

〈西銘〉為《孝經》之正傳？

——論晚明仁孝關係的新意涵

呂妙芬

中央研究院近代史研究所副研究員

一、前言

我在從事明、清時期《孝經》研究時，經常看到學者全篇援引〈西銘〉以註解《孝經》，或將兩個文本相提並論，認為〈西銘〉是《孝經》之正傳。自從張載(1020-1077)寫作〈西銘〉之後，這個文本一直受到理學家的高度重視，也引發許多討論，但在我模糊的記憶中，宋、元時期並未出現將〈西銘〉與《孝經》合論的情形，因此本文的出發點是希望透過仔細考察〈西銘〉詮釋史的變化，確定是否真的從晚明開始，以〈西銘〉和《孝經》合論才蔚為一種風氣？對此問題的考察及描述歷代對〈西銘〉解釋的變化，即為本文第一部分的主要內容。

在確定從晚明開始出現〈西銘〉與《孝經》合論，〈西銘〉的主旨愈來愈與「孝」扣聯之後，本文第二部分主要希望能夠對此變化提出一些解釋，我試圖從當時《孝經》學復興、傾向以陽明學（尤其羅汝芳思想）觀點詮釋《孝經》等學術史脈絡加以解釋。另外，由於此議題涉及對仁孝關係的看法，本文也進一步檢視歷代學者對《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋內容，查看是否也有呼應的變化情形。簡言之，本文認為陽明後學羅汝芳(1515-1588)等人把「孝」提昇到形上本體義的看法，不僅有別於程、朱仁孝關係的論述，其觀點也影響晚明部分《孝經》和《論語》的解釋，並拉近〈西銘〉與《孝經》的關係。

二、宋到晚明的〈西銘〉詮釋史

(一) 〈西銘〉以孝說仁

張載的〈西銘〉是宋明理學最著名的文本之一，受到包括程頤(1033-1107)、朱熹(1130-1200)等歷代學者的高度重視¹。宋代李耆卿的《文章精義》讚其為「聖賢之文，與《四書》、諸經相表裏」²；程鉅夫(1249-1318)說其為「繼三代者」³；康熙朝出版的《御制性理精義》亦說：「周子〈太極圖說〉、《通書》，張子〈西銘〉乃有宋理學之宗祖，誠為《學》、《庸》、《語》、《孟》以後僅見之書。」⁴

儘管程頤、朱熹對張載的學問時有批評⁵，但對〈西銘〉卻推崇備至。程子稱讚此文「言極純無雜，秦漢以來學者所未到」、「意極完備，乃仁之體」⁶；又說孟子之後，只有韓愈〈原道〉一篇，但〈西銘〉更是〈原道〉的宗祖⁷。〈西銘〉以其規模宏大而分明，被譽為《孟子》之後的第一書，程門並專以此書開示學者，認為學者若能反覆玩味〈西銘〉而自得，必能「心廣理明，意味自別。」⁸

¹ 程頤和朱熹對〈西銘〉的看法，見下文。

² [宋]李耆卿：《文章精義》（臺北：新文豐出版公司，1985年《叢書集成新編》，第80冊），總頁430。

³ [元]程鉅夫：〈李仲淵御史行齋謾藁序〉，《雪樓集》（上海：上海書店，1994年影印《叢書集成續編》，第108冊），卷15，頁24a-b。

⁴ [清]聖祖御纂，李光地等編校：《御纂性理精義》（臺北：臺灣中華書局，1965年《四部備要》本），〈凡例〉，頁1b。清代學者劉紹攸也說〈太極圖說〉、〈西銘〉、〈定性書〉、〈顏子所好何學論〉四篇是理學傳統中最精要之文。[清]劉紹攸：〈自序〉，《衛道編》（北京：北京出版社，1997-2000年《四庫未收書輯刊》，第6輯第12冊影印清光緒九年津河廣仁堂刻本），卷首，頁2a。對〈西銘〉重要影響的討論，亦見何炳棣：〈儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的西銘談起〉，《哲學研究》1998年第12期，頁64-69。

⁵ 例如程子說張載謹嚴，有迫切氣象，卻無寬舒之氣；又說張載之言不能無失，但〈西銘〉一篇，則「誰說得到此」。[宋]程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》（一）（臺北：漢京文化事業公司，1983年），卷18，頁196、卷23，頁308。

⁶ 同前註，卷2上，頁22、15。

⁷ 同前註，頁37。

⁸ [宋]朱熹：〈答汪尚書〉，《晦菴先生朱文公文集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年《四部叢刊》本），卷30，頁13a。

不過程門弟子楊時(1053-1135)卻懷疑〈西銘〉言之太過，有類墨家兼愛之病，楊時致書程子曰：

某竊謂：道之不明，智者過之，〈西銘〉之書其幾於此乎。昔之問仁於孔子者多矣，雖顏淵、仲弓之徒，所以告之者，不過求仁之方耳。至於仁之體，未嘗言也。孟子曰：「仁，人心也；義，人路也。」言仁之盡最親無如此者，然本體用兼舉兩言之，未聞如〈西銘〉之說也。孔、孟豈有隱哉，蓋不敢過之，以起後學之弊也。且墨氏兼愛固仁者之事也，其流卒至於無父，豈墨子之罪耶？孟子力攻之，必歸罪於墨子者，正其本也。……〈西銘〉之書，發明聖人微意至深，而言體而不及用，恐其流遂至於兼愛，則後世有聖賢者出，推本而論之，未免歸罪於橫渠也。⁹

楊時並不是批評〈西銘〉有墨家兼愛之意，他是認爲〈西銘〉陳義過高，專言「仁體」，不能體用兼具，恐起後學之流弊，因此說此文有「過」的缺點。程頤不同意他的看法，他承認張載之言確有「過」的毛病，但說那是在《正蒙》，〈西銘〉則完全沒有這個問題。他更進一步稱讚此文能發先聖所未發，極有功於聖學：

〈西銘〉之爲書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善、養氣之論同功，豈墨氏之比哉。¹⁰

爲了回應楊時，程頤進一步以「理一分殊」闡釋〈西銘〉要旨¹¹，從此「理一分殊」成爲宋明理學詮釋〈西銘〉極重要的觀點。朱子便說：「〈西銘〉要句句見理一而分殊」；「〈西銘〉通體是一箇理一分殊，一句是一箇理一分殊。」¹²

何謂「理一分殊」？〈西銘〉文意又蘊涵著怎樣的「理一分殊」？程頤以「理一分殊」講解〈西銘〉，主要針對楊時之疑而發，即要說明〈西銘〉的精神完全符合儒家宗旨，強調其與墨氏的差異¹³。所謂「理一分殊」，簡言之，即從

⁹ [宋]楊時：〈寄伊川先生〉，《龜山集》（臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年影印文淵閣《四庫全書》，第1125冊），卷16，頁6a-7a。

¹⁰ 程頤：〈答楊時論西銘書〉，見程頤、程頤：《河南程氏文集》，卷9，《二程集》（一），頁609。

¹¹ 朱熹：「〈西銘〉本不曾說理一分殊，因人疑後，方說此一句。」[宋]黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987年），卷95，頁2457。

¹² 同前註，卷98，頁2522。

¹³ 程頤：「〈西銘〉明理一而分殊，墨氏則二本而無分。」程頤：〈答楊時論西銘書〉，頁609。

道的觀點看，萬物不是個別獨立的存在，具有共同來源與基礎；但同時萬物又各稟其分，並非毫無分別、一律平等。程頤認為，人若只看到各自分殊的一面，往往會陷入自私爭勝的景況，故以為〈西銘〉一文能幫助人從萬物各自分立私勝的視域中超脫出來，對超越義的仁體有所領略。他也特別強調〈西銘〉的要旨完全符合儒家親親仁民、仁民愛物之精神，絕不同於墨氏無差等的兼愛¹⁴。由此可見，程頤講理一分殊，旨在確立儒家親疏有別、上下尊卑秩序井然，卻又能從己身、己家出發，超越一己之私，以致仁民愛物的基本立場。

朱子承襲程頤的觀點，對〈西銘〉之「理一分殊」有很多闡發。他有時從分析文字表述的角度，說明「分殊而理一」的道理¹⁵，也屢次用「直看」和「橫看」來說明。簡言之，「直看」取貫通之義，強調要能從分殊處見理一；「橫看」取分別義，要從理一處見分殊¹⁶。與程頤相較，朱子對於「分殊」的說解更多，也更詳細，此可能與其覺得程頤之釋義未能完全解楊時之惑有關。楊時在程頤提出理一分殊的說明後，雖寫信表示自己已「釋然無惑」，但信中也再提〈西銘〉言理一處多，沒有明言「親親之殺」，即所謂「有平施之方，無稱物之義」¹⁷。也因此，朱子覺得楊時沒有真正釋疑，故有必要再闡釋〈西銘〉「分殊」的意涵，回應楊時之疑¹⁸。朱子說：

¹⁴ 同前註。蔡仁厚：〈張子西銘開示的理境〉，《鵝湖》第1卷第3期（1975年9月），頁24-28。

¹⁵ 例如他說：「〈西銘〉一篇，始末皆是理一分殊。以乾為父，坤為母，便是理一而分殊；『予茲藐焉，混然中處』，便是分殊而理一。『天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性』，分殊而理一；『民吾同胞，物吾與也』，理一而分殊。逐句推之，莫不皆然。」黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷98，頁2523。

¹⁶ 同前註，頁2524-2525。

¹⁷ 據楊時自己的解釋，「稱物」意指親疏遠近各當其分；「平施」意指施之其心一焉。楊時在書中也再度解釋自己並非意指〈西銘〉為兼愛而發，而是恐其流弊至於兼愛。楊時：〈答伊川先生〉，《龜山集》，卷16，頁8a-b。

¹⁸ 朱熹：「龜山第二書蓋欲發明此意，然言不盡而理有餘也，故愚得因其說而遂言之。」又曰：「龜山有論〈西銘〉二書，皆非，終不識理一，至於稱物平施，亦說不著。」見〔宋〕張載撰，朱熹注：《張子全書》（臺北：中華書局，1965年《四部備要》本），卷1，頁7b；黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷98，頁2527。朝鮮李滉：「楊龜山上伊川第一書，疑〈西銘〉言體而不及用，恐流弊遂至於兼愛，伊川答書深言其理一分殊，仁義兼盡，非墨氏之比，以曉之，龜山稍悟前非，於第二書引此語以明〈西銘〉推理存義之意，意雖不失，語有未瑩，故朱子特舉其說而解說之如此，以發明龜山未盡之意，則伊川指示龜山之微旨始無餘蘊矣。」李滉：《西銘考證講義》（日本內閣文庫藏江戸刊本），頁16a-b。

〈西銘〉大綱是理一而分自爾殊，然有二說。自天地言之，其中固自有分別；自萬殊觀之，其中亦自有分別。不可認是一理了，只滾做一看，這裏各自有等級差別。且如人之一家，自有等級之別。所以乾則稱父，坤則稱母，不可棄了自家父母，却把乾坤做自家父母看。且如民吾同胞，與自家兄弟同胞又自別。龜山疑其兼愛，想亦未深曉〈西銘〉之意。〈西銘〉一篇正在「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」兩句上。¹⁹

