

# 亂世哀音

## ——程兆熊及其《春秋講義》

蔡長林

### 提 要

本文略述程兆熊其人其學，及其《春秋講義》之主旨。以爲程氏深悉中國歷代土地政策對型塑中國文化具關鍵影響力，故其討論中國文化，頗能從土地開發與心靈開發相對應的關係上進行論述，以爲歷代農政之實施，同時包含了王道教化之精神在內。而此一王道教化之精神，即是儒家的性情之教。程先生《春秋講義》講述的內容，亦不外是對此儒家性情之教的贊揚與維護。是書所揭護持人道大防、讚揚禮義之行、堅守民族(文化)大義諸論，振聾發聵，令人耳目一新。而後知不論就學術史的角度，或者就當代新儒家的研究視野而言，程兆熊都不應該是被忽視埋沒的學者。尤其當風雨飄零之際，若研究傳統學問之人，其視野仍僅在考訂字句之是非、版本之訛錯，而無視於天下家國之危，則經學之運晦而難明，亦自身之失誤有以招之。觀 20 世紀下葉，新儒家於海外之聲勢，對照經學傳統之落寞，得無慨乎！

**關鍵詞：**程兆熊 新儒家 春秋講義 農業政策 性情之教

### 一、前 言

雖然在生前身後，錢穆先生及其弟子們曾否認錢先生是所謂的當代新儒

家,不過如果從新亞書院及《中國文化宣言》對學術文化產生的影響,以及在後人論述中,錢先生常與唐、牟、徐諸先生並列的情況而言,視錢穆先生為當代新儒家之一員,倒不一定是錯誤的理解。當然,這並不是這篇文章所要討論的重點,而是在提醒,許多關於當代新儒家的研究,不管原因何在,類型為何,在視野上仍是有所不足的。



左起：唐君毅、程兆熊、徐復觀、牟宗三

在我看來,當代新儒家的研究者似乎應該把兩位幾乎被遺忘的學者列入其中。其一是許思園先生,其一是程兆熊先生。二人皆與唐、牟、徐、錢諸先生為同道之友。前者在二十出頭的年紀,即能以熟練優美的英文,寫下《人性及其使命》此一被當時中外著名學者讚揚的著作,壯年更是以數理邏輯之才享譽學界,而能受愛因斯坦之邀,與其對談相對論。惜乎戰後以滿腔愛國之心回歸祖國,卻被打成右派,最後落寞困死於現在的曲阜師範大學。而在當年也只有程兆熊先生曾在《鵝湖月刊》撰文懷念之,對其人其才其學,深為讚嘆。在沉寂數十年後,先有周輔成先生撰文為其洗冤,後有王家範、李洪岩兩位中國當代著名史學家撰文稱譽之,使許先生其人其學,能重見天日,漸為當代學人所識,

而其細膩又不乏真知灼見的諸多關於中西文化比較的論述，也如劫火餘灰般，部分幸存於天地之間。<sup>1</sup>

## 二、程兆熊其人其學

相對而言，程先生雖享高壽，卻是更顯落寞。身後雖有其晚年弟子如林俊寬、溫金柯、歐崇敬、高柏園等人撰文懷念，或述其親炙二三事，或略陳程先生學術之所涉，然拘於文體，所述尚不足饜人心意。<sup>2</sup> 而最近出版的《北學南移》論文集，欲溯港臺 1949 年之後文史哲之源，雖亦有部分學者的文字涉及程先生，然皆是在叙及其協助錢穆先生籌辦及任教新亞書院一事時，匆匆帶過。<sup>3</sup> 換言之，程先生其人其學，既不在當代新儒家研究的視野之內；而學術史的討論，也罕能容納其身影。雖是著作等身，頗有洞見，但相對於唐、牟、徐、錢諸先生之廣為人知，生前身後有無數文章迭加討論，程先生之身後淒涼，雖無損於其人其學，卻終是學界之憾。

且不談其法國園藝博士的農學背景，更不談其山河變色之前，正在重建鵝湖書院的悠悠壯舉，對港臺兩地而言，程先生遺澤仍在，只是後人無知罷了。所謂前人種樹，後人乘涼。在臺灣許多著名的山地園藝農場，如清境、武陵、梨山、福壽山、太平山等，這些當今遊人如織的觀光景點，都是出於 50 年代初期，程先生跋山涉水的親自規劃。更令人感佩的是，程先生以學農出身，撰寫大量與農學相關之著作，然而這些著作並非單純的技術書籍，而是希望從農業與農民文化的角度闡釋中國歷史與中國文化，以求往日中國致太平之道。例如在《中國治平要義》一書中，開宗明義即論土地與文化及心靈關係。程先生言：

- 
- 1 許思園：《中西文化回眸》（上海：華東師範大學出版社，1997 年）。
  - 2 按：程先生長女程明琤女士撰有《青山綠水間——父親歸宿的地方》，於程先生晚年被接到美國安養後的生活與程先生無山可爬及掛心鵝湖書院之事，所述甚詳。收入程明琤：《如是我在》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2010 年），頁 45—61。另有沈敏撰《程兆熊博士與我》，主要述其與程先生抗戰時期之交往。
  - 3 鮑紹霖、黃兆強、區志堅：《北學南移——港臺文史哲溯源》（臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2015 年）。

中國歷代農政之實施,其總目標為土地之開發。惟此土地之開發,必聯結於心靈之開發,故言井田必聯結於王道,言力田必聯結於孝悌,言耕必聯結於讀,言農必聯結於士。總之,言經濟必聯結於教化,如限田均田固所以為生產,但生產正所以為人心。政以得財,教以得心,土地之開發與心靈的開發,在中國歷代農政之實施上,正是一雙車輪,向無限和永恆處不斷轉動著。心靈之開發是一個無限和永恆的工作,土地的開發也是一個無限和永恆的工作。因之,中國歷代農政之實施,儘有其超越一般所謂農業行政與農業政策以上的意義。<sup>4</sup>

將土地開發與心靈開發(井田與王道、力田與孝悌、耕與讀、農與士、經濟與教化)做有機之結合,若非深諳歷代的土地政策對中國文化最關鍵與根源性的影響,不能有此深刻之認識。換言之,程先生學術關懷之核心,雖入手處與新儒家諸公異,然同為探討中國文化之本質與民族之靈魂,且因深契土地與文化之關係,而更形活潑。<sup>5</sup> 其學術表現,堪稱大氣而磅礴,然究其宗旨,仍是歸諸於儒家性情之教。所謂真正憂國憂民之士,哪個不是性情中人? 今觀程先生自言:

余草此講義(《文心雕龍講義》),係開始於……(1960年)十二月十五

- 
- 4 又程先生在《中國治平要略·前言》中提及:“年來因世變之亟,又因一己,宿習農學,故自離鵝湖之後,於憶鵝湖之餘,益致力於農業之思。於此中義趣無窮,而舉世之人,竟多忽略,且每以此為過時無益之用心,實可慨嘆。遂不量力,埋頭於‘中國農書’之寫作。為此而涉及中國文化大義(如《中國農業與農民文化的省察》),中國歷史大勢(如《中國土地與心靈之開發》),與夫一個時代的癥結(如《農業與時代》),一個人的完成(如《大地人物》)等,以及《中國庭園花木與性情之教》並中國以往致太平之道。因論古而論今,又因論今以論古,側身天地,曉曉不休,不覺已成百五十餘萬言,猶難擱筆,誠不知此心此意存天壤間,究將如何?”另外,在《詩經講義·附記》中,程先生亦有類似之言:“右十五講,僅限於《國風》。本應一直講下去,惟終覺如此講法,全為一己之見。雖自以為從心底流露而出,並自以為由此真正見出中國農民之靈魂與夫整個中華民族之靈魂。”
- 5 關於這一點,程先生與他的好友許思園頗有異曲同工之妙。周輔成先生嘗對許先生關於中西文藝之比較進行概括,於結論處提到這種比較雖是作者的中西文藝觀,但也是中西文化觀。又說許先生這種“從藝術境界看到的文化特點,以及人民生活與傳統的特點,比之從哲學、道德、政治等其他方面看出的特點,更為具體、生動。亦更足以使人留戀文化、留戀生活、留戀社會”。周輔成:《序》,收入許思園:《中西文化回眸》,卷首,頁9。

