臺大歷史學報第 41 期
2008 年 6 月，頁 1-64

BIBLID1012-8514(2008)41p.1-64
2007.10.12 收稿，2008.1.7 通過刊登

做為蒙學與女教讀本的《孝經》
——兼論其文本定位的歷史變化

呂 妙 芬*

提 要

本文主要探討《孝經》做為蒙學和女教教材的情形，兼論《孝經》文本在中國歷史上的變化。全文從一史料現象談起，即男女傳記明載傳主接受《孝經》的數量，在歷時性變化上呈現逆反的趨勢。婦女傳記的情形呼應著我們的預期，顯示宋代以降有愈來愈多士人家庭以《孝經》教育女兒，同類史料在元明以降更激增；男性傳記卻相反，唐以前的記錄比元明以降更多，顯示《孝經》在近世逐漸淡出士人傳記書寫。本文試圖從《孝經》文本性質的變化，對此現象提出解釋，並探討《孝經》與近世蒙學和女教的關係。全文分為三部分：

第一部分除了說明男女傳記資料記載傳主閱讀《孝經》的數量差異與變化外，也討論婦女與士人家庭教育、《孝經》與女性傳記書寫的關係，說明傳文中標榜婦女閱讀《孝經》等儒家正統典籍，除了記實，更具有象徵女德的意涵。

第二部分比較唐宋以前和元明以後《孝經》相關的史料內容，分析《孝經》文本性質在不同時代的變化。唐宋以前，《孝經》在政治與士人文化中佔有重要的地位，頻繁出現在政治禮儀、教化、朝議辯論、宗教禮誦、驅鬼、醫療等場景，也與文人自我表述、警誡與書寫密切相關，展現多元豐富的樣貌。元明之後的《孝經》史料在樣貌上明顯較單純，但做為庶民教化與女教的史料大增，顯示該書已逐漸從朝廷政治核心舞臺淡出，轉向地方庶民教化的領域，主要以蒙書的姿態出現。因此，《孝經》在近世以士人為主的男性傳記中隱微化的現象，應反映著該書在政治與士人教育中地位的變化；而造成這種變化的主因之一便是《孝經》不再做為科舉的必試科目。

第三部分繼續討論《孝經》在明清蒙學中的地位。將首先說明研究傳統中國蒙學的困難與限制，再嘗試從兩個比較宏觀的角度——朱子理學所構想的為學次第及其影響，以及蒙學教材不斷推陳出新所造成的市場競爭——說明在近世較開放而多元的蒙學環境中，《孝經》所面臨的競爭及其維持不墜的原因。

關鍵詞：孝經　蒙學　女教

* 中央研究院近代史研究所副研究員

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言
二、《孝經》與男女傳記書寫
三、《孝經》文本定位的變化
四、《孝經》在明清蒙學中的地位
五、結語

一、前言

《孝經》在漢、魏時期已被用以教育兒童，故其做為蒙學讀本有悠久的傳統。然唐以前的教育畢竟以貴族世家為主，[1]要到宋代，隨著科舉制度的日益重要，受教育人口增加，官學組織與書院、義學、社學等教育機制廣增，教育對象才逐漸擴展。這種發展，到元明清時期更為顯著。在中國近世教育向下發展的過程中，傳統做為蒙學讀本的《孝經》是否也因此接觸更多的讀者？它在近世蒙學中的地位又如何？

本文主要想探討《孝經》與蒙學的關係，但由於史料顯現蒙學與女教在文字和智識教育方面頗有關聯，《孝經》在近世也普遍做為女子教育的教材，故文中也論及女教及女性傳記書寫的問題。本文主要利用目前中央研究院已建置的漢籍電子資料庫，[2]輔以地方志、文集等其他文獻，廣泛蒐集《孝經》相關史料，進行研究。在研究過程中，我深感蒙

1 詳見下文，唐代佛教叢林也有蒙學教育功能，施教對象包括庶民。見Erik Zürcher, “Buddhism and Education in T’ang Times,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage* (Taipei: SMC Publishing Inc. 1989), pp. 19-56. 至於唐代私學教材，高明士則指出一般士人以經史、《文選》詩文為主，《孝經》、《論語》、《莊子》、《老子》、《國語》、《尚書》、《離騷》為輔。高明士，《中國中古的教育與學禮》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 488-506。另外，本文「蒙學」意指一般對兒童的初級教育，包括家庭對幼兒的啟蒙教育及稍長接受塾師教導的階段，特別有別於以準備科舉考試為目標或鑽研高深經史之學的士人教育而言。

2 即文淵閣四庫全書電子版、中央研究院漢籍電子文獻資料庫。

臺灣大學學術期刊資料庫

學教育的研究面臨許多困難，包括規章或理想與實踐之間的落差很難判斷、個案不能類推為普遍概況、蒙學讀本大量佚失、缺乏明確的數據或指標性的數量可以說明歷代變化趨勢等，因此即使蒐集了大量的史料，卻往往找不到有效分析的著力點。我在整理大量史料的過程中，發現一個有趣的現象，即男女傳記史料中明載傳主接受《孝經》教育的數量，在歷時性的變化上呈現了相反的趨勢，因此本文即選擇從說明這個史料現象著手，並試圖以《孝經》文本性質的變化對此史料現象提出某種解釋。全文主要分為三部分：

第一部分除了說明男女傳記資料記載傳主閱讀《孝經》的數量差異與變化外，我也利用目前所蒐集兩百多筆有關婦女閱讀《孝經》的史料，討論婦女與士人家庭教育，以及《孝經》與女性傳記書寫的關係。第二部分試圖對上述史料現象提出解釋，我比較唐宋以前和元明以後《孝經》相關的史料內容，看《孝經》文本性質在不同時代的變化，發現《孝經》在近世中國更單純地以蒙書的性質被看待。第三部分繼續討論《孝經》在明清蒙學中的地位。我將首先說明研究傳統中國蒙學的困難與限制，再嘗試從兩個比較宏觀的角度——朱子理學構想的為學次第及其影響，與蒙學教材不斷推陳出新所造成的市場競爭——說明在近世較開放而多元的蒙學環境中，《孝經》所面臨的競爭及其何以能夠維持不墜的原因。

二、《孝經》與男女傳記書寫

我利用電子資料庫蒐尋發現，男女傳記史料中明載傳主接受《孝經》教育之數量，在歷時性的變化上呈現了相反的趨勢。婦女傳記中明載婦女閱讀《孝經》的例子從宋代以後逐漸增加，到了元、明更加激增，但是男性的傳記則不同，唐以前反而比元、明以降有更多這類記載，顯示《孝經》在近世逐漸淡出士人傳記書寫。這一節除了指出此一史料現象，我也將利用所蒐集有關《孝經》與蒙學、女教的傳記資料，討論近世士人家庭的婦女教育，以及《孝經》在女性傳記書寫中的象徵意涵。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）《孝經》、女教與女子傳記書寫

我蒐尋中央研究院漢籍電子資料庫，並檢閱《六朝墓誌精華》、《唐代墓誌彙編》和大量地方志的結果，[3]發現元明以降有許多婦女接受《孝經》教育的記載。相對地，唐以前的史料中，這類記載明顯較少。目前共蒐集有 225 筆關於婦女閱讀《孝經》的史料，其中漢、魏時期僅有 3 筆，唐代有 2 筆，宋代有 16 筆，其餘超過 200 筆均是元朝以降的史料。[4]面對這樣的史料現象，我們可以如何解讀？

首先，我們必須謹慎意識到，這個史料現象並不能讓我們斷定《孝經》不是唐以前婦女教育的重要教材，因為此不僅涉及不同年代傳記數量的差異，也與不同時期傳記書寫重點的差異有關。事實上，利用傳記資料研究閱讀史有極大的限制，主要因為傳記資料是高度選擇性、具特殊目的的書寫。若傳記明確記載某人閱讀或背誦過《孝經》，除非在特殊考證的情況下，我們確實可以據此得知《孝經》為其所受教育內容之一；然若傳記沒有記載，卻絕不表示傳主未曾讀過該書，因為傳記不可能、也沒有必要交代傳主一生閱讀的情形。正因為如此，我們無法單由唐代以前女性傳記較少出現婦女閱讀《孝經》的資料，便推論《孝經》不是唐以前女教的材料。

事實上，我們從兩則《後漢書》的史料，可以看到《孝經》和女教的關係遠在宋以前已經相當密切了：

> 梁皇后，大將軍商女，……既有女工之巧，尤好史書學問之事。九歲能誦《孝經》、《論語》，遂治《韓詩》，大義略舉。女傳列圖，常在左右。宗族中外，咸敬異焉。[5]

---

3 所檢閱的方志為中央研究院近代史研究所圖書館所藏，成文出版社出版的數千冊方志。

4 由於尚無法利用蒐尋引擎全面蒐集《續修四庫全書》、《四庫全書存目叢書》及其他清代中晚期的許多文集，而研究時間與個人精力的限制，也不可能索閱所有文集，故本文無法較全面掌握多數清中葉以後文集的史料，僅能就目前掌握的史料討論。225 筆史料中，有 76 筆得自方志。

5 〔晉〕司馬彪，《司馬彪續漢書》，卷 1，收入周天游輯注，《八家後漢書輯注》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 320。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 后（東漢和帝鄧皇后綏）通《論語》，志在經書，不問家事。后母非之曰：「女人書足注疏，通一《孝經》而已。今不務女工，長大寧舉博士邪？」后不欲重違母意，晝則修女工，夜則讀經傳，宗族皆號曰「諸生」。[6]

這兩則都是關於帝王貴族之家的婦女教育。女子教育自古以來主要以女德、女工為主，《孝經》教導孝德，由鄧綏之母「女人通一《孝經》而已」之言，可知《孝經》很早已做為婦女教育的內容。另外，《陳書》也記載謝貞從母親王氏學習《孝經》和《論語》，可見王氏亦曾習讀《孝經》。[7]

唐代婦女接受書本教育的記載也不少，盧建榮指出唐代貴族家教存在某種男女平權的模式，[8]從《唐代墓誌彙編》與《唐代墓誌彙編續編》中找到約 50 筆有關婦女閱讀的記載，可見當時婦女主要閱讀的書籍為：女史、女圖、詩、禮、釋典等。[9]其中也不乏博覽群書的女性，[10]並有兩則關於婦女與《孝經》的記載：姚夫人手持《孝經》，點句以教幼子；[11]以及用「行在《孝經》，志宗釋典」形容李道因。[12]由此可見，《孝經》在唐代確實用以教育女子。山崎純一也說，《論語》、《孝經》兩部書是

---

6 〔晉〕袁宏著，周天游校注，《後漢紀校注》（天津：天津古籍出版社，1987），卷 14，頁 411。

7 〔唐〕姚思廉，《陳書》（北京：中華書局，1972 點校本），卷 32，頁 425-429。

8 即女子除了要學習女紅外，也與兄弟接受相同教育。盧建榮，〈從在室女墓誌看唐宋性別意識的演變〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》25 期（1997，臺北），頁 15-42。

9 與當時佛教的盛行有關，婦女誦讀釋典的記載相當多，也有閱讀道書、《左傳》和《史記》等經史書籍，但例子很少。周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》上、下冊（上海：上海古籍出版社，1992）；周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001）。亦參考周愚文，〈唐代婦女與家庭教育初探〉，收入周愚文、洪仁進主編，《中國傳統婦女與家庭教育》（臺北：師大書苑，2005），頁 9-36。

10 例如，鄭秀實的墓誌描述如下：「夫人聰識明敏，尤精魯宣父之經誥，善衛夫人之華翰，明左氏之傳，貫遷固之書，下及諸史，無不該覽。」周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》下冊，大中 124，頁 2348。

11 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》下冊，大中 130，頁 2353。

12 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》下冊，乾符 020，頁 2487。

臺灣大學學術期刊資料庫

一部分唐代家庭女子必須學習的教訓書。[13]

因此，我們並不能根據宋元以降女性閱讀《孝經》史料逐漸增加的事實，推論中國近世的女教內容必然有別於漢、唐，開啟一嶄新的面貌。儘管如此，史料的變化卻也呼應著過去學者對於唐宋變革的諸多研究成果，包括隨著門閥政治衰微、科舉制度的日益重要，「士」成為進入官僚體制的重要社會階層，官設和私人教育機構經歷重大的發展，教育也從貴族世家逐漸向士、庶階層擴展；[14]宋、元以後的家族具有宗族倫理庶民化的傾向，在地方基層社會中發揮政治、經濟、社會控制與教化等多重功能；[15]以及根據兒童教育史的研究和小兒專科之成立，推論「兒童」的概念在宋代更加確立等。[16]與此相呼應，上述史料也讓我們看見：宋以降的婦女教育，雖然在內容與目的上與漢唐傳統有明顯的延續性，

13 〔日〕山崎純一，〈關於兩部女訓書《女論語》、《女孝經》的基礎研究〉，收入鄧小南編，《唐宋女性與社會》上冊（上海：上海辭書出版社，2003），頁 158-187。山崎純一主要根據李華〈與外孫崔氏二孩書〉一文立說，李文見〔清〕董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983 影印清嘉慶刊本），卷 315，頁 3195b-3196a（總頁 1412）。山崎純一的論文主要討論《女論語》、《女孝經》兩部女訓書籍在唐代出現，豐富了「賢妻良母」的女性教育觀。由於本文主要關切點在《孝經》文本，故不再涉及《女孝經》的問題，從宋以降婦女傳記史料，我們也發現記載婦女閱讀《孝經》的例子比《女孝經》更多。

14 〔日〕內藤湖南，〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1992），第 1 卷，頁 10-18。Peter Bol, *This Culture of Ours* (Stanford: Stanford University Press, 1992)；貫志揚，《宋代科舉》（臺北：東大出版社，1995）；Thomas H. C. Lee, “Sung Schools and Education Before Chu Hsi,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*, pp. 105-136. 宋代教育機制的變化，見李弘祺，《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版，1994）；陳雯怡，《由官學到書院：從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版，2004）。

15 有關中國家族史的研究，見鄭振滿，〈中國家族史研究：歷史學與人類學的不同視野〉，《廈門大學學報》1991 年 4 期（廈門），頁 120-127。

16 Thomas H. C. Lee, “The Discovery of Childhood: Children Education in Sung China (960-1269),” in Sigrid Paul ed, *Kulture: Begriff und Wort in China and Japan* (Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1984), pp. 159-189; Ping-chen Hsiung, *A Tender Voyage: Children and Childhood in Late Imperial China* (Stanford: Stanford University Press, 2005), ch. 1.

臺灣大學學術期刊資料庫

然而隨著社會、政治結構的變化與教育向下擴展的過程，《孝經》到宋朝以後逐漸成為士人家庭教育女子的重要教材。Susan Mann觀察中國婦女傳記曾指出，唐以後那些具有個人色彩、特立獨行的奇女子形象逐漸從歷史記載中消逝，取而代之的是無數刻板的貞節列女。[17]《孝經》頻繁出現在宋元以降的婦女傳記中，或也與近世中國愈來愈標榜貞孝女德的風氣有關。

我們檢視宋以降士大夫對於婦女接受文字教育的看法，也可發現許多支持的聲音。例如，司馬光（1019-1086）主張男女七歲不同席、不共食，教育目的與內容也不同，但認為男女均應誦習《孝經》和《論語》；[18]劉清之（1130-1195）：「女子七歲，教以女儀，讀《孝經》、《論語》。」[19]《朱子語類》也記載一段反映當時士人女教觀點的對話，有人問朱子曰：「女子亦當有教。自《孝經》之外，如《論語》，只取其面前明白者教之，何如？」朱子回答：「亦可。如曹大家《女戒》、溫公《家範》，亦好。」[20]類似的主張在明清時代更普遍，例如顏元（1635-1704）：

> 七歲男女不同席，不共食。始誦《孝經》、《論語》，雖女子亦宜誦之。……九歲，……女子亦為之講《論語》、《孝經》及《列女傳》、《女戒》之類，畧曉大意。[21]

清初女教作者藍鼎元（1675-1733）在〈鄭母輓詩跋〉中也說：

---

17 Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century* (Stanford: Stanford University Press, 1997), p. 2.

18 〔宋〕司馬光，《家範》（山東：山東友誼書社，1992 影印清朱軾重刻溫公家範本），卷 1，頁 5a；卷 6，頁 2b。

19 〔宋〕劉清之，《戒子通錄》，《文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1983），第 703 冊，卷 3，頁 17a。

20 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》（臺北：華世出版社，1987 影印北京中華書局點校本），卷 7，頁 127。關於朱熹對女子教育的看法，見Bettine Birge, "Chu Hsi and Women's Education," in Wm. Theodore de Bary and John Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*, pp. 325-367.

21 〔清〕顏元著，王星賢、張芥塵、郭征點校，《顏元集》（北京：中華書局，1987 以顏李叢書本為點校底本），卷 1，〈禮文手鈔〉，總頁 329。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 今觀鄭母得力於《孝經》、《內則》、《列女傳》諸書，益信學問之功大也。化民成俗其必由學，豈獨男子為然哉。[22]

上述史料顯示：士大夫注重女教，主張應該給予婦女一定的文字和書本教育。

至於仕女閱讀的情形，陶晉生〈北宋士族婦女的教育〉提供了關於北宋極豐富的史例；[23]鐵愛花則根據大量宋代女性墓誌資料，找到 206 筆女性閱讀的紀錄，發現宋代女性閱讀書籍範圍相當廣，從儒家經典、佛道經書、女教典籍、諸子百家，到醫藥數術，遠超過士大夫為女教所設計的閱讀範圍。其中又有 33%（69 例）記載閱讀儒家經典，《孝經》、《論語》也是當時普遍被婦女閱讀的書籍。[24]另外，陶晉生認為婦女能讀書明理，對於維持士族地位極重要；[25]Patricia Ebre指出，在宋代士人階層中，文化涵養似乎使女子更具吸引力，且不僅宋代婦女傳記經常記述傳主熟悉儒家女教典籍，畫作〈孝經圖〉也以在書桌旁的婦女形象來描繪有德的婦人。[26]馬孟晶也告訴我們，明清藝術品經常呈現婦女閱讀的圖像，顯示閱讀等藝文活動已是女性生活的重要內容。[27]而中國歷史上也的確存在一些智力非凡、經史知識和文學才華都出眾的才女，尤其到了明清時期，在商業發達、受教育人口增加、出版業勃興等因素刺激下，閱讀女性和女性作家的能見度大增，許多才女的才華不僅深深吸引著士人，當時甚至發展出才、德、美兼具的新女性形象。[28]儘管如此，

---

22 〔清〕藍鼎元，〈鄭母輓詩跋〉，收入氏著，《鹿洲初集》，《文淵閣四庫全書》第 1327 冊，卷 16，頁 13b-14b。

23 陶晉生，〈北宋士族婦女的教育〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》第 67 本第 1 分（1996，臺北），頁 43-59。

24 鐵愛花，〈宋代女性閱讀活動初探〉，《史學月刊》2005 年第 10 期（鄭州），頁 35-40。

25 陶晉生，〈北宋士族婦女的教育〉。

26 Patricia Ebrey, *The Inner Quarters* (Berkeley: University of California Press, 1992), ch. 6.

27 馬孟晶，〈女性生活的文化圖像〉，收入劉芳如、張華芝編，《群芳譜——女性的形象與才藝》（臺北：國立故宮博物院，2003），頁 80-99；游惠遠，〈明代婦女的才藝教育〉，收入周愚文、洪仁進主編，《中國傳統婦女與家庭教育》，頁 59-89。

28 Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers* (Stanford: Stanford University Press, 1994)；華

臺灣大學學術期刊資料庫

傳統對女教的看法卻沒有發生根本的變化，士大夫對女子書本教育的規劃，除了少數例外，仍停留在一般蒙學的階段，且主要以培養女德為目標。藍鼎元曾說：

> 夫女子之學，與丈夫不同。丈夫一生皆為學之日，故能出入經史，淹貫百家；女子入學不過十年，則將任人家事，百務交責，非得專經，未易殫究。[29]

清代的寇氏亦曰：

> 丈夫當讀盡天下書，若女子，一部《孝經》足矣。[30]

因此，就文字智識教育而言，女教無法與士人教育相比，反而與蒙學有密切的關係。在傳統儒家經典教育中，最常用以教育女子的就是《孝經》和《論語》，這兩部書也是自古以來童蒙經典教育的入門書籍，其他文字比較困難的經典，士人很少鼓勵婦女接觸。我們從上述司馬光、劉清之、顏元等人的教育主張也清楚看到這一點。當然，這僅止於士人的構想或對社會一般性的描述，晚近婦女研究的諸多作品都告訴我們，在實際生活中，仍然有一些婦女，她們的閱讀觸角遠遠超過士大夫為女性教育所規劃的範圍，甚至是極出色的詩人、戲曲家和小說家，並在文藝活

瑋，《明清婦女之戲曲創作與批評》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003）讓我們看見多位明清婦女的戲曲創作和點評，及其所透露出有別於正統意識形態的另一種聲音，同時也展現婦女對於明清戲曲文化的積極貢獻。胡曉真，《才女徹夜未眠：近代中國女性敘事文學的興起》（臺北：麥田出版，2003）研究女性彈詞小說，不僅對於這種女性文類所展現的明清才女文化及特殊情感表述有深入的說明，對於女性創作與現實政治、社會、思想變遷，乃至商業出版之間的複雜關係，也有精彩的刻劃。另外，地方志的史料也充分顯示了地域性的差異，我們從方志找到共 77 筆婦女閱讀《孝經》的史料中，江蘇（9）、浙江（13）、安徽（11）、江西（20）四省佔據大部分。

29 藍鼎元，〈女學自序〉，《女學》，《叢書集成．三編》（臺北：新文豐出版，1997），第 23 冊，頁 1b。關於男女在生命不同階段所承擔的責任與生活方式之差異，亦見Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*, ch. 3.

