

## 《孝經》中似有還無的女性 ——兼論唐以前孝女罕見的現象

勞悅強

新加坡國立大學中文系助理教授

中國人特別講究孝道，從漢朝開始就流行著一部基本上人人共知的經典叫做《孝經》。孝本來好像是不言自明的一種個人德行，而其中一個似乎不言自明的特點就是孝的普世性，換言之，孝是放諸四海而皆準的一種德行，這個四海當然是沒有性別分界的。誠如曾子所言：「夫孝，置之而塞乎天地，溥之而橫乎四海，施諸後世而無朝夕，推而放諸東海而準，推而放諸西海而準，推而放諸南海而準，推而放諸北海而準。」<sup>1</sup>但是，事實是否真的如此？

有關宣揚孝道的讀物，最具影響的莫若元朝郭居敬編的《二十四孝》。書中二十四個代表純孝的典型人物中，只有唐代的唐夫人是女性，而且，更重要的是，唐夫人的孝德並非見於她對自己父母的敬愛上，而是從她對她的婆婆每天無微不至的照顧，包括用自己的乳汁餵養她，這些無私的行為上表露出來的。我們很難相信，到元朝為止的中國歷史中只有一位婦女可以稱得上是孝的。事實上，史籍所載，史家自言婦女本性孝順的記錄，亦非鮮見。例如，史載東漢馬援有三女，皆「孝順小心，婉靜有禮」<sup>2</sup>。《晉書》卷九十六 列女·劉聰妻劉氏傳 就說劉氏「性孝友」<sup>3</sup>。又《魏書》卷九十二 列女·貞孝女宗傳 也說貞孝女宗「性至

---

本文作者修訂原稿時，幸蒙三位匿名審稿人惠賜高見，俾得減免紕繆，謹此特申謝忱。又本文在初步研究階段，曾獲新加坡國立大學暨社會科學學院之資助，於此亦一併致謝。

<sup>1</sup> 見〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（臺北：藝文印書館，1976年，影印清嘉慶二十年〔1815〕江西府學刊《十三經注疏》本），卷48 祭義，頁821。

<sup>2</sup> 見〔宋〕范曄：《後漢書》（北京：中華書局，1973年），第2冊，頁408。

<sup>3</sup> 〔唐〕房玄齡等：《晉書》（北京：中華書局，1974年），第8冊，頁2519。

孝」。同卷 河東姚氏女 謂姚氏「年六、七歲，便有孝性」<sup>4</sup>。足見史家並不認為女性本性不能孝友，或者並無一定的孝友行為。然而，現存唐以前的史乘、雜記以及文集碑銘各種文獻絕少有孝女或孝婦的記錄。由此推測，女孝罕見的現象似乎是由於政府、社會以至文人史家普遍地未能夠公開承認婦女的孝友行為所致。這自然跟上述文獻絕大部分都由男性作者撰寫有一定的關係，但是，孝女罕見於史籍，其中的原因卻又絕非一個化約性的作者性別考量所能夠圓滿解釋的。女孝這種性別上的偏欹固然很具象徵意義，而且也並不是從元代的《二十四孝》才開始的，值得我們深入探討。

中國歷代正史中往往都有「孝友傳」、「孝義傳」一類的傳記，最早的應該是南朝劉宋時期范曄(398-445)的《後漢書》。書中卷三十九 劉趙淳于江劉周趙列傳 一篇，雖然並無標明講孝義，但是，全篇其實卻專記了十五個以孝義顯名的人物。值得注意的是，他們都是男性。接下來是唐代房玄齡等所編修的《晉書》，是書中卷八十八為 孝友傳 ，記載的是李密等十四位孝子的傳記。既謂「孝子」，因此傳中並沒有包括任何德堪孝義的婦女。我們再看看《後漢書》和《晉書》兩篇記錄孝子的傳記，卷首都有作者的一段序文。范曄一開始即引《孝經·聖治章第九》中孔子曰：「夫孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天，則周公其人也。」而文末則謂「存誠以盡行，孝積而祿厚者，此能以義養也」。從「配天」與「祿厚」看來，范曄要表揚的孝義恐怕只有男性才能承擔，因為他講的孝義顯然是著重在居位從政的人物身上所體現的德行，無怪乎他所記錄的都只是孝子。《晉書》的 孝友傳 序論雖然說到孝道「用之於國，動天地而降休徵；行之于家，感鬼神而昭景福」，好像家國並重，但是，傳中卻沒有一個值得表揚的孝女孝婦<sup>5</sup>。唐代以前的最後一部正史是《隋書》，是書固然成於唐代，而其中也有一篇 孝義傳 。該傳的序論開篇即引用《孝經》云：「夫孝，天之經也，地之義也，人之行也。」並且指出「匹夫匹婦行之於閭閻，則播徽烈於當年，揚休名於千載」<sup>6</sup>。可是整篇

<sup>4</sup>〔北齊〕魏收：《魏書》（北京：中華書局，1974年），第6冊，頁1984-1985。

<sup>5</sup> 見房玄齡等：《晉書》，第7冊，頁2273。又《周書》卷四十六 孝義傳 一共收錄九人，均為男性。該傳序論云：「夫塞天地而橫四海者，其唯孝乎！奉大功而立顯名者，其唯義乎！何則？孝始事親，惟后資於致治。義在合宜，惟人賴以成德。」見〔唐〕令狐德棻：《周書》（北京：中華書局，1971年），第3冊，頁825。《周書》的主要編纂者是令狐德棻(583-666)，唐初人，跟《晉書》編撰者房玄齡同時，兩人對孝義的看法都以《孝經》為準，而且都著重孝道的政治本質和教化作用。

<sup>6</sup>〔唐〕魏徵等：《隋書》（北京：中華書局，1973年），第6冊，卷72，頁1661。

孝義傳 收錄十五人，全都是男性。不知那些行孝於閭閻的匹婦到底哪？去了？這到底是一個甚麼現象？如果孝真是放諸四海皆準的一種德行，那麼，這個四海顯然是有性別分界的。至少我們可以說，唐代以前，孝的世界的確是陰陽二分，男女殊途的，而孝主要是男性的德行，甚至可能還是男性的政治權利。

孝德既然見諸史籍，而且往往跟家國大事攸關，可見孝德在古代並非只作為個人的私德來看待。換言之，如果我們要比較全面地了解孝德的歷史意義，那麼，特定時代的社會、政治、甚至經濟各方面的有關變數都必須深入分析。另一方面，如果我們上述的說法能夠成立，那麼，這種以性別界限區分孝德的歷史事實理應很早就有一個文獻上根據，而這個文獻又必然有一定的經典地位。《孝經》既然是專門闡發孝道的經典，體系最為完整，而且從時間上而言，它似乎在先秦時期已經流傳<sup>7</sup>，到了漢代更變成非常流行的童蒙讀本，它的影響自然應該最為深遠。此外，漢朝人認為《孝經》出自孔子之手<sup>8</sup>，《孝經》的權威地位，更是不容置疑。故此，本文將從語言文字的角度，仔細分析《孝經》中所宣揚有關孝道的思想，重點在於追溯孝德之專屬男性這個現象是否跟《孝經》的思想有一定的關係。必須強調，男孝獨尊的歷史現象必然由多方面的歷史因素導致，本文旨在針對《孝經》在意識形態方面對這一個比較少人注意的現象可能產生的影響，作一

<sup>7</sup> 《呂氏春秋》成書於戰國末期，其中卷十六 察微 指名徵引《孝經》。原文為：「《孝經》曰：『高而不危，所以長守貴也。滿而不溢，所以長守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人。』」見陳奇猷校釋：《呂氏春秋校釋》（上海：學林出版社，1984年），第3冊，頁1003。按這段文字與通行本今文《孝經·諸侯章第三》完全相同。另外，同書卷十四 孝行 又有這樣一段文字：「故愛其親，不敢惡人；敬其親，不敢慢人。愛敬盡於事親，光耀加於百姓，究於四海，此天子之孝也」（第2冊，頁731-732）。這段文字雖然沒有註明出處，但是卻和《孝經·天子章第二》的內容基本上一致。從《呂氏春秋》這兩段引文，我們可以推斷《孝經》最遲在戰國末期已經成書流行了。又據〔清〕魏源《孝經集傳·序》，魏文侯已經為《孝經》作傳。如果此說屬實，則《孝經》在西元前四世紀就已經成書了。魏源說見《魏源集》（北京：中華書局，1976年），上冊，頁140。按魏文侯《孝經傳》大概東漢末尚存，蔡邕（129-192）明堂論 嘗引之。班固《漢書·藝文志》載錄《孝經》雜傳四篇，其中或許包括魏文侯的《孝經傳》，亦未可知。見〔漢〕班固：《漢書》（北京：中華書局，1983年），第6冊，卷30，頁1718。至後魏賈思勰《齊民要術》猶引及。然《孝經傳》久佚，吉光片羽，可見〔清〕馬國翰：《玉函山房輯佚書》（光緒九年癸未 [1883] 長沙？婁館補校開雕），卷40。有關《孝經》成書年代的討論，可參看William Boltz, "Hsiao Ching," in Michael Loewe, ed., *Early Chinese Texts: A Bibliographical Guide*, Early China Special Monograph Series No. 2 (Berkeley: The Society for the Study of Early China, the Institute of East Asian Studies, University of California, Berkeley, 1993), pp. 141-153.

<sup>8</sup> 司馬遷《史記·仲尼弟子列傳》及班固《漢書·藝文志》都主張此說。

個微觀的分析；我們並非認為《孝經》的存在以及政府對此經的宣傳本身就足以導致男孝獨尊。

## 一、《孝經》文本的性別分析與孝道的政治傳播

現今通行的《孝經》是儒家《十三經》中篇幅最短的一部，全書只有一千七百七十八字<sup>9</sup>。漢朝政府希望「六合同風，九州共貫」<sup>10</sup>；其中一項重要措施就是推崇孝道，企圖以孝治天下；除西漢高祖和東漢光武帝而外，漢代皇帝諡號都有孝字，換言之，幾乎所有漢代皇帝都在身後被褒譽為孝子<sup>11</sup>。又漢代上自皇帝，下至郡吏，莫不自以「為人父母」為任<sup>12</sup>。這是漢朝政府在官民之間特創的一項構擬關係 (fictive relationship)<sup>13</sup>。雖然這種構擬關係目的在於說明牧民者如父母愛

<sup>9</sup> 通行本《孝經》乃所謂《今文孝經》。另外又有《古文孝經孔氏傳》，共二十二章，與通行本《孝經》分章稍異，而內容大致相同。《古文孝經》相傳為漢初魯恭王壞孔壁時所得，後孔安國為之作傳。據《四庫全書總目》，《孔傳》恐怕是後人偽造，而《古文孝經》一卷，唐初仍見存，但《隋書·經籍志》已稱「梁末亡逸，今疑非古本。」此書稍後更在中土失傳，至清初始由國人從日本購得攜返中土。《古文孝經》有「閨門章」，但是，所謂「閨門」只是對家庭的指稱，並非特別針對婦女而言。這是「閨門」的古義。有關《古文孝經》的流傳情況，可看胡平生：《孝經》是怎樣的一本書，《孝經譯注》（北京：中華書局，1996年），頁11-20。

<sup>10</sup> 西漢昭、宣時王吉語。見班固：《漢書》，第10冊，卷72，頁3063。

<sup>11</sup> 漢代諡法自惠帝以下皆稱孝，同時，文帝時置《孝經》博士。此外，惠帝四年春正月曾下令，「舉孝悌力田者，復其身」。由此可見，漢朝政府崇孝大概應該是從惠帝、呂后、文帝時期開始的。漢文帝本人還因為母親生病時，他自己「衣不解帶，親嘗湯藥」而廁身二十四孝。

<sup>12</sup> 《詩經·小雅·南山有臺》：「樂只君子，民之父母。」《禮記·大學》引此詩，並謂「民之所好好之，民之所惡惡之，此之謂民之父母」。可見「為民父母」之說，本有經典根據。《鹽鐵論·備胡第三十八》：「天子者，天下之父母也。」這是漢人自己最直接的說明。又《漢書·宣帝紀》，宣帝本人直接說：「導民以孝，則天下順。」見〔漢〕桓寬：《鹽鐵論》（臺北：臺灣中華書局，1968年《四部備要》本），卷7，頁2b。

<sup>13</sup> 自春秋末年開始，西周以來依賴血緣關係維持的宗統與君統合一的封建政治制度逐漸瓦解，郡縣制開始出現，此時，君臣關係開始變成分屬偶然，而非靠血緣關係彌繫。在宗統和君統合一的情況下，忠孝也是二而一的結合，而且忠更包含在孝之中，本身還沒有成為一個獨立的價值概念。漢初高祖立國，企圖分封同姓諸王，此制到了文帝的時候已經開始出現種種毛病，而文帝在此時特別強調以孝治國，恐怕並非只是歷史的巧合。武帝以後，同姓封建基本上已經成為歷史回憶，而漢朝政府的移孝作忠，也是這個時候推動最力。直至東漢光武帝中興，一登皇位立即自稱「為人父母」，這是文獻上最先出現漢帝如此自稱的記載。見范曄：《後漢書》，第1冊，卷1上 光武帝紀，頁22。按西漢武帝時嚴延年為郡守，治酷，其母嘗責之曰：「幸得備郡守，專治千里，不聞仁愛教化，

護子女一般崇尚仁愛，但是其中一個消息，無疑也是鼓勵百姓對君父孝順。由此，我們不難明白漢朝政府為甚麼特別要崇揚《孝經》<sup>14</sup>。孝文帝時，還特別為《論語》和《孝經》置博士，後來又要求凡通所謂五經的博士同時須通《孝經》，《孝經》博士才告廢。不過，據《漢書·藝文志》：「漢興，長孫氏、博士江翁、少府后倉、諫大夫翼奉、安昌侯張禹傳之（指《孝經》），各自名家。」<sup>15</sup>可見專門研究《孝經》的經師還是不少的。《孝經》在漢代的通行，可謂上自天子，下及庶民。考核史籍，宣帝、平帝以及廣川王、沛憲王等皇室都曾向當時的碩學宿儒拜師，修習《孝經》。至於在民間，西漢武帝元狩六年（117 B.C.）六月已經下詔諭三老孝悌以為民師。這是政府希望通過地方上的長老和孝悌這些最底層的地方官員來推崇孝友之道，當時大概還沒有正式的制度。到西漢末平帝（1-8）的時候，政府則更在最基層的行政單位如鄉、聚中設立學校，特別安置所謂《孝經》師來推廣孝道思想，鼓勵孝義行為<sup>16</sup>。到東漢，由於光武帝及明帝力崇儒學，《孝經》又得到進一步的推廣。根據《後漢書·儒林傳》的記載，明帝更要求「自期門羽林之士，悉令通《孝經》章句」，甚至連「匈奴亦遣子入學」。此外，東漢時還規定，司隸校尉轄下有「《孝經》師主監試經」，大概連司法官員也必須熟讀《孝經》

有以全安愚民，顧乘刑罰，多刑殺人，欲以立威，豈為民父母意哉？」見班固：《漢書》，第11冊，卷90 酷吏傳，頁3672。有關孝道與宗法制度相互關係及其在西周先秦時期的發展，可看劉家和：《儒家孝道與家庭倫理的社會化》，收入漢學研究中心主編：《中國家庭及其倫理研討會論文集》（臺北：漢學研究中心，1999年），頁1-22，特別頁2-6。以及查昌國：《論西周孝尊祖敬宗抑制父權——兼論古史研究中經史方法的運用》，《史學理論研究》2001年第2期，頁67-77。

