

春秋戰國時期爲君父復讎所涉之忠孝 議題及相關經義探究

林 素 娟*

摘 要

春秋戰國時期復讎風氣頗為盛行，所涉層面很廣，倫理的報與交換、公與私的衝突、對死靈的慰藉、君臣的關係、忠孝的矛盾與取捨等，均為其重要議題。本文由復讎在君臣、父子關係間所彰顯的忠孝觀及倫理矛盾著眼，章節內容安排如下：

一、從《春秋》經傳有關弑君書法所衍生的爭議著手，並對三傳引起重大爭議的稱國、稱某國人弑君以懲君惡之說進行深入探討。二、說明懲戒惡君之說，符合於春秋戰國時期特殊的政治環境及當時士人對君臣關係的思考。三、由禮書、出土文獻探討先秦儒家倫理觀中忠與孝、公與私、父與君孰輕孰重，以及面臨忠孝、公私衝突時，當事者該如何取捨等問題。四、於具體復讎事例中，觀察實際面臨忠孝衝突時，當事人之矛盾與擇取，及難以避免的悲劇性。

關鍵詞：忠孝、君臣、復讎、春秋戰國、公與私

一、前 言

春秋戰國時期復讎風氣頗為盛行，尤其以血親復讎所佔份量最大。血親

收稿日期：2005年4月12日，通過刊登日期：2006年4月19日。

* 作者係國立成功大學中國文學系助理教授。

復讎的盛行與傳統中國社會重視家族組織有密切的關係；¹同時亦與重視報的傳統相應合。²復讎對於家族內部來說可達到緊密情感的目的；對於死者，具有安撫鬼靈的功效，³至於生者，則透過「報」而實踐其倫理的義務；在儒家的肯定和支持下，復讎又被賦予道德的理想性。因此，儘管時移世遞，政治、社會環境屢有改變，法令也逐漸對復讎採取禁止的態度，但復讎的風氣始終未能完全禁止。

復讎議題所涉層面很廣，倫理的報與交換、法與情、公與私的衝突、對死靈的慰藉、與皇權的關係、忠孝的矛盾與取捨……等，均為重要議題。由於關係著政治、社會、倫理、法令等重要層面，因此歷來頗受學者關注，相關探討的論文為數不少。細究已有的研究成果，除了透過史書所記載的復讎故事以解釋其中反映的社會現象外，⁴亦有學者透過社會學交換理論來理解復讎問題，⁵或從主題學的角度，呈現古典文學中的復讎現象。⁶學者著墨最多的要屬復讎與法令間的衝突：統治者對於復讎所抱持的態度；執法者在維護公法與尊重復讎間的兩難……等問題。⁷亦有從皇權的角度分析復讎對政

- 1 詳參瞿同祖，《中國法律與中國社會》（臺北：里仁，1984）。宗族社會的連結，詳參邢義田，〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》6.2（1995.6）：1-44。
- 2 楊聯陞，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經，1976），頁349-372。劉瑞箏，〈報——春秋時代報德復惡之禮〉，《中國學術年刊》19（1998.3）：103-115。
- 3 王立，〈血族復仇與鬼靈崇拜〉，《山西大學學報》24.4（2001.8）：11-15。
- 4 如岳淑珍，〈〈伍子胥列傳〉的復仇意識及其內涵〉，《河南大學學報》42.6（2002.11）：30-33。杜松柏，〈《史記》中復仇故事芻論〉，《四川師範學院學報》2002.10：41-46。此類作法的論文頗多，但由於篇幅較小，此處不一一具引。
- 5 文崇一，〈報恩與復仇：交換行為的分析〉，《歷史社會學》（臺北：三民，1995），頁215-244。
- 6 王立，《中國古代復讎文學主題》（長春：東北師範，1998）。又如袁筱芬，〈復仇母題在中國現代小說中的對話與嬗變〉，《海南師範學院學報》16.1（2003）：53-60。
- 7 瞿同祖，《中國法律與中國社會》，〈血屬復仇〉，頁85-109。楊鴻烈，《中國法律思想史》（臺北：臺灣商務，1993）。彭衛，〈論漢代的血族復仇〉，《河南大學學報》1986.4：35-42。Jen-Der Lee, "Conflicts and Compromise between Legal Authority and Ethical Ideas: From the Perspectives of Revenge in Han Times," 《中央研究院三民主義研究所人文及社會科學集刊》1.1（1988.11）：359-408。翁麗雪，〈東漢刑法與復仇〉，《嘉義農專學報》39（1994.11）：151-166。周天游，〈古代復讎面面觀〉（陝西：人民教育，1992）。黃源盛，

治的影響，但時段多集中於中古。⁸至於復讎於君臣、父子關係間所彰顯的忠孝觀及倫理矛盾，為探究復讎的重要課題，仍有許多部分有待深入探究，本文即就此層面進行探討。

探討春秋時期復讎及其反映的君臣關係，《春秋》及三傳相關書法之釐清，為重要部分。如《春秋》記弑君時有實弑書卒的筆法；《公羊傳》提到臣子有為君復讎的義務，甚至認為《春秋》透過「不書葬」來貶斥臣不討賊的失責。《公羊傳》並認為弑君之賊不應再出現於《春秋》記載。《穀梁傳》有所謂記日者為正卒之法。三傳並認為稱某國人弑君為君惡甚矣，當歸罪於君……種種主張，是否為《春秋》之原意，反映出何種君臣觀念，值得深究。復讎所反映的忠孝觀，牽涉問題頗為複雜，如：弑君者已自立為君，為臣者是否仍可向其報先君之讎？國君可否成為被復讎的對象？昏暴之君被弑，為臣者是否仍有為其復讎的義務？君臣的名分是否可以透過某些措施而終止？如果答案是肯定的，那麼在君臣名分終止的情況下，臣子是否可以弑故君以行復讎之事？此問題與三傳稱「國」、稱「人」弑君書法的主張相關，如何理解，為重要課題。

儒家所提出的復讎主張，內部即隱涵了倫理矛盾，尤其在君、父部分特別凸顯。因為父與君分別為親親、尊尊關係中之至重者，在強調忠、孝的背景下，往往將君與父相比。如《周禮》〈地官·調人〉提及「君之讎眡父」，事君之忠、事父之孝均為儒者所強調，然而忠與孝之間難免有矛盾的情況發生，如《韓非子》〈五蠹〉指出：「君之直臣，父之暴子」、「父之孝子，君之背臣」，⁹當父與君之間的關係出現危機、忠孝不能兩全時，當事者該如何取捨？《公羊傳》提出：「父不受誅，子復讎可也」，在後代引起許多爭議。父與君孰先孰後、孰輕孰重？若以最能展現宗法精神的喪服來看，二者之喪服均為三年，但仍有別，如《郭店楚簡》〈六德〉「為父絕君，不為君

〈兩漢春秋折獄案例〉，收入《中國傳統法制與思想》（臺北：五南，1998），頁163-166。

8 桂齊遜，〈我國固有律對於「禮」、「法」衝突的因應之道——以唐代「復讎」案件為例〉，編入韓金科主編，《1998法門寺唐文化國際學術討論會論文集》（西安：陝西人民，2000）。桂齊遜，〈唐代『判』的研究——以唐律與皇權的互動關係為中心〉（臺北：中國文化大學史學研究所博士論文，1996）。陳登武，〈復讎新釋——從皇權的角度再論唐宋復讎個案〉，《臺灣師大歷史學報》31（2003.6）：1-36。

9 王先慎，《韓非子集解》（臺北：華正，1991），卷19〈五蠹〉，頁379。

絕父」，引起學者熱烈討論。忠孝孰先孰後的論辯，在漢代乃至於魏晉，仍頗受關切。¹⁰以復讎實際事例來看，忠孝矛盾比比皆是，並隨著當事人具體狀況不同，而呈現不同的取捨和應對。

本論文欲從《春秋》經傳有關弑君書法的爭議著手，並對三傳引起重大爭議的稱國、稱某國人弑君以懲君惡之說進行深入探討。由於懲君惡之說符合春秋戰國時期君臣關係的背景，因此本文緊接討論春秋戰國時期士人對君臣關係的思考，以反映其特殊的時代背景。在強調親親、尊尊的宗法倫理中，復讎難以完全避免忠與孝的衝突，第四節由儒家倫理觀中忠與孝、父與君孰輕孰重，面臨忠孝衝突時當事者該如何面對等問題進行探討。第五節深入具體復讎事件中，觀察實際面臨忠孝衝突時，當事人之矛盾與擇取，及其難以避免的悲劇性。

二、由《春秋》經傳弑君書法的爭議探究為君復讎問題

（一）《春秋》三傳對弑君書法的相關討論

《春秋》經傳所記弑君的情況很多，¹¹就復讎的角度來看，亂臣賊子弑君，多以被殺收場，但亦有未能追究的情況，以弑君後自立為君為主要原因。這些弑君後自立為君者，地位是否能得到承認？觀察其在位時間、參與國際事宜、死後由其子繼承等情況，答案是肯定的。¹²弑君後自立為君，地

10 如林麗真，〈魏晉人對傳統禮制與道德之反省——從服喪論、同姓婚論與忠孝論談起〉，《臺大中文學報》4 (1991.6): 109-141。江建俊，〈魏晉忠孝辨〉，《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（臺北：里仁，2004.11），頁507-560。陳瓊玉，「魏晉忠孝觀」（臺南：成功大學中研所碩士論文，2003）。

11 顧棟高，《春秋大事表》（北京：中華，1974）〈春秋亂賊表〉列春秋時弑君共計三十三例。班固著，顏師古注，《漢書》（北京：中華，1974），卷36〈楚元傳〉，頁1937記《春秋》「弑君三十六」，師古未列魯桓公被齊人所弑，但較〈春秋亂賊表〉多列桓公七年曲沃伯誘晉小子殺之、僖公二十四年晉弑懷公於高粱、莊公十四年傅瑕弑其君鄭子。

12 如魯桓公弑隱公而立，在位十八年，死後由子繼位為莊公。齊公子陽生弑君自立為悼公，悼公四年為齊大夫鮑牧所殺，鮑牧並立陽生子為簡公。其他如蔡世子般弑蔡景侯固，自立為君十二載。吳之公子光使鱄諸弑其君僚，而自立為君十九載。吳王闔閭謀君位成功，自立為王後，還將弑君者之子封為卿。又如宋襄公夫人（王姬）使帥甸師攻殺宋昭公杵臼，立其昭庶弟文公鮑，文公立二十二載，死後由其子繼為共公。楚世子商臣弑君，自立為穆

位不被承認者，如齊無知弑君自立，轉瞬為大夫雍廩所殺，《春秋》只簡單記：「齊人殺無知」，杜注：「未列於會，故不書爵」。《釋例》對於篡立者之書法有所說明：

諸侯不受先君之命而篡立，得與諸侯會者，則以成君書之……若未得接於諸侯，則不稱爵……諸侯篡立，雖以會諸侯為正，此列國之制也。至於國內策名委質，即君臣之分已定，故雖殺不成君，亦與成君同義也。¹³

由此可知《春秋》書無知而未稱爵，乃因無知所立時間極短，尚未會盟於諸侯的緣故。另外，「衛人殺州吁于濮」，亦是因為「州吁未能和其民」，未能透過朝覲周王取得合法地位，且由於立未期年，故地位不被承認。

弑君自立者若能「求寵於諸侯以和其民」，則能具備國君身分，一旦地位獲得承認，臣民即難以向國君本人行復讎之事。以魯文公十四年《春秋》記「齊公子商人弑其君舍」而自立的例子來看，商人既已自立為君，文公十八年邴歆及閭職殺商人的行為，即被視為弑君，《春秋》記為：「齊人弑其君商人」。又如魯襄公十四年，衛孫林父與甯殖逐衛獻公而立公孫剽，《左傳》〈襄公二十年〉記：甯殖病重，交待兒子甯喜設法使獻公歸國，以補自身之罪過，否則死後其鬼將不受祀。承父之命，於襄公二十六年「衛甯喜弑其君剽」而使「衛侯衍復歸于衛」。雖然剽被立的過程頗受爭議，然而甯喜的行為仍被視為弑君，故《左傳》解釋經義謂：「罪之在甯氏也」。次年晉人討弑君之賊而執甯喜，《公羊傳》認為乃是「執有罪」，襄公二十七年「衛殺其大夫甯喜」，以懲弑君之賊。

