

復仇觀的省察與詮釋

——以《春秋》三傳為重心

李 隆 獻*

提 要

「復仇觀」堪稱一重要的文化概念。本文即以此一普世共具的文化觀念為探討重點，而將時間鎖定在先秦至漢初這一中華民族復仇觀確立的關鍵時期，以先秦至漢代的儒家經典為對象，並以跨領域／跨文化的研究方式，企圖探索中國傳統思想、社會的復仇觀與復仇現象，追溯、分析此一觀念的起源與確立的過程。

首先探究復仇觀的起源及其形成社會／文化意義的過程，指出：復仇作為一種理所當然的觀念，應源自「生物性的本能」，並在人類文明發展的歷程中，滲入諸多思維而漸趨複雜，脫離原始意義；中國的復仇觀，更因儒家思想的影響，發展為超越血緣的「五倫」復仇觀。

其次依序探索儒家的復仇觀，指出：孔、孟時期，復仇觀念並不明顯，但大抵認同正當的復仇行為；到了《禮記》、《周禮》等禮書，則充分表達出後

本文 94.02.15 收稿，94.04.20 審查通過。

* 國立臺灣大學中國文學系副教授

代儒者對復仇的觀念與態度：結合儒家的倫理觀，發展出「親疏有別」的復仇觀，並依受害者的身分而有不同的復仇原則與過失殺人的「避仇」方法等；不過禮書中的復仇觀雖看似相同，實則具體顯示儒家不同派別的歧異復仇觀。再次，比對三傳在闡釋《春秋》經文中所呈現復仇觀的異同，發現：《公羊》、《穀梁》都肯定復仇，《公羊》的復仇觀尤其強烈，但亦有故意將經文套上復仇框架以達其詮釋目的的現象，且存在不少疑點與矛盾，未可盡信；《穀梁》則強調復仇的動機與手段皆須正當；《左傳》則似乎並不贊成復仇，與《公羊》形成有趣的對比。

〈餘論〉先探討「報」與「報仇」的關係，推測兩種觀念看似同源，實則出自不同思維，卻因概念的相關性，造成其觀念的相互融合；其次以實例說明西方的復仇觀。〈結論〉則藉由中、西復仇觀的比較，凸顯中國復仇觀在社會化的過程中受儒家思想影響／規範／型塑，及經典化／學術化的現象，指出儒家思想對復仇傳統確立的漢代無所不在的影響力。

關鍵詞：復仇觀、報、報仇、倫理、春秋三傳

Traditional Chinese Views on Revenge: An Analytical Interpretation Centered on the *Chunqiu sanzhuàn*

Lee Long – hsian*

Abstract

Revenge is an important concept to be found across cultures and times. The aim of this article is to discuss the Chinese views of revenge as they appeared during the key, consolidating period, i.e. from the pre-Qin to the early Han. Based on a study of the Confucian classics from this period, the article adopts a cross-disciplinary and cross-cultural approach to explore the traditional Chinese views of revenge by tracing their origins and the process of their formation.

We first investigate the origins and formation process of the social/cultural meanings of revenge. We indicate that as an unquestionable principle, revenge might have originated from biological instinct; yet with the advent of civilization, it undoubtedly became complicated by absorbing some of the newly developed notions, thereon gradually cleansing off its primitive meaning. In due course, and under the influence of Confucianism, the Chinese views of revenge developed into a “Five Relations” (*wulun*)

* Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan University.

pattern which transcended the primitive premise of blood ties.

We then analyze the Confucian views of revenge. During the times of Confucius and Mencius, the deeds of revenge for justice were generally approved, despite that the idea of revenge was not fully developed. Later on, in *The Book of Rituals (Liji)* and *The Rituals of Zhou (Zhouli)*, we begin to see explicit expressions of the Confucian scholars' views of and attitudes toward revenge. Under the influence of the Five Relations ethics, the principle of revenge was set to vary according to the differences within the Five Relations. In addition, the social status of the victim was viewed as a significant variable to determine the actual content of revenge and the method of "escaping revenge" in the case of manslaughter. For all their apparent commonalities, we find that there were indeed noticeable differences among the various Confucian schools in their views on revenge. We further compare the views expounded in the *Chunqiu sanzhuàn* (*The Three Commentaries on The Annals of the Spring and Autumn*) and explore their differences. Both *The Gongyang* and *The Guliang* approve the practice of revenge, with the former expressing a stronger view. Yet both of them show a tendency to frame their interpretations of the classic within their own preconceived ideas of revenge, leading to some frank distortions of the classic. In addition, *The Guliang* emphasizes the moral purity of motives and means, whereas *The Zuo Commentaries* entirely denies moral sanction to revenge, and thus features an intriguing contrast to the *The Gongyang*.

Finally, we discuss the relationship between "repayment" (*pao*) and "revenge" (*paochou*). On the surface, the two concepts might seem to share the same origin; but a close investigation shows that they actually came from very different intellectual sources. Furthermore, we indicate that there had been mutual absorption between the two due to conceptual affinities. We then use some concrete examples to explain the Western views of revenge. In the conclusion, by way of comparing the Chinese and the Western views of revenge, we highlight the power of Confucianism to influence, regulate, and shape both the socialization of the Chinese views

of revenge, and the processes of canonization and intellectualization. We point out the overwhelming effectuality of Confucianism during the Han Dynasty.

Keyword: repayment, revenge, ethics,

*The Three Commentaries on The Annals of the Spring
and Autumn*

復仇觀的省察與詮釋

——以《春秋》三傳爲重心

李 隆 獻

一、復仇觀的起源及其形成社會／文化意義的推測

討論一個觀念／問題，無可避免的必須追溯其源流。「復仇」，^①作爲一個理所當然的概念，古來討論者固所在多有，卻鮮少論及其起源／成因；^②近

① 「復仇」，典籍中或作「復讎」，如《孟子》、《公羊傳》、《穀梁傳》，或作「報讎」，如《左傳》、《周禮》、《史記》；或作「報仇」，如《史記》，亦有作「復仇」者，如《越絕書》。《廣雅·釋言》：「報，復也。」（清·王念孫：《廣雅疏證》，南京：江蘇古籍出版社，2000年，卷5上，頁11上）可知「復仇」與「報仇」實異詞同義。又，《說文·人部》：「仇，讎也。」（清·段玉裁《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1974年，卷8上，頁36上）〈言部〉又云：「讎，應也。」段《注》：「讎者，以言對之。……引申之爲讎怨，《詩》：『不我能讎，反以我爲讎』；《周禮》『父之讎』『兄弟之讎』是也。……仇、讎本皆兼善惡言之，後乃專謂怨爲讎矣。」（同上，卷3上，頁8下）案：仇、讎亦可合爲複詞，如《左傳·哀公元年》：「（越）與我同壤而世爲仇讎」，《荀子·臣道》：「爪牙之士施，則仇讎不作」，可知「復仇」、「復讎」異字而同義。本文從俗，或用「報仇」，而多用「復仇」，端視行文而定，並無深意，讀者察之。

② 有者則多如明·丘濬：《大學衍義補》所言：「（復仇）生民秉彝之道，天地自然之理。」（京都：中文出版社，1979年，卷110，頁1147）視其爲無須言說的「自然」。

人或以生物本能予以解釋，如張瑞楠在〈復讎與中國固有法〉首節中所言：

凡生物均有對其種族存在之侵害性攻擊予以反擊之性，此係出於生物之自保性有以致之；……此幾乎係本能之反應。……復仇乃係依此反擊性而發之種族自保之基本美德。^③

復仇行為源自於生物性，自屬無庸置疑，但綜觀世界各地千差萬別的「復仇文化」，除以生物／基因演化的角度詮釋外，似乎更應由文化／社會演化的切面省視，^④畢竟許多「復仇行為」明顯非出自純生物本能的蠢動，實帶合理性思維的運作，乃人類所特有，其中固然應有生物性的殘留，依然可以循社會文化的脈絡加以檢視，如此才更有觸及其作為一種文化思維的種種可能。

「復仇」在早期作為一種「種族自保」的行為，與「家族」的關係是不可分割的，瞿同祖（1910-）在《中國法律與中國社會》〈血屬復仇〉節中指出：

在家族為社會單位，個人完全隸屬於家族的時代，……（復仇）常演成家族與家間族與族間的大規模的械鬥。^⑤

這是在掠奪性的原始社會中極為重要的生存法則；可以想見，先民必然以宗教性的力量強制執行，瞿氏以為：

復仇的觀念和習慣，在古代社會及原始社會中極為普遍。……社會上承認他報復的權利。……報仇可說是一種神聖的義務。^⑥

周天游（1944-）亦以「復仇——上古人類神聖的權力和義務」^⑦作為其《古代

③ 《法學叢刊》，第 67 期（臺北：法學叢刊社，1972 年），頁 94。案：此說雖亦近乎「自然」，但已是解釋性的，非不言自明的「道、理」。

④ 生物／文化演化的觀點採自 Paul R. Ehrlich 著，李向慈、洪俊宜譯：《人類的演化：基因、文化與人類的未來》（*Human Natures: Genes, Cultures, and The Human Prospect*，臺北：貓頭鷹出版社，2003 年）。

⑤ 瞿同祖：《中國法律與中國社會》（臺北：里仁書局，1982 年），頁 85。又，本文〈四之二〉所舉莎士比亞 *Romeo and Juliet* 亦其一例，說詳下。

⑥ 《中國法律與中國社會》，頁 85。

⑦ 周天游：《古代復仇面面觀》（西安：陝西人民出版社，1992 年），頁 1。

復仇面面觀》首章首節的標題。瞿、周二二人同時使用「神聖」一詞，^⑧足以說明復仇此一源遠流長的傳統，具有高度的宗教^⑨意義為其心理基礎。^⑩以其作為一種「義務」來看，所謂「復仇」已不只是本能對入侵、迫害者的反擊，而是思維化、理論化的行為，不一定要有即時的迫害，但基於某些（神聖的）原因，必須用異族人的血來完成儀式，達到心靈的滿足、快慰與解脫，顯示「復仇」的意義已漸趨複雜。至於族與族的爭鬥導致「滅族」行動，^⑪自然由宗教力量所主導，但其隱藏在背後的實際原因恐係擔心被復仇使然，所以非得「斬草除根」不可，這種看似原始、嗜血的「復仇」行動絕不只是單純的復仇而已，而是審慎思索後的行動。

⑧ 周氏在文中言及「復仇也自然而然地具備了某種宗教色彩」，並舉印地安人的例子說明其儀式性、宗教性。（頁1）

⑨ 此指「原始宗教」，與後代崇高信仰的「文明宗教」異義。

⑩ 宗教、儀式必然有其現實層面的意義，因此在其神秘外衣漸褪後，仍須其他的力量作為理論基礎，如後來的儒家以「倫理」以至「道德」來規範復仇行為（詳本文之〈二〉），便是一個過渡性的例子，由宗教而倫理，理性思維滲入，但依然訴諸心靈、信仰的力量。

⑪ E. Westermarck: *The Origin and Development of The Moral Ideals* (Macmilan, London, 1912 年) 述及 Australian Kurnai 人的復仇不以仇人的死為滿足，還要將仇人的整個團體加以殺戮；W. H. Sumner: *Science of Society* (New Heaven, Yale University Press, 1928 年) 述及格靈人 (Greens) 之報仇，不僅殺仇人的全家，甚至其牲畜也不放過。以上二例轉引自《中國法律與中國社會》，頁86。中國亦不乏此類行為，如宋·李昉《太平御覽》（臺北：臺灣商務印書館1975年景日本常室圖書寮京都東福寺東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊本）〈人事部·仇讎〉引王隱《晉書》：「汭充敗于吳興。吳興人吳儒，充之將也。充亡失道，誤入儒家，誘內充重壁，因笑充曰：『三千戶侯也！』充曰：『封侯不足貪也，爾大義全我，我宗族必厚報；若必殺我，汝族滅矣！』儒遂殺之。充子勁，字世堅，即潛報仇，族滅吳氏。」（卷481，頁7上）又如南朝·梁·沈約《宋書》（臺北：鼎文書局，1981年）〈自序〉載其祖先沈林子之父為沈預所害，林子與兄田子籌畫報仇，「預正大集會，子弟盈堂，林子兄弟挺身直入，斬預首，男女無長幼悉屠之，以預首祭父、祖墓。」（卷100，頁2453）

即便如此，這種「人隸屬於家族」^⑫的概念還是非常原始的，在人類智力發展，文明演化的過程中，慢慢產生了個體的覺醒，也漸漸發現「無差別殺人」的不妥，遂將焦點集中於復仇的對象，誠如瞿同祖引 E.S. Hartland 之說所言：

最初犯罪的宗族部落 (Clan) 中每一個人都可為復仇的對象，但文化進化以後這種復仇的權利漸漸地被限制，……只有犯罪者本人和其最近親屬 (Kin) 負此責任，同時也只有其最近親屬才有復仇的責任。^⑬

上文言「神聖的義務」，此處說「責任」，在在顯示復仇已與生物性的本能反應相去甚遠。尤其值得注意的是，這種為親屬復仇的「責任」，往往具有「傳承性」，如許慎所說的「五世復仇」，甚至如《公羊傳》主張的「九世猶可以復讎」、「雖百世可也」（詳本文之〈三〉）。後世子孫彼此間毫無仇恨，甚至可能毫無關係，卻可能因先祖們的仇殺而終身背負自己從未明白的責任，代代相傳，無有了期，^⑭這固然也屬「復仇」的範疇，卻早已脫離原始意義，而是人類以價值觀強行建構出來的復仇體系。

「血屬復仇」作為文明進化的產物，實有生物學的基礎，^⑮世界各地的復仇觀亦皆以血緣關係為基礎；但中國在文明演化的歷程中，卻發生了跨越性的現象，瞿同祖曾指出：

中國的社會關係是五倫，所以復仇的責任也以五倫為範圍，而朋友亦在其中。^⑯

⑫ 或說「人=家」，你殺我家的人就是你家的人殺我，所以我與我家的人都可以殺你和你家的人。

⑬ 《中國法律與中國社會》，頁 86。

⑭ 文獻多有述及，此不煩引；後世許多武俠小說即以此類思想／處境為基礎展開劇情。

⑮ 此一概念可參 Richard Dawkins 著，趙淑妙譯：《自私的基因——我們都是基因的俘虜？》（*The Selfish Gene*，臺北：天下遠見出版股份有限公司，2000 年）。