日,至……(1961年)一月十一日完成。此乃緊接《人物志講義》後之作,於論人物之餘,又復論文。余對中國文化之著述,有《儒家思想與國際社會》、《理學人物之生活的體驗》、《禪門人物之風姿的領悟》、《中國文化大義》、《中國歷史大勢》、《中國太平要義》、《中國治平要略》、《論中國之庭園》、《論中國之庭園建築》、《論中國之庭園設計》、《論中國之花卉》、《論中國之觀賞樹木等》。余對中國文化之講述,有《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》、《莊子》、《老子》、《荀子》、《易經》等講義。其間雖草木為物,老莊為玄,然皆歸之於性情之教;此雖不類,但欲一切加以接引,予以開脫之意,則潛存於此。因此之故,遂更論人物,又論文章,並皆欲納之於性情之中,以宏此性情之教。<sup>6</sup>

然則程先生所言“性情之教”其義何指?個人以為,程先先生所欲陳者,小至求身心安頓,大至治家國天下,惟出以真誠而已。程先生在《儒家思想——性情之教》一書中,以《詩經》為例,強調孔、孟每以《詩經》為詩教,而詩教之旨,則是“溫柔敦厚”,以歸於性情之正,亦即是所謂性情之教。孔子曰:“《關雎》樂而不淫,哀而不傷。”即此便是性情之教的兩大原則:儘可以興到而心明,情抒而性顯。又說,後人釋詩教,多偏重於性,而忌言情,即言之,亦每言:“性其情。”其實性情如何分離,尤其是性情之際,最是難言,若必分之,或必於此而有重輕,則即非直達之教,亦終非直截之圓教,或大成之聖教。最後說:“要知儒者之教,

6 程兆熊:《文心雕龍講義·前言》(臺北:鵝湖出版社,1963年),頁1。又程先生於《道家思想——老莊大義》(臺北:明文書局,1985年)一書《前言》提及:“在香港中文大學退休不久,又返臺灣,任教於陽明山中國文化大學,雖回到一己所學之園藝,主持農院,惟仍任課禪宗哲學及宋明理學等於博士班。並皆一一寫成講義,並利用暑假及寒假,數度赴美國,到處觀看,又寫成‘世運之轉及美國與臺灣之兩岸’,近更寫成‘世界之另一端與美國之另一面’。凡此所述,中心所藏,總不外是儒家性情之教,道家生命之學,以及禪宗叢林之慧而已。猶憶以前熊十力老先生曾言:‘《莊子》實深於《易》。’至於《老子》一書,王弼之注有‘將欲全有,必反於無’之句,實甚可喜。王氏亦復注《易》。而老子之於《易》,自亦當有所得。若夫孔子,則更自云:‘五十以學《易》,可以無大過。’至於禪宗深受儒道兩家影響,自不待言。故性情之教,生命之學與叢林之慧,實儘可互通於《易》,並可通於一,對今日之世界而言,亦會都是一種藥,可以醫治各種病。”

總以性情之教爲先。”<sup>7</sup> 又其釋《豳風·七月》“九月肅霜，十月滌場。朋酒斯饗，曰殺羔羊。稱彼兕觥，萬壽無疆”等詩句，以爲此對我國傳統中之儒家哲學的精神，表現得可謂活現紙上。又說：

似以上所引之句，自誠爲一農夫之歌，自誠爲一血汗之歌，自誠爲一孝敬之歌。實則，此乃吾人立國之歌，此乃人類立極，亦即立人極之歌。並爲全生命之歌，全心靈之歌，全性情之歌。以此之故，遂更爲開天闢地之歌，遂終爲萬壽無疆之歌。此固爲我初民之歌，但亦正爲我聖哲之歌。由此而更爲整個宇宙通透消息之歌，由是而更爲整個人間吐一真誠之歌。<sup>8</sup>

又說：

在那裏，有一己生命之安頓，有一個國家的安頓，亦會有一個世界與夫一個宇宙的安頓。那是由內心的平衡，到整個世界和整個宇宙的平衡。又由整個世界和整個宇宙的平衡，到內心的平衡。在那裏，“保合太和”由內心的諧和，到整個宇宙的諧和；復由整個宇宙的諧和，到內心的諧和。在那裏，儘有其主體性。有其交互主體性，並有其主體性中的主體性，或是主中主。在那裏，有性情中的人，有性情中的事，自有其性情中的人間，自有其性情中的宇宙。此正是所謂：性情之際，不可思議，性情之天，至爲難言。<sup>9</sup>

由以上程氏所言觀之，是小至個人內心真誠悅樂之手舞足蹈，大至天下家國宇宙之安頓平衡，都能涵攝在其所言的性情之教內。程氏在《大地人物·前言》中，曾有如是之言：

二次大戰期中，余在昆明一破廟中草《一個人的完成》一書，此乃概論性

7 程兆熊：《儒家思想——性情之教》（臺北：鵝湖出版社，1963年），頁1。

8 同上，頁17—18。

9 同上，頁18—19。

質，然亦頗思以此爲一太平之綫索。年來因試於一草一木，一花一椽中體認中國文化，從而草成《中國庭園花木與性情之教》以後，遂復試於生活上體認中國文化之兩大異彩，即禪宗與理學，草成《禪門人物之風姿的欣賞》與《理學人物之生活的體認》。此後一書即本書，簡稱《大地人物》，因彼等皆與大地深相聯結並逕從大地生長之故也。此乃對《一個人的完成》，加以一一論列之作。書成，君毅兄來信云：“兄論宋明理學家文，弟亦見到一篇。兄文之機之活，無人能及，亦易對人加以啟發，但有時嫌太流走，即不免使人當作欣賞對象滑過……”而宗三兄則已將此書原稿先閱一遍，認所取路向，係一新的重要方向。此皆知己之言也。苟讀者亦願活看此書，從而活看理學，活看中國文化，則區區之意，既獲所償，而於當世亦不無小補。<sup>10</sup>

換言之，程氏心中的儒家性情之教，雖是從土地農業與中國歷史文化相互關係的角度爲切入點，然其解釋間架，依然是理學家的思維方式。惟所言有時太過空泛，有唐君毅先生所言太流走之狀態，然程氏學問之歸宗，要不出談中國文化以證儒家性情之教，此則可決也。

由是繼而談其《五經》、《四書》之學以及這些著作與香港的淵源。在由臺中農學院（中興大學）借調回新亞書院任教之後，程氏主要擔任的是經、子課程的講解，所以他關於五經的著作，主要是在新亞書院任教時撰寫的講義集結而成，可以說是與香港學術界深具淵源之人。程先生在《道家思想——老莊大義》一書《前言》提及：

本書包括《老子》、《莊子》講義各二種，並附此前言，合成此書。本人在臺中農學院曾爲開發山地園藝資源，爬遍臺灣中央山脈，走遍高山族同胞所居住之區。心念古人入山求道，道在深山，又念古人“禮失而求諸野”，野是曠野。隨後，因故改赴香港中文大學新亞書院，更本此意，主講經子課程。時間所

<sup>10</sup> 程兆熊：《大地人物·前言》（香港：人生出版社，1956年）。

限,遂埋首編寫經子講義及經子續講。舉凡《五經》、《四書》與《老子》、《莊子》、《荀子》,以及《人物志》、《文心雕龍》等書,皆一一寫成講義。<sup>11</sup>

須要注意的是,程氏以流亡海外之身,在不少地方,流露出沉重的心情,如《易經講義·附言》云:

此書開始寫作於……(1960年)九月二十一日,至同年十月二十六日作畢,共費時三十六日。其完成之速,固非始料所及。惟在此期間,個人心情,至為沉重,是以埋頭寫作,藉以忘去一切,並排遣一切,遂未有一時之間斷,而獲速成,亦為一重要因素。……中年傷於哀樂,自更有讀《易》講《易》之心。

其《春秋講義·附言》亦言:

此書寫成後,擱置甚久,今始付印。茲欲更附數言:先父不幸消息,傳來海外,經十年探聽,始悉確於……(1952年)八月十三日逝世。家姊則逝世於同年三月二十九日。但逝世之時辰,猶俱不得而知。嗚呼痛哉!《春秋》大義……謹以此書,永誌哀苦!<sup>12</sup>

11 程兆熊:《道家思想——老莊大義》(臺北:明文書局,1985年)。按:程先生於《春秋講義·附言》中亦言及:“此書寫畢,余在新亞所擔任之經子課程講義,遂全部完成。內中包括《論》、《孟》、《學》、《庸》、《易》、《詩》、《書》、《禮》、《春秋》及《荀子》、《老》、《莊》。另外還附帶寫成了《人物志》和《文心雕龍》兩講義。”又在《鵝湖書院叢書總序》言及:“將以前在香港新亞書院所講之經子講義,如《四書》、《五經》、《人物志》及《文心雕龍》等,分別編為《四書大義》、《五經大義》、《人學與人物》,及《文學與文心》等書,繼續予以出版,同作鵝湖書院叢書。”