30 寇氏是貢生寇璞女，幼讀書、通《孝經》，夫卒，守志不二，獲旌表。〔清〕宮懋讓等修，李文藻等纂，乾隆《諸城縣志》（臺北：成文出版社，1976 影印清乾隆二十九年刊本），卷 45，頁 25a-b（總頁 1207-1208）。

臺灣大學學術期刊資料庫

動的創造與傳播中扮演著積極的角色。[31]

綜上所論，宋以降的史料開始逐漸大量出現婦女閱讀《孝經》的記載，面對這個史料現象，我們雖不能據此推論《孝經》直到宋代才成為女教的重要內容，然而符合著經歷世族社會和門閥政治逐漸瓦解、士階層的興起、維繫士人家族的教育與政治機制改變等歷史走向，這些史料正反映著女教逐漸從帝王貴族世家擴散到士庶階層的變化。《孝經》與近世中國女教之間的密切關係，不僅高度肯定女子接受《孝經》教育，甚至有家庭把閱讀《孝經》的重要性擺在女工之前，如韓邦奇（1479-1555）記王氏治家原則：

> 諸女皆命先讀《孝經》，曉其文義，而後及女工、中饋。[32]

如果我們把焦點放在這兩百多筆關於《孝經》與女子傳記書寫的史料，我們又可看出怎樣的歷史情景？讀出怎樣的價值意涵？綜觀這些史料內容，我認為有兩個方面最為突出：（1）提供我們對於傳統士人家庭教育的某些觀察；（2）字裡行間透露著標識女德的象徵意涵。下文謹就此兩方面進一步說明。

1. 婦女與家庭教育

有關婦女與士人家庭教育的議題，學界已有豐富的討論，此處並沒有真正翻案的新論，只是有感於這兩百多筆的史料相當豐富地提供我們對於婦女受教育的管道、婦女擔負家庭教育傳承職責的訊息，故整理以補充學界既有的研究成果。

---

31 鐵愛花，〈宋代女性閱讀活動初探〉，頁 35-40。高彥頤（Dorothy Ko）書中所言的沈宜修、商景蘭、顧若璞均才學俱佳，其中顧若璞更接受公公黃汝亨的親自調教，研讀《周易》、《詩經》、《莊子》、《楚辭》一系列的古典經籍，顧也親自教授兒女。Dorothy Ko, *Teachers of the Inner Chambers*, ch. 5-6. 另外，明清時期女子詩作眾多，參見胡文楷編，《歷代婦女著作考》（上海：上海古籍出版社，1985）；Susan Mann, *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century*.

32 〔明〕韓邦奇，〈王安人墓誌銘〉，收入氏著，《苑洛集》，《文淵閣四庫全書》第 1269 冊，卷 6，頁 42b-46a。

臺灣大學學術期刊資料庫

我們從這些傳記可以看到，士人家庭的女兒獲得書本知識的管道相當多元，父親、母親、姆師都是教育女性的重要管道；[33]也有從兄、夫、

33 總數 227 筆史料中，只有少數說明了女子從何管道受學，其中寫明由父親教授女兒的有 17 筆，母教女的共有 7 筆，由姆師教授則有 6 筆。父親教授女兒之例：〔清〕喻安性，〈儲封王太宜人裘太親母七秩序〉，國家圖書館分館（北京）編，《裘氏重修家譜》（北京：線裝書局，2002 影印清康熙間鈔本），無頁碼；〔明〕宋濂，〈周節婦傳〉，收入氏著，《文憲集》，《文淵閣四庫全書》第 1223-1224 冊，卷 11，頁 48a-50a；〔明〕汪道昆，〈誥封宜人程母許氏行狀〉，收入汪道昆著，胡益民、余國慶點校，《太函集》（合肥：黃山書社，2004 點校本），卷 42，頁 898；〔明〕鄭真，〈楊母黃夫人墓誌銘〉，收入氏著，《滎陽外史集》，《文淵閣四庫全書》第 1234 冊，卷 43，頁 9a-11b；〔明〕梁潛，〈蕭母張氏孺人墓誌銘〉，收入氏著，《泊菴集》，《文淵閣四庫全書》第 1237 冊，卷 11，頁 26b-27b；〔明〕韓雍，〈故左母孺人曾氏墓誌銘〉，收入氏著，《襄毅文集》，《文淵閣四庫全書》第 1245 冊，卷 14，頁 7a-9b；〔明〕何瑭，〈汝北縣主墓誌銘〉，收入氏著，《柏齋集》，《文淵閣四庫全書》第 1266 冊，卷 10，頁 6b-9a；〔明〕何景明，〈王孺人墓誌銘〉，收入氏著，《大復集》，《文淵閣四庫全書》第 1267 冊，卷 36，頁 15a-16a；〔明〕孫承恩，〈張節婦傳〉，收入氏著，《文簡集》，《文淵閣四庫全書》第 1271 冊，卷 35，頁 5a-7b；〔明〕楊爵，〈祭次女文〉，收入氏著，《楊忠介集》，《文淵閣四庫全書》第 1276 冊，卷 7，頁 1a-3b；〔明〕胡直，〈鄭節婦張氏墓誌銘〉，收入氏著，《衡廬精舍藏稿》，《文淵閣四庫全書》第 1287 冊，卷 25，頁 3b-5a；〔明〕唐順之，〈章孺人傳〉，收入氏著，《荊川集》，《文淵閣四庫全書》第 1276 冊，卷 11，頁 42b-46a；〔清〕仲振履原修，張鶴齡續纂，咸豐《興寧縣志》（臺北：成文出版社，1966 影印民國十八年重排印本），卷 4，頁 1b（總頁 121）；〔清〕屠英等修，江藩等纂，道光《肇慶府志》（臺北：成文出版社，1967 影印清光緒二年重刊清道光十三年刊本），卷 19，頁 86a-b（總頁 2823-2824）；〔清〕文聚奎等修，吳增逵等纂，同治《新喻縣志》（臺北：成文出版社，1989 影印清同治十二年刊本），卷 12，頁 12a（總頁 1607-1608）。母親教導女兒之例：〔明〕梁潛，〈故王母曾氏孺人墓誌銘〉，《泊菴集》，卷 11，頁 3a-b；〔明〕王直，〈郭氏孺人墓誌銘〉，收入氏著，《抑菴文後集》，《文淵閣四庫全書》第 1241 冊，卷 32，頁 18a-19b；〔明〕唐文鳳，〈許孝女刲股傳〉，收入氏著，《梧岡集》，《文淵閣四庫全書》第 1242 冊，卷 9，頁 5a-6b；〔明〕李東陽，〈亡女衍聖公宗婦墓誌銘〉，收入氏著，《懷麓堂集》，《文淵閣四庫全書》第 1250 冊，卷 90，頁 8b-11a；〔明〕何喬新，〈先夫人揭氏墓誌銘〉，收入氏著，《椒邱文集》，《文淵閣四庫全書》第 1249 冊，卷 30，頁 17b-20b；〔清〕湯斌，《湯子遺書》，卷 6，收入湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集》（鄭州：中州古籍出版社，2003 點校本），總頁 314；〔清〕關培鈞修，劉洪澤纂，同治《新化縣志》（臺北：成文出版社，1975 影印清同治十一年刊本），卷 30，頁 10a（總頁 2177）。

臺灣大學學術期刊資料庫

嫂受學者。[34]另外，我們也看到一些特別的學習情形，有一些女子在家長不主動提供教育管道的情況下，卻能積極為自己創造學習的機會。有藉著弟弟的幫助而學會閱讀者，如許相卿（1479-1557）的母親俞氏，「性敏慧，女紅諸技不習而精，顧好讀書，幼弟晚塾歸，常令指目字義，遂通《孝經》、《曲禮》、《列女傳》」。[35]或傾聽兒子們的講論而學習者，如鄭泰（1421 進士）的母親王氏，身為塾師的女兒，但從小僅習聞父訓，卻未讀書，日後則因二個兒子勤學，旦夕講論，讓她有耳濡目染的機會，「故於《孝經》、《論語》皆能成誦而涉知其大義」。[36]有妻為妾講《孝經》、《小學》、《四子書》者；[37]也有著名士人為婦女講書的例子，例如程敏政（1445-1499）記載焦孟陽之妻呂氏，曾以鄉人的身分拜訪程家，因其服容舉止端淑合度，甚獲程家長輩喜愛，後更有機會接受程敏政為其講解《古今列女傳》、《小學》、《孝經》等書。[38]

由姆師教育之例：〔明〕楊士奇，〈何母周孺人墓誌銘〉，收入氏著，《東里續集》，《文淵閣四庫全書》第 1238-1239 冊，卷 40，頁 17a-18b；〔明〕楊榮，〈封太安人樓母胡氏墓誌銘〉、〈故陳母孺人楊氏墓誌銘〉、〈故節婦高孺人墓誌銘〉，分見氏著，《文敏集》，《文淵閣四庫全書》第 1240 冊，卷 22，頁 13b-15b；卷 23，頁 26b-28b；卷 24，頁 12a-14b；〔明〕邵寶，〈司馬孺人墓誌銘〉，收入氏著，《容春堂別集》，《文淵閣四庫全書》第 1258 冊，卷 7，頁 30b-32a；〔明〕陸深，〈敕封安人郭氏墓誌銘〉，收入氏著，《儼山集》，《文淵閣四庫全書》第 1268 冊，卷 64，頁 3b-6a。

34 〔清〕張寶琳修，王棻纂，光緒《永嘉縣志》（臺北：成文出版社，1983 影印民國二十四年補刻版），卷 19，頁 23b（總頁 1746）；〔清〕蔣繼洙修，李樹藩纂，同治《廣信府志》（臺北：成文出版社，1970 影印清同治十二年刊本），卷 9-9，頁 4a（總頁 1133）；〔清〕周春著，管庭芬批訂，咸豐《海昌勝覽》（臺北：成文出版社，1983 影印清咸豐二年手抄本），卷 19，頁 2a（總頁 843）。

35 〔明〕許相卿，〈先孺人遷葬誌〉，收入氏著，《雲村集》，《文淵閣四庫全書》第 1272 冊，卷 14，頁 3a-6a。類似地，皮錫瑞的母親也未從師習讀，但因自幼耳聞兄弟讀書而能通四子書，日後更以此教子。〔清〕皮名振，《清皮鹿門先生錫瑞年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》（臺北：商務印書館，1981），第 16 輯，頁 6。

36 楊士奇，〈給事中鄭君妻孺人王氏墓碣銘〉，《東里續集》，卷 42，頁 36a-38a。

37 〔清〕王琛修，張景祁纂，光緒《邵武府志》（臺北：成文出版社，1967 影印清光緒二十六年刊本），卷 27，頁 8b-9a（總頁 754-755）。

38 〔明〕程敏政，〈孺人呂氏墓誌銘〉，收入氏著，《篁墩文集》，《文淵閣四庫全書》

臺灣大學學術期刊資料庫

另一有關婦女與士人家庭教育的重要議題是母親擔任兒女啟蒙教師的職責，這也是許多學者都已經注意到的現象。我們從這批婦女閱讀《孝經》的史料也再次看到這類記載的豐富，以下僅舉一些著名學者接受母教的例子供參考：歐陽玄（1283-1357）母李氏，親授《孝經》、《論語》、《小學》諸書；[39]許謙（1270-1337）生數歲而孤，世母陶氏口授《孝經》、《論語》；[40]宋禮（1332-1416）自幼聰敏，母曾氏始教以《孝經》、《小學》，輒能成誦；[41]楊榮（1371-1440）幼年，母親劉氏親教讀《孝經》、《論語》；[42]歸有光（1506-1571）的母親極嚴厲，每在中夜覺寢時，促兒子暗誦《孝經》，「即熟讀無一字齟齬，乃喜」。[43]海瑞（1514-1587）的母親二十八歲守寡，口授兒子《孝經》、《學》、《庸》諸書；[44]湯斌（1627-1687）的母親則在月下教兒子讀《孝經》。[45]

這些母親在年幼時接受《孝經》、《論語》、《列女傳》的教育，其中不少人更能通篇背誦，通曉大義，這樣的教育背景讓她們能夠直接擔負起兒女文字閱讀的啟蒙教育。尤其在丈夫早逝或出外工作無法承負兒女教育的情況下，這些母親的智識能力對於兒女的學習便發揮極關鍵的助力。大部分的母親只承擔幼童的啟蒙，稍長進深的教育，即轉請正式塾師教導，但也有少數母親能夠完全勝任兒子教師的職責，例如毛奇齡（1623-1716）寫淮安名士靳應升（1605-1663）之妹曰：

惟周母者（靳氏），七歲誦《孝經》，八歲誦《論語》、《毛詩》，

第 1252-1253 冊，卷 42，頁 7b-9a。

39 〔明〕宋濂，《元史》（北京：中華書局，1976 點校本），卷 182，頁 4196。

40 宋濂，《元史》，卷 189，頁 4318。

41 楊士奇，〈宋東齋墓誌銘〉，《東里續集》，卷 35，頁 18a-21b；梁潛，〈宋伯循墓表〉，《泊菴集》，卷 10，頁 2b-5a。

42 楊榮，〈先妣行實〉，《文敏集》，卷 16，頁 23b-26b。

43 〔明〕歸有光，〈先妣事略〉，收入氏著，《震川集》，《文淵閣四庫全書》第 1289 冊，卷 25，頁 21a-23a。

44 梁雲龍，〈明故資善大夫南京都察院右都御史贈太子少保謚忠介剛峰海公行狀〉，收入海瑞著，《備忘集》，《文淵閣四庫全書》第 1286 冊，卷 10，頁 1a-21a。

45 湯斌，《湯子遺書》，卷 6，《湯斌集》，頁 314。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 九歲與其兄茶坡先生學為文。茶坡先生者，淮名士，與先生並稱，當時所為靳周二子是也。第先生設教多就人延請，嘗留諸子于其家使受母教，故母之教子則實能授詞訓義，與人師同，而諸子之受母教，一如人人之受教于其師。[46]

由於丈夫長年在外教學，靳氏幾乎完全承擔起兒子教師的職責，做到「授詞訓義，與人師同」的地步。即使明清時代像靳氏這般有學問的女子可能不在少數，但在性別分工與專門教育的原則和考慮下，這類由母親全責擔任兒子教師的例子仍不多見。[47]然而，《無錫金匱縣志》記載明代秦達材之妻蔡氏，卻能走出家庭，聚村中兒童，課之讀《孝經》。[48]

雖然我們從史料可以發現，記錄母教子、父教女的史料多於母教女、父教子的史料，我想這並非忠實反映當時父母在兒女教育上性別分工的實情，而更多是史料性質導致的現象。許多「母教子」的史料都出於兒子對母親的書寫，或因兒子的名氣而獲得記錄，我們不見得有機會看見同一個家庭中女兒對母親的書寫或母女間教育傳承的紀錄。至於女子受教育的管道，我們看到父、母、姆師、兄、嫂等均可能擔任女兒的教師，父親的比例較高很可能反映了男女受教育的差距，也顯示在允許的情況下，父親確實是兒女啟蒙教育的重要承負者。

2. 《孝經》與書寫女德

史料除了可能引領我們窺見某些歷史情景外，史料所呈現的書寫與敘述的形態本身更是別具深意，尤其墓誌之類的文字不僅具有鮮明套式

---

46 〔清〕毛奇齡，〈淮安周母靳太君七十壽序〉，收入氏著，《西河集》，《文淵閣四庫全書》第 1320-1321 冊，卷 46，頁 13b-15b。靳氏為周左台先生妻，靳應升之妹，靳應升是明清之際活躍於淮安的名士，參與望社活動。張兵，〈望社的形成與詩文化活動〉，《西北師大學報》39 卷 6 期（2002，蘭州），頁 36-40。

47 王力堅論及陳爾士和顧若璞課子的情形，也與此相類，都超過幼童啟蒙的階段。王力堅，《清代才媛文學之文化考察》（臺北：文津出版社，2006），頁 185-191。

48 〔清〕斐大中修，秦緗業纂，光緒《無錫金匱縣志》（臺北：成文出版社，1970 影印清光緒七年刊本），卷 27，頁 11b（總頁 472）。

臺灣大學學術期刊資料庫

的表述手法，更不免有將傳主工具化，以彰顯書寫者或時代強勢價值的一面。[49]宋元以降婦女傳記大量標識出傳主所接受的教育內容，除了記實，更有象徵的意涵，特別與當時對於婦德的價值觀緊密關聯。以下先舉數例典型的書寫以為參考：

> （謝節婦）嘗讀《孝經》、《小學》書，通達義理，故能盡婦道云。[50]
>
> （陳貴）自幼聰慧……讀《論語》、《孝經》、女教諸書，皆能通其意而見於行事。[51]
>
> 孺人聰慧夙成，讀《孝經》、女教，能通其大義，精勤女事。[52]
>
> （郭琉）能《孝經》、《小學》諸書，皆能成誦，以古之賢女婦為師，又攻筆札，然不以施於外，凡家事有當記注者，皆任之。[53]
>
> 安人顧氏，……有賢德，通《孝經》、《論語》，治家有法，子婦儀其德焉。[54]

綜觀這些婦女傳記，標舉女性的智識教育，主要在強調傳主聰慧過人、能夠知學，以及這些正統儒家典籍對於教養的啟迪功效。聖賢的教化不僅對人的言行思維有正面影響，也能提供古代賢明婦女的榜樣，興起仰慕效尤之情。傳文中標舉的書目——《孝經》、《論語》、《列女傳》等代表儒學正統教育的典籍，也具有高度的道德象徵意義。我們可以合理地懷疑，這些婦女一生中所接觸的書籍絕不僅止於這些儒家典籍，尤其在元明以降。姑不論許多為婦女喜愛的小說、詩歌、戲曲文本大量出

---

49 關於此以及宋代婦女傳記的書寫特色，參見劉靜貞，〈女無外事？——墓誌碑銘中所見之北宋士大夫社會秩序理念〉，《婦女與兩性學刊》第 4 期（1983，臺北），頁 26-32；〈歐陽脩筆下的宋代女性——對象、文類與書寫期待〉，《臺大歷史學報》32 期（2003，臺北），頁 57-76；〈書寫與事實之間——《五代史記》中的女性像〉，《中國史學》12 期（2002，東京），頁 51-64。

50 宋濂，〈謝節婦傳〉，《文憲集》，卷 11，頁 50a-51b。

51 王直，〈太孺人陳氏墓表〉，《抑菴文後集》，卷 27，頁 39b-41b。

52 王直，〈侍讀尹公妻羅氏墓誌銘〉，《抑菴文後集》，卷 31，頁 48a-50b。

53 王直，〈郭氏孺人墓誌銘〉，頁 18a-b。

54 歸有光，〈昭信校尉崇明沙守禦千戶所正百戶晁君墓誌銘〉，《震川集》，卷 18，頁 10a-22a。

臺灣大學學術期刊資料庫

現，即使蒙學教材，也不斷推陳出新，《三字經》、《千字文》等教材更是廣泛被使用。因此，我們沒有理由認為這些婦女的教育，一律從《孝經》、《論語》入手，且終生不曾接觸過其他書籍。但傳記沒有必要詳細列出她們所讀過的每一本書，而是選擇點出那些最能表彰傳主才華與德性的典籍。[55]從這個角度，我們更能明白《孝經》、《論語》、《列女傳》屢屢在婦女傳記中並列出現所具有的象徵意涵。我並不是懷疑這些記載的真實性，而是認為我們從這些明確被標舉出的女教書目中，既可以看到當時婦女教育內容的部分情實，同時也能更深刻地讀出作者欲藉此表彰的道德意涵。我們從王恭的〈高淳梁惟正賢婦歌〉:「朝吟劉向《列女》篇，夜誦曾參《孝經》策」；[56]孫淑的詩作：「小妹方纔習《孝經》，可憐嬌怯性偏靈，自尋《女誡》窗前讀，嗔道家人不與聽。」[57]同樣可以讀出這種兼具寫實與象徵女德的雙重意涵。

