

《孝經述議》藏本文獻整理與思想價值探究

莊兵

華梵大學
東方人文思想研究所
副教授

摘要

《孝經述議》是劉炫為《古文孝經孔安國傳》撰寫的經解著作，為僅存的隋代經學著作，內容多涉及魏晉南北朝經學的關鍵議題，具有寶貴的史料價值。本文藉由體系整理林秀一等前賢的研究成果為基礎，深入探究《孝經述議》的思想宗旨和經解特徵，釐清《孝經述議》是將《孝經》當作孔子自身體認實踐孝道孝行的經典，蘊含孔子對歷史「治亂興亡」的經驗總結，闡釋孝既是體現天地人倫之道，亦是人之性情所生、自然可行的善行。如此獨樹一幟的思考方式，足以體現出其理論思辯與現實引導的意義，能夠體會《孝經述議》對六朝富含思辯性的玄學思想汲取之同時，對《孝經》本身「以孝治天下」的思想宗旨，做出歷史實踐意義的新詮釋。至於《孝經述議》駁辯百家，以成自家之論的義疏學特徵，亦顯現六朝至隋唐過渡期經學整合的顯著特徵。還有相關《孝經述議》的發現與整理，皆足以展現《孝經述議》在中日文化交流史上的思想地位與價值，為現今學界提供傳統經學研究的國際視野。

關鍵詞：古文孝經孔安國傳、孝經述議、林秀一、義疏學、劉炫



通訊作者：莊兵，E-mail: zhuangbing@hotmail.com

收稿日期：2022/01/27；修正日期：2022/02/23；接受日期：2022/03/07

[https://doi.org/10.6210/JNTNU.202203_67\(1\).0003](https://doi.org/10.6210/JNTNU.202203_67(1).0003)

壹、引言

研究漢唐以來中外關係史，學者大多套用「絲綢之路」的思維模式，但如果著眼於古代東亞各國的文化交流，絲綢往往不是主要的流通物品，書籍實則扮演了更為重要的角色。王勇於1990年代提出「書籍之路」的概念，指出古代東亞各國之間，因較早普及蠶桑技術，絲綢並非最主要的流通物資，反以漢字為媒介的書籍廣為流布，形成一條往返環流的「書籍之路」。¹往返環流的書籍亦被稱作「域外漢籍」。王勇指出漢字文化圈諸國在攝取和消化中國文化的同時，歷代留下大量漢文典籍，這些出自域外人之手的漢籍，不斷豐富著漢字文化的內涵。域外漢籍至今仍是一座有待發掘的寶庫，其中蘊藏著令人驚嘆的漢文化遺產……域外漢籍既與中國文化一脈相承，又與本土文化血肉相連，這無疑是漢籍研究的一個全新的領域。²

本文所要探究的《孝經述議》，即是曾經往來於東亞「書籍之路」上的漢籍文獻之一，其東渡在唐代中葉，其西返則已是近代。目前被發現的《孝經述議》抄本，是保存於日本500年之久的古老文獻。《孝經述議》是隋代劉炫為《古文孝經孔安國傳》撰寫的經解著作，內容多涉及魏晉南北朝經學的關鍵議題，在中國早已亡佚。即便在日本，亦有很長時期埋藏於民間，近代才得以發現。作為僅存的隋代經學著作，具備如王勇指出「域外漢籍」的多元價值，不僅是六朝隋唐經學研究的重要資料，其有待發掘的課題，其中蘊藏的思想價值，乃至對日本文化的影響等，皆值得深入探究。伴隨對《孝經述議》的深入探究，亦將逐漸顯現此漢籍在諸多學術領域的新視野。

貳、《孝經述議》源流與發現整理

《孝經》是託言孔曾問答講述人倫孝道的經典，對中國傳統社會影響深遠。雖然其出處不甚明瞭，³但歷經秦代焚書及秦末漢初的戰亂，在前漢文帝時既已先於五經，一度被置於

¹ 參見王勇，《中日「書籍之路」研究》（北京市：北京圖書館出版社，2003），頁11。

² 參見王勇，〈從「漢籍」到「域外漢籍」〉，載於《中國典籍在日本的流傳與影響》（杭州市：杭州大學出版社，1990），陸堅、王勇主編，頁346。

³ 關於《孝經》的作者問題，古今說法不一，有孔子作（班固說）、曾子作（司馬遷說）、曾子後學作（朱熹說）、孔子後學七十子作（司馬光說）、子思作（王應麟說）、孟子門徒作（王正己說）、漢儒偽作（姚際恒說）等不同說法，另有筆者所主張秦儒作說，具體而言，與孔鮒等秦代孔氏家學傳人有密切關係。參見莊兵，〈《孝經》の成立を巡って〉，《日本中國學會報》，54集（2002），頁1-15；莊兵，〈《呂氏春秋》引《孝經》經句考辨——兼論《孝經》的成立問題〉，《輔大國文學報》，24期（2017），頁1-43。

學官。⁴當時主要通行18章和22章兩種版本，18章本為朝廷博士官用隸書所寫，稱作《今文孝經》，22章本出自孔壁為古文本，稱作《古文孝經》，除了章數相異以及〈閨門章〉的有無之外，內容上並無重大差異。《孝經》最古的注釋本，今文有後漢鄭玄的注本，古文有前漢孔安國的傳本。另有唐代玄宗皇帝參酌孔安國、鄭玄、韋昭、王肅諸注以今文本為主製作的《御注孝經》。以上三種為現存《孝經》諸注中代表的三大注釋本。

然而，《鄭注》究竟是否為鄭玄撰著、《孔傳》是否為孔安國的原本，是自古以來學者爭論的問題所在。由於隋唐間《孔傳》、《鄭注》爭置學官，《孔傳》被時人懷疑劉炫偽造，《鄭注》亦被懷疑非鄭玄所作。為平息論爭，開元年間玄宗自傳《御注孝經》，《孔傳》、《鄭注》學官地位遂被取代。五代後兩書及《孝經述議》亡於中土，直至清代太宰純校定日本古傳《孔傳》回傳清國，才使《孔傳》再次進入國人的視野，而《孝經述議》僅有清代馬國翰自邢昺《孝經正義》輯錄18條，難見全貌。

直至1950年代，日本林秀一從東北大學武內義雄獲得東京舟橋清賢家藏劉炫《孝經述議》（以下略為「清賢藏本」）第一、四卷的古鈔本影印，進而從日本各地蒐集15種《孔傳》相關刻本、鈔本，輯佚近800條殘存的第二、三、五卷內容，復原出各卷大部分的內容。昭和24年（1949）6月，林秀一以此作為學位申請論文提交東京大學文學部教授會獲准，取得博士學位，之後補訂增益成《孝經述議の復原に関する研究》一書，於昭和28年（1953）7月由東京文求堂出版刊行。林秀一為復原此書，前後費時16年（昭和10年至昭和25年），蒐集之盡與校勘之精可謂無以復加，所復原本足以反映劉炫《孝經述議》的整體思想。

就林秀一復原本內容來看，主要由「解說」、「對《孝經述議》第一、四卷原本的再現」及「對《孝經述議》第二、三、五卷的復原」三個部分所構成，之後附有〈後記〉及〈論文目錄與研究略歷〉，由之可以瞭解林秀一從矢志輯佚至集結出版的艱辛歷程。

具體來看，在〈第一部 解說〉中，包括針對《孝經述議》在中、日歷史上的傳承考察、對所發現第一、四卷原鈔本的解說、對第二、三、五卷復原方法的說明，以及評述《孝經述議》的復原在學術上的影響等。《孔傳》與《孝經述議》最晚在八世紀的唐代中葉即已傳入日本，文武天皇大寶2年（702）制定《大寶律令》中規定國學兼習《孝經》、《論語》，而

⁴ 後漢趙岐《孟子題辭》云：「漢興，除秦虐禁，開延道德。孝文皇帝欲廣遊學之路，《論語》、《孝經》、《孟子》、《爾雅》，皆置博士。」劉歆《移書太常博士》也記載：「至孝文皇帝，天下眾書往往頗出，皆諸子傳記，猶廣立於學官，為置博士」，與趙岐所言相合。引文參見漢·班固撰·唐·顏師古校，《漢書》，〈楚元王傳〉（北京市：中華書局，1962），卷36，頁1965。這證明「孝經博士」於「五經博士」之先設立於文帝朝廷。但武帝時罷傳記博士，獨立五經。王國維《漢魏博士考》云：「案傳記博士之罷，錢氏大昕以為即在置五經博士時，其說蓋信然。……漢時但有受《論語》、《孝經》、小學而不受一經者，無受一經而不先受《論語》、《孝經》者。……漢時《論語》《孝經》之傳，實廣於五經，不以博士之廢置為盛衰也。」由此明確，雖然武帝時取消了「孝經博士」，但並不意味《孝經》的傳授由此而中斷，而是《孝經》更為普及的明證。引文參見王國維，《觀堂集林》，載於《王國維先生全集初編》（臺北市：大通書局，1976），卷4，頁172。

《孝經》用《孔傳》、《鄭注》兩種。但從清和天皇貞觀2年（860）《詔勅》記述「厥其學徒相沿，盛行於世者，安國之注・劉炫之義也」的狀況來看，《鄭注》不受時人關注，獨有《孔傳》及《孝經述議》盛行。林秀一指出，由於《孔傳》內容多有融合日本國民精神之處，即便爾後朝廷講習改用《御注》，從朝廷官員至民間對《孔傳》仍有廣泛的傳播。⁵

關於武內義雄所獲「清賢藏本」，林秀一將此本與《正義》引用《孝經述議》文字加以比較之後，確認為劉炫《孝經述議》無誤，並從卷中落款題簽等明確此本係屬明經道博士清原宣賢（1475-1550）經由業賢、枝賢傳給國賢之本，直至39代嫡傳子孫的舟橋清賢，實為清原家祕傳近500年的珍本。進而從其在日本各地蒐集的《孔傳》舊鈔本中，確認清原宣賢親筆的《孝經抄》及《孝經祕抄》、枝賢親筆的《孝經抄》是專門依據《孝經述議》疏解《孔傳》的講義本，連同靜嘉堂文庫《孔傳》本所引《孝經述議》作為根本資料，就此指出復原《孝經述議》第二、三、五卷的可行性。

