

从《左传》违礼事件  
探讨春秋时代之家庭伦理观  
**A Study on Family Ethics in  
Spring-and-Autumn Period from the Perspective  
of Violated Ritual Propriety in Zuo Zhuan**

马凌香

**BI LIN HIANG**

**MASTER OF ARTS (CHINESE STUDIES)**

拉曼大学中华研究院  
**INSTITUTE OF CHINESE STUDIES**  
**UNIVERSITI TUNKU ABDUL RAHMAN**  
JUNE 2013



从《左传》违礼事件  
探讨春秋时代之家庭伦理观  
**A Study on Family Ethics in  
Spring-and-Autumn Period from the Perspective  
of Violated Ritual Propriety in Zuo Zhuan**

By

马凌香

**BI LIN HIANG**

本论文乃获取文学硕士学位（中文系）的部分条件  
A dissertation submitted to the Department of Chinese Studies  
Institute of Chinese Studies  
Universiti Tunku Abdul Rahman  
in partial fulfilment of the requirements for the degree of  
Master of Arts (Chinese Studies)  
June 2013

# 摘要

史评春秋时代是礼崩乐坏的时代，可见“礼”是这个时代的社会核心价值，它主导着西周甚至于春秋时代人的思想，是西周与春秋时期的标志。谈周朝的历史文化，“礼”是无法被抽离的文化元素。历来，汉朝以降的学者们多认为，东周最终走入战国的局面，与“礼”被漠视是息息相关的。由此观之，典籍中记载春秋时人违“礼”之事迹，正好反映春秋时人对于“礼”的观点及所其关注的问题。

《左传》是一部记载春秋事迹的史书，其所发人深思的，莫过于书中所记载的“礼也”及“非礼也”之史事点评。在《左传》的记载中，相较于合乎礼的违礼事迹，其实反而透露了更多“礼”之实质内容与深意。

《左传》所载各国的史事当中，处处可见家庭伦的记述。职是之故，本论文的研究重点乃聚焦在家庭伦理之研究，并主要围绕在《左传》论及“三伦”，即父子之伦、夫妻之伦和兄弟之伦所涉及违礼的记载。

首先，本论文在前言交待了论文所探讨的问题之余，亦略谈家庭伦理的重要性、“礼”与家庭伦理的关系及略述论文所探讨的问题。在第一章，笔者探讨了《左传》对家庭伦的违礼记载特性。此章主要探究《左传》记载家庭伦理违礼的特性。在家庭伦理中，《左传》仅针对“夫妻伦”评“非礼也”，而“父子伦”及“兄弟伦”则皆以微言大义的方式评论。笔者分别探析了其因及微言大义之处。

次章，笔者探讨了家庭伦之“礼”。此章依据《左传》文中曰家庭伦的礼之文：“父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也……父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正……礼之善物也”阐发父子之伦、兄弟之伦及夫妻之伦的礼义。笔者尝试从历史古籍中对每一伦的相关礼义价值作一

粗浅的分析与探究。

在第三章里，笔者则尝试综合前两章所谈的违礼记载特性及家庭伦之“礼”义，探讨《左传》中的违伦记载所透露的蕴意。我们发现，《左传》非议夫妻伦“非礼也”乃因家庭伦失和，并与夫妻伦违礼攸关。接着，笔者析论《左传》中对于夫妻伦与父子伦抑或是父子伦与兄弟伦产生矛盾时，人物的抉择及取向所蕴藏的意涵。

结语处，笔者总结从《左传》的违礼事件所透露的春秋时代人的家庭伦理观，并对此三伦之深层意义作一概述。通过研究《左传》中对于家庭伦理的违礼记载，笔者尝试勾勒出春秋时代家庭伦理的内在本质，希望能藉由《左传》违礼初探，使春秋时之家庭伦理之最原始的面貌和意义得以重现。

本论文最主要的贡献是探讨与梳理了《左传》中对于家庭伦违礼的记载。然而，碍于笔者学识浅薄，未能十足掌握西周至春秋时代的时代背景及其文化意蕴，因此不仅无法全面地分析每一个伦理，也未能将各伦重叠身份的纠葛及在其背后的文化深层意涵加以剖析，实乃有憾。是以寄望未来有学者能更全面研究此课题。

关键词：《左传》 春秋时代 家庭伦理 违礼

# Abstract

*Li* 礼 (Rites, rituals of propriety) plays a significant role in the crumbling practice of ceremony and propriety in the Spring-and-Autumn period which dominates the thoughts of the Western Zhou Dynasty and affects even the Spring-and-Autumn period itself. It is generally thought that the Eastern Zhou Dynasty was a time of conflict, and it is relatively related to the neglect of *Li* 礼. Thus, the study of the violated ritual propriety of ancient books may truly reflect their thoughts regarding “*Li* 礼” and the concerns it holds for society in its various facets.

*Zuo zhuan* 左传 is one of the most important sources for understanding the history of the Spring and Autumn Period which elucidates the statement of *Li* 礼 and *Fei Li* 非礼. The family is seen as the basic unit of society. Therefore, the study of a family which violates ritual propriety in family relationships may reveal some of the causes that bring social upheaval.

Hence, this paper is trying to grasp the profundities which are contrary to *Li* in family relationships. The family relationships which are involved are father and son, elder and younger brothers, husband and wife. On the whole, these three relationships and violated ritual propriety will be the main focus throughout the discussion.

The Introduction talks about the character of *Li* as a cultural sprite in the *Zhou* Dynasty, and its relationship with family and the primary concern. Apart from this, virtue ethics of *Zuo zhuan* in family relationships is also studied.

The First Chapter focuses on husband and wife relationships which is the only statement of *Fei Li* 非礼 in family relationships. The study finds that it is more of a

requisition issued to a woman. In between, I found that there is no statement of *Fei Li* 非礼 pointed to father and son, elder and younger brother relationships. However, it does have indirect textual criticism. Thus, these relationships have different criteria depending on the circumstances.

The Second Chapter is tries to clarify the text which is related to “Li 礼” of family relationships in “*Zuozhuan*”. The family ideals and cultural values which comprises “benevolence 慈”, “filial piety 孝”, “Love 爱”, “Respect 敬”, “harmony 和”, “gentleness 柔” is analyzed to discover it’s essential features.

The Third Chapter is a comprehensive topic discussing the last two previous chapters. No doubt, from historic records, some of the arguments in family relationships are caused by violated ritual propriety in husband and wife relationships. Aside from that, it also discusses about the righteousness in conflict of family relations.

Lastly, I try drawing the conclusion of family ethics in the Spring-and-Autumn Period from what has been discussed above. In addition, the deep implication of violated virtual propriety also studied. Taking into account, main features and spirit of the family as a human culture in Spring-and-Autumn, the precise condition of society is studied. In Conclusion, this paper tries to frame out the intrinsic worth of family relationships with an adverse perspective in the Spring and Autumn Period.

The main contribution of this paper intends to explore *Zuozhuan* on family ethics. However, the vastness of the scope explained by *Zuozhuan* does not allow me to grasp the background of *Zuozhuan*”, the interpretation of the meaning of words or the complexity of family relationships in this period.

Keywords: *Zuozhuan*, Spring-and-Autumn period , family relationships, violated ritual propriety.



# 谢词

这份论文可以完成，必须感谢我的家人、黄文斌老师和两个我生命中的“贵人”。在真正着手写论文的近一个月内，谢谢家人对我的体谅。在这之前，谢谢妈妈放纵我的任性与固执，谢谢姐姐与妹妹依然相信我那不值得信任的信任。

可以完成论文，谢谢 Dr. W.P. Yeoh 和 Dr. C.C. Lim 。谢谢你们陪着我“重生”，也谢谢我最爱的家人在这期间的陪伴。谢谢你们一直都在。谢谢你们的力挺与鼓励。谢谢这段期间还有您们。谢谢三舅、三舅母、Arvin 和 Arvina 远来相聚。尤其想要谢谢 Dr. W.P. Yeoh，谢谢您这段期间的无限支援。谢谢这段时间帮助和照顾我的所有人。

谢谢黄文斌老师送我第一套《左传》书籍，让我开始阅读《左传》。谢谢您在百忙之中神速地替我批改论文，谢谢您放任我，让我可以随心所欲地完成论文。谢谢您这些年来在学习路上的指导。谢谢劳老师指引论文方向。谢谢亲爱的妈妈，谢谢大姐安丽、二姐安茹、妹妹凌芳及睿婧。谢谢活在回忆里的爸爸和干爹，谢谢你们给我坚持与勇气。谢谢这几个月来，与我携手走过的朋友们。谢谢拉曼大学给予的资源协助。

无尽的感谢，给我所有出现在我身边的人、事、物。

# 论文核实书

本论文从《左传》违礼事件探讨春秋时代之家庭伦理观为马凌香亲自撰写，  
是为拉曼大学中华研究院中文系硕士学位取得之学位论文要件。

此证

\_\_\_\_\_  
(黄文斌副教授)  
指导老师  
拉曼大学中华研究院中文系(金宝校园)

日期: \_\_\_\_\_

# 拉曼大学 中华研究院

日期：21.12.2012

## 硕士学位论文提交

此证马凌香（学号：08 ULM 08080）在中华研究院中文系黄文斌副教授指导下，经已完成以此为题从《左传》违礼事件探讨春秋时代之家庭伦理观的硕士学位论文。

本人亦了解拉曼大学将以 pdf 格式上载本硕士学位论文至拉曼大学资料库，供作拉曼大学教职员生及社会人士查阅使用。

此致

---

（马凌香）

# 论文声明

本人谨此声明：除已注明出处之引文外，本论文其余一切部分均为本人原创之作，且未曾在此前或同一时间提交拉曼大学或其他院校作为其他学位论文之用。

姓名：马凌香

日期：21.12.2012

# 目录

摘要		ii
Abstract		iv
谢词		vii
论文核实书		viii
论文提交书		ix
论文声明		x
目录		
第一章	前言	1
	第一节 研究动机与目的	5
	第二节 前人研究成果	6
	一、 直接相关的论著	7
	二、 其他相关的论著	13
	第三节 研究方法	18
	第四节 章节结构	20
第二章	家庭伦之“礼”	23
	第一节 《左传》谈夫妻之“礼”	25
	第二节 《左传》谈父子之“礼”	32
	第三节 《左传》谈兄弟之“礼”	42
	第四节 小结	48

第三章	论《左传》中对家庭伦的违礼记载	50
	第一节 夫妻伦	51
	第二节 父子伦	61
	第三节 兄弟伦	71
	第四节 小结	76
第四章	从《左传》中的违礼记载探视其蕴意	77
	第一节 夫妻伦违礼评议	78
	第二节 父子、兄弟伦违礼评议	86
	第三节 小结	95
第五章	结语	96
参考书目		100

## 第一章 前言

本论文研究题目定为《从〈左传〉违礼事件探讨春秋时代之家庭伦理观》，主要以《左传》为依据，从家庭伦违礼的记载中，探讨春秋时代的家庭伦理观。中国古代社会，基本上存在着君臣、夫妻、父子、兄弟、朋友间的相互关系，亦即“五伦”。<sup>1</sup>所谓人伦，即人与人的相处之道，亦即人事。人之相处，其间必有一些分别，次序及应该遵守的道德与规范等，谓之“伦理”。（钱穆，2001：415）人处于群体中，必将与人共同相处。人之处群，必无法离开此“五伦”之外。每一伦的共同相处必有主要标准，在这标准下，每一伦之双方又分别各有应尽之道。

家庭，是社会构成的主要形式，乃人类生存和延续的基本组织。有家庭，就必定存在着夫妻、父子、兄弟间的伦理关系。人与人之间的相处，存在着一定的准则，家庭成员亦如是。尊卑、长幼皆是家庭伦理的重要基调，也决定了人与人在相处上的礼，正因为有家庭伦理存在，人们才有了对自己的定位、行为、规范有所认识进而懂得如何自处。换言之，家庭伦理的存在，间接的给予人与人之间可以依循的规范及维持家道，使家庭幸福与和谐。中国几千年的文化中，各家源流学说，只有儒家极为重视道德伦理，这是毋庸置疑的。儒家思想以人为本，贴近人之生活需要，是其学说所以能长久成为中国文化主导的原因之一。

---

<sup>1</sup>对于人伦的定义，有多种说法，笔者此乃依据《孟子·滕文公上》：“始契为司徒，教以人伦；父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，为本论文之“人伦”定义。

# 第一章 前言

本论文研究题目定为《从〈左传〉违礼事件探讨春秋时代之家庭伦理观》，主要以《左传》为依据，从家庭伦违礼的记载中，探讨春秋时代的家庭伦理观。中国古代社会，基本上存在着君臣、夫妻、父子、兄弟、朋友间的相互关系，亦即“五伦”。<sup>1</sup>所谓人伦，即人与人的相处之道，亦即人事。人之相处，其间必有一些分别，次序及应该遵守的道德与规范等，谓之“伦理”。（钱穆，2001：415）人处于群体中，必将与人共同相处。人之处群，必无法离开此“五伦”之外。每一伦的共同相处必有主要标准，在这标准下，每一伦之双方又分别各有应尽之道。

家庭，是社会构成的主要形式，乃人类生存和延续的基本组织。有家庭，就必定存在着夫妻、父子、兄弟间的伦理关系。人与人之间的相处，存在着一定的准则，家庭成员亦如是。尊卑、长幼皆是家庭伦理的重要基调，也决定了人与人在相处上的礼，正因为有家庭伦理存在，人们才有了对自己的定位、行为、规范有所认识进而懂得如何自处。换言之，家庭伦理的存在，间接的给予人与人之间可以依循的规范及维持家道，使家庭幸福与和谐。中国几千年的文化中，各家源流学说，只有儒家极为重视道德伦理，这是毋庸置疑的。儒家思想以人为本，贴近人之生活需要，是其学说所以能长久成为中国文化主导的原因之一。

---

<sup>1</sup>对于人伦的定义，有多种说法，笔者此乃依据《孟子·滕文公上》：“始契为司徒，教以人伦；父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信”，为本论文之“人伦”定义。



反观西方伦理所强调的是个人独立，这有别于中国之伦理注重人伦的相互关系，重视人与人之间应如何相处，此亦是中西方伦理观的最大差别。中国的伦理观以儒家为中心，儒家的伦理观主宰着中华民族近三千年来的伦理思想，这是毋庸置疑的。然而，孔子以前，中国文化已有两千多年的历史。孔子对人伦的伦理思考，必受其历史背景的影响。钱穆（2000）在〈论春秋时代人之道德精神〉一文中说道：“孔子亦由中国文化所孕育，孔子仅乃发扬光大了中国文化。换言之，因其在中国社会中，才始有孔子。孔子决不能产生于古代之印度、犹太、阿拉伯、而释迦、耶稣、谟罕默德亦绝不会产生于中国。孔子生当春秋时代，其时也，臣弑其君、子弑其父，为中国一大乱世。但即在春秋时代，中国社会之道德观念与道德精神，已普遍存在，并极洋溢活跃，尤其生命充沛之显现。孔子正诞生于此种极富道德精神之社会中。”（224）由此，引起了笔者拟探索这个时代精神对孔子所产生的影响，究竟春秋时代的人伦伦理有哪些特点？

今日之家庭伦理存在的形式，近乎可说以儒家所提倡的家庭伦理规范为依归。家庭伦理中所注重的父慈子孝、夫妻相敬、兄弟友爱皆是儒家道德规范存在的形式。二千五百多年以来，对于家庭伦理有所著述、论述的书籍非常多。自汉朝以来，家庭伦理更愈倾向于专制，儒家更被视为禁锢为人子者、为人妻者等迂腐思想的始作俑者。然而，追溯春秋时代的家庭伦理观，事实是否如此？

关于春秋时期的典籍有三，即《春秋左传》、《春秋谷梁传》及《春秋公羊传》。笔者选择了《左传》作为本论文研究的文本而非《公羊传》或《谷梁传》，

因《左传》着眼于“重事”，而《公羊传》与《谷梁传》则着眼于“重义”，职是之故，《左传》是《春秋》三传中最具有历史价值的。<sup>2</sup>《左传》所记的人事、言行相当详备，更能真实地反映中国春秋时期的历史面貌和时代面貌，是研究春秋时期的人伦关系及伦理观最佳典籍。

西周之始，周公制礼以明人伦，规定了君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间上下的尊卑关系，是宗法制度下必须遵循的准则。史评春秋时代是礼崩乐坏的时代，可见“礼”在这时代是一个重要的轴心，是西周与春秋时期的标志。谈周朝的历史文化，“礼”是无法被抽离的文化元素，它主导着西周甚至于春秋时代人的思想。历来，汉朝以降的学者们多认为，东周最终走入战国的局面，与“礼”被漠视是息息相关的。由此观之，研究春秋时代人所违之“礼”，不仅可以反映这个时代人们对于“礼”的观点及其所关注的问题，我们也可从这些违礼的历史，窥视当时人重“礼”的因由。

《左传》所记载的春秋事迹，其所发人深思的，莫过于书中所记载的“礼也”及“非礼也”之史事点评。笔者选择了《左传》中“非礼也”的角度来讨论礼的问题。“非礼也”及违礼的史事记载，其实代表了春秋时代人对某件事物的否定，而否定的背后，不仅反应他们所非议的观点，同时也从中透露了他们认为合于

---

<sup>2</sup>宋代朱熹也认为“左氏是史学，公谷是经学。史学者，记的事却详，于道理上便差；经学者，于义理上有功，然记事多误。”（朱熹，1983：2151）

礼的观点，笔者相信当中其实也蕴藏了对合乎礼（礼也）、不合乎礼（非礼也）的商榷之处，其所蕴涵的深意，是笔者所欲进一步探讨者。

司马迁于《史记·礼书》中总结“礼”时如是说道：“礼，因人伦而生”（[汉]司马迁撰，1982：1157）。可见，人伦是“礼”产生的主要根源。故，欲了解“礼”，必须从最基本的人伦之“礼”探究。人伦，有君臣、父子、兄弟、夫妻及朋友五伦，而本文仅针对家庭伦，即父子伦、兄弟伦、夫妻伦进行探究。<sup>3</sup>以人之常情而言之，每一个个体自出生的那一刻开始，已有其与生俱来的身份，即为儿子之身份<sup>4</sup>，因此，儿子即是家庭的成员。换言之，人与人之间的关系，脱离不了家庭的关系。因此，家庭可说是修身治国平天下的奠基石，也是“礼”发源及实践的场所。再者，五伦中便有三伦，父子、夫妻及兄弟属于家庭伦。由此观之，其重要性不言而喻。故笔者选择了家庭伦为本文的研究范围。

《大学》道：“修身、齐家、治国、平天下。”人在世上，除了个体以外，必需与他人相依存，故《左传》所载各国的史事当中，处处可见家庭伦的记述。《春秋左传》中记载的违礼史事，主要以“非礼也”为对违礼最直接的评价，无论是聘问、会朝、相见、战争等活动。此外，史笔亦以史料的方式，评价该人物的言行举止，是否违礼在《左传》的记载中，相较于合乎礼的违礼事迹，其实反而透露了更

---

<sup>3</sup>春秋时代之家庭伦理，其所涵盖的范畴很广，实不只涵盖父子、兄弟、夫妻，尚且囊括姑妇、甥舅等。但笔者此文所谈，乃家庭伦理中最基本的三种伦理关系，不涉及此三伦延伸以外的伦理关系。

<sup>4</sup>笔者此论不言及因后天各种因素所造成的特例，如孤儿无父无母，故更甬谈其为子之身份，而是以人之常情言之。

多“礼”之实质内容与深意。通过《左传》探讨春秋时代被视为违礼的家庭伦理，笔者冀望可以梳理以下三个重点：一、《左传》如何记载三伦（父子、兄弟、夫妻）的违礼事件；二、了解春秋时代人如何定义家庭伦理之“礼”意；三、探讨违礼事件对其他伦理造成的冲击及影响及蕴藏其中的深意。笔者乃根据这三大方向，尝试对家庭伦理的违礼史事进行梳理。

## 第一节 研究动机与目的

笔者本科的毕业论文是从《论语》探讨儒家之家庭伦理观，经此研究后，笔者对于儒家的伦理观念有所改变。在搜集《论语》的相关资料时，笔者亦参阅了先秦的一些典籍，继而发现《诗经》与《左传》之伦理观非常值得探讨，因它与笔者对于先秦人伦关系及伦理观之预设观念甚有出入，由此笔者对先秦之伦理产生了兴趣，引发笔者想进一步地探讨从西周至春秋末年的人伦伦理观之演变。

在《诗经》与《左传》之间，笔者最终选择了《左传》乃因《左传》具有明显的儒家思想倾向，与笔者于本科的研究范围有直接的关系。此外，在阅读《左传》时，笔者都会不自觉地探索《左传》中的人伦关系，反复的思考每一伦常为何以此方式处理，所依据的准则何在？这一点更坚定了笔者以《左传》为研究论题。

在阅读过程中，笔者对《左传》中评断“非礼也”产生了疑问。笔者对其提出“非礼也”背后的依据，对人、事的评断感到好奇。笔者由此思考，家庭，是人与人第一层次的接触，无论是从个人到家庭，抑或是国家观之，家庭是形成社会的基础，是了解人伦最基本的键。故，笔者再次选择家庭伦理，并尝试以记载中违礼的事件来探讨春秋时代的家庭伦理观。

研究《左传》的论著汗牛充栋，据笔者有限的知识与能力所及，研究《左传》中的人伦之论著亦有之，但尚未有学者以《左传》的违礼记载探讨家庭伦理。是故，笔者希望能在这一领域上，尽点绵力。除此之外，笔者也希望能在研究的过程中，能理清家庭伦理在先秦时期的转变。

## 第二节 前人研究成果

按笔者目前收集资料所得，尚未发现有学者探讨《左传》中的家庭伦理观，同样的，也并未有学者以违礼视角探讨家庭伦理。然而，却有学者分别探讨《左传》中的人伦关系及《左传》的“非礼也”记载。在搜集资料的过程中，笔者致力于拉曼大学图书馆馆藏、马来亚大学馆藏、中央研究院馆藏、北京大学馆藏、台湾大学

馆藏、新加坡国立大学馆藏、台湾全国博硕士论文资讯网、中国期刊网。<sup>5</sup>据笔者有限的认识所能收集到与本论文相关者大约如下：

### (一) 直接相关的论著

1. 邵英（2006）在〈《左传》之“非礼”窥探〉（76）一文将《左传》中评断“非礼也”的记载分类，并总结其所谈不外乎关于葬礼、婚礼、建筑之礼俗、相见的礼俗、献俘礼、祭祀的礼俗、战争及针对妇女的刑罚。作者的归类方式与笔者甚为相似，然而，笔者只将“非礼也”的记载锁定在家庭伦，同时笔者也并非局限于探讨“非礼也”三个字，也会兼顾《左传》中关乎家庭伦涉及违礼的记载。由于这是一篇短篇论文，故其论述倾向于分类而已，并未作较深入的申论。

