

變焦鏡頭——《左傳》價值辯證手法

蔡妙真*

摘要

萬物流轉，而經之所以為經，乃因其間有恆常的價值原則；史家視史，亦復如是。在時間的波光中，起落翻騰多少人事物，總有些什麼是應該被銘記的。經或史的「褒貶」為的就是披沙揀金，要在人世洪爐中，煉出值得執守的「價值」金丹。

「褒貶」為的是論定是非，宣導價值以垂誡後人，卻也不能不瞻顧其間的曲折，深體當事人進退之間或有的衝突困境；因此，不見全貌的褒貶失之偏頗；抓住來龍去脈後，褒貶就未必能率爾輕出，恐怕也不易以一二字判然分列黑白。

本文以《左傳》對「忠」這個價值的論述作檢樣，一以探求《左傳》如何看待禮樂制度逐漸崩壞時期的君臣關係；二以「晏子不死君難」相關記事呈現《左傳》辯證價值的手法。研究發現《左傳》以「社稷為主」的民本觀念為封建君臣「隸屬」關係解套，對忠或不忠的評判，就容易回歸「任事態度」的檢驗，而非「服事一人」的行為約束。至於褒貶，除了「君子曰」等直接的議論，《左傳》亦巧用敘事結構，達到價值傳遞的企圖，其手法宛如電影導演運動鏡頭，時而拉大視野，讓讀者對是非曲直多一些評判材料；又適時地拉近鏡頭，以特寫的方式，掀開蒙蔽，隱曲幽微的心事得以被窺見，讓讀者在建構價值評斷時多幾個參考座標。總之，務求「原始要終，尋其枝葉，而究其所窮」，在詳盡的背景、不同的角度下，辯證事件的是非曲折，從而建構價值的豐富內涵。

關鍵詞：價值觀、忠、左傳、經學

* 中興大學中國文學系副教授

Zoom lens

——the dialectical narratives in "Zuo Zhuan"

Tsai Miao-Chen^{*}

Abstract

It's the constant values inside the Classics that make them last forever while myriad things changed.

The criticisms in the Classics or histories are written to distinguish right and wrong therefore to defend the values that are worth holding. Actually it has no alternatives but to manage the causes and effects or to find why principals get in a dilemma before criticized them. It will be biased if criticisms are restricted to a narrow confine. On the other hand, it's never easy to make criticisms even if we could grasp the whole amount.

There are two objects in this essay. First, what exactly loyalty means in "Zuo Zhuan" in such a ethics crunch time. Next, how does "Zuo Zhuan" deal with loyalty which has been blurred with fatuous princes and treacherous ministers. This essay examines arguments about loyalty in "Zuo Zhuan" then find out it's not princes or masters but the country which ministers should be faithful to, that's what called loyalty in "Zuo Zhuan". Also this essay inspects narratives about "Yan Ying didn't die for his prince" to see how criticisms are made in "Zuo Zhuan".

As mentioned to how criticisms are made, except "gentlemen said" as usual, there are still other ways. Narrative patterns in "Zuo Zhuan" and lens in a movie are somewhat alike. Audiences or readers will have wider view and get more information while lens zoom out, on the other hand, they can examine events minutely therefore

^{*} Associate Professor, Department of Chinese Literature, National Chung Hsing University

some concealed truth will be unveiled while lens zoom in. In other words, "Zuo Zhuan" tries to show the most processes of events to let readers get more viewpoints and thus construct criticisms by themselves. In this adroit skill in narrative, "Zuo Zhuan" affects readers' judgements and defines values clearly and delicately.

Key words : values, loyalty, "Zuo Zhuan", Classics

變焦鏡頭——《左傳》價值辯證手法

蔡妙真

一、前言

(一)給定答案的褒貶與提供視角的論述

——從「鄭伯克段於鄆」說起

「鄭伯克段於鄆」是《春秋》所記的第一筆「外國」記事，《左傳》對此篇著墨頗深，¹原始要終地遠溯鄭莊公出生、母子兄弟相算計、一路說到莊公隧中見母。故事說完了，意義呢？《左傳》以「君子許以純孝」的結論，褒揚促成莊公與母親「為母子如初」的穎考叔：

君子曰：「穎考叔，純孝也！愛其母，施及莊公。《詩》曰：『孝子不匱，永錫爾類。』其是之謂乎！」²

說「施及」、說「爾類」，似乎也間接地肯定鄭莊公終究回歸「孝子」的行列。但是讀者可不領情，歷來評論此事此文者，多以為《左傳》另有棉裡針，從莊公言語中洩漏的「多行不義必自斃，子姑待之」、「將自及」、「厚將崩」、「可矣」等言語，其好整以暇恰與群臣之焦慮成強烈對比，論者以為由此可知《左傳》型塑的鄭莊是「殘忍人也、陰賊人也」。³蓋母、弟雖節節進逼，鄭莊亦步步為營，呂祖謙因之斥為「釣者為鉤餌以誘魚」，實乃「雄猜陰狠」⁴之人；如此說來，隧中的

¹ 馮李驊稱「選《左》者，無不以此為稱首。」見《左繡》（收於馬小梅編《國學集要第二編》14冊，臺北：文海出版社，出版年、版次不詳）卷1，頁100。

² 《左傳》隱公元年（《十三經注疏》本，台北：藝文印書館，1982年，9版），頁37。以下凡引十三經皆據此版本，不再重複標注出版資料。

³ 王崑繩，《左傳評》（臺北：新文豐出版公司，1979年，初版），卷1頁3。

⁴ 呂祖謙原著，李振興，簡宗梧註譯，《新譯東萊左氏博議》（臺北：三民書局，1991年，

和樂融融不過是「假仁欺世，以掩其愆」，⁵由是此篇立意當是「以誅莊公之不孝為主」，⁶謀篇手法則是「忽借君子、忽借考叔，微文刺譏，勝于唾斥。」⁷

這實在是有趣的現象，文本明明給定褒貶了：「段不弟」、「譏失教」、「穎考叔，純孝也！愛其母，施及莊公」，讀者卻依然有不同的解讀，可見價值論定的傳遞路線，有外於「君子曰」、「書曰」等外顯者，所謂「屬辭比事，《春秋》教也」，正指出《春秋》所教者，有存乎敘事結構中者，劉正浩先生即云：

一個人如能把詞組合成精微而富有譏諱褒貶意味的語句，並先把事情的部分排比成一個首尾完具的整體再據實論斷，則得力於《春秋》之教。⁸

本文志不在為鄭莊公翻案，但是「一面倒」的貶斥認定，似乎與《左傳》敘事結構有未能貼合處——如若是非曲直可以如此截然且肯定，則敘到大叔出奔共，或「書曰：『鄭伯克段于鄆』，段不弟，故不言『弟』；如二君，故曰『克』；稱『鄭伯』，譏失教也，謂之鄭志；不言『出奔』，難之也。」⁹就算功成圓滿了，後文一大段置母城穎，悔而隧見之事，甚至開頭寤生驚母等前傳皆屬多餘；反不如《公羊》直言：「大鄭伯之惡也」¹⁰來得爽快俐落；也不如《穀梁》：「段失子弟之道矣，賤段而甚鄭伯也……甚鄭伯之處心積慮，成于殺也。」¹¹各打兄弟一大板，直截又顯得周全。問題是，這件史事，顯而易見地是兄弟權位之爭，一向以繁簡允當著稱的《左傳》，¹²何以刻意在敘事頭尾帶出姜氏？且以之為針線，一路貫串？這