⑯ 《中國法律與中國社會》，頁 87。

周天游也認為：

作為血緣關係的外延而形成的五倫觀念，擴大了復仇的範圍，使中國古代復仇制度具備了獨有的特色。^{①⑦}

五倫中，國君與朋友雖皆不屬血親（老師亦然），但禮書中對其復仇的原則亦詳細規範（說詳下文之〈二〉），如此明文在禮書中規定超越血親的復仇觀似乎未曾見之於其他文化，而為中國文化所特有，這明顯是以後天的倫理觀來規範人類本能，實乃文化凌駕生物的最佳例證。

中國獨特的五倫復仇觀，乃復仇意識與儒家思想交互作用而產生，作為其理論／心理基礎的，則是道德意義：從社會大眾熟悉的「此仇不報非君子」、「君子報仇十年不晚」，到正式一點的「復讎因人之至情，以立臣子之大義也。讎而不復，則人道滅絕，天理淪亡」，^{①⑧}這些觀念背後透露的訊息皆是：報仇乃作為一個人應盡的義務。即使國家、法律約束、限制，甚至禁止復仇，復仇行為仍舊持續發生，並屢屢獲得眾人以至士人的稱許；讎而不復，或是私和者往往遭受鄙視、唾棄，^{①⑨}種種情形其實和原始部落未完成復仇者的遭遇相去不遠。^{②⑩}

歷來對復仇的要求，雖有宗教與道德的差異，但同樣訴諸心靈、信仰的力量，作為一種強制性的規範。儒家作為一重視社會性的思想體系，對復仇的贊成與否顯得曖昧，如荀悅《申鑑·時事》對復仇的態度便呈現此一矛盾：

或問「復讎」。「古義也。」曰：「縱復讎可乎？」曰：「不可。」曰：「然則如之何？」曰：「有縱有禁，有生有殺。制之以義，斷之以法，是謂義、法並立。」曰：「何謂也？」「依古復讎之科：使父讎，避諸異州千里；兄弟之讎，避諸異郡五百里；從父、從兄弟之讎，避諸異縣百里。弗避而報者，無罪；避而報之，殺。犯王禁者，罪也；復讎者，義也。以

①⑦ 《古代復仇面面觀》，頁6。

①⑧ 丘濬：《大學衍義補》引胡寅語，頁1147。

①⑨ 唐、明、清諸朝律法皆有記載，此不煩引，可參《中國法律與中國社會》，頁99-100。

②⑩ 其例繁多，可參《中國法律與中國社會》，頁101-102，此不贅舉。

義報罪，從王制，順也；犯制，逆也。以逆、順生殺之。凡以公命行止者，不為弗避。」^{②①}

為穩定社會，實不宜倡導復仇，^{②②}但強調禮儀規範本於人情的儒家又豈能罔顧被害者親友內心的悲痛？矛盾與衝突交互拉扯糾結，儒家的復仇倫理／規範，即試圖平衡人倫與社會這個天秤。

以下擬對先秦以至西漢的儒家典籍論及「復仇」者進行省察與詮釋，期對此一文化現象／觀念有所釐清。

二、儒家復仇觀的省察與詮釋

（一）孔孟復仇觀的省察與詮釋

儒家的復仇觀念，可由孔子以下，逐一探索其演變與差異。

儒家的開創者孔子對復仇並無直接評論，但《論語·憲問》卻有這樣的一段話：

或曰：「以德報怨，何如？」子曰：「何以報德？以直報怨，以德報德。」^{②③}

孔子並不贊成「以德報怨」，認為「以直報怨，以德報德」才是正確的，否則便無法適當地報答別人的恩德。

「以直報怨」，邢昺以為：「當以直道報讎怨」^{②④}，朱子則以為：「於其所怨者，愛憎取舍，一以至公而無私，所謂直也。」^{②⑤}可見「以直報怨」是以

②① 漢·荀悅：《申鑑》（臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》初編縮印江南圖書館藏明「文始堂」本），卷2，頁7-8。

②② 丘濬《大學衍義補》引吳激語：「為親復讎者，人之私情，蔽囚致刑者，君之公法。使天下無公法則已，如有公法，則私情不可得而行矣。」（頁1143）

②③ 宋·邢昺：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1976 景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷14，頁13下。

②④ 《論語注疏》，卷14，頁13下。

②⑤ 宋·朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1994年），頁219。

公正無私的態度去面對自己的怨讎，該採取怎樣的方式去應對，就用那樣的方式去回報怨讎。以此推之，孔子雖然並未直接對復仇有所論述，但以正當的方式復仇應是孔子所認可的。

《孟子·盡心下》有一段孟子對於所見復仇風氣的論述：

孟子曰：「吾今而後知殺人親之重也。殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄。然則非自殺之也，一間耳。」^{②⑥}

孟子見到的復仇習俗是只要殺人的父兄，復仇者亦會殺其父兄以為報復，於是乎殺人之親屬者必須承擔沈重而殘忍的後果。面對這樣血腥的復仇風氣，孟子提出「非自殺之也，一間耳」的看法。趙岐《註》說：「一間者，我往彼來，間一人耳。與自殺其親何異哉？」^{②⑦}的確如此，若自己殺害別人的親屬，別人也來殺害自己的親屬，那跟自己殺害自己的親屬又有何差異？由這段話來看，孟子除了要世人對自己的行為舉止更為慎重而不可殺害別人外，更對當時的復仇風氣有所感嘆。

孟子對復仇的看法，與孔子並無大不同：孔子講「以直報怨」，主張以正確適當的方式處理仇怨；孟子當時的復仇風氣是復仇不報復殺人者自身，而要殺人者同樣感受到喪失親屬的傷痛，這樣的行為是殘忍而不合理的，不合乎「以直報怨」的原則，所以孟子反對的並不是復仇行為，^{②⑧}而是反對當時復仇風氣的兇殘。

孔孟的復仇觀都屬相當社會化以後的觀念，說已詳上文；至於《孟子》所反映的復仇觀牽涉「報」與「報仇」觀念的互涉，說詳本文〈四之一〉。

^{②⑥} 宋·孫奭：《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷14上，頁5上-下。

^{②⑦} 《孟子注疏》，卷14上，頁5下。

^{②⑧} 《孟子·滕文公下》載葛伯殺童子，商湯伐葛事，有云：「為其殺童子而征之，四海之內皆曰：『非富天下也，為匹夫匹婦復讎也。』」（《孟子注疏》，卷6上，頁10上）可證孟子並不反對復仇。

（二）禮書復仇觀的省察與詮釋

孔、孟以下的儒者對復仇皆採取正面肯定的態度，並有較詳細的理論論述。這些論述出現在《禮記》、《大戴禮》、《周禮》諸禮書中。《禮記·表記》說：

子言之：「仁者天下之表也，義者天下之制也，報者天下之利也。」子曰：

「以德報德，則民有所勸；以怨報怨，則民有所懲。《詩》曰：『無言不讎，無德不報。』〈大甲〉曰：『民非后，無能胥以寧；后非民，無以辟四方。』」子曰：「以德報怨，則寬身之仁也；以怨報德，則刑戮之民也。」^{②9}

〈表記〉這段話提出在位者有「仁」、「義」、「報」三種道可以遵循，而面對人民有「以德報德」、「以怨報怨」、「以德報怨」、「以怨報德」四種「報」的方式。其中「以怨報德」違反人情，乃天下之亂民，法所當誅，自應反對。「以德報德」有勸勉人民向善的功用，「以怨報怨」則有懲戒的效果，二者都是〈表記〉所贊同「報」的方法。

「以德報怨，寬身之仁」，鄭玄《注》：

寬，猶愛也。愛身以息怨，非禮之正也。「仁」亦當言「民」，聲之誤。^{③0}

孔穎達發揮鄭玄之說云：

「寬身之仁」者，若「以直報怨」，是禮之當也；今「以德報怨」，但是寬愛己身之民，欲苟息禍患，非禮之正也。^{③1}

鄭、孔皆認為「以德報怨」者乃因害怕怨者報復，故以德惠回報仇怨，屬苟求容身的行為，故皆不予肯定。此說蓋繼承《論語》所載孔子反對「以德報怨」的思想而發揮，但〈表記〉是否反對「以德報怨」似乎還有商榷的餘地。

《禮記》的報施觀念顯有《老子》影響之跡，如〈曲禮上〉主張：「太上貴

②9 唐·孔穎達：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷54，頁3下-4上。

③0 《禮記正義》，卷54，頁4上。

③1 《禮記正義》，卷54，頁5上。

德，其次務施報」，^{③②}與《老子·三十八章》「上德不德，是以有德」的精神正相符合；而〈表記〉的「以德報怨」與《老子·六十三章》「為無為，事無事，味無味。大小多少，報怨以德」之思想亦相吻合，^{③③}並可見《禮記》中的報施觀念確有《老子》思想的痕跡。故〈表記〉是否反對「以德報怨」，如鄭玄、孔穎達所說，實不無可疑。孫希旦《禮記集解》引述宋·呂大臨之說，並加發揮云：

呂氏大臨曰：以德報怨，雖過於寬而本於厚，未害其為仁也。……愚謂寬猶容也。以德報怨，則天下無不釋之怨矣。雖非中道，而可以寬容其身，亦仁之一偏也。^{③④}

〈表記〉贊成「以怨報怨」，雖針對在上位者施政而言，其肯定復仇的立場應是毫無可疑的。

〈曲禮上〉亦論及復仇的原則：

父之讎，弗與共戴天；兄弟之讎，不反兵；交遊之讎，不同國。^{③⑤}

這段話對復仇有較完整的敘述：父仇不共戴天，就是要想盡辦法殺掉仇人；兄弟之仇則採取「不反兵」的態度，孔穎達《正義》說：

「不反兵」者，謂帶兵自隨也。若行逢讎，身不帶兵，方反家取之，比來則讎已逃辟，終不可得，故恆帶兵，見即殺之也。^{③⑥}

可見兄弟之仇乃隨身攜帶兵器，遇之則報仇。至於交遊之仇，只要仇人避不同國，即可不報；若同國則仍應報仇。

〈曲禮〉對父之仇、兄弟之仇、交遊之仇雖皆有所論述，但其中差異由經文的敘述並不易區分。若參照〈檀弓〉之說則可明確了解〈曲禮〉旨意。〈檀

^{③②} 《禮記正義》，卷1，頁12下-13上。

^{③③} 兩段《老子》引文，分見魏·王弼等：《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），頁32、頁55。

^{③④} 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），卷51，頁1300-1301。「寬身之仁」，即寬身之民，呂、孫解為「仁愛」之仁，雖有未當，但其解「寬身」則可備一說。

^{③⑤} 《禮記正義》，卷3，頁10下。

^{③⑥} 《禮記正義》，卷3，頁11上。

弓上》載子夏問孔子復仇之義說：

子夏問於孔子曰：「居父母之仇，如之何？」夫子曰：「寢苦枕干，不仕，弗與共天下也。遇諸市朝，不反兵而鬥。」曰：「請問居昆弟之仇，如之何？」曰：「仕弗與共國；銜君命而使，雖遇之不鬥。」曰：「請問居從父昆弟之仇，如之何？」曰：「不爲魁；主人能，則執兵而陪其後。」^{③⑦}

子夏分別問孔子「父母之仇」、「昆弟之仇」、「從父昆弟之仇」該如何行事？孔子以爲父母之仇應該睡在草墊上，枕著盾牌，隨時警惕自己，並且不出仕，與仇人不共戴天，一旦相遇即取出隨身的武器報仇。有父母之仇不出仕是因爲與仇人不共戴天，想盡一切辦法都要報仇，若出仕則須服從國君之命而不能捨棄自己的生命復仇。至於兄弟之仇，則可以出仕，但不與仇人同國；如身負國君的命令，雖然遇到仇人，也應以完成君命爲重而不可復仇；至於從父兄弟之仇，則不必率先復仇，因其自有主人復仇，若其主人要復仇，則拿著兵器跟隨其後相助。

對照《檀弓》、《曲禮》，二文說法大致相近，且可相互補充，看出《禮記》具體的復仇觀：以父母之仇而言，《曲禮》僅言「不共戴天」，據《檀弓》可知要隨時警惕自己，不可出仕，並且隨身攜帶武器，遇仇則鬥。兄弟之仇，《曲禮》只說隨身攜帶武器，據《檀弓》可知可以出仕，但不可同國。據此二篇之說，可知父母與兄弟之仇，皆「不反兵」，而父母之仇必須不共戴天、不可出仕，兄弟之仇則可以出仕，但必須與仇人不同國。兄弟之仇後，《曲禮》論述的是「交遊之仇」，《檀弓》討論的則是「從父兄弟之仇」，二者可能屬不同層級之仇，也有可能如孔穎達所說仍屬同階層之仇。^{③⑧}至於《曲

③⑦ 《禮記正義》，卷7，頁17上-下。

③⑧ 孔穎達之說詳《禮記正義》，卷3，頁11上-下。孔氏據《周禮·調人》「主友之讎視從父兄弟」，認爲交遊之仇與從父兄弟之仇同。然而《大戴禮記·曾子制言》主張：「朋友之讎，不與聚鄉；族人之讎，不與聚鄰。」（文詳下引）將族人之仇與朋友之仇視爲不同階層，而從父兄弟屬族人範圍，則孔穎達僅據《周禮》以論交遊之仇與從父兄弟之仇爲同階層，似乎值得商榷。故《曲禮》「交遊之仇」與《檀弓》「從父兄弟之仇」可能是相同階層之仇，也有可能兩篇在兄弟之仇後所論的乃不同階層之仇。

禮》所言交遊之仇「不同國」之「國」與《檀弓》兄弟之仇「仕弗與共國」之「國」，孔穎達以為兄弟之仇不同國之「國」指千里之國，交遊之仇不同國之「國」則是五等分封之國。^{③⑨}孔說似嫌拘泥，「國」蓋泛指當時諸侯國，其所指涉應無不同。

