

孝經學史

陳壁生

著

# 經學史

陳壁生 著

華東師範大學出版社

## 圖書在版編目(CIP)數據

孝經學史 / 陳壁生著. -- 上海: 華東師範大學出版社, 2015.5

ISBN 978-7-5675-3403-2

I. 孝… II. ①陳… III. ①家庭道德-中國-古代②《孝經》-研究 IV. ①B823.1

中國版本圖書館 CIP 資料核字(2015)第 077046 號



本書著作權、版式和裝幀設計受世界版權公約和中華人民共和國著作權法保護

## 孝經學史

- 作者 陳壁生  
責任編輯 陳廷燁  
封面設計 吳元瑛
- 出版發行 華東師範大學出版社  
社址 上海市中山北路 3663 號 郵編 200062  
網址 [www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn)  
電話 021-60821666 行政傳真 021-62572105  
客服電話 021-62865537 門市(郵購)電話 021-62869887  
地址 上海市中山北路 3663 號華東師範大學校內先鋒路口  
網店 <http://hdsdchs.tmall.com>
- 印刷者 上海景条印刷有限公司  
開本 890×1240 1/32  
印張 12.25  
字數 260 千字  
版次 2015 年 5 月第 1 版  
印次 2015 年 5 月第 1 次  
書號 ISBN 978-7-5675-3403-2/B.933  
定價 58.00 元
- 出版人 王 焰

(如發現本版圖書有印訂品質問題,請寄回本社客服中心調換或電話 021-62865537 聯繫)



VI HORAE

華東師範大學出版社六點分社 策劃

---

## 《經學的瓦解》

陳壁生◎著

---

西學東漸，經學是如何被瓦解的？

當經學遭遇民族國家，中國向何處去？

我們還有能力贖續經學的命脈嗎？

隨著辛亥革命帶來的帝制消失，與新文化運動帶來的反傳統思潮，中國學術也捲入了一場深層次的“革命”之中。這場革命的核心內容就是：經學的瓦解。《經學的瓦解》展現了西學東漸中，中國學術研究的主流，整體性從章太炎的“以史為本”轉向胡適之的“以史料為本”，新文化運動、整理國故、古史辨相繼興起，全面移植西方學術分科，從而實現中國學術現代轉型的基本歷程。本書從經學角度對現代分科之學賴以成立的一系列預設提出質疑。中國文明的核心即在經學，經學大義之相傳，方能保禮樂文明之不墜。作者提出：重回經學！

---

## 《經學、制度與生活》

陳壁生◎著

---

《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。’”本書從經學、制度、生活三個層面對這則對話所體現的“父子相隱”這一觀念進行分析。直躬證父的故事在諸子學說中經過數百年的嬗變，到了漢代，“父子相隱”思想進入《春秋公羊傳》與《白虎通》中，成為帝國政制的大經大法。同時，在制度儒學化過程中，“父子相隱”思想不斷用於政治建構，到了唐代，這一思想制度化為刑律中的“同居相為容隱”，並延續至清末。在生活層面，制度化的“父子相隱”影響了傳統華夏的社會生活，並塑造了人們的思想方式。總之，本書以“父子相隱”為例，描述了一個傳統觀念從生活世界中發生，走向制度化，最後隨著制度的遷變而消失的過程。

## 目 錄

導言	1
第一章 《孝經》名義及其先秦傳承	14
第一節 《孝經》名義	14
第二節 《孝經》作者	16
第三節 先秦《孝經》學	21
第二章 《孝經》與漢代政治	40
第一節 《孝經》的重新出現	40
第二節 《孝經》之性質：“志在《春秋》，行在《孝經》”	45
第三節 “漢制使天下誦《孝經》”	50
第四節 經義與政教	57
第五節 依經立制：《孝經》與漢代國家大典	60
第六節 引經決事：《孝經》與漢代治國理念	81
第三章 鄭玄的《孝經》學	106
第一節 《孝經》：六藝根源之總會	107
第二節 鄭注用今文及其依據	121
第三節 《孝經》的教化：“至德”與“要道”	126
第四節 《孝經》中的人倫	145

第五節 結語	161
第四章 魏晉南北朝《孝經》學	164
第一節 王肅的《孝經注》	164
第二節 《孝經》義理的發展	177
第三節 《孝經》之倫理功能與第一次宗教化	189
第四節 漢唐《古文孝經》孔傳與《今文孝經》鄭注之流傳	204
第五章 唐明皇御注與《孝經》學的轉折	214
第一節 改經	215
第二節 重注	229
第三節 邢昺《孝經注疏》考實	247
第六章 宋明：理學與《孝經》	266
第一節 朱子的《孝經》學	266
第二節 董鼎的《孝經大義》	303
第七章 宋明：心學與《孝經》	321
第一節 象山後學：楊簡與錢時	321
第二節 陽明後學：羅汝芳	333
第三節 《孝經》的第二次宗教化	339
第八章 清代《孝經》學	350
第一節 清代《孝經》學概觀	350
第二節 皮錫瑞《孝經鄭注疏》的學術與政治	360
第三節 《孝經》學餘音	376
徵引文獻	378
後記	383

## 導 言

單經學史的寫作，既是整體的經學史的組成部分，也是經學史的細化。在早期經學史著述中，常常包括經學通史與單經學史。經學通史以時間為線索，側重於梳理每一時代經學發展的不同特徵，如講漢代經學，必言博士制度、家法師法，講清代經學，必言小學興起、漢宋之爭。而單經學史則是以書籍為標準，講一經注解之通史，側重於以經為標準，梳理每一經在不同時代的注本及其特徵。通過這兩條線路，完整地揭示經學發展之源流脈絡。例如，皮錫瑞作《經學歷史》，自經學開闢至清代注疏，歷數二千餘年經學之發展，而復作《經學通論》，臚列五經之重要問題，加以分析爬梳。龔向農的《經學通論》（刊行於西元1917年）分“經學沿革略說”與“群經學說”，前者為經學通史，後者為單經學史。章太炎在蘇州章氏國學講習會講《經學略說》（西元1935年），前列“經之形式及質料”、“經典原流，及今古文大概”諸問題，後分述諸經之歷史。甚至有一些經學史，如劉師培之《經學教科書》、甘雲鵬之《經學源流考》，皆只分言諸經之注解傳承，是單經學史的集合。

然而，在經學瓦解已百年的時代，如何寫作單經學史，不管是其通史還是斷代史，依然值得討論。目前流行的單經學史寫法主



要有兩種：一是學術史與解釋史，一是文獻史。從學術史角度寫單經學史，注重其傳承之源流脈絡，解釋特徵等問題。從文獻學角度寫單經學史，則更側重對各種經注版本、人物的介紹。此二者對瞭解一經都甚有價值，但都是“整理國故”的思路，將經學視為死去的史料，進行解剖式的學術梳理。而從經學自身角度看，正如整體的經學史是經學義理的發展史，單經學史也是一部經典的義理在歷史上演進的過程。經學之所以成為經學，正在於其作為中華文明的思想源頭，規定並表達了中華文明自身的價值系統，因此，有必要從經學自身的角度來理解經學的演進。而這種理解，所重視的必定是經學的義理。從義理角度寫一部單經學史，會面臨諸多問題。

## 一、單經學史與注疏

從義理角度而言，經學史與思想史的最大不同，在於經學的義理發展主要以注疏的形式實現，不同的時代都是通過注解經籍建構其時代的核心思想。因此，單經學史必然建立在細讀這些注解的基礎上。

但是，單經學史並不同於解釋史。解釋史往往注重經注的解釋學特徵，討論經典解釋學規律，反而容易忽略經義的建構。而經典細讀旨在發現經注的義理，充分理解不同經注的性質，是梳理單經學史的前提條件。

經注的性質，取決於注經家對該經籍的定位。歷史上偉大的注經家在注解經籍時，因其對整個經學系統見解獨到，故對一部經籍的注解匠心獨運。以鄭玄《論語》注為例。《論語》為孔子及其弟子的言行錄，古無異義，但是究竟要把《論語》看成孔子的格言集，放諸四海而皆准，還是看成某種制度下形成的言行，便極大地

影響了對《論語》性質的判斷與對孔子的認識。而鄭玄《論語注》與後世不同之處，在於他為《論語》設置了一個大背景，這樣的背景設置使他在許多注解中完全不同於其他解經家。如果對諸注進行對比，其獨異一目了然。

《論語·為政》：道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。

包咸注：德，謂道德。<sup>①</sup>

鄭玄注：六德，謂知、仁、聖、義、忠、和。<sup>②</sup>

《論語》此文泛言政刑、德禮，沒有任何證據可以證明，孔子所言之“德”有具體德目所指，是故東漢初年之包咸注亦泛言“道德”。而鄭玄將泛言之德具體化為明確的“六德”，且此六德之目在《論語》中並無體現，況如“聖”之為德，雖孔子亦言“若聖與仁，則吾豈敢”。鄭玄此“六德”之名，來自《周禮·地官·大司徒》，其文云：“以鄉三物教萬民而賓興之：一曰六德，知、仁、聖、義、忠、和……”鄭君解《周禮》，對此六種德目進行較為一般化的注解：“知，明於事。仁，愛人以及物。聖，通而先識。義，能斷時宜。忠，言以中心。和，不剛不柔。”<sup>③</sup>由此可見，鄭玄以“六德”注“道之以德”，是將孔子之言放在《周禮》的背景中。

《論語·雍也》：子謂子夏曰：“女為君子儒，無為小人儒。”

① 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第16頁。

② 宋翔鳳輯：《論語鄭注》，《浮谿精舍叢書》，臺北：聖環圖書印行，1998年，第2頁。

③ 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第160頁。

偽孔安國注：君子為儒，將以明道。小人為儒，則矜其名。<sup>①</sup>

鄭玄注：儒主教訓，謂師也。子夏性急，教訓君子之人則可，教訓小人則慍恚，故戒之。《周禮》曰：“儒以道德教人。”<sup>②</sup>

“君子儒”與“小人儒”之別，偽孔之注已有區分，而鄭玄徑將“儒”解釋為“師”，並將這句話轉化為孔子針對子夏性急，教導他應該選擇君子以教。而鄭注的依據仍然是《周禮》。《周禮·天官·大宰》云：“以九兩系邦國之名：……四曰儒，以道得民。”鄭注曰：“儒，諸侯保氏，有六藝以教民者。”<sup>③</sup>又，《周禮·地官·大司徒》云：“以本俗六安萬民：……四曰聯師儒。”鄭注曰：“師儒，鄉里教以道藝者。”<sup>④</sup>鄭玄根據《周禮》中的“儒”有教導之義，遂解《論語》中“君子儒”、“小人儒”為君子之師、小人之師。

《論語·述而》：子曰：“志於道，據於德，依於仁，遊於藝。”

何晏注：志，慕也。道不可體，故志之而已。據，杖也。德有成形，故可據。依，倚也。仁者功施於人，故可倚。藝，六藝也，不足據依，故曰遊。<sup>⑤</sup>

① 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，第53頁。

② 王素：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，北京：文物出版社，1991年，第59頁。

③ 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，第32頁。

④ 同上，第159頁。

⑤ 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，第60頁。

鄭玄注：道，謂師儒之所以教誨者。藝，六藝。<sup>①</sup>

孔子此言，凡道、德、藝，皆為泛說，何晏所解，云道不可體，藝不足依，純為玄學之言。鄭注則直接將“道”嫁接到《周禮》之師儒所以教誨者。鄭注“藝”為“六藝”，六藝之名，《周官》主禮、樂、射、御、書、數，《史記》諸書主六經，鄭注雖然無明確其指，但從其注《禮記·少儀》仍可推見其說。《少儀》“士依於德，游於藝”，鄭注云：“藝，六藝也。一曰五禮，二曰六樂，三曰五射，四曰五馭，五曰六書，六曰九數。”<sup>②</sup>“六藝”內容，此出於《周禮·地官·保氏》。

《論語·述而》：子以四教：文、行、忠、信。

鄭玄注：行，謂六行：孝、友、睦、姻、任、恤。<sup>③</sup>

鄭注把“行”解釋為“六行”，與其解“道之以德”為“六德”一樣，都是據《周禮》為說。《周禮·地官·司徒》云：“以鄉三物教萬民而賓興之：……二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤。”<sup>④</sup>鄭玄正是以《周禮》之文解《論語》。

上述數例可看出，鄭玄《論語注》背後有一套《周禮》制度。在鄭玄的認識中，《周禮》之制是周公致太平之制。馬融《周官傳敘》云，劉歆“末年，乃知其周公致太平之跡，跡具在斯”。<sup>⑤</sup>這成為其後馬融、鄭玄對《周禮》的基本定位。《周禮·天官·冢宰》“惟王建國”，鄭注云：“建，立也。周公居攝而作六典之職，謂之《周禮》。

① 王素：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，第75頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第630頁。

③ 王素：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，第79頁。

④ 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，第160頁。

⑤ 同上，第7頁。

營邑於土中。七年，致政成王，以此禮授之，使居維維邑，治天下。”<sup>①</sup>鄭玄以為，《周禮》是周公所作，它不只是一套價值理論，更是一套具體制度，最終落實在周代的政治社會中。何以要援《周禮》以注《論語》呢？因為《論語》是孔子及其弟子的言行錄，而孔子及其弟子言說的背景正是崩壞中的周代禮樂制度。周代禮樂制度的基本形態，就在《周禮》一書中。所以，孔子無論是講“德”說“藝”，言“儒”語“行”，都是在《周禮》的意義上說的。理解了這一點便可看出，鄭玄對《論語》性質的理解，是把《論語》放在《周禮》的大框架中，將孔子視為周制崩壞過程中的天生聖人，孔子言辭中的道德、制度都與周制有密切關係。鄭玄的這種看法，與朱子將《論語》放在《四書章句集注》的框架中進行理解，便有著根本的差別。

單經學史上那些最具代表性的經注，往往是注經大師理論的產物。就像鄭玄的《論語注》必須納入鄭玄的經學理論中，朱子的《論語集注》必須納入朱子的理學體系中，才可能對這些經注的性質有明確的定位，才可能真正深入討論這些經注內部的問題。單經學史必須建立在細讀注解的基礎上，其困難之處就在於，要研究一部經注就離不開對這部經注作者的經學思想的理解。本書所研究的《孝經》諸種注本中，鄭玄的《孝經注》與朱子的《孝經刊誤》，是兩部最具特色的著作，也是《孝經》學史上最重要的著作。鄭玄對《孝經》的理解，不是像其解《論語》那樣盡用《周禮》，相反，《孝經注》中涉及到的制度大多同於《禮記·王制》與《白虎通》，這種與今存鄭注大相違異的特征，使許多學者認為此注非出自鄭玄。事實上，鄭玄早年從今文經學，他對《孝經》的注解，更強調《孝經》是孔子新法而非周公舊法，因此在制度上多從今文，毫不足怪。而朱子的《孝經刊誤》則多道《孝經》之非，蓋朱子先存《四書章句集

<sup>①</sup> 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，第10頁。

注》之義理，再以之繩法《孝經》，《孝經》遂漏洞百出，因此本書於《孝經刊誤》一章，更多揭示朱子作《刊誤》的種種理論預設與思想前提，由此解釋其懷疑、刪削《孝經》的理由。朱子的諸經注解多有其偉大創見，但因《孝經》在其思想體系中地位過低，遂導致他僅作《刊誤》一文，《語類》也只有寥寥幾句討論，因本書旨在梳理《孝經》學之歷史，故於朱子一章乃不得不有所批評。

如果能夠理解經注的性質，歷史上的注經大師都把一部經典納入自己的經學理論之中，那麼，經典就會瓦解在解釋之中。從經學的角度來說，要凸顯經學的義理，馬上會面臨一個問題，解釋的歷史固然可以整理出來，而經義自身的價值在哪裏？

## 二、經與史

可以說，既要凸顯“經”的維度，又要表現“史”的脈絡，是單經學史寫作的永恆的糾結。

整體的經學史或單經學史，首先是經學，其次才是史學。如果僅僅是要對單經學史進行文獻學、解釋史或學術史的梳理，那麼作者本身不需要對經義有特別的看法，只要熟悉文獻源流，認識諸種解釋，了解學術脈絡即可。但是，如果把經學史或一經學史看成“經學”的組成部分，那麼便要求我們不但要理解其文獻、解釋史，更要理解經文一字一句的各種解釋。在古人的思想世界中，解釋的目的在於明經，而一代代偉大的注經家之所以對經文做出不同的解釋，正是因為在不同的時代需要以不同的語言、思維來明經，才能真正有效地將經義帶入新的時代思想之中。同時，也正是注經家們做出的不同解釋，使後人看到的經學注疏表現出“史”的脈絡來。

今天我們在理解經文的時候，如果單靠白文經書，不管是以自

己的心靈去體貼經文，還是用現代的思想框架去解釋經義，都鮮能發明聖學，而多牽強附會，無法真正理解經文之深意。只有將每一字、每一句、每一篇的理解建立在對該經歷代解釋的基礎上，才可能最大程度地認識經的複雜性，從而最大程度地發掘經文所蘊含的思想空間。因此，詳研一部經的每種重要注本，成為認識該經的惟一途徑。

但是，諸多注本都是諸家自身思想體系的構成部分。就《孝經》而言，鄭玄《孝經注》的體系與唐玄宗《孝經御注》、朱子《孝經刊誤》的體系便完全不同，甚至可以說，通過這些注家的眼光來讀《孝經》，只有鄭玄的《孝經》、唐玄宗的《孝經》、朱子的《孝經》。而《孝經》作為經，已經瓦解在諸種注解中——經學在解釋之中消失了。如果僅僅對這些解釋的歷史做出描述，揭示每一種解釋的義理思想，這樣的單經學史，往往只有解釋史、學術史，而沒有“經學”本身。正因如此，整體的經學史與單經學史，皆容易只見“史”之脈絡，而失去“經”的維度。

事實上，“史”的眼光取決於對“經”的理解，如果沒有在歷代注釋的基礎上理解經，便同時也失去了評判歷代注釋的眼光。因此，單經學史不但要求對注釋的歷史脈絡有充分的理解，而且更要求對經義本身有正確的把握。理想的單經學史著述，要對歷史上具有代表性的注本進行評述，使讀者瞭解這部經的發展源流，但更重要的是，借助歷史上這些有代表性的注本，充分展示該經的內部問題——也就是經學問題。在此過程中，單經學史便不是客觀科學的文獻史，不是平鋪直敘的解釋史，而是經學本身。單經學史需要對整個經學史有所瞭解，更重要的是對經的種種內部問題有自己的判斷，而這種判斷有時甚至是建立在對整個經學體系的理解之上的決斷。

本書在闡述《孝經》諸種注釋的同時，力求凸顯作者本身對

《孝經》義理的理解。惟因如此，本書對一些注家的評述，也不盡從經注本身的特點出發進行描述，而帶有作者自身的色彩。例如討論唐玄宗《孝經御注》一章。《孝經御注》一書體式，頗如何晏《論語集注》，多雜引前人之說，但整體而言，唐玄宗對前賢注解的採摭，使其書表現出與前人完全不同的特征。要而言之，這種特征便是全面將《孝經》視為教民行孝的倫理書。事實上，在唐玄宗之前，六朝時通過《孝經》講臣子之忠孝，《孝經》已經開始“個人倫理化”了，但當時要建立郊祀、明堂諸種政治制度，主要依據仍在《孝經》。唐玄宗御注頒行之後，《孝經》的性質完全發生了變化。本來，在兩漢時代的理解中，《孝經》是孔子面對後世，為後世建立大綱大法的著作，旨在以政治為中心構建人間秩序。而經過了唐玄宗之後，《孝經》變成時王面對臣民，教導臣民忠孝的倫理書。

同時，也正因為本書對經義的判斷，使本書的章節取捨有所考究。清以前《孝經》古注，今所存者大多見於《四庫全書》，其中像元代吳澄《孝經定本》、明代項霖《孝經述注》，皆為《四庫全書》所收，四庫館臣言吳澄《孝經定本》云：“所定篇第，雖多分裂舊文，而詮解簡明，亦秩然成理。”<sup>①</sup>四庫館臣又論項霖《孝經述注》云：“是篇用《古文孝經》本，其所詮釋，不務為深奧之論，而循文衍義，案章標旨，詞意頗為簡明，猶說經家之不支蔓者。”<sup>②</sup>此二書列於《孝經》注解中，雖能明經，但此二書特別是吳澄《孝經定本》，是繼承朱子《刊誤》的思路，有一己之見作為思想預設，然後繩諸《孝經》，故所見《孝經》經文處處捉襟見肘。本書在朱子一章已經闡述過這種思想預設，故而對同樣思想預設中的《孝經》注本，尤其是改經之作，便不再涉及。元世又有朱申撰《晦庵先生所定古文孝經

① 紀昀等：《四庫全書總目》，北京：中華書局，2003年，第265頁。

② 同上。



句解》，收入《通志堂經解》，此書與董鼎《孝經大義》同類，純為闡發朱子之作，但因其於經義幾乎全無新見，故不言之。而清朝《孝經》注疏之存世者不下數十種，光是《四庫全書》所錄，便有順治皇帝《御注孝經》一卷、雍正皇帝《御纂孝經集注》一卷，皆鄙陋無見。《清經解》收錄丁晏《孝經徵文》，其書多糾集漢晉注義，此類著述尚多，但沒有發明義理，都不設專門的章節進行討論。

### 三、單經學史與經學史

單經學史是經學史的組成部分，所以，對一部經的歷史梳理，必須放在整個經學史的大背景中進行。歷史上某些時期可能有某一部分經書作為基礎或者中心，但整體上的經學史，從來不是單獨一部經的歷史，而是所有經共同作用的歷史。

但是，經學史又是經學觀的產物，不同的經學觀會描述出不同的經學史樣貌，也會隨之影響到一部經書的性質定位。例如早期的經學史中，皮錫瑞《經學歷史》偏重今文，而劉師培《經學教科書》重古文。《經學歷史》之言經學開端時代，云：“經學開闢時代，斷自孔子刪定《六經》為始。”<sup>①</sup>又云：“故必以經為孔子作，始可以言經學；必知孔子作經以教萬世之旨，始可以言經學。”<sup>②</sup>皮氏以為經學自孔子開始，則孔子是經學的開創者，《詩》《書》《禮》《樂》皆因孔子手定而列於經，而《易》有孔子所作內容，最重要的則是《春秋》，完全是孔子筆削褒貶，為後王立法之作。在這種經學觀中，《孝經》雖不在六經之列，但因其為孔子所說，故與六經同倫。皮錫瑞云：

<sup>①</sup> 皮錫瑞：《經學歷史》，北京：中華書局，2008年，第19頁。

<sup>②</sup> 同上，第27頁。

其所以稱經者，《漢書藝文志》曰：“夫孝，天之經，地之義，民之行也。舉大者言，故曰《孝經》。”鄭注《孝經序》曰：“《孝經》者，三才之經緯，五行之綱紀。孝為百行之首；經者，不易之稱。”鄭注《中庸》“大經”“大本”曰：“大經謂六藝，而指《春秋》也；大本，《孝經》也。”漢人推尊孔子，多以《春秋》、《孝經》並稱。《史晨奉祀孔子廟碑》云：“乃作《春秋》，復演《孝經》。”《百石卒史碑》云：“孔子作《春秋》，制《孝經》。”蓋以《詩》、《書》、《易》、《禮》為孔子所修，而《春秋》、《孝經》乃孔子所作也。鄭康成《六藝論》云：“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”據鄭說，是《孝經》視諸經為最要，故稱經亦最先。<sup>①</sup>

這樣，《孝經》便躋於六經，成為孔子立法的重要組成部分。而劉師培的《經學教科書》，則將經學的起源定於遠古時代，他說：“蓋經字之義，取象治絲，縱絲為經，橫絲為緯，引伸之則為組織之義。……六書為上古之書，故經書之文奇偶相生，聲韻相協，以便記誦，而藻繪成章，有參伍錯綜之觀。古人見經之多文言也，於是假治絲之義而錫以六經之名。”<sup>②</sup>是故，劉師培以為經學起源甚古，從伏羲仰觀天文，俯察地理，劃為八卦，已為經學之始，經古代之六經，西周之六經，最後才是孔子定六經。因此，劉師培認為：“後儒誤以《六經》為孔子之私書，不知《六經》為先王之舊籍，并不知孔門自著之書實與《六經》有別，此疏於考古之弊也。”<sup>③</sup>在這種理解中，六經性質與《孝經》判然有別，六經是自古相沿之王官學，孔子

① 皮錫瑞：《經學歷史》，第41頁。

② 劉師培：《經學教科書》，《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997年，第2074、2075頁。

③ 同上，第2077頁。

述而不作，修定六經。同時，孔門自著之書，有《論語》與《孝經》，故劉師培云：

曾子作《孝經》以記孔子論孝之言。子夏諸人復蒼集孔子緒言，纂為《論語》。<sup>①</sup>

也就是說，《孝經》與《論語》只不過是孔子一人之私書而已。以此邏輯，作為王官學的六經應在經部，而《孝經》與《論語》應屬子部儒家類。在這種經學眼光中，《孝經》不但與《春秋》關係不大，與整個經學系統，也沒有必然的關聯。

由皮錫瑞與劉師培之例可以看出，對一部經典的理解，背後是對整個經學史的理解，而對經學史的理解，又與經學觀密切相關。因此，單經學史必然要建立在整體的經學史基礎上。在《孝經》學史的義理演變中，兩漢重經學，《孝經》與《春秋》為代表的五經聯繫在一起。《孝經鉤命決》一言盡之：“孔子在庶，德無所施，功無所就，志在《春秋》，行在《孝經》。”<sup>②</sup>而鄭玄建構的以三禮為中心的新經學體系，三國之後主宰了經學的發展，《孝經》也隨之用於解釋典禮，故南北朝時解《孝經》者喜述其“愛敬”之義，以為禮制之基礎。南北朝特重《喪服》，故以《孝經》解《喪服》也成為一時風尚。及至宋代，《四書》學興起，代替五經成為探求孔孟之道的核心文獻，於是《孝經》在《四書》的義理系統中成為被審查的對象，故有朱子《孝經刊誤》等重注經義、刊改經文之書。整體的經學史如滔滔江潮，一經之義理變化如浮萍一葉，隨著經學史的變化而遷變。如果從文獻學或解釋史的角度寫作單經學史，固然可能

① 劉師培：《經學教科書》，第2076頁。

② 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第3頁。

迴避整體的經學史，但若從經學本身來寫單經學史，則整體的經學史定然是單經學史的基本框架與敘述基礎。

單經學史的寫作，根本目的不止於梳理一經之史，更在於發明一經之義。對經文的理解要建立在理解歷史上偉大注經家的基礎上，因此需要透徹了解這些注經家本身的思想。而且只有理解經義，才會有認識注疏的眼光，由此單經學史的寫作需要凸顯“經”的理解，並以此去評判注疏。同時，單經學史的背後是整體的經學史，專治一經，董理其史，只有在經學史的脈絡中敘述一經之史，才能發明經義，推動經學的學術總結與義理重構。

如果從現代學術眼光來看，寫作一部單經學史，作者應該像導遊一樣，帶著讀者遊覽導遊圖中的美麗風光。但從動筆寫作這本小書開始，我就把它定位為一本幫助閱讀《孝經》注疏的輔助資料，它的目的不是提供一張導遊圖，帶著讀者遊覽圖中的美麗風光，而是在黑暗的大海上建造幾座燈塔，或明或暗，或顯或微，而航海，終究是每個人自己的事情……

## 第一章 《孝經》名義及其先秦傳承

### 第一節 《孝經》名義

在中國經典體系中，《孝經》是最早冠以“經”名的一部經典。“孝”之與“經”，組成一書之名，有其深意焉。

“孝”單獨成字之義，《孝經注疏》引數說云：《禮記·祭統》云：“孝者，畜也，畜養也。”《釋名》云：“孝，好也。”《周書》：“諡法：至順曰孝。”《爾雅》曰：“善父母為孝。”<sup>①</sup>

“經”單獨成字，其義既有本義，也有引申義。本義如《說文解字·糸部》曰：“經，織，從絲也。”“從系丕聲。”<sup>②</sup>章太炎解釋道：“經之訓常，乃後起之義。《韓非·內外儲》首冠經名，其意殆如後之目錄，並無‘常’義。今人書冊用紙，貫之以線，古代無紙，以青絲繩貫竹簡為之。用繩貫穿，故謂之經。經者，今所謂線裝書矣。”<sup>③</sup>而後起之義，《詩·小雅·小旻》：“匪大猶是經。”毛傳：

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第4頁。

② 段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1995年，第644頁。

③ 章太炎：《經學略說》，《章太炎演講集》，上海：上海人民出版社，2011年，第485頁。

“經，常。”<sup>①</sup>《孟子·盡心下》：“君子反經而已矣。”趙岐注：“經，常也。”<sup>②</sup>《白虎通》曰：“經，常也。”<sup>③</sup>劉熙《釋名》曰：“經，徑也，常典也，如徑路無所不通，可常用也。”<sup>④</sup>觀經傳之中，《左傳》言“禮，天之經也”，《禮記·中庸》云“凡為天下國家有九經”，又云“唯天下之至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。”經字之意皆為“常”，即常道、常法。

“孝經”之名，漢至唐學者多有的解。鄭玄云：“孝為百行之首，經者不易之稱。”<sup>⑤</sup>皇侃云：“經者，常也，法也。此經為教，任重道遠，雖復時移代革，金石可消，而為孝事親常行，存世不滅，是其常也。為百代規模，人生所資，是其法也。”<sup>⑥</sup>

綜上所言，“孝經”的“孝”，是指敬事父母，“經”一開始不是“六經”意義上的“經典”，而是指常道。在春秋戰國時期，有諸種“經”之名，如《山海經》、《墨經》等等。六書並稱“經”，首出《莊子·天運》，其文云：“丘治《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》六經。”<sup>⑦</sup>秦漢之後，《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》並稱六經，“經”之名，也專屬此六經。而《孝經》之經，是在常道的意義上言“經”。這樣，《孝經》一書，成了古往今來第一本稱“經”之書。自此之後，戰國時期出現《山海經》、《墨經》諸書，也自稱為“經”。《漢書·藝文志》所列《老子鄰氏經傳》四篇、《老子傅氏經說》三十七篇、《老子徐氏經說》六篇，蓋亦戰國秦漢間著作，而以《老子》

① 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第413頁。

② 焦循：《孟子正義》，北京：中華書局，2004年，第1033頁。

③ 陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年，447頁。

④ 劉熙撰，畢沅疏證，王先謙補：《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008年，第211頁。

⑤ 鄭玄：《孝經注序》，嚴可均輯：《孝經鄭注》，北京：商務印書館，1959年，第1頁。

⑥ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第4頁。

⑦ 王先謙：《莊子集解》，北京：中華書局，2008年，第130頁。

為“經”並為之作傳、說。漢武帝立五經博士之後，五經獨稱“經”，後有七經、九經、十三經之名，釋家、道家也自稱為經，皆沿襲自《孝經》。

## 第二節 《孝經》作者

《孝經》作者，載籍最古者，幾乎都以為孔子所作，並無異議。董仲舒對策有云：“孔子曰：‘天地之性人為貴。’”<sup>①</sup>引文見《孝經·聖治章》，足見董子以《孝經》出於孔子之手。且《春秋繁露》多引《孝經》並解釋之，董氏以其為孔子之言也。《漢書·匡衡傳》載匡衡《上元帝書》有云：“《大雅》曰：‘無念爾祖，聿修厥德。’孔子著之《孝經》首章，蓋至德之本也。”<sup>②</sup>是匡衡以為《孝經》出於孔子也。劉向《別錄》云：“《孝經》之名，曾子所記。”<sup>③</sup>劉向明確說《孝經》這一書名是曾子所記，而其作者為孔子也可以推見。前引班固《漢書·藝文志》曰：“《孝經》者，孔子為曾子陳孝道也。”《藝文志》襲自劉歆《七略》，可知劉歆、班固亦持此說。《孝經緯》：“孔子云：‘欲觀我褒貶諸侯之志，在《春秋》。崇人倫之行，在《孝經》。’”<sup>④</sup>《鉤命決》：“孔子曰：‘吾志在《春秋》，行在《孝經》。’”<sup>⑤</sup>何休序《春秋公羊傳解詁》引此文，可知何休亦持此論。《鉤命決》又云：“孔子曰：‘《春秋》屬商，《孝經》屬參。’”<sup>⑥</sup>《白虎通·五經》

① 班固：《漢書·董仲舒傳》，北京：中華書局，2006年，第2516頁。

② 班固：《漢書·匡衡傳》，第3339頁。

③ 劉炫：《孝經述議》，見林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，東京：文求堂，1953年，第80頁。

④ 邢昺：《孝經注疏序》引，見唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第3頁。

⑤ 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第3頁。

⑥ 同上，第7頁。

云：“已作《春秋》，復作《孝經》何？”<sup>①</sup>《白虎通》為東漢群儒所定，知此乃東漢經師之共識。鄭玄《六藝論》云：“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”<sup>②</sup>由此可見，兩漢群儒，幾乎一致以為孔子作《孝經》。

惟一稍有不同的是，司馬遷《史記·仲尼弟子列傳》講到曾參時說：“孔子以為能通孝道，故授之業，作《孝經》。”觀其文，似乎是說曾子作《孝經》。如果從司馬遷本人的學術思想來看，有一些線索可以探求他對《孝經》的看法。司馬遷曾問學於董仲舒，董仲舒明確以《孝經》為孔子所作，司馬遷不應有異。且《史記·梁孝王世家》言成王封弟之後有云：“《孝經》曰：‘非法不言，非道不行。’此聖人之法言也。”此處為司馬遷之評述，而“聖人”所指，不應該是曾子，而只可能是孔子。所以，“孔子以為能通孝道，故授之業，作《孝經》”，這句話也可以理解為孔子以為曾子能通孝道，故作《孝經》以授曾子，“作《孝經》”的主語不是曾子，而是孔子。

另外，《禮記》雖成於漢世，但文出於七十子之後，此由郭店楚簡、上海博物館藏簡《緇衣》篇可以證之。《禮記·經解》有云：“故以奉宗廟則敬，以入朝廷則貴賤有位，以處室家則父子親，兄弟和，以處鄉里則長幼有序。孔子曰：‘安上治民，莫善於禮。’此之謂也。”所用孔子之言，出自《孝經·廣要道章》，既以《孝經》之文為孔子之言，又引之以證上文之說，若引《詩》、《書》然，此亦可見當時以為《孝經》出於孔子，而且徵引之如經典。又，《禮記·喪服四制》云：“門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。資于事父以事君而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。”所引“資于事父以事君而敬同”，文出《孝經·士章》，引此文而言

① 陳立：《白虎通疏證》，中華書局，第446頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第4頁。



其理，以證為君斬衰三年之制，可見引者同樣將《孝經》視為權威的理論前提。因此，《孝經》出於孔子，殆無異義也。

那麼，孔子“作《孝經》”是在什麼意義上講“作”呢？

關於“作”字之義，主要有兩種，一種是《論語·述而》“述而不作”之“作”，即特指聖王或素王的立法，如《禮記·中庸》云：“雖有其位，苟無其德，不敢作禮樂焉。雖有其德，苟無其位，亦不敢作禮樂焉。”一種是現代人所說的“作文”之“作”，即一般意義上的寫作。“述而不作”，皇侃《論語義疏》云：“孔子自言：我但傳述舊章，而不新制禮樂也。夫得制作禮樂者，必須德位兼並、德為聖人、尊為天子者也。所以然者，制作禮樂必使天下行之，若有德無位，既非天下之主，而天下不畏，則禮樂不行；若有位無德，雖為天下之主，而天下不服，則禮樂不行，故必須並兼者也。”<sup>①</sup>孔子自言“述而不作”，應該是在未作《春秋》之時，而其作《春秋》，如《孟子》言“孔子懼，作《春秋》”，鄭玄《六藝論》中論及《春秋》，則云：“孔子既西狩獲麟，自號素王，為後世受命之君制明王之法。”<sup>②</sup>“作《春秋》”之“作”，主要在於制作一王大法。但是，“作《孝經》”則不是在立法的意義上言“作”，而只是說其思想出於孔子本人。同時，孔子“作《孝經》”也不是現代人所說的著述。在《孝經》解釋史上，認為此經是孔子自己書寫的，是劉炫。劉炫《孝經述議》云：

炫以為《孝經》者，孔子身手所作，筆削所定，不因曾子請問而隨宜答對也。士有百行，以孝為本。本立而後道生，道成而後業就，經曰“明王以孝治天下”，然則治世之具孰非乎？

① 皇侃：《論語義疏》，北京：中華書局，2013年，第153頁。

② 皮錫瑞：《六藝論疏證》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。

徒以教化之道，因事立言，經典之名，隨方表稱，至使威儀禮節之末競於當世，孝弟德行之本隱而不章。加以衰周之季，禮義陵遲，亂逆無紀，名教風俗頹弊，用感聖心，視世崩淪，有懷制作，但雖有其德，而無其位，不可自率己心特制一典。因弟子有請問之道，師儒有教誨之義，故假曾子之問，以為對揚，非曾子實有問也。何以知其然？若疑必以問申心，曾子應每章一問，言必待問乃陳，仲尼應每問一答。案經，夫子呼而告之，非曾子請也。諸章以次陳之，非待問也，安在其為曾子之問而為曾說乎？且辭義脈連，文旨環復，首章問其端緒，余章廣而成之，非一問一答之勢也。理有所極，辭無所宣，方始發曾之問，及更說以終之，非請業請益之事也。首章言“先王有至德要道”，至於第十五章始云“此謂要道”，第十六章乃云“非至德，其孰能訓如此其大者乎”，主自遙結首章，非答曾也。若主為曾說，首章語曾已畢，何由不待曾問，遠自終之。且三起曾子，唯二者是問，其一者歎之而已，答復待問，則歎非問也。錄曾此歎，復何所明？斯則別有旨矣。夫子將欲說孝，無所措辭，故假言曾侍，為之論道。下盡庶人，其言已極，於孔則不得更端，于曾則未有可請，故假稱歎孝之大，更說大孝之方，孝治天下之事。言“明王之以孝治天下也”，如此是其說孝已極，歎言聖道莫大於孝，其辭無以發端，故又借曾問乃說聖人之德不加於孝。十九章以來唯論敬順之道，未有規諫之事，慙慙在於悅色，不可頓說犯顏，故更借曾問，陳諫諍之義。此皆孔須曾問，非曾須問孔也。莊周之斥鷃笑鵬，罔兩問影，屈原之漁父鼓枻，太卜拂龜，馬卿之烏有、亡是，楊雄之翰林子墨，皆假設客主，更相應答，與此復何所異？而前賢莫之覺也。《藝文志》云：“《孝經》者，孔子為曾子陳孝道也。”謂其指為曾子特說此經，然則聖人有作，豈為一人而已？《別錄》云：“《孝經》

之名，曾子所記。”蓋聞孔子然後成之，孔子必有潤色，不籍曾為草稿。若其力不上札，何假聞孔而成？斯皆不本於文，故致茲謬耳。<sup>①</sup>

劉氏之言，從《孝經》的文勢推斷，以為《孝經》是孔子自己書寫，而假借曾子之問，以成一篇之作。俞樾《古書疑義舉例》將之列入“寓名例”，並評論道：“劉氏此論，最為通達，然非博覽周、秦古書，通于聖賢著述之體，未有不河漢斯言者矣。”<sup>②</sup>但劉氏以行文的文勢作為依據，本身便有過強的主觀意圖。而且，這種推斷也沒有太大的意義，因為所推論的結果，也是證明《孝經》出於孔子。

事實上，漢唐人言孝經為孔子所作，“作”的意思，主要是說《孝經》的思想出於孔子。《論語》並非孔子書寫，而是弟子門人所集，但《論語》之出於孔子，古今無異辭。同樣，今所傳《孟子》也多有孟子與弟子、時人的對話，但《孟子》出於孟子本人，古今亦無歧說。先秦典籍的書寫，不像後世由某一明確的作者手書而成，而多為師弟相傳的結果，《孝經》的成書，確實有類似于“仲尼居，曾子侍”這樣難以解釋的話，但它可能是孔子向弟子講授，弟子或門人書於竹帛的結果，不必非常具體地考究到底是誰第一次寫下這篇文章，但可以確定的是這些文字與思想是孔子講授的。因此，《孝經》思想出於孔子，不是像孔子“作《春秋》”立一王大法，而是像《論語》思想也出於孔子一樣。

孔子作《孝經》的時間，舊傳皆言在作《春秋》之後。《白虎通·五經》有云：“已作《春秋》，後作《孝經》何？欲專制正法。”<sup>③</sup>

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第78-80頁。

② 俞樾：《古書疑義舉例》，中華書局，1983年，第51、52頁。

③ 陳立：《白虎通疏證》，第446頁。原文無“法”字，據盧文弼校補。

鄭玄《六藝論》云：“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”<sup>①</sup>鄭玄也以為孔子作六經之後，才作《孝經》。《孝經注疏》亦曰：“其作經年，先儒以為魯哀公十四年西狩獲麟而作《春秋》，至十六年夏四月己丑孔子卒為證，則作在魯哀公十四年後、十六年前。案《鉤命決》云：‘孔子曰：吾志在《春秋》，行在《孝經》。’據先後言之，明《孝經》之文同《春秋》作也。又《鉤命決》云：‘孔子曰：《春秋》屬商，《孝經》屬參。’則《孝經》之作在《春秋》後也。”<sup>②</sup>上列材料，是孔子作《孝經》時間的最早記載中，而皆以為作《孝經》在《春秋》之後，因此，《孝經》可以說是孔子最晚的作品。

### 第三節 先秦《孝經》學

戰國時代的經學，不是對經書進行字詞的訓詁或義理的解讀，而是建立在經書基礎之上的議論。這與戰國時代諸子競相爭鳴，經學未定一尊的時代特徵有關。因此，要考察戰國時代的《孝經》學，便只能從諸子的記述、徵引，與文獻的殘存中，來看《孝經》的傳播情況。

#### 一 諸子傳經

戰國經學，可稱之曰“諸子傳經”，傳經之人，多為諸子，而其著述，多在子部。這與後世以說、解、注、疏傳經者截然不同。蓋諸子的著述立說，重在以經典為基礎，而創立一家之言，一派之學，而經書的直接注疏，要在通過解說義理、訓詁字詞，直接發明經義。

<sup>①</sup> 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第4頁。

<sup>②</sup> 同上。

二者的不同，源於時代的差異。在經學未定一尊的時代，直接的經書說解，只是知識的傳承，而不能周於世用。每一派學者，不管是否研習經典，都必須提出自己的一家之言，才能真正面對現實。而經學定為一尊之後，要通經致用，便不需要做特別的理論闡發，只需進行義理解說與訓詁字詞以明經，即可致用。

戰國之傳經，從形式上看大致可以分為幾類。

一是口傳，以《春秋公羊傳》、《春秋穀梁傳》為代表。徐彥《春秋公羊傳注疏》引戴宏《序》云：“子夏傳與公羊高，高傳與其子平，平傳與其子地，地傳與其子敢，敢傳與其子壽。至漢景帝時，壽乃共弟子齊人胡毋子都著於竹帛。”<sup>①</sup>是《公羊》以口說傳經也。而《四庫提要》云：“今觀傳中有‘子沈子曰’、‘子司馬子曰’、‘子女子曰’、‘子北宮子曰’，又有‘高子曰’、‘魯子曰’，蓋皆傳授之經師，不盡出於公羊子。定公元年傳‘正棺於兩楹之間’二句，《穀梁傳》引之，直稱‘沈子’，不稱‘公羊’，是並其不著姓氏者，亦不盡出公羊子。且並有‘子公羊子曰’，尤不出於高之明證。”<sup>②</sup>傳文之言，不盡出公羊子，實際上是孔子之後，漢初之前，諸《公羊》經師在口耳相傳過程上，加上自己理解的結果。

二是引經，以《孟子》、《荀子》為代表。孟、荀為儒學巨擘，亦為傳經大師，雖無解經之書，但其學建立在六經基礎之上。關於孟子，趙岐《孟子題辭》云：“長師孔子之孫子思，治儒術之道，通五經，尤長於《詩》、《書》。”<sup>③</sup>今存《孟子》內篇七篇，其中引《詩》、《書》之處，不下五十次。而于荀子，清人汪中著《荀卿子通論》，云：

① 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，第3頁。

② 紀昀等：《四庫全書總目》，北京：中華書局，2003年，第210、211頁。

③ 趙岐：《孟子題辭》，見焦循：《孟子正義》，第7頁。

荀卿之學，出於孔氏，而尤有功于諸經。《經典敘錄·毛詩》徐整云：‘子夏授高行子，高行子授薛倉子，薛倉子授帛妙子，帛妙子授河間人大毛公。毛公為《詩故訓》，傳於家，以授趙人小毛公。一云子夏傳曾申，申傳魏人李克，克傳魯人孟仲子，孟仲子傳根牟子，根牟子傳趙人孫卿子，孫卿子傳魯人大毛公。’由是言之，《毛詩》，荀卿子之傳也。《漢書·楚元王交傳》：‘少時嘗與魯穆生、白生、申公同受詩于浮邱伯。’伯者，孫卿門人也。《鹽鐵論》云：‘包邱子與李斯俱事荀卿。’劉向敘云：‘浮邱伯受業為名儒。’《漢書·儒林傳》：‘申公，魯人也，少與楚元王交俱事齊人浮邱伯受《詩》。’又云：‘申公卒以《詩》、《春秋》授，而瑕邱江公盡能傳之。’由是言之，《魯詩》，荀卿子之傳也。《韓詩》之存者，外傳而已，其引荀卿子以說《詩》者四十有四，由是言之，《韓詩》，荀卿子之別子也。《經典敘錄》云：‘左邱明作傳以授曾申，申傳衛人吳起，起傳其子期，期傳楚人鐸椒，椒傳趙人虞卿，卿傳同郡荀卿名況，況傳武威張蒼，蒼傳洛陽賈誼。’由是言之，《左氏春秋》，荀卿子之傳也。《儒林傳》云：‘瑕邱江公受《穀梁春秋》及《詩》于魯申公，傳子至孫，為博士。’由是言之，《穀梁春秋》，荀卿子之傳也。荀卿所學，本長於禮。《儒林傳》云：‘東海蘭陵孟卿善為《禮》、《春秋》，授后蒼、疏廣。’劉向敘云：‘蘭陵多善為學，蓋以荀卿也，長老至今稱之，曰蘭陵人喜字為卿，蓋以法荀卿。’又二《戴禮》並傳自孟卿，《大戴·曾子立事篇》載《修身》、《大略》二篇文，《小戴》《樂記》、《三年問》、《鄉飲酒義》篇，載《禮論》、《樂論》篇文。由是言之，曲台之禮，荀卿之支與餘裔也。蓋自七十子之徒既歿，漢諸儒未興，中更戰國、暴秦之亂，六藝之傳賴以不絕者，荀卿也。周公作之，孔子述之，荀

卿子傳之，其揆一也。<sup>①</sup>

《荀子》一書，也多引《詩》、《書》之文。據上所述，孟子、荀子皆傳五經，而不作經說。考察戰國經學情況，不能忽視孟子、荀子等人，而且他們著述中的引經內容，也是對經文最早的理解。

三是說解。說解之書，和經學的關係，比一般的引經之作要更加緊密。例如《大戴禮記》中保存的《曾子本孝》、《曾子立孝》諸篇，與《孝經》有非常密切的關係，而這些篇章被認為正是《漢書·藝文志》諸子略儒家類中的“《曾子》”。再如漢初所出的《尚書大傳》，董仲舒所作的《春秋繁露》，多有解經之語，但又不是漢人章句之學，而帶有戰國子書的餘緒。可以推斷，戰國時代的《孝經》解說，像魏文侯《孝經傳》、《孟子》外書四篇中的《說孝經》，形式大概便是如此。

《孝經》在戰國時代的解說與傳播，據今所見資料，大致有魏文侯《孝經傳》、《孟子》外書之《說孝經》、《大戴禮記》等。

## 二 魏文侯的《孝經傳》

魏文侯為子夏弟子，《史記·仲尼弟子列傳》云：“孔子既沒，子夏居西河教授，為魏文侯師。”《史記正義》：“文侯都安邑。孔子卒後，子夏教於西河之上，文侯師事之，諮問國政焉。”<sup>②</sup>《史記·魏世家》亦云：“文侯受子夏經藝。”<sup>③</sup>是魏文侯師事子夏，學孔子所傳之六藝也。《史記·儒林傳》評價其人云：“是時獨魏文侯好學。”<sup>④</sup>此可見魏文侯確為戰國諸侯之好學者。而其著《孝經傳》，

① 汪中：《荀卿子通論》，《新編汪中集》，揚州：廣陵書社，2005年，第412頁。

② 司馬遷：《史記·仲尼弟子列傳》，北京：中華書局，2003年，第2203頁。

③ 司馬遷：《史記·魏世家》，第1839頁。

④ 司馬遷：《史記·儒林傳》，第3116頁。

《漢書·藝文志》無錄，今最早可見者，為《後漢書·祭祀志》注引蔡邕《明堂論》之言，兼他書所引，計有三處，今據《玉函山房輯佚書》錄之如下：

宗祀文王於明堂。

太學者，中學明堂之位也。《後漢書·志·祭祀》中劉昭補注載蔡邕《明堂論》引魏文侯《孝經傳》

大學，中學也。庠言養也，所以養雋德也。舜命夔曰：“汝典樂，以教胄子。”胄子，國子也。杜佑《通典》卷五十二引《孝經》

明堂在國之陽。《舊唐書》卷二十二顏師古議引《孝經傳》<sup>①</sup>

魏文侯《孝經傳》遺存，可以確定者惟此數處。觀其內容，在《孝經》中惟有“宗祀文王於明堂”一句可與之對應。從解說方式上看，顏師古所引內容，是對“明堂”方位的解釋，而蔡邕、杜佑所引內容，都是對明堂制度的闡述。三則的內容結合起來看，頗似摘自一篇長篇論說。

### 三 《孝經》與《孟子》

在《孟子》一書中，已經可以看到《孝經》的影響，其思想、文辭與《孝經》的相似性，前人已有言之，其說最精者，當屬陳澧《東塾

① 馬國翰：《玉函山房輯佚書》，揚州：廣陵書社，2006年，第1582、1583頁。馬氏所輯，還有據賈思勰《齊民要術》所引魏文侯之言：“魏文侯曰：‘民春以力耕，夏以強耘，秋以收斂。’”並以之解《庶人章》“因天之道，分地之利”。但是《淮南子·人間訓》有云：文侯曰：‘民春以力耕，暑以強耘，秋以收斂。冬間無事，以代林而積之，負輓而浮之河，是用民不得休息也。民以敝矣。雖有三倍之人，將焉用之？’”據此，則賈思勰是引自《淮南子》。如果《齊民要術》所引文為《孝經傳》，則應據《淮南子》補全之。



讀書記》：

《孟子》七篇中，多與《孝經》相發明者。《孝經》曰：“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。”孟子曰：“子服堯之服，誦堯之言，行堯之行。”亦以服、言、行三者並言之。《孝經·天子章》曰“刑於四海”，《諸侯章》曰“保其社稷”，《卿大夫章》曰“守其宗廟”，《庶人章》曰“謹身”，孟子曰：“天子不仁，不保四海。諸侯不仁，不保社稷。卿大夫不仁，不保宗廟。士庶人不仁，不保四體。”亦似本於《孝經》也。<sup>①</sup>

從陳澧所錄可以看出，孟子之言，確鑿無疑地受到《孝經》的影響。王正己的《孝經今考》，也根據《孟子》與《孝經》思想的相似性，考證《孝經》出於孟子後學，而其所列證據，遠不如陳澧之嚴整。

但更重要的是，《孟子》一書，除了今所見七篇之外，原有“外書”四篇，其中有一篇名為《說孝經》。趙岐《孟子題辭》云：

於是退而論集所與高第弟子公孫丑、萬章之徒難疑答問，又自撰其法度之言，著書七篇。……又有外書四篇，《性善》、《辯文》、《說孝經》、《為政》，其文不能宏深，不與內篇相似，似非孟子本真，後世依放而托之者也。<sup>②</sup>

根據趙岐之說，東漢確實見到《孟子外書》四篇，且其中一篇

① 陳澧：《東塾讀書記》，《陳澧集》（貳），上海：上海古籍出版社，2008年，第14頁。

② 趙岐：《孟子題辭》，見焦循：《孟子正義》，第11-15頁。

是《說孝經》，而趙岐疑非孟子之作。關於《孟子》一書情況，最早的記載是來自司馬遷的《史記》：“退而與萬章之徒序《詩》、《書》，述仲尼之意，作《孟子》七篇。”今可見《孟子》，包括了《梁惠王》第一、《公孫丑》第二、《滕文公》第三、《離婁》第四、《萬章》第五、《告子》第六、《盡心》第七，共七篇，合於《史記》所稱之數。

但是，班固的《漢書·藝文志》沿自劉歆《七略》，其《諸子略》有云：“《孟子》十一篇。”應劭《風俗通義·窮通》亦云：“退與萬章之徒序《詩》、《書》、仲尼之意，作書中、外十一篇。”<sup>①</sup>王充《論衡·本性篇》也提到：“孟子作《性善》之篇，以為‘人性皆善，及其不善，物亂之也。’”<sup>②</sup>《性善》之篇不見今本《孟子》，所謂“十一篇”，就是今所見《孟子》七篇，加上《外書》四篇。也可以說，至少從劉歆到趙岐，西漢末到東漢一朝，《孟子》一書，皆不止今之七篇，而是包括了《性善》、《辯文》、《說孝經》、《為政》在內的十一篇。直到趙岐作《孟子章句》，認為“《外書》四篇”內容與七篇不同，思想不如七篇宏深，所以不為之注，於是這四篇《外書》也因而逐漸亡佚。

那麼，為什麼會出現司馬遷和班固看到的《孟子》篇數的差異？在今天可以見到的文獻中，有一部分援用《孟子》之言，却不見於《孟子》之書者。顧炎武《日知錄》有云：

《史記》伍被對淮南王安，引孟子曰：“紂貴為天子，死曾不若匹夫。”揚子《法言·修身篇》引孟子曰：“夫有意而不至者有矣，未有無意而至者也。”桓寬《鹽鐵論》引孟子曰：“吾於河廣知德之至也。”又引孟子曰：“堯舜之道非遠人也，人不思之爾。”《周禮·大行人》注引孟子曰：“諸侯有王。”宋鮑照

① 王利器：《風俗通義校注》，北京：中華書局，2010年，第319頁。

② 黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年，第133頁。

《河清頌》引孟子曰：“千載一聖猶旦暮也。”《顏氏家訓》引孟子曰：“圖影失形。”《梁書·處士傳》序引孟子曰：“今人之於爵祿，得之若其生，失之若其死。”《廣韻》“圭”字下注曰：“《孟子》：六十四季為一圭，十圭為一合。”以及《集注》中程子所引《荀子》：“孟子三見齊王而不言事，門人疑之。孟子曰：‘我先攻其邪心。’”今《孟子》書皆無其文。豈所謂外篇者邪？<sup>①</sup>

明人陳士元《孟子雜記》之“逸文”部分，清人周廣業《孟子四考》中之《孟子逸文考》，蒐集今傳《孟子》七篇所無者甚為齊備。這些逸文的內容，至少一部分可能就是趙岐所說的《孟子外書》四篇所載。司馬遷《史記》言“《孟子》七篇”，有兩種可能。第一是“七”本為“十一”，二者豎寫形近，在傳抄過程中，因漢末趙岐著《孟子章句》，取其七篇，人習見之，“十一”遂形近而訛為“七”。第二是周廣業在解釋應劭《風俗通義·窮通》所云“作書中、外十一篇”時說的：“天子所藏書皆謂之中書，官及民間所有皆謂之外。蓋自孝武開獻書之策，立寫書之官，凡諸子、傳、說皆充秘府。……《孟子》在武帝時，七篇早入大內，故曰中，也言內，猶今稱中秘書為內府書也。其上太史及學官所肄，子長所見，本皆止七篇。至成帝時陳農所求，劉向父子所校，續得民間本，增多四篇，以中秘所未有，故謂之外。中書多古文善本，外書容有增纂，是以趙、劉作注，俱以中書為定也。”<sup>②</sup>也就是說，司馬遷看到了秘府所藏的《孟子》七篇，而《外書》四篇是西漢末年民間訪書所得。

從《孟子》逸文的內容來說，就陳士元《孟子雜記》與周廣業

① 黃汝成：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2011年，第442頁。

② 周廣業：《孟子四考》，《清經解續編》（玖），南京：鳳凰出版社，2005年，第1074頁。

《孟子逸文考》所集，已經很難看出哪些句子對應《外書》中的哪一篇。但是，可以確定的是，《孟子》一書在西漢末年劉向校書之前，確定七篇，而在校書之後，還有《外書》四篇。這四篇的內容或許經過後世的增刪，但非常可能是孟子後學的作品。在先秦諸子中，《墨子》、《莊子》等書，皆非一人之學，而是一派之學，今人在《墨子》之《經說》、《備城門》、《當染》諸篇、《莊子》之“外篇”、“雜篇”之中，也不難發現有“其文不能宏深，不與內篇相似”的篇章，可以斷定這些篇章並非墨翟、莊周的“本真”，懷疑其實是“後世依放而托之者”。但是，這種懷疑並不能降低這些篇章的價值。如果《孟子外書》四篇是孟子後學之作，那麼，《說孝經》一篇，便是孟子一派解說《孝經》的作品。而其具體內容，今人已經無法見到了。

#### 四 《孝經》與《大戴禮記》

《大戴禮記》中有章名以“曾子”開頭者十篇，為《曾子立事》、《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》、《曾子制言上》、《曾子制言中》、《曾子制言下》、《曾子疾病》、《曾子天圓》。而《漢書·藝文志》諸子儒家，有“《曾子》十八篇”，《隋書·經籍志》有“《曾子》二卷，目一卷，魯國曾參撰”，《宋史·藝文志》有“《曾子》二卷”。宋代晁公武《郡齋讀書志》云：

《隋志》“《曾子》二卷，目一卷”。《唐志》“《曾子》二卷”。今此書亦二卷，凡十篇，蓋唐本也。視漢亡八篇，視隋亡目一篇。考其書已見於《大戴禮》，世人久不讀之，文字謬誤為甚。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 孫猛：《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，2011年，第411頁。

宋末王應麟《漢藝文志考證》亦云：“今十篇，自《修身》至《天圓》，皆見《大戴禮》。蓋後人摭出為二卷。”<sup>①</sup>晁公武、王應麟所見宋代《曾子》，已有十篇，皆出《大戴禮記》。今所見《大戴禮記》這十篇的內容，確有大量可以與《孝經》相發明者。而其中，又以《曾子本孝》、《曾子立孝》、《曾子大孝》、《曾子事父母》四篇，與《孝經》關係最為重大，或直言其為《孝經》在戰國時期之傳記，亦無不可。現對二者關係做一具體分析。

(一)，《大戴禮記》中曾子所言，有對《孝經》某一問題進行直接而具體的闡述與論證者。《孝經·開宗明義章》云：“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。”這一句話本來只是對身體來源的客觀描述。而在《大戴禮記》的《曾子本孝》、《曾子大孝》二篇，有三處內容可視為對這一經文的闡釋：

《曾子大孝》：身者，親之遺體也。行親之遺體，敢不敬乎？故居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。蒞官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陣無勇，非孝也。五者不遂，災及乎身，敢不敬乎？

《曾子本孝》：故孝子之事親也，居易以俟命，不興險行以徼幸。孝子游之，暴人違之，出門而使不以，或為父母憂也。險塗隘巷，不求先焉，以愛其身，以不敢忘其親也。

《曾子大孝》：樂正子春下堂而傷其足，傷瘳，數月不出，猶有憂色。門弟子問曰：“夫子傷足瘳矣，數月不出，猶有憂色，何也？”樂正子春曰：“善如爾之問也。吾聞之曾子，曾子聞諸夫子曰：‘天之所生，地之所養，人為大矣。父母全而生之，子全而歸之，可謂孝矣。不虧其體，可謂全矣。’故君子頃

① 王應麟：《漢藝文志考證》，北京：中華書局，2011年，第198頁。

步之不敢忘也。今予忘夫孝之道矣，予是以有憂色。故君子一舉足不敢忘父母，一出言不敢忘父母。一舉足不敢忘父母，故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆也。一出言不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不及於己，然後不辱其身，不憂其親，則可謂孝矣。草木以時伐焉，禽獸以時殺焉。夫子曰：‘伐一木，殺一獸，不以其時，非孝也。’”

“身體髮膚，受之父母”，自己的身體，不是由自己主宰的，而是“親之遺體”，親即父母。曾子從經文中發明出《孝經》的“身體觀”，如果一個人的身體是父母的，那麼他的一言一行，一舉一動，就不止是他自己的言行舉動，而且關係著父母的情感、聲譽、尊嚴等等。因此，人的所有行為，都是行親之遺體，意識到這一點，“敬”便產生並貫穿到一個人一生的所有行事中去。按照上列《大戴禮記》的內容，《孝經》所云的“不敢毀傷”有兩種情況，一是身體的毀傷讓父母擔心，所以《曾子大孝》說，“故君子一舉足不敢忘父母，一出言不敢忘父母。一舉足不敢忘父母，故道而不徑，舟而不游，不敢以先父母之遺體行殆也。一出言不敢忘父母，是故惡言不出於口，忿言不及於己，然後不辱其身，不憂其親，則可謂孝矣”。還有《曾子本孝》云，“故孝子之事親也，居易以俟命，不興險行以徼幸。孝子游之，暴人違之，出門而使不以，或為父母憂也。險塗隘巷，不求先焉，以愛其身，以不敢忘其親也”。一是觸犯國法招致刑罰以使父母憂，像《曾子大孝》所言“居處不莊，非孝也。事君不忠，非孝也。蒞官不敬，非孝也。朋友不信，非孝也。戰陣無勇，非孝也。五者不遂，災及乎身，敢不敬乎？”按照阮元的《曾子注釋》，“不莊、不忠、不敬、不信、無勇，皆易致禍害，受刑罰，毀傷身體，辱及其親”。<sup>①</sup> 可以看出，《曾子

<sup>①</sup> 阮元：《曾子注釋》，《清經解》（伍），南京：鳳凰出版社，2005年，第6579頁。

大孝》、《曾子本孝》對《孝經》相關內容的理解，不是注解式的，而是論證式的，這正是“子學傳經”最明確的特徵。而且，這使《孝經》的經文義理得到了非常充分的發揮。

另外還有《孝經·諫諍章》，孔子向曾子闡明“從父之令”不為孝，諫諍於父方為孝，其文云：“父有爭子，則身不陷於不義，故當不義，則子不可以不爭於父。”在《大戴禮記》中，多次闡述此義。

《曾子立孝》：君子之孝也，忠愛以敬，反是亂也。盡力而有禮，莊敬而安之，微諫不倦，聽從而不怠，懼欣忠信，咎故不生，可謂孝矣。

《曾子大孝》：父母愛之，喜而不忘。父母惡之，懼而無怨。父母有過，諫而不逆。父母既歿，以哀祀之加之，如此謂禮終矣。

《曾子事父母》：單居離問于曾子曰：“事父母有道乎？”曾子曰：“有。愛而敬。父母之行，若中道則從，若不中道則諫，諫而不用，行之如由己。從而不諫，非孝也。諫而不從，非孝也。孝子之諫，達善而不敢爭辨。爭辨者，作亂之所由興也。由己為無咎則寧，由己為賢人則亂。”

《諫諍章》所言，是子應當諫父，而上引三處，更加強調如何諫諍，是對《孝經》的引申與發揮。《諫諍章》只是說“故當不義，則子不可以不爭於父”，但是“爭”如何落實，需要進一步的說明。子諫父與臣諫君不同，君臣義合，臣諫君可以犯顏直諫，三諫不從，待放而去。而父子出於天性，無可逃於天地之間，是故子之諫父，必須在“孝”的前提下進諫。是故《曾子立孝》強調“微諫不倦”，《曾子大孝》強調“諫而不逆”，而《曾子事父母》更加曲盡其情。“若不中道則諫，諫而不用，行之如由己。”盧辯注云：“且俯從所行，而思

諫道也。”<sup>①</sup>孔廣森補注曰：“如由己，使若父母之過由己致之也。”<sup>②</sup>也就是說，父母不聽，則從父母，就像錯誤是自己造成的一樣，同時考慮如何進一步進諫。接著曾子強調：“從而諫，非孝也。諫而不從，非孝也。”如果父母有錯，只是盲目跟從，所行非孝。如果諫而不聽，便不再跟從，也是不孝。而且，“孝子之諫，達善而不敢爭辨。爭辨者，作亂之所由興也”，盧辯注引《禮記·內則》云：“父母有過，下氣怡色，柔聲以諫。諫若不入，起敬起孝，說則復諫。”<sup>③</sup>可以說，《孝經》僅提出“諫諍”之義，而《大戴禮記》中曾子所言則曲盡其事以補證之。

(二)，《大戴禮記》中有對《孝經》不同問題進行結構重組而論述之者。如《曾子本孝》有云：

君子之孝也，以正致諫。士之孝也，以德從命。庶人之孝也，以力惡食。任善，不敢臣三德。故孝之於親也，生則有義以輔之，死則哀以莅焉，祭祀則莅之以敬；如此，而成於孝子也。

這段話集合了《孝經》多處的內容。其首二句“君子之孝也，以正致諫。士之孝也，以德從命”，是解釋《孝經·諫諍章》“父有爭子，則身不陷於不義，故當不義，則子不可以不爭于父”，而將諫諍的“子”落實在卿大夫、士上。“君子之孝也，以正致諫”，如果單看此語，則“君子”之所指不能確定。但結合下文云“士”、“庶人”，則此“君子”必指士以上，故盧辯注曰：“君子，

① 孔廣森：《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013年，第98頁。

② 同上。

③ 同上，第99頁。



謂卿大夫。”<sup>①</sup>王聘珍、孔廣森皆從之，阮元《曾子注釋》進一步云：“元謂《孝經》曰：‘父有爭子，則身不陷於不義。’正，謂正道。”<sup>②</sup>“士之孝也，以德從命”，盧辯無注，而王聘珍注云：“德，謂孝德。以德從命者，言先意承志，喻父母於無過，其命皆可從也。”<sup>③</sup>按照王聘珍之見，此言士之孝“從命”，但鑒於上言“致諫”，故加上“先意承志，喻父母於無過”一句，再說“從命”之意。孔廣森亦云：“言以德者親之。命有失德，亦致諫，不以曲從為孝。”<sup>④</sup>是言父母以德方從命，不以德則必須諫諍。阮元注則云：“德命則從，非德亦諫。”<sup>⑤</sup>王、孔、阮氏皆以為此文言卿大夫、士諫其父之事，所以，可以視為《孝經》子爭於父的解說。

“庶人之孝也，以力惡食。”盧辯注云：“分地任力致甘美。”<sup>⑥</sup>“以力”，是“分地任力”，而“惡食”，孔廣森進一步解釋道：“惡食，言養以甘美、自食其惡者也。”<sup>⑦</sup>也就是庶人之孝，以食物之甘美者奉養父母，而將食物之粗劣者留給自己。《孝經·庶人章》言庶人之孝云：“用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。”“以力”對應“用天之道，分地之利”，“惡食”是對“以養父母”的詮釋。

“任善，不敢臣三德。”盧辯注云：“謂王者之孝。三德，三老也。《白虎通》曰：‘不臣三老，崇孝。’”<sup>⑧</sup>因為前面有卿大夫、士、庶人，故此解為王者之孝。這句話表面上與《孝經》沒有關係，但

① 王聘珍：《大戴禮記解詁》，中華書局，2004年，第80頁。

② 阮元：《曾子注釋》，《清經解》（伍），第6577頁。

③ 王聘珍：《大戴禮記解詁》，第80頁。

④ 孔廣森：《大戴禮記補注》，第93頁。

⑤ 阮元：《曾子注釋》，《清經解》（伍），第6577頁。

⑥ 孔廣森：《大戴禮記補注》，第93頁。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

事實上，同樣是《孝經》的解釋。所謂“不臣三德”者，今《白虎通·王者不臣》云：“王者有暫不臣者五，謂祭尸，授受之師，將帥用兵、三老、五更。……不臣三老五更者，欲率天下為人子弟。《禮》曰：‘父事三老，兄事五更。’”<sup>①</sup>也就是說，天子要教天下孝、悌，必須行事父、事兄之禮，但由於天子繼承天子之位，其父已死，且其為嫡長子，所以天子既無父，也無兄。因此，必須有可以讓天子尊事若父、若兄之人，即三老、五更。天子在對三老、五更行事父、事兄之禮的時候，便必須“暫不臣”之。對於這一制度，《白虎通·鄉射》云：“王者父事三老，兄事五更者何？欲陳孝悌之德以示天下也。故雖天子必有尊也，言有父也。必有先也，言有兄也。天子臨辟雍，親袒割牲，尊三老，父象也。謁者奉几杖，授安車輶輪，供綏執授，兄事五更，寵接禮交加，客謙敬順貌也。《禮記·祭義》云：‘祀於明堂，所以教諸侯之孝也。享三老、五更於太學，所以諸侯之悌也。’”其中，“故雖天子必有尊也，言有父也。必有先也，言有兄也。”這一句正是《孝經·感應章》之文。也就是說，“任善，不敢臣三德”一句，可以與《孝經·感應章》“雖天子必有尊也，言有父也”互相印證發明。而且，《感應章》表面的字義，是天子“有父”，如果以“任善，不敢臣三德”解之，加上《白虎通》的相關內容，更加可以說明，經文的“言有父也”並非真的“父”，而是“父事三老”，因此，鄭玄《孝經注》言“雖貴為天子，必有所尊事之若父，即三老是也”，<sup>②</sup>可謂深得《孝經》古義。

“故孝之於親也，生則有義以輔之”，盧辯注云：“喻於道。”<sup>③</sup>這正是《孝經·諫諍章》所云“故當不義，則子不可以不爭于父”之意。“死則哀以莅焉，祭祀則莅之以敬”二句，無論是句式，還是意

① 陳立：《白虎通疏證》，第319、320頁。

② 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，臺北：“國立”編譯館，1987年，第203頁。

③ 孔廣森：《大戴禮記補注》，第93頁。

義，都與《孝經·紀孝行章》“喪則致其哀，祭則致其嚴”相對應。

《大戴禮記·曾子本孝》中的這一則內容，本身構成了一個完整的意思，同時，它的每一句話，都與《孝經》內容相對應，而且，取自《孝經》之《諫諍章》、《庶人章》、《感應章》、《紀孝行章》一共四章的相關論說。

(三)，《大戴禮記》中，有對《孝經》進行結構性的理解與闡述者。《曾子立孝》有云：“是故未有君，而忠臣可知者，孝子之謂也。未有長，而順下可知者，弟弟之謂也。未有治，而能仕可知者，先脩之謂也。故曰孝子善事君，弟弟善事長，君子一孝一弟，可謂知終矣。”與這句話相對應的是《孝經·廣揚名章》之言：“君子之事親孝故忠，可移於君。事兄悌故順，可移於長。居家理治，可移於官。是以行成於內，而名立於後世矣。”而且，《曾子立孝》之言，可以說是《廣揚名章》的最好解釋。

“君子之事親孝故忠，可移於君”，是言君子在家事父母能孝，在事親之禮中所養成的品質，使之能夠培養愛、敬之心，此愛、敬，如果出仕為政而事君，則自然發而為忠。而在未出仕為政之時，孝子便已經具備了“忠”的品質，所以說“未有君，而忠臣可知者，孝子之謂也”。而“事兄悌故順，可移於長”，其理相同，在家事兄能悌，則事兄之禮中養成的品質，使其深知何為順，如果出仕為政而事長，則此順同樣可以施於其長，所以“未有長，而順下可知者，弟弟之謂也”。《廣揚名章》“居家理治”是對上二句的總結，還是與上二句並列，在經文中無法得出明確的判斷。但是，根據《曾子立孝》所總結的，“孝子善事君，弟弟善事長，君子一孝一弟，可謂知終矣”，這裏只是講“孝”“弟”，那麼“未有治，而能仕可知者，先脩之謂也”，便是對前兩句的總結，同樣，《廣揚名章》的“居家理治”一句，也是對上面“事親”、“事兄”的總結。

## 五 《孝經》與《呂氏春秋》

秦世呂不韋門客所集《呂氏春秋》中有《孝行覽》一篇，與《孝經》關係甚大。其書雖成于秦時，但著述風格，猶如戰國之文，且就《孝行覽》與《孝經》的關係而言，仍屬諸子傳經之類，故並之入戰國時代。

《孝行覽》前述孝之理，後多引曾子之言，其文多見《大戴禮記》，若《大戴禮記》十篇確為《曾子》，則《孝行覽》所引亦為《曾子》。前述孝理者，其文如下：

凡為天下，治國家，必務本而後末。所謂本者，非耕耘種殖之謂，務其人也。務其人，非貧而富之，寡而眾之，務其本也。務本莫貴於孝。人主孝則名章榮，下服聽，天下譽。人臣孝則事君忠，處官廉，臨難死。士民孝則耕芸疾，守戰固，不罷北。夫孝，三皇五帝之本務，而萬事之紀也。夫執一術而百善至、百邪去、天下從者，其惟孝也。故論人必先以所親而後及所疏，必先以所重而後及所輕。今有人於此，行於親重而不簡慢於輕疏，則是篤謹孝道，先王之所以治天下也。故愛其親不敢惡人，敬其親不敢慢人。愛敬盡於事親，光耀加於百姓，究於四海，此天子之孝也。

開篇至“務本莫貴於孝”，高誘注云：“孝為行之本也。行於孝者，故聖人貴之。”<sup>①</sup>這與《孝經·聖治章》“天地之性，人為貴，人之行，莫大於孝”相互發明。正因為人之行莫大於孝，所以，為天下、治國家者，務本不在農業，而在人，在人不在其貧富，而在於人心。由此，政教的開展，才要以孝為根基，正如《開宗明義章》所

<sup>①</sup> 許維通：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年，第306頁。

云：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”

“人主孝則名章榮，下服聽，天下譽。”高誘注引《孝經·孝治章》云：“昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之歡心。”<sup>①</sup>高注甚是。“人臣孝則事君忠，處官廉，臨難死。”高誘注分別言之曰：“孝於親故能忠於君，《孝經》曰：‘以孝事君則忠。’此之謂也。處官廉，《孝經》曰：‘修身慎行，恐辱先也。’此之謂也。臨難死，君父之難，視死如歸，義重身輕也。”<sup>②</sup>高注兩引《孝經》，一出《士章》，一出《感應章》。“士民孝則耕芸疾，守戰固，不罷北。”高誘注云：“耕芸疾，用天之道，分地之利。衣食足，知榮辱，故守必堅，戰必克，無退走者。”<sup>③</sup>耕耘之事，《庶人章》云：“用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母。”上引三語，其義皆出《孝經》，並從《孝治章》、《士章》、《感應章》、《庶人章》中出。

“夫孝，三皇五帝之本務，而萬事之紀也。夫執一術而百善至、百邪去、天下從者，其惟孝也。”此句在《孝經》中沒有對應之語，但對理解《孝經》仍然至關重要。到底是什麼時代才會以孝治天下，在《孝經》中，《開宗明義章》“先王有至德要道”的“先王”到底指誰，即關係到對《孝經》性質的認定。在現存文獻中，最典型的是鄭玄的注，云：“禹，三王最先者。”<sup>④</sup>是“先王”指禹，因為到了禹才家天下，家天下則重孝。但在《呂氏春秋》中，自三皇五帝開始，便已經以孝為本務了。

“故論人必先以所親而後及所疏，必先以所重而後及所輕。今有人於此，行於親重而不簡慢於輕疏，則是篤謹孝道，先王之所

① 許維通：《呂氏春秋集釋》，第306頁。

② 同上，第306、307頁。

③ 同上，第307頁。

④ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第2頁。

以治天下也。”與此論相發明者，為《孝經·聖治章》所云：“故不愛其親，而愛他人者，謂之悖德。不敬其親，而敬他人者，謂之悖禮。”接下來直接引用《孝經·天子章》之文：“故愛其親不敢惡人，敬其親不敢慢人。愛敬盡於事親，光耀加於百姓，究於四海，此天子之孝也。”此語與今傳《孝經》略有出入，今《孝經》作：“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。”

從《孝行覽》這一段話來看，作者完全是在對理解、消化了《孝經》的基礎之上，將《孝經》義理重新組織成為一篇論述。

## 第二章 《孝經》與漢代政治

秦政為中國古代政治之一大分水嶺。就政治而言，秦政廢封建而行郡縣，締造出一史無前例的大帝國。就學術而言，前代聖王已成塚中枯骨，聖王之法亦成已陳芻狗。故秦政焚滅《詩》、《書》，坑殺術士，遂致後來經學復出，而文分今古，相爭不休。漢代政制，大體承襲秦制，及至武帝罷黜百家，獨尊儒術，立五經博士，以經學為大憲章，方得開中華二千餘年文明之大格局。

兩漢《孝經》學之基本特徵，曰羽翼五經，尤其是《春秋》一經。《孝經》與五經一樣，是孔子所立之法，而為規範後世政治生活之政教大典。其學初出，而有今古文之分，雖未立博士，仍為經師必學之書，對漢世政治有重大影響。然其注解至今多佚，今可得而觀者，以鄭玄注最為賅備。

### 第一節 《孝經》的重新出現

漢初，《孝經》重現人間。最早的記錄為劉向《別錄》，其文曰：

焚書之後，河間人顏芝受而藏之。漢氏受命，尊尚聖道，

芝子貞乃出之民間。建元初，河間王得而獻之。<sup>①</sup>

陸德明《經典釋文》亦云：

《孝經》……亦遭焚燼，河間人顏芝為秦禁，藏之。漢氏尊學，芝子貞出之，是為今文。長孫氏、博士江翁、少府后蒼、諫大夫翼奉、安昌侯張禹傳之，各自名家。凡十八章。<sup>②</sup>

《隋書·經籍志》亦云：

遭秦焚書，為河間人顏芝所藏。漢初，芝子貞出之，凡十八章。<sup>③</sup>

綜合上述三說，可知焚書之後，漢廷開獻書之路，口傳微言，入於朝廷，而古文舊典，也頗出乎民間。顏芝之子顏貞將家藏《孝經》獻於河間獻王，而河間獻王又將之獻於漢廷，並曾問《孝經》義於當時大儒董仲舒。這本《孝經》在獻於漢廷之前，是戰國古文書寫，而獻於漢廷之後，時人以今文讀之，遂稱《今文孝經》。就如《尚書》，伏生壁藏初出，本是先秦古文，而漢人以今文讀之，故其

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第82、83頁。劉向之說久佚，日本國藏劉炫《孝經述議》寫本引之，存此數言，使今人得知《孝經》為河間獻王所獻，可謂一字千金矣。蓋《漢書·景十三王傳》言“獻王所得皆古文先秦舊書，《周官》、《尚書》、《禮》、《禮記》、《孟子》、《老子》之屬，皆經傳說記，七十子之徒所論。”未言及《孝經》，蓋在“之屬”範圍之中也。且《漢書》未言河間獻王之獻書朝廷，而依劉向此說，河間獻王不僅有發掘、保存古文經典之功，而且有發現、上獻今文經典之功也。且有劉向此語，則《春秋繁露·五行對篇》“河間獻王謂溫城董仲舒曰：‘《孝經》曰：夫孝，天之經，地之義，何謂也？’河間獻王特發此問，也豁然可解。

② 吳承仕：《經典釋文序錄疏證》，北京：中華書局，2008年，第118頁。

③ 魏徵等：《隋書·經籍志》，第935頁。



性質為今文。另外，《今文孝經》與《春秋》之公羊、穀梁，《詩經》之齊、魯、韓諸經典不同在於，諸家有口傳之微言大義，皆可以上溯至孔子，而《今文孝經》雖同列今文，無自孔子至漢初的口傳脈絡。這便是《孝經》的第一個版本，即顏芝藏《今文孝經》本。

西漢《孝經》學，《漢書·藝文志》、《經典釋文序錄》、《隋書·經籍志》皆列五家，《漢書·藝文志》云：

長孫氏、博士江翁、少府后倉、諫大夫翼奉、安昌侯張禹傳之，各自名家。<sup>①</sup>

西漢五家之學，今已不復見其面貌。但據《藝文志》敘述，則此五家之學，所用皆是顏芝所獻《今文孝經》。

《孝經》除了顏芝所藏、顏貞所獻本，還有第二個版本，即孔壁藏《古文孝經》本。此本為魯恭王所得。《漢書·藝文志》云：

武帝末，魯共王壞孔子宅，欲以廣其宮，而得古文《尚書》及《禮記》、《論語》、《孝經》凡數十篇，皆古字也。<sup>②</sup>

魯恭王所得，即《古文孝經》。而漢世言《古文孝經》之出者，又有許慎之子許沖《上說文解字書》云：

臣父慎又學《孝經》孔氏古文說。《古文孝經》者，孝昭帝時魯國三老所獻，建武時給事中議郎衛宏所校。<sup>③</sup>

① 班固：《漢書·藝文志》，北京：中華書局，2006年，第1719頁。

② 同上，第1706頁。

③ 段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，2011年，第787頁。

魯恭王壞孔壁得《古文孝經》，許沖又云魯國三老獻《古文孝經》，且有孔傳、衛宏校。王應麟《漢志考證》調和其說云：“蓋始出於武帝時，至昭帝時乃獻之。”<sup>①</sup>此或得其實歟？

《古文孝經》的內容，劉向《別錄》云：《孝經古孔氏》者，“古文字也。《庶人章》分為二也，《曾子敢問章》為三，又多一章，凡二十二章。”<sup>②</sup>以今本擬之，又略據日本回傳之《古文孝經孔傳》考之，所謂“《庶人章》分為二”者，今《庶人章》經文云：“用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。故自天子至於庶人，孝無終始而患不及者，未之有也。”分之為二，即“故自天子”以下，別為一章。“《曾子敢問章》為三”，即今《聖治章》分為三。《聖治章》文云：“曾子曰：‘敢問聖人之德，無以加於孝乎？’子曰：‘天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝，是以四海之內，各以其職來助祭。夫聖人之德，又何以加於孝乎？故親生之膝下，以養其父母日嚴。聖人因嚴以教敬，因親以教愛。聖人之教，不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。父子之道，天性也，君臣之義也。父母生之，續莫大焉；君親臨之，厚莫重焉。故不愛其親，而愛他人者，謂之悖德；不敬其親，而敬他人者，謂之悖禮。以順則逆，民無則焉，不在於善，而皆在於凶德；雖得之，君子不貴也。君子則不然，言思可道，行思可樂，德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度，以臨其民，是以其民畏而愛之，則而象之。故能成其德教，而行其政令。《詩》云：‘淑人君子，其儀不忒。’”其一至“其所因者本也”為一章，其二至“厚莫重焉”為一章，餘為一章。劉向所謂“又多一章”，即《經典釋文》所云“又有古

① 王應麟：《漢藝文志考證》，第185頁。

② 班固：《漢書·藝文志》顏師古注引，第1719頁。

文，出於孔氏壁中，別有《閨門》一章，自餘分析十八章，總為二十二章。”<sup>①</sup>

此《古文孝經》與《今文孝經》相比，在經文字數上，據桓譚《新論》：“《古孝經》千八百七十二字，今異者四百餘字。”<sup>②</sup>蓋今所見《古文孝經》最古者為日本回傳《古文孝經孔傳》，《今文孝經》最古者為敦煌新出《孝經》白文寫本，然因古文本已非漢代之舊，今文也惟存寫本，已經不能詳考其字詞差異所在矣。

西漢末年，劉向校書，寫定《孝經》第三個版本，即劉向所定《今文孝經》本。《隋書·經籍志》云：

至劉向典校經籍，以顏本比古文，除其繁惑，以十八章為定。鄭眾、馬融，並為之注。又有鄭氏注，相傳或云鄭玄，其立義與玄所注餘書不同，故疑之。<sup>③</sup>

也就是說，劉向以顏芝藏《今文孝經》本為底本，參照魯恭王壞孔壁所得《古文孝經》本，去除那些辭繁、義惑之處，最終寫定為十八章。而且，劉向所定者，就是後來鄭眾、馬融、鄭玄，乃至唐明皇注所用的版本。

在《漢書·藝文志》中，對《孝經》今古文內容有一段描述：

“父母生之，續莫大焉”，“故親生之膝下”，諸家說不安處，古文字讀皆異。<sup>④</sup>

① 吳承仕：《經典釋文序錄疏證》，第118頁。

② 朱謙之：《新輯本桓譚新論》，北京：中華書局，2009年，第38頁。

③ 魏徵等：《隋書·經籍志》，第935頁。

④ 班固：《漢書·藝文志》，第1719頁。

上引《孝經》經文二處，皆與今所見《今文孝經》相同，是劉向“除其繁惑”之後所定者。云“諸家說不安處”，是言長孫氏、博士江翁、少府后蒼、諫大夫翼奉、安昌侯張禹諸家之說，解此二句，各有未安之處也。而“古文字讀皆異”，說明諸家之說不安，並非諸家之注不好，而是《今文孝經》之經文本有不安，《古文孝經》更加通順。班固作《漢書·藝文志》，本諸劉歆《七略》，《今文孝經》既是劉向所定，劉歆復言劉向所定《今文孝經》不如《古文孝經》之通順，此是父子異見也。劉歆於《春秋》，右《左氏》而非《公羊》，於《周官》，以為乃周公致太平之書，其學開古文經學之先聲，是故於《孝經》，亦頗右孔壁所出之《古文孝經》，而非漢人所讀之《今文孝經》也。

## 第二節 《孝經》之性質：“志在《春秋》，行在《孝經》”

有漢一代，漢人如何看待《孝經》，《孝經鉤命決》一言盡之：

孔子在庶，德無所施，功無所就，志在《春秋》，行在《孝經》。<sup>①</sup>

徐彥《春秋公羊傳注疏》釋之曰：“所以《春秋》言志在，《孝經》言行在，《春秋》者，賞善罰惡之書，見善能賞，見惡能罰，乃是王侯之事，非孔子所能行，故但言志在而已。《孝經》者，尊祖愛親，勸子事父，勸臣事君，理關貴賤，臣子所宜行，故曰行在《孝經》也。”<sup>②</sup>徐氏言《春秋》，義雖不精，然理無大病。而其言《孝經》，則

① 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，第3頁。

② 同上。

違孔子之意甚矣。可以與“志在《春秋》，行在《孝經》”相發明者，《孝經緯》有云：“欲觀我褒貶諸侯之志，在《春秋》，崇人倫之行，在《孝經》。”<sup>①</sup>所謂“褒貶諸侯之志”者，孔子有聖德而無王位，故據借魯國二百四十二年之史而作《春秋》，貶天子，退諸侯，立一王大法。而所謂“崇人倫之行”者，孔子既作《春秋》，復作《孝經》，以為六經提供一個共同的旨歸與基礎，此基礎正是以“孝”為本的人倫教化。是故“行在《孝經》”者，非指孔子本人之行在《孝經》，況孔子生後喪父，少復失母，有愛無敬，何以行之？蓋人之行莫大於孝，凡天子、諸侯、卿大夫、士、庶人，其行皆以孝為本，非僅“臣子所宜行”也。是故以《春秋》為首之六經，孔子為後世立法也，而《孝經》則六經之輔助、基礎也。

孔子“志在《春秋》，行在《孝經》”，依漢人之見，這不只是說孔子志行所在，也可見孔子作經之序。東漢群儒所定《白虎通》，為兩漢十四博士之通言，其文有云：“已作《春秋》，復作《孝經》何？欲專制正。”<sup>②</sup>三國時秦宓云：“孔子發憤作《春秋》，大乎居正，復制《孝經》，廣陳德行。”<sup>③</sup>《孝經》作於《春秋》之後，為漢人之通言。如果理解漢人對孔子作《春秋》的看法，那麼《孝經》在《春秋》之後，便不再是一個寫作時間的問題，而是富含深遠的意義。