又說：

蓋乾之為父，坤之為母，所謂理一者也。然乾坤者，天下之父母也；父母者，一身之父母也，則其分不得而不殊矣。故以民為同胞、物為吾與者，自其天下之父母者言之，所謂理一者也。然謂之民，則非真以為吾之同胞；謂之物，則非真以為我之同類矣。此自其一身之父母者言之，所謂分殊者也。²⁰

朱子強調「理一」並非弭平人倫、物我的區別，而是在眾多分殊有差等的人際關係以及上下尊卑的秩序中，能夠具有一超然的視域，洞見「所謂理一者，貫乎分殊之中，而未始相離耳」²¹。換言之，在儒家「萬物一體」視域中，人倫位分的差等之序始終不可抹煞，這也是維繫儒家家族與政治倫理的關鍵所在。朱子也特別強調，自身的父母並不真的等同乾坤父母，人應該對自身父母盡孝，絕「不可棄了自家父母，却把乾坤當自家父母看」。手足之親的兄弟也絕不同於「民吾同胞」意義下的萬民，其間親疏分際的差異，絕不容抹煞。這裏也可再次讓我們看到朱子堅持對家庭的義務和責任的儒家立場²²。同樣地，雖說「物吾與也」，但人與禽獸稟性自有貴賤之差異，此亦完全合乎儒家的人性觀。然而，有差別並不意謂毫無關聯，從乾坤大父母的角度看，則又可見天地萬物之中具有共同的來源與基礎，故人的存在，既有天道性命相貫通的尊貴，又應視天下之民物猶如同

¹⁹ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷98，頁2524。

²⁰ 朱熹：〈與郭沖晦〉，《晦菴先生朱文公文集》，卷37，頁32a。

²¹ 同前註。

²² 從程、朱之論可以推到對家庭倫常的肯定，並以此闢佛。此在王夫之的〈乾稱篇〉中有更清楚的說明，但因為朱子並未強調〈西銘〉以孝道盡窮神知化之致，王夫之也對其有所批評，認為朱子僅「引而不發」，「發明其體之至大，而未極其用之至切」。見〔清〕王夫之：〈乾稱篇〉，《張子正蒙注》，卷9，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1992年），第12冊，頁351-357。唐君毅也引張載的〈西銘〉，強調儒家的孝具有超越自我、通向對宇宙天地乾坤之向度，但同樣強調人只能透過對父母之孝思以展現對宇宙天地之孝思。唐君毅：《文化意識與道德理性》（香港：友聯出版社，1958年），頁48-52。

胞黨與，讓仁愛周遍無遺²³。綜言之，對程、朱而言，〈西銘〉雖主在講述天道性命相貫通之仁體，但它完全符合儒家肯定差序的人倫關係，以及從自身和家庭起手，逐次推致到宗族、鄉黨、民、物的道德實踐次序²⁴。

除了從「理一分殊」的角度解釋〈西銘〉符合儒家親親、仁民、愛物的精神之外，程、朱對〈西銘〉的推崇，更在於它談及「人與天地同體」的宏大氣象，他們對〈西銘〉的評價極高，以下僅引數條程門對其評價之言：

觀子厚所作〈西銘〉，能養浩然之氣者也。²⁵

人本與天地一般大，只為人自小了，若能自處以天地之心為心，便是與天地同體，〈西銘〉備載此意，顏子克己，便是能盡此道。²⁶

〈西銘〉只是要學者求仁而已。²⁷

基本上，程門學者都認為〈西銘〉講人之體性稟自於天，亦即天道性命相貫通之義，故能把人的視野和精神層次提昇到乾坤父母的高度，以天地之心為心。人若真能識仁、求仁，養浩然之氣而充極樂天踐形、窮神知化之妙，便是學聖的旨歸，故〈西銘〉即是一部指引聖學旨歸的文本。程子甚至說人若能依〈西銘〉，到充得盡時，便是聖人²⁸。朱熹也強調〈西銘〉的要旨在「天地之塞，吾其體；天地之帥，吾其性」兩句，他說人若能體會自身稟受天地之正氣，性體與天道相貫通，與天地萬物相聯屬，便是學的關鍵，由此才能繼志踐形以事天²⁹。

從以上的引述，我們也清楚看見：對程門學者而言，〈西銘〉的主旨並不在說孝或教人行孝，而是闡明人與天道之關係，讓人能反身求仁。朱子也特別強調不能將乾坤父母與自身父母，或將事親與事天混為一談。儘管〈西銘〉中確實說及事親之事，但朱子說那只是一種譬喻，只是借事親來形容事天³⁰。我們從以下

²³ 關於朱熹說人物並天地間，同稟天地理氣，但惟人得形氣之正，故其心最靈等，見朱熹註〈西銘〉，收入〔明〕費余懷：《性理彙編》（日本內閣文庫藏清刊本），頁 2a。

²⁴ 朱子肯定儒家倫常關係的意涵，與其闢佛的立場相符。日本學者室鳩巢在《西銘詳義》中也發揮程、朱之說，並反駁佛教：「若特以天地為父母而平視己之父母，則其弊恐陷於二本兼愛乃已，且如浮屠以佛為父母，而以其父母為假，亦其誤之甚者也。」室鳩巢：《西銘詳義》（日本內閣文庫藏天明四年刊本），頁 5b。

²⁵ 張載撰，朱熹注：《張子全書》，卷 1，頁 12b。

²⁶ 此為尹焞之言，見同前註。

²⁷ 此為楊時之言，見同前註，卷 1，頁 13a。

²⁸ 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷 18，頁 196。

²⁹ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷 98，頁 2520-2521。

³⁰ 朱子與門人問答，問：「橫渠只是借那事親底來形容事天做箇樣子否？」曰：「是。」同前註，頁 2525。

朱子與門人的對話，可以清楚地看見這一點：

林間一問：「〈西銘〉只是言仁、孝、繼志、述事。」（朱子）曰：「是以父母比乾坤，主意不是說孝，只是以人所易見曉者，明其所難曉者耳。」³¹

朱子又說：

他（案指〈西銘〉）不是說孝，是將孝來形容這仁，事親底道理，便是事天底樣子。³²

〈西銘〉本不是說孝，只是說事天，但推事親之心以事天耳。³³

可見朱子並不認為〈西銘〉的旨意與「孝」有關，即使〈西銘〉的文字說及父母、兄弟，具有宗法制度下孝的意涵，但這被理解為一種譬喻的手法，目的是要通過人所熟悉的孝道人倫來闡明較難理解的「仁」。

綜上所論，程、朱所理解的〈西銘〉，其旨意並非在說「孝」，它是一部文氣磅薄、闡明「理一分殊」、天道性命相貫通之義，能指示學者循天理、反身求仁的重要文本。程、朱的觀點相當程度地主導了元、明以後的論述，成為〈西銘〉詮釋史上極重要的聲音，無論饒魯、吳澄(1249-1333)³⁴，或薛瑄(1389-1464)³⁵均明顯承襲了程、朱的看法。這情形要直到晚明，隨著《孝經》學的興盛，才有了變化。

（二）〈西銘〉說孝

在〈西銘〉的詮釋史上，晚明出現了新的發展，一種有別於程、朱的新觀點醞釀而生。此時〈西銘〉、《孝經》兩個文本經常被相提並論，並以〈西銘〉解釋《孝經》經文。在這種趨勢下，〈西銘〉與「孝」的關係變得愈來愈密切，不可能再像程、朱所言，〈西銘〉不是一部說孝的文本。以下僅舉明清之際〈西銘〉與《孝經》合論的例證進一步說明。

³¹ 同前註，頁 2521。

³² 同前註，頁 2526。

³³ 同前註，頁 2522。

³⁴ 見張載撰，朱熹注：《張子全書》，卷 15，頁 7b-10a。

³⁵ 薛瑄：「張子〈西銘〉理一分殊，指仁義而言，〈西銘〉示人以求仁之體，專言之仁也」、「〈西銘〉大旨即孟子存心養性所以事天之意。」又說：「朱子太極、〈西銘〉解至矣盡矣。」〔明〕薛瑄：《讀書續錄》（影印文淵閣《四庫全書》，第 711 冊），卷 5，頁 16b、20a、卷 3，頁 20a。

晚明虞淳熙(1553-1621)的〈宗傳圖〉(附圖一)記錄了歷代對《孝經》學有貢獻的帝王、聖賢與學者，是一幅以孝為核心價值的學統之圖，也是虞淳熙心目中的文明傳承系譜，對於每位受到圖記的人物，虞淳熙均有文字加以說明³⁶。在〈宗傳圖〉中，張載被置放在核心的重要位置，上承孔、曾、思、孟，下啓王陽明。對於張載何以能夠居此核心地位，虞淳熙有所說明：

張子，名載。〈西銘〉一書明事親、事天之孝，此《孝經》之正傳，即天
明地察語也。³⁷

可見張載之所以能夠在「孝」的宗傳系譜上占據中心地位，主要取決於〈西銘〉。虞淳熙將〈西銘〉定位為《孝經》之正傳，認為其闡述事親、事天之孝，正符合《孝經》經文「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」的意涵。

同樣的看法也反映在楊起元(1547-1599)的《孝經引證》中。《孝經引證》的寫法是先引述古籍中有關孝的言論或事蹟，再引一段《孝經》經文呼應之。楊起元在《孝經引證》中抄錄了〈西銘〉全文，文末所附的經文也是：「事父孝，故事天明；事母孝，故事地察。」³⁸我曾在另一文章中討論楊起元對「孝」與《孝經》的看法與虞淳熙十分接近³⁹，此處也再度印證兩人以〈西銘〉配《孝經》的觀點是相一致的。

呂維祺(1587-1641)的《孝經大全》中包含〈古今羽翼孝經姓氏〉一章，首列明太祖、成祖、宣宗、崇禎四位極力表彰孝道的明代帝王，再依次列舉歷代表彰《孝經》有貢獻的帝王和儒臣。其中大多數的儒臣都是因為註疏《孝經》而得以留名，但張載卻因〈西銘〉而被認為是羽翼《孝經》者，呂維祺對此安排說明如下：「張載，著〈西銘〉以天地為大父母，明大孝之理。」⁴⁰呂維祺在《孝經大全》中也同樣引述〈西銘〉全文以註解經文，並強調〈西銘〉闡發了「孝弟

³⁶ 關於虞淳熙的孝論及〈宗傳圖〉的討論，見呂妙芬：〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第48期（2005年6月），頁1-46。

³⁷ [明]虞淳熙：〈宗傳圖〉，收入[明]朱鴻：《孝經總類》（《續修四庫全書》，第151冊影印明抄本），中集，頁2b。

³⁸ [明]楊起元：《孝經引證》（臺北：藝文印書館，1965年《百部叢書集成》影印《寶顏堂秘笈》本），頁26a。

³⁹ 呂妙芬：〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉。

⁴⁰ [明]呂維祺：〈古今羽翼孝經姓氏〉，《孝經大全》（《續修四庫全書》，第151冊影印清康熙二年呂兆璜等刻本），卷首，頁12a。

即事天」、「神明孝悌不是兩事」的道理⁴¹。另外，溫純(1539-1607)曾為朱鴻《孝經總類》作序⁴²，他在闡述孝之於教與學的重要性後，也說《孝經》和〈西銘〉同載此理⁴³。

