

【研究論著】 General Article DOI:10.6163/TJEAS.202606\_23(1).0002

## 《春秋》公羊學視域下的董仲舒王教論疑難

Dong Zhongshu's Theory of moral education from the  
Perspective of the Gongyang School

李雲翔\*

Yun-Xiang Li

**關鍵詞：** 董仲舒、公羊學、教化、道德主體、自律

**Keywords:** Dong Zhongshu, Gongyang School, moral education, moral subject, autonomy

---

2024年10月11日收稿，2025年1月24日修訂完成，2025年3月17日通過刊登。

\* 廣州中山大學哲學系博士研究生

Ph.D. Candidate, Department of Philosophy, Sun Yat-sen University

## 摘要

董仲舒將教化理解為王者單方面地將禮義法度施加於民眾之上，這一思路存在將民眾客體化的嫌疑。不過把公羊學的思想背景納入討論，則可以看出這種教化論存在「亂世」的時代語境，在這一語境下王者的任務是「撥亂反正」。根據公羊學的理解，亂世之民失去了明辨是非的能力，無法自行重建秩序，所以需要王者出面主持教化，在這一情境中民眾是作為客體被動地接受禮義。不過撥亂反正的最終目的是通過「治小惡」重新激發民眾的道德自覺，並使其具備道德自治的能力，其終點依舊是其道德主體的樹立。通過分析公羊學教化論的這一面向，可以使儒家的教化論規避「人亡政息」的疑難。而且就自律道德與他律道德的關係而言，這一視角也能提供一種新的理解範式。

## Abstract

Dong Zhongshu's view of indoctrination as the king's unilateral imposition of rites and laws on the people is suspected of objectifying the people. However, Putting Gongyang school's theoretical background into discussion, it can be seen that this theory of indoctrination has its context of the chaotic era (亂世), in which the task of the king was to set things right (撥亂反正). According to the Gongyang school, people of the chaotic era lost the ability to distinguish between right and wrong, and were unable to re-establish order on their own, so it was necessary for the king to preside over the moral education of them, and in this context people were passively accepting the rites and righteousness objectively. However, the ultimate goal of rectifying the situation was to reactivate the people's moral self-consciousness through curing the minor evils and to equip them with the ability of moral autonomy, and the end of the process was the establishment of the people's moral subject. By analysing this aspect of the Gongyang theory of moral education, the Confucian theory of moral education can thus avoid the problem of "when the virtuous ruler passes away, the good governance fades away." (人亡政息) Moreover, in terms of the relationship between autonomous morality and heteronomous morality, this perspective can also offer a new paradigm for understanding.

## 壹、前言

眾所周知，董仲舒（179 – 104 B.C.）在《春秋繁露·深察名號》中反對孟子（c.372 – c.289 B.C.）的性善論，其主要目的是突出民眾待教而後善的屬性，以為其政教理論提供支援。這種理論構成了一種教化論式的進德模式，在這種模式下，受命於天的聖王被視作人事中唯一的主體，而民眾則被客體化，失去了道德生活的主導力。就此而論，董仲舒的政教觀無疑是片面的。

但假如將這一理論置入公羊學的視域中便可以看出，這種全然圍繞聖王展開的教化理論實際上存在一個「人不知惡而恬行不備」的「亂世」的時代預設。<sup>1</sup>在此預設下，天下之人經過二百四十二年的道德退化，已經失去了識別道德的認知力與踐行道德的內在動力。人們浸淫於不義的環境中，即便有心向善也無從入手，所以才需要聖人出面引領其重回軌道。如果說孟子的性善論突顯了道德生活中豪傑之士「雖無文王猶興」的一面，<sup>2</sup>則董仲舒與公羊學的教化理論主要是針對凡民「待文王而後興」而發。

在公羊家看來，《春秋》並非史書，而是一本展示法度、賞善罰惡的刑書。<sup>3</sup>聖王以賞善罰惡的方式引人向善，與此同時將世道重新引回治世，這一過程在公羊學中被稱作「撥亂反正」。既然「撥亂反正」是個語境性的事件，那麼是否可以進而得出：聖王在道德生活中替眾人攝行主導地位，這實際上也只是個臨時性的舉措，其最終目的依然是樹立眾人的道德主體，以使其具備道德自律的能力？這一推測可以成立，因為依據董仲舒的說法，《春秋》的最終目的就是將天下之人轉化成「士君子」。<sup>4</sup>如果說每個人都變成了無待糾正即能行為中法的士君子，自然聖王也就完成了他

<sup>1</sup> [清]蘇輿撰，鍾哲點校：〈玉杯〉，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁44。

<sup>2</sup> [清]焦循撰，沈文倬點校：〈盡心上〉，《孟子正義》（北京：中華書局，1987年），頁891。

<sup>3</sup> 參見阮芝生撰，趙林校訂：《從公羊學論〈春秋〉的性質》（北京：華夏出版社，2013年），頁59-71。

<sup>4</sup> [清]蘇輿撰，鍾哲點校：〈俞序〉，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），頁163-164。

的歷史使命。在此基礎上考察公羊學的教化理論，可以發現在其中「治小惡」的舉措對於「士君子」的形成乃至「撥亂反正」的完成尤為重要。本文試圖以這一問題為中心，對董仲舒以及公羊學的教化論展開論述。

## 貳、民眾只是被動的客體？董仲舒教化論中的疑難

董仲舒對於民眾修德問題的看法，簡扼言之，可以其對策中的如下文字作為代表：

天令之謂命，命非聖人不行；質樸之謂性，性非教化不成；人欲之謂情，情非度制不節。是故王者上謹于承天意，以順命也；下務明教化民，以成性也；正法度之宜，別上下之序，以防欲也；修此三者，而大本舉矣。<sup>5</sup>

在這段文字的邏輯、術語背後可以看見《中庸》的影響，不過區別在於董仲舒的對策強調王者在修德活動中的主導性，並給出「性非教化不成」的判定。於是，即便民眾的本性具有「天命」的意涵，他們在道德生活中依然是被治的對象。「一般人不能自律地『成性』及『防欲』，只待聖王以禮樂制度施行教化，才能為善而達成受之於『天』的使命」。<sup>6</sup>因此，雖然從理論結構上說董仲舒的教化觀綜合了先秦時代孟、荀二家對人性的看法，<sup>7</sup>可是他又在王者與民眾之間劃分了一條不可逾越的界限，其中只有王者才能實現道德上的至善，鄧紅分析道：

董仲舒把「人」分為能和「天」合一的君主「王」，以及普通的「民眾」。於是，「明天性」、「取仁於天」、「求其

<sup>5</sup> [漢]班固撰，[唐]顏師古注：〈董仲舒傳〉，《漢書》（北京：中華書局，1962年），頁2515-2516。

<sup>6</sup> 深川真樹：《影響中國命運的答卷——董仲舒〈賢良對策〉與儒學的興盛》（臺北：萬卷樓，2018年），頁95。

<sup>7</sup> 參見楊濟襄：《董仲舒春秋學義法思想研究（下）——考辨與詮釋》（新北：花木蘭出版社，2011年），頁367-378。

端於天」、「偶天地」，不是所有的人，而只是君主王者才能做到。<sup>8</sup>

而且根據韋政通的考察，董仲舒「對王只強調其為天立或受命，也未建立心與教化之間的關係，因此所謂王教之化成為外在的權威」。<sup>9</sup>王者非但在地位上與民眾不平等，且其之所以享有主導教化的權力，也是直接來源於天命，這種權力具備絕對的排他性。如果這些判斷是正確的，那麼董仲舒的理論無異於將專制政治的範圍延伸到了道德領域，這一思路正如韋政通所言，「有助成專制之嫌」。

此外，即便放下王者與民眾之間身份不對等的問題，專注於教化這一行為本身，董仲舒的思路也存在內部缺憾。董仲舒在〈深察名號〉〈實性〉二篇中提出「性有善質」的問題，這一提法的目的是強調民眾具備向善發展的潛在可能，從而為王者教化的有效性提供前提。<sup>10</sup>不過從學理上說，孟子提出性善論，其意義是彰顯「德性之根源不在『客體』而在自覺之『主體』而已」。<sup>11</sup>接受性善論表明接受了自我是道德生活的主體，而德性的實現也是指向自我主體性的成就。《孟子·告子上》言：「人性之善也，猶水之就下也。人無有不善，水無有不下。」<sup>12</sup>在性善論的範式下，民眾之所以接受教化，是因為其內在的善性對禮義作出了主動的選擇。可是董仲舒既然完全否定民眾在道德生活中的主體地位，其提出「善質」的問題固然可以解釋教化何以成功，卻無法解釋民眾為何需要接受教化。於是王者的教化便如同告子所言的「以杞柳為柶棬」，成為單方面的強迫行為。

