

《公》、《穀》二傳對忠、孝議題的看法與 取捨

江右瑜*

摘 要

《公羊傳》與《穀梁傳》側重以義說經，積極於字句中去詮發孔子的褒貶善惡之意。人倫中以父子關係及君臣關係為首，二傳對此著墨甚多，然二傳對忠、孝議題的看法與評價各不相同。

《公羊傳》主張君臣關係以「義」作為最高指導原則，君臣雙方都平等被要求以「義」行事，君臣關係的存廢亦以「義」作為依據。君權不再無止盡的擴大濫用，為臣者也不再因君之無道而進退兩難。故面對忠、孝衝突時，《公羊傳》並不強求忠、孝兩全，只要當時的情況合理正當，縱使有失為臣之道亦無妨。

但在《穀梁傳》中強調君權天命的觀念，君為臣之天，縱使君王無道，人臣仍須遵守忠貞之道。而面對忠、孝衝突時，其主張君臣、父子二倫同等重要，故反對重孝而輕忠。《穀梁傳》突顯君王的地位，要求臣子的忠貞與服從，可惜卻缺乏對君王無道與濫權的約制。

關鍵詞：忠孝、公羊傳、穀梁傳、春秋

* 亞洲大學通識教育中心兼任助理教授。

壹、前言

褒善貶惡、重建倫理，是孔子脩《春秋》的用意，面對當時政治、社會的亂象，孔子以彰顯五倫、重建道德價值，作為改革的主要方式。三《傳》說解《春秋》，無不著重於闡揚孔子治世的用心，尤其《公羊傳》與《穀梁傳》側重以微言大義說經，更是積極於字句中去詮發孔子褒貶善惡之意。

何休（129-182）〈春秋公羊傳序〉云「昔者孔子有云：『吾志在《春秋》，行在《孝經》，此二學者，聖人之極致，治世之要務也。』」¹徐彥（?-?）疏云：

所以《春秋》言志在，《孝經》言行在。《春秋》者，賞善罰惡之書，見善能賞，見惡能罰，乃是王侯之事，非孔子所能行，故但言志在而已；《孝經》者，尊祖愛親，勸子事父，勸臣事君，理關貴賤，臣子所宜行，故曰行在《孝經》也。²

又〈隱元年〉中何休曰：「時恩衰義缺，將以理人倫，序人類，因制治亂之法。」³徐彥（?-?）疏云：

當時子弑父，父殺子為恩衰；臣弑君，君殺臣為義缺，……孔子見時如此，遂制《春秋》，理人倫者，斷理君臣之倫次，令得所也。序人類者，類謂父子，序父子之恩，使之厚也，因以制治亂之軌式矣。⁴

何休標舉《春秋》、《孝經》二書，作為聖人治世代表，為「因制治亂之法」。徐彥進一步解釋，針對當時父子、君臣逆弑相殺的亂象，《春秋》以賞善罰惡重建政治秩序，其治亂之法除了提倡君臣倫理外，也重申父子人倫的重要性。

而范甯（339-401）〈春秋穀梁傳序〉一開首亦云：

昔周道衰陵，乾綱絕紐，禮壞樂崩，彝倫攸斁。弑逆篡盜者國有，淫縱破義者比肩。是以妖災因釁而作，民俗染化而遷，陰陽為之愆度，七耀為之盈縮，川岳為之崩竭，鬼神為之疵厲。故父子之恩缺，則〈小

¹ [唐]徐彥，〈序〉，《春秋公羊傳注疏》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001年），頁3-4。

² 〈序〉，《春秋公羊傳注疏》，頁3。

³ 〈隱元年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷1，頁31。經文：「公子益師卒。」傳曰：「何以不日？遠也。所見異辭，所聞異辭，所傳聞異辭。」何注曰：「異辭者，見恩有厚薄，義有淺深，時恩衰義缺，將以理人倫，序人類，因制治亂之法。」

⁴ 〈隱元年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷1，頁32。

弁〉之刺作；君臣之禮廢，則〈桑扈〉之諷興；夫婦之道絕，則〈谷風〉之篇奏；骨肉之親離，則〈角弓〉之怨彰；君子之路塞，則〈白駒〉之詩賦。⁵

楊士勛（?-?）疏云：

今范引此者，即周道之衰微，廢此五事，為此仲尼作《春秋》也。……此引《詩》之次，先云〈小弁〉，後言〈白駒〉者，以父子是人倫之端首，六親之莫大，故先言之。其次則有君臣，若君臣禮廢，則上下無序，故次〈桑扈〉。夫婦者，生民之本，室家之原，欲見從近及遠，故夫婦先九族，是以〈谷風〉在〈角弓〉之上，〈白駒〉是賢人棄君，又非親戚，故最後言之。⁶

周道衰陵、禮壞樂崩是《春秋》成書的時代背景，當時弑逆、篡盜、淫縱、破義的情形時有所聞，五倫喪廢，促使孔子作《春秋》「以定天下之邪正」⁷，五倫中以父子居首，其次為君臣，父子為六親的基礎，君臣則定上下之序，之後始為夫婦、九族、君子三者。

重建人倫為孔子脩《春秋》的意旨，人倫中又以父子、君臣為首要，《春秋》二百四十二年間，父子弑逆相殘、君臣篡盜禮廢之事不勝枚舉，《春秋》如何於一字褒貶間去彰顯忠、孝二理？即成為《公》、《穀》二傳論述的重點之一。歷來學界對《春秋》忠、孝問題的研究，多側重在三《傳》的復讎觀，及其對後世復讎風氣的影響，⁸而咸少對《公》、《穀》二傳的看法進行比較與分析，因此本文擬由文意的梳理，針對《春秋》中忠、孝相關議題加以探討，釐清《公》、

⁵ [唐]楊士勛，〈序〉，《春秋穀梁傳注疏》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001年），頁4-5。

⁶ 〈序〉，《春秋穀梁傳注疏》，頁5-6。

⁷ 〈序〉，《春秋穀梁傳注疏》，頁7-9。范甯序曰：「成天下之事業，定天下之邪正，莫善於《春秋》。」

⁸ 台灣學界對《春秋》忠、孝議題的研究，多由復讎觀為切入點，探討其與後世刑律的情形，比如林素娟〈春秋戰國時期為君父復讎所涉之忠孝議題及相關經義研究〉，《漢學研究》24卷1期，2006年6月；林素娟〈漢代復仇議題所凸顯的君臣關係及忠孝觀念〉，《成大中文學報》12期，2005年7月。林氏二文皆由《春秋》經傳或後人對《春秋》的評述，探討當時的復讎風氣與忠、孝衝突；李隆獻〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，《台大中文學報》22期，2005年6月。此文則是針對《春秋》的復讎事件，說明三傳的態度。再者，大陸地區學者，劉黎明〈漢代的血族復仇與《春秋》決獄〉，《西南民族學院學報·哲學社會科學版》23卷3期，2002年3月；陳筱芳〈也論中國古代忠君觀念的產生〉，《西南民族學院學報·哲學社會科學版》22卷6期，2001年6月，陳恩林〈論《公羊傳》復仇思想的特點及經今、古文復仇說問題〉，《社會科學戰線》1998年2期。上述三文分別由先秦典籍中的忠、孝問題，及《公羊傳》與兩漢復讎風氣著眼。

《穀》二傳對忠、孝問題的態度與評價，說明其間的異同及蘊含的深意，以期對《公》、《穀》二傳的思想有更深入的了解。

貳、君臣關係

《春秋》所載錄之事以政治為主，君臣關係也成了《春秋》中最常論述的議題，《公羊傳》及《穀梁傳》中除了強調君臣之道外，對君臣關係分合也各自提出了不同的看法。

一、《公羊傳》

提倡君臣之義是重建君臣倫理的首要步驟。〈莊二十九年〉「城諸及防。」《公羊傳》何休注云：

諸，君邑。防，臣邑。言及，別君臣之義。君臣之義正，則天下定矣。

9

君臣關係是安定天下的基礎，明確區分君臣上下之別，守份不踰距，以正「君臣之義」，始能安定天下。《公羊傳》多次提及「君臣之義」，〈莊元年〉論諸侯嫁女於大夫之禮，強調「必使大夫同姓者主之」，以維持君臣尊卑之義，又不傷婚姻之好；¹⁰〈莊二十四年〉何休則由君臣、父子、兄弟、朋友四方面，提到「妻事夫有四義」者；¹¹而〈定八年〉注文則引《孔子家語》孔子之言曰「君之於臣，有取無假，而君臣之義立」¹²。《公羊傳》藉著區分君臣之別，突顯君臣間的分際與對應之道。

⁹ 〈莊二十九年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 9，頁 210。

¹⁰ 〈莊元年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 6，頁 134。經文「夏，單伯逆王姬。」傳曰：「天子嫁女乎諸侯，必使諸侯同姓者主之。諸侯嫁女于大夫，必使大夫同姓者主之。」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，故必使同姓有血脉之屬，宜為父道，與所適敵體者主之。禮，尊者嫁女于卑者，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，」