初版)，頁 1-2。

⁵ 同註 3，頁 4。

⁶ 吳闓生，《左傳微》（臺北：育林出版社，出版年、版次不詳），卷 1，頁 3。

⁷ 同註 1，頁 105。

⁸ 〈屬辭比事與《春秋》始隱考〉，《經學研究論叢》，第二輯，2006 年 3 月，台北：洪業文化事業出版有限公司，頁 1-41），頁 4。

⁹ 同註 2。

¹⁰ 《公羊傳》隱公元年，頁 13。

¹¹ 《穀梁傳》隱公元年，頁 11。

¹² 史事猥繁，如何剪裁入史冊，在在考驗著史官，以是「簡潔」常是觀察史著的要點之一：「國史之美者，以敘事為工；而敘事之工者，以簡要為主。」（劉知幾《史通釋評》卷 6〈敘事〉篇，頁 199。）評《左傳》者，不論由經、史、文的角度出發，亦多以繁簡至當稱之：「《左氏》解經最簡到」（清馮李驊《左繡》，頁 99）；「夫謂文無深與博，亦即無所謂簡。行千里者以千里為至；行一里者以一里為至。《左氏春秋》，一人之筆也，或一二言而止，或連篇累牘，千百言而不止。一二言未嘗不足，千百

之中，難道沒有其他可能的意涵？

如果史家的「病理切片」只在段之坐大與背叛，歷史當這樣敘事：

及莊公即位，段請制，巖邑也，不得而請京，蓋京大如國；大叔居京而復命西鄙、北鄙貳於己；及大叔完聚，繕甲兵，具卒乘，將襲鄭，公伐之，五月辛丑，大叔出奔共。

則是非的判定就容易多了一——一個野心勃勃，貪得無厭的弟弟，他就是這一切混亂的禍首。但《左傳》不是這樣寫的，它拉近鏡頭，特寫哥哥的心機言語，透過寫眾臣的焦慮，以近乎全知觀點的燭照方式，呈露了莊公的撒網、收網，所以，我們又多了一個視角——真是個居心不良的兄長啊！但《左傳》也不只是這樣寫的，它以姜氏與兄弟的互動包覆頭尾，我們因此又多了一番喟嘆——原來「姜氏偏愛釀禍」¹³才是真正的惡源。那麼，一切又都是女人惹的禍囉？但《左傳》又不是這樣寫的：

鄭武公夫人姜氏生莊公及共叔段，惡莊公，愛共叔段，欲立之……

《左傳》說的是：

莊公寤生，驚姜氏，故名曰寤生，遂惡之……¹⁴

也就是，在讀者要歸罪姜氏時，《左傳》又提供了一個視角——「寤生，驚姜氏」，

言未嘗有餘。災變戰伐下至瑣褻猥鄙之事，無不備載，未聞徒舉其大端，而屏其細，故以為簡也，而文自簡明。」（清焦循《雕菴集》（臺北：鼎文書局，1977，初版），卷10〈文說三〉，頁152。）

¹³馮李驊《左繡》喜以文章結構論章旨，所以注意到本則敘事「論事以克段于鄆為主，論文以寤生于頰為主」，並稱之為「賓主互用筆法」。但總體評論，仍以為此文宗旨乃在刺譏鄭莊公，詳參註7所引文。劉文強先生〈《左傳微》論鄭莊公——及相關經學問題〉一文（中山大學清代學術研究中心，《清代學術論叢》，台北：文津出版社，2002年11月，頁353-366），亦認為：「《左傳》中所著重者，似乎只在莊公與叔段兄弟二人；對於其母姜氏溺愛幼弟作法，乃至其父武公的態度，都未見非議。」（頁356）。




¹⁴同注2，頁35。

在這個角度之下，讀者庶幾見到事件的「全貌」¹⁵：從這個寬廣的視野，讀者可以看到一位與死亡擦肩，一生陰影長存的母親，而我們怎忍心以現下的知識去苛責迷信時代的她；¹⁶也可以看到一位因母子關係扭曲而性格陰沈的哥哥，自小他就得學著保護自己、學著讓淌血的心不被看見——被看見也得不著溫暖慰藉；當然也可以看到一位因寵溺過度，完全不知分際的弟弟，可有人教過他該尊敬兄長？他接收到的訊息恐怕是——邪氣肇胎的哥哥不配得到任何東西，所有的一切都該是你的。三人都因養成教育之蒙蔽而犯了錯，讀者披文之際也不禁要驚悚自問：「如若吾人與之易地，具備一般樣的『認知地圖』，能不有此陷溺乎？」伴隨這番自省而來的，會不會是面對這三位母子時一顆「溫柔敦厚」的心，而非斷斷指責、手執石塊憤然欲擲之而後快的凜然大義？

由「鄭伯克段于鄆」這個例子可以看出「褒貶」是多麼不容易的事：不見全貌的褒貶會誤判，抓住來龍去脈後的褒貶不輕出。如果視此篇為《左傳》的「開宗明義」章，它為這本書定下的調子就不會是單純的以一字定褒貶，而是盡量將直截的論斷（褒貶）減低或藏起來，以提供詳盡背景的方式，利用不同角度辯證其間的價值觀——它不直接給答案反而「原始要終」讓讀者有自行思考的空間：

17

¹⁵ 「抽足復入，已非前水」，歷史當然無法復現，也很難有「全貌」式的呈現，這裡指的是一種相對性的「全貌」。

¹⁶ 「古代醫學不發達，難產事件較多，所以對是否順產，母子的平安非常關心。」殷商甲骨文就不乏「婦又媿嘉？」的卜辭，也已出現表示順產的毓（）字，或拋棄尚帶血水的新生嬰兒的棄（）字，「有時更包括兩手持一段繩索（），以明示絞殺的動作，從此字形知所拋棄的不全是死嬰。」另有虐待嬰兒的習俗，「或以為異常的生產是因為邪氣進入母體所致，故切割之、燒灸之以驅逐邪氣。」（以上見許進雄，《中國古代社會——文字與人類學的透視》，台灣商務印書館，1998年，修訂版二刷，頁407-409）許文提及的雖是殷商時期，但面對「生產」時的神秘思維，一直到《左傳》仍未見有多大的改變，所以鄭穆公「可以」是蘭花的化身：「（宣公三年）初，鄭文公有賤妾曰燕姑，夢天使與己蘭，曰：『余為伯儵，余，而祖也。以蘭有國香，人服媚之如是。』既而文公見之，與之蘭而御之。辭曰：『妾不才，幸而有子。將不信，敢徵蘭乎？』公曰：『諾。』生穆公，名之曰『蘭』……穆公有疾，曰：『蘭死，吾其死乎！吾所以生也。』刈蘭而卒。」（頁368）姑不論「寤生」是「生而開目」或「寤寐而生」或「難產悟生」，總之可推斷是非正常生產，故莊公被認為是邪氣所致，因而「驚姜氏」從而見惡。

¹⁷ 當然這之中仍免不了有價值傾向的問題，因為全然客觀是不可能存在的：「即使歷史學家努力在『歷史』與『歷史哲學』之間劃清界線，仍然不得不承認歷史敘事其實暗

行為意義並不明朗（似揮手，即有多重可能），然而行為背景卻能凸顯意圖。就一史家言，除非清楚所有背景，否則推敲意圖即非易事。需知，凡歷史（日常生活亦然）當事人有所舉措時，得見的祇是外在行為，加諸其上的詮釋即有可能出錯，乃至誤判行為意圖。¹⁸

