

《西銘》與《孝經》：兼論晚明「孝」的形上本體思想

呂妙芬

一、前言

本文主要欲從《西銘》詮釋史的變化，配合晚明陽明學思想及當時對《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋內容，討論晚明「孝」思想具有形上本體化的特殊意涵。全文主要分為兩部分，第一部分探討從宋到晚明《西銘》詮釋史的演變，將說明自從張載（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，程頤（1033-1107）和朱熹（1130-1200）對《西銘》的詮釋成為影響後代學者最重要的觀點。文中除了詳述程朱對《西銘》的解釋，並指出程朱認為《西銘》的主旨不在說孝，孝只是一種比喻，目的是要藉著人所熟悉的孝，引領人認識更抽象而崇高的道體與性體。¹到了晚明，在陽明學流行以及《孝經》學復興的背景下，開始出現將《西銘》與《孝經》合觀並論的現象，《西銘》的主旨也愈來愈與「孝」的意涵扣聯。本文第二部分則試圖說明何以對《西銘》的詮釋在晚明出現如此的變化，筆者認為此與當時復興的《孝經》學以陽明學為主要詮釋觀點有關，故此節將進一步根據陽明後學「仁孝一體」的論述，以及晚明對於《論語》：「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋內容，討論晚明不同於程朱觀點、具晚明思想特色的孝論，亦以此提供對晚明《西銘》詮釋觀點變化部分學術史脈絡的說明。

二、宋到晚明的《西銘》詮釋史

（一）程朱的觀點

張載的《西銘》是宋明理學最著名的文本之一，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「繼三代之作」；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

¹ 見下文。

² 李耆卿，《文章精義》，收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版社，1985），冊 80，總頁 430。

³ 程鉅夫，〈李仲淵御史行齋漫藁序〉，《雪樓集》（上海：上海書店，1994），卷 15，頁 24a-b。

⁴ 清聖祖，《御纂性理精義》，收入《四部備要》（臺北：中華書局，1965），冊 132，「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，其服之終身而無斃者。劉紹攸，〈自序〉，《衛道編》（北京：北京出版社，1997），

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》以其見道體規模宏大而分明，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

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，發明聖人之微意至深，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，他是認為《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》之為書，推理以存義，擴前聖所未發，與孟子性善養氣之論同功，二者亦前聖所未發，豈墨氏之比哉。¹⁰

為了回應楊時，程頤進一步以「理一分殊」闡釋《西銘》要旨，¹¹從此「理一分殊」成為宋明理學詮釋《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

卷首，頁 2a (209)。對《西銘》重要影響力的討論，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 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？」。程顥、程頤，《河南程氏遺書》，收入《二程集》（一）（臺北：漢京文化事業，1983），卷 18，頁 196；卷 23，頁 308。

⁶ 程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 2 上，收入《二程集》（一），頁 22；15。

⁷ 程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 2 上，收入《二程集》（一），頁 37。

⁸ 朱子，〈答汪尚書〉，《朱文公文集》，收入《四部叢刊》（臺北：臺灣商務印書館，1965），冊 228，卷 30，頁 470。

⁹ 楊時，〈寄伊川先生〉，《龜山集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 16，頁 6a-7a。

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

¹¹ 朱熹，《朱子語類》：「《西銘》本不曾說理一分殊，因人疑後，方說此一句。」朱熹，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987），卷 95，頁 2457。

¹² 朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2522。

「理一分殊」講解《西銘》，主要是針對楊時之疑而發，即要說明《西銘》的精神完全符合儒家宗旨，並強調其與墨氏的差異。他說：「《西銘》明理一而分殊，墨氏則二本而無分。」¹³所謂「理一分殊」，簡言之，即從道體的觀點看，萬物不是個別獨立的存在，而是彼此均具關聯；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，對萬物一體之仁的崇高境界有所領略。他指出人若真正能超越己身之私，愛民利物，層層推致到萬物一體之仁的境界，此便是為仁之方，亦即儒家所謂親親而仁民、仁民而愛物的精神。因此，他特別強調《西銘》的要旨完全符合儒家精神，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、上下貴賤秩序井然，卻又能從己身己家出發，超越一己之私，仁民愛物，推致天地萬物一體之仁的基本立場。

朱子承襲了程頤的觀點，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，例如：

《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。¹⁵

既然明白區分乾、坤、父、母，便是分殊的表述；但又講到「予茲藐焉混然中處」，則雖有乾、坤、我三者之分，卻又「混然」而一，可見人人身上均有箇乾坤，¹⁶此即表述「分殊而理一」的道理。同樣地，吾人之身體與性體雖有分別，但具來自天地，故是分殊而理一；而萬物雖均生自天地，但稟性又有正偏明暗等差別，故又是理一而分殊。另外，朱子也屢次用「直看」和「橫看」來說明理一分殊。簡言之，「直看」取貫通之義，是要能從分殊處見理一；「橫看」則取分別義，是要從理一處見分殊。¹⁷

