

## 做為儀式性文本的《孝經》： 明清士人《孝經》實踐的個案研究\*

呂妙芬\*\*

### 摘 要

明清之際，《孝經》具宗教意涵的詮釋有復甦的現象，本文主要選擇從實踐的角度入手，探討幾位士人從事誦唸、觀想或抄寫《孝經》的實踐個案。這些活動並不屬於任何特定教派或學派內的活動，而是個別士人或於日常生活、或於特殊場合，自我創造了儀式的空間，從事有關《孝經》的儀式性行為。而在每一個特殊的儀式時空下，《孝經》也變成一部別具深意的儀式性文本，扮演著傳遞實踐者與更高權威之間溝通與協商的媒介。這些表面上看似雷同的實踐活動，如誦唸經文，在每個實踐者個人的思想脈絡以及不同的儀式情境下，實具有著不同的意義，傳遞著特殊的意涵。這個研究以呂維祺、楊起元、潘平格、許三禮和黃道周為主要討論對象，其成果不僅可與當時的《孝經》論述互觀，也可提供我們對於儀式行為的複雜意涵有進一步的瞭解。

**關鍵詞：**孝經、儀式、呂維祺、楊起元、潘平格、許三禮、黃道周

\* 本文研究受到國家科學委員會補助，助理歐姍姍、陳惠玲協助蒐集史料。本文曾發表於中央研究院中國文哲研究所舉辦的「為道屢遷：中國文化生活中的宗教禮儀實踐與創新」研討會，會中受到胡其德、李豐楙兩位教授的指正，又獲兩位匿名審稿人的具體建議，在此一併致謝。

收稿日期：2007年9月28日，通過刊登日期：2007年12月14日。

\*\* 中央研究院近代史研究所副研究員

## 一、前言

在中國歷史上，《孝經》是一部性質多元的書籍。它是著名的蒙學教本，許多兒童在四、五歲之間就能朗朗上口，甚至全本背誦，並能粗解其義；它也是十三經之一，被推崇為六經之總會、孔曾授受之心法，承載著聖人有關治統的微言大義，故歷代有許多帝王、學者嚴肅地探討其教義、註解其經文；它還是一部善書，甚至是一部能夠感靈的善書，不僅具有教化庶民的功能，通過適當的儀式與修持，更可能感通神明，帶出許多神蹟。《孝經》也因此能夠成為一部跨越年齡、性別和社會階層之樊籬，廣泛被閱讀的書籍。雖然文字淺顯，其義理卻被認為極具奧蘊，值得人終生探究，故有所謂「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」之說。<sup>1</sup>正是因為《孝經》具有如此豐富的性質，誦讀《孝經》的活動也因而具有多層次的意涵，從一般家庭和學校教育的背誦朗讀，到具有宗教儀式性質的誦唸活動，不同人物在不同歷史場域中的誦唸，往往傳遞著關乎個人思想或特殊處境及其時代文化氛圍的特殊意涵。

本文主要討論明清之際士人從事誦唸、觀想、或抄寫《孝經》等幾個實踐個案，說明在這些實踐中，《孝經》成為一特殊的儀式性文本，在特殊宗教或政治場域中，成為與更高權威溝通的媒介。這些個案並不屬於某個特定教派或學派內的活動，<sup>2</sup>而是個別士人或於日常生活、或於特殊場合中的自發性活動，所選擇討論的個案，也主要取決於筆者閱讀和研究過程中的發現，因此並不能簡單被歸在某一共同範疇之內，或據此推論這類行為在當時社會具有如何普遍性或代表性的意義。儘管如此，本文有關《孝經》的實踐活動，在當時也絕非

<sup>1</sup> 朱鴻，〈孝經質疑〉，收入氏編，《孝經總類》（上海：上海古籍出版社，1995），已集，頁47a(115)。

<sup>2</sup> 《孝經》確實也成為某些宗教團體內部的經書，例如全真教、三一教等。見 Kenneth Dean, *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China* (Princeton: Princeton University Press, 1998), appendix 11.

罕見特例，宣城的吳肅公(1626-1699)便曾以批判的態度指出當時「鰕生者流，或旦起焚香，跽而洛誦，等於維摩懺頌，太上感應諸篇。」<sup>3</sup>再者，筆者也認為這些個案提供我們對於當時士人如何可能看待《孝經》、如何可能從事有關《孝經》的實踐，一些更鮮明而細緻的瞭解；對於《孝經》在教派活動以外做為一種儀式性文本，及其在儀式活動中傳遞文化信息的複雜性，也能提供一些有意義的說明。對於我過去曾撰文討論有關晚明《孝經》論述的宗教性意涵這個議題，也能進一步從實踐的角度，提供另一種呼應的觀照。<sup>4</sup>以下我將分別就呂維祺、楊起元、潘平格、許三禮和黃道周五個個案，進行討論。

## 二、士人《孝經》實踐的個案研究

### （一）呂維祺晨夕焚香誦《孝經》

呂維祺(1587-1641)是孟化鯉(1580年進士)的學生，深受陽明學的薰陶，也是晚明河南新安著名的講學領袖，曾創辦伊洛會、芝泉會，並在會中提倡《孝經》學。<sup>5</sup>他所著的《孝經大全》是明清之際公認最具分量的《孝經》註釋之一。<sup>6</sup>呂維祺相信《孝經》的神通能力，平日有「晨夕焚香，恭誦數過」的實踐工夫，他自言：

愚敬信此經〔案即《孝經》〕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》。<sup>7</sup>

<sup>3</sup> 吳肅公本人對此抱持批判的態度，但他同時也批評另一些讀書人輕視《孝經》的重要，他認為《孝經》之微言大義乃通天地父母之源，鬼神精氣禮樂性命之極。見吳肅公，〈孝經正義序〉，《街南文集》（北京：北京出版社，2000），卷7，頁4a-5b。

<sup>4</sup> 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年6月），頁1-46。

<sup>5</sup> 呂維祺在芝泉會和伊洛會中要求入會者要熟讀《孝經》，並仔細研討，違者受罰。見呂維祺，〈芝泉會約〉、〈伊洛會約〉、〈罰例〉，收入氏撰，四庫全書存目叢書編纂委員會編，《明德先生文集》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷21，頁4b-5a(316)；卷22，頁14b-15a(329-330)、17a；卷22，21a(333)。

<sup>6</sup> 呂維祺，《孝經大全》（上海：上海古籍出版社，1995）。

<sup>7</sup> 呂維祺，〈孝經或問引言〉，《孝經或問》（上海：上海古籍出版社，1995），卷首，頁1。

由此可見，呂維祺註釋《孝經》主要源於一種真誠的敬虔，並有得於他長期虔心的誦唸和默思。我們雖然無法得知呂維祺晨夕焚香恭誦《孝經》的細節，但可以知道的是，他對《孝經》的信奉態度與其相信天地冥冥間有神明存在、掌管著人世禍福果報有關，而且明顯受到文昌信仰的影響，他曾說：「余嘗三夢文昌帝君，皆奇異有徵應，茲乃拳拳表章《孝經》。」<sup>8</sup>文昌信仰在宋元以降頗為流行，其強調忠孝倫理及神祐鬼懲的教義，對於民間孝道的勸化發揮了相當的作用，《文昌孝經》更是宋元以降流傳廣泛的善書。<sup>9</sup>呂維祺的〈五色十八莖葉孝芝記〉詳細記錄了自己在異夢中與文昌帝君相遇對話的情形，以及蒙帝君嘉許贈送五色孝芝的經歷，強烈透露著文昌信仰中神祐的色彩：

呂子夜焚香，誦《孝經》數過，乃假寐。有神如文昌帝君者，紫蓋麟車，幘頭赤烏，服蟠龍青碧袞衣，束以文玉鞶帶。呂子具袍笏拜帝，帝亦禮呂子。呂子與帝論明王治天下之本源綱領，甚悉大意，謂治本于道，道本于孝，孝本于敬，諄諄內王道、外富強，先德教、後政刑。帝袖中出文書一卷賜呂子曰：「此與《孝經》相表裏。」呂子視之，皆丹篆圖書符籙，拜而受之。復謂呂子曰：「汝羽翼《孝經》甚力，上帝嘉汝純孝，錫汝孝芝一本，十有八莖葉，與《孝經》章篇相應，命汝多壽考，備膺福祉，命汝世世有文名顯者，常如此芝。」徐出袖中一物如黑鉛置几上，有頃，出二白角，既而化為黃羝羊，有五色。帝復謂呂子曰：「此孝芝也。」其大約七、八寸，優游草際，躍然來往。呂子覺而異之。明日起視，瑞靄繞屋如烟如雲，且清香芬楚，愈異之，命小奚視，柱壁隙中有物金紫色，大如升許，枝葉連卷，津津

<sup>8</sup> 呂維祺，〈五色十八莖葉孝芝記〉，收入《明德先生文集》，卷10，頁5a(159)。

<sup>9</sup> 關於文昌信仰在中國的演變與傳播，見 Terry F. Kleeman, "The Expansion of the Wen-ch'ang Cult," in Patricia Buckley Ebrey and Peter Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang-Sung China* (Honolulu: Hawaii University Press, 1993), pp. 45-73; Terry F. Kleeman, *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong* (Albany: State University of New York Press, 1994)。關於文昌信仰與孝道文化，參見夏紅梅、朱亞輝，〈文昌信仰與孝道文化的完善〉，《洛陽師範學院學報》，2005年第1期，頁95-97；蕭群忠，〈《文昌孝經》的道教孝道觀〉，《道德與文明》，1997年第6期，頁16-19。

有生氣，命小奚謹護持之，踰月而枝堅實芳香，光華晔晔。呂子拜而受之，焚香告天，藏諸櫃櫝。是日也，上頒行《孝經》制旨適至。邑令視之曰芝也，廣文先生及邑人士皆曰芝也，遠近觀者皆曰芝也。考諸往牒古史，皆相符合，遂名之曰孝芝。<sup>10</sup>

這異夢作在崇禎 13 年(1640)，<sup>11</sup>當時呂維祺已完成他的《孝經本義》、《孝經大全》、《孝經或問》，並已於前一年(1639)9 月將三書進呈朝廷，上疏表章《孝經》八要，希望朝廷能夠落實聖人所教導的孝治天下，但尚未獲得正式回應。<sup>12</sup>夢中呂維祺著官服拜謁文昌帝君，談論明王孝治天下的本源綱領，此都與呂維祺註《孝經》和上疏朝廷的旨義緊密相關。夢中文昌帝君不僅完全肯定呂維祺對《孝經》要旨的詮釋，更嘉許他羽翼《孝經》的努力，除了祝福他富貴壽考，又贈予一化為五色黃羊的孝芝。呂維祺從夢中醒來之後，果然在壁間找到一株散發著芳香的異草，共有十八莖葉，與《孝經》章數相應，他虔敬禮拜後接受這株芝草，又在「焚香告天」後，小心翼翼地將之收藏在櫃櫝中。也就在這一日，皇帝關於《孝經》的聖旨也送到。這種巧合，讓呂維祺更相信此芝草是神明所賜的瑞應，他唯一不明白的是為什麼在夢中此孝芝會化為五色黃羊。<sup>13</sup>

雖然夢中文昌帝君把孝芝送給呂維祺本人，也只表達對他個人羽翼《孝經》的肯定，夢醒之後所得的孝芝也為呂維祺個人所收藏，但是呂維祺卻不願意只從個人福報的層次來詮釋這株孝芝的意涵，他選擇從治國大業、甚至歷代興亡的角度，大大抒發了他對崇禎皇帝願意落實孝治天下所寓涵的時代願景。他認為崇禎正是應驗著「五百年必有王者興」的那位明王，他也把自己所得十八莖葉的芝與古籍所載漢、唐曾出現過的九莖、二莖、五莖、十四莖之瑞芝相比，認為今日得此茂盛十八莖葉瑞芝，正說明著過去歷代帝王「未有如今上之大德

<sup>10</sup> 呂維祺，〈五色十八莖葉孝芝記〉，收入《明德先生文集》，卷 10，頁 1a-2a(157-158)。

<sup>11</sup> 此文開頭書有「崇禎歲在尚章執徐」，尚章執徐為庚辰，即崇禎 13 年。見呂維祺，〈五色十八莖葉孝芝記〉，收入《明德先生文集》，卷 10，頁 1a(157)。

<sup>12</sup> 呂維祺，《孝經大全》，卷 20，頁 1a-5a。

<sup>13</sup> 呂維祺的不解，寫在《明德先生文集》，卷 10，頁 5a(159)。

格天，至孝通神。」<sup>14</sup>又說：「昔者堯階蓂莢，文境鳳鳴，《春秋》作而麒麟出，《孝經》成而黃玉降，則今上表章《孝經》相符。天人感應之理焉可誣也。」<sup>15</sup>這些文字明白表述著他對天人感應與《孝經》神聖性的信念。

從歷史的後見之明，我們很容易說歷史發展對呂維祺一廂情願的信念是無情的打擊，次年(1641)呂維祺因抵抗李自成(1606-1645?)之亂而殉難，崇禎皇帝的王朝也隨即走入滅亡。故〈五色十八莖葉孝芝記〉中所言無論是呂維祺個人的富貴壽考，或崇禎是中興明王的信念都不幸地幻滅了。然而，這孝治天下的願景卻弔詭地在滿洲皇帝手上，以一種不是呂維祺可以預想得到的方式落實。<sup>16</sup>不過，歷史事與願違的發展並不能輕易消解信仰者信念的有效性，而明清之際像呂維祺這樣以儒家士大夫自任、以儒學修齊治平為理想的士人中，文昌和關帝信仰及其所傳遞的陰鷲思想相當普遍地被接受，其中不少人也相信《孝經》感靈的神聖性，更在日常生活中實踐著誦唸、禮拜此經的儀式。