在漢世今文經學中，《春秋》一經，地位特殊。漢世儒宗董仲舒言《春秋》云：“孔子立新王之道。”<sup>④</sup>也就是說，雖然要德為聖人，位在天子，才能制作禮樂，施行天下，而孔子雖有聖德而無其位，在刪定《詩》、《書》、《禮》、《樂》，贊《易》之後，復假魯史作《春秋》。“作《春秋》”之“作”，不是寫一部書，而是為後世改制立法，

① 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，第3頁。

② 陳立：《白虎通疏證》，中華書局，第446頁。

③ 陳壽：《三國志·蜀志·秦宓傳》，北京：中華書局，2007年，第974頁。

④ 蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2002年，第28頁。

正如《春秋公羊傳》所云：“制《春秋》之義以俟後聖。”<sup>①</sup>所以，《春秋》是孔子的一王大法之所寓，孔子作《春秋》，便不再是複述此前堯、舜、禹、湯、文、武、周公之法，而是立孔子之法。正因如此，漢世文獻之尊孔子，多以《春秋》為說。《淮南子·汜論訓》云：“周室廢、禮義壞而《春秋》作。”<sup>②</sup>又云：“殷變夏，周變殷，《春秋》變周。”<sup>③</sup>劉向著《說苑·君道篇》云：“孔子曰：‘夏道不亡，商德不作。商道不亡，周德不作。周道不亡，《春秋》不作。’”<sup>④</sup>王充《論衡·書解篇》云：“周道不弊，孔子不作。”<sup>⑤</sup>又《論衡·對作篇》云：“是故周道不弊，則民不文薄。民不文薄，《春秋》不作。”<sup>⑥</sup>凡此諸說，皆以為孔子作《春秋》，是針對周代之文弊，繼周之法而立孔子之法。

漢人普遍認為，孔子作《春秋》之後，才對曾子演說《孝經》，《孝經》並非與六經並列的“經”，而是孔子的陳說與論述。因為經不是孔子個人的私書，而是孔子對歷代聖王之法的總結，即孔子之前的整個文明的總結，而《孝經》則是孔子對整個經學的根基的概括論述。

在孔子那裏，《孝經》與六經共同之處，在於它們都面對未來而非針對現實。據上文所引，《春秋》是為後世立法，那麼《孝經》亦然。無論是以《春秋》為核心的六經，還是作為經學體系之根基的《孝經》，都旨在以政治為中心重建人間生活秩序。在今天的用語中，“孝”指子女對父母的道德，在“家”範圍之內，是私領域的

① 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，第359頁。

② 劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，2006年，第427頁。

③ 同上，第431頁。

④ 向宗魯：《說苑校證》，北京：中華書局，2000年，第31頁。

⑤ 黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，2009年，第1153頁。

⑥ 同上，第1177頁。

事。但是，古代並沒有今人所謂的公與私的分界，道德與政治的明確分界，因此，“孝”的問題也決不是私人領域子對父的道德問題，而是全面構建人間秩序的核心要素，所以帶有強烈的政治性。例如《開宗明義章》言“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也”，如果作姦犯科，犯上作亂，招致肉刑，便是毀傷身體，此即為不孝。《聖治章》言“孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也”，尊嚴其父之極致，在於行郊祀、明堂禮祭天，以父配享，這是最大的孝。孝的發生基於“父—子”之倫，但《孝經》對孝的論述，却遠非局限於父子之倫，而是在整個政治生活中對孝進行認識。

也就是說，《孝經》作為孔子為後世立法的產物，不是教導每一個個體如何行孝，而是安排一種好的政治秩序，使小至庶人之家，大至整個天下，以孝為基礎建立共同體生活。在這種生活中，每個個體都能夠適宜地行孝，達至“民用和睦，上下無怨”。南北朝時代，皇侃《孝經義疏》對《孝經》有過一個甚有意味的觀察，邢疏引云：

皇侃以《開宗》及《紀孝行》、《喪親》等三章通於貴賤。<sup>①</sup>

此語極具深意。皇氏特地考察《孝經》十八章中，有哪幾章是“通於貴賤”的。結果發現，只有《開宗明義章》、《紀孝行章》、《喪親章》三章，可以普遍適應每一個人。邢疏又補充云：“今案《諫爭章》大夫已上皆有爭臣，而士有爭友，父有爭子，亦該貴賤。則通於貴賤者有四焉。”<sup>②</sup>但《諫爭章》諫諍之義雖同，而天子至於士諫諍之制不同，故非皇氏之所謂通於貴賤。經之所通於貴賤者，可適

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第10頁。

② 同上。

合所有人閱讀，使人無論高在天子之位，卑在民庶之微，皆能得其教化。但《孝經》十八章，僅有三章貴賤無別，由此也可以看出，《孝經》與五經一樣，都不是直接面向個體、培育個體品德的道德書，而是面向政治生活，設計政教秩序的政治書。說《孝經》是安排人間秩序的政治書，並不是說《孝經》無關於道德，而是說《孝經》不是教人行孝之儀節、心理，而是教導為政者怎樣設計一種美好政制，使生活在這種政制中的人都能夠各行其孝。在《孝經》中，“孝”的普遍性實現不是靠每一個人去閱讀《孝經》，也不是讓為政者、在位者“家至而日見”去教導臣下、民庶如何行孝，而是提出以孝為基礎的政治秩序的理念與制度，教導為政者、在位者踐行這些理念與制度，從而使天下歸於道德與文明。

正因如此，《孝經》中出現了許多與今人理解的作為個人道德的“孝”完全不同的論述。《開宗明義章》之後，便是《天子章》、《諸侯章》、《卿大夫章》、《士章》、《庶人章》，合稱“五等之孝”。孝一而已，却分五等，故多為宋明以後儒者所疵議。但這正是《孝經》之所以成為《孝經》之所在。既然《孝經》不是教導個體如何行孝，而是建立使人得行其孝的政治，那麼，不同階層的人行孝的內容，便是完全不同的。而且，“五等之孝”的內容，幾乎都不及事親之事。如《諸侯章》云：“在上不驕，高而不危，制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長守貴也；滿而不溢，所以長守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人，蓋諸侯之孝也。”其意不在教諸侯如何侍奉其活著或死去的父母，而是教諸侯如何“保其社稷而和其民人”。因為對諸侯而言，社稷保，民人和，是最大的孝。《卿大夫章》則云：“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。是故非法不言，非道不行。口無擇言，身無擇行，言滿天下無口過，行滿天下無怨惡，三者備矣，然後能守其宗廟，蓋卿大夫之孝也。”同樣不教卿大夫如何侍奉父母，而是教之



如何“守其宗廟”，蓋宗廟得守，便是卿大夫最大的孝。士之“保其祿位，而守其祭祀”亦然。若以孝為子事父母之法，則五等之孝，皆不可解。

《春秋》、《孝經》為夫子志行所在，漢代《春秋》學者，多重《孝經》。董仲舒傳《春秋》之學，而其《春秋繁露》中，屢次徵引《孝經》並為之解釋。《繁露》一書，現存非為完帙，但其解經文字，除解《春秋》者，便只有解《孝經》、《論語》了。《漢書·藝文志》列《孝經》學者五，其中的博士江翁，姚振宗《漢書藝文志條理》云：“此江氏即宣帝時博士瑕丘江公之孫，世傳《魯詩》、《穀梁春秋》，又以《孝經》名其家。史失其名字。”<sup>①</sup>及至後漢，何休專致力於《春秋》，亦注《論語》、《孝經》。

### 第三節 “漢制使天下誦《孝經》”

後漢荀爽言漢世政治與《孝經》關係云：

漢為火德，火生於木，木盛於火，故其德為孝。……故漢制使天下誦《孝經》，選吏舉孝廉。<sup>②</sup>

此語，袁宏《後漢紀》徑作：

臣聞火生於木，故其德孝。漢之諡帝稱孝者，其義取此

① 姚振宗：《漢書藝文志條理》，北京：清華大學出版社，2011年，第126頁。傳《孝經》者，長孫氏無考，翼氏即翼奉，后氏即后蒼，皆傳《齊詩》，並注《孝經》，安昌侯張禹則為《論語》專家，蓋漢世《孝經》為小學，故也有治他經者專門治之。

② 范曄：《後漢書》，北京：中華書局，2003年，第2051頁。

也。故漢制使天下皆講《孝經》，選能舉孝廉，皆以孝為務也。<sup>①</sup>

五德之運，漢世孰歸，自漢初以來歷有爭議。據《漢書·郊祀志》班固贊，文帝時張蒼以為漢行水德，而公孫臣、賈誼則以為用土德。武帝太初改制，兒寬、司馬遷認為秦既在水德，漢克秦而興，故用土德。及至劉向父子，“以為帝出於《震》，故包羲氏始受木德，其後以母傳子，終而復始，自神農、黃帝下曆唐、虞三代而漢得火焉”。<sup>②</sup> 也就是說，在劉向、劉歆重新構建的帝繫中，自包羲氏以來的世代，五德相嬗，至漢用火德，這一理論回應了兩個問題，一是漢初高祖劉邦斬蛇起義，是赤帝子殺白帝子，因為火德之色尚赤；二是西漢至東漢，一直認為“漢家堯後”的問題，自堯至漢，中歷唐虞三代，至漢以堯之後復歸火德。因此，光武帝開後漢一代之政局，遂用火德，如鄧展注《郊祀志》云：“向父子雖有此議，時不施行，至光武建武二年，乃用火德，色尚赤耳。”<sup>③</sup>

由此可見，“漢為火德”理論的確立，經過了一個歷史過程。根據“火生於木”，故其德主孝，在這一理論背景下，漢代帝王諡號，皆加一“孝”字，並“使天下誦《孝經》”。而漢制之使天下誦《孝經》，同樣經過一個過程，周壽昌注《後漢書》此語云：

《孝經》在兩漢殆人人誦之。孝文置《孝經》博士，亦屢見前書昭、宣帝紀，孝平元始三年詔置《孝經》師，博士江公著《孝經說》。至後漢經學益盛，《儒林傳》自期門羽林之士悉令通《孝經》章句，司隸有《孝經》師，《蓋勳傳》宋梟曰：“涼州寡

① 袁宏：《後漢紀》，北京：中華書局，2005年，第435頁。

② 班固：《漢書·郊祀志》，第1177頁。

③ 同上，第1178頁。

於學術，屢致反暴，今欲多寫《孝經》，令家家習之。”雖被詔責，要可見漢制誦《孝經》遍天下也。<sup>①</sup>

依周壽昌注，“漢制使天下誦《孝經》”，可以從兩個方面來闡述，一是學制，二是國家與地方教化。

就學制而言，《孝經》首置博士，在漢初文帝之世，趙岐《孟子題辭》述其事云：

漢興，除秦虐禁，開延道德，孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》皆置博士。後罷傳記博士，獨立《五經》而已。<sup>②</sup>

可以輔證之者，劉歆移讓太常博士書云：孝文帝時，“天下眾書往往頗出，皆諸子傳說，猶廣立於學官，為置博士。”<sup>③</sup>是在漢武帝建武五年獨立五經博士之前，《孝經》與《論語》、《孟子》、《爾雅》一起，作為傳記，立博士而傳其學。及至董仲舒對策，議罷黜百家，獨尊儒術，漢武帝惟立五經博士。究其實，是以五經皆孔子刪削制作，立百王不易之道，是“經”，而《孝經》、《論語》，則為孔子所言，是作為“諸子”的儒家著述，不能躋於五經之比，只能降在傳記之列。但是，罷《孝經》博士，並不意味著減少《孝經》的讀者，削弱其影響，王國維《漢魏博士考》考證其事云：

然《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》雖同時並罷，其罷之之意則不同。《孟子》以其為諸子而罷之也。至《論語》、《孝

① 王先謙：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，第717、718頁。

② 趙岐：《孟子題辭》，見焦循：《孟子正義》，第17頁。

③ 班固：《漢書·楚元王傳》，第1969頁。

經》，則以受經與不受經者皆誦習之，不宜限於博士而罷之者也。劉向父子作《七略》，六藝一百三家，於《易》、《書》、《詩》、《禮》、《樂》、《春秋》之後，附以《論語》、《孝經》（《爾雅》附）。小學三目。六藝與此三者，皆漢時學校誦習之書。以後世之制明之，小學諸書者，漢小學之科目；《論語》、《孝經》者，漢中學之科目；而六藝，則大學之科目也。武帝罷傳、記博士，專立五經，乃除中學科目于大學之中，非遂廢中、小學也。漢時，教初學之所名曰“書館”，其師名曰“書師”，其書用《倉頡》、《凡將》、《急就》、《元尚》諸篇，其旨在使學童識字、習字。《論衡·自紀篇》：“充八歲出於書館，書館小僮百人以上，皆以過失袒謫，或以書醜得鞭。充書日進，又無過失。”《後漢書·皇后紀》：鄧皇后“六歲能史書，十二通《詩》、《論語》”。梁皇后“少善女工，好史書。九歲能誦《論語》”。是漢人就學，首學書法，其業成者，得試為吏。此一級也。其進則授《爾雅》、《孝經》、《論語》。有以一師專授者，亦有由經師兼授者。《漢書·平帝紀》：元始三年，立學官，“郡國曰‘學’，縣、道、邑、侯國曰‘校’。校、學置經師一人。鄉曰‘庠’，聚曰‘序’，序、庠置《孝經》師一人。”《魏志·邴原傳》注引《原別傳》：邴有書舍，原“遂就書，一冬之間誦《孝經》、《論語》”。此由一師專授者也。《平帝紀》：元始五年，征天下“以五經、《論語》、《孝經》、《爾雅》教授者”。此由經師兼授者也。且漢時有受《論語》、《孝經》、小學而不受一經者；無受一經而不先受《論語》、《孝經》者。《漢書·昭帝紀》詔曰：“朕通《保傅傳》、《孝經》、《論語》、《尚書》，未云有明。”《宣帝紀》：霍光議奏曰：“孝武皇帝曾孫病已，有詔掖庭養視，師受《詩》、《論語》、《孝經》。”《景十三王傳》：廣川王去“師受《易》、《論語》、《孝經》，皆通”。《疏廣傳》：“皇太子年十二

歲，通《論語》、《孝經》。”《後漢書·範升傳》：“九歲通《論語》、《孝經》，及長，受梁邱《易》，皆通。”是通經之前，皆先通《論語》、《孝經》。……故漢人傳《論語》、《孝經》者，皆他經大師，無以此二書專門名家者。……蓋經師授經，亦兼授《孝經》、《論語》，猶今日大學之或有豫備科矣。然則漢時《論語》、《孝經》之傳，實廣於五經，不以博士之廢置為盛衰也。<sup>①</sup>

王氏之說，信而有據。蓋《孝經》為五經之羽翼、基礎，故學五經，須先學《孝經》、《論語》，而學《孝經》、《論語》者不一定會繼續學五經。《孝經》的這種基礎性地位，使之成為兩漢經師所共同熟習者。

而所謂“漢制使天下誦《孝經》”，則不止是經師、學者誦習《孝經》，而是通過政治制度，使天下人皆誦習《孝經》。漢世史事制度，雖文獻有闕，但從現存文獻中，仍可以窺見其大要。

西漢平帝元始三年夏，在安漢公王莽的主持下，漢廷整頓學校制度，設置《孝經》師，《漢書·平帝紀》云：

夏，安漢公奏車服制度，吏民養生、送終、嫁娶、奴婢、田宅、器械之品。立官稷及學官。郡國曰學，縣、道、邑、侯國曰校，校、學置經師一人。鄉曰庠，聚曰序，序、庠置《孝經》師一人。<sup>②</sup>

縣、道、邑、侯國之學校置五經經師一人，而鄉、聚之學校置《孝經》師一人，從這一排序中，同樣可以看到五經與《孝經》的關

① 王國維：《漢魏博士考》，《王國維全集》第八卷，杭州：浙江教育出版社，廣州：廣東教育出版社，2010年，第109-111頁。

② 班固：《漢書·平帝紀》，第487頁。

係，即《孝經》作為比五經更具基礎性的經典，更加廣泛地設立於基層教學機構。而具體到鄉、聚都設置《孝經》師，可以看出《孝經》誦習之廣。

在同一年，王莽之子王宇被王莽送獄，飲藥死，王莽因之作書八篇，以戒子孫，漢廷隨之制定政策：

請令天下吏能誦公戒（即王莽戒子孫八篇）者，以著官簿，比《孝經》。<sup>①</sup>

顏師古注云：“著官簿，言得用之選舉也。”<sup>②</sup>也就是說，吏能誦王莽戒子孫八篇者，得以與誦《孝經》一樣，可以有選舉的資格。從這一表述可見，在此之前《孝經》已經成為取士的標準。及至東漢，司隸設《孝經》師，《後漢書·百官志》言司隸之職有假佐二十五人，其中有：“主簿錄閣下事，省文書。門亭長主州正。門功曹書佐主選用。《孝經》師主監試經。《月令》師主時節祠祀。律令師主平法律。簿曹書佐主簿書。”<sup>③</sup>司隸為漢代官制之重者，和帝時，魯恭上書有云：“司隸典司京師，四方是則。”與“《孝經》師”同列的功曹、都官之職，應劭《漢官儀》云：“司隸都官從事，主洛陽百官，朝會與三府掾同。”“司隸功曹從事，即治中也。”<sup>④</sup>而《孝經》師的具體職責，典籍無存。

東漢《孝經》之學極盛的另一例，是期門羽林之士通《孝經》，《後漢書·儒林傳》述其事云：

① 班固：《漢書·王莽傳》，第6067頁。

② 同上。

③ 范曄：《後漢書·百官志》，第3614頁。

④ 應劭：《漢官儀》，《漢官六種》，第149頁。

其後復為功臣子孫、四姓末屬別立校舍，搜選高能以受其業。自期門羽林之士，悉令通《孝經》章句，匈奴亦遣子入學。濟濟乎，洋洋乎，盛於永平矣！<sup>①</sup>

《後漢書·明帝紀》永平九年（西元 66 年），“是歲，大有年。為四姓小侯開立學校，置五經師。”<sup>②</sup>此即其事也。袁宏《後漢紀》曰：“永平中，崇尚儒術學，自皇太子諸王侯及功臣子弟莫不受經，又為外戚樊氏、郭氏、馬氏諸子弟立學，號曰‘四姓小侯’，置五經師。”<sup>③</sup>此為太學之外，專為貴胄子弟所設立的學校。學校習五經，自然亦習《孝經》。而使期門羽林之士，悉通《孝經》章句，期門、羽林是漢代之宮廷禁軍，本為武夫，非在文職，而皆因外戚子弟之學校，而得悉通《孝經》，此可見《孝經》在當時之盛也。

東漢重《孝經》的政治氣氛中，出現了幼童讀《孝經》的記載。崔寔《四民月令》之“十一月”云：

研水凍，令幼童讀《孝經》、《論語》篇章，入小學。<sup>④</sup>

此為《孝經》為童蒙讀物之最早記載。但必須強調的是，在漢代經學背景中，幼童入小學，讀《孝經》，是為了其成人之後可以治五經，即便並非人人經由《孝經》、《論語》而治五經，但《孝經》、《論語》畢竟是當時主流學術，即五經的基礎，而讀此二書，不是為了培養幼童的孝德，而是為了幼童以後的學習做準備。

① 范曄：《後漢書·儒林傳》，第 2546 頁。

② 范曄：《後漢書·明帝紀》，第 113 頁。

③ 袁宏：《後漢紀》，第 286、287 頁。

④ 石漢聲：《四民月令校注》，北京：中華書局，2013 年，第 71 頁。

#### 第四節 經義與政教

兩漢《孝經》之學，其要在施於政教，不在勸人行德。蓋兩漢經學立于官學者，為今文十四博士之學，皆以為孔子是有德無位的素王，為漢世立法。孔子所制作的五經，具有大憲章的意義，是漢世政教的價值源頭，而《孝經》則是五經之基礎、輔助。兩漢奏章之引《孝經》，一以見其為孔子之言，故常冠以“孔子曰”，如杜欽上書，云“孔子曰：‘孝無終始，而患不及者，未之有也。’”<sup>①</sup>王莽奏書，言“孔子曰：‘人之行莫大於孝。’”<sup>②</sup>一以見其為“傳”，如翟方進上書，云“《傳》曰：‘高而不危，所以長守貴也。’”<sup>③</sup>蓋以《孝經》為孔子所作，五經之傳，故與五經共同成為天地之常道，以塑造當時的政教。

西漢末造，劉歆移書讓太常博士，責今文博士云：

信口說而背傳記，是末師而非往古，至於國家將有大事，若立辟雍、封禪、巡狩之儀則幽冥而莫知其原。<sup>④</sup>

不止“辟雍、封禪、巡狩之儀”，在今文經典中沒有明確的記載，而且其它國家大典，如明堂之制，也沒有詳細的規定，就像《南齊書·禮》引有司上奏云：

① 班固：《漢書·杜欽傳》，第2674頁。

② 班固：《漢書·郊祀志》，第1264頁。

③ 班固：《漢書·翟方進傳》，第3423頁。

④ 班固：《漢書·楚元王傳》，第1970頁。



明堂尋禮無明文，唯以《孝經》為正。<sup>①</sup>

《孝經》關於明堂之文，惟《聖治章》“宗祀文王於明堂，以配上帝”一語。以兩漢經學之醇正，口傳之全備，在這些大典禮上竟沒有標準化的規定。甚至，終兩漢之世，未曾據經而立國家禮典。這是兩漢與其後的所有大一統朝代不同之處。漢亡晉興之後，馬上有荀顛、鄭沖裁成國典，江左有荀崧、刁協損益朝儀。在東漢中期，曾有制作國家禮典之議，漢章帝時，曹褒上疏云：

昔者聖人受命而王，莫不制禮作樂，以著功德。功成作樂，化定制禮，所以救世俗，致禎祥，為萬姓獲福於皇天者也。今皇天降祉，嘉瑞並臻，制作之符，甚於言語。宜定文制，著成漢禮，丕顯祖宗盛德之美。<sup>②</sup>

以曹褒之說，東漢一朝是再受命，因此要制定新的禮樂，作《漢禮》為國家典憲。而漢章帝本也有意興作，故讓太常協議。當時，“太常巢堪以為一世大典，非褒所定，不可許。”<sup>③</sup>但是，章帝仍然命曹褒制作新禮，曹褒撰定之後，章帝乾脆不讓群臣議論。及至章帝駕崩，和帝即位，至永元五年，“太尉張酺、尚書張敏等奏褒擅制《漢禮》，破亂聖術，宜加刑誅。帝雖寢其奏，而《漢禮》遂不行。”<sup>④</sup>

那麼，為什麼漢人會認為制作《漢禮》，是“破壞聖術”，以至於“宜加刑誅”呢？按照這種邏輯，後來無論是荀顛、鄭沖等制作晉

① 蕭子顯：《南齊書·禮志》，北京：中華書局，1972年，第121頁。

② 范曄：《後漢書·曹褒傳》，第1202頁。

③ 同上。

④ 同上，第1203頁。

禮，乃至後來的《貞觀禮》、《開元禮》、《大清通禮》，都是與《漢禮》同一性質的。

事實上，這與漢代經學的特徵有關。漢代今文十四博士之學，在國家教化上更重視以經義為治國的價值，而不是以禮制為治國的範本。對經學的理解，只有到了“劉歆—鄭玄”所重新塑造的經學體系，將《周官》從山崖屋壁之遺憲提升至“禮經”，又以禮為基礎，遍解群經，其後，禮才成為“經學”的共同基礎。而且，在今文經學看來，只有王者受命，功成致太平之後，才能制作禮樂——也就是說，要新的聖人出世，才能制禮作樂。而章帝、明帝之世，還沒有達到這樣的程度，所以像曹褒制作漢禮，便是僭越聖人。

無論是劉歆所說的，今文經學博士對國家大典禮具體禮儀不清楚，還是漢代政治中沒有立一代國典，都與今文經學的性質有關。

兩漢從五經博士至十四博士之學，皆為今文，而今文經學的核心，是以經學為“孔子法”。孔子之法，備於五經，而要在《春秋》。五經除《春秋》外，本為歷代聖王之法的記載，而經過孔子刪削，則其法皆備于孔子，成為孔子法。也就是說，在兩漢今文經學之中，經學即孔子之法。但是，由於孔子“有德無位”，所以，“孔子法”就不是一套已經實行或可以直接施行的禮樂制度——就像被認為“周公致太平之書”的《周官》那樣，《周官》為代表的“周公法”，在內容上是一套規範天下的官制。而正因為孔子有德無位，不能直接制作禮樂，其改制立法，只能寄託於六經，即刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，贊《易》，作《春秋》。六經系統，不是一套具體的禮制，而是塑造人間秩序的義理價值。

因此，今文經學的特徵，是重經中的“義”而不重經中的“制”。最典型的如《春秋》，所謂“三科九旨”，便是義理解釋系統，而非制度規定；像《詩經》齊魯韓三家說，都重在義理，直到毛詩鄭箋的出

現,才出現大量以制度解《詩》的現象。

而漢代經學之影響政治的方式,主要有兩種。其一是依經立制,即根據經典中涉及的制度,因時制宜地建設這些制度。例如郊祀、明堂、辟雍等大典禮,雖然經書並無具體的儀式,但可以根據經書所述,因時因地制宜地實行其禮儀。只有理解了這一點,才能理解漢代的國家大典為什麼會處在不斷改革變化之中。其二是引經決事,即根據經書中的義理,來面對政治現實,為政治現實的改革提供價值依據。價值抽象而可以靈活運用,而現實則複雜多變,因此,兩漢政治中的經教,最突出的特徵是,在運用經學重塑政治的過程中,不是將經學視為解決現實問題的答案,而是將經學的義理靈活運用到不同的情境之中。

## 第五節 依經立制：《孝經》與漢代國家大典

《孝經》作為國家政教的價值基礎,在漢代最明顯的表現,在於《孝經》義理塑造了漢代的國家政教大典,其中,最重要的典禮為郊祀、明堂、辟雍三種國家禮制。郊祀、明堂之禮,一開始多從秦俗,經過了長期改革,乃漸合經義,從而奠定了漢世國家政權的神聖合法性,為漢世國家合法性建構之最關鍵典禮,而辟雍則為天子教民孝悌之最關鍵禮制。今分述之。

### 一 經義：郊祀與明堂

《孝經·聖治章》由孝而推至於郊祀、明堂之禮云：

天地之性,人為貴。人之行,莫大於孝,孝莫大於嚴父,嚴父莫大於配天,則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天,宗祀文王於明堂以配上帝,是以四海之內各以其職來祭。

經文旨在言孝之極致，在嚴父配天，雖聖人之德，無以加乎此。其中涉及到郊祀、明堂禮的，是“昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝”。周公之父是文王，而周公“嚴父配天”，本應郊祀文王以配天，但是之所以郊祀后稷者，《漢書·平當傳》載平當上書云：“夫孝子善述人之志，周公既成文、武之業而制作禮樂，修嚴父配天之事，知文王不欲以子臨父，故推而序之，上極於后稷而以配天。此聖人之德，亡以加於孝也。”<sup>①</sup>而《漢書·郊祀志》載王莽上書亦云：“王者父事天，故爵稱天子。孔子曰：‘人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。’王者尊其考，欲以配天，緣考之意，欲尊祖，推而上之，遂及始祖。是以周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。”<sup>②</sup>本來周公應該郊祀文王，但他知道文王也有其父，以文王配天則使文王之尊過於其父，必非文王所欲，因此推而上之，但要推到哪一代？平當言“上極於后稷”，王莽言“遂及始祖”，也就是說，文、武、周公一族，有自己的“始祖”，而郊祀配天者，即是這一位“始祖”。

但問題在於，如果人皆為父所生，父為其父所生，何來“始祖”之有？始祖之說，與另一觀念聯繫在一起，那就是“感生”。關於周族的始祖，《詩經》多有記載。《詩經·大雅·生民》云：“履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育，時維后稷。”鄭玄箋曰：“祀郊禘之時，時則有大神之跡，姜嫄履之，足不能滿。履其拇指之處，心體歆歆然。其左右所止住，如有人道感己者也。於是遂有身，而肅戒不復御。後則生子而養長之，名曰棄。舜臣堯而舉之，是為后稷。”<sup>③</sup>《詩經·魯頌·閟宮》云：“赫赫姜嫄，其德不回。上帝是依，無災無害。彌月不遲。”鄭玄箋云：“依，依其身也。彌，終也。

① 班固：《漢書·平當傳》，第3049頁。

② 班固：《漢書·郊祀志》，第1264頁。

③ 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，第587頁。

赫赫乎顯著，姜嫄也。其德真正不回邪，天用是馮依而降精氣，其任之又無災害，不坼不副，終人道十月而生子，不遲晚。”<sup>①</sup>此二處皆言周之后稷之所以生，而《史記·周本紀》釋其事云：“姜原為帝嚳元妃。姜原出野，見巨人跡，心忻然說，欲踐之，踐之而身動如孕者。居期而生子。”<sup>②</sup>也就是說，后稷的母親姜嫄雖然是帝嚳的妃子，但后稷的出生，却不因帝嚳，而是姜嫄“感天”而生。以此言之，后稷聖人，無父，感天而生。正因其無父，故可以為周族之始祖，而正因其感天而生，故此始祖非人子，而為天之子。

這樣的說法，今人以為一族起源之神話傳說，而古人則以為一代受命之神聖根據。郊祀之禮，即在南郊祭天之國家大典。郊祀之所以重要，就在於天子作為天下人之代表，祭祀蒼天，而以本族之始祖配享，則確立本族的神聖性。這樣，建立起“天一感生帝一天子”的神聖序列，確立了政治的神聖合法性。周公郊祀后稷以配天者，一在尊嚴其父，以父配天，而上推至於始祖，此“孝”之最大者也；一在感生之始祖本為天之子，以始祖配天而祭，確認本族之神聖性，此由嚴父敬祖，進而為政治提供神聖性與正當性者也。

《孝經·聖治章》云“宗祀文王於明堂以配上帝”，鄭注云：

明堂，天子布政之宮。上帝者，天之別名也。神無二主，故異其處，避后稷也。明堂之制，八窗四闥，上圓下方。在國之南，南是明陽之地，故曰明堂。<sup>③</sup>

在明堂祭祀文王以配天，文王是周公之父，明堂之禮，才真正體現了“嚴父配天”。但為什麼祭祀的是文王，而不是真正一統天

① 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，第776頁。

② 司馬遷：《史記·周本紀》，第111頁。

③ 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。

下的武王？這是因為，文王既是周公之父，又是有周一代的受命王。《詩經·大雅·大明》云：“有命自天，命此文王，于周于京。”《詩經·大雅·文王有聲》亦云：“文王受命，有此武功。既伐于崇，作邑于豐。”這都明確說明，周代的受命，是從文王開始，而不是從武王開始。司馬遷《史記·周本紀》據此云：“詩人道西伯，蓋受命之年稱王而斷虞芮之訟。後十年而崩，諡為文王。改法度，制正朔矣。”<sup>①</sup>同樣，《尚書大傳》也說到文王受天命之事云：“天乃大命文王。文王受命，一年斷虞芮之質，二年伐於，三年伐密須，四年伐猷吏，五年伐耆，六年伐崇，七年而崩。”<sup>②</sup>

明堂之所以要祭祀受命王，與明堂的功能有關。古代明堂之制，眾說紛紜，然其功能為天子布政之宮，則毫無異義。在封建制下，明堂祭祀，以受命之王配享五帝，天下諸侯多為受命之王的子孫，而天子以大宗子的身份，朝諸侯于明堂，體現了宗法與政治、世俗與神聖的完整結合。可以說，明堂建立了一個“天—受命王—天子、諸侯”的序列，文王本為上天受命之主，又是天下同姓諸侯共同的祖先或異姓始封諸侯的領袖。天子朝諸侯，布政治，在明堂之中，面對“天—受命王”進行政治活動，既表現了“孝”，又凸顯了政治的神聖性。

可以說，《孝經·聖治章》一句“周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝”，表面上只是以周公為例，證明聖人之德無加於孝。但事實上，僅此一句，便揭示出政治建構的實質性問題，即“孝”與政治的神聖性結合在一起，只有得天命者才能得天下，而只有從感生帝到受命王數十百年累世積德，才能受天命，配天而祀。由此，政治生活中的孝，和政治的神聖性得到了統一。

<sup>①</sup> 司馬遷：《史記·周本紀》，第119頁。

<sup>②</sup> 皮錫瑞：《尚書大傳疏證》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。

而在漢代政治中，郊祀禮與明堂禮的建構，經歷了長期的過程。由於漢代初期的沿襲秦制，且漢代政治本非傳統之貴族政治，導致了“感生帝”與“受命王”的序列一直無法合理安置。在漢代的郊祀禮與明堂禮經多次變革最終走向完善的過程中，充分顯示出了《孝經》對漢代政治的塑造。

## 二 郊祀

有漢一代郊祀之禮，西京多從秦俗，東京漸合經義。蓋西漢一朝，合乎經義之條件並不具備，是故郊祀之禮屢經變革，不能一定。及至東漢孝明帝即位之後，郊祀之禮乃據經義而定於一是。凡定與不定，皆以《孝經》為標準，此《孝經》影響漢代政治之最明顯者也。

《史記·封禪書》載劉邦立為漢王之後：

二年，東擊項籍而還入關，問：“故秦時上帝祠何帝也？”對曰：“四帝，有白、青、黃、赤帝之祠。”高祖曰：“吾聞天有五帝，而有四，何也？”莫知其說。於是高祖曰：“吾知之矣，乃待我而具五也。”乃立黑帝祠，名曰北時。有司進祠，上不親往。悉召故秦祀官，復置太祝、太宰，如其故儀禮。因令縣為公社。下詔曰：“吾甚重祠而敬祭。今上帝之祭及山川諸神當祠者，各以其時禮祠之如故。”<sup>①</sup>

此為西漢郊天之始，亦為西漢一代所共遵從者。因為其地在雍，所祭五帝，故稱“雍五疇”。在當時的理解中，天有五帝，祭此五帝，即是祭天。但雍五疇的制度，是對秦俗的繼承，而與經典所

<sup>①</sup> 司馬遷：《史記·封禪書》，第1378頁。

述完全不同。蓋當時經書或在經師口耳之間，或在山崖屋壁之內，不得用以規正秦俗。觀此禮制，有幾個大問題，一是對“天”的理解混亂，仍沒有建立起一套天道的理論秩序；二是祭祀地點的錯位，祭天本在南郊，而漢高祖因襲秦俗，置於雍地，非在長安之郊；三是沒有配享，蓋有漢一代，自開天闢地以來第一次由平民躋于天子，完全沒有所謂感生帝的傳說，也沒有始祖可以追溯。這三個問題，歷經西漢一代，至於東漢之初方得以最終解決。

首先是郊祀之天帝。高祖之後，雍五疇成為漢世帝王郊祀之地，漢武帝曾多次至雍，郊祀五疇。而武帝一朝對郊祀禮的重大突破，就是在雍五疇之外，建甘泉泰疇，形成了更加完備的天帝理論。甘泉泰疇的建立基礎，是武帝初年所建的泰一壇。武帝即位未久，亳（屬漢山陽郡）人有方士名謬忌者，上書奏祠泰一，云：“天神貴者太一，太一佐曰五帝。古者天子以春秋祭太一東南郊，用太牢，七日，為壇開八通之鬼道。”<sup>①</sup>漢武帝從之，立太一壇於長安東南郊。這樣，武帝的祭天中，對“天”的理解，除了五帝之外，又多了比五帝地位更高的太一。其後，又有人言：“五帝，太一之佐也，宜立太一而上親郊之。”<sup>②</sup>最終，元鼎五年，武帝建成甘泉泰疇，其制云：

令祠官寬舒等具太一祠壇，祠壇放薄忌太一壇，壇三垓。  
五帝壇環居其下，各如其方。<sup>③</sup>

① 司馬遷：《史記·封禪書》，第1386頁。《史記·封禪書》作“太一”，《漢書·郊祀志》作“泰一”，王先謙注《漢書》云：“《封禪書》‘泰’作‘太’，同。”（王先謙：《漢書補注》，第1703頁。）

② 同上，第1393頁。

③ 同上，第1394頁。薄忌，薄，即亳；忌，即謬忌。



此即甘泉泰疇也。甘泉泰疇既祭太一，又祭五帝，其實是雍五疇與謬忌所奏太一壇的結合。其制如後來匡衡所云：“今既稽古，建定天地之大禮，郊見上帝，青、赤、白、黃、黑五方之帝皆畢陳，各有位饌，祭祀備具。”<sup>①</sup>也就是說，祭祀之位，上有太一，名同天帝，下有五帝，各立一壇，環居於太一壇之下。這種制度安排，背後是對“天”的理解，即天除了有總名之天，還有五方上帝，五方上帝合於五德之運，每一德輪番更替降下感生帝，受命以王天下。這種對“天”的理解，成為後來鄭玄構建“六天”理論的現實基礎。《禮記·大傳》云：“王者禘其祖之所自出，以其祖配之。”鄭玄注曰：“凡大祭曰禘。自，由也。大祭其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之先祖，皆感大微五帝之精以生，蒼則靈威仰，赤則赤熛怒，黃則含樞紐，白則白招拒，黑則汁光紀，皆用正歲之正月郊祭之，蓋特尊焉。《孝經》曰‘郊祀后稷以配天’，配靈威仰也；‘宗祀文王於明堂，以配上帝’，泛配五帝也。”<sup>②</sup>鄭玄正是以太微五帝為五天，加上總體上的天，成為六天。

甘泉泰疇建立的對天的理解，成為後來郊祀的基礎。而對於郊祀地點，無論是雍五疇，還是甘泉泰疇，都不在長安之南郊，改變這一情況的是漢成帝時的丞相匡衡。

經典所述郊祀，皆在國都南郊，如《禮記·郊特牲》云：“郊之祭也，迎長日之至也，大報天而主日也。兆于南郊，就陽位也。”但是，秦俗不從經義，漢初經學未尊，故妄造禮制，權宜行事。而自漢武立五經博士，至於元、成之間，儒教大興，經師輩出，貢禹、韋賢、匡衡等相繼以經學大師而位躋於公卿，遂興起一場國家大典的改革運動，如班彪所云：“貢禹毀宗廟，匡衡改郊兆，何武定三公。”<sup>③</sup>

① 班固：《漢書·郊祀志》，第1257頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第616頁。

③ 班固：《漢書·韋賢傳》，第3130頁。

匡衡之貢獻在於將西漢的郊祀之禮，從雍五疇、甘泉泰疇改到長安南郊。匡衡認為，當時的郊祀之禮只是秦禮的延續，不合經義，他在奏章中說：“王者各以其禮制事天地，非因異世所立而繼之。今雍、鄠、密、上下疇，本秦侯各以其意所立，非禮之所載術也。漢興之初，儀制未及定，即且因秦故祠，復立北疇。……諸侯所妄造，王者不當長遵。及北疇，未定時所立，不宜復修。”<sup>①</sup>正是因為雍五疇等祭天場所，皆不合經義，所以不當按時修復，可以任其荒廢。而且，像甘泉泰疇，雖然禮典略備，但不在國之南郊，不但於經不合，而且於事不便，他說：“又至云陽，行溪穀中，隄陝且百里，汾陰則渡大川，有風波舟楫之危，皆非聖主所宜數乘，郡縣治道共張，吏民困苦，百官煩費。勞所保之民，行危險之地，難以奉神靈而祈福祐，殆未合於承天子民之意。”<sup>②</sup>正因為祭天地不在南北郊，天子遠道祭祀，一路奔波，吏民勞苦。因此，匡衡主張：“昔者周文武郊於豐鎬，成王郊於雒邑。由此觀之，天隨王者所居而饗之，可見也。甘泉泰疇、河東后土之祠宜可徙置長安，合於古帝王。”<sup>③</sup>匡衡所言，基本原則是“天隨王者所居而饗之”，京師之地，為王者所居，亦為天下之中心。因此，要立足於本朝政治，建構本朝的國家祀典，便不能因循前朝之法。

匡衡的建議為漢成帝所採納，但是，因為當時禮儀未備，眾說紛紜，以至數十年間，郊禮五變，如王莽上書所云：“建始元年，徙甘泉泰疇、河東后土於長安南北郊。永始元年三月，以未有皇孫，復甘泉、河東祠。綏和二年，以卒不獲祐，復長安南、北郊。建平三年，懼孝哀皇帝之疾未瘳，復甘泉、汾陰祠，竟復無福。”<sup>④</sup>而在王莽

① 班固：《漢書·郊祀志》，第1257頁。

② 同上，第1254頁。

③ 同上。

④ 同上，第1265頁。

的建議下，又再次恢復了南北郊祭祀。

在始祖問題上，西漢人最早言漢之始祖者，為平當。漢元帝時，平當諫復太上皇寢廟園，說到：

高皇帝聖德受命，有天下，尊太上皇，猶周文、武之追王太王、王季也。此漢之始祖，後嗣所宜尊奉以廣盛德，孝之至也。<sup>①</sup>

在《孝經》的制度安排中，后稷是感生之帝，在郊祀中配天，周文王是受命之王，在明堂配上帝。而西漢一代，漢高祖劉邦既是感生帝，又是受命王，所以無法按照《孝經》進行分配。但是，畢竟從平當的奏章中可以看出，在漢代建立二百多年後的西漢後期，已經明確將漢高祖視為“始祖”。而正是因為有了始祖，才有西漢末平帝元始四年的郊祀制度：

四年春正月，郊祀高祖以配天，宗祀孝文以配上帝。<sup>②</sup>

這是西漢郊祀禮第一次真正完全依據《孝經》之義，重建祭天制度。其具體的儀式載於《黃圖》，而祭祀之法則云：“常以歲之孟春正月上辛若丁，親郊祭天南郊，以地配，望秩山川，遍於群神。天地位皆南鄉同席，地差在東，共牢而食。太祖高皇帝、高后配於壇上，西鄉，后在北，亦同席，共牢而食。”<sup>③</sup>這一郊祀禮中，對天的秩序的理解，早在甘泉泰畤建立時便已經基本解決，郊祀地點已經改在長安南郊，而配食也因為有漢高祖作為始祖，而得以完善配食制

① 班固：《漢書·韋玄成傳》，第3049頁。

② 班固：《漢書·平帝紀》，第356頁。

③ 范曄：《後漢書·祭祀志》注，第3159頁。

度。元始四年這場郊禮，是在王莽的主導下實行的，對當時意義不大，因為很快王莽便建立起新的政權，但是它却成為後漢建立郊祀禮的範本。

光武中興之初，即行郊天之禮，其基本依據就是元始四年的郊禮。《後漢書·祭祀志》載：“建武元年，光武即位於鄗，為壇營於鄗之陽。祭告天地，采用元始中郊祭故事。”<sup>①</sup>但是，真正實行郊祀禮是在次年，到東都洛陽營建南郊，其制云：

二年正月，初制郊兆於雒陽城南七里，依鄗，采元始中故事。為圓壇八陛，中又為重壇，天地位其上，皆南鄉，西上。其外壇上為五帝位。青帝位在甲寅之地，赤帝位在丙巳之地，黃帝位在丁未之地，白帝位在庚申之地，黑帝位在壬亥之地。<sup>②</sup>

這種郊天禮制奠定了東漢郊祀的基本格局，其中無論是對“天”的理解及其制度設計，還是郊祀的地理位置，還是以高帝配食，都已經符合於《孝經》的各種要素。而在郊祀、明堂中，最大的問題其實是如何分配配享者。《孝經》言“周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝”，其中后稷是感生帝，是始祖，文王是受命王，是本朝開國之君。郊祀重而遠，故用后稷，而明堂近且切，故用文王。這種分配模式，在西漢根本無法實行，蓋西漢本無感生帝，若用始祖，也只有劉邦，而劉邦同時也是受命王，以劉邦配食於郊，則不能再配食於明堂——也正因如此，元始四年的郊祀禮才會以劉邦配食，而明堂則不得已而用孝文帝。但是，當後漢開國、遷都之後，這種情況發生了變化，因為有光武帝劉秀的再受命與二次

① 范曄：《後漢書·祭祀志》，第3157頁。

② 同上，第3159頁。

建國，光武之後，始祖與開國君主的位置，在郊祀與明堂中，開始可以有合理的安排。

### 三 明堂

漢武帝初立，便“鄉儒術，招賢良，趙綰、王臧等以文學為公卿，欲議古立明堂城南，以朝諸侯”。<sup>①</sup>但終因為竇太后的阻止，未成。及至元封元年，登泰山。二年，因泰山腳下有古明堂舊址，遂作明堂。六年，又修封泰山明堂。這次修封，增加祭祀，《漢書·武帝紀》云，元封六年春三月：

甲子，祠高祖于明堂，以配上帝，因朝諸侯王、列侯，受郡國計。<sup>②</sup>

此處記載，與《孝經》之說已經極為相似。但是事實上，此時的明堂陳設，並非真的以高祖配享。《史記·孝武本紀》載：“及五年修封，則祠泰一、五帝於明堂上坐，令高皇帝祠坐對之。祠后土於下房，以二十太牢。天子從昆侖道人，始拜明堂如郊禮。”<sup>③</sup>也就是說，高帝祠只是“坐對”泰一、五帝壇，並不是配享五帝。而且，合高帝祠於明堂，也並非根據《孝經》之義，而是另有緣由。《漢武故事》云：“上自封禪後，夢高祖坐明堂，群臣亦夢想，於是祀高祖

① 司馬遷：《史記·孝武本紀》，第452頁。

② 班固：《漢書·武帝紀》，第196頁。《三輔黃圖》亦云：“首山宮，漢武帝元封元年封禪後，夢高祖坐明堂朝群臣，於是祀高祖于明堂以配天，還作首山宮以為高靈館。”（何清谷：《三輔黃圖校注》，西安：三秦出版社，1998年，第205頁。）

③ 司馬遷：《史記·孝武本紀》，第480頁。《漢書·郊祀志》亦云：“及是歲修封，則祠泰一、五帝於明堂上坐，合高皇帝祠坐對之。祠后土於下房，以二十太牢。天子從昆侖道人，始拜明堂如郊禮。”（班固：《漢書·郊祀志》，第1243頁）

明堂以配天，還作高靈館。”<sup>①</sup>由此可以看出，祠高祖於明堂，與《孝經》所云“宗祀文王於明堂”完全不同，這一制度的建立，純粹是因為漢武帝與群臣夢高祖坐於明堂，故在明堂中加入高祖之位而已。服虔注《漢書·郊祀志》亦云：“漢是時未以高祖配天，故言對。光武以來乃配之。”<sup>②</sup>服虔也是從明堂中祠位的設置，沒有表現出高祖是配享的角色，從而斷定不能說是“以配上帝”。而且，在其後的太始四年三月，漢武帝至泰山明堂。“壬午，祀高祖於明堂，以配上帝，因受計。癸未，祀孝景皇帝於明堂。”<sup>③</sup>一月之間，明堂中可以祠漢高、漢景二帝，可見此時的明堂配享制度非常混亂，完全不合經義。

明堂祭祀的經學自覺，與郊祀一樣，是到了漢平帝元始四年，在王莽的主導下設置的郊祀制度：“四年春正月，郊祀高祖以配天，宗祀孝文以配上帝。”<sup>④</sup>這種安排，表現出漢代政教極力根據經義制定國家大典，但終因現實條件的限制，而不得不做出一定的權變。蓋西漢一代，自劉邦重新一統天下，雖言天命所歸，但劉邦並非聖裔，是故無感生之始祖可以郊祀配天，而且，若尊劉邦為感生帝以郊祀之，則無受命王可以入明堂而配五帝。事實上，此乃秦代之後，政治由神聖而變為世俗之結果。蓋在秦以前，無論五帝、三王，皆聖王政治，聖性天授，如商之始祖為契，《詩經·商頌·玄鳥》云：“天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。”<sup>⑤</sup>周之始祖為后稷，《詩經·大雅·生民》云：“履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育，時維后稷。”契、后稷為感生之始祖，而感生帝之外，又有

① 李昉等：《太平御覽》，北京：中華書局，2011年，第936頁。

② 班固：《漢書·郊祀志》，第1244頁。

③ 班固：《漢書·武帝紀》，第207頁。

④ 班固：《漢書·平帝紀》，第356頁。

⑤ 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，第793-794頁。

受命王，契之後代湯，后稷之後代文王，皆應天授命，以舊邦而維新命，開一代之天下。因此，感生帝與受命王，一配於郊，一配於明堂。但是，漢代開國，劉邦以一亭長而滅亡暴秦，擁有天下，實為開天闢地以來所未有之事。其時雖有種種傳說，如赤帝子斬白帝子之類，可以支援劉邦為受命王，但難以視為感生帝。因此，要分配郊祀、明堂的配享，便面臨著種種困難。

而最終以高祖、文帝分別配享郊祀、明堂，是從“祖”、“宗”的角度考慮的。《禮記·祭法》言古代祭祀配食之法云：“有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹。殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。”其中，“祖文王而宗武王”，與《孝經》“宗祀文王”明顯矛盾。對於這一矛盾，鄭玄調停其說云：“祭上帝於南郊，曰郊。祭五帝、五神於明堂，曰祖、宗，祖、宗通言爾。”孔疏云：“《孝經》云‘宗祀文王於明堂，以配上帝’，故知於明堂也。以《孝經》云‘宗祀文王於明堂’，此云‘宗武王’，又此經云‘祖文王’，是文王稱祖，故知‘祖、宗通言爾’。”<sup>①</sup>也就是說，《孝經》與《祭法》在祖文王還是宗文王上不同，事實上“祖”、“宗”可以通用。還有另一種說法，《國語·魯語》云：“周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。”同樣與《孝經》矛盾。韋昭注曰：“周公初時亦祖后稷而宗文王，至武王雖承文王之業，有伐紂定天下之功，其廟不可毀，故先推后稷以配天，而後祖文王而宗武王也。”<sup>②</sup>南朝時何佟之議禮，發揮其說曰：“《孝經》是周公居攝時禮，《祭法》是成王反位後所行。故《孝經》以文王為宗，《祭法》以文王為祖。”<sup>③</sup>韋昭、何佟之都認為《孝經》和《祭法》的差別其實是周公居攝之時與成王返位之後的時間差別。

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第796頁。

② 徐元誥：《國語集解》，北京：中華書局，2002年，第160頁。

③ 蕭子顯：《南齊書·禮志》，第129頁。

漢平帝元始四年的郊祀、明堂配食，正是按照祖、宗的差別來安排配食。漢世自景帝以來，定祖宗廟制，分別高祖、文帝為祖、宗。當時，丞相申屠嘉議：“世功莫大於高皇帝，德莫盛於孝文皇帝。高皇帝廟宜為帝者太祖之廟，孝文皇帝廟宜為帝者太宗之廟。”<sup>①</sup>元帝時議廟制，詔令中又一次講到高祖、文帝：“蓋聞王者祖有功而宗有德，尊尊之大義也；存親廟四，親親之至恩也。高皇帝為天下誅暴除亂，受命而帝，功莫大焉。孝文皇帝國為代王，諸呂作亂，海內搖動，然群臣黎庶靡不一意，北面而歸心，猶謙辭固讓而後即位，削亂秦之跡，興三代之風，是以百姓晏然，咸獲嘉福，德莫盛焉。高皇帝為漢太祖，孝文皇帝為太宗。”<sup>②</sup>以一代之祖、宗配食祭天，既強調“孝”，又確立了本朝的政權正當性，但與《孝經》的“感生帝—受命王”系統並不相同。至後漢光武帝之後，才可能依經立制。

後漢之立明堂，始於光武帝中元元年，即光武臨終前一年，同時建明堂、靈台、辟雍。明堂之制，《禮圖》云：“建武三十一年，作明堂，上員下方。十二堂法日辰。九室法九州。室八窗，八九七十二，法一時之王。室有十二戶，法陰陽之數。”<sup>③</sup>《漢官儀》曰：“明堂四面起土作塹，上作橋，塹中無水。明堂去平城門二里所，天子出，從平城門，先曆明堂，乃至郊祀。”<sup>④</sup>無論是《後漢書·光武紀》還是《祭祀志》，都未言有配享者。光武帝去世之後，明帝即位，即位兩年後的永平二年春正月，明堂之禮初定，《後漢書·祭祀志》云：

① 班固：《漢書·景帝紀》，第138頁。

② 班固：《漢書·韋賢傳》，第3120頁。

③ 范曄：《後漢書·光武帝紀》，第84頁。

④ 同上。



明帝即位，永平二年正月辛未，初祀五帝於明堂，光武帝配。五帝坐位堂上，各處其方。黃帝在未，皆如南郊之位。光武帝位在青帝之南少退，西面。牲各一犢，奏樂如南郊。<sup>①</sup>

以光武帝為後漢之受命王，在當時已無可異議。事實上，光武之所以能夠推翻王莽，二次建國，中興大漢，正是借助了西漢末年的“再受命”之說。成帝時期，“齊人甘忠可詐造《天官曆》、《包元太平經》十二卷，以言‘漢家逢天地之大終，當更受命於天，天帝使真人赤精子，下教我此道’。”<sup>②</sup>而到了哀帝之時，大漢世運將終，天意將重新授命之說，充斥朝野。夏賀良上書，根據讖書言“漢家歷運中衰，當再受命，宜改元、易號”。後來，哀帝下詔曰：“漢興二百載，曆數開元。皇天降非材之佑，漢國再獲受命之符，朕之不德，曷敢不通！夫基事之元命，必與天下自新，其大赦天下。以建平二年為太初元年。號曰陳聖劉太平皇帝。漏刻以百二十為度。”<sup>③</sup>但是，哀帝的改元並沒有改變西漢的命運，而却成為開啓東漢建國理論的契機。因為，景帝後裔劉秀的出生，恰恰在改元前一年。范曄在《後漢書·光武帝紀》中論曰：

皇考南頓君（指光武帝之父劉欽）初為濟陽令，以建平元年十二月甲子夜生光武於縣舍，有赤光照室中。欽異焉，使卜者王長占之。長辟左右曰：“此兆吉不可言。”是歲縣界有嘉禾生，一莖九穗，因名光武曰秀。明年，方士有夏賀良者，上言哀帝，云漢家歷運中衰，當再受命。於是改號為太初元年，稱“陳聖劉太平皇帝”，以厭勝之。及王莽篡位，忌惡劉氏，以錢

① 范曄：《後漢書·祭祀志》注，第3181頁。

② 班固：《漢書·李尋傳》，第3192頁。

③ 班固：《漢書·哀帝紀》，第340頁。

文有金刀，故改為貨泉。或以貨泉字文為“白水真人”。後望氣者蘇伯阿為王莽使至南陽，遙望見春陵郭，喟曰：“氣佳哉！鬱鬱蔥蔥然。”及始起兵還春陵，遠望舍南，火光赫然屬天，有頃不見。初，道士西門君惠、李守等亦云劉秀當為天子。其王者受命，信有符乎？不然，何以能乘時龍而御天哉！<sup>①</sup>

劉秀的出生與哀帝的改元在時間上的交錯重合，成為光武帝再受命的根據。而且，在王莽掌政之時，受命之說更多。例如治《韓詩》、《嚴氏春秋》的鄧暉，便曾仰占玄象，對友人說：“方今鎮、歲、熒惑並在漢分翼、軫之域，去而復來，漢必再受命，福歸有德。如有順天發策者，必成大功。”<sup>②</sup>

而在光武之後，受命中興之說，成為東漢一朝的基本定調。光武帝之子漢明帝即位以後，首次頒詔有云：“先帝受命中興，德侔帝王，協和萬邦，假於上下，懷柔百神，惠於鰥、寡。”<sup>③</sup>次年宗祀光武帝於明堂，詔書又云：“仰惟先帝受命中興，撥亂反正，以寧天下，封泰山，建明堂，立辟雍，起靈臺，恢弘大道，被之八極。”<sup>④</sup>明帝還曾作《光武本紀》，以示其弟東平憲王劉蒼，劉蒼因而“上《光武受命中興頌》。帝甚善之，以其文典雅，特令校書郎賈逵為之訓詁”。<sup>⑤</sup>由茲可見，在東漢一朝的思想觀念中，東漢之統，是上承西漢而來，也就是說，西漢不是“二王之後”，漢高祖是本朝之始祖。而本朝的受命之王，則是光武帝劉秀。因此，郊祀禮以漢高祖配天，宗祀禮以光武帝配享，終於順理成章。也正是在這一過程中，《孝經》的“郊祀后稷以配天，

① 范曄：《後漢書·光武帝紀》，第86頁。

② 范曄：《後漢書·鄧暉列傳》，第1024頁。

③ 范曄：《後漢書·顯宗孝明皇帝紀》，第95頁。

④ 同上，第100頁。

⑤ 范曄：《後漢書·光武十王列傳》，第1436頁。

宗祀文王於明堂以配上帝”這一典禮，最終得以落實。

政治的根本出自於天，只有天道，能夠成為政治正當性的根源。郊祀禮與明堂禮之所以重要，在於這兩種國家祀典，都只有天子才能實行，天子通過祭天，完成了天與政治之關係的確認。而且，這兩種祭天大典中，分別以感生帝與受命王配天，也完成了時王（繼體守文之君）與先祖關係的確認。正因如此，“孝”不但指向父子關係；同時也指向政治關係、天人關係。

不過，到了魏晉之後，隨著政治的世俗化，聖人感生的思想逐漸式微，王者受命的觀念也被頻繁的篡弑所破壞，“感生帝—受命王”的模式逐漸消失，郊祀禮與明堂禮，也隨之與經義漸行漸遠。

#### 四 辟雍

除了郊祀、明堂之禮外，《孝經》猶有經義落實於國家禮制者，辟雍養老是也。

《孝經·廣至德章》云：“君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也。教以悌，所以敬天下之為人兄者也。”因為經文言“天下”，則此“君子”，實際上指天子。經文之意，是言天子教天下孝，並不是每天到人家去講孝的道理，而是通過“敬天下之為人父者”來教孝，通過“敬天下之為人兄者”來教悌。但是，在嫡長子繼承制中，天子之所以成為天子，說明其父已死，而且天子也沒有長兄，所以這裏講的不可能是天子孝、悌自己的父、兄以教天下，鄭玄對此注曰：

天子無父，事三老，所以教天下孝也。天子無兄，事五更，所以教天下悌也。<sup>①</sup>

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第180-182頁。

這一注解，可謂極其恰當。三老、五更都是官名，各一人。天子通過設立三老、五更之官，像尊父一樣尊事三老，像尊兄一樣尊事五更，在這種禮儀中，教導天下人如何尊事父、兄。《孝經·感應章》又云：“故雖天子，必有尊也，言有父也，必有先也，言有兄也。”同樣的道理，“有父”、“有兄”，也不是指有活著的父或兄，而是有所尊事若父、若兄者。是故鄭玄注曰：

雖貴為天子，必有所尊事之若父者，三老是也。必有所先事之若兄者，五更是也。<sup>①</sup>

對於尊三老、五更，《孝經援神契》曰：“尊三老者，父象也。謁者奉几，安車輓輪，供綏執授，兄事五更，寵以度，接禮交容，謙恭順貌。”宋均曰：“三老，老人知天、地、人事者。奉几，授三老也。安車，坐乘之車。輓輪，蒲裏輪。供綏，三老就車，天子親執綏授之。五更，老人知五行更代之事者。度，法也。度以寵異之也。”<sup>②</sup>應劭《漢宮儀》解釋三老、五更之義，亦曰：“三老、五更，三代所尊也。安車輓輪，送迎至家，天子獨拜於屏。三者，道成於天、地、人。老者，久也，舊也。五者，訓於五品。更者，五世長子更更相代，言其能以善道改更己也。三老、五更皆取有首妻，男女完具。”<sup>③</sup>

漢代政治中，尊事三老、五更，屬於“養老”之禮，在辟雍之中舉行。而且，要到了後漢孝明帝之時，才真正開始實行。《後漢書·顯宗孝明帝紀》載，在孝明帝剛剛即位不久的永平二年，“冬十月壬子，幸辟雍，初行養老禮。”<sup>④</sup>《後漢書·禮儀志》亦云：“明

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第203、204頁。

② 范曄：《後漢書·禮儀志》注，第3108頁。

③ 應劭：《漢宮儀》，范曄：《後漢書·禮儀志》注引，第3108頁。

④ 范曄：《後漢書·顯宗孝明帝紀》，第102頁。

帝永平二年三月，上始帥群臣躬養三老、五更於辟雍。”<sup>①</sup>孝明帝並頒詔云：

光武皇帝建三朝之禮，而未及臨饗。眇眇小子，屬當聖業。聞暮春吉辰，初行大射；令月元日，復踐辟雍。尊事三老，兄事五更，安車輓輪，供綏執授。侯王設醬，公卿饌珍，朕親袒割，執爵而醕。祝哽在前，祝噎在後。升歌《鹿鳴》，下管《新宮》，八佾具修，萬舞於庭。朕固薄德，何以克當？《易》陳負乘，《詩》刺彼己，永念慚疚，無忘厥心。三老李躬，年耆學明。五更桓榮，授朕《尚書》。《詩》曰：‘無德不報，無言不酬。’其賜榮爵關內侯，食邑五千戶。三老、五更皆以二千石祿養終厥身。其賜天下三老酒人一石，肉四十斤。有司其存耆耄，恤幼孤，惠鰥寡，稱朕意焉。”<sup>②</sup>

而其具體儀節，《禮樂志》云：

養三老、五更之儀，先吉日，司徒上太傅若講師故三公人名，用其德行年耆高者一人為老，次一人為更也。皆服都紵大袍單衣，皂緣領袖中衣，冠進賢，扶王杖。五更亦如之，不杖。皆齋於太學講堂。其日，乘輿先到辟雍禮殿，御坐東廂，遣使者安車迎三老、五更。天子迎于門屏，交禮，道自阼階，三老升自賓階。至階，天子揖如禮。三老升，東面，三公設几，九卿正履，天子親袒割牲，執醬而饋，執爵而醕，祝哽在前，祝噎在後。五更南面，公進供禮，亦如之。明日皆詣闕謝恩，以見禮遇大

① 范曄：《後漢書·禮儀志》，第3108頁。

② 范曄：《後漢書·顯宗孝明帝紀》，第102、103頁。

尊顯故也。<sup>①</sup>

漢世之設三老之官，始自高祖。天下未定，已經仿秦制，設三老之鄉官。《漢書·高帝紀》云：“舉民年五十以上，有修行，能帥眾為善，置以為三老，鄉一人。擇鄉三老一人為縣三老，與縣令、丞、尉以事相教，復勿徭戍。以十月賜酒肉。”<sup>②</sup>而在漢代，對三老的優待，同於孝悌力田。如文帝十二年，同時獎勵孝悌、力田、三老、廉吏，其詔云：“孝悌，天下之大順也。力田，為生之本也。三老，眾民之師也。廉吏，民之表也。朕甚嘉此二三大夫之行。今萬家之縣，云無應令，豈實人情？是吏舉賢之道未備也。其遣謁者勞賜三老、孝者帛，人五匹，悌者、力田二匹，廉吏二百石以上率百石者三匹。及問民所不便安，而以戶口率置三老孝悌力田常員，令各率其意以道民焉。”<sup>③</sup>無論是高祖言三老之官為“有修行，能帥眾為善”之人，還是文帝言“三老，眾民之師也”，都表明三老的特徵，既有年齡的要求，而最重要的是德性高於一般人，能為眾人之表率。

而在辟雍中接受天子養老之禮的三老五更，主要是從公卿中選出來。司馬彪《續漢志》云：“用其德行年耆高者，三公一人為三老，次卿一人為五更。”<sup>④</sup>鄧展亦云：“漢直以一公為三老，用大夫為五更。”<sup>⑤</sup>如果以辟雍事三老五更與此前對三老的褒賞相比，西漢以來褒賞三老，主要是對教化之官予以特別的優待，就如對孝悌、力田予以特別優待一樣。而當天子把三老、五更請到辟雍之中，父事三老，兄事五更，則不但是尊崇這兩個官職作為地方教化者的地

① 范曄：《後漢書·禮儀志》，第3109頁。

② 班固：《漢書·高帝紀》，第33、34頁。

③ 班固：《漢書·文帝紀》，第124頁。

④ 司馬彪：《續漢志》，范曄：《後漢書·顯宗孝明帝紀》注引，第103頁。

⑤ 班固：《漢書·禮樂志》注引，第1036頁。

位，更是讓天子以身作則，教導天下人如何尊奉自己父、兄。因此，《白虎通》作為群儒共定經義，在講到三老五更時有云：

王者父事三老，兄事五更者何？欲陳孝悌之德以示天下也。故雖天子，必有尊也，言有父也。必有先也，言有兄也。天子臨辟雍，親袒割牲，尊三老，父象也。謁者奉几杖，授安車輶輪，供綏執授。兄事五更，寵接禮交加，客謙敬順貌也。《禮記·祭義》云：“祀于明堂，所以教諸侯之孝也。享三老、五更于太學，所以諸侯之悌也。”不正言父、兄，言老、更者，老者，壽考也，欲言所令者多也。更者，更也，所更歷者眾也。即如是，不但言老言三何？欲言其明於天、地、人之道而老也。五更者，欲言其明於五行之道而更事也。三老、五更幾人乎？曰各一人。何以知之？既以父事，父一而已，不宜有三。<sup>①</sup>

《白虎通》把“父事三老，兄事五更”的制度，與《孝經》“故雖天子，必有尊也，言有父也。必有先也，言有兄也”的經文結合起來，而且明確指出這種制度是“天子臨辟雍”之時所行，可以充分看出《孝經》的經義與漢明帝以來在辟雍之中尊事三老、五更之制的關聯性。在這一制度中，以天子之尊而父事三老、兄事五更，從而教天下以孝、悌，故多為史家所稱道。其後，《漢書·禮樂志》議之曰：“世祖受命中興，撥亂反正，改定京師於土中。即位三十年，四夷賓服，百姓家給，政教清明，乃營立明堂、辟雍。顯宗即位，躬行其禮，宗祀光武皇帝于明堂，養三老、五更於辟雍，威儀既盛美矣。然德化未流洽者，禮樂未具，群下無所誦說，而庠序尚未設之

<sup>①</sup> 陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1994年，第248-250頁。

故也。”<sup>①</sup>

## 第六節 引經決事：《孝經》與漢代治國理念

經學對漢代政治的意義，在於奠定了漢代政治的價值基礎。漢武帝第三策問，董仲舒對之曰：“今師異道，人異論，百家殊方，指意不同，是以上亡以持一統；法制數變，下不知所守。臣愚以為諸不在六藝之科孔子之術者，皆絕其道，勿使並進。邪辟之說滅息，然後統紀可一而法度可明，民知所從矣。”<sup>②</sup>與之相對應者，罷諸子博士，獨尊五經博士，並設立博士弟子生員。自此之後，五經成為漢代政治的大憲章。

但有漢一代，諸子百家之學可以自由傳播，佛學也可西來東土，並未因儒術獨尊，而受任何壓迫。蓋所謂罷黜百家，獨尊儒術者，不是將儒家立為意識形態，政教合一而排斥其他學說，而是從政治上確立經學為治國理念。茲主要以《孝經·聖治章》“天地之性人為貴”一句為例，旁列其他典型例子，看經學作為一種治國理念如何影響政治實踐。

### 一 “天地之性人為貴”之經義

《孝經·聖治章》云：

天地之性，人為貴。

此語在今人看來平淡無奇，但在文明初始之際，任何對人與

<sup>①</sup> 班固：《漢書·禮樂志》，第1035頁。

<sup>②</sup> 班固：《漢書·董仲舒傳》，第2523頁。



自然之關係的規定，都會長久地對文明的進程產生決定性的影響。其中，對於“性”字之義，漢人舊義，皆釋之為“生”。如阮元《性命古訓》云：“性字，本從‘心’從‘生’，先有‘生’字，後造‘性’字，商、周古人造此字時，即以諧聲，聲亦意也。然則告子‘生之謂性’一言本不為誤。”<sup>①</sup>與之相證者，《論語》之言“性”，《公冶長》子貢之言曰：“夫子之文章，可得而聞也，夫子之言性與天道，不可得而聞也。”鄭玄注云：“性，謂人受血氣以生，賢愚吉凶。”<sup>②</sup>劉寶楠《論語正義》釋鄭云：“受血氣則有形質，此‘性’字最初之義。”<sup>③</sup>作為整體的“人”，對應的是天地，而作為群類的人類，對應的是禽獸。人是在與天地、禽獸的對應關係中被定義的。

“天地之性，人為貴”一語，在漢唐較為典型的解釋有幾個，都是在將“性”解釋為“生”的基礎上，重點回答人何以為貴：

鄭玄注：貴其異於萬物也。<sup>④</sup>

賀瑒注：天地之物，有性靈者，唯人最為貴。貴者少進之理，故《論語》云：“子曰：性相近，習相遠。”<sup>⑤</sup>

皇侃注：性者，生也。貴者，可重。言一切萬品，皆為天地生。天地生之中，唯人最可重，故云人為貴。<sup>⑥</sup>

鄭玄為漢末大儒，賀瑒、皇侃皆六朝經師，其解釋都有一個共

① 阮元：《性命古訓》，《學經室集》，北京：中華書局，1993年，第230頁。

② 王素：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，北京：文物出版社，1991年，第43頁。

③ 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，2009年，第185頁。

④ 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

⑤ 徐建平：《孝經鄭注義疏》，張湧泉主編《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，北京：中華書局，2008年，第1994頁。原文作“賀步兵云”，賀步兵即賀瑒也。

⑥ 同上，第1994頁。抄本無錄著者之名，據筆者考證，當為皇侃。

同特徵，就是都解答為什麼天地所生萬物，人最為貴。鄭玄言“異於萬物”，是言人與萬物不同，但所以異者何，鄭無明說。賀瑒則云之所以言人為貴，是教人“少進之理”。而皇侃則言“人最可重”，故人貴于萬物。觀此三注，都用最簡單的意思來解釋人之所以貴，但並不作具體的闡述。蓋此語是儒家思想中的根本性的規定，其涵義無窮，如果用具體的角度來進行闡述，反而會削弱其豐富性。而且，漢唐之注經，本來旨在解經，而不是發揮義理，故對於簡樸之語，亦簡樸注之。

如果看戰國至漢人引用此經之語，有大體相同的結構。首先看《荀子·王制》：

水火有氣而無生，草木有生而無知，禽獸有知而無義，人有氣、有生、有知，亦且有義，故最為天下貴也。力不若牛，走不若馬，而牛馬為用，何也？曰：人能群，彼不能群也。人何以能群？曰：分。分何以能行？曰：義。故義以分則和，和則一，一則多力，多力則強，強則勝物，故宮室可得而居也。故序四時，裁萬物，兼利天下，無它故焉，得之分義也。<sup>①</sup>

再看漢初董仲舒對漢武帝第三次策問引“天地之性人為貴”：

人受命于天，固超然異於羣生，入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施，粲然有文以相接，驩然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，圈豹檻虎，是其得天之靈，貴

<sup>①</sup> 王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年，第164頁。

於物也。故孔子曰：“天地之性人為貴。”<sup>①</sup>

東漢班固《漢書·刑法志》亦云：

夫人宵天地之貌，懷五常之性，聰明精粹，有生之最靈者也。爪牙不足以供耆欲，趨走不足以避利害，無毛羽以禦寒暑，必將役物以為養，任智而不恃力，此其所以為貴也。<sup>②</sup>

所引三段，都明顯與“天地之性，人為貴”一句有關，只不過不是對經文字面上的注解，而是對經文義理的解釋。荀子、董仲舒、班固之間並無明確的師承，而這三段解釋，都有共同的邏輯結構，即人之為類，獨異於萬物，其一在於人有倫理道德與智慧，即荀子所謂“人有氣、有生、有知，亦且有義”，董仲舒所謂“人有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施”，班固所謂“懷五常之性”。其二在於人能夠役使萬物，即荀子所謂“力不若牛，走不若馬，而牛馬為用”，董仲舒所謂“生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，圈豹檻虎”，班固所謂“役物以為養”。也就是說，對“天地之性，人為貴”的理解，至少可以包含兩個方面，一是在天地與人的關係上，作為群類的人都是天地所生，而且天地所生萬物中，只有人有獨異的稟賦；二是人不同於其他萬物，並且人能役使萬物。<sup>③</sup>

① 班固：《漢書·董仲舒傳》，第2515頁。

② 班固：《漢書·刑法志》，第1079頁。

③ 以荀子、董仲舒、班固所揭示的《孝經》古義，也可以用以衡量後來的注疏。如阮元的《性命古訓》云：“《孝經》言‘天地之性’，可見性必命於天也。言‘人為貴’，可見人與物同受天性，惟人有德行，行首於孝，所以為貴，而物則無之也。”（阮元：《性命古訓》，《學經室集》，第222頁。）看似全面，但惟強調人之有德行故貴於萬物，且將德行縮小到“孝”上，忽略了人役使萬物的一面，終不能得古義之全。

“天地之性，人為貴”的這兩方面基本內涵，在漢代政治中，具體應用在不同的事件、語境中，而其意義，也在不同的語境中運轉無窮。

## 二 引經

在兩漢政治與政教理論中，有五次以奏章、詔書等形式引用“天地之性，人為貴”，使之成為一種政治價值，以面對現實政治。

### 1. 董仲舒對策：道德的自覺

董仲舒之對漢武帝第三次策問，漢武帝問有言“善言天者必有征於人，善言古者必有驗於今”，董仲舒對以人如何應天而行，其言曰：

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。是故王者上謹於承天意，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；脩此三者，而大本舉矣。人受命於天，固超然異於羣生，入有父子兄弟之親，出有君臣上下之誼，會聚相遇，則有耆老長幼之施，粲然有文以相接，驩然有恩以相愛，此人之所以貴也。生五穀以食之，桑麻以衣之，六畜以養之，服牛乘馬，圈豹檻虎，是其得天之靈，貴於物也。故孔子曰：“天地之性人為貴。”明於天性，知自貴於物；知自貴於物，然後知仁誼；知仁誼，然後重禮節；重禮節，然後安處善；安處善，然後樂循理；樂循理，然後謂之君子。故孔子曰“不知命，亡以為君子”，此之謂也。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 班固：《漢書·董仲舒傳》，第2515、2516頁。

董子之說，既解經義之內涵，又用經義以教世。在引“天地之性人為貴”之前是解釋經義，言天地生萬物，而人之所以特異者，在於人有父子、兄弟、君臣、長幼之倫，也就是說，人是在倫理關係之中成其為人。而且，人有其智慧，可以食、用天生萬物，這種智慧使人成為萬物之靈。引文之後，是用經義，明人既自知貴於天地所生的其它萬物，這種一念之“知”，把人從萬物中脫離出來，成為人的道德自覺。而有這樣的道德自覺，才能知仁義，行禮儀，成為“君子”。

也就是說，董仲舒引“天地之性，人為貴”的內容，不但在於解經，而且在於用經。解經是確定經義，從一個時代的知識出發，發明經義，使經義可以為一時代之人所理解、認識。而用經則是在理解經義的基礎上，對經義進行具體的運用。董仲舒既解釋了天地所生，人何以為貴，旨在說明，人既自知其貴，就不能把自己等同於無知的動物，而應該有一定的道德自覺，去追求人之所以成為人的德性，修德以成君子。

董仲舒之言，是為了回應漢武帝“善言天者必有征於人”的策問，本來，董子應該講一番天人感應的道理，但為什麼董子從“天地之性，人為貴”講到“君子”問題上了呢？

必須強調的是，董仲舒在這裏決不是泛泛而言一般理論，而是面向漢武帝提出他的政治設想。在董仲舒的天人三對中，所強調的核心問題，是如何通過政治更化，重建漢代政權的合法性。他在批評周秦之際道：“至周之末世，大為亡道，以失天下。秦繼其後，獨不能改，又益甚之，重禁文學，不得挾書，棄捐禮誼而惡聞之，其心欲盡滅先聖之道，而顛為自恣苟簡之治，故立為天子十四歲而國破亡矣。”<sup>①</sup>而漢承秦弊，最重要的是“更化”，“漢得天下以來，常

<sup>①</sup> 班固：《漢書·董仲舒傳》，第2504頁。

欲善治而至今不可善治者，失之於當更化而不更化也。古人有言曰：‘臨淵羨魚，不如退而結網。’今臨政而願治七十餘歲矣，不如退而更化；更化則可善治，善治則災害日去，福祿日來。”<sup>①</sup>而更化的措施之一，在董仲舒看來，就是要重新塑造君子，以成為國家政教的核心力量。君子需要新的學校中塑造，因此他在第二對中便說：“常玉不瑑，不成文章；君子不學，不成其德。”<sup>②</sup>他建議漢武帝，要真正求得賢士，就要先培養賢士，而培養賢士君子，首在興太學。在天人三對中，董仲舒兩次說到立太學、行教化的重要性，第一對中言“南面而治天下，莫不以教化為大務。立太學以教于國，設庠序以化於邑，漸民以仁，摩民以誼，節民以禮，故其刑罰甚輕而禁不犯者，教化行而習俗美也。”<sup>③</sup>是言立太學，設庠序，才可能真正實現政治教化。在第三對中，董仲舒又言：“夫不素養士而欲求賢，譬猶不琢玉而求文采也。故養士之大者，莫大乎太學；太學者，賢士之所關也，教化之本原也。今以一郡一國之眾，對亡應書者，是王道往往而絕也。臣願陛下興太學，置明師，以養天下之士，數考問以盡其材，則英俊宜可得矣。”<sup>④</sup>此言立太學，才能真正做到求賢。

漢初，經過秦政對先王之道的摧毀，政治全面潰敗，習俗完全毀壞，要重建政治習俗，需要重新回到孔子之法中去。而最重要的是需要重建已經被秦政摧毀的學校制度，培養君子。董仲舒從“天地之性，人為貴”中引出來的，是從人的道德自覺到君子的養成。正是因為董仲舒面對的是漢武帝，他特別強調從人貴於萬物可以走向君子的道德自覺，而君子的道德自覺，背後仍然需要他在

① 班固：《漢書·董仲舒傳》，第2505頁。

② 同上，第2510頁。

③ 同上，第2503、2504頁。

④ 同上，第2512頁。

第一對、第二對所說的制度——學校制度的建立。

## 2. 王莽、光武帝詔令：作為人的奴婢

漢世貴族之家多蓄奴婢，且常可以買賣，乃至殘殺奴婢。“天地之性，人為貴”一語，兩見於國家政令，都是針對買賣、殘殺奴婢。王莽始建國元年詔令，復井田，禁奴婢買賣，其言云：

又置奴婢之市，與牛馬同蘭，制於民臣，顛斷其命。姦虐之人因緣為利，至略賣人妻子，逆天心，誅人倫，繆於“天地之性人為貴”之義。……今更名天下田曰“王田”，奴婢曰“私屬”，皆不得賣買。<sup>①</sup>

在王莽改革中，其變幣制、復井田，皆流弊無窮，終至人亡政息。而禁止奴婢買賣，則初衷甚善，且為儒者一向之主張。早在漢武時期，董仲舒就已經有更徹底的建議：“去奴婢，除專殺之威。”<sup>②</sup>但是，隨著後來貧富分化的加劇，土地兼併，到了哀帝時期，要限制奴婢數量，丞相孔光、大司空何武提出一個方案：“諸侯王奴婢二百人，列侯、公主百人，關內侯、吏民三十人。”<sup>③</sup>最終也無法實行。富貴之家蓄養奴婢眾多，便有許多問題，必須由國家政策加以調節，例如是否可以買賣奴婢？主人是否可以殘殺奴婢？這些問題涉及到在有漢一代的國家政教中，應如何理解奴婢的身份。

而王莽的禁買賣奴婢詔，正是對這一問題的回應。如果純粹從“天地之性人為貴”出發，也可以推出每一個人面對天地，都是平等的，奴婢的存在本來就不合理。然而王莽不是從一切人皆平

① 班固：《漢書·王莽傳》，第4110、4111頁。

② 班固：《漢書·食貨志》，第1137頁。

③ 同上，第1143頁。

等的角度來批評奴婢制度，而是在承認奴婢制度的前提下，反對把奴婢物化地買賣。在王莽看來，買賣奴婢，導致奴婢“與牛馬同蘭，制於民臣，顛斷其命”。本來，人之所以為貴，在於人能夠役使、使用動物，與動物不同，而奴婢買賣不把人當成人，導致人的地位降低到和牛馬相同的境地，這完全違背了“天地之性人為貴”之義。而且，人之所以貴在於人倫，而在人倫關係中，奴婢也是人之妻、人之子，人之妻、子可以服侍于貴族之家，但是，如果允許買賣，則是買賣人之妻、子，這完全違背了基本的人倫道德。王莽所述的這兩種理由，與“天地之性人為貴”的漢代理解完全一致，因此，他批評奴婢買賣“繆於天地之性人為貴之義”。

後來由於幣制改革的失敗，導致“農、商失業，食、貨俱廢，民涕泣於市道。坐賣買田、宅、奴婢、鑄錢抵罪者，自公卿大夫至庶人，不可稱數。”<sup>①</sup>數年之後，中郎區博諫井田制之不可行，王莽無法，乃下令“諸名食王田，皆得賣之，勿拘以法。犯私買賣庶人者，且一切勿治。”<sup>②</sup>

同樣是因為奴婢而起的另一詔令，是東漢光武帝即位不久的建武十一年二月，下詔令云：

天地之性人為貴。其殺奴婢，不得減罪。<sup>③</sup>

隨後，光武帝又在八月、十月連下兩詔：

敢灸灼奴婢，論如律，免所灸灼者為庶人。<sup>④</sup>

① 班固：《漢書·王莽傳》，第4112頁。

② 同上，第4130頁。

③ 范曄：《後漢書·光武紀》，第57頁。

④ 同上，第58頁。



詔除奴婢射傷人棄市律。<sup>①</sup>

在二月詔令中，光武帝幾乎是直接將《孝經》視為治理天下的大憲章，以“天地之性人為貴”一句所彰顯的價值內涵作為根本依據，對“殺奴婢”的行為進行裁斷。所謂“不得減罪”，其實就是與殺人無異，而殺人則必須償命。事實上，在當時的社會背景中，無論田宅，還是奴婢，理論上都是富貴之家的私有物，既是私有物，則如牲畜一樣可以任意處理，包括買賣、殘殺。而國家政策對此採取什麼態度，並不是自然而然的問題，對比後世律典，就可以看出這時的引經決事，絕沒有那麼簡單。根據瞿同祖《中國法律與中國社會》所做的總結，“唐、宋律殺死無罪奴婢，處徒刑一年，毆死部曲同罪，若本心故殺，加徒半年。元律故殺無罪奴婢杖八十七。明、清殺死無罪奴婢杖六十，徒一年，當房人口，悉放為良。”<sup>②</sup>即以唐而論，《唐律疏議》之《名例律》言：“奴婢賤人，律比畜產。”<sup>③</sup>其《戶婚律》也說：“奴婢既同資財，即合由主處分。”<sup>④</sup>正是因為唐律強調了奴婢在政教秩序中的等級身份，而忽視了其作為人的自然屬性，在這樣的思路之中，唐以後之法典，對主人殺奴婢的處理，比光武帝輕得多。

光武帝之所以可以以經義直接決事，背後是兩漢經學與政治之關係。蓋漢世以經學為國家政教之大憲章，推行國家教化。自西漢抑制諸侯，推行郡縣制之後，天子為天下之共主，雖豪強大族，不能自行其是。漢代政教中，本禁私殺奴婢，《史記·建元以來侯

① 范曄：《後漢書·光武紀》，第58頁。

② 瞿同祖：《中國法律與中國社會》，《瞿同祖法學論著集》，北京：中國政法大學出版社，2004年，第259頁。

③ 長孫無忌等：《唐律疏議》，北京：中華書局，1983年，第132頁。

④ 同上，第270頁。

者年表》褚先生補有云，將陵候史子回之妻名宜君者，“嫉妒，絞殺侍婢四十餘人，盜斷婦人初產子臂膝以為媚道。為人所上書言，論棄市。”<sup>①</sup>《漢書·趙廣漢傳》也記載：“地節三年七月中，丞相傅婢有過，自絞死。廣漢聞之，疑丞相夫人妒殺之府舍……廣漢即上書告丞相罪。制曰：‘下京兆尹治。’廣漢知事迫切，遂自將吏卒突入丞相府，召其夫人跪庭下受辭，收奴婢十人，責以殺奴婢事……事下廷尉治罪，實丞相自以過譴答傅婢，出至外弟乃死，不如廣漢言。”<sup>②</sup>由此也可知，殺奴婢之罪，與殺一般人大抵相同。

光武帝用“天地之性人為貴”，與王莽用此經文禁止奴婢買賣不同。為人奴婢者有兩種身份，首先從本質意義上，即便奴婢也是“人”，其次在現實的等級秩序中，這些人才是奴婢。在光武帝的邏輯中，天地生萬物，萬物之中人最貴，最貴者皆平等，因此，奴婢在貴族之家，其身份是奴婢，但是面對天地，其身份不是與主人有異的奴婢，而是與主人完全一樣的“人”。而天子要代表天地施行政教，主人與奴婢在面對天子的時候，也是平等的。光武帝的引經決事，背後是一種國家政教對建立秩序的理解：在這種政教秩序中，既承認奴婢的身份對主人而言是奴婢，又承認其對國家而言，是與主人無異的人。所以，主人殺奴婢，在國家政教系統中，就是一個人殺另一個人，不得減罪。而“除奴婢射傷人棄市律”的道理也一樣，在國家政教之中，奴婢傷人就以傷人處，而不能因其身份為奴婢而棄市。

漢世帝王之詔令，其權威與律典無異。光武帝詔令之驗，在文獻中尚可見一鱗半爪。謝承《後漢書》記載：“長沙祝良為洛陽令，常侍樊豐妻殺侍婢置井中。良收其妻殺之。”<sup>③</sup>

① 司馬遷：《史記·建元以來侯者年表》，第1065頁。

② 班固：《漢書·趙廣漢傳》，第3205頁。

③ 劉珍等：《東觀漢記》，北京：中華書局，2008年，第733頁。

### 3. 律法：自然原則的優先性

人如何成其為人？這是政治生活中的核心問題。“天地之性人為貴”一語中的“人”，是作為整體的人，在面對天地的時候，人抽象地處於“前倫理”狀態，這種狀態下，每一個人都是平等的，都是天地之氣所生。但是，在現實生活中，人總是處在一定的角色倫理之中，而沒有一個抽象的個體人。在政治生活中，如果遵循“自然原則”，也就是將人作為整體面對天地、萬物，人與人之間是一致的——都是天地所生，貴於萬物。同時，如果遵循“倫理原則”，也就是現實中的人作為父、子、君、臣，夫、婦等角色，在人倫關係中存在，便沒有兩個身份是平等的。在政治生活中如何看待人，決定了國家政教的大方向，決定了秩序的性質，影響著一系列的具體政策。

漢代人在構建國家律法的時候，曾兩次運用“天地之性人為貴”的自然原則，構建其律法體系。

國家律法應該如何看待父親殺死兒子，是任何一個社會都必須面對的問題，尤其是對以人倫為中心建構起政教體系的中華文明而言，這一問題更加關鍵。東漢時，白虎觀會議曾援引《孝經》，為這一問題確立起一個基本原則。《白虎通·誅伐》云：

父煞其子當誅何？以為“天地之性人為貴”。人皆天所生也，托父母氣而生耳。王者以養長而教之，故父不得專也。《春秋》曰：“晉侯煞其世子申生。”“直稱君者，甚之也。”<sup>①</sup>