在這些問題的背景下重思董仲舒的政教觀，當務之急是厘清其理論中

<sup>8</sup> 鄧紅：《董仲舒思想研究》（臺北：文津，2008年），頁99。

<sup>9</sup> 韋政通：《董仲舒》（臺北：東大圖書公司，1986年），頁117。

<sup>10</sup> 參見張文英：〈董仲舒的「性三品說」與君主的教化責任〉，《理論月刊》，2009年第4期，頁66-68。

<sup>11</sup> 勞思光：《新編中國哲學史》（第二卷）（桂林：廣西師範大學出版社，2005年），頁30。

<sup>12</sup> [清]焦循撰，沈文倬點校：〈告子上〉，《孟子正義》，頁736。

各個概念的實質意涵，以對其觀點作出更為精確的定位。在此過程中，將公羊學的思想體系納入討論，對於理解董仲舒的政教觀至關重要。董仲舒強調王者在教化中的主導地位，而在公羊學的語境下，「王者」不等同于時王，而更指向「撥亂反正」的「新王」。公羊家認為《春秋》一書所展示的是王者以亂世為起點，逐漸將世道引回治世的法度與歷程，這一「撥亂反正」的理論背景在董仲舒的對策中表現得尤為明顯。在對策中，董仲舒指出「聖王之繼亂世也，掃除其跡而悉去之，復修教化而崇起之」，這是將王者與「亂世」的時代背景相互捆綁。至於談到其當時的時世，董仲舒又認為：

今漢繼秦之後，如朽木冀牆矣，雖欲善治之，亡可奈何。法出而奸生，令下而詐起，如以湯止沸，抱薪救火，愈甚亡益也。竊譬之琴瑟不調，甚者必解而更張之，乃可鼓也；為政而不行，甚者必變而更化之，乃可理也。<sup>13</sup>

所謂「新王」與「守成之主」的最大區別在於，新王為了救正亂世，需要創制新的法度以改弦更張；而守成之主的任務是維持先王所遺留下的秩序，而無需創制禮樂。董仲舒在此強調漢繼秦後「雖欲善治之，亡可奈何」於是必須改制更化的局面，這一表述無異於將漢武帝所面臨的時代語境與「亂世」對等，而漢武帝所對應的身份並非寬泛意義上的王者，而是《春秋》中救正亂世的「新王」。<sup>14</sup>如此，董仲舒在對策中所提倡的王化，其指稱應當被限制在《春秋》撥亂反正的思想架構內進行理解。

進入公羊學的語境，其最顯著的特徵是「亂世」的時代預設。陳蘇鎮指出：「《公羊》家認為孔子在《春秋》中所交代的主要是太平之前應如何撥亂反正，而不是太平之後如何如何。」<sup>15</sup>董仲舒在亂世語境下將王者視

<sup>13</sup> [漢]班固撰，[唐]顏師古注：〈董仲舒傳〉，《漢書》，頁2504-2505。

<sup>14</sup> 相關討論，參見張厚齊：《〈春秋〉王魯說研究》，林慶彰主編：《中國學術思想研究輯刊》（七編第13冊）（新北：花木蘭出版社，2010年），頁112-113。

<sup>15</sup> 陳蘇鎮：《〈春秋〉與「漢道」：兩漢政治與政治文化研究》（北京：中華書局，2011年），頁186。

作唯一的道德主體，這不代表他在太平世的語境下會同樣堅持這一主張。董仲舒究竟如何看待民眾的道德能力，這一點需要進行更為慎重的考察。

對此，董仲舒乃至公羊學對「法度」的態度遺留了一項疑難。孟子將理義視作「心之所同然者」，<sup>16</sup>是認為所有人都具備創制法度的能力。因此雖然從經驗上說，亂世之凡民需要「待文王而後興」，可是其理論並不排除「雖無文王猶興」的「豪傑之士」存在。但董仲舒卻完全否定民眾創制法度的能力，同時否認民眾在亂世自我拯救的可能，則王者的法度對民眾而言是外在的。宮志翀分析這種教化理論，提出了一個值得注意的理解範式：

人類能過上文明的生活，並非歷史的自然而然，而有賴於聖王制禮作樂。善惡的標準由聖王之禮樂規定下來，其在前文明的時代並不存在。可以說，聖王規定了禮樂，禮樂是道德的標準，而禮樂之善則必然外在於人性，否則無所謂教化。

17

宮志翀將禮義法度視作非自然的創制，而自然的人性並無生成禮義的能力，這是否說明，在這種範式下，民眾只能被動的接受禮義，而無法參與到立法的過程中，因此即便在太平世，民眾依然只是道德生活中的客體？本文即從公羊學的「撥亂反正」出發，對民眾在道德生活中的主體性問題進行梳理，以回應這一問題，並試圖對董仲舒以及公羊學的教化理論提出一點新的看法。

<sup>16</sup> [清]焦循撰，沈文倬點校：〈告子上〉，《孟子正義》，頁759-765。

<sup>17</sup> 宮志翀：〈儒家人性論的政治化處理——康有為的人性論與三世說〉，《哲學動態》，2019年第5期，頁58-64。

## 參、從王者缺席到人道崩潰：如何理解春秋之「亂」

要理解「撥亂反正」這一事件，無疑需要把握其所欲撥之「亂」究竟是為何物，而更重要的問題則在於理解此「亂」的根源所在。這一問題的意義不僅限於《春秋》學內部，從倫理學與政治哲學的視角看，這也構成了「惡的問題」這一原初問題。漢武帝(c.156 – 87 BC)策問即言：

蓋聞五帝三王之道，改制作樂而天下洽和，百王同之。當虞氏之樂莫盛於《韶》，于周莫盛於《勺》。聖王已沒，鐘鼓箎弦之聲未衰，而大道微缺，陵夷至虐桀紂之行，王道大壞矣。夫五百年之間，守文之君，當塗之士，欲則先王之法以戴翼其世者甚眾，然猶不能反，日以僕滅，至後王而後止，豈其所持操或諛繆而失其統與？固天降命不可復反，必推之於大衰而後息與？烏虜！凡所為屑屑，夙興夜寐，務法上古者，又將無補與？<sup>18</sup>

這一問題意識到了歷朝歷代的創始者無論何等聖明、其禮樂無論何等完備，到最後這些朝代都會走向衰敗、混亂，仿佛天下大亂是個命中註定、不可違逆的結果。對於這一問題，董仲舒的應答是「所任者非其人，而所繇者非其道」，其意蓋謂繼體之人若能牢守先王法度，天下便不會走向衰亂。<sup>19</sup>於是回到《春秋》學的語境，可以很明顯地看到董仲舒等公羊家將春秋時代天下衰亂的源頭追溯到「天子」。《春秋》經書寫諸侯即位的正辭為：「元年，春，王正月，公即位。」董仲舒認為經文的這一表述展示了一條由「元」到「天」再到「人」的規範結構。其中「元」代表一切規範最原初的來源，故《春秋繁露·王道》曰：

<sup>18</sup> [漢]班固撰，[唐]顏師古注：〈董仲舒傳〉，《漢書》，頁2496。

<sup>19</sup> 相關討論，參見深川真樹：《影響中國命運的答卷——董仲舒〈賢良對策〉與儒學的興盛》，頁93-96。

《春秋》何貴乎元而言之？元者，始也，言本正也。<sup>20</sup>

周桂鈿指出這裡的「元」指代一種「純時間的概念」，<sup>21</sup>王永祥曰：

董著中之「元」具有廣義的本原義，但它本身不具有實體性，即是說，「元」自身既非精神的東西，亦非物質實體，而是附屬於某種作為本、原的事物的。<sup>22</sup>

這種原初、難以名狀的價值來源外化為現象，則表現為四時、陰陽等自然變化。「元」正則天正，四時寒暑不失其節，陰陽出入無所悖繆。這些歸屬於「天」的現象因其為「元」的表像，也同樣具備規範的意涵。天子服從這一規範，並將這一規範落實到人事中，使其成為天下之人行為舉止的準則，是為天子身為天子最根本的義務。於是《春秋繁露·二端》言：

