

「死孝」觀念的演變及意義

羅志仲*

〔摘要〕

根據儒家禮書的想法，一個人父母過世之後，他應該會極為悲痛，這種內在的悲痛形諸外表，自然不會也不應該飲酒食肉，但為了保護父母給予自己的身體，悲痛應該節制，不可影響到健康，如果因為過於悲痛，而影響到自己的生命（滅性），則是不孝。魏晉時期，有的人碰到父母之喪時，外表上看，違背居喪的禮儀，居然飲酒食肉，但內心的悲痛卻更大。當時人將按照傳統規定居喪的表現稱為生孝；對這種新出現的居喪表現稱為死孝，而且對後者的評價反而更高。本文將討論死孝此一詞彙何時出現，為何會在那個時期出現，社會對死孝態度的演變：從反對到爭議，到接受、讚許，以及死孝這一詞彙意義及行為在唐朝以後的演變，希望能藉此揭示傳統孝道發展的部分脈絡。

關鍵詞：死孝、生孝、滅性

* 國立清華大學中文系講師

收稿日期：2007年10月1日，審查通過日期：2007年11月15日

責任編輯：江素卿教授

一、前言

「死孝」，是與「生孝」相反的一個詞彙，其原始意義是說：居父母喪時，因過份悲痛而危及生命。這個詞彙首見於漢末、魏、晉年間，原因並不單純，已然透露中國人對「孝」這一觀念的思考出現重大轉變。唐、宋之後，「死孝」一詞被大量使用，不僅在字面意義上有了大幅拓展，其背後蘊藏的價值判斷亦有別於早期，顯示「孝」的觀念又有曲折發展，值得我們重視。

二、漢末魏晉「死孝」觀的出現

討論「死孝」最重要的材料，見《世說新語·德行》17條：

王戎、和嶠同時遭大喪，俱以孝稱。王雞骨支床，和哭泣備禮。武帝謂劉仲雄曰：「卿數省王、和不？聞和哀苦過禮，使人憂之。」仲雄曰：「和嶠雖備禮，神氣不損；王戎雖不備禮，而哀毀骨立。臣以和嶠生孝，王戎死孝。陛下不應憂嶠，而應憂戎。」¹

劉孝標注引《晉陽秋》：

戎為豫州刺史，遭母憂，性至孝，不拘禮制，飲酒食肉，或觀棋奕，而容貌毀悴，杖而後起。時汝南和嶠，亦名士也，以禮法自持。處大憂，量米而食，然憔悴哀毀，不逮戎也。

雖不云生孝、死孝，所指其實一事。《晉書·王戎傳》也有相似的記載：

戎在職雖無殊能，而庶績修理。後遷光祿勳、吏部尚書，以母憂去職。性至孝，不拘禮制，飲酒食肉，或觀奕碁，而容貌毀悴，杖然後起。裴頠往弔之，謂人曰：「若使一慟能傷人，濬沖不免滅性之譏也。」時和嶠亦居父喪，以禮法自持，量米而食，哀毀不踰於戎。帝謂劉毅曰：「和嶠毀頓

¹ 徐震堦：《世說新語校箋》（台北：文史哲出版社，1989年9月，再版），頁11。

過禮，使人憂之。」毅曰：「嶠雖寢苦食粥，乃生孝耳。至於王戎，所謂死孝，陛下當先憂之。」戎先有吐疾，居喪增甚。帝遣醫療之，并賜藥物，又斷賓客。²

這幾條材料的真實性，今人曾有懷疑。如楊勇認為，王戎居母喪，已在入晉之後，而和嶠之父死於魏，未嘗入晉。³此說誠然。但楊勇接著下結論：「謂兩人同時居喪，失實。」⁴這就錯了。因為《世說新語》並無明言王戎、和嶠之「同時遭大喪」究竟是指喪父或喪母，而《晉陽秋》也僅指出王戎居母喪；首先提到王戎居母喪、和嶠居父喪的，是《晉書·王戎傳》。因此，依照楊勇的考證，固可說《晉書·王戎傳》的記載「失實」，卻不可據此逆推，謂《世說新語》與《晉陽秋》「失實」。事實上，《晉書·和嶠傳》已說和嶠在「太康末，為尚書，以母憂去職」，⁵這意謂著和嶠喪父雖與王戎喪母不同時，兩人卻同時喪母；根據程炎震考證，王戎喪母當在咸寧五年（279）到太康六年（285）之間，⁶與和嶠喪母的時間（太康末）相近。因此，《世說新語》與《晉陽秋》所記確實可信，是指王、和兩人同時喪母，並無時間上的矛盾，反倒是《晉書》在〈王戎傳〉弄錯了，又無意間於〈和嶠傳〉還原歷史真相。這種例子尚多，無疑是《晉書》常遭人詬病的原因之一，不足為奇。

《世說新語》與《晉陽秋》的記載既然屬實，則可進一步深究「死孝」一詞出現的意義。

劉孝標注《世說新語·德行》17條時，曾引用兩則《晉陽秋》的文字，一則已見前文引，另一則是：

世祖及時談以此貴戎也。⁷

² 唐·房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1998年3月，1版7刷），頁1233。

³ 楊勇：《世說新語校箋》（北京：中華書局，2006年6月，初版），頁19。

⁴ 同上註。

⁵ 唐·房玄齡等撰：《晉書》，頁1283。

⁶ 轉引自余嘉錫：《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1996年8月，1版3刷），頁20。