針對《孝經述議》復原在學術上之影響，林秀一指出，作為六朝人的思想所產的義疏幾乎泯滅殆盡的狀態下，此書的發現與復原對研究六朝義疏學以及對唐代孔穎達等編纂「五經正義」乃至對後世「十三經注疏」的影響等，提供了最為珍貴的資料。《孝經述議》五卷的復原，使向來學界認定的劉炫偽作《孔傳》的積年成說得以消解，亦由此明確《正義》所見《孝經述議》引文對原著的大幅刪改以及太宰本的校勘失誤等。⁶

〈第二部 孝經疏議原本〉是對「清賢藏本」第一、四卷原鈔本的影印與校勘。這部分內容以鈔本原本姿態再現出室町時代由明經道博士清原宣賢傳承的抄寫手跡，原文中可見大量的六朝時期俗字，呈現出唐代以前舊笈的面貌。林秀一參核11種日本古傳《孔傳》舊鈔本，於卷尾所著錄〈校勘記〉勘正脫訛俗字乃至和訓古文達163條。

〈第三部 孝經述議復原〉是針對缺失的第二、三、五卷的復原。林秀一以日本現存最古的京都內藤乾吉所藏仁治2年（1241）清原教隆校點本《孔傳》作為經傳底本，以京都古梓堂文庫所藏清原宣賢《孝經抄》及《孝經祕抄》作為主要資料，共輯佚三卷內容達763條，加上靜嘉堂文庫所藏《孔傳》舊鈔本輯錄85條，參用「清賢藏本」卷四體裁復原出第二、

⁵ 林秀一指出，時人可以隨口誦出經文至〈孔序〉以及《孔傳》的格言佳句，明確其書對當時國民生活產生過如何種深刻的浸潤，並例舉一條天皇寬弘4年（1007），源為憲為藤原道長的長子賴通撰寫《世俗諺文》三卷，編纂目的是為了讓人瞭解書中流行於當時的諺語出典及原意。卷中、卷下兩卷已失，唯卷上今存。其中，關於《孝經》的內容，可見諸如「有諍臣」（〈諫爭章〉）、「身體髮膚稟於父母」（〈開宗明義章〉）、「父子之道天性也」（〈父母生績章〉）、「父雖不父，子不可以不子」（〈孔安國古文孝經序〉）、「大取則大得福」（〈開宗明義章孔安國傳〉）、「在上不驕」（〈諸侯章〉）等。參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》（東京都：文求堂，1953），頁3，53。

⁶ 特別值得一提的是，《孝經述議》對釐清《孝經直解》著者的澄清。《直解》最早版本收藏於日本栃木縣足利學校遺跡圖書館，且標有「直解者魏劉炫為之也」。自發現以後為日本學者認同，以至太宰純校刻《孔傳》即以此作為底本，足見其影響之大。然而，林秀一以所發現《孝經述議》校對此本，發現《直解》語句全部抄錄自《孝經述議》，且做出自行割裂剪裁。林秀一以文中出現「女房」、「狂言」等日文俗語推定《孝經直解》為鎌倉至室町時代的日人所抄寫，從而澄清了有關此本長期的疑問。

三、五卷的大部分內容，並於卷後附錄復原三卷的〈校勘記〉225條。後又據東京上野國立博物館藏大永8年（1499）清原業賢《孝經抄》補入〈補遺〉29條。以上輯錄所用各種鈔本分散在日本全國各地的公家圖書機構以及私人藏品中，其蒐集之全面、輯佚之艱辛、過程之漫長，著者在自述〈後記〉中有詳細記錄。

另外特別提及兩點。其一，在〈第一部 解說〉第五項中，林秀一列出「在義疏學上劉炫及其所著《孝經述議》的學術地位」一項專門論述，指出《孝經》義疏學研究相關文獻以及開展的前景，其文云：

諸如保存了六朝義疏原始型態的奈良興福寺所藏《講周易疏論家義記》殘卷，早稻田大學圖書館所藏陳代鄭灼撰《禮記子本疏義》殘一卷，巴黎國民圖書館所藏的敦煌《孝經鄭注疏》殘一卷，以及被認為與後世義疏學發展關係重大的梁代皇侃撰《論語義疏》十卷等，藉由《孝經述議》與這些古籍的比較研究，不僅可以澄清此書與六朝義疏的思想關係，對唐代孔穎達等編纂「五經正義」，乃至對後世「十三經注疏」的影響狀況，皆可由此而得以澄清。

透過《孔傳》加上《孝經述議》，可以進而與最近自敦煌發現的《鄭注》及撰者不詳的同《疏》做比較，還可以與唐代玄宗的《御注》及宋代邢昺按定同《正義》（邢昺《正義》本於唐代元行沖的《疏》）做比較。如此，按照這樣的年代順序比較研究，則以《孝經》為中心考察六朝至隋唐義疏學的發展過程所需要的資料，可謂由此而具備。⁷

林秀一於1950年代所提示的各種研究資料，如今皆成為學界關注的重要資料。其二，林秀一在〈孝經孔傳の成立に就いて〉一文中指出，《孔傳》與《管子》的關聯值得留意：

此等經典之引用形式，則絕少引用整段原文，大體不過摘出一兩句，插入傳文中而已。且其插入，多屬勉強，以致上下論旨不統一。尤其引用《管子》之際，多在傳文末尾特意附加長文，而其銜接頗為拙劣，始終不免生硬之感。出現此等冷峻的解釋，恐亦需考慮其背後之魏晉以來混亂時代思潮之影響，始得理解。即魏晉以來戰亂頻仍、外夷入侵、權臣跋扈、官紀紊亂等政治、社會混亂，致使人心產生顯著之個人主義、自由主義、虛無主義、享樂主義傾向；以孝悌禮樂為中心之儒家道德思想，已不足以維繫人心，不得不確立以國家、人君為中心強有力的權威。⁸

⁷ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁40。

⁸ 參見林秀一，《孝經學論集》（東京都：明治書院，1976），頁239。

這些分析對學界後續的研究啟發甚多，喬秀岩、劉增光等相關研究中均可以見到在此啟發下的延伸成果。

透過以上概要介紹，已大略呈現出林秀一此書的成果斐然。此書的價值首要在於對《孝經述議》最大限度的復原，從而全面展現出《孝經述議》彌足珍貴的史料價值。還有，對學界認定《孔傳》為劉炫偽作的積年成說的糾正、對《孝經直解》作者的澄清、對太宰本校勘失誤的明確，以及指出將《正義》引文作為唯一資料來源的馬國翰《玉函山房輯佚書》的輯佚失真問題、《孝經述議》對考察義疏學的發展及影響的文獻價值等，不僅解決了關於《孔傳》解釋上的許多疑義，而且對劉炫與《孝經述議》在學術史上的貢獻做出中肯評價，堪為《孝經》學術史研究的里程碑。

參、林秀一之後的研究

自1950年代林秀一相繼發表刊行一系列研究論文及專著之後，相關研究在相當一段時期歸於沉寂，唯見陳鴻森、陳金木之研究論介。

按《續修四庫全書總目提要》有倫明為馬國輯「〈古文孝經述議〉一卷」所做提要，陳鴻森撰文〈《續修四庫全書總目提要·孝經類》辨證〉，據《孝經正義》補馬國翰輯本之遺二處，並指出倫氏之誤有二：其一，倫氏延續隋唐志舊說而以《孝經孔傳》為劉炫所偽，對此，陳氏介紹林秀一從發現至整理日本古傳《孝經述議》的過程，肯定林秀一復原本「十得七、八矣」，並據林秀一考證劉炫駁斥《孔傳》「非經旨」二十餘見，認同林秀一推論《孔傳》為劉炫偽作說的不能成立。其二，利用林秀一復原本的成果，指出劉炫駁議孔安國《序》之語，并非馬、倫二氏所認為的劉炫《稽疑》之文。⁹

陳金木《劉焯、劉炫之經學》專設〈劉炫之孝經學〉一章，針對林秀一復原本的研究，主要展現以下諸項成果：其一，就《孝經述議》在中國及日本之流傳情形、《孝經述議》亡佚後，清儒與日本學者之輯佚成果、《孝經述議》之補輯工作等三方面，以探討劉炫《孝經述議》輯佚的問題，計自《孝經正義》中補輯佚文14條。其二，重探《古文孝經孔傳》作者問題，考證《古文孝經孔傳》在中國與日本之流傳，並分就劉炫自述獲得《古文孝經孔傳》之經過、《孝經述議》中頗見對《孔傳》經文的駁證，以證《古文孝經孔傳》非劉炫偽作。並針對《孔傳》用典有不明出處者，再據北魏唐豐國寫本《孝經殘葉》與足利本、指解本校勘等諸方面，肯定林秀一之推論：《古文孝經孔傳》或為魏晉以後至六朝人假託孔安國之名而作。其三，就劉炫對《孝經》諸外圍問題：論《古文孝經》及《孔傳序》之結構、

⁹ 參見陳鴻森，〈《續修四庫全書總目提要·孝經類》辨證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69本（1988），頁314-316。

對《古文孝經》經義之主要見解、對《孔傳》之駁正等問題進行深入討論，並指出《孝經述議》體裁之疏解方式、可校勘《古文孝經孔傳》之文字、存六朝經學家之舊說等諸項價值。¹⁰

2009年，東京大學橋本秀美在北京大學《儒藏》編纂中心接受訪談時，曾對林秀一復原《孝經述議》評述云：「這（《孝經述議》）是現存唯一的隋代經學著作，在經學史上具有極其重要的意義，而在1953年出版之後，中國學界對此書幾乎無所瞭解，故特編入《儒藏》『日本之部』。對孝經學史的填補，乃至經學研究史都有重大意義」。¹¹

目前，舟橋清賢家藏《孝經述議》殘存的第一、四卷彩色照片版，已經由日本京都大學附屬圖書館所藏以「重要文化財〔孝經述議〕所藏卷1、卷4、解說」公開，¹²「解說」則對所藏本的規格、形制、來源等做出簡明的說明。比較林秀一復原本的黑白影印，可以更為清晰地區分墨書原文以及朱筆訓讀的字跡。