2. 刘娇柔（2007）的《左传中的伦常关系探讨》。此论文研究范围以五伦为主。作者把君臣关系分成周天子与诸侯国、诸侯国與卿大夫两部分探讨《左传》中的君臣关系。在探讨父子关系上，鉴于当时普遍是一夫多妻，所以作者认为父子关系比较复杂，因此将之分成父子和睦与父子失和两部分。在夫妇关系上，作者选择探讨婚姻性质，婚姻制度和婚姻状况。至于兄弟之伦，作者将之分为同父同母兄弟和非同父同母兄弟，并与朋友之伦合为一章探讨。作者主要是分析归纳《左传》中的人伦面貌，将相同或相异的论点摘出，再分门别类整理、归纳、并配合先秦时代相关典籍如《论语》、《孟子》深入分析每一伦中的道德价值。此篇论文可谓与笔者在论述上颇为相似，然而，该文作者所探讨的是五伦，而笔者所探讨的仅有三伦，即

---

<sup>5</sup>此为笔者主要查询的资料来源，其他非主要的查询资源，在此恕不一一赘举。

父子、兄弟与夫妻。此外，由于该文作者着重于分析归纳每一伦中相互关系的区别，从区别中谈人伦的价值，因而忽略了人在处理相互关系上，其言行举止不仅仅只是因为必须遵守道德价值而已。<sup>6</sup>笔者以此为基点引申，并从《左传》中人们的言行举止违背“礼”来窥探其背后的意涵，当然这当中难免包含着“道德规范”的价值，但笔者更重视的是其所体现的精神与人伦的“常”与“变”之间的关系。在论述当中，笔者亦会触及西周的伦理观，这样方能更全面的梳理其“常”与“变”。

3. 叶惠雯（2009）的《〈左传〉人伦思想研究》从修身、齐家、治国及平天下思想探讨《左传》的人伦思想。作者析论齐家思想时，以父子、兄弟、夫妻为探讨中心，这点与笔者探讨的家庭伦相似，当中涉及的三伦的伦理价值论述是雷同的。然而，笔者以违礼的事件为研究视角，伦理价值只作为辅助论述的角色，而作者则以伦理价值如父慈子孝、兄友弟爱等为主轴探究，这与笔者的书写模式迥异。

4. 王聪明（1995）撰的《左传之人文思想研究》硕士论文，对《左传》的“人文”即礼俗、礼仪、鬼神宗教、民本思想等具有深度的探讨。作者对人文思想的发展有助于笔者在探讨《左传》中人的意识转换发展。这有助于笔者在理清人与人之间的关系时，同时也注意人文思想对人伦在生活应对上的影响。

---

<sup>6</sup>笔者有此论点乃受钱穆在〈论春秋时代人之道德精神〉一文之启发，他在分析《左传》人物的言行举止时，是设身处地的去考量其行动背后的内涵，而这内涵中所体现的正是春秋时代人之道德精神，并非是预设了人是因为必须遵守道德规范，而强制自身实践道德价值。

5. 梅良勇（1992）的《孔子的家庭伦理思想研究》。由于此篇论文以谈孔子为主，作者认为孔子创立了中国第一个以孝悌为中心的家庭伦理思想体系，主要内容为父子亲（父慈子孝）、兄弟睦（兄友弟悌）、夫妇和（夫敬妇听）。作者由两个角度对孔子家庭伦理思想作分析，一乃对其认为错误的思想如“男女有别”等进行批判；一乃对合理的观点给予肯定和继承，如：“慈幼养亲”、“敬亲安老”、“兄弟和睦”、“夫妇和乐”等。此篇论文最大的优点乃从褒与贬两个站立点研究孔子的家庭伦理思想，但这也是作者的局限所在，因过于注重其利与弊而未深入和具体谈论家庭伦理。此外，此篇论文乃笔者唯一搜集专就春秋时代之家庭伦理进行研究的论著。然而，作者所探讨的家庭伦理，多以《论语》等儒家论著为参本，而非《左传》。此外，笔者的研究重点又置于违礼，此又另一差异。

6. 刘瑞箐（1997）的《〈左传〉礼意研究》是一本博士论文。作者将“礼”分为“体”与“用”两大部分来研究。作者从人伦、军事及舞乐三方面分析《左传》如何论“礼”。在论人伦之礼意时，作者阐述君臣、父子、兄弟、夫妻、朋友之间相处的伦理价值并列举《左传》的相关记载。此篇论文帮助笔者对“礼”的内在意涵及伦理价值有更深入的认识。同时，作者所作的梳理，有助于笔者分析违礼时，也关注“礼”的多元性。

7. 曾淑雯（2002）的《〈左传〉妇女言行研究》，首先讨论此时期的行事依据，即“礼”，试图找出与妇女相关的行为规范。作者将妇女言行分类并说明产生因素，如知礼崇礼、正直无私的女性楷模、为子夺位干政的女子、祸国妇人等。在第



八章与第九章，则厘清妇女的婚姻问题。作者认为，人之所以会有如此之类的言行，必有其影响之因素。作者主要欲引出妇女行为的背后可能之因素。作者的归纳，有助于笔者概括性的了解《左传》中所出现的妇女的言行举止，进而在书写时可作为连结性参考的作用。

8. 纪庆丰（2005）的《左传忠义史观研究》于第二章中概述春秋时期的伦理，分别为君臣伦理观、夫妇父子伦理、兄弟朋友伦理。作者这部分的论述与笔者论述家庭伦理价值观极为相似，然而笔者着眼于伦理价值而作者则是从社会地位及伦理普遍要求为论述重点。

9. 陈清云（2009）的《春秋时代婚姻研究》论述〈婚姻观念与形态〉、〈春秋之婚姻礼俗〉、〈春秋时代贵族之婚姻〉、〈春秋时代平民之婚姻〉、〈春秋婚姻呈现之两性观〉及〈传统女性婚姻之反思〉。此论文有助于笔者在分析夫妻一伦时可以更深入的思考春秋时期的婚姻复杂性。

10. 庄振局（2004）的《春秋时代伦理研究》是一本硕士论文。作者主要探讨春秋时期的宗法伦理社会思想、道德伦理、政治伦理、家庭伦理及战争伦理。家庭伦理亦是笔者将探讨的其中三伦。笔者与之不同者乃笔者主要以家庭伦理为主而作者兼顾所有伦理，并非只限于人伦，故未能深入探讨家庭伦理。此外，笔者又以违礼为主轴探讨家庭伦理，这是本论文与之的又另一差异。

11. 钱穆（2000）的〈论春秋时代人之道德精神〉（223）分上下两篇，文章重点，则在根据《左传》于春秋时代中，举出许多极富道德精神之具体事例，并稍加阐发。文中所谓“道德精神”乃指人心之对于人世间，具有种种敏感，人己之情，息息相关，遇有冲突而能人我兼顾，主客并照。斟酌调和，纵不能与“事”上有一恰好安顿，而于自己“心”上，则务求一恰好安顿。作者对春秋时代人之道德精神的解析，笔者甚为同意，并将在论文中以此来探察家庭伦。由于作者在此文只截取特定人物探讨，而笔者则以《左传》中凡是关乎家庭伦及涉及违礼的人与事为探究依据。

12. 汪玢玲（2001）的《中国婚姻史》这本书的其中一节探讨了《左传》的淫乱观。此可说是对于《左传》中存在的人伦关系作了初步的剖析。由于此书所注重的是婚姻，即男女、夫妇之间的伦理观，理所当然的并未谈及其他家庭伦理关系。况且，《左传》中的夫妇之伦的违礼记载，并非仅限于淫乱而已。笔者将在此点上更全面的对夫妇这一伦的违礼记载进行研究。

13. 钱穆（2001）的〈中国文化中之五伦〉（415）一文是《晚学盲言》中的其中一篇文章，主要是阐述五伦中的夫妻、父子、兄弟、君臣、朋友的相处之道，又就每一伦中指出相处之主要标准，所论及包括《论语》、《孟子》、《左传》、《诗经》等典籍概括性的谈论“五伦”。由于作者主要是谈中国文化中的“五伦”，因此理所当然未深入的探究《左传》中的家庭伦。笔者则在这一基础上，以违礼的视角集中地以此为中心探讨家庭伦与其伦理观。

14. 王美凤（2001）的《先秦儒家伦理思想研究》主要叙述、分析先秦时期儒家伦理思想的形成过程、自身特点及不同代表人物思想之间的内在历史、逻辑关系；同时探讨先秦儒家伦理思想赖以产生的社会背景以及社会历史对伦理道德的影响；此外，也就先秦儒家伦理思想的重要德目对社会人际关系的调整和规范作用进行了专门探讨。

15. 肖群忠（2001）的《孝与中国文化》。此书从四个方面谈孝。一、孝之起源与演变；二、孝之文化综合意义；三、孝道与孝行研究；四、孝的历史反思与当代价值。此书的第一章至第三章有助于笔者对于孝的文化更深一步的了解。作者对孝文化的发展有相当多的阐述，使笔者更能掌握孝的发展趋势，对于了解《左传》中的孝有一定的帮助。

16. *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.* (Pines, 2002) 中的第三章讨论了“礼”观念和礼治思想的演进。作者认为，春秋时期强调礼的重要性，与当时社会中礼制遭到破坏息息相关。到春秋晚期，面对来自士阶层的挑战，卿大夫有感应遵守西周礼法规定的由血缘而定的社会秩序，以防止社会彻底崩溃。此书帮助笔者在分析违礼事件的背景时，注意到社会政治秩序惟有依赖传统的血统等级模式才能得以维持的特色。此外，作者注重中国思想史的重要内涵的研究，与笔者所着重者甚为相似。另外，由于作者乃西方汉学家，此

书仍带西方汉学家著作的普遍特征，即综合、概括多于个案的研究，此论述方式，是笔者可作为参考的思考方式及论述方式之一。

17. *The Moral Circle and the Self* (Kim-chong C., Sor-hoon T. and C.L. T. (Ed.) , 2003)

是一本英文论集。此书里的几篇文章论述与探讨《论语》及儒家思想对于社会、朋友、家庭、个体等课题。从这几篇文章，可大略知晓西方研究《论语》与儒家的学者有关孔子对于“人伦之伦理”的可行性与性质的看法。另外，论集的最后一章的三篇文章针对《论语》中的个体作了探讨，这一课题是笔者所未思及的。虽然此篇文章并未直接与《左传》相关，但此文提醒了笔者在探讨家庭伦时，也可注意个体的存在价值，这是中国传统人伦伦理鲜少注重的。

## (二) 其他相关的论著

### 1. 有关《左传》之专著

1) 童书业(2006)所著的《春秋左传研究》考证并将春秋史上的每件大事条理清晰地展示，使《春秋左传》的史事更清楚分明。此外，亦论及其地理、制度、文化，当中亦包括天子、诸侯、庶人、婚制、家庭等与人伦相关之论题，但只简略阐述，未深入探讨，只将相关史事引入，未细解，此乃不足之处，抑或此非其论述之

重点，而未申论。笔者就此基础上，将深入探讨从《春秋左传》的史实中存在的家庭之伦理。

2) 郭丹（2004）《左传国策研究》的其中三章对《左传》进行深入探究，虽重于文学，但却不乏对于《左传》中的人物思想有所阐述。此书可说是对人与人之间的关系作了表层的交待。笔者将在此基础上，进一步深入探讨在这相待关系中的内涵。

3) 许倬云（2006）《中国古代社会史论——春秋战国时期的社会流动》一书以《左传》作为研究春秋时期的社会，从侧面论及《左传》的人伦。作者主要以社会阶层划分人，此与作者研究社会流动的方向有关，但与笔者以家庭伦相互关系为主有别。

4) 夏先培（1999）的《左传交际称谓研究》探讨了《左传》中的人称代词、交际称谓、社会文化内涵等，初步地研究了人与人之间在人伦上的分别与关系。由于此书主要研究称谓，故并未对人伦之间的伦理关系再作深入的探讨。笔者就此基础上，再从称谓的分别上深入探讨家庭伦之伦理。

5) 张端穗（1987）《左传思想探微》一书全面探析《左传》的思想，让笔者对《左传》的思想体系有个概括性的认识。这有助于笔者理清《左传》的人伦之伦理观，因《左传》里的思想正是形成人伦之伦理观的重要元素。

6) 何新文（2004）《〈左传〉人物论稿》大致上可分成三个部分：一、对《左传》几个基本问题进行概述；二、从总体上研讨《左传》作者对“人”的认识和《左传》写人的艺术成就及影响；三、对《左传》的人物形象及几个代表性人物进行了分析论述。此书所注重的是《左传》的文学成就，即使谈论人物，也以单一的代表人物为论述，虽无法窥视出其中人伦之伦理，但也有足以启发伦理观点论点。

7) （美）王靖宇（2003）得《中国早期叙事文研究》收录十一篇论文，贯穿其间的是作者关注的三个主题：一、如何从一般叙事学的角度来分析和阅读早期叙事文；二、如何看待历史叙述与虚构故事之间的关系；三、如何重新审视研究早期叙事文所遇到的一些考证上的难题。除外，此书亦附上美国的《左传》研究。作者关注《左传》里的课题与笔者有甚大的差距，然而从这本书的附录，笔者却可知美国研究《左传》的情况。

8) [宋]吕祖谦（1986）的《东莱博议》又称《左氏博议》，虽是“为诸生课试之作”，却多有吕祖谦的真知灼见。全书共4卷，选《左传》文66篇，分析透彻，议论明达，不少地方阐发了他卓越的史学思想。此外，此书亦是一部融和经义，贯通理学的论集。宋以后，《东莱博议》流传不息，一直成为历代学子习举业必修的课本。作者的分析与议论，提供了笔者在探究《左传》人伦的参考。

## 2. 有关春秋时代之专书

1) 顾德融、朱顺龙（2001）合著的《春秋史》叙述了春秋时期的历史背景、政治制度、军事制度、社会构成、阶级斗争、时代思想、礼仪和风俗。当中论及《左传》是研究春秋的重要史料。由于此书的重点主要叙述春秋时期的方方面面，所以文中并未探讨《左传》的人伦关系及伦理思想。虽然如此，此书可协助笔者了解春秋时期的时代面貌。

2) 魏健（2006）的《春秋时期忠信观研究》从春秋时期的社会背景入手，重点阐释了忠信观念的内涵、具体表现，并分析了它所具有的时代特点及其社会功效。由于笔者在阐释父子之伦亦论及与君臣的身份，且也触及忠之观念，因此可以此书为参考。

3) 谢维扬（1990）的《周代家庭形态》。此书为一本博士论文，作者所谈论的周代家庭形态涵盖了西周、春秋和战国。在内容上，则谈世系和亲属范围、婚姻、亲属称谓制度、家庭的外部关系与内部关系等，笔者在进行了解《春秋左传》中的家庭伦理观时，可以此作为参考，并了解其伦理提出的背景。

4) 谢维扬（2000）的〈周代的血缘关系规范与家庭形态〉。此篇文章所谈之血缘规范与家庭形态，可与上述《周代家庭形态》一起读，从中较全面地了解周代家庭

形态。此文以血缘关系为主，与笔者探讨人伦中的父子、兄弟、夫妻之伦有间接的关系。

5) 常金仓（2005）的《周代礼俗研究》探讨西周、春秋、战国时期的礼俗。此书可帮助笔者了解《春秋左传》中的人伦在彼此的相待上的礼俗。

历来，谈《左传》中“礼也”、“非礼也”的文章颇多，但真正以此进行深入研究的专门论著却是少数，此乃笔者有限能力搜集所得而做出的结论。至于研究《左传》的家庭伦理的论著，则多以五伦为中心，并未有仅针对家庭伦进行研究的论著。即使探讨旁及讨论家庭伦，也多为分析家庭伦理关系的复杂性。笔者发现，前人研究《左传》的人伦较倾向于分类人伦中伦理关系的差别，而不是从个人的言行举止中探讨其言行背后的内涵，笔者则是倾向于后者。据笔者所搜集到的前人研究，或谈“父子之伦”，或谈“兄弟伦”，多未兼及“三伦”。此所言之“三伦”为父子论、兄弟伦及夫妻伦。总结前人的研究发现，大多数的学者在研究《左传》时，倾向于研究《左传》的文学价值，鲜少对于人伦这一部分正面切入探讨，多从社会、制度文化方面谈及人伦，因此并未对人伦抑或是更小的家庭伦做出深入的探讨。

综合以上的前人研究，笔者尚未发现有学者以《左传》中“家庭伦理”及“违礼”为主轴作研究。因此，笔者想在前人基础上，以《左传》违礼事件研究探讨春秋时代的家庭伦理观。笔者自知古文基础及功力尚浅，必然无法深入及全面探讨



《左传》中的家庭伦理关系及伦理观，但仍希望可以粗略地分析春秋时期被视为违礼的事件中所反映的家庭伦理观点，从中窥视当时的时代人所重视的家庭伦理问题及内蕴涵。

### 第三节 研究方法

#### （一）研读原典并参照历代注疏

本论文主要以《左传》的原典探讨春秋时代之伦理观。

在《左传》的选本上，笔者选择了杨伯峻的《春秋左传注》为研究之依据底本。杨伯峻所注之《春秋左传注》以阮元刻本为底本，惟在校勘中对底本略有订正；在注解中，搜集并考虑了前人成果，有所取舍，有所增补，也提出其本身的意见和心得，以供读者参考。（杨伯峻，1981：1-3）此外，再旁参杜预注，孔颖达正义的《春秋左传正义》（〔周〕左丘明传，1999）。《春秋左传正义》包括了晋朝杜预的《春秋经传集解》和唐朝孔颖达的《春秋左传正义》，让笔者可以从历代注疏中稍加了解《左传》之事与义。日本的竹添光鸿所著之《左传会笺》（〔日〕竹添光鸿，1978）和王叔岷《左传考校》（王叔岷，2001）亦成为笔者参考之读本。日本汉学家在研究《左传》这一领域上颇有成就，而竹添光鸿的《左传会笺》更被学者推选为研究《左传》可参考的读本之一。至于《左传考校》，由于王叔

岷所考校之底本乃据嘉庆二十年间江西南昌学府开雕之重刊本《左传注疏》，所引乃据台北世界书局缩景刊唐石经、巴黎国家图书馆所藏敦煌本，考校所呈，或补充旧说，或订正旧说，亦有许多以创见为主，是故这本书亦成为笔者主要参考读本之一。

除了主要读本外，笔者之所以再选择另外数本读本为辅，乃希望可以在阅读主要读本后，若有疑虑，则可再参阅这些读本，以便更了解《左传》之深义及更正确了解其中的人伦伦理观。

## （二）从历史古籍求证

由于《左传》乃《春秋》三传中的其中一传，若只阅读《左传》，不免欠缺全面性的了解。因此，笔者亦将参照《谷梁传》、《公羊传》，以求不偏执于某个盲点。

此外，笔者也会参考《诗经》、《国语》、《仪礼》、《周礼》、《礼记》、《尚书》、《论语》这七部先秦典籍，以期能从历史的脉络，宏观地观察《左传》的时代背景、价值取向及伦理的具体内涵。若有与《左传》关联之处，亦可将之引为佐证，以巩固论点。

## （三）历史研究法

笔者将以历史研究法探讨《左传》中的家庭伦，所使用的历史研究方法，主要以钱穆《中国历史研究法》为参考底本，并将参考梁启超的《中国历史研究法》。笔者选择这两本书乃因谈中国历史研究法者，此二人是佼佼者。然而，笔者认为钱穆的历史研究法，更能辅助笔者在使用历史研究法时应注意历史中哪些方面，诚如钱穆在《中国历史研究法·序》中所言：“研究历史，所最应注意着，乃为在此历史背后所蕴藏而完成之文化。”因此，笔者在使用历史研究法时，所注重的将会是文化。文化是全部历史之整体，我们必须在历史之整体内寻求历史之大进程，由此，才能在历史的进程中更深切的研究《左传》的人伦。笔者希望能从宏观的眼光着手，以时代背景的文化蕴涵了解《左传》的家庭伦理特点。

#### 第四节 章节结构

首先，本论文在前言交待了论文所探讨的问题之余，亦略谈家庭伦理的重要性、“礼”与家庭伦理的关系及略述论文所探讨的问题。除外，亦陈述与本论文相关之前人研究及研究方法。

第一章，笔者探讨了家庭伦之“礼”。此章依据《左传》文中曰家庭伦的礼之文：“父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也……父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正……礼之善物也”（[周]左丘明传，1999：1480）阐发父子之伦、兄弟之伦及夫妻之伦的礼意。除了《左传》，笔者尝试从历史古籍中对每一伦的相关礼意价值作一粗浅的分析以探究该伦的“礼”之真义。

次章，笔者探讨《左传》对家庭伦的违礼记载的特性。此章主要探究《左传》记载家庭伦理违礼的记载特性。在家庭伦理中，《左传》仅针对“夫妻伦”评“非礼也”及析论其所评论的内容。至于“父子伦”及“兄弟伦”，《左传》皆以微言大义的方式评论。笔者列举该微言大义之内容分析论述虽然同是以微言大义的方式评点的违礼记载，但是两伦之间所评点的违礼之处却同中有异。故，笔者分别探析其中的微言大义之处。

在第三章，笔者则尝试综合前两章所谈的家庭伦之“礼”意及违礼记载特性来探讨《左传》中的违伦记载所透露的蕴意。综合发现，《左传》非议夫妻伦“非礼也”乃因家庭伦失和的记载，与夫妻伦违礼攸关。接着，笔者析论《左传》中对于夫妻伦与父子伦抑或是父子伦与兄弟伦产生矛盾时，人物的抉择及取向所蕴藏的意义。

至于结语部分，笔者总结从《左传》的违礼事件所透露的春秋时代人的家庭伦理观，并对此三伦之深层意义作一概述。

本论文最主要的贡献是探讨与梳理了《左传》中的违礼事件，并从中窥视春秋时代人的家庭伦理观。然，碍于笔者学识浅薄，古文基础尚浅，也过于怠惰，因此也未能十足掌握《左传》里的时代背景与字义中的深层含义。职是之故，无法全面地将《左传》及春秋时代人之家庭伦理观作深层的揭示。例如：笔者未能分析父子与兄弟之间其实仍存在着君臣关系，而这关系之间的分界与执行上的中心概念是笔者目前还未探究的部分。此外，笔者此文许多析论也只停留在表面层次，实有所憾。是以冀望未来有学者能更全面研究此课题。

## 第二章 家庭伦之“礼”

西周时期，周公制礼作乐，其所制定的礼，规定了君臣、父子、兄弟、夫妇、朋友之间上下的尊卑关系，是宗法制度下必须遵循的准则。“礼”字，最早见于《尚书》。例如，《尚书·舜典》曰：“协时月正日，同律度量衡。修五礼、五玉、三帛、二生、一死赞”；《尚书·皋陶谟》曰：“天叙有典，敕我五典五惇哉！天秩有礼，自我五礼有庸哉！同寅协恭和衷哉”（孔安国，1999：51，107）。此外，《周礼·春官·小宗伯》亦谓：“掌五礼之禁令与其用等”（郑玄，1999：488）。这里所指的“五礼”是指古代的五种礼制，即吉礼、凶礼、军礼、宾礼、嘉礼。

