

## 《春秋公羊传》之规范性命题论考

朱 腾

《春秋》最初是鲁国的史书,它以鲁国十二公的纪年为基准记载了春秋时代二百四十余年间的历史。这样一部普通的史书本不应在思想上掀起惊涛骇浪,但由于后世学者认为,《春秋》是孔子为纠治“礼崩乐坏”的社会现实而编修的,所谓“孔子成春秋,而乱臣贼子惧”<sup>[1]</sup>,因此《春秋》承载着孔子对王道的深邃理解。那么,《春秋》所欲阐发的王道是以什么为核心理念的呢?《史记·太史公自序》曰“夫春秋,上明三王之道,下辨人事之纪,别嫌疑,明是非,定犹豫,善善恶恶,贤贤贱不肖,存亡国,继绝世,补敝起废,王道之大者也……夫不通礼义之旨,至于君不君,臣不臣,父不父,子不子。夫君不君则犯,臣不臣则诛,父不父则无道,子不子则不孝。此四行者,天下之大过也。以天下之大过予之,则受而弗敢辞。故春秋者,礼义之大宗也。”此处,司马迁非常明确地指出,隐藏于《春秋》中的王道是以明是非、辨善恶为目标的,它意欲将行为完全纳入“礼义”的评价体系中。所谓“一字褒贬”正反映了《春秋》依据“礼义”而对诸多历史人物及其行为之是非、善恶做出的判断。由于《春秋公羊传》极为强调并细致分析“一字褒贬”这种春秋笔法,因此对有关春秋学之法观念的研究而言,《公羊传》的规范意识理所当然应引起法律史学界的重视。然而,就笔者所了解的情况来看,法律史学界对《公羊传》之规范意识的研究并不充分,<sup>①</sup>所以本文试图通过论述《公羊传》的礼义观及统摄于此种礼义观之下的诸多规范性命题来充实既有的研究成果。

### 一、《春秋公羊传》的礼义观

《春秋公羊传》强调经权之道,“桓公十一年”所载祭仲许宋一事就是《公羊传》论述经权之道的实例。<sup>②</sup>那么,所谓的经权之道究竟包含着什么样的意义呢?李泽厚先生曾指出“儒家不强调一成不变的绝对律令、形式规则,而重视‘常’与‘变’、‘经’与‘权’的结合。”<sup>[2] (P. 272)</sup>这表明,经权之道意指原则性与变动性的相辅相成,而“礼”、“义”则各自与原则性及变动性相关。

由于作为一种恒定规范的礼代表着王道秩序的一般样态,因此《公羊传》在原则上对诸多历史人物的守礼行为给予了肯定的评价。如《春秋公羊传·庄公二十四年》载:

**【经】冬,戎侵曹,曹羁出奔陈。**

作者简介:朱腾,法学博士,厦门大学法学院讲师。

① 据笔者所知,法律史学界对儒家经学谱系所阐发的法观念的介绍较为有限,在《公羊传》之规范意识的研究上同样如此。即便有学者论及《公羊传》的法理论,也多侧重于“王道大一统”、“天人感应”等与政治哲学密切相关的法律命题。近年来,虽有学者开始对《公羊传》中的规范性命题予以细化,但这种整理并未被纳入整体理论框架中以至于最终成为一种单纯的罗列。具体参见于语和“论汉代的经学与法律”,《南开大学学报》1997年第4期;高恒“公羊春秋学与中国传统法制”,载柳立言主编《传统中国法律的理念与实践》,台北:中央研究院历史语言研究所,2008年;汪荣著《经学刑德观与汉代法律研究》,西南政法大学2008年博士学位论文。

② 《春秋公羊传·桓公十一年》曰“古者郑国处于留,先郑伯有善于郟公者,通乎夫人,以取其国而迁郑焉,而野留。庄公死已葬,祭仲将往省于留,涂出于宋,宋人执之。谓之曰‘为我出忽而立突。’祭仲不从其言,则君必死,国必亡。从其言,则君可以生,易死,国可以存,易亡,少辽缓之。则突可故出,而忽可故反,是不可得则病,然后有郑国。古之人有权者,祭仲之权是也。”

**【传】**曹羈者何?曹大夫也。曹无大夫,此何以书?贤也。何贤乎曹羈?戎将侵曹,曹羈谏曰“戎众以无义。君请勿自敌也。”曹伯曰“不可”。三谏不从,遂去之。故君子以为得君臣之义也。

在这段话中,《公羊传》首先问道:曹为小国,故“无大夫”,但《春秋》经却特意强调曹伯之臣曹羈,其原因何在。随后,《公羊传》就给出了答复,即曹羈是贤者,而此一美名的获得则当归因于曹羈对礼的遵守。那么,曹羈守礼体现在哪些方面呢?何休解诂曰“礼,兵敌则战,不敌则守。君师少,不如守,且使臣下往。”以此立论,曹羈劝谏曹伯的言辞显然是有礼制上的根据的。更为重要的是,曹羈严格遵守礼对君臣相处之道的规定“为人臣之礼,不显谏。三谏而不听,则逃之。”<sup>[3]</sup>这也就是说,曹羈奔陈是在他完全履行了臣之于君的劝谏义务之后才发生的,曹羈与曹伯之间的君臣之义在三谏不听的时刻已经结束了,所以无论是从劝谏的次数,还是从劝谏的内容上看,曹羈告别曹伯均未偏离君臣之礼的轨道。基于此,《春秋》经就突出“曹羈”这个名字以示对守礼行为的绝对认可。这里,我们清晰地看到了《春秋公羊传》对礼之规范价值的赞许。既然如此,那么《春秋》在面临违礼行为时自然会通过“一字褒贬”的笔法予以严厉斥责。《春秋公羊传·隐公四年》就记载:

**【经】**秋,翬帅师会宋公、陈侯、蔡人、卫人伐郑。

**【传】**翬者何?公子翬也。何以不称公子?贬。曷为贬?与弑公也。其与弑公奈何?公子翬谄乎隐公,谓隐公曰“百姓安子,诸侯说子,盍终为君矣。”隐曰“吾?否!吾使修涂裘,吾将老焉。”公子翬恐若其言闻乎桓,于是谓桓曰“吾为子口隐矣。隐曰‘吾不反也’。”桓曰:“然则奈何?”曰“请作难,弑隐公。”于钟巫之祭焉,弑隐公也。

《春秋公羊传·隐公元年》在解释“元年,春,王正月”六字时曾介绍鲁隐公登上鲁国君位一事的经过:由于隐公与桓公之母皆非鲁夫人,而桓公之母的地位较隐公之母为尊,因此依据“立適以长不以贤,立子以贵不以长”的礼制,桓公当继承鲁国君位。但是,在鲁国大夫们的眼中,地位卑微的隐公是一个贤者,所以他们都拥戴隐公为君。在此种情况下,桓公即使登上君位,也会面临为群臣所废弃的危险。于是,隐公决定暂时出任鲁国国君,并待桓公成年后还政于桓公。可以说,隐公登位的复杂的历史背景正是《春秋公羊传·隐公四年》所提及的公子翬策划弑隐公之事的前奏。从传文的叙述来看,公子翬曾劝说隐公不必还政于桓公,但此建议遭到了隐公这位贤者的拒绝,所以公子翬就担心自己的言论可能会被桓公获知并在将来引发对自己不利的后果。这种不安感促使他进谗于桓公并向桓公提出弑隐公的计划。就此而言,公子翬完全可以被视为弑杀隐公的元凶,因此对这种有违君臣之礼的乱臣贼子,《春秋》就通过直呼其名的方式予以强烈谴责。值得注意的是,《春秋》对公子翬的贬斥并不仅仅体现于“隐公四年”的经文中,《春秋公羊传·隐公十年》也说道:

**【经】**夏,翬帅师会齐人、郑人伐宋。

**【传】**此公子翬也,何以不称公子?贬。曷为贬?隐之罪人也。故终隐之篇贬也。

可见,在记载隐公当政之事时,凡涉及公子翬,《春秋》都将“不称公子”以令公子翬因一直背负乱臣贼子的恶名而无法以体面的形象示人。当然,有关隐公被弑一事,《春秋》的责难并未停留于元凶之上,而且还指向了不讨伐弑君者的鲁国群臣。《春秋公羊传·隐公十一年》指出:

**【经】**冬,十有一月,壬辰,公薨。

**【传】**何以不书葬?隐之也。何隐尔?弑也。弑则何以不书葬?《春秋》君弑贼不讨,不书葬,以为无臣子也。子沈子曰“君弑,臣不讨贼,非臣也。子不复仇,非子也。葬,生者之事也。《春秋》君弑贼不讨,不书葬,以为不系乎臣子也。”公薨何以不地?不忍言也。隐何以无正月?隐将让乎桓,故不有其正月也。

由于《春秋》对国君去世的记载一般都会以葬事为终结,如《春秋》“闵公元年”就说“夏,六月,辛酉,葬我君庄公”,因此,在《公羊传》看来,“隐公十一年”经文未书写葬事的做法必定是为了掩盖某种事

实,即隐公是被弑身亡的。然而,《春秋》对非正常死亡的君主的最后叙述一般也会书葬,如《春秋》“桓公十八年”曰“冬,十有二月,己丑,葬我君桓公”,那么,“隐公十一年”经文“不书葬”的目的究竟何在呢?《公羊传》解释说,依据礼制,在君主被弑的情况下,对伐弑君者实为臣子应当履行的义务。但是,在隐公被弑的场合,群臣却未能讨伐弑君贼,所以《春秋》就通过“不书葬”来表示隐公死不瞑目并痛责群臣在礼制上“非不能,实为不欲”的怠惰心理。综合《春秋公羊传》对隐公被弑一事所涉及的各种人物的评判,我们可以看出,作为一种原则,礼在秩序维持上无疑拥有权威地位,任何对礼的无正当性挑战都将遭到王道秩序的拒斥。有关这一点,《春秋》对卫世子蒯聩之事迹的叙述同样能提供明证。《春秋公羊传·哀公三年》载:

**【经】**三年,春,齐国夏、卫石曼姑帅师围戚。

**【传】**齐国夏曷为与卫石曼姑帅师围戚?伯讨也。此其为伯讨奈何?曼姑受命乎灵公而立辄。以曼姑之义,为固可以距之也。辄者曷为者也?蒯聩之子也。然则曷为不立蒯聩而立辄?蒯聩为无道,灵公逐蒯聩而立辄,然则辄之义可以立乎?曰可。其可奈何?不以父命辞王父命,以王父命辞父命,是父之行乎子也。不以家事辞王事,以王事辞家事,是上之行乎下也。

这里,《公羊传》非常清晰地介绍了蒯聩与其子辄争夺君位的事件。此事始于卫灵公在立储上的决定:卫灵公认为其子蒯聩昏庸无道,因此就立其孙辄为储君,而蒯聩则离开了卫国。卫灵公去世后,辄继任卫国国君,蒯聩遂回到卫国与其子争抢君位。此时,蒯聩虽为辄之父,但在形式和实质上都已成为辄之臣。再则,辄登上君位体现了蒯聩之父的意志,因此蒯聩对君位的觊觎无疑背弃了其父的意愿并使自己面临不孝的责难。就此而言,无论是在君臣关系的层面上,还是在父子关系的层面上,蒯聩的行为都表现出他对礼制的蔑视,所以《公羊传》认为,《春秋》肯定了齐国夏与卫石曼姑对蒯聩的讨伐。此处,我们再次见到《春秋公羊传》对违礼行为的坚决抵制,礼本身则因被视为“恰如其分之行为规则”<sup>[4]</sup>(P. 142)而获得了反复强调。

不过,这并不是说所有的违礼行为都将遭到《公羊传》的唾弃。事实上,只要某种违礼行为的实施具有相当程度的合理性,《公羊传》就会在守礼的价值与违礼的效果之间权衡,此即所谓“权”的意旨。如《春秋公羊传·僖公二年》说:

**【经】**二年,春,王正月,城楚丘。

**【传】**孰城之?城卫也。曷为不言城卫?灭也。孰灭之?盖狄灭之。曷为不言狄灭之?为桓公讳也。曷为为桓公讳?上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,桓公不能救,则桓公耻之也。然则孰城之?桓公城之。曷为不言桓公城之?不与诸侯专封也。曷为不与?实与,而文不与。文曷为不与?诸侯之义,不得专封。诸侯之义,不得专封,则其曰实与之何?上无天子,下无方伯,天下诸侯有相灭亡者,力能救之,则救之可也。

从传文的评论来看,在春秋时代周天子暗弱无能的情况下,身为霸主的齐桓公理应承担起存亡继绝的责任,因此卫国为夷狄所灭的事实表明齐桓公未能履行霸主的义务,这实在是齐桓公的耻辱。正因为此,齐桓公就通过“城楚丘”来保存卫国的社稷。然而,此举等同于卫国的再次封邦建国,而封建的权力则为周王所独有,所以《春秋》经文不言“桓公城楚丘”以示对桓公之违礼行为的揭示。不过,《公羊传》认为,在周王室衰败,“中国不绝若线”<sup>[5]</sup>的形势下,桓公的举措虽有违于礼制,却保护了中国的礼乐文化,因此《春秋》经文在字面上的斥责暗含着它在实质上对桓公尊王攘夷之业绩的认可,这就是“实与,而文不与”的本义。可见,《公羊传》并不对违礼行为予以彻底排斥。如果守礼将导致全部王道秩序的沦丧,而违礼则能保持部分王道秩序的存续,那么违礼之举也是可以获得赞许的。《春秋公羊传·宣公十一年》论楚子杀夏徵舒之事重申了此一论点:

**【经】**冬,十月,楚人杀陈夏徵舒。

**【传】**此楚子也,其称人何?贬。曷为贬?不与外讨也。不与外讨者,因其讨乎外而不与

也。虽内讨亦不与也。曷为不与？实与，而文不与。文曷为不与？诸侯之义，不得专讨也。诸侯之义不得专讨，则其曰实与之何？上无天子，下无方伯，天下诸侯有为无道者，臣弑君，子弑父，力能讨之，则讨之可也。

