

以義論孝：董仲舒孝論特點及其現代價值

— 兼論董仲舒如何回應“簡·英格莉希之間”

曾振宇 · 何家英 *

-
- 一. 從宇宙論證明孝存在正當性
 - 1. 從宇宙論高度論證孝正當性
 - 2. 從仁學證明孝存在正當性
 - 二. “人道義”，“義”是孝行的道德基礎
 - 三. 余論
-

■ 국문요약

공자는 경을 효행(孝行)의 도덕적 기초로 확립하였고, 증자는 이어 공자 사상을 충애이경(忠愛以敬)으로 해석하였다. 경의 본질은 사랑이다. 동중서는 독창적으로 의리를 효행의 도덕적 기초로 구축하였는데, 의리는 부모와 자녀 양측에 대한 도덕적 구속이다. 부모가 의리에 어긋나면, 자녀가 부모에게 이행해야 할 효의 의무는 더 이상 존재하지 않는다. 도덕적 이성을 높이 평가하는 것이 동중서 효론(孝論)의 큰 특징이다. 동중서는 의를 바탕으로 효를 논술한 것은 제인 잉글리시의 질문에 대한 유가적 답변으로 간주될 수 있다. 동중서는 우주론과 인론(仁論) 두 가지 경로를 통해 효가 존재하는 정당성을 논증하였는데, 화생토(火生土)로부터 효가 토덕에 속한다고 유도하고, 양기인(陽氣仁)으로부터 자녀가 부모에게 효를 행해야 한다고 연역하였다. 공자·증자의 충애

* 曾振宇(第一作者)：山東大學 儒學高等研究院 教授

** 何家英(第二作者)：山東大學 儒學高等研究院 博士後 / happying13@sdu.edu.cn

(忠愛)에서 왕양명의 깊은 사랑으로 발전하는 것은 사랑의 감정이 복귀한 것뿐만 아니라, 헬족 논리에서 도덕철학으로 승화한 것이다.

주제어: 동중서, 효, 오행논효(五行論孝), 의훈례(義訓禮), 사랑

董仲舒被『漢書』稱頌為“群儒首”，徐復觀甚至認為“漢代思想的特性，是由董仲舒所塑造的。”¹⁾孝是董仲舒哲學體系中的重要觀念，不僅如此，董仲舒還是西漢“舉孝廉”主要倡議者之一。具體而論，董仲舒在孝論方面對孔孟既有賡續，也有轉向與發明，其一，從宇宙論論證孝存在正當性。董仲舒從陰陽五行學說論證孝乃土德，孝是天地宇宙法則在人類血親倫理的呈現。孝哲學化，換言之，孝是一哲學的概念，而不僅僅只是道德層面的規範，這是孔孟孝論與董仲舒孝論最大區別之處；其次，從仁學維度論證孝是仁愛在父子之情的展現。董仲舒論孝，並非從血親倫理入手，而是將孝德孝行擴展為仁愛發生的初始場域；其三，董仲舒深受荀子影響，為孝行建構“義”道德基礎。“義”並非僅僅屬於子女一方應恪守的道德規範，而是父母子女雙方都應遵守的道德理性原則。父母不義，子女有權放棄孝的道德責任。董仲舒這一觀點，頗具“現代性”意義。與之相映成趣的是，當代美國哲學家、曾任美國北卡羅尼那大學哲學教授的簡·英格莉希(JaneEnglish)在其文章《成年子女究竟欠他們的父母什麼》中為人類孝行創建了一個道德基礎——愛和友誼。當子女不再感受到父母的愛和友誼，子女的孝養義務也就應該終止了。²⁾此文被選入多本美國大學教材，簡·英格莉希的觀點在全社會引起了巨大反響。我將

-
- 1) 徐復觀，「先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成」，《兩漢思想史》第二卷，華東師範大學出版社，2001年，第182-183頁。
 - 2) 參見王慶節，「倫理道義的存在論基礎與子女孝養父母的道德本分」，《哲學研究》2003年，第10期。

簡·英格莉希教授的觀點提煉為“簡·英格莉希之間”。值得思考的是，在兩千多年儒學史上，面對“簡·英格莉希之間”，是否有思想家思考過這一問題？是否提出了儒家式回應？本文從董仲舒孝論運思路徑入手，繼而討論漢代大儒董仲舒如何回應“簡·英格莉希之間”。

一、從宇宙論證明孝存在正當性

孔子論孝，從來不將孝與宇宙論相牽扯。孝只是血親倫理之一維，孝是家庭倫理層面的概念，而不是哲學的概念。在孔子去世之後，有些孔門弟子力圖將孝提升為道德本體。譬如，弟子有子將孝表述為“仁之本”，已顯露一絲偏離師門的苗頭。其後《孝經》作者大張旗鼓宣講孝是“天之經也，地之義也，民之行也。”³⁾“經”與“義”含義相同，都是指宇宙恒常不變的法則。《大戴禮記·曾子大孝》也有類似表述，“夫孝者，天下之大經也。”以仁為本抑或以孝為本？孔門弟子和戰國儒家在這根本問題上已出現分歧。換言之，在孔子去世之後的儒家內部，已裂變出孝本論和仁本論兩派。董仲舒秉承戰國儒家之餘緒，不遺餘力將道德的孝提升為道德形而上的概念。孝哲學化，這是孔子尚未涉及的話題，卻是儒家孝論演變至漢代董仲舒出現的思想新動向。

從宇宙論角度將孝提升為哲學化概念，這是董仲舒思路運向。先從一個預設的本原解釋宇宙萬物的創生和精神起源，然後在宇宙論觀照下形成本體論。因此，這一論證過程又具體分為前後相連的兩個階段：