是故《春秋》之道，以元之深正天之端，以天之端正王之政，以王之政正諸侯之即位，以諸侯之即位正竟內之治，五者俱正而化大行。<sup>23</sup>

值得注意的是，這套由「元」到「人」的結構不僅是個等級結構，它不僅意味著這個鏈條中更上一級的環節是更具權威的，而且它還是個因果性的結構。這說明假如其中一個環節出了問題，那麼接下來的環節也會隨之發生故障。林明昌指出，「人」在這一體系內「乃是天道運行的變數」。<sup>24</sup>因為既然隸屬於「天」的環節不會存在錯謬，則天下衰亂的緣由只會出現在「王」這一人事的根源上。由此審視春秋二百四十二年的亂局，其根源首先在周天子未能在「王」這一環節履行他所當行的義務。故《公

<sup>20</sup> [清]蘇輿撰，鍾哲點校：〈王道〉，《春秋繁露義證》，頁100。

<sup>21</sup> 周桂鈿：《董學探微》（北京：北京師範大學出版社，1989年），頁38。

<sup>22</sup> 王永祥：《董仲舒評傳》（南京：南京大學出版社，1995年），頁93。

<sup>23</sup> [清]蘇輿撰，鍾哲點校：〈二端〉，《春秋繁露義證》，頁155-156。

<sup>24</sup> 林明昌：《〈春秋繁露〉的天道與治道思想》，林慶彰主編：《中國學術思想研究輯刊》（七編第13冊）（新北：花木蘭出版社，2010年），頁15。

羊傳》隱公元年先言：「王者孰謂？謂文王也。」其後文公九年周頃王遣毛伯來魯國求金，傳文曰：

王者無求，求金非禮也。然則是王者與？曰：非也。非王者則曷為謂之王者？王者無求。曰：是子也，繼文王之體，守文王之法度。文王之法無求，而求，故譏之也。<sup>25</sup>

周朝由文王受命而建，其「元年春王正月」中的「王」意指文王之法度。從《公羊傳》將周頃王判定為「非王」可知，周朝繼體之君若不牢守這一法度，這實際上代表了天道秩序中「王」這一環節的缺席：天下不再有王者；元之深與天之端失去了接洽，於是不再能貫徹於人事；天下之人不再有統領，這樣社會的失序便是可以想見的結局。在此背景下，何休（129-182）言：「天子所以陵遲者，為善不賞，為惡不誅。」<sup>26</sup>既然天下失去了賞善罰惡的調節機制，則亂臣賊子自然得以無所忌憚而「臣弑其君者有之，子弑其父者有之」，那麼孔子便自然要懼而作《春秋》了。<sup>27</sup>

以王者缺席為起點，天下開始了走向衰亂的進程。公羊家以為《春秋》將春秋之世分為「所見世」、「所聞世」、「所傳聞世」的「三等」（或「三世」），《春秋繁露·楚莊王》曰：

《春秋》分十二世以為三等：有見，有聞，有傳聞。有見三世，有聞四世，有傳聞五世。故哀、定、昭，君子之所見也。襄、成、文、宣，君子之所聞也。僖、閔、莊、桓、隱，君子之所傳聞也。所見六十一年，所聞八十五年，所傳聞九十六年。<sup>28</sup>

<sup>25</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，李學勤主編：《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁340。

<sup>26</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，李學勤主編：《十三經注疏》，頁303。

<sup>27</sup> [清]焦循撰，沈文倬點校：〈滕文公下〉，《孟子正義》，頁452。

<sup>28</sup> [清]蘇輿撰，鍾哲點校：〈二端〉，《春秋繁露義證》，頁9-10。

孔子以「三等」的形式將春秋的二百四十二年分為三個階段，其用意可以從多個角度進行闡釋。從天下失序的視角看，馮季驊〈春秋三變說〉言：「隱、桓以下，政在諸侯；僖、文以下，政在大夫；定、哀以下，政在陪臣。」<sup>29</sup>即《春秋》三等之世可以約略對應於《論語·季氏》所言「禮樂征伐自諸侯出」、「自大夫出」、「陪臣執國命」的三變。<sup>30</sup>這三等之變愈變而愈降，代表了天下由失序走向徹底混亂的三個階段。〈季氏〉云：「陪臣執國命，三世希不失矣。」至乎孔子晚年的哀公之世，即便是「陪臣執國命」也已到達「希不失」的階段，世運終於衰無可衰，到達否極泰來的節點。所以哀公十四年天下出現了「西狩獲麟」的事件，而且《春秋》至於此年也開始更改曆法，由周曆改為夏曆。<sup>31</sup>這意味著自哀公十四年起，《春秋》所言的「王正月」，其「王」已不再是「文王」，而是新王，王者缺席的局面終於結束，此時《公羊傳》云：

麟者，仁獸也。有王者則至，無王者則不至。有以告者曰：「有麇而角者。」孔子曰：「孰為來哉！孰為來哉！」反袂拭面，涕沾袍。<sup>32</sup>

但至於此時，天下失序已有二百四十二年，在此期間人道不斷受到敗壞，其敗壞的具體內容，公羊學中有「七缺」的說法。《春秋說》云：「《春秋》書有七缺。」徐彥申解言：

七缺者，惠公妃匹不正，隱、桓之禍生，是為夫之道缺也；文姜淫而害夫，為婦之道缺也；大夫無罪而致戮，為君之道缺也；臣而害上，為臣之道缺也；僖五年「晉侯殺其世子申生」，襄二十六年「宋公殺其世子痤」，殘虐枉殺其子，是

<sup>29</sup> [清]劉寶楠撰，[清]劉恭冕補，劉宗永校點：《論語正義》，孫欽善主編：《儒藏》（精華編一〇六）（北京：北京大學出版社，2008年），頁512。

<sup>30</sup> 相關討論，亦參見段熙仲：《春秋公羊學講疏》（南京：南京師範大學出版社，2003年），頁491-494。

<sup>31</sup> 參見[漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁710。

<sup>32</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁711-713。

為父之道缺也；文元年「楚世子商臣弑其君髡」，襄三十年「蔡世子般弑其君固」，是為子之道缺也；桓八年「正月己卯，蒸」，桓十四年「八月乙亥，嘗」，僖三十一年「夏四月，四卜郊不從，乃免牲，猶三望」，郊祀不修，周公之禮缺，是為七缺也矣。<sup>33</sup>

依照徐彥的理解，所謂「七缺」即是夫婦、君臣、父子之道以及周公之禮受到了破壞。實際上，《春秋》中所見的人道之缺並不止這些方面，如魯桓公弑其賢兄（事見《公羊傳》隱公四年），是為昆弟之道有缺；衛獻公負公子鱄之約（事見《公羊傳》襄公二十七年），是為朋友之道有缺。《禮記·中庸》言：「天下之達道五，所以行之者三，曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。」如此看來，所謂「五達道」在春秋之世均被破壞，這無異於說明孔子作《春秋》之時，天下的人道已經完全崩潰。

在這一背景下，作為人道之主體的「人」，其品格也發生了極大的敗壞。參考《春秋》可以發現，天下之人在二百四十二年之中出現了明顯的夷狄化的傾向。在公羊學的定義裡，夷狄不是一個種族概念，而是一個文化、倫理概念。僖公四年《公羊傳》曰：「楚有王者則後服，無王者則先叛。夷狄也，而亟病中國。」<sup>34</sup>與諸夏相比，夷狄只是存在先叛後叛、先服後服的區別。既然王者缺席已是個長時段的事實，則諸夏之人背叛王道，退為夷狄也只是個時間問題。於是到春秋末期的「所見世」，諸夏之國亦表現出夷狄的行徑，不再優越于吳、楚等蠻夷之國，故昭公二十三年《公羊傳》曰：「中國亦新夷狄也。」<sup>35</sup>這就是說，天下之人的品格已經變得與夷狄毫無二致，而孔子作《春秋》撥亂反正，其所面臨的處境是一個由夷狄之人組成的世界。如何將這些夷狄之人轉變成士君子，實為《春秋》不容忽視的任務。