从以上典籍对于“礼”的记述，可见西周时期的“礼”较趋向于礼制，是一种典章制度。然而，此礼制皆不出于人伦之外，乃为“人”而作。我们可以透过《左传》对“礼”的阐述，确定“礼”在春秋时代已开始发展出新的理论及见解。例如，《春秋左传·昭公二十年》传有以下的记载：

子大叔见赵简子，简子问揖让周旋之礼焉。对曰：“是仪也，非礼也。”简子曰：“敢问何谓礼？”对曰：“吉也闻诸先大夫子产曰：‘夫礼，天之经也。地之义也，民之行也。’……为君臣、上下，以则地义；为夫妇、外内，以经二物；为父子、兄弟、姑姊、甥舅、昏媾、姻亚，以象天明；为政事、庸力、

行务，以从四时；……哀有哭泣，乐有歌舞，喜有施舍，怒有战斗；喜生于好，怒生于恶。是故审行信令，祸福赏罚，以制死生。生，好物也；死，恶物也；好物，乐也；恶物，哀也。哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久。”简子曰：“甚哉，礼之大也！”对曰：“礼，上下之纪，天地之经纬也，民之所以生也，是以先王尚之。”（[周]左丘明传，1999：1447）

由此，我们可推测春秋时代人，已对于只注重外在形式的礼而忽略礼的内在精神及实质内涵产生质疑，这是我们在《左传》中看到对于“礼”的一种反省。笔者以为，春秋时代之人对于“礼”的反省，也间接影响了家庭伦之“礼”的要求。

《左传》对于家庭伦理的“礼”文，有：“君令臣共，父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔，姑慈妇听，礼也……父慈而教，子孝而箴；兄爱而友，弟敬而顺；夫和而义，妻柔而正……礼之善物也”（[周]左丘明传，1999：1480）；“孝，礼之始也”（498）；“舜臣尧……使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟共、子孝，内平外成”（580）。

由此可知，对于为父为母者所要求的德目有“义”、“慈”；对为子者有“孝”；为夫为妻者分别是“和”、“柔”；为兄为弟者分别有“爱”、“敬”，此乃家庭伦理的对待之道。简言之，这是家庭人际之间应该遵守的行为准则，亦可谓此乃家庭伦中“礼”的实质内容，是“礼之体”。至于“礼之用”，对父子伦，是“教”与“箴”；对夫妻伦乃“义”与“正”；兄弟伦则是“友”与“顺”。

本章主要是探讨《左传》中的家庭伦理的“礼”之实质内容及其意涵。笔者将从两大方向分别探析夫妻伦、父子伦和兄弟伦：一、探析各伦家庭伦理之“礼”的礼意；二、从《左传》对家庭伦的违礼与合于礼史载探讨其与“礼”意的相互关系。笔者乃根据这两大方向，尝试对家庭伦理的礼意及违礼史事进行梳理。

## 第一节 《左传》谈夫妻之“礼”

按《左传》论夫妻伦之礼文有：“夫和妻柔……礼也。”（〔周〕左丘明传，1999：1480）由是观之，夫妻伦之“礼”主要有“和”及“柔”，此亦夫妻伦对待之道。换言之，“和”及“柔”是家庭人际之间应该遵守的行为准则及实质内容。此外，《左传》里更申述了实践夫妻伦“礼”的道理：“夫和而义，妻柔而正……礼之善物也”（〔周〕左丘明传，1999：1480），进一步的说明了此礼义在实践上的条件准则。笔者将在此章节厘清夫妻伦礼义的实质内容。至于夫妻之间的职务分配，则可从《左传·昭公二十五年》谓“为夫妇、外内”（〔周〕左丘明传，1999：1453），说明夫妇的角色分配。<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> 夫妇与夫妻二字，如上所述，其所涵盖的层面是有差异性的。妻，单指对丈夫的相称，而妇，可兼指已婚女子或媳妇。然而，在职务的分配上，“夫妇，外内”与“夫妻，外内”是可以等同的，因此，亦可将之视为分别夫妻职务的论述。




对为夫者所要求之“礼”则有“夫和……礼也”及“夫和而义……礼之善物也”（[周]左丘明传，1999：1480）。可见，对为夫者的要求关键在于“和”与“义”。所谓“和”，《说文解字注·口部》：“和，相应也。”（[汉]许慎撰，1998：57）；《逸周书·谥法》：“不刚不柔曰和。”（[晋]孔晁注，2003，42）；《广韵》：“和，顺也，谐也，不坚不柔也。”；《广雅》：“和，谐也。”此皆为较直接的释义。虽然从典籍中对“和”的释义或可略知其意义，但此为仍字义上的解释，对照先秦典籍里提及的“和”字，《老子·二章》曰：“音声相和。”（陈鼓应，1984/2006：64）《国语·周语下》：“乐从和。”《论语·学而第一》：“礼之用，和为贵”（朱熹，1983：51），由此综述“和”之义，引申至夫妻关系上，不同的个体和谐地配合可谓“和”也。

“和而义”说明了“和”必须建立在“义”之上。至于“义”之意，《释名》曰：“义，宜也。裁制事物，使各宜也”；《说文解字》曰：“义，己之威仪也”（[汉]许慎撰，1998：633）；《左传·昭公三十一年》曰：“故君子动则思礼，行则思义”（[周]左丘明传，1999：1521）。因此，义，可谓适宜也。以此为依据，可总结为夫者在这一角色上，必须与妻子协调，和谐相处。对待妻子，在行为举止上必须适宜，在适当之时展现其不刚不柔的一面。

对为妻者所要求之“礼”则是“妻柔……礼也”；“妻柔而正……礼之善物也”（[周]左丘明传，1999：1480）。所谓柔，《说文解字》段注曰：“凡木曲者可直，直者可曲，曰柔。”（[汉]许慎撰，1998：252）；《广雅》则曰：“柔，弱

也。”然而，若看《尚书·舜典》谓：“柔远能迓。”（〔汉〕孔安国传，1999：72）；《诗·周颂·时迈》谓：“柔百神。”（〔汉〕郑玄笺，1999：1531），那二意为安抚或平息。笔者认为后者之释意更接近春秋时代对于妇人的要求。以此为依据，为妻者对待丈夫必须“柔顺”。

至于“正”，正在甲骨文中的字形为，上面的符号表示方向、目标，下面是足(止)，起意指向这个方位或目标不偏不斜地走去，其本义为不偏斜；《说文解字注》曰：“正，是也”（〔汉〕许慎撰，1998：69）；《春秋左传·襄公七年》传曰：“正直为正，正曲为直”（〔周〕左丘明传，1999：852）。由此观之，“正”所注重的是，合于道理、法则。故，“柔而正”即是对丈夫柔顺，但必须建立在合于道理的情况。《春秋左传·襄公三十年》传文：“甲午，宋大灾。宋伯姬卒，待姆也。君子谓：‘宋共姬，女而不妇。女待人，妇义事也’”（〔周〕左丘明传，1999：1117）。由此可见，妇人是必须有判断事情的能力。

笔者乃从“和而义”及“柔而正”看为夫、为妻者必须遵守的礼<sup>2</sup>，再将之置于《左传》中提及夫妻伦的记载对照。现举例说明，《左传·僖公三年》传曰：“齐侯与蔡姬乘舟于圉，荡公。公惧，变色。禁之，不可。公怒，归之，未之绝也。蔡人嫁之”（〔周〕左丘明传，1999：327）。齐候在处理此事上，已尽了“夫和而义”的道义，而相反的蔡姬却未遵守为妻之礼。笔者有此看法乃因“荡

---

<sup>2</sup>笔者在此强调单纯从夫妻相待的视角，乃因此记载颇多论述，有者以文学角度中的伏笔的运用、有者以女性婚姻的自主性、有者以妇道等各种角度探讨，但笔者在此仅从夫妻相待关系出发，再以夫妻之礼中强调的“和而义，柔而正”尝试分析。

公。公惧，变色。禁之，不可。公怒，归之，未之绝也。”<sup>3</sup>，说明了齐候因蔡姬的晃舟而露出恐惧，且脸色已变，但身为妻子的蔡姬仍不察觉，纵使齐候出言制止，但依旧不从。以《左传》中认为为妻者必须柔顺才算合于礼这一要求观之，蔡姬是不合乎礼的。

笔者尝试分析蔡姬三个不合于礼的举动，这是纯粹从夫妻相处上而言之。第一、“荡公”，在船上，摇荡船只是危险的举动，蔡姬必须考量其丈夫及自己的安危，她所作出的举动不合于常理的。蔡姬荡舟而导致齐候“公惧，变色”，但却仍然不觉，这是第二个逾礼的举动。第三、齐候禁止，蔡姬不从，这是直接有违当时对夫人所要求的妇德（柔顺）。在蔡姬身上，是完全与“柔而正”背道而驰的。反之，齐候在此事上，则是尽了“夫和而义”之礼。

齐候在蔡姬荡舟后，先是脸色有变以告诉蔡姬其之恐惧，在蔡姬无任何意会后方出言阻止，蔡姬不听后方动怒将其归于蔡国，但是并未绝之。从历史记载齐候的举动“公惧，变色。禁之，不可。公怒”推言，齐候尝试以“夫和”的方式告诉蔡姬其不当之行为，也适当的显示了他欲与蔡姬以温和协调的方式处理。但是，在齐候阻止后，蔡姬不听，此已是其容忍的极限，继而发怒，此时的确展现了其身

---

<sup>3</sup>关于此记载，“禁之不可。”与“禁之，不可。”两者的差异笔者亦曾思及。在笔者的分析中，“禁之不可”仅言齐候禁止蔡姬而“禁之，不可”乃言齐候禁止蔡姬，蔡姬并未听从。原本这并无其他意义可言，但实际上在笔者这里的分析中其意义在夫妻伦却有所差别。古代人在记载时并无标点，标点乃后人标上，故时有因标点之不同而有不同的看法。笔者以《左传·隐公元年》传：“公子州吁，嬖人之子也，有宠而好兵，公弗禁，庄姜恶之。石碏谏曰……弗听，其子厚与州吁游，禁之，不可。”之意在此可以确定，是不从之意。此外，《十三经注疏》所标；《韩子·外储说》：“夫人荡舟。桓公大怒，禁之。不止。”亦是两证。故，此根据“禁之，不可”来分析这一史事。

为丈夫刚的一面。然而，笔者认为其充分体现“和而义”的表现在于“归之，未之绝也。”（[周]左丘明传，1999：327）。即归送蔡姬，但并未休妻，与蔡姬断绝关系，其行为举止可谓适宜<sup>4</sup>，因蔡姬所为，并不至于将其休去。<sup>5</sup>

“妻柔而正”的典型例子，当属《左传·僖公二十三年》所记载：“及齐，齐桓公妻之，有马二十乘，公子安之。从者以为不可。将行，谋于桑下。蚕妾在其上，以告姜氏。姜氏杀之，而谓公子曰：‘子有四方之志，其闻之者吾杀之矣。’公子曰：‘无之。’姜曰：‘行也。怀与安，实败名。’公子不可。姜与子犯谋，醉而遣之”（[周]左丘明传，1999：410）重耳耽于逸乐，而无离开秦国之心。此时，原本柔弱的齐姜在此时则彰显了为“妻柔而正”的道义，以丈夫的前途为考量，与重耳的随从共同谋计，遣送重耳离开秦国。

《左传·昭公元年》谓：“夫夫妇妇，所谓顺也”（[周]左丘明传，1999：1152），即夫如夫道，当刚强也；妇如妇节，当柔弱也。身为妻子者，服侍丈夫，柔顺以待丈夫，为夫者对妻子有着决定性的权力，这是毋庸置疑的。在春秋时代，妻女性是属于从属地位，未嫁之前，是依附于父兄，婚后从夫。从《论语》中唯一

---

<sup>4</sup>有关“归之，未之绝也”，历来有不少学者对此进行析论，认为此举显示了女性在当时的婚姻自主性及卑微性。笔者承认女性当时的处境的确如此，但是不可忽略的是蔡姬在此事上是违礼在先。就当时而言，妇人必须顺从丈夫，否则将被视为有违妇道。若有违妇道，即可将之归送。或许今人会对此有所非议，但这是当时的社会文化，关乎女性在当时的社会地位及时代的背景等种种因素，不可与今日“男女平等”的观点论之。此外，“未之绝也”也引起了一点小争议，笔者亦曾思及“未之绝也”的举动或对蔡姬造成不好的

<sup>5</sup>笔者论齐桓公“和而义”，并不包括齐侯伐蔡之举。《韩子·外储说》：“夫人荡舟。桓公大怒，禁之。不止。怒而出之，乃且复召之。因复更嫁之。桓公大怒，将伐蔡，仲父谏曰：‘夫以寝席之戏，不足以法人之国……桓公不听。’”

对夫妻伦有所阐述的篇章中可见，孔子仅对于女性选择丈夫的要求作出了阐述，认为女性择夫必须注重品德，这也显示了当时的社会风气，即便女性选择丈夫，也取决于父兄，由此也可证明女性的从属性。<sup>6</sup>此乃当时的社会文化，也是因农业社会背景下而产生的状况，我们不能以今日的眼光去批判当时的社会现象。

所谓的“柔而正”及“和而义”其实是极为抽象的一个概念，《左传》无法找出针对“夫和而义，妻柔而正”直接下点评的记载，故笔者也只能将记载中的几个案例结合，尝试勾勒夫妻伦中所谓的“和而义”、“柔而正”的实际状况。

《左传·僖公三十三年》曰：“初，臼季使，过冀，见冀缺耨，其妻馥之，敬，相待如宾。”（[周]左丘明传，1999：476）

此记载可以确定的一个重点在于可以看出春秋时代的人士赞扬夫妻相待之道必须有“敬”。我们可从中所赞赏的夫妻相敬如宾得知夫妻之道推崇“敬”。敬，《释名》：“敬，警也。恒自肃警警也。”《易·坤卦》：“君子敬以直内，义以方外。”（[魏]王弼、韩康伯注，1999：37）《论语·宪问》：“修己以敬。”（朱熹，1983：157）。由此可知，“敬”是发自内心的情感，对事情抱持

---

<sup>6</sup>笔者有此论乃因笔者的学士论文中发现所得，后文将会详析。此外，《礼记·郊特牲》：“妇人，从人者也，幼从父兄，嫁从夫，夫死从子。”虽说《礼记》之成书年代必须有所斟酌，但笔者阅读《左传》后所得及前人研究亦同样认为，妇女在当时的处境的确如是。虽说清末民初女性独立自主的思潮崛起，一度让人非议女性必须三从四德，凡事服从丈夫的想法是大有问题，但是，我们不能将先秦以前，接近三千年的社会现象和文化完全否定，因无论是当时的政治经济社会都是以男性为主导，这是一个无可否认的事实。即使迄今为止，男女是否平等仍是一个备受争议的论题。春秋时代的女性处于从属的地位是无可否认的。

着战战兢兢，畏惧小心，时时警惕自己。这是夫妻两者都必须遵守的相处之道。夫妻之“敬”，是相待如宾，此一意确实值得深思。《礼记·乡饮酒义》曰：“**宾者，接人以义者也。**”（郑玄注，1999，1630）此意谓夫妻之间的相处是有礼仪必须遵守的。

回到蔡姬荡舟的记载，或可言蔡姬因毋敬而做出荡舟一事。晋杜预注“**毋不敬何允**”时，谓“在貌为恭，在心为敬”（〔汉〕郑玄注，1999：1038）<sup>7</sup>。笔者以“在心为敬”作引申，此充分的说明了蔡姬齐候之史事，肇因于夫妻之间毋敬，才会发生违反了“妻柔而正”之礼。故，笔者推言“敬”为夫妻之间的基石，是实践“夫和，妻柔”的根本。

至于夫妻之间的职务差别，“**初，白季使，过冀，见冀缺耨，其妻饁之。**”（〔周〕左丘明传，1999：476）恰好显示了“为夫妇，外内”之意，此为夫妻角色的分配。<sup>8</sup>夫妻的关系，乃男主外，女主内的内外关系，是相辅相成的两面，处于同一层次。

《礼记·内则》有云：“**礼，始于谨夫妇，为宫室，辩内外。**”（〔汉〕郑玄注，1999：858）；“**男不言内，女不言外**”（〔汉〕郑玄注，1999：836）。由

---

<sup>7</sup> 虽说这是汉朝郑玄的见解。但是，笔者查证了“恭”与“敬”的意义，此二字的意涵若互释比较，与郑玄所言是相同的。因此，笔者引用了郑玄此注。

<sup>8</sup> 夫妇与夫妻二字，如上所述，其所涵盖的层面是有差异性的。妻，单指对丈夫的相称，而妇，可兼指已婚女子或媳妇。然而，在职务的分配上，“夫妇，外内”与“夫妻，外内”是可以等同的，因此，亦可将之视为分别夫妻职务的论述。

此观之，夫妇之别，在于辨内外，此乃夫妇“义”<sup>9</sup>之所在。若沿着“男不言内，女不言外”（[汉]郑玄注，1999：836）的夫妇之义细想，为妇者于当时的社会，长时间身处闺房或家里，处理居室内的琐碎事务，妇者势必较夫者更了解室内的事务，是故女子居内而主内；反之，夫者在外工作，居外而主外，夫妻各尽其责，不宜插手或越此界限，此乃“外言不入於梱，内言不出於梱”（[汉]郑玄注，1999：51）之意义所在，是达“家和”的进退之理。

## 第二节 《左传》谈父子之“礼”

《左传》论父子伦的礼之文有：“父慈子孝，礼也”（[周]左丘明传，1999：1480）；而《左传》内文则引述《尚书》曰：“父义、母慈……子孝，内平外成”（[周]左丘明传，1999：580）。以此而推，对于为父为母者所要求的德目有“义”、“慈”；对为子者有“孝”。《左传》里更申述了实践“礼”的涵义：“父慈而教，子孝而箴……礼之善物也”，（[周]左丘明传，1999：1480）进一步的说明了在这礼义背后在实践上的条件准则。

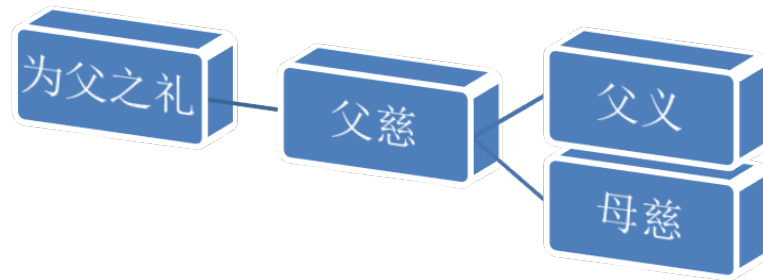
从上文可知《左传》提及父子对待之道为“父慈、子孝”及“父义、母慈”，故“慈”、“义”、“孝”为父子伦的相待之道。笔者此节将针对

---

<sup>9</sup> 凡笔者于夫妻之伦提及之“义”，乃指事之适宜。

“慈”、“义”、“孝”之涵义进行探讨，因这对于分析父子一伦违礼与否具有重大之界限与涵义。本节兹将父子之道分开谈论。

《左传》论父子伦，以“慈”为表征。然而，若并举父母，则以“父义、母慈”来区分父母对待子女之道。



关于“慈”义之表述，《说文解字·心部》曰：“慈，爱也”（[汉]许慎撰，1998，页 504）；《左传·昭公二十八年》曰：“慈和遍服曰顺”（[周]左丘明传，1999：1497）；《春秋左传·哀公十六年》曰：“国人望君如望慈父母焉”（[周]左丘明传，1999：1493）《左传·文公十八年》曰：“宣慈惠和”（[周]左丘明传，1999：579），；《左传》论“慈”，曾与夫妇并论，“姑慈妇听”、“姑慈而从，妇听而婉”（[周]左丘明传，1999：1479）；《孟子·告子下》则云：“敬老慈幼”（朱熹，1983：344），综合这些典籍中“慈”的释意，再与汉代的服注曰：“上爱下曰慈”（[周]左丘明传，1999：1479），综合来看



这些释义都说明了“慈”是长辈对幼辈的爱。然而，笔者此文所言之“慈”，仍是以父母与子女的对待之道为主要论调。笔者将“慈”视为父对子的伦理道义要求的中心概念，亦可谓“慈”为父子伦对待之“礼”的统称，是父母对子女的爱。

为父之礼，固然是“慈”。但是，父子之伦中不仅仅只有父子关系，尚存在着母子关系。父与母对待子女之“礼”是否有别？这是笔者所思考的问题。按《左传》引述《尚书》所言“父义、母慈”（[周]左丘明传，1999：580）<sup>10</sup>，将父与母之道做了更有指向的释疑，笔者将之视为父母对子女之礼的区别，也是父与母在父子这一伦关系中所扮演的角色及道义。

对于父母的角色扮演，今人常说“严父慈母”，所言多指向父亲在家庭扮演严厉的角色，而母亲则是扮演着慈爱温和的角色，这是当今普遍认同的父母角色认同。故，我们也常常把“父义、母慈”联想其等同于“严父慈母”之意。然而，春秋时代人所言之“父义、母慈”又是否有此意？

笔者尝试从《左传》中对于“父义、母慈”的相关记载梳理。

从“父义”、“母慈”的角色扮演，我们可断定身为父亲者不只是“慈”于子女，还必须肩负“教子”的责任，这一要求可从《左传·隐公三年》曰：“石

---

<sup>10</sup> 《左传》引述《尚书》之词，笔者姑且认为这是春秋时代人普遍所接受的观点。

石碣曰：‘臣闻爱子，教之以义方，弗纳于邪’”（[周]左丘明传，1999：80）

中得以印证。卫国石碣劝谏庄公疼爱孩子必须教之以正道，不能使他们走上邪道。

以下征引《左传·隐公三年》原文作论述：

公子州吁，嬖人之子也，有宠而好兵，公弗禁，庄姜恶之。石碣谏曰：“臣闻爱子，教之以义方，弗纳于邪。骄、奢、淫、泆，所自邪也。四者之来，宠禄过也。将立州吁，乃定之矣，若犹未也，阶之为祸。夫宠而不骄，骄而能降，降而不憾，憾而能眴者鲜矣。且夫贱妨贵，少陵长，远间亲，新闻旧，小加大，淫破义，所谓六逆也。君义，臣行，父慈，子孝，兄爱，弟敬，所谓六顺也。去顺效逆，所以速祸也。”（[周]左丘明传，1999：80）

由此，我们或可确定为父者必须教子以“义”。所谓“义”，与夫妻伦所言之“和而义”之“义”，是相同之意，即宜也，亦即需教导孩子合于善美、仁义之事。<sup>11</sup>从石碣劝谏的记载中，我们可以看到为父之“义”，在于教导不让子陷于“邪”，即恶逆之事。<sup>12</sup>