3) 邢昺，《孝經注疏》，上海古籍出版社，2009年，第28頁。

1、從宇宙論高度論證孝正當性

董仲舒以氣論孝，從而使孝獲得宇宙論支持。在董仲舒思想體系中，“氣”是宇宙論位階最高的概念。氣有未分之氣和已分之氣的區別，本原之氣先於天地，無方所、無終始，氣“不得與”、“不可見”⁴⁾。氣是一絕對的實有，類似於黑格爾所說“普遍的本質”⁵⁾。在董仲舒氣論思想架構中，陰陽和五行學說已經與氣論匯流。“天地之氣，合而為一，分為陰陽，判為四時，列為五行。”⁶⁾陰陽、五行和四時都是氣之“分”，也即已分之氣的流行和作用。既然人與天、地和萬物都源出於氣，都是氣的分有，“以類合之，天人一也。”⁷⁾人類喜怒哀樂情感，在天顯現為春夏秋冬之“喜氣”、“樂氣”、“怒氣”和“哀氣”。由此可見，氣不僅有物質義，也有精神義。在生理結構方面，人類小關節三百六十六，“副日數”；大關節十二，“副月數”；人有四肢，“副四時數”；人“乍視乍瞑，副晝夜也”；人有剛柔，“副冬夏”；董仲舒通過這種貌似周延的類比推理，最終力圖推導出來的結論為“行有倫理，副天地也。”⁸⁾人倫之理，與天地律則相對應。概而論之，孝德對應五行中的土德。『孝經』作者雖然表述孝是“天之經”、“地之義”，但缺乏具體的論證過程。孝何以是天經地義？由於作者語焉不詳，難免有獨斷論嫌疑。董仲舒所作的哲學努力，可以視為對『孝經』作者建構思想“形式上系統”的“接著講”。

董仲舒認為天存在“大經”，這種變中不變的“大經”，可以歸結為數的規定性。“三起而成日，三日而成規，三旬而成月，三月而成時，三時而

4) 蘇輿撰，鐘哲點校，『春秋繁露義證』卷十七，中華書局，2015年，第461頁。

5) 黑格爾，『哲學史講演錄』第1卷，賀麟、王太慶等譯，商務印書館，1995年，第332頁。

6) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十三，第355頁。

7) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十二，第333頁。

8) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十三，第350頁。

成功”⁹⁾。宇宙間一切存在最終都可以抽繹爲數，數比宇宙間的事物更具有普遍性和恒常性。董仲舒特別推崇“三”和“五”這兩個數字。『春秋繁露』“五行”排列順序與『尚書』有異。『尚書·洪範』篇爲水、火、木、金、土，董仲舒調整爲木、火、土、金、水。董仲舒尤其對土稱頌有加，稱之爲“天潤”。土代表季夏，火生土，因而土對於火有孝養之德，“季夏主養”¹⁰⁾。火爲父，土爲子，“父之所長，其子養之”¹¹⁾。父子之道源出於五行理論，“故五行者，五行也”¹²⁾。五行既是金木水火土五種元素，也是仁義禮智信五種德行。“夫孝者，天之經也。此之謂也。”¹³⁾何謂“地之義”？董仲舒認爲地的特點是積極有爲，地撫育萬物生長，但從不與天爭功。“勤勞在地，名一歸於天。”¹⁴⁾地把所有功勞歸之於天，所以地有忠孝之德，“孝子之行，取之土。”¹⁵⁾之後『白虎通』又進一步對董仲舒思想加以闡發，子女爲何應孝敬父母？“法夏養長木，此火養母也”¹⁶⁾；子女爲何應順從父母？“法地順天也。”¹⁷⁾值得注意的是，東漢時期流行的五行之德觀念與董仲舒大不相同。董仲舒認爲孝屬於土德，但東漢流行的觀念則認爲火德爲孝。除了『白虎通』之外，東漢荀爽也認爲東漢王朝在正朔上屬於火德，在天顯現爲太陽，在地顯現爲火，在文獻則顯現爲『周易』之離卦。荀爽特意說明這一觀點“聞之於師”。從木生火，推導出火德爲孝。繼而又從火德孝，推導出漢朝爲何應以孝治天下，“故漢制使天下誦『孝經』，選吏舉孝廉”¹⁸⁾獲得了宇宙論支撐。儘管在土德孝抑或火德孝這一

9) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷七，第212頁。

10) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第307頁。

11) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第307頁。

12) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第307頁。

13) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第307頁。

14) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第307頁。

15) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第308頁。

16) 陳立撰，吳則虞點校，『白虎通疏證』卷四，中華書局，1994年，第197頁。

17) 陳立撰，『白虎通疏證』卷四，第194頁。

具體觀點上意見不一，但在思維路徑上卻是驚人的一致。都是從陰陽五行理論出發，論證孝是天地宇宙法則在人類家庭倫理的自然呈現。

既然孝道被論證為天地自然運行法則的人間血親倫理顯現，違背孝道，等同於違逆天地宇宙法則。法天而行，自然而然就成為人類行為最高準則。董仲舒從陰陽五行理論出發，將一年分為金、木、水、火、土五個時間段，每一時間段七十二天。在每一時間段，人類應嚴格因循陰陽五行特性展開各自的活動。譬如，在“土用事”期間，統治者的主要工作“則養長老，存幼孤，矜寡獨，賜孝弟，施恩澤，無興土功。”¹⁹⁾換言之，如果統治者的言行和政治決策違逆宇宙陰陽五行規律，“不敬父兄”²⁰⁾，將會導致“土有變”，地震、日食、洪水等災害和詭異天象接踵而至。面對天地間的譴告，董仲舒適時從天人感應角度提出變救方案。如果統治者改弦易轍，廣行德政，就可以得到上天的原諒。具體應對措施為“舉孝悌，恤黎元”²¹⁾。