父殺其子，當如何處？若據經義不同，可能有不同的裁斷。蓋

<sup>①</sup> 陳立：《白虎通疏證》，第216頁。

以經義而論，父子一倫，本在君臣之先。《儀禮·喪服傳》云：“父者，子之天也。”《孝經·聖治章》云：“父子之道天性，君臣之義。”前言父子之道天之常也，後言君臣不同于父子，惟義合而已。而且，《孝經·五刑章》明言“大刑之屬三千，而罪莫大於不孝”，如果引此數經以為斷，也可以推出父子關係是自然關係，且高於政教，因而取消了父子關係的政治性，所以父殺子，君不得干預。事實上，在中國很長一段歷史中，也確實實行過這樣的思想。中華律典，自唐至清，明確將“不孝”列在“十惡”之中，使父有一定的專殺權。瞿同祖《中國法律與中國社會》概括道：“唐、宋律不問理由如何，殺死子孫皆處徒罪，子孫違反教令而殺之，而只能較故殺罪免一等。”<sup>①</sup>這已經將父子關係納入到法律中來考慮，凸顯父之尊，因此在量刑上比“父煞子當誅”輕了很多。而到了後來，“元、明、清的法律較唐律寬容得多，父母並非絕對不得殺子孫，除了故殺並無違犯之子孫外，子孫有毆罵不孝的行為，被父母殺死，是可以免罪的。即是非理殺死也得無罪。”<sup>②</sup>此三朝之律法，更與《白虎通》之說完全不同。

《白虎通》在裁斷父殺子為什麼當誅的時候，並不是訴諸人倫——即父子與君臣關係的先後，而是訴諸自然——即前倫理狀態的自然人。“天地之性人為貴”的本義，是每一個人的生命，都是秉承天地，是天地所賦予的，凡人不管其為父、子、君、臣、夫、婦，皆是如此。在“前倫理”狀態，人的出現是天地化育的結果，所以說“人皆天所生也”。但是在具體的現實生活中，天地不會生出一個人，而是要托諸父母之氣而生。《白虎通》論人有“性情”云：“性者陽之施，情者陰之化也。人稟陰陽氣而生，故內懷五性六情。”

① 瞿同祖：《中國法律與中國社會》，《瞿同祖法學論著集》，第17頁。

② 同上，第18頁。

五性，即仁、義、禮、智、信，六情，是喜、怒、哀、樂、愛、惡。<sup>①</sup>陰陽之氣，根本上是天地之氣，人之所生，天地之氣是根本，父母之氣只是表現。每一個人都有五性六情，但很明顯，五性六情都是天地賦予，而不是父母賦予的。正因如此，才會出現瞽叟大惡，而生舜為聖人這樣的極端例子。

而且，人之成其為人，不但需要父母給予其軀體，更需要“王者以養長而教之”。也就是說，人不但是“子”，而且是“臣民”。把人塑造成有仁義道德的真正的人，不止需要家庭教育，而更是政治教化塑造的結果，所以堯舜之民，比屋可封，桀紂之民，比屋可誅。在《白虎通》這種理論背後，是從政教的角度來理解人。人首先是天地所生，凸顯人的自然性，其次是父母所生，凸顯人的倫理性，而後是王者所教，凸顯人的政治性。而天子代表天安排人間秩序，同樣要遵從“天地—父母—君臣”的秩序，先天地而後父母，先父母而後君臣。

也就是說，在《白虎通》的理論中，從“天地之性人為貴”可以看出，人是天地所生，在天地面前，沒有父子、君臣、夫婦的區別，人不但有倫理性，更有自然性；而且，人是王者所養所教，不但是家庭生活中的人，而且是國家政教中的人。所以，父對子沒有專殺權，父親殺死兒子，與殺死他人沒有根本區別，因此父殺子當誅。《白虎通》的這種理論，與後世律典完全不同。大體上言，越是強調國家教化，便越是擴大國家裁斷而削弱家長的權力，反之，越是削弱國家教化，便越是強調家族自治。漢世以經學治國，故極重國家憑藉經義，推行政教，從“父殺子當誅”之義，即可見一斑。而在這種思想影響下，官吏對殺子者皆不寬恕，如《後漢書·黨錮傳》載，賈彪“補新息長。小民困貧，多不養子，彪嚴為其制，與殺人同罪。

<sup>①</sup> 陳立：《白虎通疏證》，第381、382頁。

城南有盜劫害人者，北有婦人殺子者，彪出案發，而掾吏欲引南。彪怒曰：‘賊寇害人，此則常理，母子相殘，逆天違道。’遂驅車北行，案驗其罪。”<sup>①</sup>

“天地之性人為貴”一語，在東漢還被用於反對輕侮法。據《後漢書·張敏傳》載，漢章帝時，曾有人侮辱人父，其子憤而殺之。章帝以其孝，免其死刑且降宥之，此後成為慣例。和帝時，要據此而制定《輕侮法》，尚書張敏極力反對，上疏云：

臣伏見孔子垂經典，皋陶造法律，原其本意，皆欲禁民為非也。未曉《輕侮》之法將以何禁？必不能使不相輕侮，而更開相殺之路，執憲之吏復容其姦枉。議者或曰：“平法當先論生。”臣愚以為天地之性，唯人為貴，殺人者死，三代通制。今欲趣生，反開殺路，一人不死，天下受敵。<sup>②</sup>

最後，和帝從張敏之議。張敏上疏，以“天地之性人為貴”來證明“殺人者死”，而事實上，倘若用其他經義，也可以有不同的結論。《禮記·曲禮》所云：“父之讎，弗與共戴天；兄弟之讎，不反兵；交遊之讎，不同國。”《禮記·檀弓》言父母之讎，“寢占枕幹，不仕，弗與共天下也，遇諸市曹，不反兵而鬥”，昆弟之讎，“仕弗與共國”這些都非常激烈的行為。而倘若父母被侮辱，子女該怎麼做，《周禮·地官·調人》云：“凡殺人而義者，不同國，令勿讎，讎之則死。”鄭注曰：“義，宜也。謂父母、兄弟、師長嘗辱焉而殺之者，如是為得其宜。雖所殺人之父兄，不得讎也，使之不同國而已。”<sup>③</sup>就此經、注，則甲侮辱乙，乙之子殺甲，是得其宜也，而乙之子必須避

① 范曄：《後漢書·黨錮傳》，第2216頁。

② 范曄：《後漢書·張敏傳》，第1503頁。

③ 鄭玄注，孔穎達疏：《周禮注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第216頁。

走他國，甲之父、兄不能向乙之子尋讎。《周官》于東漢一代，已漸為顯學，傳之者眾，然不立博士，固非漢世政教大典，但也可見漢人之思想觀念。而且，張敏在上疏中也說到：“《春秋》之義，子不報讎，非子也。而法令不為之減者，以相殺之路不可開故也。”<sup>①</sup>也就是說，如果援引《春秋公羊傳》隱公十一年傳文“子不復讎，非子也”，同樣可以寬宥殺人者，《輕侮法》在這一意義上，是符合《春秋》復讎之義的。但是，在漢章帝定此案例之前，皆不許復讎，正因為考慮到子復父讎若得寬宥，仇人之子再復讎，又可以不死，則讎家相殺無已，所以，不許民間復仇，是因為“相殺之路不可開”。

而張敏援引“天地之性人為貴”來證明“殺人者死”，同樣涉及到國家政教中怎樣看待人的問題。如果人只是父、子、君、臣、夫、婦的倫理角色，那麼從父、子的倫理角色上說，殺父之讎不共戴天，子不復讎非子也，國家政教如果單純遵循這種倫理法則，則輕侮之法，完全合乎《春秋》之義。但是，有時候倫理法則與自然法則恰恰是對立的。如果按照“天地之性人為貴”，人皆天地所生，在這種自然法則中，殺人償命，天經地義。因此，國家政教不但要遵循倫理法則，更要遵循天地的自然法則。如果放任民間私相復讎，則相殺無已，結果不是弘揚孝德，而是制造仇殺。就像張敏所說的：“《輕侮》之比，浸以繁滋，至有四五百科，轉相顧望，彌復增甚。”<sup>②</sup>也就是說，援引漢章帝的案例而產生的輕侮律比，多至四五百種，民間相殺而可以寬宥的不斷增多，此絕非教民趨善之道也。因此，針對當時的現實，必須用“天地之性人為貴”的自然法則，不能用“子不報讎非子也”作為價值依據，禁止私相讎殺。

其後，酒泉太守吳祐斷毋丘長殺人一案，可見張敏奏議之效。

① 范曄：《後漢書·張敏傳》，第1503頁。

② 同上。

《後漢書·吳祐傳》云：

安丘男子毋丘長與母俱行市，道遇醉客辱其母，長殺之而亡，安丘追蹤於膠東得之。祐呼長謂曰：“子母見辱，人情所恥。然孝子忿必慮難，動不累親。今若背親逞怒，白日殺人，赦若非義，刑若不忍，將如之何？”長以械自系，曰：“國家制法，囚身犯之。明府雖加哀矜，恩無所施。”祐問長：“有妻、子乎？”對曰：“有妻未有子也。”即移安丘逮長妻，妻到，解到桎梏，使同宿獄中，妻遂懷孕。至冬盡行刑，長泣謂母曰：“負母應死，當何以報吳君乎？”乃齧指而吞之，含血言曰：“妻若生子，名之‘吳生’，言我臨死吞指為誓，屬兒以報吳君。”因投繯而死。<sup>①</sup>

按照吳祐的說法，母親被辱，恥而殺讎，在人情上可以理解，刑之不忍。但逞己之怒，白日殺人，於國法不容，赦之非義。所以吳祐曲盡照顧人情國法之能事，讓毋丘長之妻懷孕之後，才將之處死正法。復讎為中華法系之一重大問題，經典中正面肯定復讎的意義，與現實中復讎導致的相殺不已，形成了巨大的張力。而其背後，是國家政教的限度問題，即國家政教是要順天地之自然法則，引導人民日遷於善，還是要順人倫之道德法則，允許人自行其道德。南北朝時，南齊另有一案例，與吳祐之案相似，《南齊書·朱謙之傳》記載，朱謙之小時候母親去世，葬在族人朱幼方的田地旁邊，朱幼方放火燒掉墳墓。朱謙之長大之後，殺了朱幼方，當時別駕孔稚圭、兼記室劉璣、司徒左西掾張融箋與刺史豫章王曰：“禮開報仇之典，以申孝義之情；法斷相殺之條，以表權時之制。謙之

<sup>①</sup> 范曄：《後漢書·吳祐傳》，第2101頁。



揮刃斬冤，既申私禮；繫頸就死，又明公法。今仍殺之，則成當世罪人；宥而活之，即為盛朝孝子。殺一罪人，未足弘憲；活一孝子，實廣風德。”最後，武帝赦免了朱謙之，並讓他離開故鄉。但還沒啟程，朱幼方之子朱暉為父報讎，殺了朱謙之，而朱謙之的兄長朱選之又為弟報讎，刺殺了朱暉。最後，武帝云：“此皆是義事，不可問。”<sup>①</sup>赦免了所有的人。當時的為政者為了弘揚孝德，赦免朱謙之，讓他避讎逃跑，但仍不免其後的二場相殺。而無論是大臣還是皇帝，以“孝”的名義，讓民間私相讎殺，無疑是放棄了國家教化的責任。

#### 4. 經師的技藝

上述五例，都有一個共同的特點，就是把《孝經》視為國家政教的價值來源，而這也是漢代經學的基本特徵。當經學成為政治的大憲章，對經義的運用，便是一門極其精深的政治技藝。漢代的經學，是以《春秋》為核心的五經，為什麼以《春秋》為核心呢？因為漢人認為《春秋》寄寓了孔子的“一王大法”，而孔子是“為漢制法”。而且，解釋《春秋》的是《公羊傳》。同時，兩漢所立的十四博士之學，都是今人所定義的“今文經學”，其中既沒有嚴密的制度範本（《周官》），也不是具體的歷史敘事（《左傳》），最豐富的是義理原則。也就是說，經學所提供的，不是一套可以模仿的制度設計，也不是一套已成過往的歷史經驗，而是具體的義理價值。而義理價值不可能直接面對政治現實，需要深知義理的經師作為中介，解釋經典，來面對現實政治。在漢代政治中，勾連經義與現實政治的最主要制度是五經博士制度。西漢成帝下過一道詔令，表達了對“博士”的基本認識：

<sup>①</sup> 蕭子顯：《南齊書·孝義·朱謙之傳》，北京：中華書局，1972年，第963頁。

儒林之官，四海淵源，宜皆明於古今，溫故知新，通達國體，故謂之博士。<sup>①</sup>

其中，“明於古今，溫故知新，通達國體”，是博士的基本特徵，這種特徵所強調的是，“古”與“今”的勾連，“故”與“新”的結合。也就是說，博士決不只是師法、家法的經義傳承者，不只掌握經文的“知識”，更應該在學古中知今，在溫故中知新，要通達國體，理解現實，才能懂得如何運用經義。事實上，一切運用經義面對現實的人，不管是皇帝詔令，還是大臣奏章，都必須如此。這是因為，經義作為人世間生活的基本價值，寄寓著“百王不易之道”，但是他們面對的是轉瞬即逝的具體問題。要運用經書中永恆不變的真理，來面對現實中轉瞬即逝的問題，需要的便不止是對經義的精深理解，而且是對現實的深刻洞察，也就是需要高超的政治技藝，才能避免照本宣科，才能制定好相關的制度與政策，使國家政教既能針對現實問題，又能使人民日遷於善而不自知。

正因如此，同樣的經文，可以運用到完全不同的問題，解決不同的困境。而同一個問題，如果由不同的人運用不同的經義，則可能做出不同的裁決。

就“天地之性人為貴”這句經文而言，文字簡易，意義確定，在上述五處引經中，經義理解並無二致，而經義運用則變化無窮。具體而言：

董仲舒引經，重在說明人之為人，貴於萬物，其所貴者不在生物性，而在道德性，因此，國家政教應使人自知其所以貴於萬物，並發明其所貴者，從而脩德以成為君子。

王莽引經，突出人之異於牛馬，並且人要重其人倫，但奴婢買

<sup>①</sup> 班固：《漢書·成帝紀》，第313頁。

賣既視人如牛馬，又使人妻離子散不得全其人倫，故必須禁止奴婢買賣。

光武引經，要旨在天地生人，人在天地面前皆平等，故殺奴婢等同于殺人，不得減罪。

《白虎通》引經，言人是天地所生，王者所教，故父母雖生子，但有了天地的維度，子便非只是父母所有，故父殺子，等同於殺人，當誅。

張敏引經，重在說明人殺他人，同樣是殺天地所生者，即便他人辱己之親，也不能因之獲得赦免，應以殺人者死的自然法則處理，因此反對輕侮之法。

此用經五例，都是在經義的基礎上，引出政治理論或國家政策。而且，這種引用並非以經義文飾政治，而是將經義視為政治的價值源頭，用以塑造政教。通過此五例可以看出，同樣的經文，在面對複雜的現實時，其意義可以運轉無窮。也就是說，一種義理、價值，在不同的現實問題中可以引出無窮的義理，直接針對現實，為現實問題提供解答。

而在經義的運用過程中，作為政治家的經師，其政治技藝就顯得極其重要。在上述五例中，《白虎通》的理論和張敏的反《輕侮法》，都非常明顯地表現了這一點，尤其是張敏不用《春秋》復讎之義，而用《孝經》“天地之性人為貴”來證明“殺人者死”，是建立在對當時現實的洞察之上。如果不依經義，無法建立起一種有價值的政治，而如果簡單依據《春秋》之義允許復讎，又會帶來無窮的弊端。因此，對政治的設計者而言，如何照顧人情，同時又防止其弊，便是對政治家（經師）的考驗。以經義論政，不但要明古且要知今，不但要溫故且要知新。對張敏來說，如果沒有《輕侮法》，漢代的政治傳統中，律典規定殺人者死，以用來懲治復讎者，避免相殺無已，而《輕侮法》的出現改變了這一情況。如果繼續以經典中

的復讎之說來支持《輕侮法》，結果不是弘揚經義，而是滋生讎殺。而且當時的問題已經表現出來，“《輕侮》之比，浸以繁滋，至有四五百科”，因此只有遵從“天地之性人為貴”的自然法則，放棄“子不復讎非子也”的倫理法則，才能更好地解決當時所面對的社會問題。有時候反經合權，因時立法更能真正地符合經義。經學在不同的歷史條件和社會條件中可以有不同的運用，針對不同的問題可以運用不同的經義解決，而到底以何種經義面對、解決問題，則取決於經師的智慧。

### 5. 其他引經典型

在兩漢政治中，援引《孝經》以決事、奏對之處，不勝枚舉，今略取其典型數處以分析之。

#### (1) 決事

《漢書·韓延壽傳》載一事以證韓延壽之納善聽諫，其文云：

延壽嘗出，臨上車，騎吏一人後至，敕功曹議罰白。還至府門，門卒當車，願有所言。延壽止車問之，卒曰：“《孝經》曰：‘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。’今旦明府早駕，久駐未出，騎吏父來至府門，不敢入。騎吏聞之，趨走出謁，適會明府登車。以敬父而見罰，得毋虧大化乎？”延壽舉手與中曰：“微子，太守不自知過。”<sup>①</sup>

韓延壽當時官為太守，本來騎吏後至，應處以責罰，而騎吏表白其由，說他在等待韓延壽時，恰好他的父親來至府門，因此他臨時走開，去拜謁父親，就在他拜謁之時，韓延壽正當出府，導致他後

<sup>①</sup> 班固：《漢書·韓延壽傳》，第3212頁。

至。騎吏引用《孝經·士章》，其意為士之孝，對父要有敬有愛，對君惟敬而已，是父對君有優先性，因此若因敬父而導致敬君有虧，也不悖於理。騎吏所陳理由，完全符合人情，也符合經義，故韓延壽不但沒有責罰他，而且因此重用他。

## (2) 奏對

兩漢奏對用《孝經》之義者，匡衡可謂典型。漢元帝時，匡衡初得薦，元帝以之為郎中，遷博士，給事中。當時有日蝕、地震，衡上書極明禮樂建設的重要性，其言有云：

臣愚以為宜壹曠然大變其俗。孔子曰：“能以禮讓為國乎，何有？”朝廷者，天下之楨幹也。公卿大夫相與循禮恭讓，則民不爭；好仁樂施，則下不暴；上義高節，則民興行；寬柔和惠，則眾相愛。四者，明王之所以不嚴而成化也。何者？朝有變色之言，則下有爭鬪之患；上有自專之士，則下有不讓之人；上有克勝之佐，則下有傷害之心；上有好利之臣，則下有盜竊之民；此其本也。今俗吏之治，皆不本禮讓，而上克暴，或仗害好陷人於罪，貪財而慕勢，故犯法者眾，姦邪不止，雖嚴刑峻法，猶不為變。此非其天性，有由然也。

臣竊考《國風》之詩，《周南》、《召南》被賢聖之化深，故篤於行而廉於色。鄭伯好勇，而國人暴虎；秦穆貴信，而士多從死；陳夫人好巫，而民淫祀；晉侯好儉，而民畜聚；太王躬仁，邠國貴恕。由此觀之，治天下者審所上而已。今之偽薄伎害，不讓極矣。臣聞教化之流，非家至而人說之也。賢者在位，能者布職，朝廷崇禮，百僚敬讓，道德之行，由內及外，自近者始，然後民知所法，遷善日進而不自知。是以百姓安，陰陽和，神靈應，而嘉祥見。《詩》曰：“商邑翼翼，四方之極；壽考且寧，以保我後生。”此成湯所以建至治，保子孫，化異俗而懷鬼方

也。今長安天子之都，親承聖化，然其習俗無以異于遠方，郡國來者無所法則，或見侈靡而放效之。此教化之原本，風俗之樞機，宜先正者也。<sup>①</sup>

以一奏章而二引《孝經》，在漢代奏對中並不多見。首段化自《孝經·三才章》：“先王見教之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親，陳之以德義，而民興行，先之以敬讓，而民不爭，導之以禮樂，而民和睦，示之以好惡，而民知禁。”匡衡言“循禮恭讓，則民不爭”者，即“先之以敬讓，而民不爭”之意也。“好仁樂施，則下不暴”者，即“先之以博愛，而民莫遺其親”之驗也。“上義高節，則民興行”者，即“陳之以德義，而民興行”之解釋也。

而後文“臣聞教化之流，非家至而人說之也。”直接化用《孝經·廣至德章》“君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也；教以悌，所以敬天下之為人兄者也；教以臣，所以敬天下之為人君者也。”《孝經》言君子示法，民從而化。而匡衡同樣用以證明，君子以禮樂化萬民，使民知所效法，而能日遷於善而不知。

### (3) 事君之法

漢人言事君之法，也常引用《孝經》相關經義。蓋《孝經》一書，既教事父，又教事君。《漢書·枚乘傳》載，漢武帝時，吳王謀逆，吳王郎中枚乘上書直諫，開頭即云：

故父子之道，天性也。忠臣不避重誅以直諫，則事無遺策，功流萬世。<sup>②</sup>

① 班固：《漢書·匡衡傳》，第3334、3335頁。

② 班固：《漢書·枚乘傳》，第2359頁。

其文原出《孝經·聖治章》“父子之道天性，君臣之義”，“君臣之義”的意思，是君臣非天性之合，而是以義合。以義合則臣須諫君，君不聽則可去之，是故枚乘引“父子之道”之後，言忠臣必須諫君之意。顏師古注云：“言父子君臣，其義一也。”<sup>①</sup>是以唐人之見解釋經文，非漢人舊義也。

漢哀帝時，封佞臣董賢二千戶，丞相王嘉上書，直諫其非，言“臣聞爵祿土地，天之有也。《書》云：‘天命有德，五服五章哉！’王者代天爵人，尤宜慎之。裂地而封，不得其宜，則眾庶不服，感動陰陽，其害疾自深。”最後引《孝經》以自明曰：

《孝經》曰：“天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下。”臣謹封上詔書，不敢露見，非愛死而不自法，恐天下聞之，故不敢自劾。愚戇數犯忌諱，唯陛下省察。<sup>②</sup>

王嘉之言，出自《孝經·諫諍章》，《諫諍章》言子當諫父，臣當諫君。如《白虎通》所云：“臣所以有諫君之義何？盡忠納誠也。”<sup>③</sup>下引《諫諍章》文。但是，臣諫君與子諫父不同，《白虎通》云：“諸侯之臣諫不從得去何？以屈尊申卑，孤惡君也。”<sup>④</sup>“子諫父，父不從，不得去者，父子一體而分，無相離之法。”<sup>⑤</sup>也就是說，臣諫君不從，臣可以三諫而去，而子諫父不從，子只能從父，不得去之。在經典之中，臣諫君不從，三諫而去，沒有任何限制，而《白虎通》要特別強調“諸侯之臣”，是因為秦以前封建天下，為臣之道，

① 班固：《漢書·枚乘傳》，第2359頁。

② 班固：《漢書·王嘉傳》，第3498頁。

③ 陳立：《白虎通疏證》，第226頁。

④ 同上，第228頁。

⑤ 同上，第234頁。

可以應聘列國，而漢時實際上行郡縣制，天下皆成天子郡縣，故白虎觀討論經義，乃改造經義，在臣之上特別說明其為諸侯之臣也。

東漢時，甚至還有人主張按照《孝經·諫諍章》“天子有爭臣七人”來設置專門的諫官。《後漢書·劉瑜傳》載劉瑜上書，建言：

惟陛下設置七臣，以廣諫道。<sup>①</sup>

事實上，白虎觀會議言諫諍之義，引《諫諍章》文之後也曾解釋“天子有爭臣七人”云：“天子置左輔、右弼、前疑、後承，以順。左輔主修政，刺不法。右弼主糾，糾周言失傾。前疑主糾度定德經。後承主匡正常，考變失。四弼當道，率主行仁。夫陽變於七，以三成，故建三公，序四諍，列七人。雖無道，不失天下，杖群賢也。”<sup>②</sup>但是，《白虎通》雖考明“爭臣七人”之職，而終漢之世，並沒有真的設立這些職位，是因為大臣皆可進諫，而不必專列諫諍之臣。

① 范曄：《後漢書·劉瑜傳》，第1857頁。

② 陳立：《白虎通疏證》，第227、228頁。



### 第三章 鄭玄的《孝經》學

《孝經》之學，至於東京之末經注大盛之際，乃大放異彩。數十年間，大師經注迭出。古文有許叔重，作《五經異義》、《說文解字》，復作《古文孝經說》。今文有何邵公，墨守《公羊》家法，作《春秋公羊傳解詁》、《論語注》，又作《孝經注》。鄭康成遍注群經，整齊經籍異義，以成鄭氏家法，也有《孝經注》傳世。惜乎歷經世亂，許叔重、何邵公《孝經》學，幾無片語遺存。惟鄭君之《孝經注》，歷數代紛爭，大行于漢唐之世，其後自宋至清，全書又數代亡佚，惟存諸經疏、《釋文》之中。賴《治要》西歸，有清學者殫精竭慮，搜集佚文者不下十餘家，規模略備。及至近世，敦煌遺書重見天日，鄭氏《孝經注》終於幾近全璧，使今人得以一窺鄭君注經之精義。

《孝經》鄭注之作者是否為鄭玄，前人已有大量考辨，茲略述其事。今所見最早疑《孝經》鄭注非鄭玄者為南齊陸澄，其作書與王儉云：“世有一《孝經》，題為鄭玄注，觀其用辭，不與注書相類。案玄自序所注眾書，亦無《孝經》。”<sup>①</sup>及至唐世，劉知幾是古文而非

① 蕭子顯：《南齊書·陸澄傳》，北京：中華書局，1972年，第683頁。

今文，列十二驗以證鄭注之非，申古文之學。<sup>①</sup>此十二驗為其後護鄭學者所駁。晚清經學大師皮錫瑞作《孝經鄭注疏》，於“鄭氏解”下詳細考辨，以為“此十二驗皆不足證鄭注之偽，鄭《六藝論》自言為注，無可致疑。”<sup>②</sup>又，曹元弼作《孝經學》，復辨明諸說，並結其語云：“《孝經鄭注》一見於《六藝論》，再見於王肅《聖證論》，三見於晉《中經簿》，四見於江左中興之立博士，五見於晉穆帝之集講《孝經》，六見於《御覽》所引范氏以前之《後漢書》，七見於范書本傳，確然無疑。”<sup>③</sup>而後，陳鐵凡《孝經學源流》一書，又以《孝經》鄭注與鄭注他經相參，作“鄭解《孝經》與箋《詩》、注《禮》相類舉證”，確認《孝經》鄭注為鄭玄所作。<sup>④</sup>

而史上又有疑“鄭氏解”為鄭玄之孫鄭小同者，蓋因《孝經注》序有云：“僕避難於南城山，棲遲岩石之下，念昔先人，餘暇述夫子之志而注《孝經》。”《大唐新語》以為“先人”指鄭玄，而注《孝經》者即鄭玄之孫鄭小同。王應麟《困學紀聞》引而是之，閻若璩注《困學紀聞》，亦因之曰：“鄭氏乃小同，注《孝經》非康成也，說頗有證。”<sup>⑤</sup>清末民初經學家龔向農作《〈孝經鄭氏注〉非鄭小同作辨》，舉八驗以證明《孝經鄭氏注》作者非鄭小同，而是鄭玄本人。<sup>⑥</sup>其說極為精當，可以為定論。至此，《大唐新語》諸書以來論“鄭氏”為鄭小同之說，其謬無可置辯。

## 第一節 《孝經》：六藝根源之總會

鄭玄之《孝經》觀，至為特出者，在於表彰《孝經》之根本性質，

① 詳見本書第四章第四節。

② 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

③ 曹元弼：《孝經學》，《續修四庫全書》（152），第651、652頁。

④ 陳鐵凡：《孝經學源流》，臺北：“國立”編譯館，1986年。

⑤ 王應麟：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008年，第978、979頁。

⑥ 龔向農：《龔道耕儒學論著集》，成都：四川大學出版社，2010年，第182、183頁。

使《孝經》歷兩漢注解，至此得一根本定性。鄭玄在《六藝論》、《中庸注》以及《孝經注》中，都確定了《孝經》的性質，即是將《孝經》視為六藝政教的始基。而這一問題的展開，必須建立在以下問題的基礎之上：《孝經》與孔子的關係如何？《孝經》在何種意義上是六藝的根源總會？《孝經》與六經關係如何？

### 一 《孝經》與孔子

《孝經》是一本什麼性質的書？此一問題，決定了對《孝經》的定位，而且關涉到對整個經學體系之理解。具體而言，《孝經》與孔子關係如何，在群經中位置如何，具體內容性質如何，對這些問題的不同回答，直接決定了歷代經師儒者對《孝經》內容的不同認識。而在《孝經》學史上，或以其為經國大要，或以其為童蒙小書，諸說之別，不啻天壤。鄭玄對《孝經》的看法，主要是在《六藝論》之中，《六藝論》早已亡佚，幸邢昺《孝經注疏》、劉炫《孝經述議》所引片語之存，得傳鄭君千年之秘，《六藝論》云：

孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。明其支流雖分，本萌於孝者也。<sup>①</sup>

陳澧《東塾讀書記》引邢疏並作按語云：“《六藝論》已佚，而幸

① 《六藝論》已佚，本句今存日本寫本劉炫《孝經述議》，見林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第20頁。在《孝經述議》發現之前，存世惟《孝經注疏》引“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”（唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第4頁。）陳澧《東塾讀書記》首條即引此語並云：“《隋書·經籍志》亦有此數語，其下云：‘明其支流雖分，本萌於孝者也。’此二句，或亦《六藝論》之語。”（陳澧：《東塾讀書記》，《陳澧集》（貳），上海：上海古籍出版社，2008年，第12頁。）以《孝經述議》證之，陳澧之說至確。

存此數言，學者得以知《孝經》為道之根源，六藝之總會。此微言未絕，大義未乖者矣。”<sup>①</sup>又，《禮記·中庸》云：“仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。……唯天下之至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。”鄭玄注曰：

至誠，性至誠，謂孔子也。大經，謂六藝，而指《春秋》也。大本，《孝經》也。<sup>②</sup>

鄭玄早年學今文，作《六藝論》，注《孝經》，皆從今文之說，後學古文，注三禮以《周官》為根荄，然不論是《六藝論》言“作《孝經》以總會之”，還是《中庸注》以“天下之大本”為“《孝經》”，《孝經》之作者為孔子，都是毫無疑義的。將《孝經》的作者定位為孔子，事實上便是確立教化之主體。尤其是《六藝論》言《孝經》“總會”六藝之道，則孔子“作《孝經》”的年代，在刪《詩》、《書》，定《禮》、《樂》，作《春秋》之後，也就是說，孔子成就一王大法之後，在生命的最後歲月才作了《孝經》。

事實上，鄭玄之見，乃本于漢人舊義。<sup>③</sup>又，緯書多以《春秋》、《孝經》並言，且《春秋》在前，《孝經》在後。如《孝經緯》云：“孔子曰：‘吾志在《春秋》，行在《孝經》。’”<sup>④</sup>又云：“欲觀我褒貶諸侯之志，在《春秋》，崇人倫之行，在《孝經》。”<sup>⑤</sup>鄭玄對緯書甚為信據，尤其在《六藝論》、《孝經注》之中，多據緯書以為說。緯書中《春秋》、《孝經》並列，且《孝經》在《春秋》之後，正是鄭玄注《中庸》之

① 陳澧：《東塾讀書記》，《陳澧集》（貳），第12頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第900頁。

③ 見本書第一章第一節。

④ 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，第3頁。

⑤ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第3頁。

依據，也是鄭玄以為孔子作六藝之後方作《孝經》之明證。

《孝經》與《春秋》同為孔子所“作”，而性質不同。六經之中言“作”者，主要是《春秋》。《春秋》之作，《孟子》言：“孔子懼，作《春秋》。”《史記·孔子世家》云：“孔子在位聽訟，文辭有可與人共者，弗獨有也。至於為《春秋》，筆則筆，削則削，游夏之徒不能贊一詞。”<sup>①</sup>鄭玄《六藝論》中論及《春秋》，則云：“孔子既西狩獲麟，自號素王，為後世受命之君制明王之法。”<sup>②</sup>那麼，《春秋》之法，是孔子之法，而非古代聖王舊法。《春秋》是據魯史以刪削，是孔子直接書寫，如孟子云：“其事則齊桓晉文，其文則史，孔子曰：其義則丘竊取之矣。”而《孝經》則純為對揚之體，如《漢書·藝文志》云：“孔子為曾子陳孝道。”從形式上看，《孝經》更接近於《禮記》、《論語》，而非《春秋》。而《禮記》、《論語》，一為“記”，一為“傳”，皆非孔子所作。

鄭玄雖然認為孔子“作《孝經》”，而這種“作”却與“作《春秋》”不同。《孝經》中曾子出現四次，《開宗明義章》有“仲尼居，曾子侍”及孔子與曾子問答之語。《三才章》起於曾子感歎：“甚哉，孝之大也！”《聖治章》起於曾子問：“敢問聖人之德，無以加於孝乎？”《諫諍章》起於曾子問：“子從父之令，可謂孝乎？”每有經文轉折，皆以曾子問以發端。詳觀鄭玄之注，皆以對話為實錄，而非夫子所虛擬。如《開宗明義章》“仲尼居，曾子侍”，鄭注云：“仲尼，孔子字。居，居講堂也。曾子，孔子弟子也。”<sup>③</sup>《諫諍章》曾子問：“子從父之令，可謂孝乎？”鄭注云：“曾子專心於孝，以為臣、子當委命君、父之令，故問之也。”<sup>④</sup>由茲可見，鄭君以為《孝經》非如

① 司馬遷：《史記·孔子世家》，北京：中華書局，2003年，第1944頁。

② 皮錫瑞：《六藝論疏證》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第1、2頁。

④ 同上，第192頁。

《春秋》之筆削，而乃當時之實錄。孔子“作《春秋》”之作，是制作孔子之法，而“作《孝經》”之作，則猶如今人所說的“作者”之作。

同時，《孝經》與《論語》、《禮記》形式相類而性質有別。鄭君尊信緯書，而緯書中載，孔子多次自言《孝經》，則孔子之時，必已有《孝經》之名，故其記錄之時，當在對話發生之後，孔子去世之前。這種對話的形式，類似《禮記》、《論語》。《四庫提要》也曾注意到這一點，《提要》云：“今觀其文，去二戴所錄為近，要為七十子徒之遺書。使河間獻王采入一百三十一篇中，則亦《禮記》之一篇，與《儒行》、《緇衣》轉從其類。惟其各出別行，稱孔子所作，傳錄者又分章標目，自名一經。後儒遂以不類《繫辭》、《論語》繩之，亦有由矣。”<sup>①</sup>《提要》所論，頗惑于宋儒疑《孝經》非出孔子之說，故言辭閃爍。陳澧《東塾讀書記》釋鄭君之說云：“《四庫全書總目》謂《孝經》與《禮記》為近，又以魏文侯有《孝經傳》，則《孝經》為七十子之遺書。此考據最確，無疑義矣。‘仲尼居，曾子侍’，與‘孔子閒居，子夏侍’，‘仲尼燕居，子張、子夏、子游侍’，文法正同。《大戴禮·主言篇》：‘孔子閒居，曾子侍’文法亦同。其書言孝道乃天下之大本，《中庸》‘立天下之大本’，鄭注：‘大本，《孝經》也。’故自為一經。此經是孔子之言，其筆之於書者，但可謂之述，不可謂之作，故鄭君以為孔子作也。”<sup>②</sup>《禮記》是“記”，《論語》被視為“傳”，而《孝經》與之只有形式上的相似性，而沒有性質上的相似性。在注解《論語》的時候，鄭玄也特別強調了《孝經》與《論語》重要性的不同，《論語序》從群經書策的長短來看其重要性之差異，鄭玄說：“《六經》之策，皆長二尺四寸。……《孝經》謙，半之。《論語》八寸策者，三分居一，又謙焉。”<sup>③</sup>在性質上，《孝經》雖

① 紀昀等：《四庫全書總目》，北京：中華書局，2003年，第263頁。

② 陳澧：《東塾讀書記》，第15、16頁。

③ 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，2007年，第793頁。

然是對話體，但是，却是孔子晚年為了總會六藝之道而進行的理論總結。

鄭玄接受緯書之說，漢人習見，以為《孝經》的作者即是孔子本人，實質上是確立了六藝教化的主體。六經都是經過孔子之手，這是今古文經師之基本共識。但是，孔子扮演的角色，到底是在古代聖王之法基礎上確立一王大法，還是古代聖王之法的傳述者，今古文之見便完全不同。兩漢之間，今文經學強調孔子為漢世立法，最重要的經典是《春秋》，而且是《春秋公羊傳》之學。可以說，兩漢今文經學是建立在《春秋》基礎上的經學。孔子正是憑藉“作《春秋》”，而成一王大法，也就是為漢制法的。《詩》、《書》、《禮》、《易》，都在《春秋》之下。

在鄭玄所處的時代，正是古文經學興起，並即將完全替代今文經學的時代。鄭玄之前，劉歆的出現是古文經學的標誌性事件。於《禮》學，劉歆發掘出《周官》，將之視為周公致太平之書，古文經學獲得強勁發展。而於《春秋》學，劉歆開始引《左氏春秋》解《春秋》經文，如《漢書·劉歆傳》云：“初，《左氏傳》多古字古言，學者傳訓故而已。及歆治《左氏》，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。”<sup>①</sup>以史策舊文，奪孔氏立法。鄭玄之後，杜預的《春秋經傳集解》，在劉歆的基礎上，更進一步把《春秋》從孔子之法轉向周公之舊章。《春秋經傳集解》“分經之年，與傳之年相附，比其義類，各隨而解之，名曰《經傳集解》”。<sup>②</sup>這使《左氏春秋》與《春秋》經最終合而為一。並且，杜預重新修訂了孔子與《春秋》的關係，認為：“其發凡以言例，皆經國之常制，周公之垂法，史書之舊章。

① 班固：《漢書·劉歆傳》，第1967頁。

② 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第16頁。

仲尼從而修之，以成一經之通體。”<sup>①</sup>杜預之後，若夫《春秋》從杜預之說，《禮》從《周官》，《詩》從《毛詩》，則孔子之立法，幾至於蕩然無存矣。

然而，鄭君作《六藝論》，注《孝經》，皆從今文家言，這與鄭玄後來注三禮、注《論語》皆以《周官》為宗完全不同。《六藝論》定六藝之性質云：“六藝者，圖所生也。”皮錫瑞《六藝論疏證》云：“《六藝論》當在注緯之後，注禮之前，故論中多引緯書緯說，用今文。”<sup>②</sup>《六藝論》中對《春秋》的理解亦純是今文家之見。而鄭玄注《孝經》的特點，皮錫瑞在《孝經鄭注疏》中解《孝治章》“昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣”句下云：“鄭君先治今文，後治古文，注《孝經》在先，用今文說，與《公羊》、《王制》相合。”<sup>③</sup>在注解《孝經》中，鄭玄大量援引《論語》、緯書、《王制》及東漢今文十四博士集議以成的《白虎通》之說，與他在《六藝論》中的《孝經》觀，完全相互呼應。從今文經學的角度看，孔子有聖德而無王位，因其無王位，故成為德位合一的聖王譜系的終結者；同時，因其有聖性，制作新的一王大法，故成為其後教化的開創者。《六藝論》把《孝經》視為六藝根源之總會，並繫於孔子，政教的主體一旦確立，接下來的問題是：孔子作《孝經》，如何總會六藝之道？

## 二 《孝經》之性質

《孝經》的性質，取決於《孝經》（而不是《論語》、二戴記）中論“孝”的性質。

在《論語》中，孔子對弟子論“孝”，多類于人生之箴言，脩身之實訓。如子遊問孝，子曰：“今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能

① 杜預注，孔穎達疏：《春秋左傳正義》，第11頁。

② 皮錫瑞：《六藝論疏證》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。

③ 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。



有養。不敬，何以別乎？”（《為政》）子夏問孝，子曰：“色難。有事，弟子服其勞，有酒食，先生饌，曾是以為孝乎？”（《為政》）子曰：“事父母幾諫，見志不從，又敬不違，勞而不怨。”（《里仁》）子曰：“父母在，不遠游，游必有方。”（《里仁》）然《孝經》之孝，却與《論語》完全不同。《孝經·開宗明義章》一開始言場景：“仲尼居，曾子侍。”接著，孔子的第一句話便是：“先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？”一出言而道“先王”，正聖王之政，言“至德要道”，推人倫之極致，“以順天下”之下，言王政之效。正如曹元弼《孝經學》所云：“孔子論孝道，必稱先王，即《春秋》發首書王之義，以上治下，以聖治愚，以祖宗訓孫子。一出言而法祖尊王之義昭然若揭，日月而行，萬世彝倫於是敘焉。此聖人之所以為人倫之至也。”<sup>①</sup>可以說，《孝經》一開篇便點明，這是一部經緯天下的政治書，而不是一本勸人為善的倫理書。

鄭玄對《孝經》開篇的注解，完全扣緊經文。“至德要道”，鄭玄云：

至德，孝悌也。要道，禮樂也。<sup>②</sup>

“以順天下”句，鄭注又云：

至德以教之，要道以化之，是以民用和睦，上下無怨也。<sup>③</sup>

此注貌似平淡，而實包涵了鄭君對《孝經》非常精當的理解，與他注相比，唐明皇《孝經注》據王肅云：“孝者，德之至，道之要

① 曹元弼：《孝經學》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年，第616頁。

② 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第3頁。

③ 同上，第4頁。

也。言先代聖德之主，能順天下人心，行此至要之化，則上下臣人，和睦無怨。”<sup>①</sup>相互比較，“至德”指“孝悌”，人所共知之。而鄭玄以“禮樂”注“要道”，為理解《孝經》開拓出一大片新的空間：先王之所以順天下者，不但是作為個人脩身的孝悌之德，而且是作為政治建構的禮樂之政；不但要通過孝悌之德教萬民，而且要通過禮樂之政化萬民。因此，孝悌的意義，不但是從天子到庶人皆脩孝悌之德，而且是王者要通過政治安排，使天子到庶民都能夠在具體的禮樂制度之中，盡其所能行其孝悌之德。這樣的理解貫穿在鄭玄《孝經注》的方方面面。例如《諸侯章》“和其民人”，鄭注便云：“薄賦斂，省徭役，是以民人和也。”<sup>②</sup>《庶人章》“謹身節用，以養父母”，鄭注云：“什一而稅，雖遭凶年，父母不乏。”<sup>③</sup>無論諸侯之孝，或是庶人之孝，皆非諸侯、庶人修身以行孝，而是如何在正當的政治之中，行其所當行之孝德。鄭玄所理解的《孝經》中之孝，不但是如《紀孝行章》所言之個人修身之孝，而且更是一種政治設計，在這套政治設計中，“政治—教化”的統一性，使人心靈之內在秩序與政治秩序合一。

政教的施行，即《開宗明義章》所云的“順天下”，必須在普遍的人性中，找到堅實、惟一的基礎。也就是說，要在普遍的生活世界中，尋找並且建立道德秩序的始基。在政教秩序中，民人之所以能夠被教化，不在於強制灌輸某些觀念、思想，而在於順應每一個人內在的、天生的道德衝動，通過制度建構，使生活於制度秩序中的每一個人，能夠將這種道德衝動最好地表現出來。而在《孝經》中，孝悌與禮樂，共同構成了政教的根莖。為何《孝經》中的“孝”，可以成為政教秩序的始基呢？

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第10頁。

② 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第31頁。

③ 同上，第68頁。

《孝經·開宗明義章》為“孝”做了定性：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”這句話，實為整部《孝經》之核心思想。“孝”為何是“德之本”？鄭玄注解道：

人之行莫大於孝，故曰德之本也。<sup>①</sup>

“人之行莫大於孝”，是《孝經·聖治章》文，當曾子問“敢問聖人之德無以加於孝乎？”孔子的回答是：“天地之性，人為貴，人之行，莫大於孝。”無論是一般人，還是聖人，其行皆“莫大於孝”，但只有天子可以做到“嚴父莫大於配天”。鄭君注《聖治章》“人之行莫大於孝”句，則云：“孝者德之本，又何加焉。”<sup>②</sup>“孝者德之本也”與“人之行莫大於孝”，在鄭玄看來是可以互相解釋的。

在諸種美德之中，孝具有基本性的地位。蓋家庭建立以後，即有“父子”一倫。父子關係之確認，是人之所以成為人的基礎。而連結父子關係的，根本上即是子對父之孝。而由愛親之孝可以生長出愛人之仁。《論語·學而》載有子之言：“君子務本，本立而道生。孝悌也者，其為仁之本與。”何晏注解道：“本，基也，基立而後可大成。先能事父兄，然後仁道可大成。”而劉寶楠《論語正義》云：“《中庸》言達道五：君臣、父子、昆弟、夫婦、朋友。而父子、昆弟猶為本根之所在。若人能孝弟，則於君臣、夫婦、朋友之倫，處之必得其宜，而可名之為道，故本立而道生也。”又云：“孝悌之所以為仁之本者，《孝經》云：‘夫孝，德之本也，教之所由生也。’德兼仁、義、禮、智，此不言德，言仁者，仁統四德，故為仁尤亟也。《孟子·離婁篇》：‘仁之實，事親是也。義之實，從兄是也。’又云：‘親

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第5頁。

② 同上，第122頁。

親而仁民，仁民而愛物。’是為仁必先自孝弟始也。”<sup>①</sup>

正因為孝是諸種美德之根本，所以政教的展開，便同樣以孝為根基，鄭玄注“教之所由生也”云：

教人親愛，莫善於孝，故言教之所由生。<sup>②</sup>

“教人親愛，莫善於孝”，是《孝經·廣要道章》文，鄭注此文云：“孝者德之本，又何加焉。”仍然是用《開宗明義章》經文為注。父子之間的親愛，發于自然，非由外鑠，真正的政教，就是要以正當的政治秩序，使每一個人發揮這種自然的親愛。這裏的“教”，既包括至德以教之，也包括要道以化之，如《三才章》所云：“先王見教之可以化民也。是故先之以博愛，而民莫遺其親；陳之以德義而民興行；先之以敬讓而民不爭；導之以禮樂而民和睦；示之以好惡而民知禁。”

《孝經·開宗明義章》“夫孝，德之本也，教之所由生也”一句，實為整部《孝經》義理之樞軸。鄭玄通過注解此章，明確了《孝經》中“孝”思想的性質，乃是政教的根本，這種根本之意義，對於為政者而言，不但在於愛敬其親，以教天下，而且在於實行禮法，以化天下。這樣的看法，與鄭玄《中庸注》的觀點是一致的。《禮記·中庸》言：“唯天下之至誠，為能經綸天下之大經，立天下之大本，知天地之化育。”鄭玄注便以“經綸天下之大經”為刪削六藝，尤指制作《春秋》，以“立天下之大本”為作《孝經》。正因為孝是“德之本，教之所由生”，所以《孝經》才是“天下之大本”。

① 劉寶楠：《論語正義》，第7、8頁。

② 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第5頁。

### 三 《孝經》與六藝

作為“天下之大本”的《孝經》，乃是六藝教化的始基。《六藝論》言“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”以“六藝”—《孝經》並提的方式，確立了鄭玄心目中《孝經》的地位。

“六藝”之說，古有二義。一主古文說，據《周官》，周公制作禮樂，以“六藝”為禮、樂、射、御、書、數。一主今文說，據《史記·孔子世家》，以為《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。<sup>①</sup> 鄭君所云“六藝”，實即指六經。

“六藝題目不同，指意殊別”，六藝之題目，為《詩》、《書》、《禮》、《樂》、《易》、《春秋》。六經中，每一經都有明確的內容，這些內容或有可以互相發明之處，但其總體指向，是不相同的。在內容上，可以把六經歸結到孔子的立法之中，但在形式上，如《詩》是孔子據古詩三千編輯而成，《書》是據古聖王典誥編輯而就，《禮》、《樂》皆是孔子據三代而損益，《易》則是孔子在伏羲、文王基礎上加以贊述，《春秋》也是據魯史而作。可以說，除《春秋》外之五經，都是孔子綜合此前歷代聖王之經驗，而成孔子新王之法度。孔子並不是憑空創造六經，而是在古典王官學的基礎上確立六經。古典之六經掌於不同王官之手，如左史記言，右史記動，言為《尚書》，動為《春秋》，官職不同，所主之書指意便不同。因此，經孔子刪削之後，六經之指意，也各不相同，戰國經學未興之世，漢初群經初出之時，學者多有言六經之別者。《莊子》言六經之所道，各不相同。《天下篇》云，“鄒魯之士、搢紳先生多能明”六藝之學：“《詩》以道志，《書》以道事，《禮》以道行，《樂》以道和，《易》以道

<sup>①</sup> 詳細辨析見皮錫瑞《六藝論疏證》“六藝者，圖所生也”句疏證。

陰陽，《春秋》以道名分。”<sup>①</sup>六經最重要的功能是政教，漢初董仲舒言六經政教功能各有所長，《春秋繁露·玉杯》云：“六學皆大，而各有所長。《詩》道志，故長於質。《禮》制節，故長於文。《樂》詠德，故長於風。《書》著功，故長於事。《易》本天地，故長於數。《春秋》正是非，故長於治人。”<sup>②</sup>太史公曾從董生問學，其《史記·太史公自序》言六經政教，亦云：“《易》著天地陰陽四時五行，故長於變。《禮》經紀人倫，故長於行。《書》記先王之事，故長於政。《詩》記山川谿谷禽獸草木牝牡雌雄，故長於風。《樂》樂所以立，故長於和。《春秋》辯是非，故長於治人。是故《禮》以節人，《樂》以發和，《書》以道事，《詩》以達意，《易》以道化，《春秋》以道義。”<sup>③</sup>

從教化的效果而言，六經也各不相同。《禮記·經解》載孔子之言云：“入其國，其教可知也。其為人也溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。”<sup>④</sup>孔穎達疏曰：“《詩》依違諷諫，不指切事情，故云‘溫柔敦厚’，是《詩》教也。”“《書》錄帝王言誥，舉其大綱，事非繁密，是疏通。上知帝皇之世，是知遠也。”“《樂》以和通為體，無所不用，是廣博。簡易良善，使人從化，是易良。”“《易》之於人，正則獲吉，邪則獲凶，不為淫濫，是絜靜。窮理盡性，言入秋毫，是精微。”“《禮》以恭遜、節儉、齊莊、敬慎為本，若人能恭敬節儉，是《禮》之教也。”“《春秋》聚合、會同之辭，

① 《莊子·天下篇》，荀子之說，也與《莊子》大致相同。《荀子·儒效篇》云：“《詩》言是其志也，《書》言是其事也，《禮》言是其行也，《樂》言是其和也，《春秋》言是其微也。”

② 蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2002年，第35頁。

③ 司馬遷：《史記·太史公自序》，第3297頁。

④ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第845頁。

是屬辭，比次褒貶之事，是比事也。凡人君行此等六經之教，以化於下。在下染習其教，還有六經之性，故云《詩》教《書》教之等。”<sup>①</sup>

“恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”在鄭玄看來，孔子本有一個“道”，但孔子制作六經，每一經指意皆不相同，道分散在六經立法之中，如果不能奠立一個共同的基礎，那麼六經之指意所體現的道，便支離破碎，不能歸一。因此，孔子必須在制作六經之後，再作《孝經》，其目的即是總會六經之指意。因為“孝”是“德之本也，教之所由生也”，在六藝政教中具有本源性的地位，所以寄託著孝思想的《孝經》一書，才能成為六藝的基礎。在《玉海》中保存有鄭玄《孝經序》對本經書名的解釋：“《孝經》者，三才之經緯，五行之綱紀。孝為百行之首，經者不易之稱。”皇侃《孝經義疏》對這句話的疏解是：“經者，常也，法也。此經為教，任重道遠，雖復時移代革，金石可銷，而為孝事親常行，世存不滅，是其常也。為百代規模，人生所資，是其法也。”<sup>②</sup>孝思想是政教的始基，因而《孝經》成為六藝指意的總會。這樣，鄭玄確立了《孝經》和六藝的關係：孔子刪削、制作六經，成一王大法之後，由於六藝之宗旨、教化方向各不相同，孔子擔心這種差異，會讓人看不到差異之中共同的道，以致道支離破碎，因此而作《孝經》，以確立大道的根源，以《孝經》中的孝去統綜六藝。

《孝經緯》記孔子之言云：“吾志在《春秋》，行在《孝經》。”不但何休贊同，鄭玄也贊同，上引《中庸注》即是建立在這句話的基礎之上。《春秋》是最高級的一經，而《孝經》則是最基礎的一經。雖然鄭玄認為孔子作《春秋》，又認為孔子“作《孝經》”。但是，

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第 845 頁。

② 見筆者著《皇侃〈孝經義疏〉考證》，未刊稿。

《孝經》與六經之間，在性質上是完全不同的。六經（尤指《春秋》）是孔子的立法，而《孝經》是孔子的說理。立法，是聖人以素王的身份改制，以成新的一王大法，以待後王。而說理，則是聖人以其聖德，講述孝的道理，以定綱紀。《論語》與《禮記》中的部份內容，與《孝經》形式相似，皆是說理，但是差別在於《孝經》是孔子深謀遠慮自定一經。而《論語》、《禮記》中的部份內容，只是孔子弟子所記載之集合。

## 第二節 鄭注用今文及其依據

皮錫瑞《孝經鄭注疏》云：“鄭所據《孝經》本今文，其注一用今文家說。”<sup>①</sup>鄭注《孝經》用今文制度，與他經不同，故代有疑者。孔穎達據皇侃作《禮記正義》，置疑者再。《禮記·王制》：“制：三公一命卷，若有加則賜也，不過九命。次國之君，不過七命。小國之君，不過五命。”其言諸侯之服，孔疏云：

按《皋陶謨》云：“五服五章哉。”鄭注云：“五服，十二也、九也、七也、五也，三也。”如鄭之意，九者，謂公侯之服，自山而下。七也，是伯之服，自華蟲而下。五也，謂子男之服，自藻而下。三也，卿大夫之服，自粉米而下。與《孝經》注不同者，《孝經》舉其大綱，或云《孝經》非鄭注。<sup>②</sup>

案：《孝經·卿大夫章》“非先王之法服不敢服”，鄭注云：“先王制五服，天子服日月星辰，諸侯服山龍華蟲，卿大夫服藻火，士服

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏·序》。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第222頁。



粉米，皆謂文繡也。”<sup>①</sup>是鄭注《孝經》制度與注《尚書》制度不同也。又《禮記·王制》言巡守、朝聘之法云：“諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。”鄭注有“虞夏之制，諸侯歲朝”，孔疏云：

云“虞夏之制，諸侯歲朝”者，按《尚書·堯典》云“五載一巡守，群后四朝”，鄭注云“巡守之年，諸侯朝于方岳之下，其間四年，四方諸侯分來朝于京師，歲遍”是也。按《孝經》注“諸侯五年一朝天子，天子亦五年一巡守”。……《孝經》之注，多與鄭義乖違，儒者疑非鄭注，今所不取。<sup>②</sup>

案：鄭注《尚書·堯典》，言朝聘之法，云“歲遍”，而注《孝經》則言“五年一朝天子”，是兩注制度不同也。故孔疏疑《孝經注》非出鄭玄。但事實上，鄭注《尚書》，純以《周官》制度為標準，而注《孝經》，則多用今文家制度。其理由在於，《孝經》背後之制度與《周官》不同，這從《孝經》經文即可推知也。《孝經》經文，從禮制上言更接近今文，概述其要，約有三端。

其一為封國問題。《孝經·孝治章》言封國之數，與《周官》迥異，其文曰：

昔者明王之以孝治天下，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。〔注〕古者天子五年一巡狩，勞來諸侯。諸侯五年一朝天子，貢國所有，各以其職來助祭宗廟，故得萬國之歡心，以事其先王也。<sup>③</sup>

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第36-38頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第225頁。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第105-107頁。

封國之數言“萬國”者，與殷、周之制不合。許慎《五經異義》云：“《公羊》說，殷三千諸侯，周千八百諸侯。古《春秋左氏傳》說，‘禹會諸侯于塗山，執玉帛者萬國’。唐虞之地萬里，容百里地萬國。其侯，伯七十里，子、男五十里，餘為天子間田。許慎謹按：《易》曰：‘萬國咸寧。’《尚書》云：‘協和萬邦。’從《左氏》說。”鄭駁之云：“而諸侯多少，異世不同。萬國者，謂唐虞之制也。武王伐紂，三分有二，八百諸侯，則殷末諸侯千二百也。至周公制禮之後，准《王制》千七百七十三國，而言周千八百者，舉其全數。”<sup>①</sup>是“萬國”之制，必非周制，由於經文言“昔者明王”，鄭注遂云“古者天子”，而其指向是禹之時也。這與鄭玄解《開宗明義章》之“先王”為禹相應。

其二為條律之數。《孝經·五刑章》云：“五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。”章太炎《孝經本夏法說》考證其制云：“《周禮》五刑各五百，為二千五百章。《曲禮》曰：‘刑不上大夫。’《正義》引張逸曰：‘謂所犯之罪，不在夏三千、周千二百五之科。’《書·呂刑序》曰：‘呂命穆王訓夏贖刑。’其書言五刑之屬三千。是則條律之數，夏、周有殊。《孝經·五刑章》曰：‘五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。’非夏法則不得此數。”<sup>②</sup>章氏之說甚是。從《孝經》刑律之數，也可以看出《孝經》並非周制，而是合于夏制。

其三為卿大夫世襲問題。《孝經·孝治章》云：

昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。治國者，不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之歡心，以事其親。

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第219頁。

② 章太炎：《孝經本夏法說》，《章太炎全集》（四），上海人民出版社，1985年，第18頁。

明王，謂天子，得萬國之歡心，以事其“先王”；治國者，諸侯也，得百姓之歡心，以事其“先君”；治家者，卿大夫也，其得人之歡心，以事其“親”。經稱“先王”、“先君”，因為天子、諸侯都是世襲的，父死子繼，天子、諸侯之所以得位，皆由其父已死，乃能繼承父位，成其為天子、諸侯。故其大孝，在於得天下、一國之歡心，以助祭其先王、先君。但經文於卿大夫，則言“以事其親”，而不言事其“先君”、“先父”，則可以推出，卿大夫之親，即父母未曾死去，那麼卿大夫之所以成為卿大夫，便不是由於父死子繼的繼承制，而是選舉制。卿大夫是否世襲，為今古文經說之一大區別。許慎《五經異義》云：“卿得世不？《公羊》、《穀梁》說卿大夫世，則權並一姓，妨塞賢路，專政犯君，故經譏尹氏、齊崔氏也。《左氏》說卿大夫得世祿，不得世位，父為大夫死，子得食其故采，而有賢才則復升父故位。故傳曰：‘官有世功，則有官族。’謹案《易》爻位三為三公，二為卿大夫，訟六三曰‘食舊德’。食舊德謂食父故祿也。《尚書》：‘古我先王，暨乃祖乃父，胥及逸勤。予不敢動用非罰，世選爾勞，予不絕爾善’。《論語》曰：‘興滅國，繼絕世。’國謂諸侯，世謂卿大夫。《詩》云：‘凡周之士，不顯亦世。’《孟子》曰：‘文王之治岐也，仕者世祿。’知周制世祿也。從《左氏》義。”<sup>①</sup>據許氏之說，漢末今古文經學，於世卿問題看法迥異，而《孝治章》此言，更符合今文之說，而與《周官》之制不同。

以上所述，就《孝經》經文而言，封國、條律、世卿三種，皆與今文同，而與古文異。正因如此，鄭玄《孝經注》在援引典禮解釋經義時，才會大量援用今文家說。

必須說明的是，《孝經》制度非周制，而多用夏法，也就是說，《孝經》並非孔子根據周代典禮所言，非“從周”之論，但亦不可因

<sup>①</sup> 皮錫瑞：《駁五經異義疏證》，《續修四庫全書》，第187頁。

此而言《孝經》出於夏法。章太炎曾作《孝經本於夏法說》，認為“《孝經》皆取夏法”，<sup>①</sup>並且章氏據《淮南子·要略訓》“墨子背周道而用夏政”諸語，以禹法之遺，存於墨子之言，故云解釋《孝經》，“禹書不存，當以《墨子》為說”。<sup>②</sup>很明顯，章氏之說與鄭注將《孝經》定於孔子不同。那麼，為什麼《孝經》多處援用夏法，而鄭玄仍可以將之定位孔子之法呢？

《孝經》鄭注用今文經學，據今文家說，孔子作《春秋》以立一王大法，而這一王大法並非橫空出世，而是兼取前王之法。即便鄭玄後來以古文經學的態度注《禮記》、《論語》，也沒有否認這一點。《禮記·中庸》云：“仲尼祖述堯舜，憲章文武，上律天時，下襲水土。”鄭注云：“孔子兼包堯、舜、文、武之盛德而著之《春秋》，以俟後聖者也。”<sup>③</sup>又《論語·為政》有云：“子張問：‘十世可知也？’子曰：‘殷因于夏禮，所損益可知也。周因于殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。’”鄭注云：“自周之後，雖百世，制度由（猶）可知，以為變易損益之極，極於三王，亦不是過。”<sup>④</sup>鄭玄《論語注》純以《周官》為基礎，然此注仍不掩孔子之真義，即文質之變，極於三王，繼周之後，百世可知。而《論語·顏淵》亦云：“顏淵問為邦。子曰：‘行夏之時，乘殷之輅，服周之冕，樂則韶舞。’”此句鄭注不存，然經文亦言孔子之法，兼取三王之意。

因此，《孝經》既不是孔子在述其所處的衰周之世的周公之法，也不是如章太炎所說的“本夏法”，而是孔子作為聖人立法的一個部分。正因如此，鄭注雖言“先王”為“禹”，但仍然可以說《孝經》一書，是孔子擔心“六藝題目不同，意指殊別，恐道離散”，於是

① 章太炎：《孝經本夏法說》，《章太炎全集》（四），第18頁。

② 同上，第17頁。

③ 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第899頁。

④ 王素：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，北京：文物出版社，1991年，第14頁。

作此書以總會六藝之道。

### 第三節 《孝經》的教化：“至德”與“要道”

在現代生活中，“孝”純為家庭道德，關涉的是父子之間的關係。同時，《孝經》被視為童蒙讀物，旨在培養閱讀者“孝”的德性。然而，如果回到經學體系，《孝經》便不是一本教孝格言的零散集合，而是一本首尾通貫的完整的政治著作。《孝經》論孝與《論語》不同，《論語》中關於孝的格言，是孔子面向具體的弟子與時人，教之如何行孝，塑造個體道德；而《孝經》則與五經一樣，不是孔子對弟子個人的教育，而是孔子對後世的立法，從“孔子之法”的意義上來理解《孝經》，那麼《孝經》便不是面向每一個個體，教之如何行孝的倫理書，而是面向政治生活，教導如何安排政治，使每個階層的人都能行孝的政治書。一言以蔽之，《孝經》的問題，即在於在一個“家天下”而非“公天下”的時代，政治如何開展的問題。而政治的本質，即是道德教化的普遍實現。

在《孝經》學史上，存世《孝經》注解，最近古義者莫過於鄭玄《孝經注》。《孝經·開宗明義章》云：“夫孝，德之本也，教之所由生也。”此為全經之提綱挈領，也是經教之根本。但是，這裏所說的“孝”，却不止于現代生活中子對父之德，而必須在古典政治生活中進行理解。《開宗明義章》云：

先王有至德要道，〔注〕至德，孝悌也。要道，禮樂也。以順天下，民用和睦，上下無怨。〔注〕至德以教之，要道以化之，是以民用和睦，上下無怨也。<sup>①</sup>

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

在鄭玄看來，至德指“孝悌”，要道指“禮樂”，在此揭示出《孝經》的兩個維度，前者是道德的維度，後者是制度的維度。唐代高僧法琳《辯正論》引車胤、殷仲文之說有云：

昔車胤解“道”、“德”云：“在己為德，及物為道。”殷仲文云：“德者，得也。道者，由也。言得孝在心，故謂之德，由之而成，故謂之道。是以孝為德本，成曰道功。德彰自立之名，道有兼濟之稱。內因德而行就，外由道而化成。生之蓄之，道之要也。成之熟之，德之至也。”<sup>①</sup>

就“孝悌”而言，是言孔子的立法，必須植根於人心之自然而進行教化；就“禮樂”而言，是言教化活動的展開，必須依賴於政治制度。

### 一 兩種政治：“公天下”與“家天下”

正因為《孝經》是孔子為曾子陳說孝道，以經緯天下的政治書，所以《孝經》所述的“法”到底是誰的法，便成為一個非常重要的問題。如果孔子只是“述而不作”，那麼《孝經》便只是對某一個先王之法的重述。而鄭玄既認為孔子作《孝經》以總會六藝之道，

① 法琳：《辯正論》，《磧砂大藏經》第100冊，北京：線裝書局，2005年，第331頁。此文之前有引《周易》辨天地之道，接著引車胤、殷仲文之言，以明“道德”之義。檢《隋書·經籍志》，車胤、殷仲文無《易注》著作，而《孝經》部則有云：“又有晉給事中楊泓，處士虞槃佐、孫氏，東陽太守殷仲文，晉陵太守殷叔道，丹陽尹車胤，孔光各注《孝經》一卷。”所引“道”“德”並言，且引文云“孝為德本”、“道之要也”、“德之至也”，分明是解釋《孝經·開宗明義章》“先王有至德要道”之文。檢《玉函山房輯佚書》有《孝經殷氏注》一卷，集殷仲文注，並無此條。然殷仲文之書，《隋志》錄時已經亡佚。觀《辯正論》所引格式，頗類集解，《舊唐書·經籍志》有“《講孝經義》四卷，車胤等注”，又有“《孝經義疏》三卷，皇侃撰”，《辯正論》所引，或即出於此。

故《孝經》是孔子之法的組成部分，而非周公之法。《孝經·開宗明義章》云：

子曰：“先王有至德要道，〔注〕禹，三王最先者。以順天下，民用和睦，上下無怨。”

鄭注“先王”，定于禹，其說大有深意。蓋以孝而治者，先代聖王，莫過於舜。而鄭注既不把“先王”理解為舜，也不泛泛理解為“先代聖王”，也沒有解釋為孔子自己所處的周代“先王”，即文王，而是皆為“三王之先”，即禹。對此，皮錫瑞的疏文做了極為精當的說明：

鄭注云“禹，三王最先者”，據周制而言也。《繁露·三代改制質文篇》曰：“王者之後必正號，紂王謂之帝，封其後以小國，使奉祀之。下存二王之後以大國，使服其服，行其禮樂，稱客而朝。故同時稱帝者五，稱王者三，所以昭五端，通三統也。是故周人之王，尚推神農為九皇，而改號軒轅謂之黃帝，因存帝顓頊、帝嚳、帝堯之帝號，紂虞而號舜曰帝舜，錄五帝以小國。下存禹之後於杞，存湯之後於宋，以方百里，爵號公，皆使服其服，行其禮樂，稱先王，客而朝。”據此足知後世稱舜以上為五帝，禹以下為三王，皆承周制言之。孔子周人，其稱先王，當以禹為三王最先者矣。……鄭以先王專指禹，陸氏（指陸德明《經典釋文》——引者）推鄭之意，以為五帝官天下，禹始傳子，傳子者尤重孝，故為孝教之始，正申說三王最先之旨。<sup>①</sup>

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

此為皮疏最精者之一。據其說，鄭玄釋“先王”為禹之理由有二：一是孔子周人，據周則三王為夏、商、周三代之王，夏禹為王者之最先，故稱先王；二是在聖王傳統中，至禹始傳子，傳子故重孝，乃有孝治天下之問題。既然“先王”指禹，那麼“先王有至德要道”，便是自禹開始便有的至德要道，而非周政所獨有者。誠如此說，則孝治、孝教在政治生活中居於核心地位是有前提的，那就是“家天下”的時代，也就是“後禪讓”時代。

古典時代的劃分，以禹為分界點，是鄭玄歷史哲學的一大特徵。《禮記·禮運》將世代分為“大同”與“小康”，其文連鄭注云：

大道之行也，天下為公，選賢與能，講信修睦。〔注〕公，猶共也。禪位授聖，不家之。睦，親也。……是謂大同。今大道既隱，天下為家，〔注〕傳位於子。……禹、湯、文、武、成王、周公，由此其選也。此六君子者，未有不謹於禮者也。<sup>①</sup>

也就是說，大同時代為堯舜時代，天下為公，行禪讓，不家天下，為政尚德。小康之世，是自禹開啟的夏經商至周的三王時代，家天下，行傳子之法，為政尚禮。另外，《禮記·曲禮》並鄭注有云：

太上貴德，〔注〕太上，帝皇之世，其民施而不惟報。其次務施報。〔注〕三王之世，禮始興焉。禮尚往來，往而不來，非禮也，來而不往，亦非禮也。人有禮則安，無禮則危，故曰：禮者不可不學也。<sup>②</sup>

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第413頁。

② 同上，第15、16頁。



太上之世，鄭注為“帝皇之世”，帝即五帝，皇即三皇。而其下“務施報”之世，是三王之世，以禮為治。

這種世代的差異，還落實在具體的禮制中。《禮記·祭法》云：“有虞氏禘黃帝而郊嚳，祖顓頊而宗堯。夏后氏亦禘黃帝而郊鯀，祖顓頊而宗禹。殷人禘嚳而郊冥，祖契而宗湯。周人禘嚳而郊稷，祖文王而宗武王。”鄭玄極其敏銳地看到了舜以上與禹以下的差別，鄭注孔疏云：

鄭注：有虞氏以上尚德，禘、郊、祖、宗，配用有德者而已。自夏已下，稍用其姓代之。

孔疏：云“有虞氏以上尚德，禘、郊、祖、宗，配用有德者而已”者，以虞氏禘、郊、祖、宗之人皆非虞氏之親，是尚德也。云“自夏已下，稍用其姓代之”者，而夏之郊用鯀，是稍用其姓代之。但不盡用己姓，故云稍也。<sup>①</sup>

公天下之世，舜之所禘、郊、祖、宗，皆非其親，而配用有德者而已。而自禹開啟的夏代，開始家天下，才用其親配享，故郊鯀、宗禹。鄭玄對“公天下”的禪讓時代與“家天下”的世襲時代做出了區分，而《孝經》之法正是“家天下”時代之法，正因為家天下，才能有嚴父配天的郊祀、明堂禮，才會強調以孝為基礎的道德體系。

## 二 至德以教

《孝經·開宗明義章》起首即言“先王有至德要道，以順天下”，所謂“順天下”，即因自然而立教。自然包括兩個方面，一是天地之自然而然，一是人心之自然而然。天地之自然，如《聖治

<sup>①</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第796頁。

章》所云：“天地之性，人為貴。”天地生萬物，人異於萬物，故為貴，此為自然之事。人心之自然，如《孟子·盡心上》所云：“孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。”此皆不慮而知，不學而能，故為人心之自然也。所謂教化，即是要建立在自然的基礎上，誘發人心固有的道德趨向而教之化之，不強人心之所難。這樣的政教秩序，才是“順天下”的政教秩序。

而在《孝經》中，有兩處談及教化問題，皆用“其教不肅而成，其政不嚴而治”，鄭注對此兩處經文的解釋，闡發了政治開展的基礎。《孝經·三才章》連鄭注有云：

夫孝，天之經，〔注〕春秋冬夏，物有死生，天之經也。地之義，〔注〕山川高下，水泉流通，地之義也。人之行，〔注〕孝悌恭敬，民之行也。天地之經而民是則之，〔注〕天有四時，地有高下，人居其間，當是而則之。則天之明，〔注〕則，視也，視天四時，無失其早晚也。因地之利，〔注〕因地高下，所宜何等口種之。以順天下，是以其教不肅而成，〔注〕以，用也，用天時，順地利，則天下民皆樂之，是以其教不肅而成。其政不嚴而治。〔注〕政不煩苛，故不嚴而治。先王見教之可以化民也，〔注〕見因天地教化民之易也。……<sup>①</sup>

本段所述，依鄭注之意，即“因天地教化民”之法。如果單看經文，很容易將這句話理解為：孝是天之經，又是地之義，也是民之行，正因為是天之經地之義，所以下民法則之。事實上，《漢書·藝文志》的理解便是如此，並以此為書名之所由來。《藝文志》云：“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也，舉其大者，故曰《孝

<sup>①</sup> 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第79-85頁。

經》。”<sup>①</sup>但是，仔細推敲鄭注，却與《藝文志》之說迥異。

鄭注“天之經”為“春夏秋冬，物有死生”，注“地之義”為“山川高下，水泉流通”，那麼“天之經”、“地之義”便都不是接著“夫孝”作為比喻，而是實說。尤其是下文“民之行”，鄭注“孝悌恭敬”，而不是專指“孝”，則“民之行”也不是接著上面的“夫孝”。此三語，皆是連接下文，與“天地之經，而民是則之，則天之明，因地之利，以順天下”，共同構成了一個完整的意思，依鄭注之意，“民之行”下決不能用句號，而只能用逗號，自“天之經”至“以順天下”，意為：天之自然，是春生夏長，秋收冬藏；地之自然，是山川高下，水泉流通；人之自然，是孝悌恭敬。人生於天地之間，就要順從天地的自然常道，根據天之四時以行事，根據地之高下以耕種，這樣才能使天下大順。皮錫瑞的《孝經鄭注疏》注意到了這一問題，因此解釋道：“鄭解此經天經地義，皆泛說，不屬孝言，故以孝悌恭敬為民之行，亦不專言孝，蓋以下文‘天地之經而民是則之’當屬泛說，此經與下緊相承接，亦當泛說。若必屬孝，則與下文窒礙難通。”<sup>②</sup>但是，皮氏並沒有說明，此數語皆屬泛說，如何承接開頭的“夫孝”二字。

事實上，此經文以“夫孝”開頭，這裏的“孝”，不是孝之德、孝之行，也不是孝之禮，而是孝之理，即孝的本質屬性，乃是至順之道。本章《三才章》，上承五等之孝，孔子講完五等之孝，曾子喟歎曰：“甚哉，孝之大也。”而孔子的回答，接著講“孝”之何為大，何以能順天下，因此回答曾子，言先王在立法之時已經看到，天地人皆有自然之道，在天為春夏秋冬的四時循環，生長收藏的更替，在地為五土高下的區別，在人為不教而知的孝悌恭敬，天地自然有常

① 班固：《漢書·藝文志》，第1719頁。

② 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

道，而人要法則這種常道，視天之四時而行事，因地之高下而耕作，這就是“孝”的至順之道。通過這樣的解釋，此章名為“三才章”，才能得到合理的解讀。三才者，天、地、人也，而此章言“孝”，則是孝通天地人也，孝只是人之行，然其可以通天、地、人者，在於孝乃至順之道，天、地、人大順，則天下順矣。因此，“孝”之為大，不在於孝是天之經，是地之義，是人之行，而在於孝的本性，與天有四時，地有高下，人有德行一樣，是自然而然的。先王正是看到用此至順之道教化天下，才能做到“其教不肅而成，其政不嚴而治”。而且，在上一章《庶人章》中云“用天之道，分地之利”，鄭注曰：“春生，夏長，秋收，冬藏，順四時以舉，事天之道也。”<sup>①</sup>“分別五土，視其高下，若高田宜黍稷，下田宜稻麥。丘陵阪險，宜種棗栗。”<sup>②</sup>鄭注所理解的“天”，與《三才章》一樣，都是指自然之天。

《孝經·聖治章》孔子講聖人之德無加於孝，述周公嚴父配天之後云：

故親生之膝下，以養其父母日嚴。〔注〕子親生之父母膝下，是以養則致其樂。聖人因嚴以教敬，因親以教愛。〔注〕因人尊嚴其父，教之為敬。因親近於其母，教之為愛。順人情之事。聖人之教不肅而成，〔注〕聖人因人情而教民，人皆樂之，故不肅而成。其政不嚴而治，〔注〕其身正，不令而行，故不嚴而治也。其所因者本也。〔注〕本，是孝也。孝道流行，故乃不嚴而治。<sup>③</sup>

在政治生活中，實行教化的先決條件，是尋找人性共通的道德情感，尋找那些能夠普遍激發人們道德衝動的因素。因此，要討論

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第 65 頁。

② 同上，第 67 頁。

③ 同上，第 134-138 頁。

政治，首先要認識人心，要討論政治的教化意義，首先便要認識人心的道德趨向。《孝經》強調“夫孝，德之本也”，《論語·學而》載有子之言，“孝悌也者，其為仁之本與”。人類社會的文明發展到以“家”為基本單位的時代，孝便是在普遍生活經驗中的自然情感基礎上所產生的道德。在這種自然情感的基礎上，可以建立合理的政教秩序。

在《孝經》中，言“聖人之教不肅而成，其政不嚴而治”的基礎，並沒有直接說“孝”，而是“愛”、“敬”。“愛”、“敬”在《孝經》中多次出現，《天子章》言“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人”，鄭注以此二句屬泛言，則此二句為普遍原則。《士章》言“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”，是君臣、父子二倫，愛敬盡之矣。又《聖治章》有言：“故不愛其親，而愛他人親者，謂之悖德；不敬其親，而敬他人親者，謂之悖禮。”其意正與《天子章》相發。《孝經》之重愛、敬，表明《孝經》的倫理道德，建立在一定程度的文明基礎上，即有“家”以後，家成為社會組織的基本單位。人之初生，首先便是“子”的身份，子在家庭中成長，自然親於其母，嚴於其父，正如《孟子》所云，愛其親，敬其兄，皆不學而能，不教而知。這是“愛”與“敬”的自然基礎。正像曹元弼《述孝》所說的：“性者，生也。親生之膝下，是謂天性。惟親生之，故其性為親，而即謂生我者為親。孩提之童，無不愛其親也。親則心嚴，孩提之童，其父母之教令則從，非其父母不從也。父母之顏色稍不悅則懼，非其父母不懼也。是嚴出於親，親者天性，嚴者亦天性也。親、嚴其親，是之謂孝。是孝者，性也，立教之本也。”<sup>①</sup>聖人之治，正是植根於人心所固有的愛、敬，通過誘發這種愛、敬而建立良好的政教秩序。

<sup>①</sup> 曹元弼：《述孝》，《復禮堂文集》，臺北：文史哲出版社，1973年，第667-668頁。

但是《孝經》的愛、敬，又有所不同。子親其母，故愛多而敬少，子嚴其父，故敬多而愛少，此亦自然而然之事。但《孝經》之教，既植根於人心之自然，而又能超越人心之自然。愛、敬雖屬自然，但兩者對政治秩序之建構的意義並無不同。凡愛則易昵，敬則有別，所以政治秩序的構建，敬更重於愛。《孝經·廣要道章》云：“禮者，敬而已矣。”鄭注云：“敬者，禮之本，又何加焉。”<sup>①</sup>是言敬為禮之本也。《禮記·曲禮》開篇云：“毋不敬。”鄭注云：“禮主於敬。”<sup>②</sup>是以敬而生禮也。

聖人因人心固有之嚴於其父，而教之為敬，因人心固有之親於其母，而教之為愛，這種愛、敬之教，都是順人心之固有而誘發之，使人日遷善而不知。所以，鄭注“其所因者本”云：“本，謂孝也。孝道流行，故乃不嚴而治。”

對於好的政治秩序的認識，必然要基於對人普遍的心靈秩序的認識，從人心固有的情感出發，誘發人在生活中自然形成的道德衝動，並在政教秩序的構建中引導這種道德衝動。政治秩序的構建，只有契合於心靈秩序，才能使政治所塑造的共同體生活方式，能夠安頓生活在其中的心靈。反之，如果政治秩序的構建不基於心靈普遍的內在德性，而基於政治主導者的個人意志，或對自然、習俗的錯誤理解，不加節制地施行錯誤的政教，就會造成強權的暴政。

《孝經》作為政治書，其核心內容是政治秩序的開展，在天道、人心的基礎上建立秩序。以天道而言，政治秩序的建構必須建立在自然法則的基礎之上，而天道是政治的自然基礎，“則天之明，因地之利”，便能夠順治天下。以人心而言，人類社會在以“家”為

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第175頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第12頁。

基本單位的時代，人天生對父、母的感情，是構建政治秩序的合理基礎，將這種感情——愛與敬誘導出來，既可以使人愛敬其親，並且可以使人在家之外也愛敬他人，從而達到“民用和睦，上下無怨”。

### 三 要道以化

《孝經》經文，言辭簡約；鄭玄之注，博征典禮。鄭注《開宗明義章》“先王有至德要道”，言“要道，禮樂也”，已經可以看出鄭注對禮樂的重視。而在注文中，鄭氏更是博征典禮，以明經義。在鄭注的理解中，《孝經》之所以成為五經的基礎，正是因為《孝經》所涉及的，不但是“夫孝，德之本也，教之所由生也”的理論，而且還有一系列最重要的國家大典，包括朝聘、郊祀、明堂、辟雍等等。

#### 1. 朝聘

《孝治章》言孝治天下，涉及諸侯朝聘天子之禮，經文連鄭注云：

昔者明王之以孝治天下，不敢遺小國之臣，〔注〕昔，古也。古者諸侯歲遣大夫聘問天子無恙。天子待之以禮。此不遺小國之臣者也。而況于公、侯、伯、子、男乎？〔注〕古者諸侯五年一朝天子，天子使太子郊迎，芻禾百車，以客禮待之。晝坐正殿，夜設庭燎，思與相見，問其勞苦。此天子以禮待諸侯。公、侯、伯、子、男，五等諸侯之尊爵也。公者，正也，當為王者正行天道，二王之後也稱公。侯者，候也，當為王者伺候非常。伯者，長也，當為王者長治百姓。子者，慈也，當為王者慈愛人民。男者，任也，當為王者任其職治。及其封之地，公與侯各百里，伯七十里，子與男各五十里者，法雷也。雷震百里所潤同，七十里者半百里，五十里者半七十里。德不倍者，不異其爵。功不倍者，不異

其土。故轉相半，別優劣也。故得萬國之歡心，以事其先王。

〔注〕古者天子五年一巡狩，勞來諸侯。諸侯五年一朝天子，貢國所有，各以其職來助祭宗廟，故得萬國之歡心，以事其先王也。<sup>①</sup>

此經皆言義理，而注將義理落實於禮制，並以朝聘之禮解之。朝聘之禮，今古文不同。許慎《五經異義》云：“《公羊》說諸侯比年一小聘，三年一大聘，五年一朝天子。《左氏》說十二年之間八聘、四朝、再會、一盟。”<sup>②</sup>《禮記·王制》亦云：“諸侯之於天子也，比年一小聘，三年一大聘，五年一朝。”另外，《禮記·聘義》云：“天子制諸侯，比年小聘，三年大聘，相厲以禮也。”《孝經說》云：“即位比年使大夫小聘，三年使上卿大聘，四年又使大夫小聘。”<sup>③</sup>鄭注從《公羊》、《王制》諸經傳之禮，而且將朝聘制度具體分為“聘”與“朝”，認為“不敢遺小國之臣”，是天子對諸侯之卿大夫來聘之禮，而“況於公、侯、伯、子、男”，是天子對公、侯、伯、子、男五等爵之諸侯親自來朝時之禮。如此一分，經義皎然。但光是諸侯來朝聘，與“孝”無直接關係，關鍵是經文所說“故得萬國之歡心，以事其先王”，鄭注直接以“助祭”解之，因為諸侯朝聘天子，貢國之所有，本來是封建制度下中央與地方的政治聯繫。但朝聘中包含了“助祭宗廟”，那麼諸侯的助祭宗廟，便不只是表達對作為政治核心的天子的尊重，而且是表達作為宗法制中的大宗的尊重。而天子接受諸侯朝聘、助祭，也便不止是中央與地方的行政關係，而是統一海內，告其父祖之事。因此，天子要使萬國諸侯來助祭先王，必須做到“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人”，這才是“孝治天下”。

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第93-107頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第226頁。

③ 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，第46頁。



## 2. 郊祀

《孝經·聖治章》孔子言聖人之德，無加於孝，孝莫重於“嚴父配天”，並以周公為“嚴父配天”之典型，即“周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝”。此郊祀、明堂之禮，實質上是確立政治的神聖合法性基礎。郊祀之法，鄭注云：

郊者，祭天之名，在國之南郊，故謂之郊。后稷者，是堯臣，周公之始祖。自外至者，無主不止，故推始祖配天而食之。<sup>①</sup>

所謂郊祀，即於南郊祭天。《禮記·郊特牲》云：“郊之祭也，迎長日之至也。大報天而主日也。兆于南郊，就陽位也。掃地而祭，於其質也。器用陶匏，以象天地之性也。於郊，故謂之郊。”故郊祀，是天子於南郊祭天之禮，為國家大典之至重者。如果僅是祭天，還不涉及“孝”的問題。如漢文帝十三年，有司奏曰：“古者天子夏親郊，祀上帝於郊，故曰郊。”文帝從之，於是“始郊見雍五疇祠”。<sup>②</sup>郊祭於五疇祠，非經典所謂郊祀之禮，也與孝無關。郊祀祭天與孝有關者，在於配享。而配享的背後，則是對天的理解。

鄭玄認為天有“六天”，其後王肅駁之，認為只有“一天”而已。鄭玄之“六天”說，《禮記·郊特牲》孔疏云：

先儒說郊，其義有二。案《聖證論》以天體無二，郊即圓丘，圓丘即郊。鄭氏以為天有六天，丘、郊各異，今具載鄭義，兼以王氏難鄭氏，謂天有六天，天為至極之尊，其體祇應是一。

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第124-128頁。

② 司馬遷：《史記·封禪書》，第1381頁。

而鄭氏以為六者，指其尊極清虛之體，其實是一；論其五時生育之功，其別有五。以五配一，故為六天。據其在上之體謂之天，天為體稱，故《說文》云：“天，顛也。”因其生育之功謂之帝，帝為德稱也，故《毛詩傳》云：“審諦如帝。”故《周禮·司服》云：“王祀昊天上帝，則大裘而冕，祀五帝亦如之。”五帝若非天，何為同服大裘？又《小宗伯》云：“兆五帝於四郊。”《禮器》云：“饗帝於郊，而風雨寒暑時。”帝若非天，焉能令風雨寒暑時？又《春秋緯》“紫微宮為大帝”，又云“北極耀魄寶”，又云“大微宮有五帝坐星，青帝曰靈威仰，赤帝曰赤熛怒，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光紀，黃帝曰含樞紐”。是五帝與大帝六也。<sup>①</sup>

依鄭玄之見，“郊祀后稷以配天”與“宗祀文王於明堂以配上帝”中，“天”與“上帝”是相同的，以其體稱之謂天，以其德稱之謂帝。之所以有“六天”者，有一個總稱的天，另外“五天”，配合著五德之運，是不同聖王時代的先祖。而天帝自外至，無主不止，所以要立天帝的神主，同時要有接引天帝神主者，所以要立配食。《白虎通·郊祀》解釋道：“王者所以祭天何？緣事父以事天也。祭天必以祖配何？以自內出，無匹不行，自外至者，無主不止，故推其始祖，配以賓主，順天意也。”<sup>②</sup>同樣，在鄭玄的理解中，要以始祖配食而祭天，在注解《禮記·大傳》“王者禘其祖之所自出，以其祖配之”一句，鄭玄云：

凡大祭曰禘。自，由也。大祭其先祖所由生，謂郊祀天

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第480頁。

② 陳立：《白虎通疏證》，第561頁。

也。王者之先祖，皆感大微五帝之精以生，蒼則靈威仰，赤則赤熛怒，黃則含樞紐，白則白招拒，黑則汁光紀，皆用正歲之正月郊祭之，蓋特尊焉。《孝經》曰“郊祀后稷以配天”，配靈威仰也；“宗祀文王於明堂，以配上帝”，泛配五帝也。<sup>①</sup>