與程頤相較，朱子對於「分殊」的說解更多也更詳細。事實上，楊時在程頤提出理一分殊的說明後，又寫了第二書，書中雖表示經過程子解釋後，自己已「釋然無惑」，但也再提《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」。¹⁸也因此，朱子始終覺得他沒有真正釋疑，故詳細闡

¹³ 程頤，〈答楊時論西銘書〉，收入《二程集》（一），頁 609。

¹⁴ 程頤，〈答楊時論西銘書〉，收入《二程集》（一），頁 609。蔡仁厚，〈張子西銘開示的理境〉，《鵝湖》，期 3，頁 24-28。

¹⁵ 朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2523。

¹⁶ 朱子說：「蓋此身便是從天地來，乾道成男，坤道成女，則凡天下之男皆乾之氣，凡天下之女，皆坤之氣，從這裡便徹上徹下都即是一箇氣，都透過。」朱熹註《西銘》，收入費余懷編，《性理彙編》（清刊本，日本內閣文庫藏），頁 1a。

¹⁷ 朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2524-2525。

¹⁸ 據楊時自己的解釋，「稱物」意指親疎遠近各當其分；「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-8b。

釋《西銘》「分殊」的意涵，也再度回應楊時之疑。¹⁹他說：

《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。²⁰

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，物為吾與也，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。²¹

朱子認為「萬物一體」並不是弭平人倫、物我的區別，而是在眾多分殊有差等的人際關係以及上下貴賤的秩序中，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。」²²換言之，在儒家「萬物一體」視域中，人倫位分的差等之序是始終不可抹煞的，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等同於「民吾同胞」意義下的萬民，其間親疏分際的差異，絕不容抹煞。這裡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。²³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某種聯屬一貫的關係，故人的存在，既有天道性命相貫通的尊貴，又應視

¹⁹ 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《張子全書》，收入《四部備要》（臺北：中華書局，1965），卷1，頁7b；朱熹，《朱子語類》，卷98，頁2527。朝鮮李滉的《西銘考證講義》：「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》（江戶刊本，日本內閣文庫藏），頁16a-b。

²⁰ 朱熹，《朱子語類》，卷98，頁2524。

²¹ 朱熹，〈與郭冲晦〉，《朱文公文集》，卷37，頁601。

²² 朱熹，〈與郭冲晦〉，《朱文公文集》，卷37，頁601。

²³ 從程朱之論可以推到對家庭倫常的肯定，並以此闢佛，在王夫之的〈乾稱篇〉中有更清楚的說明。但因爲程朱並沒有強調《西銘》以孝道盡窮神知化之致，王夫之也批評其僅「引而不發」，「發明其體之至大，而未極其用之至切」。見王夫之，〈乾稱篇〉，《船山全書》（長沙：嶽麓書社，1992）第12冊，頁351-357。

天下之民物猶如同胞黨與，讓仁愛周遍無遺。²⁴綜言之，對程朱而言，《西銘》雖然主在講述超越崇高的道體，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。²⁵

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，更在於它談道體的高度及宏大氣象，他們對《西銘》的評價極高，以下謹引數條程門對其評價之言：

《西銘》言弘之道，觀子厚所作《西銘》，能養浩然之氣者也。²⁶

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。²⁷

《西銘》只是要學者求仁而已。²⁸

基本上，程門學者都認為，《西銘》講吾人體性稟自於天，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。²⁹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。³⁰

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，而是闡明人與天道萬物的關係，讓學者能反身求仁。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》中確實論及事親之事，但他說那只是用以形容事天而已，實與事親無關。³¹我們從以下朱子與門人的對話，可以清楚地看見這一點：

林聞一問：《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，明其所難曉耳。³²

²⁴ 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《性理彙編》，頁 2a。

²⁵ 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，亦反駁佛教：「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》（天明 4 年刊本，日本內閣文庫藏），頁 5b。

²⁶ 《張子全書》，卷 1，頁 16？。

²⁷ 此為尹焞之言，收入《張子全書》，卷 1，頁 12b。

²⁸ 此為楊時之言，收入《張子全書》，卷 1，頁 13a。

²⁹ 程顥、程頤，《河南程氏遺書》，卷 18，收入《二程集》（一），頁 196。

³⁰ 見朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2520-2521。

³¹ 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」。朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2525。

³² 朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2521。

朱子又說：

他（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。³³

《西銘》本不是說孝，只是說事天，但推事親之心以事天耳。³⁴

可見朱子並不認為《西銘》的旨意與「孝」有關，即使《西銘》的文字明顯說及父母、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，以一種比喻的手法來講明較難理解的萬物一體之仁。

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、具有「理一分殊」意涵、「萬物一體」氣象，並能指示學者循天理、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學者，成為《西銘》詮釋史上極具份量的聲音，無論饒魯、吳澄（1249-1333）對《西銘》的闡發，³⁵或薛瑄（1389-1464）所說：「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。」³⁶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） 晚明的新觀點