最新研究有石丸羽菜針對《孝經述議》復原本進行勘核的三篇既刊論文，包含〈『孝經秘抄』からみた清原家の『孝経』學〉、¹³〈『孝経述議』復原の三資料からみる中世日本『孝経』解釈の様相〉、¹⁴〈天理大學附屬天理図書館所蔵『孝経抄』について：その他の清原家『孝経』抄物との比較から〉、¹⁵作者藉由重新尋訪調查林秀一復原《孝經述議》所用諸種底本，對日本中世《孝經》的教學與傳承做出探究，主要從文獻校勘層面，再行證實了林秀一復原本的確切性。

程蘇東〈京都大學所藏《孝經述議》殘卷考論〉一文，是在京大圖書館所藏《孝經述議》殘卷網路公開之後，最初對此做出全面探究的成果。¹⁶論文指出，劉炫自創「述議」解經體，還有對劉炫創立「述議」體的原因、解經特點、解經風尚、《孝經述議》在中土的亡佚及其在日本的流傳等問題進行了全面的探討，並對《孝經述議》殘卷中大量引文的輯佚、校勘價值進行了初步的列舉。文中指出，劉炫雖篤信《孔傳》非偽，但並不完全接受《孔

¹⁰ 參見陳金木，《劉焯、劉炫之經學》，（博士論文，政治大學中國文學研究所，1989），頁11239-11499。

¹¹ 參見橋本秀美，〈《儒藏》「日本之部」的獨特價值〉，《光明日報》，2009年8月31日，第2版。

¹² 參見隋・劉炫，《孝經述議 存卷1、4》，《京都大学貴重資料デジタルアーカイブ》，<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00007930#?c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-2130%2C-114%2C7331%2C2275>，2019年1月9日下載。

¹³ 參見石丸羽菜，〈『孝経秘抄』からみた清原家の『孝経』學〉，《新しい漢字漢文教育》，61期（2015），頁28-35。

¹⁴ 參見石丸羽菜，〈『孝経述議』復原の三資料からみる中世日本『孝経』解釈の様相〉，《名古屋大學大学院文學研究科教育研究推進室年報》，9期（2015），頁51-55。

¹⁵ 參見石丸羽菜，〈天理大學附屬天理図書館所蔵『孝経抄』について：その他の清原家『孝経』抄物との比較から〉，《名古屋大學中國哲學論集》，15期（2016），頁27-44。

¹⁶ 參見程蘇東，〈京都大學所藏《孝經述議》殘卷考論〉，《中華文史論叢》，1輯（2013），頁167-204，395-396。

傳》的觀點，認為《孔傳》亦有「非經旨」之處，而對於流傳既久的《鄭注》，亦從未完全否定。劉炫之所以傾力注《孔傳》，並非不信《鄭注》，乃是為了興滅繼絕。因此，劉炫的經注既要本於《孔傳》、疏通《孔傳》，同時又要對《孔傳》中他認為存在訛謬之處進行駁難，並兼採其他各家，「述議」的特點就是主述一家而不必專守此說、以通經、訓注為主而兼有駁議、問難、異同評。文中指出，《孝經述議》「作為一種新的解經體裁，『述議』極好地適應了劉炫宗一家而兼采眾長的經學立場，並且本於經傳，注重訓詁，亦滿足他教學傳授的實際需要」，「是南北朝以來義疏學走向通達、求真、融合的體現」。對焦桂美以劉炫解經風格「釋義簡約」¹⁷的推論亦提出駁論。惟文中針對《孝經述議》的思想宗旨少有深入探究，是為可惜。

劉增光的研究成果，展現在針對《孔傳》中所含《管子》語句的全面調查，其利用京都大學圖書館所藏《孝經述議》殘卷網路公開資料，先後發表兩篇論文，在〈《古文孝經孔傳》為偽新證——以《孔傳》與《管子》關係之揭示為基礎〉一文，指出《孔傳》有多達43處的內容引用了《管子》之文，引用次數高達80次，涉及到《管子》19篇的內容，《孔傳》襲用《管子》解《孝經》，推論《孔傳》是魏晉時人偽作。¹⁸在〈劉炫《孝經述議》與魏晉南北朝《孝經》學——兼論《古文孝經孔傳》的成書時間〉一文，重申前論觀點，推論《孔傳》成書當在曹魏時期。認為劉炫《孝經述議》注解和發明《孔傳》，力排眾家，不主鄭氏，尤其對當時流行的東晉南朝人之注解做了回應。由此評價《孝經述議》在《孝經》學史上綜合了南北思想，成為走向唐代經學統一時代的先導，是《孝經》學發展的一大轉捩點。文中還指出《孝經述議》對頗富法家意味的《孔傳》不但未予以批評，反而能予以高度認同，是因為兩者均成書於從分裂走向統一、需要強調法治以整合社會的歷史時代。由於《孝經》本身論述忠孝關係，且有專門關涉律法的《五刑章》，故成為當時士人關注的重要典籍。劉炫對這三大主題都做了回應，他主張忠先於孝、仁大於孝，此正與其主張不孝之罪在三千刑律之內的立場一致。而劉炫的解釋也凸顯出歷史上對《孝經》的解釋呈現出禮儀化和刑法化兩種不同的趨向。¹⁹

以上兩論，尤其後一篇論文探究的議題更為深入，嘗試從歷史觀念流變中，把握《孝經》、《孔傳》、《孝經述議》三者的思想關聯。然而，所論《孝經述議》主張「忠先於孝、仁大於孝」的觀點，是以《孔傳》與《孝經述議》成書背景類似，帶有刑名法術的時代背景影響，唯以推演而成。以筆者初步的觀察，《孝經述議》展現一種「孝忠相即」的思維

¹⁷ 參見焦桂美，《南北朝經學史》（上海市：上海古籍出版社，2009），頁484。

¹⁸ 參見劉增光，〈《古文孝經孔傳》為偽新證——以《孔傳》與《管子》關係之揭示為基礎〉，《雲南大學學報（社會科學版）》，1期（2014），頁34-44。

¹⁹ 參見劉增光，〈劉炫《孝經述議》與魏晉南北朝《孝經》學——兼論《古文孝經孔傳》的成書時間〉，《復旦學報（社會科學版）》，3期（2015），頁90-98。

方式，非單純的先後問題（後述）。且《孝經述議》文中，論述「仁」的地方並不多，蓋可見五條：「曷嘗非慈仁之教，孝弟之風哉」、²⁰「非孝是不恥不仁」、²¹「一種謂之為道，言萬行皆是道也。別而名之，則謂之孝弟仁義禮忠信也」、²²「孝弟仁義忠信，謂人之善行」、²³「仁義以治之，義利以安之」，²⁴由此顯現在體現孝道的實踐意義上，「孝弟仁義禮忠信」是同列價值的德目，並不見劉增光論文所指出的「忠先於孝、仁大於孝」的觀點。

2016年由喬秀岩等人編譯的中文本《孝經述議復原研究》出版，並附《古文孔傳述議讀本》，成為相關成果的新指標。該書的特點可以歸納以下幾點：

一、將林秀一原書第一部日文「解說」，翻譯成中文。

二、對林秀一原書內容的保存。《孝經述議》卷一、卷四殘本，林秀一原書圖像品質較差，文字多不易辨識，喬秀岩等人編譯的中文本（略稱為《中文編譯本》），以京都大學圖書藏的全彩版代替之，圖像更為清晰。

三、對林秀一原書做出調整。林秀一原書分為：一解說，二影印，三輯佚。「影印」部分，除有殘本卷一、四的影印，之後還附林秀一卷一、卷四的校勘記；「輯佚」部分，是林秀一對卷二、三、五的輯佚，後附三卷的校勘記，並附此三卷輯佚的補遺。這種編排方式，對閱讀、研究《孝經述議》不太方便，《中文編譯本》則不分影印、輯佚，將各卷依次排列，附上該卷的〈校記〉，最後附上三卷的〈補遺〉。如此，除了補遺之外，可以按《孝經述議》的順序閱覽。

四、對林秀一原書做出補充。仿越刊八行本注疏，先錄一章《孔傳》經傳，其下錄《孝經述議》，並加上標點。

五、書後附〈編後記〉。分項說明林秀一復原《孝經述議》的過程與成就、《中文編譯本》出版的緣起、出版過程、編排方式，選用許多篇幅討論有關《孝經述議》的一些基本問題，以一種近乎假說的筆調，以其獨特的角度，把《孝經》與隋文帝、唐明皇聯繫起來，解釋《孝經》學演變的內在動因。如關於《孔傳》作者的問題云：

從孔傳編排的角度來看，我們特別在意林先生所說的每當引用《管子》之際，「多在傳文末尾特意附加長文，而其銜接頗為拙劣，始終不免生硬之感」。……稍加思索，即可推想現在的孔傳並非出於一個作者渾然一體的作品。孔傳中，凡是有不同於常見儒家思想的內容，無一例外都是引用《管子》，沒有引用其他資料。《述議序》說有

²⁰ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁63。

²¹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁161。

²² 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁110。

²³ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁240。

²⁴ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁268。

引用《呂氏春秋》、《韓非子》的地方，其實都是《管子》，這是劉炫的障眼法。所以，應該有某個人，手裡拿著一部《管子》，對之前很普通的孔傳進行改造，往孔傳中摻進《管子》的內容。

我們推測，東晉以來至南朝流傳的孔傳，應該是不包含引用《管子》的文本，它是一種平實簡單的注釋，雖然不如鄭注謹慎，還不失為可以參考的解釋。……至於將《管子》摻入孔傳中，改編成第二代孔傳，究竟出於何時、何人？我們目前無法確定。但是，由何人提出、何時流傳，卻是非常地清楚——由王劭提出，隋文帝時期被一部分社會所接受、流行。

這是延伸林秀一的觀點，提出一種《孔傳》二次成立說，甚見新意，唯推測諸多不顯於外的理由，有理無據，推論亦為假想階段。

喬秀岩等人《中文編譯本》之出版，無疑使研究者利用起來大為便利，對《孝經述議》及劉炫經學的推動，也是可以預見的。然而，從其出版自述中，亦能看出有其倉促之處，內容上仍有美中不足者。如最為基礎且最為重要的文字校勘與句讀，仍有不少錯誤。僅就筆者到目前為止檢閱所見文字及句讀錯誤，列舉如下：