<sup>33</sup> 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁6。

<sup>34</sup> 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁248。

<sup>35</sup> 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁595。

## 肆、「治小惡」作為《春秋》之「治」真正的起點

既然天下衰亂的根源是王者缺席所導致的秩序失調，那麼孔子撥亂反正，其緊要之務自然是重建賞善罰惡的獎懲機制。故《春秋繁露·王道》言：

孔子明得失，差貴賤，反王道之本。譏天王以致太平。刺惡譏微，不遺小大，善無細而不舉，惡無細而不去，進善誅惡，絕諸本而已矣。<sup>36</sup>

《春秋》的這一屬性被何休總結為：「《春秋》撥亂世，以絀陟為本。」<sup>37</sup>在聖人的治理下，天下世道日益太平，於是《春秋》的三世異辭又有了另一種理解模式：即《春秋》以魯為起點逐漸撥亂反正，在所傳聞世治理魯之小惡、諸夏之大惡；至所聞世，諸夏大惡均已除治，可以以禮備責，於是治諸夏小惡，治夷狄大惡；至所見世天下之人均無大惡，王者也可以開始治理夷狄的小惡。何休言：

于所傳聞之世，見治起於衰亂之中，用心尚寵擯，故內其國而外諸夏，先詳內而後治外，錄大略小〔……〕于所聞之世，見治升平，內諸夏而外夷狄〔……〕至所見之世，著治大平，夷狄進至於爵，天下遠近小大若一，用心尤深而詳。

38

在這種理解下，《春秋》的三等之世隨時間遷移，世道愈益太平、治理的深度愈益精詳。這一趨勢與春秋時代的史實完全相反，但只要明確《春秋》的敘事是借事明義而非純為實錄，那麼便不難理解這種「魯愈微而《春秋》之化益廣，世愈亂而《春秋》之文益治」的寫法的用意所在。<sup>39</sup>

<sup>36</sup> [清]蘇輿撰，鍾哲點校：〈王道〉，《春秋繁露義證》，頁109。

<sup>37</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁59。

<sup>38</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁32-33。

<sup>39</sup> [清]劉逢祿撰，趙伯雄校點：《劉禮部集》，趙伯雄主編：《儒藏》（精華編二七

如果要真正進入《春秋》學的語境，必須將「《春秋》之世」與歷史中不加書名號的「春秋之世」相互區別：「《春秋》之世」在邏輯上接續「春秋之世」，是以春秋末期的極衰之世為起點，一步步走向治世。《淮南子·汜論訓》言：「殷變夏，周變殷，《春秋》變周。」就是這種「以《春秋》當一代」的思維。<sup>40</sup>

從「《春秋》之世」的視角看，王者教化民眾的步驟分為「治大惡」與「治小惡」兩個階段，其中「大惡」意指「殺君亡國」之類重大的過惡，「小惡」意指「以二字為名」（即「二名」）之類日常生活中細小的過錯。在公羊家看來，這兩個階段不僅意味著治理層次的推進，而且「治大惡」與「治小惡」這兩種行為的根本性質也存在差異。《春秋繁露·俞序》言：

故（《春秋》）始言大惡殺君亡國，終言赦小過，是亦始於麤粗，終於精微，教化流行，德澤大洽，天下之人，人有士君子之行而少過矣，亦譏二名之意也。<sup>41</sup>

這句話提到了《春秋》之「始言」、「終言」的問題，又提到了「人有士君子之行而少過」的問題，如何領會這二者之間的關係，需要結合子夏的《春秋》論一併理解。《俞序》篇又引子夏言曰：

有國家者不可不學《春秋》，不學《春秋》，則無以見前後旁側之危，則不知國之大柄，君之重任也。故或脅窮失國，搶殺於位，一朝至爾。苟能述《春秋》之法，致行其道，豈徒除禍哉，乃堯舜之德也。<sup>42</sup>

這裡子夏也將《春秋》學分成了「除禍」與「堯舜之道」的兩個層

八）（北京：北京大學出版社，2016年），頁102-103。

<sup>40</sup> 參見〔清〕皮錫瑞著，吳仰湘編：《經學通論》，《皮錫瑞全集》（第6冊）（北京：中華書局，2015年），頁506-508。

<sup>41</sup> 〔清〕蘇輿撰，鍾哲點校：〈俞序〉，《春秋繁露義證》，頁163-164。

<sup>42</sup> 〔清〕蘇輿撰，鍾哲點校：〈俞序〉，《春秋繁露義證》，頁160-161。

次，其中「除禍」顧名思義是除去「廢窮失國，搶殺於位」之禍，這一層次與《春秋》的「治大惡」相對應。但根據子夏的表述，所謂「除禍」與「堯舜之德」尚存一間之差。至於如何填補這一間之差，就是通過對「二名」之類「小過」的關注實現的。也就是說，從教化的視角看，所謂「治大惡」這一工作的性質只是除禍，只是教化的前提工作。直到「大惡」已經絕跡、天下之人能夠以禮備責的時候，「撥亂反正」方才真正到達開始將天下之人轉化為士君子的節點。

此時考察《春秋》的敘事，可以發現一個值得注意的細節：《春秋》託王于魯，以魯國為天下化首，而魯國之人（實際上也包括與魯國交接、與魯國關係密切之人）是以「已無大惡」的姿態進入《春秋》之世。這種「無大惡」的境界是質變性的，因為一個人只有進入了這一境界方才可以稱作「親被王化」，方能「以禮備責」。<sup>43</sup>於是《春秋》分別于傳聞世、所聞世、所見世治理魯之小惡、諸夏之小惡、夷狄之小惡，這分別代表的是魯人、諸夏之人、夷狄之人依次進入了「親被王化」的節點，開始接受聖人之教化。最終哀公十四年，夷狄之人經過所見世之六十一年之教化，終於也被轉變成士君子，於是《春秋》撥亂功成，西狩獲麟。易言之，《春秋》以治魯小惡為始，以治夷狄小惡為終，這實際上反映出「治小惡」方是《春秋》真正的線索。因為「治大惡」這一「除禍」的舉措其實根本無待于聖人出面主持，即便是五霸也能完成這一任務。如齊桓公于陽穀之會與諸侯定約，曰：

無障穀，無貯粟，無易樹子，無以妾為妻。<sup>44</sup>

這一行為即是以霸主之力治天下之大惡。但正如五霸不能將天下之人轉化成士君子，僅僅是「除禍」這一點也無法將春秋的亂世引向堯舜之世。可以說，是否止步於「治大惡」、是否將治理的深度深入到「小惡」的層面，方是《春秋》之王業與五霸之霸業的真正分野。至於這一分野

<sup>43</sup> 參見〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁27。

<sup>44</sup> 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁245。

所涉及的問題，下一節將闡述，其實際上是《春秋》究竟是要治標還是治本，究竟是僅限於救亂補缺還是從根本上端正人心、將天下之人道重新與天道銜接的問題。

## 伍、以「愧厲」激起道德自覺：「治小惡」的實質意義

從內容上看，「治小惡」這一行為所關注的不過是一些細枝末節的問題。所謂「大行不顧細謹，大禮不辭小讓」，依照常理，這些問題相對於「殺君亡國」之類的大惡而言應當是無關緊要的。可是在公羊學的語境下它又構成了一個獨立的教化階段而與「治大惡」形成了質的分別。如何理解這種質的不同，需要進入「小惡」的語境，對其作出具體的討論。對此，昭公二十五年魯昭公與子家駒的一則對話可以為理解這一問題提供幫助。

子家駒曰：「諸侯僭于天子，大夫僭于諸侯久矣！」昭公曰：「吾何僭矣哉？」子家駒曰：「設兩觀，乘大路，朱干、玉戚以舞〈大夏〉，八佾以舞〈大武〉，此皆天子之禮也。」<sup>45</sup>

子家駒論證天下之人皆有僭越之罪，其切入點並未放在弑君亡國的大事上，而是著眼於「設兩觀，乘大路」之類的生活細節上。這一思路的關竅在於，人人盡知弑君僭上為惡，但弑君僭上之事仍然不能絕跡，甚至犯下弑君之罪的惡人還能得到民眾的支持。為何這種被天下所公認的大義進入實踐的場域會如此蒼白無力，這是否說明天下之人只是在被動、他律地認同這些法度，他們同意這些法度不過是出於人云亦云或者畏罪保身的考慮，而其法度背後所寓寄的尊君敬上的價值取向其實並未得到廣泛的普及。所以將目光轉向「設兩觀，乘大路」的問題，這些小惡看似無關大雅，可是假如一個人誠心尊君敬上，他必然不會做出僭越君主的惡行。而

<sup>45</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁602-603。

像魯昭公等人非但在日用常行中僭越長上，而且這種僭越之行普遍到他們僭越而不自知的地步，這無異於說明天下之人看似明曉忠君之義，其實已經毫無尊君敬上之心。本既未立，末必不行，在此背景下，魯昭公這個已無尊上之心的人起來討伐季氏這另一個已無尊上之心的人，這樣的討伐是註定不能成功的。