《大戴禮記·曾子制言上》亦論及復仇觀念與原則：

父母之讎，不與同生；兄弟之讎，不與聚國；朋友之讎，不與聚鄉；族人之讎，不與聚鄰。^{④⑩}

《大戴禮》的復仇觀與《禮記》甚為相似，而略有不同：「父母之仇」、「兄弟之仇」，與《禮記》之說相合；《曾子制言》細分「朋友之仇不同鄉」、「族人之仇不同鄰」，則與《禮記》之說略有不同：「朋友之仇不同鄉」與《曲禮》「交遊之仇不同國」，避仇的距離不同；而「族人之仇不同鄰」，較之《檀弓》「從父兄弟之仇」，親屬的範圍更為擴大；另，《曲禮》、《檀弓》皆將復仇區分為三種層級，《曾子制言》則分為四種層級。

《周禮》對復仇（的規範）有十分詳細而具體的論述，如《地官·調人》說：

調人掌司萬民之難而諧和之。凡過而殺傷人者，以民成之；鳥獸亦如之。凡和難：父之讎辟諸海外，兄弟之讎辟諸千里之外，從父兄弟之讎不同國；君之讎視父，師長之讎視兄弟，主友之讎視從父兄弟。弗辟，則與之瑞節而以執之。凡殺人有反殺者，使邦國交讎之。凡殺人而義者，不同國，令勿讎，讎之則死。凡有鬥怒者，成之；不可成者，則書之，先動者誅之。^{④⑪}

此條資料歷來爭議頗多，茲略述前人之說，並加疏解。

調人負責協調人民的各種爭難，若有「過失殺傷人」者，調人亦負責居中

^{③⑨} 《禮記正義》，卷3，頁11上。

^{④⑩} 清·王聘珍：《大戴禮記解詁》（北京：中華書局，1983年），頁91。

^{④⑪} 唐·賈公彥：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷14，頁10下-13上。

調解。「鳥獸亦如之」，鄭玄以爲指「過失殺傷人之畜產者」，^{④②}李光坡《周禮述注》引王氏之說則云：「鳥獸謂畜產猛鷲殺傷人也」。^{④③}鄭、王二說若單獨觀之，似皆有理，然以上下文觀之，前言過失殺傷人而調人居中調解，下文言若未能和解則令其避仇，則王說似較合乎上下文意脈絡，即：人之畜產殺傷人者視同過失殺傷人處理，若其仇怨不肯和解，則亦須避仇；若依鄭玄說，則與下文避仇之說毫無關係。

調人若無法和解雙方仇怨，則令殺人者避仇。賈公彥認爲避仇者乃指遭遇會赦者：

「父之讎辟諸海外」已下，皆是殺人之賊，王法所當討，即合殺之。但未殺之間，雖以會赦，猶當使離鄉辟讎也。^{④④}

江永則不以賈說爲然：

若是殺人而義者，不當報，報之則死；如殺人而不義者，王法當討，不當赦之辟也。此辟讎者皆是過失殺人，於法不當死，調人爲之和難而讎家必不肯解者，乃使之辟也。^{④⑤}

江永之說允當，此處之避讎者即是過失殺人者，而非遭遇會赦者。

接著，《調人》解釋因應各種不同的親屬關係，仇家所須避仇的距離亦有所不同。「父之讎辟諸海外」，「海外」，鄭《注》以爲「九夷、八蠻、六戎、五狄謂之四海」，^{④⑥}則父之仇須避至中國以外極遠之地。「兄弟之讎辟諸千里之外」，則亦須相避甚遠。「從父兄弟之讎不同國」，則是避居另一諸侯國。

④② 《周禮注疏》，卷 14，頁 11 上。

④③ 清·李光坡：《周禮述注》，《四庫全書·經部·禮類》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 9，頁 21 上引。

④④ 《周禮注疏》，卷 14，頁 11 下。

④⑤ 江永：《周禮疑義舉例》，《清經解》，第 4 冊（臺北：復興書局，1972 年），卷 245，頁 15 上。以「避仇者爲過失殺人者」，清儒多有論及者，以江說最爲詳審，餘不繁引。

④⑥ 《周禮注疏》，卷 14，頁 11 下。

除了父、兄弟、從父兄弟三種親屬關係外，《調人》接著論述其他人倫關係的復仇原則，提出君之仇視同父之仇、師長之仇視同兄弟之仇、主友之仇^{④⑦}視同從父兄弟之仇三種倫常關係的補充說明。

接著，《調人》提出不肯避仇的解決方法：殺人者若不肯避仇，「則與之瑞節而以執之」。鄭《注》：

和之而不肯避者，是不從王命也。王以玉圭使調人執之，治其罪。^{④⑧}

鄭玄主張瑞節乃王交付調人以治不避仇者之罪。江永則以爲瑞節乃報仇者之符信，用以執殺人者至官而治其罪：

使之辟而不辟，則有逆命之罪，於是調人與報者以瑞節爲信，使其執至官而治之也。……如調人當執，則以官法執之可矣，何必王與瑞節？節必使讎人自執者，欲伸其報仇之情也。執至官而治之，則亦不許其殺也。^{④⑨}

江說明確指出鄭《注》之疏，瑞節爲報仇者所執殆無可疑；但江說也有可疑之處：若殺人者不避仇而有逆命之罪，則調人直接以法治之，或轉交有司治罪即可，何必交付報者瑞節，以之爲信物以拘執殺人者至官治罪？如此曲折的「伸其報仇之情」，實難令人信服。個人以爲瑞節確爲報者所執，但非用以拘執殺人者至官治罪；瑞節乃調人交付報者，報者復仇之後若官府追究其罪責，即以之爲信，證明雖經調人調解，殺人者仍不肯避仇，故己身行使復仇，俾官府據之減免報者之刑罰。此文說明殺人者若不肯避仇，調人給予瑞節允許報者復仇，瑞節是其合理復仇而可減免刑責的證物。

接著《調人》討論「凡殺人有反殺者，使邦國交讎之」。鄭玄以爲：

反，復也。復殺之者，此欲除害弱敵也。邦國交讎之，明不和，諸侯得者即誅之。鄭司農云：「有反殺者」，謂重殺也。^{⑤⑩}

④⑦ 「主友之仇」鄭玄《注》：「主，大夫君也。」（《周禮注疏》卷 14，頁 11 下。）

④⑧ 《周禮注疏》，卷 14，頁 12 下。「玉」本作「剡」，據阮元說校改（《周禮注疏》，卷 14，《校勘記》，頁 3 下）。

④⑨ 《周禮疑義舉例》，卷 245，頁 15 上。

⑤⑩ 《周禮注疏》，卷 14，頁 12 下。

二鄭之意蓋皆指殺人者害怕殺人之後遭仇人親屬復仇，遂一併加以殺害。^{⑤①}此種行為傷及無辜，罪刑惡大，各諸侯國皆可得而治之。

接著討論「凡殺人而義者，不同國，令勿讎，讎之則死」。「殺人而義者」，歷來說解不同，鄭玄《注》：

義者，宜也。謂父母、兄弟、師長嘗辱焉而殺之者，如是為得其宜。雖所殺者人之父兄，不得讎也，使之不同國而已。^{⑤②}

鄭玄將「義」的對象限定在父母、兄弟、師長；孫詒讓則認為「義」的範圍不止於人倫，還包括執法者，並認為「不同國」實不可通：

「凡殺人而義者，不同國，令勿讎」者，殺人而義，於法宜殺者也，不宜更令相辟，而不同國。江永謂「不同國」三字衍。案：此疑當作「同國令勿讎」，謂雖同國亦不得讎也。經蓋涉上文而誤衍「不」字。……「謂父母、兄弟、師長嘗辱焉而殺之者，如是為得其宜」者，謂子弟、弟子、僚屬，為父母、兄弟、師長被大辱而殺其人，是情為不容已，即是得其宜也。此鄭略舉一端為義。劉敞謂若〈朝士職〉凡盜賊軍鄉邑及家人，殺之無罪。江永謂戰陣殺人，或為姦盜被殺之類。並得備一義。^{⑤③}

各家解釋「殺人而義」的範圍雖有所不同，但主張因正當因素而殺人者，不可對之復仇，則並無大異。

接著，〈調人〉說：「凡有鬥怒者，成之；不可成者，則書之，先動者誅之」，說明法令禁止人民私鬥，若調解不成而先動手者，則依法誅殺。

由〈調人〉可知：調人居中協調民間怨仇，若不能和解，而過失殺人者又不肯避仇，始允許私下進行報仇，可說是有條件的復仇觀。

〈秋官·朝士〉對復仇的行為也有所規範：

凡報仇讎者，書於士，殺之無罪。^{⑤④}

⑤① 此蓋古代「血屬復仇」之遺留，說詳本文之〈一〉。

⑤② 《周禮注疏》，卷 14，頁 13 上。

⑤③ 清·孫詒讓：《周禮正義》（北京：中華書局，1987 年），頁 1031。

⑤④ 《周禮注疏》，卷 35，頁 23 下。

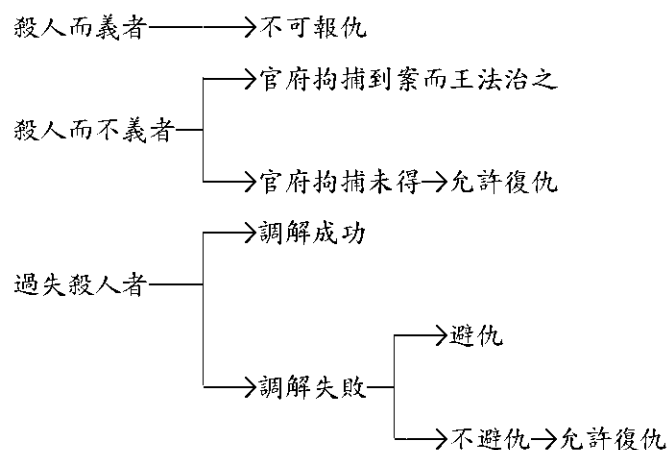
鄭玄以為：「謂同國不相辟者，將報之，必先言之於士。」^{⑤⑤}孫詒讓則不以鄭玄之說為然：

竊謂此報仇讎，乃謂殺人而不義者，罪本當殺，或逃匿，官捕之未得，則

報者得自殺之。此本不在相辟之科，鄭援〈調人〉以釋此經，實不相當。^{⑤⑥}

鄭玄在〈調人〉注中以瑞節為調人所執，又將此經與〈調人〉內容聯繫，主張調人先治其「不從王命」之罪，再允許私人報仇。如此說解似乎不合情理。孫詒讓主張殺人不義者，王法本當治之，但有拘捕未得之情事，則允許私人復仇，其說平實可信。是則〈朝士〉中之允許私人復仇，乃在官府拘捕未得的情形下，報備朝士之後始能執行復仇，與〈調人〉同為有條件的復仇觀。

根據〈調人〉與〈朝士〉，可以看出《周禮》對於殺人與刑罰／復仇的關係，茲列表以明：



綜上所述，可知《周禮》只允許兩種復仇：一、殺人而不義者，自有王法治之，僅在拘捕未得的情況下始允許復仇；二、過失殺人者，調人應盡力調和雙方，若調解不成，殺人者又不願避仇，始允許私自復仇。準此，可以說《周

^{⑤⑤} 《周禮注疏》，卷 35，頁 23 下。

^{⑤⑥} 《周禮正義》，頁 2831。

禮》基本上並不贊成復仇，展現出法治為主的精神；但現實中復仇行為卻難以根絕，故《周禮》對私人復仇採取有條件的開放態度。《周禮》以法治為重的態度與《禮記》倫理高於國家制度之上的態度有著迥然不同的差異。

綜觀上述儒家的復仇觀，可以發現兩個特點：

一、各家主張有所歧異：往昔學者論析先秦儒家復仇觀，大都僅言及儒家對復仇抱持肯定的態度，甚少論及其中的細部差異：由孔子以至《禮記》，大體肯定復仇的意義，但在肯定復仇的觀點中，各家之說又有所不同。以具體論述復仇體系的《禮記》、《大戴禮》、《周禮》三書比較，即可了解其中的差異：《周禮》較重視法治精神，《禮記》、《大戴禮》則都強調倫理復仇的必然性，可以看出《周禮》著重由統治者的立場限制民間的復仇行為，就精神而言並不贊成復仇，但又深知復仇行為無法根絕，遂採有限度開放的立場。《禮記》與《大戴禮》則較為接近，以人倫情感觀點出發，肯定復仇的價值，而對復仇行為進行規範。不過《禮記》與《大戴禮》的復仇觀雖皆以人倫觀點為中心，卻也略有差異：〈曲禮〉與〈檀弓〉可視為觀點相同而相互補充，《大戴禮》的人倫層級與相應的避仇距離則與《禮記》有些許不同。可見儒家對復仇的觀點並非全然一致，各家說法間實存在著些許差異，這可能出於時空因素，也可能出自撰作者個人價值觀的落差。

二、倫理化的規範：本文之〈一〉提及復仇行為自原始社會即已存在，但此類復仇並無明確界定其行使義務的關係，往往演變成氏族間的相互砍殺，造成大量的傷亡。由儒家復仇觀演變的情形來看，儒家早期似無明確的復仇觀念，而後融入倫理觀念，便以人際關係來定義所須行使的復仇義務。即令《周禮》並不主張復仇，調人在調解仇難時，親疏之別亦影響避仇距離的遠近。這種親疏等差的觀念使得復仇義務並非一視同仁，而是根據不同的關係而有不同的義務，使復仇得以有規範可以遵循，減少不必要的傷亡。儒家以「禮」規範復仇的行為，實有別於原始社會的復仇，可說是「倫理化」的復仇觀。