¹¹ 〈莊二十四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 8，頁 195。經「秋，公至自齊。八月，丁丑，夫人姜氏入。」傳曰：「其言入何？難也。其言日何？難也。其難奈何？夫人不僕，不可使入，與公有所約，然後入。」注云：「僕，疾也，齊人語。約，約遠媵妾也。夫人稽留，不肯疾順公，不可使即入。公至後，與公約定八月丁丑乃入，故為難辭也。夫人要公不為大惡者，妻事夫有四義：鷄鳴縱筭而朝，君臣之禮也；三年惻隱，父子之恩也；圖安危可否，兄弟之義也；樞機之內，寢席之上，朋友之道，不可純以君臣之義責之。」

¹² 〈定八年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 26，頁 657-659。經「盜竊寶玉大弓。」傳曰：「寶者何？璋判白，弓繡質，龜青純。」注曰：「定公從季孫假馬，孔子曰『君之於臣，有取無假，而君臣之義立』。主書者，定公失政，權移陪臣，拘其尊卿，喪其五玉，無以合信天子，交質諸侯，當絕之。」疏云：「定公從季孫假馬，孔子曰『君之於臣，有取無假，而君臣之義立』

《公羊傳》強調君臣之義是維繫天下安定的基礎，但君臣關係並非永續常存的，而是可能有喪失，甚至斷絕的時候，〈隱十一年〉「冬，十有一月，壬辰，公薨。」《公羊傳》曰：

何以不書葬？隱之也。何隱爾？弑也。弑則何以不書葬？《春秋》君弑賊不討，不書葬，以為無臣子也。子沈子曰：「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。」¹³

「葬，生者之事」，今君被弑，但賊未討，《春秋》不書君葬，以責臣子失道，如同無臣子一般。此處君臣的關係，因一方之失道，而形同喪失，《春秋》藉由書與不書，以展顯褒貶之意。

而「不繫國」之義例，則是屬於斷絕君臣之義的表現。〈襄二十九年〉「閻弑吳子餘祭。」《公羊傳》曰：「刑人則曷為謂之閻？刑人非其人也。君子不近刑人，近刑人則輕死之道也。」何休注：

以刑人為閻，非其人，故變盜言閻。刑人不自賴，而用作閻，由之出入，卒為所殺，故以為戒。不言其君者，公家不畜，士庶不友，放之遠地，欲去聽所之，故不繫國，不繫國，故不言其君。¹⁴

疏文解釋「不繫國」之意云：

言故不繫國者，謂不言吳閻也。既不繫國，則絕君臣之義，故不言弑其君矣。¹⁵

「閻弑吳子餘祭」當書「吳閻弑其君餘祭」，但餘祭近刑人，為輕死之道，故貶不稱君；而刑人亦是居無定所，故不繫國，以表君臣之義絕。此處一不繫國，二不稱其君，即是君臣關係斷絕的表現。吳閻「不繫國」一事，於〈襄十年〉中再次被提及，〈襄十年〉「冬，盜殺鄭公子斐、公子發、公孫輒。」疏文中引及「閻弑吳子餘祭」一事，曰：

者，《家語》文。云無以合信天下，交質諸侯，當絕之者，即上注云『珪以朝，璧以聘』，今珪璧盡亡，故言此也。」

¹³ 〈隱十一年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷3，頁76-77。

¹⁴ 〈襄二十九年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷21，頁532-533。

¹⁵ 〈襄二十九年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷21，頁533。

然則刑人所止，不常厥居，若故出奔，任其所願，由此之故，不合繫國。既不繫國，則君臣義盡，是以《春秋》去君父以見之。其殺蔡侯者，由未加刑，而亦不言其君者，方當刑放，故與刑人同義也。¹⁶

此處舉〈哀四年〉「四年，春，王三月，庚戌，盜殺蔡侯申。」¹⁷與之並論，強調不論是刑人或是罪人，經文以「不繫國」代表「君臣義盡」。君臣關係本是上下有序，今臣子弑君，為逆倫大事，《春秋》中以不繫國、不稱君，一方面說明君臣之義有斷絕的可能，另一方也是為了突顯貶責之意，其貶責的對象可能包括臣子與君王之任一方，或是雙方。「不繫國」代表君臣關係的斷絕，為《春秋》貶責書例之一，正說明君臣關係並非一種永續的存在。

君臣雖有尊卑上下之分，但任何一方的失道，都可能斷絕君臣關係，因為在為道的要求上，君臣的責任是平等的，臣失道，固然斷絕君臣關係，但君失道，也同樣可能成為君臣義盡的理由。〈莊二十四年〉曹羈出奔去國，《公羊傳》不加貶責，反而稱許其「得君臣之義」，其理由即在於君失道而臣不失道。〈莊二十四年〉「冬，戎侵曹，曹羈出奔陳。」傳文曰：

曹羈者何？曹大夫也。曹無大夫，此何以書？賢也。何賢乎曹羈？戎將侵曹，曹羈諫曰：「戎眾以無義，君請勿自敵也。」曹伯曰：「不可。」三諫不從，遂去之。故君子以為得君臣之義也。¹⁸

何休注云：

孔子曰：「所謂大臣者，以道事君，不可則止。」此之謂也。諫必三者，取月生三日而成魄，臣道就也。不從得去者，仕為行道，道不行，義不可以素餐，所以申賢者之志，孤惡君也。¹⁹

曹羈三諫曹伯勿自敵戎，曹伯不聽，故曹羈出奔陳。傳文中以「三諫不從，遂去之。故君子以為得君臣之義也。」稱許曹羈為「賢」。「三諫不從，遂去之」為古代禮制，《禮記·曲禮下》云「為人臣之禮不顯諫，三諫而不聽，則逃之；

¹⁶ 〈襄十年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 19，頁 496。

¹⁷ 〈哀四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 27，頁 686。經「四年，春，王三月，庚戌，盜殺蔡侯申。」傳曰：「弑君賤者窮諸人，此其稱盜以弑何？賤乎賤者也。賤乎賤者孰謂？謂罪人也。」何休解釋云：「罪人者，未加刑也。蔡侯近罪人，卒逢其禍，故以為人君深戒，不言其君者，方當刑放之，與刑人義同。」

¹⁸ 〈莊二十四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 8，頁 196-197。

¹⁹ 〈莊二十四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 8，頁 197。

子之事親也，三諫而不聽，則號泣而隨之。」²⁰勸諫君王，三諫不從，臣子則應「逃之」；勸諫父親，三諫不聽，仍須「隨之」。〈曲禮〉比較事君與事父的不同，呈顯了忠、孝親疏之別，鄭玄（127-200）注文中更是指出「君臣有義則合，無義則離。」²¹勸諫君王本是臣子之職責，但這職責有一定的限度，君臣關係是以義合，若無義，君臣關係則可斷絕。《公羊傳》依此「三諫而去」之禮，謂曹羈三諫而去，符合人臣之道。何休解釋「三諫」之「三」，取自《禮記》「月之三日而成魄」²²之說，與天地相合，注文中並舉《論語·先進》篇中孔子所言「所謂大臣者，以道事君，不可則止。」²³為證，進一步解釋為仕是為行道，臣子以正道事君，若君不行道，臣子三諫君王而未從，道無法彰顯，則臣當去官以自保守道，君臣關係亦可中止，不可有尸位素餐而曲循道義的情形。

在《公羊傳》的詮解中，《春秋》書例展現了以「道」作為君臣關係的指導原則，當臣失道，《春秋》於書法中加以貶責，如「弑君賊不討不書葬」，以責無臣子；當盜弑其君，《春秋》則不繫國以為貶，代表君臣義絕，如「闔弑吳子餘祭」者；當君無道，臣三諫則去，君臣關係可止，如曹羈者即得賢名。君臣關係當是「君使臣以禮，臣事君以忠」²⁴，君臣雙方都得以道義作為行事的依據與評判的標準。《公羊傳》強調君臣關係是以道相繫，當道義無存，君臣關係也就沒有存在的必要，所以只要一方無道，另一方則可主動斷絕君臣關係。即使是臣子，也可以主動決定去留，因為為仕是為行道，若君王無法行道，則三諫可去，君臣關係可由臣子單方面決定中止。春秋時期世衰道微，上下僭越，禮法淪喪，當時諸侯闇昧無道，甚至蠻橫殘暴的情形時有所聞，忠臣縱有苦心孤詣，也難以振作有所作為，既不願苟同君王作為，也為了避禍全身，「三諫則止」則成了君臣間的對應之道，也是臣子於亂世中的進退依據。

二、《穀梁傳》

《公羊傳》中以「三諫不從，遂去之」作為人臣之道，《穀梁傳》中亦引及三諫而去的禮制，只是其側重的重點與論述的角度與《公羊傳》完全不同。〈宣二年〉「秋，九月，乙丑，晉趙盾弑其君夷皋。」《穀梁傳》曰：

20 [唐]孔穎達，〈曲禮下〉，《禮記正義》（台北：藝文印書館，1981年，景印嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷5，頁95。

