

從周與尊周

——論孔子繼周的兩種文本語境^{*}

蔡 松 廷^{**}

提 要

在後世歸納孔子與周的關係時，大抵不能忽略「從周」與「尊周」兩個關鍵詞，那麼「從」與「尊」又分別帶出什麼意義？故筆者將對兩詞語義與其文本語境做一梳理。

首先，從周之「周」可有兩種解釋：狹義為周代所創制之禮文，另者則指周禮自因革前代制度而來，故廣義的周禮亦是歷朝禮文的集合體，更顯集成之

本文 113.09.16 收稿，113.12.29 審查通過。

^{*} 本文原為張素卿教授「《春秋》三傳專題討論」課堂報告，曾宣讀於「臺大中文系第 59 期《中國文學研究》暨第 49 屆論文發表會」（臺北：國立臺灣大學中國文學系，2024 年 11 月 29 日）。寫作過程中，得益於張素卿先生指導，以及討論人張壹然先生、編委會與諸位評審委員惠賜卓見，得以補苴訂謬，在此誌謝。惟一切文責由作者自負。

^{**} 國立臺灣大學中國文學系碩士班三年級。

DOI:10.29419/SICL.202502_(59).0001

功。而因革同時點出「從」的核心價值，即孔子示範損益禮制的標準，所以「從」字彰顯的是選擇的意圖。再次，若考察三傳對尊周的解釋，「周」字無庸置疑與周室有關；但若關注《左傳》記載，則又可見「周」指涉周禮，含有周禮為周室之本的意義。無論如何，若要凝聚當前的政治向心力，「尊」周禮／周室便成為唯一的救政之途。

因此統整來看，從周與尊周的交會點，都在於對周禮的重視。不過，何以一者言從、另者書尊？就文本語境來說，「從周」的文字材料多在《論語》、《禮記》，以親身示範禮則為表現形式，其目的是孔子向弟子與時人說明如何損益禮制，讓承繼者能在將來使周禮保有因革的能動性。「尊周」則為《春秋》貶斥亂臣賊子所標舉的政治／道德話語，藉由建立筆削的語言範式，彰顯絕對的審判價值。可知從周與尊周是在不同的語境中產生，且可說從周亦是尊周的基礎，使得以周禮為本的周室能夠繼續延綿。

關鍵詞：從周、尊周、文本語境、《春秋》學

Following Zhou and Revering Zhou:

Two Textual Contexts of Confucius' Succession to Zhou

Tsai Sung-ting^{*}

Abstract

When later generations attempted to summarize the relationship between Confucius and the Zhou dynasty, they could not overlook the two important concepts of “following Zhou” (從周) and “revering Zhou” (尊周). This article contemplates the different meanings implied by “following” and “revering” with the aim of analyzing these two terms’ significance and textual contexts.

First, the word “Zhou” in “following Zhou” can be understood in two ways. In a narrow sense, it refers to the ritual system established during the Zhou dynasty. In a broader sense, it acknowledges that Zhou rituals evolved by adapting and refining the institutions of previous dynasties. Thus, Zhou ritual practices can be seen as a compilation of past ceremonial traditions, further highlighting their integrative role. At the same time, this idea of adaptation reveals the core value of “following”—namely, that Confucius demonstrated a standard for adjusting and refining rituals. Therefore, “following” suggests a deliberate engagement with tradition, where certain aspects are adopted while others are modified.

^{*} M.A. student, Graduate Institute of Chinese Literature, National Taiwan University.

On the other hand, when examining interpretations of revering Zhou in the “Three Commentaries on the Chunqiu” (三傳), the word Zhou is undoubtedly associated with the Zhou royal house. However, in *Zuo Zhuan* (左傳), Zhou also refers to Zhou rituals, suggesting that these rituals were the foundation of Zhou rule itself. In either case, if the goal was to consolidate political unity, then revering the Zhou royal house and its rituals was seen as the only viable path to restoring order.

In summary, both following Zhou and revering Zhou emphasize the importance of Zhou rituals. But why is one approach described as following and the other as revering? From a textual perspective, discussions of following Zhou appear primarily in *Lunyu* (論語) and *Liji* (禮記), where Confucius personally demonstrated ritual principles. His goal was to show his disciples and contemporaries how to preserve and adapt the ritual system so that it could remain relevant over time. In contrast, revering Zhou is a political and moral concept emphasized in *Chunqiu* (春秋), which condemns treacherous ministers and rebels. Through its distinct editorial framework, *Chunqiu* establishes an authoritative standard of judgment, positioning Zhou as something to be respected and upheld.

Thus, following Zhou and revering Zhou emerged in different textual contexts. However, following Zhou can be seen as the foundation of revering Zhou, as the continued legitimacy of the Zhou royal house depended on the adaptation and preservation of its rituals.

Keywords: following Zhou, revering Zhou, textual context, *Chunqiu* Studies

從周與尊周

——論孔子繼周的兩種文本語境¹

蔡 松 廷

一、前言：由「懼」開始的《春秋》

孔子（551-479 B.C.）作《春秋》的說法最早始於孟子（372-289 B.C.）之語，雖後世議論紛紛，但就人們對於聖人形象的冀望，《春秋》或一定程度地承載了孔子之志。以下試引《孟子·滕文公下》所記載的兩段話：

¹ 「從周」與「尊周」二者在生成「話語」（discourse）的過程有其差異，「從周」為孔子自道，然而「尊周」是傳疏、或後人歸納孔子與《春秋》文本時所得出的概念，再成為多數學者的共識。也正因《春秋》紀事太簡，故而討論尊周時，不可避免地須藉由二手詮釋的資料，再次反推回孔子本義。不過，既然尊周可以成為《春秋》學中一固定的「話語」，雖傳世文獻中查無孔子自言尊周的紀錄，但經過合理詮釋後，筆者在此仍傾向認同孔子在《春秋》行文中帶有尊周涵義，且與從周有不同文本脈絡。然仍希望讀者意識到兩者話語生成時，實有直接表述與再詮釋之層次差異。筆者思慮或有未審處，惟冀君子詳察。

世衰道微，邪說暴行有作，臣弑其君者有之，子弑其父者有之。孔子懼，作《春秋》。《春秋》，天子之事也。是故孔子曰：「知我者其惟春秋乎！罪我者其惟春秋乎！」……

昔者禹抑洪水而天下平，周公兼夷狄驅猛獸而百姓寧，孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。《詩》云：「戎狄是膺，荊舒是懲，則莫我敢承。」無父無君，是周公所膺也。我亦欲正人心，息邪說，距詖行，放淫辭，以承三聖者；豈好辯哉？予不得已也。能言距楊墨者，聖人之徒也。²

孟子立論的重點，是追述歷代明君賢者維持天下秩序，並期許以自身承接聖人重責。但若聚焦於孔子作《春秋》一段，可注意到這兩段話皆提到了「懼」，立論角度卻各自不同。一是作《春秋》之因在於孔子懼，另則為《春秋》作後能使亂臣賊子懼。則「懼」貫串了《春秋》，是作者有意轉移自身之懼，並加諸於特定的對象，亦可說是作者意圖連接讀者的方式。而「懼」作為作者的論述話語，也正隱含了因周文不振所產生的焦慮。若將眼光轉向孔子重視周文一事，《論語·子罕》裡載有一段慷慨之詞：當孔子於匡邑受困時，便言「文王既沒，文不在茲乎？天之將喪斯文也，後死者不得與於斯文也。天之未喪斯文也，匡人其如予何？」³ 可見孔子傳承周文的態度，甚至有幾分天降大任的意味在。

眾所周知，孔子作《春秋》與周文所代表的禮樂制度有相當深的繫聯。而《春秋》及三傳因多涉天下時局大事，故後人對《春秋》的印象多為「尊周」，如清儒惠士奇（1671-1741）亦言「人皆知《春秋》尊宗周」，⁴ 甚至亦有衍伸為

² 漢·趙歧章句，宋·孫奭疏，《十三經注疏》委員會整理：《孟子注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁210-211。

³ 三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁126。

⁴ 清·惠士奇：《惠氏春秋說》，景本《文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第178冊，卷1，頁54上。

「尊王」者。此外，若仔細查找孔子相關言論，可見其曾經自表「吾從周」的傾向。那麼這兩者是否具有差異呢？

參鑑相關前人著作，多數仍關注「從周」與「損益」的禮樂變化過程，以及孔子的背後用意。論及從周究竟是何種制度者，張自慧〈「吾從周」文化意蘊再探析〉認為「從周」並非遵從廣義的周代禮樂，而看重的是「周之文章」，即周禮中維護社會秩序的等級制度。⁵ 其餘文章多談論孔子談「仁」與「禮」之繫聯，如陳澍斌〈略論孔子「復禮」、「從周」的確切含義〉一文，當中重新定義「復禮」、「從周」意義，反對學者「孔子復西周之禮制」舊說，而是在特定歷史條件下提出如何治理社會的主張，即以仁來充實禮的內容。故孔子所言禮，實有自己的思想體系。⁶ 楊建宏〈從孔子「損益」周禮看孔子思想的進步性〉本文亦肯定孔子損益周禮並加入仁的舉措。且調整周禮中「尊尊、親親」，額外提出「賢賢」；懷疑「天命」，而更強調「德政、人治」，可知孔子思想具有一定的進步性。⁷ 張燕嬰〈「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」解〉則說明孔子損益周禮，主要是破除舊的禮節常規，用「質」來矯正周禮中過於「文」的地方，並將仁的精神注入於禮，所以孔子思想是進步的，而非保守。再者，言從周有一實際原因，則是過往文獻不足徵，則當前周文為最備者，故必從周。⁸ 蓋立濤〈從周、克己與為

⁵ 張自慧：〈「吾從周」文化意蘊再探析〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》第46卷第5期（2017年9月），頁29-36、59。

⁶ 陳澍斌：〈略論孔子「復禮」、「從周」的確切含義〉，《合肥工業大學學報（文科版）》1986年第2期（1986年9月），頁71-74。

⁷ 楊建宏：〈從孔子「損益」周禮看孔子思想的進步性〉，《長沙大學學報》第15卷第3期（2001年9月），頁27-31。

⁸ 張燕嬰：〈「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」解〉，《中國文化研究》2003年夏之卷，頁147-150。

仁——孔子禮學思想探析〉亦不脫此一詮釋路線，強調孔子面對春秋禮壞樂崩之時局，提出「以仁釋禮」的方式，建立仁禮合一的儒家思想體系。⁹

此外，仍有別於以上論述者，以三代文明的建構與傳揚為從周意涵：如石路〈繼殷與從周：威儀修養視域下的孔子身世與心路〉關注孔子有殷宋血統，並承家學——專注於身體容止的修養技能；又因父親遷魯，故從學於周公所傳之禮。於是孔子身上即融合了兩種文化資源，且希冀以自己能，在三代文明的基礎上構建出天下的意識與人類情懷。¹⁰ 高恒天、劉翔〈《論語》「吾從周」評述〉此文立三節「以文釋周」、「以監釋從」、「以從周釋吾」，分別指涉禮樂制度、損益精神、文化自覺。認為孔子所言「吾從周」，顯示其作為一有倫理道德自覺性的反省者，從「吾」的自覺出發，依循「監」的法則，且運用「文」的力量來傳揚三代文明。¹¹

除單篇論文外，亦可見張自明《孔子從周論》一書，當中立節「孔子尊王——從周的具體表現」，以為從周意涵的實際舉動即為尊王，則已碰觸到「從」與「尊」二關鍵字。¹² 那麼接續轉入「尊周」相關研究，亦有前賢意見可參酌：李新霖先從周朝封建制度講起，界定天子權能範圍。但春秋時代周天子聲勢漸衰，政權不僅下落卿士，諸侯亦各據封地發展，甚至王室內部也時有無禮之舉。故《左傳》希望於周禮廢而未泯時，重新建構舊社會秩序，試圖藉由記述「貢賦」、「為王討諸侯之不臣」、「為王室平亂」、「工役（為王室築城）」、「朝聘」等