由於弑君而已自立者，無法成為被復讎的對象，為了平息眾怒，往往懲戒參與其事者，以象徵復讎。如魯桓公懲戒為氏，晉里克弑奚齊、卓子而立惠公，惠公繼位後殺里克。又如衛大夫甯喜弑殤公而迎立獻公、鄭大夫傅瑕弑君迎立厲公，獻公、厲公復位後殺甯喜、傅瑕，均為其例。

欲瞭解《春秋》經傳有關弑君所引生之復讎及忠孝議題，《春秋》三傳

王十一載，死後由子繼為莊王。楚公子圍弑共王而自立為靈王，立十二年。楚棄疾襲郢都，殺太子祿及弑君，最後自立為平王十三載，死後由其子繼為昭王。齊公子商人弑君而自立為懿公，懿公立四年被弑，齊人因懷念桓公故立桓公之子為惠公，算是較為特殊的情況。

13 本文所引《春秋》，詳參孔穎達，《春秋左傳正義》（臺北：藝文，2001，以下簡稱《左傳》）經文部分。《釋例》之文詳參卷8〈莊公八年〉，頁144，孔疏引。

相關書法之討論不可忽視。以實弑書卒的書法來看，魯襄公七年：「鄭伯髡頑……卒于鄆」、昭公元年：「楚子麇卒」、哀公十年三月：「齊侯陽生卒」、昭公八年：「陳侯溺卒」等四例，就曾引起學者極多的爭論。《左傳》明白述及前三例均為弑君。《公》、《穀》於後三例均未多加著墨，唯於第一例鄭伯卒于鄆，《公羊傳》認為鄭伯在君臣意見不合的情況下被弑，不書弑主要考量在「為中國諱」。《穀梁傳》更引申為：「不使夷狄之民加乎中國之君」，二說所涉爭議頗多，前人已多所辯駁。¹⁴杜預則認為以上四事記為卒主要因為以疾赴的緣故，但如此解釋仍然不能免於質疑，因為若相信孔子透過《春秋》之褒貶而達到亂臣賊子懼的功效，那麼一意依從赴告，如何達到懲惡的效果？歷來學者於此有不少的解釋，企圖消弭爭議。¹⁵

又以賊未討不書葬的書法來看，《公羊傳》〈隱公十一年〉特別對此作出說明：「《春秋》君弑，賊不討，不書葬，以為無臣子也」，¹⁶《穀梁傳》亦謂：「君弑，賊不討，不書葬以罪下也」，¹⁷均強調臣子必須要為君討賊，否則就不配為人臣。《左傳》則認為，隱公不書葬主要是因為「不成喪」的緣故。《公羊傳》及《穀梁傳》的說法並非沒有爭議，如魯桓公於十八年被弑于齊，在尚未討賊的情況下，同年冬《春秋》即書「葬我君桓公」，《公羊傳》對此的解釋是：「讎在外也，讎在外則何以書葬，君子辭也」。《穀梁傳》亦謂：「不責踰國而討于是也」。何休、范甯皆認為因為齊強魯弱的國際現實，使魯國無法立即復讎，故君子採取寬諒的態度。然而復讎既為臣子之責，豈能因種種現實考量而輕言寬恕，《公》、《穀》之說不免令人詬病。諸如此類的例子不少，如襄公七年，鄭子駟弑鄭僖公，《春秋》次年書：「葬鄭僖公」，子駟則於襄公十年才被殺。又如襄公三十年蔡世子般弑蔡景侯而自立，

14 詳參傅隸樸，《春秋三傳比義》（臺北：臺灣商務，1983），頁744-745。

15 詳參朱冠華，《劉師培春秋左氏傳答問研究》（北京：光明日報，1998），頁571-599，歸納學者的數種意見，如從赴、隱諱、信《經》疑《傳》、緣事不明，不得不據赴而書，以辟不敏等，最後接受劉師培、錢鍾書等學者的看法，認為「《經》之與《傳》，二者誠互補而包涵，苟捨《左傳》而不讀，則聖人之意亦不可得而見」，企圖消弭此爭議。

16 徐彥，《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文，2001，以下簡稱《公羊傳》），卷3〈隱公十一年〉，頁42。

17 楊士勛，《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文，2001，以下簡稱《穀梁傳》），卷2〈隱公十一年〉，頁26。

同年冬十月，《春秋》書：「葬蔡景公」，均爲其例，¹⁸可見不書葬之說爭議頗多。

弑君者既爲人所唾棄，《公羊傳》即認爲弑君之賊不應復見於《春秋》；《穀梁傳》〈閔公二年〉言及慶父弑君亦謂：「慶公不復見矣」。然而弑君之賊復見於《春秋》的例子很多，趙盾即爲一例，《公羊傳》〈宣公六年〉不得不對此狀況加以解釋，認爲國君實爲趙穿所弑，故不受此例限制。漢以後之學者持此看法者，如鄭玄指出宋督、鄭歸生、齊崔杼弑君後確實不再出現於《春秋》之記載。《春秋繁露》則費了許多心力申明：趙盾弑君後，仍見於記載，「非《春秋》之常辭」。然而賈公彥不得不承認：「弑君後不復見者，唯此三人耳」。盧文弨亦指出：「弑君賊復見者，尚有州吁、甯喜之屬。其餘後雖見殺，或不去其官，是不唯趙盾一人之復見」，¹⁹可見此說法爭議頗大。

三傳有關弑君書法的主張，爭議最大的，應屬稱國或某國人弑君之例。《左傳》〈宣公四年〉論及鄭公子歸生弑君時，透過「君子曰」、「凡例」的方式來陳述《春秋》體例：「凡弑君，稱君，君無道也；稱臣，臣之罪也」。²⁰《釋例》對此加以闡釋：

稱君者惟書君名，而稱國、稱人以弑，言眾之所共絕也。稱臣者謂書弑者主名，以垂來世，終爲不義而不可赦也。……劉、賈、許、穎以爲君惡及國朝，則稱國以弑，君惡及國人，則稱人以弑。案……知國之與人雖言別而事一也。²¹

《公羊傳》、《穀梁傳》亦對《春秋》稱國弑君的書法作出說明，如「莒弑其君庶其」，《公羊傳》〈文公十八年〉解釋爲：「稱國以弑者，眾弑君之辭」。「晉弑其君州蒲」，《穀梁傳》〈成公十八年〉亦表明：「稱國以弑君，

18 姚際恒，《春秋通論》（《續修四庫全書》第139冊，上海：上海古籍，1995），〈春秋無例詳考·無君弑賊未討不書葬之例〉，頁423即認爲：「若外諸侯知其葬則書，不知其葬則不書，安問見弑者賊討乎、未討？」

19 以上引文詳參蘇輿，《春秋繁露義證》（北京：中華，1996），卷1〈玉杯〉，頁39。

20 有關《左傳》之解經方式，詳參張素卿，《敘事與解釋——《左傳》經解研究》（臺北：書林，1998）。

21 《左傳》，卷20〈文公十八年〉，孔疏引《釋例》，頁351；卷21〈宣公四年〉，孔疏引，頁369。

君惡甚矣」。至於稱人以弑，如「宋人弑其君杵臼」，《左傳》〈文公十六年〉謂：「書曰：宋人弑其君杵臼，君無道也」，承繼彰君惡的主張。《公羊傳》認為此處稱人，乃因弑者身分賤的緣故。然而不論襄夫人或是為大夫的「甸地之帥」，²²似乎均不可稱其為賤者，此說頗顯牽強。另二則「齊人弑其君商人」、「莒人弑其君密州」，《公》、《穀》於此則未多作解釋。以此來看，對於《春秋》稱國弑君，三傳立場一致。至於稱某國人弑君，《左傳》仍持懲君惡之說，《公》、《穀》則未明確闡明此義。

不書葬、弑君之賊不復見等說法，顯然是鼓吹復讎下的產物，實際徵驗於《春秋》，爭議之處頗多，要能自圓其說並不容易。其他有關弑君之書法，如《公羊傳》：「《春秋》君弑，子不言即位」，²³《穀梁傳》所謂「日弑，正卒也」²⁴……等原則，由於涉及《春秋》書法內部複雜的討論，且所揭之議題已如前述，為免離題，故不再深入探討。

（二）稱國、稱人弑君書法之爭議

前述弑君之書法中，引起最大爭議的為稱國、稱人弑君以懲君惡的說法，由於牽涉複雜的忠孝議題，有必要深入討論。如稱國弑君之例中，「莒弑其君庶其」，此條為子弑父，亦為臣弑君，嚴重破壞宗法倫理，然而以三傳之詮釋，則罪當歸於被弑之君。又如「莒人弑其君密州」一條，實為太子展與弑父，《左傳》〈襄公三十一年〉認為：「書曰：莒人弑其君買朱鉏，言罪之在也」，歸罪於君。同樣是子弑父（君）之例，如〈文公元年〉：「楚世子商臣弑其君頤」、〈襄公三十年〉：「蔡世子般弑其君固」，則稱世子弑君，何休認為：「言世子者，甚惡世子弑父之禍也……又責臣子當討賊也」，²⁵罪在世子無疑。其他如《春秋》記楚公子比與許世子止亦皆為子弑父（君）之例。較特別的是，三傳均認為二子並非親弑其君，背負了弑君之名，乃因許世子不親嘗藥、楚公子比不能抗拒威脅而導致君死，以此責求孝子事親之

22 根據《左傳》，卷20〈文公十六年〉，頁348，孔疏。

23 《公羊傳》，卷6〈桓公元年〉，頁72。《穀梁傳》，卷3〈桓公元年〉，頁28：「先君不以其道終，己正即位之道而即位，是無恩於先君也。」

24 《穀梁傳》，卷18〈昭公十九年〉，頁177。《穀梁傳》書日之例，常常被用以斷言事之正與不正，然而歧出之例頗多，不免牽強。詳參傅隸樸《春秋三傳比義》，頁439-440、864、962。

25 《公羊傳》，卷13〈文公元年〉，頁164。

道。可見除了前二則稱國、稱人弑君之例，其他子弑父（君）的事例，均譴責弑君者。

三傳稱國、稱某國人弑君之書法，有許多爭議待釐清，如君雖不君，臣焉可不臣？更有甚者，如前引太子僕、展輿以子弑父（君），嚴重破壞宗法倫理，卻歸罪於君，是否合理。第三、稱國、稱某國人弑君之例中，國人往往扮演重要角色，其與三傳懲君惡之態度是否有所關連。第四、《春秋》稱某國或某國人弑君的事例中，除了記載不詳如「薛弑其君比」的情況外，多未復讎，此情況如何解釋。除了以上所提出的問題外，文獻本身亦出現不少矛盾現象，如「齊人弑其君壬于舒州」一條，以《左傳》義例應歸罪於國君無道，然而傳文的記載卻是：

甲午，齊陳恒弑其君壬于舒州，孔丘三日齊，而請伐齊三。公曰：「魯爲齊弱久矣，子之伐之，將若之何？」對曰：「陳恒弑其君，民之不與者半，以魯之眾加齊之半，可克也。」²⁶