清初《孝經》學雖然在詮釋觀點上有明顯的變化⁴⁴，但是學者以〈西銘〉註釋《孝經》的作法則持續，例如李之素的《孝經內傳》⁴⁵引錄〈西銘〉全文，並附以朱子、饒魯、吳澄對〈西銘〉的評論；吳之騷(1638-1709)的《孝經類解》亦然，並明確說「〈西銘〉一篇，《孝經》之義疏也」⁴⁶，應是(1638-1727)的《讀孝經》同樣以〈西銘〉註〈感應章〉⁴⁷。康熙朝頒布的《御定孝經衍義》在「衍至德之義」中也徵引〈西銘〉全文及朱子的解釋，負責修纂的朝臣並加按語曰⁴⁸：

臣按：經曰聖人之德，無以加于孝。〈西銘〉之作，惟以孝子之事親明仁人之事天，亦言乎無可加也。但以事親為事天之樣子，而無餘事矣。先儒謂《通書》言誠，〈西銘〉言仁，臣以為〈西銘〉一書乃經文「事父孝，故事天明；事母孝，故事地察」之敷言耳。⁴⁹

可見葉方藹(1629-1682)等修撰《御定孝經衍義》的學者，亦認為〈西銘〉適切地發揮《孝經》經文的意涵，而將兩個文本相提並論。

⁴¹ 同前註，卷11，頁5a-6b。

⁴² 見朱鴻輯：《孝經總類》，子集，頁6a-8b。

⁴³ [明]溫純：〈贈雷公偕壽序〉，《溫恭毅集》（臺北：臺灣商務印書館，1977年《四庫全書珍本》，第7集第251-256冊），卷8，頁41a。

⁴⁴ 主要變化在於從陽明學觀點轉向程朱學，參見呂妙芬：〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，將刊於李明輝編：《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》（即將出版）。

⁴⁵ 此書《內傳》採孝子之嘉言，《外傳》採孝子之實行，合正文，共六卷。著於康熙十五年(1676)左右，出版約在康熙六十年(1721)。[清]李之素：〈序〉，《孝經內外傳》（《續修四庫全書》，第152冊影印清康熙五十九年李煥寶田山莊刻本），李序頁1a-3b。

⁴⁶ [清]吳之騷：《孝經類解》（臺南：莊嚴文化事業公司，1997年《四庫全書存目叢書·經部》，第146冊影印清康熙三十二年寶瀚樓刻本），卷16，頁2a。《孝經類解》出版於康熙三十年(1693)，是一部博採經、史、子、集以驗經文，體製內容博雜之書。

⁴⁷ 應是的《讀孝經》始著於康熙五十九年(1720)，雍正四年(1726)成書。註引〈西銘〉，見[清]應是：《讀孝經》（《四庫全書存目叢書·經部》，第146冊影印清乾隆十七年刻本），卷4，頁16b。

⁴⁸ 負責修纂《御定孝經衍義》的儒臣主要為葉方藹、張英、韓菼。

⁴⁹ [清]葉方藹等編：《御定孝經衍義》（影印文淵閣《四庫全書》，第718-719冊），卷2，頁5b-6a。

康熙朝的雷于霖對於〈西銘〉有深刻的體悟和重視⁵⁰，並著有《西銘續生篇》，他也將〈西銘〉和《孝經》合論比觀。在〈西銘孝經合解本意〉一文中，他說《孝經》言孝子事親事，〈西銘〉言仁人事天事；他認為事親即事天之義，事天之「誠」與事親之「敬」，是消解欺慢、遠離罪過、招致百福的關鍵，故以二書合解便能理會聖人所教導的「至德要道」⁵¹。另外，朱用純(1627-1698)為紀念父親朱集璜(?-1645)，每日「晨起謁家祠，退即莊誦《孝經》」⁵²，他也經常手抄《孝經》送人⁵³，我們從彭紹升(1740-1796)〈柏廬朱先生字冊跋〉一文可知，朱用純曾將《孝經》、〈西銘〉兩文一併書寫⁵⁴，此應也反映當時學者普遍將兩個文本合觀並論的情形。

另外，我們從學者的文集也看到不少將兩個文本合論的情形，例如董其昌(1555-1636)說若欲為《孝經》下註，則「張橫渠〈西銘〉尤是一家眼目」⁵⁵；黃道周(1585-1646)說：「〈訂頑〉之戒戲妄，與四勿同規；〈西銘〉之闡愛敬，與《孝經》同旨。」⁵⁶孫承澤(1592-1676)說：「橫渠〈西銘〉極得《孝經》大

⁵⁰ 雷于霖，字午天，又字柏霖，朝邑舉人。著有《孝經神授篇》，未見。據其自述，他自從獲得〈西銘〉後，「每日之間，或立而誦之，或坐而誦之，或夜臥而誦之，至月朔月望則跪而誦之。每誦一句，即現一境，即生一心，儼若乾父坤母之在上，宗子家相之在側，聖德賢秀者繼其志而述其事，老幼癯疾者企其養而告其苦，令我生尊敬心，生哀矜心，生一切密修實証心，惟恐為悖賊，為不才，以忝吾所生。」〔清〕雷于霖：〈西銘續生篇序〉，《雷柏霖西銘續生篇》（中央研究院傅斯年圖書館藏清道光乙未年朝邑劉氏刊本），卷首，頁1a-b。雷于霖的傳，見張驥：《關學宗傳》（陝西：陝西教育圖書社，1921年），卷36，頁1b-2a。

⁵¹ 雷于霖：〈西銘孝經合解本意〉，《雷柏霖西銘續生篇》，頁19a-b。

⁵² 〔清〕彭紹升：《二林居集》（臺北：石門圖書公司，1976年），卷19，頁8b。類似之語亦見《蘇州府志·朱柏廬先生傳》與清彭定求：〈朱柏廬先生墓誌銘〉。見〔清〕朱用純、金吳瀾補編：《朱柏廬先生編年母欺錄》，收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》（北京：北京圖書館出版社，1998年），第77冊，頁370、388。

⁵³ 因為父親生前手書《孝經》教導他們兄弟，告訴他們《孝經》的教誨是列祖列宗以為傳家之要，故朱用純不僅妥善保純父手書的《孝經》，以為傳家之寶，也做做父親的作法，經常手書《孝經》贈人，後又在門人的要求下，將所書《孝經》鐫諸石，便於傳播。〔清〕朱用純：〈石刻孝經跋〉，《愧訥集》（中央研究院傅斯年圖書館藏民國十八年刊本），卷10，頁13a-14b。

⁵⁴ 彭紹升：〈柏廬朱先生字冊跋〉，《二林居集》，卷9，頁3b-4a。

⁵⁵ 見〔清〕張照等：《石渠寶笈》（影印文淵閣《四庫全書》，第824-825冊），卷3，頁21b。

⁵⁶ 〔明〕黃道周：〈洪尊光箴〉，《黃石齋先生文集》（《續修四庫全書》，第1384冊影印清康熙五十三年鄭玟刻本），卷13，頁15a。又孫承澤記黃道周書《孝經》云：「《孝經》後復書〈西銘〉，先生云：『看《孝經》如食米稻，要下鹽豉者，且看〈西

意。」⁵⁷王夫之(1619-1692)對〈西銘〉的詮釋，亦有別於程、朱，特別強調「以孝道盡窮神知化之致」的一面，認為「孝」是〈西銘〉的核心意旨⁵⁸。

許三禮(1625-1691)也曾闡明〈西銘〉與《孝經》同旨，曰：

及細讀張子〈西銘〉一篇，其言父天母地、仁民愛物之意，實與《孝經》一書相為表裏。……《孝經》自天經地義豎起，〈西銘〉亦自乾父坤母邇來，此是□□□自始處。《孝經》以孝事父母為明天察地，以孝□□□為通於神明，〈西銘〉以窮神為善繼，以知化為善述，□歸于存順殞寧，此是說親所自終處。《孝經》謂愛親不敢惡於人，敬親不敢慢於人，謂教孝以敬人父，教弟以敬人兄。〈西銘〉言民吾胞、物吾與，言長其長、幼其幼，言兄弟顛連而無告，此是說親所自推處。竊嘗三復此旨，始信敬天敬地，當如親父親母；其事父事母，當如高天厚地。⁵⁹

許三禮的思想具有明顯超越的向度，他認為學的目的是要能奉天治民，發揮參天地化育之功，他所追求的是一種能夠學貫天人、德格幽明、順天治民、通權達變的超凡見識；但他同時也強調「施由親始」，即由孝弟入手，再逐漸擴充，以仁孝達天的為學歷程。故其論學往往以事親事天、仁人孝子並論，每天自省的十六句〈心銘〉亦明白揭示此意：「小心翼翼，昭事上帝，上帝臨汝，毋貳爾心。父兮母兮，生我劬勞，欲報之德，昊天罔極。」⁶⁰他從〈西銘〉所讀出與《孝經》互為表裏的思想，也正是他自己思想的投射，主要表達的是，相信人之孝弟乃稟賦自天地的本性，人對父母的敬愛與慎獨敬天之心並無二致，故修身養性與行孝只是一事，即所謂：「仁人為能饗帝與孝子為能饗親，總是一氣相通，一誠所

銘〉。』」〔明〕孫承澤：《庚子銷夏記》（影印文淵閣《四庫全書》，第826冊），卷7，頁26b。

⁵⁷ 孫承澤：《庚子銷夏記》，卷7，頁26b。

⁵⁸ 王夫之：〈乾稱篇〉，頁353。王夫之對朱子之批評，見註22。

⁵⁹ 〔清〕許三禮：〈海昌會語〉，《天中許子政學合一集》（臺南：莊嚴文化事業公司，1995年《四庫全書存目叢書·子部》，第165冊影印清康熙刻本），卷1，聖學頁8b-9b。

⁶⁰ 許三禮：《天中許子政學合一集·海昌講學集註》，頁1a-11b、《天中許子政學合一集·北山問答》，頁1a-26a；《海昌會語》，聖學頁9b。關於許三禮之學，參見王汎森：〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉，《新史學》第9卷第2期（1998年6月），頁89-122；呂妙芬：〈做為儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第60期（2008年6月），頁1-42。

感，何嘗有二？」⁶¹

李光地(1642-1718)在〈進性理精義表〉中也說道：「體仁孝者，莫如〈西銘〉，乃《孝經》之要義。」⁶²他明確地聯繫〈西銘〉和《孝經》兩個文本，並指出朱熹未能見此：

程、朱極推〈西銘〉，不知却從《孝經》脫出。如云：「事父孝，故事天明；事母孝，故事地察。」是「乾坤大父母」也；「通于神明」即「窮神達化，以繼志述事」也；「光于四海」即「民胞物與」也。⁶³

李光地又說：

前儒謂〈西銘〉乃〈原道〉宗祖，吾謂《孝經》又〈西銘〉宗祖。⁶⁴

〈西銘〉是一部《孝經》縮本，縮得好。……《孝經》是就孝上說全了為人的道理，〈西銘〉是從孝上指點出一箇仁來，知乾坤一大父母，則天下一家，生意流通矣。⁶⁵

另外，張敘(1690-1775)著有《孝經精義》，曾說：「周子《太極圖說》、張子〈西銘〉，尤挾《孝經》之精蘊焉。」⁶⁶他在《孝經或問》中也同樣將〈西銘〉與《孝經》經義互觀比論⁶⁷。

