

《孝經鄭注》文獻真偽與思想價值探究

莊 兵

華梵大學東方人文思想研究所副教授

摘 要

伴隨 20 世紀以來敦煌文獻及吐魯番文書的陸續發現及研究的深入，有關《孝經》的諸種古本陸續被整理出來，其中尤以《孝經鄭注》文本最豐，林秀一、陳鐵凡等先賢對《孝經鄭注》的輯佚復原居功甚偉。本稿參酌前賢成果，從已往針對《孝經鄭注》的文獻辯偽入手，並透過與《孔傳》、《御注》等隋唐官學文本的思想對照，深入考察《鄭注》的經解特徵及孝道觀，從而釐清《孝經鄭注》一反《孝經》所主張君主支配的政治學本旨，是對《孝經》體現孔子學問道德價值作出的弘揚。其動機在於針對兩漢官學片面強化《孝經》政治性格所作出的糾正，是對《孝經》的道德實踐價值所作出的闡揚。由此進一步確認《孝經鄭注》為鄭玄本人之作，研判該書成於鄭玄晚年學問成熟的時期，在鄭玄經學體系中，《孝經》是被看作孔子總會六藝題目、指意之書，占居了鄭學至為重要的地位。

關鍵詞：孝經鄭注、鄭玄、社稷、六天說、孝道觀

引言

關於《孝經鄭注》作者以及真偽等問題的爭議，是《孝經》研究史上的一件懸而未決的公案。由於文獻層面糾結的問題眾多，乃至難以深入思想層面的考察，至有學者嘆息《鄭注》思想探究方面的難以開展。¹伴隨 20 世紀以來敦煌文獻及吐魯番文書的陸續發現及研究的深入，有關《孝經》的諸種古本陸續被整理出來，且尤以《孝經鄭注》文本最豐，林秀一、陳鐵凡等先賢對《孝經鄭注》的輯佚復原居功甚偉。本稿參酌前賢成果，採文獻史與經學史相結合的考察方式，從已往針對《孝經鄭注》的文獻辯偽入手，釐清《孝經鄭注》作者以及真偽等問題，進而深入考察《鄭注》的經解特徵及孝道觀，對其思想價值試作評述，期冀填補在此課題上的研究不足。

一、圍繞《鄭注》真偽之爭

關於鄭玄注《孝經》，《後漢書·鄭玄傳》記載：

門人相與撰玄答諸弟子問五經，依《論語》作《鄭志》八篇。凡玄所注《周易》、《尚書》、《毛詩》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》、《尚書大傳》、《中候》、《乾象歷》，又著《天文七政論》、《魯禮禘祫義》、《六藝論》、《毛詩譜》、《駁許慎五經異義》、《答臨孝存周禮難》，凡百餘萬言。²

又，鄭玄《六藝論》云：

孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根淵，故作《孝經》，以總會之。³

¹ 舒大綱《中國孝經學史》為新近針對《孝經》學史做出最為體系龐大的研究整理，然而在針對古今圍繞《鄭注》真偽辯論作出全面梳理之後，仍然不無遺憾地指出：「現在關於《孝經鄭注》校好的輯本，一是嚴可均輯本、……四是陳鐵凡輯本，此四本的主要用功之處仍在於恢復和論證《鄭注》的真實性，當然對恢復《鄭注》原貌其功勞也不小；至於抉發《鄭注》之思想，以為《孝經》閱讀研究之助，則有待於來學矣！」表達出舒氏指出《鄭注》思想探究方面的展開不足。參見舒大綱《中國孝經學史》（福州：福建人民出版社，2013年），頁126。

² 〔宋〕范曄撰、〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），頁1212。

³ 《六藝論》原本不存，此文據邢昺疏：《孝經注疏·序》（阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年，頁2539上）引。案鄭玄著《六藝論》首見於《後漢書·鄭玄傳》（參照本文引文），《隋書·經籍志》、兩《唐志》尚載此書，宋代《崇文總目》以及《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》等書，均已不見此著。元代監修的《宋史·藝文志》中，亦無《六

據此，則可知鄭玄注《孝經》是實有其事，問題在後世流傳的《孝經鄭注》，是否為鄭玄本人所作。並且，關於《鄭注》真偽之爭，又往往與爭論《孔傳》的真偽並行。⁴

史書記載，魏晉時期《鄭注》與《孔傳》已經通行學官，劉炫《孝經述義》注「孔氏傳」一條下云：

吳鬱林太守陸績作《周易述》引《孝經》曰，閨門之內具禮矣乎。則陸績作《周易述》嘗見之矣。江左晉穆帝永和十一年及孝武泰元元年再聚朝臣講《孝經》之義。有荀昶者，撰集其說，載安國序於其篇首，篇內引《孔傳》者凡五十餘處，悉與今傳相符同。是荀昶得孔本矣。⁵

《唐會要·論經籍》記載：

晉穆帝永和十一年（355）及孝武太元元年（376），再聚群儒，共議經義。有荀昶者，始以鄭氏為宗。……司馬貞議曰……《孝經》古文，孔安國作傳，……昶集注之時，有見《孔傳》，中朝遂亡其本。⁶

由這兩則記錄來看，稱「共議經義」，似乎針對《鄭注》和《孔傳》的得失問題，在晉代已經開始進行探討，只是史闕其詳，具體內容已不可得知。

藝論》。故可推測此論之散佚當在唐、宋之間。宋代諸書所引，如《太平御覽》、《困學紀聞》所見引文，恐皆非採自原本，而是轉引自他書。元代以後諸著，則鮮有援引《六藝論》之文者，清代諸家輯文，亦多據唐代修定之群經正義及各種類書，推定此論之散亡當在北宋以前。皮錫瑞輯《六藝論疏證》，較為詳備；另外，曾聖益：〈鄭玄《六藝論》十種輯輯〉（《國立中央圖書館臺灣分館館刊》第四卷第一期，頁70-93）一文，論考頗詳，可資參照。

⁴ 有關《鄭注》、《孔傳》的重要爭議，計有四次：第一次，晉穆帝永和十一年（355）；第二次，晉孝武帝太元元年（376）；第三次，唐玄宗開元元年（719）；第四次，清乾隆、嘉慶間，以至現代。陳鐵凡就此歸納：「上述四次爭論，第一次、第二次記錄欠詳，爭論範圍較小。第三次爭議最烈，所論孔、鄭二家之優劣至詳。五代以後至清初，學者之言二書，多不出其巢臼。第四次所論主題與第三次同，而爭論之層面遠及域外（日本），時間延續二百年。又，前三次皆朝廷主持，帝王「稱制臨決」，第四次則為士林自發，與官方無關。」陳鐵凡：《孝經學源流考》（臺北：臺灣國立編譯館，1986年），頁128。

⁵ 引文參照林秀一：《孝經述議復原に關する研究》（東京：文求堂，1953年），頁97。按劉炫《孝經述義》五卷，《隋志》以及兩《唐志》皆有收載。其後中土久佚，日本有傳本。1942年日本學者武內義雄博士任國寶調查委員，訪得舟橋清賢家所藏《述議》古寫本卷一、四兩卷。林秀一更據日本所存舊籍遺錄補足《述議》其餘三卷，撰《孝經述議復原に關する研究》一書，於1953年東京文求堂出版。由此，《述議》舊貌大體可見。胡平生：〈日本古文孝經孔傳的真偽問題——經學史上一件積案的清理〉（《文史》第二三輯，1984年），頁294，亦有相關論考，可資取證。

⁶ 〔宋〕王溥：《唐會要》（北京：中華書局，1955年），頁1406。

晉元帝朝《鄭注》始置博士，《晉書·荀崧傳》記載：

元帝踐祚，……大興（318-321）初，方修學校，簡省博士，置《周易》王氏，《尚書》鄭氏，《古文尚書》孔氏，《毛詩》鄭氏，《周官》《禮記》鄭氏，《春秋左傳》杜氏服氏，《論語》《孝經》鄭氏，博士各一人，凡九人。⁷

南齊國學，《孝經》博士承襲晉元帝朝舊制，仍置《鄭注》。《南齊書·陸澄傳》記載：

永明元年（483），澄領國子博士。時國學置《孝經鄭注》。⁸

梁代國學，《孔傳》亦置博士，於是《鄭注》、《孔傳》兩書並行於學官。《隋書·經籍志》記載：

《孝經》……梁代安國及鄭氏二家並立國學，而安國之本亡於梁亂。⁹

又，《北史·儒林傳》記載：

漢世，鄭玄並為眾經注解，……玄《易》，《書》，《詩》，《論語》，《孝經》……大行於河北。

又云：

其河外儒生……《公羊》《穀梁》二傳，儒者多不厝懷。《論語》、《孝經》，諸學徒莫不通講。¹⁰

這樣看來，南北朝時期，《鄭注》、《孔傳》的知名度趨於逐漸提高，《鄭注》主要通行在北朝，而南朝則《鄭注》、《孔傳》並行。

而疑偽之說，先是陸澄懷疑《鄭注》是偽書，進而《孔傳》被隋人疑是劉炫偽作。沿及唐代，《孔傳》、《鄭注》之爭達到高峰，以至不得不讓皇帝出面干預。開元十年（719）唐玄宗自撰《御注孝經》頒行天下，之後天寶二年（743）再度修訂《御注》亦頒行天下，《孔傳》、《鄭注》之爭才暫告平息。之後《鄭注》、《孔傳》並亡於五代。北宋太宗時，日本僧裔然來朝獻書中有《孝經鄭注》，¹¹但此本再度亡佚於靖康的戰亂。因此中土長時

⁷〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》（北京：中華書局，1974年），頁1976。

⁸〔梁〕蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，1972年），頁683。

⁹〔唐〕魏徵等撰：《隋書》（北京：中華書局，1973年），頁935。

¹⁰〔唐〕李延壽：《北史》（北京：中華書局，1974年），頁2708。

¹¹〔元〕脫脫等撰：《宋史》卷491〈日本傳〉（北京：中華書局，1977年），頁14135。

期不見《鄭注》。清代，伴隨旨在復興漢學的考證學的興盛，《鄭注》的輯佚書被相繼出版。與其同時，日本尾張儒者岡田宜生（挺之）輯大部分保存在《群書治要》中的《鄭氏注》，於寬政六年（1794）出版了《孝經鄭注》一書。此書傳入大陸，被鮑廷博收入《知不足齋叢書》第二十一集。進而，嚴均可、皮錫瑞參照日中兩方的輯本再現了大部分。¹²

民國初，《孝經鄭注》重現敦煌遺書中，近人據以校正，《鄭注》問題長期以來的懸而不決，遂逐漸得以澄清。林秀一據敦煌本《鄭注》著《敦煌遺書孝經鄭注復原に關する研究》，¹³陳鐵凡亦據敦煌出土本，著《孝經鄭注校證》一書，新輯千餘字以補〈嚴本〉的不足，成為現今所見輯本中的最完善者，本稿所據為陳氏此本。¹⁴以下分列對《鄭注》作者的質疑以及清儒以來對此的駁辯，據以考察《鄭注》真偽問題。

（一）對《鄭注》作者的質疑

首疑《鄭注》的是南齊的陸澄。《南齊書·陸澄傳》記載：

永明元年（483），澄領國子博士。時國學置鄭玄《孝經》，澄謂尚書令王儉曰：「《孝經》，小學之類，不宜列在帝典。」乃與儉書論之曰：「世有一《孝經》，題為鄭玄注。觀其用辭，不與注書相類。案玄自序所注眾書，亦無《孝經》。」儉答曰：「雅論以《孝經》非鄭注，僕以此書明百行之首，實人倫之所先。《七略》，《藝文》並陳之六藝，不與《蒼頡》，《凡將》之流也。《鄭注》虛實，前代不嫌，意謂可安，仍舊置立。¹⁵