如记载所言，为父者若宠溺子女，子女将会做出恶逆之事。石碣认为溺宠导致骄、奢、淫、泆。孔颖达（1999）疏曰：“骄谓恃己陵物，奢谓夸矜僭上，淫谓奢欲过度，泆谓放恣无艺。”（80）颖达对骄、奢、淫、泆的注解道出了人性

<sup>11</sup> 笔者此引说善美、仁慈二词，乃是根据清代段玉裁《说文解字注》对“义”一词的注说。笔者认为此二词亦可作为父亲教子以“义”的一个导向。

<sup>12</sup> 此言恶逆，并无特别的贬义，笔者主要是按照《春秋左传正义》中对“邪”的注释而引用此字。邪，基本上可谓不正。

的常态。石碣所言点出了为父教子的意义，也道出了父亲在子女的教导上扮演的角色及道义。石碣认为，春秋时代的父亲对子女日后的人格发展具有重大的影响，当然，这是站在若宠溺子女的角度去谈论此事，而其所言也阐明了骄、奢、淫、佚这四个负面的习气将导致孩子走入邪恶之门，盖因“**宠而不骄，骄而能降，降而不憾，憾而能眴者鲜矣**”（[周]左丘明传，1999：80）。此记载也可让我们从中确定宠逆在父子伦是属于违礼之举。

《左传》记载了父母宠溺而导致的兄弟相残，如郑伯与共公叔段两兄弟的相残可谓始于其母对段的宠溺。此一例正好证明了石碣所言宠逆所致的“**少陵长**”其中一逆造成的家庭叛乱。<sup>13</sup>

石碣的言论提出了父亲“教子以义”在于不纳于邪，即不骄、奢、淫、佚这四个负面的恶习。简而言之，石碣所言的“教子以义方”，从对孩子人格建设的角度而言，是教子以不令其有恶逆之习性而作出违背道义礼仪之事。<sup>14</sup>

吕祖谦于《东莱博议》评道：“庄公之宠州吁，不过溺于所爱而已，初不知其篡弑之祸也。虽州吁受宠之初，亦未尝有篡弑之心也，即因宠而骄，因骄而纵，因纵而暴，庄姜恶之，桓公忌之，州吁始忧不能自免，而求免之心生矣。有

---

<sup>13</sup> 笔者此不论当今社会所提倡的人人平等之说以非议贱妨贵、少陵长的辈分，而是就《左传》所记载的人物言行及当时人的思想作一探讨。春秋时代所展现的是两千多年前的社会形态和人物思想，当中必有今日我们所非议及有待商榷的问题，但是笔者认为我们暂且不以今日之眼光来审视春秋时人的思想观念，而探讨当时人对父教子的概念来窥探春秋时人的伦理思想。

<sup>14</sup> 笔者在此不谈及当中存在维护宗法制度的利益关系，单纯以父亲教子以不令其陷于不仁不义的角度分析。

篡国之利诱其前，有杀身之祸迫其后，而弑逆之谋成矣。彼州吁之初心岂自料至此哉？石碏之谏善矣，惜其进言之晚也。方碏之谏州吁，既有宠矣，既好兵而不禁矣。有宠而相骤夺之，能无怨乎？不禁而骤禁之，能无忿乎？借使庄公听之，父子之际所伤已多矣，况又不听乎！”（李振兴，简宗梧注译，2009，27）

笔者认为吕祖谦言“既有宠矣，既好兵而不禁矣。有宠而相骤夺之，能无怨乎？不禁而骤禁之，能无忿乎？借使庄公听之，父子之际所伤已多矣，况又不听乎”提出了父亲教子的其中一个重点，即父亲教子绝不可有一开始就存有宠溺之心和举动，因即使最终父亲醒觉此乃宠溺之举再教导，也为时已晚，再教之也伤了父子之间的关系。吕祖谦提出的这一点恰巧与当今社会父亲教子所面对的普遍现象极为相似。由此可见，教子不可宠溺不仅是春秋时代的思想观念，其实也适用于当今的社会。

另外一则《左传·僖公二十三年》记载则是从侧面道出了教子以“义”的义之含意：

狐突之子毛及偃从重耳在秦，弗召。冬，怀公执狐突曰：“子来则免。”对曰：“子之能仕，父教之忠，古之制也。策名委质，贰乃辟也。今臣之子，名在重耳，有年数矣。若又召之，教之贰也。父教子贰，何以事君？刑之滥，君之明也，臣之愿也。淫刑以逞，谁则无罪？臣闻命矣。”乃杀之。”

（〔周〕左丘明传，1999：408）

晋怀公即位，下令群臣不准跟随逃亡的人。若期限不归，则不赦免。狐突的儿子狐毛和狐偃跟随重耳，狐突不肯召回。因此，怀公抓住狐突威胁他将子找回即可赦免。但是，狐突却认为若儿子能当官，则为父者教导他们以忠诚，这也是古代的制度，若事君三心二意便是罪过。倘若此时召他们归国，是教导他们三心二意。晋怀公最终杀了狐突。此记载说明了父“义”为教子之能仕，就必须忠于君主，此“义”可谓“忠”，对君主不可有二心。由此记载，我们可以确定身为父亲之“义”，有“教子以忠”的要求。这样的记载其实显现了春秋时期的忠君的观念，而这观念，其实也显露了春秋时期的宗法制度。<sup>15</sup>

此二则记载从两个层次阐释了“教子以义”的意义。第一则记载，笔者认为它阐释了春秋时代人教子的要点；第二则记载则透过教子以忠道出了当时的士大夫阶层的父亲必须教子以“忠”的“义”务。

至于母亲如何“慈”于子女的实际状况，《左传》并无实际的案例可以参考，笔者或仅可从《左传·桓公三年》：“芮伯万之母芮姜恶芮伯之多宠人也，故逐之，出居于魏”（[周]左丘明传，1999：160）中窥视母亲对子女的苦心 and 用意，这也是一种母亲对子女之“慈”的展现。

---

<sup>15</sup> 关于“忠君”的观念，因非笔者此文所探讨的课题，所以此不赘谈。关于“忠君”观念的深入探讨，可参考纪庆丰（2005），《左传忠义史观研究》，未出版硕士论文，玄奘大学，台北。

“慈”是一个较大的概念，实际上，笔者认为孔颖达疏曰：“慈者，爱出于心，恩被与物也”（[周]左丘明传，1999：579）点出了“慈”的精髓即是出于心，因心所由对待子女。从以上的记载中，我们所看到的都是父母对子女的爱，但是，我们也不难发现，这“慈”是有节制及合乎礼的。

无论是父母本身违礼导致子女做出恶逆之事，抑或是子女教而不听，我们也可以从这些人物思想看出春秋时人对父、母对待孩子的角色上，是有其道义准则的，例如：一、石碣禁止儿子石厚与州吁交游，石厚不听，石碣设计杀死州吁及石厚一事；二、芮伯万之母芮姜逐其子，我们可从中窥探春秋时人对于子女若教而不听，危害国家稳定的话，是有“大义灭亲”的趋向。这是春秋时人对于子女做出违礼之事时可能作出的举动。

《左传》言为子之礼乃“孝”。“孝”是自商周以来一直被广泛探讨的。对于孝的各种解说有：“孝，礼之始也”（[周]左丘明传，1999：498）；“孝，善事父母者”（[汉]许慎撰，1998：398）；“夫孝，天之经也，地之义也，民之行也”（[唐]李隆基注，1999：19）；“克谐以孝。”（[汉]孔安国传，1999：47）“孝者，畜也。顺于道，不逆于伦之谓畜。”（[汉]郑玄注，1999：1346）。

若只就父子伦谈“孝”，<sup>16</sup>“孝”之行既是善事父母；“孝”之目的则是“克谐”<sup>17</sup>。纵观“孝”被提倡以来，即便西周的礼乐制度、宗法制度下所提之“孝”，主要着眼于维护血缘宗法统治，重在协调宗亲关系，对血缘宗法政治的关注胜于对父母实际生活的关怀。从《周书·谥法》：“慈惠爱亲为孝。协时肇享为孝，五宗安之曰孝，秉德不回曰孝”（[晋]孔晁注，2003：40）；《诗·周颂·闵予小子》曰：“于乎皇孝，永世克孝，即生儿育女，继承祖业”（程俊英、蒋见元，1991：973）。可见，“孝”着重于宗亲利益之孝胜于对父母起敬之孝。

笔者下文所谈的“孝”，主要是子对父的“孝”。笔者尝试从《左传》对子孝的记载了解春秋时人对“孝”的要求。《左传·昭公二十六年》曰：“子孝而箴……礼之善物也”（[周]左丘明传，1999：1480）。箴，谏也。由此可见，“孝”与劝谏是具有承接关系的伦理价值。虽说《左传》并未深入披露如何劝谏父母及其标准何在？但是我们可从《论语》里孔子谈父子之道时得知，所谓：“事父母几谏，见志不从，又敬不违，劳而不怨。”（朱熹，1983：73）。这与《左传》此所言的“子孝而箴”是可以互释的。

---

<sup>16</sup> 笔者言此乃因商周以降，“孝”不仅仅指对“父母”，尚且还包括对先人、对君王、对祭祀等，例如：“慈惠爱亲为孝。协时肇享为孝、五宗安之曰孝，秉德不回曰孝。”（《周书·谥法》）；“禹，吾无间然矣。菲饮食而致孝乎鬼神。”（《论语·泰伯》）；“追孝于前文人。”（《尚书·文侯之命》）。

<sup>17</sup> 《尔雅》：“克，能也”

观察父母子女间的相处，摩擦在所难免。若遇此状况，应如何应对亦是一门学问。“几谏”，旨在不触父母之怒，但又不能陷父母于不义，所追求乃不伤父母与子女之间的感情，这不仅是对父母之“敬”，也是对父母之“爱”。《礼记·内则》云：“父母有过，下气怡色，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝，说则复谏。不说，与其得罪于乡党州闾，宁孰谏。父母怒不说，而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝。”（[汉]郑玄注，1999：838）<sup>18</sup>此应对之道其实更具体的呈现为人子女如何劝谏父母。

至于《左传》中谈“子孝”的事例为：

《春秋左传·襄公二十三年》传：“为人子者，患不孝，不患无所。敬共父命，何常之有？若能孝敬，富倍季氏可也。奸回不轨，祸倍下民可也。”

（[周]左丘明传，1999：994）

以上的记载，所言其实也透露了春秋时代人尤其是贵族之间因君位所产生的违礼事件，或许由此可知当为子者面对这种窘境时，他们应如何自处。“患不孝，不患无所”道出了为子者最大的本职在于对父亲尽孝，无君位可处非为子者主要考量的重心。

---

<sup>18</sup>对“挞之流血，不敢疾怨”的愚孝争论，笔者暂先抛开，此不在本论文讨论范围。




此外，我们也从《文公十八年》：“曰：‘见有礼于其君者，事之如孝子之养父母也。见无礼于其君者，诛之如鹰鹯之逐鸟雀也。’……孝敬忠信为吉德，盗贼藏奸为凶德。夫莠仆，则其孝敬，则弑君父矣；则其忠信，则窃宝玉矣。其人，则盗贼也……”（[周]左丘明传，1999：577）中一再看到春秋时人认为孝于父母者，必定是忠君之人。这与《论语·学而》：“有子曰：‘其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。君子务本，本立而道生。孝弟也者，其为仁之本与’”（朱熹，1983：47）的观念一致。

程子曰：“孝弟，顺德也，故不好犯上，岂复有逆理乱常之事。德有本，本立则其道充大。孝弟行于家，而后仁爱及于物，所谓亲亲而仁民也。故为仁以孝弟为本。论性，则以仁为孝弟之本。”或问：“孝弟为仁之本，此是由孝弟可以至仁否？”曰：“非也。谓行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。谓之行仁之本则可，谓是仁之本则不可。盖仁是性也，孝弟是用也，性中只有个仁、义、礼、智四者而已，曷尝有孝弟来。然仁主于爱，爱莫大于爱亲，故曰孝弟也者，其为仁之本与！”（朱熹，1983：47）

“父义、母慈……子孝，内平外成”（[周]左丘明传，1999：580）提出了若父母、子女都以“礼”相待，在家则家庭和谐，在外则可以事君，也能间接的维持社会的稳定，此正是“齐家、治国”之意。

### 第三节 《左传》谈兄弟之“礼”

《吕氏春秋·季春纪·论人》说：“论人者，又必以六戚……何谓六戚？父、母、兄、弟、妻、子。”（陈奇猷校释，2002：163），可见六戚乃形成家庭伦理的重要依据。前文论及了夫妻伦、父子伦，此章则探讨兄弟伦的违礼记载。《左传》论兄弟伦理的礼之文有：“兄爱弟敬，礼也。”（〔周〕左丘明传，1999：1480）此外，《左传》内文引述《尚书》：“使布五教于四方，兄友、弟共。”（〔周〕左丘明传，1999：580）。对于兄长的要求是“爱”和“友”；对于弟弟的要求则是“敬”、“恭”及“顺”，此乃兄弟伦的对待之道。简而言之，这些价值是兄弟之间应该遵守的行为准则，亦可言此乃兄弟伦中“礼”的实质内容。《左传》里更申述了实践“礼”之道乃“兄爱而友，弟敬而顺……礼之善物也”（〔周〕左丘明传，1999：1480），进一步的说明了在礼义背后实践上的条件准则。

对于兄长之礼，《尚书》与《左传》都提出为兄者亲爱弟弟且需“友”于弟弟。“友”之义，在甲骨文中的字形，，象顺着一个方向的两只手，表示以手相助。清代段玉裁《说文解字注》：“同志为友……善兄弟曰友。亦取二人而如左右手也。”（〔汉〕许慎撰，1998：116）；《释名》：“友，有也，相保有也。”从典籍中对“友”的释义可知，兄爱于弟，须时刻明其志。这一点可从《春秋左传

正义》非议郑伯时说道：“今称郑伯，指言君自杀弟，若弟无罪然，讥其失兄之教，不肯早为之所，乃是养成其恶。”（[周]左丘明传，1999：54）

但是，“友”在兄弟伦中并未仅指为兄者所应具之德行，《尚书·君陈》云：“惟孝，友于兄弟，克施有政。”；《论语·为政》里则引了“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’”（朱熹，1983：82）这都显示了“友”是兄弟之伦的相处准则，并非仅指“兄长”。因此，我们也可姑且说《尚书》中的“友”乃兄弟间的相处之道，未言长幼之分，是以并未有伦序。<sup>19</sup>

至于为弟之“礼”，可以看到《左传》提出了“敬”、“恭”且须“顺”于兄长的礼义之道。《尚书》言“弟恭”（同共）；《左传》言“弟敬”，这是我们在《左传》中看到对于为弟者的两个要求。笔者认为，《尚书》成书之年与《左传》成书之年存在着价值随着时间变化的可能性，因此，春秋时人对于为弟者的要求有所转化。但是，这两种道德要求是并存的。

故，笔者尝试厘清“恭”与“敬”之间的关系。“在貌为恭，在心为敬。”（[汉]郑玄注，1999：1038）<sup>20</sup>另，孔子曰“巧言令色足恭”（朱熹，1983：82）；“恭而无礼则劳”（朱熹，1983：103），夫在貌则为“恭”而已，并未触及心，唯真正从内心出发而事兄长，必有愉色。反之，再对照《左传》曰“弟

<sup>19</sup>《尔雅·释训》云：“善兄弟为友”，详见（[宋]邢昺疏，1999：112）。

<sup>20</sup>虽说这是汉朝郑玄的见解。但是，笔者查证了“恭”与“敬”的意义，此二字的意涵若互释比较，与郑玄所言是相同的。因此，笔者引用了郑玄此注。

敬”而《论语》则言“弟悌”<sup>21</sup>。若单纯以“恭”、“敬”及“悌”这三个字在兄弟伦德之礼要求的运用，我们可以看到从西周到春秋末年，对兄弟伦之礼的要求已经出现转变。

若只以貌“恭”事兄长，而心却非如此，久而久之，有“劳”必有“怨”，有“怨”则离失和不远矣，故我们看到《左传》中引用《尚书》所言“弟恭”之余，亦以“弟敬”为兄弟之礼。这与孔子在《论语》里每每触及“礼”，亦要求发源于内心的“礼”是一样的。<sup>22</sup>笔者认为这或许可以解答“敬”与“恭”之间在实践上的差异。笔者于前文提及春秋时代人在释“礼”时开始注意“礼”与“仪”之间的差别，他们开始注重礼必须本于心。因此，我们在兄弟伦也看到了这样的要求。

这一转化，笔者认为更进一步的强调以心事兄长，而非不论是与非，一切皆以兄长为尊。由此再看“弟敬而顺”则其含义是关联性的实践。《说文解字注》：“顺，理也”（[汉]许慎撰，1998：418）；《释名》：“顺，循也，循其

---

<sup>21</sup>笔者在梳理关于兄弟之伦的章句时，发现在《论语》里孔子不曾把“孝悌”结合谈，反倒是其学生有子综合“孝悌”一起谈。孔子所言不外是“入则孝，出则悌。”（《论语·学而》，《四书章句集注》，页49。）”以此再对照“出则事公卿，入则事兄弟”（《论语·学而》，《四书章句集注》，页49。）”上看，所谓“悌”非仅指兄弟，而是亦包括幼者尊长者。此外，笔者发觉孔子在《论语》里常将“父兄”并提。若以此贯之，又可将之与“悌”联合谈。在“长幼有序”的前提下而提出的“悌”，乃要求顺于兄长。《广雅》云：“弟，悌也。言顺於兄。（[晋]郭璞注，[宋]邢昺疏（1999），〈释亲第四〉，《尔雅注疏》，《十三经注疏》（李学勤主编），北京：北京大学出版社：页118。）”；朱熹对“有子曰：‘其为人也孝弟，而好犯上者，鲜矣；不好犯上，而好作乱者，未之有也。’”（《论语·学而》，《四书章句集注》，页47）里的“悌”作注解时亦言善事兄长为悌，由是而观之，有子谈兄弟之伦已明确地要求为弟者善事兄长。这与《左传》谈“弟敬而顺”的要求极为相似。

<sup>22</sup>笔者在此举例关于孔子论“礼”须发自内心的章句。子曰：“人而不仁如礼何，人而不仁如乐何？”（朱熹，1983：61）

理也。”；《广韵》：“顺，从也。”；《论语·子路》：“名不正，则言不顺，言不顺，则事不成。”（朱熹，1983：142）。综上对于“顺”的释义，“顺”可谓从亦可谓理。“弟敬而顺”，即尊敬且合理的顺从兄长。

兄弟伦需以“兄友弟恭”及“兄友弟敬”来维持伦理的和谐，其实，我们无可否认兄弟之伦是存在着下列事项的伦理意义。《左传》中如实记载：“三命逾父兄，非礼也。”（〔周〕左丘明传，1999：1229）由此可见，为弟者必须善事兄长，这是春秋时代人对于兄弟伦的要求。此外，我们可从《桓公二年》的史载窥探：

《春秋左传·桓公二年》传：初，晋穆侯之夫人姜氏以条之役生太子，命之曰仇。其弟以千亩之战生，命之曰成师。师服曰：“异哉，君之名子也！夫名以制义，义以出礼，礼以体政，政以正民。是以政成而民听，易则生乱。嘉耦曰妃，怨耦曰仇，古之命也。今君命大子曰仇，弟曰成师，始兆乱矣，兄其替乎？”（〔周〕左丘明传，1999：152）

此记载记叙大子之命名取意于战相仇怨，其弟则以千亩之战生，命之曰成师，亦谓能成其众。缘名求义，则大子多怨仇，而成师有徒众。“夫名以制义，名之必可言也。义以出礼，礼从义出。”孔颖达正义曰：“出口为名，合宜为义。

人之出言使合於事宜，故云‘名以制义’。今君命大子曰仇，弟曰成师，始兆乱矣。兄其替乎！”（[唐]孔颖达，1999：153）

虽说此记载所论乃正名之重要性。但是，笔者也同时看到了兄弟之间的长幼之分，为弟者之名不可僭越兄长。这记载其实与石碣之谏，其深沉意义是相同的。盖因在西周至春秋时代，兄长尊于弟弟，兄长与弟弟在宗法制度下是有尊卑之分的关系，<sup>23</sup>这是为了维持宗法制度及社会稳定而制定的礼仪。

因此，我们也可以从《论语》中看到孔子提出了“兄弟怡怡”（朱熹，1983：148）所强调的是兄弟间双方面的对待以达和悦。这也是《论语》中唯一一个章句是出于孔子谈兄弟之道的论述，所重视的乃兄弟间的“和”。

从《左传》记载兄弟失和而互相残杀的史事观之，尊卑之分的确不失为维护家庭和谐的手段之一。因此，我们也看到了周朝有嫡长子的制度，这些都是为了家庭和谐及社会稳定而发展出来的制度。<sup>24</sup>此外，笔者认为“长幼有序”之意义主要使“幼者慈焉，少者友焉，贱者惠焉。此礼也，行之则行也，立之则义也”（[清]王聘珍撰，1983：89）。正因有长幼之分，兄弟间的相处才有了得以依循之准则。

---

<sup>23</sup> 笔者此论并非高度赞扬尊卑之分，而是尊卑之分的确是当时的社会制度，为弟者须顺从兄长。即使到了今日，我们也不能否认在中国传统影响下的家庭，或多或少都有尊卑之分的意识。

<sup>24</sup> 笔者于此并不是从当今所注重的“人人平等”的角度思考，而是因为周朝甚至于春秋时代的政治背景与其制度，不失为防范动乱的方法之一。当然，笔者不讳言本身才疏学浅，可能无法真正掌握周朝宗法制度的背景及其意义。

若从以上论述延伸，兄弟之伦理除了具有齐家之意义外，亦具有社会和政治意义，是以“子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（朱熹，1983：59）。存有“孝悌”之心者处于家庭，用于社会，皆不必忧其犯上、作乱，此乃因其心和顺，事上待下必能得宜，由此从家庭内部推于社会，社会即能致“和”。

由是观之，兄弟之伦具有通达社会和谐的意义，因能敬兄长者，于外，则能“老吾老，以及人之老，幼吾幼，以及人之幼”（朱熹，1983：209）。

然而，笔者尚有一个存疑的问题。《左传》论父子、夫妻伦，结论及在违礼事情发生时，其变通之初。但是，以笔者现今有限能力的分析，暂且还看不到此伦在面对其中一方违礼时的应对之法。笔者暂时只从《礼记》中看到：“兄良，弟弟”（[汉]郑玄注，1999：689），所言乃唯有兄长所作是正道，弟方可依其而事之。但是，《礼记》并未能确实直言此乃春秋时人的看法，所以仅能作为参考。但以笔者观察父子伦和夫妻伦的权变及其思想蕴意，此或可姑且将之视为兄弟伦的应对之道。