在这段话中，《公羊传》指出，按照礼制，一国之君不能因他国内政而讨伐该国，因此《春秋》经文以“楚人”称“楚子”来降低其身份并借此表示对楚子之违礼行为的责难。但是，夏徵舒的无道举动已经实施并极大地损害了君臣父子秩序，而周王室又缺乏征讨夏徵舒的实力。在此种情形下，如果楚子不挺身而出以恢复君臣父子之道，那么王道的力量又能依托何者来显现呢？换句话说，与楚子对君臣父子之道的维护相比，他对礼制的破坏是可以忽略不计的，这正是《公羊传》再次强调“实与，而文不与”的首要原因。从《公羊传》对齐桓公“城楚丘”与楚子杀夏徵舒二事的评论中，我们可以看出，虽然在原则上，礼的规范价值是不容置疑的，但是在“礼崩乐坏”的时代，这种价值的维持却不能不以具有实质意义的势力为依托，因此为了王道的存续，霸者以违礼而护礼的行动也是可以为整个礼制框架所包容的，正如日本学者日原利国先生所说：“在《公羊传》将伦理性赋予以力为本质的霸者时，霸者就不单纯是强者，而是上升为一种价值性存在……霸者的伦理性被抬得越高，霸者本身就越接近王者。”<sup>[6] (P. 312)</sup> 这里，我们清晰地看到了《公羊传》的权变思想。事实上，这种思想并非《公羊传》的创造。早在先秦时代，孔子就曾指出：“可与共学，未可与适道；可与适道，未可与立；可与立，未可与权。”<sup>[7]</sup> 非常明显，孔子认为，个体对形式性知识的掌握并不等同于对道的理解，他对道的体悟又未必能证明他已拥有实践道的能力，而他对道的践行则还须采取众多充满灵活性的变通之举来完成。正因为此，孔子主张机械实行“言必信，行必果”之基本道德规范的人只能称其为“小人”，<sup>①</sup>真正的君子应当“无适也，无莫也，义之与比”<sup>[8]</sup>。除孔子之外，孟子也强调“权”的重要性。孟子的弟子淳于髡曾与孟子展开一场辩论：“淳于髡曰：‘男女授受不亲，礼与？’孟子曰：‘礼也。’曰：‘嫂溺，则援之以手乎？’曰：‘嫂溺不援，是豺狼也。男女授受不亲，礼也。嫂溺援之以手者，权也。’”<sup>[9]</sup> 在孟子看来，人与兽的区别在于人受到了道德意识的约束，而礼在很大程度上就是道德意识的规范化。所以，如果个体固执地坚持“男女授受不亲”之礼而无视“嫂溺”的危局，那么形式上的守礼行为反而会冲击礼的实质内涵。于是，个体的道德意识就将遭到责难，他作为人的资格也会受到质疑。在此意义上说，“权”显然是促成道德完满的必不可少的手段。基于此，孟子认为，“大人”或者说为人所景仰的君子将把“言不必信，行不必果，惟义所在”<sup>[10]</sup> 视为自己的行为准则。概言之，“权”很早就已成为儒家重点考察的对象，而《公羊传》的权变思想则只是对既往理论的延伸，即以具体的历史事件来阐释权变观念以使其更富参照性和实践性。

当然，我们必须指出，孔孟所说的“权”并不是毫无根据地随心所欲，而是以“义”为其合理性之来源的。这一点也同样是《公羊传》所隐含的逻辑。那么，“义”究竟包含着什么样的内涵呢？虽然学者们曾对“义”的内涵做出各种解释，<sup>②</sup>但是总起来说，“义”的内涵主要有两种：义务及正当感。在前者，“义”意指与个体的身份及地位相适应的行为模式，因此它在本质上是礼的同构物，台湾学者林义正先生就指出：“居各名分有各名分下应尽的义务，这样意义的‘义’与礼背后的本质（正）相通。”<sup>[11] (P. 57)</sup> 在后者，如《礼记·中庸》所说“义者，宜也”，“义”是指个体的某种行为与具体环境之间的適切性，因此“义”对行为的考量就不可能纯粹偏向于此种或彼种促成行为发生的因素，它所涉及的必定是极为复杂之情势的

① 《论语·子路》曰“言必信，行必果，硃然小人哉！”

② 美国学者桂思卓曾概括学者们对“义”的阐释：“伯顿·沃森(Burton Watson)认为，‘义’是指‘合适的判断’；刘殿爵(D. C. Lau)主张，‘义’意指‘教义性原则’；本杰明·沃拉克(Benjamin Wallacker)则将‘义’视为一种‘正义感’；郝大维(David Hall)、安乐哲(Roger Ames)指出，‘义’表示一种適切感或正当感，它强调词汇本身所暗藏的主观性及对语境的依赖性。最近，王志民(John Knoblock)也提出了自己的观点，‘义’是一种原则，它说明了行为及其情景之间的適切性，而对当时的语境来说，这种適切性是合理且正当的。然而，由于‘义’还反映了正当性的内在面相，因此其意涵又胜于单纯的適切性。何为正当即指‘什么是应为之事’。‘义’所阐述的正是‘应为之事’或‘义务’的内涵，而不论这种内涵究竟指向道德领域还是法律空间。”Sarah A. Queen, From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn according to Tung Chung-shu, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, PP119-120.

各个方面,如桂思卓教授所说“它可以同时包含内在性和外在性、个体性和普适性、先验性和超验性、主观性和客观性、偶然性和必然性。”<sup>①</sup>既然如此,那么所谓的正当感也必定是一种“语境化”<sup>②</sup>概念;判断某种行为是否正当的标准并非形式规范是否获得遵守,而是个体的道德意识及人格是否与特定环境相适应,或者说该行为在特定环境中是否具有实质适切性。<sup>③</sup>行权之所以能够被认同,就是因为行权行为是个体面对特定环境中的难题所作出的相对合理的选择。齐桓公和楚子的举措正是在王室衰微的情形下维护了部分王道理念的权威地位,因此《公羊传》就认为他们的行为拥有合理性。我们如果因“义”的第一种含义为“礼”的同构物而将“义”的内涵限定在第二个层面上,就可以认为,在《公羊传》的礼义观中,作为习以为常的行为规范和王道之正常表达的礼一般是不允许被违反的,但是在情势特殊之时,外在环境会迫使个体违背礼制来寻求一种不可忽视的价值的实现。这样,《公羊传》对经权之道的强调就衍生出了各种与恒定及变迁形势相关的规范性命题。

## 二、《春秋公羊传》的诸种规范性命题

上文曾多次提到,《春秋公羊传》通过阐发经权之道而提出了众多规范性命题,那么这些命题究竟包含着什么样的内容呢?以下就将逐一介绍《公羊传》中较为常见的诸种规范性命题。

### (一) 原心定罪

《公羊传》对作为行为之内在要素的心意极为重视。有关这一点,日原利国先生已作出非常全面地分析,<sup>④</sup>所以我们不再详细介绍《公羊传》对心意的强调并将结合经权之道以集中考察心意对行为之评价的影响。《春秋公羊传·隐公五年》载:

**【经】**九月,考仲子之宫。

**【传】**考官者何?考犹入室也,始祭仲子也。桓未君,则曷为祭仲子?隐为桓立,故为桓祭其母也。然则何言尔?成公意也。

前文在考察隐公被弑之事时曾指出,隐公及桓公之母皆非鲁夫人,因此依据母以子贵的礼制,在隐公当政之时,鲁夫人当为隐公之母。但是,隐公却将桓公之母奉入宗庙以享受夫人的祭祀,这种行为显然有悖于礼制。然而,《春秋》并未对此表示贬斥,其原因就在于隐公试图以实际行动证明自己意欲在将来还政于桓公,而此种意愿则正是《春秋》所认可的仁德之心。由此可见,心意的善将令本来违礼的外在行为充满合理性。作为反面,心意的不正则将导致本来富有合理性的外在行为遭到否定。如《春秋公羊传·庄公九年》曰:

**【经】**八月,庚申,及齐师战于乾时,我师败绩。

**【传】**内不言败,此其言败何?伐败也。曷为伐败?复仇也。此复仇乎大国,曷为使微者?

<sup>①</sup> Sarah A. Queen, "The Way of the Unadorned King: The Politics of Tung Chung-shu's Hermeneutics", in Ching-I Tu eds., *Classics and Interpretations: The Hermeneutic Traditions in Chinese Culture* (Transaction Publishers, New Jersey, 2000).

<sup>②</sup> 美国汉学家郝大维、安乐哲认为,儒家所说的自我是在环境中产生的。特殊的家庭关系或社会政治秩序所规定的各种各样特定的环境构成了区域,区域聚焦于个人,个人反过来又是由其影响所及的区域塑造的。这种“焦点一区域式”的自我考察被郝大维、安乐哲概括为中国智识中的“语境化”方法。参见[美]郝大维、安乐哲著《汉哲学思维的文化探源》,施忠连译,南京:江苏人民出版社,1999年,第44页。笔者之所以在此处使用“语境化”这一概念,是因为在笔者看来,此概念能极为恰当地总括“义”的第二种涵义对行为与环境之关系的强调。

<sup>③</sup> 日本学者石川英昭曾指出“在儒家的理念中,纷争经常被视为有关‘义’的争论。如果名分性社会关系被作为制度确立并维持下来,那么从实现了名分之‘义’的社会秩序中导出并型构行为规范是较为容易的。然而,一旦这样的社会制度发生松动,行为规范的确定也就随之变得困难。因此,反过来,确认又成为一种必要,这也许是儒家之所以重视教化或教育的原因。再则,私利的纷争超越了单纯对功利性利害的调整并转化为个体性‘义’的纷争。换言之,此即为面子的较量。于是,纷争的核心就置立于纷争当时人的全部人格之上。这也就是说,此处的法的纷争并非形式真实的满足或衰退,而是指围绕着‘义’的存在与否来寻求实体的客观真实。由此,法的纷争就被最大限度地扩大了。”石川英昭著《中国古代礼法思想的研究》,东京:创文社,2003年,第276页。石川先生的论述道破了隐藏于个别化纠纷背后的有关“义”之争论的实质。由于这种概括与“义”的第二种含义密切相关,因此笔者参照石川先生的论述来分析所谓“正当感”之所指。

<sup>④</sup> 日原氏从“如其意”三字的内容、意志的发生时间、意志的强弱及意志对行为之评价的影响等四个方面介绍了《春秋公羊传》对心意的极端重视。参见[日]日原利国著“心意的偏重——关于行为的评价”,载杨一凡总主编、[日]初山明卷主编《中国法制史考证》(丙编第一卷)徐世虹译,北京:中国社会科学出版社,2003年。需要指出,该文原为日原氏所著《春秋公羊传的研究》(东京:创文社,1976年)的第三部分“心意的偏重——行为的评价について”。

公也。公则曷为不言公？不与公复仇也。曷为不与公复仇？复仇者，在下也。

在这段史料中，《公羊传》的言辞层层递进，叙述逻辑颇为缜密。它首先问道，《春秋》一般不记录鲁国战败，“庄公九年”的经文又为何以“我师败绩”结句。其原因在于，鲁桓公为齐襄公所杀，鲁对齐宣战实为庄公报父仇之举。但是，《公羊传》又设问说，既为复仇，为何经文中不见复仇的主角即鲁庄公呢。回答则是《春秋》不认同鲁庄公的复仇行为。于是，关键问题就呈现出来了。正如下文将要展示的一样，《春秋公羊传》对复仇行为基本上都会予以赞赏，可是为何于此处否定鲁庄公的复仇之举？原因就是传文所说的“复仇者，在下也”。有关这句话，何休解诂曰：“时实为不能纳子纠伐齐，诸大夫以为不如以复仇伐之，于是以复仇伐之，非诚心至意，故不与也。”何休的解释已经非常明确地道破了庄公的复仇行为被否定的原因，即庄公的复仇之举徒有其形，而无复仇之心这一实质要件。由此可见，即便是在为父复仇的场合，如缺乏心意的支撑，《公羊传》仍将无视复仇行为在礼制上的形式合理性并追究行为人在实质层面上的失当。除此之外，《春秋公羊传·昭公十一年》也说：

【经】夏，四月，丁巳，楚子虔诱蔡侯般，杀之于申。

【传】楚子虔何以名？绝也。曷为绝之？为其诱封也。此讨贼也，虽诱之，则曷为绝之？

怀恶而讨不义，君子不予也。

前文曾论道，《公羊传》认为，《春秋》对霸者以违礼行为维护王道秩序的举措持“实与，而文不与”的肯定性态度。楚国国君虔处死了弑父而立的蔡侯般，这在表面上也是以“专讨”这种非礼行为来惩治破坏王道秩序的弑君贼，但“昭公十一年”的经文却直呼楚子之名以示对其行为的深恶痛绝。基于此，《公羊传》就设问，为何一种看似合理的行为会遭到《春秋》的斥责。其原因为传文所指明的“怀恶而讨不义”。何休解诂曰：“内怀利国之心，而外托讨贼，故不与其讨贼，而责其诱诈也。”这就是说，楚子虔的讨贼行为并非真正出于维护王道秩序的决心，他只是假托讨贼来寻求本国的利益，所以心意不善决定其行为徒具追求王道的形式，而此种形式合理性则不能填补该行为在实质要件上的不足。从鲁隐公、鲁庄公及楚子虔的事迹中，我们可以看出心意之善恶是判断行为之合理与否的关键性标准。当一种行为摆在评判者面前时，虽然外在形式颇为重要，但其内在实质显然更值得评判者去品味并以此为基础来决断行为入是否有过。这就是所谓“原心定罪”的本义。

## （二）尚复仇

按照礼制，“父之仇弗与共戴天”<sup>[12]</sup>，因此《春秋公羊传》对复仇行为基本都予以肯定的评价。如《春秋公羊传·庄公四年》载：

【经】纪侯大去其国。

【传】大去者何？灭也。孰灭之？齐灭之。曷为不言齐灭之？为襄公讳也。《春秋》为贤者讳，何贤乎襄公？复仇也。何仇尔？远祖也。哀公享乎周，纪侯谮之。以襄公之为于此焉者，事祖祢之心尽矣。尽者何？襄公将复仇于纪，卜之曰“师丧分焉。”“寡人死之，不为不吉也”。远祖者几世乎？九世矣。九世犹可以复仇乎？虽百世可也。

