶《閔公二年·傳》：「吉禘於莊公」爲莊公也，說亦有理有據。

許慎《五經異義》：

《公羊》董仲舒說：「躋僖公，逆祀，小惡也。」《左氏》說：「爲大惡也。」（《禮記·禮器》疏引）

究許慎之語，扣合禮無不順祀、違禮不孝的概念，古文說「大惡」的評價，形成特定的釋義傳統。再就逆祀與順祀的相應論辨可見：逆祀固然已不合禮，但在時代較後的定公年間改回順祀，也一樣不合禮，這必須將個別事例還原到完整事件的來龍去脈中了解，方能掌握正確的評價立場和依據。

二、「小惡」：《春秋》三《傳》「逆祀」今文說與諸家評論

「大惡」與「小惡」的相對釋義，始見於許慎《五經異義》：

《公羊》董仲舒說：「躋僖公，逆祀，小惡也。」《左氏》說：「爲大惡也。」（《禮記·禮器》疏引）

以今文說爲主的注疏經解，皆主「小惡」。鄭玄《駁五經異義》說：

兄弟無相後之道。登僖公主於閔公主上，不順，爲小惡也。

無論評爲「大惡」或「小惡」，昭穆世次同樣是不可避免的問題，皮錫瑞《駁五經異義疏證》中說：

《禮器》《正義》曰：「按，文二年《公羊傳》云：『大事者何？

大裕也。〔逆祀奈何？先禰而後祖也。〕何休云：「近取法《春秋》，惠公與莊公當同，南面西上；隱桓與閔僖亦當同，北面西上。閔僖爲兄弟，以繼代言之，有父子君臣之道，此恩義逆順，故云禰後祖，此公羊之義」。按，《外傳》（《國語》）云：躋僖公。弗綦云：「明爲昭，其次爲穆。」

皮錫瑞又說：

以此言之，終文公至惠公七世，惠公爲昭，隱公爲穆；桓公爲昭，莊公爲穆；閔公爲昭，僖公爲穆。今躋僖公爲昭，閔公爲穆，自此以下，昭穆皆逆。故定公八年順祀先公。服氏（服虔）云：「自躋僖公以來，昭穆皆逆。」是同《國語》之說，與何休義異，引公羊云云。^{註8}

至於清人對這方面也累積不少辨說，例如：陳壽祺主張父子相繼，兄弟無相繼之道，故晉及；而環繞繼統法的討論，與昭穆制度一但結合，就會滋生祖禰昭穆弟兄弟昭穆在實際廟制上的疑惑。^{註9}其次，孔廣森臣子一例之說，也開啓了昭穆制與服制不可相互類比，混爲一談^{註10}。因此凌曙《公羊禮說》也

註 8 皮錫瑞：《駁五經異義疏證》十卷，臺北·文海（據甲戌年河間李氏古鑑齋重刊本印行）頁 227-234。

註 9 陳壽祺案：《漢書·中山孝王傳》：「孔光以爲《尚書》有殷及王兄終弟及。」師古曰：「謂兄死以弟代立，非父子相繼。故晉及。」此足明兄弟無相繼之道矣。

註 10 孔廣森《公羊通義》中除了辨昭穆世次的不同認定之外，他還援引其他後世史事與春秋之事作比況，他說：

謹案：後漢梁太后詔以殤帝，幼崩，廟次宜在順帝之下，大鴻臚周舉議曰：「春秋魯閔公無子，庶兄僖公代立，子文公逆躋僖於閔上，孔子譏之。及定公正其序。《經》曰：『從祀先公。』爲萬世法也，今殤帝在先，於秩爲父，順帝在後，於親爲子，先後之義不可改，昭穆之序不可亂。」太后從之。
《周官·冢人》：「先王之葬，居中以昭穆爲左右。」賈公彥曰：「兄死弟及俱

釐清昭穆之辨與父子兄弟繼統的關係。凌曙《公羊禮說》曰：

兄終弟及之昭穆，古今有二說焉，一以為父子異昭穆，兄弟昭穆同；一以為兄死弟及俱為君，則如父子。故昭穆異其說，皆自三《傳》啓之。而注三《傳》者初不主後說也。

范寧曰：「舊說：僖公，閔公庶兄，故文公升僖公之主於閔公之上耳，僖公雖長，已為臣矣，閔公雖小，已為君矣，臣不可以先君，猶子不可以先父也，故以昭穆父祖為喻。」

何休曰：「惠公與莊公當同，南面西上。隱桓與閔僖亦當同，北

為君，則以兄弟為昭穆。以其弟已為臣，臣子一例，則為父子，故別昭穆也。」廣森曰：「臣子一例，此傳明文，周賈之說，蓋得經理，僖於閔實兄弟，然《傳》曰：「先禘而後祖也。」《穀梁傳》亦曰：「先親而後祖也。」《國語》亦曰：「非昭穆也。」《左傳》亦曰：「子雖齊聖，不先父食。」可見僖之先閔，非直以臣越君，乃即以子越父，以穆越昭，以禘越祖。何者？諸侯之尊，兄弟不得以屬通，雖繼立也，是必嘗為臣，臣之事君，與子之事父等，由族屬言之，父子不可改。《詩》曰：「莊公之子。」是也。

由廟制言之，僖公時固祀莊于祖，祀閔于禘，《詩》曰：「新廟奕奕。」毛公傳以為閔公廟是也。至于文公，則當禘僖而祖閔，父之所不禘，子亦不祖也；父之所禘，子亦不敢不祖也。今僖必禘莊，將別有閔公加四親廟而為五，而可乎？

俗儒惑於禘必為父祖，必為王父，甚不知禮意。祖禘皆廟名也，為人後者，後其廟，重禘事之，非必父謂之也；祖事之，非必王父謂之也。自始立廟，即定禘祖之名，又其上一昭一穆，而四廟備剛為君者，迭居迭毀，凡新主則必納禘宮，不以倫序而異。若周之初孝王嗣懿王，懿之叔父也，然祀懿必於禘。假令兄弟同昭穆，則孝王當與共王同位，而以臣躋懿上，是即逆祀矣。其後桓王嗣平王之孫也，然祀平亦於禘，而太子洩父不序於七廟，人君者，尊之統也，是故廟無虛主。廟無二主，皆所以著統也。天子以天下為體，以一王為一世；諸侯以國為體，以一君為一世，固不與士大夫恆禮同。而春秋之際，家世其爵祿，雖大夫猶有為兄後者矣，況天子諸侯之弟有君臣之分者耶。