1. 徒以太史、馬頰，俱泛（當作「派（支流）」）積石之流。
2. 皇道帝化（當作「德」）。
3. 詒（當作「誥」）其字而大義自通。
4. 辭則闕闕易路（當作「躋」），而闕闕尤深。
5. 割折毫釐（當作「釐」）。
6. 窮道化（當作「德」）之玄宗。
7. 釋詒（當作「訓」）云：善父母為孝。
8. 爾雅釋畜（脫「云」字）馬、牛、羊。
9. 參直養（脫「者」字）也。
10. 愛好父母，知（當作「如」）所悅好者也。
11. 何晏曰（當作「云」）孝，順也。
12. 先王之庶（當作「塵」）迹。
13. 是六藝皆以道可當（作「常」）行。
14. 雖（脫「異」字）文，實是經。
15. 人秉（當作「稟」）陰陽之氣。
16. 天（當作「大」）樸未折。
17. 人心有異於昔焉（當作「為」），孝不逮於古。句讀作：「人心有異於昔，為孝不

逮於古。」

- 18.風春雨磔（當作「磔」）。
- 19.愛其偶而狎（當作「狎（陪伴）」）其群。
- 20.多煞（當作「弑」）君煞（當作「弑」）父之事。
- 21.性（脫「也」字）至孝之自然，皆不待喻而寤者也。句讀作：「性至孝之，自然皆不待喻而寤者也」。
- 22.而獨推曾子（原抄本無「子」字）。
- 23.至於第十五章始云「此（脫「之」字）謂要道」。
- 24.若（脫「其」字）主為曾說。
- 25.（脫「若」字）答須待問。
- 26.更說大孝之旨（當作「方」）。
- 27.曾子所記，蓋關（當作「聞」）孔子然後成之。
- 28.何假關（當作「聞」）孔而成。
- 29.所以先儒注解，多所未作值（《正義》邢疏引《孝經述議》至此云「先儒注解、多所未行」）。
- 30.孝己伯奇之孝（脫「名」）著。
- 31.藜羔（當作「蒸」）不熟而出其妻。
- 32.孔不已（當作「亡」）。
- 33.漢世（當作「氏」）受命。
- 34.魯三老孔子惠抱詣京師獻之天子（衍「天子」二字），天子使金馬門待詔學士。
- 35.諡為（當作「謚曰」）恭。
- 36.疾其道狹而文繁（當作「煩」）也。
- 37.至臨淮太守蚤（當作「免」）卒。
- 38.傳云（當作「曰」）：高而不危，所以長守貴也。
- 39.秉（當作「稟」）承有據也。
- 40.民識實（當作「寡」，）不可以樂移易。其意言天子。句讀作：「民識寡，不可以樂移易其意。言天子……」。
- 41.故王者皆（「故」後衍「二者皆」三字，可從旁注刪除）以盛易衰。
- 42.十九章乃說閨門之內得有理治之法也（當作「色」）。養之事於此已畢。句讀作：「十九章乃說閨門之內得有理治之法，色養之事，於此已畢」。
- 43.防叔避華氏之禍（當作「逼」）而奔魯。
- 44.吳鬱林太守陸績作周易述，引孝經曰「閨門之內具禮矣乎」，嘗見之矣（「嘗見之矣」前缺「則陸績作周易述」7字）。

喬秀岩另有著述《義疏學衰亡史論》一書，已有學者察覺其所謂「義疏學衰亡史」，實際是指義疏學作為學術方法的衰亡，而非義疏作品的消失。²⁵在該書前三章中，喬秀岩針對皇侃《論語義疏》的學術特點加以概括，透過對孔穎達《正義》進行文本分析，確定其中出自二劉（即劉炫、劉焯）的部分，闡釋二劉的學術風貌。同時又與皇侃《論語義疏》、賈公彥《周禮》、《儀禮》二疏進行比較，將二劉學術特點概括為「現實、合理、文獻主義」，指出與皇侃所代表的南朝學風，以及賈公彥所代表的北朝學風，有明顯不同，並說明二劉對於孔穎達以降的影響，強調義疏學的衰亡始於二劉。正因為二劉打破了南北朝義疏學的既有傳統，使得「義疏學已不得更為義理、義例之思考探討，此所以義疏學之不得不衰亡」，²⁶還在後記中將此評述為「隋代的學術革命」。²⁷該書第四章是佚書驗證，即喬秀岩利用日藏皇侃《禮記子本疏義》與劉炫《孝經述議》兩種佚存資料，對前三章的結論進行驗證。該書最具價值之處，可能不在如書名的結論，而是在於研究角度的獨特與啟發意義。喬秀岩能夠突破傳統學說史的知識敘述框架，直接回到具體的經學文獻中探索的義疏家的意趣，面對《五經正義》等經書注疏，與古人對話，從而取得的義疏學研究成果，也是可觀的。

利用林秀一復原本的文獻學考察，有石立善利用京都大學圖書館全彩版《孝經述議》的研究論文兩篇、〈隋劉炫《孝經述議》引書考〉，²⁸以及〈日本古鈔本隋劉炫《孝經述議》引書續考〉。²⁹主要考察《孝經述議》殘卷及佚文所引古書如《周易》、《尚書》、《毛詩》、《儀禮》、《周禮》、《禮記》、《鄭注》、《左傳》、《論語》、《白虎通》、《漢書》、《孔子家語》、《釋名》、《老子》等異文，列舉《孝經述議》引書之異文40條，取諸書之歷代刻本及西域寫本、日本古鈔本等校讀比勘，藉以探研文本異同。另有童嶺《六朝隋唐漢籍舊鈔本研究》一書，是域外日本漢學的最新研究成果，其中有關《弘決外典鈔》引《孝經述議》六則語句的比對考察中，亦可見利用林秀一復原本的研究成果。³⁰

陳壁生《孝經學史》凡八章，論述先秦至晚清《孝經》學的發展歷程，尤其從《孝經》運用於政治的禮典損益的研究史以及《孝經》經世致用史角度展開，對《孝經》今古文文本之流變以及《孝經》學史中的關鍵問題進行探究。利用林秀一復原本《孝經述議》的研究，主要見於考察六朝隋唐《古文孝經孔傳》與《孝經鄭注》之流傳所進行的文獻史梳理。尤其針對《御注孝經》刊落典禮的經義考察，即以《鄭注孝經》和《古文孝經孔傳》作為對照，

²⁵ 參見華喆，〈讀喬秀岩《義疏學衰亡史論》〉，《哲學門》，2期（2015），頁321-329。

²⁶ 參見喬秀岩，《義疏學衰亡史論》（臺北市：萬卷樓出版公司，2013），頁99。喬秀岩於《中文編譯本》〈編後記〉針對《孝經述議》與劉炫的學術特色有做出簡要說明，其觀點本於此書。

²⁷ 參見喬秀岩，《義疏學衰亡史論》，頁265。

²⁸ 參見石立善，〈隋劉炫《孝經述議》引書考〉，《中國經學》，19期（2016），頁229-233。

²⁹ 參見石立善，〈日本古鈔本隋劉炫《孝經述議》引書續考〉，《歷史文獻研究》，1期（2018），頁94-101。

³⁰ 參見童嶺，《六朝隋唐漢籍舊鈔本研究》（北京市：中華書局，2017），頁358-363。

指出《御注孝經》是將孔子教孝的典憲政治書，轉化為時王教孝的倫理書，帶來《孝經》學轉變並長久影響了後世，則是利用林秀一復原本《孝經述議》所取得的深度研究成果。³¹

焦桂美《南北朝經學史》一書中，專章對劉炫經學做出考察與評述，但很遺憾地，對林秀一整理的《孝經述議》卻未能利用。或許由於利用資料多出自《五經正義》，體系未備，從而得出劉炫解經風格「釋義簡約」的論斷，³²受到劉增光等學者的指正。然而，該書的價值更在對南北朝經學史全面的整理。學界較少涉及專門以南北朝經學史為研究對象，該書在宏觀考察與個案研究相結合的基礎上，舉凡南北朝經學的傳承機制、地域性特點、經學家遷徙及其意義、經學與玄學、佛教、文學、文論、史學之關係、諸經傳播的不平衡現象及其原因、南北朝經學之異同、南北朝及隋代重要經學家的學術傾向、治經特點、經學貢獻等問題，皆做出了比較全面的清理與比較信實的描述。不僅使南北朝及隋代經學的學術特點與發展脈絡獲得清晰的呈現，且其對唐代經學的影響及在漢唐經學之間的地位與作用，亦得到較為客觀而深刻的揭示，因而出版以來備受好評。

整體而言，由於林秀一復原整理的《孝經述議》流傳不廣，閱讀不易，相關研究的空白狀態持續至近年。至喬秀岩等人出版《中文編譯本》，在閱讀利用上已經便利許多。另有程蘇東、劉增光等數例研究論文刊行，針對《孝經述議》與《孔傳》的思想關聯以及疏解體式等進行探討，亦較有學術分量與深度。陳壁生等利用《孝經述議》研究，亦有經學義理及經學史的可觀成果之展現。總體來說，相關研究在短時期能夠陸續產出這樣的成果，研究態勢足以令人歡心，相關研究的諸多學術視野亦日趨明朗。以下著重針對前賢少有探究的《孝經述議》的思想宗旨試進行考察。

肆、《孝經述議》的思想宗旨

有關《孝經述議》研究，林秀一於文本輯佚復原方面已經打下堅實的基礎，相關《孝經述議》的學術特徵亦有一定的闡釋，如指出《孝經述議》所具有的「義疏學性格」、對《孔傳》著者的澄清以及得失評述等，修正了許多清代學者的錯誤論斷，但整體而言仍是偏重基礎的文獻整理介紹、思想史層面的議題基本侷限於對《孔傳》的相關考察之內。實際檢閱《孝經述議》本文，可發現此書乃是極具特色思想的著述，首先看《孝經述議》對《孝經》作者的理解，《孔傳》云：

夫子每於閒居而歎述古之孝道也。……唯曾參躬行匹夫之孝，而未達天子諸侯以下揚

³¹ 參見陳壁生，《孝經學史》（上海市：華東師範大學出版社，2015），頁204-245。

³² 參見焦桂美，《南北朝經學史》，頁484。

名顯親之事，因侍坐而諮問焉。故夫子告其誼，於是曾子喟然知孝之為大也，遂集而錄之，名曰《孝經》。³³

《孔傳》認為《孝經》的產生是以曾子問孝為契機，是曾子將孔子所告其誼集錄整理而成《孝經》的，這是以曾子為《孝經》的實際整理者及著述者。針對《孔傳》的如此理解，《孝經述議》提出「十不可」的長文予以駁斥，其中一則云：