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》開始和《孝經》掛勾，學者經常將兩個文本並提合論，或以《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。以下謹舉明清之際《西銘》與《孝經》合論的例證進一步說明。

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。³⁷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

³³ 朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2526。

³⁴ 朱熹，《朱子語類》，卷 98，頁 2522。

³⁵ 見《張子全書》，卷 15，頁 7b-10a。

³⁶ 薛瑄，《讀書續錄》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 5，頁 16b；卷 3，頁 20a。薛瑄又說：「朱子太極、《西銘》之解至矣盡矣。」見《讀書續錄》，卷 5，頁 20a。

³⁷ 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》，期 48（2005），頁 1-46。

地察語也。³⁸

可見張載之所以能夠在「孝」的宗傳系譜上佔中心地位，主要取決於《西銘》。虞淳熙將《西銘》定位為《孝經》的正傳，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。」³⁹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，⁴⁰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。」⁴¹呂維祺在《孝經大全》中也同樣全文引述《西銘》，做為經文「孝弟之至，通於神明，光於四海。」的註解，他並強調《西銘》闡發了「孝弟即事天」、「神明孝弟非二事」的道理。⁴²另外，溫純（1539-1607）曾為朱鴻《孝經總類》作序，⁴³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。⁴⁴

清初的《孝經》註釋，雖然在詮釋觀點上明顯有排斥陽明學、轉向程朱學的變化，⁴⁵但是以《西銘》註釋《孝經》的作法並沒有因此消失，例如李之素的《孝經內傳》⁴⁶引錄《西銘》全文，並附以朱子、饒魯、吳澄（1249-1333）對《西銘》的評論；應是（1638-1727）的《讀孝經》同樣以《西銘》註〈感應章〉；⁴⁷吳之騷（1638-1709）的《孝經類解》亦然，且明確說：「《西銘》一篇，《孝經》之義疏也。」⁴⁸康熙朝頒布的《御定孝經衍義》在「衍至德之義」中也徵引《西銘》

³⁸ 虞淳熙，〈宗傳圖〉，收入朱鴻，《孝經總類》（上海：上海古籍出版社，1995），申集，頁168。

³⁹ 楊起元，《孝經引證》（臺北：藝文印書館，1965），頁15a-b。

⁴⁰ 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〉。

⁴¹ 呂維祺，〈古今羽翼孝經姓氏〉，《孝經大全》卷首，頁12a，總頁359。

⁴² 呂維祺，《孝經大全》，卷11，頁5a-6b，總頁431。

⁴³ 見朱鴻輯，《孝經總類》，卷首，頁19-20。

⁴⁴ 溫純，〈贈雷公偕壽序〉，《溫恭毅集》，收入《四庫全書珍本》（臺北：臺灣商務印書館，1977），卷8，頁41a。

⁴⁵ 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》（預定2007年底出版）。

⁴⁶ 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15年（1676）左右，出版約在康熙60年（1721）。見李之素，〈序〉，《孝經內外傳》（上海：上海古籍出版社，1995），卷首，頁1a-3b。

⁴⁷ 《讀孝經》始著於康熙59年（1720），雍正4年（1726）成書。註引《西銘》，參見應是，《讀孝經》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷4，頁16b，總頁142。

⁴⁸ 吳之騷，《孝經類解》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷16，頁2a，總頁237。《孝

全文及朱子的解釋，負責修纂的朝臣並加按語曰：⁴⁹

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。⁵⁰

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，將兩個文本相提並論。

康熙朝的雷于霖對於《西銘》有深刻的體悟和重視，⁵¹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」。⁵²另外，朱用純（1627-1698）為紀念父親朱集璜（d. 1645），每日「晨起謁家祠，退即莊誦《孝經》」，⁵³他也經常手抄《孝經》送人，⁵⁴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，⁵⁵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，例如黃道周（1585-1646）說：「〈訂頑〉之戒戲妄，與四勿同規；《西銘》之關愛敬，與《孝經》同旨」；⁵⁶孫承澤（1592-1676）說：「橫渠《西銘》極得《孝經》大意。」⁵⁷董其昌（1555-1636）則說若欲為《孝經》下註脚，則「張橫渠《西銘》尤是一家眼目。」⁵⁸王夫之（1619-1692）對《西銘》的詮釋，亦有別於程朱，特別強調

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，體制內容博雜之書。

⁴⁹ 負責修纂《御定孝經衍義》的儒臣主要為葉方藹、張英、韓菼。

⁵⁰ 葉方藹等編，《御定孝經衍義》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷2，頁5b-6a，總頁136。

