臺大文史哲學報　第六十一期
2004 年 11 月　　頁 223～260
臺　灣　大　學　文　學　院

晚明士人論《孝經》與政治教化

呂妙芬 *

摘　要

本文主要根據晚明三部孝經類總輯作品 —朱鴻的《孝經總類》、江元祚的《孝經大全》、呂維祺的《孝經大全》，探討晚明士人的《孝經》論述。我們可以將晚明士人的孝經論述簡單地區爲二：(1) 從政教功能的角度立論，此以朱鴻、孫本爲代表；(2) 將「孝」提升到宇宙論和宗教層面以立論，此以虞淳熙爲代表。本文僅以前者爲討論焦點，說明朱鴻、孫本等學者如何分析造成晚明孝經學的沒落的因素，如何藉闡述《孝經》乃與《春秋》並列、承載聖人治統大義以論證此書的經典地位，並說明朱鴻等人的論述緊密地呼應了陽明良知學。

本文亦試圖比較上述三部著作在內容與體例之異同，說明江元祚《孝經大全》出版可能與崇禎皇帝 1633 年聖諭重視《孝經》教育有關，江書的內容主要取自《孝經總類》，故無太大創見，然或可視爲朱鴻等人孝經學在半個世紀後的某種延續。呂維祺個人對《孝經》虔誠信奉，並屢次上疏朝廷請落實孝治天下，又在地方講會中提倡孝經學，是晚明重要孝經學者。呂維祺的《孝經大全》出版於康熙二年（1663），在清初朝廷重視《孝經》的文教政策下，呂維祺的《大全》對清初孝經學有重要影響。然而，清初學界普遍批判陽明學，故每每切斷呂維祺《大全》或孝經學與陽明學的關係，則是扭曲學術發展實況的作法。

關鍵詞：《孝經》、孝、朱鴻、孫本、江元祚、呂維祺

本文 93.8.15 收稿；93.10.20 通過刊登。

*中央研究院近代史研究所副研究員。

Late Ming Scholars' Interpretations of *Xiaojing* (*Classic of Filial Piety)* and Their Political Implications

Miaw-fen Lu *

Abstract

This article aims to analyze the discourse on *Xiaojing* during the late Ming when some scholars make efforts to re-promote the text. Based on three late Ming collected works—*Xiaojing Zonglei* by Zhu Hong, *Xiaojing Daquan* by Jiang Yuantso, and another *Xiaojing Daquan* by Lu Weiqi— we can divide scholars opinions about the text into two groups: while one emphasizes the socio-political importance of the text, the other is imbued rich cosmological and religious implications. Only investigating the former dimension of the late Ming *Xiaojing* discourse, this article first discusses what factors to which scholars attributed the decline of the contemporary studies of *Xiaojing* and how scholars argued for the authenticity and political importance of the text as well as what kind of political proposal they offered to the court. Accordingly I will also discuss the close relationship between the scholars' arguments and the Yangming learning.

Furthermore, I will compare the contents and styles of the aforementioned three collected works. I argue that the important background of the publication of Jiang Yuantso's work was the 1633 edict, which emphasized the importance of the institution of *Xiaojing*. I also discuss Lu Weiqui's personal belief in *Xiaojing* and his efforts to promote the text in both local society and the court. Lu's work was published in 1663, when the court highly emphasized the education of people and government of the state by filial piety, thus having great influence on the early Qing

* Associate Research Fellow, Institute of Modern History, Academia Sinica.

scholarship of *Xiaojing*. During that time, however, the Yangming learning had been seriously criticized. Therefore, scholars often intended to cut off the relationship between the studies of *Xiaojing* and the Yangming learning, hence presenting a distorted picture of intellectual history.

Keywords: *Xiaojing*, filial piety, Zhu Hong, Sun Ben, Jiang Yuantso, Lu Weiqi

晚明士人論《孝經》與政治教化 *

呂妙芬

一、前言

根據目前留存的明代孝經學文獻，我們發現晚明年間（從 1580 年代至明亡）江浙一帶出現一群致力提倡《孝經》的士人，[1]他們不僅認真地研讀、奉行這部經典，努力排疑解紛，試圖說明《孝經》乃儒家聖人得之於天的經典，他們也上疏朝廷請落實「孝治天下」的理想，將此書列爲科舉的必試科目，並希望能像漢唐一樣，推行一種上自帝王、下至庶民，人人親習《孝經》的教化。這波提倡孝經學的風潮主要反映於朱鴻（約 1510 生）所輯的《孝經總類》（約 1580-1590 年代出版），以及稍後兩部總輯性著作：江元祚的《孝經大全》（1633 序刊本）和呂維祺（1587-1641）的《孝經大全》（1639 成書，1661 出版），本文即以研讀此三部總輯性著作爲主，說明晚明士人對《孝經》的一種政教論述和政治訴求。

本文的主旨並不同於過去孝經研究學者所關注的考證、辨僞、闡釋《孝經》宗旨與義理等，[2]而是關於《孝經》在晚明社會文化中如何被看待、理解

---

* 本文曾在由國科會支持的「明代學術思想研究計劃」討論會中報告，蒙鍾彩鈞、賀廣如、廖肇亨等學者給予寶貴意見，另外楊晉龍先生曾對本文提出許多問題和修改意見，兩位匿名審查人精詳的批評和指正，都在此一併致謝。本文研究蒙國家科學委員會支持，亦在此表達感謝之意。

1 加地伸行已觀察到此現象。見加地伸行，《中國思想からみた日本思想史研究》（東京：吉川弘文館，1985），頁 171-173。相關討論見下文，至於晚明這波孝經學興起的政治、社會等外部因素，目前筆者尚無法提出恰切的解釋。

2 我查考了一些當代學者關於孝經學的研究，發現大部分學者所關懷的問題主要還是《孝經》作者是誰？成書年代及其流傳，以及今古文辨僞的問題。此類討論可見於本文所引各專著，此處僅再舉數文以供參考：張嚴，〈孝經鄭注真僞辨疑〉，《成功大學學報》期 5（1970），頁 71-80；黃中業，〈《孝經》的作者、成書年代及其流傳〉，《史學集刊》期 3（1992），頁 7-12；劉志江，〈孝經研究〉，《農專學報》輯 14，頁 299-326；以及曾伯華對丁慰慈之文的回應，見〈「孝經存疑試論」讀後補證及淺見〉，《孔孟月刊》卷 14 期 5，頁 21-24。另外，陳鴻森曾對朱彝尊《經義考》

的文化實踐面向。當然，關於《孝經》在晚明文化中的意涵與實踐，其實有更多層面必須被研究考量，例如《孝經》做爲一種宗教性儀式文本或觀想文本，與三教或其他宗教及善書文化的關係，或者《孝經》做爲蒙學教材的影響等，均是值得研究的課題 ，然都不是本文可以處理的 。本文主要以上述三部晚明《孝經》類總輯著作爲考查對象，根據目前的研究心得，我認爲著作中反映的晚明孝經觀點可簡單分爲二：(1)從政教功能的角度論述《孝經》的重要性，此以朱鴻、孫本爲代表；(2)將「孝」提升到宇宙論和宗教實踐層面來立論，此以虞淳熙（1553-1621）爲代表。本文僅處理其中的第一個面向 ，即晚明士人如何在儒家經學傳統的政治教化考量下論述《孝經》，並提出相關的政教藍圖。

以下的討論將先以朱鴻的 《孝經總類 》爲主，說明該書的內容與成書情形、學者們如何分析當時孝經學的危機、如何闡述《孝經》的旨義與地位、其論述又如何密切地呼應著當時盛行的陽明良知學 。接著，我也將順著討論的脈絡，把時段推到崇禎年間，說明江元祚《孝經大全》出版的時代背景及其與萬曆年間孝經學的關係、呂維祺對《孝經》的虔誠信奉及其上疏朝廷並在地方講會中推廣的舉措，亦嘗試簡略說明三書體例與內容觀點之異同。

二、《孝經總類 》的成書與作者群

《孝經總類》是朱鴻廣泛蒐集《孝經》各種注釋版本與相關論著所編成的一部總集性著作 。就目前我所能掌握關於朱鴻的史料 ，可知他大約生於 1510 年，[3]浙江仁和人 ，曾爲諸生但沒有獲得功名 。傳記說他爲人純樸敬慎 ，以孝聞名，[4]曾因其經術與孝行受同學尊敬 ，並聞於有司，受到地方官的褒揚 。[5]至於學術方面，朱鴻傾向陽明學，褚相[6]說他「深有慕於王文成公致良知之學」；[7]

中《孝經》類圖書考正與補遺的工作 ，見氏著，〈纘義考》孝經類別錄〉（上）、（下），書目季刊》卷 34 期 1，頁 1-31；卷 34 期 2，頁 1-27。

3 郭子章在〈孝經二家章句序〉說道：「朱生年八十，尚良食，耳目不眩瞶。」該序寫於萬曆庚寅年（1590），故推算朱鴻約生於 1510。郭子章之文，見朱鴻，《孝經總類》，續修四庫全書》經部 151（上海：上海古籍出版社，1995），頁 44。本文所引的《孝經總類》均為此版本，所標頁數亦以此版本總頁數為準，下文不再標出。

4 參見陳善，〈刻孝經序〉；趙應元，〈重刻孝經序〉；沈詔，〈經書語敘〉，分別於朱鴻，《孝經總類》，頁 92，94，238。

5 趙應元，〈重刻孝經序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 94。

6 褚相，字朝弼，仕為山西霍州知州，陞江西饒州府同知，致仕時年八十四。曾與孫本、張瀚約二十位同鄉致仕者共組「怡老會」，其畫像與詩作可見於張瀚，《弢林怡

沈淮（1547 進士）也說：「余聞朱君昔嘗講陽明之學，從遊於東廓、緒山、龍溪三先生之門。」[8]朱鴻也曾對褚相說：「文成良知之教欲人反求天性，而孝之大旨冥會無遺，鴻將據吾知以質經之疑，會本文以求說之正，先生以爲何如？」[9]因此，我們欲瞭解朱鴻詮釋《孝經》時所抱持的信念，當時流行的陽明學是重要的線索。

《孝經總類》所收十數篇序跋文字和部分專文的寫作時間在 1580-1590 年代，我們可大略將此時期視爲朱鴻長期從事蒐集、編輯《孝經》工作的完成階段。《孝經總類》有數種版本，出版時間難定，但至少本文所引用的版本應在 1590 年之後出版。[10]朱鴻顯然不是孤單一人爲此志業奮鬥，孫本（1546 舉人）、[11]褚相、沈淮、費浩然、虞淳熙都與他有密切的切磋和合作關係，也都貢獻了他們對《孝經》的論著，因此《孝經總類》的結集出版可以說是一群士人對《孝經》研究的集體成果展現。舉例而言，沈淮的《孝經會通》，由朱鴻與費浩然共同校閱；[12]朱鴻又曾與孫本共同校訂古文《孝經》，[13]朱鴻回顧自己和孫本切磋的情形說：

> …及會初陽孫氏，論《孝經》原一篇，悉合鄙意，復與研究三載，各出所見，孫君著《解意》、釋疑》等篇，鴻著《直解》、《大旨》等

老會詩集》（上海：上海書店，1994）。

7 褚相，〈家塾孝經序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 93。

8 沈淮，〈曾子孝實序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 264。

9 褚相，〈家塾孝經序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 93。

10 我所使用的《孝經總類》是北京圖書館藏明鈔本的影印本，共十二卷。據胡平生所說，北京圖書館善本部藏有另一明鈔本，同樣名為《孝經總類》，共二十卷，又有一部《孝經叢書》十四卷，二書內容略有差異，今根據胡平生對此二部書篇目的描述，上海古籍出版社《續修四庫全書》所選刊的《孝經總類》內容包涵了二十卷本《孝經總類》的全部內容與《孝經叢書》所補入的內容。台北國家圖書館藏有朱鴻編的《孝經彙輯》二種，分別為十八卷六冊、十卷四冊本，同是萬曆年間刊本，但內容均少於本文所參考的明鈔本《孝經總類》。另外，台北故宮博物院藏明內務府寫本《孝經總類》，凡十六卷十二冊。參見胡平生，《孝經譯注》（北京：中華書局，1996），頁 41-48；陳鴻森，〈纘義考》孝經類別錄〉（上），《書目季刊》卷 34 期 1，頁 21。