⁷ 徐震堦：《世說新語校箋》，頁11。

這兩則材料對理解「死孝」有很大的幫助。首先，「時汝南和嶠，亦名士也」一句，暗指王戎與和嶠皆當時名士（「亦」字尤關鍵），王戎是「不拘禮制」的名士，和嶠則是「以禮法自持」的名士，名士有兩種類型，明矣！兩種名士都很重視孝道，只不過王戎這類「不拘禮制」的名士是以「死孝」表現孝道，和嶠這類「以禮法自持」的名士則是以「生孝」表現孝道。約言之，「死孝」是「不拘禮制」的反映，「生孝」是固守禮法的表現。兩者的差異，正表現出當時中國人對「孝」的觀念產生變化。

在此之前，孝並無「生孝」、「死孝」之分。在傳統儒家的眼中，「死孝」是個完全不通、無法成立的詞彙。孝道的具體表現，在於愛惜自己的身體，縱使遭逢父母之喪，亦當珍惜生命，不使父母賦予我們的身軀受到任何傷害。這是傳統儒家對孝的典型看法，例如：

身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。⁸

子曰：「孝子之喪親也，哭不偯，禮無容，言不文，服美不安，聞樂不樂，食旨不甘：此哀戚之情也。三日而食，教民無以死傷生，毀不減性：此聖人之政也。」⁹

居喪之禮，頭有創則沐，身有瘍則浴，有疾則飲酒食肉，疾止復初。不勝喪，乃比於不慈不孝。¹⁰

愛惜生命是孝，輕忽生命、「不勝喪」便是不孝，又叫「毀」。「毀」字在早期的文字記錄中，經常特指居喪時因哀傷過度而傷害身體。可以說，「毀」字其實是「死孝」一詞的前身，只不過「毀」字帶有負面的、譴責的語氣，而「死孝」一詞已隱含對該行為的肯定或默許。兩者相去，何啻千里！

「毀」既是不孝，反過來說，「不毀」才是孝。「不毀」的觀念到了東漢末年，還有很大的影響力。《意林》引傅玄《傅子》：

⁸ 宋·邢昺：《孝經注疏》（台北：藝文印書館，《十三經注疏》本，1993年9月，1版12刷），卷1〈開宗明義章〉，頁11。

⁹ 同上註，卷9〈喪親章〉，頁55。

¹⁰ 唐·孔穎達：《禮記注疏》（台北：藝文印書館，《十三經注疏》本，1993年9月，1版12刷），卷3〈曲禮上〉，頁54。

漢末有管秋陽者，與弟及伴一人避亂俱行。天雨雪，糧絕，謂其弟曰：「今不食伴，則三人俱死。」乃與弟共殺之，得糧達舍，後遇赦無罪，此人可謂善士乎？孔文舉曰：「管秋陽愛先人遺體，食伴無嫌也。」¹¹

一般都認為，「孔融顯然是不受固有的倫理道德準則約束的人」。¹²但在這則記載中，孔融用來為「吃人」辯護的立論根據，仍是傳統儒家「不毀」的觀念：愛惜父母留給我們的身體與生命。

由此可知，孝道中的「毀」與「不毀」，原是一種對立、衝突的關係。不過，當「毀」的分身——「死孝」——出現，「不毀」的分身——「生孝」——因應而生，原本對立、衝突的關係，就轉變為競爭的關係：「死孝」開始挑戰「生孝」的權威，想要由「體制外」擠入「體制內」。這種轉變不可謂不大。劉孝標在《世說新語·德行》17條劉仲雄答晉武帝後，注引《晉陽秋》：「世祖及時談以此貴戎也。」已充分說明了「死孝」地位的大幅提高。然而，此時的「死孝」只是分食了「生孝」原來獨尊的地位，並不能立刻取而代之，也無法優勢壓倒對方。試看《世說新語·德行》20條：

王安豐遭艱，至性過人。裴令往弔之，曰：「若使一慟果能傷人，濬沖必不免減性之譏。」¹³

以及《晉書·齊王攸傳》：

（齊王攸）居文帝喪，哀毀過禮，杖而後起。左右以稻米乾飯雜理中丸進之，攸泣而不受。太后自往勉喻曰：「若萬一加以他疾，將復如何！宜遠慮深計，不可專守一志。」常遣人逼進飲食，司馬嵇喜又諫曰：「毀不減性，聖人之教。且大王地即密親，任惟元輔。匹夫猶惜其命，以為祖宗，況荷天下之大業，輔帝室之重任，而可盡無極之哀，與顏閔爭孝！不可令

¹¹ 唐·馬總：《意林》（《續修四庫全書》1188冊，上海：古籍出版社，2002年3月，初版），卷5，頁20。

¹² 羅宗強：《玄學與魏晉士人心態》（天津：南開大學出版社，2003年3月，初版），頁29。

¹³ 徐震堦：《世說新語校箋》，頁13。

賢人笑，愚人幸也。」喜躬自進食，攸不得已，為之強飯。喜退，攸謂左右曰：「嵇司馬將令我不忘居喪之節，得存區區之身耳。」¹⁴

裴楷、嵇喜之言，均點出了當時「生孝」一方對「死孝」一方的批評，主要還是站在傳統立場，「譏」諷死孝有「滅性」（喪親後，因過度悲痛而危及生命）之虞。

「生孝」、「死孝」之間的競爭關係，也反映了當時「名教」與「自然」的衝突。若再結合前文談到的兩類名士，則可作如是觀：

生孝	死孝
不毀	毀
和嶠	王戎
以禮法自持	不拘禮制
名教	自然
傳統孝道	新興孝道
體制內	體制外

從現存資料看，在唐代到來之前，「死孝」一詞似乎僅出現過兩次，一次是前文提過的《世說新語·德行》17條，另一次則相當古怪，出現在比《世說新語》還早的三國魏史學家魚豢《典略》一書中：