此記載亦見於《論語》〈憲問〉。陳恒弑君並未得到多數國人的支持，孔子亦表示反對的態度，並欲聲討弑君者，明顯與《左傳》歸罪於君之說矛盾。

漢代以後有關稱國、稱人弑君之書法，及爲君復讎與忠孝衝突等問題，曾引起廣泛討論，甚至牽動今、古文學說的論爭。許慎《五經異義》：

凡君非理殺臣，《公羊》說子可復讎，故子胥伐楚，春秋賢之。左氏說君命天也，是不可復讎。²⁷

認爲《左傳》的主張明顯與《公羊》有異。《左傳》有關臣不可向君復讎的說法見於〈莊公十四年〉：「苟主社稷，國內之民，其誰不爲臣？臣無二心，天之制也」、〈成公十七年〉：「君實有臣而殺之，其謂君何？」、〈定公四年〉：「君命，天也。若死天命，將誰仇？」與前述稱國、稱人弑君之凡例似乎矛盾。學者指出，《左傳》反對臣子復讎的言論，均發生在臣有罪被殺而不可復讎的狀況下，至於父無罪被殺，子復讎則不乏其例，顯示《左傳》並非完全反對臣子復讎。²⁸在今古文之爭的背景下，古文經學家凸顯

26 《左傳》，卷 59 〈哀公十四年〉，頁 1034。

27 孔穎達，《禮記注疏》（臺北：藝文，2001，以下簡稱《禮記》），卷 3 〈曲禮〉，頁 57，疏引。陳壽祺，《五經異義疏證》（上海：上海古籍，1994），頁 125。

28 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》

《左傳》與《公羊》的差異，而以復讎為焦點，此點於許慎所師承之賈逵的上疏中表達的十分清楚：

臣謹擷出《左氏》三十事尤著明者，斯皆君臣之正義，父子之紀綱。其餘同《公羊》者什有七八，或文簡小異，無害大體。至於祭仲、紀季、伍子胥、叔術之屬，《左氏》義深於君父，《公羊》多任於權變，其相殊絕，固以甚遠，而冤抑積久，莫肯分明。……今《左氏》崇君父，卑臣子，彊幹弱枝，勸善戒惡，至明至切，至直至順。²⁹

賈逵認為《左傳》傳達「君臣之正義、父子之紀綱」的理想，而批評《公羊》任於權變，破壞宗法倫理，正好言中帝王心中大忌。³⁰相較來說《左傳》「崇君父、卑臣子、彊幹弱枝，勸善戒惡」的精神，正好符合於漢代帝王的期待，以此為帝王提倡《左傳》，找到最有力的依據。³¹

後代學者對於《春秋》稱國、稱人弑君以懲君惡的說法議論紛紛，認為此說等於鼓勵亂臣賊子弑君，³²並且難以解釋為何一些被認為極惡之君如

1988.2: 137-145。郅積意，〈漢代今、古學的分殊與一致〉，《孔孟月刊》39.12(2001.8): 13-25。

29 范曄，《後漢書》（北京：中華，1974），卷36〈賈逵〉，頁1236-1237。

30 賈逵對《公羊》的批評，有時甚至發生虛設觀點以為批駁的現象，詳參郅積意，〈漢代今、古學之爭的再認識——以賈逵與《公羊》之爭為例〉，《中國文哲研究集刊》22(2003.3): 223-257。

31 古文學者對《公羊傳》國君百世復讎的主張，亦提出不同的看法，如許慎《五經異義》即指出：「《古《周禮》說復讎可盡五世》（《周禮》，卷14〈地官·調人〉，頁215，疏引）並以春秋史事來反駁《公羊》的百世復讎之說。《公羊》的說法歷來的學者屢有爭辯，問題均圍繞在齊襄公並非賢者、百世復讎將導致輾轉相讎等嚴重後果……等意見上。詳參竹添光鴻，《左氏會箋》（臺北：鳳凰，1980），第3〈莊公四年〉，頁10；沈家本，《沈家本未刻書集纂》（北京：中國社會科學，1996），頁1600。至於為《公羊》所作詮釋者，可參考陳立，《公羊義疏》（臺北：鼎文，1973），頁181-185。大體而言，百世復讎之說，應該看作《公羊傳》「大復讎」精神的展現，與五世之說配合廟制，都是經生將復讎規律化的結果。古文學者凸顯復讎問題以和《公羊傳》作區別，某些程度來說，當然意識到統治者面對此問題的關切心態，學者即認為王莽、劉歆等提倡《左傳》，應與當時認為《左傳》復讎意識不濃，利於統治需要有關。詳參陳槃，《左氏春秋義例辨》（臺北：中研院史語所，1993），〈綱要〉，頁102-119。

32 陳槃，《左氏春秋義例辨》卷4，頁395-414，徵引劉知幾、趙匡、劉敞、孫覺、葉夢得、黃仲炎、趙鵬飛、趙昉、郝敬、王掞、方苞、焦循、萬斯大……等學者對此條義例的批評，強烈質疑此種說法將可能鼓勵亂臣賊子弑君。顧棟高，《春秋大事表》，卷45〈春秋亂賊表〉，頁2497，亦對三傳之說法深以為憂。

「齊襄公、莊公、陳靈、楚靈雖無道，蔽罪於臣」，³³或者發生「賢君見抑，而賊臣是黨。求諸舊例，理獨有違」³⁴的現象。有關《左傳》之義例，學者如劉文淇認爲諸學者的議論紛紛主要緣於對《左傳》的誤解，《左傳》義例並非容許亂臣賊子，而是透過「君無道」之記述，以「懲創將來之君」。³⁵此說立場與杜預《釋例》一致，杜預亦強調「弑逆之罪不可赦」，不過其中所提到的：「（君）若亢高自肆，群下絕望，情義圯隔，是謂路人，非君臣也」，³⁶仍然引起「責君太重，責臣轉輕」的批評。³⁷或有學者主張捨《左傳》之義例，而認爲：「稱人以弑是舊史辭，非春秋特筆」、「故稱國人或云不詳其事，失弑者名」。³⁸

學者既不滿三傳對《春秋》稱國、稱人弑君書法的解釋，於是企圖爲此狀況另作解釋，如承繼杜預「以疾赴，故不書弑」的主張，認爲《春秋》所以不著亂賊之名，乃因各國在弑君事件發生後（尤其弑君自立的情況），當權者不願以實情赴告魯國，魯史只能闕之而見疑；至於「弑君而其賊見討」等狀況則書臣名。然而某些弑君自立的狀況如楚商臣弑其君頤、齊商人弑其君舍、陳乞弑其君荼等，《春秋》爲何卻記其名氏？³⁹凡此問題均仍有待解決。

三、由春秋戰國時期君臣關係理解弑君、復讎等問題

三傳稱國稱人以懲君惡之書法，是否爲《春秋》之原意，儘管飽受質疑，頗值商議，然而懲君惡之說卻非憑空穿鑿，實有春秋、戰國之君臣關係作爲基礎，反映了春秋時期國人所具有的地位和政治影響力，以及強調「報」、君臣以義合，不合則止的思想背景。此與秦漢中央集權統治下的君臣

33 竹添光鴻，《左氏會箋》，第10〈宣公四年〉，頁26。

34 浦起龍，《史通通釋》（臺北：藝文，1978），卷16〈雜說上〉，頁409。

35 劉文淇，《春秋左氏傳舊注疏證》（臺北：明倫，1970），〈宣公四年〉，頁642。

36 《左傳》，卷21〈宣公四年〉，頁369，孔疏引。

37 此爲劉壽曾對杜預的批評，《春秋左氏傳舊注疏證》〈宣公四年〉，頁642，疏證引。

38 陳槃，《左氏春秋義例辨》，頁401、407。

39 《春秋大事表》，卷45〈春秋亂賊表〉，頁2497-2499，顧棟高對楚、齊、陳三國弑君，「雖不赴，而魯史得據實事書」的狀況，解釋理由各有不同，如楚爲蠻夷，不知弑父爲罪等，說服力不高。

關係頗有不同。以下分別加以說明。

（一）統治階級對君權的維護

從統治階級來看，為維護自身統治權力的穩定，對弑君持強烈反對的態度，不論君之昏昧賢愚，均要求臣子絕對的忠誠，宣揚亂臣賊子人人得而誅之的想法。⁴⁰如《國語》〈晉語〉記宋人弑昭公，趙宣子認為弑君行為「反天地而逆民則也，天必誅焉」，強烈建議晉侯以盟主身分替天行道，否則「不循天罰，將懼及焉」。⁴¹又如《左傳》〈莊公十二年〉，宋萬等人弑君，引起宋國公族的共憤，當時猛獲奔衛以尋求庇護，石祁子以「天下之惡一也，惡於宋而保於我，保之何補？」而將猛獲交還宋國。《左傳》〈文公十八年〉太子僕弑君，並拿著國君的寶玉來投奔魯宣公，最後卻為季文子所逐。可見從當政者的角度，為維護地位的穩固，即便是昏君，亦不允許弑君。

弑君還容易引起國外勢力的干涉或覬覦，而以正義之師的形態進行討伐。如宋督弑殤公與夷及大夫孔父，魯公、齊侯、陳侯、鄭伯會于宋稷地，欲平亂事。鄭大夫高渠彌弑昭公，而立昭公弟公子亹，齊侯會師于首止，欲討鄭亂；最後，齊人即以弑君之罪殺子亹、車裂高渠彌。衛國甯喜弑君引發晉人的討伐。齊慶封與於弑君而奔吳，楚子伐吳，藉口為諸侯討賊。齊國陽生弑君自立，魯國聯結了吳子、邾子、郕子來伐齊。陳國的夏徵舒弑君，楚莊王以討伐不義的名義，藉機入陳。

（二）國人的政治影響力

前文述及稱國、稱某國人以弑君，象徵眾棄其君，罪歸於君之書法時，就《春秋》所記稱國、稱人事例分析，發現諸例中，除了定公十三年「薛弑其君比」由於無傳，故實際情況不易考察，其他諸例就其國內的情況來看，皆未復讎，關鍵在於國人所扮演的角色。如《左傳》〈文公十六年〉：「昭公無道，國人奉公子鮑以因夫人」、〈文公十八年〉：「莒紀公生太子僕……

40 雖然就實際情況來說，弑君者往往為統治階層，儘管取國不以其道，一旦立為君，對弑君者即採取撻伐的態度。如《左傳》，卷42〈昭公四年〉，頁732，楚子伐吳，聲討齊慶封弑君，然而楚子自身即弑君自立者，落得慶封反唇相譏：「無或如楚共王之庶子圍，弑其君兄之子麇而代之，以盟諸侯」，即為一例。

41 韋昭，《國語》（上海：上海古籍，1998），卷11〈晉語五·趙宣子請師伐宋〉，頁397-398。

多行無禮於國，僕因國人以弑紀公」、〈襄公三十一年〉：「犁比公虐，國人患之，十一月展輿因國人以攻莒子，弑之」。又如邴歜及閭職弑齊懿公，於亂中仍舍爵而行（詳後文）。魯成公十八年「欒書、中行偃使程滑弑厲公」而立悼公。欒書深得國人之心，此由士鞅向秦伯分析欒書於國人心中之聲望：「武子之德在民，如周人之思召公焉，愛其甘棠，況其子？」可見一斑。⁴²

可以看出弑君行為於國內能否被接受，國人在其中往往扮演關鍵角色。國人對君之廢立深具影響力，例子極多，如《春秋》〈莊公三十二年〉：「公子慶父如齊」，杜預認為是「國人不與，故懼而適齊，欲以求援」。《左傳》〈僖公二十八年〉記國人出君：「衛侯欲與楚，國人不欲，故出其君以說于晉」。《周禮》〈秋官·小司寇〉提到國人擁有參政、議政的權力：「一曰詢國危、二曰詢國遷、三曰詢立君」。有關國人在政治上的影響力，徐復觀認為：「凡稱到國人時，不僅都與政治、軍事直接有關；而且對政治軍事，在最後有決定性的作用」。⁴³杜正勝論及周代封建制度，亦認為國人為社會中堅，基於氏族血緣的連帶，而在政治上擁有左右政局的力量。統治者若無國人支持，則無法立國；國人對國君的廢立起決定性的作用，並參與國家重要決策。⁴⁴在此種政治氛圍影響下，國人對於暴虐之君被弑，往往採取支持或贊同的態度。弑君者自立能否成功，國人的意向為關鍵。師曠評論衛獻公被出時指出：國君當「養民如子」，如果「匱神乏祀、百姓絕望、社稷無主」，那麼將得出：「其君實甚」、「弗去何為」的結論。⁴⁵前引齊國陳恒弑簡公壬的事件，孔子主張討伐齊國，主要原因為「民之不與者半」，亦傳達國人在其中所居的關鍵地位。