這一思路表明，光是治理殺君亡國的大惡本身並不足以杜絕這些惡行，撥亂反正的事業需要深入到人心的層次方能收得成效。鑒於當時的人心已經敗壞到魯昭公一般冥頑不靈的程度，如果要收拾人心，便不能僅僅依靠大而化之的空言，而需要從日用常行處具體指點，於是「治小惡」這一行為的意義便自然而然地顯現出來。在此，日用常行間的禮儀、制度既是作為天道的代表，又是作為一種教化的工具出現在聖王撥亂反正的章程之中。這種禮儀、制度既有日常性的一面，又有非日常性的一面。例如聘禮、射禮可以視作人們交接、聚會的日常典禮，但是這種禮儀又有行禮之人相互切磋德行、培養德性的涵義在內。故《禮記·聘義》言：

聘、射之禮，至大禮也。質明而始行事，日幾中而後禮成，非強有力者弗能行也。故強有力者，將以行禮也。酒清，人渴而不敢飲也；肉乾，人饑而不敢食也；日莫人倦，齊莊正齊，而不敢解情。以成禮節，以正君臣，以親父子，以和長幼。此眾人之所難，而君子行之，故謂之有行。<sup>46</sup>

在參與這些禮儀活動的過程中，行禮之人需要表現出極其緊張的精神狀態，這種狀態與日常閒居的狀態大相逕庭。《論語·鄉黨》曰：「居不容。」《韓詩外傳》言：「將入門、將上堂，聲必揚；將入戶，視必下，不掩人不備也。」這些言論表明，在孔子看來，在日常生活中無需也不應當時刻保持這樣緊張的狀態。而與之相對，禮儀場合中行禮之人所需要展現出的非日常的緊張狀態構成了一種修身的「工夫」，而這種禮儀也隨之

<sup>46</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記正義》，龔抗雲整理，李學勤主編：《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年），頁1946。

被展開為一種教化的場域。有能力完成這些禮儀的人之所以可以稱作「君子」，是因為只有心志受到了磨練、德性得到了修養的人方能在如此長時段的過程中毫不懈怠。這證明其品性已「長遷而不反其初」，<sup>47</sup>與未經教化的亂世之民產生了區別。這些君子由於具備了優良的德性，於是能夠認同並有能力實行禮義。因此，他們也成為了使天下復正、王綱復舉的希望。於是〈聘義〉繼而言曰：

有行之謂有義，有義之謂勇敢。故所貴於勇敢者，貴其能以立義也；所貴於立義者，貴其有行也；所貴於有行者，貴其行禮也。故所貴於勇敢者，貴其敢行禮義也。故勇敢強有力者，天下無事，則用之於禮義；天下有事，則用之于戰勝。用之于戰勝則無敵，用之於禮義則順治；外無敵，內順治，此之謂盛德。故聖王之貴勇敢強有力如此也。<sup>48</sup>

這種禮儀制度的非日常性的一面可以培養人的德性，既已如上述，但更重要的是它對日常生活的各個細節不厭其煩地作出規範，於是形成了一種生活的氛圍，或者說一種半強制性的「生活政治」，<sup>49</sup>並對人的潛意識施加一種類似于毛細血管作用的影響力，使人不自覺地按照其規範行事，終於達到「化性」的程度，這樣便實現了教化的目的。於是考察《春秋》于所傳聞世所治的小惡，便會發現這些小惡看似無關宏旨，其實都直接對應于行為人的心志與德性，而與道德問題直接接洽。如隱公三年《春秋》記曰：「秋，武氏子來求賻。」《公羊傳》言：

武氏子者何？天子之大夫也。其稱武氏子何？譏。何譏爾？父卒，子未命也。〔……〕武氏子來求賻，何以書？譏。何

<sup>47</sup> [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：〈不苟〉，《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），頁46-48。

<sup>48</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記正義》，頁1946-1947。

<sup>49</sup> 參見朱承：《禮樂文明與生活政治——〈禮記〉與儒家政治哲學範式研究》（北京：人民出版社，2019年），頁41-85。

譏爾？喪事無求，求賻非禮也，蓋通於下。<sup>50</sup>

是年周桓王去世，周大夫武氏之子前來討要賻禮，這一舉動觸犯了兩個小惡。第一，大夫在去世後，其子不應當立刻接任父職（實際上《公羊傳》認為大夫子承父職這一制度本身即是非禮的），這是因為「緣孝子之心，不忍便當父位」。<sup>51</sup>第二，雖然天子去世，諸侯助賻是為禮節，但主人主動討要賻贈這一行為是非禮的。何休言：

禮本為有財者制，有則送之，無則致哀而已，不當求，求則皇皇無孝子之心。<sup>52</sup>

也就是說，武氏之子之所以會犯下「便當父位」的小惡，是因其喪失了孝子之心；王室之所以會犯下「求賻」的小惡，是因其萌生了求利之心。《春秋》從這些細枝末節之處格正其惡，其目的是為了培養天下之人的孝心、遏絕天下之人的利心，並以此堵住天下衰亂的厲階。雖然天下之人經過二百四十二年的墮落，已然發生了嚴重的道德退化，但他們依舊具備道德提升的潛質。只要將干擾其向善的外部因素革除，便能再次將他們引向士君子之途。故《論語·公冶長》曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉，不如丘之好學也。」《孟子·告子下》曰：「人皆可以為堯舜。」《荀子·性惡》曰：「塗之人也，皆有可以知仁義法正之質，皆有可以能仁義法正之具。」只要王化開始流行，那麼人道復正這一結果的出現只是時間問題。

由此重審《春秋》的三世異治，其「治大惡」與「治小惡」的轉換，其性質可理解為《春秋》的教化由「糾正行為」深入到「糾正心志」，這一點還可以從《春秋》對「大惡」、「小惡」之治理形式的區別中窺知一二：公羊家認為《春秋》治理惡事存在「譏」、「貶」、「誅」、「絕」等不同層次的處罰，其中「貶」、「誅」、「絕」的懲罰是實質性的，如

<sup>50</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁46-47。

<sup>51</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁46。

<sup>52</sup> [漢]何休解詁，[唐]徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁47。

「貶」表現為爵位、名號、土地的黜退；「誅」代表罪人受到譴罰甚至誅殺；「絕」代表罪人的世襲地位受到徹底剝奪，「或及身不得有國，或子孫不得世其國」，<sup>53</sup>這幾種處罰分別對應於不同程度的「大惡」，是一種以強制手段糾正惡行的做法。在這種處罰下，罪人轉變其行為模式的動機是外在的，他們不一定能夠由衷地痛改前非。至於「小惡」，《春秋》對小惡的處罰主要為「譏」，但「譏」這一處罰的形式與貶、誅、絕不同，更接近於口頭性質的譴責。因為依據《春秋》的書法，《春秋》對所譏之人只是點明其罪，並未進一步施加任何實質性的處罰。例如莊公三十一年《春秋》記：「春，築台于郎。」《公羊傳》言：

何以書？譏。何譏爾？臨民之所漱浣也。<sup>54</sup>

是年魯莊公于郎地起台，起臺本非惡事，但台高望遠，郎台下臨民眾漱浣之處，勢必會望見當地民眾的隱私，為民眾帶來不便。何休言：「登高遠望，人情所樂，動而無益於民，雖樂不為也。」因此《春秋》將此事判定為惡。但《春秋》譏莊公起台僅僅通過書明其事的方式進行譴責，而未在書法上對其爵稱、名號造成任何損傷。如果說「譏」的筆法存在實際功效，唯一的解釋只能是它可以激起人的羞愧之心，使其由內而外地改變自身的行為模式。這種出自羞愧之心的悔過與因貶、誅、絕之刑罰而產生的悔改存在本質差異，《孟子·公孫丑上》言：「羞惡之心，義之端也。」人心中的義端既被啟動，《春秋》的教化便不再只是單純外鑠性的，而開始轉向培養人內在的道德情感。這種藉「譏」罰過的教育模式在〈聘義〉中被稱為「愧厲」，其言曰：