21 〈曲禮下〉，《禮記正義》，卷5，頁95。

22 〈鄉飲酒義〉，《禮記正義》，卷61，頁1005。

23 [宋]邢昺，〈先進〉，《論語注疏》（台北：藝文印書館，1981年，景印嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷11，頁100。

24 〈八佾〉，《論語注疏》，卷3，頁30。「定公問：『君使臣，臣事君，如之何？』孔子對曰：『君使臣以禮，臣事君以忠。』」

穿弑也，盾不弑，而曰盾弑，何也？以罪盾也。其以罪盾何也？曰：靈公朝諸大夫而暴彈之，觀其辟丸也。趙盾入諫，不聽。出亡，至於郊。²⁵

范甯注文解釋云：

禮：三諫不聽，則去，待放於竟三年。君賜之環，則還；賜之玦，則往。必三年者，古疑獄三年而後斷，《易》曰「繼用徽纆，示于叢棘，三歲不得凶」是也。自嫌有辜當誅，故三年不敢去。²⁶

范注中提及的古禮除了「三諫不聽則去」外，還包括「待放於竟三年」六字，指出人臣雖三諫而去，但仍須以有罪之身於邊境待放三年，三年後再依君賜之環或玦，以決定或還或往。文中晉靈公荒誕殘暴，趙盾忠諫不聽，出亡，但仍得放逐於邊境三年，等待無道之君回頭，最後甚至還負起弑君罪名。此處范氏所引之古禮，顯然與《禮記》之說有異，楊士勛解釋云：

「三諫不聽，則去，待放於竟三年」，《公羊傳》文。「君賜之環，則還；賜之玦，則往」，荀卿書有其事。「《易》曰：『繼用徽纆，示于叢棘，三歲不得凶』」者，《易·坎卦》上六爻辭，但《易》本「繼」作「係」。²⁷

楊士勛謂范注所引之古禮，分別取自《公羊傳》及荀子（313-238B.C.）之書。但今考《公羊傳》中僅有「三諫不從，遂去之」之言，未見「待放於竟三年」一語。「待放於竟三年」實則見於《荀子》唐代楊倞註，《荀子·大略》篇中有「聘人以珪、問士以璧、召人以瑗、絕人以玦、反絕以環」等語，楊倞註曰：

天子以珍圭召諸侯，諸侯召臣以瑗璜。玦如環而缺，肉好若一謂之環。古者臣有罪，待放於境，三年不敢去，與之環則還，與之玦則絕，皆所以見意也。反絕，謂反其將絕者。此明諸侯以玉接人臣之禮也。²⁸

依楊倞之意，「待放於竟三年」是指古者臣有罪時，待放於邊境三年，再依君意「與之環則還，與之玦則絕」以決定去留。今《穀梁傳》范注與楊疏將人臣

²⁵ 〈宣二年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 12，頁 218-219。

²⁶ 〈宣二年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 12，頁 219。

²⁷ 〈宣二年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 12，頁 219。

²⁸ [清]王先謙，〈大略篇〉，《荀子集解》（台北：華正書局，1988 年），卷十九，頁 322。

「三諫而去」與《荀子》臣有罪待放三年之說相結合，「三諫而去」不再以「道」作為去留的標準，甚至三諫後，人臣不僅無主動的去留權，甚至還得以待罪之身流放邊境，等待三年後再由君意決定去留。原本以忠臣姿態勸諫無道之君的臣子，反倒變成流放待罪之身，且最終的去留還決定於無道之君。

在《穀梁傳》這種論述下，不管君王有道無道，君臣關係的存續與否，繫於君王單方面的意旨。君臣關係不再以「道」作為取捨判準，人臣也不具有主動斷絕君臣關係的權力，在君臣關係中君王具有絕對的權力，君權也不受道德的約束，而形成君權至上的情形。同樣援引「三諫而去」之禮，但《穀梁傳》的論述不僅與上述《公羊傳》何休注中的「惡孤君」的態度完全相反，亦與《論語》「以道事君，不可則止」，及《禮記》「三諫而不聽，則逃之」的說法大相逕庭。

且相對於《公羊傳》中「君臣義絕」的說法，《穀梁傳》中對於君臣關係，強調的是「君雖不君，臣不得不臣」。〈桓二年〉「秋，七月，紀侯來朝。」《穀梁傳》曰：「朝時，此其月，何也？桓內弑其君，外成人之亂，於是為齊侯、陳侯、鄭伯討數日以賂。己即是事而朝之，惡之，故謹而月之也。」范甯注云：「己，紀也。桓與諸侯校數功勞，以取宋賂，不知非之為非，貪愚之甚。紀不擇其不肖而就朝之。」針對傳文中的「謹而月之也」一句，疏文解釋云：

桓雖不君，臣不得不臣，所以極言君父之惡，以示來世者，桓既罪深責大，若為隱諱，便是長無道之君，使縱以為暴，故《春秋》極其辭以勸善懲惡也。²⁹

《穀梁傳》以「朝例時」為正例，今紀侯朝書月，傳文指為「惡」，惡桓公為無道之君。范甯謂傳文中的「己」為「紀」，指桓公雖「貪愚之甚」，但紀侯不因桓公不肖而不朝。楊士勛疏文中則以「桓雖不君，臣不得不臣」，來解釋紀侯朝不肖之君，為善盡為臣之道。其指出朝例月，是為了突顯桓公「罪深責大」，《春秋》不為惡君隱諱，以勸善懲惡而警示後世。只是，君王雖罪大不肖，深為《春秋》所貶責，但臣者遵行臣道，仍是為臣者應盡的職責，所以雖然桓公不肖，但紀侯仍須朝之。持平而論，上述傳、注文批評的重點皆在無道之君，對「紀侯不擇其不肖而就朝之」一事，其實並未有明顯的態度，但疏文中以「君雖不君，臣不得不臣」，清楚分割了君道與臣道間的關連，不管君有道無道，遵守臣道是為臣者的職責，所以紀侯朝不肖之君，不再只是紀侯個人的意志選擇，而是紀侯當行之臣道。

「君雖不君，臣不得不臣」的觀念在〈成十二年〉中再次被提及，〈成十二年〉「十二有二年，春，周公出奔晉。」《穀梁傳》曰：

²⁹ 〈桓二年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷3，頁43。

周有入無出。其曰出，上下一見之也。言其上下之道無以存也。上雖失之，下孰敢有之？今上下皆失之矣。³⁰

范甯注云：

上雖有不君之失，臣下莫敢效不臣之過。今復云周公之出，則上下皆有失矣。君而不君，臣而不臣，是無以存于世，言周之所以衰。³¹

經文〈僖二十四年〉曾載錄「冬，天王出居于鄭。」《穀梁傳》解釋「天子無出，出，失天下也。居者，居其所也。雖失天下，莫敢有也。」³²天下本為天王所有，³³周襄王不當言「出」，今言「出」，則是指其失天下。〈僖二十四年〉中天王出，而〈成十二年〉「周公出奔」，傳文視此為君臣上下無道的表現。范注在解釋時重申「上雖有不君之失，臣下莫敢效不臣之過」，天王雖出奔失天下，但臣下仍須遵守臣道，豈有出奔之理？今上失天下，下失臣道，正是周衰的表徵。面對君臣關係，《穀梁傳》皆強調君雖無道，但臣仍應盡臣道，臣不得因君之無道而失為臣之道，對於君王之失道，《穀梁傳》反而是重申臣子的本份，此固然說明臣道的堅持與重要性外，也隱含著以君為本的態度。

這種以君為本的看法，也可在傳文中找到相關的例證，〈宣十五年〉「王札子殺召伯、毛伯。」《穀梁傳》云：

王札子者，當上之辭也。殺召伯、毛伯，不言其何也？兩下相殺也。兩下相殺，不志乎《春秋》，此其志，何也？矯王命以殺之，非忿怒相殺也，故曰以王命殺也。以王命殺，則何志焉？為天下主者，天也，繼天者，君也，君之所存者，命也。為人臣而侵其君之命而用之，是不臣也；為人君而失其命，是不君也。君不君，臣不臣，此天下所以傾也。³⁴

兩下相殺，本不志乎《春秋》，今大夫相殺而志之，《穀梁傳》認為是因王札子「矯王命而殺之」，臣侵君命，君失其命，是君不君，臣不臣，故《春秋》

³⁰ 〈成十二年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 14，頁 262-263。

³¹ 〈成十二年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 14，頁 263。

³² 〈僖二十四年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 9，頁 166-167。

³³ 〈僖二十四年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 9，頁 166。范注言：「王者無外，言出則有外之辭。」

³⁴ 〈宣十五年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 12，頁 235。

志之，以明天下傾亂之象。王札子爲何人，三《傳》說法不一，³⁵《穀梁傳》亦未明言，只謂爲「當上之辭」。王札子侵君命而失臣道，王失其命亦失君道，皆爲惡。值得注意的是，傳文中提到「爲天下主者，天也，繼天者，君也，君之所存者，命也。」君爲繼天者，君命爲天所賦。君做爲天下主，是上天所賦予的天命，具有絕對崇高的地位。《穀梁傳》以天命的說法解釋君權，抬高了君王的地位，此時君王不僅具有主宰性、崇高性、不可取代性，天命君權甚至帶有絕對神權的色彩。