正因外在行為與行為意圖之間的聯結頗費推敲，這讓《左傳》在呈現價值評斷時，下了不少「屬辭比事」的用心：有時，它得拉近鏡頭（zoom in）細細觀察人物的舉措，以凸顯其可能的意圖；有時它得拉遠鏡頭（zoom out）盡量呈現所有背景，以避詮釋之偏頗。在鏡頭的伸縮之間，對於史事的意義詮解，就有了更豐富的意涵。

(二)在君父的城邦——儒家的臣道

儒家以五倫界定人際網路，並以之作為由個人修身而致治天下的路徑，《禮記》記哀公問政，孔子以五倫與三德回答，說明為政之道以脩身起武，繼而事親，從而知人、知天，完成「個人一家國一天下」由近及遠的人際網路之安頓：

哀公問政。子曰：「文武之政，布在方策，其人存，則其政舉；其人亡，則其政息……在下位不獲乎上，民不可得而治矣，故君子不可以不脩身；思脩身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。天下之達道五，以行之者三。曰：君臣也、父子也、夫婦也、昆弟也、朋

含充分的歷史哲學……『歷史』與『歷史哲學』的主要差別，在於歷史哲學將概念資料呈現在文本表面的的論述中；而歷史則『宣稱』會適當地將之隱埋於敘事之中，成為隱藏或暗含的形塑策略。」

（Hayden White, *Tropics of Discourse: Essays in Cultural Criticism*, The Johns Hopkins University Press, 1985, pp.126-7）（Those historians who draw a firm line between history and philosophy of history fail to recognize that every historical discourse contains within it a full-blown, if only implicit, philosophy of history.…… The principal difference between history and philosophy of history is that the latter brings the conceptual apparatus by which the facts are ordered in the discourse to the surface of the text, while history proper (as it is called) buries it in the interior of the narrative, where it serves as a hidden or implicit shaping device,……）

¹⁸ Michael Stanford著，劉世安譯，《歷史研究導論》（*A Companion to the Study of History*），台北：麥田出版社，2001年初版，頁35。

友之交也，五者天下之達道也。知、仁、勇三者，天下之達德也……¹⁹

既以「君臣、父子、夫婦、昆弟、朋友」相提並論，也就免不了將這五倫的相處之道互相類推，因此《禮記》也說事之之道「其本一也」：

無所不順者謂之備。言內盡於己，而外順於道也。忠臣以事其君，孝子以事其親，其本一也。²⁰

《孝經》也認為「孝道」與五倫的本質互通，只不過不同身分者，其行孝之焦點不同：

資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同，故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長則順，忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。²¹

《孝經》總括稱卿大夫之孝為「夙夜匪懈，以事一人」，²²此處又以「忠君事上」定義「士」當盡之孝道，這已不僅只於類推，而是將父子關係與君臣關係等同來看。以「無所不順」、「以事一人」、「忠順事君」的行為規範約束人臣，這就讓「事君」的行為準則顯得單純。但太簡質的定義往往有不夠周延之慮；太單一的行為判斷標準又容易流於偏執，這也就是何以「現代人攻擊儒家，尤其集矢於『三綱』（君為臣綱，父為子綱，夫為婦綱）說」。²³

當然，在封建體系底下，父子、兄弟同時往往也是君臣，但就「關係之形成」而言，君臣與父子仍是有大別的，父子人倫定於天，慈護敬愛往往來自於血緣親情；而君臣關係來自於後天形成的政治組織，其敬順行為來自於責任義務。此外，

¹⁹ 《禮記·中庸》，頁 887-888。

²⁰ 《禮記·祭統》，頁 830。

²¹ 《孝經·士章》，頁 24。

²² 《孝經·卿大夫章》，頁 23，此《孝經》引《詩經》語作結，「一人」者，孔穎達正義認為是「天子」；唐玄宗注云：「不言天子而言君者，欲通諸侯卿大夫也。」總之，這裡所言孝道的對象（「一人」）不是父母，而是「君」。

²³ 余英時，《歷史與思想》，（台北：聯經出版事業公司，1994年，初版第19刷），頁 40。

父子、手足之間，可以只有純然之慈愛孝敬，「父子之間不責善，責善則離，離則不祥莫大焉。」²⁴「父為子隱，子為父隱，直在其中。」²⁵所以父兄之不慈不悌，子弟猶然得行其孝敬之本分，此孟子之所以稱舜也：

舜盡事親之道，而瞽瞍底豫。瞽瞍底豫，而天下化。瞽瞍底豫，而天下之為父子者定，此之謂大孝。²⁶

但君臣之間是責任關係，是雙向對待而非單向服事的。《論語》早說得明白：

定公問：「君使臣、臣事君，如之何？」孔子對曰：「君使臣以禮，臣事君以忠。」²⁷

君臣雙方各有該盡的行為規範，絲毫沒有君高臣卑的意味。

五倫作為儒家的社會網絡，其中君臣得列於父子、兄弟等血緣關係之中，源於以血緣為主要依據的分封眾建制度，早期儒家雖「能近取譬」以論其相處之道，並未以「君為臣綱」認定君臣關係的「上下」秩序。甚至或隱或顯地強調君臣同是服務社稷者，²⁸避免因類推而使君臣之間形成有如父子的「天經地義」「侍奉」規範。

²⁴ 《孟子·離婁上》，頁 135。

²⁵ 《論語·子路》：「葉公語孔子曰：『吾黨有直躬者，其父攘羊而子證之。』孔子曰：『吾黨之直者異於是，父為子隱，子為父隱，直在其中矣。』」，頁 118。

²⁶ 《孟子·離婁上》，頁 137。

²⁷ 《論語·八佾》，頁 30。

²⁸ 《尚書·君奭》：「周公若曰：『君奭！弗弔，天降喪于殷，殷既墜厥命，我有周既受……君已，曰：『時我。』我亦不敢寧于上帝命，弗永遠念天威，越我民罔尤違……』」（頁 244-245）周公談到周受天命，因此必須承擔起「念天威，勤化民」的責任。此處周公提到承受天命的主體是「有周」，提到天命的責任是「使民無過違之闕」（孔穎達疏），並未以周天子作為社稷主體。其後又說「惟文王尚克修和我有夏，亦惟有若虢叔，有若闕天，有若散宜生，有若泰顛，有若南宮括。」又曰：『無能往來，茲迪彝教，文王蕙德，降於國人。亦惟純佑，秉德迪知天威，乃惟時昭文王，迪見冒聞於上帝。惟時受有殷命哉。』」又強調天命之所以在周，乃因文王得虢叔、闕天、散宜生、泰顛、南宮括等五賢之佐，「使蹈行顯見，覆冒下民，聞於上天」（孔穎達疏），因此而代殷得天命。所以周公期勉召公效法前賢，同舟共濟，輔弼成王（其濟小子）：「今在予小子旦，若游大川，予往暨汝奭，其濟小子……」（頁 248）整篇凸顯的是為臣之責重大，良臣佐賢君是天命得以承繼維繫的關鍵。