使者聘而誤，主君弗親饗食也，所以愧厲之也。諸侯相厲以禮，則外不相侵，內不相陵。此天子之所以養諸侯，兵不用

<sup>53</sup> 曾亦、郭曉東：《春秋公羊學史》（上海：華東師範大學出版社，2017年），頁437。

<sup>54</sup> 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁212。

而諸侯自為正之具也。<sup>55</sup>

《公羊傳》對「譏」之懲罰的形式與目的未有明言，此段文獻可以對這一問題作出補充：「譏」是通過「弗親饗食」之類的行為使人覺悟其非，最終達成罪人「自為正」的結果。通過分析「譏」的非刑罰性，可以回應董仲舒認為天道「任德不任刑」，但《春秋》卻與刑書相似這一看似矛盾的問題。<sup>56</sup>既然《春秋》的教化是以開始「治小惡」為真正起點，那麼《春秋》依舊是借助「愧厲」這一非強暴性的手段推行其教化，而非依靠刑罰。這也意味著殺君亡國等惡劣的道德環境被清除後，天下之人的道德自覺已被再次喚起，從而民眾的道德自律也開始成為可能。

## 陸、聖人何以退場：作為自律行為人的「士君子」的形成

現在轉向孔子作《春秋》的根本目的：當民眾的道德自覺被啟動後，根據董仲舒的闡述，他們接下來的歷程將是被轉變成「士君子」。而天下之人皆成為「士君子」也標誌著《春秋》「撥亂反正」的事業到達了最後一步。如何理解公羊學中「士君子」這一概念的意涵，關涉到如何理解《春秋》「撥亂反正」這一行為的性質這一問題。

依照上文所述，《春秋》在道德問題方面的思路是教化論模式的。它否認亂世之人具備明辨是非的能力，於是將「聖人」視作眾人認知禮義法度的唯一權威，而聖人推行禮義，是借助「褒貶」、「黜陟」等強制手段實現，這其中不涉及民眾與聖人之間的協商、契約等問題，而只是單方面地由聖人施加教化。顯而易見，這一模式具備內在的邏輯缺陷，因為「聖人」的出現是個暫時性的事件，如果將聖人視作道德生活的核心要素，那麼就無法想像聖人退場後的時世道德認知如何實現、道德實踐如何展開，至於惡人也可以藉此推脫其修德行善的責任。《公羊傳》以「國」、

<sup>55</sup> [漢]鄭玄注，[唐]孔穎達疏：《禮記正義》，頁1943。

<sup>56</sup> 參見錢穆：《兩漢經學今古文平議》（北京：九州出版社，2011年），頁247。

「君」為一體，認為聖人的子孫具備「繼體守文」的義務，這是以世襲制的形式延續聖人的道德生命。但聖人之子孫能否做到「繼體守文」，並無法得到保證。而且，即便後世之君皆能「繼體守文」，這些君主依然不能等同于聖人，因為他們無法像聖人一樣直接與天命交接（《春秋繁露·郊語》言：「天地神明之心，與人事成敗之真，固莫之能見也，唯聖人能見之。」）。從能力上說，聖人之子孫實際上與其同時代的士君子並無分別，皆只能固守聖人所遺留之陳跡以為「善」。《春秋繁露·深察名號》言：「善過性，聖人過善。」以「善」為中心的道德生活在概念上並不同于以「聖人」為中心。既然聖人之德無法通過血脈自然傳承，則聖人的存在與否依舊是偶然性、間斷性的事件。牟宗三指出：

仁者之德所開出「讓開散開，物各付物」的精神、「就個體而順成」的個體原則，乃是靠仁者的德性來支持的。但是「仁者」是可遇不可求的。〔……〕復次，若只從「仁者之德」說，則必函「人存政舉，人亡政息」之歸結。<sup>57</sup>

「仁者」可遇不可求是教化論式的道德觀必須回應的問題，不過公羊學已將聖人撥亂反正作為既成的事實，其所面臨的主要挑戰是如何規避「人亡政息」的局面。公羊學將「天下之人，人有士君子之行而少過」作為聖人教化的終點。如果聖人退場後必定「人亡政息」，那麼這些士君子又將重歸墮落。這時，所謂的「士君子」能否實現道德自律，便成為一個至關重要的問題：如果他們具備道德自律的能力，則聖人退場後的道德生活仍然能夠以士君子為中心正常展開。於是聖人的退場便不是「人亡政息」，而應當被理解為聖人將治理天下的權力返還民眾。

上節提到《春秋》的「治小惡」以「愧厲」的方式激起人的道德自覺，這種道德自覺內涵一種「認可」的心理意向。因為一個人若不認可某種法度，那麼他在面臨相應處罰時，內心只會產生抵觸的情緒，而非羞

<sup>57</sup> 牟宗三：《政道與治道》，《牟宗三先生全集》（第10冊）（臺北：聯經，2003年），頁149。

愧。於是在治小惡的階段，民眾的被治轉而呈現出一種對法度的主動回應。從道德形上學的角度思考這一問題，這種認可又意味著行為人之內在道德理性的覺醒：人非鳥獸，其本性中存在一種來自天命的道德理性。《禮記·中庸》言：「天命之謂性。」《春秋繁露·竹林》言：「天之為人性命，使行仁義而羞可恥，非若鳥獸然，苟為生，苟為利而已。」人性存在服從天命的內在傾向，而禮義法度又是天命的具體展現，那麼一個人對禮義法度作出認可，這並不是一個偶然的選擇，而是源自其天性的必然之舉。從形式上說，這種認可是他律的，是對天命的無條件服從，並且這種服從優先於自身的利益。《春秋繁露·對膠西王越大夫不得為仁》曰：「正其道不謀其利，修其理不急其功。」但從實質上說，物欲、習氣等因素為人的抉擇帶來諸多無形的限制，而認可禮義、服從天命，則意味著掙脫了這些因素的干擾，否定了來自外在世界的限制，從而達到了一種真正自由的狀態。董仲舒對這種來自人性內部與外部的行為反應有明確的理論自覺，《春秋繁露·天道施》言：

外物之動性，若神之不守也。積習漸靡，物之微者也。其入人不知，習忘乃為，常然若性，不可不察也。<sup>58</sup>

外部世界對行為人意志的干擾會營造出一種貌似自律的「常然若性」的心理意向，依據董仲舒的思路，只有源自內在本性的心理傾向方能代表一個人真實的意志。<sup>59</sup>這一思路與康德對意志自律的討論存在吻合之處，康德認為：

當我們向任何人（甚至最壞的惡棍）舉出心意正直、堅守善良格律、同情及普遍仁愛（此外更連帶著利益與舒適之重大犧牲）之範例時，只要他在其他情況下習慣於使用理性，他就不會不希望自己也可能有這種存心。但他可能只由於其愛

<sup>58</sup> [清]蘇輿撰，鍾哲點校：〈俞序〉，《春秋繁露義證》，頁470。

<sup>59</sup> 關於董仲舒對人性的看法，參見李雲翔：〈董仲舒的人性善惡之辨〉，《古典學研究》，2025年第1期。

好和衝動，本身無法真的做到這點；但在這件事上，他同時還是希望擺脫這種令他自己厭煩的愛好。所以，他用這個方式證明：他藉一個從感性底衝動解脫出來的意志，在思想中將自己置於一個與其欲望在感性領域中的秩序完全不同的事物秩序中。<sup>60</sup>

康德將道德律視作理性存在者自我立法的產物，這一點與傳統儒家將禮義法度理解為天道、天命不同，但正如范伯格（Joel Feinberg）所言，康德的道德哲學既有無政府主義的一面，又有理性主義的另一面。從理性主義的一面看，「所有人都遵守的道德原則對每個人都有約束力，無論其己願如何，這一點是客觀真實的存在，而這些原則將是所有基於公正立場的理性、無偏見的人都會選擇的基本原則」。<sup>61</sup>如果拋開法度的來源究竟是天命還是理性存在者的自我立法不談，則康德與傳統儒家所關注的問題皆在於為何某些看似他律的法度其實代表了自我真實的意志。在這一背景下，《春秋》立新王之法，以質道救正周之文弊，其教化以外在秩序論，是對天下的倫理規範進行重新整理；而以內在心性論，其目的是引導民眾發現自身真實的意志。民眾道德自覺的出現，是代表其內在的道德理性得到了啟動。這種自覺是天然具備的，而非學習而來。故牟宗三言：

當時周文罷弊，儒家之以質救文，即在德性的覺醒。從德性的覺醒恢復人的真實心，人的真性情、真生命，藉以恢復禮樂，損益禮樂，創制禮樂。<sup>62</sup>

這時從立法的視角看待《春秋》中聖人以「愧厲」的方式「治小惡」而民眾報以「羞愧」的互動關係，可以看見一種類似於立法與通過法律的分工模式。依照公羊學的理论，民眾無法創制禮義，只能由聖人出面代