面西上，繼閔者在下。」

杜預曰：「僖公、閔公庶兄，繼閔而立，廟坐次宜繼閔下，今升在閔上，故書而譏之。」

孔穎達從而申之曰：「若兄弟相代則異昭穆。設令兄弟四人皆立爲君，則祖父之廟即以從毀。」知其理必不然。

賈公彥之說則不同，謂：

惠公當昭，隱公爲穆，桓公爲昭，莊公爲穆，閔公爲昭，僖公爲穆。今升僖公於閔公之上爲昭，閔公爲穆，故云逆祀。

皮錫瑞按語云：「果爾是誠亂昭穆之序矣。」並申述韋昭、賈公彥說以《公羊》「臣子一例」爲據的不合理之處，皮錫瑞說：

董仲舒何以謂躋僖公爲小惡耶？許以其爲大惡。鄭氏曰：「兄弟無相後之道，登僖公於閔公之上，不順，小惡。」康成何爲而叔重耶？然則是非三《傳》之過，是不善讀三《傳》之過也。問者曰：韋昭、賈公彥之徒皆以爲臣子一例，此非《公羊傳》之明文耶？曰：其說出於公羊，而韋賈皆不得其解者也。

臣子一例，此例自施之於服制，必不可通之於廟制，所謂《春秋》無違例也。

從皮錫瑞之說可見，推溯今文家說解「逆祀」爲「小惡」，古文家說解「逆祀」爲「大惡」之開端，應源於漢代經師董仲舒及許慎之異義。

另外，陳立《公羊義疏》也辨析今文說衍生的理據牽強：

如鄭駁異義之意，正以僖在閔上謂之為昭，非為穆也，〈守桃·疏〉：「惠公當昭，隱公當穆，桓公當昭，莊公當穆，閔公當昭，僖公當穆。今升僖公於閔之上，則以後諸公昭穆不亂。何以定八年始云順祀乎？明本以僖閔昭穆別，故以後皆亂也。蓋亦用服說或左氏家說如是與。」按，鄭駁異義以為小惡，明止登僖主於閔主上爾，不必如服氏說，但《傳》明言先禘後祖，恐是升僖為昭，則必降閔為穆無異，何至自以下昭穆皆逆。賈孔所疏，殊屬牽強。

由以上的辨駁可以了解，即使是屬於今文經典及相同傳注脈絡下的課題，學者仍是執持客觀的立場，對禮義的說釋根據一一詳加考辨，並不阿附前師陳說，取異於不同的學術傳統。

肆、「以禮解經」與《春秋》禮義的抉擇

辨析「以禮解經」方法論基礎，可以進一步對《春秋》「逆祀」禮義源流加以說釋；論究「逆祀」經解與《左傳》解經與否異議，也可以從而評述「以事解經」的意義和局限。

一、「以禮解經」的方法論基礎

「以禮解經」一方面可以視為是傳統學術觀念中對禮學功能的擴大解釋，一方面也可以藉著前面研究方法段落中所述，可說是經學解釋中，相應於文本互涉概念的實例。

清代末期的學者劉師培，在其〈典禮為一切政治學術之總稱考〉文中，將《禮》與其他經書的內容性質予以扣連，他說：

禮訓爲履，又訓爲體，故治國之要，莫善於禮。三代以前，政學合一，學即所用，即所學而典禮，又爲一切政治學之總稱，故一代之制作悉賅入典禮之中，非徒善爲容儀而已。^{註 11}

劉師培藉著對《史記》所謂「禮者，善爲容儀而已」的說法，提出以上的廓清，並進一步指出諸經在內容上和性質上與禮合轍的例證。在《春秋》方面，劉師培述其書性質與禮意相符的例證如下：

《春秋》一書，立周禮以爲標，故《春秋》之加筆削也，咸視其合禮與否，而定以褒貶之詞。凡《春秋》之所褒者，皆事之合禮者也；凡《春秋》之所貶者，皆事之失禮者也，此則《春秋》三傳之所同，且《春秋》記即位、記告朔、此吉禮也；記公葬、記天王崩、記大夫卒、記會葬，此凶禮也；記滅國、記侵伐、記出師，此軍禮也。記朝王、記王使、記聘魯，此賓禮也；記納幣、記逆女致女、記歸寧，此嘉禮也。故五禮之條目悉散見於《春秋》；此凌氏《公羊禮疏》、侯氏《穀梁禮疏》所由作也。

「禮學內涵無所不包」是禮學學者的看法，這種看法在現代來說，禮的性質幾乎等同於文化史。劉師培在〈典禮爲一切政治學術之總稱考〉一文之結語中，又說：

學術政治悉由禮教而生，則周代之時政，學該於典禮，益可見矣。蓋古代之時，學掌於官，政屬於官，而官以秉禮，禮以經邦政也者，治民之具也。學也者，教民之具也；官也者，兼政教之權而施之於民者也。故政學皆出於典禮。而所謂禮者，無一非見之實

註 11 見劉師培著《左盦外集》收入《劉申叔遺書》，臺北：華世，1984年影印。

行，豈若後世以虛文末節爲禮，復以典禮爲束縛之具哉？

後世禮與政分，而政與學分；以習俗爲禮，以科條爲政，以章句爲學，此後世之政教，所以殊於古代也。世之考古代政教者，若能以禮爲綱，分類區列，以考古代政學之所從出，則成周之治法，又何難按籍而稽哉。

政、學皆出於典禮，三者具見於載籍。後人傳注所見訓釋有以下兩種不同的方式：一是藉著經典考釋古禮，二是以古禮解釋經典，二者之間更不時循環往復著互證、闡釋，卻不免於拘牽。現代大陸學者段熙仲撰有〈禮經十論〉^{註 12}，在文中也以專論陳述《禮經》與《春秋》互相表裡的訓釋法則。值得一究的，仍然是《春秋》學說中不同的禮義闡釋的方向。皮錫瑞《經學通論·春秋》中曾提及鄭玄注以《春秋》說禮，是用《公羊》家說，段熙仲也認爲禮經應采今文說，然而在「逆祀」辨說中，顯然不可避免的面對今文說脈絡中以「昭穆」、「世次」與「繼統法」在《公羊》「臣子一例」中牽強爲說的疏失。因而致使《經學通論·三禮》與《駁五經異義疏證》在「逆祀」解的主張有所衝突。

二、「逆祀」經解與《左傳》解經與否異議

《左傳》是否爲解經之作，歷經長久以來的爭議，至今不絕。^{註 13}但是如果先視《左傳》與《國語》具有可資對照的性質，那麼仍可以在文本互涉的基礎上論述這幾段「逆祀」、「順祀」史實的評議，並透過其內容以考察解經釋義中所寓的價值觀。皮錫瑞引陳立〈兄弟廟制異昭穆考〉一文而申說，陳立的論釋重點有三：