齐襄公在道德上有严重缺陷，他曾与鲁桓公夫人私通就足以证明这一点。但是，《春秋》却以“大去”二字来掩盖齐襄公的灭国行为，传文还直接指出“《春秋》为贤者讳”。那么，齐襄公的贤行究竟体现在什么方面呢？《公羊传》非常明确地论道，襄公的贤行是指他为其九世祖齐哀公复仇的举动。齐哀公因纪侯的谗言而被周王所烹，这种切齿仇恨令襄公不顾忌军队损失一半的代价而决然实施复仇行为，“寡人死亡，不为不吉也”一语更说明了襄公在复仇一事上的坚定和果敢。在这段话的最后，“虽百世可也”五个字则将复仇情绪推至顶峰。复仇的背后显然隐藏着一种复杂的心理，日原利国先生就指出：“与肯定现实的精神相适应，重‘名’的中国民族重视来自于同时代人的称赞或者说令闻，并且还拘泥于面子。由于令闻不仅是自尊心的来源，而且还与社会对自己之持续存在与向上精神的认可相联系，所以‘徇名’的言行因其与社会的紧张关系而获得更进一步的鼓舞。职是之故，对屈辱的异常敏感使对人关

系中受到的耻辱等同于丧命。尊名、重面子的精神甚至成了一个德目……受到的屈辱如果不能因等量以上的报复而得以掩埋,那么体面就无法维持。父兄被害是最大的屈辱,所以本人的自尊心所受的伤害将无休止地存在下去。倘若本人不予以至少等量的回敬,不实施血的报复,对外的面子就无法恢复。”<sup>[6] (P.81-82)</sup> 日原先生对复仇者之心理的分析是极为精彩的,我们可以据此认为父兄或祖先与己身的一体性使父兄或祖先的仇恨也成为了后世的仇恨,而为父兄或祖先报仇则自然转变为世代相承的义务。正因为此,即使仇家是君主,《公羊传》也会有条件地认同复仇行为的合理性。《春秋公羊传·定公四年》就说:

**【经】**冬,十有一月,庚午,蔡侯以吴子及楚人战于伯莒,楚师败绩。

**【传】**吴何以称子?夷狄也,而忧中国。其忧中国奈何?伍子胥父诛乎楚,挟弓而去楚,以干阖庐……曰:事君犹事父也,此其为可以复仇奈何?曰:父不受诛,子复仇可也。父受诛,子复仇,推刃之道也。复仇不除害,朋友相卫,而不相迥,古之道也。

这里,《公羊传》极为明快地论道,伍子胥的父亲蒙冤而死实属“父不受诛”的情形,因此虽然仇家是自己曾侍奉过的楚国国君,身为人的伍子胥的复仇行为仍然是合理的,吴这一夷狄之国也因助伍子胥复仇而被经文尊称为“吴子”。必须指出,在赞扬复仇行为的同时,《公羊传》并未对为人子者不为父复仇的做法表现出丝毫的姑息之意。《春秋公羊传·庄公四年》曰:

**【经】**冬,公及齐人狩于郟。

**【传】**公曷为与微者狩?齐侯也。齐侯则其称人何?讳与仇狩也。前此者有事矣,后此者有事矣,则曷为独于此焉?讥于仇者将壹讥而已,故择其重者而讥焉,莫重乎其于仇狩也。

正如前文所说,齐襄公为鲁庄公的杀父仇人,因此《春秋》显然对鲁庄公与齐襄公共同打猎一事表示憎恶。更进一步,《公羊传》又问道,鲁庄公与齐襄公共同打猎的次数颇多,为何《春秋》紧盯庄公四年冬的这次共同打猎行动呢。答案是“狩”这一行为有着特殊的意义,所谓“莫重乎其于仇狩也”。何休解诂曰:“狩者上所以共承宗庙,下所以教习兵行义。”这就是说,“狩”所获得的猎物是用来供奉宗庙的,而且此行为本身还具有实施教化的意义。既然鲁庄公在杀父之仇尚未得报的情况下用“与仇狩”所得的猎物来祭祀自己含冤而死的父亲,那么这种举动无疑将使其父蒙受巨大的耻辱,它所产生的恶劣影响当然也不容小视。因此,《公羊传》认为,虽然《春秋》经文以“齐人”二字掩盖鲁庄公“与仇狩”的事实,但是它对庄公之行为的鄙夷并未因此而减弱。综上所述,《公羊传》对复仇的行为不吝赞扬之辞并对怠于复仇的人物严厉斥责,这正反两方面态度都证明了《公羊传》出于礼制而对复仇的崇尚。这样,为父兄或祖先复仇就成为了《公羊传》的一个规范性命题。

(三)“君亲无将,将而必诛”及“亲亲之道”

在《公羊传》中,“君亲无将,将而必诛”及“亲亲之道”是作为两个互相关联的规范性命题而出现的。《春秋公羊传·庄公三十二年》载:

**【经】**秋,七月,癸巳,公子牙卒。

**【传】**何以不称弟?杀也。杀则曷为不言刺之?为季子讳杀也。曷为为季子讳杀?季子之遏恶也。不以为国狱,缘季子之心而为之讳。季子之遏恶奈何?庄公病,将死,以病召季子。季子至而授之以国政,曰:“寡人即不起此病,吾将焉致乎鲁国?”季子曰:“般也存,君何忧焉?”公曰:“庸得若是乎?牙谓我曰:‘鲁一生一及,君已知之矣。’庆父也存。”季子曰:“夫何敢?是将为乱乎?夫何敢!”俄而牙弑械成。季子和药而饮之,曰:“公子从吾言而饮此,则必可以无为天下戮笑,必有后乎鲁国。不从吾言而不饮此,则必为天下戮笑,必无后乎鲁国。”于是从其言而饮之,饮之无僚氏,至乎王堤而死。公子牙今将尔。辞曷为与亲弑者同?君亲无将,将而诛焉。然则善之与?曰:然。杀世子母弟直称君者,甚之也。季子杀母兄,何善尔?诛不得辟兄,君臣之义也。然则曷为不直诛而酖之?行诛乎兄,隐而逃之,使托若以疾死然,亲亲之道