<sup>60</sup> 康德（Immanuel Kant）著，李明輝譯：《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經，1990年），頁85。

<sup>61</sup> 喬爾·范伯格著，方泉譯：《刑法的道德界限·第三卷：對自己的損害》（北京：商務印書館，2015年），頁39。

<sup>62</sup> 牟宗三：《政道與治道》，《牟宗三先生全集》（第10冊），頁31。

勞，不過與此同時，他們又以羞愧的形式認可這些法度，無形中構成了一種批准法律的行為。就此民眾參與到法度的成立過程中而與聖人達成了契約，其主體性因此得到彰顯，而禮義法度亦由聖人的法度轉變成自我與聖人共有的法度。

既然在撥亂反正在的最後階段，民眾已然參與到了立法的過程中。正如一個人不會批准一項他無法理解的法律，這一階段民眾對法度表現出內心的認可也意味著他們對於禮義法度的價值取向與內在邏輯形成了相應的認識。例如「二名非禮」的小惡，《春秋》之所以反對人們以二字為名，是因為涉及到避諱的場合，如果以單字為名，則他人需要避諱的內容較少。《春秋》譏二名表面上只是對日常生活的細節進行規範，可是如果二名之人不明曉這一法度背後的意涵，他便無法對《春秋》的譏諷作出羞愧的回應。

因此，就他們對禮法理解程度而言，參照荀子的術語，這些士君子已經達到「知類」的層次。在〈修身〉篇中，荀子將修德的歷程分為「無法」、「有法而無志其義」、「依乎法，而又深其類」的三個層次，這三個層次可以分別對應於公羊學中亂世、治大惡、治小惡的三個階段，〈修身〉言：

人無法，則佹佹然；有法而無志其義，則渠渠然；依乎法，而又深其類，然後溫溫然。<sup>63</sup>

所謂「類」，即是禮義法度之內在的義理邏輯。<sup>64</sup>從實踐的方面看，在禮法明文規定的場合，「有法而無志其義」的人與「依乎法，而又深其類」的人在行為上並無分別。但關鍵問題在於，「撥亂反正」完成後，天下之人需要面臨的是聖人退場的時代語境，在這一語境下，聖人所遺留的法條是有限的，如何依據這些有限的法條「以類行雜，以一行萬」，成為

<sup>63</sup> [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：〈修身〉，《荀子集解》，頁33。

<sup>64</sup> 相關討論，參見曾春海：〈荀子思想中的「統類」與「禮法」〉，《哲學論集》（第十三期），1981年，頁71-85。

聖人退場後是否「人亡政息」、道德生活能否繼續維持的關鍵所在。<sup>65</sup>

參考禮學的討論，在《禮記》中，早期學者保存有大量關於禮法推類的討論。如依據《儀禮·士喪禮》的規定，士死於適室，依禮有「復者」一人取其衣服升屋招魂，「北面招以衣，曰：『皋某復！』」但人不一定死於適室，當一個人死於賓館、死于道路時，是否還需要舉行復禮、應當如何舉行復禮，便成為一個問題。早期禮家對此進行討論，認為：

大夫、士死於道，則升其乘車之左轂，以其綏復。如於館死，則其復如於家。<sup>66</sup>

這些變禮皆是參照〈士喪禮〉關於適室復禮的規定「以類行雜」而生成的道德判斷。除此之外，依據行禮者的身份不同，對於某一禮法也需要以推類的形式形成新的判斷，以適應其道德場景，這一行為在漢代被稱作「推士禮以及天子」。<sup>67</sup>將這一思路帶回公羊學的語境，則《公羊傳》許可齊襄公復九世之仇的判斷就體現了這種禮法自我增殖的過程：根據《公羊傳》的說法，紀侯之遠祖因譖言烹殺齊襄公之遠祖，這一事件表面上看與當今之紀侯無關，然而齊襄公依然需要向紀侯復仇，這是因為若不如此，則齊襄公的會聚、朝聘之禮將無法正常進行：

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。<sup>68</sup>

依照禮法的內在邏輯，既然諸侯相朝聘必然需要「稱先君以相接」以

<sup>65</sup> 關於荀子「推類」思路的可行性討論，參見李華：〈對情境主義挑戰的可能回應：有關荀子「推類」與「虛壹而靜」的考察〉，《哲學與文化》（第41卷第3期），2014年，頁97-120。

<sup>66</sup> 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記正義》，頁1435。

<sup>67</sup> 相關討論，參見〔清〕皮錫瑞著，吳仰湘編：《經學通論》，《皮錫瑞全集》（第6冊），頁398-401。

<sup>68</sup> 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏，浦衛忠整理：《春秋公羊傳注疏》，頁144。

示其「尊先祖」、「不敢擅重事」的孝子之心，那麼齊、紀二國國君相互交接，必然會涉及到其遠祖的仇怨。這即是齊侯、紀侯「不可以並立乎天下」的原因所在。因此聖人雖未留下法度直接規定諸侯可復九世之仇，行禮者亦可因此推知他究竟應當如何行事。如果說聖人需要出面主持賞善罰惡的事務是因為天下之人失去了道德判斷的能力，那麼這一事件又表明，一旦天下之人把握了禮法的義理與內在邏輯，則即便聖人退場，也不妨礙他們作出正確的判斷。

綜上所述，經過「治小惡」的教化，天下之人的道德自覺不但被啟動，而且他們對於禮義法度也形成了主動的認可，這使得禮法不再是外在、他律的規範。除此之外，在教化的這一階段，天下之人也對禮法的義理邏輯形成了清晰的體認，從而在實踐中他們能夠「以類行雜」，具備自主判斷的能力。在此意義下，作為《春秋》「撥亂反正」之最終產物的「士君子」，其實質意涵是一名具備自治能力的自律行為人。由於其具備自治能力，他們可以自主地展開道德生活、維持天下秩序，而聖人便不再必要：天下開始進入「守文」的時代，直到聖人所遺留的法度被再次打破。由是可見，《春秋》之王化的根本目的依然是樹立天下之人的道德主體，並在時機適當時「還政於民」。聖人無需一直在場，而且其退場後也不必然出現「人亡政息」的現象。

## 柒、結語

經過以上討論可以得知，在公羊學的視域下，《春秋》之「撥亂反正」這一事件並不僅僅是一個政治事件，而且是一個教化事件。依照「元年春王正月」的天道結構，王道被理解為人道與天道的銜接。如果王者缺席，天道與人道之間的銜接斷裂，則人道也會隨之失去維繫，最終導致天下衰亂的結果。既然春秋時代的亂局其根源在於人道的敗壞，《春秋》撥亂反正也必須從教化民眾入手方能正本清源。

孔子在《春秋》中重建賞善罰惡的機制，是為了重建禮制，並恢復禮法秩序的權力，而重建禮制的步驟又分為「治大惡」與「治小惡」的兩個

階段。《春秋》以治魯之小惡為始，以治夷狄小惡為終，說明「治小惡」實際上構成了《春秋》敘事的內在線索。《春秋》之所以重視治小惡，是因為治理的層次進入這一階段，方才真正到達「致太平」的節點。「治大惡」的工作實質上只是在排除干擾教化的外部因素，只能起到「除禍」的效果，無法將人轉變成士君子，而且這一工作即便是五霸也能完成，無待聖人出面主持。「治小惡」之所以能夠實現教化的目的，是因為它對人們日常生活的各個細節作出了規定，這些日常行為的規範所寓寄的是一整套忠、孝、仁、義的價值取向。人們在這一系列規範的浸染下，會不自覺地受到這些價值取向的影響，從而轉變自己的行為模式。因此，《春秋》的「治大惡」與「治小惡」也構成了一個「治天下之亂事」與「正天下之人心」的區別，這種區別構成了一個公羊學版本的王霸之辨。而且從實踐的層面看，民眾進入「治小惡」的階段，也表明他們對於法度內在的義理邏輯形成了充分把握，因此開始具備「以類行雜」的能力，並能夠自主作出道德判斷。也就是說，從「治大惡」進入到「治小惡」，這一轉向也意味著一種他律道德與自律道德的轉向。於是天下之人成為一個能夠自主決斷、自我調適的道德群體，聖人便可以功成身退，將治理的權力交還天下之人，這也象徵了《春秋》撥亂反正的最終完成。