⁹ 蓋立濤：〈從周、克己與為仁——孔子禮學思想探析〉，《華北電立大學學報（社會科學版）》2021年第3期，頁106-103。

¹⁰ 石路：〈繼殷與從周：威儀修養視域下的孔子身世與心路〉，《西南大學學報（社會科學版）》第45卷第5期（2019年9月），頁42-50。

¹¹ 高恒天、劉翔：〈《論語》「吾從周」評述〉，《前沿》2019年1期，頁33-39。

¹² 張自明：《孔子從周論》（蘭州：甘肅文化出版社，2013年）。

事，使政權重返天子手中，這便是孔子從周 / 《左傳》尊周的目的。¹³ 張素卿同樣就《左傳》談尊周，並著眼於尚禮與正名。因孔子言禮時曾說「吾從周」，論政時又主「正名」，而《春秋》正名所依準的原則正是周禮，因此才說《春秋》尚禮而尊周。¹⁴ 另外，吳智雄據《穀梁》說政治思想，其中一項便是「尊尊」觀念。吳氏便舉例莊公年間兩次「同盟于幽」之例，說明「諸侯同盟以尊周」，屬於「正道之尊」——即諸侯對於天子應有的尊崇。¹⁵ 秦平則認為《穀梁》言尊周時，最為看重「天之子」的一面，其擁有源於上天的神聖性，故《穀梁》正是以此做為建構合理政治秩序的終極保證。在《穀梁》中，天子之尊體現在「王者朝日」、「天子無外」、「大天子之命」、「重天子的特殊禮制規定」等層面，然而亦載有對天子行為的規範。總之，《穀梁》是想重新確立周王室與周天子的神聖權威。¹⁶

以上大致回顧，可見「從周」研究相對較多，並將重點放在儒家思想體系與三代文明的建構；談論「尊周」者則會關注到周禮 / 周室 / 周天子等面向，指出重建政治秩序的必要。前人研究各具啟發，不過談從周者則多半不涉尊周，論尊周者或觸及從周，但尚未分述二詞，而視作一組相似概念。因此，在從周與尊周之間，或許有繼續細究的必要，故試就此題為文。另須說明的是，《春秋》學中

¹³ 李新霖：〈從王室之衰論左傳尊周思想〉，《臺北工專學報》第 24 期（1991 年 3 月），頁 829-862。此文內容經刪改後，又收入氏著：《從左傳論春秋時代之政治倫理》（臺北：文津，1991 年），頁 62-75。然而書中此節標題則有更動，改為第二章第三節「諸侯尊王」。

¹⁴ 張素卿：《敘事與解釋——《左傳》經解研究》（臺北：書林，1998 年），頁 229-238。

¹⁵ 吳智雄：《穀梁傳思想析論》（臺北：文津，2000 年），詳見第五章「政治思想（中）——尊尊觀」。

¹⁶ 秦平：〈尊周：《春秋穀梁傳》政治秩序重建的起點〉，《《春秋穀梁傳》與中國哲學史研究》（北京：中華書局，2012 年），頁 58-74。7

亦有「尊王」一詞，然筆者認為尊王所牽涉脈絡稍異，此仍以「尊周」一詞為研究對象。

回歸筆者關懷，就字面上實不能忽視孔子自言「從周」與後人歸納「尊周」的意涵應當各異，故兩詞之間的比較應當值得探詢。那麼，筆者於此文想探討「從周」究竟為何義？若孔子因周文而作《春秋》，三傳如何詮釋「尊周」？「從周」與「尊周」論述分別該放在何種文本語境底下來談？藉由什麼方式呈現？以及受眾為誰？最後，二者是否存在交集處？故以下將分「從周」、「尊周」二節，以冀能析辯二者意涵，理解孔子思想在不同文本表述與詮釋下，所呈現的語境義。

二、從周：聖人教導弟子損益周禮的語境

在進入「尊周」之前，應先以《論語》本有的「從周」論述談起。多數學者以其作為一種文化現象，抑或視作孔子的意志表述。但若與「尊」字比較，「從」似乎提顯了更多選擇的過程，是否也代表了孔子自表「從周」時有另一層文本意義，且不能與尊周相混？因此筆者欲重新釐清從周一詞，並拆字分說之。以下行文依需要，將先談「周」，再說「從」字義。

（一）「周」的開放性：周禮作為禮文之集合體

若談及「從周」一詞，必先從與孔子最密切的《論語》說起。〈八佾〉篇有孔子自述之言：

子曰：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」¹⁷

邢昺（932-1010）《疏》釋義「此章言周之禮文猶備也」。大抵孔子從周之故，在於三代已行至周，似乎有一階段性的總結，即「言以今周代之禮法文章，迴視夏、商二代，則周代郁郁乎有文章哉。『吾從周』者，言周之文章備於二代，故從而行之也」。抑或說周文是當前的集大成者，故當從之。

再若以「從周」概念檢索，可見《禮記》中有三條相關紀錄，分別指向嫡長子制與喪禮相關儀節。先自前者論起：

公儀仲子之喪，檀弓免焉。仲子舍其孫而立其子，檀弓曰：「何居？我未之前聞也。」趨而就子服伯子於門右，曰：「仲子舍其孫而立其子，何也？」伯子曰：「仲子亦猶行古之道也。昔者文王舍伯邑考而立武王，微子舍其孫臚而立衍也；夫仲子亦猶行古之道也。」子游問諸孔子，孔子曰：「否！立孫。」¹⁸

公儀仲子因捨孫而立子為繼承人，故引起一番討論。雖說是行古之道，但於孔子而言卻是斬釘截鐵一句：「否！立孫。」此段鄭玄（127-200）《注》云：「公儀蓋魯同姓。周禮，適子死，立適孫為後。」孔穎達（574-648）《疏》則更進一步言：「孔子以仲子周人，當從周禮，不得立庶子，當立孫也。」以上說法各自側重不同概念，「魯同姓」指血緣關係，可以回溯到周公封於魯的歷史，而周公正是制禮者；「以仲子周人」則關注的是出生時代，為周之時。綜合二者來談，公儀仲

¹⁷ 以下〈八佾〉「周監於二代」原文注疏，三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》《論語注疏》，頁39-40。

¹⁸ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》（北京：北京大學出版社，2000年），以下〈檀弓上〉「公儀仲子之喪」原文注疏，頁194-195。

子應從於周禮。但何以非得要遵守嫡長子制？大抵孫希旦（1737-1784）講得更為明白，孔子在乎的是「所以重正統也」。¹⁹

接續，仍有兩段「從周」敘述，則與喪禮相關：

反哭之弔也，哀之至也。反而亡焉，失之矣，於是為甚。殷既封而弔，周反哭而弔。孔子曰：「殷已慙，吾從周。」（〈檀弓下〉）²⁰

子云：「……殷人弔於壙，周人弔於家，示民不偯也。」子云：「死，民之卒事也。吾從周。……」（〈坊記〉）²¹

二段文字中皆提及殷、周禮儀比較，可見孔子應當熟悉二代之禮。在兩相衡量下，既然孔子最後的選擇是從周，即代表其心中對於喪禮應有一定的認知或想像。以下借引孔《疏》說法一窺比較之基準：

（案：據孔《疏》，反哭之弔也，謂在廟也。）廟是親之平生行禮之處，今反哭於廟，思想其親而不見，故悲哀為甚。壙者，非親存所在之處，今柩暫來至此，始有悲哀，未是甚極。（〈檀弓下〉）

言死是民之終卒之事。宜須送終備具。若殷人弔於壙，情猶未盡，即壙上而弔，於送死太簡。周人孝，子反哭至家，乃後始弔，於送死殷勤，是情禮備具。故云「吾從周」也。（〈坊記〉）

¹⁹ 清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（北京：中華書局，1989年），頁164。

²⁰ 以下〈檀弓下〉「反哭之弔也」原文注疏，《禮記正義》，漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，頁317。

²¹ 以下〈坊記〉「殷人弔於壙，周人弔於家」原文注疏，同前註，頁1650-1651。

從注疏中可見箇中差異不僅是在地點，孔子更重視的是悲哀之情。如鄭《注》所言「慤者，得哀之始，未見其甚」，對殷禮的描述是「始有悲哀，未是甚極」、「送死太簡」；而周禮則為「悲哀為甚」、「送死殷勤，是情禮備具」。此等敘述恰好驗證了《禮記》「喪禮，哀戚之至也」一語，²² 也能對應《論語》子曰：「大哉問！禮，與其奢也，寧儉；喪，與其易也，寧戚。」²³ 可知「戚」之情即是孔子在此處從周的依準。

就以上三條記錄，似乎已可證明孔子「吾從周」的宣言。不過，孔子一生中皆只從周嗎？或未必。再引《禮記·檀弓上》一段，並加附鄭《注》以說明：

孔子曰：「拜而后稽顙，顙乎其順也。（此殷之喪拜也。顙，順也。先拜賓，順於事也。）稽顙而后拜，頌乎其至也。（此周之喪拜也。頌，至也。先觸地無容，哀之至。）三年之喪，吾從其至者。（重者尚哀戚，自期如殷可。）」

24

此段同樣比較了殷、周之禮，討論到「拜」與「稽顙」的順序若異，也會帶來不同的效果。正文言及若為三年之喪，則從於周，最能表達哀情之至；但若細看注解，「重者尚哀戚，自期如殷可」一句則耐人尋味。意即喪家一方當行周禮，若是前來哀悼者，拜而后稽顙已可。這就顯示了在殷周之間，「從」所接不必為周字，而更顯彈性。

經過查找後，可見「從殷 / 善殷」者有兩條，同談及「祔」：

殷練而祔，周卒哭而祔。孔子善殷。（《禮記·檀弓下》）²⁵

²² 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，頁 308。

²³ 三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》，頁 32。

²⁴ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，頁 199。

²⁵ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，頁 320。

子貢問於孔子曰：「殷人既窆而弔於壙，周人反哭而弔於家，如之何？」
孔子曰：「反哭之弔也，喪之至也。反而亡矣，失之矣，於斯為甚，故弔之。死，人之卒事也。殷以慤，吾從周。殷人既練之，明日而祔于祖；周人既卒哭之，明日而祔于祖。祔，祭神之始事也。周以戚，吾從殷。」
（《孔子家語·子貢問》）²⁶

關於「祔祭」，孫希旦道：「祔，卒哭明日祭之名。祔猶附也，就死者祖父之廟而祭死者，使其神附屬於祖父也。必於祖父者，祔必以其昭穆也。既祔而反於寢。」²⁷ 可知周人卒哭後，依昭穆之序附死者之神於廟而祭。那何以練祭後會比卒哭而後祭好呢？陳澧（1260-1341）《陳氏禮記集說》說道：

《孝經》曰：「為之宗廟，以鬼享之。」孔子善殷之祔者，以不急於鬼其親也。²⁸

由陳氏說法，可知練祭所維持時間，當比卒哭更長。周人卒哭後即祔祭，倒顯得「急於鬼其親」。此外，徐乾學（1631-1694）《讀禮通考》亦有案語：

或又曰：「殷人練而祔，周卒哭而祔，孔子善殷。」又如何？曰：「此亦祭之說也。《注》曰：『期而神之。』最是。殷人不忍死其親，自練以前，猶不遽引之同於先祖；周人迫欲神其親，卒哭之後，冀速引之同於先祖，

²⁶ 清·陳士珂輯，崔濤點校：《孔子家語疏證》，收入王承略主編：《子海精華編》叢書（南京：鳳凰出版社，2017年），頁308。

²⁷ 清·孫希旦：《禮記集解》，頁261。

²⁸ 元·陳澧：《陳氏禮記集說》，景本《文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第121冊，卷2，頁48上。

二者各欲伸其孝，非有厚薄也。孔子善殷，善其慎重於合享，非善其慎重於入廟也。」²⁹

「不遽引之同於先祖」、「冀速引之同於先祖」二語，實與陳澧說法相同。都肯定了殷人或欲伴親之神長久，故不急於立行祔祭。但徐氏也緩頰道，殷、周二者皆孝，但兩者比較之下，殷確實為佳，因而鄭玄《注》曰：「期而神之，人情。」待期年後，才於廟中神其親，寔是人情之故。故就此例，可見孔子亦有從殷者。

且廣泛地來說，自《禮記·中庸》所記「仲尼祖述堯、舜，憲章文、武」可得知，³⁰ 孔子所從的對象又不僅限於周與殷，更往前追溯到堯、舜之間。如《論語·衛靈公》顏淵問為邦一條，子曰：「行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則《韶舞》。」³¹ 分別選擇「夏時」、「殷輅」、「周冕」、「《韶舞》之樂」，便可知曉若是孔子認為善者，皆能從之。

另外，有一條有趣的資料見於《禮記·檀弓上》：「孔子之喪，公西赤為志焉：飾棺、塋，置翣設披，周也；設崇，殷也；綢練設旆，夏也。」³² 孔子之葬禮究竟如何舉行，至少在《左傳》與《史記》中未見詳細描寫。不過就此條來看，若視為事實及其所象徵的隱喻，它表現弟子對先師葬禮的規劃，也體現了對孔子這個人的想像——三代之道的繼承者。這就至少顯示孔子與三代的關係，同樣不僅限於從周。而《史記·孔子世家》亦記載孔子之卒，其情景如下：