三、《春秋》三傳復仇觀的省察與詮釋

討論《春秋》三傳復仇觀的異同，自當由其對經文的詮釋進行了解。下文分別由四段經文而三傳述及復仇觀者，分別析論之：

（一）莊公四年：紀侯大去其國

《春秋經》莊公四年記載「紀侯大去其國」，《公羊傳》根據經文闡述其復仇理論云：

「大去者何？」「滅也。」「孰滅之？」「齊滅之。」「曷為不言齊滅之？」「為襄公諱也。《春秋》為賢者諱。」「何賢乎襄公？」「復讎也。」「何讎爾？」「遠祖也。哀公亨乎周，紀侯譖之。以襄公之為於此焉者，事祖禰之心盡矣。」「盡者何？」「襄公將復讎乎紀，卜之，曰：『師喪分焉。』『寡人死之，不為不吉也。』『遠祖者，幾世乎？』『九世矣。』『九世猶可以復讎乎？』『雖百世可也。』『家亦可乎？』『曰：不可。』『國何以可？』『國、君一體也。先君之恥，猶今君之恥也；今君之恥，猶先君之恥也。』『國、君何以為一體？』『國君以國為體，諸侯世，故國、君為一體也。』『今紀無罪，此非怒與？』『曰：非也。古者有明天子，則紀侯必誅，必無紀者。紀侯之不誅，至今有紀者，猶無明天子也。古者諸侯必有會聚之事，相朝聘之道，號辭必稱先君以相接。然則齊、紀無說焉，不可以並立乎天下。故將去紀侯者，不得不去紀也。』『有明天子，則襄公得為若行乎？』『曰：不得也。』『不得，則襄公曷為為之？』『上無天子，下無方伯，緣恩疾者可也。』^{⑤7}

⑤7 唐·徐彥：《春秋公羊傳注疏》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷6，頁10下-12下。

《春秋》記載齊襄公伐滅紀國，^{⑤⑧}《公羊傳》於此詳細發揮其復仇理論，認為齊滅紀是一種復仇行為：傳中記載齊哀公因紀侯之譖而受烹，九世之後齊襄公滅了紀國，以報其祖哀公受烹之仇。襄公距離哀公九世，所以文中以問答方式提出距離九世之遙是否可復仇的疑問，並有百世猶可復仇的回答。但百世復仇只適用於國，大夫家以下並不適用此一原則。何以百世猶可復仇只適用於國？傳文依據「先君之恥即今君之恥」，諸侯父子相繼為一體，以及「國君以國為體」兩個觀念，主張國君之仇百世猶可復。接著傳文以回答提問的方式說明滅紀並無不當，古無明天子，故紀侯未受誅，而諸侯之間會聚「號辭必稱先君以相接」，因齊、紀之間有仇，故不可並立於天下。但襄公滅紀畢竟是專擅天子刑罰之權，《公羊傳》遂提出「上無天子，下無方伯」，故齊襄可以行權對紀國進行復仇。

由此可知《公羊傳》對國君之仇極為重視，即使百世猶要復仇，復仇意念十分強烈。但《左傳》、《穀梁傳》解釋「紀侯大去其國」卻皆未提及齊襄公為復仇而滅紀，《左傳》的記載是：

紀侯不能下齊，以與紀季。夏，紀侯大去其國，違齊難也。^{⑤⑨}

《左傳》提到紀侯不肯屈服降齊，遂將領土全交與其弟紀季；^{⑥⑩}並說紀侯大去其國，乃因逃避齊國討伐之故。《左傳》僅記述事情的經過，並未提及齊襄復仇之事。《穀梁傳》則說：

大去者，不遺一人之辭也。言民之從者四年而後畢也。紀侯賢而齊侯滅之。不言滅，而曰「大去其國」者，不使小人加乎君子。^{⑥⑪}

⑤⑧ 關於「紀侯大去其國」中「大去」之解釋，學界仍然存有爭議，如杜預《集解》以為「大去者，不返之辭。」《穀梁傳》則認為：「大去者，不遺一人之辭也。」姑且不論「大去」一詞的涵義，據《公羊》、《穀梁》與《史記·十二諸侯年表》之說，可知「紀侯大去其國」即齊國滅了紀國。故楊伯峻《春秋左傳注》便說：「紀侯之離國，由齊伐之。」（北京：中華書局，1990年，頁165。）

⑤⑨ 唐·孔穎達：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷8，頁18上。

⑥⑩ 紀季在魯莊公三年以鄆入齊為附庸，此「紀侯以與紀季」，則紀國全為齊國附庸矣。

⑥⑪ 唐·楊士勛：《春秋穀梁傳注疏》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷5，頁8上-下。

《穀梁傳》非但無片言隻語提及齊襄為復仇而滅紀，反而站在紀國的立場對齊滅紀予以貶抑，認為紀侯賢能而齊襄滅之，經文稱「紀侯大去其國」，乃不欲小人陵掠君子而為紀侯避諱之辭，與《公羊傳》以齊襄能復仇為賢，有明顯的差異。

個人以為《公羊傳》此處發揮的復仇觀存在諸多問題，茲由三方面論證之：

1. 齊哀公受譖被烹說之可疑

《公羊傳》認為齊襄公滅紀，乃報其遠祖哀公受譖被烹之仇。鄭玄〈齊詩譜〉述齊哀公事云：

哀公政衰，荒淫怠慢，紀侯譖之於周懿王，使烹焉。^{⑥②}

〈齊風〉〈雞鳴〉、〈還〉之〈詩小序〉亦皆言及哀公之荒淫：

〈雞鳴〉，思賢妃也。哀公荒淫怠慢，故陳賢妃貞女夙夜警戒相成之道焉。

〈還〉，刺荒也。哀公好田獵，從禽獸而無厭，國人化之，遂成風俗。習

於田獵，謂之賢；閑於馳逐，謂之好焉。^{⑥③}

〈詩序〉雖未必篇篇可信，但結合鄭《注》，齊哀公為昏淫之君，似可無疑。清·毛奇齡據此，在其《春秋毛氏傳》中懷疑「紀侯譖之」之說並不可信；^{⑥④}日人日原利國在〈復讎論〉中亦提出相同的懷疑。^{⑥⑤}清·高士奇亦提出齊襄「假報仇之名，以利土地」之說。^{⑥⑥}齊哀公受譖遭烹之事，雖亦見載於《史

⑥② 唐·孔穎達：《毛詩正義》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷5之1，頁3上。

⑥③ 引文分見《毛詩正義》，卷5之1，頁4上、頁7上。

⑥④ 清·毛奇齡：《春秋毛氏傳》，《四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986年），卷9，頁8上-10上。文長不具引。

⑥⑤ 此文由日原利國自譯為中文，收入《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987），頁103-104。臺灣另有余崇生譯本，篇名為〈復讎之論理〉，載《大陸雜誌》，67卷6期（1983年）。

⑥⑥ 高士奇《左傳紀事本末》云：「自哀公至襄公凡十九世，而哀公乃其遠伯祖也，於不共載天之義似亦少殺，且襄公鳥獸其行，敗倫傷化，忍心害理，彼又豈知其祖宗之讎者？不過假報仇之名，以利其土地耳。」（臺北：里仁書局，1980年）頁172-173。

記·齊世家》，⁶⁷但〈詩序〉、〈齊詩譜〉並記齊哀公荒淫之事，則齊哀公是否有受譖之事，抑咎由自取，仍待商榷。

2. 百世復仇說之不必可信

《公羊傳》強化國君之仇，提出百世猶可復仇的主張。此說許慎《五經異義》即提出懷疑。賈公彥《周禮正義》引許慎《五經異義》云：

依《異義》《古周禮》說復讎可盡五世之內。五世之外，施之於己則無義，施之於彼則無罪。所復者，惟謂殺者之身，及在被殺者子孫，可盡五世得復之。⁶⁸

孔穎達《禮記注疏》亦引《五經異義》之說進行闡釋：

《異義》：「《公羊》說復百世之讎，《古周禮》說復讎之義不過五世。許慎謹案：魯桓公為齊襄公所殺，其子莊公與齊桓公會，《春秋》不譏。又定公是魯桓公九世孫，孔子相定公，與齊會於夾谷：是不復百世之讎也。從《周禮》說。」鄭康成不駁，即與許慎同。「凡君非理殺臣，《公羊》說，子可復讎，故子胥伐楚，《春秋》賢之。《左氏》說，君命，天也，是不可復讎。」鄭《駁異義》稱：「子思云：『今之君子，退人若將隊諸淵，無為戎首，不亦善乎？』子胥父兄之誅，隊淵不足喻，伐楚使吳首兵，合於子思之言也。」是鄭善子胥，同《公羊》之義也。⁶⁹

據賈公彥與孔穎達引許慎《五經異義》之說，可知許慎據《古周禮》「五世復仇」之說反駁《公羊傳》「百世復仇」之說。許慎並舉魯莊公會齊桓公、孔子與齊會於夾谷⁷⁰二事，《春秋》皆未譏為例，說明《春秋》並不主張「復百世

⁶⁷ 《史記·齊世家》記此事，僅寥寥數語：「哀公時，紀侯譖之周，周烹哀公。」（日·瀧川資言：《史記會注考證》，東京：東京文化學院東京研究所，昭和7年，卷32，頁11）《史記》蓋承自《公羊傳》。

⁶⁸ 《周禮注疏》，卷14，頁12下。原文作「可盡五世，五世之內……」重「五世」二字，文意難明，此據清·陳壽祺：《五經異義疏證》（《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，1995年景清嘉慶18年刻本），卷下，頁56上引文校改。

⁶⁹ 《禮記注疏》，卷3，頁11下。

⁷⁰ 定公十年《春秋》：「夏，公會齊侯于夾谷。」（《公》、《穀》並作「頰谷」，此從《左傳》）《公羊》此條經文無傳；《左傳》、《穀梁》皆載孔子為相，且多次據理力爭，而皆未述及復仇事。

之讎」。今人呂思勉則不以許慎之說為然：

案郕之狩，《春秋》諱齊侯稱「人」。《傳》曰：「前此者有事矣，後此者有事矣，則曷為獨於此有譏焉？於讎者將壹譏而已，故擇其重者而譏焉，莫重乎其與讎守也。於讎者則曷為將壹譏而已？讎者無時焉可與通；通則為大譏；不可勝譏，故將壹譏而已；其餘從同。」（《公羊·莊四年》）安得莊公與桓公會，《春秋》不譏？引夾谷之會，以非復百世之讎也。……桓公之書葬，《傳》曰：賊未討，何以書葬？讎在外也。讎在外則何以書葬？君子辭也。《解詁》曰：時齊強魯弱，不可立得報，故君子量力；且假使書葬，於可復讎而不復乃責之，諱與齊狩是也。（《公羊·桓公十八年》，《穀梁》義同）然則《春秋》雖賢復讎，亦未嘗不量力，安得魯與齊會，一一譏之乎？^{⑦①}

陳恩林則認為《公羊傳》百世復仇之說乃指國仇而言，家仇並不如此；並引定公四年《公羊傳》「復仇不除害」何休《注》：「取仇身而已，不得兼仇子」，與《古周禮》：「所復者，惟謂殺者之身，及在被殺者子孫」二說，認為《公羊傳》與《古周禮》二說之主張並無不同，否定許慎之說。^{⑦②}

呂、陳二說，似乎都有商榷餘地：呂思勉提出郕之狩，《春秋》諱稱齊侯為「齊人」，但「齊人」可能只是中性詞彙，未必有貶義。呂氏接著指出《公羊傳》有「擇其重者而譏，並非一一譏之」的體例。誠如呂說，《公羊傳》並非一一譏之，但仍難以解釋孔子相定公與齊會夾谷的合理性。《公羊傳》既認為「諸侯必有會聚之事，相朝聘之道，號辭必稱先君以相接。然則齊、紀無說焉，不可以並立乎天下」。若然，則齊、魯應亦不可並立乎天下，知禮、行禮的孔子豈宜相定公會魯之世仇？

陳恩林提出百世復仇與五世復仇乃國仇與家仇的差別，其說可信。然其以為《公羊傳》與《古周禮》皆主張復仇僅可報復仇人本身，故認為二者無太大

⑦① 呂思勉：《呂思勉讀史札記》（上海：上海古籍出版社，1982年），頁385。

⑦② 陳恩林：〈論《公羊傳》復仇思想的特點及經今、古文復仇說問題〉，《社會科學戰線》1998年2期（1998年，吉林），頁144。

差別，則忽略二說所指涉的層面並不相同：《公羊傳》「復仇不除害」，乃指復仇不可因害怕其子孫報復而除之，亦即《周禮·調人》「殺人有反殺者」的情況，故《公羊傳》的「復仇不除害」當不止包括仇人子孫，尚包括其朋黨；而《古周禮》說「所復者，惟謂殺者之身，及在被殺者子孫，可盡五世得復之」，乃針對時間層面——在五世之內可以復仇——對行使復仇者的身份及其復仇對象予以限定。故《公羊傳》與《古周禮》二者所指涉的層面並不相同，不可相混而論。

至於《公羊傳》強調國君之仇「雖百世亦可復」之說是否可信？據前所述，《公羊傳》百世復仇與《古周禮》五世復仇之說，所指涉者乃國仇及家仇的差別。據《周禮·調人》「君之仇視父」之說，可知《周禮》主張君仇同父母之仇，與《公羊傳》將國君之仇提升至百世猶可復仇的主張，兩者實大相逕庭。^{⑦③}此外莊四年《公羊傳》認為國君之仇百世猶可復，定公四年傳文卻說：

⑦③ 《公羊傳》此處闡明國君之仇百世猶可復，而齊哀公與齊襄公既是王位繼承關係，亦有血緣關係，則對襄公而言，既是「君」仇，又是「父」仇。故日原利國〈復讎論〉將之歸類於「作為君主的父親被殺害」一類。因此須進一步釐清《公羊傳》百世復仇的主張究竟是針對「作為君主的父親被殺害」之仇而言，還是可包含君臣關係下臣子為國君的復仇？《公羊傳》此處根據「諸侯世」而有「先君之恥，猶今君之恥也」之說。父子相繼為一體的觀念使得齊襄公為齊哀公復讎有其合理性，然而大夫之位亦是父子相繼，這種觀念並不能形成百世復讎「國可」而「家不可」的條件。將國君之仇提升至百世猶可復仇，乃依據「國君以國為體」的觀念而來。「國君以國為體」，故國君之仇視若國仇，不論繼位的君主或臣子，其為國復仇的責任是相同的。《公羊傳·隱公十一年》：「《春秋》君弑賊不討，不書葬，以為無臣子也。子沈子曰：『君弑，臣不討賊，非臣也；子不復讎，非子也。』」便將國君之仇的責任同歸臣與子身上。據此，《公羊傳》的百世復仇說並非只對繼位之君為其先祖復仇而言，而是將國君之仇提升到國仇的層面，不論繼位的國君或臣子，百世亦應為其復仇。《周禮·調人》中將國君之仇視若父母之仇，而「大夫君」（主）之仇，卻只視同從父兄弟之仇，可見《周禮》亦重視國君之仇，「大夫君」之仇層級則較低。《公羊傳》「國可家不可」之說，亦明顯區分國君之仇與「大夫君」之仇的差異，此種區分與《周禮》的精神有其相似處，但《公羊傳》百世猶可復仇之說將國君之仇的重要性超越父母之仇，與《周禮》的主張則有相當大的差異。