其後的史傳，頗承襲此說，如《隋書·經籍志》云「又有《鄭氏注》，相傳或云鄭玄，其立義與玄所注餘書不同，故疑之」¹⁶，唐初陸德明《經典釋文》云：「世所行《鄭注》，相承以為鄭玄。案《鄭志》及中經簿無，唯中朝穆帝《集講孝經》云「以鄭玄為主」。檢《孝經注》與康成注五經不同，未詳是非。」¹⁷只是語氣不如陸澄那麼肯定。

¹² 嚴均可：《孝經鄭注》（收載於姚覲元輯《咫進齋叢書》，民國57年景光緒9年歸安姚氏刊本），皮錫瑞：《孝經鄭注疏》（收載於《師伏堂叢書》，光緒中善化皮氏刊本）。

¹³ 收載於林秀一：《孝經學論集》（東京：明治書院，昭和五十一年），頁65。

¹⁴ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》（臺北：國立編譯館，1987年）。

¹⁵ 〔梁〕蕭子顯撰：《南齊書》，頁682。

¹⁶ 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》，頁935。

¹⁷ 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，《四部叢刊》初編本用上海涵芬樓以通志堂本影印。

陸澄的懷疑，經過《隋書》、《經典釋文》等的繼承，唐代對《孝經鄭注》的批判愈加峻烈，有劉知幾作「十二驗」駁《鄭注》之偽。¹⁸此說影響甚大，後有《大唐新語》沿著陸德明、劉知幾的說法，更提出《孝經鄭注》的新作者「康成胤孫（鄭小同）」，¹⁹自此，《孝經鄭注》的作者出現「鄭玄」和「鄭小同」兩說。後世疑「鄭氏」非鄭玄，多取《十道志》所載此言以為證。如，王應麟²⁰、陳鱣²¹等。

以上持懷疑論諸儒，總體來看，不出劉知幾的「十二驗」。這幾點反證很有辨駁力，以至王儉、司馬貞等肯定論者找不出更有力的駁論，而只能說「鄭注虛實，前代不嫌」、「是先達博選，以此注為優」之類含糊招架而已。五代以後，《孝經鄭注》失傳，直至清代考據之學興盛，進而《孝經鄭注》復出土於敦煌遺書，對《孝經鄭注》的研究遂日趨客觀起來。

（二）對質疑論的駁辯

清代先有朱彝尊、余蕭客等所輯《鄭注》，但是，都零碎而不可見大貌。嘉慶間，日本岡田挺之輯《孝經鄭注》本傳入中國本土，洪頤瑄、錢侗、嚴可均、黃奭、皮錫瑞、孫季咸等據岡田本相繼出版了《孝經鄭注》，當時以嚴可均輯本為最善。皮錫瑞撰《孝經鄭注疏》發揚其義，潘任撰《孝經鄭注考證》得十五證以明鄭氏。陳鐵凡據敦煌《孝經》諸本，輯《孝經鄭注校證》一卷，補嚴本而得大觀。針對劉知幾的懷疑說，茲將肯定論者提出的駁論，歸納如下。

¹⁸ 相關劉知幾「十二驗」原文徵引，參看〔宋〕王溥：《唐會要》，頁1406。在此可與本文第（二）清代學者針對「十二驗」的分項駁辯一并參看。

¹⁹ 《大唐新語》云：「梁載言《十道志》解『南城山』，引《後漢書》云：『鄭玄遭黃巾之難，客於徐州。今者有《孝經序》，相承云鄭氏所作。其《序》曰：『僕避難於南城山，棲遲岩石之下，念昔先人，餘暇述夫子之志而注《孝經》。』蓋康成胤孫所作也。陸德明亦云：『案鄭志及《晉中經簿》並無，唯晉穆帝集講《孝經》，云以鄭注為主。』今驗《孝經注》，與康成所注五經體並不同。則劉子玄所論，信有徵矣。」引用文參見〔唐〕劉肅：《大唐新語》（北京：中華書局，1984年），頁135。

²⁰ 《困學紀聞》：「《鄭氏注》今十八章，相承言康成作。《鄭志》目錄不載，通儒皆驗其非。開元中，孝明纂諸說自注，以奪二家。然尚不知鄭氏之為小同。」〔宋〕王應麟撰、樂保群等校點：《困學紀聞》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁978。

²¹ 〈集孝經鄭注序〉：「鄭康成注《孝經》，見於范書《本傳》，《鄭志》目錄無之。中經簿但稱『鄭氏解』，而不書其名，或曰是其孫小同所作。謹按鄭《六藝論》序《孝經》云：『元又為之注』，序《春秋》亦云：『元又為之注。』蓋鄭注《春秋》未成，後盡與服子慎，遂為《服氏注》，詳見《世說新語》，乃從來列鄭注更無及《春秋》者。竊以其注《孝經》，亦未寫定，而其孫小同追錄成之。據《隋書》稱《鄭志》亦小同所撰，此或以先人未竟之書，故不敢載入目錄。」〔清〕陳鱣：《孝經鄭注》，收載於《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985年），第25冊，頁410。

針對「第一驗」：劉之幾以為「鄭玄自序未言《孝經》」。嚴可均指出：

鄭自序今無全篇，《孝經正義》引其所注書僅古文《尚書》、《毛詩》、《論語》。《唐會要》、《文苑英華》引增「注禮」二字……鄭氏注書三十餘年，此外尚有《箴膏肓》、《發墨守》、《起廢疾》、《魯禮禘祫義》、《注尚書大傳》、《駁五經異義》、《論天文七政》、《注緯候》、《乾象曆》。……又注《左氏》未成。……若然，自序無者多矣，何止《孝經》。（〈後敘〉）²²

皮錫瑞指出：

序云「元城注《易》，乃是在臨歿之年，故舉晚年所注之書獨詳。序云「逃難注《禮》，在禁錮時。」避難南城山，注《孝經》。」亦即其時，皆早年作。故自序云「注《禮》，」不云「注《孝經》，」蓋略言之。（〈序〉）²³

潘任指出：

鄭自序云，「餘暇述夫子之志，而注《孝經》。」不然，則「餘暇」二字為贅辭矣。故注「郊祀后稷」與《祭法》注合，注「朝聘」之文與《王制》注合，……則其為注《禮》之暇明甚。²⁴

針對劉之幾「第二驗」至「第五驗」：鄭氏弟子「鄭氏注、鄭志目錄、鄭記」，趙商所撰《鄭先生碑銘》，都不言注《孝經》。晉中經簿於《周易》……九書皆云：「鄭氏注，名玄。至於《孝經》，則稱鄭氏解，無名玄二字。」錢侗指出：

《鄭志》書多為後人羸雜……所記庸有遺漏。趙商撰《鄭碑》載注不言注《孝經》者，亦猶《後漢書》本傳敘《周易》、……《論語》、《孝經》，而《史承節碑》乃多《周官》而無《論語》。俱載筆者偶然之失，豈得據墓碑、史傳並謂鄭氏所注《孝經》，范書有《孝經》，無《周官》、《論語》乎。（《孝經鄭注·序》）

嚴氏指出：

²² 〔清〕嚴可均：《孝經鄭注》（收載於姚覲元輯：《咫進齋叢書》，民國 57 年景光緒 9 年歸安姚氏刊本）。

²³ 〔清〕皮錫瑞：《孝經鄭注疏》（收載於《師伏堂叢書》，光緒中善化皮氏刊本）。

²⁴ 〔清〕潘任：《孝經鄭注考證》，《虞山潘氏叢書》，中央研究院傅斯年圖書館藏。

《鄭志》……載鄭氏所注無《孝經》、范書有《孝經》、無《周禮》，皆是遺漏。（同前書）

皮氏指出：

漢立博士，不及《孝經》。〈藝文志〉列小學前。熹平刻石有《論語》、無《孝經》。當時，視《孝經》不如五經、《論語》之重。故鄭君雖有注，其弟子或未得見，或置不引。致惑之故，皆由於此。《鄭志》、《鄭記》、趙商《碑銘》皆不及注《孝經》，亦以不在五經，故偶遺漏。晉中經簿……或沿《漢志》，列之小學，故標題與九書同。或因宋均之語有疑，故題鄭氏而不名也。（同前書）

潘氏指出：

《鄭志》……無《孝經》，乃是遺漏。……中經簿但稱鄭氏不云名玄。考釋文於《毛詩》、《三禮》皆稱鄭氏，賈公彥《周禮》《儀禮》疏，孔穎達《禮記正義》、《毛詩正義》，皆稱鄭氏，不名玄。可知諸經中專稱鄭氏者甚多，亦不足致疑。（同前書）

針對劉之幾「第六驗」至「第八驗」：鄭氏弟子宋均謂其師「《春秋》、《孝經》則有評論」，「鄭敘《孝經》玄又為之注……而均無聞」，「為《春秋》《孝經》略說。」錢氏指出：

宋均《孝經緯》注引鄭《六藝論》序孝經云，玄又為之注。又均《春秋緯》注云，為《春秋》、《孝經》略說，皆當日作注之證。……鄭注《春秋》未成，遇服虔盡以所注與之，《世說新語》實載其事。（同前書）

皮氏指出：

宋均引鄭《六藝論》敘《孝經》云：玄又為之注。鄭君大賢，必不妄言。自云為注，埒乎可信。古無刻本，鈔錄甚艱，鄭君著書百餘萬言，弟子未必盡見。宋不見《孝經》注，固非異事。乃因不見，遂並師言不信……呂步舒不知其師書，以為大愚；宋之昏惑，殆亦類是。鄭敘《春秋》亦云，玄又為之注。《春秋》、《孝經》相表裡，故鄭皆為之注。據其自序，文義正同。《世說新語》云：鄭玄《春秋》尚未成，遇服虔慎，盡以所注與之，是鄭實注《春秋》，則實注《孝經》。（同前書）

潘氏指出：

宋均引……鄭玄《孝經》，玄又為之注。又云，為《春秋》、《孝經》略說。又云，《春秋》、《孝經》則有評論。味均之言，有先後之異。其云評論、略說，當疑鄭君未注《孝經》之言。玄又為之注一語，乃注成後之言。……弟子於師，不必悉見師著。……鄭君所著之書，當時不傳佈，均容或有不見者，安得因不見其書，遂謂鄭無《孝經》乎。宋均云，為《春秋》、《孝經》略說，劉子玄因之謂，寧可復責以實注《春秋》乎。然《春秋》鄭實注之……《世說新語》實志其事。（同前書）

針對劉之幾「第九驗」：後漢史書謝承、薛瑩為鄭玄傳者，載其所注，皆無《孝經》。皮氏說：

謝承諸書失載，猶鄭志目錄失載耳。范書載《孝經》，遺《周禮》，豈得謂《周禮》非鄭注哉。（同前書）

潘氏指出：

（范）蔚宗作正史，當據其實。且司馬貞議曰，唯荀昶、范蔚宗以為鄭注，故荀昶集解《孝經》，具載此注為優，是蔚宗必塙見其實。（同前書）

針對劉之幾「第十驗」至「第十一驗」：王肅《孝經傳》首有司馬宣王奉詔，令諸儒注述《孝經》，以肅說為長，而不言鄭。又王肅好發鄭短，凡有小失，皆在聖證，若《孝經》注出鄭氏，被肅攻擊，最應煩多，而肅無言。阮元指出：