戴伯鸞母卒，居廬啜粥，非禮不行。弟叔鸞食肉飲酒，哀至乃哭，而二人俱有毀容。世謂伯鸞死孝，叔鸞生孝。¹⁵

《典略》記述漢、魏之交的史事，《隋書·經籍志》著錄八十九卷，《舊唐書·經籍志》著錄五十卷，之後便亡佚殆盡，只零星散見《三國志》裴注、《後漢書》章懷太子注、《初學記》、《藝文類聚》、《文選》李善注、《太平御覽》等書，¹⁶而明人

¹⁴ 唐·房玄齡等撰：《晉書》，頁1130。

¹⁵ 轉引自楊勇：《世說新語校箋》，頁16。

¹⁶ 參看清·章宗源：《隋經籍志考證》（《四庫未收書輯刊》參輯20冊，北京：北京出版

陳仁錫神通廣大，編纂的《潛確居類書》卷七十竟收有這條，爲他書所未見，此古怪一。此條所言「生孝」、「死孝」，用法似與後世歧異，無怪乎楊勇甚以爲異，¹⁷而余英時索性直指「用法恰好顛倒了」，¹⁸此古怪二。

《後漢書·戴良傳》所記與《典略》大同小異，惟詳略有別：

戴良字叔鸞……及母卒，兄伯鸞居廬啜粥，非禮不行。良獨食肉飲酒，哀至乃哭，而二人俱有毀容。或問良曰：「子之居喪，禮乎？」良曰：「然。禮所以制情佚也。情苟不佚，何禮之論？夫食旨不甘，故致毀容之實；若味不存口，食之可也。」論者不能奪之。¹⁹

兩相比較，《後漢書》不言生孝、死孝，《典略》未記戴良的辯詞。其實，這段辯詞是解釋「生孝」、「死孝」的關鍵。叔鸞自稱居喪期間食肉飲酒，目的在補充營養，使自己身體健康，並非貪圖美味；反觀他的哥哥伯鸞營養不良，易損身體，甚至危及生命。「世謂伯鸞死孝，叔鸞生孝」，²⁰生孝、死孝的實際指涉，與《世說新語》相似，並無「顛倒」之情事。

言相似而不言相同，原因在於，無論是伯鸞的「居廬啜粥」與叔鸞的「哀至乃哭」，都符合喪禮規定；而依叔鸞辯詞，兩人的差別乃在內心：他自己不情佚，唯體貼小我欲望；兄長伯鸞情佚，放任小我情緒。換言之，禮的功能不僅節外，亦節內。再綜合王、和案例，則可分四種類型：和嶠內、外皆節，叔鸞內節而外不節，伯鸞內不節而外節（按叔鸞說法），王戎內、外皆不節。前兩者屬生孝，後兩者屬死孝，其中又有微異，不可不辨。

另外，同樣是「死孝」行爲，父在時喪母與父亡後喪母，仍有細微區別。前者如南朝蕭梁昭明太子蕭統：

社，2000年1月，初版），卷3，頁79-80。

¹⁷ 楊勇：《世說新語校箋》，頁16。

¹⁸ 余英時：《中國知識階層史論（古代篇）》（台北：聯經出版公司，1989年9月，1版3刷），頁342。

¹⁹ 宋·范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1996年5月，1版8刷），卷83〈戴良傳〉，頁2773。

²⁰ 這句話可能是東漢末年的觀點，也可能是魚豢所處三國時代的看法。

(普通)七年十一月，貴嬪有疾，太子還永福省，朝夕侍疾，衣不解帶。及薨，步從喪還宮，至殯，水漿不入口，每哭輒慟絕。高祖遣中書舍人顧協宣旨曰：「毀不減性，聖人之制。禮，不勝喪比於不孝。有我在，那得自毀如此！可即強進飲食。」太子奉敕，乃進數合。自是至葬，日進麥粥一升。²¹

蕭衍明白告訴兒子蕭統：「有我在，那得自毀如此！」言下之意，若父在時喪母，斷無死孝的可能；如父亡後喪母，死孝或有討論的空間，如《世說新語·任誕》9條：

阮籍當葬母，蒸一肥豚，飲酒二斗，然後臨訣，直言「窮矣」！都得一號，因吐血，廢頓良久。²²

阮籍之父阮瑀卒於建安十七年(212)，²³當時阮籍僅三歲，²⁴觀《世說》所載阮籍舉止，知其喪母必遠在父亡之後。其死孝若此，雖「禮法之士疾之若讎，而(晉文)帝每保護之」，²⁵可見當時對於死孝的兩種極端看法是並存的、競爭的。

因此，前文考證王戎喪母死孝，顯然尚待補充：王戎之父王渾，史書未載其生卒年，然觀《晉書·王戎傳》行文，王渾死後，王戎襲父爵，累官至光祿勳、吏部尚書，才「以母憂去職」，²⁶足見其喪母亦在父亡後。任誕如阮籍、王戎，都不至於在喪父時與父亡後喪母時死孝，則年代更早的伯鸞兄弟，其喪母時，父親當已早亡，這應是合理的推斷。