參、臣子去留之評價——以「叔肸」一事為例

《公羊傳》與《穀梁傳》在君臣關係上看法的差異，也反映在對臣子去留的褒貶評價上。以〈宣十七年〉「叔肸」一事為例，二傳的評價的焦點與方式差異頗大。

一、《公羊傳》

〈宣十七年〉「冬，十有一月，壬午，公弟叔肸卒。」《公羊傳》無說，何休注文中稱叔肸爲「賢」，其曰：

稱字者，賢之。宣公篡立，叔肸不仕其朝，不食其祿，終身於貧賤，故孔子曰「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天子有道則見，無道則隱」，此之謂也。禮，盛德之士不名，天子上大夫不名。《春秋》公子不爲大夫者不卒，卒而字者，起其宜爲天子上大夫也。孔子曰：「興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。」³⁶

叔肸爲魯宣公之弟，因不認同宣公殺子赤而篡位，³⁷故「不仕其朝，不食其祿，終身於貧賤」。何休認爲經文稱其字，是爲褒揚叔肸之「賢」，至於「賢」

³⁵關於〈宣十五年〉中的「王札子」，《公羊傳》傳文「王札子者何？長庶之號也。」何休注云：「天子之庶兄。」並謂「主書者，惡天子不以禮尊之而任以權，至今殺尊卿二人。不言其大夫者，挈也，惡二大夫居尊卿之位，爲下所提挈而殺之。」見《春秋公羊傳注疏》，卷 16〈宣十五年〉，頁 415。《公羊傳》責惡上下失道的看法與《穀梁傳》相近，但孔穎達則反對此說。《左傳》中提到「王孫蘇與召氏、毛氏爭政，使王子捷殺召戴公及毛伯衛。卒立召襄。」杜預解釋「王札子，王子札也」、「王子捷即王札子。」孔疏中則引《公羊傳》庶兄之說反駁曰：「《左傳》言札爲王孫蘇所使，非是尊貴，不得爲王之庶兄，故《譜》以爲雜人，不知何王之子。」見《春秋左傳正義》（台北：台灣古籍出版有限公司，2001年），卷 24〈宣十五年〉，頁 764-771。

³⁶〈宣十七年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 16，頁 423。

³⁷「宣公篡未踰年之君」一事，見〈文十八年〉經「冬，十月，子卒。」及〈宣元年〉「元年，春，王正月，公即位。」二處之文。

的理由，則在於叔肸終身不仕、不食的隱退行爲。何休引《論語》中兩段孔子之言來說明，其中「篤信好學，守死善道。危邦不入，亂邦不居。天子有道則見，無道則隱。」取自〈泰伯〉篇，³⁸說明君子進退之道；而「興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。」則引自〈堯曰〉篇，³⁹標舉著爲官爲政之道。何休引〈泰伯〉篇之言以稱許叔肸，而以〈堯曰〉篇論述《春秋》載錄此事的用心，包括興國繼世、不廢逸民的作爲上。由此兩段引文可知，何氏對叔肸的稱許主要是針對其個人進退上的守道行爲，叔肸雖爲魯公之弟，但不願與無道之君同流合污，故選擇不仕、不食的隱退生活，此正符合《論語》中「有道則見，無道則隱」的「逸民」行爲，因此何休一方面稱其爲「賢」，另一方則引《論語》孔子之言作爲說明之。

《公羊傳》中以叔肸的不仕、不食，作爲「守道」的表現，爲臣者應以「道」作爲個人進退的依據，有道則進，無道則退。因爲《公羊傳》主張君臣間的關係維繫在於「道」，君有道而合，君無道的去。君臣關係不是絕對的存在，君臣關係的存在與否完全繫於「道」，以「道」作爲君臣關係的取捨依據。

對於君臣關係，《公羊傳》強調以「道」作爲君臣關係的維繫與標準。在「道」的判準下，君臣的地位趨於平等，君王與臣子同樣負有行道的義務與職責，也同時具備關係存斷的主動性。當臣無道時，君臣關係可以斷絕；同樣地，若君無道，臣子也可以三諫而去的方式主動斷絕君臣關係。所以對於曹羈三諫而去，《公羊傳》稱之「賢」；對於叔肸的不仕、不食，何休注文亦稱之爲「賢」。其以「死守善道，危邦不入，亂邦不居」作爲叔肸「賢」的理由，完全以人臣的進退來評論，側重的是有道之士於亂世中的個人處世之道。《公羊傳》以「道」來評判爲臣者的得失，臣道的堅持，不在於是否爲仕，而在於能否守道，若君王無道，與其與君王同流合污，不如不仕而去，以成全守道。

二、《穀梁傳》

同樣稱許叔肸爲「賢」，只是《穀梁傳》稱許的理由與《公羊傳》何休有異。《穀梁傳》曰：

其曰公弟叔肸，賢之也。其賢之何也？宣弑而非之也。非之，則胡為不去也？曰：兄弟也，何去而之？與之財，則曰我足矣。織屨而食，終身不食宣公之食。君子以是為通恩也，以取貴乎《春秋》。⁴⁰

³⁸ 〈泰伯〉，《論語注疏》，卷 8，頁 72。

³⁹ 〈堯曰〉，《論語注疏》，卷 20，頁 178。

⁴⁰ 〈宣十七年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 12，頁 238。

疏文云：

衛侯之弟鱄去君，傳云合於《春秋》，此不去君，傳亦取貴於《春秋》者，《易》稱「君子之道，或出或處，或默或語」，鱄以衛侯惡而難親，恐罪及已，故棄之而去，使君無殺臣之惡，兄無害弟之愆，故得合於《春秋》；此叔肸以君有大逆，不可受其祿食，又是孔懷之親，不忍奮飛，使君臣之節兩通，兄弟之情俱暢，故亦取貴於《春秋》。叔肸書字，鱄直稱名者，叔肸內可以明親親，外足以厲不軌，比鱄也賢乎遠矣，故貴之稱字，鱄雖合於《春秋》，無大善可應，故直書名而已。⁴¹

叔肸因不滿其兄宣公弑君篡位，故終身不食宣公之食，但又因兄弟之情，而不去。對於叔肸不與無道之君同流合污，《穀梁傳》稱其為「賢」，對於其不去，《穀梁傳》則贊揚其「貴乎《春秋》」。楊士勛疏文中取鱄與叔肸相比較，鱄一事見於〈襄二十七年〉「衛侯之弟專出奔晉。」⁴²《穀梁傳》曰：

專，喜之徒也。專之為喜之徒，何也？己雖急納其兄，與人之臣謀弑其君，是亦弑君者也。專其曰弟，何也？專有是信者。君賂不入乎喜而殺喜，是君不直乎喜也，故出奔晉。織絢邯鄲，終身不言衛。專之去，合乎《春秋》。⁴³

衛獻公爲了復歸於衛，欲與大夫甯喜約盟，甯喜請以公子鱄約之。但獻公入國後背信殺甯喜，故鱄出奔晉，「織絢邯鄲，終身不言衛」，以示對獻公的不滿。《穀梁傳》稱鱄之去國「合乎《春秋》」。叔肸與鱄二人，一不去國，一去國，《穀梁傳》同稱許之，前者稱其「貴乎《春秋》」，後者謂其「合乎《春秋》」，楊士勛疏文中將此二者並論，並比較其間的不同。楊氏認爲鱄之去，「使君無殺臣之惡，兄無害弟之愆」，避免了君兄爲惡的機會而稱許之；而叔肸的不去，則是「使君臣之節兩通，兄弟之情俱暢」，不僅顧全了君臣、兄弟二義，更爲「內可以明親親，外足以厲不軌」。鱄是消極地避免爲惡，叔肸則是積極地彰顯君臣、兄弟之義，兩人相比，楊氏直謂叔肸「比鱄也賢乎遠矣」，所以雖然《穀梁傳》同樣稱許二人，但叔肸的「貴乎《春秋》」，仍高於鱄的「合乎《春秋》」，而經文中叔肸書字，鱄則稱名，亦代表二人評價上的高下。

⁴¹ 〈宣十七年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷12，頁238-239。

⁴² 「衛侯之弟鱄」之「鱄」字，《公羊傳》及《左傳》皆作「鱄」，《穀梁傳》經、傳、注文作「專」，但疏文中或作「鱄」，或作「專」。本文為敘述統一，皆作「鱄」字。

⁴³ 〈襄二十七年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷16，頁308。

《公羊傳》在評論叔肸時，並未將其與鱄並列相比，甚至對於〈襄二十七年〉鱄去國一事，何休還譏貶鱄「守小信而忘大義」⁴⁴。何休對叔肸的評價主要著眼於個人的處世態度上。但《穀梁傳》中卻是以君臣、人倫的角度來看待叔肸，其以「君臣之節兩通，兄弟之情俱暢」作為稱許的理由，藉由叔肸與鱄的相對比，突顯人臣「不去」所彰顯出的君臣道義及兄弟倫理，其論述的焦點不在於叔肸的「不仕、不食」，而在於叔肸的「不去」。傳文中指出叔肸雖「織履而食，終身不食宣公之食」，反映出叔肸對君王的不屑，但又特意強調「則胡為不去也？曰：兄弟也」，指叔肸雖不認同宣公行為，但念在兄弟之誼，故不去國。叔肸明知君大逆無道而不仕，但又因兄弟之情「不忍奮飛」，其「不仕」，固然彰顯了對君王無道的不滿，但「不去」，更是大大的闡揚了兄弟之誼，兼顧內外之道。《穀梁傳》以叔肸之「不去」保存了君臣、兄弟二倫，作為評價的焦點。在《穀梁傳》的論述中，有道與否不再是君臣關係去取的依據，人倫關係的考量，才是一切評判的最高原則。叔肸的不仕、不食，不再只是單純個人進退上的君臣問題，而是當牽涉到人倫的關係時，「道」就不是決定去留的唯一標準。