但問題又來了，在一個禮制崩壞，「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」的時代，孔子既然有意藉《春秋》來重建社會秩序，矯正「亂臣賊子」錯誤的臣道，²⁹必當於君臣之際多所著墨；而以「懼弟子人人異端，各安其意，失其真，故因孔子史記具論其語」³⁰而成的《左氏春秋》，對於臣道，豈能不有所用力乎？而其論述，會不會為矯「臣道淪喪」之枉，而至於過正？如果狀況轉換過來，面對昏王瞽君，臣道又當如何？《左傳》於此之辯證是否也如「鄭伯克段於鄆」，提供多面向的視角？以下就以《左傳》對「忠」的論述，作個檢視。

二、《左傳》對「忠」的辯證

(一)《左傳》對「忠」的論述

《左傳》裡提到「忠」這個價值時，大抵是用來標舉為臣之道的，其內涵因而不離「忠誠信實」、「克盡己責」之義，多以「忠信」、「忠貞」、「忠敬」等詞組出現。蓋一旦封國建侯或策名委質，³¹君臣上下就形成一種契約關係，為臣者竭其股肱之力，篤事效命，因此當晉獻公責備士為築城不慎時，士為提到他其實很清楚為臣者當「忠敬」以行，只是他有他的難處：

士為稽首而對曰：「臣聞之，無喪而感，憂必讎焉；無戎而城，讎必保焉。寇讎之保，又何慎焉？守官廢命，不敬；固讎之保，不忠，失忠與敬，何以事君？」³²

「失忠與敬，何以事君？」可見得「忠敬」是「事君」的標準行為。閔公二年晉侯使太子申生伐東山臯落氏，並與之偏衣與金玦等不合禮制的物品，群臣於此議論紛紛，揣測太子將見廢，狐突主張不如逃奔他國，羊舌大夫卻認為已受帥師之命而臨陣脫逃，是為不忠，因而反對：

²⁹《孟子·滕文公下》：「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》。」（頁117）

³⁰《史記·十二諸侯年表》（臺北：鼎文書局，1986年，初版），頁509-510。

³¹《左傳》僖公二十三年：「冬，懷公執狐突曰：『子來則免。』對曰：『子之能仕，父教之忠，古之制也。策名委質，貳乃辟也。』」，頁250。

³²《左傳》僖公五年，頁206。

……狐突欲行，羊舌大夫曰：「不可！違命不孝，棄事不忠。雖知其寒，惡不可取，子其死之。」³³

這種以「恪守君命」為忠的意見又見於宣公十二年晉楚郟之戰，楚獲大勝，楚大夫潘黨勸楚莊王築武軍、收晉尸為京觀，以示武功於子孫，莊王以「武有七德，我無一焉」拒絕，並稱揚這些死士盡忠效命，何忍以之為京觀？

古者明王伐不敬，取其鯨鯢而封之，以為大戮，於是乎有京觀，以懲淫慝。今罪無所，而民皆盡忠，以死君命，又何以為京觀乎？³⁴

莊王稱許晉死士為「忠」，乃因其為貫徹君命而效死沙場。由上述例子可見出在一個以封建進行分層負責的政治制度底下，對「忠」的認知，很容易傾向於「對上級負責」，所以往往與「事君」、「君命」、「違命」等詞語連用或對立。問題是，世事縲紲，設若國君敗德危身，所制非命，則為人臣者是否仍當尊之奉之？若否，則君命之義與不義，全由人臣主觀判定，其與權臣僭越，又相去幾希？可見得「此中有真意」，不得不有所辨惑析疑。

也許是懲於昏君屢見的經驗，《左傳》提出「社稷為主」的概念，將君臣的契約關係設定為對社稷所共同承負的責任，比如僖公九年晉獻公臨終前，垂詢荀息準備如何輔佐奚齊，荀息並無長策，唯以「忠貞」對：

（荀息）稽首而對曰：「臣竭其股肱之力，加之以忠貞。其濟，君之靈也；不濟，則以死繼之。」公曰：「何謂忠貞？」對曰：「公家之利，知無不為，忠也；送往事居，耦俱無猜，貞也。」³⁵

獻公有託孤之求，荀息日後也的確「以死繼之」，其以「不爽約為忠」的行為可議，但他對「忠」的定義倒明確清楚：「公家之利，知無不為，忠也」而非「誓死效忠

³³ 《左傳》閔公二年，頁 193。

³⁴ 《左傳》宣公十二年，頁 398。

³⁵ 《左傳》僖公九年，頁 219。但《左傳》引君子曰批評荀息為「斯言之玷，不可為也。」並不認同他終以「不食言」為忠的行為。

奚齊」，可見君臣之間的契約指的不是「君臣二人」之間的單向服事約束，而是臣子對「國家」的效忠關係；「君」者，抽象國家之代表符號耳。襄公十四年楚子囊遺言謂子庚必城郢，君子謂子囊忠：

楚子囊還自伐吳，卒。將死，遺言謂子庚必城郢。君子謂：「子囊忠。君薨不忘增其名，將死不忘衛社稷，可不謂忠乎？忠，民之望也。詩曰：『行歸于周，萬民所望。』忠也。」³⁶

子囊呈現的忠道是除了是愛君（增其名，為國君取美諡），更在於他衛社稷（將死不忘城郢之叮嚀）。襄公十九年荀偃死而不瞑，欒盈誓以竟伐齊之功，乃瞑，³⁷更是死後不忘盡忠的例子。

襄公三十一年子皮欲使尹何為邑，子產以其年少未學，力勸子皮打消念頭，在這個事件中，子產並不屈從子皮，反而守住職責，在選才之事上毫不退讓，蓋「用人」乃國之要事，非可兒戲，結果子產不僅沒有獲罪於子皮，更被認為盡「忠」而得到子皮的敬重：

子皮欲使尹何為邑，子產曰：「少，未知可否？」子皮曰：「愿，吾愛之，不吾叛也，使夫往而學焉，夫亦愈知治矣。」子產曰：「不可……子於鄭國，棟也，棟折榱崩，僑將厭焉，敢不盡言……大官大邑，身之所庇也……僑聞學而後入政，未聞以政學者也，若果行此，必有所害……」子皮曰：「善哉，虎不敏。吾聞君子務知大者遠者，小人務知小者近者，我小人也，衣服附在吾身，我知而慎之，大官大邑，所以庇身也，我遠而慢之。微子之言，吾不知也，他日，我曰：『子為鄭國，我為吾家，以庇焉其可也。』今而後知不足，自今請雖吾家聽子而行。」子產曰：「……抑心所謂危，

³⁶ 《左傳》襄公十四年，頁564。

³⁷ 《左傳》襄公十九年：「荀偃瘳疽，生瘍於頭。濟河，及著雍，病，目出。大夫先歸者皆反，士匄請見，弗內；請後，曰：『鄭甥可。』二月甲寅卒，而視不可含。宣子盥而撫之曰：『事吳敢不如事主。』猶視。欒懷子曰：『其為未卒事於齊故也乎？』乃復撫之曰：『主苟終，所不嗣事于齊者，有如河。』乃瞑受含。宣子出曰：『吾淺之為丈夫也。』」（頁584-585）。

亦以告也。」……子皮以為忠，故委政焉。子產是以能為鄭國。³⁸

在整個諫止的過程中，可以看到子產念茲在茲的是社稷，故多方設譬時，總不忘提一下「鄭國」、「棟」、「庇身」、「危」，子產之忠，是心繫家國，是忠誠信實。

「忠」的對象既然是國家社稷，則其具體對象除了政治管理階層的君與臣，更主要的實體是人民，《左傳》也沒漏了這個面向，所以多次提到「利民為忠」的思維。莊公十年齊伐魯，曹劌求見莊公，問魯何以戰？莊公由不敢專享談到祭神信誠，皆被曹劌認為是小惠小信，說到細心於大小之獄，曹劌才認可其愛民，可以一戰：