「事君猶事父也，此其為可以復讎奈何？」^{⑦④}明言事君等同於事父，則國君之仇應如《周禮》等同父母之仇，可見《公羊傳》前後陳述有所矛盾。

由上所述，可知：《公羊傳》強化國君之仇至百世猶可復仇之說，不但與《周禮》有所不同，前後傳文更存在著矛盾，其合理性值得懷疑。

3. 「復仇不除害」與「百世猶可復讎」的理論矛盾

關於「紀侯大去其國」，《公羊傳》明確指出乃齊襄公為復仇而滅紀。傳文提到「然則齊、紀無說焉，不可以並立乎天下。故將去紀侯者，不得不去紀也」，認為若要除去紀侯，則不得不滅掉紀國。但《公羊傳》定公四年卻又有「復仇不除害」之說。所謂「復仇不除害」，指不可因害怕報復而除害弱敵。^{⑦⑤}依此說，齊襄公若真為復仇，則只要除去紀侯即可，何必消滅紀國？傳文不但未合理解釋「將去紀侯者，不得不去紀也」的理由，且這種除害弱敵的復仇行為與「復仇不除害」說互相矛盾。何休《解詁》說：「言大去者，為襄公明義，但當遷徙去之，不當取有，有明亂義也。」^{⑦⑥}便指出齊襄滅紀的不合理性。

根據上面的論述，《公羊傳》在解釋「紀侯大去其國」時所闡述的百世猶可復仇的理論存在著種種可疑與不可信：齊哀公是否真因紀侯之讎而受烹，值得懷疑；即令齊哀公因紀侯而受烹，齊襄公是否真為哀公復仇而滅紀，也難以確知；即使百世復仇之說成立，齊襄公也真是為哀公復仇，但為復仇而滅紀國的行為不免有除害弱敵之嫌，與「復仇不除害」的原則相違背。《公羊傳》雖然藉由詮釋「紀侯大去齊國」建立與《周禮》迥異的復仇理論，但這樣的理論卻存在著種種可疑與前後矛盾不一的現象。姑且不論其不可信的各點，依照《公羊傳》「然則齊、紀無說焉，不可以並立乎天下」之說，則齊襄公既殺害魯桓公，魯應盡力滅齊才是，但衡量當時齊強魯弱的局勢，復仇實不可能。這

^{⑦④} 《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 16 上。定四年論復仇之原則，詳下。

^{⑦⑤} 「復仇不除害」，何休《解詁》說：「取讎身而已，不得兼讎子，復將恐害己而殺之。」（《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 16 下。）

^{⑦⑥} 《春秋公羊傳注疏》，卷 6，頁 12 下。

種復仇行為僅強國始可能行使，豈有公正性？事實上這樣的復仇觀在《公羊傳》中也僅此一見，可能只是《公羊傳》為齊滅紀所找的理由而已。陳立《公羊義疏》便說：

齊襄利紀土地，自不言言。《春秋》因其託名復讎，即以復仇予之。^⑦
陳說可謂深探襄公私衷，應較合乎春秋以強陵弱、以力相征的時代風尚。

（二）莊公四年：公及齊人狩于郕^⑧

莊公四年《春秋》記載「冬，公及齊人狩于郕。」《公羊傳》說：

「公曷為與微者狩？」「齊侯也。」「齊侯則其稱人何？」「諱與讎狩也。」「前此者有事矣，後此者有事矣，則曷為獨於此焉譏？」「於讎者，將壹譏而已，故擇其重者而譏焉，莫重乎其與讎狩也。」「於讎者則曷為將壹譏而已？」「讎者無時，焉可與通？通則為大譏，不可勝譏，故將壹譏而已，其餘從同同。」^⑨

《公羊傳》對魯莊公與殺父仇人齊襄公同狩之事，認為莊公不思復仇而予以譏貶。傳中認為可譏貶之處太多了，於是有「壹譏」之說，即選擇最嚴重的「與讎狩」來對莊公進行譏貶。《左傳》於此段經文無傳，故無法確知其立場；《穀梁傳》則說：

「齊人者，齊侯也。其曰『人』，何也？」「卑公之敵，所以卑公也。」

「何為卑公也？」「不復讎而怨不釋。刺釋怨也。」^⑩

《穀梁》認為將齊襄公稱為齊人是一種貶抑，藉此譏貶魯莊不思復仇而與齊襄會狩。《公》、《穀》二傳都認為莊公應報其父桓公被殺之仇；然而莊公非但未有復仇之心，且與齊襄同狩，故皆對莊公予以貶斥。即使仇人是鄰近的強

^⑦ 清·陳立：《公羊義疏》，《清經解續編》，第18冊（臺北：復興書局，1972年），卷18，頁14下。

^⑧ 《左氏·經》「郕」作「禚」，此從《公》、《穀》。

^⑨ 《春秋公羊傳注疏》，卷6，頁13下-14上。

^⑩ 《春秋穀梁傳注疏》，卷5，頁9上。

國，父仇仍須還報，這點《公羊》與《穀梁》採取相同的態度。

（三）莊公九年：及齊師戰于乾時，我師敗績

《春秋》在莊公九年八月記載魯國「及齊師戰于乾時，我師敗績」。乾時之戰，《公羊傳》認為《春秋》有特殊意義在：

「內不言敗，此其言敗何？」「伐敗也。」「曷為伐敗？」「復讎也。」

「此復讎乎大國，曷為使微者？」「公也。」「公則曷為不言公？」「不與公復讎也。」「曷為不與公復讎？」「復讎者在下也。」^{⑧①}

《公羊傳》詮釋乾時之戰乃魯向齊復仇之戰，提出「曷為伐敗？復讎也」的觀點，認為只要是為了復仇，即使伐敗亦值得特書而讚揚之。^{⑧②}不過《公羊傳》又說「不與公復讎」，因為「復讎者在下也」。何休認為：「時實為不能納子糾伐齊，諸大夫以為不如以復讎伐之，於是以復讎伐之。非誠心至意，故不與也。」^{⑧③}表示莊公當初接受臣下的建議，打著復讎的旗幟伐齊，實際上乃因納子糾失敗而伐齊，並非衷心復仇，故對此種行為不表贊同。關於乾時之戰，《左傳》如此記載：

秋，師及齊師戰于乾時，我師敗績。公喪戎路，傳乘而歸。^{⑧④}

《左傳》雖然只記載此役魯莊敗戰而歸的情形，但是根據傳文前後，可知乾時之戰魯國實因納公子糾失敗而伐齊，與復仇並無關聯。《穀梁傳》則說：

夏，公伐齊，納糾。當可納而不納，齊變而後伐，故乾時之戰不諱敗，惡內也。^{⑧⑤}

《穀梁傳》直接點明魯伐齊純出納子糾失敗，《春秋》記載乾時之敗，乃譏貶魯國「當可納而不納，齊變而後伐」。依照何休的解釋，《公羊傳》認為魯國

⑧① 《春秋公羊傳注疏》，卷7，頁5上-6上。

⑧② 何休《解詁》：「據內不言敗績，曷為自誇大其伐而取敗？復讎以死敗為榮，故錄之。」（《春秋公羊傳注疏》，卷7，頁5下）

⑧③ 《春秋公羊傳注疏》，卷7，頁6上。

⑧④ 《春秋左傳正義》，卷8，頁19上。

⑧⑤ 《春秋穀梁傳注疏》，卷5，頁13下-14上。

雖因不能納子糾而伐齊，卻打著復讎的旗幟伐之；依《左傳》與《穀梁》之說，卻只能看出魯國納子糾失敗而伐齊，於是有乾時之敗。比照三傳之說，當時魯國是否以復讎為號召而伐齊，似乎值得商榷，《公羊傳》引復讎之說，可能只是用來解釋《春秋》記載乾時之敗的合理性而已。

（四）定公四年：吳入郢——伍子胥伐楚復仇

春秋時代最為人熟知的復仇史實，莫過於伍子胥之復楚仇。定四年《春秋經》載：

冬十有一月庚午，蔡侯以吳子及楚人戰于柏舉，楚師敗績。楚囊瓦出奔鄭。庚辰，吳入郢。^{⑧⑥}

伍子胥復仇事，《公羊》、《穀梁》皆異於常例，以大篇幅詳述其復仇始末，司馬遷《史記》更專立〈伍子胥列傳〉予以讚揚，後世更有〈伍子胥變文〉將其復仇情節搬上表演舞臺。三傳對子胥復仇所顯露的態度，值得注意：在敘述完子胥復仇之後，《公羊傳》說：

曰：「事君猶事父也，此其為可以復讎奈何？」曰：「父不受誅，子復讎可也；父受誅，子復讎，推刃之道也。復讎不除害，朋友相衛，而不相迫，古之道也。」^{⑧⑦}

伍子胥因父兄無罪受誅而投奔吳國，吳王闔廬擬為其伐楚復仇，子胥表示：「事君猶事父也。虧君之義，復父之讎，臣不為也。」^{⑧⑧}其後子胥因楚伐蔡而攻楚，終於復其父兄之仇。《公羊傳》以提問的方式指出：若「事君猶事父」，則伍子胥焉可復仇？傳文表示父親若無罪而為國君所殺害，則子可以復仇；若父因罪受誅而子復仇，則是「推刃之道」。何休《解詁》：「子復仇，非當復

⑧⑥ 《春秋左傳正義》，卷 54，頁 11 下-12 上。「柏舉」，《公羊》作「伯莒」、《穀梁》作「伯舉」；「吳入郢」，《公羊》、《穀梁》並作「吳入楚」。此從《左氏經》。

⑧⑦ 《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 16 上-17 上。

⑧⑧ 《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 15 上-下。

討。其子一往一來，曰推刃。」⁸⁹亦即不當復仇而復仇，其後代會不斷的進行復仇，所以父因罪受誅不可復仇。

「復讎不除害」則指復仇只能針對仇人本身，不可累及他人，何休《解詁》說：

取讎身而已，不得兼讎子，復將恐害己而殺之。時子胥因吳之眾，墮平王之墓，燒其宗廟而已；昭王雖可得殺，不除去。⁹⁰

「朋友相衛而不相迺」則是朋友助人復仇不爭先之意。《公羊傳》認為伍子胥的父兄並非因罪受誅，故可復仇；其復仇行為亦符合「復仇不除害，朋友相衛不相迺」之道。⁹¹可見《公羊傳》對伍子胥的復仇行為給予正面的肯定，並予以讚揚。

《穀梁傳》在論述子胥復仇時，則多事實的描述，前半段伍子胥投靠吳國的經過多同《公羊》，而對伍子胥伐楚的經過，則有更詳細的記載：

庚辰，吳入楚。「日入，易無楚也。易無楚者，壞宗廟，徙陳器，撻平王之墓。」「何以不言滅也？」「欲存楚也。」「其欲存楚奈何？」「昭王之軍敗而逃，父老送之，曰：『寡人不肖，亡先君之邑。父老反矣，何憂無君？寡人且用此入海矣。』父老曰：『有君如此其賢也！』以眾不如吳，以必死不如楚。相與擊之，一夜而三敗吳人，復立。」「何以謂之吳也？」「狄之也。」「何謂狄之也？」「君居其君之寢，而妻其君之妻；大夫居其大夫之寢，而妻其大夫之妻。蓋有欲妻楚王之母者，不正。乘敗人之績，而深為利，居人之國，故反其狄道也。」⁹²

⁸⁹ 《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 16 下。「仇」本作「囚」，據阮元《校勘記》改。

⁹⁰ 《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 16 下。

⁹¹ 伍子胥的復仇行為是否符合此二原則，可詳參《春秋公羊傳注疏》，卷 25，頁 16 下-17 上。何休以為伍子胥復仇「楚昭王雖可得殺，不除去」，符合「復仇不除害」的原則；徐彥則以為「不使子胥為兵首者，蓋以吳王討楚，兵為蔡故」，亦符合「朋友相衛不相迺」的原則。

⁹² 《春秋穀梁傳注疏》，卷 19，頁 9 上-10 上。

《穀梁傳》對於伍子胥復仇的動機——救蔡而伐楚無道——予以肯定；但對其復仇的行為卻不表贊同，「壞宗廟，徙陳器，撻平王之墓」，形同滅楚，故傳文以「存楚」的立場闡釋楚國復立，並對吳「君居其君之寢，而妻其君之妻；大夫居其大夫之寢，而妻其大夫之妻」的行徑，譏其為「狄道」。可見《穀梁傳》主張復仇除了要有正當的動機外，行為亦正當，並非一味贊揚復仇。

《左傳》對伍子胥復仇之事，則詳細記載吳聯合蔡、唐攻楚的戰爭經過。因皆為史實記載，較難看出《左傳》對伍子胥復仇的態度。不過其中亦有頗堪玩味之處：如楚國戰敗，楚昭王逃至郢地，因楚平王曾殺害郢公辛之父蔓成然，郢公之弟懷想趁此時復仇，故建議郢公：「平王殺吾父，我殺其子，不亦可乎？」郢公辛卻回答：

君討臣，誰敢讎之？君命，天也。若死天命，將誰讎？《詩》曰：「柔亦不茹，剛亦不吐。不侮矜寡，不畏彊禦。」唯仁者能之。違彊陵弱，非勇也；乘人之約，非仁也；滅宗廢祀，非孝也；動無令名，非知也。必犯是，余將殺女。^⑩