肆、忠、孝的取捨——以「伍子胥」一事為例

因為對君臣關係的看法不同，《公》、《穀》二傳對《春秋》人物的評價褒貶不一，而在忠、孝的取捨上，也呈現不同的差異性，此差異性在〈定四年〉伍子胥復仇事件上，特別明顯。〈定四年〉「冬，十有一月，庚午，蔡侯以吳子及楚人戰于伯舉，楚師敗績。」⁴⁵伍子胥因吳王闔廬的幫助，敗楚以報父仇。關於伍子胥報仇事蹟，在《春秋》三《傳》中皆有提及，其中《左傳》的記載最為詳盡，⁴⁶然多敘事本末而少有評價之言。但在《公》、《穀》二傳及其注、疏中，則對伍子胥有「孝」、「勇」等語的稱許，甚至還討論到善與不善的評價，其間二傳的差異，又主要表現在「闔廬與伍子胥的關係」及「對伍子胥的評價」兩方面。

⁴⁴ 對〈襄二十七年〉「衛侯之弟鱄出奔晉」一事，《公羊傳》記載衛獻公與甯喜盟約的經過，傳文中曰：「獻公謂公子鱄曰：『甯氏將納我，吾欲與之盟，其言曰「無所用盟，請使公子鱄約之」，子固為我與之約矣。』公子鱄辭曰：『夫負羈繫，執鈇鑕，從君東西南北，則是臣僕庶孽之事也。若夫約言為信，則非臣僕庶孽之所敢與也。』獻公怒曰：『黜我者，非甯氏與孫氏，凡在爾。』公子鱄不得已而與之約。已約，歸至，殺甯喜。公子鱄挈其妻子而去之。將濟于河，攜其妻子而與之盟，曰：『苟有履衛地，食衛粟者，昧雉彼視。』」何休注云：「傳極道此者，見獻公無信，刺鱄兄為彊臣所逐，既不能救，又移心事剽，背為姦約。獻公雖復因喜得反，誅之，小負未為大惡，而深以自絕，所謂守小信而忘大義，拘小介而失大忠。」見《春秋公羊傳注疏》，卷 21〈襄二十七〉，頁 528。

⁴⁵ 關於地名「伯舉」，《左氏》及《穀梁》二傳作「伯舉」，《公羊傳》作「伯莒」。

⁴⁶ 《春秋左傳正義》中有關伍子胥（伍員）事件的記載，包括〈昭十九年〉、〈昭二十年〉載錄其父伍奢被讒遇害的始末，以及〈昭三十年〉、〈定四年〉、〈哀元年〉有關伍子胥仕吳的情形。

一、闔廬與伍子胥之關係

〈定四年〉之《公羊傳》曰：

吳何以稱子？夷狄也，而憂中國。其憂中國奈何？伍子胥父誅乎楚，挾弓而去楚，以干闔廬。闔廬曰：「士之甚，勇之甚！」將為之興師而復讎于楚。伍子胥復曰：「諸侯不為匹夫興師，且臣聞之，事君猶事父也。虧君之義，復父之讎，臣不為也。」於是止。蔡昭公朝乎楚，有美裘焉，囊瓦求之，昭公不與，為是拘昭公於南郢，數年然後歸之。於其歸焉，用事乎河，曰：「天下諸侯苟有能伐楚者，寡人請為之前列。」楚人聞之，怒。為是興師，使囊瓦將而伐蔡。蔡請救于吳，伍子胥復曰：「蔡非有罪也，楚人為無道，君如有憂中國之心，則若時可矣。」於是興師而救蔡。曰：事君猶事父也，此其為可以復讎奈何？曰：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，朋友相衛，而不相迺，古之道也。⁴⁷

而《穀梁傳》曰：

吳其稱子，何也？以蔡侯之以之，舉其貴者也。蔡侯之以之，則其舉貴者，何也？吳信中國而攘夷狄，吳進矣。其信中國而攘夷狄奈何？子胥父誅于楚也，挾弓持矢而干闔廬。闔廬曰：「大之甚！勇之甚！」為是欲興師而伐楚。子胥諫曰：「臣聞之，君不為匹夫興師。且事君猶事父也，虧君之義，復父之讎，臣弗為也。」於是止。蔡昭公朝於楚，有美裘，正是日，囊瓦求之。昭公不與，為是拘昭公於南郢。數年然後得歸，歸乃用事乎漢。曰：「苟諸侯有欲伐楚者，寡人請為前列焉。」楚人聞之而怒，為是興師而伐蔡。蔡請救于吳，子胥曰：「蔡非有罪，楚無道也。君若有憂中國之心，則若此時可矣。」為是興師而伐楚。何以不言救也？救大也。⁴⁸

《公》、《穀》二傳傳文中，皆記載伍子胥初見闔廬，及其後因蔡伐楚的情形與對話。其中，伍子胥因父兄為楚平王所殺，逃亡至吳國，伍子胥初見闔廬時，《穀梁傳》載錄「挾弓持矢而干闔廬」，《公羊傳》亦言「挾弓而去楚，以干闔廬」，伍子胥由楚至吳，一開始即表明了欲得吳王闔廬的幫助以報父讎，當時得

⁴⁷ 〈定四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷25，頁644-648。

⁴⁸ 〈定四年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷19，頁364-366。

到闔廬的讚賞，稱其為「勇之甚」，甚至打算立即出兵為其復仇，後因伍子胥「君不為匹夫興師」、「虧君之義，復父之讎，臣不為也」的一番話而暫且打消念頭。之後，因蔡昭公受辱，請兵於吳以抗楚，伍子胥遂勸吳王興師伐楚。

關於此事的始末，《公羊傳》及《穀梁傳》中的記載差異不大，但傳文末之評論，二傳卻各有不同。《穀梁傳》的評論未提及子胥復讎之事，而是針對經文中何以未言吳「救」蔡加以說明，其謂「何以不言救也？救大也。」范注曰：「夷狄漸進，未同於中國。」楊疏進一步解釋云：

「夷狄漸進，未同於中國」，狄何以言救齊？解，救齊是善事。今吳夷狄而憂中國，故進稱子，然未同諸夏，故不言救。雖書救齊而未稱人，許夷狄不使頓備故也。今吳既進稱子，復書曰救，便與中國齊蹤，華夷等跡，故不與救。若書救，當言吳子救蔡；「蔡侯以吳子及楚人戰于伯舉」，不直舉救蔡，而言吳入楚。⁴⁹

因吳為夷狄，所以吳救蔡，經文一方面稱「吳子」，以稱許吳憂中國；但另一方面又不書「救」，以明華夷之分。疏文中並引〈僖十八年〉「狄救齊。」為例，說明〈僖十八年〉中書「救」不稱「子」，此處稱「子」不書「救」，顯示《春秋》刻意突顯華夷有別。

而《公羊傳》中，則是以忠、孝取舍的觀點來評論此事。傳文中先針對「事君猶事父也」，解釋子復讎的問題，接著以「朋友相衛，而不相詢，古之道也。」說明「所以伐吳之經，不使子胥為兵首」⁵⁰。吳王伐楚，近因為救蔡而伐不義，遠因則是為伍子胥報父讎。吳師伐楚，子胥當列其首，但《春秋》經文中未提及伍子胥之名，《公羊傳》以「朋友相衛」作為解釋。也就是說，吳王討楚，一方面是為蔡出兵，故舉君為重而不言子胥；另一方面吳王闔廬相助伍子胥，是以朋友關係相挺，自不以子胥為兵首。此「朋友相衛」一詞，將闔廬與伍子胥兩人的關係，由君臣之別，轉換為朋友關係，何休在注解此句時曰：

同門曰門，同志曰友。相衛，不使為讎所勝。時子胥因仕於吳為大夫，君臣言朋友者，闔廬本以朋友之道為子胥復讎。孔子曰：「益者三友，損者三友：友直，友諒，友多聞，益矣；友便辟，友善柔，友便佞，損矣。」⁵¹

⁴⁹ 〈定四年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 19，頁 366-367。

⁵⁰ 〈定四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 648。疏云：「詢者，謂不顧步伍勉力先往之意，故曰出表辭。若然，所以伐吳之經，不使子胥為兵首者，蓋以吳王討楚，兵為蔡故，且舉君為重，是以不得見也。」