11 孫本，字初陽，錢塘人，官深州知州。其傳可見徐象梅，《兩浙名賢錄》（北京：書目文獻出版社，1988），卷 42，頁 41a。其畫像與詩作可見於張瀚，《弒林怡老會詩集》。

12 沈淮，〈孝經會通序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 192。

13 朱鴻，〈纂輯孝經記〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 159。

篇，闡發夫子重明王孝治之意而於事親之旨端在其中。[14]

可見朱鴻、孫本二人初見面時，對《孝經》的看法已有相當共識，又往復切磋三年之久，二人才進一步提出自己的著作，更清楚表達他們對於《孝經》的看法。朱鴻也說及自己與褚相共同研究的情形：

每與同志元泉褚先生（案：即褚相）互相參考，僅成一卷，日授弱子輩習讀，不敢有聞於人，名曰《家塾孝經》。[15]

又說及與虞淳熙的合作關係：

…鴻為此懼，晝夜于茲考古訂今，已類辨之，復質虞長孺氏出《邇言》等篇，孫初陽氏出《解意》等篇，鴻亦出《大旨》等篇，相與研究，共期闡明，合而成帙。[16]

由上述諸例可見這些文人攜手共倡《孝經》的合作情誼。若再參考文獻中所列的校閱人之姓名與籍貫，以及江元祚《孝經大全》所列校閱學者的名單，我們可以發現這些學者主要是浙江杭州府仁和、錢塘一帶人士，因此正如日本學者加地伸行所指出的，當時浙江一帶有一研究《孝經》的士人群體存在。

朱鴻爲什麼花了近二十年的時間蒐集各種《孝經》版本和相關著作，輯成《孝經總類》一書？主要因爲他認爲當時《孝經》不能在士人教育中佔重要地位，因此孝經學的出版和著作工作都不受重視，當時也普遍缺乏好的《孝經》版本，如郭子章（1542-1618）仕於四川時曾欲令士人讀《孝經》，便找不到好版本；[17]朱鴻也說時人因爲視《孝經》爲童習書，所以都以低廉的「白文小板」鏤刻，除石臺注外，「殊無善本」。[18]因此朱鴻等人致力於蒐集、出版前代《孝經》版本和論著文章，可以說是在出版與文獻保存不良的環境下欲提倡孝經學時，最重要也是刻不容緩的工作。

14 見《孝經古文直解》，朱鴻，《孝經總類》，頁 158。

15 朱鴻，〈質疑總論〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 116。

16 朱鴻，〈文公刊誤孝經旨意〉朱鴻，《孝經總類》，頁 163。

17 郭子章，〈孝經二家章句序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 43。

18 朱鴻，《孝經總類》，頁 165。

三、從《孝經總類》看晚明學者關切的孝經學問題

從《孝經總類》，我們清楚看見朱鴻和孫本等人對當時孝經學的景況極不滿意，認爲《孝經》在當時僅僅是兒童的啓蒙讀物，儘管沒有人會否認「孝」的重要性，但一般士人不願意、也不覺得需要花精力去研讀這樣一本文字淺近的蒙書，既不相信它有值得被挖掘的深義，更遑論尊崇其爲儒家的經書。張瀚（1511-1593）這段話明白指出當時士人輕忽《孝經》的態度：

> 孰不謂為里巷兒童，破頑訂句，學究發蒙始事，其文淺近平易，無煩講解，誦習無終日之勞，體驗並庸常之事，易忽寢已久矣。[19]

而若根據萬曆年間葛昕所說：「余爲諸生時，猶及見蒙少必讀《小學》，而《孝經》一書，即窮鄉塾師亦知令其徒童而習之，今《小學》在里師處不多見，而《孝經》至市坊無售。」[20]則似乎連蒙書的地位都搖搖欲墜。

朱鴻等人思索著爲什麼這部標榜人倫最重要孝道的「經典」會淪落到只成爲幼教啓蒙的小書而飽受士（世）人鄙視呢？他們指出了三個關鍵因素：(1) 這部書在長久流傳過程中所涉及的今古文之爭，使人無法辨別現存經文的真確性；(2) 自從宋代熙寧年間王安石（1021-1086）將《孝經》剔除在科舉考試範圍之外，它在士人教育中便逐漸失去重要性；(3) 雖然朱熹（1130-1200）繼司馬光（1019-1086）的《古文孝經直解》後根據古文版本做了《孝經刊誤》，嘗試爲《孝經》梳理校定文字，但基本上朱子懷疑此書爲漢儒綴輯而成，並非純粹孔曾問答之言，亦即懷疑它做爲經典的地位。這幾個因素到底是否真的如此關鍵，或許值得再推敲，不過確實是晚明孝經學者在討論何以《孝經》在明代的地位下滑、不受重視時所經常提及的，也是我們欲瞭解他們論述《孝經》時所必須掌握的重要學術背景，故我先在此簡短說明。

---

19 張瀚，〈重刻孝經序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 17。

20 葛昕，〈刻孝經引〉，《集玉山房稿》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 6，頁 4b-5a。

（一）今古文問題

關於《孝經》今古文的問題，我不打算在此詳述這段經學歷史，因爲此已有太多著作論及。[21]此處儘簡短整理如下：今文《孝經》較古文早出，在漢代已列學官，是漢至唐主要延續流傳的版本 。古文《孝經》獻出後，又亡於梁亂，直到隋開皇十四年（594）王孝逸於京市買得一本，送與王劭，王劭屬劉炫校定，劉炫因作《孝經述義》，爲朝廷採信，並立于學官，才再度流傳。到了唐玄宗朝頒布《御注孝經》並刻《石臺孝經》後，造成今文《孝經》流傳、古文《孝經》衰微的局面，但宋代司馬光相信古文《孝經》，作《古文孝經直解》，又使古文《孝經》再受重視，也使得今古文的問題再度成爲學者 關注和討論的議題。之後雖有朱熹據古文《孝經》作《孝經刊誤》以及吳澄（1249-1333）校定今古文異同而作《孝經定本》（草廬本），但沒有解決今古文的爭論，明初宋濂（1310-1381）曾歸納兩派的意見曰：

> 尊古文者，則謂孔傳既出孔壁，語其詳正，無俟商確，揆於鄭注，雲泥致隔，必行孔廢鄭，於義為允，況鄭玄未嘗有註，而依倣托之者乎。尊今文者，則謂劉向以顏芝本參校古文，省除繁惑而定為今文，無有不善，為之傳者，縱曰非玄所作，而義實敷暢，若夫古文并安國之註，甚亡已久，世儒欲崇古學，妄撰孔傳，又偽為閨門一章，文句凡鄙，不合經典，將何所取徵哉。[22]

換言之，尊古文者，相信《孔傳》乃源於孔壁之古本，且懷疑鄭玄根本沒有作註，所謂鄭注只是後人托言；[23]而尊今文者，多認定《孔傳》乃後儒僞作，今文本不僅在漢代時較古文本早出，流傳較久，其文意亦較古文通暢。關於今古文的爭論，並沒有塵埃落定。

---

21 陳鐵凡，《孝經學源流》（臺北：國立編譯館，1986）；何子煌，《孝經的研究》（新加坡：新加坡亞洲研究學會，1984）；陳鴻森，〈孝經學史叢考〉，《嚴耕望先生紀念論文集》（臺北：稻鄉出版社，1998），頁 53-72；蔡汝堃，《孝經通考》（臺北：臺灣商務印書館，1966）。

22 宋濂，〈孝經集善序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 225。

23 南齊的陸澄（425-494）即懷疑鄭玄注《孝經》的可信度，其後《隋書・經籍志》與陸德明（約 550-630）的《經典釋文》沿其說，唐劉知幾亦列十二驗以證鄭注之非。參見陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 148-159。

（二）朝廷的政策

朱鴻等晚明孝經學者多認爲《孝經》在明代不受士人重視，主要與朝廷的政策有關，特別是科舉考試不以《孝經》爲必考科目，造成《孝經》一直停留在蒙學的粗淺階段，不能成爲一般士人認真研讀思索的內容。他們清楚知道只有透過朝廷政治力將《孝經》置於學官、納入科舉考試必試科目之中，才是最有效的提倡方法。因此他們關於《孝經》的各種著作和編纂工作，除了出於個人對孝道與這部經典的尊崇外，也明確地以說服朝廷重新將《孝經》納入官學與科考的內容爲主要訴求。

「歷史」無論在他們思索《孝經》的地位或表達其政治訴求時都扮演了極重要的角色，他們熟稔漢代以孝治天下、選舉孝廉，魏晉南北朝時期帝王和皇太子講習《孝經》，唐代帝王敕令「天下家藏《孝經》」並親臨國學，儒臣講論《孝經》等前朝故事；也熟知《孝經》在唐代爲國子監學生必讀科目、是朝廷取士必考內容的史實。在娓娓敘述過去帝王們重視《孝經》的豐功偉業、甚至福報靈驗時，他們刻劃了今昔的對比、創造了一種昔盛今衰的對立感，也凸顯了孝經學從宋開始衰微之歷史事實的偶然性。而他們把造成此歷史事實的主因歸咎於王安石，認爲正是王安石在改革科舉時，罷明經及諸科進士、罷詩賦、進《孟子》而退《孝經》，[24]導致《孝經》從此沒落的命運。其實《孟子》地位的提昇與《孝經》的受黜與韓愈（768-824）之後到整個宋明理學興起之學術思想、道統內涵、對經典的看法均有密切關係，未必能單單歸咎王石安，不過對於那些致力提昇《孝經》地位的學者們，王安石難辭其咎。元人釣滄子便說：

> 荊公執政，卑視此經。大廷不以策士，史館不以進講，家之長老不以垂訓子孫，學之師傅不以課誨弟子。此經非特不為治平之具，且蒙習亦弁髦之矣。[25]

---

24 王安石改革的科舉新制在宋神宗朝內實施，進士罷詩賦、帖經、墨義，任選《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》中之一種，謂之「本經」，並兼《論語》、《孟子》，謂之「兼經」。《春秋》和《孝經》都不再為科舉必試科目。宋哲宗起用司馬光等人，考試方法也跟著改變，恢復《春秋》和《儀禮》兩經的地位，但《孝經》仍不在考試之目。參見羅傳奇、吳雲生，《王安石教育思想研究》（南昌：江西教育出版社，1991），頁 148-155；胡美琦，《中國教育史》（臺北：三民出版社，1990），頁 340-345。

25 釣滄子，〈孝經管見〉，收於朱鴻，《孝經總類》，頁 223-224。

朱鴻也說：

> 自宋王安石定科法，惟以《易》、《詩》、《書》、《周禮》、《禮記》，《春秋》獨不與，至詆為斷爛，又卑視《孝經》而不用，夫子之志行至今不白於天下，噫！安得有道者一闡明之。……自宋執政置科取士，兩黜之而不講，識者至今有餘憾焉。今《春秋》已列五經試士，獨《孝經》猶忽為童習之書，似失尊經之意。[26]

類似之說，不勝枚舉。[27]對於晚明孝經學者而言，《孝經》經典地位的滑落，尤其相較於《大學》、《中庸》地位的提升，感觸應該更深吧。本爲《禮記》篇章的《大學》和《中庸》經過韓愈、李翺（772-841）、周敦頤（1017-1073）、朱熹等人的闡揚，不僅地位已從「記」上升爲「經」，也獲得士人一致肯認其爲聖人之遺教、儒家性命之學的重要典籍，[28]更成爲科舉考試的主要內容。我們知道隨著宋代道學的興起、程朱學地位的上升，從元代開始道學逐漸進入科舉試題範圍，到明代更成爲科舉內容的主導，在鄉會試最關鍵的第一場考試中《四書》佔有三題，即所有考生都必須就《四書》題作三篇三百字以上的八股文，因此可以說《大學》和《中庸》隨著道學性命義理的闡發以及程朱學正式成爲朝廷官學，在明代已成爲士人最重視的典籍了。[29]

相對地，標幟著「聖人之行」、在漢唐曾受到朝廷高度重視、列爲儒家經典、主導士人教育及科舉取士的《孝經》，此時的地位卻相當沒落，被認爲文字淺顯、義理不精，僅爲童蒙教育的入門書籍而已。今昔對照，固然感慨尤深，然而如果《大學》、《中庸》長期隱晦的地位能夠因周敦頤、朱熹等人的發微闡幽而顯明於世，那麼《孝經》是不是另一本等待被慧眼再度發明奧蘊的經