## (二) 楊起元的〈誦孝經觀〉

楊起元是羅汝芳(1515-1588)的門人，也篤信佛教，是晚明試圖融會三教義理，頗具創造力的學者，也是註釋並提倡《孝經》學的重要士大夫。<sup>17</sup>楊起元的〈誦孝經觀〉是晚明有關《孝經》實踐非常特別的文本，此文後來傳入日本，日本陽明學者中江藤樹(1608-1648)在其《孝經啓蒙》中亦載入。<sup>18</sup>中江藤樹本

<sup>14</sup> 呂維祺，《明德先生文集》，卷 10，頁 2b(158)。

<sup>15</sup> 呂維祺，《明德先生文集》，卷 10，頁 3a(158)。

<sup>16</sup> 參見呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，發表於「理解、詮釋與儒家傳統國際研討會」（台北：中央研究院，2006 年 1 月 12-14 日），收入李明輝主編，《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》，即將由中央研究院中國文哲研究所出版。

<sup>17</sup> 楊起元著有《孝經廣義》（萬曆年間著，清康熙 39 年刻本，現存上海圖書館古籍部）。有關楊起元在萬曆年間提倡《孝經》學，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，頁 1-46。

<sup>18</sup> 中江藤樹中年以後學問體現一種以孝為核心的宗教精神，並深深地影響了後來日本陽明學的發展，關於中江藤樹的思想，見後藤三郎，《中江藤樹伝及び道統》（東京：理想社，1970），頁 11-79；山本命，《中江藤樹の儒学：その形成史的研究》（東京：風間書房，1977）；古川治，《中江藤樹の総合的研究》（東京：ぺりかん社，1996）；山井湧等校注，《中江藤樹》（東京：岩波書店，1974）；張克偉，〈中江藤樹與日本陽明學〉，《東方雜誌》，復刊卷 21 期 11（1988 年 5 月），頁 46-56。

人每清晨誦拜《孝經》，<sup>19</sup>同時也在他的學舍中規定學生如此行，<sup>20</sup>他拜誦的儀式極可能就是受到這個文本的引導與規範。以下先抄錄〈誦孝經觀〉全文：

每日清晨，盥櫛盛服，上香北向，禮拜畢，面北默坐，閉目觀想。從自身見今年歲，逆觀想回孩提愛親時光景何如，又逆想回下胎一聲啼叫時光景何如，又逆想回在母胎中，母呼亦呼、母吸亦吸時光景何如。到此情識俱忘，只有綿綿一氣，忽然自生歡喜，即便將身觀想作箇行孝的曾子，侍立在孔子之側，無限恭敬，無限愛樂，然後開目、舉手，稱讚曰：

曾子行孝，孔聖說經，經於何在，在吾此身。首圓足方，耳聰目明，人人具足，物物完成。離身無孝，離孝無身，立身行道，身立道行。光於四海，通於神明，至德要道，地義天經。我今持誦，不得循聲，願明實義，廣育群英。上尊主德，下庇斯民，庶幾夙夜，無忝所生。<sup>21</sup>

〈誦孝經觀〉的內容是一套結合了佛教觀想、道教修持與泰州理學思想的儀式，儀式所根據的神話則是緯書中關於孔子告天的神話敘述。緯書中對於孔子告天儀式的記載並不完全一致，<sup>22</sup>但主要敘述架構並無大差異，均在說明孔子乃感生之聖人，其受天命而制作《春秋》與《孝經》，為劉漢制定治統之大法。<sup>23</sup>

<sup>19</sup> 尾藤正英，《藤樹先生年譜》，收入山井湧等校注，《中江藤樹》（東京：岩波書店，1971），頁 296。

<sup>20</sup> 中江藤樹，〈學舍坐右戒〉，收入藤樹神社創立協贊會編，《藤樹先生全集》（滋賀：藤樹書院，1928），卷 3，頁 21。

<sup>21</sup> 此引文出自楊起元，〈誦孝經觀〉，《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[1596]序刊本影印，1990），卷 4，頁 4b-5b。另外，《說孝三書》中的〈誦經威儀〉，內容幾乎完全一致，唯少數用字不同。楊起元輯，《說孝三書》（上海：文明書局，1922），頁 2b。又江元祚，《孝經大全》（濟南：山東友誼書社，1991）所載〈誦經威儀〉文字與《說孝三書》同，見該書頁 115。

<sup>22</sup> 例如《春秋演孔圖》記：「孔子論經，有鳥化為書，孔子奉以告天，赤雀集書上，化為黃玉，刻曰：孔提命，作應法，為赤制。」《春秋演孔圖》，收入黃奭輯，《黃氏逸書考》（台北：藝文印書館，1971），冊 19，頁 9b-10a。關於緯書中記孔子告天儀式，參見冷德熙，《超越神話》（北京：東方出版社，1996），頁 186-192。

<sup>23</sup> 在緯書的政治神話中，孔子是黑帝之子，受命降世，為一代「素王」，也是制作定世運符的聖人，而《春秋》和《孝經》二書便是孔子為後代王者創制的兩部重要經典。關於緯書中的孔子

孔子作《春秋》，制《孝經》，既成，使七十二弟子向北辰星罄折而立，使曾子抱《河》、《洛》書北向。孔子齋戒，簪縹筆，衣絳單衣，向北辰而拜，告備於天曰：《孝經》四卷，《春秋》、《河》、《洛》凡八十一卷，謹已備。天乃洪鬱起，白霧摩地，赤虹自上而下，化為黃玉，長三尺，上有刻文。孔子跪受而讀之曰：寶文出，劉季握，卯金刀，在軫北，字禾子，天下服。<sup>24</sup>

在此神話中，孔子率領弟子們，攜帶著領受於天的四部經典，虔敬向著天皇大帝所居的北辰禮拜告天，<sup>25</sup>這個告天的儀式開啓了聖人與天皇大帝間的感通，於是天現赤虹，化為黃玉，上且有刻文預示天意，而《孝經》等經典的神聖性與神通性質也進一步獲得應證。這緯書的政治神話本用以合法化劉漢帝國的政權，但在明清之際許多提倡《孝經》的論述中，它則是突顯《孝經》神聖性的主要文本根據，也是〈誦孝經觀〉儀式安排的重要基礎。

正如 Jonathan Z. Smith 在其有關儀式的理論所言，儀式是空間性的，神話敘述則是時間性的。許多時候，儀式與神話結合，透過記憶的形式代代傳衍。儀式將先祖們轉化成我們記憶可企及的對象，然而在儀式中，我們所記憶的並非先祖本人，而是神話敘述中他（們）那具有轉化力的行動。具轉化力的行動在儀式的空間裡凝成一固定的主要模式，規範著後代儀式的主要形式。而當時時間性的神話敘述凝化成儀式時，神話也脫離了特定的歷史空間限制，因此任何地方(place)都可能在適當的機制下轉變成一特殊儀式的空間。<sup>26</sup>Jonathan Z. Smith 這個關於儀式和神話的觀點可以幫助我們解讀〈誦孝經觀〉。緯書聖人神話敘述中的聖人行動與轉化力——即孔子受命制作經典、書成告天（向北辰禮拜）、天降祥瑞啓示等等標幟著天人相感的活動——被凝成固定的樣式，成

---

制作《孝經》的政治意涵，見冷德熙，《超越神話》，頁 266-279。

<sup>24</sup> 沈約，《宋書》（台北：中華書局，1965），卷 27，頁 368；亦見虞淳熙，《孝經集靈》，收入《孝經總類》，亥集，頁 276-277。

<sup>25</sup> 關於北辰為天帝之居所，見冷德熙，《超越神話》，頁 191。

<sup>26</sup> Jonathan Z. Smith, *To Take Place: Toward Theory in Ritual* (Chicago: The University of Chicago Press, 1987), pp. 103-117.



為後來儀式中記憶的原型，也規範了後來儀式的主要形式。〈誦孝經觀〉並不隸屬於特定的寺廟或祭壇內的儀式，它極可能在實踐者家中的屋室或樓台中舉行，但重要的是要向著北辰的方向禮拜，也就在向著天帝居所的特殊方位禮拜的這個動作中，古代孔子的神話記憶被召喚，一個特殊的儀式空間被型塑。《孝經》這個文本也因著進入這特殊的儀式空間而成為神聖，《孝經》詮釋史上那個關乎天人相感的聖人神話意涵也隨著儀式的展演而活現。

實踐者向北方禮拜之後，就進入觀想的修持。這是一個逆回觀想的修持過程。首先，要先觀想回到孩提時代與父母間最自然天成的愛親之情；其次，再觀想回到呱呱墜地時的光景；接著，再觀想回到人在母胎中，與母共呼吸的光景。這三個步驟的觀想，雖帶有佛、道修練的色彩，但思想的基調還是儒學，尤其與楊起元的老師羅汝芳之學緊密相關。以下我便根據與羅汝芳、虞淳熙之言比對的方式，進一步說明〈誦孝經觀〉中觀想的意涵。<sup>27</sup>

1. 「逆觀想回孩提愛親時光景如何。」根據羅汝芳之學，回到孩提的光景不僅意謂著回想歡樂的童年，更有思想和工夫上的重要性，他說：

試觀赤子初生無幾，厥親厥兄孩之則笑，赤子方笑，則親若兄之開顏而笑，又加百倍矣。此物則之必有者也，而其交相懽愛，即所謂懿德之好也，此實良知良能，而又無不知之無不能之。<sup>28</sup>

又說：

夫赤子孩提，其真體去天不遠，世上一切智巧心力都來著不得分毫，然其愛親敬長之意自然而生，自然而切。<sup>29</sup>

可見歡樂的孩提光景代表著尚未受到太多私欲和思慮牽絆的景況，是較沒有虛

<sup>27</sup> 楊起元對《孝經》與「孝」的觀點與羅汝芳和虞淳熙有密切關係，亦十分呼應，故如此解讀，有一定的根據，尤其楊起元曾說他反覆閱讀羅汝芳的許多言論，愈覺得其對《孝經》有極精闢的看法，故他輯錄羅汝芳論孝之言而成《孝經宗旨》一書出版。詳細參見呂妙芬，〈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，頁 1-46。

<sup>28</sup> 羅汝芳，《孝經宗旨》（台北：藝文印書館，1965），頁 34b-35a。

<sup>29</sup> 羅汝芳，《孝經宗旨》，頁 38b。

矯，最能體現天則，也最接近人至真的本來面目。因此，〈誦孝經觀〉觀想的第一步主要便是要引導去觀想自己良知的本來面目，這也是理學講究復初（復性）工夫的一大步。

2. 「又逆想回下胎一聲啼叫時光景何如。」此在羅汝芳思想中又有何意涵？羅汝芳說：

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。若曰為人者常能親親，則愛深而其氣自和，氣和而其容自婉，不忍一毫惡於人，不敢一毫慢於人，所以時時中庸而位天育物，其氣象出之自然，功化成之，渾然也已。或曰赤子之心，渾然天理，固矣。<sup>30</sup>

換言之，人在呱呱墜地時的光景是全然充滿著對母親的愛戀之情，這是最自然天成、無私無偽的愛，<sup>31</sup>而儒家聖人的教化正是本此天生自然的愛戀之情，逐漸擴充之，以達位天育物的境界。羅汝芳在另一處也說：「道之為道，不從天降，不從地出，切近易見，則赤子下胎之初啞啼一聲是也。」<sup>32</sup>又說：「赤子之心，渾然天理」；「生人之初如赤子時，與天甚相近。」<sup>33</sup>都在在表明他認為人之初生是最接近本然至善的良知，也是最沒有受到後天俗情物慾引誘的狀態。因此，觀想的第二步就是要引導人觀想這自然無偽的愛，也就是要引人進入這「一念知覺未萌，然愛好骨肉，熙熙恬恬，無有感而不應，無有應而不妙。」的光景之中。<sup>34</sup>

3. 「又逆想回在母胎中，母呼亦呼，母吸亦吸時光景何如。」這一步的觀想，我們可與虞淳熙〈全孝心法〉並看。虞淳熙之學同樣受到羅汝芳深刻的

<sup>30</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1977），上卷，頁63。

<sup>31</sup> 羅汝芳又曰：「聽著此一聲啼，何等迫切，想著此一聲啼，多少意味，其時母子骨肉之情毫髮也，似分離不開，頃刻也，似安歇不過，真是繼之者善，成之者性，而直見乎天地之心。」參見羅汝芳，《孝經宗旨》，頁29a。

<sup>32</sup> 羅汝芳，《孝經宗旨》，頁29a。

<sup>33</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，下卷，頁162。

<sup>34</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，下卷，頁163。

影響，其孝論亦與楊起元見解極相近，關於虞淳熙的〈全孝心法〉以愛敬修身的實踐方法，我已在另一文中討論，<sup>35</sup>此處不再贅述，僅錄與本文相關的內容：

人在氣中如魚在水中，父母口鼻通天地之氣，子居母腹，母呼亦呼，母吸亦吸，一氣流通，已無間隔。何況那本靈本覺的，乘氣出入，又有甚麼界限處。可見此身不但是父母的遺體，也是天地的遺體，又是太虛的遺體。<sup>36</sup>

逆想回在母胎中，即逆想回到未生之前，自己的呼吸存在完全依存於母親，母親的呼吸生息又與天地之氣相貫通，因此自己的存在亦可層層上推至始祖，再上推至天地大父母，與太虛大化合一。<sup>37</sup>此觀想不僅幫助人體會自己的身體髮膚受之父母，是父母的遺體，更進一步要人體會到自己的存在也是天地太虛的遺體，與天地萬物同體。這種「天地萬物一體」的思想在晚明《孝經》詮釋中十分重要，張載(1020-1077)的《西銘》是闡發萬物一體觀的著名文本，在晚明《西銘》一再被援引以詮釋《孝經》，甚至被認為是接續《孝經》的正傳。<sup>38</sup>而羅汝芳將個人之身與家國天下萬世聯屬為一的大身觀，及其晚年講學以「孝弟慈」為宗旨、以《周易》「生生」的原理做為孝弟的根源、把「孝」提昇到宇宙本體論的層次、視「孝」為生生道體的體現等觀念，也相當程度影響了晚明的《孝經》詮釋。<sup>39</sup>虞淳熙闡釋《孝經》時所強調的「人為天地太虛遺體」，也主要本於天地萬物一體的思想。