綜上所論，程、朱認為〈西銘〉的主旨並不在說孝，而是藉孝以說仁體，這種看法到了晚明出現了明顯的變化，不少《孝經》註釋書與學者的言論，都明確將〈西銘〉與《孝經》合論，並以〈西銘〉詮釋《孝經》經義。在這樣的論述脈絡裏，〈西銘〉也有了新的意涵，除了指涉仁體，它更成為一部論述「孝」的重要文本。

⁶¹ 許三禮：〈海昌會語〉，聖學頁 8b-9a。

⁶² 李光地：〈進性理精義表〉，《榕村集》（影印文淵閣《四庫全書》，第 1324 冊），卷 25，頁 9a。

⁶³ 李光地著，陳祖武點校：《榕村語錄》（北京：中華書局，1995 年），卷 17 〈孝經〉，頁 303。

⁶⁴ 同前註，頁 304。

⁶⁵ 同前註，卷 19 〈宋六子二〉，頁 326。

⁶⁶ 〔清〕張敘：《孝經精義》（《續修四庫全書》，第 152 冊影印清乾隆四年潞河書院刻本），冊 1，頁 1b-2a。

⁶⁷ 張敘：《孝經或問》，收入同前註，冊 6，頁 4a-b。

三、晚明的「仁孝」論述

為什麼晚明對〈西銘〉的詮釋會出現如此的變化？這樣的變化在怎樣的學術思想脈絡中發生？這是本節主要討論的內容。我認為這主要與當時有一股《孝經》學復興的風潮，以及學者們普遍以陽明學觀點，尤其是以羅汝芳的思想來詮釋《孝經》有關。關於晚明《孝經》學復興的歷史，我已在其他文章中討論。簡言之，十六世紀末從浙江一帶開始湧現一股蒐集《孝經》版本、論述並出版《孝經》、提倡《孝經》學的風潮，學者們也屢次上疏朝廷要求應重視《孝經》並將其納入科舉考試範圍。在闡釋《孝經》方面，除了強調此書對政教的重要性，傳統緯書和宗教意涵的論述與實踐也有復甦跡象，並相當程度地以陽明學做為詮釋觀點⁶⁸。由於晚明學者經常引〈西銘〉以註釋《孝經》，故我認為《孝經》學的復興是造成兩個文本被合論的重要學術背景，亦即當學者更深刻思索、闡釋《孝經》時，〈西銘〉提供給他們一個深化孝義的重要文化資源。

既然〈西銘〉主旨在講究仁體，現在又被頻頻用以詮釋「孝」義，此是否意謂晚明學者對仁孝關係的詮釋也有新的看法？為了回答此問題，下文將首先討論陽明後學對於仁孝的論述，再進一步檢視學者們對《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的註解內容，說明晚明在《論語》解釋上也出現類似的變化。

（一）陽明後學的「仁孝一體」論述

陽明學泯除體用二元，強調即體即用的為學特色，在仁孝的論述上也清楚可見。不過就反對程、朱對仁孝的解釋這方面而言，在王陽明(1472-1528)本身的言論中還不太明顯，到了陽明後學羅汝芳、焦竑(1541-1620)、楊起元，則愈發明顯，他們的觀點也清楚反映在晚明學者對《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋中。本節先整理陽明後學對於仁孝的論述，再進入對《論語》註釋的討論。

王陽明的《年譜》記載他學道歷程中的一個重要轉折，即在修行中始終無法放下對祖母及父親的愛念，在因循未決之際，他終於領悟到：「此念生於孩提，

⁶⁸ 呂妙芬：〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》第61期（2004年11月），頁223-259；呂妙芬：〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉。

此念可去，是斷滅種性矣。」⁶⁹亦即體悟到人的孝思是根於本性，不可斷絕，此也正是人之所以為人的根本。也因此，王陽明終於從釋、道二氏回轉，持定儒家的立場，後來他也以此本具的「愛親本性」指示坐關的禪僧，令其歸家⁷⁰。可見對王陽明而言，愛親和孝思的確是良知性體的內涵，他說：

知是心之本體，心自然會知，見父自然知孝，見兄自然知弟。……此便是良知，不假外求。⁷¹

蓋良知只是一箇天理自然明覺發見處，只是一箇真誠惻怛，便是他本體，故致此良知之真誠惻怛以事親便是孝。⁷²

亦即良知心體具有明覺的能力，在不受蔽的情況下，能夠直接自然地「見父知孝」，良知的道德內涵得以全體朗現。由此可見，在陽明思想中，「孝」做為良知心體的意涵，其意義是不同於程、朱的理解⁷³。儘管如此，王陽明並沒有反駁程、朱以體用說仁孝的觀點，反而明白表示贊同程子的說法，他說：

明道云⁷⁴：「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。」其說是矣。⁷⁵

到了陽明後學，我們則愈多看見學者著力闡發「孝」的本體義，並且更明確反駁程、朱的看法。尤其羅汝芳和弟子楊起元有極突出的表現，羅汝芳曾說：

孝弟之不慮而知，即所謂不思而得也。……孝弟之不學而能，即所謂不勉而中也。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。⁷⁶

⁶⁹ 《王陽明年譜》，收入〔明〕王守仁：《王陽明全書》（四）（臺北：正中書局，1979年），頁82。

⁷⁰ 同前註。

⁷¹ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：臺灣學生書局，1983年），頁40。

⁷² 同前註，頁270。王陽明又說：「孟氏『堯舜之道，孝弟而已』者，是就人之良知發見得最真切篤厚，不容蔽昧處提省人。」（頁271）

⁷³ 此處雖然使用了代表心體發用的語言，但在陽明思想中，體用一元，是不同於程、朱理學體用二元的架構。參見陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》（臺北：佛光文化事業公司，2000年），第4章。

⁷⁴ 從《朱子語類》所記朱子與門人的討論看來，此應為程頤之言。黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷20，頁471-479、卷119，頁2870。《河南程氏遺書》亦標為伊川語，見程顥、程頤：《二程集》，卷18，頁182。

⁷⁵ 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，頁271。

⁷⁶ 〔明〕羅汝芳撰，楊起元輯：《孝經宗旨》（臺北：藝文印書館，1965年《百部叢書集成》影印《寶顏堂秘笈》本），頁33a。

又說：

彼赤子之出胎而即叫啼也，是愛戀母之懷抱也，孔子卻指此愛根而名之為仁，推充此愛根以為人，合而言之曰，仁者人也，親親為大。⁷⁷

對羅汝芳而言，愛親敬長的孝弟是與天俱來的，此即是赤子之心，亦即不學不慮的良知本體。故儒家聖賢之學的根基即在孝弟，儒家所謂求仁、復初之學，也離不開孝弟，亦可說孝的工夫即本體的工夫。《孝經宗旨》也記載羅汝芳與弟子曾有如下的問答：

問：「仁與孝亦有別乎？」羅子曰：「無別也。孔子云仁者人也，蓋仁是天地生生之大德，而吾人從父母一體而分，亦純是一團生意，故曰形色天性也，惟聖人而後能踐形。……人固以仁而立，仁亦以人而成，人既成，即孝無不全矣。故生理本直，枉則逆，逆非孝也。生理本活，滯則死，死非孝也。生理本公，私則小，小亦非孝也。」⁷⁸

羅汝芳晚年講學以「孝弟慈」為宗旨，他以《周易》「生生」的原理做為孝弟的根源，也因此將「孝」提昇到宇宙本體論的層次立說，而人與生俱有的愛親之情則是天地生生道體的體現。他說人之生稟賦自此生生道體，故「純是一團生意」，天賦與人的孝也是生生道體的內涵，聖人道德性命的完滿只在能充分體踐此天賦的形色而已，亦可說只是孝德的完滿彰顯而已，任何有違於生生道體的表現，則是「非孝」。也因此，他明確表述了仁、孝無別的立場⁷⁹。

對於羅汝芳「孝」的觀點，楊起元評論道：

若吾羅子所說孝道，直究根原，本之不學不慮，則包裹六極，兼總萬法，深乎深乎，未可以尋常測矣。⁸⁰

故其（案即羅汝芳）言孝也，以仁言孝；其言仁也，以孝言仁。⁸¹

⁷⁷ 羅汝芳：《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1977年），上卷，頁32a。羅汝芳又說：「聖門宗旨的在求仁，而曰仁者人也，親親為大。夫人生之初，則孩提是矣，孩提所知，則愛其親，敬其長焉是矣，愛敬不失其初，則舉此加彼，自可達之人人，聯屬家國天下以成其身。」（上卷，頁9b）

⁷⁸ 羅汝芳撰，楊起元輯：《孝經宗旨》，頁29b-30a。

⁷⁹ 關於羅汝芳孝弟慈的思想，參見陳來：《宋明理學》（上海：華東師範大學出版社，2003年），頁290-292；吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），頁211-223。

⁸⁰ 楊起元：〈孝經序〉，《太史楊復所先生證學編》（東京：東京高橋情報，1990年影印日本宮內廳書陵部藏明萬曆二十四年序刊本），卷4，頁4a。

⁸¹ 羅汝芳撰，楊起元輯：《孝經宗旨》，頁41a，卷末楊起元識語。

楊起元自己也完全認同羅汝芳的觀點，說道：「性體莫大乎孝弟，而推至於經禮三百、曲禮三千，中和位育皆性體之自然。」⁸²他選輯了羅汝芳論孝與仁的文字，完成《孝經宗旨》、《識仁編》、《仁孝訓》等書⁸³，並在〈仁孝訓序〉中，清楚闡明仁孝一旨的道理⁸⁴。當時與他一同講學的朋友們在獲悉其論之後，也都認同了這樣的看法，並發出「孝者，仁之本也」之嘆⁸⁵。

焦竑也持同樣的看法，他在《焦氏筆乘》中曾引述羅汝芳論孝之言⁸⁶；他認為孝弟、仁、良知、禮這些名詞所指涉者並沒有本質上的差別，所不同的只是名稱。焦竑說：「蓋人心一物，而仁也，良知也，孝弟也，則皆其名耳」；「仁者，一名孝弟，一名良知，一名禮。」⁸⁷

清初的潘平格(1610-1677)學問受到羅汝芳深刻的影響，也十分重視《孝經》⁸⁸，他對於「孝」的論述，同樣具有形上本體義。他說：

蓋孝弟乃孩提稍長不學不慮之真心，本渾然天地萬物一體，學者但能純心於愛親敬長，則不忍之心盎然滿腔，渾然一體，真性全體貫徹，故孝弟乃為仁之本。⁸⁹

潘平格又說：

只一孝已盡仁，故孟子曰：「親親仁也。」曰：「仁之實，事親是也。」

⁸² 楊起元：《太史楊復所先生證學編》，卷2，頁12b。

⁸³ 同前註，卷4，頁6a-11a。

⁸⁴ 〈仁孝訓序〉：「赤子之心知有父母而已，不亦孝乎。赤子之心不失，即可以為大人，是孝固所以成其仁也；惟至於大人，然後能不失赤子之心，是仁又所以成其孝也。然則仁與孝一而已矣，必兼舉而言之，其義始備。」同前註，卷4，頁10a-b。