26 朱鴻，〈孝經臆說〉，《孝經總類》，頁 120。

27 例如郭孝：「《孝經》一書，孔曾親相授受，以著五等之孝，修人紀肇化原者也。漢唐刻石學宮，曷嘗不與六籍並重哉。宋宰執以經義試士黜而不講，陵夷數百年來，學者視之不啻若弁髦已。」蘇濬：「宋金陵氏立明經取士之法，而孝經一書不列學官，相沿以至于今，未有表而章之者，遂使孔曾相傳之微言竟等之土苴弁髦，且不得與呂不韋月令之書並傳于世。」見郭孝，〈刻孝經跋〉；蘇濬，〈孝經序〉，收於朱鴻，《孝經總類》，頁 166，22-23。

28 關於《中庸》和《大學》變成經典的歷程，見楊儒賓，〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《臺大歷史學報》，期 24（1999），頁 29-66。

29 關於明代科舉考試的形式與內容，以及道學進入科舉的時間，參見 Benjamin Elman 著，呂妙芬譯，〈南宋至明初科舉科目之變遷及元朝在經學歷史的角色〉，《元代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁 71-118。

典？而闡發聖人微言大義的重責是不是正落在小群有使命感的士人身上？中國歷史上「五百年必有王者興」的興衰循環，是否也正是明朝帝王所身處、所應承當的歷史使命？元隱士釣滄子的〈孝經管見〉曾言：「聖人之經安得竟廢而不行哉，五百年必有王者興，其間必有名世者，嗣是而後有以孝治天下之明王在上，而海內仁人孝子興起而振作之，則必輯錄是經，發明奧蘊，將蒐羅而纂集之。」[30]《孝經》地位的下滑從宋至明代約五百年，晚明士人屢次在請朝廷尊崇《孝經》的奏疏中援引這段話，提醒皇帝不要辜負了實踐孝治天下的天命契機。

（三）朱熹的質疑

除了王安石考定科舉制度所造成的影響，朱熹對《孝經》的看法更有不可忽視的影響力，朱熹的觀點也是朱鴻等晚明孝經學者主要對話的對象。《四庫全書》館臣曾對孝經學下過如下的評語：

> 宋以前……傳者寥寥，宋以後之所說，大抵執古文以攻今文，又執朱子刊誤以攻古文。[31]

宋以後之所以「執古文以攻今文」，主要與司馬光和范祖禹的著作先後進呈朝廷因此提昇古文的地位有關；而朱熹承襲司馬光以古文本作《孝經刊誤》，似乎再爲古文增添可信度，然而朱熹亦明言古文《孝經》有可疑之處，也有不似今文通順之處，[32]而且他本人對《孝經》經文的刪訂改作、對其經典地位的懷疑，實已造成對整體孝經學不可小覷的殺傷力。

朱熹的《孝經刊誤》其實是根據他所體會的義理來斷經文，對經文作了相當幅度的修訂，更重要的是他爲經文分立經、傳，移易章次，刪減文字，讓《孝經》以一種嶄新的面貌、一種可以與《大學》和《中庸》相類比、相呼應的姿態呈現在學界。[33]簡言之，朱熹認爲古文《孝經》中的一至七章是經，其

30 元隱士釣滄子的〈孝經管見〉於萬曆庚寅年（1590）為朱鴻偶獲而得以重新出版，見朱鴻，《孝經總類》，頁 223-225。

31 紀昀編纂，《四庫全書總目》（臺北：藝文印書館，出版年不詳），卷 32，頁 16a。

32 朱熹，《朱子語類》（台北：華世出版社，1987），卷 82，頁 2141-2142。

33 朱熹為《大學》和《中庸》做章句，由義理賦予二文結構性的詮釋，他將《大學》分為經一章、傳十章，《中庸》為子思傳故無經傳之分，但朱熹的章句仍然著重全篇各段落間的結構與呼應，尤其首章為一篇之體要。朱熹對《孝經》的看法亦有相似的取徑，而明代有人試圖以《孝經》與《中庸》在體例上比對合論，恐怕亦受到朱熹的啟發。例如根據朱鴻所言，潘府的《孝經正誤》、汪宇《孝經考誤集解》均

餘則是傳；他無視於過去今文和古文經書的分章，重新將之分爲經一章、傳十四章，並根據「義理」移動某些段落；而且爲了使經文首尾相應或符合文字語感的要求，他刪去經文二百二十餘字。[34]

更嚴重的是，朱熹對《孝經》發表了一些懷疑的言論：他認爲《孝經》只前面一段是當時曾子聞於孔子的，後面皆是後人綴緝而成。他主要的理據是認爲「嚴父配天」一章不合聖賢之理，絕非須如武王、周公方能盡孝道；又斷定《孝經》多雜採《左傳》和《國語》之言，這些話載入《孝經》之後，「都不接續，全無意思！只是雜史傳中胡亂寫出來，全無義理，疑是戰國時人鬬湊出的。」他也不能欣賞《孝經》講孝治成效的文字，覺得不若《論語》說孝之親切有味。[35]正因爲朱熹懷疑《孝經》並非聖人之言，而是後人綴緝所成，他認爲面對這一本「湊合之書」，學者當然「不可盡信」之。這部書做爲儒家經典的地位也因此面臨了嚴重質疑，雖然他並不否認此書所傳講的孝道是極重要的人倫思想。

朱熹是宋明理學集大成的大儒，他的學說在元、明更成爲科舉考試的主要內容，其影響力可想而知。朱熹對《孝經》的看法也主導了後來學者的研究，例如元代董鼎的《孝經大義》即是一部紹述朱子《孝經刊誤》的作品；而吳澄雖兼取今古文以成《孝經定本》，分經一章、傳十二章，又刪去古文二百四十六字，在分章與文字上雖不盡同於朱子的《刊誤》本，但其受朱熹影響的程度在其分經傳與刪薙經文的作法上已顯露無遺。[36]

雖然許多明代的《孝經》文獻已不復可見，但從尚存的著作和序跋，則可以清楚看見朱子觀點的影響力，例如洪武年間的孫蕡作《孝經集善》，主要便是遵照朱子和吳澄之體例與見識而著成。[37]宋濂〈孝經集善序〉中對今古文的爭議也歸結於朱子的考定曰：「自伊洛之學興，于朱子實起而繼之，於是因衡山胡氏、玉川汪氏之疑而就古文考定，分爲經傳云，其衍文及不合經旨者，千載是非，遂定於一。」[38]歸有光（1506-1571）對《孝經》的態度是不信古文，

認為《孝經》與《中庸》文體相類，朱鴻又說道：「本朝傳《孝經》者，率去傳釋題名，惟效《中庸》章第，鴻思又一支離也。」見朱鴻〈孝經質疑〉，《孝經總類》，頁 110-111。

34 見陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 222-224。

35 朱熹，《朱子語類》，卷 82，頁 2141-2143。

36 見陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 227-229。

37 宋濂，〈孝經集善序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 225-226。

38 宋濂，〈孝經集善序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 226。

採《石臺孝經》版本，但他基本上也同意朱子對《孝經》的判斷；[39]潘府（1487 進士）作《孝經正誤》則是遵照朱子分經和傳的看法，不過他相信《孝經》在文體上與《中庸》相類，因此欲效《中庸》章第來斷《孝經》經文。[40]成書於隆慶年間（序寫於 1568）的《孝經集義》，其書體例綱要也主要遵照朱熹《刊誤本》，作者余時英以及爲之寫後序的趙鏜（1513-1584）都佩服朱子的眼識，趙鏜更說自己從小讀《孝經》便有疑惑，「及讀中秘書偶得朱子孝經刊誤一編，不覺躍然曰：此足以破千古之疑，而孔曾當時問答之蘊昭昭乎若發矇矣，甚哉，朱子之有功孔門也。」[41]以上均可見朱熹對《孝經》的看法深深地主導了元明之際的孝經學，這位理學巨人的觀點正是晚明朱鴻等欲發揚《孝經》學的士人們所面臨極艱巨的挑戰。

綜上所論，晚明孝經學者看見儘管孝道仍是儒家思想和社會人倫中極重要的內容，《孝經》卻不能夠到普遍士人的重視，被認爲只是一部淺近、俚白、義理不精、文字雜綴卻又托言聖賢的書籍，在他們眼中這已造成政治與社會重大的損失和危機。他們認爲造成此現象的主因是自王安石改革科舉後，《孝經》不能成爲科舉考試的必試科目，因此要在晚明重新提倡孝經學，最重要的是說服朝廷看重《孝經》，再次將之列入科舉必考科目之中。而他們提出說服的理由，則主要在闡明《孝經》的思想以及重申《孝經》乃具聖人微言大義的經典地位，他們也清楚知道所面臨的重大挑戰是：理學大家朱熹對此書經典地位的懷疑。朱子既不認爲可以盡信《孝經》的經文，更遑論值得字字推敲以期體悟聖人心法。

四、朱鴻、孫本的《孝經》觀

朱鴻、孫本等學者在指出造成《孝經》不受重視的關鍵因素之後，他們如何回應？如何詮釋《孝經》？如何說服人們相信《孝經》是一部地位極崇高，且是上自帝王、下至庶民和孩童都必須敬慎誦讀法行的經典？而他們的詮釋與

39 歸有光，〈孝經敘錄〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 230。

40 見朱彝尊原著，林慶彰等編審，《點校補正經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997）冊 7，頁 68。

41 余時英，〈孝經集義序〉；趙鏜，〈孝經集義後序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 231-233。亦見於余時英的《孝經集義》（1624 年版本，哈佛大學燕京圖書館善本書室藏）。

信念又如何地與當時流行的陽明學思想相呼應？此爲本節主要關懷的問題。

（一）對三關鍵因素的回應

首先我們必須指出朱鴻等人最核心的信念及希望傳遞的信息是 ：《孝經》乃純粹孔曾問答之言、是一部承載聖人微言大義的經典。他們是在接受這樣信念的前提下提出對《孝經》的許多觀點，並試圖回應朱熹的看法。

而針對上述歸納的三個關鍵因素，在朝廷態度方面，他們希望明朝廷能夠從歷史興衰治亂中學到應該尊崇 《孝經》，從制度上推行孝治天下的教化政策，他們自己對《孝經》的註釋、講學、闡揚，以及上疏朝廷請尊《孝經》的作爲，亦是希望以實際行動扭轉朝廷的態度。至於其他二者，則簡論如下：

第一，在今古文的問題上 ，明代孝經學者的立場並不一致 ，例如項霦的《孝經述註》、孫本《孝經釋疑》與蔡毅中《古文孝經注》均主古文爲正；[42]虞淳熙則力辯古文之僞 、尊今文爲正，[43]稍後的黃道周和呂維祺也都主今文 。[44]但值得注意的是，在今古文見解上的差異並沒有妨礙他們提倡《孝經》學的共同目的。當然主要也因爲《孝經》今古文的差異並不大，文義相差無幾，許多人都主張回歸經旨大義，不應紛紛於字句之辯。例如褚相批評開啓今古文之辨者爲「拂經」、爲支離、不能直探探孔曾遺言之旨 、窺聖人獨得于天的蘊意 ，故呼籲要避開支離，回歸經義。[45]雖然《孝經》的今古文之爭是一項重要的學術議題，當時學者可能體認到深入這樣議題的爭辯不是當務之急 ，他們即使對此也發表自己的見解，但爭議既不可能輕易解決，他們更迫切的呼籲是應回歸在他們看來幾乎沒有爭議的經義 ：『讀是經者烏可泥章第經傳之 紛紜，訓詁說解之雜擾，而不研究夫孔曾一篇之大旨。」[46]

第二，回應朱熹對《孝經》的質疑顯然是晚明士人提倡《孝經》地位的當

42 項霦，《孝經述註》（台北：新文豐，1985）、孫本，〈釋疑〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 134。蔡毅中主古本無脫落，今文為謬誤，其說見朱彝尊著，林慶彰等編審，《點校補正經義考》，冊 7，頁 87-88。