（三）報：先秦士人對君臣關係的思考

秦漢以後的士人常常將君臣關係與天地、陰陽法則相類比，君之恩威無可逃於天地之間，父子、君臣關係的類比也使得忠孝問題緊密結。先秦時

42 《左傳》，卷 32 〈襄公十四年〉，頁 560。欒氏勢力於悼公、平公時「枝葉益長，本根益茂」，成為國君心腹大患，於魯襄公二十三年晉滅欒氏。詳參《國語》，晉語八〈陽畢教平公滅欒氏〉，頁 447。

43 徐復觀，《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生，1985），頁 34。

44 杜正勝，《周代城邦》（臺北：聯經，1986），頁 21-45。

45 《左傳》，卷 32 〈襄公十四年〉，頁 562。

期的君臣關係重視「報」的精神，儒者強調君臣以義合，不合則止，與漢代後君主一人專政下，士人對君臣關係的主張頗有不同。

先秦時期事君之忠，以「報」為其精神核心。《左傳》卷15〈僖公二十三年〉記載狐突因拒絕晉懷公威脅，不肯召回其子狐毛、狐偃，理由是：「策名委質，貳乃辟也」，不肯事新君，固然因晉國長年動亂而懷公初立，君位尚不穩有關；然而私事之間的情感認定，也具有重要的份量。此種情感的認定即是「報」的精神。

「報」的精神在戰國時豫讓為智伯復讎的事件中更為凸顯。豫讓初事范中行氏，但並不被重視，後又事智伯，為智伯所寵信。當趙襄子與韓、魏聯合而滅了智伯後，豫讓喟嘆：「士為知己者死……今智伯知我，我必為報讎而死，以報智伯，則吾魂魄不愧矣」，於是「漆身為厲」、「吞炭為啞」……透過種種方式亟思復讎，襄子責難他：

「子不嘗事范、中行氏乎？智伯盡滅之，而子不為報讎，而反委質臣於智伯，智伯亦已死矣，而子獨何以為之報讎之深也？」豫讓曰：「臣事范、中行氏，范、中行氏皆眾人遇我，我故眾人報之。至於智伯，國士遇我，我故國士報之。」⁴⁶

推動豫讓為君復讎的動力是「報」，此種「報」的精神雖然也可以從忠的角度來理解，不過更強調彼此相知相予，而非單方的一味付出。因此當豫讓友人要他詐事趙襄子，以乘隙復讎，豫讓斷然拒絕，理由是：「為先知報後知，為故君賊新君，大亂君臣之義者無此矣」。⁴⁷

豫讓以「報」詮釋臣對君之忠並非特例。報的想法在先秦時期即已普遍存在，不論事鬼神、父母、君長，乃至於社會人倫關係，均為報的想法所滲透。⁴⁸如《論語》〈八佾〉：定公問君臣之禮，孔子的答覆是：「君使臣以

46 司馬遷著，司馬貞索隱、張守節正義、裴駰集解，《史記》（北京：中華，1974），卷86〈刺客列傳·豫讓〉，頁2521。

47 詳參劉向集錄，《戰國策》（臺北：里仁，1980），卷18〈趙·晉畢陽之孫豫讓〉，頁597。

48 禮的最重要精神之一即為「報」，《禮記》〈樂記〉明白指出：「禮也者，報也……禮報情，反始也」。〈郊特牲〉於祭祀強調「教民美報」、「報本反始」，《儀禮》〈喪服〉通篇為報的精神所浸染。《論語》中對於人倫關係，亦強調「報」，著名的三年之喪的論述，亦以報作為其核心精神。《春秋》經傳所記國與國間的事例，報的精神俯拾皆是。其他如《詩經》亦充滿報的精神。

禮，臣事君以忠」。⁴⁹《禮記》〈檀弓下〉子思從古今國君待臣不同著眼，認爲臣子不必然須比照古禮爲舊君服喪，若國君「進人若將加諸膝，退人若將隊諸淵」，那麼「毋爲戎首，不亦善乎？又何反服之禮之有？」先秦士人事君及所引申的道統、政統等問題，由於學者申論已多，此處不再贅述。⁵⁰

（四）君臣關係的解除與復讎條件的成立

國君若爲惡君，是否能解除君臣關係，甚至行復讎之事？欲回應此問題，須先對君臣關係進行界定。由於周代封建制度的核心精神爲親親與尊尊，希望透過血緣之親親以鞏固統治身分上之尊尊，因此君臣之間往往亦同時具有親戚之關係。《禮記》卷20〈文王世子〉透過世子「居子與臣之節所以尊君」之教育，將此種親親、尊尊的精神闡明的極爲清楚。同姓之臣既以血親爲基礎，關係本不可解。《左傳》〈桓公十六年〉，晉公子申生以「天下豈有無父之國」爲由，自縊而死。《公羊傳》〈莊公九年〉，解釋《春秋》「公伐齊，納子糾」之事，譴責公子糾「君前臣名也」，何休申明：「公子無去國道」，無「臣異國義」。血親既不可解，若遇暴虐之君則當如何自處？《論語》〈微子〉提及：「微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死」，微子爲紂之庶兄，箕子、比干爲紂之諸父，三者所採取的方式雖然不同，但孔子均視爲仁人；《孟子》〈公孫丑〉亦將微子、比干、箕子視爲賢人。至於親戚之臣與異姓之臣事君的差異，《左傳》〈宣公九年〉陳大夫洧冶事於亂朝而被殺，孔子引《詩》闡述邦無道危行言孫的道理，《孔子家語》引述孔子對洧冶及比干德性的評價，頗有啓發：

子貢曰：「陳靈公宣姪於朝，洧冶正諫而殺之，是與比干諫而死同，可謂仁乎？」子曰：「比干於紂，親則諸父，官則少師，忠報之心在於宗廟而已，固必以死爭之，冀身死之後，紂將悔悟其本志，情在於仁者也；洧冶之於靈公，位在大夫，無骨肉之親，懷寵不去，仕於亂朝，以區區之一身，欲正一國之姪昏，死而無益，可謂狷矣。《詩》云：「民之多辟，無自立辟」，其

49 邢昺，《論語注疏》（臺北：藝文，2001，以下簡稱《論語》），〈八佾〉，頁30。此種思想散見於《論語》中，由於眾人耳熟能詳，故不再具引。

50 詳參余英時，《中國知識階層史論》（臺北：聯經，1989），〈古代知識階層的興起與發展〉，頁1-102。《士與中國文化》（上海：上海人民，2003），〈道統與政統之間——中國知識分子的原始型態〉，頁77-99。劉澤華，《士人與社會》（天津：天津人民，1992）。

泄冶之謂乎。」⁵¹

二者評價不同的關鍵在於是否有骨肉之親，既有骨肉之親則當盡忠於宗廟，否則，無義則去之。再以春秋時期擁有賢名的季子為例，則更為清楚，季子為吳王闔廬的叔父，當闔廬弑其君僚，而欲讓國於季子，季子不能接受，謂：

「爾弑吾君，吾受爾國，是吾與爾為篡也。爾殺吾兄，吾又殺爾，是父子兄弟相殺，終身無已也」。去之延陵，終身不入吳國。故君子以其不受為義，以其不殺為仁。⁵²

親屬間不以復讎為名而行相殺之實，⁵³季子以親屬故，不能殺公子光以替僚王復讎，以不事亂朝故，居於延陵。何休解延陵為「吳下邑」，因為「禮，公子無去國之義，故不越竟」，但又不願留事闔廬，故「不入吳朝」，以此緩和倫理上巨大的矛盾感。

至於異姓之臣，先秦儒家強調君臣以義合，不合則止。如《論語》〈季氏〉記季氏將伐顓臾，孔子責備冉有、仲由失職，並指出為臣者事君，當謹守「陳力就列，不能則止」的原則。《論語》〈先進〉中季子然向孔子問仲由、冉有是否具備大臣資格，孔子申言大臣的定義是：「以道事君，不可則止」，認為冉有、仲由為季氏家臣，無力阻止季氏竊權，又不能去，因此只能算是「具臣」而已。《禮記》〈曲禮上〉：「為人臣之禮不顯諫，三諫不聽則逃之」，均為其例。以道事君不可則止的想法，在先秦頗為普遍，《公羊傳》〈莊公二十四年〉記曹羈三諫君，未被採納，即離君而去，被認為得君臣之

51 王肅，《孔子家語》（臺北：臺灣商務，1967），卷5〈子路初見〉，頁54。比干雖被孔子視為三仁之一，然而其形象卻非無爭議，如韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》（成都：巴蜀，1996），卷6，頁517，亦透過箕子及時人君子批評比干「知不用而言，愚也。殺身以彰君之惡，不忠也。」

52 《公羊傳》，卷21〈襄公三十年〉，頁267。

53 若臣的身分同時具備血緣親親的特質，如公子、公孫、兄弟等親戚之臣，則以親親之義，為二者關係的基礎。如莊公庶兄慶父與莊公夫人哀姜私通而謀求自立，先後殺子般、弑閔公，最後哀姜為齊侯所縊，慶父自殺。《公羊傳》，卷9〈閔公二年〉，頁115，認為：「慶父弑二君，何以不誅？……緩追逸賊，親親之道也」，《穀梁傳》，卷6〈閔公二年〉，頁66，則認為：「其不書葬，不以討母葬子」，即慶父雖惡，終為共仲之兄弟，哀姜雖惡，終為僖公之嫡母，故不書誅慶父，以成全親親之道；不討哀姜而書葬，以成全母子之名分。親親之名分於復讎中亦不可破壞，故子不聲討母，弟不誅討兄。

義。前引孔子不贊許陳大夫洩冶事於亂朝而被殺，並闡述邦無道危行言孫的道理。孔子自身行於列國，其道不行則去之，更是直接的註腳。⁵⁴戰國時期的《郭店楚墓竹簡》指出君臣關係有別於父子在於：「君臣不相才也，則可已；不悅，可去也；不我義而加諸己，弗受也」。⁵⁵又如《呂氏春秋》〈行論〉引述春秋時人對君臣關係的看法：「賢主故願為臣。今王非賢主也，願辭不為臣」。⁵⁶均反映先秦以道事君不可則止的傳統。

道之不行，則離君而去，君臣關係的認定，關鍵在於是否離境。《左傳》卷21〈宣公二年〉記趙盾弑君：

乙丑，趙穿攻靈公於桃園，宣子未出山而復，大史書曰：「趙盾弑其君」，以示於朝。宣子曰：「不然」，對曰：「子為正卿，亡不越境，反不討賊，非子而誰？」宣子曰：「烏呼！『我之懷矣，自詒伊感』，其我之謂矣。」孔子曰：「董狐，古之良史也，書法不隱。趙宣子，古之良大夫也，為法受惡，惜也，越境乃免。」⁵⁷

趙盾是否應負起弑君之責，身分認定的關鍵在於「越境」與否。太史及孔子都提到趙盾未「越境」，趙盾也感慨既然已經要出境了，卻又折返回來，以致徒遺憂患。由於在國境之內，君臣的名分仍存，自然應該負起臣子所應盡的義務，未能阻止賊亂發生，又未能復讎，是臣不臣，應受譴責。此類例子很多，如《論語》〈衛靈公〉記載衛國蘧伯玉因為國內政事無道，兩次由近關出國，孔子贊美他：「邦有道，則仕，邦無道則可卷而懷之」。《左傳》〈襄公二十六年〉記衛國的大叔文子在衛獻公弑剽而入國時，亦由近關出走，以表達對政局的不滿。崔杼弑莊公後，荊蒯丙堅持入境，以死報君，理由是：