⁵¹ 〈定四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 647。

當時伍子胥仕於吳為大夫，闔廬與伍子胥理當為君臣關係，但《公羊傳》稱「朋友」，何休解釋「闔廬本以朋友之道為子胥復讎」，換言之，雖然在客觀的關係上，兩人為君臣之別，但在主觀的情感上，闔廬是以朋友之義相助，故以朋友關係來論述。為了強調此朋友關係，何注中還引了《論語》益者三友，損者三友之語。徐彥疏文中則更進一步闡釋曰：

書傳散宜生等受學於大公，大公除師學之禮，酌酒切肺，約為朋友。然則大公為師而言朋者，蓋大公知其非常人，遂除師學之禮，以友朋之道待之也。既除師學之禮，連朋言之亦何傷？云君臣言朋友者云云，即《詩》云「朋友攸攝，攝以威儀」，箋云「朋友謂羣臣，與成王同志好者」，義亦通於此。云孔子曰益者三友云云，《論語》文。引之者，道闔廬、子胥相與益友：蓋以闔廬為諒，何者？謂一許為之興師，終不變悔是也。蓋以子胥為直與多聞，何者？不敢虧君之義復父之讎，是其直也；子胥賢者，博古今之事，是其多聞矣。便辟，謂巧為譬喻。善柔，謂口柔面柔體柔之屬。辯佞，辯為媚矣。⁵²

疏文中舉《書》、《詩》二例，謂《尚書大傳》中散宜生受學於大公，大公除師學之禮，改以朋友之禮相待；《詩·大雅·既醉》「朋友攸攝，攝以威儀」，鄭箋將「朋友」解為「羣臣」，⁵³指與成王同好者。徐疏由《書》、《詩》文獻中，說明師徒關係、君臣關係皆可轉換為朋友關係，以論證《公羊傳》將闔廬、伍子胥由君臣關係轉換為朋友關係，亦非特例。疏文中還試圖將何休所引《論語》「友直、友諒、友多聞」之益者三友，與闔廬、伍子胥相比附，謂闔廬為「友諒」，伍子胥則為「友直、友多聞」。

持平而論，二傳傳文都曾提及伍子胥謂闔廬「虧君之義，復父之讎，臣不為也。」的對話，可見伍子胥將二人之間原本即定位為君臣關係，並以此拒絕闔廬當時欲為他復仇的構想。《公羊傳》以「朋友相衛」作為此事的結語，或許是源於闔廬對伍子胥孝勇情操的贊賞，並加以情義相挺，故而推演二人之間超越君臣的朋友情誼，但畢竟缺乏客觀史實的相關論證，如此將君臣關係轉換為朋友關係，實則難脫主觀臆說的嫌疑。而何休所謂「闔廬本以朋友之道為子胥復讎」的說明，也大體貼近《公羊傳》此種用心。只是因何休注文中引了《論語》「益者三友」、「損者三友」之言，徐彥疏中遂加以闡釋演繹，甚至將闔廬、伍子胥與

⁵² 〈定四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 647。

⁵³ 〔唐〕孔穎達，〈大雅·既醉〉，《毛詩正義》（台北：藝文印書館，1981 年，景印嘉慶二十年江西南昌府學刊本），卷 17-2，頁 605。經「朋友攸攝，攝以威儀。」《毛傳》：「言相攝佐者以威儀也。」鄭〈箋〉云：「朋友，謂羣臣同志好者也，言成王之臣，皆有仁孝士君子之行，其所以相攝佐威儀之事。」

之比附，強分闔廬為「諒」，伍子胥為「直與多聞」，則未免鑿痕太過，而流於牽強附會。

二、對伍子胥的評價

誠如《公》、《穀》二傳傳文中所引錄伍子胥「虧君之義，復父之讎」之語，伍子胥已意識到忠、孝議題上的兩難，伍子胥為報父讎而仕於吳，欲藉吳之力以伐楚，本身即有失為臣之道。雖然蔡侯受辱一事，為吳王伐楚找到正當的理由，但究其原委，復讎仍是吳、楚對立的遠因。以一國之力以報匹夫私讎，雖成全了父子之情，卻有損君臣之義，此忠、孝議題上的衝突，使得《公》、《穀》二傳在論述伍子胥事件時，給予了不同的評價。

《公羊傳》將闔廬與伍子胥的關係，由君臣關係轉換為朋友關係，闔廬幫助伍子胥，不是君王為匹夫興師，而是以朋友的身份相挺，如此大大減弱了此忠、孝議題的衝突張力，其間所牽涉的也不再只是忠、孝能否兩全的抉擇。何休在注解傳文「事君猶事父也」時，進一步將「忠」的意涵加以區分，其云：

《孝經》曰：「資於事父以事君而敬同。」本取事父之敬以事君，而父以無罪為君所殺。諸侯之君與王者異，於義得去，君臣已絕，故可也。《孝經》云：「資於事父以事母。」莊公不得報讎文姜者，母所生，雖輕於父，重於君也。《易》曰：「天地之大德曰生。」故得絕，不得殺。⁵⁴

事君應同於事父之敬，事父為天性本然，事君則是以事父之情外推而成。伍子胥與其父同仕於楚，其父無罪卻為楚平王所殺，楚平王與伍子胥間君臣關係已絕，尤其「諸侯之君與王者異，於義得去」，楚平王為諸侯之君，君臣關係因義斷而絕，亦為「可也」。注文中並提及桓公因夫人文姜「淫於齊侯而譖公」⁵⁵，故為齊侯所誘殺，但莊公不得報父讎於其母文姜，因為「母所生，雖輕於父，重於君也」。在何注的論述中，父子天性是高於君臣關係，「孝」可謂為「忠」之根本，父子之孝是源於無可斷的血緣天性，但君臣之忠僅是維繫於道義，當一方無義，君臣關係即可斷絕。君臣關係不是永續不斷的，其存廢與否，完全繫於「義」。

值得注意的是，何休提到「諸侯之君與王者異」，也就是說，在君臣的關係中，不同等級的君臣，其關係的緊密度與要求亦有所不同，比如在天王的君臣關

⁵⁴ 〈定四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 646。

⁵⁵ 〈桓十八年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 5，頁 128。經「十有八年，春，王正月，公會齊侯于濼。公與夫人姜氏遂如齊。」傳曰：「公何以不言及夫人？夫人外也。夫人外者何？內辭也。其實夫人外公也。」何休注：「時夫人淫於齊侯而譖公，故云爾。」經「夏，四月，丙子，公薨于齊。」何注曰：「不書齊誘殺公者，深諱恥也。」

係中，忠君為一必要的要求；但在各國諸侯的君臣關係中，「義」則為關係存廢之依據。何休的說法顯然考量了當時社會的真實情形，以周天子而言，雖然《春秋》中仍積極維持周天子尊王的地位，但當時周天子的勢力早已衰微，諸侯間也少見尊崇天子的忠君觀念；而就各國諸侯而言，春秋時各國征伐會盟之事時有所聞，《春秋》中即載錄了各國諸侯、大夫出奔往來之事，可見當時諸侯間君臣關係轉換頻繁，君臣之義也趨於淡薄。何休將君臣關係區分「王者」與「諸侯之君」，實則是將道德標準凌駕於君權之上，表面上其論述天王時，仍強調忠君之道，但當時天王已無實權，此論述中「尊王」的象徵意義遠高於實質意義；而在論述諸侯之君時，其以「義」取代忠君思想，一律以「義」作為君臣關係存廢的依據，除了一方面真實反映當時社會的現象，也積極地展現其欲以道德標準凌駕於君權之上的用心。

《公羊傳》不以君臣關係來論斷闔廬與伍子胥的關係，並視父子之情重於君臣之義，因此在評價伍子胥的事件時「有善子胥之意」。傳文「蔡請救于吳，伍子胥復曰：『蔡非有罪也，楚人為無道，君如有憂中國之心，則若時可矣。』於是興師而救蔡。」何休注文曰：

不書與子胥俱者，舉君為重。子胥不見於經，得為善者，以吳義文得成之也。雖不舉子胥，為非懷惡而討不義，君子不得不與也。⁵⁶

何休認為經文中未提及伍子胥，是善子胥之意，子胥勸吳王興師，非單純為了私讎，也是為了蔡侯受辱一事，以討楚之不義，出兵的理由合理，故經文不書子胥，而只舉君為重，以強調出兵的正當性。徐彥疏文解釋曰：

案此傳文，有善子胥之意。子胥不得見於經而得為善之者，正以吳得進而稱子，是其義文。以是之故，得成子胥之善，故曰以吳義文得成之也。吳子若直救蔡討楚而敗之也，是其憂中國，尊事周室之義，但親用子胥之謀，兼有為復讎之意，是以傳家取而說之，遂舉子胥之辭以見之。雖舉子胥之辭，但非懷惡而討不義，是以君子與之。昭十一年楚子誘蔡侯之下，傳云「懷惡而討不義，君子不予也」，故注者取而況之。⁵⁷