⁵¹ 據雷于霖自述，他自從獲得《西銘》後，「每日之間，或立而誦之，或坐而誦之，或依臥而誦之，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，生一切密修實證心，惟恐為悖賊，為不才，以忝吾所生。」見氏著，〈西銘續生篇序〉，收入《雷柏霖西銘續生篇》（清道光刊本，中研院傅斯年圖書館藏），卷首，頁1a-b。

⁵² 雷于霖，〈西銘孝經合解本意〉，收於《雷柏霖西銘續生篇》，頁19a-b。

⁵³ 彭紹升，《二林居集》（臺北：石門圖書，1976），卷19，頁8b。亦見，彭定求，〈朱柏廬先生墓誌銘〉，收入朱用純，金吳瀾補編，《朱柏廬先生編年毋欺錄》（北京：北京圖書館出版社，1998），頁379。

⁵⁴ 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》鑄諸石，便於傳播。朱用純，〈石刻孝經跋〉，《愧訥集》（民國18年刊本，中研院傅斯年圖書館藏），卷10，頁13a-b。

⁵⁵ 彭紹升，〈柏廬朱先生字冊跋〉，《二林居集》，卷9，頁3b-4a。

⁵⁶ 黃道周，〈洪尊光箴〉，《黃石齋先生文集》（上海：古籍出版社，1995），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《西銘》。」孫承澤，《庚子銷夏記》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷7，頁26b。

⁵⁷ 孫承澤，《庚子銷夏記》，卷7，頁26b。

⁵⁸ 見張照，《石渠寶笈》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷3，頁21a。

「以孝道盡窮神知化之致」的一面，認為「孝」是《西銘》的核心意旨。⁵⁹

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》■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，■歸于存順歿寧，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。……張子不愧屋漏為無忝，存心養性為匪懈，即此是事天之學，即此是事親之學。⁶⁰

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。」⁶¹他從《西銘》所讀出與《孝經》互為表裡的思想，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天性，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，所謂：「仁人為能饗帝與孝子為能饗親，總是一氣相通，一誠所感，何嘗有二？」⁶²

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。」⁶³他在〈孝經〉一文更明確地聯繫兩個文本，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。⁶⁴

又說：

⁵⁹ 王夫之，〈乾稱篇〉，《船山全書》冊 12，頁 353。

⁶⁰ 許三禮，〈海昌會語〉，收於《天中許子政學合一集》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷 1，頁 8b-9b，總頁 467。

⁶¹ 許三禮，《海昌講學集註》、《北山問答》，收入《天中許子政學合一集》，頁 488-491；492-505；《海昌會語》，收入《天中許子政學合一集》，頁 467。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》，卷 9 期 2（1998），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〉（未刊稿）。

⁶² 許三禮，〈海昌會語〉，收入《天中許子政學合一集》，卷 1，頁 8b-9a，總頁 467。

⁶³ 李光地，〈進性理精義表〉，《榕村集》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷 25，頁 9a。

⁶⁴ 李光地，〈孝經〉，《榕村語錄》（北京：中華書局，1995），卷 17，頁 303。

前儒謂《西銘》乃〈原道〉宗祖，吾謂《孝經》又《西銘》宗祖。⁶⁵

《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。⁶⁶

另外，張敘（1690-1775）著有《孝經精義》，他曾說：「周子〈太極圖說〉，張子《西銘》，尤扶《孝經》之精蘊焉。」⁶⁷他在《孝經或問》中也同樣將《西銘》與《孝經》經義互觀比論。⁶⁸

綜上所論，程朱認為《西銘》的主旨並不在說孝，而是藉孝以說道體，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》合解並論，以《西銘》詮釋《孝經》經義。在這樣的論述脈絡裡，《西銘》也有了新的意涵，除了闡發萬物一體之仁，它更成為一部論述「孝」的重要文本。

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思想史脈絡中發生？我認為這主要與晚明《孝經》學的復興及當時普遍以陽明學觀點詮釋《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，十六世紀末浙江一帶湧現了一股出版《孝經》、提倡《孝經》的風潮，陽明後學，尤其以羅汝芳（1515-1588）為核心的學者更在其中扮演了重要的角色。⁶⁹講究道體仁體的《西銘》之所以頻頻被用以詮釋《孝經》經文，顯然關乎著當時學者對於仁孝的看法，故本節將對此進行討論。下文將首先討論晚明陽明學者對於仁孝關係的看法，進而考察當時學者對《論語》：「孝弟也者，其為仁之本與」的註解內容，說明當時確實出現異於程朱觀點、具形上本體意涵的孝論，並以此做為理解《西銘》詮釋史變化的思想史背景。

（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，他們的看法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。故本小節先整理陽明後學對於仁孝的論述，下一小節再進入對《論

⁶⁵ 李光地，〈孝經〉，《榕村語錄》，卷 17，頁 304。

⁶⁶ 李光地，《榕村語錄》，卷 19，頁 326。

⁶⁷ 張敘，《孝經精義》（上海：上海古籍出版社，1995），冊 1，頁 1b-2a，總頁 369-370。

⁶⁸ 張敘，《孝經或問》，收入《孝經精義》，頁 4a-b，總頁 401。

⁶⁹ 呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》，期 61（2004），頁 223-260；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〉。