早言我能諫。諫而不用，我能去。今既不諫，又不去。吾聞之：食其食，死其事。吾既食亂君之食，又安得治君而死之！⁵⁸

荊蒯丙自殺的關鍵在於「不去」、「食其食」，既不去無道之君，又食其俸祿，彼此有君臣之義，當為其效死。《禮記》〈曲禮〉提及大夫、士人去其

54 《論語》，卷18〈微子〉，頁164。

55 荊門博物館編，《郭店楚墓竹簡》（北京：文物，1998），〈語叢三〉，頁209。

56 王利器，《呂氏春秋注疏》（成都：巴蜀，2002），第20〈行論〉，頁2550。

57 《左傳》，卷21〈宣公二年〉，頁365。

58 韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》卷8，頁673。

國，踰境之際，「爲壇位鄉國而哭」，有如行喪禮。既已離境，與舊君的關係如何？根據《儀禮》〈喪服〉：「以道去君而猶未絕」，爲舊君服齊衰三月的喪服。何謂「猶未絕」？鄭玄謂：「言祿尚有列於朝，出入有詔於國，妻子自若民也」，若三項已絕，則不爲舊君服喪，象徵君臣關係已告終止。

君臣關係既已終止，名分已不存在的狀況下，向君復讎的行爲才可能被接受。此種態度推至極至，即《孟子》〈梁惠王〉：「殘賊之人謂之一夫，聞誅一夫紂矣，未聞弑君也」，⁵⁹以及《荀子》〈正論〉：「湯、武者，民之父母也；桀、紂者，民之怨賊也」⁶⁰等，以民爲本而誅無道之君的想法。

四、復讎所面臨的忠孝衝突及經生對相關問題的主張

（一）以倫理關係的親疏遠近決定復讎的輕重及迫切性

有關復讎的義務與其迫切性，《周禮》卷14〈地官·調人〉提到：

凡和難，父之讎辟諸海外，兄弟之讎辟諸千里之外，從父兄弟之讎不同國。君之讎眡父，師、長之讎眡兄弟，主、友之讎眡從父兄弟。

依據彼此名分關係、親疏遠近的不同，來決定復讎的迫切性，以及讎人遠避的距離。其中提到的復讎情況有父、君、兄弟、從學之師、從父兄弟、官府都邑之長、朋友等關係。簡單說來即是以血緣關係爲主軸，而將其他關係統攝於其中，五倫中的君臣、父子、兄弟、朋友等關係，均可包含。應盡復讎義務的倫理關係中，以父讎最被看重。因此，《禮記》、《大戴禮》均提到父讎不共天下、不共生於世；展現在具體避讎的距離上，父讎亦較家族中其他身分者距離來得遠。《周禮》〈地官·調人〉提到父讎「辟諸海外」，即不與其共處於中原之地。至於君讎，則類比於父讎。其他的典籍中有關於復讎的記載，基本上都不脫此範圍。⁶¹

59 孫奭，《孟子注疏》（臺北：藝文，2001，以下簡稱《孟子》），卷2下〈梁惠王下〉，頁42。

60 王先謙，《荀子集解》（北京：中華，1996），卷12〈正論〉，頁324。

61 如《禮記》，卷3〈曲禮〉，頁57：「父之讎弗與共戴天，兄弟之讎不反兵，交遊之讎不同國」。王聘珍，《大戴禮記解詁》，卷5〈曾子制言〉，頁91。陳立，《白虎通疏證》（北京：中華，1994），〈誅伐〉，頁219-220，均提及復讎問題。以上文獻有兩個值得注意

復讎以血親關係的親疏來決定輕重，血親關係的親疏，爲喪服的重要依據，賈公彥疏〈地官·調人〉之文時，即以喪服的輕重爲復讎義務的準則，並強調：「此經略言，其不言者，皆以服約之」、「自外不見者，據服爲斷也」。⁶²賈公彥之說受身處的唐代律令以喪服輕重判定刑責所影響，⁶³先秦乃至於漢代是否有如此明確的規則可循，則尚不能肯定。不論是何休九族之說，或是賈公彥以喪服來判定復讎義務，很可能反映復讎在後代逐步規律化的結果。儘管早期未必盡依循喪服所記，對復讎有明確而詳細的劃分，然而以血親遠近，決定復讎的義務和迫切性，則無疑是基本的精神。

（二）儒者主張所反映的君、父先後問題

復讎的義務和迫切性既以倫理關係之親疏爲其依據，那麼君與父何者應置於首位？《儀禮》〈喪服〉反映出儒者對倫理關係及彼此義務的深刻思考，在探討父與君在倫理關係網中所居地位，具重要指標意義。喪服最重者爲斬衰，〈喪服〉〈斬衰〉開宗明義即提到：「父。《傳》曰：『爲父何以斬衰也？父至尊也』」。接著提及「諸侯爲天子」。父與天子分居於親親、尊尊中之至尊地位，而父又置於天子之前。〈喪服〉章所列身分的排序並非任意之偶然，其下又列「父爲長子」、「爲人後者」、「妻爲夫」、「妾爲君」、「女子子在室爲父」、「子嫁反在父之室爲父」、「公士、大夫之眾臣爲其君」。長子列於爲後者之前，子列於妻之前，妻列於妾之前，妻妾列於女之前，未嫁女列於已嫁而反者之前；至於尊尊的部分，先列天子，後則爲公卿、大夫之爲君者，條理分明、次序井然。

《儀禮》〈喪服·斬衰〉的排序有兩個值得注意的現象，一爲親親置於尊

處：1. 所避範圍的遠近略有不同，〈曲禮〉提到兄弟之讎不反兵，〈檀弓〉只提到仕弗與共國，〈調人〉則認爲避諸千里外，與《大戴禮記》、《白虎通》所說的不同國也有差距。朋友之讎的遠避情況也是一樣，以〈調人〉的標準來說是不同國，《大戴禮記》則只需不同鄉，《白虎通》說是不同朝，輕重差別不小。2. 《周禮》、《禮記》中談及復讎都沒有提到族人的問題，《大戴禮記》〈曾子制言〉以及《白虎通》〈誅伐〉分別提到爲族人復讎，族人的範圍有多大？何休認爲「九族之讎不同鄉黨」，把族人定義爲血親關係的九族。詳參《公羊傳》，卷6〈莊公四年〉，頁78。有關九族等問題詳參石磊，〈儀禮喪服篇所表現的親屬結構〉，《中央研究院民族學研究所集刊》53 (1983.6): 1-43。

62 《周禮》，卷14〈地官·調人〉，賈疏，頁215。

63 錢大群，《唐律研究》（北京：法律，2000），其中論及唐律的宗法原則，頁97-102。

尊之前，父置於天子之前。二為所謂君除天子外，還包括有土地之統治階級，如卿、大夫之於家相、邑宰的關係。二者喪服雖均為斬衰，但排序仍有不同，而以天子在前。⁶⁴父與君在喪服中雖分別居於親親、尊尊之至重者，然而二者之間是否仍有輕重之別，⁶⁵如果父喪與君喪重疊時，當事者該如何自處？《郭店楚簡》〈六德〉中的一段文字，反映出戰國中晚期儒家對此事的思考，值得重視：

仁，內也；義，外也；禮樂，共也。內立父、子、夫也，外立君、臣、婦也。疏斬布實（經），丈（杖），為父也，為君亦然。疏衰齊戊（牡）麻實（經），為昆弟也，為妻亦然。袒免，為宗族，為朋友亦然。為父絕君，不為君絕父。為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟。為宗族殺朋友，不為朋友殺宗族。⁶⁶

其中「為父絕君，不為君絕父」引起熱烈討論，學者或認為此段文獻為「反對將君臣關係絕對化」、反映早期儒家「君權不是絕對的；父的觀念高於君的觀念」。⁶⁷或認為此二句應合上下文，應指喪服而言，但對「絕」的訓解則有絕服、⁶⁸滅殺、⁶⁹「繼」，⁷⁰乃至於「絕與繼乃是交相而為之」⁷¹……等解

64 關於君臣間的服喪問題，可參考林素英，〈論君臣服喪所凸顯的君臣倫理——以《儀禮》〈喪服〉為中心〉，《中國學術年刊》21(2000.3): 45-68。

65 諸侯為天子與子為父雖均為斬衰，二者於細處是否仍有差別？《儀禮》，卷28〈喪服〉，頁337，賈公彥認為：「為父以三升為正，為君以三升半為義」，認為二者仍有差異。不過胡培翬，〈《儀禮正義》〉（南京：江蘇古籍，1993），卷25〈喪服〉，頁1625，承戴震、金榜的看法，以「〈喪服〉經文，列諸侯為天子及君於父後，明君父同尊，衰冠不得有異也。」駁斥賈公彥的說法，並將諸侯為天子列入正斬，而將公士大夫之臣為其君列入義斬。學者在解釋此問題時，或採賈公彥的說法，如彭林，〈再論郭店簡〈六德〉「為父絕君」及相關問題〉，收入《古墓新知》（臺北：臺灣古籍，2002），頁280；或採胡培翬的看法，如林素英，〈郭店簡「為父絕君」在服制中的文化意義〉，《中國學術年刊》23(2002.6): 72。

66 荊門博物館編，《郭店楚墓竹簡》，〈六德〉，頁188。

67 詳參李存山，〈讀楚簡《忠信之道》及其他〉、姜廣輝，〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，均載於《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第20輯（瀋陽：遼寧教育出版社，1999），頁263-277、81-92。

68 彭林，〈〈六德〉東釋〉、〈再論郭店簡〈六德〉「為父絕君」及相關問題〉，收入《古墓新知》，頁263-272、273-284。

69 劉樂賢，〈郭店楚簡〈六德〉初探〉，收於《郭店楚簡國際學術研討會》（武漢：湖北人民出版社，2000），頁384-388。

70 魏啓鵬，〈釋〈六德〉「為父繼君」〉，《新出簡帛研究》（北京：文物，2004），頁307-309。

71 林素英，〈郭店簡「為父絕君」在服制中的文化意義〉，頁79。

釋，眾說紛紜。⁷²然而不論採取以上何種解釋，基本上均同意此二句反映出父喪重於君喪的態度。

有學者透過〈曾子問〉君、親並喪時「有君喪服於身，不敢私服」的原則，斷定〈六德〉「為父絕君，不為君絕父」並非古代喪服之通則。⁷³另有學者則從〈曾子問〉併遭君、親之喪的情況下，「國君縱使尚未停殯，人臣倘若遇有父母之喪，也須先歸於家中處理親喪……且必待父母停殯之後，方可再至國君之處所協辦喪事，足見人子居父母之喪與君喪相較，的確具有優先性」，⁷⁴認為〈曾子問〉所記正可與〈六德〉相印證。然而，若「為父絕君，不為君絕父」所討論為喪服問題，則與此處〈曾子問〉併遭君、親之喪的喪禮儀程，討論重點不同。並且，君未殯而面臨父母之喪時，先歸殯父母，可能與「人君五日而殯」，停殯時間較長，「故可以歸殯父母而往殯君」⁷⁵有關。根據〈曾子問〉：「父母之喪，既引及塗，聞君薨」則應於「既封」後「改服而往」，不能以父母的私服臨君之喪。若君喪在先而後臨父母之喪，是否亦應改服，〈曾子問〉中雖未明確交待，注疏則以不敢私服為由，一致主張當服君之喪服。因此，能否以此斷言親喪較重，仍有待商榷。若〈六德〉「為父絕君，不為君絕父」所指確為喪服，不論「絕」採取上述何種解釋，與〈曾子問〉中有關君服在身不敢私服，二者之間的確存在著差異。⁷⁶

72 除了以上所列舉外，另可參考徐少華，〈郭店楚簡〈六德〉篇思想源流探析〉、劉樂賢，〈郭店楚簡〈六德〉初探〉，收於《郭店楚簡國際學術研討會》，頁375-383、384-388。葉國良，〈郭店儒家著作的學術譜系問題〉，《臺大中文學報》13(2000.12): 1-25。