傳記中書寫這些女子受過《孝經》、《論語》、《列女傳》等書籍的薰陶，主要欲表彰其才能與德性之卓越出眾。文字閱讀的能力和理解聖賢經書大義的心智高度，都在這些書寫中獲得正面的肯定。而且女性智識能力總是配合著她們合宜出眾的行為一同書寫，「聰慧……能通大義」、「通義理……能盡婦道」、「知大義……治家有法」是常見的筆法。以

55 當然，不是每位作者都只選擇記錄儒家典籍，也有少數會記載婦女豐富閱讀範圍，例如唐順之筆下的婦女，閱讀範圍都頗可觀。如太倉盛孺人平生喜書，所讀之書包括《小學》、《日記故事》、稗官小說；吳母唐孺人更是廣讀醫藥卜筮種樹之書；章孺人也讀《大學》。這可能與唐順之的家學背景及交友圈有關，或也與唐順之個人見解有關。唐順之，〈盛孺人墓誌銘〉、〈吳母唐孺人墓誌銘〉、〈章孺人傳〉，《荊川集》，卷 10，頁 67b-70a；卷 11，頁 42b-46a。其他例子，參見〔明〕顧憲成，〈吳母毛太宜人墓誌銘〉，《涇皋藏稿》（臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏清刊本），卷 16，頁 18a-24a。

56 〔明〕王恭，〈高凉梁惟正賢婦歌〉，收入氏著，《白雲樵唱集》，《文淵閣四庫全書》第 1231 冊，卷 2，頁 45a。

57 〔明〕陶宗儀，《輟耕錄》，《文淵閣四庫全書》第 1040 冊，卷 13，頁 9a。另外，明代小說《型世言》第六回寫唐貴梅自小讀《孝經》、《烈女傳》，同樣符合了當時賢婦才女的書寫模式。〔明〕陸人龍編著，《型世言》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1992），頁 291。

臺灣大學學術期刊資料庫

儒家經典教育與標識女德的「女工」並提的情形，也俯拾皆是。傳文中士人對於女性文字和智識能力無保留地讚賞，主要還與《孝經》、《論語》、《列女傳》的正統性有密切關係。浸淫於聖賢教訓中的女子，誦讀不倦、晝夜思想，是不可能被質疑的，小說詩文就未必被接受。這一點在章學誠（1738-1801）的《婦學》中表述得很清楚；[58]《王節婦女範捷錄》也清楚反映作者區分正邪書籍的態度。[59]

綜言之，《孝經》和《論語》自來被認為是出自聖人之手的儒門菁萃，漢以降已是儒學教育最重要的入門書籍，歷史上許多名人自小熟讀這兩部經書。[60]在後代士人的蒙學與女教規劃中，《孝經》和《論語》也極受重視。婦女傳記並提《孝經》、《論語》，指明傳主能「通曉其義」，除了反映史實，欲藉這兩部經典表彰傳主見識與智慧卓越超群的意味濃厚。同樣地，《孝經》與《列女傳》、《女誡》並列的情形，也具有反映史實與象徵的雙重寓意。《列女傳》、《女誡》等書，鮮活地提供了貞孝節烈等賢明婦女的典範形象，自來是傳統女教的正宗教材，近世也有許多續編和重刊的情形，故在近世中國婦女教育中佔有重要地位。[61]在極度重視貞、孝的明清時期裡，[62]《孝經》與《列女傳》在婦女傳記書寫中頻頻並列出現，更具有標幟女德的意涵。

---

58 〔清〕章學誠，《婦學》，收入《筆記小說大觀．五編》（臺北：新興書局，1974），頁 3257-3268。

59 「女子之知書識字，達禮通經，名譽著乎當時，才美揚乎後世，亶其然哉。若夫淫佚之書，不入於門，邪僻之言，不聞於耳。在父兄者，能思患而預防之，則養正以毓其才，師古以成其德，始為盡善而兼美矣。」〔明〕劉氏，《王節婦女範捷錄》，收入〔清〕王相箋注，《狀元閣女四書集註》（臺北中央研究院中國文哲研究所圖書館藏 1885 年刊本），卷下，頁 49a-b。

60 見下文。

61 關於明代女教書籍，參見王光宜，〈明代女教書研究〉（臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1999）；熊賢君，《中國女子教育史》（太原：山西教育出版社，2006），頁 114-134。

62 費絲言，《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》（臺北：國立臺灣大學文學院，1996）；林麗月，〈孝道與婦道：明代孝婦的文化史考察〉，《近代中國婦女史研究》6 期（1998，臺北），頁 1-29。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）《孝經》淡出男性傳記書寫

與上述女性閱讀史料現象幾乎呈現完全相反趨勢的是，《孝經》出現在男性傳記的頻率卻在元明之後銳減。以《四庫全書》和二十五史資料庫蒐尋結果為例，在男性墓誌、行狀文中記載傳主閱讀《孝經》的例子，元明兩代僅有 38 例，其中還包括一則寫田夫之子鄒福好學，兩個書寫男童以及一些兼寫母道的例子。[63]與同時期女性閱讀、教導《孝經》的豐富史料相比，數量上的懸殊差距格外耐人尋味。尤其若觀察史料數量歷時性的變化，「女性傳記明載《孝經》」是呈現從極少數到元明以後才激增的現象，如上文所論，我們相信這主要與教育向下擴展的過程有關；然而男性史料卻呈現完全相反的趨勢。這反映在正史史料上最為鮮明，整部《明史》僅記蔡毅中、王艮（1483-1540）曾閱讀《孝經》之事，其餘均為描述政策、政論時提及《孝經》，或在《孝經》類書名中才出現，很少在人物傳記中言及傳主從小接受《孝經》教育。如果我們檢閱漢魏六朝到唐代的史料，則可看出明顯的差別，早期史料記載男性閱讀《孝經》的情形相當普遍。以下僅舉數例參考：

> 范升……九歲通《論語》、《孝經》，及長，習梁丘《易》、《老子》，教授後生。[64]
>
> 僧孺年五歲，讀《孝經》，問授者此書所載述，曰：論忠孝二事。僧孺曰：若爾，常願讀之。[65]
>
> （孔僉）通五經，尤明三禮、《孝經》、《論語》。[66]

---

63 鄒福之例，見〔元〕揭傒斯，《文安集》，《文淵閣四庫全書》第 1208 冊，卷 14，頁 7a-8a。書寫兒童的兩例是：〔明〕林俊，〈少子迁壙誌〉，收入氏著，《見素集》，《文淵閣四庫全書》第 1257 冊，卷 17，頁 11b-12a；〔明〕張嶽，〈名密兒說〉，收入氏著，《小山類稿》，《文淵閣四庫全書》第 1272 冊，卷 17，頁 14a-15b。另外，日前我也利用「中國基本古籍庫」蒐尋宋以降的史料，雖可找到較多男子傳記記載傳主閱讀《孝經》的例子，但女性傳記更頻繁出現這類記錄的現象，仍是不變的。

64 〔南朝宋〕范曄，《後漢書》（北京：中華書局，1965 點校本），卷 36，頁 1226。

65 〔唐〕姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，1973 點校本），卷 33，頁 469。

66 姚思廉，《梁書》，卷 48，頁 677。

臺灣大學學術期刊資料庫

（顏）之儀，幼穎悟，三歲能讀《孝經》，及長，博涉群書，好為詞賦。[67]

類似的例子非常多，以二十五史為例，唐以前至少有 70 筆史料，其中更有許多帝王命臣子講《孝經》、皇太子講《孝經》，以及朝廷議論禮制援引《孝經》的記錄。相形之下，《孝經》在近世中國逐漸從男性傳記書寫中淡出、隱晦化，而同時期卻又在女性傳記書寫中明朗化，成為標榜女教和女德的重要指標。這兩重史料的變化，又透露著怎樣的訊息呢？

我想這絕不意味著《孝經》真的在近世中國的男性教育中缺席。因為，《孝經》自來是蒙學的重要教材，隨著教育機會與教育資源向士庶階級擴展的同時，我們既已看到許多士人家庭的女子從小便有機會接受《孝經》教育，其中更有不少母親擔任兒女的啟蒙老師，傳承《孝經》、《論語》教育，我們沒有理由判定《孝經》做為元明以降蒙學教材有任何性別上的差異。再者，從士人對蒙學課程的描述或規劃，也可清楚看出《孝經》之於蒙學並沒有性別的差異，例如陸九淵（1139-1192）描述南宋幼教情形：「今教童稚不過使之習字畫、讀書，稍長則教之屬文，讀書則自《孝經》、《論語》以及六經子史，屬文則自詩對至于所謂經義詞賦。」[68]而上述明清士人的蒙學教育理念，也可支持這種看法。另外，我們從明代一些十分重視《孝經》的文人，如楊起元（1547-1599）、黃道周（1585-1646）等人的傳並未特別標出他們閱讀《孝經》的事實，[69]也再度提醒我們，傳記是高度選擇性的文體。元明時代男性傳記中雖然較少提及《孝經》，我們卻並不能據此推論當時男性不再閱讀該書。相反

67 〔唐〕令狐德棻，《周書》（北京：中華書局，1971 點校本），卷 40，頁 719。

68 〔宋〕陸九淵，〈策問〉，收入氏著，《象山集》，《文淵閣四庫全書》第 1156 冊，卷 24，頁 17b-18a。

69 關於楊起元和黃道周對《孝經》的重視，可見其文集，亦參見呂妙芬，〈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》48 期（2005，臺北），頁 1-46；〈做為儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》60 期（2008，臺北），頁 1-42。

臺灣大學學術期刊資料庫

的，若考慮當時男性受教育的總人數多於女性，《孝經》的男性讀者相信也是多於女性的。因此，史料上的逆向呈現就更饒富意味了。

那麼，上述的史料現象應如何解釋？我們或可推想因為書本教育之於女性較難得，能夠通曉《孝經》、《論語》、《列女傳》的女性在社會整體女性中的比例較低，故比較值得被記錄，且《孝經》的內容又可以表徵女教所重視的婦德；相對地，士人普遍接受經典教育，且許多人經歷仕宦，能夠被記載的事蹟也較豐富，在有限的篇幅中忽略年幼所讀的《孝經》，是很可想像的。或者如勞悅強所說，漢魏南北朝各朝政府推崇「男孝女貞」，使得當時的孝德帶有明顯性別意識，直到唐代之後，這種情形才有明顯的變化。[70]儘管如此，我認為這個有關《孝經》的史料現象同時透露著，在中國長期歷史中，《孝經》文本定位所經歷的重大變化。

三、《孝經》文本定位的變化

本節將進一步討論上述史料現象所可能具有的歷史意義，我主要透過考查、分析、比較不同時代的《孝經》相關文獻，說明《孝經》這部書的性質到了近世發生重大的變化，從一部具有重要政治教化意義，兼具蒙學、政論、文化象徵等多元性質的文本，逐漸蛻變成一部更單純的蒙書。

---

70 勞悅強，〈《孝經》中似有還無的女性——兼論唐以前孝女罕見的現象〉，《中國文哲研究集刊》24 期（2004，臺北），頁 293-330。楊果分析宋代女性墓誌，發現「孝女」已是宋代女性重要形象之一。楊果，〈宋人墓誌中的女性形象解讀〉，《東吳歷史學報》11 期（2004，臺北），頁 243-270。林惠勝說明南朝和晉對孝有不同的標準，晉司馬氏出身豪族，提倡儒家，《晉書．孝友傳》多社會上層人物，且無一女性；南朝創業君主多出身寒門，《南史．孝義傳》多載普通庶民百姓，女性也佔一定分量。林惠勝，〈試說南朝孝倫理：以《南史．孝義傳》為主的析論〉，《暨大學報》4 卷 2 期（2000，南投），頁 1-26。

臺灣大學學術期刊資料庫

（一）唐宋以前的《孝經》記載

我們從宋以前的史料，可以清楚看見《孝經》在政治、教育中高度重要的地位。首先，讓我先簡述宋以前歷代各朝有關《孝經》的重要制度，以凸顯《孝經》在政治場域中的重要性。漢代標榜以孝治天下，表揚孝道，選舉孝廉，帝王謚號多冠以「孝」字，《孝經》在當時頗受重視。[71]明確的規令有：漢文帝（180-157 B. C.在位）設《孝經》博士；漢武帝（141-87 B. C.在位）設五經博士，罷傳記博士；[72]平帝元始三年（3）令庠序置孝經師；五年（5）詔天下通《孝經》教授者，傳遣詣京師。東漢明帝時（58-74 在位），又令虎賁、羽林之士要誦讀《孝經》。[73]可見《孝經》在漢代確為帝王教化的重要工具。[74]

東晉元帝（318-321 在位）復立傳記博士，因此《孝經》在漢武帝時被廢立博士後四百餘年，再度被置於學官。東晉穆帝永和十一年（355）與東晉孝武太元元年（376），朝廷曾二度聚群臣共論經義。[75]我們從陳鐵凡所列舉南北各朝研究《孝經》的家數，以及帝王講習《孝經》的頻繁記載，可見當時《孝經》學的盛況。[76]梁武帝中大通四年（532）設置

71 關於《孝經》有利於漢朝大一統專制政治的部分，可參見〔日〕佐藤廣治著，羅霖譯，〈孝經在經學上地位之考察〉，《國立中山大學文史學研究所月刊》3 卷 2 期（1934，廣州），頁 143-158；徐復觀，〈中國孝道思想的形成、演變、及其歷史中的諸問題〉，收入氏著，《中國思想史論集》（臺北：學生書局，1983），頁 155-200。

72 雖然《孝經》不再立博士，但各經博士均通《論語》、《孝經》，故並不影響《孝經》之傳，甚至有推廣之效。陳鐵凡，《孝經學源流》（臺北：國立編譯館，1986），頁 120。

73 〔明〕虞淳熙，《孝經集靈》，收入〔明〕朱鴻輯，《孝經總類》，《續修四庫全書・經部・孝經類》（上海：上海古籍出版社，1995 影印北京圖書館藏明抄本），亥集，頁 279-280。

74 閻鴻中，〈周秦漢時代家族倫理之變遷〉（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1997），第 6 章第 1 節。

75 經議內容可能與孔鄭二家得失有關。陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 147-148。

76 三國魏有 8 家、吳有 5 家、晉有 19 家；南朝宋有 4 家、齊有 12 家、梁有 22 家、陳有 5 家；北朝魏有 4 家、齊 1 家、周 3 家。陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 168-169。據林惠勝研究，南朝《孝經》類著錄計有 18 部 63 卷，通計亡者，更達 59 部 114 卷。林惠勝，〈試說南朝孝倫理〉。亦參見濮傳真，〈南朝孝經學與玄理之關係〉，《孔孟月刊》32 卷 8 期（1994，臺北），頁 39-48。

臺灣大學學術期刊資料庫

制旨孝經助教，梁武帝自撰《孝經義疏》，梁簡文帝（549-551 在位）撰《孝經義疏》，也顯示梁朝帝王對《孝經》的重視。[77]

《孝經》在唐代得到進一步的重視，《孝經》與《論語》並列兼經，為國子監學生必讀科目，也是考試取士的內容。[78]唐高宗（650-683 在位）以《道〔德〕經》和《孝經》並為上經，貢舉人均須兼通；[79]玄宗（713-755 在位）更御注《孝經》，於開元十年（722）頒行天下及國子監，天寶三年（744）又敕令天下家藏《孝經》一本，精勤教習，令學校之中，倍加傳授，州縣官長，明申勸課。[80]

《孝經》在宋代仍受到帝王的重視，宋太宗（976-997 在位）曾手書《孝經》，勒碑於秘書監；[81]宋仁宗（1023-1063 在位）召輔臣於崇政殿西廡觀講《孝經》，並取《孝經》四章之圖，配〈無逸圖〉陳掛於邇英閣中，令王洙（997-1057）書〈無逸〉、蔡襄（1012-1067）書《孝經》，又令王拱辰（1012-1085）為二圖作序，蔡襄書之。[82]宋高宗（1127-1161 在位）喜書經書，紹興二年（1132）宣示御書《孝經》，刻石太學，後許多州學亦仿效刻石。[83]若以選舉制而言，從宋太祖至英宗百餘年之間，

77 陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 139-145。

78 「凡童子科，十歲以下能通一經及《孝經》、《論語》，卷誦文十，通者予官；通七，予出身。……凡弘文、崇文生試一大經……皆帖《孝經》、《論語》，共十條，通六為第。」〔宋〕歐陽修，《新唐書》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 44，頁 1162。

79 〔清〕董誥等編，〈唐文拾遺〉，《全唐文》，卷 1，頁 10381a。

80 〔後晉〕劉昫，《舊唐書》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 8，頁 183；歐陽修，《新唐書》，卷 5，頁 144；〔宋〕王溥，《唐會要》，收入《中國學術名著．第二輯》（臺北：世界書局，1974 影印武英殿聚珍版），卷 35，頁 645；董誥等編，〈唐文拾遺〉，《全唐文》，卷 4，頁 10406a。

81 〔宋〕李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局，1979 點校本），卷 33，頁 739-740。

82 李燾，《續資治通鑑長編》，卷 173，頁 4184。范祖禹上奏請掛仁宗朝〈無逸〉、《孝經》圖與書。〔宋〕范祖禹，〈乞留無逸孝經圖劄子〉，收入氏著，《范太史集》，《文淵閣四庫全書》第 1100 冊，卷 14，頁 4a-5a。

83 〔清〕朱彝尊著，許維萍等點校，《點校補正經義考》，收入《中央研究院中國文哲研究所籌備處古籍整理叢刊》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999 點校本），卷 290，頁 680；卷 291，頁 705-706。

臺灣大學學術期刊資料庫

《孝經》仍是科舉中明經、學究等科必試之書。[84]直到神宗朝（1068-1085在位）王安石（1021-1086）變法，對科舉實行重大改革，罷明經及諸科、罷詩賦、進《孟子》而退《孝經》。從王安石科舉改制之後，一直到清順治朝（1644-1661在位）以前，《孝經》沒有再被納入科舉必試科目中，此對《孝經》在士人教育的地位造成重大影響。[85]

以下我將更進一步根據各類史料，分別從政治教化、表彰儒家孝道、感通靈驗等方面，說明宋代以前《孝經》在政治文化與士人生活中的重要地位，及史料所呈現的豐富文化樣貌。並希望以此對比元明以後的史料，捕捉歷史長時期的變化趨勢。

1. 政治領域中的《孝經》

在儒家傳統孝治天下的意識形態下，「孝」不僅僅是個人道德和家庭倫常的表現，更是關乎社會整體秩序的國家大事，帝王做為全國道德典範及移風易俗的最大關鍵，天子之孝更是政教重心所在。[86]而《孝經》

84 宋代選舉制規定：「禮部貢舉，設進士、九經、五經、開元禮、三史、三禮、三傳、學究、明經、明法等科，……凡學究，《毛詩》對墨義五十條，《論語》十條，《爾雅》、《孝經》共十條，……。」〔元〕脫脫，《宋史》（北京：中華書局，1985點校本），卷155，頁3604-3605。又宋仁宗嘉祐二年（1057）下詔：「凡明兩經或三經、五經，各問大義十條，兩經通八，三經通六，五經通五為合格，兼以《論語》、《孝經》，策時務三條，出身與進士等。」脫脫，《宋史》，卷155，頁3615。

85 王安石對於科舉新制在宋神宗朝內實施，進士罷詩賦、帖經、墨義，任選《詩》、《書》、《易》、《周禮》、《禮記》中之一種，謂之「本經」，並兼《論語》、《孟子》，謂之「兼經」。《春秋》和《孝經》都不再為科舉必試科目。宋哲宗起用司馬光等人，考試方法也跟著改變，恢復《春秋》和《儀禮》兩經的地位，但《孝經》仍不在考試之目。關於此，參見羅傳奇、吳雲生，《王安石教育思想研究》（南昌：江西教育出版社，1991），頁148-155；胡美琦，《中國教育史》（臺北：三民書局，1990），頁340-345。雖然晚明也曾以《孝經》命題試士，但仍要到清順治十六年（1659），朝廷才正式將《孝經》納入科舉必試科目。呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，收入《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》（將由中央研究院中國文哲研究所出版）。

86 雖然在現實政治權力中，「孝」也可能成為君王掩飾己身篡位奪權之醜，甚至淪為排除異己的政治工具。唐長孺，〈魏晉南朝的君父先後論〉，收入氏著，《魏晉南北朝史論拾遺》（北京：中華書局，1982），頁233-248。