這裏突出了“始祖”的意義，正是因為始祖配食，使郊祀禮與“孝”緊密結合在一起。然而，為何有“始祖”，並且讓這一“始祖”祭天配食？這涉及到經典中關於政治本質的問題。

在古典聖王時代，聖德出自天授，有聖德者必立一代大典，資王位以行之。一代之法久行積弊之後，又有王者起，而立新法。但是，聖人之出，並非一般人積學修煉而成，而是天生的結果。這就是今文經學所言的“感生”說。許慎《五經異義》云：

《詩》齊、魯、韓，《春秋公羊》說：聖人皆無父，感天而生。

《左氏》說：聖人皆有父。<sup>②</sup>

主聖人無父者，是言聖人都是感天而生。商之始祖為契，《詩經·商頌·玄鳥》云：“天命玄鳥，降而生商，宅殷土芒芒。”鄭箋云：“降，下也。天使軀下而生商者，謂軀遺卵，娥氏之女簡狄吞之而生契，為堯司徒，有功，封商。堯知其後將興，又錫其姓焉。自契至湯，八遷始居亳之殷地而受命，國日以廣大芒芒然。湯之受命，由契之功，故本其天意。”<sup>③</sup>是鄭玄據《詩經》而知商之始祖契為感天而生也。周之始祖為后稷，《詩經·大雅·生民》云：“履帝武敏歆，攸介攸止。載震載夙，載生載育，時維后稷。”鄭玄箋曰：“祀郊

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第 616 頁。

② 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，第 590 頁。

③ 同上，第 793、794 頁。

禱之時，時則有大神之跡，姜嫄履之，足不能滿。履其拇指之處，心體歆歆然。其左右所止住，如有人道感己者也。於是遂有身，而肅戒不復御。後則生子而養長之，名曰棄。舜臣堯而舉之，是為后稷。”<sup>①</sup>而《周禮·春官·大司樂》云：“乃奏夷則，歌小呂，舞大濩，以享先妣。”鄭注云：“夷則，陽聲第五；小呂為之合，小呂一名中呂。先妣，姜嫄也。姜嫄履大人跡，感神靈而生后稷，是周之先母也。周立廟自后稷為始祖，姜嫄無所妃，是以特立廟而祭之，謂之閼宮，閼神之。”<sup>②</sup>可知在鄭玄看來，周之始祖后稷是感天而生。始祖感生的傳說，使一族成為受命於天的“神聖家族”，在祭天活動中，“嚴父配天”的郊祀禮，事實上確立了政治的雙重合法性：第一重是天子作為人間的代表，通過祭天，與天直接交流的世俗合法性；第二重是天子作為神聖家族的後代，祭祀感天而生的始祖，報本反始的神聖合法性。而這兩重合法性，因為“孝”才能統一起來。

### 3. 明堂

《孝經·聖治章》接著言“宗祀文王於明堂，以配上帝”，鄭注云：

文王，周公之父。明堂，天子布政之宮。上帝者，天之別名也。神無二主，故異其處，避后稷也。明堂之制，八窗四闥，上圓下方。在國之南，南是明陽之地，故乃稱之曰明堂。<sup>③</sup>

鄭注明堂為天子布政之宮，本亦無關於“孝”。但是，明堂同

① 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，第 587 頁。

② 鄭玄注，賈公彥疏：《周禮注疏》，第 340 頁。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第 128-131 頁。

時也是祭天之所，而且明堂祭天，配食者不是始祖后稷，而是有周一代的受命王周文王。皮錫瑞《孝經鄭注疏》解釋道：“鄭以文王功德本應配天南郊，因周已有后稷配天，神不容有二主，又不可同一處，文王，周受命祖，祭之宗廟，以鬼享之，不足以昭嚴敬，故周公舉行宗祀明堂之禮，而宗文王以配上帝。於是嚴父配天之道得盡，異事異處，於尊后稷兩不相妨。”<sup>①</sup>也就是說，對周代而言，后稷是感生始祖，文王是受命之王，根據“嚴父配天”，在郊祀祭天時，本來也應該以周公之父文王配天，但推文王之心，一定不願意自己臨于其父之上，一直往上推，推到周族的始祖，即感天而生的后稷，因此郊祀禮以后稷配天。而郊祀以后稷配，則明堂祭天，便可以直接以文王配食了。這樣，在祭天之禮上，郊祀以后稷配，明堂以文王配，兩不相妨。

從義理上看，鄭注從制度上對郊祀、明堂進行詳細解釋，是因為這兩種禮制是國家合法性構建最重要的典禮。政治的正當性來自于天道，只有天道才可能提供政治的超驗維度，確立政治秩序的神聖性。而政治中的天道，是通過具體的禮制來實現的，這種禮制就是祭天大典。《孝經》之所以是一部重要的經典，乃至六經的基礎，其原因之一，就在於《孝經》明確地規定出郊祀、明堂兩種祭天大典與“孝”的關係。這種以天為主軸，而輔以“感生帝—受命王”的結構，完整地構建了政治的神聖性。

#### 4. 辟雍

《孝經·廣至德章》連鄭注云：

君子之教以孝，非家至而日見之。〔注〕非門到戶至而日見

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

而語之也，但行孝於內，流化於外。教以孝，所以敬天下之為人父者；教以悌，所以敬天下之為人兄者；〔注〕天子無父，事三老，所以教天下孝也。天子無兄，事五更，所以教天下悌也。教以臣，所以敬天下之為人君者。〔注〕天子郊則君事天，廟則君事屍，所以教天下臣。<sup>①</sup>

《廣至德章》、《廣要道章》與《開宗明義章》“先王有至德要道”相對，鄭注解“至德”為“孝悌”，解“要道”為“禮樂”。而觀《廣至德章》經文，皆言君子教天下以孝悌之理，而鄭注完全以禮制解之。三老、五更之禮，五經無一語涉及，惟《禮記》數語，亦未詳盡，時有齟齬。《禮記·樂記》云：“食三老、五更於大學，天子袒而割牲，執醬而饋，執爵而酌，冕而摠干，所以教諸侯之弟也。”《禮記·祭義》云：“祀乎明堂，所以教諸侯之孝也。食三老、五更於大學，所以教諸侯之弟也。”《禮記·文王世子》云：“適東序，釋奠於先老。遂設三老、五更、群老之席位焉。”觀上三處所說，《樂記》言食三老、五更於太學，教諸侯孝、悌，《祭義》言明堂教諸侯孝，太學教諸侯悌。無論是地點，還是所教皆有不同。而《孝經援神契》云：“天子親臨辟雍，尊事三老，兄事五更。”<sup>②</sup>何休《春秋公羊傳解詁》桓四年注云：“王者父事三老，兄事五更，食之於辟雍，天子親袒而割牲，執醬而饋，執爵而酌，冕而摠干，率民之至也。”<sup>③</sup>是皆以為事在辟雍。然明堂、大學、辟雍三處，古人之說有異，皮錫瑞曾總結道：“孔牢等以為明堂、辟雍、太學，其實一也。馬宮、王肅亦以為同一處。盧植又兼太廟言之。蔡邕以為清廟、太廟、太室、明堂、太學、辟雍，異名同事。穎容又兼靈台言之。”皮氏並云：“惟太學、辟

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第179-183頁。

② 李昉：《太平御覽》，北京：中華書局，2011年，第2427頁。

③ 何休注，徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，第51頁。

雍，古說以為與明堂同處。”<sup>①</sup>

鄭玄以“父事三老”屬“教孝”，以“兄事五更”屬“教悌”，據《樂記》、《孝經援神契》、《白虎通》之說也，且與何休相同，而與《祭義》之說小異。然而，值得追問的是，經文完全沒有涉及父事三老、兄事五更之禮，鄭注為何以此禮來注解經文。

經言“君子之教以孝也，非家至而日見之也”，也就是說，天子教孝，不是到每一戶人家去宣講孝的道理，而是天子本人通過一套禮樂制度，來示範如何行孝。但無論是嫡長子繼承制，還是兄終弟及制，天子既沒有父，也沒有兄。而且，天子已經是至尊一人，上也無君。天子無父、無兄、無君，而要教天下孝、悌、為臣之道，只有兩種可能，一是通過宗廟祭祀，教天下以孝、悌、為臣之道，一是通過象徵性儀式，以事父、事兄、事君之禮教天下孝、悌、臣。在鄭玄的時代，大小戴禮早立博士，行於人間，《祭義》所云，天子祀于明堂教孝，享三老五更於大學教悌，似乎更能對應《廣至德章》經文。但明堂之禮，本為祭天，其父只是配享，真正的祭祀父祖，是在宗廟。而且，天子事始祖於南郊，事父於宗廟，既是以子孫事父祖，又是以人臣事人君，所以更適合解“教以臣”句。而“教以孝”、“教以悌”，則可以作為“養老”的制度，與三老、五更之制結合起來。

經典所載，王者有所不臣。《白虎通》論“五暫不臣”云：“王者有暫不臣者五，謂祭尸，受授之師，將帥用兵，三老，五更。”其中，“不臣三老、五更者，欲率天下為人子弟。《禮》曰：‘父事三老，兄事五更。’”<sup>②</sup>《白虎通》作為東漢十四博士共定之文，對三老五更之制有明確的記載：

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 陳立：《白虎通疏證》，第319、320頁。

王者父事三老，兄事五更者何？欲陳孝悌之德以示天下也。故雖天子必有尊也，言有父也。必有先也，言有兄也。天子臨辟雍，親袒割牲，尊三老，父象也。謁者奉几杖，授安車輶輪，恭綏執授，兄事五更，寵接禮交加，客謙敬順貌也。《禮記·祭義》云：“祀于明堂，所以教諸侯之孝也。享三老、五更于太學，所以教諸侯弟也。”不正言父、兄，言老、更者，老者，壽考也，欲言所令者多也。更者，更也，所更歷者眾也。即如是，不但言老言三何？欲其明於天、地、人之道而老也，五更者，欲其明於五行之道而更事也。三老、五更幾人乎？曰：各一人。曰：何以知之？既以父事，父一而已，不宜有三。<sup>①</sup>

三老、五更之任，王者所暫不得臣，而父事、兄事之，以示天下孝、悌之法，這種制度，既見於《禮記》諸篇，而緯書、諸儒共定之《白虎通》也言之鑿鑿。而《廣至德章》言“教以孝”、“教以悌”，故鄭玄取而注此經，使經文之義落實於具體制度，而得以規範王者之行。

#### 第四節 《孝經》中的人倫

古典政教，以人倫為中心，而人倫關係，以父子、君臣為大綱。父子、君臣之倫，一以成家，一以立國。人倫之間，必以德合，父之德慈，子之德孝，父慈子孝則家齊。君之德義，臣之德忠，君義臣忠則國治，家齊國治則天下平。

《孝經》中的父子、君臣觀，是古典政教人倫關係的基礎。而對這一關係的理解，從《孝經》解釋史上大體上分為兩個時期，一

<sup>①</sup> 陳立：《白虎通疏證》，第248-250頁。



是自漢至唐，以制度解經義，父子、君臣判然有別，孝、忠截然分立。二是自唐明皇注《孝經》之後，將《孝經》從規範政治的政教大典，轉變成君主教民的道德實訓，父子、君臣界限模糊，而忠、孝漸趨合一。近現代以來，批判傳統思想家國一體，忠孝無別，而所批判的文本，集中在唐以後的《孝經》義理。《孝經》所言的君臣父子之倫，忠孝之德，被非議最多的有三處。

《孝經·聖治章》：父子之道，天性也，君臣之義也。

《孝經·士章》：資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。

《孝經·廣揚名章》：君子之事親孝，故忠可移於君。

五四時期，吳虞在《家族制度為專制主義之根據論》中引此三句，據唐明皇注解分析其義，云：

詳考孔氏之學說，既認孝為百行之本，故其立教，莫不以孝為起點，所以“教”字從孝。凡人未仕在家，則以事親為孝；出仕在朝，則以事君為孝。……“孝乎惟孝，是亦為政”，家與國無分也；“求忠臣必於孝子之門”，君與父無異也。……蓋孝之範圍，無所不包。家族制度之與專制政治，遂膠固而不可分析。<sup>①</sup>

依吳氏之言，儒家思想家國不分，導致人倫上父子、君臣之倫無異；道德上孝、忠無別，於是家族制度成為政治專制的根源。

<sup>①</sup> 吳虞：《家族制度為專制主義之根據論》，《吳虞集》，北京：中華書局，2013年，第8、9頁。

但是，在儒家思想中，是否真地將君臣關係建立在父子關係的基礎上，將忠建立在孝的基礎上，却是一個值得重新考察的問題。

### 一 人倫：父子與君臣

《孝經》言人倫關係，最具代表性的說法在《聖治章》，唐明皇御注《孝經》：

父子之道，天性也，君臣之義也。〔注〕父子之道，天性之常，加以尊嚴，又有君臣之義。父母生之，續莫大焉。〔注〕父母生子，傳體相續。人倫之道，莫大於斯。君親臨之，厚莫重焉。〔注〕謂父為君，以臨於己。恩義之厚，莫重於斯。<sup>①</sup>

這一句經文，向來被視為父子關係君臣化，並將父子倫理與君臣倫理等同起來的經典表述。從唐明皇的注本來看，也確實如此。明皇御注行世千載，而無異說。然而，百年來敦煌遺書紛紛出土，我們可以看到唐代的《孝經鄭注》寫本，便可發現唐明皇改動過《今文孝經》，其注解也有特別的政治意圖。敦煌新出《孝經》寫本，此句均作“父子之道天性君臣之義父母生之續莫大焉君親臨之厚莫重焉”，並無二“也”字。而其經文、鄭注為：

父子之道天性，〔注〕性，常也。父子相生，天之常道。君臣之義。〔注〕君臣非有骨肉之親，但義合耳。三諫不從，待放而去。父母生之，續莫大焉。〔注〕父母生之，骨肉相連屬，復何加焉。君親臨之，厚莫重焉。〔注〕君親擇賢，顯之以爵，寵之以祿，厚之至也。<sup>②</sup>

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 38 頁。

② 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第 138-141 頁。

鄭注重見天日，可發千載之覆。鄭玄與唐明皇最大的不同在於，唐明皇將“君臣”、“父子”合二為一，而鄭玄則分而為二。對於“父子之道天性”，鄭注說“父子相生，天之常道”，是言父子一倫，為天地自然之所固有，無所逃於天地之間。對於“君臣之義”，鄭玄認為這並非言君臣父子之同，相反，是言君臣父子之異。因此，他的解說特別強調“君臣非骨肉之親，但義合耳”。“君臣義合”是儒家思想對君臣關係的核心規定。鄭注唯恐讀者不知“義合”之意，又特地加上解釋“三諫不從，待放而去”，也就是多次諫諍，如果還不被採用，就可以離開這個君主。鄭玄注經，多訓詁字義，引經相證，而甚少增字解經。此處增字解經，其意有二。一者，特別說明父子、君臣的區別，臣之於君，以義相合，故可以三諫不從，待放而去。而子之於父，出於天性，雖有諫諍之道，但子無去父之理。二者，明“君臣義合”之意，《論語·顏淵》子貢問友，子曰：“忠告而善道之，不可則止，勿自辱焉。”鄭注云：“朋友，義合之輕者也。凡義合者有絕道，忠言以告之，不可則止也。”<sup>①</sup>鄭注之特徵，甚少用“凡”字，用“凡”者則有包含一切情況之意。朋友一倫，義合之輕，故向朋友進諫，不可則止，而君臣一倫，則是義合之重，故臣向君進諫，三諫待放，此輕重之別也。但是輕重之別不是性質之異，在鄭玄看來，君臣關係在性質上，與朋友關係而非與父子關係相同。

鄭注析“父子”、“君臣”為二，接下來的經文解讀則煥然冰釋。“父母生之，續莫大焉”一句接上“父子之道天性”，以父子一倫出於天性，骨肉相續，無以倫比，故鄭注解“大”為無可加於其上。“君親臨之，厚莫重焉”一句接上“君臣之義”，鄭注以“君”為“君上”，以“親”為“親自”，言賢者本無爵祿，為庶人而已，但以其賢，

① 王素：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，第136頁。

君上選舉之，爵祿之，以之為士，為卿大夫，此則知己之義，是為厚之至也。

鄭玄之說，並非其一人而言，從兩漢的《孝經》引述，尚可見漢人舊義。《漢書·枚乘傳》載漢武帝時，枚乘為吳郎中，吳王謀反，枚乘進諫，開頭即云：“故父子之道，天性也。忠臣不避重誅以直諫，則事無遺策，功流萬世。”<sup>①</sup>事實上，枚乘之言，即化自《孝經》之語。而在“君臣之義”問題上，枚乘也是從“直諫”來講君臣之義的。而在鄭玄之後，史策舊文亦有用鄭之義者。晉代河南功曹史龐札等上書有云：“臣聞父子天性，愛由自然，君臣之交，出自義合。”<sup>②</sup>正是以用《孝經鄭注》的說法。

如果征諸儒家經典，鄭玄的解釋更加符合經典原意。這裏涉及對“君臣”的認識，《儀禮·喪服傳》一篇，為經典人倫關係之大綱，其服斬衰三年者，有“君”，《喪服傳》云：“君至尊也。”鄭玄注曰：

天子、諸侯、卿大夫有地者，皆曰君。<sup>③</sup>

天子有天下為君，其臣為天下之諸侯及天子之公卿大夫士庶。諸侯有地為君，其臣為一國之內的卿大夫士庶。卿大夫有家為君，其臣為食邑內之士庶。士無地，故不能稱君。也就是說，所謂君臣，不是指向天下所有的臣與惟一的君之間的關係，而是指各種級別不同的共同體組織（家、國、天下）中的君臣關係。“君臣義合”，要建立在這樣的社會、人倫結構中才能真正實現。因為只有“君”非惟一，“臣”有所選擇，才能“三諫不從，待放而去”。如果對比唐

① 班固：《漢書·枚乘傳》，第2359頁。

② 房玄齡等撰：《晉書·庾純傳》，北京：中華書局，1998年，第1400頁。

③ 鄭玄注，孔穎達疏：《儀禮注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年，第346頁。

明皇御注，唐明皇之世，“君”只有一個，那就是皇帝，而君臣關係，也就變成一個皇帝和天下臣民的關係，臣沒有任何可以選擇的空間，因此在政治生活中，君臣與父子一樣，變成無所逃於天地之間的關係。

唐明皇《孝經御注》將父子、君臣關係等同，之所以會被廣泛接受，與早期經典表述的模糊化有關係。經典之中，多有家、國並立之語，父子君臣連用之言。其家、國並言者，如《論語·顏淵》“在邦無怨，在家無怨”等，事父、事君並言者，如《論語·學而》“事父母，能竭其力；事君，能致其身”，《論語·子罕》“出則事公卿，入則事父兄”，《論語·陽貨》“邇之事父，遠之事君”等等。究其人倫之理，並非言君臣同於父子，究其政治之術，也非言治國等於齊家。家、國可以並立，是因為家、國是政治結構的基本構成單位，人在家中有倫理生活，在國中有政治生活，這構成了人獲得其完整性的全部，即《孝經·開宗明義章》所說的“始於事親，中於事君，終於立身”。如果缺乏了君臣一倫，只有講家庭關係的父子、夫婦，勢必不能聚家成國。父子、君臣並立，為人倫關係基礎，人在父子關係中成其為人；而在君臣關係中，出仕為政，行道合義，教化天下，揚名顯親，則能更好的做到安親顯親。

但為了強調子應尊父母，可以以君喻父，如《周易·家人》所言“家人有嚴君焉，父母之謂也”。此以君喻父母，言父母之言行舉止莊重合禮，這與《孝經·聖治章》“孝莫大于嚴父”，“親生之膝下，以養父母日嚴”之說，其意相同，都是強調父母的尊嚴。因為要強調父母的尊嚴，而在人倫關係中，最尊嚴者莫過於君臣，故以君臣來比喻父母。這與唐明皇《孝經御注》直接說“父子之道，天性之常，加以尊嚴，又有君臣之義”是不相同的。征諸兩漢史籍，《後漢書·張湛傳》言張湛“矜嚴好禮，動止有則，居處幽室，必自

修整，雖遇妻子，若嚴君焉”。<sup>①</sup>用一“若”，表明其義為比喻，以形容張湛之“矜嚴好禮”。

同時，為了強調君應親臣民，可以以父喻君，如《詩經》屢言“民之父母”。《詩經·南山有臺》云：“樂只君子，民之父母。”《河酌》云：“豈弟君子，民之父母。”所謂“民之父母”，不是強調君臣同於父子，也不是強調君臣先於父子，而是強調為政之道，應該保愛其民。《禮記》為七十二子及其後學之言，其解《詩經》“民之父母”之義有二處。《孔子閒居》：子夏曰：“敢問《詩》云：‘凱弟君子，民之父母’，何如斯可謂民之父母矣？”孔子曰：“夫民之父母乎，必達於禮樂之原，以致五至，而行三無，以橫於天下。四方有敗，必先知之。此之謂民之父母矣。”《表記》引孔子之言曰：“君子之所謂仁者其難乎！《詩》云：‘凱弟君子，民之父母。’凱以強教之，弟以說安之。樂而毋荒，有禮而親，威莊而安，孝慈而敬。使民有父之尊，有母之親。如此而後可以為民父母矣，非至德其孰能如此乎？”簡言之，“民之父母”所針對的對象是君，而不是民，是在“以天下為一家”的理論中，強調君的責任，如一家之父母，像對待家人一樣有仁愛之心，以從事政治。這種比喻的前提，是父子與君臣各自獨立，不可相混。

在儒家人倫關係中，親親和尊尊是兩個各自獨立的原則。《儀禮·喪服傳》子為父服斬衰，《傳》云：“為父何以斬衰也？父至尊也。”臣為君亦服斬衰，《傳》云：“君至尊也。”父、君皆至尊，故皆服斬衰三年。而人倫之基本原則，《禮記·大傳》有云：

服術有六，一曰親親，二曰尊尊，三曰名，四曰出入，五曰長幼，六曰從服。

<sup>①</sup> 范曄：《後漢書·張湛傳》，第928頁。

鄭注云：

親親，父母為首。尊尊，君為首。<sup>①</sup>

親親言父子之倫，尊尊言君臣之倫，親親以合父子，尊尊以合君臣，這是儒家人倫之大要。君臣、父子二倫判然有別，既是先秦政治的事實情況，也是儒家政治哲學的倫理基礎。而在這基礎之上，才能理解忠、孝諸道德，才能正確認識《孝經·士章》“以孝事君則忠”，與《廣揚名章》“君子之事親孝故忠”。

## 二 道德：忠與孝

忠、孝之易混淆為一，本於《孝經》“以孝事君則忠”一語。如果單獨抽出此語，確乎為“忠孝合一”之典型言辭。而且，道德總是建立在人倫的基礎之上，如果在“君父合一”的人倫關係中，則此“忠孝合一”的道德關係也更加確定。然而，“以孝事君則忠”是否提倡忠孝合一，或者說在什麼情況下“以孝事君則忠”？必須先回到經文。

此句出自《孝經·士章》，為“五等之孝”中的“士”一章。幸有敦煌唐寫本出土，使今人可見經文、鄭注之原貌：

資於事父以事母而愛同，〔注〕資者，人之行也。事父與母，愛同敬不同也。資於事父以事君而敬同。〔注〕事父與君，敬同愛不同也。故母取其愛，〔注〕不取其敬。而君取其敬，〔注〕不取其愛。兼之者父也。〔注〕兼，並也。愛與母同，敬與君同，並此二者，事父之道。故以孝事君則忠，〔注〕移事父孝以事於君，則為忠矣。以敬事

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第619頁。

長則順。〔注〕移事兄敬以事於長，則為順矣。……<sup>①</sup>

鄭注簡樸，故注“以孝事君則忠”，只是按照字面意義解釋“移事父孝以事於君，則為忠矣”，然而，子在家敬愛其父，出仕而敬其君，如何才是移事父孝以事於君？移事父孝以事於君，怎樣便成了“忠”？鄭注並無明言，但敦煌新出土的六朝時期對鄭注的義疏殘片，留下了一條關鍵的線索：

辨愛敬同異者，士始升朝，離親辭愛，聖人所難，以義斷恩，物情不易，故曰士始升朝也。<sup>②</sup>

這段話關鍵資訊是“士始升朝，離親辭愛”，也就是說，這是講“士”這一階層的人，在出仕為政之初，離開父母，侍奉君主，由在家事父轉為出仕事君之事。從這一角度出發，要理解“以孝事君則忠”，必須認識“士”這一特定階層，在什麼樣的制度環境中需要離親辭愛，出仕為政？

在古典政教制度之中，卿大夫、士是否世襲，為今古文經學制度之一大分野。正如上文“鄭注用今文及其依據”一節所述，《孝經》中卿大夫、士并非世襲。其制度可以與多種經典相印證。經籍描述的出仕之法，《禮記·內則》云：“二十而冠……三十而有室……四十始仕，方物出謀發慮，道合則從，不合則去。五十命為大夫，服官政。七十致事。”而在《禮記·王制》中言選舉之事，司徒之官“順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士，春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》、《書》，王太子、王子、群后之太子、卿大夫元

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第53-57頁。

② 徐建平：《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，北京：中華書局，2008年，第1990頁。



士之嫡子、國之俊選皆造焉。”學習之後，再由司馬論定，官之，爵之。其制度，與《春秋》“譏世卿”之義相同。卿大夫既不能世襲，則士更加不可能世襲。由此可以推知，《孝經》中五等之孝所預設的制度背景，天子封建諸侯，其位皆父死子繼，而卿大夫、士，則從民間選賢舉能。

至此，“士始升朝，離親辭愛”之義便非常明確了，因為“士”這一階層並非依賴父蔭而得爵祿，而是從民間俊秀中選舉出來，被頒予爵祿之後，士不得不離開父母，出仕為政，以君臣之義，斷父子之恩，從“事父”向“事君”轉化。

在選為士之前，一個人在家事父孝，事兄悌，但沒有事君、事長的經驗。在家事父孝，事兄悌，都是根於天然的愛敬之情，自小養成。但離開父母兄長之後，開始事君、事長，便不再是自然而然的事。正因如此，聖人制法，必順人心而成治，故因其事父之法而教事君，因其事兄之法而教事長，使人之所行，無論在家庭秩序之中，還是在國家秩序之中，都能夠合於人心的自然本性。

父子之道天性，士未曾出仕，即根其天性而知事父之道，既已出仕，君臣非有天性，義合而已，士如何知道正確的事君之道呢？針對這一問題，《孝經》提出“以孝事君則忠”。但是，這句話的意思，不是將君主（士以上的天子、諸侯、卿大夫）視為父，使君父一體，也不是以對待父的孝去對待君，使忠孝無別。父只有一個，而君有多個，而且父子天性，君臣義合，故不可能君父一體。事父有愛有敬才是孝，而事君惟取其敬便能忠，所以故不可能忠孝無別。“以孝事君則忠”一語，強調的是士剛開始從事政治，斷父子之私恩，行君臣之公義之後，自然從事父過渡到事君。以現代漢語理解這句經文，不能解釋為“以事父之孝去事君就是忠”，而應理解為“事父能夠孝的人，到了事君的時候自然能夠忠”。士在家中培養了“孝”的品質，而事父之孝包含了愛與敬，當他出仕為政，事天

子、諸侯、卿大夫的時候，以在家中事父的“敬”去事君，便自然而然地能夠做到忠，忠是孝子事君的自然表現。將本意是“移敬事君”的“以孝事君則忠”，概括成“移孝作忠”，這是一種簡單化導致的誤解。“移孝作忠”是將君主看成父母來孝，便成為忠。而《孝經》的原意是心懷孝德的士，已有事父之敬，故能在出仕為政之後，以此敬事君，能夠正確地對待君主，這種正確的方式便是忠。經文的原意，不是道德上的“孝”可以轉化為道德上的“忠”，而是一個有孝德的士，在事君時能夠做到“忠”。

還必須強調的是，今人對“以孝事君則忠”的解讀，往往忽視了這句話出自《士章》，其所言者並非天下一切人所應行的公理、原則，而是專指“士”這一特定階層。《孝經》之所述是政教如何開展的問題，因此說“孝”不是泛泛而談，探究其理，而是分為天子、諸侯、卿大夫、士、庶人五等。五等之人，行孝各有不同，天子之孝，必須至於“德教加於百姓，形於四海”，庶人之孝，只需“謹身節用，以養父母”。故五等之孝都有特別的針對性，不能抽空其制度背景，泛泛而談。就像天子，如果只是“謹身節用，以養父母”，絕不能稱之為孝。同樣，“以孝事君則忠”只適用於士這一階層，士因為剛開始從政，才需要首先考慮如何學會“事君”。至於卿大夫，出仕既久，更多地要考慮如何遵循先王之法以行於天下。諸侯都是天子宗親或功臣之後，絕無“以孝事君”的道理。

應該進一步探究的是，為什麼孔子的立法要確立“孝”的奠基性地位？《孝經·開宗明義章》云“先王有至德要道”，鄭注云：“禹，三王最先者。”<sup>①</sup>鄭注此義是說，《孝經》之法，始於家天下時代，而禹是家天下時代的第一人。在家天下時代，社會結構以家為本，而家中父子一倫為人倫之最重。是故孔子之法，從塑造“家”

<sup>①</sup> 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

開始。“家”中之人倫是父子，“家”中之道德是孝，“家”中之情感是愛、敬。人倫—道德—情感三者結合，而在家庭生活中自然發生的愛、敬，成為家天下時代建立道德體系的堅實依據。《論語·學而》引有子之言，云“孝悌也者，其為仁之本與”，孝之所以成為道德的根本，不是因為“孝”這種道德本身，而是因為將“孝”落實在家庭生活之中，自然產生的“愛”和“敬”。《孝經》屢言愛敬。《天子章》言：“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人。”《聖治章》云：“故親生之膝下，以養父母日嚴。聖人因嚴以教敬，因親以教愛。聖人之教不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。”當“家”成為社會的基本結構，人從家中出生，天然便有父子之倫，因此孔子立法，根據人之所以為人的本性，順人心之本而施加教化。自然將父子一倫確立為基本人倫，而將家庭生活視為培育德性的第一學校。在家庭生活中，孩提之童對待父母，不但有自然的親愛之情，而且有自然的敬重之心。如《孟子·盡心上》所云：“人之所不學而能者，其良能也。所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。”這種不學而能，不慮而知的能力，是教化的基礎和根本。為人子者生於父母，三年而免於父母之懷，對父母有天然的愛敬之情，正如《聖治章》所云：“故不愛其親而愛他人親者，謂之悖德。不敬其親而敬他人親者，謂之悖禮。”愛而生德，愛己親而推及人之親，是為仁也，是故《孟子·盡心上》云：“親親，仁也。”敬而生禮，敬內在地成為禮的基礎，故《孝經·廣要道章》云：“禮者，敬而已矣。”《禮記·曲禮》云“毋不敬”，鄭注曰“禮主於敬”。<sup>①</sup>愛、敬之情，發諸於外，便成為德、禮。父子一倫中的“孝”之所以具有基礎性地位，便在於道德上的“孝”必須由情感上的愛、敬支撐，而愛、敬在父子一倫中通向孝，同時也

<sup>①</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第12頁。

可以通向道德建設與禮樂建設。也因如此,《士章》的事父之道兼愛敬,而事君之道,惟取其敬,則可以為忠。

由父子、君臣的倫理之分,而看孝、忠的道德之別,經典中許多記錄皆可以得到更為合理的解釋。如《禮記·大學》云:“君子不出家而成教於國。孝者,所以事君也。弟者,所以事長也。慈者,所以使眾也。”《大戴禮記·曾子立孝》云:“孝子善事君,弟弟善事長。”《大戴禮記·曾子立事》云:“事父可以事君,事兄可以事師長。”其義便不是說孝子拿孝去事君,而是孝子有孝德,則能愛敬父母,移此敬以對待君,便能正確地事君。

### 三 選舉：君子之德

《孝經·廣揚名章》同樣涉及忠、孝的問題。今天流行的唐明皇注本經注為：

君子之事親孝,故忠可移於君。〔注〕以孝事君則忠。事兄悌,故順可移於長。〔注〕以敬事長則順。居家理,故治可移於官。〔注〕君子所居則化,故可移於官也。<sup>①</sup>

邢昺為之疏道:“君子之事親能孝者,故資孝為忠,可移孝行以事君也。事兄能悌者,故資悌為順,可移悌行以事長也。居家能理者,故資治為政,可移治績以施於官也。”<sup>②</sup>於是忠孝合一,事君事父無別矣。但敦煌唐寫本的出土,使我們可以看到此經的古注:

君子之事親孝故忠,可移於君。〔注〕欲求忠臣,必出孝子之

① 唐明皇注,邢昺疏:《孝經注疏》,第47頁。

② 同上,第38頁。

門，故言可移於君。事兄悌故順，可移於長。〔注〕以敬事長則順，故可移於長。居家理治，可移於官。〔注〕君子所居則化，所在則理，故可移於官。<sup>①</sup>

以一“故”字之別，而全句點逗皆異，經義也為之全變。此章名為《廣揚名章》，在《孝經》今文十八章中，《廣要道章》第十二，《廣至德章》第十三，分別對應于《開宗明義章》“先王有至德要道，以順天下”之“至德”與“要道”，《廣揚名章》第十四，則對應于《開宗明義章》“立身行道，揚名於後世”之“揚名”。但章名既加“廣”字，便不是對至德、要道、揚名的解釋，而是對此三義的發揮。作為此經主語的“君子”，是事君、事長、居家之人，所以鄭注用《士章》“以敬事長則順”來注解“事兄悌故順”，鄭注以此章之“君子”非泛指一切有德之君子，而主要指士，是非常恰當的。

“君子之事親孝故忠，可移於君”，是言君子事親能孝，則能敬、愛其父，具備了敬、愛的力量，因此已經內在地包含了忠的品質。因為忠於君上，是以敬為基礎的，忠君之敬與事父之敬同，因此即便未曾事君，也已經可以判定此孝子事君必能忠。孝之所以能夠包涵忠的品質，因為孝是“德之本”，從對父母的孝行中，可以全面培養一個人的德性。而當行孝之人面對其他長輩、君上，自然便會做出適合的行為。因此，“君子之事親孝故忠”，不是把事親之孝移於事君，而是在事父母孝的過程中，養成一個孝子的品質，

① 陳鐵凡《孝經鄭注校證》，第187-188頁。敦煌新出鄭注疏寫本此經之下有云：“一讀云：居家理治，治屬上句。”陸德明《經典釋文》于“居家理故治”下云：“讀居家理故治絕句。”（陸德明：《經典釋文》，臺北：鼎文書局，1975年，第343頁。）皮錫瑞《孝經鄭注疏》云：“鄭君讀此經，當以‘君子之事親孝故忠，可移於君。事兄悌故順，可移於長。’”（皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。）諸說皆細察鄭意之言也。

當環境變化，這個孝子從家來到國，就自然能夠很好地事君，事君的那種道德，便可以定義為“忠”。一旦孝子出仕為政而事君，這種忠的品質便會表現出來。因此，鄭注云“欲求忠臣，必出孝子之門，故言可移於君”。接下來“事兄悌故順，可移於長”，是言君子事兄能悌，則在事兄的經驗中，已經包含了順的品質，即便未曾從政，也可以判定此君子必能順事於長。“居家理治，可移於官”，是言君子在家能夠做到“理治”，則治官的基本品質也已經具備了，所以可以移於官。就像在《論語·為政》中，有人問：“子奚不為政？”子曰：“《書》云：‘孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政，’是亦為政，奚其為為政？”家政之道，包含著國政的基本性質，所以君子能化其家，也能化其國。以上三者，說明家內與家外的關係，即君子在家養成的品德，成為在家之外治理國政的基礎。而在《大戴禮記·曾子立孝》中，有一段話恰好與這種意思互相發明。其說曰：“未有君而忠臣可知者，孝子之謂也。未有長而順下可知者，弟弟之謂也。未有治而能仕可知者，先修之謂也。”“君子之事親孝故忠”，是未有君而知孝子必忠。“事兄悌故順”，是未有長而知悌弟必順。

還要強調的是，《孝經》一書，從《開宗明義章》開頭即言“先王有至德要道，以順天下”開始，就已經充分提示了，《孝經》不是針對個體人的道德教誨，而是面向“倫理/政治”的設計。具體到《廣揚名章》中所言，不是教導君子怎樣孝、悌、居家，而後去事君、事長、治官，而是描述君子的倫理/政治生活。這種描述旨在傳達這樣的政治理念：一個在家中能夠做好一切的人，也必然形成了進入政治生活的基本品質，而且從政治的角度看，要讓這樣的人從事政治。從這一角度上說，“君子之事親孝故忠，可移於君”等幾句話，實質上落實為政治上的選賢制度。考察漢魏時期用此經文，多在選賢之事。如《後漢書·韋彪傳》載韋彪上書云：“孔子曰：‘事親

孝故忠可移於君。’是以求忠臣必於孝子之門。”<sup>①</sup>又如《三國志·魏書·夏侯玄傳》中，太傅司馬懿問夏侯玄時事，夏侯玄對語有云：“夫孝行著於家門，豈不忠恪在官乎？”<sup>②</sup>兩處皆言選舉之事。

我們今天該如何認識、討論古典的孝悌、忠信、仁義等道德？在近百年來的學術傳統中，主要把道德問題放在思想史、哲學史的框架中進行討論。這種進路的特點，是將道德從傳統的語義背景，主要是傳統的人倫關係中抽離出來，進行抽象化的解讀，而後放到思想史、哲學史中進行理解。而在抽象化解讀的過程中，這些德目在經典世界裏所呈現出來的豐富面向，也因為抽象化而消失了。

不可否認，這種做法對今人在不同學科中認識傳統道德哲學，有非常重要的意義。但是在許多問題上，如果拋開具體的人倫建構去認識道德問題，往往不能真正解釋德性的內涵，甚至會歪曲德性的內涵。例如上文所述《孝經·士章》的“以孝事君則忠，以敬事長則順”，如果單純從字面上理解其含義，“以孝事君則忠”，便是取事父之孝去事君就是忠，那麼孝與忠完全無別，事父與事君隨之無異，而家事與國事也因而混為一談，公私關係也便完全不可區分了。但是，如果將此語重新放到經文之中，“以孝事君則忠”是針對士這個階層而言，不是針對所有的“臣”而言。士剛剛出仕為政，知事父而不知事君，所以要從其所已知而推其所未知，才會強調事君與事父有共同的道德情感。而事實上，事君與事父的共同基礎是“敬”的情感，而不是“孝”的道德。而且，如果我們將“父子之道天性，君臣之義”一句所言的父子、君臣關係分開，那麼“以孝事君則忠”，也不會是簡單地將孝等同於忠。

① 范曄：《後漢書·韋彪傳》，第918頁。

② 陳壽：《三國志·魏書·夏侯玄傳》，第295頁。

因此，在今天的道德研究中，有必要首先將傳統德性置於傳統人倫關係中進行理解。也就是說，不只是將各種德目抽象化，重新組合成為一個現代人可以理解的系統，更要將傳統德目放到整個經典世界的大背景中，對之加以重新認識與詮釋，這樣才能真正做到以古人的眼光看待古人。

## 第五節 結語

如何復活六藝之教化，是歷代通經致用的經師念茲在茲的問題。鄭玄生於漢末古今文勢如水火，論爭日熾之際，一生致力於究孔聖之原意，整百家之不齊，重建經學大系。因此，他重述孔子對群經的定位，尋找六藝教化的始基。鄭玄的意圖在於，從《孝經》中所言“孝者，德之本也，教之所由生也”，追尋美德之根源，教化之本根，並由此確立《孝經》作為六藝之道的總會。

鄭玄一生，遍注群經，雖然注《孝經》從今文，其說與《王制》、《公羊》制度，與《六藝論》所論相合，而與後來注經多據《周官》不同。但是，鄭玄注《孝經》之時，考慮的不止是《孝經》本身，也就是說，他並不是獨立地看待《孝經》，而是把《孝經》放在六藝的背景之中進行解釋。《孝經注》背後，是鄭玄的經學大系。所以，如果不探討鄭玄對《孝經》與六經的關係，便不可能瞭解他注解《孝經》的真正意圖。鄭玄對的《孝經》基本看法，決定了《孝經注》的特徵。正是因為鄭玄將《孝經》視為孔子本人所作，《孝經注》中才會大量援引《論語》、緯書以解經文；正是因為鄭玄純以今文經學的眼光看待《孝經》，《孝經注》中才從不援引《周官》的內容，而大量引入《王制》、《公羊傳》的制度；正是因為鄭玄認為《孝經》總會了六藝之道，《孝經注》才能將孝悌與禮樂兩個維度都解釋得那樣充分。



孔子刪削六經，以成華夏文明之本源。然通向六經之門徑，開啟六藝教化之道的鎔鑄者，則各有異說。要而言之，兩漢之學，不論今古文，皆以《孝經》為道之總會，明《孝經》而後明六藝。而宋明之學，皆以《四書》為寓道之書，明《四書》而後明五經。於鄭玄之學中，正如“孝”是諸種德性中最基本的德目而非最高級的德目，《孝經》在群經中也是最基本的一經而非最高級的一經。在《漢書·藝文志》的分類系統中，“六藝略”列《孝經》一科，其中既包括《孝經》諸注，也包括《五經雜議》、《爾雅》、《小爾雅》等書。對此，皮錫瑞《六藝論疏證》解釋道：“鄭《駁異義》云：‘《爾雅》者，孔子門人所以釋六藝之文，言蓋不誤也。’是《孝經》、《爾雅》皆釋經總會之書。《藝文志》以《爾雅》列入《孝經》家，後儒多疑其不安，尋覓鄭君之言，乃得其旨。”<sup>①</sup>對此，朱一新《無邪堂答問》也說：“《五經雜議》總釋經義，《爾雅》亦六藝之鈐鍵，故以類從。班意以《孝經》論至德要道，為諸經總會，乃以是殿六藝，凡經解、訓詁、幼儀諸書皆附之。”<sup>②</sup>在政教的實施中，以《孝經》為基礎，可以確立整個五經的政教系統，也正因為有了《孝經》作為基礎，六藝政教才能真正展開。正如曹元弼《孝經學》所云：“凡《孝經》為六藝之總會。以《孝經》通《易》而伏羲立教之本明。以《孝經》通《詩》而民情大可見，王道益燦然分明。以《孝經》通《禮》而綱紀法度會有極，統有宗，法可變，道不可變。以《孝經》通《春秋》而尊君父，討亂賊之大義明，而邪說誣聖不攻自破。以《孝經》權衡百家，如視北辰以正朝夕，是非有正，異端自熄。”<sup>③</sup>概括而言，漢世之學，大抵以《孝經》接引五經；而宋明之學，大抵以《四書》接引五經。也就是說，在鄭玄的理解中，《孝經》對“至德”“要道”的揭示，對“德之

① 皮錫瑞：《六藝論疏證》。

② 朱一新：《無邪堂答問》，北京：中華書局，2002年，第143頁。

③ 曹元弼《孝經學》，第608頁。

本”“教之所由生”的定位，共同構成了這部孔子言說的經書相對六藝而言所具有的基礎性地位。而從朱熹開始，通往五經的鑰匙已經被確立為四書，《孝經》作為五經之基礎的地位，終於失落。尤其是其中諸如五等之孝之類，已經完全和當時的政治格格不入，因此宋學興起之後，《孝經》不無尷尬地成為童蒙之書，由政治書一變而成為道德書。

## 第四章 魏晉南北朝《孝經》學

漢隋之間，為三國兩晉南北朝時期，這一時期之《孝經》學，注解繁多。有重注者，如王肅《孝經注》、何晏《孝經注》；有集注者，如謝萬《孝經集解》；有義疏者，如梁武帝《孝經義疏》、皇侃《孝經義疏》等。從文獻角度考察其書，見諸朱彝尊《經義考》、姚振宗《隋書經籍志考證》、吳承仕《經典釋文序錄疏證》之《孝經》部分。這些注解散亡殆盡，大多片語無存，偶有存世者，多見於邢昺《孝經注疏》之所引錄，而馬國翰《玉函山房輯佚書》輯錄甚備。

魏晉南北朝之《孝經》學，有數事不可不表者，一曰王肅作《孝經注》，二曰《孝經》義理之新發展，三曰《孝經》功能的新變化。茲分別述之如下。

### 第一節 王肅的《孝經注》

王肅其人，父為魏王朗，女適司馬昭，生司馬炎，為晉武帝。《三國志·魏書·王肅傳》云：“肅字子雍。年十八，從宋忠讀《太玄》，而更為之解。黃初中，為散騎黃門侍郎。太和三年，拜散騎常侍。……後肅以常侍領祕書監，兼崇文觀祭酒。……正始元年，

出為廣平太守。公事徵還，拜議郎。頃之，為侍中，遷太常。……後遷中領軍，加散騎常侍，增邑三百，并前二千二百戶。甘露元年薨。”<sup>①</sup>《王肅傳》又言其學云：“初，肅善賈、馬之學，而不好鄭氏，采會同異，為《尚書》、《詩》、《論語》、《三禮》、《左氏》解，及撰定父朗所作《易傳》，皆列於學官。其所論駁朝廷典制、郊祀、宗廟、喪紀、輕重，凡百餘篇。”<sup>②</sup>

王肅之世，鄭玄之學遍行天下，王肅以博學大儒，遍注群經，專與鄭玄立異。唐元行沖《釋疑》便云：“子雍規玄數十百件，守鄭學者，時有中郎馬昭，上書以為肅繆。詔王學之輩，占答以聞。”<sup>③</sup>皮錫瑞評王肅之學云：

兩漢經師聚訟，由今古文家說不同。鄭兼通今古文，擇善而從，譽之者以為鄭學宏通，毀之者以為壞亂家法。肅善賈、馬之學，其父郎師楊賜，楊氏世傳《歐陽尚書》，是肅亦兼通今古文者。乃不能分別家法以難鄭，反舉兩漢今古文聚訟莫決者，一皆託於孔子之言以為定論。<sup>④</sup>

皮錫瑞言王肅與鄭玄皆兼通今古文，鄭玄囊括大典，糅合今古，王肅難鄭，若據兩漢今古文分別之學以難鄭玄之今古雜糅，則兩漢家法復興，今古並行。但王肅在鄭玄雜糅今古之學的基礎上，為了反駁鄭學，又進一步雜采眾說以難鄭，甚至偽造《孔子家語》並為之注，依託聖言，以非鄭學。此使今古之學，更加雜糅不分，而家法更加混亂，以至於完全消失。

① 陳壽：《三國志·魏書·王肅傳》，北京：中華書局，2007年，第414-419頁。

② 同上，第419頁。

③ 劉昫等：《舊唐書·元行沖傳》，北京：中華書局，1997年，第3180頁。

④ 皮錫瑞：《聖證論補評》，師伏堂叢書，光緒乙亥刊本。

王肅之注《孝經》，系出於司馬懿之意。劉知幾云：

王肅《孝經傳》首，有司馬宣王之奏，並奉詔令諸儒注述《孝經》，以肅說為長。<sup>①</sup>

是當時司馬懿奉詔令諸儒注《孝經》，而所謂諸儒者，據陸德明《經典釋文》，三國時期魏注《孝經》者有數家：王肅、蘇林、何晏、劉劭。其中，蘇林為魏散騎常侍，何晏為吏部尚書、駙馬都尉、關內侯，劉劭為光祿勳。<sup>②</sup>此四人，或即劉知幾所謂“諸儒”也。惜乎蘇林、何晏、劉劭之注，幾無片言之存，今人不得見其真。而王肅之《孝經注》，全文早已佚失，其遺說主要殘存於唐明皇《孝經御注》引文，日本國新發現劉炫《孝經述議》寫本亦保存王注數條。王肅《孝經注》影響最大者，在於郊祀之禮。鄭、王之注如下：

《聖治章》：周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝

鄭注：郊者，祭天之名，在國之南郊，故謂之郊。后稷者，是堯臣，周公之始祖。自外至者，無主不止，故推始祖配天而食之。<sup>③</sup>

王注：配天，於南郊祀之。<sup>④</sup>

王肅以為郊、丘所祭，指祭上天。而天有金木水火土，以五方祭之，謂之五帝。<sup>⑤</sup>

① 王溥：《唐會要》，第1664頁。

② 陸德明著，吳承仕注：《經典釋文序錄疏證》，第120頁。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第124-128頁。

④ 司馬遷：《史記·封禪書》，第1358頁。

⑤ 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第119頁。

王注殘缺，然據唐代諸儒所述，鄭、王異義，主要有兩個問題，一是“天”是“六天”還是“一天”，二是郊、丘是兩地還是一地。鄭主天有“六天”，郊、丘為二。王主天惟“一天”，郊、丘為一。

先言天之異說。《禮記·郊特牲》孔疏云：

先儒說郊，其義有二。案《聖證論》以天體無二，郊即圓丘，圓丘即郊。鄭氏以為天有六天，丘、郊各異，今具載鄭義，兼以王氏難。鄭氏謂天有六天，天為至極之尊，其體祇應是一。而鄭氏以為六者，指其尊極清虛之體，其實是一；論其五時生育之功，其別有五，以五配一，故為六天。據其在上之體謂之天，天為體稱，故《說文》云：“天，顛也。”因其生育之功謂之帝，帝為德稱也，故《毛詩傳》云：“審諦如帝。”……又《春秋緯》“紫微宮為大帝”，又云“北極耀魄寶”，又云“大微宮有五帝坐星，青帝曰靈威仰，赤帝曰赤熛怒，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光紀，黃帝曰含樞紐”。是五帝與大帝六也。又五帝亦稱上帝，故《孝經》曰：“嚴父莫大於配天，則周公其人也。”下即云：“宗祀文王於明堂，以配上帝。”帝若非天，何得云嚴父配天也？而賈逵、馬融、王肅之等以五帝非天，唯用《家語》之文，謂大皞、炎帝、黃帝五人之帝屬，其義非也。又先儒以《家語》之文，王肅私定，非孔子正旨。<sup>①</sup>

鄭玄之說，關鍵在於“天”與“帝”同，天有一，帝有五，故為六天。今可推知鄭玄此說之邏輯，蓋鄭玄據《聖治章》：“嚴父莫大於配天，則周公其人也。周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝。”周公“嚴父配天”，又“宗祀文王於明堂以配上帝”，文王是

<sup>①</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第480頁。

周公之父，故宗祀文王於明堂，就是配天，而經言“配上帝”，可知“上帝”即是“天”。上帝與天相同，只不過“天為體稱”，“帝為德稱”。鄭玄又據《春秋緯》“大微宮有五帝坐星，青帝曰靈威仰，赤帝曰赤熛怒，白帝曰白招拒，黑帝曰汁光紀，黃帝曰含樞紐，”故帝有五，此五帝配五德之運，輪番誕生聖人，以為感生帝，成五德之運，每一代郊祀祭天，即是祭祀以感生始祖配其所感生之天帝，如周公郊祀后稷以配天，即是以后稷配東方青帝靈威仰。

清儒孫星衍《六天及感生帝辨》云：“不信六天及感生帝之說始於王肅。”<sup>①</sup>王肅對“天”之理解，在於天、帝不同。其據要在《孔子家語·五帝》：

季康子問於孔子曰：“舊聞五帝之名，而不知其實，請問何謂五帝？”孔子曰：“昔丘也聞諸老聃曰：天有五行，水、火、金、木、土，分時化育，以成萬物，其神謂之五帝，古之王者，易代而改號，取法五行，五行更王，終始相生，亦象其義，故其為明王者而死配五行，是乙太皞配木，炎帝配火，黃帝配土，少皞配金，顓頊配水。”<sup>②</sup>

王肅注云：

五帝，五行之神佐天生物者。後世讖緯皆為之名字，亦為妖怪妄言。……法五行更王，終始相生，以木德王天下，其次以生之行轉相承，而諸說乃謂無精緻帝下生王者，其為弊惑，無可言者也。<sup>③</sup>

① 孫星衍：《六天及感生帝辨》，《問字堂集》，北京：中華書局，2006年，第119頁。

② 王肅注：《孔子家語》卷六，四部叢刊本。

③ 同上。

據此，《禮記·祭法》孔疏引王肅駁鄭玄云：

案《易》“帝出乎震”，“震，東方”，生萬物之初，故王者制之。初以木德王天下，非謂木精之所生。五帝皆黃帝之子孫，各改號代變，而以五行為次焉。何大微之精所生乎？又郊祭，鄭玄云祭感生之帝，唯祭一帝耳。《郊特牲》何得云‘郊之祭，大報天而主日’？又天唯一而已，何得有六？又《家語》云“季康子問五帝，孔子曰：‘天有五行，木、火、金、水及土，四分時化育以成萬物，其神謂之五帝’。”是五帝之佐也，猶三公輔王，三公可得稱王輔，不得稱天王。五帝可得稱天佐，不得稱上天。而鄭玄以五帝為靈威仰之屬，非也。<sup>①</sup>

王肅據《孔子家語》，以為只有一“天”，五帝非可以稱為“天”。而且，五帝不是《春秋緯》所云之太微宮五帝座星，而是人帝。皮錫瑞概括其異曰：“鄭以五帝為靈威仰之屬，據《春秋緯》，論五人帝世次，據《春秋命曆序》，緯書多同今文。王肅論五人帝，據《大戴禮·五帝德》，太史公以為古文，此肅用古文駁今文之一證也。鄭以稷、契為感天而生，用《詩》齊、魯、韓，《春秋》公羊說。肅申古《毛詩》說，不信稷、契感生，此又肅用古文駁今文之一證也。今文似奇而塙，古文似正而非。”<sup>②</sup>拋開今古文的爭辯，說到底，王肅之所以非鄭玄者，最根本原因在於否定感生之說。王肅文多佚失，惟其說《詩經·大雅·生民》，孔疏存其遺說：

《生民》：以赫厥靈，上帝不寧。不康禋祀，居然生子。

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第796頁。

② 皮錫瑞：《聖證論補評》。



鄭箋：姜嫄以赫然顯著之徵，其有神靈審矣。此乃天帝之氣也，心猶不安之。又不安徒以禋祀而無人道，居默然自生子，懼時人不信也。<sup>①</sup>

孔疏：王肅引馬融曰：“帝嚳有四妃，上妃姜嫄生后稷，次妃簡狄生契，次妃陳鋒生帝堯，次妃姬訖生帝摯。摯最長，次堯，次契。下妃三人，皆已生子，上妃姜嫄未有子，故禋祀求子。上帝大安其祭祀而與之子。任身之月，帝嚳崩，摯即位而崩，帝堯即位。帝嚳崩後十月而后稷生，蓋遺腹子也。雖為天所安，然寡居而生子，為眾所疑，不可申說。姜嫄知后稷之神奇，必不可害，故欲棄之，以著其神，因以自明。堯亦知其然，故聽姜嫄棄之。”肅以融言為然，又其《奏》云：“稷、契之興，自以積德累功於民事，不以大迹與燕卵也。且不夫而育，乃載籍之所以為妖，宗周之所喪滅。”其意不信履大迹之事，而又不能申棄之意，故以為遺腹子，姜嫄避嫌而棄之。<sup>②</sup>

鄭玄之意，后稷感天而生，姜嫄害怕時人不信，故棄之，使人知后稷之異。而王肅之意，既不信后稷為感生，而又惑于姜嫄棄之，故生造其為遺腹子，以自圓其說。許慎《五經異義》云：“《詩》齊、魯、韓，《春秋》公羊說，聖人皆無父，感天而生。《左氏》說，聖人皆有父。”<sup>③</sup>鄭、王皆糅合今古，而此處鄭玄用今文，王肅用古文駁之。王肅否定感生之說，其用意最重要者，在於斬斷聖王時代政治家族的神聖性維度，王者不再是上天所誕。這無疑意味著漢魏之後政治觀念的一大轉折。正因為王者不感生於天，不再需要五方上帝輪番誕生王者，所以神聖的天與凡俗的帝必須分開，在王肅的理解

① 鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩正義》，第 589、590 頁。

② 同上，第 590、591 頁。

③ 同上，第 590 頁。

中，祭天只是祭在鄭玄看來是“體稱”的那一個天。

王肅之一天說，至晉武帝始行其制。泰始二年，“時群臣又議，五帝即天也，王氣時異，故殊其號，雖名有五，其實一神。明堂南郊，宜除五帝之坐，五郊改五精之號，皆同稱昊天上帝，各設一坐而已。地郊又除先後配祀。帝悉從之。”<sup>①</sup>

跟對天的理解相關的，還有郊、丘之同異，此涉及另一種禮制，即禘禮。禘禮者，王者大祭之名。《禮記·祭法》並鄭注云：

《祭法》：周人禘饗而郊稷，祖文王而宗武王。

鄭注：禘、郊、祖、宗，謂祭祀以配食也。此禘，謂祭昊天於圜丘也。祭上帝於南郊，曰郊。祭五帝、五神於明堂，曰祖、宗，祖、宗通言爾。<sup>②</sup>

圜丘之祭，出自《周官》。鄭玄之特點，是囊括大典，網羅眾家，重新構建一個完整的經學系統。鄭玄通過其注解，彌合經典禮制、思想之異義，若如鄭注《祭法》及《孝經》，則周代祭天大典有三，一是禘饗於圜丘，二是郊祀后稷於南郊，三是宗祀文王於明堂。鄭注之依據，《郊特牲》孔疏為之證明曰：

王肅以郊丘是一，而鄭氏以為二者，案《大宗伯》云：“蒼璧禮天。”《典瑞》又云：“四圭有邸以祀天。”是玉不同。《宗伯》又云：“牲幣各放其器之色。”則牲用蒼也。《祭法》又云：“燔柴於泰壇，用騂犢。”是牲不同也。又《大司樂》云：“凡樂，圓鐘為宮，黃鐘為角，大蕤為徵，姑洗為羽。”“冬日至，於地上

① 房玄齡等：《晉書·禮樂志》，北京：中華書局，1998年，第583頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第796頁。

之圓丘奏之，若樂六變，則天神皆降。”上文云：“乃奏黃鐘，歌大呂，舞《云門》，以祀天神。”是樂不同也。故鄭以云蒼璧、蒼犢、圓鐘之等為祭圓丘所用，以四圭有邸、駢犢及奏黃鐘之等以為祭五帝及郊天所用。王肅以《郊特牲》“周之始郊日以至”，與圓丘同配以后稷。鄭必以為異，圓丘又以帝嚳配者，鄭以“周郊，日以至”，自是魯禮，故注《郊特牲》云：“周衰禮廢，儒者見周禮盡在魯，因推魯禮以言周事。”鄭必知是魯禮，非周郊者，以宣三年“正月，郊牛之口傷”，是魯郊用日至之月。案周郊祭天，大裘而冕，《郊特牲》云：“王被袞，戴冕璪十有二旒。”故知是魯禮，非周郊也。又知圓丘配以帝嚳者，案《祭法》云：“周人禘嚳而郊稷。”禘嚳在郊稷之上，稷卑於嚳，以明禘大於郊。又《爾雅》云：“禘，大祭也。”大祭莫過於圓丘，故以圓丘為禘也。圓丘比郊，則圓丘為大，《祭法》云“禘嚳”是也。若以郊對五時之迎氣，則郊為大，故《大傳》云：“王者禘其祖之所自出。”故郊亦稱禘。其宗廟五年一祭，比每歲常祭為大，故亦稱禘也。以《爾雅》唯云禘為大祭，是文各有所對也。后稷配天，見於《周頌》，故《思文》云：“思文后稷，克配彼天。”周若以嚳配圓丘，《詩·頌》不載者；后稷，周之近祖，王業所基，故配感生之帝，有勤功用，故詩人頌之；嚳是周之遠祖，為周無功，徒以遠祖之尊，以配遠尊天帝，故《詩》無歌頌。或可《詩》本亦有也，但後來遺落，故正考甫得商之遺《頌》十二篇，至孔子之時，唯五篇而已。<sup>①</sup>

此疏申鄭而駁王，當為六朝經師遺說。其說據《周官》、《祭法》諸文，以為在王、牲、用樂諸方面，圓丘與郊祀都不同，可見不

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第480頁。

能合二為一。此疏既申鄭，又駁王，其所駁王肅《聖證論》原文見於《郊特牲》疏，云：

按《聖證論》王肅難鄭云：“《郊特牲》曰‘郊之祭，迎長日之至’，下云‘周之始郊，日以至’，玄以為迎長日，謂夏正也。郊天日以至，玄以為冬至之日。說其‘長日至’於上，而妄為之說，又徙其‘始郊，日以至’於下，非其義也。玄又云‘周衰禮廢，儒者見周禮盡在魯，因推魯禮以言周事’，若儒者愚人也，則不能記斯禮矣；苟其不愚，不得亂於周、魯也。鄭玄以《祭法》禘黃帝及嚳為配圓丘之祀，《祭法》說禘，無圓丘之名，《周官》圓丘，不名為禘，是禘非圓丘之祭也。玄既以《祭法》禘嚳為圓丘，又《大傳》‘王者禘其祖之所自出’，而玄又施之於郊祭后稷，是亂禮之名實也。按《爾雅》云：‘禘，大祭也。’‘繹，又祭也。’皆祭宗廟之名。則禘是五年大祭先祖，非圓丘及郊也。周立后稷廟，而嚳無廟，故知周人尊嚳不若后稷之廟重。而玄說圓丘祭天祀大者，仲尼當稱‘昔者周公禘祀嚳圓丘以配天’。今無此言，知禘配圓丘，非也。又《詩·思文》后稷配天之頌，無帝嚳配圓丘之文，知郊則圓丘，圓丘則郊，所在言之則謂之郊，所祭言之則謂之圓丘。於郊築泰壇，象圓丘之形。以丘言之，本諸天地之性，故《祭法》云：‘燔柴於泰壇’，則圓丘也。《郊特牲》云：‘周之始郊日以至。’《周禮》云：‘冬至祭天於圓丘。’知圓丘與郊是一也。言始郊者，冬至陽氣初動，天之始也。對啓蟄及將郊祀，故言始。《孔子家語》云：‘定公問孔子郊祀之事，孔子對之。’與此《郊特牲》文同，皆以為天子郊祀之事。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第498頁。

王肅之說，“所在言之則謂之郊，所祭言之則謂之圓丘。”故郊、丘是一。鄭、王的根本差別，在於是否認為聖人需要感生。鄭玄相信感生，所以要有始祖配相應之天，故以后稷配享東方青帝靈威仰，確立了這一基準，圓丘祭天，異於郊祀，只能是祭祀帝嚳。而王肅認為只有一天，則不須配享天帝，郊、丘為二，反倒無法安排，因此合郊、丘為一。《孝經注疏》言王肅之駁鄭玄，以及張融之從王肅云：

鄭玄以《祭法》有“周人禘嚳”之文，遂變郊為祀感生之帝，謂東方青帝靈威仰，周為木德。威仰木帝，言以后稷配蒼龍精也，王肅著論以駁之曰：“案《爾雅》曰：‘祭天曰燔柴，祭地曰瘞蕝。’又曰：‘禘，大祭也。’謂五年一大祭之名。又《祭法》祖有功，宗有德，皆在宗廟，本非郊配。若依鄭說，以帝嚳配祭圓丘，是天之最尊也。周之尊帝嚳，不若后稷。今配青帝，乃非最尊，實乖嚴父之義也。且遍窺經籍，並無以帝嚳配天之文。若帝嚳配天，則經應云‘禘嚳於圓丘以配天’，不應云‘郊祀后稷’也。天一而已，故以所在祭，在郊則謂為圓丘，言於郊為壇，以象圓天。圓丘即郊也，郊即圓丘也。”其時中郎馬昭抗章，固執當時，敕博士張融質之。融稱漢世英儒自董仲舒、劉向、馬融之倫，皆斥周人之祀昊天於郊，以后稷配，無如玄說配蒼帝也。然則《周禮》圓丘，則《孝經》之郊。聖人因尊事天，因卑事地，安能復得祀帝嚳於圓丘，配后稷於蒼帝之禮乎？且在《周頌》“思文后稷，克配彼天”，又《昊天有成命》郊祀天地也。則郊非蒼帝，通儒同辭，肅說為長。伏以孝為人行之本，祀為國事之大。孔聖垂文，固非臆說。前儒詮證，各擅一家。自頃修撰，備經斟酌，究理則依王肅為長，從眾則鄭

義已久。王義具《聖證》之論，鄭義具於《三禮義宗》。<sup>①</sup>

甚至到了唐代，唐元行沖在《釋疑》中還說：“融稱玄注泉深廣博，兩漢四百餘年，未有偉于玄者。然二郊之祭，殊天之祀，此玄誤也。其如皇天祖所自出之帝，亦玄慮之失也。”<sup>②</sup>也就是說，即便推崇鄭玄如張融者，也認為王肅為長，鄭說有失。在晉武帝泰始二年，郊祀之法改從王肅。《晉書·禮樂志》云：

二月丁丑，郊禮宣皇帝以配天，宗祀文皇帝於明堂以配上帝。是年十一月，有司又議奏，古者丘郊不異，宜並圓丘方丘於南北郊，更修立壇兆，其二至之祀合於二郊。帝又從之，一如宣帝所用王肅議也。<sup>③</sup>

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第37頁。王肅之非，孫星衍《六天及感生帝辨》駁之甚詳，皮錫瑞《聖證論補證》分析甚備。此段所引張融言董仲舒、劉向、馬融之論，孫星衍議之曰：“張融又引董仲舒、劉向、馬融之論，皆以為周禮闕丘，則《孝經》云‘南郊’，與王肅同，其言又謬。按《春秋繁露》云‘郊因於新歲之初’，又云‘郊因先卜，不卜不敢郊’，是董仲舒不以郊為冬至祭闕丘之明證。肅等誣之，且誣劉向、馬融者，蓋見漢人多議郊祀，不議闕丘，因疑諸儒即以郊為闕丘，不知秦、漢時固無冬至闕丘之祭。秦以冬十月為歲首，故常以十月上宿郊見，非因冬至。即《月令》亦不言闕丘，而云‘仲冬之月，日短至，去聲色’，鄭氏以為與《易說》、《春秋緯》云‘冬至作樂五日’相違，蓋疑其秦書。《郊祀志》王莽奏言‘文十六年冬至祠泰一，夏至祠地祇，並祠五帝’，而《封禪書》不載其事。平帝時，王莽始按據《周官》天地祀之樂有別有合，以立闕丘方澤之祭，以正月上辛若丁，天子親合祀天地於南郊。先時諸儒所以不議闕丘者，《周官經》至武帝時始出，復入秘府，五家之儒莫得見。劉歆校秘書始著錄略，莽據歆之議也。《封禪書》引《周官》曰：‘冬至，祀天於南郊，迎長日之至；夏日至，祭地祇。皆用樂舞，而神乃可得而禮也。’司馬遷引《周官》乃是《郊特牲》之文，亦似不知郊之外有闕丘之祭。董仲舒、劉向何由以闕丘為南郊乎？”（孫星衍《六天及感生帝辨》，《問字堂集》，第121、122頁。）孫星衍駁之甚是。惟言司馬遷引《周官》，其實《禮記·郊特牲》也，非《周官》也。

② 劉昫等：《舊唐書·元行沖傳》，第3181頁。

③ 房玄齡等：《晉書·禮樂志》，第583、584頁。

王肅《孝經注》影響最大者，即在於其對“郊祀后稷以配天”一句的解釋，改變了鄭玄的注解，使晉武帝的郊祀禮一改漢以來的儀軌，而遵從王肅新說。此句涉及到對“天”的理解，而落實到政治制度中，又是一個時代政治思想的核心內容和禮制精神。同時，自鄭玄之後，《周官》地位極大提高，如何處理郊祀與圜丘的關係，也成為政治實踐中亟待解決的問題。而王肅整合經典，對這些問題都進行了新的解讀，王肅的理解也長久地影響了此後的《孝經》注釋。例如，《魏書·儒林·李業興傳》載：

四年，與兼散騎常侍李諧、兼吏部郎盧元明使蕭衍，衍散騎常侍朱异問業興曰：“魏洛中委粟山是南郊邪？”業興曰：“委粟是圓丘，非南郊。”异曰：“北間郊、丘異所，是用鄭義。我此中用王義。”業興曰：“然，洛京郊、丘之處專用鄭解。”异曰：“若然，女子逆降傍親亦從鄭以不？”業興曰：“此之一事，亦不專從。若卿此間用王義，除禫應用二十五月，何以王儉喪禮禫用二十七月也？”异遂不答。業興曰：“我昨見明堂四柱方屋，都無五九之室，當是裴頠所制。明堂上圓下方，裴唯除室耳。今此上不圓何也？”异曰：“圓方之說，經典無文，何怪於方？”業興曰：“圓方之言，出處甚明，卿自不見。見卿錄梁主《孝經義》亦云上圓下方，卿言豈非自相矛盾！”异曰：“若然，圓方竟出何經？”業興曰：“出《孝經援神契》。”异曰：“緯候之書，何用信也！”業興曰：“卿若不信，靈威仰、汁光紀之類經典亦無出者，卿覆信不？”异不答。<sup>①</sup>

蓋北朝經學主鄭注，南朝經學雜玄言，由於鄭玄、王肅之郊丘

<sup>①</sup> 魏收：《魏書·儒林·李業興傳》，北京：中華書局，1974年，第2862、2863頁。

異說，導致典禮之南北異制。北朝之學用鄭玄之說，故郊、丘分而為二，且用緯候之說。而南朝之學用王肅之義，故郊丘合二為一，而排斥緯書之制。甚至在明堂制度上，南朝是“四柱方屋”，也不合於經學傳統之言明堂“上圓下方”。

## 第二節 《孝經》義理的發展

兩晉南北朝《孝經》之學，義理之發展，以現存之殘章斷簡，不能窺其精華，略可表者，一在闡發《孝經》“愛敬”義，二在《孝經》與《喪服》結合。

### 一 《孝經》“愛敬”義

《孝經》之情感基礎在於“愛敬”，此屢見於《孝經》本文。如《天子章》云：“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人，愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑於四海，蓋天子之孝也。”《士章》云：“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。”《聖治章》云：“故親生之膝下，以養父母日嚴。聖人因嚴以教敬，因親以教愛。聖人之教不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。父子之道天性，君臣之義。父母生之，續莫大焉。君親臨之，厚莫重焉。故不愛其親而愛他人者，謂之悖德。不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。以順則逆，民無則焉。不在於善，而皆在於凶德。”可以說，愛敬二義，構成了“孝”成立之情感基礎。

邢疏於《天子章》“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人”下云：“愛之與敬，解者眾多。”<sup>①</sup>此為六朝《孝經》解釋之特色。甚至

<sup>①</sup> 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第12頁。



《隋書·經籍志》於《孝經》之下列：

《孝經敬愛義》一卷，梁吏部尚書蕭子顯撰。<sup>①</sup>

此書至今無片語殘存，但從書名即知其專據《孝經》之“敬”、“愛”立義。六朝人解說《孝經》之文字，有注疏之殘帙，有史書之討論，今據其遺存，觀其大旨。

討論《孝經》愛敬之義，較典型者，見諸《南齊書·文惠太子傳》所載文惠太子與諸臣之論。其文云：

初，太祖好《左氏春秋》，太子承旨諷誦，以為口實。既正位東儲，善立名尚，禮接文士，畜養武人，皆親近左右，布在省闈。永明三年，於崇正殿講《孝經》，少傅王儉以撻句令太子僕周顒撰為義疏。五年冬，太子臨國學，親臨策試諸生，於坐問少傅王儉曰：“《曲禮》云‘無不敬’，尋下之奉上，可以盡禮，上之接下，慈而非敬。今總同敬名，將不為昧？”儉曰：“鄭玄云‘禮主於敬’，便當是尊卑所同。”太子曰：“若如來通，則忠惠可以一名，孝慈不須別稱。”儉曰：“尊卑號稱，不可悉同，愛敬之名，有時相次。忠惠之異，誠以聖旨，孝慈互舉，竊有徵據。《禮》云‘不勝喪比於不慈不孝’，此則其義。”太子曰：“資敬奉君，資愛事親，兼此二塗，唯在一極。今乃移敬接下，豈復在三之義？”儉曰：“資敬奉君，必同至極，移敬逮下，不慢而已。”太子曰：“敬名雖同，深淺既異，而文無差別，彌復增疑。”儉曰：“繁文不可備設，略言深淺已見。《傳》云‘不忘恭敬，民之主也’。《書》云：‘奉先思孝，接下思恭。’此又經典明

<sup>①</sup> 魏徵等：《隋書·經籍志》，第943頁。

文，互相起發。”太子問金紫光祿大夫張緒，緒曰：“愚謂恭敬是立身之本，尊卑所以並同。”太子曰：“敬雖立身之本，要非接下之稱。《尚書》云‘惠鮮鰥寡’，何不言恭敬鰥寡邪？”緒曰：“今別言之，居然有恭惠之殊，總開記首，所以共同斯稱。”竟陵王子良曰：“‘禮者，敬而已矣。’自上及下，愚謂非嫌。”太子曰：“本不謂有嫌，正欲使言與事符，輕重有別耳。”臨川王映曰：“先舉必敬，以明大體，尊卑事數，備列後章，亦當不以總略而礙。”太子又以此義問諸學生，謝幾卿等十一人，並以筆對。<sup>①</sup>

此段對答，辨析《曲禮》“毋不敬”一言，而至於《孝經》之“愛敬”之義，而根本在於行禮之“敬”，到底是卑必須敬尊，還是尊也要有敬。其問題之始，為《曲禮》云“毋不敬”，鄭注曰：“禮主於敬。”<sup>②</sup>又，《孝經·廣要道章》云：“禮者，敬而已矣。”鄭注云：“敬者，禮之本，又何加焉。”<sup>③</sup>是故敬為禮之本，到底是卑者要敬尊者，還是尊者也要敬卑者，或者是尊卑者都要敬才能有禮，成為必須討論之問題。

太子據《曲禮》“毋不敬”，問下之事上須敬上，上之接下不需敬下，同稱為敬，並不妥當，王儉答以尊卑都需敬。而太子又問，若如此，則君惠臣忠，父慈子孝，便不需有惠與忠、慈與孝的差別了。王儉答曰，如父子、君臣等尊卑之號，不可混淆，而像愛敬之情，則有時候可以並稱。太子根據《士章》“資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同”，問人子以事父之敬事君，以事父之愛事母，二者都是以卑事尊，故強調卑者對尊者的敬愛而已，因此不能

① 蕭子顯：《南齊書·文惠太子傳》，第399、400頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第12頁。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第175頁。

強調尊者接卑者也須敬。王儉回答，子、臣敬父與敬君，都是敬之至極，而尊者之敬，則是不傲慢輕慢而已。在此對答中，不像漢人注經，只是訓詁字義，而是根據經義之內涵，具體討論經中的問題。這一問題，後來孔穎達疏《禮記正義》“毋不敬”句，或即據六朝義疏，尤其是皇侃疏之義解釋道：“今云‘《曲禮》曰：毋不敬’，則五禮皆須敬，故鄭云：‘禮主於敬。’然五禮皆以拜為敬禮，則祭極敬，主人拜尸之類，是吉禮須敬也。拜而後稽顙之類，是凶禮須敬也。主人拜迎賓之類，是賓禮須敬也。軍中之拜肅拜之類，是軍禮須敬也。冠昏飲酒，皆有賓主拜答之類，是嘉禮須敬也。”<sup>①</sup>

本段內容，馬國翰《玉函山房輯佚書》以為出於《齊永明諸王孝經講義》，並云：“《隋志》載‘齊永明三年東宮講，永明中諸王講，及賀瑒講、議《孝經義疏》各一卷’，並云‘梁有’，又云‘亡’，《唐志》不著目，佚已久。考《南齊書·文惠太子傳》：‘永明三年，於崇正殿講《孝經》，少傅王儉以摛句令太子僕周顒撰為義疏。五年冬，太子臨國學，親臨策試諸生。’下載太子問王儉、張緒及竟陵王子良、臨川王暎，問答凡十四節。傳言永明五年，與《隋志》所稱永明中諸王講正合，茲據輯補。”<sup>②</sup>但是，本段問答，與六朝說經之體大不相類，且文惠太子發問而諸臣應答，不似可以稱之為“孝經講義”者，故學者疑之，如姚振宗《隋書經籍志考證》云：“馬氏以《文惠太子傳》所載問答，謂即諸王講，不知是否也。”<sup>③</sup>

另，又有梁武帝之《孝經》答問。梁武帝既講《孝經》，又有義疏。《梁書·朱异傳》云，明山賓薦朱异，“高祖召見，使說《孝經》、《周易》義，甚悅之，……其年，高祖自講《孝經》，使异執讀。”<sup>④</sup>是

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第12頁。

② 馬國翰：《玉函山房輯佚書》，第1596頁。

③ 姚振宗：《隋書經籍志考證》，《續修四庫全書》（0915冊），第123頁。

④ 姚思廉：《梁書·朱异傳》，北京：中華書局，1973年，第538頁。

梁武帝自講《孝經》也。而《隋書·經籍志》有梁武帝撰《孝經義疏》十八卷，《孝經》經文千餘字，作注疏多為一卷，今可見殘缺之劉炫《孝經述議》有五卷，已極盡賅備。而梁武帝之《孝經義疏》竟達十八卷，惜乎今人不見其詳。梁武帝之《孝經義疏》，在梁代有專人通釋，《梁書·武帝本紀》云：中大通四年，“三月庚午，侍中、領國子博士蕭子顯上表置制旨《孝經》助教一人，生十人，專通高祖所釋《孝經義》。”<sup>①</sup>而且，可以說是在梁武帝的影響之下，太子、大臣多為《孝經》作疏，《隋書·經籍志》在梁武帝《孝經義疏》之下便云：“梁有皇太子講《孝經義》三卷，天監八年皇太子講《孝經義》一卷，梁簡文《孝經義疏》五卷，蕭子顯《孝經義疏》一卷，亡。”<sup>②</sup>

梁武帝《孝經義疏》早已亡佚，而所遺釋文若干，見於馬國翰《玉函山房輯佚書》。而邢昺《孝經注疏》保留討論經義之文，為釋《天子章》“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人”一句，其中涉及對天子的“愛敬”之理解。

舊問曰：“天子以愛敬為孝，及庶人以躬耕為孝，五者並相通否？”

梁王答云：“天子既極愛敬，必須五等行之，然後乃成。庶人雖在躬耕，豈不愛敬，及不驕不溢已下事邪？以此言之，五等之孝，互相通也。”

“然諸侯言保社稷，大夫言守宗廟，士言保其祿位而守其祭祀，以則言之，天子當云保其天下，庶人當言保其田農。此略之不言，何也？”

① 姚思廉：《梁書·武帝本紀》第76頁。

② 魏徵等：《隋書·經籍志》，第934頁。

“《左傳》曰：‘天子守在四夷。’故‘愛敬盡於事親’之下，而言‘德教加於百姓，刑於四海’。保守之理已定，不煩更言保也。庶人‘用天之道，分地之利，謹身節用’，保守田農，不離於此。既無守任，不假旨保守也。”<sup>①</sup>

梁武帝之說，並非詳細分析“愛敬”之義，而是言五等之孝是否相通。蓋《孝經》之孝分五等，故問者有疑。梁武帝之意，以為天子要愛敬，而且天子之愛敬，必須五等之人各行其孝，才能最終成就其“德教加於百姓，刑於四海”之政治。而庶人之孝雖要在勤勞耕種，謹身節用，以養父母，但也需要愛有敬。這樣，五等之孝其實可以相通。《孝經》列五等之孝，各自不同，而梁武帝之言五等之孝可以相通，實際上更多將五等之孝視為“道理”而非“禮制”，故即便是“庶人雖在躬耕”，同樣也要如《天子章》之“愛敬”，要如《諸侯章》之“不驕不溢”。

《士章》云：“資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。”邢疏引梁武帝注云：

《天子章》陳愛敬以辨化也，此章陳愛敬以辨情也。<sup>②</sup>

這一類型之經說，為六朝義疏之典型表述。其說以《天子章》之言愛敬為“辨化”，是天子愛敬其親，不敢惡慢他人之親，故能以愛敬化人，使人愛敬己親。而《士章》之言愛敬為“辨情”，則是士的愛父之情推之於母，故能愛同，敬父之情推之於君，故能敬同。

《孝經》義疏，於“愛敬”之義有所發明者，以皇侃為代表。《天

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第12頁。“五者並相通否”，“五”原作“王”，“互相通也”，“互”原作“反”，皆據阮元《校勘記》改。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第24頁。

子章》並鄭注云：

子曰：愛親者不敢惡於人，〔注〕愛其親者，不敢惡於他人之親。敬親者不敢慢於人，〔注〕己慢人之親，人亦慢己之親，故君子不為也。愛敬盡於事親，〔注〕盡愛於母，盡敬於父。……<sup>①</sup>

此段經文，今可見者有兩義疏，敦煌新出編號伯三二七四號寫本，為六朝《孝經義疏》之抄本殘卷，其文云：

孝以愛、敬為體。愛者，蒸蒸至惜。親……（者，謂父母也……惡）者，憎害也。人者，他人之親也。言天……及物，不敢憎害他人之親。……（……己憎害他人之親，）他人亦報害己親，故孝子不敢……（……敬）者，肅栗拜伏。慢者，輕侮之……人之親，故君子不為。不云孝……唯指人子，言君子雖為人主，亦不敢也。……也。<sup>②</sup>（省略號為抄本闕文，括弧內文字為筆者據上下文推斷所得。）

而邢疏引皇侃云：

愛、敬各有心迹，蒸蒸至惜，是為愛心。溫清搔摩，是為愛迹。肅肅悚栗，是為敬心。拜伏擎跪，是為敬迹。<sup>③</sup>

敦煌伯三二七四號寫本《孝經義疏》，實即皇侃《孝經義疏》之

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第15、16頁。

② 徐建平整理：《孝經鄭注義疏》，張湧泉主編《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，第1988頁。

③ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第12頁。

節抄殘本。此所引文，皆釋經文“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人”，而邢疏所引皇侃之言，則釋下“愛敬盡於事親”。“蒸蒸至惜，是為愛心”，承上“愛者，蒸蒸至惜”。“肅肅悚栗，是為敬心，拜伏擎跪，是為敬跡”，承上“(敬)者，肅栗拜伏”。

敦煌寫本云“孝以愛敬為體”，徵諸皇侃《論語義疏·為政》：“子曰：‘今之孝者，是謂能養。’”皇疏云：“今之，謂當孔子時也。夫孝為體，以敬為先，以養為後。”<sup>①</sup>《論語·子張》：“曾子曰：‘吾聞諸夫子，孟莊子之孝也，其他可能也。’”皇疏云：“人子為孝，皆以愛敬而為體。而孟莊子為孝，非唯愛敬，愛敬之外別又有事，故云‘其他可能也’。”<sup>②</sup>據此，已足以證明敦煌寫本出自皇侃之手。

而所謂“孝以愛敬為體”者，即言孝之根本，在於愛、敬，無愛親、敬親之心，則非孝。而愛、敬皆可以分出心、跡。<sup>③</sup> 愛心“蒸蒸至惜”，發之於外則是對父母“溫清搔摩”之愛跡，敬心“肅肅悚栗”，發之於外則是對父母“拜伏擎跪”。心為內在之情感，而跡則合於外在之禮制，是故皇侃之解“愛敬”，通過其“心、跡”之分，使愛、敬不僅是為人子者對父母的情感，而且落實在具體的典禮之中。

① 皇侃：《論語義疏》，北京：中華書局，2013年，第29頁。

② 皇侃：《論語義疏》，第506、507頁。

③ 皇侃之思想，注經往往分心、跡，如《論語·學而》“學而時習之，不亦悅乎？有朋自遠方來，不亦樂乎？”皇疏云：“‘悅’之與‘樂’俱是懽欣，在心常等，而貌跡有殊。悅則心多貌少，樂則心貌俱多。”（皇侃：《論語義疏》，第4頁。）《論語·學而》：“有子曰：‘禮之用，和為貴。’”皇疏云：“此以下明人君行化，必禮樂相須。用樂和民心，以禮檢民跡。跡檢心和，故風化乃美。”（皇侃：《論語義疏》，第17頁。）《論語·微子》：“子曰：‘不降其志，不辱其身者，伯夷、叔齊與！’”皇疏：“逸民雖同，而其行事有異，故孔子評之也。夷、齊隱居餓死，是不降志也；不仕亂朝，是不辱身也，是心、跡俱超逸也。”（皇侃：《論語義疏》，第488頁。）又云：“謂柳下惠、少連，降志辱身矣。”皇疏云：“此二人心逸而跡不逸也，並仕魯朝。”（皇侃：《論語義疏》，第488頁。）

## 二 《孝經》與《喪服》

兩晉南北朝，《喪服》之學大盛。其據《儀禮·喪服傳》一篇，以確定人倫關係，裁斷疑難案例，不勝枚舉。《隋書·經籍志》列兩晉南北朝禮學典籍中，光是直接冠以《喪服》之名的，就有六十種前後，皮錫瑞《經學通論》有云：“古禮最重喪服，……自漢魏至六朝諸儒，多講禮服，《通典》所載，辨析同異，窮極深微，朱子謂六朝人多精於禮，當時專門名家有此學，朝廷有禮事，用此等人議之。……六朝尚清言習浮華之世，講論服制，如此謹嚴，所以其時期功去官，猶遵古禮，除服宴客，致罍彈章，足見江左立國，猶知明化理，重在原，故能以東南一隅，抗衡中原百餘年也。”<sup>①</sup>

兩晉六朝以《孝經》通《喪服》，並為之注訓最典型者為明山賓。《梁書·明山賓傳》載其所著書，有“《孝經喪禮服義》十五卷”。<sup>②</sup>其書早已佚失，《隋書·經籍志》並未錄。但觀此書名，是《孝經》與《喪服》互相解釋發明者也。六朝注解《孝經》，並同時以《喪服》名者甚眾，如《梁書·嚴植之傳》載，嚴植之少時，“精解《喪服》、《孝經》、《論語》”。<sup>③</sup>《周書·儒林·樊深傳》載樊深所撰，有“《孝經》、《喪服問疑》各一卷”。<sup>④</sup>陳朝張沖，著“《喪服義》三卷，《孝經義》三卷，《論語義》十卷”。<sup>⑤</sup>一人同注之《孝經》、《喪服》二篇，不一定有直接的相互關係，但也不排除其可以互相發明。蓋議《喪服》之制，本有用《孝經》之義者。《儀禮·喪服》為父服斬衰三年，“傳曰：為父何以斬衰也？父至尊也。”為君亦服斬

① 皮錫瑞：《經學通論》之“論古禮最重《喪服》，六朝人尤精此學，為後世所莫逮”條，見皮錫瑞：《經學通論·三禮通論》，北京：中華書局，1954年，第40、41頁。

② 姚思廉：《梁書·明山賓傳》，第407頁。據《隋書·經籍志》，明山賓之父明僧紹也著有《孝經注》一卷。

③ 姚思廉：《梁書·儒林傳·嚴植之傳》，第671頁。

④ 令狐德棻：《周書·儒林·樊深傳》，北京：中華書局，2014年，第812頁。

⑤ 魏徵等：《隋書·儒林·張沖傳》，第1724頁。



衰三年，“傳曰：君至尊也。”<sup>①</sup>而《禮記·喪服四制》解釋其義云：“其恩厚者其服重，故為父斬衰三年，以恩制者也。門內之治恩揜義，門外之治義斷恩。資於事父以事君而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。故為君亦斬衰三年，以義制者也。”<sup>②</sup>“資於事父以事君而敬同”，為《孝經·士章》之文，是以《孝經》義理為《喪服》制度之基礎也。