73 關於此部分詳參李存山，〈「為父絕君」並非古代喪服之通則〉，《經學今詮四編》，《中國哲學》第25輯，頁159-171，由於此文已對〈曾子問〉相關文獻及注疏進行分析，故此處不再贅述。

74 林素英，〈郭店簡「為父絕君」在服制中的文化意義〉，頁76。

75 《禮記》，卷19〈曾子問〉，頁377，孔疏引。

76 學者對於其間的差異，或認為〈六德〉所記的喪服制度與《儀禮》〈喪服〉不同，可能保留了較早的〈喪服〉面貌。詳參廖名春，〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第20輯，頁36-74。或從〈六德〉體例係摘抄性著作，推測〈六德〉抄自《儀禮》〈喪服傳〉。詳參金春峰，〈周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋〉（北京：中國言實，2004），頁159-165。然而作者對〈六德〉「為父絕君，不為君絕父」與〈喪服傳〉的關係及其間的差異如何理解等問題，並未提出更進一步的證據與說明。〈六德〉「為昆弟絕妻，不為妻絕昆弟」亦與〈喪服〉所反映為妻與昆弟喪服輕重不同。彭林，〈再論郭店簡〈六德〉「為父絕君」及相關問題〉，頁281，認為「〈六德〉「為昆弟絕妻」提出了一種〈喪服〉更為合於邏輯的服敘。」並透過對喪服中用「杖」與否的解釋，企圖調和二者。

〈曾子問〉併遭君、親之喪，於喪事的處理處處反映二者須同時兼顧的精神，至於不以私服服於君，則又展現公私衝突的情況下，不以私害公的精神。此種精神於復讎中屢有展現，如《禮記》〈檀弓〉：居父母之仇「不仕」，居兄弟之國「仕弗與共國」，若「銜君命而使，雖遇之不鬥」，不仕爲了避開法令與倫理親情所可能產生的矛盾。《左傳》〈文公六年〉強調復讎若「以私害公，非忠也」、《公羊傳》〈哀公三年〉透過立輒爲君之事強調「不以家事辭王事」，⁷⁷均爲此種精神之反映。

儒家不贊成以私害公，當忠孝不能兩全時，孝子當如何自處？《論語》〈子路〉：「父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣」，《孟子》〈盡心上〉若舜爲天子而瞽瞍殺人，舜選擇「棄天下猶棄敝屣也，竊負而逃……樂而忘天下」，顯現事親較事君更爲根本的態度。至於統治者亦應「不奪人之親，亦不可奪親」，⁷⁸以三年之喪來說，應尊重臣民之孝心：「喪不貳事」、「父母之喪，三年不從政」，⁷⁹實在不得已，有金革之事迫在眉睫，仍應在卒哭前避金革之事。⁸⁰《韓詩外傳》中齊宣王問田過「君與父孰重？」田過的回答是：「殆不如父重」，宣王忿怒責問：「曷爲士去親而事君？」田過對曰：

非君之土地，無以處吾親；非君之祿，無以養吾親；非君之爵，無以尊顯吾親。受之於君，致之於親。凡事君，以爲親也。⁸¹

對於此種答案，宣王雖不快但也只能默然以對，反映出時人認爲孝親較事君更爲根本的想法。有學者即認爲《說苑》〈修文〉及《韓詩外傳》所述事件反映「父重于君」的想法與〈六德〉所反映思想一致，「可能是古代儒者的一致看法」。⁸²

77 漢代今古文經學家基本贊成「不以家事辭王事」，詳參鄧積意，〈漢代今、古學的分殊與一致〉，頁13-25。

78 《禮記》，卷19〈曾子問〉，頁385。

79 《禮記》，卷12、13〈王制〉，頁239、266，卷42〈雜記〉，頁742，亦提到「三年之喪，祥而從政」，《公羊傳》，卷15〈宣公元年〉，頁188，則言「古者臣有大喪則君三年不呼其門」。

80 《禮記》，卷19〈曾子問〉，頁385。

81 韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》卷7，頁589。此則事件亦見於《說苑》記載，劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》（北京：中華，2000），卷19，頁495。

82 劉樂賢，〈郭店楚簡〈六德〉初探〉，頁387。

五、由具體復讎狀況探討忠孝衝突問題

如前文所述，先秦時期對君同時存在著兩種不同的態度，一是從統治階層的穩定來思考，君命不可違，更遑論弑君。另一是從報和民本的角度來思考，君臣以義合，不合則止。在此二種態度的影響下，爲君復讎本身即存在矛盾因素。不只如此，倫理順位中置於最首的父與居統治者的君，二者若有讎怨存在，當事者該如何取捨，亦反映著政權的維護與家族倫理的保持間緊張而又密切的關係。

（一）父不受誅，子復讎可也

弑君而爲父復讎，慰藉死者之靈是極重要的原因。《左傳》〈文公十八年〉記載齊國邴歜及閭職弑齊懿公後，立即「歸，舍爵而行」。二人於風聲鶴唳中仍然堅持「舍爵」，然後才逃亡。何謂「舍爵」？杜注訓解爲「飲酒」，似乎未能切中其意涵。以魯桓公二年：「凡公行，告于宗廟，反行飲至，舍爵、策勳焉，禮也」的記載來看，舍爵是在宗廟中進行的一種禮儀。《左傳》〈定公八年〉陽虎之亂中，「子言辨舍爵於季氏之廟而出」，此處「舍爵」主要是在「告廟飲酒示無懼」，亦即在宗廟中舉行的一種飲酒祭祖的儀式。邴歜與閭職二人在弑君復讎後，不懼被緝殺的危險，回到家中祭告祖先，一來是復讎得以實現，用以告慰先人之靈。二來，二人即將逃亡，亦告於宗廟，於此可見復讎對於告慰祖靈的重要意義。

爲人所熟知的伍子胥復仇故事頗能反映復讎所具有的倫理、公私衝突。當伍子胥父、兄被平王所殺，伍子胥經過了九死一生來到了吳國，吳王闔廬願爲其復讎，伍子胥卻拒絕了，理由是：「諸侯不爲匹夫興師」、「事君猶事父，虧君之義，復父之讎，臣不爲也」。伍子胥靜待楚君之無道的彰顯，以支持其復讎的正當性。當楚王屈辱蔡昭侯，昭侯一心對楚復讎，伍子胥見時機成熟於是對吳王說：「蔡非有罪也，楚人爲無道，君如有憂中國之心，則若時可矣」，伍子胥等待復讎的時機是因爲：

事君猶事父也，此其爲可以復讎奈何？父不受誅，子復讎可也，父受誅，子復讎，推刃之道也。⁸³

83 以上引文詳參《公羊傳》，卷25〈定公四年〉，頁321。

伍子胥前後態度反映了重要的訊息：1. 事君如事父，二者均須顧全。2. 爲父復讎而毀壞君臣之義，行爲並不可取。3. 父必須在無罪被君所殺的情況下，子才被允許復仇。4. 弑君以復仇，還必須在國君爲昏君的情況下，才具有「憂中國之心」的正當性。此即不虧君之義，以復父讎；不以私而害公。⁸⁴

（二）父受誅子復讎，推刃之道也

一樣是爲父復讎，《左傳》〈哀公十六年〉所記楚太子建與晉人陰謀襲鄭，事蹟敗露而被殺，其子白公勝在苦尋爲父復讎不成而作亂，復讎未得到認可的主因是太子建的行爲屬於咎由自取，於理上站不住腳。夏徵舒母夏姬與陳靈公、孔寧、儀行父有淫行在先，夏徵舒因不甘受辱而弑君，此弑君的行爲亦不被接受，甚至引來了楚國藉討亂臣賊子的名義入陳，欲滅陳而以之爲縣。《公羊傳》〈宣公十一年〉雖然不贊成楚國以干涉他國內政爲名，而行諸侯專討之事，但若在「臣弑君、子弑父」的特殊情況下，則所持的態度是：「力能討之，則討之可也」。《穀梁傳》特意將楚國入陳之事置於殺夏徵舒之後，以凸顯楚國討伐亂臣賊子的合理性。若私親有罪被殺，子的復讎則失去合理性，即使父子之親，亦不能虧君而罔顧公義。如《左傳》〈隱公四年〉所記石厚參與州吁弑君，其父石碏用計殺之，《左傳》贊揚石碏大義滅親，《公羊》、《穀梁》亦均以「討賊」、「殺有罪」認可此行爲。

（三）復讎所面臨的忠孝矛盾

與伍子胥同爲向楚平王復讎，鄖公辛與懷二兄弟態度的差異，反映了復讎所牽涉忠孝問題的複雜性。當楚國郢都被吳攻陷時，楚平王已死，鄖公弟懷欲弑平王之子（昭王）以復讎，鄖公辛不同意，兄弟發生爭辯，《國語》卷18〈楚語下〉記此事：

吳人入楚，昭王奔鄖，鄖公之弟懷將弑王，鄖公辛止之。懷曰：「平王殺吾父，在國則君，在外則讎也。見讎弗殺，非人也。」鄖公曰：「夫事君者，不爲外內行，不爲豐約舉，苟君之，尊卑一也。且夫自敵以下則有讎，非是

84 國君爲家國的象徵，若非如其自身無法履行養民、愛民的責任，以個人之私讎而害君，則是虧君之義的行爲。呂思勉，《讀史札記》（臺北：木鐸，1983），〈復讎〉，頁380，即認為：「范雎、虞卿、平原、信陵、侯嬴、如姬之徒，其所行不同，而不免於虧君之義則同。」

不讎。下虐上為弑，上虐下為討，而況君乎！君而討臣，何讎之為？若皆讎君，則何上下之有乎？吾先人以善事君，成名於諸侯，自鬬伯比以來，未之失也。今爾以是殃之，不可。」懷弗聽，曰：「吾思父，不能顧矣。」鄭公以王奔隨。

王歸而賞及鄭、懷，子西諫曰：「君有二臣，或可賞，或可戮。君王均之，群臣懼矣。」王曰：「夫子期之二子耶？吾知之矣。或禮於君，或禮於父，均之，不亦可乎。」⁸⁵

此則引文除了兄弟介於父與君之間的取捨不同外，還傳達豐富訊息。首先，鄭公弟懷欲弑昭王而為父復讎，復讎對象即有爭議。因為根據《公羊傳》〈定公四年〉：「復讎不除害」，何休《解詁》曰：「取讎身而已，不得兼讎子」，復讎對象只及於加害者本身，不應再擴及子孫。平王既已死，則不當以昭王作為復讎對象。《史記》〈伍子胥列傳〉記伍子胥既引吳兵入郢，而楚平王已死，「伍子胥求昭王既不得，乃掘楚平王墓，出其尸，鞭之三百，然後已」，既無法對昭王復讎，但又有復讎的迫切性，在屍體及鬼魂信仰趨使下，⁸⁶伍子胥以鞭屍復讎。

其次，鄭公弟懷堅決復讎，並指出「在國則君，在外則讎」，顯示即使國君為殺父之讎，於君臣名分仍然存在的情況下，臣子不可復讎；君臣名分的認定與是否身處其統治中心密切相關。第三、鄭公辛強調君臣上下之別，「君而討臣，何讎之為？」反對臣子向君復讎。第四、昭王最後「或禮於君，或禮於父」，同時尊重二者，反映出即使統治者面對忠孝矛盾衝突時，對孝仍然必須尊重。此則事件中當事者所持態度各不相同，反映出問題的複雜性。

復讎在強烈忠孝衝突下，往往導致的悲劇，《左傳》卷35〈襄公二十二年〉：

楚觀起有寵於令尹子南，未益祿而有馬數十乘，楚人患之，王將討焉。子南之子棄疾為王御士，王每見之必泣，棄疾曰：「君三泣臣矣，敢問誰之罪也？」王曰：「令尹之不能，爾所知也，國將討焉，爾其居乎？」對曰：「父戮子居，君焉用之？洩命重刑，臣亦不為」，王遂殺子南于朝，轅觀起于四竟……既葬，（子南之）徒曰：「行乎？」曰：「吾與殺吾父，行將焉