明歲，子路死於衛。孔子病，子貢請見。孔子方負杖逍遙於門，曰：「賜，汝來何其晚也？」孔子因歎，歌曰：「太山壞乎！梁柱摧乎！哲人萎乎！」

²⁹ 清·徐乾學：《讀禮通考》，景本《文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第114冊，卷49，頁44。

³⁰ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，頁1703。

³¹ 三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》，頁239。

³² 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，頁245。

因以涕下。謂子貢，曰：「天下無道久矣，莫能宗予。夏人殯於東階，周人於西階，殷人兩柱間。昨暮予夢坐奠兩柱之間，予始殷人也。」後七日卒。³³

上文提及夏人、周人、殷人停殯之位皆不同，而孔子此處提及的身分認同，卻非周而為殷。可見各地的禮制與風俗有被保留，甚至可能於周時各行。但回歸最初所說的「從周」，這些文本不會與孔子的宣言互相牴觸嗎？因此從寬而論，若要使這些論述成立，則周文應視為三代之禮文的集合體。前文所引《禮記》資料，談的是狹義的斷代禮文，而孔子的「吾從周」應是指廣義的歷代禮文制度，至此為周文所吸納，於時最為完備，可見其集合之大成。故以上種種，皆可歸於「吾從周」的說法中。

但或許可以思考的下一個問題是：既然「周」可指廣義禮文，那「從」字又彰顯了何種意義？則待下一小節討論。

（二）「從」的目的：示範「因革損益」到「文獻足徵」³⁴

上述提及從周之「周」應有狹義廣義兩種，「吾從周」應以後者理解為主。那麼「從」字概念或許與《論語·為政》「子張問十世」一章有關，孔子言道：「殷因於夏禮，所損益，可知也；周因於殷禮，所損益，可知也；其或繼周者，雖百世可知也。」³⁵ 夏、殷、周三代之禮皆因於前代，後來亦可能有所損益。所以每一代的禮制並非截然斷裂，而可以選擇繼承與否，甚至或能在原有基礎

³³ 漢·司馬遷著，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證》（臺北：萬卷樓，2020年），頁763。

³⁴ 談及「因革損益」時，多會涉及「文質三統」的說法，筆者認為此為漢儒衍伸說法，恐非孔子原意，故此文不涉及文質觀。

³⁵ 三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》，頁25-26。

上做調整。如《禮記·王制》亦載有：「凡養老：有虞氏以燕禮，夏后氏以饗禮，殷人以食禮，周人修而兼用之。」³⁶ 即是可參考之例。幸運的是，《論語·子罕》中恰好錄有一段孔子如何因革損益的過程：

子曰：「麻冕，禮也。今也純，儉，吾從眾。拜下，禮也。今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」³⁷

邢昺《疏》張其義「此章記孔子從恭儉」。實則代表了聖人對於某些禮制行儀應有其想像，或至少存在某種道德標準，才會有因革損益之舉措。例如對麻、純的抉擇原則是「儉」，拜上、拜下即依「恭」，且有「從眾」、「從下」之語。或如上一小節提及嫡長子制「所以重正統也」、喪禮「哀戚之至也」等等，也都是聖人對特定禮制的判定。

不過若提到三代之禮，《論語·八佾》一段亦常為學者討論其含義：

子曰：「夏禮吾能言之，杞不足徵也；殷禮吾能言之，宋不足徵也。文獻不足故也，足則吾能徵之矣。」³⁸

朱子（1130-1200）《集注》言：「杞，夏之後。宋，殷之後。徵，證也。文，典籍也。獻，賢也。言二代之禮，我能言之，而二國不足取以為證，以其文獻不足故也。文獻若足，則我能取之，以證君言矣。」可見其將「文」釋作典籍，「獻」以為賢者。並認為孔子雖能言禮，卻沒有可印證夏、殷之禮的文、獻根據。不

³⁶ 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，頁491。

³⁷ 以下〈子罕〉「麻冕，禮也」原文注疏，三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》，頁125。

³⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：臺大出版中心，2016年），以下〈八佾〉「夏禮吾能言之」原文注疏，頁84-85。

過，周鳳五曾考證「獻」字，以為從「櫟」義來，意思為「遺」。則與朱子所言「賢」稍有不同，而指杞、宋現存之二朝遺老。³⁹

倘若經由詮釋，朱子或周氏的說法並非無法同時採納。〈孔子世家〉記載孔子年十七時，孟釐子病將死。其吩咐懿子在自己過身後向孔子學禮，故有「及釐子卒，懿子與魯人南宮敬叔往學禮焉」一事。⁴⁰ 若禮必須經過後天學習，表示禮並非自然能知曉事。而孔子正身處於周文疲弊的時代，崩壞的起始或因人不守周禮，漸漸地演變為時人已忘卻周禮的相關規制與精神。所以於孔子而言，他是賢者，但同時也處在周禮消散的年代，宛若被遺棄的臣民。「遺」的產生，不正是站在被遺忘的一方，而與當前的記憶對立嗎？

自「不足徵也」至「足則吾能徵之矣」指涉的是夏、殷二朝，雖孔子未將周代劃入不足徵的範圍，但夏、殷已是前車之鑑，因而引出了孔子的個人焦慮，即當前周禮之文與獻已然介於足與不足之間。那麼回到「從」與「因革損益」，當孔子自言「從」於某者，真正用意在於將自己套入「周禮文、獻足徵」——除了掌握周代典籍知識之外，自己也是能行禮之人，既是文亦是獻。故就《論語》及《禮記》的文本來看，孔子都展現了熟知於禮的形象，能解說緣由，又能夠作出因革之仲裁。或可說，孔子是周禮足徵的最後一道防線。

既知孔子的目的之一為文、獻足徵，最後還是要回到本文一開始的問題意識：「從周」有別於「尊周」的文本語境為何？筆者於此節所用材料，多從《論語》與《禮記》中擷取，大抵為語錄、描述孔子行為或其如何裁斷，彷彿有旁觀者從旁記錄。故這些文本在生成之初，都須有他者在場，最大的可能應為孔子弟子，故而能觀察到孔子言行。那麼就此語境，孔子從周是有意展示予弟子或時人觀看，使人知文（典），又能為獻（賢）。則孔子也不會只是孤立的絲線，而是與

³⁹ 周鳳五：〈「櫟」字新探——兼釋「獻民」、「義民」、「人鬲」〉，《臺大中文學報》第51期（2015年12月），頁18。

⁴⁰ 漢·司馬遷著，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證》，頁745。

弟子共織成一張足徵的保護網，以承接正在危墜中之周禮。正如「吾從周」必須得有「吾」這個主體存在，而孔子所願者，無非是培養出下一代的選擇者。

所以無論說「因革損益」或是「從」，都是聖人藉由親自示範如何裁決，以達到教導目的。同時，周文由於因革損益而能更趨完善，吸納各代禮制優點，這其實也是孔子為周禮注入活水的方式。在如此教示下，時人及其弟子知曉聖人因革損益之原則，不僅不須擔心「不足徵也」的危機，還守護了周文精神之傳承。

三、尊周：聖人審判亂臣賊子的語境

論及作《春秋》的背景，無非與「亂臣賊子」的出現有密切關係，也點出此一時代的禮樂征伐不自天子出。因此孔子欲振衰起敝，而《論語·陽貨》裡恰有可做為此主題的引子：

公山弗擾以費畔，召，子欲往。子路不說，曰：「末之也已，何必公山氏之之也？」子曰：「夫召我者，而豈徒哉！如有用我者，吾其為東周乎？」

41

邢昺《疏》云：「弗擾，即《左傳》公山不狃也，字子洩，為季氏費邑宰，與陽虎共執季桓子，據邑以畔，來召孔子，孔子欲往從之也。」點出此章來龍去脈，源自公山弗擾、陽虎與季桓子的政治爭鬥，故屬一政治事件。若參看相關注解，何晏（?-249）《集解》以一句「興周道於東方，故曰東周」帶過。孔穎達《正義》則據杜預（222-285）立場，闡述孔子所云：「如其能用我言者，吾其為東方

⁴¹ 以下〈陽貨〉「公山弗擾以費畔」原文注疏，三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》，頁266。

之周乎！言將欲興周道於東方也，原其此意，知非黜周，故云此其興周之義也。」

⁴² 後來邢昺《疏》則擴充示義：「如有用我道者，我則興周道於東方，其使魯為周乎！吾是以不擇地而欲往也。」可見「周」是政治認同的論述，且「道」本身可能亦為道德之說詞。配合當時語境，就不能忽略此章的雙重意涵。

再回到《春秋》本身，如果孔子的意圖為尊周，後世應當如何理解此處「周」的含意？是周禮、抑或周室？或若皆具，那麼二者關係為何？以下將以三傳材料為本，分作兩小節，以探討究竟何為《春秋》尊周。

（一）「同盟于幽」：三傳尊周室之詮釋向度⁴³

若以「尊周」為關鍵詞查找三傳資料，僅於《穀梁傳》中凡二見，分別書於莊十六年（678 B.C.）、莊二十七年（667 B.C.）傳文，且皆與《春秋》記「同盟于幽」一事有關。此或可以做為代表案例，故本節將會以此兩年經文為主，先了解《左傳》呈現的歷史，再轉入《公羊》、《穀梁》，一探三傳的詮釋態度所折射出的尊周意涵。

1. 《左傳》載「鄭成也」及「陳、鄭服也」

觀照《左傳》記載兩度「同盟于幽」時，可注意到傳文的解釋方向有轉變，且語意頗為減省，因此如何譯讀傳文便極為重要。且《左傳》以敘事見長，甚或埋有伏筆，故在莊十六年、莊二十七年記述以外，也需一併考慮前後文脈絡，才能得出較為允肯的推論。以下試分作兩段，探討《左傳》如何提示尊周。

⁴² 晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》（北京：北京大學出版社，2000年），頁34。

⁴³ 筆者雖希望能夠藉「同盟于幽」一例，探討尊周可能意涵，卻並非以尊周為三傳唯一價值。且筆者在此僅粗略將王室相關者皆統歸於「周室」之下，實際上內部或可再細分如「王」、「天子」、「王世子」云云，則非本文力所能及，待來日再行探詢。

(1) 從「成」到「服」：華夷之辨與政治符碼

「同盟于幽」共兩條記載，《左傳》記事極為簡略，甚至無提及周。不過若著眼於當時政治時局，或可發現《左傳》用意。以下先引經傳原文：

〔莊十六年《左傳》〕【經】冬，十有二月，會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、滑伯、滕子，同盟于幽。【傳】冬，同盟于幽，鄭成也。⁴⁴

〔莊二十七年《左傳》〕【經】夏，六月，公會齊侯、宋公、陳侯、鄭伯，同盟于幽。【傳】夏，同盟于幽，陳、鄭服也。⁴⁵

兩年傳文分別僅言「鄭成也」及「陳、鄭服也」，未再多加闡述。那麼它反映了什麼歷史現實呢？首先，莊十六年《春秋》有云「夏，宋人、齊人、衛人伐鄭」，肇因於鄭國背鄧之會，於去年侵宋而生此事端。故可知冬十二月鄭成，大抵與夏季伐鄭有關係。同時值得注意的是，莊十六年經文亦載「秋，荊伐鄭」，則見鄭國於夏、秋接連受他國侵伐。讓人不得不聯想鄭國與齊國等國行成，不僅是為侵宋一事，而與楚國壓迫亦有關係。

到莊二十七年再次同盟于幽，則言「陳、鄭服也」，又為何意？傳文下有杜預《注》：「二十二年，陳亂而齊納敬仲；二十五年，鄭文公之四年，獲成於楚。皆有二心於齊，今始服也。」鄭文公獲成於楚一事，見於文十七年《左傳》鄭子家與趙宣子之書信，當中有段提及魯莊公年間事：「文公二年六月壬申，朝于齊。四年二月壬戌，為齊侵蔡，亦獲成於楚。居大國之間，而從於強令，豈其罪也？大國若弗圖，無所逃命。」⁴⁶ 鄭文公二年與四年，分別為魯莊公二十三年及二

⁴⁴ 以下莊十六年《左傳》經傳原文注疏，晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁 290、292。

⁴⁵ 以下莊二十七年《左傳》經傳原文注疏，同前註，頁 326。

⁴⁶ 同前註，頁 657。

十五年，此二事皆不見於《春秋》與《左傳》當時記載。實際上在首次同盟于幽後，當時與會者鄭厲公於莊二十一年卒，則鄭國此時正須重組政局，又要支應國際情勢，故鄭文公作為新繼者亦不能不有難處，正是「無所逃命」之際。沈欽韓（1775-1831）《補注》則云：「此追引鄭事。齊桓之時，鄭固從齊，而亦間成于楚。所以然者，介于兩大以救急也。齊于爾時未嘗見罪，晉胡為苛求乎？」⁴⁷可見鄭國於時夾於齊、楚二大國之間，選擇的同時就等於得罪，於是雖「從」，但也需「間成」。故《左傳》言「服也」，應是知曉鄭國此前搖擺不定之心，於幽地同盟時才確認當下的政治立場。