兩晉南北朝之以《孝經》通《喪服》，實例甚多，而舉一二以明之。《通典》有“居重喪遭輕喪易服議”，專言居重喪期間，又遭輕喪，其服制之法。所載有晉謝奉議曰：

夫孝子之處喪，服勤三年，不懈不怠，情思所主無不在。曾子問：“三年之喪可以弔乎？”孔子曰：“三年之喪練，不羣立，不旅行。君子禮以飾情，三年之喪而弔哭，不亦虛乎！”蓋以為彼興哀，則不專於所重也。而《禮》云：“卒哭既練，遭周大功之喪，皆隨所服而變。”代行喪者，咸從此制，竊有所恨。夫人子之道，天屬之恩，可謂重矣。終身之憂，非一朝可消，故有祥練而為其極。夫以資於事父之道，在公，尚有奪私服之制，況兼受敬之重而更屈於支屬乎！奔喪之禮，赴哭輒備其經帶，歸於本宮，即反正服。於權宜兼通，庶可知無大過矣。<sup>③</sup>

孝子之居喪，要服斬衰三年，為喪服之最重者。謝奉所引曾子問，出自《禮記·曾子問》，孔子言三年之喪，若弔哭於輕喪之家，則非真實之情。此語鄭注云：“為彼哀，則不專於親也。為親哀，則是妄弔。”孔疏云：“若身有重服而弔他人，則非飾情，所以為虛

① 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，第346頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第1032頁。

③ 杜佑：《通典》，第2603頁。

也。言虛者，弔與服並虛也。何者？若己有喪，弔彼而哭，哀彼，則忘己本哀，是己服為虛也。若心存於己哀，忘彼而哭彼，則是於弔為虛也。”<sup>①</sup>居喪之孝子若為他人弔哭，既對不住他人，也對不住父親，因此謝奉言“不專於所重也”。但是，《禮記》又有另一說法，謝奉所引《禮》文，化自《禮記·間傳》，其文云：“斬衰之喪，既虞、卒哭，遭齊衰之喪，輕者包，重者特。既練，遭大功之喪，麻葛重。”謝奉所針對的是“既練”之後，而《間傳》言斬衰之服，既練之後又遭大功之喪，要“麻葛重”，孔疏言其意云：“斬衰既練，男子除首經，婦人除要經，男子唯有要帶，婦人唯有首經，是其單也。今遭大功之喪，男子首空，著大功麻經，婦人要空，著大功麻帶。男子又以大功麻帶易練之葛帶，婦人又以大功麻經易練之葛經，是‘重麻’也。至大功既虞，卒哭，男子帶以練之，故葛帶，首著期之葛練，婦人經其練之，故葛經，著期之葛帶，是謂之‘重葛’也。”<sup>②</sup>重麻、重葛，即謝奉所謂“皆隨所服而變”。

由此，謝奉引《孝經》之二義批評當時所實行的這種禮制。其一，《孝經·聖治章》云“父子之道天性”，故謝奉云“夫人子之道，天屬之恩，可謂重矣”。正因如此，子為父服斬衰三年，蓋孝子有終身之憂，而聖人制法以三年為限，避免以死傷生也。所以，喪服之法，斬衰之祥、練最長。其二，《孝經·士章》“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，君取其敬，兼之者父也”，父為愛敬之最重者，故謝奉云“夫以資於事父之道，在公，尚有奪私服之制，況兼愛敬之重而更屈於支屬乎”。謝奉從《孝經》中引出兩條原則，皆證父子之情重，而處喪亦為最重，故居父之喪遭輕喪，不可易服，而應該備輕喪之經帶赴哭，回家則重新服父喪

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第376頁。

② 同上，第957頁。

之服。

《通典》又載晉博士曹述初答禮制疑難云：

或曰：“甲有子景，後叔父乙。甲死，景以降服周。涉數年，乙之妻又亡，景服父在為母之服。今叔父自有子，景既還本，當追報甲三年服否？若遂即吉，則終身無斬縗之服。”

博士曹述初議曰：“禮，大宗無子，族人以支子後之。不為小宗立後，明棄親即疏。叔非大宗，又年尚少，自可有子。甲以景後，非禮也。子從父此命，不得為孝。父亡則周，叔妻死，制母服，於義謬也。今歸本，宜制重，以全父子之道。”

或難曹曰：“禮，日月過而後聞喪，則有稅服。當聞喪之日，哀情與始遭喪同。是以聞喪或在數十年後，猶追服重。甲死，景即知喪，哀情已敘為出後降周者服制耳。三年之喪，稱情而立文。父喪積年，哀戚久除，今更制重，是服非稱情之義。若依稅服，失其類矣。且子為父，不過再周。景嘗為甲已服周矣，今復制重，是子為父服三周也。豈禮意乎？”

答曰：“景於禮無後乙之義，景既不得成重制於乙，又闕父子之道，人子之情，豈得無追遠之至戚乎？就使情輕，於日月已過而後聞喪，服父之禮，寧可便廢？今以哀戚久除方制重服為難，過矣。父之於子，兼尊親之至重，禮制斬縗三年，明其兼重也。齊縗周服，非所以崇尊親之至重。景雖嘗為甲服周，豈禮也哉，而數以為父三周乎！”<sup>①</sup>

其事之原委為，甲生子丙，過繼給甲的弟弟，即景之叔父乙，甲死之後，丙沒有按照為父服斬衰三年的禮制行事，而只服齊衰一

<sup>①</sup> 杜佑：《通典》，第2583、2584頁。其中“景”應為“丙”，避唐高祖之父李昞諱而改。

年。數年之後，乙之妻死，丙本來應該按照行叔母之服，但他却行“父在為母”之服。而此時乙自己也生了兒子，丙也結束了過繼的身份，重新成為甲之子，這時是否應該追報為甲服三年？博士曹述初認為，本來甲是大宗，不應該把丙過繼給他弟弟乙，而且過繼之時，乙尚年輕，還可以有子。甲把兒子丙過繼給乙，已經不符合禮制，因此曹述初援引《孝經·諫諍章》“故當不義則爭之，從父之令，又焉得為孝乎”，說明丙不應該從父之令，是故甲死丙不為之服斬衰，已是錯誤，乙之妻死，丙為之服父在為母之服，更加荒謬。問者又云：父母之喪，不過三年，其實是二十五月，即是“再周”，如果丙回到父親甲之家，又為親生父親追補三年之喪，加上此前所服一年，那就是“三周”了。喪禮不過三年，不可超過這一年。曹述初回答，從《孝經·士章》“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，君取其敬，兼之者父也”，引出“父之於子，兼尊親之至重”，故服斬衰三年，而丙曾經為甲服一年，不能算數，而應該重新為甲服三年之喪服。

### 第三節 《孝經》之倫理功能與第一次宗教化

魏晉南北朝《孝經》之功能，有兩種傾向不可不表者：一是以《孝經》為人倫之本，故注重其忠孝之德；二是以《孝經》擬佛經，故使其帶上宗教性色彩。

這一時期的《孝經》傳播，比兩漢更加廣泛，表現為大量儒者自幼熟習《孝經》，而且皇帝、太子也頻繁親講《孝經》，但這並不意味著這一時期《孝經》的地位比兩漢更加重要。因為在兩漢，《孝經》之義理，既是治國理念，又轉化為多種政治制度，而魏晉南北朝時期，議論郊祀諸禮，有時也援引《孝經》之義，而對政治的塑造力量，已經遠不如漢世，且引用《孝經》，多將之視為人倫之本，教

孝教忠。

### 一 《孝經》與忠孝

《晉書·潘尼傳》載其上《釋奠頌》之文云：

元康元年冬十二月，上以皇太子富於春秋，而人道之始莫先於孝悌，初命講《孝經》於崇正殿。<sup>①</sup>

之所以重《孝經》者，蓋因“人道之始莫先於孝悌”，這種理解已經與漢世非常不同，而有以《孝經》主要內容在於教人孝悌。又，《南史·庾域傳》載庾域之子庾子輿之事云：

子輿，字孝卿，幼而岐嶷。五歲讀《孝經》，手不釋卷。或曰：“此書文句不多，何用自苦？”答曰：“孝，德之本，何謂不多？”<sup>②</sup>

而《周書·齊煬王憲傳》言宇文憲之子宇文貴之事云：

貴字乾福，少聰敏，涉獵經史，尤便騎射。始讀《孝經》，便謂人曰：“讀此一經，足為立身之本。”<sup>③</sup>

宇文貴之言，將《孝經》視為“立身之本”，而所以“立身”者，實忠孝也。觀此三說已可看到，漢以後之《孝經》開始有從政治到道德轉化的趨勢。事實上，在魏晉南北朝時代，引用《孝經》最多

① 房玄齡等：《晉書·潘尼傳》，第1510頁。

② 李延壽：《南史·庾域傳》，北京：中華書局，2011年，第1391頁。

③ 令狐德棻：《周書·齊煬王憲傳》，第196頁。

者，除了討論郊祀諸禮，便是言忠孝之德。《梁書·王僧孺傳》云：

僧孺年五歲，讀《孝經》，問授者此書所載述，曰：“論忠孝二事。”僧孺曰：“若爾，常願讀之。”<sup>①</sup>

“論忠孝二事”，可以視為當時對《孝經》的普遍共識。觀《孝經》之文，大凡至德要道、五等之孝、郊祀明堂，皆與“孝”、“忠”、“悌”有關，不但將其視為個人道德，而且將其視為政治道德。兩漢時代更傾向於從政治的角度，將《孝經》理解為政治設計的大書，而兩晉南北朝強調“人道之始莫先於孝悌”，認為《孝經》揭示了“立身之本”，專論“忠孝二事”，則更傾向於在已經確立的政治結構之中，強調孝子與忠臣的關聯。一旦這種角度成為理解《孝經》的基本立場，則無論《孝經》的傳播有多廣，其塑造政治社會的作用，終不及兩漢之巨大。

在這一時期，多處對《孝經》的運用，都有不同於兩漢的特徵。在重“忠孝”方面，史冊所載，例子甚多。如《三國志·吳書·張昭傳》云：

權嘗問衛尉嚴峻：“寧念小時所聞書不？”峻因誦《孝經》“仲尼居”。昭曰：“嚴峻鄙生，臣請為陛下誦之。”乃誦“君子之事上”，咸以昭為知所誦。<sup>②</sup>

孫權問嚴峻是否記起小時候所熟悉的書，嚴峻即誦《孝經》，從“仲尼居，曾子侍”開始。但張昭直接誦《事君章》“君子之事上

① 姚思廉：《梁書·王僧孺傳》，第469頁。

② 陳壽：《三國志·吳書·張昭傳》，第1221、1222頁。

也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡”，使觀者嘆服。蓋面對孫權，從“仲尼居”開始背誦，只是說明能夠背誦而已，而張昭從“君子之事上”開始，則是能以其書致用。

無獨有偶，《南齊書·王儉傳》記載了極為類似的故事：

上曲宴羣臣數人，各使効伎藝，褚淵彈琵琶，王僧虔彈琴，沈文季歌《子夜》，張敬兒舞，王敬則拍張。儉曰：“臣無所解，唯知誦書。”因跪上前誦相如《封禪書》。上笑曰：“此盛德之事，吾何以堪之。”後上使陸澄誦《孝經》，自“仲尼居”而起。儉曰：“澄所謂博而寡要，臣請誦之。”乃誦“君子之事上”章。上曰：“善！張子布更覺非奇也。”<sup>①</sup>

王儉之事，與吳國張昭所為，可謂如出一轍。蓋《孝經》之言忠者，除了《士章》“資於事父以事君而敬同”，《廣揚名章》“君子之事親孝故忠，可移於君”之類，直接談事君者，便在《事君章》。另，北魏時期也有類似的對話，《周書·長孫澄傳》載：

魏文帝嘗與太祖及羣公宴，從容言曰：“《孝經》一卷，人行之本，諸公宜各引要言。”澄應聲曰：“夙夜匪懈，以事一人。”座中有人次曰：“匡救其惡。”既而出閣，太祖深歎澄之合機，而譴其次答者。<sup>②</sup>

“夙夜匪懈，以事一人”，出自《孝經·卿大夫章》引《詩》之文，而“匡救其惡”則出自《事君章》，長孫澄之對，迎合了魏文帝之

① 蕭子顯：《南齊書·王儉傳》，第435、436頁。

② 令狐德棻：《周書·長孫澄傳》，第431頁。

意，也符合將《孝經》理解為“人之本”的經典。

以《孝經》為人倫之本，更加明顯地體現在皇甫謐之後以《孝經》隨葬的行為中。兩漢以後，由於道家思想之影響，生死觀轉變，出現以《孝經》隨葬的現象，最著名者為晉人皇甫謐。皇甫謐作《篤終》之論，其遺命云：

故吾欲朝死夕葬，夕死朝葬，不設棺槨，不加纏斂，不修沐浴，不造新服，殯含之物，一皆絕之。吾本欲露形入阬，以身親土，或恐人情染俗來久，頓革理難，今故掬為之制，奢不石槨，儉不露形。氣絕之後，便即時服，幅巾故衣，以遽除裹尸，麻約二頭，置尸牀上。擇不毛之地，穿坑深十尺，長一丈五尺，廣六尺，阬訖，舉牀就阬，去牀下尸。平生之物，皆無自隨，唯齋《孝經》一卷，示不忘孝道。<sup>①</sup>

皇甫謐之葬制，固然是針對當時厚葬之風，然其基礎是對生死的理解，其言云：

人之死也，精歇形散，魂無不之，故氣屬於天；寄命終盡，窮體反真，故尸藏於地。是以神不存體，則與氣升降；尸不久寄，與地合形。形神不隔，天地之性也；尸與土並，反真之理也。今生不能保七尺之軀，死何故隔一棺之土？<sup>②</sup>

是言人死之後，魂之神氣歸於天，魄之軀體藏於地，軀體既藏於地，與天地合形，則棺槨、衣衾，本皆無所謂者，更加不要說纏斂、

① 房玄齡等：《晉書·皇甫謐傳》，第1417、1418頁。

② 同上，第1416頁。



殯嗆之類了。因此，葬制不需要太多繁文縟節，可以“朝死夕葬，夕死朝葬，不設棺槨，不加纏斂，不修沐浴，不造新服，殯嗆之物，一皆絕之”，甚至可以“露形入阮”，也就是裸葬。

皇甫謐之說，非無先例。在西漢武帝時代，針對當時厚葬之風的興盛，“學黃、老之術”的楊王孫便曾提倡裸葬。據《漢書·楊王孫傳》，楊王孫遺命其子曰：“吾欲裸葬，以反吾真，必亡易吾意。死則為布囊盛尸，入地七尺，既下，從足引脫其囊，以身親土。”其子問于楊王孫之友人祁侯，祁侯作書與楊王孫，引用《孝經》“為之棺槨衣衾”之文以責之。楊王孫答書有云：

且夫死者，終生之化，而物之歸者也。歸者得至，化者得變，是物各反其真也。反真冥冥，亡形亡聲，乃合道情。夫飾外以華眾，厚葬以隔真，使歸者不得至，化者不得變，是使物各失其所也。且吾聞之，精神者天之有也，形骸者地之有也。精神離形，各歸其真，故謂之鬼，鬼之為言歸也。其尸塊然獨處，豈有知哉？裹以幣帛，隔以棺槨，支體絡束，口含玉石，欲化不得，鬱為枯臘，千載之後，棺槨朽腐，乃得歸土，就其真宅。由是言之，焉用久客！<sup>①</sup>

楊王孫之論，與皇甫謐大致相同，以為人死之後，尸體只是形骸，本該歸於大地，而棺槨、衣衾，乃至殯嗆玉石，都導致形骸不能朽敗而化於大地之中，違背自然本性，故祁侯所引《孝經》之言“為之棺槨衣衾”，只會使人更加不能自然地“就其真宅”，即回歸大地之中。無論是楊王孫，還是皇甫謐，對生死的理解，都是從自然的角度的，將身體之回歸大地理解為無意義的過程。而在喪祭之禮對

<sup>①</sup> 班固：《漢書·楊王孫傳》，第2908頁。

生死問題的理解方式，並不如此。喪祭之禮不是從死者的角度設計的，而是從生者的角度出發而制定的禮儀。《禮記·檀弓》載孔子之言：“之死而致死之，不仁而不可為也。之死而致生之，不知而不可為也。”從制作禮樂的角度而言，將死去的親人視為死去，會導致人心不仁，故不可為；而將死去的親人視為活著，則是不智慧，同樣不可為。就像何胤所注云：“言往死者處而致此死之者之意，謂死如草木無知，如此用情則不仁，不可行於世也。往死者處而致此死者於全生之物，則不知而不可行也。舍此二塗，不仁不知之間，聖人之所難言，付之不測之竟。”<sup>①</sup>而儒家思想對死去的親人的態度，大抵如《中庸》所云：“事死如事生，事亡如事存。”如《禮記·祭法》言孝子行喪祭之禮時，“致齊於內，散齊於外。齊之日，思其居處，思其笑語，思其志意，思其所樂，思其所嗜。齊三日，乃見其所為齊者。祭之日，入室，僂然必有見乎其位。周還出戶，肅然必有聞乎其容聲。出戶而聽，愀然必有聞乎其歎息之聲。”

《孝經·喪親章》言喪親之後，“為之棺槨、衣衾而舉之，陳其簠簋而哀戚之，擗踊哭泣，哀以送之，卜其宅兆而安措之”。為之棺槨、衣衾者，不能只是視雙親為死者，以其形骸為草木，敬此形骸，故必為之棺槨、衣衾也。而皇甫謐既不從傳統之葬制，而自定其新法，本來就違反《孝經》之言。但他特地囑咐“唯齋《孝經》一卷，示不忘孝道”者，完全是以《孝經》為教孝之言，而人之死也，可以忘卻世間所有，惟不能忘其所來之本，故用《孝經》以紀其本也。

皇甫謐以《孝經》隨葬，在其後歷史上產生了很大的影響，頗有名士爭相仿效。南齊之世，吳興沈麟士也仿效之，其人博學多聞，作《周易兩系》、《莊子內篇訓》，注《易經》、《禮記》、《春秋》、《尚書》、《論語》、《孝經》、《喪服》、《老子要略》數十卷，臨終之前，

<sup>①</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第144頁。

“以楊王孫、皇甫謐深達生死而終禮矯俗，乃自為終制”，其制有云：

氣絕剔被，取三幅布以覆屍。及斂，仍移布於屍下，以為斂服。反被左右兩際以周上，不複製覆被。不須沐浴含珠。以本裙衫、先著禪，凡二服，上加單衣幅巾履枕，棺中唯此。依士安用《孝經》。<sup>①</sup>

士安，即皇甫謐也。而北魏隱者馮亮，也稍效之。馮亮能講《十地》諸經，多在佛寺，與僧眾遊。其遺命，《魏書·逸士馮亮傳》云：

遺誠兄子綜，斂以衣帽，左手持板，右手執《孝經》一卷。<sup>②</sup>

沈麟士、馮亮皆薄葬，而以《孝經》隨葬。又有南齊張融，除《孝經》外，又以《老子》、《法華經》隨葬。《南齊書·張融傳》云：

建武四年，病卒。年五十四。遺令建白旌無旒，不設祭，令人捉麈尾登屋復魂。曰：“吾生平所善，自當凌雲一笑。”三千買棺，無製新衾。左手執《孝經》、《老子》，右手執小品《法華經》。<sup>③</sup>

之所以選擇此三書隨葬，是以三書分別代表儒、釋、道三家。史上所載以《孝經》隨葬者，惟此數處。這種行為是否為其他

① 李延壽：《南史·隱逸·沈麟士傳》，第1892頁。

② 魏收：《魏書·逸士·馮亮傳》，第1931頁。

③ 蕭子顯：《南齊書·張融傳》，第728、729頁。

士大夫、隱者所仿效，則難以得知。但是，在西元 2004 年，吐魯番木納爾一〇二號墓出土了《唐顯慶元年（西元 656 年）宋武歡移文》，載墓主宋武歡隨葬物品，其中除了布疊、金錢、銀錢諸物之外，特別有“《孝經》一卷”。<sup>①</sup> 由此一例，可見以《孝經》隨葬之風，決不止於中原士大夫階層，也不只是為了反對厚葬，而在一定程度上成為一種社會風氣，即表明死者生前對“孝”之為人倫之本的重視。

自皇甫謐以下，南齊之沈麟士、張融，魏之馮亮，其以《孝經》隨葬者，多是有感於當時厚葬之風，而為矯正之法。但其背後的喪葬觀念，悖於《孝經》“為之棺槨衣衾”之法。但他們選擇隨葬書籍，從諸多典籍中選出《孝經》，是因為《孝經》在當時已經成為最普遍的儒家典籍，而且孝也被越來越確認為最基本的道德。

## 二 《孝經》與佛教

佛教自後漢東來，至魏晉南北朝時代，高僧西行求法，極盡艱辛，大師繙譯梵典，演繹經義，釋典大盛於東土。而本土思想，黃老政治之學，變為老莊玄談之言。兩晉六朝之間，經學之最重在於禮制，亦因禮制而使中華文明葆於不墜，而人心則多歸於佛老。即便注經大師，外能遍說群經，而內歸釋家之學。六朝《孝經》與佛教之關係，表現為兩個方面：一是佛學大師注解《孝經》，其代表人物為釋慧始、釋慧琳；二是以《孝經》擬佛經，將《孝經》宗教化。這種宗教化，並非將《孝經》義理進行宗教的解釋，而是以宗教的方式對待《孝經》。其表現是，出現以焚香誦《孝經》者，以《孝經》治病者。

<sup>①</sup> 榮新江、李肖、孟憲實主編：《新獲吐魯番出土文獻》，北京：中華書局，2008 年，第 105 頁。

釋家注《孝經》者，《隋書·經籍志》載有二家，分別是釋慧始《孝經注》一卷與釋慧琳《孝經注》一卷。釋慧始，典籍無載其生平，惟《高僧傳》言其弟子釋法羽有一語涉及，言“始立行精苦，修頭陀之業”。<sup>①</sup> 慧始《孝經注》，唐時已亡。釋慧琳，《宋書·夷蠻列傳》云：“慧琳者，秦郡秦縣人，姓劉氏。少出家，住冶城寺，有才章，兼外內之學，為廬陵王義真所知。……元嘉中，遂參權要，朝廷大事，皆與議焉。賓客輻湊，門車常有數十兩，四方贈賂相系，勢傾一時。注《孝經》及《莊子逍遙篇》、文論，傳於世。”<sup>②</sup>其所作《孝經注》，唐時尚存，而後亡佚。而和尚能講《孝經》者，更加不計其數，例如《高僧傳》言齊京師靈根寺釋法瑗，“注《勝鬘》及《微密持經》。論議之際，時談《孝經》、《喪服》。”<sup>③</sup>

《隋書·經籍志》所錄釋慧始、釋慧琳兩家《孝經注》，傳世文獻並無片紙遺存，今人不得見其大旨。但是，敦煌出土文獻中，有一寫本編號“伯三三八二”者，起自《三才章》“地之義”注，終《聖治章》“聖人因嚴以教敬”注，據其體例，當為六朝義疏之一種，而其內容時雜釋老之言。其中《聖治章》“天地之性人最為貴”，下注有云：

又解云：所以天生萬物，人最為貴，人受五常之性，天地之象，人（躰）有三百六十小骨，九萬九千毛。人有九孔，濃血常流，身如五屏，含垢在中，不自知覺。身中有四百四病，一病不調百病生。（身本）有八萬四千戶蟲，蟲戶別有三千小蟲，蟲有三毒，貪世間財色，忍不能得，即捐敗其身，催人命盡。君能

① 釋慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，2007年，第449頁。

② 沈約：《宋書·夷蠻列傳》，北京：中華書局，1974年，第3388-3391頁。

③ 釋慧皎：《高僧傳》，第313頁。

忍得此三毒，即是立身之本，即合天地常性。<sup>①</sup>

此一節，純為佛教之言。其根據，大抵出自東晉罽賓三藏瞿曇僧伽提婆譯《增壹阿含經》，經文云：

比丘當知，因緣合會，乃有此身耳。又復，比丘，一人身中骨有三百六十，毛孔九萬九千，脈有五百，筋有五百，蟲八萬戶。<sup>②</sup>

唐代高僧道宣在《淨心誠觀法》中，據佛經之言而作《誠觀身心相苦惱過患法》一節，解釋“身相”云：

身相者，六道異類，陰大假成。感現前果，酬過去因，故名身相。身相有八萬四千種形，依正二報，各各差別。一人遍受爾許種身，已經無量阿僧祇劫。今誠觀身，唯及人道。一人有九萬九千毛孔，八百種風，出入其中。八萬戶蟲，遍身充滿。四百四病，更互發動。三百六十骨節，迭相依持。百一十苦，無時不受。三十六種不淨膿血，合成陰身。九孔漏瘡，穢物流出。如上苦業，始成一人。賢聖舍離，如除惡病，故名觀身。<sup>③</sup>

道宣所言身相，皆出自佛教經典，而與敦煌新出《孝經注》之說相似。六朝義疏多保存異說，如皇侃《論語義疏》言“又一通云”之類，而此義疏之文引用“又解云”，明是引前人之解《孝經》者。

① 徐建平整理：《孝經注》，張湧泉主編《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，第1978頁。

② 瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《磧砂大藏經》第56冊，第237頁。

③ 道宣：《淨心誠觀法》，《大正藏》諸宗部，第45冊，第825、826頁。

而《隋書·經籍志》所載釋家解《孝經》，惟釋慧始、釋慧琳二家，“又解云”以下注經之文，或即出自此二家之一。

### 三 《孝經》的第一次宗教化

兩晉六朝《孝經》的另一傾向是宗教化，其表現是誦讀方法、功能比擬於佛經。以《孝經》擬佛經，最典型者為皇侃，《梁書·皇侃傳》云：

性至孝，常日限誦《孝經》二十遍，以擬《觀世音經》。丁母憂，解職還鄉里。<sup>①</sup>

皇侃為南朝大儒，其所著書包括《禮記義疏》、《論語義疏》、《孝經義疏》等，其中《論語義疏》為現存惟一完整的六朝義疏著作，而《禮記義疏》則多為唐孔穎達修《禮記正義》所吸收。<sup>②</sup> 皇侃實內從釋教，其解釋《論語·先進》“未知生，焉知死”，云：“外教無三世之義，見乎此句也。周孔之教，唯說現在，不明過去未來。”<sup>③</sup> 以注經大師，而稱經書為“外教”，故見譏於後世。

皇侃“誦《孝經》”，“以擬《觀世音經》”。《觀世音經》是《妙法蓮華經》中之一篇，名為《觀世音菩薩普門品》，六朝時風行天下。而其內容，主要是敘述稱頌觀世音菩薩之名的奇跡。據鳩摩羅什譯文，經文開頭即言：

善男子，若有無量百千萬億眾生，受諸苦惱，聞是觀世音

① 姚思廉：《梁書·皇侃傳》，第 680 頁。

② 孔穎達《禮記正義序》云：“仍據皇氏以為本，其有不備，以熊氏補焉。”見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第 4 頁。

③ 皇侃：《論語義疏》，第 273 頁。

菩薩，一心稱名，觀世音菩薩即時觀其音聲，皆得解脫。若有持是觀世音菩薩名者，設入大火，火不能燒，由是菩薩威神力故。若為大水所漂，稱其名號，即得淺處。若有百千萬億眾生，為求金、銀、琉璃、磲磔、瑪瑙、珊瑚、琥珀、真珠等寶，入於大海，假使黑風吹其船舫，飄墮羅刹鬼國，其中若有乃至一人，稱觀世音菩薩名者，是諸人等，皆得解脫羅刹之難。以是因緣，名觀世音。若復有人臨當被害，稱觀世音菩薩名者，彼所執刀杖，尋段段壞，而得解脫。若三千大千國土，滿中夜叉、羅刹，欲來惱人，聞其稱觀世音菩薩名者，是諸惡鬼，尚不能以惡眼視之，況復加害。……<sup>①</sup>

其下經文、偈文，皆述觀世音菩薩之神驗。此經之靈驗，不但經文自述，而且史載不絕。皇侃之誦《孝經》以擬《觀世音經》，事實上就是將誦《孝經》視為如同誦《觀世音經》一樣，具有神奇的力量。

漢唐佛教，誦經為研習佛典之一途，故梁世慧皎編《高僧傳》、唐世道宣編《續高僧傳》，皆立“誦經”一門，專為誦經高僧立傳。慧皎與皇侃同處梁世，其言誦經之利云：“諷誦之利大矣，而成其功者希焉。良由總持難得，昏忘易生。如經所說，止復一句一偈，亦是聖所稱美。”<sup>②</sup>《高僧傳》所列諸家，如曇邃，“誦《正法華經》，常一日一遍”。<sup>③</sup>釋超辯，“誦《法華》日限一遍，心敏口從，恒有餘力”。<sup>④</sup>又如釋僧侯，“誦《法華》、《維摩》、《金光明》，常二日一遍，

① 鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經·觀世音菩薩普門品》，《磧砂大藏經》第27冊，第347頁。

② 慧皎：《高僧傳》，第475頁。

③ 同上，第458頁。

④ 同上，第471頁。



如此六十餘年”。<sup>①</sup>此與《梁書》所云皇侃“常日限誦《孝經》二十遍”完全相同。

而誦佛經之靈驗，《高僧傳》載釋法相，“誦經十余萬言，鳥獸集其左右，皆馴若家禽”。<sup>②</sup>釋僧生，“誦《法華》，習禪定，常於山中誦經，有虎來蹲其前，誦竟乃去”。<sup>③</sup>釋法恭，“誦經三十余萬言，每夜諷詠，輒有殊香異氣”。<sup>④</sup>《梁書》之所以言皇侃誦《孝經》是比擬《觀世音經》，正因《觀世音經》所言皆為避禍，而皇侃因為“性至孝”，所以誦《孝經》為其親祈福。在這種行為中，《孝經》就像《觀世音經》一樣，具有了宗教性的力量。

與皇侃對待《孝經》的方式類似的，還有南朝陳的岑之敬，《陳書》載：“岑之敬，字思禮，南陽棘陽人也。父善紆，梁世以經學聞，官至吳寧令、司義郎。之敬年五歲，讀《孝經》，每燒香正坐，親戚咸加歎異。”<sup>⑤</sup>岑之敬以五歲小兒讀《孝經》之態度，也是擬於佛典。

然而，皇侃的《孝經義疏》是六朝《孝經》學的代表性著作，而且在唐時仍然盛行，就現存《孝經義疏》內容，沒有任何宗教性的色彩。也就是說，皇侃理解的《孝經》內容，與他日誦《孝經》二十遍的行為，是完全分離，毫不相干的。《孝經》內容沒有宗教色彩，與以宗教的方式誦讀《孝經》，這構成了皇氏《孝經》學的一大張力。

《孝經》宗教化的另一表現是以《孝經》治病。史籍所載，典型者有二例，為南朝齊之顧歡，陳之徐陵。《南史·顧歡傳》載其事云：

① 慧皎：《高僧傳》，第472頁。

② 同上，第459頁。

③ 同上，第461頁。

④ 同上，第466頁。

⑤ 姚思廉：《陳書》，北京：中華書局，1972年，第461頁。

有病邪者問歡。歡曰：“家有何書？”答曰：“唯有《孝經》而已。”歡曰：“可取‘仲尼居’置病人枕邊恭敬之，自差也。”而後病者果愈。後人問其故。答曰：“善讓惡，正勝邪，此病所以差也。”<sup>①</sup>

而《陳書·徐陵傳》載徐份為其父徐陵誦《孝經》之事云：

份性孝悌，陵嘗遇疾，甚篤，份燒香泣涕，跪誦《孝經》，晝夜不息，如此者三日，陵疾豁然而愈，親戚皆謂份孝感所致。<sup>②</sup>

這些事蹟，根源於佛經之神驗。在這一時期，佛經治病之驗，不絕於史。《周書·張元傳》云：

及元年十六，其祖喪明三年，元恒憂泣，晝夜讀佛經，禮拜以祈福佑。後讀《藥師經》，見盲者得視之言，遂請七僧，然七燈，七日七夜，轉《藥師經》行道。每言：“天人師乎！元為孫不孝，使祖喪明。今以燈光普施法界，願祖目見明，元求代聞。”如此經七日。其夜，夢見一老公，以金鏡治其祖目。謂元曰：“勿憂悲也，三日之後，汝祖目必差。”元於夢中喜躍，遂即驚覺，乃遍告家人。居三日，祖果目明。<sup>③</sup>

《高僧傳》載訶羅竭之事云：

① 李延壽：《南史·隱逸·顧歡傳》，第1875頁。

② 姚思廉：《陳書·徐陵傳》，第336頁。

③ 令狐德棻：《周書·孝義·張元傳》，第833頁。

訶羅竭者，本樊陽人，少出家，誦經二百萬言。……晉武帝太康九年暫至洛陽，時疫疾甚流，死者相繼，竭為呪治，十差八九。<sup>①</sup>

而《法苑珠林》亦載董吉之事云：

晉董吉者，於潛人也。奉法三世，至吉尤精進。恒齋戒誦《首楞嚴經》。村中有病，輒請吉讀經，所救多愈。<sup>②</sup>

張元、訶羅竭、董吉之事蹟，為佛經神驗之例證。蓋佛教在高僧者為高深之義理，在百姓者以其神跡之靈驗。董吉、張元之事，固佛家所津津樂道者。而正是在對佛經的比照中，才出現像顧歡、徐份等以《孝經》治病的事例。

#### 第四節 漢唐《古文孝經》孔傳與《今文孝經》鄭注之流傳

漢世《古文孝經》孔傳之出，已見第二章所述。而自鄭玄《孝經注》出，至唐玄宗《孝經注》之間，《孝經》之今古文、鄭注孔傳，其流傳爭議不一，茲據史籍所載斷章片言，以述其大要。

《隋書·經籍志》云：“至劉向典校經籍，以顏本比古文，除其繁惑，以十八章為定。鄭眾、馬融，並為之注。”<sup>③</sup>是劉向以顏芝所獻《今文孝經》為本，參考古文本，寫定《孝經》經文，其後古文家若

① 慧皎：《高僧傳》，第370頁。

② 釋道世撰，周叔迦、蘇晉仁校注：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2006年，第590、591頁。

③ 魏徵等：《隋書·經籍志》，第935頁。

鄭眾、馬融，及鄭玄所注，皆據劉向所定本也。<sup>①</sup>

其後，《今文孝經》與鄭注行於天下，而《古文孝經》與孔傳隱沒不彰。據劉炫《孝經述議》所載，三國時期，“郁林太守陸績作《周易述》，引《孝經》曰‘閨門之內具禮矣乎’，則陸績作《周易述》嘗見之矣。”<sup>②</sup>陸氏《周易述》今不存，而《閨門章》惟見於《古文孝經》，故陸氏之據古文而非今文，證據確鑿。

及至晉世，有兩次集議《孝經》，涉及到古文孔傳與今文鄭注。劉炫《孝經述議》云：“江左晉穆帝永（當闕‘和’字）十一年（西元355年）及孝武帝泰元元年（西元376年），再聚朝臣，講《孝經》之義。有荀昶祖者，撰集其說，載安國於其篇首，篇內引《孔傳》者凡五十餘處，適與今傳符同，是荀昶得孔本矣。”<sup>③</sup>而唐劉知幾上疏亦云：“至晉穆帝永和十一年，及孝武帝太元元年，再聚羣臣，共論經義。有荀昶者，撰集《孝經》諸說，始以鄭氏為宗。”<sup>④</sup>這兩次聚群臣將《孝經》之義，具體內容已經不得而知，但劉炫、劉知幾述其事，都引出荀昶。

荀昶，正史無專傳，《宋書·荀伯子傳》載：“伯子族弟昶，字茂祖，與伯子絕服五世。元嘉（西元424-453年）初，以文義至中書郎。”<sup>⑤</sup>《荀伯子傳》所載荀伯子生卒，有云其“元嘉十五年（西元438年），卒官，時年六十一”，則荀伯子之生，在晉孝武帝太元三年（西元378年）。荀昶為荀伯子之族弟，則出生在其後。那麼，荀

① 陸德明《經典釋文序錄》云：“後漢馬融亦作《古文孝經傳》，而世不傳。”其說與《漢書·藝文志》不同，吳承仕《經典釋文序錄疏證》云：“竊意鄭、馬為古文家，而注本皆從劉校十八章為定。”（吳承仕《經典釋文序錄疏證》，第119頁。）吳說出自《漢志》，可從。

② 劉炫：《孝經述議》，林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第98頁。

③ 同上。

④ 王溥：《唐會要》，第1663頁。

⑤ 沈約：《宋書》，第1629頁。

昶自無可能參加過晉穆帝永和十一年與孝武帝太元元年兩場《孝經》集議。而劉炫、劉知幾皆以荀昶撰集《孝經》綴於兩場“講《孝經》之義”之後，推其意，非謂荀昶親身參與這兩次《孝經》義討論，而是說其《集議孝經》之作，即此兩場“講《孝經》之義”的內容。

而其具體內容，劉知幾上疏云“有荀昶者，撰集《孝經》諸說，始以鄭氏為宗”。司馬貞駁劉知幾，亦云：“其注相承云是鄭玄所著，而《鄭志》及目錄等不載，故往賢共疑焉。唯荀昶、范曄以為鄭注，故昶集解《孝經》，具載此注，而其序云‘以鄭為主’，是先達博選，以此注為優。”<sup>①</sup>是荀昶之宗主鄭注也。又，劉炫云“有荀茂祖者，撰集其說，載安國於其篇首，篇內引《孔傳》者凡五十餘處，適與今傳符同。”司馬貞亦云：“荀昶集注之時，尚有《孔傳》。”<sup>②</sup>可見荀昶《集議孝經》之採摭。

及至六朝，南齊有陸澄請罷《孝經》博士，勿列于國典，並疑鄭注非鄭玄。南齊立學，“國學置鄭、王《易》，杜、服《春秋》，何氏《公羊》，糜氏《穀梁》，鄭玄《孝經》。”<sup>③</sup>而陸澄領國子博士，乃謂尚書令王儉曰：“《孝經》，小學之類，不宜列在帝典。”並作書與王儉論《孝經》云：“世有一《孝經》，題為鄭玄注，觀其用辭，不與注書相類。案玄自序所注眾書，亦無《孝經》。”<sup>④</sup>而王儉答書云：“疑《孝經》非鄭所注，僕以此書明百行之首，實人倫所先，《七略》、《藝文》並陳之六藝，不與《蒼頡》、《凡將》之流也。鄭注虛實，前代不嫌，意謂可安，仍舊立置。”<sup>⑤</sup>陸澄為史書所見明確疑鄭注之第一人。而王儉推崇鄭學，觀其所對文惠太子之問，亦用鄭玄之義。

① 王溥：《唐會要》，第1665、1666頁。

② 同上，第1666頁。

③ 蕭子顯：《南齊書·陸澄傳》，第683頁。

④ 同上。

⑤ 同上，第685頁。

南北朝《孝經》之立學，《隋書·經籍志》云：“梁代，安國及鄭氏二家並立國學。”又云：“陳及周、齊，唯傳鄭氏。”<sup>①</sup>《魏書·儒林傳》又云：“玄《易》、《書》、《詩》、《禮》、《論語》、《孝經》，虔《左氏春秋》，休《公羊傳》，大行於河北。”<sup>②</sup>是北朝《孝經》用鄭注也。

而南朝梁武帝有《孝經義疏》十八卷，至今存數語。劉炫《孝經述議》言其引《古文孝經》事云：

蕭衍作《孝經講義》，每引古文。“非先王之法服”，云“古文作‘聖王’”。“此庶人之孝”，云“古文□作‘蓋’”。“以事其先君”，云“古文作‘聖先公’”。“雖得之，君子不貴也”，云“古文作‘雖得，君子不道也’”。此數□所云古文，皆與今經不同，則梁王所見，別有偽本，非真古文也。後魏以來，無聞見者。<sup>③</sup>

梁武帝《孝經義疏》，有見於《古文孝經》，並以之與《今文孝經》相對勘。而且，此《古文孝經》之經文，與後來劉炫所見《古文孝經》不同，使劉炫疑其為偽。據劉炫所述，則此《古文孝經》，也與宋以後司馬光注解所用之本不同。

梁末戰亂，《古文孝經》及孔傳便已亡佚，由此才有王劭訪得《孔傳》，劉炫作《述議》，並引起唐代孔傳與鄭注之爭的問題。

《古文孝經孔傳》的重新出現，是在隋朝。劉知幾上疏是古文而非今文，講到《古文孝經》出現過程云：

至隋開皇十四年，祕書學士王孝逸於京市陳人處，置得一

① 魏徵等：《隋書·經籍志》，第935頁。

② 魏收：《魏書·儒林傳》，第1843頁。

③ 劉炫：《孝經述議》，林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第98頁。

本，送與著作郎王劭，以示河間劉炫，仍令校定。而更此書無兼本，難可依憑，炫輒以所見，率意刊改，因著《古文孝經稽疑》一篇。劭以為此書經文盡在，正義甚美，而歷代未嘗置於學官，良可惜也。<sup>①</sup>

而《隋書·經籍志》所述亦大體相同：

至隋，祕書監王劭於京師訪得《孔傳》，送至河間劉炫。炫因序其得喪，述其議疏，講于人間，漸聞朝廷，後遂著令，與鄭氏並立。儒者誼誼，皆云炫自作之，非孔舊本，而祕府又先無其書。<sup>②</sup>

在此兩處說法中，王劭都只是扮演送書給劉炫的角色。不過，劉炫的《孝經述議》於經文“孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親”下疏云：

奉生之道二，居也，養也。事死之道三，疾也，喪也，祭也。王邵以為疾屬生，不屬死，當云奉生之道三。劉焯以為人神大分，氣絕為限，以疾為死，未有是處。古之人安有猶生而死其親哉，謂改之為允。炫案：《士喪禮》、《喪大記》將述死事，皆以疾為首。孔傳分此五者，合上二下三，疾雖非死，與喪共傳，蓋以將死疾篤，故同之死焉。既以為疑，且存其舊也。<sup>③</sup>

① 王溥：《唐會要》，第 1664、1665 頁。

② 魏徵等：《隋書·經籍志》，第 935 頁。

③ 劉炫：《孝經述議》，林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第 148 頁。

劉炫所引有王邵、劉焯之說。然檢《隋書·經籍志》及其他志目之書，王邵、劉焯皆無《孝經》注解之書。乃知王邵不但送《古文孝經孔傳》給劉炫，而且自己也為之做考訂，惟不知其考訂全書，或僅言其一二而已。

以劉炫《述議》所言與清代日本回傳之《古文孝經孔傳》相對勘，其傳文大體相同。但也有不同之處，如上引之文，劉炫所見傳文應為“奉生之道二，事死之道三”，但今所見《古文孝經孔傳》則為：“奉生之道三，事死之道二”。<sup>①</sup>大體而言，《古文孝經》及孔傳經過了從存世到佚失，從佚失到發現，又佚失，再回傳的過程。漢代有第一個版本的《古文孝經》經文，《漢書·藝文志》所載“《孝經古孔氏》一篇”是否存在，因諸書從未見徵引，故無法考明，即便存在，也不是今天所見之《古文孝經孔傳》。及至梁末，《古文孝經》經文、傳文最終佚失。至隋代，第二個版本的《古文孝經》之經文與《孔傳》之傳文一同出現，並行于世，劉炫並為之作《孝經述議》。而唐代以後，《孔傳》徹底消失。北宋之世，又在祕府中重新發現第三個版本的《古文孝經》經文，而沒有《孔傳》，司馬光、范祖禹為此經文作注，朱熹作《刊誤》本之。今存。到了清代，從日本回傳第四個版本的《古文孝經》與《孔傳》，此即今所見之《古文孝經孔傳》。對於《古文孝經孔傳》的作者，《隋書·經籍志》言當時“儒者誼誼，皆云炫自作之，非孔舊本”，但以今所見劉炫《孝經述議》對比，云炫自作，過矣。又，清人丁晏之《孝經徵文》，言《孔傳》與《論語孔傳》、《尚書孔傳》多同，都是王肅偽造。但以今所見殘存之王肅《孝經注》，對勘今所見《孔傳》，其差異非常明顯，丁晏之說也不能成立。而《古文孝經孔傳》之作者，終歸與《論語孔傳》、《尚書孔傳》成為一學術懸案矣。

<sup>①</sup> 《古文孝經孔傳》，鮑廷博輯：《知不足齋叢書》，民國十年上海古書流通處影印。



而劉炫的《孝經述議》同樣命運多舛，終得殘存。《隋書·經籍志》錄“《古文孝經述義》五卷，劉炫撰”。<sup>①</sup>《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》皆錄《述義》五卷。而日本學者藤原佐世《日本國見在書目錄》又錄“《孝經述議》五卷，劉炫撰”。<sup>②</sup>《日本國見在書目錄》成書，相當於中國之唐代，可見此時劉炫《孝經述議》已經流傳到日本。至宋，中土志目之書如《宋史·藝文志》、《崇文總目》、南宋陳振孫之《直齋書錄解題》，南宋晁公武之《郡齋讀書志》，已經完全沒有《孝經述議》的記錄，可見此書在宋代已經亡佚。而在日本，此書得以保存。到了西元1942年，此書又被再次發現。陳鴻森先生述其事云：“一九四二年，日本學者武內義雄教授，時任國寶調查委員會，於清點故家舟橋清賢家藏舊籍時，發現《述議》古寫殘卷，存卷一、卷四兩卷。其餘所闕三卷，林秀一氏復就日本故籍所過錄《述議》之文，蒐輯比次，為《孝經述議復原に關する研究》一書，劉炫《述議》舊貌，十得七、八矣。”<sup>③</sup>以劉炫《孝經述議》對勘日本回傳之《古文孝經孔傳》，雖有不同之處，但所據是同一底本，則是沒問題的。也就是說，隋代重新出現的《古文孝經孔傳》與清代從日本回傳的經傳，內容大同小異，可以判斷其所據為同一底本。

到了唐代，《孝經》之今文鄭注與古文孔傳，又發生了一場大爭論。主古文孔傳者為劉知幾，主今文鄭注者為司馬貞。劉知幾辨鄭注之非，列十二驗，其言云：

① 魏徵等：《隋書·經籍志》，第934頁。

② 藤原佐世：《日本國見在書目錄》，黎庶昌輯：《古逸叢書》（下），揚州：廣陵書社，2013年，第738頁。

③ 陳鴻森：《〈續修四庫全書總目提要〉孝經類辨證》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第六十九本，1998年，第314頁。

然則《孝經》非玄所注，其驗十有二條。據鄭君《自序》云：“遭黨錮之事，逃難注《禮》。黨錮事解，注《古文尚書》、《毛詩》、《論語》。為袁譚所逼，來至元城，乃注《周易》。”都無注《孝經》之文，其驗一也。鄭玄卒後，其弟子追論師所著述，及應對時人，謂之《鄭志》。其言鄭所注者，惟有《毛詩》、《三禮》、《尚書》、《周易》，都不言鄭注《孝經》，其驗二也。又《鄭志》目錄，記鄭之所注，五經之外，有《中候》、《書傳》、《七政論》、《乾象曆》、《六藝論》、《毛詩譜》、《答臨碩難禮》、《駁許慎異義》、《發墨守》、《箴膏肓》，及《答甄子然》等書，寸紙片札，莫不悉載。若有《孝經》之注，無容匿而不言，其驗三也。鄭之弟子，分授門徒，各述師言，更相問答，編錄其語，謂之《鄭志》。唯載《詩》、《書》、《禮》、《易》、《論語》，其言不及《孝經》，其驗四也。趙商作《鄭先生碑銘》，具稱其所注、箋、駁、論，亦不言注《孝經》。晉《中經簿》：《周易》、《尚書》、《尚書中候》、《尚書大傳》、《毛詩》、《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《論語》，凡九書，皆云“鄭氏注，名玄”。至於《孝經》，則稱“鄭氏解”，無“名玄”二字，其驗五也。《春秋緯·演孔圖》注云：“康成注三《禮》、《詩》、《易》、《尚書》、《論語》，其《春秋》、《孝經》，別有評論。”宋均於《詩譜》云：“序我先師北海鄭司農。”則均是玄之傳業子弟也。師所著述，無容不知，而云《春秋》、《孝經》唯有評論，非玄之所著，於此特明，其驗六也。宋均《孝經緯注》引鄭《六藝論》敘《孝經》云：“玄又為之注。”“司農論如是，而均無聞焉，有義無辭，令余昏惑。”舉鄭之語，而云無聞，其驗七也。宋均《春秋緯注》云“玄為《春秋》、《孝經》略說”，則非注之謂。所言“玄又為之注”者，汎辭耳，非事實。序《春秋》亦云“玄又為之注也”，寧可復責以實注《春秋》乎？其驗八也。後漢史書存於世者，有謝承、薛

瑩、司馬彪、袁山松等，具為鄭玄傳者，載其所注，皆無《孝經》，其驗九也。王肅《孝經傳》首有司馬宣王之奏，“並奉詔令諸儒注述《孝經》，以肅說為長”。若先有鄭注，亦應言及，而不言鄭，其驗十也。王肅著書，發揚鄭短，凡有小失，皆在《聖證》。若《孝經》此注亦出鄭氏，被肅攻擊最應煩多。而肅無言，其驗十一也。魏、晉朝賢辨論時事，鄭氏諸注，無不撮引，未有一言引《孝經》之注，其驗十二也。凡此證驗，易為考覈。而世之學者不覺其非，乘彼謬說，競相推舉，諸解不立學官，此注獨行於世。觀夫言語鄙陋，固不可示彼後來，傳諸不朽。<sup>①</sup>

而司馬貞答之，攻擊《孔傳》云：

近儒欲崇古學，妄作此傳，假稱孔氏，輒穿鑿改更，又偽作《閨門》一章。劉炫詭隨，妄稱其善。且《閨門》之義，近俗之語，非宣尼之正說。案其文云：“閨門之內，具禮矣乎。嚴兄妻子臣，繇百姓徒役也。”是比妻子於徒役，文句凡鄙，不合經典。又分《庶人章》，從“故自天子”以下，別為一章，仍加“子曰”二字。然“故”者連上之辭，既是章首，不合言“故”。古文既亡，後人妄開此等數章，以應二十二章之數。非但經文不真，抑且傳習淺偽。又注“因天之時，因地之利”，其略曰：“脫衣就功，暴其肌體，朝暮從事，露髮跣足，少而習之，其心安焉。”此語雖傍出諸子，而引之為注，何言之鄙俚乎？與鄭氏所云“分別五土，視其高下，高田宜黍稷，下田宜稻麥”，優劣

① 王溥：《唐會要》，第1663、1664頁。標點為筆者所加，其中“《春秋緯·演孔圖》注云”原文無“注”字。

懸殊，曾何等級。今議者欲取近儒詭說，殘經缺傳，而廢鄭注，理實未可。望請准式，《孝經》鄭注，與孔傳依舊俱行。<sup>①</sup>

前陸澄難鄭，王儉只答以“鄭注虛實，前代不嫌，意謂可安，仍舊立置。”而此劉知幾與司馬貞辯難，多方考證。而劉知幾之十二驗，也成為後來維護鄭學者駁辯的主要基礎。孔傳、鄭注雙行，對唐而言本無大礙，而唐明皇有自己的考慮，於是作《孝經御注》，令天下家藏。自此之後，無論孔傳，還是鄭注，皆漸為湮沒，乃至亡佚。

---

① 王溥：《唐會要》，第1666頁。

## 第五章 唐明皇御注與《孝經》學的轉折

《孝經》之學，經文有古今文之分，鄭注主今文，孔傳主古文，經文互有出入，注解大相違異。唐代天下一統，經學隨之統一，故有《九經正義》之寫定。而《孝經》仍今古別行。至唐玄宗之世，乃詔令群儒質定《孝經》之義，劉知幾主古文，立十二驗以駁鄭注，司馬貞主今文，言古文鄙俚，事俱載《唐會要》。明皇乃以今文十八章為本，雜采漢唐之間舊解，自注《孝經》。自明皇御注，詔天下家藏，邢昺作疏，使播于國庠，孔、鄭二家之說，遂定於明皇一家之言。而孔傳、鄭注漸至浸微，終於亡佚。於是千餘年間，言《孝經》今文者，皆以明皇御注為定本。

然邢昺作疏，已言明皇改經，《廣揚名章》“居家理故治可移于官”，邢疏云：“先儒以為‘居家理’下闕一‘故’字，御注加之。”<sup>①</sup>此邢疏惟一言及明皇改動經文者。及至清世，輯佚之學大興，鄭玄《孝經注》殘存於古籍者，不論隻言片語，盡皆蒐集無遺。臧庸作

<sup>①</sup> 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第47頁。

《孝經鄭氏解輯本》，始言唐本有非。<sup>①</sup>嚴可均集《孝經鄭注》，乃言明皇臆解。<sup>②</sup>百年以來，敦煌遺書紛紛出土，白文《今文孝經》寫本殘片，屢現人間，鄭玄《孝經注》幾近全璧，重見天日。以新出《今文孝經》校明皇《孝經注》，可知明皇御注，決非今文之真，而是對今文經文不合己意處，頗加改易。此實注經之大忌。而這種改經所據，也略有跡可循。日本存《古文孝經》孔傳傳世，未必全真，然有隋代劉炫《孝經述議》寫本，經林秀一校定，可見《古文孝經》之一斑。又司馬光據古文作《孝經指解》，也可見古文經文之大略。以《古文孝經》之大略校明皇御注，可知明皇改經，實多據古文以改今文。可以說，就經文而言，明皇以《今文孝經》為本，采《古文孝經》之言，以及己意改易經文，使《孝經》經文，得一新定本。就經解而言，明皇採六家舊注，又加己意以解新定之經文，使《孝經》注解，歸於一家。此二者，共同促成了《孝經》學的根本轉折。

## 第一節 改經

唐明皇注《孝經》有二次，《唐會要》卷三十六載：

（開元）十年（即西元 722 年）六月二日，上注《孝經》，頒於天下及國子學。至天寶二年（即西元 743 年）五月二十日，

- 
- ① 如《天子章》“刑於四海”，臧庸云：“此經‘刑於四海’猶《感應章》‘光於四海’，當從鄭作‘形’，唐本作‘刑’，非也。”（臧庸《孝經鄭氏解輯本》，商務印書館 1959 年 10 月版，第 3 頁）又《廣揚名章》“居家理故治可移於官”，對於明皇注本增加“故”字，臧庸云：“唐本增經字，非。”（同上，第 17 頁。）
- ② 如《庶人章》“而患不及己者”，嚴可均云：“明皇無‘己’字，蓋臆刪耳。”（嚴可均：《孝經鄭注》，商務印書館 1959 年，第 4 頁。）

上重注，亦頒於天下。<sup>①</sup>

開元舊注本，後來亡於中土，而存於日本，即《古逸叢書》所收之《覆卷子本唐開元御注孝經》。天寶重注本，即宋初邢昺據元行沖疏所作《孝經注疏》本，亦即南宋合刻之《十三經注疏》本。唐明皇注《孝經》之前，《孝經》學的基本狀況，《隋書·經籍志》有云：

鄭氏注，相傳或云鄭玄，其立義與玄所注餘書不同，故疑之。梁代，安國即鄭氏二家並立國學。而安國之本亡于梁亂。陳及周、齊，唯傳鄭氏。至隋，祕書監王邵於京師訪得《孔傳》，送至河間劉炫，炫因序其得喪，述其義疏，講於人間，漸聞朝廷，後遂著令，與鄭氏並立。儒者誼誼，皆云炫自作之，非孔舊本。<sup>②</sup>

隋唐之間，《孝經》行世者，主要即鄭注本、孔傳本二本。《孝經注疏序》亦云唐明皇注經背景：“至有唐之初，雖備存於祕府，而簡編多有殘缺。傳行者唯孔安國、鄭康成兩家之注，并有梁博士皇侃《義疏》播於國序，然辭多紕繆，理味精研。”<sup>③</sup>又，據邢昺《孝經注疏》所標明，陳鴻森先生曾統計，明皇御注所引先儒舊解，“凡鄭康成二十九事，魏克己十六事，孔傳、王肅各十四事，韋昭二事。”<sup>④</sup>上述諸家經文，當亦唐玄宗所見。是故明皇《孝經注》經文所本有二，一為今文本，即自鄭玄注以來的《今文孝經》本；一為古文本，

① 王溥：《唐會要》，第767頁。

② 魏徵等：《隋書·經籍志》，第935頁。

③ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第3頁。

④ 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》，2003年，第36頁。

即劉劭所得，劉炫所講之《古文孝經》傳本。而明皇御注，就是據《今文孝經》而注之。

自唐玄宗寫定《孝經》經、注，至五代時，鄭注、孔傳遂亡。<sup>①</sup>自此之後，主今文者，皆以明皇定本為純今文本。賴《今文孝經》白文、鄭玄《孝經注》千年湮沒，一朝出土，古文《孝經述議》千年輾轉，異域重光，我們可以看到唐玄宗不但注《孝經》，而且改經文。而今天要探討唐玄宗之改經情況，最主要在於以敦煌新出今文十八章校唐玄宗御注今文，觀其文字歧異及注釋是否別具用心，便可知其改經之意。對唐玄宗改今文經文處，校以《古文孝經》，可知到底是以古文校今文，還是以意改經。

校唐玄宗《孝經注》所據今文，即敦煌新出《今文孝經》以及鄭玄《孝經注》。近百年來，敦煌文獻重見天日，使今人得以一窺唐代經書寫本之真相。而在敦煌經部文獻中，又以《論語》、《孝經》所獲最多。就《孝經》而言，在敦煌文獻中，《今文孝經》白文寫本多達二十七片，經陳鐵凡、徐建平諸先生之蒐集整理，一部幾近完整無缺之唐代《今文孝經》白文寫本，已經清晰可見。<sup>②</sup>以殘片拼集而成之《今文孝經》白文，雖偶有抄寫之誤，也不無異字、借字，然經文大體完整，字義基本一致。尤其是取鄭注以對勘經文，若合符節。又，敦煌出土文獻中，還有鄭玄《孝經注》殘片，收集並加以注解最佳者，為陳鐵凡《孝經鄭注校證》（“國立”編譯館1987年版）。鄭玄《孝經注》自清初朱彝尊《經義考》始為輯佚，有清一代，學人蒐集，極盡辛勞。及至敦煌遺書紛紛出土，鄭注幾近全璧。而此注本，也為今天提供了一個幾近完整的鄭玄所據《今文孝經》文本。白文和鄭注兩個文本，共同構成了一個大體一致的唐寫本

① 陳振孫《直齋書錄解題》云：“按《三朝志》：‘五代以來，孔、鄭注皆亡。’”（陳振孫《直齋書錄解題》，上海古籍出版社1987年12月版，第69頁。）

② 徐建平：《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”。



《今文孝經》，而將之與唐明皇《孝經注》經文對比，有十餘處出入，這些出入可以斷定為唐玄宗改經的結果。

確定唐玄宗改經之後，還要進一步確定改經的依據，即是否根據《古文孝經》改動《今文孝經》。唐玄宗的禦注采《孔傳》十四事，足見其對《孔傳》的重視。他的改經是否與《古文孝經》相關，以御注改今文處校以《古文孝經》經文，便可一目了然。但是，現存《古文孝經》經文，駁雜難辨，計有幾個本子：一是清朝從日本回傳的太宰純本《古文孝經孔傳》，此本《四庫提要》已言其偽；一是司馬光《古文孝經指解》，此本經文雖為古文，然多受明皇定本之影響。幸而有劉炫《孝經述議》出，以之為校，可以考見明皇所見古文真本之一斑。總之，可藉以見明皇所見《古文孝經》者有以下幾個本子。

一是劉炫《孝經述議》，隋劉炫得王邵所得《孔傳》，乃作《孝經述議》，以發明古文之義，又作《孝經稽疑》，辨《孔傳》之誤，作《孝經去惑》，明鄭注之非。三書於中土俱失，然數十年來，日本竟發現《孝經述議》寫本，使劉炫《古文孝經》義說，大白於世。《述議》雖不列經、傳文字，然劉炫疏文詳盡，可以據疏文推見經、傳字詞。因此，以之為據，探明皇改《今文孝經》處，可以推知明皇是否以古文改今文。

二是今所見《古文孝經孔傳》，此為乾隆時日本學人太宰純校對，回傳中土，鮑廷博刻入《知不足齋叢書》。《四庫》雖有收錄，然斥其“淺陋冗漫，不類漢儒釋經之體，並不類唐、宋、元以前人語。殆市舶流通，頗得中國書籍，有桀黠知文義者摭諸書所引《孔傳》影附為之。”<sup>①</sup>其後，清代學者周中孚、鄭珍、丁晏皆斥其偽。是故此書經文，不能定為明皇所見古文本。然此書之價值，如陳鴻森

<sup>①</sup> 紀昀等：《四庫全書總目》，第263頁。

云：“據近年所發現劉炫《述議》殘本以校之，知太宰純所傳刻者，與劉炫所據本大體不異，盧文弨謂‘其文義典核，又與《釋文》、《會要》、《舊唐書》所載一一符合，必非近人所能撰造’，其說是也。”<sup>①</sup>故此書經文有一定的參考價值。三是中土傳世之《古文孝經》經文，宋有司馬光作《古文孝經指解》，其說多受明皇御注影響，經文不可全據。此兩本互有不同，但經文皆不能作為准的，故在校對中只能謹慎取用。

具體而言，明皇改經，雖然表面上只是字詞之別，但一字之增刪更改，往往牽涉著對《孝經》的結構、義理的理解。

### 一 增字以改變對“五等之孝”的理解

《孝經》第一章為《開宗明義章》，第二章至第六章分別述天子、諸侯、卿大夫、士、庶人五等之孝。五等之孝的敘述中，孔子將天下一切人分為五個等級，每個等級都各行其孝，以達至“民用和睦，上下無怨”。而在《庶人章》最後有一句總結，對這句總結的解讀，關係著對五等之孝的理解。

《庶人章》：故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。

明皇注：始自天子，終於庶人，尊卑雖殊，孝道同致，而患不能及者，未之有也。言無此理，故曰未有。<sup>②</sup>

嚴可均輯佚鄭注，校對經文至此云：“明皇本無‘己’字，蓋臆刪耳。據鄭注，‘患難不及其身’，身即己也。《正義》引劉瓛云‘而

① 陳鴻森：《〈續修四庫全書總目提要〉孝經類辨證》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第六十九本，第319頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第27頁。

患行孝不及己者’，又云‘何患不及己者哉’，則經文元有己字。”<sup>①</sup>今敦煌《今文孝經》白文、鄭玄《孝經注》抄本出土，乃知嚴說確鑿無疑。經文當為：“故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及己者，未之有也。”觀《古文孝經》，《知不足齋叢書》本、日本足利本皆無“己”字，但林秀一整理之劉炫《孝經述議》，解此句為：“言行孝無有終始，則患禍必及其身矣。”<sup>②</sup>則經文似有“己”字。所以，我們無法確定明皇刪“己”字，是據古文以刪今文，還是以己意刪經。但這一刪訂，對《孝經》經義的改變影響甚巨。

御注之前，此處經文注解自古有異說。鄭注云：“總說五孝，上從天子，下至庶人，皆當行孝無終始，能行孝道，故患難不及其身也。未之有者，蓋未有也。”<sup>③</sup>邢昺《孝經注疏》云：“《蒼頡篇》謂患為禍，孔、鄭、韋、王之學引之以釋此經。”<sup>④</sup>而“終始”之意，諸家注釋皆落實於《開宗明義章》“身體髮膚，受諸父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。”“孝無終始”即《開宗明義章》的“始於事親”、“終於立身”，此經理解為：上自天子，下至庶人，凡天子、諸侯、卿大夫、士、庶人，如果不能做到始於事親，終於立身，而能使禍患不降落在自己身上，那是不可能的事情。但是，若如明皇御注，“終始”則落實於“天子”與“庶人”，此經文意思改變為：始於天子之尊，終於庶人之卑，皆當各行其孝道，如果有人擔心自己做不到，那是不可能做不到的。

這種理解的差別，從內容上與明皇御注本對《孝經》理解的轉化密切相關。對《孝經》性質的判斷，是解釋這部經典的根本所在。《孝經》開篇即言“先王有至德要道，以順天下”，則此經乃是

① 嚴可均：《孝經鄭注》，第4頁。

② 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第250頁。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第71-75頁。

④ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第27頁。

一部經緯天地的政治書，而不是一部勸人行善的道德書。在《孝經》學史上，自漢以來，無論是鄭玄、何休、王肅、皇侃的注解，即便僅有殘句遺存，也能看出他們都將《孝經》視為政教大典。尤其是按照鄭玄的理解，《孝經》本來是一部聖人制作，以總會六經之道的政教大典。也就是說，《孝經》講的是怎樣創建一種好的政教制度，讓天下人都能行孝。而從唐明皇御注開始，《孝經》實現了根本性的轉折，成了一部時王勸人行孝的倫理書。自御注之後，《孝經》的這種性質，歷經宋元明三朝注解，一直持續到清代。在“故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及己者，未之有也”一句中，是否有“己”字，其實包涵著對五等之孝理解的差別。按照鄭玄的解釋，五等之孝是孔子教導天子至於庶人，不同階層之行孝雖有差別，但是其始於事親、終於立身則無二致。即便庶人只是奉養父母使得稱孝，但是庶人也可以有更高的立身行道、揚名後世的道德要求。在這裏，教化的主體是孔子，五等之孝是孔子所立，讓天子、諸侯、卿大夫、士、庶人所行的法典。但是在明皇御注中，把“終始”變成始於天子，終於庶人，並且刪掉“己”字，便把五等之孝的意思，變成作為時王的玄宗，要求社會上不同階層的人各自勉力行孝。唐玄宗《孝經注》成後，詔天下家藏，五等之孝的意義，最終從政治上的憲章價值，轉化成倫理上的勸孝意義。

而且，唐玄宗在這裏改經文、易經注之後，這部經的結構也發生了變化。如果按照唐玄宗以前的解釋，“孝無終始”的“終始”對應的是《開宗明義章》的“始於事親”、“終於立身”，那麼自《開宗明義章》，經《天子章》、《諸侯章》、《卿大夫章》、《士章》、《庶人章》五章述五等之孝，成為一科段，而《三才章》之後另起一科段。但是，如果據唐明皇《孝經注》，“終始”為“始于天子，終於庶人”，則此經文對應的是《天子章》至《庶人章》之五等之孝，而不呼應《開宗明義章》。

## 二 增字以改變“父子”與“君臣”關係

唐玄宗《孝經注》在義理上最大的變化是，通過改經文，加注解，改變了《孝經》中的父子君臣關係，將之與鄭玄《孝經注》相比，便非常明顯。

《孝經》之言君臣父子者，最典型，也是被引用最多一句，是《聖治章》所言：

父子之道，天性也，君臣之義也。〔注〕父子之道，天性之常，加以尊嚴，又有君臣之義。父母生之，續莫大焉。〔注〕父母生子，傳體相續。人倫之道，莫大於斯。君親臨之，厚莫重焉。〔注〕謂父為君，以臨於已。恩義之厚，莫重於斯。<sup>①</sup>

必須注意的是，“天性”和“君臣之義”後皆有“也”字。依明皇注，父子之道固為天性之合，同時父子之道又有君臣之義，是將父子關係與君臣關係等同起來，使“父子君臣化”。觀劉炫《孝經述議》，解此句曰：“言父子相與之道，乃是天生自然之恆性也。其以尊嚴臨子，親愛事父母，又是君臣上下之大義也。”<sup>②</sup>又曰：“經意言父子之道，是天性也，又是君臣之義也。”<sup>③</sup>可見劉炫所見《古文孝經》經文也有兩個“也”字，而據《古文孝經》之《知不足齋叢書》本、日本足利本、司馬光《古文孝經指解》，皆有兩“也”字。

但是，敦煌出土《今文孝經》此句經文為：“父子之道天性君臣之義。”由此可見，唐玄宗注此處經文，是為了使語句顯得更加通順，根據《古文孝經》來修改《今文孝經》的經文。而且，這種修改絕非僅僅是出於表述通順的考慮，更有他作為一個時王的政治目

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 38 頁。

② 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第 125 頁。

③ 同上，第 127 頁。

的。因為有了這兩個“也”字，經文的意思便變成，“父子之道”是“天性之常”，同時又有“君臣之義”。這樣一來，雖然表面上是在講“父子之道”，但是暗地裏已經把“君臣之義”建立在“父子之道”這種“天性”的基礎上。如果按照《今文孝經》原貌，“父子之道天性”與“君臣之義”斷為二事，鄭注尤其清晰。

父子之道天性，〔注〕性，常也。父子相生，天之常道。君臣之義。〔注〕君臣非有骨肉之親，但義合耳。三諫不從，待放而去。父母生之，續莫大焉。〔注〕父母生之，骨肉相連屬，復何加焉。君親臨之，厚莫重焉。〔注〕君親擇賢，顯之以爵，寵之以祿，厚之至也。<sup>①</sup>

以此注與明皇御注對比可以看出，明皇御注極力將“父子之道”與“君臣之義”合轍，而鄭君之注則極力將“父子之道”與“君臣之義”分途。這種對經義完全不同的解釋，固然與鄭玄、明皇對《孝經》的整體理解相關，但直接的文本依據則是古文、今文有無二“也”字的區別。今文無二“也”字，則“父子之道”與“君臣之義”分而為二，分別對應下文的“父母生之”與“君親臨之”。故鄭玄注“君親臨之”為“君親擇賢，顯之以爵，寵之以祿”。而明皇據古文改今文，加二“也”字，將“父子之道”與“君臣之義”合而為一，使文氣讀起來更通順，語勢看起來更暢達，但下文的“君親擇賢”則無所著落，因此明皇不得不將“君”解釋為“謂父為君，以臨於己”，即父親像君主一樣臨于己。就全句而言，這樣的理解明顯扞格不通。

《孝經》在後世之所以備受詬病，除了倫理上的君臣父子化，還有道德上的“移孝作忠”。而這一觀念，同樣是唐明皇改經的

<sup>①</sup> 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第138-141頁。

結果。

《廣揚名章》：君子之事親孝，故忠可移於君。〔注〕以孝事君則忠。事兄悌，故順可移於長。〔注〕以敬事長則順。居家理，故治可移於官。〔注〕君子所居則化，故可移於官也。<sup>①</sup>

邢昺《孝經注疏》云：“先儒以為‘居家理’下闕一‘故’字，御注加之。”<sup>②</sup>是疏文惟一坦言明皇改經者。而唐玄宗之前的陸德明《經典釋文》，經文為“居家理故治”，下云“讀居家理故治絕句”。<sup>③</sup>皮錫瑞《孝經鄭注疏》認為：“古本無此‘故’字，《釋文》也本無之，當作‘居家理治’，陸氏見此句少一‘故’字，與上二句文法有異，恐人讀此有誤，故特發明句讀。”<sup>④</sup>今校諸敦煌新出《今文孝經》白文、鄭玄《孝經注》抄本，皆無“故”字。可證邢昺之說不虛，《經典釋文》所載“居家理故治”，“故”字為後人所加，而皮錫瑞考證甚確。而校諸《古文孝經》，劉炫《孝經述議》釋此句云：“居在其家，能使家事理治，其治可移之於在官也。”<sup>⑤</sup>劉炫《孝經述議序》亦云：“乃使室家理治，長幼順序。”<sup>⑥</sup>可知《古文孝經》也無“故”字。惟司馬光《古文孝經指解》、日藏《古文孝經》皆有“故”字，不可據。是故唐玄宗加一“故”字，表面上也是為了語意通順乃改經文，然而這一改動，又嚴重地改變了經文原意。結合陸德明之說，探解鄭注之意，經文、句讀、解釋，皆與明皇御注不同：

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第47頁。

② 同上。

③ 陸德明：《經典釋文》，第343頁。

④ 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。

⑤ 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第277頁。

⑥ 同上，第65頁。

《廣揚名章》：君子之事親孝故忠，可移於君。〔注〕欲求忠臣必出孝子之門，故言可移於君。事兄悌故順，可移於長。〔注〕以敬事兄則順，故可移於長。居家理治，可移於官。〔注〕君子所居則化，所在則理，故可移於官。<sup>①</sup>

在鄭玄的解釋中，忠、孝有別，父、君完全不同，而事父、事君也完全不同。而在唐明皇的注解中，邢昺為之疏道：“君子之事親能孝者，故資孝為忠，可移孝行以事君也。事兄能悌者，故資悌為順，可移悌行以事長也。居家能理者，故資治為政，可移治績以施於官也。”<sup>②</sup>於是忠孝合一，事君事父無別矣。

《孝經》乃孔子為曾子陳孝道，以立政教之本，使天子至於庶人皆能行孝，以期民用和睦，上下無怨。其中，父子關係、君臣關係皆是人倫之重，而孝、忠，俱為道德之要。鄭玄注解，於“父子之道天性。君臣之義”一句，從倫理上將父子、君臣關係斷然分別，而於“君子之事親孝故忠，可移於君”一句，則從道德上將孝、忠明確區分。但是，唐明皇作為一時之君主，要頒佈《孝經》之正義以教訓天下，所以千方百計地並舉君臣與父子，等同忠和孝。《聖治章》采《古文孝經》經文而成“父子之道，天性也，君臣之義也”，由倫理而言，君臣與父子混同矣。《廣揚名章》“居家理治可移於官”又增一“故”字，使前面經文斷成“君子之事親孝，故忠可移於君”，由道德而言，孝與忠合一矣。明皇改經之後，天下皆以明皇御注即為《今文孝經》真本，凡言今文孝經者皆不能脫明皇定本之窠臼，於是《今文孝經》之古注泯而新解興，父子君臣、忠孝，皆並為一談。

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第187-188頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第38頁。



### 三 其他改動

明皇御注，尚有數處改易經文，或以古文校今文，或臆改，最重要者有如下幾條。

1. 《天子章》：愛敬盡於事親，而德教加于百姓，刑于四海。

明皇注：刑，法也。君行博愛廣敬之道，使人皆不慢惡其親，則德教加被天下，當為四夷之所法則也。<sup>①</sup>

《經典釋文》“形於”下云：“法也。字又作‘刑’。”<sup>②</sup>是《今文孝經》本有兩種寫法，一般作“形”，有的作“刑”。校諸敦煌新出唐寫本，《孝經》白文抄本編號伯 3398，伯 3416C，斯 728 等寫本，皆作“形”，而編號伯 2545，伯 3372，斯 1386，伯 3369 寫本皆作“刑”。<sup>③</sup>鄭玄《孝經注》抄本（編號伯 3428）文為“刑于四海”，鄭注云：“刑，見也。德教流行，見於四海，無所不通。”<sup>④</sup>可見明皇之前，《今文孝經》“形”、“刑”並用，而注解則以鄭注“見也”為正。而《古文孝經》則只用“刑”字，《孔傳》云：“刑，法。”<sup>⑤</sup>可見明皇定“刑于四海”，是參用《古文孝經孔傳》之“刑”字義，故擇《今文孝經》之“刑”而棄“形”。

2. 《孝治章》：治家者，不敢失於臣妾，而況於妻子乎？

明皇注：理家，謂卿大夫。臣妾，家之賤者。妻子，家之

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 11、12 頁。

② 陸德明：《經典釋文》，第 341 頁。

③ 徐建平：《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，第 1892 頁。

④ 同上，第 1927 頁。

⑤ 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第 228 頁。

貴者。<sup>①</sup>

新出土所有《今文孝經》抄本、鄭玄《孝經注》抄本中，“臣妾”下皆有“之心”二字。足見“之心”是唐明皇所刪。而且，日藏開元初注本經文尚有“之心”二字，而今傳本即天寶重注本則無之，可見是唐明皇在天寶重注時刪去。而林秀一整理劉炫《孝經述議》解釋此句云：“以諸侯愛士民，故大夫以下治一家者，身常謹敬，尚不敢失意於微臣賤妾而不念之，而況於適妻貴子乎？”<sup>②</sup>細看文意，應有“之心”二字，而《古文孝經》之《知不足齋叢書》本、足利本皆有“之心”，可見古今文皆有“之心”二字，而唐玄宗臆刪之。蓋玄宗以今文上明王言“不敢遺小國之臣”，治國者言“不敢侮於鰥寡”，故治家者應言“不敢失於臣妾”，以資對應，故刪去“之心”。這種刪改，純屬臆改經文。

3. 《聖治章》：故不愛其親而愛他人者，謂之悖德。不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。

明皇注：言盡愛敬之道，然後施教於人，違此則於德禮為悖也。<sup>③</sup>

新出土所有《今文孝經》抄本、鄭玄《孝經注》抄本中，經文兩處“他人”之下皆有“親”字。此處無二“親”字，唐玄宗刪之無疑。而據劉炫《孝經述議》解此句為：“若人君不自愛其己之親而敬他人者，謂之為悖亂之德也。不自敬其己之親而敬他人之謂之為悖

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 34 頁。

② 林秀一：《孝經述議復原に關する研究》，第 265 頁。

③ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 38 頁。

亂之禮也。”<sup>①</sup>則劉炫本無二“親”字，而《古文孝經》之《知不足齋叢書》本、日藏足利本、司馬光《古文孝經指解》，皆無二“親”字，是唐玄宗據《古文孝經》以刪《今文孝經》經文也。

唐玄宗此處刪改經文，表面上對經義理解沒有多大影響，事實上改變了經文的深層含意，尤其是對比鄭注，便可以看得更加明顯。此句經文，與《天子章》可以對看，《天子章》云：“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人。”鄭注曰：“愛其親者，不敢惡於他人之親。己慢人之親，人亦慢己之親，故君子不為也。”<sup>②</sup>鄭注將“人”釋為“人之親”，雖屬增字解經，然其據即在於《聖治章》此文。若非敦煌遺書出土，使人知明皇據古文改今文，則鄭注雖存，讀者終難得其精義。鄭注《天子章》，意為愛己之親，推愛以及他人之親，則人不止愛己，且愛及於己之親。敬己之親，推敬以及他人之親，則人不止敬己，且敬及己之親。人因愛己、敬己，進而愛己之親，敬己之親，這才是真正的“孝”。在儒家思想中，愛、敬往外推，是從愛敬己親到愛敬他人之親，譬如愛敬己之父母，直接推到愛敬他人之父母，而不會推到愛敬同齡人或者嬰孩。因此，《孟子·梁惠王上》不言“老吾老以及人，幼吾幼以及人”，而必為“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼”。而《孟子·盡心上》言“殺人之父，人亦殺其父。殺人之兄，人亦殺其兄。”其理亦同。

4. 《事君章》：君子之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡，故上下能相親也。

明皇注：上，謂君也。進見於君，則思盡忠節。君有過失，則思補益。將，行也。君有美善，則順而行之。匡，正也。救，

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第131頁。

② 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第15-16頁。

止也。君有過惡，則正而止之。下以忠事上，上以義接下。君臣同德，故能相親。<sup>①</sup>

檢敦煌新出《孝經》白文、鄭玄《孝經注》“故上下能相親也”一句，基本都作“故上下治，能相親也”。所以可以斷定，“治”字是明皇御注所刪。然觀劉炫《孝經述議》注釋此句云：“臣既愛君，君亦愛臣，以是故上下能相親也。”是劉炫所見本無“治”字，而《古文孝經》之《知不足齋叢書》本、足利本、司馬光《古文孝經指解》皆無“治”字，是唐玄宗據《古文孝經》以刪今文也。此處刪改，對經義沒有真正的影響。

此外，對比敦煌新出《孝經》白文，明皇御注寫定的《今文孝經》經文，還有多處增加“也”字。如《開宗明義章》敦煌寫本作“夫孝，德之本，教之所由生。”明皇定本變成“夫孝，德之本也，教之所由生也。”《三才章》寫本作“夫孝，天之經，地之義，民之行。”明皇定本變成：“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。”《廣至德章》敦煌寫本作：“君子之教以孝，非家至而日見之。教以孝，所以敬天下之為人父者。教以悌，所以敬天下之為人兄者。教以臣，所以敬天下之為人君者。”而明皇定本變成：“君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也。教以悌，所以敬天下之為人兄者也。教以臣，所以敬天下之為人君者也。”這些都無關宏旨，不像改“父子之道天性，君臣之義”一句那樣使經義完全改變，故不贅述。

## 第二節 重注

皮錫瑞《孝經鄭注疏》序言略對比鄭注、明皇注及明皇之後注

<sup>①</sup> 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第52頁。

本，有云：“鄭君深於禮學，注《易》箋《詩》，必引禮為證，其注《孝經》，亦援引古禮，此皆則古稱先，實事求是之義。自唐以來，不明此義。明皇作注，於鄭注引典禮，概置不取，未免買櫝還珠之失，而開空言說經之弊。宋以來尤不明此義，朱子《定本》於經文徵引《詩》《書》者輒刪去之，聖經且加刊削，奚有於鄭注。”<sup>①</sup>

皮氏以“徵引典禮”與“空言說經”為明皇《孝經注》之前及其後《孝經》學之差別，誠可謂識見宏深。蓋自東漢以降，典禮之學實為經學之核心。魏晉至於隋唐之間，士大夫或志游於老莊，發為玄言，或依據於釋典，譯釋佛語，然其注疏禮學，孜孜不倦，故政治雖有分合，而華夏文明，一線不絕。自唐宋以後，經師轉而為道學家，或從程朱，或從陸王，然其損益禮經，制作家禮、鄉約以敬宗睦族，故能重建社會，收拾人心，然其規範政治，則遠不如兩漢之宏大。故在清代樸學“清談許鄭”之前，經學之興廢，實表現於禮學之興廢。六經皆孔子所述作，其意旨、功能各有不同，對每一部經的注釋，以經注經，則經注徵實可信。也惟有如此，才能發明整個經學體系，使周孔之制得以發明。若夫以己意釋經，則不但改變經文性質，而且使經與經之間不能貫通。

明皇御注之前，經說眾多，歧義紛出，然皆以《孝經》與五經體系相呼應，舉其大者，有鄭注、孔傳，皆以《孝經》為孔子教化天下的政治書，故注《孝經》皆博引五經禮義，使之相互發明。惟師法不同，擇其要者，鄭注有皇侃之《義疏》，孔傳有劉炫之《述議》。而明皇御注，雜引眾家，問下己意，但此雜引，並非簡單之採擇，而是有意改造，即對諸注之典禮，幾乎盡棄，不取征實之禮制，唯餘說理之空言。於是《孝經》脫離五經系統，一轉而為時王以聖人之教教化天下的倫理書。

<sup>①</sup> 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

## 一 《孝經》的轉化

《孝經》開宗明義，明皇即棄其典禮：

子曰：“先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨。”

鄭注：子者，孔子。禹，三王最先者。至德，孝悌也。要道，禮樂也。以，用也。睦，親也。至德以教之，要道以化之，是以民用和睦，上下無怨也。<sup>①</sup>

明皇注：孝者，德之至，道之要也。言先代聖德之主，能順天下人心，行此至要之化，則上下臣人，和睦無怨。<sup>②</sup>

明皇將“先王”釋為“先代聖德之主”，實質上是將《孝經》的禮法模糊化，蓋三代聖王，皆制作禮樂，所尚不同。御注之前，鄭注云：“禹，三王最先者”，是用夏法；陸德明云：“王，謂文王也”，<sup>③</sup>是用周禮。鄭、陸之說，皆有所指。而明皇籠統言“先代聖德之主”，言無所指，則制無所據。接著，明皇援用王肅，將“至德”與“要道”，統歸於“孝”。“道”與“德”，古經皆分為二；如《論語》“志於道，據於德”，《周禮》“考其德行、道藝”，況經言“至德”與“要道”，後又有《廣至德》、《廣要道》之章。故鄭注以“孝弟”釋“至德”，以“禮樂”釋“要道”，而王肅云“孝者，德之至，道之要也”，是王肅注經，專與鄭玄立異，故將“道”“德”二事，合為一義，而罔顧《廣要道》章之言禮樂。明皇本不取典禮解經，故依用王說。本來，孔子之經教，對於後世之天子至於庶人，不但是規定德性以教之，而且是規定禮樂以化之。但是明皇引用王注，把“禮樂”這個維度完全

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第2-4頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第10頁。

③ 陸德明：《經典釋文》，第341頁。

取消了——“禮樂”維度的取消，與唐代的政治現實密切相關。在接下來的經注中，唐玄宗自始至終，把《孝經》背後的政教制度悉數刊落。

《紀孝行章》：孝子之事親也，居則致其敬。

鄭注：盡其禮也。<sup>①</sup>

明皇注：平居必盡其敬。<sup>②</sup>

明皇改“禮”為“敬”，一字之易，用心昭然可見。《廣要道章》云：“禮者，敬而已矣。”敬，禮之本，在心為敬，發而為禮。以《孝經》經文相證，則如鄭注，以“盡其禮”解“致其敬”，經義皎然。明皇注解“居”為“平居”，而不釋“敬”字。以鄭注之義，居而致其敬，敬之心必落實於具體的禮樂制度中，如出告入面之類皆是也。而以明皇之意，經義唯言平居之時，有敬心已足，而不明言該如何落實敬心。

《廣至德章》：君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者也。教以悌，所以敬天下之為人兄者也。教以臣，所以敬天下之為人君者也。

鄭注：天子父事三老，所以敬天下老也。天子兄事五更，所以教天下悌也。郊則君事天，廟則君事尸，所以教天下臣。<sup>③</sup>

明皇注：舉孝悌以為教，則天下之為人子弟者，無不敬其

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第151頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第42頁。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第180-183頁。

父兄也。舉臣道以為教，則天下之為人臣者，無不敬其君也。<sup>①</sup>

明皇此注，皆依王肅，而以此注對比鄭注，特點同樣非常明顯。經言“敬天下之為人父者”，“敬天下之為人兄者”，“敬天下之為人君者”，則此“君子”，實指天子。惟其明為天子，則玄宗此注，必極盡心思，小心行事，以與當時政治相符合。經云“教以孝”“教以弟”二句，明皇注泛泛而言“舉孝、弟以為教，則天下之為人子、弟者無不敬其父兄也”，但天子如何“舉孝弟以為教”，則明皇並無一語言及。雖邢疏也略引《禮記·祭義》食三老五更於太學之事釋之，然在明皇注中，却不語及此禮制。觀劉炫《述議》，亦引三老、五更以為教孝、教悌之事，可知明皇所見孔傳與鄭注，在此問題並無大出入。三老、五更之名，隋唐無之。劉炫曾云：“三老是民之長師，若今之鄉正也。”<sup>②</sup>三老五更，至於隋唐，略如鄉正之官。明皇決不會沿用鄭注、孔傳之義，以事三老、五更釋教孝教悌，主要是因為，依唐代之政治現實，不可能請三老、五更於明堂，而使皇帝父事、兄事之。倘若明皇從鄭或用孔，則雖符合經義，却不適於現實，況明皇本為時王，若依用鄭孔，則是搬起石頭砸自己的腳。經云“教以臣”句，明皇御注也泛泛而言“舉臣道以為教”，此亦空言說經之典型，遠不及鄭注解以郊祀、廟祭之禮之征實可信。“教以孝”“教以弟”“教以臣”三句，本身便極難解釋。蓋繼承制度為父死子及，故天子本無父；嫡長子繼承制，故天子本無兄；而已為天子，率土之濱莫非王臣，故天子本無君。以無父、無兄、無君之天子，而欲教天下孝、悌、臣，則必於具體的禮制活動之中，才能實現。

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 47 頁。

② 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第 85 頁。



所以鄭注、孔傳皆不能不以典禮解經。但是，如鄭注之典禮，在唐代幾已完全消失，明皇不能用這些典禮注經，故只能將“落實典禮”轉變成“空談道理”。細味明皇御注，“教以孝”“教以弟”“教以臣”分別解釋為“舉孝弟以為教”“舉臣道以為教”，其意為天子講孝、悌、臣的道理給天下人聽，使人們皆能敬其父、兄、君。而鄭注之意，則是孔子教天子如何通過父事三老以教天下敬其父，兄事五更以教天下敬其兄，郊祀廟祭以教天下敬其君。一是時王教萬民，一是孔子教後世，其意判然有別。類似的注解還出現在《感應章》：