²¹ 唐·姚思廉：《梁書》(北京：中華書局，2003年9月，1版7刷)，卷8〈昭明太子傳〉，頁166。

²² 徐震堦：《世說新語校箋》，頁393。

²³ 晉·陳壽：《三國志》(北京：中華書局，1990年4月，1版10刷)，卷21〈王祭傳〉，頁602。

²⁴ 唐·房玄齡等撰：《晉書》，卷49〈阮籍傳〉，頁1361，謂阮籍「景元四年(263)冬卒，時年五十四」，上推知其生於建安十五年(210)。

²⁵ 同上註。

²⁶ 唐·房玄齡等撰：《晉書》，卷43〈王戎傳〉，頁1232-1233。

總之，唐之前，「死孝」的行為雖不乏其例，然「死孝」一詞僅見兩處，²⁷可知一個非正統的觀念，想由「體制外」進入「體制內」，並不如想像中容易。經過六朝數百年的陣痛與磨合，到了唐代，終於水到渠成，走到大融合的階段，「死孝」一詞也出現了新的面貌。

三、唐宋以降「死孝」觀的演變

在《全唐文》中，「死孝」一詞出現得相當多，以張說所作爲例，就有：

年甫十六，先君捐館，七日絕飲，三年泣血。縞綬有制，儒家歎其從禮；柴棘加等，議者憂其死孝。²⁸

年十八……尋以外艱去職。王戎死孝，時論憂之；閔子免喪，哀心未盡，乃不就祥縞、不撤几筵者久之。²⁹

丁太夫人憂去職。公至行純篤，幾於滅性；雖杖經外除，而柴瘠加等；門人記其喪禮，天子憂其死孝。³⁰

內難去職，居喪過毀，死孝貽憂。³¹
死孝哀親。³²

應該注意的是，「死孝」這一字眼的使用，不是在墓誌銘，就是在神道碑。這兩種文體的最大特色，在於讀者群是以死者家屬爲主。而讀者群的性質，往往決定文體的性質。析言之，死者家屬既然出資商請作者爲死者撰寫墓誌銘或神道碑，

²⁷ 確知「死孝」一詞的出現不早於東漢末，對辨偽亦有幫助。宋·劉攽注：《孟子外書四篇》（《續修四庫全書》932冊，上海：古籍出版社，2002年3月，初版），卷3，頁380：「孟子曰：『樂正子春，生孝也；茅亶，死孝也。』」由於先秦並無「生孝」、「死孝」的觀念與用詞，知此段必爲偽造。

²⁸ 清·董誥等奉敕撰：《全唐文》（台北：大通書局，1979年7月，4版），卷229張說〈贈戶部尚書河東公楊君神道碑〉，頁2923。

²⁹ 同上註，〈贈吏部尚書蕭公神道碑〉，頁2927。

³⁰ 同上註，〈贈太州刺史楊公神道碑〉，頁2933。

³¹ 同上註，〈常州刺史平君神道碑〉，頁2934。

³² 同上註，〈節愍太子妃楊氏墓誌銘〉，頁2973。

則作者所寫就必須符合死者家屬的心理需求，對死者歌功頌德。若無真實功德可以歌頌，作者便要自行「創造」或「模仿」。久而久之，就會形成撰寫這類文體時一套約定俗成的「公式」。很明顯的，在張說所寫的碑、銘中，「死孝」是常用而且好用的公式之一，可以用來歌頌任何死者，以滿足死者家屬的需求。既曰滿足，不是正好反映了死孝觀念已被當時社會廣泛接受與肯定？反之，如果這一觀念在當時仍是充滿爭議的，則斷無可能使用在墓誌銘和神道碑中。死孝已從體制外進入體制內，從這個地方看得一清二楚。

張說之外，再舉《全唐文》中的兩個例子：

太夫人捐館舍，禮五十不毀，公泣血死孝。既免喪，天子復目以端士，俾傳壽王，加朝散大夫。³³

丁太夫人憂，柴毀孺慕，殆將死孝。³⁴

張說、獨孤及、權德輿三人的活動年代分別是 667-730、744-797、759-818，從七世紀末葉跨足到九世紀初葉，在在顯示死孝已與生孝並存，實非某一時期的單一現象。《新唐書·丁公著列傳》：

丁公著……父喪，負土作冢，貌力癯瘠，見者憂其死孝。觀察使薛荦表上至行，詔刺史弔問，賜粟帛，旌闕其閭。³⁵

朝廷以慰問、賞賜的方法來對待死孝之人，恐怕更有鼓勵的作用。若非死孝的觀念在社會上普遍流行，應不致如此。

北宋雖未見「死孝」字眼，卻可由「滅性」一詞窺得一斑，如李穆、司馬康丁母憂時，皆有「滅性」之虞，³⁶而正史特予記載，表彰之意甚明。宜分辨者，與

³³ 《全唐文》，卷 392 獨孤及〈唐故左金吾衛將軍河南閻公墓誌銘〉，頁 5039。

³⁴ 《全唐文》，卷 498 權德輿〈故正議大夫守門下侍郎同中書門下平章事成紀縣開國男賜紫金魚袋贈太子太傅貞憲趙公神道碑銘〉，頁 6429-6430。

³⁵ 宋·歐陽修、宋祁：《新唐書》（台北：台灣中華書局，1971 年 9 月，初版），卷 164〈丁公著傳〉，頁 8。

³⁶ 分見元·脫脫：《宋史》（台北：台灣中華書局，1971 年 9 月，初版），卷 263〈李穆傳〉，頁 12；卷 336〈司馬康傳〉，頁 8。

戴伯鸞、王戎的死孝相比，唐、宋走的無疑是伯鸞路線。他們不太可能以外在放任、不守禮儀來表達死孝。縱然，所謂外在放任也不是不及禮，而是過禮，意即水漿不入口，並非食肉飲酒。這在南北朝已習見，³⁷皇帝常要下詔敦促某人進食。³⁸