因而就上述兩條傳文「成」、「服」二字，不難看見相關史事脈絡中齊、楚二國的影響，如影隨形籠罩鄭國的政治發展，而這也應是《左傳》所欲表達的言外之意。此處可參看莊十六年《春秋》「秋，荊伐鄭」一事，竹添光鴻（1842-1917）《會箋》藉傅恆（1721-1770）說法以解，此引原書：

荊患自蔡及鄭也。鄭，天下之樞也。密邇周畿，齊方圖伯，荊亦浸強，北侵不已。陳、蔡、許適當其衝，而鄭尤其要害，齊楚所必爭也。自鄭受幽盟，荊不敢窺鄭者十餘年，伯功之繫於天下重矣哉。⁴⁸

此點出「荊患」一詞，提及陳、蔡、許因地緣關係，多為楚國所侵擾。但更重要的是鄭近於周畿，故若楚人欲進入周室政治的核心地帶，鄭便是要害之處。因此「同盟于幽」象徵的意義是以齊國為首所主持的中原諸侯會盟，齊心對抗夷狄入侵之功，守護鄭國不為楚國攻佔，亦間接守護了周室。

⁴⁷ 清·沈欽韓：《春秋左氏傳補注》，收入《續修四庫全書·經部春秋類》（上海：上海古籍出版社，2002年），第125冊，頁57。

⁴⁸ 清·傅恆：《御纂春秋直解》，景本《文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第174冊，卷3上，頁26上。

不過，楚人欲入中原一事，早在此先便已有跡可循，如《左傳》桓二年「蔡侯、鄭伯會于鄧，始懼楚也」、莊十年「秋，九月，楚敗蔡師于莘，以蔡侯獻舞歸」、莊十四年「楚子以蔡侯滅息，遂伐蔡。秋，七月，楚入蔡」等例，⁴⁹ 無非皆是上述引文提及之國，所以中原諸侯的危機感應是逐漸累積，並非等到莊十六年才產生。因此，若回歸莊十六年傳文「冬，同盟于幽，鄭成也」，可見竹添氏《會箋》引龜井昱（1773-1836）「同盟始書」之語，⁵⁰ 再溯查《春秋》經文，確以此年為第一次書寫諸侯「同盟」於某地，此前僅言「會」或「盟」。此次有志一同，或可說是因外患而激起中原諸侯間的合作意志，於此年獲得階段性的成果。

其次，就「自鄭受幽盟，荊不敢窺鄭者十餘年」一語來說，確實在二度同盟于幽前，傳文中未見楚、鄭之間有侵伐之事。但到了僖公年間，則情況又大為不同。下引僖公初期《左傳》之經傳紀錄：

〔僖元年《左傳》〕【經】楚人伐鄭。【傳】秋，楚人伐鄭，鄭即齊故也。盟于犂，謀救鄭也。

〔僖二年《左傳》〕【經】楚人侵鄭。【傳】冬，楚人伐鄭，鬥章囚鄭聃伯。

〔僖三年《左傳》〕【經】楚人侵鄭。【傳】楚人伐鄭，鄭伯欲成。孔叔不可，曰：「齊方勤我，棄德不祥。」⁵¹

⁴⁹ 桓二年、莊十年、莊十四年《左傳》經傳原文注疏，晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁 172、276、288-289。

⁵⁰ 〔日〕龜井昭陽著：《左傳續考》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會主編：《龜井南冥昭陽全集》（福岡：葦書房，1978年），卷 3，頁 152。

⁵¹ 僖元年、僖二年、僖三年《左傳》經傳原文注疏，晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁 365-368、370-372、374。

楚國連續三年擾鄭，從傳文中「鄭即齊故也」或孔叔言「齊方勤我，棄德不祥」都可以看到「伐鄭／侵鄭」背後折射出來的政治角力，即以齊國為首的中原諸侯同盟，需對抗楚國所代表的夷狄外患，隱然包含了華夷的對立。

總結上述，鄭、齊、楚分別代表了三種不同的政治符碼。鄭因近於周畿，其實也與周王室有密切關係，故在此處可視為「周室」的借代；齊為中原諸侯意見的統合者，守護周室政治，為「尊周」之代表；楚則站在齊的對立面，有侵擾中原之嫌，目作「夷狄」。可知《左傳》於「同盟于幽」的詮釋，其中之一是由華夷對立的角度琢磨出「尊周」之意。

（2）鄭、齊尊周敘事：會盟、請師與勤王

上文先就歷史脈絡，從三國政治角力中抽繹出周室身影。但若要細究，則有幾處疑問不能繞過：首先，雖就齊、楚角力來說，確實可以將鄭國借代為周室，然而這種思考方式並非以鄭國為本位。關於莊十六年《左傳》所言「鄭成也」，應是以鄭國為主體視角，且就上述歷史來看，似乎鄭國亦屬不得不為。那麼，鄭國為何在兩造之間選擇齊桓？何以此時齊國代表尊周一方？此次同盟與尊周關係何在？再者，鄭國究竟是否尊周？莊公年間的敘事，是否提供了其他解讀的可能？

回顧莊十五年鄆之會的背景，鄭因侵宋而使諸侯舉兵。實際上在此之前，則有莊十三年同由齊國主持的北杏之會，宋國因背棄此次會盟，而於莊十四年春天引發「齊人、陳人、曹人伐宋」。⁵² 這兩次討伐之舉，不約而同地說明了會盟本身具有效力，若有不從者，當受罰處；且也點出了一關鍵，主會盟者齊桓是能執懲之人。因而就負面來說，鄭國確須在外國夾擊的情況下求成；但換句話說，這在某種程度上也證明了鄭國有理由相信齊國的號召力。

⁵² 晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁284。

不過，莊十七年《春秋》又書「十有七年，春，齊人執鄭詹」，《左傳》的解釋是「鄭不朝也」。⁵³ 此事確實可連結去年迫於情勢而求盟、或後來沈欽韓說鄭國「間成」一詞，故不能說各諸侯國在實質意義上全然同心，否則也不會有鄭國不朝、鄭詹也在隔年春天為齊拘執一事。但正也如前所述，種種事象顯示了齊國是有約束能力且可信賴的主盟者，因此至少在形式層面，鄭選擇與齊會盟而非楚，應該有此深層考量。

延續此一脈絡，時序跳轉到莊二十七年「同盟于幽」，《左傳》雖無直截說明何故陳、鄭兩國在此生出順服之心，然而二度同盟後如此載言：

〔莊二十八年《左傳》〕【經】秋，荊伐鄭。公會齊人、宋人救鄭。

〔莊三十二年《左傳》〕【經】夏，宋公、齊侯，遇于梁丘。【傳】齊侯為楚伐鄭之故，請會于諸侯。宋公請先見于齊侯。夏，遇于梁丘。⁵⁴

莊公末年，楚國覬覦鄭國之心再起，但與先前不同的是有齊、宋出面救助，齊國甚至為了楚伐鄭一事而會諸侯。恰可證明作為與盟者的鄭國，並不是所託非人，在面臨大國傾軋之際能得外援。許是在書寫之外的歷史，鄭國於二次同盟前適逢某些契機，真正為齊桓之信所折服，而這層細緻的心理變化為《左傳》作者所注意，方有前言「成」後云「服」的轉變。所以莊二十八與三十二年的敘事，正是先存主盟者之信，後有與盟者之服的例證。故而兩次同盟者，也終能說是同心了。

⁵³ 同前註，頁 293-294。

⁵⁴ 莊二十八年、莊三十二年《左傳》經傳原文注疏，晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁 284、341。

另外，雖說《左傳》於莊十六年同盟解作「鄭成也」，卻不代表只能從此語來解讀此次會盟的意義。若從齊國視角來論，那麼首次同盟與尊周的關係為何？此先引莊公十四年事：

〔莊十四年《左傳》〕【經】十有四年，春，齊人、陳人、曹人伐宋。【經】夏，單伯會伐宋。【傳】十四年春，諸侯伐宋，齊請師于周。【傳】夏，單伯會之，取成于宋而還。⁵⁵

杜預《注》云：「齊欲崇天子，故請師。假王命以示大順。經書人，傳言諸侯者，總眾國之辭。」可見「請師」為一重要政治舉措，即齊桓於莊十四年已有尊周之心。因此當莊十五年《春秋》言：「十有五年，春，齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯會于鄆。」《左傳》則應和道：「十五年，春，復會焉，齊始霸也。」⁵⁶想來是前有請師于周之舉，此次之會才能說齊國始霸，雖齊桓尚未得天子正式之命，但「霸」的實際意涵已然飽滿。回到莊十六年「同盟于幽」亦屬會盟事業，再承前所述，則齊桓當下的政治行為，都將為時人以「尊周」的框架來理解。故若問「同盟于幽」何以是尊周一環，實有前由。

因此，若回頭著眼於鄭國態度，既願意與齊國同盟，除了懾服／順服其德之外，也是認同了齊國所代表的政治形象，則鄭國亦屬尊周。那麼，這樣的心態是否影響了鄭國後續作為？於是欲接續究問的是，鄭國在投入齊侯同盟之餘，是否也有其他尊周作為？檢索莊公年間史事，則可見鄭國與周室互動情形，以下經傳文字僅摘言鄭國出現段落，其餘背景當於行文補述：

⁵⁵ 以下莊十四年《左傳》經傳原文注疏，晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁284-286。

⁵⁶ 同前註，頁289。

〔莊十八年《左傳》〕【傳】虢公、晉侯、鄭伯使原莊公逆王后于陳。陳嬀歸于京師，實惠后。

〔莊二十年《左傳》〕【傳】二十年，春，鄭伯和王室，不克。執燕仲父。【傳】夏，鄭伯遂以王歸，王處于櫟。秋，王及鄭伯入于鄆。遂入成周，取其寶器而還。冬，王子頹享五大夫，樂及徧舞。鄭伯聞之，見虢叔，曰：「寡人聞之：『哀樂失時，殃咎必至。』今王子頹歌舞不倦，樂禍也。夫司寇行戮，君為之不舉，而況敢樂禍乎？奸王之位，禍孰大焉？臨禍忘憂，憂必及之，盍納王乎？」虢公曰：「寡人之願也。」

〔莊二十一年《左傳》〕【經】夏，五月，辛酉，鄭伯突卒。【經】冬，十有二月，葬鄭厲公。【傳】二十一年，春，晉命于弭。夏，同伐王城。鄭伯將王自圉門入，虢叔自北門入，殺王子頹及五大夫。鄭伯享王于闕西辟，樂備。王與之武公之略，自虎牢以東。原伯曰：「鄭伯效尤，其亦將有咎！」五月，鄭厲公卒。王巡虢守。虢公為王宮于瑋，王與之酒泉。鄭伯之享王也，王以后之鞶鑑予之，虢公請器，王予之爵。鄭伯由是始惡於王。⁵⁷

自莊十八年初的春天說起，先有虢公與晉獻公朝見周惠王，而後鄭厲公、原莊公又與虢、晉二國協助周室，迎娶陳國女子為王后。無論背後動機為何，至少顯示了這些諸侯此時選擇與周室為善。到了莊十九年，王子頹恃寵與五大夫為亂，此時意欲勤王者，當屬鄭厲公與虢公用力最甚。莊二十年，鄭厲公甚至責讓王子頹夸於樂舞，因發慷慨之詞，以勤王為要，而獲虢公認同。

⁵⁷ 莊十八年、莊二十年、莊二十一年《左傳》經傳原文注疏，晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁296-297、301-302、302-304。

可嘆的是，此年鄭厲所指摘的子頹之禍，卻於隔年反諸於身。《左傳》在書寫時，有意將「鄭伯享王于闕西辟，樂備」比附於「王子頹享五大夫，樂及遍舞」，因此遭原伯斥責為效尤之舉，鄭厲公也於此年棄世。再次，惠王在賞賜鄭厲與虢公時，僅給予前者鄭武公時代的舊地與王后鞶鑑，然虢公卻新獲封地與青銅爵器。此竟埋下了「鄭伯由是始惡於王」的伏筆，也與鄭厲公當時呼告「盍納王乎」的政治形象大異。