臺灣大學學術期刊資料庫

便是一部教導上自帝王、下至庶民各階層如何行孝的典籍，具有極鮮明的政治教化色彩。劉瓛（434-489）在回覆齊高帝（479-482 在位）問為政時便說：「政在《孝經》。凡宋氏所以亡，陛下所以得者，皆是也。」[87]歷朝皇帝召大臣共講《孝經》的例子很多，儀式規制也都極為隆重。例如，晉孝武帝（373-396 在位）講《孝經》的排場如下：

> 孝武帝嘗講《孝經》，僕射謝安侍坐，尚書陸納侍講，侍中卞耽執讀，黃門侍郎謝石、吏部郎袁宏執經，胤與丹楊尹王混摘句。[88]

帝王也會在宴會場合中要求臣子誦《孝經》，如齊武帝（483-493 在位）使陸澄（423-494）誦《孝經》，陸澄從「仲尼居」誦起，王儉（452-489）則曰：「澄所謂博而寡要，臣請誦之。」乃誦〈事君章〉，武帝稱善。[89]這種場合誦讀《孝經》具有高度的政治寓意，陸澄、王儉兩人對《孝經》有相當不同的看法，陸澄曾攻擊鄭氏《孝經》，認為《孝經》屬小學之類，不宜列在帝典；王儉則認為此書「明百行之首，實人倫之所先」，且《七略》、《漢書．藝文志》均將之歸在六藝略，絕非小學之屬。[90]故王儉之舉既暗示陸澄不懂《孝經》，也是一種將《孝經》融入政治勸誡與修辭的表演。另外，臣子以《孝經》或節錄《孝經》進呈皇帝的記載亦很普遍，如文彥博（1006-1097）節錄《尚書》和《孝經》篇章，進呈宋仁宗，以備禁中清閒之暇研究；[91]范純仁（1027-1101）於《尚書》、《論語》及《孝經》中節取要語切於治道者百段，進呈皇帝省覽。[92]

---

87 〔宋〕司馬光，《資治通鑑》（北京：北京古籍出版社，1956 影印清翻刻元刊本），卷 135，頁 4226。

88 〔唐〕房玄齡，《晉書》（北京：中華書局，1974 點校本），卷 83，頁 2177。其他例子參見《晉書》，卷 8，頁 201-202；卷 9，頁 227。昭明太子蕭統講《孝經》也有類似排場。

89 〔梁〕蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1972 點校本），卷 23，頁 435-436。

90 陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 148-149。

91 〔宋〕文彥博，〈進尚書孝經解〉，收入氏著，《潞公文集》，《文淵閣四庫全書》第 1100 冊，卷 31，頁 1a-2a。

92 〔宋〕范純仁，〈進節尚書論語表〉，收入氏著，《范忠宣集》，《文淵閣四庫全書》第 1104 冊，卷 6，頁 16a-17a。

臺灣大學學術期刊資料庫

《孝經》之於皇太子的教育更是重要，畢竟孝為人道之首，且太子身為人子及將來君主的雙重身分，都使得他與《孝經》的關係格外密切。南朝史料有許多皇太子講《孝經》的紀錄，[93]例如，南朝宋文帝元嘉十九年（442）立國子學，皇太子講《孝經》；[94]南齊文惠太子不僅於崇正殿講《孝經》，更親臨國學，與王儉、張緒等人論辯《孝經》，復策試諸生；[95]南朝梁武帝天監八年（509），昭明太子蕭統（501-531）於壽安殿講《孝經》，講畢，親臨釋奠於國學等。[96]皇太子公開講《孝經》也往往深具政治意涵，如北齊文宣帝並不喜愛太子，曾有廢太子的想法，九年（558）文宣帝在晉陽時，由太子監國，太子集諸儒講《孝經》的舉措當有政治深意。[97]

史籍中《孝經》做為教化臣民的記載亦多，唐玄宗令天下家藏《孝經》，學宮講授、州縣申勸，是最鮮明的例子。其他例子尚有：隋朝鄭譯（540-591）與母別居，為憲司所劾，隋文帝（589-604 在位）賜以《孝經》，令其熟讀，遣與母共居；[98]唐代的于公異（781 進士）不能事後母，陸贄（754-805）又因隙奏其狀，唐德宗（779-805 在位）遂詔賜《孝經》，令其罷官歸田。[99]皆為君王藉《孝經》警誡、教導臣子的事例。也有官員以《孝經》教化百姓者，如《後漢書》記仇覽為陽遂縣亭長時，有羊元者凶惡不孝，遭母告之，仇覽令羊元誦讀《孝經》，後羊元深悟悔改，至母前謝罪；[100]唐開元中，韋景駿為貴鄉令，有母子相訟，韋取《孝經》

93 詳細的列舉見陳鐵凡，《孝經學源流》，頁 143-144。

94 〔梁〕沈約，《宋書》（北京：中華書局，1974 點校本），卷 64，頁 1705。

95 蕭子顯，《南齊書》，〈文惠太子傳〉，卷 21，頁 399-400。

96 姚思廉，《梁書》，卷 8，頁 165；卷 25，頁 378。另外，陳後主至德中（583-586 在位），皇太子入學釋奠，徐孝克發《孝經》題，後主詔皇太子北面致敬。姚思廉，《陳書》，卷 26，頁 338。

97 〔唐〕李百藥，《北齊書》（北京：中華書局，1972 點校本），卷 5，頁 73。

98 司馬光，《資治通鑑》，卷 175，頁 5444。

99 歐陽修，《新唐書》，卷 203，頁 5784。

100 范曄，《後漢書》，卷 76，頁 2480。

臺灣大學學術期刊資料庫

令其習讀，終使母子感悟，各請悔改；[101]宋儒楊簡（1141-1225）為富陽主簿時，「日諷詠《魯論》、《孝經》，堂上不動聲色而民自化」。[102]

綜言之，我們從唐宋以前的史料可以看到關於《孝經》在政治場域中被運用的豐富記錄，無論是做為君王表達忠於聖人之訓的自我惕勵，或是君臣共同講論的內容，或做為君誡臣、臣諫君、官僚教化百姓的資藉，《孝經》在中國歷史中，絕非僅是一部童蒙書籍而已，更是一部被賦予「攸關治統」，具高度政治意涵的經典。[103]

2. 士人文化與《孝經》

另一些史料揭示了《孝經》與士人生活、文化、自我認同的密切關係。歷史上有不少人特別選擇以《孝經》陪葬，這個舉動除了表達著個人對生命的看法，也宣示自己不忘孝的心志及對孝的重視，其中最有名的例子是皇甫謐（215-282）。皇甫謐以生死存亡為「天地之定制，人理之必至」，看透貪生惡死是人的瞋念，反對厚葬，他清楚交代自己的葬禮細節，一切以親土薄葬為原則，但又特別交代：「平生之物，皆無自隨，唯齎《孝經》一卷，示不忘孝道。」[104]這樣的作法，後世有不少仿傚者，南齊的沈麟士（419-503）因有感於皇甫謐深達生死之理，同樣臨終遺令薄葬，並在棺中貯《孝經》一卷；[105]唐代的楊越臨終時，也「遺令薄葬，不藏珠玉，唯《孝經》一卷，《堯典》一篇，昭示後嗣，不忘

101 劉昫，《舊唐書》，卷 135 上，頁 4797。

102 〔元〕馬澤修，袁桷纂，《延祐四明志》（北京：中華書局，1990 影印清咸豐四年《宋元四明六志》本），卷 4，頁 17a-18b。其他以《孝經》教化的例子尚有：漢靈帝中平元年（184），宋梟擔心多寇叛亂，故欲「多寫《孝經》，令家家習之，庶或使民知義」；唐初孝子王漸作《孝經義》一書，凡鄉里有鬥訟，王漸即詣門高聲誦書一卷，後有病者也請他去誦書，亦得癒。虞淳熙，《孝經集靈》，頁 283；〔唐〕柳宗元，《河東先生龍城錄》，收入《筆記小說大觀．八編》（臺北：新興書局，1988），頁 7b。

103 關於孝道、《孝經》與漢魏政治的關係，見康樂，〈孝道與北魏政治〉，收入氏著，《從西郊到南郊：國家祭典與北魏政治》（臺北：稻禾出版社，1995），頁 229-280。

104 房玄齡，《晉書》，卷 51，列傳 21，頁 1418。

105 董誥等編，《全唐文》，卷 338，頁 3425b。

臺灣大學學術期刊資料庫

聖道」。[106]喬匡舜（898-972）遺命以《周易》、《孝經》置棺中。[107]另外，張融（444-497）、王嗣宗（944-1021）、劉遺民也都以《孝經》陪葬，以示對孝道及此書的重視。[108]

居喪讀《孝經》以表孝思也是很普遍的行為，且常有與佛教區隔的意味。例如，穆修（979-1032）居母喪，「徒跣，自負櫬成葬，日誦《孝經》、《喪記》，未嘗觀佛書，飯浮屠氏也」；[109]馮元（975-1037）每遇祭日，「與數門生誦說《孝經》而已，罕語浮屠氏」；[110]章延仲（1062-1102）守喪時，不從里俗用佛老之禮，集同志讀《孝經》，欲以此勸化鄉閭；[111]趙崇堂（1230-1244），父歿於西湖，坐苫讀《孝經》哭誦，見者為之泣下。[112]

以《孝經》教育子孫的例子就更多了，僅舉數例參考。唐代李華（715-766）曾感嘆幼儀大不如前，特別告誡子孫：「汝等當學讀《詩》、《禮》、《論語》、《孝經》，此最為要。」[113]趙蕃（1143-1229）標舉魏辰州刻《孝經》以傳家之事，曰：「諭俗書陰德，傳家刻孝經。」宋代高

106 〔唐〕陳子昂，〈唐故朝議大夫梓州長史楊府君碑銘〉，收入董誥等編，《全唐文》，卷 214，頁 2168a-2170a。

107 〔宋〕徐鉉，〈唐故朝議大夫守尚書刑部侍郎柱國賜紫金魚袋喬公墓誌銘〉，收入氏著，《騎省集》，《文淵閣四庫全書》第 1085 冊，卷 16，頁 5b-8b。

108 蕭子顯《南齊書》，卷 41，頁 729；李燾，《續資治通鑑長編》，卷 95，頁 2193。《大正新脩大藏經》（臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1959 影印大正原版），卷 27，頁 304a-b。

109 〔宋〕蘇子美（舜欽），〈哀穆先生文〉，收入〔宋〕穆修，《穆參軍集》，《文淵閣四庫全書》第 1087 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），附錄，頁 2a-b。

110 〔宋〕宋祁，〈馮侍講行狀〉，收入氏著，《景文集》，《文淵閣四庫全書》第 1088 冊，卷 62，頁 8b-16a。

111 〔宋〕許景衡，〈章延仲墓誌銘〉，收入氏著，《橫塘集》，《文淵閣四庫全書》第 1127 冊，卷 19，頁 10a-12a。

112 〔宋〕趙汝騰，〈子將仕崇堂墓誌銘〉，收入氏著，《庸齋集》，《文淵閣四庫全書》第 1181 冊，卷 6，頁 20b-22a。

113 〔唐〕李華，〈與外孫崔氏二孩書〉，收入董誥等編，《全唐文》，卷 315，頁 3195b-3196a。

臺灣大學學術期刊資料庫

開曾手書《孝經》，此書成為高家的傳家之寶。[114]孫介（1114-1188）的例子則是以《孝經》自勉自學，且有表彰儒家聖學的意思：孫介在考試失敗後，毅然回歸儒家聖學，「以先聖為師，著日拜先聖文，永感悲思，又每旦誦《孝經》一通，著〈日誦孝經賦〉，不惑佛老，不諂鬼神，不好禨祥，不事方術，不信陰陽地理之書」。[115]

以上這些紀錄中的《孝經》，或做為傳遞家學、教導孝道的寶訓，或成為士人自我表述、傳達孝思的憑藉，偶爾也被做為代表儒家孝道，與佛教區分的象徵符號，顯示此書之於士人文化的密切關係。

3. 神秘靈驗的《孝經》

《孝經》也曾被視為具有特殊能力的書籍，持有它或誦唸它能具有去邪、消災、治病的功效，這類史料主要集中在漢魏六朝時期。[116]例如，東漢獻帝初平元年（190），尚書令王允（137-192）相信太史王立之言，以為《孝經》能消卻災邪，有益聖躬，故上奏獻帝，並常以良日，偕王立入宮，「為帝誦《孝經》一章，以丈二竹簟畫九宮其上，隨日時而出入焉」。[117]黃巾之亂，向栩不欲國家興兵，建議「但遣將於河上，北向讀《孝經》，賊自消滅」；[118]皇侃（488-545）日誦《孝經》二十遍，以擬《觀世音經》；[119]顧歡（420-483）建議病邪者取《孝經》置於病患枕

114 〔宋〕趙蕃，〈魏辰州生日〉，收入氏著，《淳熙稿》，《文淵閣四庫全書》第 1155 冊，卷 12，頁 10b-11a。高開的曾孫高指仍保留曾祖所書《孝經》，並請袁燮作跋。〔宋〕袁燮，〈跋高公所書孝經〉，收入氏著，《絜齋集》，《文淵閣四庫全書》第 1157 冊，卷 8，頁 8b-9b。高開是宋代四明人，有關他的家族，見黃寬重，〈家族興衰與社會網絡：以宋代的四明高氏家族為例〉，《東吳歷史學報》11 期（2004，臺北），頁 215-242。

115 〔宋〕沈煥，〈承奉郎孫君行狀〉，收入孫應時，《燭湖集》，《文淵閣四庫全書》第 1166 冊，附編卷下，頁 1a-6a。

116 關於六朝一些誦唸《孝經》的活動，見〔日〕吉川忠夫，〈六朝時代における《孝經》の受容〉，收入氏著，《六朝精神史研究》（京都：同朋舍，1984），頁 547-567。

117 袁宏著，周天游校注，《後漢紀校注》，卷 81，頁 736-737。

118 范曄，《後漢書》，卷81，頁2694。

119 姚思廉，《梁書》，卷 48，頁 680-681。

臺灣大學學術期刊資料庫

邊，《孝經》之正氣自能勝邪而病自癒；徐份（549-570）在父親徐陵（507-583）疾篤、醫禱百方無效時，燒香泣涕，跪誦《孝經》三日夜，父親之疾竟豁然而癒。另外，徐孝克（527-599）因通《孝經》，在遷居本來鬧鬼的尚書省第後，妖變竟都止息；[120]《風俗通義》也記載了伯夷誦《孝經》以禦老狸鬼魅之事。[121]

史料中也可見《孝經》在朝廷議論禮制的時候，屢屢被援引以論證。晉建國後，司馬昭（211-265）命荀顗（？-274）據魏代前事撰《新禮》。對於漢魏時皇太子稱臣一事，《新禮》以為「於義不通」，欲廢此制，摯虞（？-311）則引《孝經》「資於事父以事君」，認為「宜定《新禮》皇太子稱臣如舊」，詔從之。[122]另外，《孝經》經文「郊祀后稷以配天，宗祀文王於明堂，以配上帝」，由於涉及郊祀、明堂和配享的禮制，也在相關禮制議論中經常被引用論述。然而，郊祀、明堂或配享的禮制討論所根據的文獻，除《孝經》外，更有《周禮》、《禮記》、《易》、《詩》等上古文獻，且因相關文獻多斷簡殘篇，詮釋空間極大，自古以來聚訟不決，也不乏後代想像增益的成分。這類禮制議論背後又往往具高度的政治意圖與複雜的權力關係，即使引經據典，詮釋的歧義性仍大。[123]再

120 虞淳熙，《孝經集靈》，頁 296。徐孝克也是虔信佛教徒，亦說是因其正直忠貞的品格，故妖魅不作。

121 〔漢〕應劭著，〔清〕錢大昕輯，王利器校注，《風俗通義》（北京：中華書局，1981），卷 9，頁 427-428。

122 房玄齡，《晉書》，卷 21，頁 659。

123 明堂因代表上古理想政治的典範，與政權的合法性有密切關係，故明堂禮制的考訂歷代不絕，亦聚訟紛紜。歷史上，王莽和武則天亦均有藉明堂之修建以合法自己政權的做法。關於明堂的研究，可參見江乾益，〈漢儒論明堂制度〉，《興大中文學報》6 期（1993，臺中），頁 99-115；詹石窗，〈明堂思想考論〉，《中國哲學史》2000 年第 4 期（北京），頁 110-120；邵治國，〈武則天明堂政治和明堂大火考〉，《唐都學刊》21 卷 2 期（2005，西安），頁 14-20。另外，明代郊祀禮的改革與明代配享也有明確政治意圖，即為追尊生父而進行宗廟祭禮改制作預備，而《孝經》在禮制改革論述中亦被援引，參見趙克生，〈明代郊禮改制述論〉，《史學集刊》2004 年 2 期（長春），頁 12-17；胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，《中國文化研究所學報》44 期（2004，香港），頁 105-141。

臺灣大學學術期刊資料庫

者，這類議論中引用並詮釋《孝經》的方法，時代差異並不大，也與本文所關心的古今差異較不涉。有鑑於此，本文無法深論，在此僅指出《孝經》所云「嚴父配天」是歷代討論明堂配享經常援引的經文，但詮釋這段經文往往牽涉複雜政治權力之爭，歷代對於明堂配享的制度也並不統一。[124]

綜上所論，《孝經》在唐宋以前的政治文化中確實佔有相當重要性，此書也以非常豐富的面貌交織在士人生活中，從政治禮儀、教化、朝議辯論、宗教禮誦、驅鬼、醫療等活動，到文人的自我表述、警誡與書寫，都顯示《孝經》一書在歷史上豐富而多元的樣貌，及其以傳遞聖人治統精髓而高度受到朝廷君臣重視的事實。

（二）元明以降的《孝經》記載

元明史料中的《孝經》在數量上較少，在樣貌上也趨於單純。當然這種變化只是就大致趨向而言，如果眼光鎖定找尋延續性的例子，當然還是存在的。《孝經》被君王臣子重視的例子，總是間歇性地會在後代歷史中被重提。例如，金朝梁肅曾上奏，希望朝廷賜每百戶《孝經》一部，使之教讀，獲准；[125]明朝張元禎（1437-1506）上疏，請「皇太子當兼講《孝經》、《小學》、《詩》之有關於綱常治亂者」。[126]居喪讀《孝經》的例子也見於後代史料，元代的楊奐（1186-1255）十一歲丁內艱，日蔬食，以誦《孝經》為課；[127]尹夢龍居母喪，手書《孝經》千餘本，散鄉人讀之；[128]陳確（1604-1677）居母喪時，也手寫《孝經》百餘冊以

124 胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，頁 105-141。

125 脫脫，《金史》（北京：中華書局，1975 點校本），卷 89，頁 1984-1985。

126 中央研究院歷史語言研究所輯校，《明武宗實錄》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966），卷 20，頁 9a （總頁 591）。

127〔元〕元好問，〈故河南路課稅所長官兼廉訪使楊君神道之碑〉，收入氏著，元好問著，姚奠中主編，《元好問全集》（太原：山西人民出版社，1990 點校本），卷 23，頁 577-582。

128 虞淳熙，《孝經集靈》，收入朱鴻輯，《孝經總類》，亥集，頁 303。

臺灣大學學術期刊資料庫

志痛。[129]應是（1638-1727）要求兒子居喪讀《讀孝經》，[130]曰：「昔邢昺日誦《孝經》二十遍，擬《觀音經》；女則讀《讀孝經》以擬讀《禮》，不更愈乎。」[131]

再者，晚明也有一批士大夫提倡《孝經》，上疏請表彰《孝經》；清初皇帝更御注《孝經》，重申「孝治天下」的重要性。這期間也有一些重新整理《孝經》典籍，高揚其政治教化功能與孝感神應的論述，《孝經》的神應色彩也有部分復甦的情形。不過，我認為晚明到清初這波提倡《孝經》的努力，還是必須放在《孝經》地位於長期歷史中的變化下觀察，更能見其論述與努力的重點所在。事實上，晚明士大夫之所以要極力提倡《孝經》，主要便是欲改變當時《孝經》淪為「只是蒙書」的命運，試圖恢復它過去在政治、宗教、儒學各領域的重要地位。這部分我已在另外論文中討論，此處不再贅述。[132]以目前所蒐尋的大量史料而言，[133]元明的史料主要還是與蒙學教育與地方風俗教化有關，顯示該書在政治領域中的重要性已發生改變，從中央朝廷的政論朝議等活動，轉入地方庶民教化，剝落過去多元豐富的樣貌，更多以蒙書的姿態出現。

關於《孝經》與地方風俗教化的關係，南宋到元代的史料相當豐富

129 〔清〕陳其元，《庸閒齋筆記》（上海：上海古籍出版社，1997 影印華東師範大學圖書館藏清同治十三年刻本），卷 1，頁 23b。

130 《讀孝經》為應是的著作。

131 〔清〕應薰沐輯，〈《讀孝經》編次附記〉，收入〔清〕應是，《讀孝經》，卷首（總頁 66）。

132 呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》61 期（2004，臺北），頁 223-260；〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉（待刊稿）。

133 這裡必須說明，目前資料庫尚未能全面蒐索四庫全書存目叢書、四庫禁燬書叢刊、續修四庫全書等，可能會影響這個判斷的正確性，因為很可能許多比較具神秘色彩或緯書性質的資料，會存在這部分書籍內，但由於這部分史料相當多，我無法全面檢閱。不過根據我對於晚明《孝經》研究的初步研究心得，晚明不少士人也嘆息《孝經》在當時只被當做蒙書看待，雖然我可以找到一些類似宗教實踐的誦唸《孝經》的史料，也以個案討論的方式寫成〈做為儀式性文本的《孝經》〉一文，但這類史料相當零星，我目前的判斷是，類似實踐的確存在明清士人生活中，但並不十分普遍，也沒有完全改變《孝經》在大多數人心目中做為一本蒙書的觀點。

臺灣大學學術期刊資料庫

而特別，尤其地方官員選取《孝經》部分篇章教化地方農民百姓的記載，是不同於前代的。這類記載雖延續早期官員教化百姓的傳統，但不再針對某個不孝的個人出發，而是更普遍地教化地方庶民。這樣的做法明顯受到朱熹的啟發，朱熹在南康時曾榜釋《孝經》的〈庶人章〉教民，[134]他在〈示俗〉曰：

> 《孝經》〈庶人章〉正文五句，係先聖至聖文宣王所說，奉勸民間逐日持誦，依此經解說，早晚思惟，常切遵守，不須更念佛號、佛經，無益於身，枉費力也。[135]

正如朱熹的其他教育主張對於元明社會有極大的影響一樣，朱熹這個做法同樣有許多仿效者。他的學生趙崇度（1175-1230），便以《孝經》和《論》、《孟》教授郴桂峒子弟，改化其風俗。[136]我們從曾協（？-1173）的〈漳泉勸孝〉和真德秀（1178-1235）的〈泉州勸孝文〉，也看見地方官面對不孝案件時，除了訴諸刑罰以教孝，更講解《孝經》〈紀孝行章〉以勸孝。[137]魏了翁（1178-1237）的〈端平元年勸農文〉曰：「今以先儒朱文公《孝經》解一章，列於篇首，爾尚聰聽之以告爾子弟，毋忽。」[138]真德秀的〈再守泉州勸農文〉也引《孝經》的〈庶人章〉教民，並刊刻散發與民誦念：「《孝經》此章凡二十一字，今鏤小本，煩爾父老散與鄉民，勸其朝朝誦念，字字奉行，如此則在鄉為良民，在家為孝子，明

134 朱熹文集收有百餘篇榜文，內容包括地方行政事務的公告與道德風俗的勸諭，顯示對地方庶民教育的重視。文集中收集「榜」這類作品，雖可上溯陳襄（1017-1080），但以朱子對後代影響最大。Ron-Guey Chu, “Chu Hsi and Public Instruction,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*, pp. 252-273.