《感應章》：故雖天子，必有尊也，言有父也，必有先也，言有兄也。

鄭注：雖貴為天子，為有所尊，事之若父，即三老是也。必有所先，事之若兄，即五更是也。<sup>①</sup>

明皇注：父，謂諸父。兄，謂諸兄，皆祖考之胤也。禮，君讌族人，與父兄齒也。<sup>②</sup>

天子本無父無兄，而經云“言有父也”“言有兄也”，則是尊事之若父、若兄者也。因此，鄭注仍依《廣至德》之說，釋為天子於明堂父事三老，兄事五更以教天下孝悌。而依明皇御注，父是指諸伯父、叔父，而兄是指自己的族兄，如此一來，則《感應章》所言，不是天子父事三老以教天下孝，兄事五更以教天下悌的禮儀，而是天子尊事諸父、諸兄的宗族燕樂圖。如鄭所注，則經文之言，為政教大典，是公。若明皇御注，則經文所言，是天子家宴，是私。依鄭注，

① 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第203、204頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第51頁。

孝悌之所以能感應上天，以至“通於神明，光於四海”者，在於天子行其禮樂，教化天下所致。而依明皇御注，則在於天子能有孝悌之心，行於一家所致。在這裏，唐明皇仍然是將作為天下政教的孝悌轉化為倫理道德的孝悌。

《諫諍章》：昔者，天子有爭臣七人，雖無道，不失其天下。諸侯有爭臣五人，雖無道，不失其國。大夫有爭臣三人，雖無道，不失其家。

明皇注：降殺以兩，尊卑之差。爭謂諫也。言雖無道，為有爭臣，則終不至失天下、亡家國也。<sup>①</sup>

經所言七人、五人、三人，其數明確，非泛泛言之。所以，此七人、五人、三人所指何官，是唐以前歷代注家所特別注意者。七人，邢疏云：“孔鄭二注及先儒所傳，並引《禮記·文王世子》以解七人之義。案《文王世子》記曰：‘虞、夏、商有師保，有疑丞，設四輔及三公，不必備，惟其人。’”<sup>②</sup>鄭注即云：“七人，謂三公，左輔、右弼、前疑、後丞。”<sup>③</sup>邢疏言“孔鄭二注及先儒所傳”，透露一個關鍵資訊：明皇御注以前，“七人”之解，向無異義，皆據《文王世子》以為說。那麼將“七人”之說泛化，不加以明確注解，是自明皇御注始。五、三之數，鄭玄云“尊卑轉少，未聞其當”，此鄭君注經，疑者闕如。而“五人”，邢疏云：“孔傳指天子所命之孤及三卿與上大夫，王肅指三卿、內史、外史”。<sup>④</sup>三人，邢疏云：“孔傳指家相、宗老、側

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第48頁。

② 同上。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第194頁。

④ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第48頁。

室，以充三人之數。王肅無側室而謂邑宰。”<sup>①</sup>是明皇所見之孔傳、王注，也盡可能將五、三之數落實到具體的典禮上。如果依鄭注、孔傳、王注的理解，《孝經》本章是孔子為天子、諸侯、卿大夫規定諫諍的法度，使每一級別皆有相應的職官，可以專行諫諍之職。但是，按明皇御注的理解，本章只是講論必須諫諍的道理，至於七、五、三之差，只不過是因天子、諸侯、大夫有尊卑之差，所以“降殺以兩”而已，沒有明確的指向。明皇此注，固然與當時政治不可能存在諸如專門諫諍的四輔、三公有關，但這種注解，却再一次把孔子規定政教制度轉化為孔子空談孝悌道理。

上述諸例，只是唐玄宗《孝經注》刊落典禮的一些典型例子，事實上，整部《孝經注》有大量類似的情況，如《開宗明義章》之“始於事親，中於事君，終於立身”，《卿大夫章》之“法服”“法言”“德行”，《聖治章》之“父子之道天性也，君臣之義也”，《事君章》之“進思盡忠，退思補過”，等等。那麼，唐玄宗注《孝經》，為什麼不像漢唐之間注疏那樣，而是竭盡其智，刊落典禮呢？

## 二 皇帝身份與《孝經御注》

唐玄宗注《孝經》刊落典禮，既與唐朝政治密切相關，也與唐玄宗作為皇帝的身份密切相關。

經學西京初興，以孔子祖述堯舜，憲章文武，為漢世立法，故對孔門之垂法，經學之大義，進行不遺餘力的落實。及至東漢末造，古文經學如《周禮》、《毛詩》、《左傳》迭次興起，漸居主流，而鄭玄以《周禮》為根柢，遍注群經，整合古今文異義，遂成鄭氏家法，孔子之法漸至凌遲，《周禮》之制替之而起。此後五經號為經學，實則史學。經學之所以影響政治，不在其素王之法，而惟在其周孔之

<sup>①</sup> 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第48頁。

禮，是故自魏晉至於唐代討論五服，廷議明堂郊祀諸說，不勝其煩。而經中所言禮制，多眾說紛繁，莫定一是。《孝經》之義，表面非常明確，自成一體，但事實上，如果經文背後沒有一套禮制，則絕不能真正通達經義。如《卿大夫章》之“非先王之法服不敢服，非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行”，《諫諍章》之“昔者天子有爭臣七人”，《聖治章》“郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝”之類，且不論《孝經》是孔子為曾子陳孝道，還是曾子或其門人手書，《孝經》皆是孔門法度，與他經大義相通，不能無典禮相證。故鄭玄《孝經注》其制度多同《王制》、《春秋公羊傳》，其大義亦與《王制》、《公羊傳》相應。後來皇侃據鄭注作《義疏》，劉炫依孔傳作《述議》，也多發掘《孝經》背後的禮制，但此二疏以禮注經的共同特徵是雜引禮制，而不分今古文之差異。而唐玄宗《孝經注》刊落典禮，原因正在於其先所據的禮制，早已不能完全落實為現實的政治制度。就像《廣至德》章“教以孝，所以敬天下之為人父者也；教以悌，所以敬天下之為人兄者也”，若依鄭注，教孝教悌之義，在明堂制度中非常明確清晰。但是，唐代的明堂制度，在學術上早就已經是一樁糊塗公案，歧說紛紜，無可適從，在政治上則更加不切實際，無法落實。在這樣的情況下，注經若依典禮，則成空談典禮，若依現實，則只能空談義理，此實為古今異制，注經與現實之間不可彌合的張力，無可如何之事。

而唐玄宗在空談典禮與空談義理之間，選擇並實行了後者，則是唐玄宗作為當朝皇帝的特殊身份決定的。鄭玄以《王制》、《公羊》之禮法注《孝經》，固然與漢世典章有重大關係，其說與《白虎通》禮制相合處眾多，故可施於政事，即便有不合於漢代典章，也可以作為一種理想政制，其後如皇侃《義疏》之類，引典禮注經，不一定直接面對當時的朝廷政制，却能夠將之視為一種理想政制，即便與當時典禮完全不相合，也不受非聖無法之譏。可以說，無論鄭

注、孔傳，還是皇侃《義疏》、劉炫《述議》，注經者之身份皆為學者大儒，其經注皆為理想政制，所以，他們可以取當時未曾實行之古經典禮注解《孝經》，發明大義。而唐玄宗《孝經注》則完全不同。唐玄宗的身份是當朝皇帝，這一特殊身份決定了他的注經必須與當時政治密切結合，而絕不能與當時政治有異，否則便是皇帝自己非毀聖人之法。正因如此，唐玄宗之《孝經注》，幾乎完全拋棄那些具有實際意義的古禮。如《廣至德章》“教以孝”“教以悌”句，唐玄宗若依從鄭注，則必須擇古之三老五更，即當時之鄉正，在明堂父事兄事之，否則不能避免非聖無法之譏。所以，唐玄宗乃盡削典禮，把《孝經》背後的制度完全抽空。而《孝經》背後的制度一旦被抽空，《孝經》便從孔子為後世設立政教，以使天下人行孝的政治書，轉變成孔子講述孝道的倫理書。《孝經》也從五經系統中脫離出來，成為沒有五經也可以獨立單行的一經。

### 三 《孝經御注》與中唐典禮

當唐玄宗將《孝經》的性質轉變為倫理書，經文規定政治生活，尤其是要求君主的政治言說，經過唐玄宗的注解，便順理成章地變成軌戒百姓的道德教條，《孝經》由責君之書而成責民之書。最明顯的有幾則經注：

《庶人章》：用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母。

鄭注：行不為非為謹身，富不奢泰為節用，度才為費，十一而稅，雖遭凶年，父母不乏。<sup>①</sup>

明皇注：身恭謹則遠恥辱，用節省則免饑寒，公賦既充，則

<sup>①</sup> 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第194頁。

私養不闕。<sup>①</sup>

此章言“庶人之孝”，表面上似乎是“規定庶人如何行孝”的問題。但鄭注強調，庶人能否行孝，與政治制度之善惡密切相關，要在“十一而稅”的政治制度中，庶人才能實現“雖遭凶年，父母不乏”，即便是最下層的庶人，其孝也必然要在政治生活中實現。如果細察鄭玄對第二至第六章所謂“五等之孝”的注解，便可以看出，五等之孝的內容，不是規定天子、諸侯、卿大夫、士、庶人分別如何行孝，而是規定一種正當的政治生活，使天子至於庶人在其中皆能各行其孝。而在唐玄宗的注解中，經文完全轉變為對庶人行孝的規定，尤其是“公賦既充，則私養不闕”，“公賦既充”純為增字改經，而亦可見唐玄宗訓民之用心。而《三才章》所注也很明顯。

《三才章》：先王見教之可以化民也。是故先之以博愛，而民莫遺其親。陳之於德義，而民興行。先之以敬讓，而民不爭。導之以禮樂，而民和睦。示之以好惡，而民知禁。

明皇注：君愛其親，則人化之，無有遺其親者。陳說德義之美，為眾所慕，則人起心而行之。君行敬讓，則人化而不爭。禮以檢其跡，樂以正其心，則和睦矣。示好以引之，示惡以止之，則人知有禁令，不敢犯也。<sup>②</sup>

經文言君上之教化民下，但如何教化，明皇注明顯地刊落典禮，規避君責。經云：“陳之以德義而民興行”，鄭注云：“上好義，則民莫敢不服”，用《論語》以注《孝經》，“陳”為陳列以示之之義，

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 27 頁。

② 同上，第 28 頁。

此責君上行德義，以使民披其教，起而行之。而玄宗注則將“陳”解為“陳說”，於是變成君上講解德義之理。鄭注為身教，身教要求人君必須親行禮樂，以為民範。而明皇注則是言教，言教之則逃避了君主自身的責任，而成空說義理。經云“導之以禮樂而民和睦”，鄭注云：“上好禮，則民莫敢不敬之。”同樣引《論語》以注《孝經》。之所以引《論語》者，鄭注以《孝經》為孔子思想，故引《論語》言論以證之，最為切近，故鄭玄《孝經注》多引《論語》之言。依鄭注，經意乃責君上行禮樂，以使民起敬起愛，蒙禮樂之化而上下相親，故和睦也。而明皇注言“禮以檢其跡，樂以正其心”，“其”指民，非指君，於是經意從規正、教育、限制君主行為，跳轉成為檢查、規範、限制人民的行為。這種語意的完全翻轉，透露出唐玄宗作為當朝皇帝教訓天下的特別用心。

《新唐書·禮樂志》言禮樂古今之別云：

由三代而上，治出於一，而禮樂達於天下。由三代而下，治出於二，而禮樂為虛名。……三代已亡，遭秦變古，後之有天下者，自天子百官名號位序，國家制度，宮車服器一切用秦，其間雖有欲治之主，思所改作，不能超然遠復三代之上，而牽其時俗，稍即以損益，大抵安於苟簡而已。<sup>①</sup>

南宋朱熹回答弟子黃仁卿的問題：“自秦始皇變法之後，後世人君皆不能易之，何也？”也說：“秦之法盡是尊君卑臣之事，所以後世不肯變。且如三皇稱‘皇’，五帝稱‘帝’，三王稱‘王’，秦則兼‘皇帝’之號。只此一事，後世如何肯變！”<sup>②</sup>經文之中，禮樂皆是

① 歐陽修：《新唐書·禮樂志》，中華書局，2011年版，第307、308頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（18），上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010年，第4189頁。

實說，而注經者之世，禮樂多為虛名。對於這種矛盾，如果將經當成政治理想或歷史陳跡，都可以做到如實的注解經文。但是皇帝的身份使唐明皇不可能把經視為未曾實現的政治理想，或已成過去的歷史陳跡，對他來說，經必須與當時政治緊密結合在一起，否則他自己便成了“非聖無法”了。而在《孝經》中，恰恰有幾處經文，與制度建構大有關係。

《聖治章》：昔者周公郊祀后稷以配天，

明皇注：后稷，周之始祖也。郊謂圜丘祀天也。周公攝政，因行郊天之祭，乃尊始祖以配之也。<sup>①</sup>

郊祀之禮，為國家政教大典，然自漢以後，說者紛蕪，歸其要，有鄭玄王肅二家。《禮記·郊特牲》孔疏曾歸納道：“先儒說郊，其義有二。案《聖證論》以天體無二，郊即圜丘，圜丘即郊。鄭氏以為天有六天，郊丘各異。”<sup>②</sup>而杜佑《通典·郊天上》亦言二家之別云：“說曰：郊丘之說，互有不同，歷代諸儒，各執所見。雖則爭論紛起，大凡不出二塗：宗王子雍者，以為天體唯一，安得有六？圜丘之與郊祀，實名異而體同。所云帝者，兆五人帝於四郊，豈得稱之天帝！一歲凡二祭也。宗鄭康成者，則以天有六名，歲凡九祭。蓋以祭位有圜丘、太壇之異，用樂則黃鍾、圓鍾有差，牲乃騂蒼色殊，玉則四珪蒼璧，祭名且同稱禋祀，祭服又俱用大裘。略舉大綱，不復悉數。”<sup>③</sup>

唐代郊祀之禮，初略用鄭氏，以為天有六天，郊、丘為二。至顯慶二年，禮部尚書許敬宗黜鄭而從王，其議云：“六天出於緯書，而

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第36頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，第480頁。

③ 杜佑：《通典·郊天上》，第1167頁。



南郊圓丘一也。玄以為二物；郊及明堂本以祭天，而玄皆以為祭太微五帝，傳曰：‘凡祀，啟蟄而郊，郊而後耕。’故‘郊祀后稷以祈農事’。而玄謂周祭感帝靈威仰，配以后稷，因而祈穀，皆繆論也。”《新唐書》並云：“由是盡黜玄說。”<sup>①</sup>唐玄宗《孝經注》引孔傳云：“郊，謂圓丘祀天也”，正與當時郊祀之禮相合。

《孝經》除郊祀外，又有宗祀之禮：

《聖治章》：宗祀文王於明堂，以配上帝

明皇注：明堂，天子布政之宮也。周公因祀五方上帝於明堂，乃尊文王以配之也。<sup>②</sup>

宗祀明堂之禮，涉及宮室制度，而復古愈難。《新唐書·禮樂志》云：“《孝經》曰‘宗祀文王於明堂，以配上帝’，而三代有其名而無其制度，故自漢以來，諸儒之論不一，至於莫知所從，則一切臨時增損，而不能合古。”<sup>③</sup>《禮樂志》並言隋唐明堂之制，隋不立明堂，“季秋不享，常寓雩壇。”至於唐，“唐高祖、太宗時，寓於圓丘。”<sup>④</sup>名儒如魏徵、孔穎達、顏師古議明堂，也莫衷一是。至武則天始毀乾元殿而立明堂，垂拱四年（西元 688 年）辛亥，明堂成，極為奢華，當時侍御史王求禮上書批評道：“古之明堂，茅茨不剪，采椽不斲。今者飾以珠玉，塗以丹青，鐵鸞入云，金龍隱霧，昔殷辛瓊台，夏癸瑤室，無以加也。”<sup>⑤</sup>而則天皇帝不從。是故至唐玄宗開元五年（西元 717 年）又將明堂改為乾元殿而不毀，“冬至、元日受朝

① 歐陽修：《新唐書·禮樂志》，第 334 頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 36 頁。

③ 歐陽修：《新唐書·禮樂志》，第 337 頁。

④ 同上。

⑤ 司馬光：《資治通鑑》，中華書局，第 6455 頁。

賀，季秋大享，復就闕丘。”<sup>①</sup>

及至開元十年(西元722年)六月二日，唐玄宗注《孝經》，頒行天下及國子學，<sup>②</sup>此時還沒有“明堂”，而當年“冬，十月，癸丑，復以乾元殿為明堂。”<sup>③</sup>這次改名與玄宗注《孝經》相距只有幾個月的時間，基本上可以確定，唐玄宗之所以要恢復因奢華不合古制而備受詬病的明堂這個名號，是與《孝經注》密切相聯繫的。而在開元二十年(西元732年)制定的《開元禮》中又規定，明堂“祀昊天上帝”，“睿宗配明堂”，<sup>④</sup>則與《孝經注》之“祀五方上帝”與“尊文王以配之”又有所不同。

另外，唐玄宗注解《孝經》，還必須考慮與當時朝廷頒佈之律典相應。

《五刑章》：五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。

明皇注：五刑，謂墨、劓、剕、宮、大辟也。條有三千，而罪之大者，莫過不孝。<sup>⑤</sup>

在唐明皇的注解中，不孝之罪在三千條之內。但是，這是唐玄宗獨特的理解，邢疏留下前人之說：“舊注、說及謝安、袁宏、王獻之、殷仲文等，皆以不孝之罪，聖人惡之，云在三千條外。”<sup>⑥</sup>鄭注便云：“三千之罪莫大於不孝，聖人所以惡之，故不書在三千條中。”皮錫瑞《孝經鄭注疏》解此云：“五刑三千，極重者不過大辟，鄭云

① 司馬光：《資治通鑒》，第6728頁。

② 王溥：《唐會要》，第767頁。

③ 司馬光：《資治通鑒》，第6753頁。

④ 同上，第6798頁。

⑤ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第42頁。

⑥ 同上，第43頁。

死如殺人之刑，與此注云‘手殺人者大辟’正合。若‘焚如’之刑更重於大辟，當在三千條外，是殺其親者不在五刑三千中矣。”<sup>①</sup>唐玄宗《孝經注》之所以冒天下之大不韙，盡棄前儒所說，獨取一己之義，實與當時唐朝典禮相關。唐律列“十惡”一曰謀反，二曰謀大逆，三曰謀叛，皆謀危社稷，毀宗廟叛其國之類。又有二惡針對自己父母的，“四曰惡逆”，即“謂毆及謀殺祖父母、父母，殺伯父母、姑、兄姊，外祖父母、夫、夫之祖父母、父母。”<sup>②</sup>“七曰不孝”，即“謂告言、詛冒祖父母父母，及祖父母父母在，別籍，異財，若供養有闕，居父母喪，身自嫁娶，若作樂，釋服從吉，聞祖父母父母喪，匿不舉哀，詐稱祖父母父母死。”<sup>③</sup>《唐律》將“不孝”納入“十惡”之內，對不孝的懲罰也置於整個刑律體系之中，而非“在三千條外”，因此，明皇注經才會與前儒違異，將不孝之罪納入五刑之屬三千中。

#### 四 餘論

經注之中，刪改經文，向為注經之大忌。唐明皇《孝經注》大行天下，至今一千二百餘年，其間因無明皇之前或同時之《今文孝經》寫本傳世，故言及《今文孝經》，皆以明皇定本為標準。雖邢昺、臧庸、嚴可均偶及明皇改經，但均為隻言片語。而百年來敦煌遺書紛紛出土，才能系統地檢討改經的真相，還原《今文孝經》古本的真貌。

本來，經文傳抄，偶有歧異，則注家不得已而增刪之，如鄭玄注《論語》，以《古論》校《張侯論》，終成《論語》定本，人莫非之。或注家有所特見，故增改經文，如朱熹注《大學》，以程子之言，補格物之意，以成《大學章句》，雖有爭議，然不失其為一家之說。但是，唐明皇《孝經注》的改經，或據古文以改今文，或以己意改經

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 長孫無忌：《唐律疏議》，中華書局，1996年版，第58頁。

③ 同上，第61頁。

文，固然是因為當時今文鄭注、古文孔傳相爭不下，但明顯也帶有唐明皇以時王的身份，行其政教，使人民各行其孝，防止犯上作亂的目的。這最典型的表現在唐明皇對《孝經》中父子、君臣關係的重新解讀上。唐明皇《孝經注》的改經與重注，共同促成了《孝經》學的根本轉折。從經文上言，《孝經》之學，自漢末以來，古文孔傳、今文鄭注別行，雖非勢同水火，然亦判然有別，而明皇御注寫定經文，遂使二家之言，轉成一家之說，以致後世二家並微，《孝經》古本俱失。以經注而論，《孝經》之學，漢唐之間舊注，多將本經視為孔子立法大典，必以群經之典禮才能解釋發明此經之大義。而自明皇採集舊注，定為一本，刊落典禮，以空言說經，則使《孝經》從孔子為後世制定典憲的政治書，變成時王教誨百姓的倫理書，這一思路長久地影響了宋、元、明、清的《孝經》學。

而《孝經》之變成純粹的倫理著作，不但表現在唐明皇的注解中，而且在時人的著述中也有所表述。例如，唐代釋家法琳《辯正論》有云：

訓世之風，唯禮與孝。孝是立身之本，禮固為政之先。……源其人倫詳備者，豈過禮與《孝經》乎。《孝經》者，自庶達帝，不易之典，從生暨死，終始具焉……三德之基，人倫為主，百行之首，要道為源。是乙太昊、炎皇謂之務本，武發、周旦稱為大哉。至如訓子夏於“色難”，示子遊以知敬。先王奉法，則乾象著明，哲後尊親，則山川表瑞。遂有青鷹合節，白雉馴飛，墳柏春枯，潛魚冬躍。行之邦國，政令形於四海，用之鄉人，德教加於百姓。故云：“孝者始於事親，中於事君，終於立身也。”<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 法琳：《辯正論》，《磧砂大藏經》第100冊，第378、379頁。

其文言經學之要在禮與孝，在古文經學盛行的唐代必然之論。而文中對《孝經》的理解，是將《孝經》作為人倫之書，立身之本，與唐明皇之注相互呼應。

唐明皇的《孝經御注》，在當時產生了極大的影響。敦煌新出文獻中，編號伯二七二一號有一紙殘片，題為“新集《孝經》十八章皇帝感”，是當時民間唱詞，其文前部清晰可辨，後部漫漶不清，可辨認部分唱詞如下：

新歌舊曲遍州鄉，未聞典籍入歌場，新合《孝經》皇帝感，  
聊談聖德奉賢良。

開元天寶親自注，詞中句句有龍光。白鶴青鸞相間錯，連  
珠貫玉合成章。

歷代以來無此帝，三教內外總宣揚。先注《孝經》教天  
下，又注《老子》及《金剛》。

始皇無道焚書盡，賴得仙人壁裏藏。拾得故文多損壞，孔  
生賡續巧相當。

立身行道德揚名，君臣父子禮非輕。事君盡忠事父孝，感  
得萬國總歡情。

受道親行道普澤，他親亦與己（原文缺“己”）親同。德孝  
流行通天下，刑於四海悉皆通。

在上不驕何以危，制節謹度莫行非。一國之財不奢泰，費  
用儉約有何虧。

上下無怨國忠（應為“中”）安，保其社稷鬼神歡。為作宮  
室四時祭，容止可法得人觀。

日月（“日月”二字原缺）星辰天子服，藻火粉米度人衣。  
言滿天下無怨惡，先王禮服總須知。

□□□□□愛同，宿（應為“夙”）興夜寐問溫恭。但能三

者俱備矣，聖人之教必流通。<sup>①</sup>……

由此歌辭可見，《唐會要》所云明皇注經之後，“頌於天下”，不是一句虛言。明皇之注不但頌於天下，而且變成民間文學，以唱詞的形式深入人心。

### 第三節 邢昺《孝經注疏》考實

今存《十三經注疏》中，唐所定《正義》，九經之注雖有優劣之分，然其義疏皆能保存六朝舊義，博洽宏通。而宋初所定《孝經》、《論語》、《孟子》、《爾雅》四疏，則遠不逮九經正義之博大。邢昺所校定《孝經注疏》，踳駁尤甚。今考《孝經注疏》之原委，一述阮福、陳鴻森考訂疏文成果；二考元行沖疏之襲皇侃《孝經義疏》，劉炫《孝經述議》諸家，及元疏之疏陋；三考邢昺校元行沖《疏》之一例，並邢校之後《孝經注疏》之多處自相矛盾。以此可以窺《孝經注疏》之成書源流，裨使讀此《疏》者知其原委。

#### 一 《孝經注疏》作者問題

《孝經注疏》，舊題邢昺所作。邢昺《序》云：“《孝經》者，百行之宗，五教之要。自昔孔子述作，垂範將來，奧旨微言，已備解乎《注疏》。尚以辭高旨遠，後學難盡討論。今特剪截元《疏》，旁引諸書，分義錯經，會合歸趣，一依講說，次第解釋，號之為講義也。”<sup>②</sup>依此序文，似為邢昺以元行沖《疏》為藍本，有所增刪，而成《孝經注疏》。《四庫》館臣即據此為說。《四庫提要》總結《孝經》

① 《新集孝經十八章》，編號“法 Pel.chin.2721”，《法藏敦煌西域文獻》第 17 冊，上海：上海古籍出版社，1995 年，第 359 頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 3 頁。

唐玄宗注、元行沖疏、邢昺疏之事云：

案《唐會要》：“開元十年六月，上注《孝經》，頒天下及國子學。天寶二年五月，上重注，亦頒天下。”……《唐書·元行沖傳》稱：“玄宗自注《孝經》，詔行沖為《疏》，立於學官。”《唐會要》又載：“天寶五載，詔《孝經》書疏雖麤發明，未能該備，今更敷暢以廣闕文，令集賢院寫頒中外。”是《注》凡再修，《疏》亦再修。其《疏》，《唐志》作二卷，宋《志》則作三卷，殆續增一卷歟？宋咸平中，邢昺所修之《疏》，即據行沖書為藍本。然孰為舊文，孰為新說，今已不可辨別矣。<sup>①</sup>

以文獻而言，今本《孝經注疏》之注與疏，歷經五個階段：

一，唐明皇開元初注，見日本國京都大學藏本開元《御注孝經》，是書收入《古逸叢書》中。唐明皇改動經文，雜采眾說，為之注解。

二，元行沖等朝臣為明皇注作疏。

三，唐明皇天寶年間重注，改動經文，又改動注文。此即今《十三經注疏》本《孝經》經注內容。

四，天寶朝臣為新注作疏，但敷衍從事。

五，北宋邢昺已經不知開元初注，只是根據天寶重注與疏，稍加增損、校對成書。

其具體情況，玄宗於開元十年六月注《孝經》，隨後詔元行沖為《疏》。至於天寶二年五月，玄宗重注《孝經》，據陳鴻森先生考證，天寶新注較開元舊注，“出入較大者僅十一處”。<sup>②</sup>此時元行沖去世已經十餘年。而《疏》也重修，但考察新舊二注改動處之疏

① 紀昀等：《四庫全書總目》，第263頁。

② 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》，2003年3月版，第50頁。

文，“知玄宗天寶二年重注《孝經》，其實多因循前注，鮮所更張。而天寶五載重修《孝經疏》，悉仍行沖舊文，但於《御注》改易處稍作增飾，並填入《制旨》數事耳。”<sup>①</sup>甚至數處明皇改動，而由於天寶朝臣之疏陋，導致疏文因之未改者。<sup>②</sup>此為邢昺所見唐玄宗《孝經注》、元行沖《疏》之情況。至於邢昺，阮福作《孝經義疏補》，詳考元疏、邢疏之修定，而以為疏出元行沖，邢昺惟校定而已，阮福云：

邢昺署銜下言“奉敕校定注疏”，未直言“邢昺疏”，且

① 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，2003年3月版，第55頁。

② 日本學者源弘賢以日藏開元初注本校今本天寶重注本，云：“今之《正義》多存元（即元行沖）疏之舊，何以知之？《正義序》曰‘剪截元《疏》’，若《感應章》‘長幼順，故上下治’，疏與注不合。及見此本，乃知字句用元疏而不改正也。”（京都大學圖書館藏本《唐開元御注孝經》）其後，楊守敬《日本訪書志》又云：“今略校之，亦不特此條。《五刑章》‘此大亂之道也’，此本注云‘言人有上三惡，皆為不孝’。《正義》云云，亦與此本應，而與石臺不合。竊怪邢氏剪截元疏，而不知元疏本為初注本而作，可謂至疏。豈邢氏作疏時第見元氏單疏而未見玄宗初注本，故其序文只知‘天寶二年’之注，不言‘開元二年’，而疏中與石臺本違異之處，遂失之不覺？”（楊守敬：《日本訪書志》，遼寧教育出版社，2003年，第25頁。）此兩處經注，原文如下：

《感應章》：長幼順，故上下治。

開元初注：君能順於長幼，則下皆效上，無不理也。

天寶重注：君能尊諸父，先諸兄，則長幼之道順，君人之化理。

疏：此言明王能順長幼之道，則臣下化之而自理也，謂放效於君。《書》曰：“達上所命，從厥攸好。”是效之也。

又，楊守敬所言《五刑章》經注疏云：

《五刑章》：此大亂之道也。

開元初注：言人有上三惡，皆為不孝，乃是大亂之道也。

天寶重注：言人有上三惡，豈唯不孝，乃是大亂之道。

疏：言人不忠於君，不法於聖，不愛於親，此皆為不孝，乃是罪惡之極，故經以大亂結之也。

此二處，疏文明非解天寶重注，而乃解開元初注也，故疏文必為元行沖所作，天寶朝臣因之不改，而邢昺不知有開元初注，故引天寶朝臣所作而未加改動。此即可見天寶朝臣之潦草從事，亦可見邢昺之因襲疏陋。



《序》言“奧旨微言，已備解乎《注疏》”，又云“今特翦截元《疏》”，是邢昺但校定、翦截元行沖《疏》，而雜以己意，名為講義，並非攘元疏為己疏。惟元之本疏及邢所校定者今無區別，是以後人但曰邢疏，而罕言元疏也。又案《唐書·元行沖傳》：“元宗自注《孝經》，詔行沖為疏，立於學官。”《宋史·邢昺傳》，咸平二年，“始置翰林侍講學士，以昺為之”。受詔“校定《周禮》、《儀禮》，公羊、穀梁《春秋傳》，《孝經》、《論語》、《爾雅》義疏，及成，並加階勳”。又云“昺在東宮及內庭侍上講《孝經》、《禮記》、《論語》、《書》、《易》、《詩》、《左氏傳》。據傳疏數引之外，多引時事為喻，深被嘉獎。”《元行沖傳》是明言奉詔為疏，《邢昺傳》是明言奉詔校定，又言“據傳疏數引”，據此更可見邢實為校定，並未為疏。<sup>①</sup>

因此，阮福《孝經義疏補》不言邢昺疏，但言“唐明皇御注，元行沖疏，宋邢昺校”。然阮氏據《唐書》元傳、《宋史》邢傳立論，外證而已。疏文諸種複雜問題，懸而未解。及至陳鴻森先生作《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，方使《孝經注疏》作者，邢昺“翦截元《疏》，旁引諸書，分義錯經，會合歸趣，一依講說，次第解釋”之真相，大白於天下。觀陳氏之見，概有數端。

一者，邢昺未見《疏》中所引諸家注本。《孝經序》邢疏云：“初，炫既得王邵所送古文孔安國注本，遂著《古文稽疑》以明之。”<sup>②</sup>陳鴻森先生據此曰：“劉炫發明孔傳之義者為《孝經述議》，邢氏乃誤以為《古文稽疑》，知渠非特未見劉炫《述議》，且並其書內容也莫之知。然則《正義》所引劉炫《述議》凡十八節，知皆行沖原

① 阮福《孝經義疏補》，《續修四庫全書》(152)，上海古籍出版社，第430頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第8頁。

《疏》舊文。”<sup>①</sup>陳先生並云：“玄宗《御注》專行以來，諸家舊解俱微；復經五代喪亂，《孝經》群籍多亡，《崇文總目》孝經類著錄者，僅有孔氏古文經本、鄭《注》、御《注》、元《疏》及邢昺《正義》五部耳。然則《正義》所引皇侃《義疏》二十三事，及魏晉以來謝萬、殷仲文、劉瓛、梁武帝、嚴植之諸家遺說，俱非邢昺等所得見者，其必悉仍天寶舊疏，尤無可疑。”<sup>②</sup>

二者，邢昺未見唐明皇《御注》所引諸家注本。明皇御注，雜引諸家之說。而邢疏一一標明所引出處。如《開宗明義章》“先王有至德要道”，注云：“孝者，德之至，道之要也。”疏云：“‘孝者，德之至，道之要也’者，依王肅義。”<sup>③</sup>陳鴻森先生曰：“前儒舊注，宋代見存者，僅有日僧所獻鄭注一家，藏諸祕府。然則《正義》歷記《御注》所本前儒舊義，鄭氏而外，其餘孔傳、王肅、韋昭、魏克己諸家，俱非邢昺所及見者。是《正義》此等文字悉出行沖原疏，從可知矣。”<sup>④</sup>

三者，疏文尚存元行沖撰修痕跡。《聖治章》“郊祀后稷以配天”，疏云：“伏以孝為人之本，祀為國事之大。孔聖垂文，固非臆說。前儒詮證，各擅一家。自頃修撰，備經斟酌，究理則依王肅為長，從眾則鄭義已久。王義其《聖證》之論，鄭義其於《三禮義宗》。”陳鴻森先生引之並曰：“所謂‘自頃修撰，備經斟酌’者，正元行沖自道彼等修撰《御注》、備經斟酌討論，終依王肅義也。貞觀所修《正義》，猶存‘大隋’之文，以此見譏後世；此‘撰修’云者，尤

① 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》，第57頁。

② 同上。

③ 唐明皇注、邢昺疏：《孝經注疏》，第10、11頁。

④ 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》，第58頁。

《正義》仍沿舊疏未經刊改之明證也。”<sup>①</sup>

故陳鴻森先生斷定，“邢昺等於元《疏》冗蔓處稍事翦截，事或可能”，但總體上，“邢氏《正義》大體悉沿天寶改修之舊文，其所增益者，蓋僅卷首玄宗《孝經序》之疏文耳。”<sup>②</sup>今敦煌皇侃《孝經義疏》殘卷出土，而日本又發現劉炫《孝經述議》寫本，此二本，皆邢昺所不及見，而以此二本對照今傳《孝經注疏》，多有沿襲痕跡，故可進一步考證《孝經注疏》之來源，並明其書確多為元行沖《孝經疏》舊文。

## 二 元《疏》之剿襲他書

邢疏既多為元疏舊文，據此則可以考元疏之特徵。唐人義疏之學，多沿六朝之舊，如唐修《九經正義》實六朝經學之集大成。而元行沖之疏證唐明皇開元《御注》，亦多有剿襲痕跡。

六朝義疏之書，佚失殆盡。然近百年間，文獻紛出，而以《孝經》為最。其中，敦煌新出文獻編號伯 3274 者，為《孝經》疏文殘卷，據筆者考證，此系皇侃《孝經義疏》節寫本，由此書與《孝經正義》類似之語，可以考見元行沖沿襲之證。又，日本新發現隋代劉炫之《孝經述議》寫本，使劉炫《古文孝經》義說，大白於世。以此寫本校《孝經注疏》，亦可見元行沖之所襲用劉炫者。

### 1. 《孝經注疏》之襲皇侃《孝經義疏》

而《孝經注疏》有數處沿襲皇侃《孝經義疏》者，明顯者有二。

《開宗明義章》：身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之

① 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》，第 58 頁。

② 同上，第 59 頁。

始也。

皇疏：……禁殺戮見血為傷是也。<sup>①</sup>

邢疏：及鄭注《周禮》“禁殺戮”云“見血為傷”是也。<sup>②</sup>

此處釋“傷”字，《周禮·秋官司寇》鄭注云：“傷人見血，見血乃為傷人耳。”皇《疏》非引全句，而乃約鄭玄《周禮注》以釋之。《孝經注疏》與皇《疏》同，是《注疏》襲皇《疏》也。

《士章》：資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。

皇疏：士始升朝，離親辭愛，聖人所難，以義斷恩，物情不易，故曰士升朝也。<sup>③</sup>

邢疏：言士始升公朝，離親入仕，故此敘事父之愛敬，宜均事母與事君，以明割恩從義也。<sup>④</sup>

此處釋士之孝於父，出仕為政即能忠於君，其背景為“士始升朝”，不能朝夕事父母，故言“以義斷恩”，《注疏》之說明襲皇《疏》。

皇侃《孝經義疏》，宋代書目無一著錄，概宋時已佚，而此二處明襲《義疏》者，實為元《疏》為之，此亦可佐證邢《疏》實大體沿襲元《疏》之說。

① 徐建平：《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，中華書局 2008 年 8 月版，第 1988 頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 11 頁。

③ 徐建平：《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，第 1990 頁。

④ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第 24 頁。

## 2. 《孝經注疏》之襲劉炫《孝經述議》

《孝經注疏》所引劉炫之說凡十八處，可定為元《疏》之舊，邢昺因襲而已。而以新出《孝經述議》校《孝經注疏》，則《注疏》實用《述議》，而不標炫名者，歷歷可考。

《天子章》：《甫刑》云：“一人有慶，兆民賴之。”

劉炫《述議》：引《書》證之，天子一人有善事，億兆之民賴之。“愛敬盡於事親”，是“一人有善”也。“而德教加於百姓”，是“兆民賴之”也。<sup>①</sup>

邢疏：慶，善也。言天子一人有善，則天下兆庶皆倚賴之也。善則愛敬是也。“一人有慶”，結“愛敬盡於事親”已上也。“兆民賴之”，結“而德教加於百姓”已下也。<sup>②</sup>

《孝經注疏》解釋經文結構，乃襲劉炫《述議》所言，一望而知。

《聖治章》：曾子曰：“敢問聖人之德，無以加於孝乎？”

劉炫《述議》：夫子既說孝治天下，能致災害不生，禍亂不作，是言德行之大之極者。但孝非聖名，嫌聖行猶廣，欲言聖不過於孝，其辭無以發端，故更假曾問，然後為說。設為曾意言孝道之大如此，行似不復可過，敢問聖人之德，豈可無加於孝乎？心疑聖人之德無有大於孝者，故問之。子曰：夫秉天地之氣性者，惟人最為貴也。人之所為行者，莫有大於孝也。孝行之大者，莫有大於尊嚴其父也。嚴父之所大者，莫有大於以父配天也。能以其父配天者，則周公是其人也。<sup>③</sup>

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第225頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第12頁。

③ 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第105、106頁。

邢疏：夫子前說孝治天下，能致災害不生，禍亂不作，是言德行之大也。將言聖德之廣，不過於孝，無以發端，故又假曾子之問曰：聖人之德，更有加於孝乎？乎猶否也。夫子承問而釋之曰：天地之性人為貴。性，生也。言天地之所生，唯人最貴也。人之所行者，莫有大於孝行也。孝行之大者，莫有大於尊嚴其父也。嚴父之大者，莫有大於以父配天而祭也。言以父配天而祭之者，則文王之子、成王叔父周公是其人也。<sup>①</sup>

《孝經注疏》言“假曾子之問”者，承劉炫《述議》以《孝經》為孔子親作之說也。《孝經》之作者，唐以前皆定于孔子、曾子。如《漢書·藝文志》云：“《孝經》者，孔子為曾子陳孝道也。”<sup>②</sup>鄭玄《六藝論》云：“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”<sup>③</sup>而至於隋唐，劉炫獨立異說，云“《孝經》者，孔子身手所作，筆削所定，不因曾子請問而隨宜答對也。……因弟子有請問之道，師儒有教誨之義，故假曾子之言以為對揚，非曾子實有問也。”<sup>④</sup>而《孝經注疏》沿襲劉炫《述議》此說，是元行沖為開元《御注》作《疏》為之，而天寶《疏》因而未改，邢《疏》又從之也。《孝經》之中，《開宗明義章》有孔子、曾子對答，云“仲尼居，曾子侍”，又云“曾子避席曰：‘參不敏，何足以知之？’”《三才章》有曾子之歎：“曾子曰：‘甚哉！孝之大也。’”《聖治章》有曾子之疑：“曾子曰：‘敢問聖人之德，無以加於孝乎？’”《諫諍章》有曾子之問：“曾子曰：‘若夫慈愛恭敬，安親揚名，則聞命矣。敢問子從父之令，可謂孝乎？’”凡此四出，前人皆以為孔

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第36頁。

② 班固：《漢書·藝文志》，中華書局2010年版，第1719頁。

③ 轉引自林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第80頁。

④ 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第78頁。

子、曾子對答，獨劉炫以為孔子筆書，而假曾子之問。此劉氏力排眾注，獨唱異說者也。元行沖作《孝經疏》，於眾注解之中獨從炫說，於是每於經文言曾子處，皆詳加解釋，而於《孝治章》解釋，則全襲劉氏《述議》，惟略作修飾而已。邢昺校對前《疏》，亦因而未改。

《聖治章》：德義可尊，作事可法。

劉炫《述議》：德者得於理，義者宜於事。總六德之目為言行之符。得理在於身，宜事見於外。故云立德行義，不違道正，故可尊，謂行之於身，可使人所尊望也。作，謂有所造立，事，謂有所施為。總百物之端，為器用之式，造作興於己，成器施於物，故言制作事業，動得物宜，故可法，謂作之於己，可使人所法象也。<sup>①</sup>

邢《疏》：劉炫云：“德者得於理也，義者宜於事也。得理在於身，宜事見於外。”謂理得事宜，行道守正，故能為人所尊也。知“制作事業，動得物宜，故可法也”者，作謂造立也，事謂施為也。《易》曰：“舉而措之天下之民，謂之事業。”言能作眾物之端，為器用之式，造立於己，成式於物，物得其宜，故能使人法象也。<sup>②</sup>

邢《疏》引一“劉炫云”，然其下實亦炫說，非《孝經述議》重現，今人不能知此也。其中“作事可法”疏，於《述議》疏文中間補入一句，“《易》曰：‘舉而措之天下之民，謂之事業。’”必以《述議》為本，方能補入此句。故此亦元行沖所為，而邢昺因之也。

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第138、139頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第39頁。

《五刑章》：子曰：“五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。”

劉炫《述議》：江右名臣袁宏、謝安、王獻之、殷仲文之徒，皆云五刑之罪，可得而名，不孝之罪，不可得名，故在三千之外。近世儒生，共遵此旨。炫案上章云：“此三者不除，雖日用三牲養，猶為不孝。”此章承之，即云罪莫大於不孝，則不孝之罪，還是驕亂之比，驕亂之罪，豈得在三千條外乎？……或以為《禮記·檀弓》云：“邾婁，定公之時有弑其父者，公懼然失席，曰：‘寡人嘗學斷斯獄矣！殺其人，壞其室，洿其官而瀦焉。’”此事在三千條外，斯不然矣。三千之條，經典亡滅，安知此事在三千條外乎？<sup>①</sup>

邢疏：案舊注說及謝安、袁宏、王獻之、殷仲文等，皆以不孝之罪，聖人惡之，云在三千條外。此失經之意也。案上章云：“三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝。”此承上不孝之後，而云三千之罪莫大於不孝，是因其事而便言之，本無在外之意。案《檀弓》云：“子弑父，凡在官者，殺無赦。殺其人，壞其室，洿其官而瀦焉。”既云“學斷斯獄”，則明有條可斷也。<sup>②</sup>

此章自鄭注、劉炫所見孔傳，至於炫所引“袁宏、謝安、王獻之、殷仲文之徒”，皆以為不孝之罪，在三千條外。以不孝在三千條中，是以意解經，擅開新義。而《唐律》有不孝之罪，明皇御注乃襲炫說，解為“條有三千，而罪之大者，莫過不孝”。<sup>③</sup>故元行沖遂因明皇之舊，亦襲劉炫之說而疏之。其改易處，惟劉炫引袁宏、謝安、王獻之、殷仲文之說，以為不孝之罪在三千之外者，“不孝之罪，不可得名，故在三千之外”，而元疏引舊注、說及謝安、袁宏、王

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第157、158頁。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第43頁。

③ 同上，第42頁。



獻之、殷仲文之說，以為“聖人惡之，云在三千條外”。“舊注”即鄭注，“聖人惡之”，即取諸鄭注也。<sup>①</sup>

觀上所引四事，皆元行沖沿襲劉炫《孝經述議》以為《孝經疏》，而邢昺無所增刪。如阮福、陳鴻森所論，上引皇侃《義疏》、劉炫《述議》所證，邢昺於元行沖《孝經疏》，實大量沿襲，其《序》所謂“翦截元《疏》”，大有可疑。

### 3. 《孝經注疏》之剿襲其他書

《天子章》“《甫刑》云：‘一人有慶，兆民賴之。’”疏云：“以《詩·大雅·嵩高》之篇宣王之詩，云‘生甫及申’，《揚之水》為平王之詩，‘不與我戍甫’，明子孫改封為甫侯，不知因呂國改作甫名，不知別封餘國而為甫號。然子孫封甫，穆王時未有甫名，而稱為《甫刑》者，後人以子孫之國號名之也。猶若叔虞初封於唐，子孫封晉，而《史記》稱《晉世家》也。”<sup>②</sup>《尚書·呂刑》偽孔云：“後為甫侯，故或稱《甫刑》。”《正義》與邢疏全同。《諸侯章》“在上不驕，高而不危”一節，疏云：“《書》稱‘位不期驕，祿不期侈’，是知貴不與驕期而驕自至，富不與侈期而侈自來。”<sup>③</sup>“是知”以下一句，為偽孔之言。又，《五刑章》“子曰：‘五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。’”疏云：“以男子之陰名為勢，割去其勢與椽去其陰，事亦同也。……漢文帝始除肉刑，除墨、劓、剕耳、宮刑猶在。隋開皇之初，始除男子宫刑，婦人猶閉於宮。”<sup>④</sup>亦全抄《尚書正義》。

① 鄭注云：“三千之罪，莫大於不孝。聖人所以惡之，故不書在條中。”

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第12頁。

③ 同上，第22頁。

④ 同上，第43頁。

## 4. 《孝經注疏》疏解之鄙陋

茲舉二例。

《紀孝行章》：養則致其樂

明皇注：就養能致其歡。

疏：此依魏注也。案《檀弓》曰“事親有隱而無犯，左右就養無方”，言孝子冬溫夏凜，昏定晨省，及進飲食以養父母，皆須盡其敬安之心。不然，則難以致親之歡。<sup>①</sup>

經文全句為：“孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親。”“其”字，全句除“養則致其樂”外，皆指孝子，非指父母。而《注疏》於“養則致其樂”句解“其”為“親”，與全句不叶。所謂“就養能致其歡”者，即《論語》所言“色難”之義也。

《廣要道章》：“教民親愛，莫善於孝。教民禮順，莫善於悌。

明皇注：言教人親愛禮順，無加於孝悌也。

疏：此夫子述廣要之義。言君欲教民親於君而愛之者，莫善於身自行孝也。君能行孝，則民效之，皆親愛其君。欲教民禮於長而順之者，莫善於身自行悌也。人君行悌，則人效之，皆以禮順從其長也。<sup>②</sup>

經言“教民親愛”，明是教民有親愛之心，愛敬其親，而疏乃言

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第42頁。

② 同上，第43頁。

“親於君而愛之”，殊為不通。

本來，元行沖生於盛唐，唐世《五經正義》多為總結六朝義疏之作，如《禮記正義》多從皇侃，《毛詩正義》多從劉炫，其書雖不無小疵，然體大思深。《孝經》一書，今文有鄭玄注皇侃疏，古文有孔傳劉炫疏，唐明皇注經用今文，則多從皇疏可矣。然元行沖不能從皇疏者，以其書為明皇新注，且明皇之注乃雜采古今諸家注而為之，本無一定之體系，遂使元行沖作疏，不能據一說以采眾家，乃據明皇之蕪雜而疏之，則疏之蕪雜愈甚。及至邢昺校對元疏，若能據元疏而采摭群書，發明己意，或可修正舊文，然邢昺雖言“翦截元《疏》”，其實潦草從事，遂使疏文愈加矛盾百出矣。《孝經注疏》中，尚有一處可以考見邢昺“翦截元《疏》”之遺跡。

### 三 邢昺“翦截元《疏》”痕跡

邢《疏》序言自云“特翦截元《疏》，旁引諸書，分義錯經，會合歸趣，一依講說，次第解釋”，<sup>①</sup>諸志目之書，不加考辨，剿襲其說。如《崇文書目》云，邢疏系“咸平詔昺及杜鎬等，集諸儒之說而增損焉”<sup>②</sup>。晁公武《郡齋讀書志》云：“世傳《孝經疏》外，余家尚多。咸平中，昺集諸說為此書。”<sup>③</sup>四庫館臣謂：“宋咸平中，邢昺所修之《疏》，即據行沖書為藍本。然孰為舊文，孰為新說，今已不可辨別矣。”今試以邢疏中一例，考邢昺校對元疏之真相。

玄宗《孝經注》序文，據陳鴻森先生《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》所考，為天寶朝臣所作無疑。而《孝經序》題下有一疏文，釋《孝經》今古文、經名之意、作者、時代，引皇侃、劉炫之說甚多，非邢昺所得見，而必為元行沖舊文。其中言《孝經》作者，

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第5頁。

② 王堯臣等：《崇文書目》，叢書集成初編，商務印書館，第30頁。

③ 孫猛：《郡齋讀書志校證》，第126頁。

大引劉炫《述議》，文云：

經之創制，孔子所撰也。前賢以為曾參唯有至孝之性，未達孝德之本，偶於閒居，因得侍坐，參起問於夫子，夫子隨而答，參是以集錄，因名為《孝經》。尋繹再三，將未為得也，何者？夫子刊緝前史而修《春秋》，猶云筆則筆，削則削，四科十哲，莫敢措辭。按《鉤命決》云：“孔子曰：‘吾志在《春秋》，行在《孝經》。’”斯則修《春秋》、撰《孝經》，孔子之志、行也。何為重其志而自筆削，輕其行而假他人者乎？按劉炫《述義》，其略曰：“炫謂孔子自作《孝經》，本非曾參請業而對也。……而《漢書·藝文志》云：“《孝經》者，孔子為曾子陳孝道也。”謂其為曾子特說此經，然則聖人之有述作，豈為一人而已！斯皆誤本其文，致茲乖謬也。所以先儒注解，多所未行。唯鄭玄之《六藝論》曰：“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。”其言雖則不然，其意頗近之矣。……曾子性雖至孝，蓋有由而發矣。藜蒸不熟而出其妻，家法嚴也。耘瓜傷苗幾殞其命，明父少恩也。曾子孝名之大，其或由茲，固非參性遲樸，躬行匹夫之孝也。”審考經言，詳稽炫釋，貴藏理於古而獨得之於今者與。元氏雖同炫說，恐未盡善，今以《藝文志》及鄭氏所說為得。其作經年，先儒以為魯哀公十四年西狩獲麟而作《春秋》，至十六年夏四月己丑孔子卒為證，則作在魯哀公十四年後、十六年前。案《鉤命決》云：“孔子曰：‘吾志在《春秋》，行在《孝經》。’”據先後言之，明《孝經》之文同《春秋》作也。又《鉤命決》云：“孔子曰：‘《春秋》屬商，《孝經》屬參。’”則《孝經》之作在《春秋》後也。<sup>①</sup>

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第4頁。

而日藏劉炫《孝經述議》抄本云：

炫以為《孝經》者，孔子身手所作，筆削所定，不因曾子請問而隨宜答對也。……《別錄》云：“《孝經》之名，曾子所記。”……所以先儒注解，多所未作，值唯鄭玄《六藝論》云：“孔子既敘六經，題目不同，指意殊別，恐斯道離散，後世莫知根源所生，故作《孝經》以總會之，明其枝流本萌於此。”其言雖則不明，其意頗近之矣。……曾子孝性雖深，名有由而發。史籍散滅，不可復知。藜蒸不熟而出其妻，明其家法嚴也。似而傷苗幾殞其命，明其父少恩也。曾子孝名之大，或亦由此成乎。……《孝經》作之早晚，則無以可明。子曰：“吾自衛反魯，然後樂正。”則孔子之修六藝，皆在反魯之後，識緯群書多云《春秋》是獲麟後作，《孝經》之作，蓋又在後矣。<sup>①</sup>

《孝經注疏》順序，先引炫說以證《孝經》實出孔子手筆，再言作《孝經》在作《春秋》之後，分明剿襲炫說。而其文又有非常可怪之論。疏引劉炫《述議》之後云：“審考經言，詳稽炫釋，貴藏理於古而獨得之於今者與。”乃贊劉炫“孔子自作《孝經》，本非曾參請業而對也”之新說，其後《疏》文，盡依此為說。如《開宗明義章》：“仲尼居，曾子侍。”疏云：“以曾參之孝，先有重名，乃假因閒居，為之陳說。自標己字，稱‘仲尼居’，呼參為子，稱‘曾子侍’。建此兩句，以起師資問答之體，似若別有承受而記錄之。”是言夫子筆下，虛擬情節也。《三才章》：“曾子曰：‘甚哉！孝之大也。’”疏云：“夫子述上從天子下至庶人五等之孝，後總以結之，語勢將畢，欲以更明孝道之大，無以發端，特假曾子歎孝

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第78-81頁。

之大，更以彌大之義告之也。”《諫諍章》：“曾子曰：‘若夫慈愛恭敬，安親揚名，則聞命矣。敢問子從父之令，可謂孝乎？’”疏云：“前章以來，唯論愛敬及安親之事，未說規諫之道。故又假曾子之問曰……”云云，皆言《孝經》乃孔子憑空書寫，而非實有孔、曾對答。此劉炫獨異之見，而行沖所全盤剿襲。

前句盛讚劉炫“藏理於古而獨得之於今”，後句竟轉而曰：“元氏雖同炫說，恐未盡善，今以《藝文志》及鄭氏所說為得。”《藝文志》及鄭氏分明以《孝經》實有孔、曾對答，而非憑空虛擬。此句與上引疏文言“假因閒居”、“假曾子歎孝之大”、“假曾子之問”，皆相互矛盾。《孝經注疏》明稱“元氏”者，唯此一處，而此句之行文突兀，前後矛盾，實足駭人聽聞，而為本書之最大敗筆。細考文意，由“元氏雖同炫說”，可證此上皆為元行沖舊疏，而此句即是邢昺所謂“翦截元《疏》”，自加己意之文，其後“其作經年”以下，亦為元疏之舊。

正因元行沖依劉炫之說，以為《孝經》乃孔子手書，而假曾子以為問答而已。而邢昺則依《漢書·藝文志》，以為《孝經》實孔子為曾子陳孝道。邢昺又不詳細校對元疏，導致《注疏》竟兩存其說，前後扞格。章名疏文與經內疏文之矛盾，計有三例：

一曰《注疏》之前後矛盾屢見。其最典型者，在於章名疏文與經內疏文之矛盾。元行沖依劉炫之說，以為《孝經》乃孔子手書，而假曾子以為問答而已。而《漢書·藝文志》則以為《孝經》實孔子為曾子陳孝道。《注疏》竟兩存其說，以致前後扞格。計有三例：

《三才章》章名下疏云：“曾子見夫子陳說五等之孝既畢，乃發歎曰：‘甚哉！孝之大也。’夫子因其歎美，乃為說天經、地義、人行之事，可教化於人，故以名章，次五孝之後。”而經疏則云：“夫子述上從天子下至庶人五等之孝，後總以結之，語勢將畢，欲以更明孝

道之大，無以發端，特假曾子歎孝之大，更以彌大之義告之也。”<sup>①</sup>

《聖治章》章名下疏云：“此言曾子聞明王孝治以致和平，因問聖人之德，更有大於孝否？夫子因問而說聖人之治，故以名章，次《孝治》之後。”而經疏則云：“夫子前說孝治天下，能致災害不生，禍亂不作，是言德行之大也。將言聖德之廣，不過於孝，無以發端，故又假曾子之問曰：聖人之德，更有加於孝乎？”<sup>②</sup>

《諫諍章》章名下疏云：“曾子問聞揚名已上之義，而問子從父之令。夫子以令有善惡，不可盡從，乃為述諫爭之事，故以名章，次《揚名》之後。”而經疏則云：“前章以來，唯論愛敬及安親之事，未說規諫之道。故又假曾子之問曰：若夫慈愛恭敬，安親揚名，則已聞命矣。敢問子從父之教令，亦可謂之孝乎？”<sup>③</sup>

此三例，章名下疏皆以為實有孔子、曾子對話，說從《藝文志》。而經疏則言“特假曾子歎孝之大”、“假曾子之問”，是以為實是孔子自書，曾子不問，孔子無答，說從劉炫《述議》。這種情況有兩種可能，一是元行沖疏自相矛盾，邢昺因襲之而不改正；二是章名下疏為邢昺所改，經文疏是元行沖之舊，故自相矛盾。無論哪種可能，都可以看出《注疏》之潦草從事也。

#### 四 結論

今本《孝經注疏》，實經三次改、校而成，一為開元御注，元行沖為之《疏》；二為天寶御注，朝臣據元《疏》略作改修；三為咸平年間，邢昺校定以成《孝經注疏》。《孝經注疏》之來龍去脈，遂成可考之事。

一，元行沖《孝經疏》。唐玄宗《孝經注》天寶序言，云“近觀

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第28頁。

② 同上，第33頁。

③ 同上，第48頁。

《孝經》舊注，踳駁尤甚”，其實玄宗《注》逞己私意，肆改經文，雜采今古文《孝經》注解而成新注，其踳駁遠邁前人。而元行沖《孝經疏》，大量剿襲前人成說，如本文所引襲《孝經義疏》、《孝經述議》之文。元疏於《孝經》大義，本無所見，而疏解注文，潦草從事，與唐修《正義》相比，判若鴻泥，相去天壤。

二，天寶朝臣改元行沖《疏》本，如陳鴻森先生所云，“玄宗天寶二年重注《孝經》，其實多因循前注，鮮所更張。而天寶五載重修《孝經疏》，悉仍行沖舊文，但於《御注》改易處稍作增飾，並填入《制旨》數事耳。”<sup>①</sup>

三，邢昺校《孝經注疏》。一部《孝經注疏》，所引各家注解及本文所列沿襲《孝經義疏》、《孝經述議》，已居近半。其餘多處元疏，從而可知。邢昺自云“翦截元《疏》，旁引諸書，分義錯經，會合歸趣，一依講說，次第解釋”，其翦截元《疏》，容或有之，然所改動，必極微小，故此書絕不可稱為邢昺疏，而如阮福直稱“元行沖疏，邢昺校”可矣。

<sup>①</sup> 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》，第55頁。



## 第六章 宋明：理學與《孝經》

在朱子之前，北宋的司馬光、范祖禹皆據《古文孝經》而為之注，後人將之合為一書，名《古文孝經指解》，清修《通志堂經解》、《四庫全書》皆錄之。而對其後《孝經》學影響最大者，為朱子《孝經刊誤》。

朱子的《孝經》著述，惟《孝經刊誤》一篇與《朱子語類》中的若干文字。但其影響延及宋、元、明、清四代，不論是他懷疑性的考證，還是為《孝經》分出經傳，都影響了其後的董鼎、吳澄等人。

### 第一節 朱子的《孝經》學

朱子的《孝經》學之所以重要，在於他提供了看待《孝經》的另一種方式，而其背後是理學看待經學的新方式。而且，正是這種經學的革命，對經學的理解產生了重大的變化，從而對《孝經》的理解也產生了翻天覆地的變化。

#### 一 《四書》代替《孝經》

在漢唐五經系統中，《孝經》是基礎性的經典。最典型的描

述，是鄭玄的《六藝論》所云：“孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根源，故作《孝經》以總會之。明其支流雖分，本萌於孝者也。”<sup>①</sup>另，《漢書·藝文志》之《孝經》部，除了列西漢諸家解說外，還有《五經雜議》、《爾雅》、《小爾雅》、《弟子職》諸書。這都說明，《孝經》的基礎性表現在，修習五經必須先修習《孝經》，而修習《孝經》是為了修習五經做準備。簡言之，《孝經》是五經的階梯，經由《孝經》而習五經，才能夠既知五經之秩序，又知秩序之根本。

然而，自北宋之後，傳統經學體系開始動搖。蓋漢唐經學，賴於漢世尤其是東漢之經注，魏晉六朝至隋唐，主要是對經注的義疏。治《春秋》不顛守三傳，始自唐代啖助、趙匡，而一反漢唐注疏，各辟注經新徑的風氣，則大盛於北宋。這從宋人注經命名也可以看得非常清楚，有求“本義”者，如歐陽修《毛詩本義》、朱子《周易本義》，是不取漢唐注疏而直探經文本義也。有自作“傳”者，如劉敞《春秋劉氏傳》、葉夢得《石林先生春秋傳》、蘇轍《詩集傳》，是不取漢人之傳而自作傳以解經也。在朱子以前，漢唐經傳注疏所構建的知識系統，已經被衝擊得七零八落。宋代理學的興起，本身就是一場全新的革命，要旨是繞過漢唐的經傳注疏這些被認為是“聖人之法”的內容，而直接探求“聖人之心”。

從文獻上講，這場思想革命的表現，是核心文獻的轉移，即從五經轉向《四書》。這種傾向，早在北宋程伊川處就非常明確，《河南程氏遺書》載其語云：

學者當以《論語》、《孟子》為本。《論語》、《孟子》既治，

<sup>①</sup> 《六藝論》已佚，本句今存日本寫本劉炫《孝經述議》，見林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第20頁。

則六經可不治而明矣。讀書者當觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心，與聖人所以至聖人，而吾之所以未至者，所以未得者。句句而求之，晝誦而味之，中夜而思之，平其心，易其氣，闕其疑，則聖人之意見矣。<sup>①</sup>

問：“聖人之經旨，如何窮得？”答曰：“以禮義去推索可也。學者先須讀《論》、《孟》，窮得《論》、《孟》，自有個要約處，以此觀他經，甚省力。《論》、《孟》如丈尺權衡相似，以此去量度事物，自然見得短長輕重。”<sup>②</sup>

依程子之見，讀經不是要像漢唐注疏那樣，求聖人之法，而是要通過經文，“觀聖人所以作經之意，與聖人所以用心”，由此對照自己與聖人之心的差異，從而去學習聖人，乃至學成聖人。至於朱子，繼二程之學，其最大的貢獻是，合《大學》、《中庸》於《語》、《孟》而為《四書》。對於《四書》與五經的關係，朱子云：

四子，六經之階梯。《近思錄》，四子之階梯。<sup>③</sup>

此幾乎一言盡之矣。朱子之為學次第，承程子之言，他屢言讀書次序：

《大學》一篇乃入德之門戶，學者當先講習，得知為學次第規模，乃可讀《語》、《孟》、《中庸》。先見義理根原體用之

① 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，北京：中華書局，2004年，第322頁。

② 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，第205頁。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第3450頁。

大略，然後徐考注經以極其趣，庶幾有得。蓋諸經條制不同，功夫浩博，若不先讀《大學》、《論》、《孟》、《中庸》，令胸中開明自有主宰，未易可遽求也。<sup>①</sup>

今學者不如且看《大學》、《語》、《孟》、《中庸》四書，且就見成道理精心細求，自應有得。待讀此四書精透，然後去讀他經，却易為力。<sup>②</sup>

先看《大學》，次《語》、《孟》，次《中庸》，果然下工夫，字字句句，涵泳切己，看得透澈，一生受用不盡。只怕人不下工，雖多讀古人書，無益。書只是明得道理，却要人做出書中所說聖賢工夫來。若果看此數書，他書可一見而決矣。<sup>③</sup>

所謂“古人書”、“他書”，最重要的自然是五經。在朱子看來，讀書的順序是《近思錄》—《四書》—五經。要讀五經，為何必須先讀《四書》呢？因為在朱子心目中，讀書的目的，不是探求經書中的聖人之法，而是讓學者自身學做聖人。在這種意義上，《四書》義理提供了學習做聖人的基本途徑。而在四書中，朱子尤其重視《大學》作為“入德之門”的作用。《語類》有云：

《大學》是為學綱目。先通《大學》，立定綱領，其他經皆雜說在裏許。通得《大學》了，去看他經，方見得此是格物致知事，此是正心誠意事，此是修身事，此是齊家治國平天

① 朱熹：《與陳丞相別紙》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》(21)，第1180頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》(18)，第3639頁。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》(14)，第420頁。

下事。<sup>①</sup>

正因為朱子認為《大學》已經奠定了一切書的根基，讀《四書》是讀其他一切書的基礎，在通往五經的道路上，《孝經》已經沒有任何地位。也就是說，拆解了漢唐注疏所構成的經學體系之後，在宋明理學視野中，為五經提供門徑的不再是《孝經》，而是《四書》。

同時，朱子對經學的理解方式，也影響了其《孝經》學。上引小程子有云：“《論語》、《孟子》既治，則六經可不治而明矣。”而朱子所構建的《四書》，是一個比小程子所謂《論語》、《孟子》更加完備的義理系統。所以，朱子極其重視《四書》義理，而把五經僅僅看成是《四書》義理的具體歷史經驗。朱子《語類》有二則內容，與程子之說相應：

經之有解，所以通經。經既通，自無事於解，皆經以通乎理耳。理得，則無俟乎經。<sup>②</sup>

要之，經之於理，亦猶傳之於經。傳，所以解經也，既通其經，則傳亦可無；經，所以明理也，若曉得理，則經雖無，亦可。<sup>③</sup>

當宋儒把經由法度抽象為義理，由先王之法凌空為先王之道，五經只不過成為《四書》的輔助。識義理，本旨在於求經義，讀《四書》，本旨在於通五經。然而經一旦成為抽象之“道”，則反不如《四書》所言之平白易曉，於是《四書》凌於五經，手段變成目的，而

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第422頁。

② 同上，第350頁。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第3422頁。

所謂“四子，六經之階梯”，也成為一句空言而已。可以說，宋代理學，乃至整個理學本身，對五經進行了《四書》化的解讀，當他們研究五經的目的變成探求“聖人之心”，無意中瓦解了對五經“聖人之法”的信念。我們可以看到，朱子經學的基本特徵，是把五經理解為不同時期的聖人，在具體的歷史中制作的法度，而讀經就是要通過探研這些法度，去探求聖人作經的“心”和“意”，從而理解聖人何以成為聖人。以《四書》義理為基礎來理解五經，直接導致了“五經的《四書》化”。朱子對《孝經》的種種看法，正是經學“《四書》化”的產物。

## 二 《孝經》分經、傳

朱子為所注書區分經傳，調整順序而注之，始自《大學章句》，最著名的也是《大學章句》。《大學》古本，經鄭注孔疏，本為一完整之書。而其主旨，鄭玄《禮記目錄》云：“名曰《大學》者，以其記博學可以為政也。”<sup>①</sup>而據經文“所謂誠其意者”至“所謂脩身在正其心”之前，鄭注孔疏皆以為誠意之事。故全經除開頭之外，其餘部分都是解釋誠意、修身、齊家、治國、平天下。而朱子對《大學》的定位完全不同，他從程子之言，以為：“《大學》者，孔氏之遺書，而初學入德之門也。”<sup>②</sup>因此窮其一生之力注解《大學》，他將《大學》三綱領、八條目列為經，其餘為傳，將原本屬於解釋“誠意”部分的内容，拆分之後，用以解釋“明明德”、“新民”、“止於至善”。朱子以為經、傳作者不同，他說：“經一章，蓋孔子之言，而曾子述之。其傳十章，則曾子之意而門人記之也。”<sup>③</sup>但是，即便博學精思如朱子，要重新安排經傳，仍然留下幾個漏洞，光是從文獻看，其一

① 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，第983頁。

② 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》(6)，第16頁。

③ 同上，第17頁。

是出現“此謂知本，此謂知之至也”一句，無處安放，於是朱子不得不認為這是“衍文”或“別有闕文”。其一是經文中沒有對“格物致知”的解釋，而這正是朱子認為“入德之門”最重要的內容，於是不得不取程子之言以補全之。

朱子作《孝經刊誤》，手法與《大學章句》相同。《刊誤》所據為《古文孝經》，朱子將古文前七章（即今文前六章），視為孔子、曾子應答之言，是“經”，其後是“傳”，為齊魯間陋儒所作。他多次說過這個問題，如：

據此書，只是前面一段是當時曾子聞於孔子者，後面皆是後人綴緝而成。<sup>①</sup>

《孝經》獨篇首六七章為本經，其後乃傳文，然皆齊魯間陋儒纂取《左氏》諸書之語為之，至有全然不成文理處。<sup>②</sup>

朱子認為，經自“仲尼閒居，曾子侍坐”至“孝無終始，而患不及者，未之有也”，其後都是傳文，而對經、傳的評價，《朱子語類》有云：

《古文孝經》亦有可疑處。自《天子章》到“孝無終始，而患不及者，未之有也”，便是合下與曾子說底通為一段。只逐章除了後人所添前面“子曰”及後面引《詩》，便有首尾，一段文義都活。<sup>③</sup>

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2827頁。

② 朱熹：《跋程沙隨帖》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（24），第3961頁。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2828頁。

《孝經刊誤》亦云：

此一節，夫子、曾子問答之言，而曾氏門人之所記也。疑所謂《孝經》者，其本文止如此。其下則或者雜引傳記以釋經文，乃《孝經》之傳也。竊嘗考之，傳文固多傳會，而經文亦不免有離析增加之失。顧自漢以來，諸儒傳誦，莫覺其非，至或以為孔子之所自著，則又可笑之尤者。蓋經之首，統論孝之終始，中乃數陳天子、諸侯、卿大夫、士、庶人之孝，而其末結之曰：“故自天子以下至於庶人，孝無終始而患不及者，未之有也。”其首尾相應，次第相承，文勢連屬，脈絡通貫，同是一時之言，無可疑者。而後人妄分以為六、七章，今文作六章，古文作七章。又增“子曰”及引《詩》《書》之文，以雜乎其間，使其文意分斷間隔，而讀者不復得見聖言全體大義，為害不細。故今定此六、七章者，合為一章，而刪去“子曰”者二，引《書》者一，引《詩》者四，凡六十一字，以復經文之舊。<sup>①</sup>

朱子言“經文亦不免有離析增加之失”，主要表現在他所改正的部分，朱子刪去自第二章起的“子曰”二處，去掉章名，而將古文前七章、今文前六章的內容變成一個整體。這種做法，在文獻上並非全無依據。《孝經》一書，在形式上是孔子與曾子四番對話，由此四番對話，今文分十八章，古文分二十二章。邢昺《孝經注疏》云：“《孝經》遭秦坑焚之後，為河間顏芝所藏，初除挾書之律，芝子貞始出之。長孫氏及江翁、后倉、翼奉、張禹等所說皆十八章。及魯恭王壞孔子宅，得古文二十二章，孔安國作傳。劉向校經籍，比量二本，除其煩惑，以十八章為定，而不列名。又有荀昶集其錄及

<sup>①</sup> 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3205、3206頁。



諸家疏，並無章名，而《援神契》自《天子》至《庶人》五章，唯皇侃標其目而冠于章首。”<sup>①</sup>依此說，漢人傳經，才確定章數，而不列章名，而只有到了皇侃，才標了《天子章》至《庶人章》五章之名。如果《孝經》沒有章名，乃至沒有分章，那麼此經與《禮記》之一篇便更加接近，而朱子的做法也似乎可以自成一說。

但是，《孝經》之所以不同於《禮記》，在形式上便是其有分章，首尾一貫。西漢匡衡上疏有云：“《大雅》曰：‘無念爾祖，聿修厥德。’孔子著之《孝經》首章，蓋至德之本也。”<sup>②</sup>此可以證《孝經》自漢代已經分章。在百年來敦煌出土的鄭玄《孝經注》寫本中，都可以見到章名，連邢昺《孝經注疏》也帶著懷疑的口氣說：“今鄭注見章名，豈先有改除，近人追遠而為之也？”<sup>③</sup>由此可見，至少到鄭玄注經之時，《孝經》已經有了章名。而沒有任何證據可以證明，鄭玄注經的時候，會為本來沒有章名的經典加上章名，鄭注有章名，乃是因襲漢人之舊，而不可視為鄭玄補加。如果說《孝經》本有章名，而朱子像為《大學》分經傳一樣，為《孝經》分經傳，將本來有六、七章的章名刪去並合為一體，那便違背了《孝經》的原意。

朱子對《孝經》的改動，還在刪除“引《書》者一，引《詩》者四”。確實，如果沒有引《詩》、《書》，朱子認為是“經”的內容，有更強的連貫性。去章名而合其文之後，如果不去除引《詩》、《書》之文，經文無法連貫。因此，朱子認為援引《詩》、《書》之文，都是“後人”妄為分章之後所附益。但事實上，引《詩》、《書》是孔子以來的傳統，自《論語》至於《孟子》、《荀子》、《禮記》諸篇，都有大量引《詩》、《書》的內容。陳伯陶在批評朱子時說：

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第10頁。

② 班固：《漢書·匡衡傳》，北京：中華書局，2010年版，第3339頁。

③ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第10頁。

朱子蓋疑《孝經》引《詩》、《書》為後人所附益也。蒙謂“子所雅言，《詩》、《書》，執禮”，則平居必常述《詩》、《書》。《論語》經門人刪訂，故所存者少，然如“相維辟公，天子穆穆”，“不佞不求，何用不臧”，“誠不以富，以祇以異”，“孝乎惟孝，友於兄弟，施於有政”，尚可考知也。左丘明《春秋傳》記孔子語，尤多引《詩》、《書》之文。……《孝經》之成，在《春秋》後，其稱述《詩》、《書》，實足為與《春秋》相表裏之證。不特此也，《禮記·孔子閒居》乃孔子以三王治天下之道告子夏，而引《詩》為證，與《孝經》同。其後曾子之《大學》，子思之《中庸》，亦遵為之。孟子，私淑孔子者也，荀卿，師法仲尼者也，其所著書，又皆引《詩》、《書》為證，與《孝經》同。即至韓嬰之為《外傳》，劉向之為《說苑》，亦然。觀此，知聖門一脈之流傳，與儒者相沿之法式，其所以異於諸子在此。然則《孝經》每章綴以《詩》、《書》之文，實出於孔子，又奚疑乎？<sup>①</sup>

以朱子之精思，非不知儒門諸書皆有援引《詩》、《書》者，只是為了給《孝經》分出經傳，朱子不得不捨棄前六、七章中的引《詩》、《書》內容。

《孝經》之可以看出前後章似乎有互相解釋者，主要是有《廣至德章》、《廣要道章》、《廣揚名章》，此三章內容，與《開宗明義章》之“先王有至德要道”、“立身行道，揚名於後世”構成一定的對應關係。除此之外，更無其他章節可以相互對應，尤其是其中的《諫諍章》、《喪親章》，更是自成一義。朱子在將《孝經》五等之孝之後“傳”部分附著到前面“經”部分的時候，雖然煞費苦心，但仍

<sup>①</sup> 陳伯陶：《孝經說》，林慶彰主編：《民國時期經學叢書》第四輯，台中：文聽閣圖書有限公司，2009年，第59-63頁。

然不免捉襟見肘。

最明顯的是，許多被視為“經”的內容，無法找到“傳”。朱子以為，《廣至德章》為傳之一章，釋“至德”，《廣要道章》為第二章，釋“要道”，《三才章》為第三章，釋“以順天下”，《孝治章》為第四章，釋“民用和睦，上下無怨”，《聖治章》為第五章，釋“孝，德之本”，《父母生績章》與《孝優劣章》之部分為第六章，釋“教之所由生”，《紀孝行章》、《五刑章》為第七、八章，釋“始於事親”及“不敢毀傷”，《事君章》為第九章，釋“忠於事君”，《感應章》為第十章，釋“天子之孝”，《廣揚名章》、《閨門章》，為十一、十二章，釋“士之孝”。在這樣的分配中，明顯的事實是，《孝經》之天子之孝、士之孝，皆有“傳”，而諸侯、卿大夫、庶人皆無“傳”。而且，朱子認為經文的最後一句“孝無終始”也無傳。

同時，却有一些章節無法找到“經”可以搭配。例如《諫諍章》，在朱子認定的“經”部分，沒有諫諍之義，所以朱子將此《諫諍章》列為倒數第二章，並云：“此不解經而別發一義，宜為傳之十三章。”<sup>①</sup>《喪親章》同樣找不到對應“經”文，故朱子也列在最後，云：“傳之十四章，亦不解經而別發一義。”<sup>②</sup>

蓋《孝經》本無經傳之別，朱子之前，注《孝經》者眾，從未有人為之分經傳。朱子強分經傳，出現許多方鑿圓枘之處。

例如，《今文孝經》的《聖治章》，《古文孝經》分為三章，自“曾子曰”至“其所因者本也”與《今文孝經》一樣，章名為《聖治章》；其後自“父子之道天性”至“君親臨之，厚莫重焉”，上加“子曰”二字，為《父母生績章》；自“不愛其親而愛他人者”以下，又冠以“子曰”二字，為《孝優劣章》。朱子以《父母生績章》與《孝優劣章》釋

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》(23)，第3211頁。

② 同上，第3212頁。

“教之所由生”，又云：

古文析“不愛其親”以下別為一章，而各冠以“子曰”。今文則合之，而又通上章為一章，無此二“子曰”字，而於“不愛其親”之上加“故”字。今詳此章之首，語實更端，當以古文為正。“不愛其親”語意正與上文相續，當以今文為正。<sup>①</sup>

也就是說，朱子既認為《古文孝經》把《聖治章》和《父母生績章》分來開，在語氣上是完全正確的，因此要從古文。同時，又認為把《父母生績章》和《孝優劣章》分開來，是完全錯誤的，因此要從今文。同一段話，忽從古文，忽從今文，皆以朱子所認為的“語意”是否“相續”為標準，可以看到朱子在改動經文上，完全進退失據。而經文接下來一段文字：“以順則逆，民無則焉，不在於善，皆在於凶德。雖得之，君子所不貴。君子則不然，言斯可道，行斯可樂，德義可尊，作事可法，容止可觀，進退可度，以臨其民。是以其民畏而愛之，則而象之。故能成其德教，而行政令。《詩》云：‘淑人君子，其儀不忒。’”朱子乾脆認為，“‘以順則逆’以下則又雜取《左傳》所載季文子、北宮文子之言，與此上文既不相應，而彼此得失又如前章所論子產之語，今刪去凡九十字。”<sup>②</sup>事實上，朱子之所以刪去此九十字，不但因為其與《左傳》相似，而且以“語意”是否“相續”的標準，這一段話不夠連續。並且更重要的是，這一段話也不能在“孝”的問題上作為“教之所由生”的“傳”。

又，在朱子所言“經”的部分有：“身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》(23)，第3208、3209頁。

② 同上，第3209頁。

始於事親，……”而朱子認為原《紀孝行章》，即是此文之傳，《紀孝行章》云：“子曰：‘孝子之事親，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親。事親者居上不驕，為下不亂，在醜不爭。居上而驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵。此三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝也。’”朱子曰：

此一節釋“始於事親”及“不敢毀傷”之意，乃傳之七章，亦格言也。<sup>①</sup>

觀經文，上言“身體髮膚受之父母，不敢毀傷，孝之始也；立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也”，下言“夫孝，始於事親，中於事君，終於立身”，為二段意思。而朱子將原《紀孝行章》所述，列在解釋“始於事親”和“不敢毀傷”兩種意思，蓋因為《紀孝行章》前部分講“孝子之事親”五點，可以對應“始於事親”，後部分講亡、刑、兵，可以對應“不敢毀傷”，故朱子分別對應，這本來就非常牽強。況且，“不敢毀傷”之意，也不只是因兵、刑而毀傷身體。而原《五刑章》，本來也無法成為任何經文之“傳”，朱子乾脆將之塞在此《紀孝行章》後面，說“此一節因上文不孝之云而系於此，乃傳之八章，亦格言也。”<sup>②</sup>以原《孝經》二章，而為一言之傳，許多經文却找不到相應的“傳”，即便《孝經》古文七章、今文六章之後部分真的是“齊魯間陋儒”所作，也不至於偽造得如此破綻百出。而其破綻百出者，實因朱子以己意裂分經傳，強行解釋之所致也。

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3209頁。

② 同上。

### 三 思考“孝”的方式：政治還是道德？

朱子將《孝經》分成“經”、“傳”二個部分，背後的預設在於，《孝經》的分章完全是後人所加，在他看來，真正的孔子、曾子對話，就只有《孝經》古文七章、今文六章，其後部分都是偽作。這樣一來，《孝經》便不是一本首尾一貫的完整的經書，而是孔子為曾子講孝的道理<sup>①</sup>——這種講述，在《論語》中隨處可見。朱子把《孝經》當成講“孝”的道理的書，而非一本完整的經書。同時，在他的理解中，“孝”的出發點就是子對父母的道德，也就是說，他的著眼點是作為個人道德的孝而非作為政治哲學的《孝經》，導致了他對《孝經》的一系列懷疑。

朱子對《孝經》的內在批評，最重要的，事實上是批評《孝經》講孝，不是像《大學》所提供的順序那樣，從脩身到齊家到治國平天下，而是一開始就著眼於政治問題。《孝治章》云：“子曰：‘昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公侯伯子男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。治家者不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之歡心，以事其親。夫然，故生則親安之，祭則鬼享之，是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下如此。詩云：有覺德行，四國順之。’”朱子曰：

此一節釋“民用和睦，上下無怨”之意，為傳之四章。其言雖善，而亦非經文之正意。蓋經以孝而和，此以和而

<sup>①</sup> 甚至在朱子的弟子向他問：“此與《尚書》同出孔壁？”朱子的回答是：“自古如此說。且要理會道理是與不是。”（黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2827頁。）也就是說，朱子確立了一個新的標準，就是“道理”，用這個“道理”去衡量經書，至於此書作者是誰，出自什麼朝代，是次要的問題。

孝也。<sup>①</sup>

如果把《孝治章》放在整個《孝經》中，並無任何問題。但是，取其文以釋“民用和睦，上下無怨”，並且放到理學的視野之中，那便有問題了。按照朱子的理解，“先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨”，是先王先行此至德要道，即孝，從自己的孝往外推，親親而仁民，愛吾老以及人之老，推至於民用和睦，上下無怨，這是“以孝而和”，通過孝而達到和。但是，原《孝治章》的經文所言，則完全相反，是言明王孝治天下，和萬國以孝其先王，諸侯和百姓以孝其先君，卿大夫和家人以孝其親，這是“以和而孝”。朱子甚至以同樣的邏輯刪經，原《三才章》內容中，有“先王見教之可以化民也，是故先之以博愛而民莫遺其親……”，朱子認為：“謂聖人見孝可以化民而後身先之，於理又已悖矣。況‘先之以博愛’亦非立愛惟親之序，若之何而能使民不遺其親耶？”<sup>②</sup>因此，朱子將“先王見教”以下九十六字，直接刪除。

除此之外，朱子認為《孝經》還有兩章的“傳”文，犯了同樣的毛病。原《廣要道章》云：“子曰：‘教民親愛，莫善於孝，教民禮順，莫善於弟，移風易俗，莫善於樂，安上治民，莫善於禮。禮者，敬而已矣。故敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅，敬一人而千萬人悅，所敬者寡而悅者眾，此之謂要道。’”朱子曰：

此一節釋“要道”之意，當為傳之二章，但經所謂“要道”，當自己而推之，與此亦不同也。<sup>③</sup>

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3207頁。

② 同上。

③ 同上，第3210頁。

按朱子之意，此章言孝是要道，順治天下，却不強調為政者的從孝出發，如何從自己之孝推至於治人，反之，却強調敬人之父，敬人之兄，敬人之君，而使為人子、弟、臣者能“悅”。因此，此處傳文便不是從己身往外推，不符合“經”義。又，原《廣至德章》云：“子曰：‘君子之教以孝也，非家至而日見之也。教以孝，所以敬天下之為人父者；教以悌，所以敬天下之為人兄者；教以臣，所以敬天下之為人君者。《詩》云：愷悌君子，民之父母。非至德，其孰能順民如此其大者乎？’”朱子曰：

此一節釋“至德”“以順天下”之意，當為傳之首章。然所論至德，語意亦疏，如上章之失云。<sup>①</sup>

同樣，此一章“傳”文，以“至德”順天下，却不強調為政者修身，自己孝、悌、臣，而是為政者敬天下之為人父、兄、君，雖然未嘗本末倒置，但是明非推己及人。那麼，朱子為什麼會認為，一定要“以孝而和”，“當自己而推之”，以至於把這種標準凌駕到《孝經》之中，因《孝經》上述三章不符合這一標準，便成為“齊魯間陋儒”所作呢？

這與看待《孝經》的方式有關。在漢代經學中，六經是孔子為後世立法，而《孝經》是孔子法的基礎，因此，從塑造政治秩序的角度來理解《孝經》，《孝經》的要旨是政治如何展開。孝治天下，就是要通過政治的引導，確立孝的價值與制度，使天下人皆能自行其孝而不自知。而在朱子這裏，孝首先是一種個人情感，在情感的基礎上產生個人道德，再往外推出政治生活。朱子通過對《四書》的重新解釋，確立了這一由內而外的順序。

<sup>①</sup> 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3210頁。



首先是通過《大學》，確立了內外之別。朱子注解《大學》，無論是“三綱領”還是“八條目”，都特別注重內外順序。《大學》首句言“大學之道，在明明德，在新民，在止於至善”，朱子注“明明德”，是“學者當因其所發而遂明之，以復其初也”，“新民”，則是“既自明其明德，又當推以及人，使之亦有以去其舊染之汙也”。<sup>①</sup>通過這樣的解釋，“明明德”成為“新民”的條件。而朱子對“八條目”的理解，是一個非常嚴格的邏輯順序。《語類》有云：

說《大學》次序，曰：“致知、格物，是窮此理；誠意、正心、脩身，是體此理；齊家、治國、平天下，只是推此理。要做三節看。”<sup>②</sup>

問：“看來《大學》自格物至平天下，凡八事，而心是在當中，擔著兩下者。前面格物、致知、誠意，是理會個心；後面身脩、家齊、國治、天下平，是心之功用。”曰：“據他本經，去脩身上截斷。然身亦是心主之。”<sup>③</sup>

“八條目”中，可以分為窮理、體理、推理三段，並且，“脩身”之前是內，“脩身”之後是外，要從內推到外，才是合理的順序。《大學》所提供的這一內外之別，成為朱子論孝的基本框架。而在這一框架內，從“親親”到“仁民”，是絕對不可更改的次序，沒有親親，便不可能仁民。《孟子·盡心上》云：“親親而仁民，仁民而愛物”，朱注引程子云：“仁，推己及人，如老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼。”又引楊氏云：“其分不同，故其所施不能無差等，所

① 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第16頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第496頁。

③ 同上，第497頁。

謂理一而分殊者也。”<sup>①</sup>如果對比漢末趙岐之注，趙岐云：“先親其親戚，然後仁民，仁民然後愛物，用恩之次也。”<sup>②</sup>在父母、人民、物體之間，作為有道德的君子，會先愛父母，再愛人民，然後才是一般的物體。這是在一個以家為基本單位的時代，君子面對外在世界所發生感情的一般次序。而朱子之注，則將這種一般的生活情感次序轉化為絕對原則，將“親親”變成“仁民”的條件，“仁民”變成“愛物”的條件。《孟子·梁惠王上》有云：“老吾老以及人之老，幼吾幼以及人之幼，天下可運於掌。”朱子注云：