<sup>14</sup> 事實上，秦雖暴虐，但已經注意到孝道在政治上的重要作用，漢朝政府只是更加有意積極而廣泛地將孝道制度化而已。這也是漢承秦制的一方面。雲夢睡虎地秦簡中有一篇今定名為《為吏之道》，出自秦始皇三十年（215 B.C.）後的一個秦吏的墓中，簡文有謂：「君鬼（懷）臣忠，父茲（慈）子孝，政之本也（也）」。見睡虎地秦墓竹簡整理小組編：《睡虎地秦墓竹簡》（北京：文物出版社，1978年），頁285。此外，秦政府也有明文規定，不孝行為必須受到法律制裁。《封診式》中記載：「告子 爰書：某里士五（伍）甲告曰：甲親子同里士五（伍）丙不孝，調殺，敢告。」（同上書，頁263）可見不孝罪可致死。事實上，從秦律看，父親有權可以控告兒子「不孝」，而且不孝罪重，違者不能夠享有一般法律常制中的「三宥」程序的優待，立即便遭逮捕。另一方面，子女卻不可以控告父母。分別見同上書，頁195、196。

<sup>15</sup> 班固：《漢書》，第6冊，卷30，頁1719。

<sup>16</sup> 據《漢書》卷十二 平帝紀 記載：「（平帝元始三年 [3] 夏）立官稷及學官。郡國曰學，縣、道、邑、侯國曰校，校、學置經師一人。鄉曰庠，聚曰序。序、庠置《孝經》師一人。」見同前註，第1冊，頁355。

了<sup>17</sup>。由於《孝經》深入民間，最遲在東漢初就已經有人以「孝經」替子女命名<sup>18</sup>。漢朝政府這種崇孝風氣，影響所及，歷代不衰。

現在我們來分析一下《孝經》的內容。《孝經》全書一共分十八章，每章都有一個題目，標明該章特定的主題。各個章目如下：

- 開宗明義章第一
- 天子章第二
- 諸侯章第三
- 卿大夫章第四
- 士章第五
- 庶人章第六
- 三才章第七
- 孝治章第八
- 聖治章第九
- 紀孝行章第十
- 五刑章第十一
- 廣要道章第十二
- 廣至德章第十三
- 廣揚名章第十四
- 諫諍章第十五
- 感應章第十六
- 事君章第十七
- 喪親章第十八

我們不妨先從《孝經》中所用的語言說起，看看《孝經》所針對的對象到底是些甚麼人物。《孝經》的第二到第六章，分別以政治或社會階層來凸顯各個階層獨有的孝德。從這個意義看，《孝經》講的孝德是烙印著鮮明的社會階層性的。因

---

<sup>17</sup> 司馬彪《續漢書·百官志》，即通行本范曄：《後漢書》，第12冊，志部，卷27，頁3614。

<sup>18</sup> 一九九一年元月上旬，東漢姚孝經碑誌於河南偃師縣城關鎮北窯村東磚廠出土，碑誌現藏偃師商城博物館。碑文紀年「永平十六年(73)四月廿二日」。見偃師商城博物館：河南偃師東漢姚孝經墓，《考古》1992年第3期，頁227-231。單以孝名的也不少，如東漢初年有名的趙孝，見范曄：《後漢書》，第5冊，卷39 劉趙淳于江劉周趙列傳，頁1298-1299。按正如上文所言，范書這一卷其實都是孝子的傳記。

此，我們有天子之孝、諸侯之孝、卿大夫之孝、士之孝和庶人之孝的差別。正如庶人章第六所言：「故自天子至於庶人，孝無終始，而患不及者，未之有也。」表面上，《孝經》是對普天之下的人說的，但是，從這種重視等級層遞而下的孝德看，顯然，從天子到庶人的五個等級中，實際上已經身居官職的有天子、諸侯和卿大夫三等，而士則又是晉身仕途必經的階層。也就是說，五個等級之間，有四個都涉及政治階層。至於庶人，那當然不一定都有才幹或機會可以出仕，而且，既然身為庶人，應該只是仕宦以外的平民老百姓。可見《孝經》的主要對象是從政或有機會可以從政的人物。如果孝是一個普世的德行，孝的具體實踐顯然是有政治或社會階層性的。這就難怪有些學者認為孝道在漢代已經被轉化成為一種政治道德<sup>19</sup>。事實上，漢朝從武帝開始就有以孝廉取士的常制，正如東漢荀爽(128-190)所說，「漢制使天下誦《孝經》，選吏舉孝廉」<sup>20</sup>。孝道的政治意義昭然若揭。

如果再深入一層看《孝經》本文，我們就會發現書中常常追述「先王」(第一、四、七章)、「明王」(第八、十六章)或「聖人」(第九、十八章)<sup>21</sup>，又或者徵引既往的歷史(第八、九、十五、十六章)，而引述這些歷史明訓的目的，毫無例外都是要論證教化之本和闡述教化的根據和道理，亦即是第一章講的「至德要道」。讓我們舉一個典型的例子，以資說明。三才章第七上說：

夫孝，天之經也，地之義也，民之行也。天地之經而民是則之，則天之明，因地之利，以順天下。是以其教不肅而成，其政不嚴而治。先王見教之可以化民也，是故先之以博愛，而民莫遺其親，陳之以德義而民興行，先之以敬讓而民不爭。導之以禮樂而民和睦，示之以好惡而民知禁。

這章純粹從政治教化著眼，孝德之為天經地義，完全是以「化民」為依歸，而「化民」的目的又在於使庶民受到孝德感化以後能夠「興行」，從而在家「莫遺其親」，在社會上互相敬讓不爭，和睦守法。故此，我們可以說，《孝經》推崇的孝德是以教化為基礎和目的的政治道德，對於人倫之間的道德，書中極少論及。事實上，《孝經》基本上並沒有專門講家庭中父母子女之間的孝的篇章，偶然提到

<sup>19</sup> Patricia B. Ebrey, "Women, Marriage, and the Family in Chinese History," in Paul S. Ropp, ed., *Heritage of China: Contemporary Perspectives on Chinese Civilization* (Berkeley, Los Angeles and Oxford: University of California Press, 1990), p. 203.

<sup>20</sup> 范曄：《後漢書》，第7冊，卷62 荀韓鍾陳列傳·荀爽，頁2051。

<sup>21</sup> 聖治章第九 還特別指明「聖人」是周公。

的都只是片言隻字<sup>22</sup>。這是書中一個十分值得注意的現象。也許我們可以由此推論《孝經》的宗旨全在闡明和推崇孝道的政治教化意義，至於孝道作為個人的道德修養，則並非其所特別關注之處<sup>23</sup>。

《孝經》中又屢屢提及「君子」，即在位治官的士大夫。《孝經》中所推崇的道理，似乎一切都是以「君子」的取捨為依歸。比如說， 聖治章第九 說：「以順則逆，民無則焉。不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也。」在這個意義下，我們可以說，《孝經》說孝的對象其實是在位的君子。本來儒家所講的君子，可以指在位的士大夫，甚至是君主<sup>24</sup>，也可以指有德行的人物。為甚麼《孝經》說的君子又不可能只是有德行的人呢？理由是書中提到君子的語言基本上是指政位而言。我們看看下面三個例證：

君子之教以孝也，非家至而日見之也。（廣至德章第十三）

君子之事親孝，故忠可以移於君；事兄悌，故順可以移於長；居家理，故治可以移於官。（廣揚名章第十四）

君子之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡，故上下能相親也。（事君章第十七）

從上引的各種語境中，君子顯然是指在位為官的士大夫。由是觀之，《孝經》講的是政教的孝，是一種治道。當然，這種治道也有它的道德基礎，也就是說，調

<sup>22</sup> 紀孝行章第十 云：「孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親。事親者，居上不驕，為下不亂，在醜不爭。居上驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵，三者不除，雖日用三牲之養，又為不孝也。」這一章的上半無疑是講述在家之孝，但更關鍵的是，此章的下半才是整章的中心思想所在。居家之孝只是政教之孝的準備；事親能否算孝完全決定於事親者在家庭以外的社會和政治行為的恰當與否。因此，嚴格而言，這一章所關注的仍然是政教之孝，而這章所闡述的乃是「立身行道，揚名於後世，以顯父母」的消極面。家庭倫理之孝在此只是完成政教之孝的基本準備功夫。又 孝治章第八 云：「治國者不敢侮於鰥寡，而況於士民乎？故得百姓歡心，以事其先君。治家者不敢失於臣妾，而況於妻子乎？故得人之歡心，以事其親。」這？講的家，其實是指諸侯，而非一般意義的家庭。這從文義和語境都可以看得非常清楚。

<sup>23</sup> 漢代人的個人道德指引主要從《論語》而來。跟《孝經》一樣，《論語》在漢代也是童蒙必讀之書。有關《論語》在漢代的接受情況，可看 Mark Csikszentmihalyi, "Confucius and the *Analects* in the Han," in Bryan W. Van Norden, ed., *Confucius and the Analects: New Essays* (Oxford and New York: Oxford University Press, 2002), pp. 134-162。

<sup>24</sup> 《荀子·王制》：「君子者，天地之參也，萬物之總也，民之父母也。無君子則天地不理，禮義無統。」見〔清〕王先謙：《荀子集解》（北京：中華書局，1997年），上冊，卷5，頁163。



節人倫特別是父母與子女關係的道德基礎，但是，書中所感興趣的最終還是孝作為治國平天下的「至德要道」。我們也許可以說，《孝經》企圖把家庭倫理轉化為政治教化<sup>25</sup>；父母子女，兄弟姊妹在家庭中相互間的感情表現，往往都被假定可以無須特別的調整，就可以自然變質，轉移於家庭以外，成為政治行為。

君子在《孝經》中的確實涵義自然有非常重要的性別意義，因為在中國古代，只有男性才有從政的機會。換言之，只有男性才有成為「君子」的機會，而君子本身就不期然而變成一個以性別為分界的稱謂。事實正是如此。中國文獻中的君子，原則上都指男性而言。根據以上分析，孝是「教之所由生」，即政教之本源；同時，孝也是「聖人之德」的極致（聖治章第九），亦即最高政治領袖的盛德。明乎此，我們就可以斷定，《孝經》所推崇的孝德最後只能通過男性的士大夫體現和發揚。從性別的角度來看，《孝經》所講的「天之經」和「地之義」實際上指的就是孝德必須由男性來體現和落實這一事實。故此，董仲舒回答漢河間獻王問《孝經》的「天經」時就說：「父授之，子受之，乃天之道也。」而他回答「地義」之問時就說：「忠臣之義，孝子之行，取之土。土者，五行最貴者也，其義不可以加矣。此謂孝者，地之義也。」<sup>26</sup>

《孝經》中直接用陳述語句的地方很多，這些陳述句都沒有附帶任何論證，而這些語言一般的意向都要暗示句中所述是「放諸如四海皆準」的道理。比如說，開宗明義章第一說：

夫孝，德之本也，教之所由生也。身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也。立身行道，揚名於後世，以顯父母，孝之終也。夫孝，始於事親，中於事君，終於立身。

從語言上來考慮，《孝經》中的陳述語句所要強調的是孝德的普世性，這種普世性跟孝德所針對的在位君子顯然存在一定的矛盾。孝德的普世性本身無疑是內涵著社會階層性的。如果我們再深入一層分析，我們更會發現孝德內涵的社會階層性本身又內涵著性別區分。《孝經》第一章所說的三階段式的孝道，絕對是從普世意義的角度來立論的。但是，如果我們仔細分析原文，就不難發現所謂三階段式的孝道，其實只有第一階段是真正的「放諸如四海皆準」，而第二及第三階段則

<sup>25</sup> 有關把孝政治化為忠的說法，可看徐復觀：《中國孝道思想的形成演變及其在歷史中的諸問題》，《中國思想史論集》（臺中：東海大學出版社，1968年），頁155-200。

<sup>26</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），卷10 五行對第三十八，頁219-221。

只限於四海中的男性而已。所謂「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷，孝之始也」，這一階段的孝道是純生理意義的孝，當然是一視同仁，子女都一樣<sup>27</sup>。能夠做到身體髮膚都完好無缺，這是事親得當，男女都可以做到。但是，「立身行道」和「揚名於後世，以顯父母」卻並非女性可以覬覦的顯揚機會，因為從文理看，要「立身行道」必須先有機會「事君」，而要「揚名於後世，以顯父母」就更要先能「立身」。「事君」成功就能「立身行道」；能夠「立身行道」自然就可以「揚名於後世，以顯父母」。第二和第三階段的孝顯然只限於男性，因為正如上文所言，在中國古代，只有男性才可以有出仕的可能。事實上，孟子早就指出孝道跟政治的密切關係。《孟子·離婁上》云：「孔子曰：道二，仁與不仁而已矣。暴其民甚，則身弑國亡，不甚，則身危國削，名之曰幽、厲，雖孝子慈孫，百世不能改也。」孟子此處所講的仁道其實專指治道而言，亦即是他思想宗旨之一的仁政，因此，仁與不仁的政治意義可謂不言而喻。治民者一旦謚名幽、厲，自然不能「揚名於天下，以顯父母」，而且他的子孫也沒法替他爭回令名。可見孟子在此所講的仁道是配合孝道而立論的，因此，引文中特別指出「孝子慈孫，百世不能改」這一警告。此外，漢人孔安國也曾經借孔子之口說過：「行道既非婦人之事。」<sup>28</sup>更值得注意的是，孝之分為三階段，意即必須三個階段能夠一以貫之，方能完成孝道。根據《孝經》，這大概是嚴格意義的孝。這樣的孝，政治意義鮮明，自然只有男性才能完成了。

我們再進一步分析《孝經》中其他可能針對男女兩性而立論的孝德。首先，我們必須聲明，《孝經》中這類的論說其實並不多，現在全部臚列如下。從語言上看，這些篇章中所討論的行孝的人都沒有明顯的性別標記。

吟 愛親者，不敢惡於人；敬親者，不敢慢於人。愛敬盡於事親，而德教加於百姓，刑于四海，蓋天子之孝也。（天子章第二）

夔 在上不驕，高而不危。制節謹度，滿而不溢。高而不危，所以長守貴

<sup>27</sup> 東漢末出現的道教典籍《太平經》對孝也有同樣的基本定義。經云：「子亦當孝，承父母之教。乃善人骨肉肢節，各保令完全。父母所生，當令完，勿有刑傷。」見王明編：《太平經合校》（北京：中華書局，1985年），卷114 不承天書言病當解謫誡第二百二，頁626。引文中的「子」字應該是並無性別區別的通稱，指的是子女。

<sup>28</sup> 《論語·雍也》孔安國《注》。見〔魏〕何晏集解，〔梁〕皇侃疏：《論語集解義疏》（臺北：廣文書局，1962年），卷3，頁209。據清人考證，孔《注》乃王肅（195-256）所偽作。王肅生於晚漢，幼承家學；曹魏篡漢時，王氏已經二十七歲，學問格局已成，因此，即使我們接受清人的意見，認為《論語》孔《注》的作者是王肅，他的見解相信仍然可以代表漢人的意見。

也。滿而不溢，所以長守富也。富貴不離其身，然後能保其社稷，而和其民人，蓋諸侯之孝也。（諸侯章第三）

夬 口無擇言，身無擇行，言滿天下無口過，行滿天下無怨惡。三者備矣，然後能守其宗廟，蓋卿大夫之孝也。（卿大夫章第四）

姪 資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。故以孝事君則忠，以敬事長則順。忠順不失，以事其上，然後能保其祿位，而守其祭祀，蓋士之孝也。（士章第五）