註 12 見段熙仲著〈禮經十論〉，《文史》第一輯，1962年10月，頁1-33。

註 13 如清人皮錫瑞，民初學者段熙仲，現代學者張以仁《國語左傳論集》、《春秋史論集》；張素卿《敘事與解釋》等著作，皆詳言《左傳》解經與否的論辯。

首先，陳立從相關典籍的臚陳見義為基礎，他說：

古者廟制與後世異，天子諸侯廟制與大夫士又異，欲考古制，當據《儀禮》及《春秋經》及三《傳》、《國語》之文，《儀禮·喪服》「為人後者」《傳》曰：「為所後者之祖父母；妻、妻之父、母、昆弟，昆弟之若子。」又曰：「大宗不可以絕，夫既不可以絕，則必為立後，而為後者不必皆倫序相當。」故《喪服》但云：「為人後。」不云：「為何人後。」則必有兄弟相後之事，兄弟相後，必異昭穆，若同昭穆，不得謂之相後。且兄弟同昭穆，一有後，一無後，大宗已中絕矣，不顯與經、傳相戾乎？

從繼統法和昭穆制度承重立後的情形衡度二者的關聯，實不能拘於兄弟名義或父子名義在一昭一穆上的必然順序，所以在此正本清源的論述二事糾纏的緣由。

其次，「逆祀」所亂昭穆並非僅止於一組祖禰昭穆的逆反，而是自始祖以來諸先王的紊亂。陳立認為就這一點來看，三《傳》義同，也就是並不能如古文說「大惡」般，為嚴格的價值判斷提供有力的依據，孔廣森以為服虔、韋昭、賈公彥有誤者，陳立辨為無誤，他說：

《春秋經》曰：「躋僖公」。又曰：「從祀先公」。其後從祀，其先必逆祀。逆祀必昭穆皆亂。若如何？劬公說閔僖同北面西上，則不過略移其次序，何得遽謂之逆？且如何說惟閔僖之序稍易，諸公皆未紊亂，何得以下諸公皆逆？直待定公時始順祀乎？然則據《春秋經》所書逆祀，確是亂昭穆，故三《傳》皆以祖禰父子為言。《穀梁》今文說、《國語》古文說，是今古文義同。皆謂兄弟是異昭穆。而當時昭穆皆倒易，不止略移上下次序，乃漢人解三

傳者，謂兄弟不異昭穆，特以祖禰父子爲喻，非惟違傳，且背經矣。或疑三《傳》有誤，何得三《傳》皆誤？疑三《傳》爲喻言非實，何得三《傳》皆作喻言？且何、范、杜解三《傳》誤古人，亦自有不誤者？《異義》引《左氏》說：「躋僖公，爲大惡。」蓋以爲亂昭穆。故服虔說：「自僖公以來，昭穆皆逆。」是古《左氏》說不誤也。韋昭解《國語》亦不誤。

至於《公羊》說相沿而誤，誤說其來有自，仍然須追究廟制服制與解經義例的糾纏，陳立又說：

解《公羊》者，則自董子已失之。何、鄭二君，皆沿其誤。蓋古人廟制，漢時已昧其義，韋玄成等始定迭毀之法。論兄弟廟制，依古法文帝當禰惠帝，宣帝當禰昭帝，而玄成等未議及，此則已不知兄弟當異昭穆矣，何怪後來諸君之昧昧乎。賀循、徐邈又設爲兄弟四人、六人相代爲君，不祀祖禰之疑，近人多惑其說。劉敞爲兄後議已辨之，曰兄弟六人爲君，亦六代祀祖禰矣。設非兄弟廟，亦當毀不得故存也。

後人以假設性的問題立說，可以說是離論究主旨益遠，而兄弟六人爲君，以廟制來看，也已毀廟，不受兄弟系譜的影響，因此，廟制、昭穆、親緣關係在古人的禮制中，其優先序位是明確而無疑的了。皮錫瑞相當贊許陳立之辨說，除了完整錄入《駁五經異疏證》之外，並稱許道：「此說極爲明辨，後之儒者，可無惑矣。」¹⁴由此可見，無論《左傳》是否解經，與《公羊》、《穀梁》三傳臚陳之下，可以得見其著述本文實爲一致，並無不同，已往衡量《五經異義》

註 14 皮錫瑞：《駁五經異疏證》十卷，臺北：文海（據甲戌年河間李氏古鑑齋重刊本印行）頁 227~234。

時，以古文說多敘述、今文說多評斷的既有看法在此並不一致；而春秋禮義抉擇當從今文之說，也在此釋例中受到諸多今文學家的駁辨。可見經義的解釋，不能以偏概全，以某一學說為解釋特定經典的標準，實事求是的爬梳經義論據，仍是清代今文學者務求實證的寫照。

三、《春秋》三《傳》「逆祀」禮義源流

從《春秋》三《傳》逆祀解釋推溯禮義源流，涉及的問題有三，一是序昭穆與宗法世次的討論；二是毀廟設主；三是兄弟同昭穆或同堂異室的權宜設置與《春秋》魯禘非禮之議在宗法觀念與史實評價上的解釋。

(一) 序昭穆與宗法世次之討論：

江永《群經補義·中庸》中論及「序昭穆」之義云：

序昭穆，謂同姓之無爵者，立於阼階下，分為昭穆兩行，西面北上，而南陳，如昭一行為尊，則昭前而穆後；如穆一行為尊，則穆前而昭後。孫必與祖同班，子必與父異列。其面位是西面而非北面也。爵謂大夫以上同姓，無爵謂若五叔無官是也。其同姓之有爵與異姓之有爵者，序立於西階下，東面北上，而南陳。

昭穆本來是對序列左右的安排，重其義理在於「序」而不在「昭穆」分稱。所以在史實上述及昭穆之變制，也是失其倫序而致學者之訕。江永於《禮書綱目·宗廟》篇中引述《左傳·文公二年》八月之議逆祀事，有云：

文公二年八月丁卯大事於大廟，躋僖公。逆祀也。於是夏父弗忌，為宗伯。尊僖公且明見曰：「吾見新鬼大，故鬼小」先大後小，順也。躋聖賢，明也。明順禮也。君子以為失禮。禮無不順祀，國之大事也。而逆之，可謂禮乎？