#### 第四节 小结

综合《左传》提出的家庭伦理的“礼”之价值，我们可以看到“礼”的价值除了给予各伦可以依循的行为准则，也阐明了每一伦理中的相待之道。

夫妻伦的相对之道，在于为夫者“和而义”，必须与妻子和谐相处，在行为举止上必须适宜，在适当之时展现其不刚不柔的一面；为妻者“柔而正”，对丈夫柔顺，但必须建立在合于道理的情况。

至于父子的相对之道，要求为父者“慈而教”及“父义”，教子以“义”亦即需教导孩子合于善美、仁义之事；为子者“孝而箴”，可见“孝”与劝谏的承接关系。为子者虽孝顺父母，但不能陷父母于不义，故在不伤父子情感下劝谏是为子之责。

兄弟伦要求为兄者“爱而友”，兄爱于弟，须时刻明其志；为弟者“敬而顺”，尊敬且合理的顺从兄长。由此可推，兄弟之间是一种互相扶持的互助关系。

此外，我们同时也可从中窥视在这价值观念背后所蕴含的时代的文化及伦理概念。



### 第三章 论《左传》中对家庭伦的违礼记载

按笔者归类家庭伦的违礼事件发现，《左传》中直言家庭伦理中的“非礼也”的篇章，在《左传》中有一个异常明显的特点，即唯有提及夫妇之伦的部分，方直言“非礼也”，这一点在父子伦、兄弟伦中，并未如此记载。在提及兄弟或父子这一些伦理的违礼事件上，多数以在史实当中的时间记载显露抑或是以微言大义的方式呈现。这是一个相当值得注意及思考的现象。

《左传》所载乃周朝贵族阶级的事迹，因此所探讨的家庭伦理，可被视为是贵族阶级，王公氏族的家庭伦理，所以并未能一概的将之视为当时各阶层的家庭伦理。但是，笔者认为，其中所体现的观念价值，是共通的。

此章主要叙述《左传》中谈及家庭伦理的违礼史实，以求对《左传》记载家庭伦理兼违礼的事件有概括性的了解。

## 第一节 夫妻伦<sup>1</sup>

人伦的构成，始于夫妻伦。《周易·序卦》云：“有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣。”（〔魏〕王弼、韩康伯注，1999：337）固夫妻之伦乃人伦之始，若无夫妻关系，人伦即不存。故，在家庭伦理中，夫妻伦乃家庭伦的基始。

如前文交待，在家庭伦理中，直接评论“非礼也”的记载，仅有针对夫妻这一伦。故，此节所探讨的以《左传》中对夫妻伦直评“非礼也”的记载，及《左传》中攸关夫妻伦违礼的记载。

按归纳发现，文中评注“非礼也”且与夫妻伦有直接或间接关系的四笔记载为：

《春秋左传·隐公八年》传文：“四月甲辰，郑公子忽如陈逆妇媼。辛亥，以媼氏归。甲寅，入于郑。陈鍼子送女。先配而后祖。鍼子曰：‘是为夫妇。诬其祖矣，非礼也，何以能育？’”（〔周〕左丘明传，1999：1111）

---

<sup>1</sup>笔者以“夫妻伦”为名而不以“夫妇伦”为名，乃因夫妇与夫妻所涵盖的意义层面有异。妇，古时泛指已婚女子，《尔雅·释亲》曰：“子之妻为妇”；《左传·襄公二年》：“妇，养姑者也。”这说明了妇的涵盖层面较“妻”更广，也兼指媳妇，而笔者所探讨主要以为“夫”者相对的角色“妻”为主，主要探究重点是夫与妻，《左传》中提及家庭伦之“礼”，与“夫”相称的，也以“妻”称之，故，笔者以“夫妻伦”为名，而不以“夫妇”为名。

《左传·桓公十八年》：“十八年春，公将有行，遂与姜氏如齐。申繻曰：“女有家，男有室，无相渎也，谓之有礼。易此，必败。”公会齐侯于泺，遂及文姜如齐。齐侯通焉。公谪之，以告。夏四月丙子，享公。使公子彭生乘公，公薨于车。鲁人告于齐曰：‘寡君畏君之威，不敢宁居，来修旧好，礼成而不反，无所归咎，恶于诸侯。请以彭生除之。’齐人杀彭生。”

（〔周〕左丘明传，1999：213）

《春秋左传·庄公二十四年》传文：“秋，哀姜至。公使宗妇覲，用币，非礼也。御孙曰：‘男贄大者玉帛，小者禽鸟，以章物也。女贄不过榛栗枣修，以告虔也。今男女同贄，是无别也。男女之别，国之大节也。而由夫人乱之，无乃不可乎！’”（〔周〕左丘明传，1999：279）

《春秋左传·文公四年》传文：“逆妇姜于齐，卿不行，非礼也。君子是以知出姜之不允于鲁也。曰：‘贵聘而贱逆之，君而卑之，立而废之，弃信而坏其主，在国必乱，在家必亡。不允宜哉？《诗》曰：‘畏天之威，于时保之。’敬主之谓也。’”（〔周〕左丘明传，1999：502）

这四笔违礼的记载是与夫妻伦有直接的关系，所谈之重点分别为婚礼及相见礼（亦可称之为宾礼）。

以上《春秋左传·隐公八年》传文：“四月甲辰，郑公子忽如陈逆妇媵。”一事，古人娶妇，除周天子外，必亲迎。《左传》记载关于夫妻之伦“礼也”及“非礼也”，惟有皆提及“逆后”或“逆女”一事。“逆”，在周王室及诸侯王间，是男女成婚的重要礼仪，即公卿迎接将嫁于该国的女子。周朝的制度，天子娶妻不亲自逆迎，而使卿前往逆迎，由公监之。从“祭公来，遂逆王后于纪，礼也。”（〔周〕左丘明传，1999：187）等经传文中可见，从男女成为夫妇，是必须遵守婚聘之礼。由此，我们可确定，春秋时代是相当的注重逆迎之礼节，这是夫妻成婚的其中一个礼仪。<sup>2</sup>郑公子在此是符合礼仪的。

此记载所非议的部分，在于郑公子忽迎娶媵氏回到郑国后，并未入祖庙告于祖先，却“先配而后祖”，此举动被视为“非礼”。

首先，让我们先了解“先配而后祖”之义。有关此义《春秋左传 正义》引了四种说法。第一种是将“祖”理解为告祭祖庙，从商议昏礼开始至迎娶的过程中，必须先告祖庙并占卜时日，而郑公子忽先迎娶了方才告庙，所以被讥，杜预即主张此种说法。因此，杜预引楚公子围告庙之事，言“郑忽先逆妇而后告庙，故曰先配而后祖”。此时郑公子忽之父郑庄公仍健在，告庙以否，当是庄公之事，而讥忽者，楚公子围亦人臣矣，而自布几筵，告於庄公之庙，不言稟君之命。知逆者虽受

---

<sup>2</sup>春秋二百四十二年，周王室历经十二王，而书逆后者仅仅两次，一在桓公八年，“祭公来，遂逆王后于纪，礼也。”另一记载则在《春秋左传·襄公十五年》经文：“刘夏逆王后于齐。”近代学者杨伯峻在其注中亦提及此点，提到“其余十次何以不书，则不足究”。此事至今无可考，笔者暂亦不论之，但从《左传》非议“官师从单靖公逆王后于齐。卿不行，非礼也。”（《春秋左传·襄公十五年》传文）可知西周与春秋时代是相当注重此仪式。逆迎之意义，代表男女相亲之义也。同时，也代表着两国的姻亲关系。

父命，当自告庙。且忽先为配匹而后告祖，见其告祖方始讥之，知忽自告祖也。或可郑伯为忽娶妻，先逆而后告庙，鍼子见而讥之。

第二种说法，乃是将“祖”理解为庙见之礼，认为在庙见之前不可先自行配匹成婚，此乃引贾逵之说。第三种说法，以郑众为代表，将“配”理解为同牢而食，先配而后祖，指的是先同牢而食后，才举行在饭前就举行的祭饭礼，先食而后祭祖，无敬神之心，故曰“诬其祖也”。至于第四种说法乃郑玄所提：“以祖為祓道之祭”。

历来学者们皆多赞成杜预之说法，认为郑公子忽先逆归而后告庙，故笔者亦遵循前人之见，以杜预之说法为意。郑公子忽“先配而后祖”（[周]左丘明传，1999：1111）的一个举动，被视为“不为夫妇。”（[周]左丘明传，1999：1111），继而被认为“诬其祖矣，非礼也，何以能育？”（[周]左丘明传，1999：1111）。一个不依夫妇婚娶之礼而行，则是欺诬其祖先，便不能名为“夫妇”，当中更涉及繁衍后代的课题。

告庙这一仪式，具有深重的意义。婚礼，在周代，乃是重要的社会活动，它不仅标志着将组织家庭，且要繁衍后代，亦即祖先的血统继续延续的开始。因此，周人极为重视婚礼。周代的宗庙，除了是祖先崇拜的精神表现形式，同时也渗透着周代国家政治统治的精神统治。祖先作为家族神，而周代宗庙祭祀的核心内容是对祖先崇拜，是作为维系家族组织存在的精神信仰中心，也是家族成员间相互联系的

一项活动。婚礼上的祭祖，正如《礼记·文王世子》曰：“五庙之孙，祖庙未毁，虽为庶人，冠取妻必告，死必赴，不忘亲也。”（[汉]郑玄注，1999：643）

笔者认为此句道出了婚礼告庙之深意，即“亲也”。可见，告庙祭祖的活动，具有保持家族成员间亲善之义。若以此观之，逆归尔后方告庙，除了有蔑视祖先之意，同时也破坏了具有家族组织的精神信仰中心，而最重要的是“先配而后祖”颠覆了宣告夫妇之关系——“亲也”的仪式。由此而观之，则不难了解为何周人重视昏礼告庙之礼仪。

此违礼之举在在的显示了春秋时代的夫妻关系相当重视婚礼，因此，笔者尝试从婚礼之意探讨其在夫妻关系中的蕴意。

首先，以婚之“礼”观之。《礼记·昏义》：“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之。是以昏礼纳采、问名、纳吉、纳徵、请期，皆主人筵几於庙，而拜迎於门外，入揖让而升，听命於庙，所以敬慎重正昏礼也。”（[汉]郑玄注，1999：1620）；“敬慎重正，而后亲之，礼之大体，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。”（[汉]郑玄注，1999：1620）《礼记·昏义》中提出了昏（婚）礼的两个重点，一则总明昏礼之义，一则阐明昏礼之义为何可谓“礼之本也”。婚礼，是原本无血缘关系的男女两方结合为一家的开始，故，就如《礼记正义·昏义》曰：“昏礼为礼本者，昏姻得所，则受气纯

和，生子必孝，事君必忠。孝则父子亲，忠则朝廷正。”（[汉]郑玄注，1999：1620）这似乎正是周人重视婚礼的主要因素。

有关《春秋左传·文公四年》传文：“逆妇姜于齐，卿不行，非礼也”一事，文中的“逆”，本应当称逆女，入国，则当称夫人。此时逆，卿既不行，入复不告至，其礼轻略，异于常文，直云“逆妇姜于齐”，乃略贱之文也。礼，诸侯有故，则使卿逆。逆妇姜于齐，卿不行，非礼也。君子是以认为出姜之不信于鲁也。“贵聘而贱逆之”，婚聘时，公子遂纳币，是贵聘也。君而卑之，立而废之，不以夫人礼迎，是卑废之。弃信而坏其主，在国必乱，在家必亡。观察姜氏所生的太子恶最终被襄仲所杀、姜氏哭而过市、文公（前626年—前609年）薨而见出中，始来不见尊贵，故终不为国人所敬信也。

“敬慎重正”对待婚礼，则尔后的夫妻相处则必有“敬”。男女方相亲始于“敬”，则能相敬如宾，“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲；父子有亲，而后君臣有正。故曰‘昏礼者，礼之本也’。”（[汉]郑玄注，1999：1620）。反之，若不敬慎重正，则夫妇久必离异，不相亲也。“故昏姻之礼废，则夫妇之道苦，而淫辟之罪多矣。”（[汉]郑玄注，1999：1372），其子

孙又怎么能蕃育为善于郑国。从历史的发展看郑公子忽与哀姜（出姜）最终的结局，不仅不能终享郑国与鲁国，其子孙也难以在郑国及鲁国生存。<sup>3</sup>

从“昏姻之礼废，则夫妇之道苦，而淫辟之罪多矣。”（[汉]郑玄注，1999：1372）这一观点看周人重视婚礼的因由，<sup>4</sup>再看《左传》中备受争议的齐侯与文姜。齐侯在文姜嫁入鲁国行逆迎礼仪之时，原本应有卿送之，但齐侯却送文姜至鲁国的境地，此乃“非礼也”的其中一笔记载。《春秋左传·桓公三年》传文：“齐侯送姜氏于欢，非礼也”的事件。笔者认为从婚礼之道观之，齐侯与文姜已经违背了婚姻之礼。文姜嫁到鲁国之后，再从文中看到鲁桓公和文姜夫妻违礼的记载。

《左传·桓公十八年》：“十八年春，公将有行，遂与姜氏如齐。申繻曰：‘女有家，男有室，无相渎也，谓之有礼。易此，必败。’公会齐侯于泺，遂及文姜如齐。齐侯通焉。公谪之，以告。夏四月丙子，享公。使公子彭生乘公，公薨于车。鲁人告于齐曰：‘寡君畏君之威，不敢宁居，来修旧好，礼成而不反，无所归咎，恶于诸侯。请以彭生除之。’齐人杀彭生。”

（[周]左丘明传，1999：213）

---

<sup>3</sup> 笔者此论并非因果之论，而是根据《左传》对于郑公子忽之举所作的推测再以其在历史记载中的结局对照而论。

<sup>4</sup> 笔者承认笔者在谈论婚姻的重要性是，确实没把国与国之间联姻是其中一种政治手段纳入分析，当时的婚姻，无可否认，的确存在着国与国之间的利益关系，因这并非笔者在此文的探讨重点，笔者主要想探讨夫妻之间的相处之道，夫妻之道所注重之“礼”，所以并未纳入分析。



“女有家，男有室”，男子为一家之主，职主内外，故曰家；妇人主闺内之事，故为室也，意谓男各有妻，女各有夫，宜界限谨严，不得轻易而褻渎之。这里所指的“礼”，即《春秋左传·僖公二十二年》传文：“丙子晨，郑文夫人芈氏、姜氏劳楚子于柯泽。楚子使师縶示之俘馘。君子曰：‘非礼也。妇人送迎不出门，见兄弟不逾阃，戎事不迓女器’”（〔周〕左丘明传，1999：405）中所指，妇人送迎不出门，见兄弟不逾阃。由此可知，已婚的妇人是不可随意而为，纵使自家兄弟，也不可随意见面。当然，此“礼”在当今必被人诟病，但是，笔者还是必须强调，不能以今人的眼光审视三千年前的文化。毕竟，当今社会风气与背景是迥异于古代的。笔者推敲当时会有此要求，乃因当时是男权至上的社会，自然会对妇女在婚姻上有很严格的要求，从《左传》提到妇人之道但却未提及夫道可知。

《史记·鲁世家》如是评道：“十八年春，公将有行，遂与夫人如齐。申繻谏止，公不听，遂如齐。齐襄公通桓公夫人。公怒夫人，夫人以告齐侯。夏四月丙子，齐襄公飨公，公醉，使公子彭生抱鲁桓公，因命彭生撻其胁，公死于车。”

（〔汉〕司马迁，1982：1530）

鲁桓公在此事上，也违背了“夫和而义”的为夫之礼。鲁桓公在夫妻相待的处理上，因无此“礼”，导致他在行为判断上和而无“义”，在此时未能遵循“其夫和而义”之礼。“夫和而义”谓为夫者在这一角色上，必须与妻子协调，和谐相处，对待妻子，无论在行为举止上必须适宜。纵使臣申繻已规劝与文姜同往齐国乃违礼之举，但他依旧携文姜如齐。在知晓文姜私通齐侯后，再怒责文姜的行为，展

现其为夫之义，但此“义”本应在申繻劝谏之时晓以大“义”，遵循“妇人送迎不出门，见兄弟不逾阼”（[周]左丘明传，1999：405）的礼节。

从婚礼到婚后实际上的相待之道，我们可以看到在婚后对于夫妻的要求，是为妇者不违妇道，即“妇人送迎不出门，见兄弟不逾阼”（[周]左丘明传，1999：405），但这项要求，同样的为夫者也必须以此为依循，否则，将如鲁桓公所犯之“非礼也”，和而不“义”。

这种夫“和而不义”的记载，也在《春秋左传·庄公二十四年》经文中可见。例如：“夏，公如齐逆女。秋，公至自齐。八月丁丑，夫人姜氏入。戊寅，大夫宗妇覲，用币。”（[周]左丘明传，1999：279）又如，上文引的第四件违礼之事：《春秋左传·庄公二十四年》传文：“秋，哀姜至。公使宗妇覲，用币，非礼也。御孙曰：‘男贄大者玉帛，小者禽鸟，以章物也。女贄不过榛栗枣脩，以告虔也。今男女同贄，是无别也。男女之别，国之大节也。而由夫人乱之，无乃不可乎！’”（[周]左丘明传，1999：279）

春秋经文特别记载了“大夫宗妇覲，用币。”（[周]左丘明传，1999：279）宗妇，乃同姓大夫之妇。关于“大夫宗妇”，<sup>5</sup>历代注疏大致上有两种看法，一者认为是分别指“大夫”与“宗妇”，认为“大夫”与“宗妇”用币皆非礼也；

---

<sup>5</sup> 虽孔颖达正义中认为“然则大夫用币亦非常，而以大夫为常者，《礼》“孤执皮帛”，则诸侯之臣有执帛者矣。大夫执帛，唯上僭耳，其帛犹是男子所执。妇人执币，则全非常事，御孙唯谏妇人不宜执币，丘明为谏发传，故唯举非常也。《左传》诸为谏者，或言“谏曰”，或不言谏，意在载辞，不为例也。”，但笔者倾向于采取杜预所注之意。

一者认为是指大夫之妇。笔者在此采取第二种看法乃依据《左传》的传文中只言“公使宗妇覲，用币，非礼也。”所指乃指宗妇用币，非礼也。故，笔者站在此观点上论述。

覲，见也。币，乃玉帛之属。郑玄《曲礼》注云：“摯之言至也，当谓执之见人，以表至诚也。”古人相见时，手必执物以表敬诚，所执之物谓“贄”。公、侯、伯、子、男等诸侯执玉，女才所执，不过榛、栗、枣、脩，以表诚敬。《礼记·曲礼下》云：“妇人之摯，棋、榛、脯、脩、枣、栗。”（〔汉〕郑玄注，1999：164）郑玄（1999）云：“妇人无外事，见以羞物也。”（164）妇人之摯，唯初嫁用摯，以见舅姑，故用此六物为摯也。男女所贄的别异，此乃宾礼。

笔者认为，传中所评之违礼，除了用币以外，从夫妻伦而言，其主意是强调“非礼”之处乃男女无别，这可从“男女之别，国之大节也。而由夫人乱之，无乃不可乎！”（〔周〕左丘明传，1999：279）证实。“由夫人而乱之”间接的批评庄公之举。晋杜预注：“礼，小君至，大人执贄以见，明臣子之道。庄公欲奢夸夫人，故使大夫、宗妇同贄俱见。”以夫妻之礼审视庄公此举，确实也违了“和而义”之礼。（〔晋〕杜预注，1999：405）

杨宽（1965）于《古史新探·贄见礼新探》中说道：“有些‘贄见礼’是为了确立和巩固亲族关系的，如婚礼中婿贄见女父之礼，是为了确立岳父与女婿的关系的；新妇贄见舅姑之礼，是为了确立公婆与媳妇的关系的……行于同辈之间，所

以使相尊敬。”（342）<sup>6</sup> 前文提及，“为夫妇、外内”（[周]左丘明传，1999：1453）。夫妇之别，在于辨内外。男女所赘，在身份上，代表着身份上的标志，在春秋时代，具有识别贵贱的等差。在精神层面上，代表着男女两方对彼此身份上的差异抱着诚敬之心。笔者认为，这当中也包括了识别夫妇身份上的差异。若无别，则男女职务不分，“用币”于妇人则是将妇人之身份提高到与公同等，在夫妻伦上，则无法辨外内；在国家，则是无法辨别君臣。夫妻之间，外内不辨，则易出现违礼事件，这可从《春秋左传·僖公四年》传文中记载骊姬干预国政、立其亲生子为世子一事可知。<sup>7</sup>这与《礼记·昏义》：“男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲”（[汉]郑玄注，1999：1620）是连贯关系。

由是而观之，《左传》中谈及夫妻违礼的事件，是从细节举证，从中直指非礼之处。虽然看似甚为无关紧要的细节，其实正是西周以来认为重要的礼仪。

## 第二节 父子伦<sup>8</sup>

夫“有夫妇然后有父子”（[魏]王弼、韩康伯注，1999：336），可见父子之伦乃人伦中的第二项，是继夫妻之伦后产生的人伦。《孟子·滕文公》文字述：

---

<sup>6</sup>关于男女所赘有别的流变，杨宽在此章有相当详尽的分析。

<sup>7</sup>《春秋左传·僖公四年》记载骊姬干预国政、立其亲生子为世子一事，因这当中涉及家庭伦的三伦，故笔者将于第三章进行详尽分析。

<sup>8</sup>笔者此文所论，仅限于父母与子女的关系而已，是以父母亲与子女的相待之道为主要探讨内涵，不涉及广义的“父子关系”。所谓之广义的“父子关系”，按《左传》中提及父子之道的论说，会以“父慈”为对待之道，而“慈”又用于公婆与媳妇、岳丈与女婿等长辈与幼辈的关系，故，有者将“父子”二字作泛称，以广义为指，是指长辈与幼辈的关系。

“世道衰微，邪说暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之，孔子惧，作《春秋》，《春秋》天子之事也。”（朱熹，1983：3272）由此可证，春秋经传中应当可见“子弑父”的记载。

历来，学者们皆评春秋时代是礼崩乐坏的时代，子弑父，臣弑君的记载处处可见，而“非礼也”正是春秋经传中对违礼事件最直接的谴责，故，笔者原以为子弑父多会以“非礼也”评之。然而，在归纳后发现，子弑父被评“非礼也”却无从可考，仅寻得一处，“季悼子之卒也，叔孙昭子以再命为卿。及平子伐莒，克之，更受三命。叔仲子欲构二家，谓平子曰：“三命逾父兄，非礼也。”（〔周〕左丘明传，1999：1229）此记载也并非针对父子伦作出违礼之事而非议，而是在描述叔仲子欲借礼有“三命不逾父兄”之法，以此为非礼也使叔孙昭子自行贬黜。若由此而观之，仅知西周至春秋时代有“三命不逾父兄”之“礼”的要求，为子者不得受三命逾父兄之礼法。<sup>9</sup>