2、從仁學證明孝存在正當性

陰陽五行中的土德何以就轉化成人類社會的孝德？換言之，孝德源出於土德如何可能？“孝子之行，取之土”如果缺乏中間的論證過程，這一結論仍然可以被視為哲學上的獨斷論。緣此，仁學的隆重出場似乎可以恰如其分地“彌縫”這一由邏輯不當外延導致的漏洞。“仁之美者在於天。天，仁也。”²²⁾“天有大德”這一觀點的得出，在問題意識上仍然是接續『易傳』而發。天(氣)創生日月山川、花鳥人獸，天“泛愛群生”²³⁾。但天從不

18) 『後漢書』卷六十二，中華書局，1965年，第2051頁。

19) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十三，第375頁。

20) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十四，第379頁。

21) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十四，第379頁。

22) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十一，第321頁。

居功自傲，花開花落、雲卷雲舒，天地萬物“是其所是”地生長變化。天“下其施，所以爲仁也。”²⁴⁾從“天仁”到“爲仁”，是從天有德性到天有德行的落實。在這一轉化過程中，天的色彩逐漸褪色，天的地位逐漸虛化，以德性指代本體，仁作為價值本體的角色被濃墨重彩地推出來。在宇宙論上，人與萬物存在一個共同的本原——“元”。元即一、天、氣。不僅如此，人類還存在一個共同的價值本原。“天之爲人性命，使行仁義而羞可恥。”²⁵⁾人的道德性命源自“天心”，“天心”落實於人爲性。董仲舒的人性論之“性”，指的是“如其生之自然之資”²⁶⁾。先在性、普遍性的自然稟賦才是人性之“性”固有內涵，後天社會化的教化與工夫論不在“質”範疇之內。因此，性又可稱之爲“質”。“陽氣仁”，“陰氣貪”，所以人性之中既有仁質，也有貪質。荀子曾經說人有“性質美”，“性質”指的是先天的“本始材樸”，“本始材樸”可許之以“美”，但不可許之以“善”。值得注意的是，董仲舒對荀子人性論多有吸納，對孟子人性論多有微詞。董仲舒認爲，孟子人性論的錯誤就在於混淆了“質”與“文”、“善”與“善端”兩對概念的區別。孔子嘗言“文質彬彬”，從其回答喪葬之事“寧簡，寧戚”以及子夏所答“繪事後素”就可得知，孔子所說的“質”偏重於原始情感，與董仲舒所言略有不同。董仲舒將“文質彬彬”具體詮釋爲“文”爲禮，“質”中有仁有貪。“質”是先天的自然稟賦，“文”是後天的道德教化與自我修養；董仲舒批評孟子將人與禽獸相比較，“動之愛父母，善於禽獸，則謂之善。”²⁷⁾“愛父母”是人與動物共同具備的生物自然情感，屬於“在天所爲之內”的質美，而不是“繼天而成於外”²⁸⁾的性善。仁與貪作爲“質”，皆先在性、普遍性存在於人性之中，董

23) 蘇輿撰，《春秋繁露義證》卷六，第161頁。

24) 蘇輿撰，《春秋繁露義證》卷六，第161頁。

25) 蘇輿撰，《春秋繁露義證》卷二，第59頁。

26) 蘇輿撰，《春秋繁露義證》卷十，第284頁。《漢書·董仲舒傳》也有類似的表述，“性者生之質也，情者人之欲也。”

27) 蘇輿撰，《春秋繁露義證》卷十，295頁。

仲舒稱之爲“天性”。既然如此，人性就不可草率歸納爲“性善”或“性惡”，而應抽繹爲“性未善”²⁹⁾。

由此而來，董仲舒勢必回答一個哲學問題，善是什麼？“循三綱五紀，通八端之理，忠信而博愛，敦厚而好禮，乃可謂善，此聖人之善也。”³⁰⁾這是一個從工夫論維度對“什麼是善”的解釋，而不是從邏輯學維度對“善是什麼”的界定。“聖人之善”相對於“孟子之善”而論。“孟子之善”將人類與動物共同具有的自然情感稱之爲善，董仲舒認爲這是“美”，而不是“善”。“善當與教，不當與性”³¹⁾。“教”指謂後天道德教化和個體道德踐行。細而論之，宇宙論層面的“陽氣仁”落實在人性，顯現爲“仁質”，“陽氣仁”作爲“通八端之理”的“理”而存在，因而具有性理的性質。“三綱”涵攝君臣、父子和夫婦，“五紀”指涉父義、母慈、兄友、弟恭和子孝，“八端”指謂禮、義、廉、恥、孝、悌、忠、信。無論“三綱”、“五紀”，抑或“八端”，都蘊含父子人倫和孝德。“天心”落實於人心，顯現爲仁。在社會關係領域，仁的基本內涵是“愛在人”³²⁾。“愛在人”這一界說將人從生物性的性別和社會關係的等級中解放出來，將人還原爲絕對的“人”。“愛在人”第一個生活場域，就是父子親情之愛。因此，仁是孝德背後隱藏的“理”，孝是仁在血親倫理場域的自然展現。『春秋』昭公十九年載，“許世子止弑其君買”。許悼公病重期間，世子止不分日夜服侍其父進藥。可能藥不對症，許悼公服藥之後瞬即死亡。『春秋』用了“弑”字，明顯蘊含譴責世子止之意，『左傳』對世子止也有所批評。但是，董仲舒指出『春秋』之聽獄也，必本其事而原其志”³³⁾。“原其志”意即考察其行爲動機，“原心定罪”。世子

28) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第289頁。

29) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第297頁。

30) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第295-296頁。

31) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十，第295頁。

32) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷八，第248頁。

33) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷三，第89頁。

止在其父患病期間，日夜侍候床前，對其父有惻怛愛敬之心。世子止沒有傷害其父的主觀動機，所以不應受到世人譴責。在董仲舒依據儒家經義決獄平訟的諸多案件中，還有一例案件值得討論，“甲有子乙以乞丙，乙後長大，而丙所成育。”甲是乙的生父，丙是乙的養父。在一次酒宴中，甲在酒酣耳熱之際對乙說，“汝是吾子”。乙聽後勃然大怒，“怒杖甲二十”。依照漢代法律，“毆父也，當梟首”³⁴⁾。於是甲以“不孝”罪向縣官控告乙。董仲舒按照《春秋》經義審訊之後斷案，“甲能生乙，不能長育，以乞丙，於義以絕矣。雖杖甲，不應坐。”³⁵⁾甲雖然是生父，但從未盡到撫育子女的責任，父子之間早已恩斷情絕。甲借酒勁告訴其是乙之父，對乙而言，甲所言是對養父丙的侮辱。所以，乙毆打的並不是父親，而是羞辱自己的陌生人。在這一案例中，董仲舒之所以判決乙無罪，其深層內涵還在於表述一個道德觀念，情感重於血緣。父子之愛並非單一源自血緣關係，孝愛更多來自對日常經驗生活中所獲愛心的自然報答。乙對養父有深深孝愛之心，才會做出“怒杖甲二十”的行為。

董仲舒分別從宇宙論和仁論兩條路徑證明孝存在正當性，這種哲學努力可概括為宇宙本體論的思維模式。首先，從氣論和五行理論建構一個涵攝天、地、人的龐大宇宙圖式，繼而從“天人一也”相互感應世界觀推導出孝德源於“火生土”；其次，將天（氣）虛化，以德性指代本體，仁“蛻變”而出，仁作為價值本體地位急劇上升。仁是孝德孝行背後隱伏的“理”，孝是仁本在父子人倫自然而然的呈現。仁論並非與宇宙論脫節，而是在宇宙論觀照下建構而成。

34) 李昉等撰，《太平御覽》卷六百四十，中華書局，1960年，第2868頁。

35) 杜佑撰，《通典》卷六十九，中華書局，1984年，第382頁。

二、“人道義”，“義”是孝行的道德基礎

孔子爲孝行建構了一個道德基礎——敬。“今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養。不敬，何以別乎？”³⁶⁾“敬”與“恭”有別，“恭”重在外在禮儀，“敬”重在內心情感。孔子在回答子夏“問孝”時說，“色難”。王引之認爲“難”與“懸”通假，“色難”即“色懸”。『說文』，“懸，敬也。從心，難聲。”商周時代“敬”的基本內涵是敬天，孔子將“敬”賦予嶄新的道德內涵，敬由外轉向內，敬天轉向敬德。傳承孔子孝道的曾子以愛釋敬，直截了當揭明敬的本質即是愛，孝行的道德基礎是“忠愛以敬。”³⁷⁾敬的本質是情感之愛，情感本體在曾子思想體系已基本確立。孟子接踵而起，提出“大孝終身慕父母。”³⁸⁾“慕”是持久性的依依眷戀之情，子女即使年逾花甲，對父母仍然抱有孺子般純潔的依戀之心。從孔子到曾子、孟子，在孝行孝德上，存在一個一以貫之的文化共同點，將孝建立在“愛”這一道德基礎上。理解了愛，也就真正理解了儒家的孝道。恰如王陽明所言，“須是有個深愛做根”³⁹⁾。

迨至戰國晚期，孝的道德基礎發生了一個比較大的“拐彎”，由注重情感向崇尚道德理性轉向。“禮義”在『荀子』一書是一複合詞，凡見115次。“以禮訓義”體現的是儒家演變至戰國晚期的哲學思考，“行義以禮，然後義也”⁴⁰⁾。『禮記·禮運』也有類似的表述，“禮也者，義之實。”在實踐倫理層面行義，需要以禮來引導。“義有門”之“門”是禮，義通過禮這唯一的“門”

36) 朱熹撰，『四書章句集注』，中華書局，1983年，第56頁。

37) 王聘珍撰，『大戴禮記解詁』，中華書局，1983年，第81頁。

38) 朱熹，『四書章句集注』，第303頁。

39) 王陽明著，三輪執齋點校，『標注傳習錄』，光明日報出版社，2014年，第8頁。

40) 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校，『荀子集解』卷十九，中華書局，2013年，第581頁。

出入才賦有正當性。“義非其門而由之，非義也”⁴¹⁾“以禮訓義”目的在於理順欲望、情感與理性之間的關係。在父子關係一維，“禮義”被荀子建構為孝行道德基礎，“然而孝子之道，禮義之文理也。”⁴²⁾禮義是本，孝行是用。孝己、曾子和閔子騫等人之所以被世人稱讚為孝子，在於他們幾十年如一日“慕於禮義”⁴³⁾。廣而論之，重義尚義在戰國晚期已成為全社會共同推崇的價值觀，義並非儒家一派獨享的文化資源，後期墨家也提出了“萬事莫貴於義”⁴⁴⁾的主張。後期墨家以“義”為天下立法，“義”不是董仲舒所言僅限於“正我”，而是“志以天下為芬”⁴⁵⁾，義的適用範圍是天下，無論處江湖之遠，抑或居廟堂之高，義是絕對的道德律令。“義可厚，厚之。義可薄，薄之，之謂倫列。”⁴⁶⁾“厚之”或者“薄之”，以義為規矩準繩。在家庭倫理方面，如果“老長、親戚”行為不符合義，是否還應當一如往舊“厚之”？後期墨家的回答是否定的，“厚親不稱行而類行。”⁴⁷⁾如果親情與道義發生衝突，應當重義而薄親。後期墨家以義為最高價值原則，也將義樹立為孝行的道德基礎。