⁸⁵ 同前註，卷4，頁11a。

⁸⁶ [明]焦竑撰，李劍雄點校：〈羅先生論仁孝〉，《焦氏筆乘》（上海：上海古籍出版社，1986年），卷4，頁139。

⁸⁷ 焦竑撰，李劍雄點校：《澹園集》（北京：中華書局，1999年），卷12，頁87、88。

⁸⁸ 關於潘平格之學，參見方祖猷：〈論潘平格的求仁哲學〉，《朱子學刊》第4輯（1991年11月），頁121-136；王汎森：〈潘平格與清初的思想界〉，《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004年），頁291-329；呂妙芬：〈做為儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉。

⁸⁹ [清]潘平格：《潘子求仁錄輯要》（《四庫全書存目叢書·子部》，第19冊影印清康熙五十六年毛文強等刻本），卷6，頁1b。潘平格又說：「愛親敬長為不學而能之良能，不慮而知之良知，則自不當舍愛親敬長而別求心性；愛親敬長即是仁義，則自不當舍愛親敬長而別求妙道；即此愛親敬長達之天下，則自不當舍愛親敬長而別有政教。」（卷6，頁5b）

盡力於孝弟，只是求仁，故有子曰：「孝弟也者，為仁之本。」⁹⁰

學孔孟之道，止竭力於孝弟盡之，孝弟乃人子人弟之本分，孝弟只求仁復性之工夫。……嗚呼，夫孰知愚之言孝言弟，語語性善之面目，字字仁義之良心乎。夫孰知愚之言孝言弟，語語聖學之真脈，字字儒道之骨髓乎。⁹¹

由引文可見，潘平格和羅汝芳一樣，都把孝弟等同於不學不慮的良知本體，與仁體並無差別。聖學求仁復性的工夫，都本於孝弟，聖學真諦亦不離日用人倫，故有所謂「人倫即性，盡人倫即盡性」之說。這種本於日用人倫處說道體的學問，便是晚明泰州講學的重要特色，在他們的論述中，做為人倫之首的「孝」更是生生道體的同義詞。

另外，我們從王夫之的批評亦可見晚明仁孝一體的論述精神，王夫之說陽明的心學傳統，傾向將「仁與孝弟並作一個」，當孝被提高到本體的層次（以孝弟慈為明德），孝的工夫便等同求仁盡性的本體工夫，而「保赤子之心」之盡孝、盡弟、盡慈即被許為明明德。王夫之認為如此並不能解釋何以歷史上許多孝子於他德仍有虧欠，並非全德之備者，亦即反對把孝的範圍擴大到涵括眾德。王夫之又指出陽明心學學者傾向越過身、家、國之實踐次第，以及儒家講究由近而遠之推致工夫，轉而強調立志「明明德於天下」的大襟懷，他批評這樣的思想是心學亂禪的表現，是「屈孟子不學不慮之說以附會己見，其實則佛氏嚶嚶嘔嘔之大慈大悲而已。」⁹²此處王夫之雖沒有直接點名羅汝芳，但從其批評的內容很清楚可知羅汝芳等晚明泰州學思想是其批評的主要對象，其批判的內容也反襯了晚明陽明心學某種論孝的特點：把孝提昇到本體義而涵蓋眾德、孝的工夫即本體工夫、以心體工夫涵括一切工夫，遂導致抹煞儒家層層推致、理一分殊的精神，甚至無視（或顛倒）人倫家國之間漸進的實踐次第。

晚明這種具形上本體義之孝的思想被充分援引以詮釋《孝經》，形成當時《孝經》論述的重要觀點。例如，虞淳熙就把「孝」提昇到宇宙自然和人間應然秩序的源頭，認為人若能體認自己是太虛之遺體，便會發現天地間無處不能盡

⁹⁰ 同前註，卷6，頁20a。

⁹¹ 同前註，卷6，頁21b。

⁹² 王夫之：《讀四書大全說》（北京：中華書局，1975年），上冊，頁38-39。王夫之所批判的晚明心學現象，可參見呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期（1999年12月），頁165-207。

孝，無處不能遇本生父母，其〈全孝心法〉基本上即齋戒洗心的心性工夫，並不講究日常孝行，也不強調行孝的對象⁹³。

（二）「孝弟也者，其為仁之本與」的解釋

晚明陽明後學的仁孝觀點不同於程、朱，反映在《孝經》註釋中，也反映於〈西銘〉與《孝經》合論的現象上。下文將進一步考察《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋內容，查看是否也出現類似的觀點變化。在進入討論晚明註釋內容之前，我們有必要簡要說明前代學者的詮釋，尤其是程、朱的看法。首先，何晏(190-249)《論語集解》、皇侃(488-545)《論語義疏》和邢昺(932-1010)《論語注疏》，都是就行為層次言「孝是仁之本」，即仁道之成就以孝弟為基礎，他們對於「仁」的理解主要是「推愛及物」之仁道，「孝」則指善事父母⁹⁴。到了宋明理學，因引入體用、理氣、形上和形下等觀念重新詮釋儒學經典，也創發了許多新的看法，對於仁孝的論述便是一例⁹⁵。程、朱基本上是以體用、性情二分的架構來瞭解仁孝關係，這一點我們從以下程頤和門人的問答，可清楚看出：

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。蓋孝弟是仁之一事，謂之行仁之本則可，謂之是仁之本則不可。蓋仁是性也，孝弟是用也，性中只有仁、義、禮、智四者，幾曾有孝弟來。仁主於愛，愛莫大於愛親，故曰：『孝弟也者，其為仁之本歟。』」⁹⁶

對程頤而言，仁、義、禮、智是屬於性體的內容，其中「仁」又總括其他三端，故「仁」可說是「性」的等同詞，其他喜、怒、哀、樂、愛、惡、欲都是情，不

⁹³ 呂妙芬：〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉。

⁹⁴ [魏]何晏集解，[宋]邢昺疏：《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1982年影印阮元校刻《十三經注疏附校勘記》本），卷1，頁2b。皇侃說：「善事父母曰孝，善事兄長曰弟。」並引王弼：「自然親愛為孝，推愛及物為仁。」見姚永樸撰，余國慶點校：《論語解注合編》（合肥：黃山書社，1994年），頁9。程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》（北京：中華書局，1990年），頁15。另外，漢、唐學者也有將「仁」解釋為「人」，即孝弟是為人之本。明末的王恕和清代的許多學者也採此解釋，同上書，卷1，頁10-16。

⁹⁵ 從漢、唐到二程的不同詮釋，見劉玉敏：〈二程對「孝悌其為仁之本」的解讀及其倫理意義〉，《蘭州學刊》2007年第4期，頁15-16。

⁹⁶ 程頤、程頤：《河南程氏遺書》，卷18，頁183。

屬性體。孝是愛親之情，不能混同於性體之仁，故程頤明白表示：「仁是性也，孝弟是用也」；「（性中）曷嘗有孝弟來」。又因嚴格區分體用和性情，程頤也不認爲從屬情的孝弟出發，人可以體悟性體。

朱熹承襲了程頤的看法，也說：

仁者，愛之理。只是愛之道理，猶言生之性，愛則是理之見於用者也。蓋仁，性也，性只是理而已。愛是情，情則發於用。性者指其未發，故曰：「仁者，愛之理。」情即已發，故曰：「愛者，仁之用。」⁹⁷

基於這樣的想法，程、朱對《論語》「孝弟也者，其爲仁之本與」的解釋，也必然有些曲折。重要的關鍵就在「爲仁」兩個字，此處「爲」不訓做「是」，即不解讀爲「孝弟是仁之本」，而是以「行仁」訓「爲仁」，並以「始」訓「本」，故解讀爲：孝弟是行仁之始。程頤對此有詳細的說明：

「孝弟也者，其爲仁之本與。」非謂孝弟即是仁之本，蓋謂爲仁之本當以孝弟，猶忠恕之爲道也。⁹⁸

孝弟於其家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也，故爲仁以孝弟爲本，論性，則仁爲孝弟之本。⁹⁹

簡言之，程、朱是從道德實踐的角度來論述，強調孝弟是行仁之始，此亦完全符合儒家「親親而仁民，仁民而愛物」的理想¹⁰⁰。根據《朱子語類》的記載，朱熹在與門人的對話中，解說的重點也多放在實踐的行爲上，說明如何從孝弟起始，逐漸擴大實踐者的胸懷去落實親親、仁民、愛物。例如：

或問：「孝弟爲仁之本。」曰：「這箇仁是愛底意思，行愛自孝弟始。」

又曰：「親親、仁民、愛物三者，是爲仁之事。親親是第一件事，故『孝弟也者，其爲仁之本與。』」¹⁰¹

爲了進一步說明行仁之始末關係，朱子還用水流爲譬喻，說：「仁如水之源，孝

⁹⁷ 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷20，頁464。類似的許多解說，可見同卷。

⁹⁸ 程顥、程頤：《河南程氏外書》，卷7，《二程集》（一），頁395。程子又說：「『孝弟也者，其爲仁之本與』，言爲仁之本，非仁之本也。」見程顥、程頤：《河南程氏遺書》，卷11，頁125。

⁹⁹ 程顥、程頤：《河南程氏經說》，卷6，《二程集》（二），頁1133。

¹⁰⁰ 故朱熹說：「蓋能孝弟了，便須從此推去，故能愛人利物也。」黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，卷20，頁461。

¹⁰¹ 同前註。其他類似的說法，見頁461-479。

弟是水流底第一坎，仁民是第二坎，愛物則三坎也。」¹⁰²這個意象清楚地表達了程、朱的觀念裏，仁才是道德本體，一切道德行為都源自於仁。愛親敬長的孝弟之情，乃仁之發用¹⁰³，因其親切自然，則是道德實踐的起首。由此也可見，程、朱的仁孝觀點與其對〈西銘〉的詮釋是完全呼應的。

由於程朱學在南宋以降逐漸成為主流的學術觀點，元代以後又因成為科舉教本而主宰士人對經典的詮釋，故其仁孝觀點及其對《論語》的詮釋，基本上也是元、明儒者的主要觀點。我們從陳淳(1159-1223)的《北溪大全集》、真德秀(1178-1235)的《西山讀書記》、虞集(1272-1348)的《道園學古錄》、胡炳文(1250-1333)的《四書通》以及許多《論語》集註的書籍，均可見程、朱的解釋被直接援引、申論¹⁰⁴。

到了晚明，呼應著上文所說陽明後學的仁孝論述及〈西銘〉成為論孝文本的現象，我們同樣發現學者對於《論語》的解釋也有變化，出現了反駁程、朱的觀點，其中一些更可以明顯看出正是受到陽明後學的影響。以下舉例說明：

丘橐(1550進士)的《四書摘訓》著於萬曆年間，雖沒有直接批評程、朱對仁孝的說法，但反對以「始」訓「本」，認為不能只把孝弟當作是行仁第一件事，主張「本」應解為「根本」¹⁰⁵。沈守正(1572-1623)同樣反對從行為層次上說施由親始，並在《四書說叢》中批評程頤以性、情區分仁、孝的看法：