43 虞淳熙，〈從今文孝經說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 188-191。

44 黃道周作《孝經集傳》（臺北：臺灣商務印書館，1983），呂維祺的《孝經大全》，均以鄭注今文為正。呂維祺書收於《續修四庫全書》〔經部孝經類，151〕（上海：上海古籍出版社，1995），頁 341-559，本文引用此版本，頁數則以該書的總頁數為準。

45 褚相，〈孝經本文一說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 108。

46 朱鴻，〈古孝經一篇大旨〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 161。

務之急，因此我們發現朱鴻、孫本等人都有專爲《孝經》辨疑的文章，[47]所設定的主要對話者也都是朱熹。朱熹對《孝經》所發的質疑，主要因爲他將之與其他的儒家經典對照，認爲《孝經》部分文字截取於《左傳》和《國語》，引詩部分非出於《詩經》本文，其他則是文句不順、不合義理。在多處朱熹認爲不合義理的地方，朱鴻和孫本都以《孝經》宗旨乃關係孝治天下之治統的論點出發，加以反駁。[48]簡言之，他們認爲朱熹因「執孝之名義專以事親之旨」爲判準，故不能體會《孝經》講孝治天下、關乎萬世治統的偉大用意，反而因此嫌它講孝不親切，質疑它「經」的地位，甚至因此而擅自刪改經文。他們批判朱熹不能體會《孝經》真正的價值乃在揭示關乎萬世治統的大義。

而對於朱熹所指文句不順之疑，他們則以貫通說解上下文意、闡發己見的方式來回應。引詩的部分，孫本以爲「聖人吐辭爲經，六經論語諸書何嘗蹈襲一語」，因此著《孝經》時亦不會直述陳言，故不應以字字比對《詩經》的作法來判斷《孝經》非聖人之言。[49]至於《孝經》文字可能引自《左傳》等書的看法，朱鴻則認爲這樣的見解完全是「信傳疑經」的態度所導致，亦即他相信《左傳》等書只是解釋經典的傳，《孝經》才是聖人獨得于天的著作，《孝經》所透露「道統於孝，孝統於事親，然事親之所推及者則廣矣大矣，以言乎天地之間則備矣。」的信息，絕不是諸釋經者所能及，人若能虛心研經，必定會像他一樣發現「是經無句字可疑」。[50]同樣地，對於如何看待《孝經》後段言及喪葬祭祀之禮的文字有不少與《禮記》相似的問題，他們也明確地指出《孝經》是綱領、是從更寬廣而原則性的綱領處來言孝，而《禮記》所記的則是較詳細的儀則節目，也再次肯認《孝經》爲諸經總會的地位。[51]

由他們的說解，我們可以發現朱鴻、孫本並未能提出夠強的學術理由以支持《孝經》並非漢儒綴緝之書，他們的論述中有時會落入循環論證或根本沒有論證而自揭個人信念的情形，因此未必能夠達到說服的效果。然而，考證本身畢竟不是其關注的重點，他們所追求的是爲自己的信念發聲。他們以一種信仰

47 孫本對朱熹的反駁見氏著之〈釋疑〉，朱鴻的回應主要在〈文公刊誤孝經旨意〉，《孝經總類》，頁 134-146；161-165。

48 例如回應朱熹不喜孝治章以及嚴父配天的部分，以及朱熹批評《孝經》談孝不若《論語》親切有味，見〈釋疑〉於《孝經總類》，頁 134-146。

49 孫本，〈釋疑〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 139。

50 朱鴻，〈文公刊誤孝經旨意〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 163。

51 朱鴻〈孝說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 119。

者的立場來詮釋《孝經》。張瀚說朱鴻「生平純孝，篤信是經。」[52]所篤信的是《孝經》乃聖人所作，是一部蘊涵聖人志意的偉大經典，其他更細部的論述也以闡發此立場爲目的，試圖發展出一套足以說服人的孝經觀。儘管他們未必能夠說服所有人，但藉著文字和編纂工作，他們確實表達了這樣的信念，也爲晚明孝經學注入一股新的聲音。而且他們尊崇《孝經》的努力也曾經在萬曆十七年（1591）透過言官張應登上疏請求朝廷頒行學宮，雖然沒有得到朝廷積極的回應，但仍有一定影響力。除了 1590 年代楊起元（1547-1599）在南京國子監頒行、推廣《孝經》教育之外，他們的見解在學界中也有一些共鳴，祝允明和王世貞（1526-1590）都曾表達支持《孝經》應回歸「經」的地位，並納入科舉的看法。[53]

（二）論《孝經》的旨義與地位

在進一步說明朱鴻等人論《孝經》之旨義與地位的內容之前，需要說明的是，如果單單就觀念內容而言，朱鴻等人的看法都前有所本，[54]談不上創見，不過若考慮這些論述如何在晚明歷史時空背景下發聲，即使舊見重提，亦不乏當代的意涵。朱鴻、孫本等人對《孝經》的定位主要有二：(1)《孝經》與《春秋》並列，是聖人言治統之書；(2)《孝經》是六經的總會。

《孝經鉤命決》：孔子曰：『吾志在《春秋》，行在《孝經》』。」[55]在漢代緯書中，《春秋》和《孝經》是孔子領受天命爲漢姓天下制法的兩部重要經典，帶有強烈的神秘和政治神話色彩。讖緯之學雖然從魏晉以降逐漸衰微，但朱鴻等人幾次引用緯書之說，並不懷疑其爲聖人自我表述的真實性，甚至以緯書中的神秘祥瑞來說明二書等同的地位：「夫魯麟生而《春秋》作，《孝經》成而圖

52 張瀚，〈重刻孝經序〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 17。

53 王世貞說：「自宋儒表四子列於經，獨尊《論語》，論語》行而《家語》廢，乃至如《周禮》、孝經》聖人經國盡性之書，不得列學官使諸儒傳習，可慨也。」祝允明則認為應以《大學》、中庸》還之禮家，論語》和《孝經》則同升為經。見王世貞，〈讀家語〉，讀書後》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 5，頁 9b-10a；祝允明，〈貢舉私議〉，懷星堂集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 11，頁 7b-13a。

54 他們許多看法都與漢代緯書相近，也多援引緯書之說，關於漢代讖緯學說中《孝經》的地位及其與孔子（素王）聖人神話建構的關係，見冷德熙，《超越神話——緯書政治神話研究》（北京：東方出版社，1996），頁 169-192；265-279。

55 《孝經鉤命決》，黃奭輯，《黃氏逸書考》，收於《續修四庫全書》1209 冊（上海：上海古籍出版社，1997），頁 1a (130)。

文見，天人交應，理固然者，其垂憲萬世宜矣。」[56]基本上，他們相信此二部經典都承載著聖人關於治統的微言大義：

> 《春秋》一書，嚴萬世人臣之法；《孝經》一書，立萬世人子之規。二書相為表裏，不可偏廢。[57]

> 《孝經》立萬世人子之則，《春秋》嚴萬世人臣之防。故夫子曰：「吾志在《春秋》，行在《孝經》，是《春秋》即夫子之忠經也。」[58]

朱鴻進一步解說道：孔子作《春秋》，不僅欲君君、臣臣、父父、子子、夫夫、婦婦，其行均依禮法，其心更要純，所謂「必期倫物兩全，表裏一致，而成淳龐之治，是夫子志也。」而孔子將《孝經》傳予曾子，則是相信「一孝立而萬善備」，即《孝經》經文所言：「孝，德之本也。」[59]故雖然歷史上有以《忠經》配《孝經》之見，但朱鴻認爲《忠經》推崇「忠」義故有可取之處，但義理無法契合聖人之志，其講「君子行孝必先以忠」悖於《孝經》「始於事親、中於事君」之旨，[60]故他以爲絕不可以《忠經》配《孝經》強調《春秋》才是聖人的忠經，真正要觀聖人志行和忠孝大旨，則必要《春秋》與《孝經》並觀。[61]

朱鴻和孫本對《孝經》的詮釋基本上是從「孝治天下」的政教功能上立論，他們把《孝經》定位爲孔子開萬世治統的書籍，是「夫子平生所蘊，治天下之大經大法」。[62]認爲孔子因自知不能行道於天下，故以問答的方式將其獨得于天的精義傳授曾子，因此《孝經》與六經一樣，都是關乎萬世治平的經典，絕不僅止於溫清定省等人子事親的層次而已。孫本說：

---

56 〈孝經考〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 148。

57 朱鴻，〈孝說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 120。

58 朱鴻，〈讀忠經辨〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 122。

59 朱鴻，〈孝說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 120。

60 由此可見朱鴻以孝先於忠的立場，忠孝孰先孰後的問題，在歷史上有過熱烈的辯論，關於忠孝及朝廷、世族權力關係在漢代的變化，參見 Anne Cheng, “Filial piety with a vengeance,” in Alan Chan and Sor-hoon Tan eds., *Filial Piety in Chinese Thought and History* (London & New York: Routledge Curzon, 2004), pp. 29-43；關於魏晉時期忠孝先後的不同看法，參見林麗真，〈論魏晉的孝道觀念及其與政治、哲學、宗教的關係〉，《臺大文史哲學報》期 40（1993），頁 25-52。

61 朱鴻，〈讀忠經辨〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 122。

62 孫本，〈古文孝經說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 126。

> …乃夫子之心直欲以孝治天下 ，而此篇則備述其所以治世之具也。……蓋夫子年七十二矣，既不能行道當時，而欲以此著之為經以詔來世，故其燕閒之際，特以是經屬之曾子，而曾子與門人詳記之。謂之經者，以為古先聖王治天下之常道，大抵為後世王者告也。夫何千載之下，乃目為童習之書而晦蝕以至今，良可慨也。然今雖欲舉而行之，又皆人自為說，莫知適從，且或妄加疑訕，安望其與五經四書並列哉。夫苟知其為治道而發 ，非專泥於事親之節 ，則不必牽合傅會，而夫子之心較然明矣。[63]

朱鴻對《孝經》的詮釋基調頗近於孫本 ，他曾說：「近年與初陽孫君復加研究，孫君乃作《解意》以明孔曾作經大旨，與鴻首列明王事父等篇重孝治之意無不吻合。」[64]基本上，朱、孫二人均強調孔子藉《孝經》所言的「孝」不限于人子事親之事，而是從更根本也更寬廣的層次，即從「孝之道原於天地」上立說，故孫本說： 「孝之一字，夫子所以繼帝王而開世之治統者。」[65]基於這種政教功能的看法， 《孝經》的核心宗旨便是「明王以孝治天下」，《孝經》中層層分明的五等之孝是社會政教秩序之所繫，天子（明王）的身份更是全經之關鍵所在，所謂「化機係於天子」，而「通於神明、光明四海」的孝感也是針對明王而言。[66]並不是所有晚明學者都持這樣的看法 ，虞淳熙和楊起元的詮釋則不特別強調君王的身份，而更傾向於人人都能通過行孝而感通神明 ，因此他們的觀點也比較容易與個人的心性之學和宗教實踐連上關係。[67]

朱鴻、孫本把《孝經》定位爲聖人開萬世治統的經典，凸出「明王」的地位來詮釋經文 ，不僅把《孝經》提昇到與四書 、五經對等的地 位，更把《孝經》與帝王之職責做了緊密的連繫 ，無怪乎孫本論古文《孝經》 ，便歸結道：「乃疏請於朝，使得與五經四書並列，以行於世，則所以光揚孝治天下之道，豈小補云。」[68]

---

63 孫本，〈古文孝經說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 124。

64 有關朱鴻的見解可參見〈孝經解意後語〉，於《孝經總類》，頁 133。另外，朱鴻曾說自己與孫本切磋研究，二人對於《孝經》重孝治的見解非常吻合，見朱鴻，〈文公刊誤孝經旨意〉，《孝經總類》，頁 161。

65 孫本，〈古文孝經說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 124-126。

66 孫本，〈古文孝經說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 124-126。

67 關於此我有另文討論，呂妙芬，〈晚明《孝經》論述的一個面向：虞淳熙孝論的宗教意涵及其文化脈絡〉（未刊稿）。

68 孫本，〈古文孝經說〉，朱鴻，《孝經總類》，頁 126。

至於《孝經》與其他經典的關係，朱鴻、孫本更進一步地強調《孝經》爲諸經之總會。[69]朱鴻曰：

> 竊嘗論之天下之道具載六經，六經旨趣各歸於一，故曰《易》以道陰陽，《書》以道政事，《詩》以理性情，《禮》以謹節文，《樂》以象功德，《春秋》以嚴名分。至於論孝，夫子則曰：德之本，教之所由生也。是《孝經》一書乃兼總條貫而為天之經、地之義、民之行也，故六經之旨，士子各習其一，求其精而通也。若《孝經》之義，童而習之，雖白首而不暫離焉，夫亦豈能盡其蘊哉。[70]