妹 用天之道，分地之利，謹身節用，以養父母，此庶人之孝也。（庶人章第六）

姈 父母生之，續莫大焉。君親臨之，厚莫重焉。故不愛其親而愛他人者，謂之悖德；不敬其親而敬他人者，謂之悖禮。以順則逆，民無則焉。不在於善，而皆在於凶德，雖得之，君子不貴也。君子則不然，言思可道，行思可樂，德義可尊，作事可法，容止可觀，進退有度，以臨其民。（聖治章第九）

妣 孝子之事親也，居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴。五者備矣，然後能事親。事親者，居上不驕，為下不亂，在醜不爭。居上而驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝也。（紀孝行第十）

上引七段經文，連同前引 開宗明義章 有關文字，大概是《孝經》中可能針對男女兩性而立論的全部記載。這些文字談的都是有關孝德比較具體的行為規範和準則，因此，我們可以根據這些文字，從性別的角度，作較為精確的分析。埤到姪各段中所描述的行為準則本身，孤立來看，未嘗不可以適用於男女兩性身上。但是，由於這些描述都是針對某些具體的政治或社會階層人士而立論，而這些階層，正如上文所論，都毫無例外地侷限於男性，所以，埤到姪各段中所描述的行為準則，其宣傳的對象都是男性，而不是女性。

第妹講的是庶人之孝，所謂庶人，自然是包括男、女、老、少的百姓，所以，這一段描述照理應該適用於男女兩性。庶人之孝，關鍵在奉養父母。有關這一點，最晚在西周的時候，已經有官方的訓諭。《尚書·酒誥》載周公以成王之命訓告天下，其中提到周文王教導庶民切忌飲酒時說：「我民迪小子，惟土物愛

厥心臧。肇牽車牛，遠服賈用，孝養厥父母。」<sup>29</sup>這指出庶民要愛惜土地所出之物，農功有所收成，便牽引車牛，負載貨品遠行買賣，然後以其所得珍異，孝養父母。到了戰國，孟子更強調孝養父母是萬事之本。《孟子·離婁上》云：「事孰為大？事親為大。事親，事之本也。」後漢趙岐（約103-201）《注》特別指出「事親，養親也」<sup>30</sup>。

所謂奉養又可以分為兩個層次，就是所謂身養和色養。《禮記·祭義》中引述曾子的話說：「孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。眾之本教曰孝，其行曰養。養可能也，敬為難；敬可能也，安為難；安可能也，卒為難。父母既沒，慎行其身，不遺父母惡名，可謂能終矣。」<sup>31</sup>首先必須說明，《禮記》論孝的篇章甚多，前人早謂其義往往與《孝經》相通。我們這所引《祭義》的一段就是一例。根據曾子的說法，孝德有高下之分，而最下的只能做到奉養父母。曾子這個看法在漢代出現的緯書中也得到支持。例如，《孝經援神契》也根據社會階層的區別提出所謂「五孝」說，並概括云：「天子孝曰就，諸侯孝曰度，卿大夫孝曰譽，士孝曰究，庶人孝曰畜。」<sup>32</sup>又謂「五孝不同，庶人但取畜養而已。」<sup>33</sup>同書有時甚至會直接說「孝，畜也，養也」<sup>34</sup>。

我們從身養的要求看，古代男耕女織，男女兩性應該都有奉養父母的機會和能力，雖然在能力上，女性很可能是遠不如男性的<sup>35</sup>。《列女傳》卷五《魯秋潔婦》載魯秋潔婦曰：「採桑力作，紡績織尙，以供衣食，奉二親，養夫子。」<sup>36</sup>她

<sup>29</sup> 見〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書注疏》（《十三經注疏》本），卷14，頁207-208。

<sup>30</sup> 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（《十三經注疏》本），卷7下，頁135。

<sup>31</sup> 見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷48，頁820-821。又曾子在《禮記·祭義》中諸語均見於《呂氏春秋》，卷14《孝行》。這說明庶人之孝在於養親這一觀念早在先秦時期已經流行了。

<sup>32</sup> 見安居香山、中村璋八合輯：《緯書集成》（石家莊：河北人民出版社，1994年），中冊，頁972。

<sup>33</sup> 《孝經援神契》：「庶人之孝曰畜。五孝不同，庶人但取畜養而已。」引文見孔穎達《禮記·祭義》疏，鄭玄注，孔穎達疏，《禮記注疏》，卷48，頁830。按：此段《孝經援神契》佚文，不見於《緯書集成》。

<sup>34</sup> 見安居香山、中村璋八合輯：《緯書集成》，中冊，頁969。

<sup>35</sup> 其實，男耕女織的說法是後起的事，在遠古時候，農業似應由婦女創始。參看許倬雲：從《周禮》中推測遠古的婦女工作，《求古編》（臺北：聯經出版事業公司，1994年），頁305-317。

<sup>36</sup> 〔漢〕劉向撰，〔清〕梁端校注：《列女傳校注》（臺北：臺灣中華書局，1972年《四部備要》本），卷5，頁6b-7b。

說的是丈夫出宦於陳時，她本人在家獨營生計的事實。雖然她並沒有說自己也務農，但是，婦女可以力作養親是無可否認的事實，這是春秋時代的事。更早一點的西周時期，婦女摘採植物作食物或藥用也是普通的事<sup>37</sup>。這樣的工作相信也可以算是一種供養父母的方式。至於色養方面，最重要在奉養父母的時候抱持一番誠敬之情。《禮記·坊記》引孔子云：「小人皆能養其親，君子不敬，何以辨？」<sup>38</sup>可見奉養以色養為高，身養只是最基本的要求。這個說法在《論語》中早就提出了<sup>39</sup>。誠敬發自內心，因此，色養對子女而言應該是絕對的平等。

子女在色養方面的平等還可以從漢代人在禮儀上對子女奉養父母的規定得到證明。少男少女奉養父母之道，《禮記·內則》有相當詳細的說明。《記》云：「男女未冠笄者，雞初鳴，盥漱櫛縱，拂髦總角，衿纓皆佩容臭，味爽而朝，問何食飲矣。若已食則退，若未食則佐長者視具。」<sup>40</sup>這是尚未嫁娶的子女每天早晨服侍父母的責任，男女一視同仁，並無性別區別。必須注意的是，一旦子女成年，內則顯然將「子事父母」和「婦事舅姑」分言。換言之，女子及笄出嫁以後，她們的供養對象就只限於舅姑了。這跟女子出嫁後本人的家族認同的轉變有直接的關係。外嫁的女子在禮制（如喪服）的規定上已經不再是原來本家的成員了<sup>41</sup>。準此而言，則未出嫁女兒對父母的供養其實就只限於每天的晨昏定省，而實際上並不涉及經濟上的支持。至於婦事舅姑，內則有如下一段規定：「婦事舅姑，如事父母。雞初鳴，咸盥漱，櫛縱笄總，衣紳以適父母舅姑之所。及所，下氣怡聲，問衣燠寒，疾痛苛癢，而敬抑搔之。出入則或先或後而敬扶持之。進盥，少者奉槃，長者奉水，請沃盥。盥卒，授巾，問所欲而敬進之，柔色以溫之。」<sup>42</sup>所言依然是晨昏定省的禮節，並不涉及經濟上的支持。

有了對色養的認識，我們再細讀第妹文本，似乎作者針對的是身養的孝，因

<sup>37</sup> 例如《詩經》中之 卷耳、 采芣。

<sup>38</sup> 見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷51，頁868。

<sup>39</sup> 《論語·為政》：「子游問孝。子曰：『今之孝者，是謂能養。至於犬馬，皆能有養；不敬，何以別乎？』」另外，此章的苞氏《注》引《孟子》云：「養而不愛，豕畜之也。愛而不敬，獸畜之也。」見何晏集解，皇侃疏：《論語集解義疏》，上冊，卷1，頁42。按引文見今通行本《孟子·盡心上》，文字稍異，意義相同。今本云：「食而弗愛，豕交之也；愛而不敬，獸畜之也。」食，動詞，養也。

<sup>40</sup> 見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷27，頁519。

<sup>41</sup> 禮制規定，女子出嫁後守喪時必須為本宗降服。參看瞿同祖：《中國法律與中國社會》（香港：龍門書店，1967年），頁88-90。

<sup>42</sup> 見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷27，頁518。

為文中所講的「用天之道，分地之利，謹身節用」完全是從如何善用物資方面立論<sup>43</sup>。緯書也明確地支持這個立場。《孝經援神契》對所謂「畜養」的理解是「躬耕力作，以畜其德，則其親獲安，故曰畜也。」<sup>44</sup>關於這一身養思想，《尚書·酒誥》的影響無疑非常明顯。由於《禮記·內則》針對少男少女而立論，而他們並不須要也不可能負責家庭的經濟負擔，因此，《孝經》講身養的承擔者應該是指成年人而言。除了「謹身」一詞以外，《孝經》所講的庶人之孝並無任何道德色彩，而「謹身」又與色養所講的敬不同，因為「謹身」在乎自己（指的大概是身體髮膚的愛護）<sup>45</sup>，敬則施及他人。從原文的語氣看來，庶人之孝的對象好像是經濟來源的一家之主。一家之主的主要責任之一就是「用天之道，分地之利」。漢代人曾經為身養與色養兩者之高下作過辯論。雖然沒有明確的定論，不過丞相史的看法應該是最為中肯的。丞相史認為「禮養俱施，然後可以言孝。孝在於質實，不在於飾貌」<sup>46</sup>。顯然，漢代人畢竟還是比較重視實質的孝養的。如果這個分析能夠成立，那麼，庶人之孝主要還是針對男性而言<sup>47</sup>。《孝經援神契》「庶

<sup>43</sup> 《齊民要術·自序》中論稼穡事時，即引用《孝經》「用天之道，因地之利」兩句話見〔後魏〕賈思勰：《齊民要術》（臺北：新文豐出版公司，1984年《叢書集成新編》本，第47冊），頁237。

<sup>44</sup> 安居香山、中村璋八合輯：《緯書集成》，中冊，頁972。

<sup>45</sup> 《鹽鐵論·孝養第二十五》載丞相史云：「全身在於謹慎，不在於馳語也。」見桓寬：《鹽鐵論》，卷5，頁13a。

<sup>46</sup> 同前註。又丞相史在另一場辯論中也說到「糲者不可以言孝，妻子飢寒者不可以言慈」。見同前註，卷5 論誹第二十四，頁11b。

<sup>47</sup> 據《中國社會史料叢鈔》所載有關漢、魏、兩晉、南朝婦女所從事的職業，非常有限。最值得注意的是，史籍所載從事各種職業的婦女似乎都是已經出嫁為人婦、年紀較大的女性。這好像意味著年未及笄的女孩子很可能沒有實際的能力或機會可以承擔供養父母的責任。參看瞿宣穎纂輯：《中國社會史料叢鈔》（上海：上海書店，1985年），第2冊，頁799-811。又漢樂府 孔雀東南飛 謂劉蘭芝「十三學織素，十四學裁衣，十五彈箏篋，十六學詩書」。漢魏六朝女子一般十五及笄而嫁，從劉蘭芝的情況看來，出嫁之前女子學藝，目的並不在學會供養父母的技能，而大概還是為當人婦而作的準備。《隋書》卷八十 列女·鄭善果母 載，鄭善果雖然「封侯開國，位居三品」，然而鄭母卻「？自紡績，夜分而寐」，並謂「絲枲紡織，婦人之務。上自王后，下至大夫士妻，各有所製。若墮業者，是為驕逸」。見魏徵等：《隋書》，第6冊，頁1805。必須注意的是，鄭母說紡織之事，乃「婦人之務」，所以，她特別說明這是「王后」和「大夫士妻」本分的工作。此外，在無可奈何的情況下，婦女可以上山採樵或舂米汲水謀生。《晉書》卷九十六 列女·韋逞母宋氏 載宋氏寡居，寄人籬下，「逞時年小，宋氏晝則樵採，夜則教逞，然紡績無廢」。見房玄齡等：《晉書》，第8冊，頁2521。《魏書》卷九十二 列女·涇州貞女兕先氏 載「兕先率行貞淑，居貧常自舂汲，以養父母」。見魏收：《魏書》，第6冊，頁1981。

人孝，則木澤茂」條注云：「此庶人，謂有德不仕，如曾子之孝，千里感母，能使其域致珍也。」據此，則庶人毫無疑問就是男性<sup>48</sup>。又按漢武帝建元元年(140 B.C.)夏四月下詔曰：「今天下孝子順孫願自竭盡以承其親，外迫公事，內乏資財，是以孝心闕焉。朕甚哀之。民年九十以上，已有受鬻法，為復子若孫，令得身帥妻妾，遂其供養之事。」<sup>49</sup>武帝這道詔文清楚說明負責供養親老的人是「孝子順孫」，而且他們更要「身帥妻妾」，以遂供養之事。

孝子作為一家之主，負責奉養親老，他的地位是確立不移的。從具體的史跡看，後漢末孫期「家貧，事母至孝，牧豕於大澤中，以奉養焉」<sup>50</sup>。孫期顯然是個庶人，他的孝順行為，史傳並沒有詳細記載，不過，他靠牧豕奉養母親這一點史家顯然覺得有必要特別聲明，這一方面固然客觀地記錄了孫期孝順行為的一面。另一方面，這項記錄也無疑是受到《孝經》庶人之孝的說法的影響。我們不知道孫期到底家中有沒有姊妹，本傳並無記載。即使他不是獨子，或者他有姊妹而自己並非長子，但卻身負牧豕之責，因而贏得孝子之名，這還是間接反映了當時人心中只有孝子而無孝女這一事實。有關這一點，東漢末的趙岐也替我們提供了一個重要的證據。他在《孟子·離婁下注》中說：「孝子之實，養親是也。」<sup>51</sup>孝子之所以為孝子，正在於他的天職在於養親。事實上，唐以前的史傳中似乎並沒有未嫁女子以奉養父母而得孝名的例子<sup>52</sup>。另一方面，漢代官吏因不供養父母而坐罪的，大有其人。漢宣帝時，丞相薛宣在任失職，治績欠佳，宣帝卻以宣「不忠孝」而撤免其職。後來翟方進代為丞相，復薦宣。可是到哀帝時，博士申咸又毀宣以「不供養行喪服，薄於骨肉」，建議再免掉薛宣的官職<sup>53</sup>。從薛宣的例子可以

<sup>48</sup> 安居香山、中村璋八合輯：《緯書集成》，中冊，頁971。按《孝經援神契》通篇注均署名宋均，獨此條闕如，疑有脫文。按：宋均為曹魏之博士。庶人為「有德不仕」者，此說當合於漢代的歷史情況。

<sup>49</sup> 班固：《漢書》，第1冊，卷6 武帝紀，頁156。

<sup>50</sup> 范曄：《後漢書》，第9冊，卷109上 儒林列傳，頁2554。

<sup>51</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，卷8上，頁145。

<sup>52</sup> 《晉書》卷九十六 列女傳 中有鄭袤妻曹氏傳，謂曹氏「事舅姑甚孝，躬紡績之勤，以充奉養。至於叔妹群娣之間，盡其禮節，咸得歡心」。鄭袤後來得任司空，其子等又顯列朝，時人稱其榮貴。見房玄齡等：《晉書》，第8冊，頁2510-2511。曹氏稱孝之時，鄭氏尚未顯貴，當為庶人，而曹氏稱孝，除了她能夠在家中「盡其禮節」之外，顯然也是跟她能夠「躬自成績，以充奉養」有關。不過，曹氏乃是「孝婦」，而並非「孝女」。有關孝婦與孝女之別，見下文。