董仲舒賡續荀子“禮義”觀念，對儒家之外的諸家思想有所吸納，但也有自己的發明，首先，“人道義”與“天道施”、“地道化”並列，“施”、“化”都是普遍性、超越性宇宙律則。天地之道統稱為“天理”，天理在心，落實為“義”。恰如『為人者天』所言，“人之德行，化天理而義”；其次，『天道施』將義與禮合於一文討論，而且出現了“禮義”這一複合詞。但是，與荀子“禮義”思想不同之處在於，荀子“以禮訓義”，禮為本，義為用，禮甚至

41) 王先謙撰，《荀子集解》卷十九，第580頁。

42) 王先謙撰，《荀子集解》卷十七，第512頁。

43) 王先謙撰，《荀子集解》卷十七，第522頁。

44) 孫詒讓撰，孫啓治、孫以楷點校，《墨子問詁》卷十二，中華書局，2001年，第439頁。

45) 孫詒讓撰，《墨子問詁》卷十，第334頁。

46) 孫詒讓撰，《墨子問詁》卷十一，第405頁。

47) 孫詒讓撰，《墨子問詁》卷十一，第405頁。

具有些許西方格勞秀斯“自然法”思想色彩；董仲舒“以義訓禮”，義是“化天理”而成，本身“含得命施之理”⁴⁸⁾，義因而具有普遍性和超越性。天與人一樣具有喜怒哀樂情感，具體外現為春夏秋冬。春夏秋冬運行之所以具有亘古不變的規律性，原因在於天地必須遵循義這一普遍性的道德。從天人合一理論出發，董仲舒認為，既然天人同構，“凡人之性，莫不善義”⁴⁹⁾。義是本，禮是末⁵⁰⁾。禮儀正當性存在一個形而上的本源，那就是源自天理的義。禮的功效在於“體情而防亂”，既要因順人的欲望與情感，但又不可使人喪失道德理性，喜怒哀樂應“當義而出”⁵¹⁾。『春秋』莊公二十五年，“大水，鼓用牲於社於門”。『左傳』認為洪水氾濫之時，諸侯“鼓用牲於社”不合禮儀，屬於“非常”之舉，“非常”即非禮。但是，董仲舒對『春秋』這一條經義的詮釋與『春秋』三傳迥然有異。董仲舒認為洪水氾濫屬於“陰滅陽”、“卑勝尊”，天地所作所為為“不義”。土地神(社)嚴重失職，淪為“不義”之神。『說苑·辨物』甚至抨擊土地神“大逆不義”。因此，平民大眾參贊天地之化育，“變天地之位，正陰陽之序”，有權對土地神“鳴鼓而攻之，朱絲而脅之”⁵²⁾。通過“鳴鼓”和“朱絲”譴責、懲戒土地神的理論依據就在於“義”是天地神祇和人類應共同遵循的道德律則，“是故脅嚴社而不為不敬靈”⁵³⁾。

董仲舒將道德哲學建立在“義”這一道德理性基礎之上。義不僅只是天地之神和人類共同恪守的道德，而且也是父母子女雙方必須遵守的家庭倫理。董仲舒為人類孝行確立了一個道德基礎——義。子女孝德孝行應建立在義這一道德基石之上，冬溫夏清、昏定晨省這些禮儀如果缺乏義作

48) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十七，第465頁。

49) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷三，第71頁。

50) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十七，第463頁。

51) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷十二，第334頁。

52) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷三，第84頁。

53) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷三，第84頁。

爲道德支撐，只不過像王陽明所說“戲子”在舞臺上一招一式華麗表演而已。尤其值得一提的是，如果父母言行不義，雙方血緣親情關係的道德基礎就趨於崩塌。既然維繫父子雙方的道德基礎(義)已蕩然不存，子女有權放棄孝敬孝養的義務。簡言之，如果父母不義，子女有權不孝。『春秋繁露』列舉的兩個事例，頗具代表意義：

其一，世子蒯聵不忠不孝。衛國世子蒯聵爲奪權發動兵變，結果被其父衛靈公驅逐出境。衛靈公命令石曼姑擁立蒯聵之子輒爲國君。晉國將軍趙鞅率領軍隊護送蒯聵返回衛國戚邑，企圖搶奪國君之位，於是輒連忙派遣衛曼姑率領軍隊包圍戚邑。對於衛國父子三代爭權事件，『公羊傳』提出了兩條原則，首先，“不以家事辭王事”。輒遵從祖父之命繼承王位屬於“王事”，輒拒絕父親蒯聵回國爭奪王位屬於“家事”。“王事”高於“家事”，不應因爲“家事”妨礙“王事”；其次，“上之行乎下”。衛靈公是王父，蒯聵是父，王父長父親一輩，聽從王父命令抗拒父親回國搶奪王位，既合乎法也合乎義。因此，『公羊傳』認爲輒以兵拒父之舉，符合義理。『公羊傳』這一立場得到歷代許多學人認可，『說苑·辨物』認爲“辭蒯聵之命，不爲不聽其父。”『漢書·雋不疑傳』也認爲“昔蒯聵違命出奔，輒拒不納，『春秋』是之。”董仲舒是公羊學大家，對於『公羊傳』這一立場比較贊同，“辭父之命而不爲不承親”，並高度稱讚輒拒父之行爲“義矣夫”！其實，董仲舒之所以稱許輒拒父命，還有更深一層的道德裁評。蒯聵違逆衛靈公之命，在衛國發動兵變屬於不忠不孝之舉；被父親驅逐出國之後又謀劃回國搶奪王位屬於不仁不慈之舉。對於衛靈公而言，蒯聵叛亂屬於不忠不孝事件；對於其子輒而言，蒯聵回國搶奪王位，不慈不仁。概而言之，不忠不孝不慈之人，也就是“不義”之徒。既然蒯聵身爲父親不義，身爲兒子的輒就有權不履行孝敬的道德義務。由此可見，“義”是對父子雙方的道德約束，而非僅僅只是子女一方應恪守的道德規範。