根據上述對〈誦孝經觀〉的理解，若再與佛教《父母恩重難報經》這類報

<sup>35</sup> 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，頁 1-46。

<sup>36</sup> 虞淳熙，〈全孝心法〉，收入《孝經總類》，申集，頁 169。

<sup>37</sup> 參見虞淳熙，〈全孝圖〉，收入《孝經總類》，申集，頁 168。

<sup>38</sup> 例如虞淳熙，〈宗傳圖〉，收入《孝經總類》，申集，頁 168。參見呂妙芬，〈《西銘》與《孝經》：晚明「孝」的形上化思想〉，發表於「全球化下明史研究之新視野學術研討會」（台北、南投：東吳大學歷史學系、暨南國際大學歷史學系等，2007 年 10 月 27-30 日）。

<sup>39</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁 4a(7)、11a(21)、12a(23)。亦參見呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人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 年 12 月），頁 167-208；呂妙芬，〈《西銘》與《孝經》：晚明「孝」的形上化思想〉，發表於「全球化下明史研究之新視野學術研討會」。

孝恩的文本做比較，便可看出同樣思想自己在母腹中的光景，但所思想的重點卻十分不同。《父母恩重難報經》這類的佛教文本，也相當詳細地描寫了嬰兒在母腹中受孕育成長的經過，主要的重點在寫母親孕育新生命的過程中所付出的代價、所承受的辛苦和危險，為要喚起為人子者對母親的孝思之情及報孝恩的具體行動。因此，嬰兒的成長和母體身心的變化有對等的意義，書寫的分量亦相當，母親做為孝思和報恩的對象也具體而重要。<sup>40</sup>相對的，在〈誦孝經觀〉的觀想中，母親並不是觀想的對象，母難也不是描述的重點，觀想的重點主要還在觀想者自己的本來面目，為要體悟天所賦予的良知，以及自身與天道太虛之聯屬，故具有一種超越日常孝道行為與具體母子關係的意涵，修道者復其良知本性成為此觀想實踐的核心關懷。

另外，〈誦孝經觀〉的實踐也明顯與道教修煉工夫有關。事實上，羅汝芳對於「孝弟」與「格物」之旨的體悟也有得於胡宗正教導的道家靜坐工夫，在「恍進於未畫之前」的體證經驗中獲得，故可想見其與道教修煉的密切關係。<sup>41</sup>麥谷邦夫指出，道教到了六朝時已發展出道、神、氣三位一體的教義，人稟九天之氣而生，故人的「受胎父母」並非「真父母」。雖然道教也主張要禮報受胎父母，後又受到佛教影響，也有《太上真一報父母恩重經》這類偽經的創造，但道家終極修煉的目的則要越過受胎父母，試圖與生命本源的「始生父母」相接，<sup>42</sup>即回歸到當初在母腹中「我之氣通母之氣，母之氣通天地之氣，天地之氣通太虛之氣。竅竅相通，無有隔閡」的狀態，以達長生不死。<sup>43</sup>在道教傳統中，胎息法便是一種修行者以陰陽合成的精氣哺育自己，猶如回到母胎中食服精氣，「返本還元」的氣的修煉工夫。<sup>44</sup>根據流行於晚明、雜糅儒釋道三家氣

<sup>40</sup> 關於佛教孝恩文學的研究，可參見 Alan Cole, *Mothers and Sons in Chinese Buddhism* (Stanford: Stanford University Press, 1998)。

<sup>41</sup> 李慶龍，〈羅汝芳思想研究〉（台北：國立台灣大學歷史研究所博士論文，1999），頁 31-35。

<sup>42</sup> 麥谷邦夫，〈真父母考——道教における真父母の概念と孝をめぐって〉，收入氏編，《中國中世社會と宗教》（京都：道氣社，2002），頁 19-38。

<sup>43</sup> 見尹真人傳，門人撰述，蕭天石主編，《性命圭旨》（台北：自由出版社，1990），「退藏沐浴工夫」，亨(9-538)。

<sup>44</sup> 中國有關胎息的理論很多，實際修煉方法亦不盡相同，有以臍呼吸、閉氣、伏氣等不同方法，

丹之學的重要典籍《性命圭旨》，道教神仙修煉的首要工夫在「返本」，即從不復與元始祖氣相通的境況，透過丹氣修煉，將向外馳散的神氣凝聚回歸，亦即所謂：「以其散之於耳目口鼻四肢百骸者，而復返之於肉團之心，謂之涵養本原；又將以肉團心之所涵養者，而復返之於天地之間，謂之安神祖竅；又將以天地間之所翕聚者，而復返之於真人呼吸處，謂之蟄藏氣穴。」<sup>45</sup>

由此可見，〈誦孝經觀〉的觀想實踐確實與道教修煉有相呼應之處，虞淳熙〈全孝心法〉也明顯具有道教色彩。但儘管如此，〈誦孝經觀〉畢竟沒有言及呼吸等氣的修煉或存思各種神靈，其終極目的亦非要修煉成仙，而是要引人進入孔曾道脈相傳的儒學理想。因此，即便明顯雜糅著三教色彩，其思想主要定位仍在儒學。

〈誦孝經觀〉最後引導觀想者把自己觀想為曾子，服侍在孔子之側，領受孔子傳授孝道。<sup>46</sup>這個孔子為曾子講授孝道的場景主要的文本根據是《孝經》：

仲尼居，曾子侍。子曰：先王有至德要道，以順天下，民用和睦，上下無怨，汝知之乎？曾子避席曰：參不敏，何足以知之。子曰：夫孝，德之本也，教之所由生也。復坐，吾語汝。<sup>47</sup>

此時觀想的重點是要人體悟身為宇宙間聖學傳承的一分子，既是聖道的聆聽受教者，亦是擔負著聖道傳承的傳道者。

綜言之，〈誦孝經觀〉這個儀式性的文本引導著實踐者一步步地觀想回到自己良知的本來面目，進一步體會自己的存在不僅來自父母，也來自天地太虛，與萬物同體，最後更帶領觀想者體悟自己身處此宇宙道體中所應承擔的文化使命。實踐者的心境隨著觀想的進程，從有限的個體擴充到無限亙古長存的

---

但總歸一種返本還元的氣的工夫。參見蕭志才，〈略談中國道家論「胎息」〉，《現代養生》，1998年第4期，頁28-29；李國興，〈胎息的本質與悟釋〉，《武當》，2003年第9期，頁56-57；亦見尹真人傳，門人撰述，蕭天石主編，《性命圭旨》，亨(9-549-558)。

<sup>45</sup> 尹真人傳，門人撰述，蕭天石主編，《性命圭旨》，「蟄藏氣穴眾妙歸根」，亨(9-551)。

<sup>46</sup> 這個觀想也令人聯想到道教存思法常有的場景與形象的流動，關於道教的存思法，參見劉仲宇，〈存想簡論——道教思維神秘性的初步探討〉，《上海教育學院學報》，1994年3月，頁8-15。

<sup>47</sup> 阮元校勘，《孝經注疏》（台北：藝文印書館，1982），卷1，頁1a-2b。

道體，再從無邊無際的太虛道體回歸現實生命的承擔。最後的讚語則表達了對自我、天地萬物與文化傳承的使命感。這個文本與實踐，無論觀想的修持方式或結合觀想與誦唸的形式，都明顯有著三教融合的色彩，但是觀想的內容與思想基礎，仍然以陽明良知學（尤其羅汝芳之學）為主調。

### （三）潘平格誦《孝經》祈雨

潘平格(1610-1677)，浙江慈谿人，與傳程朱之學的呂留良(1629-1683)、宗姚江的黃宗羲(1610-1695)同時，但因學問之差異，潘平格深受黃宗羲排斥，其學終未能大顯。<sup>48</sup>據毛勛書寫之傳，潘平格十七歲有必為聖賢之志，二十歲從事程、朱之學，越五年又從事王、羅之學，<sup>49</sup>後又學於老、莊、禪；然終覺程、朱、王、羅與二氏之學，均不合於孔孟，故：「竭力參求，慚痛交迫者四十日如一日，而親證渾然天地萬物一體，當下知孔曾一貫之道，當下知佛老之異於孔孟，當下知程朱王羅之皆不合於孔孟。」<sup>50</sup>此時，潘平格三十八歲。從此他放膽非議宋明諸儒，自認能夠復明孔孟之道，擔負起孔孟學脈傳承之重責；<sup>51</sup>

<sup>48</sup> 參見錢穆，《中國近三百年學術史》（台北：台灣商務印書館，1983），頁 51-69；方祖猷，〈黃宗羲與潘平格〉，《清初浙東學派論叢》（台北：萬卷樓圖書有限公司，1996），頁 141-154；方祖猷，〈論潘平格的求仁哲學〉，《朱子學刊》，第 2 輯（1991 年 2 月），頁 121-136；王汎森，〈潘平格與清初的思想界〉，《晚明清初思想十論》（上海：復旦大學出版社，2004），頁 292-329。

<sup>49</sup> 此處「王羅之學」，容肇祖、朱葵菊認為是王陽明、羅洪先；方祖猷則認為是王陽明和羅汝芳。筆者猜想容、朱二人之所以認為是羅洪先，可能受到顏曰彬文章的影響，該文中說及「程朱王羅」之學，後又引羅洪先之語。若看《潘子求仁錄輯要》的內容，無論強調渾然天地萬物一體之仁、先立明明德於天下之大志、格通人我的格物論、推己及人的恕道、或重視孝弟慈的思想，都與羅汝芳之思想極相近，故筆者同意方祖猷的判斷，認為此處「羅」應指羅汝芳而言。甚至若以「王羅」意指泰州學者王艮、羅汝芳，亦非無據之見。見毛文強，〈潘先生傳〉，收入潘平格，《潘子求仁錄輯要》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995），求仁錄輯要傳，頁 1a(564)；顏曰彬之文見：潘平格，〈篤志力行下〉，《潘子求仁錄輯要》，卷 10，頁 29b-30a(687)；容肇祖，〈潘平格的思想〉，《容肇祖集》（北京：中華書局，1989），頁 456-478；朱葵菊，〈潘平格的「求仁」思想〉，《中國歷代思想史·清代卷》（台北：文津出版社，1993），頁 82-106；方祖猷，〈黃宗羲與潘平格〉，《清初浙東學派論叢》，頁 141-154。

<sup>50</sup> 毛文強，〈潘先生傳〉，收入潘平格，《潘子求仁錄輯要》，頁 1a(564)。

<sup>51</sup> 潘平格自認為身擔恢復孔孟之道的重責大任，他說：「某竊思孔孟之道二千年不明，至某今日始明之。」又曰：「茫茫宇宙惟我一身擔當，千古學脈推諉不得。」毛文強亦曰：「孟子沒而聖學亡，今至潘子而復明。」潘平格，〈篤志力行上〉，《潘子求仁錄輯要》，卷 9，頁 24b-25a(672)；

但事實上，他的學問透露著濃厚的晚明理學色彩，不僅其親證悟道的經歷頗有晚明心學之風，其屢屢重覆的論學宗旨尤與王艮(1483-1540)、羅汝芳、楊起元泰州一派有明顯的傳承關係。<sup>52</sup>

潘平格著有《孝經發明》二卷，可惜已佚失，無法讓我們更清楚知道他對《孝經》的觀點。但從其對學問宗旨和讀書秩序的發言，我們可以知道他十分重視《孝經》，認為這是一部記載孔子一貫之言的全書，<sup>53</sup>與《大學》、《孟子》都是發明孔門一貫之旨，也是洞悉為學血脈的重要經典，故主張每位學子都應最先熟讀此三書。<sup>54</sup>至於潘平格平日有無誦唸《孝經》的實踐，以目前史料並無法得知，我們只有一則發生在特殊場合的記載。<sup>55</sup>《慈谿縣志》記載曰：

順治中，婁東陳瑚招同講學，寓居崑之薦嚴寺，其學以渾然天地萬物同體為宗。歲大旱，強之登壇禱雨，平格口誦《孝經》，伏赤日中，忽陰雲四合，大雨立沛。薄暮，縣令請相見，棹舟避去。<sup>56</sup>

這則簡單的記載告訴我們：潘平格的學問品格顯然讓某些人相信他有能力祈雨，因此在祈雨儀式中，他被要求登壇禱雨。一般祈雨儀式多由地方官員主持，在浙江向觀音菩薩祈禱是很普遍的；<sup>57</sup>有時候也會特別邀請有德之人（尤其孝德）來主持祈雨儀式，主要相信孝德能感動天的緣故。例如，王敬臣(1513-1595)曾記載一則故事：有一位不習舉業而篤孝行的人，在扶父柩還葬時到了廣東，受到魏校(1336-1374)的賞識，被錄之學校，又貢為教官。當時值荒旱，府縣祈雨不應，占者謂必得有德之人祈之乃可致雨，於是設壇及香案等，相率請此有

---

潘平格，〈篤志力行下〉，《潘子求仁錄輯要》，卷 10，頁 29a(687)。

<sup>52</sup> 見下文。

<sup>53</sup> 潘平格：「《孝經》乃後世學者記夫子言一貫之全書，《大學》乃曾子言一貫之全書。」潘平格，〈孝弟〉，《潘子求仁錄輯要》，卷 6，頁 22a-22b(632)。

<sup>54</sup> 潘平格，〈讀書〉，《潘子求仁錄輯要》，卷 7，頁 5a(635)。

<sup>55</sup> 金吳瀾、汪堃等纂，《崑新兩縣續修合志》（台北：成文出版社，光緒 6 年刊本，1970），卷 34，頁 14a-b。晚出的《慈谿縣志》抄錄了同一則記載，僅文字略有不同，見馮可鏞修，楊泰亨纂，《慈谿縣志》（台北：成文出版社，光緒 25 年刊本，1975），卷 31，頁 1b。