<sup>53</sup> 班固：《漢書》，第10冊，卷83 薛宣朱博傳，頁3393-3395。又劉義慶：《世說新語》卷三 政事 載「陳仲弓為太丘長，時吏有詐稱母病求假。事覺收之，令吏殺焉。主簿

看出，《孝經》中庶人之孝的供養思想在漢代早已具有一定的法律力量，而這一條法律所懲治的對象自然也是以男性為主。

最後，殺害女嬰的普遍現象似乎也間接地從側面反映了供養父母主要是「孝子」的責任這一事實。東漢末年的人似乎都特別重男輕女，根據當時的道教典籍《太平經》的記載，謂「今天下失道以來，多賤女子，而反賊殺之，令使女子少於男，故使陰氣絕，不與天地法相應」<sup>54</sup>。據稱，當時甚至「有一家乃殺十數女者，或有？之未生出，反就傷之者」<sup>55</sup>。而殺女嬰的原因，正是因為父母「乏衣食而殺傷之」，女兒變成父母的無謂負擔，「少者還愁苦老者，無益其父母，父母故多殺之也」<sup>56</sup>。東漢末殺女嬰的情況也許特別普遍，但魏晉南北朝戰亂頻仍，相信其時女嬰的命運並不一定好得多少。無論如何，我們仍然可以從《太平經》間接轉述殺女嬰的實況看到，從父母的立場著眼，孝養的責任無疑是在孝子的身上。從種種的歷史旁證觀察，顯然，就庶人之孝而言，女性固然並非完全受到排斥；女性雖然存在，但是卻讓人覺得好像是隱形似的。認真去在《孝經》中尋找女性的讀者，反而會有一點「似有還無」的感覺。

第廿中所講的愛親和敬親，孤立來看，本來也是可以指女性而言，然而，文中卻又歸結到「君子不貴」的問題，可見所謂愛親敬親，還是從政治立場考量的，所以，最終的目的是要君子提供一個可以臨民治國的道德典型。既然這種愛親敬親是政治道德，那麼，女性自然又不在考慮之列了。

第姊表面上說事親的五個必要條件，就是「居則致其敬，養則致其樂，病則致其憂，喪則致其哀，祭則致其嚴」。這些條件本來也是男女適用的，但是，古人喪祭之事，主事者必然是男丁，原文中所講的似乎還是針對男性而言<sup>57</sup>。因此，下文進一步謂「事親者，居上不驕，為下不亂，在醜不爭。」「居上不驕」、「為下不亂」、「在醜不爭」似乎都是特別針對男性的政治或社會行為而發，因為女性根本不可能「居上」；「在醜」指的是男性身處的社會場合，所以，女性基

請付獄，考眾姦。仲弓曰：欺君不忠，病母不孝。不忠不孝，其罪莫大。考求眾姦，豈復過此？」足見到東漢末，不忠不孝依然是罪大惡極。見余嘉錫：《世說新語箋疏》（北京：中華書局，1983年），頁163。

<sup>54</sup> 王明編：《太平經合校》，卷35 分別貧富法第四十一，頁34。

<sup>55</sup> 同前註，頁36。

<sup>56</sup> 同前註，頁35。

<sup>57</sup> 《禮記·祭統》云：「孝子之事親也，有三道焉。生則養，沒則葬，葬畢則祭。」見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49，頁830。這？說祭祀的責任依然是以「孝子」為對象。



本上也無法參與。至於「為下」應該是指身處卑職或在野的男性而言，因此，所謂「作亂」也只是男性可能干犯的罪行。故此，這段最後的結論說「居上而驕則亡，為下而亂則刑，在醜而爭則兵。三者不除，雖日用三牲之養，猶為不孝也。」日用三牲之養，恐怕也只有男性才能負擔得起<sup>58</sup>。最後，我們千萬不能忽略的是，雖然這一章名為「紀孝行」，但是全章的主語卻是「孝子」。除非我們有理由堅持認為「孝子」一詞可以涵蓋「孝子」和「孝女」，否則，這一章講的孝行，只能適用於男性<sup>59</sup>。

如果我們沒法從《孝經》對孝德的描述中找到女性昭如日月的存在，也許我們還可以從語言入手，檢視書中到底有沒有直接指稱女性的語言。孝德既然指的是子女對父母的孝敬，那麼，《孝經》中理應會提到母親或女兒的地方。事實上，《孝經》提到父母，一般只稱「親」，如「愛親」、「敬親」（天子章第二）、「民遺其親」（三才章第七）、「事其親」（孝治章第八）、「孝子之事親」（紀孝行第十）、「君子之事親孝」（廣揚名第十四）、「安親」（諫諍章第十五）和「宗廟致敬，不忘親也」（感應章第十六）等。直接提到「父母」的地方不多，只有五處。臚列如下：

身體髮膚，受之父母。（開宗明義章第一）

立身行道，揚名於後世，以顯父母。（開宗明義章第一）

謹身節用，以養父母。（庶人章第六）

故親生之膝下，以養父母日嚴。（聖治章第九）

父母生之，續莫大焉。（聖治章第九）

<sup>58</sup> 《晉書》卷五十一 皇甫謐傳 對以三牲孝養父母為男性專責，提供了一個很好的例證。傳載皇甫謐「年二十，不好學，遊蕩無度，或以為癡。嘗得瓜果，輒進所後叔母任氏。任氏曰：『《孝經》云「三牲之養，猶為不孝」。汝今年餘二十，目不存教，心不入道，無以慰我。』」顯然，皇甫謐後母的指責，其中一個考量因素就是經濟能力；瓜果自然不能跟三牲之養相提並論，而三牲之養當然只有男子才可能有能力負擔。見房玄齡等：《晉書》，第5冊，頁1409。

<sup>59</sup> 《魏書》卷九十二 列女·清河房愛親妻崔氏 最能證明要談孝道，對象必然是孝子，也即是男性。崔氏有子名景伯，為清河太守。「民列子不孝，吏欲案之。景伯為之悲傷，入白其母。母曰：『吾聞聞不如見，山民未見禮教，何足責哉？但呼其母來，吾與之同居。其子置汝左右，令其見汝事吾，或應自改。』」這一則故事最重要的意義並不僅在於證明孝子必為男性，而且同時也可以幫助我們確定灌輸和推崇孝道的對象只能夠是男性。這是連「性嚴明高尚，歷覽書傳，多所聞知」的崔氏也不能否認的。基於這個當時天下的共識，要旌表孝德的榜樣，自然不會在女流中尋找了。見魏收：《魏書》，第5冊，頁1980-1981。

從這五個用例看，《孝經》用父母一詞時，似乎指謂三種意思，一、生理上的事實，即父母生育子女。二、子女奉養父母。三、兒子光宗耀祖，給家中父母帶來榮耀。這三種意思都沒有特別針對父親或母親，其中似乎暗示著這樣一個事實：父母並提只是一個必然的、客觀的生理事實，因此，書中雖然提到母親，但是，卻並沒有牽涉到任何性別意識。在這個意義之下，「父母」就是「親」的同義詞，只不過在有些語境中，兩者並不能互換，主要的考慮是文字習慣的用法和避免發生歧義。

《孝經》中還有三個單用「母」字的例子，原文如下：

資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也。（士章第五）

昔者明王事父孝，故事天明；事母孝，故事地察；長幼順，故上下治。天地明察，神明彰矣。故雖天子，必有尊也，言有父也，必有先也，言有兄也。宗廟致敬，不忘親也。孝悌之至，通於神明。（感應章第十六）

這兩章中獨稱「母」時是否有甚麼特別的性別意義呢？從 感應章第十六 的情況看，顯然父母分言，目的是要配合天地，父配天，母配地，這是《周易》十翼以來典型的以男女陰陽配天地乾坤的說法。下文承上續言「長幼順，故上下治」，當然也是以長幼配上下。最值得注意的是，文中認為雖貴為天子，亦須先尊其父<sup>60</sup>，而母親在這個關鍵的地方就失蹤了。上文父母互配天地，各有其位，現在，母親給懸空了，取而代之的是「兄」。上文原來說的是「長幼」，現在卻給「兄」代替了。可見本章要說明的是孝悌之道，所以，文末說「孝悌之至，通於神明」，而通於神明就是通於天地了，因為上文說過「天地明察，神明彰矣」。根據我們的解讀，這章單獨提到母親，其實並不能凸顯母親在孝道中的地位。相反地，這個虛設的母親卻正好說明女性在孝道中的從屬地位。明乎此，我們就可以理解，為甚麼 士章第五 一開始就說「資於事父以事母而愛同」。這？顯然有一個孝道在次序上的先後問題，先孝父，然後資於事父的孝心以事母。這樣，子女就可以像愛父親一樣去愛母親。甚至連事君之敬也要取資於事父的孝心。這種孝道上的次序，無疑是反映了以父系家族為中心的社會價值取向。跟 感應章第十六 一樣， 士章第五 中的母親，也是一個虛設，其性別意義同樣在於暗示女

<sup>60</sup> 這個說法也是從《周易·序卦》而來的。序卦 云：「有夫婦然後有父子；有父子然後君臣；有君臣然後有上下；有上下然後禮義有所錯。」〔魏〕王弼、韓康伯注，孔穎達等疏：《周易注疏》（《十三經注疏》本），卷9，頁187-188。

性的從屬地位。

上文提到《孝經》中論及父母，指的都是必然的、客觀的生理事實，並無凸顯母親的甚麼獨特的性別意義，而獨稱母親的時候，母親又只是一個虛設的名目。那麼，《孝經》又是如何指稱父親的呢？我們已經提過「資於事父以事母而愛同，資於事父以事君而敬同。故母取其愛，而君取其敬，兼之者父也」的說法。根據這個說法，愛敬之取資於父，其實並非必然的事實，因為愛敬照理也可以取資於母。父得而兼之，那是一個有目的性的選擇，而作出這樣的選擇的大環境相信就是父系家族社會。與此同時，恐怕只有在父系家族社會才会有「孝莫大於嚴父，嚴父莫大於配天」（聖治章第九）的說法。「嚴父」（而非嚴母）以「配天」無疑也是一個有特定目的的決定，而非必然的事實。所謂嚴父、配天，其主要內涵是指祭祀<sup>61</sup>。孔子在《論語·為政》中早就把孝定義為「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」。《禮記·祭義》也說「君子生則敬養，死則敬享，思終身弗辱也。」<sup>62</sup>《孝經》也屢屢強調祭祀在孝道中的重要性。孝必須「生則親安之，祭則鬼享之」（孝治章第八），「喪則致其哀，祭則致其嚴」（紀孝行章第十）。總之要做到「宗廟致敬，不忘親也」（感應章第十六）。卿大夫之孝要能「守其宗廟」；士之孝要能「守其祭祀」。《孝經》壓卷的一章就是專門談喪葬祭祀的喪親章第十八。除了規定喪葬時的衣食容貌等各方面的禮文以外，主要是要說明「春秋祭祀，以時思之。生事愛敬，死事哀感，生民之本盡矣，死生之義備矣，孝子之事親終矣。」眾所周知，古代的祭祀儀式必定由男丁主禮<sup>63</sup>，可見《孝經》強調祭祀的重要，也就無可避免地提高了男性在孝道中的地

<sup>61</sup> 按《禮記·祭統》云：「祭者，所以追養繼孝也。孝者，畜也，順於道不逆於倫，是之謂畜。」此文討論的是祭祀問題，而針對的是先祖父母去世後孝子的行為，因此，這時並無所謂養育的考慮，而「畜」的意義也就變為「順於道不逆於倫」了。所以，鄭玄《注》云：「畜謂順於德教。」見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷49，頁830。這個「順於道不逆於倫」的「德教」，具體的內容大概就是「嚴父」和「配天」這些重新肯定以父系倫理為中心的社會秩序以及精神秩序。

<sup>62</sup> 同前註，卷47，頁808。

<sup>63</sup> 《禮記·中庸》云：「武王纘大王、王季、文王之緒，壹戎衣而有天下，身不失天下之顯名，尊為天子，富有四海之內，宗廟饗之，子孫保之。武王未受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之禮。斯禮也，達乎諸侯、大夫及士、庶人。父為大夫，子為士，葬以大夫，祭以士；父為士，子為大夫，葬以士，祭以大夫。期之喪，達乎大夫。三年之喪，達乎天子；父母之喪，無貴賤，一也。子曰：武王、周公，其達孝矣乎！夫孝者，善繼人之志，善述人之事者也。」從這一段出自戰國時代的論述，我們可以清楚看見男性在祭祀中獨有的角色。見同前註，卷52，頁885-886。

位。祭祀是完成孝道的最後一個環節，《孝經》稱之為「孝子之事親終矣」，孝子（而非孝女）的地位可以說是無以尚之了<sup>64</sup>。但是，與此同時，我們也可以再次窺見女性在孝道中的從屬地位。女兒只能做到「生，事之以禮」和「生則親安之」，但是，孟子早就說過：「養生者，不足以當大事，惟送死可以當大事」（離婁下）。《孝經》中的孝道思想顯然承自《孟子》這番說法，趙岐《注》最能說明這點。他說：「孝子事親致養，未足以為大事。送終如禮，則為能奉大事也。」<sup>65</sup>女兒既然無預於祭祀<sup>66</sup>，故此，《孝經》中沒有孝女一詞，自然是不言而喻了<sup>67</sup>。

我們可以再從相反的角度，進一步分析孝德的性別屬性。如果孝行反映的基本上是政治教化所強調的道德，而這種道德又只有在位的男性君子所能實踐，那麼，孝的反面，即是不孝，也應該同樣只能訴諸於男性。五刑章第十一引孔子的話說到「五刑之屬三千，而罪莫大於不孝」，可是並沒有說明不孝的具體所

<sup>64</sup> 「子」在古文中固然可以兼指男女而言，但這並不表示「子」必然兼指男女。有時候，「子」甚至可以專指女性。比如，《詩經·周南·桃夭》：「之子於歸，宜其家人。」其中，「子」字顯然專指女子。「子」的具體意義要視乎文本的語境而決定。孝子在《孝經》歷卷一章中不能兼指孝女，因為本章討論的中心問題是祭祀，而祭祀乃古代男性的專責。有關「子」字的含義，參看註27。有關《孝經》在漢代廣義的宗教和禮教意義，可看加地伸行：《孝經》？漢代？思想的位置——宗教性？禮教性？，《日本中國學會報》第42集（東京：日本中國學會，1990年），頁47-61。

<sup>65</sup> 趙岐注，孫爽疏：《孟子注疏》，卷8上，頁144。

<sup>66</sup> 漢哀帝時，「令博士弟子父母死予寧三年」。又漢律規定，「士子不為親行三年喪，不得選舉」。這種種限令無疑都是針對男性而發布的。見〔宋〕徐天麟：《東漢會要》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷7 禮七，頁109。此外，北魏酈道元《水經注》卷三十一「涓水」條下載蜀郡太守王子雅「有三女無男，而家累千金，父沒當葬，女自相謂曰：先君生我姊妹，無男兄弟，今當安神玄宅，翳靈后土，冥冥絕後，何以彰吾君之德？各出錢五百萬，一女築墓，二女建樓，以表孝思，銘云墓樓」。這大概是魏晉初年的事，由此足見男丁在祭祀一事上的絕對意義。見〔北魏〕酈道元著，陳橋驛點校：《水經注》（上海：上海古籍出版社，1990年），頁598。