江永引述《公羊傳》、《穀梁傳》相同段落之下均有謂「先禰而後祖，逆祀也。」的譏刺。更引錄《穀梁傳》之語云：

逆祀則是無昭穆也。無昭穆則是無祖也。無祖則無天也。故曰：
「文無天」無天者，是無天而行也。君子不以親親害尊尊，此《春秋》之義也。

「《春秋》之義」在於闡釋禮意，對於臧文仲不能阻止非禮之制、非禮之事，不能謂之知禮，具有貶意。從《禮記·禮器》篇中述孔子所言「臧文仲安知禮，夏父弗綦逆祀而弗止」，可見，以《禮》評價史實，發明經旨相貫徹之處，正是禮學學者、春秋學者一致的目標。而江永的評議，仍以今文說為主據。

另外，江永在《禮書綱目·宗廟》、《鄉黨圖考·魯宗廟考》以及《群經補義·論語》、《群經補義·春秋》等部份，均述及禘祫祭祀史實及相關問題。如：《文十三年·公羊傳》「世室屋壞」《左傳》、《穀梁》作「大室」。《公羊》則有以下之分析：

世室者何？魯公之廟也。周公稱大廟，魯公稱世室，群公稱宮。
此魯公之廟也。曷為謂之世室？世室，猶世世也。世世不毀也。
周公何以稱大廟？

於魯，封魯公以為周公也。周公拜乎，前魯公拜乎後。（始受封時拜於文王廟。）曰：「生以養周公，死以為周公主。」然則周公之魯乎？曰：不之魯也。封魯公以為周公主，然則周公曷為不之魯？欲天下之一乎周也。……世室屋壞何以書識？久不修也。

至於《穀梁傳》所載，則曰：

大室屋壞者，有壞近也。譏不修也。大室，猶世室也。周公曰「大廟」伯禽曰「大室」群公曰「宮」，《禮》，宗廟之事，君親割、夫人親春，敬之至也。為社稷之主，而先君之廟壞，極稱之志不敬也。

江永之按語綜前所述而申其禮意云：

按世室、大室，三《傳》不同。吳氏澄云：「世、大二字通用」故《左》《穀》誤「世」為「大」；《穀梁》謂：「大室猶世室」以為伯禽廟，字雖誤，而義與《公羊》同。杜氏以為大廟之室，夫廟制，中央一室，謂之大室，非大廟之室也。此說當是從公穀為魯公之廟，魯祖周公廟，宗伯禽魯公廟，不毀似非過制。吳氏謂：「聖人書之，因見魯世室之非禮。」未必然。

宗廟建置是為了表彰聖人政教方面的功業，魯世室不為非禮，是基於今文經說的義理而論，而不在今文用語上議論。江永認為「世室」「大廟」「公宮」三者，只是依等差不同而定的異名，其實所指者皆宗廟，而《春秋·文十三年》之「世室屋壞」是否非禮，正有待究論。在用語的歧異上，正抉擇了《公羊》之說：在禮意方面，評價義不是落在魯立「世室」之非禮，而是志「屋壞失修」之非禮。所依據的仍是今文家《公羊》、《穀梁》之說。

(二) 立尸立主與毀廟設主之制

和祭禮息息相關的是宗廟制度及其象徵。通過對宗廟制度，不僅可以掌握到祖先崇拜的意義，可以看出宗廟在社會功能方面的意義，尤其是政治倫理及宗法意涵這兩方面。「祖先崇拜」的問題，其中關涉到「祭典」「祭祀建築」「儀式向位」「立尸」「立主」等次一層的問題。「尸」「主」可謂宗廟制度中不容忽視的表徵。另一方面，江永《禮書綱目·宗廟》錄《禮記·曲禮》之語「措之

廟，立之主，曰帝。」立廟主之事，以及《禮記·喪大記》中「葬僖公，緩作主，非禮也。」之事，而評析《春秋·文公二年》「春，王二月，丁丑，作僖公主，書不時也」之禮意。正可見在釋典禮禮意同時，史實評價的實際意義。廟數與序昭穆之制直接的關聯，亦即宗教儀式與象徵系統之間的關聯，大部份的項目是透過空間關係、場所設置、向位及禮典的順序而呈現。宗廟議題中，廟數昭穆之制究竟何時成爲定制，何時具體的實施，又在史實方面佔有何等規範、價值的定位，均是學者極力探究的問題。透過江永對廟數昭穆制度的論考，並不是以確考史實制度真相爲目的，而是藉此一窺宗法觀念在昭穆制度方面的評述現象。其中之一，就是毀廟遷主的討論。《尚書·咸有一德》「伊尹曰：七世之廟，可以觀德」江永案語云：

天子七廟，三昭三穆，與大祖之廟七。七廟親盡則遷，必有德之主，則不祧毀，故曰：「七世之廟，可以觀德。」

江永又舉《孔子家語》中一段議論，申述毀廟、不毀廟的涵義：

子羔問曰：「《祭典》云：『昔者有虞氏祖顓頊而宗禹，殷人祖契而宗湯，周人祖文王而宗武王』此四祖四宗，或乃異代，或其考祖之有功德，廟可也。若有虞宗堯，夏祖顓頊，皆異代之有功德者也，亦可以存其廟乎？」

孔子曰：「善如汝所問也。如殷周之祖宗，其廟可以不毀，其他祖宗者，功德不殊，雖在殊代，亦可以無疑矣。」《詩》云：「蔽芾甘棠，勿剪勿伐，召伯所憩」周人之於召伯也，愛其人，猶敬其所舍之樹，況祖宗其功德而可以不尊奉其廟乎？」

由以上的議論，可以發現禮家固然以名物考實爲務，但並不盡然拘之於史實中的名物制度以言禮。《家語》雖爲王肅托名僞撰，但其中資料仍受到議禮

學者的重視。但是近代以來，考史的學者在毀廟遷主之事上仍不能確定在周世其為定制。例如：王國維認為殷人尚無毀廟之制：

商人祭法見於卜辭所紀者至為繁複，自帝嚳以下，至於先公先王先妣，皆有專祭。祭各以其名之日，無親遠邇之殊也。先公先王之昆弟在位者與不在位者，祀典略同，無尊卑之差也。其合祭也，則或自上甲至於大甲九世、或自上甲至於武乙二十世、或自大丁至於祖丁八世、或自大庚至於中丁三世、或自甲至於祖丁二世、或自小乙至於武乙五世、或自武丁至於武乙四世，又數言上甲至於多后，衣。此於卜辭屢見，必非周人三年一祫，五年一禘之大祭，是無毀廟之制也。