《禮記·郊特牲》正義引王肅難鄭云：「月令命民社，鄭注云，社，后土也。《孝經》注云，社，后土也。句龍為后土。鄭既云，社，后土，則句龍也。是鄭自相違反。」……然則王肅未嘗無言也（《孝經注疏校勘記》）。

皮氏指出：

司馬氏與王肅有連，左袒王肅。先有鄭注，何必言及。王肅《聖證》駁鄭《孝經》注，「社，后土」明見〈郊特牲〉疏，近儒已多辨之。考之邢疏亦有一證。〈聖治章〉疏曰，「鄭玄以〈祭法〉有周人禘嘗之文，遂變郊為祀感生之帝，謂東方青帝靈威仰。周為木德，威仰木帝。以駁之曰，按《爾雅》曰，祭天曰燔柴，祭地曰瘞瘞。又曰，禘，大祭也。謂五年一大祭之名。又〈祭法〉，

祖有功，宗有德，皆在宗廟，本非郊配。若依鄭說，以帝嚳配祭園丘，是天之最尊也。周之尊帝嚳，不若后稷。今配青帝，乃非最尊，實乖嚴父之義也。且遍窺經籍，並無以帝嚳配天之文。若帝嚳配天，則經應云，禘嚳於園丘以配天，不應云郊祀后稷也。」案「以駁之曰」以下，是王肅駁鄭之語。肅引經駁鄭，塙是駁《孝經》注。邢疏於下文，亦謂是《聖證論》。……子玄生於唐時，《聖證論》尚在，乃漫不一考。（同前書）

針對劉之幾「第十二驗」：魏晉朝賢，未有一言鄭氏《孝經》注者。皮氏指出：

王肅豈非魏晉人乎。（同前書）

比勘上述圍繞「十二驗」的正反兩家的論辨，可以看出劉知幾所列反證純為辯論所為，多是偏頗之辭。如，《六藝論》引鄭敘《孝經》明言「玄又為之注」，而劉知幾卻對其棄而不論，轉而取宋均「無聞」、「昏惑」之語。王肅《聖證論》中明有駁辭鄭玄注《孝經》自相矛盾的論證，而劉竟謂「肅無言」。范曄《後漢書》著錄鄭氏《孝經注》，而劉知幾偏採謝、薛，以抹殺正面佐證。

到此，《鄭注》之偽作說，似乎可得以澄清。然而，懷疑者仍然大有人在。追其根源，劉知幾之說也不過屬於輔翼強說之類，真正懷疑《鄭注》的理由，還是在陸澄所說的「觀其用辭，不與（鄭玄）注書相類」。後世的所有反論者，也都是以陸澄的這句話作為理由的。

清代學者勤耕細作，如上述諸家持肯定論者，對《鄭注》與鄭玄諸注的相合之處，多有勘驗。陳鐵凡廣集清代皮、潘、嚴氏等先說，并據其新輯敦煌本《鄭注》與鄭玄諸注逐句勘驗詳證，得《鄭注》與玄諸注相合之處共計五十六條，為全面確證《鄭注》非偽，作出了最有實證性的驗證。姑據陳氏《孝經鄭注校證》卷首〈弁言〉，掇舉《鄭注》與鄭注各書相同者一、二例，列之如下：

（1）《周易注》二則

〈孝治章〉鄭注「□□（林校：「者」字上補「百里」二字。）者法雷也。雷震百里所潤同」。《易》〈震象〉鄭注：「雷發聲聞於百里，古者諸侯之象……」

〈五刑章〉鄭注「□□（林校：疑為「三千」。）之罪，莫大於不孝聖人所以惡之，故不書在三千之條中」。《易》鄭注：「不孝之罪，五刑莫大焉。焚如，殺其親之罪；死如，殺人之罪。」

(2)《尚書注》一則

〈庶人章〉鄭注「庶，眾也」。《書》〈臬陶謨〉、〈洪範〉鄭注：「庶，眾也。」

(3)《毛詩傳箋》十一則

〈開宗明義章〉鄭注「祖，先祖」。《詩》〈斯干箋〉曰：「祖，先祖」。

〈聖治章〉鄭注「三諫不從，待放而去。」《詩》羊裘序箋曰：「以道去其君者，三諫不從，待放於郊，得玦乃去。」

(4)《周禮》注十二則

〈士章〉鄭注「居官曰位」。《周禮》〈太宰〉鄭注：「位，爵次也。」疏曰：「位爵次也者，言朝位者皆依爵位之尊卑而為次。」

〈庶人章〉鄭注「庶人至賤」。《周禮》〈冢宰〉注：「自太宰至旅下士轉相幅貳，皆王臣也。王之卿六命……士以三命……」疏曰：「自士以上得王簡策命之，則為王臣也。對下經府史胥徒，不得王命，官長自辟者，非王臣也。」庶人又在胥徒之下，故鄭曰「至賤。」

(5)《儀禮注》五則

〈士章〉鄭注「上謂天子，君中最尊者也」。《儀禮》〈喪服禮〉「天子，至尊也。」鄭注：「天子至大夫皆可稱君，至尊之君，則惟天子一人。」

(6)《禮記注》二十則

〈孝治章〉鄭注「公侯伯子男五等諸侯之尊爵也」。《禮記》〈王制〉鄭注：「爵，秩次也。」疏曰：「公侯……並南面之君凡五等……北面之臣，有上大夫……凡五等。」前五等為尊。又「伯七十里男各五十里。」王制注：「此地殷所因夏爵三等之制。……殷爵三……公侯伯也。……周……更立五等，增子男，而猶因殷之地。」

(7)《論語注》二則

〈紀孝行章〉鄭注「富貴不以其道，得之是以取亡」。卜天壽抄《論語》〈里仁〉鄭注：「得富貴者當以仁，不以仁得之，仁者不居。」

〈諫諍章〉鄭注「若父有不義，子當諫之。」卜天壽抄《論語》
〈里仁〉鄭注：「譏（幾）剴切。諫父母者剴切之……磨厲自下
劇上，謂之剴切。」²⁵

陳氏旁徵博引，可以說為《鄭注》的千載懸案作出了定論。通過以上各家肯定論者的詳證，已經足以推倒二陸、劉知幾等懷疑論者的所謂「不與（鄭玄）注書相類」。在此作為旁證，提及一條《隋書·經籍志》疑惑的「鄭氏注」。徐彥《公羊傳疏》「昭公十五年：大夫聞君之喪，攝主而往」下，何注云：

主謂已主祭者臣聞君之喪，義不可以不即行，故使兄弟或宗人攝行主事而往。不廢祭者，大禮也。……《孝經》曰：資於事父以事君而敬同。

疏云：

何氏之意，以資為取。言取事父之道以事君，所以得然者，而敬同故也。以此言之，則何氏解《孝經》與鄭侑同，與康成異矣。²⁶

據日本學者重澤俊郎考證，徐彥是北朝人。²⁷上述徐彥疏中稱何休取《孝經》「鄭侑」之義而與「康成」不同，則他當時看到過「鄭侑」與「康成」的「孝經鄭氏注」兩種，既然稱「以資為取」云云是鄭侑注而非是鄭玄注，那麼鄭玄注便與此不同。據陳氏輯《孝經鄭注校證》「資於事父以事君而敬同」條下鄭注云：

資者，人之行也。事父與母愛同敬不同。

與徐彥所云亦合。《隋書·經籍志》對「鄭氏注」有所疑惑，也許是以「鄭侑注」誤認了「鄭玄注」。

其實，自隋唐學者們的大肆批駁渲染，陸澄懷疑《鄭注》的真正理由已經被人忽視了。他說：「《孝經》，小學之類，不宜列在帝典。」陸澄的真實目的在取消《孝經》的學官地位，所立既然是《鄭注》，因而找出《鄭注》

²⁵ 陳鐵凡：《孝經鄭注校證》（臺北：國立編譯館，1987年），頁4。

²⁶ 〔漢〕何休注、〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（用阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年），頁2323。

²⁷ 參照重澤俊郎：〈公羊傳疏作者時代考〉，原刊《支那學》第6卷號，1932年12月。另有孫彬中譯文，刊臺灣中央研究院中國文哲研究所《中國文哲研究通訊》第12卷第2期（2002年6月），亦資參考。史應勇：〈傳世《孝經》鄭注的再考察〉（《唐都學刊》第22卷3期，2006年5月）支持重澤說。

非鄭玄注來作理由。此正所謂欲加之罪，何患無辭，即便不是《鄭注》，也同樣會遭到批判，這從唐代對《孔傳》、《鄭注》的激烈爭論中，也可以明瞭地看出「官學」的政治利益本質。以官宦之爭、國體之便導致古籍興廢的例子，何只一時一世、《鄭注》《孔傳》而已！

以下，結合鄭玄的治學經歷，進而對《鄭注》的成立時期及其思想性，作深入考察。

二、《孝經鄭注》的成書時期

鄭玄，字康成，北海高密（今山東省高密縣一帶）人。生於後漢順帝永建二年（127），卒於建安五年（200）。鄭玄出身於士家豪族。八世祖鄭崇於哀帝時任尚書僕射，始受哀帝重用，後因勸諫哀帝不要過度寵信宦官董賢而獲罪，被誣陷死於獄中。鄭玄時，鄭氏家道衰落，生活並不富有。

鄭玄自幼天資聰慧，勤奮好學，十六歲即熟讀《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》等經典，十八歲時因家貧而出仕，曾充任地方鄉里的嗇夫、鄉佐等。鄭玄對此並不熱心，《後漢書·鄭玄傳》記載他「不樂為吏」，仍志於學，「得休歸，常詣學官」、「父怒之，不能禁」。²⁸二十一歲時鄭玄便「博極群書，精曆數圖緯之言，兼精算術」（同前書），成為青年學者。北海太守杜密巡視高密時，見鄭玄，奇其才，「召署郡職，遂遣就學」（《後漢書·杜密傳》）。鄭玄因而得師事經學博士，專治學問。在京兆太學，先從第五元先學習《京氏易》、《公羊春秋》、《三統曆》、《九章算數》等。

《京氏易》由前漢京房創制，與《公羊春秋》同為今文經典，傳授於學官。可以明瞭鄭玄此時期主要是對今文經典進行學習。又《三統曆》、《九章算數》屬於天文術數的學問，是知鄭玄在太學期間，不是只學今文，而是有雜學百家的傾向。

離開太學後，繼而師從東郡（今山東省西都）張恭祖受《周官》、《禮》、《記》、《左氏春秋》、《韓詩》、《古文尚書》等。《周禮》、《左傳》、《古文尚書》都是古文經典。《韓詩》是前漢韓嬰開創的韓詩學派的代表經典，與齊魯兩派所傳的《齊詩》、《魯詩》以及古文本的《毛詩》，皆有所不同。張恭祖是古文學者，但並不排斥兼習今文。鄭玄的《三禮》之學，主要在此期間學習的。在師事張恭祖其間，鄭玄還遍訪山東、河南、河北等地的著名儒者，向他們學習，在今古文經學兩方面得到深造，為其後來以《三禮》遍注群經，成為精通今古文經學大家，奠定了基礎。

²⁸ [宋]范曄撰、〔唐〕李賢等注：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），頁1212。另，本項相關《後漢書·鄭玄傳》徵引俱於本文標識。