<sup>67</sup> 阮元謂：「《孝經》卿大夫之孝以保守其家之宗廟祭祀為孝，知此為孝則不敢作亂，則不敢不忠、不仁、不義、不慈。儒者之道，未有不以祖父廟祀為首務者也。曾子無廟祀而啟其手足，亦此道也。」見《學經室一集》（臺北：新文豐出版公司，1984年《叢書集成新編》本，第69冊），卷2 孝經解，頁169。見清代阮元從考據學的觀點分析《孝經》，依然是以男性承擔祭祀的特別義務為「首務」，並以此為其依歸。又歷史籍中，婦女亦有為祖父母或父母自營殯葬，終身守墓而獲稱譽為高義的例子。唐以前史籍，最早的兩個例子見於《南齊書》卷五十五 孝義傳，分別為會稽陳氏三女和諸暨東灣屠氏女。最值得注意的，是陳氏女和屠氏女均無兄弟，而陳氏女的行為雖然獲得表揚，但是鄉里只稱許陳家為「義門」。至於屠氏女的行為雖然能夠感動當地縣令，並將其事上呈郡守，但是郡守「不以聞」，因此屠氏女並沒有得到任何的旌表。見〔梁〕蕭子顯：《南齊書》（北京：中華書局，1972年），第3冊，頁959-960。

指。孟子曾經說過，「不孝有三，無後為大」(離婁上)。「無後」本來並不一定是男性本身出了問題，但是，從孟子以來，「無後」的指責都是由男性來承擔的；無後是不孝子的特有罪名。漢代曾經有人因為自己不能生育，為免不孝之名，竟然命令自己的妻子與其他男人姦通，冀求一子繼承血脈<sup>68</sup>。這也許是鮮見的例外。一般來說，漢代男子如果沒有繼嗣，他們可以以此為理由休妻，這是有名的「七出」之條之一。妻子被休，但是其罪卻並非「不孝」。從這個意義上看，女性並沒有資格稱為「不孝」。「不孝」的只能夠是男性<sup>69</sup>。

孟子並沒有告訴我們「不孝有三」的其他兩項內容，然而東漢末趙岐對「不孝有三」一章的注釋卻非常有啟發意義。他說：「於禮有不孝三事：謂阿意曲從，陷親不義，一不孝也；家窮親老，不為祿仕，二不孝也；不娶無子，絕先祖祀，三不孝也。」<sup>70</sup>三不孝的第一條顯然並沒有性別區分，子女均可以「阿意曲從，陷親不義」。但是，三不孝的第二條卻無疑只有德堪出仕的男性才有資格背負此名。漢代有孝廉進仕之制，卻往往出現以父母雙親年老而在被政府徵聘時拒絕出仕的例子。趙岐《注》所講的無疑是漢代的歷史事實。可見漢人指斥不孝主要都還是以男性為主<sup>71</sup>。東漢道教典籍《太平經》卷一一四「不孝不可久生誠第一百九十四」，特別警告世人不孝不能得長生，誠文的對象本來可以包括男女信眾，但是誠文卻又特別提到不孝之人「無益家用，愁毒父母，兄弟婦兒，輒當憂之，無由解已」<sup>72</sup>。全家上下，包括父母兄弟，以至自己的妻兒都要替「不孝之人」擔心，可見這個「不孝之人」一定只能夠是個不孝子。顯然東漢道教徒講孝，依

<sup>68</sup> 見〔唐〕歐陽詢撰，汪紹楹校：《藝文類聚》(上海：上海古籍出版社，1985年)，上冊，卷35，頁618引應劭《風俗通》。

<sup>69</sup> 南朝晉宋之間，沛郡相縣唐賜飲酒得病，「吐蠱虫二十餘物。賜妻張從賜臨終言，死後親剖腹，視五藏悉糜碎。以張忍行割割，賜子副又不禁止，論妻傷夫五歲刑，子不孝父母，棄市」。見〔宋〕李昉等撰：《太平御覽》(北京：中華書局，1985年)，第3冊，卷640「刑法部六決獄」，頁2866-2867。當時劉勰曾經為唐賜妻兒求情，認為唐賜妻兒的刑罰，「並非科例」，但是顧覲之(392-467)力主有罪。唐賜妻兒固然無辜，但關鍵的是，唐賜的兒子坐不孝罪。我們無法確定唐賜究竟有沒有女兒，但是這件不幸事件中，顯然只有兒子背負不孝罪名。

<sup>70</sup> 趙岐注，孫奭疏：《孟子注疏》，卷7下，頁137。

<sup>71</sup> 按漢代不孝罪大，至於棄市，而漢代史籍記載，多有因坐不孝罪而棄市者，例如武帝時衡山王太子爽。見《史記》卷一一八「淮南衡山王列傳」。漢代以後坐不孝罪者亦代不乏人，如隋高祖時劉昶就因「事母不孝」而被賜死。見魏徵等：《隋書》，第6冊，卷80「列女·劉昶女傳」，頁1808。至於婦女而坐不孝者，則不見任何經傳。

<sup>72</sup> 王明編：《太平經合校》，卷114，頁597-598。

然是針對孝子而言<sup>73</sup>。

上文提到，漢代政府在地方行政單位如鄉、聚中設立學校，安排《孝經》師來宣揚孝道。其實，漢人還在鄉中設置三老，責任就是專門「掌教化，凡有孝子、順孫、貞女、義婦、讓財、救患，及學士為民法式者，皆扁表其門，以興善行」<sup>74</sup>。從三老所旌表的人物看，顯然「孝子」、「順孫」都是專指男性，而「貞女」、「義婦」則專指女性。性別的界限劃分得非常清楚明確，在一般情況之下是不能逾越的<sup>75</sup>。此外，我們還有一個例證。成帝綏和元年（8 B.C.），民「上竇馨十六，劉向以為美化所降，用立辟雍。而士多仁孝，女性貞專」<sup>76</sup>。天降祥瑞，漢人往往將天瑞與人事配搭因果關係。在綏和元年這次事件中，天瑞歸功於眾人的道德，而這道德感召又顯然有性別之分。具體來說，功勞分別歸於男子的「仁孝」和女性的「貞專」。其實，在民上竇馨這一年逝世的劉向（79-8 B.C.）早就在編撰《列女傳》的時候提倡男孝女貞的意識形態了。《列女傳》卷四所收為「貞順」婦人，而卷五所收為「節義」婦人，但全書卻並沒有「孝女」這個品類。這應該不是巧合。史載劉向「睹俗彌奢淫，而趙、衛之屬起微賤，踰禮制。向以為王教由內及外，自近者始。故採取《詩》《書》所載賢妃、貞婦，興國顯家可法則，及孽

<sup>73</sup> 《太平經》卷一一四 為父母不易訣第二百三 又謂「子亦當孝，承父母之教。乃善人骨肉肢節，各保令完全。父母所生，勿有刑傷 子孫皆善，無有惡子。郡縣聞之，取召使為有職之吏。輒轉入府，府有署顯職。州復聞知，辟召親近，？廉茂才，是善所致也。行自得之，其位必至。」同前註，頁626-627。這完全是《孝經》的構思格局在漢代現實政治情況中的宣傳。換言之，《太平經》標榜的孝子必然是男性。此外，敦煌出土的《老子想爾注》，作者乃東漢末年五斗米道教主張道陵，注文有云：「道用時，臣忠子孝，國則易治。」孝子忠臣連言，可見所謂「孝子」還是專指男性而言。見饒宗頤：《老子想爾注校箋》（香港：東南印書館，1956年），頁24。

<sup>74</sup> 司馬彪《續漢書·百官志》，即通行本范曄：《後漢書》，第12冊，志部，卷28，頁3624。

<sup>75</sup> 《禮記·喪服》云：「父母之喪，衰冠、繩纓、菅履，三日而食粥，三月而沐，期十三月而練冠，三年而祥。比終茲三節者，仁者可以觀其愛焉，知者可以觀其理焉，強者可以觀其志焉。禮以治之，義以正之。孝子、弟弟、貞婦皆可得而察焉。」這？明言喪禮可以觀人之品德個性，當男女同時守喪服禮的時候，不管他們是仁者、知者抑或強者，最終，他們的「愛」、「理」和「志」都只能夠以性別而定性為男「孝」女「貞」。《禮記》成書時期固然難說，而且書中各篇的成書時間又互有先後，不過，《禮記》在統治者的意識中具有經典意義，應該是從漢代開始的。見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷63，頁1034。

<sup>76</sup> 劉琳校注：《華陽國志校注》（成都：巴蜀出版社，1984年），卷3 蜀志，頁273。綏和元年原作綏和五年，《校注》已指出其誤。

嬖亂亡者，序次為《列女傳》，凡八篇，以戒天子」<sup>77</sup>。劉向本身歷事昭、元、成三朝，竭力向漢帝進諫，同時嘗試灌輸他主張的性別意識形態<sup>78</sup>。他對竇罄出現的解釋就是一個顯例。從今天的角度看，民上竇罄事件實在並無特別意義，但是，劉向當時的解釋卻無疑從漢代的實際歷史情況，再一次印證了《孝經》所講的孝子事親，實際上是以男性為主的三階段孝道。在一般情況下，獲得政府表揚的「孝子」、「順孫」只能夠是男性。女性獲表揚的只能稱為「貞女」、「義婦」。漢宣帝時，循吏黃霸治潁川，「前後八年，郡中愈治。是時鳳皇神爵數集郡國，潁川尤多」，宣帝於是特別下詔表揚，曰：「潁川太守霸，宣布詔令，百姓鄉化，孝子、弟弟、貞婦、順孫，日以眾多。」<sup>79</sup>宣帝審查黃霸的政績，特別區辨他的教化在成效上有明顯的性別差異。不管我們是否可以將宣帝這種鮮明的性別意識歸功於劉向，可以肯定的是，漢皇室通過循吏在民間推行的教化毫無疑問是有一定的性別意識形態的。

到了東漢，男孝、女貞的意識形態已經根深蒂固，人民經過長期潛移默化，在日常生活中往往不期然流露出這種價值觀念。例如，劉長卿妻乃桓鸞之女。長卿卒後，妻「防遠嫌疑，不肯歸寧」，更預先刑殘其耳，以自誓不再嫁。當宗婦勸她不必輕身如此，她回答說：「昔我先君五更（光武朝桓榮為五更），學為儒宗，尊為帝師。五更已來，歷代不替。男以忠孝顯，女以貞順稱。」<sup>80</sup>這是世家大族自己培養出來的價值觀念，與官方的立場如出一轍。東漢桓靈間，司隸校尉魯峻置冢於山東濟水流域的金鄉山上。根據北魏酈道元兩百多年後的實地觀察，「冢前有石祠、石廟，四壁皆青石隱起，自書契以來，忠臣、孝子、貞婦、孔子及弟子七十二人形像，像邊皆刻石記之，文字分明」<sup>81</sup>。足見漢代人對孝子貞婦的性別推崇真是名副其實的至死不渝。

三國世亂，澆風漸競，不過，我們正可以從當時地方官吏如何竭力挽救澆漓風俗看出他們心中無意識的道德性別意識。比如，曹魏袁渙為梁相，「每敕諸縣

<sup>77</sup> 班固：《漢書》，第7冊，卷36 楚元王傳，頁1957-1958。

<sup>78</sup> 按劉向嘗編撰《孝子傳》而且很可能還附有孝子圖錄，今佚，然宋初《太平御覽》猶引及。按中華書局一九八五年本乃據上海涵芬樓影印宋本複製重印，引書目中有劉向《孝子圖》一種。見李昉等撰：《太平御覽·引書目》，頁9。而《孝子圖》的一個故事則見引於卷411，頁1898-1899。文淵閣《四庫全書》本《太平御覽》的引書目中則有劉向《孝子傳》一種。相信應該只是同一書而附有圖錄。

<sup>79</sup> 班固：《漢書》，第11冊，卷89，頁3631。

<sup>80</sup> 范曄：《後漢書》，第10冊，卷84 列女傳·沛劉長卿妻，頁2797。

<sup>81</sup> 酈道元著，陳橋驛點校：《水經注》，卷8，頁174。

務存鰥寡高年，表異孝子、貞婦」<sup>82</sup>。又杜畿為河東太守，「班下屬縣舉孝子、貞婦、順孫，復其繇役，隨時慰勉之」<sup>83</sup>。直到東晉初，常璩寫《華陽國志》中的先賢士女總贊還說：「徵名聘德，忠臣、孝子、烈士、賢女，高劭足以振玄風，貞淑可以方蘋蘩者，奕世載美。」顯然，「孝子」的「高劭」與「賢女」的「貞淑」仍然是屬於兩個截然不同的道德範疇<sup>84</sup>。再者，南北朝時期各朝政府往往因事下詔頒賜爵位或粟帛予天下各色人等，每次受賜的人物品類必定包括「孝子、順孫」和「義夫、節婦」（或作「廉夫、節婦」）<sup>85</sup>。「孝子、順孫」和「義夫、節婦」幾成套語，這種語言習慣最能夠反映政府自上而下的道德風尚所內涵的性別意識，足見男孝女貞的價值觀念至少到隋唐初年還是社會共同信奉的人生楷模<sup>86</sup>。

從具體的歷史個案來看，東漢姜詩夫婦侍奉母姑的例子最能說明孝德的性別意義。據《後漢書·列女傳》所載，姜詩夫婦侍奉姜詩母均甚敬慎，事實上，姜妻所付出的更多，然而姜詩於永平三年（60）察孝廉，當時明帝詔書中更稱其為「大孝入朝」<sup>87</sup>。此外，時人及後代史家都稱譽姜詩為「至孝」，姜妻則僅稱「奉順尤篤」<sup>88</sup>。由此可見，同樣的孝順行為，男女所得的稱譽並不相同。尤其值得注意的是，姜詩稱孝還完全沒有涉及到所謂「立身行道」的政教問題，姜妻的孝順行為，異乎眾人，因此而名留青史，躋身《後漢書·列女傳》，但她為甚麼還是不能

<sup>82</sup>〔晉〕陳壽：《三國志》（北京：中華書局，1962年）第2冊，卷11 袁渙傳，頁334。

<sup>83</sup> 同前註，卷11 杜畿傳，頁496。

<sup>84</sup> 劉琳校注：《華陽國志校注》，卷10上，頁699。

<sup>85</sup> 有關詔書繁多，不便盡錄。可參看《宋書》卷六 孝武帝紀、《南齊書》卷三 武帝紀、卷六 明帝紀、《魏書》卷八 世宗紀、卷九 肅宗紀、《周書》卷七 宣帝紀、《隋書》卷二十四 食貨志 等有關記錄。

<sup>86</sup> 北齊天保初年（550-559），崔暹妹嫁與文宣帝高洋弟博陵王為妃。婚宴上，文宣帝舉酒祝賀一對新人曰：「新婦宜男，孝順富貴。」當時，崔回奏曰：「孝順出自臣門，富貴恩由陛下。」崔自然有諛媚之嫌，但是，他的回答也的確是實情。然而，尤其值得我們關注的是，文宣帝祝願孝順富貴的對象是新婦所生的男丁。文宣帝的祝詞，出於自然，因此最能夠反映時人把孝順看作男性的德行這一普遍的價值取向。見〔唐〕李百藥：《北齊書》，第1冊，卷23 崔暹傳，頁335。