孔子之作《春秋》，修舊史耳，尚云則筆則削、子夏之徒不得贊一辭。此經文婉辭約，指妙義微，孝道大於策書。參才鈍於子夏，而云曾自撰錄，曾自制名，其不可八也。³⁴

這不僅駁斥《孔傳》以《孝經》為曾子所作的說法，甚至將曾子與《孝經》的關聯性都予以排除。《孝經》經文本是以孔曾問答的方式展開，《孝經述議》則不厭其煩地反覆提醒：「夫子呼而告之，非曾子請也」、³⁵「故假曾子之問以為對揚，非曾子實有問也」、³⁶「夫子無所措辭，故假言曾伺，為之論道」，³⁷指出孔子作《孝經》只是假稱有曾子問孝，從而力主《孝經》為孔子自主之作，從根本上否定了《孔傳》的主張。

兩漢官學今文經學立場，是以孔子寓「微言大義」於「五經」，緯書以「五經」乃「為漢製法」的法典，³⁸古文經學立場則取《論語》「述而不作，信而好古」說法，以「五經」為孔子傳承先王之學。魏晉南北朝義疏學多延古文經學立場，以孔子乃至孔門弟子紹述先王之學為立場，在《孝經》作者的理解上，以曾子為《孝經》的書寫者，孔子亦僅是傳述古聖孝道的立場。《孔傳》云：「夫子每於閒居而歎述古之孝道也」，正以此立場立論孔子於《孝經》僅是傳述古之孝道。《孝經述議》亦有指出：「而前世學者，皆以《孝經》為他人所錄」，³⁹可瞭解六朝諸儒的《孝經》觀多同於《孔傳》，而《孝經述議》斷然主張孔子自作的理由，自有其批判的背景存在。

然而，《孝經述議》竭力主張《孝經》為孔子自作，更為主要的目的恐還在於對《孝經》宗旨的確立。《述議序》開篇云：

³³ 參見漢·孔安國，《古文孝經孔安國傳》，載於《四庫全書》（臺北市：臺灣商務印書館，1983），第182冊，頁182-185。

³⁴ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁77。

³⁵ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁78。

³⁶ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁78。

³⁷ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁79。

³⁸ 參見安居香山、中村璋八輯，〈孝經授神契〉，載於《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994），頁992。

³⁹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁212。

蓋玄黃肇判，人物伊始，父子之道既形，慈愛之情自篤。雖立德揚名不逮中葉，而生愛死感已萌前古。……百行孝為本也，孝跡弗彰；六經孝之流也，孝理更翳。……周道既衰，彝倫攸斁……夫子乃假稱教授，制作《孝經》，論治世之大方，述先王之要訓。其意蓋將匡頹運而追逸軌也，抑亦所以佇興王而示高跡也。⁴⁰

大意是說，孝道本於天然的父子慈愛之情，一切行為皆是以孝為本，可是若強調枝末的行為，反而使得本源之孝道無法彰顯；「六經」也只是宣說孝道的支流，只注重「六經」反而使得孝理更為隱沒。當周道衰落，孔子為使治世大方、先王要訓的孝道得以流傳，於是製作《孝經》，目的就是為了匡救將要頹廢失傳的孝理，並以親身的實踐展現君子崇高之孝行。又云：「《春秋緯》稱孔子曰：吾志在《春秋》，行在《孝經》，已之志行所在，無容他人代作」，⁴¹即是說明孔子不僅是《孝經》的作者，也是《孝經》之道的實踐者，這實際從思想與實踐兩個方面，將《孝經》之孝作為源流，主張孔子所作《孝經》為本、「六經」所傳為末，從而確立《孝經》為孔子體認孝道與實踐孝行的經典。這也是對六朝義疏之學泛濫、游離孔子學術宗旨的駁斥，意在為《孝經》正本清源，實有弱化「傳注」而強化「經義」的意圖。

又《述議序》云：「《孝經》，言高趣遠，文麗旨深；舉治亂之大綱，辨天人之弘致。……其所施者，牢籠宇宙之器也；其所述者，闡揚性命之談也。」⁴²這是將《孝經》當作治亂興亡的經世之書來看，亦是獨樹一幟的見解。即於所論孝云：「牢籠宇宙之器」、「闡揚性命之談」，旨在闡述孝的功用涵蓋宇宙，宇宙萬物都是孝的顯現，孝的內涵既闡揚性命，又貫通天人。《孝經述議》還頻見：

孝者為德之至，則遠無加焉；在道之要，則少不減焉……窮理之極為至，以一管眾為要。⁴³

別而名之，則謂之孝弟仁義禮忠信也。此等皆同源異流，而支流別名耳。今捨其支流，就源而說，故言要道以訓天下，其實正謂以孝道訓天下也。⁴⁴

天子至於庶人，尊卑不同，施為各異。上文述其生事……此說死事并為一者，子之於親，貴賤一也。⁴⁵

⁴⁰ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁63。

⁴¹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁78。

⁴² 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁66。

⁴³ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁216。

⁴⁴ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁217。

⁴⁵ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁292。

善有萬塗，孝為其本。故知立身，立身於孝也；行道者，還是行孝道耳。⁴⁶
孝之為道，義兼萬行。⁴⁷

在這裡可以發現《孝經述議》對「孝道」、「孝行」的獨特理解，以「孝道」而言，謂為「德之至」，為「要道」；以「孝行」而言，謂為「孝弟仁義禮忠信」；「孝道」為「一」為「源」，「孝行」為「眾」為「支流」；孝道孝行，既是萬善萬行之本源，也是現實社會道德實踐的表徵，行之者貴賤如一。《孝經述議》一方面從廣大的宇宙時空泛化孝道，將「孝」本體化、天道化，將「孝道」作為體現天地人倫一切現象同時，另一方面又以「孝行」統括一切行為，將「孝」作為統括一切的政治人倫行為之本，孝道孝行，體用相即，無所不包，所有人都能體認孝道，所有人都能實踐孝行。

這樣的闡釋，在家庭層面體現在《孝經述議》主張「孝」出於自然性情。如「《經》云生育，猶《詩》『載生載育』之類，《傳》云『生於育之恩』，猶《管子》『讓生於有餘，爭生於不足』之類，《傳》所言『生』非《經》之『生』也」，⁴⁸這是劉炫批駁《孔傳》以「生於育」解經文「親生育之」形同《管子》忠孝生於利益的主張，從而以報親養育之恩出於愛親之天性的觀點，批駁《孔傳》曲解經義。又如「議曰，人於天地之性自有尊親之心，聖人因其本心隨而設教，故云言其不失於人情也」，⁴⁹「父母相於之道，乃是天生自然之恆性也」⁵⁰等論說，皆一貫闡述了「孝」出於自然性情的主張。甚至呈現出對「孝母」的凸顯與強調，如「《傳》取彼為說，故言父之生子而辭不及母，其實撫覆育養，顧視反復，乃母功為多也」，⁵¹「母之養子，既撫育顧，復又食苦吐甘，故云苦之切無有大焉者也」⁵²等論特色鮮明，發前人所未發，總體則呈現出論孝基於性情自然流露的思想背景。

在政治層面，則體現在君臣民對孝道體認上具有同源性，在對孝行的實踐上，具有同構性。《孝經述議》云：「在己為德，施民為教，身之與德，猶是一物」，⁵³「立身於孝，以孝化民，故民皆化也」，⁵⁴「王者身自先物，其民能無從乎」，⁵⁵這是指出君主要自身實踐孝行，才能軌範於民，孝治天下。「孝者法天節，法地宜，為民之高行」，⁵⁶「是由民之所

⁴⁶ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁221。

⁴⁷ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁272。

⁴⁸ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁123。

⁴⁹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁123。

⁵⁰ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁125。

⁵¹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁128。

⁵² 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁129。

⁵³ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁228。

⁵⁴ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁228。

⁵⁵ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁254。

⁵⁶ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁255。

行，法天地道義，故先王隨而化之」、⁵⁷「民有法天之性，還以天道訓之，王者因民心以設教」，⁵⁸這是指出民之行孝，是效法天地之道的崇高之行。甚至《孝經述議》說出：「民之本性自法天地，未有教戒之義在乎其間」、⁵⁹「民有恆性，無君在其間矣」，⁶⁰這是提醒君王「以孝治天下」，也只能隨順天地之道引導萬民，王權並不是教戒萬民的根據，這已然體現出一種民本思想。《孝經述議》還出現「是則凡在臣民，莫不合諫。夫子欲見扶危定傾，規諫為重」⁶¹的表達，對於君主有過失，則臣民皆可規諫，因為「扶危定傾」才是大事。孝為政教之本，治亂興亡之道寓於《孝經》，《孝經述議》云：「德正則治，不正則亂，安危治亂，在孝與不孝耳」，⁶²亦在闡釋同樣的道理。

在處理忠孝關係問題上，《孔傳》多引《管子》從而凸顯出一種嚴峻的法家式忠孝觀，如《孔傳》云：「主有令而民行之，上有禁而民不犯矣」。對此，《孝經述議》云：「朝廷上下，有次序而雍和，眾庶以恩愛而輯睦。民既協和，畏威聽命，則主有號令，而民必行之」。⁶³《孝經述議》並非不認同在政治秩序中君命法令的意義，但《孝經述議》更加強調這樣的君命法令得以順利推行的基礎，還有和睦恩愛。由此可以明瞭《孝經述議》首要注重「親親之道」。《孝經述議》云：「王者必親親以及遠，故先言九族，爵命祿賞人君之柄；任官用刑，治國之器，故次之。帥民舉事，國之常法，故後言之」，⁶⁴這樣的表述，以親親為先，以賞罰刑法為後，很明顯能看出是對《孔傳》強調名法之治的弱化，是以「孝」為實踐「忠」的前提，乃至內涵。又云：「君有善事，則行其法令，順從其美；君有惡事，則匡其邪僻，救止其惡。善則揚之，失則匡之，臣既愛君，君亦愛臣，以是故上下能相親也」，⁶⁵這也是在強調愛敬情誼是實踐君臣倫理、政治運營的基礎與前提，以孝為體，以忠為用，「愛敬」成為忠孝相即的表徵，呈現出對《孔傳》的峻嚴忠孝觀有弱化乃至轉換的傾向。