殷人所行典禮，固然有「祖契而宗湯」之事，但不見得就是立廟主而不遷、不毀。至於周人立廟制，有固定的立廟、廟數、遷主、毀主等規例，但《春秋》所記，則有更多非禮之事例。王國維認為：

周人以尊尊之義經親親之義，而立嫡庶之制；又以親親之義經尊尊之義，而立廟制。此其所以為文也。說廟制者有七廟、四廟之殊，然其實不異《王制》、《禮器》、《祭法》《春秋·穀梁傳》，皆言天子七廟，諸侯五廟。《曾子問》：「言當七廟、五廟，無虛主。」《荀子·禮論篇》亦言：「有天下者，事七世；有一國者，事五世。」惟《喪服小記》獨言：「王者禘其祖之所自出，以其祖配之而立四廟。」《鄭注》：「高祖以下也，與始祖而五也。」如鄭說是四廟，實五廟也。《漢書·韋玄成傳》：「玄成等奏祭義曰：「王者禘其祖之所自出，以其祖配之，而立四廟，言始受命而王祭天，以其祖配，而不為立廟，親盡也。』」

這種「始祖之廟不毀」，「親盡而不為立廟」的規則，在江永《禮書綱目》中，亦引《禮記·曾子問》中之例加以評述：

曾子門人問曰：「喪有二孤，廟有二主，禮與？」孔子曰：「天無二日，土無二王。嘗禘郊社，尊無二上，未知其為禮也。昔者，齊桓公亟舉兵作僞主以行，及反藏諸祖廟，廟有二主，自桓公始也。」

江永在此段之下案語云：

僞，假也。舉兵以遷廟主行，無則主命為假主，非也。

面對以上所述及的變項，《禮記》中已有評議，而江永則收錄鄭孔古注疏而案斷其間不合禮制，議其非是。已經不完全是在呈現宗法觀念，而是逕以宗法、以禮的實現精神為評議的價值標準了。

(三) 「兄終弟及」繼統法致同堂異室之疑義

江永在《鄉黨圖考·卷四·魯宗廟考》與《群經補義·論語》中論及魯禘之非禮，以及魯所立宮室不符於禮法的意見。江永《群經補義·春秋》中考辨宗法及昭穆廟祧疑義，有云：

原廟不始於漢惠帝，周時已有之。成王作洛邑，立五宮，宗宮、考宮（見周書作維解），而烝祭歲，分明是原廟。魯亦有文王廟，謂之周廟（見左傳襄十二年），鄭請釋泰山之祀，而祀周公以泰山之祊易許田，則鄭有祖廟在祊而周公之別廟在許田，皆原廟也。諸侯立五廟，四世親盡當祧遷，魯桓僖廟定哀時猶存，至哀公三年五月辛卯災，孔子在陳聞火曰：「其桓僖乎？」謂親盡廟

不毀也。此有故。

「桓僖二廟定哀時猶存」是不合典籍上所記宗法制度的。如果不是當時有非常的因素造成例外，就是周人其實也並不一定實行「嫡長子制」的繼統法，換句話說，當時宗法制中的相關項目是否均成定制，還有疑問。故江永追溯史實之變例，並藉以下所述，舉禮書常制予以申說：

《禮》曰：「諸侯五廟，二昭二穆，與太祖之廟而五。」此唯父子相繼為君，則其毀廟遷廟之次，不越乎五。若兄終弟及，或以兄繼弟，或兄弟多人為君，則祧遷不得如常制。使兄弟繼立，即等於父子易其昭穆之名，既非所安（小史：莫繫世，辨昭穆，宗祝書之。文王為穆考，武王為昭考，皆有定稱，必無以兄弟為昭穆者，魯躋僖公於閔公宗，有司曰：「非昭穆也。假昭穆言之耳。」）且有高曾早祧遷，而新君不得事及四世者。禮於此宜有通其窮。

註 15

在以上一段的敘述中，江永論次以下三項文獻中對昭穆廟祧記載之事實：

其一、昭穆廟祧之正制

其二、廟制正變歧異的關鍵在繼統法之異：「父子相繼」「兄終弟及」

其三、非常制之廟制實例。關於非常之制，學者也有不同的安排。

江永由三個不同的角度依序引述學者的論究，並說明其中的差異：

註 15 見江永《禮書綱目》、《鄉黨圖考》及《群經補義》等。

首先是為「非常之制」做合理的安排，引述萬斯大《學禮質疑》中論及這一問題：

或謂當如後世同堂異室之制，引《考工記》、周《明堂》皆有五室，謂古人擬為通變之用（四明萬斯大充宗之誤）然明堂與宗廟異制，且未聞一廟有二公居之者。然則何以通之乎？曰昭穆之世諸侯不得過四親，而昭穆之廟，不必限以四也。兄弟而相繼，則別立廟，高曾親未盡者，廟不毀；親既盡則兄弟同昭穆者兩廟並祧也。魯桓僖皆兄弟相繼：桓以弟繼隱，僖以兄繼閔，豈可同於父子，易其昭穆哉？是宜別立廟以待他年之遷毀。廟雖增而昭穆世次未嘗踰乎數也。

其次是江永雖承認了非常制之史實，但卻不接受非常之制。故述評曰：

桓之廟，莊公所以丹楹刻桷者也。僖之廟，其即《魯頌》之閔宮，與史克為僖公作頌，篇首言：「閔宮有恤，實實枚枚。」卒章詳言：「取俎來新，甫之松柏。」以為路寢及新廟。且曰：「奚斯所作，孔曼且碩，萬民是若。」蓋僖公以兄繼弟。他日當別立廟，故於生時，因作路寢，即命公子魚豫作之，作之而萬皆以為順。謂其禮當得為故也。後世漢文帝生而作顯成廟，亦此類也。僖公既未有謚號，則此廟且名之曰閔宮，言異於他廟，常閉而不啓也。此兄弟別立廟之禮意。

當禮學建立了價值觀及行為模式，具有規範義時，「兄弟別立廟」的禮意及評價，即成為受公論的事例。故「周孝王」及「周夷王」同輩；「魯僖公」及「魯桓公」同輩，涉及的禮制有三：一是可否同時立廟？二是昭穆難以排列；三是將來遷祧毀廟又如何抉擇？這三重問題於《春秋》俱見實例：

周室亦有之。孝王爲夷王之弟，夷王爲懿王之子，使拘於昭穆常制，豈不使夷王以穆而居昭，厲王以昭而居穆。至平王而懿王親未盡，既去祧爲壇哉。意其當夷王之世，孝王亦增一廟也。桓僖立廟，《春秋》不書，蓋時史亦以爲當立耳。然廟雖當立，而祧遷仍當依世次之常計。隱桓廟之當祧，在成公時，其時季孫行父爲政，以桓爲三家所自出也，則祧隱而不祧桓。閔僖廟之當祧，在昭公時，其時季孫宿爲政，以僖賜田邑有德於季者也，則祧閔而不祧僖。此桓僖廟所猶存於定哀之間。其始因弟繼立，權宜立廟，豈意其未流至此哉。