到了南宋，「死孝」的內涵出現變化。賈似道事敗後，遭眾多同僚彈劾，其中「王燾論似道既不死忠，又不死孝」，³⁹所謂「不死孝」，是指「其母胡氏薨，詔以天子鹵簿葬之，起墳擬山陵，百官奉襄事，立大雨中，終日無敢易位。尋起復入朝」⁴⁰一事。王燾譴賈似道「不死孝」，顯然不是要求於母親過世後以死殉之，純粹是認為他未為母親居喪，即「尋起復入朝」，有失人子的孝道。因此，當王燾提出彈劾後，才有「太皇太后乃詔似道歸終喪」⁴¹這一舉動。「死孝」一詞至此，已等同於「居喪之孝」，與傳統儒家認為居喪不當「毀」的觀念，出現很大的落差，不僅不與「生孝」對立，反而融為一體。南宋理宗淳祐四年（1244），太學生黃愷伯等人上書彈劾史嵩之，文末言：

臣等與嵩之本無宿怨私忿，所以爭進闕下，為陛下言者，亦欲挈綱常于日月，重名教于泰山，使天下後世為人臣、人子者死忠、死孝，以全立身之大節而已。孟軻有言：「學則三代共之，皆所以明人倫也。」臣等久被教育，此而不言，則人倫掃地矣。惟陛下裁之。⁴²

³⁷ 南朝例見梁·沈約：《宋書》（北京：中華書局，2003年10月，1版8刷），卷62〈張敷傳〉，頁1664；梁·蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，1997年3月，1版7刷），卷37〈虞悛傳〉，頁654；《梁書》卷47，〈滕曇恭傳〉，頁648；唐·姚思廉：《陳書》（北京：中華書局，2002年10月，1版8刷），卷32〈司馬暠傳〉，頁429。北朝例見北齊·魏收：《魏書》（北京：中華書局，2003年10月，1版7刷），卷86〈李顯達傳〉，頁1995；唐·令狐德棻：《周書》（北京：中華書局，2003年9月，1版8刷），卷46〈張元傳〉，頁833。

³⁸ 南朝例見唐·姚思廉：《梁書》，卷8〈昭明太子傳〉，頁166。北朝例見《魏書》，卷92〈盧元禮妻李氏傳〉，頁1984。

³⁹ 元·脫脫：《宋史》，卷474〈賈似道傳〉，頁11。

⁴⁰ 同上註，頁10。

⁴¹ 同上註，頁11。

⁴² 清·畢沅：《續資治通鑑》（台北：台灣中華書局，1970年11月，再版），卷171，頁9。

「死孝」已然成爲宋朝人「立身之大節」的內容之一了。⁴³

在此同時，「死孝」的字面意義與應用範圍開始擴大。南宋高宗紹興二十三年八月，四川成都發生一件規模甚小的民變：

左宣教郎王孝廉謀據成都以叛，伏誅。初，孝廉之父輔以左朝請大夫守合州，所為不法，左朝奉大夫史聿時為潼川府路轉運判官，置獄，遂寧。府窮治之，孝廉與其兄孝忠俱就逮，輔憂懼死。聿移夔州路轉運判官，獄遂不竟。孝廉兄弟知不免，陰懷異志，即歸所寓成都府，破產招習亡命，多市弓劍，離軍使臣之無賴者靡然從之。會敷文閣待制四川安撫制置使兼知成都府曹筠當以是夕詣府學宿齋，孝忠與其徒謀夜襲府學，殺筠，然後舉事。忠訓郎王立伺知其謀，與孝忠家婢潛以告本路兵馬鈐轄左武大夫英州刺史柳佾。佾率官兵，以素隊往捕孝忠，與其徒相拒敵，官軍死者三人。佾走，趨府治，筠臥閣不出，都鈐轄司幹辦公事張行成排闥入告，始授甲討之。孝忠等徐步至府門縱火，人皆驚散。孝忠等馳出衙西門，官軍躡其後，孝忠、孝廉登樓，自刎，死孝。⁴⁴

這起民變規模雖小，死傷雖少，但意義重大。民變首腦王孝廉之所以起事，不過是其父王輔當官時幹了不法的勾當，遭移送法辦，死於獄中，王孝廉兄弟怕官府牽連，遂鋌而走險，其舉事的正當性相當薄弱，不料兵敗自刎之舉，居然被視爲「死孝」。「死孝」的內涵，已由原本「居父母喪時，因過份悲痛而危及生命，嚴重時甚至因此喪生」的意義，擴大爲「爲了父母親之死而死」，儼然有重結果

⁴³ 另可參看宋·周應合：《景定建康志》（《中國方志叢書》416冊，台北：成文出版社，1983年3月，初版），卷30〈儒學志三·置縣學·上元縣學·後記〉，頁1193：「宋克生真儒，若程純公發天理之秘，張宣公精義利之辨，真足以揭希聖希賢之正鵠，而遺後學之指南車也。此邦寔二先生過化之地，立學於此，其可不皇皇汲汲，惻惻切切，著明二先生之教，以還三代之俗，而洗六朝之陋哉？令居袁盍思、李泰伯之言乎？武夫賣降，由《詩》、《書》道廢，人惟見利而不聞義。為臣死忠，為子死孝，則推本於教道結人心之故。」