而後「以山東無足問者，乃西入關（函谷關），因涿郡盧植，事扶風馬融」（《後漢書·鄭玄傳》）。馬融素驕貴，「門徒四百餘人，昇堂進者五十餘生」（同前書）。鄭玄投到馬融門下以後，馬融只是使高足弟子給鄭玄講授。鄭玄三年雖然未能見到馬融，但是仍然「日夜尋誦，未嘗怠倦」（同前書）。馬融與高足弟子「考論圖緯，聞玄善算，乃召見樓上」（同前書），鄭玄才得親見馬融。馬融等提出七個問題，鄭玄當場解答五題，盧植解答二題，使馬融驚服。於是，鄭玄得以向馬融「質諸疑義」（同前書）。問題既得解答，鄭玄遂學成東歸，馬融對門人曾感慨云：「鄭生今去，吾道東矣」（同前書）。

鄭玄離開馬融回到山東後，一面「客耕東萊」（同前書），一面致力於講學。靈帝建寧二年（169）的第二次「黨錮之禍」中，因鄭玄曾受杜密的資助，亦被列入「黨人」，遂於建寧三年（170）與同郡孫嵩等四十餘人遭禁錮。時值鄭玄四十二歲。

鄭玄被禁錮以後，「隱修經業，杜門不出」（同前書），集中精力注經撰文。其間最大的成果，便是代表鄭學的《三禮》注釋的完成。後漢注《禮》之名家，注《禮記》的有盧植，注《儀禮》有馬融，注《周禮》有杜林、鄭眾、馬融諸人，至於熔鑄諸說通注《三禮》者，唯有鄭玄可舉。當時今文經學家何休著《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》。鄭玄乃針鋒相對，撰《發墨守》、《針鍼膏肓》、《起廢疾》。何休見後嘆云：「康成入吾室，操吾戈，以伐我乎！」（同前書）鄭玄兼通今古文經學，對何休的批駁有力，切中要害，故經生儒者為之驚服，京師的人們甚至稱之為「經神」。學者不遠千里投奔鄭玄門下，向他請教，於是「鄭玄徒黨遍天下」（皮錫瑞《經學歷史》）。

禁錮長達十四年之久，禁錮期間，同門師事馬融的盧植官居尚書，曾上奏請求赦免鄭玄，並未奏效。至中平元年（184）張角黃巾變起而黨錮解禁，鄭玄才被赦免。時鄭玄已經五十八歲。外戚大將軍何進相辟請，鄭玄不得已而進見，一宿便逃去。靈帝中平四年（187），三司府先後兩次征辟，中平五年（188）又欲聘為博士，獻帝初即位時，公卿舉薦鄭玄為趙王之相，袁紹舉為茂才并表請獻帝以玄為左中郎將，皆未就任。建安三年（198）獻帝征為大司農，在家拜受，乘車至許昌，旋即以病辭歸。臨終，遺令薄葬，而自郡守以下受業弟子千餘人服喪送葬。初葬劇東（今山東省益都境內），後歸葬高密。

鄭玄畢生精力從事經學研究，其撰述注釋成果之多，可謂空前。《後漢書·鄭玄傳》云：「凡玄所註《周易》、《尚書》、《毛詩》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》、《尚書大傳》、《中候》、《乾象歷》、又著《天文七政論》、《魯禮禘祫義》、《六藝論》、《毛詩譜》、《駁許慎五經異義》、《答臨孝存周禮難》、凡百萬餘言」。《隋書·經籍志》還著錄其《周官禮》十二卷，《喪

服經傳》、《喪服譜》及《緯書》類注釋。上述史籍僅列舉了其重要成果，有許多成果還未提及。據清代學者鄭珍統計，鄭玄注、著成果達六十種之多。²⁹今人王利器統計，鄭玄著作約八十種。³⁰

關於鄭玄何時注《孝經》，前人意見兩分。第一種說法以鄭玄避黃巾之亂時所作。梁載言《十道志》解「南城山」云：

《後漢書》曰，鄭玄漢末遭黃巾之亂，客於徐州。今者有《孝經注》，相承云鄭氏所作。

又，《孝經序》云：

僕避居於南城山，棲遲岩壁之下，念先人餘暇，述夫子之志，而注《孝經》。（劉肅《大唐新語》引）

關於「南城山」，據鄭珍《鄭學錄》考證：

南城在徐州，考康城客徐州，在（獻帝）初平三年（193），時已六十六歲。後四年（獻帝）建安元年（196），自徐州歸，歸後四年即卒。

如果《鄭學錄》所繫年不誤，則《孝經鄭注》當為鄭玄晚年所作，已在鄭氏注《禮》、箋《詩》之後。

第二種說法以鄭玄避黨錮之禁時所作。如，皮錫瑞《孝經鄭注疏》云：

錫瑞案，鄭君先治今文，後治古文。《大唐新語》、《太平御覽》引鄭君《孝經序》云，「避難於南城山」，嚴鐵橋（即，嚴可均）以為避黨錮之難，是鄭君注《孝經》最早，其解社稷明堂大典禮，皆引《孝經援神契》、《鈞命決》文。鄭所據《孝經》本今文，其注一用今文家說。後注《禮》、箋《詩》，參用古文。

又云：

《孝經鄭注》全用今文，當在注《緯》注《禮》之時，與晚年用古文不合。序云，避難南城是避黨錮之難，非避黃巾之難。

以皮氏的說法，鄭玄注《孝經》又在黨錮初期的四十二歲稍後的事，即，為鄭玄中年之作。

²⁹ 參照鄭珍：《鄭學錄》，清同治四年刊本。

³⁰ 參照王利器：《鄭康成年譜·著述》（濟南：齊魯書社，1983年）。另，本節相關鄭玄記事，主要參照《後漢書·鄭玄傳》，頁1207-1210。

以上兩種說法，各有史實可據，但都不明晰。而皮氏將《鄭注》與鄭玄其他著書作內容比較，則不失為澄清《鄭注》成書時期的一個有效方法。但是應該注意到，皮氏為清末今文學派之重鎮，本其承認今文、懷疑古文的今文經學家的立場，其認為《鄭注》為鄭玄本人所作同時，亦自然將《鄭注》歸為今文。然而，《鄭注》中大量徵引《毛詩》、《周禮》等古文經說的事實，已為陳鐵凡等人所澄清。所以，皮氏強調《鄭注》「全用今文」的說法，顯然是不對的。

結合鄭玄的治學經歷來看，皮氏稱「鄭君先治今文，後治古文」的說法確是不錯的。鄭玄二十一歲時，在太學師從第五元先學習的《京氏易》、《公羊春秋》、《三統曆》、《九章算數》等，都是今文經典和天文術數之書。《後漢書》本傳稱鄭玄此時「博極群書，精曆數圖緯之言，兼精算術」。鄭玄本人也追述：「吾家舊貧，〔不〕為父母群弟所容，去廝役之吏，游學周、秦之都，往來幽、并、兗、豫之域，獲覲乎在位通人，處逸大儒，得意者咸從捧手，有所受焉。遂博稽六藝，粗覽傳記，時睹祕書緯術之奧。」（《後漢書·鄭玄傳》）鄭玄師學張恭祖學習《三禮》時開始接觸古文經典，進而從師馬融，亦主要是學習古文經典。

鄭玄主要著述的過程，根據「鄭君自序云，遭黨禁之事，逃難注《禮》」（《文苑英華》卷七六六、《唐會要》卷七七引），知道鄭玄注《禮》在遭黨錮受禁期間。又據「鄭君自序云，黨錮事解，注《古文尚書》、《毛詩》、《論語》」（《文苑英華》卷七六六、《唐會要》卷七七皆有此引），知道鄭玄箋《詩》在黨錮被解之後。所以，後學多指摘鄭玄注《儀禮》、《禮記》言及《詩經》處，有與《毛詩序》不符的地方，正因為鄭玄注《禮》在先，其時未見《毛詩》的原因。³¹而注《孝經》，遍徵今、古、緯說，將之折衷融和於一爐，則在箋《毛詩》以後更為合理。詳考見後文。

鄭珍《鄭學錄》考證鄭玄生平的著述，皆有標出年紀：

靈帝熹平三年（174），四十八歲。已前注《尚書中候》及《易》、《書》、《詩》、《禮》四經之緯。

熹平四年（175），四十九歲。自後在禁錮中，注《周官》、《儀禮》、《禮記》。

光和五年（182），五十六歲。何休自廢錮後著書，中公羊學。公乃發《公羊墨守》、《鍼左氏膏肓》、《起穀梁廢疾》。休見而歎曰，

³¹ 本處參照丁晏、沈可培、胡元儀等人編鄭玄年譜。

康成入吾室，操吾戈，以伐我乎。又駁《春秋漢議》，又答休書，並義據通深，古學由是遂明。

中平元年（184），五十八歲。已後注《古文尚書》、《毛詩》、《論語》，又撰《毛詩譜》、《論語釋義》、《仲尼弟子目》。

獻帝初平二（191）年，六十五歲。初至徐州，居南成山，注《孝經》。

建安五年（200），七十四歲。至元城，注《周易》畢，知病不起，作自序。

其明確標明注《孝經》是在注《三禮》及《毛詩》之後，以陳鐵凡輯《孝經鄭注》中所見同於《三禮》及《毛詩》之注，則可證《孝經鄭注》是如鄭珍所錄為實。關於鄭珍所云「獻帝初平二年，六十五歲。初至徐州，居南成山，注《孝經》，案《後漢書·鄭玄傳》記載：

初平二年辛未……會黃巾寇青部，乃避地徐州。

《三國志·崔炎傳》記載：

（炎）年二十九，乃結公孫方等就鄭玄受學未期。徐州黃巾賊破北海，玄與門人到不其山避難時，穀糴縣乏，玄罷謝諸生。

《三齊記》記載：

鄭司農常居不其城南山中教授。黃巾亂乃避遣生徒。崔炎、王經諸賢於此揮涕而散。所居山下，草如薤葉，長尺餘，監勒異常，時人名作康成書帶。（引自《太平寰宇記》）

《伏琛齊記》記載：

不其城南二十里有大勞山、小勞山、在海側。昔鄭康成領徒於此。（引自《太平寰宇記》）

《太平御覽》記載：

鄭玄漢末遭黃巾之亂，客於徐州。今《孝經》序鄭氏所作，其序云，僕避難於南城之山，棲遲岩石之下，念昔先人餘暇，述夫子之志，而注《孝經》。……今西上可二里許，有石室焉。周回五丈，俗云鄭康成注《孝經》於此。

根據以上的這些記述，可以知道鄭玄注《孝經》的前後大致經過。即，後漢獻帝初平二年（191），進犯徐州的黃巾軍，攻破鄭玄所居的北海縣，於是鄭玄偕同門徒躲避到徐州不其城南的山（今山東省即墨市西南）中，繼續著書講學。其間，相繼完成了《毛詩》、《古文尚書》、《論語》、《孝經》等注。前文有「黨錮解禁（時鄭玄五十八歲）以後注《毛詩》和《古文尚書》」的記述，費時數年注此兩書，到避居徐州不其城南山時完成兩書，是於前記完全吻合。而《論語》、《孝經》則於避居其間所作，所以，《鄭注》的成書時期，大致在鄭玄晚年的六十五歲稍後的時期。當時，因為糧食不足，故鄭玄遣散了門人弟子，所以，注《孝經》之事，不為門弟子所知，因而不被趙商等弟子所收錄。不過，看《太平御覽》等的記述，可以知道當時在民間廣泛流傳著鄭玄注《孝經》的傳說逸事，或許所因鄭玄以《孝經》施教於當時當地之人，而流傳了這些傳說逸事，也未可知。