文中還頗見從《古文尚書》、《毛詩》、《周禮》、《左傳》、《史記》、《漢書》、《晉書》、《魏書》、《呂氏春秋》、甚至《韓非子》、《孫子兵書》等經史百家傳記徵引語句，為確立《孝經》具有歷史經驗的實踐意義。此舉一例，〈廣至德章〉經云：「教以臣，所以敬天下之為人君者也」，《孔傳》云：「以臣道教，即是敬天下之為人君矣。古之帝王，父事三老，兄事五更，君事皇尸，所以示子弟臣人之道也」。此為《孔傳》疏解經文

⁵⁷ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁254。

⁵⁸ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁253。

⁵⁹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁258。

⁶⁰ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁258。

⁶¹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁284。

⁶² 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁229。

⁶³ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁246。

⁶⁴ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁227。

⁶⁵ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁288。

教臣敬君之道，以君主親自奉事「三老五更」的典禮，展現君主親自典範臣子竭誠敬君的政治與宗教意義。而針對「三老五更」的典禮制度，《孝經述議》進而疏解云：

養老之禮，希世間出。漢明帝永平二年，始尊事三老，兄事五更，以李躬為三老，桓榮為五更，是鄭玄以前已有以一人為說者也。魏高貴鄉公甘露三年，帝入學將崇先典，乃命王祥為三老，鄭小同為五更，吳蜀晉宋皆無其事。後魏高祖孝文皇帝大和十七年，鄴城行養老之禮，以尉元為三老，游明根為五更，各用一人，從鄭說也。⁶⁶

則可發現《孝經述議》廣取《漢書》、《晉書》、《魏書》的史實以證之。亦如前文所提及劉炫是以「夫子乃假稱教授，制作《孝經》，論治世之大方，述先王之要訓」、⁶⁷又云「《春秋緯》稱孔子曰：吾志在《春秋》，行在《孝經》，已之志行所在，無容他人代作」，⁶⁸實則是將《孝經》當作孔子為世人提供的治亂興亡的大經大法來看的，亦即為確立《孝經》具有歷史經驗的實踐意義。

還有，文中頻繁徵引《易》引《老子》、《莊子》言以證經傳，頗見「本末」、⁶⁹「體用」、⁷⁰「內外」、⁷¹「無為」、⁷²「理」、⁷³「一」，⁷⁴與論孝云「牢籠宇宙之器」、「闡揚性命之談」之類表述，極具時代特徵地反映出玄學思想在書中的滲透。這些特徵的呈現，已經遠遠超出《孝經》本身的思想涵蓋。

歸結來說，《孝經述議》是將《孝經》當作孔子自身體認實踐孝道孝行的經典，蘊含孔子對歷史「治亂興亡」的經驗總結，闡釋孝既是體現天地人倫之道，又是人人性情所生、自然可行的善行。如此《孝經述議》獨樹一幟的思考方式，足以體現出其理論的思辯性與現實意義的指導性，能夠體會《孝經述議》對六朝富含思辯性的玄學思想汲取之同時，對《孝經》本身「以孝治天下」的思想宗旨，做出歷史實踐意義的重新詮釋。從以下針對《孝經述議》疏解經傳特徵的考察，亦能有此發現。

⁶⁶ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁184。

⁶⁷ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁63。

⁶⁸ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁78。

⁶⁹ 「以親為本，則在我愈末；本重末輕，則親忘己。此孝之大要也」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁256。

⁷⁰ 「愛敬體用不別」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁124。

⁷¹ 「善人君子，內外相稱；內有其德，外見於儀」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁132。

⁷² 「上德不德、無欲無為」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁73；「道雖無為，物待而就」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁216。

⁷³ 「常奉其本，冥符孝理」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁256；「雖是孝理，其辭未稱為孝」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁218。

⁷⁴ 「窮理之極為至，以一管眾為要」，參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁216。

伍、《孝經述議》的義疏特徵

經學史上有所謂「疏不破注，注不駁經」的「漢唐經學」，是以「五經」及《論語》、《孝經》為中心開展出的經典解釋體系的學問，伴隨隋唐科舉制度形成，「疏不破注」的原則更趨明顯。就細部來看，漢學重「經」，章句訓詁為其解經特徵，唐學明「注」，即是以奉行「疏不破注」的「正義」體裁為疏解「經注」的方式。而明「注」的有效方法即是「疏」。「疏」或稱為「義」，或合稱作「義疏」、「講疏」、「義記」、「義贊」、「述義」等，發源於漢魏，通行於南北朝，體例豐富。參照學者的觀點，則「義疏是一種兼釋經注的訓詁形式，從而把它與漢代以來只注經文的另一種形式「注」區別開來」，⁷⁵是處於漢唐經學中間環節。

概觀此時期《孝經》學術源流，漢魏六朝隋唐各朝皆奉行「以孝治天下」，《孝經》成為各階層提倡孝道的重要經典依據。兩漢時期《孝經》和《論語》以「傳記」形式附於「五經」通行於官學，西漢長孫氏、江翁、后倉、張禹諸家以師法名家，章句訓詁為其特徵。至劉向領校祕府藏書，折中《孝經》今古文重訂新本，後漢鄭眾、馬融、鄭玄等傳承此本，尤以《鄭注》在六朝時期流行最廣。西晉國子學、東晉元帝至齊、梁、陳，北朝北魏至齊、周、隋，官學多置《鄭注孝經》，梁、隋官學亦置《古文孝經孔傳》。亦由於六朝官學「經注」備受推崇，疏解「經注」的「義疏」之學在官方教育的推動下得以普遍化，甚至出現「寧道孔聖誤，諱言鄭、服非」的風氣。加之玄學和佛學的興盛，佛教聚眾講經作疏的方式，也直接影響了當時儒家「講經」創制「義疏」的風氣。

尤其各朝皇家教育多注重《孝經》講經，以致《孝經》「講疏」、「義疏」著述尤多。《隋書·經籍志》記載：

梁有晉穆帝《孝經》一卷，武帝時《宋總明館孝經講》、《議》各一卷，宋大明中《東宮講》，齊永明三年《東宮講孝經》，齊永明中《諸王講》及賀瑒講、議《孝經義疏》各一卷，齊臨沂令李玉之為始興王講《孝經義疏》二卷。⁷⁶

可以看出皇家及官學講經紀錄的「講疏」，還有針對講經紀錄進一步研討議論以成「義疏」的過程。據學者統計，兩晉南北朝皇家講習《孝經》事蹟，史書傳記可考者不下40餘事，⁷⁷實為不同於前後各時期，而是此時期僅有的特徵。《孝經注疏·孝經序》邢昺疏總結此時期

⁷⁵ 參見徐望駕，《論語義疏語言研究》（北京市：中國社會科學出版社，2006），頁9。

⁷⁶ 參見唐·魏徵等，《隋書》，〈經籍志〉（北京市：中華書局，1973），卷32，頁934。

⁷⁷ 參見舒大剛，《中國孝經學史》（福州市：福建人民出版社，2013），頁155。

《孝經》學規模有云：

言近且百家，目其多也。案其人，今文則有魏王肅、蘇林、何晏、劉邵，吳韋昭、謝萬、徐整，晉袁宏、虞槃佑，東晉楊泓、殷仲文、車胤、孫氏、庾氏、荀昶、孔光、何承天、釋慧琳、齊王玄載、明僧紹。及漢之長孫氏、江翁、翼奉、后蒼、張禹、鄭眾、鄭玄所說，各擅為一家也。其梁皇侃撰《義疏》三卷，梁武帝作《講疏》，賀瑒、嚴植之、劉貞、簡、明山賓咸有說，隋有鉅鹿魏真克者亦為之訓注。其古文出自孔氏壞壁，本是孔安國作，傳會巫蠱事，其本亡失；至隋王邵所得，以送劉炫；炫敘其得喪，述其義疏議之。劉綽亦作《疏》，與鄭《義》俱行。又馬融亦作《古文孝經傳》，而世不傳。此皆祖述名家者也。⁷⁸

近代學者實際考得《孝經》著述107家，⁷⁹指出此時期實為《孝經》史上著作最多的時期。⁸⁰

《北史·儒林傳》云：「《論語》、《孝經》，諸學徒莫不通講。諸儒如權會、李鉉、刁柔、熊安生、劉軌思、馬敬德之徒，多自出義疏。雖曰專門，亦皆相祖。」所云「專門」，即以一家為主，所謂「亦皆相祖」，即以一家為主，兼採眾家，義在博通。以六朝僅存體系完整的皇侃《論語義疏》為例，如皇疏《自序》有云：「侃今之講，先通何集，若江集中諸人有可採者，亦附而申之，其又別取有通人解釋，於何集無妨者，亦引取為說，以示廣聞也。」皇侃《義疏》以何晏《論語集解》為底本，採集江熙所集的蔡謨、袁弘、孫綽、范寧等13家學說，撰成《論語義疏》10卷。學者考證，何晏集解7家，江熙所集13家，皇侃所集28家，若把何晏、江熙、皇侃也算在內，合計達52家。另有「一本云」、「一家云」、「舊說云」、「或云」等，或因為不是名儒名家，甚至釋家，所以才不列氏名。⁸¹綜合而言，「兼釋經注」，「以注為重」，「一家為主，兼採眾家」，「注重博通」，或染「玄釋」，成為六朝「義疏」學的主要旨趣。

遺憾的是，此時期著作幾乎全部亡佚。學界相關《孝經》義疏學研究的開展不易，正是受到如此文獻不足的限制，因而在《孝經》學術史研究中成為薄弱環節。伴隨20世紀以來簡帛文獻以及敦煌、吐魯番文獻的出土，還有域外文獻的陸續出現，其中見存於《孝經》相關的文獻，對《孝經》諸多課題的研究開展帶來推動。在相關《孝經》義疏學方面，直接關聯文獻仍然不多，以《孝經述議》及《孝經鄭注疏》為代表，雖少而精。