85 《國語》，卷18〈楚語下·鄭公辛與弟懷或禮於君或禮於父〉，頁577-578。

86 李健民，〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，《當代》90(1993.10): 48-65。

入？」，曰：「然則臣王乎？」曰：「棄父事讎，吾弗忍也。」遂縊而死。⁸⁷

這是典型的忠與孝衝突的悲劇。儘管觀起被殺乃屬於獲罪，於禮不當復讎，然而「棄父事讎」於孝子之心有虧，因此無法再臣服於弑父之人而苟活於世，只得自殺。又如《韓詩外傳》所錄田常弑簡公而要脅國人與其盟誓，否則將殺其親人，石他以「舍君以全親，非忠也；捨親以死君之事，非孝也」、「乃進盟，以免父母；退伏劍以死其君」，⁸⁸忠孝難以兩全，當事者亦透過死以解脫忠孝衝突下所面臨的矛盾和悲哀。

（四）鬼魂復讎：向君復讎衝突的緩和

或許正因為向國君復讎充滿了實際上的困難，以及精神上的矛盾感，先秦時期的文獻記載中藉由鬼魂向國君復讎，亦傳達頗堪玩味的意涵。鬼魂向國君復讎的例子，有祖為孫，亦有為己者。《左傳》〈莊公八年〉記齊襄公諸兒於田獵時「見大豕」，隨從者皆認為是彭生的鬼魂作祟，襄公驚嚇過度而「隊于車」、「傷足」、「喪屨」，甚至導致被弑收場。公子彭生受齊襄公唆使而弑魯桓公，最後卻成為替罪羊，可能肇因於齊侯內心的不安，彭生竟以鬼祟的形式出現復讎。《左傳》〈成公十年〉記載晉侯夢大厲，曰：「殺余孫不義，余得請于帝矣」。「厲」即鬼也，無後之鬼常為厲。⁸⁹由於魯成公八年晉景公族滅趙括、趙同，因此晉侯所夢之大厲，被認為是趙同、趙括之先祖。厲鬼控訴晉景公的不義之舉，並已請示於上帝，欲要復讎，晉景公最後果然以疾病如廁，陷而卒。又如《左傳》卷60〈哀公十七年〉：

衛侯夢于北宮，見人登昆吾之觀，被髮北面而譟曰：「登此昆吾之虛，縣縣生之瓜，余為渾良夫，叫天無辜。」

莊公之立得到渾良夫的幫助，當時承諾渾良夫「苟使我入，獲國，服冕、乘軒，三死無與」，莊公獲國後卻藉故以「紫衣、袒裘、帶劍」等三罪而殺之。渾良夫自以為無辜而在夢中以鬼的形式示現以訴冤。除此而外，《左傳》記鬼魂以某些方式表達自身冤屈，甚至復讎的故事不少，如晉太子申生含冤而

⁸⁷ 《左傳》，卷35〈襄公二十二年〉，頁600。

⁸⁸ 韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》卷6，頁543。

⁸⁹ 《禮記》，卷46〈祭法〉，頁802，透過祭厲以安頓無後之鬼。亦即《左傳》，卷44〈昭公七年〉，頁763中子產提及的：「鬼有所歸，乃不為厲」。

死，死後以鬼魂形式出現，或是鄭國伯有於魯襄公三十年為子皙、駟帶所殺，昭公七年鄭國人因伯有鬼魂為祟之事而驚嚇不已，伯有並托夢表示將殺駟帶、公孫段以復讎，最後復讎應驗，令人印象深刻。《國語》卷1〈周語上〉〈內史過論神〉提及周之衰象由「杜伯射王於鄙」而現，韋昭引《周春秋》：

宣王殺杜伯而不辜，後三年，宣王會諸侯田于囿，日中，杜伯起於道左，衣朱衣，冠朱冠，操朱弓、朱矢射宣王，中心折脊而死也。⁹⁰

《周春秋》所記杜伯復讎故事流傳甚廣，《墨子》〈明鬼〉亦詳述此事，並加以分析：

著在周之《春秋》，為君者以教其臣，為父者以警其子，曰：「戒之慎之，凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅，若此之懾也！」

至漢代《論衡》〈死偽〉篇等駁斥時人關於鬼的傳說時，還特別引用此例。後代史書中杜伯射周王的故事一再流傳，多帶來警策君王之意味。另有一則相類故事：

昔者，燕簡公殺其臣莊子儀而不辜，莊子儀曰：「吾君王殺我而不辜，死人毋知亦已，死人有知，不出三年，必使吾君知之。」期年，燕將馳祖……日中，燕簡公方將馳於祖塗，莊子儀荷朱杖而擊之，殪之車上。當是時，燕人從者莫不見，遠者莫不聞，著在燕之春秋。諸侯傳而語之曰：「凡殺不辜者，其得不祥，鬼神之誅若此其懾也！」⁹¹

均在傳達國君若濫殺無辜，將導致鬼魂復讎。與前引《左傳》晉景公夢大厲不同的是，二則為鬼魂為自身復讎。景公夢大厲，可以解釋為趙朔、趙同、趙括、趙嬰齊等均被族滅，雖有趙氏孤兒，亦難復讎，而祖先血食無法歆饗，故以大厲形式呈現為孫復讎。〈哀公十七年〉所記渾良夫原為孔圉家之豎，為衛莊公所殺，為何不透過子孫復讎，而採取鬼魂復讎的形式？或許與渾良夫與莊公謀入衛而自立，並非無罪有關，子孫失去復讎的正當性。至於〈明鬼〉所記二則事件主要透過鬼魂之說的恫嚇以使國君能自收斂，避免濫殺

90 《國語》，卷1〈周語上·內史過神論〉，頁32。

91 二則引文，詳參孫詒讓，《墨子閒詁》（北京：中華，2001），卷8〈明鬼〉，頁224-226、228-230。

無辜。採取鬼魂爲自身復讎的形式，除了一方面反映出無罪的臣子被殺，有復讎的權力外，同時也避開了死者子孫直接向國君復讎所帶來的衝突及矛盾感。

六、結 論

本論文前半部透過《春秋》書法的爭議，以及春秋戰國時期國人擁有的政治實力、士人對君臣關係的思考……等層面，探討復讎所觸及「忠」的問題。論文後半部由禮書、出土文獻……等探討忠孝與公私若發生衝突，何者應置於首位？最後透過具體事例反映：當復讎面臨忠孝、公私等衝突時，往往充滿複雜性、矛盾性與悲劇性。

根據《春秋》經傳記載，弑君者多以被殺收場；若弑君者自立爲君，因具君之身分，不能成爲復讎之對象，爲了緩和國內外的壓力，往往殺害或懲罰陰謀其事者，作象徵性的復讎，顯見復讎的迫切性。此種迫切性於書法中多所呈現，如：實弑書卒的狀況、稱國、稱人弑君以懲戒君惡、君弑賊不討不書葬、弑君之賊不復見、百世復讎……等。其中不書葬、弑君之賊不復見等主張，實際徵驗於《春秋》弑君相關記載，爭議之處頗多，難以自圓其說。至於三傳認爲稱國、稱某國人弑君，主要在譴責「君無道」，以顯示此君爲「眾所共絕」的說法，由於牽涉複雜的忠孝問題，歷來學者爭論沸沸揚揚。在漢代今古文經之爭的背景下，對能否向國君行復讎之事爭論不休。古文經學者在冀望得到統治者的支持下，特別標舉《左傳》「君命天也，不可復讎」，古《周禮》復讎盡五世，以有別於《公羊》：「父不受誅，子復讎可也」和百世復讎。仔細分析三傳有關稱國、稱某國人弑君之書法，發現除了歷來學者所擔憂的鼓勵亂臣賊子的部分外，對於公認的惡君如「齊襄公、莊公、陳靈、楚靈」等，爲何卻不稱國、稱某國人以弑，三傳所謂惡君的標準爲何，難以提出令人信服的解釋。此說亦難逃如太子僕、展輿等以子弑父（君），嚴重破壞宗法倫理，卻歸罪於君的質疑。並且在「齊人弑其君壬于舒州」一條，《左傳》、《論語》所記孔子之態度爲聲討亂臣賊子，明顯與歸罪於君之態度矛盾。以此看來，三傳稱國稱人弑君以懲惡君之詮釋，是否爲《春秋》之原意，頗值得懷疑。

雖然稱國稱人弑君以懲惡君之說法頗有爭議，卻不可完全抹殺此觀點的價值，因為懲惡君之說，反映了先秦封建體制下，不同於漢代以降中央集權下的君臣關係，對於探究春秋時期復讎的問題頗為重要。就春秋時期封建的客觀現實來說，國人具有左右政局的實力，並對國君之廢立起決定性的作用。《春秋》經傳稱國、稱人弑君之事例，反映了頗值關注的現象，即：不論弑君者為子、為弟、為權臣，國人往往於弑君之事件中扮演重要角色。其次，諸事例中，儘管有來自國際間聲討的聲音，就國內來說，則未採取復讎的行動，此二個現象密切相關。以此亦能解釋既得國人之支持或授意，國內的復讎聲浪降低的現象。

就思想層面而言，先秦士人對君臣關係的思考強調「報」，有別於下對上單方面的愚忠。對於非血緣的異姓君臣關係，儒家強調君臣以義合，不合則止，在此種氛圍下，道之不行，則離君而去，「越境」具有重要象徵意義。趙盾弑君一事，「越竟」成為判定君臣關係的關鍵。蘧伯玉、衛國大叔文子因國內政事無道，而由近關出國，均可作為說明。《禮記》〈曲禮〉提及大夫、士去君，在食祿、奉詔以及妻子均與本國斷絕的情況下，不為舊君服喪，象徵君臣關係終止。去無道之君之說法亦包含以民為本的思想，師曠認為國君應當「養民如子，蓋之如天，容之如地」，若使百姓絕望，弗去何為？孟、荀對誅獨夫紂與湯武為民之父母的主張均為其顯現。至於國君的同姓的親戚之臣，以實踐親親、尊尊的精神為理想，即使逢遇惡君，由於具有不可解的血親關係，當以血親關係為重，盡忠於宗廟。比干之忠愍、延陵季子之不離吳境、不入吳朝均受贊許。太子僕、展輿等將君視為仇讎而弑之的狀況，則為宗法所不容。

復讎以血親關係的親疏遠近決定其輕重及迫切性，父讎無疑為其中最重者，《周禮》〈地官·調人〉主張「君之讎眡父」，忠孝雙全為儒家道德理想。然而復讎卻可能發生忠孝相砥觸的情況，於此況狀下當事者該如何自處，衍生出君與父孰輕孰重、孰先孰後等問題。透過最能展現儒家對倫理思考的喪服來看，《儀禮》〈喪服·斬衰〉為父與君均服三年之喪。以排列順位來看，父與天子分別居於親親、尊尊關係中之至尊地位，而父又置於天子之前。若父喪與君喪重疊，臣子如何服喪？《郭店楚簡》〈六德〉：「為父絕君，不為君絕父」，引起學者熱烈討論。承於上下文來看，多數學者同意此

二句涉及喪服問題，至於「絕」的訓解則有絕服、減殺、繼、絕與繼交相而爲之……等多種解釋，不論採取以上何種解釋，學者基本上同意此二句反映出父喪重於君喪的精神。親喪至重但君喪亦不能不顧，《禮記》〈曾子問〉即特別就併遭君、親之喪，於君所則不以私服服於君，展現不以私害公的精神。猶如有私讎在身則弗仕；銜君命而使，雖遇之而不鬪。儒家雖不贊成孝子以私害公，但亦不能容許事親之孝受到侵犯，當忠孝、公私不可兩全時，則盡量擺脫公職身分，如舜去天下背負瞽叟逃亡以成全孝道，顯現事親較事君爲更根本的態度。儒家亦期勉統治者「不奪人之親，亦不可奪親」、「父母之喪，三年不從政」、「喪不貳事」，萬不得已的情況下，則於卒哭之前不參與金革之事。孝之於忠有不可侵犯的空間。