關於梁載言、王應麟、陳鱣等附會為鄭小同所注，皮氏已於《孝經鄭注疏》考證詳備，茲錄其說於下：

鄭小同注《孝經》，古無其說。自梁載言以為胤孫所作，王應麟遂傳會以為小同。梁蓋以《孝經》鄭氏解世多疑非康成，故調停其說，以為康成之孫所作。又以序「有念昔先人」之語，於小同為合，遂泐此論。案鄭君八世祖崇為漢名臣，祖沖亦名經學。《周禮》疏曰，玄鄭沖之孫。《禮·檀弓》疏皇氏引鄭說稱鄭沖云小記云「諸侯弔，必皮弁，錫衰則此弁經之，衰亦是弔服也」。皇引是鄭志之文，蓋鄭君稱其祖說以答問。然則鄭君之祖，必有著述。序云「念昔先人」，安見非鄭君自念其祖而必為小同念其祖乎。

鄭玄之於注《春秋》、《孝經》明言「玄又為之注」，劉知幾以鄭玄將所注未完的《左傳》書稿全部贈予服虔，推測鄭玄注《孝經》亦不成。這既已是風馬牛不相及，而陳鱣繼續敷衍劉說：「竊以其注《孝經》，亦未寫定，而其孫小同追錄成之」（《孝經鄭氏注·自序》），則又是亡羊之論。按鄭玄見服虔所注《左傳》與其義相同而將自注贈送服虔，即便如《世說新語》所說的，有「鄭玄注《春秋》尚未成」之事，《春秋》篇長，有費時而未成的可能，但是，《孝經》經字不過二千，並且注《論語》也在避難之時，注較長篇的《論語》成而注更短的《孝經》卻不成，於理不通。鄭玄既以《孝經》為孔子總會六藝「題目」、「指意」之書，又說「僕避居於南城山，棲遲岩壁之下，念先人餘暇，述夫子之志，而注《孝經》」，則《鄭注》為鄭玄本人所注，並且於鄭學的重要位置，無須懷疑。

三、《孝經鄭注》的思想特色

鄭玄注經的宗旨，即如他所自述的，「但思先聖之原意，思整百家之不齊」。（《後漢書·鄭玄傳》）鄭玄治學之意，為的是追尋先哲聖賢寄託於經典中的道德理想和學問道義，因此他決意拆除今古經學的藩籬、突破「師法」、「家法」的限制，會通眾學之精、百家之長，為日漸衰退的兩漢經學，再添生機。鄭玄面對的是經歷了兩漢近四百年之久的「分經傳授」、「各守一家」之說的學派林立的學術局面，亦如范曄在《後漢書·鄭玄傳》中總結的那樣：

自秦焚六經，聖文埃滅。漢興，諸儒頗修藝文；及東京，學者亦各名家。而守文之徒，滯固所稟，異端紛紜，互相詭激，遂令經有數家，家有數說，章句多者或乃百餘萬言，學徒勞而少功，後生疑而莫正。

而鄭玄能「括囊大典，網羅眾家，刪裁繁誣，刊改漏失，自是學者略知所歸」，被時人盛譽為「名冠華夏，世為儒宗」，³²則正是鄭玄治學理想的實現。

由本文以下考察亦可明顯發現，鄭玄對《孝經》經義所作出的各種注解、詮釋，亦同樣是圍繞著鄭玄的這一治學宗旨而展開的。接下來藉由深入考察《孝經鄭注》的經解特色及孝道觀，具體明確鄭玄對《孝經》所寄予的學問理想和政治抱負。

（一）《孝經鄭注》的經解特色

《孝經鄭注》作為鄭玄晚年之作，其於經注體現出的訓詁義理相結合、今古文經說兼顧、以及以《禮》說遍注經文等方法，都不失為鄭玄注經的最典型特色。尤其經注的簡約與圓熟之處，則如實地體現出鄭玄晚年的經學特徵。本節以涉及古代名物禮制的「社稷」和「周公郊祀后稷以配天」兩條為例，具體探討《鄭注》中鄭學思惟的這一成熟過程。

對「社稷」一詞的解釋，先看《白虎通》的說法：

王者所以有社稷何？為天下求福報功。人非土不立，非穀不食。土地廣博，不可敬也。五穀眾多，不可一一而祭也。故封土立社，示有土也。稷，五穀之長，故立稷而祭之也。稷者，得陰陽中和之氣。而用猶多，故為長也。……不謂之土何？封土為社，故變名謂之社，別於眾土也。為社立祀，始謂之稷，語不自變有內外。或曰，社稷不以為稷社，故不變其名，事自可知也。不正月祭稷

³² 《魏書·三少帝紀》引華歆語。陳壽：《三國志》（北京：中華書局，1959年），頁142。

何？禮不常存，養人為用，故立其神。……王者親自祭社稷何？社者，土地之神也。土生萬物，天下之所主也。尊重之，故自祭之。

《白虎通》的記述多從今文經說，不過，也有引《周官》等古文經典的說法，所以，可以認為這裡對「社稷」的解釋是當時的通說。《白虎通》認為，「社」是代表所有土地的「土地神」，「稷」是代表所有穀物糧食的「穀神」。「社稷」的建造方法是，積土建壇而立為「社」，上不建房屋，只在周圍種樹用以識別。「社稷」亦可稱「社」，但不可以反過來稱「稷社」，因為立「社」才能祭祀「稷」。從天子到庶民都有各自的「社」。而立「社稷」的目的是為了「求福報功」，春種和秋收之際，兩次到「社稷壇」上祭祀，以祈求和感謝五穀豐收。由此來看，在「社」舉行祭祀，其祭祀的對象是「社」和「稷」本身，即祭祀「土地神」和「穀神」。

與此相比較，許慎在《五經異議》中，提出另一種說法：

《異議》今《孝經》說曰：社者，土地之主。土地廣博，不可徧敬。封五土以為社。古《左氏》說：共公為后土，后土為社。謹按：《春秋》稱公社，今人謂社神為社公，故知社是上公，非地祇。

《異議》今《孝經》說：稷者，五穀之長，穀眾多，不可徧敬，稷是田正。周棄亦為稷，自商以來祀之。謹按：禮緣生及死，故故立稷而祭之。古《左氏》說：列山氏之子曰柱，死後祀以為稷，社稷，人祀之，既祭稷穀不得，但以稷米祭稷，反自食。同左氏義。³³

許慎從「古《左氏》」的說法，認為「社」是「后土神」，「稷」是「柱、棄」。后土即堯舜時代管理大地水土的共公，死後稱之為后土，祀之以為「社」。

³³ [清]皮錫瑞：《駁五經異議疏證》（《續四庫全書》第171冊，上海：上海古籍出版社，2002年），頁182。許慎《五經異義》原本已佚，據《四庫全書總目·駁五經異義提要》云：「《隋書·經籍志》載《五經異議》十卷，許慎撰。《舊唐書·藝文志》：《五經異議》十卷，許慎撰，鄭玄駁。《新唐書·藝文志》並同。蓋鄭氏所駁之文，即復見於許氏原本之內，非別為一書，故史志所載互有詳略。至《宋史·藝文志》，遂無此書之名，則自唐以來失傳久矣。」《五經異議》亡於宋代，清人多有輯佚，以陳壽祺輯《五經異議疏證》，皮錫瑞輯《駁五經異議疏證》為最詳。據陳壽祺《五經異議疏證》所輯，共存佚文一〇九條，所引皆為討論禮制的「今古文說」。《五經異議》中，許慎多主張《左氏春秋》「古文說」，與《白虎通》說多成反證，且不見一處有依據「緯說」的地方。而鄭玄所駁則多與《白虎通》說同，且據「緯說」之處也不少。

柱和棄是堯舜時代管理農業之官，死後祀之以為「稷」。許慎認為，尊五穀為神反而自食五穀，不和祭祀之禮。應該以「稷」為管理五穀的「柱、棄」，不應該以五穀本身為神。即，許慎主張「社稷」是「人鬼之神」。

針對《白虎通》和許慎《五經異議》的兩種說法，鄭玄在《駁五經異議》中，以《白虎通》之說為主駁許慎，他指出：

《駁》云：社祭土而主陰氣。又云：社者，神地之道，謂社神。但言上公，失之矣。今人亦謂雷曰雷公，天曰天公，豈上公也。

鄭《駁》之云：宗伯以血祭祭社稷五祀五獄。社稷之神，若是句龍、柱、棄，不得先五獄而食，又司徒，五土名。《詩·信南山》云「咷咷原隰」。又云「黍稷彧彧」。原隰生百穀，稷為之長，然則稷者原隰之神。若達此義，不得以稷米祭稷為難。……五變而致土祇，祇者，五土之總神，謂社。是以變原隰言土祇。³⁴

鄭玄認為，立「社」是「神地之道」，即祭祀土地的標志。又云：「原隰生百穀，稷為之長，然則稷者，原隰之神」，將「稷」說成「原隰之神」，「原隰」意為「濕潤的土地」。由此，鄭玄對《白虎通》的說法又有所發展，將「社稷」統合起來，稱之為生養五穀之土地神。鄭玄又引《周禮·春官宗伯》語反駁許慎，認為大地為首，五獄（中原的五座名山）為次。³⁵如果以「社稷」為「句龍、柱、棄」等人神，不應該在五獄之前。因為堯舜時代，掌管五獄的「四岳」的官位是高於掌管水土和農業的「句龍、柱、棄」。在此，鄭玄明確主張「社稷」是「自然之神」。

但是，到了《孝經鄭注》中，對「社稷」的注釋，則較《駁五經異議》又有所發展，其注為：

社謂后土也，句龍為后土。……功於人，故祭之。（頁30）

此據陳鐵凡輯敦煌本《鄭注》，但仍然不全。看第一句，則完全與許慎的說法相同。所以，三國時期的王肅以此說批判鄭玄自相矛盾（見下引「王肅難鄭云」之後各句）。但是，後來學者認為，並不是鄭玄自說互相矛盾。如，皮錫瑞為此辯駁云：

³⁴ [清]皮錫瑞：《駁五經異議疏證》，頁183。

³⁵ 大宗伯之職，掌建邦之天神人鬼地祇之禮，以佐王建保邦國。以吉禮事邦國之鬼神示，以禋祀祀昊天上帝，以實柴祀日月星辰，以禋燎祀司中司命觀師雨師，以血祭祭社稷五祀五嶽。〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》（《十三經注疏》本，北京：中華書局，1980年），頁757。

疏曰，……云「社為后土也，句龍為后土」者，侯康曰，《周禮·封人》疏引鄭《孝經注》云社謂后土而申其義曰，「舉配食者而言，蓋鄭君意以社為五土總神，稷為原隰之神。句龍以其有平水土之功，配社而祀之。稷有播種之功，配稷祀之用。」……錫瑞案，侯說是也。《小雅》疏引《鄭志》鄭答田瓊曰，「后土，土官之名也。死以為社，而祭之，故曰后土社。句龍為后土，後轉為社，故世人謂社為后土。無可怪也。」據此則鄭意以社為后土、句龍亦為后土。王肅難鄭云，「〈月令〉，命民社。鄭注云，社后土也。《孝經》注云，社后土也，句龍為后土。《鄭記》云，社后土。則句龍是也。是鄭自相違反。」不知鄭義並非違反，王肅所疑者，鄭答田瓊已自釋之。（《孝經鄭注疏》）

按照皮氏的解釋，「社」為土地之總神，因為句龍治理水土有功，所以「配社」而祀之，「后土」是他的官名。「稷」為生養百穀的隰地之神，因為稷（指周之先祖）有播種之功，所以也「配稷」而祀之。這樣，鄭玄通過導入「配食而祀之」的說法，實則是將今古文說對「社稷」的不同解釋融和於一體了。