⁴⁴ 宋·李心傳：《建炎以來繫年要錄》（台北：文海出版社，1980年6月，初版），卷165，頁5270-5271。

甚於過程之意。也就是說，不一定要有居喪的過程才算死孝，只要結果是為人子女者為了父母之死而跟著死亡，就能算是死孝。

這個大轉折於明、清史料中屢見不鮮。尤該留意者，明清時期所說的死孝，經常是真死，並非僅僅是形容枯槁而已。即便是最初意義的死孝（即「居父母喪時，因過份悲痛而危及生命」），在這幾百年間，也不只是以「危及生命」的方式表現出來，而是真的喪生，真的「死」孝。

毀不滅性，親喪而以身殉，過矣。然在死孝者，非必以身殉為期，而傷慘之至，有不期而殞其生者，君子未嘗不哀其志而惜其命也。溧陽史印曾，字綬紫，父汝杰官潞安府同知。印曾幼隨任，事父及母謝氏，即能得其歡心。父解官歸，母病，印曾奉湯藥，衣不解帶者累月，骨柴立如枯腊。籲禱不效，母歿，呼搶不欲生，長號擗踊，嘔血數升而死。是真死孝者矣！

45

這段清人的筆記，除了提供具體的死孝事例，還無意間透露出死孝觀念在中國發展的三階段：「毀不滅性，親喪而以身殉，過矣」，這是先秦、兩漢的觀念；「死孝者，非必以身殉為期」，這是魏、晉到唐、宋的觀念；「而傷慘之至，有不期而殞其生者」，這是明、清兩代的觀念。

廣東廣州府知府沈琮奏：「臣前任主事，與弟御史埭以父喪，同廬墓三年；尋喪繼母，又同廬墓。埭以陰濕成疾，死於墓廬。有司奏聞，臣被褒旌而埭不及。臣念埭以廬哀毀殞身，是為死孝，過臣遠甚，乞移旌臣之典於臣弟，不勝感幸。」⁴⁶

從《明實錄》登載的這篇奏議，很清楚看出死孝是來真的。反過來說，也可解釋為死孝觀念的再擴大：從「危及生命」擴大為「喪生」。

如此一來，我們才能理解，為何明、清兩代的死孝那麼多。在父母危難之際，

⁴⁵ 清·趙翼：《續簞曝雜記》（北京：中華書局，1997年12月，1版2刷），〈書史印曾死孝事〉，頁129-130。

⁴⁶ 《明實錄》（京都：中文出版社，1984年5月，初版），卷348〈英宗實錄〉，頁7012-7013。

子女選擇與父母同歸於盡，固可稱為死孝：

丙申，旌表山西孝子張鈞烈婦白氏等十三人：「……溫氏年十六，與母俱被虜，伏地，不肯從賊，死孝。」⁴⁷

初，由榔之走緬甸也，昆明諸生薛大觀歎息曰：「不能背城戰，君臣同死社稷，顧欲走蠻邦以苟活，不重可羞耶？」顧子之翰曰：「吾不惜七尺軀，為天下明大義，汝其勉之！」之翰曰：「大人死忠，兒當死孝。」大觀曰：「汝有母在。」時其母適在旁，顧之翰妻曰：「彼父子能死忠孝，吾兩人獨不能死節義耶？」其侍女方抱幼子，問曰：「主人皆死，何以處我？」大觀曰：「爾能死，甚善。」於是五人偕赴城北黑龍潭死。次日，諸屍相牽浮水上，幼子在侍女懷中，兩手堅抱如故。大觀次女已適人，避兵山中，相去數十里，亦同日赴火死。⁴⁸

在那極端強調君權的時代，君王除了代表國家，還代表父親，君即父，臣即子，臣為君而死，是死孝；臣為國家一死，也是死孝：

孫士美……向北再拜，自刎於城之蕪萋亭。時父訥在署，年七十餘，聞之歎曰：「吾曩者以忠孝勉吾子，忠孝本無二致，死忠即是死孝。吾即未拜官，然以子爵封，亦臣也。不死何以謝君？並何以謝吾子。」頃之亦遇害。一家死者十有五人。⁴⁹

「忠孝本無二致，死忠即是死孝」，君與父無別，臣與子豈異哉？《三國演義》第一百十八回的回目赫然是「哭祖廟一王死孝，入西川二士爭功」，「一王」是指北地王劉諶，為蜀漢後主劉禪的兒子，聽聞劉禪投降，即自刎而死。若照常理推斷，他的父親未死，他的死何能稱為死孝呢？其實此處的死孝正是死忠，劉諶

⁴⁷ 同上註，卷 281〈英宗實錄〉，頁 5475-5477。

⁴⁸ 清·張廷玉：《明史》（台北：台灣中華書局，1971 年 9 月，初版），卷 279〈吳貞毓傳〉，頁 16。

⁴⁹ 清·計六奇：《明季北略》（台北：台灣商務印書館，1968 年 12 月，初版），卷 14〈孫士美深州自刎〉，頁 186。

殉死的對象是國家，是劉氏祖先，故稱死孝。當然，劉謙的時代尚無死孝的觀念，但《三國演義》一書經過明、清兩代多人潤色增刪，恰可反映明清時期的死孝觀。

死孝意義的擴大，尚反映在《孝紀》一書的出現。根據《四庫全書總目提要》：

《孝紀》，十六卷，江蘇巡撫採進本，明蔡保禎撰。保禎字瑞卿，漳浦人。是書以孝行事實區為十六類：一曰帝王，二曰聖門，三曰純孝，四曰世孝，五曰祿養，六曰苦行，七曰神助，八曰通神，九曰尋親，十曰格暴，十一曰復仇，十二曰死孝，十三曰永慕，十四曰瑞應，十五曰童孝，十六曰女孝。⁵⁰