<sup>56</sup> 金吳瀾、汪堃等纂，《崑新兩縣續修合志》，卷 34，頁 14a-b。

<sup>57</sup> 例如明代杭州官員就常向上天竺寺觀音祈禱而有應驗，參見釋廣賓，《杭州上天竺講寺志》（上海：上海書店，1994），卷 1，頁 8a-10a。

孝德的教官祈雨，果然，他「甫登壇，大雨如注矣」。王敬臣讚嘆道：「孝行之動天如此！」<sup>58</sup>潘平格被邀請登壇禱雨或許也因他平日的道德表現，或者也與他所傳講萬物同體的學問有關。

在祈雨儀式中，潘平格身伏赤日中，誦唸《孝經》，果然天降甘霖。這裡《孝經》顯然被當做一部具有神通的書籍，在儀式中被誦唸。為了能夠更深入地理解潘平格誦唸《孝經》祈雨的這整個事件，下文擬從潘平格個人思想與晚明泰州學風的密切關係，及晚明視《孝經》為神通典籍的看法，進一步理出一些可以深入瞭解此事件的學術文化脈絡。

潘平格曾說明自己學問的要旨如下：

吾性渾然天地萬物一體，故吾道修身齊家治國平天下，吾學盡倫常日用。吾性渾然天地萬物一體，故吾志明明德於天下，吾工夫強恕反求，格通人我。吾性分本來之大如此，吾道之〔？〕切正大如此，吾學之平常真實如此。欲復吾性而不肯昧吾性，欲為大人而不肯為小人，便不容不下手，不容不上路，便不容不思量。<sup>59</sup>

這段話很清楚地點出潘平格學問之梗概，即以「吾性渾然天地萬物一體」為宗旨。這個體悟讓他向外能夠洞悉，從自身到家、國、天下一切之物事均有切不斷的關聯；<sup>60</sup>向內則相信人尊貴而偉大的本性在生命中的最自然表現就是愛親、敬長、惻隱等良知良能。<sup>61</sup>基於這樣的體認，潘平格強調學要先立「欲明明德於天下」的大志，<sup>62</sup>「格物」即是要「格通身家國天下一切之物」，<sup>63</sup>故其學具有偉大的救世宏願和淑世的熱忱。同時他又認為扭轉世界乾坤的一切作為，最終都應從人的本性出發，故其學既講究「求仁」，即相信要達到渾然與

<sup>58</sup> 王敬臣，《俟後編補錄》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995），頁19b-20a。

<sup>59</sup> 潘平格，〈篤志力行下〉，《潘子求仁錄輯要》，卷10，頁19b-20a(682)。

<sup>60</sup> 潘平格，〈辨清學脈〉，《潘子求仁錄輯要》，卷1，頁9a(569)、16a(572)。

<sup>61</sup> 潘平格，〈辨清學脈〉，《潘子求仁錄輯要》，卷1，頁1a(565)。

<sup>62</sup> 潘平格，〈辨清學脈〉，《潘子求仁錄輯要》，卷1，頁12a-b(570)；潘平格，〈篤志力行上〉，《潘子求仁錄輯要》，卷9，頁3a(661)。

<sup>63</sup> 參見潘平格，〈辨清學脈〉，《潘子求仁錄輯要》，卷1，頁2a-b(565)。



萬物一體的境界，必須以復性求仁為基礎，直達擴充出去；<sup>64</sup>又十分強調一切學問當在倫常日用的孝弟中講究實行。<sup>65</sup>綜觀潘平格《潘子求仁錄輯要》一書，他不斷重覆論說的重點就是：人要明白人之所以為人的尊貴在其渾然與天地萬物一體之性，此正是人有別於禽獸的重要關鍵；人若能真正體悟此，必能立定「欲明明德於天下」的大志願，且在此真志大願的趨動下，必然具有付諸實踐的能力。<sup>66</sup>至於如何能夠追求與萬物同體，即「格通人我」的境界，他強調的是一種能夠反求諸己、推己及人的「強恕反求」工夫。<sup>67</sup>

從上述對潘平格學問的簡述，我們可以綜合其學問特色如下：1. 對渾然天地萬物一體的體悟；2. 強調身、家、國、天下一體的聯屬；3. 首立必欲明明德於天下的大志；4. 重視強恕反求、推己及人的工夫；5. 以及將「格物」解為「格通身家國天下一切之物」。而這幾項特色我們都可以清楚地在王艮、羅汝芳和楊起元等晚明泰州學者的著作中找到極類似的說法。礙於本文的篇幅與題旨，我無法在此以詳細比對史料的方式論證，僅能重點式地指出潘平格與泰州學派間的明顯關係。

我曾在〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人與菩薩象相似處及對生死議題的關注談起〉一文中論道：王陽明的〈大學問〉以「天地萬物一體」的宇宙觀緊密地聯繫了「己」與「天下萬物」，強調大人之學的「明明德」即是要「復其天地萬物一體之本然」。故修明己之明德與推致此明德之心於天地萬物之間乃是一事；明己之明德必須在「明明德於天下」的無盡過程中實現。這樣的看法到了泰州學派有更明顯的發揮，管志道(1537-1608)說王艮等人「張斯文為道統，而高標其幟曰：吾以匹夫明明德於天下也。」泰州學風披靡所至，許多人

<sup>64</sup> 參見潘平格，〈辨清學脈〉，《潘子求仁錄輯要》，卷1，頁1a(565)；潘平格，〈孝弟〉，《潘子求仁錄輯要》，卷6，頁19a-b(630)。

<sup>65</sup> 參見潘平格，〈孝弟〉，《潘子求仁錄輯要》，卷6，頁1a-3b(621-622)、8a(625)、20a-21b(631)；潘平格，〈篤志力行下〉，《潘子求仁錄輯要》，卷10，頁8a(676)。

<sup>66</sup> 參見潘平格，〈篤志力行上〉，《潘子求仁錄輯要》，卷9，頁5a-b(662)、9a(664)；潘平格，〈篤志力行下〉，《潘子求仁錄輯要》，卷10，頁9a-b(677)。

<sup>67</sup> 參見潘平格，〈辨清學脈〉，《潘子求仁錄輯要》，卷1，頁1b-2b(565)、7b-8a(568)。

「爭言明明德於天下」。<sup>68</sup>而羅汝芳「吾人此身與天下萬世原是一個」、「故大人聯屬家國天下以成其身」的說法，<sup>69</sup>也同樣體現了這種對天地萬物一體之仁的體悟，以及以儒家講學經世、救世的宏大志向。他們這種強調應先發「明明德於天下」之宏願、寓自身之成德於講學教化眾生的無盡過程、相信為學救世的動力出於天地萬物一體之本心，都使得他們的聖人觀體現著接近大乘菩薩救世熱忱的形象。<sup>70</sup>而上述這些學術特質，顯然都可以在潘平格書中找到相近的表述，同時也有學術傳承上的直接證據，即潘平格早年確實曾潛心於「王、羅」之學。

再者，潘平格屢屢言及「強恕反求」，即竭力做到「己所不欲勿施於人」、「行有不得反求諸己」，一種以己性己情挈度人性人情的工夫。<sup>71</sup>潘平格認為此是落實「格通人我」、「天地萬物一體」的重要工夫。這樣的觀點也清楚地反映在王艮、羅汝芳和楊起元的言論中，例如王艮以挈度訓「格」，以「反己」為格物的工夫；<sup>72</sup>又如羅汝芳說：

孔門立教只是求仁，而求之之功只是一個恕字，……以去貫通君臣父子兄弟朋友，而成其仁於家國天下也。<sup>73</sup>

羅汝芳每見人過，總是以極同情理解的態度去看待，故經常脫口說出「怪不得」三字。<sup>74</sup>此亦啟發了楊起元「君子藏身於恕」的說法，他說「恕」就是「人己之心一如」。一個真正體認到與天下百姓一體的人，必能時時秉持著「若論善，

<sup>68</sup> 管志道，〈再覈臥碑士農工商可言軍民利病合教民榜文各安生理議〉，《從先維俗議》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995），卷2，頁90a；管志道，〈續答先生教創中意〉，《惕若齋集》（東京：高橋情報，據明萬曆24年[1596]序刊本影印，1990），卷1，頁29a-30a。

<sup>69</sup> 羅汝芳，《盱壇直詮》，上卷，頁12a(23)、11a(21)。

<sup>70</sup> 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集刊》，期32，頁167-208。亦參見，陳立勝，《王陽明「萬物一體」論——從「身——體」的立場看》（台北：台大出版中心，2005）。

<sup>71</sup> 潘平格，〈辨清學脈〉，《潘子求仁錄輯要》，卷1，頁7b-8b(568)。

<sup>72</sup> 王艮，《王心齋全集》（台北：廣文書局，1987），卷3，頁2b-4a。

<sup>73</sup> 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》（台北：國立中央圖書館縮影室，據明萬曆46年劉一焜江浙本縮影，1985），卷3，頁24a。

<sup>74</sup> 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[1596]刊本影印，1990），卷1，頁50a。

我既有，則天下人皆有；若論不善，天下人既不無，我何得獨無」的態度，反身審察。<sup>75</sup>甚至一般被認為潘平格最特殊的格物說，我們都可以在楊起元文集中找到類似之語，楊起元：

格亦有通徹之義，通而謂之格，猶治而謂之亂也。格物者，己與物通一無二也。<sup>76</sup>

潘平格「格通人我」的格物說極可能轉手自楊起元之說。<sup>77</sup>另外，潘平格所一再強調要相信自我的本性，要在孝弟等日用倫常上用功等，此也都是泰州學問的特殊之處。<sup>78</sup>

因此，從潘平格的《潘子求仁錄輯要》我們也可以清楚看見，儘管潘平格對羅汝芳之學以及整體宋明理學持著批判態度，<sup>79</sup>但他的思想仍有明顯受到羅汝芳和楊起元影響的痕跡，其學的要旨與講學救世的作法也沒有脫逸晚明泰州學派的軌範。而羅汝芳與楊起元的思想又深刻地影響了晚明宗教性的《孝經》論述，我曾在另一文中指出晚明萬曆年間浙江一帶有《孝經》學復甦的現象，其間可見一些深具宗教性意涵的論述，此論述的代表性學者正是虞淳熙與楊起元，他們的思想不僅都深受羅汝芳之學的影響，也都相信「孝」代表著宇宙自

<sup>75</sup> 有關楊起元「藏身於恕」的看法，見楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷1，頁12a、47a-49b。

<sup>76</sup> 楊起元，《太史楊復所先生證學編》，卷1，頁8a-b。

<sup>77</sup> 雖然兩人對佛教的立場迥異，亦會影響到他們部份的學說，但仍不應因此而漠視兩人學問中極明顯的傳承性。

<sup>78</sup> 有人問潘平格渾然一體之仁如何有諸己，潘平格回答：「須信吾人本來是仁」，又說：「學者苟信得及，而日從事於強恕反求，則步步是踏實地。」這種最終歸結到人對自我良知本性的「信心」的說法，與王畿、羅汝芳等持現成良知的學者，都很相近。潘平格，《潘子求仁錄輯要》，卷4，頁19b-20a(608)。王畿之說，參見氏著，〈聞講書院會語〉、〈宛陵會語〉、〈金波晤言〉，《龍谿王先生全集》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1997），卷1，頁8a-10a；卷2，頁25a-27b；卷3，頁15a-16a。羅汝芳之說，參見氏著，《盱江羅近溪先生全集》，卷6，頁11b-12b。至於潘平格強調孝弟人倫，可以此為代表：「一友引陽明先生語勗在座云：『滿堂皆是聖人。』潘子曰：『滿堂皆是人子。』友云：『人人須為聖為賢。』潘子曰：『平格只願人人為孝子悌弟。』友又解《西銘》云：『乾父坤母，人須識得天地是一大父母，方能一體。』潘子云：『平格只願各人識自己之父母，自能一體。』」潘平格，〈孝弟〉，《潘子求仁錄輯要》，卷6，頁8a(625)。王畿對自信良知的強調，見彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005），頁80-91。

<sup>79</sup> 參見潘平格，〈讀書〉，《潘子求仁錄輯要》，卷7，頁16a(641)。

然與人事的和諧秩序、孝能感通神明、更相信《孝經》是一部孔子得天啓而著作，具有神通性質的經典。<sup>80</sup>

在歷史上，《孝經》被當做具神通感應的書籍有不少記載，如向栩相信讀《孝經》可以退賊、<sup>81</sup>皇侃(488-545)把誦《孝經》比擬誦《觀世音經》、<sup>82</sup>徐份(549-570)跪誦《孝經》以治父疾、<sup>83</sup>顧歡以《孝經》去病等。<sup>84</sup>這種看法在宗教氛圍濃厚的晚明，隨著在浙江一帶重新提倡《孝經》學的聲浪，確有復甦的跡象。當時某些學者確實相信《孝經》的神通能力，虞淳熙編纂《孝經集靈》便是一例，他甚至相信今文《孝經》才真能感通神明。<sup>85</sup>另外，楊起元：

雖書生賤士，持誦是經，且足以感靈祇，致瑞應，是至德無賢愚，要道無貴賤，雖一物之微，率此足以格天享帝，而況於人乎。……故是經（《孝經》）所在，必皆擁護，誦之出口，必皆欣悅，持之在身，必皆瞻仰。何則？生生之大本在是也。噫！使世人咸知生生之大本，自知是經感應，尤甚於竺典玄篇。<sup>86</sup>

陳繼儒(1558-1639)也說：

則《孝經》一卷未必非吾儒神通之書，何至令佛老弟子旁行禍福之說於天下。<sup>87</sup>

經由上述學術史脈絡化的努力，我想我們對於潘平格以誦唸《孝經》祈雨的這整個事件可以有更深入的理解。潘平格的學問要旨明顯與晚明羅汝芳、楊起元有密切關係，雖然我們無法藉由潘平格本人的《孝經》學著作進一步瞭解他以《孝經》祈雨的實踐意涵，但是若我們考慮具有地緣關係的晚明浙江一帶