然而，在五伦（即君臣、兄弟、父子、夫妻、朋友）中，却可看到《左传》中记载着臣弑君“非礼也”的评论。这是一个甚为独特的记载特征。<sup>10</sup>虽然《左传》并无评论父子伦“非礼也”的记载，但是，我们仍然可从父子伦违礼的事例探析。

---

<sup>9</sup> 此解为《春秋左传正义·昭公十二年》中对“三命逾父兄”的注疏，笔者引以为释义，详见《春秋左传·昭公十二年》（〔周〕左丘明传，1999：1229）

<sup>10</sup> 此记载特征笔者将会在第二节谈论《左传》记载非礼也的特征中细论。

《春秋左传》的经传之“事”，记载史事的内容；亦有其“义”，其义则是史事的旨趣。大体上而言，《春秋左传》的礼之文，见于“事”，而“事”本身蕴含了礼之“义”，如此的记载特性，是笔者探讨父子伦的违礼事件的主要依据。<sup>11</sup>

按笔者前文所提及，《左传》记载父子伦违礼的方式，并未直言“非礼也”，但是，这并不意味着父子伦在《左传》并无违礼的记载。

按笔者有限能力的归类，大体上而言，《左传》记载父子违礼的方式可从两方面探讨。一、微言大义<sup>12</sup>；二、史事描述。有者更在微言大义（春秋经）的基础上，再加上史事（传）的记述完整地呈现该违礼事件。

《左传》中的微言大义，是通过特定称谓抑或是在叙述时使用某些字眼来表明对该历史人物与事件的道德评判。对于家庭伦违礼的谴责，父子之间用“弑”，抑或是以称君，既是用关键字眼来阐明对该事件的看法。

笔者兹在以下论述此记载特性：

**父杀子：**

---

<sup>11</sup> 关于春秋笔法的探讨，前人多有就此课题深入探讨，由于此不在笔者主要论述范围，故此不深入探析。

<sup>12</sup> 对于《春秋左传》的微言大义，一般上，历来学者们都认同《春秋》经传皆有此义。然而，同时也有学者如姚曼波认为“微言大义”乃子虚乌有，他认为《春秋经》记事过于简陋，褒贬不明，经和三传互相矛盾处百出。但笔者按本身在读《左传》的过程中所得，春秋经和左氏传的褒贬是一致的，至于《公羊传》和《谷梁传》是否有出入，笔者尚未仔细探析，此不敢妄论。但是，笔者认为从《春秋左传》本身的内文探讨，却有其深沉意义之处，故，笔者认为“微言大义”确实存在，也将其引用于本论文的内容中。

《春秋左传·僖公五年》经：“春，晋侯杀其世子申生。”（〔周〕左丘明传，1999：336）

《春秋左传·襄公二十六年》经：“秋，宋公杀其世子痤。”（〔周〕左丘明传，1999：1030）

### 子弑父：

《春秋左传·文公元年》经：“楚世子商臣弑其君頹。”（〔周〕左丘明传，1999：483）

《春秋左传·襄公三十年》经：“蔡世子般弑其君固。”（〔周〕左丘明传，1999：1111）

《春秋左传·昭公十九年》经：“许世子止弑其君买。”（〔周〕左丘明传，1999：1379）

这五则记载都有一个共同点，<sup>13</sup>相关的人物都是父子，但是，《春秋经》却未以父子称之。若不知“君”乃其父，或不言世子而只言其名，后人则无法考究相关人物的关系。

---

<sup>13</sup>以上所举的五则记载，是笔者在《春秋左传》一书内所筛选出来关于世子与父亲之间出现违礼的五则记载。按笔者的归类，仅有此五则而已。笔者须强调，这并未指《春秋左传》仅有这五则，因笔者所归类并未包含所有子弑父的记载，例如：楚公子弃疾弑其君楚灵王都并未一一列举，此仅限于世子弑父。笔者之所以选择世子弑父作探讨，乃因在宗法制度下，世子与君父的关系是春秋时代的父子关系，可说是既定的父子之亲的血缘关系但又与政治利益有着紧密的联系，而非世子者在这利益关系下，则一般上没有世子与君父那般的宗法制度下的利益冲突。

前二则是《左传》中记载为君之父杀世子之语。文中虽然没直指晋侯及宋公为父，但是，却用了“世子”二字。世子是天子、诸侯的嫡长子或儿子中继承帝位或王位的人，理所当然，两者是父子关系。晋杜预注曰：“称君以杀，恶其父子相残害。”（[晋]杜预注，1999：1030）同理对照，后三则子弑父的记载也如是。

《春秋经》如此记载，笔者认为此段关系已不可以父子关系而言之，因父子有血缘之亲，为父的晋侯和宋公，为子的楚世子、蔡世子、许世子，皆非父子应当所为，故称君以杀，称世子弑父。《公羊传·僖公五年》曰：“**为直称晋侯以杀？杀世子母弟直称君者，甚之也。**”（[汉]公羊寿，1999：253）换言之，二人在这段父子关系上，仅可以以君臣称之。春秋时代的宗法制度，其实也显现了其“亲亲之杀”的思想观念，因此，也间接的影响当时人对于血亲的重视，故，血亲之间的相残是被当时人所抨击的举动。

另外，笔者也发现《春秋经》中对这五则记载都有“传”记述该史事的缘由。笔者姑且不论巧合之说，笔者暂时也并未梳理确定其他的经传记载是否如是，但无疑的是作者相当的重视这几则史载，故，在有“经”后再书“传”。

笔者兹取其中二则经传之原文作一对照：<sup>14</sup>

第一则：

---

<sup>14</sup> 笔者取这三则原文乃因世子申生及许世子的记载，笔者于论文中其他部分引用，故不再列出。



《春秋左传·襄公二十六年》经：“秋，宋公杀其世子痤。”（[周]左丘明传，1999：1030）

《左传·襄公二十六年》：初，宋芮司徒生女子，赤而毛，弃诸堤下，共姬之妾取以入，名之曰弃。长而美。平公入夕，共姬与之食。公见弃也，而视之，尤。姬纳诸御，嬖，生佐。恶而婉。太子痤美而很，合左师畏而恶之。寺人惠墙伊戾为太子内师而无宠。秋，楚客聘于晋，过宋。太子知之，请野享之。公使往，伊戾请从之。公曰：“夫不恶女乎？”对曰：“小人之事君子也，恶之不敢远，好之不敢近。敬以待命，敢有贰心乎？纵有共其外，莫共其内，臣请往也。”遣之。至，则刳欠，用牲，加书，征之，而聘告公曰：“太子将为乱，既与楚客盟矣。”公曰：“为我子，又何求？”对曰：“欲速。”公使视之，则信有焉。问诸夫人与左师，则皆曰：“固闻之。”公囚太子。太子曰：“唯佐也能免我。”召而使请，曰：“日中不来，吾知死矣。”左师闻之，聒而与之语。过期，乃缢而死。佐为太子。公徐闻其无罪也，乃亨伊戾。”（[周]左丘明传，1999：1040）

第二则：

《春秋左传·文公元年》经：“楚世子商臣弑其君穀。”（[周]左丘明传，1999：483）

《春秋左传·文公元年》传：“初，楚子将以商臣为太子，访诸令尹子上。子上曰：‘君之齿未也。而又多爱，黜乃乱也。楚国之举。恒在少者。且是人也。蜂目而豺声，忍人也，不可立也。’弗听。既又欲立王子职而黜太子商臣。商臣闻之而未察，告其师潘崇曰：‘若之何而察之？’潘崇曰：‘享江问而勿敬也。’从之。江非怒曰：‘呼，役夫！宜君王之欲杀女而立职也。’告潘崇曰：‘信矣。’潘崇曰：‘能事诸乎？’曰：‘不能。’‘能行乎？’曰：‘不能。’‘能行大事乎？’曰：‘能。’冬十月，以宫甲围成王。王请食熊蹯而死。弗听。丁未，王缢。谥之曰：‘灵’，不瞑；曰：‘成’，乃瞑。穆王立，以其为太子之室与潘崇，使为大师，且掌环列之尹。”（〔周〕左丘明传，1999：487）

第三则：

《春秋左传·襄公三十年》经：“夏，四月，蔡世子般弑其君固。”（〔周〕左丘明传，1999：1111）

《春秋左传·襄公三十年》传：“蔡景侯为太子般娶于楚，通焉，太子弑景侯。”（〔周〕左丘明传，1999：1115）

第一则的记载与太子申生的记载极为相似，为父者误信他人谗言而亲手杀了世子。无可否认，这当中存在着巩固政权的因素，但是，若思及春秋时代的“父慈子”之礼，这些父亲所为，在在的悖礼而行。

第二则记载则是子弑父。子弑父的记载《春秋》经传中的确处处可见。与第一则记载相似之处，皆因为政权的关系。毋庸置疑的是子弑父是违礼之举，且商臣对待商王頹欲食熊蹯而死的要求都不愿实现，这与当时春秋时代人对于父亲之“生，事之以礼；死，葬之以礼，祭之以礼”（朱熹，1983：55）的要求是背离的。父亲在生，其志尚不能从，商臣所为已可谓无“孝”也。

第三则的违礼记载则是景侯为太子般娶妇于楚，但却与之私通，太子怒而杀之。此记载显示蔡景侯有错在先，违父德与媳妇私通。但是，太子弑父仇之，父子为了女人而大动干戈，违背了父子之伦常。

这三则记载，依笔者所观察，其实都非议了父亲所为。宋公误信谗言杀子；楚君之过在于欲立王子职而黜太子商臣，最终两人都造成了父子相残的结局。

然而，让笔者思索的是，若暂且放下两人的父子关系，孔子所说的“仁仁之心”，在这些记载中引起了一个疑问。孔子曰：“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁。”（朱熹，1983：163）。然，从这些父子违礼的史载中，却一再看到父子相残，孔子所说的仁人之心又何在？何况，父子关系可谓人在世上颇亲近的血亲关系之一，父子尚能相残，人之仁人之心必无。<sup>15</sup>孟子曰：“人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义

---

<sup>15</sup> 此所言之父子关系即父子与母子。

也。”（朱熹，1983：293）。因此，笔者认为，春秋时代人重视父子关系的和谐，除了维护宗法制度和政治稳定的目的之外，直属血亲的父子若能相残，还有什么不敢做的事情？笔者以为这是春秋时代人批判父子伦违礼的原因之一。

虽说子弑父乃属违礼之举，但是，笔者却在《左传》中看到了对于同是子弑父的举动却给予不一样的评论。

《春秋左传·襄公三十一年》：“莒犁比公生去疾及展舆，既立展舆，又废之。犁比公虐，国人患之。十一月，展舆因国人以攻莒子，弑之，乃立。去疾奔齐，齐出也。展舆，吴出也。书曰“莒人弑其君买朱鉏。”言罪之在也。”（〔周〕左丘明传，1999：1189）

记载显示莒犁比公不仅未能履行为父之尊严，立了展舆，又无故废之，可谓父不慈。除外，他暴虐的个性，更引起国人恐慌。在此事件中，虽然展舆违背了子孝于父、顺于父的伦理道德，但是从《左传》记载的方式，并未诟病展舆的举动。

但是，若对照商臣（楚世子，见于《春秋左传·文公元年》），同样是因父亲立为世子但却又欲废之，商臣和展舆却在《春秋左传》中得到了不一样的评价。

笔者认为，这当中其实牵涉了“礼之大体”与“礼之小体”的分别。这里也体现了运用礼的灵活性。所谓“礼之用，和为贵”（朱熹，1983：51），莒犁

比公个人的行为危害了整个社会的稳定，这是有悖于礼的作用。反观商臣之举，是属于个人利益，而非群众之利益，故，罪商臣之私心而并未诟病展舆。《春秋左传·隐公十一年》：“礼，经国家，定社稷，序民人，利后嗣者也。”（[周]左丘明传，1999：76）礼的重要性，主要体现在它与国家内政的关联上，国家内政又与国君紧密相关，是故，在此关节上，不能非议展舆为不孝。因此，当“礼之大体——‘和’”甚于“礼之小体——孝顺”，毋庸置疑，前者之利益当为先。

从这样的史实记载，对照于石碣（《春秋左传》）设计杀其子而被喻为“大义灭亲”，其实也透露了春秋时代当个人与大众利益出现冲突时，春秋时代之人是注重群体利益甚于个人利益，即使是血亲关系亦如是，笔者以为这与周朝的宗法制度的最终目的不无关系。

### 第三节 兄弟伦

大致上，《左传》对于兄弟伦违礼的记载，与父子伦的记载特征极为相似，即微言大义。

《春秋左传·隐公元年》经文：“夏五月，郑伯克段于鄢。”（〔周〕左丘明传，1999：43）

《春秋左传·隐公元年》传文：“初，郑武公娶于申，曰武姜，生庄公及共叔段。庄公寤生，惊姜氏，故名曰‘寤生’，遂恶之。爱共叔段，欲立之。亟请于武公，公弗许。及庄公即位，为之请制。公曰：‘制，岩邑也，虢叔死焉。佗邑唯命。’请京，使居之，谓之京城大叔。祭仲曰：‘都，城过百雉，国之害也。先王之制：大都，不过参国之一；中，五之一；小，九之一。今京不度，非制也，君将不堪。’公曰：‘姜氏欲之，焉辟害？’对曰：‘姜氏何厌之有？不如早为之所，无使滋蔓！蔓，难图也。蔓草犹不可除，况君之宠弟乎？’公曰：‘多行不义，必自毙，子姑待之。’既而大叔命西鄙、北鄙贰于己。公子吕曰：‘国不堪贰，君将若之何？欲与大叔，臣请事之；若弗与，则请除之，无生民心。’公曰：‘无庸，将自及。’大叔又收贰以为己邑，至于廩延。子封曰：‘可矣，厚将得众。’公曰：‘不义不暱，厚将崩。’大叔完聚，缮甲兵，具卒乘，将袭郑，夫人将启之。公闻其期，曰：‘可矣！’命子封帅车二百乘以伐京。京叛 大叔段，段入于鄢，

公伐诸鄆。五月辛丑，大叔出奔共。书曰：‘郑伯克段于鄆。’段不弟，故不言弟；如二君，故曰克；称郑伯，讥失教也；谓之郑志。不言出奔，难之也。”（[周]左丘明传，1999：50）

孔颖达（1999）正义曰：“今称郑伯，指言君自杀弟，若弟无罪然，讥其失兄之教，不肯早为之所，乃是养成其恶，及其作乱，则必欲杀之，故称“郑伯”，所以罪郑伯也。传例母弟称弟，段实母弟，以其不为弟行，故去弟以罪段也。两罪之者，明兄虽失教而段亦凶逆也。”《释例》曰：“兄而害弟者，称弟以章兄罪，弟又害兄，则去弟以罪弟身。统论其义，兄弟二人交相杀害，各有曲直，存弟则示兄曲也。郑伯既失教，若依例存弟，则嫌善段，故特去弟。”，显示了二人无“兄弟之礼”，两人皆不可称之为“兄”与“弟”。（54）宋吕祖谦认为，此事主要是郑庄公有意垂钓，让武姜和共叔段陷于叛乱之陷阱，可见其是有意而为之，诱杀其弟。（李振兴，简宗梧注译，2009：2）

虽说中年以后，<sup>16</sup>吕祖谦也说“庄公初间亦未变有杀弟之意”，但是从史载而观之，郑庄公亦未有劝导或阻止段之行为，而是放纵，这点是无可辩驳的。<sup>17</sup>段在此事上，其仗着母亲的疼爱，蔑视兄长之间应该有的“恭”与“敬”。《尚书·舜典》于“五教”中提出“兄友、弟恭”（[汉]孔安国传，1999：51），《左传》

<sup>16</sup> “庄公初间亦未变有杀弟之意”之说，是吕祖谦中年以后对于“郑伯克段于鄆”的立说，与其早年的立说有些出入。

<sup>17</sup> 有者认为郑庄公因欲顺于母，故母之要求，则顺之。此论点，其实与笔者论及夫妻伦的内外之分有相似之处，妇女基本上“不言外”，而武姜其实已违犯了此礼，郑庄公大可以此驳之，但他却在“请京，使居之，谓之京城大叔。”时封了京城于段，其实已在有意及无意间助长了段的野心。

提出：“兄爱弟敬”（〔周〕左丘明传，1999：1480）、“兄爱而友，弟敬而顺”（〔周〕左丘明传，1999：1480）、《尚书》：“兄友、弟共”，言明兄弟之间的相处之道。

为兄长者，必须待弟弟以“爱”及“友”。《尔雅·释训》云：“善兄弟为友”（〔晋〕郭璞注，1999：112）。友，相亲、相爱之意。由此推之，身为兄长者，因爱于弟，而对其弟有引导之责。身为弟弟者，因在宗法制度的时代背景下，有“长幼有序”之义，所以待兄以“恭”及“敬”，是顺从的要求。笔者认为“长幼有序”之意义，主要使“幼者慈焉，少者友焉，贱者惠焉。此礼也，行之则行也，立之则义也”（〔清〕王聘珍撰，1983：89）。正因有长幼之分，兄弟间的相处才有了得以依循之准则。否则，兄弟之礼无处可依循。

若此事置于兄弟之伦而言之，郑庄公与段皆可视为“兄不兄、弟不弟”，是违背了兄弟的伦理要求。因此，以“郑伯克段于鄆”记载，而并非是以君臣关系记载。这与另一则记载是迥异的。

《左传·隐公四年》经文：“戊申，卫州吁弑其君完。”（〔周〕左丘明传，1999：83）

《左传·隐公四年》传文：“四年春，卫州吁弑桓公而立。”（〔周〕左丘明传，1999：86）



州吁乃是桓公之弟，然而，这里却不以兄弟关系叙此事件，反而是以君臣关系记载，这一点是值得注意的。此所记载，是“州吁弑其君”。《春秋正义》以兄弟关系即郑庄公与段，但却以君臣关系记载州吁与卫桓公。

这一点倒是引起了笔者的疑问。

夫州吁为弟不恭，弑其兄夺位，此为其单方面在兄弟关系上违礼之举，而桓公并无违礼之处。在郑伯与段的违礼事件中，两人皆违犯了兄弟间应尽之礼，完全蔑视兄弟之礼的准则。此为两者之间的差异。笔者由此而发想，兄弟一伦，在春秋时代，存在着兄弟地位相等的情况。<sup>18</sup>关于兄弟伦之礼，其实有其复杂性的一面，这当中其实已提示了兄弟与君臣之间的一些矛盾问题。<sup>19</sup>

此外，《春秋左传》评论兄弟伦互相残杀的违礼事实时，与父子伦的记载方式相同。《春秋左传·襄公三十年》经：“天王杀其弟佖夫。”（[周]左丘明传，1999：1111）晋杜预（1999）注道：“称弟，以恶王残骨肉。”（1111）

---

<sup>18</sup>笔者有兄弟地位相等此说，乃因《尚书》及《左传》对于兄弟伦的伦理要求中并未见以“悌”释之。此外，笔者在探析《论语》中孔子谈论兄弟之伦时发现，孔子并未直言兄应如何待弟，弟应如何事兄，仅言“兄弟怡怡”与“友于兄弟”，所强调的是兄弟间双方面的对待以达和悦。故，笔者总结梳理《论语》中关于兄弟之伦的章句后发现，在《论语》里孔子不曾把“孝悌”结合谈，反倒是其学生有子综合“孝悌”一起谈，从中窥视出了兄弟之间的相处之道已开始转化。《尔雅·释亲》云：“弟，悌也。言顺於兄。”；朱熹对“悌”作注解时亦言善事兄长为悌，《尚书》中的“友”只提出此乃兄弟间的相处之道，未言长幼之分，是以并未有伦序。反观“悌”，则是以下事上的要求，长幼之分的伦理赫然已见。笔者乃由此发想。正确与否，则有待在进一步考究。

<sup>19</sup>无可否认，父子伦其实亦存在着与君臣重叠的一面，此为笔者在论文中，将之与兄弟伦合一探讨的问题之一，但此暂且不论。

综合这几则记载，我们看到了“兄杀弟”（郑伯杀段，[周]左丘明传，1999：1111）；“弟杀兄”<sup>20</sup>（州吁弑桓公，[周]左丘明传，1999：86）；“兄弟互残”（郑伯克段于鄢。[周]左丘明传，1999：43）的史例，但是，却以不同的人物称谓来评断。“兄弟相残”的史载显现了《左传》谈兄弟之礼为“兄友、弟恭”（[汉]孔安国传，1999：51）；“兄爱而友，弟敬而顺”（[周]左丘明传，1999：1480）的用意及兄弟之道。再者，“兄杀弟”以“杀”记载；“弟杀兄”以“弑”记载，其实这在某种程度上显现了春秋时人“长幼有序”的观念，为弟者属于顺从的属位。

古代的君王制，使兄弟之伦理往往与君臣之伦理是游走在同一条平行线上。从以上的记载显示，兄弟间的“礼”，还包含了“大”与“小”的考量与区分。卫国州吁杀其兄，夺君位，最终导致卫国发生动乱，这是他因个人的私利而影响国家安定，这是从“大”的原则下批判州吁，因这兄弟间的违礼行为，所影响的涉及国家，并不仅仅是兄弟之伦而已。由此可见，当兄弟之伦所面对的违礼行为，所牵涉的范围不再是兄弟间的伦理，而是涉及国家安定时，当时的原则取向是以国家为先。因此，我们也不难发现，当兄弟与君臣之间的矛盾发生冲突时，君臣之间的伦理还是高于兄弟之伦，因其涉及的是整个国家与百姓。<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup>笔者于此不言“弑”，乃因此为笔者自身所论述的观点，故，不以“弑”称之。但是，这并不意味着笔者认为不应书以“弟弑兄”，而是只求中立而已。

<sup>21</sup>关于兄弟身份与君臣身份重叠所产生的矛盾，本文不不论及。

从历史的发展观之，兄不兄，弟不弟的违礼行为，最终发展至亡国的事件一再重演，小则家庭失和，大则国家动乱。《春秋左传》不乏兄弟之伦因违礼以致亡国的事件，这一现象确实无法不引人深思。是故，身处春秋动荡时代的孔子，提出了“兄弟怡怡”（朱熹，1983：148）<sup>22</sup>。“怡怡”即和悦与和顺，由于兄弟乃天伦，是以当相友恭，故怡怡施于兄弟，以使兄弟之间和睦共处，可见兄弟伦行“礼”所追求的是和悦融融的兄弟关系。“有子曰：‘礼之用，和为贵’……”（朱熹，1983：51），孔子在兄弟伦中强调“怡怡”，《左传》以“爱”、“敬”为兄弟相处的准则，皆是期望家庭能达“和”<sup>23</sup>。除了维持兄弟间的和睦相处外的“齐家”意义外，置于春秋时代，其实也具有社会意义和政治意义。