徐氏認為經文未言子胥，而傳文詳細記載了子胥與吳王的對話，即在突顯吳王用子胥之謀，除了救蔡討不義外，實則還兼有復讎之意。只是，雖有復讎的遠因，但吳出兵的時機，卻具有充份正當的理由，且楚人無道，救蔡而討不義也展

⁵⁶ 〈定四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 645-646。

⁵⁷ 〈定四年〉，《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 646。

現了尊周憂中國的華夏之情。所以雖然出兵の間接理由爲報私讎，但出兵的直接理由卻是合理正當，因此經文中稱吳王爲「子」，爲稱許之意，既以吳王爲合義，亦可見「有善子胥」之意。何休與徐彥以經文稱「吳子」而未見子胥，傳文詳述子胥之言等經、傳語詞上層層推演，論述《公羊傳》「有善子胥之意」。

《公羊傳》中「有善子胥之意」。但《穀梁傳》中卻持批評的相反態度。《穀梁傳》中提及闔廬對伍子胥稱賞「大之甚！勇之甚！」楊士勛疏文云：

子胥之復讎，違君臣之禮，失事王之道，以匹夫之弱，敵千乘之強，非心至孝，莫能然也。得事父之孝，非敬長之道，故曰「其孝甚大」。若夫子胥父欲被誅，竄身外奔，布衣之士，而求干列國之君，吐弓矢之志，無疑難之心，故曰「其心甚勇」。⁵⁸

楊氏認爲伍子胥仕吳是爲了復父讎，本身即已違反君臣之禮及事王之道。子胥明知違背忠道，但爲行「孝」，仍以匹夫之身，甘冒不臣之罪，以對抗千乘之強的楚國，故稱許其「非心至孝，莫能然也」，而這也是闔廬贊賞「其孝其大」、「其心甚勇」的主要理由。伍子胥所成全的「孝」道，事實上是犧牲「忠」道所換來的。

其後，傳文載錄子胥以「君不爲匹夫興師」，諫止闔廬爲其出兵報讎，楊士勛解釋曰：

吳子既因諸侯之怒，直申子胥之情，故言「不爲匹夫興師」，得其實論也。傳稱子胥云「虧君之義，復父之讎」，傳文曲直，子胥是非，《穀梁》之意，善惡若爲？解，《公羊》、《左氏》論難紛然，賈逵、服虔共相教授，戴宏、何休亦有唇齒。其於此傳開端，似同《公羊》，及其結綯不言子胥之善。夫資父事君，尊之非異，重服之情，理宜共均。既以天性之重，降於義合之輕，故令忠臣出自孝子，孝子不稱忠臣。今子胥稱一體之重，忽元首之分，以父被誅，而痛纏骨髓，得耿介之孝，失忠義之道，而忠孝不得並存。傳不善子胥者，兩端之間，論忠臣則傷孝子之恩，論孝子則失忠臣之義。《春秋》科量至理，尊君卑臣，子胥有罪明矣。君者臣之天，天無二日，士無二王。子胥以藉吳之兵，戮楚王之尸，可謂失矣。雖得壯士之偏節，失純臣之具道，傳舉見其非，不言其義，蓋吳子爲蔡討楚，申中國之心，屈夷狄之意，其在可知。⁵⁹

⁵⁸ 〈定四年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 19，頁 365。

⁵⁹ 〈定四年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷 19，頁 365-366。

闔廬因感佩子胥孝勇之心，欲出兵為其復讎，即是犯了「以諸侯之身為匹夫興師」的錯誤，而伍子胥因欲復父讎而仕於吳，其雖具孝勇之心，卻有違事君之道。子胥自言「虧君之義，復父之讎」，可見其也自知在忠、孝議題上的兩難抉擇。楊士勛疏文中指出，這些忠、孝議題上的衝突與矛盾，使得三《傳》在論述評價是非時，呈現出「論難紛難」的歧義現象。其中《左傳》學者之賈逵、服虔，《公羊傳》學者之戴宏、何休對此皆有不同論斷，至於《穀梁傳》的看法，則與《左》、《公》二傳不同。楊氏認為依《穀梁傳》之意，不於傳文中明白訾議伍子胥，似同《公羊傳》，但深究其意卻是暗指「子胥有罪」。其主張事父及事君「理宜共均」，今子胥為報父讎而失君臣之道，是以天性之「孝」為重，而以義合之「忠」為輕，遂「得耿介之孝，失忠義之道」，使其忠、孝無法平衡。楊氏並謂「君者臣之天，天無二日，土無二王」，雖則父子為天性，但君者亦為臣之天，君臣關係亦應忠貞不二，因此楊疏強調「《春秋》科量至理，尊君卑臣，子胥有罪明矣」。楊氏批評子胥藉吳國之兵，以報個人私讎，雖得壯士勇名，卻是喪失為臣之道，在忠、孝的議題上，明顯有失為臣之道，違反尊君卑臣之理。今傳文中未明言其非，是因吳為蔡討楚，有尊中國、屈夷狄之意，故傳文「未言其義」，而以詳載子胥之事，以見其是非，表達「子胥有罪」之評價。

依楊疏所言，在《穀梁傳》的論述中，父子與君臣二倫是立基於平等的地位上。父子關係為不可斷的天性血緣，而君臣關係雖僅以「義」相合，但「君者臣之天」、「土無二王」，君王不僅在君臣關係中居於崇高的主宰地位，君臣關係也不可以任意變遷，所以父子關係與君臣關係，應是平等互重，不可加以偏廢的。伍子胥所犯的錯誤，就是以父子關係重於君臣關係，明顯違反忠、孝共均的道理，而被評為有罪。再者，楊氏疏中雖稱君臣關係以「義」合為主，但其所言之「義」，顯然主要針對臣子而言，強調臣子對君王的尊崇與忠貞，其對臣子單方面的要求，卻未見對君王是否守道的反省。

〈定四年〉的經文中未曾提及伍子胥復讎一事，但在《公羊傳》及《穀梁傳》中都詳述了伍子胥與吳王闔廬的對話與經過，透過這些記載，《公》、《穀》二傳及其注、疏體系都試著加以引申說明，並加入是非的評價。其中《公羊傳》藉著闔廬與子胥關係的轉換，在忠、孝的議題上給予子胥正面的評價；但《穀梁傳》卻立基於忠、孝「理宜共均」的立場，批評子胥有違忠道。

伍、結語

父子、君臣為五倫之首，也是《春秋》亟欲重建的價值倫理，《公》、《穀》二傳在以義解經時，無不著力於引申《春秋》的褒貶善惡。面對周文疲弊、政治混亂，《公羊傳》和《穀梁傳》都提出對忠、孝議題的看法與評價，其中，對天性血緣的「孝」的看法差異較小，但對「忠」的態度，包括其中君臣關係的界定、

或是孝、忠衝突的取捨，《公》、《穀》二傳都呈現不少差異，這些差異代表了二傳在態度與立場上的不同，也反映了兩種不同的論述趨向。

《公羊傳》注、疏體系中，對於君臣關係，其論述的重點與標準在於「義」，以「義」作為君臣關係存廢之依據。君權不再是君臣關係中的主宰者，道德標準的「義」凌駕於君權之上，成為君臣關係維繫之依據，君臣雙方也同樣被要求以「義」作為行為的準則。因此，在此條件下，君臣關係會因「義」的存在與否產生變化，不僅君臣關係可能斷絕，也可能被轉換，甚至在不同階層中的君臣，其要求也會有所不同。

首先，確立君臣上下之別，是安定天下的基礎。君臣雖有上下尊卑之分，但在「義」的標準上，雙方的地位是平等，只要有一方無道，君臣關係即可繼絕，所以當君王無道時，臣子三諫而止，即可主動離去終止君臣關係，臣子在君臣關係中同樣具有主動的決定權。因此，《公羊傳》中稱許三諫而去的曹羈為「賢」，對於叔肸，也完全以個人的進退來評論，側重的是有道之士於亂世中的個人處世之道。君臣關係為五倫之一，但最終仍需以道德標準作為最高依據，此不僅大大彰顯道德標準的意義，也扼止了無道之君對君權的濫用，及對忠臣的殘害。

再者，君臣關係也可能轉換為其他關係，〈定四年〉伍子胥事件中，《公羊傳》就將之重新定位為朋友關係，吳王闔廬對子胥的相助，不是基於君臣地位，而是起於朋友義氣。君臣雙方不再只是上下尊卑之別，而是可以轉換為平等的友朋關係。《公羊傳》此說法又大大降低君王崇高的地位，削弱君王在君臣關係中獨尊的優勢。當然，在《春秋》尊王大一統的原則下，《公羊傳》還是必須象徵式的尊崇周天子的地位，所以何休注文中乾脆將周天子與諸侯的君臣要求加以區分，論周天子時，仍以尊王為主，但論諸侯時，則以「義」作為取捨的依據。

因為君臣關係可以斷絕或轉換，所以比起無可斷的血緣之孝，《公羊傳》以孝為重。伍子胥復讎事件中，雖然子胥為復讎而仕吳，有失為臣之道，但一方面其與闔廬君臣關係轉換為朋友關係，另一方面其適時地救蔡以伐楚之不義，出兵的直接理由正當合理，故《公羊傳》注、疏皆以其為善，而給予伍子胥正面的評價。