蓋骨肉之親，本同一氣，又非但若人之同類而已。故古人必由親親推之，然後及於仁民；又推其餘，然後及於愛物。皆由近以及遠，自易以及難。<sup>③</sup>

此語是孟子對齊宣王所言，帶有非常強的政治修辭的特徵，在“老吾老”、“幼吾幼”與“以及人之老”、“以及人之幼”之間，有著極其豐富的政治內容。但朱子的解釋，從親親推到仁民，推到愛物，同樣把個體道德上的孝解釋成政治的基礎。另，《論語·學而》有子云：“孝弟也者，其為仁之本與！”《語類》中有一則相關討論：

問：“‘孝弟為仁之本’，是事父母兄既盡道，乃立得個根本，則推而仁民愛物，方行得有條理。”曰：“固是。但孝弟是合當底事，不是要仁民愛物方從孝弟做去。”可學云：“如草木之有本根，方始枝葉繁茂。”曰：“固是。但有本根，則枝葉自

① 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第441頁。

② 焦循：《孟子正義》，第949頁。

③ 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第256頁。

然繁茂。不是要得枝葉繁茂，方始去培植本根。”<sup>①</sup>

朱子一再強調的是，孝弟是從人心自然而然產生的，不帶任何目的性。而這種不帶目的性的孝弟，推出仁民、愛物，這樣的仁民、愛物才是真實的。仁民要建立在親親的基礎之上。不能做好親親，仁民便有落入功利的危險，即便行仁政，也是假仁政。如果對比鄭玄、朱熹對《大學》“上老老而民興孝”一句的注釋，朱子的特徵會更加清晰。

《大學》：所謂平天下在治其國者，上老老而民興孝，上長長而民興弟，上恤孤而民不倍，是以君子有絜矩之道也。

鄭玄注：老老、長長，謂尊老、敬長也。<sup>②</sup>

朱熹注：老老，所謂老吾老也。……言此三者，上行下效，捷於影響，所謂家齊而國治也。<sup>③</sup>

鄭玄強調老老是“尊老”，長長是“敬長”，那麼“上”便非指父母、兄長，因為可以治國、平天下的“上”，必然是天子、諸侯，在嫡長子繼承制或者兄終弟及制中，他們都已經無父、無兄，才能為天子為諸侯，那麼所謂“尊老”、“敬長”，便只能是類似於“父事三老”、“兄事五更”這類的制度。而朱子認為老老是“老吾老”，則是“上”孝其父母，長長便是“上”悌於兄長，只有這樣才能“家齊”，而“民興孝”、“民興弟”，都是由於上行下效。在朱子這裏，內在道德是政治建立的基礎與前提，所以“仁民”必定要從“親親”才能推出來。

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第687頁。

② 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，第987頁。

③ 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第24頁。

正因為朱子在《大學》的框架中，將“親親”到“仁民”確立為絕對原則，以之來衡量《孝經》，所以原《孝治章》的內容，並沒有講天子、諸侯、卿大夫如何孝，而是從“孝”來要求天子、諸侯、卿大夫如何通過教化天下、一國、一家，以尊事其親，這就變成“以和而孝”，而不是“以孝而和”了。而且，《廣至德章》、《廣要道章》也沒有從“至德”、“要道”推到“順天下”，而是教導如何敬人之父、兄、君，以使子、弟、臣能“悅”，從而達到順治天下，這同樣違背了從“親親”到“仁民”的原則，因此不合朱子的“經”義。朱子曾教育弟子：

且令自家心先正了，然後於天下之事，先後緩急自有次第，逐旋理會，道理自分明。今於“在明明德”未曾理會得，便要先理會“新民”工夫；及至“新民”，又無那“親其親、長其長”底事，却便先萌個計功計獲底心，要如何濟他，如何有益，少間盡落入功利窠窟裏去。固是此理無外，然亦自有先後緩急之序。今未曾理會得正心脩身，便先要治國平天下；未曾理會自己上事業，便先要“開物成務”，都倒了。<sup>①</sup>

在朱子看來，原《聖治章》、《廣至德章》、《廣要道章》的內容，就是不講究“先後緩急之序”、“都倒了”的典型。

朱子對《孝經》的理解，背後事實上有一個更大的問題，那就是怎樣理解經學：經學是塑造一種秩序——核心是政治秩序，以使生活在這種秩序中的人們日遷善而不自知，還是啓蒙個人品德，以使有道德的人去塑造新的政治。這是兩種不同的思路，大體而言，在漢唐的五經注疏中，五經是聖人為後世立法，其要旨是塑造共同

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（16），第2463頁。

體生活，而在宋明的《四書》系統，尤其是將五經“《四書》化”之後，學習五經是為了探求“聖人之心”，以知聖人之所以為聖人，己之所以未至者，提升自己的個人道德，也就是說，五經的要旨是塑造個人道德。正因如此，將《孝經》置於五經之中，《孝經》面向共同體生活，提供一種共同體公認的價值，無論是《聖治章》還是《廣要道章》、《廣至德章》，規定的都是在位者要有相應的道德，並通過制度將這種道德表現在政治生活中，確立一個共同體構建的基本價值。而當朱子把《孝經》置於《四書》之中，關注的便不再是作為立法基礎的“孝經”，而是作為個人道德的“孝”，因此沒有“親親”便沒有“仁民”。

這便涉及到另一個問題，“孝”和“孝經”能否並為一談？

#### 四 “孝”：《孝經》與《論語》

朱子對《孝經》的另一批評，是“不親切”。《語類》云：

《孝經》，疑非聖人之言。且如“先王有至德要道”，此是說得好處。然下面都不曾說得切要處著，但說得孝之效如此。如《論語》中說孝，皆親切有味，都不如此。《士》、《庶人章》說得更好，只是下面都不親切。<sup>①</sup>

而在《孝經刊誤》中，有朱子認為“不親切”的具體例子。原《聖治章》經文云：“天地之性人為貴，人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。昔者周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝，是以四海之內各以其職來助祭。夫聖人之德又何以加於孝乎？故親生之膝下，以養父母日嚴。聖人

<sup>①</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2828、2829頁。

因嚴以教敬，因親以教愛。聖人之教不肅而成，其政不嚴而治，其所因者本也。”朱子云：

嚴父配天，本因論武王、周公之事而讚美其孝之詞，非謂凡為孝者皆欲如此也。又況孝之所以為大者，本自有親切處，而非此之謂乎？若必如此而後為孝，則是使為人臣子者皆有今將之心，而反陷於大不孝矣。……其曰“故親生之膝下”以下意却親切，但與上文不屬，而與下章相近，故今文連下二章（引者案：即“父子之道天性”以下）為一章。但下章之首語已更端，意亦重複，不當通為一章，此語當依古文且附上章，或自別為一章可也。<sup>①</sup>

也就是說，像“嚴父配天”這樣的說法，是“不親切”的，而“親生之膝下，以養父母日嚴”，是“親切”的。而《孝經》中講孝，大多不親切，不像《論語》講孝都“親切有味”。朱子在講學中多次評論經文是否“親切”，如：

孟子說“乍見孺子入井時，皆有怵惕惻隱之心”，最親切。人心自是會如此，不是內交、要譽，方如此。<sup>②</sup>

“見孺子匍匐將入井，皆有怵惕惻隱之心”，這處見得親切。聖賢言仁，皆從這處說。<sup>③</sup>

朱子之所謂親切，是聖人之言切中自身感受，使人能夠起而行

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3208頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第253頁。

③ 同上，第261頁。

之。因此，像孟子所說的“乍見孺子將入於井”這樣一種特殊的情境，使人人皆能未經思慮，即發出“怵惕惻隱之心”，這就是最“親切”的。朱子說《論語》中講“孝”都比較親切，他在跟弟子討論《學而》“君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與”一句，曾有問答：

曰：“君臣父子夫婦兄弟皆是本否？”曰：“孝弟較親切。‘事親孝，故忠可移於君；事兄弟，故順可移於長’，便是本。”<sup>①</sup>

其中言“孝弟較親切”，正是因為在五倫中，事父母之孝與事兄之悌，於人身最為自然、切實，父子、兄弟之道，都是天性自然，不可選擇，而且由父子、兄弟可以外推到事君、事長，所以行仁要以孝悌為本。

事實上，朱子認為《孝經》“不親切”，正是由於朱子看待《孝經》的眼光，已經不是經學的眼光，而是理學的眼光，也就是建立在《四書》基礎上的視角。朱子把《孝經》拆分經傳之後，《孝經》便不再是一本完整的書，即便是“經”的部分，也只是孔子與曾子對話的記錄，而這種孔子與弟子對話記錄而成的書，還有《論語》以及《禮記》中的《曲禮》、《檀弓》等篇章。在朱子看來，這些書也涉及到“孝”，但與《孝經》的性質完全相同。

然而，《孝經》一書，從形式上看是孔、曾對話，而其內容自《開宗明義章》到《喪親章》，從“先王有至德要道”到“孝子之事親終矣”，邏輯嚴整，首尾一貫，其章節之開頭言與不言“子曰”，章節之結尾引或不引《詩》、《書》，皆極盡考究之能事，以至於劉炫認為

<sup>①</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第685頁。

“《孝經》者，孔子身手所作，筆削所定，不因曾子請問而隨宜答對也”。<sup>①</sup> 劉炫之說雖為極端之論，但非無因之說。漢人普遍相信此書出自孔子，相信孔子之言“志在《春秋》，行在《孝經》”，以漢之去古未遠，其說不為無由。如果《孝經》是一本完整的經典，與《春秋》的性質一樣，那麼它便不是面對個人的道德教化，而是面對未來的人間生活秩序的構建。所以，在講到“孝”的時候，《孝經》都是從政治的角度來講，而不是從道德的角度來講。這導致了一個結果，就是《孝經》中的孝，大量的內容看起來與兒子怎樣事父母無關。

但是，《論語》之論孝，就完全不同。對於《論語》的內容，《漢書·藝文志》云：“《論語》者，孔子應答弟子時人及弟子相與言而接聞於夫子之語也。當時弟子各有所記，門人相與集而論纂，故謂之《論語》。”<sup>②</sup> 也就是說，《論語》大抵上包括三個方面的內容，一是孔子及門人言，二是孔子與時人言，三是弟子相與言。簡言之，《論語》不是孔子作的，而是孔子日常生活中的言行記錄，並且這些言行的記載未經孔子親定。所以，在《論語》的每一句話——不管是對話，還是那些“子曰”開頭的語錄，背後都站著一個在文中或隱或現的記錄者。其隱者，如《學而》篇：“子曰：‘學而時習之，不亦悅乎？’”雖不知記者為誰，但必是孔子弟子所記也。其顯者，如《衛靈公》篇：“子張問行。子曰：‘言忠信，行篤敬，雖蠻貊之邦，行矣。言不忠信，行不篤敬，雖州里，行乎哉？立則見其參於前也，在輿則見其倚於衡也。夫然後行。’子張書諸紳。”最後一句言子張把夫子之語寫在腰帶上，則此語或者就是子張所記，即便是夫子、子張之外的第三者的記錄，至少也可以看到平時孔子弟子對其

① 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第78頁。

② 班固：《漢書·藝文志》，第1717頁。



言行的記錄情況。

《論語》既為孔子及其弟子之言行記錄，其中孔子所說的內容，不管是對弟子、時人之言，還是單以“子曰”開頭之語，都有明確的對象，這一對象不是時人，就是學生。也就是說，《論語》是孔子“因材施教”的教諭時人、學生的記載，孔子所說的話是對個人的教育，而不是對後世的立法。對這樣一本書，程子有一種極其清晰有效的讀法，朱子認為是“讀《論語》《孟子》法”之正路：

學者須將《論語》中諸弟子問處便作自己問，聖人答處便作今日耳聞，自然有得。雖孔、孟復生，不過以此教人。若能於《語》、《孟》中深求玩味，將來涵養成甚生氣質！<sup>①</sup>

這樣一種角色想像，使讀者宛如置身于孔子面前，接受孔子的教導。朱子甚至認為，按照這種讀法，讀者比親炙於孔子的弟子們更幸運，他說：

孔門問答，曾子聞得底話，顏子未必與聞；顏子聞得底話，子貢未必與聞。今却合在《論語》一書，後世學者豈不幸事！但患自家不去用心。<sup>②</sup>

既然《論語》是孔子面對學生、時人的教導，那麼孔子之所講者，便有特定的針對性。尤其是對“孝”的講述，孔子基本上都是從個人道德的意義上來講孝。其中，有答弟子時人問者，如《論語·為政》：

① 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第61頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第650頁。

孟懿子問孝。子曰：“無違。”樊遲禦，子告之曰：“孟孫問孝於我，我對曰：‘無違。’”樊遲曰：“何謂也？”子曰：“生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮。”

子遊問孝。子曰：“今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？”

子夏問孝。子曰：“色難。有事，弟子服其勞；有酒食，先生饌。曾是以為孝乎？”

有只錄“子曰”開頭的，如《論語·學而》：

子曰：“弟子入則孝，出則悌，謹而信，泛愛眾，而親仁，行有餘力，則以學文。”

子曰：“父在，觀其志；父沒，觀其行；三年無改於父之道，可謂孝矣。”

又，《論語·里仁》：

子曰：“事父母幾諫。見志不從，又敬不違，勞而不怨。”

子曰：“父母在，不遠遊，游必有方。”

子曰：“父母之年，不可不知也；一則以喜，一則以懼。”

從上錄內容，可以非常清楚地看出，為什麼朱子說“《論語》中說孝，皆親切有味”，正是因為《論語》說孝，是針對弟子時人，教導個人如何行孝，所以每一句話都切中個體生活、個體情感。如果以朱子讀《論語》之法，“諸弟子問處便作自己問，聖人答處便作今日耳聞”，那麼孔子講孝的幾乎每一句話，都可以成為讀者的修身格言。朱子同時說《孝經》中，“《士》、《庶人章》說得更好，只是下面

都不親切”，這是因為《士章》以孝事君，以敬事長，《庶人章》謹身節用，以養父母，針對的是士、庶人階層，而讀者也不出這兩個階層，所以讀起來同樣比較親切。像《天子章》、《諸侯章》、《聖治章》都講為政之孝，完全不能當成修身的格言，所以都不“親切”。《孝經》是五經的輔助，是孔子所作，旨在面向後世構建政治社會秩序的基本價值，而“孝”則是子事父母的道德，《孝經》一書與“孝”必須分開來談。而朱子對《孝經》的理解，最大的問題就在於，朱子只見“孝”，不見《孝經》。也正因如此，他甚至認為《孝經》說孝，還不如《禮記》中的一些篇章。朱子說：“如《禮記》煞有好處，可附於《孝經》。”當賀孫問他：“恐後人湊合成《孝經》時，亦未必見《禮記》。如《曲禮》、《少儀》之類，猶是說禮節。若《祭義》後面許多說孝處，說得極好，豈不可為《孝經》？”朱子回答：“然。”<sup>①</sup>可以說，對於《孝經》，像鄭玄等看重的是“先王有至德要道”、“夫孝，德之本也，教之所由生也”，而朱子看重的是《論語·學而》中的“孝悌也者，其為仁之本與”。

## 五 《孝經》“害理”

朱子對《孝經》的懷疑，不僅是在《孝經》不符合從“親親”到“仁民”的順序，而且說孝不“親切”，更在於《孝經》的一些內容有害。這集中在原《聖治章》“孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也”一句。《孝經刊誤》云：

但嚴父配天，本因論武王、周公之事，而讚美其孝之詞，非謂凡為孝者皆欲如此也。又況孝之所以為大者，本自有親切處，而非此之謂乎？若必如此而後為孝，則是使為人臣子者皆

<sup>①</sup> 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2829頁。

有今將之心，而反陷於大不孝矣。作傳者但見其論孝之大，即以附此，而不知其非所以為天下之通訓。讀者詳之，不以文害意焉可也。<sup>①</sup>

所謂“今將之心”，出自《春秋公羊傳》，昭西元年經云“陳公子招”，傳云：“言將自是弑君也。今將爾，詞曷為與親弑者同？君親無將，將而必誅焉。”“今將”，是現在將要的意思。《孝經》言孝之大者莫過於尊嚴其父，尊嚴其父之極致莫過於配天而祭，而“則周公其人也”，周公只是一個嚴父配天的例子。按照朱子之意，經文的錯誤在於，如果說周公之事，讚美其“嚴父配天”則可，泛說孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，而只是把周公當成例子，則不可。因為經文言最大的孝要做到“嚴父配天”，而只有天子才可能嚴父配天，那麼一個人追求做到最大的“孝”，必須爭做天子，為人臣子者爭做天子，那就有“今將之心”，反而會陷於想弑君的大不孝之中。在《語類》中，朱子多次與他的弟子討論此語，並言其“害理”、“啓人僭亂之心”，《語類》云：

問：“如‘天地之性，人為貴。人之行，莫大於孝’，恐非聖人不能言此。”曰：“此兩句固好。如下面說‘孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天’，則豈不害理！儻如此，則須是如武王、周公方能盡孝道，尋常人都無分盡孝道也，豈不啓人僭亂之心！”<sup>②</sup>

問：“向見先生說‘孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天’非聖

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3208頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2827頁。

人之言。必若此而後可以為孝，豈不啓人僭亂之心！而《中庸》說舜、武王之孝，亦以‘尊為天子，富有四海之內’言之，如何？”曰：“《中庸》是著舜武王，言之何害？若泛言人之孝，而必以此為說，則不可。”<sup>①</sup>

器之問“嚴父配天”。曰：“‘嚴父’，只是周公於文王如此稱才是，成王便是祖。此等處，盡有理會不得處。大約必是郊時是后稷配天，明堂則以文王配帝。《孝經》亦是湊合之書，不可盡信。但以義起，亦是如此。”因說：“……如‘配天’等說，亦不是聖人說孝來歷，豈有人人皆可以配天！豈有必配天斯可以為孝！”<sup>②</sup>

必須注意的一個問題是，經言“孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天”，這句話在朱子的理解中，意味著“人人皆可以配天”“必配天斯可以為孝”，朱子的解讀方式，仍然是緣于他對經學的特殊理解。

傳統讀經之法，不管是今文經學之視五經為孔子法，還是古文經學之視五經為古聖人法，經學都是塑造政治生活秩序的價值與制度。而朱子將五經“《四書》化”之後，五經成為“聖人之心”的表現，讀經不是為了探求聖人之法，而是為了認識聖人之心。因此，朱子特別強調“切己”之學，他說：

讀六經時，只如未有六經，只就自家身上討道理，其理便易曉。<sup>③</sup>

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2829頁。

② 同上。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第345頁。

此意即回到個體身心，通過個體身心的體驗來消化五經義理。朱子甚至說：“人惟有私意，聖賢所以留千言萬語，以掃滌人私意，使人人全得惻隱、羞惡之心。六經不作可也，裏面著一點私意不得。”<sup>①</sup>如此說，則聖人之立法，全是針對個人道德而言也。朱子又云：

而今讀《大學》，須是句句就自家身上看過。少間自理會得，不待解說。如《語》、《孟》、《六經》，亦須就自家身上看，便如自家與人對說一般，如何不長進。聖賢便可得而至也。<sup>②</sup>

或問：“為學如何做工夫？”曰：“不過是切己，便的當。學者當以聖賢之言反求諸身，一一體察。須是曉然無疑，積日既久，當自有見。”<sup>③</sup>

聖人作經以詔後世，將使讀者誦其文、思其義，有以知事理之當然，見道義之全體，而身力行之，以入聖賢之域也。<sup>④</sup>

任何一個讀書人都可以通過讀經，讀出聖王之道，讀出聖王的道德來。因此，讀書人可以從這個層面去體驗千載之前的聖王之道，而最終的目的是“學做聖人”。在宋學思想中強調“為己之學”，經學一旦“切己”，五經的性質便發生了根本性的轉變，即從“經學—政治”轉向“經學—個體”。宋代理學革命性地開啓了一

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第345頁。

② 同上，第423頁。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（18），第3823頁。

④ 朱熹：《書臨漳所刊四子後》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（24），第3895頁。

個新的傳統：讓經學直接面對個人。正是因為朱子從這樣的角度讀《孝經》，“孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天”一句即便後面有“則周公其人也”，也要讀到最徹底的“孝”，周公也是可學而至的，而可學而至的目標，那個最大的孝，竟然是要到“配天”的程度，追求孝的結果，不是移孝作忠，反倒是陷入爭做天子的大不孝；更可怕的是，以“學做聖人”為目標來讀《孝經》，馬上就會把聖人的“嚴父配天”作為追求孝的目標，這樣一來，《孝經》不但不啓發愛親忠君之心，反倒是啓發讀者的“僭亂之心”了。

但是，這事實上不是《孝經》本身的問題，而是朱子的問題。隋代大儒劉炫的《孝經述議》已經回答了朱子的問題，《述議》注“嚴父配天”云：

人子之道，孝養之義，當守禮以奉親，稱情以行禮也。若使禮得施用，財足備儀，人各吝之而不祭，固不可矣。禮所不得，財非己有，竊之以薦獻，又將可乎？若三家之視桓楹，季氏之舞八佾，豈徒君子之所不為，亦是鬼神之所不饗。由此言之，周公之郊天，宗祀，孔子之疏食、菜羹，其於尊嚴亦無異矣。但名位是聖人之大寶，配天是孝道之高致，故舉配天之禮以為嚴父之極，非謂不配天者為不嚴也。<sup>①</sup>

如果從個人道德的角度來說，孝就是孝，天子之孝與庶人之孝毫無區別。但是，從政治構建的角度來說，天子之孝與庶人之孝完全不同。在德位合一的政治設計中，天子、諸侯、卿大夫、士、庶人不但是爵位的序列，而且是道德的序列。因此，天子之孝必定要高於其他階層之孝，天子可以祭天，以父配享，而庶人只需謹身節用，

<sup>①</sup> 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，第112、113頁。

以養父母。“孝”在個人道德上的無階層特徵，與《孝經》在政治設計上的等級差異，並沒有任何矛盾。但是，如果從個人道德的角度來理解《孝經》中的“孝”，那便會發生種種問題。

## 六 朱子思想中的《孝經》

在朱子思想中，《四書》代替了《孝經》，成為通向五經的階梯。並且，朱子拆分經傳，把《孝經》大部分內容視為講“孝”的格言，與《論語》、《禮記》中講孝的語錄相同，甚至不如《論語》、《禮記》講得“親切”。基於這樣的認識，朱子對《孝經》價值的評價，自然遠不如前人。

朱子心目中的《孝經》，是一本教人行孝的童蒙讀物。在漢代，《孝經》也是幼童所讀之經典，例如崔寔《四民月令》之“十一月”便云：“研水凍，令幼童讀《孝經》、《論語》篇章，入小學。”<sup>①</sup>幼童讀《論語》、《孝經》，目的不在養成個人道德，而是為日後讀五經做準備，因此，《孝經》、《論語》二書與五經一樣，都是面向秩序構建的政治書。而到了宋代以後，《孝經》的價值，主要是在“小學”意義上。遍觀朱子之書，朱子對《孝經》的重視，不在以《孝經》解事親事君之禮，而在以《孝經》教化孩童父子君臣之倫。朱子之用《孝經》，最集中者在其所編《小學》一書。《小學》在朱子學術中的定位，其《序》有云：

古者小學，教人以灑掃應對進退之節、愛親敬長隆師親友之道，皆所以為脩身、齊家、治國、平天下之本。而必使其講而習之於幼稚之時，欲其習與智長，化與心成，而無扞格不勝之

<sup>①</sup> 石漢聲：《四民月令校注》，第71頁。



患也。<sup>①</sup>

小學，是修身、齊家、治國、平天下之本，也就是說，小學是孩童在養成基本道德階段所必須接受的行為教育。學了小學，長大之後才能學大學。在《語類》中，朱子言小學、大學的關係云：

小學是事，如事君，事父，事兄，處友等事，只是教他依此規矩做去。大學是發明此事之理。<sup>②</sup>

小學是學事親，學事長，且直理會那事。大學是就上面委曲詳究那理，其所以事親是如何，所以事長是如何。<sup>③</sup>

按照朱子的理解，小學相當於孩童階段的日常行為規範。孩童階段只需要行這些規範，即“事”，而不需要對這些規範進行理解。到了大學階段，才通過格物窮理，理解這些“事”背後的“理”，並自覺地去修身。在朱子心目中，《孝經》所提供的，便是這些“事”。《小學》的主要文獻來源是《禮記》、《論語》、《孝經》、《顏氏家訓》等，並雜以前人之嘉德懿行。其要在《內篇》部分，分《立教》、《明倫》、《敬身》、《稽古》四篇，而《孝經》內容主要放在《明倫》。朱子把《孝經》古文前七章、今文前六章，自“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也”至“孝無終始，而患不及者，未之有也”，都放在《明倫》一篇之“明父子之親”部分。也就是說，即便是朱子認為“經”的部分，其價值也就是作為孩童的日常道德規範，放在“小學”中就可以了。

① 朱熹：《小學》，《朱子全書》（13），第393頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第269頁。

③ 同上，第270頁。

被朱子放在“明父母之親”部分，還有《古文孝經》之《父母生續章》、《紀孝行章》、《五刑章》。另外，《事君章》放在“明君臣之義”部分，《廣揚名章》放在“通論”部分。總之，在朱子看來，《孝經》的絕大部分內容，都是小學的內容。

這種看待《孝經》的方式，背後是把《孝經》視為教孝的道德書，而正是因為孝在儒家道德中的基礎性，所以必須從孩提之童開始培植他們的孝德。並且，孩提之童的孝德，是天生具有的。《孟子·盡心上》有云：“人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者；及其長也，無不知敬其兄也。親親，仁也；敬長，義也。無他，達之天下也。”朱子注云：

良者，本然之善也。程子曰：“良知良能，皆無所由；乃出於天，不系於人。”……愛親敬長，所謂良知良能者也。……親親敬長，雖一人之私，然達之天下無不同者，所以為仁義也。<sup>①</sup>

朱子之意，孩提之童愛親、敬長，是其本然之善，在以家為基本單位的時代，這可以訴諸每一個人的生活經驗。從親親是行仁的根本，敬兄是行義的根本，從親親與敬兄，可以發展出更為廣泛的仁與義。朱子注解《論語》“君子務本，本立而道生，孝弟也者，其為仁之本與”，更充分地論述了親親與敬兄發展出仁義的關係：

君子凡事專用力於根本，根本既立，則其道自生。若上文所謂孝弟，乃是為仁之本，學者務此，則仁道自此而生也。程子曰：“孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事。德

① 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》(6)，第430頁。

有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本。論性，則以仁為孝弟之本。”或問：“孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？”曰：“非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有個仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來。然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰‘孝弟也者，其為仁之本與！’”<sup>①</sup>

依程、朱解釋，“為仁”是“行仁”之意，孝弟不是仁之本，而是行仁之本，即仁是愛之理。本心之全德，仁之性，發諸於外，首先是愛親，因此要培養一個人的仁德，就必須從培養其愛親，即“孝”開始。正是由於父子一倫在人倫關係中的基礎性地位，與“孝悌”在儒家道德體系中的奠基性地位，使程、朱特別重視“孝”。同時，又因為朱子是從個人道德的角度來理解《孝經》，所以他對《孝經》的看重，事實上是基於對“孝”的重視。而且，孝悌本來就是“不學而能”、“不慮而知”的，因此要從孩提之童開始，從小教會孩提之童保住其本能的親親之孝，敬長之悌。正因為親親出自良知，“孝”是行仁的基礎，《孝經》順理成章地成為“小學”的內容，成為童蒙讀物。

對於朱子思想中的《孝經》，清代主張“漢宋兼采”的學者陳澧在《東塾讀書記》說：

朱子《甲寅上封事》云：“臣所讀書，不過《孝經》、《語》、《孟》之書。”知南康時《示俗文》云：“《孝經》云：用天之道，分地之利，朱子本注云：謂依時及節，耕種田土。謹身節用，本注云：謹

<sup>①</sup> 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第68頁。

身，謂不作非違，不犯刑憲。節用，謂省使儉用，不妄耗費。以養父母，本注云：人能行此二句之事，則身安力足，有以奉養其父母，使其父母安穩快樂。此庶人之孝也。本注云：能行以上四句之事，方是孝順。雖是父母不存，亦須如此，方能保守父母產業，不至破壞，乃為孝順。若父母生存不能奉養，父母亡歿不能保守，便是不孝之人，天所不容，地所不載，幽為鬼神所責，明為法官所誅，不可不深戒也。以上《孝經·庶人章》，正文五句，系先聖至聖文宣王所說。奉勸民間逐日持誦，依此經解說，早晚思惟，常切遵守，不須更念佛號、佛經，無益於身，枉費力也。”朱子上告君，下教民，皆以《孝經》，學者勿以朱子有《刊誤》之作，而謂朱子不尊信《孝經》也。<sup>①</sup>

陳澧之說，有矯枉過正之嫌。《甲寅上封事》言讀《孝經》，不過是當時一般士大夫之基礎教育，而非教皇帝讀《孝經》。而《示俗文》引《孝經·庶人章》，也不過如《小學》大段引《孝經》一樣。觀朱子注經，也偶有援引《孝經》之文者，最典型的如注《孟子·離婁上》：

孟子曰：“事孰為大？事親為大；守孰為大？守身為大。不失其身而能事其親者，吾聞之矣；失其身而能事其親者，吾未之聞也。孰不為事？事親，事之本也；孰不為守？守身，守之本也。”

朱子注：守身，持守其身，使不陷於不義也。一失其身，則虧體辱親，雖日用三牲之養，亦不足以為孝矣。事親孝，則忠可移於君，順可移於長。身正，則家齊、國治、而天下平。<sup>②</sup>

① 陳澧：《東塾讀書記》，《陳澧集》（貳），第13頁。

② 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第347頁。

“雖日用三牲之養，尤為不孝也”，出自原《事親章》。“事親孝，故忠可移於君，事兄悌，故順可移於長”，出自原《廣揚名章》。朱子之注，化用此二章也。不過，朱子這樣用《孝經》注他經之處，並不多見。另外，《語類》為朱子與弟子平時討論學問之實錄，其中專門討論《孝經》者只有十條，而且除此之外討論《孝經》的內容極少。這也可以看出朱子對《孝經》甚不重視。

## 七 朱子的經學與《孝經》學

要認識朱子的《孝經》學思想，必須將之置於朱子的經學思想中進行考察。雖然《孝經刊誤》篇幅甚短，《朱子語類》中涉及《孝經》者內容也不多，但是朱子對《孝經》的改造，無論是分經傳，還是每一條具體論述，背後都是朱子對經學的新理解，更廣泛而言，是理學對經學的改造。

在傳統的漢唐注疏之學中，經學是聖人之“法”，學習聖人之法的目的，是用以塑造政治社會秩序。而程、朱開啓的理學傳統中，重新構建了《四書》系統，並以《四書》為基礎認識五經，從而將五經“《四書》化”，探求聖人之法，是為了認識聖人之法之上的聖人之“心”，以此優入聖域，學做聖人。由此，宋人對經學的理解，開啓了一個以經學面對個體的時代，而經學面對個體，其要義在於提升個人道德，以此為基礎，去建構新的政治。

朱子對《孝經》的理解，正是在這一意義上展開。

首先，有了《大學》從格物、致知到誠意、正心、脩身到齊家、治國、平天下的邏輯順序，孝作為個人道德，歸在“脩身”這一階段，因此必須從“親親”才能推出“仁民”。這便意味著朱子對《孝經》的思考，不再是從構建政治秩序的角度，而是從提升個人道德的角度。在《孝經》學史上，這是理解《孝經》的一種全新方式。這種理解方式的革命性轉換，使朱子對《孝經》中的許多內容提出根本性

的質疑。

其次，朱子因為從個人道德的角度理解“孝”，並在此基礎上理解《孝經》，《孝經》便不再是一本首尾一貫的完整經書，而是關於個人道德的“孝”的格言集，這樣一來，《孝經》中直接談論政治的內容，便不“親切”。這是朱子懷疑《孝經》的一大理由，但究其原因，是朱子以理學的獨特方式讀經所致的後果，而不是《孝經》本身的問題。可以說，朱子只見“孝”德，不見《孝經》。

再次，理學的讀書方式，講究“切己”，切己之學意味著以《孝經》反求諸身，以一己之心去涵詠聖人之言，把一本旨在構建政治秩序的經典當成涵詠個人道德的經典來讀，便有一些內容不但不能啟發美德，甚至只會導致僭亂。因此，朱子會認為《孝經》中的“嚴父配天”之義，對那些想通過《孝經》獲得孝的道理的讀者而言，只會啟發其“僭亂之心”。

在《孝經》學史上，朱子的《孝經》學之所以重要，並不完全因為朱子之後像董鼎、吳澄等學者都沿襲朱子的思路注解《孝經》，更因為朱子解釋《孝經》的背後那些互相關聯的理論預設，成為其後《孝經》學的基本預設。這些預設即包括：一，從道德而非政治的角度看《孝經》；二，從個人道德的“孝”而非完整經典的角度來看《孝經》；三，從切己之學而非秩序構建的角度來看《孝經》；四，正是這種閱讀《孝經》的方式，使《孝經》從孔子所立的大經大法，轉變成教孝教忠的童蒙讀物。

## 第二節 董鼎的《孝經大義》

朱子作《孝經刊誤》之後，《孝經》學隨之一變。蓋《刊誤》一書，惟拆分經傳，刪削字句，而未為之注訓。是故宋、元、明三代與

清代前期治《孝經》者，多受朱子影響而繼承朱子之事業，為《刊誤》重施注解，發明其義。其中影響較大者，有元董鼎之《孝經大義》、元朱申之《晦庵先生所定古文孝經句解》、明項霏之《孝經述注》、清熊兆之《古文孝經朱子訂定刊誤集講》等。但其書既從朱子之說，以《孝經》為小學童蒙之作，是故大多僅是訓釋文句，略明經義，幾無可觀者。惟董鼎《孝經大義》稍能發明義理，於《刊誤》之學，功在第一。茲考其以理學明經義，據朱注補經闕，並明其紕漏錯謬，以窺見朱子影響下《孝經》學之一例。

### 一 董鼎與《孝經大義》

董鼎生於宋末元初，其學為朱子三傳。《四庫提要》云：

鼎字季亨，鄱陽人。朱子之學授于黃榦，鼎族兄夢程嘗從榦遊，鼎又從夢程聞緒論，故《自敘》謂得朱子之再傳。<sup>①</sup>

是知朱子傳其弟子、女婿黃榦，黃榦傳董夢程，董夢程傳董鼎。董氏作《尚書輯錄纂注》，復作《孝經大義》，皆收錄於《四庫全書》。而《孝經大義》之傳，元熊禾為之《序》云：

我徽國文公特起南夏，平生精力用工，《易》、《四書》為多，至此書則僅成《刊誤》一編，注釋大義，猶有所未及。噫，人子不可斯須忘孝，則此經為天子至庶人一日不可無之書。章句已明，而文義猶闕，顧非一大欠事乎？蓋嘗有志彙集諸家傳注以明一經而未果，一日，余友胡庭芳挈其高弟董真卿訪予雲谷山中，手攜《孝經大義》一書，取而閱之，則其家君深山先

<sup>①</sup> 紀昀等：《四庫全書總目》，第97頁。

生董君季亨父所輯也。其書為初學設，故其詞皆明白，而切實熟玩之，則義味精深，又有非淺見謾聞所能窺者。族兄明仲敬為刊之書塾，以廣其傳。<sup>①</sup>

依熊氏之說，朱子《孝經刊誤》之後，續朱子之事業而以《刊誤》為本作注，為多人之共識，而其友人胡一桂與胡氏弟子、董鼎之子董真卿攜董鼎《孝經大義》示於熊氏，熊氏以為此書解釋明白，有利初學，而且義味精深，非俗學所能為。熊氏之評價，可謂恰當。而《四庫提要》言此書之內容及評價云：

初，朱子作《孝經刊誤》，但為釐定《經》、《傳》，刪削字句，而未及為之訓釋。鼎乃因朱子改本，為之詮解。凡改本圈記之字，悉為芟除。改本辨正之語，仍存于各章之末。所謂“右傳之幾章釋某義”者，一一順文衍說，無所出入。第十三章、十四章所謂不解經而別發一義者，亦即以經外之義說之，無所辨詰，惟增注今文異同為鼎所加耳。其注稍參以方言，如云“今有一箇道理”，又云“至此方言出一孝字”之類，畧如語錄之例。其敷衍語氣，則全為口義之體。雖遣詞未免稍冗，而發揮明暢，頗能反覆以盡其意，於初學亦不為無益也。<sup>②</sup>

四庫館臣於《孝經大義》內容描述甚為清晰，而評價稍低。若讀元明諸申說《刊誤》之作，則董鼎可謂深入朱子而別有維護《孝經》之用心者。

① 熊禾：《孝經大義序》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-112。

② 紀昀等：《四庫提要》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-113。



## 二 明理學

《孝經大義》之最明顯特色，在於以理學立場注解《孝經》。惟因其理學立場，故其注解之長，不在訓詁文字，考察古義，而在依經立說，闡發己意。宋明注經體式，多喜如此，衛湜《禮記集說》所集宋世諸家注解，最為典型。董鼎作《孝經大義》，每於經文之下，大段發揮，而發揮之理據，則在朱子之學也。

《孝經大義》之特點，是把《孝經》納入宋以來的“道統”之中。董鼎云：

善事父母為孝，人之行，莫大於孝。堯舜大聖人也，其道不過孝悌而已。禹、湯、文、武、周公傳之孔子，壹以此道。此書乃曾子聞於孔子，而曾子門人又以所聞於曾子者合而記之，以為一經。上自天子，下至庶人，皆當受用。近之閨門妻子、兄弟長幼，遠之天地鬼神、四海百姓，皆自此推之。經，常也，名之曰《孝經》者，以其可為天下萬世常法也。<sup>①</sup>

董氏言堯舜之道，不過孝悌，且傳之於禹、湯、文、武、周公、孔子，此以孝悌之道依傍於宋代理學所重新構建之“道統”也。

理學之一大特徵，是於傳統儒學諸道德，改變格局，重新排布。《孝經》開篇即言“先王有至德要道，以順天下”，至德為何，要道為何，歷代注解有別。若鄭注云：“至德，孝悌也。要道，禮樂也。”<sup>②</sup>而王肅、明皇注云：“孝者，德之至，道之要也。”<sup>③</sup>諸注皆以孝為至德，毫無疑義，況《聖治章》明言聖人之德，無以加以孝。然以理學而論，性只有仁、義、禮、智，而無孝悌。朱子《大學章句》云：“蓋自

① 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-114。

② 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第2-4頁。

③ 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第10頁。

天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。”<sup>①</sup>性即理，是故德之理，是仁、義、禮、智、信五者，而無“孝”，既無“孝”，而《孝經》言孝為“至德”，董鼎據朱子之意云：

德者，人心所得於天之理，仁、義、禮、智、信是也。此五者皆謂之德，而此獨舉其德之至。道者，事物當然之理皆是，而其大目，則父子也，君臣也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也。此五者，即仁、義、禮、智之性率而行之，以為天下之達道者也，皆謂之道，而此獨舉其道之要。道也，德也，一理也，見於通行者謂之道，本於自得者謂之德。德之至，即所以為道之要。順者，不過因人心天理所固有，而非有所強拂為之也。<sup>②</sup>

董鼎此注，蓋因《孝經》本文尚未涉及“孝”，故解“至德”、“要道”，也尚未言及“孝”。至下句“夫孝，德之本也，教之所由生”，董鼎方接上文至德要道之意而言曰：

至此方言出一“孝”字，即所謂“至德要道”也。仁、義、禮、智雖皆謂之德，而仁為本心之全德。仁主於愛，愛莫大於愛親，故孝為德之至。父子、君臣、夫婦、兄弟、朋友之交五者雖皆謂之道，而親生膝下，行之最先，故子孝於父，獨為道之要。本，猶根也，行仁必自孝始，君子親親而仁民，仁民而愛物。一念之發，生生不窮，猶木之有根也。聖人以五常之道立教，本立則道生，移之以事君則忠矣，資之以事長則順矣，施之於閭門則夫婦和矣，行之於鄉黨則朋友信矣，充拓得去，舉天

① 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第13頁。

② 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-114。

下之大，無一物而不在吾仁之中，無一事而不自吾孝中出，故曰教之所由生。<sup>①</sup>

按董氏之意，孝為至德，並非因為孝是所有德目中之至高者，德之最高者是仁、義、禮、智，而且以“本心之全德”的仁為最高；但孝之為至德，是因為要將最高的仁落實到具體行動之中，首先就是愛親，愛親就是孝。董氏之意，來自程、朱，而程、朱之說，集中在講《論語·學而》“孝弟也者，其為仁之本與”一句之中，朱子注云：

仁者，愛之理，心之德也。為仁，猶曰行仁。……程子曰：“孝弟，順德也，故不好犯上，豈復有逆理亂常之事？德有本，本立則其道充大。孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也。故為仁以孝弟為本。論性，則以仁為孝弟之本。”或問：“孝弟為仁之本，此是由孝弟可以至仁否？”曰：“非也。謂行仁自孝弟始，孝弟是仁之一事。謂之行仁之本則可，謂是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有個仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來？然仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰‘孝弟也者，其為仁之本與！’”<sup>②</sup>

理解程子、朱子此注，“仁是性也，孝弟是用也”一句最為重要。蓋抽象之性，只有仁義禮智，仁又包其他之德，是人心之全德，朱子云：“仁所以包三者，蓋義禮智皆是流動底物，所以皆從仁上漸漸推出。”<sup>③</sup>又云：“‘仁’字須兼義禮智看，方看得出。仁者，仁

① 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-114。

② 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》(6)，第68頁。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》(14)，第247頁。

之本體；禮者，仁之節文；義者，仁之斷制；知者，仁之分別。”<sup>①</sup>是故仁可以包義、禮、智也。然抽象之仁，發以為情，就是愛，愛落實到具體之物件，最大者莫過於愛親，且從孩提之童，未有自覺，便開始愛親，愛親乃不學而知，不慮而能之良知良能。《語類》中有云：

問：“孝根原是從仁來。仁者，愛也。愛莫大於愛親，於是乎有孝之名。既曰孝，則又當知其所以孝。子之身得之於父母，‘父母全而生之，子全而歸之’，故孝不特是承順養志為孝，又當保其所受之身體，全其所受之德性，無忝乎父母所生，始得。所以‘為人子止於孝’。”曰：“凡論道理，須是論到極處。”以手指心曰：“本只是一個仁，愛念動出來便是孝。程子謂：‘為仁以孝弟為本，論性則以仁為孝弟之本。仁是性，孝弟是用。性中只有個仁義禮智，曷嘗有孝弟來。’譬如一粒粟，生出為苗。仁是粟，孝弟是苗，便是仁為孝弟之本。又如木有根，有干，有枝葉，親親是根，仁民是干，愛物是枝葉，便是行仁以孝弟為本。”<sup>②</sup>

在程、朱所構建的新道德體系中，“孝弟也者，其為仁之本與”之意，是抽象之“仁”性落實在具體之行為中，便是愛，愛莫大於愛親，因此孝悌是行仁之本，而《孝經》以孝為“至德”，就是因為孝是行仁之本，且在行仁之中，經由“要道”之五倫，可以擴展到家國天下。

董鼎注“天地之性人為貴，人之行莫大於孝”一句，同樣皆是理學家言，其注云：

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第249頁。

② 同上，第700頁。

天以陽生萬物，地以陰成萬物。天地之生成萬物者，雖以陰陽之氣，然氣以成形，而理亦賦焉。故夫子言人所稟受於天地之性，則比萬物為最貴，以能與天地參為三才也。以天地之性言之，則人為貴，以人之行言之，則孝為大。何也？人稟天地之性，不過仁、義、禮、智、信五者而已，專言仁，又為人心之全德，義、禮、智、信皆包括於其中。仁主於愛，愛莫先於愛親，故仁之發見，如水之流行，親親為第一坎，仁民為第二坎，愛物為第三坎，此人所行之行，莫大於孝也。人惟不知孝之大也，是以失於自小，惟不知人之貴也，所以失於自賤。自賤則雖有人之形，無以遠於禽獸矣。自小則雖有聖賢之資，無以拔於凡庶矣。此夫子答曾子之問，必先之曰“天地之性人為貴，人之行莫大於孝”，所以使人知所自貴而先務其大者。董仲舒謂必知自貴於物而後可與為善，亦夫子之意也。<sup>①</sup>

此注從天地言至道德，皆從宋代理學之言。董氏之說分為三段，第一自“天以陽生萬物”至“以能與天地參為三才也”，注“天地之性人為貴”；第二自“以天地之性言之”至“莫大於孝也”，注“人之行莫大於孝”；第三自“人惟不知孝之大也”以下，皆發揮之語。

自“天以陽生萬物”至“以能與天地參為三才也”者，周敦頤《通書》云：“天以陽生萬物，以陰成萬物。”朱子注：“陰陽，以氣言。”<sup>②</sup>《中庸》“天命之謂性”，朱子注云：“命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。”<sup>③</sup>此二語，為董氏之本也。

① 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-119。

② 朱熹《通書注》，《朱子全書》(13)，第108頁。

③ 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》(6)，第32頁。

自“以天地之性言之”至“莫大於孝也”一句之來源，與《論語·學而》“孝弟也者，其為仁之本與”朱注及《語類》密切相關。《語類》云：“仁便是本了，上面更無本。如水之流，必過第一池，然後過第二池，第三池。未有不先過第一池，而能及第二第三者。仁便是水之原，而孝弟便是第一池。不惟仁如此，而為義禮智亦必以此為本也。”<sup>①</sup>此即董氏之義所本，且《語類》又云：“仁如水之源，孝弟是水流底第一坎，仁民是第二坎，愛物則三坎也。”<sup>②</sup>董氏之注，也剿自此文也。在宋明理學中，從孝過渡到仁，董鼎從程朱而言“仁主於愛，愛莫先於愛親”，是最集中的理論。

又，理學家之言事君，皆重“格君心之非”，“致君於堯舜”，而與漢唐之以禮樂規範君主不同。董氏注中言事君之忠，考辨甚詳，且極具理學家色彩。《孝經》原《事君章》“君子事上，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡，故上下能相親”，董注云：

上，謂君也。進，謂進見於君。退，謂既見而退，謂為臣者趨朝退朝時也。內則父子，外則君臣，人之大倫也。父子主恩，君臣主敬。故夫子言君子之事君上也，進見於君，已有善道則思竭盡其忠，極言無隱。及其既退，君有闕失，則思補塞其過，進則復言。至於君有美意，則將順其美，助而成之，惟恐不及。君有惡念，則匡救其惡，諫而止之，惟恐或形。蓋忠臣之事君，如孝子之事親，先其意，承其志，迎其幾，而致其力。一念之善則助成之，無使優游不決，沮遏而中止也。一念之惡則諫止之，無使昏蔽不明，遂成而莫救也。陳善閉邪，慮之以早，防之以豫，戒於未然，止於無迹，此魏鄭公所以願為良臣，

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第688頁。

② 同上，第689頁。

而不願為忠臣也。為臣豈不願忠，蓋後世所謂忠，必至犯顏敢諫，盡命死節而後為忠，不知救其橫流而拯其將亡，未若防微杜漸為忠之大也。此龍逢、比干之忠所以不如皋、夔、稷、契之良。而吾夫子亦以將順其美，匡救其惡為盡忠補過之至也。苟非君子進則面從，退有後言，有美不能助而成也，有惡不能救而止也，激君以自高，謗君以自潔，諫以為身而不為君也，是以上下相疾，而國家敗矣。今以君子而事上，所以忠愛其君者如此，則君享其安佚，臣預其尊榮，故君臣上下能相親也。君猶父，臣猶子，相親猶一家也。君為元首，臣為股肱，相親猶一體也。此相親之至也。<sup>①</sup>

經文解釋，實至“諫而止之，惟恐或形”而止，其後董氏發揮之。董氏之意，以忠臣固然可貴，而良臣尤為難得。忠臣犯顏直諫，是救其弊於已發之後，而良臣防微杜漸，是止君惡於未發之前。董氏以為，“將順其美，匡救其惡”，非在美、惡之後，而在君主一念之間，故將順其美者，是“一念之善則助成之，無使優遊不決”，匡救其惡者，是“一念之惡則諫止之，無使昏弊不明”。將良臣之諫諍，落實到君上之一念，這是在理學背景下所作的分析。朱子之“帝王之學”，正是以格君心之非為要旨。宋孝宗即位，詔求直言，朱熹上書有云：

聖躬雖未有過失，而帝王之學不可以不熟講。朝政雖未有闕遺，而修攘之計不可以不早定。利害休戚雖不可遍舉，而本原之地不可以不加意。……帝王之學，必先格物致知，以極夫事物之變，使義理所存，纖悉畢照，則自然意誠心正，而可以

<sup>①</sup> 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-122。

應天下之務。<sup>①</sup>

以朱子之見，帝王之學，要在格物致知，以修其德。而朱子上疏之要旨，乃是致君於堯舜也。只有在這種思想之下，方能理解董鼎“忠臣”、“良臣”之別。

### 三 申朱說

朱子《孝經刊誤》之作，既拆分經傳，復申言“傳”文之失。董鼎據《刊誤》以作《大義》，以傳附經，朱子所未曾言者，董鼎必詳加解釋。然拆分經傳，本非《孝經》本意，朱子泛泛而言，故能自圓其說，董鼎字詞必解，難免進退失據。茲舉數例以明之。

一是分經傳所致之問題。

原《廣要道章》云：“教民親愛，莫善於孝，教民禮順，莫善於悌，移風易俗，莫善於樂，安上治民，莫善於禮。”朱子以為釋“先王有至德要道”之“要道”，而董鼎注云：

孝，所以愛其親也，故欲教民以相親相愛，則莫有善於孝者矣。悌，所以敬其長也，故欲教民以有禮而順，則莫有善於悌者矣。得其和之謂樂，樂有鼓舞動盪之意，故欲移改其風，變易其俗，則莫有善於樂者矣。得其序之謂禮，禮有上下尊卑之分，故欲上安其君，下治其民，則莫有善於禮者矣。此四者，蓋舉其要而言。然孝、悌、禮、樂，一本也。此經本以孝為要道，而四者之中孝又為要。孝於親必悌於長，孝悌之人心必和順，和則樂也，順則禮也，四者相因而舉，有則俱有矣。<sup>②</sup>

① 脫脫等：《宋史·道學·朱熹傳》，北京：中華書局，2004，第12752頁。

② 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-117。



董氏據朱子之說，以為此章為傳之第二章，釋“要道”。然經文孝、悌、樂、禮並舉，非僅言孝而已。若此章之孝、悌、樂、禮為並列關係，則斷無可以釋“要道”之理，因為要道惟指孝而已。正因如此，董氏解經，加“孝、悌、禮、樂，一本也”，非有“一本”，一本非“孝”，則此章不能為“要道”之傳。是故董氏以為，“教民親愛，莫善於孝”一句是本，其餘三句，皆從此出，孝者必悌，孝悌之人而順，和則樂，順則禮。如此解經，可謂強解。若此章確為“要道”之傳，“要道”確為“孝”，則直言孝可矣，何必言禮樂？董氏回護朱子，故強以此章皆“要道”，因而橫加曲說，終不能自治。

然朱子、董鼎之以為此章釋“要道”者，為此章乃《廣要道章》。觀《孝經》原文，有《廣要道章》、《廣至德章》、《廣揚名章》三章，與《開宗明義章》之“先王有至德要道，以順天下”，及“立身行道，揚名於後世”似乎可以相應。故朱子、董氏皆以此三章為“至德”、“要道”、“揚名”之傳。然章名分明加一“廣”字，而每章經文，皆非直接解釋“至德”、“要道”、“揚名”，而務廣為發揮，言其義理有所關聯則可，言其純為《開宗明義章》之傳，則無論如何解釋，總要捉襟見肘。

朱子之分經傳，以原《紀孝行章》（經文：子曰：“孝子之事親，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴，五者備矣，然後能事親。事親者居上不驕，為下不亂，在醜不爭。居上而驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵，此三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝也。”）為傳之七章，釋“始於事親”及“不敢毀傷”，原《五刑章》（經文：子曰：“五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。要君者無上，非聖人者無法，非孝者無親，此大亂之道也。”）無處安放，朱子列其於第八章，云：“此一節因上文不孝之云而系於此。”<sup>①</sup>此二章若不

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3209頁。

列為傳，則文從理順，列為傳之後，則窒礙難通。蓋“始於事親”及“不敢毀傷”，通說也。而原《紀孝行章》同是通說，原《五刑章》則有階層之別。董鼎注“五刑之屬三千，而罪莫大於不孝”之後有云：

上章已足為天子、諸侯、卿大夫之戒矣，於此又兼士、庶人之戒焉。<sup>①</sup>

此說甚為怪異。蓋朱子列此二章同解“始於事親”及“不敢毀傷”，遭遇肉刑，則是毀傷身體，但經有“刑不上大夫”之原則，故五刑之屬三千，不應施於卿大夫，此尊賢也。董鼎既從朱子，合二章為一說，又不悖“刑不上大夫”之論，故必須特言五刑兼士、庶人而言。然原《紀孝行章》言“孝子之事親”，通說“孝子”則可，分出天子、諸侯、卿大夫則不可，蓋天子、諸侯，無論是嫡長子繼承制還是兄終弟及制，皆必須父、兄已死，方成其為天子、諸侯，故天子、諸侯皆不能事其活著的父、兄。《孝經》此二章各自立義，本詞通理順，朱子合為一處，使董鼎注解不能無病於理。

二是面對朱子質疑產生之問題。

原《孝治章》經文云：“昔者明王之以孝治天下也，不敢遺小國之臣，而況於公、侯、伯、子、男乎？故得萬國之歡心，以事其先王。治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓之歡心，以事其先君。治家者不敢失於臣妾，而況于妻子乎？故得人之歡心，以事其親。”對於此章，朱子以為：“此一節釋‘民用和睦，上下無怨’之意，為傳之四章。其言雖善，而亦非經文之正意。蓋經以孝而和，此以和而孝也。”<sup>②</sup>朱子以為此經文明王、治國者、治家者皆和萬國、百

① 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-122。

② 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3207頁。

姓、家人，以事其先王、先君、雙親，此是以和而孝，而確切之意應是，先孝而後才能和萬國、百姓、家人。董鼎注此經云：

夫子言昔者明哲之王以孝道而治理天下也，推其愛敬之心，至於附庸小國之臣尚不敢有所遺忘，小國之臣且不敢遺，而況於公、侯、伯、子、男大國之臣乎？以此之故，所以得天下萬國之歡心。<sup>①</sup>

自天子以孝治天下，而諸侯亦以孝治其國。推其愛敬之心，以及於國人，至於鰥寡之微，亦不敢侮慢之，而況於士民乎？以此之故，所以得百姓之歡心。<sup>②</sup>

昔之為卿大夫以孝治其家者，推其愛敬之心，下及於臣妾，曾不敢少有失於臣妾之心，彼賤者尚如此，而況於妻子之親貴乎？則不失其心可知矣。<sup>③</sup>

觀此三處注文，其機樞在三處皆出現“推其愛敬之心”一句。朱子言此“以和而孝”，而董鼎悄無聲息地在“和”之前再補上“孝”，即明王之所以不敢遺小國之臣，諸侯之所以不敢侮於鰥寡，卿大夫之所以不敢失於臣妾，並非如朱子所云，純粹講“和”，是因為在“和”之前，已經有“孝”，正因為有“孝”，他們才能愛敬其親，又從而“推其愛敬之心”，以至於“和”。董氏之解經，可謂用心良苦，然若如董氏之說，則朱子之言“以和而孝”，便不能成立。是故《孝經大義》於此處補“推其愛敬之心”，是董鼎不從朱子之說，而又不能駁朱子之說，故暗於注文中塞入文字，使經文得以理順也。

類似之處，還有原《廣要道章》，經文云：“禮者，敬而已矣。故

① 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-118。

② 同上，182-119。

③ 同上。

敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅。敬一人而千萬人悅，所敬者寡，而悅者眾，此之謂要道。”朱子亦非之曰：“此一節釋‘要道’之意，當為傳之二章，但經所謂‘要道’，當自己而推之，與此亦不同也。”<sup>①</sup>朱子之意，亦以為本該敬己之父、兄、君，才能使人皆敬其父、兄、君，但經文却是敬人之父、兄、君而使之悅，此非親親仁民之道也。而董鼎注此經云：

蓋父母於子，一體而分，愛易能，而敬難盡。故經雖以愛敬兼言，而此獨言敬，而以禮為重者，蓋其所以有序而和者，未有不本於敬而能之也，故又極推廣敬之功用，蓋此心之敬隨寓而見，以此之敬而敬人之父，則凡為之子者莫不悅矣。以此之敬而敬人之兄，則凡為之弟者莫不悅矣。以此之敬而敬人之君，則凡為之臣者莫不悅矣。彼為人子，為人弟，為人臣者本皆有敬父、敬兄、敬君之心，而吾先有以敬之，則深得其歡心矣。此之敬加於一人，而彼則千萬人悅。所敬者寡，而悅者眾，所守者約，而施者博，此之謂要道也。<sup>②</sup>

細觀此注，深有意義。朱子之非此經者，以“敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅”，不先言敬己之父、兄、君，則不能敬人之父、兄、君。然經文本有“敬”字，故董鼎特別強調，此“敬”心在敬人之父、兄、君之前早已具有，故注文云“此心之敬隨寓而見”，然“此心之敬”從何而來？董鼎注“愛敬盡於事親”，引孟子之說並云：“孩提之童，無不知愛其親，及其長也，無不知敬其兄。愛親敬兄，本人心天理之固有。”<sup>③</sup>此心之敬，乃是從愛敬其親中來。

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3210頁。

② 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-117。

③ 同上，182-115。

敬人之父、兄、君，不過是敬己之父、兄、君之後，“推廣敬之功用”的結果。因此，董鼎此注，在“敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，敬其君則臣悅”之前，補充上了“敬”字之內涵，從而使敬人之父、兄、君成為“推廣敬之功用”的結果。

董鼎之於朱子《孝經刊誤》，多直接面對朱子問題，或曲為之說，或為之辯護。但曲為之說者，容易不能自治，而為之辯護之處，則容易在辯護中，反而瓦解了朱子的質疑。

#### 四 違朱說

董鼎《孝經大義》為申法朱子《孝經刊誤》而作，故尊信朱子，發明朱說，不遺餘力。然有暗非朱子且違反其說者而注者。

《孝經》“父子之道天性，君臣之義。父母生之，續莫大焉。君親臨之，厚莫重焉。”朱子以之釋“教之所由生”，而云：

至“君臣之義”之下，則又當有脫簡焉，今不能知其為何字也。<sup>①</sup>

按朱子之意，以語勢言之，“父子之道天性”，言父子之道，是天性之合也，而其後“君臣之義”，應接其它內容，以表明君臣之義的性質。而以文意言之，下句“父母生之，續莫大焉。君親臨之，厚莫重焉。”也言“父母”與“君”，更可以說明上文“君臣之義”必須有所陳說。然所陳說如何，則於經無見，故朱子以為“脫簡”。而董鼎注此文云：

父子之道天性，謂親也。君臣之義，謂嚴也。《易》

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3209頁。

曰：“家人有嚴君焉，父母之謂也。”以父之親言，故曰續莫大焉。以君之尊言，故曰厚莫重焉。德主愛，亦是就親字說。禮主敬，亦是就嚴字說。此蓋就所因者本也，說一本之意。<sup>①</sup>

以朱子之意，父子之道與君臣之義分而為二，而按照董鼎之意，此句應解為父子之道有天性，加以尊嚴又有君臣之義，則父子之道與君臣之義合而為一矣。如董氏此注，則經文通暢完整，而無朱子所言之“脫簡”也。朱子於父子、君臣關係，自有其說。《語類》有云：

父子兄弟夫婦，皆是天理自然，人皆莫不自知愛敬。君臣雖亦是天理，然是義合。世之人便自易得苟且，故須於此說“忠”，却是就不足處說。如莊子說：“命也，義也，天下之大戒。”看這說，君臣自是有不得已意思。<sup>②</sup>

蓋朱子以為，父子與君臣必分為二者，父子有父子之理，君臣有君臣之理，不同也。其說云：

問：“萬物粲然，還同不同？”曰：“理只是這一個道理，則同。其分不同，君臣有君臣之理，父子有父子之理。”<sup>③</sup>

問“存心養性以事天”。曰：“天教你‘父子有親’，你便用‘父子有親’；天教你‘君臣有義’，你便用‘君臣有義’。不

① 董鼎：《孝經大義》，《四庫全書》經部《孝經》類，182-121。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（14），第399頁。

③ 同上，第237頁。

然，便是違天矣。”<sup>①</sup>

若合父子、君臣為一，則非禮。朱子云：

釋氏之學，只是克己，更無復禮工夫，所以不中節文，便至以君臣為父子，父子為君臣，一齊亂了。吾儒克己便復禮，見得工夫精細。<sup>②</sup>

且如父子自是父子之禮，君臣自是君臣之禮。若把君臣做父子，父子做君臣，便不是禮。<sup>③</sup>

可以說，朱子於“父子之道天性，君臣之義”一句之解釋，至為明晰。以董鼎之崇朱子，亦知朱子之學。然董注之所以不從朱子者，或朱子以為經有“脫簡”，此說自鄭注以來，無人言及之，蓋出朱子之臆也。且以董鼎之見，用《易·家人》“家人有嚴君焉，父母之謂也”，恰好解釋此經，且與唐明皇注、邢昺疏《孝經注疏》相合。是故董鼎乃違背朱子之說，而加己意。

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（16），第1939頁。

② 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（15），第1452頁。

③ 同上，第1453頁。

## 第七章 宋明：心學與《孝經》

朱子以後，理學家純從個人道德的角度理解《孝經》，並因重視“孝”而重視《孝經》，而“孝”又是家庭生活中的修身之本，因此《孝經》也成為童蒙讀物。自宋至明，理學大師迭出，而其理解《孝經》的基本預設，大抵未出朱子的範圍，但在具體的義理中，則有一定的區別。其中，陸王心學之解《孝經》——實際上是解“孝”德時利用《孝經》文獻，頗有新見。

與程朱後學解《孝經》相對單一化相比，陸王後學對《孝經》的理解，觀察角度比較複雜多樣。具體而言，宋儒陸九淵弟子楊簡，以及楊簡弟子錢時，發明了孝的心學價值。而明儒王陽明後學羅汝芳，更進一步借助《孝經》發明其學說。羅汝芳的思想影響了他的朋友虞淳熙與他的弟子楊起元，他們對《孝經》的重新解釋，造成了《孝經》思想的民間宗教化。

### 第一節 象山後學：楊簡與錢時

陸象山與朱子同時，而於《孝經》無所注說。但其弟子楊簡，對《孝經》有所闡述，見諸《慈湖遺書》之《家記》。楊簡生於南宋



高宗紹興十一年(西元1141年),卒於宋理宗寶慶二年(西元1126年),其生平見去世次年門人錢時所撰《慈湖先生行狀》。《宋元學案》約其生平學問云:

楊簡,字敬仲,慈溪人。乾道五年進士,調富陽主簿。嘗反觀,覺天地萬物通為一體,非吾心外事。陸象山至富陽,夜集雙明閣,象山數提本心二字,先生問:“何謂本心?”象山曰:“君今日所聽扇訟,彼訟扇者,必有一是,有一非。若見得孰是孰非,即決定為某甲是,某乙非,非本心而何?”先生聞之,忽覺此心澄然清明,亟問曰:“止如斯邪?”象山厲聲答曰:“更何有也?”先生退,拱坐達旦,質明納拜,遂稱弟子。已而沿檄宿山間,觀書有疑,終夜不能寐,矐矐欲曉,灑然如有物脫去,此心益明。淳熙元年,母喪去官,營葬車廄,更覺日用酬應,未能無礙。沉思屢日,一事偶觸,始大悟變化云為之旨,交錯萬變,而虛明寂然。服除,補紹興府理掾,差浙西撫幹。知嵯縣,外艱不赴。起知樂平,召為國子博士,以爭趙汝愚之去,主管台州崇道觀。嘉泰四年,權發遣全州,未上,論罷,主管仙都觀。嘉定元年,累遷至著作佐郎兼兵部郎官。三年,除著作郎,遷將作少監。……出知溫州,督賦之吏,不入縣庭,但移文罷妓籍,訪賢人,崇孝養而已。……除駕部員外郎,改工部,除軍器監,將作監兼國史院編修官、實錄院檢討官,丐祠而歸,以寶謨閣學士、慈溪縣男、太中大夫致仕。寶慶二年卒,年八十六,諡文元。<sup>①</sup>

無論是理學還是心學,其觀《孝經》,都不是直接從《孝經》中

<sup>①</sup> 黃宗義、全祖望:《宋元學案》,北京:中華書局,2007年,第2466、2467頁。

申發義理，而是先有理學或心學的義理，再以之觀《孝經》，解《孝經》。朱子之《孝經刊誤》如此，楊簡《家記》中“孝經”部分也是如此。在《家記》中，慈湖所述，多是論體割記。其中之《孝經》部分，也不是注釋經文，而只是擇輟其一段一句，進行義理闡發。

楊簡之學，以明心絕意為宗，而明心與絕意，在其解《孝經》中皆有體現。楊氏極重《孝經》中與天道有關部分，蓋以天心合於人心也。《孝經》之重“天”部分，如《三才章》云：“夫孝，天之經，地之義，民之行。天地之經，而民是則之。”《孝治章》云：“夫然，故生則親安之，祭則鬼享之，是以天下和平，災害不生，禍亂不作。故明王之以孝治天下如此。”《感應章》云：“昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察，長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。……孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通。”

《三才章》云：“夫孝，天之經，地之義，民之行。天地之經，而民是則之。”楊氏解孝是“天之經”、“地之義”，繼承象山心學之說，以為天地之道，歸於吾心，其言云：

自膝下嬉嬉皆知愛其親，愛其親之心曰孝，是愛其親之心，吾不知其所自來也，窮之而無原，執之而無體，用之而不可既，不勉而中，不思而得，洞焉通焉，廣大而無際。天之所以健行而不息者，乃吾之健行也。地之所以博載而化生者，乃吾之化生也。日月之所以明者，乃吾之明也。四時之所以代謝者，乃吾之代謝也。萬物之所以散殊於天地之間者，乃吾之散殊也。吾道一以貫之，果吾之所自有也，人皆有之，而自省自信者寡也。<sup>①</sup>

① 楊簡：《慈湖先生遺書》卷十二，張壽鏞編：《四明叢書》，民國二十五年刊。

象山喜言“心即理”，而慈湖鮮言“理”字，而多言“道”。孝之所以為天經、地義，因為從心學出發，孝之道與天地之道合。他接著說：

志曰：“聖人之道，發育萬物。”又曰：“聖人先得我心之所同然也。”“孩提之童，無不知愛其親。及長，無不知敬兄。”敬兄即愛親之心也。壯而事君，無不知忠於君，忠於君之心即事親之心也，無二心也，無二道也。及其臨民，博施之心又不期於生而自生，即愛其親之心也，此無二心也，無二道也。泛焉應酬，縱焉交錯，愛敬互興，哀喜怒樂，無二心也，無二道也。仁此謂之仁，宜此謂之義，履此謂之禮，樂此謂之樂，知此謂之知。古人以禮言之，故曰禮本於大一，分而為天地，轉而為陰陽，變而為四時，列而為鬼神。又以哀樂言之，故曰哀樂相生，正明目而視之，不可得而見也，傾耳而聽之，不可得而聞也。又曰無聲之樂日聞四方，此即天之經也，此即地之義也。<sup>①</sup>

對此，他在《家記》中另一處說明：“人心無體，無所不通，無所限量，是故事親之道即事君事長之道，即慈幼之道，即應事接物之道，即天地生成之道，即日月四時之道，即鬼神之道。”<sup>②</sup>在楊氏看來，心合於道，發而為愛親，敬兄，忠君，臨民，應酬，而因為愛親之心是“吾不知其所自來也，窮之而無原，執之而無體，用之而不可既，不勉而中，不思而得，洞焉通焉，廣大而無際”，故雖一道一心，而愛親之行，為其他德性之本。楊氏並以發明愛親之心，即是發明本心之大公，而能使人心公而不私，從而有其他德行，他解《開宗

① 楊簡：《慈湖先生遺書》卷十二。

② 同上。

明義章》云：

子曰：“夫孝，德之本，教之所由生也。復坐，吾語女。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。《大雅》云：‘無念爾祖，聿修厥德。’”人咸以身體髮膚為己，不知受之於父母。孔子於是破其私有之窟宅，而復其本心之大公。人莫切於己，莫愛於己，因其愛己而啓之以“受之父母”，則愛出於公。因其不肯毀傷而轉曰“不敢”，則公而不私，困而不拂。聖人循循善誘，發明人心本有之道德，行之以立其身，則身為公器而不私。名揚於後，以顯父母，則名為公名而不私。夫人之所以失其道者，私而已矣。以此大公至孝之心，而事君無二道也。言事君所以明此心之通，又引《大雅》“念祖”，自父母而通之於祖，亦明此心之通。<sup>①</sup>

按照楊氏的理解，“復其本心之大公”，即能發明人心固有之道德，以此本心，事親、事君、敬兄、敬長，皆為一道貫通。

楊氏並以《孝經》言絕“意”，其語云：

人性之所自有，而為悖為亂者，動於意而昏也。孔子每每戒學者毋意，絕其昏亂之萌也。意欲不作，清明和融，為“愛”、“敬”，為“博愛”，為“敬讓”，為“不敢”，為“不驕”、“不溢”，為“德義”，為“禮樂”，為“不敢遣小國之臣”，為“不敢侮鰥寡”，為“不敢失於臣妾”，為不敢“從父之令”，懼其父得罪於鄉黨州閭，為補君之過，為“哭不偯，禮無容”，皆此心之變

① 楊簡：《慈湖先生遺書》卷十二。

化，一以貫之也。不可以為彼粗此精也。曰粗曰精者，意也，非吾所謂無所不通者也。其物似十百千萬，其實未嘗十百千萬也。故曰“孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通。《詩》云：‘自西自東，自南自北，無思不服。’此之謂也。”此心之神無所不通，光明如此，由此謂之正學，失此謂之偽學。<sup>①</sup>

絕意之說，為楊氏之特見，由楊氏以己意注《論語》所得，《論語·子罕》云：“子絕四：毋意，毋必，毋固，毋我。”楊氏因之作《絕四記》，發揮其說。人心既合於道，而人之所以未至聖賢之境者，都是因為有“意”。楊氏云：

人心自明，人心自靈，意起我立，必固礙塞，始喪其明，始失其靈。孔子日及門弟子從容問答，其諄諄告戒，止絕學者之病，大略有四：曰意，曰必，曰固，曰我。門弟子有一於此，聖人必止絕之。毋者，止絕之辭，知夫人皆有至靈至明，廣大聖智之性，不假外求，不由外得，自本自根，自神自明，微生意焉，故蔽之有必焉，故蔽之有固焉，故蔽之有我焉，故蔽之昏，蔽之端，盡由於此，故每每隨其病之所形，而止絕之，曰毋如此，毋如此。聖人不能以道與人，能去人之蔽爾，如太虛未始不清明，有雲氣焉，故蔽之，去其雲氣，則清明矣。<sup>②</sup>

在《論語》中，意、必、固、我是並列關係，而在楊簡看來，“意”是最重要的，絕“意”，才能絕其下的必、固、我三者。凡是有“意”——不管是好的意還是壞的意——生發，便會污染、遮蔽自

① 楊簡：《慈湖先生遺書》卷十二。

② 楊簡：《絕四記》，《慈湖先生遺書》卷二。

本自根、自神自明的本心。楊簡集中描述他認為的“意”的內涵：

何謂意？微起焉，皆謂之意，微止焉，皆謂之意。意之為狀，不可勝窮，有利有害，有是有非，有進有退，有虛有實，有多有寡，有散有合，有依有違，有前有後，有上有下，有體有用，有本有末，有此有彼，有動有靜，有今有古，若此之類，雖窮日之力，窮年之力，縱說橫說，廣說備說，不可得而盡。<sup>①</sup>

簡言之，“意”就是心之所起而導致的差別。意與心的關係，楊氏云：

然則心與意奚辨？是二者未始不一，蔽者自不一。一則為心，二則為意，直則為心，支則為意，通則為心，阻則為意。直心直用，不識不知，變化云為，豈支豈離？感通無窮，匪思匪為，孟子明心，孔子毋意，意毋則此心明矣。心不必言，亦不可言。不得已而有言，孔子不言心，惟絕學者之意，而猶曰“予欲無言”，則知言亦起病，言亦起意，姑曰“毋意”。聖人尚不欲言，恐學者又起無意之意也。離意求心，未脫乎意。直心直意，匪合匪離，誠實無他，道心獨妙。匪粗匪索，匪學匪精，一猶贅辭，二何足論！十百千萬，至於無窮，無始無終，非眾非寡，姑假以言，謂之一貫。愈辯愈支，愈說愈離，不說猶離，況於費辭。善說何辭？實德何為？雖為非為，我自有的。不可度思，矧可射思。周公仰而思之，夜以繼日，非意也。孔子臨事而懼，好謀而成，非意也。此心之靈，明踰日月，其照臨有甚於日月之昭臨。日月能照容光之地，不能照蔀屋之下，此心之

① 楊簡：《絕四記》，《慈湖先生遺書》卷二。

神，無所不通，此心之明，無所不照，昭昭如鑒，不假致察，美惡自明，洪纖自辨。<sup>①</sup>

這一內容清晰地表明楊簡對於“意”的看法。修身是要發明本心，而發明本心必須絕意，但絕意的念頭，本身也是一種意。因此孔子之教人，儘量不說，“予欲無言”即是絕意，要說也只能姑且說“毋意”。像周公“仰而思之”，孔子“臨事而懼”，都是用本心之明行事，而不起善或惡之意。在《孝經》中，之所以能夠做到“孝弟之至，通於神明，光於四海，無所不通”，根本在於不起“意”，意不作而明本心，則自然能夠“愛”、“敬”，“先之以博愛”，“先之以敬讓”，“不敢惡於人”，“不敢慢於人”，“在上不驕”、“滿而不溢”，“陳之以德義”，“導致以禮樂”，“不敢遺小國之臣”，“不敢侮鰥寡”，“不敢失於臣妾”，“子不可不爭於父”，“進思盡忠，退思補過”，“哭不偯，禮無容”，等等。楊氏把合乎《孝經》的孝行，都視為人子發明本心之後的自然行為。

楊簡的《孝經》學，事實上志不在《孝經》本身，甚至不在《孝經》中的孝，而在於通過《孝經》中的材料來論述他的明心、去意的思想。對楊氏而言，他之所以解說《孝經》，看中的是《孝經》中那幾句講法則天地、道通神明的內容。

相比之下，楊簡弟子錢時的《融堂四書管見》對《古文孝經》的解說更加充分。錢時之生平，《宋史》本傳云：

時字子是，淳安人。幼奇偉不群，讀書不為世儒之習。以《易》冠漕司，既而絕意科舉，究明理學。江東提刑袁甫作象山書院，招主講席，學者興起，政事多所裨益。郡守及新安、紹

① 楊簡：《絕四記》，《慈湖先生遺書》卷二。

興守皆厚禮延請，開講郡庠。其學大抵發明人心，論議宏偉，指撻痛決，聞者皆有得焉。<sup>①</sup>

錢時之學雖出自楊簡，而與楊簡也有不同之處，例如楊簡極疑《大學》非聖人之言，而錢時《融堂四書管見》所列四書，是《論語》、《古文孝經》、《大學》、《中庸》，而且他對《大學》並無過多的非議。

錢時解《孝經》，有心學的立場，間用楊氏心學之說，而不深取楊氏之義，大體平實。錢氏與其師一樣，看重《古文孝經》而批評今文，他認為今文“辭乖義舛，謬為標目，鄙淺特甚，大失先聖從容問答之旨，安可苟徇也。”<sup>②</sup>其是今文非古文，與楊簡一致，楊氏《家記》云：“章句陋儒，取孔子所與曾子之書，妄以己意增益之，曰《開宗明義章》，曰《天子章》，曰《諸侯章》，取混然一貫之旨而分裂之，又刊落古文《閨門》一節，破碎大道，相與妄論，於迷惑之中而不自知，此惟心通內明，乃克決擇。”<sup>③</sup>因此，錢氏之注，刊落章名，惟標“第一章”、“第二章”等。宋人所見《孝經》今古文本內容差別不大，最顯著者是古文多出《閨門》一章，而自司馬光以來，諸儒多復古，故崇古文而抑今文，如司馬光、范祖禹、朱熹、楊簡至錢時，皆用《古文孝經》而非議今文。

錢時同樣以《孝經》發明本心，對“夫孝，天之經，地之義，民之行。天地之經，而民是則之”一句，錢氏注云：

夫人但知善父母為孝，安知天之所謂經者，即此孝乎，安知地之所謂義者，即此孝乎。……在天曰經，在地曰義，在民

① 脫脫：《宋史》，第12292頁。

② 錢時：《融堂四書管見》，《四庫全書》經部“五經總義”類，183-679。

③ 楊簡：《慈湖先生遺書》卷十二。



曰行，一也，無二致也。天地之經，而民是則之，此一是指字，正指天地之經而言。豈天地之經在彼，而民強則之於此哉。天即吾心也，地即吾心也。孩提知愛，不學而能，即所謂經也。意蔽情昏，始支始離，是故不可以不則焉。則之如何，以此經為準的，使不失其因天之明，因地之義，以順天下，所以使之則也。始言天經地義，次言天地之經，後又變經言明以見，義即經，經即明，昭然灼然，非二道也。<sup>①</sup>

蓋以“天即吾心也，地即吾心也”，吾心合於天地之心，故吾心之愛親，是不慮而知、不學而能之良知良能，即是天之經、地之義、人之行。錢氏注“昔者明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察，長幼順，故上下治”一節，又云：

人知父母吾父母耳，安知父母之即天地也。何者？己之心即父母之心，父母之心即天地之心。凡未明所以事天地，是未明所以為父母也。未明所以為父母，是未明所以為己之心也。惟昔明王洞然無蔽，與未明者之事父母不同，其事父孝而事天者便明，通天於父也。其事母孝而事地者便察，通地於母也。一家之長幼順，若上若下便自然治，通國於家也。夫事父母而至於天地明察，則神明之妙昭然灼然，變化無方，不離日用矣，是豈高深幽遠在吾心之外也哉。<sup>②</sup>

錢氏抽象出一個天地、父母、己所共同的“心”，人以此本心事父即是事天，事母即是事地，此己、父母、天地因共有之心而感通者

① 錢時：《融堂四書管見》，《四庫全書》經部“五經總義”類，183-684。

② 同上，183-691。

也。錢氏又明事父事君之義，其注“君子之事親孝，故忠可移於君，事兄弟，故順可移於長，居家理，故治可移於官”一節，云：

常人之孝未必便可移於君，常人之弟未必便可移於長，常人之居家理未必便可移於官。無他，不明故也。君子之心通達無蔽，孝親即忠君，弟兄即順長，理家即治官，惟無所不通，是以無所不可移。非真知此道本一無二，將見觸事牆面東室而西礙矣。<sup>①</sup>

事父可以移於事君，事兄可以移於事長，居家可以移於治官，是因為發明本心，事父事兄本來與事君事長並無二致。故在“本心”的意義上——即“君子之心通達無蔽”，那麼一切德行皆自然而發，並且沒有任何不通。按照錢時這種邏輯，在“心”的面前，孝、仁諸德，都是平等的，並無不同之處，皆是發明本心之後所能行。但這與《論語·學而》所言“孝弟也者，其為仁之本與”，確實矛盾，錢時在解釋《論語》此言時，竟說：“‘本立而道生’以下有疑，更待細勘。堯舜之道，孝弟而已矣。孝弟即道即仁，何本何生？”<sup>②</sup>如此解經，其謬自不待言。

錢時解《孝經》，有回應朱子《孝經刊誤》之處。朱子《刊誤》成於南宋淳熙十三年（西元 1186 年，朱子五十七歲），而錢時《融堂四書管見》序言寫定時間為紹定己丑年（即西元 1229 年），而錢氏對朱子已有回應。原《三才章》“先王見教之可以化民也，是故先之以博愛而民莫遺其親……”，朱子在《孝經刊誤》中認為：“謂聖人見孝可以化民而後身先之，於理又已悖矣。況‘先之以博愛’

① 錢時：《融堂四書管見》，《四庫全書》經部“五經總義”類，183-693。

② 同上，183-581。

亦非立愛惟親之序，若之何而能使民不遺其親耶？”<sup>①</sup>因此，朱子刪除了“先王見教”以下九十六字。對朱子而言，“立愛”之序，從親親到仁民，是絕對不能更改的原則，《孝經》言“先之以博愛”，違背了從親親到仁民的順序，必非聖言。而錢時注此經，特別說明曰：

先王見不肅而成，不嚴而治，而教之可以化民如此，故但先之以博愛，而民自然莫遺其親，……此與首章“至德要道”，及次章“德教加於百姓”相發揮，正所謂天子之孝，“愛親者不敢惡於人”，故博愛施由親始，非無差等云也。無差等者，墨氏之說也，浮屠氏之教也。<sup>②</sup>

以朱子之意，經文“先之以博愛而民莫遺其親”，是失立愛自親之序。但錢時的回應，取首章“至德要道”、次章“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人”與此章互相發明，則此章之“博愛”，並非無根源之“博愛”，而是建立在首章、次章的基礎上，因愛親而發生的博愛。

對於《孝經》言“天地之性人為貴，人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也”，朱子以為：“說‘孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天’，則豈不害理！儻如此，則須是如武王、周公方能盡孝道，尋常人都無分盡孝道也，豈不啓人僭亂之心！”<sup>③</sup>朱子善於讀書，故從語勢中判斷出“嚴父配天”之“害理”。而錢時解說曰：

孝又莫大於嚴父，尊嚴其父，至於配天，則至矣，故又莫大

① 朱熹：《孝經刊誤》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（23），第3207頁。

② 錢時：《融堂四書管見》，《四庫全書》經部“五經總義”類，183-685。

③ 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2827頁。

於配天焉。昔之人有行之者，其周公乎！非嚴父配天之事，皆不周公若也。蓋其禮自周公居攝而始備，是以四海之內，各以其職來助祭，所謂得萬國之歡心，以事其先王，此之謂也。然則聖人之德，又何以加於孝乎？嚴父而上，人人所同，若夫配天，則天子之事，舉其極盛者言之。<sup>①</sup>

錢氏調和朱子之意，言“嚴父而上，人人所同，若夫配天，則天子之事”，但事實上，經文“天地之性人為貴，人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天”，一氣呵成，並無天子庶民之別，所以朱子才會說“啓人僭亂之心”。錢時為經文找到一個理由，即“其禮自周公居攝而始備”，並且“非嚴父配天之事，皆不周公若也”，按照這種理由，則如舜之孝，不如周公了。

朱子之博大精深，在於其思想體系圓融無礙，解大部分經典，皆能使之文從理順，渙然冰釋，即便有一些經典如《孝經》之不能強解，朱子取其合而舍其不合，雖有疑經之譏，但無妨其為一代大師。而楊簡、錢時之解，盡以先人為主之見，強經文以就已意，固不能服人之心也。

## 第二節 陽明後學：羅汝芳

明代自王陽明唱心學，後學蜂起，陽明後學之解《孝經》最著者為羅汝芳。羅汝芳就學於吉安顏鈞，顏鈞之學出自泰州王艮，而王艮正是陽明弟子。

羅汝芳（西元 1515-1588），號近溪，江西南城人。其基本生平，《明儒學案》云：“嘉靖三十二年進士。知太湖縣。擢刑部主

① 錢時：《融堂四書管見》，《四庫全書》經部“五經總義”類，183-687。

事。出守寧國府，以講會鄉約為治。……補守東昌。遷云南副使，悉修境內水利。……萬曆五年，進表，講學於廣慧寺，朝士多從之者，江陵惡焉。給事中周良寅劾其事畢不行，潛住京師。遂勒令致仕。歸與門下走安成，下劔江，趨兩浙、金陵，往來閩、廣，益張皇此學。所至弟子滿座，而未常以師席自居。十六年，從姑山崩，大風拔木，刻期以九月朔觀化。諸生請留一日，明日午刻乃卒，年七十四。”<sup>①</sup>又言其學云：

先生之學，以赤子良心、不學不慮為的，以天地萬物同體、徹形骸、忘物我為大。<sup>②</sup>

羅氏自言其學之宗旨云：

問：“學問有個宗旨，方好用工，請指示。”曰：“《中庸》性道，首之天命，故曰‘道之大原，出於天’，又曰‘聖希天’。夫天則莫之為而為，莫之致而至者也。聖則不思而得，不勉而中者也。欲求希聖希天，不尋思自己有甚東西可與他打得對同，不差毫髮，却如何希得他？天初生我，只是個赤子。赤子之心，渾然天理，細看其知不必慮，能不必學，果然與莫之為而為，莫之致而至的體段，渾然打得對同過。然則聖人之為聖人，只是把自己不慮不學的見在，對同莫為莫致的源頭，久久便自然成個不思不勉而從容中道的聖人也。赤子出胎，最初啼叫一聲，想其叫時，只是愛戀母親懷抱，却指這個愛根而名為仁，推充這個愛根以來做人，合而言之曰‘仁者人也’。親

① 黃宗義：《明儒學案》，北京：中華書局，2008年，第760頁。

② 同上，第762頁。

親為大，若做人的常是親親，則愛深而其氣自和，氣和而其容自婉，一些不忍惡人，一些不敢慢人。所以時時中庸，其氣象出之自然，其功化成之渾然也。”<sup>①</sup>

羅汝芳把發明良知具體化到“赤子出胎，最初啼叫一聲”，這一聲啼叫，是聖人與凡人一樣莫之為而為，莫之致而至，不學而能，不慮而知的“愛根”，這一愛根即是仁。因此，學做聖人，便要回到赤子之心，有赤子之親親，加上不忍惡人，不敢慢人，養出聖賢氣象。

羅汝芳《孝經宗旨》，為楊起元所集，楊氏言其故云：

起不敏，自壯歲讀中秘書時，會近溪羅先生入都，因得請為弟子，蓋聞先生之教如此。先生既歿而遺言在，起抱而讀之，其言仁言孝，燦乎若日月之明也。起謹集之，為《孝經宗旨》，為《識仁編》，梓之燕邸。<sup>②</sup>

《孝經宗旨》內容，非注解《孝經》之文字，而是揭示《孝經》之大旨。大體而言，羅汝芳對《孝經》詮釋，包涵兩個方面，一是本體，二是教化。

在本體思想上，羅汝芳通過《孝經》發明“道”。羅汝芳之重視《孝經》，最重要的特徵是，他把對“道”的理解建立在《孝經》的“要道”之上。《孝經》言道，如“先王有至德要道”，如“教民親愛，莫善於孝。教民禮順，莫善於悌。移風易俗，莫善於樂。安上治民，莫善於禮。禮者，敬而已矣。故敬其父則子悅，敬其兄則弟悅，

① 黃宗義：《明儒學案》，第764頁。

② 楊起元：《仁孝訓序》，《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》（1129）子部雜家類，第451-452頁。

敬其君則臣悅，敬一人而千萬人悅。所敬者寡而悅者眾，此之謂要道也”。而羅氏斬斷經文，單解其“道”：

問道。羅子曰：“道之為道，不從天降，不從地出，切近易見，則赤子下胎之初，啞啼一聲是也。聽著此一聲啼，何等迫切；想著此一聲啼，多少意味！其時母子骨肉之情，毫髮也似分離不開，頃刻也似安歇不得，真是繼之者善，成之者性，而直見乎天地之心，亦真是推之四海皆准，垂之萬世無朝夕。……求其如是而已，如是而人，如是而家、國、天下，如是而百年千載，我可以時時服習，人可以時時公共，而云學不厭、教不倦也，亦難矣哉！《經》曰：‘此之謂要道。’”<sup>①</sup>