《論語》曰：「孝弟也者，其為仁之本與。」分明以孝弟為性中之故物，而仁統之也。……程叔子泥謂性中只有個仁、義、禮、智四者而已，曷嘗有孝弟來，便說得太煞。¹⁰⁶

沈守正又強調應在本體工夫上說孝弟：

本以言此心之根（抵）〔抵〕處，人惟孝弟，與生俱來，一念包孕，千枝萬葉，無不攝入，故曰為仁之本。此只就當體說，方見完足，若說施由親

¹⁰² 同前註，卷 20，頁 463。

¹⁰³ 朱子：「仁是根，愛是苗」；「仁是未發，愛是已發」。同前註，頁 464。

¹⁰⁴ [宋]陳淳：《北溪大全集》（影印文淵閣《四庫全書》，第 1168 冊），卷 18，頁 4b-5b；[宋]真德秀：《西山讀書記》（影印文淵閣《四庫全書》，第 705-706 冊），卷 6，頁 2a-7b；[元]虞集：〈書仁本堂記後〉，《道園學古錄》（影印文淵閣《四庫全書》，第 1207 冊），卷 10，頁 20b-21a；[元]胡炳文：《論語通》，《四書通》（影印文淵閣《四庫全書》，第 203 冊），卷 1，頁 6b-9a。

¹⁰⁵ [明]丘橐：《四書摘訓》（中央研究院傅斯年圖書館藏明萬曆間刊本），卷 5，頁 7a。

¹⁰⁶ [明]沈守正：《四書說叢》（《四庫全書存目叢書·經部》，第 163 冊影印明萬曆四十三年刻本），卷 14，頁 17a。

始，便是枝葉各離，反不圓滿矣。¹⁰⁷

沈守正可能相當程度受到羅汝芳的影響，他在書中也引述了羅汝芳對仁孝的說法¹⁰⁸。

汪漸磐（1619進士）的《四書宗印》¹⁰⁹也引述羅汝芳論仁孝之言：「仁是天地間生生大德，而吾人從父母一體而分，亦只是一團生意。故生理本直，枉則逆，逆非孝也；生理本活，滯則死，死非孝也；生理本公，私則小，小非孝也。」¹¹⁰汪漸磐又說：

仁不過謂此生理，夫孝弟乃生理最初發動處，孩提不學慮而自知自能者。人能克養著這箇真念不息，則氤氳化醇，資生資始，萬物育焉。是孝弟也者，其推行仁道之根本與。¹¹¹

汪漸磐顯然接受了羅汝芳的觀點，從宇宙生生道體的層次來論仁孝，強調孝弟就是生理最初發動處，就是不學不慮的良知良能，人若本此良知孝弟而行，則一切惻隱仁愛之心皆是心體的自然流露，由此便能達到氤氳化醇、萬物位育的境界。這明顯不同於程子認為行孝無以至仁的觀點。這種觀念也讓汪漸磐批評程、朱只從行為層次描述道德實踐的看法，他說：「從此一孝弟做將去，仁民愛物，非不在為仁之中，但添出來做孝弟枝葉，則似蛇足也。」¹¹²

寇愼（1578-1670）在《晚照山居參定四書酌言》曰：

此有子從良知良能處，不假造作，指點為入之道，非教天下為仁而以孝弟為推行之始也。本立則全體都活了，便遍世界都為同體，不是漸漸生出來。孝弟為仁之本，不要說到推廣民物上。云只立了此愛親愛長一點念頭，而天清地泰，萬物咸和，機趣時覺在腔中藹藹有生意。故天下有孝子悌弟的襟懷，不患無仁人事業。¹¹³

¹⁰⁷ 同前註，卷5，頁3a。

¹⁰⁸ 引文見同前註，卷5，頁3a-b。

¹⁰⁹ 趙懷玉為《四書宗印》作序，序中特別指出汪漸磐此書博採諸家的風格：「時而考亭，時而姚江，時而金檢，時而梵筵，時而盱江，時而姚安，上下古今，無所不供其漁獵，而要以理皆為我用，皆為經用。」見〔明〕趙懷玉：〈四書宗印序〉，收入〔明〕汪漸磐：《四書宗印》（中央研究院傅斯年圖書館藏明天啓間刊本），第1冊，趙序頁2b-3a。

¹¹⁰ 同前註，第3冊，論上頁3a-b。

¹¹¹ 同前註，論上頁3b-4a。

¹¹² 此處「添出來做孝弟枝葉」指程、朱以樹木從根本發育到枝葉茂密來說明孝是行仁之始。同前註，論上頁4a。

¹¹³ 〔明〕寇愼：《晚照山居參定四書酌言》（《四庫全書存目叢書·經部》，第164冊影印

寇愼這段話同樣具有鮮明的陽明學色彩，展現了知行一體、即本體即工夫的特色。他反對程、朱從逐漸推廣民物的角度去解釋「孝弟爲仁之本」，認爲必須從孝弟良知心體上去把握才妥貼；他強調孝是性體的工夫，只要一念愛敬，就頓時覺得天清地泰、萬物咸和、腔中藹藹有生意。這種理解相當符合羅汝芳等陽明後學的看法。而寇愼可能確有陽明學的背景，《四庫提要》貶其爲「明末狂禪」，清楚點出他不同於程、朱的學術立場，並說其「學出於姚江，故是編多與朱子立異。」¹¹⁴另外，張自烈的《四書大全辯》也批評程頤「性中曷嘗有孝弟來」之說窒礙，認爲程子以仁爲孝弟之本的看法，不是忠實註解《論語》，只是發明自己的道理而已¹¹⁵。

泯除仁孝差異、把孝提到心體層次或把行孝說成心體工夫的看法，在明代《論語》詮釋中其實相當普遍，以下再舉數例¹¹⁶：

湛若水 (1466-1560)：

所謂本者，何也？天理是也，吾心之本體也，所謂天下之大本也。……故指孝弟以爲仁之本者，蓋孝弟乃人之初心也，乃人之真心也，孟子所謂良知良能，此天理之本體也。¹¹⁷

聶豹 (1487-1563)：

孝弟是初心萌芽至真切處，孩提不待學習而自知自能者。人能充養得這箇真念不息，則氤氳化醇，資生資始，萬物育焉，故曰爲仁之本。……孝弟之道其至矣哉，一念非天，一事非理，一物失所，皆非孝也。¹¹⁸

鹿善繼 (1575-1636)，《四書說約》：

要明孝弟爲仁之本，須放下別念，獨自個澄心靜觀，討出孩提稍長的知能

清道光二十三年濟峰活字本），《論語》，卷上，頁 2a。

¹¹⁴ 提要見同前註，卷末，總頁 542。

¹¹⁵ [明]張自烈：《四書大全辯》（《四庫全書存目叢書·經部》，第 167-169 冊影印明崇禎十三年石嘯居刻本），上論卷 1，頁 13a-19a。

¹¹⁶ 其他尚可參見，[明]王肯堂：《論語義府》（《四庫全書存目叢書·經部》，第 161 冊影印明刻本），卷 1，頁 11a-13a；[明]陳禹謨：《經言枝指》（《四庫全書存目叢書·經部》，第 158-160 冊影印明萬曆刻本），卷 6，頁 7b-8a。

¹¹⁷ [明]湛若水：《格物通》（影印文淵閣《四庫全書》，第 716 冊），卷 27，頁 8b-9a。

¹¹⁸ 羅洪先的批註則曰：「說得務本之學，不落影響，而孝弟爲仁之本始有着落。註謂孝弟是爲仁的始事，則誤矣。」明顯反對程、朱註。[明]聶豹：《雙江先生困辯錄》（《續修四庫全書·子部》，第 9 冊影印明刻本），卷 6，頁 1a-b。

來，不學不慮的天根自露。¹¹⁹

桑拱陽(1599-1644)，《四書則》：

總之有子看得孝弟極大，凡一念不是天理，一物失所，皆非孝弟。……只此愛敬一點念頭而天清地泰，萬物咸和，機趣從此包孕流通，可見有孝子悌弟的襟懷，不患無仁人的事業。¹²⁰

我們從上述引文可清楚看見：雖然程、朱對《四書》的解釋在晚明仍是主導士人教育的主流觀點¹²¹，但其體、用（性、情）二分的架構在當時已受到以陽明學爲主的挑戰，用這套觀點所詮釋的仁孝關係，也受到了質疑。晚明許多對《論語》的註釋，都傾向於從「仁孝一體」的角度來理解仁孝關係，「孝」被提昇到宇宙生生道體的高度，孝的實踐即是本體工夫的實踐，他們格外反對程、朱把「孝」只看做行爲層次上的起始工夫。據毛奇齡(1623-1716)所言，明代科舉的八股文在結尾時允許考生發揮己意，崇禎壬午(1642)科浙江鄉試，就有考生在回答「君子務本」之題時，發揮了不同於程、朱的看法，於文章結尾處明白寫道：「孝弟是仁本，仁不是孝弟本」的看法¹²²。這也顯示晚明浙江地區對於仁孝的看法確實存在著異於程、朱的觀點。我們知道晚明浙江地區同時也是《孝經》學復興的重鎮，此時對《孝經》的詮釋也充分反映了陽明學的觀點¹²³，而且崇禎皇帝也曾聖諭學官要重視《孝經》教育，並要定期考論¹²⁴。這些應該都是晚明出現新仁孝論述的重要學術背景。

晚明這種新仁孝觀點也延續到清初，例如康熙年間文應熊（文平人）的〈孝

¹¹⁹ [明]鹿善繼：《四書說約》（《四庫全書存目叢書·經部》，第164冊影印清道光二十四年刻本），上論卷1，頁5a-b。

¹²⁰ [明]桑拱陽：《四書則》（《四庫全書存目叢書·經部》，第166冊影印明崇禎松風書院刻本），上論，頁6a-b。

¹²¹ 許多晚明《論語》註仍是承襲程、朱觀點的。也有人認同程、朱以仁爲性、孝爲情的看法，反而批評有子「孝弟爲仁之本」的說法不契孔子之傳者，如李材便說：「仁自是本，孝弟是仁一事，先儒之說不謬，孔門講仁最熟，辨仁之旨詳矣，乃尚以孝弟爲仁之本也，豈不謬哉。」李材批評有子只能以言行氣象上求聖學，不能見道。[明]李材：《見羅先生書》（《四庫全書存目叢書·子部》，第11-12冊影印明萬曆刻本），卷3，頁2a-3a。

¹²² [清]毛奇齡：《聖門釋非錄》（《四庫全書存目叢書·經部》，第173冊影印清康熙刻《西河合集》本），卷1，頁2a-b。毛奇齡：《四書改錯》（《續修四庫全書》，第165冊影印清嘉慶十六年金孝柏學圃刻本），卷18，頁17a-18b。

¹²³ 關於此，見呂妙芬：〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉。

¹²⁴ 崇禎六年頒行的聖諭，收入[明]江元祚：《孝經大全》（濟南：山東友誼書社，1991年），卷首，頁11-20。

論〉就明確反對程、朱之註，認為程、朱註與《論語》原文文意相反，他並批評時人不能平心以論理，「徒取程、朱之名以禦人，是為名所蔽」¹²⁵。文應熊把「孝」推到道體的高度，他說「天下之道，孝而已矣」；「三才之道，一孝而已矣」¹²⁶。又說：

道之名目雖多，莫非孝也。是故仁者，孝之愛也；義者，孝之宜也；禮者，孝之敬也，序也；知者，孝之明也；信者，孝之實也；樂者，孝之樂也，和也。以及忠、節、廉、恥、公、平、中、正，若大若小，一言一動莫非孝也。¹²⁷