135 〔宋〕朱熹，〈示俗〉，收入氏著，《晦庵集》，《文淵閣四庫全書》第 1143-1146 冊，卷 99，頁 8b-9a。

136 真德秀，〈提舉吏部趙公墓誌銘〉，收入氏著，《西山文集》，《文淵閣四庫全書》第 1174 冊，卷 43，頁 33a-39b。

137 〔宋〕曾協，〈漳泉勸孝〉，收入氏著，《雲莊集》，《文淵閣四庫全書》第 1140 冊，卷 7，頁 7b-11b；真德秀，《西山文集》，卷 40，頁 22a-25a。

138 〔宋〕魏了翁，〈端平元年勸農文〉，收入氏著，《鶴山集》，《文淵閣四庫全書》第 1172-1173 冊，卷 100，頁 8a-9b。

臺灣大學學術期刊資料庫

不犯王法，幽不遭天刑。」[139]方大琮（1183-1247）〈將邑丙戌勸農文〉：「……今再以朱文公註解《孝經》〈庶人章〉併刻示汝，汝能服行，受用無窮，人事既盡，時和自應，倉箱盈止，室家寧止，然後知令言之不汝欺。」[140]以上諸例均顯示南宋和元代不少地方官員效法朱熹的作為，選取適合於教化庶民的《孝經》篇章，落實地方教化的工作。

吳泳（？-1275）的〈寧國府勸農文〉對於官員如何利用《孝經》勸化百姓有更詳細的記載：

> 當使去年秋被命出守，入境問農，後三日與父老約曰：太守特識字一農夫耳。其所頒行條教，不過《論語》、《孝經》，敬事而信，節用而愛人，使民以時，此太守職也。用天之道，因地之利，謹身節用以養父母，此庶人事也。太守知民生孔艱，撙節財用，減省徭役，無妨汝穡事，無奪汝農時，每於先聖格言，罔敢失墜。汝獨不念天顯，不服田穡，不愛父母之身，逐末好訟，每閱詞牒間有冒耕者，有爭役者，有斬墓木伐墻桑者，有借人耕牛不還者，則是前日所勸誦《孝經》本文，元不恪意遵守，所以有此抵冒，豈皆長吏勸民不明，抑亦爾父老失於告戒耳。[141]

由此，我們看見官員勸百姓誦讀《孝經》，還具體地以〈庶人章〉的內容「用天之道，因地之利，謹身節用以養父母」勸勉百姓。而且地方官在某種修辭的意義上，也把自己拉到與百姓「平等」的地位，說：「太守特識字一農夫耳。」這種平等主要是針對聖賢教化真理的普及性而言的。識字的官員以《論語》和《孝經》中的道理教導百姓，自己也臣服在同樣的道理面前，官僚與農夫的工作雖然有別，其遵守聖人之訓則是相同的。這是典型儒家勞心勞力、強調階序性秩序之和諧，也是《孝經》

139 真德秀，〈再守泉州勸農文〉，《西山文集》，卷 40，頁 35b-37b。

140 〔宋〕方大琮，〈將邑丙戌勸農文〉，收入氏著，《鐵菴集》，《文淵閣四庫全書》第 1178 冊，卷 30，頁 1a-2a。

141 〔宋〕吳泳，〈寧國府勸農文〉，收入氏著，《鶴林集》，《文淵閣四庫全書》第 1176 冊，卷 39，頁 2b-4b。

臺灣大學學術期刊資料庫

五等之孝的思想。而聖人教孝更關乎家庭倫常、社會秩序的建立，因此一切破壞社會和諧的行為，最終也都歸結到不能恪意遵守《孝經》教誨所造成的後果。

這類以《孝經》〈庶人章〉教化農民百姓的紀錄，在南宋、元代較頻繁的出現，雖然延續著傳統儒家官僚教化百姓的精神，但也更具體地顯示了《孝經》與庶民教育的關係。此也呼應了上文所述，元明以降的史料顯示《孝經》與蒙學及女教的密切關係，反映著教育向社會底層擴展的情形。

相對地，其他富高度政治意涵的記載則大幅減少，顯示著《孝經》逐漸受到士人輕視的命運。事實上，士人不重視《孝經》，在南宋已然，宋高宗曾說：「十八章世以為童蒙之書，不知聖人精微之學，不出乎此也。」[142]到了晚明，這類說法更是屢有所見，例如張瀚（1511-1593）言時人不重視《孝經》曰：

> 孰不謂為里巷兒童破碩訂句，學究發蒙始事，其文淺近平易，無煩講解，誦習無終日之勞，體驗並庸常之事，易忽寢已久矣。[143]

吳悌（1502-1568）對於《孝經》在晚明淪為「只是蒙書」的處境，也有明言：

> 今觀之鄉閭里巷，童而習之者，往往而是，然不過以為句讀啟蒙之書而已，蓋鮮有能深思力踐，以究極其旨趨者。至於學校師儒，漫不知講，而弘文博學之士反視之以為淺近，不亦大謬戾歟。[144]

綜上所論，隨著近世教育向下擴展普及的過程，並受到科舉考試制度的影響，《孝經》逐漸從科舉主導的士人教育與政治核心舞臺中心淡

142 〔宋〕李心傳編，《建炎以來繫年要錄》（臺北：文海出版社，1967 影印清刊本），卷 129，頁 5b。

143 〔明〕張瀚，〈重刻孝經序〉，收入朱鴻輯，《孝經總類》，頁 17。

144 〔明〕吳悌，〈表章古文孝經疏〉，收入氏著，《吳疎山先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書・史部・傳記類》（臺南：莊嚴文化事業，1996 影印湖南圖書館藏清咸豐二年頤園刻本），卷 1，頁 22b。

臺灣大學學術期刊資料庫

出，轉而更緊密地與庶民百姓、蒙學、女教結合。因此，《孝經》在近世男性傳記書寫中隱微化的現象，與其說是代表此書在近世男子蒙學教育中缺席，毋寧是反映著該書與士人教育與政治文化關係的變化。做為一部蒙書，儘管《孝經》隨著教育的普及，可能更廣泛地接觸了更多不同階層與性別的讀者，但它逐漸失去在核心政治領域中的重要地位，也使得它逐漸淡出以士人為主的男性傳記書寫。

四、《孝經》在明清蒙學中的地位

既然《孝經》在元明以降主要被定位為一部蒙書，我們能否對於《孝經》與明清時期蒙學的關係有更多的說明？這一節我將針對這個問題略做討論，但以下必須首先說明何以我們無法全面而詳實地知道近世中國蒙學教育落實的情況，亦即說明研究傳統中國初級教育所遭遇的困難。接著，再根據目前所見史料，配合其他學者的研究成果，說明在明清逐漸開放、多元、競爭的蒙學教育環境下，《孝經》雖然不是一部最廣泛流行、最權威的蒙學教材，但仍然保有一定的重要性。尤其因著它特殊的傳統地位，在朝廷中央政策和學者的大力支持下，它仍然可能被大力提倡，標舉為一部攸關品德教育、社會秩序、乃至國家命運的重要典籍。

中國蒙學教育在唐以前仍以貴族世家為主，雖有教育庶民的紀錄，但規模有限，要到宋代才有較大的進展，[145]元明清則進入輝煌時期，留下相當多的史料，也累積了許多研究成果。然而，我們對於傳統初級教育實際運作的情形，所知卻仍有限。儘管史料看似豐富，它所能為我們

145 雖然「小學」做為教育機構之名可上溯至東晉咸康五年（339），但唐代才向庶民開放，且規模有限，故小學教育在宋代是重要的發展期。Thomas H. C. Lee, “Sung Schools and Education Before Chu Hsi,” pp. 105-136；池小芳，《中國古代小學教育研究》（上海：上海教育出版社，1998），頁 29-45。宋代浙江地區蒙學的發展情況，見陳國燦、吳愛芬，〈宋代兩浙路蒙學初探〉，《浙江師大學報》1998 年第 6 期（金華），頁 68-72；鄒志勇，〈唐代蒙學述略〉，《山西大學學報》2001 年第 6 期（太原），頁 44-47。

臺灣大學學術期刊資料庫

描繪的歷史圖象卻相當模糊。其中的原因是多重的，主要因為小學教育在近世中國歷經了向下擴展、逐漸多元的發展，而且相當程度以私人教育的方式進行，缺乏統一的教程與教材，規令、理想與實際落實之間的距離始終很難評估，許多史料本身也不可靠。

宋代參與科舉考試的士子人數激增，吳百益推論當時接受小學初等教育的人數可能高達七十餘萬人。宋神宗熙寧四年（1071），小學教授的官職正式設立，宋徽宗崇寧元年（1102）也詔令各州縣設小學，顯示小學教育在制度面上的進一步發展。然而吳百益也說，我們很難知道實際運作的情形如何。[146]同樣地，元世祖至元二十三年（1286），詔令每社立社學，教導孝弟忠信、敦本抑末之事，並以《孝經》、《小學》為入門書籍，但落實的情況如何？劉祥光認為恐怕是理想多於實際。[147]董倩指出由於缺乏固定經費與考核機制，明代社學始終處於興廢不常的狀態。[148]Sarah Schneewind對明代社學的研究也指出，明代社學的發展主要經歷四個階段，從早期由皇帝和中央朝廷主導的情形，隨著時間逐漸下移到由高級官員、地方行政官僚以及民間辦學的情形，有愈來愈地方化、多元化的傾向。即使在一般認為極度專制的明太祖時期（1368-1398 在位），中央明令各州縣，每五十家設一社學，這個行政命令也只行了五年便被迫廢止（1380 年廢），且實際推展的成效並不彰。[149]更遑論在明中晚期以降，小學教育由地方官僚與地方社會更自主地辦理時，人員與地域性所造成的差異必然更加顯著，也愈益無法普遍概論。劉祥光對

146 關於宋徽宗頒布的小學規制，見吳洪成主編，《中國小學教育史》（太原：山西教育出版社，2006），頁 63-64。吳百益之論，見Wu Pai-yi, “Education of Children in the Sung,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*, pp. 307-324.

147 劉祥光，〈中國近世地方教育的發展——徽州文人、塾師與初級教育（1100-1800）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》28 期（1997，臺北），頁 1-45。

148 董倩，〈明代社會述論〉，《青海師範大學學報》1998 年第 4 期（西寧），頁 53-56。

149 Sarah Schneewind, *Community Schools and the State in Ming China* (Stanford: Stanford University Press, 2006), pp. 22-23. 明初社學施行不彰，亦見〔清〕張廷玉，《明史》（北京：中華書局，1974 點校本），卷 137，頁 3954-3955。

臺灣大學學術期刊資料庫

徽州地區初級教育的研究也讓我們看見，明清時期由國家推動的初級教育系統最終歸於失敗，原因並不在於教育普及度的減低，而是在初級教育市場上，官學終不敵私學，被私學所取代。[150]在一個以私學為主流的蒙學教育市場中，沒有統一的教程和教材，也沒有統一的教學目標，因應著不同社會階層、不同教育目的，教育內容必然有所差異。這種多元紛陳的現象，也阻礙我們全面探討蒙學教育落實的可能性。

蒙學教育的史料本身也有相當的限制。方志中雖有大量社學存在的記載，但這些史料並不都可靠，許多只是模糊地說明每鄉設一社學，學者更注意到有些方志的記載很可能以人口數推算學校數，或抄襲前代資料充數。[151]我們是可以看到一些官方規定的小學教育章程，或士人對小學教育的藍圖，但同樣地，這些章程與藍圖實際落實的情形如何，則多半無法確知。有時候，我們能夠看得更清楚的反而是文本之間的關聯性，即前代的文字或前人的構想對於後代的文人和文本生產具有相當的影響力，例如洪武八年（1375）明太祖詔令立社學的文字就屢屢成為後代援引的史料，甚至成為研究明代教育史，論證明初社學盛況的重要史料。[152]另外，王陽明（1472-1528）、魏校（1336-1374）、黃佐（1490-1566）、葉春及（1532-1595）的社學教育理念，雖因其身為地方官員的關係，曾在江西、廣東、福建落實，[153]但其影響力仍然是地方性的，無法以此類推他地或視之為總體教育的縮影。

再者，如上文所述，如果倚賴個人傳記資料，我們必須面對傳記資

150 劉祥光，〈中國近世地方教育的發展〉，頁 1-45。

151 劉祥光，〈中國近世地方教育的發展〉，頁 1-45；Sarah Schneewind, *Community Schools and the State in Ming China*, p. 21.

152 Sarah Schneewind, *Community Schools and the State in Ming China*, ch. 2.

153 正德年間，王陽明於南贛立社學，見〔明〕王守仁，《王陽明年譜》，收入《王陽明全書》四（臺北：正中書局，1979 據謝廷傑彙本重編），頁 104。嘉靖年間，魏校的教育理念在廣東獲得實施，毀淫祠而廣建社學。黃佐的《泰泉鄉禮》亦頒行於廣東香山縣，葉春及也在惠安推行社學，規程與黃佐相近。池小芳，《中國古代小學教育研究》，頁 181-185。

臺灣大學學術期刊資料庫

料高度選擇性記載的事實；如果運用書目刊刻出版的資料，則必須考慮到許多蒙學教材可能只有抄本，沒有刊刻出版，甚至許多已出版者也未必都留下記載，因蒙學教材損壞流失率較高。例如，我們從劉尚恒《徽州刻書與藏書》附錄所輯的〈徽州刻工刻書輯目〉中，竟然看不見任何一本《孝經》被徽州刻工刊刻的史料，這在重視儒家宗法教育的徽州，確實令人不解。[154]不過，根據善本書提要、各類書目彙編、藏書記和刻工資料所蒐集的史料，是極可能遺漏初級教育讀本的。[155]即使今天，我們若只利用大學或研究機構的圖書館尋找《孝經》類書籍，同樣會遺漏許多專門為孩童啟蒙教育或民間教化所刊印的《孝經》書籍。

綜上所論，元明以降的蒙學教育，雖然史料頗豐，但在教育較普及且目的多元的環境下，在沒有中央統一教程、教材，又面臨史料的限制與流失等情況下，我們雖然可以知道中國近世蒙學教育大致發展的趨向，卻無法精確詳細地描述其實際運作的情形。某些史料或可提供我們關於某個地區或某個人物推行蒙學教育的實際作為與成效，但這些史料卻無法做為進一步類推和綜論的根據。在這種種限制下，我們又能如何說明《孝經》在近世蒙學中的地位呢？以下我擬從朱子等理學家對為學次第的看法，與其對《孝經》歸屬類別的衝擊，以及蒙學教材推陳出新所形成的競爭，說明《孝經》在日益多元、開放、競爭的教育市場中，

154 劉尚恒，〈徽州刻工刻書輯目〉，收入氏著，《徽州刻書與藏書》（揚州：廣陵書社，2003），頁 301-342。不過劉氏在書中提及，徽州人士在外地刻書或私家刊《孝經》的紀錄，例如鄭思鳴於明崇禎六年在金陵刻《忠經孝經小字》；康熙年間，歙縣吳之驎刻自著《孝經類解》；乾隆年間婺源的汪紱著有《孝經》出版；汪宗沂在光緒年間出版《孝經十八章輯傳》等，見同書，頁 64-65、93、95、110。我們在北京圖書館善本書室，也可看到一套崇禎四年新安人程一礎所刻的《孝經古註五種》，五書即為：董鼎註《孝經大義》、虞淳熙輯《孝經集靈節略》、朱熹《孝經刊誤》、楊起元輯《孝經引證》、羅汝芳《孝經宗旨》。

155 另外，有些書籍今已佚失，但書目仍可見諸文集，如我們從范涞〈明儒學士朱楓林先生集序〉一文可知，徽州的朱升曾旁註《孝經》，但一般孝經類書目並未列此書。這類例子在明代文集中尚有許多。〔明〕范涞，〈明儒學士朱楓林先生集序〉，收入〔明〕朱升著，劉尚恒點校，《朱楓林集》（合肥：黃山書社，1992 點校本），附錄，頁 173-174。

臺灣大學學術期刊資料庫

所面臨的侷限，並試著說明其得以持續保持一定重要性的原因。

（一）朱子的為學次第及其影響

朱子認為小學教育應著重在「事」的訓練，即禮樂射御書數和孝弟忠信的行為教育，等到十六、七歲進入大學教育的階段，才進一步教導事之「理」，故有所謂「小學者，學其事；大學者，學其小學所學之事之所以」；「小學是事，如事君、事父、事兄、處友等事，只是教他依此規矩做去，大學是發明此事之理」。[156]至於讀書，朱子最重視四書，而研讀四書的次第則應是：「先讀《大學》，以定其規模；次讀《論語》，以立其根本；次讀《孟子》，以觀其發越；次讀《中庸》，以求古人之微妙處。」[157]在四書的基礎上，學子們才進深研讀五經、史書、諸子百家和詩文之學。[158]

朱子的為學次第對於後代理學家有深遠的影響，例如，陳淳（1159-1223）同樣主張小學之教，認為四書是入道之門，研讀次序亦是《學》、《論》、《孟》、《庸》；[159]程端蒙（1143-1191）和董銖（1152-？）共同制訂的〈程董二先生學則〉，以及真德秀的《教子齋規》，都是根據朱子教育理念，針對小學品德教育所寫的學則。[160]元代程端禮（1271-1345）的《程氏家塾讀書分年日程》，也是依朱子的讀書法所規劃的為學進程：八歲入學後，分日有讀經、習字、演文的課程，先讀《小學》，再依序讀四書和經書的正文，其中朱熹的《孝經刊誤》被排在四書之後誦讀。十五歲之後進入大學的階段，則進深研讀《四書集注》並治各經。[161]程

156 黎靖德編，《朱子語類》，卷 7，頁 124-125。

157 黎靖德編，《朱子語類》，卷 14，頁 249。

158 朱熹，〈學校貢舉私議〉，收入〔清〕張伯行編，《學規類編》，《四庫全書存目叢書》子部第 24 冊，（臺南：莊嚴文化事業，1995 影印清同治重刻正誼堂全書本），卷 27，頁 4a-14b。