其二，魯莊公不孝生母。魯桓公夫人齊姜與齊襄公私通，魯桓公早有耳聞。魯桓公在出訪齊國期間，酒酣耳熱之際，魯桓公當場斥責齊襄公與齊姜通姦，姬同並非魯桓公親生子。齊姜與齊襄公於是合謀，派人殺害魯桓公。齊姜兒子姬同即位，是為魯莊公。齊姜自知罪孽深重，逃奔齊國避難。『春秋』莊西元年，“三月，夫人孫於齊。”『春秋』僅稱呼齊姜“夫人”，而不稱“姜氏”。『春秋』三傳觀點一致，皆認為『春秋』“貶之也”。魯莊公身為人之子，有時難免思念母親。何休注，“念母則忘父，背本之道也。故絕文姜不為不孝。”齊姜身為人妻，參與謀殺親夫；身為母親，參與謀害姬同父親。齊姜不義，『左傳』認為姬同“絕不為親，禮也。”母親不義在先，兒子姬同可以不孝。董仲舒的觀點與『春秋』三傳以及何休如出一轍，“絕母之屬而不為不孝慈，義矣夫。”⁵⁴⁾

在以上列舉的事例中，分別涉及父子和母子血親倫理。董仲舒通過詮釋『春秋』，凸顯他對儒家“義”觀念的理解存在一個頗具創造性的定義，義的本質在於“正我”而不是“正人”⁵⁵⁾。之所以說“頗具創造性的定義”，是因為思想家在戰國中晚期對“義”的認識出現了分歧，一種觀點以“宜”釋“義”，譬如，郭店楚簡『語叢三』雲，“義者，宜也。”『中庸』又雲，“義者宜也，尊賢為大。”孔穎達疏，“宜，謂於事得宜。”朱熹『四書章句』也認為“宜者，分別事理，各有所宜也。”儒家之外的其他學派也持類似觀點，『管子·心術上』，“義者，謂各處其宜也。”『韓非子·解老』，“義者，謂其宜也。”“義者宜也”是一種典型的文字學“聲訓”層面的詮釋路徑，偏重於實然，忽略了應然；另外一種觀點是以“正”釋“義”。『禮記·樂記』雲，“仁以愛之，義以正之”。『禮記·喪服四制』也說“禮以治之，義以正之”。以“正”詮釋“義”，並不是儒家一派的理念。譬如，『墨子·天志下』雲，“義

54) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷三，第85頁。

55) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷八，第245頁。

者，正也。”『文子·道德』也雲，“正者，義也。”“正”即正當、正義。道德維度上的應然意義昭然若揭。以“宜”釋“義”和以“正”釋“義”，最大區別就在於，合宜於一時一地，未必具有普遍性和超越性。因此，合宜未必合乎正義、正當；與此相對，“正”具有普遍性和超越性，正義、正當肯定合宜。由此可見，董仲舒“以義正我”既是對『禮記·樂記』的“接著講”，也是對墨家和道家思想的“接著講”。但是，『禮記』和『墨子』、『文子』所說的“正之”、“正”，既涵攝正己，也蘊含正人和正事。董仲舒所言“正”，專指“正我”，“義之法在正我，不在正人”⁵⁶⁾。由外向內轉，由外在化轉向內在化；由“志以天下爲芬”，轉爲單向律己。在儒家義學史上，董仲舒哲學實現了一大跨越。

不僅如此，董仲舒將“義之法在正我”觀念大力向外推擴。“以義正我”不僅適用於家庭倫理，也適用於社會政治倫理。“梁亡”，是『春秋』三傳反復討論的一個話題。對於梁國滅亡事件，『春秋』作者惜墨如金，僅僅用了“梁亡”兩字。但『春秋』筆法隱含的微言大義，卻在學術史上引發多次討論。『左傳』雲，“梁亡，不書其主，自取之也。”『公羊傳』認爲，“此未有伐者，其言梁亡何？自亡也。其自亡奈何？魚爛而亡也。”『穀梁傳』進一步解釋說，“自亡也，湎於酒，淫於色，心昏耳目塞，上無正長之治，大臣背叛，民爲寇盜，梁亡，自亡也。”⁵⁷⁾梁國國君昏庸無道、紙醉金迷，民衆不堪其命，挈婦攜子紛紛逃離梁國。大臣背叛，上下離心離德，國君成爲孤家寡人。秦國軍隊一旦兵臨城下，梁國瞬間灰飛煙滅。梁國雖然遭外敵滅國，但『左傳』、『公羊傳』和『穀梁傳』都異口同聲點明屬於“自亡”、“自取”。“自亡”就是由於內部原因，導致國家滅亡。『公羊傳』特意用了“魚爛而亡”四字，可謂鞭辟入裏。魚爛是由內因引發，由內向外潰

56) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷八，第245頁。

57) 傅隸樸著，『春秋三傳比義』上，中國友誼出版公司，1984年，第480-481頁。

爛。『公羊傳』還用了“惡正”兩字評述，意謂“梁亡”是由於統治者背信棄義，導致民心潰散，國君成為“枉上”、“枉君”。“獨身者，雖立天子諸侯之位，一夫之人耳，無臣民之用矣。如此者，莫之亡而自亡也。『春秋』不言伐梁者，而言梁亡，蓋愛獨及其身者也。”⁵⁸⁾清末康有為的評論可以看作公羊學派一貫之立場，“止愛其身，無臣民之用，故為獨夫。雖在位，而如無位；雖未亡，而以為亡矣。”⁵⁹⁾梁國國君沒能做到以義“正我”，結果導致國家滅亡。義貴在“正我”並非僅僅適用於家庭倫理，在社會政治倫理領域同樣適用。“正我”將人的主體性凸顯，儒家義觀念內含的自由意志得到前所未有的張揚。

三、余論

綜上所述，如果將董仲舒孝論置放於兩千多年儒學史框架衡評，有兩點值得提出來討論：

首先，亞裏士多德認為蘇格拉底的“美德即知識”的哲學意義在於建構一種理性主義的道德哲學，美德存在於靈魂的理性之中。與之相映成趣的是，董仲舒重“義”，“人道義”。將“義”建構為道德哲學的基石，孝應建立在義這一道德理性基礎之上。由重“敬”與“敬愛”，轉向重“義”，這是儒家孝論在道德基礎方面的一大轉向。父母不義，子女有權不孝。董仲舒這一看點頗具“現代性”價值，有待於今人進一步發掘。因為董仲舒以義論孝，實際上回答了傳統儒家忽略的一大問題，如果父母長期虐待子女，子女是否有權放棄孝行？由此我們聯想起當代美國學者簡·英格莉希(Jane

58) 蘇輿撰，『春秋繁露義證』卷八，第247頁。

59) 康有為，『春秋董氏學』，《康有為全集》第二集，中國人民大學出版社，2007年，第405頁。

English)的觀點。她為孝養父母建構了一個道德基礎“愛和友誼”，父母子女之間的道德關係應建立在“愛和友誼”這一道德基礎之上。換言之，如果子女不再能感受到在他們和父母之間還存在“愛和友誼”，子女孝養的道德就應該終止。這是一種現代學者立足於自由意志和個體選擇思路作出的哲學思考，其間滲透著濃郁的契約論色彩⁶⁰⁾。董仲舒以義論孝，可以視為對“簡·英格莉希之間”的儒家式回答。

其次，從宇宙論維度論證孝存在正當性，也是儒家孝論延續至董仲舒發生的一大轉向。這一轉向由『孝經』肇其端，董仲舒將其推向一個前所未有的理論高度。但是，自唐宋以降，鮮有思想家再從宇宙論論孝，而是轉向本體論，這是儒家孝論思想史出現的新形態。周敦頤以“誠”為本體，“誠”是“五常”和“百行”之體，孝是“百行”之一，誠自然而然也成為孝的本體。朱熹繼而以“天理”論孝，“如論孝，須窮個孝根源來處”⁶¹⁾。客觀實有的“天理”落實在人，顯現為性理。性理的具體內容為仁義禮智，仁猶如一家四兄弟之長兄，舉仁便代表其他三德。因此，仁可以代表性理，“孝弟固具於仁”⁶²⁾。仁是本，孝是“事”。王陽明對朱子“形上-形下”二分的思維模式與理論架構多有批評。天理只是心之理，“心外無理”⁶³⁾。離開個體的心，不存在所謂外在客觀獨立的理。王陽明常言“天理是良知”，但只有心臻於“明”、“覺”境界，這一命題才得以成立。良知內在於心，具有內在性特點。具有內在性的良知如何在劈柴挑水的經驗世界中實現外在化，並進而實現自身，構建具有普遍人文價值的意義世界，這是王陽明哲學的問題意識。以人在世俗生活中皆可以自證自成的孝道詮釋良知的外

60) 參見王慶節，「倫理道義的存在論基礎與子女孝養父母的道德本分」，《哲學研究》第10期，2003年。

61) 黎靖德編，『朱子語類』卷一百一十七，中華書局，1986年，第2815頁。

62) 黎靖德編，『朱子語類』卷二十，第460頁。

63) 王陽明著，三輪執齋點校，『標注傳習錄』，第46頁。

在性和普遍必然性，成為證明“良知外在化”的首選之路。“意之所在便是物。如意在於事親，即事親便是一物。”⁶⁴⁾以良知之心“事親”，此心自然而然呈現為孝。“見父自然知孝，見兄自然知弟。”⁶⁵⁾孝行“不假外求”，由孝心自然流露。孝行發自孝心，孝心源自天理良知這一“德性的本原”和“先天的理性原則”⁶⁶⁾。因此，孝是良知發見“最真切篤厚”⁶⁷⁾之處。人人皆可以在自己的生活世界中，借助孝證明良知屬於放之四海而普遍存在的本體。以本體論取代宇宙論論孝，其哲學進步意義在於，孝回歸情感本位。孝從情感出發，最終回歸於情感。孔子為孝行建構了“敬”這一道德基礎，曾子繼而將“敬”詮釋為“忠愛以敬”，敬親以“忠愛”作為情感基石。但是，孔子、曾子尚停留於血親倫理層面以愛敬論孝，而不是從哲學維度發論。王陽明以天理良知詮釋“為何要事親”，繼而以知行合一範導“如何去事親”。既然“心外無理”、天理內在，孝直截了當由本心發出，孝就具有“自然”特性。所謂“自然”是指孝源自本心的自然情感，在劈柴挑水等日常生活中，孝心透過“真誠惻怛”情感得以展現。以良知之“真誠惻怛”面對父母尊長，自然而然顯現為孝。“只是一個真誠惻怛，便是他本體。”⁶⁸⁾如果“真誠惻怛”情感有所遮蔽，在父母面前不可能彰顯出孝。“溫清之節”、“奉養之宜”不僅僅只是“學問思辯”，關鍵在於是否“有個深愛做根”⁶⁹⁾。“誠孝的心”就是根，有“誠孝的心”自然產生“真誠惻怛”情感。陽明以“真誠惻怛”論孝，意在表明孝是以“自然”的“深愛”為根源。從孔子、曾子將“敬”與“愛”設定為孝行道德基礎，演變至董仲舒以義論孝，繼而朱熹提出仁是“愛之