也。

在这段论述中,《公羊传》首先解释了《春秋》经文不标明公子牙作为鲁庄公之弟的身份的原因,即公子牙之死并非自然死亡。但是,《春秋》在记述宗室被杀时一般会用“刺”来表示,如《春秋》“僖公二十八年”经文就说“公子牙戍卫,不卒戍,刺之”。既然如此,“庄公二十八年”的经文又为何不写“刺”字?《公羊传》认为,经文不书“刺”的目的是为了隐讳季子杀公子牙的事实。那么,季子为什么要杀公子牙呢?事情源起于庄公将死时已萌动的鲁国君位之争。庆父、公子牙、季子皆为庄公之母弟,般则为庄公之子。依照庄公本人的意图,般将成为鲁国君位的继承人。然而,公子牙却认为庆父是合法的继承人并曾向庄公明确表达自己的观点,这令庄公非常担忧鲁国今后的走势。在庄公对季子道破公子牙的设想及自己的忧虑之后,季子非常果断地对公子牙晓以利害并力劝他服食毒药。最后,公子牙确实吞下了毒药,一场即将发生的弑君惨剧则在预谋阶段就被扼杀了。有关此事,《公羊传》设问,公子牙的弑君行为尚处于筹划中,但季子对待公子牙的态度就好像是在训斥已实施了弑君行为的乱臣贼子一样,其原因何在。《公羊传》回答道“君亲无将,将而必诛。”这也就是说,君臣、父子之间的尊卑关系是绝不允许破坏的。即便个体只是预谋对君或亲实施犯罪行为,此种想法本身就足以引致杀生之祸。然而,《公羊传》的自问自答并未停留于此。它又进一步问道,既然季子杀公子牙符合君臣之义,那么季子为什么不直接处死公子牙而采取毒杀的方式呢。其原因在于“亲亲之道”要求季子造成公子牙自然死亡的假象以免公子牙背上弑君贼的恶名。由此可见,在季子杀公子牙一事的前前后后,季子既坚守作为“经”的君臣尊卑伦常,又顾及到了作为“权”的“亲亲之道”。正因为季子的处事方式极为合理,《春秋》才认为季子的行为符合“善”并为季子“讳杀”。

不过,鲁国的君位争夺战并未因公子牙之死而停止。在庄公去世后,般继位,但般旋即就为庆父所弑。对庆父弑般一事,《春秋公羊传·闵公元年》点评道:

【经】元年,春,王正月。

【传】公何以不言即位?继弑君不言即位。孰继?继子般也。孰弑子般?庆父也。杀公子牙,今将尔,季子不免。庆父弑君,何以不诛?将而不免,遏恶也。既而不可及,因狱有所归,不探其情而诛焉,亲亲之道也。恶乎归狱?归狱仆人邓扈乐。曷为归狱仆人邓扈乐?庄公存之时,乐曾淫于宫中,子般执而鞭之。庄公死,庆父谓乐曰“般之辱尔,国人莫不知,盍弑之矣。”使弑子般,然后诛邓扈乐而归狱焉。季子至而不免也。

非常明显,在弑般之事中,庆父先是教唆邓扈乐实施弑君行为,随后又杀邓扈乐以造成死无对证之局并借此切断自己与弑君案之间的关联性。待季子出行归来时,邓扈乐弑君已成为铁案。因此,在弑君凶手已有着落的情况下,季子就出于“亲亲之道”而实施了权变之举,即认可既成事实并不再追究弑君案的真凶。然而,庆父的弑君恶行并未就此结束。在闵公即位后,不达目的绝不罢手的庆父又将闵公视为其恶行的实施对象。《春秋公羊传·闵公二年》曰:

【经】秋,八月,辛丑,公薨。

【传】公薨何以不地?隐之也。何隐尔?弑也。孰弑之?庆父也。杀公子牙,今将尔,季子不免。庆父弑二君何以不诛?将而不免,遏恶也。既而不可及,缓追逸贼,亲亲之道也。

此处,《公羊传》非常清晰地指出,《春秋》经文不写闵公安葬之地的原因是为了掩盖闵公被庆父弑杀的悲剧。随后,《公羊传》强调,公子牙的行为尚处于预谋阶段,但其本人却仍为季子所杀,因此“弑二君”的庆父未能伏诛的现象就值得考究。那么,季子为何不诛杀庆父呢?《公羊传》的回答是,在“既而不可及”,即弑君成为事实且庆父已出逃的情况下,季子出于“亲亲之道”而采取了拒绝庆父归国并放任其生死的方式来处置犯有弑君罪的兄弟。综上所述,季子对待公子牙和庆父的态度都表明,君主的绝对权威是必须得到维护的,因此臣子即便只是预谋实施对君主不利的行为,也必将面临死刑的召唤。可以说,“君亲无将,将而必诛”实际上是《公羊传》强调心意的必然逻辑。易言之,它是原心定罪与君臣礼制



相结合而出现的规范性命题。当然,如果弑君者与掌权者之间存在亲属关系,那么掌权者在处理弑君案时就会因顾忌亲情而略作变通。不过,所谓的“亲亲之道”其实是儒家对亲情之普遍强调的概括,而在弑君案中适用“亲亲之道”则只是这种普遍强调的一个实例。

#### (四) “为尊者讳,为亲者讳,为贤者讳”

“为尊者讳,为亲者讳,为贤者讳”一语出自于《春秋公羊传·闵公元年》:

**【经】**冬,齐仲孙来。

**【传】**齐仲孙者何?公子庆父也。公子庆父,则曷为谓之齐仲孙?系之齐也。曷为系之齐?外之也。曷为外之?《春秋》为尊者讳,为亲者讳,为贤者讳。

前文已经指明,庆父是鲁国两起弑君案的元凶,因此无论如何,庆父都不能被称为贤者。再则,作为鲁国的乱臣贼子,庆父恐怕也不能被视为鲁国的尊者。所以,结合前文反复论说的季子在处置庆父弑君案时所考虑的“亲亲之道”,“闵公元年”的经文以“齐仲孙”代“庆父”的目的显然是“为亲者讳”。那么,《公羊传》是如何论述“为尊者讳”和“为贤者讳”的呢?《春秋公羊传·隐公二年》曰:

**【经】**无骇帅师入极。

**【传】**无骇者何?展无骇也。何以不氏?贬。曷为贬?疾始灭也。始灭,昉于此乎?前此矣。前此,则曷为始乎此?托始焉尔。曷为托始焉尔?《春秋》之始也。此灭也,其言入何?内大恶,讳也。

从礼制上说,存亡继绝是一种高尚的政治道德,所以展无骇帅师灭极显然就是莫大的罪恶。然而,《春秋》经文却不言“灭”而书“入”,这表明《春秋》在为鲁国的统治阶层即尊者隐讳恶行,如何休解诂所说“明鲁臣子当为君父讳。”有关“为贤者讳”,我们将以《春秋公羊传·僖公十七年》的论述为例作出分析:

**【经】**夏,灭项。

**【传】**孰灭之?齐灭之。曷为不言齐灭之?为桓公讳也。《春秋》为贤者讳,此灭人之国,何贤尔?君子之恶恶也疾始,善善也乐终。桓公尝有继绝存亡之功,故君子为之讳也。

齐桓公也与展无骇一样实施了灭国恶行,但《春秋》经文却并未指明灭项者为齐国。按照《公羊传》的解释,《春秋》这样书写的目的在于替桓公掩盖灭国的过错。然而,进一步的问题是,《春秋》为什么要替桓公隐讳恶行呢?其原因是桓公曾在存亡继绝方面多有贡献,而这些贡献则为他博得了贤者的美名。从这一角度来说,桓公的过错已经为其坚守部分王道理念的功劳所覆盖,因此《春秋》需要隐讳桓公的灭国之举并借此赋予贤者以优待,这正是“为贤者讳”的内涵。同时,在分析何为贤者时,功与过之间的权衡也成为了评判的重要指标。正因为这一点,“为贤者讳”衍生出了“以功覆过”这一规范性命题。