回到尊周上說，鄭國在兩次同盟于幽之間，確實有尊周之舉，且成功讓惠王於子頹之亂中全身而退。但享王時卻有踰矩之處，才生禍端；又因惠王賞賜不公，而心實懷怨。不得不讓人遐想鄭國主動親善周室，某種程度上是出自利益考量。不過這恰好也能作為思考的契機：就精神認同上說，不當輕易放過「奸王之位，禍孰大焉」此言。與其說是鄭厲之語，亦可能為《左傳》作者藉其口而作訓。表示在利益之外，諸侯國仍有存周室正統之念，這也是《左傳》詮釋意圖之一。另者，如若為利益取向，則諸侯國想藉由周室以提升國際間的政治地位，甚至謀霸——但這不也反過來肯定了前者？正因周室在政治上仍有號召力，尊周以謀霸一途才可成立。如此便可推導出尊周在當時，無論作為精神認同、或真具有利益，都是可以吸引諸侯國的政治象徵。

總括以上《左傳》一節，其所言尊周者當指周室。無論是從齊楚之爭的脈絡來點出華夷之辨下的周室身影，或是從會盟、請師與勤王等事，皆可見鄭、齊在兩次同盟于幽期間為何能被目為尊周。且可注意的是，《左傳》也暗暗藉齊桓之舉點出會盟須信、假鄭厲之口不可樂禍云云，實際點出了政治背後的道德信念，這就值得細細玩味。

關於《左傳》相關討論，至此暫且擱筆，而《公羊》與《穀梁》又將如何解釋「同盟于幽」呢？筆者將試為續說。

2. 《公羊》云「同欲也」與《穀梁》言「同尊周也」

接紹上文，此小節則進入真正提及「尊周」一詞的《穀梁》，並談《公羊》云「同欲也」。由於《公羊》較為簡略，先從其說起，再論《穀梁》。以下《公羊》經傳：

〔莊十六年《公羊》〕【經】冬，十有二月，公會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、滑伯、滕子同盟于幽。【傳】同盟者何？同欲也。

〔莊二十七年《公羊》〕【經】夏六月，公會齊侯、宋公、陳侯、鄭伯，同盟于幽。⁵⁸

《公羊》於莊十六年發「同盟」之例，莊二十七年或因與莊十六年經文無大異，故無傳。何休（129-182）《解詁》云：「同心欲盟也。同心為善，善必成；同心為惡，惡必成：故重而言同心也。」點出「同心」為盟上加一「同」字的關鍵，表示此次幽之盟，為與會諸侯同心所致。不過，這樣的解釋是否足夠周備呢？仔細想來，何以此時諸侯就能「同」心？那麼同欲之「欲」又指涉何者？陳立（1809-1869）《義疏》言道：

《左傳》曰：「鄭成也。」《穀梁》曰：「同尊周也。」意各異。按：《繁露·精華》云：「齊桓於柯之盟，見其大信。一年而近國之君畢至，鄆、幽之會是也。」則鄆、幽之會，為齊伯始。齊桓以尊周為伯業之盛，當與《穀梁》義同。⁵⁹

⁵⁸ 漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《十三經注疏》委員會整理：《公羊注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），莊十六年、莊二十七年《公羊》經傳原文注疏，頁179-180、203。

⁵⁹ 清·陳立撰，劉尚慈點校：《公羊義疏》（北京：中華書局，2017年），頁812。

首先，陳立所引《繁露》語中，「近國之君畢至」是因「見其大信」而來，進而促成了足以作為伯業象徵的鄆、幽之會。那麼就此可推斷，「信」應該是齊桓會盟這一條脈絡中的詮釋重心之一。如若從莊十三年開始起算，會盟就有春日北杏之會與冬季柯之盟兩次。何休《解詁》對春日之會的評論是：「齊桓行霸，約束諸侯尊天子，故為此會也。桓公時未為諸侯所信鄉，故使微者會也。桓公不辭微者，欲以卑下諸侯，遂成霸功也。」⁶⁰ 但到了同年冬季之盟後，《公羊》不僅言「桓公之信著乎天下，自柯之盟始焉」，連何休也一改之前口吻：「諸侯猶是翕然信鄉服從，再會于鄆，同盟于幽，遂成霸功，故云爾。」⁶¹ 便可知曉在《公羊》的脈絡裡，何休所提出的「信鄉」，即是經文在幽之盟事加言「同」的關鍵。試想齊桓若非可信賴者，與會之人又怎能說是同心而盟呢？

再者，在陳立的思惟中，會盟是齊桓伯業的實際舉措，而伯業之盛的核心正是尊周，故可闡釋為會盟而尊周。關於此一論點，莊十六年的經文似乎可以提取出解答：在幽之盟後，載有「邾婁子克卒」一條，何休解道：「小國未嘗卒，而卒者，為慕霸者有尊天子之心，行進也。」⁶² 可見小國之君之所以能用「卒」字，是由於慕霸尊周之故。而此處所謂「慕霸者有尊天子之心」，正是指邾婁國參與了莊十三年齊國所主持的北杏之會。因此可以反推回齊桓會盟一事，確實是為了尊周而來。故而能說齊桓之欲在尊周，並推導出——凡與齊桓同盟者，同欲也；而同欲者，即同尊周也——這樣的結論。

因此就這段《義疏》的文字來看，至少可以梳理出「信」與「尊周」是解釋「同」及「欲」的關鍵字。且有趣的是，「信」也帶出了在尊周之外，《公羊》特意褒揚齊桓其德的面向。

⁶⁰ 漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《十三經注疏》委員會整理：《公羊注疏》，頁175。

⁶¹ 同前註，頁178。

⁶² 同前註，頁180。

大致了解《公羊》的詮釋方向後，《穀梁》又會如何談尊周呢？以下亦先見經傳原文。另外因行文需要，亦檢附莊十三年資料：

〔莊十三年《穀梁》〕【經】十有三年春，齊人、宋人、陳人、蔡人、邾人會於北杏。【傳】是齊侯、宋公也。其曰人，何也？始疑之。何疑焉？桓非受命之伯也，將以事授之者也。曰：「可以乎？未乎？」舉人，眾之辭也。

〔莊十六年《穀梁》〕【經】冬十有二月，會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、滑伯、滕子，同盟于幽。【傳】同者，有同也，同尊周也。不言公，外內察一疑之也。

〔莊二十七年《穀梁》〕【經】夏六月，公會齊侯、宋公、陳侯、鄭伯，同盟于幽。【傳】同者，有同也，同尊周也，於是而後授之諸侯也。其授之諸侯何也？齊侯得眾也。桓會不致，安之也。桓盟不日，信之也。信其信，仁其仁。衣裳之會十有一，未嘗有歃血之盟也，信厚也。兵車之會四，未嘗有大戰也，愛民也。⁶³

參看《穀梁注疏》與《春秋穀梁經傳補注》相關意見，大抵有幾條傳文最受重視，且各顯尊周義，下文分述之。

（1）同尊周也

莊十六年與二十七年《穀梁》解經云「同尊周也」，然討論多集中於莊十六年傳，楊士勛（?-?）《疏》釋曰：

⁶³ 晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《十三經注疏》委員會整理：《穀梁注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），莊十三年、莊十六年、莊二十七年《穀梁》經傳原文，頁91、93-94、109。

《公羊傳》云：「同盟者何？同欲也。」《左傳》云：「同盟于幽，鄭成也。」此云「同盟」者，「同尊周也」。見三傳意各異也。⁶⁴ 所謂「同尊周也」者，諸侯推桓為伯，使翼戴天子，即是尊周之事。⁶⁵

楊氏言各諸侯國推齊桓為伯，以禮戴天子，故為尊周，此說法最為尋常。解釋最詳盡者，還要屬鍾文烝（1818-1877）《補注》：

《疏》曰：「同尊周者，諸侯推桓為伯，使翼戴天子，即是尊周之事。」文烝案：《疏》未得旨。周自東遷以來，此時最為微弱，考諸史記，前十

⁶⁴ 〔1〕楊士勛：「三傳意各異也。」〔2〕陳立：「《左傳》……《穀梁》……意各異。」然又以為《公羊》此處所言同欲「當與《穀梁》義同」。〔3〕孔穎達：「杜云：『服異者。』亦是同其欲、同尊周也。」（《左傳正義》，頁290）由此可知，後世注疏者對於三傳如何解釋「同盟于幽」，至少也有三種意見。換個方式想，這也就意味了詮釋具有開放性，未必真如楊士勛所言「三傳意各異也」，完全沒有交集。若放寬來說，楊氏亦不見得是指三傳各自為營，而只點出字面論述所側重的方向不同而已。畢竟注疏也未闡明三傳是否全無干涉，如此說來，注家的語言本身也就帶有解釋空間的可能性。就前文筆者所述，在莊十六年幽之盟當下，鄭國被迫同盟，未必真與他國同欲、同尊周，而《左傳》解經又是以鄭國為主視角敘述，確實與《公羊》、《穀梁》傳文有所差異。但筆者認為《左傳》在此處實仍心懷周室，至少能從幾個面向解讀：（1）就華夷之辨而言，帶出齊、楚之間政治角力，又由於鄭國所處地緣位置重要，故而背後代表了周室隱喻。（2）著眼於莊公年間齊國主持若干會盟，又加上此前齊桓曾請師于周，故齊國此時確實站在周室一方，而其會盟自然也帶有尊周意味。鄭國於莊十六年同盟，在表面上至少也認同此一價值，且從「成」到「服」的心態轉向，確實表現了鄭國的實質認同。（3）鄭國在首次同盟後亦有勤王之舉，尊周意味明顯。（詳說請見本節（一）之1）因此總的來看，不能只從莊十六年的「鄭成也」，就判定此傳文是否就完全等於同欲／同尊周。必得觀照整體敘事與傳文的轉變，才能看出「周室」作為主要的敘事背景。從另一角度言之，孔穎達在解釋時，是以杜預「服異也」來與「同欲也」、「同尊周也」相連結，而不是直接將「鄭成也」與另外二傳文劃上等號。且亦可注意的是，杜預特以「服」字為注，不也正可提點之後莊二十七年「陳、鄭服也」的傳文？所以三傳雖在字面有異，仍可歸納出詮釋的交集點。

⁶⁵ 晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《十三經注疏》委員會整理：《穀梁注疏》，頁93。

二年莊王崩，明年僖王崩，而《春秋》皆不志，明雖以魯之近周，而赴告不及，故《傳》謂之失天下，言其微弱之甚也。

《左傳》此一《經》後云：「王始虢公命曲沃伯以一軍為晉侯。」《詩·無衣·序》云：「武公使并晉國，其大夫為之請命乎天子之吏。」《史記》云，晉侯緡立二十八年，「曲沃武公伐晉侯緡，滅之，盡以其寶器賂獻于周僖王。僖王命曲沃武公為晉君，列為諸侯，於是盡并晉地而有之。」夫以曲沃之三世為逆，卒滅宗國，王法之所必誅，而敢於以賂請命，遂如其欲，則周之陵夷不振為何如哉？齊桓勃興，始與諸侯共會盟以尊周，《春秋》深與之，因加言同，以顯其事。下文邾進書「子」，實由齊桓謂之請命，其與曲沃之請命，順逆相反，亦尊周之一端矣。

迨乎僖崩惠立，子頹為亂，虢、鄭胥命，綏定王家。《左傳》備記其事。周人不告，《春秋》不書也，桓力未及，君子不責也。惠之十年，再盟于幽，復申前約，於是又以同盟書，自後則存亡國，怙荊夷，而會王世子焉，會王人焉，且會宰周公，以明王禁焉。諸侯翕然歸齊，皆獎王室，不疑其無此意，不須特異其文矣。語云名生於不足，是之謂乎？⁶⁶

因段落稍長，筆者自行分為三段，並詳述鍾文烝之釋義：

第一、《補注》不以諸侯共推齊桓為霸主為「同尊周也」的首要意義。不過，鍾文烝的詮釋亦著眼歷史，但更為負面，以周室政權興衰的立場來看《穀梁》傳文。大抵認為何以於莊十六年提及同尊周，正是由於周室東遷以來，此際最為微弱之故。

⁶⁶ 清·鍾文烝撰，駢宇騫、郝淑慧點校：《春秋穀梁經傳補注》（北京：中華書局，1996年），頁183-184。

第二、承續周室微弱的觀點，將莊十六年《左傳》周王命曲沃武公為晉侯一事視為「周之陵夷不振」之證，卻因此襯托出齊桓公的美好。且齊桓向周室請命進邾為子，故同年《春秋》經文有「邾子克卒」一條。故兩相對照之下，雖同為請命，卻順逆大異。再者，齊桓以勃興之姿，與諸侯共會盟以尊周。此為《春秋》所認同，故加言「同」字，以彰顯其義。故齊桓尊周，不僅在於會盟，也不當忽略請命一事，顯見齊桓心中尚存周室。