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父母的愛念，在因循未決之際，他終於領悟到：「此念生於孩提，此念可去，是斷滅種性矣。」⁷⁰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。也因此他終於從釋道二氏轉回，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，令其回轉歸家。⁷¹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。⁷²

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」。⁷³

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。⁷⁴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⁷⁵：「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。⁷⁶

到了陽明後學，我們則愈多看見學者著力闡發「孝」本體義的意涵，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，堯舜之不勉而中必不可求。⁷⁷

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。⁷⁸

⁷⁰ 《王陽明年譜》，收入《王陽明全書》（四）（臺北：正中書局，1979），頁 82。

⁷¹ 《王陽明年譜》收入《王陽明全書》（四），頁 82。

⁷² 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》（臺北：學生書局，1983），頁 400。

⁷³ 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。」陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 271。

⁷⁴ 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。陳來，《有無之境》（臺北：佛光文化事業有限公司，2000），第四章

⁷⁵ 此應為程頤之言。

⁷⁶ 陳榮捷，《王陽明傳習錄詳註集評》，頁 271。

⁷⁷ 羅汝芳撰，楊起元輯，《孝經宗旨》（臺北：藝文印書館，1965），頁 33a。

⁷⁸ 羅汝芳，《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1977），上卷，頁 32a，總頁 63。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。」羅汝芳，《盱

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手。《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。……人固以仁而成，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。」⁷⁹

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。⁸⁰

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，未可尋常測矣」；⁸¹「故其（案即羅汝芳）言孝也，以仁言孝也；其言仁，以孝言仁也。」⁸²楊起元自己也認同羅汝芳的觀點，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。」⁸³他也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，⁸⁴並在〈仁孝訓序〉中，清楚闡明仁孝一旨的道理。⁸⁵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。⁸⁶

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；⁸⁷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，都是指涉天地道體，所不同的只是名稱，他說：「蓋人心一物，而仁也，良知也，孝弟也，則皆

壇直詮》，上卷，頁 9b，總頁 18。

⁷⁹ 羅汝芳撰，楊起元輯，《孝經宗旨》，頁 29b-30a。

⁸⁰ 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），頁 290-292；吳震，《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005），頁 211-223。

⁸¹ 楊起元，〈孝經序〉，《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，中研院傅斯年圖書館藏），卷 4，頁 4a。

⁸² 《孝經宗旨》卷末，楊起元識。

⁸³ 楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷 2，頁 12b。

⁸⁴ 楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 6a-11a。

⁸⁵ 〈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。」楊起元，〈仁孝訓序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 10a-b。

⁸⁶ 楊起元，〈仁孝訓序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 11a。

⁸⁷ 焦竑，〈羅先生論仁孝〉，《焦氏筆乘續集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷 4，頁 32a-b。

其名耳」；「仁者，一名孝弟，一名良知，一名禮。」⁸⁸

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》，⁸⁹他對於「孝」的論述，同樣具有形上化的意涵。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，真性命全體貫徹，故孝弟乃為仁之本。⁹⁰

又說：

只一孝已盡仁，故孟子曰：「親親仁也。」曰：「仁之實，事親是也。」盡力於孝弟，只是求仁，故有子曰：「孝弟也者，為仁之本。」⁹¹

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。⁹²

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實於他德仍有虧欠，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、國之差異，以及儒家講究的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，其實則佛氏啾啾嘔嘔之大慈大悲而已。」⁹³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

⁸⁸ 焦竑，《澹園集》（北京：中華書局，1999），卷12，頁87，88。

⁸⁹ 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》輯2（1991.2），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），頁292-329；呂妙芬，〈做為儀式性文本的《孝經》：明初士人《孝經》實踐的個案研究〉（未刊稿）。

⁹⁰ 潘平格，《潘子求仁錄輯要》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷6，頁1b，總頁621。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。」見同書，卷6，頁5b，總頁623。

⁹¹ 潘平格，《潘子求仁錄輯要》，卷6，頁20a，總頁631。

⁹² 潘平格，《潘子求仁錄輯要》，卷6，頁21b，總頁631。

⁹³ 王夫之，《讀四書大全說》（北京：中華書局，1975），頁38-39。王夫之所批判的晚明心學的思想現象，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

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：把孝提昇到本體地位而涵蓋眾德、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）人倫家國之間有差等的秩序觀。

晚明這種具有形上本體化「孝」思想意涵的論述，因與《孝經》高揚孝德的內容相呼應，也成為當時詮釋《孝經》的重要觀點，形成晚明《孝經》論述重要特色之一。⁹⁴晚明學者們對於《論語》「孝弟也者，其為仁之本與」的解釋又如何？是否也出現一些相呼應的現象？下文即針對此進一步討論。