先秦時期對君同時存在著兩種不同的態度，一是從統治階層的穩定來思考，君命不可違，更遑論弑君。另一是從報和民本的角度來思考，君臣以義合，不合則止，二種態度本身即存在矛盾因素。不只如此，倫理順位中置於最首的父，與居統治者的君，二者若有讎怨存在，當事者該如何取捨？《公羊傳》：「父不受誅，子復讎可也。父受誅，子復讎，推刃之道也」，引起後代學者不少批評的聲音。以史事所記，向君復讎並非完全不能被接受，不過須在父無罪被殺、君臣名分已不存在、且國君爲暴虐之君等情況配合下才可成立。著名的伍子胥復讎事件中，伍子胥堅持等到「楚人爲無道，君如有憂中國之心」時，才願遂行向君復讎之事。因爲國君爲家國的象徵，亦爲百姓之主，負有養護臣民的責任，虧君以復父讎，即爲虧公以濟私，不被允許。只有在國君失去「公」的性質，爲父復讎才能免於批評。父若有罪被殺，爲子者即失去復讎的立場。

儘管向君復讎並非絕對禁止，然而設限甚嚴，並且就情感來說，不論是否復讎均帶有極強的內心張力，當事者在忠孝的矛盾和衝突中往往極爲痛苦，甚至以自殺作爲解脫。或許正因爲實際復讎的困難以及強大的心理張力，透過鬼神向國君復讎，可避開直接復讎所面臨的尖銳衝突感，亦傳達出無辜枉死者魂靈不得安息、並可透過鬼魂復讎故事恫嚇國君，避免其濫殺無辜……等多方因素下，鬼魂復讎成爲忠孝衝突下另一種復讎形式的展現。

引用書目

一、傳統文獻

漢·司馬遷著，南朝宋·裴駰集解，唐·司馬貞索隱，唐·張守節正義，《史記》，北京：中華書局，1974。

漢·班固著，唐·顏師古注，《漢書》，北京：中華書局，1974。

漢·劉向集錄，《戰國策》，臺北：里仁書局，1980。

漢·劉向著，向宗魯校證，《說苑校證》，北京：中華書局，2000。

漢·韓嬰著，屈守元箋疏，《韓詩外傳箋疏》，成都：巴蜀書社，1996。

魏·王肅，《孔子家語》，臺北：臺灣商務印書館，1967。

吳·韋昭注，《國語》，上海：上海古籍出版社，1998。

南朝宋·范曄，《後漢書》，北京：中華書局，1974。

唐·孔穎達，《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，2001。

唐·孔穎達，《禮記注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

唐·徐彥，《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

唐·賈公彥，《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

唐·賈公彥，《儀禮注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

宋·邢昺，《論語注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

宋·孫奭，《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，2001。

清·王先慎，《韓非子集解》，臺北：華正書局，1991。

清·王先謙，《荀子集解》，北京：中華書局，1996。

清·王聘珍，《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1992。

清·沈家本，《沈家本未刻書集纂》，北京：中國社會科學出版社，1996。

清·胡培翬，《儀禮正義》，南京：江蘇古籍出版社，1993。

清·姚際恒，《春秋通論》，《續修四庫全書》第139冊，上海：上海古籍出版社，1995。

清·浦起龍，《史通通釋》，臺北：藝文印書館，1978。

清·孫詒讓，《墨子閒詁》，北京：中華書局，2001。

清·陳立，《公羊義疏》，臺北：鼎文書局，1973。

清·陳立，《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994。

清·陳壽祺，《五經異義疏證》，上海：上海古籍出版社，1994。

清·黃汝成，《日知錄集釋》，長沙：岳麓書社，1996。

清·劉文淇，《春秋左氏傳舊注疏證》，臺北：明倫書局，1970。

清·顧棟高，《春秋大事表》，北京：中華書局，1993。

清·蘇輿，《春秋繁露義證》，北京：中華書局，1996。

王利器，《呂氏春秋注疏》，成都：巴蜀書社，2002。

荊門博物館編，《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998。

(日)竹添光鴻，《左氏會箋》，臺北：鳳凰出版社，1980。

二、近人論著

文崇一 1995 〈報恩與復仇：交換行為的分析〉，《歷史社會學》，臺北：三民書局，頁215-244。

王立 1998 《中國古代復讎文學主題》，長春：東北師範大學出版社。

王立 2001 〈血族復仇與鬼靈崇拜〉，《山西大學學報》24.4: 11-15。

石磊 1983 〈儀禮喪服篇所表現的親屬結構〉，《中央研究院民族學研究所集刊》53: 1-43。

江建俊 2004 〈魏晉忠孝辨〉，成功大學中文系主編《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》第5輯，臺北：里仁書局，頁507-560。

朱冠華 1998 《劉師培春秋左氏傳答問研究》，北京：光明日報出版社。

余英時 1989 《中國知識階層史論》，臺北：聯經出版公司。

余英時 2003 《士與中國文化》，上海：上海人民出版社。

李存山 2000 〈讀楚簡《忠信之道》及其他〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第20輯，瀋陽：遼寧教育出版社，頁263-277。

李存山 2004 〈「爲父絕君」並非古代喪服之通則〉，《經學今詮四編》，《中國哲學》第25輯，瀋陽：遼寧教育出版社，頁159-171。

李健民 1993 〈屍體、骷髏與魂魄——傳統靈魂觀新論〉，《當代》90: 48-65。

杜正勝 1986 《周代城邦》，臺北：聯經出版公司。

杜松柏 2002 〈《史記》中復仇故事芻論〉，《四川師範學院學報》2002.1: 41-46。

邢義田 1995 〈從戰國至西漢的族居、族葬、世業論中國古代宗族社會的延續〉，《新史學》6.2: 1-44。

呂思勉 1983 《讀史札記》，臺北：木鐸出版社。

- 林素英 2000 〈論君臣服喪所凸顯的君臣倫理——以《儀禮》〈喪服〉為中心〉，《中國學術年刊》21: 45-68。
- 林素英 2002 〈郭店簡「為父絕君」在服制中的文化意義〉，《中國學術年刊》23: 61-83。
- 林麗真 1991 〈魏晉人對傳統禮制與道德之反省——從服喪論、同姓婚論與忠孝論談起〉，《臺大中文學報》4: 109-141。
- 周天游 1992 《古代復讎面面觀》，陝西：人民教育出版社。
- 岳淑珍 2002 〈伍子胥列傳〉的復仇意識及其內涵〉，《河南大學學報》42.6: 30-33。
- 金春峰 2004 《周易經傳梳理與郭店楚簡思想新釋》，北京：中國言實出版社。
- 姜廣輝 2000 〈郭店楚簡與《子思子》——兼談郭店楚簡的思想史意義〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第20輯，頁81-92。
- 徐少華 2000 〈郭店楚簡〈六德〉篇思想源流探析〉，收於《郭店楚簡國際學術研討會》，武漢：湖北人民出版社，頁375-383。
- 徐復觀 1985 《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局。
- 翁麗雪 1994 〈東漢刑法與復仇〉，《嘉義農專學報》39: 151-166。
- 袁筱芬 2003 〈復仇母題在中國現代小說中的「對話」與嬗變〉，《海南師範學院學報》16.1: 53-60。
- 桂齊遜 1996 「唐代『判』的研究——以唐律與皇權的互動關係為中心」，臺北：中國文化大學史學研究所博士論文。
- 桂齊遜 2000 〈我國固有律對於「禮」、「法」衝突的因應之道——以唐代「復讎」案件為例〉，韓金科主編，《1998法門寺唐文化國際學術討論會論文集》，西安：陝西人民出版社。
- 郅積意 2003 〈漢代今、古學之爭的再認識——以賈逵與《公羊》之爭為例〉，《中國文哲研究集刊》22: 223-257。
- 郅積意 2001 〈漢代今古、學之爭的分殊與一致〉，《孔孟月刊》39.12: 13-25。
- 張素卿 1998 《敘事與解釋——《左傳》經解研究》，臺北：書林出版公司。
- 陳 槃 1993 《左氏春秋義例辨》，臺北：中央研究院歷史語言研究所。
- 陳恩林 1998 〈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》1998.2: 137-145。

- 陳登武 2003 〈復讎新釋——從皇權的角度再論唐宋復讎個案〉，《臺灣師大歷史學報》31: 1-36。
- 陳瓊玉 2003 「魏晉忠孝觀」，臺南：成功大學中研所碩士論文。
- 黃源盛 1998 《中國傳統法制與思想》，臺北：五南出版社。
- 傅隸樸 1983 《春秋三傳比義》，臺北：臺灣商務印書館。
- 彭 林 2002 〈〈六德〉東釋〉，載於《古墓新知》，臺北：臺灣古籍出版社，頁263-272。
- 彭 林 2002 〈再論郭店簡〈六德〉「爲父絕君」及相關問題〉，載於《古墓新知》，臺北：臺灣古籍出版社，頁273-285。
- 彭 衛 1986 〈論漢代的血族復仇〉，《河南大學學報》1986.4: 35-42。
- 楊聯陞 1976 〈報——中國社會關係的一個基礎〉，《中國思想與制度論集》，臺北：聯經出版公司，頁349-372。
- 楊鴻烈 1993 《中國法律思想史》，臺北：臺灣商務印書館。
- 葉國良 2002 〈郭店儒家著作的學術譜系問題〉，《臺大中文學報》13: 1-25。
- 廖名春 2000 〈荊門郭店楚簡與先秦儒學〉，《郭店楚簡研究》，《中國哲學》第20輯，瀋陽：遼寧教育出版社，頁36-74。
- 劉瑞箏 1998 〈報——春秋時代報德復惡之禮〉，《中國學術年刊》19: 103-115。
- 劉樂賢 2000 〈郭店楚簡〈六德〉初探〉，收於《郭店楚簡國際學術研討會》，武漢：湖北人民出版社，頁384-388。
- 劉澤華 1992 《士人與社會》，天津：天津人民出版社。
- 瞿同祖 1984 《中國法律與中國社會》，臺北：里仁書局。
- 魏啓鵬 2004 〈釋〈六德〉「爲父繼君」〉，《新出簡帛研究》，北京：文物出版社，頁307-309。
- 錢大群 2000 《唐律研究》，北京：法律出版社。
- Lee, Jen-Der. 1988. "Conflicts and Compromise between Legal Authority and Ethical Ideas: From the Perspectives of Revenge in Han Times", 《中央研究院三民主義研究所人文及社會科學集刊》1.1: 359-408。

Exploring Loyalty and Filial Piety in Regard to Revenge for the Monarch and Father During the Spring & Autumn and Warring States Periods

Su-Chuan Lin *

Abstract

The phenomena of revenge thrived during the Spring & Autumn period, and involved numerous related problems. For example, *bao* 報 and exchange of ethics, conflict between public and private, consolation to the spirit of the dead, the relationship between the monarch and courtiers, and contradictions between loyalty and filial piety.

This paper will discuss these issues from several aspects:

1. Comments by historical figures regarding the assassination of monarchs in the *Chunqiu* 春秋 (*Spring & Autumn Annals*), and the three commentaries on the *Chunqiu* 春秋三傳 .

2. Expositions of punishments to the tyrant during the Spring & Autumn and Warring States periods.

3. Discussion about the selection between loyalty/filial piety, and monarch/father in the pre-Qin era.

4. Observation of the contradiction and tragedy which encountered the conflict of loyalty and filial piety in actual cases of revenge during the Spring

* Su-Chuan Lin is an assistant professor in the Chinese Department at National Cheng Kung University.

& Autumn and Warring States periods.

Keywords: loyalty/filial piety, monarch/courtier, revenge, *Chunqiu* 春秋, public/private