12 又程先生在《論中國之山水·前言》(臺北:鵝湖出版社,1970年)言:“……此書陸續寫成,歷時四載。寫成之後,即予擱置,至今已十七年。人對山川草木,可以觀之如畫;但當山川草木零亂而不成圖畫時,就不免傷心。謝靈運詩稱:‘山水有佳音。’但當青山不老,綠水長存,而偏乏佳音時,就不能不更傷心。傷心之餘,復睹此書,思予出版,亦所應該。附印之際,誌此數語。”其《中國文學批評論叢·前言》(臺北:鵝湖出版社,1971年)亦云:“此書原擬定名為‘中國文學論叢’,是繼《中國文學論略》一書而作的。……似此文,其寫作時間之先後,亦至為不一。最先寫就者,乃《史記與水滸》一文,已是二十餘年。當時正為最初流亡海外之際,心情沉重,至不易言。……”

所以，讀他的經子講義，常可感受到他的別有懷抱。這除了他飄零海外的身世感受之外，與他對學問表現形態的堅持，亦有關聯。如在《書經講義·前言》，程氏提到：

余寫成《詩經講義》後之翌日，即著手寫作此一講義。此乃緊接性情之教，以言政治之道。多年前，余曾先後寫成《中國太平要義》、《中國治平要略》等書。又在此等書冊寫作之前，余更曾先後寫成《從農業看世界》、《農業與時代》、《中國土地與心靈之開發》及《中國農業與農民之文化的省察》諸書。凡此實皆有其一貫之線索，十餘年來之海外流亡，對此等事，亦不能不有其一貫之思索。而因不能不有其一貫之思索，遂又不免於無形之中，及無意之下，往往將古人之言，古人之意，配合此一貫之思索，竟至於“六經責我開生面”之餘，而不惜以“六經注我”。惟一念及“七尺從天乞活埋”，則能有此心之不泯，即於願已足。<sup>13</sup>

從其敘述可知，不論其言政治之道、言性情之教，都有其一貫之線索，即先前筆者所言從土地與農民文化的角度重新探索中國往古致太平之道，而歸結於此儒家的性情之教化。所以他既不規矩於注疏之學，而仍其“六經責我開生面”之法，就中國歷史與文化問題，進行一貫之思索。換言之，五經講義雖個別有所指，然程先生主要是站在一個相對高的位置將中國傳統經子典籍作為其進行思索特定問題時的重要媒介，可以看出其一貫之思維與線索。所以他的問題意識及表現形式，與受到乾嘉學風影響的我們，有很大的差異性。至少就方法

13 在將諸經講義集結成《五經大義》重新出版後，程氏亦新撰一《前言》，強調的仍是船山於國破家亡之際，竄身徭洞，從事學問之餘，自題“六經責我開生面”以自勉的詩句。然與船山異者，在當時船山所指之生面，猶僅指大漢民族之生面，時至今日，對整個人類世界而言，實已有其共同之生面，並亟須予以全面之開出。又程氏謂“生面”二字的本身，亦復可以開出兩面：其一為聖智，其二為氣象。但此在王船山當日所痛切感到的，還只是大漢民族的聖智，與夫大漢民族之氣象。而時至今日，則此兩大生面之須更加開出，而亟宜推進之處，自是尤多。此乃是整個人類之聖智，此乃是整個乾坤之氣象。針對目前人類的生命萎縮，心靈窒息，智慧衰竭，性情枯亡，而欲其有再度昂揚，再度復活，再度泉湧與夫再度敦乎其仁之一朝一日，就非此絕大之聖智與此絕大之氣象不為功。

學的角度言之,仍是明顯的漢宋差異。

程兆熊先生《春秋講義》據十二公之次依序開講,其中閔公、僖公合為一講,故計有十一講。與注疏家治《春秋》之形態大異其趣者,在於程先生之講義乃就每一位魯國國君在位期間發生之史事,就其所認為重要而足以闡發義理者,摘取數例,列以標題,詳錄原文,參以三傳、杜預、何休、范甯之解,再擇啖、陸、程、朱、胡安國之說以為補充,間加以個人之講疏,結論再作大義之闡發。例如第一講隱公部分,計列出1. “親不可滅”,2. “明恕而行”,3. “大義滅親”,4. “親仁善鄰”,5. “不貪其土”,6. “有禮與五不韙”數事,依事闡義,以明聖人宗旨。其餘諸講之形式亦仿於此。然綜觀全書要點,或可歸納為下列數項,即護持人道大防、讚揚禮義之行、堅守民族(文化)大義等等,而後歸宗於性情之教。觀其言說,則憂國憂時之心,時時閃現,亦每發人深省,以下擇要討論之,以見其梗概。

### 三、護持人道大防

程兆熊在第一講“隱公篇”的第一則講義裏,闡述“親不可滅”之義,舉“鄭伯克段於鄆”一事為闡述之依據。在列舉隱公元年《春秋》經文之後,程兆熊有簡短的評論:“夏五月,鄭伯克段於鄆,實已顯示當時政治權力之鬥爭,已及於兄弟之際,與母子之間,此乃人道之乖,此乃性情之戾。”接著,他詳列三《傳》及程子對此事之相關記載與評論,而後引出進一步的闡述。程氏云:

要知惟有在政治權力之鬥爭中,勝者為克,且以克為能,而能克,即能殺之。此與通常之戰爭不同,故不足以言伐。在此之際,政治權力之觀念,特別冒出,而駕乎一切之上。由是而可失其兄弟之義,亦由是而可亡其母子之親。就因如此,政治即可成其為非理性之政治。而政治權力之鬥爭,即儘可使克者與被克者,皆成其為大惡。此乃乖其人道之大惡,此乃戾其性情之大惡。到此,人道上之一大界限,被其衝破。到此,性情中之一大堤防,亦被其衝破。由此以往,即可形成其政治上一大不了之局,而

整個天下亦即不能不有其步步逆轉與步步下墜之勢。<sup>14</sup>

歷來論莊公與叔段之爭者多矣，早期文獻如《左傳》、《毛詩序》基本上是以“譏失教”為定調進行論述，指出莊公之罪在於未能親母愛弟，為了避嫌遠譏，不忍割斷兄弟私恩，任由叔段多行不義，等待他作亂然後致討。<sup>15</sup> 時代稍後的漢人，於此一史實亦大多了然於心，故大臣論諫漢帝，皆據此義，以為不應順從婦人欲求，以免失教之譏。<sup>16</sup> 唐代孔穎達為《左傳》正義，仍是指出莊公本無殺弟之心，待叔段謀反之勢已成，忍無可忍之下，纔有殺弟之志。<sup>17</sup> 換言之，《左傳》一系的論述，基本上是依“失教”之義來通讀傳文。然《穀梁》之解，以為莊公一開始便有殺弟之意，乃是蓄意誘使叔段作反，養成其惡而殺之。<sup>18</sup> 此一“養惡”之說，在宋明以下，較“失教”之義更有市場。著其名者如呂祖謙的《東萊左氏博

14 程兆熊：《春秋講義》（香港：鵝湖學社，1964年），頁3。

15 鄭玄：《毛詩箋·將仲子》（臺北：藝文印書館，1989年），卷4，頁6。

16 如西漢哀帝元壽元年，杜鄴對策有云：“女雖貴，猶為其國陰。故禮明三從之義，雖有文母之德，必繫於子。昔鄭伯隨姜氏之欲，終有叔段篡國之禍。”而范曄《後漢書·何敞傳》云：“臣伏見往事，國之危亂，家之將凶，皆有所由，較然易知。昔鄭武姜之幸叔段，衛莊公之寵州吁，愛而不教，終至凶戾。由是觀之，愛子若此，猶飢而食之以毒，適所以害之也。……今者論議凶凶，咸謂叔段、州吁復生於漢。……上不欲令皇太后損文母之號，陛下有誓泉之譏。”何敞以叔段故事為鑒戒，而以姜氏為貶斥的對象。又將叔段與州吁並舉，指兩人引致國家危亂，全因姜氏與衛莊公的失教。又《後漢書·楊震傳》記漢安帝永寧二年，鄧太后崩，內寵開始驕橫。安帝的乳母王聖，自恃撫養之功，緣恩放恣，甚至王聖之女伯榮亦得以出入宮禁，貪贓枉法。楊震乃上疏云：“方今九德未事，嬖倖充庭。阿母王聖出自賤微，得遭千載，奉養聖躬，雖有推燥居溼之勤，前後賞惠，過報勞苦，而無厭之心，不知紀極，外交屬託，擾亂天下，損辱清朝，塵點日月。《書》誠牝雞牡鳴，《詩》刺哲婦喪國。昔鄭嚴公從母氏之欲，恣驕弟之情，幾至危國，然後加誅。《春秋》貶之，以為失教。夫女子小人，近之喜，遠之怨，實為難養。……宜速出阿母，令居外舍，斷紀伯榮，莫使往來，念恩德兩隆，上下俱美。惟陛下絕婉嬖之私，割不忍之心，留神萬機，誠慎拜爵，減省獻御，損節徵發。”楊震疏文學鄭莊公故事為例，說明人心貪得無厭，昔日莊公一味順從其母的欲求，導致其弟驕縱放恣，到了國家近乎傾危的地步，纔加誅殺，因而被《春秋》貶為失教。“《春秋》貶之，以為失教”，正本《左傳》“譏失教”為說。勸說安帝“割不忍之心”，與《毛序》“小不忍”相通，從正反兩面道出必須割斷私恩之意。楊震論鄭伯克段之事，與《毛序》可謂契合無間，兩者可能存在傳承源流的關係。班固：《漢書》（北京：中華書局，1983年），頁3475；范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1982年），頁1485、1761。