換言之，聖人藉其他經典各揭一旨，唯《孝經》乃貫通諸經之大本，也是一切德性與教化的基礎，是儒家經典中之經典。因此在儒學教育中，士人之於六經僅需擇一而專精之，然而之於《孝經》則必須人人自幼而習之，至老仍不可稍離。這種見解既承於鄭玄等前代儒者，亦合於漢唐教育與取士的標準，即相對於其他五經各立專經博士，《孝經》是諸經博士所兼通之書，自然是所有士人必需修習精讀的科目。

（三）與陽明學相呼應的論述

朱鴻等人在闡釋《孝經》爲六經統會的地位時，充分地援引當時流行的陽明良知學。上文已說及朱鴻的陽明學背景，及他自言以良知學來詮釋《孝經》的心願，事實上我們可以從更多文字段落清楚看見陽明學對於晚明學者詮釋《孝經》時的重要影響。需要說明的是：在此我所要強調的只是他們論述中明顯反映了陽明學的語彙和思維模式，我並不據此認爲這些孝經學者都是陽明學派中人，因爲我們無法僅從這些線索來判斷他們學術的最終歸屬，也恐怕未必每個人都有明確的學派歸屬。下文即討論朱鴻等闡論《孝經》爲諸經統會時的理據，以及他們如何把一部看似淺近的童蒙書提昇爲儒家經典的統會，其詮釋觀點又如何與陽明學相呼應。

首先，他們說天經地義的「孝」是聖學最核心的內涵，也是孔門的宗旨，故《孝經》爲聖人經典的總會。朱鴻說：

---

69 以《孝經》為諸經之總會，並非朱鴻等人的創見，鄭玄已明言。鄭玄之語見《隋書‧經籍志》，卷 32，頁 934；虞淳熙亦言：「鄭氏云孝經者三才之經緯，五行之綱紀，六經之總會。」見《孝經總類》，頁 313。

70 朱鴻，〈孝經質疑〉，《孝經總類》，頁 114-115。

則夫子終身之行在孝弟，而群賢守之為家法，無惑也。至於傳子思及孟子，又無往而非此義之流衍。故《中庸》以親親為仁，以尊賢為義，《孟子》以仁義之實在事親從兄，而禮則節文斯二者，智則知斯二者，樂則樂斯二者。孔門一派宗旨，曷嘗舍孝弟以立教哉。[71]

朱鴻強調孝弟是儒家聖學的家法，是孔門傳授的宗旨，這樣的說法呼應著《孟子》所言「堯舜之道孝弟而已」，[72]也與晚明陽明學，特別是泰州學者的教法相呼應。「孝」當然是中國傳統教育的普遍共識，沒有人會輕忽它的重要，不過泰州學者確實在教義上比其他學者更凸出地從日常人倫最親切的孝弟處立講，從百姓日用的平常處立教。泰州學派的創始人王艮（1483-1540）因商人出身，其學主要從《孝經》、論語》入手，由感於事親而體悟自得，[73]終身所講均不外從孝弟本心體驗良知良能、從人倫日用的簡易處探究聖人之學，而其明哲保身論更隱約呼應著《孝經》不傷髮膚的愛敬之教。[74]另一位泰州講學大師羅汝芳（1515-1588）之學也以孝弟慈爲核心，[75]他說自然天成的孝弟慈是不慮而知、不思而得、不勉而中的良知明德，是宇宙古今人人共同分享的天命之性，因此是人得以學習的根據，也是孔孟聖人立教的基礎。[76]羅汝芳論孝之言後來經由弟子楊起元輯爲《孝經宗旨》一書出版，楊起元也在南京國子監中推

71 朱鴻，〈孝經臆說〉，於《孝經總類》，頁 117。

72 《孟子》（臺北：開明書店，1984），卷 12，頁 38-39。

73 王艮的《年譜》二十五、二十六、二十七、二十九歲條下，於《重鐫心齋王先生全集》（東京高橋情報據日本內閣文庫藏明萬曆年間刊本影印，中央研究院傅斯年圖書館藏），卷 2，頁 3a-4a。

74 關於王艮明哲保身論之「身」的意涵，所引起的討論已不少，牽涉的內容也更複雜，此處僅提供一種解讀的可能性，且呂維祺也看出王艮之論與《孝經》經義的相關性，見呂維祺，《孝經大全》，卷 2，頁 3b (384)。

75 羅汝芳自幼接受母親教導《孝經》等書，在其成學經過中對孝弟慈有極深刻的體悟。見氏著《盱江羅近溪先生全集》（明萬曆 46 年劉一焜刊本，台北國家圖書館縮影資料），卷 2，頁 1a-5b。他又說自己「七歲入鄉學，即以孔聖為的，時時稱說《孝經》。」講學亦常常提及孝弟，此處僅舉數例為證：「故必須到天下盡達了孝弟之時，方纔慊快孔子志學初心，孟子願學定見，……又如孔子將這本《孝經》傳曾子、子思，以至孟子，卻把《大學》、《中庸》孝弟慈的家風手段演說成七篇仁義之言，恢張炳耀，與日月爭光彩，與宇宙爭久大。」又他以「大人者不夫其赤子之心」來論大學宗旨，強調孝弟慈悉出於人之良心。又說：「…中間貫穿一句只說明明德於天下，至其實實作用只是個孝者；」「只是孝弟，便是堯舜，便是明明德於天下。」見《盱江羅近溪先生全集》，卷 1，頁 9b-10a；26b；27b-28a；《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1977），上卷，頁 70a；下卷，頁 2b；36b。

76 羅汝芳，《論孝經宗旨》，於《孝經總類》，頁 213。

行孝的教育，在當時頗具影響力。[77]關於羅汝芳的學說如何與虞淳熙的孝論相關的部分，我有另文討論，此處僅欲指出，朱鴻等人呼應著當時陽明學者，尤其是王艮和羅汝芳等泰州學者流行的看法，由孝弟本心講儒家聖賢傳授的宗旨，並據此說明《孝經》做爲諸經總會的地位。

再者，他們逕將「孝」等同於「良知」。如同王陽明以良知爲一切修德教化的根本，他們也以「孝」爲一切修德教化的根本，即《孝經》所言：「孝爲德之本，教之所由生。」朱鴻曰：

> 故謂天下之道本於心，而孝乃心之良知良能，教化所由生也。以孝著為經典，蓋六經之統會也。[78]

再看褚相下面這段文字：

> 聖學者心學也，一元洞穆之始勿論已，兩儀既奠而三才之道彰，則一元之秘獨契于聖人之一心，自羲皇一畫而為心學之祖，宣聖一貫而為心學之宗。時至春秋，教化漓而人心陷溺，君權世道大裂不支，聖為此懼，斷魯史以維既之王法，闡《孝經》以覺未泯之人心。要皆本吾天地生生之心，廓吾天地生生之德，然德莫大于盡孝，孝即良知良能，此心之愛敬為之匪襲也。……信哉，《孝經》一書，孔曾授受之蘊，吾道一貫之精乎。[79]

朱鴻、褚相都把「孝」等同於「良知」，褚相更把聖學等同於心學，認爲從伏羲演卦爲心學之祖，到春秋末年，世道大壞，人心陷溺，故孔子有《春秋》與《孝經》之作，而《孝經》的傳授主要欲覺人心，即欲人能夠本於孝的良知心體，擴充德性，因此他稱此書是孔曾授受之蘊，也是孔門一貫之精旨。陳師也說：「夫《孝經》一書實五經之源，孔曾授受心法也。」[80]朱鴻則說從《孝經》可觀孔門立教的精神「無非欲人察識本心之良以成萬物一體之化。」[81]這種論

77 楊起元，〈書孝經宗旨〉，《太史楊復所先生證學編》（東京高橋情報據日本宮內廳書陵部藏明萬曆 24 年序刊本影印，1990），卷 4，頁 5b-6a。楊起元刻《孝經》頒於太學事，見虞淳熙，〈何象明武林德政詩序〉，《虞德園先生集》（北京：北京出版社，2000），卷 3，頁 32a。

78 朱鴻，〈古孝經一篇大旨〉，《孝經總類》，頁 160。

79 褚相，〈孝經本文一說〉，《孝經總類》，頁 107。

80 陳師，〈孝經會通後序〉，《孝經總類》，頁 197。

81 朱鴻，〈孝經臆說〉，《孝經總類》，頁 117。

述，與陽明學者所強調的覺人心、本於良知以成德立教、推致心體本具之良知以成萬物一體之化的說法如出一轍。[82]簡言之，朱鴻、褚相藉著把「孝」等同於「良知」，並沿襲陽明學以良知爲聖人傳授的心法、理解經典的依歸等看法，他們進一步把說孝的經典——《孝經》——定位爲孔門傳授的心法，故爲六經的總會。

而《孝經》既是一部文字淺近、義理平常的童蒙書籍，它如何能夠又是六經之總會，一部深蘊聖學精義、白首難通的經典？這種論述的邏輯也與陽明良知學的內涵頗相似。正如陽明學者論良知是愚夫愚婦、人人所共具共能的，是最簡易平常、最自然無奇的，而致良知卻又是聖人窮其一生所要困勉學習、絲毫不敢鬆懈的學問，[83]在朱鴻等人眼中，《孝經》也是孩童就能（也應該）研習的經書，是一部看似平常無奇、切合人倫日用，但同時又是人終生不可稍懈、至老難通其義蘊的深奧經典。朱鴻曰：

> 或疑《孝經》迺童蒙習讀之書，世有以淺近忽之者，殊不知童蒙雖未曉道理，然良知良能固自在也，開蒙而先授以《孝經》，則四德之本，百行之原，教從此生，道從此達，由是而為賢為聖，胥此焉出矣。若舍《孝經》而遽讀他書何能進步。此《孝經》所以為徹上徹下之書，而學之所當先務者也。[84]

朱鴻等人宣稱《孝經》是一部徹上徹下的書，就如同直接從良知入手的工夫是一徹上徹下的工夫一般，因此在詮釋《孝經》這種看似平常卻極深奧的弔詭性，他們的闡釋也與王畿等江左學者的良知論述十分契合。而無論是良知或孝之所以能夠有如此徹上徹下的向度和義蘊，當然主要是因爲他們相信人心本具天理。學之根本既在本心，故人人（包括孩童）均可爲之；而學之目標在完全體現人人本具的良知心體，此則指涉一超越自我之小身而上契天道大身、達萬

82 王陽明的〈大學問〉一文即強調「明明德於天下」，王畿和羅汝芳也都深切表達了儒家聖人講學覺世的大志願，楊東明更說聖人以覺眼照天下，一切設教均為覺人開迷而設。詳論參見呂妙芬，〈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》期 32（1999），頁 165-208。

83 關於晚明陽明講學這方面特色的討論，見呂妙芬，《陽明學士人社群》（台北：中央研究院近代史研究所，2003），第八章。另外，王畿也明說：「孝弟忠信夫婦所能，及其至，聖人所不能。」見王畿，〈與陽和張子問答〉，《龍谿王先生全集》（臺南：莊嚴文化事業，1997），卷 5，頁 35b。

84 朱鴻，《孝經質疑》，於《孝經總類》，頁 112。

物一體之化的理想，故雖聖人不敢稍有鬆懈、不敢輕言契道。陽明致良知學所強調的這種工夫路徑與爲學歷程，可說是一種以本心爲根據以求充分發揮本心，是一種「本於良知以致良知」的無止盡歷程。這樣爲仁由已、不假外求、本於良知以致良知的學理在朱鴻的《孝經》論述中同樣有清楚的表達：

> 而知能之良已具愛敬，是故聖人因嚴以教敬，因親以教愛，其所因者本也。夫曰因則非強世，曰本則非外鑠，蓋上帝賦予。……此孝所以即學而學，所以成孝也，故舍孝不可以言學，舍學不足以成孝。[85]