159 〔宋〕陳淳，〈讀書次第〉，收入張伯行編，《學規類編》，卷 8，頁 76-77。

160 侯外廬主編，《宋明理學史》（北京：人民出版社，1984-1987），上卷，頁 543-546。

161 〔元〕程端禮，《程氏家塾讀書分年日程》，收入《中國學術名著・第五輯》（臺北：

臺灣大學學術期刊資料庫

端禮的讀書日程曾用於幾所學校和書院，[162]直到明初仍有影響力，陸隴其（1630-1692）便說此讀書分年日程「當時曾頒行學校，明初諸儒讀書，大抵奉為準繩」。[163]

隨著朱子學從南宋末年逐漸上昇的學術影響力，後代程朱學者，包括方孝孺（1357-1402）、胡居仁（1434-1484）、薛瑄（1389-1464）、陸世儀（1611-1672）和張伯行（1651-1725）等人，都遵循了朱子的為學次第。[164]元代大儒許衡（1209-1281）更說：「小學、四書，次第本末甚備，有王者起，必須取法。」又說：「小學、四書，吾敬信如神明。」[165]而朱子這套小學教育理念也被編入元代民間百科全書《居家必用事類全集》，更可見其影響力。[166]簡言之，朱子「小學著重品德行為教育，大學進深格物窮理之學」的教育規模，隨著理學逐漸佔據學術主流的地位，成為近世儒學教育的綱領，而《小學》和四書便是這兩個教育階段中最重要、最權威的文本。

眾所周知，隨著宋明理學的興起，四書取代五經，成為最受士人重視的經典，又因科舉的關係，重要性與日俱增。代表小學初級教育的《小學》同樣是一本高度受重視的文本，熊賜履（1635-1709）便說：「《小

世界書局，1981）。

162 程端禮在家塾本的《讀書分年日程》後記道，他與朋友共守此讀書日程，而且歲歲刪修，故家塾本與前幾個鈔本和刻本略有差異。曾參與刊刻和鈔寫的包括：崇德吳氏義塾、台州路學、平江甫里書院、陸氏池州建德縣學、集慶江東書院，以及一些朋友們。程端禮，《程氏家塾讀書分年日程》，卷 3，頁 123。

163 陸隴其的跋文收入《程氏家塾讀書分年日程》卷末。

164 胡居仁〈麗澤學約並序〉規定：「讀書務以《小學》為先，次四書以及六經，與周程張朱司馬邵之書。」清初李顒的〈讀書次第〉亦從《小學》、《近思錄》、《四書》再到經史。張伯行編，《學規類編》，卷 2，頁 19-20；朱彝尊，《點校補正經義考》，卷 297，頁 832；〔清〕李顒著，陳俊民點校，《二曲集》（北京：中華書局，1996 點校本），頁 56。關於薛瑄、陸世儀和張伯行等人同於朱子教育觀點者，參見徐梓、王雪梅編，《蒙學要義》（太原：山西教育出版社，1991），頁 5-38。

165 〔元〕許衡，《魯齋遺書》，《文淵閣四庫全書》第 1198 冊，卷 1，頁 23b；〈與子師可〉，卷 9，頁 5a。

166 陳雯怡，《由官學到書院》，頁 80。

臺灣大學學術期刊資料庫

學》是朱子畫出聖賢模樣以示人。」[167]即使《小學》內容不易研讀，它實際做為啟蒙教材的普及率也不是最高，但它所代表的蒙養理想卻影響深遠。而朱子以後的許多儒者也都特別針對四書和《小學》，著作集釋或淺近的讀本。關於四書，朱鴻林曾說：從宋末到元代對於朱子學別有所好，「多數學者的功夫，都是花在朱子《四書集注》的集釋之上」。[168]《小學》方面，劉祥光指出徽州地區，從宋末到元代編纂了許多《小學》簡易讀本，這些根據朱子學說與教育理念編寫更適合童蒙的教材，可視為朱子學向社會下層滲透的證明；[169]池小芳也說，《小學》是明代蒙學教育的首選教材，其中也包括許多以詮釋《小學》或推衍《小學》大義的著作。[170]即使像陸世儀主張以三、五字韻語編成《節韻幼儀》教導兒童，書名雖無《小學》，其實教育理念則完全出於朱子《小學》。[171]

朱子等理學家的教育理念與為學次第，對於《孝經》的定位有深遠的影響。我們知道，在歷史上，《孝經》或與《春秋》並列，被認為是孔子受天命為漢制法的兩部重要經典，分別代表了孔聖的行與志；[172]《孝經》或與《論語》並稱兼經，是儒家經典教育與品德教育的入門典籍，也是所有士人都必須研習的經書。宋明理學認為代表孔門傳授菁華的是四書，《論語》做為四書之一，地位有增無減，《春秋》則仍是五經之

167 關於《小學》的編纂、內容，及其可能被不同年齡、親師和幼童所閱讀的情形，見M. Theresa Kelleher, "Back to Basics: Chu Hsi's *Elementary Learning* (*Hsiao-Hsüeh*)," in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*, pp. 219-251；張伯行，〈小學輯說〉，《小學集解》，《四庫全書存目叢書》子部第 3 冊（臺南：莊嚴文化事業，1995 影印清同治重刻正誼堂全書本），頁 13a。

168 朱鴻林，《中國近世儒學實質的思辨與習學》（北京：北京大學出版社，2005），頁 136。

169 劉祥光，〈中國近世地方教育的發展〉，頁 1-45。

170 池小芳，《中國古代小學教育研究》，頁 235-236。

171 〔清〕陸世儀，〈論小學〉，收入徐梓、王雪梅編，《蒙學要義》，頁 6。

172 《孝經鉤命決》：「孔子曰：『吾志在《春秋》，行在《孝經》』。」〔清〕黃奭輯，《黃氏逸書考》，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，1997 影印清道光黃氏刻，民國二十三年江都朱長圻補刊本），1209 冊，頁 1a（總頁 130）。關於漢代讖緯學，見冷德熙，《超越神話——緯書政治神話研究》（北京：東方出版社，1996），頁 169-192、265-279。

臺灣大學學術期刊資料庫

一，《孝經》卻因為被懷疑非純為聖人之言，又與科舉脫勾，地位明顯下降，[173]在某個意義上也被迫脫離長久以來與《春秋》或《論語》並列的地位，轉換進入另一個新的範疇。當然，舊的範疇並不會完全消失，傳統賦予《孝經》的經書地位也沒有完全被否認，[174]只是隨著《孝經》愈來愈多被定位為一部蒙書的同時，《孝經》也愈明顯被歸入小學的範疇，我們也愈來愈多看見《孝經》與《小學》並列出現，如劉宗周（1578-1645）說：「《爾雅》、《孝經》，則小學之翼也。」[175]崇禎六年（1633），朝廷詔令各地學校重視《孝經》、《小學》；湯斌說：「夫本始之教，莫重於《孝經》，而養蒙育德，莫切於《小學》。」[176]都是明證。綜上所論，《孝經》在近世主要被視為一部蒙書，即主要被歸附在以《小學》為首的童蒙教材之列，然無論就權威性或實際受到的重視而言，《孝經》與《小學》相比，則又都略遜一籌。[177]

（二）蒙學教材的推陳出新

《孝經》做為一本蒙學教材，雖有長遠的傳統，元明以降更為普遍，但這部書畢竟不是專為兒童教育所著作的，只因它文字較淺顯，義理符合儒家教育的價值，在早期便用以教育兒童，形成某種傳統。事實上，

173 例如胡寅便認為《孝經》成於曾子門人之手，章旨未免有淺近者，不可以經名。朱子雖然承認《孝經》確有出於孔聖之言者，也曾為它做了勘誤的工作，但亦認為《孝經》雜有後漢之言，故對朱子而言，《孝經》的重要性實不及《小學》和四書。朱彝尊，《點校補正經義考》，卷 296，頁 802-803；黎靖德編，《朱子語類》，卷 82，頁 2141-2143。

174 這從許多叢書仍把大部分《孝經》類的作品歸入經部即可說明。例如《四庫全書》把《孝經》著作歸入經部，無涉箋釋經文的相關著作歸入儒家類，虞淳熙的《孝經集靈》則入小說類。

175 〔明〕劉宗周，〈古學經序〉，收入氏著，《劉蕺山集》，《文淵閣四庫全書》第 1294 冊。卷 9，頁 34a-36b。

176 湯斌，〈明正學勤課藝告諭〉，《湯斌集》，頁 573。

177 元明清時代，有關《小學》的著作數目高於《孝經》，此從《四庫經籍提要索引》所蒐集的書目可見。國立中央圖書館編，《四庫經籍提要索引》（臺北：國立中央圖書館，1994）。

臺灣大學學術期刊資料庫

歷朝針對童蒙教育，都曾編纂特別的教材，[178]而隨著童蒙教育的普及化，愈來愈多專門為教育兒童編纂的教材也隨之問世，因此從教材的適合度與競爭性的角度上考量，《孝經》在近世做為蒙學教材的普遍率，也不是最高的。

為便於兒童朗讀背誦，蒙學教材大多採用韻語的方式寫成，文字也力求淺顯，例如著名的《千字文》是梁武帝命周興嗣（？-521）在王羲之遺字中取千字不重者編為四言韻語而成，除了有識字功能，書中更包涵了自然、社會、歷史、倫理多方面的知識。這部書從隋唐以來，廣為流行，敦煌史料顯示《千字文》在唐代已做為啟蒙教育的教材，[179]宋元時代更有許多增編之作，如《續千字文》、《廣易千字文》等。而世傳王應麟（1223-1296）所撰的《三字經》，[180]也是以三字韻言所寫成的童蒙教本，不僅文字自然流暢、深入淺出，內容也包括方名事類、經史諸子，廣泛流行，是近世蒙學教育中最具代表性的一部蒙書。

其他宋元時代編著的著名蒙書尚有：呂本中（1084-1145）的《童蒙訓》，這部書羅列呂氏家族與北宋著名理學家的事蹟言行，屬於理學家道德教育的讀本。這類理學道德教育文本，到了南宋和元代有更多作品產生，包括朱熹《童蒙須知》、《小學》，陳淳《啟蒙初誦》，程端蒙《性理字訓》，真德秀《家塾常儀》等。[181]朱升（1299-1370）所輯的《小四書》，也是以理學為旨歸，專為蒙學所編的教本。[182]另外以識字、詩歌、

178 關於歷代小學教材，見池小芳，《中國古代小學教育研究》，第 5 章；Thomas H. C. Lee, *Education in Traditional China, a History* (Leidden, Boston, Koln: Brill, 2000), ch. 5. 敦煌文獻中有不少蒙書，反映當時庶民蒙學的情形，從現存敦煌寫卷可知《孝經》也是當時蒙學的重要讀本。朱鳳玉，〈敦煌蒙書中的婦女教育〉，收入周愚文、洪仁進主編，《中國傳統婦女與家庭教育》，頁 37-57。

179 Erik Zürcher, “Buddhism and Education in T’ang Times,” pp. 19-56；徐梓，《蒙學讀物的歷史透視》（武漢：湖北教育出版社，1996），頁 56。

180 《三字經》作者又有歐適子、黎貞之說，見韓錫鐸主編，《中華蒙學集成》（瀋陽：遼寧教育出版社，1993），頁 269。

181 池小芳，《中國古代小學教育研究》，頁 225。

182 《小四書》包含《名物蒙求》、《性理字訓》、《歷代蒙求》、《史學提要》四書，朱

臺灣大學學術期刊資料庫

格言、掌故歷史為主題編寫的啟蒙讀物也日益增多，例如《百家姓》、《千家詩》、《小學詩禮》、《小兒語》、《朱柏廬治家格言》、《弟子規》等，都是家喻戶曉的蒙書。關於近世童蒙教材的豐富，我們從《中華蒙學集成》、《中華經典蒙書集注》等書，以及張志公所蒐集的蒙學書目，即可見一斑；[183]徐梓也指出，宋元以降的蒙學讀物佔現存蒙書的 80%以上，類型和內容更是日益多樣化。[184]

雖然《三字經》和《童蒙訓》的內容都肯定了從《孝經》入門的讀書次第，如《三字經》:「《孝經》通，四書熟，如六經，始可讀。」《童蒙訓》：「學問當以《孝經》、《論語》、《中庸》、《大學》、《孟子》為本。」[185]但在實際的童蒙教育上，《三字經》和《童蒙訓》這類蒙書顯然更普遍地被用以做為初階教育的教本，故其流傳率與被閱讀率也應勝於《孝經》。這一點我們可以進一步地以呂坤的《社學要略》做說明，呂坤對於社師資格的要求，顯示講解《小學》和《孝經》的能力是培訓社學師資的重要內容，但是論到社學在教導八歲以下兒童時，他則主張：「先讀《三字經》以習見聞；《百家姓》以便日用。《千字文》亦有義理，有司先將此書，令善書人寫姜字體，刊布社學師弟，令之習學。」[186]由此可見，從兒童教育的適合性考量，《三字經》、《千字文》等是更普遍被選取的初階教本，然而《孝經》和《小學》卻仍是啟蒙教育的精髓所在，故培訓社學師資時亦強調對此二書的講解。[187]

升自言此書是專為小學之教而編，據朱彝尊所言，此書初刻流傳不廣，清代陸隴其重刊之。朱彝尊，《點校補正經義考》，卷 280，頁 412-413。

183 韓錫鐸主編，《中華蒙學集成》；尚聖德主編，《中華經典蒙書集注》（北京：華文出版社，2002）；張志公，《傳統語文教育教材論——暨蒙學書目和書影》（上海：上海教育出版社，1992）。

184 徐梓，《蒙學讀物的歷史透視》，頁 83-233。

185 韓錫鐸主編，《中華蒙學集成》，頁 49、270。

186 呂坤在《社學要略》中指出選社師，「務取年四十以上，良心未喪，志向頗端之士，不拘已未入學者，……先教以講解《小學》、《孝經》，及字學反切」。培訓一年之後，再考選撥發。呂坤，《社學要略》，收入徐梓、王雪梅編，《蒙學要義》，頁 53-56。

187 此二書可能做為進階的教材，或以老師分期講解的方式灌輸給學童。

臺灣大學學術期刊資料庫

即使以教「孝」為目的，《孝經》也不是唯一的文本，事實上，孝的教育是近世中國教化的核心，教孝的媒介幾乎無處不在，絕不限於《孝經》。《聖諭》、《小學》的內容也都以教「孝」為主，[188]許多家訓都具有教孝的功能。就宣講的強制性或普及率而言，《孝經》都無法與《聖諭》相比；[189]一些以人物故事為內容的書籍，如《日記故事》、《二十四孝》、《孝順事實》以及明清社會流傳的許多孝子傳，在講述教導上都遠較《孝經》生動感人，流傳也更廣。事實上，為要吸引讀者、增強教化功能，《孝經》也往往與孝子傳合刊。[190]另外，許多廣為流傳的善書和白話通俗小說也都充滿著孝弟忠信的教誨，馮夢龍（1574-1646）說通俗小說的感染力遠勝《孝經》：「雖日誦《孝經》、《論語》，其感人未必如是之捷且深也。噫！不通俗而能之乎。」[191]應是中肯的看法。

綜上所論，近世中國的蒙學教育，無論就教育理念、教育實用性或教材的競爭性而言，《孝經》恐怕都不是一部最權威、最熱門、最普及的教本。[192]雖然如此，《孝經》之於蒙學的重要地位並沒有完全消失，

188 M. Theresa Kelleher, “Back to Basics: Chu Hsi’s *Elementary Learning* (*Hsiao-hsüeh*).”

189 明太祖頒聖諭六言，令全國宣講，明中晚期，朝廷又再度推行全國性宣講聖諭的政策，許多鄉約均有講演聖諭的內容。常建華，《明代宗族研究》（上海：人民出版社，2005），頁 186-257。清康熙九年頒聖諭，雍正二年頒行《聖諭廣訓》，規定各地每朔望均要集會宣講。關於聖諭相關資料與研究，見周振鶴，《聖諭廣訓集解與研究》（上海：上海書店出版社，2006）。

190 例如〔清〕李之素，《孝經內外傳》，收入《四庫全書存目叢書．經部．孝經類》（臺南：莊嚴文化事業，1997 影印中國科學院圖書館藏清康熙六十年寶田山莊刻本），便是以《內傳》記言，《外傳》記歷代孝實；《繪圖孝經讀本》（上海：錦章圖書局，1911）也是以《孝經》配合二十四孝圖的方式呈現。又李海觀（綠園）的小說《歧路燈》，描述蘇霖臣費心編纂的通俗版《孝經》，除了以淺近文字說明經義，並附有 243 個孝子傳，更有插畫。〔清〕李海觀，《歧路燈》（上海：上海古籍出版社，1990 影印上海圖書館藏清鈔本），卷 89，頁 1805。

191 〔明〕馮夢龍，《古今小說》（上海：上海古籍出版社，1995 影印明天許齋刻本），序文。

192 梁其姿對十七、十八世紀江南地區初級教育的研究也證實這一點。Angela Ki Che Leung, “Elementary Education in the Lower Yangtze Region in the Seventeenth and Eighteenth

臺灣大學學術期刊資料庫

而且隨著蒙學教育向社會下層擴展，它接觸庶民的程度也應該更深。我們從上文人物傳記的資料，可以發現不少家庭確實以《孝經》做為童蒙的教本；池小芳的研究也顯示《孝經》在明清時代仍然是一部相當重要的蒙學教材。[193]從明清士人的教育規章，我們也可看到一些推行《孝經》教育的舉措，如馬文升（1426-1510）修舉社學之規，要求入學者誦讀《孝經》；[194]黃佐和葉春及（1532-1595）在福建，及湯斌（1627-1687）在江寧所推行的社學教育，也都以《孝經》為教材。[195]商人、農夫等庶民閱讀《孝經》的記載亦不少見；[196]小說《石點頭》、《歧路燈》也都有塾師教授庶民子弟讀《孝經》的情節，雖不是史實，但仍反映著當時《孝經》普遍做為庶民教育內容的情形。[197]

不過，在蒙學教育目的多元、教材競爭的環境下，《孝經》的重要性隨時可能發生變化，一些晚明學者曾描述《孝經》在某些地方幾乎被遺忘的情形，例如李樂（1568 進士）說：

> 予為童子入鄉塾，蒙師訓其弟子，往往多讀《小學》、《孝經》，迨予四十以後，讀者鮮矣。[198]

萬曆年間的葛昕也說：

Centuries," in Benjamin Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900* (Taipei: SMC Publishing Inc. 1996), pp. 381-416.