春，齊師伐我，公將戰，曹劌請見，問何以戰。公曰：「衣食所安，弗敢專也，必以分人。」對曰：「小惠未徧，民弗從也。」公曰：「犧牲玉帛，弗敢加也，必以信。」對曰：「小信未孚，神弗福也。」公曰：「小大之獄，雖不能察，必以情。」對曰：「忠之屬也，可以一戰……」³⁹

蓋「分衣食」所惠有限，大抵不出貴族階層；誠信祭神以求社稷之安，其信易守，未能達到示民以信的教化效果；最後曹劌對莊公愛民的行為以「忠之屬也」稱之，指涉的依然是「盡責」，可見「忠」亦為君道，君之責乃在護國安民，為之則忠，違之則不忠。桓公六年季梁諫止隨侯追楚師，也提到相同的概念：

臣聞小之能敵大也，小道大淫。所謂道，忠於民而信於神也。上思利民，忠也；祝史正辭，信也。⁴⁰

季梁所言其實與曹劌意見一致，他也將「忠民」「信神」分開來說，且更明白的定義「上思利民，忠也」，能「思利民」而克盡己力者，無論為君為臣，都算盡「忠」，所以在宣公二年，刺客鉏臯見到奉命刺殺的對象趙盾，竟然天未放光就「寢門闢矣，盛服將朝，尚早，坐而假寐」，其人之忠愫國事可睹，連有令在身的刺客也不

³⁸ 《左傳》襄公三十一年，頁 689。

³⁹ 《左傳》莊公十年，頁 146。

⁴⁰ 《左傳》桓公六年，頁 110。

禁放下屠刀，讚嘆趙盾是「民之主」：

慶歎而言曰：「不忘恭敬，民之主也。賊民之主，不忠；違君之命，不信。有一於此，不如死也。」觸槐而死。⁴¹

這段話當然是《左傳》作者借機發言：「民之主」無關乎「其位」，而關乎「其心」——「不忘恭敬」才是民之主。「忠不忠」也與聽命國君無關，而是「賊民之主，不忠」，也就是在刺客鉏臯心中，不僅趙盾「不忘恭敬，民之主也」，其效命對象是「民」；而鉏臯自己若「賊民之主，不忠」，其負責的對象也是「民」，這則記事可說是《左傳》對「忠」字內涵最刻意、最明白的宣示了。

以上對忠的論述，只有荀息、鉏臯面臨的處境略有價值衝突，但這兩人最終都未能正面處理忠、信的道德兩難。荀息並非為了「公家之利」而死，他選擇「信守諾言」以逃避為「公家之利」盡忠；鉏臯一樣有「忠信不能兩全」的困境，也同樣以自殺作為逃避。荀、鉏二人都未能對「忠」作深層探索、從而正面處理道德衝突，因此《左傳》或譏之，或未更進一步作論述。一直到「晏嬰不死君難」，「忠」帶來的矛盾衝突尖銳化，晏嬰不肯屈服於一般的價值認知而輕死或妄逃，反而殺出第三種選擇，《左傳》利用這個例子，為「忠」之價值底蘊，進行徹底的辯證。

(二)「晏嬰不死君難」相關敘事對「忠」的辯證

《左傳》襄公二十五年記齊國崔慶之亂，先述君臣違法亂紀：有堅娶同姓在先、佯病弑君在後之權臣；有淫人臣妻、顛預僮侗之君王——這是弑君事件發生的背景。國君見弑之後，則專寫群臣趣舍：有趨趨赴難者，有踉蹌奔逃者；一片擾擾攘攘之中，最引人注目的是不死君難的晏嬰，其冷言熱淚，宛如在急管繁弦中，煞出令人窒息的休止符：

齊棠公之妻，東郭偃之姊也。東郭偃臣崔武子。棠公死，偃御武子以弔焉。見棠姜而美之，使偃取之。偃曰：「男女辨姓，今君出自丁，臣出自桓，

⁴¹ 《左傳》宣公二年，頁364。

不可。」……崔子曰：「嫠也何害？先夫當之矣。」遂取之。莊公通焉，驟如崔氏，以崔子之冠賜人……崔子稱疾不視事。乙亥，公問崔子，遂從姜氏，姜入于室，與崔子自側戶出……甲興，公登臺而請，弗許；請盟，弗許；請自刃於廟，弗許……公踰牆，又射之，中股，反隊，遂弑之。

賈舉、州綽、邴師、公孫敖、封具、鐸父、襄伊、僕堙皆死。祝佗父祭於高唐，至，復命，不說弁而死於崔氏。申蒯，侍漁者，退謂其宰曰：「爾以幣免，我將死。」其宰曰：「免，是反子之義也。」與之皆死。崔氏殺鬻蔑于平陰。晏子立於崔氏之門外，其人曰：「死乎？」曰：「獨吾君也乎哉？吾死也！」曰：「行乎？」曰：「吾罪也乎哉？吾亡也！」曰：「歸乎？」曰：「君死安歸？君民者，豈以陵民，社稷是主，臣君者，豈為其口實，社稷是養。故君為社稷死，則死之；為社稷亡，則亡之。若為己死而為己亡，非其私暱，誰敢任之？且人有君而弑之，吾焉得死之？而焉得亡之？將庸何歸？」門啟而入，枕尸股而哭，興，三踊而出。人謂崔子必殺之，崔子曰：「民之望也，舍之得民。」盧蒲癸奔晉，王何奔莒。

叔孫宣伯之在齊也，叔孫還納其女於靈公，嬖，生景公。丁丑，崔杼立而相之，慶封為左相，盟國人於大宮曰：「所不與崔、慶者……」晏子仰天歎曰：「嬰所不唯忠於君、利社稷者是與，有如上帝。」乃歃。辛巳，公與大夫及莒子盟，大史書曰：「崔杼弑其君。」崔子殺之，其弟嗣書，而死者二人，其弟又書，乃舍之。南史氏聞大史盡死，執簡以往，聞既書矣，乃還。閻丘嬰以帷縛其妻而載之，與申鮮虞乘而出，鮮虞推而下之曰：「君昏不能匡，危不能救，死不能死，而知匿其暱，其誰納之？」行及奔中，將舍，嬰曰：「崔、慶其追我？」鮮虞曰：「一與一，誰能懼我？」遂舍，枕轡而寢，食馬而食，駕而行，出奔中，謂嬰曰：「速驅之，崔、慶之眾，不可當也！」遂來奔。⁴²

這段記事可略分為前後二部分，第一部份交代齊莊公見弑之因，點出齊國君不君、

⁴² 《左傳》襄公二十五年，頁 618-620。

臣不臣的混亂背景。第二部分才是敘事主軸及立意所在，用來辨明為人臣者處此變故，其忠當如之何？這一大段有敘有議，直接的議論由晏子、申鮮虞道出，間接的辯證則放在敘事之中——以相似的行為作對看，在「小臣殉死與太史之死；盧蒲癸、王何之奔與閻丘嬰、申鮮虞之奔」中盤剝「臣事君以忠」⁴³之真義。