<sup>80</sup> 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，頁 1-46。

<sup>81</sup> 范曄，《後漢書》（台北：世界書局，1986），卷 111，頁 29b-30a

<sup>82</sup> 姚思廉，《梁書》（台北：鼎文書局，1990），卷 48，頁 680。

<sup>83</sup> 姚思廉，《陳書》（台北：鼎文書局，1985），卷 26，頁 336。

<sup>84</sup> 李延壽，《南史》（台北：鼎文書局，1985），卷 75，頁 1875。

<sup>85</sup> 虞淳熙，〈傳經始末〉，收入《孝經總類》，申集，頁 170。

<sup>86</sup> 楊起元，〈孝經序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷 4，頁 3a-b。

<sup>87</sup> 陳繼儒，〈孝經序〉，《白石樵真稿》（台北：新文豐出版公司，1997），卷 1，頁 3a-b。

的《孝經》觀點，我們同樣可以追溯到與羅汝芳、楊起元的密切關係。楊起元等人相信「孝」能夠「調雨暘而集靈貺」，<sup>88</sup>及「雖書生賤士，持誦《孝經》，足以感靈祇，致瑞應」的看法，應該就是潘平格以誦唸《孝經》祈雨的重要學術背景。晚明江浙一帶流行的《孝經》觀點在清初仍為人所接受，<sup>89</sup>而潘平格平日傳講的「渾然天地萬物同體」之學及其對《孝經》的重視，恐怕亦透露著類似的看法，因此當旱災民困之際，潘平格會被「強之登壇禱雨」，他也選擇誦唸儒家通神之書——《孝經》——來感靈禱雨。

#### （四）許三禮告天誦《孝經》

許三禮(1625-1691)是河南彰德縣人，1661年（37歲）成進士，先後從孫奇逢(1584-1675)、魏象樞(1617-1687)學。<sup>90</sup>康熙12年至19年(1673-1680)出任杭州府海寧縣知縣，<sup>91</sup>建海昌講院講學，<sup>92</sup>又建告天樓，每日早晚兩次在告天樓中兢兢業業地行告天的儀式，希望能透過告天的工夫達致天人相感、順天應民。關於許三禮的告天儀式、其學之主要精神及其在明清學術史上的意義，王汎森已在〈明末清初儒學的宗教化——以許三禮的告天之學為例〉一文中有所探討，本文不再詳述。<sup>93</sup>以下將扣緊許三禮在怎樣的情境下誦唸《孝經》、為

<sup>88</sup> 楊起元，〈孝經序〉，《太史楊復所先生證學編》，卷4，頁1b。

<sup>89</sup> 從清初葉鈔，《孝經註疏大全》及《續小學》等作品，我們確實可看到仍相當反映著晚明楊起元、虞淳熙等人的《孝經》觀，詳細討論見呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，收入李明輝主編，《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》，即將出版。

<sup>90</sup> 姜希轍，〈海昌會語序〉，收入許三禮撰，《天中許子政學合一集》（台南：莊嚴文化事業有限公司，1995），頁463；許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁4b(526)。許三禮撰，許協寅輯，《許少司馬西山先生年譜》，收入許三禮撰，許協寅輯，《懷仁堂遺稿》（清末民初間許協寅輯鈔本，中央研究院傅斯年圖書館藏善本書），冊8，四十六歲、四十九歲年下（沒有卷頁）。

<sup>91</sup> 此處根據許三禮自言，在康熙12年6月內除授此職，康熙12年11月25日到任。《海寧縣志》則記載其於康熙13年任海寧知縣。見許三禮，〈安陽許子道風徵應上下〉，《天中許子政學合一集》，頁18b(682)；許三禮，《海寧縣志》（台北：成文出版社，清康熙14年[1675]刊本，1983），卷5，頁45a(481)。

<sup>92</sup> 關於海昌講院的規模與形式及講學之會規儀注，參見許三禮，〈講院圖式〉、〈講院銘言〉、〈海昌講學會規儀注〉，《天中許子政學合一集》，頁1a-7a(455-459)。

<sup>93</sup> 關於許三禮的告天工課，參見許三禮，〈告天樓告法〉，《天中許子政學合一集》，頁1a-b(548)。亦見王汎森，〈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

何選取《孝經》及他如何理解誦唸的行為等議題，進行討論。

根據許三禮自述其成學的過程，他早年學問從宋明理學入手，曾涉觀空坐靜及黃老之學，<sup>94</sup>但都未能深契。1665 年（41 歲）與父親纂刊《文昌帝訓》、《太上感應篇》、《立命篇》，因悟「凡事從天理動者，造化在我」，認為聖學當如是，從此在家塾中龕孔子像，<sup>95</sup>旁設五經四子及濂洛關閩之書，與同人子侄講學其中。家塾名曰懷仁堂，塾前畫太極、河、洛三圖；柱上對聯書：「主宰乾坤一太極，裁成民物幾函經。」<sup>96</sup>這是許三禮學問逐漸走出宋明理學範圍，走向學貫天人、德格幽明、以天自處的聖人之學的重要轉捩點。

後來，他又悟到：「聖希天，為上帝立心，為斯民立命，聖學也，總要事天。」於是在家塾旁邊的小樓上（此樓供有文昌像，又設有文昌籤），開始每天早晚做告天的工夫。此時，許三禮每逢朔望會誦唸《孝經》，並問求一籤，據他所言，頗有靈驗。小樓院上的門聯則書著：「朔望一卷《孝經》，呼吸帝座；旦晚幾持聖號，戒慎我心。」<sup>97</sup>這樣的實踐大約延續了六年（約從 1665-1670）。此時許三禮的告天儀式還是屬於比較私人的性質，在自家家塾旁小樓中進行，而且只在朔望才誦唸《孝經》。

出任海寧縣知縣後，許三禮於 1675 年在衙署中興建告天樓，從此每日早晚告天，此時告天的工課比先前更加完備，根據 1678 年著成的〈告天樓告法〉，<sup>98</sup>儀式進行如下：淨手焚香，先向天地君親師位前五拜，隨後跪誦〈自矢心盟十六言〉，又禮誦〈上帝告〉、〈至聖頌〉、〈先賢讚〉，凡誦後均三叩至誠拜禮。拜畢，端立，念〈希聖達天印文〉一遍。念畢，隨即在告天日程

2(1998)，頁 89-122。

<sup>94</sup> 《年譜》將此繫在二十四歲(1648)，見許三禮撰，許協寅輯，《許少司馬西山先生年譜》。

<sup>95</sup> 許三禮主張敬拜孔子應該用像才莊嚴，明代改用木主是不必要的措施，他家家塾中所供孔子像，得自蜀府，乃由曲阜請來，又有七十二賢像，請自浙庠。見許三禮，〈讀禮偶見〉，《天中許子政學合一集》，頁 5b(631)。

<sup>96</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 3b(526)。

<sup>97</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 3b(526)。

<sup>98</sup> 〈告天樓告法〉著於康熙 17 年，見許三禮撰，許協寅輯，《許少司馬西山先生年譜》，五十四歲下。

冊子上用印，面東端坐靜息一時。接著，誦《禮記·月令》中值月六節、誦《孝經》六章、誦《易經》值日卦象、玩《太玄經》值日的贊候。又在告天日程冊上寫：「今日值何甲子，逢何星宿，又書星宮協吉的在何方，所宜何事，不宜何事。」然後則跪陳年日籍貫及誓言祝言。之後，又焚香一炷，端坐靜息一時，默默念想君子克念作聖，聖人以天自處的境界。<sup>99</sup>這一套告天儀式的設計，包括六段工夫：1. 報答生成之恩，推極生成之量；2. 默契上帝之心，景儀賢聖之學；3. 究天地人合一之道，參氣數理有用之秘；4. 思舍報君親，別無入聖道之路，有傷民物，即重傷天心之恐；5. 有範圍天地、曲成萬物之力，德贊聖帝、道茂人天之功的一段工課；6. 君子克念作聖，聖人以天自處境界。<sup>100</sup>

以上的告天工課，許三禮每日早晚均要切實行一遍，即使因此而終夜不寐，亦未嘗中斷。據張美文所言，許三禮「每早告天、告祖，方出堂理事。又每晚轉堂後，或宴客罷，不拘三鼓四鼓，必仍告天、告祖。休息一時方寢，幾于終夜不寐。」<sup>101</sup>此時許三禮以地方官員在衙署興建告天樓，所行的告天儀式也比先前更具公共性質，他在儀式中不僅發誓自己每一唸要「為民物立命」，也祝禱天清地寧、君王壽考聖明，並祈求萬民樂業、五穀豐登、聖人之道常明常行、千劫兵疫全消、旱潦不崇等。可以說在海寧知縣任內所行的告天工課主要以省察自己施政的功過及為民祈福為主。<sup>102</sup>

此時，許三禮會在每日早晚舉行的告天儀式中誦唸《孝經》六章，誦唸的時間則安排在「究天地人合一之道，參氣數理有用之秘」的一段工課中。這一

<sup>99</sup> 各種告、頌、贊、誓言的內容及詳細儀注，參見許三禮，〈告天樓告法〉，《天中許子政學合一集》，頁 1a-8b(548-552)。

<sup>100</sup> 許三禮，〈告天樓告法〉，《天中許子政學合一集》，頁 1a-8b(548-552)。

<sup>101</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 12a(530)。

<sup>102</sup> 許三禮告天自責的內容與精神，可從以下兩段引文見其梗概：「羲農黃帝堯舜禹湯文武周孔十一大聖人，全體大用即我之全體大用也，一處不周到，引疚負罪，政無已時，斯文未喪，願天其矜啓之焉。」「董楊王周邵程張朱陸薛王諸大儒之卓見堅操所未及，實我之卓見堅操所當及也，一件不淳全，負愆引咎，政無寧日，聖道將興，願天其孚佑之焉。」許三禮，〈安陽許子告天自責十二則〉，《天中許子政學合一集》，頁 9a-10b(691)、37a(692)。另外，告天樓興建之緣由，亦參見許三禮，〈海甯縣告天樓記〉，收入氏撰，許協寅輯，《懷仁堂遺稿》，頁數不明。

段工課主要是按著一定的日程，誦唸並玩索《禮記·月令》、《易經》、《太玄經》三經相應的內容，目的在細參天地間「不變天道、不絕地理、不亂人紀、不忒物候之妙。」<sup>103</sup>要想及：「聖德功化，真正天地位於我，萬物育於我，件件非虛言。」<sup>104</sup>終極目的則是希望透過這樣的工課，達到「天地合德，日月合明，四時合序，鬼神合吉凶，先天弗違，後天奉若，進退存亡不失其正」的境界。<sup>105</sup>為什麼要在究「天地人合一之道」的告天工課中，選擇誦唸《孝經》？到底《孝經》在許三禮心目中是怎樣一部經典，它如何會與《月令》、《易經》、《太玄經》放置在「觀天道、察地宜、審人事」的範疇之內？

許三禮在〈告天樓告法〉中對於何以選擇誦唸《孝經》並沒有詳細說明，僅說：誦《禮記·月令》時要細參其「不變天道，不絕地理，不亂人紀，不忒物候之妙」，之後「隨誦《孝經》六章以實之」。<sup>106</sup>我們從其家塾小樓門聯題書：「朔望一卷《孝經》，呼吸帝座」，已可想見許三禮對於誦唸《孝經》可達到和通宇宙、順天應民之境界，有一定的信念；此處他顯然認為《孝經》一書對於聖學「希天、法天、配天」的崇高目的，更有著具體落實、篤實可行的意義。關於此，我們可以從許三禮其他的言論及其《聖孝廣義》一篇，獲得進一步的理解。

許三禮論學以「顧諟天之明命」為宗旨。何謂「顧諟天之明命」？據其自言：「所謂顧天命者，仍從自心自性中，常照見天命之原也。」<sup>107</sup>但他特別說明，這不僅是要講求盡孝盡忠、去人欲、存天理而已，更要像邵雍(1011-1077)一樣，透過長期告天的工夫修養，達到知人、知天、達理、達數，見造化生心，宇宙在握，立命而達天德的境界。<sup>108</sup>換言之，許三禮所體認的聖人之學，主要的目的不在追求自身道德的圓滿而已，而是要能「奉天治民」，發揮參天地化

<sup>103</sup> 許三禮，〈告天樓告法〉，《天中許子政學合一集》，頁 5b(550)。

<sup>104</sup> 許三禮，〈戊午問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 18b(571)。

<sup>105</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 21a(535)。

<sup>106</sup> 許三禮，〈告天樓告法〉，《天中許子政學合一集》，頁 5b(550)。

<sup>107</sup> 許三禮，〈戊午問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 30a(577)。

<sup>108</sup> 許三禮，〈戊午問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 577-578。亦參見同書，頁 465、480。



育之功。<sup>109</sup>他相信天地之數自有治亂，但聖人卻能撥亂世而返之治，補天地之憾。<sup>110</sup>換言之，他認為學問不僅要識得「天定可以勝人」的一面，還要明白「人定亦可勝天」。<sup>111</sup>而要能發揮撥亂返正之功的關鍵，就要培養一種能夠學貫天人、德格幽明、順天治民、通權達變的超凡見識與能耐。<sup>112</sup>這是許三禮之學的最大特色，也是他批評二程與朱子之學尚未能達到的境界。<sup>113</sup>他也認為，只有靠著真正洞悉人在宇宙間的地位與天賦予人的特質，<sup>114</sup>以及長期志學和兢戰不懈的工夫才有可能達到此境界，而告天便是重要的入手工夫。<sup>115</sup>

除了告天，許三禮又提出「施由親始」的為學進程，即從天賦予人的根本倫理「孝弟」入手，擴充出去，此就是他所謂「仁孝達天」之義。<sup>116</sup>事實上，在許三禮論學中，有一種試圖同時兼顧根源與究竟、下學與上達的傾向，他一面強調聖學要從告天、法天入手，認為學問要有一超越的向度，要從天帝主宰的高度，才能真正洞悉到人之所以為人的意義與價值，人也只有在敬事天地、