17 孔穎達：《春秋左氏傳正義》（臺北：藝文印書館，1989年），卷2，頁19。

18 范甯：《春秋穀梁傳集解》（臺北：藝文印書館，1989年），卷1，頁5。

議》，於開題已下結論，明云：“釣者負魚，魚何負於釣？獵者負獸，獸何負於獵？莊公負叔段，叔段何負於莊公？”<sup>19</sup>將莊公形容為雄猜陰狠，視同氣如寇讎，必欲致之死的陰險之徒，放縱段有甲兵之強、卒乘之富等等作為，都是莊公的鈎餌，其目的在於導之以逆而教之以叛，使弟之惡暴於天下，則誅之而人必無辭。如此處心積慮，實天下之至險。另外，胡安國《春秋傳》解鄭伯克段故事，更是用誅心之法，忖度鄭伯心計，強調莊公心理陰暗的一面。<sup>20</sup>

但程氏此段論述的出彩之處，既不在於能縮合《公》、《穀》二傳“克”、“能”之說，解釋能克即為能殺之義，以及言克而不言伐之故；也不在於依“失教”、“養惡”之傳統論述進行深化，將責任歸於叔段或莊公；而在於強調政治鬥爭之慘酷，使人道性情乖離。如其所言，因為政治權力之特別冒出，已駕乎一切之上，為了掌握政治權力，可以失兄弟之義、亡母子之親。此一人道之乖離，使政治變為非理性之政治；而政治權力之鬥爭，就沒有無辜之人，亦即克者與被克者都是大惡之人。程兆熊深深憂慮的是，一旦政治鬥爭到毫無限制，則人道之界限，性情之大防即被衝破，導致的是政治格局的每況愈下，而天下之大勢亦將有步步逆轉步步下墜之勢。程氏以飄零之身，寫在海峽兩岸政治動蕩風雨飄搖之際，其以兄弟鬩牆的政治鬥爭導致人道性情之乖離為慨嘆，除了出於理學家救時之念的固定思路之外，能不讓人聯想到其意另有所指？程氏所謂：“惟此中意趣，終別有所在，人固亦可以不必以其不循故轍，遂爾不復顧及其心胸也。”<sup>21</sup>讀此而其微言所在，雖不中亦不遠矣。

19 呂祖謙：《鄭莊公共叔段》，《東萊左氏博議》（杭州：浙江古籍出版社，1997年），卷1，頁1。

20 胡安國：《春秋胡氏傳》（臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》本，1983年），卷1，頁6。另外，胡《傳》對明清學者依然有很深的影響，此可由許多《春秋》學著作依然沿用胡《傳》之論斷以證之。自胡《傳》以下，論者對鄭莊公多有譏毀，如馮夢龍說他是“千古奸雄”、高士奇以“梟雄”目鄭莊公、趙佑說鄭莊公是“亂世之奸雄”即等諸曹操、而姚舜牧則送莊公以“春秋以來極殘極忍不容誅之首惡”的匪號、賀仲軾亦以春秋之“首惡”歸之莊公、羅典稱莊公春秋諸侯中第一罪人、馬驢稱莊公為“千古罪人”，亦不遑多讓。能設身處地作持平之論，或為莊公平反的，如蘇軾、馮景、毛奇齡、萬斯大、顧棟高諸人所言者，並不多。

21 程兆熊：《附言》，《春秋講義》，卷首，頁4。按：程氏從香港退休來臺後，將《春秋講義》與《易經》、《尚書》、《詩經》、《禮記》諸講義集結成《五經大義》，交由明文出版社印行，為鵝湖書院叢書之一部。其中《春秋講義》之《附言》已刪之。

更重要的是，程氏雖將重點定格在政治鬥爭這一局面之下，然其視野落實之處，乃心繫在家國天下的升降毀滅之中，如云：

段之“有徒衆”，與夫段“彊”，<sup>22</sup>實乃加強其在政治權力爭鬥中之惡。而鄭伯初任段之有徒衆，繼任其彊，終則一舉而克之，則更顯其在政治權力鬥爭之惡。前者為陽惡。後者為陰惡。在政治權力之鬥爭中，總常常是陰惡取勝。由此，遂益使政治具備其非理性之性質，而進一步形成西方政治學家所說“國家乃必要之惡”。此蓋使家國天下，一併陷於罪之中，而無法自拔，故有此語。<sup>23</sup>

比前輩高明的地方在於，程氏雖襲用宋明儒對莊公的批判，以為莊公之陰惡較叔段的陽惡為甚。但他的目光並不是到這裏就停止，他憂心的是此一陰惡權謀會導致“政治具備其非理性之性質”，形成西方政治學家所說“國家乃必要之惡”的情況。程氏又曰：

莊公曰：“多行不義，必自斃，子姑待之。”此乃思所以坐待其弟之斃，此乃待敵之道。莊公又曰：“不義不暱，厚將崩。”此乃思所以加速其弟之崩，此亦為待敵之道。在政治權力之鬥爭中，處心積慮，以待敵之道待其弟，以待敵之道待其親，而終克其弟，終棄其親。此實為其政治上之一種權力慾，全歸於泛濫。於此，若無其一大界限，若失其一大堤防，則即將更陷家國天下於一罪大惡極之中，而全歸於毀滅。在政治權力之鬥爭中，無論如何，親不可滅，此乃一大界限，此實一大堤防。<sup>24</sup>

<sup>22</sup> 按：此處言段“有徒衆”，義出《穀梁》；言段之“彊”，乃據程子之說。程子言：“鄭伯失為君之道，無兄弟之義，故稱鄭伯而不言弟。克，勝也。言勝，見段之彊，所以致其惡也。不書奔，義不繫於奔也。”

<sup>23</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁3。

<sup>24</sup> 同上。

他批評莊公出以權力之慾，以待敵之道待其弟，以待敵之道待其親，終克其弟，終棄其親。此等非理性之政治，出於權力慾望之泛濫，若無法有效約束，將更陷家國天下於一罪大惡極之中，而全歸於毀滅。故需立一大界限，設一大堤防。而此一大界限，一大堤防，即是親不可滅。越此，則家國天下有崩壞之勢。而當此一界限堤防確立之後，政治權力之爭有一不可被打破之底線，理性與性情的崩壞之勢方有遏止之可能，而家國天下崩壞之勢亦方得有扭轉之契機。程氏云：

一當其瞭然於“親不可滅”之後，便即有其理性之初步開啟，亦即有其性情之初步安排。由是而家不可滅，即國不可滅。由是而國不可滅，即天下不可滅。而全歸於罪惡與全歸於毀滅之禍，即有其初步之扭轉。穎考叔之“愛其母，施及莊公”，告莊公以有母，“未嘗君之羹，請以遺之”。又告莊公：“若闢地及泉，隧而相見，其誰曰不然。”遂使“大隧之中，其樂也融融”。又使“大隧之外，其樂也泄泄”。此誠所謂纔開啟，即一齊開啟；纔安排，即一齊安排；纔扭轉，即一齊扭轉。此穎考叔之所以為純孝。此亦穎考叔之所以全歸於性情。在政治權力之鬥爭中，一不失其性情，即不失其理性。一不失其理性，即不失其堤防，而有其界限。此即為“親不可滅”。<sup>25</sup>

雖然程氏將家國天下安危繫於一人之念，這種純以德治的理解在現今看來，未免單調，但落實在古代的政治氛圍中，卻也並非毫無道理。尤其他所強調者，用現今語言表之，即為對底線或遊戲規則的尊重。換言之，政治權力之爭奪本無可避免，然有些底線若被超越，則引發的連鎖效應往往是家國天下之崩壞。故強調不失其性情，即能不失其理性，終能不失其堤防，而建立其界限，此程氏論鄭伯克段一事之所見，可謂語重而心長。