以晏子敘事為中心，先是前仆後繼有十二殉臣，之後接蹤躡踵有太史二人殉職，一片悲壯氣氛之中，特寫晏子之不肯死；以奔亡來說，晏子之前敘有亡臣二，其後亦有亡臣二，又映照晏子之不肯亡。先以晏子之不肯死，呈露《左傳》不輕許以死為忠；後以晏子之不肯亡，揭示《左傳》不輕許「奔亡」；矛盾於焉出現——「死與亡」皆非忠，然而如之何則可？答案隱隱然指向晏子的行為——「不殉死不逃亡」。但是，此與貪生怕死、依附權勢的牆頭草如何區別？可見「死」、「亡」之間又有不可不細思之者，《左傳》在選材上，特意將事件性質相類者並列，意在誅其動機，不誅皮相。蓋「當事人有所舉措時，得見的祇是外在行為，加諸其上的詮釋即有可能出錯，乃至誤判行為意圖。」⁴⁴也就是說，執著於「死」、「亡」之表象行為，以死為忠，則於奔逃以伺機救國者為苛責；以亡為忠，又無以燭察因勢動而志搖之士。雖孔子有言：「邦有道，則仕；邦無道，則可卷而懷之。」⁴⁵「邦有道，穀；邦無道，穀，恥也。」⁴⁶然此係大原則、高懸之理想，其間少不了審時度事費思量者，更抹不掉個人氣骨與任事風格之差異。因此，標舉「邦有道，危言危行；邦無道，危行言孫。」⁴⁷的同時，孔子卻也不忘讚嘆史魚直道而行的氣格：「直哉史魚！邦有道，如矢；邦無道，如矢。」⁴⁸這也就是為何《左繡》稱「太史之死為守經」、「鮮虞之奔為達權」。⁴⁹

以上是《左傳》之「比事」，在這場「殉死與逃亡」的兩難選擇中，有意凸顯晏子行事之詭異，在引起讀者注意之後，再細細辯證，昭示其價值底蘊，以之作為典範，垂誡後人。那麼，看來既不守經殉死又不達權奔亡的晏子，呈現怎樣的「忠」呢？《左傳》透過晏子、申鮮虞與他人的對話來「屬辭」，晏子談話的重點

⁴³ 詳見注 27 引文。

⁴⁴ 同註 18。

⁴⁵ 見《論語·衛靈公》，頁 138。原是孔子稱讚蘧伯玉語。

⁴⁶ 《論語·憲問》，頁 123。

⁴⁷ 《論語·憲問》，頁 123。

⁴⁸ 《論語·衛靈公》，頁 138。

⁴⁹ 《左繡》卷 17，頁 1237。關於鮮虞之奔是否為達權，本文有不同意見，詳下文。

緊扣「社稷」而行：

君民者，豈以陵民，社稷是主，臣君者，豈為其口實，社稷是養。故君為社稷死，則死之；為社稷亡，則亡之。若為己死而為己亡，非其私暱，誰敢任之？且人有君而弑之，吾焉得死之？而焉得亡之？將庸何歸？

將效忠的對象由「國君」一人，提升到「社稷」這個抽象的政治主體，如此一來，當「國君」這個符號與「社稷」這個符指無法重疊一致時，人臣之進退趨捨就不至於陷入兩難。清馮李驊《左繡》也指出此段敘事在結構上處處用心，反覆論說死與不死，亡與不亡，主旨則全放在晏子口中⁵⁰——「社稷是主」，所以「君為社稷死，則死之；為社稷亡，則亡之。」清楚界定「社稷」才是人臣效忠的對象，而非「國君」這個生命個體：

第二截亦分兩層，前一層是敘晏子不輕死亡，以諸人死亡相陪作起訖；後一層是敘晏子不輕盟敵，以崔慶立公、盟公作起訖。兩節詳略相承，各以社稷為眼目。第三截亦分兩層，前一層寫太史之死為守經；後一層寫鮮虞之奔為達權，與前諸人相似而不同，與晏子又相反而適類。⁵¹

此篇只出色寫一晏子，語語有經有權，不隨不激，前後紛紛死亡，全不知有「社稷」二字，眾人之死，死輕于鴻毛；晏子之不死，死重于泰山，兩相形……⁵²

晏嬰所欲闡揚的「忠」，是一種肩負國家社稷的責任心，而非人臣獨對國君一人的犬馬之忠。有了這層認知之後，再來探討殉死、奔亡等行為之可否，就不容易陷入道德價值的矛盾衝突中，此何以晏嬰堅持不殉死也。

至於奔亡的部分，申鮮虞逃亡時訓斥閻丘嬰的話言，實有私心：

⁵⁰ 「前後夾敘許多死亡，全以晏子一段議論為主。」(卷 17，頁 1236)。又曰：「文必有案有斷，今此文于齊莊之淫、崔杼之逆、諸人之死亡，一概不置褒貶，而隱隱都評定于晏子口中，結構奇。」(卷 17，頁 1237)。

⁵¹ 同前註，卷 17，頁 1237。底線為筆者所加。

⁵² 同前註，卷 17，頁 1241。底線為筆者所加。

君昏不能匡，危不能救，死不能死，而知匿其暱，其誰納之？

當私心變成選擇的第一要義時，就非忠臣。所謂「事君，敬其事而後其食。」⁵³今卻「君昏不能匡，危不能救」當然是失職廢守，已是大違忠道；復又「死不能死，而知匿其暱」則尤顯貪生怕死、私心作祟，難怪申鮮虞認為以這樣的行動難以獲得他國的同情而收留。

一心為國的臣子，凡事以社稷、以君為優先，其間絕無「私我」之考量空間，因此，淪為階下囚的樂官，也可因這樣的氣度而彰顯其「忠」：

文子曰：「楚囚，君子也。言稱先職，不背本也；樂操土風，不忘舊也；稱天子，抑無私也；名其二卿，尊君也。不背本，仁也；不忘舊，信也；無私，忠也；尊君，敏也。……」⁵⁴

楚囚鍾儀的「忠」，展現在他無阿諛時君的私心，這種「無私曰忠」的概念，在春秋晚期略有轉義，比如「妾不衣帛，馬不食粟」的季孫，就被稱許為（不營私的）忠臣：

范文子謂欒武子曰：「季孫於魯，相二君矣，妾不衣帛，馬不食粟，可不謂忠乎……」⁵⁵

季文子卒，大夫入斂，公在位，宰庀家器為葬備，無衣帛之妾，無食粟之馬，無藏金玉，無重器備。君子是以知季文子之忠於公室也，相三君矣，而無私積，可不謂忠乎？⁵⁶

何以「不營私利」與臣道相通呢？襄公二十八年齊定崔氏亂後，景公賞眾臣，《左傳》利用述寫群臣之受與不受，用以對照崔、慶眼中無國，荒淫搜刮。所謂「欲

⁵³ 《論語·衛靈公》，頁 141。

⁵⁴ 《左傳》成公九年，頁 448。

⁵⁵ 《左傳》成公十六年，頁 480。

⁵⁶ 《左傳》襄公五年，頁 515。

敗度，縱敗禮」，⁵⁷放縱「私欲」之對立面自然被讚揚為謹守本份、盡責為公之「忠」：

崔氏之亂，喪群公子，故鉏在魯，叔孫還在燕，賈在句瀆之丘。及慶氏亡，皆召之，具其器用而反其邑焉。與晏子邶殿，其鄙六十，弗受。子尾曰：「富，人之所欲也，何獨弗欲？」對曰：「慶氏之邑，足欲故亡，吾邑不足欲也，益之以邶殿，乃足欲；足欲，亡無日矣。在外，不得宰吾一邑。不受邶殿，非惡富也，恐失富也。且夫富如布帛之有幅焉，為之制度，使無遷也，夫民生厚而用利，於是乎正德以幅之，使無黜嫚，謂之幅利；利過則為敗。吾不敢貪多。所謂幅也。」與北郭佐邑六十，受之；與子雅邑，辭多受少；與子尾邑，受而稍致之，公以為忠，故有寵。⁵⁸