⁷⁸ 參見唐·李隆基，《孝經注疏》，清·阮元校刻，《十三經注疏》（北京市：中華書局，1980），頁2504下。

⁷⁹ 參見蔡汝堃，《孝經通考》（臺北市：臺灣商務印書館，1967），頁101-134。

⁸⁰ 參見朱明勛，〈論魏晉六朝時期的《孝經》研究〉，《華中科技大學學報》，3期（2002），頁100。

⁸¹ 參見徐望駕，《論語義疏語言研究》，頁7。

尤其《孝經述議》的著述者劉炫，經學成就獨步南北朝、隋，與鄭玄並稱經學史上兩大高峰。時與劉焯號稱「二劉」，在當時經學界影響甚大。《隋書·儒林傳》云：「二劉拔萃出類，學通南北，博極今古，後生鑽仰，莫之能測。所制諸經義疏，縉紳咸師宗之。」劉炫自述其學術之博通有云：

《周禮》、《禮記》、《毛詩》、《尚書》、《公羊》、《左傳》、《孝經》、《論語》孔、鄭、王、何、服、杜等注，凡十三家，雖義有精粗，並堪講授。《周易》、《儀禮》、《穀梁》，用功差少。史子文集，嘉言美事，咸誦於心。天文律曆，窮核微妙。至於公私文翰，未嘗假手。⁸²

足見其學術視野之廣博。皮錫瑞《經學歷史》亦有云：「隋之二劉，冠冕一帶。唐人作疏，《詩》《書》皆本二劉」。學者研究指出，唐代由孔穎達等編訂的《五經正義》，據劉炫的經學著作為多，尤以《詩》、《書》、《左傳》三經《正義》，幾本於劉炫各經《述議》底本刪修而成。⁸³有這些資料背景，將之與《孝經述議》加以互參，則劉炫的經學成就及《孝經述議》的學術價值，可以判然明瞭。

參照前賢歸納皇侃《論語義疏》的義疏體例：「（一）先解篇名，次釋章義，並析篇章結構；（二）疏而不漏：對經文、注文作全面解釋，標明注釋起訖；（三）疏文中常有問答，疏亦破注」，⁸⁴檢核《孝經述議》，發現上述體例，亦皆可見於《孝經述議》本文。唯不同者，《論語義疏》廣採他說、博通含融百家以成一家（宋鋼說），《孝經述議》則駁辯百家，以成自家之論。

一、先解篇名，次釋章義，並析篇章結構

例如，《孝經述議》對〈古文孝經序〉疏解之際，先解篇名，訓詁字義：

議曰：序，敘，字雖異，音義同。爾雅釋詁云：敘，緒也。孫炎云：謂端緒也。

次釋章義：

然則居傳之端，敘述其事，故以序為名焉。孔氏既為作傳，故序其作意。

⁸² 參見唐·魏徵等，《隋書》，〈儒林傳〉，卷40，頁1720。

⁸³ 參見姜廣輝，〈政治的統一與經學的統一〉，《中國經學思想史》，2期（2011），頁741-742。

⁸⁴ 參見宋鋼，《六朝論語學研究》（北京市：中華書局，2007），頁152。

並分析篇章結構，設立科段：

此序之文，凡有十段明義：自「孝經者」盡「經常也」，解孝經之名也；自「有天地」盡「斯道滅息」，言孝之興替在君之善惡也；……自「昔吾逮從伏生」以下，言俗有謬說，已須改張之意也。⁸⁵

值得關注的是，《孝經述議》並未囿於以上自圓其義，還會樹立駁論。其文云：

《今文》十八章者，并七章於〈庶人〉之末，首章為總，不得與〈天子〉同章，總結五孝，安得與〈庶人〉同也。其十一章〈父子之道〉，十二章〈不愛其親〉，每章異意，義不相連，排而同之，不類甚矣。良由失其「子曰」，故不能分別之耳。《今文》又退〈明王事父孝〉章在〈諫爭〉之下，既於諫爭之後，復說和順之事，言之不次，亦已甚矣。聖人有作，豈其然乎。⁸⁶

這是針對《今文孝經》的分章進行批評，以反證《古文孝經》結構之合理，符合孔子作《孝經》之意。

二、疏而不漏：對經文、注文作全面解釋，標明注釋起訖

以〈聖治章〉為例，《述議》先列經文，標明起訖，然後進行全面解釋：

「曾子曰」至「本也」。議曰：夫子既說「孝治天下，能使災害不生，禍亂不作」，是言孝行之大，大之極者。……，結上「以訓天下」之意也。

次分段列舉《孔傳》傳文，標明起訖，然後進行全面解釋：

傳「性生」至「莫大焉」。議曰：物生而各有其性，故性為生也。……，故以「行」表「德」也。

傳「嚴尊」至「其人也」。議曰……。

傳「人主」至「者乎」。議曰……。⁸⁷

⁸⁵ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁68。

⁸⁶ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁96。

⁸⁷ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁105-125。

當然，如此全面解釋的重點，不僅僅在敷衍經傳，更在自立新說。僅舉其中一例：

經：孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。

傳：嚴，尊也。言為孝之道，無大於尊嚴其父，以配祭天帝者，周公親行此莫大之義，故曰則其人也矣。

上述《孔傳》對經文「嚴父配天」疏解為「尊嚴其父，以配祭天帝」，簡明得要，並無過度疏解。再看《述議》的解釋，可見如下表述：

止言嚴父，而不言嚴母者，禮法以父配天，而母不配也。聖人作則，神無二主，母雖不配，為嚴亦同。下章云嚴親嚴兄，親父可以兼母，於兄尚嚴，況其母乎。祭統曰：鋪筵席設同機。鄭玄云：死則神合同為一。夫妻一體，其神既同，母雖不得配天，其尊不失於極也。⁸⁸

《述議》疏解「嚴父配天」，一方面循經傳之義，從「配天」資格立論而主張「止言嚴父，而不言嚴母」，然而上述疏解中，還可見著墨於經傳所未嘗言及的「嚴母」、「尊母」的論述，且整體文脈毋寧說是為了強調「嚴母」等同於「嚴父」的意義。何以有如此超出經傳之新論，從本文上述《孝經述議》對「孝母」的凸顯與強調等論證亦可明瞭，亦即，受父母有生之年的「撫覆育養」，本之性情自然流露之情感，為人子者「孝父」亦當「孝母」，甚至主張「母功為多」；即便對過世父母，亦本之「夫妻一體，其神既同」，亦應當「尊（父與母同而）不失於極」，呈現出《孝經述議》論孝基於人性自然的思想背景。

三、疏文中常有問答、疏亦破注

《孝經述議》以成自家之論，還表現在駁辯百家，疏亦破注之處。從以下節錄之例亦可明確：

孔意以為《孝經》是曾子發意諮問，此經曾子所錄。則此八字曾為之，若曾子自言，祇可言聞諸夫子，無容指斥師字，自言己姓。孔之此意，不可通矣。炫以為：此經夫子自作，……今夫子假託教誨之義，方與弟子對語，事無所敬，辭非自稱，固當宜以字矣。言曾子者，若云與己對語，重而不斥其名，從其常稱，故言姓耳。而前世學者，皆以孝經為他人所錄，莫不惑於此言。劉向《別錄》云：「上稱仲尼以冠篇，蓋

⁸⁸ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁111。

著孝者聖人之法，孔子為曾參陳孝道，為萬世法。」然則若稱孔子閒居，豈後不知聖人法也？江左朝臣，各言所見。謝萬云：……車胤云：……殷仲文云：……劉瓛得重名於江左，掇擊諸說，自立異端云：……此等不知《孝經》是仲尼自制，故致斯謬耳。⁸⁹

如上文所云，關於《孝經》的作者問題，由於古文經文有「仲尼閒居，曾子侍坐」的字樣，六朝時期多有學者以《孝經》為曾子作的說法。上文中，以《孔傳》為首，《孝經述議》列舉了「劉向、謝萬、車胤、殷仲文、劉瓛」等漢魏六朝的六家說法，並一一質問，加以論述駁辯，極力主張孔子自作《孝經》，根本與曾子無關，經文中的曾子問孝，只是假設的場景。明顯呈現出《孝經述議》駁辯百家，以成自家之論，「疏文中常有問答，疏亦破注」，自創新說等特徵。然而，劉炫自創這個獨一無二的新說，實際上沒有任何文獻根據，亦無任何前人有同樣的主張。有如此主張的唯一依據，如其文云：

衰周之季，禮義陵遲，亂逆無紀，名教將絕，風俗頹弊，用感聖心，視世崩淪，有懷制作。雖有其德而無其位，不可自率己心，特制一典，因弟子有請問之道，師儒有教誨之義。⁹⁰

這是以漢代公羊家主張的「孔子素王說」為依據，迂曲地論證孔子作《孝經》是不得不為之，也是不得已而為之，是孔子的苦心孤詣。之所以會產生如此以「假設曾子問孝」為理由執意強調孔子自作《孝經》，似乎更像是劉炫身處動盪的陳隋亂世，以思想家的敏銳，察覺到正在迎來的大一統時代，必將需要格局且兼具實踐意義的「孝治天下」理論，從而為名義上是「孔子家系的《孔傳》」作疏講授，積極傳播，終將《孔傳》推上隋朝官學的地位。

喬秀岩在所著《義疏學衰亡史》中指出，二劉（劉炫、劉焯）打破了南北朝義疏學的既有傳統，使得「義疏學已不得更為義理、義例之思考探討」，而是走向「現實、合理、文獻主義」之途，謂二劉之學為「胥吏之學」，為「隋代的學術革命」。⁹¹姑且不論喬秀岩之論何以將「義疏學衰亡」歸咎給二劉之學，由所評二劉之學為「胥吏之學」、「學術革命」，實際上從批判的角度，指出二劉學術——包括《孝經述議》所展現出的傾向於學以致用的思想特徵。或許林秀一的評述亦可傾聽：「劉炫在義疏學上的地位，可以說是六朝至隋唐過渡期集義疏學之大成者，對後世義疏學影響甚鉅」，⁹²這可以從劉炫著述《孝經述議》，以疏