另外，在“大義滅親”一節中，程氏討論州吁弑君及衛人殺州吁一事，雖然

<sup>25</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁4。

與其論桓公弑君之強調“親不可滅”貌似衝突，實則強調的仍是人道之大防，乃舉《左傳》石碏殺其子石厚之事為例以明之。因石厚與州吁親厚，又參與弑君之事。《左傳》稱石碏能大義滅親，乃純臣。程氏故曰：“惟在政治之大惡中，每每反足以顯政治之大義。”又云：

在政治之鬥爭中，親不可滅。而在政治之大義中，則可以滅親。州吁之被殺，實乃“國人皆曰可殺”。故於此《公羊》稱：“其稱人何？討賊之辭也。”又《穀梁》亦稱：“稱人以殺，殺有罪也。”要知州吁在政治權力之鬥爭中，已連親亦可滅，而弑其君。石厚與州吁遊，其父石碏，“禁之不可”，此亦已不顧其親。於此而欲重申政治之大義，實正所以重申性情之大道。故儘可“滅親”，以返乎人道之正，以歸於性情之正。穎考叔在政治之鬥爭中，使人知親不可滅，以歸於性情，此所以為“純孝”。石碏在政治之大義上，使人知親可以滅，此所以為“純臣”。<sup>26</sup>

按州吁在政治權力之鬥爭中，已連親亦可滅，而弑其君。故若出以政治大義，則州吁可殺。程氏在此強調的，仍是任何政治鬥爭，都要遵守遊戲規則，也要有其底線。越此底線，則是崩壞之勢。此底線既是滅其親，則越此底線，國人皆曰可殺。若以道德語言描述此一底線，即是必須重申政治之大義，此所以返歸性情之大道。故曰：穎考叔在政治之鬥爭中，使人知親不可滅，以歸於性情，此所以為“純孝”。石碏在政治之大義上，使人知親可以滅，此所以為“純臣”。

另外，文姜通於齊襄公，致桓公見弑，程氏於此事亦有評論。按《左傳》載此事云：“十八年春，公將有行，遂與姜氏如齊。申繻曰：‘女有家，男有室，無相瀆也。謂之有禮。易此必敗。’公會齊侯于濼。遂及文姜如齊。齊侯通焉。公謫之。以告。夏四月丙子，享公。使公子彭生乘公，公薨於車。魯人告于齊曰：‘寡君畏君之威，不敢寧居，來修舊好。禮成而不反，無所歸咎，惡於諸侯。請以彭生除之。’齊人殺彭生。”於此，程氏論之曰：

<sup>26</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁6—7。

魯桓公之所以薨，實在其“遂與姜氏如齊”。經文稱：“公與姜氏遂如齊”。《公羊傳》稱：“公何以不言及夫人？夫人外也。夫人外者何？內辭也。其實夫人外公也。”而《穀梁傳》亦稱：“灋之會，不言及夫人，何也？以夫人之伉，弗稱數也。”此後，劉氏敞復曰：“不言及而言與，猶匹夫匹婦之相與云爾。自禍之道也。”此乃禍之來自姜氏，但終為桓公之自取其禍。此可顯示家之與國，國之與天下，有其一直之關聯。此亦可顯示倫常之與政治，政治之與天心，有其一直之關聯。彼“女有家，男有室”，又如何可以相瀆？相瀆即無禮，無禮即反常，反常即亂正。故曰：“易此必敗。”此乃全失其性情之所致。朱子曰：“孔子直書，義在其中。云公會齊侯于某、公與夫人姜氏如齊、公薨于齊、公之喪至自齊、夫人孫于齊，此等顯然在目，雖無傳亦可曉。”而所謂“義在其中”，實是室家之義，倫常之義，政治之義，國與國間交往之義，與夫天下之通義，全在其中。於此相瀆，性情便乖，天下即亂。<sup>27</sup>

桓公見弑，雖曰禍自姜氏，實乃桓公之自招，其故在於瀆亂男女之防。按《公羊》之外夫人，《穀梁》之弗稱數，以為罪在夫人，而劉敞卻以為此桓公自禍之道。程氏進一步闡釋云：“此乃禍之來自姜氏，但終為桓公之自取其禍。”在程氏看來，家之與國，國之與天下，有其一直之關聯，而顯示於倫常之與政治，政治之與天心之間。然源其初始，則在“女有家，男有室”。今桓公與夫人既以此相瀆，乃無禮反常亂正之行，乃全失其性情之所致。故進一步據朱子言義在其中，云實是室家之義，倫常之義，政治之義，國與國間交往之義，與夫天下之通義，全在其中。於此相瀆，性情便乖，天下即亂。反之，為國者必性情端正，天下方有乂安之勢。

又楚莊王討伐位在伊、洛之間的陸渾之戎，非所以討夷狄，實欲藉此以撼周鼎，以問鼎之輕重。程氏於此論曰：

於此，楚莊公之問鼎中原，實在當時，首犯天下之忌，與齊桓、晉文，以尊

<sup>27</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁19。

周攘夷，號召天下而圖霸業，已全異其趨。彼王孫滿之言“在德不在鼎”，乃明示我歷史文化之一大傳統，在國家政治上，皆遵循其一大理性的途徑，而絕不能去除一大道德的理想。是以楚子伐陸渾之戎，終為以戎伐戎，只是戎首。<sup>28</sup>

此處即所謂一字之褒貶。程氏貶楚莊王為楚莊公，以見其深惡楚莊首犯天下之忌。將楚莊與齊桓、晉文之霸業相比，後者尊周攘夷，前者徒問鼎之輕重。如此行爲，即是逾越程氏所言一大界限一大堤防的非理性之行。程氏強調的是中國歷史文化的大傳統，落實在國家政治上，既要遵循其一大理性的途徑，亦不能去除一大道德的理想。否則，即使伐陸渾之戎，亦不被視為攘夷之行，只為戎首。所以，此一政治上之理性與道德之理想，即為人道之大防。而原其始，要在歸於性情之正。

#### 四、讚揚禮義之行

在“有禮與五不韙”一節中，程氏比較鄭伯與息侯之行事與氣度。首先就“公及齊侯、鄭伯入許”一事發論。程氏云：“魯及齊侯鄭伯入許，使許服罪之後，齊侯以許讓魯，魯復讓鄭，而鄭伯即使許大夫百里奉許叔居許之東偏。”於此，程氏詳引《左傳》對此事之相關記載：“……君子謂鄭莊公於是乎有禮。禮，經國家，定社鯽，序人民，利後嗣者也。許無刑而伐之，服而舍之，度德而處之，量力而行之，相時而動，無累後人，可謂知禮。”而在另一方面，息侯則因與鄭“言語相違”，便即興兵伐鄭，結果大敗。程氏先引《左傳》之記載與評論：“鄭、息有違言，息侯伐鄭。鄭伯與戰於竟。息師大敗而還。君子是以知息之將亡也。不度德、不量力，不親親，不徵辭，不察有罪，犯五不韙，而以伐人。其喪師也，不亦宜乎。”繼而評論曰：

於此，鄭伯有禮與息侯五不韙，實直接有關於鄭、息兩國之存亡。戰爭乃關係國家存亡之大事，而國與國間之戰爭的掀起，則總應當是出於萬不

<sup>28</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁 59。

得已。此必須在戰爭之對方,確實是無刑,確實是有罪,此其一。此必須一己對於戰爭之本身,確實是無所企圖,確實是不貪其土,此其二。此必須一己有其絕無可非之處,此其三。此必須一己有其絕對勝敵之力,此其四。此必須根據時勢之推移,並計及後世之結果,此其五。凡此皆所以絕對遵循其政治的理性,而具備其道德的理想。必如此,方為有禮,方為知禮。由是而為國以禮,則對戰爭亦必出之以禮。<sup>29</sup>

程氏從鄭伐許、息伐鄭的事件以及《左傳》的評論中,衍伸出此一論述。以為戰爭乃關係國家存亡之大事,不得以而必須面對戰爭,也必須堅守如前述五點原則。以為如此方能遵循其政治的理性,而具備其道德的理想。亦方為有禮,方為知禮。又說:

“許無刑而伐之,服而舍之,度德而處之,量力而行之,相時而動,無累後人”。凡此皆為鄭莊公之有禮,皆為鄭莊公之知禮,而其自云:“寡人有弟,不能和協,而使糊其口於四方,其況能久有許乎?”則正是發自性情之語,有其深自悔悟之處。若息侯之“不度德、不量力,不親親,不徵辭,不察有罪”,“犯五不韙”,自足以亡息而有餘。<sup>30</sup>