193 池小芳，《中國古代小學故育研究》，頁 235-255。

194 〔明〕馬文升，《馬端肅奏議》，《文淵閣四庫全書》第 427 冊，卷 6，頁 8a-b。

195 〔明〕黃佐，〈鄉校〉，收入氏著，《泰泉鄉禮》，《文淵閣四庫全書》第 142 冊，卷 3，頁 5b；〔明〕葉春及，〈惠安政書〉，收入氏著，《石洞集》，《文淵閣四庫全書》第 1286 冊，卷 7，頁 34b-46a。有關湯斌，見下文。

196 元代鄒福的例子，見〔元〕揭傒斯，〈題鄒福詩後〉，收入氏著，李夢生點校，《揭傒斯全集》（上海：上海古籍出版社，1985 點校本），卷 9，頁 430-431。

197 《石點頭》記載貧農王原尋親的故事，小說中描寫王原聽到塾師白秀才講解《孝經》有感而立志尋親的過程；《歧路燈》有蘇霖臣為一般婦稚編纂的通俗版《孝經》。〔明〕天然癡叟，《石點頭》（臺北：文光出版社，1969 影印清同仁堂刊本），卷 3，頁 71；李海觀，《歧路燈》，回 89，頁 1805。

198 〔明〕李樂，《見聞雜記》（上海：上海古籍出版社，1986 影印明萬曆刻、清補修本），卷 8，頁 39a（總頁 663）。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 余為諸生時，猶及見蒙少必讀《小學》，而《孝經》一書，即窮鄉塾師亦知令其徒童而習之，今《小學》在里師處不多見，而《孝經》至市坊無售。[199]

管志道（1537-1608）也說：

> 愚幼就鄉塾，塾師猶于蒙童未讀經書之先，令讀《孝經》、《小學》二編以開其始，而今縉紳家俱已束之高閣。[200]

只是我們不可忘記，這些文字的本身也同時透露著：《孝經》在這些作者年幼時仍普遍被做為蒙學必讀的書籍，而且即使後來受到忽略，也有士人正努力呼籲它的重要性，新的出版計畫也正在進行。清代的《變通小學義塾章程》也讓我們看見，即使疏廢多時，主事者仍可以輕易地把《孝經》重新納入義塾的教程。[201]

畢竟《孝經》在傳統中所形成的重要地位是不容易被完全遺忘的，其豐富的歷史傳統也非常容易讓朝廷和士人找到著力點，以宣揚其重要性。我曾在其他文章中論及，晚明到清初，士人有多次上疏請朝廷重視《孝經》的舉動，《孝經》過去輝煌的「歷史」都成為他們論述與行動的重要文化資源。[202]而隨著《孝經》在清初受到帝王的高度重視，再度被定為科舉論試內容之後，[203]我們可以想像它再次成為那些欲習舉業的士子們所必讀的教本，它被進深研讀與論著的情形也必然更為普遍。[204]只是近世中國蒙學教育的階層性是很明顯的，[205]故科舉制度性的變化對於

199 〔明〕葛昕，〈刻孝經引〉，收入氏著，《集玉山房稿》，《文淵閣四庫全書》第 1296 冊，卷 6，頁 4b-5a。

200 〔明〕管志道，〈禦製大誥大明律議〉，收入氏著，《從先維俗議》，收入《四庫全書存目叢書・子部・雜家類》（臺南：莊嚴文化事業，1995 影印天津圖書館藏明萬曆三十年徐文學刻本），卷 2，頁 111b。

201 徐梓、王雪梅編，《蒙學要義》，頁 59-69。

202 呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉。

203 呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉。

204 我們從乾隆五十三年刊行，陳仁錫輯注的《孝經集本》可以看出科舉論題的可能形式，如論「先王有至德要道以順天下」、論「夫孝，德之本也」。

205 劉成禺（字禺生，1873-1952）說富厚之家的延專師以教子弟，往往先授《三字經》、

臺灣大學學術期刊資料庫

農、工、商階層蒙學教育的實際影響，還是很難評估。

最後，我僅以幾個史例說明，在特殊歷史條件與士人的主導下，《孝經》在蒙學領域中被刻意提倡的情形。清初朝廷重視《孝經》，康熙（1661-1772 在位）於高揚程朱理學的同時，亦十分重視孝治天下的推行。此時河南地區的程朱學也經歷了一波理學的復興運動，嵩陽、朱陽、南陽、紫雲等幾所書院在幾年內陸續興建，學者輩出，並且十分強調《孝經》、《小學》教育，反映了此地學者對於晚明學術的修正，同時配合當時清朝文教政策，中央與地方上下呼應的情形相當明顯。[206]在蒙學教育方面，耿介（1623-1693）的《孝經易知》是一部專為兒童編著的蒙書，此書文字淺近，並標有訓讀，完成於康熙二十三年（1684）。除了發給當地兒童外，此書亦供各地求索，據稱每年贈書量「不下數百本」。每年春秋兩季，嵩陽書院還會邀集兒童舉辦背誦《孝經》比賽，不僅供給飲食，並獎以紙筆。[207]此外，耿介的弟子竇克勤（1653-1708）出任泌陽教諭時，也成立童子社，「每月五日集童子習禮，令讀《孝經》、《小學》」。[208]當陳治安出任河南襄陽知縣時，他特別編輯《孝經合解》一書，

《千字文》、《百家姓》，再授四書白文；貧窮兒童則就讀於村塾、義塾，所教為《千字文》及《四言雜字》之類，其父兄所求者，「不過能識日用字，寫柴米油鹽帳而已」。又如《歧路燈》中士人譚孝移教子，先口授《論語》、《孝經》，商人王春宇教子則是：「買了幾張千字影格兒教他習字，不過將來上得賬目就罷。」劉禺生，〈清代之科舉〉，收入劉禺生（成禺）著，錢實甫點校，《世載堂雜憶》，收入《歷代史料筆記叢刊．清代史料筆記》（北京：中華書局，1960），頁 2；李海觀，《歧路燈》，回 1，頁 7；回 3，頁 55；回 10，頁 241。另外，也有商業啟蒙專門書籍如《日平常》者，見王振忠，《徽州社會文化史探微》（上海：上海社會科學院，2002），頁 331-348。關於蒙學教育階層性，亦參見〔日〕大澤顯浩，〈啟蒙と舉業のあいだ——傳統中國における知識の階層性〉，《東洋文化研究》7 號（2005，東京），頁 27-65。

206 呂妙芬，〈清初河南的理學復興與孝弟禮法教育〉，收入高明士編，《東亞傳統教育與學禮學規》（臺北：臺大出版中心，2005），頁 177-223。

207 〔清〕冉覲祖，《孝經詳說》，收入《四庫全書存目叢書．經部．孝經類》（臺南：莊嚴文化事業，1997 影印復旦大學圖書館藏清光緒七年大梁書局刻五經詳說本），卷 6，頁 28a-b（總頁 517）。

208 李敏修編著，《中州先哲傳》（經川圖書館出版，出版年不詳，哈佛大學燕京圖書館藏），

臺灣大學學術期刊資料庫

於康熙四十年（1701）刊行。[209]根據陳治安自己的說法，這部書的刊行既呼應著朝廷重視《孝經》的政策，也有效法朱子以〈庶人章〉勸諭南康庶民的做法，[210]同時他也明令規定：

> 今令四鄉公報民間秀俊，年十一歲以上，不及入書院讀書者，各給《孝經》一冊。本地教讀為之分析句讀，訓解文義，即以目前所知依類推衍，勤為開導，務使言下精了大義。每歲春秋二仲之朔，齊赴書院聽挑背，量給賞格。[211]

從上述康熙年間河南地區的史料，我們可以看到在朝廷政策與地方士人教育理念的驅動下，地方官員與士紳聯手提倡《孝經》教育的情形。當時不僅書院和官學中的講學反映著《孝經》高度受重視的情形，《孝經》教育也藉著蒙學教材的書寫與出版、贈送與獎勵等措施，落實於地方的初級教育。

出身河南且有理學背景的湯斌，在巡撫江寧時（1684-1693），進行了懲巫祝、毀淫祠、沉偶像、革火葬、焚毀淫詞小說等一系列的激烈改革，[212]同時極力強調《孝經》、《小學》和聖諭的教化。施教的對象不僅針對士人，更下至社學，他規定地方社學要先講《孝經》和《小學》，並教導歌詩習禮、問安親膳、進退揖讓之節。[213]湯斌在特舉卓異儒學教授陸在新時，特別標舉他能闡明《孝經》、《小學》之旨；[214]在〈與王抑仲書〉中也特別勉勵王抑仲，應在其興建的七十多所義學中推行《孝

卷 19，頁 19a。

209 此書乃合輯耿介的《孝經易知》和冉覲祖《孝經》講義而成，於康熙四十年出版。

210 〔清〕陳治安輯，〈刊刻孝經合解叢說七條〉，《孝經合解》（北京國家圖書館藏康熙四十年刊本），頁 2b。

211 陳治安輯，〈刊刻孝經合解叢說七條〉，《孝經合解》，頁 3b-4a。

212 蔣竹山，〈湯斌禁毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》6 卷 2 期（1995，臺北），頁 67-112。

213 湯斌，〈明正學勤課藝告諭〉，《湯斌集》，頁 573。

214 湯斌，〈特舉卓異〉，《湯斌集》，頁 64-66。

臺灣大學學術期刊資料庫

經》、《小學》教育，才能恢復古學精神。[215]湯斌以孝悌禮法教育整治江寧奢浮風俗的做法，與其學養背景有關，即與以孫奇逢為首的河南學圈有密切關係，但也得到康熙皇帝的指示與授權。[216]湯斌出任江寧巡撫前，康熙曾對他說：「朕以爾久侍講筵，老成端謹，江蘇為東南重地，故特簡用。居官以正風俗為先，江蘇風俗奢侈浮華，爾當加意化導。」[217]因此可以說，同樣是在中央朝廷的支持下，地方官員憑著自己的信念與行政權，在地方推行《孝經》教育。

雍乾年間的理學名臣陳宏謀（1696-1771），一生服膺程朱理學，政績卓著，在清帝國擴張勢力的統治中，他以儒家教化深入邊陲基層教育的施政，不僅常為人稱道，也確實留下重要政績。[218]陳宏謀出任雲南布政使時（1733 赴任），在當地推行宗族組織、表彰節孝等家庭倫理，而且在短短四年之間，興建義學 650 餘所，並捐資刊刻《小學》、《孝經》、《近思錄》等書，做為地方教育之用。他在乾隆九年（1744）出任陝西巡撫時，又重新刊行這些書籍。[219]這個例子也再次讓我們看到，因著儒學官員的信念與帝國意識形態的背書，《孝經》可以深入帝國邊陲的初級教育場域，落實帝國的教化與統治。

以上三個例子雖然不足以說明清代蒙學教育的全面情形或《孝經》

---

215 湯斌，〈與王抑仲書〉，《湯斌集》，卷 4，頁 194-195。另外，湯斌對《孝經》的重視，也清楚反映在其根據馮從吾（1556-1627）的〈學會約〉所增損的〈志學會約〉，馮約所列的講學主要書籍中並無《孝經》，湯斌則在新會約中特別加入《孝經》一書。〔明〕馮從吾，〈學會約〉，收入氏著，《少墟集》，《文淵閣四庫全書》第 1293 冊，卷 6，頁 1a-5a；湯斌，〈志學會約〉，《湯斌集》，頁 25。

216 呂妙芬，〈清初河南的理學復興與孝弟禮法教育〉。

217 中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》（北京：中華書局，1984），2 冊，頁 1249。

218 馮力行，〈陳宏謀教育思想與教學實踐〉，《社會科學家》1996 年 5 期（桂林），頁 89-94；1996 年 6 期，頁 84-89。關於陳宏謀在雲南的教育政策，見William Rowe, “Education and Empire in Southwest China,” in Benjamin Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*, pp. 417-457.

219 關於陳宏謀在雲南編纂刊行的書籍，見郭志高、李達林，〈陳弘謀著輯刊刻書籍考略〉，收入朱方楓編，《陳宏謀研究論文集》（桂林：廣西師範大學出版社，1998），頁 280-300。按：宏謀原名弘謀，因避乾隆弘曆諱，改宏謀。

臺灣大學學術期刊資料庫

地位的變化，然而這些史例還是提供我們一些鮮活的歷史圖像，讓我們進一步看到《孝經》如何可能在朝廷意識形態的支持下，透過一些官紳士人的努力，被表彰且落實於地方初級教育的情形。此也有助於我們理解何以在日益開放而競爭的蒙學市場上，《孝經》能夠長期維持其不墜的地位。

五、結語

本文指出傳記史料明載傳主接受《孝經》的數量，具有明顯的性別差異。婦女傳記呼應著我們的預期，宋代以降的史料明顯增多，顯示宋以降有愈來愈多的士人家庭以《孝經》教育女兒；但是男性傳記不同，唐以前的史料反而比元、明以降更多，顯示《孝經》在近世逐漸淡出士人傳記書寫。本文試圖從《孝經》文本定位的變化對上述史料現象提出解釋，並利用所見史料，討論近世女教、女性傳記書寫與蒙學的相關議題。

我利用婦女閱讀《孝經》的兩百餘筆史料，說明近世仕女接受教育的管道及其教育子女的情形，並分析傳記書寫，說明傳文中標榜婦女閱讀《孝經》等儒家正統典籍，具有表彰傳主智慧與德性的寓意，而《孝經》屢屢與《論語》、《列女傳》並列出現，除了記實，更具有象徵女德的意涵。

接著，則嘗試說明何以《孝經》會隨著教育向下層社會擴展，反而淡出男性傳記書寫。除了男女教育內容與事蹟之差異可能影響到傳記書寫的內容外，我認為從觀察《孝經》文本性質的變化可以提供更深刻的解釋。在比較唐宋以前和元明以降《孝經》相關史料內容的異同後，我們可以清楚看見：唐宋以前，《孝經》在政治與士人文化中佔有相當重要的地位。《孝經》頻繁出現在政治禮儀、教化、朝議辯論、宗教禮誦、驅鬼、醫療等各種場景中，也與文人自我表述、警誡與書寫密切相關，展現其多元豐富的樣貌，及高度受到朝廷君臣重視的事實。相形之下，

臺灣大學學術期刊資料庫

元明《孝經》史料的樣貌趨於單純，但做為庶民教化與女教的史料大增，顯示該書逐漸從朝廷政治核心舞臺淡出，轉向地方庶民教化的領域，並逐漸脫落過去多元的面貌，更多以蒙書的姿態出現。因此，《孝經》在近世以士人為主的男性傳記中隱微化的現象，應反映著該書在政治場域與士人教育中的地位變化，而造成這種變化的原因之一是《孝經》不再做為科舉的必試科目。

既然《孝經》在近世中國主要被定位為蒙書，本文進一步說明《孝經》在近世蒙學中的地位。在充分意識到研究傳統蒙學教育的種種困難與限制下，我試著從兩方面討論：第一，朱子等理學家所規劃的為學次第，即「小學著重品德行為教育，大學進深格物窮理之學」的教育理念，以及他們對四書的重視和經書的看法等，深深衝擊了《孝經》文本的定位，迫使它脫離過去與《春秋》或《論語》並列的地位，歸入小學的範疇。而即使在小學的領域，《孝經》卻又無法與《小學》抗衡。第二，近世蒙學教材不斷推陳出新，創作編纂更多適合兒童教育的讀本，因此在教材市場的高度競爭以及教材適用性的考量下，《孝經》也不是一部最權威、最熱門或最普及的蒙學教材，晚明某些史料甚至透露著它已被人遺忘的情形。然而，《孝經》畢竟有著其他蒙書無法媲美的優勢，悠久的歷史傳統、聖人撰著的經書地位、孝治天下的經典根據都是不可輕忽的文化資源，因此它被朝廷或士人大力提倡的可能性也遠大於其他蒙書，這一點從晚明到清初《孝經》學的發展，可以清楚看出。本文最後也以幾個清代的史例進一步說明，在朝廷意識形態的支持與官紳的努力下，《孝經》如何在地方蒙學教育中被表彰與推廣的情形。

*本文研究受到國家科學委員會補助，助理歐姍姍、龔柏崴協助蒐集史料。本文曾發表於中央研究院近代史研究所討論會，會中受到許多同仁指正，又獲兩位匿名審稿人的具體建議，在此一併致謝。

（責任編輯：黃麗君　校對：邱建智　張維玲）

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、文獻史料

（一）史籍、政典

〔漢〕應劭撰，〔清〕錢大昕輯，王利器校注，《風俗通義》。北京：中華書局，1981。
〔晉〕司馬彪，《司馬彪續漢書》，卷 1，收入周天游輯注，《八家後漢書輯注》。上海：上海古籍出版社，1986。
〔晉〕袁宏著，周天游校注，《後漢紀校注》。天津：天津古籍出版社，1987。
〔南朝宋〕范　曄，《後漢書》。北京：中華書局，1965 點校本。
〔梁〕沈　約，《宋書》。北京：中華書局，1974 點校本。
〔梁〕蕭子顯，《南齊書》。北京：中華書局，1972 點校本。
〔唐〕令狐德棻，《周書》。北京：中華書局，1971 點校本。
〔唐〕李百藥，《北齊書》。北京：中華書局，1972 點校本。
〔唐〕房玄齡，《晉書》。北京：中華書局，1974 點校本。
〔唐〕姚思廉，《陳書》。北京：中華書局，1972 點校本。
〔唐〕姚思廉，《梁書》。北京：中華書局，1973 點校本。
〔後晉〕劉昫，《舊唐書》。北京：中華書局，1975 點校本。
〔宋〕王　溥，《唐會要》，收入《中國學術名著・第二輯》。臺北：世界書局，1974 影印武英殿聚珍版。
〔宋〕司馬光，《資治通鑑》。北京：北京古籍出版社，1956 影印清翻刻元刊本。
〔宋〕李心傳編，《建炎以來繫年要錄》。臺北：文海出版社，1967 影印清刊本。
〔宋〕李　燾，《續資治通鑑長編》。北京：中華書局，1979 點校本。
〔宋〕歐陽修，《新唐書》。北京：中華書局，1975 點校本。
〔元〕脫　脫，《宋史》。北京：中華書局，1985 點校本。
〔元〕脫　脫，《金史》。北京：中華書局，1975 點校本。
〔明〕宋　濂，《元史》。北京：中華書局，1976 點校本。
〔清〕王相箋注，《狀元閣女四書集註》。臺北中央研究院中國文哲研究所圖書館藏 1885 年刊本。
〔清〕張廷玉，《明史》。北京：中華書局，1974 點校本。
〔清〕國家圖書館分館（北京）編，《裘氏重修家譜》。北京：線裝書局，2002 影印清康熙間鈔本。
〔清〕董誥等編，《全唐文》。北京：中華書局，1983 影印清嘉慶刊本。
《大正新脩大藏經》。臺北：中華佛教文化館影印大藏經委員會，1959 影印大正原版。

臺灣大學學術期刊資料庫

《繪圖孝經讀本》。上海：錦章圖書局，1911。
中央研究院歷史語言研究所輯校，《明武宗實錄》。臺北：中央研究院歷史語言研究所，1966。
中國第一歷史檔案館整理，《康熙起居注》。北京：中華書局，1984。
李敏修編撰，《中州先哲傳》。經川圖書館出版，出版年不詳。哈佛大學燕京圖書館藏。
周天游輯注，《八家後漢書輯注》。上海：上海古籍出版社，1986。
周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編》上、下冊。上海：上海古籍出版社，1992。
周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續編》。上海：上海古籍出版社，2001。
國立中央圖書館編，《四庫經籍提要索引》。臺北：國立中央圖書館，1994。

（二）地方志

〔元〕馬澤修，袁楠纂，《延祐四明志》。北京：中華書局，1990 影印清咸豐四年《宋元四明六志》本。
〔清〕文聚奎等修，吳增逵等纂，同治《新喻縣志》。臺北：成文出版社，1989 影印清同治十二年刊本。
〔清〕王琛修，張景祁纂，光緒《邵武府志》。臺北：成文出版社，1967 影印清光緒二十六年刊本。
〔清〕仲振履原修，張鶴齡續纂，咸豐《興寧縣志》。臺北：成文出版社，1966 影印民國十八年鉛印本。
〔清〕周春著，管庭芬批訂，咸豐《海昌勝覽》。臺北：成文出版社，1983 影印清咸豐二年手抄本。
〔清〕宮懋讓等修，李文藻等纂，乾隆《諸城縣志》。臺北：成文出版社，1976 影印清乾隆二十九年刊本。
〔清〕屠英等修，江蕃等纂，道光《肇慶府志》。臺北：成文出版社，1967 影印清光緒二年重刊清道光十三年刊本。
〔清〕張寶琳修，王棻纂，光緒《永嘉縣志》。臺北：成文出版社，1983 影印民國二十四年補刻版。
〔清〕斐大中修，秦緗業纂，光緒《無錫金匱縣志》。臺北：成文出版社，1970 影印清光緒七年刊本。
〔清〕蔣繼洙修，李樹藩纂，同治《廣信府志》。臺北：成文出版社，1970 影印清同治十二年刊本。
〔清〕關培鈞修，劉洪澤纂，同治《新化縣志》。臺北：成文出版社，1975 影印清同治十一年刊本。