鄭玄注釋《孝經》的方式與《駁五經異議》最顯著的不同是，其在《駁》中細推來龍去脈、精審博辯，而在《孝經》中但以簡約的文辭，將最終結論寫在注釋中。這既不失其訓詁和義理相結合的注經原則，而且也顧及了初學者的學問水準。訓詁是指解釋字詞的本義，這是學習和研究經籍的基本功；義理是指經籍包含的意義和道理，這是學習和研究經籍的目的所在。《孝經鄭注》對「社稷」的注釋中，「社謂后土也，句龍為后土」即為訓詁，「功於人，故祭之」乃是為此所作出的義理說明。而這樣簡捷明快的表意，其啟示教化於學人之功，則一目瞭然。

再看《孝經鄭注》中對「昔者周公郊祀后稷以配天」一句的注釋：

郊者，祭天之名。在國之南郊，故謂之郊。后稷者，是堯臣，周公之始祖。東方青帝靈威仰，周為木德，威仰木帝，以后稷配蒼龍精。自外至者，無主不止，故推始祖配天而食之。（頁 125）

又，對「宗祀文王於明堂以配上帝」一句注為：

文王，周公之父。……上帝者，天之別名。神無二主，故異其處，避后稷也。……（頁 129）

這裡寫的也都相當於結論之語，以此則可以明白周公為什麼要將「郊祀后稷」與「宗祀文王」分開祭祀的意思了。知道這種程度，則完全可以指導國家祭祀的具體施行。

但是，這裡面實際上蘊含著體現鄭玄經學主體思想之一的「六天說」問題。其內容復雜，在這裡只能概觀其大貌，並需要參照鄭玄的其它注說：

《禮記·月令》「令民無不咸出其力以共皇天上帝」，鄭玄注：「皇天，北辰耀魄寶，冬至所以祭於圜丘也。上帝，太微五帝。」³⁶

〈月令〉「天子乃以元日祈穀於上帝」，鄭玄注：「上帝，太微之帝也」。(同前書，頁 1356 中)

〈名堂位〉「魯君孟春……祀帝於郊」，鄭玄注：「帝，謂蒼帝靈威仰也。昊天上帝，魯不祭。」(同前書，頁 1488 下)

〈禮器〉「魯人將有事於上帝」，鄭玄注：「上帝，周所郊祀之帝，謂蒼帝靈威仰也。魯以周公之故得郊祀上帝，與周同。」(同前書，頁 1439 中)

〈大傳〉「禮，不王不禘。王者禘其祖之所自出，以其祖配之」，鄭玄注：「凡大祭曰禘。自，由也。大祭其先祖所由生，謂郊祀天也。王者之祖皆感太微五帝之精以生，蒼則靈威仰，赤則赤熛怒，黃則含樞紐，白則白招拒，黑則汁光紀，皆用正歲汁正月郊祭之，蓋特尊焉。《孝經》曰，郊祀后稷以配天，配靈威仰也，宗祀文王於明堂以配上帝，汎配五帝也。」(同前書，頁 1506 上)

《周官·小宗伯》「兆五帝於四郊」鄭玄注：「兆，為壇之營域。五帝，蒼曰靈威仰，太昊食焉；赤曰赤熛怒，炎帝食焉；黃曰含樞紐，黃帝食焉；白曰白招拒，少昊食焉；黑曰汁光紀，顓頊食焉。」³⁷

《易緯通卦驗》「孔子曰，太皇之先，與耀合元，精五帝期，以序七神」，鄭玄注：「耀者，耀魄寶，北辰帝名也。此言太微之帝本與北辰之帝同元。元，天之始也。其精有五，謂蒼帝靈威仰之屬也。」³⁸

通過以上這些鄭玄對「六天」的注釋，將其歸納起來，作成圖式如下：

³⁶ 〔漢〕鄭康成注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》(《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年)，頁 1371 上。

³⁷ 〔漢〕鄭康成注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》(《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年)，頁 766 上。

³⁸ 安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》(石家莊：河北人民出版社，1994年)，頁 189。

天帝，皇天上帝，昊天上帝，北辰之帝，耀魄寶（郊祀后稷以配天）

↓

感生帝，五天帝（宗祀文王於明堂以配上帝）：

（木）蒼帝靈威仰（郊祀后稷以配天），（火）赤帝赤熛怒，（土）黃帝含樞紐，（金）白帝白招拒，（水）黑帝汁光紀

↓

人間五德帝，五精之帝：

（木）太皞伏羲氏，（火）炎帝神農氏，（土）黃帝軒轅氏，（金）少皞金天氏，（水）顓頊高陽氏，

參看上表所示鄭玄主張的「六天說」，即「六天」由「皇天上帝」加上「五天帝（詳目見上圖）」所構成。不過，「六天」的地位並不是平等的。鄭玄把「皇天上帝」安排到統轄「五天帝」的最高神地位，然後，把人間的三皇五帝說成是「感太微五帝之精而生」，配食於「五天感生帝」，這些都是鄭玄的新創造。本來，〈月令〉只說祭「皇天上帝」；《周官》也只說祭「五帝」，並沒說「五帝」之上更有「五天帝」；緯書雖然為「五天帝」各立怪異的新名字，但也沒有說人間帝王「五帝」是配食於他們的。鄭玄既想保存〈月令〉的「皇天上帝說」和《周官》的「五帝說」，又不願拋棄緯書的「感生帝說」，於是便把〈月令〉的「一天說」和《周官》的「五天說」揉和在一起，變成了一個上下相承的「六天」系統，再吸收緯書的「感生帝說」，使人間五德之帝配食天界的「感生五帝」，進而統轄於「皇天上帝耀魄寶」，這樣，鄭玄的「六天說」便創制出來了。

〈月令〉的「一天說」出自今文經學的主張，而《周官》的「五天說」出自古文經學的主張，而「感生帝說」是出自緯書，鄭玄正是融和了這樣的今古文經說及緯說，創造性地提出了「六天說」。對鄭玄的「六天說」，後儒多有批判，如王肅亦主張「六天說」，但責難鄭玄用讖緯之「感生帝說」，主張「郊祭」之禮應以秉承「五行之德」的人間帝王直接配祭天界「五德帝」。³⁹然而，鄭玄主張「六天說」，恰恰符合了漢帝國的正統宗教觀。

³⁹ 王肅的反駁，見《孝經正義》「注後稷至配之」條的邢疏：「鄭玄以《祭法》有周人禘嘗之文，遂變郊為祀感生之帝，謂東方青帝靈威仰，周為木德。威仰木帝，以駁之曰：『案《爾雅》曰：『祭天曰燔柴，祭地曰瘞。』又曰：『禘，大祭也。』謂五年一大祭之名。又《祭

概觀漢代宗教形成的背景，由於漢帝國是由平民所建立的政權，政權來源的合法性問題一直困擾著漢帝國的最高統治者，雖然劉邦曾以「五德終始說」的觀點來為自己的合法性作證，但總是不太能服人之心。畢竟，「五德終始說」雖然用「青、白、赤、黃、黑」的「五德帝」在天界的輪替觀念來說明人世朝代興替的必然取向，但是這種觀點一定程度適合於「革前朝之命」的新王朝興起之際的狀況，伴隨漢帝國一統天下日久，這種本質上主張「天命流轉」學說對於既已統一王朝反而變得不適合，於是，漢武帝便在「五帝」之上加上一個「太一」之神，以之主宰天界，而「五帝」則降格成為天帝「太一」的佐臣。⁴⁰這不但建立了一個與人世漢帝國相對應的天界「太一」帝系，更將潛在於「五德終始說」背後的「天命流轉」觀點予以抹滅，成就出千秋萬代唯劉氏稱帝的「君權神授」觀。

但是，「太一」是道家之神，並非合於儒家的禮制。鄭玄則是沿著這個方向，將「昊天上帝」、「天皇大帝耀魄寶」、「昊天上帝」、「北辰之帝」等經典中的各種主神統一於一體，使其具有了超越「氏族」與「歷史」的最高宇宙神的性格，⁴¹而這實際就是前漢時的「太一」帝的變相。⁴²鄭玄以星象化了的「感生五帝說」取代論證王朝更迭的「五德終始說」，並將「感生五帝」進而統轄於「昊天上帝」之下，從而為人間帝王明確地找到了依天而生的終極依據，為取消「天命流轉」的觀點，提供了嚴密的理論闡述。

通過以上兩例的考察，可以充分明確《孝經鄭注》體現出的訓詁義理相結合、融和今古文經說及緯說、以《禮》遍注經文等鄭學的主要特色。就其中對名物制度等的詮釋來看，有對其自身前說的修正，也有對其前說

法》祖有功，宗有德，皆在宗廟，本非郊配。」若依鄭說，以帝學配祭圓丘，是天之最尊也。周之尊帝學，不若後稷。今配青帝，乃非最尊，實乖嚴父之義也。且遍窺經籍，并無以帝學配天之文。若帝學配天，則經應雲禘學於圓丘以配天，不應雲郊祀後稷也。天一而已，故以所在祭在郊，則謂為圓丘，言於郊為壇，以象圓天。圓丘即郊也，郊即圓丘也。其時中郎馬昭抗章，固執當時，敕博士張融質之。融稱漢世英儒自董仲舒、劉向、馬融之倫，皆斥周人之祀昊天於郊，以後稷配，無如玄說配蒼帝也。然則《周禮》圓丘，則《孝經》之郊。聖人因尊事天，因卑事地，安能複得祀帝學於圓丘，配後稷於蒼帝之禮乎？且在《周頌》「思文後稷，克配彼天」，又《昊天有成命》郊祀天地也。則郊非蒼帝，通儒同辭，肅說為長。」

⁴⁰ 參照《史記·封禪書》所記載關於「太一」立祠的始末。簡單來說，原本漢帝國拜的「上帝」是五德終始說中的「黑帝」，但是漢武帝卻採用了方士的建議，改以「太一」作為國家祭典所拜的上帝。

⁴¹ 參照間嶋潤一：〈鄭玄の祭天思想について——周禮國家における圓丘祭天と郊天〉（《中國文化研究與教育：漢文學會會報》第45號，1987年），頁27。

⁴² 《易緯乾鑿度》曰：「太一取其數以行九宮。」鄭玄注云：「太一者，北辰之神名也。下行八卦之宮，每四乃還於中央。中央者，北神〔北辰〕之所居，故因之九宮。」安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994年），頁32。

的繼承，而整體則是在網羅、在完善、在融和、正是鄭玄經學進入成熟時期的具體體現。其意義不僅在保存和豐富了古代的名物典制，更重要的是為原本艱澀、教條的典章解釋，付與了簡單易行的實踐意義。真正達到了他自己理想的「但思先聖之原意，思整百家之不齊」的治學宗旨。並且，這種為《孝經》作歷史性的驗證，亦是對《孝經》的學問價值，給以再確認。

（二）《孝經鄭注》的孝道觀

經學作為「通經致用」之學，其付與經學者的職責不僅是訓詁文字、疏解章句的單純學問研究，而且要通過對經文義理的闡釋發揮，發掘經典中蘊含的歷史文化以及聖人的理想，並達到指導於現實的目的。因而，傳授和學習經典，同時需要授受者本身抱有以德修身、以學教人的精神。即治經不僅為豐富知識和掌握從政本領，更重要的是培養學人的道德學養以及經世濟用的使命感。而鄭玄作為名副其實的碩學大儒，不僅矢志經學而取得重大成就，而且展現出不求聞達、憂國憂民的精神品格。通過以下考察《鄭注》中，鄭玄對《孝經》中孝道等各種經義的闡釋、以及由之表現出的他對待君民父子關係的不同態度，便會更為具體的明確上述所說的。