朱鴻強調《孝經》中教人愛敬是本於人心之良知良能，絕非強迫外鑠之學。而如同陽明學者強調捨良知無以言學，朱鴻也說：「舍孝不可以言學，舍學不足以成孝。」《孝經》所言「孝爲德之本，同時又是德之至」的爲學歷程，[86]也呼應著上述陽明學「本於良知以致良知」之進程，是一種「本於孝以致於孝」的爲學歷程。

綜上所論，朱鴻等人對《孝經》的詮釋可以說與陽明學的思想若合符節，陽明學以良知心體爲貫通個人到天道、從個人修身到天下治平各向度的樞紐，當然也是孔門聖學心法之所繫；朱鴻、孫本的孝經論述，則以「孝」等同於「良知」，[87]因此陽明學中一切對「良知」的功能與重要性的描述都可以用「孝」來置換。更重要的是他們宣稱聖人稟承天命爲這偉大的「孝」留下一部文字經典，這部《孝經》的重要性不言而喻：它是孔門心法的文字展現、它是道統的重要內涵、是與《春秋》並列承載著聖人志行的經典、更是其他各經的根源與總會。這種陽明學與晚明《孝經》論述的密切關係亦爲日本學者大鹽平八郎（1793-1837）所察，他早已說道：「因復竊考朱（鴻）、孫（本）、虞（淳熙）三子之註，蓋以陽明王子及楊慈湖、羅近溪三賢所說之孝似爲根柢者。」[88]

---

85 朱鴻，〈孝說〉，《孝經總類》，頁 118。

86 《孝經》經文中說「孝為德之本」，又說「孝弟之至通於神明，光於四海。」又如「曾子曰：敢問聖人之德其無以加於孝乎？子曰：天地性人為貴，人之行莫大於孝。」

87 當然這種聯繫本身也並非朱鴻等人獨創，王畿也曾說：「七篇之中，道性善，陳王道，明聖學，那一句離得孝弟？管晏事功，以弟而鄙之；楊墨仁義，以孝弟而闢之；繼往開來之功，以孝弟而敘之。復提出不學不慮良知兩字，示人以用功之要，入聖之機，可謂至博而至約者矣。」見王畿，〈華陽明倫堂會語〉，《龍谿王先生全集》，卷 7，頁 15b。

88 大鹽中齋還認為黃道周的註解雖以論孟和三禮相互錯綜為緯，但其基調仍是陽明

五、從江元祚的《孝經大全》到呂維祺的《孝經大全》

繼朱鴻的《孝經總類》，明代的孝經類總輯性著作尚有江元祚的《孝經大全》、陳仁錫的《孝經翼》和呂維祺的《孝經大全》。[89]據陳鴻森研究，《孝經翼》同爲彙刊著作，內容與江元祚本相近，[90]因筆者未見此書，本節主要討論元祚和呂維祺的作品，比較它們與朱鴻《孝經總類》之異同，並說明晚明士人進呈《孝經》、上疏朝廷尊崇《孝經》的努力與成果。

江元祚是浙江仁和人，據葛寅亮（1601 進士）[91]所言，他長年「獨居橫山之中，無書不讀，而尤精《孝經》一書。」[92]橫山即杭州黃山的舊名，在會城之東約四、五十里處，因林菁繁茂，並不太爲人所知。江元祚開闢了入山的道路，並在山中蓋了橫山草堂，建有醉山閣、擁書樓、竹浪居、藏山舫等，宛如山中王國，別業中亭橋田石雜錯、景緻宜人，關於橫山草堂景觀的詳細描述可見江元祚的〈橫山草堂記〉，以及馬元調的《橫山遊記》。[93]根據《橫山遊記》，我們知道江元祚夫婦偕隱於此多年，此地亦因江元祚的開發與居讀而聞名於士人：「自邦玉氏誅茅結廬，一時名流樂與之遊，而人始知有橫山。」[94]另外，從馬元調的敘述，我們也得知江元祚的佛教造詣頗深，草堂的藏山舫有禮拜趺坐之所，奉有《華嚴經》，山下的水菴先生則稱其爲「江居士」，說他與門人論說《宗鏡錄》，學人自遠來聽者五、六十輩」。[95]可見雖然江元祚居於橫山深處，

學。引文見氏著〈增補孝經彙註敘〉，於井上哲次郎編，《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903），頁 549-551。

89 根據陳鴻森研究，陳仁錫的《孝經翼》的崇禎六年序刊本現藏於日本尊經閣文庫，題陳仁錫、馮夢龍編，其書亦彙刻《孝經》學著作。見陳鴻森，〈《經義考》孝經類別錄〉（上），《書目季刊》卷 34 期 1，頁 28。

90 陳鴻森，〈《經義考》孝經類別錄〉（上），《書目季刊》卷 34 期 1，頁 28。

91 葛寅亮，號屺瞻。其傳可見葉向高，〈憲使屺瞻葛公頌德碑〉，《簷霞餘草》（揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994），卷 1，頁 15-17。

92 葛寅亮，〈《孝經大全》序〉，江元祚，《孝經大全》，頁 21-35。

93 江元祚此文收於龔嘉儁修，《杭州府志》（清光緒 26 年修本，臺北：成文出版社，1974），卷 30，頁 14b-16a (741-742)；馬元調，《橫山遊記》（臺北：新文豐，1989）。

94 馬元調，《橫山遊記》，頁 24a。

95 馬元調，《橫山遊記》，頁 4a；9b。

但他並沒有因此遠離杭州文人圈，他在橫山深處所經營的生活空間反而吸引許多文人慕名前往，而他的橫山草堂不僅是個唱詩歌賦、文人雅集的場所，還是趺坐誦經、登壇說法的道場。再者，從其編輯的著作我們知道他與兄弟江元禧、江元禨、江元禕、江元禔合編有《玉臺文菀》及《續玉臺文菀》，是輯歷代女性作品的文選；[96]他們更是《孝經會通》的作者沈淮的外孫。[97]沈淮與朱鴻稱得上是闡揚《孝經》的同志，因此江元祚之精通《孝經》應有家學上的淵源。

葛寅亮爲江元祚的《孝經大全》寫序，時在崇禎六年（1633）七月，此年正月則有崇禎皇帝頒布聖諭，令各州縣學校重視《孝經》、小學》教育，並重申「童子必學，遇試先查德行，自童儒以及鄉會須有實蹟方許入場。」[98]此聖諭的頒布主要肇因於崇禎二年（1629）徽州婺源人江旭奇的奏疏，江旭奇進呈其所著之《孝經疏義》，請朝廷重視當時儒童生員不讀《孝經》、小學》的情形，並請皇帝敕禮部會集儒臣補成孝經大全，列入科舉考試命題的範圍。[99]崇禎皇帝對於江旭奇之請，有相當正面的回應，雖然結果《孝經》仍然沒有被列入鄉會試考試中的必試科目，不過崇禎確實下了聖諭，敕諭各省直督學諸臣首重《孝經》。此聖諭是否真的能夠確實改變一般士人對於《孝經》所抱持的態度當然值得懷疑，不過若因此而鼓勵更多《孝經》類書籍的編輯出版，則是可以想見的。江元祚研究《孝經》顯然不是受到崇禎聖諭的鼓舞，他在橫山中研讀已久，且有家學之淵源，不過其《孝經大全》在崇禎聖諭頒布後數月內請葛

96 江元禧輯，江元祚續輯，《玉臺文菀》與《續玉臺文菀》（臺南：莊嚴文化事業，1997）。玉臺文菀》各卷首頁列有其他江家兄弟的名字。

97 見江元祚的，《孝經大全》，頁 475。

98 江旭奇，〈進孝經疏義奏疏〉，見江元祚，《孝經大全》，頁 1041-1049。

99 江旭奇的奏疏，見江元祚編訂《孝經大全》，頁 1041-1049。根據《江南通志》所記，江旭奇上疏進呈除《孝經疏義》外尚有《孝經翼》一書，不過此書在其奏疏中並未提及，江旭奇奏疏的內容除了明確表達訴求外，其所持的理由與上文朱鴻等人所見相同，均強調《孝經》乃孝治天下的要經，列舉歷代重視孝治的帝王德政為證，也再申《孝經》乃孔子得之於天，記載聖人之行的重要經典等。後來江旭奇有感於皇帝對其奏疏之正面回應，潛心參閱國朝通紀諸書，採其有資治道者，增補陳建所撰《皇明通紀集要》一書進呈，以補《孝經》孝治天下之用。另外，江旭奇還輯有《朱翼》一書，此書分六部，是採摭諸書以類排纂，因強調是非一斷以朱子，故名《朱翼》，四庫館臣判斷此書為準備科舉考試的參考書。參見尹繼善等修，黃文雋等纂，《江南通志》（乾隆 3 年刊本），卷 264，頁 12b；江旭奇，〈皇明通紀集要序〉，於陳建撰，江旭奇增補《皇明通紀集要》（成都市：巴蜀書社，2000）篇首；江旭奇輯，《朱翼》（臺南：莊嚴文化事業，1995）。

寅亮作序出版，則很可能與這道皇帝諭令的政治效應有關。

我們比較江元祚《孝經大全》與朱鴻的《孝經總類》可以發現，二書基本上都是總輯各種《孝經》相關著作的書籍，在體例和內容上都頗相近。比較值得注意的是：江元祚把具宇宙論與宗教意涵的作品 ，即虞淳熙的〈宗傳圖〉、〈全孝圖〉、全孝心法〉和〈傳經始末〉、全經綱目〉移至書首（甲集），並在甲集中加入了《孝經總類》所沒有的〈誦經威儀〉（誦唸經文和觀想的儀式性文本）、孝字釋〉（匯輯「孝」字解釋之文）和〈孝經考〉三文。固然江元祚很可能因爲《全孝圖》和《宗傳圖》等涉及宇宙論的內容以及以孝德爲標準的道統傳承，故被移之書首，但也很可能江元祚對於《孝經》的看法，頗能認同虞淳熙從太虛孝德、天人感應、自我齋戒修養等宗教實踐面的詮釋之故 。從其呼應虞淳熙的看法，又爲《孝經集靈》附集更多孝感例子以及他本人禮佛的宗教傾向，我相信後者的可能性頗大。

另一值得注意的是：江元祚的《孝經大全》中有《孝經彙註》三卷，此三卷並不是他個人的註釋，而是他以刪輯的方式將孫本、朱鴻、虞淳熙三人的詮釋彙註成編。他又「刪註」了朱鴻所輯的《曾子孝實》。根據《孝經大全》，我們可以說江元祚並不像朱鴻和虞淳熙等人能夠提出自己對《孝經》的看法，而就採集版本而言，前既有朱鴻的拓荒與《孝經總類》的結集出版，江元祚也不能居太大功勞，他的孝經學工作以及《孝經大全》的出版，充其量只能算是整理文獻的貢獻而已。

然而，我們是否有必要像加地伸行一樣將之定罪爲剽竊 ，我倒覺得可以再商榷。1633 年崇禎皇帝下令各學校重視《孝經》教育，此時勢必有出版孝經類書籍的行情，江元祚的《孝經大全》可能即因應此時勢而出版，當時距離朱鴻出版《孝經總類》已近半個世紀，即使在今天如此注重智慧財產權的時代裡 ，我們對五十年前所出版的文獻也可能以重新編輯的方式再出 版，更何況晚明對於「著作」概念不同於後代，抄錄前人文字以成書出版的現象頗爲普遍。[100]以江元祚身爲沈淮外孫的身份，他對於萬曆年間的孝經學著作應該不陌生 ，他極

100 明人抄錄別人文字以成書的現象非常普遍，例如曹淑娟指出晚明小品多文字互見例子多，作者每以述為作 ，見氏著 ，《晚明性靈小品研究 》（臺北：文津出版社 ，1988），第 4 章；楊晉龍在〈何楷《詩經世本古義》引用《化書》及其相關問題探究〉（《中國文哲研究集刊》 期 21，頁 293-335）一文中對經書詮釋傳統中習慣輾轉抄錄前人文句的情形亦有說明與討論；徐泓也指出明人抄錄他書的普遍情形，並就《明史紀事本末》的內容抄錄自其他史書舉證說明（中央研究院明清研究會演講內容，2003.3.24）。