（三）文集

〔唐〕柳宗元，《河東先生龍城錄》，收入《筆記小說大觀・八編》。臺北：新興書局，

臺灣大學學術期刊資料庫

1988。
〔宋〕文彥博，《潞公文集》，《文淵閣四庫全書》第 1100 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕方大琮，《鐵菴集》，《文淵閣四庫全書》第 1178 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕司馬光，《家範》。山東：山東友誼書社，1992 影印清朱軾重刻溫公家範本。
〔宋〕朱　熹，《晦庵集》，《文淵閣四庫全書》第 1143-1146 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕吳　泳，《鶴林集》，《文淵閣四庫全書》第 1176 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕宋　祁，《景文集》，《文淵閣四庫全書》第 1088 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕范祖禹，《范太史集》，《文淵閣四庫全書》第 1100 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕范純仁，《范忠宣集》，《文淵閣四庫全書》第 1104 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕孫應時，《燭湖集》，《文淵閣四庫全書》第 1166 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕徐　鉉，《騎省集》，《文淵閣四庫全書》第 1085 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕真德秀，《西山文集》，《文淵閣四庫全書》第 1174 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕袁　燮，《絜齋集》，《文淵閣四庫全書》第 1157 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕許景衡，《橫塘集》，《文淵閣四庫全書》第 1127 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕陸九淵，《象山集》，《文淵閣四庫全書》第 1156 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕曾　協，《雲莊集》，《文淵閣四庫全書》第 1140 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕趙汝騰，《庸齋集》，《文淵閣四庫全書》第 1181 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕趙　蕃，《淳熙稿》，《文淵閣四庫全書》第 1155 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕劉清之，《戒子通錄》，《文淵閣四庫全書》第 703 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕黎靖德編，王星賢點校，《朱子語類》。臺北：華世出版社，1987 影印北京中華書局點校本。
〔宋〕穆　修，《穆參軍集》，《文淵閣四庫全書》第 1087 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔宋〕魏了翁，《鶴山集》，《文淵閣四庫全書》第 1172-1173 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕元好問著，姚奠中主編，《元好問全集》。太原：山西人民出版社，1990 點校本。
〔元〕許　衡，《魯齋遺書》，《文淵閣四庫全書》第 1198 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕揭傒斯，《文安集》，《文淵閣四庫全書》第 1208 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔元〕揭傒斯著，李夢生點校，《揭傒斯全集》。上海：上海古籍出版社，1985 點校本。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔元〕程端禮，《程氏家塾讀書分年日程》，收入《中國學術名著・第五輯》。臺北：世界書局，1981。
〔明〕天然癡叟，《石點頭》。臺北：文光出版社，1969 影印清同仁堂刊本。
〔明〕王　直，《抑菴文後集》，《文淵閣四庫全書》第 1241 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕王　恭，《白雲樵唱集》，《文淵閣四庫全書》第 1231 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕王守仁，《王陽明年譜》，收入《王陽明全書》四。臺北：正中書局，1979 據謝廷傑彙本重編。
〔明〕朱升著，劉尚恒點校，《朱楓林集》。合肥：黃山書社，1992 點校本。
〔明〕朱鴻輯，《孝經總類》，在《續修四庫全書・經部・孝經類》。上海：上海古籍出版社，1995 影印北京圖書館藏明抄本。
〔明〕何　瑭，《柏齋集》，《文淵閣四庫全書》第 1266 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕何喬新，《椒邱文集》，《文淵閣四庫全書》第 1249 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕何景明，《大復集》，《文淵閣四庫全書》第 1267 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕吳　悌，《吳疎山先生遺集》，收入《四庫全書存目叢書・史部・傳記類》。臺南：莊嚴文化事業，1996 影印湖南圖書館藏清咸豐二年頤園刻本。
〔明〕宋　濂，《文憲集》，《文淵閣四庫全書》第 1223-1224 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕李　樂，《見聞雜記》。上海：上海古籍出版社，1986 影印明萬曆刻、清補修本。
〔明〕李東陽，《懷麓堂集》，《文淵閣四庫全書》第 1250 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕汪道昆著，胡益民、余國慶點校，《太函集》。合肥：黃山書社，2004 點校本。
〔明〕林　俊，《見素集》，《文淵閣四庫全書》第 1257 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕邵　寶，《容春堂別集》，《文淵閣四庫全書》第 1258 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕胡　直，《衡廬精舍藏稿》，《文淵閣四庫全書》第 1287 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕唐文鳳，《梧岡集》，《文淵閣四庫全書》第 1242 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕唐順之，《荊川集》，《文淵閣四庫全書》第 1276 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕孫承恩，《文簡集》，《文淵閣四庫全書》第 1271 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕海瑞撰，《備忘集》，《文淵閣四庫全書》第 1286 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕馬文升，《馬端肅奏議》，《文淵閣四庫全書》第 427 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕張　嶽，《小山類稿》，《文淵閣四庫全書》第 1272 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔明〕梁　潛，《泊菴集》，《文淵閣四庫全書》第 1237 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕許相卿，《雲村集》，《文淵閣四庫全書》第 1272 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕陸　深，《儼山集》，《文淵閣四庫全書》第 1268 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕陸人龍編撰，《型世言》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1992。
〔明〕陶宗儀，《輟耕錄》，《文淵閣四庫全書》第 1040 冊。臺北：臺灣商印務書館，1983。
〔明〕程敏政，《篁墩文集》，《文淵閣四庫全書》第 1252-1253 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕馮從吾，《少墟集》，《文淵閣四庫全書》第 1293 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕馮夢龍，《古今小說》。上海：上海古籍出版社，1995 影印明天許齋刻本。
〔明〕黃　佐，《泰泉鄉禮》，《文淵閣四庫全書》第 142 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕楊　榮，《文敏集》，《文淵閣四庫全書》第 1240 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕楊　爵，《楊忠介集》，《文淵閣四庫全書》第 1276 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕楊士奇，《東里續集》，《文淵閣四庫全書》第 1238-1239 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕葉春及，《石洞集》，《文淵閣四庫全書》第 1286 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕葛　昕，《集玉山房稿》，《文淵閣四庫全書》第 1296 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕虞淳熙，《孝經集靈》，收入〔明〕朱鴻輯，《孝經總類》，《續修四庫全書・經部・孝經類》。上海：上海古籍出版社，1995 影印北京圖書館藏明抄本。
〔明〕管志道，《從先維俗議》，收入《四庫全書存目叢書・子部・雜家類》。臺南：莊嚴文化事業，1995 影印天津圖書館藏明萬曆三十年徐文學刻本。
〔明〕劉宗周，《劉蕺山集》，《文淵閣四庫全書》第 1294 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕鄭　真，《滎陽外史集》，《文淵閣四庫全書》第 1234 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕韓　雍，《襄毅文集》，《文淵閣四庫全書》第 1245 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕韓邦奇，《苑洛集》，《文淵閣四庫全書》第 1269 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕歸有光，《震川集》，《文淵閣四庫全書》第 1289 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔明〕顧憲成，《涇皋藏稿》。臺北：中央研究院歷史語言研究所傅斯年圖書館藏清刊本。
〔清〕毛奇齡，《西河集》，《文淵閣四庫全書》第 1320-1321 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔清〕冉覲祖，《孝經詳說》，收入《四庫全書存目叢書・經部・孝經類》。臺南：莊嚴文化事業，1997 影印復旦大學圖書館藏清光緒七年大梁書局刻五經詳說本。
〔清〕皮名振，《清皮鹿門先生錫瑞年譜》，收入《新編中國名人年譜集成》第 16 輯。臺北：臺灣商務印書館，1981。
〔清〕朱彝尊著，許維萍等點校，《點校補正經義考》，收入《中央研究院中國文哲研究所籌備處古籍整理叢刊》。臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999 點校本。

臺灣大學學術期刊資料庫

〔清〕李之素，《孝經內外傳》，收入《四庫全書存目叢書・經部・孝經類》。臺南：莊嚴文化事業，1997 影印中國科學院圖書館藏清康熙六十年寶田山莊刻本。
〔清〕李海觀，《歧路燈》。上海：上海古籍出版社，1990 影印上海圖書館藏清鈔本。
〔清〕李顒著，陳俊民點校，《二曲集》。北京：中華書局，1996 點校本。
〔清〕張伯行，《小學集解》，《四庫全書存目叢書》子部第 3 冊。臺南：莊嚴文化事業，1995 影印清同治重刻正誼堂全書本。
〔清〕張伯行編，《學規類編》。《四庫全書存目叢書》子部第 24 冊。臺南：莊嚴文化事業，1995 影印清同治重刻正誼堂全書本。
〔清〕陳其元，《庸閒齋筆記》。上海：上海古籍出版社，1997 影印華東師範大學圖書館藏清同治十三年刻本。
〔清〕陳治安輯，《孝經合解》。北京國家圖書館藏康熙四十年刊本。
〔清〕章學誠，《婦學》，收入《筆記小說大觀・五編》。臺北：新興書局，1974。
〔清〕湯斌著，范志亭、范哲輯校，《湯斌集》。鄭州：中州古籍出版社，2003 點校本。
〔清〕黃奭輯，《黃氏逸書考》。上海：上海古籍出版社，1997 影印清道光黃氏刻，民國二十三年江都朱長圻補刊本。
〔清〕藍鼎元，《女學》，《叢書集成・三編》第 23 冊。臺北：新文豐出版公司，1997。
〔清〕藍鼎元，《鹿洲初集》，《文淵閣四庫全書》第 1327 冊。臺北：臺灣商務印書館，1983。
〔清〕顏元著，王星賢、張芥塵、郭征點校，《顏元集》。北京：中華書局，1987 以顏李叢書本為點校底本。
劉禺生（成禺）著，錢實甫點校，《世載堂雜憶》，收入《歷代史料筆記叢刊・清代史料筆記》。北京：中華書局，1960。
徐 梓、王雪梅編，《蒙學要義》。太原：山西教育出版社，1991。

二、近人論著

（一）專書

王力堅，《清代才媛文學之文化考察》。臺北：文津出版社，2006。
王振忠，《徽州社會文化史探微》。上海：上海社會科學院，2002。
朱鴻林，《中國近世儒學實質的思辨與習學》。北京：北京大學出版社，2005。
池小芳，《中國古代小學教育研究》。上海：上海教育出版社，1998。
冷德熙，《超越神話——緯書政治神話研究》。北京：東方出版社，1996。
吳洪成主編，《中國小學教育史》。太原：山西教育出版社，2006。
李弘祺，《宋代官學教育與科舉》。臺北：聯經出版，1994。
周振鶴，《聖諭廣訓集解與研究》。上海：上海書店出版社，2006。
尚聖德主編，《中華經典蒙書集注》。北京：華文出版社，2002。
侯外廬主編，《宋明理學史》。北京：人民出版社，1984-1987。

臺灣大學學術期刊資料庫

胡文楷編，《歷代婦女著作考》。上海：上海古籍出版社，1985。
胡美琦，《中國教育史》。臺北：三民書局，1990。
胡曉真，《才女徹夜未眠：近代中國女性敘事文學的興起》。臺北：麥田出版，2003。
唐長孺，《魏晉南北朝史論拾遺》。北京：中華書局，1982。
徐　梓，《蒙學讀物的歷史透視》。武漢：湖北教育出版社，1996。
徐復觀，《中國思想史論集》。臺北：學生書局，1983。
高明士，《中國中古的教育與學禮》。臺北：臺大出版中心，2005。
常建華，《明代宗族研究》。上海：人民出版社，2005。
康　樂，《從西郊到南郊：國家祭典與北魏政治》。臺北：稻禾出版社，1995。
張志公，《傳統語文教育教材論——暨蒙學書目和書影》。上海：上海教育出版社，1992。
陳雯怡，《由官學到書院：從制度與理念的互動看宋代教育的演變》。臺北：聯經出版，2004。
陳鐵凡，《孝經學源流》。臺北：國立編譯館，1986。
程端禮，《程氏家塾讀書分年日程》。臺北：世界書局，1981。
華　瑋，《明清婦女之戲曲創作與批評》。臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003。
費絲言，《由典範到規範：從明代貞節烈女的辨識與流傳看貞節觀念的嚴格化》。臺北：國立臺灣大學文學院，1996。
賈志揚，《宋代科舉》。臺北：東大出版社，1995。
熊賢君，《中國女子教育史》。太原：山西教育出版社，2006。
劉尚恒，《徽州刻書與藏書》。揚州：廣陵書社，2003。
韓錫鐸主編，《中華蒙學集成》。瀋陽：遼寧教育出版社，1993。
羅傳奇、吳雲生，《王安石教育思想研究》。南昌：江西教育出版社，1991。
Bol, Peter. *This Culture of Ours.* Stanford: Stanford University Press, 1992.
Ebrey, Patricia. *The Inner Quarters.* Berkeley: University of California Press, 1992.
Hsiung, Ping-chen. *A Tender Voyage: Children and Childhood in Late Imperial China.* Stanford: Stanford University Press, 2005.
Ko, Dorothy. *Teachers of the Inner Chambers.* Stanford: Stanford University Press, 1994.
Mann, Susan. *Precious Records: Women in China's Long Eighteenth Century.* Stanford: Stanford University Press, 1997.
Schneewind, Sarah. *Community Schools and the State in Ming China*. Stanford: Stanford University Press, 2006.

（二）論文

王光宜，〈明代女教書研究〉。臺北：國立臺灣師範大學歷史研究所碩士論文，1999。
朱鳳玉，〈敦煌蒙書中的婦女教育〉，收入周愚文、洪仁進主編，《中國傳統婦女與家庭教育》。臺北：師大書苑，2005。
江乾益，〈漢儒論明堂制度〉，《興大中文學報》6 期，1993，臺中。

臺灣大學學術期刊資料庫

呂妙芬，〈晚明士人論《孝經》與政治教化〉，《臺大文史哲學報》61 期，2004，臺北。
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》48 期，2005，臺北。
呂妙芬，〈清初河南的理學復興與孝弟禮法教育〉，收入高明士編，《東亞傳統教育與學禮學規》。臺北：臺大出版中心，2005。
呂妙芬，〈做為儀式性文本的《孝經》：明清士人《孝經》實踐的個案研究〉，《中央研究院近代史研究所集刊》60 期，2008，臺北。
呂妙芬，〈晚明到清初《孝經》詮釋的變化〉，收入《理解、詮釋與儒家傳統國際研討會論文集》。將由中央研究院中國文哲研究所出版。
周愚文，〈唐代婦女與家庭教育初探〉，收入周愚文、洪仁進主編，《中國傳統婦女與家庭教育》。臺北：師大書苑，2005。
林惠勝，〈試說南朝孝倫理：以《南史．孝義傳》為主的析論〉，《暨大學報》4 卷 2 期，2000，南投。
林麗月，〈孝道與婦道：明代孝婦的文化史考察〉，《近代中國婦女史研究》6 期，1998，臺北。
邵治國，〈武則天明堂政治和明堂大火考〉，《唐都學刊》21 卷 2 期，2005，西安。
胡吉勛，〈明嘉靖中天地分祀、明堂配享爭議關係之考察〉，《中國文化研究所學報》44 期，2004，香港。
馬孟晶，〈女性生活的文化圖像〉，收入劉芳如、張華芝編，《群芳譜——女性的形象與才藝》。臺北：國立故宮博物院，2003。
張　兵，〈望社的形成與詩文化活動〉，《西北師大學報》39 卷 6 期，2002，蘭州。
郭志高、李達林，〈陳弘謀撰輯刊刻書籍考略〉，收入朱方楓編，《陳宏謀研究論文集》。桂林：廣西師範大學出版社，1998。
陳國燦、吳愛芬，〈宋代兩浙路蒙學初探〉，《浙江師大學報》1998 年第 6 期，金華。
陶晉生，〈北宋士族婦女的教育〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》67 本 1 分，1996，臺北。
勞悅強，〈《孝經》中似有還無的女性——兼論唐以前孝女罕見的現象〉，《中國文哲研究集刊》24 期，2004，臺北。
游惠遠，〈明代婦女的才藝教育〉，收入周愚文、洪仁進主編，《中國傳統婦女與家庭教育》。臺北：師大書苑，2005。
馮力行，〈陳宏謀教育思想與教學實踐〉，《社會科學家》1996 年第 5、6 期，桂林。
黃寬重，〈家族興衰與社會網絡：以宋代的四明高氏家族為例〉，《東吳歷史學報》11 期，2004，臺北。
楊　果，〈宋人墓誌中的女性形象解讀〉，《東吳歷史學報》11 期，2004，臺北。
董　倩，〈明代社會述論〉，《青海師範大學學報》1998 年第 4 期，西寧。
詹石窗，〈明堂思想考論〉，《中國哲學史》2000 年第 4 期，北京。

臺灣大學學術期刊資料庫

鄒志勇，〈唐代蒙學述略〉，《山西大學學報》2001 年第 6 期，太原。
趙克生，〈明代郊禮改制述論〉，《史學集刊》2004 年第 2 期，長春。
劉祥光，〈中國近世地方教育的發展——徽州文人、塾師與初級教育（1100-1800）〉，《中央研究院近代史研究所集刊》28 期，1997，臺北。
劉靜貞，〈女無外事？——墓誌碑銘中所見之北宋士大夫社會秩序理念〉，《婦女與兩性學刊》4 期，1983，臺北。
劉靜貞，〈歐陽脩筆下的宋代女性——對象、文類與書寫期待〉，《臺大歷史學報》32 期，2000，臺北。
劉靜貞，〈書寫與事實之間——《五代史記》中的女性像〉，《中國史學》12 期，2002，東京。
蔣竹山，〈湯斌禁毀五通神——清初政治菁英打擊通俗文化的個案〉，《新史學》6 卷 2 期，1995，臺北。
鄭振滿，〈中國家族史研究：歷史學與人類學的不同視野〉，《廈門大學學報》1991 年第 4 期，廈門。
閻鴻中，〈周秦漢時代家族倫理之變遷〉。臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1997。
盧建榮，〈從在室女墓誌看唐宋性別意識的演變〉，《國立臺灣師範大學歷史學報》25 期，1997，臺北。
濮傳真，〈南朝孝經學與玄理之關係〉，《孔孟月刊》32 卷 8 期，1994，臺北。
鐵愛花，〈宋代女性閱讀活動初探〉，《史學月刊》2005 年 10 期，鄭州。
〔日〕山崎純一，〈關於兩部女訓書《女論語》、《女孝經》的基礎研究〉，收入鄧小南編，《唐宋女性與社會》上冊。上海：上海辭書出版社，2003。
〔日〕大澤顯浩，〈啟蒙と舉業のあいだ——傳統中國における知識の階層性〉，《東洋文化研究》7 號，2005，東京。
〔日〕內藤湖南，〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編，《日本學者研究中國史論著選譯》。北京：中華書局，1992。
〔日〕吉川忠夫，〈六朝時代における《孝經》の受容〉，收入氏著，《六朝精神史研究》。京都：同朋舍，1984。
〔日〕佐藤廣治著，羅霖譯，〈孝經在經學上地位之考察〉，《國立中山大學文史學研究所月刊》，3 卷 2 期，1934，廣州。
Birge, Bettine. “Chu Hsi and Women’s Education,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education: The Formative Stage*. Taipei: SMC Publishing Inc. 1989.
Chu, Ron-Guey “Chu Hsi and Public Instruction,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education.*
Kelleher, M. Theresa. “Back to Basics: Chu Hsi’s *Elementary Learning* (*Hsiao-Hsüeh*),” in Wm.

臺灣大學學術期刊資料庫

Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*.

Lee, Thomas H. C. “The Discovery of Childhood: Children Education in Sung China (960-1269),” in Sigrid Paul ed, *Kulture: Begriff und Wort in China and Japan.* Berlin: Dietrich Reimer Verlag, 1984.

Lee, Thomas H. C. “Sung Schools and Education Before Chu Hsi,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*.

Leung, Angela Ki Che. “Elementary Education in the Lower Yangtze Region in the Seventeenth and Eighteenth Centuries,” in Benjamin Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900.* Taipei: SMC Publishing Inc. 1996.

Wu, Pai-yi. “Education of Children in the Sung,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education*.

Rowe, William. “Education and Empire in Southwest China,” in Benjamin Elman and Alexander Woodside, eds., *Education and Society in Late Imperial China, 1600-1900*.

Zürcher, Erik. “Buddhism and Education in T’ang Times,” in Wm. Theodore de Bary and John W. Chaffee eds., *Neo-Confucian Education.*

臺灣大學學術期刊資料庫

The Evolution of *The Classic of Filial Piety:* Elementary Education and the Shaping of Women

Lu, Miaw-fen*

Abstract

This article discusses the roles *The Classic of Filial Piety* played in elementary and female education, as well as the evolution of the text in Chinese history. The article is divided into three sections. First, I point out an interesting phenomenon revealed in historical records. Namely, the way in which female biographies indicate the increasing importance of *The Classic of Filial Piety* in female education during late imperial China. Interestingly, male biographies demonstrate the opposite trend. Mentions of *The Classic of Filial Piety* in male biographies are more popularly seen in records before the Sung dynasty. Based on more than two hundreds records, I also discuss certain aspects of female education in literati families, and analyze the patterns of biographical writing. *The Classic of Filial Piety* often appeared in female biographies along with *The Analects* and *The Biographies of Women* (*Lie Nu Zhuan)*, which, in addition to delineating the facts, served primarily to indicate the moral characters of the biographees.

Second, I provide some explanations for the aforementioned phenomenon revealed in historical records. I suggest that this phenomenon does not reflect the actual reception of the text, but rather a change in its status. Based on an investigation of historical records related to *The Classic of Filial Piety* in Chinese history, which I searched using the Scripta Sinica Database, I found that the text that played a significant role in political culture before the Sung become mainly a primer after the Southern Sung and Yuan Dynasties. Even though as a primer it might have reached a larger audience, the marginalization of the text in political and elite circles caused it to figure less prominently in male biographies.

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

臺灣大學學術期刊資料庫

Finally, I discuss the role *The Classic of Filial Piety* played in elementary education during late Imperial China. I point out how the Neo-Confucian educational proposals and gradually competitive environments in the market of education caused *The Classic of Filial Piety* to cease to be the most significant or popular primer. Even so, it continued to occupy a fairly important position in elementary education; its rich historical heritage prevented it from a total decline. I also offer three early-Qing cases to illuminate how the state and literati would promote the *The Classic of Filial Piety* along with their political and educational agenda.

Keywords: elementary education, female education, *The Classic of Filial Piety*.

臺灣大學學術期刊資料庫