「復仇」屬於孝道，是先秦儒家以來的傳統觀念，不足為奇，⁵¹然而把死孝置於復仇之後，格外引人注目。撰者蔡保禎在此書〈死孝〉篇前後均有按語：

父兮生我，母兮鞠我。孰無父母，而能有身？指臂之患，尚不遠秦楚以求信，況吾身本原之地乎？死而代死，生還所生，父子之倫，正應如是。急難之際，真心見矣。輯死孝紀。⁵²

子無父母，安有怙恃？父母之變，更甚於己。親死我生，雖生亦恥；我死親生，我樂為死。寇閻赴難，惟力是恃。力不從心，死而後已。性植自天，非飾視聽。所遭雖殊，操則尚矣。滅性非經，克敦倫紀。⁵³

這兩段文字告訴我們，在父母「急難之際」，為人子女者只有兩種選擇，一是「寇閻赴難，惟力是恃」，也就是「死而代死」，代替父母而死；一是「力不從心，死而後已」，與父母同歸於盡。從〈死孝〉篇所舉的六十五例，可知這兩種選擇均是以「無力向加害者復仇」為前提，因為這些加害者若非國家，就是賊寇，一

⁵⁰ 清·永瑤、紀昀等撰：《四庫全書總目提要》（台北：台灣商務印書館，2001年2月，1版2刷），卷61〈史部十七·傳記類存目三〉，頁9。

⁵¹ 詳參瞿同祖：《中國法律與中國社會》（台北：里仁書局，2000年10月，1版5刷），第一章第四節〈血屬復仇〉。

⁵² 明·蔡保禎：《孝紀》（《四庫全書存目叢書》史部88冊，台南：莊嚴文化事業公司，1996年8月，初版），頁218。

⁵³ 同上註，頁226。

般百姓既惹不起，遑論復仇？只有一例是復仇成功再自殺的，但加害者是老虎，「苛政猛於虎」，信哉！撰者蔡保禎並非不知「滅性非經」的道理，然而死孝的風氣已成，觀念已根深蒂固，大江東去擋不住，難以復古返經。〈死孝〉篇的編撰，既是當時死孝觀的反映，轉過來也對這種風氣推波助瀾。直到清初，「死孝」的具體表現之一「代死」，仍有這樣的行爲：

康熙七年六月，江都民人蕭日璜年二十六歲，剖胸割肝，以愈母疾，妻守節以壽終。有司遵例請補旌，及其夫死孝事，因並蒙旨旌表，祠墓在梅花嶺下。當割肝時，人無知者，猶令妻烹調以進母，一燈熒熒，危坐不言。不得肝，三割乃露，其創如夢。時三更，舉家熟睡，恍惚中人聲嘈嘈，奔救視之，非誣也。⁵⁴

比割肝救母更可怕的，還在於政府對這種行爲竟加以「旌表」。死孝至此，已走入極端了。

四、結語：現代版「死孝」及其歷史意義

不妨以一則看似不起眼的社會新聞，作為本文的總結。這則新聞刊載於 2004 年 11 月 27 日《聯合報》，標題是〈臥病老母過世，孝子憂鬱自殺〉內容如下：

照顧臥病在床的媽媽五年多的房金鑫，在一年多前母親過世後，患了憂鬱症，昨天被發現燒炭自殺死亡，他的父親房錦林說，兒子一直對媽媽的死感到愧疚。

……

房錦林表示，其妻六年多前得了帕金森氏症，肌肉僵硬，全身癱瘓，天天倒在床上，房金鑫經濟能力不好，但很孝順，一手包辦媽媽的吃喝拉撒，經常半夜起床忙到天亮。

一年多前，房金鑫在媽媽七十四歲死亡後，就患了憂鬱症，成為耕莘醫院的老病號，天天要吃藥，並且曾經自殺兩次，一次到烏來跳樓，一次吃安

⁵⁴ 清·蕭爽：《永憲錄》（北京：中華書局，1997年12月，1版2刷），卷4，頁261。

眠藥，兩次都被人制止而且沒有成功。

據鄰居表示，房金鑫朋友不多，常看到他到街上買物品，大都是買媽媽愛吃的東西；與他談話，談的也都是媽媽的事。

鄰居說他自從媽媽死後，整個人都變了，曾經有人談到他媽媽的事，引起他的誤會，追著要打人，大家都知道他是個孝子。⁵⁵

很明顯地，這是不折不扣的死孝現代版，如果放在中國古代，因時代的不同，這則新聞也會有不同的歷史意義。倘若發生在先秦、兩漢，房金鑫這種毀生滅性的行為，必定被視為不孝。要是在魏、晉、南北朝，則會引起正反兩種不同的爭議。假如時空或唐或宋，他的事蹟會被大眾提出來，予以正面評價。萬一他活在明、清兩代，一定會受到政府的立祠表揚。這樣的差異，正好說明了死孝在古代中國的演變歷程。