相應於前述第一個禮制上的變例之疑，江永舉出「桓僖立廟，《春秋》不書」於是判斷當時史實上可能並不以爲此事非禮；也有可能當時也並未成定制，不能有二廟的情況。相應於第二個問題，排列昭穆，唯一須要處理的就是增立一廟因應，這和第一個問題有因果關係。相應於第三個問題，典籍上記載祧遷固然是依世次之常，但祧孰人、因何遷則沒有一的理由，如「隱、桓之祧」祧隱不祧桓，以有血緣之故；又如「閔、僖之祧」祧閔不祧僖，以受恩於僖公，則祧於已無恩者。可以說是沒定制；甚至，即便有定制，也看不出定制有何規範的效力。江永譏其爲權宜之末流，也可以一見江永的評斷。此外，究齊靈公之世，齊國廟數亦可以證知亦有「兄弟繼世而別立廟」之實：

曰：春秋時，他國亦有兄弟相繼而別立廟者乎？曰：有之。魯襄公六年，當齊靈公時，《傳》曰：齊侯滅萊，獻萊宗器於襄公，齊襄至靈有八君，若如五廟之數，襄之當祧久矣。考其實，則襄與桓兄弟爲一世；孝昭懿惠皆兄弟，爲一世；頃爲一世，靈公禰祖惠。而桓者其曾祖，僖者其高祖，襄與桓曾祖行輩，宜乎襄廟之未毀。使拘五廟之常制，則太廟之外，惟有昭懿惠頃，而襄者

無被弑，又非頃、靈之所自出，何以獨存其廟，且獻伐齊國之宗器哉。以此知兄弟繼世者別立廟。

計上述兄弟繼立之王與世次之別，如一一別立廟，則應有九廟。故江永又申為非常之禮設權制之主張：

而靈公時，齊當有九廟也。曰廟在庫門內之右。其地有限：太廟居中，左昭右穆，其位有定，似非可別立者。曰禮既非常，自當為權制，或擴地為之，或撤他宮室為之，不必拘於左右之位。觀魯人於非禮之廟：仲子之宮、武宮、煬宮，猶能別立，則禮所得立者，又何不可為哉。（朱子作周廟圖懿王孝王祧遷如常，此朱子偶失檢處。馬貴與以兄弟繼立者，難於處置，遂謂不若後世同堂異室。此苟且之論，不知古人自有權制，春秋時猶可考見也。）

如納為禮制，認可兄弟繼立不得已的權宜之處，正「禮之所得立，又何不可哉」江永主張正視史實，也具有實事求是的立場，因此而訂朱子《周廟圖》中，「懿王、孝王祧遷如常」之失檢，又斥馬貴與、萬斯大將錯就錯，提出同堂異室之說加以附會，又進而混淆宮室之制，失之益甚。

除了「同堂異室」問題外，序昭穆世次既有非常之實，廟制面位之議也在論究之列，江永《群經補義·禮記》中論及「廟制面位」之義云：

古人廟制面位，先儒說者不同，朱子初作《中庸或問》，謂：「廟皆南鄉，太祖在北，左昭右穆，以次而南。」其作《周七廟圖》，亦如之。又謂：「江都集禮孫毓議亦是如此。」晚年修《儀禮經傳通解》至《聘禮》：「公迎賓於大門內，每門每曲揖」《賈疏》云：「諸侯五廟，太祖廟居中，二昭居東，二穆居西，各廟前兩旁有隔牆，隔牆有閤門。東北至太祖廟凡經三閤門，故曰：『每

門」] 因此知廟皆橫列，非昭穆以次而南之謂。

而楊信齋復因此作圖。廟制昭穆既知如此，則禘祭亦當如之。堂上則七尸皆南鄉，始祖居戶牖之間，左昭以西為上，右穆以東為上也。（《鄉飲酒禮》設尊在房戶間，賓席尊東，東上，僕席尊西，西上。注云：「統於尊」亦此類）

廟制面位即是江永將宗法制與向位之儀結合而加以闡述其涵義者。方所用詞如「上」「下」；「左」「右」；「東」「南」「西」「北」等本不具任何涵義，必須在結合人事的階級等差、尊卑之後，配置排列行進的次序，才具意義。而這種涵義嚴格來講不構成評價或道德的內容，它只是一種行進的序列和儀則。

伍、《春秋》三《傳》「逆祀」禮義評價

透過不同時代學者賦予《春秋》「逆祀」禮義評價，論述「逆祀」評議與道德標準的關係，以及從經世到史論不同層面的涵義。

一、「逆祀」評議與道德標準

「逆祀」一事牽涉甚廣，單就一件春秋史事來看，這只是合祭先王時因權臣取媚而先逆後順的兩個事件。但是從經典的教化涵義與經學注疏的傳統來看，此一事例卻具有極其繁複的象徵涵義。「逆祀」的相關課題首先面臨著學術史上解經的兩大脈絡的糾結是是非正誤的判斷，其中涉及「昭穆制度」、「繼統法」與《春秋》「義例」時，反而造成了今文家自亂系統的誤說。以致於清代經今文學家在考辨同時，也同意古文說在「逆祀」評議及道德標準方面的可取之處。

再從「逆祀」一事在情理的論述來看，所牽涉的倫常關係變數甚為複雜：包括「父子」、「兄弟」、「君臣」等不同的倫常關係，如以這些變數為制度權宜的依據，則禮將無定制。這也正是固然有「禮，時為大」的記述，但〈禮器·疏〉中卻記載著視「逆祀」為大惡的主要說法。這仍須回歸到以孝為本旨的《春秋》禮義觀念，清人阮元、陳澧、皮錫瑞等均曾為文論述儒家之學著重在孝，童書業在《春秋左傳研究》中論孝與忠概念的不同，認為是春秋時與後世不同之倫理概念，他說：