晏子不受邑賞，因為「利過則為敗」，為臣者，一旦心思全放在營一己之私利，何暇「進思盡忠，退思補過」？砥柱屏藩之責盡失，社稷自然敗壞，這也是為什麼景公會認為「受（邑）而稍致之」的子尾是「忠」臣，而大加信寵之因。這種「忠」道的邏輯，在昭公十年又由魯大夫昭子重述一次：

昭子至自晉，大夫皆見，高彊見而退，昭子語諸大夫曰：「為人子，不可不慎也哉！昔慶封亡，子尾多受邑而稍致諸君，君以為忠，而甚寵之。將死，疾于公宮，輦而歸，君親推之，其子不能任，是以在此，忠為令德，其子弗能任，罪猶及之。難不慎也？……」⁵⁹

昭子強調「忠為令德」，所舉的典範是「子尾受邑而稍致諸君」。⁶⁰這種等同關係很容易使讀者將「忠」的內涵由任事的忠誠、盡責、無私態度窄化為存乎君臣二人之間的義務權利關係，似乎只要不違君命，不與君爭利，就可成為得寵之「忠

⁵⁷ 《尚書·太甲》(中)，頁 118。

⁵⁸ 《左傳》襄公二十八年，頁 656。

⁵⁹ 《左傳》昭公十年，頁 784。

⁶⁰ 《左傳》襄公三十一年曰：「晉公室卑，政在侈家。」(頁 685)，事實上，這種「政在大夫」的現象已是各國普遍的弊病，不獨晉也。襄公三十年：「子產使都鄙有章，上下有服，田有封洫，廬井有伍；大人之忠儉者，從而與之；泰侈者因而斃之。」(頁 684)特別將「忠」與「儉」兩個規範聯結，良有以也。因此，晏子、昭子這些議論明顯是針對當時嚴重的社會問題，因而對「忠」之義略有偏側。

臣」，也就是子尾的事件被放大了，晏嬰的「足欲，亡無日矣」的論述卻被忽略了，「以私害公，非忠也」⁶¹「害公」才是重點所在，因此《左傳》在其他記事裡更強調「忠」是人臣服務社稷之道，而非「服事一人」耳。昭公二年叔弓聘于晉，辭晉之郊勞與致館，晉叔向以有禮、近德稱許之：

叔向曰：「子叔子知禮哉。吾聞之曰：『忠信，禮之器也；卑讓，禮之宗也。』辭不忘國，忠信也；先國後己，卑讓也。詩曰：『敬慎威儀，以近有德。』夫子近德矣。」⁶²

叔弓「辭不忘國」，展現的正是一種以國為念、「先國後己」之無私。昭公元年季武子伐莒，楚以其背弭兵之盟而請戮其使，晉大夫樂鮒桓子藉機向魯使叔孫索賄，叔孫認為以貨免罪不是正當行為，且不能衛社稷，因而拒絕，趙孟由此稱其人有忠、信、貞、義四德：

季武子伐莒，取鄆。莒人告於會，楚告於晉曰：「尋盟未退，而魯伐莒，瀆齊盟，請戮其使。」樂桓子相趙文子，欲求貨於叔孫，而為之請。使請帶焉，弗與。梁其錕曰：「貨以藩身，子何愛焉？」叔孫曰：「諸侯之會，衛社稷也。我以貨免，魯必受師，是禍之也，何衛之為……」……趙孟聞之曰：「臨患不忘國，忠也；思難不越官，信也；圖國忘死，貞也，謀主三者，義也。有是四者，又可戮乎？」⁶³

「臨患不忘國」正因公而忘私，守住自己的職責，不以臨患遭難而廢棄，這樣的「無私」，其實與「忠誠盡責」概念是一致的。

所以結合晏子與申鮮虞這兩段話來看，《左傳》想要辯證的「忠」就顯得清楚明白，沒有模稜曖昧、可容小人簸弄的空間：「忠」是信實負責的任事態度，其負責的直接對象是代表社稷的國君，然而一旦國君對社稷的「代表性」有所斷裂時，其對象當然是政治實體所在的國家，而非象徵性的國君一人。其次是行與不行之

⁶¹ 《左傳》文公六年，頁 316。

⁶² 《左傳》昭公二年，頁 719。

⁶³ 《左傳》昭公元年，頁 699。

取捨，晏嬰深知自己的籌碼所在（崔子曰：「民之望也，舍之得民。」），也不忍廟堂為狐鼠竄行，所以他留下來周旋，毫不避忌的出入崔、慶面前，甚至參與崔、慶的盟敵大會。如果只看他不死君難，又託辭曰：「獨吾君也乎哉？」「吾罪也乎哉？」「且人有君而弑之，吾焉得死之？而焉得亡之？」很難不疑之為狡辭小人。但《左傳》續寫他「門啟而入，枕尸股而哭，興，三踊而出。」又接寫他竄改盟辭：「嬰所不唯忠於君、利社稷者是與，有如上帝。」難怪孔子也要敬重地說：「晏平仲善與人交，久而敬之。」⁶⁴

有趣又耐人尋味的是，《左傳》專錄晏子、申鮮虞的兩段話言，其中晏子之語可為自注，而申鮮虞一番義正辭嚴的「無私」之說，卻恰成申、閻兩人的反訓。蓋「君昏不能匡」者，晏子無之；⁶⁵「危不能救」者，在記事的第一部份「公問崔子，遂從姜氏」就點明了非不救而是無由救；「死不能死」則由晏子「君為社稷死，則死之；為社稷亡，則亡之。若為己死而為己亡，非其私暱，誰敢任之？」一段話開解之；而「匿其暱」者，全記事中，除了私暱小臣與棠姜之齊莊公，就只有匿其妻的閻丘嬰了。再者，《左傳》所錄奔逃他國的四人中，盧蒲癸與王何以二句帶過，日後誅慶氏卻有賴其功；⁶⁶反觀申、閻二人，《左傳》特寫其逃亡時之憂惱，正有以昭示其懷——申推閻妻下車，最主要的理由恐怕是多此累贅就無法「速驅之」，且「匿其暱，其誰納之？」念茲在茲的仍是「己」之不見納。其次，聽其言也，觀其行也，申鮮虞奔魯繼而往楚為令尹，並未返國扛起衛社稷之責；閻丘嬰日後雖返國，未見參與誅奸鋤惡之記載，倒是受高氏之忌而見誅，⁶⁷豈不正應驗晏嬰所言：「足欲，亡無日矣」？《左繡》稱此二人之奔為「達權」，但衡