對文應熊而言，孝是道體的別名，仁、義、禮、智、信等一切德性皆源於孝，仁也是出於孝，故他說：「仁從孝弟出矣」¹²⁸；又說：「聖人道全德備，止完一孝。」¹²⁹

清初學者中批評程、朱註釋《四書》最激烈者，應屬毛奇齡，他的《四書改錯》主要是針對朱子《四書章句集注》而發的批判性言論，總數達四百餘條¹³⁰。關於「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋，毛奇齡也對朱注提出許多質疑，包括從訓詁的角度，指出古書從未有將「本」訓為「始」者、孟子明言「孝弟是仁本」，以及廣泛引述《管子》、《呂覽》，以及延篤(?-167)、李延壽和房玄齡(578-648)之言，說明孝弟是仁之本，指出程、朱以仁為孝弟之本是顛倒文意¹³¹。他說：

古無言仁、義、禮、智者，惟《易·文言》始有仁、義、禮三字，而無智字。至孟子始增一智字，名為四德，是仁、義、禮、智之名創自孟子，然而孟子明言孝弟是仁、義、禮、智之本，並未言仁、義、禮、智是孝弟之本。¹³²

¹²⁵ [清]文應熊：〈孝論〉，《真學易簡》（中央研究院傅斯年圖書館藏清道光乙未年朝邑劉氏刊本），頁3a。文應熊，字夢叶，號平人，別號抱愧子，關中三水人。傳見張驥：《關學宗傳》，卷36，頁2a-b。

¹²⁶ 文應熊：〈孝論〉，同前註，頁1a-b。

¹²⁷ 同前註。

¹²⁸ 同前註，頁2b。

¹²⁹ 同前註，頁1b。

¹³⁰ 《四書改錯》共三十二門，計四五一條，合二十二卷。出版後流傳不廣，嘉慶年間重刊。見毛奇齡：《四書改錯》，序目頁1a、跋頁1a。

¹³¹ 同前註，卷18，頁17a-b、卷20，頁3b-4b。

¹³² 同前註，卷20，頁3b-4a。

他又認為程子「人性曷嘗有孝弟」之說，完全背反《孟子》良知良能、孩提親長、堯舜之道孝弟而已之說，也不符合《論語》開卷立說宗旨（案：即孝弟為仁之本）。既然孔、孟不可能錯，那麼程、朱註解之誤，不辨自明¹³³。他也引用延篤「夫仁人之有孝，猶四體之有心腹，枝葉之有根本也」支持自己以孝是仁之根本的看法¹³⁴。

清代學者，避開程、朱觀點，直接回到古籍詮釋的傾向，也愈來愈明顯，反映清儒逐漸脫離理學心性體用觀及考證學興趣轉強的學術現象¹³⁵。此亦有助於擺脫宋明理學的理論，將《孝經》與有子之言做直接聯繫，例如孫奇逢(1584-1675)在《四書近指》中引蔣中完之言：

有子之學，本于《孝經》。孝賊忠，道攝治，祖述《孝經》，兼治《春秋》。甚矣，有若之言，似夫子也。¹³⁶

胡夔在《明明子論語集解義疏》中也說：

惟是《孝經》舉天下之理皆歸之於孝，而有子則舉孝弟以達天下之理、救天下之亂，其言貫徹本原，實與《孝經》、《春秋》之義相發明，此有子之言所以為似夫子也。¹³⁷

朱舜水(1600-1682)的〈孝說〉也以《孝經》與有子之言合論¹³⁸。當學者直接讓先秦孔聖經典互相對話，以《孝經》經文與《論語》有子之言互釋時，宋明理學家們辛苦建構的一套學理和解釋，也就更顯得迂晦而不切聖人原意。清代漢學家返回漢代古註、反對程、朱解釋的例子更普遍，惠士奇(1671-1741)、阮元(1764-1849)、俞樾(1821-1906)都明顯反對程、朱對於「孝弟為仁之本」的解釋¹³⁹。此時受質疑的不僅是程、朱「仁為本體，孝為發用」的觀點而已，甚至擴

¹³³ 同前註，卷20，頁4a-b。

¹³⁴ 同前註，卷20，頁4b。

¹³⁵ 必須說明的是，清儒中引述程、朱註釋者仍然很多，故不是完全取代的關係，而是不同看法並陳的現象。

¹³⁶ [明]孫奇逢：《四書近指》（臺北：中央文物供應社，1953年），頁15。

¹³⁷ [清]胡夔：《明明子論語集解義疏》（《叢書集成續編》，第14冊影印《四明叢書》本），卷1，頁14a-b。

¹³⁸ [明]朱之瑜：〈孝說〉，《舜水先生文集》（《續修四庫全書》，第1384-1385冊影印日本正德二年刻本），卷13，頁31b-34b。

¹³⁹ [清]惠士奇：《惠氏春秋說》（影印文淵閣《四庫全書》，第178冊），卷15，頁23a-b；[清]阮元：《學經室集》（《續修四庫全書》，第1478-1479冊影印清道光阮氏文選樓刻本），卷2，頁18b-20b；[清]俞樾：《群經平議》（《續修四庫全書》，第178冊影印清光緒二十五年刻《春在堂全書》本），卷30，頁1b-2a。

及理學的論述和思維方式¹⁴⁰，故雖同樣反駁程、朱觀點，實異於晚明具陽明學特色而高揚形上本體孝義的仁孝論述。

四、結語

張載的〈西銘〉是宋明理學的重要文本，有理學宗祖之稱，後世學者對該文的論述與發揮極多，其中以程、朱的解釋最重要，也是最具影響的詮釋觀點。程、朱主要以「理一分殊」來闡述〈西銘〉，除了強調其符合儒家「親親而仁民，仁民而愛物」的精神，也讚揚其宏道的偉大氣象，重視其能指示學者反身求仁的價值。在程、朱的理解中，「孝」並不是〈西銘〉的宗旨，而是指示學者識仁的譬喻。對於〈西銘〉的解釋，到了晚明發生了明顯的變化，此時〈西銘〉開始成為註釋《孝經》的重要文本，學者們屢屢將這兩個文本相提並論，甚至以〈西銘〉做為《孝經》之正傳。在這樣的論述脈絡下，〈西銘〉不只指涉仁體，更是論孝的重要文本。

我認為晚明《孝經》學復興，以及當時《孝經》詮釋相當程度倚賴陽明學觀點，應是理解此變化的重要學術背景。為了進一步說明此變化發生的學術思想脈絡，本文先討論陽明後學的仁孝論述，說明羅汝芳、楊起元、焦竑、潘平格等學者都將「孝」提昇到良知本體的層次上立論，視仁孝為一體。由於陽明後學的思想相當程度地影響了晚明《孝經》的詮釋，在此仁孝一體的觀念下，就不難想像何以此時會出現將〈西銘〉與《孝經》合論的情形。又為了更全面考察當時學者對仁孝關係的討論，本文也檢視歷代學者對《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋內容，發現在《論語》註釋中也看到相呼應的變化，亦即陽明後學「仁孝一體」、孝為良知的觀點同樣反映在《論語》註釋中。不少晚明學者反駁程、朱以「仁為孝之本」、「孝為行仁之始」的看法，強調孝的實踐即良知本體工夫的實踐，並得出「孝弟是仁之本」的結論。

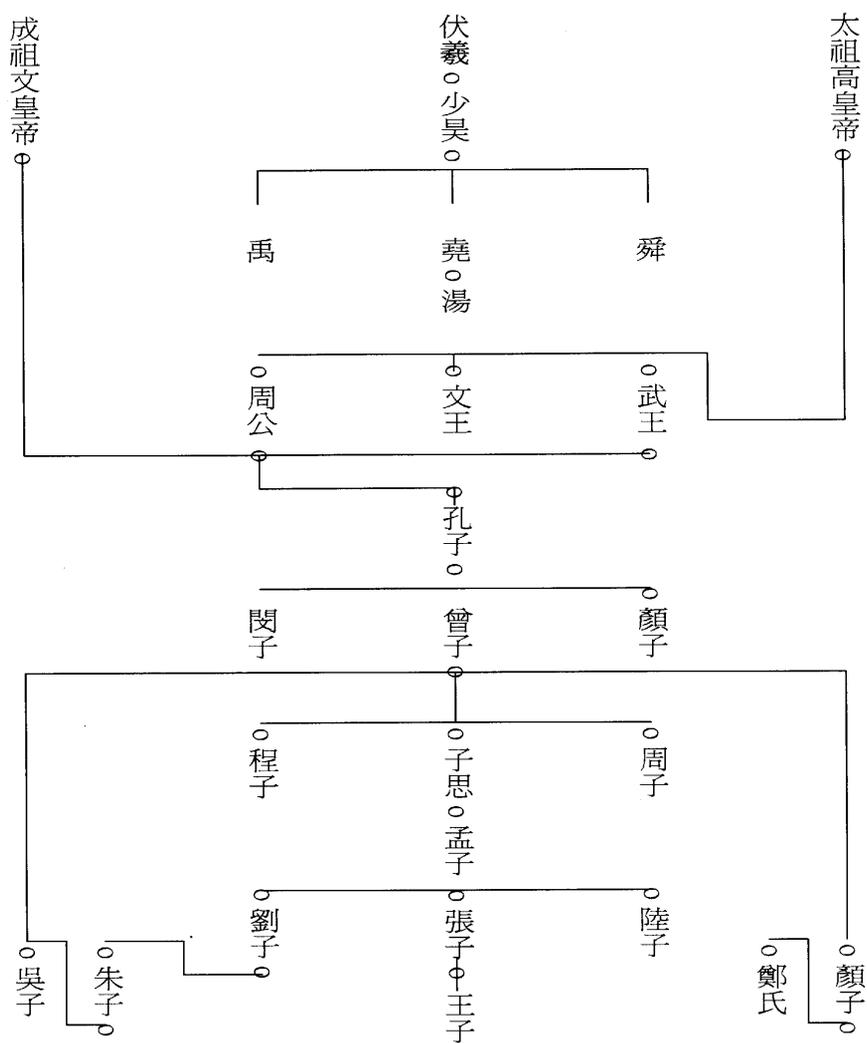
至於程、朱和陽明後學不同的仁孝觀是否也相應地造成在行為或社會生活上的明顯差異？對於此問題，我認為彼此對應的關係並不明顯，至少沒有必然或系

¹⁴⁰ 阮元認為後漢延篤之說最平正純實，後儒對此章的註解因求之太深，反失聖人本義。俞樾也持同樣看法，認為「後人恥事功而虛談心性」，才使得註解紛紜，不切文意。阮元：《學經室集》，卷2，頁19b；俞樾：《群經平議》，卷30，頁2a。

統性的差異。換言之，上述思想觀念的差異不宜被輕易地聯繫到行為上的必然差異，或認為必然造成對孝重視程度之差異。因為程、朱學者雖不認為孝即是仁，但他們強調行仁必須由行孝起始，已充分顯示對孝行的重視；在陽明後學仁孝一體的觀念中，孝即是仁、良知的同義詞，也是一切道德行為的根本，其重要性更不在話下。因此，很難在具體行為層次上區分何者較看重孝；事實上，兩個觀點都十分強調孝行的重要。不過饒富意味的是，程、朱和陽明後學不同的仁孝觀確實有可能影響到對於「孝之工夫」的界定。在程、朱的解釋中，儒家人倫遠近、家國殊等的秩序觀始終被強調，現實生活中的父子關係和家庭人倫始終占據道德工夫的重要位置，亦即離開家庭的場域，儒者的道德心性之學便無法真正落實。相對地，在陽明後學的仁孝觀中，由於「孝」被提昇到本體的高度，孝的工夫也被理解為心性本體工夫而涵括眾德，強調人若能克養孝念不息，則「氤氳化醇，資生資始，萬物育焉」。從虞淳熙〈全孝心法〉這類修養工夫看來，確實有可能越過日常生活行為層次而強調直接體證心體，而造成對道德實踐的次第性與現實家庭人倫的忽略¹⁴¹。這種隱涵的差異不僅關涉到實際孝行或修養工夫論，也關乎儒學與佛教異同的立場，所觸及的問題與晚明陽明後學所引發的許多學術辯論相似，由此我們也能理解何以王夫之對晚明陽明後學的仁孝論述有如此嚴厲的批判。