#### 第四节 小结

综合以上所述，《左传》中对家庭伦违礼事件的记载特性，其所直接谴责的夫妻伦涉及婚礼及相见礼，因夫妻伦在家庭伦中并非血缘关系的结合，而是以“义”概念的结合。职是之故，夫妻违礼是春秋时代之人所强烈谴责的伦理关系。反观父子伦与兄弟伦，由于这两伦是直属血缘关系的联结，春秋时代还是继承着西周宗法制度中亲其所亲的概念，因此，以不伤“亲亲”的原则下，《左传》用微言大义的方式来抨击父子伦、兄弟伦僭礼的行为。<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup>根据朱熹之注，怡怡即和悦也。根据魏人何晏之《论语集解》，怡怡乃和顺之貌。历代对“怡怡”之注疏与此两者之说亦相去不远。

<sup>23</sup>笔者在此所言之“和”，除了涵盖朱子言“和”之意，亦包含家庭、社会、国家之“和”的扩展意义。

<sup>24</sup>笔者此论是并未将君臣之伦纳入思考范畴。

## 第四章 从《左传》中的违礼记载探究其蕴意

前文所谈论的是家庭伦的违礼记载特性及礼义，故笔者此章则尝试综合前两章所谈的违礼记载特性，及家庭伦之“礼”义，以之探讨《左传》中的违伦记载所透露的蕴意。笔者以为，相互对照所凸显的蕴意，或者既能了解《左传》如是记载所蕴含的意义，又可窥探春秋时人的家庭伦理观。此外，此论文所探讨的家庭伦理，非仅限于单一人伦，在家庭伦常关系中，每一个人物的身份是有重叠性的，例如：为父者，除了父亲身份外，尚有为夫者的身份。因此，笔者此章将从两方面探析：一、探讨《左传》中的家庭伦理违礼记载所蕴含的意涵；二、当两伦发生冲突时，他们将如何作出取舍。笔者就根据这两点，尝试对家庭伦理的违礼史事进行梳理。

## 第一节 夫妻伦违礼评议

此章主要是将违礼事件作一综合探讨。按笔者前所提及，在梳理《左传》中的违礼记载发现到，在家庭伦理中，最受《左传》非议的是夫妻伦。<sup>1</sup>故，笔者希望可以从违礼史事的记载中，梳理三伦（夫妻、父子、兄弟）中为何《左传》较明显的非议夫妻伦，而非父子伦、兄弟伦。此外，笔者也尝试探析为何对父子伦及兄弟伦，《左传》是以微言大义的方式来非议之。

《左传》中不乏针对家庭伦理各伦违礼状况的记载，然而，在此，笔者选择了晋献公（？一前 651 年）、骊姬（？一前 651 年）与太子申生（？一前 656 年）及卫宣公（？一前 700 年）与急子（？一前 701 年）之史事来探讨家庭伦理的违礼故事。笔者择取这几则违礼记载，<sup>2</sup>主要是它完整的记载了家庭伦中违礼的状况，且可以综合作一探讨。

以下为《春秋左传·僖公四年》传文记载：

---

<sup>1</sup> 如前文所提，“非礼也”乃对违礼事件最直接的谴责，故，笔者认为这在一定程度上显现了春秋时人最非议夫妻伦僭礼的行为。

<sup>2</sup> 《左传》中关于父子伦与夫妻伦违礼关系的事件中，非仅有此节所列的事件，笔者之所以选择这几件史事，乃因事件本身能充分体现这两伦的违礼也能体现春秋时人对于家庭伦理的一种看法及观念，更能体现这两伦发生矛盾时，他们是如何看待及处理。当然，笔者这里所提出的事件中，并非皆是在这两伦关系中，皆能放在同一平台、同一个视角去判断。个别事件的属性各异，故只能累计单一事件，从中尝试了解在这两伦发生冲突、矛盾时，其中一方或者两方面都涉及违礼事件时，他们的处理手法与所体现的观点。

初，晋献公欲以骊姬为夫人，卜之，不吉；筮之，吉。公曰：“从筮。”卜人曰：“筮短龟长，不如从长。且其繇曰：‘专之渝，攘公之瑜。一薰一蕕，十年尚犹有臭。’必不可。”弗听，立之。生奚齐，其娣生卓子。及将立奚齐，既与中大夫成谋，姬谓大子曰：“君梦齐姜，必速祭之。”大子祭于曲沃，归胙于公。公田，姬置诸宫六日。公至，毒而献之。公祭之地，地坟。与犬，犬毙。与小臣，小臣亦毙。姬泣曰：“贼由大子。”大子奔新城。公杀其傅杜原款。或谓大子：“子辞，君必辩焉。”大子曰：“君非姬氏，居不安，食不饱。我辞，姬必有罪。君老矣，吾又不乐。”曰：“子其行乎！”大子曰：“君实不察其罪，被此名也以出，人谁纳我？”十二月戊申，缢于新城。姬遂谮二公子曰：“皆知之。”重耳奔蒲。夷吾奔屈。

（〔周〕左丘明传，1999：334）<sup>3</sup>

历来，以上的历史事件所引起广泛讨论的，莫过于骊姬陷害长子申生，违背了父子伦<sup>4</sup>中父“慈”的要求。在这段史事记载中，骊姬被视为罪魁祸首，她与晋献公被评为“父”不慈的人物之一。对于骊姬所为，历来学者对其形象刻画及探析者颇多；多诟病其为子筹谋，陷害申生；有者认为其并无错，为亲生子筹谋，乃是母之天性，不违背其为母之礼。笔者此不赘谈也不妄多论。春秋时代的家庭伦理关

---

<sup>3</sup>笔者选择此史载为探讨，乃因此伦涉及夫妻伦及父子伦。此记载不仅透析家庭伦中的违礼范例，且记载了父子这一伦中，当为子者面对父子间的矛盾时，他们所作出的取向，是值得引人深思的举动。

<sup>4</sup>此所谓的“父子”之伦，是广义的“父子关系”，包含父子关系与母子关系。

系，原本就十分复杂，贵族间的一夫多妻制，属正常的现象。若以此深入探究，则最终不免注重于分类春秋时代伦理关系的种类，此并非笔者所欲研究。

笔者所关注的是在这史事中，身为夫的晋献公与身为妻的骊姬之所为，反映了春秋时代夫妻伦理中的问题，同时亦透析产生违礼事件的原因。笔者于梳理《左传》中对家庭伦评论“非礼也”中发现在这三伦中，惟有对妇人及夫妻关系直评“非礼也”，而在父子伦与兄弟伦中，则未见此论。<sup>5</sup>由此而推，夫妻这一伦出现违礼的举动，是备受关注及谴责的。关于晋献公、骊姬与太子申生的史载，其所牵涉的家庭伦理，主要为夫妻伦与父子伦。

《春秋左传·庄公二十八年》传文曰：

晋献公娶于贾，无子。烝于齐姜，生秦穆夫人及太子申生。又娶二女于戎，大戎狐姬生重耳，小戎子生夷吾。晋伐骊戎，骊戎男女以骊姬。归生奚齐。

其娣生卓子。骊姬嬖，欲立其子，赂外嬖梁五，与东关嬖五，使言于公曰：

“曲沃，君之宗也。蒲与二屈，君之疆也。不可以无主。宗邑无主则民不威，疆场无主则启戎心。戎之生心，民慢其政，国之患也。若使太子主曲

---

<sup>5</sup> 笔者此论点乃经过对《左传》进行家庭伦理“非礼也”整理分类后之论点，乃论文之其中一个章节。笔者察觉在家庭伦理中，惟有评及夫妇之伦，方直评“非礼也”，此在父子伦及兄弟伦中则未见，父子伦及兄弟伦多以微言大义的方式，点出其行为乃违礼也。从《左传》评事而言之，以“非礼也”评之，乃是具有强烈的谴责意味。由此推敲，夫妻这一伦中出现违礼的状况，其实在春秋时代是相当备受重视的，其所涉及的论点，包括婚礼、夫妇相见之礼、夫妇对外的应对上的礼仪等，其实都渗透着一个明显的价值分界，即“别”。关于此论，笔者在此暂不多谈。提此，乃因这与笔者接下来所探讨的课题有所关联。

沃，而重耳、夷吾主蒲与屈，则可以威民而惧戎，且旌君伐。”使俱曰：

“狄之广莫，于晋为都。晋之启土，不亦宜乎？”晋侯说之。夏，使大子居曲沃，重耳居蒲城，夷吾居屈。群公子皆鄙，唯二姬之子在绛。二五卒与骊姬潜群公子而立奚齐，晋人谓之二耦。（〔周〕左丘明传，1999：288）

文中所载，晋献公烝<sup>6</sup>于齐姜，又娶二女于戎及骊姬。置于春秋时代而言，这在夫妻伦中并无可诟病之处。<sup>7</sup>从史事本身的记载，笔者认为事件本身引发讨论之处，肇始于夫妻这一伦的原因有三：一、史载以骊姬为夫人，卜之，不吉，但晋献公依然立骊姬为夫人，有违天与祖先所传达的指示。<sup>8</sup>而“昏礼者，将合二姓之好，上以事宗庙，而下以继后世也，故君子重之。是以昏礼纳采、问名、纳吉、纳徵、请期，皆主人筵几於庙，而拜迎於门外，入揖让而升，听命於庙，所以敬慎重正昏礼也。”（〔汉〕郑玄注，1999：1618）纳吉者，谓男方既卜得吉。然今“卜之，不吉”（〔周〕左丘明传，1999：334），晋献公仍强娶，其实已在夫妇婚礼之始时已违礼了。这是从礼的制度而言之。

---

<sup>6</sup> 烝，左传注乃是上淫的意思，但笔者在阅读左传中发现，其实“淫”一字在当今甚至于汉朝时期，具有贬义，这乃是因为时代的观点，并不能因此认为晋献公娶其父之妻乃违反伦理道德。其实在当时的社会，当时的女性依附男性方能生存，“烝”的意义，违反伦常与否，实有待再作探究。

<sup>7</sup> 中国的夫妻伦中的一夫一妻制，乃是民国时期在西方思想冲击下的产物。因此，以当今人对于夫妻伦的伦理观念看春秋时期的夫妻伦理，是不客观的。

<sup>8</sup> 笔者此论并非有意论及卜筮的准确之说，而是站在卜筮在周朝的象征意义而言，它是商周先人遗留下来的一种经验智慧，具有提示后人的效用，《左传》此书也不乏诸如此类的记载。



所以，我们可以从“四月甲辰，郑公子忽如陈逆妇媵。……先配而后祖。鍼子曰：‘是不为夫妇。诬其祖矣，非礼也，何以能育？’”（〔周〕左丘明传，1999：111）中看到，只要未尽婚礼之礼仪，则被视为违礼。由此可见，告庙代表禀告上天与祖先关于后嗣之婚事；具有敬慎重正的意义。婚礼，在周代，乃是重要的社会活动，它不仅标志着将组织家庭，且要繁衍后代，亦即祖先的血统继续延续，代表着后嗣血脉的延续。周代的宗庙，除了是祖先崇拜的精神表现形式，同时也渗透着周代诸侯国政治统治的精神。然，笔者在此不谈其政治目的。晋献公从婚礼之始即违犯了婚礼之义，为了立骊姬为夫人，即使知违礼仍为之，其偏爱骊姬之意，已相当的显著。因此，婚后想必也因偏爱而放纵了骊姬，滋长了其无视礼法之倾向。

二、骊姬身为妇人，跨越本身应守之“礼”，干预国政，企图影响宗法制度下长子继位的传统。首先，笔者在此所着重讨论的，乃骊姬身为妇人，在夫妻这一伦中，其所扮演的角色。妇人在周朝的定位又如何呢？《左传·昭公二十五年》曰：“为夫妇、外内”（〔周〕左丘明传，1999：1453）；《礼记·内则》有云：“礼，始于谨夫妇，为宫室，辩内外”（〔汉〕郑玄注，1999：858）；“男不言内，女不言外”（〔汉〕郑玄注，1999：836）《礼记·昏义》明确地指出婚礼乃“敬慎重正，而后亲之，礼之大体，而所以成男女之别，而立夫妇之义也。男女有别，而后夫妇有义；夫妇有义，而后父子有亲”（〔汉〕郑玄注，1999：

1620)。由此观之，夫妇之别，在于辨内外，此乃夫妇“义”<sup>9</sup>之所在。夫妇的关系，乃男主外，女主内的内外关系，是相辅相成的两面，处于同一层次。

若沿着“男不言内，女不言外”（[汉]郑玄注，1999：836）的夫妇之义细想，为妇者于当时的社会，长时间身处闺房或家里，处理居室内的琐碎事务，妇者势必较夫者更了解室内的事务，是故女子居内而主内；反之，夫者在外工作，居外而主外，夫妻各尽其责，不宜插手或越此界限，此乃“外言不入於梱，内言不出於梱”（[汉]郑玄注，1999：51）之意义所在，是达“家和”的进退之理也。

若按照此原则观之，骊姬接触朝政之人，干预宫室以外之事，实已违反了“女不言外”（[汉]郑玄注，1999：836）的为妇之道，违反了夫妻之间的基本准则。虽说今人认为这是一个具有压制女性倾向的见解，但我们不能否认周朝的家庭甚至于社会的制度，妇女的社会地位是依附男性的。“妇人，从人者也，幼从父兄，嫁从夫，夫死从子”（[汉]郑玄注，1999：815）。这样的概念，道出了妇女的社会地位及处境，此乃周朝时代的社会模式。

然而，此仅限于说明了夫妇之“别”，其具体的夫妻间相处的价值、内容未可知。《春秋左传·昭公二十六年》记载子产提到夫妻之“礼”处言：“夫和妻

---

<sup>9</sup> 凡笔者于夫妻之伦提及之“义”，乃指事之适宜。

柔……夫和而义，妻柔而正……礼之善物也。”（[周]左丘明传，1999：1480）

历代典籍中，谈夫道者极少，此所谓夫和而义，乃不刚不柔之意，其关键在于“义”。<sup>10</sup>但所谓“义”，确实极为抽象的。就此而言，“义”，乃适宜；和，不刚不柔之意，对为夫者的要求，乃必须在适当之时展现其应刚应柔的一面。若将这样的要求置于晋献公的史载中，其实也反映了晋献公无法掌握这一点，应“刚”时反而“柔”，应“柔”时反而“刚”。晋献公在处理申生毒害一事上，应“刚”却“柔”的听信骊姬所言，这也正是笔者于前文提及晋献公因偏爱骊姬所致。

《礼记·昏义》说明“成妇之礼”曰：“成妇礼，明妇顺，又申之以著代，所以重责妇顺焉也。妇顺者，顺于舅姑，和于室人，而后当于夫，以成丝麻布帛之事，以审守委积盖藏。”（[汉]郑玄注，1999：1622）妇“顺”，乃因柔而顺，此要求之目的在于“和于室人”。所谓“妇顺备而后内和理，内和理而后家可长久”（[汉]郑玄注，1999：1622），可见妇人在家庭中必须以“柔”扮演着这样的角色。“柔”而“正”，表达了妇人在顺从当中，必须掌握的大原则，即“正”。正即不偏不倚。在此史例上，笔者前文提及晋献公既对其有所偏爱，而骊姬为妻者，在顺从晋献公之偏爱的同时，其实应该掌握“正”，了解自己身为妻者不可跨越的界限。其实，参照《左传》中许多的史实，如卫宣公与宣姜之史事，正是因为未能以“正”尽其职，终导致家庭悲剧产生。<sup>11</sup>《礼记·内则》规定：“子

<sup>10</sup>关于“夫和妻柔……夫和而义，妻柔而正……礼之善物也”的礼意分析，可详看第二章第一节中“谈夫妻伦之礼”的节段，页53。虽然此解与前文稍有不一，但其中心思想及含义是一致的。

<sup>11</sup>关于卫宣公夺急子妻宣姜一事，由于非笔者此节所关注，故此暂不申论。

有二妾，父母爱一人焉，子爱一人焉”（[汉]郑玄注，1999：839），以防夫妇之伦因偏爱之差而导致夫妻失和，此礼确实有其合理处。

此外，在《春秋左传·桓公十六年》传文曰：

初，卫宣公烝于夷姜，生急子，属诸右公子。为之娶于齐，而美，公取之，生寿及朔，属寿于左公子。夷姜缢。宣姜与公子朔构急子。公使诸齐，使盗待诸莘，将杀之。寿子告之，使行。不可，曰：“弃父之命，恶用子矣！有无父之国则可也。”及行，饮以酒，寿子载其旌以先，盗杀之。急子至，曰：“我之求也。此何罪？请杀我乎！”又杀之。二公子故怨惠公。（[周]左丘明传，1999：208）

晋献公与卫宣公这两件史事有一共同点，即夫妻伦的违礼，导致父子伦兄弟伦出现了矛盾。对照《左传》的记载特性较非议夫妻伦非礼的记载，笔者以为从以上的析论或能了解为何《左传》在评论家庭伦理僭礼时仅直接评论夫妻伦“非礼也”的记载特性，而非父子伦或兄弟伦。如此的记载特性，或许就是春秋时代人对于家庭伦失和的根源作了一个评断。此外，笔者认为这或许也是《左传》呼应春秋时代开始出现的礼崩乐坏的现象，这也与中国数千年来的史学、文学作品所反映的现实社会有极大的关系，此亦是中国历代以来文人的一种特质和使命。

## 第二节 父子、兄弟伦违礼评议

至于为何《左传》以微言大义的方式评点父子伦、兄弟伦违礼的史事，由于笔者学识浅薄，现今尚未能从《左传》中窥探其道理所在。但是，从《论语》记载孔子之语：“叶公语孔子曰：‘吾党有直躬者，其父攘羊，而子证之。’孔子曰：‘吾党之直者异于是：父为子隐，子为父隐，直在其中矣。’”（朱熹，1983：146）可看出其端倪。按朱熹《四书章句集注》说：“父子相隐，天理人情之至也。故不求为直，而直在其中。”（朱熹，1983：146）笔者以为，孔子此番所言，或许可与《左传》中的父子伦、兄弟伦的记载特性衔接，看出春秋时人对于血缘关系的重视。

《左传》对于父子伦和兄弟伦如是记载，正好体现了孔子所言甚至于春秋时代人的思想观念，即血缘关系的亲生父子、兄弟存在着因血缘关系而将之区分于外围的伦理关系，这显然是宗法制度下的产物。若从人情而言之，天伦是五伦关系<sup>12</sup>中唯一不能改变的人伦关系。笔者认为，父子、兄弟是人在世上最先建立的感情基础，倘若父子、兄弟皆可以礼法<sup>13</sup>判定，那在这家庭的感情基础后才建立的关系，是相当薄弱的人伦关系。因此，我们也常常在先秦典籍中看到孝顺父母者，必能忠君的思想。对照我们在《左传》中看到了春秋时人对于父子伦、兄弟伦违礼的记载特性，其实透露着以“血亲”关系为先的思想观念。

---

<sup>12</sup> 五伦即君臣、父子、夫妻、兄弟及朋友。天伦即父子伦及兄弟伦。

<sup>13</sup> 此所言之“礼法”是指经过理性思考及法约束后之意。

“血亲为先”的思想观念，其实也真实地记载于《左传》的传文当中。在家庭伦理中，个体常常在家庭伦理关系中有着重叠身份，例：为夫者同时肩负着为父者的身份。此处所谈乃当人伦身份重叠且出现矛盾时，人物如何抉择与取向。当夫妻伦与父子伦产生矛盾时，其实也反映着从古自至今的现实层面。自古以来，夫妻与父子之间的矛盾是家庭伦中常见之事。例如，《春秋左传·桓公十五年》传文载：

祭仲专，郑伯患之，使其婿雍纠杀之。将享诸郊。雍姬知之，谓其母曰：

“父与夫孰亲？”其母曰：“人尽夫也，父一而已，胡可比也？”遂告祭仲曰：“雍氏舍其室而将享子于郊，吾惑之，以告。”祭仲杀雍纠，尸诸周氏之汪。公载以出，曰：“谋及妇人，宜其死也。”（〔周〕左丘明传，1999：206）

此记载明确的阐明了夫妻伦与父子伦出现抉择的情况时，在家庭伦理中，是以“父子”伦为首要考量。“其母曰：‘人尽夫也，父一而已，胡可比也？’”（〔周〕左丘明传，1999：206）表明了父母在家庭伦理中的地位。虽说春秋时代女人出嫁后，是以夫家为先，然，从此史载而观，周人是非常重视此天伦，其地位凌驾于夫妻伦之上。“父一而已”（〔周〕左丘明传，1999：206）说明了人只有一

个血缘的性父亲，而“人尽夫也”，即谓人人皆有可能成为夫君也（〔周〕左丘明传，1999：206）。父子关系，是由血统而形成；夫妻关系，是人为的，与君臣关系实乃同一层次。

另外，我们也看到在夫妻伦及兄弟之间须作一抉择时的记载，如《春秋左传·文公七年》传文载：

穆伯娶于莒，曰戴己，生文伯，其娣声己生惠叔。戴己卒，又聘于莒，莒人以声己辞，则为襄仲聘焉。冬，徐伐莒。莒人来请盟。穆伯如莒莅盟，且为仲逆。及鄆陵。登城见之，美，自为娶之。仲请攻之，公将许之。叔仲惠伯谏曰：“臣闻之，兵作于内为乱，于外为寇，寇犹及人，乱自及也。今臣作乱而君不禁，以启寇仇，若之何？”公止之，惠伯成之。使仲舍之，公孙敖反之，复为兄弟如初。从之。（〔周〕左丘明传，1999：521）

同样的，从史载所见，依然是在两者之间选择了兄弟伦。由此观之，拥有天然骨血纽带的父子伦及兄弟伦，在家庭伦理中，相较于夫妻伦，是备受重视的。此故事之发展，穆伯（？—前613年）最终还是因个人私欲娶莒女，而背信了兄弟之义，终破坏了兄弟间的“友爱”。然，值得注意的是穆伯之卒，“襄仲欲勿哭，怨敖取其妻。惠伯，曰：“丧，亲之终也。虽不能始，善终可也。史佚有言曰：‘兄弟致美。救乏、贺善、吊灾、祭敬、丧哀，情虽不同，毋绝其爱，亲之道

也。’子无失道，何怨于人？”襄仲说，帅兄弟以哭之。”《春秋左传正义》曰：“祭敬”者，谓助祭于兄弟之家尽其敬也。“丧哀”者，谓兄弟死丧之事竭其哀也。“情虽不同”，谓内相怨恨。情虽不能和同，当无绝其爱，是相亲之道也。（[周]左丘明传，1999：559）

以上的记载在一定程度上与《左传》以微言大义的方式论父子伦、兄弟伦的特性上一致。父子伦与兄弟伦属“天伦”，天伦不可易也，此正是西周建朝后所认同之定理，因其以血缘为基础之宗亲体系建立周朝，并以“孝友”建立宗族间的关系。<sup>14</sup>综观“孝”于西周的影响，毕竟其乃血缘宗法社会的基本道德规范，具有维护宗法统治的目的，团结宗子宗亲，巩固宗法秩序，强化宗族内部之凝聚力的目的，对西周政治的运行发挥了极为重要的作用，普遍上也必对社会产生一定的影响。