在《公羊傳》的論述中，很明顯地對君權的地位提出質疑甚至否定，積極地在君權之上再提出道德標準作為最高原則，君權再大，仍得服膺於道德的標準。但回顧《公羊學》的發展，漢代以《公羊傳》為顯學，何休亦為漢人，漢代正為君權高漲，建立君權獨大的時期，《公羊傳》及何休注文的态度，顯然與漢代現實政治背道而馳，這其間的變化與糾葛，頗耐人尋味，也很值得再深究。

而在《穀梁傳》中，雖然也提過三諫之說，但其將三諫說與荀子之言相結合，不管君王有道無道，臣子都須以待罪之身自居，而君臣關係的存廢，亦單方面的繫於君王一人之意旨。縱始君王無道，人臣仍得服膺於忠貞的臣道要求，人臣無法因君王無道而主動去留，「道」不再是君臣關係的判準，君臣關係亦不再是平

等相待。在《穀梁傳》這種傾向絕對君權的論述下，君臣的尊卑之分，反而凌駕於守道的要求，所以其一再強調君雖不君，但臣不得不臣，縱使面對無道之君，人臣亦不得自行離去，故其對叔肸的評價標準，不在「不仕、不食」的退隱行為上，而是特重在其「不去」，在君臣關係的最後的聯繫上。

《公羊傳》高舉「義」以抑制君權的擴張，但《穀梁傳》的論述卻呈現相反的進路。《穀梁傳》中多次提到君權天命的觀念，「為天下主者，天也，繼天者，君也，君之所存者，命也。」⁶⁰君為天，為天下之主宰，且「天無二日，土無二王」⁶¹君臣不僅有尊卑上下之別，君王還具有絕對崇高、無可取代的地位，因此在《穀梁傳》中未曾提及「君臣義絕」的情形，在忠君的要求下，人臣必須忠貞不二的服從君王、遵守臣道。其一再強調君權天賦的觀念，以君為臣之天，縱使君王有過，為臣者仍須遵守人臣之道，其單方面的要求為臣者的忠貞與依從，卻少見對君王行道的要求與評判。

再者，因為「君者臣之天」，君王地位的崇高，縱使父子天性亦無法凌駕於君臣關係之上，所以對於忠、孝的衝突，《穀梁傳》要求二者「理宜共均」，不得讓步。以此標準，其批評伍子胥雖成全孝道，但有損忠孝，而直言子胥「有罪」。在忠、孝議題的取捨，《穀梁傳》積極維護「忠」道的地位，抬高君臣關係在人倫關係中的重要性。

《穀梁傳》的論述，很明顯地立基於以君為本的立場，其以建立君權的崇高性，作為安頓政治亂象的方式。雖然褒貶善惡是詮解《春秋》的重心，但《穀梁傳》在論述君王無道時，除了說明君王之過失外，還反過來重申人臣遵守忠道的重要性。面對當時政治、社會的亂象，《穀梁傳》主張由下做起，以要求「忠」道作為維繫政治綱紀的基礎，縱使君不君，但臣不得不臣，以臣道作為最後鞏固的力量。其立意雖佳，卻缺乏對君王的約束力，且單方面的強調君王的崇高性、絕對性，無形中也助長了君權無限的擴張與濫用。主張君權天命，又缺乏道德的約制與要求，縱使人臣遵守臣道，卻對無道之君毫無扼阻作用，這不免也成為《穀梁傳》論述中的一大困境。

⁶⁰ 〈宣十五年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷12，頁235。經「王札子殺召伯、毛伯。」其中傳文云：「為天下主者，天也，繼天者，君也，君之所存者，命也。」相關論述參見本文第二節。

⁶¹ 〈定四年〉，《春秋穀梁傳注疏》，卷12，頁366。經「冬，十有一月，庚午，蔡侯以吳子及楚人戰于柏舉，楚師敗績。」其中楊士勛之疏文。相關論述參見本文第四小節。

參考文獻

一、專書

- 〔唐〕徐彥，《春秋公羊傳注疏》，臺北：臺灣古籍出版社，2001 年 10 月。
- 〔唐〕楊士勛，《春秋穀梁傳注疏》，臺北：臺灣古籍出版社，2001 年 10 月。
- 〔唐〕孔穎達，《春秋左傳正義》，臺北：臺灣古籍出版社，2001 年 10 月。
- 〔宋〕王堯臣等，《崇文總目》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1984 年。
- 〔宋〕晁公武，《郡齋讀書志》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1984 年。
- 〔清〕阮元，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1981 年。
- 〔清〕馬國翰，《玉函山房輯佚書》，京都：中文出版社，1979 年 9 月。
- 〔清〕紀昀等總纂，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1984 年。
- 皮錫瑞，《經學歷史》，臺北：河洛出版社，1974 年。
- 李威熊，《中國經學發展史論》，臺北：文史哲出版社，1988 年 12 月。
- 吳智雄，《穀梁傳思想析論》，臺北：文津出版社，2000 年 6 月。
- 馬宗霍，《中國經學史》，臺北：臺灣商務印書館，1972 年。
- 馬勇，《漢代春秋學研究》，四川：四川人民出版社，1992 年 9 月。
- 張以仁，《春秋史論集》，臺北：聯經出版社，1990 年 1 月。
- 張寶三，〈五經正義研究〉，臺北：臺灣大學中文所博士論文，1992 年。
- 程發軔，《春秋要領》，臺北：東大圖書公司，1989 年 4 月
- 楊家駱撰，《新校本二十五史》，臺北：鼎文書局，1987 年。
- 趙伯雄，《春秋學史》，山東：山東教育出版社，2004 年 4 月。
- 蔣慶，《公羊學引論》，遼寧：遼寧教育出版社，1995 年 6 月。
- 戴君仁等，《春秋三傳研究論集》，臺北：黎明出版社，1981 年 1 月。
- 戴維，《春秋學史》，湖南：湖南教育出版社，2004 年 5 月。

二、期刊論文

- 李隆獻，〈復仇觀的省察與詮釋——以《春秋》三傳為重心〉，《台大中文學報》，22 期，2005 年 6 月。
- 林素娟，〈漢代復仇議題所凸顯的君臣關係及忠孝觀念〉，《成大中文學報》，12 期，2005 年 7 月。

- 林素娟，〈春秋戰國時期為君父復讎所涉之忠孝議題及相關經義研究〉，《漢學研究》，24卷1期，2006年6月。
- 張高評，〈臺灣近五十年來《春秋》經研究綜述〉（上）（下），《漢學研究通訊》，23卷第3、4期，2004年8、11月。
- 張寶三，〈儒家經典詮釋傳統中注與疏之關係〉，《「孔學與二十一世紀」國際學術研討會論文集》，政治大學，2001年。
- 陳恩林，〈論《公羊傳》復仇思想的特點及經今、古文復仇說問題〉，《社會科學戰線》，1998年2期。
- 陳筱芳，〈也論中國古代忠君觀念的產生〉，《西南民族學院學報·哲學社會科學版》，22卷6期，2001年6月。
- 劉黎明，〈漢代的血族復仇與《春秋》決獄〉，《西南民族學院學報·哲學社會科學版》，23卷3期，2002年3月。

A Study of Loyalty and Filial Piety in *Gongyang's Annals* and *Gu Liang's Annals*

*You-Yu Chiang**

Abstract

Both *Gongyang's Annals* and *Gu Liang's Annals* focus on righteousness, trying their best to interpret Confucius's belief in praising the good and hating evil. Of all the ethical standards, the relationships between father and son and between monarch and courtier are, undoubtedly, the two most important, and they are also emphasized in the above-mentioned two works. However, the two works hold different views of loyalty and filial piety.

Gongyang's Annals advocates "righteousness" as the highest guiding principle in terms of the monarch-courtier relationship. Both the monarch and his courtiers are asked to work equally on the basis of "righteousness," and the maintenance and abolition of the relationship are also based on it so that sovereignty will be not expanded and abused without limit, and that the courtiers will not be placed in a dilemma when the monarch does not meet the ethical standards. Therefore, facing the conflict between loyalty and filial piety, *Gongyang* does not stress the fulfillment of both under some reasonable and justifiable circumstances.

Nevertheless, *Gu Liang* places emphasis on the concept of the supremacy of sovereignty that the monarch is the god of the courtiers, so even if the monarch is unethical, his courtiers must retain their loyalty to him. When loyalty and filial piety conflict with each other, *Gu Liang* claims that the monarch-courtier and father-son relationships are equally important, so he opposes valuing filial piety and belittling loyalty. *Gu Liang's Annals* highlights the position of the monarch who requires the

* Part-time Assistant Professor, General Education Center, Asia University.

courtiers' loyalty and obedience, but lacks the restraint on the monarch's immorality and the abuse of his sovereignty.

Keywords: loyalty, filial piety, *Gongyang's Annals*, *Gu Liang's Annals*