⁶⁴ 《論語·公冶長》，頁44。關於「久而敬之」有兩種解釋，一是平仲與人交久亦不減其敬而致輕慢，如孔穎達正義：「此章言齊大夫晏平仲之德。凡人輕交易絕，平仲則久而愈敬，所以為善。」（頁44）一是人與平仲交愈久，愈敬重平仲之德。如阮元校勘記云：「皇本、高麗本『而』下有『人』字。」（頁49）又《三國志·魏書》卷十〈荀彧荀攸賈詡傳〉裴注：「《魏書》載太祖令曰：『孤與荀公達（攸）周游二十餘年，無毫毛可非者。』又曰：『……孔子稱：『晏平仲善與人交，久而敬之』，公達即其人也。』（《新校本三國志》，台北：鼎文書局，1994年8版，頁325）。

⁶⁵ 襄公二十二年齊莊公納晉之錮臣欒盈，晏嬰諫以既「受命於晉」，就當信守，否則「失信不立」，莊公弗聽，晏子退告陳文子曰：「君人執信，臣人執共，忠信篤敬，上下同之，天之道也……」（頁599）

⁶⁶ 詳見《左傳》襄公二十八年，頁654-655。

⁶⁷ 《左傳》襄公三十一年：「齊子尾害閻丘嬰，欲殺之，使帥師以伐陽州，我問師故。夏五月，子尾殺閻丘嬰，以說于我師。」（頁685）

諸盧蒲癸與王何之伺機擒凶定亂，申、閻二人所為只能算是「自為謀也」，實在稱不上達權。所以申鮮虞這段話，在敘事結構的功能上，不是用來贊同附和二人之逃亡，而是用來為晏子之不亡作對面補注。

綜上所述可知，《左傳》利用齊國這一場變故，以晏子言行為典範，委婉曲折辯證「忠」道之內在肌理，先是藉晏子之口，立下大前提：「君民者，豈以陵民？社稷是主」，如此一來當國君「為己死而為己亡」時，「非其私暱，誰敢任之？」事實上，「為己死為己亡」就是因「私」忘公，晏子早在三年前就說過「忠」是「上下同之」的天道，⁶⁸若國君本身已先自帶頭違背忠德，又如何寄望下屬「反子之義」？申蒯與其家宰的一番對話，正是《左傳》藉以反向激射齊莊公者，不可等閒看過。

其次，《左傳》以比事的手法，辯證死亦可為忠，亡亦可為忠。太史之死是「忠」——蓋太史之死非為國君也，他們為的是守護史官職責，不容青史盡成灰，盡責之謂忠；晏子不死亦是忠——留有用之軀以謀社稷。盧蒲癸、王何之奔是忠——伺機誅賊以定社稷，曲成臣道是謂忠；晏子不奔亦是忠——「棄事不忠」，但晏子守職以衛社稷，故亦是忠；申鮮虞、閻丘嬰之奔則非忠——臨患忘國，但謀己私，不可謂忠。

三、變焦鏡頭與價值辯證——視野改變，評斷改變

本文以《左傳》對「忠」這個價值的論述作檢樣，一以探求《左傳》如何看待禮樂制度崩壞時期的君臣關係；二以「晏子不死君難」相關記事呈現《左傳》辯證價值的手法。研究發現《左傳》以「社稷為主」的民本觀念為封建君臣「隸屬」關係解套，對忠或不忠的評判，就容易回歸「任事態度」的檢驗，而非「服事一人」的行為約束。

更值得注意的是《左傳》辯證價值的策略。心理學家研究人類認知過程，發現「主動建構」這個特性，⁶⁹敘事文體正迎合了這樣的認知特質。蓋讀者在閱讀

⁶⁸詳參註解 65。

⁶⁹徐光台綜述皮亞傑的認識論的建構主義（epistemological constructivism）云：「知識的完成既不在客體，也不在主體，而是認識主體與環境交互作用時逐漸建構的結果。」詳參徐光台〈建構主義與科學教育進步〉，《歐美研究》第 29 卷第 4 期，1999 年 12 月，頁 153-183。本段引文見頁 160。

故事（或史事）時，擁有足夠的思考空間，並主動建構、闡發其間的意義。但「敘事」本身卻同時又是一種策略，透過屬辭比事，亦即對材料的剪裁及序列安排，可以牽引讀者往某個價值觀傾斜，⁷⁰這種誘導的力道，又往往比起直接、強迫的灌輸，更有效果。

不論《左傳》撰作目的是否出於解經，書中充斥的「君子曰」就已說明作者有價值傳遞之焦慮。加上史書的本質，使《左傳》得以同時利用「敘事」進行價值宣導。杜預曾提到《左傳》解經的特色，說它「或先經以始事，或後經以終義，或依經以辯裡，或錯經以合異，隨義而發其例之所重……身為國史，躬覽載籍，必廣記而備言之。其文緩，其旨遠，將令學者原始要終，尋其枝葉，究其所窮。優而柔之，使自求之；饜而飫之，使自驅之。若江海之浸，膏澤之潤，渙然冰釋，怡然理順，然後為得也。」⁷¹所謂「廣記而備言之。其文緩，其旨遠」正是《左傳》的敘事策略：提供詳細的背景、盡量潛隱直接的褒貶。而「將令學者原始要終，尋其枝葉，究其所窮」「使自求之」「使自驅之」等，則點出《左傳》能掌握認知行為的特色，讓讀者參與意義的建構，這種「邀請的手勢」，正是敘事策略之一。⁷²

直線性的思考，往往容易走入死胡同，或陷入兩難的選擇之中，《左傳》在論述價值時，善於追溯源頭、拼貼過程及收束結尾，於其中建立某種或隱或顯的因果關係，而這「因果」的鏈結，往往就是其價值宣導。如果說「狹隘的視野是另一種形式的否定」⁷³《左傳》的敘事策略則反是，它如電影導演運動鏡頭，時而拉大視野，讓讀者對是非曲直多一些評判材料，如以晏子入崔氏宅哭君、與盟改辭等材料，呈現其人之不殉死並非出於貪生；又適時地拉近鏡頭，以特寫的方式，掀開蒙蔽，隱曲幽微的心事得以被窺見，讓讀者在建構價值評斷時多幾個參考座

⁷⁰「選擇事實、排列它們，然後選擇一個起點和終點，總是會改變事實的意義。」(Annette Simmons著，陳智文譯，《說故事的力量》(The Story Factor)，台北：臉譜出版社，2004，初版，頁259。

⁷¹十三經注疏本《左傳》，杜預〈春秋序〉，頁11。

⁷²「策略不僅制約文本劇目中各種不同成分之間的聯繫……也藉此提供文本劇目與讀者的交會點；也就是說，策略組織文本中的材料，並以之制約文本材料與讀者之交流……因此，策略包含文本的內在結構以及因這些內在結構而促成的讀者的理解。」(Wolfgang Iser, *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*, Baltimore: Johns Hopkins UP., 1978), p86。

⁷³同註70，頁84。

標如，寫申、閻逃亡時的對話，洞燭其私心。它編年而不受時間掌控，交揉事實與合理的虛構、交織敘述與議論，不懼於呈現現實的矛盾，勇於面對道德的衝突，在複雜紛然的史事中，透過預立視點，以變焦鏡頭使讀者在閱讀過程中經由視點之轉換(wandering viewpoint)而組合文本意義，⁷⁴辯證出有別於直線思考的價值底蘊，不僅收到說清楚講明白的效果，更豐富了價值的內涵。

⁷⁴「讀者就像坐在馬車上的旅者，他必須在小說中跋涉，隨著不斷變動的視角四處張望。當然，他會在記憶中把所看到的全部東西都組合起來，形成一個一致的模式。」(Wolfgang Iser 前揭書p.96)。