羅汝芳此說，可謂貌似解經言道，實則離經談道的典型。羅汝芳把從孟子到陽明的“赤子之心”具體化為“赤子下胎之初，啞啼一聲”，這“一聲啼”，彰顯出人人皆有、聖凡一致的原初的善根。羅汝芳把“道”的發源，推到了生命的根起之處。

在《孟子》中，有“堯舜之道，孝弟而已”一語，把作為大聖人的堯舜之道，落實在“孝悌”上，王陽明曾就此作出心學的解釋：“是就人之良知發見得最真切篤厚、不容蔽昧處提省人，使人於事君、處友、仁民、愛物、與凡動靜語默間，皆只是致他那一念事親、從兄真誠惻怛的良知，即自然無不是道。蓋天下之事雖千變萬化，至於不可窮詰，而但惟致此事親從兄、一念真誠惻怛之良知以應之，則更無有遺缺滲漏者，正謂其只有此一個良知故也。事親、從兄一念良知之外，更無有良知可致得者，故曰：‘堯舜之道，孝弟而已’”

<sup>①</sup> 羅汝芳：《孝經宗旨》，《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年，第430頁。

矣。’”<sup>①</sup>王陽明著重談“一念真誠惻怛之良知”，從此一念發出，為道德的成立鑄造了最堅實的基礎。而羅汝芳則把一念落實到赤子初生的良知良能，他認為最純粹的“良知”，是“在赤子孩提處見之”：

夫赤子孩提，其真體去天不遠，事上一切智巧心力，都來著不得分毫，然其愛親敬長之意，自然而生，自然而切，濃濃藹藹，子母混是一個。<sup>②</sup>

正因為赤子初生，去天不遠，所以葆有良知良能，而這良知良能之中，自有愛親敬長。而且在“赤子之心”的意義上，聖人與凡人是一致的，他說：

大舜初生，與眾人一也；眾人初生，亦與大舜一也。但眾人以外物分其心，舜則愛慕終身，唯欲父母、兄弟之歡而已。故曰“允若底豫”，又曰“象喜亦喜”。……孟子之道性善也，是見得孩提之良知、良能，無不愛親敬長也。而其言必稱堯舜也，是見得堯舜之道，孝弟而已也。<sup>③</sup>

羅汝芳又說：

孝弟之不慮知，即所謂“不思而得”也；天下之行，豈有神於不勉於中者乎？孝弟之不學而能，即所謂“不勉而中”也。

① 王陽明：《答聶文蔚》，《傳習錄》，《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年，第96頁。

② 羅汝芳：《孝經宗旨》，《羅汝芳集》，第435頁。

③ 同上，第433頁。



故舍孝弟之不慮而知，則堯舜之不思而得必不可至；舍孝弟之不學而能，即堯舜之不勉而中必不可求。<sup>①</sup>

在聖人與凡人共同的孝悌之上，羅汝芳為教化找到了基本的根據，因為聖人與凡人在“赤子孩提”時的一致性，所以要實現普遍的教化，就必須以共同的“良知良能”為基礎，在他看來，《孝經》的“愛敬盡於事親，而德教加於百姓”，正是指此而言。

在教化意義上，從羅汝芳的心學看以孝悌為教，具有超越一切的普遍性，羅氏說：

夫盡四海九州之千人萬人，而其心性渾然只是一箇天命，雖欲離之而不可離，雖欲分之而不可分。如木之許多枝葉而貫以一本，如水之許多流派而出之一源，其與人家宗法，正是一樣規矩，亦是一樣意思。人家宗法，是欲後世子孫知得千心萬心只是一心，既是一心，則說天即是人，可也；說人即是天，亦可也；說聖即是凡，可也；說凡即是聖，亦可也；說天下即一人，可也；說一人即天下，亦可也；說萬古即一息，可也；說一息即萬古，亦可也。<sup>②</sup>

而且，“行道”意味著“道”有推擴性，從心學角度出發，人必推廣愛親敬長之心至於天下，才能真正實現“行道”。羅汝芳有答問云：

問：“立身行道，果何道耶？”羅子曰：“大學之道也。《大

① 羅汝芳：《孝經宗旨》，《羅汝芳集》，第432頁。

② 同上，第435、436頁。

學》明德、親民、止至善，如許大事，惟立此身。蓋丈夫之所謂身，聯屬天下國家而後成者也。如言孝，則必老吾老以及人之老，天下皆孝，而其孝始成，苟一人不孝，即不得謂之孝也。如言弟，則必長吾長以及人之長，天下皆弟，而其弟始成，苟一人不弟，即不得謂之弟也。<sup>①</sup>

羅汝芳把“行道”之“道”，定於《大學》三綱領。而羅氏對《大學》的解釋，是直承王陽明而來，他說《大學》之義，“大人者，以天下為一人者也。以天下為一人者，古之明明德於天下者也。”<sup>②</sup>蓋大人以天地萬物為一體，則所謂“明明德”，不止是發明一己之明德，而是明明德於天下。他又說：“蓋仁者渾然與物同體，故大人聯屬家、國、天下以成其身。今看明明德而必曰‘於天下’，則通天下皆在吾明德中也，其精神血脈，何等相親！”<sup>③</sup>正因如此，在羅汝芳看來，真正的“行道”，便不只是行一己之道，而是行天下之道，使天下皆能行道。

### 第三節 《孝經》的第二次宗教化

晚明之世，陽明後學在理論上出現宗教化的傾向。在這一思潮中，《孝經》的宗教化與羅汝芳之學密切相關。羅氏之解《孝經》，尚在心學範圍之內，至於其友人虞淳熙、其弟子楊起元，則由羅氏之修養工夫而進一步將《孝經》改造為一宗教文本。

虞淳熙生於世宗嘉靖三十二年（西元 1553 年），卒於熹宗天啟元年（西元 1621 年），錢塘人，萬曆十一年（西元 1583 年）進士。

① 羅汝芳：《孝經宗旨》，《羅汝芳集》，第 343 頁。

② 羅汝芳：《近溪子集》，《羅汝芳集》，第 2 頁。

③ 同上，第 8 頁。

其《孝經》著述，今存《孝經集靈》一卷，見《四庫全書》，又有《孝經邇言》一卷，附《全孝心法》、《全孝圖說》、《宗傳圖》、《齋戒事親之目》，見朱鴻編《孝經總類》。

《明史·儒林傳》言楊起元生平云：“起元，歸善（今屬廣東惠州）人。選庶吉士，適汝芳以參政入賀，遂學焉。張居正方惡講學，汝芳被劾罷，而起元自如，累官吏部左侍郎。拾遺被劾，帝不問。未幾卒。天啓初，追諡文懿。”<sup>①</sup>楊起元於《孝經》有《孝經外傳》一卷，《孝經引證》二卷。楊氏對羅近溪之《孝經》學，推崇備至，其言云：“吾師羅夫子獨得此經之旨，故其言孝也，以仁言孝，其言仁也，以孝言仁。起不敏，不足以知之。然切意欲明《孝經》之宗旨，似當自羅子始。”<sup>②</sup>

虞淳熙、楊起元為明末“三教合流”之提倡者，其《孝經》學皆據羅汝芳心學，而將《孝經》解釋出濃厚的宗教性，楊起元甚至創造一套誦讀《孝經》的方法。他們對《孝經》的解釋，一是特重講“感應”部分，二是追隨羅汝芳所說的“赤子下胎之初，啞啼一聲”之孝，並發展出一套心法。

報應之說本為佛家思想，而對虞淳熙、楊起元諸唱“三教合流”之人而言，《孝經》中的感應內容，恰可以與之相證。虞氏有《孝經集靈》，專集歷史上孝感之事。楊起元《孝經序》言“自古及今，孝感之事史不勝書，武林虞淳熙氏獨採其持經者為《集靈》，已至數百事矣。”<sup>③</sup>今存一卷，三十事而已。其書所錄，如向栩建言使兵讀《孝經》以拒黃巾軍之類，大抵荒誕不經，甚至有雜亂史事愚人者，如云：“鄭元（即鄭玄）注《孝經》，以為五經之總會。嘗還高

① 楊廷玉：《明史》，北京：中華書局，2003年，第7275頁。

② 楊起元：《書孝經宗旨》，《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》（1129）子部雜家類，第449頁。

③ 楊起元《孝經序》，《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》（1129），第448頁。

密，道遇黃巾賊數萬，見元皆拜，相約不敢入境。元病夢孔子告之曰：‘起起，今年歲在辰，明年歲在己。’既寤，知命當終。既卒，自郡守以下授業者千餘，皆縗經赴會。孔融為特立一鄉，曰‘鄭公鄉’，廣門衢，令容高車，號‘通德門’。”<sup>①</sup>虞淳熙極力要造成鄭玄注《孝經》之後才會有黃巾賊不敢害，孔子托夢等神異現象，但事實上，鄭玄的這些傳說，以及他受到的禮遇與尊敬，是與他一生的學術努力相關，而不是因為他注《孝經》。若如虞氏之論，還可以將這些材料列入“《禮記》集靈”、“《尚書》集靈”之類。虞氏《孝經集靈》之荒謬怪誕，多如此類，而《明史·藝文志》、《千頃堂書目》、《學海類編》居然都將此書列入經部《孝經》類，可見其編者之無識。四庫館臣將之列入“小說家類”，並云：“專輯《孝經》集靈之事，如赤虹化玉之類，故曰集靈。夫釋氏好講福田，尚非上乘，況於闡揚經義而純用神怪因果之說乎？其言既不詁經，未可附于經解，退居小說，庶肖其真。”<sup>②</sup>《提要》之說是也。

而虞淳熙的《孝經邇言》，是歷史上第一部完整地用白話解釋《孝經》的著作。其言感應思想，背後有一理論，即以孝為萬物之所以生。《孝經》“夫孝，天之經也，地之義也，民之行也”，虞淳熙解云：

孝在混沌之中生出天來，天就是這箇道理。生出地來，地就是這箇道理。生出人來，人就是這箇道理。因他常明，喚作“天經”，因他常利，喚作“地義”，因他常順，喚作“民行”。總來是天地經常不易，無始無終的大法，人人同稟的良知。<sup>③</sup>

① 虞淳熙：《孝經集靈》，曹溶輯：《學海類編》，揚州：廣陵書社，2007年，第575頁。

② 紀昀等：《四庫全書總目》，第1230頁。

③ 虞淳熙：《孝經邇言》，朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》（151）經部《孝經》類，第175頁。

前代經師解釋此經，無不極盡其智，而虞淳熙竟把“孝”解釋為混沌初開，天地之始的道理。他所建立起來的“孝”與天地之生的關係，是認為天地之中，生者為父，被生者為子，他說：“孝字從老，省從子。……太虛為老，三才萬物為子。乾為老，坤順承為子。乾坤為老，日月五行民物為子。日為老，月受光為子。日月為老，五行民物為子。五行生我為老，我生為子。”<sup>①</sup>這樣，自天道至人事，皆有生受關係，故皆有老與子，老生子，故太虛之後，一切皆因孝而生。

在這樣的理論框架中，虞淳熙解釋《孝經》中的感應內容，甚為通暢。《孝經》云：“夫然，故生則親安之，祭則鬼享之。是以天下和平，災害不生，禍亂不作，故明王之以孝治天下也如此。”《孝經通言》解曰：

如今聚著者許多的懼心，去事生存的父母，父母的心裏也懼喜，有甚不安樂處？聚著這許多懼心，去事亡沒的父母，父母的神靈也懼喜，有甚不歆享處？聚著國家天下這許多懼心，去感格我那乾父坤母，乾父坤母視聽得也懼喜，有甚氣化不和平處？但凡天降大戾，便生災生害，既是和平，就無水旱饑荒的災害了。天降大戾便生禍生亂，既是和平，就無軍馬盜賊的禍亂了。一國和氣充滿太虛，止結成這一個孝字，豈不是明王以孝治天下的福應？先王有至德要道，而上下無怨，正是如此。<sup>②</sup>

虞氏把孝致“天下和平”的理由，歸結到“感格我那乾父坤

① 虞淳熙：《全孝圖》，朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》（151）經部《孝經》類，第168頁。

② 虞淳熙：《孝經通言》，朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》（151），第176頁。

母”，使天地感應而得以和平。他又注“孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通”一句云：

孝悌之至，通於神明，神明孝悌不是兩事，畧無毫髮間隔，置之而塞乎天地矣。孝悌之至，光於四海，無所不通，四海孝悌總是一心，不屬形氣空礙，推而放之而准矣。惟神明光耀，故融通貫徹，其融通貫徹，由神明光耀，此吾太虛父母之本體。彰者，彰此者也。著者，著此者也。孩提之知覺，因齋戒之精明而還，郊社之明察，因宗廟之嚴肅而得。你但從交神處看箇分曉，何患孝弟之不至，感應之不速耶？<sup>①</sup>

《孝經》的感應，即是“從交神處看個分曉”，孩提具有天然的良知，故因齋戒之精明，而還其赤子之良知。虞淳熙有《齋戒事親之目》，錄經典中齋戒事親之語，而其最重要者為《禮記·祭統》之文：“及時將祭，君子乃齋。齋之為言齊也，齊不齊以致齊者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，則不齋，不齋則於物無防也，嗜欲無止也。及其將齋也，防其邪物，訖其嗜欲，耳不聽樂。故《記》曰：‘齋者不樂。’言不敢散其志也。心不苟慮，必依於道，手足不苟動，必依於禮。是故君子之齋也，專致其精明之德也。故散齋七日以定之，致齋三日以齊之。定之之謂齊。齋者精明之至也，然後可以交於神明也。”虞氏解云：“齋之義，莫著於此矣。心不苟慮，身不苟動，思道依禮，定極神通，齊幽齊明，齊宇齊宙，斯虞廷‘精一’之傳，孔門‘明德’之旨也。”<sup>②</sup>在虞氏所描述的過程中，宗廟祭祀已經不止具有慎終追遠、敬宗收族的社會功能，而且具有人神交

① 虞淳熙：《孝經通言》，朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》（151），第182頁。

② 虞淳熙：《齋戒事親之目》，朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》（151），第185頁。

感、事祖事天的宗教功能。如果人人都能如此嚴肅宗廟祭祀，孝悌之至，就能通於神明，能光於四海。

在虞淳熙的基礎上，楊起元云：“雖書生賤士，持誦是經，且足以感靈祇，致瑞應。是至德無賢愚，要道無貴賤，雖一物之微，率此足以格天享帝，而況於人乎，而況士大夫，而上至於崇貴乎。……竺乾之典，玄元之篇，世咸知尊重之者，以其靈於感應也。不知孝之為德，一切天地山川鬼神，萬靈莫不率由。故是經所在，必皆擁護，誦之出口，必皆欣悅，持之在身，必皆瞻仰。何則？生生之大本在是也。噫，使世人咸知生生之大本，自知是經感應尤甚于竺典玄篇，而其尊重之情，亦豈有異哉。”<sup>①</sup>

楊起元之所以重視《孝經》之感應思想，基本目的在於讓《孝經》成為人人尊信的宗教典籍。他從“竺乾之典”，即佛教經典，與“玄元之篇”，即道教經典中，看到佛道二教之所以被社會普遍尊而重之，根本原因是“靈於感應”，而他認為《孝經》同樣能夠起到這種效果。因為，《孝經》義理集中表達了“生生之大本”，由此可以發展出一套修煉法門，從而可以獲感應之效。楊起元所說的“生生之大本”，與羅汝芳對《孝經》的情感主義理解有關。

羅汝芳把孟子到陽明的“赤子之心”具體化為“赤子下胎之初，啞啼一聲”，這種理解方式，帶有強烈的情感主義色彩，而對虞淳熙、楊起元都產生了極大影響，成為他們構建《孝經》宗教性的理論基礎。

虞淳熙作《全孝心法》，從赤子之居於母體開始言人的生成及其道德云：

人在氣中，如魚在水中，父母口鼻通天地之氣，子居母腹，

<sup>①</sup> 楊起元《孝經序》，《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》（1129），第448頁。

母呼亦呼，母吸亦吸，一氣流通，已無間隔，何況那本靈本覺的柔氣出入，又有甚麼界限處？可見此身不但是父母的遺體，也是天地的遺體，又是太虛的遺體。保養遺體之法，不過馭氣攝靈一事。馭氣攝靈，不過愛敬二字。愛之極為敬，敬之至為齋，齋戒洗心，到得浩然之氣塞乎兩間，赫然之光照乎四表，方才是個全孝，方才叫做孝子。<sup>①</sup>

在虞淳熙看來，人在母胎之中，與母體一氣貫通，這一氣可以貫通天地、太虛，要發明固有的良知良能，就要馭氣攝靈，愛敬父母，即是馭氣攝靈，愛敬之至，通過一套齋戒法門，可以發明赤子之心，發明良知良能。

而楊起元則在羅汝芳的理論上，更進一步發展出一套修行方法。他的《誦〈孝經〉觀》講了一套誦習《孝經》的方法，全文如下：

每日清晨，盥櫛盛服，上香，北向禮拜畢，面北默坐，閉目觀想，從自身見今年歲，逆觀想回孩提愛親時光景何如，又逆想回下胎一聲啼叫時光景何如，又逆想回在母胎中母呼亦呼，母吸亦吸時光景何如，到此情識俱忘，只有綿綿一氣，忽然自生歡喜，即便將身觀想作個行孝的曾子，侍立在孔子之側，無限恭敬，無限愛樂，然後開目，舉手稱讚曰：

曾子行孝	孔聖說經	經於何在	在吾此身
首圓足方	耳聰目明	人人具足	物物完成
離身無孝	離孝無身	立身行道	身立道行
光於四海	通於神明	至德要道	地義天經
我今持誦	不得循聲	願明實義	廣育群英

<sup>①</sup> 虞淳熙：《全孝心法》，朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》(151)，第169頁。



上尊主德 下庇斯民 庶幾夙夜 無忝所生<sup>①</sup>

楊起元的誦《孝經》法，思想純來自其師羅汝芳，而其誦讀儀式，則是一套完整的宗教禮儀。

虞淳熙、楊起元對《孝經》的感應思想，以及其情感主義的發掘，使《孝經》成為一本民間宗教經典。但是，如果回到《孝經》原文之中，經文本身具有強烈的政治色彩，而要抹去這種政治色彩而將之改造為人人可行的宗教經典，需要對經文做出新的解釋。如果考察《孝經》經文，可以看到虞淳熙《孝經邇言》之最突出的特點，是將《孝經》徹底變成人人可讀、人人可行的宗教經典，即便是像“孝悌之至，通於神明，光于四海，無所不通”這樣的經文，讀其解，人人可行。而在《孝經》原文中，此句分明指明王之事，經文云：“昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。故雖天子，必有尊也，言有父也；必有先也，言有兄也；宗廟致敬，不忘親也；修身慎行，恐辱先也。宗廟致敬，鬼神著矣。孝悌之至，通於神明，光於四海，無所不通。”也就是說，能夠交於神明，能夠光於四海者，必定是“明王”。經文本言王者之事，虞氏解為庶民之行，虞氏解釋前半段說：

大凡祭祀，必交神明，這神明極靈通，言語解說他不得，思慮揣摩他不得，人人自有神明，只因不肯反本，不肯齋嚴，一向迷失在幽暗處所。此時我的神明、他的神明却似一川清水，中間被土來隔著。又似一片日光，中間被屋來隔著。你但除了這壅滯的，兩水自然交通去了，這住著的兩光自然交通。此是

<sup>①</sup> 楊起元：《誦〈孝經〉觀》，《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》（1129），第448、449頁。

交神明之義也。為人君的只恐不明，不明則良知未致，孝非至孝，弟非至弟，所以神明勿彰，鬼神勿著，精氣勿通也。昔者明哲的君王，其良知炯然不昧，事父事天，只此良知，遇父叫做孝，遇天叫做明，無兩箇良知。事母事地，只此良知，遇母叫做孝，遇地叫做察，無兩箇良知。待長幼上下只此良知，遇長幼叫做順，遇上下叫做治，無兩個良知。知此即是神明。但人專在骨肉上尋討，未見得他神明，若直看到天命地察處，其神明便昭彰顯露矣。<sup>①</sup>

在這一解釋中，不止是王者，所有的一切人都能夠事父事天，事母事地，這樣，經文“明王”成為虛說。經過虞氏的解釋，即便是以“明王”為主語的經文的思想適用性，也降落到每一個平民百姓的身上。

楊起元對經文的解釋也有同樣的特點，例如，他在《誓戒編序》中說：

吾人自母胎分形而下，有所饑寒痛苦，即啞然而啼，蓋有此身，即有此知，有此知，即有以自愛，故曰“身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。”顧豈獨人為然哉，推之物類，莫不盡然。惟一切含靈，無不自重其生，此民所以為胞，物所以為與，天地所以為大父母，而孝之德所以通神明而光四海也。是故物之生未嘗賤，人之生未嘗貴也，而有貴焉者，以人能充之以育物，而物徒知重生且不足以自保，此其所以懸殊也。若夫人舍其所以能育物者，則與物正等

① 虞淳熙：《孝經通言》，朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》（151），第181-182頁。

耳，何貴之有？然則人之所以貴者，以能育物也，人之所以能育物者，以有孝思也。孝思之極，是以能明乎孝之所自始，明乎孝之所自始，則能明乎物之所為同，明乎物之所為同，則不忍以嗜欲殘物命，不以嗜欲殘物命，則不傷天地之和，而無忝所生矣。故曰：“天地之性人為貴，人之行莫大於孝。”<sup>①</sup>

楊氏的解釋，仍然是發展出以《孝經》內省的一面。可以說，在《孝經》學史乃至整個經學史上，像虞淳熙、楊起元這樣的解經方式，是將經學文本進行最徹底的民間宗教化改造。這是南北朝時代之後《孝經》的第二次宗教化，其基本背景是明末三教合流與民間宗教的興盛。在這段時期，袁了凡的《了凡四訓》寫作並流行，《太上感應篇》重新受重視，《文昌帝君陰騭文》、《覺世經》之類的善書也廣為流行。經過了虞淳熙、楊起元的改造，《孝經》大抵也成為這批“善書”中的一個部分。

虞淳熙、楊起元對《孝經》的改造，除了心學理論本身之外，還是兩種《孝經》學趨向的結果。其一是理學興起之後《孝經》性質的轉變。可以說，朱熹在其理學思想架構中作《孝經刊誤》，意味著“潔本”《孝經》成為一本童蒙讀物，甚至是在讀《大學》、“初學入德”之前，灑掃應對的“小學”的日常行為規範。伴隨著整個經學體系所針對的對象從極少數人向大多數人下移，《孝經》是最顯著的浮標。這種浮標的意義，在作為“王學左派”之泰州學派的後學，也就是像虞淳熙、楊起元等人身上，表現得最為清晰。當經學掌握在極少數人手中時，經學旨在塑造政治生活，每一句經文

<sup>①</sup> 楊起元：《誓戒編序》，《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》（1129），第464頁。

的思想內容的解釋，都直接關係到國運民生，關係到政治共同體的構建，所以必須極力維持經學作為“天經地義”的高貴品質。而當經學面向的是所有人，旨在改善個人道德，甚至不止是士大夫，而且是一切民庶的個人道德，那麼佛、道思想同樣可以結合到經學思想中，共同承擔這種責任。而這種結合的結果必然是宗教化，而且是民間宗教化。

其二，是《孝經》因其以“孝”為本，而具有六經之基礎的地位，同時也正因為“孝”在儒家道德中的基礎性地位，人人必須尊信而行之。因此，在經學的實質性政治功能被削弱的時候，尤其是佛老二教盛行的時候，個體閱讀《孝經》，很容易以之比擬佛老二教的宗教典籍。就像南北朝時期梁代經學大師皇侃，雖然其《孝經義疏》，純為經師解經之大路，而不礙其“性至孝，常日限誦《孝經》二十遍，以擬《觀世音經》”。<sup>①</sup> 在皇侃這裏，把《孝經》納入整個經學體系的理論建構，與將《孝經》比擬為《觀世音經》進行誦讀的宗教性行為，是分開的。這種分離，極大地彰顯出經師審慎的智慧。而虞淳熙、楊起元等人對《孝經》的改造，是一種理論的改造，他們在羅汝芳心學的基礎上將《孝經》解釋成一部民間宗教典籍，也便摒棄了《孝經》思想的其它維度。

<sup>①</sup> 姚思廉：《梁書·皇侃傳》，第680頁。

## 第八章 清代《孝經》學

有清一代，漢學復興，《孝經》之學得漢學之方法，注疏迭出。蓋自唐玄宗《孝經注》刊落典憲，以理說經，朱子分別經傳，錯落經文，元之吳澄、董鼎，皆沿其波，削經文而亂其序，棄典禮而用空言。清季漢學大興，解《孝經》者大抵分為幾類。批評朱子，有清初毛奇齡之《孝經問》，專與朱子為難。發明漢學，有阮福本邢疏作《疏補》，發明玄宗之舊義。輯佚鄭注，有臧庸、嚴可均等。而集其大成者，則有皮錫瑞《孝經鄭注疏》。

### 第一節 清代《孝經》學概觀

在皮錫瑞《孝經鄭注疏》出版之前，清代《孝經》研究並無非常顯著的推進。觀《四庫》孝經部清代部分及清人所編兩《清經解》，《孝經》注疏之佳作不多。若清順治皇帝《御注孝經》一卷、雍正皇帝《御纂孝經集注》一卷，以皇帝身份頒《孝經》注解，鄙陋無見。而丁晏《孝經徵文》則多糾集漢晉注義，也無新見。其中較有特色者，為毛奇齡《孝經問》與阮福《孝經義疏補》。

毛奇齡《孝經問》並非注釋之書，《四庫提要》言其內容云：

是編皆駁詰朱子《孝經刊誤》及吳澄《孝經定本》二書。設為門人張燧問而奇齡答，凡十條。一曰《孝經》非偽書，二曰今文古文無二本，三曰劉炫無偽造《孝經》事，四曰《孝經》分章所始，五曰朱氏分合《經》、《傳》無據，六曰《經》不宜刪，七曰《孝經》言孝不是效，八曰朱氏、吳氏刪《經》無優劣，九曰閒居侍坐，十曰朱氏極論改文之弊。……漢儒說經以師傅，師所不言，則一字不敢更。宋儒說經以理斷，理有可據，則《六經》亦可改。然守師傅者，其弊不過失之拘，憑理斷者，其弊或至於橫決而不可制。王柏諸人點竄《尚書》，刪削二《南》，悍然欲出孔子上，其所由來者漸矣。奇齡此書，負氣叫囂，誠不免失之過當。而意主謹守舊文，不欲啟變亂古經之習，其持論則不能謂之不正也。<sup>①</sup>

毛氏為清初反朱子之健將，而《孝經問》之所反朱者，主要在朱子對《孝經》強分經傳，刪改文字。朱子之所為，固由其學自身之邏輯使然，但改經刪經，本為治經之大忌，故使毛氏因而得以反駁。毛氏批評宋人學問風氣云：

若宋人學問，專以非聖毀經為能事，即夫子手著《春秋》、《易大傳》，亦尚有訾訾之不已者，何況《孝經》？故凡斥《尚書》、擯《國風》、改《大學》、刪《孝經》全無顧忌，此固不足據也。<sup>②</sup>

毛氏此言雖過，而其理甚當。蓋以朱子之審慎，猶以己意刪改

① 毛奇齡：《孝經問》，《四庫全書》，182-281、282

② 同上，182-282、283。

《孝經》，助長後世疑經之風，推其極而至於王柏《詩疑》之類，流弊無窮。朱子據《古文孝經》作《刊誤》，將古文前七章（即今文前六章），視為“經”，是孔子、曾子對答之言，而其後皆為“傳”，為齊魯間陋儒所作。他說：“《孝經》獨篇首六七章為本經，其後乃傳文，然皆齊魯間陋儒纂取《左氏》諸書之語為之，至有全然不成文理處。”<sup>①</sup>對此，毛奇齡做了詳細的反駁：

獨是分之為經傳，而刪削而移易之，則萬萬無是理者。古人無聖經賢傳之說，《道德》名經，《易繫》名傳，並是混稱。惟鄭康成注《毛詩》有云：“《小雅》十六篇，《大雅》十八篇，謂之正經。”而孔氏《正義》即云：“凡書非正經者皆謂之傳。”是以仲長統有云：“《周禮》，禮之經，《禮記》，禮之傳。”而呂東萊謂《楚辭》惟《離騷》為經，而《九辨》以下皆可稱傳。然亦不過偶然言之，未嘗竟取而分之也。而朱氏於《大學》、於《孝經》、於《儀禮》、《周禮》、《禮記》，則直取而分之。且即分之，亦不必遽為刪改。鄭氏未嘗刪二《雅》，仲長氏未嘗改《三禮》也。而朱氏則不止分之，直取而刪之改之移易之。注經者當如是乎？二《雅》、《三禮》非一人之書，一時之言，或經或傳尚可分劃。《大學》、《孝經》則一人之書，一時之言也，《詩》、《禮》為時人所作，未必果聖人之所授，賢人之所受，故稱經不為揚，稱傳不為抑。而《大學》則聖人授之，《孝經》則賢人受之者也。夫聖人所授，賢人所受，則但為區分，未嘗改易，猶為不可，而況乎刪之、改之、移易之，且從而詬厲之？<sup>②</sup>

① 朱熹：《跋程沙隨帖》，《晦庵先生朱文公文集》，《朱子全書》（24），第3961頁。

② 毛奇齡：《孝經問》，《四庫全書》，182-286。

毛奇齡提出了一個非常雄辯的論據，即經典內部從來不分經傳。若《春秋》有三傳，《詩》有三家，都是後出，非裂一經以分經傳。朱子為《孝經》分經傳，其實是仿照他處理《大學》的方式。但是，強分經傳，本來就於經不合，故朱子《大學章句》乃不得不取程子之言以為“格物”之傳。朱子分《孝經》為經傳之後，也有許多內容完全不合。毛氏之議，確然有據。而且，朱子對《孝經》的刪削，也為毛氏所詬病。

朱子又議“不親切”，云“如《論語》中說孝，皆親切有味，都不如此。《士》、《庶人章》說得更好，只是下面都不親切。”<sup>①</sup>毛奇齡反駁道：

《論語》親切者，孟懿子、武伯、子游、子夏皆就其所問而答之，故色養敬養，祇就孝一節為言。此則夫子教之以大道，篇首明云“至德要道”，班固所云“舉大者言”是也。且“身體髮膚，受之父母”諸語，在開首既已親切明了。即“不敢惡於人”，“不敢慢於人”，“高而不危”，“滿而不溢”，以至開（疑為“因”）天分地，“謹身節用”，次第而入，又何一非親切？……朱氏凡於親切處，皆認是效，而於郊祀配天諸文，則又疑其踰越僭妄，有今將之心，是孟子對咸丘蒙尚告之以大孝尊親，以天下養之義，而以吾道一貫之，曾子乃僅僅以服勞奉養必有酒肉之小節，呼而訓之，豈曾氏之子反不若咸丘蒙哉？<sup>②</sup>

毛氏注意到《孝經》性質與《論語》中論孝不同，《孝經》是“夫子教之以大道”，而《論語》所言多是色養、敬養之事。而且，《孝

① 黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》（17），第2829頁。

② 毛奇齡：《孝經問》，《四庫全書》，182-289。



經》一開始的“身體髮膚，受諸父母，不敢毀傷”，親切明了，由親親而往外推去，有“愛親者不敢惡於人，敬親者不敢慢於人”諸語，邏輯非常清晰。而對於朱子懷疑“嚴父配天”之文為僭越，毛氏舉《孟子·萬章上》之文為證，咸丘蒙問舜為天子之事父瞽叟，孟子有云：“孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養。為天子父，尊之至也；以天下養，養之至也。詩曰：‘永言孝思，孝思維則。’此之謂也。”以《孟子》文勢而言，“孝子之至，莫大乎尊親；尊親之至，莫大乎以天下養”一句之義，與《孝經》“孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天”相同。故毛氏以為孟子答咸丘蒙如此，孔子答曾子更加可以如此。在朱子注解《孟子》中，對此句的解釋確實緊扣“舜”作為天子的角色而言，所以朱子注曰：“言瞽叟既為天子之父，則當享天下之養，此舜之所以為尊親養親之至也。豈有使之北面而朝之理乎？”<sup>①</sup>觀此注，朱子非常刻意地強調這是作為“天子”的舜才能做的事情。

毛奇齡一生學術，多批評朱子之言，且不無過激之處，例如其《四書改錯》之類，反朱過激，自有其錯謬。而《孝經說》對朱子的批評，言辭雖過激，而其內容考據部分大體上是站得住腳的。

清代《孝經》學之彰顯漢學者，有阮福的《孝經義疏補》。阮福此書是對唐明皇注、題邢昺疏實際應屬元行沖疏的《孝經注疏》之校勘與補證。《孝經義疏補》對《孝經注疏》眾多刻本進行文字校勘，頗有助於《孝經注疏》的閱讀。阮福的補疏，對經義也偶有發明，但囿於考據方法，這種發明完全不能挖掘《孝經》之古義。可以說，《孝經義疏補》利用了乾嘉時代的考據之法，極力想通過解釋文字、考訂文獻來恢復經書古義，却因為其不注重義理的發明，而導致本書始終行於考據之狹徑，不能達於大義之通途。

<sup>①</sup> 朱熹：《四書章句集注》，《朱子全書》（6），第374頁。

《孝經義疏補》的寫作緣由，阮福在序言中說：

福早受庭訓，讀家大人所著《曾子》十篇注釋，與《孝經》相為表裏，家大人教福曰：“汝試撰《孝經義疏補》一書。”<sup>①</sup>

《孝經義疏補》是阮福受命於其父而作也。又，阮福注解，引用“家大人云”、“《學經室集》云”不下數十處，間加“福案”，是本書為承父意作也。阮福《序》又云：

偶下己意，不敢自是，皆就訓於家大人而後著之。家大人謂《孝經》之郊祀即《召誥》之用牲於郊，《孝經》之宗祀即《洛誥》之宗禮功宗，福又備引各經，推明此義，謂《洛誥》之文祖即《孝經》之明堂以著之。<sup>②</sup>

阮福所云，是在《孝經義疏補》初稿成書之後，阮元針對其不足之處，專門撰文加以補充修訂。《學經室續集》有《孝經宗祀郊祀說》，釋《聖治章》宗祀、郊祀之義，並云：

此義久蓄於心，未筆於書，因福補疏《孝經》，於此事引證繁複，囿於舊說不徹經義，是以說此教之。至於各經可推明此說者，命福引證之。<sup>③</sup>

阮元之說，阮福不但一一照錄，而且頌贊有加。阮元還就此問

① 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》第152冊，上海古籍出版社，2002年版，第423頁。

② 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》第152冊，第423、424頁。

③ 阮元：《學經室集》，第1001頁。

題又寫了《宗禮餘說》、《大雅文王詩解》、《咸秩無文解》三篇，指導阮福的修改。可以說，《孝經義疏補》一書雖題名阮福，但在寫作動機、寫作過程、具體內容、最後修訂等方面，都受到阮元的深刻影響，此書可以說是阮元、阮福兩代人的《孝經》專著。

《孝經義疏補》之一重要特徵，在於考究字詞本義。阮元之學術，師承戴震之學，故多考證字義，以字義通經，而阮福又多引證之。《孝經義疏補》對《天子章》“敬親者不敢慢於人”一句之補疏有云：

《學經室續集·釋敬》云：“古聖人造一字，必有一字之本義，本義最精確無弊。‘敬’字從‘苟’從‘攴’。‘苟’，篆文作‘苟’，音亟，非‘苟’也。‘苟’即‘敬’也，加‘攴’以明擊敕之義也。‘警’從‘敬’得聲得義。故《釋名》曰：‘敬，警也，恒自肅警也。’此訓最先最確。蓋敬者言終日常自肅警，不敢怠逸放縱也。……非端坐靜觀主一之謂也，故以肅警無逸為敬。凡服官之人，讀書之士，所當終身奉之者也。”福謂家大人釋“敬”字，主於‘攴’、‘苟’之義，《孝經》此“敬”字，後人未有不以為心中恭敬之義者，但敬父、敬兄、敬君，若專主心中恭敬說，則仍是空言，非曾子立事之義。必須如《釋敬》所言，方實在事上言之。<sup>①</sup>

阮元認為，一字之“本義”最為精確，而考證其本義，既能得經義之確詁，其考證“敬”字本義，落實到“終日常自肅警，不敢怠逸放縱”的具體行為之中，而反對宋儒所主張的“端坐靜觀主一”。阮福用其父之義，反對將《孝經》中的“敬親”解為心中對親之敬，

① 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》第152冊，第450頁。

而是“敬父則服勞奉養，先意承志，能竭其力，居處歡愉之類，時時苟支，非但心存恭敬已也”。<sup>①</sup>

又，《聖治章》“天地之性，人為貴”，阮福《孝經義疏補》云：

《琴經室集·性命古訓》云：“《孝經》言‘天地之性’，可見性必命於天也。言‘人為貴’，可見人與物同受天性，惟人有德行，行首於孝，所以為貴，而物則無之也。所以孟子曰：‘仁之於父子也，命也，有性焉，君子不謂命也。’”又云：“案性字，本從心從生，先有生字，後造性字。商周古人造此字時，即以諧聲，聲亦意也。然則告子‘生之謂性’一言，本不為誤，故孟子不驟辟之。而先以言問之曰：‘生之謂性也，猶白之謂白與？’蓋‘生之謂性’一句為古訓，而告子誤解古訓，竟無人物善惡之分，其意中竟欲以禽獸之生與人之生同論，與《孝經》‘人為貴’之言大悖。是以孟子據其答應之然字，而以羽雪至犬牛人之性不同辟之。蓋人性雖有智愚，然皆善者也，所謂有命焉，君子不謂性也，孟子非辟其‘生之謂性’之古說也。釋氏視人性太過，竟欲歸於寂靜，告子視人性不及，幾欲儕於蠢動。惟《詩》、《書》、孔、孟之言得其中。”福謂此論“天地之性，人為貴”之義最明矣。<sup>②</sup>

阮元以性之本義為生，故告子所言“生之謂性”，只是訓詁字義，天生人與萬物，但人之所以為貴，是因為人的本質善。阮元以為，孟子以“天地之性(生)人為貴”解“性(本質)”，才能得出性(本質)善之說。

① 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》第152冊，第450頁。

② 同上，第475頁。

阮元、阮福的解經方法，看似有理，其實則未為通洽。蓋造字者，古之聖人，而作經述經者，孔子也，安知孔子所用之字義，即是古聖人造字之“本義”？並且，字之初造“本義”，皆據形、聲推之，何能得其真？如阮元之考“性”，朱一新《無邪堂答問》便云：“近人以六書言訓詁，謂性從生得聲，往往申告子之說。然《說文》明云：‘情，人之陰氣，有欲者，從心，青聲。性，人之陽氣，性善者也，從心，生聲。’凡字有形、有聲、有義。‘陽氣，性善’者，釋其義；‘從心’者，釋其形，‘生聲’者，釋其聲。使強以許君之說同於告子，則‘情從青得聲’，又將何解？左形右聲，許書之通例。治小學者，豈于此猶有不了然？乃許君力宗孟子，漢學家反宗告子，何耶？”<sup>①</sup>朱一新所言之“近人”，即阮元也。

阮福之作《孝經義疏補》，最為得意者在解釋郊祀、宗祀之禮。《序》特別提到：“家大人謂《孝經》之‘郊祀’，即《召誥》之‘用牲於郊’，《孝經》之‘宗祀’，即《洛誥》之宗禮宗功。福又備引各經，推明此義，謂《洛誥》之文祖即《孝經》之明堂以著之。”<sup>②</sup>阮氏父子根據《尚書》與《孝經》，構建起周初郊祀宗祀的歷史故事，其文獻依據，主要有《孝經·聖治章》“周公郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂以配上帝”，以及《尚書·召誥》所云“若翼日乙卯，周公朝至於洛則達觀于新邑營。越三日丁巳，用牲于郊，牛二”。《洛誥》所云：“周公拜手稽首曰：‘王命予來，承保乃文祖受命民，越乃光烈考武王，弘朕恭。’”“王曰：‘公，予小子其退即辟於周，命公後。四方迪亂未定，於宗禮亦未克敘，公功迪將其後。’”阮氏父子糾合經文，梳理其事云：

① 朱一新：《無邪堂答問》，北京：中華書局，2002年，第117頁。

② 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》第152冊，第423、424頁。

《孝經·聖治章》之大義有二端，一則孔子以孝祀屬周公其人，專謂洛邑，不屬成王也；一則宗祀之宗，見於《召誥》、《洛誥》、《多士》也。乃讀者忽之不察，并《清廟》、《維清》、《小毖》亦不得其解矣。蓋周初滅紂之後，武王歸鎬，夷、齊既死，殷士未服者多，戰要囚之，未能和睦無怨，不獨武庚之叛也。此時鎬京尚未以后稷配天，以文王配上帝也，各國諸侯亦未全往鎬京侯服于周，故曰武王未受命也。未，無也。況成王又幼，有家難哉。於是周公監東國之五年，與召公相謀，就洛營建新邑，洪大誥治，用陟配天之殷禮事天與上帝，以后稷、文王配之，后稷、文王為人心所服，庶幾各諸侯及商子孫、殷士皆來和會，為臣助祭多遜，始可定為紹上帝受天定命也。但成王此時不敢來洛基命定命，於是三月召公先來洛卜宅，十餘日攻位即成，惟位而已，各功工未成也。三月望後，周公來達觀所營之位，知殷民肯來攻位，遂及此時洪大誥治，勤於見士，即用二牛於郊，以后稷配天，且祭社矣。《召誥》之“用牲於郊”，即《孝經》之郊祀配天也。於是始為周基受天命矣。計自二月至夏，皆攻於新洛邑明堂各工。然明堂攻雖將成，尚未及配天，基命之後，行宗祀之禮，於是周公佖告成王，成王命周公行宗禮，即《孝經》“宗祀文王於明堂”之禮也。周公宗祀，當在季秋，幸而四海諸侯、殷士皆來助祭矣。<sup>①</sup>

此處之講述，已非清人以經證經的注疏方式所能範圍，而直接將經文作歷史解讀了。姑且不論《孝經》之郊祀與《召誥》之‘用牲於郊’，《孝經》宗祀與《洛誥》之宗禮宗功的關係，即以解經而論，大凡解經之法，都是以義理、訓詁諸方式，發明經文之義理，或者解

① 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》第152冊，第479頁。

釋經文之意義。即如“郊祀后稷以配天”、“宗祀文王於明堂以配上帝”，以典禮注經，是明郊祀、明堂之法，配以后稷、文王之理由，天、上帝之所指。以義理注經，是明郊祀、明堂背後之理論、道理。而阮氏父子之解釋，竟是結合《尚書》之文，梳理了一遍周公郊祀、明堂的歷史，以明經而論，這種梳理無助於明經，以考史而論，這種梳理也是非常粗糙的考證。《孝經義疏補》一書，阮福自以為最有自得之見者在此，而其實這種自得之見，對發明經義幾乎毫無價值。

而且，阮氏的這種解釋，還影響到對《感應章》的理解，《感應章》云：“昔者，明王事父孝，故事天明，事母孝，故事地察，長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。”阮福解曰：

《聖治章》專言周公洛邑，明堂配天帝之事，此所以引鎬京之詩，當是因洛邑大定之後，鎬京常行配天、配上帝之祀，而通言成、康以後也。故此詩不於《聖治章》引之，而於此引之也。明堂乃周所肇名，此章祀天明，明字即緣明堂起義也。<sup>①</sup>

“此詩”，即《感應章》章末所引“《詩》云：‘自西自東，自南自北，無思不服。’”乃《文王有聲》言鎬京之詩。但是，《感應章》本來自成一義，不能簡單與《聖治章》相證。阮氏強以二章相證，本已難免牛頭馬嘴之譏。又因《文王有聲》之言鎬京，而分二章於洛邑、鎬京二地，周公、成康之後二時，於經典並無依據。

## 第二節 皮錫瑞《孝經鄭注疏》的學術與政治

有清光緒二十一年，即西元 1895 年 5 月，湖南善化皮錫瑞《孝

① 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》第 152 冊，第 502 頁。

經鄭注疏》成，同年刊刻，清代《孝經》學，至此可謂集其大成。十三經之中，清人多有集大成之作，如陳奐之于《毛詩》，胡培翬之於《儀禮》，孫詒讓之於《周禮》，陳立之於《公羊》，焦循之於《孟子》，劉寶楠之於《論語》。而《孝經》新疏，至皮氏《孝經鄭注疏》出，方得媲美於他經新疏。

### 一 經、注之定位

鄭玄《孝經注》久佚，清季輯佚者，不下十家，如朱彝尊《經義考》、王謨《漢魏遺書鈔》、余蕭客《古經解鈎沉》、陳鱣《涉聞梓舊》、袁鈞輯《鄭氏佚書》、孔廣林《通德遺書所見錄》、嚴可均《思進齋叢書》、黃奭《漢學堂叢書》之中，皆有輯佚本。此外，臧庸有《孝經鄭氏解》，潘任有《孝經鄭注考證》，孫季咸有《孝經鄭注附音》，洪頤煊有《孝經鄭注補證》。<sup>①</sup>其中，以嚴可均輯本為備。皮疏《序》云，輯佚諸本，“嚴鐵橋四錄堂本最為完善。錫瑞從葉煥彬吏部假得手鈔四錄堂本，博考群籍，信其確是鄭君之注，乃竭愚鈍，據以作疏。”<sup>②</sup>

《孝經》鄭注，經出孔子，注自鄭玄，本無異議。皮錫瑞對這兩條原則的捍衛，是其《孝經鄭注疏》的基本定位，而這兩條原則也成為皮《疏》取材的基本依據。

對於《孝經》作者，皮氏從鄭玄之說，以為《孝經》之作，是孔子在居講堂，廣延生徒之時所講，因曾子徧得孝名，故獨言曾子而不言其他學生。孔子講《孝經》內容之後，由孔、曾寫定此經。《漢書·藝文志》據《七略》所云：“《孝經》者，孔子為曾子陳孝道

① 民國時期，尚有龔向農輯本《孝經鄭氏注》，曹元弼《孝經鄭氏注箋釋》，而敦煌出土經部文獻中也有鄭玄《孝經注》，陳鐵凡整理為《孝經鄭注校證》。

② 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。



也。”<sup>①</sup>其說與皮氏之見相合。

而對於鄭注，自南齊陸澄、唐代劉知幾疑注非出於鄭君，唐修《禮記·王制正義》因之，而皮《疏》一一申駁。劉知幾以為《孝經注》題“鄭氏解”，並非鄭玄，並列十二驗，而皮錫瑞於“鄭氏解”之下疏文，對此十二驗加以反駁，其說雄辯可信。以皮氏之見，鄭玄《孝經注》與他經鄭注有違異之處，不足以證明《孝經注》非出鄭玄，因為鄭玄先習今文，後學古文，故注經有先後之別。皮《疏》序云：

鄭君先治今文，後治古文，《大唐新語》、《太平御覽》引鄭君《孝經序》云“避難於南城山”，嚴鐵橋以為避黨錮之難，是鄭君注《孝經》最早。其解社稷、明堂、大典禮，皆引《孝經緯·援神契》、《鉤命決》文。鄭所據《孝經》本今文，其注一用今文家說。後注《禮》箋《詩》，參用古文。<sup>②</sup>

《禮記·王制》鄭注言朝聘之法與《孝經》鄭注不同，孔疏云：“《孝經》之注多與鄭義乖異，儒者疑非鄭注。”皮錫瑞於《孝治章》“昔者明王之以孝治天下”疏駁云：

鄭君先治今文，後治古文，注《孝經》在先，用今文說，與《公羊》、《王制》相合，自可信據。注《禮》在後，惑於古文異說。……鄭注《禮》箋《詩》，前後違異甚多。孔疏執《禮注》疑《孝經注》，真一孔之見矣。<sup>③</sup>

① 班固：《漢書·藝文志》，第1719頁。

② 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

③ 同上。

此為皮氏《孝經鄭注疏》之基本定位。皮氏一生學問，曰《尚書》學，曰鄭學，其治《尚書》，宗《大傳》，從今文說。其治鄭學，有反駁之語，蓋鄭玄早年尊經學，中歲以後崇古文，學術不盡一致，而其綜合百家，囊括大典，以使今古文二家之異說，合為鄭氏一人之通途，則為經學史一大轉折。皮錫瑞尊信今文，為鄭玄諸佚書作注，於鄭氏可謂“愛恨交織”。《經學歷史》言“鄭君兼通今古文，溝合為一，於是經生皆從鄭氏，不必更求各家。鄭學之盛在此，漢學之衰亦在此。”<sup>①</sup>不由鄭注則不能知經學，全由鄭注則不能知今文，此皮氏之所以愛恨交織也，而在《經學歷史》、《王制箋》中尤甚。

皮錫瑞認為鄭玄的《孝經注》純用今文家說，與皮氏學問尤為契合。而且，在皮錫瑞看來，今文家說即孔子之說。也就是說，《孝經》是孔子為曾子陳述孝道的作品，而鄭玄的注，則是遵從兩漢今文家的立場，即孔子的立場，由此“經一注”獲得了統一性，而皮錫瑞的《疏》正是在此基礎上延續了這種統一性。

在皮錫瑞之前，廖平的《今古學考》以禮制平分今古，確立了經學今古文的區分標準，即在於禮制。因此，皮錫瑞《孝經鄭注疏》以典禮注經，其典禮即為今文家說之典禮。在《孝經鄭注疏》中，皮錫瑞所徵引禮制，主要為東漢今文十四博士議定之《白虎通義》、孔子所定之《禮記·王制》、傳孔子微言之緯書。皮氏於《白虎通義》，云其“為曠世一見之典，《石渠議奏》今亡，僅略見於杜佑《通典》。《白虎通義》猶存四卷，集今學之大成。十四博士所傳，賴此一書稍窺崖略。”<sup>②</sup>其於《禮記·王制》，則云：“孔子斟酌四代，未嘗不采夏殷，然既已經孔子損益，定為一王之法，則是素王新制，非夏殷舊制矣。”<sup>③</sup>其於緯書，則云：“漢儒增益秘緯，乃以讖文

① 皮錫瑞：《經學歷史》，第142頁。

② 同上，第117頁。

③ 皮錫瑞：《王制箋》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。

牽合經義。其合於經義者近純，其涉于讖文者多駁。”<sup>①</sup>職是之故，皮錫瑞《孝經鄭注疏》以典禮說經義，而其典禮多出於《白虎通義》、《王制》及《孝經緯》。

## 二 政治：皮錫瑞之政治關懷

在宋代道學興起之前，經學之要旨，不在個人道德，而在政治建構。經書中談論個人道德，也是在政治中談道德，而不是以道德去談政治。鄭玄的《孝經注》就非常明顯地表現了這一點，而皮錫瑞的《疏》在鄭注的基礎上，對鄭注進行義理發揮，把“孝”視為政治中的“孝”，把《孝經》還原為一部經國大典。

皮氏《孝經鄭注疏》之作，本意在於通經，用心在於致用，致用即變法也。《孝經鄭注疏》著成刊刻之歲（西元1895年），南海康有為《新學偽經考》已流行四年。本年三月，中日和議成，議割遼、臺，康有為於北京發動公車上書，請拒和、遷都、變法，又創辦強學會，鼓吹變法。時皮氏在江西經訓書院，雖未預於時政，而其學所念茲在茲者，即在以古經之義推動政治變革。

在今文經學思想中，核心義理在於發明孔子“一王大法”，並以孔子之法為基礎改革現實政治。在皮錫瑞看來，經學是一個整體，《孝經》是經學之一部分，因此注解《孝經》，要將其放在整體性的經學大系中，才能真正發明《孝經》之制度義理。以制度解《孝經》，實際上就是把《孝經》中涉及的所有內容，放在整個經學制度體系中進行考量與疏解。皮錫瑞《孝經鄭注疏》以制度解經，精詳之處，不勝枚舉。例如辨《卿大夫章》“非先王之法服不敢服”句，以為鄭注用《尚書》歐陽說，解《孝治章》言朝聘制度，解《聖治章》辨析郊祀、明堂制度，都極其廣博明晰。

<sup>①</sup> 皮錫瑞：《經學歷史》，第109頁。

而且，皮《疏》以今文制度解經注，不是出於個人的考古趣味，而是出於現實之政治關懷。茲舉數例以明之。

皮《疏》特別注重選舉之法。《卿大夫章》“非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行，是故非法不言，非道不行”，鄭注：“非《詩》、《書》不言。非《禮》、《樂》不行。”經、注承上文而言，似無深意，然皮疏云：

《禮記·文王世子》(案：當為《禮記·王制》)曰：“順先王《詩》、《書》、《禮》、《樂》以造士，春秋教以《禮》、《樂》，冬夏教以《詩》《書》。”是《詩》、《書》、《禮》、《樂》皆先王所遺，法言、德行即在其內。<sup>①</sup>

鄭君以卿大夫所道之法言為《詩》、《書》，所行之德行為《禮》、《樂》，解之極難，而皮氏直接由《王制》造士之法探其本源。蓋《孝經》之中，卿大夫無世襲，與《王制》合，與《周禮》不合。據《王制》選舉之法，卿大夫所素習者，正在《詩》、《書》、《禮》、《樂》。經皮錫瑞解釋，此句經、注之文，絕非泛言德行所在，而乃在於選賢舉能之國家政法。皮疏又釋“法言”云：“《曲禮》曰：‘毋剿說，毋雷同，必則古昔，稱先王。’古昔先王之訓，在於《詩》、《書》，故‘子所雅言，《詩》、《書》，執禮’。《孝經》諸章引《詩》、《書》以明義，即是其證。”又釋“德行”云：“《玉藻》曰：‘趨以采芻，行以肆夏，周還中規，折還中矩。’是古人之行，必合禮樂。擇宮選士，‘其容體比於禮，其節比於樂’者，得與於祭。”<sup>②</sup>法言、德行，一經皮氏疏解，可知其賴於選舉之法。皮錫瑞《孝經鄭注疏》之《卿大夫章》，

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 同上。

將卿大夫之孝放在選舉的背景之中，正是今文經學的題中之義。

又，《聖治章》“君親臨之，厚莫重焉”句，鄭注云：“君親擇賢，顯之以爵，寵之以祿，厚之至也。”皮疏曰：

《王制》：“凡官民材，必先論之，論辨然後使之任事，然後爵之，位定然後祿之。”鄭注：“論，謂考其德行道藝。辨，謂考問得其定也。爵，謂正其秩次，與之以常食。”“擇賢”，即考德行道藝，“爵祿”，即秩次常食也。<sup>①</sup>

鄭注並沒有明言制度，而皮疏以《王制》選舉之法解釋擇賢、爵祿，使《孝經》原文、鄭注得到了具體的落實。

皮疏於事君之法，也有新的發明。皮氏生於文明轉型之世，其一生政見在於維新變法，行君主立憲制，尊孔子之法。故對於君主，皮錫瑞雖尊重其之為君，而與傳統尊君卑臣之法迥異。

《五刑章》云：“要君者無上。”鄭注曰：“事君先事而後食祿，今反要之，此無尊上之道。”而明皇注引《孔傳》云：“君者臣之所奉命也，而敢要之，是無上也。”<sup>②</sup>粗看鄭君舊注，曲折難解，明皇新說，曉暢明瞭。然細思之，則或不然。蓋父子天性，君臣義合，明皇之說，純為尊君抑臣之法，若以此為政教大綱，則凡臣諫諍，不合君意者，皆可以要君論之。“要君”之義，經典有說，如《論語·憲問》：“子曰：‘臧武仲以防求為後於魯，雖曰不要君，吾不信也。’”“偽孔注云：‘魯襄公二十三年，武仲為孟氏所譖，出奔邾。自邾如防，使為以大蔡納請曰：‘紇非能害也，知不足也。非敢私請。苟守先祀，無廢二勳，敢不辟邑！’乃立臧為。紇致防而奔齊。此所謂要

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第42頁。

君。”<sup>①</sup>臧武仲以出逃大臣，而求魯君封其後於防，孔子謂之要君。皮錫瑞疏解鄭注，未引此說，而與此義同。皮疏云：

《表記》：“子曰：‘事君三違而不出竟，則利祿也。人雖曰不要，吾弗信也。’”鄭注：“違，猶去也。利祿，言為貪祿留也。臣以道去君，至於三而不遂去，是貪祿，必以其強與君要也。”注義與禮注略同。<sup>②</sup>

此皮氏以經籍中事君之禮解鄭注也。事君之禮，君有過失，臣必諫諍，鄭注《聖治章》“君臣之義”云“三諫不從，待放而去”是也。三諫待放之制度，《白虎通·諫諍》云：“《援神契》曰：‘三諫，待放復三年，盡惓惓也。’所以言放者，臣為君諱，若言有罪放之也。所諫事已行者，遂去不留。凡待放者，冀君用其言耳。事已行，災咎將至，無為留之。《易》曰：‘介如石，不終日，貞吉。’《論語》曰：‘三日不朝，孔子行。’臣待放於郊，君不絕其祿者，示不合耳。”<sup>③</sup>皮氏以“三諫待放”之古制，解“要君無上”之經義，經義大明，而君臣之分大定。其說較明皇注尊君抑臣之義，高下不啻天壤。

《孝經鄭注疏》之發明制度，隨處可見。乾嘉諸老，以為訓詁文字，考據文獻，即可以明經學。而皮氏沿廖平之餘緒，以制度解經學，其制度關懷，即為現實關懷，故《孝經鄭注疏》刊刻之後四年（西元1898年），湖南新政初興，皮氏即任南學會會長，鼓吹維新，推動變法，此其學術使然也。

① 劉寶楠：《論語正義》，第569頁。

② 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

③ 陳立：《白虎通疏證》，第229、230頁。

### 三 學術：《孝經鄭注疏》之得失

皮錫瑞《孝經鄭注疏》中，鄭注用嚴可均輯佚殘本，而自敦煌遺書出土，《孝經》鄭注幾得璧全。以敦煌新出《孝經注》校皮疏，可見皮疏有極精確者，也有因文獻不足而疏失者。

皮錫瑞對鄭注疏解之精當，俯拾皆是，如《廣揚名章》：“君子之事親孝故忠，可移於君。事兄悌故順，可移於長。居家理故治，可移於官。”鄭注云：“以孝事君則忠，欲求忠臣，出孝子之門，故可移於君。以敬事長則順，故可移於長也。君子所居則化，所在則治，故可移於官也。”皮錫瑞辨析云：

此章文義易解，邢疏解經注亦明。然其中有可疑者，邢氏云：“先儒以為‘居家理’下闕一‘故’字，御注加之。”是唐以前古本無此“故”字矣。而《釋文》云“讀居家理故治絕句”，陸氏在明皇之前，何以其所據本已有“故”字，與邢氏說不合。且鄭引《士章》“以孝事君則忠，以敬事長則順”解此經文，下云“故可移於君”、“故可移於長也”，則鄭君讀此經當以“君子之事親孝故忠句可移於君句事兄悌故順句可移於長句”，下二句准此。俗讀以“孝”字、“悌”字、“理”字絕句，非是。陸氏據鄭注本作《釋文》，乃不於前四句發明句讀，云“當讀從‘忠’字、‘順’字絕句”，而發之於後，獨繫於“居家理故治”之下，豈謂惟此句當從“治”字絕句，上二句不當從“忠”字、“順”字絕句乎？疑此當如邢氏之說，古本無此“故”字，《釋文》也本無之，當作“居家理治”，陸氏見此句少一“故”字，與上二句文法有異，恐人讀此有誤，故特發明句讀。鄭注云“君子所居則化，所在則治”，理、治是一事，部分兩項，與上孝、忠，悌、順當分兩項者不同，中間本不必用“故”字。古人文法非必一律，明皇見此句少一“故”字，乃以意增足之，與經旨鄭意皆不相

符。後人又因明皇之注，於《釋文》“讀居家理治絕句”亦加一“故”字，其齟齬不合之處尚可考見，鄭意亦可推而得矣。<sup>①</sup>

此句之問題，本在邢疏言明皇加一“故”字，而明皇之前的陸德明《經典釋文》又有“故”字。考以敦煌新出各種《孝經》白文本與鄭注本，此句皆無“故”字，更加可以證明《經典釋文》云“讀居家理治絕句”之“故”字為後人根據明皇改本所加。

在《孝經·庶人章》中，有“故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也”一句，嚴可均輯佚鄭注，校對經文至此云：“明皇本無‘己’字，蓋臆刪耳。據鄭注，‘患難不及其身’，身即己也。《正義》引劉瓛云‘而患行孝不及己者’，又云‘何患不及己者哉’，則經文元有己字。”<sup>②</sup>今敦煌《今文孝經》白文、鄭玄《孝經注》抄本出土，都作“故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及己者，未之有也”。但是，古書傳本也有例外者，《漢書·杜欽傳》引此句云：“孔子曰：‘孝無終始，而患不及者，未之有也。’”顏師古注《漢書》此句，列舉二說曰：“《孝經》載孔子之言也。言人能終始行孝，而患不及於道者，未之有也。一說行孝終始不備，而患禍不及者，無此事也。”<sup>③</sup>顏師古注《漢書》也在唐明皇之前，而此二說中，後一說所據經文必有“己”字，前一說可以有也可以無“己”字。而綜合目前所見唐寫本及傳世本，可以斷定《漢書》所引無“己”字，也必定是後人根據唐明皇所改的《孝經》經文而刪之。

又有鄭注佚失，而皮疏解釋甚詳，可以與新出土鄭注相應者。如《五刑章》：“五刑之屬三千，而罪莫大於不孝。”鄭注本已佚失，又有明皇注在前，其說曰：“五刑，謂墨、劓、剕、宮、大辟也。條有

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 嚴可均：《孝經鄭注》，第4頁。

③ 班固：《漢書·杜欽傳》，第2674、2675頁。



三千，而罪之大者，莫過不孝。”<sup>①</sup>是以為不孝之罪，在五刑之中。皮錫瑞《孝經鄭注疏》解經文云：

鄭無明文，據《周禮·掌戮》“凡殺其親者焚之”，鄭注：“焚，燒也。《易》曰：‘焚如，死如，棄如。’”疏引鄭《易注》曰：“《震》為長子，爻失正，不知其所如。不孝之罪，五刑莫大焉，得用議貴之辟刑之，若如所犯之罪。焚如，殺其親之刑。死如，殺人之刑也。棄如，流宥之刑也。”又《周禮·大司徒》“以鄉八刑糾萬民”，“一曰不孝之刑”。疏云：“一曰不孝之刑者，有不孝於父母者則刑之。《孝經》不孝不在三千者，深塞逆源，此乃禮之通教。”賈公彥以為不孝在三千條外，當據鄭注《孝經》文。五刑三千，極重者不過大辟，鄭云“死如，殺人之刑”，與此注云“手殺人者大辟”正合。若“焚如”之刑更重於大辟，當在三千條外，是殺其親者不在五刑三千中矣。<sup>②</sup>

皮錫瑞根據《周禮》賈公彥疏，精細考證，確認在鄭玄思想中，不孝之罪不在三千條之中。而敦煌新出鄭注為：“□□之罪莫大於不孝，聖人所以惡之，故不書在三千條中。”<sup>③</sup>此注與皮錫瑞的推斷若合符節。

皮疏之失，可以歸納為兩個方面，一是個別地方審斷未精，一是文獻不足。

審斷未精的例子，如《聖治章》“父子之道天性，君臣之義”，皮疏據嚴可均輯佚本鄭注，存“性，常也。君臣非有天性，但義合

① 唐明皇注，邢昺疏：《孝經注疏》，第42頁。

② 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第165頁。

耳”，而疏解云：

云“君臣非有天性，但義合耳”者，《莊子·人間世》引仲尼曰：“天下有大戒二，其一命也，其一義也。子之愛親，命也，不可解於心。臣之事君，義也，無適而非君也。無所逃於天地之間，是之謂大戒。”鄭分父子、君臣為二，實本此義。<sup>①</sup>

父子天性，君臣義合，本為先秦儒家思想之通義，不必用莊子之說，皮疏以為莊子之說為鄭注所本，缺乏必要的依據。更重要的是，依莊子之說，君臣關係也無可逃於天地之間，而鄭注的“君臣義合”，却是以為君臣跟父子不同，父子出於天性，君臣以義相合，不義則逃，不合則去。正因如此，《論語》中的孔子對伯夷、叔齊等“逸民”，才會不吝贊賞之辭。

另外，皮疏有疏漏之處。如《廣揚名章》：“君子之事親孝故忠，可移於君。”鄭注云：“以孝事君則忠，欲求忠臣，出孝子之門，故可移於君。”皮疏只是引用邢疏，但事實上在《後漢書·韋彪傳》載韋彪上書曾引用云：

孔子曰：“事親孝故忠可移於君。”是以求忠臣必於孝子之門。

《後漢書》注曰：

《孝經緯》之文也。<sup>②</sup>

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 范曄：《後漢書·韋彪傳》，第918頁。

是“求忠臣必於孝子之門”一句，乃《孝經緯》之文。皮疏對鄭注援引緯書者，無不一一注明，辨析其義。而此處疏文不引《後漢書》，是其疏也。

同時，因為文獻不足，皮疏也有不少疏失之處。例如《士章》“故以孝事君則忠，以敬事長則順。忠順不失，以事其上”，皮錫瑞所見鄭注為：“事君能忠，事長能順，二者不失，可以事上也。”皮疏云：

鄭注云“事君能忠，事長能順”者，承上文言。邢疏曰：“事上之道，在於忠順，二者皆能不失，則可事上矣。‘上’，謂君與長也。”<sup>①</sup>

細繹經、注之意，經言“以孝事君則忠，以敬事長則順”，然後又言“忠順不失，以事其上”，這裏的“上”，不應該和上文“君”、“長”相同，當另有所指。而皮氏所見鄭注曰“二者不失，可以事上也。”是說“忠、順二者不失，然後才可以之事上”，而不是說“忠、順二者不失，就已經是事上了”。由此，“上”之所指，必非“君”、“長”。《孝經》鄭注之言“君”，基本上都像鄭玄在注《儀禮·喪服》“君之尊也”中所言：“天子、諸侯及卿大夫有地者，皆曰君。”<sup>②</sup>以皮錫瑞讀書之細，竟忽略了這一點而用邢疏。

據敦煌新出文獻，完整鄭注為：“事君忠，事長順，二者不失，可以事上。上謂天子，君忠最尊者也。”<sup>③</sup>“忠”為“中”之通假。對“上”之所指的理解，表面上毫無意義，事實上大有深意。尤其是將《孝經》五等之孝放到《王制》、《白虎通》等今文經學文獻所提

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 鄭玄注，賈公彥疏：《儀禮注疏》，第346頁。

③ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第58頁。

供的制度背景中，其意義更加凸顯出來。鄭注《卿大夫章》“夙夜匪懈，以事一人”有云：“一人，天子也。卿大夫當早起夜臥，以事天子，勿懈墮。”這樣一來，《孝經》中的卿大夫，不是諸侯之國的卿大夫，而是天子王畿之內的卿大夫，而《孝經》中的士，也不是一般諸侯之國，卿大夫之家的士，而是天子王畿之內的士。《王制》的政治設計中，天下分九州，天子之縣居於中心，其它八州大小諸侯，通過朝聘等禮儀，與天子所在的中央發生關係。《孝經》的政治哲學中，天子、諸侯、卿大夫、士、庶人五等之孝，卿大夫、士都主要指向王畿之內，那就意味著以王畿之內為天下道德的中心。

皮疏中因文獻不足而造成疏失的另一典型例子，是對《士章》“然後能保其祿位而守其祭祀”鄭注的理解。嚴可均從《經典釋文》中輯出“始為日祭”一句，並下按語：“《初學記》十三引《五經異義》曰：‘叔孫通宗廟有日祭之禮，知古而然也。’《藝文類聚》三十八同。”<sup>①</sup>嚴可均的說法給了皮錫瑞非常嚴重的誤導，皮氏遍尋群籍以疏解“日祭之禮”：

鄭注云“始為日祭”者，《國語·周語》曰：“甸服者祭，侯服者祀，賓服者享，要服者貢，荒服者王。日祭、月祀、時享、歲貢、終王。”《楚語》曰：“先王日祭、月享、時類、歲祀。諸侯舍日，卿大夫舍月，士、庶人舍時。”《漢書·韋元成傳》曰：“日祭於寢，月祭於廟，時祭於便殿，寢日四上食。”又曰：“劉歆以為，禮，去事有殺，故《春秋外傳》曰：‘日祭，月祀，時享，歲貢，終王’，祖禰則日祭，曾高則月祀，二祧則時享，壇墠則歲貢，大禘則終王。”《御覽》引《異義》：“古《春秋左氏》說：古者先王日祭於祖考，月薦於曾高，時享及二祧，歲禱於壇墠，終禘及

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

郊宗石室。許君謹案：叔孫通宗廟有日祭之禮，知古而然也。”韋昭注《周語》曰：“日祭，祭於祖考，謂上食也。近漢亦然。”《祭法疏》曰：“此經祖禩月祭，《楚語》云‘日祭祖禩’，非鄭義，故《異義》駁。”今鄭駁之文不可考，竊意鄭君蓋謂《楚語》稱古者先王，乃夏殷禮，《祭法》鄭答趙商以為周禮，故與夏殷之禮不同。然日祭之禮，古經傳皆無之，惟見於《國語》一書。《異義》引《左氏》說，亦即《國語》文也。……《釋文》引鄭注云：“始為日祭”，一作“始曰為祭”，皆不可通。嚴氏據善本作“日祭”，似可通矣。而下文闕，不知鄭意如何。玩“始為”二字，或鄭所謂日祭，亦即指始死饋食而言，而非《國語》所謂日祭乎？<sup>①</sup>

皮錫瑞此疏，極盡墳典，梳理出“日祭”在《國語》等典籍中的各種說法，但始終不能和經、注合拍。清人鄭注輯本有不同於嚴可均者，洪頤煊《孝經鄭注補證》作“始為日祭”，<sup>②</sup>臧庸《孝經鄭氏解輯本》作“始曰為祭”，<sup>③</sup>但皮氏惑于嚴可均之說，以“曰”為“日”，故不能解此注。而敦煌新出鄭注此文為：“食稟曰祿，居官曰位，始為日祭，繼世曰祀。”<sup>④</sup>其中，將“祭祀”作“始為日祭，繼世曰祀”的區別，經籍無說。但是，這却是《王制》、《公羊》選舉之法的必然產物。“士”這一階層不能世襲，便會出現父子不同爵位的現象，而父子不同爵位，喪祭之禮的基本原則，是喪從死者，祭從生者，父為庶人，子為士，父死，喪禮從庶人，祭禮從士。這樣，便出現“始為”與“繼世”的區別。敦煌新出文獻中有一部對鄭玄《孝經注》的

① 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》。

② 洪頤煊：《孝經鄭注補證》，第4頁。

③ 臧庸：《孝經鄭氏解輯本》，第6頁。

④ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，第59、60頁。

義疏殘卷，解釋此句云：“注云‘始為曰祭，繼世為祀’者，言一世為士，謂之為祭，係世為士，謂之為祀。所以然者，祭者際也，亦祭也；祀，似也。言始得為士，由德明察，繼世為士，似象不絕。”<sup>①</sup>在這種政治設計中，如果父為庶人，子為士，父死，子行庶人之喪禮，而行士之祭禮，且得為父立廟，便是“始為曰祭”，這也是為人子者最大的孝。而如果孫又為士，則是“繼世曰祀”。相反，如果父為士，子為庶人，父死，子行士之喪禮，却只能行庶人之祭禮，祭於寢，且無廟，使作為士的父親死而無廟，便是不孝。

#### 四 結語

皮錫瑞的《孝經鄭注疏》是清代《孝經》學集大成之作。而皮氏生於晚清之世，經學注疏的責任，已經不只是乾嘉時代的“明經”那麼簡單，而必須以經學義理回應中國二千年來未有之大變局。因此，對於皮錫瑞而言，解經的行為不只是學術性的，而且是政治性的，即便是極其學術化、解釋性的《孝經鄭注疏》也是如此。

在皮錫瑞完成《孝經鄭注疏》之前，晚晴經學史在廖平手中發生了根本性的變革。這種變革，表現在對制度問題的關注，並把制度問題繫於孔子的“一王大法”。在廖平之前，清朝中期自常州學派興起之後，今古文問題即為有清一代經學之一大問題。莊存與始開今文經學之端，劉逢祿專治《公羊》何邵公說，宋翔鳳至於戴望，皆勾合《公羊》、《論語》大義，魏源乃以漢廷十四博士之學盡歸今文，其分別今古之法，終不能確然一定。及至光緒十二年（西元1886年）廖平《今古學考》出，以制度平分今古，今文從《王制》，古文從《周禮》，於是今古之別，遂如冰炭之分，並且今古文之別不在

<sup>①</sup> 徐建平整理：《孝經鄭注義疏》，《敦煌經部文獻合集》之“群經類孝經之屬”，第1990、1991頁。

義理，而在制度。西元 1891 年，康有為《新學偽經考》刊刻，而廖氏之說益明。廖氏平分今古之學，實為晚清經學之共同基礎。主今文者如康有為、皮錫瑞，主古文者如章太炎、劉師培，雖師承有別，立論各異，然皆以廖氏之學為根柢，即從制度的角度考慮經學問題。廖平學術之所以能夠產生如此大的影響力，成為晚清民國經學的共同基礎，主要原因在於晚清民國之世，華夏危殆，文明墜地，如何憑依經籍，改舊轍，立新制，以應二千年未有之大變局，實為今古文學家之最大問題。廖氏分今古文之法，不在經書，不在大義，而在制度，可以說，廖平提供的不但是是一種區分今古文經學的方法，更重要的是，喚醒了經學的政治意識。

而這種政治意識在皮錫瑞的解經活動中得到了明顯的表現。皮錫瑞的解經，始於《尚書大傳箋》（1887 年，至 1895 年改為《尚書大傳疏證》）、《孝經鄭注疏》（1895 年），終於《王制箋》（1907 年），對經學制度的關注貫穿著他的治經生涯。從這一意義上說，《孝經鄭注疏》不但是對鄭注的學理性疏解，而且內在地包含著華夏變局中一代經師對以經學為核心的中國文明與中國命運的關懷。

### 第三節 《孝經》學餘音

清世《孝經》注解尚多，但大多無甚新見。蓋自古以來，惟世道澆漓，思想混亂之世，則《孝經》學特別興盛。二千年來，約有三個時期集中出現《孝經》解說之作，一是六朝時代，二是晚明時期，三是清末民初。清末民國，雖經學凌夷，但《孝經》新注迭出，究其類型，約有數端。

以《孝經》為重建經學之基礎者，有曹元弼（1867-1953）。曹氏在晚清即有《孝經學》，後又撰《孝經集注》，最後還作《孝經鄭氏

注箋釋》。曹氏本以禮學名家，其《孝經》之學，遵從鄭玄以《孝經》為六藝總會之說，以《孝經》通禮學，卓然自為一家。《孝經學》概述《孝經》諸多重要問題，頗助初學。《孝經鄭氏注箋釋》為解鄭之作，惜乎曹氏不信《群書治要》，又未觀敦煌殘簡，以致其書雖然晚出，但發明鄭義反不如皮錫瑞《孝經鄭注疏》。

重新發明《孝經》之義者，有順德簡朝亮（1851-1933）之《孝經集注述疏》與宋育仁（1857-1931）之《孝經講義》。簡氏為朱次琦弟子，漢宋兼采，謹遵師說，故其《孝經》之學，極重辨析經注之義，兼采漢宋之說。宋育仁之《講義》，重在發明大義，且多與西學溝通。當時為《孝經》作注者，尚有唐文治（1865-1954）、馬其昶（1855-1930）、陳柱（1891-1944）。唐文治《孝經大義》於義理發明不多，其弟子陳柱《孝經要義》多從師說，於經義並無自得之見。馬其昶作《三經誼詁》，《孝經》之外有《大學》、《中庸》，新見也寥寥無幾。

以《孝經》挽救道德者，有曹元弼、陳伯陶（1855-1930）、章太炎（1869-1936）。曹元弼、陳伯陶本遜清遺老，故其《孝經》注解，集中發明忠孝之義，反對共和政體。其中，陳伯陶為番禺陳澧弟子，其《孝經說》非注釋經文，而是解釋大義，其背後有遏制亂臣賊子之意蘊。而章太炎晚年提倡以《孝經》、《大學》、《儒行》、《喪服》四書為國學之統宗，經術之歸宿。

上述諸家《孝經》解說多傳承古學，而以現代理學家的眼光重解《孝經》者，有馬一浮講《孝經》大義。而以現代學術眼光整理《孝經》歷史者，有鄔慶時《孝經通論》、蔡汝堃《孝經通考》，皆能明《孝經》之源流。然《孝經》之學至此，已成為哲學、文獻學，不復為經學矣。



## 徵引文獻

- 阮刻《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，2007年。
- 董鼎：《孝經大義》，文淵閣《四庫全書》本。
- 朱鴻編：《孝經總類》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002年。
- 毛奇齡：《孝經問》，《四庫全書》本。
- 阮福：《孝經義疏補序》，《續修四庫全書》本。
- 皮錫瑞：《孝經鄭注疏》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。
- 曹元弼：《孝經學》，《續修四庫全書》本。
- 臧庸：《孝經鄭氏解輯本》，商務印書館，1959年。
- 嚴可均：《孝經鄭注》，商務印書館，1959年。
- 陳伯陶：《孝經說》，林慶彰主編：《民國時期經學從書》，台中：文聽閣圖書有限公司，2009年。
- 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》，臺北：“國立”編譯館，1987年。
- 陳鐵凡：《孝經學源流》，臺北：“國立”編譯館，1986年。
- 林秀一：《孝經述議復原に関する研究》，東京：文求堂，1953年。
- 陳鴻森：《〈續修四庫全書總目提要〉孝經類辨證》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》第六十九本，1998年。
- 陳鴻森：《唐玄宗〈孝經序〉“舉六家之異同”釋疑》，《“中央研究院”歷史語言研究所集刊》，2003年。
- 蘇輿：《春秋繁露義證》，北京：中華書局，2002年。
- 孔廣森：《大戴禮記補注》，北京：中華書局，2013年。

- 王聘珍：《大戴禮記解詁》，北京：中華書局，2004年。
- 皇侃：《論語義疏》，北京：中華書局，2013年。
- 劉寶楠：《論語正義》，北京：中華書局，2009年。
- 宋翔鳳輯：《論語鄭注》，台北：聖環圖書印行，1998年。
- 焦循：《孟子正義》，北京：中華書局，2004年。
- 周廣業：《孟子四考》，《清經解續編》，南京：鳳凰出版社，2005年。
- 陳立：《白虎通疏證》，北京：中華書局，1997年。
- 段玉裁：《說文解字注》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 王先謙：《釋名疏證補》，北京：中華書局，2008年。
- 吳承仕：《經典釋文序錄疏證》，北京：中華書局，2008年。
- 王素：《唐寫本論語鄭氏注及其研究》，北京：文物出版社，1991年。
- 陸德明：《經典釋文》，臺北：鼎文書局，1975年。

- 徐元誥：《國語集解》，北京：中華書局，2002年。
- 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，2003年。
- 班固：《漢書》，北京：中華書局，2006年。
- 王先謙：《漢書補注》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 范曄：《後漢書》，北京：中華書局，2003年。
- 袁宏：《後漢紀》，北京：中華書局，2005年。
- 劉珍等：《東觀漢記》，北京：中華書局，2008年。
- 陳壽：《三國志》，北京：中華書局，2007年。
- 房玄齡等：《晉書》，北京：中華書局，1998年。
- 沈約：《宋書》，北京：中華書局，1974年。
- 蕭子顯：《南齊書》，北京：中華書局，1972年。
- 姚思廉：《梁書》，北京：中華書局，1973年。
- 姚思廉：《陳書》，北京：中華書局，1972年。
- 李延壽：《南史》，北京：中華書局，2011年。
- 魏收：《魏書》，北京：中華書局，1974年。
- 魏徵等：《隋書》，北京：中華書局，2008年。
- 劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，1997年。
- 歐陽修：《新唐書》，北京：中華書局，2011年版。
- 長孫無忌等：《唐律疏議》，北京：中華書局，1983年。
- 脫脫等：《宋史》，北京：中華書局，2004年。

楊廷玉：《明史》，北京：中華書局，2003年。

王先謙：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年。

王先謙：《莊子集解》，北京：中華書局，2008年。

王利器：《風俗通義校注》，北京：中華書局，2010年。

黃暉：《論衡校釋》，北京：中華書局，1990年。

劉文典：《淮南鴻烈集解》，北京：中華書局，2006年。

朱謙之：《新輯本桓譚新論》，北京：中華書局，2009年。

向宗魯：《說苑校證》，北京：中華書局，2000年。

阮元：《曾子注釋》，《清經解》本。

許維遹：《呂氏春秋集釋》，北京：中華書局，2009年。

石漢聲：《四民月令校注》，北京：中華書局，2013年。

王肅注：《孔子家語》，四部叢刊本。

程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。

朱傑人主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010年。

楊簡：《慈湖先生遺書》，張壽鏞編：《四明叢書》，民國25年刊。

錢時：《融堂四書管見》，《四庫全書》經部“五經總義”類。

黃宗義、全祖望：《宋元學案》，北京：中華書局，2007年。

黃宗義：《明儒學案》，北京：中華書局，2008年。

王陽明：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。

羅汝芳：《羅汝芳集》，南京：鳳凰出版社，2007年。

楊起元：《太史楊復所先生證學編》，《續修四庫全書》本。

法琳：《辯正論》，《磧砂大藏經》，北京：線裝書局，2005年。

釋慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，2007年。

瞿曇僧伽提婆譯：《增壹阿含經》，《磧砂大藏經》。

道宣：《淨心誠觀法》，《大正藏》本。

鳩摩羅什譯：《妙法蓮華經》，《磧砂大藏經》本。

周叔迦、蘇晉仁：《法苑珠林校注》，北京：中華書局，2006年。

俞樾：《古書疑義舉例》，中華書局，1983年。

紀昀等：《四庫全書總目》，北京：中華書局，2003年。

汪中：《新編汪中集》，揚州：廣陵書社，2005年。

- 陳澧：《陳澧集》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 黃汝成：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 孫猛：《郡齋讀書志校證》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 王堯臣等：《崇文書目》，叢書集成初編，商務印書館。
- 王應麟：《漢藝文志考證》，北京：中華書局，2011年。
- 王應麟：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 姚振宗：《漢書藝文志條理》，北京：清華大學出版社，2011年。
- 陳振孫：《直齋書錄解題》，上海：上海古籍出版社，1987年。
- 楊守敬：《日本訪書志》，沈陽：遼寧教育出版社，2003年。
- 阮元：《擘經室集》，北京：中華書局，1993年。
- 孫星衍：《問字堂集》，北京：中華書局，2006年。
- 朱一新：《無邪堂答問》，北京：中華書局，2002年。
- 皮錫瑞：《六藝論疏證》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。
- 皮錫瑞：《聖證論補評》，師伏堂叢書，光緒乙亥刊本。
- 皮錫瑞：《王制箋》，《師伏堂叢書》，光緒乙未刊本。
- 皮錫瑞：《駁五經異義疏證》，《續修四庫全書》。
- 皮錫瑞：《經學通論》，北京：中華書局，1954年。
- 皮錫瑞：《經學歷史》，北京：中華書局，2008年。
- 曹元弼：《復禮堂文集》，臺北：文史哲出版社，1973年。
- 章太炎：《章太炎演講集》，上海：上海人民出版社，2011年。
- 章太炎：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，1985年。
- 劉師培：《劉申叔遺書》，南京：江蘇古籍出版社，1997年。
- 龔向農：《龔道耕儒學論著集》，成都：四川大學出版社，2010年。
- 王國維：《王國維全集》，杭州：浙江教育出版社，廣州：廣東教育出版社，2010年。
- 瞿同祖：《瞿同祖法學論著集》，北京：中國政法大學出版社，2004年。
- 吳虞：《吳虞集》，北京：中華書局，2013年。
- 李昉等：《太平御覽》，北京：中華書局，2011年。
- 曹溶輯：《學海類編》，揚州：廣陵書社，2007年。
- 馬國翰：《玉函山房輯佚書》，揚州：廣陵書社，2006年。
- 張湧泉主編：《敦煌經部文獻合集》，北京：中華書局，2008年。
- 《法藏敦煌西域文獻》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 鮑廷博輯：《知不足齋叢書》，民國十年上海古書流通處影印。

黎庶昌輯：《古逸叢書》，揚州：廣陵書社，2013年。

榮新江、李肖、孟憲實主編：《新獲吐魯番出土文獻》，北京：中華書局，2008年。

## 後 記

本書寫作的最初動機是，2004年我在準備碩士論文的時候，想找一些研究《孝經》的資料，但幾乎一無所獲，只找到徐復觀先生的一篇論文，說《孝經》是被專制“壓歪”的孝道。自此對《孝經》頗為關注，博士論文《經學、制度與生活——〈論語〉“父子相隱”章疏證》也與此經相關。到中國人民大學國學院工作以後，針對國學院課程重視經典細讀的特點，我開設了“《孝經》研讀”課程，有些年度閱讀多種注本，有些年度專讀皮錫瑞《孝經鄭注疏》，至今不下六七過。本書從2010年開始寫作，斷斷續續，至今已歷五載。

來京已近八年，在這漫長的歲月中，遠離故土，遠離雙親，溫清奉養，無一不闕。而父母的理解與支持，是我得以繼續從事如此冷僻的學術研究的基本動力。感謝在汕頭工作的陳育春、曹文科、陳宇、劉曦等幾位朋友一向的關心與支持。

在本書寫作過程中，感謝陳少明師、李蘭芬老師，以及干春松、唐文明、李猛、曾亦、郭曉東等師友的鼓勵，與諸位先生的討論使我得益良多。特別要感謝的是吳飛兄，他在讀過本書初稿之後，提了不少非常專業的意見，使本書得以避免許多錯誤。

感謝皮迷迷、郝穎婷幫助通讀全書，訂正書中的許多病句與錯別字。感謝宮志翀、常達幫助校對本書。

感謝國學院的同事畢波老師與江曉輝老師，畢波為本書的寫作提供了一些敦煌新出文獻，江曉輝老師每次都熱情地為我提供資料。

感謝陳靜、羅傳芳、楊海文等老師，他們的支持使本書的部分文字得以在《中國哲學史》、《哲學研究》、《中山大學學報》等刊物上發表。

還要感謝華東師範大學出版社六點分社的倪為國先生與陳廷燁編輯，他們的辛勞使這本小書能夠順利面世。

《孝經學史》正文凡八章，論述先秦至晚清《孝經》學的發展歷程，不但展示了《孝經》今古文文本之流變，孝經學波瀾壯闊的研究史、經世致用史，還就孝經學史中的關鍵和重大問題作出了論斷。尤其是對漢、宋學背景下孝經學不同前提預設的闡發，具有深度的思想史視界，啟人深思。該書的另一特點是，徵引大量《孝經》注疏，從注疏文獻中辨章各家《孝經》研究之異同，論證穩健可靠。

這是一部真正從經學意義上研究《孝經》的經學史著作，充分展現了《孝經》義理在歷史上的演進過程，其出版無可置疑地將推動《孝經》以及孝經學的深入研究。

上架建議：經學、國學

ISBN 978-7-5675-3403-2



9 787567 534032 >

定價：58.00元

[www.ecnupress.com.cn](http://www.ecnupress.com.cn)