在上述文獻中,程氏以息侯與鄭莊公之作爲相比較。息侯輕動其芒,反傷己身。在程氏看來,是不循政治之理性與具備道德之理想,乃不知禮的非禮之行。反之,若能為國以禮,則戰爭是國之大事,亦必將出於理性,此所謂對戰爭亦必出之以禮。反觀鄭莊公,許無刑而伐之,服而舍之,不有許地,度德而處之,量力而行之,是知禮有禮之行。且其知禮有禮之行,在程氏看來,是發自性情之語,有其深自悔悟之處。與息侯之所為,恰成一強烈之對比。

另外,襄公初年,晉楚爭霸,楚已有吳為之患。而晉之大夫,復能舉善。當祁奚請老,晉侯問可以繼其職之人,祁奚竟舉其讎,又舉其子。《左傳》稱:“祁奚

<sup>29</sup> 程兆熊:《春秋講義》,頁10—11。

<sup>30</sup> 同上,頁11。

請老，晉侯問嗣焉。稱解狐，其讎也，將立之而卒。又問焉，對曰：‘午也可。’于是羊舌職死矣，晉侯曰：‘孰可以代之？’對曰：‘赤也可。’于是使祁午為中軍尉，羊舌赤佐之。君子謂：‘祁奚于是能舉善矣，稱其讎不為諂，立其子不為比，舉其偏不為黨。《商書》曰：‘無偏無黨，王道蕩蕩。’其祁奚之謂矣。解狐得舉，祁午得位，伯華得官，建一官而三物成，能舉善也夫。唯善，故能舉其類。《詩》云：‘惟其有之，是以似之。’祁奚有焉。”對此記載，程氏評曰：

請老，乃請致仕。嗣，繼其職者。午乃祁奚之子。赤，即羊舌職之子，名伯華。似此“唯善，故能舉其類”，實全由於其生命與精神之能客觀化，並儘有其心靈之公，與性情之正。<sup>31</sup>

換言之，政治之善與道德之淳，必原於心靈之公與性情之善。源頭明淨，自然溪水清澈，此即程氏對中國傳統政治的道德詮釋。

又襄公十九年秋七月，“晉士匄帥師侵齊，至穀，聞齊侯卒，乃還”。《左傳》稱：“晉士匄帥師侵齊，至穀，聞喪而還，禮也。”《公羊傳》稱：“還者何？善辭也。何善爾？大其不伐喪也。此受命乎君而伐齊，則何大乎其不伐喪？大夫以君命出，進退在大夫也。”惟《穀梁傳》復曰：“還者，事未畢之辭也。受命而誅生，死無所加其怒，不伐喪，善之也。善之則何為未畢也？君不尸小事，臣不專大名，善則稱君，過則稱己，則民作讓矣。士匄外專君命，故非之也。然則為士匄者宜奈何？宜墀帷而歸命乎介。”於此，不伐喪之善，《穀梁》亦無異辭。至其所謂“匄宜墀帷而歸命乎介”，則據陸氏淳稱：“案不伐喪，常禮也。更待君命，是詐讓小善，非人臣盡忠之道也。”程氏以為：

實則不伐喪，是常禮，義正是大義。大義之所在，自儘可斷然為之。於此，朱子亦云：“《春秋》分明處，只是晉士匄侵齊，至穀聞卒乃還。這分明是與他。”這亦不能不與他，若趁人之喪，而仍侵入，此禮之所不許，亦

31 程兆熊：《春秋講義》，頁76—77。

義之所不許。惟從事所謂“權力政治”之人，則不復顧及於此。然即此，亦儘足以成性情之災，並足以成人道之禍。<sup>32</sup>

此則記載中，《穀梁傳》於士匄之專有微辭，認為他應先清除場地，設帷祭祀，並派副手回國請示，按君命而行。程氏則發揮陸淳之說以駁《穀梁》，以為不伐喪，是常禮，義正是大義。大義之所在，自儘可斷然為之。換言之，君命於此理應退讓於大義之下。至於那些從事所謂“權力政治”之人，往往不顧慮此等基本禮義，而有趁人之危的非義之行。所以釀成性情之災，並足以成人道之禍。

又昭公四年夏載楚子之專會諸侯，又執徐子，再與蔡侯、陳侯、許男、頓子、胡子、沈子、淮夷伐吳，執齊慶封而殺之，遂滅賴取鄆。程氏記曰：

是時，當魯昭公四年，即楚靈公(王)三年之夏，楚子已第一次專會諸侯。與會者有蔡侯、鄭伯、許男、徐子、滕子、頓子、小邾子、宋世子佐與淮夷。會址是在申，時曾執徐子，惟尋亦釋之。秋七月，楚子更會同蔡侯、陳侯、許男、頓子、胡子、沈子、淮夷，伐吳。執齊慶封而殺之，旋又滅賴，取鄆。當魯昭公五年，即楚靈王四年之冬，又會蔡侯、陳侯、許男、頓子、沈子、徐人、越人伐吳。而越人更由是而始見於經。當昭公六年，即楚靈王五年，楚薳罷又帥師伐吳。在楚連年伐吳之後，即魯昭公七年，楚靈王六年三月之際，魯昭公如楚，至九月始還。此可見當時楚子之強大。而魯大夫孟僖子則猶於將死之時，念念不忘“無禮無以立”，且囑其後人，師事孔子。此實於民族大義與文化大義，皆能無背。<sup>33</sup>

<sup>32</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁 84。

<sup>33</sup> 同上，頁 95—96。按《左傳》載此事曰：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。饘於是，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。”

程氏在此，載強楚之專會諸侯，執別國大夫，滅國取邑，又連連伐吳，用以映襯魯國大夫孟僖子猶於將死之時，念念不忘“無禮無以立”，且囑其後人，師事孔子之事。以為此實於民族大義與文化大義，皆能無背。是則在程氏心中，所謂的強大，不在於炫耀武力，而在於守護文明。

至於非禮之事，程氏亦多有評論，如莊公二十有三年，“夏，公如齊觀社，公至自齊”一事，《公羊傳》稱：“何以書？譏。何譏爾？諸侯越竟觀社，非禮也。”又《穀梁傳》亦稱：“常事曰視，非常曰觀。觀，無事之辭也。以是為尸女也，無事不出竟。”進一步指出莊國越境觀社，在意的是美貌的尸女。程氏於此論之曰：

一國之君，其一舉一動，皆為國人所注視，如其非禮，即無以正國人之視聽，而非所以正民整民。故曰：“政者，正也。”此在春秋之際，貴族社會與貴族政治間，尤屬如此。《左傳》於此更稱：“二十三年，夏，公如齊觀社，非禮也。曹劌諫曰：‘不可。夫禮，所以整民也。故會以訓上下之則，制財用之節；朝以正班爵之義，帥長幼之序。征伐以討其不然。諸侯有王，王有巡守，以大習之。非是，君不舉矣。君舉必書。書而不法，後嗣何觀？’”到此，國君之生命，實即為一完全客觀化之生命。若其一舉一動，失去其客觀之意義，便即為“不法”，亦即為非禮。此可影響當代，亦正可影響後嗣。<sup>34</sup>

在程氏看來，國君為一國之代表，動見觀瞻，其任何行事，皆為國人所注視，如其非禮，即無以正國人之視聽，而非所以正民整民。所以，國君之生命，實即為一完全客觀化之生命。若其一舉一動，失去其客觀之意義，便即為“不法”，亦即為非禮。此可影響當代，亦正可影響後嗣。

又成公二年夏四月丙戌，“衛孫良夫帥師及齊戰於新築，衛師敗績”。程氏於此評曰：“當衛孫良夫帥師及齊師戰於新築，衛師敗績之際，新築大夫于溪救

34 程兆熊：《春秋講義》，頁29。

之,使免於難。衛人竟許其以曲縣繁纓以朝。曲縣,即軒懸。在當時,諸侯軒懸,闕南方,形如車輿。繁纓,乃馬飾,皆諸侯之制。此乃以器與名,即以車服爵號,以假于人。”對此,《左傳》引孔子之言曰:“惜也,不如多與之邑。唯器與名,不可以假人,君之所司也。名以出信,信以守器,器以藏禮,禮以行義,義以生利,利以平民,政之大節也。若以假人,與人政也。政亡,則國家從之,弗可止也已。”程氏認為,信與禮,乃政治之兩大基石,而“名以出信”,與夫“器以藏禮”,則正所以成就其政治上之大機大用。若以此假諸人,便即全失其把柄,而無以維繫其政治,亦即無以維繫其國家。故曰:“政亡,則國家從之,弗可止也已。”<sup>35</sup>

又成公十有一年春三月,“晉侯使卻犇來聘,己丑及卻犇盟。夏季孫行父如晉”。程氏以為,當時,晉為盟主,然對魯國,朝則留而不歸,會則拒而不見,盟卻犇以輕之,執行父以辱之,可謂對其盟國,毫無敬意。“十有三年春,晉侯使卻錡來乞師”。而連卻錡亦無其敬意。《穀梁》稱:“乞,重辭也。古人重師,古言乞也。”此乞字實非如杜預所言之謙辭。卻錡,乃晉卻克之子,即所謂嗣卿。於此,《穀梁》稱:“十有三年春,晉侯使卻錡來乞師。將事不敬。孟獻子曰: 郤氏其亡乎? 禮,身之幹也。敬,身之基也。郤子無基,且先君之嗣卿也。受命以求師,將社稷是衛,而惰,棄君命也。不亡何為?”所謂將事,乃致君命。此有其外交之使命,又有其軍事之使命,自有其至為嚴肅之意義。今竟出之以不敬,自只見其生命與精神之頹惰,並可見其心靈與性情之窒塞與枯亡。故曰:“不亡何為?”<sup>36</sup>之所以如此,在於晉以大國霸主心態凌駕盟友,已失平等之道。其行人亦自恃強權,自不能嚴格遵守國際政治間所以維持國家尊嚴的行事原則。最終導致的是辱其國而喪其身亡其家,可不戒乎!