郢公既提出「君命，天也」的觀點，並以非勇、非仁、非孝、非知之說，反對其弟復仇。許慎《五經異義》即據此表示：「君非理殺臣，《公羊》說子可復讎，故子胥伐楚，《春秋》賢之；《左氏》說君命天也，是不可復讎。」^⑪認為父親非因罪受誅，《公羊傳》主張可以復仇，《左傳》卻主張不可復仇。

陳恩林以為蔓成然乃因罪受誅，屬不可復仇之例，並提出《左傳》既載有不復仇之例，亦記有復仇之例，否定許慎之說，認為「在復仇問題上，《公羊傳》和《左傳》思想一致，並不矛盾。」^⑫但昭公十四年《左傳》載蔓成然之

⑩ 《春秋左傳正義》，卷 54，頁 25 上-26 上。《吳越春秋》（周生春輯校匯考，上海：上海古籍出版社，1997 年）〈闔閭內傳第四〉作：「（懷曰）『昔平王殺我父，吾殺其子，不亦可乎？』辛曰：『君討其臣，敢讎之者？夫乘人之禍，非仁也；滅宗廢祀，非孝也；動無令名，非智也。』」（頁 59）文略簡而意近《左傳》。

⑪ 見《禮記注疏》，卷 3，頁 11 下〈曲禮〉疏引。

⑫ 陳恩林：〈論《公羊傳》復仇思想的特點及經今、古文復仇說問題〉，頁 143-144。

被殺，乃因：

有德於王，不知度，與養氏比，而求無厭，王患之。九月甲午，楚子殺門成然，而滅養氏之族。使門辛居郢，以無忘舊勳。^{⑨⑥}

則蔓成然是否屬「因罪受誅」，似可商榷。而觀郢公辛之言，除「君命，天也」之說，更提出非勇、非仁、非孝、非知四條件以強化其不可復仇之說。似乎郢公並不認為其父因罪受誅，否則豈須提出眾多理由來強化不可復仇？

至於這段記載是否能代表《左傳》對復仇的看法，實難論定：從記載史實的角度分析，《左傳》可以是純粹的記述歷史，並無認同／反對的立場；若從後設書寫的角度分析，《左傳》記述這段史實可能將自己的意見融入其中，達到懲惡勸善的目的；尤其值得注意的是：《左傳》描述伍子胥復仇攻楚的經過十分詳細，文末亦載伍子胥友人申包胥赴秦求助復楚事，但對子胥掘平王墓而鞭屍一事，卻隻字不提。《左傳》不加記載，究竟是此一史事未見諸記載？或作者認為此事不可信，故不加記載？還是作者根本不同意此事，故刻意不加記載？^{⑨⑦}伍子胥掘墓鞭屍之事，《穀梁傳》、《吳越春秋》、《越絕書》、《淮南子》、《史記》等書皆詳述之，似為可信而普遍流傳的史實，《左傳》卻不及片言一語，可能便是《左傳》作者並不贊同伍子胥絕決的復仇手段，故缺而不載。不過，這也只是推測。^{⑨⑧}

⑨⑥ 《春秋左傳正義》，卷 47，頁 4 下。

⑨⑦ 筆者認為：前賢撰作多有其「寫作策略」，即令以解經為依歸的《春秋》三傳，也不免因作者個人的寫作動機而對史料有所抉擇，並採用合乎自身的觀點進行闡釋，未必即為當時歷史／文化現象的真切呈現，遑論時移事異之後的記載、詮釋；故面對文獻時，可適度採取「後設理論」的立場，對其說法進行檢討與詮釋，如此或可能較有助於釐清各家說法異同的可能情形。

⑨⑧ 莊公二十八年《左傳》載楚令尹子元欲壘其嫂文夫人息娘事，夫人泣而責之，子元因有「婦人不忘羹飴，我反忘之」（《春秋左傳正義》，卷 10，頁 14 上）之言；僖公十五年《左傳》秦晉韓之戰後，晉陰飴甥對秦穆公「晉國和乎」之問，有「小人恥失其君而悼喪其親，不憚征繕以立圉也，曰：『必報讎，寧事戎狄。』」之答（《春秋左傳正義》，卷 14，頁 12 下）；似乎《左傳》並不反對報仇；但襄公二十二年《左傳》載：「楚觀起有寵於令尹子南，未益祿而有馬數十乘。楚人患之，王將討焉。子南之子棄疾為王御士，王每見

據上所述，可以發現三傳的復仇觀各具不同特色：以三傳詮釋同一經文來觀察，可發現三傳所著重的層面與重心並不相同：如莊公四年魯莊與齊襄會狩，《公羊》與《穀梁》都認為莊公應復仇而未復仇，故皆對莊公予以譏貶。以此事件來看，《公羊》與《穀梁》的焦點都放在子應為父復仇上。但莊公四年「紀侯大去其國」、莊公九年「魯齊乾時之戰」兩件史事，《公羊》認為與復仇有關，《左傳》、《穀梁》卻並無與復仇相關的記載與闡述，《穀梁》的解說甚至與《公羊》相反。以此觀之，《公羊傳》在詮釋經文時可能刻意套上復仇的框架，以達其詮釋目的。

若仔細省察三傳所呈現的復仇觀，亦可看出不同：《公羊》與《穀梁》基本上肯定復仇，《左傳》則似乎不贊成復仇。若對照儒家的復仇觀，這種現象並非不可理解：不同的經師對復仇的觀點可以贊成，可以反對，故《禮記》、《大戴禮記》、《公羊傳》、《穀梁傳》都贊成復仇，《周禮》、《左傳》則基本上不贊成復仇，顯示儒家或因流派不同，或因時代、地域／文化的差異，而有不同的復仇觀。⁹⁹而《公羊》、《穀梁》雖肯定復仇，但其中仍有所不

之，必泣。棄疾曰：『君三泣臣矣，敢問誰之罪也？』王曰：『令尹之不能，爾所知也。國將討焉，爾其居乎？』對曰：『父戮子居，君焉用之？洩命重刑，臣亦不為。』王遂殺子南於朝，轆觀起於四竟。子南之臣謂棄疾：『請徙子尸於朝。』曰：『君臣有禮，唯二三子。』三日，棄疾請尸。王許之。既葬，其徒曰：『行乎？』曰：『吾與殺吾父，行將焉入？』曰：『然則臣王乎？』曰：『棄父事讎，吾弗忍也。』遂縊而死。」（《春秋左傳正義》，卷35，頁5上、下）棄疾之父子南不善，為君所討，棄疾默許而不阻止，雖稱君為「讎」，但並不主張報仇，只說不忍「棄父事讎」，並自殺以全忠孝，則《左傳》似又不主張復私仇。

⁹⁹ 若就今古文經而言，《禮記》、《公羊》、《穀梁》等今文經贊成復仇，而古文的《周禮》、《左傳》反對復仇，似乎涉及今古文經復仇觀念的差異。但《曲禮》、《檀弓》究竟是漢人還是先秦作品，尚難確定；《左傳》是否確然反對復仇也並無明確證據，故此處只能指出此一問題可能牽涉今古文經的差異，無法作進一步的論斷。當然也可能出於各書形成的時間與地域／文化的差異，有以致之。

同：《穀梁》肯定復仇，但主張復仇的動機與手段都必須正當，故對伍子胥過分的復仇行為頗有微詞。相較之下，《公羊》的復仇觀最為激烈：《公羊傳》也講求復仇的動機，故莊公九年「乾時之戰」，傳文便以動機不純而予以貶抑；不過對伍子胥復仇的行為，卻認為符合「古道」，可見其與《穀梁》對復仇行為正當與否有相當不同的認知。

《公羊傳》論述「紀侯大去其國」時更顯出其復仇觀的特殊性。《公羊》全書只在此處建立其詳細的復仇體系，而百世復仇之說也僅此一見。如前所述，齊襄公復仇之說值得商榷，《公羊傳》為何只在此處闡述百世復仇之說？可能因《公羊傳》雜糅不同經師的看法，故百世復仇之說僅見於莊公四年傳文。當然「百世復仇」之說也可能是為了強化齊國之仇。《公羊傳》乃齊學，其經師見齊慘遭秦國併滅，頗有可能藉「紀侯大去其國」之事，特意賦予齊襄公復仇這個既不可信又與自身觀點有所違背的解釋，其用意即在強調齊國有優良的復仇傳統，齊國被滅之仇是必須還報的。而《公羊傳》百世復仇之說強調國君之仇視同國仇，給予政治性的復仇詮釋，與儒家倫理化的復仇觀並不相同。這種政治化的詮釋，有助於強化君權，故處大一統局面的漢代，《公羊》復仇之說亦十分盛行。這種政治化詮釋演變到東漢，便如《白虎通·誅伐》所言：

父母以義見殺，子不復仇者，為往來不止也。《春秋傳》曰：「父不受誅，子不復仇可也。」^⑩

此種主張無論如何皆不可對國君復仇的觀點，似是君權的提升之後始有的主張。

^⑩ 清·陳立：《白虎通疏證》（北京：中華書局，1997年），頁221。《白虎通》此文，前段據《公羊》立說，後段採《左傳》立說，說參黃彰健：《經今古文學問題新論》（臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之79，1982年），頁195。

四、餘 論

（一）「報」與「報仇」關係試探

在蒐集「復仇」相關資料的過程中，發現不少論文大都同時討論報恩、報仇，甚至報應等「報」的觀念，如楊聯陞〈報——中國社會關係的一個基礎〉^⑩、文崇一〈報恩與復仇——交換行為的分析〉^⑪、劉兆明〈「報」的概念分析及其在組織研究上的意義〉^⑫、〈報的觀念與行為〉^⑬等莫不如此，這類文章從較為宏觀的角度切入，討論「報」這個普世的價值觀，分析其作為中國社會關係基礎的重要性，甚至將其與西方的概念相互比較，^⑭提供不少可資借鏡的觀點，尤其是合併討論的方式，更讓我們重新思考看待「報仇」的態度：是只要掌握「報」的觀念，便可了解復仇的原則？^⑮還是報與報仇根本是兩個不同的觀念，只是字彙的表面相合導致錯誤的想像？又或許，兩者之間有著微妙的關聯，可以彼此詮釋？此一問題甚難釐清，且非本文重心，故僅於〈餘論〉略述檢索資料的心得，以俟方家指正。

⑩ 段昌國譯，收入《中國思想與制度論集》（臺北：聯經事業有限公司，1977年）。

⑪ 收入《社會及行為科學研究的中國化》（臺北：中央研究院民族學研究所，1982年）。

⑫ 收入《中國人的心理與行為科際學術研討會2》（臺北：中央研究院民族學研究所，1992年）。

⑬ 本文乃「中國人的心理」系列座談會講稿整理，收入《中國人的世間遊戲——人情與世故》（臺北：張老師出版社，1990年）。

⑭ 黃光國《知識與行動——中華文化傳統的社會心理詮釋》（臺北：心理出版社，1998年）第五章「符號互動與社會交換——〈人情與面子〉理論模式的建構」中對西方的社會交換論、公平理論、正義理論等相關理論進行系統性的勾勒，簡要詳實，可參看。

⑮ 多數論文都集中於交換、互惠，甚至是報恩、報答等正面行為，甚少由「報仇」的角度討論「報」，不知是否即抱持此種想法？

「報」，作為所有人類社會中一種最基礎的思維模式，以一種集體潛意識，甚至是集體意識的型態根植於每個人心中，主宰著人類的思想與行為，顯然有其根深柢固的淵源。

關於「報」的起源，人類學家已進行諸多研究，^⑩其中 Marcel Mauss (1872-1950) 的《禮物》^⑪堪稱這個議題的經典，書中許多極具啟發性的論點至今仍受到熱烈的討論。Mauss 在《禮物》首章〈概論：禮與回禮〉，開宗明義指出：

這個現象（指「報稱」^⑫饋贈）表面上看似乎人人自動自發，全不在乎自己的好處，實際上卻是出自身不由己的義務，而且是利己性的。表達這個現象最常見的方式就是慷慨送禮。但在送禮的同時，我們往往也可以發現虛偽與造作。而且這種交換禮物的行為其實是以道德義務和經濟上的利己作基礎。^⑬

Mauss 由交換行為探討禮物「可能多出自義務性與永久性」，並「迫使收禮者還禮」的原因，^⑭是什麼樣的力量「迫使」收禮者一定要回禮？是什麼力量使報成為一種約定俗成、不待言說卻人人遵行不渝的神聖體制？Mauss 認為是「道德的約束力」、「強制性的義務」，^⑮當然，所謂的「道德」、「義務」

⑩ 「報」的普遍性似乎意味著此一概念亦源於生物性的基礎，部分演化學研究亦提供了值得玩味的線索（《自私的基因》中論及互惠、利他行為在演化過程中的意義，並描述一項模擬實驗，當中「一報還一報」的行為模式在特定條件下，得以在生存遊戲中佔優勢，可參看），但大體而言，本文還是將其置於社會發展的脈絡下來討論。

⑪ Marcel Mauss 撰，汪珍宜、何翠萍譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》（*The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*）（臺北：遠流出版社，1989 年）。

⑫ 按：《禮物》譯者以「報稱」譯註 presentation 這個全書最重要的字，典出《漢書·孔光傳》：「誠恐一旦顛仆，無以報稱。」即報人之德以副其意而無少欠缺也。

⑬ 《禮物》，頁 12。

⑭ 引文見《禮物》，頁 18。雖然 Mauss 討論的是「送禮」、「交換」，似乎與「報」的觀念並不全然吻合，但「回禮」此一想法與過程則確為「報」的觀念所制約。

⑮ 《禮物》，頁 58。

必植根於原始民族對「魔力」的信仰與畏懼，^⑬但「魔力」的產生必定有其現實背景的考量，筆者以為此處值得注意的，乃是人類身為社會性動物的既定事實。^⑭社會的基礎在於社會關係，作為一種社會性動物，我們需要社會關係，需要關係中所能給予的物質及心靈上的滿足。社會關係的互動，若從深層剖析，實不脫交換、交流的本質；由物質層面來說，彼此交換多餘與匱乏之物，共享可用的資源，也許即是最原始的經濟概念，Mauss 在書中提到：