1. 體現人倫日用的「孝」

那麼，首先看《鄭注》中對「孝」義的解釋。〈開宗明義章〉「子曰，先王有至德要道，以順天下。民用和睦，上下無怨。」《鄭注》云：「至德，孝悌也。要道，禮樂也。睦，親也。至德以教之，要道以化之，是以民用和睦，上下無怨也。」值得注意的是，這裡，鄭玄將《孝經》原本釋孝為「至德要道」之義，分別由「孝悌、禮樂」來分擔，而使「孝」只占其一。對這樣縮小孝義的解釋傾向，應該如何理解呢？

參看《御注孝經》相應之處的注釋：「孝者，德之至、道之要也。言先代聖德之主，能順天下人心，行此至要之化，則上下臣人，和睦無怨。」《御注》將孝解釋為「德之至、道之要也」，顯然把握注了《孝經》所強調的孝的本義。《孝經》的核心所在便是「王者以孝治天下」的孝治主題，一言以蔽之，《孝經》就是宣說王者教導萬民如何孝君的書。所以，《孝經》中處處是以統治者的口吻進行說教，而說教的內容則無外乎兩個：一個是講聖人、明王、天子、君父如何「以孝治下」，一個是講臣下、庶民百姓、兒子如何「以孝事上」。對《孝經》這樣的解釋孝義，朱子曾批判指出：

問：《孝經》一書，文字不多，先生何故不為理會過？曰：此亦難說。……如天地之性人為貴之，行莫大於孝，恐非聖人不能言此。……下面說孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則豈不害理備

如此則須是如武王周公方能盡孝道，尋常人都無分盡孝道也。豈不啟人僭亂之心。⁴³

又云：

《孝經》疑非聖人之言，且如先王有至德要道，此是說得好處，然下面都不曾說得切要處著，但說得孝之效如此。如《論語》中說孝皆親切有味，都不如此。士、庶人章說得更好，只是下面都不親切。（同前書）

朱子指摘的兩點是，《孝經》論孝，一方面是遠離世人，而專講天子治政之孝；另一方面是只追求「孝治」的功效，與《論語》中體現人倫之情、親子之愛的孝道完全不同。所以朱子稱《孝經》論孝「不親切」、「尋常人無分」。

但是，就與《孝經》本義的契合程度而言，則是無出《御注孝經》之右的。這也是《御注》出而《鄭注》、《孔傳》並微的主要原因。《御注》為唐玄宗所制，《御注》的制成，正為平息六朝以來《鄭注》、《孔傳》以誰為先的論爭。玄宗在他的〈自序〉中表明：

朕聞上古其風朴略，雖因心之孝已萌，而資敬之禮猶簡。及乎仁義既有，親譽益著。聖人知孝之可以教人也，故因嚴以教敬，因親以教愛。於是順移忠之道昭矣，立身揚名之義彰矣。子曰，吾志在春秋，行在孝經，是知孝者，德之本歟。經曰，昔者明王之以孝理天下也，不敢遺小國之臣而況於公侯伯子男乎。朕嘗三復斯言，景行先哲，雖無德教加於百姓，庶幾廣愛刑於四海。……韋昭、王肅，先儒之領袖。虞翻、劉邵，抑又次焉。劉炫明安國之本，陸澄譏康成之注。在理或當，何必求人。今故特舉六家之異同，會五經之旨趣。約文敷暢，義則昭然。分註錯經，理亦條貫。（頁 2540 上）

這段話已經充分表明了玄宗自身注《孝經》的思想宗旨即在「以孝治天下」。因此與《孝經》原本的思想宗旨，是完全一致的。玄宗說「劉炫明安國之本，陸澄譏康成之注。在理或當，何必求人。」則一方面表明了他自注《孝經》的背景原因，另一方面，亦同意陸澄對《鄭注》的批判。

反觀鄭玄的《孝經》觀，其云：「孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知根淵，故作《孝經》，以總會之」，由此可知，鄭玄的闡揚宗旨則在於回歸儒家孔子之學。因而，《御注》的側重點在強調孝的約束

⁴³ [宋]黎靖德編：《朱子語類》，卷 82〈孝經〉（北京：中華書局，1986 年），頁 2141。

性和《孝經》的政治經典性，這與《孝經》本義相契合；而《鄭注》則主張儒家論孝的倫理意義和《孝經》的道德教化功能。明白了這個基本立場，則《鄭注》將「至德要道」解釋為「孝悌禮樂」的意圖，便自然而得明解。鄭玄正是將《孝經》中「無所不能」的孝，還原回體現親子之愛、人倫之情的家族倫理作為目的的。

與此相類似的解說，再看〈三才章〉「子曰，夫孝，天之經也，地之義也，民之行也」一條。《鄭注》云：「春夏秋冬，物有死生，天之經也。山川高下，水泉流通，地之義也。孝悌恭敬，民之行也。」這裡，鄭玄將「天之經，地之義，民之行」各自分開，而專以「民之行」為「孝悌恭敬」之義。這樣，「天經地義」則變成不包含孝。鄭玄乃是明顯離開《孝經》經文的原義作解釋而非為迎合經義。說「春夏秋冬，物有死生」，自然屬於「天之經」；「山川高下，水泉流通」，自然屬於「地之義」；而說「孝悌恭敬」，也自然是「民之行」。這與前一例同樣，是將《孝經》中「無所不包」的孝，還原為人間倫常。與此相比，《御注》云：「經，常也。利物為義。孝為百行之首，人之恒德。若三辰運天而有常，五土分地而為義也」。《御注》仍然沿著《孝經》的思想方向，極力抬高孝義，強調孝的天道性，不可違背性。

再看〈喪親章〉「三日而食，教民無以死傷生。」《鄭注》：「三日不食，恐傷及生人，故孝子不為也。」《孔傳》：「禮，親終哭踊無數，水漿不入口，毀灶不舉火。既斂之後，鄰里為之饋粥以飲食之。三日以終者，聖人立制足文理，不以死傷生也。」《孝經》所說的「三日而食」，實際就是「三日不食」，認為這樣做是哀悼喪親的最低要求。《孔傳》具體詳細地敷衍「三日不食」的意義及方法。但是，《鄭注》則明確批判「三日不食」是損傷身體，因而「孝子不為」，反對追求形式僵化的孝道。

又，〈喪親章〉「毀不滅性，此聖人之政也。」《孔傳》：「孝子在喪，可以毀瘠。杖而後起，而不可滅性。滅性謂不勝喪而死，不勝喪，則此比於不孝。此聖人之正制也。」《鄭注》：「毀瘠羸瘦，孝子有之。」《鄭注》的說法，莫不如說是在為孝子的「不能守禮」而辨護。親有薄厚，情有深淺，對愛親至深而至毀瘠羸瘦的行為，鄭玄則予以同情，並替這樣的出於自然天性的感情行為說話，而不儼然高呼「聖人之正制也」云云。比較起來，《孔傳》說教味道濃而缺少理解同情，《鄭注》則主張順人性人情，更有親切感和感化力。正是這樣，鄭玄在《孝經鄭注》中以實踐道德的孝道觀，改換了《孝經》特為主張的「政治孝道觀」。

其它，諸如「禮樂」、「法服」、「法言」等《孝經》用來約束人的詞語，在《鄭注》中皆表現出清晰的道德意趣。

2. 成為道德教化的「孝」

看對「禮」的解釋，〈廣要道章〉「安上治民，莫善於禮」。《鄭注》：「上好禮則民易使也。」《御注》：「禮，所以正君臣父子之別，明男女長幼之序，故可以安上化下也。」《御注》的闡述，可謂道出了禮的理論意義。而《鄭注》主張「上好禮」，這樣的「禮」，則成為一種美德。

看對「樂」的解釋，〈廣要道章〉「移風易俗，莫善於樂」。《御注》：「風俗移易，先入樂聲。變隨人心，正由君德。正之與變，因樂而彰。故曰，莫善於樂。」《鄭注》：「夫樂者，感人情者也。樂正則心正，樂淫則心淫。孔子曰，惡鄭聲之亂雅樂也。」鄭玄認為，樂可正人，也可亂人，承認樂具有自然感染力、有不能人為控制的特性；所以感嘆孔子也只能「惡鄭聲」。這同樣體現了鄭玄實事求實的治學思想，他承認「樂」的自然性質，主張順理以開導其「正」，而不是以政治的嚴厲來推行。與此相比，《御注》則強調君主正樂，使君主成為感化風俗的主體，亦即誇示君主個人的力量。

再看對「法服」的解釋，〈卿大夫章〉「非先王之法服不敢服」。《御注》：「服者，身之表也。先王制五服各有等差，言卿大夫遵守禮法，不敢僭上僭下」。《鄭注》：「先王制五服，天子服日月星辰，諸侯服山龍華蟲，卿大夫服藻火，士服粉米，皆謂文繡也。田獵戰伐採藥卜筮，冠皮弁，衣素積。百里同之，不改易也。庶人雖富不服。」對照兩者的不同，《御注》注重「法服」的法律意義，《鄭注》則注重「法服」的道德意義。《御注》重在規定，將法服作為禮法的象征；而《鄭注》重在表彰禮儀制度，使人們了解「服先王之法服」的道德意義，達到教化的目的。

對「法言」的解釋，〈卿大夫章〉：「非先王之法言不敢道，非先王之德行不敢行。」《御注》：「法言，謂禮法之言。德行，謂道德之行。若言非法，行非德，則虧孝道，故不敢也。」《鄭注》：「口言詩書，非先王之法言，不合詩書，則不敢道也。」這裡，鄭玄將「法言」解釋為《詩》、《書》，顯然在主張孔子之學。與《御注》釋為「禮法之言」意義，截然不同。而〈卿大夫章〉以下的解說，亦都是沿著這樣的意義而展開的。

如，「是故非法不言非道不行」《御注》：「言必守法，行必遵道」《鄭注》：「非詩書則不言，非禮樂則不行。」「口無擇言身無擇行」，《御注》：「言行皆遵法道，所以無可擇也。」《鄭注》：「口言詩書，有何可擇。」「言滿天下無口過，行滿天下無怨惡。」《御注》：「禮法之言，焉有口過，道德之行，自無怨惡。」《鄭注》：「言詩書，滿天下，有何口過？行禮樂，滿天下，有何怨惡？」

由此可知，鄭玄的真正目的，是將《孝經》中被提昇擴張的孝道意義，從新還原為家族的倫常德目，使之回歸孔子主張的禮樂仁愛的道德教化思

想，恢復其指導於生活實踐的道德本義。正因為抱有這樣的思想主張，鄭玄在實際對待君、臣、民的思想態度上，亦一抑一揚，經緯分明。

3. 「約君伸民」的孝治觀

先看其對「君主」所持態度，〈天子章〉「愛敬盡於事親而德教加於百姓刑於四海」，《鄭注》云：「盡愛於母，盡敬於父。敬以直內，義以方外。是以德教流行，加於百姓。形，見也。德教流行，見於四海，無所不通。」《御注》云：「刑，法也。君行博愛廣敬之道，使人皆不慢惡其親，則德教加被天下，當為四夷之所法則也。」《御注》將「刑」解釋為「法」，是對君主政治權威形象的主張，而《鄭注》將「刑」解釋為「見」，則是欲突出天子的道德形象而不是政治威嚴。這亦是對君主本身履行道德義務的一種要求。在《鄭注》中，明顯體現出鄭玄抱有的一種「約君」的思想傾向。