¹⁴¹ 當然這絕不意謂陽明學者必然忽略生活行為層次上的孝行，類似問題的討論，見呂妙芬：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》（臺北：中央研究院近代史研究所，2003年），第8章。

宗 傳 圖



(附圖一)

〈西銘〉為《孝經》之正傳？

——論晚明仁孝關係的新意涵

呂妙芬

本文主要討論晚明陽明後學的仁孝論述有別於程、朱之見解，傾向將孝提昇到形上本體的高度，強調仁孝無別。他們的看法影響了《孝經》和《論語》的註釋，也拉近了〈西銘〉和《孝經》的關係。論文主要分為二部分，第一部分討論從宋到晚明〈西銘〉詮釋史的變化，指出程、朱對〈西銘〉的詮釋是最主流的看法，他們認為〈西銘〉主旨不在說孝，孝只是譬喻，旨在說仁；但從晚明開始，愈來愈多學者以〈西銘〉註釋《孝經》，〈西銘〉成為說孝的重要文本。論文第二部分則希望對此變化提出一些學術史的解釋脈絡，除了說明當時《孝經》學的復興是重要學術背景外，也進一步討論陽明後學對孝的解釋，並考查歷代學者對《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋，發現註釋內容在晚明亦有呼應的變化，同樣反映了陽明後學的仁孝論述。

關鍵詞：〈西銘〉 《孝經》 《論語》 仁 孝

The *Ximing* as the Orthodox Interpretation of the *Xiaojing*? New Discourse on the Relationship between Humanity and Filial Piety during the Late Ming

LU Miaw-fen

This article discusses how late Ming Yangming scholars tended to equate filial piety with the humanity of human nature, which differed from the views of Cheng Yi and Zhu Xi. The Yangming scholars' more metaphysical views influenced contemporary interpretations of the *Xiaojing* (Classic of filial piety) and the *Analects*, and also led to a new understanding of the text *Ximing* (Western inscription). The article is divided into two parts. The first part investigates the changes in the history of the interpretations of the *Ximing* and points out that, beginning from the late Ming, linking the *Ximing* with the *Xiaojing* became very popular. Scholars even claimed the *Ximing* as the orthodox interpretation of the *Xiaojing*. Within this context, filial piety became the central meaning of the *Ximing*, which differed from the Cheng-Zhu understanding of the text as mainly about humanity, not filial piety. This also indicates a change in views about the relationship between filial piety and humanity. The second part aims to explain the change by providing some historical and intellectual context, such as the revival of the studies of the *Xiaojing* and the new discourse about filial piety contributed by Yangming scholars. I also investigate the interpretations of the relationship between humanity and filial piety in the *Analects* to provide further evidence about the concomitant changes in the same period and the influence of the new discourse.

Keywords: *Ximing* *Xiaojing* *Analects* humanity filial piety

徵引書目：

- 毛奇齡：《四書改錯》，收入《續修四庫全書》第165冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002年。
- ：《聖門釋非錄》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第173冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 方祖猷：〈論潘平格的求仁哲學〉，《朱子學刊》總4期，1991年11月，頁121-136。
- 文應熊：《真學易簡》，清道光乙未年朝邑劉氏刊本。
- 王夫之：《張子正蒙注》，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1992年。
- ：《讀四書大全說》，北京：中華書局，1975年。
- 王守仁：《王陽明全書》，臺北：正中書局，1979年。
- 王汎森：〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學爲例〉，《新史學》第9卷第2期，1998年6月，頁89-122。
- ：《晚明清初思想十論》，上海：復旦大學出版社，2004年。
- 王肯堂：《論語義府》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第161冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 《王陽明年譜》，收入王守仁：《王陽明全書》，臺北：正中書局，1979年。
- 丘橈：《四書摘訓》，萬曆五年序刊本。
- 朱之瑜：《舜水先生文集》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 朱用純、金吳瀾補編：《朱柏廬先生編年毋欺錄》，收入《北京圖書館藏珍本年譜叢刊》第77冊，北京：北京圖書館出版社，1998年。
- ：《愧訥集》，民國十八年刊本。
- 朱熹：《晦菴先生朱文公文集》，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 朱鴻輯：《孝經總類》，收入《續修四庫全書》第151冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002年。
- 江元祚：《孝經大全》，濟南：山東友誼書社，1991年。
- 何炳棣：〈儒家宗法模式的宇宙本體論——從張載的西銘談起〉，《哲學研究》1998年12期，頁64-69。
- 何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，收入阮元校刻《十三經注疏附校勘記》，臺北：藝文印書館，1982年。
- 吳之騷：《孝經類解》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第146冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 吳震：《羅汝芳評傳》，南京：南京大學出版社，2005年。
- 呂妙芬：〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩形象相似處及對生死議題的關注談起〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第32期，1999年12月，頁165-207。
- ：《陽明學士人社群——歷史、思想與實踐》，臺北：中央研究院近代史研究所，2003年。
- ：〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》第61期，2004年11

- 月，頁 223-259。
- ：〈晚明《孝經》論述的宗教性意涵：虞淳熙的孝論及其文化脈絡〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 48 期，2005 年 6 月，頁 1-46。
- ：〈做為儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》第 60 期，2008 年 6 月，頁 1-42。
- ：〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，將刊於李明輝編：《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》（尙未出版）。
- 呂維祺：《孝經大全》，收入《續修四庫全書》第 151 冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002 年。
- 李之素：《孝經內外傳》，收入《續修四庫全書》第 152 冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002 年。
- 李光地：《榕村集》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 1324 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- ：《榕村語錄》，北京：中華書局，1995 年。
- 李材：《見羅先生書》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第 11-12 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995 年。
- 李耆卿：《文章精義》，收入《叢書集成新編》第 80 冊，臺北：新文豐出版公司，1985 年。
- 李滉：《西銘考證講義》，日本江戶刊本。
- 沈守正：《四書說叢》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第 163 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年。
- 汪漸磐：《四書宗印》，萬曆四十七年序刊本。
- 阮元：《擘經室集》，收入《續修四庫全書》第 1478-1479 冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002 年。
- 俞樾：《群經平議》，收入《續修四庫全書》第 178 冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002 年。
- 姚永樸：《論語解注合編》，合肥：黃山書社，1994 年。
- 室鳩巢：《西銘詳義》，日本天明四年刊本。
- 胡炳文：《四書通》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 203 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 胡夔：《明明子論語集解義疏》，收入《叢書集成編篇》第 14 冊，上海：上海書店，1994 年。
- 唐君毅：《文化意識與道德理性》，香港：友聯出版社，1958 年。
- 孫奇逢：《四書近指》，臺北：中央文物供應社，1953 年。
- 孫承澤：《庚子銷夏記》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 826 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 桑拱陽：《四書則》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第 166 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年。
- 眞德秀：《西山讀書記》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 705-706 冊，臺北：臺灣商務印書

- 館，1983-1986年。
- 寇愼：《晚照山居參定四書酌言》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第164冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 張自烈：《四書大全辯》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第167-169冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 張敘：《孝經精義》，收入《續修四庫全書》第152冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002年。
- 張照：《石渠寶笈》，收入影印文淵閣《四庫全書》第824-825冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 張載撰，朱熹注：《張子全書》，收入《四部備要》第134冊，臺北：臺灣中華書局，1965年。
- 張驥：《關學宗傳》，陝西：陝西教育圖書社，1921年。
- 清聖祖御纂，李光地等編校：《御纂性理精義》，收入《四部備要》第132冊，臺北：臺灣中華書局，1965年。
- 許三禮：《天中許子政學合一集》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第165冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995年。
- 陳來：《有無之境——王陽明哲學的精神》，臺北：佛光文化事業公司，2000年。
- ：《宋明理學》，上海：華東師範大學出版社，2003年。
- 陳禹謨：《經言枝指》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第158-160冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 陳淳：《北溪大全集》，收入影印文淵閣《四庫全書》第1168冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 陳榮捷：《王陽明傳習錄詳註集評》，臺北：臺灣學生書局，1983年。
- 鹿善繼：《四書說約》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第164冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997年。
- 彭紹升：《二林居集》，臺北：石門圖書公司，1976年。
- 惠士奇：《惠氏春秋說》，收入影印文淵閣《四庫全書》第178冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 湛若水：《格物通》，收入影印文淵閣《四庫全書》第716冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986年。
- 焦竑撰，李劍雄點校：《焦氏筆乘》，上海：上海古籍出版社，1986年。
- ：《澹園集》，北京：中華書局，1999年。
- 程鉅夫：《雪樓集》，收入《叢書集成續編》第108冊，上海：上海書店，1994年。
- 程樹德撰，程俊英、蔣見元點校：《論語集釋》，北京：中華書局，1990年。
- 程顥、程頤：《河南程氏遺書》，《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- ：《河南程氏文集》，《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- ：《河南程氏外書》，《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。
- ：《河南程氏經說》，《二程集》，臺北：漢京文化事業公司，1983年。

- 費余懷：《性理彙編》，清刊本。
- 黃道周：《黃石齋先生文集》，收入《續修四庫全書》第 1384 冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002 年。
- 楊時：《龜山集》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 1125 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 楊起元：《太史楊復所先生證學編》，東京：東京高橋情報，1990 年。
- ：《孝經引證》，收入《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1965 年。
- 溫純：《溫恭毅集》，收入《四庫全書珍本》第 251-256 冊，臺北：臺灣商務印書館，1977 年。
- 葉方藹等編：《御定孝經衍義》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 718-719 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 虞集：《道園學古錄》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 1207 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 雷于霖：《雷柏霖西銘續生篇》，清道光刊本。
- 劉玉敏：〈二程對「孝悌其為仁之本」的解讀及其倫理意義〉，《蘭州學刊》2007 年第 4 期，頁 15-16。
- 劉紹旂：《衛道編》，收入《四庫未收書輯刊》第 6 輯第 12 冊，北京：北京出版社，1997-2000 年。
- 潘平格：《潘子求仁錄輯要》，收入《四庫全書存目叢書·子部》第 19 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1995 年。
- 黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，臺北：華世出版社，1987 年。
- 應是：《讀孝經》，收入《四庫全書存目叢書·經部》第 146 冊，臺南：莊嚴文化事業公司，1997 年。
- 薛瑄：《讀書續錄》，收入影印文淵閣《四庫全書》第 711 冊，臺北：臺灣商務印書館，1983-1986 年。
- 聶豹：《雙江先生困辯錄》，收入《續修四庫全書》第 9 冊，上海：上海古籍出版社，1995-2002 年。
- 羅汝芳：《盱壇直詮》，臺北：廣文書局，1977 年。
- 撰，楊起元輯：《孝經宗旨》，收入《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1965 年。