<sup>87</sup> 《後漢書》卷八十四 列女傳·廣漢姜詩妻 載「赤眉散賊經詩里，暹兵而過，曰：『驚大孝必觸鬼神』。時歲荒，賊乃遺詩米肉，受而埋之，比落蒙其安全。」見范曄：《後漢書》，第10冊，頁2783。

<sup>88</sup> 同前註。



稱孝，而只算「奉順尤篤」，這似乎只有從性別的差異去尋求答案<sup>89</sup>。

除了地方政府的三老所推行的官方教化以外，漢代人本身在自己家庭內也著力實行孝悌的教育工作<sup>90</sup>。史書中只見表揚兄弟孝養和禮讓之美事。漢魏之際，社會上特別標榜兄弟之間的德義風流，當時的荀氏八龍和陳氏的難兄難弟最為表率。陳氏兄長紀更因「遭父憂 積毀消瘠，殆將滅性」，於是得到豫州刺史嘉表，獻帝最後下令將其畫像到處張貼，所謂「圖象百城，以厲風俗」<sup>91</sup>。我們不知道這些圖像的內容，不過，大概不出於陳氏兄弟孝友之情和陳紀本人的孝德。值得注意的是，獲得標榜的是孝子，而標榜的教化對象也自然是兄弟。故此，當時的只要兄弟和睦，整個家庭甚至家族都可以雍熙謹飭。史書謂陳家「兄弟孝養，閨門靡和，後進之士皆推慕其風」<sup>92</sup>。這種社會價值觀一直延續到魏晉南北朝，其風不減<sup>93</sup>。相反地，雖然漢魏兩晉南北朝普遍重視女教<sup>94</sup>，然而，史傳中從來不見姊妹孝養和禮讓的記載。事實上，史傳中每次提及姊妹的時候，往往都跟倖幸和

<sup>89</sup> 《禮記·內則》將兒子與媳婦的理想品德分別定性為「孝」與「敬」，這種道德標籤對子婦同樣的孝敬行為在一定程度上無疑起著規範作用。又姜詩的孝德早見於敦煌寫本《孝子傳》，但是姜詩妻則沒有這種榮譽。見王重民等編：《敦煌變文集》（北京：人民文學出版社，1984年），下冊，頁902。另外，民間流傳通行本二十四孝中也只有姜詩而無其妻。不過，自宋代開始，姜詩妻的歷史地位有了新的發展。首先，雖然姜詩見於宋代墓葬中的孝子圖畫，但是其中鞏縣西村宣和七年（1125）的石棺線刻則只有姜詩妻而無姜詩。此外，姜詩妻事又見於山西芮城永樂宮舊址宋德方、潘德冲和「呂祖」墓發掘簡報（《考古》1960年第8期）所介紹的石槨線刻二十四孝圖。此圖的組合與鞏縣西村宋代石棺上線刻的二十四孝完全相同。元代胡炳文《純正蒙求》卷上亦載姜詩夫婦事，其中稱姜詩「事母至孝，妻龐氏奉順尤謹」。見〔元〕胡炳文：《純正蒙求》（臺北：臺灣商務印書館，1987年影印文淵閣《四庫全書》，第952冊），頁7。姜詩故事稍後又收入西夏文的《新集孝慈傳》中 婆媳章。在《新集孝慈傳》中，姜詩妻已經被推譽為孝婦了。見聶鴻音：西夏文《新集孝慈傳》考補，《民族語言》1995年第1期，頁42。另外，姜詩妻的故事又收入西夏人編集的《聖立義海》卷五「孝順生吉祥」條。見聶鴻音：西夏文《新集孝慈傳》釋讀，《寧夏大學學報》（哲學社會科學版）第21卷第2期（1999年），頁42。據聶鴻音的說法，西夏文的《新集孝慈傳》既然名為「新集」，則在此之前還可能有某種《孝慈傳》行世，而目前可考年代最早的則是宋濂等於洪武七年（1374）編撰的《孝慈錄》。見聶鴻音：西夏文《新集孝慈傳》考補，頁40。

<sup>90</sup> 有關東漢時期家庭倫理的一些情況，可看閻鴻中：東漢時代家庭倫理的思想淵源，見漢學研究中心主編：《中國家庭及其倫理研討會論文集》，頁23-68，特別頁28-48。

<sup>91</sup> 范曄：《後漢書》，第7冊，卷62 陳紀傳，頁2067-2068。

<sup>92</sup> 同前註，頁2067。

<sup>93</sup> 錢穆：略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係，《中國學術思想史論叢（三）》（臺北：東大圖書公司，1977年），特別頁153-171。

<sup>94</sup> 同前註，頁166-168。

爭寵之事有關，而正史的「列女傳」和「孝義傳」卻鮮見德堪化俗的模範姊妹。如果說標榜兄弟的同時正也策勵姊妹<sup>95</sup>，那麼，這種以男性統納女性的思維取向以及表達模式是否仍然值得我們進一步探索其根本原因？

## 二、孝女何處尋？

如果我們對《孝經》的分析不誤，唐以前的文獻就不應該有「孝女」的記載。事實是否如此呢？在考察史實之前，我們不妨先看看儒家經典的記錄。《十三經》的名稱雖然起於宋代，但是，十三部經書大概都在漢初或漢以前就成書了。《十三經》卷帙浩繁，其中自然包括專門論孝的《孝經》，可是「孝女」一詞卻不一見<sup>96</sup>。相反，「孝子」一詞則出現了四十五次，散見於《詩經》（六次）、《儀禮》（三次）、《禮記》（二十四次）、《左傳》（三次）、《公羊傳》（一次）、《穀梁傳》（二次）、《孝經》（二次）以及《孟子》（四次）。這種顯著的對比，絕對不可能出於巧合。如果我們進而考慮儒家經典對士民思想甚至是官方的政治意識形態所能提供的模範意義，那麼，「孝子」一面倒的現象相信跟性別意識有一定的關聯。另外，須要一提的是，先秦諸子以及其他典籍如《國語》和《戰國策》中亦不見「孝女」一詞。

現在，我們再考察一下正史有關孝子、孝女的情況。首先，必須指出，漢代好像並無孝女之稱。孝女一詞不見於《史記》和《漢書》。值得注意的是，劉向《列女傳》分婦女為七類，其中善類佔六，即母儀、賢明、仁智、貞順、節義和辯通，但是並沒有孝女一項<sup>97</sup>。西漢文帝時有名的齊太倉女緹縈，因為父親有罪，

<sup>95</sup> 古代的確有女兒女弟之稱，分別代表姊妹。

<sup>96</sup> 按《韓詩外傳》卷二載錄一段《孟子》佚文，文中高子問孟子何以衛女在自己的婚嫁事上可以親自作主，而無須聽從父母之言。孟子回答時將衛女比作伊尹，並說：「有衛女之志則可，無衛女之志則怠。衛女行中孝，慮中聖，權如之何！」衛女事見《列女傳》卷三 許穆夫人傳。孟子雖然高度稱讚衛女，但他清楚說明她的行為全出於權變，可見衛女也不能算是一般意義的「孝女」，而事實上，孟子也沒有直接稱衛女為「孝女」。孟子只是針對她對自己婚姻的獨特意見而許之為「行中孝」，因為她能夠有遠見地顧慮到衛國（亦即其父母）日後的前途。見〔漢〕韓嬰撰，許維通集解：《韓詩外傳集釋》（北京：中華書局，1980年），頁34。

<sup>97</sup> 可參考Lisa Raphals對劉向《列女傳》所載婦德所作的分析。見所著*Sharing the Light: Representations of Women and Virtue in Early China* (Albany: State University of New York Press, 1998), pp. 1-86；及“Gendered Virtue Reconsidered: Notes from the Warring States and Han,” in Chenyang Li, ed., *The Sage and the Second Sex: Confucianism, Ethics, and Gender*

當受肉刑。緹縈雖然年少，由於沒有兄弟，她自己就隨父至長安，上書文帝，願入身官婢，以贖父罪。文帝感之，遂廢肉刑，而其父亦得免。文帝以崇孝著名，然而，他並沒有表揚緹縈為孝女，而劉向也只是把她歸入「辯通」一類。以我們今天的眼光來看，緹縈稱為孝女，實在未嘗不可。然而，如果我們按照《孝經》的三階段孝道的標準，則緹縈大概並無「立身行道，揚名於天下，以顯父母」的行為<sup>98</sup>。也許正是由於這個原因，文帝和劉向都並未稱譽緹縈為孝女。

事實上，漢代政府根據《孝經》所謂「資於事父以事君而敬同」，「故以孝事君則忠」的思想<sup>99</sup>，極力推崇移孝作忠，其對象自然就是針對孝子而言，因為只有臣下才能夠稱得上「忠」或「不忠」。這種政府的宣傳，無疑是非常成功的。至遲到三國時代，我們就有證據證明士大夫之間已經有意識地認識到忠孝的學生關係，努力移孝作忠了。有一次，孫權問衛尉嚴畯是否還記得小時候所讀過的書，畯即從《孝經》首章「仲尼居」念起，但卻遭在旁的張昭打斷，並罵其為「鄙生」，然後他自己則從「事君章」「君子之事上也」開始念誦。時人都以張昭為「知所誦」<sup>100</sup>。張昭固然有阿諛奉承之嫌，然而，無論如何，他和當時在場的大臣都清楚認識到忠孝的相互關係。更重要的是，他們心裏都明白這是孫權所希望聽到的念誦《孝經》的方式。明乎此，我們就不難了解晉尚書王經死前的一段小插曲。高貴鄉公曹髦作難，討伐司馬昭不遂，王經身為晉尚書，但卻忠心於曹魏，終於被收。臨行前，王經涕泣辭母，但他母親卻從容答道：「為子則孝，為臣則忠，有忠有孝，何負吾邪？」<sup>101</sup>對於王經母親而言，男子漢能夠做到為子孝，為

(Chicago: Open Court, 2000), pp. 223-247.

<sup>98</sup> 事實上，緹縈無論如何都應該算是做到「揚名於天下，以顯父母」了，至於她到底是否已經「立身行道」，那就只有漢文帝時候的人才能夠解釋了。我們的理解是，緹縈夠不上孝女的資格，大概跟她的性別有關。

<sup>99</sup> 《孝經緯》也有移孝作忠的說法，《記》云：「孔子曰事親孝，故忠可以移于君。是以求忠臣，必于孝子之門。」見安居香山、中村璋八合輯：《緯書集成》，中冊，頁1059、1061。當然，《論語》本身就記載了孔子對孝德的政治作用的看法。為政：季康子問：「使民敬、忠以勤，如之何？」子曰：「臨之以莊則敬，孝慈則忠，舉善而教不能則勤。」這是從君主的角度而提出的勸說。另外，孔子的弟子有若也從臣民的角度說過類似的話。學而：「有子曰：『其為人也孝弟，而好犯上者，鮮矣；不好犯上，而好作亂者，未之有也。君子務本，本立而道生。孝弟也者，其為仁之本與！』」

<sup>100</sup> 陳壽：《三國志·吳志》，第5冊，卷7 張顧諸葛步傳·張昭，頁1221-1222。《孝經·事君章》云：「君子之事上也，進思盡忠，退思補過，將順其美，匡救其惡，故上下能相親也。」

<sup>101</sup> 余嘉錫：《世說新語箋疏》，卷19 賢媛，頁678。

臣忠，就不愧為人了。比起四百多年前漢文帝時，緹縈父親怨責其女說「生子不生男，緩急非有益」，我們就可以想像漢朝三百多年崇（男）孝的現實效果了。

這種著重移孝作忠的男孝，似乎並沒有因為佛教東傳而產生甚麼變化。東晉孫綽（314-371）在《喻道論》中替佛教辯護，文中模擬當時中國士人對佛教的種種質難，然後一一提出反駁。文中指出當時士人曾經站在孝道的立場反對佛教出家的行為，其言曰：「周孔之教，以孝為首。孝德之至，百行之本。本立道生，通于神明，故子之事親，生則致其養，沒則奉其祀，三千之責，莫大無後。」<sup>102</sup>顯然，反佛者是從儒家傳統的孝道來抨擊佛教的，他們認為出家與孝道對傳宗接代的講求背道而馳。有意思的是，提出抗辯的佛教中人同樣毫不置疑地接受這種論孝的觀點。他們說：「父隆則子貴，子貴則父尊，故孝之為貴，貴能立身行道，永光厥親。」<sup>103</sup>不過，更值得注意的是，質難和護法雙方所講的孝道無疑都是以男性為主的。換言之，東晉時期，在一般人的心中，孝道的界定基本上仍然是以男性為中心的《孝經》的三階段說。認識了這個事實，我們就可以瞭解東晉以下，直到隋末，孝女罕見這一歷史現象背後的一個觀念上的重要原因。

「孝女」一詞在《後漢書·列女傳》出現了兩次，一次見於 孝女曹娥傳，另一次見於 孝女叔先雄傳。有趣的是，兩篇傳記故事情節相近；兩女均在十多歲時為尋找遇溺身亡的父親而自投水死。死後同得所在郡縣為其立碑<sup>104</sup>。這？有兩點值得注意。一、《後漢書》成書於劉宋，范曄所記未必即是東漢原來的用語，因此，「孝女」一詞可能是後起的。與范曄同時的劉義慶（兩人同年出生，劉氏早逝一年），其《幽明錄》中亦有曹娥的記載，今只存佚文如下：「曹娥父溺死，娥見瓜浮，得屍。」<sup>105</sup>劉義慶似乎並無以孝女稱呼曹娥，與范曄逕以孝女稱曹娥不同。雖然范曄所記的確有所本，孝女曹娥之稱，早見於東晉虞預《會稽典錄》<sup>106</sup>，但是這仍然不能證明東漢人已經稱曹娥為孝女。根據《後漢書》卷一一四曹娥本傳，曹娥於漢安二年（143）遇溺，至元嘉元年（151）上虞縣長度尚為曹娥

<sup>102</sup> [梁]僧祐：《弘明集》（臺北：臺灣中華書局，1985年《四部備要》本據明刻本校刊），卷3，頁10a。

<sup>103</sup> 同前註，頁10b。

<sup>104</sup> 叔先雄更得到政府為她在碑旁「圖象其形」，以作表率。見范曄：《後漢書》，第10冊，卷84 列女傳·孝女叔先雄，頁2799-2800。

<sup>105</sup> 見歐陽詢撰，汪邵楹校：《藝文類聚》，下冊，卷87 瓜部下·瓜，頁1503。

<sup>106</sup> 見余嘉錫：《世說新語箋疏·捷悟第十一》，頁580-581注引。按虞預《晉書》有傳，見房玄齡等：《晉書》，第7冊，卷82，頁2143-2147。據傳載，預死於蘇峻（?-328）作亂後。又虞預曾為著作郎，私撰《晉書》。見同上書，卷82 王隱傳，頁2142-2143。

立碑。本傳注引《會稽典錄》謂尚作 曹娥碑，顯然碑題也並未稱曹娥為孝女<sup>107</sup>。二、《後漢書·列女傳》共載十七位婦女的傳記，其中只有曹娥和叔先雄因覓父屍而自溺，因而得到政府為其立碑。孝女之譽很可能是政府特別賜封的。換言之，在漢代，婦女在一般情況下大概是不會被稱為孝女的<sup>108</sup>。曹娥的事蹟到了晉代依然廣為流行，《晉書》卷九十四 隱逸·夏統傳 就曾引述其事而仍稱其為孝女。