第三、再次重申僖王崩惠王立後，周室敝亂，甚至無暇入告於魯，故《春秋》未載周室亂事，且也不因此責怪齊桓，可見鍾文烝對齊桓的評判仍屬正面。接續則提及第二次同盟于幽，認為有「存亡國、怙荊夷、明王禁」之功，便同樣關注到了夷狄與周室的問題。最後，鍾文烝徵引「名生於不足」一語，筆者臆想：鍾氏或看出了《穀梁》言「同」又言「尊周」之名，是因當時諸侯早先不同心、又不尊周，故此年傳文才又能標舉「同尊周也」。由此可知鍾氏於補注末段，仍是心繫周室。

綜合楊士勛《疏》與鍾文烝《補注》意見，皆有嘉許齊桓能率諸侯尊周一事，為正面評價。但鍾文烝則不滿足於此，認為莊十六年《穀梁》「同尊周也」應可折射出更多不同的意涵。故追述周莊王、周僖王到周惠王之際所維繫的周室政治疲弱不振，且又有曲沃武公篡滅宗國一事。不過也正因惡時惡人，故而呈顯了齊桓之美，而能輔時政、救他國、退夷狄於外。總而言之，齊桓尊周在於獎王室，當為允論。

(2) 從「外內寮一疑之也」到「齊侯得眾也」

莊十六年《穀梁》言「不言公，外內寮一疑之也」，注意到經文僅書「會齊侯」而非「公會齊侯」，因而有相關討論。⁶⁷ 范甯（[339]-401）《集解》云：

十三年春，會于北杏，諸侯俱疑齊桓非受命之伯，欲共以事推之可乎？
今于此年，諸侯同共推桓，而魯與齊讎，外內同一疑公可事齊不，會不書公，以著疑焉。同官為寮，謂諸侯也。至二十七年，同盟于幽，遂伯齊侯。⁶⁸

又，鍾文烝《補注》言：

遠近之國，皆為外，不得言內。《傳》言「外內寮」者，外謂宋、陳、蔡、邾，內謂魯，其於齊皆寮也。《春秋》之文，外則北杏稱人，一疑之；內則此不言公，一疑之。《傳》以內之一疑解《經》不言公，因蒙北杏并言之，明外內之文相準也。⁶⁹

首先釋詞義：「外內寮」者，內寮指魯國，外寮則是魯國以外諸侯。「疑」者，各諸侯國懷疑齊桓非天子授命之伯，若是如此，是否能事齊？「一」者，則內、外寮產生懷疑之準則同一，即疑齊桓是否能得天子授命。

既知詞義，那麼《穀梁》從何判斷外內寮對齊桓的疑慮？故范甯、鍾文烝都注意到此年經文應當與三年前記載合看。莊十三年《春秋》書「會於北杏」事，齊侯稱「人」，故《穀梁》設問答：「其曰人，何也？始疑之。何疑焉？桓非受命

⁶⁷ 莊十六年三傳經文：《公羊》有「公」字，《左傳》、《穀梁》同缺。經文如下：《左傳》「冬十有二月，會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、滑伯、滕子，同盟于幽。」；《公羊》「冬十有二月，公會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、曹伯、滑伯、滕子，同盟于幽。」；《穀梁》「冬十有二月，會齊侯、宋公、陳侯、衛侯、鄭伯、許男、曹伯、滑伯、滕子，同盟于幽。」

⁶⁸ 晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《十三經注疏》委員會整理：《穀梁注疏》，頁94。

⁶⁹ 清·鍾文烝：《春秋穀梁經傳補注》，頁184。

之伯也，將以事授之者也。」表示為外寮的諸侯國抱疑於齊；莊十六年《春秋》「同盟于幽」，其稱雖自齊人改為齊侯，或至此獲得外寮認同，卻不言「公會齊侯」，呈顯屬內寮的魯國不與齊桓。

至此，可知要為共推之侯伯，須得天子授命，非私自而稱。故「外內寮一疑之也」背後隱含的正是尊周室之義，凡事皆以周天子為首。而到了莊二十七年《春秋》「同盟于幽」，已可見經文「公會齊侯」，似乎授命問題已解決。然據《左傳》記載「王使召伯廖賜齊侯命」在莊二十七年冬，但會盟卻在夏。故《穀梁》言：「同者，有同也，同尊周也，於是而後授之諸侯也。其授之諸侯何也？齊侯得眾也。」從「後授」一語，說明了《穀梁》亦知此時會盟齊桓尚未得天子之命。

但值得注意的是「得眾」一詞，既非貶義，又當如何理解為佳？在此亦先回溯莊十三年「會于北杏」之記述，《穀梁》云：「桓非受命之伯也，將以事授之者也。曰：『可以乎？未乎？』舉人，眾之辭也。」范甯《集解》則解釋道：「稱人，言非王命，眾授之以事。」但鍾文烝《補注》則堅決否定此說：

《注》言「眾授」，非也，其首句亦不了。上言「稱人」為疑，又釋「疑」意，而稱人所以得為疑者，其理未顯，故復言稱人者眾辭。齊侯從眾辭則隱其為伯之迹，宋、陳、蔡、邾之君從眾辭則不為從伯之文，故得為疑也。《左傳》、《公羊》之經皆言齊侯，一字之譌，⁷⁰ 而精義泯矣。⁷¹

若照范甯說法，「眾授之以事」豈非等於齊桓已得眾？則「疑」字無施力處，《春秋》也不必稱齊人，可見解釋前後不一之嫌。鍾文烝提出「從眾辭」之說，認為

⁷⁰ 莊十三年三傳經文：《左傳》言齊侯、邾人，《公羊》作齊侯、邾婁人，《穀梁》書齊人、邾人。經文如下：《左傳》：「十有三年春，齊侯、宋人、陳人、蔡人、邾人會于北杏。」；《公羊》「十有三年春，齊侯、宋人、陳人、蔡人、邾婁人會于北杏。」；《穀梁》：「十有三年春，齊人、宋人、陳人、蔡人、邾人會于北杏。」

⁷¹ 清·鍾文烝：《春秋穀梁經傳補注》，頁179。

若稱齊人，即不以含有政治意義的爵位稱呼，則會隱去齊桓行侯伯之事的蹤跡；同樣地，宋、陳、蔡、邾國亦稱人，便不是以政治身分從於齊桓伯業。所以推想鍾文烝之意，應認為此處《春秋》書法特別標舉稱「人」，不僅是剝奪各國爵名，亦不肯定其政治之實，僅視作眾人聚會。

不過，莊二十七年卻已出現天子雖未授命，但齊桓受《春秋》肯定之文，故所謂《穀梁》中「得眾也」應與「舉人，眾之辭也」意義全不同。何以此時能言齊侯得眾？或可參鍾文烝取元儒王元杰（？-？）說法，此引《春秋讞義》原文：

桓公創伯之始，其事亦有可觀，仗義尊周，制強服異，自始會北杏，再會于鄆。陳、鄭之叛服無常，魯、宋之疑信未定，磨以歲月，人知有齊。王室既卑而稍尊，諸侯羣起而略定。威令已振，事權有歸，再盟于幽，眾從而誠服矣。凡盟者，皆小國受命于大國，不得已而從之。今陳、鄭畏而服從，願與之盟，非出于勉強。故書「同盟」，齊侯得眾也，視他盟為愈矣。《春秋》特書「同盟」，此諸侯同欲而書「同」。⁷²

王氏大抵參考《左傳》史實，並兼攝《公羊》同欲之說。齊桓從會于北杏、再會于鄆，到此年二度同盟于幽，已能得陳、鄭等國信任，可見齊國因仗義尊周而收累積令譽之效，故可言齊侯得眾也。而齊桓也因尊周之實，所以夏盟後，才能於冬受天子之命。

因此就上述「外內寮一疑之也」到「齊侯得眾也」，都可以看到尊周的影子。「疑」是因為諸侯懷疑齊桓未受周天子之命，「得眾」的基礎是因仗義維護周室，而得民心所向，最終受周天子肯定。故可知《穀梁》的尊周傾向，是為「周室」而立言。

⁷² 元·王元杰：《春秋讞義》，景本《文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第162冊，卷3，頁43下。

既明尊周室之義，此外於莊二十七年《穀梁》最末一段也頗堪玩味：「桓會不致，安之也。桓盟不日，信之也。信其信，仁其仁。衣裳之會十有一，未嘗有敵血之盟也，信厚也。兵車之會四，未嘗有大戰也，愛民也。」楊士勛《疏》云：「諸侯信齊桓之信，仁齊桓之仁。下文『未嘗有敵血之盟』，是其信也；『未嘗有大戰』，是其仁也。」⁷³ 可見《穀梁》於此處言尊周外，竟也十分重視齊桓所呈顯之「德」，即信與仁也。則齊桓應是以禮相見於諸侯，而非以兵戎相交，才有信厚與愛民等正面評價。關於這些德目的呈顯，或可借鑑於陳來先生語：

德字古亦寫作上直下心，《說文》釋為「外得於人，內得於己」，外得於人即其「行為」得到別人的肯定和讚許，內得於己是指個人內心具備了善的「品性」。因此，中國古代的「德」字，不僅僅是一個內在意義上的美德的概念，也是一個外在意義的美行的概念，而「德行」的觀念正好將德的這兩種意義合併表達出來。春秋文化的歷史發展表明，「德」越來越內在化了。外在化的德目は與禮儀文化相適應的，內在化的德目の要求正是與禮治秩序解體相伴而生的。⁷⁴

那麼《穀梁》在此稱齊桓「信」且「仁」，甚至回顧王元杰「仗義尊周」之「義」，最後的結果是「得眾」，齊桓亦可說是「外得於人，內得於己」了。這些德目的標舉，不得不讓人聯想到孔子所言：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」⁷⁵ 則仁（信、義）與禮樂是互構一體的。故我們可以探問：由三傳所詮釋的《春秋》，尊周僅有周室義嗎？從《左傳》、《公羊》到《穀梁》，或多或少都標舉了齊桓德目，無論是取得諸侯信任而順服、抑或以禮會諸侯，是否呈現了《春秋》中

⁷³ 晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《十三經注疏》委員會整理：《穀梁注疏》，頁109。

⁷⁴ 陳來：〈西周春秋時代的宗教觀念與倫理意識〉，收入陳弱水主編：《中國史新論——思想史分冊》（臺北：中央研究院、聯經出版，2012年），頁119。

⁷⁵ 三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》，頁32。

含有禮的意味？且回顧「從周」一節所談周禮云云，是否周禮應也為尊周意涵之一？故以下便欲討論尊周中的周禮，並探討周禮與周室關係。

（二）「不棄周禮，未可動也」：從《左傳》論以周禮為周室之本

經筆者以「周」、「禮」、「周禮」、「周室」等關鍵詞檢索後，《公羊》、《穀梁》材料皆未如《左傳》豐富，且《左傳》本就較二傳更重視禮。故此節將以《左傳》文字為主，一探周禮與周室在《左傳》裡如何陳述。首先參看閔元年《左傳》原文：

〔閔元年《左傳》〕【經】冬，齊仲孫來。【傳】冬，齊仲孫湫來省難。書曰「仲孫」，亦嘉之也。仲孫歸，曰：「不去慶父，魯難未已。」公曰：「若之何而去之？」對曰：「難不已，將自斃，君其待之！」公曰：「魯可取乎？」對曰：「不可，猶秉周禮。周禮，所以本也。臣聞之：『國將亡，本必先顛，而後枝葉從之。』魯不棄周禮，未可動也。君其務寧魯難而親之，親有禮，因重固，間攜貳，覆昏亂，霸王之器也。」⁷⁶

此年記載仲孫自魯歸齊後，與齊桓公對談是否可取魯。仲孫則明確指出不可，其由在「不可，猶秉周禮」，且再次重申「魯不棄周禮，未可動也」。那麼周禮在此處的意義為何？仲孫則言「周禮，所以本也」，並告誡齊桓「國將亡，本必先顛，而後枝葉從之」，可見周禮作為一國政治之本，說得看似簡易，卻也如此重要。

⁷⁶ 晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁345-347。

竹添光鴻在此作箋，曰：「本實先撥，而後顛沛矣。此語似本大雅〈蕩〉篇。」⁷⁷ 指〈蕩〉篇第八章「文王曰咨、咨女殷商。人亦有言、顛沛之揭。枝葉未有害、本實先撥。殷鑒不遠，在夏后之世。」又，此詩冠序：「〈蕩〉，召穆公傷周室大壞也。厲王無道，天下蕩蕩，無綱紀文章，故作是詩也。」⁷⁸ 考察仲孫之言，「國將亡，本必先顛，而後枝葉從之」所使用語彙確實近似於《詩》，或應知曉〈蕩〉之來由及其意涵，故以此語告誡齊桓。是藉當時周室歷史比附於齊桓時政，為行告誡之用。此申誡語所帶出的意義，便不僅是魯秉周禮而不可動，更有周室此前所以興盛是因周禮而來的詮釋意圖。所以仲孫最後何以請齊桓「寧魯難而親之」，大抵是將魯視作周禮之象徵，若能救秉禮之國，則意味著自己亦重周禮，則政位可以穩固。同樣地，張洽（1161-1237）《張氏春秋集注》表達了類似意見：