又襄公七年冬十月,“衛侯使孫林父來聘,壬戌及孫林父盟”。程氏言:“其時衛侯使孫文子,即孫林父,來聘魯國,頗有失態之處。叔孫穆子並曾婉言之,彼雖無辭以對,惟亦無悛容。穆叔曰:‘孫子必亡,為臣而君,過而不悛,亡之本也。《詩》曰: 退食自公,委蛇委蛇。謂從者也。衡而委蛇,必折。’於此,‘為臣

<sup>35</sup> 程兆熊:《春秋講義》,頁64。

<sup>36</sup> 同上,頁71。

而君，過而不悛’，正所謂全無其分際，由此而失禮失態，便將自失其所守，必至於亡。”<sup>37</sup> 若不其然，襄公二十有六年二月辛卯“衛甯喜弑其君剽，衛孫林父入于戚以叛”，程氏言：“《春秋》之書叛，實始於此。”《左傳》稱：“孫林父以戚如晉，書曰：‘入于戚以叛。’罪孫氏也。臣之祿，君實有之。義則進，否則奉身而退。專祿以周旋，戮也。”孫氏復之言曰：“獻公之奔齊也，孫林父逐之。甯喜弑剽以納獻公，故林父懼，入于戚以叛。”於此，書叛，自遠甚於奔。衛孫林父前逐其君，終入于戚以叛，而叛其國。既叛其國，則即不容於國人，而有背於民族之大義。<sup>38</sup>

## 五、堅守民族(文化)大義

按春秋時代諸國執政者，是否心中有民族與文化之概念，不能不讓人存疑。然後人閱讀文獻，自可以置入其時代之情境，出以自身之解讀。此亦程氏所堅持之“六經責我開生面”的以六經注我之學術立場。吾人讀程氏書，所當為者，是尊重與理解其治經時胸中之所涵，與夫就中所發揮之智慧，而不必斤斤於以歷史主義的態度，較論其是非。關於齊人救邢一事，程氏有如下議論：

此一年，狄人伐邢，而齊人救邢，以嚴其夷夏之分，意義實至為重大。《穀梁》於此稱：“善救邢也。”似此特書“齊人救邢”，乃善救邢之義舉。而此救邢之義舉，則又全根據其諸夏之立場。此有二義，一為文化之義，二為民族之義。夷狄非中國，故稱“非我族類，其心必異”。夷狄無文化，故夷狄得勢，人即“披髮左衽”。從民族之義上說，“諸夏親暱”，自不可棄。從文化意義上說，“夷狄豺狼”，自不可厭（音淹）。於此，《左傳》稱：“狄人伐邢，管敬仲言於齊侯曰：‘夷狄豺狼，不可厭也；諸夏親暱，不可棄也；宴安耽毒，不可懷也。’《詩》云：‘豈不懷歸？畏此簡書。’簡書，

<sup>37</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁78。

<sup>38</sup> 同上，頁87—88。

同惡相恤之謂也。請救邢以從簡書。齊人救邢。”諸夏既親暱，便自應“同惡相恤”。由此同惡相恤，既所以申民族之大義，亦所以申文化之大義。<sup>39</sup>

夷狄相對於諸夏而言，確實有民族與文化之異。《公羊》出於文化包容的角度，以為夷狄入中國則中國之，然夷狄若仍夷狄之行，自不會承認其為諸夏的一份子，從而給予文化上的包容。程氏於此不主《公羊》之說，是否有其特定的時代氛圍之影響，頗堪玩味。當時軍閥為諸夏，日本為夷狄。則諸夏親暱，“同惡相恤”之籲，不亦宜乎？

另外，僖公三十三年夏，“晉人及姜戎敗秦師於殽”一事，程氏認為此事影響於當時之天下甚巨，乃因秦實同於夷狄。對此，三《傳》分成兩種立場加以討論。《公羊》以秦伯之不聽百里、蹇叔子之諫，乃出師千里而襲鄭，故夷狄之。而《穀梁》亦以言敗狄秦，認為秦伯亂人子女之教，無男女之別。以為秦之為夷狄，自殽之戰始。對此，程氏評論曰：

此乃華夷之辨。於此，“入中國則中國之，入夷狄則夷狄之”，民族的立場與文化的立場有時可以分，亦有時可以合。而秦以“千里而襲人”，又“亂人子女之教，無男女之別”，遂被人目為夷狄，則全是從文化立場，加以論斷。<sup>40</sup>

至於《左傳》，則與《公》、《穀》異趣，乃從國家民族之立場立論。對此，程氏評之曰：

原軫力言“敵不可縱”，由是而“必伐秦師”。此乃就國家民族之立場而言。其“敗秦於殽”，本可使(晉)襄公繼文公而稱霸。惟終以釋敵三帥，

---

<sup>39</sup> 程兆熊：《春秋講義》，頁33。

<sup>40</sup> 同上，頁49。

所謂“武夫力而拘諸原，婦人暫而免諸國，墮君實而長寇讎，亡無日矣”，遂招致無窮後患。於此，當一再思及“敵不可縱”之言，實不能不愈覺其老成謀國之苦。<sup>41</sup>

換言之，《公》、《穀》二傳從文化立場批判秦伯；《左傳》則從民族立場力言“敵不可縱”，“必伐秦師”。此出發點之異，亦各有其見識，故程氏分別討論而肯定之。

又成公三年夏，公如晉，晉侯見公而不敬。在此晉楚制霸，爭取諸侯以為奧援的關鍵時刻，卻不禮敬來訪的魯成公。故是年秋，成公歸自晉，乃欲求成於楚。而季文子諫之，以“非我族類，其心必異”之語悟成公，乃止。對此，程氏評之曰：

魯成公中無所主，聯晉聯楚，每舉棋不定。惟終因此“非我族類，其心必異”之言，而有其決定。此固然是根據民族之大義，但亦正是根據文化之大義。若其於是時聯楚，即兩失之。<sup>42</sup>

另外，又成公十又五年，諸侯始會吳於鐘離。程子於此曰：“吳益強大，求會於諸侯。諸侯之衆，往而從之。故書諸國往與之會也。時諸侯病楚，故與吳親。”而楚在當時，正與晉爭霸。親吳以使吳側面制楚，正所謂以夷制夷。《公羊傳》稱：“曷為殊會吳？外吳也。曷為外也？《春秋》內其國而外諸侯，內諸侯而外夷狄。”所謂殊會吳，即《春秋》於書會晉士燮、齊高無咎，以至邾人之後，又繼書“會吳於鐘離”。《穀梁傳》稱：“會又會，外之也。”既應有華夷之分，便自應內諸侯而外夷狄。故須“外之”，方顯此一大義。<sup>43</sup>

然而到了襄公二十九年夏，“吳子使札來聘”，此乃吳之始聘，且在《春秋》中，吳之君臣竝見，亦始於此。《公羊》賢季子之讓國，以“入中國，則中國之”的

41 程兆熊：《春秋講義》，頁 50。

42 同上，頁 67。

43 同上，頁 73。

態度接納他。《穀梁》亦同時稱譽吳子能善使季子以及季子能尊君之賢。對此，程氏論之曰：

吳在魯成公六年伐邾，始見於經。又魯襄公五年會於戚，稱吳人。今則稱吳子，此乃因其慕義來聘，故進之。此分明為從文化大義以立言。而對吳季子，“以其不受為義，以其不殺為仁”，則更從文化大義之立場上，以明季子之賢。吳在當時，對中國文化，有其嚮往之心，亦有其瞭解之切。此觀季子之觀樂，而特有其會心，即足以知之。<sup>44</sup>