⁵⁵ 牛慶福：〈臥病老母過世，孝子憂鬱自殺〉，《聯合報》A11版，2004年11月27日。

引用文獻

- 《禮記注疏》，唐·孔穎達，《十三經注疏》本（冊 5），台北：藝文印書館，1993 年 9 月，1 版 12 刷。
- 《孝經注疏》，宋·邢昺，《十三經注疏》本（冊 8），台北：藝文印書館，1993 年 9 月，1 版 12 刷。
- 《世說新語校箋》，徐震堦，台北：文史哲出版社，1989 年 9 月，再版。
- 《世說新語箋疏》，余嘉錫，上海：上海古籍出版社，1996 年 8 月，1 版 3 刷。
- 《世說新語校箋》，楊勇，北京：中華書局，2006 年 6 月，初版。
- 《後漢書》，宋·范曄，北京：中華書局，1996 年 5 月，1 版 8 刷。
- 《三國志》，晉·陳壽，北京：中華書局，1990 年 4 月，1 版 10 刷。
- 《晉書》，唐·房玄齡等撰，北京：中華書局，1998 年 3 月，1 版 7 刷。
- 《宋書》，梁·沈約，北京：中華書局，2003 年 10 月，1 版 8 刷。
- 《南齊書》，梁·蕭子顯，北京：中華書局，1997 年 3 月，1 版 7 刷。
- 《梁書》，唐·姚思廉，北京：中華書局，2003 年 9 月，1 版 7 刷。
- 《陳書》，唐·姚思廉，北京：中華書局，2002 年 10 月，1 版 8 刷。
- 《魏書》，北齊·魏收，北京：中華書局，2003 年 10 月，1 版 7 刷。
- 《周書》，唐·令狐德棻，北京：中華書局，2003 年 9 月，1 版 8 刷。
- 《新唐書》，宋·歐陽脩、宋祁，台北：台灣中華書局，1971 年 9 月，初版。
- 《宋史》，元·脫脫，台北：台灣中華書局，1971 年 9 月，初版。
- 《明史》，清·張廷玉，台北：台灣中華書局，1971 年 9 月，初版。
- 《建炎以來繫年要錄》，宋·李心傳，台北：交海出版社，1980 年 6 月，初版。
- 《續資治通鑑》，清·畢沅，台北：台灣中華書局，1970 年 11 月，再版。
- 《全唐文》，清·董誥等奉敕撰，台北：大通書局，1979 年 7 月，4 版。
- 《意林》，唐·馬總，《續修四庫全書》本（冊 1188），上海：古籍出版社，2002 年 3 月，初版。
- 《孟子外書四篇》，宋·劉敞注，《續修四庫全書》本（冊 932），上海：古籍出版社，2002 年 3 月，初版。
- 《景定建康志》，宋·周應合，《中國方志叢書》本（冊 416），台北：成文出版社，1983 年 3 月，初版。
- 《明實錄》，京都：中文出版社，1984 年 5 月，初版。

- 《孝紀》，明·蔡保禎，《四庫全書存目叢書》本（史部冊 88），台南：莊嚴文化事業公司，1996 年 8 月，初版。
- 《明季北略》，清·計六奇，台北：台灣商務印書館，1968 年 12 月，初版。
- 《續簷曝雜記》，清·趙翼，北京：中華書局，1997 年 12 月，1 版 2 刷。
- 《永憲錄》，清·蕭爽，北京：中華書局，1997 年 12 月，1 版 2 刷。
- 《四庫全書總目提要》，清·永瑤、紀昀等撰，台北：台灣商務印書館，2001 年 2 月，1 版 2 刷。
- 《隋經籍志考證》，清·章宗源，《四庫未收書輯刊》本（叅輯冊 20），北京：北京出版社，2000 年 1 月，初版。
- 《中國知識階層史論(古代篇)》，余英時，台北：聯經出版公司，1989 年 9 月，1 版 3 刷。
- 《中國法律與中國社會》，瞿同祖，台北：里仁書局，2000 年 10 月，1 版 5 刷。
- 《玄學與魏晉士人心態》，羅宗強，天津：南開大學出版社，2003 年 3 月，初版。
- 〈臥病老母過世，孝子憂鬱自殺〉，牛慶福，《聯合報》A11 版，2004 年 11 月 27 日。

The Evolution and the Significance of "Dead Filial Piety"

Lo, Chih-Chnng *

[Abstract]

According to the *Book of Rites*, one must be deeply sad at the passing-away of one's parents. Translated into external conduct, this sadness precludes any indulgence in wine and meat. At the same time, in order to preserve the bodily from inherited from one's parents, one should practice modest mourning so that the health will not be affected. Behaving to the contrary will incur accusations of unfiliality (conceived to be equivalent to the extinction of human nature). During the Wei-Jin period, there were people who practiced exactly what the *Book of Rites* prohibits, i.e. drinking wine and eating meat. Yet this by no means makes their mourning less poignant. Contemporaries called mourning that followed traditional practices "living filial piety" (生孝), whereas that did not "dead filial piety" (死孝). And the latter was praised more highly. This essay explores when the term "living filial piety" first came into use and why; how did society change its attitude towards the "living filial piety" from initial opposition, ambivalence, to acceptance and approval; how did the term evolve after the Tang dynasty. It is hoped that some light will be shed on the historical development of traditional filial piety by tracing the origin and evolution of the "living filial piety", both in term of its meaning and mourning practices.

Keywords: "living filial piety", "dead filial piety", "extinction of human nature"

* Lecturer, Department of Chinese Literature, National Tsing Hua University.