⁸⁹ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁212-214。

⁹⁰ 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁78。

⁹¹ 參見喬秀岩，《義疏學衰亡史論》，頁99，265。

⁹² 參見林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，頁40。

解《孔傳》確立孔子之學，並終將《孔傳》送上隋代官學地位，可證實《孝經述議》之學確實發揮了其時代指標性的學術影響力。

陸、結論

呂思勉曾經評述六朝玄學的成就說：「玄學之大功，在於破除拘執。其說之最要者，為貴道而賤跡。道者今所謂原理，跡則今所謂事實也。前此之言治者，率以模仿古人之行跡，自經玄學家之摧敗，而此弊除矣。」⁹³若以此說法做一參照指標，則《孝經述議》亦有大量吸收六朝玄學思辯及論證方式，可謂「破除拘執」，亦不乏「義理、義例之思考探討」，足具「承前」意義。而《孝經述議》所不同者，在《孝經》對孝義的主張，不在「貴道而賤跡」，而是「道跡相即」，既重原理，也重事實，雖然尚未開展出宋明儒者理氣心性的體用功夫論，然「孝理民性之論」與「忠孝仁義之行」對舉的雛形，已然展現在《孝經述議》的論證之中。由此意義而言，亦具「啟後」作用。劉炫《孝經述議》所呈現的思想價值，實有批判繼承六朝義疏之論，有創新發展之論，對唐宋《孝經》學亦有影響，林秀一稱劉炫「集義疏學之大成者」，應可傾聽。

林秀一對《孝經述議》的復原成功，開啟了針對此書的思想性考察及與《孔傳》、《御注》等的思想承襲等諸多課題研究。透過本文的初步觀察，釐清了《孝經述議》乃是極具特色思想的著述，《孝經述議》是將《孝經》當作孔子自身體認實踐孝道孝行的經典，蘊含孔子對歷史「治亂興亡」的經驗總結，闡釋孝既是體現天地人倫之道，又是人人發自性情、自然可行的高貴善行。有關孝的形上意義闡釋，自前漢董仲舒以陰陽五行論發展孝的「天經地義」（《孝經·三才章》）義涵作為「三綱」（《春秋繁露·深察名號》）的基礎原理，其後一路發展至後漢緯書所論「元氣混沌，孝在其中」（《孝經援神契》），皆旨在發揮孝的宗教神學功能。比較而言，《孝經述議》所見豐富孝論，則完全摒棄了神學式的推演，而代之以理性闡釋。就此意義而言，可謂開啟出孝論的體用思辯理路。《孝經述議》如此獨樹一幟的思考方式，足以體現出其理論的思辯性與現實意義的指導性，能夠體會《孝經述議》對六朝富含思辯性的玄學思想汲取同時，對《孝經》本身「以孝治天下」的思想宗旨，做出歷史實踐意義的重新詮釋。以上的發現，皆由《孝經述議》復原成功而引發的議題，透過對這些議題澄清，不僅可以拓展劉炫《孝經》學的視野，亦皆將對隋代經學研究以及劉炫思想評述提供有益參考。

⁹³ 參見呂思勉，《兩晉南北朝史》（上海市：上海古籍出版社，2005），頁1386。

誌謝

本文為筆者科技部專題研究計畫「《孝經》義疏學研究：以《孝經述議》為主108-2410-H-211-002）」之部分研究成果，並於揚州大學文學院舉辦的「《論語》詮釋與東亞文明國際學術研討會」（2019/11/15-2019/11/17），以〈《孝經述議》文獻整理與思想價值探究〉為題宣讀，承蒙陳鴻森教授、杜保瑞教授指正，投稿本學報之際，承兩位未具名審查者提供寶貴意見，使本文獲得更為充實的論證以及資料補足，謹表申謝。

參考文獻

- 漢·孔安國，《古文孝經孔安國傳》，載於《四庫全書》，臺北市：臺灣商務印書館，第182冊，1983。
- 漢·班固撰、唐·顏師古校，《漢書》，北京市：中華書局，1962。
- 隋·劉炫，《孝經述議 存卷1、4》，《京都大学貴重資料デジタルアーカイブ》，<https://rmda.kulib.kyoto-u.ac.jp/item/rb00007930#c=0&m=0&s=0&cv=0&r=0&xywh=-2130%2C-114%2C7331%2C2275>，2019年1月9日下載。
- 唐·魏徵等，《隋書》，北京市：中華書局，1973。
- 唐·李隆基，《孝經注疏》，清·阮元校刻，《十三經注疏》，北京市：中華書局，1980。
- 王勇，〈從「漢籍」到「域外漢籍」〉，載於《中國典籍在日本的流傳與影響》，杭州市：杭州大學出版社，陸堅、王勇主編，1990。
- 王勇，《中日「書籍之路」研究》，北京市：北京圖書館出版社，2003。
- 王國維，《觀堂集林》，載於《王國維先生全集初編》，臺北市：大通書局，1976。
- 石立善，〈日本古鈔本隋劉炫《孝經述議》引書續考〉，《歷史文獻研究》，1期（2018），頁94-101。
- 石立善，〈隋劉炫《孝經述議》引書考〉，《中國經學》，19期（2016），頁229-233。
- 朱明勛，〈論魏晉六朝時期的《孝經》研究〉，《華中科技大學學報》，3期（2002），頁97-101。
- 呂思勉，《兩晉南北朝史》，上海市：上海古籍出版社，2005。
- 宋鋼，《六朝論語學研究》，北京市：中華書局，2007。
- 姜廣輝，〈政治的統一與經學的統一〉，《中國經學思想史》，2期（2011），頁741-742。
- 徐望駕，《論語義疏語言研究》，北京市：中國社會科學院出版社，2006。
- 莊兵，〈《呂氏春秋》引《孝經》經句考辯——兼論《孝經》的成立問題〉，《輔大國文學報》，24期（2017），頁1-43。
- 莊兵，〈《孝經》の成立を巡って〉，《日本中國學會報》，54集（2002），頁1-15。
- 陳金木，《劉焯、劉炫之經學》，博士論文，政治大學中國文學研究所，1989。
- 陳壁生，《孝經學史》，上海市：華東師範大學出版社，2015。
- 陳鴻森，〈《續修四庫全書總目提要·孝經類》辨證〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，69本（1988），頁314-316。
- 喬秀岩，《義疏學衰亡史論》，臺北市：萬卷樓出版公司，2013。
- 焦桂美，《南北朝經學史》，上海市：上海古籍出版社，2009。

- 程蘇東，〈京都大學所藏《孝經述議》殘卷考論〉，《中華文史論叢》，1輯（2013），頁167-204，395-396。
- 童嶺，《六朝隋唐漢籍舊鈔本研究》，北京市：中華書局，2017。
- 舒大剛，《中國孝經學史》，福州市：福建人民出版社，2013。
- 華喆，〈讀喬秀岩《義疏學衰亡史論》〉，《哲學門》，2期（2015），頁321-329。
- 劉增光，〈《古文孝經孔傳》為偽新證——以《孔傳》與《管子》關係之揭示為基礎〉，《雲南大學學報（社會科學版）》，1期（2014），頁34-44。
- 劉增光，〈劉炫《孝經述議》與魏晉南北朝《孝經》學——兼論《古文孝經孔傳》的成書時間〉，《復旦學報（社會科學版）》，3期（2015），頁90-98。
- 蔡汝堃，《孝經通考》，臺北市：臺灣商務印書館，1967。
- 石丸羽菜，〈『孝經述議』復原の三資料からみる中世日本『孝經』解釈の様相〉，《名古屋大學大學院文學研究科教育研究推進室年報》，9期（2015），頁51-55。
- 石丸羽菜，〈『孝經秘抄』からみた清原家の『孝經』學〉，《新しい漢字漢文教育》，61期（2015），頁28-35。
- 石丸羽菜，〈天理大學附屬天理図書館所蔵『孝經抄』について：その他の清原家『孝經』抄物との比較から〉，《名古屋大學中國哲學論集》，15期（2016），頁27-44。
- 安居香山、中村璋八輯，〈孝經援神契〉，載於《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994。
- 林秀一，《孝經述議の復原に関する研究》，東京都：文求堂，1953。
- 林秀一，《孝經述議復原研究》，喬秀岩、葉純芳、顧遷編譯，武漢市：崇文書局，2016。
- 林秀一，《孝經學論集》，東京都：明治書院，1976。
- 橋本秀美，〈《儒藏》「日本之部」的獨特價值〉，《光明日報》，2009年8月31日，第2版。

A Study on the Interpretation Characteristics and the Thoughts Value of *Xiao Jing Shu Yi*

Bing Zhuang

Graduate Institute of Asian Humanities
Huafan University
Associate Professor

Abstract

The treatise on the classic of filial piety (Xiao jing shu yi), an exegesis book written by Liu Xuan for *Gu wen xiao jing kong anguo zhuan*, is the only surviving work of the study of classics in the Sui Dynasty. It largely involves the key issues of the study of classics in the Wei Jin and Southern and Northern Dynasties and has great historical value. On the basis of research results of Hayashi Hideichi and other predecessors, this paper deeply explores thoughts and interpretation characteristics of *Xiao jing shu yi*, and clarifies that *Xiao jing shu yi* considers that *Xiao jing*, as Confucius' own realization and practice of filial piety, contains the experience summary of Confucius on "rise and fall" in history, and interprets that filial piety not only reflects the way of destined human relations, but also is a good deed that comes from the nature of every human being. Such a unique way of thinking is enough to reflect the speculative nature of its theory and the guidance of its practical significance. *Xiao jing shu yi* absorbs the speculative *xuanxue* thoughts of the six Dynasties, and reinterprets the historical practical significance of *Xiao jing*'s purpose of "governing the world with filial piety". As for *Xiao jing shu yi* refuting views of other schools to develop its own theory, it is regarded as a major achievement of *yishuxue* in the transitional period from the Six Dynasties to the Sui and Tang Dynasties. In addition, the discovery and arrangement of *Xiao jing shu yi* are enough to show the ideological status and value of *Xiao jing shu yi* in the history of sino-japanese cultural exchanges, and provide the international perspective of traditional Confucian classics

Corresponding Author: Bing Zhuang, E-mail: zhuangbing@hotmail.com

Manuscript received: Jan. 27, 2022; Revised: Feb. 23, 2022; Accepted: Mar. 7, 2022

[https://doi.org/10.6210/JNTNU.202203_67\(1\).0003](https://doi.org/10.6210/JNTNU.202203_67(1).0003)

research for the current academic circle.

Keywords: Gu wen xiao jing kong anguo zhuan, Xiao jing shu yi, Hayashi Hideichi, yishuxue, Liu Xuan