《周礼·地官》曰：“教三行：一曰孝行，以亲父母”（[汉]郑玄注，1999：348），从西周的文献如《尚书》、《诗经》等反映西周思想文化的典籍中，亦可见关于“孝”的观念已成为社会伦理的轴心。<sup>15</sup>至于兄弟伦，《周礼·大宗伯》：“以饮食之礼，亲宗族兄弟”（[汉]郑玄注，1999：468），可见西周非常重视宗族兄弟间的相处，是宗亲血缘关系纽带颇强的时代。由此深思，亲宗族

---

<sup>14</sup>关于周代以血缘宗亲为轴建立周朝的详细论述，详见（谢维扬，2000）。

<sup>15</sup>《周书》、《诗经》等著作屡见“追孝”、“孝享”、“孝祀”等字，足见“孝”的观念已经广泛流行。笔者在此列举二例：其一、《尚书·酒诰》：“肇牵车牛，远服贾用，孝养厥父母。”；其二、《周书·康诰》：“元恶大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大伤厥考心。”



兄弟的目的不外是为达到宗族兄弟间的“和睦”，因此乃是维持各宗亲之间“和”的最佳方式。

《礼记·曲礼》有云：“夫礼者，所以定亲疏，绝嫌疑，别同异，明是非也”（[汉]郑玄注，1999：13），如是而观之，家庭伦理中的亲疏是有层次之分，亲者，父子、兄弟；疏者，夫妻。<sup>16</sup>

然而，当父子伦、兄弟伦内部之间产生矛盾时，父与子、兄与弟间的抉择及取向也是另一值得思索的问题。回溯前文提及为子者的太子申生及急子皆作出了历来为人所讨论的举动。“太子曰：‘君实不察其罪，被此名也以出，人谁纳我？’；急子则曰：‘弃父之命，恶用子矣！有无父之国则可也。’”（[周]左丘明传，1999：208）此违礼记载其实反映了春秋时代人子“孝”的举动及其背后的心境。

在周代，孝具有维护宗法统治的目的。它能团结宗子宗亲，巩固宗法秩序，具强化宗族内部凝聚力的作用。《尚书·康诰》有云：“封，元恶大憝，矧惟不孝不友。子弗祗服厥父事，大伤厥考心；于父不能字厥子，乃疾厥子惟吊兹……不于我政人得罪，天惟与我民彝大泯乱”（[汉]孔安国撰，1999：366）由此可

---

<sup>16</sup> 此论仅限于家庭伦，不包括其它人伦关系。

见，父子之伦言“孝”，对于社会稳定有积极作用，此正如《礼记·文王世子》所云：“父子、君臣、长幼之道得而国治”（[汉]郑玄注，1999：637）。

是故，以血缘宗亲为轴的周代政治特重视此伦理，春秋时代亦不例外，申生与急子的见解，实可以理解。但笔者对此则有疑虑，是否为父者违礼，为子者也必须尽“孝”？这也是“孝”常被议论及批评的议题之一。然而，《春秋左传·襄公三十一年》所记载的“莒犁比公生去疾及展舆，既立展舆，又废之。犁比公虐，国人患之。十一月，展舆因国人以攻莒子，弑之，乃立。去疾奔齐，齐出也。展舆，吴出也。书曰‘莒人弑其君买朱鉏。’言罪之在也。”（[周]左丘明传，1999：1130）却表明了一个立场，即体现了当“礼之大体——国家之‘和’”甚于“礼之小体——家庭之‘孝顺’”，毋庸置疑，众人的利益是凌驾于此之上。由此可见，周朝对于父子之伦的要求，并非单向的要求，完全的服从，而是视情况而论。<sup>17</sup>

但是，回归到急子与申生这两件史事上，二子未作出任何违礼之举，然却遭受父亲的误解及追杀，最终二子选择以死明志，这也常被论为愚孝。然，申生所言：“君非姬氏，居不安，食不饱。我辞，姬必有罪。君老矣，吾又不乐。”

---

<sup>17</sup> 关于莒犁比公与展舆这段史载的分析，可详看“第一章《左传》中家庭伦的违礼记载”之第二小节。见页43。

曰：“子其行乎！”道出了父子间出现矛盾的困境时，宁弃申辩的机会，这其中涵盖着许多值得深思的缘由。

司马迁对此二事如是说道：“余读世家言，至于宣公之子，以妇见诛，弟寿争死以相让，此与晋太子申生不敢明骊姬之过同。俱恶伤父之志，卒然死亡，何其悲也！或父子相杀。兄弟相戮，亦独何哉？”（[汉]司马迁，1982：1589）钱穆进一步说明此事它可以十分揭示中国社会所特别重视之一种孝悌精神，“此亦孔子《论语》所郑重称道者。我对此等事，既不该以利害论，亦不该以是非辩。若论利害，则儿子徒死，于事绝无补。若辩是非，则父命当从与否，实难确定一限度。故太史公谨特指出儿子之用心，谓其‘恶伤父之志’。此乃二子当时一种内心情感，即我上文所谓人与人之间之一种情感。在孟子则称之为不忍人之心。其所不忍者，在父子兄弟间，中国人则特称此种心情曰孝悌。若使二子本无不忍其父之心，则进之可以称兵作乱，退亦可以据理力争，或设为种种方法违抗逃避。但二子计不及此。要言之，此二子，遭逢伦常之变，处此难处之境遇，亦在各求其心之所安而已……此等事，我人无以称之，则亦惟有称之为是一种极富道德精神之故事也。”

（钱穆，2000：226）

汉司马迁与钱穆的这一番见解，其实充分的体现了礼之意及其“义”<sup>18</sup>。笔者从二人的阐述中得出一个感想，即当子之孝于父母危及自身的安全，不再是相处上、制度上等较低层面的矛盾，评断的基准是以“情感”二字为出发点。前既言父子之伦乃天伦，是血缘之亲，这一关系，是无法改变的定理。此与《论语》中，宰我问孔子三年之丧之最终意义是相同的。《论语·阳货》载曰：

宰我问：“三年之丧，期已久矣。君子三年不为礼，礼必坏；三年不为乐，乐必崩。旧谷既没，新谷既升，钻燧改火，期可已矣。”子曰：“食夫稻，衣夫锦，于女安乎？”曰：“安！”“女安则为之。夫君子之居丧，食旨不甘，闻乐不乐，居处不安，故不为也。今女安，则为之。”宰我出。子曰：“予之不仁也！子生三年，然后免于父母之怀。夫三年之丧，天下之通丧也。予也有三年之爱于其父母乎？”（朱熹，1983：180）

孔子亦认为孝应该是以子女之爱回报父母之爱，此符合人心和人性的要求。《礼记·三年问》说：“创钜者其日久，痛甚者其愈迟。三年者，称情而立文，所以为至痛极也。”（〔汉〕郑玄注，1999：1556）但观今之人，蔑视三年之丧，认为此乃迂腐的礼制要求，却无视其背后之意义。人是感性的，会对逝去的更加珍

---

<sup>18</sup> 此“义”为变动性之意，谓按照事情本身而作出适宜的决定。

惜，不愿将之从生活中拔去，此亦对亡父亡母的尊重与爱亲的自然体现，此乃亲亲之情也。<sup>19</sup>

从申生之事及孔子论三年之丧中，笔者认为，在父子这一伦中，当为子者因父之举而害及生命之时，是以情感为出发点来处理，而其最终所达，乃“心安”而已。

再者，《春秋左传·桓公十六年》传文曰：

初，卫宣公烝于夷姜，生急子，夷姜，宣公之庶母也。属诸右公子。为之娶于齐，而美，公取之。生寿及朔，属寿于左公子。夷姜缢。失宠而自缢死。宣姜与公子朔构急子。公使诸齐，使盗待诸莘，将杀之。寿子告之，使行。行，去也。不可，曰：“弃父之命，恶用子矣！有无父之国则可也。”及行，饮以酒。寿子载其旌以先，盗杀之。急子至，曰：“我之求也，此何罪？请杀我乎！”又杀之。（〔周〕左丘明传，1999：208）

观察兄弟伦中，急子与寿子两兄弟的记载，钱穆评道：“就弟言，彼不忍其兄之无辜罹祸，而劝之逃亡。但若逃亡事泄，或祸及弟，在兄亦所不忍。兄既不逃，弟乃甘以身代。彼盖内不值其母与弟之所为，乃藉一死以自求心安。然其兄亦

---

<sup>19</sup> 关于亲亲之情的详细论述，详见（蒙培元，2004年）。

不忍其弟之为己身死而已独生，遂致接踵俱死。”（钱穆，2000：226）由此可见，此无异于父子伦所诉求的“心安”为最终选择。

### 第三节 小结

综合以上所说，《左传》对夫妻伦之非议主要在于夫妻伦非天伦，以“义”而合，故必须以“礼”相待，以维持夫妻间的关系。至于父子、兄弟伦方面则着重于血缘关系，可见西周重视宗族兄弟间的相处，是宗亲血缘关系纽带颇强的时代。

无论是父子伦抑或是兄弟伦，在面对矛盾时，都只求心安而已。钱穆如是提出了其对春秋时人的看法，他认为春秋时人遇有冲突齟齬，而能人我兼顾，主客并照。不偏倾一边，不走向极端。斟酌调和，纵不能于“事”上有一恰好安顿，而于自己“心”上则务求一恰好安顿。惟此项安顿，论其归趋，则有达至于自我“牺牲”之一途者。（钱穆，2000：226）

## 第五章 结语

“礼”，自西周开始，是具有维护西周宗法血缘关系的作用，且是言行规范。周公在夏商之礼的基础上，制定了礼仪。西周之礼，以“亲亲”、“尊尊”原则为基础，呈现在典章制度当中。礼在西周甚至于春秋时代都具有法的性质，但却因“礼”而让法中有“情”。因此，我们在西周至春秋时代都可见宗法制度、分封制度都有浓厚的“亲其所亲”的思想，呈现在家庭伦理当中，则是直属血缘为至亲的伦理概念。

春秋时代的乱世，致使社会秩序混乱，而这些导致社会陷入社会动荡不安的因由，毋庸置疑，是因违礼而导致的。职是之故，孔子作《春秋》而乱臣贼子惧。父子伦与兄弟伦以微言大义的方式评点其违礼之举，旨在谴责其不当的行为。与此同时，在谴责不当行为的背后，同时也透露了春秋时人的“亲亲”思想，若遭到破坏，在宗法制度下统治的社会秩序也进入混乱的局面。这是连锁反应的前因后果。因此，我们看到孔子强调“正名”，反对僭越不守礼的行为。所谓“名不正，则言不顺，言不顺，则事不成”（朱熹，1983：142）。惟有正名后，方知各伦在本身的身份上所应尽的职责。人生活于世，正因有此伦理，才得以安守本位。有鉴于此，“礼”与“正名”后方能协调家庭成员的内部关系。人循礼而行，方能维持人与人、人与社会之间的和谐关系。

《周易·家人·彖传》曰：“父父、子子、兄兄、弟弟、夫夫、妇妇，而家道正。正家，而天下定矣”（[魏]王弼注，1999：158）由此可见，正名对家庭伦理存在的重要性。从家庭伦各伦的违礼记载发现，家庭伦之“礼”是具有推之于社会的用意存在。所谓“**穷则独善其身，达则兼善天下**”（朱熹，1983：351），若家庭伦理的内部可达“和”，推之于社会，则可使政治、社会亦趋向稳定，这亦是《左传》评述家庭伦时所间接透露的思想观念。

正名尔后懂得在人群中自处，家庭伦理亦如是。个体在家庭伦理中有了身份的依归，方知道在这身份上所应遵循之“礼”，否则“礼”在家庭伦理中也会出现价值混乱的谜思。而《左传》论述家庭伦的“礼”之伦理价值观，以“义”、“孝”、“慈”、“和”、“柔”、“爱”、“友”、“敬”、“恭”等价值作为各伦应尽之道，间接的给予人在相处上的指引。

从夫妻伦所涉违礼的记载中，我们可以从“非礼也”所非议的行为看到“**夫和而义，妻柔而顺**”的用意。而“男女有别”是春秋时人对于夫妻伦的<sup>1</sup>要求。至于父子伦所涉违礼的记载中，其评点的仍不外于“父慈子孝”的要求。我们可以确定的是春秋时代的父子关系，“父慈子孝”不仅是相处上的伦理价值要求，这价值也常常与国家的利益互相联结。反观兄弟之伦，我们从“**兄爱而友，弟敬而顺**”看到了春秋时代的兄弟关系已存在着长幼有序的观念。孔子与门生对话时道出了春

---

<sup>1</sup> “男女有别”，不仅指夫妻伦，也通用于一般男女。笔者此所言虽然直指夫妻伦，但是夫妻未结合之前，也从属于男女有别之中，所以其意义是泛指所有男女关系。今人多认为古人的思想迂腐而不屑一顾，笔者不否认当中有许多礼仪无法应用于现代生活，但是，笔者认为当中的精神及相处之道其实也适用于当今社会，或许能解决许多人与人之间无所适从的相处问题。



秋时代对父子伦、兄弟伦的礼之用时说到：“或谓孔子曰：“子奚不为政？”子曰：“《书》云：‘孝乎惟孝，友于兄弟，施于有政。’是亦为政，奚其为为政？”（朱熹，1983：59）由此可见，春秋时人存在着以家庭伦理为基础，家齐亦是为政的思想观念。

另外，总结《左传》对家庭伦涉及违礼事件的记载，笔者从违例记载特性中发现《左传》在家庭伦中直接非议“夫妻伦”违礼，而以微言大义的方式评点父子伦及兄弟伦违礼，体现了春秋时人“亲其所亲”的思想概念。从政治利益而言之，是为了维持宗法制度的稳定性；从人情而言之，是为了维护人与人之间最亲密的情感。

从《左传》所记载的史事，我们仍可看到一些值得商榷及深入探讨之处，尤其是家庭伦中发生矛盾、纷争，这些事件的导引、人物所作出的取舍，实已表现了礼之用，展现了他们本身对“礼”的态度。无论是在宗法制度的社会抑或是当今社会中，每个家庭成员其实都扮演着多重的角色。一个人可能同时集父亲、儿子、丈夫、兄长等名分于一身。在这情况下，不同的身份，就得各守其分及遵守其本分的道德伦理。反面思考，若无“礼”的话，在这重叠的身份上，人又应该如何自处？

在探讨此三伦的违礼事件后，笔者发觉无论是夫妻伦、父子伦或是兄弟伦，当他们遇到矛盾，面临抉择时，显现了春秋时人在家庭伦中最终的抉择是基于

“心”，强调从内心出发，此亦所谓“夫子之道，忠恕而已”（朱熹，1983：72）。“恕”，如心也，所以我们看到了急子与其弟、申生的最终抉择，都是我们今人多无法完全认同的举动。

钱穆提出了春秋时人的“道德精神”，正好对春秋时人对自身的自我要求及举动作出了最佳的注解，即于自己“心”上务求一恰好安顿。惟此项安顿，论其归趋，则有达至于自我“牺牲”之一途者。（钱穆，2000：226）自我牺牲以求“心”一己之安，体现了人活在世上面对人与人之间的关系发生冲突后如何自处与解决的相处智慧。笔者从《左传》记载家庭伦理出现违礼的事件中，得以窥视春秋时代的人特有的价值观，这是一种时代文化精神或道德精神的反应。

本论文最主要的是探讨与梳理了《左传》中对于家庭伦违礼的记载，并从中窥视春秋时人的家庭伦理观。然，碍于笔者学识浅薄，也过于怠惰，因此也未能十足掌握《左传》里的时代背景、字义中的深层含义及文化意蕴。因此，无法全面地分析每一个伦理，也未能将各伦重叠身份的纠葛及在其背后的文化深层意涵加入剖析，实有所憾。例如：笔者未能分析父子与兄弟之间其实仍存在着的君臣关系，而这关系之间的分界与执行上的中心概念是笔者目前还未探究的部分。此外，笔者此文许多析论也只停留在表面层次，有所欠缺。是以冀望未来有学者能更全面研究此课题。

## 参考书目

### (一) 古籍

1. [周]左丘明传, [晋]杜预注, [唐]孔颖达正义(1999), 《春秋左传正义》, 《十三经注疏》(李学勤主编), 北京: 北京大学出版社。
2. [汉]公羊寿传, [汉]何休解诂, [唐]徐彦疏(1999), 《春秋公羊传》, 《十三经注疏》(李学勤主编), 北京: 北京大学出版社。
3. [汉]桓宽撰, [明]张之象注(2003), 《盐铁论》, 《文渊阁四库全书》第695册, 上海: 上海古籍出版社。
4. [汉]孔安国传, [唐]孔颖达疏(1999), 《尚书正义》, 《十三经注疏》(李学勤主编), 北京: 北京大学出版社。
5. [汉]司马迁撰, [宋]裴骃集解, [唐]司马贞索引, [唐]张守正正义(1982), 《史记》, 北京: 中华书局。
6. [汉]许慎撰, [清]段玉裁注(1998), 《说文解字注》, 杭江: 浙江古籍出版社。
7. [汉]郑玄注, [唐]贾公彦疏(1999), 《周礼注疏》, 《十三经注疏》(李学勤主编), 北京: 北京大学出版社。
8. [汉]郑玄注, [唐]孔颖达疏(1999): 《礼记正义》, 《十三经注疏》(李学勤主编), 北京: 北京大学出版社。

9. [汉] 郑玄笺, [唐] 孔颖达疏 (1999): 《毛诗正义》, 《十三经注疏》(李学勤主编), 北京: 北京大学出版社。
10. [魏] 王弼、韩康伯注, [唐] 孔颖达正义 (1999), 《周易正义》, 《十三经注疏》。(李学勤主编, 编辑) 北京: 北京大学出版社。
11. [晋] 郭璞注, [宋] 邢昺疏 (1999), 《尔雅注疏》, 《十三经注疏》(李学勤主编), 北京: 北京大学出版社。
12. [晋] 孔晁注 (2003), 《逸周书》(卷六), 上海: 上海古籍出版社。
13. [唐] 李隆基注, [宋] 邢昺疏 (1999), 《孝经注疏》, 北京: 北京大学出版社。
14. [宋] 吕祖谦 (2009), 《新译东莱博议》(李振兴, 简宗梧注译), 台北: 三民书局。
15. [宋] 朱熹撰 (1983), 《四书章句集注》, 北京: 中华书局。
16. [宋] 黎靖德编 (1986), 《朱子语类》卷八十三, 北京: 中华书局。
17. [清] 王聘珍撰, 王文锦点校 (1983), 《大戴礼记解诂》, 北京: 中华书局。

## (二) 中文专书

18. 常金仓 (2005), 《周代礼俗研究》, 哈尔滨: 黑龙江人民出版社。
19. 陈奇猷校释 (2002), 《吕氏春秋新校释》, 上海: 上海古籍出版社。
20. 程俊英、蒋见元著 (1991), 《诗经注析》, 北京: 中华书局。
21. 顾德融、朱顺龙著 (2001), 《春秋史》, 上海: 上海人民出版社。

22. 郭丹（2004），《左传国策研究》，北京：人民文学出版社。
23. 何新文（2004），《〈左传〉人物论稿》，北京：中国社会科学出版社。
24. 钱穆（2001），《晚学盲言》，台北：素书楼文教基金会出版。
25. （日）竹添光鸿（1978），《左传会笺》，台北：凤凰出版社。
26. 童书业著，童教英校订（2006），《春秋左传研究》，北京：中华书局。
27. 徐儒宗（2006），《人和论——儒家人伦思想研究》，北京：人民出版社。
28. 钱穆（2000），《中国学术思想史论丛》，台北：素书楼文教基金会。
29. 汪玢玲（2001），《中国婚姻史》，上海：上海出版社。
30. 王美凤（2001），《先秦儒家伦理思想研究》，西安：西北大学。
31. 王叔岷（2001），《左传考校》，台北：中央研究院文哲研究所。
32. 夏先培（1999），《左传交际称谓研究》，长沙：湖南师范大学出版社。
33. 肖群忠（2001），《孝与中国文化》，北京：人民出版社。
34. 杨伯峻（1981），《春秋左传注》，北京：中华书局。
35. 谢维扬（1990），《周代家庭形态》，北京：中国社会科学出版社。
36. 张端穗（1987），《左传思想探微》，台北：学海出版社。
37. 周积明主编（2000），《中国社会史论》，武汉：湖北教育出版社。

### （三）外文专书/译著

38. (美)王靖宇（2003），《中国早期叙事文研究》，上海：上海古籍出版社。
39. 许倬云著（2006），《中国古代社会史论：春秋战国时期的社会流动》（邹水杰

译), 桂林: 广西师范大学出版社。

40. Kim-chong C., Sor-hoon T. and C.L. T. (Ed.). (2003). *The Moral Circle and the Self: Chinese and Western approaches*. Chicago: Open Court.
41. Pines Y. (2002). *Foundations of Confucian Thought: Intellectual Life in the Chunqiu Period, 722-453 B.C.E.*. Honolulu: University of Hawaii Press.

#### (四) 期刊/单篇论文/学位论文

##### (i) 期刊论文

42. 梅良勇 (1992), 〈孔子的家庭伦理思想研究〉, 《徐州师范大学学报(哲学社会科学版)》, 1992年01期, 页61-66。
43. 邵英 (2006), 〈《左传》之“非礼”窥探〉, 《西北大学学报(哲学社会科学版)》, 2006年第36卷第3期, 页76-79。

##### (ii) 硕士/博士学位论文

44. 陈清云 (2009), 《春秋时代婚姻研究》, 未出版硕士论文, 玄奘大学中国语文学系硕士在职专班, 新竹。
45. 纪庆丰 (2005), 《左传忠义史观研究》, 未出版硕士论文, 玄奘大学中国语文学系硕士班, 新竹。

46. 刘娇柔（2007），《左传中的伦常关系探讨》，未出版硕士论文，国立彰化师范大学国文学系在职进修专班，彰化。
47. 刘瑞箏（1997），《〈左传〉礼意研究》，未出版博士论文，国立台湾师范大学国文研究所，台北。
48. 魏健（2006），《春秋时期忠信观研究》，未出版硕士论文，黑龙江大学，哈尔滨。
49. 王聪明（1995），《左传之人文思想研究》，未出版硕士论文，国立台湾师范大学国文学系硕士论文，台北。
50. 叶惠雯（2009），《〈左传〉人伦思想研究》，未出版硕士论文，国立台湾师范大学国文学系硕士论文，台北。
51. 曾淑雯（2002），《〈左传〉妇女言行研究》，未出版硕士论文，玄奘大学中国语文研究所，新竹。
52. 庄振局（2004），《春秋时代伦理研究》，未出版硕士论文，玄奘大学中国语文学系硕士班，新竹。