<sup>109</sup> 關於此，許三禮書中多有發揮，可參見《天中許子政學合一集》，頁 465、468、487、504、506、509、516。

<sup>110</sup> 例如他說：「一治一亂，是天地不得不然之數也。五百年適當貞元之期，或先其期而見，或後其期而聞，要皆天地特生出幾個帝王聖賢，任道救亂，以終全其生生之德之心。故帝王聖賢生出，俱不是子子然，止完自己一身一心之事，任此道，就要救此世，膺此氣運，就要副此一段天心。」許三禮，〈北山問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 3a-b(494)。類似言論，亦參見許三禮，〈聖學發明〉，《天中許子政學合一集》，頁 506。關於君王與聖賢能補天地之憾，見許三禮，〈戊午問答〉、〈三補憾〉，《天中許子政學合一集》，頁 566、706-707。

<sup>111</sup> 許三禮批評陶望齡之學止見天勝人之一端，未能明白人可勝天的一面。見許三禮，〈海昌講學集註〉，《天中許子政學合一集》，頁 518-519。許三禮又言：「蓋人定者勝天，誠至者動物，德大者受命，道盛者化神。果能在獨時自盡乃性，到聖神田地，則參天兩地，育民覆物，皆我分內事也。勿論時有險易，位有崇卑，遇有順逆，隨在具在，裁成輔相之妙用。」見許三禮，〈歷敘數千年而著經世要言〉，《天中許子政學合一集》，頁 1b(509)。

<sup>112</sup> 許三禮，〈海昌講學集註〉、〈北山問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 518、497-505。

<sup>113</sup> 許三禮批評二程與朱子之學未達「出聖入神，達天德」之境界。許三禮，〈海昌會語·聖學之三〉，《天中許子政學合一集》，頁 2b(464)。

<sup>114</sup> 對許三禮而言，人真正體認到自己在天地間的位置，以及自己秉賦於天、與萬物一體之仁性，是學聖最關鍵的入悟處。關於此，可參見其對聖學的論述及其自述成學過程。許三禮，〈天中許子政學合一集〉，頁 463-468、526。

<sup>115</sup> 許三禮說做功課〔工課〕的次第曰：「始則告天，次則法天，久之合天，又久之格天，皆體認之功也。」見許三禮，〈聖學問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 3a-b(484)。

<sup>116</sup> 發明「仁孝達天」之義，見許三禮，〈仁孝達天發明〉，《天中許子政學合一集》，頁 1a-4b(460-461)。關於施由親始，則見許三禮，〈海昌會語·聖學之三〉，《天中許子政學合一集》，頁 7b-11b(466-468)。

法天順天的大抱負下，才能成就全體大用之學。另一方面，他對學問流於說悟談心很有顧忌，強調一切要從孝弟人倫入手，所謂「舍敦倫之外，更從何處見實行。」他說即使格天地、動鬼神、感風雷、貫日月，也都只是從最基本人倫節義推致擴充的結果而已。<sup>117</sup>故范光陽(1630-1705)論許三禮之學曰：「其綱領在顧諟天之明命，其條目在孝親、忠君、仁民、愛物。」<sup>118</sup>這樣的論學特色也充分反映在他〈心銘〉十六言中：「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。」<sup>119</sup>這十六言也是他每次告天工課中都要朗誦自省的內容。

對許三禮而言，上述兩個面向絕無矛盾，而是相通相融的。他說：

《孝經》曰：「天地之性人為貴，人之行莫大於孝，孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天。」只此數語於聖學之根原、究竟、入手俱括盡矣。洵乎《孝經》十八章為諸經之精髓。<sup>120</sup>

「孝」便是徹上徹下的工夫，這種觀點也呼應了晚明學者強調仁孝一體、孝即本體工夫的思想特色。<sup>121</sup>

許三禮又說：人有二親，即本生父母（堂上二人）和眾生父母（天地），故天地、父母不應判為二；事天之學即事父之學；饗帝與饗親總是一氣相通、一誠所感。<sup>122</sup>由事親即事天、根源與究竟一氣相通的觀點看來，我們不難理解何以許三禮在告天工課中，在誦唸《禮記·月令》之後，要隨即誦讀《孝經》「以實之」，此處所謂「實之」，當是在對天道、地理、民物等無限道理的思索之餘，<sup>123</sup>補以《孝經》所宣揚的孝弟人倫。這既是許三禮認為聖學最切要的入手工夫，符合其提倡「施由親始」的下學上達之道，也更平衡地表達了他學

<sup>117</sup> 許三禮，〈海昌會語·聖學之三〉，《天中許子政學合一集》，頁 7b(466)。

<sup>118</sup> 范光陽，〈聖學規跋〉，收入《天中許子政學合一集》，頁 1b(481)。

<sup>119</sup> 許三禮，〈海昌會語·聖學之三〉，《天中許子政學合一集》，頁 9b(467)。

<sup>120</sup> 許三禮，〈海昌會語·聖學之三〉，《天中許子政學合一集》，頁 8b(467)。

<sup>121</sup> 參見呂妙芬，〈《西銘》與《孝經》：晚明「孝」的形上化思想〉，發表於「全球化下明史研究之新視野學術研討會」。

<sup>122</sup> 許三禮，〈海昌會語·聖學之三〉，《天中許子政學合一集》，頁 8b-9a(467)。

<sup>123</sup> 許三禮，〈北山問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 497。

間中強調仁孝一體、事天即事親的特色。

值得進一步說明的是，因著具有「以天地為大父母」的視野，許三禮對「孝」以及《孝經》的詮釋，也可以推衍出去，體現一種具有「事天、愛民、建皇極」的崇高意義，尤其在從天子與聖人行治統以救世的角度詮釋時，更是如此。因此，《孝經》一書本身就可以被理解為處處體現著要教導君王和聖人治統之要、能夠全天性、為天地代言立命的一部經典。從這個角度，我們亦可理解何以《孝經》在告天儀式中被置放在與《月令》、《易經》、《太玄經》同一個範疇內。關於許三禮對《孝經》這種特殊的詮釋，清楚顯明於他專門為天子闡釋孝義的《聖孝廣義》一書，該書著於康熙朝《御定孝經衍義》著成之際(1682)，<sup>124</sup>是許三禮秉持自己對儒家聖學的體會，對這部深受朝廷重視的經典，進行一種崇高而廣義的詮釋。全書以聖人為上帝之孝子，從天地大父母的崇高角度著眼，衍述一種天人相感的帝王之學，其精神樣貌從以下引文可見一斑：

聖人，上帝孝子也，君師之所由作也。專疏，實以尊其經。六合一家，萬物一體，受之天地，不敢貳，不敢虐，孝之始也。體元贊化，撫中蒞外，洽德於幽明，以告泰和於天地，孝之終也。夫孝始於事天，中於仁民愛物，終於為萬世建皇極。虞書云：欽若昊天，敬授人時。<sup>125</sup>

另外，根據吳文楠和許三禮的問答，我們知道許三禮除了自己行告天工課外，也鼓勵人每天早晚在祖先祠前朗誦《孝經》，焚香擊磬。<sup>126</sup>在這篇問答中，許三禮清楚講述了他對於在祖先祠前朗誦《孝經》的看法，他說：

解透此關，即可知聖學入門。試問吾子信得過親死是不死耶？凡人死是魄朽，而魂終在，時散時聚，在人感格耳，唯神天皆然。何以感格也？鬼神無聲無臭矣，感格之道，須用聲用臭，凡焚香蠟、陳牲醴、

<sup>124</sup> 《孝經衍義》乃康熙命葉方藹等人編修，成書於康熙 21 年，於康熙 29 年頒布天下。此書採衍義體裁，仿《大學衍義》之例，以提挈綱領、附例條目的方式寫作，全書共一百卷。許三禮撰寫《聖孝廣義》時正候補在家，時為康熙 21 年。見許三禮撰，許協寅輯，《許少司馬西山先生年譜》，五十八歲下。

<sup>125</sup> 許三禮，〈聖孝廣義〉，《天中許子政學合一集》，頁 1b(700)。

<sup>126</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 14a(531)。

用呼祝、動聲歌，無非聲臭之屬。聞之赴，感道有然耳。況祖父親者更不同，是一本之連枝，葉茂而根尚生，可知「子孫在，祖父未嘗死」可信，的的確確。信及者少，如此中尚參疑信，安望學貫天人，德格幽明之聖學耶。<sup>127</sup>

可見許三禮不僅相信鬼神的存在，也相信人可以感格神靈，感格之道則用聲、臭。故子孫在祖先祠前誦唸《孝經》，便是要透過朗誦之聲，感格父祖之魂。這種感格並不僅限於子孫與父祖之間，也存在於人與天之間，故有所謂「仁人格帝，孝子饗親，一以貫之」之說。<sup>128</sup>同樣的道理，許三禮在祈雨時，除了燃香燭、鳴金鼓、誠心懺禱外，向天呼求也是很重要的一部份。他相信天乃人之大父母，人有疾痛，急切呼天，積誠所致，天不可能不回應的。又說：「持咒者不百遍不能通炁，諷經者不千遍不能通靈，吾旦晚呼天，計數百聲，巡行計二百週，繼之二百叩，且懺且禱，積誠可通。」<sup>129</sup>果然有一回旱災，在他步禱告天二十二日之後，雷電交作，大雨傾盆。<sup>130</sup>

關於誦唸經典，許三禮還說：誦經是儒家一件重要法門，可惜長久以來失傳，反被釋道專美於前。他相信透過長期諷誦經典，觀想聖人氣象，人能夠受到潛移默化的啟發與興起，有聲化、形化、神化之功。<sup>131</sup>他更詳細敘述了他如何構想著以持誦《易經》和《孝經》做為達致天人相感的工夫進程：

吾儒每旦晚，誠能潔誠持誦《大易》六十四象，三百八十四爻，與六十四大象，并《孝經》十八篇，再為之時時觀想仲尼祖述堯舜一章，是何等浩浩神理，與《孟子》居天下之廣居一節，是何如巖巖氣象。如是用功，或十年，或二十年，積至三十年，五十年之久，未有不通靈得力者。<sup>132</sup>

<sup>127</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 14a(531)。

<sup>128</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 15a(532)。

<sup>129</sup> 許三禮，〈戊午問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 20b(572)。

<sup>130</sup> 許三禮，〈戊午問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 20b(572)。

<sup>131</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 26a-b(537)。

<sup>132</sup> 許三禮，〈丁巳問答〉，《天中許子政學合一集》，頁 26a-b(537)。

這種透過誦讀聖人經典，以聲音感格天帝神靈，並體悟其中奧義，觀想聖賢氣象的工夫進程，是許三禮追求「學貫天人、德格幽明」境界的重要工夫。《孝經》雖然不是他唯一誦唸的經典，但此書與其他儒學經典共同構成指引人進到學貫天人之境的重要文本，也是一部具神聖與神通性質的儒家經典。

#### （五）黃道周獄中手書《孝經》百二十本

下文要討論黃道周(1585-1646)關於《孝經》的實踐，並不像上述例子是以口誦經，而是以墨筆書寫經文。儘管口誦與筆書之間有著有聲與無聲之別，但誠摯的「心聲」本超越有聲無聲之間，而且兩者在佛教傳統中都是重要的修行法門。佛教對於誦經的修行主要可從兩方面理解：一是藉著虔敬誦唸經典以修練誦唸者之心，增長理解和智慧；另一則是相信誦唸經典時三界鬼神均得聞道，故亦是弘法、作功德。書寫經典同樣有這兩個主要功能，既是修心的法門，也有祈福、弘法的目的。許多信徒也都長期同時致力於誦經與抄經的修行。因此，誦經與抄經的行為雖然不同，卻有著密切的關聯。本文所討論的誦唸與書寫《孝經》雖不屬於佛教的實踐，但在熟悉佛教實踐的晚明文化中，實踐者與詮釋者雙方援引佛教實踐以理解、詮釋並傳遞（或接收）文化訊息，是極有可能的。再者，黃道周手書《孝經》的例子也與上述其他誦唸的例子一樣，通過《孝經》所展演的儀式行動都同時兼具著自我修行、自我表述，以及某種與更高權威溝通的性質，在儀式中《孝經》也成為一本承載著豐富政治與文化意涵的文本。

黃道周書寫《孝經》的場合是在監獄，崇禎 14 年到 15 年之間(1641-1642)，他在獄中一遍又一遍地書寫《孝經》，共達一百二十本之多。<sup>133</sup>所書之本或贈送親友，或應付獄吏，<sup>134</sup>也有被私下出售，引起鄉紳爭購者，《三垣筆記》記

<sup>133</sup> 黃道周，〈書孝經別本後〉，《黃石齋先生文集》（上海：上海古籍出版社，1995），卷 12，頁 25b。

<sup>134</sup> 徐鼎曰：「道周繫獄，吏曰奉紙筆乞書，為書《孝經》百二十本。」見氏著，〈黃道周傳〉，收於洪思等撰，侯真平、婁曾泉校點，《黃道周年譜》（福州：福建人民出版社，1999），頁 245。莊起儔，《漳浦先生年譜》：「先生既以清苦聞天下，諸獄卒皆不敢有望於先生，惟日奉

曰：「每本售銀一兩，人爭市之，以爲家珍。」<sup>135</sup>也有流入宮中者，據稱崇禎在宮中時見黃道周所書《孝經》，並指其「沽名」，<sup>136</sup>但也有人認爲正是他這樣重覆書寫《孝經》的行爲，終於改變崇禎的態度，免其死刑。<sup>137</sup>而黃道周大量書寫《孝經》的作品，更造就了他在中國書法史上的崇高地位。