64) 王陽明著，三輪執齋點校，《標注傳習錄》，第16頁。

65) 王陽明著，三輪執齋點校，《標注傳習錄》，第18頁。

66) 參見楊國榮，《心學之思：王陽明哲學的闡釋》，中國人民大學出版社，2009年，第125頁。

67) 王陽明著，吳光等編校，《王陽明全集》(新編本)卷二，浙江古籍出版社，2010年，第92頁。

68) 王陽明著，三輪執齋點校，《標注傳習錄》，第235頁。

69) 王陽明著，三輪執齋點校，《標注傳習錄》，第8頁。

理”以及王陽明“深愛”，不僅是“愛”的回歸，也是從血親倫理到道德哲學的昇華。

參考文獻

- 陳立撰，『白虎通疏證』，中華書局，1994.
- 杜佑撰，『通典』，中華書局，1984.
- 範曄，『後漢書』，中華書局，1965.
- 傅隸樸著，『春秋三傳比義』上，中國友誼出版公司，1984.
- 黑格爾，『哲學史講演錄』賀麟、王太慶等譯，商務印書館，1995.
- 康有為，『春秋董氏學』，『康有為全集』，中國人民大學出版社，2007.
- 黎靖德編，『朱子語類』，中華書局，1986.
- 李昉等撰，『太平禦覽』，中華書局，1960.
- 蘇輿撰，『春秋繁露義證』，中華書局，2015.
- 孫詒讓撰，孫啓治、孫以楷點校，『墨子間詁』卷十二，中華書局，2001.
- 王聘珍撰，『大戴禮記解詁』，中華書局，1983.
- 王慶節，「倫理道義的存在論基礎與子女孝養父母的道德本分」，『哲學研究』第10期，2003.
- 王陽明著，三輪執齋點校，『標注傳習錄』，光明日報出版社，2014.
- 王陽明著，吳光等編校，『王陽明全集』(新編本)，浙江古籍出版社，2010.
- 邢昺，『孝經注疏』，上海古籍出版社，2009.
- 徐復觀，「先秦儒家思想的轉折及天的哲學的完成」，『兩漢思想史』，華東師範大學出版社，2001.
- 楊國榮，『心學之思：王陽明哲學的闡釋』，中國人民大學出版社，2009.
- 朱熹撰，『四書章句集注』，中華書局，1983.

■ 中文提要

孔子將“敬”確立為孝行的道德基礎，曾子繼而將孔子思想闡釋為“忠愛以敬”。“敬”的本質是“愛”。董仲舒別出心裁將“義”建構為孝行道德基礎，“義”是對父母子女雙方的道德約束。父母不義，子女對父母本應履行的孝的義務不復存在。推崇道德理性，成為董仲舒孝論一大特點。董仲舒以“義”論孝，可以視為對“簡·英格莉希之間”的儒家式回答。董仲舒從宇宙論和仁論兩條路徑論證孝存在正當性，從“火生土”推導孝屬於土德，從“陽氣仁”推衍子孝父。但是，唐宋以降的思想家基本上捨棄了宇宙論而改從本體論證明孝存在正當性。周敦頤以“誠”論孝，朱熹以“天理”論孝。王陽明以良知詮釋“為何要事親”，以知行合一範導“如何去事親”。王陽明將“深愛”建構為孝的道德基礎，以“深愛做根”。從孔子、曾子的“忠愛”發展至王陽明的“深愛”，不僅是“愛”情感的復歸，也是從血親倫理到道德哲學的昇華。

關鍵字：董仲舒，孝，五行論孝，義訓禮，愛

Abstract

Filial Piety Discussed in Terms of Righteousness: Characteristics and Modern Value of Dong Zhongshu's Theory of Filial Piety

Zeng, Zhenyu & He, Jiaying *

Confucius established “respect” as the moral basis of filial piety, and then Zeng Zi explained Confucius’ thought as “loyal love to respect”. The essence of “respect” is “love”. Dong Zhongshu believes that “righteousness” is the moral basis of filial piety and the moral constraint on parents and children. If the parents’ behavior is not in line with “righteousness”, the children’s duty of filial piety to their parents will no longer exist. Advocating moral rationality has become a major feature of Dong Zhongshu’s theory of filial piety. Dong Zhongshu’s discussion of filial piety in terms of “righteousness” can be regarded as a Confucian response to the “Question of Jane English”. Dong Zhongshu demonstrates the legitimacy of “filial piety” from the two paths of cosmology and benevolence theory. He deduced that filial piety belongs to the earth in the five elements from “Fire Generating earth”, and deduced filial piety from “Yang energy is benevolent”. The development from the “loyal love” of Confucius and Zeng Zi to the “righteousness” of Dong Zhongshu is not only the return of “love” emotion, but also the sublimation from blood ethics to moral philosophy.

* (First Author) Zeng, Zhenyu: Professor, Advanced Institute for Confucian Studiees, Shandong University

** (Senior Author) He, Jiaying: Postdoctoral, Advanced Institute for Confucian Studiees, Shandong University / E-mail: happying13@sdu.edu.cn

Key Words

Dong Zhongshu; Filial piety; On filial piety based on the Five Elements;
Interpret ritual with righteousness; love

논문접수일: 2025.12.09. 심사완료일: 2025.12.20. 게재확정일: 2025.12.30.