此外，《魏書·列女傳》也記錄了兩個孝女的故事，其一是貞孝女宗。貞孝女宗為趙郡太守李叔胤之女，北魏孝文帝(471-499)時人，「性至孝，聞於州里。父卒，號慟幾絕者數四，賴母崔氏慰勉之得全。三年之中，形骸銷瘠，非人扶不起」。後歸夫氏，夫死，「事姑以孝謹著」。及母卒，居喪過毀而死。「有司以狀聞，詔曰：李既非嫡子而孝不勝哀，雖乖俯就而志厲義遠，若不加旌異，則無以勸引澆浮，可追號『貞孝女宗』，易其里為『孝德里』。」<sup>109</sup> 詔文中特別聲明

<sup>107</sup> [晉]袁宏：《後漢紀》卷二十二 孝桓皇帝紀 載度尚為曹娥樹碑在延熹七年(164)，並且特別明言「前後長史，莫有紀者，尚至官，改葬娥，樹碑表墓，以彰孝行」。顯然，曹娥孝女之名，應該是度尚所賜。事實上，袁宏的原話說「尚言縣有孝女曹娥」，這應該是實錄。見文淵閣《四庫全書》，第303冊，頁728。不過，據[宋]樂史：《太平寰宇記》卷九十六，曹娥碑文實為度尚外生邯鄲子禮所執筆。見文淵閣《四庫全書》，第470冊，頁69。至於曹娥之稱孝女，到底是當時所稱，還是范曄對她的稱呼，則不容易判定。但是，由於曹娥完全是由於覓父身亡而名留青史，她生前並無其他特別值得表揚的孝行，因此，她的孝女之名應該是她死後的追稱。

<sup>108</sup> 常璩：《華陽國志》卷十上 先賢士女總贊 中有叔紀的一段記載，說她「適廣漢王遵，至有賢訓，事姑以禮。生子商，海內名士。廣漢周幹、古樸、彭蠡、漢中祝龜為作頌曰：少則為家之孝女，長則為夫之賢婦，老則為子之慈親。終溫且惠，秉心塞淵，宜諡曰孝明惠母」(頁733)。常氏為四世紀東晉時代人，而王商則為東漢末人。據《華陽國志》所載，頌文當為原作，因此，可以斷定東漢末有「孝女」一詞，而且並非來自朝廷賜名。不過，《華陽國志》並非正史，不知書中這個孝女孤例是否意味著，私撰的地方史與官方正史在承認孝女社會地位的問題上存有不同的立場。如果私撰歷史或政府檔案資料中本來有「孝女」的記錄，而這些記錄一旦獲得採用，寫進官方歷史，因而「孝女」之名稱就被刪除，個中內情則更是耐人尋味了。范曄的《後漢書》原來只是多種私撰的後漢歷史之一，後來才得到官方正史的地位。曹娥和叔先雄的「孝女」聲譽得以保留，不知是否與范書原屬私撰有關。

<sup>109</sup> 魏收：《魏書》，第6冊，卷92 列女傳，頁1984。貞孝女宗事又見[唐]李延壽：《北史》(北京：中華書局，1974年)，第9冊，卷91 列女傳，頁3001。按貞孝女宗一事與劉宋余齊民大明二年(458)哀父喪，悲慟殞亡相類，時間亦相近。余氏亦獲旌闈表墓，其居里改名孝義里。見沈約：《宋書》，第9冊，卷91 孝義傳，頁2255-2256。類似事例，不但《宋書·孝義傳》尚有之，其他正史中也屬慣見。由此比觀，更足見貞孝女宗獲得政府旌異，實在罕有。

貞孝女宗的行為是異行，可見貞孝女宗之名，正如其前居地得改名為孝德里一樣，都是朝廷特賜，不足為訓。這個例子給我們的啟示是，東漢的曹娥和叔先雄的孝女稱譽很可能也是政府特賜的。北魏的另一個孝女是河東姚氏女，字女勝。勝「少喪父，無兄弟」，「年六、七歲，便有孝性」。年十五，母死，「哭泣不絕聲，水漿不入口者數日，不勝哀，遂死。太守崔游申請為其營墓立碑，自為製文，表其門閭。比之曹娥 至今名為孝女冢」<sup>110</sup>。從崔游以姚氏比擬曹娥，足見姚氏名為孝女，實在是拜崔游本人所賜。最後，還有《隋書·列女傳》中的孝女王舜。王氏與兩個妹妹手刃仇人，為父報仇，後「詣縣請罪，姊妹爭為謀首，州縣不能決，高祖聞而嘉歎，特原其罪」<sup>111</sup>。從傳文看，孝女之名大概也是文帝嘉歎之後所賜的。

無論如何，從西漢初到隋末，將近八百年，正史所記只不過上述寥寥數位的孝女。即使她們的美譽都得自鄰里，而非朝廷特賜，這也適足以證明孝女一詞的罕見。此外，漢魏南北朝其他典籍中，如《文選》和所有志怪小說，也不見「孝女」一詞。就是連我們今天還能看見的墓誌碑銘也不例外<sup>112</sup>。最有趣的是，南北朝時出現了大量的「孝子傳」一類的著作，雖然經過南北朝殘酷頻仍的兵燹，在

<sup>110</sup> 見魏收：《魏書》，第6冊，卷92 列女傳，頁1985。又見李延壽：《北史》，第9冊，卷91 列女傳，頁3001。

<sup>111</sup> 事見魏徵等：《隋書》，第6冊，卷80 列女傳，頁1805-1806。又見李延壽：《北史》，第9冊，卷91 列女傳，頁3009。按《禮記·曲禮上》云：「父之於，弗與共戴天。」鄭玄《注》云：「父者，子之天也。殺己之天，與共戴天，非孝子也。行求殺之乃止。」（卷3，頁57）又《周禮》卷十四 調人 云：「凡殺人而義者，不同國，令勿於，於之則死。」鄭玄《注》云：「義，宜也。謂父母兄弟師長嘗辱焉，而殺之者，如是為得其宜。」（頁215-216）可見古代報於本為禮制所要求，但是替父復於顯然是兒子（即孝子）的責任。至少這是漢代大儒鄭玄的看法。因此，王舜姊妹年紀既少，而且更為女流之輩，為父報於，獲赦而得孝女之名，在儒家禮教傳統？，無疑是可以自圓其說的。另一方面，東漢明帝時，張禹父「歆守掩長，有報父仇賊自出，歆召囚詣閭，曰：『欲自受其辭。』既入，解械飲食，更發遣，遂棄官亡命。逢赦出，由是鄉里服其高義」。見范曄：《後漢書》，第6冊，卷44 鄧張徐張胡傳·張禹，頁1497注引《東觀記》。值得注意的是，張歆不但沒有旌表那個替父報仇的囚犯為孝子，同時，他更認識到報仇殺人必須定罪。雖然漢隋時代相隔，但是，從這兩件為父報仇的事件的對比，我們可以看出，孝女王舜給當時州縣政府造成的困境，而隋文帝的嘉歎和旌表更是極其例外的事。女子得以稱為孝女，實在難能可貴。

<sup>112</sup> 這個結論是根據搜尋中央研究院漢籍電子文獻資料庫的結果而來。該電子文獻資料庫共收數十種典籍以及趙超編的《漢魏南北朝墓誌彙編》（天津：天津古籍出版社，1992）。由於種目繁多，讀者可以自行上中央研究院網頁查看。網址為 <http://www.sinica.edu.tw/ftms-bin/ftmsw3>。

唐初依然倖存的已經很少了，但是《隋書·經籍志》還收錄了八種<sup>113</sup>。相反地，《孝女傳》則完全不見載錄<sup>114</sup>。然而，這並非因為南北朝人完全忽視婦女，因為《隋書·經籍志》也載錄了十種《列女傳》一類的著作<sup>115</sup>。此外，還有杜預撰的《女記》十卷和不署撰人的《美婦人傳》六卷<sup>116</sup>。由此可見，南北朝人對婦女的注意並不在他們的孝行上。孝女罕見這種現象絕對不會只是歷史的巧合。如果我們的分析正確，唐以前罕見的孝女都是朝廷特賜的美譽，那麼，孝女的特殊身分更是不言而喻了。孝女之鮮見於史冊，也許跟《孝經·開宗明義章第一》所揭櫫的三階段式孝道有關。正如上文分析，三階段中的第一階段，即「孝之始」，只是愛護受自父母的身體髮膚而已，而這又是女性唯一可能做到的一個階段。顯然，這樣的孝是不足以名留青史的<sup>117</sup>。下面我們不妨舉一個有趣的例子來證明這個論

<sup>113</sup> 王韶之撰《孝子傳讀》三卷、晉輔國將軍蕭廣濟撰《孝子傳》十五卷、宋員外郎鄭輯之撰《孝子傳》十卷、師覺授撰《孝子傳》八卷、宋躬撰《孝子傳》二十卷、梁元帝撰《孝德傳》三十卷以及不署撰人的《孝子傳略》二卷和《孝友傳》八卷。見魏徵等：《隋書》，第4冊，卷33，頁976。

<sup>114</sup> 「孝女傳」從來沒有人撰作，其意義之一在於魏晉南北朝時期的女子並沒有鮮明的孝女模範可以直接仿效。此外，中國歷史上也從來沒有《孝女圖》的存在。相反，劉向曾作過《孝子圖》。南北朝時候，士族間似乎也有閱讀《孝子圖》的習慣。《南史》卷二十二載王僧虔子「慈年八歲，外祖宋太宰江夏王義恭迎之內齋，施寶物恣所取。慈取素琴、石硯及《孝子圖》而已」見李延壽：《南史》，第2冊，頁606。又同書卷四十三 齊高帝諸子傳下 謂「武帝時，藩邸嚴急，諸王不得讀異書，《五經》之外，唯得看《孝子圖》而已」(第4冊，頁1088)這?講的《孝子圖》不知是否即是劉向所作。

<sup>115</sup> 劉向撰，曹大家注《列女傳》十五卷、趙母注《列女傳》七卷、高士撰《列女傳》八卷、劉歆撰《列女傳頌》一卷、曹植撰《列女傳頌》一卷、繆襲撰《列女傳讀》一卷、項原撰《列女後傳》十卷、皇甫謐撰《列女傳》六卷、綦母邃撰《列女傳》七卷以及不署撰人的《列女傳要錄》三卷。見魏徵等：《隋書》，第4冊，卷33，頁978。此外，《世說新語》又特闢 賢媛 一卷，專門記載婦女的言行事跡，不過，其中並沒有孝女的記錄。

<sup>116</sup> 歐陽修《新唐書》卷五十八 藝文志 女訓類中記錄杜預《列女記》十卷，應該即是《隋書·經籍志》所錄的《女記》。以此推測，《女記》相信也是《列女傳》一類的著作。見〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》(北京：中華書局，1975年)，第5冊，卷58，頁1468。

<sup>117</sup> 《魏書》卷八十六 孝感·長孫慮傳 載慮父因飲酒誤殺慮母，「縣囚執，處以重坐」，被判死刑。慮時年十五，有弟妹四人，慮於是上書尚書，「乞以身代老命，使嬰弱眾孤得蒙存立」。終於，尚書奏云：「慮於父為孝子，於弟為仁兄」，最後，高祖「特恕其父死罪，以從遠流」。長孫慮因為上此一書，救其父命，終於名列 孝感傳，見魏收：《魏書》，第5冊，頁1882。長孫慮又見李延壽：《北史》，第9冊，卷84 孝行傳 本傳，頁2827。長孫慮的行事與緹縈幾乎一樣，但緹縈年紀應該更少(《漢書·刑法志》說淳于公無男，有五女，而緹縈是少女)。相比起來，緹縈的努力決不遜色，況且緹縈救父

點。

梁蕭子顯(約489-537)的《南齊書》有一卷 孝義傳<sup>118</sup>。正史中收錄「孝義傳」一類的傳記自然並不新奇,但是,《南齊書》這一卷卻有它幾乎是獨一無二的地方<sup>119</sup>。本傳卷目錄十六人,卷文實際記載了三十一篇傳記三十四人的孝義事跡<sup>120</sup>。尤其值得注意的是,三十一篇傳記中有七篇的傳主是女性,而這七篇傳記卻並不見於全篇 孝義傳 的卷目。從組織結構而言,整篇 孝義傳 只是三十一篇個別傳記的並列,傳記相互之間並無倫次,而這七篇傳記廁雜在全篇之中,也沒有明顯而有意義的序列。全篇給人的印象是一個稿本。然而,也許正由於這一篇只是個稿本,所以,我們今天還有機會看到那些很可能原來並不屬於 孝義傳 的七篇極為簡短的婦女傳記。我們有三方面的理由。第一,根據內容和性質,這七篇傳記理應是歸入正史的「列女傳」,但是,由於《南齊書》並沒有「列女傳」,所以,蕭子顯也許在稿本中把這七篇婦女傳記權置於 孝義傳 中。第二,七篇婦女傳記並不見於 孝義傳 的卷目,這也許暗示了蕭子顯原來並沒有計畫將這七篇傳記收入 孝義傳 中。第三,其中兩篇婦女傳記(王氏女和屠氏女)雖然傳主的孝義和貞節感召時人,可是政府卻堅決不願意標榜她們的感人行為,因此,這兩篇傳記本來就不夠資格寫進 孝義傳 去。

正史中記載孝子事跡的傳記似乎並無政府堅決反對旌表傳主的例子,其中一個原因恐怕是這一類的傳記即使存在,在最後定稿的時候大概都已經被刪削,因為孝子既然已經得以名留青史,他們能夠入傳,主要的目的正在旌表天下,作為所有孝子的儀則<sup>121</sup>。然而,世事似乎總有例外。孝子得以入傳而又不獲政府旌表

---

的結果,俾使漢文帝廢除肉刑,利澤天下。然而,緹縈並沒能夠獲得孝女之名。

<sup>118</sup> 蕭子顯:《南齊書》,第3冊,卷55,頁955-967。

<sup>119</sup> 《南史》卷七十三 孝義傳上 也收錄十一位婦女,其中包括《南齊書》所收的屠氏女。不過,《南史·孝義傳上》在組織上十分有條理。十一位婦女中有四位是以附錄形式歸屬於有關的男性之下。在卷目中只有一位婦女的名字(蕭孀妻羊)見錄,其下則附錄其他八名婦女。人物以年代先後排列,全篇的組織基本上就是一種有意設計的附錄形式,目的似乎務求將婦女統納在男性之下。從這篇傳記的設計來看,《南史·孝義傳上》並不像是個稿本。同書 孝義傳下 的組織構思相同。然而,設計固然可以有一定體例,但是,傳中人物選材不必符合傳統史書中 孝義傳 的標準和寫法。見李延壽:《南史》,第6冊,頁1797-1851。

<sup>120</sup> 按其中一篇傳記「會稽陳氏三女」所載為無名無姓三姊妹的故事。

<sup>121</sup> 《太平御覽》卷四八一引謝承《後漢書》載「橋玄遷齊國相,郡有孝子,為父報讎,繫臨淄獄。玄愍其至孝,欲上讞減罪。縣令路芝酷烈苛暴,因殺之。懼玄收錄,佩印綬欲走。玄自以為深負孝子,捕得芝,束縛籍械以還,笞殺以謝孝子冤魂。」見李昉等撰:



的唯一例外正好就在《南齊書》的 孝義傳 ，相信這應該不是巧合。按例外的是一個只有八歲不知姓名、不知性別的小孩，他跟母親同時得病。母親先逝，雖然家人擔心死訊會影響小孩的病情，因此有意要將其事隱瞞，但是由於小孩機靈，猜想到事實真相，最後自己匍匐到母親屍側，頓絕而死。這樣的事跡其實本來就沒有入傳的必要，可見這一則記載原來也很可能只是一個稿本？的材料<sup>122</sup>。這也是 孝義傳 原來可能只是一個稿本的一個旁證。

按蕭子顯的《南齊書》，「多取材於檀超、江淹等的書稿」，而這些稿子並沒有傳流下來<sup>123</sup>。故此，現傳的 孝義傳 是否只是反映了檀超、江淹等人的原書情況，今天不得而知。必須指出，即使 孝義傳 一篇真屬稿本，這卻並不能證明《南齊書》全書是一個稿本。事實上，據《梁書》卷三十五蕭子顯本傳，蕭氏「啟撰齊史，書成，奏之，詔付秘閣」。可見《南齊書》應該是一個定本，只不過作為史才，蕭氏力有不逮，無可奈何，因此， 孝義傳 的體例和選材乃有跟其他正史中類似傳記互不一致的紕繆。這也就是曾鞏在 南齊書序 中所發的「豈夫材固不可強而有邪」的慨嘆。《四庫全書總目·南齊書提要》謂是書「連綴瑣事，殊乖紀體，至列傳，尤為冗雜」<sup>124</sup>，可謂的論。總而言之，《南齊書·孝義傳》破格收錄七篇婦女傳記，而當中又有兩篇的傳主的旌表要求遭受政府拒絕，不管 孝義傳 是否真是稿本，也足以證明在唐代以前，要當孝女，或者更精確地說，要獲得官方承認的孝女地位，是一件非常難得罕見的事。

事實上，上引正史中幾位孝女的孝行都絕非司空見慣的常事。她們得以名列史冊，除了自己的品德而外，似乎還有一個重要原因。這些孝女都沒有兄弟，她們不是獨女，就是家無男丁，因此，一旦遇到非常情況，這些勇敢孝敬的女兒就有機會顯示她們的內在品德。尋屍、復仇和守喪就是這些孝女的傳記？明顯的非常情況。我們可以想像，如果這些孝女們家？都有兄弟，尋屍、復仇和守喪的責任和機會恐怕就輪不到她們了<sup>125</sup>。正如緹縈的父親淳于公繫獄無助時，就禁不住

《太平御覽》，第3冊，頁2204。

<sup>122</sup> 蕭子顯：《南齊書》，第3冊，頁966。

<sup>123</sup> 說見北京中華書局本《南齊書》書前的《南齊書》出版說明，頁2。

<sup>124</sup> [清]永瑤等撰：《四庫全書總目》（北京：中華書局，1983年）上冊，卷45，頁406。

<sup>125</sup> 根據《古今圖書集成》中的 明倫匯編閩媛典 第三十二—三十九卷 閩孝部，尋屍和復仇在後世漸漸變成孝女的兩種典型行為，許多少女正因為不畏艱苦，捨身尋覓父母屍體或手刃仇人而榮獲孝名。參看李飛：中國古代婦女孝行史考論，《中國史研究》1994年第3期，頁73-82，特別頁73-76。相信叔先雄、曹娥以及孝女王舜等人原來本屬非常而特殊的異行一定起了很關鍵的鼓勵作用。

怨罵緹縈，說「生子不生男，緩急非有益」。也許正是非常的情況逼出非常的孝女<sup>126</sup>。這些特殊情況或由這些特殊情況所導致的異常行為，原來並非《孝經》所規示的，因為《孝經》講述的都是正常情況之下的模範行為，而且基本上都是男性應該遵守的行為。再者，正如上文分析，《孝經》注重的更多是政治行為，而非家庭倫理。由於漢魏南北朝時期婦女婚姻年齡一般都在十五歲左右<sup>127</sup>，少女婚後，嫁入夫家，即使有甚麼值得驕人的婦德，都只是針對她們的夫婿和舅姑而立，因此她們或會受到表揚，被稱譽為「貞婦」、「義婦」或「孝婦」，而不會被許為「孝女」了。也許就是由於這些原因，至少在唐代以前，孝女鮮見於史傳，而名留青史的少數孝女，其行為又不盡與《孝經》所規範的孝道相合。由此看來，《孝經》文本中似有還無的女性，最後還是免不了會影響到唐代以前一般人以及史家如何定義孝女。

### 三、結語

唐代侯莫陳邈之妻鄭氏撰有《女孝經》一卷<sup>128</sup>。是書仿照《孝經》也分為十八章，講述上至皇后、下及庶人的女孝。《女孝經》的編撰本身似乎就證明，至少在唐代已經有人注意到《孝經》所推崇的孝道大概只限於男性，因而覺得有必要特別為女性撰寫一部《女孝經》。孝子孝女數目不平均的現象，唐以後相仍如

<sup>126</sup> 婦女正常情況之下的工作和責任，《魏書》卷九十二 列女傳 序論大概說得最為直接清楚：「夫婦人之事，存於織纈組紃、酒漿醢醢而已。」魏收：《魏書》，第6冊，頁1977。正是在一般人對婦女的本分甚至能力有如此的共識的情況之下，許多婦女的異常行為才得到特別的讚賞和表揚。例如，東晉末的孟昶妻周氏，就是因為她是一個「非常婦人，可以語大事」，因而得到史家推許，得以廁身列女之林。有趣的是，周氏本人在勸諫其丈夫幫助劉裕起義的時候，自己也說：「欲建非常之謀，豈婦人所諫！」見房玄齡等：《晉書》，第8冊，卷96 列女·孟昶妻周氏，頁2518。

<sup>127</sup> 根據王充《論衡》卷十八 齊世，雖然古禮規定男子三十而娶，女子二十而嫁，但是此禮在漢代從來沒有執行。見王充撰，劉盼遂集解：《論衡集解》（臺北：世界書局，1968年），下冊，頁381。事實上，漢朝在惠帝六年（189 B.C.）冬十月頒令：「女子年十五以上至三十不嫁，五算。」五算合六百錢。可見漢朝很早就開始為了增加人口而明令女子早嫁，違令者人口稅要增加五倍。正如《注》應劭云：「漢律，人出一算，算百二十錢，唯賈人與奴婢倍算。今使五算，罪謫之也。」見班固：《漢書》，第1冊，卷2 惠帝紀，頁91。有關漢代女子結婚年齡的實際情況，可參考楊樹達：《漢代婚喪禮俗考》（臺北：華世出版社，1975年），頁24-29。

<sup>128</sup> 可參考永瑤等撰：《四庫全書總目》卷九十五 子部儒家類一《女孝經》提要。《女孝經》一書收入陶宗儀《說郛》卷七十下。

故<sup>129</sup>，但是，由於《女孝經》的出現，我們就不能輕易把其原因侷限於《孝經》所推崇的男性孝德了<sup>130</sup>。更何況自唐代開始，像《女孝經》一類的女訓著作似乎大量出現，而且作者多半都是婦女。《新唐書》載錄的就有十五、六種，其中廣為人知的就有宋若莘的《女論語》十卷，此外又包括武則天編撰的《孝女傳》二十卷<sup>131</sup>。《孝女傳》雖然今已不存，但是這是現今所知中國歷史上唯一的一部《孝女傳》，此書在唐代出現應該是很有特別的歷史意義的。況且單憑書名，我們似乎也可以斷定至少孝女在八世紀初很可能已經成為一個民間的定稱而不再是政府特賜的名目。這也是本文把有關討論限定在唐以前的其中一個理由。最值得注意的是，《女孝經》所講的女孝其實主要是指媳婦孝順舅姑而言。書中特設 庶人章第五 和 事舅姑章第六 專談媳婦的孝道。這跟《孝經》表揚的「立身揚名」，「以顯父母」並不相同。《二十四孝》收錄唐代純孝的代表剛好正只有唐夫人一人，而唐夫人是個孝婦，而非孝女。這或許只是一個巧合，但是，對於女孝從血緣關係的孝女擴大到非血緣關係的孝婦這一歷史趨向而言，卻具有一定的象

<sup>129</sup> 按《舊唐書》《新唐書》各載孝女五人，但是除去重複者四人，兩書所載孝女實得六人而已。此外，六個孝女之中，其中二人因報父仇後自首而得到政府破格旌表門閭；其餘二人因父親遠戍身亡或戰死沙場，於是不畏艱苦，遠覓父屍還鄉而得到政府特別表彰；另外兩人，一則守孝滅性，一則以非常之烈行（割乳刺心）示孝。如果我們根據兩唐書的記載，可以說唐代孝女的情況跟唐以前差別不大。不過，由於唐代相對前代來說，出現了相當多的女訓作品，因此，雖然這些作品大部分已經失傳，但是，要深入了解唐代女孝的情況，我們必須先對尚存的女訓作品進行分析，再進而了解導致這些女訓作品出現的歷史原因。然而，這已逸出本文原定討論範圍之外，有關討論，只能俟諸他日。

<sup>130</sup> 唐代以後最常見的孝女行為之一即少女或因父母無子，或因弟妹年幼，遂矢志不嫁，以奉養父母。即使父母強逼，亦不易其志。有些少女甚至截髮、斷指、毀容，以示堅決。這種情況，明清以後尤其普遍。不過，有唐以來，亦已見其肇端（參見兩唐書 列女傳 所載）。然而，唐代以前，這些情況卻並不多見，而且當時的人似乎都並沒有稱讚這種行為為孝行。有關唐代女孝德在行為上的具體表現，可參看 Sherry J. Mou, "Writing Virtues with Their Bodies: Rereading the Two Tang Histories' Biographies of Women," 收入氏編, *Presence and Presentation: Women in the Chinese Literati Tradition* (New York: St. Martin's Press, 1999), pp. 109-148 以及譚思健：《論唐代行者與崇孝之風》，《江西教育學院學報》（社會科學版）第22卷第5期（2001年10月），頁76-79。

<sup>131</sup> 長孫皇后《女則要錄》十卷；魏徵《列女傳略》七卷；武后《列女傳》一百卷；又《孝女傳》二十卷；《古今內範》一百卷；《內範要略》十卷；《保傅乳母傳》七卷；《鳳樓新誠》二十卷；王方慶《王氏女記》十卷；又《王氏王嬪傳》五卷；《續？記》五卷；尚宮宋氏《女論語》十篇；薛蒙妻韋氏《續曹大家女訓》十二章以及王搏妻楊氏《女誠》一卷，一共十四種。按《新唐書》所記錄的書目大致上乃以成書先後序列，長孫皇后《女則要錄》之前有《女訓集》六卷，由於作者不詳，所以不知是否隋唐間人所作。見歐陽修、宋祁：《新唐書》，第5冊，卷58 藝文志，頁1486-1487。

徵意義。事實上，從《禮記·內則》以來，模範媳婦在歷史文獻中都只稱「敬順」而不以「孝」名<sup>132</sup>。「敬順」的媳婦在社會上得以「提升」為「孝婦」，大概是從魏晉開始的，而且曾經得到當時佛教徒一定的幫助<sup>133</sup>。這種「孝婦」現象一旦開始了，好像就蔚為風氣，所以到了唐代，就有鄭氏《女孝經》的出現。此外，《女孝經》強調女孝與治道的密切關係，認為「閨門之臧否而天下之治忽繫是矣」（見《女孝經·序》）。這也是顯然跟唐以前女孝僅為政府表揚個別敢於異行的婦女有所不同。

本文主要是從語言文字的視角，深入分析《孝經》所內涵的，也許是無意識的性別偏差。這個分析有助於我們認識從漢代開始孝女罕見的情況以及從魏晉開始流行的孝婦現象。孝婦現象在一定程度上是由於《孝經》所推崇的男孝不足以鼓勵婦女行孝，因為《孝經》中的女性終究是似有還無的。女孝通過媳婦的敬順，從而獲得社會承認和備受讚揚，這種情況無疑反映了男孝和女孝在實質上和表現形式上都有一定的差異，值得我們進一步研究。然而，要具體深入分析兩者的異同則並非本文的原旨了。

<sup>132</sup> 此外，最值得注意的是，內則在提到子婦的品德的時候，也有意識地作出區別。兒子的理想品德是「孝」，而媳婦的理想品德則是「敬」。《記》云：「子婦孝者敬者，父母舅姑之命，勿逆勿怠。子婦未孝、未敬，勿庸疾怨，姑教之。若不可教而後怒之。不可怒，子放婦出而不表禮焉。」見鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，卷27 內則，頁520-521。誠然，我們必須記住，內則所制定的規範在一定程度上有理想化的傾向，而且我們也很難確定到底是否所有家庭的父子女以及舅姑新婦都堅持遵行這樣的禮節。不過，禮文根據兒子和媳婦的性別，將其德行分別定性為「孝」與「敬」，這應該是當時社會共識的反映。

<sup>133</sup> 詳細討論可參看 Yuet Keung Lo, "Filial Devotion for Women: A Buddhist Testimony from Third-Century China," in Alan K.L. Chan and Sor-hoon Tan, eds., *Filial Piety in Chinese Thought and History* (New York: RoutledgeCurzon, 2004), pp. 71-90, 待刊。

## 《孝經》中似有還無的女性 ——兼論唐以前孝女罕見的現象

勞悅強

孝德似乎是放諸四海皆準的個人德行，古今以來中國人都如此理解或者假定，然而，夷考其實，則並不然。本文首先指出，根據現存文獻，唐代以前基本上只有孝子無數，而孝女則全付闕如。孝女罕見的現象似乎應該有一個經典的理據，而漢朝以孝治天下，政府大力推行的《孝經》正好扮演了這樣的一個歷史角色。本文將從語言文字的角度，仔細分析《孝經》中所宣揚有關孝道的思想，重點在於追溯孝德之專屬男性這個現象是否跟《孝經》的思想有一定的關係。男孝獨尊的歷史現象必然由多方面的歷史因素導致，本文旨在針對《孝經》在意識形態方面對這一個比較少人注意的現象可能產生的影響，作一個微觀的分析，從而指出《孝經》所宣揚的孝道完全與女性無關。漢魏南北朝各朝政府一貫推崇男孝女貞，政教所及，孝德於是沾染上性別意識和獲賦予政治性格，豪族以及士人上行下效，終於形成孝女罕見的奇怪現象。

關鍵詞：《孝經》 孝子 孝女 孝婦 性別道德 性別意識

## On the Dearth of Filial Daughters in Pre-Tang China

Yuet Keung LO

Assistant Professor, National University of Singapore

Filial devotion has always been touted as a personal virtue that can and should be cultivated universally by men and women alike. Yet, this paper reveals that extant sources indicate that there were hardly any filial daughters in pre-Tang China, while there were countless filial sons. It seems that some canonical endorsement must exist to bring about this peculiar phenomenon of lopsided filial virtue. This paper argues that the *Classic of Filial Devotion* played such an historical role. Through a critical textual analysis of this classic, the paper demonstrates that the virtue of filiality advocated in the text was basically restricted to men only; state promotion of filial devotion in pre-Tang China was thus informed, at least partially, by the doctrine elaborated in the classic. In the end, government policy and aristocratic indoctrination worked in tandem and helped contribute to the dearth of filial daughters. Even though both vigorously exhorted all under Heaven to filial devotion, they proudly honored only filial sons from all over the state, generation after generation. Consequently, filial devotion became a gendered virtue and was bestowed with political privileges.

**Keywords:** *Classic of Filial Devotion* filial sons filial daughters  
filial daughters-in-law gendered virtue gender consciousness