要解讀黃道周在獄中書寫《孝經》的行爲，我們必須先說明其下獄的因由。黃道周在崇禎 11 年(1638)7 月 3 日，一日內同上三疏：一劾楊嗣昌(1588-1641)以奪情爲兵部尙書入閣，一劾陳新甲(d. 1642)以奪情起爲宣大總督，一劾遼東巡撫方一藻主與清軍議和。三疏上後，皇帝召閣臣府部與黃道周同詣平台，黃道周與楊嗣昌展開激烈辯論，崇禎面責黃道周「無端詆毀大臣」、「恐是別有所爲」，結果以朋串撓亂的罪名，將之貶爲江西布政司都事。也就在這一年，黃道周開始纂寫《孝經大傳》；第二年他又在石養山中，構十朋軒和九串閣，列置五十六位心契仰慕之古人，表明自己尙友古人、不與朋黨的心志。<sup>138</sup>

崇禎 13 年(1640)，江西巡撫解學龍(1582-1645)薦舉黃道周，未料此舉引起崇禎震怒，認爲二人是朋黨，立刻下旨削二人籍，各杖八十，發西庫司審問擬罪。此案又因有人上疏爲黃道周說情，擴大偵辦，牽連所及包括涂仲吉、施邦曜(1585-1644)、馬思理(d. 1647)、葉廷秀(1625 年進士)等，幾達二十人。<sup>139</sup>

黃道周敢於逆鱗，上疏彈劾楊嗣昌和陳新甲之奪情，他所據的理由是：朝廷用人開奪情之例，則國家孝治天下的秩序將會崩解。他說：「夫使守制者可

---

紙割丐先生書。先生時時爲書《孝經》以當役錢。凡手書《孝經》一百二十本，皆以獄卒持去。」收入洪思等撰，《黃道周年譜》，頁 72。事實上，並非一百二十本均爲獄卒持去，有送給好友蔣德璟者，見卡永譽，《式古堂書畫彙考（二）》（台北：台灣商務印書館，1983），卷 28，頁 32b-35a；黃道周，〈書孝經別本後〉，《黃石齋先生文集》，卷 12，頁 25b。

<sup>135</sup> 李清，《三垣筆記》（上海：上海古籍出版社，1997），附識上，頁 18b(640)。

<sup>136</sup> 莊起儔，《漳浦黃先生年譜》，收入《黃道周年譜》，頁 72。

<sup>137</sup> 陳壽祺，〈黃道周傳〉，收入《黃道周年譜》，頁 238。計六奇，〈黃道周遣戍〉，《明季北略》（上海：上海古籍出版社，1997），卷 17，頁 4a-5b(180)。

<sup>138</sup> 莊起儔，《漳浦黃先生年譜》，收入《黃道周年譜》，頁 64-68。崇禎 8 年楊嗣昌父親楊鶴去世，他丁憂辭官，又遭繼母之喪，在家守孝，崇禎皇帝命其奪情起復，他三次懇辭未果，於崇禎 10 年 3 月赴任。見樊樹志，《大明王朝的最後十七年》（北京：中華書局，2007），頁 93-116。

<sup>139</sup> 洪思等撰，《黃道周年譜》，頁 74。查繼佐，〈黃道周傳〉，收入《黃道周年譜》，頁 148。

推，則是聞喪者可以不去也；聞喪可以不去，則是爲子可以不父，爲臣者可以不君也。」又說：「而人臣以哀毀不祥之身，決裂馳驟，玷陛下仁孝之治，是不宜使天下四夷聞且見之也。」他向皇帝表明：自己若不上疏，可以保住官職，但所損害的將是「陛下之綱常名教」。<sup>140</sup>

晚明政壇上因上疏彈劾大臣奪情而引起的動盪，前已有張居正(1525-1582)的著名事件，上疏者力持天經地義之「孝」攻擊奪情之違背倫常，卻立即陷入朋黨亂政之糾紛，引發一系列政治傾軋。黃道周對此不可能不有所警覺、深思，但他仍然上疏，此固然與其個性與信念最有關係，但也可能受到崇禎皇帝對孝、《孝經》與孝治天下看重的態度所鼓舞。在此之前崇禎朝內已有一波提倡《孝經》與孝治天下的政策宣導，前有江旭奇和瞿罕連番上疏請尊《孝經》，崇禎皇帝也曾頒布聖諭，要各州縣社學重視《孝經》和《小學》教育。<sup>141</sup>不過，當黃道周以激昂正直的姿態，持著「孝」與「孝治」的凜然大義彈劾楊嗣昌時，深具政治韜略卻也多疑專斷的崇禎皇帝還是認定他「有所爲而爲」，以「朋黨」定他的罪。<sup>142</sup>黃道周自以爲持孝盡忠的作爲，卻換得朋黨亂政的不忠罪名；兩年後，崇禎還因著解學龍的薦舉，進一步朝著清查朋黨的角度繼續偵辦，多人因此被牽連降職、下獄。

黃道周在詔獄中，除了發憤著書外，<sup>143</sup>他更選在「十指困於拷掠，指節尚搖搖未續」時，<sup>144</sup>以「血肉淋漓、指節垂斷」<sup>145</sup>之痛一次次地用禿筆書寫著《孝經》，這行動的政治和道德意涵是明顯而深刻的。他在獄中發憤著作《春秋論

<sup>140</sup> 洪思等撰，《黃道周年譜》，頁 65-67。

<sup>141</sup> 呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，收入李明輝主編，《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》，即將出版。

<sup>142</sup> 關於崇禎皇帝的政治韜略與才能，剛愎多疑的性格，對朋黨的痛惡與一貫的處置，以及崇禎朝先前發生如溫體仁攻訐錢謙益、高捷彈劾錢龍錫等牽涉朋黨之案，參見樊樹志，《崇禎傳》（北京：人民出版社，1997），第四章。

<sup>143</sup> 蔣德璟曾鼓勵黃道周在獄中要著書自見，他說：「自明夷演易，後名賢幽繫俱著書自見，若不能脫子於險，我責也。子無成書，子責也。」黃道周在獄中果然著作了《春秋論斷》、《詩序正》、《易象正》等書。見卡永譽，《式古堂書畫彙考（二）》，卷 28，頁 36a-b。

<sup>144</sup> 洪思，〈收文序〉，收入《黃道周年譜》，頁 255。

<sup>145</sup> 計六奇，〈黃道周遺戍〉，《明季北略》，卷 17，頁 5a(181)。

斷》、《易象正》等書，是以實踐行動效法往聖賢哲的作為，延續著「文王拘而演《周易》、仲尼厄而作《春秋》」的傳統；而以血和墨書寫《孝經》，則有著宗教意涵的自我修行、自我表述與傳道之意。

佛教徒用血或墨書寫佛教經典的實踐，在中國有長遠的歷史，也普遍為人所知，<sup>146</sup>黃道周雖然持闢佛的立場，所書寫者又是儒家經典，不能逕以佛教的實踐相比擬，然而一個行動在文化場域中所傳遞出的信息及引發的詮釋與溝通，勢必會相當程度地倚賴既有而熟知的文化模式及意涵，其衍伸和被挪用的意義也超乎實踐者本身所賦予的意涵。因此，即使黃道周手書《孝經》不同於佛教徒書寫佛經的實踐，但為瞭解其行動在晚明的意義，適度說明佛教書寫經典的實踐是必要的。而且晚明也確實有人以血書《孝經》來報答親恩，其行為與血書佛經報恩極相近。<sup>147</sup>

《大方廣佛華嚴經普賢行願品》中記載了毗盧遮那如來，剝皮為紙，析骨為筆，刺血為墨，書寫佛經，以宣揚佛法。<sup>148</sup>許多佛教信徒也效法這種血書佛經的作法，以上報佛恩，下化眾生。血書的行為不僅表達了書寫者的所發的宏願與異常的虔誠、毅力，許多人也相信唯有血書才能真正求得真如之道，以助人得法。<sup>149</sup>今天蘇州的寺院還藏有十多部的血書佛經。<sup>150</sup>另外歷史上也有一些以血書佛經來報父母之恩、或為父母祈福的例子（孝行的表現），例如，隋代陳杲仁曾刺血寫《法華經》，為先妣修福；<sup>151</sup>宋代朱壽昌因母子不相聞五十年，

<sup>146</sup> 中國最早的記載在成書於七世紀的《陳書》，所記之事則是發生於 579 年陳叔陵之事，其他事例與說明，可參見 John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23:2 (2000), pp. 177-194.

<sup>147</sup> 陳希友是長樂縣的諸生，能文有志節，嘗刺血寫《孝經》一百餘卷，以貧故，父母未葬，藉以報親也。見徐景熹修，魯曾煜纂，《福州府志》（台北：成文出版社，據乾隆 19 年[1754]刊本影印，1967），卷 62，頁 27a（總頁 1183）。

<sup>148</sup> 《大方廣佛華嚴經普賢行願品別行疏鈔會本》（成都：巴蜀書社，1993），卷 2，頁 2(456)。

<sup>149</sup> John Kieschnick, "Blood Writing in Chinese Buddhism," *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 23:2, pp. 177-194.

<sup>150</sup> 參考郁永龍，〈蘇州西園戒幢律寺的文物珍寶〉：[http://www.hkbuddhist.org/magazine/505/505\\_17.html](http://www.hkbuddhist.org/magazine/505/505_17.html) (2007/4/21)。

<sup>151</sup> 〈隋司徒陳公捨宅造寺碑〉，收入董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，據嘉慶 19 年[1814]刊本縮印，1983），卷 915，頁 9521。



棄官走天下求之，而以「刺血書佛經」表達自己求母、思母之志；<sup>152</sup>宋代濟州的李延，其家世同居、結廬守墓，父母病，截指割股，刺血書佛經，為父母祈福；<sup>153</sup>晚明的憨山德清(1546-1623)，三十二歲時「因思父母罔極之恩，且念於法多障，因見南岳思大師發願文，遂發心刺血泥金寫《大方廣佛華嚴經》一部」；<sup>154</sup>黃安割肉出血，書寫願文，願以此生成道報答母慈；<sup>155</sup>清初的陳夙公，則「刺舌本血寫佛氏《華嚴經》、《彌陀經》各一部，以報父母之德」。<sup>156</sup>簡言之，以血代墨抄寫佛經是一種以受苦激烈的手段表達修持者之敬虔與志願的方式，一般以墨抄寫的例子更多，但兩者目的相同，都是一種修行的法門，也是一種表達懺悔、發願、報恩、祈福的行動。

當黃道周帶著血傷在獄中艱困的環境下，一次又一次地書寫《孝經》時，這行動確實容易令人聯想到佛教徒書寫佛經的實踐，其所傳遞的文化信息也具有許多相呼應、引人聯想之處。儒者黃道周俯伏在儒家天道與聖人傳統之前，藉著誠摯書寫孔聖相傳的神聖經典，同樣表達著他個人誠摯的懺悔、報恩、發願與祈福之情。書寫的動作愈艱苦，書寫的次數愈多，也代表了書寫者愈堅誠的心志，以及相信能夠更多召致「天之福報」的願望。這樣儀式性的書寫行為具有宗教的意涵，無論其所書寫的經典或訴諸權威的天道，也都具有超越現世政權的高度，而歷史上相信《孝經》文本具有神聖性與感應能力的傳統資源，也提供了支持這種宗教超越意涵的憑據。<sup>157</sup>當然，黃道周的實踐在當時的政治情勢下更是政治意味十足，在他不斷地書寫《孝經》的同時，他也一次又一次地宣示著聖賢教導「孝治天下」的真理性，並藉此強化自己彈劾楊嗣昌等人的

<sup>152</sup> 脫脫等撰，楊家駱主編，《新校本宋史》（台北：鼎文書局，1980），卷456，頁13405。

<sup>153</sup> 李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979-），卷21，頁477。

<sup>154</sup> 釋福善日錄，釋通炯編，《憨山老人夢遊集》（台北：藝文印書館，據藏經書院刊續藏經本影印，1968），收入「禪宗集成」，冊25，卷53，頁479a(17179)。

<sup>155</sup> 其事見李賢，《焚書》（台北：漢京文化事業有限公司，1984），卷2，頁79。

<sup>156</sup> 朱用純編，金吳瀾補編，李祖榮校輯，《朱柏廬先生編年母欺錄》（北京：北京圖書館出版社，2006），上卷，頁35a(463)。

<sup>157</sup> 參見呂妙芬，〈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，頁1-46。

理據，也表明自己對此篤信不渝的心志，同時《孝經》「以孝事君則忠」的思想，更可做為他對皇帝耿耿忠誠的保證。這樣的意涵是鮮明的，故當蔣德璟(d. 1646)、黃景昉(1596-1662)等人設法營救黃道周時，便充分利用了他手書《孝經》的忠孝人格與懺悔之臣的形象，在崇禎面前適時進言，也成功使他獲得皇帝的赦免。經過這個事件後的黃道周，書法的成就達到最高峰，從此他忠孝的人格形象更與《孝經》、書法結為緊密不可分的一體，為中國藝術文化史留下特殊的一頁。<sup>158</sup>

### 三、結 語

以上幾個個案，雖然都具有某種程度的宗教意涵，但他們並不隸屬於任何宗教團體內的活動，而是很具個人色彩的實踐行為。雖然他們當中某些人在思想與信仰上也有相通、可呼應之處，例如呂維祺和許三禮顯然信服文昌帝君，他們誦唸《孝經》的活動也多少可以找到文昌信仰的關聯；又如楊起元、潘平格的思想明顯有許多共通點，與泰州學派及羅汝芳等人的《孝經》觀點密切相關，但是他們之間並沒有直接的師承關係，也不隸屬於同一學派，其實踐行動也沒有統一的規範或形式。因此，我們並不能將他們視為一個團體，或太快聯繫到某一思潮，而僅能以個別案例的方式看待。

幾個個案中，除了潘平格為祈雨而誦經與黃道周獄中書寫《孝經》外，其餘三個例子都是日常生活中的日常實踐。無論呂維祺因著對《孝經》神通性的信念與對文昌帝君的信仰，每日虔敬誦讀經文；或楊起元的〈誦孝經觀〉以觀想修持的方式，引導自己體悟本心與天道，及聖賢傳承的歷史文化使命；或許三禮把誦唸《孝經》匯入整個告天的儀式中，以落實他希望達天之學，這些實踐者都通過誦唸《孝經》的儀式性行為，從事著心性修養的工夫。即使黃道周在獄中重覆書寫《孝經》的行動明顯是一種政治與道德立場的表述，但也仍然