可能以朱鴻總輯的成果爲藍本，調整次序、刪輯彙編註釋、刪增部分內容，而且他並沒有逕自竊取冠以己名，而是以「述」、「刪輯」、「刪註」等字眼來說明他的工作。因此我們雖然不必過譽江元祚對晚明孝經學的貢獻，但也不必因此斷定他是一個剽竊別人作品的低下文人，我更願意以一個因應時勢與市場所需、整理文獻出版的文人視之，甚至十分好奇《孝經》在他橫山禮佛修道的工夫中到底佔怎麼的地位？他在書中所加入的〈誦經威儀〉是否正是他平日所行的禮儀工夫？

崇禎皇帝 1633 年的聖諭並沒有真正滿足這些爲《孝經》請願者的願望，畢竟《孝經》仍不能與四書、五經並列，只能與《小學》和《性理大全》同爲「論」的出題範圍：「凡遇考試生童，將《孝經》《小學》《性理》三間出論題。」[101]不過，崇禎皇帝對於上疏者的正面回應，重申孝德的重要，也鼓勵更多人再接再勵地爲《孝經》請命。崇禎七年（1634）瞿九思的兒子生員瞿罕再次上疏，進呈其所輯的《孝經貫註》、《孝經存餘》、《孝經考翼》、《孝經對問》，並重申《孝經》爲四書五經之母，心性道德之源，而請朝廷明詔以《孝經》命題試士。禮部的回覆仍維持 1633 年的聖諭內容，沒有進一步提昇《孝經》在科舉中的地位。[102]

而晚明爲《孝經》請命最力的，當屬呂維祺。呂維祺一生學問，結聚在《孝經》，他對《孝經》有極敬虔的宗教情懷，他曾自言：

> 愚敬信此經，如天地神明父母師保，二十年苦心玩索，沉潛反覆，或晨夕焚香恭誦數過，久之，始敢作《本義》、《大全》。二書既成，乃與學者日講究之，力行之，而學者尚紛紛多狃舊見，半昧宗指，愚於是不敢不作《或問》，所以明大意，揭宗傳、辯真僞、闢附會、詮章旨、析疑似，而末尤拳拳於表章之實，道統之傳也。[103]

從這段文字可見呂維祺對《孝經》敬奉信守的程度以及晨夕誦經省過的實踐，與虞淳熙所提倡的齋戒敬慎的工夫，[104]及〈誦經威儀〉所載的誦經和觀想都有類似之處，可以稱得上是一種宗教實踐或靈修的工夫。另外，呂維祺對《孝

101 呂維祺，《孝經大全》，卷 19，頁 14a-b。

102 呂維祺，《孝經大全》，卷 19，頁 10a-14b。

103 呂維祺，〈孝經或問引言〉，《孝經或問》，於《續修四庫全書》經部 151，卷首，頁 1 (527)。

104 見虞淳熙，〈全孝心法〉、〈齋戒事親之目〉，在《孝經總類》，頁 169；184-187。

經》的信仰態度亦受到文昌信仰的影響，[105]此部分無法於本文深論，擬另撰文探討。

呂維祺也是理學人士，他是孟化鯉（1580 進士）的學生，活躍在當時講學名流之中，與馮從吾（1556-1627）、張信民（1562-1633）等人不畏魏忠賢（1568-1627）之勢，在逆境中益發奮力講學。[106]從其年譜我們得知：天啓二年（1622）呂維祺在新安成立芝泉講會，第二年（1623）建七賢書院於芝泉，崇禎五年（1632）在南京立豐芑會，崇禎八年（1635）著成《孝經本義》，九年（1636）致仕回鄉，成立伊洛會，同年完成《孝經大全》和《孝經或問》。正如其門人姚賡唐所言：「先生癸丑（1613）釋褐，辛巳（1641）就義，中更二十八年，其間家居者十有三年，無非發明孝治，羽翼聖經之旨，履官者十有五年，亦無非移孝作忠，立身行道之概。」[107]

呂維祺在崇禎十二年（1639）九月進呈所著《孝經本義》、《孝經大全》和《孝經或問》三書；同年十一月更疏陳表章孝經八要，即：進講經筵以樹模範、東宮講習以端儲教、頒諭宗戚以敦親睦、頒行試題以驗習學、鄉會出題以隆大典、頒諭武士以明大義、辟舉真孝以勵士俗、諭俗講解以正民風。可見呂維祺所規劃進呈的理想，並不僅止於科舉內容或士人教育，更是上從帝王皇室，下至庶民大眾，人人以《孝經》爲學宗的一幅願景。[108]

根據呂維祺自己所述，他在完成《孝經大全》和《孝經或問》之前，已沈浸在孝經學中長達二十餘年，可知他從二十餘歲時已開始認真研讀、踐履《孝經》之學。而特別值得注意的是，《孝經》除了在呂維祺個人學習生涯中扮演重要的地位外，在他所主盟的講會中，《孝經》也是講論和教導的核心內容。例如芝泉會規定每月聚會一日，在坐定、歌詩、講四書及孟化鯉先生要語之後，與會士人可互相質問，或「將《孝經》及他經書若先儒等書，反覆參證；」或商量事務，但「總之以孝弟爲本，躬行爲要。」[109]同樣地，伊洛會也規定入會者要熟讀《孝經》：今後願入會者，先告會長，會正即取會約并《孝

105 參見呂維祺，〈五色十八莖葉孝芝記〉，《明德先生文集》（臺南：莊嚴文化事業，1997），卷 10，頁 5a。

106 從呂維祺的文集可見其密切往來問學，從〈新安兩會語錄引〉可見其共同提倡講學，呂維祺，《明德先生文集》，卷 8，頁 10a-b。

107 姚賡唐，〈呂明德先生年譜跋〉，於《呂明德先生年譜》卷首，於《四庫全書存目叢書》集部 185（臺南：莊嚴文化事業，1997），頁 384-385。

108 呂維祺，《明德先生文集》，卷 1，頁 11b-20b。

109 呂維祺，〈芝泉會約〉，《明德先生文集》，卷 21，頁 4b-5a。

經》、家禮》、存古篇》、士大戒》[110]各書付本人，前後細看，便問君要入會何意思，想其人必有以置對矣。」掣講《孝經》等書時，未看者，還要受罰。[111]由此可見，呂維祺的孝經學，不僅關乎他個人的學問或信仰，他更是以官紳和著名的理學講學家的身份，藉著地方講會的組織與活動提倡孝經學。若比較明代其他各地陽明講會的內容多以《四書》和理學家語錄爲主，並不特別重視《孝經》，呂維祺對《孝經》的提倡，有其特殊之處。因此，無論就著述、講學傳授或政治動作而言，呂維祺都是晚明對《孝經》提倡最具知名度與影響力的一位。

呂維祺在 1639 年上疏崇禎皇帝爲《孝經》請命，兩年後（1641）他便在洛陽殉難，明王朝也衰亡在即，因此他對《孝經》的建議並未能落實，他的孝經學著作也必須等到康熙二年 （1663）才由兒子爲之出版 。計東（約 1626-1677）[112]在康熙七年（1668）爲重刊《孝經大全》所寫的序中，相當讚許呂維祺的箋註之功，並指出其異於前代註釋之處曰：

> 至矣哉。以東所見前賢註釋箋記《孝經》凡百數十家，未有若忠節呂公所著之詳切明備，使人悚然改觀者也。孝弟之道雖曰孩提之童無不知愛知敬，可以不學不慮自然合于要道，此以論率性則然，若以語乎修道，則《孝經》亦但舉其大綱而已。其曲折纖悉必合《三禮》、家語》、小學》及漢宋諸儒箋註，各經之章句彙觀而分析之，然後知一語一動，一食一息之節，莫不有仁人孝子不敢過、不敢不及之義。雍容肅穆中乎情文之矩矱者在焉，此修之所以率性也。嘉隆以來學者大率宗姚江之教，以不學不慮為宗，至心齋、近溪益主直指人心，見性即道之說，海內靡然從風，其最易動人者于孟子孩提之章尤三致意，若是是，無論《三禮》、小學》諸書可廢，即《孝經》一書舉其大綱者皆可廢而不讀也。……東益以嘆姚江之教，心齋、近溪之專主率

110 《士大戒》為呂維祺所作，見《明德先生文集》，卷 17，頁 1a-4a。

111 對於遠方士人不能負笈者，則鼓勵他們熟讀上述諸書，在當地與同心向學之士一起立會。呂維祺，《伊洛會約〉，罰例〉，明德先生文集》，卷 22，頁 14b-15a；17a；21a。

112 計東，字甫草，別號改亭，吳江人而籍嘉興，年十五補諸生，文譽日起。清初順治八年（1651）中乙榜，十二年（1655）貢入太學，十四年（1657）舉京兆第七人，十八年（1661）因江南奏銷案被黜，黜後十六年卒，歲五十有二。曾從學於劉宗周，其文集為《改亭文集》（康熙 32 年序刊本，日本京都大學人文研究所圖書館藏）。

> 性，不言修道者，即于孝弟之道而未得其大全，而公之書為粹然無弊已。[113]

計東認爲呂維祺的箋註比諸各家都更詳細，而且他認爲更重要的是，呂維祺不是以己意解經，而是博採漢宋諸儒的詮釋，並配合三禮、《家語》、《小學》等書的教導來作箋註，因此此書粹然無弊，可做爲修道之學的指南。此是中肯之見，清初學者如湯斌（1627-1687）、冉覲祖（1636-1718）等亦十分推崇呂維祺的《大全》。[114]值得玩味的是，計東在稱揚呂維祺闡發《孝經》這部行道之經時，同時也批判晚明陽明學之專主率性、不主修道，甚至將晚明士人廢而不讀《孝經》、《小學》等注重修行之書歸咎於王艮、羅汝芳。在此，計東不僅要切斷呂維祺的註釋和晚明陽明學的關係，更將二者對立化。

在清代一片撻伐陽明學的氛圍下，計東的看法自屬主流意見，[115]但也明顯帶有不實的偏見。此時王學末流被說成「專主率性、不主修道」已是著名的成見，自不能輕易與講究人倫、篤實踐履、且受到官方支持的《孝經》聯上關係。[116]然而如前文所論，晚明認真研讀《孝經》、付諸實踐並設法提倡的學者，其實與陽明學有相當密切的關係，王艮和羅汝芳等泰州學者對孝經學的重視與影響更不容忽視，因此絕非如計東想當然耳地說陽明末學專主率性、不主修道，故不能重視《孝經》。不過，計東指出呂維祺的箋註較諸家詳備，則是事實。

從體例上，我們很容易發現呂維祺的《孝經大全》異於江元祚和朱鴻作品

113 計東，〈孝經大全序〉，呂維祺，《孝經大全》卷首，頁 343-344。

114 湯斌：「《孝經》註釋箋註凡數百家，近惟新安呂忠節公所著《本義》、《大全》最稱詳備。」見湯斌，〈孝經易知序〉，《湯子遺書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 3，頁 17a。冉覲祖的《孝經詳說》也主要參考呂維祺的作品，見下註。

115 類似的看法在清初相當普遍，是學術界也是朝廷的主流看法，以冉覲祖著《孝經詳說》為例，他雖然參考了呂維祺之作，也頗有稱許之意，但也要完全切斷《孝經》與陽明學的關係：「吾鄉呂忠節公介孺著《孝經本義》、《大全》、《或問》，識解洞徹，授引詳備，於今文之學，集厥成矣。然意在進呈，頗有浮誇語，非儒者注經之體，而於王門支流如近谿、海門輩，世所指為怪誕不經者，亦錄其言，使人駭異。蓋瑜中之瑕，不相掩也。」甚至為了提高呂維祺注釋的可信度，冉覲祖還刻意削弱呂維祺的陽明學色彩，說呂從不詆毀朱子，故與其他姚江學者不同，是「始染姚江，終歸正學者。」見冉覲祖，《孝經詳說》（臺南：莊嚴文化事業，1997），書首的〈自序〉；卷 2，頁 35a。

116 清順治皇帝曾命馮銓等纂修《孝經衍義》，但未及成書，康熙親政後，即命繼續編纂《孝經衍義》，終於在二十一年（1682）完成，後命頒行天下。趙爾巽等撰，《清史稿》（北京：中華書局，1977），卷 5，頁 144；卷 6，頁 180；卷 7，頁 228。