愚嘗論之：……然其言魯秉周禮，國有本而不可動，則於此可以見周公之澤入人深，而足以維持其國於政亂俗壞之日。所謂秉者，與「民之秉彝」、「秉文之德」同，著明于心而不可奪之謂也。⁷⁹

張氏所言「足以維持其國於政亂俗壞之日」，應從魯國角度而論。認為雖魯有患，但也因周禮，故能雖危不墜。但能維持，也須來自「周公之澤入人深」：雖時禮崩樂壞，連齊桓亦起貪念，但因周公之澤不可抹滅，故在仲孫一番話後，齊桓即打消念頭，轉而助魯。

⁷⁷ 〔日〕竹添光鴻：《左氏會箋》（成都：巴蜀書社，2008年，原寸影印明治36年〔1903〕明治講學會刊本），頁352。

⁷⁸ 漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《毛詩正義》（北京：北京大學出版社，2000年），詩小序，頁1356；〈蕩〉第八章，頁1364。

⁷⁹ 宋·張洽：《張氏春秋集注》，景本《文淵閣四庫全書·經部》（臺北：臺灣商務印書館，1983年），第156冊，卷3，頁31下。

既然周禮於消極、積極兩面，皆對維持一國之政有其功效，那麼周禮是否真擔負如此重任？先見昭二年正面記述：

〔昭二年《左傳》〕【經】二年春，晉侯使韓起來聘。【傳】二年春，晉侯使韓宣子來聘，且告為政，而來見，禮也。觀書於大史氏，見《易》象與魯春秋，曰：「周禮盡在魯矣，吾乃今知周公之德與周之所以王也。」

80

韓宣子聘問於魯，在大史氏觀《易》象與魯國春秋。有趣的是，韓宣子的語序是先提及「周禮盡在魯矣」，再言「吾乃今知周公之德與周之所以王也」。故有以「周禮」統「周公之德」與「周之所以王也」的意義。可見周室之所以能興於天下，周禮絕對為箇中關鍵。但若為不重周禮，亦有負面案例，此舉哀七年經傳：

〔哀七年《左傳》〕【經】夏，公會吳于鄆。【傳】夏，公會吳于鄆。吳來徵百牢。子服景伯對曰：「先王未之有也。」吳人曰：「宋百牢我，魯不可以後宋。且魯牢晉大夫過十，吳王百牢，不亦可乎？」景伯曰：「晉范鞅貪而棄禮，以大國懼敝邑，故敝邑十一牢之。君若以禮命於諸侯，則有數矣。若亦棄禮，則有淫者矣。周之王也，制禮，上物不過十二，以為天之大數也。今棄周禮，而曰必百牢，亦唯執事。」吳人弗聽。景伯曰：「吳將亡矣，棄天而背本。不與，必棄疾於我。」乃與之。⁸¹

此處記載吳向魯國徵百牢之數，子服景伯雖以先王之例說明，但仍抵不過吳國執拗。於是景伯評判吳人棄周禮一事，曰：「吳將亡矣，棄天而背本。」孔《疏》

⁸⁰ 晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁1348-1349。

⁸¹ 以下哀七年《左傳》經傳原文注疏，同前註，頁1887-1888。

下言：「棄十二之數為棄天，違周禮是背本。」可知周禮既能載舟，亦能覆舟；故尊之者興，逆之徒亡，以上便是絕佳之例。

但是我們也能繼續追問，為何周禮能夠肩負這樣的意義？這或可從周人的天命觀說起。余英時《論天人之際：中國古代思想起源試探》一書考述頗為詳盡，並抓出幾個關鍵詞，簡略其義：首先言「德」，周時的天命觀有所轉變，鑑於夏、殷因失德而不能保天命，故周公標舉「德」，則周在人事方面須時時努力累積，才能保有天命。其次談「禮」，參考文十八年《左傳》曾藉魯季文子之口，追述周公制周禮所言「則以觀德，德以處事，事以度功，功以食民」，可知禮與德互為表裡，且「德」應是「禮」的原動力所在。⁸²

因此宣三年《左傳》楚王問鼎輕重，王孫滿復言「周德雖衰，天命未改，鼎之輕重，未可問也」一事，⁸³ 筆者認為，周德雖衰的主體指王室本身，或指周代時人以漸失德，故言其衰。但何以天命未改？余氏則如此闡述：

禮樂從宗教領域發展為整套的「禮」的秩序，我們通常把這一歷程看作是從「天道」向「人道」的移動。這是一個漫長的過程，要到春秋時期才發展至成熟階段。……「天道」向「人道」方面移動，確是禮樂史上一個劃時代的變化。其具體的後果之一便是「禮樂」（或簡稱之為「禮」）從早期「事神」或「禮神」的媒介至春秋時期已擴大為一套「人道」的秩序，不過這個「人道」秩序則依然被理解為「天道」的模本。從這個角度看，「禮」作為一套宗教—政治—倫理的秩序仍然保存了最初的宗教向度。⁸⁴

⁸² 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》（臺北：聯經出版，2014年），以上內容請回參頁91-93。

⁸³ 晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁695。

⁸⁴ 余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，頁91-94。

可見「禮」應維繫兩端，一頭為天道，另端則是人道。正因周禮仍在，它象徵了人端之「德」的表象化，又源自天命一端所肯認的天道。所以楚王遭王孫滿退斥，正由於禮在演化過程中，所本有的宗教與道德政治之本質，使周室能以續存。

上述所舉史事，可知《左傳》重禮之甚。而若回歸到傳說中《春秋》的作者——孔子，其善禮的形象散見於先秦兩漢典籍。值得注意的是，昭七年《左傳》便記載了孔子善禮，故孟僖子吩咐孟懿子與南宮敬叔當往仲尼處學禮：

九月，公至自楚。孟僖子病不能相禮，乃講學之，苟能禮者從之。及其將死也，召其大夫，曰：「禮，人之幹也。無禮，無以立。吾聞將有達者曰孔丘，聖人之後也，而滅於宋。其祖弗父何以有宋而授厲公。及正考父，佐戴、武、宣，三命茲益共，故其鼎銘云：『一命而偻，再命而傴，三命而俯，循牆而走，亦莫余敢侮，饁於是，鬻於是，以餬余口。』其共也如是。臧孫紇有言曰：『聖人有明德者，若不當世，其後必有達人。』今其將在孔丘乎！我若獲沒，必屬說與何忌於夫子，使事之，而學禮焉，以定其位。」故孟懿子與南宮敬叔師事仲尼。仲尼曰：「能補過者，君子也。《詩》曰：『君子是則是效』，孟僖子可則效已矣。」⁸⁵

若以「禮」的觀點來論，《左傳》記載此事應饒有深意。《左傳》之所以選擇以禮為詮釋方向，時時可見「禮也」、「非禮也」等解經語，則代表《春秋》本身具有禮的向度；而孔子又善於禮，儼如當時權威，故而推得《春秋》與聖人關係極為緊密。如此看來，「禮」確實是《左傳》所提供後人解釋《春秋》的切入重點，且恰好可回歸到孔子「從周」一節所談論的禮樂制度。

⁸⁵ 晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，頁 1441-1443。

總的來說，可就《左傳》文字推敲出自周室以至各諸侯國，皆須以周禮為本。故「尊周」一詞實應包含周禮與周室，且周禮為周室基礎。就孔子心目中，尊周的政治認同之所以可貴，其實來自於背後的道德禮制。或也可說，「尊周室」行為本身就是廣泛的禮，是諸侯國與王室之間最合適的相處之道，甚至是個人的應世之道，因而周禮必為周室之本，殆無可疑。

（三）「尊」的途徑：從審判價值到建立語言範式

回到筆者提問之初衷：即「尊周」的文本語境與「從周」有何差異？前文所提，「從周」是孔子示範教學的場合，對話者為弟子等眾。那麼「尊周」的對話者，自然要回歸孟子所言「孔子成《春秋》而亂臣賊子懼」，可知亂臣賊子即是《春秋》此一文本的主要受眾。那麼在《春秋》的語境中，孔子的意圖為何？如徐復觀先生云：

孔子修《春秋》的動機、目的，不今日的所謂「史學」，而是發揮古代良史，以史的審判代替神的審判的莊嚴使命。可以說，這是史學以上的使命，所以它是經而不是史。今日可以看到的《春秋》，孟子說得很清楚，「其文則史」，這是魯史所記的。⁸⁶

既說「以史的審判代替神的審判」，則審判必有一絕對標準。筆者以為，「從」字代表聖人如何因革損益，重視的是教導學生在選擇過程中看到禮的意義；「尊」為聖人替亂臣賊子之罪所定的絕對審判，注重的是快速且有效的救政之途，但也不忘禮為國本。因此不尊既為亂臣賊子之罪，即也表示尊是其惟一正途。

再者仍可探問的是，對照前述「從周」的體現方式來自於聖人示範與口語教示，那麼彰顯「尊周」的途徑又是如何？著眼於《春秋》的性質，以史為其本色，

⁸⁶ 徐復觀：《兩漢思想史》（臺北：臺灣學生書局，1979年），卷3，頁256。

則可知「記述」本身就是重要的呈現方式；換言之，在述與不述之間，就已經提顯了聖人的標準。回顧上節所舉《春秋》經文：閔元年「冬，齊仲孫來」、昭二年「二年春，晉侯使韓起來聘」、哀七年「夏，公會吳于鄆」，乍看或有不明，但藉《左傳》敘事解經，讀者便知曉原來此三事關係到「周禮」的討論。故著《春秋》彼時，去取之間已有聖人裁決。

不過單就記述是否足夠？此或可以參考《史記·孔子世家》所言：

子曰：「弗乎，弗乎，君子病沒世而名不稱焉。吾道不行矣，吾何以自見於後世哉？」乃因史記作《春秋》，上至隱公，下訖哀公十四年，十二公。據魯，親周，故殷，運之三代。約其文辭而指博。故吳、楚之君自稱王，而《春秋》貶之曰「子」；踐土之會，實召周天子，而《春秋》諱之曰「天王狩於河陽」。推此類以繩當世。貶損之義，後有王者，舉而開之。《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉。

孔子在位，聽訟文辭，有可與人共者，弗獨有也；至於為《春秋》，筆則筆，削則削，子夏之徒不能贊一辭。⁸⁷

先就後段來看，聽訟實關乎於審判，司馬遷特意將訴訟之事與《春秋》對舉，無非暗中指涉《春秋》亦存判決之意。其次，「不能贊一辭」不僅帶有審判的絕對意涵，更藉由對比前文「可與人共者」，映襯出《春秋》帶有聖人建立起一套獨有語言的意圖。即言筆削，亦則為《春秋》書法云云。因此回顧前段司馬遷所舉二例「貶之曰子」與「天王狩於河陽」，可知若僅憑記述並不足以張其全義，而孔子也應當繼承了前人的撰史例式，在史官的基礎上提煉出更為決絕的語言，才得徐氏歸納出「這是史學以上的使命，所以它是經而不是史」的意見。

⁸⁷ 漢·司馬遷著，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證》，頁762-763。

因此「《春秋》之義行，則天下亂臣賊子懼焉」之所以成立，須讓語言更為精準而成為一範式，才能配合聖人心中所要表達的語義，以收打擊之效。換言之，孔子不僅僅是藉由記述來呈現其內在準則，更是將這套價值化為一套可被複製的特定語言範式——抑或可說審判的修辭，來達到貶斥或褒揚的目的。⁸⁸

所以回顧莊公時期齊桓「同盟于幽」與其他會盟事例來說，《公羊》與《穀梁》便會注意為何加言「同」、何以書「人」，「公」是否致會云云，以解釋諸侯國此時的志向是否一致，以及齊桓此時是否得眾。儘管《左傳》選擇不在此解釋義例，而是以敘事的方式回應《春秋》，過程與細節不與二傳全同，但仍共同折射出了《春秋》關注周室的面向。而令人心適的是，三傳其實都注意到了齊桓是否備德具信，才有《左傳》敘事中鄭國從「成」到「服」的心態轉變、《公羊》言例「桓之盟不日，其會不致，信之也」以及《穀梁》云「信厚也」與「愛民也」。齊桓同盟確為尊周室，但同盟背後所支撐的，是主盟者對於周室與眾人的守禮之心，遵禮故而有德傍身。因此從記述的角度來說，齊桓會盟為《春秋》記錄必有其理；若細究言辭變化，也可見齊桓努力獲得認可的過程。另外，再參照《左