〈三才章〉「是故先之以博愛而民莫遺其親。」《鄭注》：「先修人事，流化於民。」《御注》：「君愛其親，則人化之，無有遺其親者。」這是鄭玄講求君主修身在先，而能教民化民。而《御注》則以君主愛己之親便可以化民教民，表現出一副自我頌揚的口吻。

又，〈廣至德章〉「教以孝，所以敬天下之為人父者也。教以悌，所以敬天下之為人兄者也。」《御注》：「舉孝悌以為教，則天下之為人子弟者，無不敬其父兄也。」《鄭注》：「天子無父，事三老，所以教天下也。天子無兄，事五更，所以教天下悌也。」《鄭注》具體論述天子行孝的方式，「事三老五更」本來是漢代君主為之標榜「以孝事天下」而承擔的一項社會義務。《白虎通·鄉射》云：「王者父事三老，兄事五更者何？欲陳孝弟之德以示天下也。」現實中，漢代的君主也是按照這樣做的。⁴⁴鄭玄就實際而論理，「約君」於社會道德之中，而《御注》則是泛泛敷衍而已。與此意義相同，〈應感章〉「故雖天子，必有尊也。言有父也，必有先也，言有兄也。」《御注》：「父謂諸父，兄謂諸兄。皆祖考之胤也。禮君讌族人，與父兄齒也。」《鄭注》：「雖貴為天子，必有所尊，事之若父，三老是也。必有所先，事之若兄，五更是也。」《鄭注》主張「事三老五更」之禮，《御注》則主張尊奉祖考。《鄭注》離開尊奉祖考的經文原義，同樣有使王者順禮從制的思想傾向。

而對無德的君主，《鄭注》中，甚至還可以看到警告和威脅的意向。看以下三處注釋：

⁴⁴ 如，《後漢書·顯宗孝明帝紀》記載：「詔曰，光武皇帝建三朝之禮，而未及臨饗。眇眇小子，屬當聖業。閒暮春吉辰，初行大射；今月元日，復踐辟雍。尊事三老，兄事五更，安車蒲輪，供綏執授。」

〈聖治章〉「父子之道，天性也，君臣之義也。」《鄭注》：「父子相生，天之常道。君臣非有骨肉之親，但義合耳。三諫不從，待放而去。」《御注》：「父子之道，天性之常。加以尊嚴，又有君臣之義。」《御注》認為父子君臣統一於孝，《鄭注》則主張父子合之以天性，而君臣唯以道義相合。三諫君主之過，如果君主仍然不予重視的話，臣子則「待放而去」，即等待君主的放逐令而離去。這是吸收《孟子》的思想，強烈主張臣下的氣節和道義。⁴⁵而鄭玄本身，屢爽君命而不仕，則在此注中，正具現了鄭玄的「為臣道不屈節」的主張。

〈聖治章〉「故能成其德教而行其政令。」《鄭注》：「上不教而罰，謂之虐。不教而殺，謂之暴。是以德成而教尊也。節用而愛人，使人以時，是以政令而行也。」這裡鄭玄直言斥責君主不施行教化而專任刑罰是昏君的暴虐行為；並且強調君主施行政令的先決條件是「德成教尊」、是「節用愛人」，即講求作修身施德的道德君主，而不是作專任刑罰的昏君。

〈三才章〉「詩云赫赫師尹民具爾瞻。」《御注》：「……尹氏為太師，周之三公也。義取大臣助君行化，人皆瞻之也。」《鄭注》：「詩者，直謂詩也。云，言也。赫赫，明威貌。師尹，大臣，若冢宰之屬。民已具矣，汝當視民，民亦視汝，汝善而民善矣。下之化上，猶風之靡草。」在此鄭玄認為，民之從善還是從惡，是決定於治民者的善惡而定的。這種直言以告，較上一條更為措詞激烈，使治民者強烈地感到一種責任感、或壓力。

另一方面，鄭玄對民眾則表現出同情的一面。〈諸侯章〉「富貴不離其身然後能保其社稷而和其民人」。《鄭注》說：「富能不奢，貴能不驕，故言不離其身也。上能長守富貴，然後乃能安其社稷。……薄賦斂省徭役，是以人民和也。」這樣注釋，莫不如說是站在民眾的一邊，對統治提出要求。「薄賦斂省徭役」是關係到民生最為切實、最為實際的要求。再如，他在〈庶人章〉對「謹身節用以養父母」的注釋中說：「行不為非為謹身，富不奢泰為節用。度財為費，什一而租，雖遭凶年，父母不乏。」《漢書·食貨志》記載：「或耕豪民之田，見稅什五，……漢興循而未改。」漢代的租稅制度通常為「什五而稅」，⁴⁶鄭玄提出「什一而租」，自然是不現實的理想，而這同樣體現出他對庶民生活的關注。以此對照，《御注》則是注成：「身恭謹，則遠恥辱。用節省，則免飢寒。公賦既足，則私養不闕。」節省為的是足「公賦」，這根本不是在為民眾著想。其它，如對〈聖治章〉「是以其教不肅而成其政不嚴而治」的注釋，《鄭注》：「用天時，順地利，則天下民皆樂之。是以其教不肅而成。政不煩苛，故不嚴而治。」鄭玄說「政不

⁴⁵ 《孟子·萬章下》曰：「君有過則諫，反覆之而不聽，則去。」

⁴⁶ 參照侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1980年），頁12。

煩苛」，也是在為民著想。《御注》：「法天明以為常，因地利以行，義順此以施政教，則不待嚴肅，而成理也。」這仍然是泛泛敷衍之辭。

如此，鄭玄對《孝經》所作出的各種「約君」、「伸民」的經義解說，皆在為削弱《孝經》的政治性格，凸現《孝經》作為日常人倫教化之書的形象。

結語

通過以上考察《孝經鄭注》的經注方式及其體現出的孝道觀，充分明確了鄭玄一反《孝經》所主張君主支配的政治學本旨，為《孝經》提供典章文物的驗證以及提倡道德實踐價值的良苦用心。這是針對兩漢官學極力強化《孝經》的政治性作出的思想糾正，是對《孝經》體現孔子學問道德價值作出的弘揚。同時也體現出鄭玄為破碎迷妄的五經、「六藝」尋找歷史根據，恢復儒學的學術道德價值而作出的努力。

因而，《孝經》至鄭玄而評價最優，後世對《孝經》的重視日重，但對《孝經》學問價值的重視，便無過鄭玄者。作為鄭玄學術的晚年定論，其於《六藝論》中，已經作出了最為中肯的概括：「孔子以六藝題目不同，指意殊別，恐道離散，後世莫知其根源，故作《孝經》，以總會之。」這是鄭玄對「孔子行在《孝經》」的景仰，也是鄭玄自身政治志向、人生原則以及對理解經學的思想境界的具體寫照，說《鄭注》為鄭玄的晚年定論，則一點也不為過。

對於鄭玄的經學成就，顧炎武曾詩贊說：「大哉鄭康成，探蹟靡不舉。六藝即該通，百家亦兼取。至今三禮存，其學非小補。」⁴⁷鄭玄作為兩漢末最有影響的經學大師，融和今古文經學，從而完成了對整個漢代經學的統一。自鄭學流行後，兩漢時期今古文經學之爭的局面被鄭學所取代，經學出現了一個斷短暫的統一時期。在魏晉南北朝時代，鄭玄所注的《周易》、《尚書》、《毛詩》、《周禮》、《論語》、《孝經》等皆先後被立為學官，學術界在這個時期所爭執的主要是鄭玄和王肅之學，而不再局限於漢代的今古文家法。既於對《孝經》今古文等之爭，也是以《孝經鄭注》的出現為開端的。

⁴⁷ 顧炎武：《顧亭林詩文集·亭林詩集·述古》（北京：中華書局，1959年），頁384。

參考文獻

古籍

- 〔漢〕孔安國：《古文孝經孔傳》，影《知不足齋叢書》本，1921年上海古書流通處影印。
- 〔漢〕何休注、〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，阮元校刻《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。
- 〔漢〕鄭玄注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，阮元校刻《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。
- 〔漢〕鄭康成注、〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，阮元校刻《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。
- 〔漢〕鄭康成注、〔唐〕賈公彥疏：《周禮注疏》，阮元校刻《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。
- 〔晉〕陳壽：《三國志》，北京：中華書局，1959年。
- 〔宋〕范曄撰、〔唐〕李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1973年。
- 〔梁〕蕭子顯撰：《南齊書》，北京：中華書局，1972年。
- 〔唐〕陸德明：《經典釋文》，《四部叢刊》初編本用上海涵芬樓以通志堂本影印。
- 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》，北京：中華書局，1973年，。
- 〔唐〕房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1974年。
- 〔唐〕李隆基注、〔宋〕邢昺疏：《孝經注疏》，用阮元校刻：《十三經注疏》，北京：中華書局，1980年。
- 〔唐〕劉肅：《大唐新語》，北京：中華書局，1984年，。
- 〔唐〕李延壽撰：《北史》，北京：中華書局，1974年。
- 〔宋〕王應麟撰、欒保群等校點：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 〔宋〕王溥：《唐會要》，北京：中華書局，1955年。
- 〔宋〕黎靖德：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 〔元〕脫脫等撰：《宋史》，北京：中華書局，1977年。
- 〔清〕顧炎武：《顧亭林詩文集》，北京：中華書局，1959年。
- 〔清〕嚴可均：《孝經鄭注》，姚覲元輯《咫進齋叢書》收錄。民國五十七年景光緒九年歸安姚氏刊本），
- 〔清〕皮錫瑞：《孝經鄭注疏》，《師伏堂叢書》收錄。光緒中善化皮氏刊本。——：《駁五經異議疏證》，《續四庫全書》第171冊，上海古籍出版社，2002年。

〔清〕陳鱣：《孝經鄭注》，收載於《叢書集成新編》第25冊，臺北：新文豐出版公司，1985年。

〔清〕鄭珍：《鄭學錄》，清同治四年刊本。

〔清〕潘任：《孝經鄭注考證》，《虞山潘氏叢書》，中央研究院傅斯年圖書館藏。

專書

王利器：《鄭康成年譜》，濟南：齊魯書社，1983年。

安居香山、中村璋八輯：《緯書集成》，石家莊：河北人民出版社，1994年。

林秀一：《孝經述議復原に關する研究》，東京：文求堂，1953年。

——：《孝經學論集》，東京：明治書院，昭和五十一年。

侯外廬：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1980年。

陳鐵凡：《孝經學源流考》，臺北：台灣國立編譯館，1986年。

——：《孝經鄭注校證》，臺北：國立編譯館，1987年。

舒大綱：《中國孝經學史》，福州：福建人民出版社，2013年。

學刊論文

史應勇：〈傳世《孝經》鄭注的再考察〉，《唐都學刊》第22卷3期，2006年5月。

胡平生：〈日本古文孝經孔傳的真偽問題—經學史上一件積案的清理〉，《文史》第23輯，1984年。

重澤俊郎：〈公羊傳疏作者時代考〉，原刊《支那學》第6卷4號，1932年12月。

曾聖益：〈鄭玄《六藝論》十種輯輯〉，《國立中央圖書館臺灣分館館刊》第4卷第1期，1997年9月。

間嶋潤一：〈鄭玄の祭天思想について—周禮國家における圜丘祭天と郊天〉，《中國文化研究與教育：漢文學會會報》第45號，1987年。