#### (五) 诛首恶

作为一个规范性命题,“诛首恶”是从《春秋公羊传·僖公二年》的叙述中抽象出来的:

**【经】**虞师、晋师灭夏阳。

**【传】**虞,微国也,曷为序乎大国之上?使虞首恶也。曷为使虞首恶?虞受赂,假灭国者道,以取亡焉。

这里,《春秋》经文所说的是著名的“假途灭虢”的故事。就灭虢事件的前因后果来看,虞借道于晋违背了诸侯国相处的礼制,而此举则恰恰为晋灭虢提供了方便。从这一角度来看,虞是灭虢事件中首先应当受到谴责的为恶者,因此《春秋》在书写时就把虞这一“微国”至于大国晋之前以示对“首恶”的严厉斥责。以此立论,所谓“诛首恶”就是指,恶行的启动者或在恶行的实施上起到关键性作用者应受到最为严厉的惩罚。

#### (六) “恶恶止其身,善善及子孙”

“恶恶止其身,善善及子孙”是《春秋公羊传·昭公二十年》之传文中的一句名言:

【经】夏,曹公孙会自鄆出奔宋。

【传】奔未有言自者,此其言自何?畔也。畔则曷为不言其畔?为公子喜时之后讳也。《春秋》为贤者讳。何贤乎公子喜时?让国也。其让国奈何?曹伯庐卒于师,则未知公子喜时从与?公子负刍从与,或为主于国,或为主于师。公子喜时见公子负刍之当主也,逡巡而退。贤公子喜时,则曷为为会讳?君子之善善也长,恶恶也短;恶恶止其身,善善及子孙。贤者子孙,故君子为之讳也。

曹公孙会因反叛而逃亡,但《春秋》经文却在逃亡的出发点之前加上“自”并以此掩盖曹公孙会因反叛而逃亡的不光彩经历。问题在于,一个反叛者在德行上总是有所欠缺的,那么《春秋》为何要隐讳曹公孙会的糟糕经历呢?《公羊传》认为,《春秋》如此而为的目的在于褒扬曹公孙会之先人——公子喜时的让国贤行。这也就是说,在“礼崩乐坏”时代,贤者的数量较少,《春秋》希望通过最大限度地褒奖贤者来宣扬贤德的可贵。这样,贤者的子孙就因其祖先的贤行而获得了《春秋》的关照,此即“善善及子孙”之所指。与此相联,“恶恶止其身”当然是说对恶行的惩罚应由为恶者本人来承担。然而,这一规范性命题并非绝无例外。《春秋公羊传·昭公十一年》就论道:

【经】冬,十有一月,丁酉,楚师灭蔡。执蔡世子有以归,用之。

【传】此未逾年之君也,其称世子何?不君灵公,不成其子也。不君灵公,则曷为不成其子?诛君之子不立。

蔡灵公是通过弑父登上君位的,所以《春秋》认为蔡灵公缺乏作为蔡国国君的合法身份。基于此,蔡世子虽然继承了蔡灵公的君位,但由于其父之君位的获得本就源于恶行,因此蔡世子自然不能被视为“未逾年之君”。就此而言,所谓“诛君之子不立”的含义就是指,如果作为君主的父亲犯有当被诛杀的恶行,那么就证明他缺乏占据君位的道德或礼制资格,所以其子也就无法继任国君。“诛君之子不立”显然是“恶恶止其身”的一种例外,而《春秋》之所以要设立这一例外,其原因可能就在于《春秋》意欲借此展示自己对极度恶劣之行径的深恶痛绝。综上所述,《公羊传》通过解释《春秋》而提出“恶恶止其身,善善及子孙”之规范性命题的目的在于宣扬善的价值并有限度地贬斥恶行以免世人丧失向善的决心。可以说,此规范命题正是在“礼崩乐坏”时代恢复作为“经”的德行或礼制为理想的。当然,倘若某种行为极为恶劣以至令人无法忍受,《公羊传》也会打破“恶恶止其身”的限制以示对该种行为的坚决抵制,而所谓“诛君之子不立”就是在此一观念指引下形成的规范性命题。

### (七) 行专

所谓“行专”是指个体根据客观情势而采取临时举措的行为。在《公羊传》中,直接论证行专之合理性的传文出自于《春秋公羊传·庄公十九年》:

【经】秋,公子结媵陈人之妇于鄆,遂及齐侯、宋公盟。

【传】媵者何?诸侯娶一国,则二国往媵之,以侄娣从。侄者何?兄之子也。娣者何?弟也。诸侯壹聘九女,诸侯不再娶。媵不书,此何以书?为其有遂事书。大夫无遂事,此其言遂何?聘礼,大夫受命,不受辞。出竟有可以安社稷利国家者,则专之可也。

在这段话中,《公羊传》指出,由于《春秋》一般不书写诸侯娶媵之事,因此“庄公十九年”的经文记录公子结为鲁君娶媵的做法必然事出有因。那么,原因何在?《公羊传》答曰,原因是公子结在娶媵途中与齐侯及宋公结盟,而此次结盟则影响到了鲁国的安危。对此,何休解诂作出了进一步的解释:“先是鄆、幽之会,公比不至,公子结出竟,遭齐、宋欲深谋伐鲁,故专矫君命而与之盟,除国家之难,全百姓之命,故善而详录之。”非常明显,从礼制上说,大夫是无权与诸侯结盟的,但是如果不及时与诸侯结盟将导致国家陷入危难,那么为了“安社稷利国家”,大夫违背礼制而“行专”也是可以允许的。这表明,与君臣之礼相比,社稷安危似乎更值得大夫去维护,“行专”或者说权道的合理性则因这种更高的价值的存在而获得了证明。

虽然《春秋公羊传·宣公十五年》及《春秋公羊传·襄公十九年》的言辞并未明确提到“专”字,但它们所探讨的问题却与《春秋公羊传·庄公十九年》之传文的论域相似。《春秋公羊传·宣公十五年》曰:

**【经】**夏,五月,宋人及楚人平。

**【传】**外平不书,此何以书?大其平乎己也。何大乎其平乎己?庄王围宋,军有七日之粮尔,尽此不胜,将去而归尔。于是使司马子反乘堙而窥宋城,宋华元亦乘堙而出见之。司马子反曰“子之国何如?”华元曰“惫矣。”曰“何如?”曰“易子而食之,析骸而炊之。”司马子反曰“嘻!甚矣惫。虽然,吾闻之也,围者,柑马而秣之,使肥者应客,是何子之情也。”华元曰:“吾闻之,君子见人之厄则矜之,小人见人之厄则幸之。吾见子之君子也,是以告情于子也。”司马子反曰“诺。勉之矣!吾军亦有七日之粮尔,尽此不胜,将去而归尔。”揖而去之,反于庄王。庄王曰“何如?”司马子反曰“惫矣!”曰“何如?”曰“易子而食之,析骸而炊之。”庄王曰“嘻!甚矣惫。虽然,吾今取此,然后而归尔。”司马子反曰“不可。臣已告之矣,军有七日之粮尔。”庄王怒曰“吾使子往视之,子曷为告之?”司马子反曰“以区区之宋,犹有不欺人之臣,可以楚而无乎?是以告之也。”庄王曰“诺。舍而止。虽然,吾犹取此,然后归尔。”司马子反曰“然则君请处于此,臣请归尔。”庄王曰“子去我而归,吾孰与处于此?吾亦从子而归尔。”引师而去之。故君子大其平乎己也。