⁸⁸ 因筆者此文重點不在談論《春秋》書法意義，故不贅言。然關於此議題，除了參看三傳釋例專著外，亦當有幾個層面可關注：（1）「正名」：討論《春秋》書寫時，多半不能忽視孔子「正名」一詞。如張素卿《敘事與解釋》書中，便論及正名與《春秋》褒貶之緊密關聯，認為「名」是「個別人物在人倫網絡中的表現所賦予的具有倫理判斷意義的稱謂」，因此正其名就是《春秋》規範他者倫理行為的方式。另如陳登祥：《公羊傳的正名思想》（臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1993年）當中便探討了《公羊傳》的正名思想有三大原則：尊尊原則、返經原則、合禮原則，而《春秋》書法正是孔子正名思想的展現。（2）「《春秋》筆法／書法」：過常寶：《原史文化及文獻研究》（北京：北京大學出版社，2008年）追溯春秋史官文化的轉型與史觀的箴誠傳統，並簡述《春秋》筆法的敘事策略為何。而關於筆法／書法與修辭觀論題，張高評先生當為此領域成果最豐碩者，其文則採「《春秋》書法」一詞。除單篇論文以外，氏著：《春秋書法與左傳史筆》（臺北：里仁，2011年）當為必參鑑之作，認為「書法」應指技巧法式，微言大義應指書法之思想內容，不可混淆，並於文中詳述《春秋》書法的修辭觀，認定其是一種「詩化修辭」。

傳》明指周禮與周室關係後，則知「禮」還是聖人建立語言範式——《春秋》書法極為重要的深層原因。

行筆至此，可見從周、尊周各自有不同的文本語境，不僅在字義上有異，且預設受眾與體現方式皆不同。不過使人折服的是，二者竟又都以「周禮」為交集點，孔子之心實昭昭然。

四、結語

綜觀孔子生平，其與周之關係緊密不言而喻，且曾自言「繼周」，可見孔子確以「周」為其認同核心。若關注相關語彙，便不能忽略「從周」與「尊周」兩大關鍵詞。既「周」字前所冠述語有差異，則必有所立論的背景緣由，不能混為一談，故筆者首先思考的是：這兩者的論述差異為何？與時代脈絡、所記載的文本語境有無關係？再者，「從周禮」、「尊周室」歷來似乎成為固定的組合，但是否如此理所當然？相信有一探之必要。

回顧本文，主要內容闡發有「從周：聖人教導弟子損益周禮的語境」與「尊周：聖人審判亂臣賊子的語境」兩節。先談從周一節，觀察《禮記》等相關文本，可發現「從」字後不絕對是周，甚至是殷、夏、並追溯堯、舜。雖觀察如此，其實並不與「吾從周」的宣言相悖，而是將「周禮」視作三代以降的禮文集合體，即有善者皆可為此體系包容。所以「周」可以是狹義的斷代禮文，亦是廣義的三代禮文總集。

「周」既作為禮文的集合體，同時表現了「從」字的意涵為聖人面對三代以降各式禮俗時，該如何選擇跟判定的過程，故「從」字可作「因革損益」理解。但孔子談三代因革損益之禮最主要的目的，應該是要談「文獻（不）足徵」的問題。何以當時無法徵夏、殷兩代之禮？是因為文（典籍）、獻（遺老／賢者）已

闕，故不足得證。因此孔子何以會被《論語》、《禮記》等文本記載因革損益之事？當是由於文獻不足之憂。若孔子不親身示範，後來之人如何傳承周禮？故從周的意涵，一則是藉由多方選擇以壯大周禮，另則是教導弟子如何選擇禮文、判斷使用的場合、以及各代差異為何。故筆者認為，從、周二字可各析其義，也帶有與弟子對話的文本語境。

再次則來到尊周一節，因《穀梁》有「同尊周也」的論述，雖只兩次，確又皆見於齊桓二度「同盟于幽」的經文之下，或許可藉此事探討三傳如何談論尊周。經過爬梳後，三傳於「同盟于幽」處皆以「尊周室」為論述方向，但各有細微差異。但若綜合來看，至少可以回推《春秋》的政治認同必有周室。

但尊周只能有周室一義嗎？若考察《左傳》如何談周禮，便會發現《左傳》實際上以周禮為政之本，且除了政治意義之外，亦包含了個人行世之準向。如果回歸到尊周與文本語境的關係，不難發現孔子作《春秋》是為申誡亂臣賊子，故尊周帶有史官筆法的審判語境，是惟一旦不可質疑的認同。因此，從周與尊周的意涵是多元而豐富的，若放回各自的語境義中，便可清楚不同文本所產生的論述話語，應會有不同目的與效用。雖說繼周，仍有「從」、「尊」之異，前者藉身體展示禮則來教導，後者憑據聖人建立的語言範式以審判，這不僅是孔子為自身之「懼」所開出的藥方，也顯示其關懷正在周禮。且亦可說，從周所帶出的集合體意義，是能夠時時更新的道理，也正是周禮可為人所尊之因。

不過或可延伸思考的是，後人是否皆承孔子之意而極尊周禮？明遺民魏禧（1624-[1681]）曾作〈周論〉一篇：

春秋之世，文武之典禮未熄滅於天下，故辭命為足恃，而莫著於鄭與周。鄭以辭命自全其國，周之君臣執典禮，以折服天下之強戾者，則且代有其人。嗚呼！此周之僅存而不亡者也，然卒以此弱而不振。今夫衣冠揖讓，所以衛身。人之有羸毀之疾者，則必思劑藥物、適飲食以調治之。

釋此不為，而獨恃衣冠揖讓，豈有濟哉？周之弱于天下也久矣。晉文公不敢請隧，楚子不敢問鼎，卻至不敢爭鄴田，此皆可大有為，以與天下更始之機也。當此之時，使內明政刑、外強主威，則天下強侯可以折箠而使，而顧若鄭之所為何為乎？鄭小國偏于強大，故僅恃此自全。然罕虎、公孫僑之徒尤孜孜焉，日求所以內治其國。周為天下共主，其自強甚易，而君臣之號為賢能者，則皆以空言守其虛禮，為之既效，上下相沿，遂以為制天下之術在是也。嗚呼！周言典禮而卒於不振，後世以清談治國，而欲其不亡也得乎哉！⁸⁹

魏氏或因自身經驗，故認為周室只談周禮，不思強國之策，即使以周禮為號召，也最多是「僅存而不亡者」。後世竟學此道，以清談治國，豈能不亡？便知此篇〈周論〉態度與尊周禮有相當程度落差。可孔子豈會不知周禮維持天下秩序已是難為？即使以「仁」作為禮的核心價值，試圖喚醒人們心性與道德的、政治的認同，但就孔子生平經驗來看，其意志也未能扭轉現況。

或許應當將這一切視作孔子心中理想，並藉紙上以行秩序。現世雖不能用孔子，但歷史可以是他發揮聖人之用的場域，故《春秋》貫徹了禮的審判意志。在後世的眼光裡，禮不僅作為歷史建構中想像秩序的核心價值，竟也同時奠定了孔子作為聖人的現實論據。故而孔子終身，無非亦是一句總結：「不棄周禮，未可動也」。

⁸⁹ 清·魏禧：《魏叔子文集外集》，收入《續修四庫全書·集部別集類》（上海：上海古籍出版社，景印復旦大學圖書館藏易堂刊寧都三魏全集本，2002年），第1408冊，卷2，頁1-2。

徵引書目

一、傳統文獻

（一）詩類

漢·毛亨傳，漢·鄭玄箋，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《毛詩正義》，北京：北京大學出版社，2000年。

（二）禮類

漢·鄭玄注，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，2000年。

元·陳澧：《陳氏禮記集說》，景本《文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第121冊。

清·徐乾學：《讀禮通考》，景本《文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第114冊。

清·孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。

（三）春秋類

晉·杜預集解，唐·孔穎達等疏，《十三經注疏》委員會整理：《左傳正義》，北京：北京大學出版社，2000年。

漢·何休解詁，唐·徐彥疏，《十三經注疏》委員會整理：《公羊注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。

晉·范甯集解，唐·楊士勛疏，《十三經注疏》委員會整理：《穀梁注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。

宋·張洽：《張氏春秋集注》，景本《文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第156冊。

元·王元杰：《春秋讞義》，景本《文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第162冊。

清·傅恆：《御纂春秋直解》，景本《文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第174冊。

清·惠士奇：《惠氏春秋說》，景本《文淵閣四庫全書·經部》，臺北：臺灣商務印書館，1983年，第178冊。

清·沈欽韓：《春秋左氏傳補注》，收入《續修四庫全書·經部春秋類》，上海：上海古籍出版社，2002年，第125冊。

清·陳立撰，劉尚慈點校：《公羊義疏》，北京：中華書局，2017年。

清·鍾文烝撰，駢宇騫、郝淑慧點校：《春秋穀梁經傳補注》，北京：中華書局，1996年。

〔日〕龜井昭陽著：《左傳攷考》，收入龜井南冥昭陽全集刊行會主編：《龜井南冥昭陽全集》，福岡：葦書房，1978年，卷3。

〔日〕竹添光鴻：《左氏會箋》，成都：巴蜀書社，2008年，原寸影印明治36年〔1903〕明治講學會刊本。

（四）四書類

三國魏·何晏集解，宋·邢昺疏，《十三經注疏》委員會整理：《論語注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。

漢·趙岐章句，宋·孫奭疏，《十三經注疏》委員會整理：《孟子注疏》，北京：北京大學出版社，2000年。

（五）其他

清·陳士珂輯，崔濤點校：《孔子家語疏證》，收入王承略主編：《子海精華編》叢書，南京：鳳凰出版社，2017年。

清·魏禧：《魏叔子文集外集》，收入《續修四庫全書·集部別集類》，上海：上海古籍出版社景印復旦大學圖書館藏易堂刊寧都三魏全集本，2002年，第1408冊。

漢·司馬遷著，〔日〕瀧川資言考證：《史記會注考證》，臺北：萬卷樓，2020年。

二、近人論著

（一）專書

余英時：《論天人之際：中國古代思想起源試探》，臺北：聯經出版，2014年。

吳智雄：《穀梁傳思想析論》，臺北：文津，2000年。

李新霖：《從左傳論春秋時代之政治倫理》，臺北：文津，1991年。

徐復觀：《兩漢思想史》，臺北：臺灣學生書局，1979年，卷3。

張自明：《孔子從周論》，蘭州：甘肅文化出版社，2013年。

張素卿：《敘事與解釋——《左傳》經解研究》，臺北：書林，1998年。

張高評：《春秋書法與左傳史筆》，臺北：里仁，2011年。

楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1981年。

過常寶：《原史文化及文獻研究》，北京：北京大學出版社，2008年。

（二）學位論文

陳登祥：《公羊傳的正名思想》，臺北：私立輔仁大學中國文學研究所碩士論文，1993年。

（三）單篇論文

石路：〈繼殷與從周：威儀修養視域下的孔子身世與心路〉，《西南大學學報（社會科學版）》第45卷第5期，2019年9月，頁42-50。

李新霖：〈從王室之衰論左傳尊周思想〉，《臺北工專學報》第24期，1991年3月，頁829-862。

周鳳五：〈「櫟」字新探——兼釋「獻民」、「義民」、「人鬲」〉，《臺大中文學報》第51期，2015年12月，頁1-40。DOI：10.6281/NTUCL.2015.12.51.01

秦平：〈尊周：《春秋穀梁傳》政治秩序重建的起點〉，《《春秋穀梁傳》與中國哲學史研究》，北京：中華書局，2012年，頁58-74。DOI：10.1007/s11712-013-9365-7

陳來：〈西周春秋時代的宗教觀念與倫理意識〉，收入陳弱水主編：《中國史新論——思想史分冊》，臺北：中央研究院、聯經出版，2012年，頁95-145。

陳澍斌：〈略論孔子「復禮」、「從周」的確切含義〉，《合肥工業大學學報（文科版）》1986年第2期，1986年9月，頁71-74。

高恒天、劉翔：〈《論語》「吾從周」評述〉，《前沿》2019年1期，頁33-39。

張自慧：〈「吾從周」文化意蘊再探析〉，《上海師範大學學報（哲學社會科學版）》第46卷第5期，2017年9月，頁29-36、59。

張燕嬰：〈「周監於二代，郁郁乎文哉，吾從周」解〉，《中國文化研究》2003年夏之卷，頁147-150。

楊建宏：〈從孔子「損益」周禮看孔子思想的進步性〉，《長沙大學學報》第15卷第3期，2001年9月，頁27-31。

蓋立濤：〈從周、克己與為仁——孔子禮學思想探析〉，《華北電立大學學報（社會科學版）》2021 年第 3 期，頁 106-103。