從道德教育的角度看，公羊學的這種教化論可以被理解為一種以制度教化民眾的教育範式。它首先預設天下之人經過二百四十二年的道德退化，已經失去明辨是非的能力，而且道德法則也不再對他們產生鼓動人心的影響力。所以《春秋》首先需要以他律的形式重建天下之人的是非觀，然後再著眼於日常生活的細節，將道義落實為一套彌散性、氛圍性的生活邏輯，以此培養天下之人的道德情感，並啟動他們的道德自覺。雖然天下之人並未參與到禮法的創制過程中，但在教化的最後階段，他們在內心中對禮義法度表示認可，這在實質上構成了一道通過法律的程式，於是禮法便從外在、他律的法度轉變成一種自我決定的自律規則。由此回觀董仲舒的教化論，便能得知他將民眾視作完全被動的客體，僅是一時的權宜之計，其最終目的依然是指向自律道德。這一範式並不將自律道德與他律道德視作水火不容的兩種道德模式，而將其視作道德提升不可或缺的兩個階

段，並且為如何到達「刑措不用」、「垂衣裳而天下治」的堯舜之治提供了一個藍圖式的指南。

## 引用書目

### 古代文獻

- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注  
1962 《漢書》（北京：中華書局，1962年）。
- 〔漢〕何休解詁，〔唐〕徐彥疏  
2000 《春秋公羊傳注疏》（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏  
2000 《禮記正義》，龔抗雲整理，李學勤主編：《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，2000年）。
- 〔清〕焦循  
1987 《孟子正義》（北京：中華書局，1987年）。
- 〔清〕王先謙  
1988 《荀子集解》（北京：中華書局，1988年）。
- 〔清〕蘇輿  
1992 《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年）。
- 〔清〕劉寶楠撰，〔清〕劉恭冕補  
2008 《論語正義》（北京：北京大學出版社，2008年）。
- 〔清〕皮錫瑞  
2015 《經學通論》，《皮錫瑞全集》（第6冊）（北京：中華書局，2015年）。
- 〔清〕劉逢祿  
2016 《劉禮部集》（北京：北京大學出版社，2016年）。

### 近人文獻

陳蘇鎮 CHEN, Suzhen

- 2011 《〈春秋〉與「漢道」：兩漢政治與政治文化研究》（北京：中華書局，2011年）。

*Chunqiu yu handao: Lianghan zhengzhi yu zhengzhiwenhua yanjiu*,  
(Zhonghua Book Company, 2011)

鄧紅 DENG, Hong

- 2008 《董仲舒思想研究》（臺北：文津，2008年）。
- Dong Zhongshu sixiang yanjiu*, (Taipei: Wenchin, 2008).

段熙仲 DUAN, Xizhong

- 2003 《春秋公羊學講疏》（南京：南京師範大學出版社，2003年）。
- Chunqiu Gongyangxue jiangshu*, (Nanjing: Nanjing Normal University Press, 2003).

宮志翀 GONG, Zhichong

- 2019 〈儒家人性論的政治化處理——康有為的人性論與三世說〉《哲學動態》，2019年第5期。  
 “Rujia renxinglun de zhengzhihua chuli: Kang Youwei de renxinglun yu sanshi shuo,” *Philosophical Trends*, No. 5 (2019).
- 康德 KANT, Immanuel (著)，李明輝 LI, Minghui (譯)  
 1990 《道德底形上學之基礎》（臺北：聯經，1990年）。  
*Daode di xingshangxue zhi jichu*, (Taipei: Linking Press Company, 1990).
- 李華 LI, Hua  
 2014 〈對情境主義挑戰的可能回應：有關荀子「推類」與「虛壹而靜」的考察〉，《哲學與文化》（第41卷第3期），2014年。  
 “Dui qingjing zhuyi tiaozhan de keneng huiying: youguan Xunzi ‘tuilei’ yu ‘xuyi er jing’ de kaocha,” *Philosophy and Culture*, Vol. 41, No. 3 (2014).
- 李雲翔 LI, Yunxiang  
 2025 〈董仲舒的人性善惡之辨〉，《古典學研究》，2025年第1期。  
 “Dong Zhongshu de renxing shan’e zhi bian,” *Classical Studies*, No. 1 (2025).
- 林慶彰主編 LIN, Qingzhang (ed.)  
 2010 《中國學術思想研究輯刊》（七編第13冊）（新北：花木蘭出版社，2010年）。  
*Zhongguo xueshu sixiang yanjiu jikan*, (7th ser., Vol. 13) (Xinbei: Huamulan Press, 2010).
- 勞思光 LAO, Siguang  
 2005 《新編中國哲學史》（第二卷）（桂林：廣西師範大學出版社，2005年）。  
*Xinbian Zhongguo zhexueshi* (Vol. 2) (Guilin: Guangxi Normal University Press, 2005).
- 牟宗三 MOU, Zongsan  
 2003 《政道與治道》，《牟宗三先生全集》（第10冊）（臺北：聯經，2003年）。  
*Zhengdao yu zhidao*, in *Mou Zongsan xiansheng quanji* (Vol. 10) (Taipei: Linking Press Company, 2003).
- 錢穆 QIAN, Mu  
 2011 《兩漢經學今古文平議》（北京：九州出版社，2011年）。  
*Lianghan jingxue jin guwen pingyi*, (Beijing: Jiuzhou Press, 2011).
- 喬爾·范伯格 FEINBERG, Joel (著)，方泉 FANG, Quan (譯)  
 2015 《刑法的道德界限·第三卷：對自己的損害》（北京：商務印書館，2015年）。  
*The Moral Limits of The Criminal Law Vol.3 Harm to Self*, (Beijing:

- Commercial Press, 2015).
- 阮芝生 RUAN, Zhisheng  
2013 《從公羊學論〈春秋〉的性質》（北京：華夏出版社，2013年）。  
*Cong Gongyangxue lun Chunqiu de xingzhi*, (Beijing: Huaxia Press, 2013).
- 深川真樹 FUKAGAWA, Maki  
2018 《影響中國命運的答卷——董仲舒〈賢良對策〉與儒學的興盛》（臺北：萬卷樓，2018年）。  
*Yingxiang Zhongguo mingyun de da juan: Dong Zhongshu Xianliang duice yu ruxue de xingsheng* (Taipei: Wanjuan, 2018).
- 王永祥 WANG, Yongxiang  
1995 《董仲舒評傳》（南京：南京大學出版社，1995年）。  
*Dong Zhongshu pingzhuan*, (Nanjing: Nanjing University Press, 1995).
- 韋政通 WEI, Zhengtong  
1986 《董仲舒》（臺北：東大圖書公司，1986年）。  
*Dong Zhongshu*, (Taipei: The Grand East Book Co., Ltd., 1986).
- 楊濟襄 YANG, Jixiang  
2011 《董仲舒春秋學義法思想研究（下）——考辨與詮釋》（新北：花木蘭出版社，2011年）。  
*Dong Zhongshu Chunqiu xue yifa sixiang yanjiu (xia): Kaobian yu quanshi*, (Xinbei: Huamulan Press, 2011).
- 朱承 ZHU, Cheng  
2019 《禮樂文明與生活政治——〈禮記〉與儒家政治哲學範式研究》（北京：人民出版社，2019年）。  
*Liyue wenming yu shenghuo zhengzhi: Liji yu Rujia zhengzhi zhexue fanshi yanjiu*, (Beijing: People's Publishing House, 2019).
- 周桂鈿 ZHOU, Guidian  
1989 《董學探微》（北京：北京師範大學出版社，1989年）。  
*Dongxue tanwei*, (Beijing: Beijing Normal University Press, 1989).
- 曾春海 ZENG, Chunhai  
1981 〈荀子思想中的「統類」與「禮法」〉，《哲學論集》（第十三期），1981年。  
“Xunzi sixiang zhong de ‘tong lei’ yu ‘li fa’,” *Philosophical Forum*, No. 13 (1981).
- 張文英 ZHANG, Wenying  
2009 〈董仲舒的「性三品說」與君主的教化責任〉，《理論月刊》，2009年第4期。  
“Dong Zhongshu de ‘xing sanpin shuo’ yu junzhu de jiaohua zeren,” *Theoretical Monthly*, No. 4 (2009).

曾亦、郭曉東 ZENG, Yi; GUO, Xiaodong

2017 《春秋公羊學史》（上海：華東師範大學出版社，2017年）。  
*Chunqiu Gongyangxue shi*, (Shanghai: East China Normal University Press, 2017).