我們所知最古老的經濟制度是由「全面性報稱關係」構成的——即氏族之間的饋贈，藉此制度人與人、團體與團體得以互換各種物品。這個現象是後來發生交換禮物習俗的根基。

一個社會的進步，取決於此社會及其亞群和成員能固守信約，並付出、接受及還報的程度而定。為了進行貿易，人們得先放下武器，然後才能在不同氏族、部落、國家，尤其是個人之間成功地交換財物與人。只有如此，人們才能創造，才能相互滿意彼此利益的追求，也才能不以武力界定利益。^⑮

由其分析可以想見「還報」乃為穩定社會而逐步發展出來的概念，^⑯起初以神秘力量約束，後來逐漸形成禮法規範，^⑰同時亦有情感的基礎。^⑱

^⑬ Mauss 書中多有提及，如第一章第二節〈禮物的魔力〉等。

^⑭ 人類處於演化巨樹的末梢，黑猩猩等先祖除了留給我們直立等生理特徵，也已擁有初步規模的社會型態，演化至人類，則形成完整、穩固的社會組織；「報」作為一種社會產物是不言自明的，因此追蹤其源流亦當由此著眼。

^⑮ 引文分見《禮物》，頁 93、頁 107。

^⑯ 以「經濟上的利己」如此現實的解釋來討論「報」，或許讓許多想像「報」具有高超道德感的人難以接受。其實人之所以為人，正是能夠自現實層面提煉萃取出超越性，飛昇騰越出人類的「本性」；從原本的競爭掠奪，意識到全體的最大利益，進而放棄個人可能獲得的最大利益（無論出於自願或無奈），想像出互信互助的概念，對人類社會是極具積極意義的。

^⑰ 作為維持社會秩序的力量，「禮」與「法」共同承擔約束人類並推動社會進步的責任；然而在原始社會，不管是成文的「法」或不成文的「禮」都尚未成形，整個社會的秩序如何維持？也許，「報」在人類尚未深刻意識到其存在之前，是一種先於「法」的社會秩序，是一種近於「禮」的人生規範，是一條引領著人類自蠻荒逐漸邁向文明的道路。

由以上簡述可以得知：「報」與「報仇」此二觀念同具規範性，且起初皆以神秘力量作為心理基礎，但兩者規範性的演變卻背道而馳，一為正向的推動，一則為負向的壓抑：「還報」原先不見得受到人類青睞，但為了整體社會的穩定，其觀念及體制架構都漸趨完備鞏固；復仇這個「普遍出現於社會進化途徑上之現象」^⑪，起初是必須強制執行的，但在穩定社會的國家、法律體制中，它卻是被禁止的。此一微妙的弔詭讓人懷疑「報」與「報仇」二者關係是否可以單純的類化比對。

此處大膽假設：「報仇」與「還報」兩者雖同名曰「報」，實非同出一源，然因概念一致，在發展過程中有互涉的情形——主要是「報仇」的觀念受到「報」的觀念影響。茲舉二例以證：

某些社會以「以牙還牙」的策略進行復仇，如本文〈二之一〉《孟子·盡心下》所述之復仇方式，亦即：

你殺死我的父親，我也殺死你的父親；你殺死我的兄弟，我也殺死你的兄弟。對仇人本身，反而不予傷害。其目的無非是讓仇人也嘗受同樣失去親人的痛苦和折磨，讓他在自責與責人的間的心境中忍受煎熬，以至心力交瘁，生不如死。^⑫

^⑪ 如《詩經·衛風·木瓜》：「投我以木瓜，報之以瓊琚。匪報也，永以為好也」（《毛詩正義》，卷3之3，頁16上）的可愛話語，讓人在木瓜等實體中感受到情意的流轉。誠如心理學家 Michael Argyle 所言：「許多有關社會關係，特別是友誼關係的理論都基於強化和酬賞交換的觀點。……但是，得到別人的酬賞並非人際吸引和聯結的唯一來源。在親密友誼關係中，人們常關心對方的需求。海斯 (Hays, 1985) 發現最能預測大學生友誼關係是否存續的因素是酬賞與代價的總和；換言之，為別人做事是一個正向因素。克拉克 (1986) 發現，與『交換』關係相比，『共榮』關係中的人更常關心對方的需求，並不計較自己的酬賞或代價，而且喜歡為別人服務。……他人對於酬賞具有工具性的意義，但包容的體驗、合作性的互動才是更重要的。」(Michael Argyle 著，陸洛譯：《日常生活社會心理學》，*The Social Psychology of Everyday Life*，臺北：巨流圖書公司，1995年，頁55-56) 可參看。

^⑫ 張瑞楠語，見《法學叢刊》，第67期，頁94。

^⑬ 《古代復仇面面觀》，頁2。書中舉貝都印人為例。

這種「以牙還牙」的觀念，明顯有「報」的思想涉入——只是由正面轉為負面——並非報仇的原始面貌。

此外，本文之〈一〉言及早期復仇常演成家族間的大規模械鬥，周天游《古代復仇面面觀》提及這類的械鬥到後來往往「通過和談，並以傷害人一方付出相當價值的贖罪賠償來消除仇恨」^⑪，由報仇轉為物件的交換，這類行為背後透露的訊息，與文崇一所言：「復仇是一種報復行為，有倫理上的意義，也有交換上的意義。」^⑫正相吻合；此一現象不只是概念上的互涉，甚至成為兩種行為間的交流，兩者的關係緊密微妙，值得玩味。

（二）西方復仇觀管窺

論及西方復仇觀，毫無疑問，必須溯及希臘悲劇。

希臘悲劇 *Oresteia* 三部曲，包括 *Agamemnon*、*Libation Bearer*、*Eumenides*（中譯《亞格曼儂》、《奠酒人》、《和善女神》），可謂西洋文學中復仇的經典。^⑬ Argos 國王亞格曼儂在希臘大軍出發攻打特洛伊時，殺了自己的女兒獻祭以祈求順風出征，種下了十年後其妻 Clytaemnestra 為女兒報仇的種子。於是當希臘大軍攻破特洛伊，凱旋歸來時，Clytaemnestra 便與其姦夫 Aegisthus 殺害亞格曼儂。而 Aegisthus 與亞格曼儂亦有血親復仇的糾葛，因其父 Thyestes 與亞格曼儂之父 Atreus 有王位繼承之爭，Atreus 殺了 Thyestes 的兩個兒子——即 Aegisthus 的親兄弟——並誘騙 Thyestes 食子之肉。故就 Aegisthus 而言，實身負為父兄報仇之重任。然而不訴諸公權力的私人復仇必無法完結而不斷循環，故亞格曼儂之子 Orestes 遂於二部曲《奠酒人》中，殺死其母 Clytaemnestra 與 Aegisthus，完成其血親復仇的重責大任。另

⑪ 《古代復仇面面觀》，頁 3。

⑫ 《社會及行為科學研究的中國化》，頁 328。

⑬ 參考 Sarah Lawall ed.: *The Norton Anthology of World Masterpiece* vol.1 7th edition (New York: W. W. Norton & Company, 1999 年)，頁 517-595。中譯本參考呂健忠：《亞格曼儂——上古希臘的殺夫劇》（臺北：書林出版有限公司，1997 年）。

一方面，Clytaemnestra 卻又委請復仇女神 Furies 為她復仇，於是至第三部曲，如此冤冤相報的復仇行為必須有所了結。Orestes 在復仇女神的追逼之下，逃至 Delphi 求助於阿波羅，阿波羅則指示其向雅典娜求援。雅典娜女神遂為此召開審判法庭，有十二人的陪審員。最後阿波羅為 Orestes 聲辯，宣稱子女與母親並非血親，就如同種子播灑在大地一般。而雅典娜本身是由宙斯的頭所長出，並無母親，故在立場上認可 Orestes 的復仇行為。最終在陪審團六比六對決的情勢下，雅典娜投下了 Orestes 無罪的一票，終使此世代相承的仇報畫下了句點。

文本中的每一次復仇，均屬「血親復仇」，因此賦予復仇者極高的合理性。儘管復仇是社會／文化所認同的行為，且為血親復仇，在情感／倫理上亦相當合理，但如此一來，血債根本無從了結，人類社會遂對此發展出一套處理模式，亦即將復仇的權力從個人、家族收歸為公權力，由國家法律來進行裁決。若將文本回歸希臘文化的脈絡下檢視，可將 Oresteia 三部曲詮釋為復仇模式漸次轉化的文學紀錄：從原始部族社會視血親復仇為義務，逐漸轉變至個人乃至家族間的仇恨須由公權力的司法單位來決斷。^⑭對應中國社會，或許即春秋戰國時期私人復仇風氣盛行，演進至漢代，生殺之權一律由國家所掌握的歷史階段。^⑮

莎士比亞 (William Shakespeare, 1562-1635) 的劇本，亦有可供參考之處。Romeo and Juliet (《羅密歐與朱麗葉》)，不論莎士比亞對其來源 Arthur Brooke 所作的增刪改動，^⑯僅就莎翁的故事情節而言，可謂兩個家族

^⑭ The Norton Anthology of World Masterpiece vol.1，頁 518。

^⑮ 瞿同祖在《中國法律與中國社會》第一章〈家族〉「血屬復仇」節中說：「說先秦是復仇自由的時代大致是可信的。法律機構發達以後，生殺予奪之權被國家收回，私人便不再有擅自殺人的權利，殺人便成為犯罪的行為，須受國法的制裁。在這種情形下，復仇自與國法不相容，而逐漸的被禁止了。……至少在西漢末年已經有禁止復仇的法令。」（頁 88）

^⑯ 莎翁此一悲劇故事，直接取材於英國文人 Arthur Brooke 之 *The Tragical Historye of Romeus and Juliet*。參見 G. Blakemore Evans ed.: *Romeo and Juliet* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998 年) 頁 6-13。另參方平譯：《羅密歐與朱麗葉》，《新莎士比亞全集》，第四卷，《悲劇》（臺北：貓頭鷹出版，2000 年），〈考證〉，頁 192-196。

之間的世仇，因此只要身為家族的一份子，甚至僕人，都仇視著敵對的家族，此間已跳脫個人層次的恩怨，近乎本文〈一〉提及之早期社會中家族間的大規模械鬥。當羅密歐怒而為 Mercutio 復仇殺死 Tybalt 時，劇本中一段放逐羅密歐的審判可供我們參考：哀痛失去姪兒的 Lady Capulet，要求 Montague 家族必須血債血償，羅密歐既殺人便應償命；Verona 的統治者 Escalus 卻說，羅密歐殺了 Tybalt，Tybalt 殺了 Mercutio（Escalus 的表親），則又該由誰來償還 Mercutio 的命？此論證似有其理，如此以命償命的復仇是永無止境的。就事件發生的原委來看，畢竟是 Tybalt 先殺了 Mercutio，導致羅密歐在盛怒之下為其復仇，羅密歐大可不必再為 Tybalt 之死負責。故羅密歐之父便以此為辯，聲稱羅密歐僅僅錯在竊奪了公權力，亦即將 Tybalt 治死應是法律的權力，而非個人。此情節再度表明，儘管民間社會容許復仇，但就國家統治的角度而言，審判的權力必須由公權力掌握。故 Verona 的統治者遂以羅密歐的復仇乃侵犯公權力為由，將其放逐。¹²

放逐之法，如上文所述，實與中國傳統避仇之法部分契合。利用避仇的方法讓過失殺人者得以保存性命，且使被害者家屬在復仇倫理上有以自全。否則受害者家屬在社會文化的共識之下，情理上勢必要對其復仇。然而在法理上，過失殺人者往往罪不至死，因此乃有避仇一法，讓人在法理與情理之間有所出路。《羅密歐與朱麗葉》一劇，即使其文化脈絡不同於中國傳統，卻在這點上異曲同工。

進一步考察莎士比亞的寫作背景——亦即伊莉莎白時期的英國文化——或可對照中國傳統的復仇觀。伊莉莎白時期的英國，不論基督教傳統或文化體制都不贊成私人復仇。Eleanor Prosser 說：

整個十六世紀後半期，教堂、國家和傳統道德都一致譴責私人復仇，無論任何形式或情境之下。……更特別的是，整個體制之所以譴責私人復仇與其對於社會失序的恐懼有關。就如培根所論證，私人復仇會引起爭論，由此引發公眾的擾動，遂導致家族間的不合，以至於國家間的衝突。

¹² G. Blakemore Evans ed.: *Romeo and Juliet*，頁 126-129；方平譯：《羅密歐與朱麗葉》，頁 101-111。

伊莉莎白時期的道德家譴責復仇行為，認為它是不合法、褻瀆上帝、不道德、不理性和反自然和不健康的。遑論不安全。^⑫

在英國法律上，即使一個人全家被惡徒殺盡，而腐敗的官僚又讓罪犯逍遙法外，私人復仇依然是不合法的，除非受害時立即還擊。Eleanor Prosser 說：

英國法律只容許一種情形，就是受到傷害時當下還擊而致其死亡，屬於過失殺人。此並非預謀，在伊莉莎白時期的英國有可能得到皇室的赦免。^⑬

基督教傳統則認為復仇是褻瀆上帝的行為。《新約聖經·羅馬書》第十二章第十九節說：

親愛的弟兄，不要自己伸冤，寧可讓步，聽憑主怒（自注：或作「讓人發怒」），因為經上記著：「主說：伸冤在我；我必報應。」^⑭

基督教思想認為人間的不公義，其裁決在於上帝，私人復仇只會讓上帝無法寬宥人的原罪，因為一個人若無法原諒他人，又如何要求上帝寬恕其原罪？

伊莉莎白時期英國的庶民傳統是否認同上層的反復仇主流價值，則有待進

⑫ Eleanor Prosser: *Hamlet and Revenge* (Stanford: Stanford University Press, 1967 年)，第一章 The Ethical Dilemma。引文分見頁 5、頁 10。該書尚無中譯本，由張晴翔學弟翻譯，謹此致謝。

⑬ *Hamlet and Revenge*，頁 18。中國法律也對一時激憤的復仇予以寬赦，瞿同祖《中國法律與中國社會》說：「明清律根據元律稍加變通，祖父母、父母為人所殺，子孫痛忿激切，登時將兇手殺死是可以免罪的，但事後稍遲再殺，便不能適用此律，須杖六十。」（頁 89）