在西周春秋時，孝之道德最為重要，庶人之孝固以孝事父母為主，然貴族之孝，則最重要者為「尊祖敬宗」，「保族宜家」，僅孝事父母，則不以為是大孝。^{註 16}

禮典中甚為強調：國之大事，在祀與戎以及從祀先公等觀念來看，大孝不限於一己私親的評價依據是十分明確的，忠之為德目，在《春秋》桓公六年中亦有強調：

所謂道，忠於民而信于神也，上思利民，忠也；祝史正辭，信也。

這一段記述實與後世的忠君觀念大有不同，忠信之為道，直接的呈現仍是在於禮典的實施之中，《國語·魯語》有言：

凡禘、郊、祖、宗、報。此五者，國之典祀也，加之以社稷山川之神，皆有功烈於民者也。

由此可見，宗廟祭祀等大事是否合於禮，應於道，當以第一義的忠信順事為評

.....
註 16 見童書業《春秋左傳考證》第三卷，收入《春秋左傳研究》（上海：人民出版社，1980年10月）頁269。

判的標準，所彰顯出來的並不是敬事父母的一般孝行，而是禮典中順事敬忠昭信的極則。

顧頡剛整理陳壽祺《五經異義疏證》中，今、古文家論宗廟之制共十四項，可以說是彙輯古今異義考辨的基本資料，顧頡剛案語認為：古文奢侈，今文省略；今文粗枝大葉，古文規畫周密；蓋今文由現實來，而古文由討論計較來也。^{註 17}這種原則性的概括說明在衡量逆祀一事考辨中，解釋的效力正印證在古文家說及後續傳注課題的繁複與嚴格的評斷上。

二、從經解到史論

宋代學者呂祖謙在《東萊左氏博議》一書中，論「禘太廟躋僖公」、「順祀先公」二事，提出不同於學術論究的淵源及釋義標準，他說：

善斷禮者，出於詁訓箋識之外，折以人情，一言而禮可明。人情者，訟之所由生，亦禮之所由來也。

呂祖謙的主張先撇開詁訓箋識中紛紜繁雜的各種課題與例外假設，從情理立論，將禮的實施依據先行分析：

魯祀僖公，始逆終順，禮家之說，互有從違，其論篤而義精者固多矣，未有折之以人情者也。……人之情，欲尊其親者，將欲為親榮也。尊吾父而坐之吾伯父之上，則人必以吾父為不弟矣；尊吾父而置之吾君之上，則人必以吾父為不忠矣。不弟，大惡也；不忠，大刑也。本欲尊吾父而納於之大惡，本欲尊吾父而納之於大刑。為人之子無故而納父於大惡，陷父於大刑，非不孝之尤者

註 17 見顧頡剛。

乎？……文公溺於夏父弗忌之詔，躋僖公於閔公之右，以尊其父。胡不以人情推之，若使閔公僖公俱無恙，一旦忽使僖公以弟躋兄，以臣躋君，則謗讟之集，刑戮之加不旋踵矣。……是則愛僖公者，乃所以辱僖公也。

禮的實施，從「情理」的角度來衡量，並不是單純的為親榮或是尊父，仍必須關聯完整的尊祖敬宗的觀念，令親榮或尊父的特別做法在整個宗廟祭祀的禮典中具有合理的評價；但是，依呂祖謙的分析，由佞臣取媚而行逆祀，不僅非禮，更坐實了《左傳》以大惡評斷的根本理由。反之，驗於「順祀」之事亦然：

……僖公於閔，殆百餘祀，……而魯之臣子，例皆蒙蔽，不能度以人情，因謬承誤，迄莫能正，反使順祀之舉，出於陽貨之手，是可羞也。魯不能序僖公之廟，反使賊臣正之，國尚為有人乎？

註 18

「順祀」的舉行與「逆祀」相仿，均是由佞臣、權臣所行使，並非由國君主導經解中繁複的辨論主題，在呂氏追根究柢的分析中，除了其論述寄寓一己識見的超越之外，仍可以觀察出逆祀一事不僅是祭祀的非禮，而且無論行逆祀或返之順祀均為非禮，其原委即在於識察佞臣之舉的不合禮。^{註 19}

註 18 見呂祖謙《東萊左氏博議》。

註 19 在此感謝本文匿名審察學者於 2001 年 9 月 4 日的審察意見，其中建議本段應刪除或改寫，然經修改後並不能充分表達史論家申述逆祀義在經解與議論間的分野，這一問題容筆者另文論述。

陸、結 論

祖廟的重要由典禮的執行、順序及在文獻中的節次可以看出其優先性。但典禮流傳，依時代而有變遷，環繞宗廟的問題亦不勝枚舉。今古文兩系經說在締給論題上產生歧異，在在皆與宗廟異義相關。本文僅以「逆祀」為例，論述相關經解異義辨說，析論禮義及隨之而來的道德評價。

從傳注中所載明的事例觀察，無論采取大惡或小惡說法評斷逆祀一事，其事的記述是相同的，所不同者來自於服賈之解，因此，傳注中問題的糾結即在於昭穆世次的算法是否與父祖兄弟及繼統法如出一轍；繼統法與喪服制度為後承重的一致與否，強求其同，牽附與扞格之處必多。

以《左傳》為主的古文經解以及其後的杜預、孔穎達等人說解，以「逆祀」非禮，為大惡；以《公羊傳》為主的今文經解以何休、賈公彥為主，以「逆祀」為非禮，為小惡。但後來清人在評比各家經解的同時，包括孔廣森、凌曙、陳立、皮錫瑞等以《公羊傳》經解為析論焦點的學者，並不是一味的從春秋今文學脈絡立論，而是直接評析「小惡」之說相關議題在解經時的不合理。特別是藉由皮錫瑞之說可見，推溯今文家說解「逆祀」為「小惡」，古文家說解「逆祀」為「大惡」之開端，應源於漢代經師董仲舒及許慎之異義。「大惡」與「小惡」評議的分野，形成《春秋》三《傳》禮義詮解的區隔，並不是三《傳》即明言，而是自漢代以來在經解與詮釋史之中形成的。

再就宗廟之祭的禮義源流來看，《左傳》與《公羊傳》致滋疑義的原理其來有自，包括「昭穆世次」、「毀廟設主」、「兄弟同堂異室」等，均屬先王之祭的相關疑義，在清人江永的排比綜緝中，可見援以解經，尤其是作為解經論事的依據，一直是學者一貫的方法。相對的，宋人呂祖謙在析評經義時，則採取與論述傳統不同的形式，以史論的方式評述事件前後因果，並輔以與祭權臣詔

佞的不當動機，令《左傳》「逆祀」事例，在漢代以來經解採「大惡」的評斷更加明確。

透過不同時代學者賦予《春秋》三《傳》「逆祀」禮義評價，可資論述「逆祀」評議與道德標準的關係，以及從經解到史論不同層面的涵義，均一致的呈現出學者在說解和問題的秉析辨過程中容或有的歧異，但最終仍以倫理為依歸，道德評價的抉擇還是相同的。這不僅是《春秋》三《傳》「逆祀」禮義問題的內部問題，同時也形成了經解在教化致用上具體的成果。