（二） 晚明「孝弟也者，其為仁之本與」的註釋

在進入討論晚明註釋之前，我們必須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。⁹⁵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。⁹⁶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，可以清楚看出：

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。蓋孝弟者仁之一事，謂之行仁之本則可，謂是是仁之本則不可。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，其為仁之本與。』」⁹⁷

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，其他喜怒哀樂愛惡慾都是情的發用，不屬性體。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，程頤也不認為從屬情的孝弟出發，人可以體悟性體、達到萬物一體之仁的境界。

朱熹承襲了程頤的看法，也說：

題的關注談起》，《近代史研究所集刊》，期 32（1999 年 12 月），頁 165-208。。

⁹⁴ 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〉。

⁹⁵ 邢昺，《論語注疏》（臺北：藝文印書館，1982），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，《論語解注合編》（合肥：黃山書社，1994），頁 9。程樹德，《論語集釋》（北京：中華書局，1990），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。參見程樹德，《論語集釋》，卷 1，頁 10-16。

⁹⁶ 從漢唐到二程的不同詮釋，亦見劉玉敏，〈二程對「孝悌其為仁之本」的解讀及其倫理意義〉，《蘭州學刊》，期 163（2007），頁 15-16。

⁹⁷ 《河南程氏遺書》，卷 18，收入《二程集》（一），頁 183。

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。」⁹⁸

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

「孝弟也者，其為仁之本與。」非謂孝弟即是仁之本，蓋謂為仁之本當以孝弟，猶忠恕之為道也。⁹⁹

朱熹亦曰：

孝弟行於家，而後仁愛及於物，所謂親親而仁民也，故為仁以孝為本，論性則以仁為孝弟之本。¹⁰⁰

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，此亦完全符合了儒家親親而仁民，仁民而愛物的理想。¹⁰¹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為上，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：孝弟為仁之本。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，是為仁之事。親親是第一件事，故孝弟也者，其為仁之本與。」¹⁰²

為了進一步說明行仁之始末關係，朱子還用水流為譬喻，說：「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。」¹⁰³這個意象清楚地表達了在程朱的觀念裡，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，¹⁰⁴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》的詮釋是完全一致的。

由於程朱學在南宋以降逐漸成為主流的學術觀點，元代以後又因著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

⁹⁸ 朱熹，《朱子語類》，卷 20，頁 464。類似的許多解說，可見同書同卷。

⁹⁹ 《程氏外書》，卷 7，收入《二程集》（一），頁 395。程子又說：「孝弟也者，其為仁之本與，言為仁之本，非仁之本也。」《河南程氏遺書》，卷 11，收入《二程集》（一），頁 125。

¹⁰⁰ 朱熹，《朱子語類》，卷 20，頁 463。

¹⁰¹ 故朱熹說：「蓋能孝弟了，便須從此推去，故能愛人利物也。」朱熹，《朱子語類》，卷 20，頁 461。

¹⁰² 朱熹，《朱子語類》，卷 20，頁 461。其他類似的說法，見同書同卷，頁 461-479。

¹⁰³ 朱熹，《朱子語類》，卷 20，頁 463。

¹⁰⁴ 朱子：「仁是根，愛是苗」；「仁是未發，愛是已發」。朱熹，《朱子語類》，卷 20，頁 464。

(1250-1333)的《四書通》、何焯(1661-1722)的《義門讀書記》，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。¹⁰⁵

然而到了晚明，呼應著上文所說的學術現象，我們同樣發現學者對於仁孝的關係，也出現了反駁程朱觀點、高揚「孝」形上本體意涵的趨向。其中一些更可以明顯看出正是受到王陽明思想及泰州羅汝芳之學的影響。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做是行仁第一件事，主張「本」應解為「根本」。¹⁰⁶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。¹⁰⁷

沈守正又強調應在本體工夫上說孝弟：

本以言此心之根柢處，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，若說施由親始，便是枝葉各離，反不圓滿矣。¹⁰⁸

沈守正可能相當程度受到羅汝芳的影響，他在書中也確實引述了羅汝芳對仁孝的說法。¹⁰⁹

汪漸磐(1619 進士)的《四書宗印》¹¹⁰也引述了羅汝芳論仁孝之言：「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。」¹¹¹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，

¹⁰⁵ 陳淳，《北溪大全集》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷18，頁4b-5b；真德秀，《西山讀書記》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷6，頁2a-7b；虞集，〈題仁本堂記後〉，《道園學古錄》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷10，頁20b-21a；胡炳文，《論語通》，收入《四書通》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷1，頁6b-9a；何焯，《義門讀書記》(臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷3，頁1a。

¹⁰⁶ 丘橐，《四書摘訓》(萬曆5年序刊本，中研院傅斯年圖書館藏)，卷1，頁7a。

¹⁰⁷ 沈守正，《四書說叢》(臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997)，卷14，頁17a。