的地方。呂維祺的《孝經大全》後半部包括了孔曾論孝、曾子孝言、孝行，以及歷代論孝之文，此部分比較接近朱鴻和江元祚總輯的風格；不過，此書的前十三卷則是以經書箋註的方式呈現，在此呂維祺的確比朱鴻和江元祚更能展現註釋家的廣博與判斷之能力，其作品也比二家更接近清代經學家的箋註風格。此或許也是呂維祺的《孝經大全》比朱鴻和江元祚的總輯更能在清代獲得學者稱許的原因。

呂維祺爲《孝經》作箋註所引用彙輯的書籍，除了歷代《孝經》的註釋以及五經外，還有《說文》、《白虎通》、《禮記》、《莊子》等書，所引的歷代學者人數相當多，包括：杜欽、王維（699-759）、張說（667-730）、張載（1020-1077）、尹焞（1061-1132）、劉子翬（1101-1147）、許衡（1209-1281）、方孝孺（1357-1402）、曹端（1376-1434）、薛瑄（1389-1464）、章懋（1436-1521）、呂柟（1479-1542）、孫本、羅汝芳、朱鴻、周汝登（1547-1629）、焦竑（1541-1620）、虞淳熙、王艮、來知德（1525-1604）、楊東明（1548-1624）、鄒元標（1551-1624）、尤時熙（約 1502 生）等。可見呂維祺以其熟悉的理學知識來詮釋《孝經》，亦可見其折衷群言欲成一家之言的氣魄與學識。從他的箋註，我們看不出如計東所言有刻意違離陽明學的地方，在許多地方他顯然支持王艮、羅汝芳的看法。呂維祺的許多論點，包括《孝經》與《春秋》並列乃明王治統之書、以《孝經》爲孔門心法、爲六經之綱要、以及孝感通天地神明等，[117]也與朱鴻、孫本、虞淳熙之論幾乎無異，而上文我們已闡述了朱鴻等人的孝經觀與陽明學的密切關係。因此，我認爲我們不但不應將呂維祺與晚明陽明學切斷或對立，反而應該將呂維祺視爲繼朱鴻、虞淳熙之後，在深受陽明學影響的晚明孝經學背景下，對《孝經》詮釋工作的進一步發揮。

六、結語

本文主旨並非關於《孝經》的考證、辯僞或闡釋的工作，而是關於《孝經》在晚明被表述的一種風貌。萬曆年間江浙一帶士人提倡《孝經》學的努力與他們的孝經論述主要反映在朱鴻所總輯的《孝經總類》中，他們的觀點雖不盡相同，但對《孝經》經典地位與崇高性的信念卻相當一致，在爭取《孝經》做爲朝廷科舉取士的必考科目以及士教育必要內容的努力上，他們的立場也相

117 呂維祺的觀點反映在其為《孝經》所作的箋註中，見其所輯《孝經大全》前十三卷，亦見〈孝經軒語錄〉，《明德先生文集》，卷 23，頁 15b-16b。

一致。本文選擇以朱鴻、孫本的政教功能論述爲探討的主題，說明他們基於自己對《孝經》乃純粹孔曾問答之言 、承載聖人之行的儒家經典的信念 ，宣稱《孝經》的地位與《春秋》相當，是一部「夫子平生所蘊 、治天下之大經大法」，開萬世治統的書籍，絕非限于言子事親的倫理範圍 ，因此在他們的詮釋中，「天子」具有特殊的地位，乃一切感應化機的關鍵所在。

再者，他們基於「孝爲德之本」、孝爲孔門宗旨」、孝爲良知良能」的看法，推論《孝經》不僅是經書之一 ，更是諸經的總會 ，是孔門心法的文字法寶，道統的重要內涵，更是一部從孩童到聖人都必須研讀信守的經典。從朱鴻等人的論述，我們不僅看見許多與陽明良知學論述若符合節之處 ，也看見他們主要對話的對象是朱熹對《孝經》的質疑，無論是引詩的文字問題、或全篇結構與義理大旨的問題，他們都試圖反駁朱熹之疑，希望恢復《孝經》的經典地位，提昇它在當時社會的影響力。

到了崇禎年間，因著江旭奇的奏疏，崇禎皇帝於 1633 年頒布聖諭，重申對《孝經》的重視，同年江元祚編輯的《孝經大全》出版。從體例與內容看，江元祚《孝經大全》和朱鴻《孝經總類》都頗神似，因此無論就孝經學研究或文獻整理而言 ，江元祚的貢獻都相當有限 ，不過若考慮江元祚孝經家學的淵源、他個人在當時杭州的文名、對佛學用功實踐等，我認爲與其視江元祚爲一個剽竊的文人，毋寧相信在他身上我們看見朱鴻、虞淳熙等學者們對孝經學的提倡，在大約半個世紀後的某種延續和呈現。

而崇禎年間對孝經學研究與提倡最有力的學者則是呂維祺，呂維祺不僅在個人學問與日常實踐中做到了奉《孝經》如神明的地步，他同時是地方講學領袖，在他所主盟的芝泉會和伊洛會中 ， 《孝經》都佔有重要的份量。他更進呈所著孝經學作品，又疏陳表章《孝經》八要，爲帝王刻劃一幅孝治天下的理想藍圖。可惜明王朝衰亡在即，呂維祺亦殉國，他的《孝經大全》必須等到三十年後（康熙二年）才由兒子出版。弔詭的是，他孝治天下的理想卻在滿洲皇帝的主政下，以一種他始料未及的方式付諸實踐。

呂維祺的《孝經大全》確實比朱鴻、孫本、虞淳熙等更加旁徵博引，其註釋的廣博與判斷也更接近清代 經學家箋註的風格 ，在清初朝廷重視《孝經》、欲以孝治天下的文教政策下，他的著作也深獲學者們的讚許。然而，也因著學風轉變，許多清代學者在稱許呂維祺的孝經學之餘 ，都特意切斷晚明陽明學與《孝經》的關係，製造呂維祺與陽明學的區分、甚至對立。此並不符學術史發展的實況，我們不僅從朱鴻等人的孝經論述中清楚看見陽明學與晚明孝經詮釋

的密切關係，從呂維祺的理學背景及其孝經詮釋也可清楚看見陽明學的影響，因此，從學術史的研究立場，我們必須指出呂維祺的孝經學絕不是陽明學的對立面產物，反而應該在深受陽明學影響的晚明孝經學脈絡中來理解，並爲其定位。

引用書目

不著撰人，《孝經鉤命決》，黃奭輯，《黃氏逸書考》，收於《續修四庫全書》1209 冊。上海：上海古籍出版社，1997。

尹繼善等修，黃文雋等纂，《江南通志》（乾隆 3 年刊本）。

王世貞，《讀書後》。臺北：臺灣商務印書館，1983。

王　艮，《重鐫心齋王先生全集》。東京高橋情報據日本內閣文庫藏明萬曆間刊本影印，中央研究院傅斯年圖書館藏。

王　畿，《龍谿王先生全集》。臺南：莊嚴文化事業，1997。

冉覲祖，《孝經詳說》。臺南：莊嚴文化事業，1997。

朱　熹，《朱子語類》。臺北：華世出版社，1987。

朱　鴻，《孝經總類》，《續修四庫全書》經部 151。上海：上海古籍出版社，1995。

朱彝尊著，林慶彰等編審，《點校補正經義考》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997。

江元祚，《孝經大全》。上海市：海古籍出版社，1995。

江旭奇，〈皇明通紀集要序〉，於陳建撰，江旭奇增補《皇明通紀集要》（成都市：巴蜀書社，2000）篇首。

江旭奇輯，《朱翼》。臺南：莊嚴文化事業，1995。

何子煌，《孝經的研究》。新加坡：新加坡亞洲研究學會，1984。

何　磊，〈論中國傳統文化中的“孝”〉，《雲南師範大學學報》，卷 32 期 1（2000），頁 25-29。

余時英，《孝經集義》。1624 年版本，哈佛大學燕京圖書館善本書室藏。

冷德熙，《超越神話——緯書政治神話研究》。北京：東方出版社，1996。

呂妙芬，《陽明學士人社群》。臺北：中央研究院近代史研究所，2003。

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》，期 32（1999），

頁 165-208。
呂妙芬，〈晚明《孝經》論述的一個面向：虞淳熙孝論的宗教意涵及其文化脈絡〉（未刊稿）。
呂維祺，《孝經或問》。上海：上海古籍出版社，1995。
呂維祺，《孝經大全》。上海：上海古籍出版社，1995。
呂維祺，《明德先生文集》。臺南：莊嚴文化事業，1997。
林麗真，〈論魏晉的孝道觀念及其與政治、哲學、宗教的關係〉，《臺大文史哲學報》期 40 (1993)，頁 25-52。
姚賡唐，〈呂明德先生年譜跋〉，於《呂明德先生年譜》卷首，於《四庫全書存目叢書》集部 185（臺南：莊嚴文化事業，1997），頁 384-385。
紀昀編纂，《四庫全書總目》。臺北：藝文印書館，出版年不詳。
胡美琦，《中國教育史》。臺北：三民出版社，1990。
計　東，《改亭文集》。康熙 32 年序刊本，日本京都大學人文研究所圖書館藏。
徐象梅，《兩浙名賢錄》。北京：書目文獻出版社，1988。
祝允明，《懷星堂集》。臺北：臺灣商務印書館，1983。
馬元調，《橫山遊記》。臺北：新文豐，1989。
張　瀚，《武林怡老會詩集》。上海：上海書店，1994。
張　嚴，〈孝經鄭注真偽辨疑〉，《成功大學學報》期 5（1970），頁 71-80
曹淑娟《晚明性靈小品研究》（臺北：文津出版社，1988）。
項　霧，《孝經述註》。臺北：新文豐，1985。
陳鴻森，〈孝經學史叢考〉，《嚴耕望先生紀念論文集》（臺北：稻鄉出版社，1998），頁 53-72。
陳鴻森，〈《經義考》孝經類別錄〉（上）、（下），《書目季刊》卷 34 期 1，頁 1-31；卷 34 期 2，頁 1-27。
陳鐵凡，《孝經學源流》。臺北：國立編譯館，1986。
曾伯華，〈「孝經存疑試論」讀後補證及淺見〉，《孔孟月刊》，卷 14 期 5，頁 21-24。
湯　斌，《湯子遺書》。臺北：臺灣商務印書館，1983。
黃中業，〈《孝經》的作者、成書年代及其流傳〉，《史學集刊》期 3（1992），頁 7-12。
黃道周《孝經集傳》。臺北：臺灣商務印書館 1983 年。

楊晉龍，〈何楷《詩經世本古義》引用《化書》及其相關問題探究〉，《中國文哲研究集刊》，期 21，頁 293-335。

楊起元，《太史楊復所先生證學編》。東京高橋情報據日本宮內廳書陵部藏明萬曆 24 年序刊本影印，中央研究院傅斯年圖書館藏。

楊儒賓，〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程——從性命之書的觀點立論〉，《臺大歷史學報》，期 24（1999），頁 29-66。

葉向高，《蒼霞餘草》。揚州：江蘇廣陵古籍刻印社，1994。

葛　昕，《集玉山房稿》。臺北：臺灣商務印書館。

虞淳熙，《虞德園先生集》。北京：北京出版社，2000。

趙爾巽等撰，《清史稿》。北京：中華書局，1977。

劉志江，〈孝經研究〉，《農專學報》輯 14，頁 299-326

蔡汝堃，《孝經通考》。臺北：臺灣商務印書館，1966。

羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》。明萬曆 46 年劉一焜刊本，臺北國家圖書館縮影資料。

羅傳奇、吳雲生，《王安石教育思想研究》。南昌：江西教育出版社，1991。

龔嘉儁修，《杭州府志》（清光緒 26 年修本）。臺北：成文出版社，1974。

井上哲次郎編，《日本倫理彙編》（東京：育成會，1901-1903）。

加地伸行，《中國思想からみた日本思想史研究》（東京：吉川弘文館，1985）。

Alan Chan and Sor-hoon Tan eds., *Filial Piety in Chinese Thought and History*. London, New York: Routledge Curzon, 2004.

Benjamin Elman 著，呂妙芬譯，〈南宋至明初科舉科目之變遷及元朝在經歷史的角色〉，《元代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，2000），頁 71-118。