<sup>158</sup> 關於黃道周《孝經》的書法藝術成就，參見賴曉雲，〈從黃道周書《孝經》論其書法藝術〉（台北：台灣大學藝術史研究所碩士論文，2004）。

透露著他藉此以強化、安定自己心念的修養作用。

從呂維祺、楊起元、潘平格和許三禮的實踐，我們看出《孝經》顯然被當做一部可通靈的典籍，實踐者都相信虔敬持誦《孝經》能夠感通神靈。因此，無論是觀想、告天或祈雨儀式中的誦經活動，都明顯具有與神靈溝通的目的，其儀式經驗（無論潘平格之祈雨或許三禮之占卦）也都帶有某種神應色彩。同樣地，黃道周手書《孝經》的實踐活動也具有與更高權威溝通的意味，在當時的政治情勢中，黃道周的實踐明顯具有重覆宣示聖人教導的真理，援引聖人經典的權威，並與政治最高權威——君王——溝通的複雜意涵。

儘管上述實踐個案具有許多相似性，甚至操作著「誦唸經文」這類似的動作，但事實上每個實踐行為所承載的意涵並不相同。同樣是誦唸《孝經》的儀式性行為，因著誦唸者的不同思想、不同身世背景，在不同的歷史情境下演出，便傳遞著不同的文化意涵。呂維祺對《孝經》的信仰態度及其長達二十餘年的誦經實踐，除了有儒學傳統的因素，顯然還受到文昌帝君信仰的影響。楊起元〈誦孝經觀〉的實踐，有著鮮明融會佛教觀想與道教修煉工夫的痕跡，但其主要精神還是陽明良知學，所觀想的境界也以孔曾聖賢相傳的文化使命為主。至於潘平格誦《孝經》祈雨的這個特殊例子，若從學術史的脈絡中尋繹，在他明確反對宋明理學的聲明下，卻透露著與羅汝芳、楊起元等泰州學風十分相近的精神傳統，以及晚明江浙一帶相信《孝經》可通神靈的思想。許三禮誦唸《孝經》始終以「天帝大父母」為焦點，也不乏文昌信仰的色彩，我們必須配合著他告天、法天、合天、格天的學問進程與「學貫天人」的理想，方能領會。黃道周的實踐除了表述著自己對「孝治天下」的堅定信念，也不排除對《孝經》神通性的肯定，但因其在特殊的政治情勢與場域中的實踐，其表述忠孝的政治意涵還是最為明顯。從這幾位士人在個別情境下使用《孝經》的個案，我們也再次體會到一個文本在文化實踐中所可能扮演與發揮的文化意涵是極豐富的，而儀式的展演及創造的意義更是不斷更新演變的。

儘管所傳遞的文化意涵不盡相同，上述個案仍具有共同的特點，即它們都

是與《孝經》有關的儀式性行爲。每個實踐者透過實踐的展開，型塑了一特定的儀式時空，《孝經》也在此特定儀式時空中，化成本具有神聖意味或別具深意的文本，讓實踐者得以通過它，從事著種種自我修練與自我表述，並與更高權威進行溝通。

## 徵引書目

### 一、專書

- 《大方廣華嚴經普賢行願品別行疏鈔會本》。成都：巴蜀書社，1993。
- 尹真人傳，門人撰述，蕭天石主編，《性命主旨》。台北：自由出版社，1990。
- 方祖猷，《清初浙東學派論叢》。台北：萬卷樓圖書有限公司，1996。
- 王 艮，《王心齋全集》。台北：廣文書局，1987。
- 王 畿，《龍谿王先生全集》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- 王汎森，《晚明清初思想十論》。上海：復旦大學出版社，2004。
- 王敬臣，《俟後編補錄》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 卡永譽，《式古堂書畫彙考（二）》。台北：台灣商務印書館，1983。
- 朱用純編，金吳瀾補編，李祖榮校輯，《朱柏廬先生編年母欺錄》。北京：北京圖書館出版社，2006。
- 朱萸菊，《中國歷代思想史·清代卷》。台北：文津出版社，1993。
- 朱鴻編，《孝經總類》。上海：上海古籍出版社，1995。
- 江元祚，《孝經大全》。濟南：山東友誼書社，1991。
- 冷德熙，《超越神話》。北京：東方出版社，1996。
- 吳肅公，《街南文集》。北京：北京出版社，2000。
- 呂維祺，《孝經大全》。上海：上海古籍出版社，1995。
- 呂維祺，《孝經或問》。上海：上海古籍出版社，1995。
- 呂維祺撰，四庫全書存目叢書編纂委員會編，《明德先生文集》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1997。
- 李 清，《三垣筆記》。上海：上海古籍出版社，1997。
- 李 燾，《續資治通鑑長編》。北京：中華書局，1979。
- 李 贇，《焚書》。台北：漢京文化事業有限公司，1984。
- 李延壽，《南史》。台北：鼎文書局，1985。
- 沈 約，《宋書》。台北：中華書局，1965。
- 阮元校勘，《孝經注疏》。台北：藝文印書館，1982。
- 金吳瀾、汪堃等纂，《崑新兩縣續修合志》。台北：成文出版社，清光緒6年刊本，1970。
- 姚思廉，《梁書》。台北：鼎文書局，1990。
- 姚思廉，《陳書》。台北：鼎文書局，1985。
- 洪思等撰，侯真平、婁曾泉校點，《黃道周年譜》。福州：福建人民出版社，1999。
- 范 曄，《後漢書》。台北：世界書局，1986。
- 計六奇，《明季北略》。上海：上海古籍出版社，1997。
- 容肇祖，《容肇祖集》。北京：中華書局，1989。

- 徐景熹修，魯曾煜纂，《福州府志》。台北：成文出版社，據清乾隆 19 年(1754)刊本影印，1967。
- 脫脫等撰，楊家駱主編，《新校本宋史》。台北：鼎文書局，1980。
- 許三禮，《天中許子政學合一集》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 許三禮，《海寧縣志》。台北：成文出版社，清康熙 14 年(1675)刊本，1983。
- 許三禮撰，許協寅輯，《許少司馬西山先生年譜》。清末民初鈔本，中央研究院傅斯年圖書館藏善本書。
- 許三禮撰，許協寅輯，《懷仁堂遺稿》。台北：中央研究院傅斯年圖書館藏善本書，清末民初間許協寅輯鈔本。
- 陳立勝，《王陽明「萬物一體」論——從「身——體」的立場看》。台北：台大出版中心，2005。
- 陳繼儒，《白石樵真稿》。台北：新文豐出版公司，1997。
- 彭國翔，《良知學的展開：王龍溪與中晚明的陽明學》。北京：生活·讀書·新知三聯書店，2005。
- 馮可鏞修，楊泰亨纂，《慈谿縣志》。台北：成文出版社，清光緒 25 年刊本，1975。
- 黃道周，《黃石齋先生文集》。上海：上海古籍出版社，1995。
- 黃奭輯，《黃氏逸書考》。台北：藝文印書館，1971。
- 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(1596)序刊本影印，1990。
- 楊起元，《孝經廣義》。萬曆年間著，清康熙 39 年刻本，現存上海圖書館古籍部。
- 楊起元輯，《說孝三書》。上海：文明書局，1922。
- 董誥等編，《全唐文》。北京：中華書局，據嘉慶 19 年(1814)刊本縮印，1983。
- 虞淳熙，《孝經集靈》。台北：中國子學名著集成編印基金會，1978。
- 管志道，《從先維俗議》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 管志道，《惕若齋集》。東京：高橋情報，據明萬曆 24 年(1596)刊本影印，1990。
- 樊樹志，《大明王朝的最後十七年》。北京：中華書局，2007。
- 樊樹志，《崇禎傳》。北京：人民出版社，1997。
- 潘平格，《潘子求仁錄輯要》。台南：莊嚴文化事業有限公司，1995。
- 錢 穆，《中國近三百年學術史》。台北：台灣商務印書館，1983。
- 羅汝芳，《孝經宗旨》。台北：藝文印書館，1965。
- 羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》。台北：國立中央圖書館縮影室，據明萬曆 46 年劉一焜江浙本縮影，1985。
- 羅汝芳，《盱壇直詮》。台北：廣文書局，1977。
- 釋福善日錄，釋通炯編，《憨山老人夢遊集》。台北：藝文印書館，據藏經書院已續藏經本影印，1968。收入「禪宗集成」，冊 25。
- 釋廣賓，《杭州上天竺講寺志》。上海：上海書店，1994。
- 山井湧等校注，《中江藤樹》。東京：岩波書店，1974。
- 山本命，《中江藤樹の儒学：その形成史的研究》。東京：風間書房，1977。
- 中江藤樹著，藤樹神社創立協贊會編，《藤樹先生全集》。滋賀：藤樹書院，1928。
- 古川治，《中江藤樹の総合的研究》。東京：ペリかん社，1996。

後藤三郎，《中江藤樹伝及び道統》。東京：理想社，1970。

Cole, Alan. *Mothers and Sons in Chinese Buddhism*. Stanford: Stanford University Press, 1998.

Dean, Kenneth. *Lord of the Three in One: The Spread of a Cult in Southeast China*. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Kleeman, Terry F. *A God's Own Tale: The Book of Transformations of Wenchang, the Divine Lord of Zitong*. Albany: State University of New York Press, 1994.

Smith, Jonathan Z. *To Take Place: Toward Theory in Ritual*. Chicago: The University of Chicago Press, 1987.

## 二、論文

方祖猷，〈論潘平格的求仁哲學〉，《朱子學刊》，第2輯，1991年2月，頁121-136。

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年，頁89-122。

呂妙芬，〈《西銘》與《孝經》：晚明「孝」的形上化思想〉，「全球化下明史研究之新視野學術研討會」。台北、南投：明代研究學會、東吳大學歷史學系、台灣師範大學文學院暨歷史學系、暨南國際大學歷史學系，2007年10月27-30日。

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年6月，頁1-46。

呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，「理解、詮釋與儒家傳統國際研討會」。台北：中央研究院，2006年1月12-14日；收入李明輝主編，《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》，即將由中央研究院中國文哲研究所出版。

呂妙芬，〈儒釋交融的聖人觀：從晚明儒家聖人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集刊》，期32，1999年12月，頁167-208。

李國興，〈胎息的本質與悟釋〉，《武當》，2003年第9期，頁56-57。

李慶龍，〈羅汝芳思想研究〉。台北：台灣大學歷史研究所博士論文，1999。

夏紅梅、朱亞輝，〈文昌信仰與孝道文化的完善〉，《洛陽師範學院學報》，2005年第1期，頁95-97。

張克偉，〈中江藤樹與日本陽明學〉，《東方雜誌》，復刊卷21期11，1988年5月，頁46-56。

劉仲宇，〈存想簡論——道教思維神秘性的初步探討〉，《上海教育學院學報》，1994年3月，頁8-15。

蕭志才，〈略談中國道家論「胎息」〉，《現代養生》，1998年第4期，頁28-29。

蕭群忠，〈《文昌孝經》的道教孝道觀〉，《道德與文明》，1997年第6期，頁16-19。

賴曉雲，〈從黃道周書《孝經》論其書法藝術〉。台北：台灣大學藝術史研究所碩士論文，2004。

麥谷邦夫，〈真父母考——道教における真父母の概念と孝をめぐって〉，收入麥谷邦夫編，《中國中世社會と宗教》。京都：道氣社，2002。

Kieschnick, John. "Blood Writing in Chinese Buddhism." *Journal of the International Association of*

*Buddhist Studies* 23:2, 2000 , pp. 177-194.

Kleeman, Terry F. "The Expansion of the Wen-ch'ang Cult." In Patricia Buckley Ebrey and Peter Gregory, eds., *Religion and Society in T'ang-Sung China*. Honolulu: Hawaii University Press, 1993.

### 三、網路資料

郁永龍，〈蘇州西園戒幢律寺的文物珍寶〉：[http://www.hkbuddhist.org/magazine/505/505\\_17.html](http://www.hkbuddhist.org/magazine/505/505_17.html)  
(2007/4/21)。



## ***The Classic of Filial Piety as a Ritual Text: Case Studies on the Practice of Ming-Qing Confucian Scholars***

Lu Miaw-fen<sup>\*</sup>

### **Abstract**

This paper examines the ritual practice of several Confucian scholars centered on *The Classic of Filial Piety*, including recitation, copying, and meditating in specially constructed ritual contexts. The scholars discussed here include Yang Qiyuan (1547-1599), Lu Weiqi (1587-1641), Pan Pingge (1610-1677), Xu Sanli (1625-1691), and Huang Daozhou (1585-1646). All of these individuals were renowned *Classic of Filial Piety* scholars who annotated the text. Each also demonstrated a striking degree of belief in the spiritual power of the text. Although their practices had religious overtones, none of these scholars was a member of a religious organization; rather, many developed their own highly personalized practice of self-cultivation, which they then carried out in ritualized spaces constructed by themselves.

A close analysis of their ritual practices demonstrates how these Confucian scholars created their own unique ritual settings, especially in their private domestic daily lives, and how *The Classic of Filial Piety* was an integral part of these settings. I also highlight the close relationship between the techniques each man created and his particular interpretation of the text. Despite a common interest in *The Classic of Filial Piety* and even engagement in similar acts of recitation, these scholars ascribed very different meanings to the text and to their personal practices. The multifarious and unceasing changes of meaning in ritual practice are

---

<sup>\*</sup> Institute of Modern History, Academia Sinica

demonstrated most clearly in these cases. Despite many differences in practice, they all considered *The Classic of Filial Piety* a special ritual text. Indeed, it became an important medium allowing practitioners to engage in self-cultivation and self-expression, as well as a means of communicating with a higher authority.

**Keywords:** *Xiaojing*, ritual, Yang Qiyuan, Lu Weiqi, Pan Pingge, Xu Sanli, Huang Daozhou