¹⁰⁸ 沈守正，《四書說叢》，卷5，頁3a。

¹⁰⁹ 引文見沈守正，《四書說叢》，卷5，頁3a-b。

¹¹⁰ 趙懷玉為《四書宗印》作序，序中特別指出汪漸磐此書駁採諸家的風格：「時而考亭，時而姚江，時而金檢，時而梵筴，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。」見趙懷玉，〈四書宗印序〉，收入汪漸磐，《四書宗印》(萬曆47年序刊本，中研院傅斯年圖書館藏)，卷首。

¹¹¹ 汪漸磐，《四書宗印》，冊3，頁3a-b。

其推行仁道之根本與。¹¹²

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道體的自然流露，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。」¹¹³

寇慎（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去。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。¹¹⁴

寇慎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「孝弟為仁之本」，認為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。而寇慎可能確有陽明學的背景，《四庫提要》貶其為「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，故是偏多與朱子立異。」¹¹⁵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，認為他以仁為孝弟之本的看法，根本不是忠實註解《論語》，只是發明自己的道理而已。¹¹⁶

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：¹¹⁷

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。……故指孝弟以為仁之本者，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。¹¹⁸

聶豹（1487-1563）：

¹¹² 汪漸磐，《四書宗印》，冊3，頁3b-4a。

¹¹³ 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。汪漸磐，《四書宗印》，冊3，頁4a。

¹¹⁴ 寇慎，《晚照山居參定四書酌言》（臺南：莊嚴文化出版事業，1997），論語上，頁2a。

¹¹⁵ 提要收入《晚照山居參定四書酌言》卷末。

¹¹⁶ 張自烈，《四書大全辯》（臺南：莊嚴文化出版事業，1997），卷，頁，總頁245

¹¹⁷ 其他尚可參見：王肯堂，《論語義府》（臺南：莊嚴文化出版事業，1997），卷1，頁11a-13a；陳禹謨，《經言枝指》（臺南：莊嚴文化出版事業，1997），卷6，頁7b-8a。

¹¹⁸ 湛若水，《格物通》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷27，頁8b-9a。

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，故曰為仁之本。……孝弟之道其至矣哉，一念非天，一事非理，一物失所，皆非孝也。¹¹⁹

鹿善繼（1575-1636），《四書說約》：

要明孝弟為仁之本，須放下別念，獨自個澄心靜觀，討出孩提稍長的知能來，不學不慮的天根自露。¹²⁰

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。¹²¹

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，¹²²但其體、用（性、情）二分的架構在當時已受到以陽明學為主的挑戰，用這套觀點所詮釋的仁孝關係，也受到了質疑。晚明許多《論語》的註釋，都傾向於從「仁孝一體」的角度來理解，「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為層次上的起始工夫。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，仁不是孝弟之本。」的看法。¹²³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，¹²⁴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。¹²⁵這些應該都是上述關於晚明仁孝論述的重要學術背景。

晚明的這類觀點，也繼續延續到清初，例如康熙年間文應熊（文平人）的〈孝論〉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

¹¹⁹ 羅洪先的批註則曰：「說得務本之學，不落影響，而孝弟為仁之本始有著落。註謂孝弟是為仁的始事，則誤矣。」明顯反對程朱註。聶豹，《雙江先生困辯錄》（上海：上海古籍出版社，1995），卷6，頁1a-b。

¹²⁰ 鹿善繼，《四書說約》（臺南：莊嚴文化出版事業，1997），上論卷1，頁5a-b。

¹²¹ 桑拱陽，《四書則》（臺南：莊嚴文化出版事業，1997），上論，頁6a-b。

¹²² 許多晚明《論語》註仍是承襲程朱觀點的。也有人認同程子以仁為性、孝為情的看法，反而批評有子「孝弟為仁之本」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，乃尚以孝弟為仁之本也，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。李材，《見羅先生書》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷3，頁2a-3a。

¹²³ 毛奇齡，《聖門釋非錄》（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷1，頁2a-b。毛奇齡，《四書改錯》（上海：上海古籍出版社，1995），卷18，頁17b-18a。

¹²⁴ 關於此，見呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉。

¹²⁵ 崇禎六年頒行的聖諭，收入江元祚，《孝經大全》（濟南：山東友誼書社，1991），卷首，頁11-20。

時人不能平心以論理，「徒取程朱之名以禦人，是為名所蔽。」¹²⁶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」。¹²⁷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。¹²⁸

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：「仁從孝弟出來」；¹²⁹又說：「聖人道全德備，止完一孝。」¹³⁰

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。¹³¹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、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。¹³²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。¹³³

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。¹³⁴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。夫孝，天之經也，地之義，人之行也，孝弟也者，其為仁之本與。」支持自己以孝是仁之根本的看法。¹³⁵