程氏於此分別褒獎吳國國君與季札。以吳子慕義來聘，故進之；而季子，“以其不受為義，以其不殺為仁”。二者皆是從文化大義之立場上稱許之。最後提到，吳在當時，對中國文化，有其嚮往之心，亦有其瞭解之切。季子之觀樂，而特有其會心，此在《左傳》明載之。

又昭公十五年“秋，晉荀吳帥師伐鮮虞”。程氏云：

使大夫荀吳帥師伐鮮虞，以正兵加敵，而不納其叛臣，由是而率義不爽，好惡不愆，固所以使民知義所，亦所以使夷狄真知中國之偉大。《胡傳》曰：“晉滅潞氏、甲氏，及再伐鮮虞，皆用大夫為主將。而或稱人，或稱國，或稱其名氏。何也？以殄滅為期，而無矜惻之意，則稱人。見利忘義，而以欺詐行之，則稱國。以正兵加敵，不納其叛臣，則稱名氏。夫稱名氏，非褒之也。纔免於貶爾。而《春秋》用兵禦敵之略咸見矣。”但於此必須著眼於人禽之辨、華夷之分，與夫義利之辨。就民族大義上說，如夷狄同於禽獸，即以殄滅為期，仍非可貶。就文化大義上說，能以正兵加敵，則必須褒。此實不能視同諸侯與諸侯間之自相攻伐。<sup>45</sup>

44 程兆熊：《春秋講義》，頁 88—91。

45 同上，頁 98—99。

程氏之說，可謂分別從民族與文化的角度，對《胡傳》進行了深化。

至於定公四年冬十有一月庚午，“蔡侯以吳子及楚人戰於柏舉，楚師敗績，楚囊瓦出奔鄭”。《公羊傳》載曰：

吳何以稱子？夷狄也，而憂中國。其憂中國奈何？伍子胥父誅乎楚，挾弓而去楚，以干闔廬。闔廬曰：“士之甚，勇之甚，將爲之興師而復仇于楚。”伍子胥復曰：“諸侯不爲匹夫興師，且臣聞之，事君猶事父也。虧君之義，復父之仇，臣不爲也。”於是止。蔡昭公朝乎楚，有美裘焉，囊瓦求之，昭公不與，爲是拘昭公于南郢數年，然後歸之。於其歸焉，用事乎河。曰：“天下諸侯，苟有能伐楚者，寡人請爲之前列。”楚人聞之怒。爲是興師，使囊瓦將而伐蔡。蔡請救于吳，伍子胥復曰：“蔡非有罪也，楚人爲無道，君如有憂中國之心，則若時可矣。”於是興師而救蔡。

《穀梁傳》載曰：

吳其稱子何也？以蔡侯之以之，舉其貴者也。蔡侯之以之，則其舉貴者何也？吳信中國而攘夷狄，吳進矣。其信中國而攘夷狄奈何？子胥父誅於楚也，挾弓持矢而干闔廬。闔廬曰：“大之甚，勇之甚！”爲是欲興師而伐楚，子胥諫曰：“臣聞之：君不爲匹夫興師。且事君猶事父也。虧君之義，復父之仇，臣弗爲也。”於是止。蔡昭公朝於楚。有美裘，囊瓦求之，昭公不與。爲是拘昭公於南郢，數年然後得歸。歸乃用事乎漢，曰：“苟諸侯有欲伐楚者，寡人請爲前列焉！”楚人聞之而怒，爲是興師而伐蔡。蔡請救於吳。子胥曰：“蔡非有罪，楚無道也。君若有憂中國之心，則若此時可矣！”爲是興師而伐楚。

程氏以爲在此期間，楚之勢力已愈盛，而侵陵諸侯。晉曾大會諸侯以救蔡，然不能明暴楚之罪，且失諸侯之心，故無功而還，遂成晉楚最後一次之交兵。隨後，楚爲沈故，圍蔡，而晉竟坐視不救，蔡乃請救於吳。《春秋》於此，遂書“蔡侯以吳

子及楚人戰於柏舉”。並云：“吳始書子，書戰。”程氏又云：“以後之《胡傳》，亦以蔡之求救，‘有請於晉。如彼其難；吳國天下莫強焉，非諸侯所能以也，有請於吳，如此其易’，故書吳子，實所以‘深罪晉人，保利棄義，難於救蔡也’。凡此，皆本諸吳‘有憂中國之心’，遂有稱子以進吳之說。故進吳以稱子，終因吳能救蔡，總不失其有憂中國之心。孔子許管仲以仁，固亦以‘微管仲，吾其被髮左衽矣’。”<sup>46</sup>

## 六、結 語

本文略述程兆熊其人其學，及其《春秋講義》之主旨。以為程氏深悉中國歷代土地政策對型塑中國文化具關鍵影響力，故其討論中國文化，頗能從土地開發與心靈開發相對應的關係上進行論述，以為歷代農政之實施，同時包含了王道教化之精神在內。而此一王道教化之精神，即是儒家的性情之教。程先生《春秋講義》講述的內容，亦不外是對此儒家性情之教的贊揚與維護。是書所揭護持人道大防、讚揚禮義之行、堅守民族(文化)大義諸論，振聵發聵，令人耳目一新。而後知不論就學術史的角度，或者就當代新儒家的研究視野而言，程兆熊都不應該是被忽視埋沒的學者。尤其當風雨飄零之際，若研究傳統學問之人，其視野仍僅在考訂字句之是非、版本之訛錯，而無視於天下家國之危，則經學之運晦而難明，亦自身之失誤有以招之。觀 20 世紀下葉，新儒家於海外之聲勢，對照經學傳統之落寞，得無慨乎！

(作者：中研院中國文哲研究所副研究員)

---

46 程兆熊：《春秋講義》，頁 107—108。

## 引用書目

### 專書

- 孔穎達：《春秋左氏傳正義》。臺北：藝文印書館，1989年。
- 呂祖謙：《東萊左氏博議》。杭州：浙江古籍出版社，1997年。
- 胡安國：《春秋胡氏傳》。臺北：臺灣商務印書館景印《文淵閣四庫全書》本，1983年。
- 范甯：《春秋穀梁傳集解》。臺北：藝文印書館，1989年。
- 范曄：《後漢書》。北京：中華書局，1982年。
- 許思園：《中西文化回眸》。上海：華東師範大學出版社，1997年。
- 程兆熊：《大地人物》。香港：人生出版社，1956年。
- 程兆熊：《中國文學批評論叢》。臺北：鵝湖出版社，1971年。
- 程兆熊：《文心雕龍講義》。臺北：鵝湖出版社，1963年。
- 程兆熊：《春秋講義》。香港：鵝湖學社，1964年。
- 程兆熊：《道家思想——老莊大義》。臺北：明文書局，1985年。
- 程兆熊：《論中國之山水》。臺北：鵝湖出版社，1970年。
- 程兆熊：《儒家思想——性情之教》。臺北：鵝湖出版社，1963年。
- 程明琤：《如是我在》。臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2010年。
- 鄭玄：《毛詩箋》。臺北：藝文印書館，1989年。
- 鮑紹霖、黃兆強、區志堅：《北學南移——港臺文史哲溯源》。臺北：秀威資訊科技股份有限公司，2015年。

## A Wailful Sound in Troubled Times: Cheng Zhaoxiong and His Book *Chun Qiu Jiang Yi*

Cai Chang-lin

(Associate Research Fellow, Institute of Chinese  
Literature and Philosophy, Academia Sinica)

### Abstract:

This paper outlines the life of Cheng Zhaoxiong, his studies and the main idea of his work *Chun Qiu Jiang Yi*. It argues that under the awareness of the key influences of land policies to shaping Chinese ancient culture, Cheng's discussion of Chinese culture noticed the corresponding relations between land developments and mind developments, thus, he hold that the implementation of agricultural policies contains a kind of kingcraft spirit for enlightening the public. This spirit was the so-called temperament educating of Confucianism, which was also the main content and fully praised in his book of *Chun Qiu Jiang Yi*. In this book, Cheng showed his proposition of supporting humanistic principles, praising proper and justice behaviors and adhering to national (cultural) spirits. So, whether from the angle of academic history or the Neo-Confucianism research, Cheng Zhaoxiong should not be overlooked. In troubled times, if scholars' researches still focused on textual researches such as correcting wrong words and editions, instead of concerning the crisis of his own country, the decline of Confucian classics studies can only put its blame to the scholars themselves. Compared with the influential development of the Neo-Confucianism in the twentieth century overseas, the loneliness of traditional Confucianism really makes people sign with emotion.

**Keywords:** Cheng Zhaoxiong, the Neo-Confucianism, *Chun Qiu Jiang Yi*, agricultural policy, temperament educating of Confucianism