⑭ 新國際版研讀本《聖經》（美國紐約：更新傳道會，1997 年），頁 2148-2149。此中譯本《聖經》，譯於 1996，唯譯文與聯合聖經公會「和合本」同。意思相同的句子亦見於《希伯來書》第十章第三十節。所謂和合本的形成（約譯於 1904-1919）頗為複雜，要之並非以 King James version 為藍本，故無直接英漢翻譯上的關係。所謂「伸冤在我；我必報應」一句，對應到 King James version 的是 Vengeance is mine; I will repay。但 vengeance 一詞，意即復仇，恐怕沒有「伸冤」的意涵；而 repay 一詞，可以是正面的報答，也可以是負面的報仇，而「報應」往往只有惡有惡報的意義。再對照日文譯本，則用了「復讐」和「報」，和 King James version 意義相當。因此，當初中文版譯者似乎巧妙地用「伸冤」、「報應」二語塑造《新約聖經》上帝的公義形象，可謂高明。此亦可視為翻譯作為經典詮釋手段之一例。

一步的論證。^⑪基於人類的同理心，我們可以合理地推想：多數人即便在理性上清楚認知私人復仇絕非合法，但在心理上卻依然認同復仇的行為。

五、結 論

瞿同祖在《中國法律與中國社會》「血屬復仇」一節中指出：在西元前一世紀，也就是西漢末年，中國法律便有禁止復仇的法令，但民間復仇的風氣始終不斷：

我們應注意法律儘管嚴加制裁，私自復仇的風氣仍是很盛……許多人寧可挺身受刑，決不肯因怕死而忘仇不孝。

從法律的立場來講，殺人便應擬抵，法律上原無復仇的規定，復仇而得減免，原是法外施仁，為例外，可是一般人，尤其是讀書人，卻以例外為正，頻加贊歎，反以例內為非，大加抨擊，認為防阻教化，不足為訓。這可看出禮與律之衝突，法律與人情的衝突，更可看出復仇主義之深入人心，牢不可破。^⑫

由此可知中國傳統社會即使法律上禁止私人復仇，但民間社會／思想傳統仍然予以鼓勵，認為是合於倫理的表現。

相較之下，儒家傳統與基督教傳統對復仇的態度便大不相同：如本文之〈二〉所述，自孔子以來，即便未明言認同復仇，卻也沒有如同基督教傳統強調寬恕與原諒，強烈主張「以德報怨」。而當儒家建立起「五倫」的架構之後，復仇行為也隨之而有等差區分。在如此的復仇原則規範下，諸如國讎，則其復仇「雖百世可也」，父母之仇則「不共戴天」，兄弟之仇須「不反兵」等等，往往是一個在倫理關係上居於從屬地位的人，為其長上復仇，這與希臘悲劇 *Oresteia* 中 Clytaemnestra 為其女兒復仇的情節差異不小。這表現在兩個層面：一方面是倫理地位高的為倫理地位低的復仇；另一方面則是復仇者為女性。

^⑪ *Hamlet and Revenge*，頁 13-18。英國文評家對此略有爭議，此不詳論。

^⑫ 引文分見《中國法律與中國社會》，頁 91、頁 97-98。

不同於西方長輩為晚輩復仇的現象，《後漢書·劉玄劉盆子列傳》所記一則母親為兒子復仇的故事在中國社會便顯得十分特別，因為在中國傳統中，父母為子女復仇的記載實不多見：

天鳳元年，琅邪海曲有呂母者，子為縣吏，犯小罪，宰論殺之。呂母怨宰，密聚客，規以報仇。母家素豐，貲產數百萬，乃益釀醇酒，買刀劍衣服。少年來酤者，皆賒與之，視其乏者，輒假衣裳，不問多少。數年，財用稍盡，少年欲相與償之。呂母垂泣曰：「所以厚諸君者，非欲求利，徒以縣宰不道，枉殺吾子，欲為報怨耳。諸君寧肯哀之乎！」少年壯其意，又素受恩，皆許諾。其中勇士自號猛虎，遂相聚得數十百人，因與呂母入海中，招合亡命，眾至數千。呂母自稱將軍，引兵還攻破海曲，執縣宰。諸吏叩頭為宰請。母曰：「吾子犯小罪，不當死，而為宰所殺。殺人當死，又何請乎？」遂斬之，以其首祭子冢，復還海中。^⑬

中國亦有少數女子復仇故事，如《左傳·昭公十九年》載莒國老婦為夫復仇；^⑭《三國志·魏書·龐涓傳》裴松之《注》引皇甫謐《列女傳》記龐娥親為父復仇，情節細膩完整，充滿褒揚之意：娥親雖生為女子，卻不畏鄰人訕笑，終於血刃仇敵，其行為更感動執法官員，既欲赦其罪，復為其立碑表彰、作傳傳述；^⑮《後漢書·列女傳·吳許升妻》載三國·許升為盜所害，其妻呂榮為夫復仇，「手斷其頭，以祭升靈」；^⑯常璩《華陽國志》載敬楊為父復仇，最後竟得縣令為之「立圖」表揚；^⑰《北史·列女傳》載孝女王舜偕二妹一同為父復仇，竟蒙皇帝赦罪。^⑱女子復仇而得到赦免／認可，甚至表揚，雖可能因為女子為父復仇尤為難得有以致之，但亦可見中國社會對復仇行為的寬容。

^⑬ 南朝·宋·范曄：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷11，頁477。

^⑭ 《春秋左傳正義》，卷48，頁22下-23下。

^⑮ 晉·陳壽：《三國志》（臺北：鼎文書局，1981年），卷18，頁548-550。

^⑯ 范曄：《後漢書》，卷84，頁2795。

^⑰ 晉·常璩撰，任乃強校注：《華陽國志校補圖注》（上海：上海古籍出版社，1987年），頁617，〈梓潼士女〉「敬楊雪讎」條。

^⑱ 唐·李延壽：《北史》（臺北：鼎文書局，1981年），卷91，頁3009。

上述女子復仇的案例在中國傳統社會畢竟只是少數的特例，大部分的復仇者仍為男子，但在孝道觀念的籠罩下，即使社會並不要求女子挺身復仇，身為女兒者內心仍有責無旁貸的驅力。¹³⁹在此並無意強調中西復仇觀的差異在於復仇者的性別或倫理關係，而是要說明：人類的復仇行為即使有生物性的來源，然而在復仇觀社會化的過程中，龐大的儒家傳統以其一貫的方式，亦即將原始社會的種種習俗規範化、禮儀化、經典化；因此原本血親復仇的模式——或者以氏族成員為對象；或以造成對方相同的痛苦為目的，如孟子所說的「殺人之父，人亦殺其父；殺人之兄，人亦殺其兄」；或專以施害者為對象——這些模式便逐漸為儒家經典詮釋所收編，先是藉由經學的地位將之學術化，再經由深習儒家思想的循吏法外施恩的實踐，¹⁴⁰因此在民間社會形成一股堅實的復仇思想與風尚。當然，自戰國以降的任俠之風，也是漢代復仇風氣不可忽視的來源，然而東漢以降的中國復仇傳統，幾幾乎便是儒家典籍所描述的型態，由此亦可見證儒家倫理觀念／思想傳統，對中國社會無所不在的影響力。

附識：本文原為臺大「東亞文明研究中心」2004年「儒家經典的語文解讀與訓釋」

〈春秋經詮解與經典詮釋〉計畫之部分成果，蒙魏千鈞、張晴翔、李慰祖三位研究助理協助蒐集資料、撰擬草稿；初稿曾於「東亞語文學與經典詮釋學術研討會」（2004年11月20日）宣讀，惠蒙特約討論人莊雅州教授有所指正；二稿復蒙《臺大中文學報》二位審查先生謬賞，且有所賜正；謹此一併致上謝忱。

（責任校對：黃繼立）

¹³⁹ 據周天游《古代復仇面面觀》統計，漢代為父復仇共二十六例，男子即占二十二例。畢竟在父權社會中，男子享有較高地位，也相對負有較重的責任與義務，但男子若無法行使復仇任務時，女子便宜一肩挑起，如《北史·列女傳》載孝女王舜謂其二妹所云：「我無兄弟，致使父讎不復，吾輩雖女子，何用生為！」（頁3009）

¹⁴⁰ 上述龐娥親、敬楊、王舜復仇史事皆如此；此外，瞿同祖《中國法律與中國社會》亦提供了數個女子為父復仇、或為友復仇，地方官皆不願以國法嚴辦復仇者的案例，表現出對復仇行為的深切認同，可參看。（頁93-96）

引用書目

一、清以前著作

- 唐·孔穎達：《毛詩正義》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本。
- 清·毛奇齡：《春秋毛氏傳》，臺北：臺灣商務印書館，1986年景文淵閣《四庫全書》本。
- 唐·賈公彥：《周禮注疏》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本。
- 清·江 永：《周禮疑義舉例》，臺北：復興書局，1972年景《清經解》本。
- 清·李光坡：《周禮述註》，臺北：臺灣商務印書館，1983年景文淵閣《四庫全書》本。
- 清·孫詒讓：《周禮正義》，北京：中華書局，1987年。
- 唐·孔穎達：《禮記正義》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本。
- 清·孫希旦：《禮記集解》，北京：中華書局，1989年。
- 清·王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，1983年。
- 唐·孔穎達：《春秋左傳正義》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本。
- 唐·徐 彥：《春秋公羊傳注疏》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本。
- 清·陳 立：《公羊義疏》，臺北：復興書局，1972年景《清經解續編》本。
- 唐·楊士勛：《春秋穀梁傳注疏》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本。

- 清·陳壽祺：《五經異義疏證》，上海：上海古籍出版社，1995年景清嘉慶18年刻本《續修四庫全書》。
- 宋·邢 昺：《論語注疏》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本
- 宋·孫 奭：《孟子注疏》，臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本
- 宋·朱 熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1994年。
- 清·高士奇：《左傳紀事本末》，臺北：里仁書局，1980年。
- 舊題東漢·趙曄著，周生春輯校匯考：《吳越春秋》，上海：上海古籍出版社，1997年。
- 日·瀧川資言：《史記會注考證》，東京：東京文化學院東京研究所，昭和7年(1932)。
- 魏·王弼等：《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 清·陳 立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年。
- 漢·荀 悅：《申鑑》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》初編縮印江南圖書館藏明「文始堂本」。
- 明·丘 濬：《大學衍義補》，京都：中文出版社，1979年。
- 晉·陳 壽：《三國志》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 南朝·劉宋·范曄：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 梁·沈 約：《宋書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 唐·李延壽：《北史》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 晉·常璩撰，任乃強校注：《華陽國志校補圖注》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 宋·李 昉：《太平御覽》，臺北：臺灣商務印書館，1975年景日本帝室圖書寮京都東福寺東京岩崎氏靜嘉堂文庫藏宋刊本。
- 清·段玉裁：《說文解字注》，臺北：藝文印書館，1974年。
- 清·王念孫：《廣雅疏證》，南京：江蘇古籍出版社，2000年。

二、民國以來專著

- 呂思勉：《呂思勉讀史札記》，上海：上海古籍出版社，1982年。
- 周天游：《古代復仇面面觀》，西安：陝西人民出版社，1992年。
- 黃光國：《知識與行動——中華文化傳統的社會心理詮釋》，臺北：心理出版社，1998年。
- 黃彰健：《經今古文學問題新論》，臺北：中央研究院歷史語言研究所專刊之79，1982年。
- 楊伯峻：《春秋左傳注》，北京：中華書局，1990年。
- 瞿同祖：《中國法律與中國社會》，臺北：里仁書局，1982年。

三、學位與單篇論文

- 文崇一：〈報恩與復仇——交換行為的分析〉，收入《社會及行為科學研究的中國化》，臺北：中央研究院民族學研究所，1982年。
- 張瑞楠：〈復讎與中國固有法〉，《法學叢刊》，第67期，臺北：法學叢刊社，1972年。
- 陳恩林：〈論《公羊傳》復仇思想的特點及經今、古文復仇說問題〉，《社會科學戰線》，1998年2期。
- 楊聯陞：〈報——中國社會關係的一個基礎〉，段昌國譯，收入《中國思想與制度論集》，臺北：聯經事業有限公司，1977年。
- 劉兆明：〈「報」的概念分析及其在組織研究上的意義〉，收入《中國人的心理與行為科學學術研討會2》，臺北：中央研究院民族學研究所，1992年。
- 劉兆明：〈報的觀念與行為〉，收入《中國人的世間遊戲——人情與世故》，臺北：張老師出版社，1990年。
- 日·日原利國：〈復讎論〉，《日本學者論中國哲學史》，臺北：駱駝出版社，1987年。

四、其 他

- Michael Argyle 著，陸洛譯：《日常生活社會心理學》(*The Social Psychology of Everyday Life*)，臺北：巨流圖書公司，1995 年。
- Richard Dawkins 著，趙淑妙譯：《自私的基因——我們都是基因的俘虜？》(*The Selfish Gene*)，臺北：天下遠見出版股份有限公司，2000 年。
- Paul R. Ehrlich 著，李向慈、洪佼宜譯：《人類的演化：基因、文化與人類的未來》(*Human Natures: Genes, Cultures, and The Human Prospect*)，臺北：貓頭鷹出版社，2003 年。
- G. Blakemore Evans ed.: *Romeo and Juliet*, Cambridge: Cambridge University Press, 1998 年。
- Sarah Lawall ed.: *The Norton Anthology of World Masterpiece* vol.1 7th edition, New York: W. W. Norton & Company, 1999 年。
- Marcel Mauss 撰，汪珍宜、何翠萍譯：《禮物：舊社會中交換的形式與功能》(*The Gift: Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*)，臺北：遠流出版社，1989 年。
- Eleanor Prosser: *Hamlet and Revenge*, Stanford: Stanford University Press, 1967 年。
- 新國際版研讀本《聖經》，美國紐約：更新傳道會，1997 年。
- 方平譯：《羅密歐與朱麗葉》，《新莎士比亞全集》，臺北：貓頭鷹出版社，2000 年。
- 呂健忠：《亞格曼儂——上古希臘的殺夫劇》，臺北：書林出版有限公司，1997 年。