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。¹³⁶此亦有助於擺

¹²⁶ 文應熊（文平人）〈孝論〉，《真學易簡》（清道光乙未年(1835)朝邑劉氏刊本，中研院傅斯年圖書館藏），頁 3a。

¹²⁷ 文應熊，〈孝論〉，《真學易簡》，頁 1a-1b。

¹²⁸ 文應熊〈孝論〉，《真學易簡》，頁 1a-1b。

¹²⁹ 文應熊〈孝論〉，《真學易簡》，頁 2b。

¹³⁰ 文應熊〈孝論〉，《真學易簡》，頁 1b。

¹³¹ 《四書改錯》共 32 門，計 451 條，合 22 卷。出版後流傳不廣，嘉慶年間重刊。見《四書改錯》，序目與跋，總頁 1；228。

¹³² 毛奇齡，《四書改錯》，卷 18，頁 17a-b；卷 20，頁 3b-4b。

¹³³ 毛奇齡，《四書改錯》，卷 20，頁 3b-4a。

¹³⁴ 毛奇齡，《四書改錯》，卷 20，頁 4a-b。

¹³⁵ 毛奇齡，《四書改錯》，卷 20，頁 4b。

¹³⁶ 必須說明的是，清儒中引述程朱註釋者仍然很多，故不是指某種完全取代的關係，而是不同看法並陳的現象。

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》，孝賅忠道，攝治祖述，《孝經》兼治《春秋》，甚矣，有若之言，似夫子也。¹³⁷

胡夔在《明明子論語集釋義疏》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。¹³⁸

朱舜水（1600-1682）的〈孝說〉也以《孝經》與有子之言合論。¹³⁹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。¹⁴⁰此時受質疑的不僅是程朱「仁為本體，孝為發用」的觀點而已，甚至擴及理學的論述和思維方式，¹⁴¹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意涵的「孝」論。

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，其中以程朱的解釋佔最主流的地位。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，也贊揚其發揮萬物一體的偉大宏道氣象，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，而是一種指示學者識道體的譬喻手法。

本文主要指出，雖然程朱對《西銘》的解釋成為近世中國學術史上最重要的觀點，但晚明時期仍然發生了明顯的變化，《西銘》開始與《孝經》掛勾，成為註釋《孝經》的重要文本。這不僅使得晚明的《西銘》論述出現迥異於程朱的觀點，也導致《西銘》除了論述萬物一體之仁外，更成為一部論述「孝」的重要

¹³⁷ 孫奇逢，《四書近指》（臺北：中央文物供應社，1953），頁15。

¹³⁸ 胡夔，《明明子論語集釋義疏》（上海：上海書店，1994），卷1，頁14 a-b。

¹³⁹ 朱舜水，〈孝說〉，《舜水先生文集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷13，頁31b-34b。

¹⁴⁰ 惠士奇，《惠氏春秋說》（臺北：臺灣商務印書館，1983），卷15，頁23a-b；阮元，《擊經室集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷2，頁18b-20b；俞樾，《群經平議》（上海：上海古籍出版社，1995），卷30，頁1b-2a。

¹⁴¹ 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，《擊經室集》，卷2，頁19b；俞樾，《群經平議》，卷30，頁2a。

文本。

筆者認為這個學術現象與晚明《孝經》學的復興，以及當時《孝經》詮釋相當程度反映陽明學觀點有關。爲了進一步對此提供學術思想史的脈絡與說明，本文第二部分則討論了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」提昇到宇宙生生道體與良知本體的層次上立論，他們的觀點也在晚明《孝經》詮釋中產生重要影響。接著又廣泛考察了晚明學者對《論語》「孝弟也者，其爲仁之本與」的註釋內容，發現亦有相呼應的現象。程朱以「仁爲體、孝爲用」、「孝爲行仁之始」的觀點遭受許多學者的質疑，質疑者也大多傾向從「仁孝一體」、孝爲良知、孝爲生生道體的立場出發，強調孝的實踐即良知本體工夫的實踐，故是一切道德實踐的根本，也因而翻轉了程朱的看法，得出「孝弟是仁之本」的結論。

饒富意味的是，儘管程朱的《西銘》詮釋不重孝而重道體，但在理一分殊的堅持下，始終堅守儒家人倫遠近、家國殊等的秩序觀，現實生活中的父子關係和家庭人倫始終佔據道德工夫的重要位置。相對地，當晚明學者強調《西銘》論孝的同時，由於孝被提昇到天地道體的高度，孝的工夫也被理解爲心體工夫而涵括衆德。在「人能克養著這箇真念（孝念）不息，則氤氳化醇，資生資始，萬物育焉。」的理念，以及「明明德於天下」的偉大胸襟中，道德實踐的秩序性與現實的家庭人倫，反而有可能遭到忽略。¹⁴²

¹⁴² 當然這絕非邏輯上的必然，關於類似的討論，參見呂妙芬，《陽明學士人社群》（臺北：中央研究院近史所，2003），第八章。

宗 傳 圖