參考書目

- 晉·杜預注：《左傳》（藝文印書館據阮元校勘《十三經注疏》本景印 1985）
- 唐·孔穎達正義
- 東漢·何休解詁
- 唐·徐彥疏：《公羊傳》（藝文印書館據阮元校勘《十三經注疏》本景印 1985）
- 晉·范寧集解
- 唐·楊士勳疏：《穀梁傳》（藝文印書館據阮元校勘《十三經注疏》本景印，1985）
- 漢·鄭玄注：《周禮》（藝文印書館據阮元校勘《十三經注疏》本景印，1985）
- 唐·賈公彥疏
- 漢·鄭玄注：《儀禮》（藝文印書館據阮元校勘《十三經注疏》本景印，1985）
- 唐·賈公彥疏
- 漢·鄭玄注：《禮記》（台北：藝文據阮元校勘《十三經注疏》本景印，1985）
- 唐·孔穎達疏
- 漢·戴德編：《大戴禮記》（台灣：商務景印編撰《四庫叢刊·正編》本 1979）
- 清·姚際恒：《春秋道論》（上海：古籍續修四庫全書本據清抄本景印，1995）

附《春秋無例詳考》一卷

漢·董仲舒撰

清·蘇輿疏證：《春秋繁露疏證》（初版，北京：中華，點校本 1990）

漢·董仲舒撰

清·陳立疏證：《白虎通疏證》（初版，北京：中華，點校本，1990）

清·陳奐：《公羊逸禮考微》（上海：古籍續修四庫全書本據廣東學海堂刻本景印，1995）

清·凌曙：《禮說》（台北：藝文景印《續經解毛詩類彙編》本，1990）

《春秋公羊禮疏》（上海：古籍續修四庫全書本據嘉慶二四年本影印，1995）

清·侯康：《穀梁禮證》（上海：古籍續修四庫全書本據道光三十年嶺南遺書本景印，1995）

清·朱大韶：《實事求是齋經義》（台北：藝文景印《續經解毛詩類彙編》本，1990）

《春秋傳禮微》（上海：古籍續修四庫全書本據民國四年適園叢書本景印，1995）

清·劉文淇：《春秋左氏傳舊注疏證》（台一版，台北：明倫，1971）

民·張其淦：《左傳禮說》（台北：華文）

宋·朱熹：《儀禮經傳通解》（台北：商務據文淵閣《四庫全書》本景印 1983）

宋·朱熹：《朱子文集》（台北：大化書局，1979）

宋·朱熹述：《朱子語類》（台北：文津，1986.12）

宋·黎靖德編

清·徐乾學：《讀禮通考》（清康熙三五年冠山堂刊本，1696）

清·萬斯大：《經學五書》（台北：廣文，1977）（《周官辨非》）《儀禮商》《禮記偶箋》《學禮
質疑》《學春秋隨筆》《宗法論》（上海：古籍續修四庫全書本，1995）

清·黃宗羲：《南雷文定》（台北：商務據文淵閣《四庫全書》本景印 1983）

清·江永：《禮書綱目》（台北：商務據文淵閣《四庫全書》本景印 1983）

《儀禮釋例》（台北：商務據文淵閣《四庫全書》本景印 1983）

《周禮疑義舉要》（台北：商務據文淵閣《四庫全書》本景印 1983）

《禮記訓義擇言》（台北：商務據文淵閣《四庫全書》本景印 1983）

《儀禮釋宮增註》(台北:商務據《四庫全書》本景印,1983)

《群經補義》(台北:商務據文淵閣《四庫全書》本景印1983)

清·毛奇齡:《郊社禘祫問》(初版,台北:藝文景印《續經解三禮類彙編》本,1990)

《大小宗通釋》(初版,台北:藝文景印《續經解三禮類彙編》本,1990)

清·陳喬樞:《禮說》(台北:藝文《續經解三禮類彙編》,1990)

清·陳喬樞述

清·陳壽祺撰:《禮記鄭讀考》六卷(台北:藝文《續經解三禮類彙編》本)

清·陳壽祺:《左海經辨》(台北:藝文《皇清經解》本)

清·俞樾:《鄭君駁正三禮考》(台北:藝文景印《續經解三禮類彙編》本,1990)

《禮記鄭讀考》一卷(台北:藝文景印《續經解三禮類彙編》本,1990)

《禮記異文箋》(台北:藝文景印《續經解三禮類彙編》本,1990)

清·皮錫瑞:《經學通論》(初版,北京:中華,1954.11)

清·皮錫瑞:《經學歷史》(初版,北京:中華,1959.11)

清·皮錫瑞:《駁五經異義疏證》(台北:文海,據清甲戌河間李氏古鑑齋本景印)

清·皮錫瑞:《王制箋》(上海:古籍,續修四庫全書據清光緒三十四年思賢書局刻景印,1995)

清·劉師培:《劉申叔先生遺書》(初版,台北:華世景印本,1975.4)

《禮經舊說考略》(初版,台北:國民出版社)

民·王國維:《觀堂集林》(初版,台北:藝文出版社)

徐仁甫:《左傳疏證》(成都:四川人民出版社,1981年)

童書業:《春秋左傳研究》(上海:上海人民出版社,1980年)

楊伯峻:《春秋左傳注》(北京:中華書局,1990年修訂本)

沈玉成,劉寧:《春秋左傳學史稿》(南京:江蘇古籍,1992年)

張素卿:《敘事與解釋:左傳經研究》(臺北:書林,1998年)

朱冠華:《劉師培春秋左氏傳答問研究》(上海:光明日報出版,1998年)

Reading, Exegesis, and Interpretation about the Against Religious Rites of “Chun Chiu San Chuan ”

*Ke-Yo Cheng**

Abstract

The thesis is a summary of Chun Chiu San Chuan’s exegesis history about the problems of the “ against religious rites”.

The subject of this paper is to discuss to what extent we can approach our study of the “Chun Chuan’s ” interpretation. To path through the compare with Dong Zong -Shu’s “light vice” and Xu Sheng’s “heavy vice” ,then convenient to determine the valuable meanings in the tradition of Confucianist’s commentary.

Key words : “Chun Chiu San Chuan”(春秋三傳) Dong Zong -Shu (董仲舒) Xu Sheng (許慎) Confucianist (儒家)

*Assistant Professor, Department of Chinese Literature, National Dong Hwa University