《公羊传》的论述指出,在一场宋楚之战中,楚王因粮草不济而对能否取胜心存疑虑,所以他就命令司马子反去窥探宋国的。凑巧的是,宋国大夫华元也正在探测楚营的状况。于是,二人就展开了一场对话。在对话过程中,华元所描述的宋国“易子而食之,析骸而炊之”的惨状令司马子反的心灵被触动,因此出于仁德,司马子反也真诚地将楚营粮草不济的现状告知了华元。回营后,司马子反向楚王叙述了自己与华元之间的交谈并通过一番劝说成功地使楚王取消了攻宋的计划。从君臣礼制的角度来说,司马子反的举动显然忽视君命并进而挑战了君威。但是,由于司马子反所实施的违礼举措是由其仁德之心促动而成的,因此《春秋》就以打破“外平不书”之惯例的方式来肯定司马子反的仁德之举。就此而言,与仁德相比,君命的地位似乎略处下风,“当仁不让”正是大夫自主行动或“行专”之合理性的来源。现在,我们将把目光转向《春秋公羊传·襄公十九年》的阐述:

**【经】**晋士句帅师侵齐,至穀,闻齐侯卒,乃还。

**【传】**还者何?善辞也。何善尔?大其不伐丧也。此受命乎君而伐齐,则何大乎其不伐丧?大夫以君命出,进退在大夫也。

在这段资料中,《公羊传》指出,士句在奉君命攻打齐国的途中听到了齐侯去世的消息,遂决定放弃攻打齐国。由于“不伐丧”是礼制的要求,而士句的举动又符合礼制的规定,所以《春秋》就以“还”字来表示对士句之行为的肯定。然而服从君命同样是礼制的要求,那么士句的自主行为为什么比服从君命更为合理呢?何休解诂曰“士句闻齐侯卒,引师而去,恩动孝子之心,义服诸侯之君,是后兵寝数年,故起时善之。”这就是说,士句的举措虽然违背了君命,但却维护了孝道、诸侯国的和睦共处等更多的秩序理念,而这一点在“礼崩乐坏”的春秋时代则显得极为珍贵,因为在儒家看来,士句所维护的各种秩序理念本就是王道的要求,而春秋时代的最大弊病恰恰就是王道的缺失。易言之,如果破坏一条礼制能凸显更多礼制的规范效果,而这又是在特定环境中恢复王道的步骤,那么有违礼制的行为本就可被视为王道秩序的组成要素。可以说,士句的自主行为或者说“行专”的合理性正是来自于王道的至高无上性。至此,我们如果意欲对“行专”这一规范性命题的内涵作出总结,就必须考虑到两点:第一,“行专”是以临时举动破坏某种规范的行为;第二,这种行为一定有其合理性,而合理性本身则可能来源于小至社稷安危大至王道秩序的各个方面。以此立论,“行专”要求个体在面临特定情势时依据某种理念自主决定对既定规范的遵守或违背,它所追求的是以当时当地的适切性行为来推动普遍价值的实现。

以上已尽量全面地介绍了《春秋公羊传》中较为常见的规范性命题。这些命题或者直接申明礼制作为一种恒定规范在秩序维持上的功能,或者以实现礼制及追求德行为目标,或者强调违礼行为作为一种变通之举而产生的积极效果。可以说,所有命题都是《公羊传》在考察经权关系时衍生出来的。

### 三、小结

上文指出,《公羊传》强调经权之道并从中衍生出了各种规范性命题,而这些命题又说明了《公羊传》对以礼义为核心的秩序观的独特理解。尽管权变思想的存在使《公羊传》的秩序观表现出较为明显的弹性和变动性,<sup>①</sup>但是由于包括《春秋》在内的儒家经典都以王道为永恒的核心价值,因此《公羊传》作为阐释经典的著作自然也以宣扬王道为己任;或者说,无论《公羊传》对秩序的认识如何灵动,王道仍然是型塑秩序的诸种规范性命题所追求的最高理想。这样,《公羊传》的众多规范性命题就超越了时空的局限并成为后世皆可效法的“法典”或“政典”。我们知道,在汉代法律实践中,经义折狱是一种颇为独特的现象,而在各种经典中,最频繁地被引为判决依据的则正是《公羊传》。<sup>②</sup>之所以如此,其原因恐怕也在于《公羊传》之诸种规范性命题的超时空性和实用性。从这一角度来说,本文对《公羊传》所载之规范性命题的考释无疑在一定程度上为透彻分析汉代经义折狱案件提供了理论前提,这也许就是本文对传统中国法研究的意义。

### 参考文献:

- |   |  |
|---|--|
| [1] 《孟子·滕文公下》。                              | [7] 《论语·子罕》。                           |
| [2] 李泽厚《论语今读》,北京三联书店2004年版。                 | [8] 《论语·里仁》。                           |
| [3] 《礼记·曲礼下》。                               | [9] 《孟子·离娄上》。                          |
| [4] [德]罗哲海《轴心时期的儒家伦理》,陈咏明、崔德瑜译,大象出版社2009年版。 | [10] 《孟子·离娄下》。                         |
| [5] 《春秋公羊传·僖公四年》。                           | [11] 林义正《春秋公羊传伦理思维与特质》,台湾大学出版中心2003年版。 |
| [6] 原利国《春秋公羊傳の研究》,東京創文社1976年版。              | [12] 《礼记·曲礼上》。                         |

(责任编辑 孙国栋)

<sup>①</sup> 美国汉学家皮文睿曾指出,在人治社会中,贤人是社会秩序和法律的创造者、展示者和解释者。当然,贤人本身也是社会政治、文化和经济环境的产物。他不仅被其所属群体的传统所塑造,而且对这种传统非常敏感。他是根据自己的判断而不是借助于固定不变的法律或普遍的伦理原则来决定特定情况下的是非问题。因此,所谓秩序也就是特定的。参见[美]皮文睿著“儒家法学:超越自然法”李存捧译,载[美]高道蕴、高鸿钧、贺卫方编《美国学者论中国法律传统》,清华大学出版社2004年版。皮文睿对儒家思想的总结颇富解释力,而且尤其适合于概括《公羊传》的思想特点,所以笔者在此处所作的论断就参照了皮文睿的观点。

<sup>②</sup> 桂思卓教授的统计显示,在程树德所辑佚的七十余个汉代经义折狱案例中,引用《公羊传》之说的案例有五十余个。参见 Sarah A. Queen, From Chronicle to Canon: The Hermeneutics of the Spring and Autumn according to Tung Chung-shu, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, p. 163, note 2.